الأمانة العامة للأوقاف
Kuwait Awqaf Public Foundation

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

جلد - ۱۱

تخارج - تسویہ

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

© جملہ حقوق بحق وزارت اوقاف واسلامی امور کویت محفوظ ہیں
پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779,26982583
Website: http/www.ifa-india.org
Email: ifa@vsnl.net

اشاعت اول : ۱۴۳۰ھ/ ۲۰۰۹ء

ناشر

جینوین پبلیکیشنز اینڈ میڈیا (پرائیویٹ لمیٹیڈ)
Genuine Publications & Media Pvt. Ltd.
B-35, Basement, Opp. Mogra House
Nizamuddin West, New Delhi - 110 013
......Tel: 24352732, 23259526,

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۱۱

تخارج ـــــ تسوية

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً
فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تاکہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تاکہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۱۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۲۶	تخارج	۳۹-۵۱
۱	تعریف	۳۹
۲	متعلقہ الفاظ: صلح، قسمۃ	۳۹
۴	شرعی حکم	۳۹
۵	تخارج کی حقیقت	۴۰
۶	تخارج کا اختیار کس کو ہے	۴۰
۷	تخارج کے صحیح ہونے کی شرائط	۴۱
۷	عمومی شرائط	۴۱
۱۱	تخارج کی شکلیں	۴۲
۱۱	حنفیہ کے نزدیک تخارج کی شکلیں	۴۲
۱۲	مالکیہ کے نزدیک تخارج کی شکلیں	۴۴
۱۲	اول: اگر بدل کی ادائیگی ترکہ سے ہو	۴۴
۱۳	دوم: اگر بدل تخارج کی ادائیگی غیر ترکہ سے ہو	۴۵
۱۴	شافعیہ کے نزدیک تخارج کی شکلیں	۴۶
۱۵	حنابلہ کے نزدیک تخارج کی شکلیں	۴۶
۱۶	تخارج سے قبل کچھ ترکہ کا دین ہونا	۴۷
۲۰	تخارج کے بعد میت پر دین کا ظاہر ہونا	۴۸
۲۱	تخارج کے بعد میت کے دین کا ظاہر ہونا	۴۹
۲۲	تخارج کے بعد ترکہ کی تقسیم کا طریقہ	۴۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۶	موصی لہ کا تخارج	۵۱
۱-۳	**تخایر**	۵۲-۵۳
۱	تعریف	۵۲
۲	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۵۲
۱-۷	**تخبیب**	۵۳-۵۶
۱	تعریف	۵۳
۲	متعلقہ الفاظ، اغراء، افساد، تحریض	۵۳
۵	شرعی حکم	۵۴
۶	بہکائی گئی عورت کی بہکانے والے سے شادی کا حکم	۵۵
۷	مفسد کی سزا	۵۵
۱-۲۲	**تختم**	۵۶-۶۸
۱	تعریف:	۵۶
۲	متعلقہ الفاظ: تزین، تحلیہ، تسور، تدملج، تطوق، تنطق	۵۷
۸	شرعی حکم	۵۹
۸	اول: سونے کی انگوٹھی استعمال کرنا	۵۹
۹	دوم: چاندی کی انگوٹھی استعمال کرنا	۵۹
۱۰	سوم: سونا چاندی کے علاوہ دوسری دھات کی انگوٹھی پہننا	۶۰
۱۱	چہارم: انگوٹھی کا محل استعمال	۶۲
۱۲	پنجم: مرد کی انگوٹھی کا وزن	۶۳
۱۳	ششم: مرد کی انگوٹھیوں کی تعداد	۶۴
۱۴	ہفتم: انگوٹھی پر نقش کا مسئلہ	۶۴
۱۵	ہشتم: انگوٹھی کا نگینہ	۶۵
۱۶	نہم: وضو میں انگوٹھی کو حرکت دینا	۶۶
۱۷	دہم: غسل میں انگوٹھی کو حرکت دینا	۶۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۸	یازدہم: تیمّم میں انگوٹھی نکالنا	۶۷
۱۹	دوازدہم: نماز میں انگوٹھی سے کھیلنا	۶۷
۲۰	سیزدہم: احرام کی حالت میں انگوٹھی پہننا	۶۷
۲۱	چہاردہم: انگوٹھی کی زکاۃ	۶۷
۲۲	پانزدہم: شہید اور غیر شہید کے ساتھ انگوٹھی کے دفن کا مسئلہ	۶۷
۱-۱۵	**تخدیر**	۶۸-۷۴
۱	تعریف	۶۸
۲	متعلقہ الفاظ: تفتیر، اغماء، إسکار	۶۸
۵	شرعی حکم	۶۹
۱۰	مخدرات (نشہ آور اشیاء) کی حرمت کے دلائل	۷۱
۱۱	مخدرات کی طہارت ونجاست کا مسئلہ	۷۱
۱۲	مخدرات کے عادی اشخاص کا علاج	۷۱
۱۳	مخدرات کی بیع اور ان کو ضائع کرنے کا ضمان	۷۲
۱۴	مخدرات استعمال کرنے والے شخص کے تصرفات کا حکم	۷۲
۱۵	مخدرات استعمال کرنے والے کی سزا	۷۳
۱-۳	**تخذیل**	۷۴-۷۵
۱	تعریف	۷۴
۲	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۷۴
۳	جہاد سے روکنے والے یا بری خبریں پھیلانے والے کو جہاد میں شامل کرنے کا حکم	۷۵
	تخریب	۷۶
	دیکھئے: جہاد	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۳	تخریج مناط	۷۶-۷۷
۱	تعریف	۷۶
۲	متعلقہ الفاظ: مناسبت	۷۶
۳	اجمالی حکم	۷۷
۱-۳	تخصر	۷۷-۸۰
۱-	تعریف	۷۷
۲	اجمالی حکم	۷۸
۳	خطبہ جمعہ میں عصا وغیرہ سے ٹیک لگانا	۷۹
۱-۵	تخصیص	۸۰-۸۲
۱	تعریف	۸۰
۲	متعلقہ الفاظ: نسخ، تقیید، استثناء	۸۰
۵	اجمالی حکم	۸۱
۱-۶	تخطی الرقاب	۸۲-۸۵
۱	تعریف	۸۲
۲	اجمالی حکم	۸۳
	تخفیف	۸۵
	دیکھئے: تیسیر	
	تخلل	۸۵
	دیکھئے: تخلیل	
	تخلی	۸۶
	دیکھئے: قضاء حاجت	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۴	**تخلیل**	۸۶-۹۳
۱	تعریف	۸۶
۲	تخلیل کی قسمیں اور احکام	۸۶
۲	اول: طہارت سے متعلق تخلیل	۸۶
۲	الف: وضو اور غسل میں انگلیوں کا خلال کرنا	۸۶
۴	ب: تیمم میں انگلیوں کا خلال کرنا	۸۸
۵	انگلیوں میں خلال کرنے کا طریقہ	۸۸
۶	ج: بال میں خلال کرنا	۸۹
۶	(۱) داڑھی میں خلال کرنا	۸۹
۹	(۲) سر کے بال میں خلال کرنا	۹۰
۱۰	دوم: دانت میں خلال کرنا	۹۱
۱۲	دانت میں خلال کس چیز سے کیا جائے	۹۱
۱۳	سوم: شراب کو سرکہ بنانا	۹۲
۱-۶	**تخلیہ**	۹۳-۹۶
۱	تعریف	۹۳
۲	متعلقہ الفاظ: قبض، تسلیم	۹۳
۴	اجمالی حکم	۹۴
۶	بحث کے مقامات	۹۵
۱-۶	**تخمیس**	۹۶-۹۹
۱	تعریف	۹۶
۲	اجمالی حکم	۹۶
۲	الف: مال غنیمت کا خمس نکالنا	۹۶
۳	ب: فئے کا خمس نکالنا	۹۷

صفحہ	عنوان	فقرہ
۹۷	ج: بزورِ قوت مفتوحہ اراضی کا خمس	۴
۹۸	د: سلب (مقتول کافر کے جسم سے حاصل کردہ مال) کا خمس نکالنا	۵
۹۹	ھ: رکاز کا خمس نکالنا	۶
۱۰۰	**تخمین**	
	دیکھئے: خرص	
۱۰۰-۱۰۳	**تخنث**	۱-۷
۱۰۰	تعریف	۱
۱۰۰	اجمالی حکم	۲
۱۰۱	مخنث کی امامت	۳
۱۰۱	مخنث کی شہادت	۴
۱۰۲	مخنث کا عورتوں کو دیکھنا	۵
۱۰۲	مخنث کی سزا	۶
۱۰۳	بحث کے مقامات	۷
۱۰۳-۱۰۵	**تخویف**	۱-۶
۱۰۳	تعریف	۱
۱۰۳	متعلقہ الفاظ: إنذار	۲
۱۰۴	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۳
۱۰۴	وہ صورتیں جن میں تخویف إکراہ بنتی ہے	۳
۱۰۴	الف: قتل، ضرب اور قید کی دھمکی	۳
۱۰۴	ب: مال لوٹنے اور برباد کرنے کی دھمکی	۴
۱۰۴	دہشت زدہ کر کے قتل کرنا	۵
۱۰۵	تخویف کی وجہ سے اسقاط حمل	۶

صفحہ	عنوان	فقرہ
۱۰۵-۱۲۱	**تخییر**	۱-۳۴
۱۰۵	تعریف	۱
۱۰۶	تخییر اصولیین کے نزدیک	۲
۱۰۶	متعلقہ الفاظ: اباحت، تفویض	۳
۱۰۶	تخییر کے احکام	
۱۰۶	پہلا حکم: وقت موسّع (پورے وقت) میں نماز کی ادائیگی کا اختیار	۵
۱۰۸	دوسرا حکم: زکاۃ میں نکالی جانے والی اشیاء میں تخییر	۸
۱۰۹	تیسرا حکم: احرام حج کی حالت میں ہونے والی جنایات کے فدیہ میں تخییر	۱۱
۱۱۰	چوتھا حکم: چار سے زائد بیویوں کا شوہر جب مسلمان ہوجائے	۱۵
۱۱۲	پانچواں حکم: پرورش کے معاملے میں بچے کو اختیار دینا	۱۷
۱۱۵	چھٹا حکم: قیدیوں کے سلسلے میں امام کو اختیار	۲۵
۱۱۷	ساتواں حکم: محارب پر حد قائم کرنے میں امام کو اختیار	۲۹
۱۱۷	آٹھواں حکم: لقطہ اٹھانے والے کو لقطہ کی تشہیر کے بعد اختیار	۳۰
۱۱۹	نواں حکم: کفارۂ یمین میں تخییر	۳۲
۱۱۹	دسواں حکم: قصاص، دیت اور عفو کے درمیان تخییر	۳۳
۱۲۲-۱۳۸	**تداخل**	۱-۲۲
۱۲۲	تعریف	۱
۱۲۲	متعلقہ الفاظ: اندراج، تباین، تماثل، توافق	۲
۱۲۳	محل تداخل	۶
۱۲۴	تداخل کے فقہی اثرات اور اس کے مقامات	۷
۱۲۴	اول: طہارت میں تداخل	۸
۱۲۶	دوم: نماز میں تداخل اور اس کی کئی شکلیں ہیں	۹
۱۲۶	الف: تحیۃ المسجد اور نماز فرض کا تداخل	۹
۱۲۶	ب: سہو کے سجدوں کا تداخل	۱۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۱	ج: تلاوت کے سجدوں کا تداخل	۱۲۷
۱۲	سوم: روزۂ رمضان اور روزۂ اعتکاف کا تداخل	۱۲۹
۱۳	چہارم: قارن کے حق میں طواف اور سعی کا تداخل	۱۲۹
۱۴	پنجم: فدیہ کا تداخل	۱۳۰
۱۵	ششم: کفارات کا تداخل	۱۳۱
۱۵	الف: جماع سے روزۂ رمضان فاسد ہونے کی صورت میں کفارات کا تداخل	۱۳۱
۱۶	ب: کفارات یمین کا تداخل	۱۳۱
۱۷	ہفتم: دو عدتوں کا تداخل	۱۳۱
۱۸	ہشتم: انسانی جان اور اعضاء سے متعلق جنایات میں تداخل	۱۳۳
۱۹	نہم: دیتوں کا تداخل	۱۳۵
۲۰	دہم: حدود کا تداخل	۱۳۵
۲۱	یازدہم: جزیہ کا تداخل	۱۳۶
۲۲	دوازدہم: میراث کے حساب میں عددوں کا تداخل	۱۳۷
۱-۳۹	**تدارک**	۱۳۸-۱۵۷
۱	تعریف	۱۳۸
۲	متعلقہ الفاظ:	۱۳۹
۳	شرعی حکم	۱۳۹
۴	وضو میں تدارک	۱۳۹
۴	الف: ارکان وضو میں تدارک	۱۳۹
۵	ب: واجبات وضو کا تدارک	۱۴۰
۶	ج: سنن وضو کا تدارک	۱۴۰
۸	غسل میں تدارک	۱۴۲
۹	غسل میت کا تدارک	۱۴۲
۱۰	نماز کا تدارک	۱۴۳
۱۱	الف: ارکان کا تدارک	۱۴۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۲	ب: واجبات کا تدارک	۱۴۳
۱۳	ج: سنن صلاۃ کا تدارک	۱۴۳
۱۴	د: مسبوق کے لئے جماعت کی فوت شدہ نماز کا تدارک	۱۴۴
۱۵	ھ: سجدہ سہو کا تدارک	۱۴۴
۱۶	و: نماز عید میں بھولی ہوئی تکبیرات کا تدارک	۱۴۵
۱۷	ز: مسبوق کے لئے تکبیرات عید کا تدارک	۱۴۵
۱۸	حج کا تدارک	۱۴۶
۱۸	الف: احرام کی غلطیوں کا تدارک	۱۴۶
۱۹	ب: طواف کی غلطیوں کا تدارک	۱۴۶
۲۰	ج: سعی کی غلطیوں کا تدارک	۱۴۷
۲۱	د: وقوف کی غلطی	۱۴۸
۲۲	ھ: وقوف عرفہ کا تدارک	۱۴۹
۲۳	و: وقوف مزدلفہ کا تدارک	۱۴۹
۲۴	ز: رمی جمار کا تدارک	۱۵۰
۲۵	ح: طواف افاضہ کا تدارک	۱۵۰
۲۶	ط: طواف وداع کا تدارک	۱۵۱
۲۷	مجنون اور بے ہوش کے لئے عبادات کا تدارک	۱۵۱
۲۷	اول: نماز میں	۱۵۱
۳۰	دوم: روزہ میں	۱۵۲
۳۳	سوم: حج میں	۱۵۴
۳۴	اشارہ سے عاجز مریض کا تدارک	۱۵۴
۳۵	سہو ونسیان کا تدارک	۱۵۵
۳۶	جو نماز، روزہ یا حج شروع کرنے کے بعد فاسد کردے اس کا تدارک	۱۵۵
۳۷	مرتد کی فوت شدہ عبادات کا تدارک	۱۵۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۳	**تداوی**	۱۵۷-۱۶۷
۱	تعریف	۱۵۷
۲	متعلقہ الفاظ: تطبیب، تمریض، إسعاف	۱۵۷
۵	شرعی حکم	۱۵۸
۷	علاج کی قسمیں	۱۶۰
۸	ناپاک اور حرام اشیاء سے علاج	۱۶۱
۹	ریشم اور سونا کے استعمال سے علاج	۱۶۳
۱۱	محرم کا علاج	۱۶۴
۱۲	علاج کے اثرات ضمان پر	۱۶۵
۱۳	تعویذ گنڈوں سے علاج	۱۶۶
۱-۶	**تدبیر**	۱۶۸-۱۶۹
۱	تعریف	۱۶۸
۲	شرعی حکم	۱۶۸
۳	مشروعیت کی حکمت	۱۶۸
۴	تدبیر کے الفاظ	۱۶۸
۵	تدبیر کے اثرات	۱۶۸
۶	تدبیر کو باطل کرنے والی چیزیں	۱۶۹
	تدخین	۱۶۹
	دیکھئے: تبغ	
	تدریس	۱۶۹
	دیکھئے: تعلیم وتعلم	
۱-۱۴	**تدلیس**	۱۷۰-۱۷۴
۱	تعریف	۱۷۰
۲	متعلقہ الفاظ: خلابت، تلبیس، تغریر، غش	۱۷۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶	شرعی حکم	۱۷۱
۷	معاملات میں تدلیس	۱۷۱
۸	بوجہ تدلیس ردعقد کی شرط	۱۷۲
۹	تدلیس قولی	۱۷۲
۱۰	عقد نکاح میں تدلیس	۱۷۲
۱۱	فسخ نکاح کی بنا پر سقوط مہر	۱۷۳
۱۲	دھوکہ باز کو دیئے ہوئے مال کی واپسی	۱۷۳
۱۳	شرط کی خلاف ورزی کے ذریعہ دھوکہ دیا گیا شخص	۱۷۴
۱۴	مدلس کی سزا	۱۷۴
۴-۱	**تدمیہ**	۱۷۶-۱۷۵
۱	تعریف	۱۷۵
۲	متعلقہ الفاظ: دامیہ، اشعار	۱۷۵
۴	اجمالی حکم	۱۷۵
	تدیین	۱۷۶
	دیکھئے: دیانت	
۴-۱	**تذفیف**	۱۷۸-۱۷۶
۱	تعریف	۱۷۶
	اجمالی حکم	۱۷۶
۲	الف: جہاد کے موقع پر زخمیوں کا قتل	۱۷۶
۳	ب: باغی زخمیوں کا قتل	۱۷۷
۴	ج: حکم شرعی کے مطابق ذبح کردہ جانور کی تذفیف	۱۷۸
۹-۱	**تذکر**	۱۸۳-۱۷۹
۱	تعریف	۱۷۹
۲	متعلقہ الفاظ: سہو، نسیان	۱۷۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	اجمالی حکم	۱۸۰
۴	نماز میں بھول کر کھانے کا حکم	۱۸۰
۵	نماز میں امام کا سہو	۱۸۰
۶	روزہ کی حالت میں بھول سے کھالینا	۱۸۲
۷	قاضی کو جب اپنا بھولا ہوا فیصلہ یاد آجائے	۱۸۲
۸	شاہد کا اپنی شہادت کو یاد کرنا اور یاد نہ کرنا	۱۸۳
۹	راوی کا اپنی روایت کے تعلق سے حفظ ونسیان	۱۸۳
	تذکیر	**۱۸۳**
	دیکھئے: تذکر	
۱-۸	**تذکیہ**	۱۸۴-۱۸۵
۱	تعریف	۱۸۴
۲	تذکیہ کی قسمیں	۱۸۴
۲	الف: ذبح	۱۸۴
۳	ب: نحر	۱۸۴
۴	ج: عقر	۱۸۵
۵	د: صید	۱۸۵
۶	اجمالی حکم	۱۸۵
۸	بحث کے مقامات	۱۸۵
۱-۸	**تراب**	۱۸۶-۱۹۰
۱	تعریف	۱۸۶
۲	متعلقہ الفاظ: صعید	۱۸۶
	شرعی حکم	۱۸۶
۳	الف: مٹی اور تیمم	۱۸۶

صفحہ	عنوان	فقرہ
۱۸۷	ب: مٹی اور ازالۂ نجاست	۴
۱۸۹	ج: حالت روزہ میں مٹی کا استعمال	۶
۱۸۹	د: مٹی کی بیع	۷
۱۹۰	ھ: مٹی کھانا	۸
۱۹۲-۱۹۰	تراب الصاغہ	۴-۱
۱۹۰	تعریف	۱
۱۹۰	متعلقہ الفاظ: تبر، تراب المعادن	۲
۱۹۱	اجمالی حکم	۴
۱۹۵-۱۹۲	تراب المعادن	۹-۱
۱۹۲	تعریف	۱
۱۹۲	متعلقہ الفاظ: تراب الصاغہ، کنز، رکاز	۲
۱۹۳	معدن کی قسمیں	۵
۱۹۳	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۶
۱۹۳	الف: پانی پر معدنی مٹی کے اثرات	۶
۱۹۴	ب: معدنی مٹی سے تیمم کا حکم	۷
۱۹۴	ج: معدنی مٹی کی زکاۃ	۸
۱۹۵	د: معدنی مٹیوں کی باہم ایک دوسرے کے عوض بیع	۹
۲۰۱-۱۹۶	تراخی	۱۳-۱
۱۹۶	تعریف	۱
۱۹۶	متعلقہ الفاظ: فور	۲
۱۹۶	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۳
۱۹۶	اول: بحث کے مقامات اصولیین کے نزدیک	۳
۱۹۶	الف: امر	۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	نہی میں فور	۱۹۷
۵	ب: رخصت	۱۹۷
۶	ج: ''ثم'' کا معنی	۱۹۸
۷	دوم: بحث کے مقامات فقہاء کے نزدیک	۱۹۸
۷	الف: مال مغصوب کی واپسی میں تراخی	۱۹۸
۸	ب: ہبہ میں ایجاب وقبول کے درمیان تراخی	۱۹۹
۹	ج: طلب شفعہ میں تراخی	۱۹۹
۱۰	د: قبول وصیت میں تراخی	۱۹۹
۱۱	ھ: عقد نکاح میں ایجاب وقبول کے درمیان تراخی	۲۰۰
۱۲	و: نکاح کے اندر خیار عیب اور خیار شرط میں تراخی	۲۰۰
۱۳	ز: تفویض طلاق کے بعد عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے میں تراخی	۲۰۱
۱-۱۰	تراضی	۲۰۱-۲۰۴
۱	تعریف	۲۰۱
۲	متعلقہ الفاظ: ارادہ، اختیار	۲۰۲
۴	اجمالی حکم	۲۰۲
۶	تراضی میں خلل کے اسباب	۲۰۳
۶	الف: اکراہ	۲۰۳
۷	ب: ہزل	۲۰۳
۸	ج: مواضعہ یا تلجئہ	۲۰۳
۹	د: تغریر	۲۰۳
۱۰	بحث کے مقامات	۲۰۴
	تراویح	۲۰۴
	دیکھئے: صلاۃ التراویح	

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۰۴	تربص	
	دیکھئے: عدت	
۲۰۸-۲۰۵	تربع	۸-۱
۲۰۵	تعریف	۱
۲۰۵	متعلقہ الفاظ: احتباء، افتراش، اِقعاء، اِقعاء، تورک	۲
۲۰۵	چہارزانو بیٹھنے کا حکم	۳
۲۰۵	اول: نماز میں چہارزانو بیٹھنا	۳
۲۰۵	الف: نماز فرض میں بوجہ عذر چہارزانو بیٹھنا	۳
۲۰۶	ب: بلاعذر نماز فرض میں چہارزانو بیٹھنا	۵
۲۰۷	ج: نماز نفل میں چہارزانو بیٹھنا	۶
۲۰۸	دوم: تلاوت قرآن کے وقت چہارزانو بیٹھنا	۸
۲۱۱-۲۰۸	ترتیب	۱۲-۱
۲۰۸	تعریف	۱
۲۰۸	متعلقہ الفاظ: تتابع وموالات	۲
۲۰۹	اجمالی حکم	۳
۲۰۹	الف: وضو میں ترتیب	۴
۲۱۰	ب: فوت شدہ نمازوں کی قضا میں ترتیب	۵
۲۱۰	ج: نماز کی صفوں میں ترتیب	۶
۲۱۰	بحث کے مقامات	۷
۲۱۱	الف: جنازوں میں ترتیب	۷
۲۱۱	ب: حج میں ترتیب	۸
۲۱۱	ج: دیون میں ترتیب	۹
۲۱۱	د: دلائل اثبات	۱۰

فقرہ	عنوان	صفحہ

۱۱	ھ: نکاح میں ترتیب	۲۱۱
۱۲	و: کفارات میں ترتیب	۲۱۱
	ترتیل	۲۱۱
	دیکھئے: تلاوت	
۱۵-۱	**ترجمہ**	۲۲۱-۲۱۲
۱	تعریف	۲۱۲
۲	متعلقہ الفاظ: تفسیر	۲۱۲
۳	ترجمۂ قرآن کریم اور اس کی اقسام	۲۱۳
۵	ترجمہ سے متعلق احکام	۲۱۴
۵	الف: غیر عربی رسم الخط میں کتابت قرآن اور کیا اس کو قرآن کا نام دیا جاسکتا ہے	۲۱۴
۷	ب: غیر عربی میں تلاوت قرآن	۲۱۴
۷	ج: حالت حدث میں ترجمہ قرآن چھونا، اٹھانا اور پڑھنا	۲۱۵
۸	د: ترجمۂ اذان	۲۱۶
۹	تکبیر، تشہد، خطبۂ جمعہ اور اذکار نماز کا ترجمہ	۲۱۶
۱۰	و: اندرون نماز غیر عربی میں دعا	۲۱۷
۱۱	ز: اسلام میں داخل ہونے والے شخص کے لئے غیر عربی میں اقرار شہادت	۲۱۸
۱۲	ح: غیر عربی میں امان دینا	۲۱۹
۱۳	ط: غیر عربی میں انعقاد نکاح اور وقوع طلاق	۲۱۹
۱۳	اول: الفاظ نکاح کا ترجمہ	۲۱۹
۱۴	دوم: غیر عربی میں طلاق دینا	۲۲۰
۱۵	ی: قضاء میں ترجمانی	۲۲۰
	ترجیح	۲۲۱
	دیکھئے: تعارض	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۵	**ترجیع**	۲۲۱-۲۲۳
۱	تعریف	۲۲۱
۲	متعلقہ الفاظ: تثویب	۲۲۱
۳	اجمالی حکم	۲۲۲
۴	محل ترجیع	۲۲۳
۵	ترجیع کی حکمت	۲۲۳
۱-۷	**ترجیل**	۲۲۳-۲۲۶
۱	تعریف	۲۲۳
۲	شرعی حکم	۲۲۴
۳	الف۔ معتکف کے لئے کنگھا کرنے کا حکم	۲۲۴
۴	ب۔ محرم کے کنگھا کرنے کا حکم	۲۲۴
۵	ج۔ سوگ والی عورت کے لئے کنگھا کرنے کا حکم	۲۲۵
۶	کنگھا کرنے کا طریقہ	۲۲۵
۷	کنگھا ناغہ کے ساتھ کرنا	۲۲۶
۱-۱۲	**ترحم**	۲۲۶-۲۳۳
۱	تعریف	۲۲۶
۲	متعلقہ الفاظ: ترضی، تبریک	۲۲۶
۴	شرعی حکم	۲۲۷
۵	الف۔ نبی ﷺ اور ان کی آل پر اندرون نماز رحمت بھیجنا	۲۲۷
۶	ب۔ نماز کے سلام میں دعائے رحمت	۲۲۸
۷	ج۔ خارج نماز نبی کریم ﷺ کے لئے دعاء رحمت	۲۲۹
۸	د۔ صحابہ، تابعین اور دیگر ابرار واخیار کے لئے دعائے رحمت	۲۳۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۹	ھ۔والدین کے لئے دعائے رحمت	۲۳۱
۱۰	و۔مسلمانوں کے باہمی سلام میں دعائے رحمت	۲۳۱
۱۱	ز۔کفار کے لئے دعائے رحمت	۲۳۲
۱۲	ح۔لکھتے اور بولتے وقت دعائے رحمت کا التزام	۲۳۳
	ترخیص	۲۳۳
	دیکھئے: رخصت	
۱-۶	تردی	۲۳۴-۲۳۶
۱	تعریف	۲۳۴
۲	اجمالی حکم	۲۳۴
۱-۳	ترسل	۲۳۷-۲۳۸
۱	تعریف	۲۳۷
۳	اجمالی حکم	۲۳۷
۱-۲	ترسیم	۲۳۹-۲۳۹
۱	تعریف	۲۳۹
۲	شرعی حکم	۲۳۹
۲	نظر بند شخص کے اقرار پر شہادت	۲۳۹
۱-۵	ترشید	۲۴۰-۲۴۲
۱	تعریف	۲۴۰
۲	شرعی حکم	۲۴۰
۳	رشید قرار دینے کا حق دار کون ہے	۲۴۱
۴	ترشید کے الفاظ	۲۴۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵	ترشید میں ولی سے غلطی ہوجائے تو مال کا ضمان کس پر ہوگا	۲۴۲
۳-۱	**ترضی**	۲۴۴-۲۴۳
۱	تعریف	۲۴۳
۲	متعلقہ الفاظ: ترحم	۲۴۳
۳	شرعی حکم	۲۴۳
۴	الف۔ جن کی نبوت میں اختلاف ہو ان کے لئے ترضی	۲۴۳
۵	ب۔ صحابہ کے لئے ترضی	۲۴۳
۶	ج۔ غیر صحابی کے لئے ترضی	۲۴۴
۷	د۔ رضی اللہ عنہ لکھنے کا اہتمام	۲۴۴
۸	ھ۔ ترضی سننے والے کی ذمہ داری	۲۴۴
۱۷-۱	**ترک**	۲۵۳-۲۴۵
۱	تعریف	۲۴۵
۲	متعلقہ الفاظ: اہمال، تخلیہ، اسقاط، ابراء	۲۴۵
۵	اجمالی حکم	۲۴۶
۵	اول۔ ترک اصولیین کے نزدیک	۲۴۵
۵	الف۔ ترک اور شرعی حکم	۲۴۵
۶	ب۔ ترک ایک عمل ہے جس سے شرعی حکم وابستہ ہوتا ہے	۲۴۶
۷	ج۔ ترک بیان احکام کا ایک وسیلہ	۲۴۷
۸	دوم۔ ترک فقہاء کے نزدیک	۲۴۷
۸	الف۔ ترک محرمات	۲۴۷
۹	ب۔ ترک حقوق	۲۴۸
۱۵	ترک واجب کی سزا	۲۵۱
۱۶	ترک میں نیت کا لحاظ	۲۵۲
۱۷	ترک کے اثرات	۲۵۲

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۷۴-۲۵۳	ترکہ	۱-۳۷
۲۵۳	تعریف	۱
۲۵۴	متعلقہ الفاظ: اِرث	۲
۲۵۴	ترکہ میں کون سی اشیاء داخل ہیں اور کن اشیاء میں وراثت جاری ہوگی	۳
۲۵۴	الف۔ غیر مالی حقوق	۳
۲۵۴	ب۔ مالی حقوق	۳
۲۵۴	ج۔ دوسرے مالی حقوق جن کا تعلق مورث کی مرضی اور ارادہ سے ہو	۳
	د۔ وہ مالی حقوق جن کا تعلق مورث کے مال سے ہو، اس کی ذات،	۳
۲۵۵	اس کے ارادہ اور مشیت سے نہ ہو	
۲۵۷	ترکہ سے متعلق حقوق	۷
۲۵۷	احکام ترکہ	۸
۲۵۷	ترکہ کی ملکیت	۸
۲۵۷	پہلی شرط۔ مورث کی موت	۸
۲۵۸	دوسری شرط۔ حیات وارث	۹
۲۵۸	تیسری شرط۔ جہت میراث کا علم	۱۰
۲۵۸	انتقال ترکہ کے اسباب	۱۱
۲۵۹	وراثت کی بنیاد پر انتقال ترکہ کے موانع	۱۲
۲۵۹	انتقال ترکہ	۱۳
۲۶۰	انتقال ترکہ سے متعلق سابقہ اختلاف کے اثرات	۱۴
۲۶۱	انتقال ترکہ کا وقت	۱۵
۲۶۱	الف۔ پہلی حالت	۱۵
۲۶۱	ب۔ دوسری حالت	۱۶
۲۶۲	حق ورثاء کی وجہ سے ترکہ کی حفاظت کے لئے مرض الموت میں گرفتار شخص پر پابندی	۱۸
۲۶۳	ج: تیسری حالت	۱۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۰	ترکہ کے زوائد	۲۶۳
۲۱	ترکہ سے متعلق حقوق کی ترتیب	۲۶۳
۲۲	اول ۔میت کی تجہیز وتکفین	۲۶۳
۲۳	دوم ۔دین کی ادائیگی	۲۶۴
۲۶	ترکہ سے اللہ تعالی کے دین کا تعلق	۲۶۶
۲۷	بندہ کا دین	۲۶۸
۲۸	تعلق کی نوعیت	۲۶۸
۲۸	الف ۔عین ترکہ سے متعلق دین	۲۶۸
۲۹	ب ۔دیون مطلقہ	۲۶۹
۳۰	ج ۔دین صحت اور دین مرض	۲۶۹
۳۱	قرض کا بوجھ	۲۷۰
۳۲	سوم ۔وصیت	۲۷۰
۳۳	چہارم ۔ورثاء کے درمیان ترکہ کی تقسیم	۲۷۱
۳۴	ترکہ کی تقسیم کا بطلان	۲۷۲
۳۵	ترکہ میں تصرف	۲۷۲
۳۶	ترکہ کا تصفیہ	۲۷۳
۳۷	لاوارث ترکہ	۲۷۳
۱-۹	**ترمیم**	۲۷۴-۲۸۰
۱	تعریف	۲۷۴
۲	اجمالی حکم	۲۷۴
۳	اول: وقف کی ترمیم	۲۷۴
۷	دوم: اجارہ میں ترمیم واصلاح	۲۷۷
۸	دوشریکوں کے کرایہ دار کی جانب سے اصلاح ومرمت	۲۷۸
۹	سوم: رہن کی مرمت واصلاح	۲۷۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
	تروِیہ	۲۸۰
	دیکھئے: یوم الترویہ	
۱-۲	**تریاق**	۲۸۰-۲۸۲
۱	تعریف	۲۸۰
۲	اجمالی حکم	۲۸۰
۱-۹	**تزاحم**	۲۸۲-۲۸۶
۱	تعریف	۲۸۲
۲	شرعی حکم	۲۸۲
۳	اول: مقتدی کی مزاحمت	۲۸۲
۴	دوم: طواف میں مزاحمت	۲۸۳
۵	سوم: مفلس کے مال میں غرماء کی مزاحمت	۲۸۳
۶	چہارم: وصیتوں کے درمیان مزاحمت	۲۸۴
۸	پنجم: ازدحام کے باعث قتل	۲۸۵
۹	بحث کے مقامات	۲۸۶
۱-۲۴	**تزکیہ**	۲۸۷-۳۰۱
۱	تعریف	۲۸۷
۲	تزکیہ کا حکم	۲۸۸
۵	سقوط تزکیہ کی صورتیں	۲۹۰
۶	تزکیہ کی اقسام	۲۹۱
۸	تزکیہ اور جرح کے درمیان تعارض	۲۹۲
۹	تزکیہ کا وقت	۲۹۳
۱۰	تزکیہ میں قابل قبول تعداد	۲۹۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۱	تزکیہ کے لئے قابل قبول افراد	۲۹۳
۱۳	مدعا علیہ کی جانب سے شاہد کا تزکیہ	۲۹۴
۱۴	تزکیہ کی تجدید	۲۹۵
۱۵	اسباب جرح وتعدیل کا بیان	۲۹۶
۱۶	گواہان دعویٰ وگواہان تزکیہ کے درمیان فرق	۲۹۶
۱۸	ذمی گواہوں کا تزکیہ خود ذمیوں کی جانب سے	۲۹۷
۱۹	مزکی اگر اپنے تزکیہ سے رجوع کرلے	۲۹۸
۲۰	گواہوں میں ایک دوسرے کے تزکیہ کا حکم	۲۹۸
۲۱	تزکیہ مزکی شاہد کے روبرو ہوگا	۲۹۹
۲۲	تزکیہ کرنے والوں کے تزکیہ میں مدعا علیہ کو اعتراض کا موقع دینا	۲۹۹
۲۳	راویان حدیث کا تزکیہ	۳۰۰
۲۴	خود سے اپنا تزکیہ کرنا	۳۰۱
۹-۱۰	**تزویج**	۳۰۱-۳۰۴
۱	تعریف	۳۰۱
۲	شرعی حکم	۳۰۱
۳	ولایت تزویج کس کو حاصل ہے	۳۰۲
۴	عورت کا اپنا نکاح خود کرنا	۳۰۳
۱-۲۰	**تزویر**	۳۰۵-۳۱۵
۱	تعریف	۳۰۵
۲	متعلقہ الفاظ: کذب، خلابت، تلبیس، تعزیر، غش، تحریف، تصحیف	۳۰۵
۱۰	شرعی حکم	۳۰۶
۱۱	تزویر کی حرمت سے چند امور مستثنیٰ ہیں	۳۰۶
۱۲	جھوٹی گواہی پر فیصلہ	۳۰۹
۱۳	جھوٹی قسم کھانا	۳۰۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۴	جھوٹے گواہوں پر ضمان کا مسئلہ	۳۱۰
۱۵	عملی جعل سازی	۳۱۱
۱۶	نقود اور ناپ تول کے آلات میں جعل سازی	۳۱۱
۱۷	دستاویزات میں جعل سازی کی شکلیں اور ان سے بچنے کی صورتیں	۳۱۲
۱۸	جعل سازی کا ثبوت	۳۱۴
۲۰	جعل سازی کی سزا	۳۱۵
	تزئین	۳۱۵
	دیکھئے: تزین	
۱-۲۶	**تزین**	۳۱۵-۳۳۰
۱	تعریف	۳۱۵
۲	متعلقہ الفاظ: تحسن اور تحلی	۳۱۵
۵	شرعی حکم	۳۱۶
۸	زینت کی چیزیں	۳۱۸
۱۱	تقریبات اور اجتماعات کے لئے زیب وزینت	۳۲۰
۱۲	نماز کے لئے زینت	۳۲۰
۱۳	احرام میں زینت اختیار کرنا	۳۲۱
۱۴	حالت اعتکاف میں زینت اختیار کرنا	۳۲۲
۱۵	میاں بیوی کا ایک دوسرے کے واسطے زینت اختیار کرنا	۳۲۲
۱۶	ترک زینت کی بنا پر بیوی کو تنبیہ کرنا	۳۲۳
۱۷	معتدہ کا زینت اختیار کرنا	۳۲۴
۱۸	زینت کی غرض سے زخم لگانا	۳۲۵
۱۸	اول: کان چھیدنا	۳۲۵
۱۹	دوم: بدن گودنا اور دانت کو باریک بنانا	۳۲۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۰	سوم: فاضل اعضاء کی قطع وبرید	۳۲۷
۲۱	گھروں اور صحنوں کو سجانا	۳۲۷
۲۲	تزئین مساجد	۳۲۸
۲۳	تزئین قبور	۳۲۸
۲۴	اشیاءِ زینت فروخت کرنے کا حکم	۳۲۸
۲۵	تزئین کے لئے سامان زینت کرایہ پر لینا	۳۲۹
۲۶	سامان زینت عاریت پر لینے کا حکم	۳۳۰
	تساقط	**۳۳۰**
	دیکھئے: تہاتر	
۱۳-۱	**تسامع**	**۳۳۳-۳۳۰**
۱	تعریف	۳۳۰
۲	متعلقہ الفاظ: إفشاء، إعلام، إعلان، إشہار، سمع	۳۳۰
۷	اجمالی حکم	۳۳۱
	تسبب	**۳۳۳**
	دیکھئے: سبب	
۲۶-۱	**تسبیح**	**۳۴۶-۳۳۳**
۱	تعریف	۳۳۳
۲	متعلقہ الفاظ: ذکر، تہلیل، تقدیس	۳۳۴
۵	مشروعیت تسبیح کی حکمت	۳۳۴
۶	آداب تسبیح	۳۳۵
۷	شرعی حکم	۳۳۵
۸	پاکی کی حالت میں تسبیح	۳۳۵

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۳۶	تسبیح میں آواز کو متوسط رکھنا	۹
۳۳۷	تسبیح کن چیزوں کے ذریعہ پڑھنا درست ہے	۱۰
۳۳۸	تسبیح کے مستحب اوقات	۱۱
۳۳۹	آغاز نماز میں تسبیح	۱۲
۳۴۰	رکوع میں تسبیح	۱۳
۳۴۱	سجدہ میں تسبیح	۱۴
۳۴۱	امام کو متنبہ کرنے کے لئے مقتدی کا تسبیح پڑھنا	۱۵
۳۴۲	نمازی کا تسبیح کے ذریعہ دوسرے شخص کو متنبہ کرنا	۱۶
۳۴۲	خطبہ کے دوران تسبیح	۱۷
۳۴۳	نماز عیدین کے آغاز میں اور تکبیرات زائدہ کے درمیان تسبیح	۱۸
۳۴۴	نمازی کی اطلاع کے لئے تسبیح	۱۹
۳۴۴	صلاۃ التسبیح	۲۰
۳۴۴	تسبیح کے لئے ممنوع مقامات	۲۱
۳۴۴	لفظ تسبیح کے ذریعہ اظہار تعجب	۲۲
۳۴۵	جنازہ کے آگے تسبیح پڑھنا	۲۳
۳۴۵	بادل کی گرج کے وقت تسبیح پڑھنا	۲۴
۳۴۶	تسبیح چھوڑ دینا	۲۵
۳۴۶	تسبیح کا ثواب	۲۶
۳۴۸-۳۴۷	**تسبیل**	۲-۱
۳۴۷	تعریف	۱
۳۴۸	اجمالی حکم	۲
۳۴۸	**تسجیل**	
	دیکھئے: توثیق	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۸-۱	**تسرّی**	۳۵۶-۳۴۹
۱	تعریف	۳۴۹
۳	متعلقہ الفاظ: نکاح، حظیہ، ملک یمین	۳۵۰
۶	تسرّی کا حکم	۳۵۰
۷	باندی سے ہم بستری کے لئے ملکیت کافی ہے، عقد کی ضرورت نہیں	۳۵۲
۸	تسری کے جواز کی حکمت	۳۵۲
۹	آقا سے صاحب اولاد ہونے والی باندی کا حکم	۳۵۲
۱۰	تسری کے جواز کی شرطیں	۳۵۲
۱۱	دو بہنوں یا ان جیسی باہمی قرابت والی باندیوں کو بیک وقت وطی کے لئے رکھنا	۳۵۳
۱۲	ملکیت میں آنے والی باندی کا استبراء	۳۵۴
۱۳	باندیوں کی تعداد اور ان کے لئے شب باشی کی باری مقرر کرنا	۳۵۴
۱۴	باندیوں کا انتخاب اور ان کو محصن بنانا	۳۵۵
۱۵	تسرّی کے اثرات	۳۵۵
۱۶	اول: حرمت مصاہرت	۳۵۵
۱۷	دوم: محرمیت	۳۵۵
۱۸	باندی کی اولاد کا نسب	۳۵۵
۲۵-۱	**تسعیر**	۳۶۸-۳۵۷
۱	تعریف	۳۵۷
۲	متعلقہ الفاظ: احتکار، تثمین، تقویم	۳۵۷
۵	نرخ مقرر کرنے کا شرعی حکم	۳۵۸
۷	عقلی استدلال	۳۵۹
۸	تسعیر کے جواز کی شرطیں	۳۶۰
۹	الف۔ اشیاء خوردنی کے مالکان کا قیمتوں کے باب میں حد سے تجاوز کرنا	۳۶۰
۱۰	ب۔ لوگوں میں سامان کا احتیاج پیدا ہونا	۳۶۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۱	ج۔تاجروں اور پیداواری لوگوں کا احتکار	۳۶۱
۱۲	د۔جب تجارت چند اشخاص تک محدود ہو	۳۶۱
۱۳	ھ۔تاجروں کا خریداروں کے خلاف یا خریداروں کا تاجروں کے خلاف اتحاد	۳۶۲
۱۴	و۔کسی مخصوص پیشہ کے کام کی عام ضرورت	۳۶۲
۱۶	تسعیر کے لئے ضروری اوصاف	۳۶۲
۱۷	قیمتوں کی تحدید کا طریقہ	۳۶۳
۱۸	دائرۂ تسعیر میں داخل اشیاء	۳۶۳
۱۹	دائرۂ تسعیر میں داخل افراد	۳۶۴
۲۰	اول: باہر سے مال لانے والے لوگ	۳۶۴
۲۱	دوم: ذخیرہ اندوزی کرنے والا شخص	۳۶۵
۲۲	سوم: وہ شخص جو بغیر دوکان کے تجارت کرتا ہو	۳۶۵
۲۳	حاکم کا اکثر تاجروں کا لحاظ کر کے نرخ کی کمی بیشی کے بارے میں فیصلہ کرنا	۳۶۵
۲۴	کنٹرول ریٹ کی خلاف ورزی	۳۶۵
۲۴	الف۔تسعیر کی مخالفت کی صورت میں عقد کا حکم	۳۶۵
۲۵	ب۔خلاف ورزی کرنے والے کی سزا	۳۶۶
	تسلّم	۳۶۶
	دیکھئے: تسلیم	
۱-۳	**تسلیف**	۳۶۷-۳۶۸
۱	تعریف	۳۶۷
۲	اجمالی حکم	۳۶۷
۱-۲۱	**تسلیم**	۳۶۹-۳۸۲
۱	تعریف	۳۶۹
۲	شرعی حکم	۳۶۹

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۶۹	الف۔ تسلیم بمعنی سلام	۲
۳۷۰	ب۔ نماز سے نکلنے کے لئے سلام کرنا	۳
۳۷۲	ج۔ تسلیم یعنی قبضہ دینا	۴
۳۷۳	عقود میں تسلیم کے تحت داخل صورتیں	۵
۳۷۳	الف۔ بیع میں تسلیم	۵
۳۷۴	ب۔ سودی معاملات میں معقود علیہ کی تسلیم	۶
۳۷۴	ج۔ عقد سلم میں تسلیم	۷
۳۷۵	د۔ مرہون کا قبضہ	۸
۳۷۶	ھ۔ مرہون کی حوالگی	۹
۳۷۶	مرہون کی حوالگی کی تکمیل کی صورت	۱۰
۳۷۷	و: بیع کے وقت مرہون کی قیمت کی سپردگی	۱۱
۳۷۷	ز: مجور علیہ کو مال حوالہ کرنا	۱۲
۳۷۸	ح: کفالت بالنفس میں تسلیم	۱۳
۳۷۹	ط: وکالت میں تسلیم	۱۴
۳۸۰	ی: اجارہ میں تسلیم	۱۵
۳۸۰	ک: لقطہ حوالہ کرنا	۱۶
۳۸۰	ل: لقیط (لاوارث پڑے ہوئے بچے) کو قاضی کے سپرد کرنا	۱۷
۳۸۰	م: بیوی کو مہر حوالہ کرنا	۱۸
۳۸۱	ن: بیوی کی خود سپردگی	۱۹
۳۸۲	نفقہ حوالہ کرنا	۲۱
۳۸۲	تسمع	
	دیکھئے: استماع	
۳۹۷-۳۸۲	تسمیہ	۲۲-۱
۳۸۲	تعریف	۱

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	متعلقہ الفاظ: تکنیہ، تلقیب	۳۸۳
۴	تسمیہ کے احکام	۳۸۳
۴	اول: تسمیہ بمعنی بسم اللہ کہنا	۳۸۳
۵	دوم: تسمیہ بمعنی بچہ وغیرہ کا نام رکھنا	۳۸۳
۶	الف۔ نومولود بچے کا نام رکھنا	۳۸۴
۷	ب۔ نام رکھنے کا وقت	۳۸۴
۸	ج۔ نا تمام بچے کا نام رکھنا	۳۸۵
۹	د۔ ولادت کے بعد مر جانے والے بچے کا نام رکھنا	۳۸۶
۱۰	مستحب اسماء	۳۸۷
۱۲	ناپسندیدہ نام	۳۸۹
۱۳	فرشتوں کے نام پر نام رکھنا	۳۹۰
۱۴	وہ نام جن کا رکھنا حرام ہے	۳۹۰
۱۵	نام بدل کر اچھا نام رکھنا	۳۹۲
۱۶	شوہر اور باپ وغیرہ کو صرف نام سے پکارنا	۳۹۳
۱۷	اشیاء کا نام جانوروں کے ناموں پر رکھنا	۳۹۴
۱۸	برتنوں، جانوروں اور لباسوں کے نام رکھنا	۳۹۴
۱۹	اللہ کو غیر منقول ناموں سے یاد کرنا	۳۹۵
۲۰	حرام چیزوں کا ان کے اصل ناموں کے علاوہ دوسرے نام رکھنا	۳۹۶
۲۱	سوم: تسمیہ عقود میں تحدید عوض کے معنی میں	۳۹۶
۲۲	چہارم: تسمیہ بمقابلۂ ابہام، نام کی تعیین کے معنی میں	۳۹۷
۱-۳	**تسنیم**	۳۹۸-۴۰۲
۱	تعریف	۳۹۸
۲	اجمالی حکم	۳۹۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
	تسوک	۴۰۰
	دیکھئے: استیاک	
	تسول	۴۰۰
	دیکھئے: شحاذہ	
۱-۱۶	تسوید	۴۰۱-۴۱۰
۱	تعریف	۴۰۱
۲	متعلقہ الفاظ: تبییض، تعظیم، تفضیل، تکریم	۴۰۱
۶	شرعی حکم	۴۰۲
۷	اول: تسوید بمعنی سیادت	۴۰۲
۷	نبی کریم ﷺ کو سید کہنا	۴۰۲
۷	الف- اندرون نماز	۴۰۲
۸	ب- خارج نماز	۴۰۳
۹	نبی کریم ﷺ کے علاوہ کسی دوسرے کو سید کہنا	۴۰۴
۱۰	سید کہلانے کا مستحق کون ہے	۴۰۶
۱۱	منافق پر سید کا اطلاق	۴۰۶
۱۲	دوم: تسوید بمعنی سیاہ رنگ سے رنگنا	۴۰۷
۱۲	الف- کالا خضاب لگانا	۴۰۷
۱۳	ب- سوگ کے لئے سیاہ لباس پہننا	۴۰۸
۱۴	ج- تعزیت کے موقع پر سیاہ لباس پہننا	۴۰۸
۱۵	د- سیاہ لباس اور سیاہ عمامہ استعمال کرنا	۴۰۹
۱۶	سزا کے طور پر چہرہ سیاہ کرنا	۴۰۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۶	تسویہ	۴۱۰-۴۲۰
۱	تعریف	۴۱۰
۲	متعلقہ الفاظ: قسم	۴۱۰
۳	شرعی حکم	۴۱۱
۳	نماز میں تسویہ صفوف	۴۱۱
۴	رکوع میں پیٹھ سیدھی کرنا	۴۱۱
۵	زکاۃ دینے میں آٹھوں اصناف کے درمیان برابری کرنا	۴۱۲
۸	بیویوں کے درمیان باری میں برابری کا معاملہ	۴۱۴
۹	مقدمات میں فریقین کے درمیان برابری کا سلوک	۴۱۵
۱۱	عطیہ میں اولاد کے درمیان برابری کا معاملہ	۴۱۶
۱۳	مستحقین شفعہ کے درمیان برابری کا معاملہ	۴۱۸
۱۴	مفاد عامہ کی چیزوں میں لوگوں کے درمیان برابری کا معاملہ کرنا	۴۱۸
۱۵	قبر کو برابر کرنا	۴۱۹
	تراجم فقہاء	۴۲۳-۴۴۶

موسوعہ فقہیہ

تخارج

تعریف:

۱-''تخارج'' لغت میں ''تَخَارج'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''تخارج القوم'' جب جماعت کا ہر فرد اپنے ساتھی کے نفقہ کے بقدر نفقہ نکالے، اسی طرح ''تخارج الشرکاء'' یعنی ہر ایک شریک نے اپنے حصے کی ملکیت اپنے ساتھی کے ہاتھ فروخت کر کے شرکت سے علاحدگی اختیار کی۔

اصطلاح میں تخارج اس کو کہتے ہیں کہ ورثہ متعین شی کے بدلہ میں اپنے میں سے بعض کے وراثت سے نکالنے پر صلح کرلیں [1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-صلح:

۲-''صلح'' لغت میں مصالحت کا نام ہے جو مخاصمت کی ضد ہے۔

اور اصطلاح میں ایک ایسے عقد کا نام ہے جسے رفع نزاع کے لئے وضع کیا گیا ہے [2]۔

یہ اپنے مفہوم میں ''تخارج'' کی بہ نسبت زیادہ عام ہے، اس لئے کہ صلح کا اطلاق میراث اور اس کے علاوہ کسی بھی معاملہ کی مصالحت پر ہوتا ہے۔

---

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط، فتح القدیر ۷/ ۴۰۸، البنایہ شرح الہدایہ ۷/ ۶۳۷۔

(۲) لسان العرب، فتح القدیر ۷/ ۳۷۵، ابن عابدین ۴/ ۴۷۲۔

ب-قسمة (یا تقاسم):

۳-''قسمة'' لغت میں: تقسیم ہونا یا تقسیم کرنا ہے، ''تقاسموا الشيء'': انہوں نے شی کو آپس میں تقسیم کرلیا، اور وہ یہ ہے کہ ہر شخص اپنا حصہ لے لے۔

اور شرعی اصطلاح میں ''قسمة'' کا مفہوم ہے: کسی پھیلے ہوئے حصے کو ایک متعین مقام پر سمیٹنا [1]۔

البتہ ''قسمة'' اور ''تخارج'' میں فرق یہ ہے کہ ''قسمة'' میں آدمی مال مشترک ہی کا ایک حصہ پاتا ہے، جبکہ تخارج میں جو وارث دستبردار ہوتا ہے، وہ ایک مقررہ عوض پاتا ہے، خواہ وہ ترکہ سے ہو یا ترکہ کے علاوہ سے۔

شرعی حکم:

۴-''تخارج'' باہمی رضامندی کی صورت میں جائز ہے، اس کے جواز کی بنیاد وہ روایت ہے جس میں کہا گیا ہے کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے اپنی بیوی ''تماضر بنت الأصبغ الکلبیة'' کو اپنے مرض الموت میں طلاق دے دی، ابھی ان کی بیوی عدت ہی میں تھیں کہ وہ انتقال کر گئے، تو حضرت عثمان غنیؓ نے حضرت عبدالرحمٰن کی دوسری تین بیویوں کے ساتھ تماضر کو بھی وارث قرار دیا، تو دیگر ورثاء نے تماضر سے ان کے حصہ مقررہ ''ربع ثمن'' (آٹھویں حصہ کا چوتھائی) کے بدلے تراسی ہزار دینار پر اور ایک قول کے مطابق تراسی ہزار درہم پر مصالحت کرلی [2]۔

---

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، ابن عابدین ۵/ ۱۶۰، فتح القدیر ۸/ ۳۴۸، ۳۴۹۔

(۲) فتح القدیر ۷/ ۴۰۹، السراجیہ رص ۲۳۶، ۲۳۷۔

تخارج کی حقیقت:

۵-"تخارج" اپنی اصل میں وارثین کے درمیان ایک عقد مصالحت ہے جو کسی وارث کو نکالنے کے لئے ہوتا ہے، لیکن اس وقت یہ عقد بیع مانا جاتا ہے جب معاہدے میں طے شدہ معاوضہ ترکہ کے علاوہ سے ہو، اور اگر طے شدہ معاوضہ ترکہ کا حصہ ہو تو یہ عقد قسمۃ اور مبادلہ قرار پاتا ہے۔

اور کبھی یہ ہبہ یا بعض حصہ کے لئے اسقاط کا معاملہ بھی بن سکتا ہے، جبکہ معاہدہ میں طے شدہ معاوضہ دستبردار ہونے والے وارث کے حصہ استحقاق سے کم ہو(۱)، اور یہ فی الجملہ ہے۔

اور ہر صورت میں اس کی خاص شرطوں کا لحاظ ضروری ہے۔

تخارج کا اختیار کس کو ہے؟

۶-تخارج ایک عقد مصالحت ہے، اور یہ اکثر مواقع میں معاوضہ کے معاملات میں شمار کیا جاتا ہے، اسی بنا پر تخارج کرنے والے شخص کے اندر معاملہ کی اہلیت کا ہونا شرط ہے، یعنی وہ عاقل ہو، مجور (پابند کیا ہوا) نہ ہو، لہذا تخارج کا عمل اس بچہ کی جانب سے جو بے شعور ہو یا مجنون اور اس طرح کے دوسرے لوگوں کی جانب سے درست نہیں ہے۔

صاحب ارادہ ہونا بھی شرط ہے، اس لئے کہ تخارج کی بنیاد رضامندی پر ہے۔(دیکھئے: اکراہ)۔

اسی طرح تخارج کرنے والے شخص کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ جس چیز میں وہ تصرف کر رہا ہے اس کا مالک ہو، اسی بنا پر فضولی کے تصرف کے بارے میں اختلاف ہوا ہے، حنفیہ اور مالکیہ جو اس کے تصرف کو مالک کی اجازت پر موقوف کر کے جائز قرار دیتے ہیں ان کے درمیان اور شافعیہ اور حنابلہ کے درمیان جو اس کو بالکل جائز نہیں کہتے، اس میں تفصیل ہے جس کا محل "فضولی" کی اصطلاح ہے۔

البتہ کبھی حق تصرف وکالت کے طور پر بھی حاصل ہوتا ہے، مگر اس وقت ضروری ہے کہ وکیل کا تصرف اجازت تک محدود ہو (دیکھئے: وکالت)۔

اسی طرح بعض صورتوں میں "شرعی ولایت" کی وجہ سے بھی آدمی تصرف کا مالک ہوتا ہے، جیسے کہ ولی اور وصی، مگر اس وقت ولی اور وصی دونوں کے تصرف کا زیر ولایت افراد کے نفع تک ہی محدود رکھنا ضروری ہے۔

ابن فرحون نے "مفید الحکام" کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ باپ اگر اپنی باکرہ بیٹی کی طرف سے میراث یا اس جیسے دوسرے حق کے بدلے مصالحت کرے، جبکہ لڑکی کا حق واضح ہو اور اس میں کسی قسم کی کوئی نزاع یا پیچیدگی نہ ہو تو باپ کا یہ عمل صلح جائز نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے اس عمل میں بیٹی کے ساتھ ہمدردی یا مصلحت نہیں پائی جاتی، اور بیٹی کو یہ حق ہوگا کہ وہ اپنے حق کا باقی حصہ ان لوگوں سے وصول کرے جن پر یہ حق بنتا ہے(۱)۔

اس کی تفصیل "وصایت" اور "ولایت" کے ذیل میں دیکھی جائے۔

---

(۱) فتح القدیر ۷/ ۴۰۹، ابن عابدین ۴/ ۴۸۱، ۴۸۲، اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی ۳/ ۳۰۹، ۳۱۵، ۴/ ۴۷۸، المواق بہامش الحطاب ۵/ ۸۵۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۳، ۲۸، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۵۲، تکملۃ ابن عابدین ۲/ ۱۵۳، ۱۶۹، ۱۷۰، التبصرہ لابن فرحون بہامش فتح العلی ۲/ ۳۸، الحطاب ۵/ ۸۱، الشرح الصغیر ۲/ ۱۴۲ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۲/ ۱۸۱، ۳/ ۲۰۰، المغنی ۴/ ۵۳۰، ۵۳۱، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۶۰، ۳۰۲، ۳۰۳، ۴/ ۶۲۳۔

تخارج کے صحیح ہونے کی شرائط:

تخارج کی بعض شرطیں عام ہیں جو اس کے عقد صلح ہونے کے اعتبار سے ہیں، اور بعض شرطیں تخارج کی صورتوں کے ساتھ خاص ہیں جو ان صورتوں کے بدلنے سے بدل جاتی ہیں، جن کا ذکر آرہا ہے۔

عمومی شرائط:

۷- الف۔ تخارج کے صحیح ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ محل تخارج یعنی ترکہ معلوم ہو، اس لئے کہ تخارج عام طور پر مصالحت کی صورت میں عقد بیع بنتا ہے، اور مجہول کی بیع جائز نہیں، اسی طرح مجہول کی طرف سے مصالحت بھی درست نہیں ہے، مگر یہ حکم اس صورت میں ہے، جبکہ ترکہ کا صحیح علم ممکن ہو، لیکن اگر یہ ممکن نہ ہو تو مجہول کے بارے میں بھی مصالحت درست ہوگی، جیسے کہ بیوی شوہر سے اپنے مہر کے بارے میں مصالحت کرے، جبکہ مہر کی مقدار کا اس کو اور اس کے وارثین کو علم نہ ہو، مالکیہ، شافعیہ اور امام احمد بن حنبل کا یہی مسلک ہے، اور بعض حنابلہ جو مجہول کی طرف سے مصالحت کو جائز نہیں سمجھتے ان کا یہی مسلک ہے، لیکن حنابلہ کا مشہور قول مجہول کی طرف سے صلح کے مطلقاً جواز کا ہے، خواہ ترکہ کا علم مشکل ہو یا آسان، تحقیق مشکل ہونے کی صورت میں مجہول کے بارے میں مصالحت کے جواز کی دلیل وہ روایت ہے جس میں آتا ہے کہ عہد نبوی میں دو شخصوں کے درمیان وراثت کی ان چیزوں کے بارے میں اختلاف ہوا جو بے نشان ہو چکی تھیں، تو حضور اکرم ﷺ نے فیصلہ فرماتے ہوئے ان دونوں سے ارشاد فرمایا: ''اقتسما وتوخیا الحق ثم استهما ثم تحالا''،[1] (دونوں آپس میں تقسیم کرلو، اور حق وانصاف کو پیش نظر رکھو، پھر قرعہ اندازی کر کے ایک دوسرے کے لئے اپنا حصہ حلال کردو)۔

البتہ حنفیہ کے نزدیک جن صورتوں میں قبضہ کی حاجت نہ ہو، ان میں ترکہ کی چیزوں کا معلوم ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ یہاں سپردگی کی ضرورت نہیں ہے، ان کے نزدیک ایسی چیز کی بیع درست ہے جس کی مقدار معلوم نہ ہو، مثلاً ایک شخص نے کسی چیز کے غصب کرنے کا اقرار کیا، اور پھر جس کے لئے اقرار کیا گیا تھا اس نے اقرار کرنے والے کے ہاتھ اس چیز کو فروخت کردیا تو جائز ہے، اگرچہ اس کی مقدار دونوں کو معلوم نہ ہو۔ نیز اس لئے کہ جہالت یہاں باعث نزاع نہیں ہے، اس کے جواز کی دلیل حضرت عثمانؓ کا وہ اثر ہے جو حضرت عبد الرحمٰن بن عوفؓ کی بیوی ''تماضر'' کے واقعۂ تخارج سے متعلق وارد ہوا ہے[1]۔

۸- ب۔ صحت تخارج کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ بدل مال متقوم، معلوم، قابل انتفاع اور قابل حوالگی ہو، لہذا جنس، مقدار یا صفت کسی لحاظ سے بدل کا مجہول ہونا صحیح نہیں، اور نہ یہ درست ہے کہ بدل ایسی چیز ہو جو بیع میں عوض بننے کی صلاحیت نہ رکھے، اور یہ فی الجملہ ہے، اس لئے کہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک جس صورت میں عوض کو حوالہ کرنے کی حاجت نہ ہو، اور نہ اس کی معرفت کی کوئی سبیل موجود ہو، جیسے کہ نامعلوم اشیاء وراثت میں نزاع کا قضیہ، تو ایسی صورت میں

---

(۱) حدیث: ''اقتسما وتوخیا الحق......'' کی روایت احمد اور ابوداؤد نے حضرت ام سلمہ سے مرفوعاً کی ہے اس حدیث پر ابوداؤد اور منذری نے

= سکوت کیا ہے، اور شعیب ارناؤوط کہتے ہیں کہ اس کی سند حسن ہے (مسند احمد بن حنبل ۶/ ۳۲۰ طبع المیمنیہ، عون المعبود ۳/ ۳۲۹ طبع الہند، شرح السنۃ للبغوی بتحقیق شعیب ارناؤوط ۱۰/ ۱۱۳ طبع المکتب الاسلامی)۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۸۱، ۳۸۲، الزیلعی ۵/ ۵۰، فتح القدیر ۷/ ۴۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات شائع کردہ دار المعرفۃ، الحطاب ۵/ ۸۰، ۸۱، الشرح الصغیر ۴/ ۷۱۴، الوجیز للغزالی ۱/ ۱۷۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۶، المغنی ۴/ ۵۴۲، ۵۴۳، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۶۳۔

جہالت کے ساتھ صلح کرنا جائز ہے[۱]۔

۹-ج- تخارج کے صحیح ہونے کی ایک شرط مجلس ہی میں باہم قبضہ کی تکمیل ہے، مگر صرف اس صورت میں جس پر بیع صرف کا اطلاق ہوتا ہو، مثلاً سونا اور چاندی میں سے کسی ایک کے بدلے دوسرے سے دستبردار ہونے کا عمل، اسی طرح اس صورت میں بھی اس شرط کی تکمیل ضروری ہے جبکہ بدل اور مبدل دونوں چیزیں علت ربا میں متفق ہوں، بنیادی طور پر اس پر سب کا اتفاق ہے، بعض تفصیلات میں کچھ اختلاف ہے، جس کا ذکر تخارج کی انواع کے ذیل میں آئے گا[۲]۔

۱۰-د- جس صورت میں ترکہ کا کچھ حصہ کسی دوسرے شخص کے ذمہ دین ہو، اس صورت میں دین کے خرید فروخت سے متعلق تمام شرطوں کی تکمیل بھی صحت تخارج کے لئے شرط ہوگی، یہ ان فقہاء کے نقطۂ نظر کے مطابق ہے جو غیر مدیون کے ساتھ دین کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں، جیسے مالکیہ اور شافعیہ، یا جو تخارج کے جواز کے لئے حیلہ کے استعمال کی گنجائش دیتے ہیں، مثلاً اس کو ابراء یا حوالہ قرار دیا جائے، اس کے قائل حنفیہ ہیں[۳]، اس کی تفصیل تخارج کی شکلوں کے ذیل میں آئے گی۔

تخارج کی شکلیں:

شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں تخارج کی شکلوں کا تفصیلی ذکر نہیں ملتا، البتہ یہ تفصیل کے ساتھ حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں آیا ہے، اور دونوں مذاہب میں بعض نقطہائے نظر میں اختلاف پایا جاتا ہے، جس کی وضاحت کے لئے مناسب ہے کہ ہر مذہب کا علاحدہ ذکر کیا جائے۔

حنفیہ کے نزدیک تخارج کی شکلیں:

۱۱- جب ورثاء کسی وارث کے ساتھ تخارج کا معاملہ کرتے ہیں، اور ترکہ میں اس کے حصۂ شرعی کے عوض کچھ مال اس کو ادا کرتے ہیں، تو ادا کردہ مال اور ترکہ کی نوعیت کے لحاظ سے اس کی مختلف صورتیں ممکن ہیں جو درج ذیل ہیں:

الف- ترکہ اگر غیر منقولہ جائداد اور سامان کی صورت میں ہو، اور وارثین کسی وارث کو کچھ مال دے کر ترکہ سے الگ کردیں، تو یہ درست ہے، خواہ ادا کردہ مال اس کے حصۂ شرعی سے کم ہو یا زیادہ، اس لئے کہ اس کو بیع مان کر صحیح کیا جاسکتا ہے، اور بیع کم اور زیادہ دونوں قیمتوں کے بدلے درست ہے، اس کو ابراء قرار دینا صحیح نہیں، اس لئے کہ ایسی اشیاء سے ابراء درست نہیں ہوتا جن کا ضمان نہیں ہے۔

اس صورت میں خارج ہونے والے وارث کا ترکہ میں جو حصہ ہے اس کی مقدار کا علم ہونا بھی شرط نہیں، اس لئے کہ جہالت یہاں مفسد بیع نہیں ہے، کیونکہ یہ باعث نزاع نہیں ہے، یہ اس بنا پر کہ مبیع (فروخت کردہ شی) یہاں سپردگی کی محتاج نہیں۔

ب- ترکہ سونا کی شکل میں ہو، اور اس کے بدلے خارج ہونے والے وارث کو چاندی ادا کریں، یا ترکہ چاندی ہو اور سونا ادا کریں، تو یہ صلح بھی درست ہے، خواہ ادا کردہ مال اس کے حصۂ شرعی سے کم ہو یا زیادہ، اس لئے کہ یہ ایک جنس کی بیع دوسری جنس سے ہے، اور اس میں برابری ضروری نہیں ہے۔

---

(۱) تکملہ ابن عابدین ۲/ ۱۵۴، اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۶/ ۴۲، التبصرہ ۲/ ۷۳، الشرح الصغیر ۴/ ۱۴۸، ۱۴۹، منح الجلیل ۳/ ۲۰۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۷، المغنی ۴/ ۵۴۴، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۴۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۴۸۱، الزیلعی ۵/ ۵۱، الدسوقی ۳/ ۳۱۵، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۸، المغنی ۴/ ۵۳۴، منتہی الارادات ۲/ ۲۶۴۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۴۸۲، الدسوقی ۳/ ۳۱۶، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۰، المغنی ۵/ ۱۵۹، منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۴۔

البتہ مجلس ہی میں قبضہ ضروری ہے، کیونکہ یہ بیع صرف ہے۔

لیکن اگر وارث جس کے قبضے میں بقیہ ترکہ ہے، اپنے پاس ترکہ کے وجود کا انکار کردے تو یہی قبضہ کافی ہوگا، اس لئے کہ یہ قبضۂ ضمان ہے جو قبضۂ صلح کے قائم مقام ہوسکتا ہے۔

اس سلسلے میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب دو قبضے ہم جنس ہوں، اس طرح کہ وہ قبضِ امانت ہو یا قبضِ ضمان تو ایک دوسرے کا قائم مقام ہوسکتا ہے، لیکن اگر دونوں کی جنس مختلف ہو تو قبضِ ضمان دوسرے کا قائم مقام ہوسکتا ہے۔

اگر وہ وارث جس کے قبضے میں باقی ماندہ ترکہ ہے، اس کے وجود کا اقرار کرے تو اس صورت میں قبضے کی تجدید ضروری ہوگی، یعنی ایسی جگہ جانا ہوگا جہاں اس پر قبضہ کرنا ممکن ہو، اس لئے کہ یہ قبض امانت ہے، جو قبضِ صلح کا قائم مقام نہیں بن سکتا۔

ج۔ اگر مال متروکہ دراہم ودنانیر ہوں، اور بدل صلح بھی دراہم ودنانیر ہی ہوں تو ہر طرح معاملہ درست ہے، بایں طور کہ جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیر دیا جائے گا، جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے، البتہ مجلس ہی میں قبضہ ضروری ہے، کیونکہ یہ بیع صرف ہے۔

د۔ اور اگر ترکہ میں سونا، چاندی اور ان کے علاوہ زمین، جائداد اور دیگر چیزیں بھی شامل ہوں، اور ورثاء اس کے ساتھ سونا چاندی میں سے کسی پر معاملہ کریں، تو صرف ایک صورت جائز ہے، وہ یہ کہ ادا کیا جانے والا مال اس جنس میں اس کے حصۂ شرعی سے زائد ہو، تاکہ اس کا حصہ اپنے مثل کے مقابل وبرابر ہو، اور زائد مال ترکہ میں اس کے بقیہ حق کے بالمقابل قرار پائے، تاکہ ربا سے بچا جاسکے، اسی طرح اس کے حصہ کے بقدر بدل پر مجلس ہی میں قبضہ ضروری ہے، کیونکہ اتنی مقدار بیع صرف ہے۔

اگر ادا کردہ بدل اس کے حصہ کے برابر یا کم ہو تو ربا ہونے کی بنا پر یہ معاملہ باطل ہوگا، اس لئے کہ جب بدل بالکل حصہ کے برابر ہوگا تو بدل کے غیر جنس سے جو زیادتی حاصل ہوگی وہ بلاعوض ہوگی جو ربا ہے، اور اگر بدل اس کے حصے سے کم ہو تو بدل کی جنس اور غیر جنس دونوں کا کچھ زائد حصہ بلا معاوضہ رہ جائے گا، اور یہ بھی ربا ہوگا، معاوضہ کے طور پر اس کو جائز قرار دینے کی کوئی صورت نہیں ہے، اس لئے کہ ربا بہر صورت لازم آئے گا، اسی طرح اس کو اس طرح بھی جائز قرار دینا صحیح نہیں ہوگا کہ باقی ماندہ زیادتی سے ابراء (بری کرنا) کو معاف کرنا مان لیا جائے، اس لئے کہ اعیان (نقد سامان) سے ابراء باطل ہے۔

اسی طرح اگر حصہ مجہول ہو تو بھی تخارج باطل ہے، اس لئے کہ ربا کا احتمال موجود ہے، کیونکہ بدل کے مساوی یا کم ہونے کی صورت میں جب معاملہ فاسد ہوجاتا ہے تو جہالت کی صورت میں بدرجۂ اولی فاسد ہوگا۔

حاکم ابو الفضل کے حوالہ سے منقول ہے کہ اموال ربویہ میں جب بدل حصہ سے کم ہو تو معاملۂ صلح صرف تمام ورثاء کے باہم اتفاق کی صورت میں باطل ہوگا، لیکن اگر صورت باہم اختلاف کی ہو، یعنی دوسرے ورثاء اس شخص کے حق وراثت کا انکار کردیں، تو صلح کا معاملہ جائز ہوگا، اس لئے کہ اختلاف کی صورت میں ادا کئے جانے والے مال کی حیثیت محض رفع نزاع اور فدیۂ یمین کی ہوگی، یا یہ سمجھا جائے گا کہ مدعی وراثت نے جو مال لیا ہے اپنے حق وراثت میں سے صرف اتنا ہی اس نے قبول کیا، اور باقی ترکہ سے اپنا حق ساقط کردیا، جیسا کہ فقہاء نے دین سے مصالحت کے بارے میں کیا ہے جبکہ صلح دین کی جنس سے کم عوض کے ساتھ عمل میں آئی ہو۔

ھ۔ اگر ترکہ سونا چاندی، زمین، جائداد اور دیگر اشیاء پر مشتمل ہو اور ورثاء کسی سامان پر صلح کریں تو معاملہ صلح مطلقاً جائز ہوگا، خواہ ادا

کیا جانے والا بدل اس کے حصہ سے کم ہو یا زیادہ۔

و۔ اگر ترکہ کا سامان مجہول ہو، اور صلح کسی ناپی یا تولی جانے والی چیز پر ہو تو اس میں اختلاف ہے، مرغینانی کہتے ہیں کہ صلح جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں ربا کا احتمال موجود ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ ترکہ میں بدل کی جنس ہی کی کوئی ناپی یا تولی جانے والی چیز بھی موجود ہو، اس صورت میں اس کے حصے کے بقدر ربوی چیز کا اپنے ہم جنس کے عوض اٹکل سے بیع کرنا لازم آئے گا۔

فقیہ ابوجعفر کا خیال یہ ہے کہ یہ معاملہ درست ہے، اس لئے کہ احتمال اس کا ہے کہ ترکہ میں بدل کی جنس کی کوئی چیز ہی موجود نہ ہو، اور اگر ہو بھی تو احتمال ہے کہ ترکہ کے اندر اس جنس سے اس کا حصہ شرعی صلح میں طے شدہ بدل سے کم ہو، تو ربا لازم نہیں آئے گا، رہا یہ احتمال کہ ہو سکتا ہے کہ اس کا حصہ بدل سے زیادہ یا برابر ہو تو یہ محض احتمال کا احتمال ہے، اس میں زیادہ سے زیادہ شبہۃ الشبہۃ (شبۂ ربا کا شبہ) پایا جائے گا، اور اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

زیلعی اور فتاویٰ قاضی خاں کے مطابق فقیہ ابوجعفر کا قول ہی صحیح ہے۔

ز۔ اگر اشیاء ترکہ مجہول ہوں، جو دیگر ورثاء کے قبضے میں ہوں، اور وہ کیلی یا وزنی نہ ہوں اور صلح کیلی یا وزنی چیز پر ہو تو بعض فقہاء کا خیال ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ مجہول کی بیع ہے، کیونکہ مصالحت کرنے والا شخص ترکہ میں اپنے حصۂ مقررہ کو جس کا علم اس کو نہیں ہے، اس کیلی یا وزنی چیز سے فروخت کر رہا ہے جو اس نے لیا ہے۔

مگر زیادہ صحیح یہ ہے کہ یہ جائز ہے، اس لئے کہ یہاں ترکہ وارثین کے قبضے میں موجود ہے، حوالگی کی حاجت نہیں ہے، لہذا یہاں جہالت باعث نزاع نہیں ہے، ہاں اگر پورا یا تھوڑا ترکہ مصالحت کرنے والے کے قبضے میں ہو تو صلح جائز نہ ہوگا، جب تک کہ یہ معلوم نہ ہو کہ اس شخص کے قبضے میں ترکہ کی مقدار کیا ہے؟ اس لئے کہ اس صورت میں حوالگی کی ضرورت ہوگی [1]۔

مالکیہ کے نزدیک تخارج کی شکلیں:

مالکیہ کے نزدیک بدل تخارج، ترکہ سے دینے اور ترکہ کے علاوہ سے دینے کے حکم میں فرق ہے:

اول: اگر بدل کی ادائیگی ترکہ سے ہو:

۱۲ - اگر ترکہ سونا چاندی اور سامان پر مشتمل ہو اور ورثاء کسی وارث سے اس کے حق وراثت کے عوض صلح کریں، مثلاً کسی عورت کا شوہر انتقال کر گیا، اور اس کے بیٹے نے عورت سے ترکہ میں اس کے حصۂ مقررہ کے عوض صلح کر لی، تو درج ذیل صورتوں میں صلح جائز ہوگی:

الف۔ عورت ترکہ کے سونے یا دراہم سے اپنے حصے کے بقدر یا اس سے کم سونا یا دراہم وصول کرے، مثلاً اس کے شوہر نے ترکہ میں اسی دینار سونا چھوڑا جو اس کے وارث بیٹے کے قبضے میں ہے، عورت نے دس دینار یا اس سے کم پر مصالحت کر لی تو درست ہے، اس لئے کہ عورت نے دینار میں سے اپنا حصۂ شرعی یعنی ترکہ کا آٹھواں حصہ یا اس سے کم لے لیا اور باقی گویا اس نے دیگر ورثاء کو ہبہ کر دیا۔

لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ ترکہ کا سونا یا چاندی جس سے عورت نے اپنا حصہ لیا ہے وہ مجلس میں مکمل موجود ہو، خواہ اس کے علاوہ ترکہ کی دوسری چیزیں مجلس میں موجود ہوں یا نہ ہوں، اس لئے کہ جس نوع سے اس نے اپنا حصہ لیا ہے اگر اس کا کچھ حصہ بھی

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۸۱، ۴۸۳، تکملۃ ابن عابدین ۲/ ۱۸۴، ۱۸۷، الزیلعی ۵/ ۴۹، ۵۲، تکملۃ فتح القدیر مع العنایہ ۷/ ۴۰۹، ۴۱۳، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۲۶۸۔

غائب رہا تو یہ صورت ممنوعہ بن جائے گی، اور وہ صورت ممنوعہ یہ ہے کہ غائب شئ کی لازم ہوجانے والی بیع میں ثمن کو پہلے ادا کرنے کی شرط لگانا قرار پائے گا[1]۔

ب۔ عورت ترکہ کے سونے میں اپنے حصہ سے صرف ایک دینار زائد لے، مثلاً اسّی موجود دیناروں میں سے گیارہ دیناروں پر صلح کرے، اس لئے کہ اس صورت میں عورت نے دینار میں سے اپنا حصہ لے لیا، مگر دراہم اور دیگر اشیاء میں اس کا جو حق تھا اس کو ایک دینار زائد کے عوض دوسرے وارثوں کے ہاتھ فروخت کردیا، اس طرح بیع اور صرف کا پورا عمل ایک ہی دینار میں ہوا، کیونکہ بیع اور صرف کا اجتماع ایک دینار سے زائد میں درست نہیں ہے۔

مگر اس حالت میں شرط یہ ہے کہ سامان اور نقد پر مشتمل پورا ترکہ مجلس میں موجود ہو۔

ج۔ اگر عورت سے ترکہ ہی کے سونے کے ایک حصہ کے عوض مصالحت کی جائے، اور عورت نے جو مقدار وصول کی وہ سونا میں اس کے حصۂ مقررہ سے ایک دینار سے زائد ہو تو یہ صلح جائز ہے، بشرطیکہ ترکہ میں جتنے دراہم کی عورت مستحق ہے وہ ایک دینار کے صرف سے کم ہو، یا جتنے سامان کی وہ مستحق ہے اس کی قیمت ایک دینار سے کم ہو، یا دراہم وسامان دونوں ملاکر بھی ایک دینار کے صرف تک نہ پہنچیں۔

مذکورہ صورتوں میں یہ اس لئے جائز ہوگا کہ صرف ایک دینار میں بیع اور صرف جمع ہوگا، اس لئے کہ ایک دینار سے زائد میں بیع اور صرف کا جمع ہونا جائز نہیں ہے[2]۔

شرط وہی ہے کہ پورا ترکہ معلوم اور مجلس میں موجود ہو۔

لیکن اگر دراہم وسامان کی قیمت ایک دینار کے صرف سے زیادہ ہو تو صلح درست نہ ہوگی، اس لئے کہ ایک دینار سے زائد میں بیع اور صرف کا اکٹھا ہونا لازم آئے گا (اور وہ جائز نہیں)۔

د۔ اگر عورت سے ترکہ کے سامانوں میں سے کسی سامان پر مصالحت کی جائے تو مصالحت علی الاطلاق جائز ہوگی، خواہ عورت کا وصول کردہ بدل اس کے حصہ کے مساوی ہو یا کم وبیش۔

دوم: اگر بدل تخارج کی ادائیگی غیر ترکہ سے ہو:

۱۳ - اگر بدل تخارج کی ادائیگی غیر ترکہ سے ہو تو حالات کے اختلاف سے مصالحت کا حکم بھی مختلف ہوگا، جو درج ذیل ہیں:

الف۔ جب ترکہ سونا چاندی اور دیگر سامان پر مشتمل ہو اور ورثاء عورت سے ترکہ کے سونا یا چاندی کے بجائے دوسرے سونا یا چاندی کے عوض معاملہ کریں تو معاملہ درست نہ ہوگا، خواہ عورت نے جو لیا ہے وہ اس کے حصہ سے کم ہو یا زیادہ، اس لئے کہ یہ سونا چاندی اور سامان کی بیع سونا یا چاندی کے عوض ہوگی، اور یہ ربا ءفضل ہے، اور اگر پورا یا کچھ ترکہ غیر موجود ہو تو اس میں ربا ءنسیئہ بھی ہوجائے گا، اس لئے کہ سامان اگر نقد کے ساتھ ہو تو وہ بھی نقد کے حکم میں ہے۔

ب۔ اگر ترکہ بعینہ وہی ہو جس کا ذکر سابقہ صورت میں ہوا ہے، اور ورثاء بیوی سے ترکہ کے سامان کے علاوہ کسی دوسرے سامان پر صلح کریں تو یہ معاملہ صلح چند شرائط کے ساتھ جائز ہوگا، جو مندرجہ ذیل ہیں:

پورا ترکہ مصالحت کرنے والے تمام لوگوں کو معلوم ہو، تاکہ صلح معلوم چیز پر ہو، پورا ترکہ مجلس میں موجود ہو، خواہ حقیقتاً عین کی صورت میں ہو یا حکماً عرض کی صورت میں، اور وہ اس طرح کہ اس کی غیبت اتنی قریب ہو کہ اس میں نقد معاملہ کرنا جائز ہو تو وہ موجود کے حکم میں

---

(۱) جواہر الإکلیل ۲؍ ۱۰۔

(۲) ایک دینار اور ایک سے زائد میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ایک دینار یا اس سے کم بہت تھوڑی مقدار ہے، جس کی گنجائش دی جاسکتی ہے (الدسوقی ۳؍ ۳۲)۔

ہوگا، اور معاملہ اقرار کی صورت میں ہو (یعنی ورثاء اس کی وراثت کے منکر نہ ہوں)، اور اگر ترکہ کچھ دین کی صورت میں ہو تو مدیون اپنے ذمہ کے واجبات کا اقرار کرے اور معاملہ کے وقت مجلس میں موجود ہو، اس لئے کہ غائب ہونے کی صورت میں اس کے انکار کا احتمال ہے، اسی طرح اس کا مکلف ہونا بھی شرط ہے۔

ج۔ اگر ترکہ دراہم وسامان کی صورت میں ہو یا سونے اور دیگر سامان کی شکل میں ہو تو ترکہ کے سونے کے علاوہ دوسرے سونے کے بدلے یا ترکہ کی چاندی کے علاوہ دوسری چاندی کے عوض صلح کرنا جائز ہے، بشرطیکہ بیع اور صرف کا اجتماع ایک دینار سے زائد میں نہ ہو[1]۔

شافعیہ کے نزدیک تخارج کی شکلیں:

۱۴- شافعیہ تخارج کی صورت میں جو صلح اقرار کے ساتھ ہو اس میں اور جو انکار کے ساتھ ہو اس میں فرق کرتے ہیں، یعنی اگر مصالحت اس صورت میں ہوئی جب سارے ورثاء اس کی وراثت کے قائل ہوں، اور بدل کی ادائیگی ترکہ کے علاوہ سے ہو، تو یہ بیع قرار پائے گی اور اس پر بیع کے احکام جاری ہوں گے، مثلاً اگر بدل اور مبدل دونوں علت ربا میں متفق ہوں تو صلح کے صحیح ہونے کے لئے قبضہ شرط ہے، اسی طرح اگر اموال ربویہ کی جنس سے ہو تو برابری ضروری ہے وغیرہ۔

اور اگر مصالحت ترکہ ہی کے ایک حصہ پر ہو تو باقی حصہ ہبہ سمجھا جائے گا، اور اس میں ہبہ کے احکام جاری ہوں گے۔

(۱) الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۱۵-۳۱۷، الشرح الصغیر ۳/ ۱۵۰، ۱۵۱ طبع الحلبی، منح الجلیل ۳/ ۲۱۲، ۲۱۳، المواق بہامش الحطاب ۵/ ۸۴، ۸۵، الخرشی ۶/ ۶، ۷، المدونہ ۴/ ۳۶۲۔

یہ اس وقت ہے جب مصالحت اقرار کی حالت میں ہوئی ہو، لیکن اگر انکار کی صورت میں یہ معاملہ ہو تو ان کے نزدیک انکار کے ساتھ ہونے والی مصالحت باطل ہے، البتہ انہوں نے انکار کے ساتھ ہونے والی صلح کے بطلان سے ورثاء کی باہمی مصالحت کے مسئلہ کا ضرورت کی بنا پر استثناء کیا ہے، مگر شرط یہ ہے کہ مصالحت کرنے والے کو بدل کی ادائیگی خود ترکہ سے کی جائے، ترکہ کے علاوہ سے نہیں، اور اس سے فرق نہیں پڑتا کہ صلح کا معاملہ برابری کے ساتھ ہو یا تفاوت کے ساتھ[1]۔

حنابلہ کے نزدیک تخارج کی شکلیں:

۱۵- حنابلہ کے یہاں تخارج کی صورتوں کا ذکر نہیں ملتا، بلکہ ان کے یہاں مصالحت کے عام قواعد کی رو سے کبھی اس پر بیع کی تعریف صادق آتی ہے، تو کبھی ہبہ یا ابراء کی۔

مثلاً صلح کے عام قواعد کے مطابق جس مال کے سلسلے میں مصالحت ہوئی ہو، بدل کی ادائیگی اس کی جنس سے بھی ہوسکتی ہے، اور غیر جنس سے بھی اگر بدل اس کے حق کی جنس سے ہو، اور اتنا ہی ہو جتنا اس کا حق ہے، تو گویا اس نے اپنا حق وصول پالیا۔ اور اگر بدل کی مقدار اس کے حق سے کم ہو تو گویا اس نے اپنا کچھ حق وصول کیا اور کچھ چھوڑ دیا، ابراء کے طور پر ہو یا ہبہ کے طور پر۔

اور اگر بدل زیر معاملہ مال کی جنس سے نہ ہو تو یہ بیع ہوگی، اس پر بیع کے احکام جاری ہوں گے، اور اگر نقد (سونا چاندی) کے بدلے نقد ہو تو یہ بیع صرف ہوگی، اس میں بیع صرف کی شرطوں کا لحاظ کرنا ہوگا وغیرہ۔

(۱) روضۃ الطالبین ۴/ ۱۹۳، ۲۰۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۱، ۳۷۷، ۶/ ۳۰۱، الوجیز ۱/ ۱۷۷، ۱۷۸، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۷، اسنی المطالب ۲/ ۲۱۸، ۳/ ۱۷۳، خبایا الزوایا ص ۳۱۷۔

اور اگر مصالحت انکار کی صورت میں ہو تو یہ بھی شرط ہے کہ مصالحت کرنے والا اپنے حق کی جنس سے اس سے زیادہ نہ لے جتنے کا وہ مستحق ہے، اس لئے کہ اگر اپنے حق سے زائد لے گا تو اس زائد حصہ کے بالمقابل اس کی طرف سے کچھ نہیں ہوگا، ایسی صورت میں وہ ظالم قرار پائے گا، البتہ اگر بدل اپنے حق کی جنس سے نہ لے تو زائد لینے میں مضائقہ نہیں، اس لئے کہ یہ مدعی کے حق میں بیع ہے، کیونکہ اپنے خیال میں وہ جو کچھ لے رہا ہے معاوضہ کے طور پر لے رہا ہے، اور منکر کے حق میں یہ ابراء ہے، کیونکہ وہ جو کچھ مال ادا کر رہا ہے وہ یمین سے بچنے کے لئے فدیہ کے طور پر اور دفع ضرر کے لئے ادا کر رہا ہے (۱)۔

تخارج سے قبل کچھ ترکہ کا دین ہونا:

اگر ترکہ کا کچھ حصہ لوگوں کے ذمہ دین ہو، اور ورثاء کسی وارث سے یہ معاملہ کریں کہ وہ اپنے دین والے حصہ سے دستبردار ہو جائے، اور دین کا سارا حصہ دیگر ورثاء کو مل جائے تو اس کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل یہ ہے:

۱۶- حنفیہ کے نزدیک اس طرح کی مصالحت عین اور دین دونوں میں باطل ہے، دین میں اس لئے کہ اس میں دین یعنی مصالحت کرنے والے کے حصہ کا غیر مدیون یعنی ورثاء کو مالک بنانا لازم آئے گا جو جائز نہیں ہے، رہا عین تو عقد چونکہ ایک ہے اس لئے جب عقد کا ایک جز باطل ہوگا تو دوسرا جز بھی باطل ہو جائے گا، دین کے حصے کی وضاحت کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو، امام ابو حنیفہ کا مسلک یہی ہے، اور اصح قول کے مطابق صاحبین کا قول بھی یہی ہے۔

البتہ اس صلح کی درستگی کے لئے حنفیہ نے بعض شکلیں بیان کی ہیں جو درج ذیل ہیں:

الف۔ ورثاء یہ شرط لگائیں کہ مصالحت کرنے والا وارث اپنے حصے کے بقدر دین سے خود مدیون (قرض دار) ہی کو بری کردے، اس لئے کہ اس وقت یہ اسقاط ہوگا یا قرض دار کو دین کا مالک بنانا ہوگا، اور یہ جائز ہے۔

ب۔ دوسری شکل یہ ہے کہ ورثاء مصالحت کرنے والے وارث کو اس کے حصہ کے بقدر دین اپنے طور پر پیشگی ادا کردیں، اور مصالحت کرنے والا قرض دار سے اپنے حصے کی وصولی کا حق ورثاء کے حوالہ کردے۔

مگر ان دونوں شکلوں میں دوسرے ورثاء کا نقصان ہے، اس لئے کہ شکل اول میں قرض دار سے وہ مقدار واپس نہیں لے سکتے ہیں جس پر صلح کی گئی ہے، اسی طرح شکل ثانی میں ورثاء کو نقد نہیں ملے گا، جبکہ نقد ادھار سے بہتر ہے (۱)۔

۱۷- حنابلہ بھی حنفیہ کے ہم خیال ہیں، ان کے نزدیک بھی غیر مدیون سے دین کی بیع درست نہیں ہے، البتہ قرض دار کے لئے قرض سے ابراء یا حوالہ کی شکل اختیار کرنا درست ہے (۲)۔

۱۸- مالکیہ کے نزدیک دین کی بیع اس شخص کے ساتھ جس پر دین نہ ہو چند شرائط کے ساتھ درست ہے، اس لحاظ سے جس صورت میں دین کی بیع جائز ہوگی، وہاں دوسرے کے ذمہ دین کے بارے میں مصالحت بھی درست ہوگی، اور جس صورت میں دین کی بیع درست نہ ہوگی، اس صورت میں مصالحت بھی جائز نہ ہوگی، پس اگر دین حیوان، عرض یا قرض کے غلہ کی صورت میں ہو تو ان کے بارے میں

---

(۱) المغنی ۴/ ۵۲۹-۵۳۴، کشاف القناع ۳/ ۳۹۱، ۳۹۷، منتہی الارادات ۲/ ۲۶۰، ۲۶۳، العذب الفائض ۲/ ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۴۔

(۱) الزیلعی ۵/ ۵۱، الہدایہ ۳/ ۲۰۱، البدائع ۵/ ۱۸۲، ابن عابدین ۴/ ۴۸۱۔
(۲) المغنی ۵/ ۱۵۹۔

مصالحت درست ہوگی، بشرطیکہ مدیون (قرض دار) مجلس عقد میں موجود ہو، دین کا اقرار کرتا ہو اور مکلف ہو، مذکورہ صورتوں کے علاوہ کسی صورت میں مصالحت درست نہیں ہوگی [۱]۔

۱۹- شافعیہ کے نزدیک اظہر، جیسا کہ "مغنی المحتاج" میں ہے، یہ ہے کہ دین کی بیع غیر مدیون سے جائز نہیں ہے، لیکن معتمد قول یہ ہے کہ غیر مدیون سے اس شرط کے ساتھ جائز ہے، کہ مدیون خوشحال ہو، دین کا اقرار کرتا ہو، دین کی مدت مقررہ پوری ہوچکی ہو اور دین ساقط نہ ہوا ہو۔

نووی کہتے ہیں: اگر دو میں سے ایک وارث نے دوسرے وارث سے کہا کہ میں نے اس کپڑے کے بدلے تم سے اپنے حصے سے صلح کرلی، تو اگر ترکہ صرف دیون کی شکل میں ہو تو یہ غیر مدیون سے دین بیچنا ہوگا، اور اگر ترکہ میں کچھ عین بھی ہو اور کچھ دین بھی، اور ہم غیر مدیون سے دین کی بیع کو جائز قرار نہ دیں، تو دین میں صلح تو بلاشبہ باطل ہوگی، البتہ عین کے بارے میں "صفقہ کی تفریق" کے مسئلے کو لے کر دو اقوال ہوگئے ہیں۔

ایک شخص اپنے دو بیٹے چھوڑ کر مرا اور ترکہ میں دوہزار درہم اور سو دینار چھوڑے، اور وہ کسی کے ذمہ دین ہیں، اس موقع پر ایک بھائی نے دوسرے بھائی سے دوہزار درہم پر دین کے حصہ کا معاملہ کیا تو جائز ہے، اس لئے کہ جب یہ ذمہ میں ہے تو معاوضہ ماننے کی ضرورت نہیں، بلکہ گویا اس نے دوہزار درہم میں سے ایک ہزار حصہ کے طور پر وصول کیا، اور دوسرا ایک ہزار دینار کے حصہ کا عوض لیا [۲]۔

تخارج کے بعد میت پر دین کا ظاہر ہونا:

۲۰- قاعدہ کے مطابق دین ترکہ سے متعلق ہوتا ہے اور اس کی ادائیگی ترکہ کی تقسیم پر مقدم ہوتی ہے، فرمان خداوندی ہے: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصِى بِهَا أَوْ دَيْنٍ" [۱] (بعد وصیت (نکالنے) کے، جس کی وصیت کردی جائے یا ادائے قرض کے بعد)۔

لیکن فقہاء کے درمیان اس سلسلے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ مدیون کے ترکہ پر وارث کی ملکیت کا آغاز کب ہوتا ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ترکہ پر ورثاء کی ملکیت کا آغاز اس وقت ہوگا جب ترکہ سے وابستہ تمام دیون ادا کردیئے جائیں۔

شافعیہ کا صحیح مسلک اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ دین کی ادائیگی سے قبل ہی ترکہ کی ملکیت ورثاء کی طرف منتقل ہوجائے گی لیکن اس طرح کہ دین کا تعلق ترکہ سے رہے گا، اور یہ فی الجملہ ہے۔

اس اختلاف کا اثر یہ ہوگا کہ وفات کے وقت سے ادائیگی دین تک ترکہ سے جو منافع حاصل ہوں گے، ان حضرات کے نزدیک دین ان سے بھی متعلق ہوگا جو یہ کہتے ہیں کہ دین کے رہتے ہوئے ترکہ ورثاء کی ملک میں داخل نہیں ہوتا، لیکن جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ ترکہ مدیون ہونے کی حالت میں بھی ورثاء کی ملک میں چلا جاتا ہے، ان حضرات کے نزدیک وفات کے بعد ہونے والے منافع ورثاء کی ملک ہوں گے۔

اس اختلاف کے باوجود اگر ورثاء باہم مصالحت کرلیں، اور ایک وارث کو الگ کرکے ترکہ تقسیم کرلیں، اس کے بعد ایسے دین کا پتہ چلے جو اگر ادا کیا جائے تو پورا ترکہ ہی صاف ہوجائے، ایسی صورت میں اگر ورثاء اپنے طور پر دین ادا کردیں، یا قرض خواہ خود ہی معاف کردیں یا کوئی دوسرا شخص ادائیگی قرض کا اس شرط کے ساتھ ضامن ہوجائے کہ وہ ورثاء سے وصول نہیں کرے گا تو مصالحت صحیح رہے گی، باطل نہیں ہوگی۔

(۱) الدسوقی ۳/ ۳۱۶، ۳۱۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۷۱، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۹۶، ۱۹۷۔

(۱) سورۂ نساء / ۱۲۔

لیکن اگر ورثاء ادائیگی سے انکار کردیں، اور کوئی شخص ضامن بھی نہیں ہو، اور نہ غرماء معاف کریں تو مصالحت باطل ہوجائے گی۔

اس پر فی الجملہ تمام ائمہ کا اتفاق ہے، مالکیہ کے ایک قول کے مطابق مصالحت اس وقت باطل ہوگی جبکہ مال مقسوم اشیاء ترکہ کی قیمت کی شکل میں ہو، اس کے برخلاف اگر مال مقسوم عین (اصل سامان ترکہ) ہویا مثلی ہوتو باطل نہیں ہوگی (۱)۔

اس کی تفصیل ''صلح''، ''قسمۃ''، ''دین'' اور ''ترکہ'' کی اصطلاحات میں ملاحظہ کی جائے۔

تخارج کے بعد میت کے دین کا ظاہر ہونا:

۲۱- اگر ورثاء نے کسی وارث سے مصالحت کی اور وہ صلح کے بعد الگ ہوگیا، اس کے بعد میت کی کسی چیز کا پتہ چلا، پھر یا تو وہ عین ہوگا یا دین، اگر وہ عین ہے تو زیادہ مشہور قول کے مطابق اس مصالحت کے تحت داخل نہیں ہوگا جو ورثاء کے باہم اتفاق سے ہوئی ہے، بلکہ سب کے درمیان تقسیم کیا جائے گا، یعنی سب اس کے مالک ہوں گے، اور اسی کے مطابق اس کے متعلق دعوی کی سماعت کی جائے گی، ایک قول یہ ہے کہ مصالحت میں یہ شئی بھی داخل مانی جائے گی، اور اس کے بارے میں کسی دعویٰ کی گنجائش نہیں ہوگی۔

یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب مصالحت کے بعد ہر طرح کے حقوق سے بری کردیا جائے، پھر مصالح کو معلوم ہو کہ ترکہ کی ایک چیز باقی ہے، تو زیادہ صحیح یہ ہے کہ جو لوگ اس چیز کو صلح میں داخل نہیں مانتے ہیں ان کے نزدیک اس چیز کے بارے میں دعوی کی گنجائش ہے، لیکن جس قول میں داخل مانی جاتی ہے اس کے مطابق دعویٰ کی گنجائش نہیں ہوگی، یہ اس وقت ہے جبکہ دوسرے ورثاء اس عین کے ترکہ ہونے کا اعتراف کریں، ورنہ ابراء کے بعد اس کے دعویٰ کی کوئی گنجائش نہ ہوگی۔

اور اگر ترکہ کی ظاہر ہونے والی چیز دین ہو تو مصالحت کے تحت عدم دخول والے قول کے مطابق مصالحت درست رہے گی، اور دین تمام ورثاء کے درمیان تقسیم کیا جائے گا، اور دخول کے قول کے مطابق مصالحت فاسد ہوگی، جیسا کہ اس وقت حکم ہے جب مصالحت کے وقت ہی دین کا سب کو علم ہو، إلا یہ کہ دین کو معاملہ کے وقت ہی مصالحت سے خارج کردیا گیا ہو، اور وضاحت کردی گئی ہو کہ یہ صلح دین کو چھوڑ کر ترکہ کی موجود اشیاء پر ہورہی ہے اس صورت میں صلح فاسد نہیں ہوگی، لیکن اگر مصالحت پورے ترکہ پر ہوئی تو معاملہ فاسد ہوجائے گا، جیسے کہ ہر اس صورت میں حکم ہے جب دین کا علم مصالحت کے وقت ہی سب کو ہو۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے، اور دوسرے مذاہب کے قواعد بھی مجموعی طور پر حنفیہ کے اقوال ہی کے قدم بقدم ہیں (۱)۔

اس کی تفصیل ''صلح''، ''إبراء''، ''دعویٰ'' اور ''قسمۃ'' کی اصطلاحات میں دیکھی جائے۔

تخارج کے بعد ترکہ کی تقسیم کا طریقہ:

۲۲- جب ورثاء کسی وارث کے ساتھ اس بات پر مصالحت کرلیں کہ وہ وارث ترکہ کا ایک متعین حصہ لے کر باقی ترکہ سے دستبردار

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۸۲، الزیلعی ۵/ ۵۲، ۵۷۴، البدائع ۷/ ۳۰، الدسوقی ۳/ ۵۱۴، ۵۱۶، منح الجلیل ۳/ ۲۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الجمل ۳/ ۳۰۸، مغنی المحتاج ۲/ ۱۳۳، ۱۴۶، المہذب ۱/ ۳۳۴، ۲/ ۳۱۱، المغنی ۴/ ۴۸۳، ۴۸۴، ۹/ ۱۲۹، منتہی الإرادات ۳/ ۵۱۸۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۸۲، ۴۸۳، تکملہ ابن عابدین ۲/ ۱۹۰، التبصرہ بہامش فتح العلی ۲/ ۳۹، الشرح الصغیر ۴/ ۱۹۴ طبع الحلبی، الدسوقی ۳/ ۳۱۱، الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۳۸۱، الفروع ۴/ ۱۹۷، ۱۹۸۔

ہوجائے تو ترکہ کی تقسیم کا طریقہ یہ ہوگا کہ مسئلہ کی تصحیح مصالح شخص کو ورثاء کے درمیان موجود فرض کر کے کی جائے گی، پھر تصحیح سے اس کے سہام (حصے) ساقط کر دیئے جائیں گے، اس کے بعد بقیہ ترکہ کی تقسیم باقی ورثاء کے سہام کے مطابق ہوگی۔

مثلاً ایک عورت کا انتقال ہوا اور اس نے اپنے ورثاء میں شوہر، ماں اور ایک چچا کو چھوڑا تو شوہر کے موجود ہونے کے باوجود مسئلہ چھ سے بنے گا، جس میں شوہر کو تین حصے، ماں کو دو حصے اور چچا کو باقی ایک حصہ ملے گا، اگر شوہر زوجہ کے واجب الاداء مہر کو لے کر اپنے حصہ (نصف ترکہ) سے دستبردار ہوجائے تو مہر کے مقابلہ میں اس کے سہام ساقط ہوجائیں گے، اور باقی ترکہ (یعنی مہر کو چھوڑ کر) ماں اور چچا کے درمیان اصل مسئلہ میں ان کے سہام کے مطابق تقسیم کیا جائے گا، یعنی ماں کو دو حصے ملیں گے اور چچا کو ایک حصہ۔

یہ جائز نہیں کہ شوہر کو اپنے حصہ سے دستبردار ہونے کے بعد اس کو غیر موجود مان لیا جائے، اس لئے کہ اگر ایسا کیا جائے اور ترکہ میں مہر کو شامل نہ مانا جائے، اور اسی لحاظ سے ترکہ کی تقسیم عمل میں لائی جائے تو ماں کا حصہ ثلث الکل کے بجائے ثلث باقی ہوجائے گا، اس لئے کہ باقی ترکہ ان کے درمیان اثلاثاً تقسیم ہوگا، اور ماں کو ایک حصہ اور چچا کو دو حصے ملیں گے، یہ اجماع کے خلاف ہے، اس لئے کہ ماں کا حصہ اصل ترکہ کا ثلث ہے نہ کہ باقی کا ثلث، لیکن جب ہم شوہر کو داخل مان کر مسئلہ بنائیں تو ماں کو چھ میں سے دو حصے ملیں گے، اور چچا کو ایک حصہ، اور پھر باقی ترکہ بھی ان دونوں کے درمیان اسی طریق پر تقسیم ہوگا، تو ماں کو میراث میں سے اس کا پورا حق ملے گا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب تخارج کا معاملہ ترکہ ہی میں سے کسی چیز پر ہوا ہو۔

۲۳- اگر تخارج ترکہ کے علاوہ کسی دوسرے مال پر ہوا ہو تو ایسی صورت میں تخارج کرنے والا ترکہ سے اپنے حصہ کو بیچنے والا ہوگا اس ثمن کے مقابلہ میں جس کو تمام ورثاء اپنے خاص مال سے ادا کریں گے، تاکہ پورا ترکہ ان کے لئے خالص ہوجائے۔

۲۴- اگر ورثاء کا ادا کردہ بدل ان کے حصوں کے تناسب سے ہو تو ترکہ کی تقسیم اسی طرح ہوگی جو پہلے گذر چکی ہے، یعنی اصل مسئلہ اور ہر وارث کے سہام کی تخریج کی جائے گی جن کے وہ تخارج سے قبل مستحق ہیں، پھر صلح کے ذریعہ لئے ہوئے مال کے بدلہ میں تخارج کرنے والے کا حصہ ساقط ہوجائے گا، اور ترکہ باقی ورثاء پر اصل مسئلہ سے ان کو ملے ہوئے سہام کے مطابق تقسیم کیا جائے گا، پھر خارج ہونے والے کا حصہ ان میں سے ہر ایک کے سہام کے تناسب سے ان کے درمیان تقسیم کیا جائے گا، اس لئے کہ انہوں نے بدل کی ادائیگی اسی تناسب سے کی ہے۔

اگر تمام ورثاء نے خارج ہونے والے وارث کو بدل کی ادائیگی میں برابر حصہ لیا تو اس شخص کا حصہ ان کے درمیان برابر تقسیم ہوگا، مگر یہ اس وقت ہوگا جبکہ ہر وارث سہام کے مطابق ترکہ سے اپنا حصے لے لے، جس کی تخریج تخارج کو کالعدم فرض کر کے کی جائے گی۔

اور اگر ادا کردہ بدل میں تمام ورثاء کا حصہ مقدار میں مختلف ہو تو خارج ہونے والے شخص کا حصہ ان کے درمیان اسی تناسب سے تقسیم کیا جائے گا، اور یہ تقسیم اس وقت عمل میں آئے گی جبکہ ان میں سے ہر ایک سہام کے مطابق ترکہ سے اپنا حصہ حاصل کر لے۔

۲۵- اگر تمام ورثاء کے بجائے کوئی ایک وارث دوسرے وارث کے ساتھ تخارج کرے، اور اپنا حصہ اس کے لئے چھوڑے تو ایسی صورت میں تخارج کو کالعدم مان کر اولاً ترکہ کی تقسیم تمام ورثاء کے درمیان ان کے سہام کے مطابق کی جائے گی، پھر خارج ہونے والے وارث کا حصہ اس وارث کو مل جائے گا جس نے اس کو بدل

ادا کیا ہے [1]۔

موصی لہ کا تخارج:

۲۶–موصی لہ جس کے لئے میت نے اپنے ترکہ سے کچھ دینے کی وصیت کی ہو، اس کے ساتھ بھی اس کے حصۂ وصیت کے متعلق ورثاء تخارج کا معاملہ کرسکتے ہیں، اور اس کا حکم بھی وہی ہے جو کسی وارث کے ساتھ تخارج کرنے کا ہے، اس لئے اس میں تخارج کے ذیل میں مذکورہ تمام شرائط کی رعایت کی جائے گی، مثلاً بدل کے نقد یا غیر نقد ہونے کا اعتبار، بدل کے حصہ استحقاق سے کم، زیادہ یا برابر ہونے اور صرف کی شرائط یا ربا سے بچنے کا لحاظ وغیرہ۔

موصی لہ کے ساتھ ورثاء کے تخارج کی کیفیت کے بارے میں ابن عابدین کہتے ہیں کہ جس شخص کے لئے ترکہ کی ایک خاص مقدار کی وصیت کی گئی وہ وارث کے مانند ہے، اور اس کی صورت یہ ہے:

ایک شخص نے کسی کے لئے ایک گھر کی وصیت کی، اور اپنے ورثاء میں ایک بیٹا اور ایک بیٹی چھوڑی، پھر بیٹا اور بیٹی نے موصی لہ کے ساتھ گھر کے بدلے ایک سو درہم پر مصالحت کرلی، امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر یہ سو درہم میراث کے علاوہ ان دونوں کے اپنے مال سے ہوں تو گھر کی تقسیم ان دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی، اور اگر یہ سو درہم باپ کے چھوڑے ہوئے مال وراثت سے ہوں تو گھر ان کے درمیان اس طرح تقسیم ہوگا کہ بیٹے کو دو تہائی اور بیٹی کو ایک تہائی دیا جائے گا، اس لئے کہ سو درہم کی تقسیم بھی اسی طرح ہوگی۔

خصاف نے "الحیل" میں ذکر کیا ہے کہ اگر معاملہ صلح اقرار کی صورت میں ہو تو وصیت والے دار کی تقسیم ان دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی، اور اگر انکار کی صورت میں ہو تو میراث کے تناسب سے ہوگی، یہی بعض مشائخ کا خیال ہے، اور میراث کے بارے میں مصالحت کا بھی یہی حکم ہے، اسی طرح "قاضی خان" میں مذکور ہے [1]۔

تفصیل کے لئے "صلح"، "قسمۃ" اور "ترکہ" کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۸۲، الزیلعی ۵/ ۵۱۸، ۵/ ۲۵۲، السراجیہ وشرحہا رص ۲۳۷، ۲۳۸، العذب الفائض ۲/ ۱۴۴، ۱۴۵۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۸۲، التکملہ لابن عابدین ۲/ ۱۹۰، منتہی الارادات ۲/ ۲۶۳، التبصرہ ۲/ ۳۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۶۴، ۳۶۷۔

تخایر

تعریف:

۱-تخایر نام ہے: مجلس میں عاقدین کے لزوم عقد کو اختیار کرنے کا، خواہ صراحۃً ہو یا ضمناً۔

تخایر صریح کی مثال: جیسے عاقدین یہ الفاظ ادا کریں: "تخایرنا" (ہم نے لزوم عقد کو اختیار کیا)، "اخترنا إمضاء العقد" (ہم نے نفاذ عقد کا فیصلہ کیا)، "ألزمناہ، أو أجزناہ " (ہم نے اس کو لازم قرار دیا یا عقد کی اجازت دی) وغیرہ، کیونکہ خیار عقد دونوں کا حق ہے، اس لئے دونوں کے ساقط کرنے سے ساقط ہوجائے گا، تخایر صریح کے لئے یہ الفاظ بھی مستعمل ہیں: "أبطلنا الخیار" (ہم نے خیار کو باطل کیا)، یا "أفسدنا الخیار" (ہم نے خیار کو فاسد کیا)، شافعیہ کے نزدیک یہی اصح قول ہے۔

تخایر ضمنی یہ ہے کہ عاقدین مجلس میں عوضین پر قبضہ کرکے ان کی بیع کریں، سابق عقد کے بارے میں ضمناً اس سے رضامندی ثابت ہوتی ہے[1]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲-شافعیہ کا مسلک، حنابلہ کا قول اصح اور مالکی فقیہ ابن حبیب کا

(۱) قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۹۱، حاشیۃ الجمل ۳/ ۱۰۶، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۳۷، حاشیۃ الطالبین ۳/ ۴۷، نہایۃ المحتاج ۴/ ۸،۷، تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۶ ۱، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲، المجموع ۹/ ۱۷۹، ۱۸۰، المغنی ۳/ ۵۶۷۔

اتفاق ہے کہ جس عقد میں خیار مجلس ثابت ہو اس کا خیار تخایر سے ختم ہوجاتا ہے، اور اس کی دلیل فرمان نبی علیہ السلام ہے: "المتبایعان بالخیار مالم یتفرقا أو یقول أحدھما للآخر: اختر"[1] (عاقدین کو اختیار ہے جب تک کہ دونوں مجلس سے الگ نہ ہوجائیں، یا ان میں سے ایک دوسرے سے کہہ دے کہ تم کو اختیار ہے)۔

تخایر سے خیار ختم ہوجاتا ہے، اس کے لئے "أمضینا العقد"، یا "ألزمنا العقد"، یا " أجزنا العقد " جیسے الفاظ لزوم عقد کے لئے بولنا ہوگا، اگر عاقدین میں سے ایک لزوم عقد کو اختیار کرلے تو اس کا حق خیار ساقط ہوجائے گا اور دوسرے کا باقی رہے گا، اگر ایک عاقد دوسرے سے کہہ دے: "اختر" تو اس کا خیار ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ لفظ ضمناً لزوم کے بارے میں رضامندی کو بتاتا ہے، نیز اس حدیث سے جس کا ذکر اوپر ہوا ہے، یہی رہنمائی ملتی ہے، البتہ دوسرے کا خیار باقی رہے گا، اور اگر دونوں میں سے ایک لزوم عقد کو اختیار کرے اور دوسرا فسخ عقد کو تو فسخ عقد مقدم ہوگا[2]۔

۳- تخایر ابتداء عقد میں ہو یا عقد کے بعد اسی مجلس میں ہو، حنابلہ کے نزدیک دونوں کا حکم ایک ہے، ابتداء عقد میں تخایر یہ ہے کہ بائع کہے: "بعتک ولاخیار بیننا" (میں نے تمہارے ہاتھ یہ چیز فروخت کی اور ہمارے درمیان کوئی خیار نہ ہوگا)، اور دوسرا فریق اس کو قبول کرلے تو اس حالت میں ان دونوں کو خیار مجلس نہیں رہے گا۔ خیار مجلس کی نفی کی شرط کے ساتھ دونوں عقد بیع کریں تو شافعیہ کے تین

(۱) حاشیۃ الجمل ۳/ ۵۲، ۱۰۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۸۴، ۱۸۵، ۳/ ۴۷، ۳، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۹۱، روضۃ الطالبین ۳/ ۹،۷،۳، المغنی ۴/ ۱۰۔

حدیث: "المتبایعان بالخیار ما لم یتفرقا" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۲۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۹۱، حاشیۃ الجمل ۳/ ۱۰۶، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۳۷، نہایۃ المحتاج ۴/ ۷، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳، تحفۃ المحتاج ۴/ ۱۲۹، المجموع ۹/ ۱۷۹، ۱۸۰، المغنی ۳/ ۵۶۸۔

اقوال ہیں: اصح قول یہ ہے کہ بیع باطل ہوگی، دوسرا قول یہ ہے کہ بیع صحیح ہوگی اور کوئی خیار نہیں ہوگا، تیسرا قول یہ ہے کہ بیع صحیح ہوگی اور خیار ثابت ہوگا[1]۔

تخایر عام طور پر خیار مجلس پر بولا جاتا ہے، اس لئے حنفیہ کے یہاں اس کے بارے میں گفتگو کا کوئی موقع نہیں ہے، اور ابن حبیب کو چھوڑ کر مالکیہ بھی انہی کے ہم خیال ہیں، کیونکہ یہ حضرات خیار مجلس کے قائل نہیں ہیں، اس کو درست نہیں سمجھتے[2]۔

اس کی تفصیل "خیار مجلس" کی اصطلاح میں دیکھی جائے، فقہاء نے کتاب البیوع میں خیار پر گفتگو کے ذیل میں اس پر روشنی ڈالی ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۴۳۵، ۴۳۶، الجمل ۳/ ۱۰۲، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۹۰، المغنی ۳/ ۵۶۸۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۴۶۳، ابن عابدین ۴/ ۲۰، الحطاب ۴/ ۳۰۹۔

تخبیب

تعریف:

۱-"تخبیب" "خبّب" کا مصدر ہے، لغت میں اس کا معنی ہے: دوسرے کی باندی یا غلام کو (آقا سے برگشتہ کرکے) خراب کرنا، یا کسی کے دوست کو اس سے بگاڑنا، کہا جاتا ہے: "خبّبها فأفسدها" (اس نے اس عورت کو دھوکہ دیا اور بگاڑ دیا)، اور "خبّب فلان غلامي" (فلاں نے میرے لڑکے کو خراب کردیا) یعنی اس کو دھوکہ میں ڈالا، "خبّ" کے معنی چالباز، بدکار اور دھوکہ باز کے ہیں، یہ "غِرّ" کی ضد ہے، اس لئے کہ "غِرّ" ایسے شخص کو کہتے ہیں جو شر کو نہ سمجھے، بخلاف "خبّ" کے[1]۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-إغراء:

۲- "إغراء" لغت میں "أغری" کا مصدر ہے، اور "أغری بالشيء" کا معنی ہے: اس نے فلاں چیز کا لالچ دیا، کہتے ہیں: "أغریت الکلب بالصید" (میں نے کتے کو شکار کا لالچ دلایا، میں نے کتے کو شکار پر بھڑکایا)، "أغریت بینهم العداوة" (میں

(۱) دیکھئے: "الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح، النہایۃ فی غریب الحدیث مادۂ "خبب"۔

نے ان کے درمیان عداوت کی آگ بھڑکائی)۔

اس لفظ کا فقہی استعمال بھی اسی معنی میں ہوتا ہے[۱]، اس میں تخبیب سے زیادہ عموم ہے۔

ب-اِفساد:

۳- اِفساد "أفسد" کا مصدر ہے، یہ لغت میں "اِصلاح" کے بالمقابل استعمال ہوتا ہے۔

اصطلاحی معنی: صاحب الکلیات نے ذکر کیا ہے کہ اصطلاح میں اِفساد کسی چیز کو خراب کردینے اور اس کو مناسب حال اور قابل انتفاع حالت سے نکال دینے کا نام ہے، اور حقیقت میں بلا کسی غرض صحیح کے کسی چیز کو اس کی پسندیدہ حالت سے نکال دینے کو "اِفساد" کہتے ہیں[۲]۔

اِفساد، تخبیب سے زیادہ عام ہے، اس لئے کہ اِفساد "امور مادیہ اور معنویہ" دونوں میں ہوتا ہے، جبکہ تخبیب ایک خاص قسم کا "اِفساد" ہے۔

ج-تحریض:

۴-تحریض "حرّض" کا مصدر ہے، اس کا معنی ہے: کسی چیز پر ابھارنا اور اس کے لئے گرمی پیدا کرنا، اسی معنی میں ارشاد باری ہے: "یاأیُّھا النَّبيُّ حَرِّضِ المُؤْمِنِیْنَ عَلَی القِتَالِ"[۳] (اے نبی! مومنین کو قتال پر آمادہ کیجئے)۔

یہ بھی تخبیب کے بالمقابل زیادہ عام ہے، اس لئے کہ تحریض خیر اور شر دونوں میں ہوتی ہے، جبکہ تخبیب صرف شر میں ہوتی ہے۔

شرعی حکم:

۵-تخبیب حرام ہے، حدیث شریف میں ہے: "لن یدخل الجنة خبّ و لا بخیل ولا منان"[۱] (جنت میں ہرگز کوئی فسادی، کوئی بخیل اور کوئی احسان جتانے والا داخل نہ ہوگا)، ایک دوسری حدیث میں ہے: "الفاجر خبّ لئیم"[۲] (فاسق فسادی اور کمینہ ہوتا ہے)، ایک اور حدیث ہے: "من خبب زوجة امرئ أو مملوكه فلیس منا"[۳] (جو شخص کسی کی بیوی یا غلام کو بگاڑ دے وہ ہم میں سے نہیں)، اور اس کی حرمت کی وجہ یہ بھی ہے کہ اس سے بگاڑ اور نقصان پیدا ہوتا ہے۔

کسی کی بیوی کی تخبیب کا مطلب ہے: اس کو دھوکہ میں ڈالنا اور بگاڑنا یا اس کو طلاق کی ترغیب دینا، تاکہ خود اس عورت سے شادی کرے یا کسی دوسرے شخص سے اس کی شادی کرادے، حدیث میں

---

(۱) الصحاح، القاموس، المصباح مادۂ "غری"، الکلیات ۱/ ۲۴۶ طبع دمشق۔

(۲) القاموس، المصباح مادۂ "فسد"، الکلیات ۱/ ۲۴۹ طبع دمشق۔

(۳) القاموس، اللسان، المصباح مادۂ "حرض"، سورۂ انفال/ ۶۵۔

---

(۱) حدیث: "لن یدخل الجنة خب ولا بخیل ولا منان" کی روایت ترمذی نے حضرت ابوبکر صدیقؓ سے مرفوعا کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے (تحفۃ الاحوذی ۶/ ۹۸ شائع کردہ السلفیہ، الترغیب والترہیب ۵/ ۱۰۶ طبع السعادہ)۔

(۲) حدیث: "الفاجر خب لئیم" کی روایت ترمذی، ابوداؤد اور حاکم نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا کی ہے منذری کہتے ہیں کہ ابوداؤد نے اس کی تضعیف نہیں کی ہے اس کے تمام رواۃ ثقہ ہیں سوائے ایک راوی بشر بن رافع کے، حالانکہ بعض حضرات نے ان کو بھی ثقہ قرار دیا ہے قزوینی نے اس حدیث کو موضوع بتایا ہے مگر ابن حجر نے اس کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث درجہ حسن سے نیچے نہیں ہے (تحفۃ الاحوذی ۶/ ۹۸ شائع کردہ السلفیہ، فیض القدیر ۶/ ۲۵۴ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۳) حدیث: "من خبب زوجة امرئ أو مملوكه فلیس منا" کی روایت ابوداؤد نے کی ہے اور اس پر سکوت کیا ہے منذری نے اس کی نسبت نسائی کی طرف بھی کی ہے (مختصر سنن ابوداؤد ۸/ ۵۳ طبع دار المعرفہ، عون المعبود ۴/ ۵۰۸ طبع الہند)۔

جو لفظ "المملوک" آیا ہے وہ باندی کو بھی شامل ہے [1]۔

بہکائی گئی عورت کی بہکانے والے سے شادی کا حکم:

۶ - صرف مالکیہ نے اس مسئلہ کا ذکر کیا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کی بیوی کو اس حد تک بگاڑ دے کہ نوبت طلاق تک پہنچ جائے، پھر وہ مفسد اس سے شادی کرے۔

تو فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ نکاح دخول سے پہلے اور بعد دونوں میں فسخ کیا جائے گا، اس پر تمام فقہائے مالکیہ کا اتفاق ہے۔ اختلاف اس مسئلے میں ہے کہ یہ عورت اس مفسد کے حق میں ہمیشہ کے لئے حرام ہوگی یا نہیں؟ اس بارے میں ان کے یہاں دو قول ملتے ہیں:

ایک یہ ہے اور یہی مشہور قول ہے کہ حرمت مؤبدہ نہیں ہوگی، بلکہ اگر عورت زوج اول کے پاس لوٹ آئے اور پھر زوج اول اس کو طلاق دے دے، یا اس کو چھوڑ کر مر جائے تو اس مفسد کے لئے اس عورت سے نکاح کرنا جائز ہوگا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ حرمت مؤبدہ ہو جائے گی، اس قول کو یوسف بن عمر کے حوالے سے صاحب شرح الزرقانی نے نقل کیا ہے، اور "فاس" میں ایک سے زائد متاخرین نے اس قول پر فتویٰ دیا ہے [2]۔

یہ تفصیل مالکیہ کے یہاں ہے جبکہ مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء نے اس مسئلہ کے متعلق حکم کی صراحت نہیں کی ہے، لیکن اتنی بات بہر حال طے ہے کہ یہ عمل حرام ہے، جیسا کہ پہلے ذکر کردہ حدیث سے واضح ہے۔

(۱) عون المعبود ۱۴/ ۷۷ طبع الفکر، النہایہ فی غریب الحدیث ۲/ ۳ طبع الحلبی۔

(۲) حاشیۃ البنانی علی الزرقانی ۳/ ۱۶۶، ۱۶۷ طبع الفکر، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۳/ ۱۷۱ طبع دار صادر، الدسوقی ۲/ ۲۱۹ طبع دار الفکر۔

مفسد کی سزا:

۷ - فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس معصیت پر کوئی حد یا کفارہ نہیں ہے، اس کی سزا تعزیر ہے اس شکل میں جس کو امام بہتر سمجھے، مفسد کا یہ عمل بھی ایسی ہی معصیت ہے جس میں کوئی حد یا کفارہ نہیں ہے [1]۔

حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ جس شخص نے کسی کی بیوی یا اس کی نابالغہ بیٹی کو بگاڑ کر کسی دوسرے مرد سے شادی کرادی، امام محمد فرماتے ہیں: اس جرم کی وجہ سے اس کو ہمیشہ کے لئے قید کردوں گا، یہاں تک کہ عورت کو واپس کردے یا مر جائے، ابن نجیم لکھتے ہیں کہ اس دھوکہ باز کو قید کردیا جائے، یہاں تک کہ وہ توبہ کرلے یا مر جائے، اس لئے کہ اس نے زمین میں فساد برپا کرنے کی کوشش کی [2]۔

دلالی کرنے والی عورت جو عورتوں اور مردوں کو خراب کر کے برائی پر آمادہ کرتی ہو، اس کے بارے میں حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ کم سے کم اس کی سزا بھرپور مار ہے، اور اس کو اتنی شہرت دینی چاہئے کہ تمام لوگوں کو معلوم ہوجائے تاکہ اس عورت سے بچا جائے۔

اور اگر ایسی دلال عورت جانور پر بٹھا کر اور اس کے کپڑے ڈھنگ سے سمیٹ کر، تاکہ کشف عورت نہ ہو، منادی کرادی جائے کہ یہ ایسے شخص کی سزا ہے جو ایسی حرکت کرے، یعنی مردوں اور عورتوں میں بگاڑ پیدا کرے تو یہ ایک بڑی مصلحت کا کام ہوگا، یہ

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۷۷ طبع مصر، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۹۶ طبع دار المعرفۃ، الدسوقی ۴/ ۳۵۴ طبع الفکر، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۷۴، ۱۷۶ طبع المکتب الإسلامی، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۰۵، ۲۰۶ طبع الحلبی، الانصاف ۱۰/ ۲۳۹ طبع التراث، کشاف القناع ۶/ ۱۲۱ طبع النصر۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۲/ ۱۷۰ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، ابن عابدین ۳/ ۱۹۱ طبع مصر، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۲/ ۴۱۷ طبع دار المعرفۃ، الاشباہ لابن نجیم رص ۱۸۹ طبع الہلال۔

بات شیخ یعنی ابن قدامہ نے کہی ہے تا کہ تشہیر اور اعلان ہو، مزید فرماتے ہیں کہ سرکاری ذمہ دار جیسے پولیس افسر کو چاہئے کہ اس کے ضرر کی تشہیر کرے یا تو اس کو قید کر کے یا پڑوس سے ہٹا کر کہیں اور منتقل کر کے یا کسی اور طریقہ سے[۱]۔

(۱) کشاف القناع ۶/ ۱۲۷، ۱۲۸ طبع النصر۔

تختم

تعریف:

۱ - تختم "تَخَتَّمَ" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "تختم بالخاتم" یعنی اس نے انگوٹھی پہنی، اس کی اصل تین حرفی "ختم" ہے۔

"ختم" کچھ اور معانی میں بھی استعمال ہوتا ہے، نقش سے حاصل شدہ اثر، اور مجازی طور پر کسی شی کو قابل بھروسہ بنانے اور اس کی حفاظت کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے، اس میں اس حفاظت کا اعتبار کیا گیا ہے جو خطوط اور مکانات کے دروازوں کو سیل بند کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔

"ختم الشیٔ" یعنی کسی چیز کو آخر تک پہنچانا، اسی سے "ختم القرآن" اور "خاتم الرسل" بھی ہے، اور اسی معنی میں یہ ارشاد باری ہے: "مَاكَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِّجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّيْنَ"[۱] (محمد ﷺ تمہارے مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں ہیں، البتہ اللہ کے رسول ہیں اور (سب) نبیوں کے ختم پر ہیں)، خاتم النبیین یعنی آخری پیغمبر، اس لئے کہ آپ ہی کے ذریعہ نبوت و رسالت کو ختم کیا گیا۔

اور مجازی معنی میں سے ہے: "لبس الخاتم" (انگوٹھی پہننا)، جو انگلی کا ایک زیور ہے، جیسے "خاتِم" (تا کے کسرہ کے ساتھ)، اور اس کا اطلاق خاتم پر بھی ہوتا ہے، خاتم، ختم،

(۱) سورۂ احزاب / ۴۰۔

خاتام، خیتام اور اس جیسے کئی الفاظ ہم معنی ہیں جو اس مادہ سے مشتق ہیں، بعض حضرات نے دس الفاظ تک شمار کیا ہے۔

انگوٹھی تو زیور ہے، ایسا لگتا ہے کہ سب سے پہلے اسی سے مہر لگائی گئی، اس وجہ سے وہ مہر کے آلات میں داخل ہوگئی، پھر کثرت سے اس کا استعمال اس کے لئے ہونے لگا، اگر چہ انگوٹھی مہر کے لئے نہیں بنائی گئی [1]۔

فقہاء کے یہاں "تختم" کا استعمال اس کے لغوی معنی ہی میں ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تزین:

۲-تزین "تَزَیُّنَ" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "تزینت المرأة" عورت نے زینت کا لباس پہنا، یا زینت اختیار کیا، اور "تزینت الأرض بالنبات" زمین پودوں سے مزین ہوگئی اور لہلہا اٹھی، زینت ایک ایسا لفظ ہے جو تزین وآراستگی کی تمام چیزوں اور صورتوں کو جامع ہے، امام راغب کے نزدیک "زینت" کا معنی ایسی چیز ہے جو انسان کے لئے کسی بھی حالت میں معیوب نہ ہو، نہ دنیا میں اور نہ آخرت میں، زینت نفسی بھی ہوتی ہے، بدنی بھی اور خارجی بھی [2]۔

تزین، تختم کے مقابلے میں زیادہ عام ہے، اس لئے کہ زینت انگوٹھی سے بھی ہوتی ہے اور دوسری چیز سے بھی۔

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب، المفردات فی غریب القرآن، المصباح المنیر مادۂ "ختم"۔

(۲) القاموس المحیط، تاج العروس، المفردات مادۂ "زین"۔

ب-فتخہ:

۳- "فتخہ" معنی اور استعمال دونوں لحاظ سے "خاتم" سے قریب تر ہے، یہ بھی خاتم ہی کی طرح ایک زیور ہے، اس کے معنی میں کئی اقوال ہیں:

چنانچہ ایک قول یہ ہے کہ یہ ایک بڑی انگوٹھی ہے جو ہاتھ اور پاؤں میں پہنی جاتی ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ یہ انگوٹھی ہی کی طرح ہوتی ہے، خواہ جیسی بھی ہو، تیسرے قول میں یہ ایک انگوٹھی ہے جو ہاتھ اور پاؤں میں پہنی جاتی ہے، نگینہ کے ساتھ بھی استعمال ہوتی ہے اور نگینہ کے بغیر بھی، چوتھا قول یہ ہے کہ یہ انگوٹھی کی طرح کا ایک چھلہ ہوتا ہے جس کو انگوٹھی کی طرح انگلی میں پہنا جاتا ہے، پانچواں قول یہ ہے کہ یہ چاندی کا حلقہ ہوتا ہے جس میں نگینہ نہیں ہوتا، اگر اس میں نگینہ ہو تو وہ انگوٹھی کہلائے گی، ارشاد باری تعالی: "وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا" [1] (اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے) کی تفسیر میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آیت میں "زینت" سے مراد کنگن اور "فتخہ" ہے، اور فرمایا کہ "فتخ" [2] چاندی کے چھلے ہوتے ہیں جو دونوں پاؤں کی انگلیوں میں پہنے جاتے ہیں۔ ابن بری کہتے ہیں کہ "فتخہ" حقیقت میں دونوں پاؤں کی انگلیوں میں پہنا جاتا ہے [3]، اس طرح خاتم اور فتخہ اس لحاظ سے متفق ہیں کہ دونوں زینت کے کام آتے ہیں، لیکن محل استعمال، ہیئت وصورت اور وہ دھات جس سے یہ تیار ہوتے ہیں ان کے اعتبار سے دونوں مختلف ہیں۔

(۱) سورۂ نور ۳۱

(۲) فتخ: جمع ہے "فتخہ" کی۔

(۳) القاموس المحیط، لسان العرب، الصحاح مادۂ "فتخ"۔

ج۔تسور:

۴- تسور "تَسَوُّرَ" کا مصدر ہے، اور لغت میں یہ بلندی اور اوپر چڑھنے کے معنی میں آتا ہے، "تسورت الحائط" اس وقت بولا جاتا ہے جب تم دیوار کو پھاند لو اور اس پر چڑھ جاؤ، اور کنگن سے مزین اور آراستہ ہونے کے معنی میں بھی یہ استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "سورته" یعنی میں نے اس کو کنگن پہنا کر آراستہ کیا[1]، حدیث میں ہے: "أيَسُرُّک أن يُسَوِّرَک الله بهما يوم القيمة سوارين من نار"[2] (کیا تجھ کو یہ پسند ہے کہ اللہ ان دونوں کے بدلے قیامت کے دن تجھ کو آگ کے دو کنگن پہنائے؟)۔

اس طرح "تسور" اور "تختم" بھی زینت ہونے کے لحاظ سے ایک ہیں، لیکن شکل وصورت، صنعت اور محل استعمال میں مختلف ہیں۔

د۔تدملج:

۵- تدملج "تَدَمْلُج" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "تدملج" یعنی اس نے "دملج" (لام کے فتحہ اور ضمہ کے ساتھ) یا "دملوج" پہنا، اور دملج اور دملوج وہ زیور ہے جو بازو میں پہنا جائے (یعنی بازوبند)، اور یہ بھی کہا جاتا ہے: "ألقى عليه دماليجه"[3] (اس نے اپنا سارا بوجھ اس پر ڈال دیا)۔

(۱) لسان العرب مادۂ "سور"۔

(۲) حدیث: "أيسرک أن يسورک الله بهما......" کی روایت ابوداؤد نے حضرت عبد اللہ بن عمرو سے ایک قصے کے ضمن میں کی ہے ابن القطان نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے منذری کہتے ہیں: یہ ایسی سند ہے جس سے استدلال کیا جاسکتا ہے ان شاء اللہ (سنن ابوداؤد ۲/ ۲۱۲ طبع عزت عبید دعاس، نصب الرایہ ۲/ ۳۷۰ طبع دار المأمون)۔

(۳) لسان العرب، القاموس المحیط، تاج العروس، کشاف القناع ۲/ ۲۳۷۔

اس طرح "تدملج" بھی زینت کے اعتبار سے "تختم" کی طرح ہے، البتہ شکل وصورت، صنعت اور محل استعمال میں الگ ہے۔

ھ۔تطوق:

۶- تطوق "تَطَوُّق" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "تطوق" یعنی اس نے طوق پہنا، یہ گردن کا زیور ہے، اور ہر وہ چیز جو دائرے کی شکل میں ہو "طوق" کہلاتی ہے، جیسے چکی کا طوق جو چکی کی کیل کے گرد گردش کرتا ہے، وغیرہ[1]۔

غرض "تطوق" زیب وزینت کے معاملے میں "تختم" کی طرح ہے، لیکن شکل وصورت، بناوٹ اور محل استعمال کے لحاظ سے مختلف ہے۔

و۔تنطق:

۷- تنطق "تَنَطُّق" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "تنطق الرجل وانتطق" یعنی مرد نے کمر میں پٹکا باندھا، "المنطق"، "النطاق" اور "المنطقة" ایسی چیز کو کہتے ہیں جو آدمی اپنی کمر میں باندھے، حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کو "ذات النطاقين" کہا گیا، اس لئے کہ وہ ایک کمر بند کو دوسرے کمر بند سے ملا کر پہنتی تھیں یا اس بنا پر ان کو "ذات النطاقين" کہا گیا کہ انہوں نے اپنا کمر بند اس رات چاک کر کے دو کر دیا تھا جس رات نبی کریم ﷺ غار میں تشریف لے گئے تھے، ایک ٹکڑے سے آپ نے رسول اللہ ﷺ کے زاد سفر کی تھیلی کا منھ باندھا تھا اور دوسرے ٹکڑے سے مشکیزہ کا منھ کسا تھا[2]۔

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب۔

(۲) القاموس المحیط، لسان العرب۔

اس طرح نطاق اور خاتم دائرہ بندی کے معنی میں ایک ہیں، لیکن مادہ، شکل، حجم اور محل استعمال کے لحاظ سے الگ ہیں۔

شرعی حکم:

انگوٹھی کے استعمال کے مواقع کے لحاظ سے اس کے مختلف احکام ہیں:

اول: سونے کی انگوٹھی استعمال کرنا:

۸ - عورتوں کے لئے سونے کی انگوٹھی باتفاق فقہاء جائز ہے، اور مردوں کے لئے حرام [۱]، اس لئے کہ روایت میں آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أحل الذهب والحرير لإناث أمتي وحرم على ذكورها" [۲] (سونا اور ریشم میری امت کی عورتوں کے لئے حلال کئے گئے ہیں اور مردوں کے لئے حرام)۔

نابالغ بچہ اگر سونے کی انگوٹھی پہنے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

چنانچہ مالکیہ اپنے راجح قول کے مطابق اس طرف گئے ہیں کہ بچہ کے لئے سونے کی انگوٹھی پہننا مکروہ ہے، اور کراہت پہنانے والے کے لئے ہے یا اس کے ولی کے لئے، مالکیہ کے یہاں راجح

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۱۵۹/۴، کفایۃ الطالب الربانی ۳۵۹/۲، قلیوبی وعمیرہ ۲۳/۲، کشاف القناع ۲۸۲/۱۔

(۲) حدیث: "أحل الذهب والحرير لإناث أمتي......" کی روایت عبدالرزاق، نسائی اور ترمذی نے حضرت ابوموسیٰ اشعری سے کی ہے شرح السنہ کے محقق شعیب الارناؤوط کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے جو کئی صحابہ سے مروی ہے (سنن النسائی ۱۶۱/۸ طبع المطبعۃ المصریہ بالازہر، مصنف عبدالرزاق ۶۸/۱۱ شائع کردہ المجلس العلمی، نصب الرایہ ۲۲۲/۴، ۲۲۵، شرح السنہ للبغوی ۳۶/۱۲ شائع کردہ المکتب الاسلامی)

کے مقابلہ میں حرمت کا قول ہے [۱]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ بچے کو سونے کی کوئی چیز پہنانا حرام ہے، جس میں انگوٹھی بھی داخل ہے، مالکیہ کا ایک قول مرجوح بھی یہی ہے، حنفیہ نے اس کو علی الاطلاق مکروہ تحریمی قرار دیا ہے، اور استدلال حضرت جابرؓ کی حدیث سے کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "كنا ننزعهٔ عن الغلمان ونتركه على الجواري" [۲] (ہم بچوں سے سونے کی چیز اتار لیتے تھے اور بچیوں پر چھوڑ دیتے تھے)۔

شافعیہ کا معتمد قول جس کو بعض لوگوں نے "اصح" سے تعبیر کیا ہے، یہ ہے کہ نابالغ بچے کے لئے سونے کی انگوٹھی عورتوں کی طرح جائز ہے، ولی اپنے چھوٹے بچوں کو سونے چاندی کے زیورات سے آراستہ کرسکتا ہے، اس میں عید کے دن کی تخصیص نہیں ہے [۳]۔

دوم: چاندی کی انگوٹھی استعمال کرنا:

۹ -عورت کے لئے چاندی کی انگوٹھی کے جواز پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ مرد کے لئے اس سلسلے میں کچھ تفصیل ہے:

حنفیہ کا خیال یہ ہے کہ مرد کے لئے چاندی کی انگوٹھی جائز ہے، اس لئے کہ روایت میں ہے: "أن النبي ﷺ اتخذ خاتما من ورق وكان في يده، ثم كان في يد أبي بكر رضي الله عنه، ثم كان في يد عمر رضي الله عنه، ثم كان في يد عثمان رضي الله عنه، حتى وقع في بئر أريس، نقشه:

(۱) الدر المختار ۲۳۱/۵، الحاشیۃ علی کفایۃ الطالب الربانی ۳۵۷/۲۔

(۲) حدیث جابرؓ: "كنا ننزعه عن الغلمان......" کی روایت ابوداؤد (۳۳۱/۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۳) قلیوبی وعمیرہ ۲۳/۲، مغنی المحتاج ۳۰۶/۱۔

محمد رسول الله "[1] (نبی کریم ﷺ نے چاندی کی ایک انگوٹھی بنوائی تھی، وہ آپ کے ہاتھ میں رہی، آپ کے بعد حضرت ابو بکر صدیقؓ کے ہاتھ میں رہی، پھر حضرت فاروق اعظم کے ہاتھ میں رہی، پھر حضرت عثمان غنیؓ کے ہاتھ میں رہی، یہاں تک کہ وہ ''بئر اریس'' میں گر گئی، اس انگوٹھی پر نقش تھا: ''محمد رسول اللہ'')۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ انگوٹھی کے حاجت مند کے لئے چاندی کی انگوٹھی پہننا مسنون ہے، جیسے سلطان اور قاضی اور جو لوگ ان کی طرح منصب دار ہوں، ان کے علاوہ جس کو انگوٹھی کی ضرورت نہ ہو اس کے لئے ترک ہی افضل ہے[2]۔

مالکیہ کا خیال یہ ہے کہ چاندی کی انگوٹھی میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اس لئے انگوٹھی بنوانا جائز ہے، اور اگر مقصود حضور ﷺ کی اتباع ہو تو مستحب ہے، عجب وغرور مقصود ہو تو جائز نہ ہوگا[3]۔

شافعیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ مرد کے لئے چاندی کی انگوٹھی حلال ہے، خواہ اس کو کوئی عہدہ حاصل ہو یا نہ ہو، ہر شخص کے لئے اس کا پہننا جائز بلکہ مسنون ہے[4]۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ مرد کے لئے چاندی کی انگوٹھی مباح ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے چاندی کی انگوٹھی بنوائی تھی[5]۔

امام احمد کہتے ہیں: مرد کے لئے چاندی کی انگوٹھی میں کوئی مضائقہ نہیں، اور استدلال اس سے کرتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کے پاس بھی ایک انگوٹھی تھی، امام احمد سے منقول روایات سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اس میں کوئی فضیلت نہیں ہے، اور ''التلخیص'' وغیرہ میں اسی کو بالجزم ذکر کیا گیا ہے، بعض کہتے ہیں کہ مستحب ہے، ''الرعایۃ'' میں اسی کو پہلے ذکر کیا گیا ہے، اور بعض کا خیال ہے کہ زینت کے ارادے سے مکروہ ہے، ابن تمیم نے اسی کو یقینی قرار دیا ہے[1]۔

رہی بات بچے کی تو تمام فقہاء کے نزدیک اس کے لئے چاندی کی انگوٹھی پہننا جائز ہے[2]۔

سوم: سونا چاندی کے علاوہ دوسری دھات کی انگوٹھی پہننا:

۱۰ - مالکیہ کا قول معتمد اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ لوہا، تانبا اور سیسہ کی انگوٹھی مردوں اور عورتوں دونوں کے لئے مکروہ ہے، اس لئے کہ روایت میں آیا ہے: " أن رجلا جاء إلى رسول الله ﷺ عليه خاتم شبه - نحاس أصفر - فقال له: إني أجد منك ريح الأصنام[3] فطرحه، ثم جاء وعليه خاتم حديد فقال: مالي أرى عليك حلية أهل النار فطرحه فقال: يا رسول الله! من أي شيء أتخذه؟ قال: اتخذه من ورق ولا تتمه مثقالا"[4] (ایک شخص رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا،

---

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ اتخذ خاتما من ورق وكان......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۲۳، ۳۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۵۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۲۲۹، ۲۳۱۔

(۳) کفایۃ الطالب الربانی، حاشیۃ العدوی ۲/ ۳۵۸۔

(۴) المجموع ۴/ ۴۶۳، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۴۔

(۵) حدیث: "إن النبي ﷺ اتخذ خاتما من ورق......" کی تخریج فقرہ نمبر ۹ میں گذر چکی۔

(۱) کشاف القناع ۲/ ۲۳۶۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) یہ اس لئے فرمایا کہ انگوٹھی ایسی دھات کی تھی جس سے کبھی بت بھی بنایا جاتا ہو۔

(۴) حدیث: "إن رجلا جاء إلى النبي ﷺ وعليه خاتم شبه ......" کی روایت ابوداؤد، نسائی اور ترمذی نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے، اور ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے ابن حجر کہتے ہیں کہ اس کی سند میں ابوطیبہ ہے ابوحاتم رازی کہتے ہیں کہ ان کی حدیث لکھی جائے گی مگر حجت نہیں پائی جائے گی ابن حبان نے ''الثقات'' میں لکھا ہے کہ یہ روای غلطی کرتا ہے اور ثقات کی مخالفت کرتا ہے اور اگر یہ حدیث محفوظ بھی ہو تو ممانعت کو

اس کے ہاتھ میں ایک انگوٹھی تھی جو پیتل کی تھی، حضور اکرم ﷺ نے اس سے فرمایا: میں تم میں بتوں کی بو محسوس کر رہا ہوں، تو اس شخص نے اس انگوٹھی کو پھینک دیا، کچھ دنوں بعد پھر حاضر ہوا، اس بار اس کے ہاتھ میں لوہے کی انگوٹھی تھی، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: کیا بات ہے؟ میں تمہارے جسم پر اہل جہنم کا زیور دیکھ رہا ہوں، اس شخص نے اس کو بھی اتار دیا، اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں کس چیز کی انگوٹھی استعمال کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تم چاندی کی انگوٹھی پہنو، لیکن ایک مثقال تک نہ پہنچے)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ چڑہ، مہرہ سرخ، رانگا اور لکڑی کی انگوٹھی پہننا مردوں اور عورتوں کے لئے جائز ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مرد اور عورت دونوں کے لئے جوہر، زمرد، زبرجد، یاقوت، فیروز اور موتی کا زیور پہننا جائز ہے، رہا عقیق (مہرۂ سرخ) تو ایک قول میں اس کی انگوٹھی پہننا مرد وعورت دونوں کے لئے مستحب ہے، جبکہ دوسرا قول صرف اباحت کا ہے، جیسا کہ مہنا کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، انہوں نے امام احمد سے پوچھا کہ انگوٹھی کے بارے میں سنت کیا ہے؟ تو امام نے جواب دیا: قوم (جماعت صحابہ) کی انگوٹھیاں صرف چاندی کی ہوتی تھیں، صاحب ''کشاف القناع'' کہتے ہیں کہ ''دملج'' خاتم کے معنی میں ہے [۱]۔

= خالص لوہا پر محمول کیا جائے گا، ''التقریب'' میں لکھا ہے کہ صدوق ہے مگر وہم ہوتا ہے شعیب الارناؤوط کہتے ہیں کہ اس جیسی حدیث سے شواہد میں استدلال کر سکتے ہیں، اور یہاں وہی بات ہے عینی نے عمدۃ القاری میں اس حدیث کے بھی شواہد ذکر کئے ہیں (سنن ابوداؤد ۴/ ۴۲۸ طبع عزت عبید دعاس، تحفۃ الاحوذی ۵/ ۴۸۳، ۴۸۴ شائع کردہ السلفیہ، سنن نسائی ۸/ ۱۷۲ طبع المطبعۃ المصریہ بالازہر، موارد الظمآن/ ص ۳۵۳ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ، فتح الباری ۱۰/ ۳۲۳ طبع السلفیہ، عمدۃ القاری ۲۲/ ۳۳ طبع المنیریہ، شرح السنۃ للبغوی ۹/ ۱۲۰، ۱۲۱)۔

(۱) حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۵۷، ۳۵۹، مطالب أولی النہی ۲/ ۹۴، ۹۵، کشاف القناع ۲/ ۲۳۷۔

سونا چاندی کے علاوہ دوسری دھات کی انگوٹھی کے بارے میں حنفیہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔

ابن عابدین کے مطابق حاصل بحث یہ ہے کہ حدیث کی بناپر چاندی کی انگوٹھی مردوں کے لئے حلال ہے، اور سونا، لوہا اور پیتل کی انگوٹھی حرام، اور پتھر کی انگوٹھی شمس الائمہ اور قاضی خاں کے اختیار کے مطابق حلال ہے، استدلال رسول اللہ ﷺ کے قول وفعل سے کیا گیا ہے، اس لئے کہ جب ایک پتھر عقیق کی حلت حضور ﷺ کے قول وفعل سے ثابت ہے تو دوسرے پتھروں کی حلت بھی اسی ضمن میں ثابت ہوگی، کیونکہ پتھر ہونے میں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، البتہ صاحب الہدایہ اور صاحب الکافی نے اس کو اختیار کیا ہے کہ پتھر کی انگوٹھی مردوں کے لئے حرام ہے، ان حضرات نے ''الجامع الصغیر'' کی اس عبارت سے استدلال کیا ہے: "ولا يتختم إلا بالفضة" (یعنی انگوٹھی صرف چاندی کی پہنی جائے)، اس عبارت میں احتمال ہے کہ یہ حصر سونے کی نسبت سے کیا گیا ہو، دوسرے پتھر اس میں داخل نہ ہوں، ان دونوں مآخذ کے درمیان جو فرق ہے وہ مخفی نہیں [۱]۔

شافعیہ کے یہاں بھی اس سلسلے میں اختلاف ہے، ''المجموع'' میں اس اختلاف کا ایک حصہ آیا ہے جو یہ ہے: صاحب الابانہ کہتے ہیں کہ لوہے اور پیتل (تانبے کی ایک قسم) کی انگوٹھی پہننا مکروہ ہے، صاحب البیان نے ان کی تائید کرتے ہوئے اس میں سیسہ کی انگوٹھی کا اضافہ کیا ہے، صاحب التتمۃ کہتے ہیں کہ لوہا یا سیسہ کی انگوٹھی مکروہ نہیں ہے، اپنے آپ کو نکاح کے لئے پیش کرنے والی عورت سے متعلق حدیث کی بناپر جس میں آپ نے اس سے نکاح کا ارادہ کرنے والے شخص سے فرمایا تھا: "انظر ولو خاتما من حديد" [۲] (دیکھو

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۲۲۹، ۲۳۰۔

(۲) حدیث: "انظر ولو خاتما من حديد" کی روایت بخاری نے ایک طویل حدیث کے ضمن میں کی ہے (فتح الباری ۹/ ۱۳۱ طبع السلفیہ)۔

لوہے کی ایک انگوٹھی ہی مل جائے)۔

''حاشیۃ القلیوبی'' میں ہے: چاندی کے علاوہ تانبا وغیرہ کی انگوٹھی میں حرج نہیں [۱]۔

چہارم: انگوٹھی کا محل استعمال:

۱۱-عورت کے لئے انگوٹھی پہننے کی جگہ میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ انگوٹھی اس کے حق میں زینت ہے، اس لئے عورت ہاتھ یا پاؤں کی انگلیوں میں یا جس جگہ چاہے انگوٹھی استعمال کرسکتی ہے۔

البتہ مرد کے محل استعمال میں فقہاء کا اختلاف ہے، بلکہ یہ اختلاف بعض ہم مذہب فقہاء میں بھی پایا جاتا ہے۔

بعض حنفیہ کا خیال ہے کہ مرد اپنے بائیں ہاتھ کی خنصر (یعنی کنارے کی چھوٹی انگلی) میں انگوٹھی پہنے، بقیہ انگلیوں میں نہیں اور نہ دائیں ہاتھ میں۔

بعض اس طرف گئے ہیں کہ دائیں ہاتھ میں پہن سکتا ہے۔

فقیہ ابو اللیث نے ''شرح الجامع الصغیر'' میں بیان کیا ہے کہ دائیں اور بائیں میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے دونوں طرح کی روایات منقول ہیں، بعض حضرات کا یہ خیال کہ دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہننا اہل بغی (نافرمانوں) کی علامت ہے، اس خیال کی کوئی حقیقت نہیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے منقول صحیح روایات اس کی نفی کرتی ہیں [۲]۔

(۱) المجموع ۴/ ۴۶۳، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۴۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۲۳۰۔

حدیث: "تختم النبي ﷺ في يده اليمنى" کی روایت بغوی نے اپنی سند سے حضرت انسؓ سے کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "إن النبي ﷺ كان يتختم في يمينه، ويجعل فصه في باطن كفه" شرح السنہ کے محقق شعیب الارناؤوط کہتے ہیں کہ اس کی سند حسن ہے (شرح السنۃ للبغوی ۱۲/ ۶۷، ۶۸ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

امام مالک کا قول مختار یہ ہے کہ انگوٹھی بائیں ہاتھ میں پہننا مستحب ہے، بالخصوص خنصر میں، خود امام مالک اپنے بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے، ابوبکر بن العربی نے ''القبس شرح الموطا'' میں لکھا ہے کہ حضور اکرم ﷺ سے صحیح طور پر ثابت ہے کہ آپ ﷺ دائیں اور بائیں دونوں ہاتھوں میں انگوٹھی پہنتے تھے، لیکن اکثر یہ ہے کہ حضور ﷺ اپنے بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے، اس لئے دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہننا مکروہ ہے، بلکہ بائیں ہاتھ کی خنصر میں انگوٹھی پہننی چاہئے، اس لئے کہ حضور ﷺ کی سنت اسی طرح منقول ہے، اور آپ ﷺ کی اقتداء بہتر ہے، اور اس لئے بھی کہ انگوٹھی بائیں ہاتھ میں ہو تو عجب وغرور کا امکان کم ہوتا ہے [۱]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مرد کے لئے چاندی کی انگوٹھی دائیں ہاتھ کے خنصر میں پہننا جائز ہے، اور اگر چاہے تو بائیں ہاتھ کے خنصر میں بھی پہن سکتا ہے، دونوں عمل نبی کریم ﷺ سے صحیح طور پر ثابت ہیں، لیکن صحیح اور مشہور یہ ہے کہ دائیں ہاتھ میں افضل ہے، اس لئے کہ یہ زینت ہے اور دایاں ہاتھ شرف والا ہے۔

بعض شافعیہ کا خیال ہے کہ بائیں میں افضل ہے، اور سنن ابی داؤد میں سند صحیح کے ساتھ منقول ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ اپنے بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے، اور سند حسن کے ساتھ یہ بھی منقول ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اپنے دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے۔

شافعیہ کے نزدیک وسطی (بیچ کی انگلی) اور سبابہ (انگوٹھا سے متصل انگلی) میں انگوٹھی پہننا ممنوع ہے [۲]، اس لئے کہ حضرت علیؓ

= حدیث: "تختم النبي ﷺ في يده اليسرى" کی روایت مسلم نے حضرت انسؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "كان خاتم النبي ﷺ في هذه وأشار إلى الخنصر من يده اليسرى" (صحیح مسلم ۳/ ۱۶۵۹ طبع الحلبی)۔

(۱) حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۶۰۔

(۲) المجموع ۴/ ۴۶۲، ۴۶۳، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۴۔

سے منقول ہے کہ انہوں نے اپنی بیچ کی انگلی اور اس سے متصل انگلی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: "نهاني رسول الله ﷺ أن أتختم في أصبعي هذه أو هذه"[1] (رسول اللہ ﷺ نے مجھے اپنی اس انگلی یا اس انگلی میں انگوٹھی پہننے سے منع فرمایا)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ دائیں ہاتھ کے بالمقابل بائیں ہاتھ کے خنصر میں انگوٹھی پہننا زیادہ بہتر ہے، اس کی صراحت صالح کی روایت میں ہے، اور اثرم وغیرہ کی روایت میں دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہننے کو ضعیف قرار دیا گیا ہے، دارقطنی وغیرہ کہتے ہیں کہ محفوظ بات یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ اپنے بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے، اور وہ بھی خنصر میں، تاکہ بالکل کنارے رہے اور ہاتھ میں لگنے والی چیزوں سے زیادہ ملوث اور خراب نہ ہو، اور اس کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ ہاتھ میں کچھ لینے اور پکڑنے میں رکاوٹ نہیں ہوگی۔

حنابلہ کے نزدیک سبابہ اور وسطی میں انگوٹھی پہننا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس سلسلے میں صحیح روایات میں ممانعت وارد ہوئی ہے، اور ابہام (انگوٹھا) اور بنصر (بیچ کی انگلی اور چھنگلیا کے درمیان والی انگلی) کے بارے میں حنابلہ کے ظاہر اقوال سے لگتا ہے کہ ان میں انگوٹھی پہننا مکروہ نہیں ہے، اگرچہ خنصر افضل ہے، اس لئے کہ نص میں اسی کا ذکر آیا ہے[2]۔

پنجم: مرد کی انگوٹھی کا وزن:

۱۲ – مرد کی انگوٹھی کا جائز وزن کیا ہے؟ اس سلسلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

(۱) حدیث "نهاني رسول الله ﷺ أن أتختم في أصبعي....." کی روایت مسلم (۳/۱۶۵۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) کشاف القناع ۲/۲۳۶، مطالب أولی النہی ۲/۹۲۔

حنفیہ کا مسلک حصکفی کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ مرد ایک مثقال سے زیادہ وزن کی انگوٹھی نہیں پہن سکتا[1]۔

لیکن ابن عابدین نے صاحب الذخیرہ کے قول کو ترجیح دی ہے، وہ یہ کہ ایک مثقال سے بھی کم ہو، پورے ایک مثقال تک وزن نہ پہنچے، اور استدلال اس روایت سے کیا ہے جس میں ایک شخص نے حضور اکرم ﷺ سے دریافت کیا تھا کہ میں کس چیز کی انگوٹھی بناؤں؟ تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "اتخذه من ورق ولا تتمه مثقالاً"[2] (تم چاندی کی انگوٹھی پہنو لیکن ایک مثقال تک نہ پہنچے)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مرد کے لئے چاندی کی انگوٹھی دو درہم شرعی یا اس سے کم وزن تک جائز ہے[3]، اگر دو درہم سے زائد ہو تو حرام ہے[4]۔

شافعیہ نے جائز انگوٹھی کے لئے وزن کی کوئی تحدید نہیں کی ہے، خطیب شربینی کہتے ہیں کہ اصحاب شافعیہ نے جائز انگوٹھی کی مقدار سے تعرض نہیں کیا ہے، غالباً انہوں نے اس چیز کو علاقہ اور اہل علاقہ کے عرف وعادت پر چھوڑ دیا ہے، اس لئے جو مقدار عرف وعادت سے زائد ہوگی وہ اسراف ہوگی......، یہی قول معتمد ہے، اگرچہ اذرعی کا بیان یہ ہے کہ درست بات یہ ہے کہ اس کی حد ایک مثقال سے کم متعین کرنی ہوگی، اس لئے کہ صحیح ابن حبان اور سنن ابی داؤد میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے لوہے کی

(۱) مثقال سونے کے اسلامی دینار کا ایک وزن ہے جو آج کے لحاظ سے ۴٫۲۵ گرام کے برابر ہے (یعنی سوا چار گرام)۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۵/۲۲۹، ۲۳۰۔
حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۱۰ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۳) درہم شرعی کا وزن ۲٫۹۷۵ گرام کے برابر ہے۔

(۴) جواہر الإکلیل ۱/۱۰۔

انگوٹھی پہننے والے سے فرمایا: "مالي أرى عليك حلية أهل النار فطرحه وقال: يا رسول الله من أي شيء أتخذه؟ قال: اتخذه من ورق ولاتتمه مثقالا"[1] (کیا بات ہے؟ میں تم پر اہل جہنم کا زیور دیکھ رہا ہوں، اس شخص نے یہ سن کر انگوٹھی اتار دی اور عرض کیا: یا رسول اللہ! کس چیز کی انگوٹھی بناؤں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: چاندی کی بناؤ اور ایک مثقال تک نہ پہنچے)۔ اذرعی کہتے ہیں کہ شافعیہ کے کلام میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو اس حدیث کے خلاف ہو، بلکہ یہ حدیث شربینی کے بیان کے بھی خلاف نہیں، اس لئے کہ احتمال ہے کہ ان کے علاقہ میں یہی عرف وعادت رہی ہو جو حدیث میں مذکور ہے[۲]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ایک مثقال یا اس سے بھی زائد وزن کی انگوٹھی بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ اس بارے میں کوئی تحدید نہیں آئی ہے، جب تک کہ عام استعمال سے خارج نہ ہو، ورنہ حرام ہوگا، اس لئے کہ حنابلہ کے مطابق اس میں اصل تحریم ہے، البتہ مقدار معتاد، فعل نبی اور فعل صحابہ کی وجہ سے اس سے خارج ہے[۳]۔

ششم: مرد کی انگوٹھیوں کی تعداد:

۱۳ - مرد بیک وقت کتنی انگوٹھیاں رکھ سکتا ہے؟ فقہاء کا اس سلسلے میں اختلاف ہے:

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مرد کے لئے ایک سے زائد انگوٹھی رکھنا جائز نہیں ہے، کئی انگوٹھیاں رکھنا حرام ہے، چاہے وہ شرعاً مباح وزن کے حدود ہی میں ہوں[۱]۔

فقہاء شافعیہ کے درمیان اس سلسلے میں اختلاف ہے، صاحب مغنی المحتاج نے اس اختلاف کا ایک حصہ نقل کیا ہے، وہ یہ ہے: "الروضہ" اور اس کی اصل میں ہے کہ اگر مرد کئی انگوٹھیاں اس لئے بنوائے کہ ان کو یکے بعد دیگرے پہنے گا تو جائز ہے، اس عبارت کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ بنوانا تو جائز ہے مگر پہننا نہیں، حالانکہ یہ مشہور اختلافی مسئلہ ہے، اس میں زیادہ قابل اعتماد قول یہ ہے کہ جائز ہے بشرطیکہ اسراف کی حد تک نہ پہنچے[۲]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مرد اپنے لئے کئی انگوٹھیاں بنوالے تو جواز کا قول زیادہ ظاہر ہے بشرطیکہ قدر معتاد سے خارج نہ ہو، اسی طرح مرد اگر بیک وقت دو یا دو سے زائد انگوٹھیاں پہنے تو قول اظہر کے مطابق جائز ہے، شرط وہی ہے کہ قدر معتاد سے زائد نہ ہو[۳]۔

اس مسئلے میں ہمیں حنفیہ کا کلام نہیں ملا۔

ہفتم: انگوٹھی پر نقش کا مسئلہ:

۱۴ - انگوٹھی پر نقش باتفاق فقہاء جائز ہے، اسی طرح اس کے جواز پر بھی اتفاق ہے کہ صاحب خاتم کا نام اس پر نقش کیا جائے، البتہ اللہ تعالیٰ کے نام اور الفاظ ذکر کے نقش کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور شافعیہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام اور ذکر کے الفاظ بھی انگوٹھی پر نقش کرنا جائز ہے، البتہ بیت الخلاء جاتے وقت آستین میں اس کو چھپالینا اور بوقت استنجاء دائیں ہاتھ میں پہن لینا چاہئے۔

---

(۱) حدیث: "مالي أرى عليك حلية أهل النار....." کی تخریج فقرہ نمبر ۱۰ کے تحت گذر چکی ہے۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۲۔
(۳) کشاف القناع ۲/ ۲۳۶۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۲۔
(۳) کشاف القناع ۲/ ۲۳۸۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ انگوٹھی پر ذکر اللہ کے الفاظ خواہ قرآنی ہوں یا غیر قرآنی، صراحت کے ساتھ لکھنا مکروہ ہے، اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں کہ کوئی شخص بیت الخلاء میں ایسے نقش والی انگوٹھی پہن کر نہ جائے، ''الفروع'' میں لکھا ہے کہ غالباً امام احمد بن حنبل نے اسی وجہ سے اس کو مکروہ کہا ہے، صاحب الفروع کہتے ہیں کہ کراہت کی اس کے سوا کوئی دلیل مجھے نہیں ملی، حالانکہ دلیل کی ضرورت ہے، اور اصل یہ ہے کہ کوئی دلیل کراہت موجود نہیں ہے، حنابلہ یہ بھی کہتے ہیں کہ انگوٹھی پر کسی جاندار کی صورت نقش کرنا حرام ہے اور ایسی انگوٹھی کا پہننا بھی حرام ہے، تصویر والی انگوٹھی کا حکم وہی ہے جو تصویر والے کپڑے کا ہے، بعض حنفیہ کا خیال یہ ہے کہ اگر جاندار کی تصویر اتنی چھوٹی ہو کہ دور سے نظر نہ آئے تو اس کا نقش بنانے میں کوئی حرج نہیں (۱)۔

ہشتم: انگوٹھی کا نگینہ:

۱۵ - عام طور پر فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ مرد کی جائز انگوٹھی میں چاندی یا کسی دوسری دھات کا نگینہ استعمال کرنا حسب ذیل تفصیل کے ساتھ جائز ہے:

حنفیہ کہتے ہیں کہ مرد کو اپنی انگوٹھی میں عقیق، فیروزج یا یاقوت وغیرہ کا نگینہ لگانا جائز ہے، اور حفاظت کے نقطۂ نظر سے نگینے کا سوراخ بند کرنے کے لئے سونے کی کیل استعمال کرنے کی بھی گنجائش ہے، اس لئے کہ یہ بہت تھوڑی مقدار ہے، یہ کپڑے میں گوٹ کے مانند ہے، اس لئے ایسی انگوٹھی پہننے والے کو سونا پہننے والا نہیں کہا جائے گا، مرد اپنی انگوٹھی کا نگینہ ہتھیلی کے اندرونی رخ کی طرف رکھے، برخلاف عورتوں کے کہ وہ جیسے چاہیں رکھ سکتی ہیں، اس لئے کہ انگوٹھی عورتوں کے لئے زینت ہے مردوں کے لئے نہیں (۱)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ انگوٹھی کے نگینہ میں چاندی کے استعمال میں مضائقہ نہیں......، پھر اس کی تشریح میں ان کے درمیان اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ چاندی کا نگینہ، لوہا، تانبا، اور سیسہ کے علاوہ کسی جائز چیز مثلاً چمڑہ، لکڑی، وغیرہ سے تیار شدہ انگوٹھی میں استعمال کیا جائے تو جائز ہے۔

بعض کہتے ہیں کہ پوری انگوٹھی چاندی کی ہوگی، جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے: ''**كان خاتم رسول الله ﷺ من ورق وكان فصه حبشيا**'' (۲) (رسول اللہ ﷺ کی انگوٹھی چاندی کی تھی، اور انگوٹھی کا نگینہ حبشی تھا) یعنی اس کا بنانے والا حبشی تھا، یا یہ کہ وہ اہل حبشہ کے طرز کا بنا ہوا تھا، اس طرح یہ اس روایت کے منافی نہ ہوگی جس میں ہے: ''**أن فصه منه**'' (یعنی انگوٹھی کا نگینہ بھی اسی دھات کا تھا)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مرد کے لئے ایسی انگوٹھی کا پہننا جائز نہیں ہے جس میں سونا ملا ہوا ہو، چاہے اس کی مقدار کم ہی کیوں نہ ہو۔

فقہاء مالکیہ کا کہنا ہے کہ انگوٹھی کا نگینہ ہتھیلی سے متصل رکھے، اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ کی سنت اسی طرح منقول ہے، اور اتباع سنت افضل ہے، پھر جب استنجاء کا ارادہ ہو تو اس کو نکال کر رکھ دے، جیسا کہ بیت الخلاء میں جاتے وقت اس کو نکال دیا جاتا ہے (۳)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ انگوٹھی کا استعمال نگینہ کے ساتھ ہو یا بغیر نگینہ کے دونوں جائز ہیں، اور نووی نے مزید کہا ہے کہ نگینہ کو ہتھیلی کے اندرون کی طرف رکھے یا پشت کی طرف دونوں جائز ہے، البتہ اندر کی طرف رکھنا افضل ہے، اس لئے کہ اس سلسلے میں صحیح احادیث وارد

---

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۲۳۰، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۶۰، المجموع ۴/ ۴۶۳، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۴، مطالب أولی النہی ۲/ ۹۵۔

---

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۲۳۰، الاختیار لتعلیل المختار ۴/ ۱۵۹۔

(۲) حدیث: ''كان خاتم رسول الله ﷺ من ورق......'' کی روایت مسلم (مسلم ۳/ ۱۶۵۸ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۳) حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۵۸، ۳۶۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۰۔

ہوئی ہیں، قلیوبی کہتے ہیں کہ انگوٹھی کا نگینہ ہتھیلی کے اندرون کی طرف رکھنا مسنون ہے (۱)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مرد کو اپنی انگوٹھی میں اسی جنس یا دوسری جنس کا نگینہ لگانے کی اجازت ہے، اس لئے کہ بخاری شریف میں حضرت انسؓ کی حدیث ہے: "کان فصه منه" (حضور ﷺ کی انگوٹھی کا نگینہ انگوٹھی ہی کی جنس سے تھا)، جبکہ مسلم کی روایت کے الفاظ ہیں: ''کان فصه حبشیا'' (آپ کا نگینہ حبشی تھا)۔

حنابلہ کی رائے میں مرد کے لئے انگوٹھی کے نگینے میں سونا استعمال کرنے کی اجازت ہے بشرطیکہ بہت تھوڑا ہو...... اس رائے کو ابو بکر عبد العزیز، مجد الدین بن تیمیہ اور تقی الدین بن تیمیہ نے اختیار کیا ہے، امام احمد کے ظاہر کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، اور ابن رجب کا میلان بھی اسی طرف ہے، ''الانصاف'' میں لکھا ہے: یہی صحیح اور یہی مذہب ہے، ''الفتاویٰ المصریہ'' میں ہے کہ سونے کا وہ تھوڑا حصہ جو اپنے علاوہ مثلاً نقش ونگاری وغیرہ کے تابع ہو امام احمد کے اصح قول کے مطابق جائز ہے۔

مگر قاضی اور ابو الخطاب نے تحریم کو اختیار کیا ہے، اور ''شرح المنتہی'' کے ''باب الآنیۃ'' میں اسی کو قطعی قرار دیا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ مرد اپنی انگوٹھی کا نگینہ ہتھیلی کی پشت سے متصل رکھے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ ایسا ہی کرتے تھے (۲) حضرت ابن عباسؓ وغیرہ کا یہی معمول نقل کیا گیا ہے (۳)۔

---

(۱) المجموع ۴/ ۴۶۳، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۴۔

(۲) حدیث: "جعل النبي ﷺ فص الخاتم......" کی روایت مسلم نے حضرت انس بن مالک سے ان الفاظ میں کی ہے: "أن رسول الله ﷺ لبس خاتم فضة في يمينه، فيه فص حبشي، كان يجعل فصه مما يلي كفه" (صحیح مسلم ۳/ ۱۶۵۸ طبع الحلبی)۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۲۳۶، مطالب اولی النہی ۲/ ۹۳۔

نہم: وضو میں انگوٹھی کو حرکت دینا:

۱۶- جمہور فقہاء کا موقف یہ ہے کہ اگر انگوٹھی کافی تنگ ہو اور نیچے تک پانی پہنچنے کا یقین نہ ہو تو وضو میں ہاتھ دھوتے وقت انگوٹھی کو حرکت دینا واجب ہے، اور اگر انگوٹھی کشادہ ہو یا تنگ ہی ہو مگر اس کے نیچے پانی پہنچ جانے کا یقین ہو تو اس کو حرکت دینا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔

مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ وضو کے وقت انگوٹھی کو حرکت دینا واجب نہیں ہے اگر چہ وہ تنگ ہو، بشرطیکہ انگوٹھی حد جواز کے اندر رہو، اگر حد جواز سے باہر ہو اور کھال تک پانی پہنچنے میں رکاوٹ ہو رہی ہو تو انگوٹھی کو ہاتھ سے نکالنا ضروری ہے ورنہ نہیں، پانی کے لئے کھال تک پہنچنے سے رکاوٹ بننے کی صورت میں انگلی سے نکالنے کا حکم، ناجائز انگوٹھی کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ ہر رکاوٹ کا یہی حکم ہے، جیسے موم، تارکول اور میل کچیل (۱)۔

دہم: غسل میں انگوٹھی کو حرکت دینا:

۱۷- جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ اس غسل کے تحقق کے لئے جو شرعاً کافی ہو پورے بدن کو دھونا ضروری ہے، یہاں تک کہ انگوٹھی وغیرہ کے نیچے دھونا بھی ضروری ہے، اس لئے غسل کے وقت انگوٹھی کو حرکت دینی چاہئے تا کہ پانی نیچے پہنچ سکے، اور اگر انگوٹھی تنگ ہو اور پانی نیچے تک نہ پہنچ رہا ہو تو انگوٹھی کو نکال دینا واجب ہے۔

مالکیہ کے نزدیک غسل میں ظاہر جسم کو دھونا واجب ہے، اور انگوٹھی کو حرکت دینا لازم نہیں جیسا کہ وضو میں ہے، ابن المواز نے اس کی صراحت کی ہے، ابن رشد کا اس میں اختلاف ہے (۲)۔

---

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۸۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۴، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۴۹، مسائل الامام احمد/ ص ۸۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۱۰۴، الخرشی ۱/ ۱۶۶، مغنی المحتاج ۱/ ۷۳، کشاف القناع ۱/ ۱۵۵۔

یازدہم: تیمم میں انگوٹھی نکالنا:

۱۸ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ تیمم کرنے والے پر انگوٹھی نکالنا واجب ہے، تاکہ مسح کے وقت مٹی اس کے نیچے تک پہنچ سکے، انگوٹھی کو محض حرکت دینا کافی نہیں، اس لئے کہ مٹی کثیف چیز ہے، انگوٹھی کے نیچے تک سرایت نہیں کرسکتی، برخلاف وضو کے پانی کے کہ وہ سرایت کرسکتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک تیمم میں پورے چہرے اور دونوں ہاتھوں پر مسح کرنا واجب ہے، اس لئے یا تو انگوٹھی اتار دے یا حرکت دے[۱]۔

دوازدہم: نماز میں انگوٹھی سے کھیلنا:

۱۹ - فقہاء کے نزدیک نماز میں عبث (لغو حرکت) مکروہ ہے، اور ''عبث'' سے مراد ہر ایسی حرکت ہے جو نمازی کے فائدے کی نہ ہو، مثلاً اپنا کپڑا اسمیٹنا، اور کپڑا، جسم، کنکر اور انگوٹھی وغیرہ سے کھیلنا، اس میں اختلاف وتفصیل ہے جسے ''صلاۃ'' کے باب میں مکروہات ومبطلات پر گفتگو کے ذیل میں دیکھا جائے[۲]۔

سیزدہم: احرام کی حالت میں انگوٹھی پہننا:

۲۰ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے کہ محرم کے لئے حالت احرام میں انگوٹھی پہننا جائز ہے، اس لئے کہ انگوٹھی پہننا نہ لباس پہننا ہے اور نہ جسم کو ڈھانکنا ہے، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: تم لوگ اپنا زادسفر اپنے ساتھ باندھ لو (یعنی کمر میں پیٹی باندھ لو جس میں خرچ کی تھیلی ہو)، حضرت ابن عباسؓ نے محرم کو انگوٹھی پہننے اور پیٹی باندھنے کی اجازت دی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک محرم مرد کے لئے حالت احرام میں انگوٹھی پہننا حرام ہے، چاہے دو درہم کے وزن کے بقدر ہی چاندی کیوں نہ ہو، اور اگر محرم دیر تک انگوٹھی پہنے رہے تو فدیہ واجب ہوگا[۱]۔

چہاردہم: انگوٹھی کی زکاۃ:

۲۱ - مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کا اظہر قول یہ ہے کہ مباح زیورات (جن میں عورت کے لئے سونا یا چاندی کی انگوٹھی، اور مرد کے لئے چاندی کی جائز انگوٹھی شامل ہے) میں زکاۃ واجب نہیں ہے، اس لئے کہ جائز استعمال کی وجہ سے ان میں افزائش کا پہلو باقی نہ رہا، پس یہ استعمال کے کپڑوں اور استعمال وکام کے جانوروں کے حکم میں سے ہوگیا۔

حنفیہ کہتے ہیں اور یہی شافعیہ کے نزدیک اظہر کے بالمقابل قول ہے کہ مرد کے لئے مباح چاندی کی انگوٹھی میں زکاۃ ہے بشرطیکہ نصاب پایا جائے اس میں زکاۃ واجب ہے، اس لئے کہ چاندی ثمن خلقی ہے، لہذا اس کی زکاۃ دی جائے گی، خواہ وہ جس حال میں ہو[۲]، اس کی تفصیل زکاۃ کی بحث میں ہے۔

پانزدہم: شہید اور غیر شہید کے ساتھ انگوٹھی کے دفن کا مسئلہ:

۲۲ - دفن سے قبل میت کے جسم سے اس کے زیورات، انگوٹھی وغیرہ

---

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۱/ ۱۵۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۱، کشاف القناع ۱/ ۱۷۸۔

(۲) ردالمحتار علی الدر المختار ۱/ ۴۳۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۵، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۱۹۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۹۹، کشاف القناع ۱/ ۳۷۲۔

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۲/ ۱۶۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۸۶، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۵۱۸، المغنی ۳/ ۳۰۵۔

(۲) ردالمحتار علی الدر المختار ۲/ ۳۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۲۸، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۳، المغنی ۳/ ۱۵۔

نکال لئے جائیں گے[۱]، اس لئے کہ میت کے ساتھ ان کو دفن کرنا اضاعت مال ہے اور یہ ممنوع ہے، رہا شہید کا معاملہ تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے کہ دفن کرنے سے قبل اس کے جسم سے کھال کی بنی ہوئی چیز، ہتھیار، پوستین اور اس کے اندر کی چیز، خف، پٹکا، ٹوپی اور ہر ایسی چیز جو عام طور پر پہنی نہیں جاتی، نکال لی جائے گی، انگوٹھی بھی اسی میں داخل ہے، بلکہ بڑھ کر ہے، اس سلسلے میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے احد کے شہداء کے بارے میں حکم دیا: "أن ینزع عنهم الحدید والجلود، و أن یدفنوا في ثیابهم بدمائهم" [۲] (ان کے جسم سے لوہا اور کھالیں نکال لی جائیں، اور ان کو ان کے کپڑوں سمیت خون آلود حالت میں دفن کردیا جائے)، اس لئے کہ شہید پر کوئی چیز محض اس لئے چھوڑی جاتی ہے کہ وہ کفن بن جائے، اور کفن پوشی کا مقصد پردہ ہے، جبکہ انگوٹھی کا مقصد یہ نہیں ہے، اس لئے وہ اتاری جائے گی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ شہید کو خف، ٹوپی اور پٹکا سمیت دفن کردینا مستحب ہے جبکہ ان کی قیمت کم ہو، اسی طرح معمولی قیمت کی انگوٹھی بھی شہید کے ہمراہ دفن کردی جائے گی، اس کو نکالنے کی ضرورت نہیں، الا یہ کہ قیمتی نگ والی ہو[۳]۔

---

(۱) کشاف القناع ۲/ ۹۷۔

(۲) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث: "أن النبي ﷺ أمر بقتلی أحد......" کی روایت ابوداؤد اور ابن ماجہ نے کی ہے اور الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، شوکانی کہتے ہیں کہ ان دونوں کی سند میں علی ابن عاصم الواسطی ہیں اور ان کے بارے میں ایک جماعت نے کلام کیا ہے اور دوسرے راوی عطاء بن سائب بھی متکلم فیہ ہیں (سنن ابوداؤد ۳/ ۴۹۸ طبع عزت عبید دعاس، سنن ابن ماجہ ۱/ ۴۸۵، طبع الحلبی، نیل الأوطار ۴/ ۶۱ طبع دار الجیل)۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۶۱۰، بدائع الصنائع ۱/ ۳۲۴، المغنی المحتاج ۱/ ۳۵۱، کشاف القناع ۲/ ۹۷، ۹۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۵۔

تخدیر

تعریف:

۱-"خَدَر" (حرکت کے ساتھ) ایک قسم کا ڈھیلا پن ہے، جو بعض اعضاء یا پورے جسم پر طاری ہوتا ہے، اور "خدر" کے معنی سستی اور ڈھیلا پن کے ہیں۔

"خدّر العضو تخدیرا" کا معنی ہے: اس نے عضو کو بے حس بنادیا، احساس کو زائل کرنے کے لئے جسم میں نشہ آور دوا داخل کی۔

کہا جاتا ہے: "خدّره الشراب وخدّره المرض" (شراب نے اس کو بے حس بنادیا اور مرض نے اس کو بے جان کردیا)۔

"مخدّر" وہ مادہ ہے جو انسان اور حیوان میں احساس وشعور کے کم یا زیادہ فقدان کا سبب بنے، جیسے بھنگ، حشیش اور افیون، اس کی جمع مخدرات ہے، یہ نئی چیزیں ہیں[۱]۔

فقہاء "تخدیر" کا استعمال اس کے لغوی معنی ہی میں کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تفتیر:

۲- "فتر عن العمل فتورا" (وہ کام میں سست پڑ گیا) اس کی

---

(۱) لسان العرب، تاج العروس، الوسیط مادۂ "خدر"۔

حدت ختم ہوگئی، اور وہ شدت کے بعد نرم پڑ گیا، اسی سے یہ ہے کہ جب گرمی کا زور کم ہوجاتا ہے تو کہا جاتا ہے: "فتر الحر" (۱)، چنانچہ تفتیر کا مطلب ہے حدت وزور کو توڑنا، اور شدت کے بعد نرمی پیدا کرنا، اس تفصیل کے مطابق تفتیر میں تخدیر کے بالمقابل زیادہ عموم ہے، اس لئے کہ تخدیر، تفتیر کی ایک قسم ہے۔

ب- اِغماء:

۳- "أغمي عليه" اس کو ایسی حالت پیش آئی کہ جس نے ساری حس وحرکت کو ختم کردیا۔ اغماء کسی نشہ آور مادہ کے بغیر پیش آنے والی ایک کیفیت ہے جو وقتی طور پر قوی اور اعصاب کو معطل کردیتی ہے۔

اس طرح تخدیر، اغماء سے الگ ہے (۲)۔

ج- اِسکار:

۴- "أسكره الشراب" شراب نے اس کی عقل زائل کردی، اِسکار کا مطلب شراب کے ذریعہ عقل زائل کرنا ہے نہ کہ حس وحرکت ختم کرنا، اس طرح تخدیر میں اِسکار سے زیادہ عموم ہے (۳)۔

تخدیر کے ہم معنی کچھ اور بھی الفاظ ہیں، مثلاً "مفسد" (عقل کو زائل کرنے والی دوا) اور "مرقِد" (خواب آور دوا)، حطاب کہتے ہیں: "ایک فائدہ جو فقیہ کے کام آسکتا ہے یہ ہے کہ مسکر، مفسد اور مرقد کے فرق کو جان لیا جائے، مسکر ایسی چیز کو کہتے ہیں جو عقل زائل کردے حواس کو نہیں، اور سرمستی وسرشاری کی

(۱) المصباح المنیر "فتر"۔
(۲) المعجم الوسیط، التعریفات للجرجانی۔
(۳) المصباح المنیر مادۂ "سکر"۔

کیفیت پیدا کرے، مفسد ایسی چیز ہے جو عقل کو زائل کرے حواس کو نہیں، اور سرمستی وسرشاری کی کیفیت پیدا نہ کرے، مثلاً "عسل البلادر"، اور "مرقد" اس کو کہتے ہیں جو عقل اور حواس دونوں کو زائل کردے، جیسے سیکران (ایک قسم کی گھاس) (۱)۔

شرعی حکم:

۵- نشہ آور مادے کئی قسم کے ہوتے ہیں جو اپنے ان اصول کے اختلاف کی بنا پر مختلف ہوتے ہیں جن سے یہ مادے کشید کئے جاتے ہیں:

نشہ آور اشیاء مثلاً حشیش (۲)، افیون (۳)، قات (۴)،

(۱) الحطاب ۱/ ۹۰، الفتاوی الکبریٰ الفقہیہ ۴/ ۲۳۱۔
(۲) حشیش: اس لفظ کا اطلاق مشرق میں عام طور پر ایک نشہ آور مادہ پر ہوتا ہے جو (قنب) جوٹ کے پودوں سے حاصل ہوتا ہے اور مزید اشیاء تیار کرنے کے لئے اس میں پودے کے مختلف اجزاء شامل کئے جاتے ہیں، تیار کردہ اشیاء کے مختلف نام ہیں مثلاً البانج، الکراسی، الجنجا اور الکیف وغیرہ۔
ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ حشیش کا ظہور سب سے پہلے چھٹی صدی ہجری کے آخر میں تاتاری حکومت کے ظہور کے وقت ہوا (مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۷، الموسوعۃ العربیۃ المیسر ۵/ ص ۷۱۲)۔
(۳) افیون کا اطلاق اس دودھیا رس پر ہوتا ہے جس کو خشک کیا جاتا ہے جو ناپختہ خشخاش کا پھل چیر کر حاصل کیا جاتا ہے افیون میں دوسرے بہت سے قیمتی اجزاء (قلویات) پائے جاتے ہیں جن میں مورفین، کوڈین، پاپفرین، شابئین وغیرہ خاص اہمیت رکھتے ہیں، (المعجم الوسیط (أفن)، الموسوعۃ العربیۃ المیسر ۵/ ص ۱۸۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۵ طبع بولاق)۔
(۴) قات: سلستری کی نوع کا ایک پودا ہے جس کی کاشت اس کی پتیوں کے لئے کی جاتی ہے جو سبز حالت میں چبائی جاتی ہیں، اس کا تھوڑا استعمال شعور کو تیزی اور دل ودماغ کو تازگی بخشتا ہے، اور زیادہ مقدار نشہ اور غفلت پیدا کرتی ہے، اس کی اصل جگہ حبشہ ہے مگر یمن میں بھی اس کی کاشت بڑی کثرت سے ہوتی ہے اس کو عرب کی چائے کہا جاتا ہے (المعجم الوسیط، المنجد، الموسوعۃ العربیۃ المیسر ۵/ ص ۱۳۵۹)۔

کوکین (۱)، بھنگ (۲)، کفتہ (۳)، جوزۃ الطیب (۴)، برش (۵) وغیرہ کا استعمال خواہ چبا کر ہو یا دھونی یا کسی اور ذریعہ سے، عقل کو زائل کردیتا ہے، اور کبھی اس کی عادت پڑ جاتی ہے تو یہ صحت وعقل کے زوال کا سبب بنتی ہے اور جسم اور اخلاق کے اعتدالی حال کو بدل دیتی ہے۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ جو چیز عقل کو زائل کردے وہ حرام ہے اگرچہ اس سے کوئی طرب ومستی حاصل نہ ہو، اس لئے کہ عقل کو زائل کرنے کی حرمت پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے، الا یہ کہ کوئی ایسی غرض یا مجبوری ہو جو شرعی طور پر معتبر ہو (۶)۔

۶ - جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ عقل کو زائل کرنے والی نشہ آور چیزوں کا استعمال حرام ہے، اگرچہ وہ طرب انگیز شدت پیدا نہ کرے جس سے بالعموم کوئی سیال مسکر خالی نہیں ہوتا۔

جس طرح سیال مسکرات میں حکم ہے کہ جس کا کثیر مسکر ہو اس کا قلیل بھی حرام ہے، اسی طرح انسانی جسم وعقل کو نقصان پہنچانے والی جامد نشہ آور اشیاء بھی علی الاطلاق حرام ہیں۔

---

(۱) کوکین: کوکن کے پتوں سے تیار ہوتا ہے اس کا استعمال طب میں جزوی نشہ آور مادہ کے طور پر ہوتا ہے بعض لوگ اس کو ناجائز طور پر استعمال کرتے ہیں، حالانکہ اس کا مسلسل استعمال اعصابی نظام میں ضعف پیدا کرتا ہے جو جنون کا باعث ہوتا ہے (الموسوعۃ العربیۃ المیسرہ ص ۱۵۰۶)۔

(۲) بنج (بھنگ): بادنجانی نوع کا ایک زہریلا پودا ہے جو ڈاکٹروں کے یہاں سن کرنے یا بیہوش کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے (المعجم الوسیط، المنجد مادہ ''بنج'')۔

(۳) کفتہ: ایک پودا ہے جس میں قات جیسی تاثیر ہوتی ہے (الفتاوی الفقہیہ الکبری ۴/ ۲۲۵)۔

(۴) جوزۃ الطیب: اس کا نام اس کے خوشبودار ہونے اور عطر وغیرہ میں اس کے استعمال کی وجہ سے ہے یہ ایک پھل ہے جس کا درخت انار کے برابر ہوتا ہے (تذکرہ لداؤد الانطاکی ۱/ ۱۰۱ طبع محمد علی صبیح)۔

(۵) ''برش'' یہ افیم اور بھنگ کا مرکب ہے (تذکرہ داؤد الانطاکی ۱/ ۶۶)۔

(۶) مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۳۴/ ۱۹۸، ۲۰۴، ۲۱۱۔

مگر یہ حکم اس وقت ہے جبکہ مقدار استعمال نقصان دہ حد تک ہو، اس حکم میں وہ مقدار شامل نہیں ہے جو بطور دوا استعمال کی جائے، اس لئے کہ اس کی حرمت لعینہ نہیں ہے، بلکہ اس سے پیدا ہونے والے نقصانات کی بنا پر ہے۔

۷ - اسی بنا پر بھنگ، حشیش اور افیم کا استعمال علاج کی حالت کے سوا کسی بھی حالت میں حرام ہے، اس لئے کہ یہ تمام چیزیں مفسد عقل ہیں، ان کے استعمال کرنے والے کو نقصان ہوتا ہے، وہ ذکر اللہ اور نماز وغیرہ سے غافل ہوجاتا ہے، لیکن ان کی حرمت لعینہ نہیں ہے، بلکہ ان سے پیدا ہونے والے نتائج کی بنا پر ہے۔

۸ - ''جوزۃ الطیب'' کی نقصان دہ اور نشہ آور مقدار بھی حرام ہے، اس لئے کہ یہ بھی مزیل عقل ہے، البتہ اس کی حرمت حشیش کی حرمت سے کمتر ہے (۱)۔

۹ - فقیہ ابوبکر بن ابراہیم المقری الحرازی الشافعی نے ''قات'' کی تحریم سے متعلق اپنی کتاب میں قات کی حرمت کی رائے اختیار کی ہے، وہ کہتے ہیں: میں نے اس کے کھانے سے اپنے دین وبدن میں نقصان محسوس کیا تو میں نے اس کا کھانا ترک کردیا، اس لئے کہ علماء نے ذکر کیا ہے کہ نقصان پہنچانے والی چیزوں کی حرمت مشہور ہے، مثلاً ''قات'' کا ایک نقصان یہ ہے کہ اس کو کھانے والا اپنے طور پر راحت وطرب محسوس کرتا ہے، طبیعت میں خوشگواری پیدا ہوتی ہے اور غم دور ہوجاتا ہے، مگر دو گھنٹے کے بعد طبیعت بوجھل ہونے لگتی ہے، غموم وہموم کا کافی دباؤ ہوجاتا ہے اور بالآخر اخلاق وعادات بگڑ کر رہ جاتے ہیں، فقیہ حمزہ ناشری بھی اس کی تحریم کے قائل ہیں (۲)،

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۹۵، ۵/ ۲۲۳، دسوقی ۴/ ۳۵۲، مغنی المحتاج ۱/ ۷۷، ۴/ ۱۸۷، القلیوبی ۱/ ۶۹، ۴/ ۲۰۳، فتاوی ابن حجر ۴/ ۲۲۳، ۲۳۴، مطالب أولی النہی ۶/ ۲۱۷، السیاسۃ الشرعیۃ لابن تیمیہ ص ۱۰۸۔

(۲) الفتاوی الکبری الفقہیۃ لابن حجر ۴/ ۲۲۵، ۲۲۶ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ،

استدلال حضرت ام سلمہؓ کی اس حدیث سے ہے: "أن النبي ﷺ نهى عن كل مسكر ومفتر"[1] (نبی کریم ﷺ نے ہر نشہ آور اور فتور انگیز چیز سے منع فرمایا ہے)۔

مخدرات (نشہ آور اشیاء) کی حرمت کے دلائل:

۱۰ - حرمت کی بنیاد وہ روایت ہے جس کو امام احمد نے اپنی مسند میں اور ابوداؤد نے اپنی سنن میں حضرت ام سلمہؓ کے حوالے سے سند صحیح کے ساتھ نقل کیا ہے، حضرت ام سلمہ فرماتی ہیں: "نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر و مفتر"[2] (رسول اللہ ﷺ نے ہر نشہ آور اور فتور انگیز چیز سے منع فرمایا ہے)۔

علماء نے کہا ہے کہ "مفتر" ہر وہ چیز ہے جو انسان کے اعضاء میں سستی اور بے حسی پیدا کرے، ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ حدیث خصوصیت کے ساتھ حشیش کی حرمت ثابت کرتی ہے، اس لئے کہ وہ نشہ لاتی ہے، بے حسی پیدا کرتی ہے اور اعضاء جسم کو ڈھیلا کردیتی ہے۔

قرافی اور ابن تیمیہ نے حشیش کی حرمت پر اجماع نقل کیا ہے، ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ جو اس کو حلال سمجھے وہ کافر ہے، ائمہ اربعہ اس سلسلے میں خاموش ہیں، اس لئے کہ ان کے دور میں اس کا وجود ہی نہیں تھا، اس کا ظہور تو چھٹی صدی کے آخر اور ساتویں صدی کی ابتداء میں تاتاری حکومت کے ظہور کے وقت ہوا[3]۔

= ابن حجر نے اپنے فتاوی میں "قات" کے موضوع پر مستقل رسالہ شامل کیا ہے جس کا نام ہے "تحذير الثقات من أكل القات" ۴/ ۲۲۳، ۲۳۴، اس رسالہ میں انہوں نے نبات تحریم تک پہنچادی ہے۔

(۱) حدیث: "نهى عن كل مسكر و مفتر" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۹۰ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اس کی سند ضعیف ہے۔
(عون المعبود ۳/ ۳۷۸ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۹ میں گذر چکی ہے۔

(۳) الفروق ۱/ ۲۱۹۔

مخدرات کی طہارت ونجاست کا مسئلہ:

۱۱ - جامد مخدرات (نشہ آور اشیاء) جمہور فقہاء کے نزدیک پاک ہیں نجس نہیں ہیں، اگر چہ ان کا استعمال کرنا حرام ہے، اور صرف پانی میں اسے پگھلا لینے سے وہ ناپاک نہیں ہوں گے چاہے اس سے پینے کا ہی ارادہ کیوں نہ کیا گیا ہو، اس لئے کہ شرعا مسکرات کی نجاست کا حکم سیال چیزوں کے ساتھ خاص ہے، ان میں خمر کو بنیادی اہمیت حاصل ہے جس کو قرآن کریم میں "رجس" کہا گیا ہے، یہی حکم دیگر سیال مسکرات کا بھی ہے۔

ابن دقیق العید نے تو جامد مسکرات کی طہارت پر اجماع نقل کیا ہے۔

جبکہ دوسری طرف بعض حنابلہ نے ان کی نجاست کے حکم کو ترجیح دی ہے[1]۔

اس کی تفصیل نجاسات کے باب میں ہے۔

مخدرات کے عادی اشخاص کا علاج:

۱۲ - ابن حجر مکی شافعی سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جو افیم اور حشیش وغیرہ کا سخت عادی ہو اور اس حالت میں پہنچ گیا ہو کہ ان کا استعمال ترک کردے تو ہلاک ہوجائے گا، تو انہوں نے جواب دیا کہ استعمال نہ کرنے پر اگر اس کی ہلاکت یقینی ہو[2] تو اس کے لئے نشہ کا استعمال جائز بلکہ جان بچانے کی مصلحت کے پیش نظر واجب ہے، جیسا کہ مضطر کے لئے میتہ کا مسئلہ ہے، البتہ اس شخص پر لازم ہے

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۹۵، ۵/ ۲۴۳، الدسوقی ۴/ ۳۵۲، مغنی المحتاج ۱/ ۷۷، ۴/ ۱۸۷، القلیوبی ۱/ ۶۹، ۴/ ۲۰۳، فتاوی ابن حجر ۴/ ۲۲۳، ۲۳۴، مطالب أولی النہی ۶/ ۲۱۷، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ/ ص ۱۰۸۔

(۲) ماہر اطباء کے کہنے سے جو ظن غالب حاصل ہوتا ہے وہ یقین کے قائم مقام ہے۔

کہ وہ اپنے استعمال کی مقدار میں بتدریج کمی کرے، یہاں تک کہ آہستہ آہستہ غیر شعوری طور پر اس کے معدہ کو نشہ کی طلب باقی نہ رہے، حنفیہ میں رملی کہتے ہیں کہ یہ بات ہمارے قواعد کے بھی خلاف نہیں ہے [1]۔

مخدرات کی بیع اور ان کو ضائع کرنے کا ضمان:

۱۳ - مخدرات چونکہ بذات خود پاک ہیں، جس کی تفصیل گذر چکی ہے، اور کبھی یہ علاج میں بھی کام آتے ہیں، اس لئے علاج کی غرض سے ان کی بیع جمہور فقہاء کے نزدیک درست ہے، اور اس کو ضائع کرنے والا ضامن ہوگا، بعض فقہاء نے اس سے حشیش کا استثناء کیا ہے اور اس کی بیع کو حرام قرار دیا ہے، جیسے ابن نجیم حنفی، اور یہ اس بنا پر کہ حشیش کا استعمال بذات خود گناہ ہے، ابن الشحنہ نے ذکر کیا ہے کہ حشیش بیچنے والے کو سزا دی جائے گی، ابن تیمیہ نے اس کے نجس ہونے کے قول کو صحیح قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ یہ شراب کے مانند ہے اور شراب کی بیع صحیح نہیں، اس لئے حنابلہ کے نزدیک حشیش کی بیع بھی صحیح نہیں ہے، بعض مالکیہ کا خیال بھی وہی ہے جو ابن تیمیہ کا ہے۔

لیکن اگر ایسی چیزوں کی بیع علاج جیسی جائز ضرورت کے لئے نہ ہو تو مالکیہ اور شافعیہ نے ایسے شخص کے لئے ان کی بیع کو حرام قرار دیا ہے، جسے یقین یا گمان غالب ہو کہ خریدار ان کو حرام طور پر استعمال کرے گا، اس صورت میں ان کو ضائع کرنے والا ان کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا، شیخ ابو حامد اسفرائینی کو اس سے اختلاف ہے، ''رد المحتار'' میں ابن عابدین کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ بیع مکروہ ہے اور اس کو ضائع کرنے والا ضامن ہوگا [1]۔

مخدرات استعمال کرنے والے شخص کے تصرفات کا حکم:

۱۴ - مخدرات کا اتنی مقدار میں استعمال جس سے عقل زائل ہوجائے یا تو دوا کے مقصد سے ہوگا یا کسی اور مقصد سے، اگر دوا کے مقصد سے ہو تو جمہور فقہاء کے نزدیک ایسے شخص کے تصرفات نافذ نہیں ہوں گے۔

لیکن اگر دوا کے مقصد سے نہ ہو اور اس کی عقل زائل ہوجائے تو اس کے تصرفات کے جائز و ناجائز ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر اس نے تفریح طبع کے لئے افیون کا استعمال کیا تو اس کے تصرفات صحیح ہوں گے، اس لئے کہ یہ معصیت ہے، البتہ حنفیہ نے اس سے ارتداد، حدود کا اقرار اور اپنی شہادت پر دوسرے کو شاہد بنانے کے تصرفات کا استثناء کیا ہے، اور ان کو صحیح نہیں قرار دیا ہے، مگر یہ حکم اس وقت ہے جب اس پر غفلت اس قدر طاری ہوجائے کہ آسمان و زمین کی تمیز بھی کھو بیٹھے، لیکن اگر یہ تمیز برقرار ہو تو وہ ہوش مند شخص کے حکم میں ہے اس کا کفر صحیح ہوگا، اسی طرح اس کی طرف سے طلاق، عتاق اور خلع کے تصرفات بھی نافذ ہوں گے۔

ابن عابدین حشیش اور اس سے پیدا ہونے والے نشہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ جب حشیش کی وجہ سے عام طور پر فساد پیدا ہونے لگا، تو حنفیہ اور شافعیہ دونوں مذاہب کے مشائخ اور فقہاء نے اس کو حرام قرار دیا، اور اس حالت میں دی گئی طلاق کے وقوع کا

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۲۸، ظاہر ہے کہ یہ حکم اسی صورت میں ہے جب مستند اطباء فیصلہ کردیں کہ اس شخص کے لئے نشہ کا یکلخت ترک کرنا باعث ہلاکت ہوگا۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۹۴، مواہب الجلیل ۱/ ۹۰، المغنی ۴/ ۱۹۲، طبع مطابع مجلل العرب، الاقناع ۴/ ۱۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات طبع ریاض، الفتاوی الکبریٰ الفقہیہ ۴/ ۲۳۴۔

فتویٰ دیا۔

بعض حنفیہ نے اس میں یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر بھنگ اور افیون کی وجہ سے عقل زائل ہوجائے، جبکہ ان کا استعمال دوا کے طور پر کیا گیا تھا تو بھی زجر وتنبیہ کے طور پر اس کی طلاق واقع ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے [1]۔

مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ طلاق اور عتاق کے تصرفات اس کی طرف سے درست ہوں گے، اور اس پر حدود اور جانی ومالی جنایات لازم ہوں گی، البتہ بیع وشراء، اجارہ، نکاح اور اقرار کے تصرفات نافذ ولازم نہ ہوں گے، مالکیہ کا مشہور مسلک یہی ہے [2]۔

شافعیہ اس کے تمام تصرفات کو صحیح قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ اس نے معصیت کے ذریعہ اپنی عقل زائل کی ہے، اس لئے یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اس کی عقل زائل ہی نہیں ہوئی [3]۔

حنابلہ کے یہاں قول صحیح یہ ہے کہ بلاضرورت بھنگ وغیرہ کے استعمال سے اگر عقل زائل ہوجائے اور مجنون کی طرح ہوجائے تو ایسے شخص کی طلاق واقع نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس میں کوئی لذت نہیں ہے۔ امام احمد نے بھنگ کھائے ہوئے شخص اور سکران کے درمیان فرق کیا ہے، انہوں نے بھنگ کھائے ہوئے شخص کو بمنزلۂ مجنون قرار دیا ہے، اسی قول کو "النظم" اور "الفروع" میں اولیت دی گئی ہے، خرقی کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ جس شخص کی عقل نشہ کے بغیر زائل ہوگئی اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، حنابلہ میں زرکشی کہتے ہیں کہ بھنگ ہی کے حکم میں حشیش خبیث بھی

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۲۴، فتح القدیر ۳/ ۴۰، حاشیہ ابی السعود علی منلا مسکین ۲/ ۱۱۰، البحر الرائق ۳/ ۲۶۶، ۲۶۷، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۵۳۔

(۲) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۵، بلغۃ السالک ۲/ ۵۴۳، طبع دار المعارف، العدوی علی الخرشی ۴/ ۳۲۔

(۳) شرح البہجہ ۴/ ۲۴۶، ۲۴۷، إعانۃ الطالبین ۴/ ۵۔

ہے، جبکہ ابو العباس ابن تیمیہ کی رائے میں یہ نشہ آور مشروب پینے کے حکم میں ہے، یعنی اس پر بھی حد واجب ہوگی، اگر حشیش مسکر ہو یا اس کی مقدار کثیر مسکر ہو تو یہی قول صحیح ہے، ورنہ حرام تو ہوگی مگر اس کا استعمال کرنے والے پر حد نافذ نہ ہوگی، صرف تعزیر واجب ہوگی [1]۔

مخدرات استعمال کرنے والے کی سزا:

۱۵ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کسی نے بطور دوا مخدرات کا استعمال کیا، اور اس کی عقل زائل ہوگئی تو اس پر کوئی سزا نہ ہوگی، نہ حد نہ تعزیر، اور اگر کسی نے بلاضرورت مسکرات کی اتنی مقدار استعمال کی کہ اس کی عقل زائل ہوگئی تو جمہور علماء کے نزدیک اس پر بھی حد واجب نہیں ہوگی، لیکن ابن تیمیہ کا نقطۂ نظر خاص حشیش کے تعلق سے یہ ہے کہ اس کے استعمال کرنے والے پر حد واجب ہوگی، کیونکہ ان کے یہاں حشیش اور دیگر مسکرات کے درمیان فرق ہے، فرق کی وجہ یہ ہے کہ حشیش کا استعمال طلب واشتہاء کے ساتھ ہوتا ہے، جبکہ بھنگ وغیرہ میں یہ بات نہیں ہوتی، تو گویا ان کے نزدیک حکم کا مدار اشتہاء نفس پر ہے۔

فقہاء کے یہاں یہ بھی ایک متفقہ مسئلہ ہے کہ بلاعذر مخدرات استعمال کرنے والے کی تعزیر واجب ہے، البتہ شافعیہ اس طرف گئے ہیں کہ افیون وغیرہ کو اگر گلا دیا جائے اور اس میں شدت پیدا ہوجائے اور وہ جھاگ پھینک دے تو نجاست اور حد دونوں لحاظ سے یہ شراب کے حکم میں ہے، جیسا کہ روٹی کے بارے میں یہی حکم ہے جب اس کو گلا کر مذکورہ حالت میں لے آیا جائے، بلکہ افیون میں یہ بات بدرجۂ اولیٰ ہوگی۔

(۱) الانصاف ۸/ ۴۳۸، کشاف القناع ۵/ ۲۳۳۔

شافعیہ نے مخدرات استعمال کرنے والے شخص کی سزا میں یہ قید لگائی ہے کہ اگر وہ شخص استعمال سے قبل مجبوری کی حالت میں نہ پہنچا ہو (جس کا ذکر ماقبل میں ہوچکا ہے) تو اس کو سزا دی جائے گی، لیکن اگر اس نے بحالت مجبوری مسکر کا استعمال کیا ہو تو تعزیر نہیں کی جائے گی، بلکہ اس پر اس عادت سے خلاصی پانے کی تدبیر واجب ہوگی، خواہ اس کی ضد استعمال کرکے ہو یا مقدار خوراک بتدریج کم کرکے[1]۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۶۵، الجوہرہ ۲/ ۲۲۸، در المنتقی شرح الملتقی بہامش مجمع الانہر ۱/ ۶۱۰، الدسوقی ۴/ ۳۱۳، الحطاب ۱/ ۹۰، حاشیۃ الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰، إعانۃ الطالبین ۴/ ۱۵۶، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۲۴، ۲۲۵، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۳۴/ ۱۹۸، ۲۱۴۔

تخذیل

تعریف:

۱- تخذیل کا لغوی معنی ہے: آدمی کو اپنے ساتھی کی مدد چھوڑنے پر اکسانا اور اس کی مدد کرنے سے روکنا، کہا جاتا ہے: "خذّلته تخذیلا" میں نے اس کو ناکامی اور ترک جنگ پر آمادہ کیا[1]۔

اور اصطلاح میں تخذیل لوگوں کو حملہ وجہاد سے روکنے اور اس کی خاطر نکلنے سے بے رغبتی پیدا کرنے کو کہتے ہیں[2]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- مجاہدین کو جہاد سے روکنا حرام ہے، خواہ کسی بھی ذریعہ سے ہو، قول سے ہو یا فعل سے، اللہ تعالی نے جہاد سے روکنے والوں کی مذمت فرمائی ہے: "قَدْ يَعْلَمُ اللّٰهُ الْمُعَوِّقِيْنَ مِنْكُمْ وَ الْقَائِلِيْنَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَ لَا يَأْتُوْنَ الْبَأْسَ إِلَّا قَلِيْلًا"[3] (اللہ تم میں سے ان لوگوں کو خوب جانتا ہے جو مانع ہوتے ہیں اور جو اپنے بھائیوں سے کہتے رہتے ہیں کہ ہمارے پاس آجاؤ، اور یہ لوگ لڑائی میں تو بس نام ہی کو آتے ہیں)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ "خذل"۔
(۲) کشاف القناع ۳/ ۶۲ شائع کردہ مکتبۃ النصر الحدیثہ، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۴۰۔
(۳) سورۂ احزاب/ ۱۸۔

تخذیل ۳

نیز منافقین کے بارے میں ارشاد باری ہے: "فَرِحَ الْمُخَلَّفُوْنَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُوْلِ اللّٰهِ وَكَرِهُوْا أَنْ يُجَاهِدُوْا بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَقَالُوْا لَاتَنْفِرُوْا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْكَانُوْا يَفْقَهُوْنَ"(۱) ((یہ) پیچھے رہ جانے والے رسول اللہ کے (جانے کے)بعد اپنے بیٹھے رہنے پرخوش ہوگئے اوران کوگراں گذرا کہ یہ اپنا مال اوراپنی جان کے ساتھ اللہ کی راہ میں جہاد کریں اور یہ کہنے لگے کہ (ایسی تیز) گرمی میں (گھر سے) مت نکلو، آپ کہہ دیجئے کہ جہنم کی گرمی (اس سے بھی) زائد تیز ہے، کاش وہ سمجھتے ہوتے!)۔

جہاد سے روکنے والے یا بری خبریں پھیلانے والے کو جہاد میں شامل کرنے کاحکم:

۳- امیر کو چاہئے کہ اپنے ساتھ کسی ایسے شخص کولشکر میں شامل نہ کرے جولوگوں کو جہاد سے روکے اوران میں جنگ کی طرف سے بے رغبتی پیدا کرے، جیسے یوں کہے کہ گرمی یا ٹھنڈک شدید ہے یا بہت زیادہ مشکل پیش آئے گی، اس لشکر کوشکست سے بچانا بہت مشکل ہے وغیرہ، اسی طرح امیر اپنے ساتھ کسی ایسے آدمی کوبھی نہ لے جو لوگوں میں بزدلی پیدا کرنے کے لئے بری خبریں پھیلائے، مثلاً کہے کہ مسلمانوں کا لشکر تو ہلاک ہوگیا، مسلمانوں کے پاس کفار کے مقابلے میں کوئی مدد اور طاقت نہیں، کفار کے پاس بڑی قوت وکمک اور جرأت وتحمل ہے، ان کے سامنے کسی کاٹھہرنا بہت مشکل ہے وغیرہ، اسی طرح لشکر میں کسی ایسے شخص کوبھی شامل کرنا صحیح نہیں ہے، جو مسلمانوں کے خلاف جاسوسی کرکے کفار کی مدد کرے اور کفار کو مسلمانوں کی کمزوریوں کی اطلاع دے، مسلمانوں کی خبروں اوران کی پوشیدہ چیزوں کوبتانے کے بارے میں ان سے خط وکتابت کرے اور کفار کے جاسوسوں کو پناہ دے، اسی طرح اس شخص کوبھی شامل کرنا درست نہیں جو مسلمانوں کے درمیان عداوت کی آگ بھڑکائے اور ان میں بگاڑ پیدا کرنے کی کوشش کرے، اس لئے کہ فرمان خداوندی ہے: "وَ لَوْأَرَادُوْا الْخُرُوْجَ لَأَعَدُّوْا لَهُ عُدَّةً وَلٰكِنْ كَرِهَ اللّٰهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَ قِيْلَ اقْعُدُوْا مَعَ الْقَاعِدِيْنَ، لَوْخَرَجُوْا فِيْكُمْ مَازَادُوْكُمْ إِلَّا خَبَالاً وَلَاَوْضَعُوْا خِلَالَكُمْ يَبْغُوْنَكُمُ الْفِتْنَةَ"(۱) (اور اگر ان لوگوں نے چلنے کا ارادہ کیا ہوتا تو اس کا کچھ سامان توکرتے، لیکن اللہ نے ان کے جانے کوپسند ہی نہ کیا، اس لئے انہیں جمارہنے دیا اور کہہ دیا گیا کہ بیٹھنے والوں کے ساتھ بیٹھے رہو، اگر یہ لوگ تمہارے ساتھ شامل ہوکر چلتے تو تمہارے درمیان فساد ہی بڑھاتے، یعنی تمہارے درمیان فتنہ پردازی کی فکر میں دوڑے دوڑے پھرتے)، اور اس لئے بھی کہ یہ لوگ مسلمانوں کے لئے باعث نقصان ہیں، اس لئے ان کو روکنا لازم ہے، اور اگر ان میں کا کوئی فرد اسلامی لشکر کے ساتھ نکل جائے تو اس کا حصہ نہیں نکالا جائے گا، بلکہ کچھ بھی نہیں دیا جائے گا، چاہے وہ مسلمانوں کی حمایت کا خوب مظاہرہ کرے، اس لئے کہ شاید اس کا یہ مظاہرہ منافقانہ ہو، جس کی وجہ ظاہر ہے، اس لئے ایسا شخص نقصان محض ہے، اس کا مال غنیمت میں کچھ بھی استحقاق نہیں ہے، اور اگر خود امیر ہی ان مذکورہ لوگوں میں سے ہوتو اس کے ساتھ جہاد کے لئے نکلنا پسندیدہ نہیں ہے، اس لئے کہ ایسے لوگوں کا جومسلمانوں کے لئے مضر ہوں جب تابع کی حیثیت سے نکلنا ممنوع ہےتو ان کومتبوع بنانا بدرجۂ اولی ممنوع ہوگا، دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ ایسے امیر کے ساتھ نکلنے میں نقصان کاخطرہ ہے(۲)۔

---

(۱) سورۂ توبہ/۸۱۔

(۱) سورۂ توبہ/۴۶، ۴۷۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۳۷۲ طبع المنار، کشاف القناع ۳/ ۶۲، طبع مکتبۃ

تخریب

دیکھئے: ''جہاد''۔

تخریج مناط

تعریف:

۱- تخریج اور استخراج ایک ہی معنی میں ہیں جیسے استنباط۔

''مناط'' کا معنی ہے: لٹکانے کی جگہ۔

اصولیین کے نزدیک حکم کا مناط اس کی علت ہے (۱)۔

تخریج مناط: جب نص یا اجماع صرف حکم پر دلالت کرے، اس کی علت نہ بتائے تو اس کی علت نکالنے کے لئے نظر واجتہاد کا نام تخریج مناط ہے، یہ کام مجتہد کا ہے، وہی اپنی رائے سے علت کا استخراج کرے گا، مثلاً شراب پینے کی حرمت کے لئے طرب انگیز شدت کو علت قرار دیا گیا، دھار دار چیز سے عمداً قتل کرنے میں وجوب قصاص کے لئے ظلم وعدوان کو علت کا درجہ دیا گیا، اور گیہوں وغیرہ میں ربا الفضل کے لئے طعم کو علت بتایا گیا وغیرہ، علت کی تخریج کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس پر دوسری ان چیزوں کو قیاس کیا جاسکے جن میں یہ علت موجود ہو (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

مناسبت:

۲- مناسبت نام ہے وصف اور حکم کے درمیان رابطے کے بیان اور اظہار کے ذریعہ علت کی تعیین کا، جو اعتراضات اور موانع سے

= النصر الحدیثہ، نہایۃ المحتاج ۸/۵۷، طبع المکتبۃ الاسلامیہ، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۴۰ طبع المکتب الاسلامی، تفسیر الجصاص ۳/۱۴۸۔

(۱) مختار الصحاح، المصباح المنیر، المعجم الوسیط ''خرج'' و''ناط''۔

(۲) الاحکام للآمدی ۳/۶۳، المستصفی للغزالی ۲/۲۳۳، روضۃ الناظر ص ۱۴۷۔

بچتے ہوئے عقل سلیم کے دائرۂ ادراک میں آسکے، مناسبت کے اسی استخراج کا نام تخریج مناط ہے [1]۔

اسی بنا پر تخریج مناط مناسبت کے بالمقابل زیادہ عام ہے، اس لئے کہ تخریج مناط کبھی مناسبت کے استخراج کے ذریعہ ہوتی ہے اور کبھی دوسرے ذریعہ سے۔

اجمالی حکم:

۳- بعض اصولیین نے تخریج مناط کو علت کے کئی مسالک میں سے ایک مسلک قرار دیا ہے، اس لئے کہ تخریج مناط علت کے استخراج کے لئے اجتہاد کرنے کا نام ہے، لیکن درجہ کے لحاظ سے یہ تحقیق مناط اور تنقیح مناط سے کمتر ہے، اسی بنا پر اس سے استدلال کرنے کے سلسلے میں اصولیین کا اختلاف ہوا ہے، اہل ظاہر، شیعہ اور بغدادی معتزلہ کی ایک جماعت نے اس کا انکار کیا ہے، امام غزالی اس تعلق سے فرماتے ہیں کہ علت مستنبطہ کے ذریعہ حکم لگانا ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے، بلکہ کبھی علت کا علم ایماء اور اشارۃ النص سے ہوتا ہے تو وہ منصوص کے حکم میں ہوتی ہے، اور کبھی اجتہاد وقیاس سے اس کا علم ہوتا ہے......الخ، اس کے بعد امام غزالی لکھتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک پہلی دونوں قسموں یعنی تحقیق مناط اور تنقیح مناط سے قریب ہے، اور پہلی قسم یعنی تحقیق مناط متفق علیہ ہے، اور دوسری قسم یعنی تنقیح مناط اکثر اصولیین کے نزدیک مسلم ہے [2]۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

---

(۱) جمع الجوامع ۲/ ۲۷۳، ارشاد الفحول للشوکانی رص ۲۱۴۔

(۲) الاحکام للآمدی ۳/ ۶۳، المستصفی للغزالی ۲/ ۲۳۳، ۲۳۴، حاشیہ جمع الجوامع ۲/ ۲۹۳۔

تخصّر

تعریف:

۱- لغت میں تخصر کے کئی معانی ہیں، ایک معنی ہے: "خصر" یعنی کمر پر ہاتھ رکھنا، لفظ "اختصار" بھی تخصر کے معنی میں آتا ہے۔

"خصر" سے مراد انسان کے جسم کا درمیانی حصہ ہے اور وہ دونوں سرینوں کے اوپر کا پتلا حصہ ہے، اس کی جمع "خصور" ہے، جیسے فلس کی جمع فلوس ہے، تثنیہ "خصران" اور "خاصرتان" مشہور ہیں۔

اختصار اور تخصر کا مطلب ہے کہ مرد حالت نماز میں یا اس کے باہر اپنی کمر پر ہاتھ رکھے، اور یہ "مخصرۃ" یعنی جس پر ٹیک لگائی جائے مثلاً لاٹھی وغیرہ، پر ٹیک لگانے سے ماخوذ ہے، نبی کریم علیہ السلام سے ایک روایت میں ہے: "أن النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ نهى أن يصلي الرجل مختصرا و متخصرا" [1] (حضور اکرم علیہ السلام نے مرد کو کمر پر ہاتھ رکھ کر نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے)۔

بعض لوگوں نے کہا: اس سے مراد کوئی ٹیکنے والی چیز لاٹھی وغیرہ ہے، اور بعض نے کہا کہ مرد اپنی کمر پر ہاتھ رکھ کر نماز پڑھے یہی مراد ہے، حدیث میں آیا ہے: "الاختصار في الصلاة راحة أهل النار" [2] (نماز میں کمر پر ہاتھ رکھنا اہل جہنم کی استراحت ہے) یعنی

---

(۱) حدیث: "نهى أن يصلي الرجل مختصرا" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۸۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الاختصار في الصلاة....." کی روایت بیہقی (۲/ ۲۸۶ طبع

یہ نماز میں یہودیوں کا عمل ہے اور وہ اہل جہنم ہیں، ابن منظور کہتے ہیں کہ اہل نار کی طرف جو راحت منسوب کی گئی ہے اس سے مراد جہنم کی راحت نہیں ہے، اس لئے کہ جہنم میں ان کے لئے راحت کہاں؟ اس سے مراد دنیا میں حالت نماز میں ان کی راحت ہے، یعنی وہ جب اپنی نماز میں اپنا ہاتھ کمر پر رکھتے ہیں تو راحت محسوس کرتے ہیں، اور ان یہودیوں کا نام اہل جہنم اس لئے رکھا گیا کہ بالآخر ان کا ٹھکانہ جہنم ہی ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ ان کو جہنم میں اس طرح کرنے سے راحت حاصل ہوگی [۱]۔

اصطلاحی طور پر تخصر کا استعمال بھی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

اجمالی حکم:

۲- جمہور فقہاء کے نزدیک نماز میں تخصر مکروہ تنزیہی ہے۔

حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ یہ مکروہ تحریمی ہے، اس لئے کہ یہ نماز کی ہیئت ماثورہ کے خلاف ہے، نیز اس میں تکبر کرنے والوں کے ساتھ تشبہ ہے، نبی کریم ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے، حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ نهى أن يصلي الرجل مختصرا" [۳] (نبی کریم ﷺ نے اختصار کی

= دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے ذہبی نے میزان میں اسے ضعیف قرار دیا ہے (۲/ ۳۹۲ طبع الحلبی)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادۂ "خصر"۔

(۲) الاختیار شرح المختار ۱/ ۶۰ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء، المہذب للشیرازی ۱/ ۹۶، الشرح الکبیر ۱/ ۲۵۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۴، کشاف القناع عن متن الإقناع ۱/ ۳۷۲ مکتبۃ النصر الحدیثہ، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۱/ ۷۴ طبع الفلاح، فتح الباری شرح صحیح البخاری ۳/ ۸۹۔

(۳) حدیث: "نهى أن يصلي الرجل مختصرا" کی تخریج فقرہ نمبر ۱ میں گذر چکی ہے۔

حالت میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا)، حضرت ابوہریرہ ہی سے دوسری روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ نهى عن الخصر في الصلاة" [۱] (رسول اللہ ﷺ نے نماز میں خصر سے منع فرمایا ہے) یعنی کمر پر ہاتھ رکھنے سے۔

ایک روایت میں ہے: "نهى أن يصلي الرجل متخصّرا" (صاد کی تشدید کے ساتھ) مطلب یہ ہے کہ نماز پڑھتے ہوئے کمر پر ہاتھ رکھنا ممنوع ہے، جب تک کہ کوئی ایسی حاجت نہ ہو جو تخصر کی داعی ہو، البتہ اگر کوئی عذر ہو مثلاً کمر میں درد کی وجہ سے یا قیام لیل میں تھکان کی وجہ سے ہاتھ رکھے تو مقتضائے حاجت کے حدود میں بقدر ضرورت اس کی اجازت ہے، اس سے زیادہ نہیں [۲]، اس کے بارے میں ایک حدیث وارد ہوئی ہے: "المتخصرون يوم القيامة على وجوههم النور" [۳] (تخصر کرنے والوں کے چہروں پر قیامت کے دن نور ہوگا)، ثعلب کہتے ہیں کہ مراد شب بیدار عابدین ہیں، کہ وہ جب تھک جاتے ہیں تو اپنی کمر پر ہاتھ رکھ لیتے ہیں، صاحب "القاموس" نے بھی ان کی تائید کی ہے اور حدیث کی

---

(۱) حدیث: "نهى عن الخصر في الصلاة" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۸۸، طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) الاختیار شرح المختار ۱/ ۶۰، طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء، ابن عابدین ۱/ ۴۳۲، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۹۰، ۱۹۱ طبع دار الإیمان، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۹۶، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۲/ ۵۹، الشرح الکبیر ۱/ ۲۵۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۴، کشاف القناع عن متن الإقناع ۱/ ۳۷۲ طبع مکتبۃ النصر الحدیثہ، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۱/ ۷۴ طبع الفلاح، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/ ۹۵ المکتب الإسلامی، فتح الباری شرح صحیح البخاری ۳/ ۸۸، ۸۹، نزہۃ المتقین شرح ریاض الصالحین للنووی ۲/ ۱۱۹۲۔

(۳) حدیث: "المتخصرون يوم القيامة على وجوههم النور" اسی طرح یہ حدیث کتاب النہایہ لابن الاثیر (۲/ ۳۶ طبع دار الکتب العربیہ عیسیٰ الحلبی) اور تاج العروس (۱۱/ ۱۷۵ طبع الکویت) میں وارد ہوئی ہے۔ کتب حدیث میں اس کی تخریج ہمیں نہیں ملی۔

تفسیر اس سے الگ کی ہے[1]۔

ابوداؤد اور نسائی نے سعید بن زیاد کے طریق سے نقل کیا ہے، فرماتے ہیں: "صليت إلى جنب ابن عمر فوضعت يدي علىٰ خاصرتي، فلما صلى قال: هذا الصلب في الصلاة، و كان رسول الله ﷺ ينهي عنه"[2] (میں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بازو میں نماز پڑھی، تو میں نے اپنا ہاتھ اپنی کمر پر رکھا، جب حضرت ابن عمرؓ نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا: نماز میں یہ صلیب بنانے کے مرادف ہے، رسول اللہ ﷺ تو اس سے روکتے تھے)۔

رہا خارج نماز کمر پر ہاتھ رکھنا تو "تنویر الابصار" اور اس کی شرح میں ہے کہ یہ مکروہ تنزیہی ہے[3]، اس لئے کہ یہ متکبرین کا عمل ہے (دیکھئے: "صلاۃ" کے تحت "مکروہات صلاۃ" کی بحث)۔

رہا اختصار اس معنی میں کہ نماز کی حالت میں لاٹھی وغیرہ سے ٹیک لگانا تو اس کے حکم کی تفصیل "استناد" کی اصطلاح کے ذیل میں گذر چکی ہے[4]۔

خطبۂ جمعہ میں عصا وغیرہ سے ٹیک لگانا:

۳- جمعہ کا خطبہ دیتے وقت عصا وغیرہ سے ٹیک لگانا مالکیہ کے نزدیک مندوب ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ بھی خطبہ کی سنت ہے، مالکیہ کے نزدیک عصا دائیں ہاتھ میں ہو، جبکہ شافعیہ کے یہاں مستحب یہ ہے کہ بائیں ہاتھ میں ہو جو تلوار چلانے والے اور تیر پھینکنے والے کا طریقہ ہے، اور اپنا دایاں ہاتھ خطیب منبر کے کنارے رکھے، فقہ حنبلی کی کتاب "کشاف القناع" میں لکھا ہے کہ خطیب عصا کو دونوں ہاتھوں میں سے کسی بھی ہاتھ میں رکھ سکتا ہے، مگر صاحب "الفروع" کا بیان ہے کہ بائیں ہاتھ میں رکھے اور دائیں ہاتھ سے منبر کے کنارے پر ٹیک لگائے، لیکن اگر کوئی ٹیک لگانے والی چیز نہ ملے تو شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ دائیں ہاتھ کو بائیں پر رکھے یا دونوں کو نیچے چھوڑ دے، ان سے کھیل نہ کرے[1]۔

حنفیہ کا نقطۂ نظر "الفتاویٰ الہندیہ" کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ جمعہ کے دن خطبہ کے دوران عصا یا کمان سے خطیب کا ٹیک لگانا مکروہ ہے، صرف ان علاقوں میں خطیب کو تلوار لٹکانی چاہئے جو جنگ کے ذریعہ فتح کئے گئے ہوں[2]۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک کمان اور تلوار بھی عصا کے حکم میں ہے، البتہ مالکیہ کے نزدیک کمان و تلوار سے بہتر لاٹھی ہے، اور کمان سے مراد دسوقی کے بیان کے مطابق "قوس النشاب" یعنی وہ عربی کمان ہے جو لمبی اور سیدھی ہوتی ہے، عجمی کمان مراد نہیں ہے، جو چھوٹی اور ٹیڑھی ہوتی ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے خطبۂ جمعہ میں عصا وغیرہ سے ٹیک لگانے کے تعلق سے اپنے نقطۂ نظر پر استدلال اس روایت سے کیا ہے جس کو ابوداؤد نے الحکم بن حزن کے حوالے سے نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "وفدت على النبي ﷺ فشهدنا معه الجمعة،

(۱) شرح القاموس، النہایہ لابن اثیر مادۂ "خصر"۔
(۲) حدیث: "هذا الصلب في الصلاة....." کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۵۶ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے عراقی نے تخریج الاحیاء میں اس کو صحیح قرار دیا ہے (۱/ ۱۵۶ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔
(۳) فتح الباری شرح صحیح البخاری ۳/ ۸۹، ابن عابدین ۱/ ۴۳۴، تفسیر ابن کثیر ۴/ ۳۷۷، دار القرآن الکریم بیروت۔
(۴) الموسوعۃ الفقہیہ ۴/ ۱۰۳۔

(۱) حاشیہ قلیوبی ۱/ ۲۸۲، ۲۸۳ طبع الحلبی، کشاف القناع ۲/ ۳۶ طبع النصر، الزرقانی ۲/ ۶۰ طبع الفکر۔
(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۴۸ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

فقام متوكئا على سيف أو قوس أو عصا مختصرا"[۱] (میں نبی کریم ﷺ کے پاس وفد کے ساتھ حاضر ہوا تو ہم نے نماز جمعہ آپ ﷺ کے ساتھ پڑھی، آپ ﷺ تلوار یا کمان یا لاٹھی سے ٹیک لگا کر کھڑے تھے)۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ اصحاب منبر ائمہ کے لئے جمعہ کے دن مستحب ہے کہ وہ خطبہ کے وقت کھڑے ہونے کی حالت میں ٹیک لگانے کی غرض سے عصا ساتھ میں رکھیں، اسی طرح ہم نے دیکھا اور سنا ہے[۲]۔

---

(۱) حضرت حکم بن حزن کی حدیث کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۵۹ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور التلخیص میں ابن حجر نے اس کو حسن قرار دیا ہے (۲/ ۶۵ شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۹۷ طبع دار المعرفہ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۸۲، ۳۸۳ طبع الفکر، الزرقانی ۲/ ۶۰ طبع الفکر، المدونۃ الکبری ۱/ ۱۵۱ طبع دار صادر، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۲ طبع المکتب الإسلامی، حاشیہ قلیوبی ۱/ ۲۸۲، ۲۸۳ طبع الحلبی، کشاف القناع ۲/ ۳۶ طبع النصر، الإنصاف ۲/ ۳۹۷ طبع التراث، المغنی ۲/ ۳۰۹ طبع ریاض۔

تخصیص

تعریف:

۱- **تخصیص الإنسان بالشيء** کا معنی ہے: کسی چیز کے بارے میں انسان کو دوسروں پر ترجیح دینا۔

جمہور اصولیین کی اصطلاح میں تخصیص کا اطلاق عام میں سے بعض افراد کو دلیل کے ذریعہ نکالنے پر ہوتا ہے، خواہ وہ دلیل مستقل ہو یا غیر مستقل، متصل ہو یا غیر متصل[۱]۔

حنفیہ کے نزدیک عام میں سے بعض افراد کو دلیل مستقل متصل کے ذریعہ مخصوص ومحصور کرنے کا نام تخصیص ہے، اس طرح اس سے استثناء اور صفت وغیرہ نکل گئے، اس لئے کہ ان میں دلیل غیر مستقل کے ذریعہ حصر ہوتا ہے، اسی طرح نسخ بھی خارج ہوگیا، کیونکہ اس میں غیر متصل دلیل کے ذریعہ نکالنا ہوتا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- نسخ:

۲- نسخ دور کرنے اور زائل کرنے کو کہتے ہیں۔

اصولیین کی اصطلاح میں شارع کی جانب سے حکم متقدم کو حکم

---

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۴۲۸، جمع الجوامع ۲/ ۲، ۳۔

(۲) مسلم الثبوت ۱/ ۳۰۰، ۳۰۱، کشف الاسرار للبزدوی ۱/ ۳۰۶، التوضیح، شرح التنقیح لصدر الشریعہ ۲/ ۲۰۔

تخصیص ۳-۵

متاخر سے دلیل کے ذریعہ ختم کرنے کو نسخ کہتے ہیں۔

نسخ اور تخصیص کے درمیان فرق یہ ہے کہ تخصیص میں حکم کا ختم کرنا نہیں ہوتا، جبکہ نسخ میں ثبوت حکم کے بعد رفع حکم ہوتا ہے، حنفیہ کے نزدیک ایک فرق یہ بھی ہے کہ تخصیص دلیل متصل کے ذریعہ تحدید حکم کا نام ہے، جبکہ نسخ میں بعد کی دلیل کے ذریعہ تحدید حکم ہوتا ہے[(۱)]۔

ب- تقیید:

۳- ''تقیید'' کسی لفظ مطلق کے دائرۂ اطلاق کو کسی ایسے لفظ کے ساتھ متصل ہونے کی وجہ سے محدود کرنے کا نام ہے جو شرط یا صفت یا حال جیسی قیدوں کے ساتھ اس کے مربوط ہونے پر دلالت کرے۔

اس کی مثال لفظ ''رجل'' ہے، جب اس کے ساتھ مثلاً لفظ ''مومن'' شامل کردیا جائے اور کہا جائے: ''رجلٌ مومنٌ'' (مرد مومن) تو لفظ ''رجل'' تو مطلق ہے، جس کا اطلاق ہر اس فرد پر ہوگا جس میں رجولیت ہوگی، یعنی نوع انسانی کا ہر بالغ مرد ''رجل'' ہے، خواہ وہ مومن ہو یا غیر مومن، لیکن اس کے ساتھ جب لفظ ''مومن'' مل گیا تو اس کا عموم سمٹ کر مومن تک محدود ہوگیا اور غیر مومن اس سے خارج ہوگیا۔

تقیید ہمیشہ مطلق الفاظ کی ہوگی، تاکہ ان کا دائرہ عام نہ رہے اور اپنے معنی کے تحت آنے والی تمام شکلوں تک وسیع نہ ہو، بلکہ صرف ان ہی شکلوں تک محدود رہے جن میں وہ قید پائی جائے۔

جبکہ تخصیص ہمیشہ عام الفاظ کی ہوگی، تاکہ اس کا دائرہ اپنے عموم سے محدود ہوکر اپنے مصداق کے بعض افراد تک خاص رہ جائے۔

---

(۱) المستصفی للغزالی ۱/ ۱۰۷، کشف الاسرار للبزدوی ۱/ ۳۰۷۔

ج- استثناء:

۴- متعدد افراد میں سے بعض افراد کو ''الا'' یا کسی حرف استثناء کے ذریعہ نکالنے[(۱)] یا صدر کلام میں شامل افراد کے حکم میں بعض افراد کو داخل ہونے سے روکنے کا نام استثناء ہے[(۲)]۔

جمہور اصولیین کے نزدیک استثناء بھی عام کے مخصصات کی ایک قسم ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک یہ عام کے لئے مخصص نہیں ہے، بلکہ یہ عام کو اس کے بعض افراد تک محدود کرتا ہے[(۳)]۔

اجمالی حکم:

۵- تخصیص عقلی طور پر ممکن ہے اور استقرائی طور پر اس کا وقوع ثابت ہے، لفظ عام جمع نہ ہو تو تخصیص فرد واحد تک جائز ہے، اور جمع ہونے کی صورت میں اقل جمع یعنی تین تک تخصیص ہوسکتی ہے، حنفیہ کے نزدیک تخصیص عقل سے بھی ہوسکتی ہے، جیسا کہ لفظ سے ہوتی ہے[(۴)]۔

اصولیین کا اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ تخصیص کے بعد بقیہ افراد کے حق میں عام کا حقیقی عموم باقی رہتا ہے یا وہ صرف مجازی طور پر عام رہ جاتا ہے، اس سلسلے میں سب سے مناسب بات جس کو حنابلہ اور اکثر حنفیہ وشافعیہ نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ حقیقی عموم باقی رہتا ہے، بعض فقہاء نے عموم حقیقی کی بقا کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ بقیہ افراد غیر محدود ہوں، اور دوسرے فقہاء نے کچھ اور بھی قیدیں لگائی ہیں۔

بزدوی کہتے ہیں کہ عام میں جن لوگوں نے صرف اجماع کی

---

(۱) روضۃ الناظر ص ۱۳۲، جمع الجوامع ۲/ ۹، ۱۰، المستصفی للغزالی ۲/ ۱۶۳۔

(۲) التوضیح ۲/ ۲۰، مسلم الثبوت ۱/ ۳۱۶۔

(۳) مسلم الثبوت ۱/ ۳۰۰، ۳۰۱، جمع الجوامع ۲/ ۹۔

(۴) مسلم الثبوت ۱/ ۳۰۶، ۳۰۷، جمع الجوامع ۲/ ۳۔

شرط لگائی ہے استغراق کی نہیں، وہ لوگ کہتے ہیں کہ تخصیص کے بعد بھی وہ حقیقتاً عام باقی رہے گا، مگر جن لوگوں نے استیعاب واستغراق کی بھی شرط لگائی ہے وہ کہتے ہیں کہ تخصیص کے بعد اس پر عام کا اطلاق محض مجازاً ہوتا ہے، چاہے اس میں سے ایک ہی فرد کی تخصیص ہوئی ہو[1]۔

تخصیص کے بعد عام کی حجیت باقی رہتی ہے یا نہیں؟ یہ بھی مختلف فیہ مسئلہ ہے، اکثر اصولیین کا مسلک اور مذہب حنفی کا قول صحیح یہ ہے کہ اس کی حجیت باقی رہتی ہے، خواہ مخصوص معلوم ہو یا مجہول، بعض فقہاء نے اس کی حجیت کے لئے مخصوص کے معلوم ہونے کی قید لگائی ہے، یعنی مخصوص مجہول نہ ہو، کرخی کہتے ہیں کہ سرے سے اس کی حجیت ہی ختم ہوجاتی ہے، شافعیہ میں ابوثور کا قول بھی یہی ہے[2]۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

(۱) کشف الاسرار للبزدوی ۱/ ۳۰۷، جمع الجوامع ۲/ ۵، ۶۔

(۲) کشف الاسرار للبزدوی ۱/ ۳۰۶، ۳۰۷، جمع الجوامع ۲/ ۶، ۷، مسلم الثبوت ۱/ ۳۰۸۔

تخطّي الرقاب

تعریف:

۱ - لغت میں ''تخطی'' کے معنی تجاوز کرنے کے ہیں، کہا جاتا ہے: ''تخطی الناس واختطاهم'' یعنی لوگوں سے اس نے تجاوز کیا، اور کہا جاتا ہے: "تخطیتُ رقاب الناس" جب تم لوگوں کی گردنیں پھاند جاؤ، ابن المنیر کہتے ہیں کہ حدیث پاک: "فلم یفرق بین اثنین"[1] (دوشخصوں کے درمیان تفریق نہ کرے) میں دوشخصوں کے درمیان جس تفریق سے منع کیا گیا ہے اسی حکم میں دوشخصوں کے درمیان بیٹھنا یا ان میں سے کسی کو ہٹا کر اس کی جگہ بیٹھ جانا داخل ہے، اور کبھی محض گردن پھاندنے پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

پھاندنے میں پھاندنے والے کے دونوں پاؤں، دونوں بیٹھے ہوئے شخص کے سروں یا ان کے مونڈھوں سے بلند ہوجاتے ہیں، اور بسا اوقات اس کے پاؤں میں لگی ہوئی چیز ان دونوں کے کپڑوں میں بھی لگ جاتی ہے[2]۔

"تخطی" اصطلاح میں بھی اسی معنی میں مستعمل ہے۔

(۱) حدیث: "فلم یفرق بین اثنین" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۹۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۱۲۱، فتح الباری ۲/ ۳۹۲، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۴۹ طبع ریاض الحدیثہ۔

اجمالی حکم:

۲- مختلف مواقع پر گردن پھاندنے کے مختلف احکام ہیں:

جمعہ میں گردن پھاندنے کی حرکت کا صدور امام سے بھی ہوسکتا ہے اور غیر امام سے بھی۔

اگر امام گردن پھاندے اور اس کو اپنی جگہ تک پہنچنے کے لئے اس کے سوا کوئی راستہ نہ ہو تو بلا کراہت اس کے لئے یہ جائز ہے، اس لئے کہ یہ مقام حاجت ہے۔

اور اگر کوئی دوسرا شخص گردن پھاندے تو حنفیہ کے نزدیک دو حال سے خالی نہیں، مسجد میں وہ خطبہ شروع ہونے سے قبل داخل ہوا ہو یا خطبہ شروع ہونے کے بعد، اگر خطبہ شروع ہونے سے پہلے وہ مسجد میں داخل ہوا ہو تو تخطی میں حرج نہیں، اگر اس شخص کو آگے کی صفوں کے سوا بیٹھنے کی جگہ نہ ہو تو وہ بوجہ ضرورت تخطی کرسکتا ہے، بشرطیکہ کسی کو ایذاء نہ پہنچے، اس لئے کہ مستحب یہ ہے کہ خطبہ شروع ہونے سے قبل آگے بڑھ کر اور محراب سے قریب ہوکر بیٹھے، تاکہ ایک طرف بعد میں آنے والوں کے لئے بیٹھنے کی گنجائش رہے اور دوسری طرف امام سے قرب کی فضیلت حاصل ہو۔

لیکن جب پہلے آنے والے شخص نے یہ نہیں کیا تو گویا اس نے بلاوجہ افضل جگہ کو ضائع کیا، لہذا بعد میں آنے والے کے لئے اس چھوڑی ہوئی جگہ تک پہنچنے کی اجازت ہوگی۔

لیکن اگر کوئی شخص مسجد میں اس وقت داخل ہوا جس وقت امام خطبہ دے رہا تھا تو اس پر ضروری ہے کہ سر دست جو جگہ مل جائے وہیں بیٹھ جائے، اس لئے کہ حالت خطبہ میں اس کا مسجد میں چلنا اور آگے بڑھنا ممنوع ہے، فرمان نبوی ہے: "فلم یفرق بین اثنین" (پس دو شخصوں کے درمیان تفریق نہ کرے)، ایک دوسرے موقع پر ارشاد فرمایا: "لم یتخط رقبة مسلم ولم یؤذ أحدا"[1] (کسی مسلمان کی گردن نہ پھاندے اور نہ کسی کو ایذاء پہنچائے)، اور حضور علیہ السلام نے ایک گردن پھلانگ کر آگے بڑھنے والے شخص سے فرمایا: "اجلس، فقد آذیت و آنیت"[2] (بیٹھ جاؤ، تم نے لوگوں کو تکلیف پہنچائی اور خود آنے میں دیر کی)۔

مالکیہ کے نزدیک مسجد میں داخل ہونے والے شخص کے لئے منبر پر خطیب کے بیٹھنے سے قبل اگر آگے جگہ خالی ہو تو صفوں کو پھاندنے کی اجازت ہے، منبر پر خطیب کے بیٹھنے کے بعد تخطی جائز نہیں، اگرچہ آگے جگہ خالی ہو[3]۔

حنفیہ اور شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ اگر داخل ہونے والے شخص کو کوئی جگہ نہ ملے جبکہ اس کے آگے جگہ خالی ہو، مگر وہاں تک پہنچنا ایک دو شخصوں کی گردن پھاندے بغیر ممکن نہ ہو تو اس کے لئے تخطی مکروہ نہیں، اس لئے کہ یہ معمولی ہے، لیکن اگر اس کے آگے کافی لوگ ہوں تو اس صورت میں اگر اسے امید ہو کہ جماعت کھڑی ہوتے وقت لوگ آگے بڑھ جائیں گے تو وہ پیچھے ہی بیٹھ جائے اور نماز شروع ہونے کا انتظار کرے، اور اگر اسے لوگوں کے آگے بڑھنے کی امید نہ ہو تو اس کے لئے خالی جگہ تک پہنچنے کے لئے گردن پھاندنا جائز ہے، اس لئے کہ یہاں ضرورت ہے، امام احمد کی ایک روایت یہی ہے، اور دوسری روایت میں ہے کہ اگر خالی جگہ تک پہنچنے کے لئے تخطی کے سوا

---

(۱) حدیث: "ولم یتخط رقبة مسلم ولم یؤذ أحدا" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۶۶ طبع عزت عبید دعاس) اور ابن خزیمہ (۳/ ۱۵۷، ۱۵۸ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے اور اس کی سند حسن ہے۔

(۲) حدیث: "اجلس فقد آذیت و آنیت" کی روایت احمد (۴/ ۱۸۸ طبع المیمنیہ) اور ابوداؤد (۱/ ۶۶۸ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر نے فتح الباری میں اس کو قوی قرار دیا ہے (۲/ ۳۹۲ طبع السلفیہ)۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۵۵۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۴۷، ۱۴۸، منہاج الطالبین ۱/ ۲۸۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۴۹، ۳۵۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۹۷، الشرح الکبیر ۱/ ۳۸۵۔

تخطی الرقاب ۳-۶

چارہ نہ ہو تو مسجد میں آنے والے کے لئے تخطی جائز ہے[1]۔

۳- اگر کوئی شخص ایک جگہ بیٹھ جائے، پھر اس کو کوئی ضرورت پیش آجائے یا وضو کی حاجت ہو جائے تو اس کو مسجد سے باہر نکلنے کی اجازت ہے، چاہے تخطی کرنی پڑے، عقبہ کہتے ہیں: "**صليت وراء النبي ﷺ بالمدينة العصر فسلم، ثم قام مسرعا فتخطى رقاب الناس إلى بعض حُجر نسائه، فقال: ذكرت شيئا من تبر عندنا، فكرهت أن يحبسني، فأمرت بقسمته**"[2] (میں نے نبی کریم ﷺ کے پیچھے مدینہ میں عصر کی نماز پڑھی تو آپ ﷺ نے سلام پھیرا، پھر تیزی کے ساتھ کھڑے ہوئے اور لوگوں کی گردنیں پھاندتے ہوئے بعض ازواج کے حجرے میں داخل ہوئے، پھر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: مجھے اپنے پاس رکھے ہوئے سونے کے ٹکڑے کا کچھ حصہ یاد آ گیا، مجھے یہ ناگوار معلوم ہوا کہ وہ میری یکسوئی میں خلل ڈالیں اس لئے میں نے اسے تقسیم کرنے کا حکم دیا)۔ اگر کوئی شخص اپنی جگہ سے اٹھ کر چلا جائے اور پھر واپس ہو تو سابق جگہ پر بیٹھنے کا زیادہ حق دار وہی ہے، رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "**من قام من مجلسه ثم رجع إليه فهو أحق به**"[3] (جو شخص اپنی جگہ سے اٹھ جائے اور پھر واپس ہو تو وہی اس کا زیادہ حق دار ہے)، اپنی جگہ تک پھاند کر جانے کا حکم وہی ہے جو سامنے خالی جگہ دیکھ کر پھاندنے کا حکم ہے، جیسا کہ گذرا[4]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۴۸، جواہر الإکلیل ۱/۹۷، الشرح الکبیر ۱/۳۸۵، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/۱۲۱، منہاج الطالبین ۱/۲۸۷، المغنی لابن قدامہ ۲/۳۴۹، ۳۵۰۔

(۲) حدیث: "ذکرت شیئا من تبر عندنا......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۳۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "من قام من مجلسه ثم رجع إليه فهو أحق به" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۱۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۵۰ طبع ریاض الحدیثہ۔

۴- خطبہ کے بعد اور نماز سے قبل تخطی جائز ہے، اگر چہ صفوں میں گنجائش نہ ہو، جیسے کہ صفوں کے درمیان چلنا جائز ہے، چاہے خطبہ کے دوران ہی ہو، مالکیہ اسی کے قائل ہیں[1]۔

سوال کے لئے تخطی حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے، اس لئے سائل کو چاہئے کہ نمازی کے آگے سے نہ گذرے اور لوگوں کی گردنیں نہ پھاندے اور نہ باصرار سوال کرے، إلا یہ کہ کوئی ضروری امر ہو[2]۔

البتہ جو لوگ مسجد کے دروازے ہی پر بیٹھ گئے ہوں اور اندر پوری جگہ خالی پڑی ہو، ایسے لوگوں کی گردنیں پھاند کر آگے بڑھنا جائز ہے، اس لئے کہ ان کا کوئی احترام نہیں ہے، حنابلہ کا مشہور مسلک یہی ہے[3]۔

۵- نماز کے علاوہ کسی عام مجلس میں بھی تخطی مکروہ ہے، بشرطیکہ کسی کو ایذا نہ پہنچے، ورنہ یہ حرام ہوگا[4]۔

۶- کسی شخص کو اٹھا کر اس کی جگہ بیٹھنا حرام ہے، خواہ مسجد ہو یا غیر مسجد، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: "**أن النبي ﷺ قال لا يقيم الرجل الرجل من مجلسه ثم يجلس فيه ولكن يقول: تفسحوا وتوسعوا**"[5] (نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ کوئی شخص اپنے بیٹھنے کے لئے دوسرے کو اس کی نشست سے نہ اٹھائے، بلکہ یوں کہے کہ ذرا گنجائش نکالئے اور جگہ دیجئے)، نیز آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من سبق إلى مالم يسبق**

(۱) الشرح الکبیر ۱/ ۳۸۵۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۴۸، ابن عابدین ۱/ ۵۵۴۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۵۰۔

(۴) حاشیۃ القلیوبی علی منہاج الطالبین ۱/ ۲۸۷۔

(۵) حدیث: "لا يقيم الرجل الرجل من مقعده ثم يجلس فيه ولكن تفسحوا وتوسعوا" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

إلیه مسلم فهو له"[۱] (جو شخص کسی چیز کو دوسرے مسلمانوں سے پہلے حاصل کرلے تو وہ چیز اسی کی ہوگی)، حضرت ابن عمرؓ اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ کوئی شخص اپنی جگہ سے اٹھے تو خود اس کی جگہ بیٹھ جائیں۔

اس لئے مذکورہ تفصیل کی روشنی میں اگر کوئی شخص مسجد میں کہیں بیٹھ جائے تو دوسرے شخص کو اپنے بیٹھنے کے لئے اس کو اٹھانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ صحیح مسلم میں ابو الزبیر عن جابر کی سند سے ایک روایت آئی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "لا یقیمن أحدکم أخاه یوم الجمعة ثم لیخالف إلی مقعده فیقعد فیه ولکن یقول: افسحوا"[۲] (تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کو جمعہ کے دن نہ اٹھائے، تاکہ اس کی جگہ بدل کر خود اس کی جگہ بیٹھ جائے، بلکہ یوں کہے کہ بھائی کشادگی پیدا کرو)، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا قِیلَ لَکُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا یَفْسَحِ اللّٰهُ لَکُمْ"[۳] (اے ایمان والو! جب تم سے کہا جائے کہ مجلس میں جگہ کھول دو تو جگہ کھول دیا کرو، اللہ تعالیٰ تمہیں کھلی جگہ دے گا)، لیکن اگر کوئی خود ہی اٹھ جائے اور اپنی مرضی سے کسی کو اپنی جگہ بٹھادے تو اس کے لئے وہاں بیٹھنا جائز ہے، رہا اس صاحب نشست کا یہ عمل تو اس کے بارے میں حکم یہ ہے کہ اگر اس دوسری جگہ پر بھی امام کی آواز پہلی جگہ ہی کی طرح آرہی ہو تو یہ عمل اس کے لئے مکروہ نہیں ہوگا، لیکن اگر دوسری جگہ پہلی جگہ کے مقابلے میں امام سے قرب و استفادہ کے لحاظ سے کمتر ہو تو اس کے لئے یہ عمل مکروہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے قربت وعبادت میں اپنا حصہ فوت کرکے دوسرے کو ترجیح دی۔

۷- اگر ایک شخص دوسرے کو حکم دے کہ وہ جامع مسجد سویرے پہنچ کر اس کے لئے جگہ لے کر بیٹھ جائے، پھر جب حکم دینے والا مسجد پہنچے تو وہ اس کی جگہ خالی کردے تو یہ مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابن سیرین اپنے غلام کو جمعہ کے دن جگہ لینے کے لئے مسجد بھیجتے تھے، وہ غلام جگہ لے کر اسی جگہ بیٹھا رہتا، پھر جب حضرت ابن سیرین آتے تو وہ اٹھ جاتا[۱]۔

تخفیف

دیکھئے: "تیسیر"۔

تخلل

دیکھئے: "تخلیل"۔

---

(۱) حدیث: "من سبق إلی مالم یسبق إلیه مسلم فهو له" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۵۳ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اس کی سند میں جہالت ہے اور منذری نے اس کو غریب قرار دیا ہے (عون المعبود ۳/ ۱۴۲ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۲) حدیث: "لا یقیمن أحدکم أخاه یوم الجمعة، ثم لیخالف......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۱۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ مجادلہ/ ۱۱۔

(۱) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۱۲۱، قلیوبی علی المنہاج ۱/ ۲۸۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۵۱ طبع ریاض الحدیثہ، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۷/ ۲۹۷، ۲۹۸۔

تخلّي

دیکھئے: ''قضاء حاجت''۔

تخليل

تعریف:

۱- ''تخلیل'' لغت میں کئی معانی کے لئے آتا ہے، ان میں سے ایک معنی ہے: داڑھی کے بالوں، دونوں ہاتھوں اور پاؤں کی انگلیوں کو الگ الگ کرنا، ''خلل الرجل لحيته'' اس وقت کہا جاتا ہے جب مرد اپنی داڑھی کے اندر کھال تک پانی پہنچائے، اور اس کی اصل: شی کو شی کے بیچ میں داخل کرنا ہے، ''خلل الشخص أسنانه تخليلاً'' اس وقت کہتے ہیں جب آدمی دانتوں کے بیچ سے کھانے کے پھنسے ہوئے اجزاء نکالے، اور ''خللت النبيذ تخليلاً'' کے معنی ہیں میں نے نبیذ کو سرکہ بنایا (۱)۔

فقہاء کے یہاں کلمۂ تخلیل کا استعمال انہیں لغوی معانی میں ہوتا ہے۔

تخلیل کی قسمیں اور احکام:

اول: طہارت سے متعلق تخلیل:

الف- وضو اور غسل میں انگلیوں کا خلال کرنا:

۲- ہاتھ اور پاؤں کی انگلیوں کے درمیان پانی کا پہنچانا دھونے کا عمل پائے جانے کے لئے ضروری ہے، خواہ تخلیل (خلال کرنے) کے

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ ''خلل''۔

ذریعہ ہویا دوسری طرح[۱]، چنانچہ تمام فقہاء کے نزدیک وضو اور غسل میں پانی پہنچانا فرض ہے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُؤُوسِكُمْ وَ اَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ"[۲] (تم اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو اور اپنے پیروں کو ٹخنوں سمیت (دھولیا کرو))۔

رہا پانی پہنچنے کے بعد انگلیوں میں خلال کرنے کا حکم تو جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک وضو میں انگلیوں میں خلال کرنا سنت ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے حضرت لقیط بن صبرہؓ سے ارشاد فرمایا: "أسبغ الوضوء، وخلل بين الأصابع"[۳] (وضو مکمل کرو، اور انگلیوں کے درمیان خلال کرو)۔ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ سنت مؤکدہ ہے، اور حنابلہ کی رائے میں پاؤں کی انگلیوں میں خلال کرنا اور بھی زیادہ مؤکد ہے، فقہاء نے "تخلیل" کے استحباب کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس سے انگلیوں کے بیچ کے میل کچیل کی صفائی میں زیادہ مدد ملتی ہے[۴]۔

مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ ہاتھ کی انگلیوں میں خلال کرنا واجب ہے اور پاؤں کی انگلیوں میں مستحب ہے، وہ کہتے ہیں کہ ہاتھ کی انگلیوں میں واجب ہے، پاؤں میں نہیں، اس لئے کہ ہاتھ کی انگلیاں باہم اتنی متصل نہیں ہیں، لہذا مستقل اعضاء کی ان میں زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے، برخلاف پیروں کی انگلیوں کے کہ وہ باہم بہت زیادہ متصل ہیں، اس وجہ سے ان انگلیوں کا درمیانی حصہ اندرون جسم کے مشابہ ہے۔

مالکیہ کے دوسرے قول کے مطابق پاؤں کی انگلیوں میں بھی ہاتھ کی طرح خلال کرنا واجب ہے، وجوب تخلیل سے مالکیہ کی مراد کھال تک رگڑ کر پانی پہنچانا ہے[۱]۔

۳- اسی طرح ہاتھ اور پاؤں کی انگلیوں میں غسل کرتے وقت خلال کرنا حنفیہ کے نزدیک مسنون ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے کلام سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ واجبات اور سنن پر مشتمل غسل کامل کے بیان میں انہوں نے ذکر کیا ہے کہ اپنے سر پر تین بار پانی ڈالنے سے قبل کامل وضو کرے، ارشاد نبوی ہے: "ثم يتوضأ كما يتوضأ للصلاة"[۲] (پھر وضو کرے جیسے کہ نماز کے لئے وضو کرتا ہے)، اور ماقبل میں یہ بات آچکی ہے کہ وضو میں انگلیوں کا خلال کرنا ان کے نزدیک سنت ہے، تو اسی طرح غسل میں بھی خلال کرنا سنت ہوگا[۳]۔

مالکیہ کا قول معتمد یہ ہے کہ غسل میں ہاتھ کی انگلیوں کی طرح پاؤں کی انگلیوں میں بھی خلال کرنا واجب ہے، اس لئے کہ غسل میں مبالغہ کی تاکید آئی ہے، اس کے برخلاف وضو میں پاؤں کی انگلیوں میں خلال کرنا مستحب ہے[۴]۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۸۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۳، مغنی المحتاج ۱/ ۶۰، الإقناع للشربینی ۱/ ۵۳، کشاف القناع ۱/ ۹۷۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۳) حدیث: "أسبغ الوضوء وخلل بين الأصابع......" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۵۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت لقیط بن صبرہؓ سے کی ہے ابن حجر نے اس کو الاصابہ میں صحیح قرار دیا ہے (۳/ ۳۲۹ طبع مطبع السعادہ)۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۸۰، مغنی المحتاج ۱/ ۶۰، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۰۸، کشاف القناع ۱/ ۱۰۲۔

(۱) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۹۸، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۶۳، ۱۶۶، الشرح الصغیر ۱/ ۱۰۶، ۱۰۷۔

(۲) حدیث: "ثم يتوضأ كما يتوضأ للصلاة......" (حضرت عائشہؓ نے حضور ﷺ کا فعل یہی نقل کیا ہے) کی روایت بخاری (فتح الباری/ ۳۶۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۵۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۱۰۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۰۸، کشاف القناع ۱/ ۱۵۲۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۶۶۔

ب-تیمم میں انگلیوں کا خلال کرنا:

۴-تمام مذاہب کے فقہاء اس پر متفق ہیں کہ چہرہ اور دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا تیمم میں فرض ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: "فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَ اَيْدِيْكُمْ مِنْهُ"[1] (اپنے چہروں اور ہاتھوں پر اس سے مسح کرلیا کرو)۔

اس طرح مذاہب اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ محل فرض کے پورے حصہ کا (عمل مسح میں) احاطہ کرنا واجب ہے، اسی بناپر اگر ہاتھ کی انگوٹھی اور کنگن اتنا تنگ ہو کہ ان کے نیچے غبار نہ پہنچنے کا اندیشہ ہو تو فقہاء نے صراحت کی ہے کہ تیمم میں ان کو نکال دینا واجب ہے، بلکہ مالکیہ تو ڈھیلی انگوٹھی بھی نکال دینے کے قائل ہیں، ورنہ صحت تیمم میں مانع ہوگا۔

اسی بنیاد پر تیمم میں ہاتھ کی انگلیوں کے درمیان اگر غبار نہیں پہنچا یا مسح نہیں کیا تو باتفاق فقہاء خلال کرنا واجب ہے۔

رہا یہ کہ انگلیوں کے درمیان مسح کرنے کے بعد خلال کا کیا حکم ہے؟ تو شافعیہ اور حنابلہ نے احتیاطاً اس کے مستحب ہونے کی صراحت کی ہے اور شافعیہ کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ دونوں بار ضرب کے وقت انگلیوں کو اگر الگ الگ رکھا ہو تو خلال کرنا مستحب ہے، لیکن اگر متفرق نہ رکھے، بلکہ متصل کردے یا صرف پہلی ضرب میں متفرق رکھے اور دوسری میں متصل کردے تو تخلیل واجب ہے۔

حنفیہ بھی شافعیہ اور حنابلہ کے ہم خیال نظر آتے ہیں، کیونکہ حنفیہ نے وجوب تخلیل کے لئے انگلیوں تک غبار نہ پہنچنے کی قید لگائی ہے۔

مالکیہ اپنے راجح قول میں اس طرف گئے ہیں کہ انگلیوں میں خلال کرنے کے ساتھ گٹا سمیت دونوں ہاتھوں کا مکمل مسح کرنا علی الاطلاق ضروری ہے[1]۔

انگلیوں میں خلال کرنے کا طریقہ:

۵- حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ہاتھ کی انگلیوں میں خلال تشبیک کے ذریعہ (یعنی دونوں ہاتھوں کی انگلیوں کو ایک دوسرے میں داخل کرکے) کیا جائے گا، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں داخل کیا جائے، خواہ پشت کی طرف سے داخل کیا جائے یا اندر کی طرف سے اور وہ لوگ وضو میں تشبیک کو مکروہ نہیں کہتے۔

البتہ بعض مالکیہ تشبیک کی کراہت کے قائل ہیں، ان کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی اس حدیث سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا توضأ أحدكم في بيته، ثم أتى المسجد، كان في صلاة حتى يرجع، فلا يفعل هكذا، وشبّك بين أصابعه"[2] (جب تم میں سے کوئی شخص اپنے گھر میں وضو کرے، پھر مسجد آئے تو واپسی تک وہ نماز کے حکم میں رہے گا، اس لئے وہ اس طرح نہ کرے اور آپ ﷺ نے اپنی انگلیوں کے درمیان تشبیک فرمائی)۔

پاؤں کی انگلیوں میں خلال کا مستحب طریقہ باتفاق فقہاء یہ ہے کہ دائیں پاؤں کے خنصر (چھنگلیا) سے شروع کرے اور بائیں پاؤں

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۔

---

(۱) ابن عابدین ۱۵۷، ۱۵۹، الزیلعی ۱/ ۳۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۵۵، مغنی ۱/ ۱۰۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۸۵، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۵۴، کشاف القناع ۱/ ۱۷۹۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۸۰، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۶۳، الدسوقی ۱/ ۷۸، مغنی المحتاج ۱/ ۶۰، کشاف القناع ۱/ ۱۰۲، مطالب أولی النہی ۱/ ۹۶۔

حدیث: "إذا توضأ أحدكم......" کی روایت حاکم (۱/ ۲۰۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ شیخین کے شرط کے مطابق صحیح ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

کے خنصر پر ختم کرے، تا کہ دائیں سے آغاز کی فضیلت حاصل ہو، اس لئے کہ حضرت مستورد بن شداد کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "رأيت رسول الله ﷺ توضأ فخلل أصابع رجليه بخنصره"[1] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے وضو کیا، پھر اپنے دونوں پاؤں کی انگلیوں میں اپنی خنصر سے مسح فرمایا)، اسی طرح روایت میں یہ بھی آیا ہے: "أن النبي ﷺ كان يحب التيامن في وضوئه"[2] (نبی کریم ﷺ اپنے وضو میں دائیں سے آغاز کو پسند فرماتے تھے)، مگر حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ تخلیل بائیں ہاتھ کی خنصر سے ہوگی، اس لئے کہ اس کا مقصد پاؤں کے نیچے کی گندگی کو صاف کرنا ہے اور اس کے لئے یہی انگلی زیادہ موزوں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ تخلیل دائیں یا بائیں ہاتھ کی خنصر سے کی جائے گی۔

اور مالکیہ کے نزدیک سبابہ کے ذریعہ کی جائے گی[3]۔

ج - بال میں خلال کرنا:

(۱) داڑھی میں خلال کرنا:

۶ - ہلکی داڑھی جس میں بال کے نیچے کی کھال نظر آتی ہو اور سامنے والے شخص سے نہ چھپتی ہو، وضو اور غسل دونوں میں اس کے ظاہر کو دھونا اور اس کے نیچے تک پانی پہنچانا واجب ہے، محض خلال کر لینا کافی

(۱) مستورد بن شداد کی حدیث "رأيت رسول الله ﷺ توضأ فخلل......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۱۵۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، ابن قطان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (التلخیص لابن حجر ۱/ ۹۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) حدیث: "كان يحب التيامن في وضوئه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۲۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۲۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۸۰، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۶۶، الدسوقی ۱/ ۸۹، مغنی المحتاج ۱/ ۶۰، کشاف القناع ۱/ ۱۰۲، المغنی ۱/ ۱۰۸۔

نہیں ہے، اس میں کسی امام کا اختلاف نہیں ہے، اور یہ اس بنا پر کہ چہرے کا دھونا فرض ہے، کیونکہ آیت کریمہ عام ہے: "فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ......"[1] (تو اپنے چہروں کو دھولیا کرو)۔

گھنی داڑھی جس کے نیچے کی کھال ظاہر نہ ہوتی ہو، اس کے ظاہر کو دھونا واجب ہے، اگر چہ وہ داڑھی نیچے تک لٹکی ہوئی ہو، مالکیہ کا مسلک، شافعیہ کا مشہور قول اور حنابلہ کا ظاہر مذہب یہی ہے[2]۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ داڑھی کے لٹکے ہوئے حصے کو دھونا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ وہ چہرہ کے دائرے سے خارج ہے اور وہ سر کے لٹکے ہوئے بال کے مشابہ ہے، شافعیہ کا دوسرا قول اور حنابلہ کی ایک روایت بھی یہی ہے[3]۔

اور اس لئے بھی کہ اللہ نے "غسل وجہ" کا حکم دیا ہے، اور "وجہ" اس کو کہتے ہیں جس سے مواجہت حاصل ہو، اور گھنی داڑھی میں مواجہت صرف بال کے ظاہری حصے تک محدود ہوتی ہے۔

داڑھی کے اندرونی حصے کو دھونا باتفاق فقہاء مذاہب واجب نہیں ہے، اس لئے کہ بخاری کی روایت ہے: "أنه ﷺ توضأ فغسل وجهه، أخذ غرفة من ماء فمضمض بها و استنشق ثم أخذ غرفة من ماءٍ فجعل بها هكذا: أضافها إلىٰ يده الأخرى فغسل بها وجهه"[4] (نبی کریم ﷺ نے وضو فرمایا، تو اپنا چہرہ دھویا، آپ نے ایک چلّو پانی لیا اور اس سے مضمضہ

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۸۶، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۱۷۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۶۸، ۶۹، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲، ۶۰، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۱۷، کشاف القناع ۱/ ۹۶۔

(۴) حدیث: "أن النبي ﷺ توضأ فغسل وجهه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۴۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

واستنشاق فرمایا، پھر پانی کا دوسرا چلّو لیا اور ایسا کیا کہ آپ ﷺ نے دوسرا ہاتھ ملایا اور اس سے اپنا چہرہ دھویا)، جبکہ آپ ﷺ کی داڑھی مبارک گھنی تھی اور صرف ایک چلّو پانی عموماً اندر تک نہیں پہنچ سکتا اور اندر تک پانی پہنچانا مشکل بھی ہے۔

۷-گھنی داڑھی میں خلال کرنا حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ كان إذا توضأ أخذ كفا من ماءٍ تحت حنكه فخلل به لحيتهُ وقال: هكذا أمرني ربي"[1] (نبی کریم ﷺ جب وضوفرماتے تو اپنی ٹھُڈی کے نیچے ایک چلو پانی لیتے تھے اور اس سے اپنی داڑھی مبارک میں خلال کرتے تھے، اور فرماتے تھے کہ میرے رب نے مجھے اسی طرح حکم دیا ہے)۔

گھنی داڑھی میں خلال کرنے کے تعلق سے مالکیہ کے تین اقوال ہیں: وجوب، کراہت اور استحباب، ان میں سب سے زیادہ ظاہر قول کراہت ہے، کیونکہ اس میں تکلف ہے[2]۔

۸-غسل میں محض خلال کرنا کافی نہیں ہے، بلکہ پانی داڑھی کے بال کی جڑوں تک پہنچانا باتفاق مذاہب واجب ہے، خواہ داڑھی کتنی ہی گھنی ہو، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "تحت كل شعرة جنابة فاغسلوا الشعر وأنقوا البشرة"[3] (ہر بال کے نیچے جنابت ہے، اس لئے بال دھوؤ اور کھال صاف کرو)۔

اس مقصد کے تحت کہ اسراف سے بچتے ہوئے بال کی جڑوں تک پانی پہنچنے کا یقین ہوجائے فقہاء نے کہا ہے کہ غسل کرنے والا پہلے اپنی دسوں انگلیوں کے ذریعہ بال کی جڑوں کو تر کرے، پھر پانی بہائے، اس میں اسراف سے حفاظت رہے گی۔

جن حضرات نے داڑھی میں خلال کے وجوب کی بات کہی ہے، جیسے مالکیہ، ان کا مقصد بھی اس سے محض بال کی جڑوں تک پانی پہنچانا ہے[1]۔

(۲) سر کے بال میں خلال کرنا:

۹-فقہاء کا اتفاق ہے کہ غسل میں سر کے بال کی جڑوں کو تر کرنا واجب ہے، خواہ بال ہلکے ہوں یا گھنے[2]، اس لئے کہ حضرت اسماءؓ کی روایت ہے: "أنها سألت النبي ﷺ عن غسل الجنابة فقال: تأخذ إحداكن ماءها وسدرتها فتطهّر فتحسن الطهور، ثم تصب على رأسها فتدلكه، حتى تبلغ شئون رأسها، ثم تفيض عليها الماء"[3] (انہوں نے نبی کریم ﷺ سے غسل جنابت کے بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی اپنا پانی اور بیری کا پتہ لے پھر اس سے پاکی حاصل کرے اور اچھی طرح کرے، پھر اپنے سر پر پانی بہائے پھر سر کو

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۷۹، ۸۰، المغنی ۱/ ۱۰۵، کشاف القناع ۱/ ۱۰۶۔
حدیث: "كان إذا توضأ أخذ كفا من ماء تحت حنكه ......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۰۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت انسؓ سے کی ہے یہ حدیث اپنے طرق کے لحاظ سے صحیح ہے (التلخیص لابن حجر ۱/ ۸۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۸۶، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۶۳۔

(۳) حدیث: "تحت كل شعرة جنابة......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۷۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے ابن حجر کہتے ہیں

= کہ اس روایت کا مدار حارث ابن وجیہ پر ہے اور یہ بہت ضعیف راوی ہیں (التلخیص الحبیر ۱/ ۱۴۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۰۳، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۱۳۴، مغنی المحتاج ۱/ ۷۴، المہذب ۱/ ۳۴، کشاف القناع ۱/ ۱۵۴۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۰۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۳۴، کشاف القناع ۱/ ۱۵۴، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۲۷، مغنی المحتاج ۱/ ۷۳۔

(۳) حدیث: "تأخذ إحداكن ماءها وسدرتها فتطهر......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۶۱ طبع عیسیٰ الحلبی) نے حضرت اسماءؓ سے کی ہے۔

ہاتھ سے ملے تاکہ سر کے ہر حصے پر پانی پہنچ جائے، پھر اپنے جسم پر پانی بہائے)۔

حضرت علیؓ نبی کریم علیہ السلام سے نقل کرتے ہیں کہ آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا:"من ترک موضع شعرة من جنابة لم يغسلها فعل به من النار كذا وكذا"[۱] (جس نے غسل جنابت میں ایک بال کے برابر بھی جگہ چھوڑ دی اور اس کو نہیں دھویا تو اس کے ساتھ آگ سے ایسا اور ایسا کیا جائے گا)، حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ اسی بنا پر میں نے اپنے بال سے دشمنی کرلی، اور اسی لئے غسل میں فقہاء کے نزدیک بال میں محض خلال کرلینا کافی نہیں ہے[۲]۔

فقہاء مالکیہ نے صراحت کے ساتھ سر کے بالوں میں خلال کو واجب قرار دیا ہے، اگر چہ بال گھنے ہوں، تاکہ جڑ تک پانی پہنچنے کا یقین ہوجائے، فقہاء مالکیہ کا یہ خیال ان کی اس عبارت سے ثابت ہوتا ہے جس میں انہوں نے کہا ہے کہ بال اگر چہ گھنے ہوں اور اس کی چوٹیاں بٹی ہوئی ہوں، ان میں خلال کرنا واجب ہے، تاکہ پورے بال میں پانی پہنچ جائے[۳]، شافعیہ نے بھی اسی قول پر اعتماد کیا ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک محرم وغیر محرم ہونے سے بال کے حکم میں فرق نہیں پڑتا، البتہ محرم آہستگی کے ساتھ خلال کرے تاکہ بال نہ گرے، حنفیہ کہتے ہیں کہ محرم کے لئے تخلیل مکروہ ہے[۴]۔

---

(۱) حدیث: "من ترک موضع شعرة من جنابة....." کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۷۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے اس کی سند میں ایک راوی مختلط ہیں (التلخیص الحبیر لابن حجر ۱/ ۱۴۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۰۳، ۱۰۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۳، مغنی المحتاج ۱/ ۷۳، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۲۷، ۲۲۸۔

(۳) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۳، الشرح الصغیر ۱/ ۱۰۶، ۱۰۷۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۹۷، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۸۹، مغنی المحتاج ۱/ ۶۰۔

دوم: دانت میں خلال کرنا:

۱۰- دانت کو مسواک سے صاف کرنا سنن فطرت میں سے ہے، اس کی تفصیل "استیاک" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

۱۱- کھانے کے بعد دانت سے کھانے کے ریشے نکالنے کے لئے خلال کرنا فقہاء کے بیان کے مطابق آداب طعام میں سے ہے، بہوتی حنبلی کہتے ہیں کہ دانت میں کھانے کی کوئی چیز لگی ہو تو خلال کرنا مستحب ہے، "المستوعب" میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ خلال بالکل چھوڑ دینے سے دانت کمزور ہوجاتے ہیں، ایک روایت میں یہ بھی آیا ہے:"تخللوا من الطعام فإنه ليس شئ أشد على الملكين أن يريا بين أسنان صاحبهما طعاما وهو يصلي"[۱] (کھانے کے بعد خلال کرو، اس لئے کہ دونوں فرشتوں پر اس سے زیادہ گراں کوئی بات نہیں ہوتی کہ وہ اپنے ساتھی کے دانتوں میں کھانے کے ریشے دیکھیں اور وہ اسی حال میں نماز پڑھ رہا ہو)، اطباء کہتے ہیں کہ خلال مسوڑھے کے لئے اور منہ کی بدبو ختم کرنے کے لئے بھی مفید ہے، البتہ کھانے کے دوران خلال نہ کرے، فارغ ہونے کے بعد کرے[۲]، تمام مسالک کی کتابوں میں اسی طرح بیان کیا گیا ہے[۳]۔

دانت میں خلال کس چیز سے کیا جائے؟

۱۲- مسواک سے قبل اور بعد اور کھانے کے بعد خلال کرنا مسنون

---

(۱) حدیث: "تخللوا من الطعام فإنه ليس شيء أشد على....." ہیثمی کہتے ہیں کہ اس حدیث کو طبرانی اور احمد نے روایت کیا ہے مگر اس کی سند میں ایک راوی واصل بن سائب ہیں جو ضعیف ہیں (مجمع الزوائد ۵/ ۳۰ طبع القدسی)۔

(۲) کشاف القناع عن متن الاقناع ۵/ ۱۷۸۔

(۳) دیکھئے: بلغۃ السالک لاقرب المسالک ۴/ ۷۵۲، اسنی المطالب ۳/ ۲۲۸۔

ہے، اسی طرح سنت یہ ہے کہ خلال لکڑی کا ہو، لوہا وغیرہ سے خلال کرنا مکروہ ہے، ایسی لکڑی سے بھی مکروہ ہے جو نقصان دہ ہو، جیسے انار اور ریحان وغیرہ، اسی طرح کسی ایسی چیز سے بھی خلال نہیں کرنا چاہئے جس سے واقف نہ ہو، اس لئے کہ اس سے نقصان کا خطرہ ہے، اسی طرح زخمی کرنے والی چیز سے بھی خلال نہ کرے، جس کی فقہاء نے صراحت کی ہے [۱]۔

دانت یا بال میں سونا یا چاندی کے آلے سے خلال کرنا جائز نہیں، یہ مذاہب اربعہ کا متفقہ مسئلہ ہے [۲]، اس کی تفصیل ''آنیہ'' کی اصطلاح میں ہے۔

فقہاء کی عبارتیں اس بارے میں مختلف ہیں کہ دانت میں خلال کرنے سے جو چیز نکلے اس کو نگلنا جائز ہے یا نہیں؟ شافعیہ اور حنابلہ اس کے قائل ہیں کہ اگر خلال کے ذریعہ کچھ نکلے تو باہر پھینک دے، اس کو نگلنا مکروہ ہے، لیکن اگر خلال سے نہیں بلکہ زبان کے ذریعہ نکلے تو اس کو نگلنا مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ اندرون منہ دوسری چیزوں کا حکم ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ دانت کے درمیان کی ہر چیز نگلنا درست ہے، الا یہ کہ اس میں خون کی آمیزش ہو، محض تغیر پیدا ہونے سے کوئی چیز ناپاک نہیں ہوتی، بعض اقوال اس سے مختلف بھی ہیں [۳]۔

سوم: شراب کو سرکہ بنانا:

۱۳ - اگر شراب خود بغیر کسی تدبیر کے سرکہ بن جائے، اس کا کڑواپن کھٹے پن میں تبدیل ہوجائے اور شراب کے اوصاف زائل ہوجائیں تو باتفاق فقہاء یہ سرکہ حلال اور طاہر ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: ''نعم الأدم أو الإدام الخل'' [۱] (سرکہ بہترین سالن ہے)، اور دوسرے اس لئے کہ نجاست تحریم کی علت نشہ ہے اور سرکہ بننے کے بعد وہ علت زائل ہوگئی، اور حکم کے وجود وعدم کا مدار علت کے وجود وعدم پر ہے [۲]۔

اسی طرح اگر شراب دھوپ سے سایہ میں یا سایہ سے دھوپ میں منتقل کرنے کی وجہ سے سرکہ بن جائے تو جمہور فقہاء یعنی حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک حلال اور طاہر ہے، شافعیہ کا قول اصح بھی یہی ہے، حنابلہ بھی اسی کے قائل ہیں، مگر ان کے یہاں شرط یہ ہے کہ یہ منتقلی سرکہ بنانے کے ارادے سے عمل میں نہ آئی ہو [۳]۔

۱۴ - شراب میں کوئی چیز مثلاً سرکہ، پیاز، نمک وغیرہ ڈال کر اگر سرکہ بنایا گیا تو اس کے جواز میں اختلاف ہے، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک اور امام مالک سے ابن قاسم کی ایک روایت یہ ہے کہ شراب کو کسی تدبیر سے سرکہ بنانے کا عمل جائز نہیں ہے اور اس سے وہ پاک نہیں ہوگی، اس لئے کہ صحیح مسلم میں حضرت انسؓ سے مروی ہے: ''سئل النبي ﷺ عن الخمر تتخذ خلا، قال: لا'' [۴] (نبی کریم ﷺ سے شراب کو سرکہ بنانے کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے نفی میں جواب دیا)۔

(۱) الإقناع للشربینی ۱/ ۳۲، کشاف القناع ۵/ ۱۷۸، أسنی المطالب ۳/ ۲۲۸۔

(۲) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۸۱ طبع بولاق، ابن عابدین ۵/ ۲۱۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۴، المجموع ۱/ ۲۴۶، ۲۵۰، ۲۵۴، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۷۵، ۷۷ طبع ریاض۔

(۳) أسنی المطالب ۳/ ۲۲۸، کشاف القناع ۵/ ۱۷۸، الشرح الصغیر ۴/ ۷۵۲۔

(۱) حدیث: "نعم الأدم أو الإدام الخل" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۲۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۰۹، ۵/ ۲۹۰، تبیین الحقائق للزیلعی ۱/ ۴۸، الدسوقی ۱/ ۵۲، الحطاب ۱/ ۹۷، ۹۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۳۰، ۲۳۱، کشاف القناع ۱/ ۱۸۷، المغنی ۱/ ۷۲۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) حدیث: "سئل النبي ﷺ عن الخمر تتخذ خلا؟ ...." کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۷۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے شراب کو ضائع کردینے کا حکم دیا ہے [(۱)]، نیز اس لئے کہ شراب نجس ہے، اللہ تعالیٰ نے اس سے اجتناب کا حکم دیا ہے اور شراب میں جو چیز بھی ڈالی جائے گی اس میں ملتے ہی وہ ناپاک ہوجائے گی اور جو چیز خود ناپاک ہو وہ طہارت کا فائدہ نہیں دے سکتی [(۲)]۔

حنفیہ کا نقطۂ نظر اور مالکیہ کا قول راجح یہ ہے کہ شراب کو سرکہ بنانا جائز ہے، سرکہ بنانے کے بعد وہ ان کے نزدیک حلال اور پاک ہوجائے گی، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: **"نعم الإدام الخل"** [(۳)] (سرکہ بہترین سالن ہے)، یہ ارشاد سرکہ کی تمام انواع کو شامل ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ سرکہ بنانے کا مقصد اس کی اصلاح اور اس کے فاسد اوصاف کا ازالہ ہے اور ظاہر ہے کہ اصلاح مباح ہے جیسا کہ کھال کو دباغت دینے میں ہے، دباغت بھی کھال کی تطہیر کرتی ہے، فرمان نبوی ہے: **"أیما إهاب دبغ فقد طهر"** [(۴)] (جس کھال کو دباغت دی گئی وہ پاک ہوگئی)، اس کی تفصیل ''خمر'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

---

(۱) حدیث: **"أمر بإهراقها"** کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۷۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۳۱، ۱۳۲، کشاف القناع ۱/ ۱۸۷، الحطاب ۱/ ۹۸۔

(۳) حدیث: **"نعم الإدام الخل"** کی تخریج فقرہ نمبر ۱۳ میں گذر چکی ہے۔

(۴) الزیلعی ۳/ ۴۸، حاشیہ ابن عابدین علی الدر ۱/ ۲۰۹، ۵/ ۲۹۰، الحطاب ۱/ ۹۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۔

حدیث: **"أیما إهاب دبغ....."** کی روایت نسائی (۷/ ۱۷۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اصل حدیث صحیح مسلم (۱/ ۲۷۷ طبع عیسی الحلبی) میں ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے: **"إذا دبغ الإهاب فقد طهر"**۔

تخلیہ

تعریف:

۱ - ''تخلیہ'' لغت میں ''خلّی'' کا مصدر ہے، لغت میں اس کے کئی معانی ہیں، ان میں ایک معنی ترک اور اعراض ہے [(۱)]۔

فقہاء کی اصطلاح میں تخلیہ: کسی شخص کو بلا کسی روک ٹوک کے کسی شی پر تصرف کا اختیار دینا ہے، مثلاً بیع میں بائع مشتری کو بغیر کسی مانع کے مبیع پر قبضہ کرنے کی اجازت دے دے تو تخلیہ حاصل ہوجائے گا، اور مشتری اس صورت میں علی الاطلاق مبیع پر قابض متصور ہوگا [(۲)]۔

تخلیہ کا استعمال کبھی افراج (دور کرنے اور علاحدہ کرنے) کے معنی میں بھی ہوتا ہے، جیسا کہ کہتے ہیں: **"یحبس القاتل ولا یخلی بکفیل"** [(۳)] (قاتل کو قید کیا جائے گا اور ضمانت پر اس کی رہائی نہیں ہوگی)۔

متعلقہ الفاظ:

الف - قبض:

۲ - کسی شی پر قبضہ کرنے کا مطلب ہے: اس کو حاصل کرنا، فقہاء نے

---

(۱) تاج العروس، متن اللغۃ مادۃ ''خلا''۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۴۴، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۴۵، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۱۵، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۲۵، ۱۲۶، مجلۃ الأحکام العدلیہ مادۃ ''۲۶۳''۔

(۳) القلیوبی ۴/ ۱۲۲۔

اس کو کسی چیز کے جمع کرنے اور اس پر تصرف کی قدرت حاصل کرنے کے معنی میں استعمال کیا ہے (۱)۔

تخلیہ اور قبضہ کے درمیان دو لحاظ سے فرق ہے:

اول: اس لحاظ سے کہ تخلیہ قبضہ کی ایک نوع ہے، کیونکہ قبضہ دوسرے امور سے بھی حاصل ہوسکتا ہے، مثلاً ہاتھ میں کوئی چیز لے لے، یا اس کو منتقل کرلے، یا ضائع کردے، اس لئے کہ مبیع اگر بائع کے قبضے میں ہو اور مشتری اس کو ضائع کردے تو مشتری کو قابض قرار دیا جائے گا (۲)۔

دوم: دوسرے اس لحاظ سے کہ تخلیہ دینے والے کی طرف سے اور قبضہ لینے والے کی طرف سے ہوتا ہے، جب بائع مشتری اور مبیع کے درمیان تمام موانع ختم کر کے تخلیہ کردے تو بائع کی طرف سے تخلیہ حاصل ہوگا اور مشتری کی طرف سے قبضہ (۳)۔

ب-تسلیم:

۳-کسی شی کی تسلیم کا مطلب ہے کہ کسی کو وہ چیز دے دینا، اور اس کے لئے خالص ومحفوظ بنادینا، کہا جاتا ہے: "سلّم الشئ له" اس نے وہ چیز اس کے لئے خالص کردی اور دے دی، تسلیم معنی کے لحاظ سے تخلیہ کے بہت قریب ہے، یہاں تک کہ حنفیہ کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک تسلیم ہی تخلیہ ہے (۴)۔

جمہور کی رائے میں تخلیہ تسلیم اس وقت بنے گا جبکہ مبیع غیر منقول ہو، منقولات کی بیع میں تسلیم یا تو مبیع کی مناسبت سے ہوگی یا عرف میں رائج طریقہ سے جس کی بحث آرہی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ تخلیہ تسلیم کی ایک نوع ہے اور قبضہ ان دونوں سے حاصل ہونے والا نتیجہ ہے، اس لئے تسلیم کبھی منتقل کرنے اور لے جانے سے ہوگی تو کبھی تخلیہ کے ذریعہ، مثلاً کسی نے ایک گھر فروخت کیا اور بائع نے مبیع اور مشتری کے درمیان ساری رکاوٹیں دور کر کے ایسا تخلیہ کردیا کہ مشتری اس پر تصرف کرسکتا ہو تو بائع کی طرف سے تسلیم اور مشتری کی طرف سے قبضہ کا وجود ہوجائے گا (۱)۔

اجمالی حکم:

۴- زمین کا تخلیہ بالاتفاق قبضہ ہے، اسی طرح اگر درختوں پر لگے ہوئے پھل فروخت کئے گئے تو حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس میں بھی تخلیہ ہی قبضہ ہے، مالکیہ اور حنابلہ کو اس سے اختلاف ہے (۲)۔

منقولات کے تخلیہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کی رائے، شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ تخلیہ قبضہ کے حکم میں ہے، بشرطیکہ بلامشقت شی پر قدرت حاصل ہوجائے اور تخلیہ مبیع کی انواع کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا، مثلاً گھر میں رکھے ہوئے گیہوں کا معاملہ ہو اور گیہوں والا صاحب معاملہ کو گھر کی کنجی دے دے، اور صورت حال یہ ہو کہ قفل کھولنا اس کے لئے بآسانی ممکن ہو تو یہ قبضہ ہے، چراگاہ میں موجود گائے بیل وغیرہ کو اشارے سے دکھادیا جائے تو یہ قبضہ ہے، کپڑا ایسی جگہ رکھ دیا جائے کہ اس کا ہاتھ وہاں تک پہنچ سکے تو یہ قبضہ ہے، کسی گھر میں بند گھوڑے یا پرندے کو بلا کسی

---

(۱) شرح مرشد الحیران ۱/ ۵۸، البدائع ۵/ ۲۴۶، قلیوبی ۲/ ۲۱۵، الحطاب ۴/ ۴۷۸، المغنی ۴/ ۲۲۶۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۴۶، کشاف القناع ۳/ ۲۴۴، قلیوبی ۲/ ۲۱۱، ۲۱۷۔

(۳) القلیوبی ۲/ ۲۱۵، الوجیز للغزالی ۱/ ۱۴۶، البدائع ۵/ ۲۴۴، المغنی ۴/ ۱۲۵۔

(۴) معجم اللغۃ مادۃ ”سلم“، بدائع الصنائع ۵/ ۲۴۴۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۴۴، الدسوقی ۳/ ۱۴۵، المجموع ۹/ ۲۶۵، ۲۷۴، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۲۵۔

(۲) شرح معانی الآثار للطحاوی ۴/ ۳۶، جواہر الاکلیل ۲/ ۵۲، المجموع للنووی ۹/ ۲۶۵، ۲۶۶، المغنی ۴/ ۱۱۸، ۱۱۹۔

مددگار کے پکڑنا ممکن ہوتو یہ قبضہ ہے [1]۔

حنفیہ کے نزدیک تخلیہ کے قبضہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ بائع کہے کہ میں نے تمہارے اور مبیع کے درمیان تخلیہ کردیا، اگر اس نے یہ نہیں کہا یا مبیع دور ہے تو قبضہ متصور نہیں ہوگا، واضح رہے کہ اس سے مراد قبضہ کی اجازت ہے، خاص تخلیہ کا لفظ بولنا ہی شرط نہیں ہے [2]۔

شافعیہ کے یہاں معتمد قول کے مطابق یہ ہے کہ عادتاً جو چیز منتقل کی جاتی ہو، مثلاً لکڑی اور دانہ وغیرہ، اس پر قبضہ اس وقت ہوگا جب اس کو ایسی جگہ منتقل کردیا جائے جو بائع کی خاص نہ ہو، مگر جس چیز کو ہاتھ میں لیا جا سکتا ہو، مثلاً دراہم ودنانیر، کپڑا اور کتاب وغیرہ، اس پر قبضہ ہاتھ میں لینے کے بعد ہی ہوگا [3]، حنابلہ بھی اسی طرف گئے ہیں [4]، ان حضرات کے نزدیک منقولات پر قبضہ کے لئے صرف تخلیہ کافی نہیں ہے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ عقار کا تخلیہ اگر اس طرح کردیا جائے کہ مشتری اس پر تصرف کرسکے، مثلاً کنجی ہوتو کنجی حوالہ کردی جائے، تو یہ مشتری کا قبضہ قرار دیا جائے گا، عقار کے علاوہ دوسری چیزوں پر قبضہ لوگوں میں متعارف طریقہ پر ہوگا، مثلاً کپڑا اپنے پاس محفوظ کرلے اور جانور کی رسی ہاتھ میں لے لے [5]۔

۵ - جن صورتوں میں تخلیہ تسلیم اور قبضہ متصور ہوتا ہے، ان میں ضمان تخلیہ کرنے والے کے ذمے سے منتقل ہوکر قابض کے ذمے میں چلا جاتا ہے، اب وہی خسارہ کا ذمہ دار ہوگا، مثلاً عقد بیع میں جب مبیع اور مشتری کے درمیان تخلیہ کرکے قبضہ کرادیا گیا تو اب ضمان مشتری پر ہوگا، اس لئے کہ قبضہ کے بعد مبیع کا ضمان باتفاقِ ائمہ مشتری پر ہوتا ہے [1]۔

دیکھئے: ''ضمان'' کی اصطلاح۔

مالکیہ نے تو اور آگے بڑھ کر یہ بات کہی ہے کہ بیع صحیح میں ضمان محض عقد ہی سے حاصل ہوجاتا ہے، قبضہ کی بھی حاجت نہیں ہوتی، سوائے چند صورتوں کے، مثلاً غائب کی بیع، بیع فاسد، بیع بالخیار اور ایسی چیزوں کی بیع جس کی ادائیگی کیل، وزن یا عدد سے ہو [2]۔

بعض ایسے عقود بھی ہیں جو قبضہ کے بغیر مکمل نہیں ہوتے، مثلاً عقد رہن، قرض، عاریت اور ہبہ وغیرہ، بعض میں تھوڑی تفصیل بھی ہے، ان عقود میں اگر تخلیہ اپنی شرائط کے ساتھ پایا جائے اور اس کے قبضہ ہونے کا اعتبار کیا جائے تو عقد تام ہوجائے گا اور اس پر عقد کے احکام مرتب ہوں گے۔

ان مسائل اور قبضہ وتخلیہ کے احکام سے متعلق تفصیلات کے لئے ''قبض'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

بحث کے مقامات:

۶ - فقہاء نے عقد بیع میں مبیع (فروخت کردہ شئی) کے طریقۂ تسلیم پر بحث کے ضمن میں تخلیہ پر بحث کی ہے، اسی طرح بیع سلم، رہن اور ہبہ وغیرہ معاملات وعقود جن میں قبضہ کا حکم ذکر کیا جاتا ہے، ان میں بھی تخلیہ کا ذکر کیا ہے، جبکہ یہ معاملات عقار یا منقول سے متعلق ہوں [3]، بعض فقہاء نے جنایات کی بحث اور ضمانت پر قیدی کی

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۳، المجموع للنووی ۹/ ۲۶۵، ۲۷۰، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۲۵۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۴۳۔

(۳) المجموع للنووی ۹/ ۲۷۰، ۲۷۲۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۲۶، ۱۲۹۔

(۵) جواہر الاکلیل ۲/ ۵۱۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۴۰، القوانین الفقہیہ رص ۱۶۴، الوجیز للغزالی ۱/ ۱۴۶، المغنی ۴/ ۱۲۰، ۱۲۵۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۱۴۶، القوانین الفقہیہ رص ۱۶۴۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۴۲، ۴۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۵۰، ۵۲، قلیوبی ۲/ ۲۱۵، المغنی ۴/ ۱۲۵، ۱۲۶۔

رہائی کے مسئلے میں تخلیہ کو آزادی دینے وآزاد کرنے کے معنی میں ذکر کیا ہے (۱)۔

بعض فقہاء نے "کتاب الحج" میں راستہ کے تخلیہ کا معنی یہ بیان کیا ہے کہ راستہ رکاوٹوں سے پاک ہو جیسے دشمن وغیرہ (۲)۔

(۱) القلیوبی ۴/ ۱۲۲۔
(۲) المغنی ۳/ ۱۶۳۔

تخمیس

تعریف:

۱- لغت میں "تخمیس" کہتے ہیں: کسی چیز کے پانچ حصے بنانے کو، فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال مال غنیمت کا پانچواں حصہ لینے کے معنی میں مشہور ہے (۱)۔

اجمالی حکم:

الف- مال غنیمت کا خمس نکالنا:

۲- امام پر واجب ہے کہ پورے مال غنیمت کو پانچ حصوں میں تقسیم کرے اور پانچواں حصہ نکال کر چار حصے مجاہدین میں تقسیم کردے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتَامٰى وَالْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ" (۲) (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بہ طور غنیمت حاصل ہو، سو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول کے لئے اور (رسول کے) قرابت داروں کے لئے اور یتیموں کے لئے اور مسکینوں کے لئے اور مسافروں کے لئے ہے)۔ فقہاء کے درمیان اس بارے میں کسی اختلاف کا علم نہیں کہ جو مال غنیمت قرار پائے گا اس کا خمس نکالا جائے گا۔

(۱) المصباح المنیر، تاج العروس مادۂ "خمس"۔
(۲) سورۂ انفال/ ۴۱۔

البتہ ابن کج نے شافعیہ سے ایک قول نقل کیا ہے کہ اگر امام کسی ضرورت کی وجہ سے خمس نہ نکالنے کی شرط لگادے تو اس کی شرط نافذ ہوگی اور خمس نہیں نکالا جائے گا، لیکن علامہ نووی نے اس قول کو شاذ اور باطل قرار دیا ہے (۱)۔

البتہ فقہاء کے درمیان غنیمت قرار پانے کا معیار، خمس کا مصرف، بقیہ چار اخماس کی تقسیم کا طریقہ اور خمس کے مستحقین کی شرائط کے بارے میں اختلاف اور تفصیل ہے، جسے ''غنیمت'' کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

ب- فئے کا خمس نکالنا:

۳- حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک اور حنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ فئے کا خمس نہیں نکالا جائے گا، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''وَمَا اَفَاءَ اللّٰہُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مِنْھُمْ فَمَا اَوْجَفْتُمْ عَلَیْہِ مِنْ خَیْلٍ وَّ لَا رِکَابٍ'' (۲) (جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو ان سے بطور فئے دلوایا، سو تم نے اس کے لئے نہ گھوڑے دوڑائے اور نہ اونٹ)، اس آیت میں فئے کو تمام مسلمانوں کی چیز قرار دیا گیا ہے۔

حضرت عمرؓ نے جب یہ آیت کریمہ پڑھی تو فرمایا کہ اس آیت نے تمام مسلمانوں کا احاطہ کرلیا ہے، اور اگر میں زندہ رہا تو ''سروحمیر'' (۳) کے چرواہے تک فئے سے اس کا حصہ ضرور پہنچے گا، جس کی خاطر اس کی پیشانی کبھی عرق آلود نہیں ہوئی ہوگی۔

شافعیہ اور حنابلہ میں سے ''الخرقی'' کی رائے اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ فئے کا خمس نکالا جائے گا اور اس کو مال غنیمت کے خمس کے مصارف پر صرف کیا جائے گا۔

حنابلہ میں سے قاضی کا خیال یہ ہے کہ فئے صرف اہل جہاد کا حق ہے، دوسرے لوگ مثلاً اعرابی یا وہ لوگ جو اپنے کو جہاد کے لئے تیار نہیں کرتے، ان کا اس میں کوئی حصہ نہیں ہے، اس لئے کہ یہ نبی کریم ﷺ کو اس بنا پر ملتا تھا کہ آپ ﷺ کے ذریعہ نصرت حاصل ہوتی تھی، لیکن جب آپ کا وصال ہوگیا تو یہ اس کو دیا جانے لگا جو اس سلسلہ میں آپ کا قائم مقام ہوتا، یعنی مقاتلین (مجاہدین) نہ کہ دوسرے لوگ (۱)۔

فئے کی تعریف اور اس کے مصرف سے متعلق فقہاء کے یہاں کچھ تفصیلات ہیں، جو ''فئے'' کی اصطلاح میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

ج- بزورقوت مفتوحہ اراضی کا خمس:

۴- شافعیہ کی رائے، مالکیہ کا ایک قول اور حنابلہ کی ایک روایت جس کو ابو الخطاب نے ذکر کیا ہے، یہ ہے کہ بزورقوت فتح کی جانے والی اراضی کا خمس نکالا جائے گا، اس لئے کہ اراضی بھی غنیمت ہیں، جیسے مشرکین کے دوسرے اموال غنیمت ہیں جن پر امام نے قبضہ کیا ہو خواہ وہ کم ہوں یا زیادہ، اور خدا کا حکم مال غنیمت کے بارے میں یہ ہے کہ اس کا خمس نکالا جائے (۲)۔

---

(۱) الزیلعی ۳/ ۲۵۴ طبع دار المعرفہ، فتح القدیر ۴/ ۳۲۰، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۶، ۳۸۵، ۳۸۶، مغنی المحتاج ۳/ ۱۰۱ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۸ شائع کردہ دار المعرفہ، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۹۰ طبع دار المعرفہ، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۷/ ۲۹۹۔

(۲) سورۂ حشر/ ۶۔

(۳) ''سروحمیر'' یمن کی سرزمین میں قبیلہ حمیر کے مقامات مراد ہیں۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۱۶ طبع الجمالیہ، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۹، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۰۲، ۴۰۳، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۵۵، الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ص ۱۲۶ طبع الحلبی، الکافی ۴/ ۳۱۸، ۳۱۹ شائع کردہ المکتب الاسلامی۔

(۲) الام للشافعی ۴/ ۱۰۳ طبع الامیریہ، الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ص ۱۳۷، حاشیۃ العدوی ۲/ ۸، الکافی ۴/ ۳۲۸۔

تخمیس ۵

حنفیہ کا مسلک اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ امام کو اختیار ہے کہ یا تو دیگر اموال غنیمت کی طرح مفتوحہ اراضی کا بھی خمس نکال کر بقیہ اراضی غانمین (مجاہدین) میں تقسیم کردے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر میں کیا تھا، یا اہل اراضی کو ان کی اراضی پر باقی رکھے اور ان پر جزیہ اور ان کی اراضی پر خراج مقرر کردے، جیسا کہ حضرت عمر فاروقؓ نے باتفاقِ صحابہ سوادعراق کے ساتھ کیا تھا، صاحب ''الدر المختار'' کہتے ہیں کہ غانمین (مجاہدین) کی حاجت کے وقت پہلی صورت زیادہ بہتر ہے[1]۔

ابن عابدین کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اس لئے ایسا کیا کہ اس وقت وہی کرنا زیادہ قرین مصلحت تھا، جیسا کہ واقعہ سے معلوم ہوتا ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ یہی لازم ہے، اور آخر لازم کیسے ہوسکتا ہے جبکہ خود رسول اللہ ﷺ نے خیبر کی زمین کو مجاہدین میں تقسیم فرمادیا تھا، معلوم ہوا کہ امام کو اختیار ہے کہ جو زیادہ قرین مصلحت دیکھے وہ کرے۔

مالکیہ کا مشہور قول اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ بزور قوت مفتوحہ اراضی کا خمس نہیں نکالا جائے گا اور نہ اس کو تقسیم کیا جائے گا، بلکہ وہ اراضی وقف ہوں گی اور ان سے حاصل شدہ منافع مسلمانوں کے مفاد میں خرچ کئے جائیں گے، اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ کے بعد خلفاء وائمہ نے مفتوحہ اراضی کو تقسیم نہیں کیا[2]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ امام کو مفتوحہ اراضی میں اختیار ہے کہ اموال منقولہ کی طرح اس کو تقسیم کردے یا عام مسلمانوں پر وقف کردے۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ جب امام غانمین کے درمیان زمین تقسیم کرے تو مجد وغیرہ کے کلام کا تقاضا یہ ہے کہ خمس نکالے، اس لئے کہ انہوں نے کہا ہے ''کالمنقول''، یعنی منقول کی طرح، ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ امام احمد اور قاضی کے کلام کے عموم اور واقعۂ خیبر سے رہنمائی ملتی ہے کہ خمس نہیں نکالا جائے گا، اس لئے کہ یہ فئے ہے غنیمت نہیں ہے[1]۔

د- سَلَب (مقتول کافر کے جسم سے حاصل کردہ مال) کا خمس نکالنا:

۵ - سلب کا خمس نہیں نکالا جائے گا، خواہ امام نے یہ اعلان کیا ہو کہ ''جو کسی کافر کو قتل کرے گا اس کا سامان اسی کو ملے گا''، یا یہ اعلان نہ کیا ہو، اس لئے کہ حضرت عوف بن مالک اور خالد بن الولیدؓ سے روایت ہے: ''أن النبي ﷺ قضیٰ في السلب للقاتل ولم یخمس السلب''،[2] (نبی کریم ﷺ نے سلب کے بارے میں قاتل کے لئے فیصلہ فرمایا اور اس کا خمس نہیں نکالا)۔

شافعیہ کا مشہور قول اور حنابلہ کا مسلک یہی ہے، یہی اوزاعی، لیث، اسحاق، ابوعبید اور ابوثور کی بھی رائے ہے[3]۔

حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ امام کو مال غنیمت غانمین کے ہاتھ میں پہنچنے سے قبل سلب کو بطور نفل (انعام) دینے کا اختیار ہے، اور نفل کی چیزوں میں خمس نہیں ہوتا، اس لئے کہ خمس غانمین کی مشترک غنیمت

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۲۹، الہدایہ مع شروحہا ۴/ ۳۰۳، ۳۰۴، طبع الامیریہ حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۸۔

(۲) حاشیۃ العدوی ۲/ ۸، الکافی ۴/ ۳۲۸، الانصاف ۴/ ۱۹۰ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۱) الکافی ۴/ ۳۲۸، الانصاف ۴/ ۱۹۰۔

(۲) حدیث: "قضی في السلب للقاتل،.....'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۶۵ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر (التلخیص ۳/ ۱۰۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہتے ہیں کہ یہ روایت صحیح مسلم میں ہے (۵/ ۱۴۹ طبع دار الفکر)۔

(۳) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۵ شائع کردہ المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۳/ ۵۵ طبع انصار السنۃ، الکافی ۴/ ۲۹۳، المغنی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۲۶۔

میں واجب ہوتا ہے، اور نفل اس کو کہتے ہیں جو امام نے نفل والے کے لئے خاص کردیا ہو اور دوسروں کا حق شرکت اس سے ختم کردیا ہو، اس لئے اس میں خمس واجب نہیں ہوگا (۱)۔

مالکیہ کی رائے میں سلب مجملہ نفل کے ہے، اس لئے امام کے اس اعلان کے بعد "کہ جو بھی کسی کافر کو قتل کرے گا اس کا سامان اسی کو ملے گا"، جو شخص بھی کسی کافر کو قتل کرے گا اس کے سامان کا وہ مستحق ہوگا، اور امام کوئی بھی نفل اپنی صوابدید سے خمس ہی میں سے دے سکتا ہے، اس لئے کہ نفل دینے کا اختیار خمس ہی سے ہے، یعنی خمس کے دیگر چار حصوں سے نہیں، یہی حکم سلب کا بھی ہوگا (۲)۔

لیکن اگر امام قاتل کے لئے سلب کا اعلان نہ کرے تو حنفیہ اور مالکیہ کی رائے، ثوری کا قول اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ قاتل مقتول کے سامان کا مستحق نہیں ہوگا، یہ بھی مجملہ مال غنیمت کے متصور ہوگا، یعنی اس سامان کا بھی خمس نکالا جائے گا، جو اہل خمس کے درمیان تقسیم کیا جائے گا، اور باقی سامان دوسرے اموال غنیمت کی طرح تقسیم کیا جائے گا، جس میں قاتل اور غیر قاتل سارے مجاہدین برابر ہوں گے (۳)۔

شافعیہ کا ایک دوسرا قول جو ان کے قول مشہور کے مقابل ہے، یہ ہے کہ سلب کا خمس نکال کر اہل خمس میں تقسیم کیا جائے گا اور باقی اس کے چار اخماس قاتل کو ملیں گے، پھر باقی غنیمت کی تقسیم ہوگی (۴)۔

سلب کی تعریف اور اس کے استحقاق کی شرائط میں فقہاء کے یہاں کچھ تفصیل ہے جس کے لئے "تنفیل"، "سلب" اور "غنیمت" کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے۔

ھ- رکاز کا خمس نکالنا:

۶ - رکاز (۱) کا خمس نکالنے کے بارے میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ کچھ شرائط ہیں جن کا ذکر انہوں نے کیا ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**العجماء جبار، والبئر جبار، والمعدن جبار، وفي الركاز الخمس**" (۲) (چوپایہ میں کوئی ضمان نہیں، کنواں میں کوئی ضمان نہیں، کان میں کچھ ضمان نہیں، اور رکاز میں خمس ہے)، اور اس لئے بھی کہ رکاز کافر کا مال ہے جس پر اسلام کے ذریعہ غلبہ پالیا گیا ہے، اس لئے اس میں خمس واجب ہوگا، جس طرح کہ مال غنیمت میں خمس واجب ہوتا ہے (۳)۔

رکاز کی تعریف، اس کی انواع، ہر نوع کا حکم، اس کے خمس نکالنے کی شرائط اور خمس کے مصرف کے بارے میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے جس کا محل "رکاز" اور "زکاۃ" کی اصطلاحات ہیں۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۱۵ طبع الجمالیہ، فتح القدیر ۴/ ۳۳۳، ۳۳۴ طبع الامیریہ۔
(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۱۴ شائع کردہ دارالمعرفہ، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۴۲۸۔
(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۱۱۵، فتح القدیر ۴/ ۳۳۳، ۳۳۴، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۱۴، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۹۷ طبع دارالمعرفہ، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۴۲۶، ۴۲۷، کشاف القناع ۳/ ۵۵ طبع انصار السنہ۔
(۴) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۵۔

(۱) "عہد کفر کا مال مدفون" المصباح مادۂ "رکز"۔
(۲) حدیث "العجماء جبار......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۴ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں۔
(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۶۶، الزیلعی ۱/ ۲۸۸، حاشیۃ العدوی ۱/ ۳۶۴ شائع کردہ دارالمعرفہ، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۵ طبع مصطفی الحلبی، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۸۶، الکافی ۱/ ۳۱۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۶۱۲۔

تخمین

دیکھئے: ''خرص''۔

تخنث

تعریف:

۱- ''تخنث'' لغت میں مڑنے، اور بہ تکلف لچک پیدا کرنے کو کہتے ہیں، اور ''تخنث الرجل'' جب کوئی شخص مخنث والی حرکت کرے، اور ''خنث الرجل کلامه'' اس وقت بولتے ہیں جب کوئی مرد عورتوں کی طرح نرمی اور نزاکت کے ساتھ بات کرے[۱]۔

ابن عابدین نے مخنث کی جو تعریف کی ہے اس کی روشنی میں ''تخنث'' کا اصطلاحی مفہوم ہے: عورتوں کا لباس پہننا اور ان ہی کی طرح بالارادہ گفتگو میں لچک پیدا کرنا یا کوئی اور بری حرکت کرنا۔

صاحب ''الدر المختار'' کہتے ہیں: ''المخنث'' (نون کے) فتحہ کے ساتھ اس شخص کو کہتے ہیں جو گھٹیا حرکتیں کرے اور کسرہ کے ساتھ اس شخص کو کہتے ہیں جو اپنے جسم، رفتار و گفتار اور طور وطریق میں لچک اور نزاکت پیدا کرے، مگر قلیوبی کی گفتگو سے سمجھ میں آتا ہے کہ فتحہ اور کسرہ کی صورت میں معنی کے لحاظ سے اس میں کوئی فرق نہیں ہے، ان کے نزدیک ہر وہ شخص مخنث ہے جو عورتوں کی سی حرکتیں کرے[۲]۔

اجمالی حکم:

۲- مردوں کے لئے مخنث بنا اور عورتوں کے ساتھ مخصوص لباس،

---

(۱) لسان العرب، المصباح مادۂ ''خنث''۔

(۲) ابن عابدین ۳/۱۸۱، ۵/۳۳۹، جواہر الإکلیل ۲/۴۰، ۴۱، قلیوبی ۴/۲۰، المغنی ۶/۶۲۵، فتح الباری ۲/۱۸۸۔

زیب وزینت اور رفتار وگفتار میں مشابہت اختیار کرنا حرام ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "لعن النبي ﷺ المخنثين من الرجال والمترجلات من النساء"[1] (نبی کریم ﷺ نے مخنث بننے والے مردوں اور مرد بننے والی عورتوں پر لعنت فرمائی ہے)، ایک دوسری روایت میں ہے: "لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال"[2] (رسول اللہ ﷺ نے عورتوں کی مشابہت اختیار کرنے والے مردوں اور مردوں کی مشابہت اختیار کرنے والی عورتوں پر لعنت فرمائی ہے)۔ حافظ ابن حجر "فتح الباری" میں فرماتے ہیں کہ ممانعت ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو جان بوجھ کر ایسی حرکتیں کریں، مگر جو پیدائشی طور پر ہی ایسا ہو تو اسے ایسی حرکتوں کے بہ تکلف چھوڑنے اور اس طرح کی عادت سے باز رہنے کا حکم دیا جائے گا، اگر وہ ایسا نہ کرے اور ہیجڑے پن کی عادت پڑ جائے تو مذمت اس سے متعلق ہوگی، خصوصاً اس وقت جبکہ اس کی طرف سے کوئی ایسی حرکت سرزد ہو جس سے اس کی رضامندی ظاہر ہو۔ رہا بعض لوگوں کا علی الاطلاق یہ کہنا کہ جو پیدائشی مخنث ہو وہ قابل مذمت نہیں ہے، تو یہ قول اس صورت پر محمول ہے جبکہ ایسا شخص مسلسل تدبیر وعلاج کے باوجود رفتار وگفتار میں عورتوں کی نزاکت ولچک کے ترک کرنے پر قادر نہ ہو سکے[3]۔

(۱) حدیث: "لعن النبي ﷺ المخنثين من الرجال والمترجلات من النساء" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۳۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۳۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۱۰/ ۳۳۲، ابن عابدین ۴/ ۳۸۱۔

مخنث کی امامت:

۳- پیدائشی مخنث، جس کی گفتگو میں نرمی اور اعضاء میں لچک پیدائشی طور پر ہو، مگر کسی برے فعل میں مشہور نہ ہو تو اس کو فاسق نہیں قرار دیا جائے گا، اور احادیث میں وارد مذمت اور لعنت اس سے متعلق نہیں ہوگی، اسی بنا پر اس کی امامت صحیح ہے، لیکن بہ تکلف اس کو ایسی عادتیں چھوڑنے اور بتدریج ترک کی عادت ڈالنے کا پابند کیا جائے گا، پس اگر کوشش کے باوجود وہ کامیاب نہ ہو سکے تو قابل ملامت نہیں ہے[1]۔

لیکن جو شخص جان بوجھ کر چال ڈھال اور رفتار وگفتار میں عورتوں کی نقل اتارے تو یہ بدترین عادت اور سخت معصیت ہے، ایسا شخص گناہ گار اور فاسق ہے، اور فاسق کی امامت حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک مکروہ ہے، مالکیہ کی بھی ایک روایت یہی ہے، حنابلہ کی رائے اور مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ فاسق کی امامت باطل ہے[2]، جیسا کہ اصطلاح امامت صلاۃ، فقرہ/ ۲۴، فسق، فقرہ/ ۷، مخنث، فقرہ/ ۷ میں تفصیل سے بیان کیا جا چکا ہے۔

بخاری نے زہری سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ ہم مخنث کے پیچھے نماز پڑھنے کی رائے نہیں رکھتے، الا یہ کہ ایسی مجبوری ہو جس سے کوئی چارہ کار نہ ہو[3]۔

مخنث کی شہادت:

۴- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جس مخنث کی شہادت قبول نہیں کی جاتی وہ ایسا مخنث ہے جس کی رفتار وگفتار میں نرمی اور لچک ہو اور وہ

(۱) الزیلعی ۴/ ۲۲۱، فتح الباری ۱۰/ ۳۳۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۳۔

(۲) مراقی الفلاح ص/ ۱۵۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۷۸، ۸۲، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۲، کشاف القناع ۱/ ۴۷۵۔

(۳) فتح الباری ۲/ ۱۹۰۔

جان بوجھ کر عورتوں کی نقل اتارتا ہو، لیکن جس کے کلام میں نرمی اور اعضاء میں لچک پیدائشی ہو اور وہ کسی گھٹیا فعل کے لئے مشہور نہ ہو تو وہ عادل ہے، اس کی شہادت قبول کی جائے گی۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عورتوں کے ساتھ تشبہ ایسا حرام ہے جس سے اس کی شہادت مردود ہوجاتی ہے، مگر ظاہر ہے کہ اس سے مراد جان بوجھ کر تشبہ اختیار کرنا ہے، محض وہ مشابہت مراد نہیں جو فطری طور پر کسی میں ہوتی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک مجون یعنی بے حیائی کی باتوں کی وجہ سے شہادت رد کردی جاتی ہے، اور مجون ہی کے قبیل کی چیز تخنث بھی ہے۔

جو تفصیل حنفیہ نے بیان کی ہے اس پر گویا تمام مذاہب متفق ہیں، جس کی تفصیل "شہادت" کے ذیل میں موجود ہے [1]۔

مخنث کا عورتوں کو دیکھنا:

۵ - ایسا شخص جو مذکورہ معنی میں مخنث ہو، نیز جس کو عورت کی اشتہاء ہوتی ہو، اس کے لئے بالاتفاق عورتوں کو دیکھنا یا ان کی طرف جھانکنا حرام ہے، اس لئے کہ وہ قوت مردانگی رکھنے والا فاسق شخص ہے، جیسا کہ ابن عابدین نے بیان کیا ہے۔

البتہ پیدائشی مخنث جس کو عورت کی حاجت نہ ہو، اس کے بارے میں مالکیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ کی صراحت یہ ہے کہ ایسے شخص کو عورتوں کے ساتھ چھوڑنے کی گنجائش ہے، وہ عورتوں کو دیکھے تو مضائقہ نہیں۔ استدلال اس آیت سے کیا گیا ہے جس میں ان لوگوں کا بیان ہے جن کے لئے عورتوں کو دیکھنا یا جن کے سامنے زینت کے ساتھ عورتوں کا آنا جائز کہا گیا ہے، ان ہی میں قرآن نے ان جیسے لوگوں کو بھی شمار کیا ہے، وہ آیت یہ ہے: "أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ......" [1] (اور ان مردوں پر جو طفیلی ہوں (اور عورت کی طرف) انہیں ذرا توجہ نہ ہو......)۔

لیکن شافعیہ اور اکثر حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ ایسے مخنث کے لئے بھی عورتوں کو دیکھنا جائز نہیں جس کو عورت کی حاجت نہ ہو، اس باب میں وہ مردوں کے حکم میں ہے، استدلال اس حدیث سے کیا گیا ہے جس میں ارشاد ہے: "لا يدخلن هؤلاء عليكن" [2] (یہ (مخنث) لوگ تمہارے پاس ہرگز نہ آئیں)۔

مخنث کی سزا:

۶ - بالاختیار مخنث بنا جس میں کسی فعل بد کا ارتکاب نہ ہو، ایسی معصیت ہے جس پر نہ حد ہے نہ کفارہ، اس کی سزا تعزیری ہے، ایسی سزا جو مجرم کی حالت اور جرم کی سنگینی کے مناسب ہو۔ روایت میں آیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ہیجڑوں کو جلا وطنی کی سزا دی اور ان کو مدینہ سے نکال دینے کا حکم دیا، اور ارشاد فرمایا: "أخرجوهم من بيوتكم" [3] (ان کو تم اپنے گھروں سے نکال دو) آپ ﷺ کے بعد صحابہ کا عمل بھی یہی رہا [4]۔

لیکن اگر ان سے ہیجڑے پن کے ساتھ ساتھ بدفعلی (لواطت) کرانے کا صدور بھی ہو تو ان کی سزا کے بارے میں فقہاء کے درمیان

---

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۲۲۱، ابن عابدین ۴/ ۳۸۱، القلیوبی ۴/ ۳۲۰، ۳۲۱، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۳۳، الحطاب ۶/ ۱۵۲، المغنی ۹/ ۱۷۴۔

(۱) سورۂ نور/ ۳۱۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۳۹، أسنی المطالب ۳/ ۱۱۲، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۳۱۴، القرطبی ۱۲/ ۲۳۴، المغنی ۶/ ۵۶۱، ۵۶۲۔
حدیث: "لا يدخلن هؤلاء عليكن" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۳۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أخرجوهم من بيوتكم" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۳۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) تبصرۃ الحکام علی ہامش فتح العلی المالک ۲/ ۲۶۰، فتح الباری ۱۰/ ۳۳۴۔

اختلاف ہے، اکثر فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ اس پر زنا کی سزا جاری کی جائے گی۔

امام ابوحنیفہ کا خیال یہ ہے کہ اس کی سزا بھی تعزیری ہے جو کبھی قتل یا نذر آتش کردینے یا کسی بلند پہاڑ سے اوندھے منھ نیچے ڈال دینے تک منتج ہوسکتی ہے، اس لئے کہ اس کی سزا کے بارے میں صحابہ کا اختلاف منقول ہے۔

اس سلسلے کی تفصیل کے لئے ''حد''، ''عقوبت''، ''تعزیر'' اور ''لواط'' کی اصطلاحات کی طرف مراجعت کی جائے۔

بحث کے مقامات:

۷- فقہاء تخنث کے احکام کا ذکر خیار عیب کے مباحث میں کرتے ہیں جبکہ فروخت کیا جانے والا غلام مخنث ہو، اسی طرح وہ شہادت، نکاح اور اجنبی عورت کو دیکھنے کے مباحث، لباس اور زینت کے مسائل اور حظر واباحت وغیرہ کے ابواب میں بھی ان کا ذکر کرتے ہیں۔

تخویف

تعریف:

۱-''تخویف'' باب تفعیل سے مصدر ہے، لغت میں اس کے معنی ہیں: کسی شخص کو خوف زدہ کرنا، یا دوسروں کے لئے اس کو خوفناک بنانا، کہا جاتا ہے: خوفه تخویفا، یعنی اس نے اس کو خوف زدہ کیا، یا اس کی ایسی ہیئت بنادی کہ وہ لوگوں کے لئے باعث خوف بن گیا، قرآن پاک میں ہے: ''إِنَّمَا ذٰلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ''(۱) (یہ تو شیطان ہی ہے جو تمہیں اپنے دوستوں کے ذریعہ سے ڈراتا ہے) یعنی شیطان تم کو ایسا بنادیتا ہے کہ تم اس کے اولیاء سے ڈرتے ہو، ثعلب کہتے ہیں کہ اس کے معنی ہیں: شیطان تم کو اپنے اولیاء سے ڈراتا ہے(۲)۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال اس کے لغوی معنی ہی میں ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

إنذار:

۲- إنذار اسباب خوف بتاکر ڈرانے کا نام ہے، جب کوئی شخص دوسرے کو ڈرائے اور باعث خوف چیز سے اس کو آگاہ کردے، تو گویا

---

(۱) سورۂ آل عمران/۱۷۵۔

(۲) محیط المحیط، القاموس المحیط، لسان العرب مادۂ ''خوف''۔

اس نے اس کو انذار کیا[۱]۔

اس طرح تخویف کے مقابلہ میں اِنذار خاص ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

وہ صورتیں جن میں تخویف اِکراہ بنتی ہے:

الف-قتل،ضرب اور قید کی دھمکی:

۳- حنفیہ اور مالکیہ کی رائے، اور شافعیہ اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ قتل، شدید ضرب، یا طویل قید کی دھمکی دینا اِکراہ ہے[۲]۔

البتہ اگر ہلکی مار اور ہلکی قید کی دھمکی دے تو اس کا حکم لوگوں کے طبقات اور حالات کے لحاظ سے مختلف ہوگا، کسی لاابالی اور سرپھرے شخص کے لئے ایک کوڑے کی مار یا ایک دن کے قید کی دھمکی اِکراہ نہیں ہے، لیکن ان دونوں چیزوں کی دھمکی کسی باعزت آدمی کے لئے اِکراہ سمجھی جائے گی، جس کو یہ معلوم ہو کہ ان دونوں چیزوں سے اس کو اذیت پہنچے گی، جس طرح کہ کسی اوسط درجے کے آدمی کو ضرب شدید سے پہنچتی ہے، مثلاً قاضی اور رئیس شہر کہ مطلق قید اور حبس ان کے حق میں اکراہ ہے[۳]۔

حنابلہ میں قاضی کہتے ہیں کہ اِکراہ صرف قتل کی دھمکی کا نام ہے، شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے جس کو حناطی نے نقل کیا ہے،

(۱) الفروق فی اللغہ رص ۲۳۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۳۳۶/۶، طبع مصطفی الحلبی، البنایہ شرح الہدایہ ۱۷۳/۸، جواہر الإکلیل ۳۴۰/۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۲۶۰/۸، ۲۶۱، الإنصاف ۴۳۹/۸، ۴۴۰ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۳۳۷/۶، روضۃ الطالبین ۵۹/۸، البنایہ شرح الہدایہ ۱۷۵/۸، حاشیہ ابن عابدین ۸۱/۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۲۶۱/۸، ۲۶۳، الإنصاف ۴۴۰/۸، جواہر الإکلیل ۳۴۰/۱، بلغۃ السالک ۱۶۹/۲ طبع عیسی الحلبی۔

شافعیہ کا ایک دوسرا قول یہ ہے کہ قید کی دھمکی اِکراہ نہیں ہے[۱]۔

ب-مال لوٹنے اور برباد کرنے کی دھمکی:

۴- حنفیہ کی رائے اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ مال چھیننے کی دھمکی بھی اِکراہ ہے، مثلاً ایک شخص نے کسی کو اپنے قابو میں کر کے کہا کہ یا تو یہ گھر میرے ہاتھ بیچ دو یا میں اسے تیرے دشمن کے حوالہ کردوں گا، چنانچہ اس نے اس کے ہاتھ فروخت کردیا تو یہ مکرہ کی بیع قرار پائے گی۔

''ردالمحتار'' کی عبارت کے سیاق سے سمجھ میں آتا ہے کہ حنفیہ میں قہستانی نے یہ شرط لگائی ہے کہ اِکراہ اس وقت قرار پائے گا جب سارا مال برباد کرنے کی دھمکی دی جائے[۲]۔

شافعیہ کا ایک قول، حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ زیادہ مال چھین لینے اور اس کو ضائع کردینے سے اِکراہ ہوجائے گا۔

شافعیہ کا دوسرا قول اور مالکیہ کے تین اقوال میں سے ایک قول یہ ہے کہ مال چھیننے کی دھمکی اِکراہ نہیں ہے[۳]۔

اِکراہ کے مفہوم، اس کی انواع، شرائط، احکام اور اِکراہ قرار پانے والی دھمکیوں کے سلسلہ میں فقہاء کے یہاں تفصیلات ہیں، جن کو کتب فقہ میں اپنے مواقع میں اور اصطلاح ''اِکراہ'' میں دیکھا جائے۔

دہشت زدہ کر کے قتل کرنا:

۵- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ خوفزدہ و

(۱) نہایۃ المحتاج ۳۳۷/۶، روضۃ الطالبین ۵۹/۸، ۶۰، الانصاف ۴۴۰/۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۸۰/۵ طبع بولاق، بلغۃ السالک ۱۶۹/۲ طبع عیسی الحلبی۔

(۳) بلغۃ السالک ۱۶۹/۲، نہایۃ المحتاج ۳۳۷/۶، روضۃ الطالبین ۵۹/۸، ۶۰، الإنصاف ۴۳۹/۸، ۴۴۰۔

دہشت زدہ کرکے قتل کرنا ممکن ہے، مثلاً کسی شخص نے کسی کے سامنے تلوار سونت لی، یا اونچی جگہ سے اس کو لٹکایا اور وہ خوف وہراس سے مر گیا، یا کوئی اس کے عین سامنے اچانک چیخا اور وہ چیخ سے گھبرا کر مرگیا، یا کسی نے اس پر سانپ پھینکا اور وہ گھبرا کر مرگیا، وغیرہ [۱]۔

قتل کی انواع، ہر نوع کی حیثیت، تخویف سے ہونے والے قتل کی صورتوں اور احکام سے متعلق تفصیلات کے لئے ''قتل'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

تخویف کی وجہ سے اسقاط حمل:

۶ - فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر کسی نے عورت کو ایسا ڈرایا کہ ڈر کے مارے اس کا حمل ساقط ہوگیا، تو اس پر ضمان واجب ہوگا، اگرچہ قاتل سزا اسقاط حمل میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے [۲]۔

اسقاط حمل کی سزا کے لئے اصطلاح ''إجہاض'' کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۵۷۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۷ طبع بولاق، بدائع الصنائع ۷/ ۲۳۵ طبع الجمالیہ، الشرح الصغیر للدردیر ۴/ ۳۴۲، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۲۹، ۳۳۰، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۴۵۔

(۲) قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۵۹، الشرح الصغیر للدردیر ۴/ ۳۷۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۷ طبع بولاق، کشاف القناع ۶/ ۱۶ طبع عالم الکتب۔

تخییر

تعریف:

۱ - تخییر لغت میں ''خیّر'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''خیّرته بین الشیئین'' یعنی میں نے اس کو دو چیزوں کے درمیان اختیار دیا، ''تخیّر الشئ'' اس نے اس چیز کو اختیار کیا۔

اختیار کا معنی چننا اور دو چیزوں میں سے بہتر چیز کو طلب کرنا ہے، یہی معنی ''تخیّر'' کا بھی ہے۔ استخارہ کا معنی ہے: کسی چیز کے بارے میں خیر طلب کرنا، اور ''خار الله لک'' یعنی اللہ تمہیں وہ عطا کرے جو تمہارے لئے بہتر ہو۔ الخیرۃ (یاء کے سکون کے ساتھ) اسی سے اسم ہے [۱]۔

اصطلاح میں فقہاء کے یہاں لفظ تخییر کا استعمال اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اس طرح تخییر ان کے نزدیک شریعت کے مقرر کردہ چند پہلوؤں میں سے ایک پہلو کو منتخب کرنے کے سلسلہ میں مکلف کو یہ اختیار دینا ہے کہ وہ مقررہ شرائط کے لحاظ سے ان میں سے کسی ایک کی تعیین کرے، مثلاً کفارہ میں مکلف کو چند چیزوں کے درمیان اختیار دینا، قصاص وعفو کے درمیان اس کو اختیار دینا، زکاۃ میں نکالی جانے والی اشیاء کی جنس میں اختیار دینا، فدیۂ حج میں اختیار دینا، قیدیوں کے ساتھ سلوک کے بارے میں اختیار دینا، محارب پر حد نافذ کرنے

(۱) تہذیب الاسماء واللغات طبع المنیریہ المصباح المنیر مادۂ ''خیر''۔

میں اختیار دینا، اور ان کے علاوہ دیگر احکام ہیں۔

اس معنی میں تخییر اس بات کی دلیل ہے کہ شریعت میں وسعت، سہولت اور بندوں کے ان مصالح کی رعایت ہے جن میں شریعت نے ان کو تخییر کا حق دیا ہے جس کے نتیجہ میں بندوں کو نفع حاصل ہوتا ہے اور ان سے ضرر دور ہوتا ہے۔

تخییر اصولیین کے نزدیک:

۲- اصولیین تخییر پر گفتگو مباح، مندوب، واجب مخیّر، واجب موسّع، نہی بطور تخییر اور رخصت کی بحث میں کرتے ہیں، اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-إباحت:

۳- إباحت لغت میں: حلال کرنا ہے، کہا جاتا ہے: أبحتک الشيء یعنی میں نے تمہارے لئے یہ چیز حلال کی، مباح محظور (ممنوع) کی ضد ہے۔

اباحت فقہاء کی اصطلاح میں: اجازت کی حدود کے اندر عمل کرنے والے کی مشیت کے مطابق کسی عمل کے کرنے کی اجازت دینا ہے [1]۔

ب-تفویض:

۴- تفویض "فوّض" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: فوّض إليه الاختيار بين الشيئين فاختار أحدهما (اس نے اس کو دو چیزوں میں سے ایک کے چن لینے کا اختیار دیا تو اس نے ان میں سے ایک چیز کو چن لیا)، اسی سے تفویض طلاق بھی ہے جو شوہر اپنی بیوی کو دیتا ہے کہ چاہے تو وہ طلاق لے کر اس سے الگ ہو جائے یا اس کی پناہ و نکاح میں باقی رہے [1]۔

تخییر کے احکام:

شریعت اسلامیہ میں تخییر کے کچھ خاص احکام ہیں، جن کو ہم آئندہ سطور میں بیان کر رہے ہیں:

پہلا حکم: وقت موسّع (پورے وقت) میں نماز کی ادائیگی کا اختیار:

۵- فقہاء کا اتفاق ہے کہ نمازی کو وقت موسّع کے کسی بھی حصے میں نماز ادا کرنے کا اختیار ہے، وقت موسّع سے مراد وہ وقت ہے جس میں نماز کی ادائیگی کو مصلی کے اختیار پر چھوڑ دیا گیا ہے، اگر، چاہے تو اول وقت میں پڑھے یا درمیان وقت میں یا آخر وقت میں، اور جس وقت کو بھی وہ اختیار کرے اس میں اس پر کوئی گناہ نہیں، البتہ بعض فقہاء کہتے ہیں کہ بعض اوقات میں وقت مکروہ تک مؤخر کرنا باعث گناہ ہے، اس کی تفصیل "اوقات صلاۃ" کی اصطلاح میں ہے۔

۶- جمہور کے نزدیک نماز اول وقت میں توسع کے ساتھ واجب ہے یعنی اگر اول وقت سے مؤخر کرے تو گنہگار نہیں ہوگا، لہذا اگر کسی نے بغیر کسی عذر کے نماز کو مؤخر کر دیا، جبکہ اس کا ارادہ وقت کے کسی حصے میں نماز ادا کرنے کا تھا، اور دوران وقت ہی اس کی موت ہوگئی تو وہ گنہ گار نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایک ایسا عمل کیا جس کا کرنا اس کے لئے جائز تھا، کیونکہ اسے اختیار تھا کہ وقت کے کسی بھی حصے میں نماز ادا کرے، اور موت اس کا فعل نہیں، اس لئے اپنے اختیار کو استعمال کرنے کی وجہ سے وہ گنہ گار نہ ہوگا، إلا یہ کہ اسے اپنی موت کا

---

(۱) الموسوعہ ۱/۱۲۶ اصطلاح "إباحت"۔

(۱) المصباح المنیر، تہذیب الأسماء واللغات مادہ "فوض"۔

گمان ہو، اور پھر بھی وہ نماز ادا نہ کرے اور اس کی موت ہوجائے تو وہ گنہ گار مرے گا، اور اگر خلاف گمان نہ بھی مرے تو بھی تاخیر کی وجہ سے گنہ گار رہوگا، اس لئے کہ وسیع وقت اس کے حق میں تنگ ہوگیا ہے اور اس کی وجہ سے اس کا اختیار باقی نہیں رہا۔

اگر کوئی شخص نماز کو مؤخر کرے اور ادائیگی کا کوئی ارادہ نہ ہوتو تاخیر کی بنا پر گنہ گار رہوگا، اور اگر کسی نے نماز کو اتنا مؤخر کیا کہ پوری نماز کی ادائیگی کے لئے وقت میں گنجائش باقی نہ رہی تو بھی گنہ گار رہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک نماز متعین طور پر اول وقت میں واجب نہیں ہے بلکہ غیر متعین طور پر وقت کے کسی بھی حصہ میں واجب ہے، اور تعیین کا اختیار مصلی کو ہے، جس وقت بھی وہ نماز ادا کرے گا۔

اگر وہ اول وقت میں نماز شروع کردے تو وہی وقتِ وجوب ہوگا، اور اگر درمیان وقت یا آخر وقت میں شروع کرے تو جس وقت شروع کرے گا وہی وقتِ وجوب ہوگا، اور اگر کسی نے عملاً وقت کی تعیین نہیں کی اور وقت کا صرف اتنا حصہ بچ گیا جس میں نماز ادا کی جاسکتی ہے، تو اس پر عملی طور پر ادائے نماز کے ذریعہ اس وقت کی تعیین کرنی واجب ہے، اس وقت میں نماز ادا نہ کرے گا تو گنہ گار رہوگا، اس لئے کہ اس کا اختیار وقت کی حد تک ہے، وقت سے باہر نہیں [1]۔

۷ - وقت موسّع میں نماز کی ادائیگی میں اختیار کی ایک دلیل حدیث جبریل ہے جس کی روایت حضرت ابن عباسؓ نے نبی کریم ﷺ سے کی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أمّني جبريل عند البيت مرتين فصلى الظهر في الأولى منهما حين كان الفيء مثل الشراک، ثم صلى العصر حين كان كل شيء مثل ظله، ثم صلى المغرب حين وجبت الشمس وأفطر

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۱۸۳ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۱/ ۳۹۵ طبع ریاض الحدیثہ السعودیہ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۷۶ طبع دار الفکر بیروت عکس الطبعۃ الامیریہ، بدائع الصنائع ۱/ ۹۶ طبع اول ۱۳۲۷ھ شرکۃ المطبوعات العلمیہ مصر۔

الصائم، ثم صلى العشاء حين غاب الشفق، ثم صلى الفجر حين برق الفجر وحرم الطعام على الصائم، وصلى المرة الثانية الظهر حين كان ظل كل شيء مثله، لوقت العصر بالأمس، ثم صلى العصر حين كان ظل كل شيء مثليه، ثم صلى المغرب لوقته الأول، ثم صلى العشاء الآخرة حين ذهب ثلث الليل، ثم صلى الصبح حين أسفرت الأرض، ثم التفت إليّ جبريل وقال: يا محمد هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت فيما بين هذين الوقتين" [1] (جبریل نے بیت اللہ کے پاس میری دوبار امامت کی، پہلی بار ظہر کی نماز اس وقت پڑھی جب سایہ تسمہ کے برابر ہوگیا، پھر عصر کی نماز پڑھی جب ہر چیز کا سایہ اس کے مانند ہوگیا، پھر مغرب کی نماز پڑھی جب سورج غروب ہوگیا اور روزہ داروں نے افطار کرلیا، پھر عشاء کی نماز پڑھی جب شفق غائب ہوگیا، پھر فجر کی نماز پڑھی جب صبح چھوٹ گئی اور روزہ داروں پر کھانا حرام ہوگیا، اور دوسری بار ظہر کی نماز اس وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ اس کے مانند ہوگیا، جو گذشتہ کل کے عصر کی نماز کا وقت تھا، پھر عصر کی نماز پڑھی، جب ہر چیز کا سایہ اس کا دوگنا ہوگیا، پھر مغرب کی نماز پہلے ہی دن کے وقت پر پڑھی، پھر عشاء کی نماز پڑھی جس وقت کہ رات کا تہائی حصہ گذر گیا، پھر صبح کی نماز ادا کی جب روئے زمین پر اجالا پھیل گیا، پھر جبریل میری طرف متوجہ ہوئے اور کہا: اے محمد ﷺ! یہ وقت آپ سے

(۱) حدیث: "أمني جبريل عند البيت مرتين....." کی روایت ترمذی (۱/ ۲۷۹، ۲۸۰ طبع مصطفی الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ابن حجر کہتے ہیں کہ اس کی سند میں ایک روای عبدالرحمن بن الحارث بن عیاش بن ابی ربیعہ مختلف فیہ ہیں، لیکن ان کی متابعت دوسری سند سے ہوتی ہے عبدالرزاق نے عن عمر بن نافع بن جبیر بن مطعم عن ابیہ عن ابن عباس کی سند سے بھی اسی طرح روایت نقل کی ہے۔ ابن دقیق العید کہتے ہیں کہ یہ اچھی متابعت ہے (التلخیص الحبیر لابن حجر ۱/ ۱۷۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

پہلے انبیاءکا بھی تھا، اور وقت ان دونوں وقتوں کے درمیان ہے)۔

حضرت بریدہؓ سے مسلم کی حدیث میں ہے: "وقت صلاتکم بین ما رأیتم"[(۱)] (تمہاری نماز کا وقت اس کے درمیان ہے جو تم نے دیکھا)۔

دوسرا حکم: زکاۃ میں نکالی جانے والی اشیاء میں تخییر:

۸ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ گائے کی تعداد جب ایک سو بیس تک پہنچ جائے تو ان کی زکاۃ وصول کرنے میں اختیار ہے کہ تین مسنہ (ایک سالہ بچھڑا یا بچھیا) کی ادائیگی ہو یا چار تبیعہ (دو سالہ بچھڑا یا بچھیا) کی۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ اختیار زکاۃ وصول کرنے والے کو ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک اختیار مالک کو ہے، یہ اختیار ہر اس صورت میں ہوگا جبکہ واجب کی ادائیگی تبیعہ یا مسنہ دونوں سے ممکن ہو۔

اونٹ اگر ایک سو اکیس کی تعداد کو پہنچ جائے تو مالکیہ کے نزدیک ان کی زکاۃ دو حقہ (تین سالہ اونٹنی) یا تین بنت لبون (دو سالہ اونٹنی) ہیں، اور اختیار اس میں زکاۃ وصول کرنے والے کو ہے، اگر زکاۃ وصول کرنے والے نے دونوں صنفوں میں سے ایک کا انتخاب کیا جبکہ رب المال کے پاس دوسری صنف اس سے زیادہ بہتر ہے، تو بھی زکاۃ وصول کرنے والا جو وصول کرے گا وہ کافی ہوگا، اور اس کے لئے کسی زائد شئی کا نکالنا مستحب نہ ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کی زکاۃ تین بنت لبون ہیں اور کوئی اختیار نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں فریضہ پھر سے شروع کیا جائے گا[(۱)]، اس کی تفصیل "زکاۃ" کی اصطلاح میں ہے۔

۹ - اگر سائمہ جانوروں کا نصاب ایک ہی جنس کی کئی انواع کو ملا کر مکمل کیا جائے مثلاً عربی اونٹ کے ساتھ بختی اونٹ، گائے کے ساتھ بھینس، اور بکریوں کے ساتھ دنبے ملا دیئے جائیں تو مالکیہ کے نزدیک اگر ملائی جانے والی دونوں انواع کی مقدار مساوی ہو تو زکاۃ وصول کرنے والے کو اختیار ہوگا کہ جس نوع سے چاہے زکاۃ وصول کرے، اور اگر دونوں کی مقدار مساوی نہ ہو تو اکثریتی نوع سے زکاۃ وصول کرے گا، اس لئے کہ حکم اغلب کے مطابق ہوتا ہے۔

شافعیہ کے یہاں مذہب میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول: یہ ہے کہ اکثریتی نوع سے زکاۃ لی جائے گی، اور اگر دونوں برابر ہوں تو مذہب کے مطابق جس نوع میں غرباء و مساکین کا زیادہ فائدہ ہو اس سے زکاۃ لی جائے گی، فائدہ کا اندازہ قیمت سے لگایا جائے گا، جیسے حقہ اور بنت لبون کے جمع ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ اعلیٰ نوع سے زکاۃ لی جائے گی جیسا کہ اس صورت میں جس میں بیمار اور تندرست دونوں طرح کے جانور نصاب میں موجود ہوں (تو تندرست جانور زکاۃ میں لیا جائے گا)۔

تیسرا قول: یہ ہے کہ اوسط قسم سے زکاۃ لی جائے گی جیسا کہ پھلوں میں ہوتا ہے، یہی حنفیہ کا بھی مذہب ہے۔

حنابلہ کے نزدیک دونوں کی واجب لا دا مقدار زکاۃ کی قیمت کے بقدر دونوں میں سے کسی بھی نوع سے لی جائے گی، اگر دونوں انواع برابر ہوں اور ان میں سے ایک سے نکالی گئی مقدار کی قیمت بارہ درہم ہو اور دوسری سے نکالی گئی مقدار کی پندرہ درہم ہو تو ان

---

(۱) حضرت بریدہؓ کی حدیث: "وقت صلاتکم بین ما رأیتم" کی روایت مسلم (۱/ ۴۲۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۳، المجموع ۵/ ۳۸۲، ۴۱۶، کشاف القناع ۲/ ۱۸۷، ۱۹۲، البنایہ ۳/ ۵۲، فتح القدیر ۲/ ۱۳۱۔

دونوں میں سے کسی سے بھی وہ مقدار نکالی جائے گی جس کی قیمت ساڑھے تیرہ درہم ہو[۱]۔

۱۰ - اگر ایک نصاب میں دو فرض مل جائیں، مثلاً دوسو اونٹ کہ یہ پانچ بنت لبون کا بھی نصاب ہے اور چار حقے کا بھی، تو اس میں مالک نصاب کو اختیار ہوگا کہ چار حقے نکالے یا پانچ بنت لبون، کیونکہ ارشاد نبوی ہے: ''فإذا كانت مائتين ففيها أربع حقاق أو خمس بنات لبون''[۲] (جب اونٹ دوسو کی تعداد کو پہنچ جائیں تو ان میں چار حقے یا پانچ بنت لبون واجب ہوں گے)، اور اس لئے بھی کہ دونوں ہی انواع کے نکالنے کے مقتضیات یہاں موجود ہیں، اور اس میں اختیار مالک کو حاصل ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ چار حقے واجب ہیں، اس لئے کہ جب واجب کو سن کے ذریعہ بدلنا ممکن ہو تو عدد کے ذریعہ نہیں بدلا جائے گا[۳]۔

تیسرا حکم: احرام حج کی حالت میں ہونے والی جنایات کے فدیہ میں تخییر:

۱۱ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ محرم حالت احرام میں اگر کوئی جنایت کرے، مثلاً بال مونڈے، ناخن کاٹ لے، خوشبو لگالے یا سلا ہوا کپڑا پہن لے تو اس پر فدیہ واجب ہوگا، اور فدیہ میں اسے تین

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۶، المجموع ۵/ ۴۲۳، بدائع الصنائع ۲/ ۳۳، کشاف القناع ۲/ ۱۹۳۔

(۲) حدیث: ''فإذا كانت مائتين ففيها......'' کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۲۷ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۳۹۳، ۳۹۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور حاکم نے اس کو شیخین کی شرط پر صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۳، کشاف القناع ۲/ ۱۸۷، المجموع ۵/ ۴۱۰، فتح القدیر ۲/ ۱۳۰۔

چیزوں کا اختیار ہوگا: چاہے بکری کی قربانی کرے یا چھ مسکینوں کو کھانا کھلائے، یا تین دن روزے رکھے[۱]، فدیہ کے موجب کی تفصیل ''احرام'' کی اصطلاح کے ذیل میں گذر چکی ہے۔

۱۲ - اس کی دلیل آیت پاک ہے: ''فَمَنْ كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ''[۲] (لیکن اگر تم میں سے کوئی بیمار ہو یا اس کے سر میں کچھ تکلیف ہو تو وہ روزوں سے یا خیرات سے یا ذبح سے فدیہ دے دے)۔

دوسری دلیل وہ حدیث پاک ہے جو حضرت کعب بن عجرہؓ سے مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے ان سے فرمایا: ''لعلك آذاك هوامّ رأسك، قال: نعم يا رسول الله، فقال ﷺ: احلق رأسك وصم ثلاثة، أو أطعم ستة مساكين، أو انسك شاة''[۳] (شاید تمہارے سر کے جوں تمہارے لئے باعث اذیت ہیں، انہوں نے عرض کیا: ہاں اے اللہ کے رسول! تو رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا کہ اپنا سر مونڈ واور تین دن روزے رکھو یا چھ مسکینوں کو کھانا کھلاؤ، یا ایک بکری قربان کرو)۔

حنفیہ نے فدیہ کے اختیار کو صرف معذورین تک محدود کیا ہے، غیر معذور پر فدیہ میں بکری کی قربانی واجب ہے، اس کے لئے دوسری چیزوں کا اختیار نہیں ہے، مگر جمہور کے یہاں یہ فرق نہیں ہے۔

حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ آیت معذور کے بارے میں وارد ہوئی ہے، کیونکہ حضرت کعب بن عجرہ کی حدیث اس کی تفسیر کرتی ہے، ایک

(۱) المجموع ۷/ ۳۶۴، ۳۸۴، کشاف القناع ۲/ ۴۵۱، فتح القدیر ۲/ ۴۵۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۶۷۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

(۳) حدیث: ''لعلك آذاك هوام رأسك......'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۶۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں۔

روایت میں حضرت کعب کا واقعہ اس طرح بیان کیا گیا ہے، انہوں نے فرمایا: "حُملتُ إلى رسول الله ﷺ والقمل يتناثر على وجهي، فقال: ما كنت أرى الوجع بلغ بك ما أرى، أو ما كنت أرى الجهد بلغ بك ما أرى، أتجد شاة؟ فقلت: لا، فقال: صم ثلاثة أيام، أو أطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع"[1] (حضرت کعب فرماتے ہیں کہ مجھے رسول اللہ ﷺ کے پاس اٹھا کر لے جایا گیا اور حال یہ تھا کہ میرے چہرے پر جوں بکھرے ہوئے تھے تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: میں نہیں سمجھتا تھا کہ اتنی تکلیف تمہیں ہوگی (راوی کو شبہ ہے کہ آپ ﷺ نے "الوجع" فرمایا یا "الجهد") کیا تمہارے پاس بکری ہے؟ میں نے عرض کیا: نہیں تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ تین دن کے روزے رکھو یا چھ مسکینوں کو کھانا کھلاؤ، ہر مسکین کو نصف صاع کے حساب سے)۔

یہ روایت بتاتی ہے کہ حضرت کعب معذور تھے، اس لئے ان کو اختیار دیا گیا، آیت کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا۔

جمہور کی دلیل وہ آیت اور حدیث ہے جس میں تخییر کا معنی پیدا کرنے کے لئے لفظ "أوْ" لایا گیا ہے۔

۱۳ - معذور کے تابع کر کے غیر معذور کے لئے بھی بطور تنبیہ حکم ثابت ہوگا، اس لئے کہ ہر وہ کفارہ جس میں عذر کی حالت میں تخییر ثابت ہو، عدم عذر کی حالت میں بھی وہ تخییر ثابت ہوگی[2]۔

۱۴ - جس طرح حرم کے شکار کے کفارہ میں تخییر ثابت ہے اور شکار کرنے والے کو تین چیزوں کا اختیار ہے، مقتول جانور کے مثل جانور کی قربانی کر کے اس کا گوشت فقراء حرم میں تقسیم کرے، بشرطیکہ اس

(۱) حدیث کعب بن عجرہ کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۱۸۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۶۲ طبع عیسیٰ الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سابقہ مراجع۔

جانور کا مثل اونٹ، گائے یا بکری میں موجود ہو، یا اس شکار کی قیمت مال یعنی نقد سے لگائے، اور پھر اس نقد کی قیمت طعام (اناج) سے لگائے، اور اس طعام کو فقراء پر صدقہ کردے، حنفیہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہی ہے، مالکیہ کی رائے ہے کہ شکار کی قیمت ابتداء ہی میں طعام سے مقرر کی جائے گی، لیکن اگر اس کی قیمت مال یعنی نقد سے لگا کر پھر اس مال کے عوض طعام خرید اگیا تو بھی گنجائش ہے۔

تیسری چیز جس کا شکار کرنے والے کو اختیار رہے وہ یہ ہے کہ مقررہ طعام کے ہر مُد کے عوض ایک دن روزہ رکھے[1]، شکار حرم کے کفارہ میں تخییر پر تمام ائمہ کے اتفاق کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "هَدْياً بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِيْنَ أَوْ عَدْلُ ذٰلِكَ صِيَاماً"[2] (خواہ وہ جرمانہ چوپایوں میں سے ہو جو نیاز کے طور پر کعبہ تک پہنچائے جاتے ہیں، خواہ مسکینوں کو کھانا (کھلا دیا جائے) یا اس کے مساوی روزے رکھ لئے جائیں)، اس آیت میں لفظ "أو" تخییر کا فائدہ دیتا ہے۔

چوتھا حکم: چار سے زائد بیویوں کا شوہر جب مسلمان ہوجائے:

۱۵ - ایک کافر شخص جس کے نکاح میں چار سے زائد بیویاں ہوں یا بیک وقت دو بہنیں یا ایسی دو عورتیں اس کے نکاح میں ہوں جو حرمت نسب یا حرمت رضاعت کی بنا پر ایک نکاح میں جمع نہ ہوسکتی ہوں، اگر یہ شخص مسلمان ہوجائے تو شافعیہ، حنابلہ، مالکیہ اور امام محمد بن الحسن کی رائے یہ ہے کہ ایسے شخص کو اختیار ہوگا کہ وہ ان میں سے جس کو چاہے باقی رکھے، بایں طور کہ چار یا چار سے کم کو باقی رکھے اور دو بہنوں میں

(۱) فتح القدیر ۳/ ۷، المجموع ۷/ ۴۲۷، المغنی ۳/ ۵۱۹، الحطاب علی خلیل ۳/ ۱۷۹، الشرح الصغیر ۲/ ۱۱۵۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

سے کسی ایک کو باقی رکھے اسی طرح بقیہ مذکورہ عورتوں میں سے ایک کو رکھے اور جن کو اس نے اختیار کیا ہے ان کے علاوہ سے اس کا نکاح فسخ ہوجائے گا[۱]، اس کی دلیل حضرت قیس بن حارث کی حدیث ہے، فرماتے ہیں: "أسلمت وتحتي ثمان نسوة فأتيت النبي ﷺ فذكرت له ذلك فقال: اختر منهن أربعا"[۲] (میں مسلمان ہوا تو میرے نکاح میں آٹھ عورتیں تھیں، میں نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس کا ذکر کیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ان میں سے چار کا انتخاب کرلو)۔

ایک دوسری روایت محمد بن سوید الثقفی کی ہے: "أن غيلان بن سلمة أسلم وتحته عشر نسوة، فأسلمن معه، فأمره النبي ﷺ أن يختار منهن أربعا"[۳] (غیلان بن سلمہ مسلمان ہوئے تو ان کے پاس دس بیویاں تھیں، وہ سب کی سب غیلان کے ساتھ مسلمان ہوگئیں تو حضور اکرم ﷺ نے ان کو حکم دیا کہ ان میں سے چار کا انتخاب کرلیں)۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف اس طرف گئے ہیں کہ کافر اگر مسلمان ہوجائے اور اس کے نکاح میں پانچ یا اس سے زائد بیویاں ہوں یا دو بہنیں نکاح میں جمع ہوں تو اگر تمام کا نکاح ایک ہی عقد میں

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/۲۹۱، روضۃ الطالبین ۷/۱۵۶، کشاف القناع ۵/۱۲۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۷۱، حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۹۷۔

(۲) حدیث قیس بن حارث: "أسلمت وتحتي ثمان نسوة......" کی روایت ابوداؤد (۲/۶۷۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے حارث بن قیس کی روایت کے بارے میں شوکانی کا بیان ہے کہ ابوعمر بن عبدالبر کہتے ہیں کہ ان کی صرف یہی ایک حدیث ہے اور اس کی کوئی سند بھی صحیح نہیں ہے (نیل الاوطار ۶/۱۶۹ طبع مصطفی الحلبی)۔

(۳) غیلان کے واقعہ سے متعلق محمد بن سوید الثقفی کی حدیث کی روایت ترمذی (۳/۴۳۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے ابن القطان نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے (التلخیص الحبیر لابن حجر ۳/۱۶۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

ہوا تھا تو سب کا نکاح باطل ہوجائے گا، اور اگر آگے پیچھے ہوا تھا تو صرف اخیر کا نکاح باطل ہوگا[۱]۔

ان فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ یہ تمام عقود فاسد ہیں، لیکن چونکہ ہمیں ان کے مذہبی معاملات سے تعرض نہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اس لئے ہم ان سے تعرض نہیں کرتے، مگر جب وہ مسلمان ہوگئے تو یہ فاسد نکاح باطل قرار پائیں گے۔

۱۶- اس باب میں تخییر کے احکام اور نتائج میں سے یہ ہے کہ اختیار صریح لفظ سے حاصل ہوگا[۲]، مثلاً یوں کہے کہ میں نے ان عورتوں کا نکاح اختیار کیا، یا میں نے ان کو نکاح میں روکنا منظور کیا، کبھی بعض کو طلاق دے دینے سے بھی اختیار حاصل ہوجائے گا، اس لئے کہ طلاق صرف بیوی کو دی جاتی ہے۔

اگر بعض بیویوں سے وطی کرلے تو بھی اختیار ثابت ہوجائے گا، اور اگر تمام بیویوں کے ساتھ وطی کرلے تو پہلی چار بیویاں باقی رکھنے کے لئے متعین ہوجائیں گی اور اس کے بعد والیاں چھوڑنے کے لئے متعین ہوجائیں گی۔

وطی کو اختیار ماننے میں شافعیہ کا اختلاف ہے، اس لئے کہ اختیار یہاں ابتداء کے درجہ میں ہے، اور نکاح کی ابتداء ہو یا بقاء قول کے سوا دوسرے ذریعہ سے درست نہیں[۳]۔

اگر وہ شخص اختیار نہ کرے تو قید یا ضرب جیسی تعزیری سزاؤں کے ذریعہ اس کو اختیار کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ اختیار اس پر حق واجب ہے، لہذا اگر اس سے گریز کرے تو دیگر حقوق کی طرح اس حق کو پورا کرنے کے لئے اس کو مجبور کیا جائے گا۔

شافعیہ میں ابن ابی ہریرہ سے منقول ہے کہ قید کے ساتھ ضرب

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۹۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/۲۹۹، کشاف القناع ۵/۱۲۳، ۱۲۴۔

(۳) روضۃ الطالبین ۷/۱۶۷۔

نہیں ہوگی بلکہ قید ہی میں شدت برتی جائے گی، اگر پھر بھی وہ اپنی ضد پر قائم رہے تو دوبارہ اور سہ بارہ مزید کوئی سزا دی جائے گی، یہاں تک کہ وہ بعض کا انتخاب کر لے، لیکن قید کے بعد فوراً کوئی دوسری سزا نہیں دی جائے گی تاکہ اسے سوچنے کی مہلت ملے اور غور وفکر کے بعد وہ کسی کا انتخاب کر سکے، مہلت کی مدت تین دن ہے، حاکم کے لئے یہ جائز نہیں کہ انتخاب سے گریز کرنے والے شخص پر زبردستی اپنا اختیار مسلط کرے، اس لئے کہ اس کا حق انتخاب اس کی بیویوں میں سے کس بیوی کے حق میں جائے گا وہ متعین نہیں کیونکہ انتخاب کی بنیاد رغبت پر ہے، اس بنا پر یہ شوہر ہی کا حق ہے [۱]۔

ایک حکم یہ بھی ہے کہ اگر بعض بیویاں اسلام لائیں اور بقیہ بیویاں کتابیہ نہ ہوں تو اس صورت میں اس کا حق انتخاب مسلمان عورتوں تک محدود رہے گا، غیر مسلم عورت کا انتخاب اس کے لئے درست نہیں ہوگا، کیونکہ وہ اس کے لئے حلال نہیں ہے [۲]۔

ایک حکم یہ بھی ہے کہ انتخاب کا فیصلہ ہونے تک مدت تخییر میں تمام بیویوں کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ سب اسی کی وجہ سے محبوس ہیں، اس لئے وہ بیوی کے حکم میں ہیں [۳]۔

پانچواں حکم: پرورش کے معاملے میں بچے کو اختیار دینا:

۱۷- شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ باپ اور ماں جب بچے کی پرورش کے معاملے میں اختلاف کریں، جس کی تفصیل آرہی ہے، تو بچہ جس کے ساتھ رہنا پسند کرے اس کو دے دیا جائے گا، اگر باپ اور ماں دونوں آپس میں کسی ایک کے پاس بچے کی پرورش پر متفق ہوجائیں تو جائز ہے، مگر شافعیہ کے نزدیک تخییر باقی رہے گی، چاہے ان میں سے کسی نے اپنا حق تخییر سے قبل ہی ساقط کردیا ہو، اس میں ماوردی اور رویانی کا اختلاف ہے، تخییر کے معاملے میں بچہ اور بچی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

حنابلہ کے نزدیک لڑکا جب عقل وشعور کے ساتھ سات سال کی عمر کو پہنچ جائے تو اس کو اختیار دیا جائے گا، اس لئے کہ یہ وہ عمر ہے جس میں شریعت نے اس کو نماز کا مخاطب بنانے کا حکم دیا ہے، شافعیہ نے اس کی حد یہ مقرر کی ہے کہ بچہ صاحب تمیز ہوجائے، یعنی خود کھانے پینے لگے، سات سال کی عمر ان کے نزدیک حد نہیں ہے، اگر اس کی عمر سات سال سے متجاوز ہوجائے اور تمیز پیدا نہ ہو تو وہ بچہ اپنی ماں ہی کے پاس رہے گا، اس میں بچہ اور بچی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ بات بظاہر اس روایت کے خلاف ہے جس میں سات سال کی عمر کو پہنچنے پر نماز کا حکم دیا گیا ہے اور اس سے قبل نہیں، اگرچہ وہ صاحب تمیز ہوجائے۔

مگر حضانت اور نماز کے درمیان فرق یہ ہے کہ سات سال سے قبل نماز کا حکم باعث مشقت ہے، اس لئے اس پر یہ بوجھ نہیں ڈالا گیا، برخلاف حضانت کے، اس لئے کہ تخییر کا مدار اچھے اور برے کی تمیز پر ہے، اس بنا پر اس میں تمیز کی قید لگائی گئی، چاہے اس کی عمر سات سال سے کم ہی ہو۔

حنابلہ نے لڑکا اور لڑکی کے درمیان فرق کیا ہے، ان کے نزدیک لڑکا سات سال کا ہوجائے تو اس کو اختیار دیا جائے گا، جبکہ لڑکی اپنے والد کی پرورش میں سات سال کی عمر سے بلوغ تک رہے گی، بلکہ بلوغ کے بعد بھی شادی کی رخصتی تک وجوباً وہ باپ ہی کے پاس رہے گی اگرچہ ماں بھی اس کی پرورش میں تبرعاً حصہ لے سکتی ہے، اس لئے کہ حضانت کا مقصد تحفظ ہے اور اس کے لئے باپ زیادہ موزوں ہے، دوسرے اس بنا پر بھی کہ نکاح کا کام بھی باپ

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۰۰، کشاف القناع ۵/ ۱۲۳۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۱۲۳۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۰۰، کشاف القناع ۵/ ۱۲۳۔

انجام دے گا، اس لئے اس کی نگرانی میں رہنا ضروری ہے [1]۔

۱۸- پرورش کے معاملے میں تخییر کے لئے یہ شرط ہے کہ فساد سے سلامتی ہو، لہذا اگر یہ معلوم ہوجائے کہ یہ بچہ ماں باپ میں سے کسی کو محض اس لئے اختیار کررہا ہے کہ اس کو شرارت اور بگاڑ کا زیادہ موقع ملے اور دوسرا اس لئے ناپسند کررہا ہے کہ اس کے پاس ادب وتہذیب سے رہنا ہوگا تو ایسی صورت میں بچے کے اختیار پر عمل نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی بنیاد خواہش نفس پر ہے جس میں خود اس بچے کی تباہی ہوسکتی ہے۔

اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ (جس حاکم کے سامنے عمل تخییر انجام پائے گا اس) حاکم کے سامنے یہ ظاہر ہوجائے کہ بچہ اسباب اختیار کو سمجھتا ہے۔

۱۹- تخییر کی دلیل وہ روایت ہے جس کو حضرت ابو ہریرہؓ نے نقل کیا ہے، فرماتے ہیں: "جاء ت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت: إن زوجي يريد أن يذهب بابني، وقد سقاني من بئر أبي عنبة ونفعني، فقال النبي ﷺ: هذا أبوک وهذه أمک، فخذ بيد أيهما شئت، فأخذ بيد أمه، فانطلقت به" [2] (ایک عورت نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ میرا شوہر میرے بیٹے کو مجھ سے چھین لینا چاہتا ہے، حالانکہ میرا بیٹا مجھ کو ابوعنبہ کے کنویں سے پانی لاکر دیتا ہے اور اپنی خدمت سے مجھے نفع پہنچاتا ہے تو نبی کریم ﷺ نے بچے سے فرمایا کہ یہ تمہارا باپ ہے اور یہ تمہاری ماں ہے، ان میں سے جس کا ہاتھ چاہو پکڑلو، اس بچے نے اپنی ماں کا ہاتھ پکڑلیا، پس ماں اپنے بچے کو لے کر چلی گئی)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۹، کشاف القناع ۵/ ۵۰۱۔

(۲) حدیث: "هذا أبوک وهذه أمک" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۷۰۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے ابن القطان نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے (التلخیص الحبیر ۴/ ۱۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

حضرت عمر فاروق کا بھی ایسا ہی فیصلہ منقول ہے۔

۲۰- تخییر کا ایک حکم یہ ہے کہ اگر وہ شخص جس کو بچے نے اختیار کیا ہے، بچے کی کفالت سے انکار کردے تو دوسرا اس کی کفالت کرے گا، پھر اگر منکر بچے کو دوبارہ کفالت میں لینا چاہے تو تخییر دوبارہ کرائی جائے گی۔

اگر باپ اور ماں دونوں ہی بچے کی کفالت سے انکار کردیں تو دادا اور دادی کے درمیان تخییر کرائی جائے گی ورنہ جبراً یہ بچہ اس شخص کی کفالت میں دیا جائے گا جس پر اس بچے کا نفقہ لازم ہے، اس لئے کہ نفقہ بھی کفالت ہی کا حصہ ہے [1]۔

۲۱- تخییر کا ایک حکم یہ ہے کہ اگر کسی باتمیز بچے کا باپ موجود نہ ہو تو ماں اور اس کے اوپر نیز دادا اور اس کے اوپر (پردادا وغیرہ) کے درمیان تخییر کرائی جائے گی جبکہ اس سے زیادہ قرب کوئی رشتہ دار نہ ہو، یا ہو مگر مانع موجود ہو، کیونکہ ولادت کا رشتہ ان سب میں موجود ہے۔

۲۲- ایک حکم یہ ہے کہ اگر باشعور بچہ ماں باپ میں سے ایک کا انتخاب کرے مگر پھر کچھ دنوں کے بعد وہ دوسرے کے پاس رہنا پسند کرے تو بچہ دوسرے کے حوالہ کردیا جائے گا، اس لئے کہ کبھی معاملہ خلاف گمان بھی نکلتا ہے، یا یہ کہ بچہ نے پہلے جس کا انتخاب کیا تھا اس کا طرز عمل بچے کے ساتھ بدل گیا، الا یہ کہ پتہ چل جائے کہ بچہ کے اختیار ثانی کی وجہ محض کم عقلی ہے تو بچہ کو ماں کے پاس رکھ دیا جائے گا اگرچہ وہ بالغ ہوچکا ہو جیسا کہ تمیز سے قبل کا حکم ہے۔

۲۳- ایک حکم یہ ہے کہ بچہ اگر باپ اور ماں دونوں کو ایک ساتھ اختیار کرے تو قرعہ اندازی کے ذریعہ ایک کا انتخاب ہوگا، اس لئے کہ وجہ ترجیح کسی کے ساتھ نہیں ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۹، کشاف القناع ۵/ ۵۰۱۔

تخییر ۲۴

لیکن اگر بچہ دونوں میں سے کسی کو اختیار نہ کرے تو شافعیہ کے نزدیک ماں پرورش کے لئے زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ اس میں شفقت زیادہ ہوتی ہے، اور اس لئے بھی کہ اس میں پرورش کے سابق سلسلہ کا استمرار ہے۔

حنابلہ کے نزدیک دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی، اس لئے کہ کسی کو وجہ ترجیح حاصل نہیں ہے، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

لیکن اگر بچہ اس کو اختیار کرلے جس کا نام قرعہ میں نہیں نکلا تو بچہ اس کو دے دیا جائے گا جیسا کہ اگر بچہ ابتداء ہی میں اس کو اختیار کرتا تو بچہ اس کے پاس رہتا۔

اگر والدین میں سے کوئی ایسا ہو جس میں حضانت کی اہلیت نہ ہو تو بچہ کو اختیار نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ نااہل ہے، لہذا اس کا وجود وعدم برابر ہے، اور اس صورت میں بچہ متعین طور پر دوسرے فریق کے پاس رہے گا۔

اگر ایک سات سالہ بچے نے اپنے باپ کا انتخاب کیا، پھر بعد میں بچہ کی تمیز زائل ہوگئی تو بچہ ماں کو لوٹا دیا جائے گا، کیونکہ بچے کو اب بھی ایسے شخص کی ضرورت ہے جو اس کی فکر ونگرانی چھوٹے بچے کی طرح کرے، اور بچے کا اختیار باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ اب اس کے کلام کا کوئی حکم باقی نہیں رہا[۱]۔

حنفیہ اور مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ نابالغ بچہ، خواہ لڑکا ہو یا لڑکی اس کو کوئی اختیار نہیں ہے، ماں ان دونوں کی سب سے زیادہ حق دار ہے، حنفیہ کے نزدیک لڑکا اپنی ماں کے پاس اس وقت تک رہے گا جب تک کہ وہ اپنا ضروری کام خود نہ کرنے لگے، یعنی کھانے، پینے، استنجا اور کپڑا پہننے وغیرہ میں اس کو کسی کی ضرورت باقی نہ رہے، مالکیہ کے نزدیک ان کے مشہور قول کے مطابق بلوغ تک بچہ ماں کے پاس رہے گا، جبکہ اس مشہور قول کے بالمقابل ابن شعبان کہتے ہیں کہ لڑکے میں حضانت کی مدت یہ ہے کہ وہ اپنے شعور کے ساتھ بالغ ہو جائے اور اپاہج نہ ہو لڑکی کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ ماں کی پرورش میں حیض آنے تک رہے گی، اور بلوغ کے بعد اس کو جان وآبرو دونوں کی حفاظت کی ضرورت ہے جس کے لئے باپ زیادہ موزوں ہے۔

امام محمد بن الحسن سے مروی ہے کہ لڑکی حد شہوت کو پہنچتے ہی باپ کے حوالہ کردی جائے گی، کیونکہ حد شہوت کو پہنچنے کے بعد ہی لڑکی کو تحفظ کی ضرورت ہوتی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک لڑکی ماں کے پاس رہے گی یہاں تک کہ شوہر اس سے جماع کرلے، اس لئے کہ لڑکی کو نسوانی آداب وطریق سیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے، جس پر ماں زیادہ قادر ہے[۱]۔

۲۴- حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک بچہ کو اختیار نہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ بچہ کی عقل ناقص ہے اور ناقص عقل کے ذریعہ کیا گیا اختیار بھی ناقص ہوگا، کیونکہ بچہ کبھی اس کو اختیار کرلیتا ہے جس کے پاس اس کو زیادہ چھوٹ اور کھیلنے کودنے کے زیادہ مواقع حاصل ہوتے ہیں، اس سے حضانت کا جو مقصد ہے یعنی بچہ کے تمام مصالح کی نگرانی وحفاظت وہ پورا نہیں ہوگا۔

اور جن احادیث میں آیا ہے کہ حضور ﷺ نے بچہ کو اختیار دیا تھا، وہ اختیار اس بنا پر تھا کہ اس کی پشت پر حضور ﷺ کی یہ دعا تھی کہ پروردگار! اس بچے کو مناسب ہدایت فرما، جیسا کہ حضرت رافع بن سنان کی حدیث میں آیا ہے: "أنه أسلم و أبت امرأته أن تسلم فقالت: ابنتي وهي فطيم، وقال رافع: ابنتي، فأقعد

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۱۸۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۲۶۔

النبي ﷺ الأم ناحية، والأب ناحية، وأقعد الصبية ناحية وقال لهما: ادعواها، فمالت الصبية إلى أمها، فقال النبي ﷺ: اللهم اهدها فمالت إلى أبيها فأخذها"[1] (وہ یعنی رافع مسلمان ہوگئے اور ان کی بیوی نے مسلمان ہونے سے انکار کردیا، اس کے بعد وہ اپنی بچی کے بارے میں کہنے لگی کہ یہ میری بچی ہے، جس نے ابھی دودھ چھوڑا ہے، اور رافع نے کہا کہ میری بچی ہے، پس حضور ﷺ نے ماں کو ایک طرف بٹھایا، باپ کو دوسری طرف اور بچی کو تیسری طرف، اور ان دونوں سے فرمایا کہ تم دونوں اس بچی کو بلاؤ، چنانچہ وہ بچی ماں کے پاس جانے لگی تو حضور ﷺ نے بچی کے حق میں دعا فرمائی کہ اے اللہ اس کو صحیح راہ کی توفیق دے، اس کے بعد وہ بچی باپ کی طرف چلی گئی اور باپ نے بچی کو لے لیا)۔

ایک روایت میں آیا ہے کہ یہ ان دونوں کا بیٹا تھا، بیٹی نہیں، شاید دونوں الگ الگ واقعات ہوں، اسی طرح وہ روایت جس میں لڑکے کو اختیار دینے کا ذکر ہے، اس کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ لڑکا بالغ تھا، اس لئے کہ اسی روایت میں اس لڑکے کے بارے میں آیا ہے کہ وہ ابوعنبہ کے کنواں سے پانی لاتا تھا، اور جو نابالغ ہوتا ہے اسے کنویں پر نہیں بھیجا جاتا ہے کیونکہ اس کے گر جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

چھٹا حکم: قیدیوں کے سلسلے میں امام کو اختیار:

۲۵ - شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ اس پر متفق ہیں کہ جنگی قیدیوں کے سلسلے میں مسلمانوں کے امام کو پانچ چیزوں کا اختیار ہے: یا تو انہیں غلام بنا کر رکھے، یا ان کو قتل کردے، یا ان سے جزیہ وصول کرے، یا ان سے آزادی کے عوض فدیہ کا مطالبہ کرے، خواہ مال کی صورت میں ہو یا کفار کے زیر قبضہ مسلم قیدیوں کے تبادلے کی شکل میں، اور یا تو ان پر احسان کرے اور (بغیر عوض) ان کو آزاد کردے۔

حنفیہ نے اخیر کی دوشکلوں یعنی فدیہ اور احسان کرنے کا استثناء کیا ہے، ان کے نزدیک احسان کے طور پر ان کو آزاد کرنا جائز نہیں، اسی طرح مذہب کے مشہور قول کے مطابق مالی فدیہ لے کر ان کو چھوڑنا بھی درست نہیں، رہا مسلم قیدیوں کے تبادلہ کے عوض ان کی رہائی کا معاملہ تو امام ابوحنیفہ کے ایک قول میں یہ بھی جائز نہیں، لیکن صاحبین کی رائے کے مطابق جائز ہے، امام ابوحنیفہ کا بھی ایک قول یہی ہے[1]، مسئلہ میں تفصیلات ہیں جن کے لئے "اَسریٰ" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

جزیہ لینے کے جواز کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ"[2] (یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کر کے)۔ اسی طرح روایت میں آیا ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے بھی عراق کے اہل سواد سے جزیہ لیا تھا۔

۲۶ - واضح رہے کہ قیدیوں کے سلسلے میں امام کا یہ اختیار صرف بالغ مردوں تک محدود ہے، عورتوں اور بچوں کے حق میں اسے اختیار نہیں ہے، ان کے بارے میں ایک ہی حکم ہے کہ ان کو غلام بنالیا جائے، اور ان کا حکم دیگر اموال غنیمت کی طرح ہے، جیسا کہ ہوازن، خیبر اور بنی مصطلق کے قیدیوں کے معاملے میں ہوا۔

نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "نهى عن قتل النساء

---

(۱) حدیث رافع بن سنان کی روایت ابوداؤد (۲/ ۷۰۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن منذر کہتے ہیں کہ اہل نقل اس حدیث کو ثابت نہیں مانتے، اس کی سند میں کلام ہے (التلخیص الحبیر لابن حجر ۴/ ۱۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ)۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۵۰، ۲۵۱، الخرشی علی خلیل ۳/ ۱۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۴، کشاف القناع ۳/ ۵۱، ۵۴، فتح القدیر ۵/ ۲۱۸، ۲۲۱۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

والولدان"(۱) (آپ ﷺ نے عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا ہے)۔

مالکیہ کے نزدیک امام کو ان کے سلسلے میں غلام بنانے اور فدیہ لینے کا اختیار ہے(۲)۔

۲۷- ان امور کے درمیان امام کی تخییر اس صورت کے ساتھ مقید ہے جب اسے ان میں سے کسی ایک میں واضح مصلحت نظر آئے، چنانچہ امام ان میں سے صرف اس صورت کو اختیار کرے گا جو مسلمانوں کے لئے زیادہ مناسب ہو، مثلاً اگر قیدی قوت وشوکت والا ہو تو اس کو قتل کرنا ہی تقاضائے مصلحت ہوگا، اور اگر کمزور ہو مگر صاحب مال ہو تو اس سے فدیہ لینا اقرین مصلحت ہوگا، اور اگر قیدی کے بارے میں امید ہو کہ آئندہ وہ مسلمان ہوسکتا ہے تو اسے اسلام سے قریب کرنے اور اس کی دل جوئی کرنے کی غرض سے اس پر احسان کرے گا۔

اگر امام کی رائے کسی مناسب صورت کے اختیار کرنے کے سلسلے میں متردد ہو تو حنابلہ کے نزدیک قتل زیادہ بہتر ہے(۳)، اس لئے کہ اس طرح ان کے شر سے نجات مل جائے گی، اور شافعیہ کے نزدیک ان کو اس وقت تک قید رکھا جائے گا جب تک کہ کسی مناسب فیصلہ تک امام نہ پہنچ جائے۔

غرض قیدیوں کے تعلق سے امام کا اختیار مصلحت عامہ کے ساتھ مربوط ہے، برخلاف اس تخییر کے جو کفارہ کی صورتوں میں ہے، کیونکہ وہ ایک مطلق تخییر ہے جس کی رو سے حانث کے لئے یہ مباح قرار دیا گیا ہے کہ وہ مصلحت دیکھے بغیر کسی ایک صورت کو اختیار کرلے(۱)۔

۲۸- اگر امام نے اجتہاد اور مصالح پر غور وفکر کے بعد کسی ایک صورت کا انتخاب کیا، پھر اس کی رائے بدل گئی اور کوئی دوسری صورت اس کو بہتر نظر آنے لگی تو اس سلسلے میں ابن حجر نے تحفۃ المحتاج میں گفتگو کرتے ہوئے کہا ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس سلسلے میں میرے نزدیک کچھ ضروری تفصیل ہے:

اگر امام نے قیدیوں کو غلام بنانا تجویز کردیا تھا تو اب اس رائے سے رجوع کرنا کسی صورت میں جائز نہیں، خواہ ان کو غلام کسی سبب سے بنایا گیا ہو یا بلا سبب اور یہ اس بنا پر کہ جب اہل خمس ان کو غلام بنانے کی وجہ سے ان کے مالک ہوگئے تو ان کی ملکیت کو ان کی مرضی کے بغیر امام باطل نہیں کرسکتا۔

البتہ اگر امام نے قتل کا فیصلہ کیا تھا تو اس کے لئے اپنی رائے سے رجوع کرنا تحفظ جان کے پہلو کی رعایت میں جائز ہے، جیسے کہ کوئی شخص زنا کا اقرار کرے اور پھر اس سے رجوع کرلے تو اس کا رجوع کرنا درست ہے اور حکم قتل اس سے ساقط ہوجاتا ہے، بلکہ قتل اسیر کی رائے سے رجوع کرنا اقرار زنا سے رجوع کرنے کے مقابلے میں زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ قتل اسیر خالص اللہ کا حق ہے جبکہ حد زنا میں انسانی حق کا شائبہ بھی موجود ہے۔

لیکن اگر امام نے اولاً فدیہ کے عوض یا بلا فدیہ آزاد کرنے کی رائے اختیار کی تو اجتہاد ثانی کی وجہ سے وہ اپنی سابقہ رائے سے رجوع نہیں کرسکتا، اس لئے کہ یہ ایک اجتہاد کو دوسرے اجتہاد سے بلا وجہ توڑنا ہوگا، جیسے کہ حاکم اگر کسی قضیہ میں کوئی فیصلہ سنا دے تو دوسرے اجتہاد سے یہ فیصلہ ٹوٹ نہیں سکتا۔

---

(۱) حدیث: "نهى عن قتل النساء والولدان" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۴۸/۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۳۶۴/۳ طبع عیسیٰ الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) الفروق ۱۷/۳، کشاف القناع ۵۳/۳۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۲۵۱/۱۰، الفروق ۱۷/۳۔

البتہ اگر امام نے فدیہ یا احسان کا فیصلہ کسی خاص سبب سے کیا تھا اور وہ سبب ختم ہوگیا اور دوسری صورت زیادہ قرین مصلحت نظر آنے لگی تو امام پر اس کے دوسرے اجتہاد کے مطابق عمل کرنا لازم ہوگا اور یہ ایک اجتہاد کو دوسرے اجتہاد سے توڑنے کے قبیل سے نہیں ہوگا، اس لئے کہ دوسری رائے کی طرف یہاں منتقل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پہلی رائے کا سبب وباعث زائل ہوگیا۔

غلام بنانے اور فدیہ لینے کے سلسلے میں یہ وضاحت پیش نظر رہے کہ ان دونوں کے لئے صریح الفاظ میں اپنے اختیار اور انتخاب کا اظہار ضروری ہے، محض عملی اختیار کافی نہیں ہے، اس لئے کہ عمل سے صریح دلالت نہیں ہوتی ہے، البتہ ان دونوں کے علاوہ بقیہ صورتوں میں اختیار کا عملی اظہار کافی ہے کیونکہ ان کے حق میں عمل کی دلالت صریح ہے[1]۔

ساتواں حکم: محارب پر حد قائم کرنے میں امام کو اختیار:

۲۹- شافعیہ اور حنابلہ کا خیال ہے کہ محارب کی حد اس کے جرم کی نوعیت کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے، ہر جرم کی الگ سزا ہے، فرمان باری تعالی ہے: "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللهَ وَ رَسُوْلَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً اَنْ يُقَتَّلُوْا اَوْ يُصَلَّبُوا اَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ"[2] (جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگے رہتے ہیں، ان کی سزا بس یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں یا سولی دیئے جائیں یا ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹے جائیں، یا وہ ملک سے نکال دیئے جائیں، یہ تو ان کی رسوائی دنیا میں ہوئی، اور آخرت میں ان کے لئے بڑا عذاب ہے)۔

حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ محارب کی بعض مجرمانہ حرکتوں میں امام کو اختیار ہے اور بعض میں نہیں جس کی ان کے نزدیک مستقل تفصیل ہے، مالکیہ کا خیال یہ ہے کہ امام کو محارب کے سلسلے میں چار چیزوں کا اختیار رہے: اس کو صرف قتل کردے سولی پر نہ چڑھائے، یا قتل کے ساتھ ساتھ سولی پر بھی چڑھائے، یا آزاد عاقل، بالغ مرد کو کسی دور دراز علاقے کی طرف جلا وطن کردے، یا قید کردے، یہاں تک کہ وہ کھل کر توبہ کرلے یا مر جائے، یا اس کا داہنا ہاتھ اور بایاں پیر کاٹ لے۔

مگر یہ چاروں (سزائیں) صرف مردوں کے حق میں ہیں، عورتوں کو نہ پھانسی دی جائے گی اور نہ انہیں جلا وطن کیا جائے گا، ان کی حد صرف قتل یا ہاتھ پاؤں کاٹنا ہے۔

ان امور میں امام کا اختیار بھی مصلحت کے ساتھ مشروط ہے[1]۔

آٹھواں حکم: لقطہ اٹھانے والے کو لقطہ کی تشہیر کے بعد اختیار:

۳۰- حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ لقطہ اٹھانے والے کو اختیار ہے کہ وہ اٹھائے ہوئے مال کا خود مالک بن جائے اور اس سے فائدہ اٹھائے یا صدقہ کردے یا بطور امانت اس کو محفوظ رکھے تاکہ صاحب لقطہ کا سراغ ملنے پر اس کے حوالہ کردے مگر یہ تمام اختیارات اس وقت ہیں جبکہ لقطہ کی تشہیر واعلان کا اہتمام کیا گیا ہو۔

---

(۱) تحفۃ المحتاج مع الحواشی ۹/ ۴۷، ۴۸۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۳۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۷۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۴۹، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۵۶، المغنی ۸/ ۲۸۸۔

حنابلہ کا موقف اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ لقطہ اٹھانے والا محض عمل تشہیر کی تکمیل کے بعد لازمی طور پر لقطہ کا مالک ہوجائے گا جیسے کہ موت کے بعد میراث کا انسان مالک ہوتا ہے، اس کی پوری تفصیل ''لقطہ'' کی اصطلاح میں مذکور ہے۔

مگر شافعیہ کا قول اصح اور حنابلہ میں ابو الخطاب کا قول یہ ہے کہ لقطہ پر ملکیت ثابت ہونے کے لئے صریح الفاظ میں یا نیت کے ساتھ کنائی الفاظ میں اپنے حق ملکیت کا اظہار ضروری ہے جبکہ شافعیہ کے ایک دوسرے قول میں اعلان کے بعد محض نیت ہی سے وہ مالک ہوجائے گا، تلفظ کی ضرورت نہیں (۱)۔

محض تشہیر کے بعد مالک بن جانے اور انتفاع کی دلیل وہ واقعہ ہے جو حضرت زید بن خالد الجہنی سے منقول روایات میں آیا ہے، وہ فرماتے ہیں: ''**جاء أعرابي النبي ﷺ فسأله عما يلتقطه فقال: عرفها سنة، ثم اعرف عقاصها ووكاءها، فإن جاء أحد يخبرك بها، وإلا فاستنفقها**'' (ایک اعرابی نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور لقطہ کے بارے میں سوال کیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ایک سال تک اس کی تشہیر کرو، پھر اس کا برتن اور بندھن اچھی طرح پہچان لو، اس کے بعد اگر کوئی تمہارے پاس آئے اور اس کی پہچان کے متعلق بتادے تو ٹھیک ہے ورنہ خرچ میں لے آؤ، ایک دوسری روایت میں ہے: ''**وإلا فهي كسبيل مالك**'' (ورنہ وہ تمہارے مال کی سبیل کی طرح ہے)، ایک روایت میں یہ لفظ آیا ہے: ''**ثم كلها**'' (پھر اس کو کھا جاؤ)، ایک دوسری روایت میں ہے: ''**فانتفع بها**'' (اس سے نفع اٹھاؤ) ایک اور روایت کے الفاظ ہیں: ''**فشأنك بها**''(۱) (تم جو چاہو اس کے ساتھ کرو)۔

۳۱- جن لوگوں نے یہ نظریہ اختیار کیا ہے کہ بغیر اختیار کئے ملکیت حاصل نہ ہوگی ان کی دلیل بھی حضرت زید بن خالد الجہنی ہی کی حدیث ہے جس میں ہے: ''**أن النبي ﷺ قال: فإن جاء صاحبها وإلا فشأنك بها**''(۲) (نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ اگر لقطہ والا آجائے تو ٹھیک ہے ورنہ تمہاری مرضی اس کے ساتھ جو چاہو کرو)، اس روایت میں حضور ﷺ نے لقطہ اٹھانے والے کی مرضی و اختیار پر ملکیت کو محول کردیا ہے، نیز اس لئے کہ اس کی ملکیت بدل کے عوض حاصل ہوگی، اس لئے ملکیت بیع کی طرح اس میں باقاعدہ ملک کو اختیار کرنا ضروری ہوگا۔

لقطہ اٹھانے والے کے لئے لقطہ کا صدقہ کرنا بھی جائز ہے، اس لئے کہ اس میں حق، حق والے تک پہنچانے کی کوشش ہے، جو ممکن حد تک اس کے لئے واجب ہے، خواہ بعینہ وہی سامان پہنچا کر ہو اور یہ ممکن نہ ہو تو اس کا عوض یعنی ثواب پہنچا کر ہو اس صورت میں یہ سمجھا جائے گا کہ گویا لقطہ والے سامان کے مالک کی طرف سے صدقہ کرنے کی اجازت ہے، یہی وجہ ہے کہ صاحب مال کا سراغ اگر لگ جائے تو اس کو اختیار ہوگا کہ یا تو اپنے نام پر کیا گیا صدقہ نافذ کرنے کی اجازت دے دے، یا لقطہ اٹھانے والے سے اس کا ضمان وصول کرے (۳) مسئلہ میں مزید تفصیلات ہیں جو ''لقطہ'' کی اصطلاح

---

(۱) الشرح الصغیر ۴/۲۱۷، حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۲۰، البنایۃ شرح الہدایہ ۶/۲۳، ۲۶، کشاف القناع ۴/۲۱۸، المغنی ۵/۷۰۱، المہذب ۱/۴۳۷، روضۃ الطالبین ۵/۴۰۷، نہایۃ المحتاج ۵/۴۳۰۔

(۱) لقطہ کے سلسلے میں حضرت زید بن خالد الجہنی کی حدیث کی بعض روایات کو بخاری نے نقل کیا ہے (فتح الباری ۵/۸۰، ۸۴، ۹۳ طبع السلفیہ) اور بعض کو مسلم نے نقل کیا ہے (۳/۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۱ طبع عیسی الحلبی)، امام احمد نے بھی اس روایت کو اپنی مسند میں نقل کیا ہے (۵/۱۲۷، طبع المیمنیہ)۔

(۲) حدیث: ''فإن جاء صاحبها'' کی تخریج پہلے گذر چکی ہے۔

(۳) البنایہ ۶/۲۳، ۲۶۔

میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

نواں حکم: کفارۂ یمین میں تخییر :

۳۲-کفارۂ یمین میں باتفاق فقہاء چار چیزوں کا اختیار ہے: دس مسکینوں کو کھانا کھلانا، یا دس مسکینوں کو کپڑا پہنانا، یا ایک غلام آزاد کرنا، اگر ان تینوں میں سے کسی سے کفارہ ادا کرنے پر قدرت نہ ہو تو تین دن روزے رکھے۔

اس طرح یہ کفارہ پہلی تین چیزوں میں تخییر کے ساتھ اور پہلی تینوں نیز چوتھی کے درمیان ترتیب کے ساتھ واجب ہے[(۱)]۔

کفارۂ یمین میں تخییر کی اساس یہ آیت کریمہ ہے: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَ لٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوْا أَيْمَانَكُمْ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ"[(۲)] (اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مواخذہ نہیں کرتا لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو ان پر تم سے مواخذہ کرتا ہے، سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا ہے جو تم اپنے گھر والوں کو دیا کرتے ہو یا انہیں کپڑا دینا یا غلام آزاد کرنا لیکن جس کو (اتنا) مقدور نہ ہو تو اس کے لئے تین دن کے روزے ہیں، یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جبکہ تم حلف اٹھا چکے ہو اور اپنی قسموں کو یاد رکھا کرو اور اس طرح اللہ تمہارے لئے اپنے احکام کھول کر بیان کرتا ہے تا کہ تم شکر گذار رہو)۔

(۱) کشاف القناع ۶/ ۲۴۳، حاشیہ الدسوقی ۲/ ۱۳۲، ۱۳۳، حاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۷۳، فتح القدیر ۴/ ۳۶۵۔
(۲) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

کفارۂ یمین میں اختیار دینے کا مقصد یہ ہے کہ کفارہ دینے والا جس نوع کا چاہے کفارہ ادا کرے، جو مناسب سمجھے، جس کی طرف اس کا میلان ہو اور جو اس کو زیادہ آسان معلوم ہو وہی کفارہ اختیار کرے، اللہ تعالی نے اس کی آسانی کے لئے ہی اس کو یہ اختیار دیا ہے۔

اسی سے یہ فرق ظاہر ہوتا ہے کہ محارب کی سزا اور قیدیوں کے معاملے میں تخییر مصلحت کی قید سے جڑی ہوئی ہے، جبکہ کفارۂ یمین کی تخییر اس طرح کی قید سے پاک ہے[(۱)]۔

دسواں حکم: قصاص، دیت اور عفو کے درمیان تخییر :

۳۳-فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ قتل کی جنایت میں مقتول کے ولی کو تین چیزوں میں سے ایک کا اختیار ہے: قاتل سے قصاص لے، پوری یا تھوڑی دیت لے کر قصاص معاف کر دے، یا معافی کے بدلے کچھ مال پر مصالحت کر لے، یا بلا شرط وطلب معاف کر دے[(۲)]۔

اس کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثٰى بِالْأُنْثٰى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَ أَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ"[(۳)] (اے ایمان والو! تم پر مقتولوں کے باب میں قصاص فرض کر دیا گیا ہے، آزاد کے بدلہ میں آزاد، اور غلام کے بدلہ میں غلام، اور عورت کے بدلہ میں عورت، ہاں جس کسی کو اس کے فریق

(۱) الفروق ۳/ ۱۶، ۱۷۔
(۲) المغنی ۷/ ۷۴۲، ۷۵۲، بدائع الصنائع ۷/ ۲۴۱، ۲۴۲، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۳۹، کشاف القناع ۵/ ۵۴۳، البنایہ ۱۰/ ۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۳۹۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔

مقابل کی طرف سے کچھ معافی حاصل ہوجائے سو مطالبہ معقول (اور نرم) طریق پر کرنا چاہئے، اور مطالبہ کو اس (فریق) کے پاس خوبی سے پہنچا دینا چاہئے، یہ تمہارے پروردگار کی طرف سے رعایت اور مہربانی ہے)۔

ایک دوسری جگہ ارشاد ہے: "وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ -إلى قوله- وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ"[1] (اور ہم نے ان پر اس میں یہ فرض کر دیا تھا کہ جان کا بدلہ جان ہے ...... اور زخموں میں قصاص ہے، سو جو کوئی اسے معاف کر دے تو وہ اس کی طرف سے کفارہ ہوجائے گا) یعنی مجرم کو معاف کرنا معاف کرنے والے کے لئے کفارہ ہے۔

اور حدیث میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "من قُتل له قتيل فهو بخير النظرين: إما أن يودي، وإما أن يقاد"[2] (جس شخص کا کوئی مقتول مارا گیا اس کو دو چیزوں میں جو بہتر لگے اس کا اختیار رہے، یا تو خون بہا لے یا قصاص لے)۔

حضرت انسؓ سے مروی ہے: "ما رأيت رسول الله ﷺ رفع إليه شيء فيه قصاص إلا أمر فيه بالعفو"[3] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو نہیں دیکھا کہ کبھی بھی آپ کے پاس کوئی قصاص کا مقدمہ پیش ہوا ہو اور آپ ﷺ نے اس میں معافی کی تلقین نہ کی ہو)۔

ایک حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إنكم يا معشر خزاعة قتلتم هذا الرجل من هذيل، وإني عاقله، فمن قتل له قتيل بعد اليوم فأهله بين خيرتين: إما أن يقتلوا، أو يأخذوا العقل"[1] (اے قبیلہ خزاعہ کے لوگو! تم لوگوں نے قبیلۂ ہذیل کے اس شخص کو قتل کردیا، میں اس کی دیت ادا کروں گا، پس آج کے بعد اگر کسی کا کوئی شخص قتل کردیا جائے، تو اس کے گھر والوں کو دو باتوں کا اختیار ہے: یا تو قصاص میں قتل کریں، یا دیت لے لیں)۔

مقتول کے ولی کے دیت لینے کا اختیار قاتل کی رضامندی پر موقوف ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ بغیر قاتل کی رضامندی کے ولی مقتول اس سے قصاص کی جگہ دیت نہیں لے سکتا، اور جب قاتل اپنے آپ کو قصاص کے لئے پیش کردے تو ولی مقتول قاتل کو دیت پر مجبور نہیں کرسکتا۔

شافعیہ کا قول اظہر اور حنابلہ کا قول معتمد یہ ہے کہ قتل عمد کا موجب قصاص ہے اور قصاص کے سقوط کے بعد دیت اس کا بدل ہے، پس جب ولی مقتول قصاص معاف کردے اور دیت کو اختیار کرلے تو قاتل کی رضامندی پر توقف کئے بغیر اس پر دیت واجب ہوجائے گی، مالکیہ میں اشہب کا بھی قول یہی ہے۔ شافعیہ کا ایک دوسرا قول اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ قتل عمد کا موجب قصاص اور دیت میں سے ایک ہے غیر متعین طور پر، اور مقتول کے ولی کو ان

---

(۱) سورۂ مائدہ ۴۵۔

(۲) حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث: "من قتل له قتيل ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۰۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۸۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حضرت انسؓ کی حدیث: "ما رأيت رسول الله ﷺ رفع إليه ......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۶۳۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، شوکانی کہتے ہیں کہ اس کی سند میں مضائقہ نہیں (نیل الاوطار ۷/ ۳۲ طبع مصطفی الحلبی)۔

(۱) حدیث: "إنكم يا معشر خزاعة ......" کی روایت ترمذی (۴/ ۲۱ طبع عیسی الحلبی) نے ابوشریح الکعبی سے کی ہے اور اس کو حسن صحیح کہا ہے، ابن حجر کہتے ہیں کہ اصل کے لحاظ سے یہ روایت متفق علیہ ہے (التلخیص الحبیر ۴/ ۲۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

دونوں میں سے ایک کی تعیین کا اختیار ہے[1]۔

۳۴- حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل وہ نصوص ہیں جن سے قصاص کا وجوب ہوتا ہے، مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے: "یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلیٰ"[2] (اے ایمان والو! تم پر مقتولوں کے باب میں قصاص فرض کردیا گیا ہے)۔

اس آیت سے معین طور پر قصاص کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور اس سے یہ قول باطل ہوجاتا ہے کہ دیت بھی قصاص ہی کی طرح واجب ہے اور جب قتل کے بالمقابل قصاص اور دیت دونوں ایک ساتھ نہیں ہیں تو لازمی طور پر صرف قصاص ہی ولی کا اصل حق قرار پائے گا، اور دیت عین حق نہیں، بلکہ بدل حق قرار پائے گی، اور اصولی طور پر کسی بھی صاحب حق کے لئے عین حق سے بدل حق کی طرف عدول بغیر فریق ثانی (یعنی جس پر حق عائد ہوتا ہو) کی رضامندی کے جائز نہیں ہے، اسی بنا پر بغیر قاتل کی رضامندی کے دیت کو اختیار کرنا جائز نہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کی دلیل وہ نصوص ہیں جن کا ذکر ماقبل میں ہوچکا ہے، جن میں قصاص معاف کرکے دیت کا جواز بتایا گیا ہے، مثلاً یہ آیت کریمہ: "فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِیهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَ أَدَاءٌ إِلَیْهِ بِإِحْسَانٍ"[3] (ہاں جس کسی کو اس کے فریق مقابل کی طرف سے کچھ معافی حاصل ہوجائے سو مطالبہ معقول (اور نرم) طریق پر کرنا چاہئے، اور مطالبہ کو اس (فریق) کے پاس خوبی سے پہنچادینا چاہئے)، اس آیت میں قاتل پر اپنی جان کو بچانے کی غرض سے ولی مقتول کے لئے اداء دیت کو واجب قرار دیا گیا ہے، اور قاتل کی رضامندی کی شرط نہیں لگائی گئی ہے۔

نیز چونکہ قانون قصاص اور قانون دیت کا مقصد زجر وتنبیہ ہے، اس لئے دونوں ایک ساتھ جمع ہوسکتے ہیں، جیسے کہ ذمی کے شراب پینے کے مسئلے میں مگر مشکل یہ ہے کہ یہاں جمع کرنا ممکن نہیں کیونکہ دیت جان کا بدلہ ہے، جبکہ خود قصاص میں بدلیت کے معنی موجود ہیں، جیسے کہ آیت کریمہ کے ان الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے: "أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ"[1] (جان کا بدلہ جان ہے)۔ اس میں باء بدلیت کا فائدہ دیتا ہے، اور دونوں کو واجب قرار دیں تو دو بدل کو جمع کرنا لازم آئے گا، جو جائز نہیں، اس لئے ولی مقتول کو ان دونوں کے درمیان اختیار دیا جائے گا۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۴۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۴۰، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۳۹، کشاف القناع ۵/ ۵۴۳۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔

(۳) سورۂ بقرہ ۱۷۸۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

تداخل

تعریف:

دو عددوں کا توافق یہ ہے کہ چھوٹا عدد بڑے عدد کو تقسیم نہ کرے بلکہ کوئی تیسرا عدد دونوں کو تقسیم کردے، جیسے کہ آٹھ اور بیس کا عدد، کہ ان دونوں کو چار کا عدد تقسیم کرتا ہے، اس طرح ان کے درمیان توافق بالربع کی نسبت ہے، کیونکہ تقسیم کرنے والا عدد ہی جزء موافق کا ماخذ بنتا ہے[1]۔

محل تداخل:

۲ - حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ تداخل دو قسم کا ہوتا ہے "تداخل في الأسباب، تداخل في الأحکام"، عبادات کے لائق تداخل فی الاسباب ہے اور عقوبات کے لائق تداخل في الأحکام، اس کی تفصیل "العنایہ" میں اس طرح آئی ہے: عبادات میں تداخل اگر سبب میں نہ مانا جائے بلکہ حکم میں مانا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اسباب کا تعدد باقی رہے گا، اور اس سے یہ لازم آئے گا کہ عبادت کو واجب کرنے والا سبب تو موجود ہو مگر عبادت موجود نہ ہو، یعنی سبب کا حکم سے خالی ہونا لازم آئے گا جو خلاف احتیاط ہے، حالانکہ عبادات میں زیادہ احتیاط کی ضرورت ہے، اس لئے ہم عبادات میں تداخل اسباب کے قائل ہیں تاکہ تمام اسباب سبب واحد کے درجے میں ہوجائیں، اور اس پر حکم کا ترتب ہو، بشرطیکہ اسباب کو جمع کرنے والی کوئی دلیل موجود ہو، اور وہ دلیل "اتحاد مجلس" ہے، رہا عقوبات کا معاملہ تو ان میں اتنی احتیاط کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ عقوبات کو تو دفع کرنے اور ٹالنے میں احتیاط ہے، اس لئے اس میں تداخل في الحکم مانا جائے گا، تاکہ سبب عقوبت کے باوجود عقوبت نہ ہونے کو اللہ کے عفو وکرم کی طرف منسوب کیا جائے، اس لئے کہ وہی ذات ہے جو تمام لطف وکرم اور رحمت وعفو کا سرچشمہ ہے۔

اس کا فائدہ اس وقت ظاہر ہوگا جب کوئی شخص آیت سجدہ کی تلاوت کرنے کے بعد سجدہ کرلے، اس کے بعد پھر اسی آیت کو بار بار دہرائے، تو پہلا سجدہ ان سب کی طرف سے کافی ہوگا، اس لئے کہ اگر تداخل في السبب نہ مانا جائے تو سجدہ کے بعد ہونے والی تلاوت ایسا سبب قرار پائے گی جس کا حکم اس سے پہلے وجود میں آچکا ہے، اور یہ درست نہیں۔

البتہ عقوبات میں مثلاً کوئی زنا کرے پھر حد جاری ہونے سے قبل دوبارہ زنا کرلے تو دونوں زنا کے لئے اس پر ایک ہی حد نافذ ہوگی، ہاں اگر کوئی زنا کرے اور حد جاری ہونے کے بعد دوبارہ زنا کرے تو اس پر دوبارہ حد جاری کی جائے گی[1]۔

مالکیہ میں سے صاحب "الفروق" لکھتے ہیں کہ محل تداخل صرف اسباب ہیں، احکام نہیں، اس معاملے میں انہوں نے طہارت، نماز، روزہ جیسی عبادات، کفارات، حدود اور اموال کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے، بلکہ ان کا کہنا ہے کہ ایک جیسے حدود کے اسباب اگر مختلف ہوں، مثلاً قذف اور شرب خمر، یا ایک ہی جیسے ہوں، جیسے حد جاری ہونے سے قبل بار بار زنا کرلے، بار بار چوری کرلے، بار بار شراب پی لے وغیرہ ان تمام صورتوں میں تداخل في الأسباب ہوگا، اس لئے کہ ایک ہی چیز کی بار بار تکرار اس کی کثرت کو ختم کردیتی ہے[2]۔

حنابلہ نے اپنی کتاب میں طہارت اور کفارہ صوم کے مسائل پر اس شخص کے بارے میں جس نے رمضان میں ایک ہی دن کفارہ ادا کرنے سے قبل کئی بار جماع کرلیا، اور حدود کے بارے میں خواہ ایک جنس کی ہوں یا کئی جنسوں کی ہوں، جو بحث کی ہے ان سب سے

(۱) التعریفات للجرجانی رص ۹۵ طبع دار الکتاب العربی، حاشیہ قلیوبی ۳؍ ۱۵۳ طبع الحلبی۔

(۱) العنایہ مع فتح القدیر ونتائج الافکار ۱؍ ۳۹۰ طبع الامیریہ البحر الرائق ۲؍ ۱۳۵ طبع العلمیہ۔

(۲) الفروق للقرافی فرق ر ۵۷، ۲؍ ۲۹، ۳۰ طبع دار المعرفہ۔

بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی ''تداخل'' صرف اسباب میں ہوتا ہے، احکام میں نہیں (۱)۔

اس کے بالمقابل ''المنثور'' میں زرکشی کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ تداخل صرف احکام میں ہوتا ہے، اسباب میں نہیں، اور اس باب میں عبادات، عقوبات، اور اتلافات کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے (۲)۔

تداخل کے فقہی اثرات اور اس کے مقامات:

۷- قرافی نے ''الفروق'' میں ذکر کیا ہے کہ تداخل شریعت کے چھ ابواب میں ہوتا ہے: طہارت، نماز، روزہ، کفارات، حدود اور اموال (۳)۔

زرکشی نے ''المنثور'' میں لکھا ہے کہ تداخل عبادات، عقوبات اور اتلافات میں ہوگا (۴)۔

سیوطی اور ابن نجیم تحریر فرماتے ہیں کہ جب ایک جنس کی دو چیزیں جمع ہوجائیں اور دونوں کا مقصد مختلف نہ ہوتو عموماً ایک دوسرے میں داخل ہوگا، جیسے کہ حدث اور جنابت جب جمع ہوجائیں (۵)۔

فقہاء کے یہاں تداخل کا دائرہ بہت وسیع ہے، وہ اس کا ذکر طہارت، صلاۃ، صوم، حج، فدیہ، کفارہ، عدت، جان یا عضو کی جنایت، دیت، حدود، جزیہ اور میراث کے حسابات وغیرہ مباحث میں بھی

(۱) کشاف القناع ۱/ ۱۵۶، ۲/ ۳۲۶، ۶/ ۸۵، ۸۷ طبع النصر، المغنی ۸/ ۲۱۳ طبع ریاض، الانصاف ۳/ ۳۲۰ طبع النصر، الکافی ۱/ ۶۱ طبع المکتب الإسلامی، منتہی الإرادات ۱/ ۳۲ طبع العروبہ۔

(۲) المنثور ۱/ ۲۶۹، ۲۷۷ طبع اول۔

(۳) الفروق للقرافی فرق ۲/ ۵۷، ۲۹/ ۳۰ طبع دار المعرفہ۔

(۴) المنثور للزرکشی ۱/ ۲۶۹، ۲۷۷ طبع اول۔

(۵) الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۱۲۶ طبع العلمیہ، الاشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۱۳۲ طبع الہلال۔

کرتے ہیں، جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اول: طہارت میں تداخل:

۸- تمام فقہاء کے نزدیک غسل سے قبل وضو کرنا سنت ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہ اور حضرت میمونہؓ کی حدیث میں نبی کریم ﷺ کے غسل کی یہی کیفیت بیان کی گئی ہے، حضرت عائشہ صدیقہ کی حدیث کے الفاظ ہیں: ''أن النبي ﷺ كان إذا اغتسل من الجنابة يبدأ فيغسل يديه، ثم يفرغ بيمينه على شماله فيغسل فرجه، ثم يتوضأ وضوءه للصلاة، ثم يأخذ الماء ويدخل أصابعه في أصول الشعر، حتى إذا رأى أن قد استبرأ، حفن على رأسه ثلاث حثيات، ثم أفاض على سائر جسده، ثم غسل رجليه''(۱) (نبی کریم ﷺ جب غسل جنابت فرماتے تو آغاز میں پہلے اپنے دونوں ہاتھ دھوتے، پھر داہنے ہاتھ سے اپنے بائیں ہاتھ پر پانی بہاتے، پھر اپنی شرمگاہ دھوتے، پھر نماز کے وضو کی طرح وضو کرتے، پھر پانی لیتے اور اپنی انگلیوں کو بال کی جڑوں میں داخل کرتے، یہاں تک کہ جڑوں میں پانی پہنچ جانے کا اطمینان ہوجاتا، تو اپنے سر پر تین چلو پانی ڈالتے، پھر اپنے پورے جسم پر پانی بہاتے پھر اپنے دونوں پاؤں دھوتے)۔

یہ تو طریقہ مسنون کے لحاظ سے ہے، لیکن جہاں تک طہارت کفایت کی بات ہے تو حنفیہ اور مالکیہ کی رائے میں جتنی بھی طہارتیں ہیں وضو، غسل، اگر ان کے کئی اسباب جمع ہوجائیں، خواہ وہ باہم مختلف ہوں، مثلاً حیض اور جنابت، یا متحد ہوں جیسے دو جنابتیں یا دوبار مباشرت جمع ہوگئی ہو، تو ایسی صورت میں اسباب میں تداخل ہوگا، یعنی دو جنابت یا

(۱) حدیث: ''كان إذا اغتسل من الجنابة يبدأ فيغسل.....'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۶۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں۔

حیض اور جنابت، یا احتلام اور جماع میں ایک ہی غسل کافی ہوگا، اس کے بعد وضو کی حاجت نہیں ہے، کیونکہ سبب وضو سبب غسل میں داخل ہوچکا ہے[۱]۔

زرکشی نے "المنثور" میں ذکر کیا ہے کہ عبادات میں دو فعل اگر ایک ہی واجب کے ہوں اور دونوں کا مقصد بھی ایک ہی ہو تو باہم تداخل ہوگا، جیسے کہ غسل حیض اور غسل جنابت جب دونوں جمع ہوجائیں کہ عورت جنبی تھی کہ اسے حیض آ گیا تو دونوں کے لئے ایک ہی غسل کافی ہوگا[۲]۔

دوسری طرف شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں وضو اور غسل کے تداخل کے سلسلے میں چار رائیں ہیں، یعنی اگر کسی پر وضو اور غسل دونوں واجب ہوجائیں مثلاً پہلے محدث ہوا، پھر جنبی ہوگیا یا اس کے برعکس پہلے جنبی ہوا پھر محدث ہوا تو چار رائیں ہیں، پہلی رائے تنہا شافعیہ کی ہے، جبکہ باقی تین میں وہ حنابلہ کے ساتھ ہیں۔

پہلی رائے یہ ہے کہ غسل کافی ہے، اس کے ساتھ وضو کی نیت کرے یا نہ کرے، اعضاء کو ترتیب کے ساتھ دھوئے یا نہ دھوئے، کیونکہ غسل اور وضو دونوں طہارت ہی ہیں، اس لئے دونوں میں تداخل ہوگا، یہی شافعیہ کا مذہب ہے اور یہی وہ رائے ہے جس میں حنابلہ ان کے ساتھ نہیں، البتہ حنابلہ میں ابن تیمیہ نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے[۳]۔

دوسری رائے جس کی طرف حنابلہ بھی گئے ہیں جو امام احمد کی

(۱) الفروق للقرافی فرق ۵۷، ۲/۲۹ طبع دار المعرفہ، الاشباہ لابن نجیم ۱۳۲/ طبع الہلال۔

(۲) المنثور ۱/۲۶۹ طبع اول۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۱/۲۱۳، ۲۱۴ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، تحفۃ المحتاج ۱/۲۸۶ طبع دار صادر، حاشیہ قلیوبی ۱/۶۸ طبع دار المعرفہ، المنثور ۱/۲۶۹ طبع اول، المہذب ۱/۳۹ طبع دار المعرفہ۔

ایک روایت ہے، اور جس کا شمار مذہب حنبلی کی مفردات میں ہوتا ہے، یہ ہے کہ اس شخص پر وضو اور غسل دونوں واجب ہیں، اس لئے کہ یہ دونوں الگ الگ حق ہیں، جو الگ الگ سبب سے واجب ہوتے ہیں، اس لئے ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوگا، جیسا کہ حد زنا اور حد سرقہ ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوتے، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی وضو کی نیت کرے اور غسل کی نہ کرے، یا غسل کی نیت کرے وضو کی نہ کرے تو جس کی کرے گا وہی ہوگا، اور جس کی نیت نہیں کرے گا وہ نہیں ہوگا[۱]۔

تیسری رائے - جس کو حنابلہ میں ابوبکر نے اختیار کیا ہے اور "المبہج" میں اسی کو قطعیت دی گئی ہے - یہ ہے کہ وہ شخص وضو کے مخصوص اعمال کو بھی بروئے کار لائے، اس طرح کہ پہلے وضو ترتیب کے ساتھ کرے پھر پورے بدن پر پانی بہائے، اس لئے کہ غسل اور وضو دونوں غسل میں تو متفق ہیں مگر ترتیب میں مختلف، اس لئے جن چیزوں میں دونوں میں اتفاق ہے، ان میں تداخل ہوگا، اور جن چیزوں میں دونوں مختلف ہیں ان میں تداخل نہیں ہوگا[۲]۔

چوتھی رائے - جس کو شافعیہ میں سے ابو حاتم القزوینی نے نقل کیا ہے - یہ ہے کہ وضو اور غسل میں افعال کے لحاظ سے تداخل ہوگا، نیت کے لحاظ سے نہیں، اس لئے کہ یہ دونوں چھوٹی بڑی ہم جنس عبادتیں ہیں، اس لئے چھوٹی عبادت بڑی عبادت میں افعال کے لحاظ سے داخل ہوگی، نیت کے لحاظ سے نہیں، جیسا کہ حج وعمرہ میں ہوتا ہے، حنابلہ کا علی الاطلاق مذہب یہی ہے، جمہور حنابلہ اسی کے قائل ہیں، اور ان کی اکثریت نے اسی کو قطعیت دی ہے[۳]۔

(۱) المہذب ۱/۳۹ طبع دار المعرفہ، الکافی ۱/۶۱ طبع المکتب الاسلامی، منتہی الارادات ۱/۳۲ طبع العروبہ، الانصاف ۱/۲۵۹ طبع التراث۔

(۲) المہذب ۱/۳۹ طبع دار المعرفہ، الانصاف ۱/۲۵۹ طبع التراث۔

(۳) المہذب ۱/۳۹ طبع دار المعرفہ، المجموع ۲/۱۹۴، ۱۹۵ طبع السلفیہ، الانصاف ۱/۲۵۹ طبع التراث، کشاف القناع ۱/۱۵۶ طبع النصر۔

اس کے ساتھ ''الانصاف'' میں دینوری کی ایک نقل آئی ہے کہ اگر کوئی شخص محدث ہونے کے بعد جنبی ہوجائے تو تداخل نہیں ہوگا، دوسری طرف اسی کتاب میں یہ بھی ہے کہ جوشخص محدث ہونے کے بعد جنبی ہو یا جنبی ہونے کے بعد محدث ہوتو اصح قول کے مطابق غسل کافی ہوگا، اور یہ قول شافعیہ کی اسی رائے کے مانند ہے، جو پہلی رائے میں بیان کی گئی ہے (۱)۔

دوم: نماز میں تداخل اور اس کی کئی شکلیں ہیں:

الف-تحیۃ المسجد اور نماز فرض کا تداخل:

۹-ابن نجیم نے ''الاشباہ'' میں اور قرافی نے ''الفروق'' میں ذکر کیا ہے کہ تحیۃ المسجد، نماز فرض کے ضمن میں ادا ہوجائے گی، حالانکہ دونوں کے اسباب الگ الگ ہیں، تحیۃ المسجد کا سبب دخول مسجد ہے، جبکہ نماز ظہر کا سبب زوال آفتاب ہے، مگر سبب زوال سبب دخول کے قائم مقام ہوجائے گا، اور ایک نماز دونوں کی طرف سے کافی ہوگی۔

زرکشی نے ''المنثور'' میں ذکر کیا ہے کہ عبادات میں تداخل اگر عمل مسنون کی حد تک ہو اور اس عمل مسنون اور ادا کی جانے والی عبادت کی جنس ایک ہو تو وہ مسنون اس عبادت کے تحت داخل ہوگا، مثلاً تحیۃ المسجد اور نماز فرض۔

حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ تحیۃ المسجد فرائض اور سنن مؤکدہ میں داخل ہوگی (۲)۔

ب-سہو کے سجدوں کا تداخل:

۱۰- فقہ حنفی کی کتاب ''حاشیہ ابن عابدین'' میں صراحت کی گئی ہے

(۱) الانصاف ۱/۲۵۹۔

(۲) الفروق للقرافی فرق ۵۷، ۲/ ۲۹ طبع دار المعرفہ، الاشباہ لابن نجیم رص ۱۳۲ طبع الہلال، المنثور ۱/ ۲۶۹، ۲۷۰ طبع اول، کشاف القناع ۱/ ۴۴۳، ۴/ ۳۶۔

کہ جس شخص سے نماز میں کئی سہو واقع ہوجائیں، حتی کہ نماز کے سبھی واجبات ترک ہوجائیں تو اس پر صرف دو سجدے لازم ہوں گے۔

تقریباً اسی طرح کی بات فقہ مالکی کی کتاب ''المدونہ'' میں اس شخص کے متعلق آئی ہے جو نماز میں ایک یا دو تکبیر یا ایک یا دو بار سمع اللہ لمن حمدہ، یا ایک یا دونوں تشہد بھول جائے۔

مسلک شافعی کی کتاب، ''الاشباہ'' اور ''المنثور'' میں لکھا ہے کہ نماز کے نقصانات کی تلافی کرنے والے امور اتحاد مجلس کی بناپر باہم متداخل ہوں گے، اس لئے اگر کئی سہو ہوجائیں تو بھی صرف دو سجدے کافی ہوں گے، کیونکہ سجدۂ سہو کا مقصد شیطان کی تذلیل ہے، اور یہ مقصد نماز کے آخر میں دو سجدوں سے بھی حاصل ہوجاتا ہے، برخلاف احرام کے نقصانات کی تلافی کرنے والے امور کے کہ ان میں تداخل نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہاں مقصود مناسک کے نقصان کی تلافی ہے اور یہ تعدد کے بغیر ممکن نہیں (۱)۔

صاحب ''المغنی'' کہتے ہیں کہ اگر دو یا دو سے زائد سہو ایک ہی جنس سے ہوجائیں تو سب کے لئے دو سجدے ہی کافی ہوں گے، اور اس میں ہمارے علم کی حد تک کسی کا اختلاف نہیں ہے، اور اگر سہو دو جنسوں سے ہوں تو بھی یہی حکم ہے، ابن المنذر نے امام احمد کا ایک قول یہی نقل کیا ہے، اور اکثر اہل علم مثلاً نخعی، ثوری، مالک، لیث، شافعی اور اصحاب رائے کا مسلک بھی یہی ہے۔

حنابلہ میں ابوبکر نے اس میں دو رائیں ذکر کی ہیں، ایک تو وہی جو ہم نے ذکر کیا۔

اور دوسری یہ کہ وہ دوبارہ سجدۂ سہو کرے گا، اوزاعی، ابن ابی حازم اور عبد العزیز بن ابی سلمہ کہتے ہیں کہ اگر کسی پر دو سہو کے سجدے واجب ہوں، ایک سلام سے پہلے (کیونکہ اس کا سبب قبل

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۹۷ طبع بولاق، المدونہ ۱/ ۱۳۸ طبع دار صادر، المنثور ۱/ ۲۷۰ طبع اول، الاشباہ للسیوطی رص ۱۲۶ طبع العلمیہ۔

سلام سجدے کو چاہتا ہے) اور دوسرا سلام کے بعد (کیونکہ دوسرا سہو ایسا ہے جو سلام کے بعد سجدے کو چاہتا ہے) تو دونوں کو اپنی اپنی جگہ پر ادا کرے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لكل سهو سجدتان" (۱) (ہر سہو کے لئے دو سجدے ہیں)، اور یہاں چونکہ دو سہو ہیں، اس لئے ان میں سے ہر ایک کے لئے دو سجدے ہوں گے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ہر سہو سجدے کا متقاضی ہے، اور تداخل صرف جنس واحد میں باہم یکسانیت کی بنا پر ہوتا ہے، جبکہ یہاں دونوں کی جنس الگ ہے (۲)۔

ج - تلاوت کے سجدوں کا تداخل:

۱۱ - حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ سجدۂ تلاوت کی بنیاد تداخل پر ہے، علت دفع حرج ہے۔

مگر اس سے مراد تداخل في السبب ہے تداخل في الحكم نہیں، کیونکہ یہ ایک عبادت ہے، اس لئے ایک ہی سجدہ ماقبل اور مابعد کی تلاوتوں کے لئے کافی ہوگا، البتہ اس کے وجوب میں تکرار اختلاف مجلس کی صورت میں ہوگا، یا اختلاف تلاوت (آیت) یا اختلاف سماع کی بنا پر، جس شخص نے ایک مجلس میں ایک ہی آیت سجدہ کی بار بار تلاوت کی تو ایک ہی سجدہ کافی ہوگا، البتہ پہلی تلاوت کے بعد ہی سجدہ کرلینا زیادہ بہتر ہے۔

اور اصل اس میں وہ روایت ہے جس میں آیا ہے: "أن جبريل عليه السلام كان ينزل بالوحي فيقرأ آية السجدة على رسول الله ﷺ، ورسول الله ﷺ كان يسمع ويتلقن، ثم يقرأ على أصحابه، وكان لايسجد إلا مرة واحدة" (۱) (جبرئیل علیہ السلام وحی لے کر آتے اور رسول اللہ کے پاس آیت سجدہ پڑھتے اور حضور ان سے سنتے اور حاصل کرتے تھے اور پھر اپنے اصحاب کو سناتے تھے اور سجدہ صرف ایک بار فرماتے تھے)۔

اگر کسی نے نماز سے باہر آیت سجدہ کی تلاوت کی اور سجدہ کرلیا پھر نماز شروع کی اور اسی آیت کی تلاوت کی تو دوبارہ سجدہ کرنا ہوگا، اور اگر پہلا سجدہ نہیں کیا تھا تو نماز کا سجدہ ہی اس کی طرف سے بھی کافی ہوگا، اس لئے کہ نماز کا سجدہ غیر نماز کے سجدے سے زیادہ قوی ہوتا ہے، اس لئے وہ دوسری قسم کے سجدے کو اپنا تابع بنالے گا، خواہ مجلس ایک ہو یا مختلف، اور اگر نماز میں بھی سجدہ نہ کرے تو اصح قول کے مطابق دونوں سجدے ساقط ہوجائیں گے (۲)۔

مذہب مالکی کے قواعد کے مطابق اگر کسی نے کوئی حصہ بطور وظیفہ و دعا کے بار بار پڑھا، جس میں سجدہ موجود ہو تو اس پر تلاوت کی تعداد کے لحاظ سے کئی سجدے واجب ہوں گے، ایک سجدہ کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ ہر سجدے کا الگ مقتضی یہاں موجود ہے، البتہ امام مالک اور ابن القاسم کے نزدیک اس سے معلم اور متعلم کا استثناء ہے، مازری نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، اصبغ اور ابن عبد الحکم کو اس سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک ان دونوں پر سرے سے سجدہ ہی واجب نہیں

---

(۱) حدیث: "لكل سهو سجدتان" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۳۸، ۱۰ طبع تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ثوبانؓ سے کی ہے اور اصل حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے حوالے سے صحیح مسلم میں آئی ہے (۱/ ۴۰۲ طبع الحلبی)۔

(۲) المغنی ۲/ ۳۹، ۴۰ طبع ریاض۔

(۱) حدیث: "كان يسمع ويتلقن ثم يقرأ....." پر بخاری میں مذکور حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث دلالت کرتی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "كان رسول ﷺ إذا أتاه جبريل استمع فإذا انطلق جبريل قرأه النبي ﷺ كما قرأه" اس میں وہ آیات بھی داخل ہیں جن میں کئی سجدے ہوں، اس کے باوجود رسول اللہ ﷺ سب کے لئے ایک ہی سجدہ فرماتے تھے (فتح الباری ۱/ ۲۹)۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۲۰، ۵۲۱ طبع بولاق، بدائع الصنائع ۱/ ۱۸۱ طبع الجمالیہ، تبیین الحقائق ۱/ ۲۰۷ طبع دار المعرفہ، البحر الرائق ۲/ ۱۳۵-۱۳۶ طبع العلمیہ، الاختیار ۱/ ۷۶ طبع دار المعرفہ۔

ہے، پہلی بار بھی نہیں۔

اسی طرح "حاشیۃ الدسوقی" کے مطابق محل اختلاف صرف وہ صورت ہے جس میں کسی نے ایک حزب (حصہ) بار بار پڑھی، اور اس کے ضمن میں آیت سجدہ کی بھی تکرار ہوئی، لیکن اگر کسی نے پورے قرآن کی تلاوت کی تو اس پر تمام سجدے لازم ہوں گے، خواہ اس نے نماز میں پورا قرآن پڑھا ہو یا خارج نماز، بلکہ اگر کوئی ایک ہی رکعت میں پورا قرآن پڑھ لے تو بھی بالاتفاق اس پر تمام سجدے لازم ہوں گے، خواہ وہ معلم ہو یا متعلم[(۱)]۔

"الروضہ" اور مسلک شافعی کی دیگر کتابوں میں ہے کہ اگر کوئی ایک ہی مجلس میں کئی آیات سجدہ کی تلاوت کرے تو اس پر ہر آیت کے لئے سجدہ لازم ہوگا، اسی طرح اگر کسی نے ایک ہی آیت سجدہ کی دو مجلسوں میں تلاوت کی تو اس پر دو سجدے لازم ہوں گے اور اگر کسی نے ایک ہی مجلس میں ایک ہی آیت سجدہ کی تکرار کی تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ اس نے پہلی بار سجدہ کیا تھا یا نہیں؟ اگر نہیں کیا تھا تو ایک ہی سجدہ سب کی طرف سے کافی ہوگا، اور اگر کر چکا تھا تو تین اقوال ہیں: سب سے زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ تجدد سبب کی بنا پر اسے دوبارہ سجدہ کرنا ہوگا، دوسری رائے یہ ہے کہ پہلا سجدہ ہی کافی ہوگا، تیسری رائے یہ ہے کہ اگر وقفہ زیادہ ہوگیا ہو تو دوبارہ سجدہ کرنا ہوگا ورنہ ایک سجدہ کافی ہوگا۔

اگر کسی نے نماز میں ایک ہی آیت سجدہ کی بار بار تلاوت کی تو اگر ایک ہی رکعت میں تکرار کی ہے تو مجلس واحد کے حکم میں ہوگا، اور اگر دو رکعتوں میں کی ہے تو دو مجلسوں کے حکم میں ہوگا اور اگر کسی نے آیت سجدہ ایک بار نماز میں پڑھی اور دوبارہ اسی مجلس میں خارج نماز پڑھی اور پہلی بار کا سجدہ کر چکا تھا، تو نووی کہتے ہیں کہ اس صورت کے لئے ہمارے اصحاب کے یہاں کوئی صراحت نہیں ہے، البتہ ان کے اطلاق کا تقاضا یہ ہے کہ یہ مسئلہ بھی اختلافی ہو[(۱)]۔

کتب حنابلہ میں اس کا ذکر ملتا ہے کہ تلاوت کی تکرار سے سجدوں میں تکرار ہوگی، یہاں تک کہ طواف کی حالت میں بھی اگر آیت سجدہ کی تکرار ہوئی تو وقفہ کم ہونے کی صورت میں سجدوں میں تکرار ہوگی۔

ایک شخص نے سجدہ کے بعد دوبارہ آیت سجدہ پڑھی تو اس کو سجدہ دوبارہ کرنا ہوگا یا نہیں؟ صاحب الانصاف نے اس سلسلے میں نفی اور اثبات دونوں طرح کا قول نقل کیا ہے، اسی طرح جو شخص مسجد میں ایک سے زائد بار داخل ہو تو تحیۃ المسجد اسے بار بار پڑھنی ہوگی یا ایک بار کافی ہوگی؟ اس کے متعلق بھی دو اقوال نقل کئے ہیں۔

ابن تمیم کہتے ہیں کہ اگر کسی نے آیت سجدہ پڑھی اور سجدہ کرلیا، پھر فوراً اس کو دوبارہ پڑھا سجدہ کی غرض سے نہیں بلکہ یوں ہی تو کیا سجدہ دہرانا ہوگا؟ اس سلسلے میں دو اقوال ہیں، قاضی اپنی تخریج میں کہتے ہیں کہ اگر کسی نے خارج نماز سجدہ کیا پھر نماز میں وہی آیت پڑھی تو سجدہ دوبارہ کرنا ہوگا، اور اگر نماز میں سجدہ کیا، پھر خارج نماز اس کی تلاوت کی تو دوبارہ سجدہ نہیں کرے گا، قاضی کہتے ہیں کہ کسی نے آیت سجدہ ایک رکعت میں پڑھی اور سجدہ کرلیا، پھر دوبارہ وہی آیت دوسری رکعت میں بھی تلاوت کی، تو ایک قول میں دوبارہ سجدہ کرنا ہوگا، اور دوسرے قول میں دوبارہ سجدے نہیں کرے گا[(۲)]۔

---

(۱) جواہر الاکلیل ۱/ ۷۳ طبع دار المعرفہ، الدسوقی ۱/ ۳۱۱ طبع الفکر، الزرقانی ۱/ ۲۷۷، ۲۷۸ طبع الفکر، مواہب الجلیل مع التاج والاکلیل ۲/ ۶۵، ۶۶ طبع النجاح۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۳۲۰، ۳۲۱ طبع المکتب الاسلامی، حاشیہ قلیوبی ۱/ ۲۰۸ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۲/ ۹۷ طبع المکتب الاسلامی۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۴۴۹ طبع النصر، منتہی الارادات ۱/ ۱۰۳ دار العروبہ، الانصاف ۲/ ۱۹۵، ۱۹۶ طبع التراث۔

سوم: روزۂ رمضان اور روزۂ اعتکاف کا تداخل:

۱۲ - مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک یہ ایک مسلم حقیقت ہے کہ صحت اعتکاف کے لئے علی الاطلاق روزہ شرط ہے، امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے، اسی بنیاد پر قرافی نے ذکر کیا ہے کہ روزۂ اعتکاف روزۂ رمضان میں داخل ہوجائے گا، اور یہ اس لئے کہ اعتکاف مطلق روزہ کے لئے حکم الٰہی کے متوجہ ہونے کا سبب ہے، جبکہ رمضان کے چاند کی رؤیت، خاص روزہ رمضان کے لئے حکم الٰہی کے متوجہ ہونے کا سبب ہے، تو وہ سبب جو کہ اعتکاف ہے دوسرے سبب یعنی رویت ہلال میں داخل ہوجائے گا، اور ایک دوسرے کی طرف سے کافی ہوگا، اور اعتکاف اور رؤیت ہلال میں تداخل ہوگا[۱]۔

چہارم: قارن کے حق میں طواف اور سعی کا تداخل:

۱۳ - مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک اور امام احمد کا قول مشہور یہ ہے کہ جو شخص حج وعمرہ دونوں کے لئے ایک ساتھ احرام باندھے، وہ دونوں کے لئے ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی کرے گا، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ بن عبد اللہ کا قول بھی یہی ہے، اسی کے قائل عطاء بن ابی رباح، حسن، مجاہد، طاؤس، اسحاق اور ابوثور بھی ہیں، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: ''خرجنا مع رسول الله ﷺ في حجة الوداع فأهللنا بعمرة......الحديث''[۲] (ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حجۃ الوداع کے موقع پر نکلے تو ہم نے عمرہ کا احرام باندھا)، اور اسی روایت میں آگے چل کر ہے: ''وأما الذين جمعوا بين الحج والعمرة فإنما طافوا طوافا واحدا'' (جن لوگوں نے حج وعمرہ کو جمع کیا، انہوں نے صرف ایک طواف کیا)۔

(۱) الفروق للقرافی فرق ر ۵۷، ۲/ ۲۹ طبع دار المعرفہ۔

(۲) حدیث: "خرجنا مع رسول الله ﷺ في حجة الوداع......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۹۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

نیز اس لئے کہ حج اور عمرہ دونوں ایک ہی جنس کی دو عبادتیں ہیں، اس لئے جب دونوں جمع ہوں گے تو چھوٹی عبادت (عمرہ) کے افعال بڑی عبادت (حج) کے افعال میں داخل ہوجائیں گے، جیسا کہ چھوٹی اور بڑی دو طہارتوں میں ہوتا ہے۔

اور اس لئے بھی کہ دونوں عبادتوں کو جمع کرنے والا ایک ایسا شخص ہے، جس کو ایک ہی حلق اور ایک ہی رمی کافی ہے، اس لئے اس کے لئے حج افراد کی طرح ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی کافی ہوں گے۔

حنفیہ کا موقف اور امام احمد کی غیر مشہور روایت یہ ہے کہ قارن پر دو طواف اور دو سعی واجب ہوں گے، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے بھی اسی طرح منقول ہے، شعبی اور ابن ابی لیلیٰ بھی اسی کے قائل ہیں، ان کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ"[۱] (اور حج اور عمرہ کو اللہ کے لئے پورا کرو)۔

حج وعمرہ کے اتمام کا مطلب ہے کہ دونوں کے افعال پورے طور پر ادا ہوں، قارن وغیر قارن میں کسی امتیاز کے بغیر اسی طرح نبی کریم ﷺ سے مروی ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من جمع بين الحج والعمرة فعليه طوافان"[۲] (جو حج وعمرہ کو جمع کرے اس پر دو طواف واجب ہیں)، اور اس لئے بھی کہ یہ دونوں دو عبادتیں ہیں، اس لئے دونوں کے لئے الگ الگ طواف ہونا چاہئے جیسا کہ اگر دونوں عبادتیں الگ الگ ادا کی جائیں تو دونوں کے لئے

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۹۶۔

(۲) حدیث: "من جمع بين الحج والعمرة فعليه طوافان......" یہ آپ کے فعل کے بارے میں منقول ہے قول کے بارے میں نہیں، اس کی روایت دار قطنی نے اپنی سنن (۲/ ۲۵۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کی ہے دار قطنی کہتے ہیں کہ اس روایت کو حکم یعنی ابن عتیبہ سے صرف حسن بن عمارہ نے روایت کیا ہے اور وہ متروک الحدیث ہیں۔

الگ الگ طواف کرنا ہوگا۔

اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب قارن کسی شکار کو قتل کردے تو تداخل کے قائلین کے نزدیک اس پر ایک ہی جزاء لازم ہوگی (جبکہ عدم تداخل کے قائلین اس پر دو جزاء لازم کرتے ہیں)[1]۔

پنجم: فدیہ کا تداخل:

۱۴ - حنفیہ اور شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ فدیہ میں تداخل ہوگا، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی نے اپنے دونوں ہاتھ اور پاؤں کے ناخن ایک ہی مجلس میں احرام کی حالت میں کاٹ لئے، تو اس پر ایک دم واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ ممنوع ہے، کیونکہ اس کا مقصد پراگندگی کی صفائی ہے، اور ناخن کی نوع چونکہ ایک ہے، اس لئے ایک دم سے زائد واجب نہیں ہوگا، اور اگر کئی مجلسوں میں ناخن کاٹے تو بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے، اس لئے کہ اس کی بنیاد کفارۂ رمضان کی طرح تداخل پر ہے۔

لیکن امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اگر مجلس ایک نہ ہو تو ہر ہاتھ اور ہر پاؤں کے لئے الگ الگ واجب ہوگا، اس لئے کہ فدیہ میں عبادت کا پہلو غالب ہے، تو آیت سجدہ کی طرح تداخل کے لئے اس میں بھی اتحاد مجلس کی قید ضروری ہے، دوسرے اس لئے بھی کہ اعضاء حقیقت میں الگ الگ ہیں، اور ایک مجلس میں کئی ناخن کاٹنے کی جنایت (جرم) کو معنی وحکم میں ایک جنایت مقصد کے ایک یعنی منفعت کے حصول کی بنا پر قرار دیا گیا ہے[1]۔

شافعیہ نے بھی اسی طرح کی صراحت اس شخص کے مسئلے میں کی ہے جو مقدمات جماع میں سے کسی چیز کا ارتکاب کرے اور پھر اس کے بعد جماع کرے تو فقہاء شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ مقدمۂ جماع کا فدیہ جماع کی جزاء یعنی بطور جزاء واجب ہونے والے بڑے جانور میں داخل ہوگا[2]۔

تقریباً اسی طرح کی بات حنابلہ نے بھی اس شخص کے حق میں کہی ہے جس نے اپنے سر اور بدن کے بال مونڈ لئے تو اس پر امام احمد کی اصح روایت کے مطابق ایک فدیہ واجب ہوگا، اور یہی ان کا صحیح مذہب بھی ہے، اس لئے کہ سر اور بدن کے بال ایک ہی ہیں، البتہ امام احمد کی ایک دوسری روایت میں ہے کہ سر اور بدن کے بالوں کا الگ الگ حکم ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص کپڑا پہن لے، یا اپنے بدن اور کپڑے میں خوشبو لگالے تو اس میں دو روایتیں ہیں، امام احمد سے صراحت کے ساتھ منقول یہ ہے کہ اس پر ایک فدیہ واجب ہوگا[3]۔

مالکیہ کے یہاں اگرچہ فدیہ کے تداخل کی صراحت نہیں ملتی، مگر انہوں نے چار صورتیں ایسی ذکر کی ہیں جن میں فدیہ خود متداخل ہوجاتا ہے اور یہ اس وقت ہوگا جب کرنے والا جائز سمجھ کر کام کرے:

الف۔ کسی نے اپنے کو احرام سے خارج سمجھ کر کئی ایسے کام کئے جن میں سے ہر ایک میں الگ فدیہ واجب ہوتا ہے۔

ب۔ یا یہ کہ فدیہ کے کئی موجبات جمع ہوجائیں مثلاً کپڑا پہن

---

(۱) مسلم الثبوت ۲/ ۳۸۰ طبع الامیریہ، ابن عابدین ۲/ ۱۹۲ طبع المصریہ، الخرشی ۲/ ۳۰۹ طبع دار صادر، الدسوقی ۲/ ۴۸ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۱ طبع دار المعرفہ، القرطبی ۲/ ۳۶۹ طبع دار الکتب، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۴ طبع المکتب الإسلامی، المنثور الزرکشی ۱/ ۲۷۴ طبع اول، فتح الباری ۳/ ۴۹۳، ۴۹۴ طبع ریاض، کشاف القناع ۲/ ۴۱۲ طبع النصر، المغنی ۳/ ۴۶۵، ۴۶۶ طبع ریاض۔

(۱) تبیین الحقائق ۲/ ۵۵ طبع دار المعرفہ، الاختیار ۱/ ۱۶۴ طبع دار المعرفہ۔

(۲) حاشیہ قلیوبی ۲/ ۱۳۷ طبع الحلبی، المنثور ۱/ ۲۷۴ طبع اول، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۴۹ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

(۳) الإنصاف ۳/ ۴۵۸، ۴۵۹ طبع التراث، کشاف القناع ۲/ ۴۴۳ طبع النصر۔

لے، خوشبو لگالے، ناخن کاٹ لے، اور کئی جانوروں کو بغیر وقفہ کے قتل کردے۔

ج-یا دو فعلوں کے درمیان وہ وقفہ کرے، لیکن پہلا کام کرتے وقت یا اس کے ارادے کے وقت ہی دوبارہ اس کام کے کرنے کا ارادہ کرلیا تھا جس سے فدیہ واجب ہوتا ہے۔

د-یا دونوں افعال کے درمیان وقفہ تو ہو مگر عمل اول کے وقت اس کے دہرانے کی نیت نہیں تھی، البتہ اس نے وہ کام پہلے کیا جس کا نفع دوسرے کام کے مقابلہ میں زیادہ عام ہے، مثلاً پاجامہ پہننے سے پہلے اس نے قمیص پہن لیا[1]۔

اس کی تفصیل کتب فقہ میں ممنوعات حج کے تحت مذکور ہے۔

ششم: کفارات کا تداخل:

الف- جماع سے روزۂ رمضان فاسد ہونے کی صورت میں کفارات کا تداخل:

۱۵ - اگر کوئی شخص رمضان کے کسی ایک دن میں حالت روزہ میں بار بار جماع کرے تو اس پر باتفاق فقہاء ایک ہی کفارہ واجب ہوگا، اس لئے کہ دوسری بار جماع حالت روزہ میں نہیں پیش آیا ہے، البتہ فقہاء کے درمیان اس صورت میں اختلاف ہے، جبکہ کوئی شخص یہ عمل دو دنوں میں یا دو رمضان میں کرے، اور پہلے عمل کا کفارہ ادا نہ کرے، تو حنفیہ میں امام محمد کی رائے، حنابلہ کی ایک روایت اور زہری اور اوزاعی کا خیال یہ ہے کہ ایک ہی کفارہ اس صورت میں بھی کافی ہوگا، اس لئے کہ کفارہ کی ادائیگی سے پیشتر ہی اس کے سبب میں تکرار ہوئی ہے، اس لئے حد کی طرح اس میں بھی تداخل ہوگا۔

حنفیہ ظاہر الروایہ میں اس طرف گئے ہیں کہ ایک کفارہ کافی نہیں ہوگا، بلکہ دو کفارے لازم ہوں گے، اس لئے کہ رمضان کا ہر دن مستقل یوم عبادت ہے، پس جب اس کو فاسد کرنے کی وجہ سے کفارہ واجب ہوگیا تو اب تداخل نہیں ہوگا، جیسے دو عمرے اور دو حج میں تداخل نہیں ہوتا، اور بعض حنفیہ نے اس کو مفتیٰ بہ قول قرار دیا ہے، یہی صحیح ہے، مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کا اصل مذہب یہی ہے[1]، اس کی تفصیل ''کفارہ'' کی اصطلاح میں ہے۔

ب- کفارات یمین کا تداخل:

۱۶ - ایک شخص نے قسم کھائی اور حانث ہوگیا، اور کفارہ بھی ادا کردیا، پھر اس نے دوبارہ قسم کھائی اور حانث ہوا تو اس پر دوسرا کفارہ واجب ہوگا، پہلا کفارہ دوسری قسم کی طرف سے کافی نہیں ہوگا، فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اختلاف اس صورت میں ہے جب کوئی شخص کئی قسمیں کھائے اور سب میں حانث ہوجائے، اور پھر کفارہ ادا کرنا چاہے، تو کیا ان متعدد کفارات میں تداخل ہوگا؟ اور ایک کفارہ تمام قسموں کی طرف سے کافی ہوگا؟ یا ہر یمین کے لئے الگ کفارہ دینا ہوگا؟

حنفیہ کا ایک قول اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ ان میں تداخل ہوگا، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک تداخل نہیں ہوگا[2] اس کی تفصیل کفارات کی اصطلاح میں ہے۔

ہفتم: دو عدتوں کا تداخل:

۱۷ - عدتوں کے تداخل کا مطلب ہے کہ عورت نئی عدت شروع

---

(۱) الدسوقی ۲/ ۶۵، ۶۶ طبع الفکر، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۹۱ طبع دار المعرفہ۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۱۰ طبع بولاق، الفروق للقرافی ۲/ ۲۹ فرق نمبر ۵۷ طبع دار المعرفہ، الاشباہ والنظائر للسیوطی ۱۲۷ طبع الحلبیہ، حاشیہ قلیوبی ۲/ ۷۱ طبع الحلبی، المہذب للشیرازی ۱/ ۱۹۱ طبع دار المعرفہ، الانصاف ۳/ ۳۱۹ طبع التراث، کشاف القناع ۲/ ۳۳۲ طبع النصر، المغنی ۳/ ۱۳۲، ۱۳۳ طبع ریاض۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۷/ ۳۰۰ شائع کردہ وزارت اوقاف کویت۔

کرے اور پہلی عدت کا باقی حصہ دوسری عدت میں داخل ہوجائے، کئی صورتیں ممکن ہیں، دونوں عدتیں ایک ہی جنس کی ہوں، ایک ہی مرد کی وجہ سے واجب ہوئی ہوں، یا دومردوں کی وجہ سے یا دونوں عدتیں دوجنس کی ہوں، اور وہ بھی ایک مرد کی وجہ سے واجب ہوئی ہوں، یا دومردوں کی وجہ سے، اگرعورت پر دوعدتیں ایک ہی جنس کی لازم ہوں، اور دونوں ایک ہی مرد کی وجہ سے ہوں تو حنفیہ،شافعیہ اورحنابلہ کےنزدیک ان میں تداخل ہوگا، اس لئے کہ دونوں جنس اورمقصد کے لحاظ سے متحد ہیں، اس کی مثال یہ ہے کہ کسی نے اپنی بیوی کوتین طلاقیں دیں، پھر اس سے عدت ہی میں شادی کرلی، اور وطی کی اورکہا کہ میں سمجھتا تھا کہ وہ میرے لئے حلال ہے، اس لئے میں نے وطی کی، یا یہ کہ اس نے اپنی بیوی کو الفاظ کنائی سے طلاق دی، پھرعدت ہی میں وطی کرلی، ان دونوں صورتوں میں دونوں عدتیں باہم متداخل ہوں گی، اورعورت تین حیض عدت گذارے گی جس کی ابتداءعدت میں ہونے والی وطی سے ہوگی، اورپہلی عدت کا بقیہ دوسری عدت کے ضمن میں ادا ہوجائے گا۔

اوراگر دونوں عدتیں دومردوں کی وجہ سے واجب ہوں،توبھی حنفیہ کےنزدیک ان میں تداخل ہوگا، اس لئے کہ مقصودفراغ رحم کاپتہ چلانا ہے اور یہ مقصد ایک عدت سے حاصل ہوجاتا ہے، اس لئے دونوں میں تداخل ہوگا، اس کی مثال یہ ہے کہ متوفی عنہا زوجہا سے اگرکسی نے وطی بالشبہ کرلی تو دوجنس کی دوعدتیں دومردوں کی وجہ سے واجب ہوں گی۔

دومردوں کی وجہ سے ایک جنس کی دوعدتوں کی مثال یہ ہے کہ مطلقہ جب اپنی عدت میں کسی سے شادی کرلے اور دوسرا شوہراس سے وطی کرلے، پھر دونوں کے درمیان تفریق کرادی جائے،تو یہ دونوں عدتیں باہم متداخل ہوں گی، اورعورت تفریق کے وقت سے عدت کا آغاز کرے گی جس میں پہلی عدت کا باقی حصہ داخل ہوگا۔

مگرشافعیہ اورحنابلہ کےنزدیک دونوں میں تداخل نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ دوشخصوں کے دومستقل حق ہیں، اس لئے جس طرح دو دین میں تداخل نہیں ہوتا اسی طرح ان میں بھی تداخل نہیں ہوگا، دوسری وجہ یہ ہے کہ عدت ایک حق احتباس ہے جومردوں کوعورتوں پر حاصل ہوتا ہے، اور یہ ممکن نہیں کہ ایک ہی عورت دومردوں کے احتباس میں رہے، جیسے کہ ایک بیوی دوشوہروں کے احتباس میں نہیں رہ سکتی۔

اگر دوجنس کی دوعدتیں دومردوں کی وجہ سے واجب ہوں،تو حنفیہ کےنزدیک ان میں بھی تداخل ہوگا، اس لئے کہ دونوں کی الگ الگ مدتیں ہیں،اور مدتوں کے درمیان آپس میں تداخل ہوجایا کرتا ہے۔

شافعیہ اورحنابلہ کےنزدیک دونوں میں تداخل نہیں ہوگا، اس لئے کہ دونوں دوشخصوں کے مستقل حق ہیں، اس لئے عورت پر لازم ہے کہ اولاً وہ پہلے مرد کی عدت گذارے، اس لئے کہ وجوب عدت میں وہ مقدم ہے، پھر دوسرے مرد کی عدت گذارے، دوسرے مرد کی عدت پہلے مرد کی عدت سے صرف حمل کی صورت میں مقدم ہوسکتی ہے،یعنی دوسرے مرد کی وطی سے اگر استقرارحمل ہوجائے تو وضع حمل کے بعد پہلے مرد کی عدت گذارے گی۔

اگر ایک ہی شخص کی دوعدتیں دوجنس سے عورت پر واجب ہوں تو حنفیہ کےنزدیک اس صورت میں بھی تداخل ہوگا،شافعیہ کے دوقولوں میں سے اصح اورحنابلہ کے دوقولوں میں سے ایک قول یہی ہے، کیونکہ دونوں عدتیں ایک ہی شخص کا حق ہیں،لیکن قول اصح کے بالمقابل شافعیہ کا دوسرا قول اورحنابلہ کا بھی ایک قول یہ ہے کہ ان کے

درمیان تداخل نہیں ہوگا، کیونکہ دونوں کی جنس الگ ہے [۱]۔

رہے مالکیہ تو ابن جزی نے تداخل عدت کے سلسلے میں ان کے مذہب کا خلاصہ پیش کیا ہے اور عنوان لگایا ہے: "فروع فی تداخل العدتین" (دوعدتوں کے تداخل سے متعلق چند فروع)۔

فرع اول- ایک عورت کو طلاق رجعی دی گئی، پھر اس کا شوہر عدت ہی میں مرگیا تو وہ عدت وفات کی طرف منتقل ہوجائے گی، اس لئے کہ موت طلاق رجعی کی عدت کو ختم کردیتی ہے، بائن کی عدت کو نہیں۔

فرع ثانی-شوہر نے عورت کو ایک طلاق رجعی دی، پھر عدت ہی میں رجعت کرلی، پھر اسے طلاق دے دی تو دوسری طلاق کی عدت پھر سے واجب ہوگی، خواہ شوہر نے اس سے وطی کی ہو یا نہ کی ہو، اس لئے کہ رجعت عدت کو منہدم کردیتی ہے، اور اگر شوہر نے اس کو عدت ہی میں بغیر رجعت کے دوسری طلاق دی تو بالاتفاق بنا کرے گی اور اگر اس نے اس کو دوسری طلاق دے دی پھر عدت میں یا عدت کے بعد رجعت کرلی، پھر وطی سے قبل ہی طلاق دے دی، تو عورت پہلی عدت پر بنا کرے گی، اور اگر دخول کے بعد طلاق دے تو دوسری طلاق کی نئی عدت واجب ہوگی۔

فرع ثالث- اگر عورت عدت طلاق ہی میں کسی دوسرے مرد سے شادی کرلے اور دوسرا شوہر اس سے دخول کرے، پھر دونوں کے درمیان علاحدگی عمل میں آئے، تو عورت اولاً پہلے شوہر کی عدت کا بقیہ حصہ گذارے گی، پھر دوسرے شوہر کی عدت گذارے گی۔

ایک قول یہ ہے کہ دوسرے شوہر کی عدت گذارے گی اور یہی دونوں کی طرف سے کافی ہوگی، البتہ اگر عورت حاملہ ہو تو وضع حمل دونوں عدتوں کی طرف سے بالاتفاق کافی ہوگا [۱]۔

تفصیل "عدت" کی اصطلاح میں ہے۔

ہشتم: انسانی جان اور اعضاء سے متعلق جنایات میں تداخل:

۱۸- حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ جان اور اعضاء پر ہونے والی جنایات (جرم) اگر متعدد ہوجائیں، مثلاً کسی نے کسی کا کوئی عضو کاٹ دیا، پھر اس کو قتل کردیا تو ان میں تداخل صرف اس صورت میں ہوگا، جبکہ دونوں جنایتیں ایک ہی شخص کے ساتھ ہوئی ہوں، اور دونوں کے مابین شفاء واقع نہ ہوئی ہو، اس کی سولہ صورتیں ہیں جن کو ابن نجیم نے "الاشباہ" میں ذکر کیا ہے، اس لئے کہ جب کسی شخص نے کسی کا عضو کاٹا اور پھر اس کو قتل کیا، تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو دونوں عمل اس نے عمداً کئے ہوں، یا غلطی سے، یا ایک عمداً کیا ہو اور دوسرا غلطی سے، پھر ان چاروں صورتوں کی دو صورتیں ہیں: جنایت ایک ہی شخص کے ساتھ ہوئی ہو یا دو شخصوں کے ساتھ، پھر ان آٹھوں صورتوں کی دو صورتیں ہیں: دوسری جنایت پہلے زخم کی شفایابی سے پہلے ہوئی ہو یا اس کے بعد [۲]۔

مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ عضو کی جنایت نفس (جان) کی جنایت یعنی قصاص میں داخل ہوگی، بشرطیکہ اس نے جنایت جان بوجھ کر کی

---

(۱) الاشباہ لابن نجیم رص ۱۳۴ طبع الہلال، ابن عابدین ۲/ ۶۰۸، ۶۰۹ طبع بولاق، تبیین الحقائق ۳/ ۳۱ طبع دار المعرفہ، فتح القدیر ۳/ ۲۸۳، ۲۸۴ طبع الامیریہ، الاشباہ و النظائر للسیوطی رص ۱۲۸ طبع الحلبیہ، حاشیہ قلیوبی ۴/ ۴۶، ۴۷ طبع الحلبی، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۸۴، ۳۹۴ طبع المکتب الإسلامی، المہذب للشیرازی ۲/ ۱۵۱، ۱۵۳ طبع دار المعرفہ، المنثور للزرکشی ۱/ ۲۷۶، ۲۷۷ طبع اول، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۳۲، ۱۳۵ طبع المکتب الإسلامی، الکافی ۳/ ۳۱۶، ۳۲۰ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۴/ ۴۲۵، ۴۲۸ طبع النصر، المغنی ۷/ ۴۸۲ طبع ریاض۔

(۱) القوانین الفقہیہ لابن الجزی رص ۱۵۷، الدسوقی ۲/ ۴۹۹ طبع الفکر، الزرقانی ۴/ ۲۳۵ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۹۸ طبع دار المعرفہ، الخرشی ۴/ ۱۷۲، ۱۷۵ طبع دار صادر، مواہب الجلیل ۴/ ۱۷۶، ۱۷۸ طبع النجاح۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۳۴ طبع الہلال۔

ہو، خواہ عضو اسی مقتول کا کاٹا ہو یا دوسرے کا، وہ اس طرح کہ اس نے کسی کا ہاتھ عمداً کاٹ دیا، اور ایک دوسرے شخص کی آنکھ جان بوجھ کر پھوڑ دی، اس صورت میں اس کو صرف قتل کیا جائے گا، اس کا کوئی عضو نہیں کاٹا جائے گا اور نہ اس کی آنکھ پھوڑی جائے گی، بشرطیکہ اس کا ارادہ عضو کو نقصان پہنچا کر مثلہ یعنی شکل بگاڑنے کا نہ رہا ہو، اگر اس کا ارادہ مثلہ کرنے کا ہو تو عضو کی جنایت قتل میں داخل نہ ہوگی، بلکہ پہلے عضو کا قصاص لیا جائے گا، پھر اسے قتل کیا جائے گا۔

اگر عضو کی جنایت عمداً نہ ہو تو یہ نفس کی جنایت میں داخل نہ ہوگی، مثلاً اس نے کسی کا ہاتھ غلطی سے کاٹ دیا، پھر اس کو جان بوجھ کر ظلماً قتل کردیا، تو اس کو قصاص میں قتل کیا جائے گا، اور ہاتھ کی دیت اس کے عاقلہ پہ ہوگی [1]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نفس اور عضو کی جنایتیں اگر عمداً اور خطاً ہونے میں متفق ہوں، اور نفس کی جنایت عضو کا زخم مندمل ہونے کے بعد ہوئی ہو تو بلا اختلاف عضو کی دیت واجب ہوگی۔

لیکن اگر نفس کی جنایت عضو کا زخم مندمل ہونے سے قبل ہوئی ہو تو دو رائیں ہیں: زیادہ صحیح رائے یہ ہے کہ جنایت عضو جنایت جان میں داخل ہوگی، یعنی عضو کے لئے الگ سے کچھ واجب نہ ہوگا، جو کچھ بھی واجب ہوگا صرف جان کے لئے ہوگا، جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کسی نے کسی کا عضو کاٹ دیا، اور اس کا اثر جسم میں پھیل کر اس کی موت کا سبب بن جائے تو جنایت عضو جنایت جان میں داخل ہوگی، دوسری رائے عدم تداخل کی ہے، اس کی تخریج ابن سریج نے کی ہے، اسی کے قائل الاصطخری بھی ہیں اور امام الحرمین نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

اگر دونوں جنایتوں میں سے ایک جنایت عمداً ہو اور دوسری خطاً،

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۵ طبع دار المعرفہ۔

جبکہ ہم تداخل کے قائل صرف اس صورت میں ہیں جب دونوں جنایتیں عمد وخطا میں متفق ہوں، تو اس صورت میں دو رائیں ہیں، ایک رائے یہ ہے کہ اس صورت میں تداخل ہوگا، مگر دوسری زیادہ صحیح رائے یہ ہے کہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ دونوں کی جہتیں مختلف ہیں [1]۔

حنابلہ امام احمد کے ایک قول کے مطابق قصاص کی اس صورت میں تداخل کے قائل ہیں جب کسی شخص نے کسی کو زخمی کیا پھر زخم ٹھیک ہونے سے قبل ہی اس کو قتل کردیا، اور ولی مقتول نے قصاص لینے کا فیصلہ کیا، تو اس روایت کے مطابق ولی کو صرف گردن مارنے کی اجازت ہوگی، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **"لا قود إلا بالسیف"** [2] (قصاص صرف تلوار سے لیا جائے گا)۔

ولی کے لئے قاتل کو زخمی کرنے یا اس کا عضو کاٹنے کی اجازت نہیں ہوگی، اس لئے کہ قصاص جان کے دو بدل میں سے ایک ہے، اس لئے عضو پورے وجود کے ضمن میں داخل ہوگا، جیسا کہ دیت میں داخل ہوتا ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ ولی کو اختیار ہے کہ قاتل کے ساتھ وہی سلوک کرے جو اس نے مقتول کے ساتھ کیا ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: **"وَ إِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهِ"** [3] (اور اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا دکھ انہوں نے تمہیں پہنچایا ہے)۔

البتہ اگر ولی قصاص کو معاف کردے یا جنایت کے خطا یا شبہ عمد ہونے کی بنا پر معاملہ دیت پر آجائے تو اس صورت میں ایک دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ یہ قتل زخم کے مؤثر ہونے سے پہلے ہی ہوگیا

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۳۰۷ طبع المکتب الإسلامی۔

(۲) حدیث: "لا قود إلا بالسیف" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے ابن حجر نے التلخیص میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے (التلخیص ۴/ ۱۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ)۔

(۳) سورۂ نحل/ ۱۲۶۔

ہے، اس لئے زخم کا تاوان جان کے تاوان میں داخل ہوگا (۱)۔

تفصیل ''جنایت'' کی اصطلاح میں ہے۔

نہم: دیتوں کا تداخل:

۱۹ - باتفاق فقہاء دیتوں میں تداخل ہوگا، ادنیٰ دیت اعلیٰ دیت میں داخل ہوگی، مثلاً اعضاء اور منافع کی دیت جان کی دیت میں، سر کے گہرے زخم کی دیت جو عقل کو زائل کردے عقل کی دیت میں، پورے پستان کو کاٹنے کا تاوان سرپستان کی دیت میں داخل ہوگا، اس طرح کے بہت سے مسائل ہیں (۲)۔

تفصیل ''دیت'' کی اصطلاح میں ہے۔

دہم: حدود کا تداخل:

۲۰ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ حدود مثلاً حد زنا، حد سرقہ، حد شرب خمر اگر جنس اور موجب یعنی حد کے لحاظ سے متفق ہوں تو ان میں تداخل ہوگا، چنانچہ اگر کسی نے بار بار زنا کیا، بار بار چوری کی، بار بار شراب پی تو بار بار زنا کی ایک حد، بار بار چوری کی ایک حد، اور بار بار شراب پینے کی ایک حد واجب ہوگی، اس لئے کہ دوبارہ سہ بارہ پایا جانے والا فعل ماسبق کی جنس سے ہے لہذا ماسبق کے تحت داخل ہوگا۔

یہی حال حد قذف کا ہے، اگر کسی نے ایک شخص پر بار بار تہمت لگائی، یا ایک جماعت پر ایک جملہ سے تہمت لگائی تو بالاتفاق اس میں ایک حد کافی ہوگی، لیکن اگر اس نے ایک جماعت کے لئے تہمت کے کئی جملے استعمال کئے، یا جماعت کے ہر فرد پر الگ الگ تہمت لگائی تو ایک حد کافی نہ ہوگی۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس نے زنا کیا، یا چوری کی، یا شراب پی، اور اس کی سزا میں اس پر حد جاری کی گئی، اس کے بعد دوبارہ اس سے یہ افعال صادر ہوئے تو اس پر دوبارہ حد جاری ہوگی، اور سابقہ افعال کے تحت یہ افعال داخل نہ ہوں گے۔ اسی طرح مذکورہ افعال کے درمیان جنس اور قدر واجب کے اختلاف کی صورت میں عدم تداخل پر فقہاء نے اتفاق کیا ہے کہ اگر کسی نے زنا کیا، چوری کی، اور شراب پی تو ہر فعل کی الگ الگ حد واجب ہوگی، اس لئے کہ ان کے درمیان جنس اور قدر واجب کا اختلاف پایا جاتا ہے، اس بنا پر تداخل نہ ہوگا۔

اور اگر قدر واجب میں اتحاد اور جنس میں اختلاف ہو مثلاً ایک شخص نے تہمت بھی لگائی اور شراب بھی پی تو ان کے درمیان مالکیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے یہاں تداخل نہیں ہوگا، البتہ مالکیہ کے نزدیک تداخل ہوگا، کیونکہ قدر واجب یعنی حد کی مقدار میں دونوں برابر ہیں، قذف اور شرب خمر دونوں کی حد اسی کوڑے ہے، اس لئے جب ایک حد جاری ہوگئی تو دوسری ساقط ہوجائے گی۔

اگر حد جاری کرتے وقت صرف ایک ہی کا ارادہ تھا مگر پھر اس کے شراب پینے یا تہمت لگانے کا بھی ثبوت مل گیا تو جاری کردہ حد اس کی طرف سے بھی کافی ہوگی۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک کسی نے اگر چوری کی اور کسی دوسرے شخص کا داہنا ہاتھ بھی کاٹ دیا تو اس میں ایک حد کافی ہوگی، یہ سب اس صورت میں ہے جبکہ ان حدود میں قتل کی کوئی حد نہ ہو، لیکن اگر ان حدود میں کوئی حد قتل کی بھی ہو تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک قتل سب کی طرف سے کافی ہوگا، اس لئے کہ حضرت

---

(۱) المغنی ۷/ ۶۸۵، ۶۸۶ طبع ریاض۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۷۴ طبع المصریہ تبیین الحقائق ۶/ ۱۳۵ طبع دارالمعرفہ الفروق للقرافی ۲/ ۳۰ طبع دارالمعرفہ، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۸۵، ۳۰۶، ۳۰۷ طبع المکتب الإسلامی، المہذب ۲/ ۱۹۲ طبع دارالمعرفہ، المغنی ۸/ ۳۸ طبع ریاض۔

ابن مسعودؓ کا قول ہے: "ما كانت حدود فيها قتل إلا أحاط القتل بذلك كله" (جن حدود میں قتل ہو تو قتل سب کو گھیر لیتا ہے)، دوسری وجہ یہ ہے کہ حد جاری کرنے کا مقصد زجر وتنبیہ ہے اور یہ حاصل ہوگئی، مالکیہ نے اس سے حد قذف کا استثنا کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ حد قذف قتل میں داخل نہیں ہوگی، بلکہ قتل سے پہلے حد قذف کی تکمیل ضروری ہوگی۔

البتہ شافعیہ قتل کو کافی نہیں سمجھتے، وہ اس مسئلے میں تداخل کے قائل نہیں ہیں، بلکہ ان کے یہاں الاخف ثم الاخف کی ترتیب سے حدود نافذ کئے جائیں گے، مثلاً کسی نے چوری کی، زنا کیا، اور وہ غیر شادی شدہ ہے، شراب پی، اور ارتداد کی وجہ سے مستحق قتل بھی ہوا تو ان کے نزدیک تمام حدود اسی ترتیب سے جاری ہوں گے کہ ہلکی سزا پہلے، پھر اس کے بعد اس سے سخت سزا پھر اور سخت جاری ہوگی[1]۔

یازدہم: جزیہ کا تداخل:

۲۱- امام ابوحنیفہ کا خیال ہے کہ جزیہ میں تداخل ہوگا، مثلاً ذمی پر اگر دو سال کا جزیہ جمع ہو جائے تو اس سے صرف ایک سال کا جزیہ لیا جائے گا، اس لئے کہ جزیہ بطور سزائے الٰہی ان پر واجب ہے، جو ان کی تذلیل کے نقطۂ نظر سے وصول کیا جاتا ہے، اور جو عقوبات خدا کے لئے واجب ہیں وہ اگر ایک جنس کی کئی جمع ہو جائیں تو ان میں تداخل

(۱) الاشباہ لابن نجیم رص ۱۳۳ طبع الہلال، الاختیار ۴ر ۹۶، ۹۷ طبع دار المعرفہ، فتح القدیر مع العنایہ ۴ر ۲۰۸، ۲۰۹ طبع الامیریہ، جواہر الاکلیل ۲ر ۲۹۴ طبع دار المعرفہ، الخرشی ۸ر ۱۰۳ طبع دار صادر، الدسوقی ۴ر ۳۴۷، ۳۴۸ طبع الفکر، الفروق للقرافی ۲ر ۳۰ فرق نمبر ۵۷ طبع دار المعرفہ، الاشباہ للسیوطی رص ۱۲۶ طبع الحلبیہ، روضۃ الطالبین ۱۰ر ۱۶۶ طبع المکتب الاسلامی، المنثور ۱ر ۲۷۰، ۲۷۱ طبع اول، کشاف القناع ۶ر ۸۵، ۸۶ طبع النصر، المغنی ۸ر ۲۱۳، ۲۱۴ طبع ریاض۔

ہوگا، جیسے کہ حدود میں ہوتا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ جزیہ ذمیوں کے حق میں قتل کا بدل ہے، اور ہمارے حق میں نصرت کا معاوضہ، لیکن یہ مستقبل کے لحاظ سے ہے، نہ کہ ماضی کے لحاظ سے، اس لئے کہ قتل فی الحال جاری جنگ کی وجہ سے کیا جاتا ہے، نہ کہ ماضی کی جنگ کی وجہ سے، اسی طرح نصرت مستقبل میں درکار ہے، اس لئے کہ جو زمانہ گذر چکا اس میں نصرت کی ضرورت نہیں رہی۔

شافعیہ، حنابلہ، امام ابو یوسف اور امام محمد اس طرف گئے ہیں کہ جزیہ میں تداخل نہیں ہوگا اور مدت کے گذرنے سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ وقت کے گذرنے کا اثر حق واجب کے اسقاط پر نہیں پڑتا، مثلاً دیون کہ وقت کے گذرنے کی وجہ سے وہ ساقط نہیں ہوتے۔

زمین کے خراج کے بارے میں بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ بھی مختلف فیہ ہے، جبکہ کچھ دوسرے لوگوں کی رائے میں اس کے اندر عدم تداخل پر فقہاء کا اتفاق ہے[1]۔

مالکیہ نے جزیہ کے تداخل کی صراحت تو نہیں کی ہے، لیکن ابو الولید بن رشد کے کلام سے تداخل مفہوم ہوتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ جس ذمی پر کئی سال کا جزیہ جمع ہو جائے، اگر یہ تاخیر جزیہ کی ادائیگی سے اس کے فرار کی بنا پر ہوئی ہو تو پوری مدت گذشتہ کا جزیہ اس سے وصول کیا جائے گا، لیکن اگر یہ تاخیر بوجہ عسرت وتنگدستی ہو تو اس سے جزیہ نہیں لیا جائے گا اور نہ اس کے مالدار ہونے کے بعد اس کا مطالبہ کیا جائے گا[2]، تفصیل "جزیہ" کی اصطلاح میں ہے۔

(۱) فتح القدیر ۴ر ۳۷۶، ۳۷۷ طبع الامیریہ، تبیین الحقائق ۳ر ۲۷۹ طبع دار المعرفہ، ابن عابدین ۳ر ۲۷۰ طبع بولاق، الاختیار ۴ر ۱۳۹ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۱۰ر ۳۱۲ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۸ر ۵۱۲ طبع ریاض۔

(۲) الدسوقی ۲ر ۲۰۲ طبع الفکر، الحطاب ۳ر ۳۸۲، جواہر الاکلیل ۱ر ۲۶۸ طبع دار المعرفہ، الخرشی ۳ر ۱۳۵، ۱۳۶ طبع دار صادر۔

دوازدہم: میراث کے حساب میں عددوں کا تداخل:

۲۲- میراث کے حساب میں دو عدد یا تو متماثل ہوں گے یا مختلف، اگر دونوں مختلف ہوں تو تین حال سے خالی نہیں، یا تو بڑے عدد کو چھوٹا تقسیم کر دیتا ہو، یا دونوں کو کوئی تیسرا عدد تقسیم کرتا ہو، یا دونوں کو کوئی عدد تقسیم نہیں کرتا، صرف ایک کا عدد اس کو تقسیم کرتا ہو، جو واقعہ میں خود عدد نہیں ہے، بلکہ عدد کا نقطۂ آغاز ہے، اس طرح چار قسمیں ہو جاتی ہیں، ان میں تداخل دوسری قسم میں واقع ہوگا، یعنی جب دونوں عدد مختلف ہوں، اور چھوٹے عدد کو بڑے عدد سے اگر دو یا دو سے زائد بار ساقط کیا جائے گا، تو بڑا عدد ختم ہو جائے، اس وقت کہا جائے گا کہ یہ دونوں عدد متداخل ہیں، جیسے تین کا عدد چھ یا نو یا پندرہ کے ساتھ کہ چھ میں سے تین کو دوبار گرا دیا جائے تو چھ ختم ہو جائے گا اور نو میں سے تین کو تین بار گرا دیا جائے تو نو ختم ہو جائے گا، اور پندرہ میں سے تین کو پانچ بار گرایا جائے تو پندرہ ختم ہو جائے گا، اس لئے کہ تین پندرہ کا پانچواں حصہ ہے، اس طرح کے دو عدد کو متداخل اس لئے کہتے ہیں کہ چھوٹا عدد بڑے عدد میں داخل ہوتا ہے۔

متداخل اعداد کا حکم یہ ہے کہ ان میں بڑا عدد چھوٹے کی طرف سے کافی ہوتا ہے، اور اصل مسئلہ بڑے عدد ہی سے بنایا جاتا ہے۔

رہی دوسری قسمیں، یعنی پہلی، تیسری اور چوتھی قسمیں تو ان میں دو عددوں میں تداخل نہیں ہوگا، اس لئے کہ دونوں عدد اگر متماثل ہوں، جیسا کہ قسم اول میں ہے، تو ان میں سے کوئی بھی عدد اصل مسئلہ کے لئے کافی ہوگا، جیسے تین اور تین، یہ دونوں ثلث اور ثلثین کے مخرج ہیں، اس لئے کہ دو عدد متماثل کی حقیقت یہ ہے کہ اگر ایک دوسرے پر مسلط کیا جائے تو دوسرے کو ایک ہی بار میں فنا کر دے۔

اور اگر دونوں عدد مختلف ہوں اور دونوں کو کوئی تیسرا عدد فنا کرتا ہے، جو تیسری قسم ہے تو یہ دونوں متوافق کہلائیں گے، ان کے درمیان بھی تداخل نہیں ہوگا، اس لئے کہ فنا کا عمل ان دونوں کے علاوہ کوئی تیسرا عدد کرتا ہے، مثلاً چار اور چھ ان دونوں عددوں کے درمیان توافق بالنصف ہے، اس لئے کہ اگر آپ چار کو چھ پر جاری کریں تو دو باقی رہ جائے گا، لیکن اسی دو کے عدد کو چار کے عدد پر دوبارہ مسلط کریں تو چار کا عدد فنا ہو جائے گا، اس طرح فنا کا عمل دو کے عدد سے ہوا جو کہ چار اور چھ کے علاوہ ہے، اس لئے کہ ان دونوں عددوں کے درمیان دو کے جزء یعنی نصف کا توافق ہے۔

دو متوافق اعداد کا حکم یہ ہے کہ ان میں سے ایک کے وفق کو دوسرے کے کل میں ضرب دیا جائے، حاصل ضرب اصل مسئلہ ہوگا، اور اگر دونوں عدد مختلف ہوں اور بڑا عدد نہ تو کسی چھوٹے عدد سے فنا ہوتا ہو اور نہ کسی تیسرے عدد سے فنا ہوتا ہو، اس طرح کہ ان دونوں کو صرف ''ایک'' فنا کر سکتا ہو، جیسا کہ چوتھی قسم میں ہوتا ہے تو یہ دونوں عدد متباین کہلائیں گے، ان کے درمیان بھی تداخل نہیں ہوگا، جیسے تین اور چار کے اعداد، اس لئے کہ اگر آپ تین کو چار سے ساقط کریں تو ایک بچ جائے گا، پھر جب ایک کو تین پر آپ جاری کریں تو ایک اس کو فنا کر دے گا، دو عدد متباین کا حکم یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک کو دوسرے میں ضرب دیں گے اور حاصل ضرب اصل مسئلہ ہوگا[1]۔

---

(۱) الاختیار ۵/ ۱۲۲، ۱۲۳ طبع دارالمعرفہ، تبیین الحقائق ۶/ ۲۴۵ طبع دارالمعرفہ، الزرقانی ۸/ ۲۲۰ طبع الفکر، الدسوقی ۴/ ۴۷۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الفکر، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۵۵، ۳۴۴ طبع دارالمعرفہ، مغنی المحتاج ۳/ ۳۳، ۳۴ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیہ قلیوبی مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۳، ۱۵۴ طبع الحلبی، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۴/ ۳۵ طبع المیمنیہ، روضۃ الطالبین ۶/ ۶۹، ۷۳ طبع المکتب الاسلامی، الکافی ۲/ ۵۳۹ طبع المکتب الاسلامی۔

تفصیل فرائض کے حساب میں ہے، نیز دیکھی جائے ''إرث'' کی اصطلاح۔

تدارک

تعریف:

۱ – تدارک ''تَدَارَکَ'' کا مصدر ہے، اس کا ثلاثی ''درک'' ہے، جس کا مصدر ''الدرک'' ہے، ''الدرک'' کے معنی ہیں: ملنا اور پہنچنا، اسی سے ''استدراک'' بھی ہے۔

''استدراک'' لغت میں دو معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے:

اول: کسی چیز کو دوسری چیز کے ذریعہ حاصل کرنا۔

دوم: رائے یا معاملہ میں غلطی یا نقص کے سبب پیدا ہونے والی کمی کی تلافی کرنا[۱]۔

اصطلاح میں بھی ''استدراک'' دو معانی میں مستعمل ہے:

ایک معنی ہے جس چیز کے ثبوت کا شبہ ہو اس کی نفی کرنا اور جس کی نفی کا گمان ہو اس کو ثابت کرنا، یہ معنی اصولیین اور نحویوں کے یہاں مستعمل ہے۔

دوسرا معنی ہے قول یا عمل میں پیدا ہونے والے خلل یا نقص یا فوت شدہ چیز کی اصلاح کرنا، یہ معنی فقہاء کے یہاں مستعمل ہے۔

فقہاء کے یہاں ''استدراک'' کی جگہ ''تدارک'' کی تعبیر بھی استعمال ہوئی ہے، ''استدراک'' کے معنی ہیں: جس چیز کی ادائیگی اس کے صحیح محل پر نہ ہو سکے اس کو بعد میں ادا کرنا، خواہ جان بوجھ کر چھوڑی

---

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط مادۂ ''درک''۔

گئی ہو یا بھول کر، رملی کی عبارت ذیل میں ''تدارک'' اسی ''استدراک'' کے معنی میں آیا ہے:''إذا سلم الإمام من صلاة الجنازة تدارک المسبوق باقي التكبيرات بأذكارها''[1] (جب امام نماز جنازہ میں سلام پھیر دے تو مسبوق اذکار سمیت باقی تکبیرات کی قضا کرے گا)، رملی نے یہ بھی کہا کہ ''اگر امام تکبیرات عید بھول جائے اور رکوع سے قبل یاد آجائے، یا عمداً پہلی رکعت میں تکبیرات چھوڑ دے، اور قرأت شروع کردے اگر چہ ابھی سورۂ فاتحہ مکمل نہیں پڑھی پھر بھی قول جدید کے مطابق وہ تکبیرات فوت ہوگئیں، اب ان کا تدارک نہیں ہوسکتا''[2]۔

بہوتی کے یہاں بھی تدارک کو ''استدراک'' کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے، وہ لکھتے ہیں: ''اگر کسی نے میت کو غسل دیئے بغیر دفن کردیا، اور اس کو غسل دینا ممکن ہو تو قبر سے لاش نکال کر غسل واجب کی تلافی کے طور پر اس کو غسل دینا واجب ہے''[3]۔

اس لحاظ سے فقہی اصطلاح میں تدارک کی تعریف یہ کی جاسکتی ہے کہ ''تدارک'' کسی ایسی عبادت یا جزءِ عبادت کی ادائیگی کا نام ہے جس کو مکلف نے اس کے مقررہ شرعی محل پر ادا نہ کیا ہو، جب تک کہ فوت نہ ہوجائے۔

تحقیق وجستجو کے بعد ہماری یافت یہ ہے کہ فقہاء ''عبادت'' کے باب میں ''تدارک'' کی تعبیر استدراک ہی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

۲- ''قضاء'' (قضا کرنا)، ''إعادة'' (دہرانا) ''استدراک'' (تلافی کرنا) اسی طرح مالکیہ کی اصطلاح میں ''إصلاح'' (اصلاح کرنا) بھی ''تدارک'' کے ہم معنی ہے، ان تمام الفاظ کی تحقیق اور ان کے اور تدارک کے درمیان باہمی فرق کی تفصیل ''استدراک'' کے ذیل میں آچکی ہے۔

شرعی حکم:

۳- قاعدہ کے مطابق کسی بھی فرض عبادت کے رکن کی تلافی فرض ہے، یعنی کسی نے کوئی رکن قدرت کے باوجود کسی عذر مثلاً نسیان یا جہالت کی بنا پر چھوڑ دیا یا غلط طور پر اس کو ادا کیا، تو اس کی تلافی فرض ہوگی، البتہ رکن فوت ہوجانے کی صورت میں اس کا مقررہ ثواب حاصل نہ ہوگا، کیونکہ ادائیگی حکم کے مطابق نہیں ہوئی، لیکن اس کے باوجود عبادت کی صحت کے لئے تلافی مافات ضروری ہے۔

اگر رکن کی تلافی اس کے ممکنہ وقت میں نہ کی جاسکی تو عبادت فاسد ہوجائے گی اور حالات کے مطابق اس عبادت کی قضا یا از سر نو ادائیگی واجب ہوگی۔

رہی واجبات اور سنن کی بات تو ان کے تدارک میں کچھ تفصیل ہے، جس کی وضاحت ذیل میں مختلف مثالوں سے کی جارہی ہے، اسی سے ان کا حکم بھی معلوم ہوگا۔

وضو میں تدارک:

الف- ارکان وضو میں تدارک:

۴- ارکان وضو کو ادا کرنا ضروری ہے، اگر اعضائے مغسولہ میں سے کوئی ایک یا کچھ عضو دھونے سے رہ جائے یا سر کا مسح چھوٹ جائے تو اس کی تلافی ضروری ہے، یعنی فوت شدہ حصۂ فرض کو پہلے دھونا یا مسح کرنا ہوگا، پھر حسب ترتیب بعد کے اعضاء کا وظیفہ ادا کرنا ہوگا، مثلاً

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۷۳ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۷۹۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۸۶۔

کوئی شخص وضو کرتے وقت اپنے دونوں ہاتھ دھونا بھول گیا اور یہ اس وقت یاد آیا جب وہ اپنے دونوں پاؤں دھوکر فارغ ہو چکا تھا تو اس کے وضو کی صحت کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ اپنے دونوں ہاتھ دھوئے پھر سر کا مسح کرے اور پھر اپنے دونوں پاؤں دھوئے۔

یہ حکم ان حضرات کے نزدیک ہے جو وضو میں ترتیب کو فرض کہتے ہیں، جیسا کہ شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا قول راجح ہے، لیکن جو فقہاء وضو میں ترتیب کو ضروری قرار نہیں دیتے مثلاً حنفیہ اور مالکیہ، ان کے نزدیک صرف فوت شدہ عضو کو دھونا تدارک کے لئے کافی ہے، بعد والے اعضاء کے وظائف کا اعادہ محض مستحب ہے، واجب نہیں۔

اگر کسی نے ہاتھ یا پاؤں میں سے دایاں ہاتھ یا پاؤں چھوڑ دیئے اور یہ اسے بایاں ہاتھ یا پاؤں دھونے کے بعد یاد آیا تو تمام ائمہ کے نزدیک صرف چھوٹا ہوا دایاں ہاتھ یا پاؤں دھولینا کافی ہے، بایاں ہاتھ یا پاؤں دوبارہ دھونا ضروری نہیں، اس لئے کہ یہ دونوں ہاتھ یا پاؤں ایک ہی عضو کے درجے میں ہیں۔

جن فقہاء کے نزدیک وضو میں پے بہ پے دھونا ضروری ہے ان کے نزدیک تدارک کے لئے حصہ متروک کو تنہا یا علی الترتیب (دونوں اقوال کے مطابق) دھونے میں موالات کی رعایت بھی ضروری ہے، اگر وقفہ زیادہ ہوگیا اور تسلسل فوت ہوگیا، تو پورے وضو کا اعادہ لازم ہے، البتہ جو لوگ موالات کو واجب نہیں کہتے (جیسا کہ حنفیہ اور شافعیہ کا نقطۂ نظر ہے) ان کے نزدیک تدارک کے لئے صرف حصۂ متروک کو دھولینا کافی ہے [1]۔

اس مسئلہ میں مزید تفصیلات ہیں ان کو وضو کی بحث میں دیکھا جائے۔

(۱) ابن عابدین ۱/۸۳، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۹۹، نہایۃ المحتاج ۱/۱۷۸، طبع مصطفی الحلبی، کشاف القناع ۱/۱۰۴۔

ب- واجبات وضو کا تدارک:

۵- بعض فقہاء وضو اور غسل میں واجب کے قائل نہیں ہیں [1]۔

حنابلہ کے یہاں وضو میں بعض چیزیں واجب ہیں، مثلاً وضو کے آغاز میں تسمیہ ان کے نزدیک واجب ہے، رکن نہیں، حنابلہ کا خیال یہ ہے کہ اگر کوئی سہواً تسمیہ چھوڑ دے تو یہ واجب ساقط ہوجائے گا، اگر دوران وضو یاد آجائے تو بسم اللہ پڑھ لے، اور وضو بدستور جاری رکھے، یعنی وضو کو دہرانے کی ضرورت نہیں ہے، ان کا کہنا ہے کہ جب حالت سہو میں پورا وضو بغیر تسمیہ کے درست ہے، تو اگر وضو کا کچھ حصہ تسمیہ سے خالی ہو تو بدرجۂ اولی درست ہوگا، حنابلہ کا یہی اصل مذہب ہے، البتہ ''الانصاف'' میں اس کے برخلاف دوسرے قول کو مذہب صحیح مانا گیا ہے [2]۔

ج- سنن وضو کا تدارک:

۶- سنن وضو کے بارے میں مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ محل فوت ہوجانے کے بعد ان کا تدارک مشروع نہیں ہے۔

مالکیہ کا خیال یہ ہے کہ اگر کوئی وضو کی کسی سنت کو سہواً یا عمداً الٹ دے تو اس سے اعادہ کا مطالبہ کیا جائے گا، وقفہ کم ہو یا زیادہ [3]، لیکن اگر کوئی بالکلیہ کسی سنت کو بالارادہ یا بھول کر چھوڑ دے تو دردیر کے بقول صرف اس متروک سنت کو ادا کرنا مسنون ہے، خواہ وقفہ کم ہو یا زیادہ، اس کے بعد والے وظائف کو دہرانے کی ضرورت نہیں، مگر یہ حکم مالکیہ کے نزدیک صرف مضمضہ (کلی کرنا)، استنشاق (ناک میں پانی لینا) اور کان کے مسح میں ہے، بعد کے کسی وظیفہ کو دہرانا اس

(۱) الدر المختار بہامش ابن عابدین ۱/۷۰، الشرح الکبیر للدردیر ۱/۹۶، ان مصنفین نے واجبات وضو کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے۔

(۲) کشاف القناع ۱/۹۱۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۹۹۔

لئے ضروری نہیں کہ ترتیب باہم سنتوں کے درمیان یا فرائض کے ساتھ محض مستحب ہے، اور دسوقی کے بیان کے مطابق مستحب فوت ہوجائے تو اس کی ادائیگی کا حکم نہیں دیا جائے گا، کیونکہ مستحبات میں اتنی سختی نہیں ہے، بلکہ وہ آئندہ نمازوں میں ان کا تدارک کرے گا، صرف طہارت باقی رکھنا مقصود ہو تو ان کے تدارک کی حاجت نہ ہوگی، البتہ اگر پانی موجود ہو اور وضو سے فراغت ابھی نہ ہوئی ہو، تو تمام مستحبات کی رعایت کرنی ہوگی [۱]۔

اسی طرح شافعیہ کے نزدیک اگر کسی نے کسی بعد والی سنت کو پہلے ادا کرلیا، مثلاً مضمضہ سے پہلے استنشاق کرلیا (یہ دونوں چیزیں شافعیہ کے نزدیک سنت ہیں) تو رملی کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں جس سنت کو اس نے پہلے ادا کیا ہے صرف اس کا اعتبار ہوگا اور جس سنت کا محل اس سے قبل تھا وہ فوت ہوگئی، یعنی اب اس کے تدارک کا وقت نہیں رہا، "الروضہ" میں اسی قول کو اصح قرار دیا گیا ہے، جبکہ "المجموع" میں اس کے برعکس قول کو اصح کہا گیا ہے۔

شافعیہ کی یہ رائے وضو کی عام سنتوں کے بارے میں ہے، یعنی جس کی ادائیگی پہلے ہوئی وہی معتبر ہوگی اور وہ سنت جس کا محل اس سے قبل تھا متروک مانی جائے گی اور بعد میں اس کی ادائیگی کا اعتبار نہ ہوگا [۲]۔

لیکن آغاز وضو میں تسمیہ کے بارے میں جو ان کے نزدیک سنت ہے، ان کی رائے یہ ہے کہ اگر یہ سنت عمداً یا سہواً ترک کردی تو تلافی مافات کے لئے "بسم الله أوله و آخره" کہے گا (یہی حکم کھانے اور پینے کے آغاز میں بسم اللہ کی سنت کا بھی ہے) البتہ فرق یہ ہے کہ وضو سے فراغت کے بعد اس کی تلافی نہیں ہوسکتی، جبکہ کھانے سے فراغت کے بعد بھی اس کی تلافی ہوسکتی ہے [۳]۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۷۱۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۶۹۔

تقریباً اسی طرح کی بات حنفیہ نے بھی کہی ہے کہ اگر کوئی تسمیہ بھول جائے اور دوران وضو بسم اللہ پڑھ لے تو سنت ادا نہ ہوگی، بلکہ ایسا کرنا صرف مستحب ہے [۱]، اس لئے بسم اللہ پڑھ لینا چاہئے، تاکہ اس کا وضو بسم اللہ سے خالی نہ رہے۔

البتہ کھانے میں دوران طعام بھی یہ سنت ادا ہوسکتی ہے، رہا یہ کہ دوران طعام "بسم اللہ" پڑھنے سے تلافی مافات ہوجائے گی اور اس کی بنیاد پر سنت کا ثواب حاصل ہوگا یا تلافی نہیں ہوگی اور سنت کا ثواب حاصل نہ ہوگا؟۔

شارح "المنیہ" کہتے ہیں کہ اولی یہ ہے کہ اس کو تلافی مافات مانا جائے، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "إذا أكل أحدكم فليذكر اسم الله تعالىٰ، فإن نسي أن يذكر اسم الله في أوله فليقل: بسم الله أوله وآخره" [۲] (جب تم میں سے کوئی کھائے تو بسم اللہ پڑھ لے، اگر شروع میں بسم اللہ بھول جائے تو جب یاد آئے "بسم الله أوله آخره" پڑھ لے)، ابن عابدین کہتے ہیں کہ اگر کوئی دوران وضو "بسم الله أوله و آخره" پڑھ لے تو دلالۃ النص کی بنیاد پر سنت کی تلافی ہوجائے گی [۳]۔

ے - حنابلہ کے نزدیک وضو میں مضمضہ اور استنشاق فرض ہے، اس

(۱) حنفیہ کے نزدیک سنت اس کو کہتے ہیں جس پر نبی کریم ﷺ نے مداومت کی ہو اور بلا عذر ایک یا دوبار اس کو ترک بھی کیا ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے پر ثواب ملے گا، اور چھوڑنے پر عتاب ہوگا، عقاب نہیں۔ اور مستحب ایسے عمل کو کہتے ہیں جس کو نبی کریم ﷺ نے ایک یا دوبار کیا ہو، اس پر مداومت نہ کی ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے پر ثواب ہوگا اور ترک پر ملامت نہیں کی جائے گی (مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی رص ۴۲)۔

(۲) حدیث: "إذا أكل أحدكم فليذكر اسم الله تعالى......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۱۴۰ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۲۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (مستدرک ۴/ ۱۰۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) رد المحتار ۱/ ۷۴، ۷۵۔

لئے کہ منہ اور ناک چہرہ ہی کا حصہ ہیں، اس لئے چہرہ کے ساتھ منہ اور ناک کا دھونا بھی فرض ہے، سنت نہیں، یہی وجہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان باہم ترتیب ضروری نہیں اور استنشاق یا غسل وجہ بلکہ تمام اعضاء سے فراغت کے بعد بھی مضمضمہ کی تلافی ضروری ہے [۱]، الا یہ کہ غسل ید کے بعد ہی مضمضہ اور استنشاق یاد آجائے تو ان کی تلافی کی جائے گی، اور ان کے بعد اعضاء کو دھلا جائے گا، جیسا کہ پہلے گذرا۔

غسل میں تدارک:

۸ - جمہور فقہاء کے نزدیک غسل میں ترتیب اور موالات واجب نہیں ہیں، البتہ امام لیث کے نزدیک موالات ضروری ہے، حضرت امام مالک سے موالات کے بارے میں مختلف روایات منقول ہیں، مگر مالکیہ کے نزدیک وجوب کا قول مقدم ہے، اور شافعیہ کا بھی ایک قول وجوب کا ہے۔

بہر حال جمہور کے قول کے مطابق اگر کوئی غسل کے ساتھ وضو بھی کرے تو اعضاء وضو کے درمیان ترتیب لازم نہیں ہے، اسی بناپر اگر کوئی ایک عضو یا اس کے کچھ حصہ کو دھونا چھوڑ دے تو صرف حصۂ متروک کی تلافی کرے گا، خواہ یہ ترک اعضاء وضو میں ہوا ہو یا کسی دوسرے عضو میں اور وقفہ کم ہو یا زیادہ، اگر کسی نے اپنا سارا بدن دھولیا مگر اعضاء وضو کو چھوڑ دیا تو ان کی تلافی کرے گا، مگر ان کے درمیان باہم ترتیب ضروری نہیں ہے [۲]۔

اور اسی وجہ سے شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر کوئی غسل کے وقت وضو چھوڑ دے یا کلی اور ناک میں پانی ڈالنا ترک کردے تو مکروہ ہے، اور اس کے لئے ان چھوٹے ہوئے اعمال کو ادا کرنا مستحب ہے، اگر چہ وقفہ طویل ہوگیا ہو، اعادۂ غسل کی ضرورت نہیں [۳]۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مضمضہ اور استنشاق کی تلافی واجب ہے، اس لئے کہ غسل میں یہ دونوں ضروری ہیں، بخلاف وضو کے کہ اس میں حنفیہ کے نزدیک یہ دونوں واجب نہیں بلکہ سنت ہیں [۱]۔

غسل میت کا تدارک:

۹ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر میت کو بلا غسل دفن کردیا گیا اور اس کو غسل دینا ممکن ہو تو غسل واجب کی تلافی کے لئے میت کو قبر سے نکالا جائے گا، اور اس کو غسل دیا جائے گا، غسل دینا لازم ہے، مگر یہ اسی وقت جبکہ میت میں تغیر پیدا ہونے کا اندیشہ نہ ہو، جیسا کہ مالکیہ اور شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے، میت کی تکفین اور نماز جنازہ کا بھی یہی حکم ہے کہ چھوٹ جانے پر میت کو قبر سے نکال کر ان کی تلافی ضروری ہے۔

دردیر کہتے ہیں کہ اسی وقت یعنی مٹی برابر کرنے سے قبل تلافی مستحب ہے، اصول تدفین کی مخالفت کی بعض صورتیں ایسی ہیں جن کی تلافی کی جائے گی، مثلاً سر کی جگہ پاؤں رکھ دیا گیا یا میت کو قبلہ رخ نہ لٹایا گیا یا پشت پر لٹایا گیا، اسی طرح غسل یا نماز جنازہ چھوڑ دی گئی یا کسی نومسلم کو کفار کے قبرستان میں دفن کردیا گیا، ان تمام صورتوں میں جب تک میت میں تغیر کا اندیشہ نہ ہو تلافی کی جائے گی [۲]۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک میت پر مٹی ڈال دینے کے بعد اس سے حق الٰہی وابستہ ہوجاتا ہے، اس لئے اس کو قبر سے نکالنا درست نہیں، یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب کوئی مردہ بلا غسل یا بلا نماز جنازہ

---

(۱) کشاف القناع ۱/ ۹۳، ۹۴۔

(۲) شرح منیۃ المصلی رص ۵۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۳۳، المغنی ۱/ ۲۲۰، کشاف القناع ۱/ ۵۳۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۰۹۔

---

(۱) شرح منیۃ المصلی رص ۴۶۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۱۹، الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۲۱۱، کشاف القناع ۲/ ۸۶، ۱۴۳۔

دفن کردیا جائے، نماز جنازہ چھوٹ جانے کی صورت میں قبر پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی، مگر غسل کی تلافی کی کوئی صورت نہیں ہے [۱]۔

نماز کا تدارک:

۱۰ - اگر مصلی اپنی نماز میں کوئی چیز چھوڑ دے یا کوئی عمل غیر مشروع طور پر ادا کرے تو اس کے تدارک کے مشروع ہونے میں کچھ تفصیل ہے۔

الف - ارکان کا تدارک:

۱۱ - اگر نماز میں کوئی رکن جان بوجھ کر چھوڑ دے تو اس کی نماز علی الفور باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ نماز میں کھلواڑ کر رہا ہے، البتہ اگر سہواً کوئی رکن چھوٹ جائے یا چھوٹنے کا صرف شک ہو تو اس کی تلافی کی جائے گی، ورنہ جس رکعت میں رکن ترک ہوا ہے وہ باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ جانے یا انجانے، جہالت یا غلطی، کسی بھی حالت میں رکن ساقط نہیں ہوتا، رکن متروک کی ادائیگی کے بعد حسب ترتیب بقیہ اعمال کا اعادہ بھی واجب ہے، اس لئے کہ ارکان نماز میں ترتیب لازم ہے۔

رکن متروک کے تدارک کی کیفیت میں اصحاب مذاہب کے درمیان کچھ تفصیل اور اختلاف ہے، جس کے لئے ارکان صلاۃ اور سجدۂ سہو' کی بحثوں کی طرف رجوع کیا جائے۔

کبھی رکن کے تدارک کے ساتھ سجدۂ سہو کا حکم بھی دیا جاتا ہے، اس میں علماء کا اختلاف ہے کہ یہ سجدۂ سہو واجب ہے یا مستحب [۲]، جس کی تفصیل "سجدۂ سہو" کی بحث میں مذکور ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۸۲، ۶۰۲۔

(۲) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۰۲، ۳۱۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۰، ۴۳۰، ۵۲۱، کشاف القناع ۱/ ۳۳۸، ۴۰۳۔

ب - واجبات کا تدارک:

۱۲ - مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک نماز میں "ارکان" کے علاوہ "واجبات" نام کی کوئی چیز نہیں ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک واجبات ہیں، ان کے نزدیک واجبات کے ترک سے نماز فاسد نہیں ہوتی، بلکہ اگر سہواً ترک ہو تو سجدۂ سہو واجب ہے اور اگر عمداً ترک ہو تو نماز صحیح ہوجانے کے باوجود اس کا اعادہ واجب ہے [۱]۔

حنابلہ کے نزدیک واجبات نماز مثلاً قعدۂ اولی کا تشہد، تکبیر انتقال اور تسبیح رکوع وسجود وغیرہ میں سے کوئی واجب اگر عمداً ترک کرے تو نماز باطل ہوجائے گی اور اگر سہواً چھوڑ دے پھر یاد آجائے تو محل کے فوت ہونے یعنی کسی رکن مقصود کی طرف منتقل ہونے سے قبل اس کی تلافی واجب ہے، کسی رکن کی طرف منتقل ہونے کے بعد کسی واجب کی طرف عود کرنے کی اجازت نہیں ہے، اس لئے سیدھا کھڑا ہونے سے قبل رکوع کی تسبیح کے لئے لوٹے گا، سیدھا کھڑا ہونے کے بعد نہیں، قعدۂ اولی کے تشہد کے لئے واپسی رکعت ثالثہ کی قرأت شروع کرنے سے قبل قبل ہوگی، اس کے بعد نہیں، اگر واجب کا محل فوت ہوگیا، مثلاً قعدۂ اولی کا تشہد چھوڑ کر تیسری رکعت کی قرأت شروع کردی تو واجب متروک کی تلافی کے لئے واپسی جائز نہیں، اور دونوں حالتوں میں سجدۂ سہو واجب ہے [۲]۔

ج - سنن صلاۃ کا تدارک:

۱۳ - سنتوں کے ترک سے، خواہ جان بوجھ کر ہو، نماز باطل نہیں ہوتی اور نہ اعادۂ نماز کی ضرورت ہوتی ہے، اس سے صرف نماز میں کراہت تنزیہی پیدا ہوتی ہے، جیسا کہ حنفیہ نے صراحت کی ہے [۳]۔

(۱) شرح منیۃ المصلی رص ۱۳۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۳۵۰، ۴۰۴، ۴۰۵۔

(۳) شرح منیۃ المصلی رص ۱۳۔

مالکیہ کے نزدیک اگر نماز کی کوئی سنت بھول سے چھوٹ جائے تو محل فوت ہونے سے قبل اس کی تلافی کی جائے گی، مثلاً اگر کوئی تشہد اولی بھول جائے، اور دونوں ہاتھ اور دونوں گھٹنے زمین سے الگ ہونے سے قبل یاد آجائے، تو تشہد کی ادائیگی کے لئے لوٹ آئے گا، ورنہ تشہد فوت ہوجائے گا، رہا یہ کہ ترک سنت پر سجدۂ سہو ہوگا یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں ان کے یہاں کچھ تفصیل ہے، اس کے لئے ''سجدۂ سہو'' کی اصطلاح دیکھی جائے (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک سنت کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے کہ جس کے عمداً یا سہواً چھوڑنے پر سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے، مثلاً قنوت، قیام برائے قنوت، قعدۂ اولی اور اس کا تشہد اور حالت قعدہ میں درود پاک۔

دوسری قسم وہ ہے جس کے چھوڑنے پر سجدۂ سہو واجب نہیں ہوتا، مثلاً اذکار رکوع وسجود وغیرہ، اس قسم کی کسی سنت کے ترک پر اگر کسی نے جان بوجھ کر سجدۂ سہو کرلیا تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس نے نماز میں جنس نماز ہی سے ایک ایسی چیز کا اضافہ کردیا جو نماز میں سے نہیں ہے، البتہ لاعلمی کی صورت میں اس کو معذور سمجھا جائے گا۔

بہرحال شافعیہ کے نزدیک قسم ثانی کی سنتوں میں سے کسی سنت کی تلافی محل کے فوت ہونے کے بعد نہیں کی جائے گی، مثلاً کسی نے ثناء چھوڑ کر قرأت شروع کردی تو ثناء کی تلافی نہیں کی جائے گی (۲)۔

اسی طرح حنابلہ کے نزدیک سنتوں کی تلافی محل فوت ہونے کے بعد نہیں کی جائے گی، مثلاً کسی نے ثناء چھوڑ کر تعوذ شروع کردیا تو اس کا محل فوت ہوگیا یا تعوذ چھوڑ کر بسم اللہ پڑھنے لگے، یا بسم اللہ چھوڑ

---

(۱) الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۷۸۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۶۶، ۶۷، ۳۵۵۔

کر قرآت شروع کردے، یا آمین چھوڑ کر سورت کا آغاز کردے، ان تمام صورتوں میں محل فوت ہوگیا۔

البتہ اگر کسی نے رکعت اولی میں جان بوجھ کر یا بھول کر ''تعوذ'' چھوڑ دیا تو وہ رکعتِ ثانیہ میں تعوذ پڑھے گا، مگر یہ فوت شدہ تعوذ کی تلافی نہیں ہوگی، بلکہ دوسری رکعت کی قرأت کے لئے مستقل حیثیت سے ہوگا، حنابلہ کے نزدیک جس طرح محل کے فوت ہونے کے بعد سنتوں کی تلافی نہیں ہوتی، اسی طرح ان میں سے کسی کے عمداً یا سہواً ترک پر سجدۂ سہو بھی مشروع نہیں ہوتا، خواہ وہ سنت قولی ہو یا فعلی اور اگر کوئی سجدہ سہو کرے تو مضائقہ نہیں (۱)۔

د- مسبوق کے لئے جماعت کی فوت شدہ نماز کا تدارک:

۱۴ - ایک شخص تکبیر تحریمہ کے بعد آیا اور امام کے ساتھ شامل ہوگیا اور رکوع پالیا تو وہ رکعت اسے مل گئی، رکوع سے قبل کی فوت شدہ چیزوں کی تلافی نہیں کرے گا، البتہ اگر رکوع سے اٹھنے کی حالت میں یا اٹھنے کے بعد یہ نماز میں شامل ہوا تو وہ رکعت اس کی فوت ہوگئی اور اس پر اس رکعت کی ادائیگی ضروری ہے، اس سلسلے میں تفصیلات واحکام مختلف ہیں جن کو نماز جماعت کے باب میں ''صلاۃ المسبوق'' کے تحت دیکھا جاسکتا ہے (۲)۔

ھ- سجدۂ سہو کا تدارک:

۱۵ - اگر کسی کو اپنی نماز کا سہو یاد نہ رہے اور سجدۂ سہو نہ کرکے سلام پھیر دے، مگر پھر فوراً ہی یاد آجائے تو اس کی تلافی کرے گا (۳)، اس سلسلے

---

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۳۶، ۳۳۹، ۳۵۶، ۳۹۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۷۲، ۲/ ۲۳۱، ۲۳۵۔

(۳) المغنی ۲/ ۳۴، کشاف القناع ۱/ ۴۰۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۸۶، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی رص ۲۵۷، ابن عابدین ۱/ ۵۰۵، القوانین الفقہیہ رص ۵۱۔

کے اختلافات وتفصیلات کے لئے "سجدۂ سہو" کی بحث دیکھی جائے۔

و-نماز عید میں بھولی ہوئی تکبیرات کا تدارک:

۱۶ - اگر کوئی شخص نماز عید کی تکبیرات بھول جائے اور قرأت شروع کردے تو یہ تکبیرات فوت ہوگئیں، اس رکعت میں اس کی تلافی نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ یہ تکبیرات سنت ہیں، اور اس کا محل فوت ہوچکا، جیسا کہ ثنا یا تعوذ بھول جانے کا حکم ہے، یہ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے (۱)، اور اس لئے بھی کہ اگر وہ تکبیرات ادا کرے پھر دوبارہ قرأت کرے تو پہلی قرأت لغو قرار پائے گی، حالانکہ قرأت فرض ہے، اس کا تو اعتبار ہونا چاہئے، اور اگر تکبیرات کی قضا کے بعد اعادۂ قرأت نہ کرے تو تکبیرات کی ادائیگی بے محل ہوجائے گی، البتہ شافعیہ کے نزدیک بقول علامہ شبراملسی مسنون یہ ہے کہ رکعت اولی میں تکبیرات بھول جائے تو رکعت ثانیہ میں اس کی تکبیرات کے ساتھ ان کی تلافی کرے گا، جیسا کہ نماز جمعہ کی رکعت اولی میں سورۂ جمعہ پڑھنے کا مسئلہ ہے کہ اگر کوئی رکعت اولی میں سورۂ جمعہ پڑھنا بھول جائے، تو مسنون یہ ہے کہ رکعت ثانیہ میں سورۂ منافقون کے ساتھ اس کی تلاوت کرے (۲)۔

حنفیہ کے نزدیک تکبیرات بھول جانے کی صورت میں ان کی تلافی کی جائے گی، خواہ وہ دوران قرأت یاد آئے یا قرأت کے بعد دوران رکوع، لیکن اگر رکوع میں بھی یاد نہ آئے، بلکہ رکوع سے سر اٹھانے کے بعد یاد آئے تو تکبیرات کی قضا نہیں کی جائے گی، وہ فوت ہوگئیں، البتہ سورۂ فاتحہ پڑھنے کے دوران یا اس کے بعد ضم سورت سے قبل یاد آجائے تو تکبیر کہے اور اس صورت میں سورۂ فاتحہ کا اعادہ واجب ہوگا اور اگر ضم سورت کے بعد یاد آئے تو بھی تکبیرات کہے گا اور اس صورت میں قرأت کا اعادہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ قرأت تام ہوچکی ہے، اب اس کے باطل وکالعدم کی گنجائش نہیں (۱)۔

اس مسئلے میں مالکیہ کی رائے بھی حنفیہ کے قریب ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ تمام یا کچھ تکبیرات اگر کوئی بھول جائے تو دوران قرأت یا قرأت کے بعد رکوع سے پہلے جب بھی یاد آئے تکبیر کہہ لے، اس صورت میں قرأت کا اعادہ کرنا ان کے نزدیک مستحب ہے، البتہ چونکہ قرأت اولی بے محل ہوجائے گی، اس لئے سجدۂ سہو کرنا ہوگا، اگر کسی کو رکوع سے قبل تکبیر یاد نہ آئے اور وہ رکوع کرلے تو اب نماز پوری کرے، اس لئے کہ محل تدارک فوت ہوگیا اور اب وہ تکبیر کے لئے نہیں لوٹے گا اور اگر تکبیر کہنے کے لئے لوٹ جائے گا تو ظاہر مذہب یہ ہے کہ نماز باطل ہوجائے گی (۲)۔

ز-مسبوق کے لئے تکبیرات عید کا تدارک:

۱۷ - حنفیہ کے نزدیک مسبوق فوت شدہ تکبیرات عید کی تلافی کرے گا، اس کی صورت یہ ہوگی کہ تکبیر تحریمہ کھڑے ہونے کی حالت میں کہے گا۔ اس کے بعد اگر اتنی گنجائش ہو کہ وہ تکبیرات کہنے کے بعد رکوع پا سکے، تو وہ تکبیرات کہے گا، اور اگر اتنی گنجائش نہ ہو تو امام کے ساتھ رکوع میں شامل ہوجائے اور حالت رکوع میں تکبیرات ادا کرے، یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کی رائے ہے، امام ابو یوسف کا نقطۂ نظر اس سے الگ ہے اور اگر امام نے اپنا سر اٹھالیا اور یہ حالت رکوع میں پوری تکبیرات ادا نہ کرسکا تو بقیہ تکبیرات اس سے ساقط

(۱) نہایۃ المحتاج ۳۹۷/۲، القلیوبی ۳۰۵/۱، کشاف القناع ۵۴/۲۔

(۲) النہایۃ وحاشیۃ الشبراملسی ۳۹۷/۲۱، کشاف القناع ۵۴/۲۔

(۱) فتح القدیر علی الہدایہ ۴۶/۲، الفتاوی الہندیہ ۱۵۱/۱، ابن عابدین ۵۶۰/۱۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳۹۷/۱۔

ہوجائیں گی، اور اگر کوئی شخص رکوع کے بعد امام کے ساتھ شامل ہوا تو تکبیرات نہیں کہے گا، بلکہ تکبیرات کے ساتھ اس رکعت کو امام کے سلام کے بعد پوری کرے گا[۱]۔

مالکیہ کے نزدیک تکبیرات کی تلافی صرف اس وقت کی جائے گی، جبکہ مسبوق امام کے ساتھ حالت قرأت میں شامل ہوا ہو، اگر حالت رکوع میں شامل ہوا تو تکبیر نہیں کہے گا، اگر مسبوق امام کے ساتھ دوران تکبیر نماز میں شامل ہوا تو امام کے ساتھ یہ بھی تکبیر کہے گا، اور فوت شدہ تکبیرات امام کی تکبیرات کے بعد ادا کرے گا، امام کی تکبیرات کے دوران اپنی چھوٹی ہوئی تکبیرات نہیں کہے گا، البتہ اگر امام کے ساتھ دوران قرأت شامل ہو تو دوران قرأت تکبیرات کہے گا[۲]۔

شافعیہ کا قول جدید اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر مقتدی کے حاضر ہونے سے پہلے امام پوری یا کچھ تکبیرات کہہ چکا تھا تو فوت شدہ تکبیرات کی تلافی نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ یہ ذکر مسنون ہے اور اس کا محل فوت ہوچکا ہے۔

شافعیہ کا قول قدیم یہ ہے کہ تکبیرات کی قضا کی جائے گی، اس لئے کہ تکبیرات کا محل حالت قیام ہے اور مسبوق نے اس حالت کو پالیا ہے، اور شیرازی کہتے ہیں کہ یہ کوئی بات نہیں ہے[۳]۔

حج کا تدارک:

الف-احرام کی غلطیوں کا تدارک:

۱۸- ایک شخص حج کے ارادے سے نکلا اور میقات سے بلا احرام گذر گیا تو اگر اس نے اسی مقام پر جہاں یاد آیا احرام باندھ لیا تو اس پر ایک دم واجب ہوگا، لیکن اگر وہ تلافی مافات کے لئے میقات کی طرف لوٹ گیا اور میقات سے احرام باندھا تو اس پر دم نہیں ہوگا، اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے، بشرطیکہ وہ احرام باندھے بغیر میقات کی طرف لوٹ گیا ہو، لیکن اگر وہ اس مقام پر احرام باندھنے کے بعد میقات کی طرف لوٹا تو بعض فقہاء کا خیال ہے کہ دم اس پر باقی رہے گا اور یہ احرام باندھ کر لوٹنا اس کے لئے سودمند نہ ہوگا، جبکہ دوسرے بعض فقہاء کی رائے میں یہ لوٹنا سودمند ہوگا، اس سلسلے کی تفصیلات واختلافات کے لئے ''احرام'' کی اصطلاح دیکھی جائے[۱]۔

ب-طواف کی غلطیوں کا تدارک:

۱۹- اگر کسی نے طواف مشروع کا کوئی حصہ چھوڑ دیا، مثلاً حطیم کے اندر سے بعض چکر ادا کئے تو صحت طواف کے لئے حصۂ متروک کو ادا کرنا ضروری ہے، حنابلہ اور بعض شافعیہ نے اس میں ''قریبی وقت'' کی قید لگائی ہے، اس لئے کہ طواف کے چکروں کے درمیان موالات (تسلسل) شرط ہے، بعض فقہاء کے نزدیک موالاۃ کی شرط نہیں ہے، جن لوگوں کا یہ قول ہے ان میں بقیہ دیگر شافعیہ ہیں، بلکہ ان کے نزدیک موالات محض مستحب ہے[۲]۔

شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ اگر حج کی کسی شرط کے بارے میں شک ہوجائے تو حلال ہونے سے قبل اس کی تلافی واجب ہے، البتہ حج سے فراغت کے بعد پیدا ہونے والے شک سے کوئی فرق نہیں پڑے گا[۳]۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۱، شرح فتح القدیر ۲/ ۶۰۳، مراقی الفلاح/ص ۲۹۲۔

(۲) الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۹۷۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۶۶، ابن عابدین ۲/ ۱۵۴، فتح القدیر ۳/ ۴۰، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۳، ۲۵، شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۹۳۔

(۱) نہایۃ المحتاج علی النہایہ ۲/ ۳۹۷، الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۹۶، کشاف القناع ۲/ ۵۴، المجموع ۵/ ۱۵، القلیوبی ۱/ ۳۰۵۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۶۶، ابن عابدین ۲/ ۱۵۴، فتح القدیر ۳/ ۴۰، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۳، ۲۵، شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۹۳۔

(۲) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۰۸، المغنی ۳/ ۳۹۶۔

(۳) شرح المنہاج ۲/ ۱۰۸۔

ابن ہمام کے علاوہ تمام حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ طواف کی فرض مقدار اکثر حصہ یعنی چار چکر ہے، چار چکر سے زائد فرض نہیں بلکہ واجب ہے، البتہ ابن ہمام کے نزدیک جمہور فقہاء کی طرح ساتوں چکر فرض ہیں۔ جمہور حنفیہ کے قول کے مطابق اگر کوئی ''طواف زیارت'' میں تین یا اس سے کم چکر چھوڑ دے، تو اس کا فرض ادا ہوجائے گا، البتہ واجب میں کمی کی بناپر اس پر دم واجب ہوگا اور اگر کوئی تلافی کی غرض سے چھوٹے ہوئے چکر پورے کرلے تو طواف صحیح اور تام ہوگا اور اس سے دم بھی ساقط ہوجائے گا، چاہے اس نے یہ چکر وقفہ کے بعد پورے کئے ہوں، بس شرط یہ ہے کہ چھوٹے ہوئے چکر ایام تشریق کے اختتام سے قبل پورے کرلئے جائیں [۱]۔

اگر حاجی طواف قدوم ترک کردے یا طواف تو کرے مگر بعد میں پتہ چلے کہ اس نے طواف بے وضو کیا تھا تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس کی تلافی واجب نہیں ہے، اس لئے کہ مفرد کے حق میں طواف قدوم واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ شافعیہ کے یہاں اگر طواف قدوم مکہ پہنچنے میں تاخیر کی بناپر فوت ہوتو دوروایتیں ہیں، صحیح ترین روایت یہ ہے کہ صرف وقوف عرفہ کرلینے کی وجہ سے فوت ہوتا ہے اور جب یہ فوت ہوجائے تو اس کی قضا نہیں کی جائے گی [۲]۔ مگر یہاں ایک قابل لحاظ بات یہ ہے کہ جو شخص طواف قدوم ترک کردے یا طواف کرے لیکن صحیح طور پر ادا نہ کرے، مثلاً حالت حدث میں طواف کرے اور اس کی تلافی نہ کرے تو ایسی صورت میں جن حضرات کے نزدیک صحتِ سعی کے لئے پہلے طواف کرنا ضروری ہے، ان کے مطابق اس شخص پر اعادۂ سعی لازم ہوگا، مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے [۳] (دیکھئے: ''سعی'' کی اصطلاح)۔

حنفیہ کے نزدیک اگر کوئی طواف قدوم یا طواف نفل حالت جنابت میں کرے تو اس پر دم واجب ہے، اس لئے کہ شروع کرنے کے بعد کوئی بھی طواف واجب ہوجاتا ہے، اور اگر حالت حدث میں کرے تو اس پر صرف صدقہ ہے، اعادۂ طواف کے ذریعہ اس کی تلافی بھی ممکن ہے، اس صورت میں اس سے دم یا صدقہ ساقط ہوجائے گا، حنفیہ کے نزدیک طواف وداع کا بھی یہی حکم ہے [۱]۔

رمل (اکڑ کر چلنا) اور اضطباع (دائیں بغل سے چادر نکال کر بائیں کندھے پر ڈالنا) خاص طواف قدوم کے ابتدائی تین چکروں میں مردوں کے لئے سنت ہیں، اگر کوئی شخص دونوں کو چھوڑ دے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا، اور نہ اس کا تدارک کیا جائے گا، صفا مروہ کے درمیان سعی میں ''میلین اخضرین'' کے درمیانی رمل کا بھی یہی حکم ہے، حنابلہ کا مذہب یہی ہے، یہی شافعیہ کا سب سے زیادہ صحیح یا سب سے زیادہ ظاہر قول بھی ہے، حنفیہ کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، ابن ہمام کہتے ہیں کہ اگر کسی نے طواف کے پہلے تین چکروں میں رمل ترک کردیا تو اس کے بعد رمل نہیں کرے گا، مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ ''طواف افاضہ'' میں اضطباع کی قضا کی جائے گی، قول اظہر کے بالمقابل شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے اور حنابلہ میں قاضی کی رائے بھی یہی ہے [۲]۔

ج- سعی کی غلطیوں کا تدارک:

۲۰- مفرد اگر طواف قدوم کے بعد سعی نہ کرے تو اس پر سعی کا تدارک واجب ہے اور اس پر ضروری ہے کہ وہ طواف افاضہ کے بعد سعی کرے، ورنہ جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا حج درست نہ ہوگا، اس

---

(۱) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۵۰۔

(۲) شرح المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۰۲۔

(۳) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۴۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۰۹، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۴۔

(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۴۳، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۷۵، ۳۷۷، ۳۸۸، شرح المنہاج للمحلی ۲/ ۱۰۸، فتح القدیر ۲/ ۳۵۸۔

لئے کہ ان کے نزدیک سعی رکن حج ہے، حنفیہ کا مسلک اور حنابلہ میں قاضی کی رائے یہ ہے کہ سعی صرف واجب ہے، اگر اس کا تدارک نہ کرے گا تو اس کا حج پورا ہوجائے گا، مگر اس کی تلافی دم سے کرنی ہوگی، اور یہ حکم اس وقت ہے جبکہ پوری یا اکثر سعی چھوٹ جائے لیکن اگر صرف تین یا اس سے بھی کم چکر ترک ہوں تو حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں ہر "شوط" کے عوض نصف صاع صدقہ کرنے کے علاوہ کچھ واجب نہیں ہے، یہ سارے احکام اس صورت میں ہیں جب ترک بلاعذر ہو، لیکن اگر عذر کی بنا پر ایسا ہوا ہو تو کچھ واجب نہیں، حج کے تمام واجبات کا یہی حکم ہے [1]۔

اگر کسی نے صفا اور مروہ کی سعی میں کوئی چکر جان بوجھ کر یا بھول سے چھوڑ دیا یا کسی شوط میں صفا یا مروہ تک نہ پہنچ سکا، تو اس کی سعی صحیح نہ ہوگی، چاہے اس نے ایک ہاتھ ہی کیوں نہ چھوڑا ہو، اس پر فوت شدہ حصے کی تلافی واجب ہے اور اس کی تلافی کے لئے اس حصے کی سعی کرنی ہوگی جس کو اس نے چھوڑ دیا تھا، چاہے کئی دن کے بعد ہی کیوں نہ ہو، پوری سعی کا اعادہ اس پر لازم نہیں، اس لئے کہ سعی میں موالات (تسلسل) شرط نہیں ہے، بخلاف طواف بیت اللہ کے کہ اس میں موالات شرط ہے [2]، بعض فقہاء کا خیال ہے کہ سعی میں بھی موالات کی شرط ہے، شافعیہ کا ایک قول یہی ہے۔

اسی طرح اگر کسی نے سعی کا آغاز مروہ سے کیا تو پہلا چکر غیر معتبر قرار پائے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس آیت کریمہ کی تلاوت فرمائی: "إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ" [3] (صفا اور مروہ بے شک اللہ کی یادگاروں میں سے ہیں)، پھر آپ ﷺ

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۴، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۱۰، المغنی ۳/ ۳۸۸، فتح القدیر ۲/ ۶۶ ۳۔

(۲) المغنی ۳/ ۳۹۶۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۵۸۔

نے فرمایا: "نَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللّٰهُ بِه" (ہم اسی سے شروع کریں گے جس سے اللہ نے شروع کیا ہے)، اور ایک روایت میں ہے: "اِبْدَؤُوا بما بَدَأَ اللّٰهُ بِه" [1] (تم اسی سے شروع کرو جس سے اللہ نے شروع کیا ہے)۔

د- وقوف کی غلطی:

۲۱ - اگر حجاج ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کو وقوف عرفہ کریں اور ان کو اپنی غلطی کا پتہ چل جائے تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ یہی وقوف کافی ہوگا، اعادہ کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ اعادہ میں بہت حرج ہے، شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے، جو ان کے قول اصح کے بالمقابل ہے، ان کا قول اصح یہ ہے کہ یہ وقوف کفایت کرے گا لیکن اگر خلاف عادت حجاج کی تعداد کم ہو تو اس حج کی قضا لازم ہے، اس لئے کہ اس صورت میں حرج عام کا اندیشہ نہیں ہے۔

البتہ اگر حجاج آٹھویں ذی الحجہ ہی کو وقوف کرلیں اور اس کے بعد ان کو اپنی غلطی کا پتہ چلے اور محل فوت ہونے سے قبل قبل اس غلطی کی تلافی ممکن ہو تو اس وقوف کا اعادہ لازم ہے، جمہور فقہاء یعنی حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک یہی ہے، حنابلہ کی ایک روایت بھی یہی ہے، ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ بلا تلافی یہ وقوف کافی ہوگا، اس لئے کہ اعادہ کی صورت میں وقوف میں تعدد ہوجائے گا، اور یہ بدعت ہے، جیسا کہ شیخ ابن تیمیہ نے وضاحت کی ہے۔

لیکن اگر انہیں اپنی غلطی کا علم محل فوت ہونے کے بعد ہو اور

(۱) حدیث: "ابدأ بما بدأ الله" وفي رواية "ابدؤوا بما بدأ الله به" کی روایت مسلم (۲/ ۸۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت جابرؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "أبدأ بما بدأ الله"، اور امام مالک نے مؤطا (۱/ ۳۷۲ طبع الحلبی) میں حضرت جابرؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "ابدأ بما بدأ الله"۔ حافظ ابن حجر نے (التلخیص ۲/ ۲۵۰، طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ) میں "ابدؤوا" کی روایت کے شذوذ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

تدارک ممکن نہ ہو تو مالکیہ کا قول معتمد اور شافعیہ کا قول اصح یہ ہے کہ یہ وقوف کافی نہیں ہے، اور ان تمام حاجیوں پر اس حج کی قضا لازم ہے، فقہاء نے عبادت کے وقت سے تقدیم اور تاخیر کے معاملہ میں اس طرح سے فرق کیا ہے کہ تقدیم میں غلطی کا تدارک ممکن ہے کیونکہ یہ حساب میں غلطی کی وجہ سے واقع ہوتی ہے یا شاہدوں کی شہادت میں غلطی کی وجہ سے ہوتی ہے جو طلوع ہلال کی گواہی دیتے ہیں، اور تاخیر کی غلطی کبھی رؤیت ہلال سے مانع بادل چھا جانے کی وجہ سے ہوتی ہے جس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔

یہ حنفیہ کی دو تخریجات میں سے ایک ہے۔

حنابلہ کا مسلک اور حنفیہ کی دوسری تخریج یہ ہے کہ یہ وقوف کافی ہے اور ان پر قضا لازم نہیں ہے، کیونکہ ایک سال میں دوبار وقوف کرنا بدعت ہے، جیسا کہ حنابلہ بیان کرتے ہیں، اور اگر اس وقت کو ناکافی قرار دے کر آئندہ سال قضا کا حکم دیا جائے تو اس میں حرج شدید پیش آئے گا، جیسا کہ حنفیہ بیان کرتے ہیں [(۱)]۔

ھ- وقوف عرفہ کا تدارک:

۲۲- اگر حاجی نے جان بوجھ کر یا بھول کر یا لاعلمی کی بناپر وقوف عرفہ چھوڑ دیا، یہاں تک کہ یوم النحر کی صبح طلوع ہوگئی تو اس کا حج صحیح نہیں ہوگا اور تلافی بھی ممکن نہیں ہے، اس لئے اب اس پر لازم ہے کہ عمرہ کر کے احرام سے حلال ہوجائے [(۲)]۔

اگر دن میں وقوف کیا اور غروب سے پہلے ہی عرفہ سے چلا گیا تو اس کا رکن ادا ہوگیا، البتہ رات میں بھی کچھ وقوف واجب ہے، اس واجب کو چھوڑنے کی بناپر اس پر دم واجب ہوگا، حنفیہ اور حنابلہ کی رائے یہی ہے، شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے، لیکن شافعیہ کا قول راجح یہ ہے کہ دم دینا مستحب ہے، اس لئے کہ اس قول کے مطابق رات میں قیام کرنا سنت ہے، واجب نہیں، لیکن اس کے باوجود مستحب یہ ہے کہ دم دے دیا جائے، تاکہ وجوب دم کے قائلین کے اختلاف سے خروج ہوجائے۔

لیکن اگر وہ تلافی مافات کے لئے غروب سے قبل ہی عرفہ لوٹ جائے اور غروب کے بعد تک وہیں رہے تو بالاتفاق اس سے دم ساقط ہوجائے گا، اور اگر غروب کے بعد طلوع فجر سے پہلے پہلے لوٹ آئے تو جمہور کے نزدیک اس سے دم ساقط ہوجائے گا، اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے (ان کے نزدیک دم ساقط نہیں ہوگا)، کیونکہ اس پر وجوب دم عرفہ سے قبل از وقت نکل جانے کی بناپر ہوا ہے، اس لئے واپسی سے یہ دم ساقط نہ ہوگا۔

مالکیہ کے نزدیک حاجی کو غروب شمس سے قبل نکلنے کی اجازت نہیں ہے، اگر غروب سے قبل نکل گیا تو تلافی کے لئے رات تک اس کی واپسی ضروری ہے، ورنہ اس کا حج باطل ہوجائے گا [(۱)]۔

و- وقوف مزدلفہ کا تدارک:

۲۳- شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وقوف مزدلفہ ایک لحظہ ہی کے لئے سہی واجب ہے، بشرطیکہ یہ وقوف عرفہ کے بعد رات کے دوسرے حصے میں ہو، ٹھہرنا شرط نہیں ہے، صرف گذرنا کافی ہے۔

اگر کوئی شخص مزدلفہ سے نصف لیل سے قبل روانہ ہوگیا اور فجر سے قبل لوٹ آیا تو اس پر کچھ واجب نہیں، اس لئے کہ واجب ادا ہوگیا، ہاں اگر نصف لیل کے بعد طلوع فجر تک واپس نہ ہو تو قول راجح

---

(۱) الہدایہ والعنایہ ۳/ ۸۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۸، شرح المحلی مع المنہاج ۲/ ۱۱۵، ۱۱۶، الفروع ۳/ ۵۲۲، کشاف القناع ۲/ ۵۲۵۔

(۲) شرح المنہاج ۲/ ۱۱۵، المغنی ۳/ ۳۹۶۔

(۱) المغنی ۳/ ۴۹۳، ابن عابدین ۲/ ۱۷۶، ۲۰۶، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۹۰، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۲۱، القوانین الفقہیہ (۹۰)، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۲/ ۳۷۔

کے مطابق اس پر دم واجب ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وقوف مزدلفہ کا وقت طلوع فجر کے بعد سے طلوع شمس تک ہے، اس دوران کم از کم ایک لحظہ کے لئے بھی ٹھہرنا واجب ہے، اگر کسی نے عذر کی بنا پر وقوف چھوڑ دیا تو کچھ واجب نہیں، عذر مثلاً کمزوری یا بیماری ہو یا ایسی عورت ہو جو ہجوم سے ڈرتی ہو، البتہ اگر کوئی بلا عذر وقت مقررہ سے قبل مزدلفہ سے نکل جائے تو اس پر دم واجب ہے، اس سے بظاہر یوں لگتا ہے کہ اگر وہ طلوع آفتاب سے قبل مزدلفہ واپس ہو کر تلافی کر لے تو اس سے دم ساقط ہو جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک مزدلفہ میں کم از کم کجاوہ اتارنے کے وقفہ کے بقدر ٹھہرنا واجب ہے، چاہے عملاً کجاوہ نہ اتارا جائے، اگر اتنی مقدار وقوف نہ کیا اور صبح ہو گئی تو اس پر دم واجب ہے، البتہ اگر کوئی عذر ہو تو کچھ واجب نہیں [1]۔

ز- رمی جمار کا تدارک:

۲۴- شافعیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ جو شخص ایک یا دو دن کی رمی عمداً یا سہواً چھوڑ دے تو قول اظہر کے مطابق باقی ایام تشریق میں اس کی تلافی کرنی ہوگی اور یہ ادا قرار پائے گی، ایک قول یہ ہے کہ یہ قضا ہوگی اور تلافی کی صورت میں کوئی دم واجب نہ ہوگا۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایام تشریق کے پہلے اور دوسرے دن رمی کو رات تک مؤخر کرے اور طلوع فجر سے قبل کر لے تو جائز ہے اور اس پر کچھ واجب نہیں، اس لئے کہ ایام رمی میں رات بھی وقت رمی ہے۔

البتہ جمرۂ عقبہ کی رمی کے بارے میں امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کا وقت غروب شمس تک ہے، اگر کوئی غروب سے قبل رمی نہ کرے اور رات میں دوسرے دن کی صبح آنے سے قبل رمی کر لے تو کافی ہے اور اس پر کچھ واجب نہیں۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ رمی کو تاخیر کے ساتھ رات میں ادا کرنا ادا نہیں بلکہ بطور تلافی قضا ہے، اس صورت میں اس پر ایک دم واجب ہوگا [1]۔

ح- طواف افاضہ کا تدارک:

۲۵- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی نے عرفہ کے بعد کوئی بھی طواف صحیح کیا خواہ واجب ہو یا نفل تو وہ طواف افاضہ ہی قرار پائے گا، اس کی نیت ہو یا نہ ہو۔

وقوف عرفہ کے بعد کوئی طواف چھوڑ کر اپنے وطن روانہ ہو جائے تو طواف افاضہ کی ادائیگی کے لئے احرام کے ساتھ مکہ واپسی ضروری ہے، جب تک وہ طواف صحیح نہ کرے گا عورتوں کے حق میں محرم ہی رہے گا، حلال نہ ہوگا، بعض مذاہب میں اس سلسلے میں کچھ تفصیلات پائی جاتی ہیں، اس کے لئے ''حج'' کی بحث دیکھی جائے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی طواف افاضہ چھوڑ کر طواف وداع یا طواف نفل ادا کرے تو جس نیت سے طواف کرے گا وہی طواف ادا ہوگا، طواف افاضہ نہیں ہوگا، اگر وہ طواف وداع یا نفل کے بعد اپنے وطن چلا جائے تو اس پر طواف افاضہ کی ادائیگی کے لئے بحالت احرام مکہ واپسی لازم ہے، اس لئے کہ طواف افاضہ رکن ہے، طواف کی ادائیگی تک وہ عورتوں کے حق میں محرم رہے گا [2]۔

(۱) شرح فتح القدیر ۲/ ۳۸۰، ابن عابدین ۲/ ۱۷۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۴، شرح المنہاج للمحلی ۲/ ۱۱۶، الفروع ۳/ ۵۱۰۔

(۱) البدائع ۲/ ۱۳۷، فتح القدیر ۳/ ۸۶، الدسوقی ۲/ ۵۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۸۲، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۲۳، ۱۲۴، المغنی ۳/ ۵، الفروع لابن مفلح ۳/ ۵۱۸، ۵۱۹۔

(۲) المغنی ۳/ ۳۶۴، القلیوبی علی شرح المنہاج ۲/ ۱۰۳، ۱۱۰، الدر المختار ۲/ ۱۸۷، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۶۳۔

ط-طواف وداع کا تدارک:

۲۶-طواف وداع حائضہ کے سواہر شخص پر واجب ہے، اس کے ترک کی صورت میں دم سے تلافی کی جائے گی، چاہے اس کا ترک بھول کر ہوا ہو یا مسئلہ معلوم نہ ہونے کی بناپر، یہ حنابلہ کا موقف ہے اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ طواف وداع سنت ہے، اس کی تلافی واجب نہیں، وجوب کے قول کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کا کہنا ہے کہ اگر کوئی طواف وداع کئے بغیر مکہ سے چلا جائے تو اس پر واپس ہوکر اس کی تلافی واجب ہے، بشرطیکہ زیادہ دور نہ گیا ہو، یعنی مسافت سفر سے کم فاصلے پر ہو، اس صورت میں واپس ہوکر اگر وہ طواف وداع کر لے تو گنہ گار نہ ہوگا اور دم بھی ساقط ہوجائے گا، لیکن اگر مسافت سفر سے تجاوز کرگیا ہو تو اس پر دم باقی رہے گا، تدارک کے بعد بھی دم ساقط نہ ہوگا، ایک قول یہ ہے کہ ساقط ہوجائے گا (۱)۔

حنفیہ کے نزدیک طواف وداع واجب ہے، اگر کوئی ارادۂ سفر کے بعد طواف نفل بھی کرے تو طواف وداع ہی ادا ہوگا، اگر کوئی طواف وداع ادا کئے بغیر سفر میں چلا جائے تو لوٹ کر اس کی تلافی اس پر واجب ہے، بشرطیکہ میقات سے آگے نہ بڑھا ہو، اگر میقات سے آگے بڑھ گیا تو اس کو اختیار ہوگا کہ دم ادا کرے یا عمرہ کی نیت سے نیا احرام باندھ کر واپس ہو اور پہلے عمرہ کا طواف کرے، پھر طواف وداع ادا کرے، اگر ایسا کرلے تو تاخیر کی بناپر اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

مالکیہ کے نزدیک طواف وداع مستحب ہے، اگر کوئی یہ چھوڑ کر چلا جائے یا بطریق باطل ادا کرے تو اس کی تلافی کے لئے اس کو واپس ہونا چاہئے، بشرطیکہ رفقائے سفر کے چھوٹ جانے یا کرایہ وغیرہ کی وقت کا اندیشہ نہ ہو (۲)۔

(۱) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۲۵، المغنی ۳/ ۵۸، ۳۶۲-۳۶۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۲/ ۱۸۶، الشرح الکبیر والدسوقی ۲/ ۵۳۔

مجنون اور بے ہوش کے لئے عبادات کا تدارک:

اول-نماز میں:

۲۷-جنون یا بے ہوشی کی حالت میں جو نمازیں فوت ہوجائیں، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ان کی کوئی تلافی نہیں ہے، اس لئے کہ وجوب کے وقت اہلیت موجود نہیں تھی، ارشاد نبوی ہے: "**رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يشب وعن المعتوه حتى يَعْقل**" (۱) (تین اشخاص مرفوع القلم ہیں: سویا ہوا شخص جاگنے تک، نابالغ بچہ جوان ہونے تک اور مجنون شخص عقل آنے تک)۔

حنفیہ کے نزدیک جنون یا بے ہوشی اگر مسلسل پانچ یا بقول امام محمدؒ چھ نمازوں تک جاری رہے تو ان کی قضا کی جائے گی، اور اگر یہ سلسلہ مزید جاری رہے تو حرج سے بچنے کے لئے ان ایام کی نمازوں کی قضا واجب نہیں، "بشر" فرماتے ہیں کہ بے ہوشی مسقط نماز نہیں ہے، خواہ اس کی مدت کتنی لمبی ہو چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا لازم ہے۔

حنابلہ نے جنون اور بے ہوشی کے درمیان فرق کیا ہے، وہ یہ کہ حالت جنون میں فوت شدہ نمازوں کی قضا واجب نہیں ہے، جبکہ حالت بے ہوشی میں فوت شدہ نمازوں کی قضا واجب ہے، وجہ یہ ہے کہ بے ہوشی کی مدت عموماً زیادہ لمبی نہیں ہوتی، دوسری وجہ ایک روایت ہے: "**روي أن عمارا رضى الله عنه أغمي عليه ثلاثا، ثم أفاق فقال: هل صليت؟ قالوا: ماصليت منذ**

(۱) حدیث: "**رفع القلم علی ثلاثة.....**" کی روایت احمد (۱/ ۱۱۶ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۴/ ۳۸۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، ذہبی کہتے ہیں کہ اس حدیث میں ارسال ہے، لیکن حضرت عائشہؓ کی روایت سے اس کا ایک شاہد موجود ہے جس کو ابوداؤد (ابوداؤد ۴/ ۵۵۸، طبع عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۵۹) نے نقل کیا ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

ثلاث، ثم توضأ وصلی تلک الثلاث" (مروی ہے کہ حضرت عمار ایک بار تین دن تک بے ہوش رہے، افاقہ ہوا تو مصاحبین سے دریافت کیا کہ کیا میں نے نماز پڑھ لی ہے؟ لوگوں نے عرض کیا: آپ نے تین دن سے نماز نہیں پڑھی، پھر حضرت عمارؓ نے وضو کیا اور تینوں دن کی نمازیں قضا کیں)۔ حضرت عمران بن حصینؓ اور حضرت سمرہ بن جندبؓ سے بھی اسی طرح منقول ہے اور کسی سے ان کی اس باب میں مخالفت منقول ومعلوم نہیں، اس طرح گویا اجماع قائم ہو گیا۔

۲۸- ایک شخص نے حالت اہلیت میں کسی نماز کے وقت کا ایک جزء پایا اور ادائیگی سے قبل ہی پاگل یا بے ہوش ہو گیا تو اگر اس جزء میں فرض ادا کرنے کی گنجائش نہیں تھی تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک قضا واجب نہیں ہے، شافعیہ کا مذہب بھی یہی ہے، حنابلہ کے نزدیک اس کی قضا واجب ہے اور اگر اس جزء میں فرض ادا کرنے کی گنجائش تھی تو بھی حنفیہ کے نزدیک قضا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ وقت کا آخری جزء آنے سے پہلے پہلے اگر ادائیگی فرض نہ ہو تو وجوب وقت کے آخری جزء سے وابستہ ہو جاتا ہے، اور پھر اس آخری وقت میں اہلیت شرط ہوتی ہے، کیونکہ نا اہل پر کوئی ذمہ داری نہیں ڈالی جا سکتی اور مذکورہ صورت میں اس آخری وقت میں وہ مجنون یا بے ہوش تھا، کسی ذمہ داری کا اہل نہیں تھا، اس لئے اس کی قضا واجب نہ ہوگی، مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے، بعض اہل مدینہ اور حافظ ابن عبد البر کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک احتیاط قضا میں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس پر قضا واجب ہے، اس لئے کہ وجوب اول وقت ہی میں ثابت ہو جاتا ہے، اس بنا پر قضا لازم ہے۔

۲۹- اگر پاگل یا بے ہوش کو بالکل آخر وقت میں افاقہ ہو تو حنفیہ کے دو اقوال ہیں۔

ایک قول یہ ہے کہ جب تک وقت میں ادائیگی فرض کی ممکنہ گنجائش نہ ہو اس کو فرض پانے والا نہیں کہا جائے گا، امام زفرؒ کا خیال بھی یہی ہے۔

دوسرا قول جو کرخی اور اکثر محققین کا ہے، جس کو "قول مختار" قرار دیا گیا ہے، یہ ہے کہ اگر وقت میں صرف تحریمہ کی بھی گنجائش ہو تو اس کو فرض کا پانے والا قرار دیا جائے گا اور اس پر فرض کی ادائیگی لازم ہوگی، حنابلہ اور بعض شافعیہ کی رائے یہی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اگر وقت میں حصول طہارت کے بعد کم از کم ایک رکعت کی بھی ممکنہ گنجائش ہو تو فرض کی ادائیگی لازم ہوگی، بعض شافعیہ کی رائے یہی ہے، شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ صرف ایک رکعت کے بقدر وقت رہنا کافی ہے[1]۔

دوم- روزہ میں:

۳۰- اگر جنون پورے رمضان انسان پر طاری رہے تو روزہ کی قضا واجب نہیں ہے، خواہ جنون اصلی ہو یا عارضی، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہی ہے، دلیل وہی حدیث ہے جو پہلے گذری: "رفع القلم عن ثلاث" اور اگر بے ہوشی رمضان بھر طاری رہے تو حسن بصری کے علاوہ تمام فقہاء کے نزدیک قضا واجب ہے، دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "فَمَنْ كَانَ مِنكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" (پھر تم میں سے جو شخص بیمار ہو یا سفر میں ہو اس پر دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم ہے))، اور بے ہوشی بھی ایک قسم کا مرض ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۱۲، الاختیار ۱/ ۷۷، الزیلعی ۱/ ۲۰۳، ۲۰۴، البدائع ۱/ ۹۵، ۹۶، ۲۳۶، الفروق للقرافی ۲/ ۱۳۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۴، الکافی لابن عبد البر ۱/ ۲۳۸، المہذب ۱/ ۶۰، ۶۱، أسنی المطالب ۱/ ۱۲۳، المغنی ۱/ ۳۷۳، ۳۹۷، ۴۰۰، کشاف القناع ۱/ ۲۵۹۔

مالکیہ کے نزدیک مجنون پر افاقہ کے بعد قضا واجب ہے، **دلیل** یہی مذکورہ آیت ہے، اس لئے کہ جنون بھی ایک قسم کا مرض ہے، حضرت امام احمد بن حنبل سے بھی مجنون کے لئے اسی طرح کا قول منقول ہے، اگر مجنون کو رمضان میں کسی دن افاقہ ہوجائے تو حنفیہ کے نزدیک گذشتہ ایام رمضان کی قضا اس پر واجب ہوگی، یہ بتقاضائے استحسان ہے، ورنہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قضا لازم نہ ہو، امام زفر کی رائے یہی ہے۔

امام محمد نے اصلی اور عارضی کا فرق کیا ہے، یعنی جنون اصلی میں جو روزے فوت ہوں ان کی قضا نہیں ہے اور جنون عارضی میں جو فوت ہوں ان کی قضا واجب ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک زمانہ جنون میں جو روزے فوت ہوں سابقہ حدیث کی بنا پر ان کی قضا نہیں ہے، مالکیہ کے نزدیک قضا واجب ہے۔

بے ہوش پر فوت شدہ روزوں کی قضا تمام فقہاء کے نزدیک واجب ہے۔

۳۱- جس دن جنون یا بے ہوشی طاری ہوئی اس کی رات میں ہی اگر کسی نے روزے کی نیت کر لی تھی تو اس دن کے روزے کا اعتبار ہوگا اور اس کی قضا واجب نہ ہوگی، یہ حنفیہ کی رائے ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اگر جنون یا بے ہوشی صبح صادق کے بعد طاری ہوئی اور دن کے اکثر حصے تک جاری رہی تو اس پر قضا واجب ہے، اور اگر صبح صادق کے بعد طاری ہوئی اور نصف یوم یا اس سے بھی کم تک قائم رہی تو یہ روزہ کافی ہوگا اور اس پر قضا لازم نہ ہوگی۔

اگر صبح صادق کے ساتھ ہی یا اس سے بھی پہلے جنون یا بے ہوشی طاری ہوگئی تو اس دن کی قضا ہر صورت میں واجب ہے، اس لئے کہ بوقت نیت اس کے پاس عقل نہ تھی کہ نیت کرتا۔

شافعیہ کا قول اظہر اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر دن میں کسی بھی لمحہ ذرا بھی افاقہ ہوجائے تو بے ہوشی روزہ کے لئے نقصان دہ نہیں ہے، اس لئے کہ دن کے کسی بھی حصہ میں حالت افاقہ کی نیت روزہ کے لئے کافی ہے۔

شافعیہ کا **دوسرا قول** یہ ہے کہ بے ہوشی علی الاطلاق نقصان دہ ہے، **تیسرا قول** یہ ہے کہ اگر دن کے آغاز میں افاقہ ہوجائے تو نقصان دہ نہیں ہے اور اگر روزہ کی نیت کے بعد کوئی پاگل ہوجائے تو اس میں دو اقوال ہیں: **قول جدید** میں روزہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ ایسا عارضہ ہے جو نماز کی فرضیت کو ساقط کردیتا ہے، اس لئے روزہ کو بھی باطل کردے گا اور قول قدیم میں یہ بے ہوشی کی طرح ہے۔

حنابلہ کے نزدیک جنون بے ہوشی کے حکم میں ہے، یعنی اگر رات میں نیت کرے اور دن میں کسی وقت ذرا بھی افاقہ ہوجائے تو اس کا روزہ درست ہوگا۔

۳۲- جنون یا بے ہوشی سے جس دن افاقہ حاصل ہو اس دن کے روزہ کے بارے میں حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر جنون عارضی ہو اور افاقہ دن میں زوال سے قبل حاصل ہو اور روزہ کی نیت کر لے تو اس دن کا روزہ ہوجائے گا، جنون اصلی میں اختلاف ہے، بے ہوشی میں بلا اختلاف روزہ ہوجائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک اگر صبح صادق سے قبل افاقہ ہوجائے تو مجنون اور بے ہوش دونوں کے لئے اس دن کا روزہ درست ہوجائے گا اور اگر افاقہ صبح صادق کے بعد ہو تو اس کا حکم سابقہ تفصیل کے مطابق ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک اگر مجنون کو دن میں افاقہ ہوجائے تو **قول اصح** کے مطابق اس پر قضا واجب نہیں ہے اور اس کے لئے بقیہ دن کھانے پینے اور جماع سے پرہیز کرنا مستحب ہے، یہ ایک قول ہے، **دوسرا قول** یہ ہے کہ قضا واجب ہے، بے ہوش کے بارے میں حکم یہ ہے کہ اگر اسے افاقہ ہوجائے تو اس کا روزہ معتبر ہوگا۔

حنابلہ کے یہاں مجنون کے لئے جس دن افاقہ ہو اس دن کی قضا اور کھانے پینے سے رکنے سے متعلق دو روایتیں ہیں، البتہ بیہوش کو دن میں کسی وقت افاقہ ہوجائے تو اس کا روزہ درست ہوگا[1]۔

سوم-حج میں:

۳۳- ایک شخص نے حج کا احرام باندھا اور اس پر جنون یا بے ہوشی طاری ہوگئی، پھر وقوف عرفہ سے قبل افاقہ ہوگیا اور اس نے وقوف کرلیا تو بالاتفاق اس کا حج درست ہوگا۔

اسی طرح کوئی شخص جنون یا بے ہوشی کی بنا پر احرام حج نہ باندھ سکا، لیکن وقوف عرفہ سے قبل اس کو افاقہ ہوگیا اور اس نے احرام باندھ کر وقوف کرلیا تو اس کا حج ہوگیا البتہ اس پر جزاء کے وجوب کے بارے میں کچھ تفصیل ہے۔

اسی طرح اگر کسی مجنون یا بے ہوش کی طرف سے اس کے ولی نے احرام باندھا (ان حضرات کے مسلک کے مطابق جو اس کے جواز کے قائل ہیں مثلاً حنفیہ اور بعض شافعیہ) اور یہ دونوں وقوف عرفہ سے قبل افاقہ پا گئے اور وقوف کرلیا تو دونوں کا حج درست ہوجائے گا، اگر کسی نے حالت افاقہ میں احرام باندھا یا اس کی طرف سے اس کے ولی نے باندھا اور پھر اس پر جنون یا بے ہوشی طاری ہوگئی اور اسی حالت میں اس نے وقوف عرفہ کیا تو مالکیہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک اس کا حج صحیح ہوجائے گا، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ حج فرض ہوگا یا نفل؟

حنفیہ کے نزدیک بے ہوش کا حج صحیح ہوگا، مجنون کے بارے

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۳۳، البدائع ۲/ ۸۸، ۸۹، فتح القدیر ۲/ ۲۸۵، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۴۸، الشرح الصغیر ۱/ ۷۴۴ طبع الحلبی، المہذب ۱/ ۱۸۴، ۱۹۲، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۸۳، المغنی ۳/ ۹۸، ۹۹، ۱۵۶، منتہی الارادات ۱/ ۱۱۸۔

میں اختلاف ہے[1]۔

عبادات کے بارے میں مذکورہ مسائل کی تفصیل "صلاۃ"، "صوم"، "حج"، "جنون" اور "اغماء" کی اصطلاحات میں دیکھی جائے۔

اشارہ سے عاجز مریض کا تدارک:

۳۴- جو شخص نماز میں رکوع وسجود کے لئے سر سے اشارہ نہ کرسکتا ہو وہ پلک کے اشارے سے نماز پڑھے اور دل میں نیت کرلے، اس لئے کہ حضرت علیؓ کی حدیث ہے: "**يصلي المريض قائما، فإن لم يستطع صلى جالسا، فإن لم يستطع صلى على جنبه مستقبل القبلة، فإن لم يستطع صلى مستلقيا على قفاه، ورجلاه إلى القبلة، وأومأ بطرفه**"[2] (مریض کھڑا ہوکر نماز پڑھے، اگر نہ ہوسکے تو بیٹھ کر پڑھے، یہ بھی نہ ہوسکے تو قبلہ رو کروٹ کے بل لیٹ کر نماز پڑھے، یہ بھی نہ ہوسکے تو چت لیٹ کر اپنے دونوں پاؤں قبلہ کی طرف کرکے نماز پڑھے اور آنکھ سے اشارہ کرے)۔

تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے۔

اگر آنکھ سے اشارہ کرنا ممکن نہ ہو تو انگلی کے اشارے سے نماز پڑھے، اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو جس طرح ممکن ہو اسی طرح نماز پڑھے، خواہ دل ہی سے تمام افعال ادا کرنے پڑیں، جب تک عقل باقی ہے نماز بہر حال معاف نہیں، اس لئے اگر زبان اور جسم میں

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۳۷، البدائع ۲/ ۱۸۸، ۱۸۹، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۶۰، ۱۶۱، منح الجلیل ۱/ ۳۳۴، ۶۷۴، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۳۰، ۲۳۴، ۲۹۰، الاشباہ للسیوطی / ۲۳۴، المغنی ۳/ ۲۴۹، ۲۵۵، ۴۱۶، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۳، ۵۸۔

(۲) حدیث: "يصلي المريض قائما....." کی نسبت زیلعی نے نصب الرایہ (۲/ ۱۷۶ طبع المجلس العلمی) میں سنن دار قطنی کی طرف کی ہے اور اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

حرکت کرنے کی طاقت نہ ہو تو دل ہی میں تمام اذکار وافعال کا استحضار کر کے نماز ادا کر لے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا"[1] (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کی بساط کے مطابق)۔

یہ مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے فقیہ امام زفرؒ کا مسلک ہے، امام زفر کے علاوہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اشارہ صرف سر سے درست ہے، آنکھ، پیشانی یا دل سے اشارہ کرنا کافی نہیں ہے، اس لئے کہ سجدہ کا فریضہ ان سے ادا نہیں ہو سکتا بر خلاف سر کے کہ اس سے سجدہ کا فریضہ ادا ہو سکتا ہے، اس لئے جو سر کے اشارہ پر قادر نہ ہو وہ نماز کو مؤخر کر دے اور اگر وہ اسی حالت میں مر جائے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا، اور اگر صحت مند ہو جائے تو صحیح رائے یہ ہے کہ صرف ایک دن اور رات کی قضا لازم ہے، اس لئے کہ تمام نمازوں کی قضا میں حرج شدید ہے[2]۔

سہو ونسیان کا تدارک:

۳۵-نسیان یا سہو کی بنا پر اگر کوئی حکم چھوٹ جائے تو وہ حکم ساقط نہ ہوگا، بلکہ اس کا تدارک واجب ہوگا، اگر کوئی بھول کر نماز یا روزہ یا زکاۃ یا کفارہ یا نذر چھوڑ دے تو اس پر ممکن حد تک ادا واجب ہے، ادا ممکن نہ ہو تو قضا سے اس کی تلافی کرے گا، اس میں کسی امام کا اختلاف نہیں ہے، ارشاد نبوی ہے: "**من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها**"[3] (جو نماز بھول جائے یا نماز چھوڑ کر سوتا رہ جائے، تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ جب یاد آئے اس کو ادا کر لے)۔

اگر وقت کے اندر ایک رکعت بھی ادا کر لے یا تحریمہ باندھ لے تو یہ ادا قرار پائے گی، یہ مسئلہ اختلافی ہے، وقت فوت ہو جائے تو اس کی تلافی قضا سے ہوگی[1]۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: "صلاۃ"، "صوم"، اور "زکاۃ" کی اصطلاحات۔

جو نماز، روزہ یا حج شروع کرنے کے بعد فاسد کر دے، اس کا تدارک:

۳۶-تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی فرض عبادت کو فاسد کر دے تو اگر وقت میں گنجائش ہو تو اس کی ادائیگی وقت کے اندر واجب ہے، مثلاً نماز فاسد کرنے کے بعد وقت میں گنجائش موجود ہو کہ وہ دوبارہ پڑھی جا سکے تو دوبارہ پڑھی جائے گی، اور اگر وقت نکل چکا ہو، مثلاً نماز کا وقت جا چکا ہو یا وقت تو باقی ہو مگر دوبارہ اس عبادت کو بجالانے کی گنجائش نہ ہو، مثلاً نماز جبکہ وقت نکل رہا ہو، اور روزہ وحج اگر فاسد ہو جائیں تو دوبارہ اسی وقت میں ان کو ادا نہیں کر سکتے تو ان صورتوں میں قضا واجب ہے۔

نفل عبادت حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک شروع کرنے کے بعد لازم ہو جاتی ہے، اور اس کا پورا کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حج وعمرہ کے سوا کوئی بھی نفل عبادت شروع کرنے سے واجب نہیں ہوتی اور اس کو پورا کرنا محض مستحب ہے، البتہ حج وعمرہ شروع کرنے کے بعد لازم ہو جاتے ہیں۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔

(۲) الاختیار ۱/ ۷۶، ۷۷، البدائع ۱/ ۱۰۷، ۲۴۶، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۸۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۵۰، المہذب ۱/ ۱۰۸، کشاف القناع ۱/ ۴۹۹، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۷۱۔

(۳) حدیث: "من نسي صلاة أو نام عنها، فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها" کی روایت مسلم (۱/ ۴۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) الأشباہ لابن نجیم رص ۳۰۳، البدائع ۱/ ۲۴۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۸۴، الأشباہ للسیوطی ر ۲۰۷، ۲۰۹، ۴ طبع عیسیٰ الحلبی، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۱۱۸۔

اور ان کو پورا کرنا ضروری ہے۔

اس لحاظ سے اگر کوئی نفل عبادت شروع کر کے فاسد کر دے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس کی قضا واجب ہے، اس لئے کہ فرمان خداوندی ہے: "وَلَا تُبْطِلُوْا أَعْمَالَكُمْ"[1] (اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کرو)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حج وعمرہ کے سوا کسی بھی نفل عبادت کی قضا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ روایت کرتی ہیں: "دخل عليّ رسول الله ﷺ فقال: هل عندك شيء؟ فقلت: لا، فقال: إني إذاً أصوم، ثم دخل علي يوما آخر فقال: هل عندك شيء؟ فقلت: نعم، فقال: إذاً أفطر، وإن كنت قد فرضت الصوم"[2] (میرے پاس رسول اللہ ﷺ تشریف لائے اور دریافت فرمایا کہ کیا تمہارے پاس کچھ کھانے کو ہے؟ میں نے عرض کیا: نہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: تب میں آج روزے سے رہوں گا، پھر ایک دوسرے دن تشریف لائے اور دریافت فرمایا: کیا تمہارے پاس کچھ ہے؟ میں نے عرض کیا: ہاں، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تب میں روزہ توڑ دوں گا، اگر چہ میں روزہ کا ارادہ کر چکا تھا)۔

البتہ حج وعمرہ کو اگر فاسد کر دے تو ان کی قضا واجب ہے، اس لئے کہ بالعموم ان کے لئے بڑی مشقت برداشت کر کے انسان پہنچتا ہے، اس بنا پر شروع کرنے کے بعد یہ لازم ہو جائیں گے[3]۔

(۱) سورۂ محمد/ ۳۳۔

(۲) حدیث حضرت عائشہؓ "هل عندك شيء" کی روایت مسلم (۲/ ۸۰۹ طبع الحلبی) اور دارقطنی (۲/ ۱۷۵ طبع دار المحاسن مصر) نے کی ہے الفاظ دارقطنی کے ہیں۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۶۳۳، ۶۴۳، البدائع ۱/ ۲۹۰، ۲۹۱، الحطاب ۲/ ۹۰، المہذب ۱/ ۱۹۵، کشاف القناع ۲/ ۳۴۳۔

مرتد کی فوت شدہ عبادات کا تدارک:

۳۷- مرتد کی جو عبادات ایام ارتداد میں فوت ہوئی ہیں رجوع الی الاسلام کے بعد اس پر ان کی قضا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ حالت ارتداد میں وہ شریعت کے احکام کا مخاطب نہیں تھا، اور اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "قُلْ لِلَّذِيْنَ كَفَرُوْا إِنْ يَنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ"[1] (آپ کہہ دیجئے (ان) کافروں سے کہ اگر یہ لوگ باز آجائیں گے تو جو کچھ پہلے ہو چکا ہے وہ (سب) انہیں معاف کر دیا جائے گا) ارشاد نبوی ہے: "الإسلام يجبّ ما قبله"[2] (اسلام سابقہ تمام چیزوں کو ختم کر دیتا ہے)۔

یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا موقف ہے، شافعیہ کے نزدیک ایام ارتداد کی فوت شدہ عبادات کی قضا واجب ہے، اس لئے کہ مرتد (قبل ارتداد) اسلام کا اقرار کرتا تھا، دوسری وجہ یہ ہے کہ مرتد نرمی وتخفیف کا مستحق نہیں ہے۔

۳۸- جو عبادات ارتداد سے قبل حالت اسلام میں فوت ہوئیں، ان کی قضاء توبہ کے بعد واجب ہے، اس لئے کہ حالت اسلام میں یہ عبادات اس پر واجب تھیں، پس واجب رہیں گی، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔

مالکیہ کے نزدیک قبل از ارتداد کی فوت شدہ عبادات کا بھی مطالبہ نہ ہوگا، اس لئے کہ ارتداد حج کے سوا ذمہ کی تمام واجبات نماز وروزہ کو ساقط کر دیتا ہے، البتہ فریضۂ حج باطل نہ ہوگا اور بعد اسلام اس کو ادا کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کا وقت یعنی عمر باقی ہے۔

(۱) سورۂ انفال/ ۳۸۔

(۲) حدیث: "الإسلام يجب ما قبله" کی روایت احمد (۴/ ۱۹۹ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد میں اس کو احمد وطبرانی کی طرف منسوب کیا ہے، اور کہا ہے کہ ان دونوں کے رجال ثقہ ہیں (مجمع الزوائد ۹/ ۳۵۱ طبع القدسی)۔

۳۹-مرتد اگر اسلام کی طرف واپس آجائے اور نماز کا وقت یا رمضان کا کچھ حصہ باقی ہوتو اس پر ان کی ادائیگی واجب ہے[1]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۹۴، ۳/ ۳۰۲، الاشباہ لابن نجیم ۱/ ۱۸۹، ۳۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۰۷، المہذب ۱/ ۵۱، الجمل ۱/ ۲۸۸، کشاف القناع ۶/ ۱۸۴۔

تداوی

تعریف:

۱-"تداوی" لغت میں "تداوی" کا مصدر ہے، یعنی "دوالینا" اس کی اصل "دوی یدوی" ہے، "دوی" کے معنی ہیں: وہ بیمار ہوا، "أدوی فلانا" اس نے فلاں کو بیمار کردیا، "یدوی فلانا" وہ فلاں کو بیمار بناتا ہے، یہ علاج کے معنی میں بھی آتا ہے، اس لئے یہ اضداد میں سے ہے، مرض کے معنی میں بھی ہے اور علاج کے معنی میں بھی، "یداوی" یعنی وہ علاج کرتا ہے، "یداوی بالشيء" وہ ایک چیز سے علاج کرتا ہے، "تداوی بالشيء" کسی چیز سے علاج کرنا، "الدَواء، الدِّواء، الدُّواء" وہ چیز جو علاج کی خاطر استعمال کی جائے۔

فقہاء کے یہاں بھی یہ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ ان کی عبارات سے پتہ چلتا ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تطبیب:

۲-"تطبیب" کے لغوی معنی ہیں: علاج کرنا، دوا تجویز کرنا، کہا جاتا ہے، "طب فلان فلانا" فلاں نے فلاں کا علاج کیا، "جاء یستطب لوجعہ" وہ اپنی تکلیف کا علاج کرانے کے لئے آیا، یعنی

(۱) لسان العرب، مختار الصحاح، المعجم الوسیط مادۂ "دوی"۔

نسخہ تجویز کراتا ہے کہ کون سی دوا اس کی بیماری میں نافع ہے۔ ''الطب'' جسم اور نفس کا علاج کرنا، اس طرح ''تطبیب'' ''مداواۃ'' کے ہم معنی ہے[1]۔

ب-تمریض:

۳- ''تمریض''، ''مرّض'' کا مصدر ہے، اس کے معنی ہیں: علاج کی ذمہ داری لینا، ''مرّضہٗ تمریضاً''، اس وقت بولتے ہیں جب کوئی کسی کے علاج کی ذمہ داری لے اور اس کی تیمارداری کرے اور ازالۂ مرض کی خاطر اس کو دوا دے، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ''التمریض'' کے معنی ہیں: مریض کی اچھی تیمارداری کرنا[2]۔

ج-اسعاف:

۴- اِسعاف کے لغوی معنی ہیں: مدد کرنا، علاج کرنا، یہ اعانت حالت مرض میں بھی ہوسکتی ہے اور عام حالات میں بھی، اس میں ''تداوی'' کے بالمقابل زیادہ عموم ہے، اس لئے کہ ''تداوی'' صرف حالت مرض میں ہی ہوسکتی ہے[3]۔

شرعی حکم:

۵- علاج ومعالجہ فی الجملہ مشروع چیز ہے، اس لئے کہ حضرت ابوالدرداء کی روایت ہے: ''قال رسول الله ﷺ: إن الله أنزل الداء والدواء، وجعل لكل داء دواء، فتداووا، ولا تتداووا بالحرام''[4] (رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ نے مرض اور علاج دونوں نازل کئے ہیں، ہر مرض کی دوا رکھی ہے، اس لئے دوا کرو البتہ حرام چیز سے علاج نہ کرو)، حضرت اسامہ بن شریک کا بیان ہے: ''قالت الأعراب يا رسول الله ألا نتداوى؟ قال: نعم عباد الله تداووا، فإن الله لم يضع داء إلا وضع له شفاء إلا داء واحدا، قالوا: يا رسول الله وما هو؟ قال: الهرم''[1] (دیہاتیوں نے حضور ﷺ سے عرض کیا: یا رسول اللہ! کیا ہم دوا نہ کریں؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ہاں اللہ کے بندو! دوا کرو، اللہ نے کوئی مرض ایسا نہیں پیدا کیا جس کے لئے شفا نہ رکھی ہو، سوائے ایک مرض کے، لوگوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! وہ کون سا مرض ہے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: بڑھاپا)۔

حضرت جابرؓ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں: ''نهى رسول الله ﷺ عن الرقى، فجاء آل عمرو بن حزم فقالوا: يا رسول الله إنه كانت عندنا رقية نرقي بها من العقرب، فإنك نهيت عن الرقى فعرضوها عليه، فقال: ما أرى بها بأسا، من استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل''[2] (رسول اللہ ﷺ نے تعویذ گنڈہ سے منع فرمایا تو عمرو بن حزم کے خاندان والے حاضر ہوئے اور عرض کیا: یا رسول اللہ! ہمارے پاس کچھ مجرب منتر ہیں جن کے ذریعہ ہم بچھو کا زہر اتارتے ہیں، اور آپ ﷺ نے منتر سے منع فرمایا ہے، پھر ان لوگوں نے (آپ ﷺ کے حکم پر) اپنے

---

(1) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادۂ ''طبب''۔
(2) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ ''مرض''۔
(3) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ ''سعف''۔
(4) حدیث: ''إن الله أنزل الداء والدواء......'' کی روایت ابوداؤد (۴/ ۲۱۷

= تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے مناوی کہتے ہیں کہ اس میں ایک راوی اسماعیل بن عیاش متکلم فیہ ہیں (فیض القدیر ۲/ ۲۱۶ طبع المکتبۃ التجاریہ مصر)۔
(1) حدیث: ''نعم عباد الله تداووا......'' کی روایت ترمذی (۴/ ۳۸۳ طبع الحلبی) نے حضرت اسامہ بن شریکؓ سے کی ہے، ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہے۔
(2) حدیث: ''ما أرى بها بأسا......'' کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۲۷ طبع الحلبی) نے حضرت عوف بن مالک الاشجعیؓ سے کی ہے۔

منتروں کو آپ ﷺ کے سامنے پیش کیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ان میں کچھ حرج نہیں تم میں جو شخص اپنے بھائی کو نفع پہنچا سکتا ہو پہنچائے)۔

آپ ﷺ نے یہ بھی ارشاد فرمایا: "لا بأس بالرقی مالم یکن فیه شرک"[1] (تعویذ گنڈہ اگر شرک سے پاک ہو تو مضائقہ نہیں)، حضور ﷺ سے یہ بھی ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے خود دوا استعمال فرمائی، امام احمد نے اپنی مسند میں نقل کیا ہے: "أن عروة كان يقول لعائشة: يا أمّتاه، لا أعجب من فقهك، أقول: زوجة رسول الله ﷺ وابنة أبي بكر، ولا أعجب من علمك بالشعر وأيام الناس، أقول: ابنة أبي بكر، وكان أعلم الناس أو من أعلم الناس، ولكن أعجب من علمك بالطب، كيف هو؟ ومن أين هو؟ قال: فضربت على منكبيه، وقالت: أي عريّة؟ إن رسول الله ﷺ كان يسقم عند آخر عمره، وكانت تقدم عليه وفود العرب من كل وجه، فكانت تنعت له الأنعات، وكنت أعالجها له، فمن ثَمّ علمتُ" (حضرت عروہ نے حضرت عائشہؓ سے کہا کہ امی جان! مجھے آپ کی فقہی بصیرت پر حیرت نہیں ہے، سوچتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ کی زوجہ مطہرہ اور حضرت صدیق اکبرؓ کی صاحبزادی ہیں، آپ کی شعری اور تاریخی معلومات بھی میرے لئے حیرت انگیز نہیں، اس لئے کہ سوچتا ہوں کہ حضرت صدیق اکبر کی صاحبزادی ہیں، اور ان کا کیا کہنا، وہ تو سب سے زیادہ علم والے یا زیادہ علم رکھنے والوں میں سے ایک تھے، البتہ مجھے آپ کی طبی معلومات پر تعجب ہوتا ہے کہ یہ کیسے اور کہاں سے حاصل ہوئی؟ حضرت عروہ کہتے ہیں کہ یہ سن کر حضرت عائشہ نے میرے مونڈھے پر ہاتھ مارا اور کہا: اے چھوٹے عروہ! رسول اللہ ﷺ آخر عمر میں بیمار رہنے لگے تھے اور آپ ﷺ کے پاس عرب کے وفود ہر طرف سے آتے تھے، وہ آپ کے لئے مختلف دوائیں بتاتے تھے اور میں حضور ﷺ کو ان دواؤں کا استعمال کراتی تھی، اس طرح مجھے معلومات ہوئیں)۔

ایک روایت میں ہے: "إن رسول الله ﷺ كثرت أسقامه، فكان يقدم عليه أطباء العرب والعجم، فيصفون له فنعالجه"[1] (رسول اللہ ﷺ بکثرت بیمار رہنے لگے تو عرب وعجم کے اطباء آپ کے پاس آتے اور مختلف نسخے بیان کرتے اور ہم ان کا استعمال کرتے)۔

ربیع کہتے ہیں کہ میں نے امام شافعی کو فرماتے ہوئے سنا کہ علم تو بس دو ہیں: علم ادیان اور علم ابدان[2]۔

٦ - جمہور علماء (حنفیہ اور مالکیہ) اس طرف گئے ہیں کہ دوا کرنا جائز ہے، البتہ مالکیہ اس کے لئے "لا بأس بالتداوي" (دوا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے) کی تعبیر استعمال کرتے ہیں۔

شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ میں سے قاضی اور ابن عقیل اور ابن جوزی کا نقطہ نظر یہ ہے کہ دوا کرنا مستحب ہے، کیونکہ ارشاد نبوی ہے: "إن الله أنزل الداء والدواء، وجعل لكل داء دواء

---

(١) حدیث: "لا بأس بالرقی....." حضرت عوف بن مالکؓ کی سابقہ روایت ہی کا ایک ٹکڑا ہے۔

---

(١) حدیث عروہ مع عائشہ کی روایت احمد (٦/ ٦٧ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (٩/ ٢٤٢، طبع القدسی) میں کہا ہے کہ اس روایت میں ایک راوی عبداللہ بن معاویہ الزبیری ہیں، ان کے بارے میں ابوحاتم کا خیال یہ ہے کہ مستقیم الحدیث ہیں مگر ان میں کچھ ضعف ہے۔

(٢) الفواکہ الدوانی ٢/ ٤٣٩، روضۃ الطالبین ٢/ ٩٦، الإقناع للشربینی الخطیب ١/ ١٩٣، المغنی لابن قدامہ ٥/ ٥٣٩، زاد المعاد ٣/ ٦٦ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع مصطفی الحلبی، الآداب الشرعیہ ٢/ ٣٦٥ اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ الاحوذی ٦/ ١٩٠ طبع المجالۃ الجدیدہ۔

فتداووا، ولا تتداووا بالحرام"[1] (بلاشبہ اللہ نے مرض اور دوا دونوں نازل کئے ہیں اور ہر مرض کی کوئی دوا رکھی ہے، اس لئے دوا کرو، بس حرام چیز سے علاج مت کرو)، اسی طرح کی کئی احادیث ہیں جن میں علاج کا حکم دیا گیا ہے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ خود نبی کریم ﷺ نے بھی پچھنا لگوایا، اور دوا استعمال فرمائی، یہ علاج کی مشروعیت کی دلیل ہے، شافعیہ کے نزدیک استحباب کا حکم اس صورت میں ہے جب کسی معین دوا کی افادیت کا یقین نہ ہو، لیکن اگر کسی خاص دوا کی افادیت یقینی ہو، مثلاً مقام فصد پر پٹی باندھنا تو اس کا استعمال واجب ہے۔

جمہور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ترک علاج افضل ہے، خود امام احمد سے اس کی صراحت ملتی ہے، یہ حضرات اس کی توجیہ کرتے ہیں کہ ترک علاج توکل سے زیادہ قریب ہے[2]۔

ابن القیم کہتے ہیں کہ احادیث صحیحہ میں علاج کا حکم آیا ہے، یہ توکل کے منافی نہیں ہے، جیسے کہ بھوک پیاس اور ٹھنڈی گرمی کو دور کرنے کی تدبیر توکل کے منافی نہیں ہے، بلکہ توحید کی حقیقت اس وقت تک مکمل نہیں ہوتی جب تک کہ انسان ان اسباب کو اختیار نہ کرے جن کو اللہ نے اشیاء کے لئے تقدیر اور شرع کے لحاظ سے مقرر کیا ہے، ترک اسباب خود توکل کے لئے نقصان دہ ہے، اسی طرح یہ امر الٰہی اور حکمت خداوندی کے منافی ہے، یہ توکل کو کمزور کرتا ہے، کیونکہ اسباب کو نظر انداز کرنے والا سمجھتا ہے کہ اس سے ہمارے توکل کو قوت ملتی ہے، حالانکہ معاملہ برعکس ہے، اس لئے کہ ترک اسباب ایک طرح کی علامت عجز ہے، جو اصلی توکل کے خلاف ہے، کیونکہ توکل کی حقیقت یہ ہے کہ دل کو پورا بھروسہ ہو کہ دین ودنیا کا نفع ونقصان سب اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، مگر اس اعتماد کے باوجود اسباب کا اختیار کرنا ضروری ہے، ورنہ اس سے حکمت وشرع کا تعطل لازم آئے گا، اس لئے بندہ کو چاہئے کہ اپنی کمزوری کو توکل یا توکل کو کمزوری کا نام نہ دے[1]۔

علاج کی قسمیں:

۷ - علاج کبھی بالفعل ہوتا ہے، اور کبھی بالترک، علاج بالفعل میں مریض کو مناسب غذائیں اور جڑی بوٹیاں دی جاتی ہیں اور کبھی رگ کھولنے، داغنے اور پچھنا لگانے جیسے جراحی اعمال کرنے پڑتے ہیں۔

حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً منقول ہے: "الشفاء في ثلاثة: في شربة محجم، أو شربة عسل، أو كية بنار، وأنهى أمتي عن الكي"[2] (شفا تین چیزوں میں ہے: سینگی کے نشتر میں یا شہد کے پینے میں یا آگ سے داغنے میں، مگر میں اپنی امت کو آگ سے داغنے سے منع کرتا ہوں)، ایک روایت کے الفاظ ہیں: "وما أحب أن اكتوي"[3] (مجھے داغنا پسند نہیں)، حضرت ابن عباسؓ ہی سے مرفوعاً منقول ہے: "خير ما تداويتم به السعوط، واللدود، والحجامة، والمشي"[4] (بہترین دوا

---

(۱) حدیث: "إن الله أنزل الداء والدواء، وجعل لكل داء دواء" کی تخریج فقرہ نمبر/ ۵ کے تحت گذر چکی۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۱۵، ۲۴۹، الہدایہ تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۱۳۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۴۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۹۶، کشاف القناع ۲/ ۷۶، الإنصاف ۲/ ۴۶۳، الآداب الشرعیہ ۲/ ۳۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۳۴۔

---

(۱) زاد المعاد ۴/ ۱۵ طبع الرسالہ۔

(۲) حدیث: "الشفاء في ثلاثة: في شرطة محجم أو شربة عسل......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۱۳۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "وما أحب أن أكتوي" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۳۰ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "خير ما تداويتم به السعوط......" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۸۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اس حدیث کی سند کمزور ہے (میزان الاعتدال للذہبی ۲/ ۳۷۶ طبع الحلبی)۔

وہ ہے جو ناک میں ڈالی جائے، اور وہ جو منہ میں لگائی یا ٹپکائی جائے، اور پچھنے لگانا اور چلانا ہے)، حضور ﷺ نے داغ لگانے کو ناپسند کیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں شدید تکلیف اور بڑا خطرہ ہے، اسی بناپر عرب اپنی کہاوتوں میں کہتے ہیں: "آخر الدواء الکي" (داغنا سب سے آخری علاج ہے)، خود رسول اللہ ﷺ نے حضرت سعد بن معاذؓ وغیرہ کو داغ لگوایا، کئی صحابہ نے بھی داغ لگوایا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ کا داغنے سے روکنا نہی شرعی کے طور پر نہ تھا، بلکہ مقصد یہ تھا کہ اگر کوئی دوسرا متبادل علاج موجود ہو تو اسے استعمال نہ کیا جائے۔

ابن حجر "فتح الباری" میں لکھتے ہیں کہ حضور ﷺ کی مراد شفاء کو مذکورہ تین چیزوں ہی میں محدود کرنا نہیں ہے، کیونکہ شفاء کے اور بھی دوسرے ذرائع ہیں، بلکہ آپ ﷺ کا مقصد اصولِ علاج سے آگاہ کرنا ہے۔

جہاں تک علاج بالترک کا تعلق ہے تو وہ پرہیز کے ذریعہ ہوتا ہے، یعنی ہر ایسی چیز سے پرہیز جو مرض میں اضافہ یا مضرت کا باعث بنے، خواہ وہ کھانے پینے کی کوئی چیز ہو یا دوا ہی کے قبیل کی کوئی چیز جس سے مرض کی شدت میں اضافہ ہو[1]، اس لئے کہ حضرت علیؓ نے جب کھجور کے لٹکے ہوئے خوشوں سے کھانا چاہا تو حضور ﷺ نے ان کو منع فرمادیا اور فرمایا: "إنک ناقه"[2] (ابھی تم میں نقاہت ہے)۔

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۱۳۸ طبع ریاض، الآداب الشرعیہ ۳/ ۹۷، زاد المعاد لابن القیم ۴/ ۱۰۴۔

(۲) حدیث: "إنک ناقه" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۸۲ طبع الحلبی) نے حضرت اُم المنذر الانصاریہؓ سے کی ہے ترمذی نے اس کو حسن قرار دیا ہے۔

ناپاک اور حرام اشیاء سے علاج:

۸ - تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ حرام اور نجس چیزوں سے علاج عام حالات میں جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ارشادِ نبوی ہے: "**إن الله لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم**"[1] (اللہ نے تمہاری شفاء حرام چیزوں میں نہیں رکھی)۔

نیز ارشاد فرمایا: "**إن الله أنزل الداء والدواء وجعل لکل داء دواء فتداووا، ولا تتداووا بالحرام**"[2] (یقیناً اللہ نے مرض اور دوا دونوں نازل کئے ہیں اور ہر مرض کی دوا رکھی ہے، اس لئے دوا کرو اور حرام چیز سے علاج نہ کرو)۔

یہ روایت بھی ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت خالد بن ولیدؓ کو خط لکھا: "**إنه بلغني أنک تدلک بالخمر، وإن الله قد حرم ظاهر الخمر وباطنها وقد حرم مس الخمر کما حرم شربها، فلا تمسوها أجسادکم، فإنها نجس**" (مجھے خبر ملی ہے کہ آپ شراب کی مالش کرتے ہیں، حالانکہ اللہ نے شراب کے ظاہر و باطن دونوں کو حرام کردیا ہے، اور پینے کی طرح شراب کو چھونا بھی حرام کیا ہے، اس لئے اپنے جسموں پر اس کو نہ لگائیں، یہ ناپاک ہے)۔

مالکیہ نے یہ حکم ہر ناپاک اور حرام چیز کے لئے عام کردیا ہے، خواہ وہ شراب ہو، مردار ہو یا اور کوئی حرام چیز اور چاہے اس کا استعمال مشروب کے طور پر ہو یا جسم پر مالش کے ذریعہ، اسی طرح خواہ وہ حرام

(۱) حدیث: "إن الله لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم" کی روایت بخاری نے (فتح الباری ۱۰/ ۷۸ طبع السلفیہ) تعلیقاً کی ہے، امام احمد نے اس کو حضرت ابن مسعودؓ تک متصل کیا ہے اور کتاب الاشربہ میں ان پر موقوف کرکے نقل کیا ہے (رص ۶۳، طبع وزارۃ الاوقاف العراقیہ) ابن حجر نے فتح الباری میں اس کو صحیح قرار دیا ہے (۱۰/ ۷۹ طبع السلفیہ)۔

(۲) حدیث: "إن الله أنزل الداء والدواء" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

خالص ہو یا کسی جائز دوا میں مخلوط ہو، ان فقہاء نے اس سے صرف ایک صورت کا استثناء کیا ہے، وہ یہ کہ حرام کا استعمال مالش کے ذریعہ ہو، اور اس کا استعمال نہ کرنے پر موت کا اندیشہ ہو، خواہ وہ طلاء ناپاک ہو یا حرام، خالص ہو یا کسی جائز دوا میں مخلوط۔

حنابلہ نے حرام اور ناپاک چیزوں کے حکم میں ہر بدبودار اور خراب چیز کو داخل کیا ہے، مثلاً ماکول اللحم یا غیر ماکول اللحم کا پیشاب، البتہ اونٹ کے پیشاب سے علاج درست ہے۔ حنابلہ میں سے کئی فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ زہریلی دوا سے اگر فائدے کی امید ہو اور اس سے نقصان کا خطرہ نہ ہو تو اس سے اہم ضرر کے دفعیہ کی غرض سے دیگر دواؤں کی طرح اس کا استعمال بھی درست ہے، جیسا کہ ان کے نزدیک حرام اور نجس چیزوں سے علاج درست ہے، جبکہ ان کا استعمال بیرونی ہو (یعنی کھانا وپینا نہ ہو)۔

حنابلہ کی رائے یہ بھی ہے کہ لغو آوازوں سے علاج درست نہیں، مثلاً حرام گانا سننا وغیرہ، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "**ولا تتداووا بالحرام**" (حرام چیز سے علاج نہ کرو) جس کے عموم میں یہ بھی داخل ہے۔

حنفیہ نے حرام اور نجس چیز سے علاج کے جواز کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اس سے شفاء ہونا معلوم ہو اور اس کے سوا کوئی دوسری دوا موجود نہ، ان کا کہنا ہے کہ "یہ جو کہا جاتا ہے کہ حرام سے علاج کرنا حرام ہے" یہ علی الاطلاق نہیں ہے، بلکہ یہ اس وقت ہے جبکہ اس سے شفاء ہونا معلوم نہ ہو، لیکن اگر اس سے شفا ہونے کا علم ہو اور اس کے سوا کوئی دوسری دوا موجود نہ ہو تو اس سے علاج جائز ہے۔

اور حضرت ابن مسعودؓ کا جو یہ قول ہے کہ "**لم یجعل شفاءکم فیما حرم علیکم**" (تمہاری شفاء حرام چیزوں میں نہیں رکھی گئی)، اس میں احتمال یہ ہے کہ انہوں نے یہ بات ایسے مرض کے حق میں کہی ہو جس کی کوئی جائز دوا موجود ہو، اس لئے کہ حلال کے رہتے ہوئے حرام کی ضرورت نہیں ہے، اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ضرورت کے وقت حرمت ختم ہوجاتی ہے، اس لئے اگر بوقت ضرورت حرام سے علاج کیا جائے تو حرام سے نہیں، بلکہ حلال سے علاج کہلائے گا۔

شافعیہ کے یہاں عدم جواز کا حکم خالص نجس اور حرام چیز کے ساتھ خاص ہے، یعنی خالص حرام اور ناپاک چیز سے علاج درست نہیں ہے، لیکن اگر ان کو دوسری جائز دوا میں مخلوط کردیا جائے تو ان سے علاج درست ہے، دو شرطوں کے ساتھ:

ایک یہ کہ علاج کرنے والا طب سے واقف ہو، خواہ ذاتی طور پر وہ فاسق ہی ہو یا یہ کہ کسی قابل اعتماد مسلم ڈاکٹر نے یہ دوا تجویز کی ہو، دوسری یہ کہ اس مرض کی یہی ایک دوا ہو، کسی دوسری پاک دوا سے ضرورت پوری نہ ہوسکتی ہو۔

اور اگر پاک دوا موجود تو ہو، لیکن ناپاک یا حرام دوا سے شفایابی جلد متوقع ہو تو شافعیہ سابقہ شرطوں کے ساتھ اس سے علاج کی اجازت دیتے ہیں، حنفیہ کے یہاں اس کے بارے میں دو قول ہیں [1]۔

ریشم اور سونا کے استعمال سے علاج:

۹ - تمام فقہاء متفق ہیں کہ مردوں کے لئے ریشم کا استعمال کھجلی کی مجبوری میں جائز ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ نے روایت کی ہے: "**أن النبي ﷺ رخص لعبد الرحمن بن عوف والزبیر في**

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۱۳، ۲۱۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۳، ۳۵۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۴۱، حواشی الشروانی وابن القاسم علی التحفۃ ۹/ ۱۷۰، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۰۳، کشاف القناع ۶/ ۷۶، ۱۱۶/۶، ۲۰۰، الانصاف ۴/ ۶۳، ۶۴، الفروع ۲/ ۱۶۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

القميص الحرير في السفر من حكة كانت بهما"[۱] (نبی کریم ﷺ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف اور حضرت زبیر کو سفر میں خارش کی بناپر ریشمی قمیص کی اجازت دی)، حضرت انسؓ ہی کی روایت ہے: "أن عبدالرحمن بن عوف و الزبير شكيا إلى النبي ﷺ القمل فأرخص لهما في الحرير، فرأيته عليهما في غزاة"[۲] (حضرت عبدالرحمٰن بن عوف اور حضرت زبیر نے حضور ﷺ سے "جوں" کی شکایت کی، تو آپ ﷺ نے ان کو ریشم استعمال کرنے کی اجازت دی، پھر میں نے ان دونوں کے جسموں پر ایک غزوہ میں ریشمی لباس دیکھا)، خارش اور جوں پر قیاس کرتے ہوئے مریض کے لئے بھی اس کی اجازت ہے۔

مالکیہ کے یہاں علی الاطلاق حرمت کا قول مشہور ہے۔

حنابلہ نے مذکورہ تین چیزوں کے لئے ریشم کے جواز کی صراحت کی ہے، اگر چہ اس کے پہننے سے مرض پورے طور پر زائل نہ ہو، لیکن یہ ضروری ہے کہ اس کا پہننا مفید ہو۔

حنفیہ نے زخم پر ریشم کی پٹی کی اجازت کراہت کے ساتھ دی ہے[۳]۔

۱۰ - جس طرح کہ فقہاء نے سونا کی ناک بنوانے کی اجازت دی ہے، مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے محمد بن الحسن نے اس میں دانت کا اضافہ کیا ہے اور شافعیہ نے سر انگشت کا اضافہ کیا ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ نے ایک یا تمام دانتوں کو سونے کے تار سے باندھنے کے جواز کی صراحت کی ہے۔

اور اس کی بنیاد یہ روایت ہے: "أن عرفجة بن أسعد رضي الله عنه قطع أنفه يوم الكلاب، فاتخذ أنفا من ورق، فأنتن عليه، فأمره النبي ﷺ فاتخذ أنفا من ذهب"[۱] (حضرت عرفجہ بن اسعد کی ناک جنگ کلاب کے دن کٹ گئی، تو انہوں نے چاندی کی ناک بنوالی، اس میں بدبو پیدا ہوگئی تو نبی کریم ﷺ کے حکم سے انہوں نے سونے کی ناک بنوائی)۔

اثرم نے موسی بن طلحہ، ابوجمرۃ الضبعی، ابورافع بن ثابت البنانی، اسماعیل بن زید بن ثابت اور مغیرہ بن عبداللہ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ ان حضرات نے اپنے دانتوں میں سونے کی تار لگوائی تھی، دانت کو ناک پر قیاس کیا گیا ہے، شافعیہ نے اس میں سر انگشت کا اضافہ کیا ہے مگر انگلی اور ہاتھ اس میں شامل نہیں ہیں، ان حضرات نے سر انگشت اور انگلی و ہاتھ کے درمیان فرق اس بناپر کیا کہ سر انگشت سونا کے استعمال کے بعد بھی کام کرے گا، جبکہ سونے کی انگلی اور ہاتھ کام نہیں کریں گے۔ شافعیہ کا ایک قول جواز کا بھی ہے۔

حنفیہ نے جواز کو صرف ناک کے لئے خاص کیا ہے، اس لئے کہ وہاں ضرورت ہے، کیونکہ چاندی کی ناک میں بو پیدا ہوجاتی ہے، ناک کے علاوہ میں ضرورت نہیں اور بلاضرورت کسی حرام کا استعمال جائز نہیں، فقہاء حنفیہ کہتے ہیں کہ دانت کی ضرورت چاندی سے پوری ہوسکتی ہے، اس لئے اس سے بالاتر چیز یعنی سونا استعمال کرنے کی ضرورت نہیں[۲]۔

---

(۱) حدیث: "رخص لعبدالرحمن بن عوف والزبير في سفر في......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۴۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن عبد الرحمن بن عوف والزبير شكيا إلى النبي ﷺ القمل فأرخص......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۱۰۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۳، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۳۰۲، کشاف القناع ۱/ ۲۸۲، المغنی ۱/ ۵۸۹۔

---

(۱) حدیث: "أمر النبي ﷺ عرفجة فاتخذ أنفا من ذهب" کی روایت ترمذی (۴/ ۲۴۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۴، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۳، ۲۴، کشاف القناع ۲/ ۲۳۸۔

محرم کا علاج:

۱۱ – اصولی طور پر محرم کے لئے خوشبو کے استعمال کی ممانعت ہے، اس لئے کہ اس محرم کے بارے میں جس کی سواری نے اس کی گردن توڑ دی تھی حضور ﷺ نے فرمایا: "لا تمسوہ طیبا" (اس کو خوشبو نہ لگاؤ)، ایک دوسری روایت کے الفاظ ہیں: "لاتحنطوہ"[1] (اس پر خوشبو نہ ملو)، جب احرام کی بنا پر میت پر خوشبو لگانے سے منع کر دیا گیا تو زندہ کے لئے تو بدرجۂ اولیٰ ممانعت ہوگی، اگر محرم خوشبو استعمال کرے تو اس پر فدیہ واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایک ممنوع احرام چیز کا ارتکاب کیا، جیسا کہ سلا ہوا کپڑا پہننے کی صورت میں فدیہ واجب ہوتا ہے۔

عام طور پر فقہاء نے اس کلیہ سے کسی صورت کا استثناء نہیں کیا ہے، اگر کوئی محرم بطور دوا خوشبو استعمال کرلے یا کسی خوشبودار چیز کا استعمال کرلے تو دونوں صورتوں میں فقہاء کے نزدیک محرم پر فدیہ واجب ہے۔ البتہ حنفیہ نے اس میں خالص خوشبو کی قید لگائی ہے، مثلاً مشک، عنبر، کافور وغیرہ، لیکن کوئی خالص کے بجائے خوشبو ملی ہوئی کوئی چیز استعمال کرے، مثلاً تیل یا سرکہ جس کو گلاب، یا بنفشہ وغیرہ کوئی خوشبو کی چیز ڈال کر خوشبودار بنادیا جائے اور پھر اس کو بطور دوا استعمال کیا جائے تو استعمال کرنے والے پر کچھ واجب نہیں۔

ابن الہمام کہتے ہیں کہ اگر کسی نے زخم پر خوشبودار دوا لگائی، پھر دوسرا زخم نکل آیا، اس نے پہلے کے ساتھ اس پر بھی وہی دوا لگائی تو اس پر صرف ایک کفارہ واجب ہے، الا یہ کہ پہلا زخم درست ہونے کے بعد دوسرا زخم نکلا ہو اور اس پر اس نے دوا لگائی ہو، اس میں قصد اور عدم قصد سے فرق نہیں پڑتا۔

امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر کوئی محرم سر درد کے علاج کے طور پر اپنے سر میں وسمہ (نیل کے پتے جن سے خضاب لگایا جاتا ہے) کا خضاب لگالے تو اس پر اپنا سر ڈھانکنے کی بنا پر جزاء لازم ہوگی۔ ابن ہمام کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے، یعنی اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہونا چاہئے، اس لئے کہ سر ڈھانکنا تمام ائمہ کے نزدیک موجب جزاء ہے، مگر یہاں تذکرہ چونکہ علاج کا ہے، اس بنا پر صرف جزاء کا ذکر کیا گیا، دم کا نہیں، امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ اس میں صدقہ واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ بال کو نرم کرتا ہے، اور سر کے کیڑوں کو مارتا ہے، لیکن اگر کوئی خوشبودار تیل مثلاً بنفشہ اور چنبیلی کا تیل یا اسی طرح کوئی اور تیل مثلاً بان اور گلاب کا تیل استعمال کرلے تو بالاتفاق اس پر دم واجب ہے، اس لئے کہ یہ خوشبو ہے، مگر یہ حکم اس وقت ہے جب خوشبو کے طور پر اس کا استعمال ہو، لیکن اگر کوئی اپنے زخم میں یا پاؤں کے پھٹن میں بطور دوا ان کا استعمال کرے تو اس پر کفارہ واجب نہیں، اس لئے کہ مذکورہ چیزیں بذات خود خوشبو نہیں، بلکہ خوشبو کی اصل ہیں یا ایک لحاظ سے خوشبو ہیں، اس لئے وجوب کفارہ کے لئے ان کا بطور خوشبو استعمال ضروری ہے، اس کے برخلاف اگر کوئی شخص مشک وغیرہ بطور دوا استعمال کرے تو بھی دم واجب ہے، اس لئے کہ یہ بذات خود خوشبو ہے[1]۔

دسوقی کے حاشیہ میں ہے کہ جسم، اندرونی ہتھیلی اور پاؤں پر بلا ضرورت تیل لگانا حرام ہے، خواہ پورے عضو پر لگایا جائے یا کچھ پر، ہاں اگر ضرورت ہو تو حرام نہیں ہے، رہی فدیہ کی بات تو اگر تیل خوشبودار ہو تو بہر صورت اس پر فدیہ واجب ہے، خواہ ضرورت کی بنا پر لگایا جائے یا بلا ضرورت اور اگر خوشبودار نہ ہو تو بلا ضرورت استعمال کرنے پر فدیہ ہوگا، اور ضرورت کی بنا پر استعمال کیا جائے تو دو قول

---

(۱) حدیث: "لا تمسوہ طیبا" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۳۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۲۲۵، ۲۲۷ طبع دار صادر۔

ہیں، سرمہ خوشبودار ہو تو محرم کے لئے اس کا استعمال بھی حرام ہے، خواہ محرم مرد ہو یا عورت، بشرطیکہ اس کا استعمال بلاضرورت مثلاً بغرض زینت کیا گیا ہو لیکن اگر گرمی وغیرہ کی ضرورت سے استعمال کیا جائے تو حرام نہیں ہے لیکن استعمال کرنے والے پر فدیہ بہرصورت لازم ہے، خواہ ضرورت کی بناپر استعمال کرے یا بلاضرورت، اور اگر سرمہ میں خوشبو نہ ہو تو ضرورت کی صورت میں فدیہ نہیں ہے، بلاضرورت ہو تو فدیہ ہے[1]۔

شربینی شافعی کی ''الاقناع'' میں ہے کہ محرم کے لئے خوشبو کا استعمال حرام ہے، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، چاہے ناک کی خرابی کے باعث وہ ایسی چیز کو بدبودار محسوس کرے جو عموماً خوشبو کے لئے استعمال ہوتی ہے، اگر چہ وہ خوشبو کسی دوسری خوشبو مثلاً مشک، عود، کافور، ورس اور زعفران کے ساتھ ملادی گئی ہو اور چاہے اس کا مقصد رنگ یا دوا ہی رہا ہو اور چاہے یہ خوشبو اس کے لباس میں استعمال ہوئی ہو یا اس کے بدن میں، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: ''ولا تلبسوا من الثیاب مامسه ورس أو زعفران''[2] (ایسے کپڑے استعمال نہ کرو جس پر ورس یا زعفران لگا ہو)، اسی طرح خواہ خوشبو کا استعمال کھانے میں ہوا ہو یا ناک یا حقنہ کے ذریعہ، یہ تمام صورتیں حرام ہیں اور ان میں فدیہ واجب ہے۔

البتہ اگر خوشبو کسی چیز میں مل کر اپنی مہک، مزہ اور رنگ کھودے، مثلاً دوا میں ملادی جائے تو اس کا استعمال اور کھانا جائز ہے، اس پر فدیہ نہیں ہے، اسی طرح جو چیز بالعموم غذا یا دوا کے مقصد سے استعمال کی جاتی ہے، اس کا استعمال حرام نہیں ہے اور نہ اس میں فدیہ واجب ہے، اگر چہ اس میں خوشبو موجود ہو، مثلاً سیب، سنبل، اور دیگر خوشبودار بیجیں مثلاً مصطگی (ایک قسم کا زرد گوند جو پستے کے درخت سے نکلتا ہے) وغیرہ، اس لئے کہ جو چیزیں غذا یا دوا کے طور پر استعمال ہوتی ہیں، ان میں فدیہ نہیں ہے[1]۔

ابن قدامہ کی ''المغنی'' میں ہے کہ کسی خوشبودار چیز سے علاج کرنا محرم کے لئے حرام ہے، البتہ جس میں خوشبو نہ ہو مثلاً زیتون اور تل کا تیل، گھی، چربی اور روغن بان وغیرہ تو اثرم نقل کرتے ہیں کہ امام احمد سے زیتون اور تل کے تیل کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ ضرورت کے وقت محرم ان کو استعمال کرسکتا ہے، اور کھائی جانے والی چیز کو محرم دوا کے طور پر بھی استعمال کرسکتا ہے۔

حضرت ابن عمر کے بارے منقول ہے کہ ایک بار حالت احرام میں ان کو سر کا درد ہوا تو لوگوں نے عرض کیا کہ ہم آپ کے سر پر گھی کی مالش کردیں؟ تو انہوں نے فرمایا: نہیں، لوگوں نے پوچھا کیا آپ اس کو کھاتے نہیں ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا: کھانا اور مالش کرنا ایک حکم میں نہیں ہے۔ حضرت مجاہد کی رائے یہ ہے کہ اگر دوا کے طور پر اس کا استعمال ہو تو کفارہ واجب ہوگا[2]۔

علاج کے اثرات ضمان پر:

۱۲ - حنابلہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جس شخص کے ساتھ زیادتی کی گئی، وہ اگر اپنے زخم کا علاج نہ کرے اور مرجائے تو اس کا ضمان ظلم کرنے والے پر ہوگا، اس لئے کہ علاج نہ واجب ہے نہ مستحب، اس بناپر اس کا ترک سبب قتل نہیں قرار پاسکتا۔

شافعیہ نے مہلک اور غیر مہلک زخم کے درمیان فرق کیا ہے، وہ

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/۶۱۔
(۲) حدیث: ''لا تلبسوا من الثیاب مامسه ورس أو زعفران'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۴۰۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) الاقناع للشربینی الخطیب ۱/۲۳۹ طبع مصطفی الحلبی۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۳/۳۱۵، ۳۲۲ طبع ریاض الحدیثہ۔

اس طرح کہ اگر ظلماً زخمی کیا جانے والا مہلک زخم کا علاج نہ کرے اور مرجائے تو ظالم پر ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں علاج کے باوجود صحت کا یقین نہیں تھا، لیکن اگر زخم مہلک نہ ہو اور علاج نہ کرے اور مرجائے تو ظالم پر ضمان نہ ہوگا(۱)۔

تعویذ گنڈوں سے علاج:

۱۳ - تمام فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ جھاڑ پھونک سے علاج تین شرطوں کے ساتھ جائز ہے: یہ کہ کلام الٰہی یا اسماء وصفات الٰہیہ کا استعمال ہوا ہو، اس کی زبان عربی ہو یا کوئی مانوس زبان جس کو علاج اور جھاڑ پھونک کرنے والا جانتا اور سمجھتا ہو۔ اور وہ یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ جھاڑ پھونک کے الفاظ بذات خود کوئی اثر نہیں رکھتے اور خدا کے حکم کے بغیر یہ کوئی اثر نہیں دکھا سکتے۔ حضرت عوف بن مالکؓ سے مروی ہے: "كنا نرقي في الجاهلية فقلنا: يا رسول الله كيف ترى في ذلك؟ فقال: اعرضوا عليّ رقاكم، لابأس بالرقى مالم يكن فيه شرك"(۲) (ہم جاہلیت میں جھاڑ پھونک کرتے تھے، تو ہم نے حضور ﷺ سے دریافت کیا یا رسول اللہ! آپ کی اس بارے میں کیا رائے ہے؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ میرے سامنے اپنے جھاڑ پھونک کے الفاظ پیش کرو اگر ان میں شرک نہ ہو تو حرج نہیں)، ایسے الفاظ جن کے معنی معلوم نہ ہوں ان کے بارے میں اطمینان نہیں کہ کہیں شرک پر مبنی نہ ہوں، اس لئے احتیاطاً ان کو استعمال کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ جھاڑ پھونک کے ذریعہ علاج صرف نظر لگنے اور کیڑے وغیرہ کے کاٹ لینے میں درست ہے، اس لئے کہ حضرت عمران بن حصینؓ کی حدیث ہے: "لا رقية إلا من عين أو حمة"(۱) (جھاڑ پھونک کا استعمال صرف نظر بد یا ڈنک میں درست ہے) مگر اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حدیث پاک میں "حصر" کا مطلب یہ ہے کہ جھاڑ پھونک کی محتاج چیزوں میں مذکورہ دونوں چیزیں بنیادی اہمیت رکھتی ہیں یا مقصود افضلیت کا بیان ہے، یعنی ان دونوں چیزوں میں جھاڑ پھونک کا علاج افضل ہے، اور یہ مفہوم بھی ہوسکتا ہے کہ ان دونوں کے علاوہ کسی اور چیز میں ایسا کرنا زیادہ نفع بخش نہیں ہوتا، جیسا کہ کہا گیا ہے: "لا سيف إلا ذو الفقار" (ذوالفقار کے سوا کوئی تلوار نہیں)۔

ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ مصیبت سے قبل جھاڑ پھونک کرنا ممنوع ہے اور مصیبت کے بعد جائز ہے، ابن عبدالبر اور بیہقی وغیرہ نے اس کا ذکر کیا ہے، اس کی دلیل ایک حدیث ہے جس کو حضرت ابن مسعودؓ نے مرفوعاً نقل کیا ہے: "إن الرقى والتمائم والتولة شرك"(۲) (جھاڑ پھونک، تعویذ اور گنڈہ سب شرک ہے)، مگر اس کا بھی جواب دیا گیا ہے کہ یہ شرک اس وقت تھا جب لوگ دفع مضرت اور جلب منفعت کی امید غیر اللہ سے رکھتے تھے، اس

---

(۱) حواشی الشروانی وابن القاسم علی التحفہ ۸/ ۳۸۵، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۴، کشاف القناع ۵/ ۵۰۵، الإنصاف ۹/ ۳۴۴۔

(۲) حدیث عوف بن مالکؓ: "كنا نرقي في الجاهلية" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۲۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "لا رقية إلا من عين أو حمة" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۹۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اس کی سند میں اختلاف ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے (فتح الباری ۱۰/ ۱۵۶ طبع السلفیہ) میں بیان کیا ہے، مگر اس روایت کے محفوظ ہونے کے پہلو کو راجح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث ابن مسعودؓ: "إن الرقى والتمائم والتولة شرك" کی روایت احمد (۱/ ۳۸۱ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۴/ ۲۱۷، ۴۱۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

لئے اس حکم میں وہ عمل نہیں آسکتا جس میں خدا کا کلام اور اس کے اسماء حسنی کا ذکر ہو، احادیث میں مصیبت سے قبل بھی ایسی چیزوں کے استعمال کا ثبوت ملتا ہے، حضرت عائشہ صدیقہ ؓ فرماتی ہیں: "أن النبي ﷺ كان إذا أوى إلى فراشه نفث في كفيه بـ (قل هو الله احد) و(بالمعوذتين) ثم يمسح بهما وجهه"[۱] (نبی کریم ﷺ جب اپنے بستر پر آرام کرنے کے لئے تشریف لاتے تھے تو اپنی دونوں ہتھیلیوں پر قل ھو اللہ احد اور معوذتین پڑھ کر پھونک مارتے تھے، پھر دونوں ہتھیلیوں کو اپنے چہرۂ انور پر پھیر لیتے تھے)۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ كان يعوّذ الحسن والحسين بكلمات الله التامة، من كل شيطان وهامّة"[۲] (نبی کریم ﷺ حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کو ہر شیطان اور زہریلے جانور سے خدا کے کلمات تامہ کی پناہ میں دیتے تھے)۔

ربیع کہتے ہیں کہ میں نے امام شافعی سے جھاڑ پھونک کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا کہ کتاب اللہ اور معروف ذکر اللہ کے ذریعہ جھاڑ پھونک کیا جائے تو مضائقہ نہیں، میں نے کہا: کیا اہل کتاب کچھ پڑھ کر مسلمانوں پر پھونک سکتے ہیں؟ تو فرمایا: ہاں اگر وہ کتاب اللہ اور ذکر اللہ پر مشتمل الفاظ پڑھیں تو حرج نہیں۔ ابن التین کہتے ہیں کہ معوذات اور اسماء الہیہ وغیرہ پر مشتمل جھاڑ پھونک روحانی علاج ہے، جب یہ نیک لوگوں کی زبان سے جاری ہوتا ہے تو اللہ کے حکم سے شفاء حاصل ہوتی ہے، لیکن جب اس قسم کا علاج کم ونادر ہوگیا تو لوگ جسمانی علاج کی طرف متوجہ ہوگئے[۱]۔

(۱) حدیث: "كان إذا أوى إلى فراشه....." کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۲۰۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "كان يعوذ الحسن والحسين بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامّة" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۴۰۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۱۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات طبع ریاض، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۳۹، ۴۴۲، الفتاوی الحدیثیہ رص ۸۸، کشاف القناع ۲/ ۷۷۔

تدبیر

تعریف:

۱- "دبّر الرجل عبده تدبیرا" اس شخص نے اپنے غلام کو مدبر بنایا، یعنی اس کی آزادی کو اپنی موت پر معلق کیا، "التدبیر فی الأمر" کے معنی ہیں: انجام کار پر نظر رکھنا، "تدبیر" کے معنی یہ بھی ہیں: غلام کا موت کے بعد آزاد ہونا[1]۔

شرعی معنی اس آخری معنی سے الگ نہیں ہے[2]۔

شرعی حکم:

۲- "تدبیر" عتق (غلام کی آزادی) ہی کی ایک قسم ہے اور عتق شریعت میں مطلوب ہے، یہ ایک بڑی عبادت ہے، یہ غلطیوں میں کفارہ بھی بنتا ہے، بعض شکلوں میں واجب ہوتا ہے، مثلاً قتل خطا اور کفارۂ یمین وغیرہ میں اور بعض صورتوں میں مستحب[3]، مثلاً مالکیہ کے نزدیک قتل عمد اور دیگر تمام گناہوں میں غلام آزاد کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ عتق بڑی نیکیوں میں سے ایک ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ"[4] (بے شک نیکیاں مٹادیتی ہیں بدیوں کو)۔

(۱) مختار الصحاح، المصباح مادۂ "دبر"۔

(۲) المغنی ۹/۳۸۶۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۵۹، ۳۸۲۔

(۴) سورۂ ہود/ ۱۱۴۔

اکثر اہل علم کے نزدیک آقا کے مرنے کے بعد مدبر اس کے ثلث مال سے آزاد ہوگا، جبکہ بعض علماء کی رائے میں میت کے پورے مال سے آزاد ہوگا، یہ رائے حضرت ابن مسعودؓ وغیرہ کی ہے[1]۔

مشروعیت کی حکمت:

۳- "تدبیر" کا عمل آقا کی موت کے بعد اس غلام کی آزادی کا ذریعہ بنتا ہے جس کو مدبَّر بنایا گیا ہو اور شارع کو غلاموں کی آزادی بے انتہا پسندیدہ ہے، اور تدبیر اس کا ایک آسان طریقہ ہے، اس لئے کہ آقا کو تدبیر کے باوجود تا حیات غلام کا فائدہ پہنچتا ہے، اور مرنے کے بعد تدبیر اس کے لئے قرب الٰہی کا ذریعہ ہے۔

تدبیر کے الفاظ:

۴- تدبیر ہر ایسے لفظ سے ہو سکتی ہے جو آقا کی موت کے بعد غلام کے لئے آزادی کو ثابت کرے، مثلاً معلق طور پر کہے کہ "جب میں مرجاؤں تو تم آزاد ہو" یا مستقبل کی طرف منسوب کرکے کہے کہ "تم میرے مرنے کے بعد آزاد ہو" کسی جملہ سے اس کا حکم اسی وقت ثابت ہوگا جب وہ جملہ ایسے شخص کی زبان سے نکلا ہو جس کو بطور وصیت تبرع واحسان کرنے کی اہلیت ہو۔

تدبیر کے اثرات:

۵- تدبیر پر مرتب ہونے والے اثرات کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ مدبر بنانے کے بعد غلام نہ بیچا جاسکتا ہے، نہ ہبہ کیا جاسکتا ہے، نہ رہن رکھا جاسکتا ہے اور

(۱) المغنی ۹/۳۸۷۔

نہ بغیر اعتاق یا عقد کتابت کے وہ ملکیت سے خارج ہوسکتا ہے، ہاں اس سے خدمت لی جائے گی، اس کو اجرت پر بھی لگایا جاسکتا ہے، اس کی کمائی اور دیت کا زیادہ حق دار اس کا آقا ہے، ''خرقی'' کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے اور امام احمد نے بھی اسی رائے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

شافعیہ کا مسلک اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ دین وغیرہ کی ضرورت میں مدبر کو فروخت کیا جاسکتا ہے، اسی طرح آقا بوقت ضرورت اور بلاضرورت اس کو بیچ سکتا ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: ''أن رجلا أعتق مملوكاً له عن دبر، فاحتاج، فقال رسول الله ﷺ: من يشتريه مني، فباعه من نعيم بن عبدالله بثمانمائة درهم، فدفعها إليه وقال: أنت أحوج منه'' متفق عليه[1] (ایک شخص نے اپنے غلام کو مدبر بنایا، پھر وہ محتاج ہوگیا تو رسول اللہ ﷺ نے اعلان فرمایا: کون اس غلام کو مجھ سے خریدے گا؟ چنانچہ حضرت نعیم بن عبد اللہ کے ہاتھ آٹھ سو درہم میں آپ ﷺ نے اس کو فروخت کردیا اور یہ رقم اس شخص کے حوالہ کردی اور فرمایا کہ تم کو اس کی زیادہ ضرورت ہے)۔

شافعیہ نے اس حدیث میں ''حاجت'' کی تفسیر ''دین'' سے کی ہے، لیکن یہ کوئی قید احترازی نہیں ہے بلکہ محض اتفاقی ہے، اس لئے کہ روایت میں آیا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی ایک مدبرہ باندی کو فروخت کیا اور اس عہد میں موجود کسی صحابی نے حضرت عائشہؓ کے اس عمل پر نکیر نہیں کی[2]۔

تدبیر کو باطل کرنے والی چیزیں:

۶۔ بعض صورتوں میں ''تدبیر'' باطل ہوجاتی ہے، مثلاً مدبَّر اپنے آقا کو قتل کردے یا یہ کہ آقا کا پورا ترکہ دین میں ڈوبا ہو، اس بارے میں مختلف فقہی مذاہب میں بہت سے احکام اور مسائل تفصیل کے ساتھ ذکر کئے گئے ہیں، لیکن آج ''غلامی'' کا وجود نہیں رہا اس لئے ان تفصیلات کی حاجت بھی نہیں رہی۔

تدخین

دیکھئے: ''تبغ''۔

تدریس

دیکھئے: ''تعلیم وتعلم''۔

(۱) حدیث: ''أن رجلا أعتق مملوكا......'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۵۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ بیہقی کے ہیں (۱۰/ ۳۱۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ)۔

(۲) الدر المختار ۳/ ۳۲، ۳۳، القلیوبی ۴/ ۵۹، الدسوقی ۴/ ۸۵، المغنی ۹/ ۹۳۔

تدلیس

تعریف:

۱-"تدلیس"، "دلّس" کا مصدر ہے، بولتے ہیں: "دلّس فی البیع" اس نے بیع میں سامان کا عیب چھپایا، بلکہ کسی بھی چیز میں جب انسان اس کا عیب ظاہر نہ کرے تو اس کو "تدلیس" کہیں گے۔

بیع میں تدلیس کا مطلب ہے: سامان کا عیب خریدار سے چھپانا۔

ازہری کہتے ہیں کہ یہیں سے "تدلیس فی الإسناد" بھی استعمال ہوا ہے (۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں بھی یہ لفظ عیب چھپانے کے معنی ہی میں استعمال ہوتا ہے، صاحب "المغرب" کہتے ہیں کہ خریدار سے عیب چھپانے کا نام "تدلیس" ہے۔

محدثین کے نزدیک تدلیس کی دو قسمیں ہیں:

اول: "تدلیس الإسناد" یعنی محدث ایسے راوی سے جس سے اس کی ملاقات ہو کوئی حدیث روایت کرے جس کو اس سے سنا نہ ہو اور لفظ ایسا اختیار کرے جس سے سماع کا وہم ہو، یا ایسے شخص سے روایت کرے جس سے معاصرت ہو لیکن ملاقات نہ ہو اور لفظ ایسا اختیار کرے جس سے ملاقات یا سماع کا وہم ہو۔

دوم: "تدلیس الشیوخ" یعنی محدث کسی شیخ سے اس سے سنی ہوئی حدیث روایت کرے، لیکن بوقت روایت وہ شیخ کا وہ نام یا کنیت یا وصف ذکر کرے جس سے وہ لوگوں میں معروف نہ ہو، تاکہ لوگ اسے پہچان نہ سکیں (۱)۔

(۱) مختار الصحاح، المصباح المنیر، القاموس المحیط، لسان العرب مادۂ "دلس"۔

متعلقہ الفاظ:

الف-خلابت:

۲- "خلابة" کے معنی ہیں: دھوکہ دینا، ایک قول یہ ہے کہ اس کے معنی ہیں: زبان سے فریب دینا (۲)۔

خلابة تدلیس کے بالمقابل زیادہ عام ہے، اس لئے کہ دھوکہ جس طرح عیب چھپا کر دیا جاتا ہے، اسی طرح جھوٹ بول کر بھی دیا جاتا ہے، اور بھی دوسری طرح دھوکہ دیا جا سکتا ہے۔

ب-تلبیس:

۳- "تلبیس"، "لبس" سے ہے، یعنی کسی چیز کو خلط ملط کرنا، کہا جاتا ہے: "لبس علیه الأمر یلبسه لبساً، فالتبس" یعنی اس نے معاملہ کو ایسا خلط ملط کیا کہ اس کی واقعی نوعیت اوجھل ہوگئی، "تلبیس" تدلیس اور تخلیط کی طرح ہے، اس پر تشدید مبالغہ کے لئے ہے (۳)۔

تلبیس مذکورہ معنی ومفہوم کے اعتبار سے تدلیس کے بالمقابل زیادہ عام ہے، اس لئے کہ تدلیس "کتمان عیب" کے ذریعہ ہوتی ہے، جبکہ تلبیس کتمانِ عیب کے علاوہ ایسے صفات وواقعات وغیرہ کو چھپا کر بھی ہوتی ہے جو صحیح نہ ہوں۔

(۱) التعریفات للجرجانی رص ۷۷، تدریب الراوی رص ۱۳۹، ۱۴۳ طبع اول ۱۳۷۹ھ مطابق ۱۹۵۹ء۔

(۲) لسان العرب، مختار الصحاح مادۂ "خلب"۔

(۳) لسان العرب، مختار الصحاح مادۂ "لبس"۔

ج- تغریر:

۴-"تغریر"، "غرر" سے ہے، کہا جاتا ہے: "غرّر بنفسه وماله تغريراً وتغرة، اس نے اپنی جان اور مال کو انجانے میں خطرہ کا نشانہ بنادیا، کہا جاتا ہے، غره، يغره، غراً وغروراً وغرة، یعنی اس نے اس کو فریب دیا اور جھوٹی امید دلائی۔

"تغریر" کا اصطلاحی معنی ہے: کسی شخص کو غرر میں ڈالنا، اور "غرر" اس چیز کو کہتے ہیں جس کا انجام آدمی سے مخفی ہو(۱)۔

اس لحاظ سے "تغریر" میں "تدلیس" کے بالمقابل زیادہ عموم ہے، اس لئے کہ فریب کبھی کسی عیب پر پردہ ڈال کر دیا جاتا ہے، اور کبھی دوسرے ان طریقوں سے ہوتا ہے جن میں انجام سے واقفیت نہیں ہوتی۔

د- غش:

۵- یہ "الغش" کا اسم ہے، اور یہ "غشّه" کا مصدر ہے، "غشه" اس وقت بولتے ہیں جب کوئی کسی کے ساتھ واقعی خیرخواہانہ سلوک نہ برتے، بلکہ خلاف مصلحت چیز کو اس کے سامنے مزین کر کے پیش کرے یا مافی الضمیر کے خلاف اظہار کرے(۲)۔

اس میں تدلیس کے مقابلے میں زیادہ عموم ہے، اس لئے کہ تدلیس کتمان عیب کے ساتھ خاص ہے۔

شرعی حکم:

۶- باتفاق فقہاء تدلیس ازروئے نص حرام ہے، بہت سی احادیث

---

(۱) متن اللغہ، المبسوط ۱۳/ ۱۹۴، المہذب ۱/ ۲۶۲۔

(۲) القاموس، المصباح مادۂ "غش"۔

میں اس کی صراحت آئی ہے، ارشاد نبوی ہے: "البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، فإن صدقا وبينا بورك لهما، وإن كذبا وكتما محق بركة بيعهما"(۱) (عاقدین جب تک الگ نہ ہوں ان کو خیار حاصل ہے، اگر دونوں صداقت اور حقیقت بیانی سے کام لیں تو دونوں کے لئے باعث برکت ہوگا، اور اگر دونوں کذب اور کتمان حقیقت سے کام لیں تو ان کے معاملہ کی برکت ختم کردی جائے گی)۔

نیز آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من باع عيبا لم يبينه لم يزل في مقت الله، ولم تزل الملائكة تلعنه"(۲) (جو آدمی کسی عیب دار چیز کو بغیر عیب ظاہر کئے فروخت کردے وہ ہمیشہ غضب الٰہی میں رہے گا، اور ملائکہ اس پر لعنت کرتے رہیں گے)۔

حضور ﷺ نے یہ بھی ارشاد فرمایا: "من غشنا فليس منا"(۳) (جو ہمارے ساتھ کھوٹ کرے وہ ہم میں سے نہیں)۔

اسی بناپر اگر کوئی شخص تدلیس کرے تو حاکم اس کو سزا دے گا، اس لئے کہ مدلس حق العباد اور حق اللہ دونوں کو نقصان پہنچاتا ہے۔

معاملات میں تدلیس:

۷- فقہاء میں اس باب میں کوئی اختلاف نہیں کہ جس تدلیس کی بناپر مبیع کے ثمن میں فرق پڑے ایسے معاملات میں خیار ثابت ہوگا، مثلاً بائع بیع سے قبل بکری یا کسی جانور کا دودھ تھن میں چھوڑدے تاکہ

---

(۱) حدیث: "البيعان بالخيار مالم يتفرقا....." کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من باع عيبا لم يبينه لم يزل في مقت الله....." کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے بوصیری "الزوائد" میں کہتے ہیں کہ اس حدیث کی سند میں بقیہ بن الولید ہیں اور وہ مدلس ہیں، ان کے شیخ ضعیف ہیں۔

(۳) حدیث: "من غشنا فليس منا" کی روایت مسلم (۱/ ۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

مشتری سمجھے کہ زیادہ دودھ دینے والا جانور ہے یا مبیع پر کوئی اچھا رنگ وروغن چڑھادے، ثبوت خیار کے باب میں بعض صورتوں کے اندر فقہاء کا اختلاف ہے۔

جو فقہاء تصریہ (یعنی تھن میں دودھ روک دینے) کی بنا پر مشتری کو خیار دیتے ہیں، ان کا استدلال اس حدیث سے ہے: "من اشتری شاة مصراة فهو بخير النظرين: إن شاء أمسكها، وإن شاء ردها وصاعا من تمر"[1] (جو شخص دودھ روکی ہوئی بکری خریدے اس کو دوصورتوں میں جو بہتر لگے اختیار ہے، چاہے تو بکری کو روک لے اور اگر چاہے تو بکری اور ایک صاع کھجور واپس کردے)۔

اسی پر دوسری صورتوں کو بھی قیاس کیا گیا ہے اور وہ بائع کا ہر وہ فعل ہے جس سے مشتری کو مبیع کے کمال کا گمان ہو لیکن وہ اس میں فی الواقع نہ پایا جاتا ہو، اس لئے کہ خیار خاص "تصریہ" کے ساتھ متعلق نہیں ہے بلکہ "تصریہ" کے عمل میں جو دھوکہ اور فریب کا پہلو ہے اس سے متعلق ہے[2]۔

بوجہ تدلیس رد عقد کی شرط:

۸- محض تدلیس کی بنا پر خیار ثابت نہیں ہوتا ہے، بلکہ شرط یہ ہے کہ فریق ثانی کو عقد سے قبل عیب کا علم نہ ہو، اگر علم ہو تو خیار نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ خود رضامند تھا، اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ عیب ظاہر نہ ہو یا اس کو جاننا آسان نہ ہو۔

(۱) حدیث: "من اشتری شاة مصراة فهو بخير النظرين، إن شاء أمسكها وإن شاء ردها وصاعا من تمر لا سمراء" کی روایت مسلم ۳/ ۱۱۵۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) روضۃ الطالبین ۳/ ۶۹، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۲، المغنی ۴/ ۱۵۷، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۷۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۲۸، الفروع ۴/ ۹۳۔

خیار تدلیس ہر عقد معاوضہ میں حاصل ہوگا، مثلاً بیع، اجارہ، اقرار کا بدل صلح اور قصاص کا بدل صلح[1]۔

تدلیس قولی:

۹- معاملات میں تدلیس قولی کا حکم بھی وہی ہے جو تدلیس فعلی کا ہے، مثلاً امانات کی بیع یعنی بیع مرابحہ، بیع تولیہ اور بیع حطیطہ میں کوئی شخص غلط قیمت بتائے تو اس میں بھی خیار تدلیس ثابت ہوگا[2]۔

عقد نکاح میں تدلیس:

۱۰- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) اس طرف گئے ہیں کہ عقد نکاح میں زوجین میں سے کوئی اگر دوسرے کے ساتھ تدلیس کرے، یعنی کوئی عیب چھپادے تو اس میں خیار ثابت ہوگا، اگر فریق ثانی کو بوقت عقد یا قبل از عقد وہ عیب معلوم نہ ہو، یا یہ کہ زوجین میں سے کسی نے عین بوقت عقد دوسری جانب کسی اچھی صفت کی شرط لگائی، مثلاً اسلام کی یا لڑکی کے باکرہ ہونے کی یا جوانی کی وغیرہ، اور شرط نہیں پائی گئی تو فریب خوردہ فریق کو دوسری جانب سے ہونے والی بدعہدی کی بنا پر فسخ نکاح کا اختیار ہوگا[3]۔

حضرت امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ نکاح ہوجانے کے بعد کسی عیب کی بنا پر زوجین میں سے کسی کو فسخ نکاح کا خیار حاصل نہ ہوگا، ان کے نزدیک نکاح ایک ایسا عقد ہے جو قابل فسخ نہیں ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ جب موت کی بنا پر منفعت کا

(۱) سابقہ مراجع، مطالب أولی النہی ۳/ ۱۰۵، مغنی المحتاج ۲/ ۶۳، الفروع ۴/ ۹۳، ابن عابدین ۴/ ۷۱، الزرقانی ۵/ ۱۸۱۔

(۲) روضۃ الطالبین ۳/ ۴۰۷، شرح الزرقانی ۵/ ۱۳۳۔

(۳) روضۃ الطالبین ۷/ ۱۷۶، ۱۸۳، مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۲، ۲۰۸، قلیوبی ۳/ ۲۶۱، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۴۱، ۱۵۰، الزرقانی ۳/ ۲۳۵، ۲۴۳، المغنی ۶/ ۶۵۰۔

بالکلیہ خاتمہ فسخ نکاح کا موجب نہیں بنتا تو عیوب کی بنا پر منفعت کا نقص بدرجۂ اولیٰ فسخ نکاح کا موجب نہ ہوگا، دوسری دلیل یہ ہے کہ نکاح کے بعد زوجین کا باہم نفع اندوز ہونا ثمرۂ عقد ہے، جبکہ واجب صرف اس پر قدرت کا پایا جانا ہے، اور وہ حاصل ہے۔

امام محمد بن الحسن کہتے ہیں کہ عورت میں کسی عیب کی بنا پر شوہر کو خیار فسخ حاصل نہ ہوگا، البتہ عورت کو شوہر میں تین عیوب جنون، جذام اور برص میں سے کوئی عیب پائے جانے کی صورت میں یہ اختیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو شوہر کے ساتھ رہنا منظور کرے اور چاہے تو اس سے علاحدگی کا مقدمہ دائر کردے، اس لئے کہ اس صورت میں عورت کو شوہر میں عیب کی وجہ سے اپنا حق وصول کرنا دشوار ہے، جیسے کہ شوہر کے مجبوب (جس کا عضو تناسل کٹا ہوا ہو) اور نامرد ہونے کی صورت میں عورت اپنا حق شوہر سے وصول نہیں کرسکتی ہے، (اس لئے دونوں کا حکم ایک ہوگا)، برخلاف مرد کے کہ اس کو کسی صورت میں خیار فسخ حاصل نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ طلاق کے ذریعہ اپنے کو ضرر سے بچا سکتا ہے [1]۔

جن عیوب کی بنا پر نکاح میں ثبوت خیار کی بات آتی ہے اس کی تفصیل کا محل ''کتاب النکاح'' ہے۔

فسخ نکاح کی بنا پر سقوط مہر:

۱۱ - عیب کی بنا پر فسخ نکاح کے قائل تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ دخول یا خلوت صحیحہ سے قبل فسخ نکاح کی صورت میں مہر ساقط ہوجائے گا۔

ان کا کہنا ہے کہ اگر شوہر کے عیب کی بنا پر عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کرے تو اس کو کچھ نہیں ملے گا، اس لئے کہ وہ خود طالب فسخ ہے، اور اگر عیب عورت میں ہو تو چونکہ سبب فسخ خود اس کے اندر موجود ہے، اس لئے گویا وہی فسخ نکاح کی ذمہ دار ہے، کیونکہ قبل از عقد اس نے اپنا عیب چھپا کر شوہر کو دھوکہ دیا تھا، (اس بنا پر اس کو کچھ نہیں ملے گا)۔

البتہ اگر عیب کا پتہ دخول کے بعد چلا، اور پھر فسخ ہوا تو عورت کو مہر ملے گا، اس لئے کہ عقد کی بنا پر جو وجوب مہر ہوا تھا وہ دخول کے بعد مؤکد ہوگیا، اس لئے مہر اس کے بعد پائی جانے والی کسی چیز کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا [1]۔

دھوکہ باز کو دیئے ہوئے مال کی واپسی:

۱۲ - عورت کے کسی عیب کی بنا پر دخول کے بعد اگر شوہر فسخ نکاح کرلے تو ادا کردہ مہر وہ دھوکہ دینے والے شخص سے واپس لے گا، خواہ یہ دھوکہ خود عورت نے دیا ہو یا اس کے وکیل یا ولی نے اس لئے کہ انہوں نے ساتھ پائے جانے والے عیب کو مخفی رکھ کر شوہر کو دھوکہ دیا، مالکیہ اور حنابلہ کا موقف یہی ہے، امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے [2]۔

امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ مہر کی واپسی نہیں ہوگی، اس لئے کہ عقد نکاح کے بعد جو جنسی منفعت شوہر کا حق تھا، وہ اس کو حاصل ہوچکا ہے، اس لئے اس کے عوض کی واپسی کا اسے کوئی حق نہیں ہے، اور اگر عیب عقد کے بعد پیدا ہو تب تو بالیقین مہر واپس نہیں لے سکتا [3]۔

رہا یہ کہ کیا خیار عیب کی بقاء کے لئے تاخیر کی گنجائش ہے؟ اور کیا اس میں فسخ نکاح کے لئے باقاعدہ حاکم کے فیصلے کی ضرورت ہے؟ اور دھوکہ کی صورت میں پیدا ہونے والی اولاد کا حکم کیا ہے؟ ان تمام سوالات کے جوابات کے لئے ''تغریر'' اور ''فسخ'' کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے۔

---

(۱) الہدایہ ۲/ ۲۶، ۲۷، فتح القدیر ۴/ ۱۳۳، ۱۳۴ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت، ابن عابدین ۲/ ۵۹۳۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۴، ۲۰۵، شرح الزرقانی ۳/ ۲۴۳، ۲۴۴، المغنی ۶/ ۶۵۵۔

(۲) الزرقانی ۳/ ۲۴۴، المغنی ۶/ ۶۵۶، مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۵۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۵، روضۃ الطالبین ۷/ ۱۸۱۔

شرط کی خلاف ورزی کے ذریعہ دھوکہ دیا گیا شخص:

۱۳ - اگر بوقت عقد زوجین میں سے ایک نے دوسری جانب کسی ایسے وصف کمال کی شرط لگائی جس کے فقدان سے صحت نکاح پر اثر نہیں پڑتا، مثلاً لڑکی کے کنوارپن، جوانی اور اسلام کی شرط لگائی، یا کسی ایسے عیب کی نفی مشروط کی جس میں حق خیار نہیں ملتا، مثلاً لڑکی کے کانی یا گونگی نہ ہونے کی شرط لگائی، یا کوئی ایسی شرط لگائی جو نہ کمال ہو اور نہ نقص، مثلاً لڑکی لمبی ہو، گوری ہو، گندمی ہو، وغیرہ، اور عقد کے بعد شرط نہیں پائی گئی تو نکاح درست ہوگا، مگر شرط لگانے والے عاقد کو خیار فسخ حاصل ہوگا[1]۔

جمہور کا نقطۂ نظر یہی ہے، باقی اختلافات وتفصیلات کے لئے ''تعزیر اور شرط'' کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے۔

حنفیہ کے نزدیک شرط کی خلاف ورزی کی صورت میں خیار ثابت نہ ہوگا۔

فتح القدیر میں ہے کہ اگر کسی نے عورت میں وصف مرغوب مثلاً بکارت، حسن وجمال، چستی وستعدی یا صغرسنی کی شرط لگائی ہو، اور عقد کے بعد وہ عورت ثیبہ، بوڑھی اور بدشکل نکلے، جس کا ایک مونڈھا جھکا ہوا ہو، منہ سے رال ٹپک رہی ہو، بھونڈی ناک والی اور عقل سے محروم ہو تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک شوہر کو خیار حاصل نہ ہوگا[2]۔

مدلس کی سزا:

۱۴ - مدلس کی سزا تعزیر ہے، حاکم اپنی صوابدید سے جو مناسب سمجھے اس کو سزا دے، تاکہ وہ آئندہ ایسی حرکت نہ کرے۔

''مواہب الجلیل'' میں امام مالک کا قول نقل کیا گیا ہے کہ جو شخص کسی عیب دار چیز کو چھپا کر بیچ دے وہ دھوکہ باز اور مدلس ہے، اس کو سزا دی جائے گی۔

ابن رشد کہتے ہیں کہ اس باب میں کوئی اختلاف نہیں کہ جو شخص اپنے مسلمان بھائی کے ساتھ دغا کرے، دھوکہ دے یا عیب چھپا کر معاملہ کرے تو وہ معاملہ بھی رد ہے، اور اس کو سزا دینا بھی واجب ہے، اس لئے کہ یہ دونوں الگ الگ حق ہیں، سزا دینا اللہ کا حق ہے، تاکہ لوگ حدود اللہ سے تجاوز نہ کریں اور معاملہ رد کرنے کا حکم فریب خوردہ کا حق ہے، اس لئے دونوں اپنی جگہ مستقل ہیں، ایک کی طرف سے دوسرا کافی نہ ہوگا[1]۔

مدلس کی تعزیر کا مسئلہ ہر اس معصیت کی طرح جس میں حد اور کفارہ نہیں ہے ائمہ کا اتفاقی مسئلہ ہے، (تمام ائمہ کے نزدیک مدلس کی تعزیر واجب ہے)[2]۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۸، المغنی ۶/ ۵۲۶، الزرقانی ۳/ ۲۳۸۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۱۳۳ دار احیاء التراث العربی لبنان بیروت۔

---

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۴۰۹، شرح الزرقانی ۵/ ۱۳۳۔

(۲) قلیوبی ۴/ ۲۰۵، ابن عابدین ۳/ ۱۸۲، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۳۱۔

تدمیہ

تعریف:

۱- تدمیة لغت میں ''دمّيته تدمية'' سے ہے، اس کے معنی ہیں: میں نے اس کو مارا یہاں تک کہ اس سے خون نکل آیا، یہی معنی ''أدميته'' کے بھی ہیں (۱)۔

اصطلاح میں ''تدمیہ'' کا مطلب یہ ہے کہ مقتول اپنی موت سے قبل حادثۂ قتل کے بارے میں بیان دے کہ میرا خون فلاں پر ہے یا فلاں نے مجھے قتل کیا ہے۔

یہ خاص مالکیہ کی اصطلاح ہے، دوسرے فقہاء کے یہاں یہ مسئلہ ''قسامت'' کے تحت ملتا ہے، مگر ان کے یہاں اس نام کی کوئی اصطلاح نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-دامیہ:

۲- ''دامیۃ'' ایسے زخم کو کہتے ہیں جو کھال کو اس قدر کمزور کردے کہ بغیر سر پھٹے اس سے خون جیسی چیز ٹپکے (۲)۔

یہ ان دس زخموں میں سے ایک ہے جن کے خاص نام رکھے گئے ہیں، یہ مالکیہ کے اصطلاحی تدمیہ سے الگ چیز ہے، لیکن لغوی طور پر یہ اور تدمیہ ایک ہی باب سے ہیں۔

ب-اِشعار:

۳- اِشعار کے معنی ہیں: ہدی کے جانور اونٹ یا گائے کو نیزہ مار کر یا تیر پھینک کر یا کسی دھار دار آلے سے زخمی کر کے خون آلود کر دینا، تاکہ پتہ چلے کہ یہ ہدی کا جانور ہے، اور لوگ اس سے تعرض نہ کریں (۱)۔

لغوی طور پر اِشعار بھی خون بہانا (تدمیہ) ہے، مگر یہ مالکیہ کے اصطلاحی تدمیہ سے الگ چیز ہے۔

اجمالی حکم:

۴- مالکیہ نے تدمیہ کو ''لوث'' میں سے یعنی ایسا ثبوت تسلیم کیا ہے جس سے قسامت ثابت ہوتی ہے، بشرطیکہ یہ بیان آزاد، مسلمان، عاقل بالغ شخص کی زبان سے صادر ہو، اور اس کے بیان پر دو عادل شخص گواہی دیں، اور مقتول اپنے اقرار پر آخر دم تک قائم رہا ہو، اور اس کے جسم پر زخم موجود ہو، اس صورت میں جبکہ مذکورہ تمام قیود پائی جائیں اس کا نام ''تدمیہ حمراء'' ہوگا، بشرطیکہ مقتول پر زخم موجود ہو، مار یا زہر کے نشانات بھی زخم ہی کے حکم میں ہیں، تدمیہ کا اعتبار کرنا یہ امام لیث بن سعد کا قول ہے۔

مگر ان کے علاوہ دیگر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مقتول کا بیان کہ میرا خون فلاں شخص کے ذمہ ہے محض دعویٰ ہے اور کسی کے محض دعویٰ کا اعتبار نہیں، اور ثبوت دعویٰ کے لئے یمین کافی نہیں، بلکہ اگر منکر قسم کھائے تو دعوی رد ہوسکتا ہے۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ کوئی بھی شخص موت کے وقت خون بہانے کے تعلق سے جھوٹ بولنے کی جرأت نہیں کرسکتا، کیونکہ وہ ایسا وقت ہے جس میں جرح کرنے والا پشیمان ہوتا ہے اور ظالم اپنے ظلم

---

(۱) لسان العرب مادۂ ''دمي''۔
(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۹، دمیۃ الأمہ/ ص ۲۶۵ طبع البابی الحلبی۔

(۱) لسان العرب مادۂ ''شعر''۔

سے باز آجاتا ہے، اور چونکہ احکام کا مدار غلبۂ ظن پر ہے، اور انہوں نے اس کی تائید میں ذکر کیا ہے کہ خون کے مسئلہ میں احتیاط کی وجہ سے قسامت میں پچاس سخت قسمیں رکھی گئی ہیں، علاوہ ازیں عام طور پر قاتل لوگوں کی نگاہ سے قتل کو چھپانے کی کوشش کرتا ہے، اس لئے استحساناً مقتول کے بیان کا اعتبار ہوگا[۱]۔

البتہ ''تدمیۂ بیضاء'' جس کے ساتھ زخم یا نشان ضرب موجود نہ ہو تو مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ قابل قبول نہیں، اگر کوئی میت حالت مرض میں کہے کہ فلاں نے مجھے قتل کیا ہے یا میرا خون فلاں کے ذمہ ہے اور اس پر نہ زخم ہو اور نہ نشان ضرب تو اس کا قول بغیر بینہ کے قبول نہیں کیا جائے گا[۲]۔

اس کی تفصیل ''جنایات'' اور ''قسامت'' میں ہے۔

تدیین

دیکھئے: ''دیانت''۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۸۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۸۸، شرح الزرقانی ۸/ ۵۴۔

تذفیف

تعریف:

۱- ''تذفیف'' (ذال اور دال کے ساتھ) لغت میں: زخمی کو قتل کرنا ہے۔ اور بعض کے نزدیک ''تذفیف'' کا معنی قتل میں جلدی کرنا ہے۔ کہتے ہیں: ''ذففت علی القتیل'' میں نے مقتول کو قتل کرنے میں جلدی کی، اور بولتے ہیں: ''ذففت علی الجریح'' میں نے زخمی کو قتل کرنے میں عجلت کی[۱]۔

فقہاء کے یہاں بھی یہ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے[۲]۔

اجمالی حکم:

تذفیف کے مختلف مواقع پر مختلف احکام ہیں۔

الف- جہاد کے موقع پر زخمیوں کا قتل:

۲- میدان جنگ میں کفار کے زخمیوں کو قتل کرنا جائز ہے، اس لئے کہ ان کو زندہ چھوڑنا مسلمانوں کے لئے نقصان اور کفار کے لئے تقویت کا باعث ہوگا، تفصیل کے لئے ''جہاد'' کی اصطلاح دیکھی جائے[۳]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ ''ذفف''، النظم المستعذب شرح غریب المہذب بذیل المہذب ۲/ ۲۱۹۔

(۲) الاختیار ۴/ ۱۵۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۷، المہذب ۲/ ۲۱۹، المغنی ۸/ ۱۰۹۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۷۷۳، السیاسۃ الشرعیہ لإصلاح الراعی والرعیہ لابن تیمیہ/ ص ۱۹۳ طبع دوم، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۵ طبع الحلبی، کشاف القناع ۳/ ۵۰۔

ب-باغی زخمیوں کا قتل:

۳- اگر باغی جنگ میں امام المسلمین سے شکست کھا جائیں اور میدان جنگ سے فرار اختیار کرلیں تو ان کے زخمیوں کا قتل جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ان کی مستقل جماعت موجود ہو تو بھاگنے والوں اور زخمیوں کا قتل جائز ہے، تاکہ وہ دوبارہ اپنی جماعت میں شامل نہ ہوسکیں، کیونکہ وہ اپنی شیرازہ بندی کرکے دوبارہ فتنہ کھڑا کرسکتے ہیں، اور اہل اسلام پر حملہ آور ہوسکتے ہیں، ان کی باقاعدہ جماعت ہونے کی صورت میں ان کے زخمیوں کا قتل محض اپنا دفاع ہوگا، اس لئے کہ اگر ان کو ختم نہیں کیا گیا تو وہ اپنی جماعت کے ساتھ مل جائیں گے اور دوبارہ مسلمانوں کے خلاف شر پر آمادہ ہوں گے[1]، البتہ اگر ان کی کوئی باقاعدہ جماعت نہ ہو تو ان کے زخمیوں کا قتل حرام ہے، اس باب میں اصل حضرت علیؓ کا وہ فرمان ہے جو انہوں نے جنگ جمل کے دن جاری فرمایا تھا: "لا تتبعوا مدبرا ولا تجهزوا علیٰ جريح ولاتقتلوا أسيراً، وإياكم والنساء وإن شتمن أعراضكم وسببن أمراء كم" (کسی بھاگنے والے کا پیچھا نہ کرو، کسی زخمی کی جان نہ مارو، کسی قیدی کو قتل نہ کرو اور خبردار! عورتوں کے معاملے میں حد درجہ احتیاط کرو اگرچہ وہ گالیوں سے تمہاری ہتک عزت کریں، اور تمہارے امراء کو برا بھلا کہیں)۔ حنفیہ نے حضرت علیؓ کے اس قول کو اس صورت پر محمول کیا ہے جبکہ باغیوں کی کوئی مستقل جماعت موجود نہ ہو[2]۔

ابن عابدین نے بعض حنفیہ کی رائے نقل کی ہے کہ باغی زخمیوں اور بھاگنے والوں کے بارے میں امام کو اختیار ہے کہ مصلحت کے مطابق جو مناسب سمجھے فیصلہ کرے، جس میں ہوائے نفس اور جذبۂ انتقام کی تسکین کا دخل نہ ہو، اگرچہ ان کی مستقل جماعت موجود ہو[1]۔

مذہب مالکی کا مدار امام کے اس آخری تیقن پر ہے کہ یہ زخمی پھر باغیوں کے ساتھ شامل ہوجائیں گے یا اس حادثہ سے سبق لیتے ہوئے امام کی اطاعت کرکے فرمانبردار مسلمانوں کی صف میں آجائیں گے، اگر امام کو اطمینان ہو کہ اب یہ بغاوت نہیں کریں گے تو شکست خوردہ لوگوں کا پیچھا کرنا یا ان کے زخمیوں کو قتل کرنا جائز نہیں، البتہ اگر امام کو ان کے باغیانہ مزاج کے بارے میں اطمینان نہ ہو تو شکست کھا کر بھاگنے والوں کا پیچھا بھی کیا جائے گا، اور ان کے زخمیوں کو قتل بھی کیا جائے گا، حصول مقصد کے لئے جنگی مصالح کا جو تقاضا ہو اس پر عمل کیا جائے گا[2]۔

مالکیہ نے کسی ایسی جماعت کے وجود کی شرط نہیں لگائی جہاں یہ سمٹ کر جاسکتے ہوں، اس لئے کہ ان کے نزدیک بنیاد مصلحت ہے[3]، تفصیل "بغاۃ" کی اصطلاح میں ہے۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر باغیوں کی جماعت ان سے کافی دور ہو، جہاں یہ سمٹ کر تو جاسکتے ہوں، لیکن جنگ جاری رہتے ہوئے عادتاً اس جماعت کا ان تک پہنچنا متوقع نہ ہو یا یہ کہ غالب گمان ہو کہ وہ ان تک نہیں پہنچ سکتی تو ان کے زخمیوں کا قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ان کی طرف سے شر کا خوف نہیں ہے، البتہ اگر امید ہو کہ یہ تیاری کرکے دوبارہ جنگ کے لئے آئیں گے تو ان کو قتل کردیا جائے گا، اور اگر ان کی جماعت قریب ہو، جو عادتاً جنگ جاری رہتے ہوئے ان

---

(۱) البدائع ۷/۱۴۰، ۱۴۱، فتح القدیر ۴/۴۱۱۔

(۲) فتح القدیر ۴/۴۱۲ طبع بولاق۔

(۱) حاشیہ رد المحتار ۳/۳۶۵۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/۲۹۹، ۳۰۰ طبع عیسی الحلبی۔

(۳) الشرح الصغیر للدردیر ۴/۴۲۹۔

کی مدد کرسکتی ہو تو بھاگتے ہوئے باغیوں کا پیچھا کرنا بھی جائز ہے، اور ان کے زخمیوں کا قتل بھی [1]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر باغی جنگ چھوڑ کر اطاعت کے لئے آمادہ ہوں یا ہتھیار ڈال دیں یا شکست کھا جائیں، خواہ ان کی جماعت ہو یا نہ ہو یا یہ کہ زخمیوں یا بیماریوں کی وجہ سے وہ مجبور ہوجائیں تو ان کے زخمیوں کو قتل نہیں کیا جائے گا [2] بعض شافعیہ بھی اسی کے قائل ہیں [3]۔

ابن قدامہ اور بعض شافعیہ نے ان آثار وروایات کا ذکر کیا ہے جن میں بھاگنے والوں اور زخمیوں کے قتل کی ممانعت آئی ہے، مثلاً حضرت علیؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے جنگ جمل کے دن اعلان فرمایا: "لا یذفف علی جریح" (کسی زخمی کو قتل نہ کیا جائے)۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ روایت کرتے ہیں: "أن النبي ﷺ قال: یا ابن مسعود أتدري ما حکم الله فیمن بغی من هذه الأمة؟ قال: ابن مسعود: الله و رسوله أعلم . قال: فإن حکم الله فیهم أن لا یتبع مدبرهم، ولا یقتل أسیرهم، ولا یذفف علی جریحهم" [4] (نبی کریم ﷺ نے فرمایا: اے ابن مسعود! کیا تم جانتے ہو کہ اس امت کے باغیوں کے بارے میں خدا کا حکم کیا ہے؟ حضرت ابن مسعودؓ نے عرض کیا کہ اللہ اور اس کے رسول زیادہ جانتے ہیں، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ان کے بارے میں حکم خداوندی یہ ہے کہ بھاگنے والوں کا پیچھا نہ کیا جائے، ان کے قیدیوں کو قتل نہ کیا جائے اور ان کے زخمیوں کی جان نہ لی جائے)۔ ممانعت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ باغیوں سے جنگ کا مقصد قتل نہیں بلکہ ان کا دفاع اور اطاعت کی طرف ان کو موڑنا ہے، اس لئے بلاضرورت ان کے قتل کی کوشش صحیح نہیں ہے۔ دیکھئے: "بغاۃ" کی اصطلاح۔

ج- حکم شرعی کے مطابق ذبح کردہ جانور کی تذفیف:

۴- ذبح کی ایک صورت شکار کو تیر پھینک کر مارنا ہے، اگر کسی نے کسی شکار کے جانور پر تیر چلایا، پھر زخمی حالت میں وہ جانور مل گیا، جس میں خاصی حیات باقی تھی تو وہ جانور بغیر ذبح کئے حلال نہ ہوگا، لیکن اگر اس میں صرف اتنی حرکت باقی ہو جتنی کہ ذبح کئے ہوئے جانور میں ہوتی ہے تو جمہور کے نزدیک وہ حلال ہے، اگرچہ اس کی موت کے لئے مزید کوئی عمل نہ کیا جائے، اس لئے کہ مذبوح کی حرکت ان کے نزدیک زندگی نہیں مانی جاتی۔ جصاص نے امام ابوحنیفہ کا نقطہ نظر یہ نقل کیا ہے کہ مؤخر الذکر جانور بھی اس وقت تک حلال نہیں ہوگا جب تک باقاعدہ ذبح کے ذریعہ اس کو موت تک نہ پہنچایا جائے، اس لئے مذبوح کی حرکت بھی ان کے نزدیک زندگی ہے، لیکن امام ابوحنیفہ سے منقول روایات میں راجح روایت یہ ہے کہ ان کی رائے بھی جمہور کے مطابق ہے [1]۔

تفصیل "صید" اور "ذبائح" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/۳۸۶، ۳۸۷، المہذب ۲/۲۲۱ طبع دار المعرفہ بیروت لبنان۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۱۴، ۱۱۵۔

(۳) المہذب ۲/ ۲۱۹۔

(۴) حدیث: "یا ابن مسعود....." کی روایت حاکم (۲/۱۵۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے ذہبی کہتے ہیں کہ نافع سے روایت کرنے والے کوثر بن حکیم متروک ہیں۔
بیہقی نے بھی السنن الکبریٰ (۸/ ۱۸۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں اس روایت کو معلول قرار دیا ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۳/۲۰۱، ۲۰۲، الاختیار ۵/۱۹، التاج والاکلیل ۳/ ۲۰۷، ۲۰۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۷۳، ۵۷۵، الوجیز ۲/ ۲۱۲ طبع دار المعرفہ بیروت لبنان۔

تذکر

تعریف:

۱-"تذکیر" اور "تذکر" دونوں کا مادہ "ذکر" ہے جو "نسی" کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: "ذکرت الشئ بعد نسیان" مجھے وہ چیز بھول جانے کے بعد یاد آئی، "ذکرتہ بلسانی وقلبی" میں نے اس کو اپنی زبان اور دل سے یاد کیا ہے، "تذکرتہ" میں نے اس کو یاد کیا، "أذکرتہ غیری" اور "ذکّرتہ تذکیرا" کا معنی ہے: میں نے اس کی یاد دوسرے کو دلائی [1]۔

اصطلاح شرع میں بھی یہ اسی معنی میں مستعمل ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-سہو:

۲- لغت میں سہو کے معنی ہیں: بھول جانا، کسی چیز سے غافل ہوجانا، دھیان دوسری طرف بٹ جانا" نماز میں سہو کا مطلب ہے: نماز کی کسی چیز سے غافل ہونا، ابن الاثیر کہتے ہیں کہ "سہو" اگر "من" کے صلہ کے ساتھ مستعمل ہو، "السہو من الشئ" تو اس کے معنی ہیں: کسی چیز کو انجانے میں چھوڑ دینا، اور اگر "عن" کے ساتھ استعمال ہو: "السہو عن الشئ" تو اس کا مطلب ہے: جان کر چھوڑ دینا [1]، اسی معنی میں یہ آیت کریمہ ہے: "الَّذِيْنَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ ساهون" [2] (جو اپنی نماز کو بھلا بیٹھتے ہیں)۔

اور اصطلاح میں صاحب "المواقف" کے بیان کے مطابق "سہو" نام ہے: ذہن کی قوت مدرکہ سے صورت کے زائل ہوجانے کا، جبکہ حافظہ میں وہ صورت موجود ہو [3]، ایک قول یہ ہے کہ سہو کسی چیز سے اس معمولی غفلت کا نام ہے جو ذرا سی تنبیہ سے زائل ہوجائے [4]۔

"المصباح" میں ہے کہ "سہو" اس غفلت کا نام ہے جو تنبیہ کے باوجود زائل نہ ہو۔

ب-نسیان:

۳- "نسیان" "ذکر" اور "حفظ" کی ضد ہے، بولتے ہیں: "نسیه نسیاً و نسیاناً" یعنی اس نے اس کو غفلت اور بھول کی وجہ سے چھوڑ دیا، اور مجازاً اس کا اطلاق جان بوجھ کر چھوڑنے پر بھی ہوتا ہے، یہ آیت کریمہ اسی معنی میں ہے: "نَسُوا اللّٰهَ فَنَسِيَهُمْ" [5] (انہوں نے اللہ کو بھلا دیا سو اس نے انہیں بھلا دیا)، یعنی ان لوگوں نے خدا کا حکم چھوڑ دیا، اس لئے اللہ نے بھی ان کو اپنی رحمتوں سے محروم کردیا، بولتے ہیں: "رجل نسیان" بہت زیادہ بھولنے والا اور غافل شخص [6]۔

"نسیان" کا اصطلاحی مفہوم ہے: کسی چیز سے ایسی غفلت جو معمولی تنبیہ سے دور نہ ہو، اس لئے کہ نسیان میں صورت شی "مدرکہ

(۱) لسان العرب، المصباح مادہ: "ذکر"۔

(۱) لسان العرب، المصباح مادہ: "سہا"۔
(۲) سورۂ ماعون/ ۵۔
(۳) الشبراملسی علی النہایہ ۲/ ۶۲۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۹۵ طبع دار احیاء التراث العربی لبنان، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۷۴۔
(۵) سورۂ توبہ/ ۶۷۔
(۶) لسان العرب مادۂ "نسی"۔

اور حافظہ" دونوں سے غائب ہوجاتی ہے، اور نئے سبب کی ضرورت ہوتی ہے [۱]۔

اجمالی حکم:

نماز میں بھول کر کھانے کا حکم:

۴- حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک نماز میں بھول کر کھانے سے نماز باطل نہیں ہوتی، چاہے کتنا ہی کھالے [۲]، استدلال اس حدیث سے ہے: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه" [۳] (بیشک اللہ نے میری امت سے خطأ اور نسیان اور اضطراری اعمال کو معاف کردیا ہے)۔

حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ نماز میں بھول کر تھوڑا سا کھانا بھی نماز کو باطل کردیتا ہے [۴]۔

شافعیہ نے قلیل اور کثیر کے درمیان فرق کیا ہے، ان کے نزدیک بھول کر قلیل مقدار میں کھانے سے نماز باطل نہیں ہوتی [۵]۔

تفصیل "صلاۃ" اور "نسیان" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

نماز میں امام کا سہو:

۵- حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر امام کو دو عادل شخص یہ خبر دیں کہ نماز پوری نہیں ہوئی تو امام کے شک کا اعتبار نہ ہوگا، اور امام پر ان دونوں آدمیوں کی خبر کے مطابق عمل کرنا ضروری ہوگا، اور اگر صرف ایک عادل شخص نماز کے ناقص ہونے کی خبر دے مثلاً چار رکعت والی نماز کے بارے میں بتائے کہ چار رکعت نہیں ہوئی، اور امام کو اس شخص کے صدق و کذب میں شک ہو تو احتیاطاً نماز کا اعادہ کرلے، لیکن اگر اس کے کذب کا یقین ہو تو اعادہ کی ضرورت نہیں، اگر رکعتوں کی تعداد کے بارے میں امام اور قوم کے درمیان اختلاف ہوجائے، اور امام کو اپنے صحیح ہونے کا یقین ہو تو اعادہ نہ کرے، اور یقین نہ ہو تو مقتدیوں کے بیان کے مطابق اعادہ کرے [۱]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اتنی بڑی جماعت جس کی خبر سے علم یقینی حاصل ہو، اگر نماز کے ناقص یا مکمل ہونے کی خبر دے تو اس کی خبر کے مطابق عمل کرنا امام پر واجب ہے، خواہ یہ خبر دینے والے لوگ اس کے مقتدی ہوں یا نہ ہوں، اور چاہے ان کے کذب کا اس کو یقین ہو، اور اگر دو یا دو سے زائد عادل اشخاص خبر دیں تو ان کی خبر پر عمل کیا جائے گا، بشرطیکہ ان کے کذب کا یقین نہ ہو، اور وہ اس نماز میں امام کے ساتھ شامل رہے ہوں، اور اگر وہ امام کے ساتھ شامل نہ رہے ہوں تو ان کی خبر پر عمل نہیں کرے گا، بلکہ امام اپنے یقین کے مطابق عمل کرے گا۔

منفرد اور مقتدی دو عادل اشخاص کی خبر کی بنا پر اپنی نماز نہیں لوٹائیں گے۔ اگر امام کو کوئی شخص نماز کے مکمل ہونے کی خبر دے تو محض اس کی خبر پر امام اعتماد نہ کرے، بلکہ اپنے یقین کو بنیاد بنائے، لیکن اگر نماز کے ناقص ہونے کی خبر دے تو اس کی خبر کے مطابق نماز کو لوٹالے [۲]۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ امام کو اگر شک ہو کہ تین رکعت پڑھی یا چار رکعت؟ تو وہ اقل عدد پر عمل کرے، کسی کی خبر پر عمل نہ کرے، چاہے ایک جم غفیر خبر دے جو اس کی نماز کی نگرانی کررہا ہو، شافعیہ کے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۹۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۷۳، الشبراملسی علی النہایہ ۲/ ۶۳۔

(۲) المغنی ۲/ ۶۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۸۹۔

(۳) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ......" کی روایت حاکم (۲/ ۱۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے علامہ نووی نے اس روایت کو حسن قرار دیا ہے جیسا کہ سخاوی کی المقاصد الحسنہ (ص ۲۳۰ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ) میں مذکور ہے۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۱۸۔

(۵) روضۃ الطالبین ۱/ ۲۹۶۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی ۱/ ۳۱۷، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۰۷۔

(۲) المدونۃ الکبری ۱/ ۱۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۸۳۔

نزدیک اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کہ یہ خبر مقتدیوں نے دی ہو یا غیر مقتدیوں نے[1]۔

ان کا استدلال ایک حدیث سے ہے: "إذا شک أحدکم في صلاته فلم یدر أصلی ثلاثا أم أربعا؟ فلیطرح الشک ولیبن علی ما استیقن"[2] (جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک ہوجائے، اور اسے یاد نہ رہے کہ تین رکعت نماز پڑھی یا چار رکعت؟ تو چاہئے کہ شک کو نظر انداز کر کے اپنے یقین پر بنا کرے)۔

ذوالیدین کے قصہ میں حضور اکرم ﷺ اور صحابہ کے درمیان ہونے والی بات چیت اور آپ ﷺ کے نماز کی تکمیل کے عمل کی توجیہ شافعیہ نے یہ کی ہے کہ اس موقع پر حضور ﷺ نے نماز کی تکمیل محض دوسروں کی خبر پر یقین کر کے نہیں کی، بلکہ صحابہ سے گفتگو کے بعد آپ ﷺ کو خود یاد آ گیا تھا، یا اس بنا پر آپ ﷺ نے ان کی خبر پر یقین کر لیا تھا کہ خبر دینے والے صحابہ کی تعداد حدِ تواتر تک پہنچ گئی تھی، جو یقین یعنی علم ضروری کا فائدہ دیتی ہے[3]۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر دورانِ نماز دو اشخاص تسبیح کے ذریعہ امام کو یاد دلائیں تو ان کی یاددہانی معتبر ہے، اور اس کو قبول کرنا اور چھوٹے ہوئے عمل کی تلافی کرنا امام پر لازم ہے، خواہ امام کے غالب گمان میں ان دونوں کی یاددہانی درست ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ ذوالیدین کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت ذوالیدین کی خبر کے بعد حضرت صدیق اکبرؓ اور فاروق اعظمؓ سے دریافت فرمایا: "أحق ما قال ذوالیدین؟" (کیا ذوالیدین کا کہنا درست ہے؟)

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۳۰۸، حاشیۃ الجمل ۱/ ۴۵۴، ۴۵۵۔

(۲) حدیث: "إذا شک أحدکم في صلاته فلم یدر کم صلی....." کی روایت مسلم (۱/ ۴۰۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) سابقہ مراجع۔

تو ان دونوں حضرات نے حضرت ذوالیدین کی تصدیق کی، جبکہ آپ کو ذوالیدین کے قول کی صحت پر شک تھا، جس کی دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ان کی بات کو غلط سمجھتے ہوئے دونوں حضرات سے ان کی بات کی صحت کے بارے میں دریافت فرمایا[1]، دوسری دلیل یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے امام کی یاددہانی کے لئے تسبیح کا حکم دیا ہے تاکہ امام اس کے مطابق عمل کرے[2]، اسی طرح حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ: صلی فزاد أو نقص......" الحدیث (نبی کریم ﷺ نے نماز پڑھائی جس میں کمی یا بیشی ہوگئی......)، اسی حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إنما أنا بشر أنسی کما تنسون، فإذا نسیت فذکروني"[3] (میں بھی انسان ہوں، تمہاری طرح میں بھی بھولتا ہوں، اس لئے جب بھول جاؤں تو مجھے یاد دلا دو)، اور اگر صرف ایک شخص تسبیح کے ذریعہ تذکیر کرے تو محض اس کے قول پر عمل نہیں کیا جائے گا، البتہ اگر امام کو اس کی سچائی کا گمان غالب ہو تو اپنے غلبۂ گمان کی بنا پر عمل کرے گا نہ کہ دوسرے کی تذکیر پر، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے تنہا حضرت ذوالیدین کے قول کو قبول نہیں فرمایا، اور اگر بہت سے فُسّاق تذکیر کریں تو ان کی تذکیر پر عمل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ احکام شرع میں فساق کا قول معتبر نہیں[4]۔

---

(۱) حدیث: "ذي الیدین" کی روایت بخاری نے (الفتح ۳/ ۹۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۰۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "التسبیح للرجال والتصفیق للنساء" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۷۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إنما أنا بشر أنسی کما تنسون....." کی روایت مسلم (۱/ ۴۰۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۰۔

روزہ کی حالت میں بھول سے کھالینا:

۶- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جو شخص روزہ میں کھالے یا پی لے پھر اسے یاد آئے اور بقیہ پورے دن کھانے پینے سے پرہیز کرے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹا، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے: "أن رسول اللہ ﷺ قال: "من أكل ناسيا وهو صائم، فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه" (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص حالت روزہ میں بھول کر کھالے تو وہ اپنا روزہ پورا کرے اس لئے کہ اس کو اللہ ہی نے کھلایا اور پلایا ہے) اور ایک روایت میں ہے: "من أكل أو شرب ناسيا فلا يفطر، فإنما هو رزق رزقه الله"[1] (جو شخص بھول کر کھالے یا پی لے اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ یہ تو رزق ہے جو اللہ نے اسے کھلایا ہے)۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد ہے: "لا شيء على من أكل ناسيا وهو صائم" (جو شخص حالت روزہ میں بھول کر کھالے اس پر کچھ واجب نہیں)۔

دوسرے اس وجہ سے کہ روزہ حرمت وحلت والی عبادت ہے، اس لئے اس میں وہ چیز ممنوع ہے جس کے عمد اور سہو کا حکم جدا گانہ ہو، جیسا کہ نماز میں ہے، حضرت ابوہریرہؓ، طاؤسؒ، اوزاعیؒ، ثوریؒ اور اسحاقؒ کی رائے یہی ہے۔

بعض فقہاء نے کھانے یا پینے میں "قدر قلیل" کی شرط لگائی ہے، یعنی اگر زیادہ کھائے یا پئے تو روزہ ٹوٹے گا۔

مالکیہ کے نزدیک اگر کوئی بھول کر بھی کھالے یا پی لے تو روزہ ٹوٹ جائے گا[1] تفصیل "صوم" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

قاضی کو جب اپنا بھولا ہوا فیصلہ یاد آجائے:

۷- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ قاضی کو اگر کوئی ایسی تحریر ملے جس میں اس کا فیصلہ درج ہو تو اس تحریر پر اعتماد کر کے فیصلہ کے نفاذ کا حکم اس وقت تک نہیں دے گا جب تک کہ قاضی کو اپنا فیصلہ بطور خود یاد نہ آجائے، اس لئے کہ اس وقت یہ ایسے حاکم کا فیصلہ ہوگا جس کو خود اپنے فیصلے کا علم نہ ہو۔

نیز جعلی دستخط یا جعلی مہر کا امکان ہے، اس لئے بغیر بینہ کے وہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا، جیسا کہ کسی قاضی کو اپنے پیشرو قاضی کا کوئی فیصلہ ملے تو بغیر بینہ کے قابل نفاذ نہیں، امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک یہی ہے[2]۔

امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ فیصلہ خود اس کے پاس یا اس کے زیر انتظام ہو تو اس تحریر پر اعتماد کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں کسی تبدیلی کا احتمال نہیں ہے۔ حضرت امام ابو یوسف اور امام محمد بن الحسن کی رائے یہ ہے کہ اگر قاضی اپنی تحریر پہچان لے تو چاہے واقعہ یاد نہ آئے اس تحریر پر عمل کرنے کی اجازت ہے، اگرچہ تحریر خود اس کے قبضہ میں نہ ہو، اس لئے کہ اس طرح کے واقعات میں غلطی کا امکان بہت کم ہے، رہا یہ احتمال کہ تحریر میں کچھ ردوبدل کردیا گیا ہوگا تو اس کی تحقیق ممکن ہے، ایک تحریر سے دوسری تحریر کی مکمل یکسانیت بہت کم ہوتی ہے، اس لئے اگر یقین ہو کہ یہ تحریر اسی

---

(۱) حدیث: "من أكل ناسيا وهو صائم فليتم صومه......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۹ ۵۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
اور حدیث: "من أكل أو شرب ناسيا......" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۰۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۹۳ ۳ اور اس کے بعد کے صفحات مصطفی البابی الحلبی، حاشیۃ الدسوقی لشرح الکبیر ۱/ ۵۱۴، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۶۹، المغنی ۳/ ۱۱۶۔

(۲) قلیوبی ۴/ ۳۰۴، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۵۷، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۷۵، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۶۷۔

کی ہے تو اس پر اعتماد درست ہے، اس رائے میں لوگوں کے لئے آسانی ہے[۱]۔

اگر دو عادل اشخاص قاضی کے پاس گواہی دیں کہ یہ فیصلہ اسی کا ہے، مگر قاضی کو خود یاد نہ ہو تو ان دونوں کے قول پر عمل کرنے کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ، امام احمد اور امام محمد بن الحسن کی رائے میں اس شہادت پر عمل اور فیصلہ کا نفاذ لازم ہے، ان حضرات کا کہنا ہے کہ اگر قاضی کے پاس پیشرو قاضی کے کسی فیصلہ کی شہادت دو عادل اشخاص دیں تو ان کی شہادت قبول کرے گا، اسی طرح اگر خود اسی کے فیصلے کی شہادت دیں تو قبول کرے گا، دوسرے اس لئے کہ دونوں شاہدوں نے ایک حاکم کے فیصلے کے متعلق شہادت دی ہے، اس لئے ان کی شہادت قبول کرنا واجب ہے[۲]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ دونوں کی شہادت پر اس وقت تک عمل نہیں کرے گا جب تک کہ قاضی کو خود یاد نہ آجائے[۳]۔

شاہد کا اپنی شہادت کو یاد کرنا اور یاد نہ کرنا:

۸- اگر شاہد کو اپنی تحریر میں کوئی ایسی شہادت ملے جو اس نے کسی قاضی کے پاس دی تھی، اور واقعہ اس کے ذہن میں محفوظ نہ ہو تو مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک وہ اس کے مضمون کی شہادت واقعہ کے یاد آنے سے قبل نہ دے، اگر چہ وہ تحریر اس کے پاس محفوظ ہو، اس لئے کہ جعل سازی کا امکان موجود ہے، امام احمد کی ایک روایت یہی ہے[۴]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۵۴ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت۔
(۲) المغنی ۹/ ۷۶، ۷۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۵۹۔
(۳) قلیوبی ۴/ ۳۰۴، ۳۰۵، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۵۹۔
(۴) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۵۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۹۳۔

امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ اگر وہ اپنی تحریر پہچان لے تو گواہی دے، حنفیہ میں امام ابو یوسف کی رائے یہی ہے[۱]۔

راوی کا اپنی روایت کے تعلق سے حفظ ونسیان:

۹- کسی شخص کو اپنے پاس محفوظ تحریر میں کوئی لکھی ہوئی حدیث ملے تو اس تحریر پر اعتماد کرتے ہوئے اس حدیث کی روایت جائز ہے، علماء سلف وخلف کا اس پر عمل رہا ہے، روایت کے باب میں کبھی چشم پوشی سے کام لیا جاتا ہے، اس لئے کہ روایت عورت اور غلام کی طرف سے بھی قبول کر لی جاتی ہے، جبکہ شہادت میں اتنی نرمی نہیں ہے[۲]، یہ شافعیہ کا نقطہ نظر ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایسی روایت پر عمل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ایک تحریر دوسری تحریر کے مشابہ ہو سکتی ہے، صاحبین کو اس سے اختلاف ہے[۳]۔

تذکیر

دیکھئے: ''تذکر''۔

(۱) المغنی ۹/ ۱۶۰، ابن عابدین ۴/ ۳۷۵۔
(۲) روض الطالب ۴/ ۳۰۸، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۵۷۔
(۳) ابن عابدین ۴/ ۳۷۵۔

تذکیہ

تعریف:

۱-لغت میں ''تذکیہ'' "ذکی" کا مصدر ہے، اس کا اسم "ذکاۃ" ہے، اس کے معنی ہیں: کسی چیز کو مکمل کرنا، ذبح کرنا، درج ذیل حدیث اسی معنی میں ہے: "ذکاۃ الجنین ذکاۃ أمہ"[1] (ماں کا ذبح کرنا ہی پیٹ میں موجود بچہ کا ذبح کرنا بھی ہے)۔

اصطلاح میں تذکیہ اس سبب وفعل کا نام ہے جس کے ذریعہ اپنے اختیار وعمل سے خشکی کے جانور کا کھانا حلال کیا جائے[2]۔

یہ تعریف جمہور کی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ''تذکیہ'' اس شرعی عمل کا نام ہے جس کے ذریعہ جانور کی طہارت قائم رہے، اگر جانور ماکول ہوتو اس کا کھانا حلال ہو، اور غیر ماکول ہوتو اس کی کھال اور بال سے انتفاع حلال ہو[3]۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادۂ ''ذکی''، القرطبی ۶/ ۵۲، ۵۳۔
حدیث: "ذکاۃ الجنین ذکاۃ أمہ" کی روایت احمد (۳/ ۳۹ طبع المیمنیہ) نے کی ہے منذری نے اس کو حسن قرار دیا ہے جیسا کہ نصب الرایہ للزیلعی (۴/ ۱۸۹ طبع المجلس العلمی) میں ہے۔

(۲) الشرح الصغیر بہامش بلغۃ السالک ۱/ ۳۱۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۶، ۱۹۵، ۱۹۶، ۳۰۵، الاختیار ۵/ ۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۰۸، القلیوبی ۴/ ۲۴۲، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۷۳، ۵۷۵۔

تذکیہ کی قسمیں:

تذکیہ ایک عام لفظ ہے جس میں ذبح، نحر، عقر اور صید سب داخل ہیں، ان الفاظ کی الگ الگ تشریح درج ذیل ہے:

الف-ذبح:

۲-ذبح کے لغوی معنی ہیں: ''چاک کرنا''۔

اور فقہاء کے نزدیک ذبح کی تعریف ہے: ''حلق کے اندرونی حصے کو گردن اور سر کے درمیانی جوڑ سے کاٹنا''، ''ذبح'' کا لفظ ذبح اختیاری کے لئے استعمال ہوتا ہے، اس لحاظ سے یہ ''تذکیہ'' کے مقابلے میں خاص ہے، اس لئے کہ تذکیہ کا استعمال ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری دونوں کے لئے ہوتا ہے[1]۔

ب-نحر:

۳- اونٹ کو نحر کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے منحر میں نیزہ مارا جائے، اس طرح کہ سینہ کے اوپری حصے میں حلق سے آغاز کیا جائے، ''المغنی'' میں ''نحر'' کا معنی یہ بیان کیا گیا ہے کہ اونٹ کو نیزہ یا اسی جیسے کسی آلے سے گردن کی جڑ اور سینے کے درمیان گڑھے میں مار کر کاٹا جائے، اس طرح ''نحر'' سینہ کے پاس گردن کے نچلے حصے کی رگیں کاٹنے کا نام ہے، اسی سے نحر اور ذبح کا فرق واضح ہوتا ہے، اس لئے کہ ذبح گردن کے اوپری حصے کی رگیں کاٹنے کا نام ہے۔

نحر ذبح اختیاری کی ایک قسم ہے[2]۔

(۱) الکلیات لابی البقاء، ابن عابدین ۱/ ۱۸۶، سابقہ مراجع۔

(۲) المغنی ۸/ ۵۷۶، ابن عابدین ۵/ ۱۹۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۰۸، القلیوبی ۴/ ۲۴۰۔

ج-عقر:

۴-"عقر" کے معنی ہیں: زخمی کرنا۔

فقہاء کے یہاں یہ لفظ کسی بے قابو جانور کو نیزہ یا اس جیسے کسی آلے سے بدن کے کسی حصے کو زخمی کر کے ذبح کرنے کے لئے مستعمل ہوتا ہے، اس سے عقر کا ذبح اور نحر سے مختلف ہونا واضح ہوجاتا ہے، اس لئے کہ ذبح اور نحر ذبح اختیاری ہیں، اور عقر ذبح اضطراری [۱]۔

د-صید:

۵-"صید" کے معنی ہیں: خشکی میں رہنے والے کسی وحشی جانور کو تیر یا شکاری کتے یا شکرہ وغیرہ کے ذریعہ جان سے مارنا [۲]۔

اجمالی حکم:

۶-"تذکیہ" ذبح کے لائق کسی بھی جائز جانور کے گوشت کی حلت کا سبب بنتا ہے، خواہ یہ ذبح کے ذریعہ عمل میں آئے یا نحر یا عقر کے ذریعہ۔

البتہ جو جانور ذبح کے لائق نہ ہو، مثلاً مچھلی اور ٹڈی وہ بلا ذبح ہی حلال ہے [۳]۔

ذبح کرنے والے شخص کے لئے فقہاء نے شرط لگائی ہے کہ اس کا مسلمان یا کتابی ہونا ضروری ہے، جمہور فقہاء، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ ذبح کرنے والا اہل تمیز میں سے ہو، تاکہ تسمیہ اور ذبح کی حقیقت کا ادراک کر سکے، شافعیہ کی ایک روایت بھی یہی ہے مگر ان کے قول اظہر میں تمیز کی شرط

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۹۲، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۱۰، القلیوبی ۴/ ۲۴۰۔

(۲) البدائع ۵/ ۴۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۸، المقنع ۳/ ۵۳۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۳۴۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۱۸۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۰۸، قلیوبی ۴/ ۲۴۱۔

نہیں ہے [۱]۔

۷-جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک بوقت ذبح تسمیہ بھی شرط ہے، نسیان کی صورت کا استثناء ہے [۲]، شافعیہ بوقت ذبح تسمیہ کے استحباب کے قائل ہیں [۳]۔

ذبح ہر دھار دار زخمی کرنے والے آلے مثلاً لوہا، تانبا، سونا، لکڑی، پتھر اور شیشہ سے درست ہے، جسم میں لگے ہوئے ناخن اور دانت سے ذبح کرنا بالاتفاق جائز نہیں [۴]۔

اور اگر یہ جسم سے الگ ہوچکے ہوں تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل اصطلاح "ذبائح" کے تحت مذکور ہے۔

بحث کے مقامات:

۸- فقہاء نے احکام ذبح کا ذکر "صید"، "ذبائح" اور "اُضحیہ" کے ابواب میں کیا ہے، مالکیہ کے یہاں یہ ذکر "باب الذکاۃ" کے تحت آیا ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۸۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۰۸، القلیوبی ۴/ ۲۴۰، المغنی ۸/ ۵۷۳، ۵۸۱۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۱۹۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۱۲، المغنی ۸/ ۵۸۱۔

(۳) القلیوبی ۴/ ۲۴۳۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۱۸۷، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۱۳، القلیوبی ۴/ ۲۴۳، المغنی ۸/ ۵۷۴۔

تراب

تعریف:

۱-"تراب"، کے معنی ہیں: زمین کے اوپر کا وہ حصہ جو نرم ہو، "المعجم الوسیط" میں یہی تعریف کی گئی ہے، یہ اسم جنس ہے، مبرد کہتے ہیں کہ یہ جمع ہے، اس کا واحد "ترابۃ" ہے، اس کی جمع "أتربة وتربان" آتی ہے،"تربة الأرض" کے معنی ہیں: زمین کا ظاہری حصہ، "أتربت الشيء" یعنی میں نے اس چیز پر مٹی ڈالی، "ترّبته تتريباً فتترب" میں نے اس کو خاک آلود کیا، پس وہ خاک آلود ہوگیا، جب آدمی محتاج ہوجاتا ہے تو بولتے ہیں: "ترب الرجل" وہ شخص محتاج ہوگیا، گویا بوجہ غربت خاک سے لگ گیا، حدیث میں ہے: "فاظفر بذات الدين تربت يداك"[1] (یعنی دین دار لڑکی کا انتخاب کرکے کامیابی حاصل کرو، تمہارے ہاتھ خاک آلود ہوں)، اس سے مراد بد دعا نہیں ہے، بلکہ ابھارنا اور آمادہ کرنا ہے، بولتے ہیں: "اترب الرجل" وہ شخص مستغنی ہوگیا، یعنی گویا اس کو مٹی کے بقدر مال حاصل ہوگیا[2]۔

علمی وفنی اصطلاح میں تراب سطح زمین کے اس حصے کو کہتے ہیں جس میں ترکیبی یکسانیت موجود ہو، یا اس حصے کو کہتے ہیں جس پر آلات زراعت چلتے ہوں[3]۔

لغت اور اصطلاح دونوں میں تراب ایک ہی معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

تیمم کے باب میں فقہاء نے جو گفتگو کی ہے اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ ریت اور پتھر کے ریزے تراب میں داخل نہیں ہیں، اگرچہ بعض مذاہب میں ان کو مٹی کے حکم میں رکھا گیا ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

صعید:

۲- "صعید" سطح زمین کو کہتے ہیں، خواہ وہ مٹی ہو یا نہ ہو، زجاج کہتے ہیں کہ میرے علم میں اس باب میں اہل لغت کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے[2]۔

اس طرح "صعید" میں تراب سے زیادہ عموم ہے۔

شرعی حکم:

الف-مٹی اور تیمم:

۳- تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ تیمم ہر اس پاک مٹی سے درست ہے جس میں ہاتھ میں لگنے والا غبار موجود ہو، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: "فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ"[3] (تو پاک مٹی سے تیمم کرلیا کرو، یعنی اپنے چہروں اور ہاتھوں پر اس سے مسح کرلیا کرو) نیز ارشاد نبوی ہے: "أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي: كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى كل أحمر وأسود، وأحلت لي الغنائم ولم تحلّ لأحد قبلي، وجعلت لي الأرض طيبة طهوراً

---

(۱) حدیث: "فاظفر بذات الدين......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۳۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) لسان العرب، الصحاح، المصباح المنیر مادۂ "ترب"۔

(۳) المصطلحات العلمیہ ملحق لسان العرب طبع بیروت مادۂ "ترب"۔

(۱) حاشیہ قلیوبی ۱/ ۸۶۔

(۲) المصباح المنیر، المغرب مادۂ "صعد"۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۶۔

ومسجدا، فأيما رجل أدركته الصلاة صلى حيث كان، ونصرت بالرعب بين يدي مسيرة شهر، وأعطيت الشفاعة"[۱] (مجھے پانچ ایسی چیزیں دی گئی ہیں جو مجھ سے قبل کسی کو نہیں دی گئیں: ہر نبی خاص کر اپنی قوم کے لئے بھیجا جاتا تھا، اور میں ہر سرخ وسیاہ کے لئے بھیجا گیا ہوں، میرے لئے اموال غنیمت حلال کئے گئے ہیں، مجھ سے قبل کسی کے لئے حلال نہیں کئے گئے، میرے لئے روئے زمین پاک اور پاک کرنے والی اور سجدہ گاہ بنادی گئی، اس لئے کسی شخص کے لئے نماز کا جب بھی وقت آجائے نماز ادا کرے خواہ وہ کہیں بھی ہو، ایک مہینے کی مسافت تک رعب سے میری مدد کی گئی، اور مجھے شفاعت دی گئی)۔

مٹی کے ماسوا زمین کی جنس کی دوسری چیزوں مثلاً چونا، پتھر، ریت، سنگریزہ، گیلی مٹی اور گچ وغیرہ کی دیوار نیز اس قسم کی اور چیزیں ان سے تیمم جائز ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ مذکورہ چیزوں سے تیمم کے صحت کے قائل ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ صرف ایسی پاک مٹی سے تیمم کو درست قرار دیتے ہیں جس میں ہاتھ میں لگنے والا غبار موجود ہو، اسی طرح اگر ریت میں غبار موجود ہو تو شافعیہ کے نزدیک اس سے بھی تیمم جائز ہے، حنابلہ میں قاضی کا قول بھی یہی ہے[۲]۔

تفصیل کے لئے ''تیمم'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) حدیث: "أعطيت خمسا......" کی روایت مسلم (۱/۳۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۱/۵۳، الدر المختار ۱/۱۶۰، القوانین الفقہیہ رص ۳۰، الشرح الکبیر للدردیر ۱/۱۵۶، مغنی المحتاج ۱/۹۶، المغنی لابن قدامہ ۱/۲۴۷، الفروع ۱/۲۲۳۔

ب- مٹی اور ازالۂ نجاست:

۴- شافعیہ اور حنابلہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ کتا، خنزیر یا ان دونوں یا ایک سے پیدا ہونے والی کسی چیز کے لگنے کی وجہ سے اگر کوئی چیز نجس ہوجائے تو سات بار دھویا جائے گا جس میں ایک بار مٹی سے دھونا ہوگا، خواہ وہ لگنے والی چیز لعاب ہو یا پیشاب یا دوسری رطوبتیں، یہی حکم ان کے خشک اجزاء کا ہے جب وہ کسی گیلی چیز میں لگ جائیں، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: ''طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات، أولاهن بالتراب"[۱] (تم میں سے کسی کے برتن میں اگر کتا منہ ڈال دے تو اس کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ سات بار اس کو دھوئے، جس میں پہلی بار مٹی سے دھوئے، ایک روایت میں ہے: ''أخراهن بالتراب" (آخری بار مٹی سے دھوئے) ایک اور روایت میں ہے: ''وعفروه الثامنة بالتراب'' آٹھویں بار اس کو مٹی سے رگڑو)۔

اسی حکم میں خنزیر بھی داخل ہے، اس لئے کہ خنزیر تو کتا سے بھی بدتر جانور ہے[۲]، اسی بناپر اس کے بارے میں اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا: ''أولحم خنزير فإنه رجس"[۳] (یا سور کا گوشت ہو کیونکہ وہ بالکل گندہ ہے)۔

امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ کتا اور خنزیر کی نجاست کو آٹھ بار دھونا واجب ہے، جس میں ایک بار مٹی سے دھونا شامل ہے، حضرت حسن بصری بھی اسی طرف گئے ہیں، اس لئے کہ بعض روایات حدیث میں حضور اکرم علیہ السلام کا یہ فرمان منقول ہے: "وعفروه

(۱) حدیث: "طهور إناء أحدكم......" کی روایت مسلم (۱/۲۳۴، ۲۳۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۸۳، المغنی لابن قدامہ ۱/۵۲، سبل السلام ۱/۲۵۔

(۳) سورۂ انعام/۱۴۵۔

"الثامنة بالتراب"(۱) (اور آٹھویں بار اس کو مٹی سے رگڑو) مگر اس میں شرط یہ ہے کہ مٹی پورے محل نجاست پر لگائی جائے، اسی طرح مٹی پاک ہو اور اتنی ہو جو پانی کو گدلا کردے، (اس میں ترتیب شرط نہیں ہے)، سات بار میں سے کسی بار میں سے بھی مٹی لگالی جائے تو کافی ہے، البتہ مستحب یہ ہے کہ آخری بار نہ ہو، اگر پہلی بار مٹی کا استعمال ہو تو زیادہ بہتر ہے(۲)۔

قول اظہر کے مطابق دو طہارتوں کو جمع کرنے کی غرض سے پانی کے ساتھ مٹی کا استعمال متعین ہے، مٹی کے علاوہ کوئی دوسری چیز مثلاً صابن اور اشنان وغیرہ کافی نہیں ہے، قول اظہر کے بالمقابل ایک دوسرا قول یہ ہے کہ مٹی متعین نہیں ہے، بلکہ مذکورہ چیزیں اس کے قائم مقام بن سکتی ہیں، یہاں ایک تیسری رائے یہ ہے کہ مٹی نہ ملنے کی صورت میں بوجہ ضرورت مذکورہ چیزیں اس کے قائم مقام ہوسکتی ہیں، مٹی کے موجود ہونے کی صورت میں نہیں، چوتھا قول یہ ہے کہ جہاں مٹی کا استعمال صفائی ستھرائی کے نقطہ نظر سے مناسب نہ ہو، مثلاً کپڑا وہاں صابن مٹی کے قائم مقام ہوسکتا ہے، لیکن جہاں مٹی کے استعمال سے کسی آلودگی کا اندیشہ نہ ہو وہاں مٹی ہی متعین ہے(۳)۔

بعض شافعیہ کی رائے میں خنزیر کتا کے حکم میں نہیں ہے، بلکہ اس کی نجاست کے ازالہ کے لئے دیگر نجاستوں کی طرح صرف ایک بار دھونا کافی ہے، مٹی کی بھی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ مذکورہ بالا ترتیب صرف کتا سے متعلق وارد ہوئی ہے(۴)۔

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جس برتن میں کتا منہ ڈال

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۲۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۸۳، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۲ اور اس کے بعد کے صفحات، الجمل علی شرح المنہاج ۱/ ۱۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۸۳، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۳۔
(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۸۴، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۵۔

دے اس کو بغیر مٹی کے صرف دھونا کافی ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ مٹی والی روایات مضطرب ہیں، اس لئے کہ ایک روایت میں "احداهن" کا لفظ آیا ہے، دوسری میں "أو لاهن" کا، تیسری میں "أخراهن" کا آیا ہے، چوتھی روایت کے الفاظ ہیں: "السابعة بالتراب" اور پانچویں روایت میں ہے: "عفروه الثامنة بالتراب" یہ اضطراب روایت کے لئے نقصان دہ ہے، اس لئے اس کو چھوڑنا ضروری ہے، پھر یہ کہ تمام روایات میں "مٹی" کا ذکر ثابت نہیں ہے(۱)۔

تفصیلات کے لئے "نجاست"، "طہارت"، "صید" اور "کلب" کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے۔

۵- جمہور فقہاء حنفیہ و مالکیہ کی رائے اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ خف اور نعل میں اگر جرم دار (جامد) نجاست لگ جائے، جیسے لید تو مٹی سے پونچھ دینے پر وہ پاک ہوجائیں گے(۲)، ان کا استدلال حضرت ابو سعید خدریؓ کی اس روایت سے ہے: "أنه ﷺ صلى يوما، فخلع نعليه في الصلاة، فخلع القوم نعالهم، فلما فرغ سألهم عن ذلک، فقالوا: رأيناک خلعت نعليک، فقال عليه الصلاة والسلام: أتاني جبريل عليه السلام وأخبرني أن بهما أذى فخلعتهما، ثم قال: إذا أتى أحدكم المسجد فليقلب نعليه، فإن كان بهما أذى فليمسحهما بالأرض، فإن الأرض لهما طهور"(۳) (نبی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۳۹، البدائع ۱/ ۸۷، مواہب الجلیل ۱/ ۱۷۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۳، سبل السلام ۱/ ۳۵، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۳۔
(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۸۴، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۰۶، الإنصاف ۱/ ۳۲۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۲۔
(۳) حدیث ابی سعیدؓ: "صلى يوما فخلع نعليه....." کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۲۶ طبع عزت عبید دعاس)، اور حاکم (۱/ ۲۶۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

کریم ﷺ نے ایک دن نماز پڑھی اور حالت نماز میں اپنے جوتے نکال دیئے، تو لوگوں نے بھی اپنے جوتے نکال دیئے، نماز سے فراغت کے بعد حضور اکرم ﷺ نے لوگوں سے اس کے متعلق دریافت فرمایا، تو لوگوں نے عرض کیا کہ ہم نے آپ کو جوتے نکالتے ہوئے دیکھا (اس لئے ہم نے بھی نکال دیئے) حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ میرے پاس جبرئیل آئے اور خبر دی کہ میرے جوتوں میں گندگی ہے، پس میں نے دونوں جوتے نکال دیئے، پھر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی مسجد میں آئے تو اپنے جوتے پلٹ کر دیکھ لے، اگر گندگی لگی ہو تو زمین پر رگڑ دے، زمین ان کو پاک کر دے گی)۔

البتہ جس نجاست میں جرم نہ ہو، مثلاً پیشاب تو اس میں کچھ تفصیل ہے، جس کے لئے ''نجاست اور قضائے حاجت'' کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کا راجح نقطۂ نظر یہ ہے کہ خف اور نعل کو مٹی پاک نہیں کرتی، تطہیر مقصود ہو تو اس کو دھونا واجب ہے[1]۔

ج - حالت روزہ میں مٹی کا استعمال:

۶ - تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ حالت روزہ میں جان بوجھ کر مٹی یا کنکر وغیرہ کھانے سے روزہ باطل ہو جاتا ہے، اسی طرح اگر مٹی ناک یا کان وغیرہ کے راستے سے پیٹ میں پہنچ جائے جس میں اس کے قصد و ارادہ کا دخل ہو تو روزہ باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ حالت روزہ میں پیٹ تک پہنچنے والی تمام اشیاء سے پرہیز لازم ہے، رہا اس صورت میں وجوب کفارہ کا مسئلہ تو اس میں حنفیہ اور مالکیہ کا اختلاف ہے، تفصیل کے لئے ''کفارہ'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

(۱) الإنصاف ۱/ ۳۲۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۷۔

اگر غبار ناک وغیرہ کے راستے سے بلاقصد پیٹ میں پہنچ جائے تو باتفاق علماء روزہ نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ اس سے بچنا مشکل ہے[1]۔

بعض شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ روزہ دار اگر عمداً اپنا منہ کھولے اور مٹی اس کے پیٹ میں داخل ہو جائے تو روزہ نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ جنس تراب کو معاف کر دیا گیا ہے[2]، تفصیلات ''صوم'' کی اصطلاح میں مذکور ہیں۔

د - مٹی کی بیع:

۷ - جمہور فقہاء مالکیہ وحنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا قول اظہر یہ ہے کہ مٹی کو اپنی تحویل میں لینے کے بعد فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس کی منفعت ظاہر ہے[3]۔

حنفیہ کی رائے اور قول اصح کے بالمقابل شافعیہ کا ایک دوسرا قول یہ ہے کہ مٹی کی بیع جائز نہیں، اس لئے کہ یہ نہ مال ہے اور نہ کوئی شی مرغوب ہے، نیز اس جیسی دوسری مٹی محنت وخرچ کے بغیر حاصل ہونا ممکن ہے، البتہ حنفیہ نے عدم جواز کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ مٹی میں کوئی ایسی بات پیدا نہ ہوئی ہو جس سے وہ مال معتبر کا درجہ حاصل کرے، مثلاً مٹی کو دوسری جگہ منتقل کر لیا جائے یا اس میں کوئی چیز ملا دی جائے، (تو یہ مال معتبر ہے، اور اس کی بیع جائز ہے)[4]۔

تفصیلات ''بیع'' کی اصطلاح میں مذکور ہیں۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۹۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۰۸، کشف المخدرات رص ۱۵۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۲، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۱۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۴۲۹۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۱۲، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۴/ ۲۶۵، الإنصاف ۴/ ۲۷۰۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۰۱۔

ھ-مٹی کھانا:

۸ - شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ جس کو مٹی نقصان کرے اس کے لئے مٹی کا کھانا حرام ہے، مالکیہ کا بھی راجح نقطہ نظر یہی ہے، حنفیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ مٹی کھانے کو مکروہ کہتے ہیں (۱)۔

تفصیلات "أطعمۃ" کی اصطلاح میں مذکور ہیں۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۰، ۳۴۱، مواہب الجلیل ۴/ ۲۶۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۶۱۱ طبع ریاض۔

تراب الصاغۃ

تعریف:

۱ - "تراب الصاغۃ" مرکب اضافی ہے جو دو کلموں: "تراب" اور "الصاغۃ" سے مرکب ہے۔

تراب اسم جنس ہے، اس کی جمع "أتربۃ وتربان" آتی ہے، "تربۃ الأرض" کے معنی ہیں: زمین کی ظاہری سطح (۱)۔

"الصاغۃ"، "صائغ" کی جمع ہے، "صائغ" اس شخص کو کہتے ہیں جس کا پیشہ ڈھالنا اور زرگری ہو، یعنی سونا کو ڈھال کر زیور بناتا ہو، بولتے ہیں، "صاغ الذھب" اس نے سونے کا زیور بنایا، "صاغ اللہ فلاناً صیغۃ حسنۃ" اللہ نے فلاں کو اچھے طریقے سے پیدا کیا، "صاغ الشيء" اس نے اس کو درست نمونے پر آراستہ کیا۔

مالکیہ کی تعریف کے مطابق "تراب الصاغۃ" وہ راکھ ہے جو سناروں کی دکان میں پائی جاتی ہے، اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس کے اندر کیا ہے؟ (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تبر:

۲-لغت میں "تبر" کے کئی معانی ہیں، ایک معنی ہے: "سونے کی ڈلی

(۱) الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادہ "ترب"، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۸۶ طبع الحلبی۔

(۲) المدونہ ۴/ ۲۰ طبع دار صادر، الشرح الکبیر ۳/ ۱۶ طبع الفکر۔

جوڈھلی ہوئی نہ ہو، اگر ڈھال کر اس کو دینار بنادیا جائے تو وہ "عین" کہلائے گا۔ تبر کا اطلاق صرف سونے پر ہوتا ہے، بعض حضرات اس کا اطلاق چاندی پر بھی کرتے ہیں، اور کبھی اس کا اطلاق سونا چاندی کے علاوہ "دیگر معدنیات" پر بھی ہوتا ہے (۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں "تبر" بے ڈھلے ہوئے سونے کو کہتے ہیں، یہ تعریف مالکیہ نے کی ہے (۲)۔

اور شافعیہ کی تعریف کے مطابق سونے اور چاندی دونوں پر ڈھالنے سے قبل تبر کا اطلاق ہوتا ہے، یا صرف سونے پر بھی ہوتا ہے، مقصد یہ ہے کہ اس میں عموم ہے (۳)۔

ب-تراب المعادن:

۳- تراب کی تشریح گذر چکی ہے، معادن "معدن" کی جمع ہے، دال کے کسرہ کے ساتھ، لیث کے بقول "معدن" کسی بھی چیز کی اس جگہ کو کہتے ہیں جس سے اس کی جڑ اور آغاز وابستہ ہو، جیسے سونے اور چاندی کی کان (۴)۔

فقہاء کے نزدیک الزیلعی کی تعریف کے مطابق معدن اس چیز کا نام ہے جو زمین میں پیدائشی طور پر موجود ہو، بخلاف "رکاز" اور "کنز" کے، اس لئے کہ "کنز" بندوں کے دفینے کا نام ہے اور "رکاز" عام ہے، زمین کی پیدائشی چیز اور بندوں کے دفینے دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے (۵)۔

علامہ رملی شافعی کہتے ہیں کہ معدن کے دو اطلاقات ہیں: ایک اطلاق نکالی گئی چیز پر ہوتا ہے، دوسرا اطلاق اس مخرج پر جس سے کوئی چیز نکلتی ہے (۱)۔

مالکیہ کے کلام سے "تراب المعدن" اور "تراب الصاغۃ" کے درمیان یہ فرق سمجھ میں آتا ہے کہ "تراب المعدن" ان ذرات کا نام ہے جو خود معدنی جوہر سے جھڑ کر گریں، جن میں کسی دوسرے جوہر کی آمیزش نہ ہو۔ اور "تراب الصاغۃ" معدن سے گرے ہوئے ان ذرات کا نام ہے جو مٹی یا ریت وغیرہ میں مخلوط ہو گئے ہوں (۲)۔

اجمالی حکم:

۴- "تراب الصاغۃ" کی کئی صورتیں ممکن ہیں: خاکستر میں دبا ہوا سونا یا چاندی معلوم ہے یا مجہول؟ خاکستر میں چھپے ہوئے معدنی ذرات ایک ہی جنس کے ہیں یا ایک سے زائد جنسوں کے؟ سونا یا چاندی کے جو ذرات راکھ میں موجود ہیں ان کی صفائی وتمیز ممکن ہے یا نہیں؟

حنفیہ کا موقف یہ ہے کہ اگر کوئی چاندی کی راکھ چاندی کے بدلے خریدے تو جائز نہیں، اس لئے کہ اگر راکھ سے کچھ نہ نکلے تب تو ظاہر ہی ہے، اور اگر چاندی کے ذرات نکلیں تو بھی یہ چاندی کے عوض چاندی کی بیع اندازہ سے ہوگی، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی چاندی کی راکھ کی بیع چاندی کی راکھ کے عوض کرے تو جائز نہیں ہے، اس لئے کہ دونوں طرف بدل یہاں چاندی ہی ہے، راکھ نہیں ہے، البتہ اگر چاندی کی راکھ کی بیع سونے یا سونے کی راکھ کے عوض کرے تو جائز ہے، اس لئے کہ اس صورت میں مماثلت کا علم ہونا لازم نہیں ہے، کیونکہ دونوں کی جنس مختلف ہے، البتہ اس صورت میں بھی اگر سونے یا

---

(۱) الصحاح، اللسان مادۂ "تبر"، ابن عابدین ۲/ ۴۴۔
(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۷ طبع دار المعرفۃ۔
(۳) حاشیہ قلیوبی ۳/ ۵۴ طبع الحلبی۔
(۴) الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادۂ "عدن"۔
(۵) تبیین الحقائق ۱/ ۲۸۷، ۲۸۸ طبع دار المعرفۃ۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۹۶ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔
(۲) المدونہ ۴/ ۱۹، ۲۰ طبع دار صادر، جواہر الإکلیل ۲/ ۷۔

چاندی کی راکھ سے کچھ نہ نکلے تو بیع جائز نہ ہوگی۔

بیع کی مذکورہ جائز صورتوں میں راکھ کے خریدار کو خیار رویت حاصل ہوگا، کیونکہ اس نے راکھ دیکھی ہے، راکھ کے اندر کی چیز نہیں دیکھی ہے۔

''تراب الصاغة'' کے بارے میں حنابلہ کا قول بھی یہی ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک کسی بھی چیز کی راکھ کی بیع اسی کی جنس کے بدلے جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس وقت مالِ ربا کو اس کی جنس کے عوض اس طور پر فروخت کرنا لازم آئے گا جس میں مماثلت کا علم نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک ''تراب الصاغة'' کی بیع جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں سخت دھوکہ ہے، اگر بیع کر لی جائے تو فسخ کی جائے گی۔

شافعیہ کے نزدیک راکھ سے سونا یا چاندی کے اجزاء نکالے بغیر اس کی بیع جائز نہیں ہے، بیع خواہ سونا کے بدلے ہو یا چاندی یا کسی دوسری چیز کے عوض، اس لئے کہ مقصود مجہول ہے، یا ایسی چیز میں چھپا ہوا ہے جس میں عادۃً کوئی مصلحت (وضرورت) نہیں ہوتی، اس لئے اس کی بیع درست نہیں، جیسا کہ جانور کو ذبح کرنے کے بعد کھال اتارنے سے قبل اس کے گوشت کی بیع درست نہیں ہے[۱]۔

(۱) المبسوط ۱۴/ ۳۴ طبع دار المعرفہ، فتح القدیر ۵/ ۳۷۹ طبع الامیریہ، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۲۷ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح ۳/ ۱۶ طبع الفکر، الزرقانی ۵/ ۲۵ طبع الفکر، المدونہ ۴/ ۱۹، ۲۰ طبع دار صادر، الخرشی مع حاشیۃ الشیخ علی العدوی ۵/ ۲۳ طبع دار صادر، جواہر الاکلیل ۲/ ۶، ۷ طبع دار المعرفہ، المجموع ۹/ ۳۰۷ طبع السلفیہ، تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۵۸ طبع دار صادر، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۹۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰ طبع الحلبی، المغنی ۴/ ۶۵ طبع ریاض۔

تراب المعادن

تعریف:

۱- ''تراب المعادن'' مرکب اضافی ہے، ''تراب'' سطح زمین کو کہتے ہیں، یہ اسم جنس ہے[۱]۔

''معادن'' ''معدن'' کی جمع ہے، دال کے کسرہ کے ساتھ، بقول لیث: معدن کسی چیز کی اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں اس کی جڑ واصل ہوتی ہے، اور جہاں سے اس کا آغاز ہوتا ہے، جیسے سونے اور چاندی کی کان[۲]۔

زیلعی اور ابن عابدین کے مطابق معدن فقہاء کے نزدیک اندرون زمین کی پیدائشی چیز کا نام ہے[۳]۔

رملی شافعی کا بیان یہ ہے کہ معدن کے دو اطلاقات ہیں: ایک اطلاق نکلی ہوئی چیز پر ہوتا ہے اور دوسرا اطلاق اس مخرج پر ہوتا ہے جس سے کوئی چیز نکلتی ہے[۴]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تراب الصاغة:

۲- مالکیہ کی تعریف کے مطابق یہ اس راکھ کا نام ہے جو سناروں کی

(۱) الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادۂ ''ترب''، حاشیۂ قلیوبی ۱/ ۸۶ طبع الحلبی۔
(۲) الصحاح، القاموس اللسان، المصباح مادۂ ''عدن''۔
(۳) تبیین الحقائق ۱/ ۲۸۷، ۲۸۸ طبع دار المعرفہ، ابن عابدین ۲/ ۴۳۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۳/ ۹۶ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

دکانوں میں پائی جاتی ہے، اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس کے اندر کیا چیز پوشیدہ ہے؟[۱]۔

"تراب الصاغه" اور "تراب المعدن" کے درمیان فرق یہ ہے کہ تراب الصاغه معدن سے گرے ہوئے ان ذرات کا نام ہے جو مٹی یا ریت وغیرہ میں مل جائیں، جبکہ "تراب المعدن" خود معدنی دھات سے جھڑے ہوئے ذرات کا نام ہے، جن میں کسی دوسری دھات کی آمیزش نہ ہو[۲]۔

ب - کنز:

۳- یہ اصل میں "کنز" کا مصدر ہے، لغت میں اس کے معنی ہیں: مال جمع کرنا اور ذخیرہ کرنا، کھجور کو تھیلی میں اکٹھا کرنا، "کنز" مال مدفون کو بھی کہتے ہیں، مصدر ہی کا نام اس کو دیا گیا ہے، اس کی جمع کنوز ہے، جیسے "فلس" کی جمع "فلوس" ہے[۳]، فقہاء کے نزدیک "کنز" بندوں کے دفینے کا نام ہے[۴]۔

ج - رکاز:

۴- "رکاز" کے لغوی معنی ہیں عہد جاہلیت کا دفینہ، یہ "فعال" بمعنی "مفعول" کے وزن پر ہے، جیسے کہ بساط بمسوط (بچھایا ہوا بستر) کے معنی میں ہے، اس کو "معدن" بھی بولتے ہیں[۵]۔

فقہاء کے نزدیک یہ زیر زمین پیدا ہونے والی چیز یا بندوں کے دفینے کا نام ہے[۶]۔

اس لحاظ سے "رکاز" "معدن اور کنز" کے بالمقابل عام ہے، اس طرح "رکاز" ایک ایسی حقیقت ہے جو "معدن" اور "کنز" دونوں میں معنوی طور پر مشترک ہے، یہ دفینے کے ساتھ خاص نہیں ہے[۱]۔

شافعیہ نے اس میں جاہلیت کا دفینہ ہونے کی قید لگائی ہے[۲]۔

معدن کی قسمیں:

۵- معدن کی تین قسمیں ہیں:

(الف) ایسا جوہر جامد جو پگھل اور ڈھل سکے، مثلاً سونا، چاندی، لوہا، سیسہ اور پیتل۔

(ب) ایسا جوہر جامد جو نہ پگھلے جیسے گچ، چونے کا پتھر، سرمہ اور ہڑتال۔

(ج) ایسا جوہر مائع جو نہ جمے، جیسے پانی، تارکول اور پٹرول[۳]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

فقہاء نے معدنی مٹی کے خاص احکام کا ذکر مختلف مواقع پر کیا ہے، جن کو ہم ذیل میں اجمالاً بیان کرتے ہیں۔

الف - پانی پر معدنی مٹی کے اثرات:

۶ - حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ خالص پانی معدنی مٹی میں مل کر متغیر ہو جائے تو کوئی حرج نہیں، اس سے طہارت حاصل کرنا جائز ہے، اس لئے کہ یہ تغیر جزء ارض کے ذریعہ ہوا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ پانی کو اگر معدنی اجزاء

---

(۱) المدونہ ۴/ ۳۰، الشرح الکبیر ۳/ ۱۶۔
(۲) جواہر الاکلیل ۲/ ۷، المدونہ ۴/ ۱۹۔
(۳) المصباح، مادۂ "کنز"۔
(۴) تبیین الحقائق ۱/ ۲۸۷، ۲۸۸ طبع دار المعرفہ، الدر المختار ۲/ ۴۴۔
(۵) المصباح مادۂ "رکز"۔
(۶) تبیین الحقائق ۱/ ۲۸۷ طبع دار المعرفہ۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۵۳۷ طبع الامیریہ۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۳/ ۹۸، المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۶۔
(۳) العنایہ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۱/ ۵۳۷ طبع الامیریہ۔

سے بچانا ناممکن ہو بایں طور کہ پانی کی گذرگاہ یا جائے قرار میں وہ معدنی جزء موجود ہو، اور اس کی وجہ سے پانی میں تغیر آجائے تو یہ طہارت کے لئے مانع نہیں اس کا استعمال تطہیر کے لئے مکروہ نہیں ہے[1]تفصیل ''میاہ'' کی اصطلاح میں مذکور ہے۔

ب-معدنی مٹی سے تیمم کا حکم:

۷- شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ تیمم صرف پاک مٹی سے یا ایسے ریت سے جائز ہے جس میں ہاتھ میں لگنے والا غبار موجود ہو، اگر غبار نہ ہو، مثلاً چٹان اور دیگر معدنیات تو اس سے تیمم جائز نہیں، اس لئے کہ وہ مٹی کے حکم میں نہیں ہے[2]۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک ان تمام معدنیات سے تیمم کرنا جائز ہے جو نہ پگھلیں اور نہ ڈھلیں، جیسے گچ، چونے کا پتھر، سرمہ اور ہڑتال، خواہ ہاتھ پر کچھ لگے یا نہ لگے، البتہ جو معدنیات پگھل جائیں، اور جن کو ڈھالا جاسکے، مثلاً لوہا، تانبا، سونا، اور چاندی، ان سے تیمم جائز نہیں، سوائے ایک صورت کے کہ وہ معدنی ذرات اپنے کان ہی میں موجود ہوں، اور مٹی کے اجزاء ان پر غالب ہوں تو تیمم درست ہے، اس لئے کہ اس وقت ان سے تیمم کرنا گویا مٹی سے تیمم کرنا ہے، ان معدنیات سے نہیں۔ دوسرے اس لئے کہ مذکورہ چیزیں جنس الارض سے نہیں ہیں۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق تیمم صرف مٹی اور ریت سے درست ہے، ان سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ صرف مٹی سے درست ہے[1]۔

مالکیہ کے نزدیک معدنیات اگر اپنی جگہ پر قائم ہوں تو ان سے تیمم جائز ہے، خواہ وہ پگھلنے والی معدنیات ہوں یا نہ پگھلنے والی، اس لئے کہ اس وقت یہ اجزاء زمین کے حکم میں ہیں، اس کلیہ سے نقدی معدنیات (سونا اور چاندی) کے اجزاء خارج ہیں، یعنی ان سے تیمم درست نہیں[2]، اسی طرح یاقوت، لولو، زمرد اور مرجان جیسے قیمتی پتھر بھی جن کے استعمال سے تواضع ومسکنت کی کیفیت پیدا نہیں ہوتی[3]، اس کلیہ سے خارج ہیں (یعنی ان سے تیمم درست نہیں)۔

تفصیل ''تیمم'' کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

ج-معدنی مٹی کی زکاۃ:

۸-سونا اور چاندی کے ذرات میں زکاۃ باتفاق فقہاء واجب ہے[4]۔

دیگر معدنی مٹیوں کے اندر وجوب زکاۃ اور وقت وجوب میں تفصیل ہے، جو ''زکاۃ'' کی اصطلاح کے تحت دیکھی جاسکتی ہے۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲۱/۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، ابن عابدین ۱۴۵/۱ طبع المصریہ جواہر الاکلیل ۷/۱ طبع الفکر، روضۃ الطالبین ۱۰/۱ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۲۷/۱ طبع النصر۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰۸/۱، ۱۰۹ طبع المکتب الاسلامی، حاشیہ قلیوبی ۸۷/۱ طبع الحلبی، کشاف القناع ۱۷۲/۱ طبع النصر، المغنی ۲۴۴/۱ طبع ریاض۔

(۱) بدائع الصنائع ۵۳/۱ طبع الجمالیہ، فتح القدیر ۸۸/۱ طبع الامیریہ، مراقی الفلاح ص ۶۴ طبع الامیریہ، ابن عابدین ۱۶۰/۱ طبع المصریہ، تبیین الحقائق ۳۹/۱ طبع دار المعرفہ۔

(۲) یہاں چاندی کے ٹکڑے کے لئے ''النقار'' لفظ استعمال ہوا ہے ''النقار'' نقرۃ کی جمع ہے یعنی سونا چاندی کا پگھلا ہوا ٹکڑا، القاموس مادہ ''نقر''۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱۵۶/۱ طبع الفکر، جواہر الاکلیل ۲۷/۱ طبع دار المعرفہ، الزرقانی ۱۲۱/۱، ۱۲۲ طبع الفکر، الخرشی ۱۹۲/۱، ۱۹۳ طبع دار صادر۔

(۴) فتح القدیر ۵۳۷/۱ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الامیریہ، تبیین الحقائق مع حاشیۃ الشلبی ۲۸۸/۱ طبع دار المعرفہ، الخرشی ۲۰۷/۲، ۲۰۹ طبع دار صادر، الزرقانی ۱۶۹/۲، ۱۷۰ طبع الفکر، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴۸۶/۱، ۴۸۸ طبع الفکر، روضۃ الطالبین ۲۸۲/۲ طبع المکتب الاسلامی، نہایۃ المحتاج ۹۶/۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، کشاف القناع ۲۲۲/۲، ۲۲۳ طبع النصر، المغنی ۲۴/۳ طبع ریاض۔

تراب المعادن ۹

تفصیل "بیع"، "ربا" اور "صرف" کی اصطلاحات میں مذکور ہے۔

د-معدنی مٹیوں کی باہم ایک دوسرے کے عوض بیع:

۹-یہاں کئی صورتیں ممکن ہیں معدنی مٹیاں ایک ہی صنف کی ہوں، یا ایک سے زائد اصناف کی، اسی طرح ان میں صفائی وتمیز ہوسکتی ہو یا نہیں۔ اگر ایک ہی صنف کی ہوں تو ان کو ایک دوسرے کے عوض بیچنا درست نہیں مثلاً سونے کی ایک مٹی کو سونے ہی کی دوسری مٹی کے عوض بیچنا درست نہیں، اس لئے کہ مماثلت معلوم نہیں ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک یہی ہے۔

اور اگر ایک سے زائد اصناف کی ہوں، مثلاً سونا کی مٹی اور چاندی کی مٹی وغیرہ تو ان کی بیع ایک دوسرے کے عوض درست ہے، اس لئے کہ اس میں غرر (دھوکا) کم ہے، نیز اس صورت میں مماثلت معلوم ہونا ضروری نہیں، حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہی ہے، البتہ حنابلہ کے نزدیک یہ بیع مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں جہالت موجود ہے۔

شافعیہ کے نزدیک کسی بھی معدنی مٹی کی بیع صفائی وتمیز سے قبل درست نہیں ہے، سونے کی مٹی سے سونے کے اجزاء اور چاندی کی مٹی سے چاندی کے اجزاء کو الگ کردینا ضروری ہے، خواہ بیع سونا یا چاندی کے عوض ہو یا ان کے علاوہ کسی دوسری دھات کے عوض، اس لئے کہ بیع کا مقصد حصول نقد ہے، اور وہ مجہول ہے، یا ایسی چیز میں پوشیدہ ہے جو عموماً مقصود نہیں ہوتی ہے، اس لئے بیع درست نہیں، جیسے کہ اس گوشت کی بیع درست نہیں جو ذبح کے بعد کھال اتارنے سے قبل کی جائے[1]۔

---

(۱) المبسوط ۱۴/ ۳۴ طبع دار المعرفہ، فتح القدیر ۵/ ۳۴۷ طبع الامیریہ، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۲۷ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح ۳/ ۱۶ طبع الفکر، الزرقانی ۵/ ۴۵ طبع الفکر، المدونہ ۴/ ۱۹، ۲۰ طبع دار صادر، الخرشی مع حاشیۃ الشیخ علی العدوی ۵/ ۴۳ طبع دار صادر، جواہر الاکلیل ۲/ ۶، ۷ طبع دار المعرفہ، المجموع ۹/ ۳۰۷ طبع السلفیہ، تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۵۸ طبع دار صادر، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۹۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰ طبع الحلبی، المغنی ۴/ ۶۵ طبع ریاض۔

تراخی

تعریف:

۱-تراخي، "تراخی" کا مصدر ہے، لغت میں اس کے معنی ہیں: کسی چیز سے باز رہنا اور اس سے پیچھے ہٹنا۔

" تراخی الأمر تراخیاً" اس کا وقت لمبا ہوگیا، "في الأمر تراخ"، یعنی اس معاملے میں گنجائش ہے[۱]۔

اصطلاح میں تراخی کے معنی ہیں: کسی ذمہ داری کا اس کے وقت امکان کے آغاز سے فوت ہونے کے گمان تک تاخیر کے ساتھ ادا کرنا[۲]۔

اس لحاظ سے تراخی کے معنی اصطلاحی اور معنی لغوی میں کوئی فرق نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

فور:

۲- لغت میں "فور" کا اطلاق اس وقت موجود پر ہوتا ہے جس میں کوئی تاخیر نہ ہو، یہ عربوں کے اس قول سے ماخوذ ہے: "فار الماء يفور فوراً" یعنی پانی کا چشمہ ابل کر جاری ہوگیا، پھر اس لفظ کا استعمال اس حالت کے لئے ہونے لگا جس میں بالکل دیر اور

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر، الصحاح مادۂ "رخو"۔

(۲) کشاف مصطلحات الفنون ۳؍ ۵۹۴۔

تاخیر نہ ہو[۱]۔

بولتے ہیں: "جاء فلان في حاجته ثم رجع من فوره" یعنی فلاں شخص اپنی ضرورت سے آیا اور پھر فوراً لوٹ گیا، یعنی اس کی آمد ورفت کے درمیان کوئی توقف نہیں ہوا، اس طرح "فور" کی حقیقت یہ ہے کہ آنے کے بعد کا وقت ماقبل کے ساتھ بغیر وقفہ وفصل کے ملا ہوا ہو۔

فور کے اصطلاحی معنی ہیں: "وقت امکان کی ابتداء میں ادا کرنا[۲]۔

فور اور تراخی کے درمیان فرق یہ ہے کہ فور تراخی کی ضد ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

اصولیین اور فقہاء کے یہاں "تراخی" کے خاص احکام سے کئی مواقع پر بحث ہوئی ہے، جس کا مختصراً ذکر ہم ذیل میں کرتے ہیں:

اول: بحث کے مقامات اصولیین کے نزدیک:

اصولیین نے درج ذیل مقامات پر "تراخی" کا ذکر کیا ہے:

الف-امر:

۳- امر مطلق جس میں کسی وقت محدود یا معین کی قید نہ لگائی گئی ہو، خواہ وہ وقت کشادہ ہو یا تنگ، اور بار بار کرنے یا ایک مرتبہ پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ وہاں موجود نہ ہو، ایسا "امر"، "فور" کا فائدہ دے گا یا تراخی کا یا ان کے علاوہ کا؟ اس میں اصولیین کا اختلاف

(۱) المصباح مادۂ "فور"۔

(۲) التعریفات للجرجانی مادۂ "فور"، الکلیات ۳؍ ۳۱۸ طبع دمشق۔

ہے، تو جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ امر مطلق تکرار کا تقاضا کرتا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ ایسا امر فور کا تقاضا کرتا ہے، اس لئے کہ تکرار کے قول سے یہ لازم آتا ہے کہ فعل مامور بہ کے ساتھ اوقات کا احاطہ کیا جائے۔

اور جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ ایسا امر صرف ایک بار کے لئے ہوتا ہے۔ ان کے مابین اس سلسلے میں اختلاف ہے، اور چار قول مروی ہیں:

پہلا قول: یہ کہ محض طلب کے لئے آتا ہے، اور وہ فور و تراخی کے درمیان قدر مشترک ہے، ان کے نزدیک ایسے طور پر تاخیر جائز ہے کہ مامور بہ فوت نہ ہونے پائے۔ حنفیہ کے نزدیک صحیح قول یہی ہے، اور یہی امام شافعی اور ان کے اصحاب کا مذہب ہے، رازی، آمدی، ابن الحاجب اور بیضاوی نے اسی کو اختیار کیا ہے [1]۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ وہ فور کو واجب کرتا ہے، لہذا تاخیر کی وجہ سے مامور گناہ گار ہوگا۔ یہ مالکیہ، حنابلہ، حنفیہ میں سے کرخی اور بعض شافعیہ کا مذہب ہے [2]۔

تیسرا قول: یہ ہے کہ وہ تراخی کے جواز کا فائدہ دیتا ہے، یعنی مطلق امر سے فوری طور پر وجوب اداء کا حکم ثابت نہ ہوگا، اس قول کو بیضاوی نے ذکر کیا ہے، اور ایک جماعت کی طرف اس کی نسبت کی ہے، اور سرخسی نے اپنے اصول میں اسی کو اختیار کیا ہے [3]۔

چوتھا قول یہ ہے کہ وہ فور و تراخی کے درمیان مشترک ہے، یہ ان لوگوں کی رائے ہے جو اس کی دلالت میں توقف کے قائل ہیں، چنانچہ انہوں نے اسے نہ تو فور پر محمول کیا ہے، نہ تراخی پر بلکہ توقف کیا ہے۔ جوینی نے بھی اس میں توقف کیا ہے، جیسا کہ "ارشاد الفحول" میں آیا ہے، انہوں نے لکھا ہے کہ لغت کے اعتبار سے امر نہ تو فور کا فائدہ دیتا ہے نہ تراخی کا، لہذا مامور حکم کو فوراً بھی بجالا سکتا ہے اور تاخیر کے ساتھ بھی، کیونکہ دونوں میں سے کسی کو کسی پر ترجیح حاصل نہیں ہے۔ ان کے نزدیک چونکہ تراخی کے وجوب کا احتمال نہیں ہے اس لئے فوراً ادا کرنے میں کوئی حرج نہیں، البتہ تاخیر کرنے میں گناہ ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلے میں انہوں نے توقف کیا ہے، کچھ لوگوں کا رجحان یہ ہے کہ اس میں تراخی کے وجوب کا احتمال ہے، اس لئے امتثال امر میں ہی توقف کرے گا، کیونکہ معلوم نہیں ہے کہ فوراً بجالانے میں گناہ ہوگا یا تاخیر کرنے میں [1]۔

اس مسئلہ میں اختلاف علماء کی مثال ان کا حج کے سلسلے میں اختلاف ہے کہ اس کا فوراً ادا کرنا واجب ہے یا تراخی کی گنجائش ہے، نیز اس کی مثال کفارات کی ادائیگی، اور روزہ و نماز کی قضاء کا امر ہے، اس سلسلے میں فقہاء نے جو کچھ فرمایا ہے اور جس چیز سے انہوں نے استدلال کیا ہے، اس کا مقام اصولی ضمیمہ اور "امر" کی اصطلاح ہے۔

نہی میں فور:

۴- اکثر اہل اصول و اہل عربیت کے نزدیک "نہی" عموم و دوام کی متقاضی ہے، اس لئے وہ فور کے لئے ہے اور ایک قول یہ ہے کہ دوام کا تقاضا نہ کرنے میں وہ امر کی طرح ہے [2]۔

ب- رخصت:

۵- رخصت کا اطلاق جس پر ہوتا ہے صاحب مسلم الثبوت نے

---

(۱) مسلم الثبوت ۱/ ۳۸۷ طبع اول بولاق، شرح البدخشی ۲/ ۷ ۴ طبع صبیح، إرشاد الفحول ص/ ۹۹ طبع الحلبی، الإحکام للآمدی ۲/ ۱۶۵ طبع المکتب الإسلامی۔

(۲) مسلم الثبوت ۱/ ۷ ۳۹ طبع اول بولاق، إرشاد الفحول ص/ ۱۰۰ طبع الحلبی۔

(۳) شرح البدخشی ۲/ ۷ ۴ طبع صبیح، اصول السرخسی ۱/ ۲۶ طبع دار الکتاب العربی حیدرآباد۔

(۱) إرشاد الفحول ص/ ۱۰۰ طبع الحلبی، شرح البدخشی ۲/ ۷ ۴ طبع صبیح۔

(۲) مسلم الثبوت ۱/ ۴۰۶۔

بحیثیت رخصت اس کی چار قسمیں ذکر کی ہیں، ان میں دوسری قسم یہ ہے کہ سبب کا حکم سببیت قائم رہنے کے باوجود اس عذر کے زائل ہونے تک کے لئے مؤخر ہوجائے جس کی بنا پر رخصت پیدا ہوئی ہے، مثلاً مسافر اور مریض کے لئے رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی رخصت، جبکہ ماہ رمضان کی سببیت دونوں کے حق میں قائم ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر وہ فرض کی نیت سے روزہ رکھیں تو ان کا روزہ ادا ہوجائے گا، اس لئے کہ بخاری ومسلم کی روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ قال لحمزة بن عمرو الأسلمي: إن شئت فصم، وإن شئت فأفطر"[1] (رسول اللہ ﷺ نے حضرت حمزہ بن عمرو الاسلمی سے ارشاد فرمایا کہ چاہو تو روزہ رکھو اور چاہو تو افطار کرو)، لیکن سببیت قائم رہنے کے باوجود مسافر اور مریض دونوں سے خطاب مؤخر ہوگیا، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَر"[2] (پھر تم میں سے جو شخص بیمار ہو یا سفر میں ہو اس پر دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم ہے))۔ تفصیل "رخصت" کی اصطلاح میں مذکور ہے۔

ج- "ثم" کا معنی:

۶- سرخسی نے اپنے اصول میں ذکر کیا ہے کہ "ثم" کا خاص معنی اصل وضع کے لحاظ سے "عطف علیٰ وجه التعقيب مع التراخي" ہے، یعنی اس کا معطوف معطوف علیہ کے حکم میں تراخی کے ساتھ داخل ہوگا، اس تراخی کے حکم میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل اصولی ضمیمہ اور "طلاق" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

اس اختلاف کا ثمرہ اس مسئلے میں ظاہر ہوگا جب شوہر اپنی مدخول بہایا غیر مدخول بہابیوی سے کہے: "إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق" (اگر تم گھر میں داخل ہوئی تو تم کو طلاق پھر طلاق پھر طلاق) یا اس طرح کہے: "أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار" (تم کو طلاق، پھر طلاق پھر طلاق اگر تم گھر میں داخل ہوئی) یعنی شرط کو مقدم کرکے کہے یا مؤخر کرکے کہے، (تو تقدیم وتاخیر کی صورت میں "ثم" سے کیا فرق پڑے گا؟)[1]۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ اور "طلاق" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

دوم: بحث کے مقامات فقہاء کے نزدیک:

فقہاء نے تراخی اور اس پر مرتب ہونے والے احکام کا ذکر متعدد عقود وتصرفات میں کیا ہے، جس کو ہم اختصار کے ساتھ ذیل میں بیان کرتے ہیں:

الف- مال مغصوب کی واپسی میں تراخی:

۷- شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر غاصب کے لئے تاخیر میں کوئی عذر نہ ہو، مثلاً اپنی جان یا خود مال مغصوب کے ضائع ہونے کا خوف یا اور کوئی خطرہ نہ ہو تو مال مغصوب کو فوراً بلاتاخیر واپس کرنا واجب ہے، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "علی الید

---

(۱) حدیث: "إن شئت فصم وإن شئت فأفطر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۷۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۴۔

(۱) اصول السرخسی ۱/ ۲۰۹، ۲۱۰ طبع دار الکتاب العربی حیدرآباد، التلویح علی التوضیح ۱/ ۱۰۴، ۱۰۵ طبع صبیح، مسلم الثبوت ۱/ ۲۳۴، ۲۳۶ طبع اول بولاق، نیز آمدی نے اپنی کتاب "الإحکام فی أصول الأحکام" میں اس موضوع پر جو بحث کی ہے وہ بھی دیکھنے کے لائق ہے (۱/ ۶۹ طبع المکتب الاسلامی)۔

"ماأخذت حتى تؤديه"[۱] (انسان کسی کی کوئی چیز لے لے تو اس کے ذمہ اس کی ادائیگی واجب ہے)۔ دوسرے اس لئے کہ جب تک مال مغصوب اس کے پاس موجود رہے گا وہ گنہگار رہوگا، کیونکہ وہ اس مال اور اس کے مالک کے درمیان حائل ہے، اس لئے غاصب پر بطور خود یا بذریعہ ولی یا وکیل مال مغصوب کو فوراً لوٹانا واجب ہے، اگر چہ اس کی وجہ سے اس پر اس کی قیمت کا کئی گنا بوجھ پڑے، اس لئے کہ جب تک مال اس کے قبضے میں رہے گا اس وقت تک اس کی توبہ قبول نہ ہوگی[۲]۔

حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں ہمیں اس کے بارے میں کوئی صراحت نہیں ملتی، مگر رفع ظلم کے واجب ہونے میں ان کے عمومی قواعد کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اس معاملے میں شافعیہ اور حنابلہ کے ہم خیال ہوں۔

ب- ہبہ میں ایجاب وقبول کے درمیان تراخی:

۸- شافعیہ کے نزدیک ہبہ میں ایجاب وقبول کے درمیان تراخی درست نہیں، بلکہ دونوں کے درمیان بیع کی طرح معمول کے مطابق اتصال ضروری ہے، حنابلہ نے مجلس کی حد تک تراخی کی اجازت دی ہے، بشرطیکہ درمیان میں کوئی ایسی مشغولیت نہ ہو جو اتصال سے مانع ہو، حنفیہ اور مالکیہ سے اس سلسلے میں کوئی صراحت نہیں ملتی[۳]۔

تفصیل "ہبہ" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

ج- طلب شفعہ میں تراخی:

۹- حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کا قول اظہر یہ ہے کہ علم ہونے کے بعد شفعہ کا فوری مطالبہ ضروری ہے، اس لئے کہ ابن ماجہ میں حضرت عمرؓ کے حوالے سے حضور اکرم ﷺ کا یہ ارشاد منقول ہے: "الشفعة كحل العقال"[۱] (شفعہ رسی کھولنے کے مانند ہے)۔

مالکیہ نے ایک سال اور اس کے آس پاس کی مدت تک طلب شفعہ کی اجازت دی ہے، اس کے بعد حق شفعہ ساقط ہوجائے گا[۲]، تفصیل "شفعہ" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

د- قبول وصیت میں تراخی:

۱۰- فقہاء کا اتفاق ہے کہ وصیت اگر فرد معین کے لئے کی گئی ہو تو اس کی جانب سے اس کو قبول کرنا شرط ہے، اور قبول کرنے کا وقت موصی کی موت کے بعد ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فوری قبول کرنا شرط نہیں ہے، بلکہ موصی کی موت کے بعد تاخیر کے ساتھ ہو یا فوری طور پر دونوں طرح قبول کرنے کا اسے اختیار ہے[۳]۔

تفصیل "وصیت" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

---

(۱) حدیث: "علي اليد ما أخذت حتى تؤديه......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۲۲ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر نے التلخیص میں اس کو معلول قرار دیا ہے (۳/ ۵۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) حاشیہ قلیوبی ۳/ ۲۸ طبع الحلبی، مطالب أولی النہی ۴/ ۶۹، ۷۰ طبع المکتب الإسلامی۔

(۳) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۶۶ طبع المکتب الإسلامی، مطالب أولی النہی ۴/ ۳۸۵ طبع المکتب الإسلامی، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۷۴ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۱۱، ۲۱۷ طبع دار المعرفہ۔

---

(۱) حدیث: "الشفعة كحل العقال......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۳۵ طبع الحلبی) نے کی ہے ابن حجر نے (التلخیص ۳/ ۵۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی سند کو بہت ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۲۴۲ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۰۷ طبع المکتب الإسلامی، مطالب اولی النہی ۴/ ۱۱۰ طبع المکتب الإسلامی، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۸۵ طبع الفکر۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۹۰ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۳۱۷ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۶/ ۱۴۱، ۱۴۲ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۴/ ۳۴۴ طبع النصر۔

ھ-عقد نکاح میں ایجاب وقبول کے درمیان تراخی:

۱۱ - مالکیہ اورشافعیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ عقد نکاح میں ایجاب وقبول کا باہم مربوط ہونا شرط ہے، بلکہ نووی نے تو ذکر کیا ہے کہ مجلس میں کسی وقت قبول کرنا کافی نہیں، بلکہ فوراً قبول کرنا ضروری ہے، البتہ مالکیہ کے نزدیک معمولی تاخیر معاف ہے (۱)۔

حنفیہ اورحنابلہ کے نزدیک عقد نکاح میں ایجاب وقبول کے مابین مجلس کے اندر اندر تراخی درست ہے، خواہ وقفہ لمباہی کیوں نہ ہو، بشرطیکہ دونوں کے درمیان ایسی مشغولیت حائل نہ ہو جو عرفاً مجلس کوختم کرنے والی مانی جاتی ہو، اس لئے کہ پوری مجلس حالت عقد کے حکم میں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جن عقود کی صحت کے لئے قبضہ شرط ہے، ان میں مجلس کے اندر قبضہ کرنا کافی ہے (۲)، تفصیل ''نکاح'' کی اصطلاح میں ہے۔

و-نکاح کے اندر خیار عیب اورخیار شرط میں تراخی:

۱۲ - حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ نکاح کے اندر خیار عیب اورخیار شرط میں تراخی کی گنجائش ہے، اس لئے کہ یہ خیار ضرر حقیقی سے بچاؤ کے لئے ہے، اس لئے اس میں تراخی کی گنجائش ہوگی، جیسے کہ معاملۂ قتل میں اولیاءِ دم کو قصاص یا دیت یا معاف کرنے کے درمیان خیار حاصل ہے تو اس میں تراخی کی گنجائش ہے، اس لئے جب تک صاحب خیار کی جانب سے کسی قول یا فعل کے ذریعہ رضامندی کا اشارہ نہ ملے، خیار ساقط نہ ہوگا، شوہر کو خیار حاصل ہو تو اس کی جانب سے اورعورت کو حاصل ہو تو عورت کی جانب سے یہ اشارہ ضروری ہے یا صراحت کے ساتھ رضامندی کا اظہار کردے، مثلاً کہہ دے کہ میں عیب کے باوجود اس کے ساتھ رہنے پر رضامند ہوں (۱)۔

''الروضہ'' میں نووی کی صراحت کے مطابق شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ نکاح کے اندر خیار عیب علی الفور حاصل ہوتا ہے، جیسا کہ بیع کے خیار عیب میں حکم ہے، نووی کہتے ہیں کہ ''یہی مذہب ہے اور اسی کو جمہور نے قطعی قرار دیا ہے'' اس کے علاوہ دو قول اور بھی منقول ہیں:

ایک یہ کہ تین دن تک خیار حاصل رہے گا۔

دوسرا یہ کہ صراحۃً یا اشارۃً رضامندی ملنے تک یہ خیار حاصل رہے گا۔ شیخ ابوعلی نے ان دونوں اقوال کو نقل کیا ہے، مگر یہ دونوں ضعیف ہیں (۲)۔

امام ابوحنیفہ اورامام ابویوسف کے نزدیک نکاح میں خیار عیب ثابت نہیں ہوتا، ''الفتاویٰ الہندیہ'' میں لکھا ہے کہ خیار رویت، خیار عیب، خیار شرط شوہر کو دیئے جائیں یا بیوی کو یا دونوں کو تین دن یا کم وبیش کے لئے ہوں، بلکہ خیار کو نکاح میں مشروط ہی کردیا جائے تب بھی نکاح جائز ہوگا اورشرط باطل، الا یہ کہ شوہر مجبوب (جس کا ذکر کٹا ہوا ہو) یا خصی یا نامرد ہو تو عورت کو خیار حاصل ہوگا (۳)۔

مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک کو اس کی شرائط کے مطابق فریق ثانی کے اندر عیب پائے جانے کی صورت میں خیار حاصل ہوگا، البتہ ان حضرات نے یہ صراحت نہیں کی ہے کہ یہ خیار اس کو علی الفور حاصل ہوگا، یا علی التراخی (۴)۔

---

(۱) الروضہ ۷/ ۳۸ طبع المکتب الإسلامی، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۰۵ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۷ طبع دار المعرفہ۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۳۲ طبع الجمالیہ، مطالب أولی النہی ۵/ ۵۰ طبع المکتب الإسلامی۔

(۱) کشاف القناع ۵/ ۱۱۲ طبع النصر۔

(۲) روضۃ الطالبین ۷/ ۱۸۰ طبع المکتب الإسلامی۔

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۲۷۳ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

(۴) الخرشی ۳/ ۲۳۵ طبع دار صادر، الدسوقی ۲/ ۲۷۷ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۹۸ طبع دار المعرفہ۔

تفصیل ''نکاح'' کی اصطلاح میں ہے۔

ز- تفویض طلاق کے بعد عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے میں تراخی:

۱۳- جب شوہر اپنی بیوی کو طلاق تفویض کردے تو عورت کے لئے خود کو طلاق دینے میں حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مجلس کی قید نہیں ہے[۱]۔

البتہ مالکیہ کے نزدیک اس باب میں کوئی فرق نہیں ہے کہ طلاق کی تفویض اختیار کے ساتھ ہو یا یہ کہ عورت کو اس کا مالک بنادیا جائے، البتہ اگر شوہر کوئی وقت مثلاً ایک سال کی قید لگادے تو عورت کے لئے اس قید سے خروج درست نہ ہوگا، مالکیہ کے نزدیک تفویض کے بعد ہی زوجین کو علاحدہ کردیا جائے گا، تا آنکہ عورت شوہر کے ساتھ رہنا منظور کرے یا علاحدگی اختیار کرلے[۲]۔

شافعیہ کا قول جدید یہ ہے کہ تفویض کا تقاضا یہ ہے کہ جلدی کی جائے، اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ تفویض کو جب تک کسی شرط پر معلق نہ کیا جائے وہ تملیک رہتی ہے[۳] (دیکھئے: ''طلاق'')۔

تراخی کے جو مسائل یہاں مذکور نہیں ہیں ان کی تفصیل کا مقام اصولی ضمیمہ ہے۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۷۶ طبع المصریہ، مطالب اولی النہی ۵/ ۳۵۳ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۵/ ۲۵۴ طبع النصر۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۰۵، ۴۰۸ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۵۷ طبع دار المعرفہ۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۲۹، ۴۳۰ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، الروضہ ۸/ ۵۱ طبع المکتب الإسلامی۔

تراضی

تعریف:

۱- ''تراضی'' لغت میں باب تفاعل کا مصدر ہے، اس کا مجرد ''الرضا'' ہے، ''السخط'' کی ضد، رضا کے معنی ہیں: کسی فعل یا قول کو پسند کرنا اور اس سے خوش ہونا، تفاعل اشتراک پر دلالت کرتا ہے[۱]۔

فقہاء بھی اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں، جب عاقدین کسی عقد پر بلا جبر واکراہ متفق ہوجائیں تو یہ تراضی ہے، اسی پس منظر میں فقہاء بیع کی تعریف کرتے ہیں: ''البیع مبادلة المال بالمال بالتراضي'' (بیع نام ہے: باہمی رضامندی سے مال کا مال کے عوض تبادلہ کا)[۲]، آیت کریمہ ہے: ''لَا تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ''[۳] (آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)۔

قرطبی نے آیت بالا میں ''تراضی'' کی تفسیر کی ہے کہ تجارت تمہاری باہمی رضامندی سے ہو، باب مفاعلت استعمال کیا گیا ہے، اس لئے کہ تجارت طرفین سے ہوتی ہے[۴]۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادۂ ''رضی''۔
(۲) فتح القدیر ۵/ ۴۵۵، ابن عابدین ۴/ ۲۔
(۳) سورۂ نساء/ ۲۹۔
(۴) تفسیر القرطبی ۵/ ۱۵۳۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ارادہ:

۲- لغت میں ارادہ کے معنی ہیں: چاہنا، طلب کرنا، فقہاء اس کا استعمال قصد وتوجہ کے معنی میں کرتے ہیں، یہ رضا کے مقابلے میں عام ہے، اس لئے کہ آدمی کبھی کسی چیز کا ارادہ بخوشی کرتا ہے، اس صورت میں ارادہ ورضا دونوں جمع ہوتے ہیں، اور کبھی کسی چیز کا ارادہ بادل ناخواستہ کرتا ہے، اس صورت میں صرف ارادہ پایا جاتا ہے، رضا نہیں [۱]۔

ب-اختیار:

۳- اختیار کے معنی ہیں: ایک چیز کو چھوڑ کر دوسری چیز کا انتخاب کرنا، اس کی اصل ''خیر'' ہے، اسی طرح ''مختار'' ایسے شخص کہتے ہیں جو دو چیزوں میں بہتر کا ارادہ کرے خواہ یہ بہتری حقیقی ہو یا اختیار کرنے والا ایسا سمجھتا ہو، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قصد یکطرفہ طور پر ایک جانب متوجہ ہوجاتا ہے، کوئی دوسری مخالف سمت پیش نظر نہیں ہوتی، ایسی صورت میں ارادہ پایا جائے گا اختیار نہیں۔

اور کبھی آدمی اپنی رضامندی اور پسندیدگی کے بغیر کسی چیز کو اختیار کرتا ہے، یہ حالت اختیار کی ہے، رضا کی نہیں، جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں: ''یختار أھون الشرین'' یعنی دو شر میں سے ہلکے شر کا انتخاب کرے، اسی طرح مکرہ شخص ایک چیز کو اختیار کرتا ہے گو کہ اسے پسند نہیں کرتا جیسا کہ حنفیہ کا نقطہ نظر ہے [۲]۔

(۱) المصباح المنیر، تاج العروس مادہ: ''رود''، الفروق فی اللغہ رص ۱۱۸، کشف الاسرار للبزدوی ۴/ ۱۵۰۳۔

(۲) الفروق فی اللغہ رص ۱۱۸، کشاف اصطلاحات الفنون، القاموس المحیط مادہ: ''خیر''، کشف الاسرار للبزدوی ۴/ ۱۵۰۳، ابن عابدین ۳/ ۷، مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ (۴۹)۔

اجمالی حکم:

۴- تراضی میں اصل ''تراضی بالقول'' ہے، یعنی زبانی طور پر ایجاب وقبول کے ذریعہ باہمی رضامندی کا اظہار کیا جائے، اور کبھی ایک جانب سے قول ہوتا ہے اور دوسری جانب سے فعل، اور کبھی دونوں ہی جانب سے فعل ہوتا ہے، جیسا کہ ''عقد بالتعاطی'' میں ہوتا ہے [۱]، اس کی تفصیل ''عقد'' کی اصطلاح میں مذکور ہے۔

تراضی بالقول حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک محض ایجاب وقبول سے پورا ہوجاتا ہے، اور اس کے بعد عقد لازم اور خیار ختم ہوجاتا ہے [۲]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تراضی کی تکمیل اور عقد کے لزوم کے لئے عاقدین کی جسمانی علاحدگی ضروری ہے، جب تک دونوں جسمانی طور پر علاحدہ نہ ہوں اس وقت تک دونوں کو خیار حاصل ہوگا [۳]، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: ''البیعان بالخیار مالم یتفرقا'' [۴] (عاقدین کو باہم علاحدگی سے قبل خیار حاصل ہے)۔

حنفیہ اور مالکیہ نے حدیث میں ''تفرق'' کی تفسیر ''قولی تفرق'' سے کی ہے، (یعنی جب تک عاقدین ایجاب وقبول سے فارغ نہ ہوں دونوں کو خیار حاصل ہے) [۵]۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۷۵۵، ابن عابدین ۴/ ۷، ۹، الدسوقی ۳/ ۲، ۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۲، القلیوبی ۳/ ۲۱۱، ۲۱۷، المغنی ۳/ ۵۳۴۔

(۲) تفسیر الآلوسی ۵/ ۱۶، الاختیار لتعلیل المختار ۲/ ۵، تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۳، الشرح الصغیر للدردیر ۳/ ۳۴، تفسیر القرطبی ۵/ ۱۵۳۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳، القلیوبی ۲/ ۱۵۳، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۶۳۔

(۴) حدیث: ''البیعان بالخیار مالم یتفرقا.....'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۶۳ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۵) ابن عابدین ۴/ ۲۰، ۲۱، بلغۃ السالک ۳/ ۱۳۴۔

اس کی تفصیل ''افتراق'' اور ''خیار مجلس'' کی اصطلاحات میں مذکور ہے۔

۵- یہاں ایک قابل لحاظ بات یہ ہے کہ تراضی کو معاملات کے انعقاد میں بنیادی اہمیت حاصل ہے، اور ایجاب وقبول یا تعاطی وغیرہ اس کے لئے وسیلۂ اظہار کی حیثیت رکھتے ہیں، اس لئے مناسب ہے کہ رضامندی پر دلالت کرنے والی تعبیرات عیوب سے پاک ہوں، ورنہ تراضی میں خلل آئے گا اور اس کی وجہ سے عقد کو نقصان پہنچے گا۔

تراضی میں خلل کے اسباب:

جن اسباب سے تراضی میں خلل پیدا ہوتا ہے ان میں سے چند کا ذکر ذیل میں کیا جاتا ہے:

الف-اِکراہ:

۶- ''اِکراہ'' نام ہے: انسان کو دھمکی کے ذریعہ ایسے کام پر مجبور کرنے کا جو وہ نہ کرنا چاہتا ہو، اور جبر کرنے والا اپنی دھمکی پورا کرنے پر قادر ہو[۱]۔

اور چونکہ اِکراہ کی صورت میں رضامندی مفقود ہو جاتی ہے، اس لئے اکثر فقہاء کے نزدیک حالت اِکراہ میں کیا گیا عقد فاسد اور مالکیہ کے نزدیک قابل فسخ ہے، بعض حنفیہ کی رائے میں اس کا حکم زوال اِکراہ کے بعد مکرہ کی اجازت پر موقوف ہے[۲]۔

اس کی تفصیل ''اِکراہ'' کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

---

(۱) کشف الاسرار للبزدوی ۴/ ۱۵۰۳۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۱۰۰۶)، الدسوقی ۳/ ۶، مغنی المحتاج ۲/ ۷، البدائع ۱/ ۱۷۷۔

ب-ہزل:

۷- ''ہزل'' (مذاق) ''جد'' (سنجیدگی) کی ضد ہے، یعنی لفظ بول کر وہ معنی مراد لیا جائے جس کے لئے اس کو وضع نہ کیا گیا ہو، اور نہ بطور استعارہ اس لفظ کا استعمال اس معنی میں درست ہو، ہزل کرنے والا صیغۂ عقد کا تکلم تو اختیار سے کرتا ہے، مگر ثبوت حکم کا ارادہ نہیں کرتا، نہ اس کو پسند کرتا ہے، اسی بنا پر ہزل کی حالت میں کئے گئے عقود مالیہ اکثر فقہاء کے نزدیک درست نہیں ہیں، البتہ بعض تصرفات میں اس کے نتائج ظاہر ہوتے ہیں، مثلاً نکاح، طلاق اور رجعت[۱] (دیکھئے: ''ہزل'' کی بحث)۔

ج-مواضعہ یا تلجئہ:

۸- مواضعہ یا تلجئہ کا مفہوم یہ ہے کہ عاقدین ظالم کے خوف یا اور کسی وجہ سے صورتاً کسی عقد کے انعقاد کا مظاہرہ کریں، جبکہ فی الواقع دونوں میں سے کسی کا ارادۂ عقد نہ ہو، تو ایک رائے کے مطابق اس صورت میں عقد فاسد ہے، دوسری رائے باطل کی اور تیسری رائے جواز کی بھی ہے[۲]۔

اس بارے میں کچھ اختلاف وتفصیل ہے جو ''مواضعہ'' اور ''تلجئہ'' کی اصطلاحات کے تحت مذکور ہے۔

د-تغریر:

۹- اس کے معنی ہیں: کسی شخص کو دھوکہ اور خطرہ میں ڈالنا، مثلاً خریدار کے سامنے سامان خرید کی وہ ترغیبی صفات بیان کی جائیں جو

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۷، الدسوقی ۳/ ۴، المغنی ۶/ ۵۳۵، القلیوبی ۳/ ۲۳، ۳۳۱۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۷۶، ۱۷۷، اسنی المطالب ۲/ ۱۱، ابن عابدین ۴/ ۲۶۰، ۵/ ۲۴۴، المغنی ۴/ ۲۱۴، ۲۱۵ طبع ریاض۔

فی الواقع اس کے اندر موجود نہ ہوں، اگر کوئی عاقد دوسرے عاقد کو اس طرح کا دھوکہ دے اور ثابت ہوجائے کہ بیع میں غبن فاحش (شدید نقصان) ہوا ہے[1]، تو نقصان اٹھانے والے عاقد کو فسخ عقد کا اختیار ہے[2] اس کی مزید تفصیل "غبن" اور "تغریر" کی اصطلاحات کے تحت دیکھی جاسکتی ہے۔

کچھ اور بھی اسباب ہیں جن کی بنا پر تراضی میں خلل آتا ہے، مثلاً غلطی، تدلیس، جہالت اور نسیان وغیرہ، ہر ایک کی تفصیل اس کی اصطلاحات کے تحت مذکور ہے۔

بحث کے مقامات:

۱۰ - فقہاء نے تراضی کے تعلق سے درج ذیل مواقع پر گفتگو کی ہے: انشاء عقد کے ذیل میں، بالخصوص بیع کی تعریف اور اقالہ کے تحت، اسی طرح مہر کی بحث میں جب زوجین عقد کے بعد کسی مقررہ مہر پر اتفاق کرلیں یا طے شدہ مہر میں کمی یا زیادتی پر متفق ہوجائیں، خلع اور صلح کے تحت اور رضاعت کی بحث میں جب والدین دوسال سے کم مدت میں بچہ کا دودھ چھڑانے پر اتفاق کریں۔

باقی دوطرفہ یا یک طرفہ تراضی کی تفصیل کا مقام "رضا" کی اصطلاح ہے۔

(۱) فقہاء کے یہاں "غبن فاحش" کی مختلف تعریفات ملتی ہیں، حنفیہ نے غبن فاحش کی مقدار سامان تجارت میں بیسواں حصہ، جانوروں میں دسواں حصہ، زمین وغیرہ میں پانچواں حصہ بیان کیا ہے ایک قول میں علی الاطلاق تیسرا حصہ، اور دوسرے قول میں چھٹا حصہ مقرر کیا گیا ہے ایک قول یہ ہے کہ اس کی تحدید عرف و عادت سے کی جائے گی (مجلۃ الاحکام دفعہ (۱۶۵)، المغنی ۴/ ۵۸۴، ۵۸۵ طبع ریاض)۔

(۲) مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ (۱۴۳، ۳۵۷)، المغنی ۴/ ۵۸۴، ۵۸۵ طبع ریاض۔

تراویح

دیکھئے: "صلاۃ التراویح"۔

تربص

دیکھئے: "عدت"۔

تربع

تعریف:

۱ – لغت میں ''تربع'' نشست کی ایک ہیئت ہے، جو گھٹنوں کے **بل** اور دونوں گھٹنے کھڑے کرکے سرین کے **بل بیٹھنے** کی ہیئت سے مختلف ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ انسان اپنی سرین پر بیٹھے اور دایاں گھٹنا دائیں جانب اور قدم بائیں جانب پھیلادے، اور بایاں گھٹنا بائیں جانب اور قدم دائیں جانب پھیلائے (۱)۔

فقہاء کے یہاں بھی یہ لفظ اسی معنی میں **مستعمل** ہے۔

متعلقہ الفاظ:

۲ – ''تربع'' کی نشست، احتباء، افتراش، اِقعاء، اِقعاء اور تورک کی ہیئتوں سے مختلف ایک ہیئت ہے۔

احتباء: کا مطلب ہے کہ انسان اپنی سرین کے بل بیٹھے اور دونوں گھٹنے اٹھا کر دونوں ہاتھوں سے یا اور کسی چیز سے ان کو باندھ لے (۲)۔

افتراش: کا مطلب یہ ہے کہ اپنا بایاں پاؤں دہرا کر زمین پر رکھے اور اس پر بیٹھ جائے، اور اپنے دائیں قدم کو زمین پر کھڑا رکھے اس طرح کہ اس کو سرین سے الگ رکھے، اور اپنی انگلیوں کا اندرونی

(۱) تاج العروس، القاموس المحیط، لسان العرب مادۂ ''ربع''، التعریفات الفقہیہ للمجددی البرکتی رص ۲۲۶۔

(۲) اسنی المطالب ۱/ ۱۵۶ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ، الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیہ ۲/ ۶۶۔

حصہ زمین پر رکھ کر ان پر ٹیک لگالے تاکہ انگلیوں کا سرا قبلہ کی طرف ہوجائے (۱)۔

اِقعاء: نماز کی ایک نشست ہے، اس کی کیفیت یہ ہے کہ اپنی سرین زمین سے لگادے، اور اپنا دایاں پاؤں اٹھا کر انگوٹھے کی پشت زمین سے لگادے، اور اپنا بایاں پاؤں دہرا کرلے (۲)۔

اِقعاء: کی کیفیت یہ ہے کہ اپنی دونوں سرین زمین پر رکھ دے اور اپنی دونوں پنڈلیاں کھڑی کرکے دونوں ہاتھ زمین پر رکھ دے یا یہ کہ سرین اپنی ایڑیوں پر رکھ کر دونوں ہاتھ زمین پر رکھ دے (۳)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ''مکروہ اِقعاء'' یہ ہے کہ انسان اپنے دونوں سرینوں کے **بل** بیٹھ کر اپنے گھٹنے اٹھالے (۴)۔

تورک: کی کیفیت یہ ہے کہ دایاں پاؤں اٹھا کر اپنا بایاں پاؤں دوہرا کرلے اور زمین پر بیٹھ جائے (۵)۔

ان الفاظ کی مکمل تشریح ان کی اصطلاحات کے تحت دیکھی جاسکتی ہے۔

چہارزانو بیٹھنے کا حکم:

اول – نماز میں چہارزانو بیٹھنا:

الف – نماز فرض میں بوجہ عذر چہارزانو بیٹھنا:

۳ – تمام اہل علم کا اجماع ہے کہ جو شخص کھڑا نہ ہوسکے، وہ بیٹھ کر

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۲۳ طبع ریاض، الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۳۸۳۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۲۴۰، ۲۴۱ شائع کردہ دار المعرفہ، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۱۶، الشرح الصغیر ۱/ ۳۳۰، الزرقانی ۱/ ۲۱۳، المغنی ۱/ ۵۳۹۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیہ ۶/ ۸۷، ۸۸، اوجز المسالک الی موطا مالک ۲/ ۱۲۰ طبع دار الفکر۔

(۴) شرح المنہاج مع حاشیہ قلیوبی ۱/ ۱۴۵۔

(۵) اوجز المسالک الی موطا مالک ۱/ ۱۱۳، عمدۃ القاری ۶/ ۱۰۲ طبع المنیریہ۔

نماز پڑھے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت عمران بن حصینؓ سے ارشادفرمایا: ''صلِّ قائما، فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلی جَنْب و في رواية فإن لم تستطع فمستلقيا''[1] (کھڑے ہوکر نماز پڑھو، اگر یہ نہ ہوسکےتو بیٹھ کر پڑھواور یہ بھی نہ ہوسکےتو کروٹ لیٹ کر پڑھو، اور ایک روایت میں ہے کہ اگر یہ نہ ہوسکےتو چت لیٹ کرنماز پڑھو)۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ طاعت کاحکم بقدرطاقت ہے[2]، اس لئے کہ فرمان خداوندی ہے:''لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا''[3] (اللہ کسی کوذمہ دارنہیں بناتا مگراس کی بساط کےمطابق)۔

۴- اگرمصلی کو بیٹھنے پرقدرت نہ ہوتو نشست کی ہیئت کیا ہوگی؟ اس میں علماءکا اختلاف ہے۔

مالکیہ کامشہورقول،شافعیہ کاایک قول اورحنابلہ کامسلک یہ ہے کہ معذور کے لئے نماز میں چہار زانو بیٹھنا مستحب ہے، امام ابو یوسف کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

امام ابوحنیفہ کی رائے جوامام محمد نے ان سےروایت کی ہے اور جس کوعینی نےصحیح قراردیا ہے،یہ ہےکہ معذورکے لئےحسب سہولت کسی بھی ہیئت میں نمازشروع کرنے کی اجازت ہے، اس لئے کہ بیماری کی وجہ سے ارکان بھی ساقط ہوجاتے ہیں،تو ہیئت کاسقوط تو بدرجہ اولیٰ ممکن ہے۔

امام ابوحنیفہ سے امام حسن بن زیاد کی روایت ہے کہ معذورشخص چہارزانو بیٹھ کرنماز پڑھے،اوررکوع کےوقت اپنابایاں پاؤں بچھاکر اس پر بیٹھ جائے۔

شافعیہ کاقول اظہر اورحنفیہ میں امام زفرؒ کاقول یہ ہے کہ افتراش کی کیفیت میں بیٹھے۔

مالکیہ کاایک قول جس کومتاخرین نے اختیارکیا ہے، یہ ہے کہ معذورشخص تشہد کی ہیئت میں بیٹھے[1]۔

حالت قعود کی نماز اورجس کوقیام وقعود کی بھی قدرت نہ ہواس کی نماز کی بقیہ تفصیلات کے لئے''صلاۃ المریض''''عذر''اور''قیام'' کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیاجاسکتا ہے۔

ب- بلاعذرنمازفرض میں چہارزانو بیٹھنا:

۵- چہار زانو کی ہیئت نمازفرض میں تشہد کی ہیئت مسنونہ کے خلاف ہے۔

حنفیہ نےصراحت کی ہے کہ بلاعذرچہارزانو بیٹھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اپنے صاحبزادے کونماز میں چہارزانو بیٹھتے ہوئے دیکھا تو اس سےمنع فرمایا، بیٹے نے کہا: ابا جان! میں نے آپ کوبھی ایسا کرتے ہوئے دیکھا ہے، تو حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ میرے پاؤں میرا بوجھ نہیں اٹھاسکتے (اس لئے مجبور ہوں)، دوسرے اس لئے کہ دوزانو کی نشست میں خشوع کی کیفیت زیادہ ہوتی ہے، اس لئے یہ ہیئت زیادہ بہتر ہے[2]۔

---

(۱) حدیث: "صل قائما فإن لم تستطع....."کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۸۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے اور حدیث "فإن لم تستطع فمستلقیا" کا ٹکڑا نسائی میں ہے (فتح القدیر ۱/ ۳۷۵ طبع الامیریہ البنایہ ۲/ ۶۸۸)۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۷۸۱، البنایہ شرح الہدایہ ۲/ ۶۸۷ اوراس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۳۴، حاشیۃ العدوی ۱/ ۳۰۶ شائع کردہ دارالمعرفہ۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔

(۱) حاشیۃ العدوی ۱/ ۳۰۷ شائع کردہ دارالمعرفہ،کشاف القناع ۱/ ۴۹۸ شائع کردہ عالم الکتب، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۳۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۴۹، البنایہ شرح الہدایہ ۲/ ۶۸۹ طبع دارالفکر،عمدۃ القاری ۷/ ۱۶۱ طبع المنیریہ۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۲۱۵ طبع الجمالیہ،فتح القدیر ۱/ ۲۹۳ طبع الامیریہ،الاختیار ۱/ ۶۰۔

مالکیہ کی عبارات سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ ''إفضاء'' کی نشست کو نماز میں مستحب قرار دیتے ہیں اور نماز کی کسی ہلکی سنت کے عمداً ترک کو مکروہ کہتے ہیں۔

شافعیہ کے نزدیک قعدۂ اخیرہ میں تورک کی نشست اور قعدۂ اولی میں افتراش کی نشست مسنون ہے۔

حنابلہ قعدۂ اولی میں افتراش، اور قعدۂ اخیرہ میں تورک کی سنیت کے قائل ہیں [۱]۔

ابن عبدالبر نے تندرست شخص کے لئے نماز فرض میں چہارزانو کی نشست کے عدم جواز پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے، ابن حجر عسقلانی کہتے ہیں کہ ابن عبدالبر کے کلام میں عدم جواز سے مراد شاید کراہت ہے [۲]۔

ج - نماز نفل میں چہارزانو بیٹھنا:

۶ - قیام پر قدرت کے باوجود نماز نفل بیٹھ کر پڑھنا بالاتفاق درست ہے، البتہ قیام افضل ہے، اس میں بھی کسی کا اختلاف نہیں ہے [۳]، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: ''من صلی قائماً فھو أفضل ومن صلی قاعداً فله نصف أجر القائم'' [۴] (جو شخص کھڑا ہوکر نماز پڑھے تو افضل ہے، اور جو بیٹھ کر پڑھے اس کو کھڑے ہوکر پڑھنے والے کا آدھا ثواب ملے گا)، حضرت عائشہ صدیقہ فرماتی ہیں: ''إن النبي ﷺ لم یمت حتی کان کثیر من صلاته وھو جالس'' [۱] (نبی کریم ﷺ کی وفات نہیں ہوئی یہاں تک کہ ان کی بہت سی نماز بیٹھ کر ہوتی تھی)۔

۷ - نماز نفل میں نشست کیسی ہوگی؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کا موقف، شافعیہ کا ایک قول، امام ابو یوسف اور امام محمد کی ایک روایت یہ ہے کہ بیٹھ کر نفل پڑھنے کا مستحب طریقہ یہ ہے کہ چہارزانو بیٹھ کر تکبیر تحریمہ کہے اور قرأت کرے، پھر رکوع کے لئے یا سجدہ کے لئے اپنی ہیئت تبدیل کرے، ان فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ یہ تبدیلی رکوع کے لئے ہوگی یا سجدہ کے لئے؟ یہ طریقہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت انسؓ سے منقول ہے، اسی طرح حضرت ابن سیرین، مجاہد، سعید بن جبیر، ثوری اور اسحاق رحمہم اللہ سے بھی یہ منقول ہے [۲]۔

کرخی نے امام ابوحنیفہ اور امام محمد کی یہ رائے نقل کی ہے کہ متنفل کو حالت قرأت میں تعود، تربع اور احتباء کے درمیان اختیار ہے، امام ابو یوسف سے احتباء کا قول منقول ہے، جس کو امام خواہر زادہ نے اختیار کیا ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کی نماز آخر عمر میں بالعموم حالت احتباء میں ہوتی تھی، دوسری وجہ یہ ہے کہ احتباء کی حالت میں اعضاء کی توجہ قبلہ کی طرف زیادہ ہوتی ہے۔

امام زفر کی رائے یہ ہے کہ پوری نماز میں تشہد کی نشست اختیار کرے، اس رائے کو سرخسی نے اختیار کیا ہے، فقیہ ابواللیث کہتے ہیں کہ اسی پر فتوی ہے، اس لئے کہ نماز میں شرعاً یہی ہیئت معہود ومعروف

---

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۳۲۹، ۳۳۲، نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۰۰، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۶۱، المبدع ۱/ ۴۷۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۵۸۱۔

(۲) فتح الباری ۲/ ۳۰۶ طبع السلفیہ۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۷۷۶، بدائع الصنائع ۱/ ۲۹۷ طبع الجمالیہ، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۵۱، الشرح الصغیر ۱/ ۳۵۸۔

(۴) حدیث: ''من صلی قائما فھو أفضل ومن صلی قاعدا......'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۸۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: ''لم یمت النبي ﷺ حتی کان کثیر من ......'' کی روایت مسلم (۱/ ۵۰۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۷۸۰، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۳۵، البحر الرائق ۲/ ۶۸، الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۰۔

ہے، شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ متنفل افتراش کی نشست اختیار کرے(۱)۔

دوم-تلاوت قرآن کے وقت چہارزانو بیٹھنا:

۸- تلاوت قرآن ہر حالت میں درست ہے، حالت قیام ہو یا قعود، چہارزانو بیٹھا ہو یا کسی دوسری ہیئت میں، لیٹا ہو، سوار ہو یا پیدل چل رہا ہو، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، فرماتی ہیں: "كان النبي ﷺ يتكىء في حجري وأنا حائض ثم يقرأ القرآن"(۲) (نبی کریم ﷺ میری گود میں ٹیک لگاتے تھے درآنحالیکہ میں حائضہ ہوتی تھی، پھر آپ ﷺ قرآن کی تلاوت فرماتے تھے)۔ حضرت عائشہؓ ہی سے مروی ہے: "إني لأقرأ القرآن وأنا مضطجعة على سريري" (میں اپنی چارپائی پر لیٹ کر قرآن پڑھتی ہوں)۔

(۱) البحر الرائق ۲/ ۶۸، ۶۹، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۳۵۔

(۲) حدیث عائشہؓ "كان النبي ﷺ يتكئ في حجري وأنا حائض ثم يقرأ القرآن" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۴۰۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ترتیب

تعریف:

۱-لغت میں ترتیب کے معنی ہیں ہر چیز کو اس کے درجے میں رکھنا۔

اصطلاح میں اس کے معنی ہیں: بہت سی چیزوں کو اس طور پر رکھنا کہ ان پر ایک کا اطلاق ہو سکے، جبکہ اجزاء باہم ایک دوسرے سے مقدم ومؤخر ہوں(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

تتابع وموالات:

۲- تتابع "تَتَابَعَ" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "تتابعت الأشياء والأمطار والأمور" یعنی مختلف چیزیں، بارش اور دیگر امور یکے بعد دیگرے اس طرح ہوئے کہ ان کا سلسلہ نہیں رکا۔

فقہاء نے "تتابع في الصوم" کی تفسیر یہ کی ہے کہ آدمی روزے کے دنوں میں روزہ نہ چھوڑے(۲)۔

اس لحاظ سے تتابع اور موالات دونوں ہم معنی ہیں، مگر فقہاء "تتابع" کا استعمال عموماً اعتکاف اور کفارۂ صوم وغیرہ کے لئے کرتے ہیں، اور موالات کا استعمال اکثر وضو، تیمم اور غسل کے ذریعہ طہارت

(۱) متن اللغہ، التعریفات للجرجانی مادۂ "رتب"، کشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۵۲۷، ۵۲۸، دستور العلماء ۱/ ۲۸۵۔

(۲) متن اللغہ، تاج العروس مادۂ "تبع"، تفسیر الطبری ۹/ ۵۶، روح المعانی ۵/ ۱۱۵، المنثور للزرکشی ۱/ ۲۴۱، القلیوبی ۲/ ۹۳، المغنی ۷/ ۳۶۵۔

حاصل کرنے کی بحث میں کرتے ہیں۔

ترتیب، تتابع اور موالات میں فرق یہ ہے کہ ترتیب میں اجزاء کے درمیان تقدم وتاخر کا رشتہ ہوتا ہے، جبکہ تتابع وموالات میں یہ بات نہیں ہوتی۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ تتابع وموالات میں عدم انقطاع وعدم توقف کی شرط ہے، تراخی ان کے لئے نقصان دہ ہے، جبکہ ترتیب میں یہ شرط نہیں ہے[۱]۔

اجمالی حکم:

۳- ترتیب اشیاء مختلفہ کے درمیان ہوتی ہے، مثلاً اعضاء وضو اور جمرات ثلاثہ، لیکن اگر محل ایک ہو اور اس میں تعدد نہ ہو تو ترتیب کا کوئی مطلب نہیں، جیسا کہ زرکشی کہتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ غسل میں ترتیب واجب نہیں ہے، اس لئے کہ وہ ایک ہی فرض ہے جو پورے بدن سے متعلق ہے، جس میں تمام اعضاء برابر ہیں، اسی طرح ایک رکوع اور ایک سجدہ میں بھی ترتیب کی ضرورت نہیں ہے، البتہ اگر رکوع اور سجدہ دونوں جمع ہوجائیں تو ترتیب کا اثر ظاہر ہوگا[۲]۔

فقہاء نے عبادات کے مباحث مثلاً طہارت، ارکان نماز، مناسک حج، کفارۂ نذر اور کفارۂ یمین وغیرہ کے تحت ترتیب کی اہمیت اور حکم پر روشنی ڈالی ہے، جس میں بعض عبادات میں ترتیب کی فرضیت پر فقہاء کا اتفاق ہے، مثلاً ارکان نماز، قیام، رکوع اور سجود کے درمیان ترتیب بالاتفاق فرض ہے، اور بعض میں اختلاف ہے جس کا ذکر درج ذیل ہے:

(۱) سابقہ مراجع، ابن عابدین ۲/ ۸۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵، المغنی ۱/ ۱۳۹۔

(۲) المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/ ۲۷۷۔

الف- وضو میں ترتیب:

۴- اعمال وضو میں ترتیب شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فرض ہے، اس لئے کہ آیت کریمہ میں ان کا ذکر ترتیب کے ساتھ آیا ہے، ارشاد باری تعالی ہے: "إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ"[۱] (جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو اور اپنے پیروں کو ٹخنوں سمیت (دھولیا کرو)) اس لئے کہ دھلے جانے والے اعضاء (ہاتھ اور پاؤں) کے درمیان مسح کئے جانے والے عضو یعنی سر کا ذکر ایک ایسا قرینہ ہے جو ترتیب پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ عرب نظائر کو ایک دوسرے سے کسی فائدے ہی کے تحت الگ کرتے ہیں اور وہ فائدہ یہاں ترتیب ہے[۲]۔

حنفیہ اور مالکیہ[۳] اعضاء وضو میں ترتیب کے وجوب کے قائل نہیں ہیں، بلکہ ان کے نزدیک ترتیب سنت ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے اعضاء کے دھونے کا حکم فرمایا، اور اعضاء کا ایک دوسرے پر عطف "واو جمع" سے کیا، جس کا مقتضا ترتیب نہیں ہے۔

حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "ما أبالي بأي أعضائي بدأت"[۴] (مجھے کوئی پرواہ نہیں کہ میں کس عضو سے آغاز کروں)۔

ترتیب ہمیشہ مختلف اعضاء کے درمیان ہوتی ہے، لیکن اگر دو اعضاء ایک ہی عضو کے حکم میں ہوں تو ترتیب واجب نہیں، یہی

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۲) القلیوبی ۱/ ۵۰، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۳۷۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۸۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۶۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۸۳، الدسوقی ۱/ ۹۹۔

وجہ ہے کہ وضو میں دائیں اور بائیں کے درمیان ترتیب بالاتفاق واجب نہیں[1]، البتہ مسنون ہے، اس لئے کہ: "أن النبي ﷺ كان يحب التيامن"[2] (نبی کریم ﷺ دائیں سے آغاز کو پسند فرماتے تھے)۔

ب- فوت شدہ نمازوں کی قضا میں ترتیب:

۵- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) فوت شدہ نمازوں کے درمیان ترتیب کے وجوب کے قائل ہیں، اسی طرح اگر وقت میں گنجائش ہو تو وقتیہ اور فائتہ کے درمیان بھی ترتیب کو ضروری قرار دیتے ہیں، یعنی جس شخص کی ایک یا چند نمازیں فوت ہوجائیں، اور دوسری نماز کا وقت ہوجائے تو اس پر پہلے فائتہ نمازوں کو ترتیب کے ساتھ ادا کرنا ضروری ہے، اس کے بعد وقتیہ کو ادا کرے، البتہ اگر وقت تنگ ہو، اس میں وقتیہ نماز کے علاوہ کسی دوسری نماز کی گنجائش نہ ہو تو پہلے وقتیہ کو ادا کرے، پھر ترتیب کے ساتھ فائتہ نمازوں کی قضا کرے، البتہ مالکیہ فوت شدہ نمازوں کے کم ہونے کی صورت میں وقتیہ اور فائتہ کے درمیان ترتیب کے وجوب کے قائل ہیں، چاہے وقتیہ کا وقت نکل جائے[3]۔

شافعیہ کے نزدیک فوت شدہ نمازوں میں ترتیب واجب نہیں، سنت ہے، فجر کی قضا ظہر سے قبل اور ظہر کی عصر سے قبل مسنون ہے، اسی طرح وقتیہ نماز سے قبل فوت شدہ نماز ادا کرنا مسنون ہے، تاکہ ادا نہیں تو ادا کی نقل ہوجائے، اگر وقتیہ نماز فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو

---

(۱) المنثور للزرکشی ۱/ ۲۷۷، ۲۷۹، نیز سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "كان ﷺ يحب التيامن" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۶۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) الاختیار ۱/ ۶۳، ۶۴، ابن عابدین ۱/ ۴۸۷، جواہر الاکلیل ۱/ ۵۸، المغنی ۱/ ۶۰۷، ۶۱۰۔

پہلے وقتیہ ہی کو ادا کرنا واجب ہے، تاکہ وقتیہ فوت نہ ہو[1]۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک نسیان اور وقتیہ کے فوت ہونے کے اندیشہ کی بنا پر ترتیب ساقط ہوجاتی ہے، حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی ترتیب ساقط ہوجاتی ہے جب فوت شدہ نمازوں کی تعداد پانچ سے زیادہ ہوجائے[2]، مسئلہ سے متعلق اختلافات وتفصیلات کے لئے "قضاء الفوات" کی اصطلاح فقرہ/ ۱۷، ۲۴ کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔

ج- نماز کی صفوں میں ترتیب:

۶- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر نماز جماعت کے لئے مرد، عورتیں اور بچے جمع ہوجائیں، تو ان کے درمیان صف بندی اس طرح ہوگی کہ امام کے متصل سب سے پہلی صف میں مرد کھڑے ہوں گے، ان کے بعد بچے پھر عورتیں[3]، اگر عورتیں مردوں سے آگے ہوجائیں تو ان کے پیچھے کے مردوں کی نماز حنفیہ کے نزدیک فاسد ہوجائے گی، جمہور فقہاء کو اس سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک اس صورت میں نماز فاسد نہیں ہوگی بلکہ مکروہ ہوگی[4]، جیسا کہ "اقتداء" اور "صلاۃ الجماعۃ" کے ذیل میں تفصیل مذکور ہے۔

بحث کے مقامات:

فقہاء کے یہاں ترتیب کا تذکرہ مذکورہ مقامات کے علاوہ اور بھی کئی مواقع پر ملتا ہے، مثلاً:

---

(۱) حاشیۃ القلیوبی علی المنہاج ۱/ ۱۱۸۔

(۲) الاختیار للموصلی ۱/ ۶۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۵۸، ۵۹، المغنی ۱/ ۶۰۸، ۶۱۲۔

(۳) البدائع ۱/ ۱۵۹، جواہر الاکلیل ۱/ ۸۳، المہذب ۱/ ۱۰۷، کشاف القناع ۱/ ۴۸۸۔

(۴) تبیین الحقائق للزیلعی ۱/ ۱۳۸، ۱۳۹، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۳۲، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۵، کشاف القناع ۱/ ۴۸۸۔

الف- جنازوں میں ترتیب:

۷- جب ایک سے زیادہ جنازے جمع ہوجائیں تو ترتیب قائم کی جائے گی، اگر مردوں، عورتوں اور بچوں کے جنازے جمع ہوجائیں تو امام سے متصل اولاً مردوں کے جنازے رکھے جائیں گے، پھر بچوں کے اور ان کے بعد عورتوں کے جنازے رکھے جائیں گے، یہی ترتیب اس وقت بھی ہوگی جب ایک ہی قبر میں کئی مُردوں کے دفن کی نوبت آئے، فقہاء نے ان مسائل کی تفصیل ''ابواب الجنائز'' میں کی ہے۔

ب- حج میں ترتیب:

۸- اعمال حج میں ترتیب اور اس کو نقصان پہنچانے والی چیزوں کی تفصیل فقہاء نے کتاب الحج میں کی ہے (دیکھئے ''احرام'')۔

ج- دیون میں ترتیب:

۹- دیون کی ادائیگی میں ترتیب، یعنی دیون میں کس دین کی ادائیگی مقدم ہے، اسی طرح حقوق العباد سے متعلق دیون کی تفصیل فقہاء نے باب الرہن، باب النفقہ، اور باب الکفارہ وغیرہ میں ذکر کی ہے، (دیکھئے: ''دین'')۔

د- دلائل اِثبات:

۱۰- اثبات دعوی کے دلائل، اقرار، شہادت اور قرائن وغیرہ کے درمیان ترتیب کا تذکرہ فقہاء کتاب الدعوی میں کرتے ہیں۔

ھ- نکاح میں ترتیب:

۱۱- نکاح، حق قصاص اور دیگر حقوق، مثلاً وراثت اور حضانت وغیرہ میں اولیاء کی ترتیب کا تذکرہ کتب فقہ میں ان کے ابواب کے تحت ملتا ہے، اس کی تفصیل ان کی اصطلاحات کے تحت مذکور ہے۔

و- کفارات میں ترتیب:

۱۲- ایمان، نذر وغیرہ کے کفارات کے مابین ترتیب کی بحث فقہاء نے ''باب الکفارۃ'' میں کی ہے۔

ان مسائل کی تفصیلات کے لئے ان کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔

ترتیل

دیکھئے: ''تلاوت'' اور ''تجوید''۔

ترجمہ

تعریف:

۱-ترجمۃ: ترجم کا مصدر ہے، بولتے ہیں: "ترجم کلامہ" اس نے اس کی بات واضح کی، "ترجم کلام غیرہ" اس نے دوسرے کے کلام کا ترجمہ کیا، اسی سے "الترجمان" الترُجمان، الترُجمان'' بھی ہے (۱)۔

فقہاء کے یہاں لفظ ''ترجمہ'' اسی دوسرے معنی میں استعمال ہوتا ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

تفسیر:

۲- ''تفسیر'' ''فسر'' کا مصدر ہے، لغت میں اس کے معنی بیان، کشف اور اظہار کے ہیں (۳)۔

شریعت میں تفسیر کا معنی ہے: کسی آیت کے معنی ومفہوم، احوال وواقعات اور سبب نزول کی عام فہم زبان میں وضاحت کرنا یا قرآنی آیت کے علاوہ کسی دوسری چیز کے معنی ومفہوم کو واضح کرنا (۴)۔

ترجمہ دوسری زبان میں اصل کلام کے بقدر بلا کسی کمی بیشی کے ہوتا ہے، جبکہ تفسیر کبھی طویل اور لفظ کی ضمنی دلالتوں پر مشتمل ہوتی ہے۔

ترجمۂ قرآن کریم اور اس کی اقسام:

۳-شاطبی کہتے ہیں کہ الفاظ کے معنی پر دلالت کے لحاظ سے عربی زبان کی دو جہتیں ہیں:

اول: ایک جہت یہ ہے کہ الفاظ وعبارات مطلق (بغیر کسی قید کے) ہوں اور معانی مطلقہ پر دلالت کریں، کسی بھی زبان کی یہی اصل دلالت ہے۔

دوم: دوسری جہت یہ ہے کہ الفاظ وعبارات کچھ قیود کے ساتھ ہوں اور ذیلی معانی پر دلالت کریں، یہ ضمنی دلالت ہے۔

پہلی جہت: وہ ہے جس میں تمام زبانیں مشترک ہیں، گفتگو کا آخری مقصود یہی ہوتا ہے، اس میں کسی قوم کی تخصیص نہیں ہے، اس لئے کہ فی الواقع اگر زید سے کوئی فعل مثلاً قیام صادر ہوا ہے اور کسی زبان والا اس کی خبر اپنی زبان میں دینا چاہتا ہے تو اس کی خبر کسی بھی زبان میں بآسانی دی جاسکتی ہے۔ اس جہت کے مطابق عہد ماضی کے غیر عربی لوگوں کے اقوال کو عربی زبان میں نقل کرنا ممکن ہے، اسی طرح عربوں کے اقوال اور واقعات عجمی زبان میں منتقل کئے جاسکتے ہیں، اس میں کوئی اشکال نہیں۔

جہاں تک دوسری جہت کا تعلق ہے تو اس کی مکمل رعایت اخبار وواقعات کے بیان میں صرف عربی زبان کے ساتھ خاص ہے، اس لئے کہ اس جہت میں ہر خبر بیان کے لئے کئی چیزوں کا تقاضا کرتی ہے، مثلاً مخبر (خبر دینے والا)، مخبر عنہ (جس کے بارے میں خبر دی جائے)، مخبر بہ (جس کی خبر دی جائے)، سیاق کلام اور مقتضائے حال، خود خبر اور نوعیت اسلوب مثلاً ایضاح (واضح کرنا)، اخفاء (ابہام)،

---

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح، متن اللغہ مادۂ ''ترجم''، کشاف القناع ۱/ ۳۵۴۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۳۵۴ طبع عالم الکتب۔

(۳) مختار الصحاح، متن اللغہ، الصحاح فی اللغۃ والعلوم مادۂ ''فسر''۔

(۴) التعریفات للجرجانی، دستور العلماء مادۂ ''تفسیر''۔

ایجاز (اختصار) اور اطناب (طول) وغیرہ سے متعلق کئی ذیلی چیزیں ملحوظ ہوتی ہیں۔

مثلاً عام حالات میں جبکہ مخبر عنہ کے بجائے خود خبر کی طرف مخاطب کی توجہ مرکوز کرنی ہو تو کہیں گے: "قام زید" (زید کھڑا ہوا)، لیکن اگر مخبر عنہ (زید کی شخصیت) پر زور دینا ہو تو بولیں گے: "زید قام"، کسی سوال کے جواب میں یا سوالیہ پس منظر میں کہنا ہوگا: "إن زیداً قام" (بے شک زید کھڑا ہوا) اور جو شخص زید کے قیام کا منکر ہو اس کے جواب میں کہا جائے گا: "واللہ إن زیداً قام"، جو شخص قیام زید یا اس کے قیام کی خبر کا منتظر ہو اس کو خبر اس طرح دی جائے گی: "قد قام زید"، یا "زید قد قام"، اور کسی منکر کے انکار پر رد اور زور دیتے ہوئے کہا جائے گا: "إنما قام زید"۔

پھر مخبر عنہ کی تعظیم و تحقیر، خبر کی صراحت و کنایت، مقصد کلام اور مقتضائے حال وغیرہ بے شمار اعتبارات سے اس کی چند در چند قسمیں ہو سکتی ہیں، جو سب کی سب زید کے بارے میں قیام کی خبر دینے سے تعلق رکھتی ہیں۔

مذکورہ تمام تصرفات جن کی بنا پر ایک ہی کلام (وعبارت) کے معنی (مفہوم) میں تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں، کلام میں مقصود اصلی نہیں ہیں، بلکہ یہ کلام کو مکمل کرنے والی اور پورا کرنے والی ہوتی ہیں، جس شخص کو اس نوع پر دسترس حاصل ہو، اس کے کلام میں خاص خوبی پیدا ہو جاتی ہے، بشرطیکہ کوئی غیر مانوس لفظ کلام میں موجود نہ ہو۔ (عام لوگوں کی) عبارتوں میں اور بہت سے قرآنی واقعات میں جو تنوع نظر آتا ہے وہ اسی قسم ثانی کا اثر ہے، اس لئے کہ ایک ہی واقعہ قرآن کی ایک سورت میں ایک طرح بیان ہوا ہے، اور دوسری سورت میں دوسرے طور پر اور تیسری میں تیسرے طور پر قرآنی خبروں میں تکرار کا راز بھی یہی قسم ثانی ہے، نہ کہ قسم اول، إلا یہ کہ خبر کی بعض تفصیلات سے ایک مقام پر سکوت برتا گیا اور دوسرے مقام پر ان کی صراحت کر دی گئی (تو یہ تکرار نہیں بلکہ ایک ہی خبر کا دو حصوں میں تذکرہ ہے) اور اس کا سبب بھی مقتضائے حال اور مقتضائے وقت کی رعایت ہے، اس لئے کہ "وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا"[۱] (اور آپ کا پروردگار بھولنے والا نہیں)۔

مذکورہ تفصیل کی روشنی میں نوع ثانی کی مکمل رعایت کرتے ہوئے کسی بھی عربی کلام کا ترجمہ دوسری زبان میں بالکل ممکن نہیں، چہ جائیکہ قرآن کا ترجمہ، اور غیر عربی زبانوں میں اس کو منتقل کرنے کا معاملہ، ہاں اگر دو زبانوں میں اس اعتبار سے مکمل مساوات فرض کر لی جائے، اور نوع ثانی کی مذکورہ تمام تنوعات کے لحاظ سے کوئی زبان عربی زبان کے ہم پلہ ہو جائے تو ایک زبان کا دوسری زبان میں ترجمہ کرنا ممکن ہوگا، مگر اس درجہ کی برابری کا فی الواقع ثابت کرنا بہت مشکل ہے، مناطقۂ متقدمین اور ان کے پیروکار متاخرین کے یہاں اس قسم کے اشارات جابجا ملتے ہیں، مگر وہ ناکافی اور غیر تسلی بخش ہیں۔

ابن قتیبہ نے ترجمۂ قرآن کے امکان کی نفی کر دی ہے، یعنی نوع ثانی کے لحاظ سے، البتہ نوع اول کے لحاظ سے ترجمہ ممکن ہے، اور نوع اول ہی کے لحاظ سے عوام کے لئے جو قرآن سمجھنے کی بطور خود صلاحیت نہ رکھتے ہوں قرآن کی تفسیر و توضیح کو درست قرار دیا گیا ہے، اس پر تمام اہل اسلام کا اتفاق ہے، اور یہ اتفاق ایک مضبوط دلیل ہے کہ معنی اصلی کے لحاظ سے قرآن کا ترجمہ دوسری زبان میں درست ہے[۲]۔

۴- اس تقسیم کے علاوہ ترجمہ کی ایک تقسیم اور ہے جس کے لحاظ سے ترجمہ کی دو قسمیں ہیں:

---

(۱) سورۂ مریم/ ۶۴۔

(۲) الموافقات ۲/ ۶۶، ۶۸۔

الف۔ لفظی ترجمہ، یعنی ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ کلمہ کی لفظی صورت یا ترتیب عبارت کا التزام کرتے ہوئے کیا جائے[1]۔

ب۔ مفہوم کلام کی ترجمانی، یعنی کلام کے اندر پوشیدہ اغراض ومعانی کی ترجمانی واضح الفاظ میں کی جائے، یہ بمنزلہ تفسیر ہے۔

ترجمہ سے متعلق احکام:

الف۔ غیر عربی رسم الخط میں کتابت قرآن اور کیا اس کو قرآن کا نام دیا جاسکتا ہے؟

۵- بعض حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ غیر عربی رسم الخط میں ایک دو آیت کی کتابت جائز ہے، پورے قرآن کی نہیں، البتہ کتابت عربی رسم الخط میں ہو، اور ترجمہ وتفسیر دیگر زبانوں میں تو یہ ان کے نزدیک جائز ہے، اس لئے کہ حضرت سلمان فارسیؓ سے مروی ہے کہ فارس کے کچھ لوگوں نے ان سے درخواست کی کہ قرآن کی کچھ آیتیں ان کو لکھ کردیں تو حضرت سلمان فارسیؓ نے ان کو سورۂ فاتحہ فارسی میں لکھ کردی۔

ب-غیر عربی میں تلاوت قرآن:

فقہاء کے یہاں اس سلسلے میں اختلاف آراء پائے جانے کے باوجود یہ خیال قدر مشترک ہے کہ یہ چیز حفظ قرآن کی راہ میں رکاوٹ اور اس کی عظمت کے لئے باعث نقصان نہ بنے، اسی طرح یہ بھی متفق علیہ ہے کہ بہر صورت اس کو قرآن کا نام نہیں دیا جاسکتا[2]۔

(۱) الصحاح فی اللغۃ والعلوم مادہ ''ترجم''۔

(۲) ابن عابدین ۱/۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، بدائع الصنائع ۱/۱۱۲ طبع دار الکتاب العربی، القوانین رص ۶۵، مواہب الجلیل ۱/۱۵۹ طبع دار الفکر، القلیوبی ۱/۱۵۱ طبع عیسی البابی الحلبی، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۴۴ طبع دار المکتب الاسلامی، نہایۃ المحتاج ۱/۴۶۲ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

۶-نماز کے اندر غیر عربی میں قرأت قرآن کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے میں غیر عربی میں قرأت بالکل ناجائز ہے، خواہ عربی میں اچھی طرح قرآن پڑھ سکتا ہو یا نہ پڑھ سکتا ہو، اس لئے کہ ارشاد خداوندی ہے: "فَاقْرَءُوْا مَاتَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ"[1] (سوتم لوگ جتنا قرآن آسانی سے پڑھا جاسکے پڑھ لیا کرو)۔ اس آیت میں نماز میں قرآن پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے، اور قرآن عربی زبان میں نازل ہوا، حق تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا"[2] (بے شک ہم نے اتارا ہے قرآن بزبان عربی)، نیز ارشاد ہے: "بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِيْنٍ" (۳) (صاف عربی زبان میں)۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ترجمہ قرآن از قبیل تفسیر ہے، قرآن نہیں ہے، اس لئے کہ قرآن تو ان عربی الفاظ کا نام ہے جو ہمارے آقا حضرت محمد مصطفی ﷺ پر نازل ہوئے، قرآن دلیل نبوت اور علامت رسالت ہے، یہ اپنے الفاظ اور معانی دونوں لحاظ سے معجزہ ہے، اگر عربی الفاظ ختم ہوجائیں تو قرآن کا لفظی اعجاز بھی ختم ہوجائے گا، اس لئے ترجمہ قرآن نہیں بن سکتا، کیونکہ اس میں اعجاز نہیں ہے، اور یہی وجہ ہے کہ جنبی اور حائضہ کے لئے ترجمہ پڑھنا حرام نہیں ہے، اسی طرح اگر کسی نے قرآن نہ پڑھنے کی قسم کھائی ہو اور وہ ترجمہ قرآن پڑھ لے تو حانث نہ ہوگا[4]۔

(۱) سورۂ مزمل ر ۲۰۔

(۲) سورۂ یوسف ر ۲۔

(۳) سورۂ شعراء ر ۱۹۵۔

(۴) القوانین رص ۶۵، مواہب الجلیل ۱/۵۱۹، القلیوبی ۱/۱۵۱، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۴۴، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۶۳، المجموع ۳/ ۳۹۹، المغنی ۱/ ۴۸۶، ۴۸۷، کشاف القناع ۱/ ۳۴۰۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے یہ ہے کہ مصلی اگر عربی الفاظ کی بہتر ادائیگی پر قادر ہو تو غیر عربی میں قرأت کرنا جائز نہیں، اور اگر اچھی طرح ادائیگی نہ کرسکتا ہو تو غیر عربی میں قرأت جائز ہے، صحیح قول کے مطابق امام ابوحنیفہ نے بھی صاحبین کے قول کی طرف رجوع کرلیا تھا، اس لئے کہ صاحبین کے دلائل زیادہ مضبوط ہیں، صاحبین کا استدلال یہ ہے کہ نماز میں حکم قرأت قرآن کا ہے، اور قرآن نام ہے: خاص اسلوب میں اتارے گئے ان عربی الفاظ کا جو مصاحف میں لکھے ہوئے ہیں، اور ہم تک تواتر کے ساتھ منقول ہوئے ہیں، اور عجمی تراجم پر قرآن کا اطلاق محض مجازاً ہے، اس لئے ان سے اسم قرآن کی نفی کرنا درست ہے [1]۔

امام ابوحنیفہ کا مشہور قول یہ ہے کہ عربی کی طرح فارسی میں بھی قرأت جائز ہے، جبکہ لفظی ترجمہ ممکن ہو، خواہ عربی میں اچھی طرح قرأت کرسکتا ہو یا نہ کرسکتا ہو، قرأت بہر حال واجب ہے، اس لئے کہ فارسی کو عربی کا قائم مقام مانا گیا ہے، اس بنا پر نہیں کہ یہ حقیقت میں قرآن ہے بلکہ اس وقت یہ ان کے نزدیک رخصت کے زمرے میں آتا ہے، البتہ اگر عربی پر اچھی طرح قادر ہو تو فارسی میں قرأت کرنا باعث گناہ ہے، اس لئے کہ یہ سنت متوارثہ کے خلاف ہے [2]، امام ابوحنیفہ نے بعد میں صاحبین کے قول کی طرف رجوع کرلیا تھا، جیسا کہ اوپر گذرا، پھر امام ابوحنیفہ کے قول مرجوع عنہ کے مطابق فارسی میں قرأت کا جواز صرف اس شخص کے لئے ہے جس پر قرآن کے ساتھ کھلواڑ کرنے کا الزام نہ ہو، اسی طرح عجمی زبان میں قرأت قرآن کی اس نے عادت نہ بنالی ہو، عجمی زبان میں قرأت کی

(۱) ابن عابدین ۱/۳۲۵، بدائع الصنائع ۱/۱۱۲۔

(۲) الہدایہ ۱/۴۷ طبع مصطفی البابی الحلبی، بدائع الصنائع ۱/۱۱۲ طبع دار الکتاب العربی، ابن عابدین ۱/۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷۔

عادت بنالینا بہر صورت ممنوع ہے [1]۔

ج- حالت حدث میں ترجمۂ قرآن چھونا، اٹھانا اور پڑھنا:

۷- حنفیہ کا قول اصح یہ ہے کہ حائضہ کے لئے قرأت کے ارادے سے قرآن پڑھنا اور چھونا ناجائز ہے، اگر چہ وہ غیر عربی میں لکھا ہوا ہو، بعض حنفیہ جواز کے قائل ہیں، ابن عابدین نے "البحر" سے نقل کیا ہے کہ جواز کا قول قیاس سے زیادہ قریب ہے، اور ممانعت کا قول تعظیم قرآن سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے، اور صحیح قول ممانعت کا ہے [2]۔

مالکیہ کے اقوال سے متبادر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک کتب تفسیر کو علی الاطلاق چھونا جائز ہے، تفسیری اجزاء ان میں کم ہوں یا زیادہ، اس لئے کہ ان پر مصحف کا اطلاق نہیں ہوتا، اور نہ ان کے لئے قرآن کا احترام ثابت ہے، حنابلہ نے بھی اسی رائے کی صراحت کی ہے [3]۔

شافعیہ کی رائے میں اگر تفسیر کا حصہ قرآن سے کم ہو تو تفسیر کو چھونا اور اٹھانا حرام ہے، اسی طرح اگر تفسیر اور قرآن دونوں برابر ہوں تو بھی قول اصح کے مطابق یہی حکم ہے، البتہ اگر تفسیر کا حصہ زیادہ ہو تو اس کو چھونا اور اٹھانا جائز ہے، ایک روایت اس صورت میں بھی حرمت کی ہے، اس لئے کہ اس سے تعظیم قرآن میں خلل آئے گا [4]، ترجمہ بھی تفسیر ہی کے حکم میں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/۳۲۶، ۳۲۷ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۲) ابن عابدین ۱/۱۹۵، ۳۲۵، بدائع الصنائع ۱/۱۱۲۔

(۳) مواہب الجلیل ۱/۳۵۷، المغنی ۱/۱۴۸، کشاف القناع ۱/۱۳۵، تصحیح الفروع للسعدی ۱/۳۰۸ طبع مطبعۃ المنار۔

(۴) القلیوبی ۱/۳۷، روضۃ الطالبین ۱/۸۰۔

د- ترجمۂ اذان:

۸ - اگر کوئی فارسی یا دوسری غیر عربی زبان میں اذان دے تو حنفیہ اور حنابلہ کا قول صحیح یہ ہے کہ یہ درست نہیں، اگر چہ اس کا اذان ہونا معلوم ہو رہا ہو[۱]، مالکیہ کے کلام سے بھی یہی متبادر ہوتا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک اذان کے لئے "الفاظ مشروعہ" شرط ہیں[۲]۔

شافعیہ نے تفصیل کی ہے کہ اگر اذان جماعت کے لئے دی جائے، اور جماعت میں کوئی ایسا شخص موجود ہو جو عربی میں اچھی طرح اذان دینے پر قادر ہو تو غیر عربی میں اذان درست نہیں اور اگر عربی میں اچھی طرح نہ دے سکتا ہو تو درست ہے[۳]۔

ھ- تکبیر، تشہد، خطبۂ جمعہ اور اذکار نماز کا ترجمہ:

۹ - امام ابوحنیفہ نماز کے لئے غیر عربی میں تکبیر کہنے کو مطلقاً جائز کہتے ہیں، خواہ وہ عربی پر قادر ہو یا نہ ہو، ان کا استدلال آیت ذیل سے ہے: "وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى"[۴] (اور اپنے پروردگار کا نام لیتا اور نماز پڑھتا رہا)، اسی طرح انہوں نے کافر کے اسلام پر بھی قیاس کیا ہے (کہ کافر کسی بھی زبان میں اسلام لائے معتبر ہے)[۵]۔

امام ابو یوسف اور امام محمد نے عربی پر قادر نہ ہونے کی شرط لگائی ہے۔

یہی اختلاف خطبہ اور اذکار نماز میں بھی ہے، اگر کوئی شخص بحالت نماز فارسی زبان میں تسبیح، یا ثنا یا تعوذ یا تہلیل یا تشہد یا درود پڑھے تو امام ابوحنیفہ کے یہاں علی الاطلاق درست ہے، اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے یہاں عجز کی شرط ہے۔

ابن عابدین نے شرح طحاوی سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص فارسی میں تکبیر کہے یا ذبح کے وقت تسمیہ کہے یا بوقت احرام فارسی یا کسی دوسری زبان میں تلبیہ کہے، تو چاہے عربی اچھی طرح ادا کر سکتا ہو یا نہیں امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک یہ جائز ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ تکبیر اور اذکار نماز کے علی الاطلاق جواز کے بارے میں صاحبین نے امام صاحب کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا، جیسا کہ امام ابوحنیفہ نے عجمی زبان میں قرأت کے عدم جواز کے سلسلے میں عجز کی صورت کا استثناء کر کے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا[۱]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر عربی میں تکبیر پر قدرت نہ ہو تو تکبیر ساقط ہو جائے گی، مگر دوسری زبان میں اس کی ادائیگی درست نہیں ہے، بلکہ اس کی نیت کر لینا کافی ہے، جیسا کہ گونگے کے لئے حکم ہے، اگر عاجز شخص دوسری زبان کا مترادف لفظ اس کی جگہ ادا کرے تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی، اس کو عجمی زبان میں دعا کے مسئلے پر قیاس کیا گیا ہے کہ عربی پر قادر شخص بھی اگر عجمی زبان میں دعا کر لے تو اس کی دعا باطل نہیں ہوگی۔

قاضی عیاض کے بعض شیوخ کا خیال یہ ہے کہ تکبیر غیر عربی میں درست ہے، لیکن خطبہ غیر عربی میں ان کے نزدیک درست نہیں، اگر چہ پوری جماعت عجمی ہو، اور وہ لوگ عربی نہ جانتے ہوں اور ان میں کوئی ایسا شخص موجود نہ ہو جو عربی زبان میں بحسن وخوبی خطبہ دے سکے تو ان پر جمعہ لازم نہیں ہے[۲]۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے میں اگر عربی پر قدرت ہو تو عجمی زبان

(۱) ابن عابدین ۱/۲۵۶، کشاف القناع ۱/۲۳۷۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۹۱۔
(۳) المجموع ۳/۱۲۹۔
(۴) سورۂ اعلیٰ/۱۵۔
(۵) ابن عابدین ۱/۳۲۵، ۳۲۶، بدائع الصنائع ۱/۱۱۳، المجموع ۳/۳۰۱۔

(۱) ابن عابدین ۱/۳۲۵، بدائع الصنائع ۱/۱۱۳۔
(۲) مواہب الجلیل ۱/۵۱۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۳۳، ۱/۲۴۸۔

میں تکبیر جائز نہیں ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''صلوا کما رأیتموني أصلي'' [۱] (نماز پڑھو جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے تم نے دیکھا)، اور حضور علیہ السلام ہمیشہ عربی میں تکبیر کہتے تھے، نیز نماز میں کوتاہی کرنے والے ایک شخص سے فرمایا: ''إذا قمت للصلاۃ فکبر......'' [۲] (جب نماز کے لئے کھڑے ہو تو تکبیر کہو)، دوسری دلیل یہ ہے کہ آپ علیہ السلام سے اپنے وصال تک ساری زندگی میں کبھی عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں تکبیر کہنا منقول نہیں ہے، یہ حکم اس وقت ہے جب عربی میں ادائیگی کرسکتا ہو، لیکن اگر اس پر قادر نہ ہو اور وقت میں گنجائش ہو تو اس پر عربی تکبیر سیکھنا لازم ہے، اور گنجائش نہ ہو تو اپنی زبان میں تکبیر کہہ لے، یہی حکم تعدۂ اخیرہ کے تشہد اور درود کا بھی ہے کہ ان حضرات کے نزدیک عاجز کے لئے غیر عربی میں تشہد و درود درست ہے، قادر کے لئے نہیں ہے [۳]۔

خطبۂ جمعہ کے بارے میں شافعیہ کا مذہب صحیح یہ ہے کہ عربی میں ہونا شرط ہے، اگر وہاں کوئی عربی نہ جانتا ہو اور نہ سیکھ سکتا ہو تو دوسری زبان میں خطبہ دیا جائے گا، اگر سیکھنے کی ممکنہ مدت ختم ہوجائے اور پوری جماعت میں کوئی عربی نہ سیکھ سکے تو سارے لوگ گنہگار ہوں گے، اور ان کے لئے جمعہ نہیں ہے [۴]۔

عجمی زبان میں سلام کے بارے میں تین اقوال ہیں، ایک قول یہ ہے کہ اگر عربی پر قدرت ہو تو جائز نہیں، نووی کہتے ہیں کہ درست بات یہ ہے کہ اگر مخاطب سمجھ سکتا ہو تو عجمی زبان میں سلام جائز ہے [۱]۔

ترجمہ کے مسئلے میں شافعیہ کے نزدیک ضابطہ یہ ہے کہ جس صورت میں لفظ و معنی دونوں مقصود ہوں اور اعجاز ملحوظ ہو، وہاں ترجمہ قطعی ممنوع ہے، اور اگر ایسی بات نہ ہو تو قادر شخص کے لئے ممنوع ہے، عاجز کے لئے نہیں، جیسے اذان، تکبیر تحریمہ، تشہد، اذکار مستحبہ، نماز کی ادعیۂ ماثورہ، سلام اور خطبہ، اور جس صورت میں مقصود صرف معنی ہو، لفظ نہ ہو تو ترجمہ جائز ہے، جیسے بیع، خلع اور طلاق وغیرہ۔

شافعیہ کا ایک دوسرا قول یہ ہے کہ خطبہ عربی زبان میں محض مستحب ہے، نووی کہتے ہیں کہ یہ اس لئے کہ خطبہ کا مقصد وعظ ونصیحت ہے، اور یہ مقصد کسی بھی زبان سے حاصل ہوسکتا ہے [۲]۔

و- اندرون نماز غیر عربی میں دعا:

۱۰- حنفیہ سے منقول ہے کہ غیر عربی میں دعا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے ''رطانۂ اعاجم'' سے منع فرمایا ہے، اور رطانہ کے معنی ''القاموس'' میں ہیں، ''عجمی زبان میں بات کرنا''، اور ظاہری علت یہ ہے کہ غیر عربی میں دعا کرنا خلاف اولی ہے، اور اس میں کراہت تنزیہی ہے، اور بعید نہیں کہ غیر عربی میں دعا اندرون نماز مکروہ تحریمی ہو اور خارج نماز مکروہ تنزیہی [۳]۔

---

(۱) حدیث: "صلوا کما رأیتموني أصلي" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۱۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا قمت للصلاۃ فکبر" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۷۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۹۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) المجموع ۳/ ۲۹۹، ۳۰۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۶۲، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۲۱، ۲۲۶، القلیوبی ۱/ ۱۴۳، ۱۵۱، ۱۶۸، المغنی ۱/ ۵۴۵، کشاف القناع ۳/ ۳۴۔

(۴) روضۃ الطالبین ۲/ ۲۶، الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۲۷، المنثور للزرکشی ۱/ ۲۸۴۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۳۰۔

(۲) المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/ ۲۸۲، ۲۸۳، المجموع ۴/ ۵۲۲۔

کمیٹی کا خیال ہے کہ عجمی زبان میں خطبہ کی صحت وعدم صحت کے بارے میں جو اختلاف ہے وہ خطبہ کے ضروری اجزاء کی حد تک ہے جن کے بغیر خطبہ درست نہیں ہوسکتا، قدر لازم سے زائد خطبہ عجمی زبان میں ہو اور سامعین غیر عرب ہوں تو مضائقہ نہیں۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۵۰۔

مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ غیر عربی میں دعا حرام ہے، جیسا کہ ابن عابدین نے قرافی سے نقل کیا ہے، اور علت یہ بیان کی ہے کہ ممکن ہے کہ انجانے میں اس میں ایسے الفاظ استعمال ہوجائیں جو عظمت الٰہی کے خلاف ہوں، ''لقانی'' نے ''قرافی'' کے کلام میں قید لگائی ہے کہ اس عجمی زبان کا معنی ومراد معلوم نہ ہو، یہ قید اسی مذکورہ علت کا نتیجہ ہے جس میں ہے کہ انجانے میں ایسے الفاظ دعا میں آجائیں جو حق تعالیٰ کی ربوبیت کے جلال وعظمت کے منافی ہوں۔

لیکن اگر معنی ومراد معلوم ہوں تو اندرون نماز اور خارج نماز علی الاطلاق اس کا استعمال درست ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا''[1] (اور اللہ نے آدم کو نام سکھلا دیئے کل کے کل)، نیز ارشاد ہے: ''وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ''[2] (اور ہم نے ہر رسول کو اس کی قوم کی طرف بھیجا اسی کی زبان میں)، دسوقی نے بھی اس کی صراحت کی ہے[3]۔

شافعیہ نے اس میں تفصیل کی ہے، وہ یہ کہ نماز میں دعائیں دو طرح کی ممکن ہیں: ایک دعاء ماثورہ، دوسرے غیر ماثورہ، دعاء ماثورہ سے متعلق تین اقوال ہیں:

صحیح ترین قول یہ ہے کہ عاجز کے لئے غیر عربی میں درست ہے، قادر کے لئے نہیں، اگر کوئی قدرت کے باوجود غیر عربی میں دعا کرے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، حنابلہ کا نقطہ نظر بھی یہی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ عربی جاننے والے اور نہ جاننے والے دونوں کے لئے درست ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی کے لئے درست نہیں، اس لئے کہ ضرورت نہیں۔

رہی دعاء غیر ماثورہ تو نماز کے اندر عجمی زبان میں ایسی کوئی دعا گڑھنا اور کرنا جائز نہیں ہے، اس میں ایک ہی قول ہے۔

رہے دیگر اذکار مثلاً قعدۂ اولیٰ کا تشہد، درود پاک، قنوت، تسبیحات رکوع وسجود، تکبیرات انتقال، تو عجمی زبان میں دعا کے جواز کے قول کے مطابق یہ اذکار بدرجۂ اولیٰ جائز ہوں گے، بصورت دیگر عاجز کے لئے ان کے جواز سے متعلق کئی اقوال ہیں:

صحیح ترین قول جواز کا ہے، دوسرا عدم جواز کا، تیسرے قول میں سجدۂ سہو کے ذریعہ تلافی کی صورت میں جائز ہے۔

صاحب ''الحاوی'' نے ذکر کیا ہے کہ اگر عربی پر قدرت نہ ہو تو تمام اذکار عجمی زبان میں درست ہیں، اور اگر قدرت ہو تو عربی میں ادا کرے، اگر اس کے خلاف فارسی میں ادا کرلے تو واجب مثلاً تشہد اور سلام کی صورت میں واجب ادا نہ ہوگا، اور سنت مثلاً تسبیح اور ثنا کی صورت میں کافی ہوگا، البتہ گنہگار ہوگا[1]۔

ز- اسلام میں داخل ہونے والے شخص کے لئے غیر عربی میں اقرار شہادت:

۱۱- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ کافر اگر حلقۂ اسلام میں داخل ہونا چاہے اور عربی کی ادائیگی پر قدرت نہ رکھے تو کلمہ شہادتین اپنی زبان میں ادا کرسکتا ہے، اور عربی پر قادر ہو تو حنفیہ کی رائے اور جمہور شافعیہ کا قول صحیح یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اپنی زبان میں اقرار شہادت درست ہے، اس لئے کہ اس اقرار کا مقصد اپنے عقیدے کا اظہار ہے، اور یہ کسی بھی زبان میں ہوسکتا ہے[2]۔

مالکیہ کے نزدیک صحت اسلام کے لئے اصل میں عربی زبان میں اقرار شہادت شرط ہے، الا یہ کہ معذور ہو، مثلاً گونگا ہو وغیرہ، ایسی

(۱) سورۂ بقرہ/ ۳۱۔

(۲) سورۂ ابراہیم/ ۴۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۵۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۳۳ طبع دار الفکر۔

(۱) المجموع ۳/ ۲۹۹، ۳۰۰، المغنی ۳/ ۲۹۲، کشاف القناع ۲/ ۴۲۰، ۴۲۱۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۲۵، المجموع ۳/ ۳۰۱۔

صورت میں اس کی تصدیق قلبی کے لئے کوئی علامتی قرینہ اگر موجود ہو تو اس کو مسلمان قرار دیا جائے گا، اور احکام اسلام اس پر جاری ہوں گے[۱]۔

حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ اقرار شہادت کے بعد کافر اصلی کا اسلام معتبر ہوگا، اور اگر وہ یوں کہے کہ ''میں مؤمن ہوں'' یا ''میں مسلم ہوں'' تو قاضی ابویعلیٰ کا بیان یہ ہے کہ اسلام کا حکم لگایا جائے گا، چاہے زبان سے الفاظ شہادت ادا نہ کرے[۲]۔

ح- غیر عربی میں امان دینا:

۱۲- غیر عربی میں امان دینا باتفاق فقہاء جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جب تم حربی کافر سے کہہ دو ''لابأس'' پرواہ نہیں، یا ''لاتذھل'' مت گھبرا، یا ''مترس''[۳]، مت ڈر، تو تم نے اس کو امان دے دی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ساری زبانیں جانتا ہے۔

حضرت ابن مسعودؓ سے بھی اسی طرح منقول ہے[۴]۔

ط- غیر عربی میں انعقاد نکاح اور وقوع طلاق:

اول: الفاظ نکاح کا ترجمہ:

۱۳- جمہور فقہاء کا موقف یہ ہے کہ جو شخص عربی اچھی طرح نہ جانتا ہو، اس کے لئے اپنی زبان میں عقد نکاح کرنا درست ہے، کیونکہ وہ عاجز ہے، اس لئے عربیت کی قید اس سے ساقط ہے، جیسے گونگے کے

(۱) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۴۲ طبع دار المعرفہ۔
(۲) المغنی ۱/ ۱۴۱۔
(۳) ''مترس'' فارسی لفظ ہے اس کے معنی ہیں ''مت ڈرو''۔
(۴) ابن عابدین ۳/ ۲۲۶، ۲۲۷، القوانین/ ۱۵۹، القلیوبی ۴/ ۲۲۶، المغنی ۸/ ۳۸۹، کشاف القناع ۳/ ۱۰۶۔

لئے، البتہ اس صورت میں ضروری ہے کہ عربی الفاظ کے معانی کا لحاظ کرتے ہوئے وہ اپنی زبان کے الفاظ استعمال کرے، حنابلہ میں ابو الخطاب کا خیال یہ ہے کہ جن چیزوں میں عربیت کی شرط ہے، مثلاً تکبیر ان کے لئے عربی الفاظ سیکھنا انسان پر لازم ہے۔

البتہ جو شخص عربی میں الفاظ نکاح ادا کرنے پر قادر ہو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کا موقف، شافعیہ کا قول اصح اور حنابلہ میں شیخ تقی الدین بن تیمیہ، اور ابن قدامہ کی رائے یہ ہے کہ غیر عربی میں بھی نکاح ہوجائے گا، اس لئے کہ نکاح کرنے والا نکاح کے مخصوص الفاظ ہی استعمال کرتا ہے، اس لئے جس طرح عربی الفاظ سے نکاح ہوتا ہے، غیر عربی الفاظ سے بھی ہوجائے گا، دوسری وجہ یہ ہے کہ متکلم عجمی زبان کا استعمال تصدیق کے ساتھ کرتا ہے۔

ایک روایت کے مطابق شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ غیر عربی الفاظ سے نکاح منعقد نہیں ہوگا، چاہے وہ عربی کی ادائیگی پر بخوبی قادر نہ ہو۔

شافعیہ کا تیسرا قول یہ ہے کہ اگر عربی کی ادائیگی پر پوری طرح قادر نہ ہو تو نکاح منعقد ہوگا ورنہ نہیں[۱]، کشاف القناع میں ہے کہ نکاح میں اگر عاقدین میں سے ایک عربی پر قادر ہو اور دوسرا نہ ہو تو قادر شخص اپنی جانب سے متعلقہ الفاظ، ایجاب یا قبول عربی میں کہے، اس لئے کہ اسے قدرت حاصل ہے، اور دوسرا عاقد اپنے متعلقہ الفاظ اپنی زبان میں کہے، اور اگر دونوں ایک دوسرے کی زبان نہ سمجھتے ہوں تو دونوں کے درمیان ترجمانی کے لئے ایسے قابل اعتماد شخص کی خدمات حاصل کی جائیں گی جو دونوں کی زبان سے واقف ہو[۲]۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۷۰، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۶، المغنی ۶/ ۵۳۳، کشاف القناع ۵/ ۳۸، ۴۰۔
(۲) کشاف القناع ۵/ ۳۹۔

دوم: غیر عربی میں طلاق دینا:

۱۴ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ عجمی شخص اگر عجمی زبان میں صریح طلاق دے تو طلاق ہو جائے گی، اور اگر کنائی طلاق دے تو بغیر نیت کے طلاق واقع نہ ہوگی، البتہ ان فقہاء کے درمیان اس باب میں اختلاف ہے کہ کون سے عجمی الفاظ صریح طلاق کے ہیں اور کون سے کنایہ کے؟ فقہاء نے ایسے کچھ الفاظ کا ذکر ''کتاب الطلاق'' میں کیا ہے[1]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جو شخص عجمی زبان میں طلاق دے اس کے حق میں لازم ہے کہ اس زبان کے واقف کار دو عادل اشخاص اس طلاق کی گواہی دیں، ابن ناجی کہتے ہیں کہ ابو ابراہیم کا کہنا ہے کہ مذکورہ رائے سے مستفاد ہوتا ہے کہ ترجمانی کے لئے کم از کم دو عادل اشخاص کا ہونا ضروری ہے[2]۔

نیز ''طلاق'' کی اصطلاح دیکھی جاسکتی ہے۔

ی - قضاء میں ترجمانی:

۱۵ - جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ قاضی کے لئے ''مترجم'' رکھنا جائز ہے[3]، ایک سے زائد مترجم رکھنے کے بارے میں حنفیہ کی رائے اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ ایک عادل شخص ہی کافی ہے، ابوبکر نے اسی کو اختیار کیا ہے اور ابن المنذر بھی اسی کے قائل ہیں، ابن المنذر حضرت زید بن ثابت کی حدیث کے بارے میں کہتے ہیں: "أن رسول الله ﷺ أمره أن يتعلم كتاب يهود، قال: فكنت أكتب له إذا كتب إليهم، وأقرأ له إذا كتبوا"[1] (رسول اللہ ﷺ نے ان کو یہود کی تحریر سیکھنے کا حکم فرمایا، حضرت زید کہتے ہیں کہ اس کے بعد جب یہودیوں کو خط لکھنے کی ضرورت پیش آتی تو میں لکھتا تھا اور جب وہ کوئی خط حضور ﷺ کے پاس بھیجتے تھے تو میں پڑھتا تھا)۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ترجمانی میں الفاظ شہادت کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے دیانات کی خبروں کی طرح ایک ہی شخص کافی ہے۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر ترجمان قاضی کا تنخواہ دار ہو تو ایک عادل شخص کافی ہے اور اگر تنخواہ دار نہ ہو بلکہ فریقین میں سے کوئی فریق ساتھ لایا ہو یا قاضی نے اپنی بات پہنچانے کے لئے طلب کرلیا ہو، تو ایک سے زائد ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ اس وقت یہ شاہد کے درجے میں ہے، ایک قول یہ ہے کہ تعدد تنخواہ دار ہونے کی صورت میں بھی ضروری ہے[2]۔

شافعیہ کا نقطہ نظر اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ترجمہ شہادت ہے، اس لئے کہ مترجم قاضی تک فریقین سے متعلق مخفی امور اور ایسی باتیں پہنچاتا ہے جن سے قاضی واقف نہیں ہوتا، اس لئے یہاں عدد اور عدالت دونوں ضروری ہیں، اسی طرح ان تمام شرائط کا لحاظ بھی ضروری ہے جو شہادت میں ملحوظ ہیں، اس طور پر اگر حق ایک مرد اور دو عورتوں سے ثابت ہوتا ہو تو ترجمہ بھی ایک مرد اور دو عورتوں کی جانب سے قبول کیا جائے گا، اور جن حقوق کے اثبات کے لئے دو مردوں کا ہونا ضروری ہے، اس کے ترجمہ کے لئے بھی دو مرد ضروری ہیں، حد زنا کے بارے میں شافعیہ کے یہاں دو اقوال ملتے ہیں:

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۲۹، ۳۶۴، الفتاوی الہندیہ طبع الامیریہ القلیوبی ۳/ ۳۲۴، ۳۲۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۲۸، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۳، ۲۵، المغنی ۷/ ۱۲۴، ۲۳۸۔

(۲) مواہب الجلیل ۴/ ۴۴۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۳۷۴، مواہب الجلیل ۶/ ۱۱۱، الشرح الصغیر ۴/ ۲۰۲، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۳۶، المغنی ۹/ ۱۰۰، ۱۰۱، کشاف القناع ۶/ ۳۵۲۔

(۱) حدیث زید بن ثابت: "أنه أمره أن يتعلم كتاب يهود....." کی روایت ترمذی (طبع الحلبی ۵/ ۶۷) نے کی ہے، ترمذی نے کہا حدیث ''حسن صحیح'' ہے۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۲۰۲، مواہب الجلیل ۶/ ۱۱۶۔

ایک یہ ہے کہ چار آزاد عادل مردوں سے کم کافی نہیں، دوسرا قول یہ ہے کہ دو کافی ہیں، بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک دو مرد یقینی طور پر کافی ہیں (۱)۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۳۶، المغنی ۹/ ۱۰۰، ۱۰۱، کشاف القناع ۶/ ۳۵۲، ۳۵۳۔

ترجیح

دیکھئے: ''تعارض''۔

ترجیع

تعریف:

۱- لغت میں ترجیع کا معنی ہے: قرأت یا اذان یا گانا یا ترنم والی دوسری کسی چیز میں آواز کو دہرانا (۱)۔

اصطلاح میں ترجیع کا مطلب ہے کہ موذن اذان کی دونوں شہادتوں کو پہلے نسبۃً ہلکی آواز میں کہے، جس کو حاضرین سن سکیں، پھر دوبارہ ان کو بلند آواز میں کہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

تثویب:

۲- ''تثویب'' کا لغوی معنی ہے: ایک بار کے بعد دوبارہ اطلاع دینا۔

اور اصطلاحی معنی ہے: فجر کی اذان میں ''حي علی الصلاۃ'' اور'' حي علی الفلاح'' کے بعد یا بعض فقہاء کے مطابق اذان کے بعد اور اقامت سے قبل دوبار ''الصلاۃ خیر من النوم'' کہنا (۳)۔

تثویب اور ترجیع بمعنی اول کے درمیان فرق یہ ہے کہ تثویب اذان فجر میں ''حي علی الصلاۃ'' اور'' حي علی الفلاح'' کے

(۱) لسان العرب مادۂ ''رجع''۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۵۹۔

(۳) الزیلعی ۱/ ۹۲، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۹۹ شائع کردہ المکتب الاسلامی، قلیوبی و عمیرہ ۱/ ۱۲۸۔

بعد یا اذان کے بعد ہوتی ہے، جبکہ ترجیع ہر اذان میں شہادتین کی تکرار سے ہوتی ہے[1]۔

اجمالی حکم:

۳- حنفیہ کا مسلک، حنابلہ کا مذہب صحیح اور ثوری اور اسحاق کی رائے یہ ہے کہ اذان میں ترجیع نہیں ہے[2]، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن زید کی حدیث میں ترجیع نہیں ہے، حضور علیہ السلام نے ان سے فرمایا: "إنها حق إن شاء الله، فقم مع بلال فألق عليه ما رأيت، فليؤذن به، فإنه أندى صوتا منك، فقمت مع بلال، فجعلت ألقيه عليه ويؤذن به"[3] (انشاء اللہ یہ (خواب) حق ہے، تم بلال کے ساتھ کھڑے ہوجاؤ، اور جو کچھ دیکھا ہے اس کو بولتے جاؤ، اور بلال ان الفاظ کے ساتھ اذان دیں، اس لئے کہ ان کی آواز تم سے بلند ہے، (حضرت عبداللہ بن زیدؓ فرماتے ہیں) چنانچہ میں بلال کے ساتھ کھڑا ہوگیا، اور ان کو بتانے لگا، اور وہ اذان دینے لگے)۔

لیکن اگر مؤذن ترجیع کرلے تو کیا حکم ہے؟ امام احمد نے صراحت کی ہے کہ کوئی حرج نہیں، اس اختلاف کو انہوں نے مباح اختلافات میں شمار کیا ہے، ابن نجیم کہتے ہیں کہ مشائخ حنفیہ کی

(۱) حاشیۃ العدوی ۱/ ۲۲۳ شائع کردہ دارالمعرفہ، المجموع للنووی تحقیق محمد نجیب المطیعی ۳/ ۸۹، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۹۹۔

(۲) الزیلعی ۱/ ۹۰، البحر الرائق ۱/ ۲۶۹، البنایہ فی شرح الہدایہ ۲/ ۹ شائع کردہ دارالفکر، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۴۱۶، الانصاف ۱/ ۴۱۲ طبع اول ۱۳۷۴ھ۔

(۳) حدیث: "عبد الله بن زيد من غير ترجيع" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۳۸ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے بخاری نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۱/ ۱۹۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

عبارات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ترجیع مباح ہے، نہ سنت ہے اور نہ مکروہ، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام سے دونوں طرح کا ثبوت ملتا ہے، البتہ حصکفی نے "ملتقی الأبحر" سے نقل کیا ہے کہ اذان میں ترجیع مکروہ ہے، مگر ابن عابدین نے اس کو کراہت تنزیہی پر محمول کیا ہے[1]۔

مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کا مذہب صحیح یہ ہے کہ اذان میں ترجیع مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت ابومحذورہؓ سے مروی ہے: "أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم ألقى عليه التأذين هو بنفسه، فقال له: قل: الله أكبر الله أكبر الله أكبر الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمدا رسول الله، أشهد أن محمدا رسول الله، ثم قال: ارجع فامدد صوتك، ثم قال: قل: أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمدا رسول الله، أشهد أن محمدا رسول الله......الخ"[2] (نبی کریم علیہ السلام نے خود ان کو اذان کے کلمات سکھلائے، آپ علیہ السلام نے ان سے فرمایا کہ کہو: الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، أشهد أن محمداً رسول الله، پھر آپ علیہ السلام نے فرمایا: دہراؤ اور اپنی آواز بلند کرو، پھر آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ کہو: أشهد أن لا إله إلاالله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، أشهد أن محمداً رسول الله الخ)۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول اور ملتا ہے جس کو فقہاء خراسان نے

(۱) البحر الرائق ومنحۃ الخالق ۱/ ۲۶۹، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۵۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۴۱۷۔

(۲) حدیث ابی محذورہ کی روایت نسائی (۲/ ۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے ابن دقیق العید نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (التلخیص ۱/ ۲۰۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

نقل کیا ہے کہ ترجیع رکن ہے، اس کے بغیر اذان درست نہ ہوگی، قاضی حسین کہتے ہیں کہ بیہقی نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی ترجیع چھوڑ دے تو اذان صحیح نہ ہوگی [۱]۔

محل ترجیع:

۴- ترجیع کا محل دونوں شہادتوں کے بعد ہے، جیسا کہ حضرت ابومحذورہؓ کی حدیث کے حوالے سے اوپر گذرا، اس لئے أشهد أن لا إله إلا الله کی ترجیع، أشهد أن محمداً رسول الله سے قبل نہیں ہوگی [۲]۔

ترجیع کی حکمت:

۵- ترجیع کی حکمت یہ ہے کہ انسان دونوں کلمات اخلاص میں غور کرے، اس لئے کہ انہیں دونوں کلمات کی بدولت انسان کو کفر سے نجات اور اسلام میں داخلہ ملتا ہے، نیز ترجیع میں یہ راز بھی پوشیدہ ہے کہ آغاز اسلام میں یہ دونوں شہادتیں (شہادت توحید اور شہادت رسالت) کمزور اور مخفی تھیں، بعد میں ان کو قوت وشہرت حاصل ہوئی [۳]۔

(۱) حاشیۃ العدوی ۱/ ۲۲۳، المجموع للنووی ۳/ ۹۰، ۹۱، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۹۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۴۱۶۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۲۲۳، الزرقانی ۱/ ۱۵۸۔

(۳) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۲۲۴، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۹۱۔

ترجیل

تعریف:

۱- ترجیل کا لغوی معنی ہے: بال میں کنگھی کرنا، اس کو صاف کرنا، آراستہ کرنا، عرب میں جب کوئی آدمی اپنے بال کو جھاڑتا اور کنگھی کرتا ہے تو کہتے ہیں: "رجلته ترجیلاً" (اسی معنی میں تمشیط اور تسریح بھی ہے)۔

مگر کبھی ترجیل کا استعمال "تمشیط" کے بالمقابل خاص مانا جاتا ہے، اس لئے کہ "تمشیط" میں بالوں کے سنوارنے پر زیادہ زور ہوتا ہے [۱]۔

اسی طرح تسریح کا ایک معنی ہے: کنگھی کرنے سے قبل بالوں کو کھولنا اور لٹکانا، اس معنی کے لحاظ سے تسریح ترجیل سے مختلف اور تمشیط کی ضد ہے۔

ازہری کہتے ہیں کہ "تسریح" کا معنی ہے: بال میں کنگھی کرنا اور کنگھی کے ذریعہ ایک کو دوسرے سے الگ کرنا، اس طرح معنی اول کے لحاظ سے تسریح ترجیل سے مختلف ہے، مگر معنی ثانی کے لحاظ سے مرادف ہے [۲]۔

(۱) النہایہ لابن الاثیر، لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر مادۂ "رجل"، "مشط"۔

(۲) لسان العرب مادۂ "سرح"، حاشیۃ السندی علی سنن النسائی ۸/ ۱۳۲ طبع المطبعۃ المصریہ بالازہر۔

ترجیل کا لفظ فقہاء کے یہاں بھی لغوی معنی ہی میں مستعمل ہے[۱]۔

شرعی حکم:

۲- بال میں کنگھی کرنا اصلاً مستحب ہے[۲]، اس لئے کہ ابوداؤد نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے: "من کان له شعر فلیکرمه"[۳] (جس کے بال ہوں اس کو چاہئے کہ ان کو اچھی طرح رکھے)۔

نیز رسول اللہ ﷺ کنگھا کرنے کو پسند فرماتے تھے، کبھی اپنے بالوں میں خود کنگھا کرلیتے تھے اور کبھی حضرت عائشہؓ کرتی تھیں، حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ کان یصغي إلیَّ رأسهٗ وهو مجاور في المسجد فأ رجله وأنا حائض"[۴] (نبی کریم ﷺ مسجد نبوی میں اعتکاف کی حالت میں میری جانب حجرہ کی طرف اپنا سر مبارک جھکا دیتے تھے، اور میں حالت حیض میں آپ ﷺ کے بالوں میں کنگھا کرتی تھی)۔

اشخاص اور اوقات کے لحاظ سے ترجیل کا حکم بدلتا رہتا ہے، اس قسم کے بعض احول کا ذکر درج ذیل ہے:

---

(۱) مطالب أولی النہی ۱/ ۸۴، عمدۃ القاری ۲۲/ ۶۰۔

(۲) روضۃ الطالبین ۳/ ۲۳۴، المجموع ۱/ ۲۹۳ شائع کردہ المکتبۃ الإسلامیہ، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۷۳، عمدۃ القاری ۲۲/ ۶۰ طبع المنیریہ نیل الأوطار ۱/ ۱۳۶ طبع الحلبی، زاد المعاد ۱/ ۱۷۶ طبع مؤسسۃ الرسالہ، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۳ شائع کردہ دار المعرفہ، المغنی ۷/ ۶۸،۲ ۶۹،۲، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۱، حاشیۃ الطحطاوی ۴/ ۲۰۳۔

(۳) حدیث: "من کان له شعر فلیکرمه" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۹۵ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر نے فتح الباری میں اس کو حسن قرار دیا ہے (۱/ ۳۶۸ طبع السلفیہ)۔

(۴) حدیث: "کان یصغي إلي رأسه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۷۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

الف- معتکف کے لئے کنگھا کرنے کا حکم:

۳- جمہور فقہاء کے نزدیک معتکف کے لئے صرف وہ فعل مکروہ ہے جس کا کرنا مسجد میں مکروہ ہو، اس بنا پر اس کے لئے بال میں کنگھی کرنا جائز ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: "کان النبي ﷺ یصغي إلي رأسه وهو مجاور في المسجد، فأرجله وأنا حائض"[۱] (نبی کریم ﷺ مسجد نبوی میں اعتکاف کی حالت میں میری جانب اپنا سر مبارک جھکا دیتے تھے اور میں حالت حیض میں ہونے کے باوجود آپ ﷺ کے بالوں میں کنگھی کرتی تھی)۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ معتکف اگر مسجد سے باہر موجود کسی شخص کی طرف اپنا سر بڑھادے اور باہر والا شخص اس کے سر میں کنگھی کردے تو مضائقہ نہیں، گویا ان کے نزدیک اندرون مسجد کنگھا کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ کنگھی کرنے سے کچھ نہ کچھ بال ضرور گرتے ہیں، اور ان حضرات کے نزدیک مسجد کے اندر بال کاٹنا مکروہ ہے[۲]۔

تفصیل کے لئے "اعتکاف" کی اصطلاح دیکھی جاسکتی ہے۔

ب- محرم کے کنگھا کرنے کا حکم:

۴- حنفیہ محرم کے لئے کنگھی کے عدم جواز کے قائل ہیں، مالکیہ کی رائے بھی یہی ہے، مگر صرف اس صورت میں جبکہ کنگھی میں تیل کا

---

(۱) حدیث: "کان یصغي إلي رأسه......" کی تخریج فقرہ نمبر/ ۲ میں گذر چکی، نیز دیکھئے: روضۃ الطالبین ۲/ ۳۹۲، المغنی الشرح الکبیر ۳/ ۱۵۱، عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری ۱۱/ ۱۴۳ طبع المنیریہ، فتح الباری ۴/ ۲۷۲، ۲۷۳ طبع السلفیہ۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۹، الزرقانی ۲/ ۲۲۶، الحطاب ۲/ ۴۶۳، إعلام الساجد بأحکام المساجد/ ص ۷۰۴۔

استعمال ہو، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "الحاج الشعث التفل"[1] (حاجی وہ ہے پراگندہ بال اور پراگندہ حال والا ہو)، شعث کا مطلب ہے کہ حاجی کے بال پراگندہ اور منتشر ہوں، وہ ان کو کنگھا، تیل، ڈھانپنے والی چیز یا کسی اور طرح سے ان کو نہ سمیٹے[2]۔

شافعیہ کے نزدیک محرم کے لئے کنگھا کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں بال اکھڑنے کا امکان بہت ہے[3]۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ حالت احرام میں کنگھی کرنے میں مضائقہ نہیں، بشرطیکہ بال نہ ٹوٹے[4]، لیکن اگر محرم کو کنگھی سے بال ٹوٹنے کا یقین ہو تو اس کی حرمت میں کسی فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے[5]۔

اس کی تفصیل "احرام" میں ہے۔

ج- سوگ والی عورت کے لئے کنگھا کرنے کا حکم:

۵- تمام فقہاء کے نزدیک سوگ والی عورت کے لئے خوشبو یا زینت کی چیز لگا کر کنگھی کرنا ناجائز ہے، البتہ اگر کنگھی میں زینت یا خوشبو کی چیز استعمال نہ کرے، بلکہ کوئی دوسری چیز استعمال کرے مثلاً بیری کا پتہ وغیرہ جیسی چیز جو سر (اور بالوں) میں باقی نہیں رہتی تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کی اجازت ہے، اس لئے کہ حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "لا تمتشطي بالطيب ولا بالحناء فإنه خضاب، قالت: قلت: بأي شيء أمتشط؟ قال: بالسدر تغلفين به رأسك"[1] (خوشبو یا مہندی سے کنگھی مت کرو، اس لئے کہ یہ خضاب ہے، حضرت ام سلمہؓ فرماتی ہیں، میں نے عرض کیا: پھر کس چیز سے کنگھی کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: بیری کا پتہ اپنے سر پر لگاؤ)، بیری کے پتے کی اجازت اس لئے بھی ہے کہ اس کا مقصد صفائی ستھرائی ہے، خوشبو نہیں، حنفیہ سوگ والی عورت کے لئے کنگھی کے عدم جواز کے قائل ہیں، چاہے خوشبو استعمال نہ کرے، اس لئے کہ اس سے زینت بہر حال حاصل ہوتی ہے، البتہ اگر عذر ہو تو کشادہ دندانے والی کنگھی استعمال کرے، متصل دندانے والی نہیں، صاحب "الجوہرۃ" نے سوگ والی عورت کے واسطے کنگھی کے جواز کے لئے عذر کی صورت میں کشادہ دندانے والی کنگھی کی قید لگائی ہے[2]۔

تفصیل "احداد" اور "امتشاط" کی اصطلاحات کے تحت دیکھی جاسکتی ہے۔

کنگھا کرنے کا طریقہ:

۶- کنگھی کرنے میں دائیں سے آغاز کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ

---

(۱) حدیث: "الحاج الشعث التفل" کی روایت ترمذی (۵/۲۲۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اس کی سند ضعیف ہے (التلخیص لابن حجر ۲/۲۲۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار ۱/۱۴۳، منح الجلیل ۱/۵۱۲۔

(۳) شرح روض الطالب ۱/۵۱۰، المجموع ۷/۳۵۲ طبع المنیریہ۔

(۴) کشاف القناع ۱/۴۳۳۔

(۵) قلیوبی وعمیرہ ۲/۱۳۳، الشرح الصغیر ۲/۸۵، جواہر الإکلیل ۱/۱۸۹، شرح منتہی الإرادات ۲/۴۰ طبع عالم الکتب۔

(۱) حدیث: "لا تمتشطي بالطيب ولا بالحناء فإنه خضاب......" کی روایت ابوداؤد (۲/۷۲۸ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے عبدالحق الاشبیلی نے اس حدیث کو بعض رواۃ کے مجہول ہونے کی بنا پر معلول قرار دیا ہے، نیل الاوطار (۶/۳۳۳ طبع الحلبی)۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/۶۸۶، مواہب الجلیل ۴/۱۵۵ طبع لیبیا، نہایۃ المحتاج ۷/۱۴۳، روضۃ الطالبین ۸/۴۰۸، الکافی ۳/۳۲۸ طبع المکتب الإسلامی، الاختیار ۲/۲۳۶، البنایہ شرح الہدایہ ۴/۸۰۵ طبع دار الفکر، حاشیہ ابن عابدین ۲/۶۱۷، نیل الأوطار ۶/۳۳۴ طبع الحلبی، الموسوعۃ الفقہیہ ۲/۱۰۷۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ كان يعجبه التيامن في تنعله وترجله وطهوره، وفي شأنه كله"[1] (نبی کریم ﷺ کو جوتا پہننے، کنگھی کرنے، وضو کرنے بلکہ ہر کام میں دائیں سے آغاز کرنا پسند تھا)۔

کنگھا ناغہ کے ساتھ کرنا:

۷- بال میں ناغہ کے ساتھ کنگھی کرنا اور تیل لگانا مسنون ہے[2]، لہذا بہت زیادہ کنگھی کرنا اور اس کی مداومت کرنا مکروہ ہے، إلا یہ کہ حاجت ہو، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مغفل کی حدیث ہے: "أن رسول الله ﷺ نهى عن الترجل إلا غبا"[3] (رسول اللہ ﷺ نے بلاناغہ کنگھی کرنے سے منع کیا ہے)۔

حمید بن عبدالرحمن الحمیری نے بعض اصحاب نبی ﷺ سے نقل کیا ہے: "نهى رسول الله ﷺ أن يمتشط أحدنا كل يوم"[4] (رسول اللہ ﷺ نے ہمیں ہر روز کنگھی کرنے سے منع فرمایا)۔

(۱) حدیث: "كان يعجبه التيامن في تنعله....." کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۶۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے، دیکھئے: عمدة القاری ۳/ ۲۹، ۳۲، ۲۲/ ۶۰، سبل السلام ۱/ ۵۰، ۵۱ طبع الحلبی، العدة علی شرح عمدة الأحکام ۱/ ۲۰۹، قلیوبی ۱/ ۵۴، ۵۵، فتح الباری ۱/ ۲۶۹، ۲۷۰ طبع السلفیہ۔

(۲) عربی میں ناغہ کے لئے "غب" غین کے کسرہ اور با کی تشدید کے ساتھ استعمال ہوتا ہے اس کے معنی ہیں کوئی کام ایک دن کے ناغہ کے ساتھ کرنا، سندی کہتے ہیں کہ مقصد یہ ہے کہ مداومت مکروہ ہے یہ مقصد نہیں ہے کہ خصوصیت کے ساتھ ایک دن کرے اور دوسرے دن نہیں (حاشیة السندی علی سنن النسائی ۸/ ۱۳۲)۔

(۳) حدیث: "نهى عن الترجل إلا غبا" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۹۴ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/ ۲۳۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۴) حدیث: "نهى أن يمتشط أحدنا كل يوم....." کی روایت ابوداؤد

ترحم

تعریف:

۱- "ترحم" رحمت سے ہے، اس کا معنی ہے: رقت، مہربانی، بخشش[1]۔

ترحم کا معنی ہے: طلب رحمت اور دعائے رحمت کے معنی میں بھی آتا ہے، بولتے ہیں: "رحمه الله" اللہ اس پر رحم فرمائے، "ترحمت عليه" یعنی میں نے اس کو "رحمة الله عليك" کہا "ترحم عليه" اس نے اس کو "رحمة الله عليك" کہا "تراحم القوم"، قوم نے ایک دوسرے کے ساتھ رحم وکرم کا برتاؤ کیا[2]۔

فقہاء کے یہاں بھی یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے[3]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ترضی:

۲- ترضی، رضا سے ہے، یہ سخط (ناراضگی) کی ضد ہے، ترضی کا

= (۱/ ۳۰ طبع عزت عبید دعاس) اور نسائی (۱/ ۱۳۰ طبع المکتبة التجاریہ) نے کی ہے ابن حجر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (الفتح ۱۰/ ۳۶۷ طبع السلفیہ)، نیز دیکھئے: المجموع للنووی ۱/ ۲۹۳ شائع کردہ المکتبة السلفیہ، کشاف القناع ۱/ ۳۷ طبع عالم الکتب، مطالب أولی النہی ۱/ ۸۵ شائع کردہ المکتبة الإسلامی، نیل الأوطار ۱/ ۱۳۷ طبع الحلبی، حاشیة السندی علی سنن النسائی ۸/ ۱۳۲، ۱۳۳۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۰۵۔

(۲) لسان العرب المحیط، تاج العروس، الصحاح فی اللغة والعلوم، متن اللغة، مختار الصحاح مادۂ "رحم"، دستور العلماء مادہ "ترضی، ترحم"۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۴۸۰، نہایة المحتاج ۱/ ۲۲۔

معنی ہے خوشنودی حاصل کرنا، اس کا ایک معنی "رضي الله عنه" کہنا بھی ہے(۱)۔

فقہاء کے یہاں بھی یہ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے، یعنی ترضی کا معنی ہے: دعائے رضوان کرنا، اور ترحم کا معنی ہے: دعائے رحمت کرنا۔

تفصیل کے لئے "ترضی" کی اصطلاح دیکھی جائے۔

ب-تبریک:

۳- تبریک کا معنی ہے: دعائے برکت کرنا اور برکت کا معنی ہے: زیادتی اور بڑھوتری، بولتے ہیں: "بارک الله فیک"، "وعلیک، لک، وبارکک، سب کا معنی ایک ہی ہے یعنی اللہ تیرے خیر میں زیادتی کرے، آیت ذیل میں بھی یہ اسی معنی میں آیا ہے: "فَلَمَّا جَاءَ هَا نُوْدِيَ أَنْ بورِکَ مَنْ فِي النَّارِ وَ مَنْ حَوْلَهَا"(۲) (پھر جب وہ اس (آگ) کے پاس پہنچے تو انہیں آواز دی گئی کہ برکت ہو ان پر جو اس آگ کے اندر ہیں اور اس پر جو اس کے پاس ہے)۔

"تبرک به" کا معنی ہے: اس نے برکت حاصل کیا(۳)۔

اس طرح تبریک (بمعنی دعائے برکت) اور ترحم (بمعنی دعا) دونوں ہم معنی ہیں۔

شرعی حکم:

۴-فقہاء کے درمیان اس باب میں کوئی اختلاف نہیں کہ والدین کے لئے خواہ وہ زندہ ہوں یا مر چکے ہوں، نیز تابعین، علماء وصلحاء اور

(۱) لسان العرب المحیط مادۂ "رضا"، دستور العلماء مادۂ "ترضی، ترحم"۔
(۲) سورۂ نمل ر ۸۔
(۳) مختار الصحاح۔

تمام نیک لوگوں کے لئے (وہ زندہ ہوں یا وفات پاچکے ہوں)، دعائے رحمت کرنا مستحب ہے، البتہ نبی کریم ﷺ پر داخل نماز یا خارج نماز رحمت بھیجنے کے سلسلے میں کچھ تفصیل اور اختلاف ہے جو حسب ذیل ہے:

الف- نبی ﷺ اور ان کی آل پر اندرون نماز رحمت بھیجنا:

۵- اندرون نماز نبی اور آل نبی پر دعائے رحمت کی دو صورتیں ہیں: تشہد میں یا خارج تشہد، تشہد کے اندر دعائے رحمت کا ذکر خود "التحیات" والی دعا میں موجود ہے، جس کی عبارت ہے: "السلام علیک أیها النبيّ ورحمة اللّٰه وبرکاته"(۱) (اے نبی آپ پر سلام ہو اور اللہ کی رحمتیں اور برکتیں نازل ہوں)، احکام تشہد کی تفصیل "تشہد" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

خارج تشہد نبی اکرم ﷺ پر دعائے رحمت بھیجنے کا مستحب طریقہ حنفیہ، بعض مالکیہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک یہ ہے کہ نماز کے درود میں "و ارحم محمداً و آل محمد" کا اضافہ کر دیا جائے۔

ابن ابی زید القیروانی کے "رسالہ" کی عبارت ہے: "اللهم صل علی محمد وعلی آل محمد، وارحم محمداً و آل محمد، کما صلیت ورحمت وبارکت علی إبراهیم" (اے اللہ! محمد اور آل محمد پر صلاۃ نازل فرما، اور محمد اور آل محمد پر رحمت فرما، جیسا کہ تو نے ابراہیم پر صلاۃ اور رحمت وبرکت نازل فرمائی)۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے ہے، وہ فرماتے ہیں: "قلنا: یا رسول الله! قد علمنا کیف نسلم علیک، فکیف نصلي علیک؟ قال: قولوا: اللهم

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۴۴، ۳۴۵، الأذکار رص ۱۰۷، الفتوحات الربانیہ ۳/ ۳۲۹۔

اجعل صلواتک ورحمتک وبرکاتک علی محمد وعلی آل محمد، کما جعلتها علی إبراهیم وعلی آل إبراهیم إنک حمید مجید"[1] (ہم نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم نے یہ تو جان لیا ہے کہ آپ پر کیسے سلام پڑھیں، لیکن آپ پر صلاۃ کیسے بھیجیں؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ کہو: "اللهم الخ " اے اللہ! اپنی صلاۃ اور رحمتیں اور برکتیں محمد اور آل محمد پر نازل فرما، جیسا کہ تو نے ابراہیم اور آل ابراہیم پر نازل فرمائی، بلاشبہ تو بزرگ، خوبیوں والا ہے)۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ مذکورہ احادیث اگر چہ سند کے لحاظ سے کمزور ہیں، مگر ان میں بعض کو بعض سے قوت ملتی ہے، ان میں سب سے قوی پہلی حدیث ہے، ان تمام کے مجموعہ سے کم از کم اتنا ضرور ثابت ہوتا ہے کہ زیادتی کی کوئی نہ کوئی اصل ضرور موجود ہے، علاوہ ازیں فضائل اعمال میں ضعیف احادیث قابل عمل ہوتی ہیں[2]۔

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ کتب صحاح کی مشہور روایات میں منقول درود کے الفاظ پر انحصار ضروری ہے، اس میں "ترحم" کے الفاظ کا اضافہ درست نہیں، بلکہ بعض حنفیہ، ابوبکر بن العربی المالکی اور نووی وغیرہ نے یہ تک کہا ہے کہ "وارحم محمداً ......الخ" کا اضافہ ایک ایسی بدعت ہے جس کی کوئی اصل نہیں، ابن العربی نے اس کے انکار میں اور ابن ابی زید کو غلطی پر بتانے اور ایسا کرنے والے کو جاہل قرار دینے میں شدت کا مظاہرہ کیا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ہمیں نماز کا طریقہ بتایا ہے، اس میں زیادتی کا مطلب ہے کہ تعلیم

(۱) حدیث: "لقد علمنا کیف نسلم علیک......" کی روایت ان الفاظ کے ساتھ "المعمرین" نے عمل الیوم واللیلۃ میں کی ہے جیسا کہ ابن علان کی "الفتوحات الربانیہ" (۳/ ۳۳۰ طبع المنیریہ) میں ہے ابن علان نے نقل کیا ہے کہ ابن حجر نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے (حوالہ سابق)۔

(۲) الفتوحات الربانیہ ۳/ ۳۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

نبوی میں نقص تھا جس کی تلافی زیادتی کے ذریعہ کی جارہی ہے۔

فقہ وحدیث کے جامع بعض متاخر فقہاء نے اس میں یہ کہہ کر قوت پہنچائی کہ اس سلسلے میں وارد احادیث سے استدلال درست نہیں، اس لئے کہ وہ سب فضول ہیں، کیونکہ ہر ایک کی سند میں کوئی نہ کوئی کذاب یا متہم بالکذب راوی موجود ہے، اس کی تائید سبکی کے اس بیان سے بھی ہوتی ہے کہ "حدیث ضعیف پر عمل اس وقت درست ہے جبکہ اس کے ضعف میں شدت نہ ہو"[1]۔

ب- نماز کے سلام میں دعائے رحمت:

۲- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز کے سلام کا سب سے کامل طریقہ یہ ہے کہ نمازی اپنے دائیں اور بائیں "السلام علیکم ورحمة الله" کہے اس لئے کہ اس طریقہ کا ذکر حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت جابر بن سمرہؓ[2] اور دیگر کئی صحابہ کی احادیث میں ہے[3]۔

اگر کوئی صرف "السلام علیکم" کہے اور "رحمة الله" نہ کہے تو جائز ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "تحلیلها التسلیم"[4] (نماز سے حلال ہونے کا طریقہ تسلیم

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۴۴، الاذکار رص ۱۰۷، الفتوحات الربانیہ ۳/ ۳۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث ابن مسعود کی روایت ترمذی (۲/ ۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے اور حسن صحیح کہا ہے اور حدیث جابر بن سمرہؓ کی روایت مسلم (۱/ ۳۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۵۳، الاختیار ۱/ ۵۴، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۶۸، المغنی ۱/ ۵۵۴، کشاف القناع ۱/ ۳۶۱۔

(۴) حدیث: "تحلیلها التسلیم......" کی روایت ترمذی (۱/ ۹ طبع الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے نووی نے اس کو "الخلاصہ" میں حسن قرار دیا ہے جیسا کہ نصب الرایہ میں ہے (۱/ ۳۰۷ طبع المجلس العلمی الہند)۔

ہے)، اس لئے صرف "السلام علیکم" سے تحلیل ہوجائے گی، دوسری وجہ یہ ہے کہ "ورحمة الله" کا ذکر "تکرار ثناء" ہے، اس لئے وہ واجب نہیں، جیسا کہ "وبرکاته" کہنا واجب نہیں ہے۔

حنبلی فقیہ ابن عقیل کہتے ہیں کہ مذہب حنبلی کا قول اصح جس پر اعتماد کیا گیا ہے، یہ ہے کہ صرف "السلام علیکم" پر اکتفا درست نہیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے صحیح طور پر ثابت ہے کہ آپ ﷺ "السلام علیکم ورحمة الله وبرکاته" کہتے تھے[۱]، دوسرے اس لئے کہ نماز میں "السلام علیکم" کا ذکر "رحمة الله" کے ساتھ مل کر آیا ہے، اس لئے بغیر "رحمة الله" کے سلام جائز نہیں، جیسے کہ تشہد میں حضور ﷺ پر سلام بغیر "رحمة الله" کے جائز نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ "وبرکاته" کا ترک اولی ہے، جیسا کہ اکثر احادیث اسی ترک کے ساتھ وارد ہوئی ہیں۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ "ورحمة الله" کی زیادتی میں حرج نہیں، اس لئے کہ یہ خارج نماز ہے، اہل مذہب کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ "رحمة الله" کہنا سنت نہیں ہے، اگر چہ حدیث سے اس کا ثبوت ہے، اس لئے کہ اہل مدینہ کا اس پر عمل نہیں تھا، بعض مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ صرف "السلام علیکم" پر اکتفا کرنا بہتر ہے، اور "رحمة الله وبرکاته" کا اضافہ خلاف اولی ہے[۲]۔

ج - خارج نماز نبی کریم ﷺ کے لئے دعائے رحمت:

۷ - خارج نماز نبی اکرم ﷺ کے لئے دعاء رحمت کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض علی الاطلاق منع کرتے ہیں، اس کی توجیہ بعض حنفیہ نے یہ کی ہے کہ رحمت بالعموم کسی قابل ملامت فعل کی وجہ سے ہوتی ہے، جبکہ ہمیں حضور ﷺ کی تعظیم کا حکم دیا گیا ہے اور دعائے رحمت میں درود کی طرح تعظیم پر دلالت کرنے والی کوئی چیز نہیں، یہی وجہ ہے کہ غیر انبیاء اور غیر ملائکہ کے لئے دعائے رحمت جائز ہے، نبی اکرم ﷺ پر تو رحمت ہی رحمت ہے (اس میں کوئی شبہ ہی نہیں)، اس لئے آپ ﷺ کے لئے دعائے رحمت تحصیل حاصل ہے، نیز دعائے رحمت کے لئے درود کافی ہے، الگ سے دعائے رحمت کی حاجت نہیں، اور اس لئے بھی کہ آپ ﷺ کا مقام دعائے رحمت سے بہت اونچا ہے۔

ابن دحیہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ کا ذکر کرتے وقت مناسب یہ ہے کہ آپ ﷺ پر درود بھیجا جائے۔ آپ ﷺ کے لئے دعائے رحمت جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: "لَا تَجْعَلُوْا دُعَاءَ الرَّسُوْلِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا"[۱] (تم لوگ رسول کے بلانے کو ایسا مت سمجھو جیسا تم میں ایک دوسرے کو بلا لیتا ہے)۔

ابن عبد البر اور الصید لانی سے بھی اسی طرح منقول ہے، جیسا کہ رافعی نے صیدلانی سے نقل کیا ہے، اور اس پر کوئی تبصرہ نہیں کیا۔

ابوزرعہ بن الحافظ العراقی نے اپنے فتاوی میں صراحت کی ہے کہ ممانعت زیادہ راجح ہے، اس لئے کہ جن احادیث سے اس سلسلے میں استدلال کیا جاتا ہے وہ سب ضعیف ہیں، ابوزرعہ کے قول سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اس کی حرمت علی الاطلاق ہے[۲]۔

---

(۱) جس حدیث میں "وبرکاته" کا اضافہ ہے اس کی روایت ابوداؤد نے حضرت وائل بن حجر سے کی ہے (۱/ ۶۰۷ طبع عزت عبید دعاس) نووی نے "المجموع" میں اس کو صحیح کہا ہے (۳/ ۴۷۹ طبع المنیریہ)۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۱ طبع دار الفکر۔

(۱) سورۂ نور/ ۶۳۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۸۰، الطحطاوی علی الدر ۱/ ۲۶۶، القلیوبی ۳/ ۱۷۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۱، ۲۲، ۵۳۱۔

بعض فقہاء مطلق جواز کی طرف گئے ہیں، یعنی صلاۃ یا سلام کے ساتھ ملائے بغیر بھی دعائے رحمت جائز ہے۔

ان حضرات کا استدلال اعرابی کے اس قول سے ہے جس کی روایت بخاری نے کی ہے: "اللهم ارحمني، وارحم محمدا، ولاترحم معنا أحدا" (اے اللہ! مجھ پر رحم فرما، اور محمد ﷺ پر رحم فرما، اور ہمارے ساتھ کسی دوسرے پر رحم نہ فرما)، حضور ﷺ نے اس کے الفاظ "اللهم ارحمني وارحم محمدا" کو باقی رکھا نکیر نہیں فرمائی، آپ ﷺ نے صرف اس ٹکڑے: "ولا ترحم معنا أحدا" پر نکیر فرمائی [1]۔

سرخسی کہتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ کے لئے ترحم میں مضائقہ نہیں، اس لئے کہ اس سلسلے میں حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے آثار منقول ہیں، دوسرے اس لئے کہ کوئی بڑا سے بڑا شخص بھی رحمتِ خداوندی سے بے نیاز نہیں ہوسکتا [2]۔

جیسا کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: "لن يدخل أحدا عمله الجنة، قالوا: ولا أنت يارسول الله؟ قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته" [3] (کسی کو اس کا عمل جنت میں ہرگز داخل نہیں کرائے گا، صحابہ نے عرض کیا: کیا آپ کو بھی نہیں اے اللہ کے رسول؟ آپ ﷺ نے فرمایا ہاں مجھے بھی نہیں جب تک کہ رحمت خداوندی مجھ کو ڈھانک نہ لے)۔

اس کے علاوہ تمام انسانوں میں رحمت الٰہی کے سب سے زیادہ مشتاق نبی اکرم ﷺ کی ذاتِ مبارک تھی، اسی طرح جو معنی "الصلاۃ" کا ہے وہی "الرحمۃ" کا بھی ہے، اس طرح دعائے رحمت کے لئے مانع کوئی چیز موجود نہیں۔

حضور اکرم ﷺ کا سراپا رحمت ہونا جیسا کہ اس آیت کریمہ میں مذکور ہے: "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِيْنَ" [1] (اور ہم نے آپ کو دنیا جہان پر (اپنی) رحمت ہی کے لئے بھیجا ہے)، آپ کے لئے دعائے رحمت کے منافی نہیں ہے، اس لئے کہ آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ کو رحمت حاصل تھی، مگر اس کا یہ مطلب تو نہیں کہ زیادتی کی طلب ممنوع ہوجائے، کیونکہ فضل الٰہی کی کوئی انتہا نہیں، پھر کامل بھی کمال کا طلب گار رہتا ہے [2]۔

بعض متاخرین نے اس میں تفصیل کی ہے کہ اگر مستقلاً حضور ﷺ کے لئے خالص دعائے رحمت کرے مثلاً یوں کہے "قال النبي رَحِمه الله" تو اس طرح کہنا حرام ہے، اور اگر صلاۃ وسلام کے ضمن میں کرے، مثلاً یوں کہے: "اللهم صل على محمد وارحم محمدا" تو جائز ہے۔

صلاۃ وسلام کے بغیر صرف "ارحم محمدا" کہنا جائز نہیں، اس لئے کہ جن احادیث میں دعائے رحمت کا ذکر آیا ہے، وہ "صلاۃ وبرکت" کے ضمن میں آیا ہے، کسی مقام پر علاحدہ اس کا ذکر نہیں آیا، اور بسا اوقات ایک چیز ضمناً جائز ہوتی ہے، اور اصالۃً ناجائز، علماء کی ایک جماعت نے اس نقطۂ نظر کو اختیار کیا ہے، بلکہ قاضی نے تو اس کو جمہور کا موقف بتایا ہے قرطبی کہتے ہیں کہ "یہی صحیح ہے" [3]۔

---

(۱) حدیث: "تقرير النبي ﷺ الأعرابي....." کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۳۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۴۵، الطحطاوی ۱/ ۳۲۶، نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۳۱۔

(۳) حدیث: "لن يدخل أحدا عمله الجنة....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۲۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۱۷۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) سورۂ انبیاء/ ۱۰۷۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۸۰، البدائع ۱/ ۲۱۳، الطحطاوی ۱/ ۲۲۶، الفتوحات الربانیہ ۳/ ۳۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۴۴، ۳۴۵، ۵/ ۴۸۰، الطحطاوی ۱/ ۲۲۶، القلیوبی ۳/ ۱۷۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۳۱۔

د-صحابہ، تابعین اور دیگر ابرار واخیار کے لئے دعائے رحمت:

۸- صحابہ کے لئے ترحم کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض فقہاء کا خیال ہے کہ صحابہ کا ذکر ہو تو "رضي الله عنهم" اور تابعین اور بعد کے علماء وصلحاء کا ذکر ہو تو "رحمهم الله" کہنا بہتر ہے۔

زیلعی کہتے ہیں کہ بہتر ہے کہ صحابہ کے لئے دعائے رضوان، تابعین کے لئے دعائے رحمت اور بعد والوں کے لئے دعائے عفو ومغفرت کی جائے، اس لئے کہ صحابہ کو رضائے الٰہی کی سب سے زیادہ جستجو تھی، مرضیات الٰہی پر چلنے کی وہ بے حد کوشش کرتے تھے، اور خدا کی جانب سے نازل ہونے والی مصیبتوں اور آزمائشوں پر پوری طرح راضی رہتے تھے، اس لئے وہ رضائے الٰہی کے سب سے زیادہ مستحق ہیں، کوئی غیر صحابی اگر زمین بھر سونا بھی خرچ کردے تو بھی کسی ادنیٰ صحابی کے درجہ تک نہیں پہنچ سکتا۔

ابن عابدین نے قرمانی کا قول راجح یہ نقل کیا ہے کہ اس کے برعکس یعنی صحابہ کے لئے دعائے رحمت اور تابعین اور دیگر علماء وصلحاء کے لئے دعائے رضوان بھی جائز ہے[۱]۔

"الاذکار" میں نووی کا میلان بھی اسی طرف نظر آتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ صحابہ، تابعین اور بعد کے علماء وصلحاء کے لئے دعائے رضوان اور دعائے رحمت یعنی "رضي الله عنه یا رحمه الله" وغیرہ کہنا مستحب ہے، اور بعض علماء جو کہتے ہیں کہ "رضي الله عنه" صحابہ کے ساتھ خاص ہے اور غیر صحابی کے لئے صرف "رحمه الله" کہا جائے گا، یہ واقعہ کے مطابق نہیں ہے، اس سے اتفاق نہیں کیا جاسکتا، بلکہ جمہور کا مذہب صحیح یہ ہے کہ صحابی کے لئے رضي الله عنه اور غیر صحابی کے لئے رحمه الله کہنا صرف مستحب ہے، جس کے بے شمار دلائل موجود ہیں،

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۸۰۔

"النہایہ" میں "المجموع" سے نقل کیا گیا ہے کہ صحابہ کے لئے ترضی اور غیر صحابی کے لئے ترحم کی تخصیص ضعیف ہے[۱]۔

ھ-والدین کے لئے دعائے رحمت:

۹- والدین کے لئے دعائے رحمت کے وجوب کی بنیاد یہ آیت کریمہ ہے: "وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَ قُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا"[۲] (اور کہتے رہنا کہ اے میرے پروردگار ان پر رحمت فرما)۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے بندوں کو والدین کے لئے دعائے رحمت اور ان کے ساتھ رحم وکرم کے برتاؤ کا حکم دیا ہے۔

مگر دعائے رحمت کا حکم صرف اس وقت ہے جبکہ والدین مومن ہوں، کافر ہونے کی صورت میں ان کے لئے دعائے رحمت جائز نہیں[۳]، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى"[۴] (نبی اور جو لوگ ایمان لائے ہیں ان کے لئے جائز نہیں کہ وہ مشرکوں کے لئے مغفرت کی دعا کریں اگرچہ وہ (مشرکین) رشتہ دار ہی ہوں)۔

و-مسلمانوں کے باہمی سلام میں دعائے رحمت:

۱۰- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مسلمانوں کے باہم سلام کا افضل طریقہ یہ ہے کہ "السلام عليكم ورحمة الله وبركاته"

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۸۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۸، ۳/ ۶۹، الاذکار ۱/ ۱۰۹، تدریب الراوی رص ۲۹۳۔

(۲) سورۂ اسراء/ ۲۴۔

(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۷۴۱، القلیوبی ۳/ ۱۷۵، تفسیر القرطبی ۸/ ۲۷۴، ۱۰/ ۲۴۴، ۲۴۵، الاذکار رص ۳۳۵۔

(۴) سورۂ توبہ/ ۱۱۳۔

کہا جائے، اور جواب دینے والا بھی کہے: "وعلیکم السلام ورحمة الله وبرکاته" [۱]، اس لئے کہ حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت ہے: "جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: السلام عليكم، فرد عليه، ثم جلس، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: عشر، ثم جاء آخر، فقال: السلام عليكم ورحمة الله، فرد عليه، ثم جلس، فقال: عشرون، ثم جاء آخر، فقال: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، فرد عليه، فجلس، فقال: ثلاثون" [۲] (ایک شخص نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے کہا: "السلام علیکم"، حضور ﷺ نے اس کو جواب دیا، پھر وہ شخص بیٹھ گیا، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "دس نیکیاں"، پھر دوسرا شخص آیا، اور کہا: "السلام علیکم ورحمة الله"، حضور ﷺ نے اس کو جواب دیا وہ بیٹھ گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "بیس نیکیاں"، پھر ایک تیسرا شخص آیا اور کہا: "السلام علیکم ورحمة الله وبرکاته"، آپ ﷺ نے اس کو جواب دیا اور وہ بیٹھ گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "تیس نیکیاں")۔ ترمذی کہتے ہیں کہ یہ حدیث حسن ہے۔

مگر یہ عموم مسلمانوں کے ساتھ خاص ہے، کافر کے لئے ترحم جائز نہیں، اس لئے کہ اکثر علماء کے نزدیک کافر کو سلام کرنے میں پہل کرنا حرام ہے، کیونکہ حدیث ہے: "لا تبدءوا اليهود والنصارى بالسلام" [۳] (یہود ونصاریٰ کو سلام کرنے میں پہل

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۶۶، القوانین الفقہیہ رص ۴۳۷، الأذکار رص ۲۱۸۔
(۲) حدیث عمران بن حصینؓ: "جاء رجل إلى النبي ﷺ......" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔
(۳) حدیث: "لا تبدءوا اليهود ولا النصارى" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۰۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا کی ہے۔

نہ کرو)، اگر یہودی ونصرانی سلام کریں تو جواب دینے میں مضائقہ نہیں، لیکن صرف "وعلیک" کہے اس سے زیادہ نہیں [۱]۔

اور جن حضرات نے کفار کو ابتداءً سلام کرنے کی اجازت دی ہے، انہوں نے "السلام علیک" پر اکتفا کرنے کی صراحت کی ہے، یعنی "علیکم" جمع کا صیغہ استعمال نہ ہوگا، اور نہ "رحمة الله" کہا جائے گا [۲]، اس لئے کہ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا سلم عليكم أهل الكتاب، فقولوا: و"عليكم" أو عليكم" بغير واو" [۳] (جب تم کو اہل کتاب سلام کریں تو کہو: "وعلیکم" یا بغیر واو کے "علیکم")۔

ز- کفار کے لئے دعائے رحمت:

۱۱- نووی نے اپنی کتاب "الاذکار" میں صراحت کی ہے کہ ذمی کے لئے اس کی زندگی میں دعائے مغفرت یا اس جیسی کوئی اور دعا جو کفار کے لئے نہیں کی جاتی، کرنا جائز نہیں ہے، البتہ ذمی کے لئے ہدایت اور صحت وعافیت وغیرہ کی دعا کرنا جائز ہے [۴]، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی روایت ہے: "استسقى النبي ﷺ فسقاه يهودي، فقال له النبي ﷺ: جملك الله"، فما رأى الشيب حتى مات" [۵] (نبی کریم ﷺ نے ایک موقع پر پانی

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۶۵۔
(۲) الأذکار رص ۲۷۷، القوانین الفقہیہ رص ۴۴۸۔
(۳) حدیث: "إذا سلم عليكم أهل الكتاب......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۴۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۴) الأذکار رص ۲۸۲، الفتوحات الربانیہ ۶/ ۲۶۲۔
(۵) حدیث انسؓ: "استسقى النبي ﷺ فسقاه يهودي......" کی روایت ابن السنی (رص ۹۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے ابن حجر نے اس حدیث کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے (التہذیب ۴/ ۱۶۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ)۔

مانگا تو ایک یہودی نے آپ ﷺ کو پانی پلایا، تو حضور ﷺ نے اس کو دعا دی کہ اللہ تجھے خوبصورت بنائے، چنانچہ اس نے موت تک اپنے بال سفید نہ دیکھے)۔

البتہ موت کے بعد کسی کافر کے لئے مغفرت وغیرہ کی دعا کرنا بالکلیہ حرام ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ يَسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ وَلَوْ كَانُوْا أُولِي قُرْبٰى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيْمِ''[۱] (نبی اور جو لوگ ایمان لائے ہیں ان کے لئے جائز نہیں کہ وہ مشرکوں کے لئے مغفرت کی دعا کریں اگرچہ وہ (مشرکین) رشتہ دار ہی ہوں جب ان پر یہ ظاہر ہو چکے کہ وہ اہل دوزخ ہیں)۔

حدیث بھی اس معنی میں وراد ہوئی ہے، اور اس پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے[۲]۔

ح- لکھتے اور بولتے وقت دعائے رحمت کا التزام:

۱۲- کاتب حدیث اور راوی حدیث کو چاہئے کہ صحابہ تابعین اور نیک لوگوں کا نام لکھتے اور بولتے وقت ترضی اور ترحم کا اہتمام کریں، اور تکرار سے بالکل نہ اکتائیں، اور اگر کسی کتاب میں یہ التزام نہ ہو اور اس میں یہ کمی پائی جائے تو اس کی پابندی نہ کریں[۳]۔

ترحیص

دیکھئے: ''رخصت''۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۱۱۳۔

(۲) الأذکار/ص ۳۴۴، الفتوحات الربانیہ ۷/ ۲۳۸۔

(۳) تدریب الراوی/ص ۲۹۲، ۲۹۳۔

تردّی

تعریف:

۱- لغت میں تردی کے کئی معانی ہیں، ایک معنی ہے: اوپر سے نیچے گرنا، بولتے ہیں: "تردی فی مهواة" وہ گڑھے میں گرگیا، "ردّیته تردية" میں نے اس کو گرادیا[1]۔

اصطلاح میں بھی یہ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے، مالکیہ نے اس کی تعریف کی ہے: "اوپر سے نیچے گرنا"[2]۔

اسی سے "المتردية" ہے، یعنی جو جانور کنواں میں گرجائے یا پہاڑ سے گرپڑے[3]۔

"النظم المستعذب" میں اس کا معنی ہے: جو جانور پہاڑ سے گرے اور نیچے جاپڑے[4]۔

"مطالب اولی النہی" میں اس کے معنی ہیں: جو مثلاً پہاڑ یا دیوار کی بلندی سے گرے اور کنواں یا اور کسی گہرائی میں جاپڑے[5]۔

اجمالی حکم:

۲- ارشاد باری تعالیٰ ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالأَزْلَامِ ذٰلِكُمْ فِسْقٌ......"[1] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور سور کا گوشت اور جو جانور غیر اللہ کے لئے نامزد کردیا گیا ہو اور جو گلا گھٹنے سے مرجائے اور جو کسی ضرب سے مرجائے اور جو اونچائی سے گرکر مرجائے اور جو کسی کے سینگ سے مرجائے اور جس کو درندے کھانے لگیں، سوا اس صورت کے کہ تم اسے ذبح کرڈالو، اور جو جانور استھانوں پر بھینٹ چڑھایا جائے اور نیز یہ کہ قرعہ کے تیروں سے تقسیم کیا جائے یہ سب گناہ (کے کام) ہیں)۔ اس آیت میں کئی قسم کے جانوروں کو حرام قرار دیا گیا ہے، جس میں ایک "المتردیہ" بھی ہے، إلا یہ کہ گرنے والے جانور کو شرعی قاعدہ کے مطابق ذبح کردیا جائے، خواہ ذبح اختیاری ہو یعنی ذبح یا نحر کیا جائے یا ذبح اضطراری، یعنی نیزہ پھینک کر حسب سہولت بدن کے کسی حصے کو زخمی کرکے خون بہادیا جائے، مگر ذبح اضطراری صرف اس وقت اختیار کیا جائے گا، جبکہ ذبح اختیاری ممکن نہ ہو[2]۔

فقہاء کے درمیان اس باب میں کوئی اختلاف نہیں کہ ذبح کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم اختیاری ہے، یعنی جس صورت میں جانور زیر قابو ہو تو ذبح کے جانور مثلاً گائے اور بکری کو ذبح کیا جائے گا، اور نحر کے جانور مثلاً اونٹ کو نحر کیا جائے گا، یعنی مقام ذبح و نحر (حلق) پر زخم لگائے بغیر جانور حلال نہ ہوگا۔ دوسری قسم ہے: ذبح اضطراری یعنی جب جانور زیر قابو نہ ہو مثلاً بدک کر جانور بھاگ جائے، یا کنواں میں گرجائے، اور اختیاری طور پر اس کے محل ذبح کو کاٹنا مشکل ہو تو ذبح

(۱) المصباح المنیر مادۂ "ردی"۔
(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۱۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۰۳۔
(۴) النظم المستعذب بأسفل المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۲۵۸۔
(۵) مطالب أولی النہی ۶/ ۳۳۲، ۳۳۳۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۲، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۱۸۵۔

اضطراری کے ذریعہ یعنی بدن کے کسی حصے کو زخمی کر کے اس کو حلال کیا جائے گا[1]۔

حنفیہ نے اس سے اس بکری کا استثناء کیا ہے جو بدک کر شہر میں بھاگ گئی ہو تو اس میں ذبح اضطراری جائز نہیں، کیونکہ اس کو پکڑنا اور اس پر قابو پانا ممکن ہے[2]۔

۳- کوئی جانور کنواں وغیرہ میں گر جائے اور اس کا ذبح اختیاری ممکن نہ ہو تو حسب سہولت جسم کے کسی حصے کو زخمی کر دینا ہی اس کا ذبح ہے، جیسا کہ بدک کر بے قابو ہو جانے والے جانور کا حکم ہے، اس طریق سے کنویں میں گرنے والا جانور حلال ہو جائے گا، البتہ اگر جانور کا سر پانی میں ہو تو کھانا حلال نہیں، اس لئے کہ ممکن ہے کہ پانی میں ڈوبنے کی وجہ سے مر گیا ہو، اکثر فقہاء (حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں سے ابن حبیب) کا مسلک یہی ہے، اس لئے کہ حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "**كنا مع النبي ﷺ فند بعير، وكان في القوم خيل يسيرة، فطلبوه فأعياهم، فأهوى إليه رجل بسهم فحبسه الله، فقال النبي ﷺ: إن لهذه البهائم أو ابد كأوابد الوحش، فما غلبكم منها فاصنعوا به هكذا" وفي لفظ "فما ند عليكم فاصنعوا به هكذا**"[3] (ہم نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھے، کہ ایک اونٹ بدک گیا، اور قوم میں گھوڑے کم تھے، اس کے ذریعہ لوگوں نے اونٹ کو پکڑنا چاہا، مگر اس نے سب کو تھکا دیا، تو ایک شخص نے اس پر تیر پھینکا، اور اللہ نے اسے روک دیا، نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جانور کبھی جنگلی جانوروں کی طرح بدک جاتے ہیں، اگر کوئی جانور تم کو عاجز کردے تو اس کے ساتھ اسی طرح کرو، ایک دوسری روایت کے الفاظ ہیں کہ جو جانور تم سے بدک کر بھاگ جائے، اس کے ساتھ اسی طرح کرو)، ابو العشراء الدارمی اپنے والد سے نقل کرتے ہیں: "**أنه قال: يا رسول الله، أما تكون الذكاة إلا في الحلق واللبة؟ فقال ﷺ: لو طعنت في فخذها لأجزأك**"[1] (انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا: یا رسول اللہ! کیا ذبح صرف حلق اور لبہ (سینہ کا بالائی حصہ) ہی میں ہوسکتا ہے؟ تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا اگر تم جانور کی ران کو نیزہ سے زخمی کر دو تو بھی کافی ہے)، ابوداؤد کہتے ہیں کہ یہ طریقہ ذبح صرف کنویں میں گرنے والے جانور اور بدکے ہوئے جانور کے لئے ہے، مجد کہتے ہیں کہ یہ حکم بے قابو جانوروں کے لئے ہے[2]۔

ابن حبیب مالکی کے سوا فقہاء مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ کنویں میں گرنے والے جانور کو زخمی کرنے سے حلال نہ ہوگا، بلکہ ذبح والا جانور ہو تو ذبح کرنا ہوگا، اور نحر والا جانور ہو تو نحر کرنا ہوگا[3]۔

۴- حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے شکار پر تیر پھینکا، اور وہ شکار پانی

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۸۵، الاختیار شرح المختار ۳/ ۱۴۲، ۱۴۵ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۵ھ، الخرشی علی مختصر خلیل ۳/ ۲، الإقناع للشربینی الخطیب ۵/ ۳۳، ۳۴ طبع محمد علی صبیح، منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/ ۴۴، ۴۵ طبع المکتب الاسلامی۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۸۵۔

(۳) حدیث: "إن لهذه البهائم......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۸۸، ۹/ ۶۳۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۵۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "لو طعنت في......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۵۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر نے تلخیص میں ایک راوی کے مجہول ہونے کی بنا پر اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے (التلخیص ۴/ ۱۳۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۰۳، ۳۰۴، فتح القدیر ۸/ ۴۱۶ طبع دار احیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج للرملی ۸/ ۱۰۸، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۲۶۲، منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/ ۴۴۴ طبع المکتب الاسلامی، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۶۶، ۵۶۷ طبع ریاض الحدیثہ، فتح الباری بشرح صحیح البخاری ۹/ ۶۳۹۔

(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۳۔

میں گر گیا تو حلال نہ ہوگا، کیونکہ ممکن ہے کہ وہ پانی سے مرگیا ہو یا زخمی ہونے کے بعد وہ جانور کسی چھت یا پہاڑ پر جاگرا اور پھر وہاں سے زمین پر گر پڑا تو یہ بھی حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ ایسی صورتوں سے بچنا ممکن ہے[۱]۔

۵-فقہ حنبلی کی کتاب ''المغنی'' اور دوسری کتاب ''مطالب أولی النہی'' میں ہے کہ اگر کسی نے جانور پر تیر پھینکا اور وہ جانور اتنے پانی میں گرا کہ وہ مرسکتا ہو یا اتنی اونچائی سے زمین پر گرا کہ جانور مرسکتا ہو تو اس جانور کا گوشت نہیں کھایا جائے گا، اس لئے کہ احتمال ہے کہ اس کی جان جانے میں پانی کو بھی دخل ہو، البتہ اگر جانور اتنے پانی میں گرا جس میں اس کی موت نہ ہوسکتی ہو مثلاً جانور کا سر پانی سے باہر ہو یا وہ آبی پرندہ ہو، جس پر پانی اثر انداز نہ ہوسکے یا اتنے اوپر سے نیچے گرا کہ اتنے میں بالعموم جانور نہیں مرتا تو ان تمام شکلوں میں شکار کیا ہوا جانور بالاتفاق حلال ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''فإن وجدته غريقا في الماء فلا تاكله''[۲] (اگر تم شکار کو پانی میں ڈوبا ہوا پاؤ تو اس کو نہ کھاؤ)۔

دوسرے اس لئے کہ پانی میں گرنے یا بلندی سے گرنے کی صورت میں حرمت اس اندیشہ کی بنا پر ہے کہ کہیں جانور کی موت پانی یا نشیب میں گرنے کی بنا پر نہ ہوئی ہو، لیکن اگر یہ اندیشہ نہ ہو تو جائز ہے، مثلاً کسی نے فضا میں اڑتے ہوئے یا درخت یا پہاڑ پر بیٹھے ہوئے پرندے پر تیر پھینکا اور وہ زمین پر گر کر مر گیا تو جائز ہے[۳]، اس لئے کہ اس صورت میں احتراز ممکن نہیں۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۰۴۔

(۲) حدیث: "فإن وجدته غريقا في الماء فلا تأكله" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۳۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۵۵، ۵۵۶ طبع ریاض الحدیثہ، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۳۵، ۳۳۶۔

۶-اگر دو اونٹ مثلاً اوپر نیچے ایک ساتھ کنویں میں گر پڑیں اور نچلا اونٹ اوپر والے اونٹ کے بوجھ سے مرجائے تو نچلا اونٹ حلال نہ ہوگا، برخلاف اس کے کہ اگر کسی نے اوپر والے اونٹ پر نیزہ دیا تیر اتنی زور سے پھینکا کہ نیچے کے اونٹ تک پہنچ گیا، اور اس پر اس کا یقینی اثر ہوا تو دونوں جانور حلال ہوں گے، چاہے نیزہ مارنے والے کو نیچے والے جانور کا علم ہو یا نہ ہو[۱]۔

(۱) منہاج الطالبین ۴/ ۲۴۲۔

ترسل

تعریف:

۱-لغت میں "ترسّل" کے کئی معانی ہیں، ایک معنی ہے: اطمینان اور آہستگی کے ساتھ کام کرنا، کہا جاتا ہے: "ترسل في قراءته"، "اس نے اطمینان اور ٹھہراؤ کے ساتھ قرأت کی"، "ترسل الرجل في كلامه ومشيه" یعنی اس نے اپنی گفتار اور رفتار میں ٹھہراؤ اور اطمینان سے کام نہیں لیا[1]، حضرت عمرؓ کی حدیث میں ہے: "إذا أذّنت فترسّل"[2] (جب تم اذان دو تو ٹھہر ٹھہر کر دو، عجلت سے نہ دو)۔

اصطلاح میں بھی یہ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے، فقہاء نے کہا ہے کہ اذان میں ترسل کا مطلب ہے: ٹھہر ٹھہر کر بغیر عجلت کے اذان دینا، یعنی اذان کے دو جملوں کے درمیان کم از کم اتنا وقفہ ہو کہ سننے والا اس کا جواب دے سکے، لیکن یہ لحاظ رہے کہ آواز میں حد سے زیادہ کھنچاؤ اور تلفظ میں بیجا پھیلاؤ نہ ہو[3]۔

۲-ترسل کے بالمقابل حدر ہے، لغت میں حدر کے بھی کئی معانی ہیں، ایک معنی ہے: جلدی جلدی پڑھنا، بولتے ہیں: "حدر الرجل الأذان والإقامة والقراءة وحدر فيها كلها حدرا"[1] (اس نے اذان، اقامت اور قرأت سب میں جلدی کی، یہ باب قتل یعنی نصر سے ہے)۔

اذان کی حدیث میں ہے: "إذا أذّنت فترسّل وإذا أقمت فاحدر"[2] (اذان دو تو ٹھہر کر دو اور جب اقامت کہو تو جلدی جلدی کہو)، اصطلاح میں بھی یہ اسی معنی میں مستعمل ہے۔

حدر اقامت میں سنت ہے اور اذان میں مکروہ[3]، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا: "يا بلال إذا أذّنت فترسّل، وإذا أقمت فاحدر"[4] (اے بلال! جب اذان دو تو ٹھہر کر دو اور جب اقامت کہو تو جلدی جلدی کہو)۔

اجمالی حکم:

۳-ترسل سے وابستہ کئی احکام ہیں:

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، معجم متن اللغۃ، طبع دار مکتبۃ الحیاۃ بیروت مادۃ "رسل"۔

(۲) حدیث: "إذا أذنت فترسل" کی روایت ترمذی (۱/ ۳۷۳ طبع الحلبی) نے کی ہے ابن حجر نے التلخیص میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے (۱/ ۲۰۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ)۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۵۹، الاختیار شرح المختار ۱/ ۴۲ طبع دار المعرفۃ، مراقی الفلاح رص ۱۰۶، النظم المستعذب فی شرح غریب المذہب بذیل المہذب فی فقہ =

= الإمام الشافعی ۱/ ۶۵، نہایۃ المحتاج للرملی ۱/ ۳۹۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۰۷ طبع ریاض الحدیثۃ، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۱/ ۴۳۷ طبع النجاح لیبیا۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادۃ "حدر"، کشاف القناع ۱/ ۲۳۸ طبع النصر الحدیثۃ۔

(۲) حدیث: "إذا أذنت فترسل......" کی تخریج فقرہ نمبر/ ۱ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۲۳۸ طبع النصر الحدیثۃ، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۰۷ طبع ریاض الحدیثۃ، ابن عابدین ۱/ ۲۶۰، الاختیار شرح المختار ۱/ ۴۳ طبع دار المعرفۃ، مراقی الفلاح/ ۱۰۶، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۶۵، نہایۃ المحتاج للرملی ۱/ ۳۹۰، ۳۹۱، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۱/ ۴۳۷۔

(۴) حدیث: "يا بلال إذا أذنت فترسل......" کی تخریج فقرہ نمبر/ ۱ میں گذر چکی ہے۔

ترسل اذان میں مسنون ہے، اس کا طریقہ یہ ہے کہ مؤذن ہر دو جملے کے درمیان اتنا توقف کرے کہ سننے والا اس کا جواب دے سکے، جس میں آواز کا حد سے زیادہ کھنچاؤ، تلفظ کا بیجا پھیلاؤ اور لب ولہجہ میں نامناسب سُر نہ ہو، اس لئے کہ حضرت جابرؓ نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ نے حضرت بلال سے فرمایا: ''یا بلال إذا أذنت فترسّل'' (اے بلال اذان ٹھہر ٹھہر کردو)، اسی طرح منقول ہے کہ مسجد اقصیٰ کے مؤذن ابو الزبیر کو حضرت عمرؓ نے ہدایت کی تھی: ''إذا أذنت فترسّل'' [1] (اذان ٹھہر ٹھہر کردو)، نیز منقول ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابن عمرؓ سے کہا کہ مجھے آپ سے اللہ کے لئے محبت ہے تو حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ مجھے تجھ سے اللہ کے لئے نفرت ہے، اس لئے کہ تم اپنی اذان میں گاتے ہو۔

فقہاء کا نقطۂ نظر بھی یہی ہے [2]۔

اقامت میں ترسل مکروہ ہے، یہ اس وجہ سے کہ اقامت کہنے والے کے لئے مسنون یہ ہے کہ جلدی جلدی کہے، ٹھہر ٹھہر کر نہیں، جیسا کہ اوپر حدیثیں گذر چکی ہیں [3]۔

یہ فرق اس بنا پر ہے کہ اذان کا مقصد لوگوں کو نماز کے وقت کی اطلاع دینا، دور والوں کو آگاہ کرنا، اور نماز کے لئے ان کو بلانا ہے، جبکہ اقامت کا مقصد موجود لوگوں کو نماز کے لئے تیار ہونے اور کھڑے ہونے کی خبر دینا ہے، اس لئے اذان میں توقف اور ٹھہراؤ اعلان کے مقصد کو پورا کرنے میں زیادہ معاون ہے، جبکہ اقامت میں اس کی حاجت نہیں [1]۔

یہی وجہ ہے کہ الفاظ اذان کو دہرانے اور الفاظ اقامت کو صرف ایک بار کہنے کا حکم دیا گیا ہے، حضرت انسؓ سے مروی ہے: ''أمر بلال أن یشفع الأذان ویوتر الإقامة'' [2] (بلال کو حکم دیا گیا کہ اذان کے الفاظ کو جوڑا جوڑا اور اقامت کے الفاظ کو طاق طاق کہیں)، حماد نے اپنی حدیث میں ''إلا الإقامة'' کا اضافہ کیا ہے، (اعلان کے مقصد ہی کے تحت) اذان اونچی جگہ پر دینا مستحب ہے، اور اقامت میں یہ قید نہیں، اسی طرح اذان میں اقامت کے بالمقابل زیادہ بلند آواز ہونا مستحب ہے، اسی طرح اذان ترتیل کے ساتھ اور اقامت تیزی کے ساتھ کہنا مستحب ہے، اقامت میں ''قد قامت الصلاة'' کو مکرر کہنا مسنون ہے، اس لئے کہ اقامت کا اصل مقصود یہی ہے [3]۔

دیکھئے: ''اذان'' اور ''اقامت'' کی اصطلاح۔

(۱) حدیث: ''إذا أذنت فترسل.....'' کی تخریج فقرہ نمبر/ ۱ میں گذر چکی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۲۵۹/۱، الاختیار شرح المختار ۴۳/۱ طبع دار المعرفہ، مراقی الفلاح/ ۱۰۶، نہایۃ المحتاج للرملی ۳۹۱/۱، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۶۵/۱، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۴۳۷/۱ طبع النجاح لیبیا، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۲۳۰/۶، طبع ہشتم، المغنی لابن قدامہ ۴۰۷/۱ طبع ریاض الحدیثہ، کشاف القناع ۲۳۸/۱ طبع النصر الحدیثہ۔

(۳) ابن عابدین ۲۶۰/۱، الاختیار شرح المختار ۴۳/۱ طبع دار المعرفہ، مراقی الفلاح/ص ۱۰۶، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۶۵/۱، نہایۃ المحتاج للرملی ۳۹۱/۱، المغنی لابن قدامہ ۴۰۷/۱ طبع ریاض الحدیثہ، کشاف القناع ۲۳۸/۱ طبع النصر الحدیثہ، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۴۳۷/۱ طبع النجاح لیبیا۔

(۱) مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۴۲۳/۱، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۶۵/۱، نہایۃ للرملی ۳۹۰/۱، المغنی لابن قدامہ ۴۰۷/۱ طبع ریاض الحدیثہ۔

(۲) حدیث: ''أمر بلال أن یشفع الأذان ویوتر الإقامة'' کی روایت بخاری (الفتح ۸۲/۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲۸۶/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) عون المعبود شرح سنن أبی داود ۲۰۱/۲، ۲۰۳ طبع دار الفکر۔

ترسیم

تعریف:

۱-"ترسیم" لغت میں "رسّم" کا مصدر ہے، المعجم الوسیط میں ہے: "رسّم الثوب" اس نے کپڑے میں ہلکی دھاریاں بنائیں، اس کا اسم "الرسم" ہے۔

رسم کے کئی معانی ہیں، ایک معنی ہے: اثر اور نشان، کہا جاتا ہے: "رسمت الناقة" اونٹنی نے زمین میں زور سے چلنے کی وجہ سے نشان بنایا، "رسم الغیث الدیار یرسمها رسما" یعنی بارش نے مکانات کو مٹادیا اور زمین پر ان کا نشان باقی رکھا، مجازاً اس کا اطلاق کسی چیز کا حکم دینے پر بھی ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "رسم له كذا فارتسم" اس نے اس کو فلاں حکم دیا تو وہ اس کو بجالایا[1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں "ترسیم" کے معنی جیسا کہ کتب فقہ سے سمجھ میں آتا ہے: کسی شخص پر تنگی کرنا اور اس کی نقل وحرکت کو محدود کرنا ہے، تاکہ وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ نہ جاسکے[2]۔

شرعی حکم:

نظر بند شخص کے اقرار پر شہادت:

۲-"حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج" میں ہے کہ کسی قیدی یا نظر بند شخص کے اقرار کی گواہی دینا جائز نہیں، اس لئے کہ ان کے حق میں جبر وزبردستی کی علامت وقرینہ پایا جاتا ہے[1]۔

جس طرح کسی قیدی یا نظر بند شخص کی جانب سے کسی حق کا یا ایسی چیز کا اقرار صحیح نہیں ہے جو سزا کا سبب ہو، "شرح مطالب اولی النہی" میں ہے کہ اگر کوئی شخص یہ دعوی کرے کہ اس سے زبردستی اقرار لیا گیا تھا تو اس کا دعوی قابل قبول ہوگا، بشرطیکہ اس کی تائید قرائن سے ہوتی ہو، مثلاً کوئی جابر کسی کو مارنے یا قید کرنے یا نظر بند کرنے یا جیل میں ڈالنے یا مال چھین لینے وغیرہ کی دھمکی دے اور قرینۂ حال یہ بتاتا ہو کہ دھمکی دینے والا اپنی دھمکی کو عملی شکل دینے پر قادر ہے[2]۔

---

(۱) المعجم الوسیط، لسان العرب، متن اللغۃ، محیط المحیط مادۂ "رسم"۔

(۲) تحفۃ الحبیب علی شرح الخطیب ولاقناع ۳/۱۲۰، حاشیۃ البجیرمی علی شرح المنہج ۳/۳۷، حاشیۃ القلیوبی ۳/۳۔

(۱) القلیوبی ۳/۳۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/۶۵۷۔

ترشید

تعریف:

۱-"ترشید" لغت میں "رشد" سے ماخوذ ہے، رشد کا معنی ہے: صلاح اور درستگی کا حصول، کہا جاتا ہے: "رشده القاضي ترشيدا" قاضی نے اسے رشید قرار دیا(۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں ترشید کا معنی ہے: آزمائش کے بعد نابالغ بچے سے پابندی اٹھانا۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مال میں صلاح کو رشد کہتے ہیں(۲)، جبکہ شافعیہ کے نزدیک دین اور مال دونوں میں صلاح کا نام رشد ہے(۳)۔

شرعی حکم:

۲-عاقل بچے کے ولی کے لئے جائز ہے کہ اس کا کچھ مال اس کے حوالہ کرے، اور بطور امتحان اس کو تجارت کی اجازت دے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"(۴) (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں، تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)، باری تعالیٰ نے یتیموں کا امتحان لینے کی اجازت دی ہے، اور مالی معاملات کا امتحان تجارت کے ذریعہ ہوتا ہے، اس طرح قرآن میں ابتلاء کی اجازت دینا گویا بطور امتحان تجارت کی اجازت دینا ہے۔ اگر ولی اس تجارت میں بچے کی جانب سے رشد محسوس کرے، اور بچہ بالغ ہو تو اس کا باقی مال بھی اس کے حوالے کردے جیسا کہ آیت میں حکم ہے، اور اگر یہ احساس ہو کہ بچہ ابھی پوری طرح باشعور نہیں ہوا ہے تو بالغ ہونے تک اس کو مالی تصرفات سے روکے گا، اگر بالغ ہونے تک وہ باشعور ہوجائے تو اس کا مال اس کے حوالے کردے گا، لیکن بلوغ تک بھی اس میں شعور پیدا نہ ہو، بلکہ وہ بے عقل، برباد کرنے والا اور فضول خرچ ہو تو مال اس کے حوالے نہیں کرے گا، چاہے بڑھاپے تک اس میں عقل پیدا نہ ہو، کسی بھی عمر میں اس کے حوالے مال کئے جانے کے لئے امتحان تجارت میں اس کا کامیاب ہونا ضروری ہے، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف وامام محمد کا مسلک یہی ہے۔

البتہ حنابلہ کہتے ہیں کہ امتحان کے لئے اس سے وہ کام لئے جائیں گے جو اس کے ماحول میں اس جیسے لڑکوں سے لئے جاتے ہوں، کیونکہ تاجروں کی اولاد اور زمینداروں اور رؤساء کی اولاد میں فرق ہے، کاشتکاروں اور ارباب پیشہ کی اولادوں میں فرق ہے، اس لئے کہ ہر ایک کا امتحان اس کے ماحول، ذوق اور اہلیت کے مطابق ہوگا، بچی کو وہ ذمہ داری دی جائے گی جو گھر کی مالکہ کو دی جاتی ہے، اگر وہ قبضہ میں موجود مال کی پوری حفاظت کرے اور اپنے وکیل سے پورا حق وصول کرے تو وہ رشیدہ ہے۔

ان حضرات کے نزدیک ایک روایت کے مطابق امتحان کا

---

(۱) المصباح مادہ "رشد"۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۹۴، ۹۵ طبع بیروت لبنان، بدائع الصنائع للکاسانی ۷/ ۱۷۰، ۱۷۱ طبع الجمالیہ مصر، الخرشی علی مختصر خلیل ۵/ ۲۹۴ طبع دار صادر بیروت، المغنی والشرح الکبیر ۴/ ۵۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۵۰ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۴) سورۂ نساء/ ۶۔

وقت قبل بلوغ ہے، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ''وَابْتَلُوا الْيَتَامیٰ'' ظاہر آیت سے قبل بلوغ امتحان کا ثبوت ملتا ہے دو وجوہ سے: ایک یہ کہ قرآن نے ان کو یتیم کہا ہے، اور یتیمی کی عمر قبل بلوغ ہے۔

دوسری یہ کہ ''حَتّٰی إِذَا بَلَغُوْا'' کہہ کر ان کی مدت امتحان کو بلوغ تک دراز کیا گیا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ امتحان کا وقت قبل بلوغ ہو۔

امام احمد سے دوسری روایت اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ امتحان کا وقت بعد بلوغ ہے۔

حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک امتحان واجب ہے، شافعیہ کہتے ہیں کہ سابقہ آیت کی بناپر ولی بچہ کا امتحان دینی اور مالی دونوں لحاظ سے وجوبی طور پر لے گا، دینی لحاظ سے امتحان اس طرح ہوگا کہ عبادات ومعاملات سے دلچسپی، ممنوعات سے پرہیز، مشتبہات سے احتیاط اور نیک لوگوں سے اختلاط وغیرہ کے بارے میں بچے کے ذوق وشعور کا مشاہدہ کرے گا، اور مالی اعتبار سے امتحان اسی طرح ہوگا جو ائمہ ثلاثہ کے حوالے سے اوپر گذرا[1]۔

حنفیہ کے نزدیک اگر بچہ بلوغ کے بعد بھی بے عقل اور فضول خرچ ثابت ہو تو پچیس سال کی عمر تک اس کے رشد وصلاح کا انتظار کیا جائے گا، اس عمر تک پہنچنے کے بعد وہ رشید وصالح ہو یا نہ ہو، وجوبی طور پر مال اس کے حوالے کردیا جائے گا، اس لئے کہ یہ وہ عمر ہے جس میں انسان دادا بن سکتا ہے، دوسرے اس لئے کہ مال نہ دینے کا مقصد اس کو مؤدب اور باشعور بنانا ہے، لیکن پچیس سال کی عمر ہوجانے کے بعد یہ امید باقی نہیں رہی (اس لئے اب مال روکنے کا بھی کوئی حاصل

(۱) الخرشی ۵/ ۲۹۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۵۰، ۳۵۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۵۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

نہیں)، یہ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے[1]۔

رشید قرار دینے کا حق دار کون ہے؟

۳- حنفیہ اور حنابلہ کا موقف اور شافعیہ کا قول اصح یہ ہے کہ اگر بچہ بالغ ہوجائے اور رشد محسوس ہو یا مجنون عاقل ہوجائے تو ولی کو حق ہے کہ اس کو رشید قرار دے، کسی حاکم کا فیصلہ ضروری نہیں ہے، اختلاف کی صورت میں حاکم بھی رشید قرار دے سکتا ہے۔

اس باب میں بچی اور بچے کے حکم میں فرق نہیں ہے، بچی بھی جب بالغہ ہوجائے اور رشد محسوس ہو تو اس کا مال اس کے حوالے کردیا جائے گا، خواہ اس کی شادی ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو، البتہ امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ لڑکی سے اس وقت مالی پابندی ختم ہوگی جب اس کی شادی ہوجائے، اور بچہ ہوجائے یا کم ازکم شوہر کے گھر ایک سال گذار لے[2]۔

مالکیہ نے بچہ اور بچی کی ترشید اور ازالۂ حجر کے درمیان فرق کیا ہے، اسی طرح بچی کا رشد معلوم ہو تو اور نہ معلوم ہو تو دونوں صورتوں میں بھی فرق کیا ہے، نیز باپ، وصی اور مقدم کے درمیان ترشید میں بھی ان کے نزدیک فرق ہے۔

بچہ اگر باپ کے زیر ولایت ہو تو جیسے ہی بالغ ہوگا اور اپنے مال کی حفاظت کا اہل ہوگا (یعنی رشد محسوس ہوگا) اس سے پابندی ختم ہوجائے گی، باپ کی جانب سے باقاعدہ پابندی ختم کرنے کی حاجت نہیں ہے، البتہ اگر بچہ وصی یا مقدم کے ماتحت ہو تو پابندی کے خاتمہ کے لئے باقاعدہ ان کی جانب سے پابندی ختم کرنے کا عمل ضروری

(۱) ابن عابدین ۵/ ۹۴، ۹۵، بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۰، ۱۷۱۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۵۴، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۹۶۸، ۹۷۴، ۹۷۵) الدسوقی ۳/ ۲۹۳، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۸۱، ۱۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات، القلیوبی ۲/ ۳۰۲، کشاف القناع ۳/ ۴۵۲، کتاب الفروع ۴/ ۳۱۳، ۳۲۶، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۰۳، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۲۵۔

ہے، لیکن قاضی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے۔

اور بچی پر پابندی رہے گی حتی کہ بالغ ہوکر مال کی حفاظت کی اہل ہوجائے، اور شوہر سے تعلق قائم ہوجائے اور دو عادل اس کے حسن تصرف کی شہادت دیں۔

پھر اگر بچی باپ کی ولایت میں ہوتو محض اتنے ہی سے پابندی دور ہوجائے گی، باپ کی جانب سے پابندی ختم کرنے کی حاجت نہیں، باپ کے لئے بلوغ کے بعد شوہر کے دخول سے قبل بھی اس کو رشیدہ قرار دینا جائز ہے، لیکن اگر بچی وصی یا مقدم کی ماتحتی میں ہوتو دخول کے بعد ان کی جانب سے پابندی کا ختم کرنا ضروری ہے، اگر بچی کا رشد وشعور معلوم ہوتو دخول سے قبل یا بعد باپ، وصی یا مقدم میں سے ہر ایک کے لئے اس کو رشیدہ قرار دینا جائز ہے، البتہ جس کے رشد کا پتہ نہ ہوتو باپ قبل از دخول اور بعد از دخول اس کو رشیدہ قرار دے سکتا ہے، مگر وصی دخول کے بعد تو اس کو رشیدہ قرار دے سکتا ہے، پہلے نہیں، اور مقدم نہ دخول کے بعد اس کو رشیدہ قرار دے سکتا ہے، نہ دخول سے پہلے [۱]۔

ترشید کے الفاظ:

۴- کسی کو رشید قرار دینے کے لئے حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک کوئی متعین لفظ نہیں ہے، صراحۃً یا دلالۃً کسی بھی طرح صاحب رشد قرار دیا جاسکتا ہے [۲]۔

البتہ مالکیہ نے بچہ اور بچی کے لئے الگ الگ الفاظ کی صراحت کی ہے، بچہ کے لئے ولی عادل حضرات سے کہے کہ آپ لوگ گواہ رہیں کہ میں نے اپنے فلاں مجور (پابندی والے شخص) کی پابندی کو ختم کیا، اس کو تصرف کی آزادی دی، اور اس کو اپنے معاملات کا خود مالک بنایا، بچی کے لئے خود بچی سے کہے گا کہ میں نے تجھ کو رشیدہ اور لائق قرار دیا، یا تیرے ہاتھ کو آزاد کیا، یا تیری پابندی ختم کی وغیرہ [۱]۔

ترشید میں ولی سے غلطی ہوجائے تو مال کا ضمان کس پر ہوگا:

۵- حنفیہ کا موقف یہ ہے کہ نابالغ بچے کا وصی اگر ثبوت رشد سے قبل اس کو اس کا مال دے دے اور اس کے ہاتھ میں مال ضائع ہوجائے یا نابالغ اس کو تلف کردے تو اس مال کا ضامن وصی ہے، اور اگر بچہ بالغ ہوجائے، مگر اس کے رشد وسفاہت کا علم نہ ہو، اور وصی اس کا مال اس کے حوالے کردے، اور بعد میں وہ بچہ مفسد اور بے رشد ثابت ہوتو "الولوالجیہ" اور "الشلبی" کے مطابق وصی پر ضمان لازم ہے، ایک دوسرا قول جو "تنقیح الفتاوی الحامدیہ" سے مستفاد ہے، یہ ہے کہ وصی پر ضمان لازم نہیں ہے [۲]۔

مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ رشید قرار دیئے جانے کے بعد وہ جو کچھ بھی تلف کرے گا اس کا ضامن ولی نہیں ہوگا، اس لئے کہ ولی نے جو کچھ کیا اپنے اجتہاد کی بنیاد پر کیا [۳]۔

شافعیہ کے یہاں ضمان کے مسئلے کی صراحت نہیں ملتی۔

---

(۱) الدسوقی ۲/ ۲۲۳، ۳/ ۲۹۶، ۲۹۸، ۲۹۹۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۹۷۰)، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۸۱، ۱۸۲، کشاف القناع ۳/ ۴۵۲۔

(۱) الدسوقی ۲/ ۲۲۳، ۳/ ۲۹۶۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۹۸۳)، درر الحکام ۲/ ۶۲۹، ۶۳۲۔

(۳) الخرشی وحاشیۃ العدوی ۵/ ۲۹۴، کتاب الفروع ۴/ ۳۲۴، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۲۵۔

ترضی

تعریف:

۱-ترضی کا معنی ہے: طلب رضا، اور رضاء ''سخط'' (ناراضگی) کی ضد ہے، " ترضى عن فلان " کے معنی ہیں: فلاں کے لئے رضی اللہ عنہ کہنا(۱)۔

فقہاء کے یہاں بھی یہ لفظ اسی معنی میں مستعمل ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ترحم:

۲- ترحم "رحمة" سے ہے، لغت میں اس کے کئی معانی ہیں مثلاً رقت، بھلائی، نعمت اور نبوت وغیرہ، آیت ذیل میں ''رحمت" نبوت کے معنی میں استعمال ہوا ہے: "وَ اللّٰهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَّشَاءُ"(۲) (حالانکہ اللہ اپنی رحمت سے جسے چاہے مخصوص کرلے)، یعنی اپنی نبوت کے ساتھ جس کو چاہتا ہے خاص کرتا ہے۔

''ترحم'' کا معنی ہے: "رحمه الله" کہنا، "ترحمت عليه" یعنی میں نے اس کو ''رحمة الله عليك" کہا، "رحم عليه" اس نے اس کو "رحمة الله عليه'' کہا، ''تراحم القوم" قوم نے باہم رحم وکرم کا معاملہ کیا(۳)۔

غرض ''ترضی'' دعائے رضوان ہے، اور ''ترحم'' دعائے رحمت۔

شرعی حکم:

۳- افراد کے لحاظ سے ترضی کا حکم مختلف ہوتا ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف-جن کی نبوت میں اختلاف ہو ان کے لئے ترضی:

۴-جن کی نبوت میں اختلاف ہو ان کو ''رضی اللہ عنہ'' کہنا مستحب ہے، مثلاً ذوالقرنین، لقمان اور ذوالکفل وغیرہ، ابن عابدین نے نووی سے نقل کیا ہے کہ ان کے لئے ''علیہم الصلاۃ والسلام'' کہنے میں کوئی حرج نہیں، لیکن زیادہ راجح قول یہ ہے کہ ان کو ''رضی اللہ عنہ'' کہا جائے، اس لئے کہ ان کا درجہ انبیاء سے فروتر ہے، کیونکہ ان کا نبی ہونا ثابت نہیں(۱)۔

ب-صحابہ کے لئے ترضی:

۵-صحابہ رضی اللہ عنہم کے لئے ترضی باتفاق فقہاء مستحب ہے، اس لئے کہ رضائے الٰہی کی طلب میں وہ لوگ بڑی جد وجہد کرتے تھے، خدا کی مرضیات پر چلنے کی حد درجہ کوشش کرتے تھے، اور خدا کی جانب سے پیش آنے والی آزمائشوں اور مصیبتوں پر پوری طرح راضی رہتے تھے، اس لئے یہ حضرات رضائے الٰہی کے سب سے زیادہ مستحق ہیں(۲)۔

اگر صحابی ابن صحابی ہوں مثلاً حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ، تو ان کے لئے ''رضی اللہ عنہما'' کہا جائے گا، تا کہ دعائے رضا ان کے اور ان کے والد دونوں کے لئے ہوجائے، اور اگر کسی

---

(۱) لسان العرب المحیط مادۂ ''رضا''، دستور العلماء مادۂ ''ترضی، ترحم''۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۰۵۔

(۳) لسان العرب المحیط، تاج العروس، الصحاح فی اللغۃ والعلوم، متن اللغۃ، مختار الصحاح مادۂ ''رحم''، دستور العلماء مادۂ ''ترضی، ترحم''۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۸۰ طبع دار احیاء التراث العربی، الأذکار رص ۱۰۹۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۸۰۔

ایسے صحابی کا ذکر ہو جن کے والد اور دادا بھی صحابی ہوں، مثلاً حضرت عبد الرحمن بن ابی بکر الصدیق بن ابی قحافہ رضی اللہ عنہم تو ان کے لئے ''رضی اللہ عنہم'' کہا جائے گا[1]۔

(۱) الاذکار رص ۱۰۹، الفتوحات الربانیہ علی الاذکار النوویہ ۴/ ۳۴۲، طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

ج-غیر صحابی کے لئے ترضی:

۶-صاحب ''عمدۃ الابرار'' کہتے ہیں کہ مشائخ سلف اور علماء متقدمین کے لئے ''ترضی'' جائز ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: ''إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ، أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ، جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ''[2] (جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے نیک عمل کئے تو یہی لوگ بہترین خلائق ہیں، ان کا صلہ ان کے پروردگار کے نزدیک ہمیشگی والی بہشتیں ہیں جس کے نیچے نہریں جاری ہوں گی، جہاں ہمیشہ ہمیش رہیں گے، اللہ ان سے خوش رہے گا اور وہ اللہ سے خوش رہیں گے)۔

آیت بالا میں ''رضی اللہ عنہم'' کا ذکر عام مؤمنوں کے لئے کیا گیا ہے، جس میں صحابی اور غیر صحابی دونوں داخل ہیں، جیسا کہ اکثر کتابوں مثلاً ''التقویم، البزدوی، السرخسی اور الہدایہ وغیرہ میں اساتذہ یا خود اپنے ذکر کے بعد لکھا ہے: ''رضی اللہ'' تو اگر ان الفاظ کے ساتھ دعا جائز نہیں ہوتی تو اس طرح یہ فقہاء اپنی کتابوں میں نہ لکھتے، اسی طرح اہل علم کی ایک عام عادت یہ ہے کہ وہ مخاطب سے اپنی گفتگو کا آغاز اس دعا سے کرتے ہیں: ''رضي الله عنك وعن والديك الخ'' (اللہ تم سے اور تمہارے والدین سے راضی ہو)، اور اس پر کوئی نکیر نہیں کرتا، بلکہ اس لفظ سے دعا کو سب لوگ اچھا سمجھتے ہیں، اور اپنے تلامذہ کو بھی سکھاتے ہیں، اس طرح گویا اس پر پوری امت کا عمل ہے[1]۔

د-رضی اللہ عنہ لکھنے کا اہتمام:

۷- صحابہ، تابعین، علماء اور اخیار وابرار کے لئے ''رضی اللہ عنہ'' لکھنے کا اہتمام کرنا چاہئے، اور تکرار سے گھبرانا نہیں چاہئے، جس نے اس معاملے میں غفلت برتی وہ بڑی سعادت سے محروم ہوگیا، اگر کوئی روایت ''ترضی'' کے ساتھ آئے، تب تو اس پر اور زیادہ توجہ دینے کی ضرورت ہے[2]۔

ھ-''ترضی'' سننے والے کی ذمہ داری:

۸-صحابہ کے لئے ''ترضی'' سننے والے کے لئے مناسب ہے کہ وہ بھی ''رضی اللہ عنہم'' کہے، چاہے خطبہ کے دوران ہی کیوں نہ ہو، جیسا کہ نبی کریم ﷺ کے لئے صلاۃ وسلام سنتے وقت درود پڑھنے کا حکم ہے، اس لئے کہ خاموش رہنے سے جواب دینا بہرحال افضل ہے[3]۔

اس سلسلے میں اختلاف وتفصیل کے لئے ''خطبہ'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔

(۲) سورۂ بینہ/ ۷، ۸۔

(۱) ذیل الجواہر المضیہ ۲/ ۵۵۷، ۵۵۸، ابن عابدین ۱/ ۳۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۸، المجموع ۱/ ۱۳۔
(۲) تدریب الراوی رص ۲۹۲، ۲۹۳ طبع المکتبۃ العلمیہ۔
(۳) بغیۃ المسترشدین رص ۸۳ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

ترک

تعریف:

۱-ترک کالغوی معنی ہے: کسی چیز کو چھوڑنا، کہاجاتا ہے:"ترکت الشيء" میں نے اس کوخود سے الگ کردیا،"ترکت المنزل" یعنی میں اس مقام سے رخصت ہوگیا،"ترکت الرجل" میں نے اس شخص سے علاحدگی اختیار کرلی، پھر اس کا استعمال بطور استعارہ معنویات کے لئے ختم کرنے و ساقط کرنے کے معنی میں ہونے لگا، چنانچہ کہاجانے لگا:"ترک حقه" اس نے اپنا حق ساقط کردیا،"ترک رکعة من الصلاة" یہ اس وقت بولتے ہیں جب کوئی شخص نماز کی کوئی رکعت ادانہ کرے، یہ گویا شریعت کے ثابت شدہ ایک امر کا ساقط کرنا ہے[1]۔

اکثر فقہاء اور اصولیین کے نزدیک ترک کا اصطلاحی معنی اپنے نفس کوکسی کام کے کرنے سے روکنا ہے، اس طرح یہ ایک نفسی فعل ہے، ایک دوسری رائے یہ ہے کہ ترک کوئی فعل نہیں[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اِہمال:

۲-اِہمال کا لغوی معنی ہے: جان کر یا بھول کر چھوڑنا "أهمله

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ"ترک"۔

(۲) جمع الجوامع ۱/ ۲۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الاحکام للآمدی ۱/ ۱۴۷، شرح مسلم الثبوت ۱/ ۱۳۲، المستصفی ۱/ ۹۰، اصول السرخسی ۱/ ۹۰، شرح العضد ۲/ ۱۳، ۱۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۰، ۳/ ۱۰۱، المنثور للزرکشی ۱/ ۲۸۴، الاشباہ لابن نجیم رص ۲۶، ۲۹۔

اِهمالا" اس وقت بولتے ہیں جب انسان کسی کا معاملہ خود اس کے حوالے کردے، فقہاء کے یہاں یہ ترک کے معنی میں استعمال ہوتا ہے[1]۔

ب-تخلیہ:

۳- تخلیہ کا معنی ہے: چھوڑنا۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال اس معنی میں ہوتا ہے کہ کوئی شخص کسی کو کسی چیز کے بارے میں بلا روک ٹوک تصرف کا مالک بنا دے[2]۔

تخلیہ کے مقابلے میں ترک عام ہے۔

ج-اِسقاط وابراء:

۴-اسقاط کا معنی ہے: ملک یا حق کو اس طرح زائل کرنا کہ کوئی دوسرا اس کا مالک یا مستحق نہ ہو۔

اور"ابراء" کہتے ہیں کسی شخص کا اپنا کوئی حق جو دوسرے کے ذمہ یا اس کی جانب ہو معاف کردینا[3]۔

اور دونوں کا استعمال لفظ"ترک" کے موقع ومعنی میں ہوتا ہے، البتہ ترک کا استعمال عام ہے۔

اجمالی حکم:

اول-ترک اصولیین کے نزدیک:

الف-ترک اور شرعی حکم:

۵-مکلف کے افعال سے متعلق خطاب الٰہی میں مقتضائے ترک حکم

(۱) المعجم الوسیط، المصباح المنیر، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۴۵۔

(۲) المعجم الوسیط، تاج العروس، متن اللغہ، ابن عابدین ۴/ ۳۳، الفروق فی اللغہ رص ۱۰۶، البدائع ۵/ ۲۴۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۴۵، القلیوبی ۲/ ۲۱۵، المغنی ۴/ ۱۲۵، ۱۲۶۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، ابن عابدین ۴/ ۴۷۶، الموسوعۃ الفقہیہ

شرعی کی ایک قسم ہے، کسی چیز کے قطعی ترک کا مقتضیٰ تحریم ہے، اگر ترک کا حکم قطعیت کے ساتھ نہ ہوتو اس کا مقتضیٰ کراہت ہے اور اگر خطاب میں فعل اور ترک دونوں مساوی ہوں تو اس سے اباحت حاصل ہوتی ہے[1]۔

تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' کے تحت دیکھی جائے۔

ب-ترک ایک عمل ہے جس سے شرعی حکم وابستہ ہوتا ہے:

۲ - ترک سے شرعی حکم کا تعلق اس بنیاد پر ہے کہ وہ ایک عمل ہے، اس لئے کہ نہی میں جو ترک کا تقاضا کرتی ہے حکم شرعی خود کو کسی کام سے روکنا ہے جبکہ آدمی کا نفس اس کی طرف متوجہ ہو، اور یہ روکنا ایک عمل ہے اور یہی وجہ ہے کہ اصولی قاعدہ ہے: ''لا **تکلیف إلا بفعل**'' یعنی شرعی حکم کا تعلق صرف عمل سے ہوتا ہے، یہ قاعدہ امر کی صورت میں تو متحقق ہے، مگر نہی کی صورت میں اس کا تحقق اس اعتبار پر موقوف ہے کہ مقتضائے نہی یعنی ترک کو فعل قرار دیا جائے، اکثر اصولیین کا موقف یہی ہے، اور استدلال یہ کیا گیا ہے کہ ترک مقتضائے نہی ہے، اور نہی ایک شرعی حکم ہے اور شرعی حکم ہمیشہ مکلف کے زیر قدرت چیز سے متعلق ہوتا ہے اور معدوم اصلی کا زیر قدرت ہونا ممکن نہیں، اس لئے کہ قدرت کے لئے وجودی اثر ضروری ہے، جبکہ عدم نفی محض ہے، اس لئے عدم کی نسبت قدرت کی طرف محال ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ عدم اصلی یعنی وہ عدم جو برابر پایا جارہا ہے وہ تو خود ہی حاصل ہے، اور کسی حاصل کو دوبارہ حاصل کرنا ممکن نہیں اور جب اتنی بات ثابت ہوگئی کہ نہی کا مقتضیٰ عدم نہیں ہے تو اس کو بھی ثابت ماننا ہوگا کہ اس کا مقتضیٰ امر وجودی ہے۔

اسی طرح فقہاء نے یہ بھی کہا ہے کہ حکم شرعی بجالانے والا فرمانبردار اور اطاعت گذار شخص ہوتا ہے اور فرمانبرداری اور اطاعت ایک نیکی ہے اور نیکی سے ثواب ہوتا ہے اور ثواب کسی شئی یعنی وجودی چیز ہی پر مرتب ہوسکتا ہے، اور یہ حکم کہ (ألا یفعل) فلاں کام نہ کیا جائے یہ تو خالص عدم ہے، یہ کوئی (وجودی) شئی نہیں ہے، اور جب انسان سے شئی صادر ہی نہ ہوتو لاشئی پر اس کو ثواب کیسے دیا جاسکتا ہے؟

ایک جماعت جس میں ابو ہاشم بھی ہیں، کی رائے یہ ہے کہ ترک کوئی عمل نہیں ہے، بلکہ ترک منہی عنہ کا نہ ہونا ہے اور یہ مکلف کی قدرت میں ہے کہ وہ اس کام کا ارادہ نہ کرے جو اس کے ارادہ و مشیت سے ہوسکتا تھا[1]۔

تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' کے تحت دیکھی جائے۔

یہاں ایک بات یہ بھی اہم ہے کہ ترک سے عہدہ برآ ہونے کے لئے بالارادہ ترک کی تعمیل شرط نہیں ہے، بلکہ محض ترک کافی ہے، ہاں حصول ثواب کے لئے بالارادہ ترک کی تعمیل شرط ہے[2]، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: ''**إنما الأعمال بالنیات**''[3] (اعمال کا مدار نیتوں پر ہے)۔

''جمع الجوامع'' پر شربینی کی تقریرات میں ہے کہ نہی کے شرعی حکم میں تین امور قابل لحاظ ہیں:

اول: مکلف بہ یعنی جس چیز کا بندہ کو حکم کیا گیا ہے اور وہ مطلق

= (الکویت) ۳/۲۲۶۔

(۱) جمع الجوامع ۱/۸۰، التلویح علی التوضیح ۱/۱۳، البدخشی والاسنوی ۱/۴۰۔

---

(۱) الاسنوی ۲/۵۵، الآمدی ۱/۱۴۷، جمع الجوامع ۱/۲۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح العضد ۲/۱۳، ۱۴، المستصفی ۱/۹۰، التقریر والتحبیر ۲/۸۱، ۸۲۔

(۲) جمع الجوامع ۱/۲۱۶، الذخیرہ ص ۶۳۔

(۳) حدیث: ''إنما الأعمال بالنیات...'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۵۱۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

ترک ہے جو بجا آوری کے قصد و ارادہ پر موقوف نہیں بلکہ اس کا مدار محض اس پر ہے کہ نفس ممنوع کام پر متوجہ ہو، پھر وہ اس کو اس کام سے باز رکھے۔

دوم: وہ امر مکلف بہ جس پر ثواب دیا جائے گا اور یہ وہ ترک ہے جو حکم شرعی کی بجا آوری کے قصد سے ہو۔

سوم: منہی عنہ کا عدم اور نہی کا اصل مقصد یہی ہے، لیکن یہ چیز دائرہ تکلیف میں نہیں آتی، اس لئے کہ مکلف کو اس پر قدرت نہیں ہے[1]۔

تفصیل کے لئے "اصولی ضمیمہ" دیکھا جائے۔

ج-ترک بیان احکام کا ایک وسیلہ:

۷- کبھی ترک حکم شرعی کے بیان کا ذریعہ بھی بنتا ہے، قرافی کہتے ہیں کہ بیان کے کئی ذرائع ہیں، قول، فعل، مثلاً لکھنا یا اشارہ کرنا، دلیل عقلی اور ترک۔

حرام، مکروہ اور مندوب کے احکام ترک کے ذریعہ بیان کئے جاتے ہیں[2]۔

تفصیل "اصولی ضمیمہ" کے تحت دیکھی جائے۔

دوم-ترک فقہاء کے نزدیک:

الف-ترک محرمات:

۸- جن محرمات سے شریعت نے منع کیا ہے، خواہ ان کا تعلق جوارح (اعضاء) کے عمل سے ہو، مثلاً زنا، چوری، قتل، جھوٹ، غیبت، چغلی یا وہ اعمال قلب سے تعلق رکھتے ہوں، مثلاً حسد، کینہ، وغیرہ ان تمام محرمات کا چھوڑنا واجب ہے اس کی نہی کی بجا آوری کے لئے جو شریعت کی طرف سے ان کے حق میں وارد ہوئی ہے، مثلاً ارشاد باری تعالی ہے: "وَ لَاتَقْرَبُوْا الزِّنٰی"[1] (اور زنا کے پاس بھی مت جاؤ)، نیز ارشاد ہے: "وَ لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ إِلَّا بِالْحَقِّ"[2] (اور جس شخص (کی جان) کو اللہ نے محفوظ قرار دیا ہے اسے قتل مت کرو ہاں مگر حق پر)، فرمان نبوی ہے: "اجتنبوا السبع الموبقات، قيل: وماهن يا رسول الله؟ قال: الشرک بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات، وأكل الربا، وشهادة الزور"[3] (سات ہلاک کرنے والی چیزوں سے بچو، عرض کیا گیا وہ چیزیں کیا ہیں یا رسول اللہ؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اللہ کے ساتھ شرک کرنا، جادو، کسی حرام جان کا ناحق قتل کرنا یتیم کا مال کھانا، جہاد کے دوران فرار اختیار کرنا، ایمان والی بھولی بھالی پاک دامن عورتوں پر تہمت لگانا، سود کھانا اور جھوٹی گواہی دینا)۔

فقہاء کہتے ہیں کہ مکلف پر جوارح کو حرام سے اور دل کو فواحش سے روکنا واجب ہے، آیت کریمہ: "وَ ذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَ بَاطِنَه"[4] (اور چھوڑ دو گناہ کے ظاہر کو بھی اور اس کے باطن کو بھی) کا مفہوم یہی ہے۔

محرمات کا ارتکاب کرنا ایک معصیت ہے جس پر وہ سزا دی جائے گی جو ہر معصیت کے لئے مقرر ہے، خواہ وہ سزا حد ہو جیسے زنا

---

(۱) حاشیہ جمع الجوامع ۱/۹۶۔

(۲) الذخیرہ رص ۱۰۰ ہامش الفروق ۴/۲۲۰، المستصفی ۲/۲۲۳، الموافقات للشاطبی ۳/۳۱۹، ۳۲۱۔

---

(۱) سورۂ اسراء ۳۲۔

(۲) سورۂ انعام ۱۵۱۔

(۳) حدیث: "اجتنبوا السبع الموبقات....." کی روایت بخاری (الفتح ۵/۳۹۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) سورۂ انعام ۱۲۰۔

اور چوری میں یا قصاص ہو جیسے جنایات (جسمانی زیادتیاں) میں یا تعزیر کے طور پر ہو جیسے ان معاصی میں جن میں کوئی حد مقرر نہیں ہے (۱)۔

اور یہ بھی ایک مسلم حقیقت ہے کہ بعض محرمات اضطراری حالات میں مباح ہوجاتے ہیں، بلکہ بعض اوقات واجب ہوجاتے ہیں، مثلاً منصوص شرائط کے مطابق حالت مخمصہ میں جان بچانے کے لئے مردار کھانا، اور حلق میں لگے ہوئے اچھو (یعنی حلق کے پھندے کو) دور کرنے کے لئے شراب پینا وغیرہ (۲)۔

ہر ایک کی تفصیل اس کے باب کے تحت دیکھی جاسکتی ہے۔

ب- ترک حقوق:

حق کی دو قسمیں ہیں: حق اللہ اور حق العباد۔

۹- حق اللہ مثلاً عبادات کا ترک بالاجماع حرام ہے، اس کا تارک نافرمان اور گنہگار ہے اور اگر عبادت دین کا یقینی معلوم فریضہ ہو اور یہ ترک انکار کے ساتھ سرزد ہوا ہو تو وہ کافر ہوجائے گا، اور سستی اور کاہلی کی بنا پر ہوا ہو تو گناہ اور سزا ہوگی (۳)۔

زرکشی کہتے ہیں کہ اگر مکلف واجب کی ادائیگی نہ کرے اور اس میں نیابت نہ چل سکتی ہو تو دیکھا جائے گا کہ وہ حق اللہ ہے یا حق العبد؟ اگر حق اللہ ہے تو دیکھا جائے گا: اگر وہ نماز ہے تو اس سے نماز کا تقاضا کیا جائے گا، اگر ادا نہ کرے تو قتل کردیا جائے گا اور اگر روزہ ہے تو

(۱) الاختیار ۴/ ۹۷، الشرح الصغیر ۴/ ۳۵۷ الفروق للقرافی ۱/ ۱۲۱، ۱۴۲، الأذکار للنووی رص ۲۸۴، المغنی ۷/ ۶۳۵، ۸/ ۱۵۶، ۲۱۵، ۲۴۰ الآداب الشرعیہ ۱/ ۵۸۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۵۰، المغنی ۸/ ۳۳۲، ۵۹۶، الأشباہ لابن نجیم رص ۳۴، منح الجلیل ۱/ ۵۹۶، الأشباہ للسیوطی رص ۷۵، ۷۶، الآداب الشرعیہ ۱/ ۵۸۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۳۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۵، التبصرہ لابن فرحون ۲/ ۱۸۸، ۱۹۴، ۲۹۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۷۶۔

اس کو قید کردیا جائے گا اور اس کا کھانا پینا بند کردیا جائے گا، اور اگر وہ ایسا واجب ہو جس میں نیابت چل سکتی ہو تو قاضی اس کا قائم مقام ہوگا، جیسے نکاح میں ولایت اجباری کا حق رکھنے والے ولی کا نکاح کرنے سے رکنا و روکنا، اس تفصیل کے مطابق جو اس میں اور نیابت والے دیگر مسائل کے ذیل میں فقہاء کے یہاں ملتی ہے (۱)۔

یہ حکم اجماعی مسائل کے لئے ہے، مختلف فیہ مسائل میں حکم یہ ہے کہ اگر تارک ترک کے جواز کا قائل ہو تو اس پر واجب نہیں، لیکن اگر وہ اس کی تحریم کا نظریہ رکھتا ہو تو گنہگار ہوگا (۲)۔

اسی طرح حنفیہ کے نزدیک مکلف مسلمان ان سنن مؤکدہ کے ترک سے بھی گنہگار ہوگا جن کا شمار اسلام کے شعائر میں ہوتا ہے، شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے، مثلاً جماعت، اذان اور نماز عیدین، اس لئے کہ ان کے ترک سے شریعت اسلامیہ کی تخفیف ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شہر کے لوگ متفقہ طور پر ان سنتوں کو ترک کردیں تو ان سے قتال کرنا واجب ہے، دیگر مندوبات کا یہ حکم نہیں ہے، اس لئے کہ ان کی ادائیگی انفرادی طور پر ہوتی ہے۔

یہاں ایک بات یہ بھی قابل ذکر ہے کہ ضرورت کی بنا پر واجب کو ترک کرنے کی اجازت ہے، اس لئے کہ شریعت میں ترک واجب کے ذریعہ دفع ضرر ایک معروف چیز ہے، بشرطیکہ دفع ضرر کے لئے وہی ایک صورت متعین ہو (۳)، یہی وجہ ہے کہ ارتکاب حرام کے بالمقابل ترک واجب میں زیادہ ڈھیل اور گنجائش ملتی ہے، اور شریعت نے مامورات سے زیادہ منہیات پر توجہ دی ہے، اور اسی بنا پر نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه و إذا

(۱) المنثور فی القواعد ۳/ ۱۱۰، ۳۲۳۔

(۲) المغنی ۲/ ۷۳۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۳، المنثور ۲/ ۱۴۰۔

(۳) الفروق القرافی ۳/ ۱۲۲، ۱۲۳۔

أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم"[۱] (جب میں تم کو کسی بات سے روکوں تو ترک جاؤ اور جب میں کسی بات کا حکم دوں تو حتی الامکان اس پر عمل کرو)۔

۱۰ - جن حدود کا تعلق حق اللہ سے ہے، مثلاً حد زنا اور حد سرقہ وغیرہ امام تک پہنچ جانے کے بعد ان کو نافذ کرنا واجب ہے، فقہاء نے کہا ہے کہ حاکم کے پاس حد کے سبب کا ثبوت ہوجانے کے بعد اس کو ساقط کرنے کی گنجائش نہیں ہے، اور اس میں سفارش کے عدم جواز کی بنیاد بھی یہی ہے، اس لئے کہ (حدود میں) سفارش ترک واجب کا مطالبہ ہے، اسی لئے جب حضرت اسامہ بن زیدؓ نے چوری کرنے والی مخزومیہ عورت کے معاملے میں سفارش کی تو اس پر نکیر کرتے ہوئے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أتشفع في حد من حدود الله؟......"[۲] (کیا تم اللہ کی حد میں سفارش کرتے ہو؟)، دوسری وجہ یہ ہے کہ حد امام تک پہنچ جانے کے بعد اللہ کا حق بن جاتی ہے، اس لئے امام کے لئے اس کا چھوڑنا جائز نہیں، اور نہ کسی کے لئے اس کو ساقط کرنے کی سفارش درست ہے۔

۱۱ - تعزیر کے تعلق سے حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر یہ حق اللہ کے قبیل سے ہو اور امام کی رائے یہ ہو کہ بغیر تعزیر کے یہ شخص باز نہ آئے گا اور تعزیر کو قائم کرنا ہی مصلحت کا تقاضا ہو تو حدود کی طرح اس کو قائم کرنا بھی ضروری ہے۔

امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ تعزیر امام پر واجب نہیں ہے چاہے قائم کرے اور چاہے چھوڑ دے[۱]۔

اس کی تفصیل "حد" اور "تعزیر" کے تحت دیکھی جاسکتی ہے۔

۱۲ - حق العبد کے بارے میں حکم یہ ہے کہ اگر خود اس کا اپنا حق ہو تو اس کو چھوڑنا جائز ہے، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ کوئی بھی شخص جس کو تصرف کا حق ہے اس کو اپنے حق کے ترک سے روکا نہیں جاسکتا، جب تک وہاں کوئی چیز ترک حق سے مانع موجود نہ ہو، مثلاً کسی دوسرے کا حق اس سے وابستہ ہو (تو اس کا ترک جائز نہیں)، بلکہ اگر ترک کرنا تقرب الی اللہ کا ذریعہ ہو تو مندوب ہے، مثلاً تنگدست مقروض سے اپنا قرض معاف کردینا، یا قصاص ساقط کردینا[۲]۔

مگر یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ اپنا حق دوسرے کی جانب سے ہو، لیکن اگر حق خود اپنی ذات پر ہو تو بعض صورتوں میں ترک حرام ہے، مثلاً کوئی شخص کھانا پینا چھوڑ دے اور ہلاک ہوجائے یا کسی کو پانی میں ڈال دیا جائے، جس سے وہ عادتاً بطور خود نکل سکتا ہو لیکن وہ اپنے اختیار سے اس میں پڑا رہے اور مر جائے[۳]۔

پاکیزہ اور حلال چیزوں سے فائدہ اٹھانے کے بارے میں بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ اس کو ترک کرنا مذموم بدعت ہے، ارشاد باری تعالی ہے: "كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ"[۴] (کھاؤ ان پاکیزہ چیزوں میں سے جو ہم نے تم کو دے رکھی ہیں)، اس

---

(۱) المنثور ۲/ ۲۷۴، ۳۹۷، ۳۹۸۔
حدیث: "إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ......" کی روایت بخاری (فتح ۱۳/ ۲۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۸۳۰ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث: "أتشفع في حد من حدود الله ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۸۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۱۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۵۵، ۵۶، فتح القدیر ۵/ ۳، ۱۱۳، الفروق للقرافی ۴/ ۱۷۹، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۹۵، المہذب ۲/ ۲۸۳، ۲۸۶، المغنی ۸/ ۳۲۴، ۳۲۶۔

(۲) الاشباہ لابن نجیم رص ۲۵۷، المنثور فی القواعد ۳/ ۳۹۳، منتہی الارادات ۲/ ۲۶۰، ۳۳۹۔

(۳) الاختیار ۴/ ۱۷۲، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۳۳، منتہی الارادات ۳/ ۲۶۹۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۷۲۔

کے بالمقابل ایک دوسری رائے یہ ہے کہ ترک افضل ہے[1]، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: "أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا"[2] (تم اپنی لذت کی چیزیں (سب) دنیا ہی میں حاصل کر چکے)۔

۱۳ - اور اگر دوسرے کا حق کسی شخص کے ذمہ ہو اور اس نے اس کی حفاظت وادائیگی کا التزام بھی کیا ہو، پھر وہ حفاظت یا ادائیگی کا اہتمام ترک کردے تو یہ معصیت قرار پائے گی اور وہ شخص مستحق تعزیر ہوگا، یہاں تک کہ وہ حق حق دار تک پہنچادے اور اگر کچھ ضائع یا نقصان ہوا ہو تو اس کا ضمان ادا کردے۔

اور اگر حق کا تعلق دوسرے کے نفع سے ہو، لیکن کسی نے اس کا التزام نہ کیا ہو اور نفع آور عمل کے ترک سے مال کے ضیاع یا نقصان کا اندیشہ ہو، مثلاً راستہ میں کوئی پڑا ہوا ایسا مال نہ اٹھائے کہ نہ اٹھانے سے وہ ضائع ہوسکتا ہے یا کوئی ایسی امانت قبول کرنے سے انکار کردے جس کو قبول نہ کرنے سے ضائع ہوسکتی ہے اور مال (امانت یا لقطہ) ضائع ہوگیا تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس ترک کی بناپر دوسرے کے مال کے احترام کی وجہ سے وہ شخص گنہگار ہوگا، حنابلہ کو اس سے اختلاف ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک اس طرح کا مال اٹھانا یا لینا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے، البتہ فقہاء کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ ایسے شخص پر ضمان واجب ہوگا یا نہیں، یہ اختلاف دراصل اس اختلاف پر مبنی ہے کہ کیا ترک کوئی عمل ہے جس کا انسان مکلف ہے؟ اس لئے کہ تکلیف کا تعلق اصولاً عمل ہی سے ہوتا ہے یا ترک کوئی عمل نہیں ہے۔

شافعیہ حنابلہ اور جمہور حنفیہ کے نزدیک ضائع یا نقصان ہوجانے کی صورت میں ترک کی بناپر وہ ضامن نہیں ہوگا، مالکیہ کا ایک قول بھی یہی ہے، اس لئے کہ ان حضرات کی نگاہ میں ترک نہ تضییع ہے اور نہ سبب تضییع ہے بلکہ یہ ایک غیر ضروری حفاظت سے احتراز ہے، دوسرے اس لئے کہ مال کا ضمان قبضہ یا اتلاف کی بناپر لازم ہوتا ہے اور اس میں سے کوئی بھی یہاں موجود نہیں ہے برخلاف اس صورت کے کہ کسی نے لقطہ کا مال اٹھالیا یا امانت قبول کرلی، اور حفاظت نہیں کی اور مال ضائع یا نقصان ہوگیا تو ایسی صورت میں اپنی ذمہ داری کو ترک کردینے کی بناپر اس پر ضمان واجب ہوگا۔

مالکیہ کا مشہور مذہب اور حنفیہ کا ایک قول یہ ہے کہ ان جیسی صورتوں میں ترک کی بناپر ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ مذہب مشہور کے مطابق ترک ایک عمل ہے، بلکہ مالکیہ تو نابالغ بچے پر بھی اس کے حق میں جائز فعل کے ترک کی بناپر ضمان واجب کرتے ہیں، مثلاً کوئی باشعور بچہ کسی زخمی شکار کے پاس سے گذرا جو ابھی مرحلہ قتل تک نہ پہنچا ہو، اور اس کو ذبح کرنا ممکن ہو، لیکن وہ اس کو ذبح نہ کرے، اور وہ شکار مرجائے تو اس بچہ پر مالک شکار کے لئے مجروح شکار کی قیمت بطور ضمان واجب ہوگی، اس لئے کہ ضمان کا تعلق خطاب وضع سے ہے، دوسرے اس لئے کہ شارع نے ترک کو سبب ضمان بنایا ہے، اس لئے یہ بالغ اور نابالغ دونوں کو شامل ہوگا[1]۔

۱۴ - یہ حکم مال کی نسبت سے ہے، لیکن اگر اس طرح کا ترک انسانی جان کو ہلاکت سے بچانے کے معاملے میں پایا جائے تو فقہاء کے اقوال وآراء کی تلاش وجستجو سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں:

پہلی صورت: یہ ہے کہ کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے ساتھ کوئی

---

(۱) الاختیار ۳/ ۳۷، مغنی المحتاج ۳/ ۳۱۰، الاختیارات الفقہیہ رص ۳۲۳۔

(۲) سورۂ احقاف ر ۲۰۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۰۰، ابن عابدین ۳/ ۳۱۸، ۳۱۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۰، ۱۱۱ الحطاب ۳/ ۲۲۴، ۲۲۵، الخرشی ۳/ ۲۰، ۲۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۲۴، ۶/ ۱۱۰، المہذب ۱/ ۳۶۳، نیل المآرب ۱/ ۲۷۶، المغنی ۵/ ۶۹۳۔

ایسا نقصان دہ عمل کرے جس سے اس کی ہلاکت کا امکان غالب ہو، پھر وہ اس کو ہلاکت سے بچانے کی ممکنہ تدبیر نہ کرے اور اس کی وجہ سے وہ شخص مر جائے۔

مثال کے طور پر کوئی کسی کو کسی مکان میں محبوس کر دے اور اس کا کھانا پانی بھی بند کر دے، یہاں تک کہ اتنا وقت گذر جانے کے بعد جس میں انسان بالعموم بھوک یا پیاس سے مر جاتا ہے وہ مر جائے اور صورت حال یہ ہو کہ قیدی خود کھانا پانی نہ مانگ سکتا ہو تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس پر قصاص لازم ہوگا، اس لئے کہ مارنے کی اس کی نیت ظاہر ہو چکی ہے، صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد) کے نزدیک اس صورت میں قید کرنے والے کے عاقلہ پر دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ حبس ہی سبب ہلاکت بنا ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر ضمان واجب نہیں ہے، اس لئے کہ موت در اصل بھوک اور پیاس کی بنا پر واقع ہوئی ہے، قید کی بنا پر نہیں، اور بھوک اور پیاس میں کسی کا کوئی دخل نہیں ہے۔

البتہ اگر وہ قیدی پر کھانا پانی بند نہ کرے، اس طرح کہ کھانا پانی خود اس کے پاس موجود ہو لیکن وہ خوف یا غم کی بنا پر اس کا استعمال نہ کرے یا یہ کہ کھانا پانی قیدی کے پاس تو نہ ہو، مگر مانگ کر حاصل کر سکتا ہو، لیکن وہ نہ مانگے اور ہلاک ہو جائے تو ایسی صورت میں قصاص یا دیت واجب نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے خودکشی کی ہے[1]۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ کسی کے لئے کسی انسان کو ہلاکت سے بچانا ممکن ہو، لیکن وہ نہ بچائے اور وہ شخص مر جائے، مثلاً کسی نے کسی انسان کو سخت بھوک کی حالت میں دیکھا جو کھانا مانگنے اور حاصل کرنے سے بھی معذور تھا، اور اس دیکھنے والے کے پاس فاضل کھانا موجود

(۱) البدائع ۷/ ۲۳۴، ابن عابدین ۵/ ۳۳۹، الدسوقی ۴/ ۲۴۲، التاج والاکلیل بہامش الحطاب ۶/ ۲۴۰، مغنی المحتاج ۴/ ۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۳۹، کشاف القناع ۵/ ۵۰۸، منتہی الارادات ۳/ ۲۶۹، ۲۷۰۔

تھا، لیکن اس نے بھوکے کو کھانا نہیں دیا اور وہ مر گیا یا کسی نے کسی انسان کو ہلاکت کے مقام میں دیکھا مگر اس نے اس کو باوجود قدرت کے بچانے کی کوشش نہیں کی، تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ (ابو الخطاب کے علاوہ) کے نزدیک اس دیکھنے والے پر ضمان واجب نہیں ہے، اس لئے کہ ہلاک اس نے نہیں کیا ہے، اور نہ کوئی مہلک عمل اس سے سرزد ہوا ہے، البتہ وہ گنہگار ہوگا۔

یہ حکم حنابلہ کے نزدیک اس صورت میں ہے جب مضطر شخص اس سے کھانا طلب نہ کرے، لیکن اگر وہ کھانا والے سے کھانا مانگ لے اور وہ کھانا نہ دے پھر مضطر مر جائے تو اس صورت میں ان کے نزدیک یہ شخص ضامن ہوگا، اس لئے مانگنے کے باوجود کھانا دینے سے گریز کرنا سبب ہلاکت ہے، اس لئے اس پر اپنے اس فعل کی بنا پر ضمان واجب ہوگا جس کا اثر دوسرے تک متعدی ہوا ہے۔

مالکیہ اور ابو الخطاب کے نزدیک اوپر کی مذکورہ صورت میں بھی وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے امکان کے باوجود اس کو بچانے کی کوشش نہیں کی۔

یہاں ایک قابل لحاظ بات یہ ہے کہ مضطر کے لئے اس شخص سے قتال کرنا جائز ہے جس کے پاس فاضل کھانا موجود ہو مگر دینے کو تیار نہ ہو، اس قتال میں اگر صاحب طعام مارا جائے تو اس کا خون ضائع ہوگا (اس کا کچھ واجب نہیں ہوگا)، اور اگر مضطر قتل ہو جائے تو اس کا قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ اسی طرح کے ایک واقعہ میں حضرت عمرؓ نے یہی فیصلہ فرمایا تھا[1]۔

ترک واجب کی سزا:

۱۵ - ابن فرحون کہتے ہیں کہ ترک واجب پر تعزیر ہوگی، ادائیگی قرض

(۱) الاختیار ۳/ ۱۷۵، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۹، المغنی ۷/ ۸۳۴، ۸۳۵، منتہی الارادات ۳/ ۳۰۴، ۳۰۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۲، ۴/ ۲۴۲۔

نہ کرنا یا امانتوں کی واپسی کو تعطل میں ڈال دینا بھی ترک واجب ہے، مثلاً لوگوں کی رکھی ہوئی امانتیں، یتیم کے اموال، وقف کی آمدنیاں اور وکیلوں اور اہل مضاربت کے زیر قبضہ سرمایے، غصب کردہ یا ظلماً حاصل کردہ مال قدرت کے باوجود واپس نہ کرنا بھی ترک واجب ہے، اگر کوئی انکار کرے تو اس کو ادائیگی پر مجبور کیا جائے گا، خواہ اس کے لئے اس کو قید یا زدوکوب کرنا پڑے[۱]۔

زرکشی کہتے ہیں کہ اگر مکلف اداء واجب سے انکار کرے تو اگر وہ آدمی کا ایسا حق ہو جس میں نیابت نہ چل سکتی ہو تو انکار کرنے والے کو قید میں ڈال دیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ حق ادا کردے، مثلاً خریدار ثمن کی ادائیگی سے انکار کردے تو قاضی کو اختیار ہوگا کہ اس کو قید میں ڈالے یا اس کی جانب سے خود ثمن ادا کردے، اسی طرح مبہم اقرار کرنے والے کو اس وقت تک قید میں رکھا جائے گا جب تک کہ وہ ابہام کی وضاحت نہ کردے، البتہ اگر حق ایسا ہو جس میں نیابت درست ہو تو قاضی اس کا قائم مقام ہو جائے گا[۲]۔

ترک میں نیت کا لحاظ:

۱۶ - منہی عنہ کے ترک میں نہی کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کے لئے (ترک کی) نیت کی ضرورت نہیں، ہاں حصول ثواب کے لئے نیت وارادہ کی ضرورت ہے جبکہ ترک میں خود کو روکنا پایا جائے، وہ اس طرح کہ نفس کسی ممنوع کام کی طرف متوجہ ہو، اور اس پر قدرت بھی حاصل ہو لیکن خوف الٰہی کی بنا پر اپنے آپ کو اس کام سے روکے تو اسے ثواب ملے گا، ورنہ محض ترک پر ثواب نہیں، یہی وجہ ہے کہ کسی نامرد کے ترک زنا پر یا اندھے کو ترک نگاہ پر ثواب نہیں ملتا۔

(۱) التبصرۃ بہامش فتح العلی ۲/ ۲۹۳، الاختیارات الفقہیہ رص ۳۰۰، ۳۰۱۔

(۲) المنثور فی القواعد ۳/ ۱۰۹، ۳۲۳۔

ترک کے اثرات:

۱۷ - ترک کے اثرات کئی ہیں جو متعلقات ترک کے یا اس کی نوعیت، عمد، نسیان یا جہالت وغیرہ کے اختلاف سے مختلف ہوتے ہیں، ترک کے بعض اثرات مندرجہ ذیل ہیں[۱]۔

الف - حق شفعہ کا مطالبہ نہ کیا جائے اور اس کو بلاعذر ترک کردیا جائے تو وہ ساقط ہو جائے گا، فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ کتنی مدت ترک کرنے سے حق شفعہ ساقط ہوتا ہے[۲] (تفصیل کے لئے دیکھئے: "شفعہ")۔

ب - اگر ذبیحہ پر ذبح کرنے والا عمداً تسمیہ ترک کردے تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا کھانا درست نہیں اور اگر بھول کر چھوڑ دے تو بالاتفاق کھانا درست ہے۔

مسئلہ سے متعلق اختلافات "ذبائح اور اضحیہ" کے تحت دیکھا جاسکتا ہے۔

اگر اجیر ذبیحہ پر عمداً تسمیہ کو چھوڑ دے تو وہ ذبیحہ کی قیمت کا ضامن ہوگا[۳]۔

ج - کسی نے بلاعذر اپنے کسی حق کا دعوی دائر نہیں کیا، یہاں تک کہ خاموشی کی یہ مدت سماع دعوی کی مقررہ حد پار کرگئی، تو اس کے دعوی کی سماعت نہیں ہوگی، یہ متاخرین حنفیہ کا موقف ہے جس کی بنیاد فرمان سلطانی پر ہے، نیز جس طرح ترک دعوی کی بنا پر مدعی کی حیات میں دعوی کی سماعت نہیں ہوگی، اسی طرح اس کی موت کے بعد ورثاء کی جانب سے بھی اس کی سماعت نہیں کی جائے گی۔

اگر مورث ایک مدت تک اپنا دعوی ترک کردے، اور اس کے

(۱) الأشباہ لابن نجیم رص ۲۶، الذخیرہ رص ۶۲، المنثور ۳/ ۲۸۸۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۶۰۔

(۳) الاختیار ۵/ ۹، ابن عابدین ۵/ ۲۱۲، منح الجلیل ۱/ ۵۸۰، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۰۸۔

بعد اس کا وارث بھی ایک مدت تک اس بارے میں خاموش رہے، اور دونوں مدتوں کی مجموعی حد مقررہ مدت تک برابر ہو جائے تو دعوی کی سماعت نہیں ہوگی[1]، (دیکھئے: "دعویٰ")۔

د۔ اگر کسی نے ترک واجب کی قسم کھائی تو اس پر واجب ہے کہ حانث ہو جائے اور کفارہ ادا کرے[2] (دیکھئے: "ایمان")۔

ھ۔ عبادات یا ان کے بعض حصوں کے ترک میں تلافی واجب ہے، پھر ان میں بعض متروکات کی تلافی اعمال بدنیہ سے کی جاتی ہے، مثلاً نماز میں سجدۂ سہو یا تارک فرض کے لئے قضا یا اعادہ کرنا۔

اور بعض صورتوں کی تلافی مال کے ذریعہ ہوتی ہے، مثلاً شیخ فانی کے حق میں روزہ کی تلافی مسکینوں کو کھانا کھلا کر کی جاتی ہے یا حج کا کوئی واجب ترک ہو جانے کی صورت میں دم کے ذریعہ تلافی کی جاتی ہے[3]۔

تفصیل ان کے اپنے مقامات پر دیکھی جا سکتی ہے۔

ان کے علاوہ ترک کے بعض اثرات دوران بحث گذر چکے ہیں، مثلاً ترک واجب پر یا حرام سے نہ بچنے پر حد یا تعزیر کا ہونا، اور ترک کی بنا پر ہونے والے نقصانات پر ضمان کا وجوب۔

(۱) تکملہ حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۴۷، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۱۶۶۹، ۱۶۷۰)، فتح العلی المالک ۲/ ۳۱۵، ۳۲۱۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۷۰۔

(۳) المنثور ۲/ ۸، الفروق للقرافی ۱/ ۲۱۳، الوجیز ۱/ ۵۰۔

ترکہ

تعریف:

۱ - ترکہ لغت میں اسم ہے، جو "ترک الشئ یترکه ترکاً" سے ماخوذ ہے، بولتے ہیں "ترکت الشئ ترکاً" میں نے فلاں چیز اپنے بعد چھوڑی، ترکہ میت کی چھوڑی ہوئی میراث کو کہتے ہیں، اس کی جمع ترکات ہے[1]۔

ترکہ کی اصطلاحی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ترکہ مطلقاً میت کی چھوڑی ہوئی چیز کو کہتے ہیں، خواہ وہ اموال ہوں یا حقوق ثابتہ ہوں۔

حنفیہ کا موقف یہ ہے کہ ترکہ کا اطلاق ان اموال پر ہوتا ہے، جو کسی دوسرے کے متعین حق سے پاک صاف ہوں۔

ان دونوں تعریفوں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جمہور کے نزدیک ترکہ میں مطلقاً حقوق بھی داخل ہیں جس میں منافع بھی آتے ہیں جبکہ حنفیہ کے نزدیک منافع ترکہ میں داخل نہیں ہیں، حنفیہ ترکہ کو مال یا صرف ایسے حق تک محدود کرتے ہیں جس کا تعلق مال سے ہو، تفصیل آگے آئے گی[2]۔

(۱) لسان العرب والمصباح المنیر مادۂ "ترک"۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۵۰۰ طبع بولاق، حاشیہ الفناری علی شرح السراجیہ رص ۱۳، الدسوقی ۴/ ۴۰۷، مغنی المحتاج ۳/ ۳، حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۳/ ۳، کشاف القناع ۴/ ۴۰۲۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اِرث:

۲- لغت میں اِرث کے معنی ہیں: جڑ اور وہ پرانی چیز جو اگلوں سے پچھلوں کی طرف منتقل ہو، نیز ہر چیز کے باقی ماندہ حصہ کو بھی اِرث کہتے ہیں (۱)۔

اِرث بول کر موروث بھی مراد ہوتا ہے، اس معنی میں استعمال کی صورت میں یہ ترکہ کا ہم معنی ہے۔

اصطلاح میں یہ ایسا قابل تجزی حق ہے جو صاحب حق کی موت کے بعد اس کے مستحق کو باہمی قرابت یا اور کسی بنیاد پر حاصل ہوتا ہے (۲)۔

ترکہ میں کون سی اشیاء داخل ہیں اور کن اشیاء میں وراثت جاری ہوگی:

۳- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ترکہ میں متوفی کی تمام چھوڑی ہوئی اشیاء خواہ اموال ہوں یا حقوق، داخل ہیں، ان کا مستدل یہ حدیث ہے: "من مات وترک مالا فماله لموالي العصبة، ومن ترک کلًّا أو ضیاعا فأنا ولیه" (۳) (جو شخص مال چھوڑ کر مر جائے اس کا مال اس کے عصبہ رشتہ داروں کے لئے ہے اور جو کوئی قرض اور اہل وعیال چھوڑ کر مرے تو میں اس کا ولی ہوں)۔

حضور ﷺ نے مال اور حق دونوں کو جمع فرمایا اور ان کو ورثاء میت کے لئے ترکہ قرار دیا، البتہ ان حقوق کی مختلف قسمیں ہیں جن میں وراثت اور عدم وراثت کے لحاظ سے ہر ایک حق کا حکم اس کی طبیعت کے زیر اثر جداگانہ ہے، جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف- غیر مالی حقوق:

اور یہ وہ شخصی حقوق ہیں جو کسی بھی حال میں دوسروں کی طرف منتقل نہیں ہوتے، ایسے حقوق میں علی الاطلاق وراثت جاری نہ ہوگی، مثلاً ماں کی حضانت کا حق، باپ کے لئے ولایت مالی کا حق اور وصی کے لئے مال وصیت کی نگرانی کا حق۔

ب- مالی حقوق:

جو خود مورث کی ذات سے متعلق ہوں ان میں بھی وراثت جاری نہ ہوگی، مثلاً واہب کو اپنا ہبہ واپس لینے کا حق یا کسی دوسرے کی مملوکہ شئی معین سے انتفاع کا حق، مثلاً دوسرے کے مکان میں سکونت پذیر ہونا یا کسی کی زمین میں کاشت کرنا یا کسی کی سواری استعمال کرنا، تو ان جیسی چیزوں میں وراثت جاری نہ ہوگی، اسی قبیل سے قرض میں مہلت کا معاملہ بھی ہے، دائن مدیون کے لئے مخصوص اعتبارات سے مہلت دیتا ہے، جن کی تعیین وتحدید خود دائن کرتا ہے، یہ ان شخصی چیزوں میں سے ہے جن میں وراثت نہیں چلتی، یہی وجہ ہے کہ مدیون کی موت کے بعد دین کی فوری ادائیگی ضروری ہوجاتی ہے، اور ورثاء کو وراثت میں مہلت کا حق حاصل نہ ہوگا۔

ج- دوسرے مالی حقوق جن کا تعلق مورث کی مرضی اور ارادہ سے ہو:

جمہور کے نزدیک ان میں وراثت جاری ہوگی، حنفیہ کے نزدیک ان میں وراثت جاری نہ ہوگی۔

---

(۱) القاموس المحیط مادۂ "ورث"۔

(۲) العذب الفائض ۱/۱۶، حاشیۃ البقری علی الرحبیہ رص ۱۰، ابن عابدین ۵/۹۹۴، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/۵۶ ۴، نہایۃ المحتاج ۶/۲۔

(۳) حدیث: "من مات وترک مالا فماله لموالي....." کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۲۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

اس ذیل کے اہم ترین حقوق شفعہ اور عقد بیع کے مشہور خیارات کے حقوق ہیں، مثلاً خیار شرط، خیار رویت اور خیار تعیین وغیرہ۔

تفصیل کے لئے احکام ''خیار'' اور احکام ''شفعہ'' کی بحث دیکھی جائے۔

د-وہ مالی حقوق جن کا تعلق مورث کے مال سے ہو، اس کی ذات، اس کے ارادہ اور مشیئت سے نہ ہو:

ان حقوق میں باتفاق فقہاء وراثت جاری ہوگی، اس کی مثال حق رہن اور انتفاع کے معروف حقوق ہیں مثلاً گذرنے کا حق، پانی لینے کا حق، نالی کا حق اور اوپر مکان بنانے کا حق۔

۴- ترکہ میں ہر وہ چیز داخل ہوگی جو انسان کو اپنی حیات میں حاصل تھی اور اس کو چھوڑ کر مر گیا، خواہ وہ مال یا حقوق کے قبیل سے ہو یا کسی قسم کے اختیار کے قبیل سے مثلاً عیب کی بنا پر عقد کو رد کرنے کا اختیار، حق قصاص، حق ولاء اور حد قذف۔

اسی طرح اگر کسی نے کسی کے لئے کسی چیز مثلاً گھر سے انتفاع کی وصیت کی تو تاحیات وصیت والے شخص کے لئے اور اس کی موت کے بعد اس کے ورثاء کے لئے انتفاع درست ہے، الا یہ کہ وصیت کرنے والے نے اپنی وصیت میں انتفاع کو وصیت والے شخص کی حیات سے وابستہ کر دیا ہو۔

شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ ترکہ میں وہ چیز داخل ہے جو اس کی ملکیت میں موت کے بعد آئے، لیکن سبب ملک اس کی زندگی سے جڑا ہو مثلاً کسی نے اپنی زندگی میں شکار کے لئے جال نصب کیا، اور شکار جال میں اس کی موت کے بعد آیا تو شکار کے لئے جال کو نصب کرنا ہی سبب ملک ہے۔

اسی طرح کوئی شراب چھوڑ کر مر گیا، اور شراب اس کی موت کے بعد سرکہ بن گئی [1]۔

علامہ قرافی کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: "من مات عن حق فلورثته" [2] (جو شخص کوئی حق چھوڑ کر مر جائے تو وہ اس کے ورثاء کو ملے گا)۔

یہ لفظ اپنے عموم پر نہیں ہے، بلکہ بعض حقوق وارث کی طرف منتقل ہوتے ہیں، اور بعض حقوق منتقل نہیں ہوتے ہیں، مثلاً سبب لعان کے وقت انسان کو لعان کا حق حاصل ہے، ایلاء کے بعد فئی کا حق اور ظہار کے بعد اس سے رجوع کا اختیار ہے، اسی طرح اگر کسی کی قبل از اسلام چار سے زائد بیویاں ہوں تو بعد از اسلام ان میں انتخاب کا حق حاصل ہے، کسی کے نکاح میں دو بہنیں جمع ہوں تو بعد از اسلام ان میں سے ایک کے انتخاب کا حق حاصل ہے، اسی طرح اگر عاقدین خیار عقد کسی اجنبی کے حوالہ کر دیں تو اس اجنبی کو نفاذ یا فسخ عقد کا مالک بننے کا حق حاصل ہے، جس شخص کو قصاص، امامت اور خطابت وغیرہ کے مناصب اور اختیارات یا امانت اور وکالت کی ذمہ داریاں سونپ دی جائیں اسے بھی ان چیزوں کا حق حاصل ہوجاتا ہے، مذکورہ حقوق میں سے کوئی بھی حق وارث کی طرف منتقل نہیں ہوگا، اگر چہ مورث کے لئے وہ ثابت رہا ہو، اس سلسلے میں ضابطہ یہ ہے کہ جس حق کا تعلق مال سے ہوگا وہ وارث کی طرف منتقل ہوگا، یا اس سے وارث کی عزت وآبرو کو درپیش خطرات کا ازالہ ہوتا ہو، اور اس سے رنج والم میں تخفیف ہوتی ہو، لیکن جس حق کا تعلق مورث کی ذات یا عقل یا اس کی خواہشات سے ہو وہ وارث کی طرف منتقل نہ ہوگا۔

---

(۱) الدسوقی ۴/ ۴۶۱، ۴۰۷، مغنی المحتاج ۳/ ۳، بجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۵۷، المہذب ۱/ ۳۸۳، کشاف القناع ۴/ ۴۰۲، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۶۰، المغنی ۵/ ۳۴۶، ۳۴۷، ابن عابدین ۵/ ۴۸۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "من مات و ترک مالاً فماله لموالي العصبة....." کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۲۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

اس فرق کا راز یہ ہے کہ ورثاء مال کے وارث ہوتے ہیں، اس لئے وہ متعلقات مال کے بھی وارث ہوں گے، اور وہ مورث کی عقل وفکر، خواہشات یا شخصیت کے وارث نہیں ہوتے، اس لئے ان کے متعلقات کے بھی وارث نہ ہوں گے، جو چیز خود قابل وراثت نہ ہو، اس کے متعلقات میں بھی وراثت نہیں چلے گی، اس طور پر دیکھئے تو لعان اس کے اس تیقن واعتقاد پر مبنی ہوتا ہے جس میں بالعموم اس کا کوئی دوسرا شریک نہیں ہوتا، اور انسانی اعتقادات مال کے قبیل سے نہیں ہیں، اسی طرح فیٔ (اور ایلاء میں رجوع) کی بنیاد شہوت پر اور ظہار میں رجوع کا مدار اس کے ارادہ پر ہے، دو بہنوں یا چند عورتوں میں سے ایک یا چند کا انتخاب اس کی اپنی ضرورت اور میلان پر مبنی ہے، بائع ومشتری کے معاملے میں کسی اجنبی کے فیصلے کی بنیاد اس کی عقل وفکر پر ہے، اور انسان کے مناصب واختیارات یا افکار ومجتہدات یا دینی اعمال کا تعلق دین سے ہے، اور ان میں سے کوئی چیز وارث کی طرف منتقل ہونے والی نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی اصل اور اساس ہی قابل وراثت نہیں ہے، عقود بیع میں خیار شرط وارث کی طرف منتقل ہوگا، امام شافعی اس کے قائل ہیں۔

پھر قرافی نے کہا کہ قابل وراثت حقوق مالیہ سے میرے علم میں صرف دوصورتیں خارج ہیں: ایک حد قذف، دوسرے اطراف جسم یا زخم یا اعضاء سے وابستہ منافع کو پہنچنے والے نقصانات کا قصاص، یہ دونوں چیزیں باوجود مالی نہ ہونے کے وارث کی طرف منتقل ہوں گی، تاکہ مورث پر لگائی گئی تہمت اور اس پر خیانت کے نتیجے میں خود وارث کی عزت وآبرو کو جوٹھیس پہنچی ہو، اس کے رنجیدہ احساس کی تسکین ہوسکے۔

جان کے قصاص میں وراثت نہیں ہے، اس لئے کہ یہ مجنی علیہ کے لئے اس کی موت سے قبل ثابت نہیں ہے، اس کا ثبوت وارث کے لئے ابتداءً ہوتا ہے، کیونکہ یہ استحقاق خروج روح کے نتیجے میں حاصل ہوتا ہے، اس لئے وارث کو یہ حق مورث کی موت کے بعد ہی حاصل ہوگا[1]۔

۵- حنابلہ کے نزدیک مورث کے تمام حقوق اور وہ تمام واجبات جو اس کی موت سے متعلق ہیں، مثلاً دیت اور قصاص فی النفس، ورثاء کو ان کے وصول کرنے کا حق ہے، البتہ جن واجبات کا تعلق مورث کی زندگی سے ہے، اور مورث اپنی زندگی میں ان کا مطالبہ کر چکا تھا یا وہ بوقت موت اس کے قبضے میں تھے تو ورثاء کے لئے ان کی وراثت ثابت ہوگی، اس مسئلہ میں مذہب (حنابلہ) میں مزید کچھ تفصیلات ہیں[2]۔

۶- حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ترکہ صرف مال کا نام ہے، اور اس ذیل میں وہ تمام دیت داخل ہیں جو قتل خطاء یا قتل عمد کی صورت میں صلح یا بعض اولیاء کی جانب سے قصاص کی معافی کی صورت میں واجب ہوتی ہیں، اس لئے دیگر اموال کی طرح ان کو بھی ترکہ قرار دیا جائے گا، یہاں تک کہ ان سے دیون کی ادائیگی کی جائے گی، میت کی وصیتیں ان سے پوری کی جائیں گی، اور باقی میں وراثت جاری ہوگی۔

ترکہ میں حقوق داخل نہیں ہیں، اس لئے کہ اس کا ثبوت حدیث سے نہیں ہے، اور جس کا ثبوت نہ ہو وہ دلیل نہیں بن سکتا، دوسرے اس لئے کہ حقوق مال نہیں ہیں، اور وراثت ان ہی چیزوں میں چل سکتی ہے جو مال کے تابع یا ہم معنی ہوں، مثلاً حق ارتفاق (انتفاع)، تعلّی (بالائی حصہ کی تعمیر) کا حق، اور تعمیر یا شجر کاری کے لئے مختص زمین میں بقا کا حق، اس کے علاوہ حقوق ترکہ میں شمار نہ ہوں گے، مثلاً مورث نے کوئی سامان خیار کی شرط کے ساتھ خرید اتھا، جس میں حق

---

(۱) الفروق ۳/ ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۹ شائع کردہ مکتبۃ الکلیات الازہریہ۔

(۲) القواعد لابن رجب، ص ۳۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

خیار اس کو حاصل تھا، جیسا کہ پیچھے گذر چکا ہے، اسی طرح کسی نے مورث کے لئے کسی سامان سے انتفاع کی وصیت کی تھی، اور وصیت کی روشنی میں اس کو اس سامان سے انتفاع کا حق حاصل تھا، لیکن وہ موصی کی متعین کردہ مدت سے قبل مرگیا [1]۔

ابن رشد کہتے ہیں کہ مالکیہ، شافعیہ (اور حنابلہ) کے قول کی بنیاد یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ حقوق اور اموال دونوں ہی میں وراثت جاری ہوگی، الا یہ کہ اس معنی میں حق اور مال کے درمیان فرق پر کوئی دلیل قائم ہوجائے۔

حنفیہ کے معتمد قول میں اصل یہ ہے کہ وراثت کا تعلق مال سے ہے، حقوق سے نہیں، الا یہ کہ کوئی دلیل قائم ہو، وہ یہ کہ یہ حق مال کے حکم میں ہے۔

پس محل اختلاف یہ ہے کہ آیا مال کی طرح حقوق میں وراثت کا نفاذ اصل ہے یا نہیں؟ اور ہر فریق کا قول اس صورت میں ہے جبکہ بعض ورثاء حقوق وصول کرلیں اور بعض نہ کرسکیں اور نہ کرنے والے اپنے مخالف سے احتجاج کریں [2]۔

ترکہ سے متعلق حقوق:

۷ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ترکہ سے متعلق حقوق چار ہیں:

میت کی تجہیز و تکفین، اگر میت مقروض ہو تو قرض کی ادائیگی، میت نے موت سے قبل جو وصیتیں کی ہوں ان کی تنفیذ، پھر ورثاء کے حقوق۔

مالکیہ نے اور حنفیہ میں سے صاحب ''الدر المختار'' نے صراحت کی ہے کہ استقراء کی روشنی میں ترکہ سے متعلق حقوق پانچ ہیں، دردیر

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۸۳، حاشیۃ الفناری علی شرح السراجیہ/ ص ۱۳، البدائع ۷/ ۳۸۶، تبیین الحقائق ۵/ ۲۵۷، ۲۵۸۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۳۱ شائع کردہ مکتبۃ الکلیات الازہریہ۔

کہتے ہیں کہ ترکہ میں متعلق حقوق زیادہ سے زیادہ پانچ ہیں:

عین سے متعلق حق، میت سے متعلق حق، ذمہ سے متعلق حق، دوسرے سے متعلق حق، وارث سے متعلق حق۔

یہ حصر استقرائی ہے، یعنی فقہاء کو تلاش و جستجو کے بعد مذکورہ پانچ چیزوں سے زائد کوئی چیز نہیں ملی، یہ حصر عقلی نہیں ہے، جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا ہے۔

صاحب ''الدر المختار'' کہتے ہیں کہ استقراء کی روشنی میں یہاں پانچ حقوق ہیں، اس لئے کہ حق یا تو میت کا ہوگا یا میت پر ہوگا، یا نہیں ہوگا، پہلی صورت میت کی تجہیز و تکفین ہے، دوسری صورت میں حق یا تو ذمہ سے متعلق ہوگا اور وہ دین مطلق ہے، یا نہ ہوگا، اور وہ عین سے متعلق حق ہے، تیسری صورت یا تو اختیاری ہوگی یعنی وصیت، یا اضطراری ہوگی یعنی میراث [1]۔

احکام ترکہ:

ترکہ کے کچھ خاص احکام ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

ترکہ کی ملکیت:

ترکہ کی ملکیت ورثاء کی طرف بے اختیار منتقل ہوتی ہے، اس منتقلی کی کچھ شرائط ہیں [2]۔

پہلی شرط-مورث کی موت:

۸ - فقہاء اس پر متفق ہیں کہ ترکہ مورث سے وارث کی طرف مورث کی موت کے بعد منتقل ہوتا ہے، خواہ موت حقیقی ہو یا حکمی یا

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۸۳، الدسوقی ۴/ ۴۵۶، حاشیۃ الفناری مع شرح السراجیہ/ ص ۱۰، اسنی المطالب ۳/ ۳، ۴، کشاف القناع ۴/ ۴۰۳، ۴۰۴۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۸۲۔

تقدیری۔

حقیقی موت کا مطلب زندگی کا خاتمہ ہے، خواہ اس کا علم معائنہ سے ہو، مثلاً مردہ پایا جائے یا بینہ یا سماع کے ذریعہ۔

حکمی موت سے مراد یہ ہے کہ قاضی اس کی موت کا فیصلہ کردے، خواہ اس کی زندگی محتمل ہو یا یقینی، محتمل کی مثال مفقود الخبر شخص کی موت کا فیصلہ ہے، اور یقینی کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص مرتد ہوکر دار الحرب چلا جائے اور قاضی اس ارتداد کی بناپر اس کو مردوں کے حکم میں ڈال دے، ان دونوں صورتوں میں ترکہ کی تقسیم کا عمل فیصلہ موت کے صادر ہونے کے بعد ہوگا۔

اور تقدیری موت یہ ہے کہ کسی شخص کو مردوں کے درجے میں فرض کرلیا جائے، جیسا کہ پیٹ کے اس بچے کے بارے میں حکم ہے جو کسی جنایت (زیادتی) کے سبب ماں کے پیٹ سے گرپڑے، یعنی کسی حاملہ عورت کو زدوکوب کرنے کے باعث بچہ پیٹ سے مردہ حالت میں گرپڑے، اس صورت میں تاوان واجب ہوگا جس کی مقدار دیت کا بیسواں حصہ ہے۔

اس جنین کی وراثت کے تعلق سے فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور کا موقف یہ ہے کہ اس کو وراثت نہیں ملے گی، اس لئے کہ اس کی حیات متحقق نہیں ہے، اس لئے بحیثیت وارث اس کی اہلیت ملک بھی مسلم نہیں، اور اس کی طرف سے صرف دیت میں وراثت جاری ہوگی۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ وہ وارث بھی ہوگا اور اس کی طرف سے وراثت بھی جاری ہوگی، اس لئے کہ بوقت جنایت اس کو زندہ فرض کیا جائے گا، اور اس کی موت جنایت کے سبب ہوئی ہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "إرث"، "جنین"، "جنایت" اور "مورث" کی اصطلاحات۔

دوسری شرط-حیات وارث:

۹- مورث کی موت کے بعد وارث کی حیات ثابت ہو یا زندوں کے درجے میں اس کو شمار کیا گیا ہو، حقیقی زندگی انسان کی وہ ثابت ومستقر زندگی ہے جو مورث کی موت کے بعد مشاہد ہو اور تقدیری زندگی سے مراد جنین کی وہ حیات ہے جو مورث کی موت کے وقت ثابت مانی جاتی ہے، اگر کوئی بچہ باقاعدہ زندہ حالت میں ماں کے پیٹ سے ایسے وقت پیدا ہوا کہ اس سے مورث کے مرنے کے وقت اس کا وجود ظاہر ہوتا ہو، (اگرچہ وہ نطفہ ہی کی صورت میں ہو)، تو زندہ پیدا ہونے کی بناپر اس کو مورث کی موت کے وقت زندہ ہی مانا جائے گا[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "إرث" کی اصطلاح۔

تیسری شرط-جہت میراث کا علم:

۱۰- وراثت کو ثابت کرنے والی وجوہات یعنی زوجیت، قرابت یا ولاء کا علم بھی ضروری ہے، اور یہ اس لئے کہ احکام اس کی بناپر مختلف ہوتے ہیں، نیز جہت قرابت کا تعین بھی ضروری ہے، اسی کے ساتھ وارث اور مورث کے باہمی درجہ کا علم بھی ضروری ہے[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "إرث" کی اصطلاح۔

انتقال ترکہ کے اسباب:

۱۱- انتقال ترکہ کے اسباب چار ہیں۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۸۲، التحفۃ الخیریہ/ص ۷۳، العذب الفائض ۱/ ۱۶، ۱۷، المغنی ۶/ ۳۲۰، کشاف القناع ۴/ ۴۴۸۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سابقہ مراجع۔

تین اسباب: نکاح، ولاء اور قرابت پر فقہاء کا اتفاق ہے، مالکیہ اور شافعیہ نے اس میں جہت اسلام یعنی بیت المال کا اضافہ کیا ہے، تفصیل اپنے مقام پر دیکھی جائے۔

وراثت کے ثبوت کے سلسلہ میں مذکورہ اسباب میں سے ہر سبب مستقل حیثیت رکھتا ہے (۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "إرث" کی اصطلاح۔

وراثت کی بنیاد پر انتقال ترکہ کے موانع:

۱۲ - بطریق وراثت انتقال ترکہ کے تین موانع ہیں: رق (غلامی)، قتل، اور اختلاف دین۔

اور تین موانع میں فقہاء کا اختلاف ہے: ارتداد، اختلاف دارین، اور دور حکمی (۲)۔

بعض فقہاء نے کچھ اور موانع کا بھی ذکر کیا ہے جن میں اختلاف اور تفصیل ہے، ان کے لئے "إرث" کی اصطلاح دیکھی جائے۔

انتقال ترکہ:

۱۳ - وارث کی طرف ترکہ کے منتقل ہونے کے لئے وراثت کا قبول کرنا شرط نہیں ہے، اور نہ اس کو قبول کرنے سے قبل غور وفکر شرط ہے، بلکہ یہ اس کے قبول کئے بغیر بحکم شرع جبری طور پر اس کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

کبھی ترکہ دین سے پاک ہوتا ہے اور کبھی دین میں مشغول ہوتا ہے، پھر دین کبھی مال کو محیط ہوتا ہے یا کبھی اس سے کم، فقہاء کے درمیان اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مورث کی وفات کے وقت اگر ترکہ دین سے بالکلیہ پاک ہوتو وہ وارث کی طرف منتقل ہوجاتا ہے۔

البتہ دین میں مشغول ترکہ کے منتقل ہونے کے سلسلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، تین اقوال ہیں:

الف۔ شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کا قول مشہور یہ ہے کہ مورث کی موت کے ساتھ ہی ترکہ کے اموال دین کے باوجود وارث کی ملکیت میں داخل ہوجاتے ہیں، خواہ دین ترکہ کے مال کو محیط ہو یا اس سے کم۔

ب۔ مالکیہ کا مذہب ہے کہ ترکہ کے اموال مورث کی موت کے بعد بھی اس کی ملکیت میں باقی رہتے ہیں، تا آنکہ دین کا معاملہ حل نہ ہوجائے، خواہ دین مال ترکہ کے برابر ہو یا کم، اس لئے کہ ارشاد خداوندی ہے: "مِنۡ بَعۡدِ وَصِيَّةٍ يُّوۡصِىۡ بِهَاۤ اَوۡ دَيۡنٍ" (۱) (بعد وصیت (نکالنے) کے جس کی وصیت کر دی جائے یا ادائے قرض کے بعد)۔

ج۔ حنفیہ کے نزدیک اولاً یہ امتیاز ضروری ہے کہ دین ترکہ کے مال کے برابر ہے یا کم ہے، اگر دین پورے ترکہ کے برابر ہوتو ترکہ کے اموال میت کی ملکیت میں باقی رہیں گے، ورثاء کی طرف منتقل نہ ہوں گے۔

اگر دین مال ترکہ کے برابر نہ ہوتو راجح رائے کے مطابق مورث کی موت کے ساتھ ہی ترکہ کے اموال دین کے باوجود ورثاء کی طرف منتقل ہوجائیں گے، تفصیل آگے آرہی ہے۔

سرخسی فرماتے ہیں کہ دین اگر ترکہ کے برابر ہوتو ترکہ پر ورثاء کی ملکیت نہیں ہوگی اور اگر اس کے برابر ہوتو بھی امام ابوحنیفہ کے قول اول کے مطابق یہی حکم ہے، اور ان کے دوسرے قول کے مطابق دین

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۸۶، العذب الفائض ۱/ ۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) العذب الفائض ۱/ ۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الرحبیہ رص ۲۳، السراجیہ رص ۱۸، ۱۹۔

(۱) سورۂ نساء ر ۱۱۔

کسی حالت میں ورثاء کی ملکیت کے لئے مانع نہیں ہے، اس لئے کہ وارث مال میں مورث کا جانشیں ہوتا ہے، اور مال میت کی زندگی میں دین کے باوجود اس کی ملک میں تھا، جیسے کہ مال مرہون، پس اسی طرح یہ ورثاء کی ملک میں بھی چلا آئے گا، سرخسی فرماتے ہیں کہ اس باب میں ہماری دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصِيْ بِهَا أَوْ دَيْنٍ" (وصیت کے نکالنے کے بعد کہ مورث اس کی وصیت کرجائے یا ادائے قرض کے بعد)۔

اللہ تعالیٰ نے میراث کا وقت ادائیگی قرض کے بعد بتایا ہے، اور حکم کبھی اپنے وقت سے پہلے نہیں آسکتا، اس لئے حالتِ دین مورث کی حالتِ حیات کے ہم معنی قرار پائے گی۔

پھر وارث اپنے مورث کا جانشین اس کی ضرورت سے فاضل حصے میں ہوتا ہے، ترکہ کا جتنا حصہ خود مورث کی ضرورتوں میں مشغول ہو وارث اس مقدار کا جانشین نہیں ہوگا۔

اگر دین ترکہ کے برابر ہو تو پورا ترکہ مورث کی ضرورتوں میں مشغول ہے، اس لئے اصل کے رہتے ہوئے قائم مقام کا حکم ظہور پذیر نہیں ہوسکتا۔

ہم یہ نہیں کہتے کہ اس صورت میں ترکہ ایسا مال مملوک بن کر رہ جائے گا جس کا کوئی مالک نہ ہو، بلکہ اس مال پر حکماً مدیون کی ملکیت ثابت ہوگی، کیونکہ اس مال سے اس کی حاجت وابستہ ہے۔

اگر دین ترکہ کے برابر نہ ہو تو ترکہ پر وارث کی جانشینی ناقص ہوتی ہے، اور دین کے ترکہ کے برابر ہونے کی صورت میں محض صوری جانشینی رہ جاتی ہے، لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ اس جانشینی کی کوئی قیمت نہیں ہے، بلکہ اس کی اپنی ایک حیثیت ہے اور یہ بات فقہاء کے اقوال سے مستفاد ہے۔

فقہاء حنفیہ میں ابن قاضی سماوہ کہتے ہیں کہ ورثاء کو یہ اختیار حاصل ہے کہ ترکہ خود لے لیں، اور میت کا دین یا وصیت اپنے مال سے ادا کردیں۔

ترکہ خواہ دین کے برابر ہو یا اس سے زائد ہو دونوں صورتوں میں اگر ورثاء ترکہ کو دین سے پاک کرنے کے لئے بطور خود قرض ادا کریں، تو قرض خواہ کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ ورثاء کو ترکہ خالص بنانے کا حق حاصل ہے، اگرچہ وہ اس کے مالک نہیں ہیں، کسی اجنبی کو یہ حق حاصل نہیں۔

جس صورت میں کہ ترکہ دین میں ڈوبا ہو اثبات دین کے مقدمہ میں میت کا وارث ہی فریق ہوگا، اس لئے کہ وہی اس کا جانشین ہے، لہذا وارث کے خلاف دائن کے پیش کردہ بینہ کی سماعت کی جائے گی[(۱)]۔

انتقال ترکہ سے متعلق سابقہ اختلاف کے اثرات:

۱۴ - الف - ترکہ میں اضافہ یا بڑھوتری اگر وفات اور اداء دین کی درمیانی مدت میں ہو تو قرض خواہوں کی مصلحت کے پیش نظر آیا اس اضافی حصہ کو ترکہ میں شامل کیا جائے گا یا وہ ورثاء کی چیز شمار ہوگی؟

مثلاً کسی رہائشی مکان کی اجرت یا پیداواری زمین جس پر اس کی وفات کے بعد استحقاق ثابت ہوا، یا ترکہ کے کسی جانور نے بچہ دیا، یا فربہ ہوجانے کی بنا پر اس کی قیمت بڑھ گئی یا درخت تھا اس میں پھل آگیا، وغیرہ، یہ سب ترکہ میں زیادتی یا بڑھوتری کی مثالیں ہیں، فقہاء کے درمیان اس سلسلے میں اختلاف دراصل اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ادائے دین سے قبل کیا ترکہ ورثاء کی طرف منتقل ہوگا یا نہیں؟ جو

---

(۱) المبسوط ۲۹/ ۱۳۷، تبیین الحقائق ۵/ ۲۱۳، جامع الفصولین ۲/ ۲۳، ۲۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸۴، اسنی المطالب ۳/ ۴، حاشیۃ الجمل ۲/ ۶۱، ۳۶۳، المہذب ۱/ ۳۲۷، حاشیۃ البجیرمی علی شرح منہج الطلاب ۲/ ۱۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۱۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

حضرات ورثاء کی طرف منتقل ہونے کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ زیادتی ورثاء کو ملے گی قرض خواہ کو نہیں، اور جو لوگ منتقل نہ ہونے کے قائل ہیں، وہ کہتے ہیں کہ زیادتی ادائیگی دین کی غرض سے ترکہ میں شامل کردی جائے گی، پھر اگر ادائے دین کے بعد کچھ بچ جائے تو وہ ورثاء کی طرف منتقل ہوگا۔

ب۔ مورث نے اپنی زندگی میں ایک جال نصب کیا تھا، جس میں شکار اس کی موت کے بعد پھنسا تو یہاں بھی وہی اختلاف ہے، تفصیل کے لئے ''دین''، ''صید''، اور ''إرث'' کی اصطلاحات دیکھی جائے۔

انتقال ترکہ کا وقت:

وارث کی وراثت کا وقت مورث کی وفات کے وقت کے حالات پر مبنی ہے، حالات کے اختلاف سے وقت میں بھی اختلاف ہوگا۔

یہاں تین الگ الگ حالات ہیں:

الف- پہلی حالت:

۱۵- جس کی موت کسی سابقہ ظاہری بیماری کے بغیر اچانک ہوجائے، مثلاً حرکت قلب بند ہونے یا کسی حادثہ کے سبب موت ہوجائے، اس حالت میں وارث اپنے مورث کی موت کے وقت ہی اس کا جانشین ہوجائے گا، فقہاء کا اس سلسلے میں کوئی خاص اختلاف نہیں ہے۔

فناری کہتے ہیں کہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک وارث اپنے مورث کے ترکہ کا جانشین اس کی موت کے بعد ہوگا، مشائخ بلخ کی رائے یہی ہے، اس لئے کہ اپنی زندگی میں وہ خود اپنے تمام اموال کا مالک ہے، تو اگر اسی حالت میں وارث بھی ان اموال کا مالک ہوجائے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک ہی چیز بیک وقت دو شخصوں کی مملوک بن جائے گی، شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے، البتہ امام محمدؒ کے نزدیک وارث کی ملکیت موت کے فوراً بعد ثابت ہوجائے گی، مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فوراً بعد ثابت نہ ہوگی، بلکہ ملکیت کا تحقق اس وقت ہوگا جب میت کی تجہیز وتکفین اور اس کے قرضوں کی ادائیگی کا عمل اس کے مال سے مکمل ہوجائے، اس لئے کہ ترکہ کے کسی جزء کو ضرورت کے امکان سے مستثنیٰ نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ باقی ترکہ ضائع ہوجائے، (اور صرف یہی ایک چیز باقی رہ جائے، جس سے میت کے حقوق کی تکمیل کرنی پڑے)۔

امام محمد سے ایک روایت یہ ہے کہ ملکیت وارث کی طرف مورث کی موت سے قبل ہی اس کی زندگی کے آخری لمحات میں منتقل ہوجائے گی، مشائخ عراق کی رائے یہی ہے، اس لئے کہ وراثت میاں بیوی کے درمیان بھی جاری ہوتی ہے، جبکہ زوجیت موت کی بناپر مرتفع یا منتہی (ختم) علی اختلاف الاقوال ہوجاتی ہے، پھر کس بنیاد پر دونوں میں وراثت جاری ہوگی؟

بعض فقہاء کے نزدیک موت کے ساتھ ہی وراثت جاری ہوگی نہ پہلے نہ بعد میں، جیسا کہ شارح ''الفرائض العثمانیہ'' نے ذکر کیا ہے، اور وہ ان کے نزدیک مختار ہے، اس لئے کہ وارث کی ملک کی طرف شئی کا انتقال اور اس شئی سے مورث کی ملک کا زوال ایک ساتھ ہوگا، اس لئے اسی لمحے انتقال ملک اور وراثت دونوں باتیں حاصل ہوں گی[1]۔

ب- دوسری حالت:

۱۶- دوسری حالت یہ ہے کہ انسان کی موت اس طرح ہوئی کہ وہ ایک عرصہ تک مرض الموت میں گرفتار رہا اور اسی مرض کے ساتھ اس

(۱) حاشیۃ الفناری علی شرح السراجیہ، ص ۴۰، ۴۱۔

کی موت ہوئی، ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' میں مرض الموت کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ یہ وہ مرض ہے جس میں اکثر موت کا اندیشہ ہو، جس میں مریض اگر مرد ہو تو گھر کے خارجی مصالح کی اور عورت ہو تو داخلی مصالح کی دیکھ بھال کرنے سے عاجز ہو جائے، اور اسی حالت میں ایک سال کے اندر اندر مر جائے، صاحب فراش ہو یا نہیں۔

اور اگر اس کا مرض لمبے عرصے تک ایک ہی حالت میں برقرار رہے اور اس پر ایک سال کی مدت گذر جائے، تو وہ تندرست کے حکم میں ہوگا، اور اس کے تصرفات تندرستوں کے تصرفات کے درجے میں ہوں گے، جب تک کہ اس کا مرض شدت نہ اختیار کرے، اور اس کے حالات میں تغیر نہ آئے، اگر اس کا مرض شدت اختیار کر لے اور اس کا حال تبدیل ہو جائے اور مر جائے تو تغیر حال سے وفات تک کا عرصہ مرض الموت کہلائے گا۔

مرض الموت کے مریض ہی کے حکم میں وہ حاملہ عورت بھی ہے جس کی مدت حمل چھ ماہ سے گذر کر ساتویں مہینے میں داخل ہو چکی ہو، اور قتل کے لئے گرفتار شخص اور قتال کی صف میں موجود شخص بھی اسی حکم میں ہیں، چاہے اس کو ایک زخم بھی نہ آیا ہو، مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے، حنابلہ نے بھی اس حاملہ کے حق میں جس کو دردزہ شروع ہو گیا ہو اسی قسم کی صراحت کی ہے [۱]۔

۱۷- جمہور کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مرض الموت کے مریض کا ترکہ ورثاء کی طرف موت کے فوراً بعد بلا تاخیر منتقل ہو جاتا ہے، اکثر حنفیہ کا قول بھی یہی ہے، بعض متقدمین حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ دوثلث ترکہ کی ملکیت تو مرض الموت کے آغاز ہی کے وقت منتقل ہو جاتی ہے، اس کی تفصیل اور دلیل کے لئے مطولات کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ (۱۵۹۵) الدسوقی ۳/۳۰۶، ۳۰۷ طبع مصطفی الحلبی، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/۵۰۸۔

فقہاء حنفیہ نے کہا ہے کہ اسی بنا پر مرض الموت میں مبتلا شخص کے لئے ترکہ کے دوثلث حصے میں تصرف کرنا ممنوع قرار دیا گیا ہے، اور اگر وہ اپنی بیوی کو اس حالت میں طلاق بائن دے دے تو عورت اس کی وارث ہوگی [۱]۔

حق ورثاء کی وجہ سے ترکہ کی حفاظت کے لئے مرض الموت میں گرفتار شخص پر پابندی:

۱۸- جب مریض اپنی موت قریب محسوس کرتا ہے تو بسا اوقات حالت صحت کی کوتاہیوں کی تلافی کے لئے اس کا ہاتھ تبرعات کے واسطے کھل جاتا ہے جس کے نتیجہ میں کبھی اس کا مال ختم ہو جاتا ہے اور ورثہ محروم ہو جاتے ہیں، اس لئے شریعت نے اس پر پابندی عائد کی ہے۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرض الموت میں گرفتار شخص حق ورثاء کی وجہ سے بحکم شرع محجور (پابند) ہے، اور اس پر پابندی صرف ان تبرعات کے تعلق سے ہے جو ثلث ترکہ سے زائد میں ہو، اور مریض پر کوئی قرض نہ ہو [۲]۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مرض الموت کے مریض پر یہ پابندی صرف تبرعات مثلاً ہبہ، صدقہ، وقف اور بیع محاباۃ میں ہے، جبکہ وہ ثلث مال سے زائد ہوں یعنی اس کے تبرعات وصیت کی طرح صرف ثلث مال میں نافذ ہوں گے، اور ثلث سے زائد میں ورثاء کی اجازت پر موقوف ہوں گے۔

پھر اگر وہ اپنے مرض سے صحت یاب ہو جائے تو اس کے تبرعات درست قرار پائیں گے، مالکیہ کہتے ہیں کہ مریض کا تبرع

(۱) البدائع ۳/۲۱۸، ۲۲۰، کشف الاسرار للبزدوی ۴/۱۴۲۷، ۱۴۳۱۔

(۲) الزیلعی ۵/۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی ۳/۳۰۶، ۳۰۷، مغنی المحتاج ۲/۱۶۵، کشاف القناع ۳/۴۱۲، المغنی ۴/۱۵۰۔

ثلث مال سے صرف اس صورت میں نافذ ہوگا جبکہ تبرع کے بعد بچا ہوا مال تغیر وغیرہ سے محفوظ ہو، یعنی کوئی جائداد مثلاً گھر، زمین اور درخت وغیرہ، اگر بقیہ مال مامون نہ ہو تو تبرع نافذ نہ ہوگا، اور موت یا حیات میں سے کسی فیصلہ کن حالت کے ظہور تک یہ موقوف رہے گا، چاہے اس کی مقدار ثلث مال سے کم ہی ہو، جیسا کہ ثلث مال سے زائد مہر کے عوض شادی کو ممنوع قرار دیا جاتا ہے (۱)۔

دسوقی کہتے ہیں کہ مریض پر اس کے علاج، ذاتی اخراجات یا کسی مالی معاوضہ کے معاملے میں پابندی نہیں لگائی جائے گی، خواہ اس میں سارا مال صرف ہوجائے، البتہ تبرعات کے باب میں ثلث مال سے زیادہ پر پابندی ہے (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''مرض الموت'' کی اصطلاح۔

ج-تیسری حالت:

۱۹-یہ وہ حالت ہے جس میں ترکہ دین کے برابر یا اس سے زائد ہوتا ہے، اس پر گفتگو ''انتقال ترکہ'' کے ذیل میں گذر چکی ہے۔

ترکہ کے زوائد:

۲۰-''زوائد'' سے مراد مورث کی وفات کے بعد ترکہ کے اشیاء وسامان میں ہونے والا اضافہ ہے، فقہاء نے ان زوائد کے حکم پر اس زاویہ نگاہ سے تفصیلی روشنی ڈالی ہے جب ترکہ دین سے پاک ہو، یا دین ترکہ کے برابر یا اس سے کم ہو۔

اگر ترکہ دین سے پاک ہو تو باتفاق فقہاء ترکہ زوائد سمیت ورثاء کو ان کے اپنے حصہ میراث کے مطابق ملے گا۔

لیکن اگر پاک نہ ہو بلکہ دین ترکہ کے برابر یا اس سے کم ہو تو فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا یہ زوائد میت کی ملک میں باقی رہیں گے اور اس کی بنیاد پر قرض خواہوں کے دیون میں صرف کئے جائیں گے یا ورثاء کی طرف منتقل ہوجائیں گے؟

دین کے ترکہ کے برابر ہونے کی صورت میں حنفیہ اور مالکیہ کا موقف یہ ہے کہ اسباب ترکہ کی بڑھوتری اور اس میں پیدا ہونے والی زیادتی سب کچھ میت کی ملک ہے، جس طرح کہ اسباب ترکہ کی حفاظت وصیانت، حمل ونقل اور جانوروں کی خوراک وغیرہ کے تمام تر اخراجات ترکہ سے متعلق ہوتے ہیں۔

اگر دین ترکہ سے کم ہو تو اس صورت میں حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کی مشہور ترین روایت یہ ہے کہ دین میں مشغول ترکہ کے زوائد ورثاء کی ملک ہیں اور ترکہ سے متعلق تمام اخراجات کی ادائیگی ان کے ذمہ ہے (۱)۔

ترکہ سے متعلق حقوق کی ترتیب:

۲۱-فقہاء کے درمیان اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ ترکہ سے متعلق تمام حقوق ایک درجے کے نہیں ہیں، بلکہ بعض کو بعض پر اولیت حاصل ہے، اس طرح تمام حقوق میں میت کی تجہیز وتکفین کا حق سب سے مقدم ہے، پھر دین کی ادائیگی، پھر وصیتوں کی تنفیذ، پھر جو بچے گا وہ ورثاء کا حق ہے۔

اول-میت کی تجہیز وتکفین:

۲۲-اگر ترکہ قبل از وفات ایسے دین سے پاک ہو جس کا تعلق

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) الدسوقی ۳؍ ۳۰۷۔

(۱) ابن عابدین ۵؍ ۴۸۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲؍ ۱۴۴، ۱۴۵، حاشیۃ البجیرمی علی شرح المنہج ۲؍ ۴۰۲، ۴۰۳، جامع الفصولین ۲؍ ۲۳، الدسوقی ۴؍ ۴۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲؍ ۱۰۴، ۱۰۵۔

خاص ترکہ سے ہوتا ہے، تو فقہاء اس پر متفق ہیں کہ تمام حقوق میں جس حق کو درجے کے لحاظ سے اولیت اور قوت حاصل ہے وہ ہے میت کی تجہیز وتکفین اور اس کے ضروری متعلقات، اس لئے کہ عہد نبوی میں ایک شخص کی گردن اس کی اونٹنی نے گرا کر توڑ دی، جس کے نتیجے میں اس کی موت واقع ہوگئی، تو آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: ''کفنوہ فی ثوبین'' (۱) (اس کو دو کپڑوں میں کفن دو)۔

آپ علیہ السلام نے یہ نہیں دریافت فرمایا کہ اس پر کوئی دین ہے یا نہیں؟ اس لئے کہ مردہ کو کفن کی حاجت ہے اور مورث کی ضروریات کی تکمیل کے بعد ہی ترکہ ورثاء کو دیا جاتا ہے، اس لئے کہ اگر کوئی شخص ایسے کپڑے چھوڑ کر مرے جو اس کے زندہ مفلس وارث کے لائق ہوں، تو ان کپڑوں کو مردہ کی تکفین وستر پوشی میں لگانا مقدم ہے، اس لئے کہ زندہ شخص اپنے لئے کوئی بھی تدبیر کرسکتا ہے، نبی کریم علیہ السلام نے احد کے دن حضرت مصعبؓ کو ان کی ایک چادر میں کفن دیا تھا، جبکہ ان کے پاس سوائے اس چادر کے اور کوئی چیز نہ تھی، اسی طرح حضرت حمزہؓ کو بھی آپ علیہ السلام نے کفن دیا، اور آپ علیہ السلام نے تکفین سے قبل دونوں میں سے کسی کے بارے میں یہ نہیں پوچھا کہ ان پر دین ہے یا نہیں؟

البتہ اگر اسباب ترکہ قبل از مرگ ہی حق غیر سے پاک نہ ہوں مثلاً ترکہ کے سامانوں میں کوئی شئی مرہون ہو یا وہ چیز ہو جس کو اس نے خرید ا ہو مگر نہ اس پر قبضہ کرسکا ہو اور نہ قیمت ادا کی ہو، تو مرتہن (اپنے پاس بطور رہن سامان رکھنے والے) کا حق شئی مرہون سے اور بائع (بیچنے والے) کا حق خود اس سامان سے متعلق رہے گا جو اب تک اسی کے قبضے میں ہے، اس صورت میں دین کی ادائیگی میت کی تجہیز وتکفین پر مقدم ہے، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے اور حنفیہ کی مشہور روایت یہی ہے۔

حنابلہ کا مسلک اور حنفیہ کی غیر مشہور روایت یہ ہے کہ انسان کی موت کے بعد اس کی تجہیز وتکفین سب پر مقدم ہے، جس طرح کہ مفلس کا نفقہ قرض خواہوں کے دیون پر مقدم ہوتا ہے، اس کی تجہیز وتکفین اور دفن کے بعد اس کے دیون ادا کئے جائیں گے (۱)۔

تفصیل ''جنائز'' اور ''دین'' میں مذکور ہے۔

دوم - دین کی ادائیگی:

۲۳ - میت کی تجہیز وتکفین کے بعد دوسرے درجہ میں ترکہ سے متعلق دیون کو ادا کرنا ہے، جس کی تفصیل گذر چکی ہے، اس لئے کہ ارشاد خداوندی ہے: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ" (۲) (وصیت کے نکالنے کے بعد کہ مورث اس کی وصیت کر جائے یا ادائے قرض کے بعد)۔

دین وصیت پر باتفاق فقہاء مقدم ہے، اس لئے کہ دین اول امر سے واجب ہوتا ہے، جبکہ وصیت ابتداء میں تبرع ہوتی ہے، اور تبرع سے قبل واجب کی ادائیگی ضروری ہے، حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''إنكم تقرء ون الوصية قبل الدين، وقد شهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم بدأ بالدين قبل الوصية'' (۳) (تم لوگ پڑھتے ہو کہ وصیت دین سے قبل ہے، حالانکہ میں نے رسول اللہ علیہ السلام کو وصیت سے قبل دین کو ادا کرتے

---

(۱) حدیث: ''كفنوه في ثوبين'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۳۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۲۲۹، ۲۳۰، ابن عابدین ۵/ ۴۶۳، ۴۸۳، شرح السراجیہ رص ۴، الشرح الکبیر ۴/ ۴۵۷، اسنی المطالب ۳/ ۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۷، العذب الفائض ۱/ ۱۳۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۱۔

(۳) المبسوط ۲۹/ ۱۳۷۔

ہوئے دیکھا ہے)۔

ان دیون یا حقوق کی کئی قسمیں ہیں:

(۱) دین یا حق اللہ کا ہو، مثلاً زکاۃ، کفارات، اور حج فرض۔

(۲) دین یا حق بندوں کا ہو، مثلاً دین صحت اور دین مرض۔

پھر ان دونوں قسموں کی دو صورتیں ہیں: وہ عین ترکہ سے متعلق ہو، یا اس کے کسی جزء سے، یا دین مطلقاً بس ذمہ سے متعلق ہو۔

۲۴ - حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، ثوری، شعبی، نخعی اور سوار کا موقف اور حنابلہ کی مرجوح روایت یہ ہے کہ میت سے متعلق دیون کی ادائیگی کا وقت اس کی موت کے فوراً بعد ہے۔

ابن قدامہ لکھتے ہیں کہ یہ اس لئے کہ تین حال سے خالی نہیں: اس کی موت کے بعد دین میت ہی کے ذمہ میں باقی رہے، یا ورثاء کے ذمہ ہوجائے، یا مال سے متعلق ہوجائے۔

میت کے ذمہ باقی رہنا صحیح نہیں، اس لئے کہ اس کا ذمہ خراب ہوچکا ہے، اور اس سے مطالبۂ دین ممکن نہیں، ورثاء کے ذمہ کرنا بھی صحیح نہیں، اس لئے کہ انہوں نے دین کا التزام نہیں کیا ہے اور نہ صاحب قرض ان کے ذمہ سے راضی ہے، اس لئے کہ ورثاء کے ذمے مختلف اور ایک دوسرے کے خلاف ہوتے ہیں، اور دین کو اسباب ترکہ سے متعلق کرکے اس کی ادائیگی کو مؤخر کرنا بھی درست نہیں، اس لئے کہ اس میں میت کا بھی نقصان ہے اور صاحب قرض کا بھی اور ورثاء کو اس میں کوئی فائدہ نہیں، میت کا نقصان اس لئے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "نفس المؤمن معلقة ما كان عليه دين"[1] (مومن کی جان اس وقت تک اٹکی رہتی ہے جب تک کہ اس پر دین باقی ہو)۔

(۱) حدیث: "نفس المؤمن معلقة......" کی روایت احمد (۴۴۰/۲ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۲۶/۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے۔

صاحب قرض کا نقصان یہ ہے کہ اس کا حق مؤخر ہوگا، اور کبھی ترکہ کا سامان ضائع ہوجائے تو اس کا حق ساقط بھی ہوسکتا ہے، ورثاء کا معاملہ یہ ہے کہ وہ اسباب ترکہ سے انتفاع نہیں کرسکتے، اور نہ اس میں تصرف کرسکتے ہیں، اور اگر ان کو کچھ نفع بھی حاصل ہو تو اس کے نفع کی وجہ سے میت اور صاحب قرض کا حصہ تو ساقط نہیں ہوسکتا۔

حنابلہ کا مذہب اور ابن سیرین، عبید اللہ بن الحسن العنبری اور ابوعبید کا قول یہ ہے کہ میت کے دیون موت کے بعد فوراً واجب الاداء نہیں ہوتے بشرطیکہ ورثاء یا کوئی تیسرا شخص رہن یا کسی خوشحال کفیل کے ذریعہ قیمت ترکہ اور دین میں سے کمتر کی توثیق کردیں، ابن قدامہ کہتے ہیں کہ یہ اس لئے کہ موت کی وجہ سے حقوق باطل نہیں ہوتے، یہ تو بس نیابت کا وقت اور وراثت کی ایک علامت ہے، ارشاد نبوی ہے: "من ترک حقا أو مالا فلورثته"[1] (جس نے کوئی حق یا مال چھوڑا وہ اس کے ورثاء کا ہے)، اس بنیاد پر دین میت کے ذمہ بدستور باقی رہے گا اور وہ اس کے مال سے متعلق ہوگا جیسے کہ قرض خواہوں کا حق مفلس کے مال سے متعلق ہوتا ہے جبکہ اس پر پابندی لگادی جائے، اگر ورثاء چاہیں کہ دین کی ادائیگی کا خود التزام کرکے مال میں تصرف کریں تو قرض خواہ کی رضامندی یا ادائیگی حق کے لئے قابل اعتماد رہن یا خوشحال کی ضمانت کے بغیر ان کو اس کی اجازت نہ ہوگی، اس لئے کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ وہ خوشحال نہ ہوں، اور صاحب قرض ان کے ذمہ پر رضامند نہ ہو، اس طرح فوات حق کا اندیشہ ہے۔

قاضی ابویعلی نے ذکر کیا ہے کہ حق مورث کی موت کے ساتھ

(۱) حدیث کی روایت بخاری (الفتح ۹/۱۲ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے ان الفاظ میں کی ہے "من ترک مالا فلورثته"، ابن حجر فرماتے ہیں کہ امام شافعی نے "من ترک حقا" کا لفظ نقل کیا ہے مگر میں نے اس کو نہیں دیکھا (التلخیص ۵۶/۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

ہی ورثاء کے ذمہ میں منتقل ہوجاتا ہے، ان کا التزام شرط نہیں ہے، ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ مناسب نہیں کہ انسان پر وہ دین لازم کردیا جائے، جس کا اس نے التزام نہیں کیا اور نہ اس کا سبب انجام دیا، اگر مورث کی موت کی بنا پر دین اسی طرح لازم ہوتو یہ لزوم اس وقت بھی قائم ماننا پڑے گا جبکہ میت نے اس کی ادائیگی کے لئے کچھ نہ چھوڑا ہو[1]۔

۲۵- اگر ترکہ میں گنجائش نہ ہوتو دین خدا اور دین عبد میں سے پہلے کس دین کی ادائیگی کی جائے گی، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اللہ کے دیون موت کی بنا پر ساقط ہوجاتے ہیں، الا یہ کہ ان کے لئے وصیت کرجائے، جیسا کہ آئندہ اس کا ذکر آرہا ہے۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ حق العبد حق اللہ پر مقدم ہے، اس لئے کہ حقوق اللہ کی بنیاد توسع اور درگذر پر ہے، اور حقوق العباد کی بنیاد بخل وحرص پر ہے یا اس لئے کہ اللہ بے نیاز ہے اور بندہ محتاج۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ ترکہ میں گنجائش نہ ہونے کی صورت میں حق العبد پر حق اللہ یا دین اللہ کو مقدم کیا جائے گا، ان کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "دين الله أحق أن يقضى"[2] (خدا کا دین ادائیگی کا زیادہ حق دار ہے)، نیز ارشاد نبوی ہے: "اقضوا الله، فالله أحق بالوفاء"[3] (اللہ کا حق ادا کرو وہ ادائیگی کا زیادہ حق دار ہے)۔

حنابلہ عین ترکہ یا جزو ترکہ سے متعلق دیون کی ادائیگی کو مقدم

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸۲، المہذب ۱/ ۳۲۷، المغنی ۴/ ۳۸۲، ۳۸۳ طبع ریاض، کشاف القناع ۳/ ۳۸۳، فتح القدیر ۶/ ۳۴۴، ابن عابدین ۵/ ۳۶۳، ۳۸۳۔

(۲) حدیث: "دين الله أحق أن يقضى" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۹۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۰۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "اقضوا الله فالله أحق بالوفاء" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۶۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

کرتے ہیں، مثلاً وہ دین جس کے بدلے ترکہ کی کوئی چیز رہن رکھی گئی ہو، اس کے بعد وہ دین ادا کیا جائے گا، جو مطلقاً متوفی کے ذمہ سے متعلق ہے، اس تقدیم میں حق اللہ یا حق العبد کا کوئی فرق نہیں ہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "إرث" اور "دین" کی اصطلاحات۔

ترکہ سے اللہ تعالی کے دین کا تعلق:

۲۶- فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ ترکہ سے اللہ تعالی کے دین کی ادائیگی واجب ہے، خواہ میت نے اس کی وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، اس اختلاف میں وہی تفصیل ہے جو حقوق اللہ کو حقوق العباد پر مقدم کرنے کے سلسلے میں پہلے گذر چکی ہے، فقہاء حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر میت نے وصیت نہ کی ہوتو اللہ تعالی کے دین کی ادائیگی ترکہ سے واجب نہیں ہے، اور اگر اس نے اس کی وصیت کی ہوتو ترکہ کے تہائی سے اس کو ادا کیا جائے گا۔

فناری نے اس کی توجیہ اس طرح کی ہے کہ اللہ تعالی کے دین کی ادائیگی عبادت ہے، اور جس پر دین واجب ہے جب تک اس کی طرف سے نیت یا عمل نہ پایا جائے عبادت کا وجود نہ ہوگا، خواہ یہ نیت وعمل حقیقتاً ہوں یا حکماً جیسا کہ وصیت میں ہے، تاکہ اختیار سے اس کی ادائیگی ثابت ہو، اور ظاہر ہوجائے کہ اس نے معصیت کو چھوڑ کر اطاعت اختیار کی ہے اور یہی شرعی حکم کا مقصود ہے، اور جس کو امر ونہی کا حکم دیا گیا ہے، اس کے حکم کے بغیر وارث کا عمل اس کے اختیار کرنے کو ثابت نہیں کرتا، چنانچہ اگر وہ ادا یا ادائیگی کا حکم کئے بغیر

---

(۱) شرح السراجیہ للجرجانی بحاشیۃ السجاوندی رص ۵ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۰۸ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۶/ ۷ اور اس کے بعد کے صفحات، العذب الفائض ۱/ ۱۳۔

مرجائے تو اس کی نافرمانی ثابت ہوجائے گی، کیونکہ وہ دار العمل سے اس کام کو انجام دیئے بغیر نکل گیا، اور اس پر نافرمانی کا گناہ ثابت ہوگیا، اور وارث کا عمل وہ عمل نہیں ہے جس کا حکم دیا گیا ہے، لہذا اس سے واجب ساقط نہ ہوگا، جیسا کہ اگر میت کی حیات ہی میں وارث اس کی جانب سے تبرع کرتا (تو ادا نہیں ہوتا) حقوق العباد کا مسئلہ حقوق اللہ سے الگ ہے، چنانچہ حقوق العباد میں محض حق کو اس کے مستحقین تک پہنچانا ہی واجب ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر قرض خواہ کو مقروض کا کوئی مال مل جائے تو وہ اس کو لے لے گا اور اس کی وجہ سے مقروض قرض سے بری ہوجائے گا پھر حقوق اللہ کی وصیت کرنا تبرع ہے، اس لئے کہ جس پر حق ہے اس کے ذمہ مال کے بجائے عمل واجب ہے، اور افعال موت سے ساقط ہوجاتے ہیں، ان کی وصولیابی کا تعلق ترکہ سے نہیں رہ جاتا ہے، کیونکہ ترکہ مال ہے، اور اس سے مال ہی کی وصولیابی ہوسکتی ہے، عمل کی نہیں، کیا ایسی بات نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور اس پر قصاص واجب ہو تو قصاص اس کے ترکہ سے وصول نہیں کیا جائے گا، لہذا مذکورہ حقوق دنیاوی حکم میں گویا ساقط ہوگئے، اس لئے کہ اگر میت ان کے ادا کرنے کی وصیت نہ کرے تو ورثاء پر ان کا ادا کرنا واجب نہ ہوگا، اس طرح ان کے ادا کرنے کی وصیت تبرع ہے۔ اس لئے دیگر تبرعات کی طرح ان کا اعتبار بھی صرف ثلث میں ہوگا، بندوں کے دیون کا معاملہ اس سے مختلف ہے، اس لئے کہ یہ دیون موت کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے، کیونکہ مقصود وہاں مال ہے، عمل نہیں، اس لئے کہ بندوں کو مال کی ضرورت ہے۔

اس میں ایک بحث یہ ہے کہ حقوق اللہ کی ادائیگی کی وصیت کرنا واجب ہے، جیسا کہ ''الہدایہ'' میں صراحت کی گئی ہے، جبکہ دیگر تبرعات کے لئے وصیت کرنا لازم نہیں ہے، پھر حقوق اللہ کی ادائیگی کی وصیت کو دیگر تبرعات کی وصیت پر قیاس کرنے کی وجہ کیا ہے؟ یہ محل غور ہے [1]۔

اس کی بعض تفصیلات میں جمہور کا اختلاف ہے۔

مالکیہ کا موقف یہ ہے کہ دین عبد کی ادائیگی کے بعد حق اللہ کی ادائیگی پر توجہ دی جائے گی، اس طرح اگر حاجی جمرۂ عقبہ کی رمی کے بعد مرجائے تو پہلے ہدی تمتع ادا کی جائے گی، خواہ اس کی وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، پھر صدقۂ فطر ادا کیا جائے گا جس میں کوتاہی سرزد ہوئی ہو نیز وہ کفارات ادا کئے جائیں گے، جن میں کوتاہی ہوئی ہو، مثلاً کفارۂ یمین، کفارۂ صوم، کفارۂ ظہار اور کفارۂ قتل بشرطیکہ حالت صحت میں شہادت مل جائے کہ یہ حقوق اس کے ذمہ ہیں، یہ سب اصل سرمایہ ترکہ سے ادا کئے جائیں گے، خواہ اس کے نکالنے کی اس نے وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، اس لئے کہ مذہب مالکی کا مسلمہ اصول ہے کہ اگر اس کی صحت میں حقوق اللہ پر شہادت مل جائے تو اصل سرمایہ ترکہ سے ان کو نکالا جائے گا، اگر شہادت موجود نہ ہو لیکن میت نے ان کی وصیت کر رکھی ہو تو ان کی ادائیگی ثلث مال سے کی جائے گی۔

یہی حکم نقدین (سونا چاندی) کی زکاۃ کا بھی ہے جس کی مدت ادا پوری ہوچکی ہو اور میت نے اس کی وصیت بھی کی ہو، نیز جانور کی واجب الاداز کاۃ کا بھی یہی حکم ہے جس کو کوئی وصول کرنے والا نہ ہو، اور نہ اس عمر کا جانور موجود ہو جو نصاب کے لحاظ سے واجب ہے، ہاں اگر اس عمر کا جانور موجود ہو تو یہ عین سے متعلق دین کے حکم میں ہوگا، اور اس کو تجہیز وتکفین سے قبل نکال دینا واجب ہوگا۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ میت کی تجہیز وتکفین کے بعد ذمہ سے متعلق دیون اصل سرمایہ ترکہ سے ادا کئے جائیں گے، خواہ وہ دین اللہ کا ہو، یا کسی آدمی کا، ان کی وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، اس لئے کہ یہ حق

(۱) شرح السراجیہ للجرجانی بحاشیۃ الفناری ص ۳۰۔

ہے جو اس پر واجب ہے، تجہیز وتکفین کے اخراجات سے ادائیگی دین اس وقت مؤخر ہوجاتی ہے جب حق کا تعلق عین ترکہ سے نہ ہو، اگر حق کا تعلق عین ترکہ سے ہوتو یہ تجہیز وتکفین سے مقدم ہوگا، جیسا کہ قبل ازموت مال میں واجب زکاۃ کا حکم ہے، کہ چاہے غیر جنس سے ہو اس کو تجہیز وتکفین کے اخراجات بلکہ ہر متعلقہ حق پر مقدم رکھا جائے گا جو مال مرہون کا حکم ہے۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ تجہیز وتکفین کے بعد مرتہن (رہن رکھنے والے قرض خواہ) کا حق بقدر رہن ادا کیا جائے گا، اس کے بعد بھی مرتہن کا کچھ دین باقی رہ جائے تو وہ دیگر قرض خواہوں کے ساتھ شامل ہوجائے گا۔

اسباب ترکہ سے متعلق دیون کی ادائیگی کے بعد وہ دیون ادا کئے جائیں گے جو اعیان سے متعلق نہیں ہیں، اور یہ وہ دیون ہیں جو ذمہ میں ثابت ہیں، اور قرض خواہوں کا حق پورے ترکہ سے متعلق ہوگا، خواہ دین ترکہ کے برابر ہو یا کم ہو، اور خواہ دین اللہ کا ہو، مثلاً زکاۃ، کفارات اور حج واجب یا کسی آدمی کا، مثلاً قرض، ثمن اور اجرت۔

اگر دیون کی مقدار ترکہ سے زیادہ ہو اور خدا اور بندہ دونوں کا دین مکمل ادا نہ ہوسکتا ہو تو سارے غرماء اپنے اپنے دیون کے مطابق ترکہ میں حصہ تقسیم کریں گے جیسا کہ مفلس کے مال کا حکم ہے[1]۔

تفصیل ''زکاۃ''، ''کفارات'' اور ''حج'' کی بحث میں مذکور ہے، نیز اس کے لئے ''حج''، ''دین'' اور ''إرث'' کی اصطلاحات دیکھی جاسکتی ہیں۔

(۱) شرح السراجیہ رص ۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/۴۵۶، ابن عابدین ۱/۶۳۴، ۴/۸۳، نہایۃ المحتاج ۶/۷، ۶۷، العذب الفائض ۱/۱۳، کشاف القناع ۴/۴۰۳، ۴۰۴۔

بندہ کا دین:

۲۷ - بندہ کے دین سے مراد وہ دین ہے جس کا مطالبہ بندوں کی جانب سے ہو، ترکہ سے اس دین کو نکالنا اور اس کو ادا کرنا آپس میں ترکہ کی تقسیم سے قبل ورثاء پر شرعاً واجب ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصِيْ بِهَا أَوْ دَيْنٍ"[1] (وصیت کے نکالنے کے بعد کہ مورث اس کی وصیت کرجائے یا ادائے قرض کے بعد)، اور اس پر اجماع ہے، مقصد یہ ہے کہ اس کا ذمہ لوگوں کے حقوق سے آزاد ہو یا حدیث شریف کے مطابق اس کی کھال ٹھنڈی ہو۔

فقہاء کے یہاں اس سلسلے میں کچھ تفصیل پائی جاتی ہے کہ آدمی کا دین عین ترکہ سے متعلق ہے یا متوفی کے ذمہ سے؟ اسی طرح دین صحت اور دین مرض میں تفصیل ہے؟ اور ترکہ میں ادائے دین کی گنجائش ہے یا نہیں؟ تفصیل آرہی ہے۔

تعلق کی نوعیت:

بندوں کی جانب سے مطلوب دین یا تو دین عین ترکہ سے متعلق ہوگا یا نہیں؟

الف - عین ترکہ سے متعلق دین:

۲۸ - جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور مشہور روایت کے مطابق حنفیہ) کا مسلک یہ ہے کہ ادائے دیون میں آغاز اس دین سے کیا جائے گا جس کا تعلق عین ترکہ سے ہو، مثلاً دین کی توثیق رہن رکھ کر کی گئی ہو، یہی وجہ ہے کہ ان دیون کو تجہیز وتکفین پر بھی مقدم کرنا واجب ہے، اس لئے کہ مورث خود اپنی زندگی میں ان اعیان میں تصرف کا حق نہ رکھتا

(۱) سورۂ نساء ر ۱۱۔

تھا جس سے دوسرے کا حق وابستہ ہے تو موت کے بعد تو بدرجۂ اولیٰ اس کو اس کا حق نہ ہوگا۔

اس دین کی ادائیگی کے بعد ترکہ میں اگر گنجائش ہو تو اس سے میت کی تجہیز وتکفین کی جائے گی، اگر دین کی ادائیگی کے بعد کچھ باقی نہ بچے تو تجہیز وتکفین اس شخص کے ذمہ واجب ہوگی جس کے ذمہ اس کے جینِ حیات اس کا نفقہ واجب تھا۔

حنابلہ اور غیر مشہور روایت کے مطابق حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ انسان کی موت کے بعد اس کی تجہیز وتکفین تمام حقوق پر مقدم ہے، جس طرح کہ مفلس کا نفقہ اس کے قرض خواہوں کے دیون پر مقدم ہے، پھر تجہیز وتکفین کے بعد بقیہ مال سے اس کے دیون ادا کئے جائیں گے[1]۔

ب-دیون مطلقہ:

۲۹-تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ دیون مطلقہ یعنی جن کا تعلق ترکہ کے کسی متعین سامان سے نہ ہو ان کی ادائیگی میت کی تجہیز وتکفین کے بعد کی جائے گی، تجہیز وتکفین کے بعد جو بچے گا وہ قرض والے کو اس کے حصے کے مطابق دیا جائے گا، خواہ وہ ایک ہو یا چند۔

تفصیل کے لئے ''دین'' اور ''إرث'' کی اصطلاحات دیکھی جاسکتی ہیں۔

ج-دین صحت اور دین مرض:

۳۰-دین صحت سے مراد وہ دین ہے جس کا ثبوت بینہ سے ہو ثبوت خواہ حالت صحت میں ہو یا حالتِ مرض میں، یا جو دین حالت صحت میں اقرار کے ذریعہ ثابت ہو، اسی طرح جس دین کا ثبوت مورث کی حیات میں قسم سے اس کے انکار کی بناپر ہوا ہو۔

دین مرض سے مراد وہ دین ہے جس کا ثبوت مرض الموت میں اقرار کے ذریعہ ہوا ہو، مرض الموت کے حکم والی حالت کے اقرار کا حکم بھی یہی ہے، مثلاً کوئی میدانِ جنگ میں صف سے نکل کر حالت مبارزت میں اقرار کرے یا قصاص میں قتل کے لئے یا رجم کے لئے لے جائے جانے کی حالت میں اقرار کرے۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور ابن ابی لیلیٰ کا مذہب یہ ہے کہ ادائیگی کے باب میں دین صحت اور دین مرض دونوں برابر ہیں، یہی وجہ ہے کہ اگر ترکہ میں دونوں کی گنجائش نہ ہو تو ہر قرض خواہ کو اس کی مقدار قرض کی نسبت سے حصہ ملے گا، دین صحت اور دین مرض میں امتیاز کے بغیر، سب ایک ہی درجے میں ہیں، اس لئے کہ اگر لوگوں کو سبب دین کا علم ہے تو وہ دین صحت ہے، اس میں حنفیہ بھی ان سے متفق ہیں اور اگر سبب کا علم نہیں تو اثبات دین کے لئے اقرار کافی ہے، اس لئے کہ اقرار حجت ہے، إلا یہ کہ اس کے کذب پر کوئی دلیل یا قرینہ پایا جائے، انسان صحت کے مقابلہ میں مرض الموت میں ہوئی وہوس سے دور، اللہ سے قریب، اور سچائی کے قریب ہوتا ہے، اس لئے کہ مرض کی حالت میں توبہ کا غالب گمان ہوتا ہے، اس حالت میں جھوٹا آدمی بھی سچ بولتا ہے، فاسق شخص بھی نیکوکار بن جاتا ہے، اور اس حالت میں اقرار کے سلسلے میں اس پر تہمت کذب بھی نہیں لگائی جاسکتی، اس لئے اقرار کے ذریعہ ثابت دین کا حکم بھی وہی ہوگا جو بینہ کے ذریعہ ثابت دین کا ہے۔

حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ دین مرض جس کا ثبوت اقرار کے ذریعہ ہوا ہو، اور لوگوں کو اس کا علم نہ ہو اس سے مقدم دین صحت ہے، اس لئے کہ مرض الموت کے اقرار میں تبرع واحسان یا امداد کا غالب

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۶۳، ۴۸۳، شرح السراجیہ رص ۴، الدسوقی ۴/ ۴۵۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۷، العذب الفائض ۱/ ۱۳۔

اندیشہ ہے، اس لئے یہ ان وصیتوں کے حکم میں ہوگا جن کا نفاذ ثلث سے ہوتا ہے، اور وصیت کا درجہ بہرحال دین کے بعد ہے[1]۔

قرض کا بوجھ:

۳۱- اگر ترکہ میں ہر طرح کے دیون متعلقہ کی ادائیگی کی گنجائش ہو تب تو کوئی اشکال ہی نہیں، اس لئے کہ ترکہ سے کل کی ادائیگی ممکن ہے۔

لیکن اگر ترکہ میں سب کی گنجائش نہ ہو تو کون کس سے مقدم ہوگا، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، عین ترکہ سے متعلق دیون کو دوسرے دیون پر مقدم کرنے کے سلسلے میں نیز صحت کے دین کو دین مرض پر مقدم کرنے یا نہ کرنے کے سلسلے میں بحث فقہاء کے اقوال کی روشنی میں گذر چکی ہے۔

تفصیل کے لئے ''دین''، ''رہن'' اور'' قسمت '' کی اصطلاحات دیکھی جاسکتی ہیں۔

سوم-وصیت:

۳۲-تیسرا مرحلہ وصیت کی تنفیذ کا ہے۔

باتفاق فقہاء میت کی وصیتوں کی تنفیذ دین کے بعد اور ورثاء میں ترکہ کی تقسیم سے قبل ہوگی، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: ''مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصِيْ بِهَا أَوْ دَيْنٍ''[2] (وصیت کے نکالنے کے بعد کہ مورث اس کی وصیت کرجائے یا ادائے قرض کے بعد)۔

وصیت کی تنفیذ اصل مال سے نہیں ہوگی، اس لئے کہ تجہیز وتکفین، اور ادائیگی دین میں جو کچھ خرچ ہوا ہے وہ میت کی لازمی ضرورتوں میں خرچ ہوا ہے، اس کے بعد بقیہ مال کے صرف ثلث میں اسے تصرف کرنے کا اختیار ہے، نیز (اگر وصیت کا تعلق اصل مال سے ہو) تو بسا اوقات اصل کا ثلث پورے مالی کو ختم کرسکتا ہے، جس کے نتیجہ میں وصیت کے سبب ورثاء محروم ہوجائیں گے، وصیت خواہ مطلق ہو یا معین دونوں صورتوں کا حکم ایک ہے۔

آیت بالا میں دین سے قبل وصیت کے ذکر کا مطلب عملاً اس کی تقدیم نہیں ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے (دیکھئے فقرہ نمبر ۲۳)، بلکہ اس کا مقصد میت کی وصیت کی طرف خصوصی توجہ دلانا ہے، اگرچہ یہ تبرع ہے، تاکہ ورثاء کے دلوں میں ترکہ کی تقسیم سے قبل وصیت کی تنفیذ کے معاملے میں کسی قسم کا بخل اور تنگی پیدا نہ ہو۔

یہاں دین سے قبل وصیت کے ذکر میں یہ تنبیہ بھی مقصود ہے کہ وجوب ادا یا بعجلت ادائیگی کے باب میں وصیت کا درجہ دین کے برابر ہے، یہی وجہ ہے کہ دونوں کے درمیان برابری کا معنی پیدا کرنے کے لئے'' أو'' لایا گیا[1]۔

ورثاء کے حقوق پر وصیت کی تقدیم علی الاطلاق نہیں ہے، اس لئے کہ وصیت کی تنفیذ ثلث کے ساتھ مقید ہے، چنانچہ اگر موصی بہ (وصیت کی ہوئی چیز) کوئی شئی معین ہو تو موصی لہ (وصیت والا شخص) اس کو لے لے گا، لیکن اگر کوئی معین چیز نہ ہو بلکہ مثلاً ثلث یا ربع کی وصیت کی ہو، تو موصی لہ اپنے حصۂ وصیت کے مطابق ترکہ میں ورثاء کا شریک ہوگا، ان پر اس کو تقدم حاصل نہ ہوگا، اگر مال میں کوئی کمی ہو تو اس نقصان میں موصی لہ بھی شریک ہوگا، اس کے برخلاف تجہیز وتکفین اور معاملۂ دین کہ وہ دونوں بحیثیت حق وصیت اور ورثاء کے حقوق پر مقدم ہیں۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۵۰۱، شرح السراجیہ مع حاشیۃ الفناری رص ۲۷، ۲۸، المبسوط ۵/ ۲۳، ۲۵، الصاوی علی الشرح الصغیر ۴/ ۶۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/ ۳، کشاف القناع ۴/ ۳۴۷، الدسوقی ۴/ ۴۵۶۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۱۔

(۱) الفناری علی شرح السراجیہ رص ۴/ ۵، الدسوقی ۴/ ۴۵۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۷، المہذب الفائض ۱/ ۱۵، تفسیر القرطبی ۵/ ۷۳، ۷۴۔

اور جب وصیت عمومی تناسب کے ساتھ ورثاء کے حقوق کے ساتھ مشترک ہو، اور اس صورت میں ترکہ کا کچھ حصہ تقسیم سے قبل ضائع ہوجائے تو اس ضیاع کا اثر موصی لہ اور ورثاء دونوں پر ہوگا، اور موصی لہ کو باقی ترکہ کا کل ثلث نہیں دیا جائے گا، بلکہ ضائع شدہ حصہ کو دونوں کے حق سے وضع کیا جائے گا، اور ضیاع کے بعد بچے ہوئے مال میں دونوں کا حق قائم رہے گا، جبکہ دین کا معاملہ اس سے مختلف ہے، چنانچہ ترکہ کا کچھ حصہ اگر ہلاک ہوجائے تو بھی باقی ترکہ سے پورا دین وصول کیا جائے گا۔

وصیت کے حساب کا طریقہ یہ ہے کہ قدر وصیت کو پورے ترکہ سے بقدر وصیت مال کا حساب کیا جائے تاکہ ورثاء کے سہام (حصے) ظاہر ہوجائیں، جس طرح کہ اصحاب فرائض کے سہام (حصوں) کا اولاً حساب کیا جاتا ہے، تاکہ عصبہ کے لئے فاضل حصے کا پتہ چل جائے[1]۔

اس سے متعلق فقہاء کی تفصیلات کے لئے "وصیت" اور "إرث" کی اصطلاحات دیکھی جاسکتی ہیں۔

چہارم-ورثاء کے درمیان ترکہ کی تقسیم:

۳۳-فقہاء کے درمیان اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ ترکہ سے متعلق حقوق کی ادائیگی کے بعد ترکہ ورثاء کے درمیان تقسیم کیا جائے گا۔

دیکھئے: "إرث" کی اصطلاح۔

مگر فقہاء کے درمیان اس امر میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ اگر ترکہ سے متعلق حقوق کی ادائیگی سے قبل ترکہ تقسیم کردیا جائے تو کیا یہ تقسیم معتبر اور لازم ہوگی یا نہیں؟

(۱) سابقہ مراجع۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ دین میں ڈوبا ہوا ترکہ مورث کی ملک میں یا اس کی ملکیت کے حکم میں باقی رہتا ہے، اس لئے کہ دین پورے ترکہ کو مشغول کئے ہوئے ہے، البتہ وہ ترکہ جو دین میں ڈوبا نہ ہو مورث کی وفات کے وقت سے وارث کی ملک میں منتقل ہوجاتا ہے، یا دین سے فارغ حصہ منتقل ہوجاتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ جب تک ترکہ دین میں مشغول ہو ورثاء کے لئے ترکہ کی تقسیم درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ ان کی ملکیت ادائے دین کے بعد ہی ظاہر ہوگی، ارشاد باری تعالی ہے: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ"[1] (بعد وصیت (نکالنے) کے جس کی وصیت کردی جائے یا ادائے قرض کے بعد)۔

اس لئے کہ اگر وہ ترکہ تقسیم کرلیں تو اصحاب قرض کے حق کی حفاظت کے پیش نظر ان کی تقسیم رد کردی جائے گی، کیونکہ ایسی چیز کو انہوں نے باہم تقسیم کرلیا ہے جس کے وہ مالک نہیں ہیں۔

کاسانی فرماتے ہیں کہ تقسیم کے بعد تقسیم کو توڑنے والی چیزیں کئی ہیں: ان میں ایک یہ ہے کہ میت کے ذمہ دین کا پتہ چلے، غرماء اپنے دیون کا مطالبہ کریں، اور میت کے پاس اس تقسیم شدہ مال کے سوا کوئی دوسرا مال نہ ہو اور ورثاء اپنے مال سے اس کو ادا کرنے پر آمادہ نہ ہوں۔

اور اگر دین ترکہ سے نہ ہو تو بقدر دین ترکہ میں میت کی ملکیت اور قرض خواہ کا حق مشترک طور پر ثابت ہوگا، اور یہ بات تقسیم کے جواز کے لئے مانع ہے۔

بعض حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر ترکہ دین میں ڈوبا ہوا نہ ہو تو استحسانا تقسیم درست ہے، اس لئے کہ ترکہ تھوڑے بہت دین سے کم ہی خالی ہوتا ہے۔

(۱) سورۂ نساء/۱۱۔

تقسیم درج ذیل صورتوں میں بھی نہیں ٹوٹے گی:

قرض خواہ میت کو دین سے بری کردے، بعض ورثاء خود قرض خواہ کی مرضی سے دین کی ذمہ داری لے لیں، یا ترکہ میں غیر تقسیم شدہ مال اتنا موجود ہو جو دین کی ادائیگی کے لئے کافی ہو۔

''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' میں اس کی صراحت آئی ہے کہ اگر ترکہ کی تقسیم کے بعد میت پر دین کا پتہ چلے تو تقسیم ٹوٹ جائے گی، الا یہ کہ ورثاء خود دین ادا کردیں، یا قرض خواہ ان کو دین سے بری کردیں یا تقسیم شدہ حصہ کے علاوہ بھی ترکہ میں اتنا مال موجود ہو جو دین کے لئے کافی ہو، تو ان صورتوں میں تقسیم نہیں ٹوٹے گی [1]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ترکہ پر ورثاء کی ملکیت کا آغاز مورث کی موت کے وقت سے ہوگا، خواہ دین پورے ترکہ کو محیط ہو یا نہ ہو، اور ترکہ کی تقسیم سے محض ورثاء کے حقوق علاحدہ اور ممتاز ہو جاتے ہیں، اس لئے ان کے نزدیک تقسیم کو توڑنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور اگر تقسیم کو بیع قرار دیا جائے تو اس کے توڑنے کے تعلق سے دو اقوال ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک میت کے ذمہ دین کے ظاہر ہونے سے تقسیم باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ ترکہ سے دین کا تعلق اس میں صحت تصرف کے لئے مانع نہیں ہے، اس لئے کہ اس تعلق میں ورثاء کی مرضی کا کوئی دخل نہیں ہے [2]۔

تفصیل کے لئے ''تقسیم'' کی اصطلاح دیکھی جاسکتی ہے۔

ترکہ کی تقسیم کا بطلان:

۳۴- تقسیم ٹوٹنے کا مطلب یہ ہے کہ تقسیم تام ہونے کے بعد بھی

(۱) المبسوط ۱۵/ ۵۹، ۶۰، البدائع ۷/ ۳۰، تبیین الحقائق ۵/ ۵۲، ابن عابدین ۵/ ۵۷، مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ (۱۱۶۱)، الدسوقی ۳/ ۵۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۱۰، ۳۲۷، ۳۲۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۹۸، المغنی ۴/ ۳۳۷، ۹/ ۱۲۹۔

باطل قرار پائے، درج ذیل صورتوں میں تقسیم باطل ہو جائے گی:

الف۔ تقسیم توڑنے پر باہمی رضامندی یا اقالہ۔

ب۔ میت کے ذمہ دین کا ظاہر ہونا، تفصیل گذر چکی ہے۔

ج۔ باہمی رضامندی کی تقسیم کے بعد کسی وارث یا موصی لہ کا ظاہر ہونا، اس لئے کہ وارث اور موصی لہ ترکہ کے اندر ورثاء کے شریک ہیں۔

د۔ بعض ورثاء کے حق میں غبن فاحش کا ظاہر ہونا، یعنی کسی چیز کی قیمت اس کی عام قیمت کے معیار سے کافی مختلف ہو، مثلاً مال کی قیمت ایک ہزار مقرر کی گئی، جبکہ وہ پانچ سو کے برابر ہے، اس صورت میں قاضی کی تقسیم بھی ٹوٹ جائے گی، اس لئے کہ قاضی کا تصرف بھی عدل کے ساتھ مشروط ہے جو نہیں پایا گیا، باہمی رضامندی کے ساتھ ہونے والی تقسیم بھی ٹوٹ جائے گی، اس لئے کہ اس کے جواز کی شرط بھی باہم انصاف کا عمل ہے جو موجود نہیں، اس لئے اس تقسیم کو توڑنا درست ہے۔

ھ۔ مال مقسوم میں غلطی کا واقع ہونا [1]۔

ان تمام صورتوں کی تفصیلات اور اختلافات کے لئے ''قسمۃ'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

ترکہ میں تصرف:

۳۵- اگر پورا ترکہ یا اس کا بعض حصہ دین میں ڈوبا ہوا ہو تو اس صورت میں ترکہ کی تقسیم کے نفاذ وعدم نفاذ کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف گذر چکا ہے۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۰، ابن عابدین ۵/ ۱۶۸، ۱۶۹، تبیین الحقائق ۵/ ۲۷۳، مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۱۲۵، ۱۶۰، المہذب ۱/ ۳۲۷، ۲/ ۳۱۰، بجیرمی علی الخطیب ۴/ ۳۴۳، الشرح الصغیر ۳/ ۶۷۷، المغنی ۹/ ۱۲۷، ۱۲۹، کشاف القناع ۶/ ۳۷۶۔

جب ورثاء اس ترکہ میں کوئی تصرف کریں جو قرض میں مشغول ہو خواہ یہ تصرف خرید فروخت کا ہو یا ہبہ یا کوئی اور تصرف جس کی بناپر ملکیت منتقل ہوتی ہے یا جس کے نتیجہ میں عین کے ساتھ حقوق متعلق ہوتے ہیں مثلاً رہن تو اس سلسلے میں فقہاء کا درج ذیل اختلاف ہے:

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کی ایک روایت (اور یہ وہ لوگ ہیں جو ادائے دین کے بغیر ترکہ پر ورثاء کی ملکیت کے قائل نہیں ہیں) یہ ہے کہ ترکہ میں ورثاء کا کوئی بھی تصرف صرف تین صورتوں میں درست ہے:

الف۔ ورثاء کے تصرف سے قبل میت کا ذمہ دین سے بری ہوجائے، چاہے دین ادا کر دیا جائے یا کوئی اس کا کفیل ہوجائے۔

ب۔ ورثاء ترکہ کو اس لئے بیچنا چاہیں کہ ادائیگی قرض ہوسکے، اور اس پر قرض خواہ راضی ہوں، اس لئے کہ ورثاء کے تصرف کی ممانعت ترکہ سے متعلق اصحاب قرض کے حق کی حفاظت ہی کے نقطۂ نظر سے ہے۔

ج۔ قاضی تصرف کی اجازت دے، اس لئے کہ قاضی کو ولایت عامہ کی بناپر ورثاء کو کل یا کچھ ترکہ بیچنے کی اجازت دینے کا اختیار ہے[1]۔

شافعیہ کا مذہب اور حنفیہ دوسری روایت کے مطابق (اور ان لوگوں کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ورثاء کی ملکیت کا آغاز مورث کی موت کے وقت ہی سے ہوجاتا ہے خواہ ترکہ پر دین ہو یا نہ ہو) یہ کہتے ہیں کہ ورثاء کی جانب سے بیع یا ہبہ کا تصرف ترکہ کے دین میں ڈوبے ہوئے ہونے کی صورت میں حق میت کے تحفظ کے پیش نظر نافذ نہ ہوگا، دائن اس کی اجازت دے یا نہ دے، البتہ اگر تصرف ادائے دین کے مقصد کے تحت کیا گیا ہو تو نافذ ہوگا[1]۔

مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے جس کے لئے ''ہبہ'' اور ''بیع منہی عنہ'' کی بحث اور ''دین'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

ترکہ کا تصفیہ:

۳۶-بالغ ورثاء کی جانب سے ترکہ میں تقسیم یا بیع کے تصرف کے موضوع پر گفتگو ماقبل میں گذر چکی ہے، لیکن اگر چند یا تمام ورثاء چھوٹے ہوں تو ترکہ میں تصرف کا اختیار وصی کو ہے اگر وصی ہو، ورنہ اختیار قاضی کو ہوگا، اس کا مقصد ایک طرف ترکہ سے متعلق حقوق کی حفاظت وضمانت ہے، تو دوسری طرف کمزور ورثاء کے اموال کی دوسروں کے مظالم سے حفاظت ہے۔

ان احکام کی تفصیل ''وصیت'' کے تحت اور ''ایصاء'' کی اصطلاح کے ذیل میں دیکھی جائے۔

لاوارث ترکہ:

۳۷-جس ترکہ کا کوئی وارث نہ ہو یا وارث تو ہو مگر پورے ترکہ کا حق دار نہ ہو، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جو فقہاء رد کے قائل ہیں ان کا خیال یہ ہے کہ جب تک ایک بھی وارث موجود ہو ترکہ بیت المال میں نہیں جائے گا، اور جو فقہاء رد کے قائل نہیں ہیں ان کا خیال ہے کہ پورے ترکہ یا اصحاب الفروض کے بچے ہوئے ترکہ کا وارث بیت المال ہوگا۔

ترکہ جب بیت المال میں آجائے تو اس کا استعمال فئی کے طور پر ہوگا، وراثت کے طور پر نہیں، یہ حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، مالکیہ

---

(۱) جامع الفصولین ۳/۳۲، ۳۷، المدونۃ الکبریٰ ۵/۲۰۷، ۲۰۸ طبع السعادۃ۔

(۱) حاشیۃ البجیرمی علی منہج الطلاب ۲/۴۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/۳۲۸ و ۱۲/۱۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مطابع مجلۃ العرب۔

اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ بیت المال کا حق یہاں بطور میراث یعنی عصوبت کے طور پر ہوگا[1]۔

تفصیل کے لئے "اِرث" اور "بیت المال" کی اصطلاح دیکھی جاسکتی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۸۸، القلیوبی ۳/ ۱۳۶، ۱۳۷، المغنی ۵/ ۶۸۴، العذب الفائض ۱/ ۱۹۔

ترمیم

تعریف:

۱- لغت میں ترمیم کے کئی معانی ہیں، ایک معنی ہے: اصلاح کرنا، بولا جاتا ہے: "**رممت الحائط وغیرہ ترمیما**" میں نے دیوار وغیرہ کی اصلاح کی، اسی طرح "رممت الشیٔ أرُمّه أرِمّه رمّاً و مرمّةً" وغیرہ الفاظ اصلاح کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔

اور بولتے ہیں: "قد رَمّ شانهُ" اس کا حال درست ہوگیا، "**استرم الحائط**" دیوار قابل مرمت ہوگئی، یہ اس وقت بولتے ہیں جب دیوار پر مٹی کی لیپ وغیرہ کو ایک عرصہ ہوچکا ہو۔

الرّم ایسی چیز کی اصلاح کو کہتے ہیں جس کا کچھ حصہ خراب ہوچکا ہو، مثلاً بوسیدہ رسی یا بوسیدہ مکان کی اصلاح کی جائے[1]۔

اصطلاح میں بھی یہ اسی معنی میں مستعمل ہے۔

ترمیم کا مقصد کبھی تقویت ہوتا ہے، مثلاً وہ صورت جس میں شئی کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو، اور کبھی اس کا مقصد تحسین ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

اول-وقف کی ترمیم:

۲- موقوفہ جائداد میں اگر اصلاح کی ضرورت ہوتو اس کی آمدنی مستحقین میں صرف کرنے سے قبل اس کی اصلاح میں صرف کی

(۱) المصباح المنیر، الصحاح للجوہری، لسان العرب، مختار الصحاح مادۂ "رم"۔

جائے گی، اس لئے کہ واقف کا مقصد یہ ہے کہ اس کی آمدنی کار خیر میں ہمیشہ صرف ہوتی رہے، اور یہ مقصد بغیر اس کی مرمت اور تعمیر کے حاصل نہیں ہوسکتا، تعمیر ومرمت کے بعد جو بچے گا وہ مستحقین میں صرف کیا جائے گا، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہی ہے۔

اس سلسلے میں حنفیہ کی رائے یہ بھی ہے کہ اگر واقف شرط لگادے کہ آمدنی سے اولاً تعمیر ومرمت کا کام کیا جائے، اور اس سے جو بچے وہ فقراء یا مستحقین میں صرف کیا جائے، تو وقف کے نگراں پر ضروری ہوگا کہ وہ سال بھر کی متوقع تعمیری ضروریات کے مطابق آمدنی بچالے، چاہے فی الوقت اس کی ضرورت نہ ہو، کیونکہ ممکن ہے کہ آمدنی کی تقسیم کے بعد وقف میں ترمیم واصلاح کی ضرورت پڑجائے، جس کے لئے اس کے پاس آمدنی موجود نہ ہو، البتہ اگر واقف ایسی شرط نہ لگائے تو اس کا حکم اس سے مختلف ہوگا، واقف کی جانب سے شرط لگائے جانے اور نہ لگائے جانے کے درمیان فرق یہ ہے کہ سکوت کی صورت میں تعمیر ومرمت کے کام کو بوقت ضرورت اولیت حاصل ہوگی، ضرورت نہ ہونے کی صورت میں اس کے لئے بچا کر نہ رکھا جائے گا، البتہ مشروط کردینے کی صورت میں ضرورت کے وقت تعمیر کا کام مقدم کیا جائے گا اور ضرورت نہ ہو تو اس کے لئے بچا کر رکھا جائے گا، اور اس سے فاضل آمدنی مستحقین میں تقسیم کی جائے گی، اس لئے کہ واقف نے صرف فاضل آمدنی ہی فقراء کے لئے وقف کی ہے۔

اگر موقوفہ جائداد کوئی مکان ہو تو اس کی تعمیر کی ذمہ داری اس پر ہے جس کو سکونت کا حق حاصل ہے، جس سے یہاں مراد یہ ہے کہ جو سکونت کا حق رکھتا ہے اس پر اپنے مال سے اس کی تعمیر لازم ہے، وقف کی آمدنی سے نہیں، اس لئے کہ "الغرم بالغنم" (تاوان فائدہ کے بقدر ہوتا ہے) اس کا مفاد یہ ہے کہ جس شخص کو سکونت کا استحقاق حاصل ہو مگر عملاً وہ سکونت اختیار کئے ہوئے نہ ہو اس پر بھی وقف کی تعمیر ومرمت اسی طرح لازم ہے جس طرح کہ عملاً سکونت اختیار کئے ہوئے مستحقین پر لازم ہے، اس لئے کہ ان کا اپنا حق ترک کردینے سے وقف کا حق ساقط نہیں ہوتا، اس لئے تعمیر میں دونوں برابر کے شریک ہوں گے، بصورت دیگر اس کے حصہ کو اجرت پر لگایا جائے گا۔

اور اگر مستحق سکونت خرچ دینے سے انکار کردے، یا اپنی غربت کے باعث مجبور ہوجائے، تو حاکم اس مکان کو کرایہ پر لگادے گا، خواہ اس کو دے دے، یا دوسرے کو، پھر اسی کرایہ سے اس کی تعمیر کی جائے گی، جیسا کہ وقف کی تعمیر کا حکم ہے، تعمیر کے بعد پھر یہ مکان مستحق سکونت کو واپس کردیا جائے گا، اس طرح دونوں کے حقوق کی رعایت ہوجائے گی۔

۳- اگر صاحب حق اپنے مال سے وقف کی تعمیر نہ کرے تو متولی اس کو کرایہ پر لگائے گا، اور اس کی آمدنی سے اس کی تعمیر کرے گا، اس لئے کہ اس کو آمدنی ہی کے لئے وقف کیا گیا ہے، اور اگر وہ خود ہی متولی ہو اور تعمیر نہ کرے تو کسی دوسرے شخص کو اس کی تعمیر کے لئے مقرر کیا جائے گا، یا حاکم اس کی تعمیر کرائے گا، اگر موقوفہ سرائے [۱] کو مرمت کی حاجت ہو تو اس کے ایک یا دو کمروں کو کرایہ پر لگادیا جائے گا اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی کو تعمیر ومرمت پر خرچ کیا جائے گا، یا لوگوں کو ایک سال اس میں ٹھہرنے کی اجازت دی جائے گی، اور ایک سال اس کو کرایہ پر لگایا جائے گا، اور اس کے زر اجرت سے اس کی مرمت کا کام کیا جائے گا [۲]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ وقف کی اصلاح اس کی آمدنی سے کی جائے گی،

(۱) خان یا سرائے اس مکان وعمارت کو کہتے ہیں جو مسافروں کے ٹھہرنے یا جانوروں اور سامانوں کو محفوظ رکھنے کے لئے بنایا جائے۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۳۷۶، ۳۸۲۔

اگر واقف مستحق کے لئے اصلاح کو مشروط کردے تو شرط لغو قرار پائے گی، اور وقف درست رہے گا، اور اس کی اصلاح اس کی آمدنی سے کی جائے گی، اگر اس کی اصلاح وہ شخص کردے جس کے لئے واقف نے اصلاح کی شرط لگائی تھی تو وہ اصلاح پر آنے والے اخراجات وقف کی آمدنی سے وصول کرے گا، وقف کو توڑ کر اس کی قیمت سے وصول نہیں کرے گا۔

اگر واقف یہ شرط لگادے کہ وقف کی آمدنی اولاً اس کے اہل وعیال کے مفادات میں خرچ کی جائے اور وقف میں جو ٹوٹ پھوٹ ہو اس کو بلا مرمت یوں ہی چھوڑ دیا جائے یا وقف کا جانور ہو تو اس کی خوراکی پر کچھ خرچ نہ کیا جائے، تو اس کی شرط باطل ہوگی اور سامان وقف کی حفاظت وبقاء کے پیش نظر اس کی آمدنی کو اولاً اس کی مرمت واخراجات پر صرف کرنا واجب ہوگا[1]۔

مالکیہ کے نزدیک چونکہ عین وقف پر واقف کا حق قائم رہتا ہے، اور وقف کے مستحقین کا حق صرف اس کی آمدنی تک محدود ہوتا ہے، اس لئے اگر وقف ویران ہوجائے اور واقف زندہ ہو تو اس کو اور اگر وہ مرگیا ہو تو اس کے وارث کو یہ حق ہے کہ وہ وقف کی ٹوٹ پھوٹ یا اصلاح ومرمت کی حاجت کی صورت میں اس شخص کو اصلاح ومرمت کے کام سے روک دے جو اس کا قصد کرے، اس لئے کہ کسی کو دوسرے کی ملک میں تصرف کا اختیار اس کی اجازت کے بغیر نہیں ہے، دوسرے اس لئے کہ دوسرے کی اصلاحات کی صورت میں وقف کی مخصوص شناختوں کے مٹ جانے کا اندیشہ ہے، مگر یہ حکم اس وقت ہے جبکہ واقف یا اس کے ورثاء اس کی اصلاح کے لئے آمادہ ہوں ورنہ ان کو روکنے کا حق نہ ہوگا، بلکہ وقف کے برباد ہونے کی صورت میں ان کے لئے تو بہتر یہ ہوگا کہ وہ اس کی تعمیر کرنے والے کو اس کا موقع دیں، اس لئے کہ یہ بھی تعاون علی الخیر ہے۔

مگر یہ حکم مساجد کے علاوہ دیگر اوقاف کے لئے ہے، مساجد کا معاملہ یہ ہے کہ وہ واقف کی ملکیت سے یقینی طور پر خارج ہیں[1]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ موقوفہ مکان ویران ہوجائے، اور موقوف علیہ اس کی تعمیر نہ کرے تو اگر وقف کے فنڈ میں مال ہو تو اس کی تعمیر وقف کے مال سے کی جائے گی، اور اگر مال نہ ہو تو اس کو کرایہ پر لگادیا جائے گا، اور کرایہ کی رقم سے اس کی تعمیر کی جائے گی، اگر وقف کی منفعت ختم ہوجائے، اور وہ جانور ہو مثلاً جہاد کا گھوڑا تو اس کا نفقہ بیت المال سے ادا کیا جائے گا۔

البتہ موقوفہ مکان کی تعمیر کسی پر واجب نہیں ہے، جیسا کہ ملک مطلق (یعنی شخصی املاک) کا حکم ہے، برخلاف جانور کے کہ اس کی جان کی حفاظت کے پیش نظر اس کا نفقہ واجب ہے، اگر مسجد منہدم ہوجائے اور اس کی دوبارہ تعمیر متوقع ہو تو اس پر وقف اراضی کی آمدنی مسجد کے لئے محفوظ رکھی جائے گی، بصورت دیگر اگر اس آمدنی کو کسی دوسری مسجد میں صرف کرنا ممکن ہو تو صرف کیا جائے گا، ورنہ جس کا اس قسم کا کوئی مصرف نہ ہو، اس کی آمدنی واقف کے قریب ترین لوگوں کے لئے صرف کی جائے گی، اگر یہ بھی نہ ہوں تو اس کو فقراء، مساکین یا مسلمانوں کے مصالح پر صرف کیا جائے گا۔

۴- البتہ غیر منہدم مسجد کی موقوفہ جائداد کی فاضل آمدنی سے زمین خرید کر اس کے لئے وقف کی جائے گی، لیکن اگر جائداد تعمیر مسجد ہی کے مد میں وقف کی گئی ہو تو پھر اس کی آمدنی کو تعمیر کی غرض سے محفوظ رکھنا واجب ہوگا، ورنہ تعمیر کے لئے اس میں سے کچھ کی بھی واپسی ممکن نہ ہوگی، کیونکہ یا تو وہ ضائع ہوجائے گی یا کوئی ظالم اس کو ہڑپ لے گا۔

---

(۱) الشرح الکبیر ۴/ ۸۹، ۹۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۹۔

(۱) الشرح الکبیر ۴/ ۷۳۔

۵- حنابلہ کے نزدیک وقف سے متعلق اخراجات اور دیگر تمام امور میں مدار واقف کی شرط ہے، اس لئے کہ یہ وقف اسی کے عمل کا نتیجہ ہے، اس لئے ضروری ہے کہ اس معاملے میں اس کی شرائط کی پابندی کی جائے، اس بناپر اگر واقف نے وقف کے اخراجات کے لئے پیداوار وقف یا کسی دوسرے ذریعہ کی تعیین کی ہوتو اس کی شرط پر عمل کیا جائے گا، اور اگر تعیین نہ کی ہو اور موقوف کوئی ذی روح چیز ہو، مثلاً گھوڑا تو وقف کی پیداوار ہی سے اس کے اخراجات ادا کئے جائیں گے، اس لئے کہ وقف کا مقتضا یہ ہے کہ اصل کو قائم ومحفوظ رکھتے ہوئے اس کی منفعت خرچ کی جائے اور یہ بغیر اس پر خرچ کئے ممکن نہیں، اس لئے ایسا کرنا اس کی ضرورت ہے۔

اگر موقوفہ سامان میں ضعف یا کسی اور بناپر آمدنی نہ ہوتو اس کا خرچ اس شخص پر ہوگا جس پر وہ وقف کیا گیا ہے اگر وہ متعین شخص ہو، اس لئے کہ وقف ان کے نزدیک واقف کی ملکیت سے نکل کر موقوف علیہ (مستحق وقف) کی ملک میں چلا جاتا ہے، بشرطیکہ موقوف علیہ کوئی معین شخص ہو، اگرچہ اس کو اس میں تصرف کی اجازت نہیں ہے، اگر موقوف علیہ کی جانب سے اس کی مجبوری یا غیبت یا اور کسی وجہ سے خرچ ملنا مشکل ہوتو وقف کو فروخت کردیا جائے گا، اور اس کی قیمت دوسرے وقف پر بوقت ضرورت صرف کی جائے گی۔

اگر کسی عام سرائے کو مرمت کی حاجت ہو یا حاجیوں، غازیوں یا مسافروں وغیرہ کے قیام کے لئے وقف مکان کو مرمت کی ضرورت ہوتو اس کا کچھ حصہ مرمت کی ضرورت کے بقدر کرایہ پر لگادیا جائے گا۔

۶- اگر وقف کسی خاص شخص کے لئے نہ ہو بلکہ اس کا مد عام ہو، مثلاً مساکین یا فقہاء کے لئے وقف ہوتو اس کا خرچ بیت المال کے ذمہ ہے، اس لئے کہ اس کا کوئی معین مالک نہیں ہے، اگر بیت المال کی جانب سے اس پر خرچ کرنا ممکن نہ ہوتو اس کو بیچ کر اس کی قیمت دوسری موقوفہ جائداد میں صرف کی جائے گی[1]۔

اگر وقف غیر ذی روح ہو مثلاً زمین، ہتھیار، سامان اور کتابیں وغیرہ، تو اس کی اصلاح کسی پر واجب نہیں، جب تک کہ خود واقف ہی شرط نہ لگادے، اگر اس نے اصلاح کی شرط لگائی ہوتو اس کی شرط پر عمل کیا جائے گا، خواہ اس نے اپنی شرطوں میں تعمیر کو اولین اہمیت دی ہو یا دیگر مصارف سے اس کو مؤخر کیا ہو، بہر حال اس کی شرط کے مطابق عمل کیا جائے گا، لیکن اگر واقف نے کسی خاص مصرف جہت کی تقدیم کو مشروط کردیا ہوتو اسی کے مطابق عمل کیا جائے گا، جب تک کہ منافع وقف کے تعطل کا اندیشہ پیدا نہ ہو، اگر وقف کے معطل ہوجانے کا اندیشہ ہوتو اصل وقف کی حفاظت کے لئے پہلے اس کی اصلاح کی جائے گی، واقف نے اصلاح کی تقدیم وتاخیر کا تذکرہ نہ کیا ہوتو مستحقین پر خرچ کیا جائے گا جب تک کہ وقف کے معطل ہوجانے کا اندیشہ نہ ہو ورنہ حسب امکان دونوں تقاضوں کو ملحوظ رکھا جائے گا۔

وقف کے بعض حصوں کو فروخت کرنا بقیہ وقف کی اصلاح کی غرض سے درست ہے، اس لئے کہ جب بوقت ضرورت پورے وقف کو فروخت کرنا جائز ہے، تو بعض کو محفوظ رکھتے ہوئے بعض کو فروخت کرنا بدرجۂ اولی درست ہوگا، مگر شرط یہ ہے کہ دونوں حصوں کا وقف کرنے والا ایک ہی شخص ہو[2]، تفصیل کے لئے ''وقف'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

دوم- اجارہ میں ترمیم واصلاح:

۷- اگر کرایہ پر حاصل کردہ مکان میں مرمت کی حاجت پیش آئے تو

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/۳۸۶، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۷۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۲۶۵، ۲۶۸ طبع النصر الحدیثہ۔

اس کی تعمیر، مرمت و اصلاح اور رہائش سے متعلق تمام جائز چیزوں کی ذمہ داری حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مالک مکان پر ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر مالک مکان اس کی اصلاح سے انکار کردے تو کرایہ دار کے لئے اس مکان سے نکل جانا جائز ہے، الا یہ کہ کرایہ دار نے اس کو اسی حالت میں سب کچھ دیکھتے ہوئے کرایہ پر لیا ہو، اس لئے کہ اس صورت میں گویا عیب پر وہ خود راضی ہے، مالک مکان پانی کے کنویں اور گندے پانی وغیرہ کے حوض اور نالی اور راستہ کی اصلاح نہ کرنا چاہے تو اس کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ کسی کو اس کی ملک کی اصلاح پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، اگر کرایہ دار بطور خود اصلاح کردے تو یہ اس کا تبرع ہوگا، اور اگر مالک مکان اصلاح سے انکار کردے تو کرایہ دار کے لئے مکان چھوڑ دینا درست ہوگا۔

البتہ مکان میں جو خرابی کرایہ دار کے استعمال کی وجہ سے پیدا ہو اس کی اصلاح کرایہ دار پر واجب ہے۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر مالک مکان مرمت کے لئے خود آمادہ ہو تو کرایہ دار کو اختیار نہ ہوگا، آمادہ نہ ہو تو اس کو اختیار حاصل ہوگا، اس لئے کہ منفعت کی کمی سے اس کا نقصان ہے۔

اس باب میں حنابلہ بھی شافعیہ کے ہم خیال ہیں، البتہ ان کا خیال یہ ہے کہ مالک مکان کا کرایہ دار کے لئے تعمیر کے ضروری اخراجات کی شرط لگانا درست نہیں، اس لئے کہ اس کے نتیجہ میں اجارہ مجہول ہوجائے گا اگر کرایہ دار اس شرط کے مطابق یا بلا شرط مالک مکان کی اجازت سے تعمیر کردے تو وہ اخراجات کو مالک مکان سے لے لے گا، اور اگر کرایہ دار بغیر اجازت کچھ تعمیر و مرمت کرے گا تو کچھ واپس نہ لے سکے گا، اس لئے کہ وہ متبرع ہے، البتہ اس کے لئے اپنا اصل سامان لے لینا درست ہوگا۔

مالکیہ نے ضرورت پڑنے پر گھر کی مرمت یا پلاسٹر کرانے کو کرایہ دار کے ذمہ مشروط کرنے کی اجازت دی ہے، بشرطیکہ اس کرایہ سے ہو جو کرایہ دار پر واجب ہے، خواہ گذشتہ سکونت کی وجہ سے واجب ہو، یا پیشگی کرایہ کی شرط لگانے کی وجہ سے واجب ہو، یا پیشگی ادائیگی کے عرف کی وجہ سے واجب ہو، اگر اس پر کرایہ واجب نہ ہو تو اس پر مرمت کی شرط لگانا جائز نہ ہوگا، یا یہ کہ عقد اس شرط کے ساتھ کیا جائے کہ مکان کی مرمت یا پلاسٹر وغیرہ کے تمام اخراجات کرایہ دار ادا کرے، تو یہ بھی جائز نہیں، اس لئے کہ عقد میں جہالت پائی جاتی ہے[1]۔

دو شریکوں کے کرایہ دار کی جانب سے اصلاح و مرمت:

۸ - اگر کسی شخص نے دو شخصوں کا مشترک مکان ان سے کرایہ پر لیا، پھر اس میں مرمت کی ضرورت پڑی، اور اس نے صرف ایک شریک سے مرمت کی اجازت چاہی، اور اس شریک نے اپنے شریک سے پوچھے بغیر کرایہ دار کو مرمت کی اجازت دے دی، تو کرایہ دار کو مرمت کے اخراجات دوسرے شریک سے وصول کرنے کا حق نہ ہوگا، اگر اجازت دینے والے شریک کو اپنے دوسرے شریک سے وصول کرنے کا حق ہو تو کرایہ دار مرمت کے مکمل اخراجات اجازت دینے والے سے وصول کرے گا، پھر اجازت دینے والا اپنے شریک سے اس کے حصہ کے بقدر اخراجات وصول کرے گا، اور اگر اس شریک کو اپنے ساتھی سے وصول کرنے کا حق نہ ہو تو اس کا اپنے شریک کے حصے میں مرمت کی اجازت دینا ایک لغو عمل ہوگا، اور کرایہ دار صرف اجازت دینے والے شریک ہی سے اس کے حصے کے بقدر اخراجات کے لئے وصول کرسکتا ہے[2]۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۹۴، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۷۰، منہاج الطالبین ۳/ ۷۸، کشاف القناع ۴/ ۲۱ طبع مطبعۃ النصر الحدیثہ، الشرح الکبیر ۴/ ۴۷۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۳۶۷، ۳۶۸، تفصیل کے لئے ''شرکت'' کی بحث دیکھی جائے۔

ترمیم ۹

سوم - رہن کی مرمت واصلاح:

۹ - رہن کی بقاء اور مصالح سے متعلق تمام تر اخراجات راہن (یعنی مقروض جو اپنا سامان بطور رہن رکھتا ہے) کے ذمہ ہیں، کیونکہ رہن رکھا جانے والا سامان اسی کے زیر ملکیت رہتا ہے اور یہ اخراجات ملک کا حق وتقاضا ہیں۔

اور جو اخراجات رہن رکھے ہوئے سامان کی حفاظت کے لئے ہوں وہ مرتہن (یعنی وہ شخص جس کے پاس رہن رکھا جائے) اس پر ہوں گے، اس لئے کہ رہن رکھے ہوئے سامان کو اس نے اپنے حق کے لئے اپنے پاس رکھا ہے، اگر وہ اس قسم کے کسی خرچ کو راہن کے لئے مشروط کردے تو اس سے راہن پر وہ خرچ لازم نہ ہوگا[۱]، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهونا، ولبن الدر يشرب بنفقته، وعلى الذي يركب ويشرب النفقة"**[۲] (مرہون سواری پر اس کے خرچ کے عوض سواری کی جائے گی، اور دودھ والے جانور کا دودھ اس کے خرچ کے عوض استعمال کیا جائے گا، اور جو شخص سواری کرے اور دودھ پئے اس پر اس جانور کا خرچ واجب ہوگا)، اور سواری کرنے والا خود راہن ہے، اس لئے اس کا خرچ بھی اسی کے ذمہ ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شئی مرہون کی ذات اور منفعت پر راہن کی ملکیت باقی ہے، اس لئے اس کا خرچ بھی اس کے ذمہ واجب ہوگا[۳]۔

---

(۱) الاختیار شرح المختار ۲/۷۳ مصطفی الحلبی ۱۳۵۵ھ ابن عابدین ۵/ ۳۱۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۸۴، الشرح الکبیر ۳/ ۲۵۱، ۲۵۲ الخرشی علی مختصر خلیل ۵/ ۲۵۳، التاج والاکلیل بہامش مواہب الجلیل بشرح مختصر خلیل ۵/ ۲۵۔

(۲) حدیث: "الظهر يركب بنفقته......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۴۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۳۲۱ شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۲/ ۱۶۹ شائع کردہ المکتبۃ الإسلامیہ۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ رہن کا خرچ راہن پر واجب ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے نبی کریم ﷺ کا ارشاد نقل کیا ہے: **"لا يغلق الرهن من صاحبه الذي رهنه، له غنمه وعليه غرمه"**[۱] (رہن کے تعلق سے راہن پر پابندی نہیں لگائی جائے گی، راہن کو اس کا نفع ملے گا، اور اسی پر اس کا خرچ واجب ہوگا)، دوسرے اس بنا پر کہ وہ راہن کی ملکیت ہے، اس لئے اس پر اس کا خرچ اور ضروریات کی تکمیل واجب ہے۔

اگر راہن رہن سے متعلق واجبات کی ادائیگی سے انکار کرے تو حاکم اس کو اس کے لئے مجبور کرے گا، اگر پھر بھی نہ کرے تو حاکم اس کے مال سے وصول کر کے خود خرچ کرے گا، اگر رہن سے یہ لینا مشکل ہو تو بقدر ضرورت راہن پر واجب عمل کے مطابق رہن کے ایک حصہ کو فروخت کردیا جائے گا، اس لئے کہ سب کو ضائع کرنے کے مقابلے میں کچھ کی حفاظت بہر حال بہتر ہے، اگر رہن کے اخراجات میں پورے رہن کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو تو پورا رہن بیچ دیا جائے گا اور اس کی جگہ اس کا ثمن رہن رکھ دیا جائے گا، اس لئے کہ یہ دونوں کے لئے زیادہ فائدہ مند ہے[۲]۔

اگر رہن کے اخراجات راہن کی اجازت کے بغیر مرتہن ادا کردے، جبکہ وہ راہن سے اجازت لینے پر قادر ہو تو حکماً وہ متبرع قرار پائے گا، اس لئے کہ اس کا یہ عمل بمنزلہ صدقہ ہے، اس لئے وہ راہن سے اس کا عوض وصول نہیں کرسکتا، چاہے اس نے رجوع کی نیت سے یہ سب کیا ہو، جیسا کہ مسکین پر صدقہ کرنے کا حکم ہے، دوسرے اس لئے کہ راہن سے اجازت کے باب میں اس نے

---

(۱) حدیث: "لا يغلق الرهن من صاحبه ......" کی روایت بیہقی (۶/ ۳۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت سعید بن المسیب سے مرسلاً کی ہے، بیہقی نے ارسال کی بنا پر اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۳۳۹، طبع النصر الحدیثہ۔

کوتاہی کی ہے، البتہ اگر اجازت لینا مشکل ہو اور رجوع کی نیت سے وہ خرچ کردے تو راہن سے واپس لے سکتا ہے، چاہے اس نے حاکم سے اجازت نہ لی ہو، اس لئے کہ اپنے حق کے تحفظ کے لئے اس کو اس اقدام کی ضرورت تھی [۱]۔

تفصیل ''رہن'' کی اصطلاح کے تحت دیکھی جاسکتی ہے۔

ترویہ

دیکھئے: ''یوم الترویہ''۔

(۱) منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/ ۳۵۷۔

تریاق

تعریف:

۱- ''تریاق'' کسرہ پھر سکون کے ساتھ، ضمہ اور فتحہ کے ساتھ بھی درست ہے، مگر مشہور پہلا قول ہے، یہ لفظ معرب ہے، ''دال'' اور ''طاء'' کے ساتھ بھی یہ استعمال ہوتا ہے، یہ ایک دوا ہے جو زہر کا اثر ختم کرنے کے لئے استعمال کی جاتی ہے، اس کی کئی قسمیں ہیں [۱]۔

اجمالی حکم:

۲- حنابلہ کہتے ہیں کہ تریاق ایک دوا ہے جس سے زہر کا علاج کیا جاتا ہے، اس کی تیاری میں سانپ کا گوشت بھی ڈالا جاتا ہے، اسی بنا پر انہوں نے اس کے کھانے پینے کی اجازت نہیں دی ہے، اس لئے کہ سانپ کا گوشت حرام ہے، اور کسی حرام سے علاج درست نہیں، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: **"إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم"**[۲] (بے شک اللہ نے تمہاری شفاء تم پر حرام

(۱) عون المعبود شرح سنن ابی داؤد للعلامہ ابی الطیب محمد شمس الحق ۱۰/ ۳۵۰ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوۃ المصابیح للمحدث علی بن سلطان محمد ۸/ ۳۶۱ طبع امدادیہ ملتان۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۶۰۵ طبع ریاض الحدیثہ۔

حدیث: "إن الله لم يجعل شفاء كم فيما....." کی روایت احمد (کتاب الاشربہ رص ۶۳ طبع وزارۃ الاوقاف العراقیہ) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس کو صحیح قرار دیا ہے (فتح الباری ۱۰/ ۷۹ طبع السلفیہ)۔

کردہ چیزوں میں نہیں رکھی)۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے منقول ہے، وہ فرماتے ہیں: "سمعت رسول الله ﷺ يقول: ما أبالي ما أتيت إن أنا شربت ترياقا، أو تعلقت بتميمة، أو قلت الشعر من قبل نفسي" [1] (میں نے رسول اللہ ﷺ سے فرماتے ہوئے سنا کہ اگر میں تریاق پیوں، یا کوئی تعویذ لٹکاؤں، یا اپنی جانب سے کوئی شعر کہوں تو میرے کسی کام کی مجھے کوئی پرواہ نہیں)، مطلب یہ ہے کہ اگر میں ان چیزوں کا ارتکاب کروں تو میں ان لوگوں میں سے ہو جاؤں گا جس کو اپنے کسی فعل کی پرواہ نہیں ہوتی، اور نہ وہ کسی غیر شرعی عمل سے باز رہتا ہے۔

خطابی کہتے ہیں کہ دوا کی غرض سے تریاق پینا مکروہ نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ نے کئی احادیث میں دوا اور علاج کی اجازت دی ہے، البتہ اس میں کراہت سانپ کے گوشت کی بنا پر پیدا ہوتی ہے، اور سانپ کا گوشت حرام ہے، مگر چونکہ تریاق کی کئی قسمیں ہیں، اس لئے جس قسم میں سانپ کا گوشت استعمال نہ کیا گیا ہو اس کے استعمال میں مضائقہ نہیں [2]۔

دوا وعلاج سے متعلق احادیث میں سے ایک حدیث یہ ہے کہ حضرت اسامہ بن شریکؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "كنت عند النبي ﷺ وجاء ت الأعراب فقالوا: يارسول الله أنتداوى؟ فقال: نعم يا عبادالله تداووا فإن الله عزوجل لم يضع داء إلا وضع له شفاء، غير داء واحد قالوا: ماهو؟ قال: الهرم" وفي لفظ: "إن الله لم ينزل داء إلا أنزل له شفاء، علمه من علمه، وجهله من جهله" [1] (میں نبی کریم ﷺ کے پاس حاضر تھا کہ کچھ اعرابی آئے اور عرض کیا، یا رسول اللہ! کیا ہم دوا کریں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں اللہ کے بندو! دوا کرو اس لئے کہ اللہ عزوجل نے کوئی ایسی بیماری نہیں رکھی جس کے لئے شفا نہ رکھی ہو، سوائے ایک بیماری کے، صحابہ نے دریافت کیا: وہ کون سی بیماری ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: بڑھاپا، ایک دوسری روایت کے الفاظ ہیں: اللہ نے کوئی بیماری نہیں اتاری جس کے لئے شفا نہ نازل فرمائی ہو جس نے جانا، جانا، اور جس نے نہ جانا، نہ جانا)۔

"مرقاۃ المفاتیح" میں ہے کہ اگر تریاق میں کوئی شرعاً حرام چیز نہ ہو مثلاً سانپ کا گوشت اور شراب وغیرہ، تو وہ حرام نہیں ہے [2]۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ سانپ کے گوشت کی حرمت کے قائل ہیں [3]۔

جس تریاق میں سانپ کا گوشت مستعمل ہو اس کو بطور دوا استعمال کرنے کے بارے میں حنفیہ کے یہاں دو رائیں ہیں (جن کا مبنیٰ کسی حرام شی سے علاج کے مسئلہ پر ہے)، ظاہر مذہب یہ ہے کہ جائز نہیں، ایک رائے یہ ہے کہ اگر اس سے شفاء کا علم ہو اور متعلقہ بیماری کی دوسری دوا معلوم نہ ہو تو رخصت ہے، اور اسی پر فتوی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے علاج کی اجازت دی ہے، اور ہر مرض کی کوئی دوا رکھی ہے، اس لئے اگر اس دوا میں کوئی حرام چیز ڈالی گئی ہو

---

(۱) حدیث: "ما أبالي ما أتيت إن أنا شربت ترياقا أو تعلقت......" کی روایت ابوداؤد (۱۰/۹ ۳۴۳، عون المعبود طبع الہندیہ) نے کی ہے اس کے ایک راوی کے ضعف کی بنا پر منذری نے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۲) عون المعبود فی شرح سنن ابی داؤد ۱۰/۹ ۳۴، ۳۵۱۔

(۱) الطب النبوی لابن قیم الجوزیہ ۱۳، مؤسسۃ الرسالہ، زاد المعاد فی ہدی خیر العباد لابن قیم الجوزیہ ۳/۶۶ طبع مصطفی الحلبی۔

حدیث: "إن الله لم ينزل داء إلا أنزل له شفاء علمه......" کی روایت احمد (۱/۳۷۷ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۴/۳۹۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے ذہبی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح ۸/۳۶۱۔

(۳) الاختیار شرح المختار ۳/۱۴۷ مصطفی الحلبی ۱۳۵۵ھ، ابن عابدین ۵/۱۹۳ طبع دار احیاء التراث، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/۲۵۵، روضۃ الطالبین ۳/۲۷۴ المکتب الإسلامی، المغنی ۸/۵۸۶۔

اور اس سے شفاء ہونا معلوم ہو تو اس کے استعمال کی حرمت باقی نہیں رہی، اور بطور علاج اس کا استعمال درست ہے، رہی یہ حدیث: "إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم"[1] (بے شک اللہ نے کسی حرام کردہ چیز میں تمہاری شفاء نہیں رکھی ہے) تو اس کا معنی یہ ہے کہ اگر شفاء کا علم ہو تو حرام نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر حلق میں لقمہ پھنس جائے تو شراب کے ذریعہ اس کو نگلنا اور پیاس کو دور کرنے کے لئے اس کا پینا جائز ہے، بشرطیکہ کوئی دوسری جائز چیز موجود نہ ہو جو اس کی جگہ استعمال کی جا سکے[2]۔

شافعیہ کے یہاں بھی تریاق سے علاج کے سلسلہ میں دو قول پائے جاتے ہیں، اور ان کی بنا اس حرام چیز سے علاج پر ہے جو کسی دوا میں ملی ہوئی ہو، بعض شافعیہ اس کو ناجائز کہتے ہیں، اور بعض اس کے جواز کے قائل ہیں، بشرطیکہ اس سے شفاء کا علم ہو اور کوئی دوسرا جائز متبادل موجود نہ ہو[3]۔

مالکیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ سانپ کو اگر شرعی طریقوں پر ذبح کیا جائے، اور اس کے زہر سے محفوظ رہا جا سکے اور کسی کو اس کے مرض کے علاج میں نفع کے تصور کی وجہ سے سانپ کے زہر کے ساتھ اس کے کھانے کی ضرورت ہو تو اس کے لئے سانپ کا گوشت کھانا جائز ہے[4]، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر تریاق میں سانپ کا گوشت ڈال دیا جائے اور اس میں پوری طرح گھل جائے تو اس سے علاج درست ہے۔

تفصیل کے لئے "تداوی" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔

(۱) حدیث: "إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم" کی تخریج ص ۳۳۴ میں گذر چکی۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۴۰، ۴/ ۳۰۴، ۵/ ۲۴۹ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۳) منہاج الطالبین مع حاشیہ قلیوبی ۴/ ۲۰۳۔

(۴) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۱۷، الشرح الکبیر ۲/ ۱۱۵۔

تزاحم

تعریف:

۱- لغت میں "تزاحم"، "تزاحم" کا مصدر ہے، بولتے ہیں: "تزاحم القوم" (قوم نے ایک دوسرے سے مزاحمت کی) یعنی مجلس میں ایک دوسرے پر تنگی پیدا کی، یا تنگ مکان میں ایک دوسرے کو ڈھکیلا[1]۔

شرعی اصطلاح میں بھی یہ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

شرعی حکم:

۲- جس مزاحمت سے کسی کو تکلیف پہنچے وہ حرام ہے، مثلاً استلام حجر اسود کے وقت کمزوروں کے ساتھ طاقتوروں کی مزاحمت، اسی طرح وہ مزاحمت بھی حرام ہے، جس سے کوئی محظور شرعی لازم آئے، مثلاً طواف یا حجر اسود کے استلام کے وقت یا مقامات عامہ پر عورتوں کے ساتھ مردوں کی مزاحمت۔

"مزاحمت" کا ذکر (فقہاء کے یہاں) کئی مسائل میں آیا ہے جن میں سے یہ ہیں:

اول- مقتدی کی مزاحمت:

۳- اگر مقتدیوں کی کثرت کی بنا پر امام کی اتباع میں زمین پر سجدہ کرنا

(۱) مختار الصحاح، متن اللغہ مادۂ "زحم"۔

مشکل ہو، اور کسی انسان یا جانور کی پشت پر سجدہ کرنا ممکن ہو تو اس پر مقتدی کے لئے سجدہ لازم ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں ائمہ کا اختلاف ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جن چیزوں پر سجدہ کرنا ممکن ہو ان پر سجدہ کرنا واجب ہے، چاہے کسی انسان کی پشت یا قدم ہی پر سجدہ کرنا پڑے، اس لئے کہ یہ امام کے اتباع کی ممکنہ صورت ہے، دوسری دلیل یہ حدیث ہے: "**إذا اشتد الزحام فليسجد أحدكم على ظهر أخيه**"(۱) (جب بھیڑ زیادہ ہوجائے تو چاہئے کہ تم میں سے کوئی اپنے بھائی کی پشت پر سجدہ کرے)، اگر وہ سجدہ نہ کرے تو مذکورہ ائمہ کے نزدیک وہ بلاعذر اتباع سے پیچھے ہٹنے والا قرار پائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک انسان کی پشت پر سجدہ کرنا جائز نہیں، اگر کوئی سجدہ کرلے تو اس کو نماز کا اعادہ کرنا پڑے گا، ان کا استدلال نبی کریم ﷺ کی اس حدیث سے ہے: "**مكن جبهتك من الأرض**"(۲) (اپنی پیشانی زمین پر جمادو)، اور کسی انسان کی پشت پر سجدہ کرنے سے تمکین من الارض حاصل نہیں ہوسکتی (۳)۔

البتہ جس صورت میں کسی طرح سجدہ ممکن نہ ہو تو آیا وہ امام کی متابعت سے خارج ہوجائے یا انتظار کرے؟ اس سلسلے میں اختلاف

---

(۱) حدیث: "**إذا اشتد الزحام فليسجد أحدكم على ظهر أخيه**....." حضرت عمرؓ بن خطاب پر موقوف وارد ہوئی ہے اس کو بیہقی نے روایت کیا ہے (۳/ ۱۸۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور ابن قدامہ نے بھی المغنی میں اسے سعید بن منصور کی سنن کے حوالہ سے حضرت عمر فاروقؓ پر موقوف نقل کیا ہے (المغنی ۲/ ۳۱۴ طبع ریاض)۔

(۲) حدیث: "**مكن جبهتك من الأرض**" کی روایت بزار (کشف الاستار ۲/ ۹۰،۸ طبع الرسالہ) نے کی ہے ہیثمی کہتے ہیں کہ اس کے رجال قابل اعتماد ہیں (مجمع الزوائد ۳/ ۲۷۵ طبع القدسی)۔

(۳) اسنی المطالب ۱/ ۲۵۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۱۳، الروضہ ۳/ ۱۸، المدونہ ۱/ ۱۴۷۔

تفصیل ہے جسے "**صلاة الجماعة**" اور "**صلاة الجمعة**" کی اصطلاحات میں دیکھا جاسکتا ہے۔

دوم - طواف میں مزاحمت:

۴- اگر لوگوں کا ازدحام کسی طواف کرنے والے کے لئے حجر اسود کی تقبیل یا استلام سے مانع ہو تو اشارہ پر اکتفاء کرلینا درست ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت عمرؓ سے فرمایا: "**يا عمر إنك رجل قوي، لاتؤذ الضعيف، إذا أردت استلام الحجر، فإن خلا لك فاستلمه، وإلا فاستقبله وكبر**"(۱) (اے عمر! تم قوی شخص ہو، اس لئے استلام حجر کے وقت کسی ضعیف کو نہ ستانا، اگر تمہارے لئے گنجائش ہو تو استلام کرلو ورنہ اس کی طرف رخ کر کے تکبیر کہہ لو)۔

تفصیل "اشارہ" اور "طواف" کی اصطلاحات کے تحت مذکور ہے۔

سوم - مفلس کے مال میں غرماء کی مزاحمت:

۵- اگر مفلس قرض دار (قرض خواہوں کے حق کی بنا پر مجور قرار دیئے جانے کے بعد) کسی ایسے دین کا اقرار کرے جو اس پر پابندی سے قبل لازم ہوا ہو تو آیا یہ اقرار ان قرض خواہوں کے حق میں جن کے حق کی حفاظت کے لئے اس پر پابندی عائد کی گئی ہے قابلِ قبول ہوگا اور جس شخص کے لئے مال کا اقرار کیا گیا ہے وہ مال میں ان قرض خواہوں کا مزاحم بنے گا یا قرض خواہوں کو مزاحمت کے نقصان سے بچانے کے لئے دین پابند کئے گئے مفلس کے ذمہ باقی رہے گا؟

---

(۱) حدیث: "**يا عمر إنك رجل قوي**....." کی روایت بیہقی (۵/ ۸۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے دو طرق سے کی ہے جن میں سے ایک سے دوسرے کو تقویت ملتی ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر وہ حالتِ پابندی میں اقرار کرے تو قرض خواہوں کے حق میں اس کا اقرار قابلِ قبول نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس حق کے ساتھ پہلوں کا حق متعلق ہو چکا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اس کا اقرار بغیر بینہ کے قابل قبول نہیں ہوگا، شافعیہ کا قول اظہر یہ ہے کہ یہ اقرار قرض خواہوں کے حق میں بھی قبول کیا جائے گا، اور اقرار والا شخص مال میں قرض خواہوں کا مزاحم بنے گا، جس طرح کہ حالت مرض میں دین کا اقرار دین صحت کے قرض خواہوں کا مزاحم بنتا ہے [۱]۔

یہ حکم اور اختلاف اس وقت ہے جب اس نے پابندی سے پہلے لزوم دین کا اقرار کیا ہو، لیکن اگر پابندی کے بعد لزوم ہو تو اس میں اختلاف وتفصیل ہے، جس کے لئے "تفلیس" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

چہارم–وصیتوں کے درمیان مزاحمت:

۶ – حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کئی وصیتیں جمع ہوجائیں تو دیکھا جائے گا کہ کیا وہ سب کی سب اللہ کے لئے ہیں، پھر ان میں بھی کیا سب فرائض مثلاً حج وزکاۃ ہیں، یا واجبات مثلاً کفارات، نذور اور صدقۃ الفطر ہیں یا سب کے سب نفل ہیں مثلاً نفلی حج اور فقراء کے لئے صدقۂ نافلہ، ان صورتوں میں آغاز اس وصیت سے کیا جائے گا جس کو خود وصیت کرنے والے نے اولیت دی ہو، اور اگر مذکورہ تمام چیزیں جمع ہوں مثلاً حج فرض، کفارات، نذر اور صدقۂ نافلہ برائے فقراء تو اولاً فرض سے متعلق وصیت پر عمل کیا جائے گا، پھر واجب پھر نفل، اگر حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوجائیں تو ثلث کو سب پر تقسیم کردیا جائے گا، اس لئے کہ یہ تمام حقوق اگر چہ حقیقت میں اللہ ہی کے لئے

(۱) فتح القدیر ۸/ ۲۰۸، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۳۲، ۱۳۳، المغنی ۴/ ۴۸۶۔

ہیں مگر ان میں سے ہر ایک مقصود ہے، اس لئے ان کی انفرادی حیثیت باقی رہے گی۔

اگر کوئی اس طرح وصیت کرے کہ میرا ثلث مال حج، زکاۃ، زید اور کفارات کے لئے صرف کیا جائے تو پورے ثلث مال کو چار حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، اور فرض کو آدمی کے حق پر مقدم نہیں کیا جائے گا، کیونکہ آدمی محتاج ہے۔

مگر یہ حکم اس وقت ہے جبکہ وصیت شخص معین کے لئے ہو، اگر معین نہ ہو تو تقسیم نہیں کیا جائے گا، بلکہ الاقوی فالاقوی کے اصول پر تقدم حاصل ہوگا، اس لئے کہ یہ تمام بحیثیت حق اللہ باقی رہیں گے جبکہ وہاں کوئی معین مستحق نہ ہو [۱]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ واجب کو غیر واجب پر مقدم نہیں کیا جائے گا، خواہ اس کا تعلق کسی آدمی سے ہو یا اللہ کے نفلی حق سے، بلکہ وصیتیں باہم متزاحم ہوں گی، اور اس کو واجب اور غیر واجب پر برابر تقسیم کردیا جائے گا، اس کے بعد بھی اگر واجب میں کچھ کمی رہ جائے اور ثلث مال ناکافی ثابت ہو تو وہ اصل مال سے پوری کی جائے گی، حنابلہ میں ابو الخطاب بھی اسی کے قائل ہیں [۲]۔

حنابلہ کے نزدیک اگر اس شخص نے ثلث مال سے واجب ادا کرنے کی وصیت کی ہو تو وصیت درست ہوگی، اگر اس کے سوا کوئی اور وصیت نہ ہو تو وصیت مفید نہ ہوگی اور واجب پورے مال سے ادا کیا جائے گا، جیسا کہ اس صورت میں ادا کیا جائے گا جبکہ اس نے وصیت نہ کی ہو، البتہ اگر اس نے کوئی اور بھی وصیت کی ہو تو واجب کو مقدم کیا جائے گا، اگر واجب کی ادائیگی کے بعد ثلث مال میں سے کچھ بچ جائے تو اس سے تبرع کی ادائیگی کی جائے گی [۳] (دیکھئے:

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۴۳، ۴۴۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۶۷، اسنی المطالب ۳/ ۵۹، المغنی ۶/ ۱۲۹۔

(۳) المغنی ۶/ ۱۲۹، ۱۳۰۔

''وصیت'' کی اصطلاح)۔

۷ - اگر کسی نے کسی شخص کے لئے کسی معین چیز کی وصیت کی، پھر اسی چیز کی دوسرے کے لئے بھی وصیت کردی تو وصیت کردہ چیز ان دو شخصوں کے درمیان برابر تقسیم ہوگی جن کے لئے یکے بعد دیگرے وصیت کی گئی ہو، اس لئے کہ اس چیز کے ساتھ دونوں کا برابر حق متعلق ہے، لہذا اس میں دونوں کی شرکت ضروری ہے جیسا کہ اس صورت میں شرکت ہوتی ہے جبکہ اس چیز کی دونوں اشخاص کے لئے ایک ساتھ وصیت کرے۔

اگر کسی نے کسی شخص کے لئے اپنے ثلث مال کی وصیت کی، پھر دوسرے شخص کے لئے بھی اپنے ثلث مال کی وصیت کردی، تو ثلث دونوں کے درمیان منقسم ہوگا، اگر ورثاء دوثلث کی اجازت نہ دیں، لیکن اگر وہ اجازت دے دیں تو ہر ایک اپنا ثلث حاصل کر سکے گا، اس لئے کہ وصیت والے دونوں آدمیوں کی شخصیتیں الگ الگ ہیں، اسی طرح اگر کسی نے اپنے پورے مال کی وصیت کسی شخص کے لئے کی پھر دوسرے شخص کے لئے بھی پورے مال کی وصیت کردی، تو تزاحم کی بناپر یہ مال دونوں کے درمیان برابر تقسیم ہوگا[1]۔

اگر مذکورہ دونوں اشخاص میں سے کوئی وصیت کرنے والے کی موت سے قبل مرجائے تو پورا مال دوسرے شخص کو ملے گا، یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جبکہ دونوں کی موت وصیت کرنے والے کی موت کے بعد ہو، اور وصیت کرنے والے کی موت کے بعد ایک اپنے سے متعلق وصیت رد کردے، اس لئے کہ یہ مزاحمت والا اشتراک ہے جو مزاحم کی موت یا اس کی جانب سے تردید کے بعد ختم ہوگیا[2]۔

(۱) مطالب اولی النہی ۴/ ۶۰ ۴، ۶۱ ۴، روض الطالب ۳/ ۶۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۲۹۔

(۲) سابقہ مراجع۔

یہ حکم اس وقت ہے جبکہ وصیت سے وصیت کرنے والے کے رجوع پر کوئی دلیل موجود نہ ہو، لیکن اگر پہلی وصیت سے رجوع پر کوئی دلیل موجود ہو، مثلاً یوں کہے کہ میں نے فلاں کے لئے اس چیز کی وصیت کی جو میں نے دوسرے فلاں کے لئے کی تھی، تو ظاہراً یہ وصیت سے رجوع قرار پائے گا[1]۔

پنجم-ازدحام کے باعث قتل:

۸ - ائمہ ثلاثہ (ابوحنیفہ، مالک اور احمد) کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی کنواں یا باب کعبہ یا مطاف یا کسی تنگ مقام پر لوگوں کی کافی بھیڑ جمع ہوجائے، پھر وہاں سے ایک مقتول شخص کو چھوڑ کر وہ منتشر ہوجائیں جس کے قاتل کا پتہ نہ ہو تو یہ ''اشتباہ'' نہیں کہلائے گا، یہ اسحاق کا قول ہے، اور حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے بھی یہی منقول ہے۔

اس کی دیت کے بارے میں فقہا کا اختلاف ہے، حنفیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اس کی دیت بیت المال سے ادا کی جائے گی[2]، ان کا استدلال اس روایت سے ہے، جس کو سعید بن منصور نے اپنی سنن میں حضرت ابراہیم سے روایت کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: ''قتل رجل في زحام الناس بعرفة، فجاء أهله لعمر فقال: بينتكم على من قتله، فقال علي يا أمير المؤمنين: لايطل دم امريء مسلم، إن علمت قاتله، وإلا فأعط ديته من بيت المال'' (ایک شخص عرفہ میں لوگوں کی بھیڑ میں قتل ہوگیا، تو اس کے اہل خانہ حضرت عمرؓ کے پاس حاضر ہوئے، حضرت عمر نے ان سے فرمایا: اس کے قاتل کے خلاف بینہ پیش کرو، اس پر حضرت علیؓ نے فرمایا کہ امیر المؤمنین! کسی مسلمان کا خون ہدر (رائیگاں) نہیں ہوتا، اگر آپ کو

(۱) مطالب أولی النہی ۴/ ۶۰ ۴، ۶۱ ۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۲۹، روض الطالب ۳/ ۶۰ ۴، ۶۱ ۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۵۷۔

(۲) المغنی ۸/ ۶۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۰۶۔

قاتل کا علم ہے تو ٹھیک ہے ورنہ اس کی دیت بیت المال سے ادا کیجئے)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اس کا دم ہدر ہے، اس لئے کہ اس کے **قاتل** کا پتہ نہیں ہے، اور نہ کوئی ''اشتباہ'' پایا جاتا ہے کہ ''قسامت'' کا فیصلہ کیا جائے، اس لئے کہ ان کے نزدیک ''قسامت'' کے اسباب پانچ ہیں جن میں بھیڑ میں مقتول چھوڑ کر منتشر ہونا نہیں ہے (۱)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ ''اشتباہ'' ہے، اور اس کے لئے کوئی شرط نہیں کہ بھیڑ میں جمع لوگوں اور مقتول کے درمیان کوئی عداوت ہو، حسنؒ اور زہریؒ ازدحام میں مرنے والے شخص کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس کی دیت ان لوگوں پر واجب ہے جو اس وقت وہاں موجود تھے، اس لئے کہ اس کا قتل ان ہی لوگوں کے ذریعہ ہوا، اسی طرح اگر کسی تنگ مقام پر ایسے لوگوں کا ازدحام ہوا جن کے بارے میں قتل پر متفق ہونے کا تصور نہ کیا جا سکتا ہو پھر وہ لوگ جب وہاں سے منتشر ہوئے تو ایک مقتول اس مقام پر موجود تھا، اس کے بعد ولی نے مذکورہ لوگوں کی ایک ایسی تعداد کے خلاف دعوائے قتل پیش کیا جن کا قتل کے لئے اجتماع متصور ہو، تو یہ دعویٰ **قابل** قبول ہوگا، اور ''قسامت'' کا فیصلہ کیا جانا ممکن ہوگا (۲)۔

بحث کے مقامات:

۹ - فقہاء نے تزاحم کا ذکر نماز جمعہ اور جماعت کے ذیل میں کیا ہے، جبکہ ازدحام کے باعث انتقالات نماز میں مقتدی کے لئے امام کی متابعت مشکل ہو جائے۔

تفلیس کے باب میں بھی اس کا ذکر ملتا ہے، جبکہ قرض خواہوں کے لئے مفلس پر پابندی عائد ہونے کے بعد کسی دین کا پتہ چلے، یا اور کوئی نیا مالی التزام سامنے آئے۔

اسی طرح طواف کے تحت بھی اس کا ذکر ملتا ہے، جبکہ طواف کرنے والے کے لئے حجر اسود کا استلام یا تقبیل مشکل ہو جائے۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۸۷۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۱، ۱۲، المغنی ۸/ ۶۹۔

تزکیہ

تعریف:

۱ - "تزکیۃ" لغت میں "زکّی" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "زکّی فلان فلانا" جب اس کی نسبت "زکاء" یعنی صلاح کی طرف کرے (یعنی فلاں نے فلاں کو صالح قرار دیا)، اور "زکا الرجل یزکو" صالح ہونے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، صفت "زکي" ہے جس کی جمع "أزکیاء" ہے [۱]۔

راغب کہتے ہیں کہ "زکاۃ" اصل میں وہ نمو اور زیادتی ہے جو اللہ تعالیٰ کی برکت سے حاصل ہوتی ہے، اس کا لحاظ دنیوی اور اخروی دونوں امور میں کیا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: "زکا الزرع یزکو" کھیتی سے برکت ونمو حاصل ہوئی، اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے: "أَيُّهَا أَزْكَىٰ طَعَامًا" [۲] (کون سا کھانا پاکیزہ ہے)، اس میں اشارہ ایسے حلال کی طرف ہے جس کے انجام کو برا نہ سمجھا جائے، اسی سے "زکاۃ" بھی ہے جو انسان اپنے مال سے اللہ کا حق نکال کر فقراء کو دیتا ہے، اس کا نام "زکاۃ" اس لئے رکھا گیا کہ اس میں برکت کی امید ہوتی ہے، یا تزکیۂ نفس کی بنا پر، یعنی خیرات وبرکات کے ذریعہ اس کو ترقی حاصل ہوتی ہے، یا دونوں کی بنا پر، اس لئے کہ دونوں خیر اس میں موجود ہیں۔

(۱) المصباح مادۂ "زکی"۔

(۲) سورۂ کہف/۱۹۔

نفس کی طہارت وصفائی کی بنا پر انسان دنیا میں اوصاف محمودہ کا اور آخرت میں اجر وثواب کا مستحق ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ انسان اہتمام کرے کہ کس چیز میں اس کی طہارت وصفائی ہے، اس کی نسبت کبھی بندہ کی طرف کی جاتی ہے، اس لئے کہ کسب طہارت کا عمل وہی کرتا ہے، مثلاً "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا" [۱] (وہ یقیناً بامراد ہوگیا جس نے اپنی جان کو پاک کرلیا)، اور کبھی اس کی نسبت اللہ کی طرف ہوتی ہے، اس لئے کہ اس کا کرنے والا حقیقت میں وہی ہے مثلاً "بَلِ اللّٰهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ" [۲] (حالانکہ اللہ جسے چاہے پاکیزہ ٹھہرائے)، اور کبھی نبی کریم ﷺ کی طرف ہوتی ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ ہی کے واسطہ سے ان کی طہارت ہوتی ہے مثلاً "تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا" [۳] (اس کے ذریعہ سے آپ انہیں پاک صاف کردیں گے)، نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے: "يَتْلُوْ عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ" [۴] (جو تمہارے روبرو ہماری آیتیں پڑھتا اور تمہیں پاک کرتا ہے)، اور کبھی اس عبادت کی طرف نسبت ہوتی ہے جو اس کا آلہ وذریعہ ہے مثلاً "وَحَنَانًا مِنْ لَدُنَّا وَزَكَاةً" [۵] (اور خاص اپنے پاس سے رقت قلب اور پاکیزگی)، نیز "لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا" [۶] (تاکہ تمہیں ایک پاکیزہ لڑکا دوں)، یعنی پیدائشی طور پر صالح وپاکیزہ لڑکا، یہ اس طریقہ کے مطابق ہے جو ہم نے اجتباء کے مفہوم میں ذکر کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بعض بندوں کو صاحب علم اور خلقۃً پاکیزہ بناتے ہیں جو کسی سے تعلیم حاصل

(۱) سورۂ شمس/۹۔

(۲) سورۂ نساء/۴۹۔

(۳) سورۂ توبہ/۱۰۳۔

(۴) سورۂ توبہ/۱۵۱۔

(۵) سورۂ مریم/۱۳۔

(۶) سورۂ مریم/۱۳۔

کر کے اور مجاہدہ و ریاضت کے ذریعہ ایسے نہیں بنتے بلکہ توفیق الٰہی سے ایسے ہوا کرتے ہیں۔

انسان کے لئے اپنی ذات ونفس کے تزکیہ کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: یہ ہے کہ انسان اپنے عمل کے ذریعہ اپنے کو پاک وصاف کرے اور یہ اچھی بات ہے، آیات ذیل کا مقصد بھی یہی ہے: "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا" (وہ یقیناً بامراد ہوگیا جس نے اپنی جان کو پاک کرلیا) اور "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى"[1] (بامراد ہوا وہ جو پاک ہوگیا)۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ زبان سے تزکیہ کیا جائے مثلاً کوئی عادل شخص کسی کا تزکیہ کرے، یہ تزکیہ اگر خود انسان اپنے بارے میں کرے تو مذموم ہے، اللہ تعالیٰ نے اس سے منع کیا ہے، "فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ"[2] (تو تم اپنے آپ کو مقدس نہ سمجھو)، اس سے روکنے کا مقصد تادیب ہے، اس لئے کہ اپنی تعریف آپ کرنا عقل اور شرع دونوں لحاظ سے مذموم ہے، ایک دانا شخص سے پوچھا گیا: وہ کیا چیز ہے جو حق ہونے کے باوجود اچھی نہیں تو اس نے کہا: اپنی تعریف خود کرنا[3]۔

فقہاء کے یہاں صلاح کی نسبت کے لئے تزکیہ یا تعدیل کی تعبیر استعمال ہوتی ہے، اس لحاظ سے یہ دونوں مترادف ہیں[4]۔

باب قضا میں "تزکیہ" کی تعریف تعدیلِ شہود (یعنی گواہوں کو پاکیزہ قرار دینے) سے کی جاتی ہے۔

انسان کے مال کا تزکیہ یہ ہے کہ زکاۃ کی واجب مقدار مال سے نکال دی جائے۔

(۱) سورۂ اعلیٰ / ۱۴۔
(۲) سورۂ نجم / ۳۲۔
(۳) المفردات فی غریب القرآن / ص ۲۱۳ طبع دار المعرفہ بیروت۔
(۴) تبصرۃ الحکام ہامش فتح العلی المالک ۱/ ۲۵۶، البدائع ۶/ ۲۷۰۔

"جرح" تزکیہ کی ضد ہے، لغت میں اس کا معنی ہے: "جسم کو کاٹنا"، اسی سے لوگ بولتے ہیں: "جرحه بلسانه جرحاً" اس نے اس کو اپنی زبان سے مجروح کیا، یہ اس وقت بولتے ہیں جب کوئی کسی کا عیب بیان کرے اور اس کی مذمت کرے، اسی سے ہے: "جرحت الشاهد أو الراوي" یعنی میں نے شاہد (گواہ) یا راوی کے تعلق سے ایسی باتیں ظاہر کیں جن کی وجہ سے اس کی شہادت یا روایت رد ہوسکتی ہے[1]۔

گواہوں کے بارے میں تحقیق وتفتیش کے لئے جو شخص مقرر کیا جاتا ہے اس کو فقہاء "مزکی" کہتے ہیں، حالانکہ درحقیقت وہ جرح اور تزکیہ دونوں کرتا ہے، لیکن ان میں سے بہتر وصف کے ساتھ اس کا نام رکھ دیا گیا۔

تزکیہ کا حکم:

۲- امام ابوحنیفہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ ظاہری عدالت کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، الا یہ کہ فریق مخالف شاہد کی عدالت پر اعتراض کرے، امام ابوحنیفہ نے حدود اور قصاص کا استثناء کیا ہے، ان کے نزدیک ان دونوں معاملات میں تزکیہ واجب ہے، چاہے فریق مخالف اعتراض نہ کرے۔

مذکورہ روایت میں امام احمد کے نزدیک اس باب میں حد اور مال برابر ہیں۔

امام مالک، امام ابویوسف، امام محمد اور شافعیہ کی رائے اور امام احمد کی دوسری روایت ہے کہ تمام معاملات میں تزکیہ واجب ہے، لیکن یہ اس صورت کے ساتھ مشروط ہے جبکہ قاضی گواہوں کے حال سے واقف نہ ہو، اگر قاضی گواہوں کی عدالت کے بارے میں جانتا ہو تو

(۱) معین الحکام / ۱۰۴، ۱۰۵، المصباح۔

تزکیہ کی حاجت نہیں اور اگر جانتا ہو کہ یہ مجروح ہیں تو ان کی شہادت رد کردے گا، تمام فقہاء کی یہی رائے ہے۔

۳- پہلی رائے کے قائلین نے ظاہر عدالت کے مطابق فیصلہ کے جواز پر حضرت عمرؓ کے قول سے استدلال کیا ہے، انہوں نے فرمایا: "المسلمون عدول بعضهم على بعض" (تمام مسلمان ایک دوسرے کے حق میں عادل ہیں)، دوسری دلیل یہ ہے: "أن أعرابيا جاء إلى النبي ﷺ فشهد برؤية الهلال، فقال له النبي ﷺ أتشهد ألا إله إلا الله؟ فقال: نعم، فقال: أتشهد أني رسول الله؟ فقال: نعم فصام و أمر الناس بالصيام"[1] (ایک اعرابی نبی کریم ﷺ کے پاس حاضر ہوا اور رویتِ ہلال کی شہادت دی، تو آپ ﷺ نے اس سے پوچھا: کیا تم اس کی شہادت دیتے ہو کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں؟ تو اس نے کہا: ہاں، پھر آپ نے پوچھا: کیا تم شہادت دیتے ہو کہ میں اللہ کا رسول ہوں؟ تو اس نے عرض کیا: ہاں، پھر آپ ﷺ نے روزہ رکھا اور لوگوں کو بھی روزہ کا حکم دیا)۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ عدالت ایک امر خفی ہے جس کا سبب خوف الٰہی ہے، اور اس کی دلیل اسلام ہے، اس لئے اسلام اگر موجود ہو تو کافی ہے، جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ قائم ہو جائے۔

امام ابوحنیفہؒ نے حدود و قصاص کا استثناء کیا ہے، دوسرا فریق گواہ پر جرح نہ کرے تب بھی انہوں نے تزکیہ کو لازم قرار دیا ہے، کیونکہ حدود و قصاص کی بنیاد احتیاط پر ہے جو شبہات کی بنا پر ساقط ہو جاتی ہیں، دیگر امور کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔

جو لوگ ہر معاملے میں تزکیہ کو واجب کہتے ہیں ان کا استدلال اس آیت سے ہے: "مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ"[1] (ان گواہوں میں سے جنہیں تم پسند کرتے ہو) اور اس کے پسندیدہ ہونے کا علم اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ ہم اس کے بارے میں تحقیق حال نہ کرلیں، دوسری دلیل یہ ہے کہ عدالت شرط ہے، اس لئے اس کا معلوم ہونا ضروری ہے، جس طرح کہ اسلام کا معلوم ہونا ضروری ہے، اور جیسا کہ اگر دوسرا فریق گواہ پر جرح کرے تو اس کی تحقیق ضروری ہوتی ہے۔

رہا مسلمان اعرابی کا معاملہ تو وہ صحابی رسول تھے اور ان کی عدالت تو خود خدا تعالیٰ کی تحسین و تعریف کی بنا پر ثابت ہے، اس لئے کہ جس شخص نے زمانۂ نبوت میں صحبت نبوی اور دین اسلام کی خاطر اپنا دین و مذہب چھوڑ دیا، اس کی عدالت ثابت شدہ ہے۔

نیز حضرت عمرؓ کا ایک اثر منقول ہے کہ ان کے پاس دو گواہ لائے گئے، تو حضرت عمرؓ نے ان دونوں سے کہا کہ میں تم دونوں سے واقف نہیں ہوں، لیکن میری عدم واقفیت سے کوئی فرق نہیں پڑتا، جاؤ کسی ایسے شخص کو لے آؤ جو تم دونوں کے بارے میں بتائے، چنانچہ وہ دونوں ایک شخص کو لے کر حاضر ہوئے، تو حضرت عمرؓ نے اس شخص سے پوچھا کہ کیا تم ان دونوں کو جانتے ہو؟ اس شخص نے کہا: ہاں! حضرت عمرؓ نے پوچھا کہ کیا کسی سفر میں ان کے ساتھ رہے ہو جس میں انسان کے اوصاف ظاہر ہوتے ہیں؟ اس نے کہا: نہیں، پھر حضرت عمرؓ نے دریافت فرمایا: کیا تم نے ان کے ساتھ درہم و دینار کا کوئی مالی معاملہ کیا جو رشتوں اور تعلقات کو کاٹ دیتا ہے؟ اس نے کہا: نہیں، پھر حضرت عمرؓ نے پوچھا: کیا تم کبھی اس کے پڑوس میں رہے ہو جس میں تم کو اس کی صبح و شام دیکھنے کا موقع ملا ہو؟ اس نے کہا: نہیں، تو

(۱) حدیث: "أن أعرابيا جاء إلى النبي ﷺ فشهد برؤية الهلال......" کی روایت ترمذی (۳/۷۴، ۷۵ طبع الحلبی) اور نسائی (۴/۱۳۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ترمذی اور نسائی نے اس کو مرسل قرار دیا ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/۲۸۲۔

حضرت عمرؓ نے اس سے کہا: عزیزم! پھر تم ان دونوں کو نہیں جانتے، (اور ان دونوں سے کہا): جاؤ کسی ایسے شخص کو لاؤ جو تم دونوں کو پہچانتا ہو۔

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ یہ سوال وجواب اس بات کی دلیل ہے کہ بلاتعارف شہادت معتبر نہیں (۱)۔

۴- علماء حنفیہ کا خیال ہے کہ امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف حقیقی نہیں بلکہ یہ اختلاف عصر وزمان کا نتیجہ ہے، اس لئے کہ امام ابوحنیفہ کے عہد میں لوگ اہل خیر اور ارباب صلاح تھے، کیونکہ وہ تابعین کا زمانہ تھا، اور اس دور کے لوگوں کے لئے نبی کریم ﷺ نے خیریت کی شہادت دی ہے، ارشاد فرمایا: "خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء من بعدهم قوم تسبق شهادتهم أيمانهم، وأيمانهم شهادتهم" (۲) (سب سے بہتر لوگ میرے زمانے کے ہیں، پھر وہ لوگ جو ان کے بعد ہوں گے، پھر وہ جو ان کے بعد ہوں گے، پھر ان کے بعد ایسے لوگ آئیں گے جن کی گواہی ان کی قسموں سے پہلے اور ان کی قسمیں ان کی گواہیوں سے پہلے ہوا کریں گی)۔

غرض ان کے وقت میں صلاح ودرستگی کا غلبہ تھا، اس لئے لوگوں کے پوشیدہ احوال کی تحقیق کی حاجت نہ تھی، لیکن پھر زمانہ تبدیل ہوا، اور صاحبین کے دور میں فساد پھیل گیا، اس لئے عدالت کے بارے میں تحقیق کی حاجت پڑی، مگر بعض علماء نے اس اختلاف کو حقیقی قرار دیا ہے (۳)۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۷۰، ابن عابدین ۴/ ۳۵۷، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۵۶، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۶، المغنی ۹/ ۶۳، ۶۴۔

(۲) حدیث: "خير القرون قرني......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۲۴۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۳) البدائع ۶/ ۲۷۰، المغنی ۹/ ۶۴، معین الحکام ص ۱۰۳۔

سقوط تزکیہ کی صورتیں:

۵- اسماعیل بن حماد امام ابوحنیفہ سے نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ چار گواہوں کی عدالت کے بارے میں تحقیق نہیں کی جائے گی: تہمت کو رد کرنے کی گواہی دینے والے دونوں کے گواہ، علانیہ تعدیل کے گواہ، مسافر کے گواہ، اشخاص کے گواہ (۱)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ وہ شاہد جو عدالت کے حق میں نمایاں ہو یعنی اپنی عدالت کے لحاظ سے اپنے ہم عصروں سے فائق ہو، اگر اس کو مدعا علیہ سے عداوت نہ ہو تو اس کی شہادت کے بارے میں کوئی عذر قابل قبول نہ ہوگا، البتہ عداوت یا اسی طرح قرابت کی صورتوں میں عذر قابل قبول ہوگا۔

اس کی ایک صورت یہ ہے کہ فیصلہ جس کے خلاف صادر ہوا گر اس کی جانب سے اس کے خلاف گواہی دینے والے کو کچھ اندیشہ ہو تو اس کے خلاف شہادت کے باب میں اس کا عذر قابل قبول نہ ہوگا (۲)۔

صاحب "المغنی" نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ بظاہر علامات خیر رکھنے والوں کی شہادت قبول کی جائے گی، اس کی صورت یہ ہے کہ دو مسافروں نے حاکم کے پاس آکر شہادت دی جن کو حاکم نہیں پہچانتا تو اگر ان میں خیر کی علامت دیکھے تو ان کی گواہی قبول کرے گا، کیونکہ ان دونوں کی عدالت کی تحقیق ممکن نہیں ہے تو اس صورت میں شہادت قبول کرنے سے توقف کرنے سے حقوق ضائع ہوں گے، اس لئے ان دونوں کے حق میں محض اچھی علامات ہی پر مدار رکھنا واجب ہے (۳)۔

(۱) معین الحکام ص ۱۰۶۔

(۲) الخرشی ۷/ ۱۵۹۔

(۳) المغنی ۹/ ۶۰۔

اس کا معنی یہ ہے کہ مذکورہ گواہوں کے نام مدعا علیہ کو نہیں بتائے جائیں گے، کہ ان کا تزکیہ یا ان پر جرح کرسکے، بلکہ مذکورہ بالا وجوہ سے بلاتزکیہ ان کی شہادت کے مطابق فیصلہ کردیا جائے گا۔

تزکیہ کی اقسام:

۶- تزکیہ کی دو قسمیں ہیں: تزکیۂ سر (خفیہ) اور تزکیۂ علانیہ۔

گواہوں کے احوال کی خفیہ تحقیق وتفتیش کے لئے قاضی کو چاہئے کہ ایسے شخص کا انتخاب کرے جو لوگوں میں حد درجہ قابل اعتماد، دیانتدار، متقی، بہت زیادہ سمجھ دار، باخبر اور صاحب تمیز ہو، اس کو گواہوں کے بارے میں تحقیق کی ذمہ داری دے گا، اس لئے کہ قاضی عدالت کے بارے میں تحقیق کا ذمہ دار بنایا گیا ہے، اس لئے اس معاملے میں اس پر حد درجہ احتیاط لازم ہے، مذکورہ اوصاف کے حامل کسی شخص کا انتخاب کرنے کے بعد قاضی ایک رقعہ پر متعلقہ تمام گواہوں کے نام، نسب، قبائل، مقام، نماز پڑھنے کی جگہ اور ہر ایسی چیز تحریر کردے جس سے وہ دوسروں سے ممتاز ہوجائیں، ان کی پہچان میں کوئی شبہ باقی نہ رہے، اس لئے کہ کبھی ایک ہی نام اور صفت کے کئی لوگ ہوتے ہیں، پرچہ پر یہ تمام چیزیں لکھنے کے بعد پرچہ سب سے چھپا کر اپنے قابل بھروسہ شخص کے حوالہ کردے جس کی خبر کسی دوسرے کو نہ ہو، تاکہ تفتیش کرنے والے کو دھوکہ نہ ہو، اس کے بعد قاضی کے متعین کردہ تفتیش کرنے والے کی ذمہ داری ہے کہ وہ جانکار لوگوں سے گواہوں کے بارے میں تفتیش حال کرے، اور ان کے پڑوس اور محلّہ کے قابل اعتماد لوگوں سے معلومات حاصل کرے، اسی طرح جس بازار میں اس کے کاروبار یا لین دین کے معاملات چلتے ہوں وہاں والوں سے دریافت کرے۔

علانیہ تفتیش خفیہ تفتیش کے بعد ہوگی، اس کی صورت یہ ہے کہ قاضی خفیہ تفتیشی عمل کے بعد تفتیش کرنے والے کو بلائے گا تاکہ خود گواہ کے سامنے اس کے احوال پیش کرے۔

خفیہ اور علانیہ دونوں تحقیق ضروری ہے یا ایک کافی ہے؟ اس سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ آج کے دور میں صرف خفیہ تحقیق کافی ہے، اس لئے کہ علانیہ تحقیق میں فتنہ اور مصیبت کا اندیشہ ہے (۱)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مستحب یہ ہے کہ قاضی خفیہ اور علانیہ دونوں تحقیقات کرے، اگر صرف خفیہ تحقیق پر اکتفاء کرے تو بلاشبہ درست ہوگا، جس طرح کہ علانیہ تحقیق پر اکتفاء کرنا راجح قول کے مطابق درست ہے (۲)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ خفیہ تحقیق کے بعد قاضی کا بھیجا ہوا امین حاکم سے براہ راست وہ باتیں بتائے گا جو اس نے ان لوگوں سے سنیں جن کے پاس وہ بھیجا گیا، ایک قول یہ ہے کہ جن لوگوں کے پاس تحقیق حال کے لئے بھیجا گیا جو کچھ انہیں قاضی کی طرف سے بھیجے ہوئے امین سے معلوم ہوا اس کو وہ حاکم سے براہ راست بیان کریں گے، ایک رائے یہ بھی ہے کہ محض اس کو لکھ کردے دینا کافی ہے (۳)۔

حنابلہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک خفیہ تحقیق کافی ہے (۴)۔

۷- پھر کیا مزکی (جس کے پاس تزکیہ کی معلومات کے لئے خط بھیجا گیا) کا قول معتبر ہوگا یا ان لوگوں کا جن کو مزکی کے پاس بھیجا گیا ہے، اور جن کو "اصحاب المسائل" کہتے ہیں، بعض شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ معتبر مزکی کا قول ہے، شافعیہ میں سے شیخین نے بہت سے شافعیہ کے

---

(۱) معین الحکام ص ۱۰۷۔

(۲) الشرح الکبیر ۴/ ۱۷۰، ۱۷۱۔

(۳) قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۷۔

(۴) المغنی ۹/ ۱۵۔

حوالے سے نقل کیا ہے کہ ''اصحاب المسائل'' کا قول معتبر ہے، ابو اسحاق کو اس سے اختلاف ہے، ابن الصباغ نے اصحاب المسائل کے قول کو قبول کرنے کے بارے میں یہ عذر پیش کیا ہے کہ اصل کے موجود ہونے کے باوجود '' شهادة علي الشهادة''کو بوجہ ضرورت قبول کیا گیا[1]۔

تزکیہ اور جرح کے درمیان تعارض:

۸ - تزکیہ اور جرح کے درمیان تعارض کی صورت میں فقہاء حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے، ''معین الحکام'' میں ''المبسوط'' سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر کسی آدمی کو ایک شخص عادل کہے اور دوسرا اس کو مجروح قرار دے تو تفتیش کا عمل دوبارہ کیا جائے گا، یہ امام محمد کی رائے ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک عدالت اور جرح ایک شخص کے قول سے ثابت نہیں ہوتی، لہذا دونوں مساوی ہوگئے، امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک جرح اولی ہے، اس لئے کہ ان دونوں ائمہ کے نزدیک جرح اور تعدیل ایک شخص کے قول سے ثابت ہوجاتی ہے، مگر جرح تعدیل سے مقدم ہے، اس لئے کہ جارح کے جرح کی بنیاد دلیل یعنی معائنہ اور مشاہدہ پر ہوتی ہے، کیونکہ جرح کا سبب کسی کبیرہ گناہ کا ارتکاب ہوتا ہے۔

البتہ اگر کسی آدمی کو ایک شخص مجروح قرار دے اور دو اشخاص اس کو عادل کہیں تو تعدیل مقدم ہے، اور اگر ایک جماعت اس کو عادل کہے اور دو اشخاص اس کو مجروح کہیں تو جرح مقدم ہے، اس لئے کہ دو عدد سے زائد سے ترجیح ثابت نہیں ہوتی ہے[2]۔

مالکیہ کے نزدیک اگر کسی شخص کو ''دو شاہد'' عادل کہیں اور دوسرے دو اس پر جرح کریں تو اس سلسلے میں دو اقوال ہیں۔

ایک رائے یہ ہے کہ ان دونوں میں جو سب سے زیادہ عادل ہو اس کے قول کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ دونوں کو جمع کرنا محال ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ شہود جرح کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ انہوں نے تعدیل کے گواہوں سے زائد بات بتائی ہے، کیونکہ جرح کا تعلق مخفی معاملے سے ہوتا ہے جس کی اطلاع ہر ایک کو نہیں ہوتی، جبکہ عدالت کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔

لخمی کے یہاں کچھ تفصیل پائی جاتی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر دونوں بیّنہ کا اختلاف ایک ہی مجلس کے کسی فعل کے تعلق سے ہو، مثلاً ایک بیّنہ کا دعوی ہو کہ اس نے فلاں وقت میں فلاں کام کیا ہے، اور دوسرا بیّنہ کہتا ہو کہ ایسی بات نہیں ہے تو دونوں میں عادل ترین بیّنہ کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، اور اگر اختلاف دو قریبی مجلسوں سے متعلق ہو تو شہادت جرح کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ اندرونی علم کے لحاظ سے یہ زائد ہے، اور دونوں مجلسوں کے درمیان بُعد ہو تو تاریخ کے اعتبار سے آخری مجلس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، اور یہ سمجھا جائے گا کہ وہ پہلے عادل تھا، پھر فاسق ہوگیا، یا پہلے فاسق تھا پھر تائب اور صالح ہوگیا، الا یہ کہ عین وقت جرح میں ہی بظاہر عادل ہو تو جرح کا بیّنہ مقدم ہوگا، اس لئے کہ اس میں زیادتی علم پائی جاتی ہے[1]۔

شافعیہ کے نزدیک جرح تعدیل پر مقدم ہے، اس لئے کہ جرح میں زیادتی علم پائی جاتی ہے، البتہ اگر تعدیل کرنے والا یوں کہے کہ مجھے سبب جرح کا علم ہے مگر وہ اس سے توبہ کرکے صالح انسان بن چکا ہے، تو جرح کرنے والے کے مقابلے میں اس کا قول مقدم ہوگا[2]۔

---

(۱) قلیوبی وعمیرہ ۳۰۶/۴۔

(۲) معین الحکام/ ۱۰۷۔

---

(۱) فتح العلی المالک ۲۵۹/۱۔

(۲) قلیوبی وعمیرہ ۱۰۷/۴۔

حنابلہ کے نقطۂ نظر کے بارے میں صاحب "المغنی" کا بیان ہے کہ کسی مسئلہ میں تحقیق حال کے لئے قاضی کے فرستادہ لوٹ آئیں اور ان میں سے دو عدالت کی خبر دیں تو قاضی اس کی شہادت قبول کرے گا، اور اگر اس کے مجروح ہونے کی خبر دیں تو اس کی شہادت رد کردے گا، اور اگر ایک شخص عدالت کی خبر دے اور دوسرا جرح کی تو قاضی دوسرے دو اشخاص کو مزید تحقیق کے لئے بھیجے گا، اگر وہ دونوں لوٹ کر تعدیل کی خبر دیں تو بینۂ تعدیل مکمل مانا جائے گا، اور جرح ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ اس کا بینہ مکمل نہیں ہوا، اور اگر دونوں جرح کی خبر دیں تو جرح ثابت ہوگی اور شہادت رد ہوجائے گی، اور اگر ایک جرح کی خبر دے اور دوسرا تعدیل کی تو دونوں بیّنہ مکمل قرار پائیں گے اور جرح مقدم ہوگی [1]۔

تزکیہ کا وقت:

۹- تزکیہ کا وقت باتفاق فقہاء شہادت کے بعد ہے، اس سے قبل نہیں [2]۔

تزکیہ میں قابل قبول تعداد:

۱۰- اس سے قبل گذر چکا ہے کہ تزکیہ کی دو قسمیں ہیں: خفیہ تزکیہ اور علانیہ تزکیہ۔

خفیہ تزکیہ کے بارے میں امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کا مذہب اور امام مالک کا ایک قول یہ ہے کہ خفیہ تزکیہ میں قاضی ایک شخص کے قول پر بھی اعتماد کرسکتا ہے، اس لئے کہ یہ شہادت نہیں بلکہ خبر ہے۔

امام مالک کا دوسرا قول اور شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ دو اشخاص ہونا ضروری ہے، علانیہ تحقیق کے بارے میں ائمہ ثلاثہ کا مذہب اور مالکیہ کا قول مشہور یہ ہے کہ دو شخصوں سے کم کا قول قابل قبول نہیں ہے، اس لئے کہ یہ شہادت ہے۔

مالکیہ میں ابن کنانہ کا قول ہے کہ تین اشخاص ضروری ہیں، ابن الماجشون سے منقول ہے کہ کسی کے تزکیہ کے لئے کم از کم چار گواہ ضروری ہیں، "الواضحہ" میں ابن حبیب کہتے ہیں کہ تزکیہ کئی طرح کا ہوتا ہے، ایک سے بھی ہوتا ہے اور دو اور جماعت سے بھی، معیار متعلقہ معاملے میں مطلوبہ شرائط کے مطابق حاکم کی صوابدید ہے۔

المتیطی کہتے ہیں کہ گواہ جتنے زیادہ ہوں بہتر ہے، الا یہ کہ تزکیہ کسی ایسے شاہد سے متعلق ہو جس نے زنا کی شہادت دی ہو، تو اس صورت کے بارے میں مطرف نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اس معاملہ میں چار شخص ہی تزکیہ کریں گے [1]۔

تزکیہ کے لئے قابل قبول افراد:

۱۱- حنفیہ کے علاوہ تمام مذاہب کے فقہاء کا خیال یہ ہے کہ تزکیہ کے شاہد کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ لائق وفائق، ناقد اور ذہین شخص ہو، جس کی عقل میں کوئی نقص نہ ہو، اور جو شرائط تعدیل سے ناواقف نہ ہو، ابلہ، بیوقوف اور شرائط تعدیل سے ناواقف شخص کی جانب سے تزکیہ قابل قبول نہیں ہے، چاہے فی نفسہ وہ عادل ہو اور دیگر امور میں قابل قبول شخص ہو، اسی طرح ایسے شخص کا قول بھی قابل قبول نہیں ہے جو ہر مسلمان کو عادل ہی سمجھتا ہو۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ خفیہ تحقیق میں اولاد کے لئے اس کے باپ کی تعدیل بلکہ ہر ذی رحم محرم کی تعدیل

---

(۱) المغنی ۹/ ۶۵، ۶۶ طبع ریاض۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۷۵، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۵۷، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۶، المغنی ۹/ ۶۳۔

(۱) معین الحکام ۱۰۴، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۵۶، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۶، المغنی ۹/ ۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

معتبر ہے، اس لئے کہ خفیہ تعدیل شہادت نہیں ہے۔

امام محمد کی رائے میں یہ شہادت ہے، اس لئے دو شخصوں کی شہادت ضروری ہے۔

۱۲- حنفیہ کہتے ہیں کہ عورت کی تعدیل شوہر یا دوسرے شخص کے حق میں معتبر ہے، جبکہ عورت باہر نکلتی ہو، (پردہ نشین نہ ہو) لوگوں سے ملتی جلتی اور معاملات کرتی ہو، اس لئے کہ اس کو لوگوں کے بارے میں اطلاع ہوگی اور اس سے پوچھ گچھ مفید ثابت ہوگی، ان کی رائے میں خفیہ تزکیہ نابینا، نابالغ اور ''محدود فی القذف'' اشخاص کی جانب سے بھی درست ہے، اس میں امام محمد کا اختلاف ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ عورتوں کا تزکیہ نہ مردوں کے حق میں مقبول ہے اور نہ عورتوں کے حق میں، ابن رشد کہتے ہیں کہ تزکیہ کے لئے عدالت میں اپنے ہم سروں سے فائق ہونا شرط ہے، اور یہ صفت مردوں کے ساتھ خاص ہے، ابن رشد کے بقول بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ عورتیں مردوں کا تزکیہ صرف اس وقت کرسکتی ہیں جب مردان امور میں شہادت دیں جن میں عورتوں کی شہادت جائز ہے، ''المبسوطہ'' میں ابن الماجشون اور ابن نافع کی رائے یہی ہے، قیاس یہ ہے کہ عورتوں کا تزکیہ عورتوں کے لئے درست ہے[1]۔

مدعا علیہ کی جانب سے شاہد کا تزکیہ:

۱۳- حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر مدعا علیہ مدعی کے گواہوں کی تعدیل کرے، مثلاً یوں کہے کہ یہ لوگ اپنی گواہی میں سچے ہیں، یا یوں کہے کہ یہ لوگ اپنی شہادت میں عادل ہیں، تو اس کے اقرار کی بناپر اس کے خلاف مال کا فیصلہ کیا جائے گا، نہ کہ شہادت کی بنیاد پر، اس لئے کہ یہ تعدیل اس کی جانب سے مال کا اقرار ہے۔

اور اگر صرف اتنا کہے کہ یہ لوگ عادل ہیں، اور اس سے زیادہ کچھ نہ بولے تو جامع صغیر میں ذکر کیا گیا ہے کہ یہ تعدیل درست نہیں، اس لئے کہ مدعی اور اس کے گواہوں کا خیال ہے کہ مدعی علیہ اپنے انکار میں ظالم اور جھوٹا ہے، اس لئے اس کا تزکیہ صحیح نہیں۔

''کتاب التزکیہ'' میں ہے کہ مدعا علیہ اگر تعدیل کا اہل ہو تو اس کی تعدیل درست ہے، اس لئے کہ مدعا علیہ کی تعدیل بمنزلہ مزکی کی تعدیل کے ہے، اور اس کا اقرار کرنا شاہد کے عادل ہونے کا اپنے اوپر وجوب حق کا قطعی اقرار نہیں ہوگا[1]۔

مالکیہ کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ اگر مدعا علیہ شاہد کی عدالت کا اقرار کرے تو قاضی اس اقرار کے مطابق فیصلہ کرے گا، چاہے اس کی معلومات اس سے مختلف ہوں، اس لئے کہ اس کی جانب سے گواہ کی عدالت کا اقرار گویا حق کا اقرار ہے، اگر چہ کوئی بینہ شاہد کی عدالت کے خلاف گواہی دے[2]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا معاملہ یہ ہے کہ اگر قاضی کے پاس کسی مجہول الحال شخص نے گواہی دی، اس پر مدعا علیہ نے کہا کہ یہ عادل ہے، تو شافعیہ کے نزدیک اس سلسلے میں دو اقوال ہیں، اور حنابلہ کے یہاں بھی یہ دونوں رائیں ملتی ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ زیادہ صحیح رائے کے مطابق تعدیل کے باب میں مدعا علیہ کا یہ کہنا کافی نہیں کہ یہ عادل ہے، مگر میرے خلاف شہادت دینے میں اس نے غلطی کی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کے حق میں کافی ہے، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز کا اعتراف کیا جس کا ثبوت اگر بینہ سے ہوتا تو اس کے

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۵۵، معین الحکام /۱۰۶، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۶، المغنی ۹/ ۶۳، ۶۴۔

(۱) معین الحکام ص/ ۱۰۶، ۱۰۷۔

(۲) الشرح الکبیر ۴/ ۱۵۹۔

خلاف فیصلہ کردیا جاتا[1]۔

حنابلہ کے یہاں بھی یہ دو رائیں پائی جاتی ہیں۔

پہلی رائے: یہ ہے کہ حاکم پر اس کی شہادت کے مطابق فیصلہ کرنا لازم ہے، اس لئے کہ شاہد کی عدالت کے بارے میں تحقیق مدعا علیہ کے حق کے لئے ہوتی ہے، اور اس نے اس کی عدالت کا خود ہی اعتراف کرلیا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ جب اس نے اس کی عدالت کا اقرار کیا تو گویا ایسی چیز کا اقرار کرلیا ہے جس کی وجہ سے اس کے خلاف مدعی کے حق میں فیصلہ کرنا ضروری ہوجاتا ہے، اس لئے اس کے دیگر اقراروں کی طرح اس اقرار پر بھی عمل کیا جائے گا۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ اس کی شہادت کے مطابق فیصلہ جائز نہیں، اس لئے کہ اس کے مطابق فیصلہ کرنا گویا اس کی تعدیل کرنا ہے، اور تعدیل ایک شخص کے قول سے ثابت نہیں ہوتی، دوسرے اس لئے کہ شاہد کے حق میں عدالت کا اعتبار حق خداوندی ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر مدعا علیہ کسی فاسق کے قول کے مطابق اپنے خلاف فیصلہ پر راضی بھی ہوجائے تو بھی فیصلہ کرنا درست نہ ہوگا، اس لئے کہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس کے خلاف فیصلہ شاہد کو عادل مانتے ہوئے کیا جائے، یا عادل نہ مانتے ہوئے بھی فیصلہ کردیا جائے، عادل مان کر فیصلہ کا قول درست نہیں، اس لئے کہ تعدیل ایک شخص کے قول سے ثابت نہیں ہوتی، اور تعدیل کی نفی کے ساتھ بھی فیصلہ درست نہیں، اس لئے کہ غیر عادل کی شہادت پر فیصلہ کرنا جائز نہیں، جس کی دلیل یہ ہے کہ جس گواہ کا فسق ظاہر و ثابت ہوجائے، اس کی گواہی پر فیصلہ درست نہیں ہوتا، اور اگر پہلا حال تسلیم کرلیں اور اس کو عادل مان کر فیصلہ کا جواز ثابت کریں، تو اس کی تعدیل مدعا علیہ کے علاوہ کسی دوسرے کے حق میں ثابت نہیں ہوگی، اس لئے کہ تعدیل کا کوئی بیّنہ موجود نہیں ہے، فیصلہ تو محض مدعا علیہ کے اقرار کی بنا پر شرائط فیصلہ کے پائے جانے کی وجہ سے کیا گیا ہے، اور کسی کا اقرار صرف اس کے اپنے حق میں معتبر ہوسکتا ہے، دوسرے کے حق میں نہیں، جس طرح کہ کوئی شخص اگر کسی حق کا اپنے اوپر اور دوسرے کے اوپر اقرار کرے تو یہ حق صرف اس کے حق میں ثابت ہوگا، دوسرے کے حق میں نہیں[1]۔

تزکیہ کی تجدید:

۱۴ – امام احمد فرماتے ہیں کہ قاضی کو چاہئے کہ گواہوں کے بارے میں ہر تھوڑی مدت پر تحقیق کرلے، اس لئے کہ انسان کے احوال میں تغیرات آتے رہتے ہیں، ابن قدامہ کہتے ہیں کہ یہ مستحب ہے یا واجب؟ اس سلسلے میں دو رائیں پائی جاتی ہیں:

ایک رائے: یہ ہے کہ یہ مستحب ہے، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ جو چیز جس طرح تھی اسی حال میں باقی مانی جائے گی، اس لئے اس کی عدالت زائل نہ ہوگی، جب تک کہ جرح ثابت نہ ہوجائے۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ جب بھی اتنی مدت گذر جائے جس میں عام طور پر حالات بدل جاتے ہیں تو تحقیق ضروری ہے، اس لئے کہ عیب پیدا ہونے کا امکان ہے، اور یہ مدت حاکم کی صوابدید پر موقوف ہے۔

اصحاب شافعی کے بھی اس مسئلہ میں دو قول ہیں[2]۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر قاضی کے پاس گواہوں کی عدالت ثابت ہوجائے، اور پھر وہی گواہ کسی دوسری معاملے میں شہادت دیں تو اس کی تعدیل کی تحقیق نہیں کرے گا، بشرطیکہ قریبی مدت میں یہ

---

(۱) قلیوبی وعمیرہ ۴/۳۰۷۔

(۱) المغنی ۹/۶۶، ۶۷۔

(۲) المغنی ۹/۷۱۔

دوسرا واقعہ پیش آیا ہو، ورنہ ان کے بارے میں تحقیق کرے گا۔

دونوں مدتوں کے درمیان حد فاصل کے بارے میں دو قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ قریبی مدت کی حد چھ ماہ ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ قاضی کی رائے پر محول ہے[1]۔

مالکیہ کے نزدیک اگر تزکیہ شدہ شخص اپنی سابقہ شہادت کی تاریخ سے ایک سال گذرنے سے قبل دوبارہ شہادت دے اور اس کا حال مجہول ہو اور اس کی تعدیل کرنے والوں کی تعداد زیادہ نہ ہو اور دوسری شہادت کے وقت اس کی تعدیل کرنے والا کوئی موجود ہو، تو اس سلسلے میں ان کے یہاں دو اقوال ہیں:

ایک قول وہ ہے جسے اشہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ تزکیہ کی ضرورت نہیں ہے۔

دوسرا قول سحنون کا ہے کہ تزکیہ کی ضرورت ہے۔

اگر اخیر کی تینوں قیود میں سے کوئی قید نہ پائی جائے مثلاً اس کا حال مجہول نہ ہو، یا اس کی تعدیل کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہو یا دوبارہ تعدیل کرنے والا کوئی موجود نہ ہو تو دوبارہ تزکیہ کی حاجت نہیں ہے، سابقہ تزکیہ ہی کافی ہے، اس پر مالکیہ کا اتفاق ہے، البتہ اگر پہلی قید مفقود ہو مثلاً پورے ایک سال کے بعد مجہول الحال شہادت دے، اور اس کا تزکیہ بہت لوگوں نے اس سے قبل نہ کیا ہو، تو بالاتفاق دوبارہ تزکیہ کی ضرورت ہے[2]۔

اسباب جرح وتعدیل کا بیان:

۱۵ - امام ابوحنیفہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ جرح مطلق قبول کی جائے گی، مثلاً اس طرح شہادت دے کہ یہ فاسق ہے، یا یہ کہ یہ عادل نہیں ہے، امام احمد سے بھی اسی طرح منقول ہے، اس لئے کہ تعدیل علی الاطلاق قبول کی جاتی ہے، تو اسی طرح جرح بھی قبول کی جائے گی، اس لئے کہ سبب کی صراحت کبھی خود جرح کرنے والے کو فاسق بنا سکتی ہے، بلکہ بعض حالات میں اس پر حد بھی واجب ہوسکتی ہے، مثلاً کوئی کسی کے خلاف زنا کی شہادت دے تو یہ جرح خود جرح کرنے والے کے لئے جرح بن جائے گی، اور اس کی شہادت باطل ہوجائے گی، اور جس کو اس نے مجروح قرار دیا ہے وہ مجروح نہ ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سبب جرح کا ذکر ضروری ہے، اس لئے کہ اس میں اختلاف پایا جاتا ہے، برخلاف سبب تعدیل کے کہ اس میں اختلاف نہیں ہے، جو حضرات سبب جرح کا ذکر شرط قرار دیتے ہیں ان کا استدلال اس سے ہے کہ اسباب جرح میں لوگوں کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، مثلاً نبیذ پینے والے کے بارے میں اختلاف ہے، اس لئے ضروری ہے کہ مطلق جرح قبول نہ کی جائے، تاکہ شاہد کسی ایسے سبب کی بنا پر مجروح نہ ہو جس کو قاضی جرح نہیں سمجھتا، دوسری دلیل یہ ہے کہ جرح اصلی حالت سے (دوسری حالت کی طرف آدمی کو) منتقل کردیتی ہے، کیونکہ مسلمانوں کے لئے اصل حالت عدالت ہے، اور جرح اس سے منقول صورت حال کا نام ہے، اس لئے حالت اصلیہ سے خارج کرنے والے سبب کا علم ضروری ہے، تاکہ جارح اپنے خیال کے مطابق حالت عدالت سے کسی ایسے سبب سے خارج نہ کردے جس کو خود حاکم منتقل کرنے والا نہ سمجھتا ہو[1]۔

گواہانِ دعوی وگواہانِ تزکیہ کے درمیان فرق:

۱۶ - گواہان دعوی اور گواہان تزکیہ کے درمیان بعض امور میں

(۱) معین الحکام ص ۱۰۶، شرح ادب القاضی للصدر الشہید ۳/ ۴۴۲ شائع کردہ وزارۃ الاوقاف بغداد۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۷۱۔

(۱) معین الحکام ص ۱۰۵، المغنی ۹/ ۶۸، ۶۹، تبصرۃ الحکام ۱/ ۵۸، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۷۔

اختلاف پایا جاتا ہے اور بعض میں اتفاق، دونوں گواہ فی الجملہ عقل کامل، ضبط، ولایت، عدالت، بصارت وگویائی کی شرائط میں متفق ہیں، اسی طرح شاہد "محدود فی القذف" (تہمت کی وجہ سے حد لگایا ہوا) نہ ہو، قبول شہادت سے مانع قرابت موجود نہ ہو اور شاہد کو شہادت سے کوئی نفع نہ ہو، یہ شرائط فی الجملہ ہیں، اس لئے کہ ہر مذہب میں کچھ جداگانہ تفصیل موجود ہے، یہ حکم علانیہ تزکیہ کے بارے میں ہے، خفیہ تزکیہ میں قبولیت شہادت کی شرائط کا ذکر ماقبل میں ہو چکا ہے، اور اسی سے خفیہ تزکیہ کے گواہ اور قاضی کے روبرو شہادت کا فرق جانا جاسکتا ہے۔

شہود دعوی اور شہود تزکیہ میں نقطۂ اختلاف یہ ہے کہ علانیہ تزکیہ کے شاہد کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ عدالت و دیانت میں اپنے ہم سروں سے فائق، ذہین اور ہوشیار ہو، جس کو دھوکہ نہ دیا جاسکے اور نہ اس کی غفلت سے فائدہ اٹھایا جاسکے۔

امام محمد بن الحسن "نوادر" میں فرماتے ہیں کہ کتنے لوگ ایسے ہیں جن کی شہادت میرے نزدیک قابل قبول ہے، مگر میں ان کی تعدیل قبول نہیں کرسکتا، کیونکہ وہ سنی ہوئی چیز کو اچھی طرح بیان تو کرسکتے ہیں مگر تعدیل اچھی طرح نہیں کرسکتے [1]۔

کتب مالکیہ میں کتاب "المتیطیۃ" میں ہے کہ تزکیہ کے گواہوں اور حقوق کے گواہوں میں فرق ہے، امام مالک فرماتے ہیں کہ کبھی انسان کی شہادت جائز ہوتی ہے اور اس کی تعدیل جائز نہیں ہوتی، تعدیل صرف جانکار شخص ہی کی جانب سے درست ہے۔

سحنون کہتے ہیں کہ تعدیل صرف عادل، انتہائی لائق و فائق اور ذہین ترین شخص کی جانب سے درست ہے، جس کو دھوکہ نہ دیا جاسکے، اور نہ اس کو بھٹکایا جاسکے، اکثر اصحاب مالکیہ کا یہی خیال ہے، اور اسی پر عمل جاری ہے، امام مالک سے ایک روایت یہ بھی منقول ہے کہ تزکیہ کے گواہ دیگر حقوق کے گواہوں کی طرح ہیں [1]۔

۱۷- اسی کے مثل شافعیہ کا قول بھی ہے کہ مزکی کے لئے وہی شرائط ہیں جو شاہد کے لئے ہیں، اس میں دو شرطوں کا اضافہ کیا گیا ہے:

ایک شرط یہ ہے کہ شاہد کو اسباب جرح وتعدیل کا علم ہو، اس لئے کہ وہ ان دونوں چیزوں کی شہادت دیتا ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ جس کی تعدیل یا جرح کرے اس کے ذاتی احوال کی بھی خبر رکھے اس کے ساتھ رہ کر یا اس کے پڑوس میں رہ کر یا اس کے ساتھ معاملہ کرکے، تاکہ ان کے ذریعہ وہ تعدیل یا جرح کرسکے [2]۔

حنابلہ کا کلام بھی اس سے الگ نہیں ہے، وہ بھی کہتے کہ تعدیل صرف انہی حضرات کی جانب سے درست ہے جن کو باطنی احوال کا علم ہو اور جو پرانی ملاقات اور واقفیت رکھتے ہوں، اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ لوگوں کی عادت یہ ہے کہ اپنی خوبیاں ظاہر کرتے ہیں اور کمزوریاں چھپالیتے ہیں، اس لئے اگر انسان اندرونی طور پر پوری طرح باخبر نہ ہو تو ظاہری خوبیوں سے دھوکہ کھاسکتا ہے، حالانکہ فی الواقع وہ فاسق ہوگا [3]۔

ذمی گواہوں کا تزکیہ خود ذمیوں کی جانب سے:

۱۸- اگر ذمی کسی مسلم قاضی کی عدالت میں اپنا مقدمہ دائر کریں اور اس سے اپنی باہمی نزاع کے فیصلہ کی درخواست کریں اور مدعی اپنے ذمی مدعا علیہ کے خلاف اپنا ذمی گواہ پیش کرے، تو حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ ذمی گواہ کا تزکیہ یہ ہے کہ وہ اپنے دین، اپنی زبان وہاتھ کے

(۱) معین الحکام رص ۱۰۶۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/۲۵۵۔

(۲) قلیوبی وعمیرہ ۴/۳۰۷۔

(۳) المغنی ۹/۶۸، ۶۹۔

سلسلہ میں امانت دار ہو اور بیدار مغز ہو، اگر مسلمان اس سے واقف نہ ہوں تو خود ذمیوں کے قابل اعتماد اور عادل اشخاص سے اس کے بارے میں تحقیق کریں گے[۱]۔

دیگر مذاہب میں ذمیوں کے تزکیہ کے بارے میں کوئی حکم نہیں مل سکا۔

مزکی اگر اپنے تزکیہ سے رجوع کرلے:

۱۹ - امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ تزکیہ کرنے والے اگر گواہوں سے متعلق اپنے تزکیہ سے رجوع کرلیں، مثلاً یوں کہیں کہ گواہ غلام یا مجوس ہیں، اور یہ جاننے کے باوجود ہم نے اس کا تزکیہ کیا تھا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دیت تزکیہ کرنے والوں پر واجب ہوگی، البتہ ان سے قصاص نہیں لیا جائے گا اگر زنا میں مبتلا شخص صاحب احصان ہو اور ان کی گواہی کی وجہ سے اس کو رجم کیا گیا ہو۔

صاحبین کہتے ہیں کہ ان سے قصاص لیا جائے گا، البتہ اگر وہ یہ کہیں کہ ہم سے تزکیہ میں غلطی ہوئی، تو ان پر کچھ واجب نہ ہوگا بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ امام صاحب اور صاحبین کا یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب تزکیہ کرنے والے یہ کہیں کہ گواہ آزاد ہیں، اور وہ غلام ثابت ہوں، لیکن اگر وہ یہ کہیں کہ یہ عادل ہیں پھر وہ غلام ظاہر ہوں تو تزکیہ کرنے والے بالاجماع ضامن نہ ہوں گے، اس لئے کہ کبھی غلام بھی عادل ہوتا ہے[۲]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر زنا یا قتل عمد کے گواہوں کا مزکی مشہود علیہ کے رجم یا قصاص میں قتل کئے جانے کے بعد اپنے تزکیہ سے رجوع کرے تو مزکی پر دیت وغیرہ کوئی چیز بطور تاوان واجب نہ ہوگی، خواہ اصل گواہ رجوع کریں یا نہ کریں[۱]۔

شافعیہ کے نزدیک ان کے قول اصح کے مطابق رجوع کرنے والے مزکی سے قصاص اور ضمان متعلق ہوگا، اس لئے کہ اس نے قاضی کو ایسا فیصلہ کرنے پر مجبور کیا جو قتل کا سبب بنا۔

ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ ضمان اور قصاص متعلق نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے مدعا علیہ سے کوئی تعرض نہیں کیا ہے، اس نے تو صرف شاہد کی تعریف کی ہے، اور فیصلہ کا تعلق شاہد سے ہے، تو یہ ایسا ہے جیسے کسی نے مقتول کو پکڑ رکھا ہو، اور کسی دوسرے نے اس کو قتل کردیا (اس صورت میں قصاص صرف قاتل پر ہوگا، پکڑنے والے پر نہیں)۔

تیسرا قول یہ ہے کہ اس سے ضمان تو متعلق ہوگا مگر قصاص نہیں، قفال کہتے ہیں کہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ دونوں تزکیہ کرنے والے کہیں کہ ہم کو گواہوں کے کذب کا علم تھا، لیکن اگر وہ کہیں کہ ہم کو ان کے فسق کا علم تھا تو ان پر کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ فسق کے باوجود صادق ہو سکتے ہیں، امام (جوینی) نے اختلاف کو دونوں حالتوں سے متعلق قرار دیا ہے[۲]۔

حنابلہ کے نزدیک تزکیہ کرنے والے اگر تزکیہ سے رجوع کریں تو وہ ضامن ہوں گے، اس لئے کہ وہ حکم ناحق کا سبب بنے ہیں تو ضامن ہوں گے، جیسا کہ شہود احصان کے رجوع کرنے کی صورت میں حکم ہے[۳]۔

گواہوں میں ایک دوسرے کے تزکیہ کا حکم:

۲۰ - حنفیہ کے نزدیک قول اصح کے مطابق دو گواہوں میں سے ایک کا تزکیہ اپنے ساتھی کے لئے درست ہے، اس لئے کہ عادل شخص اس

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۷۵۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۹۸۔

(۱) التاج والاکلیل ۶/ ۱۴۵۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۹۸ طبع المکتب الاسلامی۔

(۳) الکافی ۳/ ۵۶۱ طبع المکتب الاسلامی۔

جیسے معاملہ میں متہم نہیں ہوتا، زیادہ سے زیادہ اس میں یہ فائدہ ہے کہ اس کی شہادت کے مطابق فیصلہ ہوگا، لیکن عادل شخص اس تعدیل میں متہم نہیں ہوگا، جس طرح کہ خود اپنی شہادت کے باب میں وہ متہم نہیں ہے، "فتح القدیر" میں بعض لوگوں کا قول نقل کیا گیا ہے کہ تزکیہ جائز نہیں، اس لئے کہ وہ متہم ہے، کیونکہ اپنے ساتھی کی تعدیل کی بناپر اس کی شہادت کے مطابق فیصلہ صادر ہوگا، لیکن صحیح اوپر والا قول ہے، اس لئے کہ اس کی شہادت سے صرف یہ فائدہ ہے کہ اس کے مطابق فیصلہ ہوگا تو جس طرح شریعت نے اس کی عدالت کی وجہ سے اس کو مانع نہیں قرار دیا ہے، اسی طرح اپنے ساتھی گواہ کی تعدیل بھی مانع نہ ہوگی (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک شاہد اپنے ساتھ کے شاہد کا تزکیہ نہیں کرے گا، اور نہ اس حق میں اس کے ساتھ اس کی شہادت مقبول ہوگی، اگر اس کے بعد ایک جماعت شہادت دے تو سحنون نے اجازت دی ہے کہ ہر جماعت دوسری جماعت کا تزکیہ کرے، یہ ان کے نزدیک بمنزلہ اس حکم کے ہوجائے گا جبکہ دونوں جماعتیں دو مختلف حق میں شہادت دیں، ان سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، چاہے دونوں دو مختلف حق میں شہادت دیں (۲)۔

شافعیہ کے نزدیک دو گواہوں میں سے ایک کا دوسرے کے لئے تزکیہ کرنا درست نہیں، ایک ضعیف قول جواز کا بھی ہے (۳)۔

تزکیۂ مزکّی شاہد کے روبرو ہوگا:

۲۱- جو تزکیہ شرط کے مطابق ہونے پر قابلِ قبول ہے وہ ایسا تزکیہ ہے جو شاہد کے روبرو ہو، مگر یہ حکم صرف علانیہ تزکیہ کا ہے، اس کا طریقہ یہ ہے کہ قاضی مزکی کو گواہوں کی خفیہ تحقیقات کے بعد طلب کرے گا، تاکہ قاضی کے سامنے ان کی تعدیل کرے، اور گواہوں کی طرف اشارہ کرکے کہے گا کہ یہ میرے نزدیک عادل ہیں، یہ اس لئے تاکہ کسی قسم کا التباس نہ رہے، اور اس بارے میں کسی ردوبدل اور جعل سازی سے بچا جاسکے۔

ابن فرحون کہتے ہیں کہ اگر قاضی شاہد کو نہ جانتا ہو تو تزکیہ قاضی کے سامنے ہی کیا جائے گا، اور اگر مزکی (تزکیہ کرنے والا) عدالت وجرح کے اسباب ووجوہ سے واقف ہو تو قاضی کے لئے مزکی سے عدالت وجرح کی وضاحت پوچھنا ضروری نہیں (۱)۔

حنابلہ نے اس کی صراحت نہیں کی ہے کہ گواہوں کے سامنے دوبارہ مزکی سے پوچھا جائے گا اور وہ ان کی ذات کی طرف اشارہ کرے گا (۲)۔

تزکیہ کرنے والوں کے تزکیہ میں مدعا علیہ کو اعتراض کا موقع دینا:

۲۲- کیا قاضی پر لازم ہے کہ گواہ کے مزکی کے بارے میں مدعا علیہ کو اپنی جانب سے یا اس کے مطالبہ پر اعتراض کا موقع دے؟ یا بالکل موقع اعتراض نہ دے؟

حنفیہ کے کلام سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ مدعا علیہ کو اس سلسلے میں موقع اعتراض نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ ان کے نزدیک آج کے حالات میں خفیہ تحقیق کرلینا کافی ہے، کیونکہ علانیہ تحقیق وتزکیہ میں فتنہ کا اندیشہ ہے (۳)۔

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۹۴۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۵۸۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۷۱، المغنی ۱/ ۶۳، ۶۷۔

---

(۱) معین الحکام ص/ ۱۰۵، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۵۶، الروضہ ۱۱/ ۱۶۹، مغنی المحتاج ۴/ ۴۰۳۔

(۲) المغنی ۱۰/ ۶۰ مکتبۃ القاہرہ، الانصاف ۱۱/ ۲۸۶، کشاف القناع ۶/ ۳۵۰، ۳۵۱۔

(۳) معین الحکام ص/ ۱۰۵۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جن چیزوں میں اعتراض کا موقع نہیں دیا جاتا ہے، ان میں خفیہ تزکیہ کرنے والا بھی ہے، یہ وہ شخص ہے جو قاضی کو خفیہ طور پر گواہوں کا عادل یا مجروح ہونا بتاتا ہے، اگر بینہ قائم کرنے والا مدعی اس کے گواہ کو مجروح قرار دینے والے کے بارے میں دریافت کرے تو اس کے سوال کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی، اسی طرح اگر مدعا علیہ مدعی کے بینہ کا تزکیہ کرنے والے کے بارے میں دریافت کرے تو اس پر بھی توجہ نہیں کی جائے گی، کیونکہ قاضی اس کے لئے کسی قابل اعتماد شخص ہی کو متعین کرتا ہے، اور وہ قاضی کا قائم مقام ہوگا، اس لئے قاضی اپنے بارے میں اعتراض کا موقع نہیں دے گا۔

اسی طرح عدالت کے لحاظ سے اپنے ہمسروں سے فائق گواہ کے معاملے میں کسی طرح کا اعتراض قبول نہیں کیا جائے گا، اگر باہم عداوت نہ ہو، ورنہ عداوت یا قرابت کی صورت میں اس کا اعتراض قابل سماعت ہوگا، اسی طرح اگر مدعا علیہ کی جانب سے مخالف گواہ کو کوئی خطرہ ہو تو شاہد کے حق میں اس کو اعتراض کا موقع نہیں دیا جائے گا، اس کا معنی یہ ہے کہ جس سے شاہد کو کچھ اندیشہ ہو اُسے اس کا نام نہیں بتایا جائے گا[1]۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ بالا صورتوں کے علاوہ دیگر صورتوں میں مدعا علیہ کو موقع اعتراض دیا جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ تحقیق ودریافت اور مزکی سے بالمشافہہ ساری رپورٹ سننے کے بعد اگر رپورٹ جرح کی ہو تو قاضی اس کی پردہ پوشی کرے گا اور مدعی سے بس یہ کہے گا کہ کوئی اور گواہ لاؤ، اور اگر رپورٹ تعدیل کی ہو تو اس کے مطابق عمل کرے[2]۔

اس سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ جرح وتعدیل کے تقاضوں پر عمل کیا جائے گا، مگر جس مدعی نے گواہ پیش کئے ہوں اس کے سامنے یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ تمہارے گواہوں کو فلاں اور فلاں نے مجروح قرار دیا ہے، اسی طرح مدعا علیہ سے بھی یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ تمہارے خلاف گواہی دینے والوں کی فلاں اور فلاں نے تعدیل کی ہے۔

حنابلہ کے نزدیک اس سلسلے میں کسی حکم کی ہمیں اطلاع نہیں مل سکی۔

راویان حدیث کا تزکیہ:

۲۳ - مذکورہ بالا احکام کا تعلق دعوے کے گواہوں سے ہے، راویان حدیث کے بارے میں جمہور ائمۂ حدیث وفقہ کا اجماع ہے کہ راوی کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ عادل ہو اور جس حدیث کی روایت کرتا ہو اس کو یاد رکھتا ہو، یعنی راوی مسلمان، عاقل، بالغ، اسباب فسق اور مروت ووقار کو نقصان پہنچانے والی چیزوں سے پاک اور بیدار مغز ہو، مغفل نہ ہو اور اگر حافظہ سے روایت حدیث کر رہا ہو تو حافظہ درست ہو، اور اگر کتاب سے روایت کر رہا ہو تو کتاب پر پوری طرح حاوی ہو، اور اگر روایت بالمعنی کر رہا ہو تو مذکورہ شرائط کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ وہ ان الفاظ وتعبیرات سے واقف ہو جن سے معنی اور مفہوم بدل جاتے ہیں۔

راوی کی عدالت کبھی تعدیل کرنے والوں کی صراحت سے ثابت ہوتی ہے، اور کبھی شہرت سے، یعنی جن اہل نقل یا اہل علم کی عدالت مشہور رہو اور ثقاہت وامانت کا چرچا عام ہو، ان کی عدالت کے لئے کسی صریحی شہادت یا بیّنہ کی حاجت نہیں ہے، امام شافعی کا یہی صحیح مذہب ہے، اور اصول فقہ میں امام مالک، اور ابو بکر الخطیب الحافظ وغیرہ علماء نے اسی پر اعتماد کیا ہے۔

صحیح اور مشہور مذہب کے مطابق تعدیل کے قبول ہونے کے

(۱) الخرشی ۷/ ۱۵۸، ۱۵۹۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۶۵ طبع البابی الحلبی۔

لئے سبب تعدیل کا ذکر ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے اسباب بے شمار ہیں، البتہ جرح اس وقت تک قابل قبول نہیں ہے جب تک کہ اس کے سبب کی وضاحت نہ کردی جائے، کیونکہ لوگوں کے جرح وعدم جرح کا معیار جداگانہ ہے[۱]۔

اس مقام پر کچھ احکام وتفصیلات اور ہیں جن کے لئے اصولی ضمیمہ اور "علم مصطلح الحدیث" کی طرف رجوع کیا جائے۔

خود سے اپنا تزکیہ کرنا:

۲۴- اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنی تعریف آپ کرنے سے منع فرمایا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "فَلَا تُزَكُّوْا اَنْفُسَكُمْ هُوَ اَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقٰى"[۲] (تو تم اپنے آپ کو مقدس نہ سمجھو، بس وہی خوب جانتا ہے تقوی والوں کو)، نیز ارشاد ہے: "اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ يُزَكُّوْنَ اَنْفُسَهُمْ بَلِ اللّٰهُ يُزَكِّيْ مَنْ يَّشَاۗءُ"[۳] (کیا تو نے ان پر نظر نہیں کی جو اپنے کو پاکیزہ ٹھہراتے ہیں حالانکہ اللہ جسے چاہے پاکیزہ ٹھہرائے)، البتہ اگر بعض امور کی ذمہ داری قبول کرنے کے سلسلہ میں اپنا تعارف کرانے کی ضرورت ہو تو بطور تعارف اپنی بعض اچھی صفات کا تذکرہ کردینا مذموم نہیں ہے، جیسا کہ اللہ کے نبی حضرت یوسف علیہ السلام نے کیا تھا، چنانچہ انہوں نے فرمایا تھا: "اِجْعَلْنِيْ عَلٰي خَزَاۗىِٕنِ الْاَرْضِ اِنِّىْ حَفِيْظٌ عَلِيْمٌ"[۴] (مجھے ملک کے پیداواروں پر مامور کردیجئے، میں دیانت (بھی) رکھتا ہوں علم (بھی) رکھتا ہوں)۔

تفصیل "مدح" کی اصطلاح میں مذکور ہے۔

(۱) علوم الحدیث لابن الصلاح ر ۹۴، ۹۶۔
(۲) سورۂ نجم ر ۳۲۔
(۳) سورۂ نساء ر ۴۹۔
(۴) سورۂ یوسف ر ۵۵۔

تزوج

تعریف:

۱- "تزویج" لغت میں "زوّج" کا مصدر ہے، بولتے ہیں: "تزوجت امرأة" میں نے ایک عورت سے نکاح کیا، "زوجۃ امرأة" اس نے اس کو ایک عورت سے ملایا، قرآن پاک میں ہے: "وَزَوَّجْنٰهُمْ بِحُوْرٍ عِيْنٍ"[۱] (اور ہم ان کی زوجیت میں دے دیں گے گوری گوری بڑی بڑی آنکھوں والیوں کو)، یعنی ہم ان کو بڑی آنکھوں والی حوروں کے ساتھ ملائیں گے، اور کسی بھی طرح کی دو چیزیں جو باہم مل جائیں وہ زوج ہیں[۲]، تزوج کا اسم "زواج" ہے۔

حنفیہ کی تعریف کے مطابق "تزوج" اصطلاح میں ایک ایسا عقد ہے جس سے مرد وعورت کا باہم جنسی استمتاع جائز ہوجاتا ہے[۳]۔

شرعی حکم:

۲- تزوج کا کوئی ایک حکم نہیں ہے جو تمام حالات پر منطبق ہو، بلکہ مقتضیات نکاح پر لوگوں کی قدرت اور حقوق زوجیت کی ادائیگی کی صلاحیت کے لحاظ سے اس کے مختلف احکام ہیں، حالات کے لحاظ

(۱) سورۂ دخان ر ۵۴۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ "زوج"۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۶ر ۴۴۵ طبع ریاض، الشرح الصغیر ۲ر ۳۳۲، ابن عابدین ۲ر ۲۵۸ طبع الامیریہ۔

سے نکاح کبھی فرض ہوتا ہے اور کبھی واجب یا حرام یا مکروہ یا مندوب یا مباح۔

اگر کسی کی حالت یہ ہو کہ شادی نہ کرنے کی صورت میں زنا میں مبتلا ہو جانے کا یقین ہو اور اسے نفقہ ومہر اور نکاح کے حقوق شرعیہ کی ادائیگی کی قدرت حاصل ہو، اور زنا وغیرہ برائیوں سے بچنے کی کوئی صورت نہ ہو، تو نکاح کرنا اس پر فرض یا واجب ہے۔

اگر یہ یقین ہو کہ وہ حقوق زوجیت ادا نہ کر سکے گا اور شادی کے بعد عورت کو ضرر پہنچائے گا، تو نکاح کرنا اس کے لئے حرام ہے۔

اور اگر بعد نکاح نفقہ یا حقوق زوجیت کی عدم ادائیگی کی بنا پر ظلم وجور میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہو تو نکاح کرنا مکروہ ہے۔

اور اگر حالت اعتدال کی ہو یعنی طبیعت معتدل ہو، شادی نہ کرنے پر زنا میں مبتلا ہونے کا خوف نہ ہو، اور نہ شادی کے بعد بیوی پر ظلم کا اندیشہ ہو تو جمہور فقہاء کے نزدیک نکاح کرنا مستحب ہے، شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس حالت میں نکاح مباح ہے، یعنی کرنا اور نہ کرنا دونوں جائز ہے[1]۔

ولایت تزویج کس کو حاصل ہے؟

۳- تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ عاقل بالغ، آزاد اور رشید (معاملات کو سمجھنے والا) شخص اپنی شادی کر سکتا ہے، اور کسی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح خود کر سکتا ہے، اس لئے کہ خالص اپنے حق میں اس کو تصرف کی پوری آزادی حاصل ہے، اسی طرح اپنے نکاح کے لئے دوسرے کو وکیل بنا سکتا ہے، یا بحیثیت ولی یا وکیل دوسرے کا نکاح کر سکتا ہے۔

(۱) المغنی ۶/ ۴۴۶ طبع ریاض، ابن عابدین ۲/ ۲۶۰، ۲۶۱، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۴، الشرح الصغیر ۲/ ۳۳۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۴، ۲۱۵۔

نابالغ اور مجنون کو اپنے آپ پر ولایت حاصل نہیں ہے، ان کا نکاح صرف ولی کرا سکتا ہے، خواہ ولی باپ ہو یا دادا یا دونوں کا وصی ہو، نابالغ اور مجنون کا اپنے طور پر خود عقد نکاح کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ ان میں اس کی اہلیت نہیں ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک سفیہ کا نکاح بغیر قیم ونگراں کی اجازت کے جائز نہیں ہے، حنفیہ اور حنابلہ کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک اجازت ولی کے بغیر بھی سفیہ اپنا نکاح کر سکتا ہے، حنفیہ کے نزدیک خود عقد نکاح کر سکتا ہے، اس لئے کہ یہ غیر مالی عقد ہے، اس لئے اس کی طرف سے صحیح ہوگا، اگرچہ اس کے نتیجے میں مال لازم ہوتا ہے، مگر یہ لزوم ضمنی ہے، اس لئے اس کا محجور (پابند) ہونا نکاح سے مانع نہیں ہوگا۔

ابن قدامہ سفیہ کے نگراں کی تزویج کی بحث کے ذیل میں کہتے ہیں کہ اگر سفیہ نکاح کرے تو ولی کی اجازت سے یا اس کی اجازت کے بغیر نکاح درست ہے، ابو الخطاب کہتے ہیں کہ بغیر اجازتِ ولی کے نکاح جائز نہیں۔

نابالغ اور مجنون پر ولایت، ولایت اجباری ہوتی ہے، اس لئے کہ ولی ان دونوں کا نکاح ان کی اجازت کے بغیر کر سکتا ہے، بشرطیکہ اس میں کوئی مصلحت ہو، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے[1]۔

البتہ اختلاف اس سلسلے میں ہے کہ ولایت اجبار کن لوگوں کو حاصل ہے؟ کیا صرف باپ کو حاصل ہے، یا باپ اور دادا کو، یا باپ دادا اور وصی کو، یا باپ دادا کے علاوہ دوسروں کو بھی حاصل ہے؟

(۱) الہدایہ ۱/ ۱۹۰، ۱۹۹، ۲۱۵، ۲۱۶، الاختیار ۲/ ۹۳، ۹۶، ۹۷، البدائع ۲/ ۲۳۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۳، ۲۸۵، ۲۸۶، الکافی لابن عبدالبر ۲/ ۵۲۹، ۵۳۵، منح الجلیل ۳/ ۲۳۹، ۲۴۰، المہذب ۲/ ۳۶، ۳۷، ۴۱، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۴۳، ۲۴۴، منتہی الإرادات ۳/ ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۹، ۲۰، المغنی ۶/ ۴۶۹، ۴۷۰، ۵۰۲، ۵۱۵، ۴/ ۵۲۳۔

تفصیل کے لئے" ولایت" کی اصطلاح دیکھی جاسکتی ہے۔

عورت کا اپنا نکاح خود کرنا:

۴- عاقلہ بالغہ رشیدہ (معاملہ فہم) اور آزاد لڑکی کے لئے خود اپنا نکاح کرنا جائز نہیں، یعنی عقد نکاح خود نہیں کرسکتی، جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا عقد نکاح صرف ولی کرے گا، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "لا نكاح إلّا بولي"(۱) (نکاح بغیر ولی کے درست نہیں)، نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن تشاجروا فالسلطان ولي من لا ولي له"(۲) (جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کرلے تو اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، پھر اگر وہ عورت کے ساتھ دخول کرلے تو استحلال فرج کی بناپر اس کو مہر ملے گا، پھر اگر ان میں باہم اختلاف ہوتو سلطان اس کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو)، نیز ارشاد نبوی ہے: "لا تنكح المرأة المرأة، ولا تنكح المرأة نفسها"(۳)

(۱) حدیث: "لا نكاح إلا بولي" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۶۸ طبع عزت عبید دعاس) اور احمد (۴/ ۳۹۴ طبع المیمنیہ) نے کی ہے حاکم کہتے ہیں کہ ازواج مطہرات سے اس باب میں صحیح روایات منقول ہیں (المستدرک ۲/ ۱۷۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ)۔

(۲) حدیث: "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل....." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۶۸ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/ ۴۰۷ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن معین نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (الکامل لابن عدی ۳/ ۱۱۱۵ طبع دار الفکر)۔

(۳) حدیث: "لا تنكح المرأة المرأة ولا تنكح المرأة نفسها" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۰۶ طبع الحلبی) اور دار قطنی (۳/ ۲۲۸ طبع دار المحاسن) نے کی ہے الفاظ دار قطنی کے ہیں، اس کی سند حسن ہے (التلخیص لابن حجر

(عورت دوسری عورت کا نکاح نہ کرے گی اور نہ خود اپنا نکاح کرے گی)۔

عورت کے لئے دوسری عورت کا نکاح کرانا جائز ہے، خواہ عورت باکرہ ہو یا ثیبہ، فقہاء کہتے ہیں: ولی باکرہ لڑکی کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر کرسکتا ہے، لیکن اس سے اجازت لے لینا مستحب ہے، البتہ ثیبہ اگر صغیرہ ہوتو اس کا نکاح کرنا جائز نہیں ہے، یہاں تک کہ بالغ ہوجائے اور اس سے اجازت لی جائے، یہ شافعیہ کا مسلک ہے، حنابلہ کا ایک قول بھی یہی ہے، خرقی کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، ابن حامد، ابن بطہ اور قاضی نے بھی اس کو اختیار کیا ہے، مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ باپ نابالغہ ثیبہ لڑکی کا نکاح کرسکتا ہے، اور اس کی مرضی معلوم کرنا ضروری نہیں ہے، حنفیہ کا قول بھی یہی ہے، ان کے نزدیک علت صغر ہے، اور اسی وجہ سے باپ کو اس پر ولایت اجبار حاصل ہوتی ہے۔

ثیبہ بالغہ جمہور کے نزدیک اگرچہ اپنے عقد نکاح کی مالک نہیں ہے، مگر اس کی اجازت ورضامندی کے بغیر اس کا نکاح کرنا جائز نہیں(۱)۔

اس لئے کہ حضرت خنساء بن خدام الانصاریہ روایت کرتی ہیں: "أن أباها زوجها وهي ثيب، فكرهت ذلك، فأتت رسول الله ﷺ فرد نكاحه"(۲) (ان کے والد نے ان کی شادی کردی اور ان کو یہ شادی پسند نہیں تھی جبکہ وہ ثیبہ تھیں، وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں تو حضور ﷺ نے والد کے کئے ہوئے نکاح کو رد کردیا)،

= ۳/ ۱۵۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۸، المہذب ۲/ ۳۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۲۴، المغنی ۶/ ۴۸۶، ۴۸۸، ۴۹۰، ۴۹۳، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۱۳، ۱۴، نیل الاوطار ۶/ ۱۲۰، ۱۲۱۔

(۲) بخاری (الفتح ۹/ ۱۹۴ طبع السلفیہ)۔

نیز روایت ہے: "الثیب أحق بنفسها من ولیها" [1] (ثیبہ اپنی ذات کے بارے میں اپنے ولی سے زیادہ حق رکھتی ہے)۔

حنفیہ کے نزدیک بالغہ لڑکی کا نکاح خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ اس کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے [2]، وہ اپنا عقد نکاح خود کرسکتی ہے، ''الہدایہ'' میں ہے کہ عاقلہ، بالغہ آزاد لڑکی کا اپنی مرضی سے کیا ہوا نکاح صحیح ہے، چاہے اس کا ولی عقد نکاح نہ کرے، خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ ظاہر الروایہ میں امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا مسلک یہی ہے، امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ نکاح بغیر ولی کے منعقد نہ ہوگا، امام محمد کے نزدیک نکاح موقوف ہوگا، جواز کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے خالص اپنے حق میں تصرف کیا ہے جس کی وہ اہل ہے، اس لئے کہ وہ عاقلہ، بالغہ اور صاحب تمیز ہے، البتہ اس کا نکاح کرانے کا مطالبہ اس کے ولی سے کیا جاتا ہے، تا کہ اس کو بے حیا نہ سمجھا جائے [3]۔

ثیبہ اگر بالغہ ہو تو بدرجۂ اولی اپنا عقد نکاح کرسکتی ہے، نابالغہ خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ اس کا ولی اس کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کرسکتا ہے، اس لئے کہ ولایت اجبار کا مدار صغر پر ہے، جہاں صغر ہوگا وہاں ولایت اجبار ہوگی، جہاں صغر نہیں ہوگا ولایت اجبار بھی نہیں ہوگی [4]۔

مجنونہ کا ولی اس کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر کرسکتا ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے [5]۔

مذکورہ تمام مسائل میں تفصیلات ہیں، ان کے لئے ''نکاح اور ولایت'' کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے۔

---

(۱) حدیث: "الثیب أحق بنفسها من ولیها" کی روایت دارقطنی (۳/ ۲۴۰ طبع دارالمحاسن) اور مسلم (۲/ ۱۰۳۷ طبع الحلبی) نے کی ہے مسلم میں "الأیم" کا لفظ ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۴۱۔

(۳) الہدایہ ۱/ ۱۹۶۔

(۴) البدائع ۲/ ۲۴۱۔

(۵) البدائع ۲/ ۲۴۱، الہدایہ ۱/ ۲۱۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۷، ۲۷۸، نہایۃ = المحتاج ۶/ ۲۲۴، ۲۳۱، المہذب ۲/ ۳۸، منتہی الإرادات ۳/ ۱۴، ۱۵۔

تزویر

تعریف:

۱-"تزویر" لغت میں "زوّر" کا مصدر ہے، یہ "زور" سے ہے، "زور" کا معنی ہے جھوٹ، ارشاد باری تعالی ہے: "وَالَّذِيْنَ لَا يَشْهَدُوْنَ الزُّوْرَ"(۱) (اور وہ لوگ ایسے ہیں کہ بے ہودہ باتوں میں شامل نہیں ہوتے)، "زور كلامه" یعنی اس نے اپنا کلام مزین کیا، جھوٹ کو آراستہ کرنے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، اور "زورت الكلام في نفسي": میں نے اپنے جی میں کلام تیار کیا، اسی معنی میں حضرت عمرؓ کا یہ قول ہے: "مازورت كلاما لأقوله إلا سبقني إليه أبوبكر" (میں نے کہنے کے لئے جب بھی کوئی بات تیار کی ابوبکر اس میں مجھ سے آگے بڑھ گئے) یعنی اسے سوچا اور پختگی کے ساتھ تیار کیا، لغت میں اس کے اور بھی کئی معانی آتے ہیں(۲)۔

اصطلاحی مفہوم:

کسی چیز کی خلاف واقعہ تحسین وتوصیف جس کو دیکھنے یا سننے والا خلاف حقیقت خیال کرے یعنی باطل کی ایسی ملمع سازی جس سے حق کا وہم ہو اصطلاح میں تزویر کہلاتی ہے(۳)۔

(۱) سورۂ الفرقان/ ۷۲۔

(۲) تاج العروس، مختار الصحاح مادۂ "زور"۔

(۳) سبل السلام ۴/ ۱۳۰ طبع الکتب العلمیہ بیروت۔

متعلقہ الفاظ:

الف-کذب:

۲-کذب کا معنی ہے: خلاف واقعہ خبر دینا، اس کے اور تزویر کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، تزویر کا تعلق قول اور فعل دونوں سے ہے، جبکہ کذب کا تعلق صرف قول سے ہے، کذب کبھی مزین ہوتا ہے، اور کبھی غیر مزین، جبکہ تزویر کا اطلاق صرف ایسے کذب پر ہوتا ہے جس کو ملمع اور آراستہ کیا گیا ہو(۱)۔

ب-خلابت:

۳- خلابت کا معنی ہے: فریب دینا، اور یہ کبھی اخفاء عیب کے ذریعہ ہوتا ہے، اور کبھی کذب یا کسی دوسرے طریق سے(۲)۔

ج-تلبیس:

۴-تلبیس "لبس" سے ہے، اس کا معنی ہے: معاملہ کو خلط ملط کرنا، حقیقت کو چھپا کر خلاف واقعہ امر کا اظہار کرنا(۳)۔

د-تغریر:

۵-"تغریر" کا معنی ہے: دھوکہ دینا اور غلط میں یا ایسے چکر میں ڈال دینا جس کا انجام معلوم نہ ہو۔

ھ-غش:

۶-"غش" غشہ کا مصدر ہے، یہ اس وقت بولتے ہیں جب کوئی کسی کے ساتھ خلوص وہمدردی کا معاملہ کرنے کے بجائے دھوکہ

(۱) تاج العروس۔

(۲) اللسان، تاج العروس، المصباح۔

(۳) التعریفات للجرجانی۔

کا معاملہ کرے، ''غش'' قول وفعل دونوں سے ہوتا ہے، اس طرح تزویر اور غش دونوں مترادف ہیں۔

و-تدلیس:

۷- ''تدلیس'' کے معنی عیب چھپانے کے ہیں، بیع میں اس کا اطلاق اس وقت ہوتا ہے، جبکہ مشتری سے مبیع کا کوئی عیب چھپا لیا جائے۔

تزویر کے بالمقابل تدلیس خاص ہے، اس لئے کہ تدلیس صرف مبیع میں عیب کو چھپانا ہے، جبکہ تزویر عام ہے، اس لئے کہ تزویر قول اور فعل دونوں میں ہوتی ہے، اور مبیع اور غیر مبیع سب سے اس کا تعلق ہے۔

ز-تحریف:

۸- تحریف کا معنی ہے: کلام کو اپنی جگہ سے بدل دینا اور حقیقت سے پھیر دینا۔

ح-تصحیف:

۹- ''تصحیف'' کا معنی ہے: لفظ کو اس طرح بدلنا کہ معنی مقصود بدل جائے، متعلقہ الفاظ اور ان سے متعلق احکام ''تدلیس'' اور ''تحریف'' کی اصطلاحات میں گذر چکے ہیں۔

شرعی حکم:

۱۰- شہادت میں تزویر دراصل شرعاً حرام ہے، اس لئے کہ اس سے یا تو حق ضائع ہوگا یا باطل ثابت ہوگا[1]۔

اس کی حرمت کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّوْرِ"[1] (سو تم بچے رہو بتوں کی گندگی سے اور بچے رہو جھوٹی بات سے)۔

حدیث سے اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کرامؓ سے فرمایا: ''ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قالوا: بلى يا رسول الله ﷺ، قال: الإشراك بالله وعقوق الوالدين، وجلس وكان متكئا، ثم قال: ألا وقول الزور، فما يزال يكررها حتى قلنا: ليته سكت"[2] (کیا میں تم کو سب سے بڑے گناہ کی خبر نہ دوں؟ صحابہ نے عرض کیا کیوں نہیں یا رسول اللہ، حضور ﷺ نے فرمایا: اللہ کے ساتھ شرک کرنا، والدین کی نافرمانی کرنا، اتنا فرما کر آپ بیٹھ گئے، اور آپ ٹیک لگائے ہوئے تھے، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: سنو! اور جھوٹ بولنا، یہ بار بار آپ فرماتے رہے، یہاں تک کہ ہم نے اپنے جی میں کہا کہ کاش آپ خاموش ہوجاتے)۔

۱۱-تزویر کی حرمت سے چند امور مستثنیٰ ہیں:

مثلاً: جنگ کے موقع پر، بیوی کو خوش کرنے اور اس کو راضی کرنے کے لئے اور لوگوں کے درمیان باہم اصلاح کے لئے جھوٹ بولنا[3]۔

استدلال حضرت اسماء بنت یزید کی حدیث مرفوع سے کیا گیا ہے: ''لا يحل الكذب إلا في ثلاث: يحدث الرجل امرأته ليرضيها، والكذب في الحرب، والكذب ليصلح بين الناس"[4] (جھوٹ صرف تین صورتوں میں جائز ہے: بیوی کو خوش

---

(۱) المغنی ۹/۲۶۰۔

(۱) سورۂ حج/۳۰۔

(۲) حدیث: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۴۰۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۹۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۶/۱۵۹۔

(۴) حدیث: "لا يحل الكذب إلا في ثلاث......" کی روایت احمد (۶/۴۵۹،

کرنے کے لئے، جنگ کے موقع پر اور لوگوں کے درمیان مصالحت کی غرض سے)، اپنے یا دوسرے کے مال یا عزت وآبرو کی حفاظت، یا اپنے یا دوسرے کے کسی گناہ کی پردہ پوشی کے لئے جھوٹ بولنے کا بھی یہی حکم ہے[۱]، علامہ نووی سے منقول ہے کہ بظاہر مذکورہ تینوں امور میں واقعی جھوٹ مباح ہے، مگر تعریض سے کام لینا بہتر ہے۔

ابن العربی کہتے ہیں کہ جنگ میں جھوٹ بولنے کا جواز اور حرمت سے اس کا استثناء نص سے ثابت ہے[۲]۔

ارشاد نبوی ہے: "الحرب خدعة"[۳] (جنگ دھوکہ کا نام ہے)، اس حدیث میں جنگ میں ممکنہ حیلہ استعمال کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور جنگ میں احتیاط اور بچاؤ کو پیش نظر رکھنے کی ترغیب دی گئی ہے، نیز اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ حالتِ جنگ میں کفار کو دھوکہ دینا مستحب ہے۔

نووی کہتے ہیں کہ حالت جنگ میں ممکن حد تک کفار کو دھوکہ دینا جائز ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، بشرطیکہ اس سے کسی عہد کا یا امان کا نقض نہ ہوتا ہو ورنہ جائز نہ ہوگا، دھوکہ اور فریب کا مطلب یہ ہے کہ اظہار کسی بات کا ہو اور ارادہ اس کے برعکس ہو[۴]۔

حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ قال: من لكعب بن الأشرف؟ فإنه قد آذى الله ورسوله؟ قال محمد بن مسلمة: أتحب أن أقتله يا رسول الله؟ قال: نعم، قال: فأتاه، فقال: هذا يعني النبي ﷺ. قد

= ۶۱ ۳ طبع المکتب الاسلامی) اور ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۶/ ۰ ۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے الفاظ ترمذی کے ہیں، ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے۔

(۱) قلیوبی ۳/ ۲۱۵۔

(۲) فتح الباری ۶/ ۱۵۸، ۱۵۹، المغنی ۸/ ۳۶۹۔

(۳) حدیث: "الحرب خدعة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۱۵۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) سابقہ مراجع۔

عنانا وسألنا الصدقة، قال: وأيضا والله لتملنّه قال: فإنا اتبعناه فنكره أن ندعه حتى ننظر إلى مايصير أمره، قال: فلم يزل يكلمه حتى استمكن منه فقتله"[۱] (نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ کعب بن اشرف کے لئے کون تیار ہے؟ اس نے اللہ اور اس کے رسول کو ایذا پہنچائی ہے، محمد بن مسلمہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! کیا آپ چاہتے ہیں کہ میں اس کو قتل کردوں؟ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: ہاں! پھر محمد بن مسلمہ کعب کے پاس آئے اور کہا کہ اس شخص (یعنی نبی کریم ﷺ) نے ہم کو تھکا دیا، اور ہم سے صدقہ کا مطالبہ کیا، اس پر کعب نے کہا کہ ابھی کہاں؟ اور بھی دیکھو گے، خدا کی قسم تم سب اس سے بیزار ہو جاؤ گے، محمد بن مسلمہ نے کہا: اب جب ہم لوگوں نے اس کو مان لیا ہے تو اس کے آخری انجام کا انتظار کئے بغیر چھوڑنا بہتر نہیں سمجھتے، فرماتے ہیں کہ وہ اسی طرح اس سے باتیں کرتے رہے یہاں تک کہ موقع پا کر اس کو قتل کر دیا)۔

اس روایت میں حضرت محمد بن مسلمہ کے "عنانا" کہنے کا مطلب تھا: ہم کو اوامر ونواہی کا مکلف بنایا، اسی طرح "سألنا الصدقة" کہنے کا مطلب تھا کہ ہم سے صدقہ طلب کیا تا کہ اس کو صحیح مقام پر صرف کریں، اسی طرح ان کے قول "نكره ان ندعه" کا مقصد یہ تھا کہ ہم ان کی جدائی پسند نہیں کرتے، مگر مذکورہ جملے انہوں نے تعریض وتزویر کے طور پر کہا تا کہ اس کو مطمئن رکھ کر قتل کرسکیں۔

ایک روایت میں ہے کہ انہوں نے حضور ﷺ سے عرض کیا کہ مجھ کو کچھ کہنے کی اجازت دیجئے، حضور ﷺ نے فرمایا: "قل" (کہو اجازت ہے)، اس میں صریحی اور کنائی دونوں طرح کا کذب

(۱) حدیث: "من لكعب بن الأشرف......؟" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۱۵۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے

داخل ہے[1]۔

سیرت ابن ہشام میں ہے کہ نعیم بن مسعود رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا: یا رسول اللہ! میں مسلمان ہو چکا ہوں مگر میری قوم کو میرے اسلام کا علم نہیں ہے، اس لئے مجھے آپ جس چیز کا چاہیں حکم فرمائیں، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إنما أنت فينا رجل واحد، فخذّل عنا إن استطعت فإن الحرب خدعة**" (تم ہم میں ایک ہی آدمی ہو، اگر کر سکو تو دشمن کو ترک جنگ پر آمادہ کرو، اس لئے کہ جنگ فریب کا نام ہے)۔

حضرت نعیم بن مسعود وہاں سے نکل کر بنو قریظہ کے پاس آئے، اور ان سے کہا کہ جنگ میں ان جماعتوں کا ساتھ اس وقت تک نہ دو جب تک کہ وثیقہ کے طور پر اس کے کچھ معزز اشخاص کو اپنے پاس رہن نہ رکھ لو کہ وہ تمہارے ساتھ محمد سے جنگ کریں گے یہاں تک کہ ان کو فنا کر دیں، بنو قریظہ نے کہا کہ تم نے بہت مناسب مشورہ دیا ہے، پھر وہ وہاں سے نکل کر قریش کے پاس آئے اور ان سے کہا کہ تمہارے ساتھ میری محبت اور محمد (ﷺ) سے میرے عدم تعلق کا تم کو علم ہے، مجھے ایک خبر ملی ہے، میں نے ہمدردی کے نقطہ نظر سے تم کو اس سے باخبر کرنا اپنی ذمہ داری سمجھا، تم کو معلوم ہونا چاہئے کہ یہود اپنے اور محمد کے درمیان تعلقات کو بگاڑ کر کافی شرمندہ ہیں، انہوں نے محمد ﷺ کے پاس یہ پیغام بھیجا ہے کہ ہم اپنی حرکتوں پر نادم ہیں، کیا آپ اس پر راضی ہو سکتے ہیں کہ ہم قریش اور غطفان دونوں قبیلوں کے کچھ معزز لوگ ان سے لے کر آپ کے حوالہ کر دیں، تاکہ آپ ان کی گردن ماردیں، پھر ان کے باقی افراد کے استیصال کے لئے ہم آپ سے مل جائیں؟ محمد ﷺ نے یہودیوں کی اس تجویز کو منظور کر لیا ہے، اس لئے اگر یہود تم سے بطور رہن کچھ لوگوں کا مطالبہ کریں تو ان کو اپنا ایک آدمی بھی نہ دینا، اس کے بعد وہ غطفان کے پاس آئے، اور ان سے بھی وہی کہا جو قریش سے کہا تھا، اور ان کو اسی طرح ڈرایا جس طرح قریش کو ڈرایا تھا۔

ادھر ابو سفیان بن حرب اور رؤساء غطفان نے بنو قریظہ کے پاس یہ پیغام بھیجا کہ اب جنگ کے لئے تیار ہو جاؤ، تاکہ ہم محمد ﷺ کو فنا کر دیں اور ہمارے اور ان کے درمیان جو معاملہ ہے اس سے فارغ ہو جائیں، تو بنو قریظہ نے اس کے جواب میں کہلا بھیجا کہ ہم محمد کے ساتھ جنگ میں تمہارا ساتھ اس وقت تک نہ دیں گے جب تک کہ تم اپنے چند لوگ ہمارے پاس رہن نہ رکھ دو، جو محمد سے جنگ کے اختتام تک ہمارے پاس بطور ضمانت رہیں، اس لئے کہ ہمیں ڈر ہے کہ اگر تم پر یہ تجربۂ جنگ تلخ ثابت ہوا اور لڑائی تمہارے لئے دشوار ہو جائے تو تم ہمیں چھوڑ کر اپنے وطن کی راہ لو گے، جبکہ ہمارا مد مقابل ہمارے شہر میں موجود رہے گا، اور ہم تنہا اس سے مقابلہ کی طاقت نہیں رکھتے، قریش و غطفان کے قاصد بنو قریظہ کا یہ جواب لے کر واپس ہوئے تو انہوں نے کہا کہ خدا کی قسم نعیم بن مسعود نے جو کچھ کہا تھا وہ بالکل درست تھا، انہوں نے بنو قریظہ کے پاس یہ کہلا بھیجا کہ خدا کی قسم ہم اپنا ایک آدمی بھی تمہارے حوالہ نہیں کریں گے، اگر تم جنگ کرنا چاہتے ہو تو نکل کر جنگ کرو، جب یہ قاصد بنو قریظہ کے پاس پہنچے تو بنو قریظہ نے آپس میں کہا کہ نعیم بن مسعود کی بات بالکل درست تھی، یہ لوگ صرف جنگ برائے جنگ چاہتے ہیں، یہ لوگ موقع دیکھیں گے تو غنیمت سمجھیں گے، ورنہ ہمیں اپنے دشمن کے بالمقابل تنہا چھوڑ کر یہ اپنے علاقوں کی طرف نکل جائیں گے، انہوں نے قریش و غطفان کے پاس یہ پیغام بھیج دیا کہ ہم محمد سے جنگ میں تمہارا ساتھ اس وقت تک نہیں دیں گے جب تک کہ بطور رہن تم کچھ

---

(۱) حدیث "ائذن لي أن أقول - قال: قل" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/۳۳۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

لوگوں کو ہمارے پاس نہ رکھ دو، قریش وغطفان نے اس شرط سے انکار کردیا، اور اس طرح اللہ نے ان کے درمیان اختلاف پیدا کردیا، دوسری طرف سرما کی سردترین راتوں میں خدا نے انتہائی تیز اور سرد ہوائیں چلائیں جو ان کی ہانڈیاں الٹنے اور ان کے خیمے اکھاڑنے لگیں [۱]۔

جھوٹی گواہی پر فیصلہ:

۱۲ - مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور امام زفر کا مسلک اور حنفیہ کا مفتی بہ قول یہ ہے کہ جھوٹی گواہی پر حاکم کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوگا، باطناً نہیں، اور اس سے کسی چیز کی شرعی صفت زائل نہ ہوگی، خواہ اس کا تعلق عقود یعنی نکاح وغیرہ سے ہو یا فسوخ سے، اور اس میں املاک مرسلہ یعنی جس کا سبب ملک مثلاً وراثت یا خرید فروخت وغیرہ بیان نہ کیا گیا ہو اور غیر مسلم کا بھی کوئی فرق نہیں ہے [۲]، استدلال اس حدیث سے کیا گیا ہے: "إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذ منه شيئا، فإنما أقطع له قطعة من النار" [۳] (میں ایک انسان ہوں، تم میرے پاس اپنے نزاعات لے کر آتے ہو، ہوسکتا ہے کہ تم میں کا کوئی دوسرے کے مقابلہ میں حجت قائم کرنے میں زیادہ تیز ہو، اور میں اس کے بیان کے مطابق اس کے حق میں فیصلہ کردوں، اس لئے اگر کسی کو اس کے بھائی کے حق میں سے کچھ دے دوں تو وہ اس میں سے کچھ بھی نہ لے، کیونکہ میں (اس صورت میں) اس کے لئے جہنم کے ایک ٹکڑے کا فیصلہ کرتا ہوں)۔

(۱) السيرة النبويہ لابن ہشام ۳/ ۲۴۰، ۲۴۲ طبع مصطفی الحلبی، اور حدیث: "نعيم بن مسعود أتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله إني قد أسلمت وإن قومي....." کی روایت ابن ہشام نے ابن اسحاق سے کی ہے ابن اسحاق نے اسے بلا سند ذکر کیا ہے ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ (۴/ ۱۱۴) میں کہا ہے کہ نعیم مسعود کے مذکورہ قصہ کے بارے میں ابن اسحاق کا بیان موسیٰ بن عقبہ کے بیان سے بہتر ہے نیز دیکھئے: دلائل النبوۃ للبیہقی (۳/ ۴۹۸ طبع دار الکتب العلمیہ)۔

(۲) المغنی ۹/ ۵۸، الاملاء للشافعی ۷/ ۴۰، قلیوبی ۴/ ۳۰۴، الشرح الصغیر ۴/ ۲۹۵۔

(۳) حدیث: "إنما أنا بشر....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۲ ۳۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ جھوٹی شہادت پر فیصلہ فسوخ اور عقود دونوں میں ظاہراً اور باطناً نافذ ہوگا، بشرطیکہ محل اس قابل ہو، اور قاضی کو حقیقتِ حال کا علم نہ ہو، اس لئے کہ حضرت علیؓ کے عہد میں ایک مرد نے ایک عورت پر بیوی ہونے کا دعویٰ کردیا، عورت نے انکار کیا مگر مرد نے بیّنہ پیش کردیا، حضرت علیؓ نے بیّنہ کے مطابق اس کے بیوی ہونے کا فیصلہ کردیا، اس عورت نے فیصلہ کے بعد حضرت علیؓ سے عرض کیا کہ (واقعہ کے لحاظ سے تو) میرا نکاح اس سے ہوا نہیں ہے، لیکن جب آپ نے میرے خلاف فیصلہ کرہی دیا ہے تو باقاعدہ نکاح بھی کردیجئے، حضرت علی نے فرمایا: مجھے نکاح کرنے کی ضرورت نہیں، دونوں گواہوں نے ہی تمہارا نکاح کردیا ہے [۱]۔

اس کی تفصیل کا محل "قضاء" اور "شہادت" کی اصطلاحات ہیں۔

جھوٹی قسم کھانا:

۱۳ - اصلاً جھوٹی قسم کھانا حرام ہے، یہ یمین غموس ہے، جمہور کے نزدیک اس کی تعریف یہ ہے کہ انسان جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھائے، مالکیہ کے نزدیک اس کی تعریف یہ ہے کہ انسان جان بوجھ کر یا شک یا کمزور گمان کی بنا پر جھوٹی قسم کھائے۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۳۳، ۳۳۴۔

بعض حالات میں جھوٹی قسم کھانا جائز یا واجب (علی اختلاف الاقوال) ہوتا ہے، مثلاً انسان سے زبردستی جھوٹی قسم لی جائے، اور وہ اپنی یا کسی مظلوم کی جان بچانے کے لئے جھوٹی قسم کھانے پر مجبور ہوجائے۔

یمین غموس کے احکام کی تفصیل ''ایمان'' کی اصطلاح کے تحت گذر چکی ہے[۱]۔

جھوٹے گواہوں پر ضمان کا مسئلہ:

۱۴ - جھوٹی شہادت سے اگر ضمان متعلق ہوتو اس کے ضامن جھوٹے گواہ ہوں گے، اگر فیصلہ کا تعلق کسی مال سے ہوتو مال صاحب مال کو واپس کردیا جائے گا، اور اگر شہادت سے کسی قسم کا اتلاف وابستہ ہوتو گواہوں پر اس کا ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ سبب اتلاف وہی ہیں۔

شافعیہ[۲] اور حنابلہ[۳] کے نزدیک جھوٹے گواہوں پر قصاص واجب ہوگا، اگر وہ کسی شخص کے خلاف کسی ایسی چیز کی گواہی دیں جس کی وجہ سے اس کو قتل کردیا جائے، مثلاً ظلماً قتل عمد یا ارتداد یا حالتِ احصان میں زنا کی شہادت دیں اور اس بنیاد پر اس کو قتل کردیا جائے، پھر دونوں گواہ اپنی گواہی سے رجوع کرلیں اور اس جھوٹی شہادت کے ذریعہ اس کو جان بوجھ کر مروانے کا اقرار کریں، یعنی اس کو معلوم ہو کہ ان کی شہادت کی بناپر وہ قتل کردیا جائے گا تو جھوٹی شہادت کے ذریعہ قتل عمد کی بناپر ان پر قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ ان کی گواہی قتل کا سبب ہے، محض کذب وتزویر سے قصاص واجب نہ ہوگا۔

اور اگر قصاص کے بجائے معاملہ دیت پر آجائے تو دیت مغلظہ واجب ہوگی، یہی حکم اس صورت میں ہے جب دونوں گواہ ایسی چیز کی جھوٹی گواہی دیں جس کے قصاص میں اس کا ہاتھ کاٹنا ضروری ہوجائے اور کاٹ دیا جائے، یا کسی ایسے سرقہ کی شہادت دیں جس سے قطع ید لازم آتا ہو، اور اگر کاٹنے کا اثر بلاکت جان تک پہنچ جائے تو جان کا قصاص دونوں گواہوں پر واجب ہوگا، جس طرح کہ قاضی اگر گواہوں کا جھوٹ جانتے ہوئے قصاص کا جھوٹا فیصلہ کردے تو اس پر قصاص واجب ہوگا۔

مالکیہ[۱] اور حنفیہ[۲] کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں دیت واجب ہوگی، قصاص نہیں، اس لئے کہ جھوٹی شہادت کے ذریعہ قتل قتل بالسبب ہے، اور قتل بالسبب براہ راست ارتکاب قتل کے برابر نہیں ہے، اس لئے اس کا اثر بھی کمتر ہوگا، اور اس کی وجہ سے قصاص کے بجائے صرف دیت واجب ہوگی۔

وجوب قصاص یا وجوب دیت کا یہ حکم اس وقت ہے جبکہ قصاص لے لینے کے بعد گواہوں کا کذب ظاہر ہوجائے یا شہادت سے وہ رجوع کرلیں، اگر فیصلہ کے بعد قصاص لینے سے قبل رجوع کریں تو حکم ٹوٹ جائے گا، اور گواہوں پر کوئی تاوان واجب نہ ہوگا، بلکہ صرف ان کی تعزیر کی جائے گی۔

جھوٹے گواہوں پر حد قذف ہوگی اگر وہ زنا کی شہادت دیں اور اس صورت میں ان کا کذب خواہ حد زنا جاری کرنے سے قبل ظاہر ہوا ہو یا اس کے بعد بہر دوصورت ان پر حد قذف جاری کی جائے گی، البتہ اگر جھوٹے گواہ کسی محصن کے خلاف زنا کی شہادت دیں اور ان کی گواہی کی بنیاد پر اس کو رجم کردیا جائے تو حد قذف کے ساتھ ان پر

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۷/ ۲۸۲، ۲۸۶، ۲۸۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۱۱۔

(۳) المغنی ۹/ ۲۶۲، ۸/ ۲۴۵۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۲۹۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۲۳۹۔

قصاص بھی واجب ہوگا[۱]۔

قصاص اور قذف کے احکام کی تفصیل ''جنایت''، ''حدود'' اور ''قصاص'' نیز ''شہادت'' اور ''قضاء'' کی اصطلاحات کے تحت دیکھی جائے۔

عملی جعل سازی:

۱۵ - بیوع میں جعل سازی کی صورت یہ ہے کہ مبیع (خرید فروخت کا سامان) کا عیب چھپا کر اس کو خوبصورت بنایا جائے تا کہ اس کو اچھی، پسندیدہ اور قابل قبول صورت میں پیش کیا جائے، مثلاً کسی دودھ والے جانور کا دودھ اس کے تھن میں چھوڑ کر مشتری کو یہ تاثر دیا جائے کہ یہ زیادہ دودھ دینے والا جانور ہے، یا کسی پرانے سامان پر خوبصورت رنگ چڑھا دیا جائے، امانات والی بیوع (مرابحہ، تولیہ، اور حطیطہ)، میں سامان کی قیمت کے بارے میں دروغ بیانی بھی عملی جعل سازی ہے، اسی طرح قاضی کی تحریر کی نقل اتارنا، یا اس کا جعلی دستخط کرنا، یا قضاء کے رجسٹر میں گواہوں کی گواہی کا جعلی اندراج جس سے کسی مستحق کا حق مارا جائے، یہ سب عملی تزویر کی شکلیں ہیں۔

جس طرح کہ نکاح میں عملی تزویر کی صورت یہ ہوتی ہے کہ زوجین میں سے کوئی اپنے عیب کو دوسرے پر ظاہر نہ ہونے دے۔

اور کبھی کذب فریب کے قصد سے بال کو سیاہ کرنا بھی تزویر بن جاتا ہے۔

تزویر کی مذکورہ بالا تمام قسمیں تزویر حرام کے زمرے میں آتی ہیں، اور یہ اس حدیث پاک کے عموم میں داخل ہیں: "من غشنا فلیس منا"[۲] (جو ہمارے ساتھ فریب کرے وہ ہم میں سے نہیں)۔

تفصیل کے لئے ''تدلیس''، ''تسوید''، ''بیع''، ''نکاح''، ''شہادت''، ''قضاء'' اور ''عیب'' کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

نقود اور ناپ تول کے آلات میں جعل سازی:

۱۶ - ان میں جعل سازی کی صورت یہ ہے کہ ان میں کھوٹ ملا کر یا ان کے وزن یا سائز میں تبدیلی کر کے ان کی مقدار کم کر دی جائے، مثلاً سونے کے دینار یا چاندی کے دراہم میں کوئی دوسری دھات مثلاً تانبا، یا سیسہ ملا دیا جائے، تا کہ خالص سونا یا چاندی کی مقدار کم ہو جائے یا دینار یا درہم کے سائز میں کمی کر دی جائے، یا وزن کے لئے مستعمل پتھر کا وزن یا ناپ کے پیمانے کا سائز گھٹا دیا جائے، تا کہ وزن کردہ یا ناپی ہوئی چیز کم ہو جائے اور نفع زیادہ ہو۔

نقود اور ناپ تول کے آلات میں جعل سازی حرام ہے، اور یہ اس آیت کریمہ کے تحت داخل ہے: "وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ، الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ، وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ"[۱] (بڑی خرابی ہے ناپ تول میں کمی کرنے والوں کی کہ جب لوگوں سے ناپ کریں پورا ہی لے لیں اور جب انہیں ناپ کر یا تول کر دیں تو گھٹا دیں)۔

نیز اس حدیث کے عموم میں بھی داخل ہے: "من غشنا فلیس منا" (جو ہمارے ساتھ فریب کرے وہ ہم میں سے نہیں) اسی طرح اس سے نقود خراب ہوتے ہیں، ارباب حق کا نقصان ہوتا ہے، مہنگائی بڑھتی ہے، صدقات میں کمی آتی ہے، شہروں میں لوگوں کی متعلقہ ضروریات متاثر ہوتی ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ محتسب (تفتیشی افسر) کے فرائض میں یہ شمار کیا گیا ہے کہ پیمانوں اور وزن کے پتھروں پر نگاہ رکھے، اور ان کے

---

(۱) المغنی ۸/ ۲۱۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۱۱۔

(۲) حدیث: "من غشنا فلیس منا" کی روایت مسلم (۱/ ۹۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ مطففین/ ۱، ۳۔

اوزان کی جانچ کرنے کے بعد لازمی طور پر اپنی مہر لگادے، تا کہ ان کی مقدار میں ہونے والی تبدیلیوں اورفریب کاریوں کا سدباب ہوسکے۔

جس طرح کہ سونا کے دینار اور چاندی کے دراہم کے وزن وساز پر نگاہ رکھنا اس کے فرائض میں داخل ہے، کھوٹے درہم ڈھالنا امام کے لئے بھی درست نہیں ہے دوسرے کے حق میں اس کی حرمت اور دوچند ہوجاتی ہے، اس لئے کہ دراہم میں کھوٹ کا لوگوں کو پتہ نہیں چلتا، اس لئے اس کا غرر بہت عظیم ہے، امام کا معاملہ اس سے مختلف ہے، اس لئے کہ وہ جس قدر وزن کے درہم ودینار ڈھالے گا اس کا اعلان واشتہار کرائے گا۔

امام کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے بے کھوٹ کے خالص درہم ودینار ڈھالنا بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ کھوٹ اور فساد کے بارے میں کچھ اطمینان نہیں ہے [۱]۔

دستاویزات میں جعل سازی کی شکلیں اوران سے بچنے کی صورتیں:

۱۷- تبصرۃ الحکام میں ہے: اور معین الحکام میں بھی اسی طرح ہے کہ وثیقہ نویس کو چاہئے کہ وہ اسماء جوذراسی تبدیلی سے بدل سکتے ہوں ان کو قطعی بنانے پر توجہ دے، تا کہ ان میں کسی قسم کا ردوبدل نہ ہوسکے، مثلاً ''مظفر'' جو ذراسی تبدیلی سے ''مظہر'' ہوسکتا ہے، ''بکر'' ''بکیر'' بن سکتا ہے، اور ''عائشہ'' کو ''عاتکہ'' بنایا جاسکتا ہے، کبھی سطر کے اخیر میں جگہ خالی رہ جائے تو اس میں کسی اضافہ کا امکان پیدا ہوجاتا ہے، اسی طرح وثیقہ نویس کو اس سے بھی بچنے کی کوشش کرنی چاہئے کہ کہیں ایک حرف کے اضافہ سے معاملہ کچھ کا کچھ نہ ہوجائے، مثلاً وثیقہ میں یہ لکھا گیا کہ فلاں نے یہ اقرار کیا کہ فلاں کے اس کے پاس ایک ہزار درہم ہیں، اب اگر اس عدد کے بعد اس کے نصف کا ذکر نہ کیا جائے، مثلاً ''ألف درهم'' ایک ہزار درہم جس کا آدھا پانچ سو ہے تو اس میں ایک الف بڑھا کر (ألفا درهم) (دوہزار درہم) بنایا جاسکتا ہے [۱]۔

ابن المناصف کی ''التنبیہ'' میں ہے کہ دستاویزات اور وثائق لکھنے کے لئے صرف عادل علماء کا تقرر کیا جائے، جیسا کہ امام مالک نے فرمایا کہ لوگوں کی دستاویزات صرف وہ شخص لکھے جوان کی واقفیت رکھتا ہو، بذات خود عادل ہو اور اس کی تحریر پر اطمینان ہو، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ'' [۲] (اور لازم ہے کہ تمہارے درمیان لکھنے والا ٹھیک ٹھیک لکھے)، اور جو اچھا لکھنا نہ جانتا ہو، وثیقہ کے مضامین سے واقف نہ ہو، ایسے شخص کا تقرر اس کام کے لئے مناسب نہیں، ورنہ لوگوں کے اکثر معاملات ومسائل فاسد ہوجائیں گے، اسی طرح کوئی شخص وجوہ کتابت سے تو واقف ہو مگر دیانت کے معاملے میں متہم ہو تو ایسے شخص کا تقرر بھی مناسب نہیں، خواہ اپنی تحریر میں شہادت میں اپنا نام نہ لکھے، اس لئے کہ اس طرح کا شخص لوگوں کو شر وفساد کے طریقے بتائے گا اور گواہ بنانے کے لئے لوگوں کو مسائل میں تحریف کرنے کی تلقین کرے گا، آج بہت سے لوگ سودی معاملات، شرکت فاسدہ اور فسخ شدہ نکاح وغیرہ کے ناجائز معاملات سے متعلق استفتاء لے کر آتے ہیں پھر جب اہل دیانت ان کو ان کاموں سے منع کردیتے ہیں تو وہ لوگ اسی قسم کے (جعل ساز) لوگوں کے پاس اپنے سوالات لے کر جاتے ہیں، پھر یہ لوگ ان کے الفاظ میں تحریف کردیتے ہیں

---

(۱) المجموع ۱۰/ ۱۰، نہایۃ الرتبۃ فی طلب الحسبہ رص ۴۳، ۷۸، معالم القربہ رص ۸۵۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۸۵، معین الحکام ص ۸۹۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

اورایسی عبارتوں کا سہارا لیتے ہیں جن سے بظاہر جواز کا وہم ہوتا ہو، یہ بڑے فساد کی بات ہوگی، یہ لوگ خود بھی گمراہ ہوتے ہیں اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتے ہیں، اور بیشتر لوگ حدود اسلام کے بارے میں تحقیر اور محرمات سے کھلواڑ کرنے کی طرف مائل ہوگئے ہیں، اور ظالم عنقریب جان لیں گے کہ کس کروٹ الٹتے ہیں [1]۔

"تبصرۃ الحکام" اور احمد بن موسی بن النحوی الدمشقی الشافعی کی "العالي الرتبة في أحكام الحسبة" میں بھی وثیقہ نویس کے تعلق سے یہ آیا ہے جو مذہب مالکی کے قواعد کے خلاف نہیں ہے، کہ جب کاتب اپنی کتابت سے فارغ ہوجائے تو کتابت شدہ حصہ کو مکمل کردے اور اس کو پڑھے، اور الفاظ کو صاف صاف ممتاز کرکے لکھے۔

مناسب یہ ہے کہ کاتب اپنی تحریر میں سات (سبعة) اورنو (تسعة) کے درمیان واضح فرق کرے اور اگر اس میں سو درہم کا ذکر ہوتو سو کے ساتھ ایک بھی لکھے اور مناسب یہ ہے کہ اس کے نصف کا ذکر بھی کردے، اور اگر درہم ہزار ہوتو ایک کی قید بھی لکھے اور اس کے نصف کا ذکر بھی کرے، تاکہ کسی قسم کا اشتباہ باقی نہ رہے اور اگر پانچ ہزار درہم (خمسة آلاف) ہوتو (کھڑا مد کے بجائے) "لا" کے ساتھ "آلاف" لکھے تاکہ "خمسة" ذرا سی تبدیلی سے "خمسین الفا" نہ ہوجائے، اور ایسی جگہوں پر احتیاطاً نصف کا ذکر کردے، جہاں زیادتی پیدا کئے جانے کا امکان ہو، مثلاً خمسة عشر (۱۵) خمسة وعشرين (۲۵)، اور سبعين (۷۰) تسعين (۹۰) بن سکتا ہے، اگر کاتب رقم کے نصف کا ذکر نہ کرے تو گواہوں کو چاہئے کہ اپنی شہادت میں مبلغ رقم کا ذکر کریں، تاکہ اگر دستاویز میں کسی قسم کا ردوبدل ہوتو ان کو شک نہ ہو، اور اگر تحریر میں کوئی تبدیلی یا اضافہ کیا گیا ہوتو کاتب کو چاہئے کہ وضاحت کردے کہ دستاویز میں فلاں جگہ تبدیلی یا اضافہ ہے۔

مناسب یہ ہے کہ مکتوب کی تمام سطریں پوری لکھی جائیں تاکہ سطر کے آخر میں کوئی ایسا لفظ نہ بڑھادیا جائے جس سے پورا مکتوب یا اس کے بعض احکام فاسد ہوجائیں، مثلاً سطر کے آخر میں جملہ ہو: "وجعل النظر في الوقف المذكور" (یعنی مذکورہ وقف پر نگاہ کی ذمہ داری) اور اس سے متصل سطر کی ابتداء میں "لزيد" کا لفظ ہو اور سطر کے آخر میں کچھ گنجائش موجود ہوتو اس میں "لنفسه" کا الحاق کرکے جملہ اس طرح بنایا جاسکتا ہے: "لنفسه ثم لزيد" اس طرح وقف باطل ہوجائے گا، یا اس جیسی کوئی گڑبڑی پیدا کی جائے۔

اگر اتفاقاً سطر کے آخر میں اتنا خلا رہ جائے جس میں اس کلمہ کی گنجائش اس کے طول یا کثرت حروف کی بناپر نہ ہو جو وہ لکھنا چاہتا ہوتو اس خلا کو اسی کلمہ کو مکرر لکھ کر پر کردے جس پر وہ سطر پوری ہوئی ہو یا اس جگہ "صح" یا لمبی ص لکھ دے، یا کھلے دائرے کا نشان بنادے، یا اس طرح کچھ لکھ دے جس سے وہ خلا ختم ہوجائے، اور اس میں مکتوب کے منشا کے خلاف کسی ردوبدل کا امکان باقی نہ رہے، اگر اخیر سطر میں خلا رہ جائے تو استحضار قلب کے ساتھ ذکر اللہ کی نیت سے "حسبي الله" یا "الحمدلله" لکھ دے، یا گواہ اول کو جو اس دستاویز پر اپنا دستخط کرے گا حکم دے کہ اس خالی جگہ میں دستخط کرے، اگر کسی ایسے کاغذ پر لکھنے کی نوبت آئے جس میں کئی جوڑ ہوں تو ہر جوڑ پر اس کی علامت لکھ دے، اور دستاویز کے آخر میں وضاحت کردے کہ اس دستاویز میں اتنے جوڑ ہیں، بعض لوگ مکتوب کی سطروں کی تعداد بھی لکھتے ہیں، اگر مکتوب کے کئی نسخے ہوں تو اس کا ذکر بھی کرے، اور ان کی تعداد بھی تحریر کرے اور ان کا متفق ہونا بھی ذکر کردے۔ اس پر ابن سہل اور ابن الہندی وغیرہ نے متنبہ کیا ہے۔

"معین الحکام" میں بھی اسی طرح آیا ہے اور اس میں لکھا ہے

(۱) تبصرۃ الحکام ر ص ۹۰۸، معین الحکام ر ص ۹۲۔

کہ یہ باتیں امام ابوحنیفہ کے قواعد کے خلاف نہیں ہیں [۱]۔

"مجلۃ الأحکام العدلیہ" (دفعہ: ۱۸۱۴) میں ہے: قاضی عدالت (دار القضاء) میں ایک رجسٹر کارروائیوں (کے اندراج) کے لئے رکھے گا اور جو احکامات یا دستاویزات جاری کرے گا، اس رجسٹر میں اس طرح اس کا اندراج کرے گا کہ حیلہ وفساد سے پوری طرح محفوظ رہے، نہایت اہتمام اور باریکی سے اس رجسٹر کی حفاظت کرے گا، اور جب وہ معزول کیا جائے تو مذکورہ تمام رجسٹر بطور خود یا اپنے سکریٹری کے توسط سے اپنے جانشین کے حوالہ کردے گا۔

جعل سازی کا ثبوت:

۱۸- جعل سازی کے ثبوت کی صورت یہ ہے کہ خود جعل ساز اس کا اقرار کرلے یا یقینی طور پر کذب ظاہر ہوجائے، مثلاً کسی شخص کے قتل ہوجانے کی گواہی دے حالانکہ وہ زندہ ہو، یا کسی شخص کے حق میں گواہی دے کہ اس نے فلاں وقت میں یہ کام کیا ہے جبکہ وہ شخص اس سے قبل فوت ہوچکا ہو، یا اس کی ولادت اس کے بعد ہوئی ہو، اور اسی طرح کی دیگر شہادتیں [۲]۔

۱۹- دستاویزات میں جعل سازی کے تعلق سے مالکیہ میں لخمی، اور حنفیہ میں ابو اللیث کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے خلاف مال کا دعوی کرے، اور مدعی علیہ انکار کرے پھر مدعی ثبوت کے طور پر مدعا علیہ کی کوئی تحریر پیش کردے جس کو مدعی علیہ اپنی تحریر ماننے سے انکار کردے، اور کسی کے پاس کوئی بینہ موجود نہ ہو، تو ایسی صورت میں اگر مدعی مطالبہ کرے کہ چند عادل اور معتبر اشخاص کی موجودگی میں مدعا علیہ سے لکھوایا جائے، اور اس تحریر کا مدعی کے پیش کردہ نوشتہ سے مقابلہ کیا جائے تو مدعا علیہ کو لکھنے پر مجبور کیا جائے گا، اور اس کو حکم دیا جائے گا جو لفظ لمبا لکھا جاتا ہے اس کو لمبا لکھے، تاکہ اس کے لئے اپنی تحریر کا بدلنا ممکن نہ ہو، اگر دونوں تحریروں کے درمیان واضح یکسانیت پائی جائے جس سے پتہ چلے کہ دونوں تحریریں ایک ہی شخص کی ہیں تو یہ حجت قرار پائے گی اور اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

ابو اللیث کہتے ہیں کہ ائمۂ بخاری بھی اسی کے قائل ہیں [۱]۔

فقہاء مالکیہ میں عبد الحمید الصائغ کہتے ہیں کہ اس کو لکھنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا جس طرح کہ اس کو اپنے خلاف بینہ پیش کرنے پر مجبور نہیں کیا جاتا۔

لخمی دونوں صورتوں یعنی تحریر کو لازم کرنے اور اپنے خلاف بینہ پیش کرنے پر مجبور نہ کرنے میں یہ فرق بیان کرتے ہیں کہ مدعا علیہ یقیناً اپنے خلاف گواہی دینے والوں کو جھٹلائے گا، اس لئے ایسے معاملے میں کوشش کرنا مناسب نہیں جس کے بطلان کا یقین ہو، لیکن جہاں تک تحریر کا معاملہ ہے تو تحریر اس کے اقرار کے ساتھ اس کی طرف سے صادر ہوگی اور عادل اشخاص اس کی حالیہ لکھی ہوئی تحریر کا موازنہ مدعی کی پیش کردہ تحریر سے کریں گے، اور اس کے موافق یا مخالف ہونے کی شہادت دیں گے۔

صاحب "المحیط" نے امام محمد بن الحسن کی یہ صراحت نقل کی ہے کہ یہ حجت نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی حیثیت اس کے اس اقرار سے بڑھ کر نہیں ہے جب وہ یہ کہے کہ یہ میری تحریر ہے، میں نے ہی اسے لکھا ہے، مگر مجھ پر اس کا یہ مال واجب نہیں ہے، اس صورت میں اس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا اور اس پر کچھ واجب نہ ہوگا [۲]۔

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/۹۸، معین الحکام ص ۹۲، ۹۳۔

(۲) المغنی ۹/۲۱۱، ابن عابدین ۴/۳۹۵۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/۲۹۵، معین الحکام ۱۵۷۔

(۲) سابقہ مراجع۔

جعل سازی کی سزا:

۲۰–جعل سازی کی سزا حاکم کی صوابدید پر ہے، ان جرائم کی طرح جس کی کوئی سزا شریعت میں مقرر نہیں ہے، بشرطیکہ پتہ چل جائے کہ اس نے جعل سازی جان بوجھ کر کی ہے، تو حاکم اپنی صوابدید کے مطابق تشہیر، ضرب، قید، سر مونڈنا یا تذلیل واہانت وغیرہ کے ذریعہ اس کو سزا دے سکتا ہے (۱)۔

تفصیل ''شہادت''، ''تعزیر'' اور ''تشہیر'' کی اصطلاحات میں دیکھی جائیں۔

(۱) المغنی ۹/ ۲۵۹، ۲۶۰، ابن عابدین ۴/ ۳۹۵، مطالب أولی النہی ۶/ ۱۳۸، کشاف القناع ۶/ ۲۲۴، قلیوبی ۴/ ۲۰۵، مواہب الجلیل ۴/ ۲۲۹، الخرشی ۵/ ۱۳۳۔

تزئین

دیکھئے: ''تزین''۔

تزین

تعریف:

۱–''تزین'' کا معنی ہے: زینت اختیار کرنا، اور زینت لغت میں ایسا جامع اسم ہے جو زینت کی ہر چیز کو شامل ہے، یہ اسم مصدر بول کر مفعول مراد لینے کے قبیل سے ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَاظَهَرَ مِنْهَا'' (۱) (اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے)۔

آیت بالا کا معنی یہ ہے کہ عورتیں اپنی اندرونی زینت مثلاً ہار، پازیب، بازوبند اور کنگن وغیرہ کا اظہار نہ کریں اور ظاہری زینت سے مراد کپڑے اور چہرے کی زینت ہے (۲)۔

لغت اور اصطلاح دونوں میں یہ ایک ہی معنی میں مستعمل ہے۔

متعلقہ الفاظ:

تحسن اور تحلی:

۲–''تحسن'' حسن سے ہے، ''قبح'' کی ضد ہے، لغت میں اس کا معنی ہے زینت اختیار کرنا، کہا جاتا ہے: ''حسّن الشئ تحسینا'' یعنی اس نے اس چیز کو مزین کیا۔

(۱) سورۂ نور/ ۳۱۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ ''زین''، نیز دیکھئے: ابن عابدین ۲/ ۶۱۷، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۰۸، ۲۰۹۔

امام راغب الاصفہانی فرماتے ہیں کہ عام لوگوں کی زبان میں حسن کا استعمال زیادہ تر نگاہ میں بھلی معلوم ہونے والی چیز کے لئے کیا جاتا ہے، جبکہ قرآن کریم میں اس کا استعمال زیادہ تر بصیرت کے اعتبار سے اچھی چیزوں کے لئے ہوا ہے [۱]۔

۳- "تحلية" کا معنی لغت میں ہے: زیورات پہننا، کہا جاتا ہے: "تحلت المرأة" عورت نے زیورات پہنے یا بنائے، "حلّيت المرأة" تشدید کے ساتھ، میں نے عورت کو زیورات پہنائے یا اس کے لئے زیورات بنوائے، تاکہ وہ پہنے [۲]۔

۴- تزین، تجمل اور تحسن قریب قریب ہم معنی ہیں، اور یہ تمام الفاظ تحلیہ کے مقابلے میں عام ہیں، اس لئے کہ ان کا اطلاق زیورات کے علاوہ زینت کی دوسری چیزوں پر بھی ہوتا ہے، مثلاً سرمہ لگانا، بال میں کنگھی کرنا، اور خضاب لگانا وغیرہ۔

بعض حضرات نے "تحسن" اور "تجمل" کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ "تحسن"، حسن سے ہے جو اصلاً صورت کے لئے ہے، مگر پھر اس کا استعمال افعال واخلاق کے لئے بھی ہونے لگا، اور "تجمل" جمال سے ہے جو اصلاً افعال واخلاق اور ظاہری احوال کے لئے ہے، مگر پھر اس کا استعمال "صورت" کے لئے ہونے لگا [۳]۔

رہا تحسن وتجمل اور تزین کے مابین فرق تو بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ "تزین" اس زائد چیز کے ذریعہ ہوتی ہے جو اصل سے جدا ہو، ارشاد باری تعالی ہے: "وَ زَيَّنَّا السَّمَآءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيْحَ" [۴] (اور ہم نے اس قریب والے آسمان کو ستاروں کے ذریعہ سے رونق بھی دی)۔

(۱) مختار الصحاح، المصباح المنیر مادۂ "حسن"، المفردات للراغب الاصفہانی مادۂ "حسن"، "زین"۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) الفروق فی اللغۃ لابی الہلال العسکری رص ۲۵۷ شائع کردہ دار الآفاق۔

(۴) سورۂ فصلت ر ۱۲۔

قرطبی کہتے ہیں کہ بناوٹی زینت وہ ہے جس کے ذریعہ عورت اپنے آپ کو سنوارنے کی خود کوشش کرے، مثلاً کپڑا زیورات، سرمہ اور خضاب [۱]، اس معنی میں یہ آیت کریمہ آئی ہے: "خُذُوْا زِيْنَتَكُم عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ" [۲] (اور ہر نماز کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو)۔

بہر حال تحسن اور تجمل دونوں اصل سے وابستہ زیادتی یا اس میں کمی کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں جیسا کہ اس آیت کریمہ سے مستفاد ہوتا ہے: "وَ صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ" [۳] (اور تمہارا نقشہ بنایا، سو تمہارا کیسا اچھا نقشہ بنایا)۔

شرعی حکم:

۵- زینت اختیار کرنا اصلاً مستحب ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ" [۴] (آپ کہئے اللہ کی زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے بنائی ہے کس نے حرام کردیا ہے اور کھانے کی پاکیزہ چیزوں کو) اسی طرح ارشاد نبوی علی صاحبہ الصلوۃ والسلام ہے: "من أنعم الله عليه نعمة، فإن الله يحب أن يرى أثر نعمته عليه" [۵] (جس کو اللہ نعمت سے نوازے اللہ چاہتا ہے کہ اس پر اس کی نعمت کا اثر

(۱) تفسیر قرطبی ۲۳۹/۱۲، تفسیر ابن کثیر ۲۱۰/۲، ۳۰۳/۳۔

(۲) سورۂ اعراف ر ۳۱۔

(۳) سورۂ غافر ر ۶۴۔

(۴) سورۂ اعراف ر ۳۲۔

(۵) حدیث: "من أنعم الله عليه نعمة......" کی روایت احمد (۴۳۸/۴ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی کہتے ہیں کہ اس کے رجال ثقہ ہیں (مجمع ۱۳۲/۵ طبع القدسی)۔

دکھائی دے)۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ، عیدین، لوگوں سے ملاقات اور بھائیوں کی زیارت کے مواقع پر عمدہ کپڑے پہننا اور ان کے ذریعہ زینت اختیار کرنا مستحب ہے، ابو العالیہ کہتے ہیں کہ مسلمان باہم ملاقات کے موقع پر زینت ونفاست کا اہتمام کرتے تھے۔

مکحول حضرت عائشہؓ سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: "كان نفر من أصحاب رسول الله ﷺ ينتظرونه على الباب، فخرج يريدهم، وفي الدار ركوة فيها ماء، فجعل ينظر في الماء ويسوي لحيته وشعره، فقلت: يا رسول الله: وأنت تفعل هذا؟ قال: نعم، إذا خرج الرجل إلى إخوانه فليهيىء من نفسه، فإن الله جميل يحب الجمال"[1] (رسول اللہ ﷺ کے چند اصحاب دروازہ پر آپ کا انتظار کر رہے تھے، آپ ﷺ ان سے ملنے کے ارادہ سے نکلے، گھر میں ایک پیالہ میں پانی تھا، آپ ﷺ پانی میں دیکھتے ہوئے اپنی داڑھی اور بال درست کرنے لگے، میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! آپ یہ کرر ہے ہیں؟ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: ہاں جب آدمی اپنے بھائیوں سے ملنے کے لئے نکلے تو چاہئے کہ اپنے آپ کو تیار کرے، اس لئے کہ اللہ جمیل ہے اور جمال کو پسند کرتا ہے)۔

اس معنی کی احادیث بہت ہیں، ان سب سے تزین اور تحسین ہیئت کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے[2]۔

٦- زیب وزینت کا مقصد تکبر وغرور نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ یہ حرام ہے، ابن عابدین نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے کہ جمال کے مقصد اور

(١) حدیث: "إذا خرج الرجل إلى إخوانه....." کی روایت سمعانی نے (أدب الإملاء والاستملاء ص ٣٢ طبع لیدن) میں کی ہے، اس کی سند میں مکحول اور حضرت عائشہؓ کے درمیان انقطاع ہے۔

(٢) حاشیہ ابن عابدین ٥/ ٤٨١، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ٧/ ١٩٥، ١٩٨۔

زینت کے قصد کے درمیان لزوم نہیں ہے، قصد جمال کا حاصل عار ختم کرنا، وقار قائم کرنا، اور بطور شکر نہ کہ بطور فخر نعمت کا اظہار کرنا ہے اور یہ تہذیب وشرافت نفس کی علامت ہے۔

قصد زینت کا مطلب ہے زینت کا اثر کمزور پڑ جائے تو پھر زینت کے ارادے سے سنورنا، علماء نے کہا ہے کہ حدیث میں خضاب کا ذکر ہے، حالانکہ اس کا مقصد زینت نہیں ہے، لیکن اس کے بعد اگر زینت حاصل ہوتی ہے، تو اس کا حصول ضمنی ہے، اس لئے اگر التفات اس جانب نہ ہو تو مضائقہ نہیں۔ اسی لئے "الولوالجیہ" میں ہے کہ خوبصورت کپڑے پہننا مباح ہے، بشرطیکہ اس سے کبر پیدا نہ ہو، اس لئے کہ تکبر حرام ہے، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اچھے کپڑے پہننے کے بعد بھی وہی کیفیت قائم رہے جو اس سے قبل تھی[1]۔

٧- اس کے ساتھ زیب وزینت سے متعلق کچھ اور بھی شرعی احکام ہیں جن میں کچھ واجب ہیں، کچھ مستحب، کچھ مکروہ اور کچھ حرام۔

واجب کی مثال ہے: ستر عورت اور شوہر کے مطالبہ پر شوہر کے لئے بیوی کا زیب وزینت اختیار کرنا۔

مستحب کی مثال ہے: جمعہ وعیدین کے موقع پر مرد کا زیب وزینت اختیار کرنا اور مرد وعورت کے لئے سفید بال پر خضاب لگانا[2]۔

(دیکھئے: "اختضاب" کی اصطلاح)۔

مکروہ کی مثال ہے: مردوں کے لئے زرد اور زعفرانی رنگ کا

(١) حاشیہ ابن عابدین ٢/ ١١٣۔

(٢) الاختیار شرح المختار ١/ ٨٥، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ١/ ١٢٧، ١١٧، المغنی لابن قدامہ ١/ ٧٧٥، ٥٧٩ طبع ریاض الحدیثہ، حاشیہ ابن عابدین ١/ ٥٤٣، ٥٥٦، ٢/ ٦٥٢، ٣/ ١٨٨، ٥/ ٢٢٣، ٢٧٤، ٤٨١، ٤٨٢، فتح القدیر ٢/ ٤٠، روضۃ الطالبین ٧/ ٣٣٤، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ٢/ ٩٨، ٤٦، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ١/ ٣٨١، ٣٩٨، جواہر الإکلیل ١/ ٩٦، ١٠٣، کشاف القناع عن متن الإقناع ٢/ ٤٢، ٥١ طبع النصر الحدیثہ۔

کپڑا پہننا[۱]۔

حرام کی مثال ہے: زینت کے بارے میں عورتوں کا مردوں کی یا مردوں کا عورتوں کی مشابہت اختیار کرنا[۲]، اسی طرح مردوں کے لئے کسی عذر کے بغیر سونے کا زیور اور ریشمی کپڑے پہننا[۳]، معتدۂ وفات کے لئے زینت اختیار کرنا[۴] محرم کا ممنوع چیزوں مثلاً خوشبو سے زینت اختیار کرنا[۵]، غیر مرد کے واسطے عورت کا زینت اختیار کرنا[۶]۔

یہ سب فی الجملہ ہے، تفصیل ان کے مقامات پر مذکور ہے۔

زینت کی چیزیں:

۸- ہر شخص کے لئے اسباب زینت جن سے وہ آراستہ ہو جداگانہ ہیں، مثلاً شوہر کے لئے بیوی کی زینت یہ ہے کہ عمدہ لباس، زیورات اور خوشبو وغیرہ کا استعمال کرے، جمعہ اور عیدین کے موقع پر مرد کی زینت یہ ہے کہ سب سے اچھا کپڑا پہنے، اس میں بھی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۸۱، ۴۸۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۱، ۲۶۹، ۲۷۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۶۳ طبع المکتب الاسلامی، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۲/ ۳۶۲، کشاف القناع ۱/ ۲۸۵، ۲۸۶ طبع النصر الحدیثہ۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۴، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۲/ ۳۶۱، ۳۶۵، الشرح الکبیر حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۴، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۸۸ طبع ریاض الحدیثہ، الآداب الشرعیہ والمنح المرعیہ لابن مفلح الحنبلی ۳/ ۴۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۱۶، ۵۳۶، ۶۱۷، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۴۵۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۹، نیل المآرب لشرح دلیل الطالب ۲/ ۱۰۹ طبع الفلاح، منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/ ۲۸۵ طبع المکتب الاسلامی۔

(۵) الاختیار شرح المختار ۱/ ۱۴۳، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۲۱۴، ۲۱۶، الشرح الکبیر ۲/ ۵۴، ۶۱، کشاف القناع عن متن الإقناع ۲/ ۴۲۶، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۴۷، ۴۴۸۔

(۶) الآداب الشرعیہ والمنح المرعیہ لابن مفلح الحنبلی ۳/ ۵۱۶ طبع ریاض الحدیثہ۔

بالخصوص سفید کپڑے کو ترجیح دے، اور خوشبو کا استعمال کرے۔

۹- مرد کے لئے ریشمی کپڑا پہننا اور سونے کے زیورات استعمال کرنا حرام ہے، اس لئے کہ روایت میں آیا ہے: "أن رسول الله ﷺ أخذ في يمينه قطعة حرير وفي شماله قطعة ذهب، وقال: هذان حرام علی ذكور أمتي"[۱] (حضور ﷺ نے اپنے دائیں ہاتھ میں ریشم کا ٹکڑا اور بائیں ہاتھ میں سونے کا ٹکڑا لیا اور فرمایا کہ میری امت کے مردوں کے لئے یہ دونوں حرام ہیں)۔

اسی طرح حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لاتلبسوا الحرير، فإن من لبسه في الدنيا لم يلبسه في الآخرة"[۲] (ریشم نہ پہنو، اس لئے کہ جو دنیا میں اس کو پہن لے گا وہ آخرت میں اس سے محروم رہے گا)۔

علاوہ ازیں مردوں کے لحاظ سے اس میں کبروغرور اور بیجا خوشحالی کا اظہار ہوتا ہے، فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے[۳]۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ مردوں کے لئے زعفرانی اور زرد رنگ کا کپڑا پہننا مکروہ ہے' اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ بیان فرماتے ہیں: "رأى النبي ﷺ عليّ ثوبين

(۱) حدیث: "هذان حرام علی ذكور أمتي......" کی روایت احمد (۱/ ۱۱۵ طبع المیمنیہ) اور نسائی (۸/ ۱۶۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے روایت اپنے طرق کے لحاظ سے صحیح ہے (التلخیص لابن حجر ۳/ ۵۲، ۵۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) حدیث: "لا تلبسوا الحرير فإن من لبسه......" کی روایت بخاری (فتح ۱۰/ ۲۸۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۴۲ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۴، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۲/ ۳۶۱، ۳۶۲، الشرح الکبیر ۱/ ۶۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰، ۱۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۸۸ طبع ریاض الحدیثہ، الآداب الشرعیہ ۳/ ۴۔

معصفرين فقال: إن هذا من ثياب الكفار فلا تلبسها"[1] (نبی کریم ﷺ نے میرے اوپر دو زرد رنگ کے کپڑے دیکھے تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ یہ کافروں کا لباس ہے، اس کو مت پہنو) بعض شافعیہ کے نزدیک ہر زرد رنگ حرام نہیں ہے، صرف زعفرانی رنگ حرام ہے اور ان کے دوسرے قول کے مطابق ہر زرد رنگ بھی اسی طرح حرام ہے[2]۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ولی کے لئے نابالغ لڑکے کو سونا یا ریشم پہنانا مکروہ ہے، البتہ ان کے معتمد قول کے مطابق چاندی پہنانے کی اجازت ہے[3]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں اس سلسلے میں دو قول پائے جاتے ہیں:

ایک قول جواز کا ہے اور دوسرا عدم جواز کا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد عام ہے: "**الحرير والذهب حرام على ذكور أمتي، وحلٌّ لإناثهم**"[4] (ریشم اور سونا میری امت کے مردوں کے لئے حرام ہیں اور عورتوں کے لئے حلال)۔

عورتوں کے لئے اپنے لباس میں سونا یا چاندی استعمال کرنا یا ان کے زیورات پہننا، یا ریشمی لباس زیب تن کرنا جائز ہے، اسی طرح

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲۳۱/۵، الشرح الکبیر ۵۹/۲، المغنی لابن قدامہ ۵۸۸/۱۔
حدیث "إن هذه من ثياب......" کی روایت مسلم (۱۶۴۷/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۳۶۹/۲۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۲۲۴/۵، ۲۳۱، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۶۲/۱۔

(۴) حدیث: "الحرير والذهب حرام على......" کی روایت احمد (۳۹۴/۴ طبع المیمنیہ) اور نسائی (۱۶۱/۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابوموسیٰ سے کی ہے الفاظ احمد کے ہیں یہ روایت اپنے طرق کے لحاظ سے صحیح ہے (التلخیص ۵۳/۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

لباس کے درجہ کی چیزوں مثلاً بٹن فرش، مسند، چپل اور کھڑاؤں وغیرہ میں بھی سونا چاندی اور ریشم کا استعمال جائز ہے[1]۔

تفصیل "ألبسہ" کی بحث میں مذکور ہے۔

۱۰ - فقہاء کے درمیان اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مردوں کے لئے حرکات، لب ولہجہ، کلام، زینت لباس وغیرہ عورتوں کی خاص عادات وطبائع میں ان کی نقل اتارنا حرام ہے، اسی طرح عورتوں کے لئے مردوں کی خاص چیزوں میں ان کی نقل اتارنا حرام ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: "لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال**"[2] (رسول اللہ ﷺ نے عورتوں کی نقل اتارنے والے مردوں اور مردوں کی نقل اتارنے والی عورتوں پر لعنت فرمائی ہے)۔

ابن دقیق العید نے عورتوں کی حرام مشابہت کے لئے یہ ضابطہ بیان کیا ہے کہ اس میں وہ چیزیں داخل ہیں جو عورتوں کی جنس اور ہیئت کے ساتھ مخصوص ہیں، یا جن کا استعمال بالعموم عورتیں اپنے زیب وزینت کے لئے کرتی ہیں، اسی طرح اس کے برعکس مردوں کے معاملے میں بھی یہی ضابطہ ہے[3]۔

دیکھئے: "تشبہ" کی اصطلاح۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۳۶۴/۲، ۳۶۵، المغنی لابن قدامہ ۵۹۰/۱، ۵۹۲ طبع ریاض الحدیثہ، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۶۴/۱، جواہر الاکلیل ۱۱/۱۔

(۲) حدیث حضرت ابن عباسؓ: "لعن رسول الله المتشبهين من الرجال......" کی روایت بخاری (الفتح ۳۳۲/۱۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲۶۱/۵، ۲۶۹، ۲۷۱، روضۃ الطالبین ۲۶۳/۲ طبع المکتب الاسلامی، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۳۶۲/۲، کشاف القناع عن متن الاقناع ۲۸۵/۱، ۲۸۶ طبع النصر الحدیثہ، فتح الباری لابن حجر العسقلانی ۳۳۲/۱۰، ۳۳۳ طبع السعودیہ، نزہۃ المتقین شرح ریاض الصالحین من کلام سید المرسلین للنووی ۱۱۲۱/۲ طبع مؤسسۃ الرسالہ۔

تقریبات اور اجتماعات کے لئے زیب وزینت:

۱۱ - فقہاء کے نزدیک جمعہ اور عیدین، لوگوں سے ملاقات اور دوستوں اور بھائیوں کی زیارت کے مواقع پر زیب وزینت اختیار کرنا یعنی اچھے کپڑے پہننا، خوشبو لگانا، بال صاف کرنا، ناخن تراشنا، مسواک کرنا، جمعہ اور عیدین کے دنوں میں غسل کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ روایت میں آیا ہے: "أن رسول الله ﷺ كان يغتسل يوم الفطر والأضحى"(۱) (رسول اللہ ﷺ عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے دن غسل فرماتے تھے)، یہ بھی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے کسی جمعہ کے موقع پر ارشاد فرمایا: "إن هذا يوم جعله الله عيدا للمسلمين، فاغتسلوا، ومن كان عنده طيب فلا يضره أن يمس منه، وعليكم بالسواك"(۲) (اس دن کو اللہ نے مسلمانوں کے لئے عید بنایا ہے، اس لئے تم اس دن غسل کرو، اور جس کے پاس خوشبو ہو تو خوشبو لگانے میں حرج نہیں اور مسواک تو ضرور کرو)، حضرت جابرؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ كان يعتم ويلبس برده الأحمر في العيدين والجمعة"(۳) (نبی کریم ﷺ جمعہ اور عیدین کے موقع پر عمامہ باندھتے تھے اور اپنی سرخ دھاری دار چادر زیب تن فرماتے تھے)۔

حضرت مکحول حضرت عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں: "كان نفر من أصحاب رسول الله ﷺ ينتظرونه على الباب فخرج يريدهم وفي الدار ركوة فيها ماء فجعل ينظر في الماء ويسوي لحيته وشعره، فقلت يا رسول الله وأنت تفعل هذا؟ قال نعم، إذا خرج الرجل إلى إخوانه فليهيىء من نفسه فإن الله جميل يحب الجمال"(۱) (چند اصحاب رسول دروازے پر آپ ﷺ کا انتظار کررہے تھے، آپ ﷺ ان سے ملنے کے ارادے سے نکلے تو گھر میں موجود ایک پیالہ کے پانی میں جھانک کر اپنی داڑھی اور بال درست کرنے لگے، میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! آپ بھی یہ کرتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں جب آدمی اپنے بھائیوں کے پاس جائے تو چاہئے کہ اپنے کو تیار کرلے، اس لئے کہ اللہ جمیل ہے، اور جمال کو پسند کرتا ہے)۔

(دیکھئے: تحسین فقرہ نمبر ۷-۱۰)۔

یہ تمام احکام عام لوگوں کے لئے ہیں، اور امام کو اس کا اور بھی زیادہ اہتمام کرنا چاہئے، اس لئے کہ لوگوں کے درمیان وہی مرکز نگاہ ہوتا ہے(۲)۔

تفصیل "جمعہ اور عید" کی بحثوں میں دیکھی جاسکتی ہے۔

نماز کے لئے زینت:

۱۲ - نماز کے لئے زینت اختیار کرنا مستحب ہے، البتہ مقصود خشوع وخضوع اور عظمت الٰہی کا استحضار ہو، کبر وغرور نہ ہو، اس لئے کہ کبر وغرور حرام ہے، مرد کے لئے مستحب یہ ہے کہ دو یا دو سے زائد کپڑوں

---

(۱) حدیث: "كان يغتسل يوم الفطر ويوم الأضحى" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۴۱۷ طبع الحلبی) نے کی ہے ابن قطان کہتے ہیں کہ یہ حدیث "جبارۃ بن المغلس" کے سبب سے معلول ہے اس لئے کہ یہ ضعیف راوی ہے۔

(۲) حدیث: "إن هذا يوم جعله الله......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۴۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے یہ روایت اپنے طرق کے لحاظ سے صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "كان يلبس برده الأحمر في العيدين والجمعة" کی روایت بیہقی نے اپنی سنن (۳/ ۲۴۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے اس کی سند میں ضعف ہے۔

---

(۱) اس کا حوالہ فقرہ نمبر ۵ کے تحت گذرچکا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۴۳، ۵۵۶، الدسوقی ۱/ ۳۸۱، ۳۹۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۹۶، ۱۰۳، تفسیر القرطبی ۷/ ۱۹۵، ۱۹۷، روضۃ الطالبین ۲/ ۴۵، ۷۶، حاشیۃ الجمل ۲/ ۳۷، ۳۸، ۴۶، ۴۷، ۹۸، کشاف القناع ۲/ ۴۲، ۵۱، ۵۲، المغنی ۲/ ۳۷۰۔

میں نماز پڑھے، اگر کسی کو صرف ایک ہی کپڑا میسر ہو جس کو وہ جسم پر لپیٹ لے تو بھی جائز ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: ''إذا صلی أحدکم فلیلبس ثوبیه فإن الله أحق من تزین له''[1] (جب کوئی شخص نماز پڑھے تو دو کپڑے پہنے، اس لئے کہ دوسروں کے مقابلے میں خدا اس کا زیادہ حقدار ہے کہ اس کے لئے زینت اختیار کی جائے)۔

ابن قدامہ نے نماز کے لئے افضل لباسوں کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مرد کے لئے دو یا دو سے زائد کپڑوں میں نماز پڑھنا افضل ہے، اس لئے کہ اس میں پوری ستر پوشی ہوتی ہے، حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''إذا أوسع الله فأوسعوا، جمع رجل علیه ثیابه وصلی رجل في إزار وبرد أوفي إزار وقمیص، في إزار وقباء، في سراویل ورداء، في سراویل وقمیص، في سراویل وقباء، في تبانٍ وقمیص'' (جب اللہ تم کو وسعت دے تو وسعت اختیار کرو، مرد اپنے کپڑے جمع کرے اور مرد ایک ازار اور ایک چادر میں نماز پڑھے، یا ایک ازار اور ایک قمیص میں یا ایک ازار اور ایک قبا میں، ایک پاجامہ اور ایک چادر میں، ایک پاجامہ اور ایک کرتا میں، ایک پاجامہ اور ایک قباء میں، ایک جانگھیہ اور ایک قمیص میں)، ابوداؤد نے حضرت عمرؓ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''إذا کان لأحدکم ثوبان فلیصل فیهما، فإن لم یکن إلا ثوب واحد فلیتزر به، ولایشتمل اشتمال الیهود''[2] (جس کے پاس دو کپڑے

(۱) حدیث: ''إذا صلی أحدکم فلیلبس ثوبیه......'' کی روایت بیہقی (۲/ ۲۳۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے بیہقی نے اس کو حضرت ابن عمرؓ پر موقوف کیا ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۲) حدیث: ''إذا کان لأحدکم ثوبان......'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۱۸ طبع عبید دعاس) اور بیہقی (۲/ ۲۳۶ طبع دار المعرفۃ) نے کی ہے الارناؤوط کہتے ہیں کہ اس کی سند صحیح ہے (شرح السنۃ ۲/ ۴۲۳ طبع المکتب الاسلامی)۔

ہوں اسے چاہئے کہ نماز میں دونوں کپڑے پہنے، اور اگر صرف ایک ہی کپڑا میسر ہو تو تہبند کی طرح باندھ لے، البتہ یہودیوں کی طرح پورے بدن پر نہ لپیٹے)۔

تمیمی کہتے ہیں کہ ایک کپڑا کافی ہے، اور دو کپڑے بہتر ہیں، اور چار مکمل ہیں، یعنی کرتا، پاجامہ، عمامہ اور لنگی، اور ابن عبد البر نے حضرت عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر نے نافع کو ایک کپڑے میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ تم دو کپڑے نہیں پہن سکتے؟ نافع نے عرض کیا کہ کیوں نہیں، حضرت عمرؓ نے فرمایا: اگر تم کو کسی کے گھر بھیجا جائے تو کیا تم ایک کپڑے میں جاؤ گے؟ انہوں نے کہا: نہیں، حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اللہ کے واسطے زینت اختیار کرنا اچھا ہے، یا لوگوں کے واسطے؟ نافع نے کہا کہ اللہ کے واسطے۔

قاضی کہتے ہیں کہ امام کے لئے اس باب میں دوسروں کے مقابلے میں زیادہ تاکید ہے، اس لئے کہ وہ مقتدیوں کے سامنے ہوتا ہے اور مقتدیوں کی نماز اس کی نماز سے متعلق ہوتی ہے، اگر امام کو ایک کپڑا میسر ہو تو سب سے بہتر کرتا ہے کیونکہ اس میں پردہ زیادہ ہے، یہ سر اور پاؤں کے سوا پورے جسم کو چھپا دیتا ہے، پھر چادر کا درجہ ہے، اس لئے کہ پردہ پوشی میں یہ قریب قریب کرتا کی طرح ہے، پھر تہبند، پھر پاجامہ، اور اس کے علاوہ کوئی بھی لباس صرف اسی وقت جائز اور کافی ہے جب کم از کم دوسروں سے اور خود اس سے ستر عورت حاصل ہو[1] تفصیل ''البسہ'' کی بحث کی تحت مذکور ہے۔

احرام میں زینت اختیار کرنا:

۱۳ - محرم عورت جس رنگ کا کپڑا اور زیور چاہے پہن سکتی ہے، البتہ دستانے اور پازیب پہننے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے،

(۱) المغنی ۱/ ۵۸۳ طبع ریاض، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۳، ابن عابدین ۱/ ۲۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

حضرت علیؓ اور حضرت عائشہؓ نے اس کی اجازت دی ہے، امام ثوری اور امام ابوحنیفہ بھی اسی کے قائل ہیں، امام شافعی کا ایک قول بھی یہی ہے، دوسری طرف حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اس سے منع کیا ہے، یہی رائے طاؤس، مجاہد نخعی، امام مالک اور امام احمد کی بھی ہے، امام شافعی کا دوسرا قول بھی یہی ہے، بعض حضرات نے پازیب کے بارے میں امام احمد کے کلام کو کراہت پر محمول کیا ہے۔

حالت احرام میں سلا ہوا کپڑا پہننا مردوں کے لئے بالاتفاق حرام ہے[۱]۔

حالت احرام میں خوشبو استعمال کرنا، حلق یا قصر کرنا، ناخن تراشنا وغیرہ علی الاطلاق جائز نہیں ہے، خواہ محرم مرد ہو یا عورت۔

احرام کی تیاری کے وقت بدن میں خوشبو لگانا جمہور فقہاء کے نزدیک مسنون ہے، البتہ احرام سے قبل کپڑے میں خوشبو لگانے کو جمہور نے ممنوع قرار دیا ہے، جبکہ شافعیہ نے اپنے قول معتمد کے مطابق اس کی اجازت دی ہے[۲]، تفصیل "احرام" اور "تحلیہ" کی اصطلاحات کے تحت مذکور ہے۔

حالت اعتکاف میں زینت اختیار کرنا:

۱۴ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک معتکف کے لئے خوشبو لگانا، اچھے کپڑے پہننا، ناخن اور مونچھ تراشنا وغیرہ جائز ہے، البتہ مالکیہ نے اندرونِ مسجد ناخن اور مونچھ کاٹنے کو صراحۃً مکروہ قرار دیا ہے، اسی طرح وہ سر منڈانے کو مطلقاً مکروہ کہتے ہیں الا یہ کہ کسی ضرر کی وجہ سے ہو[۳]۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۶۲، ۱۶۴، المسلک المتقسط رص ۸۳، الدسوقی ۲/ ۵۵، ۵۶، المجموع ۷/ ۲۶۳، المغنی ۳/ ۳۲۸، ۳۳۰۔

(۲) سابقہ مراجع، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۲۸۔

(۳) البدائع ۲/ ۱۱۶، ۱۱۷، الدسوقی ۱/ ۵۴۹، القلیوبی ۲/ ۷۷۔

حنابلہ کے نزدیک معتکف کے لئے مستحب یہ ہے کہ اعلیٰ کپڑوں کا استعمال ترک کردے، اور قبل اعتکاف کی مباح لذتوں سے دوران اعتکاف اجتناب کرے، اور خوشبو لگانا اس کے لئے مکروہ ہے، البتہ بال اور ناخن کاٹنے میں ان کے نزدیک مضائقہ نہیں[۱] (دیکھئے: "اعتکاف" کی اصطلاح)۔

میاں بیوی کا ایک دوسرے کے واسطے زینت اختیار کرنا:

۱۵ - میاں بیوی کا باہم ایک دوسرے کے واسطے زینت اختیار کرنا مستحب ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَعَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ"[۲] (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گزر بسر کیا کرو)، نیز ارشاد ہے: "وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ"[۳] (اور عورتوں کا (بھی) حق ہے جیسا کہ عورتوں پر حق ہے موافق دستور (شرعی) کے)، اس لئے کہ حسن معاشرت دونوں کا ایک دوسرے پر حق ہے، اور حسن معاشرت میں یہ بھی ہے کہ میاں بیوی دونوں ایک دوسرے کے لئے زینت اختیار کریں، کیونکہ جس طرح شوہر کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ اس کی بیوی اس کے سامنے سج دھج کر آئے، اسی طرح عورت بھی اپنے شوہر کو اچھی حالت میں دیکھنا پسند کرتی ہے۔

ابو زید فرماتے ہیں کہ اللہ سے بیویوں کے بارے میں ڈرو جس طرح کہ بیویوں پر لازم ہے کہ وہ اپنے شوہروں کے معاملے میں اللہ سے ڈریں، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں چاہتا ہوں کہ عورت کے لئے زینت اختیار کروں جس طرح کہ میں چاہتا ہوں کہ عورت میرے لئے زینت اختیار کرے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ" (اور عورتوں کا

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۶۴۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

(بھی) حق ہے جیسا کہ عورتوں پر حق ہے موافق دستور (شرعی) کے)، اورعورت پرشوہر کا حق عورت کے حق سے کہیں زیادہ ہے، کیونکہ ارشادخداوندی ہے: "وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ"[1] (اور مردوں کو ان کے اوپر ایک گونہ فضیلت حاصل ہے)۔

امام محمد بن الحسن نفیس کپڑے زیب تن فرماتے تھے، اور کہتے تھے کہ میرے پاس بیویاں اور باندیاں ہیں، اس لئے میں اپنے آپ کو سنوارتا ہوں تاکہ ان کی نگاہ میرے علاوہ کسی اور کی طرف نہ اٹھے۔

امام ابو یوسف فرماتے تھے کہ مجھے یہ پسند ہے کہ عورت میرے لئے زینت اختیار کرے جس طرح کہ اسے یہ پسند ہے کہ میں اس کے لئے زینت اختیار کروں۔

یہاں اس کو بھی زینت شمار کیا گیا ہے کہ اگر عورت کے چہرے پر کوئی بدنما بال اگ جائے مثلاً مونچھ یا داڑھی کے بال تو عورت کے لئے اس کو صاف کرنا ضروری ہے، تاکہ مردوں کے ساتھ تشبہ نہ پیدا ہو، اس لئے کہ ابن ابی الصقر کی بیوی یعنی "عالیہ بنت ایفع" روایت کرتی ہیں: "أنها كانت عند عائشة رضي الله عنها فسألتها امرأة فقالت: يا أم المؤمنين! إن في وجهي شعرات أفأنتفهن لأتزين بذلک لزوجي؟ فقالت عائشة: أميطي عنک الأذى، وتصنعي لزوجک كما تصنعين للزيارة، وإن أمرک فأطيعيه، وإن أقسم عليک فأبريه، ولاتأذني في بيته لمن يكره" (وہ حضرت عائشہؓ کے پاس موجود تھیں کہ ایک عورت نے ان سے سوال کیا: اے ام المؤمنینؓ! میرے چہرے پر کچھ بال ہیں کیا میں انہیں اکھاڑ دوں تاکہ اپنے شوہر کو اچھی لگوں؟ تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا: اپنے آپ سے گندگی کو دور کرو، اورشوہر کے لئے تم اس طرح بن سنور کر رہو جیسے تم کسی کی زیارت وملاقات کے لئے سنورتی ہو، اگر تم کو وہ کوئی حکم دے تو اس کی اطاعت کرو، اور اگر تمہاری مرضی کے خلاف قسم کھالے تو اس کو پورا کرو، اور اپنے گھر میں کسی ایسے شخص کو آنے کی اجازت نہ دو جس کو وہ پسند نہ کرتا ہو)۔

اور اگر مرد کے چہرے پر بے محل بال اگ جائے تو اس کو صاف کرنا جائز ہے، بلکہ حنفیہ نے مرد کو اس کی بھی اجازت دی ہے کہ اگر دونوں ابرو کے بال بے ترتیب زیادہ گھنے ہوں تو انہیں کاٹ سکتا ہے[1]۔

اگر شوہر بیوی کو زینت اختیار کرنے کا حکم دے تو زینت اختیار کرنا اس پر واجب ہے، اس لئے کہ وہ اس کا حق ہے، دوسرے اس لئے کہ جائز چیز میں شوہر کی اطاعت بیوی پر واجب ہے۔

ترک زینت کی بنا پر بیوی کو تنبیہ کرنا:

۱۶- بیوی پر شوہر کے حقوق میں سے ایک حق یہ ہے کہ وہ شوہر کے لئے بغرض زینت لباس اور خوشبو کا استعمال کرے، اور اپنی شکل وصورت وغیرہ اچھی بنا کر رکھے جس سے شوہر کو رغبت وآمادگی پیدا ہو، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "خير النساء التي تسره إذا نظر، وتطيعه إذا أمر، ولاتخالفه فيما يكره في نفسها وماله"[2] (سب سے بہتر عورت وہ ہے کہ جب شوہر اس کو دیکھے تو وہ اس کو خوش کردے، اور

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۱۳، ۲۳۹/۵، ۲۷۱، ۲۸۱، ۲۸۲، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۴۴، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۲/ ۶۷، ۶۸، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۲۸۰، کشاف القناع عن متن الاقناع ۵/ ۱۸۴، ۱۸۵ طبع النصر الحدیثہ، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۸ طبع ریاض الحدیثہ، شرح منتہی الارادات ۳/ ۹۴، مصنف عبد الرزاق ۳/ ۱۴۶۔

(۲) حدیث: "خير النساء التي تسره إذا نظر......" کی روایت احمد (۲/ ۲۵۱ طبع المیمنیہ) اور الحاکم (۲/ ۱۶۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے۔

جب حکم دے تو اطاعت کرے اور اپنی ذات اور شوہر کے مال کے بارے میں جو چیز اس کو ناپسند ہو اس کی مخالفت نہ کرے)، اگر شوہر بیوی کو زینت اختیار کرنے کا حکم دے اور وہ زینت اختیار نہ کرے تو شوہر کو عورت کی تنبیہ وتادیب کرنے کا حق ہے، اس لئے کہ زینت شوہر کا حق ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَا اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ، فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّٰهُ، وَاللَّاتِي تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ، فَإِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلاً، إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيّاً كَبِيْرًا"[1] (مرد عورتوں کے سردھرے ہیں، اس لئے کہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر بڑائی دی ہے اور اس لئے کہ مردوں نے اپنا مال خرچ کیا ہے، سو نیک بیویاں اطاعت کرنے والی اور پیٹھ پیچھے اللہ کی حفاظت سے حفاظت کرنے والی ہوتی ہیں، اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم ان کی سرکشی کا علم رکھتے ہو تو انہیں نصیحت کرو اور انہیں خواب گاہوں میں تنہا چھوڑ دو اور انہیں مارو پھر اگر وہ تمہاری اطاعت کرنے لگیں تو ان کے خلاف بہانے نہ ڈھونڈو بے شک اللہ بڑا رفعت والا ہے، بڑا عظمت والا ہے)۔

معتدہ کا زینت اختیار کرنا:

۱۷- معتدۂ وفات کے لئے زینت اختیار کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس پر سوگ منانا واجب ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ أَزْوَاجاً يَّتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَّعَشْرًا"[1] (اور تم میں سے جو لوگ وفات پا جاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں، وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینہ اور دس دن تک روکے رکھیں)، اور نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث، إلا على زوجها فإنها تحد عليه أربعة أشهر وعشرا"[2] (کسی عورت کے لئے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو حلال نہیں کہ کسی مردہ پر تین دن سے زیادہ سوگ کرے، سوائے اپنے شوہر کے کہ وہ اس پر چار ماہ دس دن سوگ کرے گی)۔

حنفیہ کے نزدیک معتدۂ بائنہ کا بھی یہی حکم ہے، امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے کہ اس کے لئے زینت اختیار کرنا جائز نہیں، تاکہ نعمت نکاح کے فوت ہونے پر افسوس اور غم کا اظہار ہو، جو کہ اس کی حفاظت اور اخراجات کی تکمیل کا ذریعہ تھی، دوسرے اس لئے کہ دوران عدت اس کو پیغام نکاح دینا درست نہیں، اور شوہر کے لئے رجعت کی بھی گنجائش نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک معتدۂ بائنہ کے لئے سوگ اور ترک زینت مستحب ہے، امام شافعی کے مسلک جدید میں یہی قول اظہر بھی ہے، حنابلہ کے نزدیک اس کے لئے زینت اختیار کرنا مباح ہے۔

البتہ مطلقہ رجعیہ زینت اختیار کرے گی، اس لئے کہ وہ اپنے شوہر کے لئے حلال ہے، کیونکہ اس کا نکاح ابھی قائم ہے، اور رجعت کرنا مستحب ہے، اور زینت اس کے لئے محرک ہے، اس لئے یہ درست ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہی ہے۔

---

(۱) سورۂ نساء/ ۳۴، نیز دیکھئے: ابن عابدین ۲/ ۵۳۷، ۶۵۲، فتح القدیر ۴/ ۲۰۰، قلیوبی ۴/ ۷۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲۸، ۳۲۹، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۹۶، عقود اللجین فی بیان حقوق الزوجین رص ۵/ ۸ طبع مصر دار إحیاء الکتب العربیہ۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۴۔

(۲) حدیث: "لا یحل لامرأة تؤمن بالله والیوم الآخر......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۲۶، ۱۱۲۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

رہے شافعیہ تو ابوثور نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ اس کے لئے سوگ کرنا مستحب ہے اور جب یہ بات ہے تو اس کے لئے زینت اختیار کرنا پسندیدہ نہیں ہے، البتہ بعض شافعیہ کا خیال یہ ہے کہ زینت اختیار کرنا بہتر ہے، تاکہ شوہر کو رجعت کی طرف رغبت پیدا ہو[1]۔

تفصیل ''إحداد'' اور'' عدت'' کی اصطلاحات میں مذکور ہے۔

زینت کی غرض سے زخم لگانا:

اول: کان چھیدنا:

۱۸- جمہور فقہاء کے نزدیک بالی لٹکانے کے لئے نابالغہ کا کان چھیدنا جائز ہے، اس لئے کہ عہد نبوی میں لوگ یہ عمل کرتے تھے اور اس پر کبھی نکیر نہیں کی گئی، حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: ''أن النبي ﷺ صلی یوم العید رکعتین، لم یصل قبلهما ولا بعدهما، ثم أتی النساء، ومعه بلال فأمرهن بالصدقة، فجعلت المرأة تلقي قرطها''[2] (نبی کریم ﷺ نے عید کے دن دو رکعت نماز پڑھی، آپ ﷺ نے نہ ان دونوں رکعتوں سے قبل نماز پڑھی اور نہ ان کے بعد پڑھی، پھر آپ ﷺ عورتوں کے پاس تشریف لائے، آپ ﷺ کے ساتھ حضرت بلالؓ بھی تھے، آپ ﷺ نے ان عورتوں کو صدقہ کرنے کا حکم دیا تو عورتیں اپنے کانوں کی بالیاں نکال نکال کر دینے لگیں)۔

عمیرہ نے غزالی سے حرمت کا قول نقل کیا ہے، اس لئے کہ یہ خواہ مخواہ زخم بنانا ہے جس کی کوئی ضرورت نہیں، الا یہ کہ شریعت کی جانب سے اس کا کچھ ثبوت مل جائے، اور ہمیں اس طرح کا کوئی ثبوت نہیں ملا، عمیرہ کہتے ہیں کہ غزالی کے اس قول پر ام زرع کی اس حدیث سے اعتراض کیا گیا ہے جس میں ہے: ''وأناس من حلي أذني'' (اور زیورات سے میرے دونوں کانوں کو بوجھل کردیا)، اس لئے کہ حضور ﷺ نے یہ فرمایا: ''کنت لک کأبي زرع لأم زرع'' (میں تمہارے لئے اسی طرح ہوں جس طرح کہ ابوزرع ام زرع کے لئے تھے)۔

نابالغ لڑکے کے لئے یہ باتفاق فقہاء مکروہ ہے[1]۔

دوم: بدن گودنا اور دانت کو باریک بنانا:

۱۹- زینت کی غرض سے بدن کو زخمی کرنے کی ایک شکل جس کی بعض لوگوں نے عادت بنا رکھی ہے یہ بھی ہے کہ بدن کے کسی حصہ کو گودتے ہیں، اور دانتوں کو گھس کر باریک بناتے ہیں، ان کا ذکر حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں آیا ہے، وہ فرماتے ہیں: ''قال رسول اللہ ﷺ: لعن اللہ الواشمات والمستوشمات[2]

---

(۱) ابن عابدین ۶/۲ ۵۳، ۶۱۶، ۶۱۸ طبع دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۴۵۷، ۴۵۹ طبع دار إحیاء التراث العربی، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۰۵، ۴۰۷ طبع المکتب الإسلامی، الشرح الکبیر ۲/ ۴۷۸، ۴۷۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۹، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۲/ ۱۰۹ المکتبۃ الفلاح، منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/ ۲۸۵ طبع المکتب الإسلامی، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۱۸، ۵۱۹ طبع ریاض الحدیثہ۔

(۲) حدیث حضرت ابن عباسؓ: ''أن النبي ﷺ صلی یوم العید......'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۴۶۶، ۴۶۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۴۹، فتح الباری ۱۰/ ۳۳۱، القلیوبی مع حاشیہ عمیرہ ۴/ ۲۱۱، تفسیر القرطبی ۵/ ۳۹۲، ۳۹۳۔

حدیث ام زرعؓ کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۲۵۴، ۲۵۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۸۹۶، ۱۹۰۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الوشم: کے معنی ہیں کہ جسم کے کسی حصہ میں سوئی وغیرہ چبھو کر خون نکالا جائے، پھر اس کو چونا یا پاؤڈر سے بھر کر سبز بنا دیا جائے۔

والنامصات والمتنمصات [۱] والمتفلجات [۲] للحسن المغیرات خلق الله [۳] (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اللہ بدن کو گودنے اور گودوانے والیوں پر، چہرے کا بال اکھاڑنے اور اکھڑوانے والیوں پر، اور حسن کی خاطر دانتوں کے بیچ خلا پیدا کرنے والیوں پر اور خلقت الٰہی کو تبدیل کرنے والیوں پر لعنت کرے)، اور ایک روایت میں ہے: ''نھی عن الواشرۃ'' [۴] (حضور ﷺ نے دانتوں کو باریک کرنے سے منع فرمایا ہے)۔

قرطبی کہتے ہیں کہ یہ تمام چیزیں حرام ہیں، احادیث میں ان کے کرنے والے پر لعنت وارد ہوئی ہے، حرمت کی دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ تدلیس کے قبیل سے ہیں، اور بعض علماء کے بقول یہ خلقت الٰہی کو مسخ وتبدیل کرنا ہے [۵]۔

اور فرمان خداوندی ہے: ''وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللّٰهِ'' [۶] (اور انہیں حکم دوں گا تو وہ اللہ کی بناوٹ میں تبدیلی کریں گے)۔

ابن عابدین کہتے ہیں کہ بال اکھاڑنے کی ممانعت اس صورت پر محمول ہے جبکہ عورت اجنبیوں اور غیروں کے سامنے اچھی لگنے کے لئے یہ عمل کرے، ورنہ اگر اس کے چہرے پر کوئی ایسا بال ہو جو اس کے شوہر کو برا لگتا ہو تو اس کے ازالہ کی حرمت کا قول بعید ہے، اس لئے کہ زینت اختیار کرنا عورتوں کے لئے مطلوب ہے، ابن عابدین نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر عورت کو داڑھی یا مونچھ اگ جائے تو اس کو صاف کرنا حرام نہیں ہے بلکہ مستحب ہے۔

دونوں ابرو اور چہرہ کا بال صاف کرنے میں مضائقہ نہیں جب تک کہ ''مخنث'' سے تشبہ پیدا نہ ہو [۱]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مردوں کے جسم کا بال کاٹنے میں مضائقہ نہیں اور عورتوں پر ایسے بالوں کا صاف کرنا واجب ہے جن کے دور کرنے میں اس کے لئے خوبصورتی ہے، اگرچہ داڑھی کا بال ہی ہو بشرطیکہ اس کو داڑھی ہو اس طرح جس بال سے حسن قائم رہتا ہو اس کو باقی رکھنا واجب ہے، شافعیہ بھی اس معاملے میں وجوب کے قائل ہیں، بشرطیکہ شوہر اس کا حکم دے [۲]۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: جہاں تک چہرہ کا بال صاف کرنے کا تعلق ہے تو مہنا کہتے ہیں کہ میں نے ابوعبداللہ سے اس کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے جواب دیا کہ عورتوں کے لئے تو حرج نہیں، مگر مردوں کے لئے میں اسے مکروہ سمجھتا ہوں [۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''تحسین'' کی اصطلاح۔

= الواشمات ''واشمۃ'' کی جمع ہے یعنی گودنے والی عورت اور ''المستوشمات'' ''مستوشمہ'' کی جمع ہے یعنی گودوانے والی عورت۔

(۱) النماص: کے معنی ہیں منقاش سے چہرہ کا بال صاف کرنا، اس آلہ کو منماص بھی کہتے ہیں (مراد چمٹی ہے جس سے بالوں کو پکڑا جاسکے)، المتنمصات متنمصۃ کی جمع ہے یعنی بال صاف کرانے والی عورت، اور ''النامصۃ'' اس عورت کو کہتے ہیں جو بال صاف کرنے کا عمل کرتی ہے۔

(۲) المتفلجات ''متفلجۃ'' کی جمع ہے یعنی دانتوں میں خلا پیدا کرنے والی عورت، یعنی جو عورت محنت کر کے خلقی طور پر مضبوط اور باہم مربوط و متصل دانتوں کے درمیان مصنوعی خلا اور فاصلہ پیدا کرتی ہے۔

(۳) حدیث: ''لعن الله الواشمات والمستوشمات.....'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۷۸ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے کی ہے اور حدیث: ''نھی عن الواشرۃ'' کی روایت احمد نے اپنی مسند میں کی ہے اور احمد شاکر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (المسند ۶/ ۲۲ طبع المعارف)۔

(۴) الوشر: کے معنی ہیں دانتوں کو ریتی سے تیز کرنا اور گھسانا کہ ان کے درمیان قدرے خلا پیدا ہو جائے اور خوبصورت معلوم ہوں۔

(۵) تفسیر القرطبی ۵/ ۳۹۲، ۳۹۳، فتح الباری ۱۰/ ۳۷۲۔

(۶) سورۂ نساء/ ۱۱۹۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۳۹۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۱، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۵۴۔

(۳) المغنی ۱/ ۹۱ طبع ریاض۔

سوم: فاضل اعضاء کی قطع و برید:

۲۰- حنفیہ کے نزدیک زائد انگلی یا اور کوئی دوسرا عضو مثلاً زائد دانت وغیرہ کاٹ دینا جائز ہے، بشرطیکہ اس سے ہلاکت کا اندیشہ غالب نہ ہو۔ قرطبی نے عیاض سے نقل کیا ہے کہ جس شخص کی پیدائشی طور پر کوئی انگلی یا کوئی عضو زائد ہو اس کے لئے نہ تو اس کو کاٹنا جائز ہوگا اور نہ کھینچ کر علاحدہ کرنا، اس لئے کہ یہ تغییر خلق اللہ ہے[۱]۔

ابن حجر نے ''فتح الباری'' میں طبری سے نقل کیا ہے کہ عورت کے لئے حسن پیدا کرنے کی غرض سے پیدائشی طور پر کسی عضو میں کمی بیشی اور رد و بدل جائز نہیں، نہ شوہر کے لئے اور نہ کسی دوسرے کے لئے، مثلاً کسی کے دونوں ابرو ملے ہوئے ہوں اور وہ دونوں کے درمیان کشادگی پیدا کرنے کی غرض سے کچھ بال کاٹ دے، یا اس کے برعکس صورت یا کسی کا کوئی زائد دانت ہو اس کو اکھاڑ دے، یا لمبا ہو اس کو کاٹ دے، یا کسی عورت کو داڑھی یا مونچھ یا داڑھی بچہ نکل آئے، اور وہ اس کو اکھاڑ کر صاف کردے، یا کسی کے بال چھوٹے یا معمولی ہوں اور وہ دوسرے کا بال ملا کر اس کو لمبا یا عمدہ بنالے، یہ سب ممانعت کے دائرہ میں داخل اور تغییر خلق اللہ کے ضمن میں شامل ہیں۔

اس حکم سے صرف ضرر اور اذیت کی صورتیں مستثنیٰ ہیں، مثلاً کسی کا کوئی دانت زائد یا لمبا ہو، کھانے میں رکاوٹ پیدا کرتا ہو یا کوئی فاضل انگلی باعث تکلیف و اذیت ہو تو قطع و برید جائز ہے، مؤخر الذکر صورت میں مرد کا حکم عورت کی طرح ہے[۲]۔

گھروں اور صحنوں کو سجانا:

۲۱- گھروں اور صحنوں کو مزین کرنا، یعنی ان کو صاف ستھرا اور سلیقہ کے ساتھ رکھنا شریعت میں مطلوب ہے، اس لئے کہ روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''إن الله طيب يحب الطيب، نظيف يحب النظافة''[۱] (بیشک اللہ پاک ہے پاکی کو پسند کرتا ہے، صاف ہے صفائی کو پسند کرتا ہے)۔

اور کمروں کو ریشمی کپڑوں سے سجانا اور سونا چاندی کے برتنوں سے آراستہ کرنا حنفیہ کے نزدیک جائز ہے، بشرطیکہ اظہار تفاخر مقصود نہ ہو، مالکیہ نے بھی گھر کی دیواروں چھتوں، لکڑیوں اور پردوں پر سونے چاندی کے نقش و نگار بنانے کی اجازت دی ہے[۲]۔

شافعیہ نے تفصیل کی ہے، ان کے نزدیک جس برتن پر سونے چاندی کی پالش کی گئی ہو اس کا استعمال حلال ہے، اور دیوار کا بھی یہی حکم ہے، چاہے وہ کعبہ ہی کی ہوں، مصحف، کرسی اور صندوق وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے، بشرطیکہ آگ پر پگھلانے سے اس سے سونا چاندی حاصل نہ ہو، اور اگر پالش اتنی زیادہ ہو کہ آگ پر لے جانے کے بعد سونا چاندی کے کچھ حصے پگھل کر نکل سکتے ہوں تو حرام ہے، واضح رہے کہ حلال کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایسا ہوا ہو تو اس کو باقی رکھنا جائز ہے، ورنہ یہ کام مطلقاً حرام ہے۔

فقہاء شافعیہ نے مردوں وغیرہ کے لئے عام مکانات بلکہ علماء وصلحاء کی زیارت گاہوں کو کپڑے سے آراستہ کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے اور ریشم اور تصاویر کے ذریعہ تزئین کو حرام قرار دیا ہے، اس لئے کہ احادیث میں عموم ہے[۳]۔

حنابلہ کے نزدیک بلا ضرورت پردوں سے مکانات کی تزئین

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۶۰۔

(۲) فتح الباری ۱۰/ ۳۷۷۔

---

(۱) حدیث: ''إن الله طيب يحب الطيب......'' کی روایت ترمذی (۵/ ۱۱۱ طبع الحلبی) نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے کی ہے، ترمذی نے اس حدیث کو غریب قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ خالد بن الیاس ضعیف مانے گئے ہیں۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۵۔

(۳) القلیوبی ۱/ ۲۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۹۱، ۲/ ۳۶۹۔

مکروہ ہے اور ریشمی کپڑے، ریشم، سونا چاندی کے برتن، یا سونا چاندی کے پالش والے برتن (پالش کم ہو یا زیادہ) اور جاندار کی تصاویر کے ذریعہ تزئین حرام ہے، البتہ نقش ونگار اور درختوں کی تصاویر کے ذریعہ سجاوٹ میں مضائقہ نہیں [1]۔

دیکھئے: ''تصویر''۔

تزئین مساجد:

۲۲- حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مال وقف سے مساجد میں نقش ونگار اور تزئین کرنا حرام ہے، حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ خرچ کردہ مال وقف کا تاوان واجب ہے، اس لئے کہ اس میں کوئی مصلحت نہیں ہے، اور شافعیہ کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، اگر واقف کوئی مال اسی نقش وتزئین کے لئے وقف کرے تو شافعیہ کے قول اصح کے مطابق یہ صحیح نہیں، اور اگر نقش وتزئین خود تزئین کار کے ذاتی صرفہ سے ہو تو فی الجملہ اس کی کراہت پر اتفاق ہے، جبکہ اس سے نمازیوں کے خشوع میں خلل آتا ہو، مثلاً نقش ونگار محراب یا قبلہ کی دیوار میں ہو [2]، روایات میں آیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا ساء عمل قوم زخرفوا مساجدهم" [3] (جب کسی قوم کا عمل بگڑ جاتا ہے تو وہ اپنی مسجدوں میں نقش ونگار کرتی ہے)۔

کعبہ کی دیوار کے علاوہ میں نقش ونگار کے بارے میں کچھ تفصیل اور اختلاف ہے جس کے لئے ''مسجد'' کی بحث دیکھی جائے۔

تزئین قبور:

۲۳- قبروں کو پختہ کرنا، اور ان پر عمارت بنانا باتفاق فقہاء مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ بیان فرماتے ہیں: "نهى النبي ﷺ أن يجصص القبر، وأن يبنى عليه" [1] (نبی کریم ﷺ نے قبروں کو پختہ کرنے اور ان پر تعمیر کرنے سے منع فرمایا ہے)، کراہت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ اظہار تفاخر اور زینت دنیوی ہے، جبکہ قبر آخرت کی منزلوں میں سے ایک ہے، یہ مقام تفاخر نہیں ہے، اسی طرح جمہور فقہاء کے نزدیک قبروں کو لیپا بھی مکروہ ہے، البتہ حنفیہ کا ایک قول جواز کا ہے) [2]۔

اس کی تفصیل ''قبر'' کی بحث کے تحت مذکور ہے۔

اشیاء زینت فروخت کرنے کا حکم:

۲۴- جن چیزوں سے عورت اپنے شوہر کے لئے زینت اختیار کرتی ہے مثلاً خوشبو، مہندی، خضاب، سرمہ وغیرہ جن کا استعمال مباح ہے، اور ان کی خرید فروخت کی جاتی ہے، ان کی بیع درست ہے، مگر شوہر پر اپنے مال سے اس کے لئے ان کا خریدنا واجب نہیں، ہاں اگر شوہر خود اپنے واسطے عورت کی تزئین چاہے تو سامانِ زینت کی فراہمی اس کے ذمہ ہوگی، اس لئے کہ (اس صورت میں) اس کا تعلق اس کی خواہش وارادہ سے ہے۔ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہی ہے،

---

(۱) المغنی ۷/ ۵، ۱۰، الفروع ۱/ ۱۰۰۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۴۲، ۴۴۳، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۴۶۱، الدسوقی ۱/ ۶۴، ۶۵، ۲۵۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۹۱، ۵/ ۳۹۳، کشاف القناع ۴/ ۳۶۶۔

(۳) حدیث: "ما ساء عمل قوم إلا زخرفوا مساجدهم" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۲۴۵ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے بوصیری نے ''الزوائد'' میں کہا ہے کہ اس کی سند میں ابو اسحاق مدلس ہے اور جبارہ یعنی ابن المغلس جھوٹا ہے۔

(۱) حدیث: "نهى أن يجصص القبر وأن يبنى عليه" کی روایت مسلم (۲/ ۶۶۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۶۰۱، ۵/ ۲۶۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۵، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۶۹، القلیوبی ۴/ ۵۱، ۵۲، ۱/ ۳۵۱، منار السبیل ۱/ ۱۶۷، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۳۵۲۔

البتہ اس سے خوشبو کا استثناء ہے، خوشبو کے بارے میں ان فقہاء کی رائے یہ ہے کہ محض اتنی خوشبو دینا شوہر پر فرض ہے جس سے عورت کی جسمانی بدبو زائل ہوجائے۔

مالکیہ کا کہنا ہے کہ اگر عورت کو زینت کی عادت ہو اور ترک سے اس کو نقصان پہنچتا ہو تو شوہر پر سامان زینت کی فراہمی فرض ہے[1]۔

تزئین کے لئے سامان زینت کرایہ پر لینا:

۲۵- اصلاً ہر ایسی چیز کا اجارہ درست ہے جس کا عین باقی رکھتے ہوئے اس سے جائز انتفاع ممکن ہو، اسی لئے شافعیہ اور حنابلہ نے زینت کی غرض سے کپڑے اور زیورات کے اجارہ کو جائز کہا ہے، اس لئے کہ عین کو باقی رکھ کر ان دونوں سے انتفاع معروف ومقصود بھی ہے اور مباح بھی، کیونکہ زینت ایک جائز مقصد ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّٰهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ"[2] (آپ کہئے اللہ کی زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے بنائی ہے کس نے حرام کردیا ہے)۔

سونا چاندی کے زیورات کا اجارہ غیر جنس کے عوض ہو تو باتفاق فقہاء جائز ہے، امام احمد کو اس صورت میں تردد ہے، جبکہ اجرت کی ادائیگی ان کی جنس سے کی جائے، ایک روایت ان سے علی الاطلاق جواز کی بھی منقول ہے۔

حنفیہ نے زینت کے مقصد سے کپڑے اور برتن جیسی چیزوں کے اجارہ کو فاسد کہا ہے، ان کے بقول کوئی شخص کپڑا یا برتن محض تجمل کے لئے کرایہ پر لے یا جانور کو اپنے سامنے رکھنے کے لئے یا گھر سکونت کے لئے نہیں محض شوقیہ کرایہ پر لے تو اجارہ فاسد ہوگا اور اس کی کچھ اجرت واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ مذکورہ بالا مقاصد ان اشیاء کے مقصود منافع نہیں ہیں، البتہ لباس کا اجارہ پہننے کے لئے، اسلحہ کا جہاد کے لئے اور خیموں کا سکونت کے لئے اور ان جیسی چیزوں کا درست ہے، بشرطیکہ مدت اجارہ متعین اور اجرت معلوم ہو، حنفیہ کے نزدیک لباس ہی کے حکم میں زیورات بھی ہیں۔

مالکیہ نے زیورات کے اجارہ کو مکروہ کہا ہے، کیونکہ یہ انسان کی شان کے خلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ عاریت پر دینا بہتر ہے، اس لئے کہ یہ ایک نیکی کا کام ہے[1]۔

اس کے ساتھ ہی حنفیہ اور شافعیہ نے دلہن وغیرہ کو سنوارنے کے لئے کنگھی کرنے والی خادمہ کی خدمات، اجرت پر حاصل کرنے کے جواز کی صراحت کی ہے، بشرطیکہ کام یا مدت کی وضاحت کردی جائے، دیگر مذاہب کے قواعد سے بھی جواز ہی مفہوم ہوتا ہے، اس لئے کہ زینت اصلاً مشروع اور جائز ہے، اور جائز منافع پر اجرت کا معاملہ کرنا درست ہے[2]۔

سامان زینت عاریت پر لینے کا حکم:

۲۶- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک جائز طور پر قابل انتفاع ہر چیز کو عاریت پر لینا جائز ہے، بشرطیکہ اصل ہمیشہ باقی رہے، تجمل وتزین سے ضائع نہ ہو، مثلاً سونا چاندی، زیورات وغیرہ، اور اسی حکم میں ہار وغیرہ بھی داخل ہیں، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے منقول ہے، وہ فرماتی ہیں: "هلكت قلادة لأسماء،

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۴۹، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۷، کشاف القناع عن متن الإقناع ۵/ ۴۶۳ طبع النصر الحدیثہ، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۲۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۳۲۔

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۲۲۵، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۶۸، ۶۹، المغنی ۵/ ۵۴۵، ۵۴۶، ابن عابدین ۵/ ۳۰، ۵/ ۳۱، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۵۳۴، ۵۳۷) الدسوقی ۴/ ۱۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۸۸۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۹، قلیوبی ۳/ ۲۶۱۔

فبعث النبي في طلبها رجالا، فحضرت الصلاة وليسوا على وضوء، ولم يجدوا ماء فصلوا وهم على غير وضوء، فذكروا ذلک للنبي ﷺ فأنزل الله آية التيمم"[۱] (حضرت اسماءؓ کا ایک ہار گم ہوگیا تو نبی کریم ﷺ نے اس کی تلاش کے لئے کچھ لوگوں کو بھیجا، اس دوران نماز کا وقت آ گیا، مگر لوگ باوضو نہ تھے، اور نہ پانی وہاں میسر تھا، لا چار لوگوں نے بلاوضو نماز ادا کرلی، اس کا ذکر نبی کریم ﷺ کے پاس ہوا تو اللہ تعالیٰ نے آیت تیمّم نازل فرمادی)۔

ابن نمیر نے ہشام عن ابیہ عن عائشہ کی سند سے اس میں یہ اضافہ کیا ہے: "استعارت من أسماء"،یعنی حضرت عائشہؓ نے وہ ہار حضرت اسماءؓ بنت ابی بکر سے بطور عاریت لیا تھا[۲]۔

تساقط

دیکھئے: ''تہاتر''۔

(۱) حدیث عائشہؓ "هلكت قلادة لأسماء....." کی روایت بخاری (الفتح ۴۳۰/۱۰، ۴۳۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۲۱۵/۱، شرح روض الطالب واسنی المطالب ۳۲۵/۲، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۵۴۰، الشرح الصغیر ۴/ ۳۳ طبع دار المعارف مصر، المغنی لابن قدامہ ۱۴۴/۵ طبع ریاض۔

تسامع

تعریف:

۱- ''تسامع'' تسامع الناس کا مصدر ہے، اور اس سے مراد وہ علم ہے جو تواتر یا شہرت وغیرہ کے ذریعہ حاصل ہو، کہتے ہیں: "تسامع به الناس" یعنی یہ بات لوگوں کے یہاں مشہور ہوگئی، اور اس کو لوگوں نے ایک دوسرے سے سنا، "تسامع الناس بفلان'' یعنی فلاں کا عیب لوگوں کے درمیان پھیل گیا[۱]۔

اصطلاح میں اس کا استعمال اسی معنی میں ہوتا ہے جو لغوی طور پر اوپر مذکور ہوا۔

متعلقہ الفاظ:

الف-إفشاء:

۲- ''إفشاء'' کا معنی ہے: خبر پھیلانا، لوگوں کے درمیان اس کو عام کرنا، خفیہ طور پر ہو یا علانیہ[۲]۔

ب-إعلام:

۳- إعلام کا معنی ہے: کوئی خبر کسی شخص یا لوگوں کے کسی گروہ تک پہنچانا، خواہ اعلان کے ذریعہ ہو یا بلا اعلان گفتگو کے ذریعہ[۳]۔

(۱) کشاف مصطلحات الفنون ۷۶۵/۳، متن اللغہ ۲۰۹/۳، المعجم الوسیط، لسان العرب، الصحاح للجوہری مادۂ ''سمع''۔

(۲) لسان العرب۔

(۳) لسان العرب۔

ج-اعلان:

۴- اعلان کا معنی ہے: کھل کر بولنا یا کرنا جس میں تشہیر واشاعت پیش نظر ہو(۱)۔

د-إشہار:

۵-"إشہار"، "أشهر" کا مصدر ہے اور "الشهر" "شهر الشيء" کا، اور یہ دونوں لغت اور اصطلاح میں اعلان و اظہار کے معنی میں ہیں(۲)۔

ھ-سمع:

۶-"السمع" کان میں آوازوں کا ادراک کرنے والی ایک قوت کا نام ہے، مگر اس کا استعمال سنی ہوئی بات کے لئے بھی ہوتا ہے(۳) اور ذکر کے معنی میں بھی آتا ہے۔

اجمالی حکم:

۷- فقہاء کا اتفاق ہے کہ چھ چیزوں میں شہادت بالتسامع جائز ہے، وہ چھ چیزیں حتق، نسب، موت، نکاح، ولاء اور وقف ہیں(۴)۔

۸- حنفیہ نے مذکورہ چھ میں قول اصح کے مطابق مہر، زوجہ سے دخول، قاضی کی ولایت اور جس کے قبضے میں کوئی چیز ہو اس کا اضافہ کیا ہے، سوائے اس غلام کے جس کی غلامی کا کسی کو علم نہ ہو، بلکہ وہ خود ہی اپنے بارے میں بیان کرے، مؤخر الذکر کو اس حکم میں شامل کرنا محل نظر ہے، اس کا ذکر "فتح القدیر" اور "البحر" میں کیا گیا ہے(۱)۔

۹- مالکیہ نے مذکورہ چھ میں جن امور کا اضافہ کیا ہے وہ یہ ہیں: کسی شی مثلاً زمین وغیرہ کی ملکیت کی شہادت جبکہ وہ چیز اس شخص کے قبضے میں ہو جس کے لئے شہادت دی جارہی ہے، البتہ یقینی ملکیت کا بینہ بھی اگر موجود ہو تو بینۂ سماع پر اس کو تقدم حاصل ہوگا، الا یہ کہ بیّنہ سماع انتقال ملک کی شہادت دے، اسی طرح عزل قاضی، کسی بینہ کی جرح وتعدیل، شخص معین کے کفر واسلام اور شخص معین کے رشد وسفاہت میں بھی اس کا اعتبار ہوگا، نکاح کے باب میں فقہاء مالکیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ زوجین میں زندہ فریق، مردہ فریق سے وراثت پانے کے لئے نکاح کا دعوی کرے یا دونوں زندہ ہوں تو ایک کے دعوی نکاح پر دوسرا خاموش رہے، اور بیوی مرد کی عصمت میں داخل ہو، لیکن اگر ایک دعوی کرے اور دوسرا انکار کردے تو اس سے نکاح ثابت نہ ہوگا، طلاق اور اسی طرح خلع میں سماع سے طلاق ثابت ہوگی البتہ (خلع کی صورت میں) عوض دینا سماع سے ثابت نہیں ہوگا۔ شوہر کی جانب سے عورت کو ضرر پہنچانا بھی سماع سے ثابت ہوگا، مثلاً ہم معتبر اور غیر معتبر ہر قسم کے لوگوں سے برابر سنتے ہیں کہ فلاں اپنی بیوی کو ضرر پہنچاتا ہے، تو حاکم اس کو طلاق دے سکتا ہے، ام ولد کے اثبات اور عدت سے خروج کے لئے سماع کے ذریعہ ولادت کی شہادت معتبر ہے، اسی طرح مندرجہ ذیل چیزوں میں بھی بینۂ سماع معتبر ہوگا، رضاعت، ڈکیتی فرار، قید، گم شدگی، صدقہ، ہبہ اور لوث، مثلاً بینہ اس طرح شہادت دے کہ ہم سنتے رہے ہیں کہ فلاں نے فلاں کو قتل کیا ہے، تو یہ شہادت لوث بن جائے گی، اور ولی کے لئے قسامت کی گنجائش پیدا کرے گی، اسی طرح بیع، تقسیم، وصیت اور عسر ویسر میں

---

(۱) لسان العرب۔

(۲) لسان العرب۔

(۳) لسان العرب۔

(۴) رد المحتار علی الدر المختار ۳/ ۳۷۵۔ ۳۷۶ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۹۷، ۱۹۸ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۰۲ طبع مصطفی الحلبی مصر، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات طبع ریاض۔

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۷۵، الاختیار ۲/ ۱۳۳۔

بھی شہادت سماع معتبر ہے، دسوقی کہتے ہیں کہ جن مسائل میں شہادتِ سماع معتبر اور قابل قبول ہے ان کی تعداد تیس ہے [۱]۔

۱۰ - شافعیہ نے مذکورہ چھ امور میں ان کے قول اصح کے مطابق ملکیت کا اضافہ کیا ہے، جس میں شہادت کی بنیاد تین امور پر ہے: قبضہ، تصرف اور شہرت [۲]۔

۱۱ - حنابلہ نے مذکورہ چھ چیزوں میں درج ذیل امور کا اضافہ کیا ہے: ملک مطلق، ولادت، طلاق، خلع، اصل وقف اور اس کی شرائط، مصرف وقف اور عزل، حنابلہ کے یہاں فقط انہی امور میں شہادت کا اعتبار ہے، اس حصر کی صراحت ''المغنی'' اور ''الفروع'' میں آئی ہے، لیکن صاحب ''الاقناع'' اور صاحب ''شرح المنتہی'' نے مذکورہ چیزوں کا ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے: وما اشبہ ذلک (اور اس جیسے دیگر امور (اس سے حصر کی نفی ہوتی ہے) [۳]۔

۱۲ - حنفیہ نے مذکورہ بالا امور میں شہادت کے جواز کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ ان چیزوں کے بارے میں شاہد کا علم ایسی جماعت کے ذریعہ حاصل ہوا ہو جس کے کذب پر متفق ہونے کا تصور نہ کیا جاسکتا ہو، چاہے عدالت یا عدد کی شرط نہ پائی جاتی ہو، موت کی صورت میں ایک عادل کا ہونا کافی ہے، چاہے وہ عورت ہی ہو، یہی مسلک مختار ہے، شارح ''الوہبانیہ'' نے قید لگائی ہے کہ خبر دینے والا متہم نہ ہو، مثلاً وارث اور موصی لہ، اگر شاہد قاضی کے سامنے وضاحت کرے کہ اس کی شہادت کی بنیاد سماع پر ہے تو قول صحیح کے مطابق اس کی شہادت رد ہوجائے گی، سوائے وقف اور موت کی صورتوں کے، ان دونوں صورتوں میں اگر دونوں گواہ مذکورہ وضاحت پیش کریں اور کہیں کہ ہمیں ایسے لوگوں نے یہ خبر دی ہے جن کو ہم قابلِ اعتماد سمجھتے ہیں تو قول اصح کے مطابق ان کی شہادت قبول کی جائے گی [۱]۔

''الہدایہ'' میں ان امور کا ذکر کرنے کے بعد جن میں شہادت سماع لائق اعتبار ہوتی ہے، یہ کہا گیا ہے کہ ان چیزوں میں شہادت سماع کی گنجائش ہے، بشرطیکہ اس کو قابلِ اعتماد ذرائع سے اس کی اطلاع ملی ہو، اور یہ استحسان ہے، وجہ استحسان یہ ہے کہ ان امور کا تعلق خاص معائنہ سے ہے، مگر ان سے بعض ایسے احکام بھی متعلق ہیں جو امتدادِ زمانہ کے بعد بھی باقی رہتے ہیں، اگر ان میں شہادت سماع کا اعتبار نہ کیا جائے تو حرج لازم آئے گا، اور بہت سے احکام معطل ہوکر رہ جائیں گے۔

شاہد کے لئے شہرت کی بنیاد پر شہادت دینا جائز ہے، بشرطیکہ وہ خبر اس کو تواتر یا قابل اعتماد اشخاص کے ذریعہ حاصل ہوئی ہو، اس میں یہ بھی شرط ہے کہ اس کو دو عادل مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں اس کو بتائیں، تاکہ اس کو ایک طرح سے علم حاصل ہوجائے، موت کی صورت میں ایک قول یہ ہے کہ ایک مرد یا ایک عورت کی خبر پر اکتفاء کیا جاسکتا ہے [۲]۔

۱۳ - شافعیہ کہتے ہیں کہ تسامع اس وقت شہادت کی بنیاد بن سکتا ہے جب کہ شہادت والے واقعہ کا سماع ایسی جماعت سے حاصل ہوا ہو جس کے کذب پر متفق ہونے کا گمان نہ کیا جاسکتا ہو، بلکہ اس کی صداقت کا ظن غالب ہو، نیز اس جماعت کے تمام افراد مکلف ہوں، البتہ ان کا آزاد، عادل اور مرد ہونا شرط نہیں ہے، ایک قول یہ ہے کہ دو عادل اشخاص سے سماع کافی ہے، اگر ان کی خبر پر اطمینان قلب حاصل ہو [۳]۔

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۹۷۔
(۲) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۶۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۰۱۔
(۳) المغنی ۹/ ۱۶۱، کشاف القناع ۶/ ۴۰۹، الفروع ۶/ ۵۵۲، شرح المنتہی ۳/ ۵۳۸۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۳۷۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) الہدایہ مع فتح القدیر ۶/ ۴۶۶، ۴۶۸ طبع بیروت۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۰۲ طبع مصطفی الحلبی مصر۔

۱۴ - حنابلہ کے نزدیک شہادتِ سماع ان چیزوں میں جائز ہے جن کے بارے میں خبریں مشہور ہوں اور شاہد کو ان پر دلی اطمینان حاصل ہو اور شہرت کے ذریعہ ان کا علم ہو سکتا ہو[۲]۔

گذشتہ مباحث کی تفصیل ''شہادت'' کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۹/۱۶۱ طبع ریاض۔

تسبب

دیکھئے: ''سبب''۔

تسبیح

تعریف:

۱ - لغت میں ''تسبیح'' کا ایک معنی ہے: پاکی بیان کرنا، کہتے ہیں: ''سبحت الله تسبیحا'' (میں نے اللہ کی پاکی بیان کی)، لفظ ''تسبیح'' ذکر و نماز کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، بولا جاتا ہے: ''فلان یسبح الله'' یعنی فلاں شخص اسماء الٰہی کا ذکر کرتا ہے، مثلاً سبحان اللہ پڑھتا ہے، ''هو یسبح'' یعنی وہ شخص نفل نماز پڑھتا ہے، نماز کو ذکر اس لئے کہتے ہیں کہ ذکر تسبیح کا ایک حصہ ہے، اسی معنی میں یہ آیت کریمہ ہے: ''فَسُبْحَانَ اللّٰهِ حِيْنَ تُمْسُوْنَ وَحِيْنَ تُصْبِحُوْنَ''[۱] (سو اللہ کی تسبیح کیا کرو شام کے وقت بھی اور صبح کے وقت بھی) یعنی اللہ کا ذکر (ان اوقات میں) کیا کرو۔ اور تسبیح کا لفظ تحمید (حمد بیان کرنے) کے معنی میں بھی آتا ہے جیسے ''سُبْحَانَ الَّذِيْ سَخَّرَ لَنَا هٰذَا''[۲] (پاک ذات ہے جس نے ہمارے تابع کر دیا اس (سواری) کو)، اسی طرح ''سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيْم'' یعنی الحمدللہ[۳]۔

اصطلاح میں بھی یہ انہی معانی میں آتا ہے، چنانچہ جرجانی نے

(۱) سورۂ روم/ ۱۷۔

(۲) سورۂ زخرف/ ۱۳۔

(۳) لسان العرب، الصحاح، طلبۃ الطلبہ، النہایۃ لابن الاثیر مادۃ ''سبح''، تہذیب الاسماء واللغات للنووی/ص ۱۴۳، الفیومی نے ''المصباح'' میں ذکر کیا ہے کہ ''السبحۃ'' نماز کے معنی میں ہے خواہ وہ فرض ہو یا نفل۔

اس کی تعریف یہ کی ہے: "تنزیه الحق عن نقائص الإمکان والحدوث"[۱] (امکان وحدوث کے تمام نقائص سے حق تعالیٰ کی پاکی بیان کرنے کا نام تسبیح ہے)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ذکر:

۲- لغت میں ذکر کے کئی معانی ہیں: اللہ کے لئے نماز پڑھنا، اس سے دعا کرنا، اس کی ثنا کرنا، حدیث میں ہے: ''کان النبي ﷺ إذا حزبه أمر صلی"[۲] (جب آپ ﷺ کو کوئی سنگین معاملہ درپیش ہوتا تو آپ نماز میں مشغول ہوجاتے تھے)۔

فقہاء کی اصطلاح میں ذکر اس قول کو کہتے ہیں جو ''ثنا'' یا ''دعا'' کے لئے بولا جائے، شرعاً کبھی اس کا استعمال اس قول کے لئے بھی ہوتا ہے جس کے قائل کو ثواب ملتا ہے، اس طرح ذکر دعا کو بھی شامل ہے، یہ تسبیح کے مقابلے میں زیادہ عام ہے[۳]۔

ب-تہلیل:

۳- تہلیل کے معنی ہیں: "لا إله إلا الله" کہنا، کہتے ہیں: "هلل الرجل" یعنی فلاں شخص نے لا إله إلا الله کہا، یہ هيللة سے ہے[۴]۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۵۳ طبع دار الایمان ، التعریفات للجرجانی ''تسبیح'' الفواکہ الدوانی ۱ / ۲۱۱ طبع دار المعرفہ، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۱ / ۵۰۴ طبع الفلاح۔

(۲) حدیث: "کان النبي ﷺ إذا حزبه أمر......" کی روایت ابوداؤد (۲ / ۷۸ طبع عبید الدعاس) نے کی ہے احمد نے اس کو" ذریعہ" سے نقل کیا ہے (۵ / ۳۸۸ طبع المکتب الاسلامی) ہیثمی نے المنہل العذب میں کہا ہے کہ اس کی سند حسن ہے (۷ / ۲۴۸ طبع المکتبۃ الاسلامیہ)۔

(۳) لسان العرب، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۱ / ۵۲۸۔

(۴) المصباح المنیر ،لسان العرب، مختار الصحاح مادۃ ''ہلل''۔

اس کا اصطلاحی معنی اس سے مختلف نہیں ہے[۱]۔

تسبیح تہلیل کے مقابلے میں عام ہے، اس لئے کہ تسبیح میں اللہ تعالیٰ کی ہر نقص وعیب سے پاکی ہوجاتی ہے، جبکہ تہلیل میں صرف شرک سے پاکی کا اظہار ہوتا ہے۔

ج-تقدیس:

۴- لغت میں اس کا معنی ہے: ہر خلاف شان بات سے اللہ کی پاکی بیان کرنا، تقدیس، تطہیر (پاک کرنا) وتبریک (بابرکت بنانا) کے مترادف کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے، ''تقدس'' کو "تطہر'' کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، قرآن مجید میں ہے: ''وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ''[۲] (درآنحالیکہ ہم تیری حمد کی تسبیح کرتے رہتے ہیں اور تیری پاکی پکارتے رہتے ہیں)، زجاج کہتے ہیں: "نقدس لک" کا معنی ہے: "نطهر أنفسنا لک" (ہم اپنے آپ کو آپ کے لئے پاک کرتے ہیں)، اور اسی طرح ہر اس شخص کے ساتھ کرتے ہیں جو تیرا فرماں بردار ہو۔ "الأرض المقدسة" کا معنی ہے: "الأرض المطهرة" یعنی پاک سرزمین[۳]۔

اصطلاح میں بھی یہ اسی معنی میں مستعمل ہے۔

''تقدیس'' تسبیح کے مقابلے میں خاص ہے، اس لئے کہ تقدیس میں پاکی کا اظہار تطہیر وتبریک کے ساتھ ہوتا ہے[۴]۔

مشروعیت تسبیح کی حکمت:

۵- تسبیح کی حکمت یہ ہے کہ بندہ اپنے خالق کی عظمت کا استحضار

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۹۸۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۳۰۔

(۳) لسان العرب، مختار الصحاح مادۃ ''قدس''۔

(۴) الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۱ / ۲۷۷۔

کرے، تا کہ اس کا دل ہیبت الٰہی سے بھر جائے، خشوع پیدا ہو اور غفلت ختم ہو، ذاکر کے پیش نظر یہی مقصود ومطلوب ہونا چاہئے، خواہ نماز میں ہو یا خارج نماز، اس کیفیت کو حاصل کرنے کی ہر ممکن کوشش ہونی چاہئے، اسی طرح ذکر میں تدبر اور اس کے معنی پر غور وفکر بھی ہونا چاہئے، کیونکہ ذکر میں تدبر ہی مطلوب ہے، جیسا کہ قرأت قرآن میں تدبر مطلوب ہے، اس لئے کہ معنی مقصود دونوں کا ایک ہے، دوسرے اس لئے کہ تدبر سے دل بیدار ہوتا ہے، اور اس سے فکری یکسوئی پیدا ہوتی ہے، اس سے کان بھی اس جانب متوجہ رہتا ہے، نیند دور رہتی ہے، اور نشاط میں اضافہ ہوتا ہے [1]۔

آداب تسبیح:

۶ - تسبیح کے آداب بہت ہیں، جن میں چند یہ ہیں: تسبیح خواں ذاکر مکمل صفات عبودیت کے ساتھ تسبیح پڑھے، یعنی اگر کسی جگہ بیٹھ کر تسبیح پڑھے تو قبلہ رو ہو کر انتہائی تذلل وتخشع کی کیفیت میں سکینت ووقار کے ساتھ سر کو جھکا کر بیٹھے، اگر کوئی شخص ذکر کے وقت ان احوال وکیفیات کا اہتمام نہ کرے تو بھی جائز ہے، اور اس کے حق میں کوئی کراہت نہیں ہے، لیکن بلاعذر ایسا کرنا افضلیت کو ترک کرنا ہے، عدم کراہت کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰاتِ وَالأَرْضِ، وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ، الَّذِيْنَ يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ قِيَاماً وَّقُعُوْدًا وَ عَلٰى جُنُوْبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُوْنَ فِي خَلْقِ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ" [2] (بے شک آسمانوں اور زمین کی پیدائش اور رات دن کے اول بدل میں اہل عقل کے لئے (بڑی) نشانیاں ہیں، یہ ایسے ہیں کہ جو اللہ کو

(۱) کشاف القناع عن متن الإقناع ۱/ ۳۳۰ طبع النصر الحدیثہ، الاذکار للنووی، ۱۲، ۱۳۔
(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۹۰، ۱۹۱۔

کھڑے اور بیٹھے اور اپنی کروٹوں پر (برابر) یاد کرتے رہتے ہیں اور آسمانوں اور زمین کی پیدائش میں غور کرتے رہتے ہیں)۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "إني لأقرأ حزبي وأنا مضطجعة على السرير" (میں اپنے اوراد چارپائی پر لیٹ کر پڑھتی ہوں)۔

تسبیح کے صیغے اور الفاظ بہت ہیں مگر مناسب یہ ہے کہ ان میں سے ان الفاظ کا انتخاب کیا جائے جو احادیث میں وارد ہوتے ہیں، جیسا کہ رکوع وسجود اور بعد نماز کی تسبیحات واذکار کا حکم ہے، ان کے علاوہ بعض تسبیحات مستحب بھی ہیں، مثلاً روز وشب کی تسبیحات [1]۔

شرعی حکم:

۷ - مواقع واسباب کے لحاظ سے تسبیح کے مختلف احکام ہیں، جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

پاکی کی حالت میں تسبیح:

۸ - محدث، جنبی اور حیض یا نفاس والی عورت کے لئے دل وزبان سے ذکر کرنا جائز ہے، اس پر علماء کا اجماع ہے اور یہ ذکر تسبیح، تہلیل، تحمید، تکبیر، درود اور دعاء وغیرہ سب کو شامل ہے [2]۔

حضرت عائشہؓ روایت کرتی ہیں: "كان رسول الله يذكر

(۱) الأذکار للنووی/ ۱۲، کشاف القناع ۱/ ۳۶۷۔
(۲) الأذکار للنووی/ ص ۱۰، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۴/ ۳۱۰، ۳۱۱، ۱۴/ ۱۹۷، الاختیار شرح المختار ۱/ ۱۲ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء، شرح روض الطالب عن أسنی المطالب ۱/ ۶۴ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، شرح جلال الدین المحلی علی منہاج الطالبین بہامش قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۶۴، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۱/ ۱۵۱، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل للحطاب ۱/ ۳۱۶، ۳۴۷، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب للشیبانی ۱/ ۴۸۔

الله علی کل أحیانه"[۱] (رسول اللہ ﷺ ہر وقت اللہ کا ذکر فرماتے تھے)۔

البتہ اللہ کا ذکر کرنا، تسبیح ہو یا اور کوئی ذکر اولی وافضل یہ ہے کہ طہارت کی حالت میں کیا جائے، اس لئے کہ حدیث میں آتا ہے: "إن النبي ﷺ سلم علیه أحد الصحابة فلم یرد علیه، حتی تیمم فرد السلام، ثم قال: کرهت أن أذکر الله إلا علی طهر"[۲] (نبی کریم ﷺ کو کسی صحابی نے سلام کیا، تو آپ ﷺ نے ان کو فوراً جواب نہیں دیا، بلکہ آپ ﷺ نے تیمم فرمایا اور جواب دیا اور یہ ارشاد فرمایا کہ مجھے یہ اچھا نہیں لگا کہ بلا طہارت اللہ کا ذکر کروں)۔

تسبیح میں آواز کو متوسط رکھنا:

۹- تسبیح وغیرہ میں رفع صوت میں اعتدال عام فقہاء کے نزدیک مستحب ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيلًا"[۳] (اور آپ نماز میں نہ تو بہت پکار کر پڑھئے اور نہ (بالکل) چپکے ہی چپکے پڑھئے اور ان دونوں کے درمیان ایک (متوسط) طریقہ اختیار کیجئے)، نبی کریم ﷺ کا عمل یہی تھا، چنانچہ حضرت ابوقتادہؓ سے روایت ہے: أن رسول الله ﷺ خرج لیلة فإذا هو بأبي بکر یصلي یخفض من صوته، قال: ومر بعمر وهو یصلي رافعا صوته

(۱) حدیث: "کان رسول الله ﷺ یذکر الله" کی روایت مسلم (۱/ ۲۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "کرهت أن أذکر الله إلا علی طهر" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۱۶۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے مہاجر بن قنفذؓ سے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۳) سورۂ اِسراء/ ۱۱۰۔

قال: فلما اجتمعا عند النبي ﷺ قال: یا أبا بکر مررت بک وأنت تصلي تخفض صوتک؟ قال: قد أسمعت من ناجیت یا رسول الله، قال: فارفع قلیلا، وقال لعمر: مررت بک وأنت تصلي رافعا صوتک؟ فقال: یا رسول الله! أوقظ الوسنان وأطرد الشیطان، قال: اخفض من صوتک شیئا"[۱] (حضرت قتادہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک شب نکلے تو حضرت ابوبکر کے پاس سے گذرے، وہ نماز پڑھ رہے تھے، اور انتہائی دھیمی آواز میں قرأت کر رہے تھے، ابوقتادہ کہتے ہیں: اس کے بعد آپ ﷺ حضرت عمرؓ کے پاس سے گذرے تو وہ انتہائی بلند آواز میں نماز پڑھ رہے تھے، ابوقتادہ کہتے ہیں: جب یہ دونوں حضرات حضور ﷺ کے پاس جمع ہوئے تو آپ ﷺ نے فرمایا: اے ابوبکر! میں تمہارے پاس سے گذرا تو تم بہت پست آواز میں نماز پڑھ رہے تھے؟ حضرت ابوبکرؓ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! میں جس سے سرگوشی کر رہا تھا اس کو سنا رہا تھا، حضور ﷺ نے فرمایا: آواز ذرا بلند کرو، پھر حضور ﷺ نے حضرت عمرؓ سے فرمایا: میں تمہارے پاس سے گذرا تو تم بہت اونچی آواز سے نماز پڑھ رہے تھے؟ حضرت عمرؓ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! میں سوئے ہوؤں کو جگاتا ہوں اور شیطان کو بھگاتا ہوں، حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: آواز قدرے پست کرو)۔

حضرت ابوسعیدؓ بیان فرماتے ہیں: "اعتکف رسول الله ﷺ في المسجد، فسمعهم یجهرون بالقراءة، فکشف الستر وقال: ألا إن کلکم مناج ربه، فلا یؤذین بعضکم

(۱) حدیث: "مررت بک وأنت تصلي تخفض صوتک......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۸۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۳۱۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

بعضا، ولایرفع بعضکم علی بعض في القراء ة، أو قال في الصلاة"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے مسجد میں اعتکاف فرمایا تو آپ ﷺ نے لوگوں کو زور زور سے قرأت کرتے ہوئے سنا اس پر آپ ﷺ نے پردہ اٹھاکر فرمایا: سنو تم میں سے ہر شخص اپنے پروردگار سے سرگوشی کررہا ہے، اس لئے کوئی کسی کو تکلیف نہ پہنچائے اور نہ کوئی قرأت میں ایک دوسرے سے اپنی آواز اونچی کرے، راوی کو شک ہے کہ قرأت میں فرمایا یا نماز میں)، اعتدال اور توسط سے مراد یہ ہے کہ اپنے آپ کو سنائی دینے والی آواز سے ذرا اونچی ہو، مگر صرف اس قدر کہ پاس والے شخص تک وہ آواز نہ پہنچے[۲]۔

تسبیح کن چیزوں کے ذریعہ پڑھنا درست ہے؟:

۱۰ - فقہاء نے نماز کے باہر ہاتھ، کنکر اور دانہ دار تسبیحات پر تسبیح پڑھنے کی اجازت دی ہے، جیسا کہ دل میں اور انگلی کے پوروں پر گننے کی اجازت ہے، البتہ اندرون نماز یہ عمل مکروہ ہے، اس لئے کہ گننے کا یہ عمل اعمال نماز میں سے نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ فرائض ونوافل کسی میں بھی اس میں کوئی مضائقہ نہیں، تاکہ قرأت اور دیگر اعمال میں سنت کی پوری رعایت کی جائے۔

چنانچہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے روایت ہے: "أنه دخل مع رسول الله ﷺ علی امرأة، وبین یدیها نوی أو حصی تسبح به، فقال: أخبرک بما هو أیسر علیک من هذا أو أفضل، فقال: سبحان الله عدد ما خلق في السماء، وسبحان الله عدد ما خلق فی الأرض وسبحان الله عدد مابین ذلک، وسبحان الله عدد ما هو خالق، والحمدلله مثل ذلک، والله أکبر مثل ذلک، ولا إله إلا الله مثل ذلک، ولا حول ولا قوة إلا بالله مثل ذلک"[۱] (وہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ایک خاتون کے یہاں گئے، اور ان کے سامنے کچھ گٹھلیاں یا کنکریاں رکھی ہوئی تھیں، جن پر وہ تسبیح پڑھ رہی تھی، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا تم کو اس سے آسان یا اس سے افضل (راوی کو شک ہے) طریقہ بتاتا ہوں، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کے لئے پاکی آسمان کی مخلوقات کی تعداد کے برابر، اللہ کی پاکی زمین کی مخلوقات کی تعداد کے برابر، اللہ کی پاکی زمین وآسمان کی درمیانی مخلوقات کی تعداد کے برابر، اللہ کی پاکی ان چیزوں کی تعداد کے بقدر جن کو وہ آئندہ پیدا کرنے والا ہے، الحمدللہ بھی اسی طرح پڑھو، اللہ اکبر بھی اسی طرح، لا الہ الا اللہ بھی اسی طرح اور لاحول ولاقوۃ الا باللہ بھی اسی طرح)، نبی کریم ﷺ نے اس خاتون کو اس عمل سے منع نہیں فرمایا، بلکہ اس سے آسان اور افضل طریقہ کی رہنمائی فرمائی۔ اگر یہ مکروہ ہوتا تو آپ ضرور بیان فرمادیتے۔

مہاجر صحابیہ حضرت بسیرہؓ سے منقول ہے: "أن النبي ﷺ أمرهن أن یراعین بالتکبیر والتقدیس والتهلیل، وأن یعقدن بالأنامل فإنهن مسئولات مستنطقات"[۲] (نبی کریم ﷺ نے عورتوں کو حکم دیا کہ تکبیر، تقدیس اور تہلیل کا اہتمام

---

(۱) حدیث: "ألا إن کلکم مناج ربه......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۸۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۳۱۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۵۵، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۳۹۶، الأذکار للنووی رص ۱۰۰، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۲/ ۲۹، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۳۹ طبع ریاض الحدیثہ۔

(۱) حدیث سعد بن ابی وقاصؓ: "أخبرک بما هو أیسر علیک......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۶۹، ۱۷۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اس کی سند میں جہالت ہے (میزان الاعتدال للذہبی ۱/ ۱۵۳ طبع الحلبی)۔

(۲) حدیث بسیرہؓ "أن النبي ﷺ أمرهن أن یراعین......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۷۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے نووی نے الأذکار (رص ۱۹ طبع الحلبی) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

کریں، اور انگلی کے پوروں پر ان کو پڑھیں، اس لئے کہ ان سے سوال ہوگا اور بولنے کے لئے کہا جائے گا)۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: ''رأیت رسول الله ﷺ یعقد التسبیح'' (میں نے رسول اللہ ﷺ کو انگلی کی گرہوں پر تسبیح پڑھتے ہوئے دیکھا)، ایک روایت میں ہے: ''بیمینه'' (۱) (دائیں ہاتھ کی انگلیوں پر پڑھتے ہوئے دیکھا)۔

طحطاوی نے ابن حجر سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ گٹھلیوں اور کنکریوں پر تسبیح کی روایات بعض امہات المومنین کے بارے میں صحابہ سے بہت آئی ہیں، بلکہ خود نبی کریم ﷺ نے یہ ملاحظہ فرمایا اور اس کو باقی رکھا۔

انگلیوں کی گرہوں پر تسبیح پڑھنا تسبیح کے دانوں پر پڑھنے سے افضل ہے، ایک قول یہ ہے کہ اگر غلطی کا اندیشہ نہ ہو تو انگلیاں بہتر ہیں، ورنہ تسبیحات بہتر ہیں (۲)۔

تسبیح کے مستحب اوقات:

۱۱ - ذکر وتسبیح کے لئے کوئی وقت مقرر نہیں ہے، بلکہ ہر وقت جائز ہے، حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: ''کان رسول

(۱) حدیث حضرت عبداللہ بن عمرؓ: ''رأیت رسول الله ﷺ یعقد التسبیح'' کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۷۰ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۵/ ۵۲۱ طبع الحلبی) نے کی ہے نووی نے الأذکار میں اس کو حسن کہا ہے (رص ۱۹ طبع الحلبی)۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۴۳۷، الہدایہ ۱/ ۶۵ طبع الحلبی، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۰۵، ۱۰۶، مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی رص ۱۷۲، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۹۶، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۱۹۰، الأذکار للنووی رص ۱۹، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۲۰، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۱/ ۵۵۲، التاج والإکلیل بہامشہ، کشاف القناع عن متن الإقناع ۱/ ۳۶۶، ۳۷۶ طبع النصر الحدیثہ، حاشیۃ الطحطاوی رص ۱۷۲ طبع سوم الامیریہ بولاق۔

الله ﷺ یذکر الله علی کل أحیانه'' (۱) (رسول اللہ ﷺ ہر وقت اللہ کا ذکر کرتے تھے)۔

اسی طرح ارشاد باری تعالی: ''اَلَّذِیْنَ یَذْکُرُوْنَ اللّٰهَ قِیَامًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰی جُنُوْبِهِمْ'' (۲) (یہ ایسے ہیں کہ جو اللہ کو کھڑے اور بیٹھے اور اپنی کروٹوں پر (برابر) یاد کرتے رہتے ہیں) سے یہ رہنمائی ملتی ہے کہ انسان کے لئے روز وشب ہر حالت میں ذکر کرنا مستحب ہے، سوائے ان حالات کے جن کا شریعت مطہرہ نے استثناء کیا ہے، مثلاً قضائے حاجت کی حالت، حالت جماع، حالت خطبہ اس شخص کے لئے جو خطیب کی آواز سن رہا ہو، ناپاک اور گندے مقامات پر، اسی طرح وہ تمام احوال جن میں ذکر مکروہ ہے۔

لیکن بعض روایات میں تسبیح کے لئے بعض خاص مستحب اوقات کا ذکر آیا ہے مثلاً حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''من سبح الله في دبر کل صلاةٍ ثلاثا وثلاثین، وحمد الله ثلاثا وثلاثین، وکبر الله ثلاثا وثلاثین، فتلک تسعة وتسعون، وقال تمام المائة: لا إله إلا الله وحده لا شریک له، له الملک، وله الحمد، وهو علی کل شيء قدیر، غفرت خطایاه، وإن کانت مثل زبد البحر'' (۳) (جو شخص ہر نماز کے بعد سبحان اللہ ۳۳ بار، الحمد للہ ۳۳ بار، اللہ اکبر ۳۳ بار پڑھے، یہ ننانوے بار ہوئے، اور سو پورا کرنے کے لئے پڑھ لے ''لا إله إلا

(۱) حدیث: ''کان یذکر الله علی کل أحیانه'' کی تخریج فقرہ نمبر ۸ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۲) سورۂ آل عمران / ۱۹۱۔

(۳) الأذکار للنووی رص ۶۸۔

حدیث: ''من سبح الله في دبر کل صلاة ثلاثا وثلاثین......'' کی روایت مسلم (۱/ ۴۱۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

الله وحده لاشريک له، له الملک وله الحمد وهو علی کل شئ قدير" تو اس کے تمام گناہ بخش دیئے جائیں گے، چاہے وہ سمندر کے جھاگ کے برابر ہوں)۔

صبح اور شام کے وقت تسبیح پڑھنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من قال حين يصبح وحين يمسي: سبحان الله وبحمده مائة مرة، لم يأت أحد يوم القيامة بأفضل مما جاء به، إلا أحد قال مثل ما قال أو زاد عليه" (جو شخص صبح اور شام کے وقت سبحان الله وبحمده سو مرتبہ پڑھے تو قیامت کے دن کوئی اس سے بڑھ کر عمل لانے والا نہ ہوگا، الا یہ کہ کوئی دوسرا بھی یہی عمل یا اس سے بڑھ کر عمل لائے)، ابوداؤد کی روایت میں "العظیم" کے اضافہ کے ساتھ ہے: "سبحان الله العظيم وبحمده"[1]۔

تسبیح یا اسی قسم کا کوئی اور ذکر کسوف یا خسوف کے وقت بھی مستحب ہے، جیسا کہ حضرت عبدالرحمن بن سمرہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "أتيت النبي ﷺ وقد كسفت الشمس وهو قائم في الصلاة رافع يديه، فجعل يسبح ويهلل ويكبر ويحمد ويدعو حتى حسر عنها، فلما حسر عنها قرأ سورتين وصلى ركعتين"[2] (میں نبی کریم ﷺ کے پاس سورج گرہن کے وقت حاضر ہوا، تو آپ ﷺ نماز کی حالت میں کھڑے تھے، اور اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے ہوئے تھے، آپ ﷺ تسبیح وتہلیل اور تکبیر وتحمید اور دعا میں مشغول رہے، یہاں تک کہ گرہن چھٹ گیا، گرہن چھٹنے کے بعد آپ ﷺ نے دو سورتوں کی تلاوت فرمائی اور دو رکعت نماز ادا فرمائی)۔

آغاز نماز میں تسبیح:

۱۲ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک آغاز نماز میں تسبیح سنت ہے، مالکیہ اس کے قائل نہیں ہیں، بلکہ ان کے نزدیک یہ مکروہ ہے۔

جمہور کا استدلال اس روایت سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا قمتم إلى الصلاة فارفعوا أيديكم، ولا تخالف آذانكم، ثم قولوا: الله أكبر، سبحانک اللهم وبحمدک، وتبارک اسمک وتعالى جدک، ولا إله غيرک"[1] (جب تم نماز کے لئے کھڑے ہو تو اپنے ہاتھ اٹھاؤ اور وہ تمہارے کان سے متجاوز نہ ہوں پھر کہو: الله اکبر، سبحانک اللهم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالیٰ جدک ولا إله غيرک)۔

حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، وہ فرماتی ہیں: "كان رسول الله ﷺ إذا استفتح الصلاة قال: سبحانک اللهم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالى جدک ولا إله غيرک"[2] (رسول اللہ ﷺ نماز شروع فرماتے تو پڑھتے: سبحانک اللهم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالی

(۱) حدیث: "من قال حين يصبح وحين يمسي: سبحان الله......" کی روایت مسلم (۲۰۷۱/۴ طبع الحلبی) اور ابوداؤد (۳۲۶/۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے الاذکار للنووی رص ۷۲۔

(۲) حدیث: "أتيت النبي ﷺ وقد كسفت الشمس......" کی روایت مسلم (۶۲۹/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إذا قمتم إلى الصلاة فارفعوا أيديكم ولا تخالف......" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۲۳۶/۳ طبع وزارۃ الاوقاف العراقیہ) میں کی ہے، ہیثمی کہتے ہیں کہ اس میں ایک راوی یحییٰ بن یعلی الاسلمی ہیں جو ضعیف ہیں (مجمع الزوائد ۱۰۲/۲ طبع القدسی)۔

(۲) حدیث: "كان رسول الله ﷺ إذا استفتح الصلاة......" کی روایت ابوداؤد (۴۸۳/۱ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲۳۵/۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے۔

جدک ولا إله غيرک)۔

مالکیہ نے حضرت انسؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "صليت خلف النبي ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان، وكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين"[1] (میں نے نبی کریم ﷺ، حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور حضرت عثمان کے پیچھے نماز پڑھی، یہ حضرات الحمد للہ رب العالمین سے شروع کرتے تھے)۔

ان حضرات نے آغاز نماز میں تسبیح کا ذکر نہیں کیا، نہ فرائض میں اور نہ سنن میں[2]۔

رکوع میں تسبیح:

۱۳ - رکوع میں تسبیح حنفیہ کے مشہور قول کے مطابق سنت ہے، اور ایک قول کے مطابق واجب ہے، شافعیہ کے نزدیک مستحب اور مالکیہ کے نزدیک مندوب ہے، اور حنابلہ کے نزدیک ایک تسبیح واجب ہے اور تین سنت۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسنون کم سے کم اور شافعیہ کے نزدیک مستحب کم سے کم تین تسبیحات ہیں، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا ركع أحدكم فقال: سبحان ربي العظيم ثلاثا، فقد تم

(۱) حدیث حضرت انسؓ: "صليت خلف النبي ﷺ وأبي بكر....." کی روایت مسلم (۱/۲۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۳۹، ۱۴۱، فتح القدیر والعنایہ بہامشہ ۱/۲۵۱ طبع دار احیاء التراث العربی، رد المحتار علی الدر المختار ۱/۳۲۸، الشرح الکبیر ۱/۲۳۱، ۲۳۶، ۲۵۱، ۲۵۲، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/۷۸، قلیوبی ۱/۱۴۷، شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۱/۱۴۸، المغنی لابن قدامہ رص ۴۷۳، ۴۷۵ طبع ریاض الحدیثہ، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/۸۹ المکتب الإسلامی۔

ركوعه، وذلک أدناه"[1] (جب تم میں سے کوئی رکوع کرے اور رکوع میں تین بار "سبحان ربي العظيم" کہہ دے تو اس کا رکوع پورا ہوگیا، اور یہ کم سے کم مقدار ہے)۔ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ رکوع اور سجدہ میں کسی بھی لفظ سے تسبیح پڑھنا مستحب ہے[2]۔

ابن جزی نے صراحت کی ہے کہ رکوع میں تین مرتبہ "سبحان ربی العظیم" کہنا مستحب ہے[3]۔

اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جب آیت کریمہ: "فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ"[4] (سو آپ اپنے عظیم الشان پروردگار کے نام کی تسبیح کیجئے) نازل ہوئی تو نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "اِجْعَلُوهَا فِي رُكُوعِكُمْ"[5] (اس کو اپنے رکوع میں پڑھا کرو)۔

تسبیح کی کوئی گنتی معین نہیں ہے کہ گنتی کم ہوجائے تو ثواب سے انسان محروم رہ جائے، بلکہ ایک بار بھی تسبیح پڑھے گا تو اس کو ثواب ملے گا، اور زیادہ پڑھے گا تو زیادہ ملے گا۔

یہ تسبیحات بطور استحباب پانچ، سات، یا نو تک پڑھنا افضل ہے، یہ حنفیہ کی رائے ہے، "منیۃ المصلی" میں ہے کہ کم سے کم حد تین ہے، اوسط پانچ ہے، اور مکمل ترین سات ہے۔

شافعیہ کے نزدیک تسبیح میں کمال کی ادنیٰ حد تین ہے، پھر پانچ،

(۱) حدیث: "إذا ركع أحدكم فقال: سبحان ربي العظيم ثلاثا....." کی روایت ابوداؤد (۱/۵۵۰ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۲/۴۷ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ ترمذی کے ہیں اور اس کی سند میں انقطاع ہے (التلخیص الحبیر ۱/۲۴۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) الدسوقی ۱/۲۴۸۔

(۳) القوانین الفقہیہ رص ۵۴۔

(۴) سورۂ واقعہ ر ۹۶۔

(۵) حدیث: "اجعلوها في ركوعكم" کی روایت ابن ماجہ (۱/۲۸۷ طبع الحلبی) نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (موارد الظمآن رص ۱۳۵ طبع السلفیہ)۔

پھر سات، پھر نو اور پھر گیارہ، اور یہ مکمل حد ہے، مگر یہ حکم منفرد یا چھوٹی محدود جماعت کے امام کے لئے ہے جس کے مقتدی طویل رکوع وسجود پر راضی ہوں، ان کے علاوہ لوگوں کے لئے تین ہی آخری حد ہے، مقتدیوں کی سہولت کے پیش نظر اس سے زیادہ نہ کرے، البتہ منفرد اور محدود جماعت کا امام اس میں یہ بڑھا سکتا ہے: **"اللھم لک رکعت وبک آمنت الخ"** (اے اللہ! میں نے تیرے لئے ہی رکوع کیا اور تجھ ہی پر ایمان لایا الخ)، "الروضہ" میں ہے کہ مکمل حد (یعنی سات تک) صرف تسبیح پڑھنے سے افضل یہ ہے کہ تین تسبیحات کے ساتھ مذکورہ دعا کا اضافہ کرے۔

حنابلہ کے نزدیک ایک تسبیح سے زیادہ مستحب ہے، اور امام کے حق میں کمال کا اعلیٰ درجہ زیادہ سے زیادہ دس تسبیحات ہیں، اس لئے کہ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: **"ما رأیت أحداً أشبه صلاة بصلاة رسول الله ﷺ من هذا الفتی۔ یعنی عمر بن عبدالعزیز۔ فحزرنا في رکوعه عشر تسبیحات وفي سجوده عشر تسبیحات"**[1] (میں نے اس جوان یعنی عمر بن عبدالعزیز سے زیادہ کسی کی نماز رسول اللہ ﷺ کی نماز سے مشابہ نہیں دیکھی، چنانچہ ہم نے ان کے رکوع اور سجدہ میں دس دس تسبیحات کا اندازہ کیا)۔

امام احمد فرماتے ہیں کہ حسن سے منقول ہے کہ پوری تسبیح سات ہے، اوسط پانچ اور ادنیٰ تین ہے، منفرد کے حق میں تسبیح کی اعلیٰ حد عرف ہے، ایک قول یہ ہے کہ اس وقت تک تسبیح پڑھ سکتا ہے جب تک کہ سہو کا اندیشہ نہ رہے، بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ قیام کے

(۱) حدیث انسؓ: "ما رأیت أحدا أشبه صلاة بصلاة رسول الله ﷺ من هذا الفتی......" کی روایت نسائی (۲/ ۲۲۵ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

بقدر اس کی حد ہے، ایک رائے سات کی بھی ہے[1]۔

سجدہ میں تسبیح:

۱۴- صفت، عدد اور اختلافات کے لحاظ سے وہ تمام بحثیں سجدہ کے اندر بھی جاری ہوں گی جو رکوع کے ذیل میں کی گئی ہیں۔

اسی طرح حنفیہ کے مشہور قول کے مطابق سجدہ میں تسبیح سنت ہے، ایک قول وجوب کا بھی ہے، مالکیہ کے نزدیک مندوب اور شافعیہ کے نزدیک مستحب ہے، حنابلہ کے نزدیک کم سے کم مقدار یعنی ایک واجب ہے اور تین سنت، جیسا کہ رکوع میں بیان کیا گیا، رکوع اور سجدہ کی تسبیحات میں صرف ایک فرق یہ ہے کہ سجدہ میں تسبیح "**سبحان ربي الاعلی**" ہے اور رکوع میں "**سبحان ربي العظيم**"۔

امام کو متنبہ کرنے کے لئے مقتدی کا تسبیح پڑھنا:

۱۵- اگر امام سے نماز میں کوئی بھول ہوجائے تو مقتدی کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ امام کو تسبیح کے ذریعہ متنبہ کرے اگر متنبہ کرنے والا مرد ہو، اور اگر عورت ہو تو تالی بجا کر متنبہ کرے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہی ہے، اس لئے کہ حدیث پاک ہے: **"إنما التصفیق للنساء، ومن نابه شيء في صلاته فلیقل سبحان الله"**[2] (تالی بجانا عورتوں کے لئے ہے، اور اگر نماز میں کچھ پیش

(۱) مراقی الفلاح رص ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۴، ردالمحتار علی الدر المختار ۱/ ۳۲۰، ۳۳۲، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۸۲، نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۱/ ۴۸۷، ۴۹۷، القلیوبی ۱/ ۱۵۵، الفواکہ الدوانی رص ۲۰۸، ۲۰۹ طبع دار المعرفہ، الشرح الکبیر ۱/ ۲۴۸، ۲۵۳، الشرح الصغیر ۱/ ۱۱۰، کشاف القناع ۱/ ۳۴۷، ۳۴۸، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۰۲، ۵۰۳ طبع ریاض الحدیثہ، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/ ۸۸، ۹۱۔

(۲) حدیث: "إنما التصفیق للنساء......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۰۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۱۷ طبع الحلبی) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے۔

آئے تو سبحان اللہ کہنا چاہئے)۔

مالکیہ نے نماز میں عورت کے لئے تصفیق (تالی بجانے) کو علی الاطلاق مکروہ قرار دیا ہے، ان کے نزدیک عورت کے لئے بھی تسبیح ہی کا حکم ہے، کیونکہ حدیث پاک کے الفاظ عام ہیں: "من نابه شيء في صلاته فليقل سبحان الله"۔ استدلال اس طور پر ہے کہ "من" الفاظ عام میں سے ہے جس میں عورت ومرد دونوں داخل ہیں [1]۔

نمازی کا تسبیح کے ذریعہ دوسرے شخص کو متنبہ کرنا:

۱۶ - اگر نمازی کسی دوسرے کو اپنے بارے میں نماز میں مشغول ہونے کی اطلاع ذکر وتسبیح کے ذریعہ کرنا چاہے تو اس کے لئے مستحب ہے کہ اس کو تسبیح کے ذریعہ متنبہ کردے، مثلاً کوئی شخص اس کے پاس آنے کے لئے اجازت مانگے اور وہ نماز میں ہو، یا مصلی کو کسی کے کنویں میں گرجانے یا ہلاکت میں پڑجانے کا خوف ہو، یا کسی شی کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو اور اگر عورت ہو تو تالی بجا کر متنبہ کرے، اس سلسلے میں وہی اختلاف یہاں بھی ہے جو اس سے قبل مذکور ہوا، لیکن اس کی دلیل ایک تو وہ حدیث ہے جس کا ذکر ابھی اس سے قبل ہوا، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من نابه شيء في صلاته فليقل: سبحان الله، فإنه لا يسمعه أحد يقول سبحان الله، إلا التفت" [2] (جس شخص کو نماز میں کچھ پیش آجائے تو کہے سبحان اللہ، اس لئے کہ کوئی شخص جب سبحان اللہ کی آواز سنے گا تو ضرور متوجہ ہوگا)، مسند میں حضرت علیؓ سے منقول ہے: "كان لي من رسول الله ﷺ ساعة آتيه فيها فإذا أتيته استأذنته إن وجدته يصلي فسبح دخلت، وإن وجدته فارغا أذن لي" [1] (بارگاہ نبوت میں حاضری کا میرا ایک خاص وقت تھا، میں حاضر ہوکر اجازت کا طلب گار ہوتا، اگر حضور ﷺ اس وقت نماز میں ہوتے تو سبحان اللہ فرمادیتے، اور میں اندر چلا جاتا، اور اگر فارغ ہوتے تو مجھے اجازت مرحمت فرمادیتے)۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک اگر تسبیح کا مقصد محض اعلام، یا تعجب وغیرہ ہو تو اس سے نماز باطل ہوجائے گی، شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز میں تسبیحات سے کوئی مضائقہ نہیں، سوائے اس صورت کے جس میں رسول اللہ ﷺ کے سوا کسی دوسری مخلوق کو خطاب کیا گیا ہو۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ان میں سے کوئی بھی چیز صحت نماز پر اثر انداز نہیں ہوتی [2]۔

خطبہ کے دوران تسبیح:

۱۷ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ خطبہ سننے والے کے لئے تسبیح پڑھنا مکروہ ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے خطبہ سننے میں خلل آتا ہے، البتہ کوئی شخص خطیب سے اتنی دور ہو کہ خطبہ کی آواز اس تک نہ پہنچ رہی ہو تو بعض

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۹۹ المکتبۃ الاسلامیہ، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۹۴، ۹۵، ۱۰۳ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۲/ ۴۳، ۴۵، قلیوبی وعمیرہ علی شرح منہاج الطالبین ۱/ ۱۸۹، ۱۹۰، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۲/ ۲۹ مکتبۃ النجاح لیبیا، الشرح الکبیر ۱/ ۲۸۲، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۹، ۵۴ طبع ریاض الحدیثہ، کشاف القناع ۱/ ۳۸۰ طبع النصر الحدیثہ۔

(۲) حدیث "من نابه شيء في صلاته فليقل سبحان الله......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۰۷ طبع السلفیہ) نے حضرت سہل بن سعد الساعدیؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "كان لي من رسول الله ﷺ ساعة آتيه فيها......" کی روایت ابن ماجہ نے حضرت علیؓ سے کی ہے، نیز مغیرہ کی سند سے بھی ابن ماجہ نے اسے نقل کیا ہے مگر اس کے الفاظ میں "فسبح" کے بجائے "فتنحنح" ہے، اس کی روایت نسائی (۱/ ۲۸۳ شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے بھی کی ہے ابن السکن نے اس کو صحیح کہا ہے جیسا کہ "التلخیص لابن حجر (۱/ ۲۸۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۹۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۹۴، ۹۵، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۹۱، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل للحطاب ۲/ ۲۹، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۴، ۵۵، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۳۸۰۔

حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں آہستہ تسبیح پڑھنے میں کوئی حرج نہیں، مگر مذہب کا قول معتمد یہ ہے کہ ممانعت ہر صورت میں ہے، خواہ خطیب سے قریب ہو یا بعید، آواز سن رہا ہو یا نہ سن رہا ہو۔

مالکیہ کے نزدیک ذکر یعنی تسبیح وتہلیل وغیرہ جائز ہے (مگر ان کے قول معتمد میں یہ خلاف اولی ہے) بشرطیکہ قلیل ہو اور آہستہ پڑھی گئی ہو اور زیادہ پڑھنا ہر صورت میں حرام ہے، جیسا کہ قلیل حرام ہے اگر بلند آواز سے ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ نے خاص طور پر تسبیح کا تذکرہ تو نہیں کیا ہے، البتہ دوران خطبہ ذکر کا مسئلہ چھیڑا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ جو شخص خطبہ کی آواز نہ سن رہا ہو، اس کے لئے بہتر یہ ہے کہ تلاوت وذکر میں مشغول رہے، البتہ جو شخص خطبہ سن رہا ہو، وہ ان میں سے کسی چیز میں مشغول نہ ہو، صرف نبی کریم ﷺ کا ذکر سنتے وقت درود پڑھ سکتا ہے [1]۔

نماز عیدین کے آغاز میں اور تکبیرات زائدہ کے درمیان تسبیح:

۱۸- عیدین کی نماز میں تکبیر تحریمہ کے بعد ثنا پڑھنا حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک سنت ہے، شافعیہ کے نزدیک مستحب ہے، جس طرح کہ عام نمازوں کے آغاز کے بارے میں تفصیل بیان کی جا چکی ہے۔

اسی طرح حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک عیدین میں تکبیرات زائدہ کے درمیان بھی تسبیح پڑھنا سنت ہے، اور شافعیہ کے نزدیک مستحب ہے، مالکیہ اس کے قائل نہیں ہیں، بلکہ اس کو مکروہ کہتے ہیں، یا یہ ان کے نزدیک خلاف اولی ہے، اس لئے ان کے نقطۂ نظر کے مطابق امام تکبیرات کے درمیان صرف اس قدر وقفہ کرے گا کہ مقتدی تکبیر کہہ لیں، اور اس وقفہ میں وہ تسبیح، تحمید، تہلیل اور تکبیر کچھ نہیں کہے گا۔

حنفیہ کے نزدیک ان تکبیرات کے درمیان کوئی ذکر مسنون نہیں ہے، مگر **سبحان الله والحمدلله ولا إله إلا الله والله أكبر** پڑھنے میں مضائقہ نہیں، بلکہ خاموش رہنے سے یہ پڑھنا اولی ہے، جیسا کہ قہستانی میں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک ہر دو تکبیر کے درمیان دعائے ماثورہ پڑھے، دعائے ماثورہ اکثر شافعیہ کے نزدیک یہ ہے: **سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر**۔

حنابلہ کے نزدیک ہر دو تکبیر کے درمیان یہ دعا پڑھنا جائز ہے: **الله اكبر كبيراً، والحمد لله كثيراً وسبحان الله بكرة وأصيلاً، وصلى الله على محمد النبي وآله وسلم تسليماً كثيراً**، اس لئے کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن مسعود سے تکبیرات عید کے درمیان پڑھنے کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے ارشاد فرمایا: "**يحمد الله ويثني عليه ويصلي على النبي ﷺ**" [1] (اللہ کی حمد وثنا کرے اور نبی کریم ﷺ پر درود پڑھے، اس کو اثرم اور حرب نے روایت کیا ہے، اور امام احمد نے اس سے استدلال کیا ہے)۔

---

(۱) مراقی الفلاح وحاشیۃ الطحطاوی رص ۲۸۲، ۲۸۳، رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۵۵۱، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۴۷، الشرح الصغیر للدردیر ۱/ ۵۰۹، ۵۱۰، الشرح الکبیر ۱/ ۳۸۵، ۳۸۶، نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۲/ ۳۰۸، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۳۲، کشاف القناع ۲/ ۳۸۔

(۱) مراقی الفلاح رص ۲۹۱، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۵۹، الشرح الکبیر ۱/ ۳۹۶، ۳۹۷، ۴۰۰، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۱۷، ۳۱۸، شرح الزرقانی ۲/ ۳۷، شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۱/ ۲۷۹، ۲۸۰، شرح المنہج ۲/ ۹۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۷۱، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۱۲۷، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۲۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۸۳، الإقناع ۱/ ۲۰۱ دار المعرفۃ، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/ ۱۵۱۔

نماز کی اطلاع کے لئے تسبیح:

۱۹ - نماز کی خبر دینے کے لئے مؤذن کا تسبیح کہنا بدعت حسنہ ہے یا مکروہ ہے؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، اختلافات کی تفصیل ''اذان'' کی اصطلاح کے تحت گذر چکی ہے[1]۔

صلاۃ التسبیح:

۲۰- صلاۃ التسبیح کے بارے میں ایک حدیث آئی ہے جس کی صحت مختلف فیہ ہے، فقہاء کے یہاں بھی اس سلسلے میں کچھ اختلافات وتفصیلات ہیں جن کے لئے ''صلاۃ التسبیح'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

تسبیح کے لئے ممنوع مقامات:

۲۱- چونکہ تسبیح ایک قسم کا ذکر ہے، اور ذکر درج ذیل مقامات میں مکروہ ہے، اس لئے ان میں تسبیح بھی مکروہ ہوگی، اس لئے کہ عام کی نہی میں خاص کی نہی بھی داخل ہے، یہ ممانعت اس لئے ہے کہ ان گندے مقامات پر ذکر الہی سے طبیعت ابا کرتی ہے، لہذا تسبیح وغیرہ کوئی بھی ذکر درج ذیل مقامات پر مکروہ ہے: بیت الخلاء میں، قضاء حاجت کے وقت، گندگی وناپاکی کے ڈھیر پر، گندے اور ناپاک مقامات پر، جماع کے وقت، حمام میں اور غسل خانہ میں وغیرہ، مگر یہ کراہت اس وقت ہے جب ذکر زبان سے کیا جائے، محض دل سے ذکر کرنا مکروہ نہیں ہے، اسی طرح ضرورت کے وقت بھی مکروہ نہیں ہے، مثلاً کسی اندھے کو کنواں یا اس جیسی کسی چیز میں گرنے سے بچانا ہو، یا کسی معصوم کو مثلاً غافل شخص یا اس جیسے کسی شخص کو ہلاکت سے بچانا ہو، لیکن ان حالات میں بھی بہتر یہ ہے کہ تنبیہ کے لئے تسبیح اور ذکر کے علاوہ کوئی اور صورت اختیار کی جائے، جمعہ میں خطیب کی آواز سننے والے کے لئے بھی ذکر اور تسبیح مکروہ ہے، جیسا کہ گذر چکا ہے[1]۔

لفظ تسبیح کے ذریعہ اظہار تعجب:

۲۲- لفظ تسبیح کے ذریعہ اظہار تعجب جائز ہے[2]، اس لئے کہ صحیحین میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ کی ملاقات حضرت ابوہریرہؓ سے ہوگئی، اور ابوہریرہؓ جنبی تھے، چنانچہ وہ چپکے سے کھسک گئے، اور جا کر غسل کیا، حضور ﷺ نے ان کو تلاش فرمایا، پھر جب ابوہریرہؓ آئے تو آپ ﷺ نے دریافت فرمایا: ''أين كنت يا أباهريرة؟ قال: يا رسول الله لقيتني وأنا جنب، فكرهت أن أجالسك حتى أغتسل، فقال: سبحان الله! إن المؤمن لاينجس''[3] (ابوہریرہ تم کہاں تھے، تو انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میری آپ سے ملاقات ہوئی تو میں جنبی تھا، اور مجھے یہ بات پسند نہیں آئی کہ آپ کی صحبت میں بغیر غسل کے رہوں، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: سبحان اللہ مومن ناپاک نہیں ہوتا)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۵۵، ابن عابدین ۱/ ۲۵۸، ۲۶۱، مواہب الجلیل ۱/ ۲۹، ۲۳۲، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۰۲، أسنی المطالب ۱/ ۱۳۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۰۱، حاشیۃ الجمل ۱/ ۳۰۳، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۲۴۳، الموسوعۃ الفقہیہ فی الکویت ۲/ ۳۶۱۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۰، ابن عابدین ۱/ ۲۳۰، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۶، مواہب الجلیل ۱/ ۲۷۳، ۲۷۵، شرح الزرقانی ۱/ ۷۷، أسنی المطالب ۱/ ۴۶، ۱۳۱، روضۃ الطالبین ۱/ ۶۶، کشاف القناع ۱/ ۶۳، ۲۴۵، نیل المآرب ۱/ ۸۰، الاقناع ۱/ ۱۳، ۱۵، الاذکار للنووی رص ۱۲۔

(۲) الاذکار للنووی رص ۲۹۲، ۲۹۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۹۹، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۶، ۵۸، کشاف القناع ۱/ ۳۸۱۔

(۳) حدیث: ''سبحان اللہ إن المؤمن لا ینجس'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۹۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

صحیح مسلم میں حضرت انسؓ سے مروی ہے: "أن أخت الربيع أم حارثة جرحت إنسانا، فاختصموا إلى النبي ﷺ فقال: القصاص القصاص، فقالت أم الربيع: يا رسول الله أتقتص من فلانة؟ والله لا يقتص منها، فقال النبي ﷺ: القصاص كتاب الله، سبحان الله يا أم الربيع!"[1] (ربیع کی بہن ام حارثہ نے ایک شخص کو زخمی کر دیا، لوگوں نے یہ مقدمہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں پیش کیا تو آپ نے قصاص کا فیصلہ فرمایا، ربیع کی ماں نے کہا: یا رسول اللہ! کیا آپ فلانی سے قصاص لیں گے، خدا کی قسم اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: سبحان اللہ اے ام الربیع! قصاص خدا کی کتاب کا قانون ہے)۔

جنازہ کے آگے تسبیح پڑھنا:

۲۳- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جنازہ کے ساتھ چلنے والے کے لئے بآواز بلند ذکر و تسبیح مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ بدعات منکرہ میں سے ہے، ہاں اگر ذکر آہستہ ہو کہ صرف خود سنے تو کراہت نہیں ہے، بلکہ مستحب یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو ذکر الہی اور میت کو پیش آنے والے واقعات اور اہل دنیا کے انجام پر غور و فکر میں مشغول کر دے اور بے فائدہ گفتگو سے پرہیز کرے، اس لئے کہ حضرت قیس بن عبادہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "كان أصحاب رسول الله ﷺ يكرهون رفع الصوت عند الجنائز، وعند القتال، وعند الذكر"[2] (رسول اللہ ﷺ کے صحابہ جنازہ کے پاس، جنگ کے وقت اور ذکر کے وقت آواز بلند کرنے کو ناپسند کرتے تھے)، دوسرے اس لئے کہ اس میں اہل کتاب کے ساتھ تشبہ پایا جاتا ہے، اس لئے مکروہ ہے[1]۔

بادل کی گرج کے وقت تسبیح پڑھنا:

۲۴- بادل کی گرج کے وقت تسبیح پڑھنا حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ سب کے نزدیک مستحب ہے، گرج سننے والا سنتے وقت یہ دعا پڑھے: "سبحان من يسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته، اللهم لا تقتلنا بغضبك، ولا تهلكنا بعذابك، وعافنا من قبل ذلك"[2] (پاک ہے وہ ذات جس کی پاکی رعد بیان کرتا ہے اور فرشتے بھی اس کے خوف سے اس کی تسبیح بیان کرتے ہیں، اے اللہ! ہمیں اپنے غضب سے قتل نہ کر، اپنے عذاب سے ہلاک نہ کر، اور اس سے قبل عافیت مرحمت فرما)۔

امام مالک نے موطا میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ وہ جب بادل کی گرج سنتے تو بات ترک کر دیتے اور یہ دعا پڑھتے: "سبحان الذي يسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته"[3]۔

---

(۱) حدیث الربیعؓ: "سبحان الله يا أم الربيع....." کی روایت مسلم (۳/۱۳۰۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث قیس بن عبادہؓ: "كان أصحاب رسول الله ﷺ يكرهون رفع الصوت عند....." کی روایت بیہقی (۴/۷۴ طبع دائرۃ المعارف
= العثمانیہ) نے کی ہے۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۳۳۲ طبع دار الایمان، فتح القدیر ۲/۵۷، ابن عابدین ۱/۵۹۸، فتاوی ہندیہ ۱/۱۶۲، بدائع الصنائع ۱/۳۱۰، الخرشی ۲/۱۳۸، ۱۳۹، شرح الزرقانی ۲/۱۰۸، حاشیۃ الجمل ۲/۱۶۶، الاذکار للنووی رص ۱۴۵، کشاف القناع ۲/۱۲۹، ۱۳۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۶۸، قلیوبی ۱/۳۱۷، ۳۱۸، اسنی المطالب ۱/۲۹۳، روضۃ الطالبین ۲/۹۵، نہایۃ المحتاج ۲/۴۱۶، الاقناع فی حل الفاظ ابی شجاع ۲/۵۵، ۵۶، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۱/۲۱۸، ۹/۲۹۶، الاقناع فی فقہ الامام احمد بن حنبل للمقدسی ۱/۲۰۹۔

(۳) حدیث عبداللہ بن زبیرؓ: "كان إذا سمع الرعد....." کی روایت امام

حضرت ابن عباس سے منقول ہے، وہ فرماتے ہیں: "کنا مع عمر رضي الله عنه في سفر، فأصابنا رعد وبرق وبرد، فقال لنا کعب رضي الله عنه: من قال حین یسمع الرعد: سبحان من یسبح الرعد بحمده والملائکة من خیفته، ثلاثا، عوفي من ذلک الرعد، فقلنا فعوفینا"[۱] (ہم حضرت عمرؓ کے ساتھ ایک سفر میں تھے کہ ہم کو گرج، چمک اور اولوں نے آگھیرا، تو ہم سے حضرت کعبؓ نے کہا کہ جو شخص گرج سن کر تین بار یہ پڑھے: "سبحان من یسبح الرعد بحمده والملائکة من خیفته" تو اس کو اس گرج سے عافیت مل جائے گی، چنانچہ ہم نے اسی طرح کہا تو ہم بعافیت رہے)۔

تسبیح چھوڑ دینا:

۲۵-تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ ذکر وتسبیح یا تلاوت قرآن میں مشغول لوگ جب مؤذن کی اذان سنیں جو مسنون طور پر اذان دے رہا ہو تو وہ ذکر وتسبیح اور تلاوت قرآن کو موقوف کردیں اور مؤذن کی اذان کا جواب دیں، جمہور کے نزدیک یہ مندوب ہے، اس مقام پر حنفیہ کا ایک قول وجوب کا بھی ہے[۲]۔

تسبیح کا ثواب:

۲۶-تسبیح کا ثواب بہت عظیم ہے[۱]، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے: "أن رسول الله ﷺ قال: من قال سبحان الله وبحمده في یوم مائة مرة حطت خطایاه، ولو کانت مثل زبد البحر"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص دن میں سو بار "سبحان الله وبحمده" پڑھے، تو اس کے تمام گناہ معاف کردیئے جائیں گے، چاہے وہ سمندر کے جھاگ کے برابر ہوں)۔

اس سے متعلق اور بھی بہت سی احادیث موجود ہیں۔

= مالک (مؤطا ۲/ ۹۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے نووی نے الاذکار میں اس کو صحیح کہا ہے (رص ۱۶۳ طبع الحلبی)۔

(۱) اثر کعبؓ "من قال حین یسمع الرعد......" کی روایت طبرانی نے کی ہے اور ابن حجر نے اس کو حسن کہا ہے جیسا کہ الفتوحات الربانیہ لابن علان میں ہے (۴/ ۲۸۶ طبع المنیریہ)۔

(۲) مراقی الفلاح ۱۰۹، ۱۱۰، ابن عابدین ۱/ ۲۶۵، ۲۶۷، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۹۶، ۱۹۷، مواہب الجلیل ۱/ ۴۴۲، ۴۴۸، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۰۲، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۳۰۸، ۳۰۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۰۲، ۴۰۳، کشاف القناع ۱/ ۲۴۵، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۰۹، ۴۱۰، الاذکار للنووی ۱۷، ۱۸۔

(۱) مؤطا امام مالک ۱/ ۲۰۹، ۲۱۰، الاذکار للنووی ۱۷، ۱۸۔

(۲) حدیث: "من قال: سبحان الله وبحمده في یوم مائة مرة حطت خطایاه......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

تسبیل

تعریف:

۱ - تسبیل کے لغوی واصطلاحی معنی ہیں: ''راہ خدا میں کوئی چیز دینا''، کہتے ہیں: ''سَبَّل فلان ضيعته تسبيلاً'' فلاں نے اپنی جائداد راہ خدا میں دی، ''سبلت الثمرة'' میں نے پیداوار خیر وثواب کے کاموں کے لئے وقف کی، حضرت عمر کے وقف والی حدیث میں حضور ﷺ کے یہ الفاظ مروی ہیں:"إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها"(۱) (اگر چاہو تو اس کی اصل محفوظ رکھو اور پیداوار کو صدقہ کرو) یعنی اس جائداد کو وقف کر کے اس کی پیداوار مستحقین کے لئے مباح کردو۔ جب کوئی شخص اپنی کوئی چیز عام لوگوں کے لئے مباح کردے تو بولتا ہے: ''سبلت الشئ''، یعنی میں نے اس چیز کے لئے ایسی راہ کھول دی جس پر کوئی بھی چل کر جاسکتا ہے، پھر سبیل اللہ کا لفظ عام ہے، اس میں ہر وہ عمل داخل ہے جس سے خالص تقرب الی اللہ مقصود ہو، خواہ وہ فرائض ونوافل کی صورت میں ہو یا دوسرے کارہائے خیر کی شکل میں، اور کبھی ''سبیل'' کا اطلاق پانی کے اس حوض پر ہوتا ہے جس کو وہاں آنے والوں کے لئے عام کردیا گیا ہو(۲)۔

(۱) حدیث:"إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۳۵۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۵۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح، محیط المحیط مادۂ ''سبل''۔

''النظم المستعذب فی شرح غریب المہذب'' میں ہے کہ ''تسبیل الثمرہ'' کا مطلب یہ ہے کہ واقف پیداوار سے استفادہ کی عام راہ کھول دے، ''کشاف القناع'' میں ''تسبیل المنفعہ'' کا معنی لکھا ہے: موقوفہ سامان کے منافع یعنی آمدنی اور پھل وغیرہ کو محض تقرب الی اللہ کی غرض سے کسی معین جہت کے لئے عام کردینا۔

''تسبیل'' کا اطلاق اصطلاح میں وقف پر بھی ہوتا ہے، کہتے ہیں: ''سبلت الدار'' یعنی میں نے اپنا گھر وقف کیا(۱)۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ''تسبیل'' وقف کے صریح الفاظ میں سے ہے، یعنی واقف اپنی کوئی چیز ان الفاظ میں وقف کرسکتا ہے: ''سبلت داري لسكنیٰ فقراء بلدة كذا وساكنيها'' (میں نے اپنا گھر فلاں شہر کے فقراء اور باشندوں کی رہائش کے لئے وقف کیا)۔

غرض لفظ ''تسبیل'' وقف کے باب میں صریح ہے، اس لئے کہ یہ اسی کے لئے وضع کیا گیا ہے، اور اس کے لئے اس کا استعمال معروف ہے، شریعت کا عرف بھی ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے حضرت عمر سے ارشاد فرمایا:"إن شئت حبست أصلها وسبلت ثمرتها"(۲) (چاہو تو اس کی اصل کو محفوظ رکھو اور اس کا پھل راہ خدا میں وقف کردو)، اس طرح وقف کے لئے یہ لفظ اسی طرح صریح ہے، جیسا کہ طلاق کے لئے لفظ ''تطلیق''۔ اور اصل شی کی طرف تحبیس اور پھل کی طرف تسبیل کے انتساب میں معنوی طور پر کوئی مغائرت نہیں ہے، اس لئے کہ خود پھل بھی واقف کے مقرر کردہ مصارف کے ساتھ محبوس ہے(۳)۔

(۱) النظم المستعذب فی شرح غریب المہذب بذیل صحائف المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/۴۴۷ دار المعرفۃ، کشاف القناع ۴/۲۴۱ طبع النصر الحدیثہ۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۱ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۳) المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/۴۴۹، کشاف القناع ۴/۲۴۱ طبع النصر الحدیثہ، منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/۴، المکتب الاسلامی۔

حنفیہ کے نزدیک اگر واقف کہے: "أرضي هذه للسبيل" اور وقف مؤبد کے لئے یہ لفظ معروف ہو تو وقف شمار ہوگا، ورنہ اس کی نیت دریافت کی جائے گی، اگر وہ کہے کہ میری مراد وقف تھی تو وقف ہوگا، اس لئے کہ لفظ میں اس کی گنجائش ہے، اور اگر کہے کہ میں نے صدقہ مراد لیا تھا، تو یہ نذر بن جائے گی، اور اس کا یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا ضروری ہوگا، اور اگر کوئی نیت نہ ہو تو میراث قرار پائے گی [1]۔

مالکیہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک کسی چیز کو راہ خدا میں دینے کا مطلب خود اسی چیز کو صدقہ کردینا ہے، جب تک کہ کوئی ایسا قرینہ نہ پایا جائے جس سے سامان کے وقف اور پیداوار یا منافع کو صدقہ کرنے کا معنی ظاہر ہو [2]۔

اجمالی حکم:

۲- کوئی چیز راہ خدا میں دینا بالاتفاق قربت مندوبہ ہے، اس لئے کہ حدیث پاک ہے: "إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له" [3] (جب انسان مرجاتا ہے تو اس کا سلسلۂ عمل بھی منقطع ہوجاتا ہے، سوائے تین اعمال کے صدقۂ جاریہ، نفع بخش علم، اور صالح اولاد جو اس کے لئے دعا گو ہو)، نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَافْعَلُوا الْخَيْرَ" [4] (اور نیکی کرتے رہو)، یہ عمل خود نبی اکرم ﷺ اور آپ کے صحابہ نے بھی انجام دیا ہے، حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے: "أن عمر رضي الله عنه أتى النبي ﷺ وكان قد ملك مائة سهم من خيبر فقال: قد أصبت مالاً لم أصب مثله، وقد أردت أن أتقرب به إلى الله تعالىٰ، فقال: إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها" [1] (حضرت عمرؓ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، ان کو خیبر سے سو حصے ملے تھے، انہوں نے عرض کیا کہ مجھ کو اتنا مال ملا ہے جتنا اس سے قبل نہیں ملا، اس لئے میں چاہتا ہوں کہ اس کے ذریعہ تقرب الی اللہ حاصل کروں، حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: اگر چاہو تو اصل مال کو محبوس رکھو اور اس کی پیداوار صدقہ کردو)، حضرت جابرؓ فرماتے ہیں: نبی کریم ﷺ کا کوئی صاحب استطاعت صحابی ایسا نہیں جس نے وقف کے کار خیر میں حصہ نہ لیا ہو [2]۔

تفصیل "صدقہ" اور "وقف" کی اصطلاحات کے تحت مذکور ہے۔

تسجیل

دیکھئے: "توثیق"۔

(۱) البحر الرائق ۵/ ۲۰۵، ۲۰۶، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۵۷، ۳۵۹۔
(۲) الدسوقی ۴/ ۸۴، ۸۵، الحطاب ۶/ ۲۸۔
(۳) حدیث: "إذا مات الإنسان انقطع عمله......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۵۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۴) سورۂ حج ۷۷۔

(۱) حدیث: "إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها" کی تخریج (فقرہ/۱) کے تحت گذر چکی ہے۔
(۲) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۴۴۷، کشاف القناع ۴/ ۲۴۰، ۲۴۱ طبع النصر الحدیثہ، ابن عابدین ۳/ ۳۵۸، ۳۵۹، البحر الرائق شرح کنز الدقائق ۵/ ۲۰۶، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۵۔

تسرّی

تعریف:

۱- لغت میں "تسری" کا معنی ہے: باندی کو جماع کے لئے اختیار کرنا، کہتے ہیں: "تسری الرجل جاریته، یا تسری بالجاریة، یا استسر الجاریة"، یہ تمام الفاظ اس وقت بولتے ہیں جب کوئی آقا اپنی مملوکہ باندی کو جماع کے لئے اختیار کرے، اصل میں یہ "سر" کی طرف منسوب ہے جو بمعنی جماع ہے، البتہ اہل لغت التباس سے بچنے کے لئے "سین" پر ضمہ پڑھتے ہیں، تاکہ اس کے اور "السریة" کے مابین فرق ہوجائے، "السریة" اس آزاد عورت کو کہتے ہیں جس سے مرد خفیہ طور پر شادی کرلے، ایک قول یہ ہے کہ یہ "السر" سے ہے جس کا معنی ہے: چھپانا، اس لئے کہ زیادہ تر مرد ایسی باندیوں کو پوشیدہ طور پر اپناتے تھے اور ان کو اپنی آزاد بیویوں سے چھپاکر رکھتے تھے، ایک تیسرا قول یہ ہے کہ یہ "السر" (ضمہ کے ساتھ) سے ہے جس کا معنی ہے: سرور اور خوشی، اور باندی کو "سریة" اس لئے کہتے ہیں کہ مرد کے لئے وہ مقام مسرت ہے، نیز کسی باندی سے آقا کا جنسی تعلق اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ وہ دیگر باندیوں کے مقابلے میں اس سے زیادہ خوش ہے[1]۔

اصطلاح میں تسری کہتے ہیں: باندی کو ہم بستری کے لئے تیار کرنا[1]۔

۲- حنفیہ کے نزدیک تسری کے لئے دو باتیں ضروری ہیں: پہلی بات یہ ہے کہ مرد اپنی باندی کو محصن بنائے، دوسری بات یہ ہے کہ باندی سے جماع کرے۔ محصن بنانے کا مطلب یہ ہے کہ باندی کو علاحدہ مکان دے اور وہاں سے باہر نکلنے پر پابندی لگادے، اگر محصن بنائے بغیر کوئی شخص اپنی باندی سے وطی کرے تو اس سے تسری ثابت نہ ہوگی، چاہے اس کو حمل ٹھہر جائے۔

اور جماع کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً اس سے حقیقتاً جماع کرے، صرف محصن بنانا اور ہم بستری کے لئے اس کو تیار کردینا ثبوت تسری کے لئے کافی نہیں ہے، جب تک کہ عملاً وطی نہ کرلے، اگر محصن بنانے کے بعد اس سے عملاً وطی بھی کرلے تو تسری ثابت ہوجائے گی، خواہ منی اس کے اندر پہنچے یا نہ پہنچے، یعنی انزال ہی نہ ہو یا انزال تو ہو مگر عزل کرلے، یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کی رائے ہے، امام ابو یوسف کا قول اور امام شافعی سے منقول روایت یہ ہے کہ تسری کی تکمیل کے لئے عورت کے اندر نطفہ پہنچنا ضروری ہے، اگر وطی کرلے اور انزال نہ ہو، یا انزال ہو اور عزل کرلے تو تسری ثابت نہ ہوگی، اور اگر اس نے تسری نہ کرنے کی قسم کھار کھی ہو تو اتنے عمل سے وہ حانث نہ ہوگا[2]۔

حنابلہ کا قول مقدم یہ ہے کہ تسری کے ثبوت کے لئے اپنی مملوکہ باندی سے وطی کرنا کافی ہے، جس سے آقا کے لئے وطی کرنا درست ہو، محصن بنانا اور انزال ہونا ضروری نہیں، قاضی ابویعلی کی رائے یہ ہے کہ تسری کے ثبوت کے لئے وطی اور انزال ضروری ہے۔ مالکیہ کے یہاں اس مسئلے میں کوئی صراحت نہیں ملی۔

آئندہ صرف یہ بحث ہوگی کہ تسری سے مراد اپنی باندی سے وطی

(۱) لسان العرب المحیط، طبع دار لسان العرب بیروت ۱۳۸۹ھ، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۱۱۳ طبع بولاق قاہرہ ۱۲۷۲ھ، فتح القدیر لابن الہمام علی الہدایہ للمرغینانی ۴/ ۴۴۰، ۴۴۱ طبع المیمنیہ قاہرہ ۱۳۱۹ھ۔

(۱) تعریفات الجرجانی "تسری"۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۴۴۰، ۴۴۱، ابن عابدین ۳/ ۱۱۳، المغنی ۸/ ۲۳۳ طبع سوم قاہرہ، دار المنار ۱۳۶۷ھ، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۶۷۔

کرنا ہے، خواہ وطی کے ساتھ تحصین پائی جائے یا نہ پائی جائے، تاکہ ملکیت کی بنیاد پر باندیوں سے وطی کے تمام متعلقات کو شامل ہوجائے، علاوہ ازیں حنفیہ کے یہاں مذکورہ اختلاف کا اثر صرف اس صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ تسری کی قسم میں حنث کا مسئلہ ہو۔

متعلقہ الفاظ:

الف- نکاح:

۳- نکاح کا معنی ہے: عقد نکاح کرنا، کبھی مرد دوسرے کی باندی سے شادی کرتا ہے، جس کا نکاح اس سے اس کا آقا کرتا ہے، اس کا نام تسری نہیں ہے، آزاد شخص باندی سے صرف اس وقت نکاح کرسکتا ہے، جبکہ اس کے زنا میں مبتلا ہوجانے کا خوف ہو۔

ب- حظیۃ:

۴- الحظیہ اس عورت کو کہتے ہیں جس کو مرد کے پاس اس کی دوسری بیویوں کے مقابلے میں خاص مقام ومنزلت حاصل ہو، وہ بیوی ہو یا باندی (۱)۔

ج- ملک یمین:

۵- ملک یمین تسری کے مقابلے میں عام ہے، اس لئے کہ وطی کبھی ملک یمین کی بنا پر ہوسکتی ہے جس میں تسری موجود نہ ہو، جبکہ تسری میں وطی کے لئے باندی کا متعین کردینا ضروری ہے۔

تسری کا حکم:

۶- تسری کا جواز کتاب وسنت اور اجماع امت سے ثابت ہے

(۱) لسان العرب۔

بشرطیکہ اس کے لئے طے شدہ شرائط پائی جائیں، جیسا کہ آگے آرہا ہے:

جہاں تک کتاب اللہ کا تعلق ہے تو اس میں متعدد مقامات پر اس کا ذکر آیا ہے مثلاً: "وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا" (۱) (اور اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم یتیموں کے باب میں انصاف نہ کرسکو گے تو جو عورتیں تمہیں پسند ہوں ان سے نکاح کرلو، دو دو سے خواہ تین تین سے، خواہ چار چار سے لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم عدل نہ کرسکو گے تو پھر ایک ہی پر بس کرو یا جو کنیز تمہاری ملک میں ہو اس میں زیادتی نہ ہونے کی توقع قریب تر ہے)، نیز ارشاد ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ...... إلى قوله: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ" (۲) (تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں اور وہ عورتیں بھی (حرام کی گئی ہیں) جو قید نکاح میں ہوں بجز ان کے جو تمہاری ملک میں آجائیں)، ایک اور مقام پر ارشاد ہے: "وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ" (۳) (اور جو لوگ کہ اپنی شرمگاہوں کو محفوظ رکھنے والے ہیں ہاں اگر اپنی بیویوں اور باندیوں سے (حفاظت نہ کریں) تو ان پر ملامت نہیں)، ابن عابدین فرماتے ہیں (۴): اگر کوئی کسی تسری کرنے والے کو اصل فعل پر ملامت کرے کہ تم نے برا کام کیا تو اس آیت کی بنا پر وہ کافر ہوجائے گا، البتہ کوئی کسی کے تسری

(۱) سورۂ نساء/ ۳۔

(۲) سورۂ نساء ۲۴۔

(۳) سورۂ مؤمنون/ ۶۔

(۴) ابن عابدین ۳/ ۲۹۱۔

پر تنقید وملامت اس لئے کرے کہ اس کی بیوی کو یہ بات نا گوار لگ سکتی ہے، یا ملامت کی کوئی اور وجہ ہو تو اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔ سنت سے اس کا ثبوت اس طرح ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اوطاس کے قیدیوں کے بارے میں فرمایا: "لا توطأ حامل حتی تضع، ولاغیر ذات حمل حتی تحیض حیضۃ"[(۱)] (کسی حاملہ سے اس وقت تک وطی نہ کی جائے جب تک کہ ولادت نہ ہو جائے، اور غیر حاملہ سے اس وقت تک وطی نہ کی جائے جب تک کہ اس کو ایک حیض نہ آجائے)، حضور ﷺ نے حضرت حسان بن ثابت کو ان باندیوں میں سے ایک باندی دی جو مقوقس نے حضور ﷺ کو ہدیہ میں بھیجی تھیں اور فرمایا: "دونک ھذہٖ بیض بھا ولدک"[(۲)] (حسان! اس کو لو، اور اس سے گوری اولاد حاصل کرو)۔

سنت فعلی سے بھی تسری کا جواز ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کے پاس کئی باندیاں تھیں، قرآن میں ارشاد ہے: "یٰاَیُّھَا النَّبِیُّ اِنَّا اَحْلَلْنَا لَکَ اَزْوَاجَکَ الّٰتِیْٓ اٰتَیْتَ اُجُوْرَھُنَّ وَمَا مَلَکَتْ یَمِیْنُکَ مِمَّآ اَفَآءَ اللّٰہُ عَلَیْکَ"[(۳)] (اے نبی! ہم نے آپ کے لئے آپ کی (یہ) بیویاں حلال کی ہیں جن کو آپ ان کے مہر دے چکے ہیں اور وہ عورتیں بھی جو آپ کی ملک میں ہیں جنہیں اللہ نے آپ کو غنیمت میں دلوایا ہے)، اللہ نے حضور ﷺ کے لئے غنیمت کے طور پر حاصل شدہ باندیوں سے

(۱) حدیث: "لا توطأ حامل حتی تضع......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۱۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے حافظ ابن حجر نے التلخیص میں اس کو حسن قرار دیا ہے (التلخیص ۱/ ۱۷۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) نبی ﷺ کی طرف سے حضرت حسان کو ایک باندی دیے جانے کے قصہ کی روایت ابن سعد نے اپنی طبقات (۱/ ۱۳۵ طبع دار بیروت) میں کی ہے اسے ابن ہشام نے السیرہ (۲/ ۳۰۶ طبع الحلبی) میں اور ابن حجر نے الاصابہ (۴/ ۳۳۹ طبع السعادہ) میں ذکر کیا ہے۔

(۳) سورۂ احزاب/ ۵۰۔

تسری کو مباح کر دیا ہے، حضور ﷺ کی ملکیت میں حضرت صفیہ اور حضرت جویریہ دو باندیاں آئی تھیں جن کو آپ ﷺ نے آزاد فرما کر ان سے نکاح فرما لیا، اور ریحانہ بنت شمعون نصرانیہ اور ماریہ قبطیہ بھی آئیں جو باندی ہی کی حیثیت سے باقی رہیں[(۱)]، یعنی ان سے آپ مملوک ہونے کی وجہ سے ہم بستری فرماتے تھے۔

اسی طرح صحابہ بھی باندیاں رکھتے تھے اور ان سے مجامعت کرتے تھے، حضرت عمرؓ کے پاس کئی ام ولد تھیں جن میں سے ہر ایک کے لئے انہوں نے چار سو درہم کی وصیت فرمائی، حضرت علیؓ کی بھی کئی ام ولد تھیں، حضرت علی بن الحسین، حضرت القاسم بن محمد اور حضرت سالم بن عبد اللہ بن عمر یہ تینوں باندیوں ہی کی اولاد تھے، روایت میں آتا ہے کہ لوگ پہلے ام ولد کو ناپسند کرتے تھے، لیکن مذکورہ تین بزرگوں کی پیدائش کے بعد ان کی طرف رغبت پیدا ہوگئی[(۲)]۔

اسی طرح پوری امت کا اس پر اجماع ہے اور عصر جدید میں غلامی کے خاتمہ سے قبل تک ہر دور میں مسلمانوں کے یہاں اس کا رواج رہا اور اس پر کبھی کوئی نکیر نہیں کی گئی، عہد اموی اور عہد عباسی میں تو فتوحات میں اس کثرت سے قیدی عورتیں آئیں کہ زیادہ تر لوگوں کے پاس باندیاں موجود تھیں بلکہ خلفاء عباسیہ کی بہت سی عورتیں باندیوں میں سے تھیں، اور بہت سی باندیوں نے خلفا کو جنم دیا[(۳)]۔

علاوہ ازیں باندیاں رکھنے کا رواج صرف امت مسلمہ ہی میں نہیں رہا، روایت میں آتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو بادشاہ مصر نے ہاجرہ نامی باندی ہدیہ میں پیش کی تھی جن سے آپ نے صحبت

(۱) تفسیر ابن کثیر ۳/ ۴۹۹ بیروت دار الفکر، قدیم مصری نسخہ کا عکس لے کر طبع کیا گیا۔

(۲) المغنی ۹/ ۵۲۹، ابن عابدین ۲/ ۴۹۱، شرح المنہاج ۴/ ۳۷۴۔

(۳) نساء الخلفاء المسمّٰی جہات الائمۃ الخلفاء من الحرائر والاماء تحقیق ڈاکٹر مصطفی جواد قاہرہ، دار المعارف مصر۔

فرمائی [۱] اور ان سے حضرت اسماعیل پیدا ہوئے، ایک روایت میں ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے پاس تین سو باندیاں تھیں [۲]، باندیوں سے وطی کا رواج عہد جاہلیت میں بھی تھا۔

باندی سے ہم بستری کے لئے ملکیت کافی ہے، عقد کی ضرورت نہیں:

۷ - اگر آقا اپنی باندی سے ہم بستری کرنا چاہے تو اس کے لئے عقد نکاح کی ضرورت نہیں، اگر کوئی شخص اپنی باندی سے خود ہی نکاح کرلے تو نکاح صحیح نہ ہوگا، اور اس کی وجہ سے وہ اس کی بیوی نہیں بنے گی، ابن قدامہ کہتے ہیں: یہ اس لئے کہ ملکیت رقبہ حاصل ہوجانے کے بعد مرد اس کے منافع کا مالک ہوجاتا ہے اور اس سے جنسی تعلق قائم کرنا مباح ہوجاتا ہے، تو اب اس کے ساتھ اس سے کمزور تر کوئی عقد جمع نہیں ہوسکتا، اگر کوئی باندی کسی آزاد شخص کے نکاح میں ہو پھر شوہر اس کا مالک ہوجائے تو نکاح ٹوٹ جائے گا، کسی مشرک باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں [۳]۔

تسری کے جواز کی حکمت:

۸ - تسری کے جواز میں حکمت یہ ہے کہ اس میں آقا کی پاکدامنی کے ساتھ باندیوں کے لئے بھی سامانِ عفت وعصمت ہے، تاکہ ان میں برائیوں کا میلان نہ پیدا ہو، اور ان سے جو اولاد پیدا ہوگی ان کا نسب آقا سے ثابت ہوگا، اور وہ تمام اولاد آزاد ہوگی، اور اگر باندی کو اپنے آقا سے ایک بچہ بھی پیدا ہوجائے تو وہ ام ولد بن جائے گی، اور آقا

(۱) صحیح بخاری وفتح الباری قاہرہ مکتبہ سلفیہ ۷/ ۱۳۷ھ۔

(۲) تفسیر القرطبی ۵/ ۲۵۲ قاہرہ، دار الکتب المصریہ۔

(۳) المغنی ۶/ ۶۱۰، الفروق للقرافی ۳/ ۱۳۶، الفرق ۱۵۳، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۴۷۔

کے مرنے کے بعد وہ آزاد ہوگی، جیسا کہ آرہا ہے۔

آقا سے صاحب اولاد ہونے والی باندی کا حکم:

۹ - باندی جب اپنے آقا سے صاحب اولاد ہوجائے تو شرعاً آقا کی موت کے بعد اس کو استحقاق عتق حاصل ہوجاتا ہے، اور اس صورت میں اس کا نام ام ولد ہوجاتا ہے، لیکن اس سے جنسی انتفاع کا راستہ مسدود نہیں ہوتا، بلکہ یہ جواز شرعاً دونوں میں سے ایک کی موت تک باقی رہتا ہے۔ ام ولد کی بیع جائز نہیں، ام ولد کے کچھ اور خاص احکام ہیں (دیکھئے: "ام ولد" کی اصطلاح)۔

تسری کے جواز کی شرطیں:

۱۰ - تسری کے جواز کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

پہلی شرط: ملکیت، لہذا کسی مرد کا کسی عورت سے بغیر رشتۂ نکاح وطی کرنا جائز نہیں، الا یہ کہ اس پر ملکیت حاصل ہو، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: "وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ إِلَّا عَلٰى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَامَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ، فَمَنِ ابْتَغٰى وَرَاءَ ذٰلِكَ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْعَادُوْنَ" [۱] (اور جو لوگ کہ اپنی شرمگاہوں کو محفوظ رکھنے والے ہیں ہاں اگر اپنی بیویوں اور باندیوں سے (حفاظت نہ کریں) تو ان پر کوئی ملامت نہیں، البتہ جو کوئی اس کے علاوہ (شہوت رانی کا) طلب گار ہو تو یہ لوگ حدود (شرعی) سے نکل جانے والے ہیں)۔

مگر یہ شرط کسی مالکہ عورت کو اپنے غلام سے بوجہ ملکیت ہم بستری کرنے کا جواز فراہم نہیں کرتی، اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

(۱) سورۂ مؤمنون/ ۵، ۷۔

پھر ملکیت عام ہے شراء، میراث، ہبہ یا کسی بھی جائز ذریعہ سے حاصل ہو، البتہ اگر معلوم ہو کہ باندی چوری یا غصب سے حاصل کی گئی ہے تو اس سے ہم بستری جائز نہیں ہے۔

اسی طرح مرد کے لئے کسی مشترک باندی سے وطی کرنا جائز نہیں، چاہے اس میں دوسرے شریک کی ملکیت کا تناسب کم ہی ہو، ابن قدامہ کہتے ہیں کہ ہمارے علم میں اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اسی طرح ایسی باندی سے وطی کرنا بھی جائز نہیں جس کا کچھ حصہ آزاد اور کچھ حصہ غلام ہو، اس لئے کہ ان دونوں صورتوں میں ملکیت مکمل نہیں ہے، بایں ہمہ اگر کوئی مشترک باندی سے وطی کر لے تو شبہ کی بنا پر اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی، البتہ تعزیر کی جائے گی، اور اگر اس وطی سے اولاد پیدا ہو تو اس کا نسب وطی کرنے والے سے ثابت ہوگا[1]۔

دوسری شرط: یہ ہے کہ اگر آقا مسلمان ہو تو باندی کا مسلمان یا کتابی ہونا ضروری ہے، مجوسی یا بت پرست باندی مسلمان آقا کے لئے حلال نہیں ہے، جس طرح کہ اگر وہ آزاد ہوتی تو اس سے شادی جائز نہ ہوتی، جمہور فقہاء کا مسلک یہی ہے، استدلال اس آیت کریمہ سے کیا گیا ہے: ''وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ''[2] (اور نکاح مشرک عورتوں کے ساتھ نہ کرو جب تک وہ ایمان نہ لے آئیں)۔

تیسری شرط: یہ ہے کہ باندی ان عورتوں میں سے نہ ہو جو مؤبد یا مؤقت طور پر حرام ہیں، اسی طرح وہ کسی کی زوجیت میں داخل نہ ہو، کسی کی معتدہ یا مستبرأہ نہ ہو، البتہ عدد کے اعتبار سے باندیوں میں حرمت کا کوئی مسئلہ نہیں، محرمات کی تفصیل کے لئے ''نکاح'' کی

(۱) المغنی ۹/ ۵۳ ۳، ۵۴ ۳۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۱۔

اصطلاح دیکھی جاسکتی ہے۔

اس شرط سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرد کے لئے ملکیت یمین کی بنیاد پر اس کی پھوپھی، خالہ یا دوسری محرمات نسبیہ حلال نہیں، بلکہ خریدتے ہی آزاد ہوجائیں گی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''من ملک ذا رحم محرم فھو حرٌ''[1] (اگر کوئی اپنے کسی ذی رحم محرم کا مالک ہو تو وہ آزاد ہے)، اگر کوئی شخص اپنی رضاعی ماں، بہن یا خالہ کا مالک ہوجائے تو اس کے لئے حلال نہ ہوگی، چاہے غیر ذی رحم ہونے کی بنا پر آزاد نہ ہوں، یہی حکم ان تمام عورتوں کا بھی ہے جن سے نکاح رضاعت کی بنا پر حرام ہے۔

نکاح یا ملکیت یمین کی وجہ سے اگر کوئی مرد کسی عورت سے وطی کرے تو اس کے لئے اس کی مائیں اور بیٹیاں حرام ہوجائیں گی، اسی طرح وہ عورت اس مرد کے باپ اور بیٹے پر حرام ہوجائے گی، یہ حرمت مصاہرت کہلاتی ہے جو حرمتِ نکاح اور حرمتِ تسری دونوں کو شامل ہے[2]۔

دوسرے رشتہ دار مثلاً چچازاد یا پھوپھی زاد بہن یا وہ غیر محرم عورتیں جن سے نکاح کرنا حلال ہے، اگر وہ ملکیت میں آجائیں تو بحیثیت باندی ان سے وطی کرنا جائز ہے۔

دو بہنوں یا ان جیسی باہمی قریبی قرابت والی باندیوں کو بیک وقت وطی کے لئے رکھنا:

۱۱ – دو بہنوں یا کوئی اور دو باہم قریبی عورتوں مثلاً عورت اور اس کی

(۱) حدیث: "من ملک ذا رحم محرم فھو حر" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۲۶۰ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حزم اور عبدالحق الاشبیلی نے اس کو صحیح کہا ہے (التلخیص لابن حجر ۴/ ۲۱۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) المغنی ۶/ ۵۷۱، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۸۹۔

پھوپھی یا عورت اور اس کی خالہ کو ایک شخص کی ملکیت یمین میں جمع کرنا جائز ہے، لیکن ایک سے وطی کرنے کے بعد دوسری اس کے لئے ایک محدود وقت کے لئے حرام ہوجائے گی، اگر دوسری سے وطی کرے گا تو گنہگار ہوگا، جمہور کا یہی مسلک ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ دو بہنوں کو جمع کرنے کی حرمت نص سے ثابت ہے، ارشاد ربانی ہے: "وَأَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ"[1] (یہ کہ تم دو بہنوں کو یکجا کرو)۔

یہ حرمت مطلق ہے، دو بہنوں کو جمع کرنا نکاح میں یا ملکیت یمین میں دونوں کی حرمت اس میں داخل ہے۔

جمہور کی رائے کے مطابق اگر مرد اس باندی کو جس سے وطی کرتا رہا ہو اپنے اوپر حرام کرلے، مثلاً اس کو آزاد کردے، یا بیچ دے یا اور کسی طرح اپنی ملکیت سے اس کو خارج کردے، یا اس کی شادی کسی سے کردے تو دوسری باندی اس کے لئے حلال ہوجائے گی، اپنی ملکیت میں رکھتے ہوئے محض استبراء کرلینا کافی نہیں ہے، قتادہ سے منقول ہے کہ استبراء کافی ہے۔

اگر موطوءہ حاملہ ہوگئی ہو تو تمام فقہاء کے نزدیک جب تک اس کو ولادت نہ ہوجائے دوسری اس کے لئے حلال نہ ہوگی[2]۔

ملکیت میں آنے والی باندی کا استبراء:

۱۲ - اگر کسی کی ملکیت میں ایسی باندی آئے جو اس کے لئے مؤقت یا مؤبد طور پر حرام نہ ہو تو استبراء سے قبل اس سے وطی کرنا جائز نہیں، اگر حاملہ ہو تو ولادت سے قبل وطی نہ کرے اور اگر حاملہ نہ ہو تو پورا ایک حیض انتظار کرے، تاکہ معلوم ہوسکے کہ بچہ دانی صاف ہے، کوئی حمل نہیں ہے، دیکھئے: "استبراء"۔

(۱) سورۂ نساء ۲۳۔

(۲) المغنی ۶/ ۵۸۴، ۷/ ۵۸۹، ابن عابدین ۲/ ۲۸۲، ۲۸۵، ۵/ ۲۴۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۹۰۔

البتہ اگر باندی آئسہ ہو تو استبراء ضروری نہیں، مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر حمل نہ ہونے کا غالب گمان ہو تو بھی استبراء کی حاجت نہیں، اگر باندی کا مالک یہ کہے کہ اس نے استبراء کرلیا ہے تو یہ بھی کافی ہے[1]۔

باندیوں کی تعداد اور ان کے لئے شب باشی کی باری مقرر کرنا:

۱۳ - باندیوں کی کوئی تعداد متعین نہیں ہے، مرد جتنی چاہے باندیاں رکھ سکتا ہے چار ہوں یا زیادہ، خواہ اس کے پاس ایک تا چار بیویاں ہوں یا کوئی نہ ہو، ہر صورت میں جتنی باندیاں چاہے رکھ سکتا ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: "وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوْا فِي الْيَتَامٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلَاثَ وَ رُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً أَوْ مَامَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذٰلِكَ أَدْنٰى أَلَّا تَعُوْلُوْا"[2] (اور اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم یتیموں کے باب میں انصاف نہ کرسکو گے تو جو عورتیں تمہیں پسند ہوں ان سے نکاح کرلو دو دو سے، خواہ تین تین سے، خواہ چار چار سے لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم عدل نہ کرسکو گے تو پھر ایک ہی پر بس کرو یا جو کنیز تمہاری ملک میں ہو، اس میں زیادتی نہ ہونے کی توقع قریب تر ہے)۔

اگر کسی کے پاس ایک سے زائد باندیاں ہوں تو ان کے درمیان شب باشی کے لئے باری مقرر کرنا لازم نہیں[3]۔

(۱) المغنی ۷/ ۵۰۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۹۴، ۳، ابن عابدین ۵/ ۲۴۰۔

(۲) سورۂ نساء ۳۔

(۳) تفسیر القرطبی ۵/ ۲۰، سورۂ نساء ۳، الشرح الکبیر الدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۹، الفروق للقرافی ۳/ ۱۱۱، ۱۱۲، الفرق ۱۴۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۷، شرح المنہاج ۳/ ۲۹۹، المغنی ۷/ ۳۶، ۱۳۰۔

باندیوں کا انتخاب اور ان کو محصن بنانا:

۱۴ - جو شخص باندی رکھنے کا خواہش مند ہو اس کے لئے مستحسن یہ ہے کہ وہ اپنے انتخاب میں درج ذیل چیزوں کا لحاظ کرے: باندی دیندار اور برے میلانات سے پاک ہو، تاکہ مرد کی آبرو متاثر نہ ہو، صاحب حسن وجمال ہو تاکہ آقا کو قلب ونظر کی تسکین حاصل ہو، صاحب عقل وشعور ہو، بے عقل باندیوں سے پرہیز کرے، اس لئے کہ وہ مصاحبت کے لائق نہیں، دوسرے اس کا دماغی ضعف اس سے جنم لینے والے بچوں میں بھی منتقل ہوسکتا ہے، نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "تخیروا لنطفکم"[1] (اپنے نطفوں کے لئے بہتر انتخاب کرو)، یہ علماء کی اس بحث سے ماخوذ ہے جو انہوں نے بیویوں کے انتخاب کے سلسلے میں کی ہے[2]۔

اگر کسی باندی سے مجامعت کا ارادہ ہو تو اگر وہ ابھی حال ہی میں ملکیت میں آئی ہو تو مجامعت سے قبل اس کا استبراء کرنا واجب ہے، اس کے بعد اس کی تحصین واجب ہے، تاکہ دوسرے کا بچہ اس کی طرف منسوب نہ ہو۔

حضرت عمر بن الخطابؓ نے ارشاد فرمایا: "حصنوا هذه الولائد"[3] (ان باندیوں کو محصن بنا کر رکھو)۔

تسری کے اثرات:

۱۵ - تسری ثابت ہونے کے بعد حرمت مصاہرت اور محرمیت بھی ثابت ہوتی ہے، اور بچہ کا نسب بھی آقا سے ثابت ہوتا ہے، تفصیل درج ذیل ہے:

اول: حرمت مصاہرت:

۱۶ - مرد جب کسی عورت سے ملکیت یمین کے رشتہ سے وطی کرلیتا ہے تو اس پر ہمیشہ کے لئے اس عورت کی مائیں اور بیٹیاں حرام ہوجاتی ہیں، اور عورت مرد کے آباء واجداد اور بیٹوں پر حرام ہوجاتی ہے، اس لئے کہ ملکیت یمین میں وطی عقد نکاح کے قائم مقام ہے[1] اسی طرح مرد کے لئے عورت کی بہن، پھوپھی، خالہ، بھتیجی اور بھانجی بھی محدود وقت کے لئے حرام ہوجاتی ہیں، جیسا کہ تفصیل گذر چکی ہے۔

دوم: محرمیت:

۱۷ - ملکیت یمین کی وطی سے واطی اور موطوءہ کی ماؤں اور بیٹیوں کے درمیان اور موطوءہ اور واطی کے باپ اور بیٹوں کے درمیان حرمت ثابت ہوتی ہے[2]۔

باندی کی اولاد کا نسب:

۱۸ - اگر مرد اپنی باندی سے وطی کرے اور اس سے بچہ پیدا ہو تو اس کے ثبوت نسب کے بارے میں فقہاء کے کئی اقوال ہیں:

پہلا قول: یہ ہے کہ اس مرد سے ثبوت نسب اگر ممکن ہو تو نسب اس سے ثابت مانا جائے گا، وہ اس طرح کہ مدتِ حمل پوری ہوچکی ہو، یعنی وطی کے دن سے ولادت تک کی مدت چھ ماہ سے زائد یا حمل کی اکثر مدت سے کم ہو، حنابلہ اور مالکیہ کی رائے یہی ہے، لیکن اگر ولادت چھ ماہ سے کم مدت میں ہوجائے تو نسب اس سے ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ حمل کی کم سے کم مدت چھ ماہ ہے، ان کا استدلال یہ

---

(۱) حدیث: "تخیروا لنطفکم" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۳۳ طبع الحلبی) نے کی ہے ابن حجر نے التلخیص میں اس کو حسن کہا ہے (۳/ ۱۴۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) المغنی ۶/ ۵۶۵، ابن عابدین ۲/ ۲۶۲۔

(۳) المغنی ۹/ ۵۲۸۔

(۱) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۴۳۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۲۴۳۔

ہے کہ وطی کے بعد باندی آقا کے لئے فراش بن جاتی ہے، اس لئے اس کی اولاد کا حکم وہی ہوگا جو بیوی کی اولاد کا ہے، ارشاد نبوی ہے: "الولد للفراش"(۱) (بچہ صاحب فراش کا ہوگا)۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "حصنوا هذه الولائد، فلا يطأ رجل وليدته ثم ينكر ولدها إلا ألزمته إياه، رواه سعيد بن منصور، وروى سعيد أيضا أن عمر رضي الله عنه قال: أيما رجل غشي أمته ثم ضيعها فالضيعة عليه والولد ولده" (ان باندیوں کو محصن بناؤ، اس کے بعد اگر کوئی شخص اپنی باندی سے وطی کرے اور پھر اس سے ہونے والے بچے کا انکار کرے تو میں وہ بچہ لازماً اسی کا مان کر اس کے حوالہ کردوں گا، یہ سعید بن منصور کی روایت ہے، سعید ہی کی یہ بھی روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص بھی اپنی باندی سے مباشرت کرے اور پھر اس باندی کا خیال نہ رکھے اور اسے ضائع کردے تو اس کی ذمہ داری اسی پر ہوگی، اور اس سے پیدا ہونے والی اولاد اسی کی قرار پائے گی)۔

اس رائے کے حاملین کا کہنا ہے کہ وطی کے ثبوت کے بعد اگر کوئی اس سے ہونے والے بچے کا انکار کرے تو اس سے اس کے نسب کی نفی نہیں ہوگی، إلا یہ کہ وہ اس بات کا دعویٰ کرے کہ اس نے وطی کے بعد استبراء کیا تھا، اور ولادت استبراء کے چھ ماہ یا اس سے زائد مدت کے بعد ہوئی ہو تو بچے کا نسب اس مرد سے ثابت نہ ہوگا، مرد سے اس دعوی کے لئے قسم لی جائے گی یا نہیں؟ اس سلسلے میں دو رائیں پائی جاتی ہیں۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ اقرار وطی کے باوجود ثبوت نسب اس وقت تک نہ ہوگا جب تک کہ مرد بچہ کا اقرار نہ کرے، اور باندی وطی کے بعد اس وقت تک فراش نہ بنے گی جب تک کہ مرد اس سے ہونے والی اولاد کو اپنی اولاد نہ قرار دے، پھر ایک بچہ کا اقرار کر لینے کے بعد آئندہ ہونے والی اولاد خود بخود اس کی اولاد قرار پائے گی، ہاں اگر بعد کی اولاد میں کسی بچے کا وہ صریح انکار کردے تو اس کا نسب ثابت نہ ہوگا، اور اگر اس نے باندی سے بوقت جماع عزل کیا ہو تو اس کا انکار کرنا ناجائز نہ ہوگا۔ حنفیہ کی رائے یہی ہے۔

تیسرا قول: یہ ہے کہ اقرار وطی کے بعد ہونے والی اولاد کا نسب ثابت ہوگا، البتہ اگر صاف انکار کردے تو نسب ثابت نہ ہوگا، حسن اور شعبی کی رائے یہی ہے(۱)، اس کی تفصیل "نسب" کی اصطلاح میں مذکور ہے۔

(۱) حدیث: "الولد للفراش" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۱۲۷ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) المغنی ۹/ ۵۲۹، ۵۳۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۳۱۲، ۳۱۳، ابن عابدین ۲/ ۳۸۰، ۶۳۰۔

تسعیر

تعریف:

۱-لغت میں تسعیر کہتے ہیں: نرخ مقرر کرنے کو، کہا جاتا ہے: "سعّرت الشئ تسعيراً" یعنی میں نے سامان کی آخری متعین قیمت مقرر کی، "سعروا تسعيراً" یعنی لوگوں نے ایک قیمت پر اتفاق کیا، "السعر"، "سَعَرَ النار" سے ماخوذ ہے، یعنی اس نے آگ بھڑکائی، اس کو بلند کیا، اس لئے کہ بلندی نرخ کی بھی صفت ہے، اس کا ذکر زمخشری نے کیا ہے[1]۔

اصطلاح میں تسعیر کا معنی ہے: سلطان یا اس کے نائب کی جانب سے لوگوں کے لئے کوئی نرخ مقرر کرنا اور اسی مقررہ نرخ کے مطابق خرید فروخت پر ان کو مجبور کرنا[2]۔

ابن عرفہ کہتے ہیں کہ تسعیر کی تعریف ہے: بازاروں کے ذمہ دار کا اشیاء خوردنی فروخت کرنے والے کے لئے متعین دراہم کے بدلہ میں مبیع کی مقدار مقرر کرنا[3]۔

شوکانی کہتے ہیں کہ تسعیر کا مطلب ہے: سلطان یا اس کے نائب یا مسلمانوں کے مسائل عامہ کے کسی ذمہ دار کی جانب سے بازار والوں کو یہ ہدایت جاری کرنا کہ مقررہ قیمت سے زائد قیمت پر سامان فروخت نہ کریں، کمی بیشی پر بالکل پابندی لگادی جائے، الا یہ کہ کوئی مصلحت سامنے آجائے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-احتکار:

۲-"احتکار" لغت میں "حکر" سے ہے، "حکر" کے معانی ہیں: ظلم، ٹال مٹول، تنگی اور بد معاملگی، "احتکار طعام" کا مفہوم ہے: اشیاء خوردنی کو متوقع گرانی کے انتظار میں روک لینا، "الحكرة" الاحتكار کا اسم ہے[2]۔

اس کی اصطلاحی تعریف فقہاء کے یہاں مختلف کی گئی ہے، اختلاف کی بنیاد ہر مذہب کے اپنے مقرر کردہ جداگانہ قیود ہیں، مگر سب کا مدار سامان کو قیمت بڑھنے کے انتظار میں روکے رکھنے پر ہے۔

اس کے لئے "احتکار" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے، اس طرح "احتکار" مفہوم کے لحاظ سے تسعیر سے بالکل مختلف ہے، مگر احتکار کے وجود کا تقاضا یہ ہے کہ مہنگائی کے مقابلے میں تسعیر کا وجود بھی ہو۔

ب-تثمین:

۳-"تثمین"، "ثمنت الشيء" کا مصدر ہے، یعنی میں نے اندازے اور تخمین سے اس کی قیمت مقرر کی۔

---

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح، القاموس المحیط، لسان العرب، اساس البلاغہ مادۂ "سعر"، النظم المستعذب فی شرح غریب المہذب ۱/ ۲۹۲ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۲) مطالب أولی النہی ۳/ ۶۲، أسنی المطالب ۲/ ۳۸ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۳) التیسیر فی احکام التسعیر تالیف قاضی احمد بن سعید المجیلدی رص ۴ طبع الشرکۃ الوطنیہ للنشر والتوزیع الجزائر۔

(۱) نیل الاوطار ۵/ ۲۲۰ طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ مغنی المحتاج ۲/ ۳۸ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۲) اساس البلاغہ، القاموس المحیط، المصباح المنیر مادۂ "حکر"، ابن عابدین ۵/ ۲۵۵ طبع دار احیاء التراث العربی، الاختیار لتعلیل المختار ۴/ ۱۶۰ طبع دار المعرفہ۔

ج ـ تقویم:

۴ ـ تقویم الشيء کا معنی ہے: کسی چیز کی متعین قیمت مقرر کرنا[1]۔

نرخ مقرر کرنے کا شرعی حکم:

۵ ـ چاروں مذاہب کے فقہاء کا اتفاق ہے کہ اصل کے لحاظ سے تسعیر حرام ہے[2]، البتہ اس کا جواز فقہاء کے یہاں چند شرائط کے ساتھ مشروط ہے جن کی تفصیل آرہی ہے۔

۶ ـ صاحب "البدائع" نے حرمت کے اثبات پر کتاب وسنت کے نقلی دلائل سے استدلال کیا ہے:

کتاب اللہ:

ارشاد باری تعالیٰ ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ، إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ"[3] (اے ایمان والو آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) الہدایہ ۴/ ۹۳ طبع مصطفی البابی الحلبی، البدائع ۵/ ۱۲۹ طبع دار الکتاب العربی، الجوہرۃ النیرہ ۲/ ۳۸۷ طبع مکتبہ امدادیہ، الزیلعی ۶/ ۲۸ طبع دار المعرفہ، کشف الحقائق ۲/ ۲۳۷ طبع الموسوعات، الاختیار ۴/ ۱۶۰، ۱۶۱، ابن عابدین ۵/ ۲۵۶، الشرح الصغیر ۱/ ۶۳۹، المواق علی ہامش مواہب الجلیل ۴/ ۳۸۰ طبع دار الفکر، القوانین الفقہیہ رص ۲۶۰ طبع الدار العربیہ للکتاب، المنتقی ۵/ ۱۸ طبع دار الکتاب العربی، الام ۲/ ۱۰۹ طبع المطبعۃ الامیریہ مکہ، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۵۶، القلیوبی ۳/ ۱۸۶ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، اسنی المطالب ۲/ ۳۸، حاشیۃ الجمل طبع دار احیاء التراث العربی، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۱۱، ۳/ ۴۱۲، مغنی المحتاج ج ۲/ ۳۸، مطالب اولی النہی ۳/ ۶۲، کشاف القناع ۳/ ۴۴، الانصاف ۴/ ۳۳۸ طبع مطبعۃ السنۃ المحمدیہ، المغنی ۴/ ۲۴۰، ۲۴۳۔

(۳) سورۂ نساء/ ۲۹۔

آیت بالا میں باہمی رضامندی کی شرط لگائی گئی ہے، اور تسعیر کے بعد باہمی رضامندی نہیں پائی جاتی۔

حدیث پاک:

نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه منه"[1] (کسی مسلمان کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر حلال نہیں)۔

صاحب "المغنی" نے حضرت انسؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "غلا السعر في المدينة على عهد رسول الله ﷺ، فقال الناس: يا رسول الله ﷺ: غلا السعر فسعرلنا فقال رسول الله ﷺ: إن الله هو المسعر القابض الباسط الرزاق، إني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال"[2] (عہد نبوی میں ایک بار مدینہ منورہ میں مہنگائی بڑھ گئی، تو لوگوں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مہنگائی بڑھ گئی ہے، اس لئے آپ ہمارے لئے قیمتیں مقرر فرما دیجئے، اس پر حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: قیمت طے کرنے والا، تنگی ووسعت پیدا کرنے اور روزی دینے والا اللہ ہے، میں امید رکھتا ہوں کہ اللہ سے ملوں تو تم میں سے کسی کے خون یا مال سے متعلق کسی ظلم کے بدلہ کا مطالبہ میرے ذمہ نہ رہے)۔

(۱) حدیث: "لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه منه" کی روایت احمد (۵/ ۷۲ طبع المیمنیہ) نے ابو حرۃ الرقاشی سے کی ہے یہ حدیث اپنے طرق کے لحاظ سے صحیح ہے (التلخیص لابن حجر ۳/ ۴۶، ۴۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)، دیکھئے: البدائع ۵/ ۱۲۹ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) حدیث حضرت انسؓ: "إن الله هو المسعر القابض...." کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۳۱ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس کی سند مسلم کی شرط کے مطابق ہے (التلخیص ۳/ ۱۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اس میں استدلال دوطرح سے ہے:

(۱) حضور ﷺ نے لوگوں کے مطالبہ کے باوجود نرخ مقرر نہیں فرمایا، اگر یہ جائز ہوتا تو حضور ﷺ ضرور ان کے کہنے کے مطابق کردیتے۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ نرخ مقرر کرنے کو حضور ﷺ نے ظلم قرار دیا ہے اور ظلم حرام ہے۔

دوسری دلیل حضرت عمرؓ سے منقول یہ روایت ہے: "أنه مر بحاطب بن أبي بلتعة رضي الله عنه وهو يبيع زبيبا له في السوق، فقال له: إما أن تزيد في السعر، وإما أن ترفع من سوقنا، فلما رجع عمر حاسب نفسه، ثم أتى حاطبا في داره، فقال له: إن الذي قلت لک ليس بعزيمة مني ولا قضاء، إنما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد، فحيث شئت فبع، وكيف شئت فبع"[1] (حضرت عمرؓ حضرت حاطب بن ابی بلتعہ کے پاس سے گذرے تو وہ بازار میں کشمش بیچ رہے تھے، ان سے کہا کہ یا تو دام بڑھا کر بیچو، یا ہمارے بازار سے دکان ہٹالو، پھر جب حضرت عمرؓ واپس لوٹے تو انہوں نے اپنا محاسبہ کیا، پھر وہ حاطب کے گھر آئے اور ان سے کہا کہ میں نے تم سے جو کچھ کہا وہ نہ تو میری جانب سے کوئی قطعی حکم ہے اور نہ فیصلہ، بس میرا مقصد اہل شہر کی بھلائی تھی، اس لئے تم جہاں چاہو بیچو اور جس طرح چاہو بیچو)۔

(۱) ابن عابدین ۲۵۶/۵، الاختیار لتعلیل المختار ۱۶۰/۴، ۱۶۱، الہدایہ ۹۳/۴ طبع مصطفی البابی الحلبی، مواہب الجلیل ۳۸۰/۴ طبع دارالفکر، القوانین الفقہیہ رص ۲۶۰، المنتقی شرح المؤطا ۱۸/۵ طبع دارالکتاب العربی، القلیوبی ۱۸۶/۲ طبع مطبعۃ دار إحیاء الکتب العربیہ، حاشیۃ الجمل ۹۳/۳ طبع دار احیاء التراث العربی، روضۃ الطالبین ۴۱۱/۳، ۴۱۳ طبع المکتب الاسلامی، مطالب أولی النہی ۶۲/۳ طبع المکتب الاسلامی دمشق، المغنی ۲۴۱/۴، سبل السلام ۳۶/۳ طبع مطبعۃ مصطفی محمد۔

عقلی استدلال:

۷- عقلی دلیل یہ ہے کہ لوگوں کو اپنے اموال میں تصرف کرنے کے سلسلے میں آزادی دی گئی ہے، اور تسعیر کا مطلب ہے: آزادی ختم کرکے پابندی عائد کرنا، امام مسلمانوں کے مصالح ومفادات کی حفاظت ونگرانی کا پابند ہے، اور مشتری کی رعایت میں قیمت کو کم کرنا اس سے بہتر نہیں ہے کہ بائع (فروخت کرنے والے) کی رعایت میں قیمت بڑھادی جائے[1]۔

علاوہ ازیں ثمن عاقد کا حق ہے، اس لئے اس کے مقرر کرنے کا حق بھی اسی کو ہونا چاہئے[2]۔

پھر تسعیر مہنگائی اور مالی معاملات میں لوگوں کے حق میں تنگی کا باعث ہے، اس لئے کہ باہر سے مال لانے والوں کو جب اس کی خبر ملے گی تو وہ اپنا مال کبھی ایسے شہر میں نہیں جانے دیں گے جہاں اپنی مرضی کے خلاف قیمتوں پر بیچنے پر وہ مجبور رہوں، اسی طرح جن لوگوں کے پاس مال ہوگا وہ اپنا مال فروخت کرنے سے احتیاط کریں گے، بلکہ اس کو چھپالیں گے، اور جب ضرورت مندوں میں اس کی طلب بڑھے گی اور مارکیٹ میں وہ بہت کم مقدار میں پائی جائے گی تو اہل ضرورت زیادہ قیمت پر اس کو حاصل کرنا چاہیں گے، اس سے قیمت بڑھے گی، اور ارباب مال اور مشتری دونوں کو نقصان ہوگا، مشتری کا نقصان یہ ہوگا کہ وہ اپنے مقصد کے مطابق مال حاصل نہ کرسکیں گے، اور ارباب مال کا نقصان یہ ہوگا کہ وہ اپنا مال فروخت نہ کرسکیں گے،

(۱) المغنی ۲۴۰/۴، ۲۴۱، نیل الأوطار ۲۲۰/۵ طبع المطبعۃ العثمانیۃ المصریہ۔

(۲) الہدایہ ۹۳/۴، الزیلعی ۲۸/۶ طبع دارالمعرفۃ، الجوہرۃ النیرہ ۳۸۷/۲، کشف الحقائق ۲۳۷/۲، مجمع الأنہر شرح ملتقی الأبحر والدرالمنتقی فی شرح الملتقی ۵۴۸/۲ طبع المطبعۃ العثمانیہ، الاختیار لتعلیل المختار ۱۶۱/۴، نیل الأوطار ۲۲۰/۵۔

اس لئے تسعیر حرام ہے[1]۔

تسعیر کے جواز کی شرطیں:

۸- اس سے قبل گذر چکا ہے کہ اصلاً تسعیر ممنوع ہے، اسی طرح سامان تجارت کی قیمتوں کے معاملے میں حاکم کی مداخلت بھی ممنوع ہے، البتہ بعض حالات ایسے پیش آسکتے ہیں جن میں قیمتوں کی تعیین کی حد تک حاکم کو مداخلت کا حق حاصل ہوجاتا ہے، بلکہ ایک دوسرے قول کے مطابق مداخلت واجب ہوجاتی ہے۔

وہ حالات درج ذیل ہیں۔

الف-اشیاءخوردنی کے مالکان کا قیمتوں کے باب میں حد سے تجاوز کرنا:

۹-فقہاء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر قیمتوں کے باب میں غلوں کے تاجروں کا معاملہ حد سے زیادہ غیر متوازن ہوجائے اور صورت حال اتنی بگڑ جائے کہ تسعیر کے بغیر حقوق عامہ کی حفاظت مشکل ہوجائے تو اہل رائے اور اصحاب بصیرت کے مشورے سے حاکم قیمتوں کی تحدید کرسکتا ہے، یہی مسلک مختار ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، اس لئے کہ حقوق عامہ کی رعایت اور ضرر عام سے حفاظت اسی صورت میں ممکن ہے[2]۔

قیمتوں کا حد سے زیادہ عدم توازن یہ ہے کہ سامان دوگنی قیمت پر فروخت ہونے لگے، الزیلعی وغیرہ نے یہی تعریف کی ہے[3]۔

ب-لوگوں میں سامان کا احتیاج پیدا ہونا:

۱۰- اسی معنی میں حنفیہ نے کہا ہے کہ سلطان کے لئے تسعیر مناسب نہیں، الا یہ کہ ضرر عام کا دفاع اس سے متعین ہوجائے، جیسا کہ مالکیہ نے اس کے لئے مصلحت کے پائے جانے کی شرط لگائی ہے، امام شافعی کی طرف بھی اسی طرح کی بات منسوب کی گئی ہے۔

اسی طرح اگر لوگوں کو جہاد کے لئے اسلحہ کی ضرورت ہو تو اسلحہ والوں پر مناسب قیمت میں اسلحہ فروخت کرنا لازم ہے، ان کو دشمن کے مسلط ہونے یا اپنی مرضی کی قیمت وصول کرنے کے انتظار میں اسلحہ کو روک کر رکھنے کا اختیار نہیں ہے[1]۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ لوگوں کی ضرورت کے وقت ارباب اموال کو مناسب قیمت پر فروخت کے لئے مجبور کرنا حاکم کے لئے جائز ہے، مثلاً کسی کے پاس اس کی ضرورت سے زائد غلہ موجود ہو اور لوگ سخت ضرورت اور بھوک مری میں مبتلا ہوں تو مناسب قیمت میں فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ اضطرار کے وقت دوسرے کا کھانا مناسب قیمت پر اس کی مرضی کے بغیر لینا درست ہے، اگرچہ وہ اس کی اصل قیمت سے زائد لئے بغیر بیچنے پر تیار نہ ہو، اس کو صرف اس کی اصل قیمت ہی لینے کا حق ہوگا[2]۔

اس میں اصل حدیث عتق ہے، اور وہ یہ کہ نبی کریم ﷺ نے

---

(۱) المغنی ۴/ ۲۴۰، شرح الاقناع ۳/ ۱۵۰ طبع مطبعۃ السنۃ المحمدیہ۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۵۶، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۱۴ طبع المطبعۃ الکبری الامیریہ الاختیار لتعلیل المختار ۴/ ۱۶۱، الہدایہ ۴/ ۹۳، کشف الحقائق ۲/ ۲۳۷، الزیلعی ۶/ ۲۸۔

(۳) الزیلعی ۶/ ۲۸، العنایہ الکفایہ علی ہامش فتح القدیر ۸/ ۱۹۴ طبع دار احیاء

= التراث العربی، کشف الحقائق ۲/ ۲۳۷، ابن عابدین ۵/ ۲۵۶، الزیلعی سے نقل کرتے ہوئے۔

(۱) الہدایہ ۴/ ۹۳، الحسبۃ فی الاسلام لابن تیمیہ رص ۲۷، ۲۸، ۴۱ طبع المکتبۃ العلمیہ، الطرق الحکمیہ ر ۲۵۳، ۲۶۲، ۲۶۳ طبع مطبعۃ السنۃ المحمدیہ المواق المطبوع مع الحطاب ۴/ ۳۸۰۔

(۲) الحسبۃ فی الاسلام لابن تیمیہ ۱۷، ۴۱ طبع المکتبۃ العلمیہ، الطرق الحکمیہ فی السیاسۃ الشرعیہ لابن القیم رص ۲۶۲ طبع مطبعۃ السنۃ المحمدیہ۔

ارشاد فرمایا: "من أعتق شركا له في عبد، فكان له من المال يبلغ ثمن العبد، قوم عليه قيمة العدل، فأعطى شركاءه حصصهم، وعتق عليه العبد، وإلا فقد عتق منه ما عتق"[۱] (جو شخص مشترک غلام میں اپنا حصہ آزاد کردے اور غلام کی قیمت (جس کی تعیین عدل کے ساتھ کی گئی ہو) کے برابر اس کے پاس مال موجود ہو تو وہ اپنے شرکاء کو ان کے حصوں کے مطابق دے گا، اور غلام اس کی طرف سے آزاد ہو جائے گا، ورنہ جتنا آزاد ہوا اتنا آزاد ہوا)۔

ابن القیم فرماتے ہیں کہ یہ جو نبی کریم ﷺ نے پورے غلام کی قیمت قیمت مثل سے لگانے کا حکم فرمایا، یہی تسعیر کی حقیقت ہے، اور جب شارع تکمیل عتق کی مصلحت کی وجہ سے مثل کے عوض مالک کی ملکیت سے کسی چیز کے نکالنے کو واجب قرار دیتا ہے، اور مالک کو قیمت سے زائد کے مطالبہ کا موقع نہیں دیتا، تو اس وقت قیمت کیوں نہیں مقرر کریں گے جب لوگوں کی حاجت تکمیل عتق کی مصلحت سے بڑی ہے، جس طرح مضطر کھانے پینے اور لباس کا محتاج ہوتا ہے[۲]۔

ج - تاجروں اور پیداواری لوگوں کا احتکار:

۱۱ - بلا اختلاف تمام فقہاء غذائی اشیاء میں احتکار کو حرام کہتے ہیں، جس طرح کہ اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ احتکار کی سزا یہ ہے کہ ذخیرہ کردہ سارا سامان اس کے مالک سے معقول قیمت پر جبراً فروخت کروایا جائے گا، اور ساتھ ہی اس کی تعزیر بھی کی جائے گی اور سزا بھی دی جائے گی[۱]۔ تفصیل "احتکار" کی اصطلاح کے تحت گذر چکی ہے، اور حاکم کی طرف سے معقول قیمت کی تحدید ہی تو درحقیقت تسعیر ہے، اس توجیہ کی صراحت ابن تیمیہ نے کی ہے[۲] جبکہ بعض فقہاء نے اس کا اعتبار کیا ہے کہ محتکر (بے جا ذخیرہ اندوزی کرنے والا) ان لوگوں میں سے ہے جن کو قیمت کا پابند نہیں بنایا جاسکتا جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

د- جب تجارت چند اشخاص تک محدود ہو:

۱۲ - ابن تیمیہ نے صراحت کی ہے کہ علماء کے یہاں اس سلسلے میں کوئی تردد نہیں پایا جاتا کہ اگر غلہ یا دوسری اشیاء کی تجارت کی اجازت چند محدود اشخاص کے علاوہ کسی دوسرے کو نہ ہو، تو لوگوں کو اس کا پابند بنانا واجب ہے کہ خرید وفروخت قیمت مثل سے متجاوز نہ ہو، اس لئے کہ جب عام لوگوں کے لئے اس نوع کی خرید وفروخت پر پابندی ہے، تو اگر اجازت یافتہ لوگوں کو ان کی پسند کی قیمت پر خرید وفروخت کرنے کی کھلی اجازت دے دی جائے گی، تو ظلم وضیق کا راستہ کھل جائے گا، یا ان حضرات کے ساتھ بھی زیادتی ہوگی جو ان اموال کو بیچنا چاہتے ہیں، اور ان کے ساتھ بھی جو ان سے خریدنا چاہتے ہیں، اس طرح کے حالات میں بلا اختلاف تسعیر واجب ہے، مگر اس کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ خرید وفروخت کو ثمن مثل کے ساتھ مقید کردیا جائے[۳]۔

---

(۱) حدیث: "من أعتق شركا له في عبد....." کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۳۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے یہ حدیث متفق علیہ ہے اگرچہ الفاظ مختلف ہیں۔

(۲) الطرق الحکمیہ رص ۲۵۹ طبع مطبعۃ السنۃ المحمدیہ۔

(۱) الاختیار ۴/ ۱۶۱، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۱۴، شرح الزرقانی ۵/ ۴، المنتقی شرح الموطا ۵/ ۱۷، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۵۶ طبع مصطفی البابی الحلبی، کشاف القناع ۲/ ۳۶۔

(۲) الحسبۃ فی الاسلام رص ۱۷، ۱۸۔

(۳) الحسبۃ فی الاسلام رص ۱۸، ۱۹، الطرق الحکمیہ رص ۲۴۵۔

ھ-تاجروں کا خریداروں کے خلاف یا خریداروں کا تاجروں کے خلاف اتحاد:

۱۳- اگر تاجر یا ارباب اموال حد سے زیادہ نفع بخش قیمت پر باہم اتحاد کرلیں، یا خریدار اس پر متفق ہوجائیں کہ کسی کے بھی خریدے ہوئے مال میں سب کا حصہ ہوگا، تا آنکہ مارکیٹ کا سارا مال ختم ہوجائے تو ایسی صورت میں تسعیر واجب ہے، اس رائے کو ابن تیمیہ نے اختیار کیا ہے، اور اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے:

اسی لئے متعدد علماء مثلاً امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے ان تقسیم کاروں کو اس طرح کے اتحاد سے روکا ہے جو اجرت پر یہ کام کرتے ہیں، اس لئے کہ اگر وہ لوگ اس طرح کا اشتراک کرلیں اور لوگوں کو ان کی ضرورت ہو تو وہ اجرت بڑھادیں گے، اس لئے تاجروں کو اس طرح کا معاہدہ کرنے سے کہ وہ اپنی مقررہ قیمت کے علاوہ کسی قیمت پر فروخت نہ کریں گے، اسی طرح خریداروں کو اس طرح کا معاہدہ کرنے سے کہ کسی کے بھی خریدے ہوئے مال میں سب لوگ شریک ہوں گے، یہاں تک کہ لوگوں کا سارا سامان ختم ہوجائے، منع کرنا بدرجۂ اولی جائز وبہتر ہوگا[۱]، اس لئے کہ اس صورت حال پر ان کو چھوڑ دینا ظلم وعدوان میں ان کے ساتھ تعاون ہے[۲]، حالانکہ ارشاد باری تعالی ہے: "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ"[۳] (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کرو)۔

و-کسی مخصوص پیشہ کے کام کی عام ضرورت:

۱۴- اس کو "تسعیر فی الاعمال" کہتے ہیں، یعنی لوگوں کو کسی مخصوص پیشہ مثلاً کاشتکاری، بنائی اور تعمیر وغیرہ کے کام کی ضرورت ہو اور وہ اجرت مثل پر کام کرنے سے گریز کریں تو حاکم وقت کو حق ہے کہ ان کو اجرت مثل کا پابند کردے اور ان کو لوگوں سے اجرت مثل سے زائد مطالبہ کا موقع نہ دے، اسی طرح لوگوں کو بھی موقع نہیں دے گا کہ وہ مزدوروں پر ظلم کرسکیں یعنی ان کو ان کے حق سے کم دیں[۱]۔

۱۵- ابن تیمیہ اور ابن القیم کی آراء کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مصالح کی تکمیل کے لئے تسعیر ناگزیر ہو تو بادشاہ منصفانہ طور پر بغیر کسی کمی زیادتی کے تسعیر کرسکتا ہے، اور اگر لوگوں کی ضرورت ختم ہوجائے اور بلا تسعیر بھی مصالح حاصل ہورہے ہوں تو ایسا نہیں کرے گا[۲]۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تسعیر کے وجوب کا انحصار مذکورہ حالات پر نہیں ہے، بلکہ جب بھی کوئی ایسی عام حالت پیدا ہوجائے جس میں تسعیر ناگزیر ہوجائے، اور مصالح کی تکمیل تسعیر کے بغیر ممکن نہ ہو تو حقوق عامہ کی حفاظت کے لئے حاکم پر تسعیر واجب ہوگی، جس طرح کہ قحط اور گرانی کے سال میں حاکم پر تسعیر واجب ہوتی ہے، امام مالک کی رائے یہی ہے اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے[۳]۔

تسعیر کے لئے ضروری اوصاف:

۱۶- فقہی عبارتوں اور فقہاء کی آراء کے تتبع سے پتہ چلتا ہے کہ تسعیر میں عدل کا ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ مصالح پر مبنی تسعیر اسی وقت ممکن ہے جب بیچنے والے اور خریدنے والے دونوں کے مصالح کی رعایت ملحوظ ہو، نہ تاجروں کو نفع لینے سے روکا جائے اور نہ اس کو اتنی

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) الطرق الحکمیہ رص ۲۴۷۔
(۳) سورۂ مائدہ ر ۲۔

(۱) الطرق الحکمیہ رص ۲۴۷۔
(۲) الحسبۃ فی الاسلام رص ۴۴، ۴۵، الطرق الحکمیہ رص ۲۶۴۔
(۳) ابن عابدین ۵ر ۲۵۶، الزیلعی ۶ر ۲۸، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۵۶ طبع مصطفی البابی الحلبی، نیل الاوطار ۵ر ۲۲۰۔

چھوٹ دی جائے کہ لوگوں کے نقصان کا باعث بن جائے [۱]۔

اسی لئے امام مالک نے جب قصابوں کے لئے نرخ کی تحدید دیکھی تو یہ شرط لگائی کہ تسعیر میں قیمت خرید کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، یعنی اس میں ذبائح کے خریدنے کے مقامات اور گوشت کاٹنے کے خرچ کی رعایت کی جائے گی، ورنہ اندیشہ ہے کہ وہ اپنی تجارت چھوڑ کر بازار سے اٹھ جائیں۔

قاضی ابوالولید الباجی نے اسی بات کو اس طرح بیان کیا ہے کہ ایسی تسعیر جس سے تاجروں کو نفع نہ ہو، قیمتوں کا توازن بگڑنے، غذائی اشیاء کی ذخیرہ اندوزی اور لوگوں کے اموال کی بربادی کا سبب بنتی ہے [۲]۔

قیمتوں کی تحدید کا طریقہ:

۱۷- جمہور فقہاء نے جو تسعیر کے جواز کے قائل ہیں، قیمتوں کی تعیین وتحدید کے طریقے ذکر کئے ہیں، انہوں نے کہا کہ امام کو چاہئے کہ مطلوبہ چیز کے بڑے تاجروں کو جمع کرے اور ان کے علاوہ دوسرے لوگوں کو بھی ان کی صداقت کے تیقن کے لئے طلب کرے، اور اہل رائے اور ارباب بصیرت کے مشورے سے قیمتوں کی تحدید کرے، پھر ان سے پوچھے کہ وہ خرید وفروخت کے معاملات کس طرح انجام دیتے ہیں، اور پھر ان کو اس قیمت پر لے آئے جس میں ان کے لئے اور عام لوگوں کے لئے بھلائی ہو، اور اس پر راضی ہوجائیں [۳]۔

---

(۱) المنتقی شرح الموطا ۵/ ۱۹، مواہب الجلیل ۴/ ۳۸۰۔

(۲) المنتقی شرح الموطا ۵/ ۱۹۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۵۶، الاختیار ۴/ ۱۶۱، الہدایہ ۴/ ۹۳، کشف الحقائق ۲/ ۲۳۷، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۱۴، المنتقی للباجی ۵/ ۱۸، المواق بہامش الحطاب ۴/ ۳۸۰۔

ابوالولید الباجی کہتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسی طریق سے حاکم تاجروں اور خریداروں کے مصالح ومفادات سے واقف ہوسکے گا اور تاجروں کو اتنا نفع ضرور دے گا کہ ان کی تجارت قائم رہ سکے، اور عام لوگوں پر بھی اس کا زیادہ بوجھ نہ پڑے [۱]۔

کسی عالم کے نزدیک حاکم کے لئے یہ کہنا جائز نہیں کہ تم اتنی ہی قیمت پر فروخت کرو، خواہ تمہیں نفع ہو یا نقصان، یہ دیکھے بغیر کہ خود تاجروں نے کتنی قیمت پر خریدا ہے، اسی طرح ان سے یہ نہ کہے کہ اسی قیمت میں بیچو جتنے میں تم نے خریدا ہے [۲]۔

دائرۂ تسعیر میں داخل اشیاء:

۱۸- دائرۂ تسعیر میں مذکورہ اصول کے مطابق کیا چیزیں داخل ہیں؟ ان کی تحدید میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ کا قول اظہر اور حنفیہ میں قہستانی کی رائے یہ ہے کہ تسعیر دو قسم کی غذائی اجناس یعنی انسانوں اور جانوروں کی غذائی اشیاء وغیرہ میں جاری ہوسکتی ہے، غلہ اور جانوروں کے چارہ کی تخصیص نہیں ہے [۳]۔

جبکہ ابن عابدین ان دونوں غذائی اجناس کے علاوہ دیگر اشیاء مثلاً گوشت اور گھی وغیرہ میں مصالح عامہ کی رعایت کی بناء پر تسعیر کو جائز قرار دیتے ہیں، اس خیال کی بنیاد حجر کے باب میں امام ابوحنیفہ کی علت ضرر اور امام ابویوسف کے فلسفۂ احتکار پر ہے۔

یہاں حنفیہ کا ایک اور قول بھی ہے جس کی صراحت عتابی اور حسامی وغیرہ نے کی ہے، وہ یہ ہے کہ تسعیر صرف مذکورہ دونوں غذائی

---

(۱) المنتقی ۵/ ۱۹۔

(۲) الطرق الحکمیہ رص ۲۵۵۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۵۶، ۲۵۷، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۱۱، ۴۱۲، اسنی المطالب ۲/ ۳۸۔

اجناس ہی میں ہوسکتی ہے (۱)۔

ابن تیمیہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، انہوں نے بھی تسعیر کو غلہ تک محدود نہیں رکھا ہے، بلکہ انہوں نے اس کو بطور مثال ذکر کیا ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔

ابن القیم بھی اس باب میں ابن تیمیہ کے نقش قدم پر ہیں، انہوں نے بھی تسعیر کے دائرے کو ہر ایسی چیز کے لئے عام کردیا ہے جس کی خرید فروخت صحیح طور پر اور مناسب قیمت پر نہ کی جارہی ہو۔

شیخ تقی الدین نے بازار والوں کو مناسب قیمت خرید فروخت کا پابند بنانے کو ضروری قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ حق الٰہی کی بنا پر یہی مصلحت عامہ ہے، اور انسانی مصالح کی تکمیل بھی اسی طور پر ممکن ہے، جیسا کہ جہاد ہے، پھر صاحب "مطالب اولی النہی" کہتے ہیں کہ ان اشیاء کے لئے پابندی بہتر ہے جن کی قیمتیں لوگوں کو معلوم ہوں اور ان میں کوئی خاص فرق نہ واقع ہوتا ہو، مثلاً وزن کی جانے والی چیزیں وغیرہ (۲)۔

اسی طرح مالکیہ کے یہاں بھی دو قول ہیں:

پہلا قول: یہ ہے کہ تسعیر صرف کیلی اور وزنی چیزوں ہی میں جاری ہوگی، خواہ وہ غلہ ہو یا کوئی اور چیز، اور جو اشیاء کیلی یا وزنی نہ ہوں ان میں تسعیر ناممکن ہے، کیونکہ ان میں باہم مماثلت نہیں پائی جاتی، یہ ابن حبیب کا قول ہے، اور ابو الولید الباجی کہتے ہیں کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ کیلی یا وزنی چیزیں برابر ہوں، اگر دونوں مختلف صفات کی ہوں تو اعلیٰ سامان والے کو اس کا پابند نہیں کیا جائے گا کہ وہ اپنی چیز ادنیٰ سامان کی قیمت کے برابر فروخت کرے، اس لئے کہ قیمت میں مقدار کی طرح عمدگی کا بھی حصہ ہوتا ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۵۷، الدر المنتقی ۲/ ۵۴۸۔

(۲) الحسبۃ فی الاسلام ۱۷، الطرق الحکمیہ رص ۲۴۵، مطالب اولی النہی ۳/ ۱۶۲۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ تسعیر صرف کھانے کی چیزوں میں ہوگی، یہ ابن عرفہ کا قول ہے (۱)۔

دائرۂ تسعیر میں داخل افراد:

۱۹ - تسعیر بازار والوں پر کی جائے گی۔

اور جن لوگوں پر تسعیر نہیں کی جاسکتی ہے وہ درج ذیل ہیں:

اول: باہر سے مال لانے والے لوگ:

۲۰ - حنفیہ، حنابلہ اور اکثر مالکیہ کا مذہب، نیز شافعیہ کا بھی ایک قول یہ ہے کہ باہر سے مال لانے والے تاجر پر تسعیر نہیں کی جائے گی، الا یہ کہ لوگوں کی ہلاکت کا خطرہ پیدا ہوجائے، تو اس صورت میں باہر سے مال لانے والے تاجر کو اس کی مرضی کے خلاف غلہ بیچنے کا پابند کیا جائے گا، حضرت عبد اللہ بن عمرؓ، القاسم بن محمد اور سالم بن عبد اللہ سے بھی باہر سے لانے والے پر تسعیر کا عدم جواز منقول ہے۔

مالکیہ میں ابن حبیب کا قول یہ ہے کہ گیہوں اور جو کے سوا دیگر اشیاء میں اس پر تسعیر ہوگی، البتہ ان دونوں چیزوں کو درآمد کرنے والا جیسے چاہے فروخت کرسکتا ہے (۲)۔

اسی طرح تیل، گھی، گوشت، سبزی اور میوہ جات وغیرہ جن کو بازار والے باہر سے درآمد کرنے والوں سے خریدتے ہیں، ان کے درآمد کرنے والے کو کسی خاص قیمت کا پابند نہیں کیا جائے گا، البتہ اگر بازار والوں میں کوئی ایک قیمت رائج ہوچکی ہو تو درآمد کنندگان سے کہا جائے گا کہ یا تو اسی رائج قیمت پر فروخت کردو یا مارکیٹ چھوڑ دو (۳)۔

(۱) المنتقی للباجی ۵/ ۱۸، ۱۹، الطرق الحکمیہ رص ۲۵۷۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۱۴، المنتقی ۵/ ۱۸، الطرق الحکمیہ رص ۲۵۴، ۲۵۵، مواہب الجلیل ۴/ ۳۸۰، المعیار المعرب ۵/ ۸۴ طبع دار الغرب الاسلامی۔

(۳) المنتقی ۵/ ۱۹۔

دوم: ذخیرہ اندوزی کرنے والا شخص:

۲۱- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ذخیرہ اندوزی کرنے والے پر تسعیر کرنے کے بجائے اس کو اپنا مال بازار لانے کا حکم دیا جائے گا، اور اس سے کہا جائے گا کہ اپنے گھر والوں کے لئے ایک سال کے خرچ کے بقدر نکال کر بقیہ مال جتنی قیمت میں چاہے فروخت کرے، اس کو کسی خاص قیمت کا پابند نہیں کیا جائے گا، خواہ وہ تاجر ہو یا اپنے لئے کاشت کرنے والا (۱)۔

امام محمد بن الحسن کہتے ہیں کہ ذخیرہ اندوزی کرنے والے کو ذخیرہ کا مال بیچنے پر مجبور کیا جائے گا، مگر اس کو کسی خاص قیمت کا پابند نہیں کیا جائے گا، بلکہ کہا جائے گا کہ جس طرح دوسرے لوگ بیچ رہے ہیں تم بھی بیچو، اور زیادہ سے زیادہ اس حد تک نفع لو جس کی اس طرح کے مال میں گنجائش ہو، اس سے زیادہ نفع لینے کی اس کو اجازت نہیں دی جائے گی (۲)۔

سوم: وہ شخص جو بغیر دوکان کے تجارت کرتا ہو:

۲۲- صاحب "التیسیر" کہتے ہیں کہ جس کے پاس اپنا مال فروخت کرنے کے لئے کوئی دکان یا کوئی خاص جگہ نہ ہو جہاں ہر خاص وعام پہنچ سکے، اس کو بھی کنٹرول ریٹ کا پابند نہیں کیا جائے گا، اسی طرح میوہ جات اور ذبیحے کے تاجروں اور دیگر اہل پیشہ اور صنعت کاروں اور تجارت میں ذریعہ بننے والوں مثلاً قلی، دلال، اور ایجنٹ وغیرہ کو بھی کسی ایک شرح کا پابند نہیں کیا جائے گا، البتہ حاکم کو چاہئے کہ ہر صنعت سے متعلق ایک معتبر، قابل اعتماد، صنعت کے تمام پہلوؤں سے واقف اور اچھے برے سے باخبر ضمانت دار مقرر کرے، تاکہ اس جماعت کے بنیادی معاملات کی حفاظت کا کام بھی ہو، مارکیٹ میں جاری شرح کا لحاظ بھی قائم رہے، اور عرف وعادت والی چیزوں میں معروف حد سے خروج پر بھی بندش رہے (۱)۔

حاکم کا اکثر تاجروں کا لحاظ کرکے نرخ کی کمی بیشی کے بارے میں فیصلہ کرنا:

۲۳- باجی کہتے ہیں کہ جو شخص مناسب قیمت سے کم مال دے اس کو اس قیمت کا پابند کیا جائے گا جو زیادہ تر تاجروں کے یہاں رائج ہو، اگر اکا دکا یا بہت تھوڑے لوگ مناسب قیمت سے کم مال دے رہے ہوں تو ان کو حکم دیا جائے گا کہ عام قیمت کے مطابق سامان دیں ورنہ تجارت چھوڑ دیں اور اگر اکا دکا یا بہت تھوڑے لوگ مناسب دام سے زائد مال دے رہے ہوں تو عام تاجروں کو اس قیمت کا پابند نہیں کیا جائے گا، اور نہ ان کو اس کی بنا پر کاروبار سے الگ ہونے کا حکم دیا جائے گا، اس لئے کہ جو دام سے زائد مال دے رہا ہے، وہ متفقہ بھاؤ نہیں ہے، اور نہ اس پر اشیاء تجارت کا مدار ہے، اس باب میں صرف جمہور اور عام لوگوں کے حالات کی رعایت کی جائے گی (۲)۔

کنٹرول ریٹ کی خلاف ورزی:

الف- تسعیر کی مخالفت کی صورت میں عقد کا حکم:

۲۴- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا قول اصح یہ ہے کہ جو شخص تسعیر کی مخالفت کرتے ہوئے عقد بیع کرے تو اس کی بیع درست ہوگی، اس لئے کہ کسی شخص کو اپنی مملوکہ چیز کسی معین قیمت پر فروخت کرنے کا پابند بنانا مشروع نہیں ہے، لیکن اگر امام کوئی قیمت مقرر کردے، اور تاجر کو اندیشہ ہو کہ مقررہ قیمت سے کم مال دینے پر

---

(۱) الزیلعی ۶/ ۲۸، المنتقی للباجی ۵/ ۱۷۔

(۲) الاختیار ۴/ ۱۶۱، الہدایہ ۴/ ۹۳۔

(۱) کتاب التیسیر فی احکام التسعیر رص ۵۵، ۵۶۔

(۲) المنتقی شرح الموطا ۵/ ۱۷۔

اس کو امام سزا دے سکتا ہے تو ایسی صورت میں حنفیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ خریدار کے لئے امام کی مقرر کردہ قیمت کے مطابق مال لینا جائز نہیں، اس لئے کہ وہ "مکرہ" کے درجے میں ہے، البتہ خریدار کو بائع سے یہ کہ دینا چاہئے کہ جتنی قیمت پر چاہو مجھے یہ سامان دے دو، اس طرح کہنے سے بیع درست ہوجائے گی [1]۔

تسعیر کی مخالفت کے باوجود بیع کی صحت کا حکم مالکیہ کے کلام سے بھی مفہوم ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ کہتے ہیں کہ جو شخص قیمت میں کمی یا بیشی کرے گا اس کو لوگوں کی عام قیمتوں کے مطابق بیچنے کا حکم دیا جائے گا، ورنہ بازار سے نکال دیا جائے گا [2]۔

قول اصح کے مقابلے میں شافعیہ کا ایک دوسرا قول بیع کے بطلان کا ہے، لیکن حنابلہ کے نزدیک اگر خریدار تسعیر کی خلاف ورزی کرنے والے تاجر کو دھمکی دے تو بیع باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس صورت میں مصلحت کی بنا پر بائع مجبور اور پابند ہوجائے گا، نیز دھمکانا اور ڈرانا اکراہ ہے [3]۔

ب- خلاف ورزی کرنے والے کی سزا:

۲۵- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مقررہ قیمتوں کی خلاف ورزی کرنے والے کو امام سزا دے سکتا ہے، اس لئے کہ یہ امام کی کھلی مخالفت ہے، امام ابوحنیفہ سے پوچھا گیا کہ محتسب (شعبہ احتساب کا ذمہ دار) اگر سامانوں کی قیمتیں مقرر کردے اور

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۶۵، الاختیار ۴/ ۱۶۱، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۱۴، الہدایہ ۴/ ۹۳، اسنی المطالب ۲/ ۳۸، مطالب اولی النہی ۳/ ۶۲، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۷۳ طبع مصطفی البابی، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۱۱، ۴۱۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۲۶۰۔

(۳) اسنی المطالب ۲/ ۳۸، مطالب اولی النہی ۳/ ۶۲، کشاف القناع ۳/ ۱۸۷ طبع عالم الکتب۔

بازار کا کوئی تاجر اس سے تجاوز کرکے زیادہ قیمت پر اپنا سامان بیچے تو کیا اس کو اس بنیاد پر سزا دینے کا حق ہے؟

امام صاحب نے جواب دیا کہ اگر بازاری تاجر مخالفت کرے اور مقررہ قیمت سے زائد پر اپنا سامان فروخت کرے تو نگراں اس کو سزا دے سکتا ہے [1]۔

رہا یہ کہ سزا کی مقدار اور کیفیت کیا ہوگی؟ تو یہ امام یا اس کے نائب کی صوابدید پر ہے، قید، ضرب، مالی جرمانہ یا مارکیٹ سے اخراج وغیرہ کوئی بھی سزا دی جاسکتی ہے [2]۔

مگر یہ سب ان حالات کے لئے ہے جن میں تسعیر درست ہے، لیکن جن لوگوں کی رائے میں تسعیر درست نہیں ہے ان کے نزدیک تسعیر کی خلاف ورزی کرنے والے کو کوئی سزا نہیں دی جائے گی [3]۔

تسلّم

دیکھئے: "تسلیم"۔

(۱) الفتاوی الانقرویہ ۱/ ۲۱۴ طبع آستانہ، القوانین الفقہیہ رص ۲۶۰، اسنی المطالب ۲/ ۳۸، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۱۱، ۴۱۳، القلیوبی ۲/ ۱۸۶، حاشیۃ الجمل ۳/ ۹۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۲۶۰۔

(۳) مطالب اولی النہی ۳/ ۶۲، کشاف القناع ۳/ ۱۸۷۔

تسلیف

تعریف:

۱-لغت میں تسلیف کا ایک معنی ہے: آگے بڑھانا، آگے کرنا، پیشگی دینا، یہ ''سلّف'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''سلّفت إليه'' (میں نے اس کو پیشگی رقم دی)، تسلّف منه کذا، اس نے اس سے اتنی رقم پیشگی لی، ''استسلف'' اس نے قرض لیا یا پیشگی لی، ''سَلَف'' کے معنی قرض اور سلم کے ہیں (۱)۔

نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: ''من أسلف فليسلف في كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم'' (۲) (جو شخص بیع سلم کرنا چاہے اس کو چاہئے کہ معلوم کیل اور معلوم وزن کے ساتھ وقت معلوم تک معاملہ کرے)۔

معاملات میں ''سلف'' کہتے ہیں: اس قرض کو جس سے قرض دینے والے کو سوائے اجر وشکر کے کوئی نفع حاصل نہ ہو، اور قرض لینے والے پر صرف اسی قدر لوٹانا واجب ہو جتنا اس نے لیا ہے۔

''سلف'' ایک قسم کی بیع ہے، جس میں قیمت پیشگی ادا کر دی جاتی ہے، اور سامان پر قبضہ مقررہ اوصاف کی وضاحت کے ساتھ وقت معین تک کے لئے مؤخر کر دیا جاتا ہے۔

اس کا اصطلاحی معنی مذکورہ بالا لغوی معنی سے مختلف نہیں ہے، اس لئے کہ کتابوں میں مذکور ہے کہ سلف یا سلم اس بیع کو کہتے ہیں جس میں مقررہ مبیع ذمہ میں واجب ہوتی ہے، رأس المال پیشگی ادا کر دیا جاتا ہے، اور مبیع وقت مقررہ پر بعد میں ادا کی جاتی ہے (۱)۔

اجمالی حکم:

۲-سلف کا جواز کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع امت سے ثابت ہے، کتاب اللہ سے اس کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: ''يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلٰى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ'' (۲) (اے ایمان والو! جب ادھار کا معاملہ کسی مدت معین تک کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو) حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ وقت مقررہ کے لئے ذمہ میں واجب عقد سلف کو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حلال قرار دیا ہے، اور اس کی اجازت دی ہے، پھر مذکورہ آیت کریمہ تلاوت فرمائی (۳)۔

سلف بمعنی سلم کا ثبوت سنتِ رسول اور اجماع سے بھی ہے، حضرت ابن عباسؓ روایت کرتے ہیں: ''أن رسول الله ﷺ، قدم المدينة، وهم يسلفون في الثمار، السنة، والسنتين، والثلاث، فقال: من أسلف في شيء فليسلف في كيل

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، الصحاح، محیط المحیط، معجم متن اللغہ مادہ ''سلف''۔

(۲) حدیث: ''من أسلف فليسلف......'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۲۹ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۰۴، ۳۰۵، المبدع فی شرح المقنع ۴/ ۱۷۷، المبسوط ۱۲/ ۱۲۴، فتح القدیر ۵/ ۳۲۳۔

(۲) سورۂ بقرہ ۲۸۲۔

(۳) اثر حضرت ابن عباسؓ ''أشهد أن السلف المضمون'' کی روایت حاکم (۲/ ۲۸۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے امام شافعی، طبرانی اور بیہقی نے بھی اس کی روایت کی ہے (نصب الرایہ ۴/ ۴۴)۔

معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم"[1] (رسول اللہ ﷺ مدینہ تشریف لائے تو وہاں لوگ پھلوں میں سال، دو سال، تین سال کے لئے سلم کرتے تھے، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جو سلم کرے اسے چاہئے کہ کیل، وزن اور وقت کی تعیین ووضاحت کے ساتھ سلم کرے)۔

اجماع کے بارے میں ابن المنذر کا بیان ہے کہ ہمارے علم کے مطابق اہل علم کا اجماع ہے کہ سلم جائز ہے، دوسرے اس لئے کہ مبیع عقد کا ایک حصہ ہے، اس لئے ثمن کی طرح اس کا ذمہ میں ثابت ہونا جائز ہے، نیز اس لئے بھی کہ لوگوں کو اس طرح کے عقد کی ضرورت ہے، کیونکہ کھیتوں اور باغات کے مالکان اور اہل تجارت کو مال تیار ہونے سے قبل اپنی ذات کے لئے یا کاشت اور تجارت کے لئے اخراجات کی ضرورت پڑتی ہے، اس لئے ان کی ضرورت کی تکمیل کے لئے سلم کو جائز قرار دیا گیا۔

بیع معدوم کے عدم جواز کے قاعدے سے عقد سلم کا استثناء لوگوں کی سہولت اور آسانی کے لئے کیا گیا ہے[2]۔

تفصیل "سلم" کی اصطلاح کے تحت دیکھی جائے۔

۳- سلف بمعنی قرض بھی کتاب اللہ سے ثابت ہے، جیسا کہ ماقبل میں آیت مداینت میں آیا ہے اور سنت سے بھی ثابت ہے، حضرت ابن مسعودؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من أقرض مرتين كان له مثل أجر أحدهما لو تصدق به**"[3]

(۱) حدیث: "**الأدم المدينة وهم يسلفون......**" کی تخریج فقرہ نمبر ۱ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۲) المبسوط ۱۲/ ۱۲۴ طبع السعادة مصر، فتح القدیر ۶/ ۲۰۴، ۲۰۶ طبع بیروت لبنان، ردالمحتار ۴/ ۲۰۲، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۷، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۲ طبع بیروت لبنان، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۰۴، ۳۰۵ طبع ریاض، المبدع فی شرح المقنع ۴/ ۷۷ طبع المکتب الإسلامی۔

(۳) حدیث: "**من أقرض مرتين......**" کی روایت ابن حبان (موارد الظمآن

(جو شخص دو بار قرض دے اس کو ان دونوں میں ایک کے صدقہ کرنے کا ثواب ملے گا اگر وہ صدقہ کرتا)۔

قرض کے جواز پر مسلمانوں کا اجماع ہے اور یہ ایک مندوب عبادت ہے جو قرض لینے والے کے لئے مباح ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة...... والله في عون العبد ماكان العبد في عون أخيه**"[1] (جو کسی مومن کو دنیا کی کسی مصیبت سے نجات دلائے، اللہ تعالیٰ اس کو قیامت کے دن کی مصیبتوں سے نجات دے گا، اور جو کسی تنگدست کے ساتھ آسانی کا معاملہ کرے اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت میں اس کے ساتھ آسانی کا معاملہ فرمائے گا...... اور اللہ تعالیٰ بندہ کی مدد میں اس وقت تک رہتا ہے جب تک بندہ اپنے بھائی کی مدد میں رہتا ہے)۔

تفصیل کا محل "قرض" کی اصطلاح ہے۔

= ۲۸۱/ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۱) الدرالمختار ۴/ ۱۷۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۲۳، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۲۶، ۳۲۸ طبع ریاض، مغنی المحتاج ۲/ ۱۱۷، المہذب ۱/ ۳۰۹، ۳۱۰۔

حدیث حضرت ابو ہریرہؓ "**من نفس عن مؤمن كربة......**" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۷۴ طبع الحلبی) نے مرفوعاً کی ہے۔

تسلیم

تعریف:

۱-لغت میں ''تسلیم'' کا ایک معنی پہنچانا اور حوالہ کرنا ہے، ''سلم الوديعة لصاحبها'' یہ اس وقت بولتے ہیں جب کوئی شخص امانت صاحب امانت کے حوالہ کردے اور صاحب امانت اس کو لے لے، ''أسلم إليه الشيء'' اس نے وہ چیز اس کو دی، اسی سے ''سلم'' ہے، ''تسلم الشيء'' کے معنی ہیں: شئی پر قبضہ کرنا اور حاصل کرنا، ''سلّمت إليه الشيء فتسلمه'' میں نے وہ چیز اس کو دی تو اس نے لے لی، ''سلّم الشيء لفلان'' یعنی اس شئی کو اس کے لئے خالص کردیا، ''سلّمه إليه'' اس نے وہ چیز اس کو دی، ''سلّم الأجير نفسه للمستأجر'' اجیر نے اپنے آپ کو مستاجر کے حوالہ کردیا ''التسليم'' کے معنی ہیں: فیصلہ پر بالکل راضی ہونا اور سر تسلیم خم کرنا۔

''التسليم'' کے ایک معنی ''سلام کرنے'' کے بھی ہیں، ''سلم المصلي'' یعنی نمازی اپنی نماز سے ''السلام علیکم'' کہتا ہوا نکلا، ''سلم على القوم'' ان کو سلامتی کی دعا دی، ''سلّم'' یعنی دعا و تعظیم کے الفاظ کہے اور سلم عليه'' یعنی اس نے اس کو ''سلام علیک'' کہا[1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں بھی ''تسلیم'' کے وہی معانی ہیں جو مذکور ہوئے۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، المحیط، معجم متن اللغۃ الصحاح مادۃ: ''سلم''۔

شرعی حکم:

''تسلیم'' کی مختلف قسموں کے جداگانہ احکام ہیں[1]۔

الف-تسلیم بمعنی سلام:

۲-سلام سے آغاز کرنا سنت مؤکدہ ہے، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "أفشوا السلام بينكم"[2] (سلام کو آپس میں عام کرو)، سلام میں صیغۂ جمع کی رعایت کرنا مستحب ہے، چاہے جس کو سلام کیا گیا ہو ایک ہی ہو، اس لئے کہ اس سلسلے میں نص اسی طرح وارد ہوئی ہے، دوسرے اس لئے کہ اس کے ساتھ ملائکہ کا بھی قصد کیا جاتا ہے[3]۔

جس کو سلام کیا گیا اگر وہ تنہا ہو تو جواب دینا اس پر واجب ہے، اور اگر جماعت ہو تو جواب دینا ان کے حق میں فرض کفایہ ہے، یعنی اگر ان میں سے کوئی ایک شخص بھی جواب دے دے تو باقی لوگوں کی ذمہ داری بھی ساقط ہو جائے گی، اور اگر سب لوگ جواب دیں تو سب فرض کے ادا کرنے والے قرار پائیں گے، خواہ ایک ساتھ جواب دیں یا آگے پیچھے اور اگر کوئی جواب نہ دے تو سب گنہگار ہوں گے، اس لئے کہ حدیث میں وارد ہوا ہے: "حق المسلم على المسلم خمس : ردالسلام......"[4] (مسلمان کے مسلمان پر پانچ حق ہیں: سلام کا جواب دینا......)۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۴۶۹، ابن عابدین ۵/ ۲۶۵، مواہب الجلیل ۳/ ۳۴۸، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۸۳، ۱۸۸، کشاف القناع ۴/ ۱۵۲، ۱۵۳۔

(۲) حدیث: "أفشوا السلام بينكم" کی روایت مسلم (۱/ ۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) الأذکار ص ۲۱۸، الجمل ۵/ ۱۸۳۔

(۴) حدیث: "حق المسلم على المسلم خمس رد السلام......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۰۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

سلام کے آغاز میں کم ازکم اتنی آواز بلند کرنا شرط ہے کہ سامنے کا شخص سلام سن لے، اور جواب کے لئے ضروری ہے کہ وہ سلام سے متصل ہو اور جواب میں سلام میں کہے گئے الفاظ سے بڑھا کر کہنا افضل ہے، ملاقات اور واپسی کے وقت سلام کرنا مسنون ہے[۱]، اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے: "إن أولی الناس باللہ من بدأهم بالسلام"[۲] (اللہ کے نزدیک سب سے بہتر شخص وہ ہے جو لوگوں کو سلام کرنے میں پہل کرے)، نیز ارشاد نبوی ہے: "إذا لقي أحدكم أخاه فليسلم عليه، فإن حالت بينهما شجرة أو جدار أو حجر ثم لقيه فليسلم عليه"[۳] (جب تم میں سے کوئی اپنے بھائی سے ملے تو سلام کرے، پھر اگر دونوں کے درمیان کوئی درخت یا دیوار یا پتھر حائل ہوجائے پھر ملاقات ہوتو سلام کرے) (دیکھئے: "سلام" اور "تحیۃ" کی اصطلاحات)۔

ب- نماز سے نکلنے کے لئے سلام کرنا:

۳- نماز سے نکلنے کے لئے حالت قعود میں پہلا سلام مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فرض ہے، حنابلہ نے دوسرے سلام کو بھی فرض کہا ہے، سوائے جنازہ اور نفل نمازوں کے، اس لئے کہ جلسہ اخیرہ جس میں نمازی سلام پھیرتا ہے اس کا آخری جزء بھی فرض ہے۔

"السلام علیکم" عربی میں بولنا ضروری ہے، جس میں "السلام" پہلے ہو اور "علیکم" بعد میں، مگر یہ حکم عربی پر قادر شخص کے لئے ہے، محض خروج کی نیت کافی نہیں ہے، اور نہ کسی دوسری زبان میں اس کا مترادف لفظ کافی ہے، البتہ عربی سے عاجز شخص کے لئے خروج کی نیت ضروری ہے، اور اگر کسی عجمی زبان میں اس کا مترادف لفظ بول دے تو قول اظہر کے مطابق درست ہے، جیسا کہ عربی پر قادر شخص بھی عجمی زبان میں دعا کرسکتا ہے، لفظ السلام کا معرف باللام ہونا افضل ہے[۱]، اس لئے کہ حدیث میں آتا ہے: "تحريمها التكبير وتحليلها التسليم"[۲] (نماز کا تحریمہ تکبیر ہے، اور اس کی تحلیل تسلیم ہے)۔ اس میں "تحليلها التسليم" کا مطلب ہے کہ نماز سے نکلنے کا واحد راستہ "تسلیم" ہے، اور یہ حدیث بھی ہے: "أن النبي ﷺ كان يسلم من صلاته عن يمينه: السلام عليكم ورحمة الله، حتى يرى بياض خده الأيمن، وعن يساره: السلام عليكم ورحمة الله، حتى يرى بياض خده الأيسر"[۳] (نبی کریم ﷺ نماز سے نکلنے کے لئے دائیں جانب سلام میں فرماتے تھے: "السلام عليكم ورحمة الله" یہاں تک کہ دائیں رخسار کی سفیدی نظر آجاتی تھی، اور بائیں جانب کے سلام میں فرماتے: "السلام عليكم ورحمة الله" یہاں تک کہ

(۱) فتح القدیر ۵/۲۶۹ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار صادر، رد المحتار علی الدر المختار ۵/۲۶۵ اور اس کے بعد کے صفحات، مواہب الجلیل ۳/۳۲۸ طبع دار الفکر، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۸۴، ۱۸۸، کشاف القناع ۴/ ۱۵۲، ۱۵۴۔

(۲) حدیث: "إن أولی الناس باللہ......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۸۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے ابن حجر نے اس کو حسن کہا ہے جیسا کہ الفتوحات (۵/ ۳۲۷ طبع المنیریہ) میں ہے۔

(۳) حدیث: "إذا لقي أحدكم......" کی روایت ابوداؤد (۵/۳۸۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر نے اس کو صحیح کہا ہے جیسا کہ الفتوحات الربانیہ (۵/ ۳۱۸ طبع المنیریہ) میں ہے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۱/ ۳۱۵، ۳۲۱، مغنی المحتاج ۱/ ۱۷۷، ۱۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الباجوری ۱/ ۱۶۳، ۱۶۴ طبع الحلبی مصر، کشاف القناع ۱/ ۳۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۵۱، ۵۵۸۔

(۲) حدیث: "تحريمها التكبير......" کی روایت ترمذی (۱/ ۹ طبع الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے ابن حجر نے اس کو صحیح کہا ہے (الفتح ۲/ ۳۲۲ طبع السلفیہ)۔

(۳) حدیث: "كان يسلم من صلاته عن يمينه يقول......" کی روایت نسائی (۳/ ۶۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

آپ ﷺ کے بائیں رخسار کی سفیدی نظر آجاتی تھی)۔

نیز حضرت عامر بن سعد اپنے والد کے حوالے سے ایک حدیث بیان کرتے ہیں: ''كنت أرى النبي ﷺ يسلم عن يمينه وعن يساره حتى أرى بياض خده''[1] (میں دیکھتا تھا کہ نبی کریم ﷺ دائیں جانب اور بائیں جانب سلام پھیرتے تھے، یہاں تک کہ میں آپ ﷺ کے رخسار کی سفیدی دیکھ لیتا تھا)۔ نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا یہ دائمی معمول تھا، اس میں کبھی خلل نہیں آتا تھا، اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "صلوا كما رأيتموني أصلي"[2] (نماز پڑھو جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو)۔

صحت سلام کے لئے شافعیہ کے نزدیک کم از کم ایک بار اور حنابلہ کے نزدیک کم از کم دوبار السلام علیکم کہنا ضروری ہے، جیسا کہ ماقبل میں گذر چکا ہے، اور مکمل صورت یہ ہے کہ دائیں اور بائیں دونوں طرف ''السلام علیکم ورحمۃ اللہ'' کہا جائے، پہلے سلام میں دائیں طرف التفات اس قدر ہو کہ پیچھے سے دایاں رخسار نظر آجائے، اور دوسرے سلام میں بائیں طرف التفات اتنا ہو کہ بایاں رخسار نظر آجائے، سلام میں دائیں اور بائیں جو لوگ ہیں اور جو ملائکہ اور نیک جن ہیں ان سب کی نیت کی جائے۔

امام ان سب کے علاوہ اپنے مقتدیوں کی بھی نیت کرے گا، اور مقتدی اپنے سلام میں امام اور دیگر سلام کرنے والے نمازیوں کے جواب کی نیت کریں گے، اس طرح شافعیہ کے نزدیک دائیں طرف

(۱) حدیث سعدؓ: "كنت أرى النبي ﷺ......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۰۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۵۸، ۵۵۹، مراقی الفلاح رص ۱۴۹، ۱۵۰۔

حدیث: "صلوا كما رأيتموني أصلي" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۱۱ طبع السلفیہ) نے حضرت مالک بن الحویرث سے کی ہے۔

کے مقتدی امام کی نیت دوسرے سلام میں اور بائیں طرف کے مقتدی امام کی نیت پہلے سلام میں کریں گے[1]، اس لئے کہ سمرہ بن جندبؓ فرماتے ہیں: ''وأمرنا رسول الله ﷺ أن نرد على الإمام، وأن نتحاب، وأن يسلم بعضنا على بعض''[2] (رسول اللہ ﷺ نے ہمیں امام کے سلام کا جواب دینے، باہم ایک دوسرے سے محبت کرنے اور ایک دوسرے کو سلام کرنے کا حکم فرمایا)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز سے باہر آنے کے لئے لفظ ''السلام'' فرض نہیں، بلکہ واجب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے جب حضرت ابن مسعودؓ کو تشہد کی تعلیم دی تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: "إذا قلت هذا فقد قضيت صلاتك، إن شئت أن تقوم فقم، وإن شئت أن تقعد فاقعد"[3] (جب تم یہ کہہ لوگے تو تم اپنی نماز پوری کر لوگے، پھر اٹھنا چاہو تو اٹھ جاؤ، اور بیٹھنا چاہو تو بیٹھے رہو)، آپ ﷺ نے نماز سے نکلنے کے لئے ''سلام'' کا حکم نہیں فرمایا، نیز حنفیہ کے نزدیک نماز کے آخر میں تشہد کے بقدر بیٹھنا فرض ہے[4]، کیونکہ روایت میں آیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا أحدث – يعني الرجل – وقد جلس في آخر صلاته قبل أن يسلم فقد جازت صلاته"[5] (جب مرد کو حدث لاحق

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۷۸۔

(۲) حدیث سمرہ بن جندبؓ: "أمرنا رسول الله ﷺ أن نرد على الإمام......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۰۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی سند ضعیف ہے (میزان الاعتدال للذہبی ۲/ ۱۲۸ طبع الحلبی)۔

(۳) حدیث: "إذا قلت هذا فقد......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۹۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۴) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۳۱۴، ۳۵۲، ۳۵۶، ۵/ ۳۶۷، البدائع ۱/ ۱۱۳، ۱۶۳ طبع اول، فتح القدیر ۱/ ۲۷۵، ۲۸۰، تبیین الحقائق ۱/ ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۲۴، ۱۲۶ طبع دار المعرفہ۔

(۵) حدیث: "إذا أحدث – يعني الرجل – وقد جلس......" کی روایت ترمذی (۲/ ۲۶۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی کہتے ہیں کہ اس حدیث کی سند

ہوجائے، اور وہ اپنی نماز کے آخر میں سلام سے قبل قعود کے حال میں ہوتو اس کی نماز جائز ہوجائے گی)،حنفیہ کے نزدیک واجب دو سلام ہیں: دائیں طرف اور بائیں طرف، دونوں جانب کہے: "السلام علیکم و رحمة الله"، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ہے:"أن النبي ﷺ كان يسلم عن يمينه حتى يبلو بياض خده وعن يساره حتى يبلو بياض خده"[1] (نبی کریم ﷺ دائیں طرف سلام پھیرتے تھے یہاں تک کہ آپ کے رخسار کی سفیدی نظر آتی تھی اور بائیں طرف سلام پھیرتے تھے یہاں تک کہ آپ کے رخسار کی سفیدی نظر آجاتی تھی)۔ پہلے سلام میں دائیں طرف کے مردوں، عورتوں اور کراماً کاتبین فرشتوں کی نیت ہونی چاہئے اوراسی طرح دوسرے سلام میں بھی۔

حنفیہ کے نزدیک کم ازکم دوبار"السلام" کہنا ضروری ہے، "علیکم" کہنا ضروری نہیں، البتہ کامل ومسنون طریقہ یہ ہے کہ دوبار کہے:"السلام علیکم و رحمة الله"، حنفیہ کے نزدیک نماز پہلا "السلام" کہتے ہی پوری ہوجاتی ہے۔

تفصیل "صلاۃ" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

ج-تسلیم یعنی قبضہ دینا:

۴- تسلیم یا قبض کے معنی حنفیہ کے نزدیک تخلیہ یا تخلی کے ہیں، یعنی بائع مبیع اور مشتری کے درمیان تمام رکاوٹیں دور کرکے "مبیع" کو فارغ کردے بایں طور کہ مشتری اس پر بلاکسی نزاع واختلاف کے تصرف کرسکے، یہ بات تخلیہ سے حاصل ہوجاتی ہے، اس صورت میں تاجر مبیع کو حوالہ کرنے والا اورخریدار اس پر قبضہ پانے والا ہوگا۔ اس طرح تخلیہ تاجر کی جانب سے سپرد کرنے کا نام ہے تو تخلی خریدار کی جانب سے قبضہ کا۔

یہی معاملہ تاجر کو ثمن حوالہ کرنے کے باب میں بھی ہے، اس لئے کہ تسلیم (سپردگی) واجب ہے، اورجس کے ذمہ کوئی چیز واجب ہے اس کے لئے ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کی تکمیل بھی ضروری ہے، اور اس کے بس میں یہی ہے کہ تخلیہ کردے اورتمام رکاوٹیں دور کردے[1]۔

تخلیہ کے بعد قبضہ پورا ہوجائے گا اوروہ یہ ہے کہ خریدار کو خریدکردہ سامان پر قبضہ کرنے کی پوری قدرت ہو،کوئی رکاوٹ موجود نہ ہو، مثلاً علاحدہ اور کسی کی شرکت سے بالکلیہ پاک ہواور کوئی حائل موجود نہ ہو، سامان تاجر کے پاس موجود ہواوراس کی طرف سے اس پر قبضہ کرنے کی اجازت ہو[2]۔

اس طرح تمام فقہاء کے نزدیک عقار یعنی زمین جائداد، عمارت،باغات وغیرہ،تو ان کا قبضہ تخلیہ سے حاصل ہوجائے گا،اس طور پر کہ خریدار کو بلارکاوٹ اس چیز میں تصرف کرنے کا اختیاردے دیاجائے، اور اگراس کی چابی وغیرہ ہوتو اس کے حوالہ کردی جائے، جبکہ اس میں تاجر کی کوئی چیز موجود نہ ہو، یہ اس وقت ہے جبکہ جائداد کی خریداری رہائش کے لئے ہو،حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہی ہے، اور اشیاء منقولہ مثلاً سامان، چوپائے جانور وغیرہ کا قبضہ عام

= قوی نہیں ہے اوراس کی سند میں اضطراب ہے۔

(۱) حدیث: "كان يسلم عن يمينه حتى يبدو......"کی روایت نسائی (۳/ ۶۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے اس کی سند صحیح ہے(الفتوحات الربانیہ ۳/ ۲۰ طبع المنیریہ)۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۴۴۔

(۲) حنفیہ کے قواعد کے مطابق مشتری اورمبیع کے درمیان تخلیہ قبضہ ہے اس لئے کہ اس کو قبضہ سمجھا جاتا ہے چاہے حقیقی قبضہ پورا نہ ہو، اسی لئے تخلیہ کے بعد اگرمبیع ہلاک ہوجائے تو مشتری کا نقصان کہا جائے گا(الفوائد البہیہ فی القواعد الفقہیہ رص ۶۳، بدائع الصنائع ۵/ ۲۴۴ طبع اول، ردالمحتار ۴/ ۴۳ طبع بیروت لبنان)۔

حالات میں لوگوں میں جاری عرف کے مطابق ہوگا، مثلاً کپڑے پر قبضہ یہ ہے کہ اس کو اپنے پاس محفوظ کرلیا جائے، حیوان پر قبضہ یہ ہے کہ اس کو اپنی جگہ سے چلا کرلے جائے، موزون اور مکیل اگر وزن اور کیل سے فروخت ہوتے ہوں تو ان پر قبضہ یہ ہے کہ ان کو تول یا ناپ دیا جائے، مالکیہ نے اس میں یہ اضافہ کیا ہے کہ اس کو خریدار کے برتن میں ڈال دیا جائے حتی کہ اگر خریدار کے برتن میں ڈالنے سے قبل سامان ضائع ہوجائے تو فقہاء مالکیہ کے نزدیک ضمان تاجر پر واجب ہوگا[1]۔

یہ اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا بعت فكل، وإذا ابتعت فاكتل"[2] (جب بیچو تو ناپ کردو، اور جب خریدو تو ناپ کرلو)، نیز نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان: صاع البائع وصاع المشتري"[3] (نبی کریم ﷺ نے غلہ کی بیع سے منع فرمایا جب تک کہ اس میں دونوں صاع جاری نہ ہوجائیں، تاجر کا صاع اور خریدار کا صاع)، اور اگر اندازے سے فروخت کیا گیا ہو تو حنابلہ کے نزدیک اس کا قبضہ یہ ہے کہ اس کو منتقل کردیا جائے اور حنفیہ کے نزدیک اس کا قبضہ تخلیہ ہے[4]، (دیکھئے: "قبضہ" کی اصطلاح)۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۴۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۹۰، ۹۵ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۲۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مطبعۃ المنار مصر۔

(۲) حدیث: "إذا بعت فكل......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۴۴ طبع السلفیہ) نے حضرت عثمانؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "نهى عن بيع الطعام حتى......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۵۰ طبع الحلبی) نے کی ہے عبد الحق الاشبیلی کہتے ہیں کہ اس کی سند قابل استدلال نہیں ہے (نصب الرایہ ۴/ ۳۴ طبع المجلس العلمی)۔

(۴) المغنی والشرح الکبیر ۴/ ۲۲۰ طبع المنار مصر۔

عقود میں تسلیم کے تحت داخل صورتیں:

الف- بیع میں تسلیم:

۵- بیع میں تسلیم پائے جانے کے لئے مبیع اور ثمن دونوں کی تسلیم ضروری ہے، اس لئے کہ بیع کا مقصد اس کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا[1]۔

تسلیم اولاً کس کے ذمہ واجب ہے؟ اس کا حکم بدلین (تاجر وخریدار دونوں کی طرف سے لئے دیئے جانے والی اشیاء) کی نوعیت پر موقوف ہے، وہ مندرجہ ذیل ہے: اگر عین کی بیع عین کے عوض کی گئی ہو (یعنی سامان کی خرید فروخت سامان کے عوض ہو، کسی طرف نقد روپیہ وپیسہ نہ ہو)، اور عاقدین میں اختلاف ہو کہ پہلے کون اپنا مال حوالہ کرے گا؟ تو ایسی صورت میں دونوں پر ایک ساتھ تسلیم واجب ہے، تاکہ عاقدین کے درمیان اس مساوات کا تحقق ہوسکے جو معاوضہ میں عادۃً مطلوب ہوتی ہے، اس لئے کہ ان میں سے کسی طرف سے پہل کی کوئی وجہ نہیں ہے، اس لئے دونوں کے درمیان ایک تیسرے عادل شخص کو مقرر کیا جائے گا جو دونوں سے سامان اپنے قبضہ میں لے کر ایک دوسرے کو اس کا مطلوبہ سامان حوالہ کرے گا۔

یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جبکہ دین کی بیع دین (یعنی نقد کی بیع نقد) کے عوض کی گئی ہو جیسا کہ عقد صرف میں ہوتا ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول یہی ہے[2]۔

اور اگر عین کی بیع دین (نقد) کے عوض ہو تو خریدار پر ثمن یعنی دین کی پہلے تسلیم واجب ہے، حنفیہ، اور مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا

(۱) البدائع ۵/ ۲۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات، رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۴۲، ۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المبسوط للسرخسی ۱۳/ ۱۹۲ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۶۴۔

(۲) الدر المختار ۴/ ۴۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۴۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۷۰۔

قول ثانی یہی ہے [۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ پہلے سامان فروخت کی تسلیم واجب ہے، تمام فقہاء نے اس سے دو چیزوں کا استثناء کیا ہے [۲]:

اول: مسلم فیہ (یعنی بیع سلم کا سامان فروخت)، اس لئے کہ یہ دین مؤجل ہے۔

دوم: ثمن مؤجل، اگر ثمن نقد ہو یا سامان ہو اور معاملہ سامان کے عوض ہوا ہو تو جمہور کے نزدیک دونوں کے درمیان ایک عادل شخص مقرر کیا جائے گا، جو دونوں سے مال اپنے قبضے میں لے کر دونوں کے حوالے کرے گا، یہی ثوری کی رائے اور امام شافعی کا ایک قول ہے، اس لئے کہ بیع کی بقا اور تکمیل سامان فروخت کی تسلیم سے متعلق ہے، اس لئے اس کو پہلے انجام دینا بہتر ہے، خصوصاً اس لئے کہ حکم کا تعلق اسی کی ذات سے ہے، اور تاجر کے حق کا تعلق ذمہ سے ہے، اور عین سے متعلق حق کی ادائیگی زیادہ مقدم ہے، اس لئے کہ وہ مؤکد اور مستحکم ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ دونوں ایک ساتھ اپنی اپنی چیزیں حوالہ کریں گے [۳]۔

ب- سودی معاملات میں معقود علیہ کی تسلیم:

۶- سودی معاملات میں طے شدہ مال کی ادائیگی حرام ہے، اس لئے کہ عقد ربا حرام ہے [۴]۔

تفصیل "ربا" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

ج- عقد سلم میں تسلیم:

۷- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے کہ عقد سلم میں ثمن اگر ذمہ میں دین ہو، خواہ وہ عین (یعنی کوئی معین سامان) ہو یا نقود تو مجلس عقد میں فریقین کی علاحدگی سے قبل ثمن کی ادائیگی ضروری ہے، چاہے مجلس کتنی ہی لمبی ہو، اگر دونوں ایک ساتھ اٹھ کر چلنے لگیں پھر کچھ دور چلنے کے بعد مسلم إلیہ (بیع سلم کا فروخت کنندہ) نے رأس المال (بیع سلم کے ثمن) پر قبضہ کیا تو علاحدگی سے قبل اگر یہ عمل ہوا ہو تو معاملہ درست ہوگا، اسی طرح دونوں کے معاملہ کر لینے کے بعد رب السلم (بیع سلم کا خریدار) مجلس سے اٹھا، تا کہ گھر سے ثمن لا کر پیش کرے تو اگر اس کا جسم مسلم إلیہ کی نظروں سے اوجھل نہیں ہوا تو معاملہ درست رہے گا ورنہ نہیں، اس لئے کہ مسلم فیہ (بیع سلم کا سامان خرید فروخت) ذمہ میں دین ہے، تو اگر خریدار رأس السلم (بیع سلم کے ثمن) کی ادائیگی کو مجلس عقد سے مؤخر کر دے تو بعد کی ادائیگی "مبادلۃ الدین بالدین" کے ہم معنی ہو جائے گی، حالانکہ روایت ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن بيع الكالئ بالكالئ" [۱] (رسول اللہ ﷺ نے ادھار کے عوض ادھار کی بیع سے منع فرمایا ہے)، اس کے علاوہ اس عقد کا نام سلم رکھنا ہی تسلیم کے شرط ہونے کی دلیل ہے، اس لئے کہ اس کا نام عقد سلم اور سلف ہے، اور "سلم" تسلیم کو بتاتا ہے، اور سلف تقدم کو،

(۱) البدائع ۵/ ۲۴۳، ابن عابدین ۴/ ۴۲، ۴۳، المبسوط للسرخسی ۱۳/ ۲۹۲، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۶۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۰۰، ۱۰۱، مغنی المحتاج ج ۲/ ۴۷، الدر المختار ۴/ ۴۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۰۷ طبع المنار مصر۔

(۳) الدسوقی ۳/ ۱۴۷، المغنی والشرح الکبیر ۴/ ۲۰۷، الدر المختار ۴/ ۴۲۔

(۴) البدائع ۵/ ۱۸۳، ابن عابدین ۴/ ۱۸۴، المبسوط للسرخسی ۱۲/ ۱۰۹، ۱۱۲ طبع دار المعرفہ بیروت لبنان، فتح القدیر ۶/ ۱۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات،

= الموافقات للشاطبی ۴/ ۲۴ طبع المکتبۃ التجاریہ مصر، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۷، اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱ طبع ریاض۔

(۱) حدیث: "نهى عن بيع الكالئ بالكالئ" کی روایت دار قطنی (۳/ ۷۱ طبع دار المحاسن) نے کی ہے امام شافعی نے اس روایت کو معلول قرار دیا ہے (التلخیص ۳/ ۲۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

اس لئے اس کا تقاضا ہے کہ رأس المال کی ادائیگی پہلے ہوجانی چاہئے اور اس پر قبضہ "مسلم فیہ" پر قبضہ سے پیشتر ہونا چاہئے۔ ایک بات یہ بھی ہے کہ عقد سلم میں غرر ہے، یعنی مبیع وجود میں بھی آسکتی ہے اور ضیاع کا بھی اندیشہ ہے، اس لئے اس میں رأس المال کی تاخیر کا غرر شامل نہیں کیا جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں: قبضہ کے ہم معنی چیز قبضہ کے قائم مقام ہوگی، جیسے مسلم الیہ (بائع) کے پاس امانت یا مغصوبہ سامان ہو تو جب تک وہ چیز صاحب سلم کی ملک میں ہے وہ اس کو رأس المال بناسکتا ہے، اس لئے کہ یہ قبضہ کے معنی میں ہے۔

شافعیہ نے شرط لگائی ہے کہ مجلس میں رأس المال پر حقیقی قبضہ ضروری ہے، اس لئے اس میں حوالہ مفید نہیں ہے، چاہے حوالہ قبول کرنے والے شخص سے مجلس ہی میں لے کر قبضہ کرلے، اس لئے کہ حوالہ قبول کرنے والے شخص نے جو کچھ دیا ہے وہ اپنی طرف سے نہیں دیا ہے، الا یہ کہ رب السلم (بیع سلم کا خریدار) اس پر قبضہ کرلے اور بطور خود مسلم الیہ (بائع) کے حوالہ کردے[1]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ رأس المال پر مکمل قبضہ شرط ہے، البتہ قبضہ میں تین دن یا اس سے کم تاخیر جائز ہے، اگرچہ عقد مشروط ہو، اور چاہے رأس المال عین کی صورت میں ہو یا دین ہو، اس لئے کہ سلم عقد معاوضہ ہے، رأس المال پر قبضہ کی تاخیر کی بناپر سلم ہونے سے خارج نہ ہوگا، بلکہ یہ اسی طرح ہوگا جیسے کوئی رأس المال پر قبضہ کو مجلس کے اخیر حصے تک مؤخر کردے اور جو چیز کسی شئی کے قریب ہوتی ہے، اس کو اس شئی ہی کا حکم دیا جاتا ہے، اس پر ادھار کا حکم عائد نہیں ہوتا،

(۱) البدائع ۵/ ۲۰۲، ۲۰۳ طبع اول، رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۲۰۸ طبع بیروت لبنان، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۲، ۱۰۳، المہذب ۱/ ۳۰۴، ۳۰۷، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۲۸، کشاف القناع ۳/ ۳۰۴ طبع ریاض، غایۃ المنتہی ۲/ ۷۹۔

البتہ اگر تاخیر کی مدت تین یوم سے متجاوز ہوجائے تو اگر تاخیر مشروط ہو تو عقد سلم بالاتفاق فاسد ہوگا، خواہ تاخیر بہت زیادہ ہو یعنی مسلم فیہ کی ادائیگی کا وقت آجائے، یا بہت زیادہ نہ ہو یعنی مسلم فیہ کی ادائیگی کا وقت ابھی نہیں آیا ہو، اور اگر تاخیر بلاشرط ہو تو "المدونۃ الکبری" میں امام مالک کے دو اقوال ہیں: ایک فساد کا ہے، اور دوسرا عدم فساد کا، خواہ تاخیر زیادہ ہو یا کم، مگر قابل اعتماد قول یہ ہے کہ تین یوم سے زیادہ تاخیر کی صورت میں عقد فاسد ہوجائے گا، چاہے یہ زائد مدت بہت معمولی اور غیر مشروط ہی ہو[1] (دیکھئے: سلم کی اصطلاح)۔

د- مرہون (رہن رکھے گئے سامان) کا قبضہ:

۸ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ رہن میں قبضہ شرط ہے، البتہ نوعیت شرط کی تحدید میں اختلاف ہے کہ کیا یہ شرط لزوم ہے یا شرط صحت؟

جمہور فقہاء کا موقف یہ ہے کہ قبضہ شرط صحت نہیں ہے، یہ بس شرط لزوم ہے، یعنی مرہون قبضہ کے بغیر تمام نہ ہوگا[2]، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: "فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ"[3] (سو رہن رکھنے کی چیزیں ہی جو قبضہ میں دے دی جائیں)، اللہ تعالی نے رہن کو قبضہ پر معلق کیا ہے، اس لئے قبضہ کے بغیر یہ مکمل نہیں ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ رہن کے تام ہونے کے لئے قبضہ یا اپنے

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۹۵، ۱۹۶ طبع دار الفکر، المنتقی علی الموطا ۴/ ۳۰۰ طبع السعادۃ مصر، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار القلم بیروت لبنان۔

(۲) الدر المختار ۵/ ۳۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۶/ ۱۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۸، المہذب ۱/ ۳۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳/ ۳۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۶۴ اور اس کے بعد کے صفحات طبع ریاض۔

(۳) سورۂ بقرہ ۲۸۳۔

پاس جمع کرلینا ضروری ہے، اور یہ شرط تمام ہے، شرط صحت یا شرط لزوم نہیں ہے، اس لئے اگر ایجاب وقبول کے ذریعہ کوئی شخص رہن کا معاملہ کرے تو عقد لازم ہوجائے گا، اور مرتہن (قرض دہندہ) کے مطالبہ کی صورت میں راہن (مقروض) کو قبضہ کرانے پر مجبور کیا جائے گا، اگر مرتہن مطالبہ نہ کرنے یا شئی مرہون راہن کے قبضے میں چھوڑ دینے پر راضی ہوجائے تو رہن باطل ہوگا، ان کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے رہن کے مسئلے کو دیگر ان عقود مالیہ پر قیاس کیا ہے جو محض قول (ایجاب وقبول) سے لازم ہوجاتے ہیں[1]، کیونکہ ارشاد باری تعالی ہے: "أَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ"[2] (عہدوں کو پورا کرو)، اور رہن بھی ایک عقد ہے، اس لئے اس کو پورا کرنا ضروری ہے (دیکھئے: "رہن" کی اصطلاح)۔

ھ-مرہون کی حوالگی:

۹-شافعیہ کے علاوہ جمہور فقہاء کے نزدیک مرتہن کو اپنے دین کی وصولی تک مال مرہون مسلسل اپنے قبضے میں روک کر رکھنے کا حق ہے، تاکہ مدیون اس کے دین کی ادائیگی پر مجبور ہوتا کہ اپنی ضرورت اور مرہون سے فائدہ اٹھانے کے لئے اس کو واپس لے سکے، مرتہن کو یہ بھی حق حاصل ہے کہ مدت دین مکمل ہوجانے کے بعد رہن کو اپنے قبضے میں رکھتے ہوئے راہن سے اپنے دین کا مطالبہ کرے، اور مرتہن پر لازم ہے کہ دین کی مدت ختم ہونے یا عقد رہن کے ختم ہونے پر شئی مرہون اس کے مالک کے حوالہ کردے۔

دین کے خاتمہ کے چند اسباب ہیں، مثلاً صاحب دین مدیون سے اپنا دین معاف کردے، یا ہبہ کردے، یا مدیون دین ادا کردے، یا دین کے بدلے راہن سے کوئی سامان خرید لے یا راہن مرتہن کا معاملہ دوسرے کے حوالہ کردے۔

عقد رہن کا اختتام یا اس کی انتہاء بھی چند اسباب سے ہوتی ہے، مثلاً صاحب معاملہ معاف کردے یا ہبہ کردے، یا دین کی ادائیگی کردی جائے، وغیرہ یا راہن کو قاضی کے حکم سے بیع پر مجبور کیا جائے، یا اگر وہ انکار کردے تو قاضی خود اس کی بیع کردے[1]۔ تفصیل "رہن" کی اصطلاح میں مذکور ہے۔

شافعیہ قبضہ کے تسلسل کی شرط میں جمہور کے ہم خیال ہیں، البتہ ان کا کہنا یہ ہے کہ کبھی یہ شرط کسی مانع کی بناپر ختم ہوسکتی ہے، مثلاً مرہون مصحف پاک ہو اور مرتہن کافر ہو وغیرہ[2]۔

مرہون کی حوالگی کی تکمیل کی صورت:

۱۰-راہن پہلے دین حوالہ کرے گا پھر مرتہن مرہون حوالہ کرے گا، اس لئے کہ مرتہن کا حق دین کی حوالگی کے بعد متعین ہوتا ہے جبکہ راہن کا حق مرہون کی حوالگی کے باب میں پہلے سے متعین ہے، اس لئے مذکورہ ترتیب کے مطابق حوالگی کا عمل انجام دیا جائے گا، تاکہ راہن ومرتہن کے درمیان مساوات قائم رہے، اگر راہن کچھ دین ادا کردے تب بھی مکمل مرہون بقیہ دین کے بالمقابل بدستور رہن رہے گا، اس میں کسی فقیہ کا اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ پورا رہن پورے دین کی ضمانت ہے، اور وہ پورے حق کی بناپر محبوس ہے، اور موجب رہن دین کی بناپر جو حبس ہوتا ہے اس میں تجزی نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ وہ دین کے ہر ہر جزء کے مقابلے میں محبوس ہے، اس کا

---

(۱) ہدایۃ المجتہد ۲/ ۲۷۱، الشرح الصغیر ۳/ ۳۱۳۔
(۲) سورۂ مائدہ/ ۱۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات، ہدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۷ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۳۱۳، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۳۔

کوئی جزء اس وقت تک خارج نہیں ہوسکتا جب تک کہ مکمل دین کی ادائیگی نہ ہوجائے، خواہ رہن کی تقسیم ممکن ہو یا نہ ہو[۱]، (دیکھئے: ''رہن'' کی اصطلاح)۔

و- بیع کے وقت مرہون کی قیمت کی سپردگی:

۱۱ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرہون مرتہن کے قبضے میں جانے کے باوجود مسلسل راہن کی ملک میں رہے گا، جیسا کہ سنت سے رہنمائی ملتی ہے، ارشاد نبوی ہے: ''لا يغلق الرهن من صاحبه''[۲] (رہن سے صاحب رہن کو محروم نہیں کیا جائے گا) لیکن سامان رہن کے ساتھ مرتہن کا دین متعلق ہے، اس لئے مرتہن کو تا ادائیگی دین بطور ضمانت مرہون کو اپنے پاس رکھنے کا حق ہے، اور راہن کے لئے رہن میں مرتہن کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ اس سے مرتہن کا حق متعلق ہے تو قبضہ کی حد تک راہن کے بارے میں یہ سمجھا جائے کہ وہ اپنے حق قبضہ سے دستبردار ہوچکا ہے۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ راہن کے لئے مرتہن کی اجازت سے رہن کو فروخت کرنا جائز ہے، اجازت کے بعد یہ بیع اختیاری کہلائے گی، اور اس صورت میں دیگر قرض خواہوں کے مقابلے میں مرتہن کو اس سامان کی قیمت کے لینے کا زیادہ حق ہے، یہاں تک کہ اس کا حق وصول ہوجائے، خواہ مرتہن زندہ ہو یا مردہ اور

---

(۱) الدر المختار ۵/ ۳۰۹، البدائع ۶/ ۱۵۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۸ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۱۴۱، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: ''لا يغلق الرهن من صاحبه'' کی روایت امام شافعی (بدائع المنن ۲/ ۱۸۹ طبع دار الانوار) نے حضرت سعید بن المسیب سے مرسلاً کی ہے، ابوداؤد اور دارقطنی نے اس کے ارسال کو صحیح قرار دیا ہے (التلخیص لابن حجر ۳/ ۳۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

یہ حق مرتہن کے لئے باتفاق فقہاء ثابت ہے[۱]۔

اگر مرہون کی بیع اختیاری طور پر نہ ہو اور دین کی مدت پوری ہوگئی، اور مرتہن راہن سے ادائیگی قرض کا مطالبہ کرے، اگر راہن مرتہن کے کہنے کے مطابق قرض ادا کردے تو مرتہن مرہون کو واپس کردے گا، اور اگر وہ ٹال مٹول یا تنگ حالی کی بنا پر مرتہن کے کہنے پر عمل نہ کرے تو مرتہن اس معاملہ کو قاضی کے سامنے پیش کرے گا اور قاضی حاضر ہونے والے راہن سے پہلے مرہون کی بیع کا مطالبہ کرے گا، اگر وہ تعمیل حکم کرے تو مقصد حاصل ہے، لیکن اگر وہ انکار کردے تو مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک قاضی شئی مرہون کو فروخت کردے گا، قید یا ضرب سے یا ڈرا دھمکا کر اس کو مجبور کرنے کی ضرورت نہیں، بیع کے بعد حاصل ہونے والی رقم سے مرتہن کا واجب حق قاضی ادا کرے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ قاضی کے لئے مرتہن کے قبضے میں رہتے ہوئے مرہون کو راہن کی اجازت کے بغیر بیچنا جائز نہیں، البتہ راہن کو قید میں ڈال دیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ خود مال مرہون فروخت کرے، اور اگر مقروض راہن کے اموال میں دین کی جنس سے کوئی مال موجود ہو تو قرض کی ادائیگی اسی مال سے کی جائے گی، اس وقت جبری بیع کی ضرورت نہیں[۲]۔

تفصیل کا محل ''رہن'' کی اصطلاح ہے۔

ز- مجور علیہ کو مال حوالہ کرنا:

۱۲ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ نابالغ بچہ کو اس کا مال اس وقت تک نہیں دیا

---

(۱) البدائع ۶/ ۱۵۳، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۳۴۴، مغنی المحتاج ۲/ ۱۳۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۴۰۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) البدائع ۶/ ۱۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۵۱، القوانین الفقہیہ رص ۲۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۱۳۴، کشاف القناع ۳/ ۳۳۰۔

جائے گا جب تک کہ اس کے رشد وشعور کا علم نہ ہوجائے، اس کے لئے باتمیز بچہ کو تصرفات کا موقع دے کر آزمایا جائے گا، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: "وَابْتَلُوا الْيَتَامىٰ"[۱] (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو)، یعنی ان کو آزماؤ اور نابالغ باشعور بچہ کو آزمانے کی صورت یہ ہے کہ اس کے حوالہ وہ تصرفات کئے جائیں جو اس عمر کا بچہ انجام دے سکتا ہو، تا کہ اس کی عقل وشعور اور حسن تصرف کا پتہ چل سکے[۲]۔

تفصیل "حجر" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ نابالغ کا مال اس کے حوالہ اس وقت تک نہیں کیا جائے گا جب تک کہ بچہ شعور کے ساتھ بالغ نہ ہوجائے[۳]، اس لئے کہ اللہ تعالی نے مال اس کے حوالہ کرنے کو دو شرطوں: بلوغ اور رشد کے ساتھ مشروط کیا ہے، ارشاد ہے: "وَابْتَلُوا الْيَتَامىٰ حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"[۴] (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)، اور دو شرطوں پر معلق حکم ان دونوں شرطوں کے بغیر ثابت نہیں ہوسکتا، ہاں اگر بچہ بالغ ہو، اسے رشد وشعور حاصل ہو اور مال کی دیکھ ریکھ کرسکتا ہو تو مال اس کے حوالہ کرنا اور اس پر سے پابندی ختم کرنا واجب ہے، بچہ کو مال حوالہ کرتے وقت گواہ بنادینا

(۱) سورۂ نساء /۶۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۹۵، البدائع ۷/ ۱۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۹۴ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳/ ۴۴۳، ۴۴۵، المغنی ۴/ ۵۰۵ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶۹، ۱۷۰۔

(۳) البدائع ۷/ ۱۷۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۴/ ۵۰۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۱/ ۳۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۴) سورۂ نساء /۶۔

چاہئے[۱]، کیونکہ ارشاد باری تعالی ہے: "فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوْا عَلَيْهِمْ"[۲] (اور جب ان کے مال ان کے حوالہ کرنے لگو تو ان پر گواہ بھی کرایا کرو)۔

ان مسائل میں کچھ تفصیلات ہیں جن کا محل "باب الحجر" ہے۔

ح- کفالت بالنفس میں تسلیم:

۱۴- کفالت ذات کی بھی ہوتی ہے، اور عمل کی بھی، کفالت والے عمل سے مراد عمل تسلیم ہے، اسی بنیاد پر جس پر کوئی حق واجب ہے، اس کی ذات کی کفالت درست ہے، اس کو کفالت بالنفس کہتے ہیں، اور کفالت بالوجہ بھی کہتے ہیں، اس کا مطلب ہے: مکفول کو مکفول لہ کے پاس اس کی ضرورت کے وقت حاضر کرنے کی ذمہ داری لینا، یہ اس لئے کہ کفالت بالنفس، کفالت بالفعل بھی ہے، یعنی کسی کی ذات حوالہ کرنے کا عمل، اور یہ عمل تسلیم خود اصل شخص کے ذمہ واجب ہے، اس لئے اس کی کفالت بھی جائز ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ کفالت بالنفس اگر مال کے سبب سے ہو تو جائز ہے، اس لئے کہ حدیث عام ہے: "الزَّعِيمُ غَارِمٌ"[۳] (کفیل ذمہ دار ہوتا ہے)۔

یہ کفالت کی دونوں قسموں کو شامل ہے، دوسرے اس لئے کہ جس چیز کی تسلیم کسی عقد کی بناء پر واجب ہے، اس کی تسلیم عقد کفالت کی بنیاد پر بھی واجب ہے، جیسے کہ مال، اور اس لئے بھی کہ کفیل خود

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۱۹۵، البدائع ۷/ ۱۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶۶، ۱۷۰، المہذب ۱/ ۳۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۴/ ۵۰۶، ۵۱۶، ۵۱۷، اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳/ ۴۴۳، ۴۴۵۔

(۲) سورۂ نساء /۷۔

(۳) حدیث: "الزعیم غارم" کی روایت احمد (۵/ ۲۹۳ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی کہتے ہیں کہ اس کے رجال ثقہ ہیں (المجمع ۴/ ۱۴۵ طبع القدسی)۔

صاحب معاملہ کو حوالہ کرنے پر قدرت رکھتا ہے، وہ اس طرح کہ اس کی تلاش کرنے والے کے اس کی نشاندہی کردے، دونوں کے درمیان تخلیہ کا موقع فراہم کردے، یا یہ کہ تسلیم میں قاضی کے سپاہیوں کی مدد حاصل کرے (۱)۔

اگر اصیل نے عقد کفالت کے وقت کسی مقررہ وقت پر مکفول کے حوالہ کرنے کی شرط لگائی تو مقررہ وقت پر مطالبہ کی صورت میں کفیل پر اپنے عہد کی پاسداری میں مکفول بہ کو حاضر کرنا لازم ہوگا، جیسا کہ دین مؤجل میں ہوتا ہے، اگر وہ وقت مقررہ پر حاضر کردے تو بہتر ہے ورنہ حاکم حق واجب کی عدم ادائیگی کی بناپر اسی کو گرفتار کرے گا، اگر کفیل مکفول بہ کو ایسے مقام پر طلب گار کے حوالہ کرے جہاں سے اس کو مجلس قضا تک لایا جاسکتا ہو، مثلاً کسی شہر میں اس کو حوالہ کرے تو وہ اپنی ضمانت سے سبکدوش قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ مکفول بہ اور مکفول لہ کے درمیان تخلیہ ہوجانے پر تسلیم پایا جاتا ہے، دوسرے اس لئے کہ اس نے اپنی ذمہ داری پوری کردی ہے اور کفالت بالنفس کا جو مقصد ہے وہ حاصل ہوچکا ہے، یعنی قاضی کے پاس مقدمہ لے جانا ممکن ہوگیا (۲)۔

حوالہ کرنے کی کوئی جگہ متعین کردی گئی ہو تب تو وہ جگہ متعین ہے اور اگر متعین نہ ہو تو مقام کفالت پر حوالہ کرنا واجب ہے، اس لئے کہ عرف کا تقاضا یہی ہے (۳)۔

ط- وکالت میں تسلیم:

۱۴- اجرت (مزدوری) پر وکالت کا حکم وہی ہے جو دیگر اجارات کا ہے، یعنی وکیل اگر مفوضہ چیز مؤکل کے حوالہ کردے تو وہ اجرت کا مستحق ہے، بشرطیکہ مفوضہ چیز کو حوالہ کرنا ممکن ہو، مثلاً کپڑے جس کو سی کردے تو جب وہ سلا ہوا کپڑا حوالہ کردے گا، تب اس کو اجرت پانے کا حق حاصل ہوجائے گا، اور اگر اس کو کسی چیز کی فروخت کا وکیل بنایا اور کہا کہ جب تم اس کو بیچ کر قیمت وصول کرلوگے اور اس کو میرے حوالہ کردوگے تو تم کو اجرت ملے گی تو وہ اس وقت تک کچھ بھی اجرت کا مستحق نہ ہوگا جب تک کہ وہ قیمت حوالہ نہ کردے، اگر تسلیم نہ پائی گئی تو کچھ بھی اجرت کا وہ مستحق نہ ہوگا، اس لئے کہ شرط فوت ہوچکی ہے۔

کسی چیز کی فروخت کا وکیل اس کو مشتری کے حوالہ کرنے کا بھی مالک ہے، اس لئے کہ بیع کی علی الاطلاق وکالت کے تحت تسلیم بھی آتی ہے، مشتری سے قیمت کے مطالبہ اور اس پر قبضہ کی ذمہ داری بھی متعین طور پر وکیل بیع پر ہے، اس لئے کہ یہ بیع کے متعلقات میں سے ہے، اسی طرح خرید کے وکیل کو بائع سے مبیع لینے اور اپنے مؤکل کے حوالہ کرنے کا حق حاصل ہے، اس میں کسی امام کا اختلاف نہیں ہے۔

فقہاء کے یہاں اس امر میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وکیل کے قبضہ میں جو چیز ہے وہ امانت ہے، اس لئے کہ اس کا قبضہ اپنے مؤکل کے نائب کی حیثیت سے ہے، مؤکل کے مطالبہ پر اگر ممکن ہو تو مقبوضہ چیز کو لوٹانا واجب ہے، اور زیادتی یا کوتاہی پائی جانے کی صورت میں اس پر ضمان واجب ہوگا، جس طرح ودیعتوں اور امانتوں میں واجب ہوگا، اور ودیعت کی جن صورتوں میں ضمان سے براءت

---

(۱) البدائع ۶/ ۸، اور اس کے بعد کے صفحات، المبسوط ۱۹/ ۱۶۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۴۴، ۳۳۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۱/ ۳۴۹، ۳۵۱، المغنی ۴/ ۵۵۶، ۵۵۷، کشاف القناع ۳/ ۶۲۔

(۲) البدائع ۶/ ۱۰، ۱۲، المبسوط ۱۹/ ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۵، الدر المختار ۴/ ۲۵۳، ۲۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۴۹، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۵۷۔

(۳) کفایۃ الأخیار ۱/ ۱۷۳۔

ہوتی ہے، ان صورتوں میں یہاں بھی براءت حاصل ہوگی [1]، (دیکھئے: ''وکالت'')۔

ی-اجارہ میں تسلیم:

۱۵- اگر عمل کسی ایسی چیز میں جاری ہوتا ہو جو اجیر مشترک کے حوالہ کی جاتی ہو تو عمل مکمل کرنے کے بعد اس پر عین کو حوالہ کرنا واجب ہے، اور اگر عمل اجیر کو حوالہ کی جانے والی چیز میں جاری نہ ہو تو مطلوبہ عمل کی انجام دہی ہی تسلیم سمجھی جائے گی، مثلاً طبیب یا دلال، اور اگر اجیر خاص ہو تو مقام عمل پر اجیر کا اپنے آپ کو عمل کے لئے پیش کردینا ہی تسلیم سمجھا جائے گا [2]، تفصیل ''اجارہ'' کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

ک-لقطہ حوالہ کرنا: [3]

۱۶- امام یا اس کا قائم مقام اگر مصلحت محسوس کرے تو لقطہ اٹھانے والے سے لقطہ اپنے قبضے میں لے لے، یہ حنفیہ کی رائے ہے [4]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر امام عادل ہو تو لقطہ اٹھانے والے کے لئے لقطہ امام کے حوالہ کردینا جائز ہے، اس معاملے میں اسے اختیار

(۱) البدائع ۶/ ۳۴، تکملۃ فتح القدیر ۶/ ۲، الشرح الصغیر ۳/ ۵۰۷، ۵۱۹، الدسوقی ۳/ ۳۸۱، ۳۷۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۳۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۶، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳/ ۲۸۰، ۲۸۴، ۲۸۹۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۳، ۴۳۷، ۴۳۸، منہاج الطالبین وحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۷۸، ۷۹، کشاف القناع ۴/ ۱۳۔

(۳) ''لقطہ'' لغت میں اٹھائے ہوئے مال کو کہتے ہیں اور شریعت میں یہ پایا جانے والا ایسا مال ہے جس کے مالک کا پتہ نہ ہو یہ حربی کے مال کی طرح مباح نہیں ہے (حاشیۃ الطحطاوی ۲/ ۵۰۰)۔

(۴) المبسوط للسرخسی ۱۱/ ۴، ۵ طبع السعادة مصر۔

حاصل ہے [1]۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ لقطہ اٹھانے والا اگر لقطہ قاضی کے حوالہ کرے تو قاضی پر اس کو قبول کرنا لازم ہے، تاکہ لقطہ اس کے مالک کے لئے محفوظ رہے [2]۔

تفصیل ''لقطہ'' کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

ل-لقیط [3] (لاوارث پڑے ہوئے بچے) کو قاضی کے سپرد کرنا:

۱۷- قاضی کے پاس اگر کوئی شخص لاوارث پڑے ہوئے بچے کو اٹھا کر لائے اور اسے یہ معلوم ہو کہ یہ شخص خود اس بچہ کی صحیح نگہداشت نہیں کرسکتا ہے، تو قاضی کے لئے اس بچے کو اپنے قبضے میں لے لینا جائز ہے، بلکہ اس کو قبول کرلینا بہتر ہے [4]، (تفصیل ''لقیط'' کی بحث میں مذکور ہے)۔

م-بیوی کو مہر حوالہ کرنا:

۱۸- اگر بیوی شوہر سے مہر کا مطالبہ کرے تو شوہر پر پہلے مہر ادا کرنا واجب ہے، اس لئے کہ شوہر کا حق عورت میں متعین ہے، لیکن عورت کا حق مہر میں محض عقد سے متعین نہیں ہوا ہے، بلکہ وہ تو صرف قبضہ

(۱) مواہب الجلیل للحطاب ۶/ ۷۳ طبع النجاح لیبیا۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۳۲، ۴۳۵۔

(۳) ''لقیط'' لغت میں پڑے ہوئے بچے کو کہتے ہیں، اور شریعت میں ''لقیط'' انسان کے اس زندہ نومولود بچے کو کہتے ہیں جس کے گھر والوں نے اس کو تنگی کے ڈر یا تہمت زنا سے بچنے کے لئے پھینک دیا ہو (حاشیۃ الطحطاوی ۲/ ۴۹۷)۔

(۴) البحر الرائق ۵/ ۱۵۶ طبع اول، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۸۶ طبع السعادہ مصر، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲۶، ۱۲۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۰، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۶۳، الإقناع للشربینی ۲/ ۳۱، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۱۹، مطالب أولی النہی ۴/ ۲۳۸، ۲۵۱، کشاف القناع ۴/ ۲۲۸، ۲۳۰ طبع ریاض۔

سے متعین ہوگا، اس لئے مطالبہ کے وقت شوہر پر ادائیگی واجب ہے، یہ حنفیہ، حنابلہ اور بعض شافعیہ کی رائے ہے۔

مالکیہ اور کچھ شافعیہ کہتے ہیں کہ شوہر پر یہ واجب ہے کہ مہر بیوی کو یا اس کے ایسے ولی کو سپرد کرے جس کو اجبار کا حق حاصل ہے، اس لئے کہ جب ولی اس کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کرنے کا حق رکھتا ہے تو اس کو اس کی اجازت کے بغیر اس کے مہر پر قبضہ کرنے کا بھی حق حاصل ہے، جیسے کہ صغیرہ میں [۱]۔

ن- بیوی کی خود سپردگی:

۱۹- بیوی اگر چاہے کہ شوہر کی صحبت سے قبل اس وقت تک اپنے کو شوہر کے حوالہ نہ کرے جب تک کہ اس کا مقررہ معجّل مہر اس کو وصول نہ ہوجائے تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز ہے، خواہ پورا مہر معجّل ہو یا اس کا کچھ حصہ۔

اور اگر وہ اپنے شوہر کے گھر منتقل ہوچکی ہے تب بھی یہی حکم ہے، تاکہ بدل کے اندر اس کا حق متعین ہوجائے، جس طرح کہ شوہر کا حق مبدل میں متعین ہے، اور عورت کا حق اس وقت تک متعین نہیں ہوسکتا جب تک کہ شوہر کے حسب خواہش مقام پر اس کی منتقلی اور حوالگی عمل میں نہ آجائے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے [۲]۔

لیکن جب عورت نے اپنے کو دخول یا خلوت صحیحہ کے لئے ایک بار شوہر کے حوالہ کردیا تو مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف اور

(۱) البدائع ۲/ ۲۸۷، ۲۸۸، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۹۷، ۳۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۲/ ۵۸، کشاف القناع ۵/ ۱۳۸، ۱۴۰۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۳۸ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت لبنان، البدائع ۲/ ۲۸۸، ۲۹۸، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۹۷، ۲۹۸، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۷۷، ۲۷۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۷۳۷، ۷۳۸ طبع ریاض۔

امام محمد کے نزدیک عورت کے لئے اپنے کو دوبارہ حوالہ کرنے سے روکنا جائز نہیں، اس لئے کہ دخول یا خلوت صحیحہ کے ذریعہ اس نے اپنا پورا معقود علیہ اپنی مرضی سے شوہر کے حوالہ کردیا جس کی وہ اہل ہے، اس لئے اب اسے خود کو روکنے کا حق باقی نہ رہا۔

امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ بیوی کو مہر معجّل کی مکمل ادائیگی تک اپنے کو شوہر سے الگ رکھنے کا حق حاصل ہے، اگرچہ شوہر بیوی کی مرضی سے اس کے مکلف ہونے کی حالت میں دخول کرچکا ہو، اس لئے کہ مہر اس ملک میں حاصل ہونے والے تمام جنسی منافع وفوائد کا بدل ہے، اور مہر معجّل کی وصولی سے قبل خلوت یا دخول پر عورت کا راضی ہوجانا زیادہ سے زیادہ ماضی میں حق منع کا اسقاط ہے، مگر اس سے مستقبل میں حق منع ساقط نہیں ہوگا، حنفیہ کا راجح نقطہ نظر یہی ہے۔

شافعیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ عورت کو مہر کی وصولی تک اپنے کو روکنے کا حق حاصل ہے، جیسے کہ ابتداءً مہر معجّل ہونے کی صورت میں حاصل ہے [۱]۔

۲۰- عورت پر واجب خود سپردگی اس وقت ادا ہوگی جب عورت اپنے کو شوہر کے حوالے ایسی جگہ کرے جہاں شوہر اس سے نفع اندوز ہوسکے، خواہ وہ جگہ عورت کے باپ ہی کا گھر ہو، اور دونوں میاں بیوی وہاں قیام کرنے پر راضی ہوں، یا شرعی رہائش گاہ ہو جس کو شوہر نے عورت ہی کے لئے تیار کرایا ہو، جب عورت اپنے کو شوہر کے حوالہ کردے گی تو اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا، اس لئے کہ عورت شوہر کے حق کے لئے محبوس ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے [۲]۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۳۸، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۹۷، ۲۹۸ طبع عیسی الحلبی مصر، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۳۱، ۳۳۳، المغنی ۶/ ۷۳۶، ۷۳۸۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۱۹۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۹۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۷۳۷، ۷۳۸، ۷/ ۵۶۴۔

نفقہ حوالہ کرنا:

۲۱- فقہاء کا اتفاق ہے کہ نفقہ بیوی کے حقوق واجبہ میں بنیادی حق ہے، اور یہ موجودہ شوہر پر اس وقت واجب ہوتا ہے جب بیوی اپنے کو حوالگی کے وجوب کے وقت شوہر کے حوالہ کردے۔

اگر شوہر خود اپنے اوپر نفقہ کی مقدار مقرر کرنے کے بعد یا قاضی کے مقرر کرنے کے بعد بیوی کو نفقہ ادا نہ کرے تو اگر شوہر مالدار ہو اور اس کے پاس ظاہری مال موجود ہو تو قاضی اس کے مال کو فروخت کر کے بقدر کفایت بیوی کے حوالہ کرے گا[1]۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے: "نفقہ" کی اصطلاح)۔

تسمع

دیکھئے: "استماع"۔

(۱) البدائع ۴/ ۳۸، البحر الرائق ۴/ ۱۹۴ طبع اول، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۲/ ۱۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۶۴ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع ریاض۔

تسمیہ

تعریف:

۱- تسمیة: سمّی (میم کی تشدید کے ساتھ) کا مصدر ہے، مادہ "سما" ہے، لغت میں اس کے کئی معانی ہیں:

ایک معنی ہے: "سما يسمو سموًا" بلند ہونا، جب کوئی شخص عزت وشرف کا طلب گار ہو تو بولتے ہیں: "سمت همته إلى معالي الأمور" اس کی ہمت بڑے امور کے لئے بلند ہے، اور ہر اونچی چیز کو "سماء" کہتے ہیں۔

"اسم" "سمو" سے مشتق ہے، یعنی بلندی، اور ایک قول یہ ہے کہ "وسم" سے ہے، یعنی علامت[1]۔

الصحاح میں ہے: "سميت فلانًا زيدًا" اور "سميت فلانًا بزيد" کے معنی ایک ہی ہیں، یعنی میں نے فلاں کا نام زید رکھا، اور لفظ "أسميته" سميته کی طرح ہے، اور کہا جاتا ہے: "تسمى به" یعنی وہ فلاں نام سے منسوب ہوگیا، جب دو اشخاص ایک نام کے ہوتے ہیں تو بولتے ہیں: "هذا سمي فلان" یہ فلاں کا ہم نام ہے، جیسے کہ بولتے ہیں: "هو كنيه" یعنی ان دونوں کی کنیت ایک ہے، ارشاد باری تعالی ہے: "هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا"[2] (بھلا تو کسی کو اس کا ہم صفت جانتا ہے) یعنی کیا کوئی ایسی نظیر ہے جسے خدا کا نام دیا

(۱) المصباح المنیر مادہ: "سمو"۔
(۲) سورۂ مریم/ ۶۵۔

جا سکے؟ کہا جاتا ہے: ''مسامیا یسامیه'' ایسا شخص جو فخر میں اس کا مقابلہ کرسکتا ہو[۱]۔

فقہاء کے یہاں ''تسمیہ'' کا استعمال بسم اللہ کہنے اور بچہ وغیرہ کا نام رکھنے کے معانی میں ہوتا ہے، عقود میں عوض مثلاً مہر، اجرت اور ثمن کی مقدار مقرر کرنا اور ابہام کے بالمقابل ناموں کی تعیین کے معنی میں بھی اس کا استعمال ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تکنیہ:

۲-''تکنیۃ'' کنّی (نون کی تشدید کے ساتھ) کا مصدر ہے، یعنی کنیت رکھنا مثلاً ابو فلان، ام فلان[۲]۔

تکنیہ سے متعلق احکام کی تفصیل ''کنیہ'' کی اصطلاح کے تحت دیکھی جاسکتی ہے۔

ب-تلقیب:

۳- ''تلقیب'' ''لقّب'' (قاف کی تشدید کے ساتھ) کا مصدر ہے، لقب، القاب، کا واحد ہے، ''لقب'' مدح یا ذم بتانے والے لفظ کو کہتے ہیں۔

اس کے معنی ہیں: امتیاز پیدا کرنے کے لئے کسی کو کوئی لقب دینا[۳]، ناپسندیدہ القاب سے کسی کو پکارنا ممنوع ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''وَلَا تَنَابَزُوْا بِالْأَلْقَابِ''[۴] (اور نہ ایک دوسرے کو برے القاب سے پکارو)۔

لیکن القاب سے مقصود اگر تعریف وتعارف ہو تو دائرۂ ممانعت میں داخل نہیں ہے، جیسا کہ بعض ائمہ متقدمین کو ان القاب سے جانا جاتا ہے، اعمش، اخفش، اور اعرج[۱]۔

اس کے علاوہ علماء نحو نے اپنی کتابوں میں کنیت، لقب اور نام کے درمیان فرق کیا ہے، کنیت ان کے نزدیک اس مرکب اضافی کو کہتے ہیں جس کے شروع میں ''اب'' یا ''ام'' کا لفظ ہو، مثلاً ابو بکرؓ، ام کلثومؓ بنت رسول اللہ ﷺ۔

ابہری نے ''العضد'' کے حواشی میں نام اور لقب کے درمیان فرق کرتے ہوئے لکھا ہے کہ نام سے مراد کسی کی معین ذات ہے، اور لقب کا مقصود ذات وصفت دونوں ہیں، اسی لئے لقب کا استعمال تعظیم یا توہین کے ارادے سے کیا جاسکتا ہے[۲]۔

کنیت اور لقب کا حکم تسمیہ بمعنی بچہ کا نام رکھنا پر کلام کے تحت آرہا ہے۔

تسمیہ کے احکام:

اول: تسمیہ بمعنی بسم اللہ کہنا:

۴-مکمل تسمیہ ''بسم اللہ الرحمن الرحیم'' ہے، اس سے کئی احکام ومسائل متعلق ہیں مثلاً آغاز وضو میں بسم اللہ کہنا، اسی طرح غسل کے وقت، نماز میں، ذبح کے وقت، شکار میں کتا یا تیر چھوڑتے وقت، کھانا کھانے کے وقت، جماع کے وقت اور بیت الخلاء میں جاتے وقت بسم اللہ کہنا، اس کی تفصیل ''بسملہ'' کی اصطلاح کے تحت دیکھی جاسکتی ہے)۔

دوم: تسمیہ بمعنی بچہ وغیرہ کا نام رکھنا:

۵- فقہاء تسمیہ بول کر بچہ وغیرہ کا نام رکھنا بھی مراد لیتے ہیں، اور یہ

---

(۱) الصحاح للجوہری، نفس مادہ۔
(۲) القاموس المحیط مادۂ ''کنی''۔
(۳) المصباح مادۂ ''لقب''۔
(۴) سورۂ حجرات/۱۱۔

---

(۱) المصباح المنیر مادۂ ''لقب''۔
(۲) التصریح علی التوضیح ۱/ ۱۲۰ طبع الحلبی۔

اس معنی میں شئی مسمی کی تعریف ہے، اس لئے کہ اگر کوئی چیز موجود ہو اور اس کا نام معلوم نہ ہوتو اس کی تعریف نہیں کی جاسکتی [1]۔

اس سے کئی احکام متعلق ہیں:

الف-نومولود بچے کا نام رکھنا:

۶-ابن عرفہ نے ذکر کیا ہے کہ قواعد کا تقاضا یہ ہے کہ تسمیہ واجب ہو، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ ماں کے مقابلے میں باپ نام رکھنے کا زیادہ حق رکھتا ہے، اگر باپ اور ماں کے درمیان نام رکھنے کے معاملے میں اختلاف ہوجائے تو باپ کو ترجیح حاصل ہوگی [2]۔

ب-نام رکھنے کا وقت:

۷-مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ بچہ کا نام رکھنے کا وقت ولادت کا ساتواں دن عقیقہ کے بعد ہے، مگر یہ حکم اس وقت ہے جب بچہ کا عقیقہ کیا جائے، لیکن اگر بچہ کا عقیقہ اس کے ولی کی غربت کی بنا پر نہ کیا جاسکے تو جب چاہیں نام رکھ سکتے ہیں۔

حطاب کہتے ہیں کہ المدخل میں ''نفاس'' کی بحث کے تحت ہے کہ اگر بچہ کے عقیقہ کا پروگرام ہوتو اس وقت یعنی عقیقہ سے قبل نام نہ رکھا جائے اور ساتویں دن تک اس کے نام کے بارے میں غور کیا جائے، اور عقیقہ کے دن مستحب نام رکھا جائے، لیکن اگر ولی کی غربت کی بنا پر بچہ کے عقیقہ کا کوئی پروگرام نہ ہوتو جب چاہیں نام رکھ سکتے ہیں (انتہی)۔

حطاب نے لکھا ہے کہ اسے ''الرسالہ'' کے بعض شراح نے ''التادلی'' کے حوالہ سے نقل کیا ہے اور اس کی اصل ''النوادر'' کے ''باب العقیقہ'' میں موجود ہے۔

(۱) تحفۃ المودود ص ۸۸ طبع المدنی۔
(۲) مواہب الجلیل ۳/ ۲۵۶ طبع النجاح، تحفۃ المودود ص ۱۰۶۔

ابن عرفہ کہتے ہیں کہ قواعد کا تقاضا ہے کہ نام رکھنا واجب ہو، انہوں نے ابن القاسم سے سنا کہ ساتویں دن نام رکھا جائے۔

ابن رشد کہتے ہیں کہ اس کی وجہ ایک حدیث ہے: **"يذبح عنه يوم سابعه ويحلق ويسمى"** [1] (بچہ کی طرف سے ساتویں دن ذبح کیا جائے اور سر مونڈا جائے اور اس کا نام رکھا جائے) مگر اس میں گنجائش موجود ہے، اس لئے کہ ایک حدیث میں ارشاد ہے: **"ولد لي الليلة غلام، فسميته باسم أبي إبراهيم"** [2] (رات میرے یہاں ایک لڑکا پیدا ہوا، میں نے اس کا نام اپنے باپ کے نام پر ابراہیم رکھا)، اسی طرح روایت میں ہے: **"أتي النبي ﷺ بعبدالله بن أبي طلحة صبيحة ولد فحنكه ودعا له وسماه"** [3] (نبی کریم ﷺ کے پاس عبداللہ بن ابی طلحہ کو اس صبح لایا گیا جس کی شب وہ پیدا ہوئے تھے تو آپ نے ان کی تحنیک فرمائی، ان کے لئے دعا فرمائی اور ان کا نام رکھا)۔

پہلی روایت کو نام رکھنے میں ساتویں دن سے بھی زائد تاخیر کی ممانعت پر محمول کیا جائے تو تمام روایات متفق ہوجاتی ہیں، اور ابن حبیب کے بقول امام مالک کہتے ہیں کہ ساتویں دن سے قبل تک ناموں کے انتخاب میں حرج نہیں، مگر ساتویں دن ہی نام رکھے [4]۔

(۱) حدیث: "يذبح عنه يوم سابعه، ويحلق ويسمى" عن عبد الله بن عمرو بن العاص "أن النبي ﷺ أمر بتسمية المولود يوم سابعه ووضع الأذى عنه والعق" کی روایت ترمذی (۵/ ۱۳۲ طبع الحلبی) نے کی ہے ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔
(۲) حدیث: "ولد لي الليلة غلام فسميته باسم أبي إبراهيم" کی روایت مسلم (۴/ ۱۸۰۷ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔
(۳) حدیث: "تسمية عبد الله بن طلحة....." کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۵۸۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۴) مواہب الجلیل ۳/ ۲۵۶ طبع النجاح، حاشیۃ العدوی علی شرح ابی الحسن لرسالۃ ابن ابی زید ۱/ ۵۲۵ طبع دار المعرفہ۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ ساتویں دن بچے کا نام رکھنا مستحب ہے، جیسا کہ النووی نے ''الروضۃ'' میں ذکر کیا ہے، اس سے قبل بھی نام رکھنے میں کوئی حرج نہیں، بعض حضرات کے نزدیک ایسا نہ کرنا مستحب ہے، اسی طرح مستحب ہے کہ ناتمام پیدا ہونے والے بچہ کا بھی نام رکھا جائے اور سات دن پورے ہونے سے قبل جو بچہ مرجائے اس کا نام بھی رکھا جائے[1]۔

ولادت کے دن نام رکھنے کے بارے میں وارد صحیح احادیث کو امام بخاری نے اس صورت پر محمول کیا ہے جب بچہ کے عقیقہ کا ارادہ نہ ہو، اور ساتویں دن نام رکھنے والی احادیث کا محمل اس بچہ کو قرار دیا ہے جس کے عقیقہ کا ارادہ ہو[2]۔

حنابلہ کے یہاں اس سلسلے میں دو روایات پائی جاتی ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ ساتویں دن نام رکھا جائے، اور دوسری روایت یہ ہے کہ ولادت کے دن نام رکھا جائے۔

صاحب ''کشاف القناع'' کہتے ہیں کہ بچہ کا نام ساتویں دن رکھا جائے، اس لئے کہ حضرت سمرہ بن جندبؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**كل غلام رهينة بعقيقته، تذبح عنه يوم سابعه، ويسمى فيه، ويحلق رأسه**"[3] (ہر بچہ اپنے عقیقہ کے ساتھ مرہون ہوتا ہے، ساتویں دن اس کی طرف سے ذبح کیا جائے اور اسی دن نام رکھا جائے، اور اس کا سر مونڈ دیا جائے)۔

نام رکھنے کا حق باپ کو ہے، اس لئے اس کے ہوتے ہوئے کوئی دوسرا شخص نام نہ رکھے[1]۔

''الرعایۃ'' میں ہے کہ ولادت کے دن نام رکھا جائے، اس لئے کہ مسلم میں فرزند رسول اللہ ﷺ حضرت ابراہیم کی ولادت کے قصہ کے تحت حضور ﷺ کا یہ ارشاد آیا ہے: "**ولد لي الليلة مولود فسميته إبراهيم باسم أبي إبراهيم**"[2] (آج رات میرا ایک بچہ پیدا ہوا میں نے اس کا نام اپنے باپ ابراہیم کے نام پر ابراہیم رکھا)، اس کے علاوہ حنفیہ کی کتابوں میں حاشیہ ابن عابدین یا ''الفتاوی الہندیہ'' وغیرہ میں تسمیہ پر گفتگو کے تحت اس کے وقت کے بارے میں خاموشی برتی گئی ہے[3]۔

ابن القیم کہتے ہیں کہ جب تسمیہ کی حقیقت شئی مسمی کی تعریف ہے، اس لئے کہ جب کوئی چیز موجود ہو مگر اس کا کوئی نام نہ ہو تو اس کی تعریف نہیں کی جاسکتی، تو اس لحاظ سے خود یوم وجود میں بھی تعریف کرنا درست ہے، اور اس کو تین دن تک یا عقیقہ کے دن تک مؤخر کرنا بھی جائز ہے، اور اس سے قبل اور بعد بھی جائز ہے، اس معاملے میں گنجائش ہے[4]۔

ج - ناتمام بچے کا نام رکھنا:

۸ - ''سِقط'' (ناتمام بچہ) سے مراد یہاں وہ بچہ ہے خواہ وہ لڑکا ہو یا لڑکی جو ماں کے پیٹ سے مدت سے قبل گر پڑا ہو، اور اس کے تمام اعضاء تیار ہوں، بولتے ہیں: **سقط الولد من بطن أمه سقوطاً**

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۲۳۲ طبع المکتب الاسلامی، حاشیہ قلیوبی ۴/ ۲۵۶ طبع الحلبی۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۹/ ۳۷۳ طبع دار صادر، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۴ طبع دار احیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۳۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۳) حدیث: "كل غلام رهينة بعقيقة تذبح....." کی روایت نسائی (۸/ ۱۶۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور الحاکم (۴/ ۲۳۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، ذہبی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۲۵، ۲۶ طبع النصر۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۷ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۸، ۲۶۹ طبع الامیریہ، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۶۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۴) تحفۃ المودود ر ۸۸۔

فھو سقط (بچہ ماں کے پیٹ سے گر گیا تو وہ ''سقط'' ہے) کسرہ کے ساتھ، اور سین کو تینوں حرکتیں پڑھنا ایک لغت کے مطابق درست ہے، اس موقع پر (سقط کے بجائے) ''وقع'' کا لفظ نہیں بولتے، ''أسقطت الحامل'' الف کے ساتھ کے معنی ہیں عورت نے ناتمام بچے کا اسقاط کیا[1]۔

اس کے ساتھ ناتمام بچہ کا نام رکھا جائے گا یا نہیں اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

صاحب ''الفتاوی الہندیہ'' کہتے ہیں کہ جو بچہ مردہ پیدا ہو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کا نام نہیں رکھا جائے گا، امام محمد کو اس سے اختلاف ہے۔

مالکیہ کے نزدیک مشہور قول یہ ہے کہ ناتمام بچے کا نام نہیں رکھا جائے گا۔

شافعیہ کی رائے ''الروضہ'' میں نووی کے کہنے کے مطابق یہ ہے کہ ناتمام بچے کا نام رکھنا نہیں چھوڑا جائے گا، ''النہایہ'' میں ہے کہ جس ناتمام بچے میں روح پھونک دی گئی ہو اس کا نام رکھنا مستحب ہے[2]۔

حنابلہ کی رائے کے بارے میں ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اگر پتہ نہ چلے کہ یہ مذکر ہے یا مؤنث تو ایسا نام رکھے جو مرد و عورت دونوں میں چل سکے، یہ مستحب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''سموا أسقاطکم، فإنھم أسلافکم''[3] (اپنے ناتمام بچوں کے نام رکھو، اس لئے کہ وہ تمہارے پیش رو ہیں)۔

ایک قول یہ ہے کہ ان بچوں کا نام اس لئے رکھا جائے گا تا کہ قیامت کے دن ان ناموں سے ان کو پکارا جائے، اگر معلوم نہ ہو کہ یہ بچہ لڑکا ہے، یا لڑکی تو ایسا نام رکھا جائے گا جو دونوں میں چل سکے، مثلاً سلمہ، قتادہ، سعاد، ہند وغیرہ[1]۔

د-ولادت کے بعد مرجانے والے بچے کا نام رکھنا:

۹-فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جو بچہ ولادت کے بعد اور نام رکھنے سے قبل مرجائے اس کا نام رکھا جائے گا، اس کی وضاحت یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک اگر بچہ ولادت کے وقت آواز سے چیخے تو اس کو کبیر کا حکم دیا جائے گا، اور اس کے لئے تمام حقوق ثابت ہوں گے[2]، مالکیہ کے نزدیک ولادت کے بعد مرجانے والے بچے کا نام رکھنا جائز ہے[3]۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ جب بچہ سات دن سے پہلے مرجائے تو اس کا نام رکھا جائے گا، جیسا کہ النووی نے ''الروضہ'' میں کہا ہے۔

صاحب ''مغنی المحتاج'' کہتے ہیں کہ اگر نام رکھنے سے قبل مرجائے تو اس کا نام رکھنا مستحب ہے[4]۔

حنابلہ کے مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ وہ لوگ ولادت کے بعد مرجانے والے بچے کا نام رکھنے کی اجازت دیتے ہیں، اس لئے کہ وہ

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۶۲/۳، حاشیۃ العدوی علی شرح ابی الحسن لرسالۃ ابن ابی زید ۵۲۵/۱، روضۃ الطالبین ۲۳۲/۳، حاشیہ قلیوبی ۵۱/۴، تحفۃ المحتاج ۲۷۹/۲، مغنی المحتاج ۲۹۴/۴ طبع دار احیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۱۳۹/۸۔

(۳) حدیث: ''سموا أسقاطکم فإنھم...'' کی روایت ان الفاظ کے ساتھ وارد

= ہوئی ہے: ''سموا أسقاطکم فإنھم من أفراطکم'' اس کا ذکر صاحب کنز العمال نے کیا ہے اور کہا: ابن عساکر عن البختری بن عبید عن ابیہ عن ابی ہریرہ، اس میں بختری ضعیف ہے (الکنز ۴۲۳/۱۶ طبع الرسالہ)۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵۲۳/۲ طبع ریاض۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱۳۱/۱، ۲۶۸/۵۔

(۳) مواہب الجلیل ۲۵۶/۳، جواہر الإکلیل ۲۲۳/۱ طبع دار المعرفہ، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۵۲۵/۱۔

(۴) روضۃ الطالبین ۲۳۲/۳، مغنی المحتاج ۲۹۴/۴۔

ناتمام بچے کا نام رکھنے کو جائز کہتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ یہ مستحب ہے، اسی بنیاد پر ان کے نزدیک ولادت کے بعد جو بچہ مر جائے اس کا نام رکھنا جائز بلکہ بہتر ہے[۱]۔

مستحب اسماء:

۱۰ - اصل کے لحاظ سے کوئی بھی نام رکھنا جائز ہے، سوائے ان ناموں کے جن کی ممانعت وارد ہوئی ہے، جیسا کہ تفصیل آرہی ہے۔

البتہ مستحب یہ ہے کہ ایسا نام رکھا جائے جس میں عبد کا لفظ ہو اور وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ یا اس کے اسماء خاصہ میں سے کسی اسم کی طرف مضاف ہو، اس لئے کہ ایسے نام کے مستحسن ہونے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اللہ کے نزدیک سب سے پسندیدہ نام عبداللہ اور عبدالرحمٰن ہے، سعید بن المسیب کہتے ہیں کہ اللہ کے نزدیک سب سے پسندیدہ نام انبیاء کرام کے ہیں[۲]۔

حدیث صحیح سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کو سب سے زیادہ پسند نام عبداللہ اور عبدالرحمٰن ہے، جیسا کہ صحیح مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے پتہ چلتا ہے: "قال رسول الله ﷺ: إن أحب أسمائكم إلى الله عبدالله وعبدالرحمن"[۳] (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ کو تمہارے ناموں میں سے سب سے زیادہ پسندیدہ عبداللہ اور عبدالرحمٰن ہیں)۔

ابو داؤد نے اپنی سنن میں حضرت ابو الجشمیؓ سے روایت کیا ہے: "قال رسول الله ﷺ: تسموا بأسماء الأنبياء، وأحب الأسماء إلى الله: عبدالله وعبدالرحمن، وأصدقها: حارث وهمام، وأقبحها: حرب ومرة"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: انبیاء کے نام پر نام رکھو، اور اللہ کو سب سے پسند نام عبداللہ اور عبدالرحمٰن ہیں، اور سب سے سچے نام حارث اور ہمام ہیں اور سب سے بُرے حرب اور مرہ ہیں)۔

ابن عابدین اپنے حاشیہ میں "المناوی" سے نقل کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ عبداللہ کو مطلق افضلیت حاصل ہے، یہاں تک کہ عبدالرحمٰن پر بھی اس کو فضیلت حاصل ہے، اور ان دونوں ناموں کے بعد سب سے افضل نام محمد ہے، پھر احمد اور پھر ابراہیم ہے[۲]۔

جمہور کی رائے میں ہر وہ نام مستحب ہے جس میں عبد کا لفظ اللہ پاک کی طرف یا اس کے کسی اسم خاص کی طرف مضاف ہو، جیسے عبداللہ، عبدالرحمٰن اور عبدالغفور[۳]۔

حنفیہ بھی اس باب میں جمہور کے ہم خیال ہیں کہ اللہ کو سب سے پسندیدہ نام عبداللہ اور عبدالرحمٰن ہیں، مگر صاحب "الفتاوی الہندیہ" کہتے ہیں کہ فی نفسہ افضل ہونے کے باوجود ہمارے اس دور میں ان ناموں کے علاوہ کوئی دوسرا نام رکھنا بہتر ہے، اس لئے کہ عوام پکارنے میں ایسے ناموں میں تحقیر کا انداز اختیار کرتے ہیں[۴]۔

ابن عابدین نے "الدر المختار" پر اپنے حاشیہ میں لکھا ہے کہ مسلک مختار یہ ہے کہ عبداللہ اور عبدالرحمٰن کے ناموں کی افضلیت مطلق نہیں ہے، بلکہ یہ اس صورت پر محمول ہے جبکہ انسان عبد والا نام رکھنا چاہے، اس لئے کہ اس دور میں لوگ عبد شمس اور عبدالدار وغیرہ

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۲۳۔

(۲) تحفۃ المودود رص ۸۹۔

(۳) حدیث: "أحب أسمائكم إلى الله....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "تسموا بأسماء الأنبياء....." کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۳۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن القطان نے اس کو معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ فیض القدیر للمناوی میں ہے (۳/ ۲۴۶ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۸۔

(۳) مواہب الجلیل ۳/ ۲۵۶، تحفۃ المحتاج ۹/ ۳۷۳، کشاف القناع ۳/ ۲۶۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۶۲۔

نام رکھا کرتے تھے، اس لئے ان دونوں ناموں کی افضلیت بیان کی گئی، مگر یہ اس کے ہرگز منافی نہیں کہ محمد اور احمد کے نام اللہ کو تمام ناموں میں سب سے زیادہ پسند ہیں، اس لئے کہ اللہ نے اپنے نبی علیہ السلام کے لئے صرف انہی چیزوں کا انتخاب کیا جو اس کو سب سے زیادہ پسند تھیں، یہی رائے درست ہے (۱)۔

اللہ کے نام کو مضاف ہونے کی حالتوں میں مصغر بنا کر تبدیل کرنا جائز نہیں، ابن عابدین کہتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں یہ مشہور ہے کہ جن لوگوں کا نام عبدالرحیم، عبدالکریم یا عبدالعزیز ہے ان کو جب پکارتے ہیں تو کہتے ہیں: رُحَیم، کرَیم، اور عزَیز یاء تصغیر کی تشدید کے ساتھ، اسی طرح عبدالقادر کو قوید رکہتے ہیں، بالقصد ایسا کہنا کفر ہے۔

''المنیہ'' میں ہے: جو شخص عبدالعزیز وغیرہ وہ نام جو اسماء حسنی میں سے کسی کی طرف مضاف ہوں ان کے آخر میں تصغیر پیدا کرے اور جان بوجھ کر حقارت کے ارادے سے کہے تو یہ کفر ہے، اور اگر اسے معلوم نہ ہو کہ کیا کہہ رہا ہے، اور نہ اس کا کوئی مقصد ہو تو اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اور جو شخص کسی سے اس طرح کی بات سنے اس پر واجب ہے کہ اس کو متنبہ کرے اور سمجھائے، ''عبدالرحمٰن'' کو بعض لوگ بگاڑ کر رحمون کہتے ہیں (۲)۔

۱۱ - انبیاء کے ناموں پر نام رکھنے کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اکثریت کا خیال یہ ہے کہ انبیاء کے ناموں پر نام رکھنا مکروہ نہیں ہے، اور یہی درست رائے ہے۔

صاحب ''تحفۃ المحتاج'' کہتے ہیں کہ کسی نبی یا فرشتہ کے نام پر نام رکھنا مکروہ نہیں ہے، بلکہ ہمارے نبی علیہ السلام کے نام پر نام رکھنے کے بڑے فضائل آئے ہیں (۳)، مثلاً الحشمی نے روایت کی ہے کہ اہل مکہ بات کرتے ہیں کہ جس گھر میں محمد کا نام ہو اس میں خیر اور رزق کی فراوانی ہوتی ہے (۱)۔

حنابلہ میں صاحب ''کشاف القناع'' نے ذکر کیا ہے کہ انبیاء کے نام پر نام رکھنا مستحب ہے (۲)۔

بلکہ سعید بن المسیب کے حوالہ سے نقل کیا جا چکا ہے کہ اللہ کو سب سے زیادہ پسند انبیاء کے نام ہیں۔

بعض علماء انبیاء کے ناموں پر نام رکھنے کو مکروہ قرار دیتے ہیں، اس قول کی نسبت حضرت عمر بن الخطابؓ کی طرف کی گئی ہے۔

صاحب ''تحفۃ المودود'' نے لکھا ہے کہ شاید اس قول کا مقصد انبیاء کے ناموں کو غصہ وغیرہ کی حالتوں میں بے حرمتی اور غلط استعمال سے بچانا ہے۔

سعید بن المسیب کہتے ہیں کہ اللہ کو سب سے پسند انبیاء کے نام ہیں، ''تاریخ ابن خیثمہ'' میں ہے کہ حضرت طلحہؓ کے دس لڑکے تھے اور سب کا نام کسی نبی کے نام پر تھا، اور حضرت زبیرؓ کے بھی دس لڑکے تھے جن میں ہر ایک کا نام کسی شہید کے نام پر تھا، ایک بار حضرت طلحہؓ نے حضرت زبیرؓ سے کہا کہ میں نے اپنے بچوں کے نام انبیاء کے نام پر رکھے اور آپ نے شہداء کے نام پر رکھے، تو حضرت زبیرؓ نے ان سے کہا کہ میری خواہش ہے کہ میرے بیٹے شہید ہوں جبکہ آپ یہ خواہش نہیں کرسکتے کہ آپ کے بیٹے نبی بنیں (۳)۔

انبیاء کے ناموں پر نام رکھنے کے جواز کی دلیل وہ روایت ہے جس کو ابوداؤد نے اپنی سنن میں ابوالجشمیؓ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: ''تسموا بأسماء الأنبياء'' (۴)

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲۶۸/۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) تحفۃ المحتاج ۳۷۳/۹۔

(۱) مواہب الجلیل ۲۵۶/۳۔

(۲) کشاف القناع ۲۶/۳، تحفۃ المودود ص ۱۰۰۔

(۳) تحفۃ المودود ص ۱۰۰، ۱۰۱۔

(۴) حدیث: ''تسموا بأسماء الأنبياء......'' کی تخریج فقرہ/ ۱۰ کے تحت

(انبیاء کے ناموں پر نام رکھو)، اور ہمارے نبی کریم علیہ السلام کے نام پر نام رکھنے کے جواز کی دلیل بخاری کی وہ روایت ہے جو حضرت جابرؓ کے حوالہ سے منقول ہے، وہ فرماتے ہیں: "**ولد لرجل منا غلام فسماه القاسم، فقالوا: لانكنيه حتى نسأل النبي** ﷺ**، فقال: سموا باسمي، ولا تكنوا بكنيتي**"[۱] (ہم میں ایک شخص کے یہاں ایک لڑکا پیدا ہوا تو اس نے اس کا نام القاسم رکھا، لوگوں نے کہا کہ ہم اس کے نام سے کنیت اس وقت تک نہیں رکھیں گے جب تک کہ حضور علیہ السلام سے پوچھ نہ لیں گے، تو حضور علیہ السلام نے فرمایا: میرے نام پر نام رکھو، لیکن میری کنیت پر کنیت نہ رکھو)۔

ناپسندیدہ نام:

۱۲- ایسا نام رکھنا مکروہ تنزیہی ہے جس کی نفی پر بدفالی کا معنی پیدا ہو، مثلاً رباح، افلح، نجاح، یسار وغیرہ یہ اسماء نفی کی صورت میں بدفالی کا معنی پیدا کرتے ہیں، مثلاً کسی کے بیٹے کا نام رباح ہو، اس سے کوئی پوچھے کہ کیا تمہارے پاس رباح ہے؟ اور وہ کہے کہ گھر میں رباح نہیں ہے تو یہ ایک طرح کی بدشگونی ہے[۲] (کیونکہ رباح کے معنی نفع اور خیر کے ہیں)۔

اس کے ساتھ صحیح مسلم میں حضرت سمرہ بن جندبؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "**لا تسمين غلامك يسارا ولا رباحا ولا نجيحا ولا أفلح، فإنك تقول: أثم هو؟ فلا يكون، فيقول: لا**"[۱] (اپنے لڑکے کا نام یسار، رباح، نجیح یا افلح وغیرہ نہ رکھو، اس لئے کہ تم پوچھو گے کہ کیا وہ وہاں ہے؟ اور وہ موجود نہ ہوگا تو جواب میں کہے گا کہ نہیں)۔

مگر یہ حرام نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کی حدیث ہے: "**إن الآذن على مشربة رسول الله** ﷺ **عبد يقال له رباح**"[۲] (رسول اللہ علیہ السلام کے بالاخانہ کے لئے اجازت دینے والا ایک غلام تھا جس کو رباح کہا جاتا تھا)۔

حضرت جابرؓ سے مروی ہے: "**أراد** ﷺ **أن ينهى عن أن يسمى بيعلى وببركة وبأفلح وبيسار وبنافع وبنحو ذلك، ثم رأيته بعد سكت عنها، فلم يقل شيئا، ثم قبض رسول الله** ﷺ **ولم ينه عن ذلك، ثم أراد عمرؓ أن ينهى عن ذلك ثم تركه**" (نبی کریم علیہ السلام نے ارادہ فرمایا کہ یعلی، برکت، افلح، یسار اور نافع وغیرہ نام رکھنے سے منع فرمادیں، پھر میں نے دیکھا کہ آپ خاموش رہے، اور کچھ نہیں فرمایا، پھر رسول اللہ علیہ السلام دنیا سے رحلت فرما گئے، اور آپ نے اس سے منع نہیں فرمایا، پھر حضرت عمرؓ نے اس سے منع کرنے کا ارادہ فرمایا، پھر انہوں نے بھی چھوڑ دیا)۔

ایسے نام رکھنا جن سے طبیعت میں کراہت نفرت پیدا ہوتی ہو مکروہ ہے، مثلاً حرب (لڑائی)، مرہ (کڑوا)، کلب (کتا)، حیہ (سانپ)[۳]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ہر برا نام رکھنا ممنوع ہے۔

= گذر چکی ہے۔

(۱) فتح الباری ۵۷۱/۱۰۔

(۲) الفتوحات الربانیہ شرح الأذکار النوویہ ۱۱۰/۶ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، ابن عابدین ۲۶۸/۵، نہایۃ المحتاج ۱۳۹/۸، مطالب أولی النہی ۴۹۳/۲۔

(۱) حدیث: "**لا تسمين غلامك يسارا......**" کی روایت مسلم (۱۶۸۵/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إن الآذن......" کی روایت مسلم (۱۱۰۶/۲ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے نیز دیکھئے: مطالب اولی النہی ۴۹۴/۲، ۴۹۵۔

(۳) شرح الأذکار ۱۱۱/۶۔

صاحب ''مواہب الجلیل'' کہتے ہیں کہ قبیح نام رکھنا مثلاً حرب، حزن، اور ضرار ممنوع ہے[1]۔

صاحب ''مغنی المحتاج'' کہتے ہیں کہ قبیح نام رکھنا مکروہ ہے، مثلاً شیطان، ظالم، شہاب، حمار اور کلب وغیرہ[2]۔

حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ ظالموں جابروں مثلاً فرعون، یا شیطانوں کے نام رکھنا مکروہ ہے، ''مطالب اولی النہی'' میں ہے کہ ''حرب'' نام رکھنا مکروہ ہے[3]۔

اس کے ساتھ ہی نبی کریم ﷺ اشخاص، مقامات، قبائل یا پہاڑوں کے لئے برے نام پسند نہیں فرماتے تھے۔

امام مالک نے موطا میں یحییٰ بن سعید سے نقل کیا ہے: ''أن رسول الله ﷺ قال للقحة تحلب: من يحلب هذه؟ فقام رجل، فقال له رسول الله ﷺ: ما اسمک، فقال له الرجل: مرة، فقال له رسول الله ﷺ: اجلس، ثم قال: من يحلب هذه؟ فقام رجل، فقال له رسول الله ﷺ: ما اسمک؟ فقال: حرب، فقال له رسول الله ﷺ: اجلس، ثم قال: من يحلب هذه؟ فقام رجل فقال له رسول الله ﷺ ما اسمک؟ فقال: يعيش، فقال له رسول الله ﷺ: احلب''[4] (رسول اللہ ﷺ نے ایک دودھ دینے والی اونٹنی کے بارے میں پوچھا: اسے کون دوہے گا؟ ایک شخص کھڑا ہوا تو آپ نے دریافت فرمایا: تمہارا نام کیا ہے؟ اس نے عرض کیا: ''مرہ''، آپ نے فرمایا: بیٹھ جاؤ، پھر آپ نے فرمایا: اس اونٹنی کو کون دوہے گا؟ اس پر ایک اور شخص کھڑا ہوا، آپ نے اس سے بھی نام دریافت فرمایا، اس نے کہا: ''حرب''، آپ نے اس سے بھی کہا: بیٹھ جاؤ، پھر آپ نے اعلان فرمایا: اسے کون دوہے گا؟ تو ایک اور شخص کھڑا ہوا، حضور نے اس سے بھی نام دریافت فرمایا، اس نے کہا: یعیش، تو حضور ﷺ نے اس کو دوہنے کی اجازت مرحمت فرمائی)۔

(۱) مواہب الجلیل ۳/ ۲۵۶۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۴۔
(۳) مطالب أولی النہی ۲/ ۴۹۴، ۴۹۵، کشاف القناع ۳/ ۲۸۔
(۴) حدیث: ''إن رسول الله ﷺ قال للقحة تحلب......'' کی روایت امام مالک نے مؤطا (۲/ ۹۷۳ طبع الحلبی) میں مرسلاً کی ہے، اس کا ایک شاہد حدیث یعیش الغفاری ہے جس کی سند صحیح ہے (الإصابہ لابن حجر ۳/ ۶۶۹ طبع مطبعۃ السعادہ)۔
نیز دیکھئے: تنویر الحوالک شرح موطا مالک ۳/ ۱۴۰، ۱۴۱ طبع المشہد الحسینی۔

فرشتوں کے نام پر نام رکھنا:

۱۳ - اکثر علماء کا مذہب یہ ہے کہ فرشتوں کے نام پر نام رکھنا مکروہ نہیں ہے، مثلاً جبریل، میکائیل، امام مالک کا مذہب ہے کہ یہ مکروہ ہے، اشہب کہتے ہیں کہ امام مالک سے جبریل نام رکھنے کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے اس کو ناپسند کیا، اور ان کو اچھا نہیں لگا، قاضی عیاض کہتے ہیں کہ بعض علماء نے فرشتوں کے نام پر نام رکھنے میں احتیاط کی ہے، حارث بن مسکین کا قول یہی ہے، ان کے علاوہ دیگر علماء نے اس کی اجازت دی ہے[1]۔

وہ نام جن کا رکھنا حرام ہے:

۱۴ - جو نام اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہے، مثلاً خالق اور قدوس وغیرہ، یا جو اسی کے شایان شان ہیں، مثلاً ملک الملوک، سلطان السلاطین، حاکم الحکام وغیرہ، یہ نام رکھنا حرام ہے، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے[2]۔

(۱) تحفۃ المودود ص ۹۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۵۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۸، مواہب الجلیل ۳/ ۲۵۶، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۴، ۲۹۵، کشاف القناع ۳/ ۲۶، ۲۷۔

ابن القیم نے اللہ کے خاص اسماء میں ذکر کیا ہے، الأحد، الصمد، الخالق، الرزاق، الجبار، المتکبر، الأول، الآخر، الباطن، علام الغیوب[1]۔

علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ کے خاص اسماء مثلاً ملک الملاک وغیرہ نام رکھنے کی حرمت کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی وہ روایت ہے جس کو بخاری اور مسلم نے نقل کیا ہے، بخاری کے الفاظ یہ ہیں: ''قال رسول اللہ ﷺ: **أخنى الأسماء يوم القيامة عند الله رجل تسمى ملك الأملاك**''[2] (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: قیامت کے دن اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ ناپسند نام اس شخص کا ہوگا جس کا نام ملک الاملاک ہوگا)۔

اور صحیح مسلم کے الفاظ ہیں: "**أغيظ رجل على الله يوم القيامة، أخبثه وأغيظه عليه: رجل كان يسمى ملك الأملاك، لا ملك إلا الله**"[3] (قیامت کے دن اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ خبیث، بدترین اور قابل نفرت شخص وہ ہوگا جس کا نام شہنشاہ ہوگا، ملک تو صرف اللہ ہے)۔

البتہ جو نام مشترک ہیں وہ اللہ اور غیر اللہ دونوں کے لئے استعمال ہوتے ہیں، ان کے ذریعہ نام رکھنا جائز ہے، مثلاً علی، رشید، بدیع۔

ابن عابدین کہتے ہیں کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ جائز ہے، خواہ الف لام کے ساتھ نام رکھا جائے، حصکفی کہتے ہیں کہ ہمارے حق میں وہ معنی مراد نہیں ہوگا جو اللہ تعالیٰ کے حق میں مراد ہوتا ہے[4]۔

(۱) تحفۃ المودود رص ۹۸۔
(۲) حدیث: "أخنى الأسماء يوم القيامة....." کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۵۸۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۶۸۸ طبع الحلبی) نے کی ہے مسلم کے الفاظ ہیں: "اخنع اسم"۔
(۳) حدیث: "أغيظ رجل على الله يوم القيامة....." کی روایت مسلم (۳/۱۶۸۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۴) تحفۃ المودود رص ۱۰۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۶۸، الفتاوی الہندیہ

حنابلہ کہتے ہیں کہ جو نام صرف نبی کریم ﷺ کے شایانِ شان ہیں، وہ نام رکھنا بھی حرام ہے، مثلاً ''سید ولد آدم'' (نوع انسانی کے سردار) سید الناس اور سید الکل وغیرہ، اس لئے کہ یہ اسماء جیسا کہ حنابلہ نے ذکر کیا صرف نبی اکرم ﷺ کے شایانِ شان ہیں[1]۔

وہ عبد والا نام رکھنا بھی حرام ہے جس کی اضافت غیر اللہ کی طرف کی گئی ہو، مثلاً عبد العزی، عبد الکعبہ، عبد الدار، عبد علی، عبد الحسین، عبد فلان وغیرہ جیسا کہ اس کی صراحت حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کی ہے۔

حاشیہ ابن عابدین میں ہے کہ عبد فلاں نام نہ رکھے۔

''مغنی المحتاج'' میں ہے کہ عبد الکعبہ اور عبد العزی نام رکھنا جائز نہیں۔

''تحفۃ المحتاج'' میں ہے کہ عبد النبی، عبد الکعبہ، عبد الدار، عبد علی، یا عبد الحسین نام رکھنا حرام ہے، اس لئے کہ ان میں شرک کا وہم ہوتا ہے، اسی سے یہ بھی سمجھا جاتا ہے کہ جار اللہ اور رفیق اللہ وغیرہ نام رکھنا ایسی چیز کا وہم پیدا کرنے کی بنا پر جو ممنوع ہے حرام ہے۔

''کشاف القناع'' کی عبارت ہے کہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ غیر اللہ کی طرف منسوب عبد والا ہر نام حرام ہے، مثلاً عبد العزی، عبد عمر، عبد علی، عبد الکعبہ وغیرہ، اسی طرح عبد النبی، عبد الحسین اور عبد المسیح بھی[2]۔

اس کے علاوہ غیر اللہ کی طرف مضاف عبد والے نام کی حرمت کی دلیل وہ روایت بھی ہے جس کو ابن ابی شیبہ نے یزید بن المقدام بن شریح عن ابیہ عن جدہ ہانی بن یزید کی سند سے نقل کیا ہے، وہ فرماتے

= ۵/۳۶۲، مواہب الجلیل ۳/۲۵۷۔
(۱) کشاف القناع ۳/۲۷، مطالب أولی النہی ۲/۴۹۳۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۶۸، مغنی المحتاج ۴/۲۹۵، تحفۃ المحتاج ۱۰/۳۷۳، کشاف القناع ۳/۲۷، تحفۃ المودود رص ۹۰۔

ہیں: "وفد علی النبي ﷺ قوم، فسمعهم یسمون: عبدالحجر، فقال له: ما اسمک؟ فقال: عبد الحجر، فقال له رسول الله ﷺ: إنما أنت عبدالله"[۱] (نبی کریم ﷺ کے پاس ایک وفد آیا، آپ نے سنا کہ وہ لوگ کسی کے لئے عبدالحجر نام لے رہے ہیں، تو آپ نے وفد کے اس فرد سے پوچھا تمہارا نام کیا ہے؟ اس نے عرض کیا: عبدالحجر، تو حضور ﷺ نے اس سے فرمایا: نہیں تم عبداللہ ہو)۔

ابن القیم کہتے ہیں کہ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ غیر اللہ کی طرف مضاف عبد والے نام کی حرمت پر فقہاء کا اتفاق کیوں کر ممکن ہے؟ جبکہ خود نبی کریم ﷺ سے صحیح طور پر یہ ثابت ہے کہ آپ نے فرمایا: "تعس عبد الدینار و عبد الدرهم، تعس عبد الخمیصة، تعس عبد القطیفة"[۲] (ہلاک ہو دینار کا بندہ، ہلاک ہو درہم کا بندہ، ہلاک ہو دھاری دار لمبے کپڑے کا بندہ، ہلاک ہو چادر کا بندہ)۔

اسی طرح آپ کا یہ فرمان بھی صحیح طور پر ثابت ہے: "أنا النبي لا کذب...... أنا ابن عبدالمطلب"[۳] (میں نبی ہوں اس میں کوئی جھوٹ نہیں...... میں عبدالمطلب کی اولاد ہوں)۔

تو اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تعس عبدالدینار وغیرہ، جملوں کا مقصد نام رکھنا نہیں، بلکہ مقصد وصف، (بیان کرنا) اور ان لوگوں کے لئے بددعا کرنا ہے جنہوں نے اپنا دل درہم و دینار کے پیچھے عبادت کی حد تک لگا دیا ہے، اور گویا خدا تعالیٰ کی عبودیت کے بجائے ان کی عبودیت کو قبول کرلیا ہے، حضور نے اثمان اور لباسوں کا ذکر فرما کر دراصل علامتی طور پر باطن وظاہر کی چمک دمک کی طرف اشارہ فرمایا ہے، رہا آپ کا "أنا ابن عبدالمطلب" کہنا تو یہ بھی نام رکھنے کے قبیل سے نہیں ہے، بلکہ یہ تو صرف اس نام سے اس ذات کی خبر دینا ہے جن کا کوئی دوسرا نام معروف نہیں تھا، اور اس طرح کے مواقع پر تعارف کے لئے خبر دینا حرام نہیں ہے، خبر کا معاملہ نام رکھنے اور ابتداءً کسی چیز کو اختیار کرنے سے بہت وسیع ہے[۱]۔

نام بدل کر اچھا نام رکھنا:

۱۵- نام بدلنا بالعموم جائز ہے، اور اچھا نام رکھنا مسنون ہے، اسی طرح خراب نام بدل کر اچھا نام رکھنا بھی مسنون ہے، سنن ابوداؤد میں حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت آئی ہے، وہ فرماتے ہیں: "قال رسول الله ﷺ: إنکم تدعون یوم القیامة بأسمائکم وأسماء آبائکم فأحسنوا أسمائکم"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ قیامت کے دن تم کو تمہارے اور تمہارے آباء کے ناموں سے بلایا جائے گا، اس لئے اپنے اچھے نام رکھو)۔

صحیح مسلم میں حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے: "أن ابنة لعمر رضي الله عنه کانت یقال لها: عاصیة، فسماها رسول الله ﷺ جمیلة"[۳] (حضرت عمرؓ کی ایک صاحبزادی کو "عاصیہ" کہا جاتا

---

(۱) حدیث: "إنما أنت عبد الله ......" کی روایت ابن ابی شیبہ (۸/۶۶۵ طبع دار السلفیہ بمبئی) نے کی ہے اس کی سند صحیح ہے (الإصابة لابن حجر ۳/۵۹۶ طبع السعادہ)۔

(۲) حدیث: "تعس عبد الدینار ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۲۵۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أنا النبي لا کذب......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۶۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۰۰ طبع الحلبی) نے حضرت براء بن عازبؓ سے کی ہے۔

(۱) تحفۃ المودود ص ۹۰، ۹۱، کشاف القناع ۳/ ۲۷۔

(۲) حدیث: "إنکم تدعون یوم القیامة بأسمائکم......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۳۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اس کی سند میں ابوالدرداء اور ان سے نقل کرنے والے راوی کے درمیان انقطاع ہے (مختصر السنن للمنذری ۷/ ۲۵۱ شائع کردہ دار المعرفہ)۔

(۳) حدیث: "إن ابنة لعمر......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

تھا تو رسول اللہ ﷺ نے اس کا نام "جمیلہ" رکھ دیا)۔

صحیح بخاری میں عبدالحمید بن جبیر بن شیبہ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: **"جلست إلى سعيد بن المسيب فحدثني أن جده "حزناً" قدم على النبي ﷺ فقال: ما اسمك؟ قال: اسمي حَزَن، قال: بل أنت سهل، قال: ما أنا بمغير اسما سمانيه أبي، قال ابن المسيب: فما زالت فينا الحزونة بعد"**[(۱)] (میں سعید بن المسیب کے پاس بیٹھا تھا کہ انہوں نے بیان کیا کہ ان کے دادا "حزن" نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، تو آپ نے پوچھا: تمہارا نام کیا ہے؟ انہوں نے کہا: میرا نام حزن ہے، حضور ﷺ نے فرمایا: نہیں بلکہ تم سہل ہو، اس پر انہوں نے کہا: میں اپنے باپ کے رکھے ہوئے نام کو بدل نہیں سکتا، ابن المسیب فرماتے ہیں کہ اس کے بعد ہمارے اندر سختی کبھی ختم نہیں ہوئی)۔

ایک نام جس سے تزکیہ (خودستائی) کا معنی سمجھ میں آتا تھا حضور ﷺ نے اسے بدل کر دوسرا نام رکھ دیا، چنانچہ آپ نے "برہ" کا نام بدل کر جویریہ یا زینب رکھ دیا[(۲)]۔

ابوداؤد کہتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے عاص، عزیز، عتلہ (سخت)، شیطان، حکم، غراب (کوا)، حباب (سانپ) اور شہاب (شعلہ) ناموں کو بدل دیا، اور ہشام نام رکھ دیا، اسی طرح آپ نے حرب (جنگ) کو بدل کر سلم (سلامتی) نام رکھا، المضطجع (لیٹا ہوا) نام بدل کر المنبعث (اٹھا ہوا) رکھا، ایک زمین کو عفرۃ (سخت گرم) کہا جاتا تھا اس کا نام آپ نے خضرۃ (سرسبز) رکھا، ایک گھاٹی "شعب الضلالۃ" کے نام سے مشہور تھی، آپ نے اس کا نام "شعب الہدی" رکھ دیا، ایک خاندان بنو الزنیۃ (زنا کی پیداوار) کے نام سے جانا جاتا تھا، آپ نے اس کو بدل کر "بنو الرشدۃ" (ہدایت کی پیداوار) رکھ دیا، بنو مغویہ (گمراہ کرنے والی کی اولاد) نام بدل کر آپ نے بنو رشدہ (ہدایت کی پیداوار) رکھ دیا[(۱)]۔

علاوہ ازیں نام بدلنے کے جواز میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے، اسی طرح اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ برا نام بدل کر اچھا نام رکھنا مطلوب ہے جس کی شریعت نے ترغیب دی ہے۔

حنابلہ نے ایک سے زیادہ نام رکھنے کی اجازت دی ہے[(۲)]۔

شوہر اور باپ وغیرہ کو صرف نام سے پکارنا:

۱۲- حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ کسی کے لئے اپنے باپ کو یا عورت کے لئے اپنے شوہر کو نام لے کر پکارنا مکروہ ہے، بلکہ تعظیم وتکریم کے الفاظ کا استعمال ضروری ہے، اس لئے کہ اولاد یا بیوی پر ان کا جو اضافی حق ہے، اس کا تقاضا یہی ہے، اور یہ تزکیہ مذمومہ کے ذیل میں نہیں آتا، اس لئے کہ تزکیۂ مذمومہ کا تعلق اس شخص سے ہے جو خود اپنے نام کے ساتھ ایسے الفاظ واوصاف استعمال کرے جن سے اس کی عظمت وتقدس ظاہر ہو، اس کا تعلق پکارنے والے سے نہیں ہے، جس سے کہ اپنے سے بڑے کا ادب واحترام مطلوب ہے[(۳)]۔

---

(۱) حدیث: "بل أنت سهل" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۷۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أنه غير اسم برة إلى جويرية" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۷۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "تغییرہ لعدۃ أسماء......" کی روایت سنن ابوداؤد (۵/ ۲۴۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابوداؤد کہتے ہیں کہ میں نے اس کی سند اختصار کے پیش نظر ذکر نہیں کی، اس کے لئے ابوداؤد کی شرح میں مثلاً عون المعبود دیکھی جائے (۱۳/ ۲۹۸، ۲۹۹ طبع السلفیہ)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۸، مواہب الجلیل ۳/ ۲۵۶، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۴، کشاف القناع ۳/ ۲۶، ۲۸۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۹۔

''مغنی المحتاج''وغیرہ کتب شافعیہ میں شافعیہ کا یہ موقف مذکور ہے کہ اولاد، شاگرد اور غلام کے لئے مسنون ہے کہ وہ اپنے باپ، استاذ اور آقا کے صرف نام سے ان کو نہ پکارے[1]۔

''مطالب اولی النہی'' میں حنابلہ کی یہ رائے مذکور ہے کہ آقا اپنے غلام کو ''یا عبدي'' یا اپنی باندی کو''یا امتی'' نہ کہے، اس لئے کہ اس سے فخر وغرور جھلکتا ہے جو ممنوع ہے، اسی طرح غلام اپنے آقا کو ''یاربی''یا ''یا مولائی'' نہ کہے، کیونکہ اس میں ایہام شرک پایا جاتا ہے[2]۔

اشیاء کا نام جانوروں کے ناموں پر رکھنا:

۱۷- رحیبانی کہتے ہیں کہ ستاروں کا عربی نام رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں، مثلاً حمل، ثور، جدی، اس لئے کہ یہ سب اسماء اعلام ہیں، لغت ایسا لفظ وضع کرنے کو کہتے ہیں جس سے کوئی معنی سمجھا جائے، مگر اس کے معنی یہ نہیں ہے کہ یہ ستارے جانور ہیں کہ جھوٹ لازم آئے، بلکہ ان معانی واشیاء کے لئے ان الفاظ کا استعمال بطور توسع ومجاز کے ہے، جس طرح لغت میں کریم شخص کو''بحر''(سمندر) کہتے ہیں، جبکہ کریم کے لئے''بحر'' کا استعمال مجاز ہے، اس کے برخلاف ستاروں کے لئے ان اسماء کا استعمال حقیقت ہے، اور توسع صرف نام رکھنے کی حد تک ہے۔

واضح رہے کہ ستاروں کی طرح اگر انسانوں کا نام جانوروں کے نام پر رکھا جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، بشرطیکہ نام قبیح نہ ہو، جیسا کہ اس کا حکم ماقبل میں گذر چکا ہے[3]۔

برتنوں، جانوروں اور لباسوں کے نام رکھنا:

۱۸- ابن القیم نے ذکر کیا ہے کہ برتنوں، جانوروں اور لباسوں کے خاص نام رکھنا تاکہ اس جیسی دیگر چیزوں سے امتیاز ہوجائے، جائز ہے اور اسوۂ نبوی سے ثابت ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کی تلواروں، زرہوں، نیزوں، کمانوں، خنجروں اور بعض برتنوں، جانوروں اور لباسوں کے خاص نام تھے، مثلاً آپ کی ایک تلوار کا نام ما ثور تھا، یہ آپ کی ملکیت میں والد ماجد کی وراثت سے آنے والی پہلی تلوار تھی، آپ کی ایک دوسری تلوار کا نام''ذوالفقار''''فا'' کے کسرہ اور فتح کے ساتھ، یہ تلوار آپ کے پاس بدر کے دن مال غنیمت میں آئی تھی، آپ کی ایک زرہ کا نام''ذات الفضول''تھا، جس کو آپ نے ابوشحم یہودی کے پاس رہن رکھ کر اپنے گھر والوں کے لئے جو لیا تھا، دوسری زرہ کا نام ''ذات الوشاح'' اور تیسری کا نام''ذات الحواشي''تھا الخ۔

آپ کی کمانوں کے نام، ''الزوراء'' اور ''الروحاء''ڈھال کے نام ''الزلوق'' اور ''الفتق'' نیزوں کے نام ''المثوی'' اور''المثنی'' تھے اور خنجروں کے نام ''النبعة'' اور''البيضاء'' تھے، آپ کے پاس ایک سیاہ جھنڈا تھا جس کو''العقاب'' کہا جاتا تھا، آپ کے ایک خیمہ کا نام''الکن'' چھڑی کا نام ''العرجون'' ''شوحط'' کی لکڑی سے بنی ہوئی ایک چھڑی کا نام''الممشوق'' تھا، بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہی چھڑی یکے بعد دیگرے خلفاء تک منتقل ہوتی رہی، آپ کے گھر میں استعمال ہونے والے برتنوں کے بھی نام تھے،''الريان'' ایک پیالہ کا نام تھا،''الصادر'' ایک چھاگل کا نام تھا، ''تور'' اس برتن کا نام تھا جس میں آپ ﷺ پانی پیتے تھے، ''السعة'' بڑے پیالے کا نام تھا اور ''الغراء''بھی ایک پیالے کا نام تھا۔

آپ کے جانوروں میں گھوڑوں کے نام تھے ''السکب''

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۵، حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۹/ ۳۷۴، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۳۵۔

(۲) مطالب أولی النہی ۲/ ۴۹۶۔

(۳) مطالب أولی النہی ۲/ ۴۹۵، کشاف القناع ۳/ ۲۸۔

"المرتجز" اور" اللحیف"اورخچروں کے نام تھے:"دلدل"، اور "وفضة" اور گدھے کا نام تھا: "عفیر" اور اونٹوں کے نام تھے: "القصواء" اور" العضباء"۔

لباسوں میں آپ ﷺ کے ایک عمامہ کا نام"السحاب" تھا[1]۔

اللہ کوغیرمنقول ناموں سے یادکرنا:

۱۹ - ارشادباری تعالی ہے:"وَ لِلّٰهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنىٰ فَادْعُوْهُ بِهَا، وَذَرُوا الَّذِيْنَ يُلْحِدُوْنَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ"[2] (اور اللہ ہی کے لئے اچھے اچھے (مخصوص) نام ہیں،سوانہی سے اسے پکارو اور ان لوگوں کوچھوڑے رہو جو اس کے صفات سے کجروی کرتے رہتے ہیں،ضرورانہیں اس کابدلہ ملے گا جو کچھ وہ کرتے رہتے ہیں)۔

یہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالی کے کچھ خاص نام ہیں جن کے ذریعہ اس کا نام لیا جاتا ہے، اس لئے "فادعوہ بھا" کے معنی ہیں: اس کا نام ان اسماءحسنی کے ذریعہ لو، یا ان ناموں سے اس کو پکارو، اس آیت میں مذکور''دعا'' کے معنی کے بارے میں صاحب روح المعانی کہتے ہیں کہ''دعا''یاتو "دعوۃ" سے ہے،یعنی نام رکھنا، جیسے بولتے ہیں:دعوتهُ زیداً أو بزید یعنی میں نے اس کا نام زیدرکھا،یا یہ ''الدعاء'' سے ہے، پکارنے کے معنی میں جیسے بولتے ہیں:"دعوت زیداً'' میں نے زیدکوپکارا[3]۔

علامہ آلوسی کہتے ہیں کہ اسماءخداوندی میں الحاد یہ ہے کہ غیرمنقول یا فاسدمعنی کا ایہام پیدا کرنے والے الفاظ سے خدا کا نام لیا جائے، جیسے کہ دیہات والے اللہ کو اس طرح پکارتے ہیں، یا أبا المکارم، یا أبیض الوجه، یا سخی وغیرہ۔

بعض علماء سے نقل کیا گیا ہے کہ اسماءخداوندی توقیفی ہیں ان میں ان کوملحوظ رکھا جائے گا جو کتاب وسنت اوراجماع میں وارد ہوئے ہیں، جونام ان مذکورہ اصولوں میں واردہوں ان کا اطلاق اللہ جل شانہ پر جائز ہے، اور جو واردنہیں ہیں ان کا اطلاق جائزنہیں، اگرچہ ان کے معنی درست ہوں، یہ بات ابو القاسم القشیری اور الآمدی سے نقل کی گئی ہے[1]۔

قرطبی کہتے ہیں کہ اسماءالٰہی میں الحاد کی تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت: اسماءالٰہی میں تبدیلی اورتحریف کردی جائے،جیسا کہ مشرکین نے کیا تھا، انہوں نے ان ناموں میں تحریف کرکے ان کوبتوں کے لئے استعمال کرلیا تھا،مثلاً اللہ سے''اللات''''العزیز'' سے''العزی'' اور''المنان'' سے''مناۃ''نکال لیا تھا، یہ بات حضرت ابن عباسؓ اورحضرت قتادہؒ نے کہی ہے۔

دوسری صورت: اسماءالٰہی میں کچھ اضافہ کردیا جائے۔

تیسری صورت: یا ان میں کچھ کمی کردی جائے جس طرح کہ جاہل لوگ کرتے ہیں، نئے نئے نام گھڑ کر اللہ کے اصلی ناموں کو چھوڑ کر ان ناموں سے پکارتے ہیں اور اللہ کے لئے غیرمنقول افعال واحوال کا ذکر کرتے ہیں، اس کے علاوہ اللہ تعالی کے لئے ایسی چیزیں ذکر کرتے ہیں جو اس کے شایان شان نہیں۔

ابن العربی سے نقل کیا گیا ہے کہ اللہ کوصرف ان ناموں سے پکارا جائے جوکتاب وسنت میں واردہوتے ہیں[2]۔

صاحب''روح المعانی'' کہتے ہیں کہ علماء اسلام کا اتفاق ہے

(۱) زاد المعاد ۱/ ۱۳۰، ۱۳۵ طبع المنار۔
(۲) سورۂ اعراف/ ۱۸۰۔
(۳) روح المعانی ۹/ ۱۲۱ طبع المنیریہ۔

(۱) حوالہ سابق۔
(۲) القرطبی ۷/ ۳۲۸ طبع دار الکتب المصریہ۔

کہ جن اسماء وصفات کی اجازت شارع کی جانب سے وارد ہے ان کا اطلاق باری تعالیٰ پر جائز ہے، اور جن کی ممانعت آئی ہے ان کا اطلاق جائز نہیں، البتہ جن اسماء وصفات کے بارے میں نہ کوئی اجازت وارد ہو اور نہ ممانعت اور وہ معنوی طور پر درست ہوں، موہم نقص نہ ہوں بلکہ مدح وتعریف کے معنی ان سے مفہوم ہوتے ہوں اور کسی بھی زبان میں ان کا استعمال اَعلام کے طور پر نہ ہو تو ان کے اطلاق کے جواز کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، کیونکہ کسی بھی زبان میں استعمال ہونے والے اَعلام کے اطلاق کے جواز میں کوئی نزاع نہیں ہے، اہل حق نے خطرات کے پیش نظر علی الاطلاق ایسے ناموں کو ممنوع قرار دیا ہے، جبکہ معتزلہ نے علی الاطلاق اس کی اجازت دی ہے [1]۔

حرام چیزوں کا ان کے اصل ناموں کے علاوہ دوسرے نام رکھنا:

۲۰- اگر حرام اشیاء کے معروف نام جن سے حرمت سمجھی جاتی ہے چھوڑ کر ان کے ایسے دوسرے نام رکھ لئے جائیں جن سے حرمت نہیں سمجھی جاتی ہے، تو اس نام کے بدلنے سے حرمت زائل نہیں ہوگی، مثلاً اللہ تعالیٰ نے ''خمر'' کو اس نام سے حرام کیا ہے، فرمایا: ''يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ'' [2] (اے ایمان والو! شراب اور جوا اور بت اور پانسے تو بس نری گندی باتیں ہیں شیطان کے کام سو ان سے بچے رہو تاکہ فلاح پاؤ)'' اگر اس کا نام کسی جائز مشروب کے نام پر رکھ دیا جائے تو نام کی تبدیلی سے اس کی حرمت زائل نہ ہوگی، اس لئے کہ علت اور وہ نشہ ہے نئے نام سے ختم نہیں ہوجائے گی، یہ دین کے ساتھ بدترین کھلواڑ اور بہانہ بازی ہے جس سے مرتکب حرام مزید گنہگار ہوگا۔

سنن ابوداؤد میں مالک بن ابی مریم کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس عبدالرحمٰن بن غنم آئے تو ہمارے درمیان ''طلاء'' کا ذکر آ گیا، اس پر انہوں نے کہا کہ مجھ سے ابو مالک الاشعری نے بیان کیا کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے سنا: ''ليشربن ناس من أمتي الخمر، يسمونها بغير اسمها'' [1] (میری امت کے کچھ لوگ ضرور شراب کو دوسرے نام سے پئیں گے)۔ ''طلاء'' کسرہ اور مد کے ساتھ اس شراب کو کہتے ہیں جس کو آگ پر پکا کر دو تہائی حصہ جلا دیا گیا ہو، بعض لوگ خمر کو طلاء کہتے تھے، اور حضور کے جملہ ''يسمونها بغير اسمها'' کا مطلب یہ ہے کہ لوگ اس کا اصل نام چھپا کر اس کو جائز مشروب کا نام دیں گے، مثلاً شہد کا پانی، مکئی کا پانی وغیرہ، اور یہ گمان کریں گے کہ یہ حرام نہیں ہے، اس لئے کہ یہ انگور یا کھجور سے تیار نہیں ہوئی ہے، ایسے لوگ جھوٹے ہیں، اس لئے کہ ہر نشہ آور چیز حرام ہے، مدار نشہ آور چیز کی حرمت پر ہے، یہی وجہ ہے کہ ''کافی'' کے دانے سے تیار کردہ قہوہ جس میں زیادہ پینے پر بھی نشہ نہ ہو نقصان دہ نہیں ہے، گرچہ قہوہ خمر کا ہی ایک نام ہے، اس لئے اعتبار نام کا نہیں مسمی کا ہے [2]۔

سوم: تسمیہ، عقود میں تحدید عوض کے معنی میں:

۲۱- اس معنی کی مثال فقہاء کے یہاں ''مہر'' ہے، اس لئے کہ عقد

---

(۱) روح المعانی ۹/ ۱۲۱۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۰۔

---

(۱) حدیث: ''ليشربن ناس ...... '' کی روایت احمد، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے ابو مالک الاشعری سے مرفوعا کی ہے اس کی سند میں کلام ہے البتہ ابن حجر نے الفتح میں اس کے اچھے شواہد ذکر کئے ہیں (عون المعبود ۳/ ۳۷۹ طبع الہند)، سنن ابن ماجہ (۲/ ۱۳۳۳ طبع عیسی الحلبی)، مسند احمد بن حنبل (۵/ ۳۴۲ طبع المیمنیہ)، فتح الباری (۱۰/ ۵۱، ۵۲ طبع السلفیہ)۔

(۲) عون المعبود ۳/ ۳۷۹، بدائع الصنائع ۴/ ۲۷۷، مواہب الجلیل ۳/ ۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۹۳، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۷۵، کشاف القناع ۵/ ۱۲۹۔

نکاح کے وقت مہر کی تعیین شرط نہیں ہے، اس کے بغیر بھی نکاح صحیح ہوگا، اور دخول یا موت کی صورت میں مہر واجب ہوگا۔

اس کی ایک مثال اجرت بھی ہے، اس لئے کہ جمہور اس میں وہی شرط لگاتے ہیں جو بیع کے ثمن میں لگاتے ہیں، اس لئے اجرت کا معلوم ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "من استأجر أجيرا فليعلمه أجره"[1] (جو شخص کسی اجیر سے اجرت کا معاملہ کرے تو چاہئے کہ اس کی اجرت اس کو بتادے)، اگر اجرت ذمہ میں ثابت دین ہو اور اس کا ذمہ میں ثابت ہونا صحیح ہو تو اس کی جنس، نوعیت، صفت اور مقدار کا بیان کردینا ضروری ہے، اگر اجرت میں ایسی جہالت ہو جو نزاع کا باعث بن سکتی ہو تو عقد فاسد ہوجائے گا، اور منافع مطلوبہ حاصل ہونے کے بعد اجرت مثل واجب ہوگی[2]۔

اس کی مثال "ثمن" بھی ہے، اس لئے کہ بیع کے جواز کے لئے بوقت عقد ثمن کی تعیین باتفاق فقہاء واجب ہے[3]، اسی تفصیل کے مطابق جو "ثمن اور بیع" کی اصطلاحات کے تحت مذکور ہیں۔

چہارم: تسمیہ بمقابلۂ ابہام، نام کے ذریعہ تعیین کے معنی میں:

۲۲ – اس کی مثال ہے: گواہوں کی تعیین یا ان کے ناموں کو چھوڑ دینا، تا کہ ان کی عدالت ثابت کی جاسکے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ گواہوں کی تعیین، اور ان کے نسب، حلیہ، خاندان، مقام اور بازار وغیرہ امور کی وضاحت ضروری ہے، تا کہ ان کی عدالت پر روشنی پڑسکے۔

مالکیہ کے نزدیک کوئی بھی شخص دوسرے کی تعدیل کرسکتا ہے، چاہے اس کا نام، اس کی مشہور کنیت یا لقب نہ جانے، اور چاہے سبب عدالت کا ذکر نہ کرے، اس لئے کہ عدالت کے اسباب بہت ہیں، برخلاف جرح کے (کہ اس کے اسباب محدود ہیں)[1]۔

---

(۱) حدیث: "من استأجر ......" کی روایت بیہقی (۶/ ۱۲۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے مرفوعا کی ہے بیہقی نے ابراہیم نخعی اور ابوسعید کے درمیان ارسال کی بناپر اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۲) دیکھئے "اِجارہ" کی اصطلاح اور "اجرت" پر کی گئی بحث (الموسوعۃ الفقہیہ ۱/ ۲۶۳ طبع اول)۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۲۲، الدسوقی ۳/ ۱۵، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶، کشاف القناع ۳/ ۱۷۳۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۷۳، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۶۸، ۱۶۹، کشاف القناع ۶/ ۳۵۳، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۲/ ۳۱۹۔

تسنیم

تعریف:

۱- لغت میں ''تسنیم'' کا معنی ہے: کسی چیز کو اٹھانا اور بلند کرنا، ''سنم الإناء'' اس وقت بولتے ہیں جب برتن کو اس قدر بھر دیا جائے کہ دانہ اس کے اوپر کوہان کی طرح اٹھ جائے، ہر وہ شیٔ جو کسی دوسری شیٔ کے اوپر اٹھ جائے تو اس کے لئے بولتے ہیں: ''تسنمه''۔

''**سنام البعير والناقة**'' اونٹ یا اونٹنی کی پشت کے اوپری حصے (یعنی کوہان) کو کہتے ہیں، اس کی جمع ''**أسنمة**'' ہے، حدیث میں ہے: ''**نساء علیٰ رء وسهن كأسنمة البخت**''[1] (ان عورتوں کے سروں پر بختی اونٹ کے کوہانوں کی طرح تھا)۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''وَ مِزَاجُهٗ مِنْ تَسْنِيْمٍ''[2] (اور اس کی آمیزش تسنیم سے ہوگی)، علماء کہتے ہیں کہ تسنیم جنت میں ایک چشمہ ہے، اس کا نام ''تسنیم'' اس لئے رکھا گیا کہ یہ بالا خانوں اور محلوں کے اوپر بہتا ہے[3]۔

فقہاء کی اصطلاح میں تسنیم کا معنی ہے: قبر کو زمین سے ایک بالشت کے بقدر یا کچھ زیادہ اونچا کرنا[4]۔

''النظم المستعذب'' میں ہے کہ تسنیم کے معنی ہیں: قبر کے اوپری حصے کو اونچا کرنا اور اس کے دونوں جانب کو برابر ڈھلوان بنانا، یہ **سنام البعير** (اونٹ کے کوہان) سے ماخوذ ہے[1]۔

اس کے مقابلے میں قبر کو مسطح کرنا استعمال ہوتا ہے، مسطح کا مطلب یہ ہے کہ اسے پھیلا ہوا بنائے اور اس کے تمام حصے برابر ہوں، اور گھر کی چھت کی طرح نہ کوئی حصہ پست ہو اور نہ کوئی بلند[2]۔

اجمالی حکم:

۲- فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قبر کے اوپر ایک بالشت کے بقدر مٹی کو اونچا کرنا مستحب ہے[3] بلکہ تھوڑا سا اضافہ کر دینے میں بھی کچھ حرج نہیں، جیسا کہ فقہاء حنفیہ کا خیال ہے[4] تاکہ پتہ چلے کہ یہ قبر ہے، اور لوگ صاحب قبر کے لئے دعا کریں اور اس کی بے حرمتی سے پرہیز کریں، حضرت جابرؓ سے مروی ہے: ''**أن النبي ﷺ رفع قبره عن الأرض قدر شبر**''[5] (نبی کریم ﷺ کی قبر زمین سے ایک بالشت اونچی بنائی گئی ہے)، القاسم بن محمد سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہؓ سے کہا:

---

(۱) حدیث: "**نساء علی رء وسهن**......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۸۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ مطففین/ ۲۷۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادہ ''سنم''۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۶۱۱، العنایہ بہامش فتح القدیر ۲/ ۱۰۱ طبع دار احیاء التراث العربی۔

---

(۱) النظم المستعذب فی شرح غریب المہذب لابن بطال الرکبی بذیل المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۱۴۵، القواعد الفقہیہ للمجددی البرکتی الرسالۃ الرابعہ/ ص ۲۲۸۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب، الصحاح للجوہری۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۶، الاختیار لشرح المختار ۱/ ۹۶ طبع دار المعرفہ، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۱، الشرح الکبیر ۱/ ۴۱۸، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۱۴۵، شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۱/ ۳۲۷۔

(۴) العنایہ بہامش فتح القدیر ۲/ ۱۰۱، مراقی الفلاح/ ص ۳۳۵۔

(۵) حدیث: "**عن جابر أن النبي ﷺ رفع قبره**......'' کی روایت بیہقی (۳/ ۴۱۰ طبع دار المعرفہ) نے موصولا اور مرسلا کی ہے اور اس کے ارسال کو ترجیح دی ہے، الزیلعی نے نصب الرایہ (۲/ ۳۰۳) میں اس کو ابن حبان کی صحیح کی طرف منسوب کیا ہے۔

"اکشفي لي عن قبر النبي ﷺ وصاحبيه، فكشفت عن ثلاثة قبور، لا مشرفة ولا لاطئة، مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء"[1] (آپ میرے لئے نبی کریم ﷺ اور آپ کے دونوں ساتھیوں کی قبروں سے پردہ ہٹائیے، تو انہوں نے تینوں قبروں سے پردہ ہٹایا، وہ نہ بہت اونچی تھیں اور نہ زمین پر چپکی ہوئی، ان پر وادی کے سرخ سنگریزے بچھے ہوئے تھے)۔

علماء کا اس امر میں اختلاف ہے کہ قبر کوہان نما بنانی چاہئے یا مسطح؟ حنفیہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ قبر کو اونٹ کے کوہان کی طرح بنانا مستحب ہے، اس لئے کہ بخاری میں سفیان التمار کی روایت ہے، وہ کہتے ہیں: "أنه رأى قبر النبي ﷺ مسنما"[2] (انہوں نے نبی کریم ﷺ کی قبر کوہان نما دیکھی)، حضرت حسن سے بھی اسی طرح منقول ہے، ابراہیم نخعی سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "أخبرني من رأى قبر النبي ﷺ وقبر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أنها مسنمة عليها فلق مدر بيض"[3] (مجھے اس شخص نے خبر دی جس نے نبی کریم ﷺ کی قبر اطہر اور حضرات شیخین کی قبریں دیکھی تھیں کہ وہ کوہان نما تھیں اور ان پر مٹی کے ڈلے پڑے ہوئے تھے)، حضرت سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے: "أن جبريل عليه السلام صلى بالملائكة على آدم وجعل قبره مسنما"[1] (حضرت جبرئیل نے حضرت آدم کے جنازے کی نماز فرشتوں کو پڑھائی اور ان کی قبر کوہان نما بنائی)۔

قبر کو مسطح بنانا ان فقہاء کے نزدیک مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ اہل دنیا کی عمارتوں کے مشابہ ہے، نیز اس میں اہل بدعت کے شعار کی بھی مشابہت ہے، اس لئے یہ ان کے نزدیک مکروہ ہے، دوسرے اس لئے بھی کہ روایت میں آیا ہے: "أن النبي ﷺ نهى عن تربيع القبور"[2] (نبی کریم ﷺ نے قبروں کو چوکور بنانے سے منع فرمایا)۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ قبر کو چوکور اور مسطح بنانا مستحب ہے، اور کوہان نما کے مقابلے میں یہ افضل ہے، روایت میں آیا ہے: "أن إبراهيم ابن النبي ﷺ لما توفي جعل رسول الله ﷺ قبره مسطحا"[3] (فرزند رسول ﷺ حضرت ابراہیم کی جب

---

(۱) حدیث: "عن القاسم بن محمد قال لعائشة "اکشفي لي عن قبر......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۴۹، ۳۲۲۰ طبع عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۳۶۹ طبع الکتاب العربی) نے کی ہے حاکم نے اس حدیث کو صحیح الاسناد کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث: عن سفیان التمار أنه "رأى قبر النبي ﷺ مسنما" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۲۵۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أخبرني من رأى قبر النبي ﷺ......" کی روایت محمد بن الحسن الشیبانی نے کتاب الآثار (ص ۸۰) میں کی ہے علامہ تھانوی نے إعلاء السنن (۸/ ۲۷۱) میں لکھا ہے کہ اس روایت میں ایک راوی مجہول ہے۔

---

(۱) حدیث: "أن جبريل عليه السلام صلى بالملائكة على آدم......" کی روایت دار قطنی (۲/ ۷۱ طبع المدنی) نے کی ہے اس کی سند میں ایک راوی عبدالرحمن بن مالک بن مغول ہیں دار قطنی کہتے ہیں کہ یہ متروک ہیں ان پر کلام کے لئے دیکھئے: (الکامل لابن عدی ۴/ ۱۵۹۸ طبع دار الفکر)۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۶۰۱، فتح القدیر ۲/ ۱۰۰، ۱۰۲ طبع دار احیاء التراث العربی، الاختیار شرح المختار ۱/ ۹۶ شائع کردہ دار المعرفہ، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۶، مراقی الفلاح رص ۳۳۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۱، الشرح الکبیر ۱/ ۴۱۸، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۲/ ۲۴۲، کشاف القناع ۲/ ۱۳۸ طبع النصر الحدیثہ، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۰۵ طبع ریاض الحدیثہ۔ اور حدیث "نهى عن تربيع......" الزیلعی (نصب الرایہ ۱/ ۳۰۳) نے اسے ذکر کیا ہے اور اسے کتاب الآثار لمحمد بن الحسن الشیبانی کی طرف منسوب کیا ہے اور اس پر کوئی کلام نہیں کیا ہے۔

(۳) حدیث: "أن إبراهيم بن النبي ﷺ......" اس معنی کی ایک روایت امام شافعی نے ذکر کی ہے: "أن النبي ﷺ رش على قبر ابنه إبراهيم ووضع عليه حصباء" (۱/ ۲۱۵ طبع دار الکتب الملکیۃ المصریہ) الفاظ

وفات ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے ان کی قبر مسطح بنوائی)۔

یہ حضرت علیؓ کے اس قول کے خلاف نہیں ہے: "أمرني رسول الله ﷺ أن لا تدع تمثالا إلا طمسته، ولا قبرا مشرفا إلا سويته"[1] (مجھے رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا کہ کوئی مجسمہ نہ چھوڑو بلکہ اس کو مٹادو اور نہ کسی اونچی قبر کو چھوڑو بلکہ اس کو بھی برابر کردو)، اس لئے کہ اس کا معنی یہ نہیں ہے کہ قبروں کو زمین کے برابر کردو، بلکہ معنی یہ ہے کہ ان کو مسطح بنادو، اس طرح تمام روایات میں انطباق پیدا ہوجاتا ہے[2]۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مسلمان کو دار الاسلام میں دفن کیا جائے۔

۳- لیکن اگر مسلمان کو دار الاسلام کے علاوہ کافروں کے علاقہ میں یا دار الحرب میں دفن کیا جائے، اور اس کو دار الاسلام منتقل کرنا مشکل ہو تو بہتر یہ ہے کہ اس کی قبر زمین کے برابر کردی جائے، قبر کو کوہان نما بنانے اور ظاہر کرنے کے مقابلے میں اس کو پوشیدہ رکھنا زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ اندیشہ ہے کہ کفار قبر کھود کر لاش نکال لیں اور اس کا مثلہ کردیں، اس لئے قبر کے اخفاء میں لاش کے تحفظ کا زیادہ امکان ہے، اذرعی نے اس میں ان مقامات کا بھی اضافہ کیا ہے جہاں کفن کی چوری یا کسی عداوت وغیرہ کی بنیاد پر قبر کھود دیئے جانے کا اندیشہ ہو[1]۔

قبر سے متعلق باقی احکام کے لئے دیکھئے: ''قبر'' کی اصطلاح۔

تسوّک

دیکھئے: ''استیاک''۔

تسوّل

دیکھئے: ''شحاذۃ''۔

= انہی کے ہیں، نیز اسے بیہقی (۳/ ۴۱۱ طبع دار المعرفۃ) نے نقل کیا ہے حافظ التلخیص الحبیر میں کہتے ہیں کہ اس کے رجال ارسال کے باوجود ثقہ ہیں (۲/ ۱۳۳ طبع المدنی) امام شافعی کی سند میں ابراہیم بن محمد ہیں ان کے بارے میں حافظ کہتے ہیں کہ وہ متروک ہیں (التقریب ۱/ ۴۲ طبع المکتبۃ العلمیہ)۔

(۱) حدیث: "أن لا تدع تمثالا إلا......" کی روایت مسلم (۲/ ۶۶۶ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۱/ ۳۲۷، ۳۲۸، شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۱۴۵۔

(۱) شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۱/ ۳۲۸ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ، کشاف القناع ۲/ ۱۳۸ طبع النصر الحدیثہ۔

تسوید

تعریف:

۱- ''تسوید'' سوّد کا مصدر ہے، بولتے ہیں: "سود تسویداً"، ''تسوید'' سیاہ رنگ میں رنگنے کے معنی میں آتا ہے، یہ ''بیاض'' (سفیدی) کی ضد ہے، بولتے ہیں: "سود الشیء" اس نے اس چیز کو سیاہ بنادیا۔

اور ''تسوید'' سیادة سے بھی ہے، اس وقت اس کا معنی ہوگا: شرافت وعزت دینا، بولتے ہیں: ''سوده قومه تسویداً'' اس کی قوم نے اس کو اپنا سردار بنایا۔

''المصباح'' میں ہے: '' ساد یسود سیادة''، اس کا اسم ''سؤدد'' ہے، یہ مجد وشرف کے معنی میں ہے، مرد کو ''سید'' اور عورت کو ''سیدہ'' کہتے ہیں۔

سید جماعت کے ذمہ دار کو کہتے ہیں، اس کی طرف منسوب کرکے کہا جاتا ہے: ''سید القوم'' قوم کا سردار، اور چونکہ متولی جماعت کے لئے مہذب النفس ہونا شرط ہے، اسی وجہ سے جو شخص ذاتی طور پر شریف ومہذب ہو اس کو سید کہتے ہیں۔

سید کا اطلاق رب، مالک، حلیم، اپنی قوم کی تکلیفیں اٹھانے والے، شوہر، رئیس اور پیشوا شخص پر بھی ہوتا ہے۔

تسوید ایک قسم کے علاج کے لئے بھی آتا ہے، ''اللسان'' میں ابوعبید سے نقل کیا گیا ہے کہ جب بال کا بوسیدہ کمبل پتلا ہوجاتا ہے، تو اس سے اونٹ کے زخموں کا علاج کیا جاتا ہے، اس موقع پر بولتے ہیں: ''سود الإبل تسویداً''[۱]۔

فقہاء کی اصطلاح میں تسوید سے بالعموم پہلے دونوں معانی مراد ہوتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تبییض:

۲- تبییض، بیّض کا مصدر ہے، بولتے ہیں، ''بیض الشیء'' اس نے اس چیز کو سفید بنایا: ''سوّده'' کی ضد ہے۔

بیاض ''سواد'' کی ضد ہے، اور ''بیّاض'' اس شخص کو کہتے ہیں جو کپڑوں کو اجلا کرتا ہے۔

مبیّضة: سفیدی والے لوگ، یہ ''ثنویہ'' کا ایک فرقہ ہے جو عباسیوں کے فرقہ مسودہ کی مخالفت میں اپنے کپڑوں کو سفید رکھتا ہے اور اسی بنا پر ان کو اس نام سے پکارا جاتا ہے[۲]۔

ب- تعظیم:

۳- تعظیم، عظّم کا مصدر ہے، بولتے ہیں: ''عظمهٗ تعظیماً'' اس نے اس کو بڑا اور صاحب شان بنایا، ''تعظیم'' وصف اور کیفیت کے لحاظ سے ہوتی ہے، اس کے بالمقابل ان دونوں میں مقام ومرتبہ کے لحاظ سے ''تحقیر'' کا لفظ آتا ہے[۳]۔

ج- تفضیل:

۴- تفضیل '' فضّل'' کا مصدر ہے، بولتے ہیں: ''فضلتهٗ علی

---

(۱) المصباح المنیر ۱/ ۲۹۴، لسان العرب ۲/ ۲۳۵، ۲۳۶، تاج العروس ۲/ ۳۸۴، ۳۸۶، المفردات فی غریب القرآن/ص ۲۴۷۔

(۲) القاموس المحیط، لسان العرب۔

(۳) القاموس المحیط، لسان العرب، المصباح المنیر، الکلیات ۱/ ۹۵۔

غیرہ تفضیلاً" یعنی میں نے اس کو دوسروں سے افضل قرار دیا، "فضلہ" یعنی اس نے اس کی برتری ثابت کی، "تفضیل" تسوید بمعنی سیادت سے کمتر ہے، مگر اس کا ایک ذریعہ وراستہ ہے [1]۔

د- تکریم:

۵- تکریم کا معنی یہ ہے کہ انسان کو ایسا نفع پہنچایا جائے جس میں کوئی کمی واقع نہ ہو یا یہ کہ انسان ایسا بنادیا جائے کہ اس کو عمدہ اور نفیس چیزیں ملیں۔

یہ "کرّم" کا مصدر ہے، بولتے ہیں: "کرمہ تکریما" یعنی اس نے اس کو عظمت وپاکیزگی سے سرفراز کیا۔

"اکرام" اور تکریم کے معنی ایک ہیں، اور "کرم" لؤم (کمینہ پن) کی ضد ہے [۲]۔

شرعی حکم:

۶- معنی کے فرق اور فقہی بحث کے لحاظ سے تسوید کے احکام مختلف ہیں۔

تسوید بمعنی سیادت کے احکام کی بحث درج ذیل مواقع پر آتی ہے: نماز اور خارج نماز میں نبی ﷺ کو سیدنا کہہ کر پکارنا، غیر نبی کو سید کہنا، اور منافق کو سید کہنا۔

اور تسوید بمعنی سیاہ رنگ سے رنگنا، کے احکام سے بحث ان مواقع پر آتی ہے: تعزیر، خضاب، حداد، تعزیت، لباس، عمامہ اور میج کا بال۔

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر، لسان العرب، المفردات فی غریب القرآن مادۂ "فضل"۔

(۲) القاموس المحیط، المصباح المنیر، لسان العرب، المفردات فی غریب القرآن مادۂ "کرم"۔

(اول)

تسوید بمعنی سیادت

نبی کریم ﷺ کو سید کہنا:

نبی کریم ﷺ کو نماز کے اندر یا باہر "سیدنا" کہنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

الف- اندرون نماز:

۷- کتب حدیث وفقہ میں درود ابراہیمی کے جو الفاظ نبی کریم ﷺ سے منقول ہیں، ان میں کہیں حضور کے نام سے قبل "سیدنا" کا ذکر نہیں ہے، پھر لفظ "سیدنا" کا اضافہ کرنے کا حکم کیا ہوگا، تو جو لوگ زیادتی کے قائل نہیں ہیں، ان کا خیال ہے کہ نبی کریم ﷺ سے منقول الفاظ کا التزام ضروری ہے، اس لئے کہ یہی اصل اتباع ہے کہ حضور ﷺ سے منقول اوراد و اذکار مثلاً اذان، اقامت، تشہد اور درود ابراہیمی میں اپنی جانب سے کوئی اضافہ نہ کیا جائے۔

البتہ نماز میں تشہد کے بعد درود ابراہیمی میں خاص طور پر لفظ "سیدنا" کے اضافہ کو بعض فقہاء متاخرین نے مستحب قرار دیا ہے، مثلاً شافعیہ میں عز بن عبد السلام، الرملی اور القلیوبی اور الشرقاوی، حنفیہ میں حصکفی اور ابن عابدین نے رملی شافعی کی اتباع میں، اسی طرح مالکیہ میں النفراوی نے بھی اس کے استحباب کی صراحت کی ہے۔

ان فقہاء کا کہنا ہے کہ یہ ادب کے قبیل سے ہے اور ادب کی رعایت تعمیل حکم سے بہتر ہے جیسا کہ عز بن عبد السلام نے کہا ہے [1]۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۳۴۵، الفواکہ الدوانی علی رسالۃ القیروانی ۲/ ۶۴، القلیوبی ۱/ ۱۶۷، شرح الروض ۱/ ۱۶۶، حاشیۃ الشرقاوی علی تحفۃ الطلاب ۱/ ۲۱، ۱۹۳، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، نیل الأوطار ۲/ ۳۲۶، القول البدیع فی الصلاۃ علی الحبیب الشفیع رص ۱۰۱، الفتاوی ابن حجر

ب-خارج نماز:

۸- نبی کریم ﷺ کے لئے سیادت کے ثبوت اور سیادت میں آپ کے علَم (ومتاز) ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے، شرقاوی کہتے ہیں کہ لفظ "سیدنا" حضور ﷺ کے لئے علَم کی حیثیت رکھتا ہے۔

اس کے باوجود بعض علماء نے اس سے اختلاف کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ لفظ "سید" کا اطلاق ذات باری تعالیٰ کے سوا کسی پر نہیں ہوگا، اس لئے کہ ابونضرہ عن مطرف کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میرے والد نے بیان کیا: **"انطلقت في وفد بني عامر إلى النبي ﷺ فقلنا: "أنت سيدنا" فقال: السيد الله تبارك وتعالى. قلنا: وأفضلنا فضلا وأعظمنا طولا، قال: قولوا بقولكم أو بعض قولكم، ولا يسخر بكم الشيطان"**[1] (میں بنوعامر کے وفد کے ساتھ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو ہم نے عرض کیا: آپ ہمارے سید ہیں، تو آپ نے فرمایا: سید تو اللہ تعالیٰ ہے، پھر ہم نے کہا کہ آپ ہم میں سب سے افضل اور سب سے زیادہ صاحب عظمت ہیں، تو آپ نے ارشاد فرمایا: وہی کہو جو کہتے ہو (راوی کو شک ہے کہ حضور نے "**قولکم**" فرمایا یا "**بعض قولکم**" فرمایا یعنی مجھے اپنا نبی اور رسول کہو اور بس)، اور شیطان تمہارا مذاق نہ بنادے)، ایک دوسری حدیث میں ہے: **"جاء رجل فقال: أنت سيد قريش، فقال ﷺ: السيد الله"**[2] (ایک شخص نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا: آپ قریش کے

= العسقلانی، **"إصلاح المساجد من البدع والعوائد"** للقاسمی سے نقل کرتے ہوئے (۱۳۰ طبع مجمع المکتب الاسلامی)۔

(۱) حدیث: **"قولوا بقولكم أو بعض قولكم....."** کی روایت ابوداؤد (۵/۱۵۵ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۵/۱۷۹ طبع السلفیہ) میں لکھا ہے: اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۲) حدیث: **"السيد الله"** کی روایت احمد (۴/۲۴ طبع المیمنیہ) نے مطرف بن عبداللہ بن الشخیر سے کی ہے اس کی سند صحیح ہے۔

سردار ہیں، تو حضور ﷺ نے فرمایا: سردار تو اللہ ہے)۔

ابن الاثیر "النہایہ" میں فرماتے ہیں: یعنی اللہ ہی کی ذات سیادت کی مستحق ہے، گویا حضور نے ناپسند کیا کہ آپ کے سامنے آپ کی تعریف کی جائے، آپ نے تواضع کو پسند فرمایا، اور یہی مطلب ہے مذکورہ بالا حدیث کے اس ٹکڑے کا کہ جب لوگوں نے کہا: آپ ہمارے سید ہیں تو حضور نے فرمایا: **"قولوا بقولكم"** یعنی مجھے نبی اور رسول کہہ کر پکارو جیسا کہ اللہ نے میرا نام رکھا ہے، اور مجھے سید نہ کہو جیسا کہ تم اپنے رئیسوں کو کہتے ہو، اس لئے کہ میں ان لوگوں کی طرح نہیں ہوں جو اسباب دنیا کے ذریعہ سیادت حاصل کرتے ہیں۔

ابن مفلح نے اس میں یہ اضافہ کیا ہے کہ سید کا اطلاق رب، مالک، شریف، فاضل، حکیم، قوم کی اذیتیں سہنے والے، شوہر، رئیس اور پیشوا پر ہوتا ہے۔

ابومنصور کہتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے اپنے سامنے اپنی تعریف کو ناپسند فرمایا اور تواضع کو اختیار فرمایا، اور سیادت کو تمام مخلوقات کے آقا کے لئے خاص کردیا، مگر یہ اس روایت سے متعارض نہیں ہے جس میں حضور ﷺ نے حضرت سعد بن معاذؓ کے بارے میں ان کے قبیلۂ انصار سے فرمایا: **"قوموا إلى سيدكم"**[1] (اپنے سردار کے لئے اٹھو) آپ کا مطلب یہ تھا کہ سعد بن معاذ تم میں سب سے افضل واکرم شخص ہیں، اللہ کے لئے "سید" کہنے کا معنی ہے کہ وہ ساری مخلوقات کا مالک ہے، اور ساری مخلوقات اس کی غلام ہے (اس معنی میں سید کا اطلاق غیر اللہ پر نہیں کیا جاسکتا)۔

اسی طرح حضور ﷺ نے اپنے بارے میں فرمایا: **"أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر"**[2] (میں روز قیامت تمام اولاد

(۱) حدیث: **"قوموا إلى سيدكم"** کی روایت بخاری (الفتح ۶/۱۶۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: **"أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر"** کی روایت مسلم

آدم کا سردار ہوں گا اور مجھے کوئی فخر نہیں)، اس کا مطلب یہ ہے کہ حضور ﷺ پہلے شفیع ہوں گے اور سب سے پہلے آپ کے لئے جنت کا دروازہ کھولا جائے گا، یہ ارشاد آپ نے تحدیث نعمت اور اللہ کی جانب سے آپ کو نوازی گئی فضیلتوں اور عظمتوں سے لوگوں کو باخبر کرنے کے لئے فرمایا، تاکہ لوگوں کا ایمان اس کے مطابق ہو، اسی لئے آپ نے اس کے ساتھ ''ولا فخر'' بھی فرمایا کہ یہ فضیلت مجھے اللہ کی عنایت سے حاصل ہوئی ہے، میں نے اپنے طور پر اپنی قوت سے یہ حاصل نہیں کی ہے، اس لئے مجھے اس پر فخر کرنے کا حق نہیں۔

سخاوی کہتے ہیں کہ احتمال ہے کہ حضور ﷺ نے یہ انکار بطور تواضع کیا ہو اور آپ کو اپنے سامنے اپنی تعریف ناپسند ہوئی ہو، یا یہ کہ حضور ﷺ نے اس لئے انکار فرمایا ہو کہ یہ عہد جاہلیت کے سلام وکلام کا ایک طرز تھا، یا یہ کہ مدح وتعریف میں مبالغہ آرائی پر روک لگانے کے لئے آپ نے یہ انکار فرمایا، ورنہ خود آپ سے صحیح طور پر یہ ثابت ہے کہ آپ نے اپنے بارے میں ارشاد فرمایا: ''أنا سید ولد آدم'' (میں اولاد آدم کا سردار ہوں)، اور حضرت حسن کے بارے میں ارشاد فرمایا: ''إن ابني هذا سید''[1] (بیشک میرا یہ بیٹا سردار ہے) اس کے علاوہ ''عمل الیوم واللیلہ'' میں نسائی کی ایک حدیث میں حضرت سہل بن حنیف کا حضرت نبی کریم ﷺ کو ''یا سیدی'' کہہ کر پکارنا وارد ہوا ہے، حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے: ''اللهم صل علی سید المرسلین'' (اے اللہ! تمام رسولوں کے سردار پر رحمت نازل فرما)، مذکورہ روایات وآثار سے واضح اور مضبوط طور پر ثابت ہوتا ہے کہ فی نفسہ حضور کو ''سید'' کہنا جائز ہے، اور جو اس کا

= (۸۴/۳ا۷ طبع الحلبی) نے کی ہے مگر مسلم میں ''ولا فخر'' کا ٹکڑا نہیں ہے یہ ٹکڑا ترمذی میں ہے (۳۰۸/۵ طبع الحلبی)۔

(۱) حدیث: ''إن ابني هذا سید'' آگے آرہی ہے حوالہ وہیں ف/۹ کے تحت آئے گا۔

انکار کرے اس کو مذکورہ بالا حدیث کے علاوہ کوئی دوسری دلیل پیش کرنی چاہئے، اس لئے کہ مذکورہ احتمالات کے ہوتے ہوئے مذکورہ حدیث سے استدلال درست نہیں رہا[1]۔

نبی کریم ﷺ کے علاوہ کسی دوسرے کو سید کہنا:

۹ - نبی کریم ﷺ کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے لفظ سید کا اطلاق جائز ہے یا نہیں، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کا مذہب ہے کہ جائز ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ حضرت یحیی علیہ السلام کے لئے خداوند تعالی کا ارشاد ہے: ''وَ سَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ''[2] (اور مقتدا ہوں گے اور بڑے ضبط نفس کرنے والے ہوں گے اور نبی ہوں گے صالحین میں سے)، یعنی وہ عفت اور گناہوں سے بچنے کے معاملے میں دوسروں پر فوقیت رکھتے ہیں، نیز قرآن میں ''امرأۃ العزیز'' کے بارے میں ہے: ''وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ''[3] (اور دونوں نے اس کے آقا (یعنی شوہر) کو دروازہ کے پاس پایا)، مراد اس عورت کا شوہر ہے۔

اسی طرح روایت میں آیا ہے: ''أن النبي ﷺ سئل: من السید؟ قال: یوسف بن یعقوب بن إسحاق بن إبراهیم علیهم السلام، قالوا: فما في أمتک من سید؟ قال: بلی، من آتاه الله مالا، ورزق سماحة، فأدی شکره، وقلت شکایته في الناس''[4] (نبی کریم ﷺ سے پوچھا گیا کہ سید کون ہے؟ آپ

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۳۴۵/۱، الفواکہ الدوانی علی رسالۃ القیروانی ۴۶۳/۲، حاشیۃ الشرقاوی علی تحفۃ الطلاب ۲۱/۱، الآداب الشرعیۃ والمنح المرعیۃ ۴۶۴/۳، ۴۶۵، القول البدیع فی الصلاۃ علی الحبیب الشفیع رص ۱۰۱، لسان العرب ۲۲۵/۲۔

(۲) سورۂ آل عمران/۳۹۔

(۳) سورۂ یوسف/۲۵۔

(۴) حدیث: ''سئل من السید؟ قال: یوسف.....'' ہیثمی کہتے ہیں کہ اس کو

نے فرمایا: یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراہیم علیہم السلام، صحابہ نے پوچھا: کیا آپ کی امت میں بھی کوئی سید ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: کیوں نہیں، اللہ نے جسے مال دیا اور دل میں کشادگی عطا فرمائی، پھر اس نے اللہ کا شکر ادا کیا اور لوگوں میں اس کی شکایت کم ہوئی (وہ میری امت کا سید ہے))۔

حضور ﷺ نے انصار اور بنی قریظہ سے فرمایا: "قوموا إلی سیدکم"[1] (اپنے سردار یعنی سعد بن معاذ کے لئے اٹھو)۔

صحیحین میں حضرت حسن بن علیؓ کے بارے میں ارشاد نبوی ہے: "إن ابني هذا سيد، ولعل الله يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين"[2] (میرا یہ بیٹا سردار ہے، اور امید ہے کہ اللہ اس کے ذریعہ مسلمانوں کے دو بڑے گروہوں کے درمیان مصالحت کرائے گا) چنانچہ ایسا ہی ہوا۔

ایک موقع پر حضور ﷺ نے انصار سے دریافت فرمایا: "من سيدكم؟ قالوا: الجد بن قيس على أنا نبخله، قال ﷺ: وأي داء أدوى من البخل"[3] (تمہارا سردار کون ہے؟ انہوں نے عرض کیا: ''جد بن قیس''، بس ایک بات کہ ہم اس کو بخیل سمجھتے ہیں، حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: بخل سے بڑی بیماری کیا ہوسکتی ہے؟)، نیز ارشاد نبوی ہے: ''كل بني آدم سيد فالرجل سيد أهله، والمرأة سيدة بيتها''[1] (ہر انسان سردار ہے، مرد اپنے گھر والوں کا سردار ہے، اور عورت اپنے گھر کی سردار ہے)۔

اسی طرح حضرت ام الدرداءؓ کی یہ حدیث ہے: ''حدثني سيدي أبو الدرداء (مجھ سے میرے سردار ابو الدرداء نے بیان کیا)، حضرت عمرؓ کے اس اثر سے بھی استدلال کیا گیا ہے کہ جب ان سے پوچھا گیا: ''من الذي إلى جانبك، فأجاب: هذا سيد المسلمين أبي بن كعب رضي الله عنه'' (آپ کے بازو میں کون صاحب ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا: یہ مسلمانوں کے سردار حضرت ابی بن کعب ہیں)۔

جمہور کہتے ہیں کہ قرآن یا احادیث متواترہ میں کہیں اس کا ثبوت نہیں ملتا کہ لفظ ''سید'' اسماء خداوندی میں سے ہے اور اللہ پر اس لفظ کا اطلاق (بحیثیت اسم نہیں) بلکہ اس بناپر ہے کہ وہی ساری کائنات کا مالک ہے، اور اس کے سوا اس کا کوئی مالک نہیں، لیکن غیر اللہ پر اس لفظ کا اطلاق اس جامع اور کامل معنی میں نہیں بلکہ محدود اور ناقص معنی میں ہوگا۔

بعض فقہاء کا خیال یہ ہے کہ لفظ ''سید'' کا اطلاق اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے سوا کسی پر نہیں ہوسکتا، جیسا کہ مطرف کی مذکورہ بالا حدیث میں گذر چکا ہے۔

خطابی کہتے ہیں کہ ''السید'' یا ''المولیٰ'' کا بلا اضافت علی الاطلاق استعمال صرف صفات خداوندی کے لئے ہوسکتا ہے۔

بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ لفظ ''سید'' کا اطلاق غلام کے مالک یا مالکہ پر جائز ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''لا يقولن أحدكم: عبدي

= طبرانی نے الاوسط میں روایت کیا ہے اس میں ایک راوی نافع ابوہرمز متروک ہیں (مجمع الزوائد ۸/ ۲۰۲ طبع القدسی)۔

(۱) حدیث: "قوموا إلى سيدكم" کی تخریج فقرہ نمبر ۸ میں گذر چکی۔

(۲) حدیث: "إن ابني هذا سيد، ولعل الله يصلح....." کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۰۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "من سيدكم" کی روایت ابوالشیخ نے الامثال میں حضرت کعب بن مالک سے کی ہے (الفتح ۵/ ۱۷۹ کتاب الامثال طبع السلفیہ)، اور کہا ہے کہ اس سند کے رجال ثقہ ہیں۔

---

(۱) حدیث: "كل بني آدم سيد، فالرجل....." کی روایت ابن عدی نے الکامل (۱۵۲۱/۴ طبع دار الفکر) میں کی ہے اس کی سند حسن ہے۔

وأمتي، ولا يقولن المملوك: ربي وربتي، وليقل المالك: فتاي وفتاتي. وليقل المملوك: سيدي وسيدتي، فإنهم المملوكون، والرب: الله تعالى"[۱] (تم میں کا کوئی میرا بندہ اور میری بندی نہ کہے، اور مملوک میرا رب یا ربّہ نہ کہے، بلکہ مالک کہے: میرا غلام، میری باندی، اور مملوک کہے: میرا سید، اور میری سیدہ، اس لئے کہ وہ مملوک ہیں، اور رب تو خدا تعالیٰ ہے)۔

صاحب عون المعبود فرماتے ہیں کہ بعض اکابر علماء اسی رائے کو اختیار کرتے تھے اور وہ کسی کو "سید" بول کر یا لکھ کر مخاطب کرنا پسند نہیں فرماتے تھے، اور یہ بات اس وقت اور زیادہ اہم بن جاتی ہے جب مخاطب کوئی غیر متقی شخص ہو[۲]۔

سید کہلانے کا مستحق کون ہے؟:

۱۰ - لفظ "سید" سؤدد سے مشتق ہے، اس کا معنی ہے: عزت وشرف، اس کا اطلاق کسی جماعت کے ذمہ دار پر ہوتا ہے، اور اس کی شرط اور شان یہ ہے کہ وہ مہذب النفس اور شریف ہو، اور اس کا اطلاق اس شخص پر بھی ہوتا ہے جو فضل وشرف، عبادت تقویٰ، علم وعقل، پاکیزگی وعفت اور کرم ورأفت وغیرہ میں سے بعض خصال خیر کا حامل ہو۔

منافق پر سید کا اطلاق:

۱۱ - منافق کو مذکورہ خصال وعادات میں سے کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا، وہ جھوٹا، دھوکہ باز اور خائن ہوتا ہے، اس کا باطن اس کے ظاہر کے موافق نہیں ہوتا، اور عقیدہ میں اپنے کفر کو چھپاتا ہے، اور اسلام کا اظہار کرتا ہے، منافق کو سید کہنے سے منع کیا گیا ہے، حضرت عبداللہ بن بریدہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "لا تقولوا للمنافق سيد[۱] فإنه إن يك سيدكم فقد أسخطتم ربكم عزوجل"[۲] (منافق کو سید نہ کہو، اس لئے کہ اگر وہ تمہارا سردار ہوجائے گا تو گویا تم نے اپنے پروردگار کو ناراض کرلیا)، اس لئے کہ سید اس کو کہتے ہیں جو ان بلند اوصاف واسباب کا حامل ہو جو اس کو سیادت کا اہل بنائیں، منافق تو نقائص کا حامل ہوتا ہے، پھر اس کو "سید" کہنا لفظ کا غلط استعمال ہے، اور اس کو اس مقام پر لا کھڑا کرنا ہے جہاں اس کو اللہ تعالیٰ نے نہیں رکھا ہے، جس کی وجہ سے انسان غضب الٰہی کا مستحق بن سکتا ہے، بعض شراح حدیث نے حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر منافق تمہارا سردار بن جائے تو تم پر اس کی اطاعت واجب ہوجائے گی، اور اگر تم اس کی اطاعت نفاق کے معاملے میں کروگے تو اپنے پروردگار کو ناراض کردوگے، ابن الاثیر کہتے ہیں کہ منافق کو سید نہ کہو، اس لئے کہ اگر تمہارا سردار منافق ہوگا تو تمہارا حال اس کے حال سے کمتر اور بدتر ہوگا، اور اللہ تمہارے لئے یہ پسند نہیں کرتا[۳]۔

---

(۱) حدیث: "لا يقولن أحدكم: عبدي وأمتي....." کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۵۷ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اس کی اصل مسلم میں ہے (۴/ ۱۷۶۴ طبع الحلبی)۔

(۲) تفسیر القرطبی ۶/۴، ۷۷، صحیح البخاری ۷/ ۱۳۰ طبع استنبول، عون المعبود ۱۳/ ۳۲۱، ۳۲۲، الکامل فی ضعفاء الرجال ۴/ ۱۵۲۱، حاشیۃ الشرقاوی ۱/ ۲۱، الآداب الشرعیہ ۳/ ۴۶۵، ۴۶۷۔

(۱) بعض روایات میں "سیدا" نصب کے ساتھ آیا ہے۔

(۲) حدیث: "لا تقولوا للمنافق سيد، فإنه....." کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۵۷ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے نووی نے ریاض الصالحین میں اس کو صحیح قرار دیا ہے (ص ۶۰۶ طبع المکتب الاسلامی)۔

(۳) عون المعبود ۱۳/ ۳۲۴، فضل اللہ الصمد فی توضیح الادب المفرد ۲/ ۲۳۰، الآداب الشرعیہ ۳/ ۴۶۵، لسان العرب ۴/ ۲۳۵۔

(دوم)

تسوید بمعنی سیاہ رنگ سے رنگنا:

الف-کالا خضاب لگانا:

۱۲- مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مرد کے لئے کالا خضاب لگانا جہاد کے علاوہ عام حالات میں فی الجملہ مکروہ ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں اس سلسلے میں کچھ تفصیل پائی جاتی ہے:

ابن عابدین کہتے ہیں کہ کالا خضاب غیر جنگی حالات میں مکروہ ہے، ''الذخیرہ'' میں ہے کہ غزوہ وجہاد کے لئے کالا خصاب لگانا تاکہ دشمن کی نگاہ میں ہیبت ناک معلوم ہو، بالاتفاق محمود ہے، اور اگر عورتوں کی نگاہ میں اچھا لگنے کے لئے خضاب لگائے تو مکروہ ہے، عام طور پر مشائخ کی رائے یہی ہے، بعض مشائخ نے اس کو بلا کراہت جائز کہا ہے، امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: جس طرح مجھے یہ پسند ہے کہ عورت میرے لئے زینت کرے، عورت کو بھی یہ پسند ہوگا کہ میں اس کے لئے زینت کروں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ کالا خضاب لگانا دھوکہ دینے کی غرض سے حرام ہے، مثلاً کسی عورت سے نکاح کرنے کے لئے سفید داڑھی میں کالا خضاب لگانا اور اگر جہاد کے لئے ایسا کرے تاکہ دشمن کو جوانی کا وہم ہو تو مستحب ہے، اور بلا وجہ اپنے کو جوان ظاہر کرنے کے لئے ایسا کرنا مکروہ ہے، اور اگر بے مقصد ایسا کرے تو اس میں دو قول ہیں: ایک کراہت کا ہے اور دوسرا جواز کا[1]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ کالا خضاب لگانا فی الجملہ حرام ہے، ان کے یہاں اس سلسلے میں کچھ تفصیل اور اختلاف پایا جاتا ہے، نووی

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۷۱، ۴۸۱، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۵۶، کشاف القناع ۱/ ۷۷، الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۵۱، ۳۵۴۔

''المجموع'' میں کہتے ہیں کہ سر اور داڑھی میں سیاہ خضاب کی مذمت پر سب کا اتفاق ہے، پھر لکھتے ہیں کہ امام غزالی نے ''الاحیاء'' میں، بغوی نے تہذیب میں اور دوسرے کئی اصحاب نے اس کو مکروہ کہا ہے، اور بظاہر ان کی عبارت سے مکروہ تنزیہی معلوم ہوتا ہے، لیکن صحیح بلکہ درست یہ ہے کہ یہ حرام ہے، اور جن لوگوں نے اس کی حرمت کی صراحت کی ہے ان میں صاحب ''الحاوی'' ہیں، انہوں نے ''باب الصلاۃ بالنجاسۃ'' میں اس کی صراحت کی ہے، البتہ انہوں نے جہاد کا استثناء کیا ہے، ''کتاب الاحکام السلطانیہ'' کے آخر میں ہے کہ لوگوں کو سفید بالوں پر سیاہ خضاب لگانے سے محتسب روکے، الا یہ کہ وہ مجاہد ہو، اس کی حرمت کی دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "أتي بأبي قحافة والد أبي بكر الصديق رضي الله عنهما يوم فتح مكة ورأسه ولحيته كالثغامة بياضا[1] فقال رسول الله ﷺ: غيروا هذا، واجتنبوا السواد"[2] (حضرت ابوبکر الصدیقؓ کے والد ماجد حضرت ابو قحافہ فتح مکہ کے دن حضور ﷺ کے پاس لائے گئے، ان کے سر اور داڑھی کے بال ثغامہ کی طرح سفید ہو چکے تھے، تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ان کا رنگ بدل دو، اور سیاہ رنگ سے پرہیز کرو)، حضرت ابن عباس سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "يكون قوم يخضبون في آخر الزمان بالسواد كحواصل الحمام، لا يريحون رائحة الجنة"[3] (آخری زمانے میں کچھ لوگ ہوں گے جو کبوتر کے

---

(۱) الثغامۃ ایک پودا ہے جو نیا دہنۃ پہاڑوں میں ہوتا ہے اور سوکھنے پر سفید ہو جاتا ہے، بڑھاپے کی سفیدی کو اس پودے سے تشبیہ دی جاتی ہے۔

(۲) حدیث: "غيروا هذا......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۶۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "يكون قوم يخضبون في......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۱۹ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس کی سند قوی ہے (الفتح ۱۰/ ۴۹۹ طبع السلفیہ)۔

سیہ کی طرح سیاہ رنگ کا خضاب لگائیں گے، ان کو جنت کی خوشبو بھی میسر نہ ہوگی)، سیاہ خضاب کی ممانعت میں عورت اور مرد کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، یہ ہمارا مذہب ہے، اسحاق بن راہویہ سے نقل کیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک عورت کے لئے اس کی رخصت ہے اگر وہ زینت کی غرض سے شوہر کی پسندیدگی کے لئے لگانا چاہے۔

نووی ''روضۃ الطالبین'' میں رقمطراز ہیں کہ عورت اگر شوہر والی نہ ہوتو اس کے لئے سیاہ رنگ کا خضاب لگانا حرام ہے، اور اگر شوہر والی ہو اور شوہر کی اجازت سے کرے تو مذہب کے مطابق جائز ہے اور بعض لوگوں نے کہا کہ اس میں دو رائیں ہیں، جس طرح کہ عورت کے لئے بال کے جوڑنے میں دو رائیں ہیں۔

رملی کہتے ہیں کہ عورت کے لئے سیاہ رنگ کا خضاب حرام ہے، البتہ اگر شوہر اس کی اجازت دے دے تو جائز ہے، اس لئے کہ عورت کی زینت سے شوہر کی غرض وابستہ ہے جیسا کہ ''الروضہ'' اور اس کی اصل میں ہے اور یہی سب سے بہتر رائے ہے [1]۔

یہ ساری بحث اس صورت میں ہے جبکہ عورت یا مرد بال میں سیاہ رنگ کا خضاب لگائے، رہا بال میں سیاہ رنگ کے علاوہ کسی دوسرے رنگ کا خضاب لگانا مثلاً سرخ، زرد وغیرہ یا بال کے علاوہ جسم کے دوسرے حصوں میں خضاب لگانا مثلاً ہاتھ پاؤں وغیرہ تو ان میں کچھ تفصیلات ہیں جو اپنے محل پر مذکور ہیں۔

حافظ ''الفتح'' میں کہتے ہیں کہ بعض علماء نے سیاہ رنگ کا خضاب لگانے کی علی الاطلاق اجازت دی ہے، جبکہ بعض نے عورتوں کے بجائے صرف مردوں کو اجازت دی ہے۔

اس کی تفصیل ''اختضاب'' کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

(۱) المجموع ۱/ ۲۹۴، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۷۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۳۔

ب-سوگ کے لئے سیاہ لباس پہننا:

۱۳ - جس عورت کے شوہر کا انتقال ہوجائے اس کے لئے باتفاق فقہاء سیاہ لباس پہننا جائز ہے، اس پر واجب نہیں ہے، بلکہ دوسرے رنگ کا لباس پہننا بھی جائز ہے۔

کتنی مدت تک عورت سیاہ لباس پہن سکتی ہے اس میں فقہاء حنفیہ کا اختلاف ہے، بعض حضرات نے کہا کہ یہ مدت تین دن سے متجاوز نہیں ہونی چاہئے، لیکن فقہاء مذہب جن میں ابن عابدین بھی ہیں، انہوں نے اس کو اس صورت پر محمول کیا ہے جبکہ عورت شوہر کی موت کے بعد اظہار افسوس کے لئے کپڑے کو سیاہ رنگ سے رنگے، اور اس کو پہنے، لیکن اگر کوئی کپڑا شوہر کی موت سے قبل ہی سیاہ رنگ کا تھا تو اس کے لئے سوگ کی پوری مدت تک اس کپڑے کا پہننا جائز ہے، حنفیہ نے شوہر کے علاوہ دوسرے کے سوگ کے لئے سیاہ کپڑا پہننے کو ممنوع قرار دیا ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ سوگ منانے والی عورت کے لئے سیاہ کپڑا پہننا جائز ہے، الا یہ کہ عورت بہت گوری ہو، یا یہ کہ سیاہ رنگ اس کی قوم کی روایات میں زینت کے طور پر استعمال کیا جاتا ہو۔

فقہاء شافعیہ میں قلیوبی کا خیال ہے کہ اگر سیاہ لباس عورت کی قوم میں زینت کے طور پر استعمال کرنے کا رواج ہو تو سیاہ لباس پہننا حرام ہے، نووی نے ماوردی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے ''حاوی'' میں ایک رائے یہ ذکر کی ہے کہ سوگ کی حالت میں عورت پر سیاہ کپڑا پہننا لازم ہے [1]۔

ج-تعزیت کے موقعہ پر سیاہ لباس پہننا:

۱۴ - میت پر اظہار غم کے لئے چہرہ سیاہ کرنا باتفاق فقہاء جائز نہیں

(۱) ردالمحتار علی الدرالمختار ۲/ ۶۱۷، ۶۱۹، الشرح الکبیر ۲/ ۴۷۸، الخرشی ۴/ ۱۴۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۹، حاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۵۲، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۰۶، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۲۰، المحلی لابن حزم ۱۰/ ۲۷۶،

ہے، خواہ گھر والے کریں یا تعزیت کرنے والے، اس لئے کہ اس میں جزع وفزع اور قضائے الٰہی سے ناراضگی کا اظہار ہوتا ہے اور اس فعل پر خدا کا غضب نازل ہوتا ہے، اس لئے کہ احادیث میں اس سے ممانعت وارد ہوئی ہے۔

تعزیت کے لئے کپڑوں کو سیاہ کرنا مردوں کے لئے مکروہ ہے، عورتوں کے لئے مضائقہ نہیں، البتہ میت پر اظہار افسوس کے لئے کپڑوں کو سیاہ، یا سیاہی مائل بھورے رنگ[۱] سے رنگنا سابقہ تفصیل کے مطابق جائز نہیں[۲]۔

د- سیاہ لباس اور سیاہ عمامہ استعمال کرنا:

۱۵- حنفیہ کے نزدیک سیاہ کپڑا پہننا مستحب ہے، ابن عابدین کہتے ہیں کہ سیاہ لباس استعمال کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ امام محمد نے ''السیر الکبیر'' کے ''باب الغنائم'' میں ایک حدیث ذکر کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سیاہ کپڑا پہننا مستحب ہے[۳]۔

البتہ سیاہ رنگ سے کپڑا رنگنے اور اس رنگ میں رنگے ہوئے کپڑوں کو پہننے کے بارے میں امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ مضائقہ نہیں[۴]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جمعہ کے امام کے لئے مستحب یہ ہے کہ اپنی ہیئت، عمامہ اور چادر وغیرہ کو بہتر سے بہتر بنانے کی کوشش کرے، اور سیاہ لباس نہ پہننا زیادہ بہتر ہے، الا یہ کہ سلطان یا کسی اور جانب سے

= الروض المعبر ۴/ ۱۲۵۔

(۱) اکہب سیاہی مائل بھورے رنگ کو کہتے ہیں۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۷، ۵/ ۳۳۳، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۵۳، اسنی المطالب ۱/ ۳۳۶، الاقناع ۱/ ۱۸۱، کشاف القناع ۲/ ۱۶۳، مطالب اولی النہی ۱/ ۹۲۵۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۳۰، ابن عابدین ۵/ ۴۸۱۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۲۔

سیاہ لباس کے ترک پر کسی مضرت کا اندیشہ ہو، ابن عبدالسلام اپنے ''فتاوی'' میں کہتے ہیں کہ سیاہ لباس پہننے پر مواظبت کرنا بدعت ہے، البتہ اگر خطیب پر پابندی عائد کردی جائے کہ خطبہ سیاہ لباس ہی میں دینا ہے تو اس پابندی کے مطابق عمل کرے[۱]۔

علماء نے کہا ہے کہ نبی کریم ﷺ سے سفید اور سیاہ دونوں رنگ کا عمامہ باندھنا منقول ہے[۲] لیکن افضل سفید رنگ ہے، اس لئے کہ وہ حدیث صحیح عام ہے جس میں آپ نے سفید رنگ کا لباس پہننے کا حکم فرمایا ہے، پھر یہ حیات وموت دونوں حال میں سب سے بہتر رنگ ہے[۳]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ سیاہ رنگ مباح ہے، چاہے وہ فوج کے لئے ہو، اس لئے کہ حدیث ہے: ''أن النبي ﷺ دخل مكة عام الفتح وعليه عمامة سوداء''[۴] (نبی کریم ﷺ فتح کے سال مکہ میں داخل ہوئے تو آپ کے سر پر سیاہ عمامہ تھا)۔

ھ- سزا کے طور پر چہرہ سیاہ کرنا:

۱۶- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ سزا کے طور پر چہرہ سیاہ کرنا یعنی سزا یافتہ شخص کے چہرے پر کالک پوتنا جائز نہیں ''سخام'' اس

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۲۹، اسنی المطالب ۱/ ۲۶۷، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۱۔

(۲) حدیث: "لبس العمامة البيضاء" محدث شیخ محمد بن جعفر الکتانی اپنی کتاب ''الدعامۃ فی أحکام سنۃ العمامۃ'' (ص ۸۵) میں تحریر فرماتے ہیں کہ میرے علم میں کوئی ایسی حدیث نہیں ہے جس میں نبی کریم ﷺ کے سفید عمامہ باندھنے کی صراحت ہو، ہاں ان کے کلام سے متبادر ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ عام حالات میں سفید لباس کو دوسرے لباسوں کے مقابلے میں پسند فرماتے تھے، بالخصوص جمعہ، عیدین اور اجتماعات کے موقع پر۔

(۳) حاشیۃ الجمل ۵/ ۸۸، ۸۹۔

(۴) کشاف القناع ۱/ ۲۸۶۔

حدیث: "أن النبي ﷺ دخل مكة عام الفتح....." کی روایت مسلم (۲/ ۹۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

سیاہی کو کہتے ہیں جو ہانڈی کے نچلے حصے اور اطراف میں دھوئیں کی کثرت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے[1]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ سزا کے طور پر چہرہ سیاہ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ سزا کی نوعیت اور اس کی مقدار کی تعیین امام کی صوابدید پر **موقوف** ہے، وہ ہر مجرم کے ساتھ اس کے جرم کی مناسبت سے ترتیب وتدریج کی رعایت کرتے ہوئے معاملہ کرے گا، اس لئے اگر امام کمتر سزا کو کافی سزا سمجھ رہا ہو تو وہ اس سے بڑی سزا نہیں دے گا[2]۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۴۵/۱۶، جواہر الإکلیل ۲۲۵/۲۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱۶/۸، أسنی المطالب ۱۶۲/۴، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱۶۳/۵، مطالب أولی النہی ۲۲۳/۶۔

تسویہ

تعریف:

۱- "تسویۃ" کا لغوی معنی ہے: انصاف کرنا، آدھا آدھا کرنا، "جور" یا "ظلم" عدل کی ضد ہیں، "استوی القوم في المال" قوم مال میں برابر ہوگئی، یہ اس وقت بولتے ہیں جب قوم کے کسی فرد کو دوسرے فرد پر مالی برتری حاصل نہ ہو۔

سواء الشيء کے معنی ہیں: شئی کے علاوہ اور شئی کے مانند، یہ اضداد میں سے ہے، "تساوت الأمور" تمام امور ایک طرح کے ہیں، "استوی الشیئان" یا "تساویا" دونوں چیزیں ایک طرح کی ہیں[1]۔

اس کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

قسم:

۲- یہ **قسم الشيء يقسمهٔ قسما** کا مصدر ہے، یعنی حصہ حصہ اور ٹکڑا ٹکڑا کرنا، "قسم" کسی چیز میں انسان کا حصہ، بولتے ہیں: **قسمت الشيء بین الشرکاء**" (میں نے یہ چیز شرکاء کے درمیان برابر تقسیم کردی) اور **أعطیت کل شریک قسمه**"

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(میں نے ہر شریک کو اس کا حصہ دیا)، اسی سے تقسیم ہے[۱]، تقسیم کبھی برابری کے ساتھ ہوتی ہے، اور کبھی کمی بیشی کے ساتھ۔

شرعی حکم:

"تسویہ" کے احکام اس کے متعلقات کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں جس کی تفصیل ذیل میں ہے:

نماز میں تسویۂ صفوف:

۳- علماء کا اتفاق ہے کہ جماعت کی نماز میں صفیں اس طرح سیدھی کرنا کہ صف میں کوئی نمازی کسی سے آگے پیچھے نہ رہے، اور باہم مل کر رہنا کہ صفوں میں خلا باقی نہ رہے، سنت مؤکدہ ہے[۲]، اس لئے کہ بہت سی احادیث میں اس کی ترغیب دی گئی ہے، مثلاً ارشاد نبوی ہے: "سووا صفوفکم، فإن تسویة الصف من تمام الصلاة" (اپنی صفیں درست کرو، اس لئے کہ صف کو درست کرنا تکمیل نماز کا جزء ہے) اور ایک روایت میں ہے: "فإن تسویة الصفوف من إقامة الصلاة"[۳] (صفیں سیدھی کرنا اقامت نماز (یعنی نماز کو مکمل طور پر ادا کرنے) کا جزء ہے)۔

اسی طرح ارشاد ہے: "أقیموا صفوفکم وتراصوا، فإني أراکم من وراء ظهري"[۴] (اپنی صفیں درست کرو اور مل کر رہو، اس لئے کہ میں تم کو اپنے پیچھے بھی دیکھتا ہوں)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ "قسم"۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۸، القوانین الفقہیہ رص ۴۷، سبل السلام ۲/ ۲۹۔
(۳) حدیث: "سووا صفوفکم، فإن تسویة الصف....." اور "فإن تسویة" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۰۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۲۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔
(۴) حدیث: "أقیموا صفوفکم وتراصوا، فإني......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۰۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۲۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

ایک اور موقع پر ارشاد فرمایا: "لتسون صفوفکم أو لیخالفن الله بین وجوهکم"[۱] (تم اپنی صفیں سیدھی کرو، ورنہ اللہ تمہارے اندر اختلاف ڈال دے گا)۔

"تسویۂ صفوف" کے لئے کیا چیزیں ضروری ہیں، اس کے لئے کہ "صلاۃ الجماعۃ" کی اصطلاح دیکھی جاسکتی ہے۔

رکوع میں پیٹھ سیدھی کرنا:

۴- فقہاء کا اتفاق ہے کہ رکوع کا سب سے کامل طریقہ یہ ہے کہ مصلی اس طرح جھکے کہ اس کی پشت اور گردن برابر ہوجائے، دونوں کو اس طرح پھیلائے کہ ایک صحیفہ کی طرح ہوجائے، دونوں پنڈلیاں اور ران کو کھ تک سیدھی کھڑی کردے، اور گھٹنوں کو دہرا نہ کرے کہ پیٹھ کا سدھاپن جاتا رہے[۲]، اس لئے کہ اس کا ثبوت نبی کریم ﷺ سے ہے، ابوحمید الساعدیؓ روایت فرماتے ہیں: "رأیت رسول الله ﷺ إذا کبر جعل یدیه حذو منکبیه، وإذا رکع أمکن یدیه من رکبتیه، ثم هصر ظهره" (میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ جب آپ تکبیر کہتے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں مونڈھوں کے برابر لے جاتے اور جب رکوع فرماتے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں گھٹنوں پر جمادیتے، پھر اپنی پشت مبارک کو پھیلادیتے) اور ایک روایت میں ہے: ثم حنی غیر مقنع رأسه ولا مصوبه"[۳] (پھر آپ جھک جاتے اس طرح کہ نہ آپ کا سر اوپر کو اٹھا ہوتا، نہ آپ اس کو نیچے جھکائے ہوتے)۔

(۱) حدیث: "لتسون صفوفکم أو لیخالفن الله......" کی روایت بخاری (۲/ ۲۰۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۲۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۴۸، تحفۃ المحتاج ۲/ ۶۰، کشف المخدرات رص ۷۱، کفایۃ الاخیار ۱/ ۶۷، سبل السلام ۱/ ۱۶۱۔
(۳) حدیث ابوحمید الساعدیؓ: "رأیت رسول الله ﷺ۔ إذا کبر جعل یدیه حذو......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۰۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

حضرت عائشہؓ روایت فرماتی ہیں: "كان رسول الله ﷺ يفتتح الصلاة بالتكبير"، إلى أن قالت: "وكان إذا ركع لم يشخص رأسه ولم يصوبه، ولكن بين ذلك"[1] (رسول اللہ ﷺ نماز کا آغاز تکبیر سے فرماتے تھے، اور جب آپ رکوع فرماتے تھے تو اپنا سر نہ جھکاتے اور نہ اٹھاتے بلکہ دونوں کے بین بین رکھتے تھے)۔

اپنی نماز خراب کرنے والے کی حدیث میں ہے کہ آپ نے اس سے ارشاد فرمایا: "فإذا ركعت فاجعل راحتيك على ركبتيك، وامدد ظهرك، ومكن ركوعك"[2] (جب رکوع کرو تو اپنی دونوں ہتھیلیاں اپنے دونوں گھٹنوں پر رکھو، اور اپنی پشت پھیلا دو، اور رکوع پورے طور پر کرو)۔

امام بغوی فرماتے ہیں کہ عام علماء کے نزدیک رکوع میں سنت یہ ہے کہ اپنی دونوں ہتھیلیاں اپنے دونوں گھٹنوں پر رکھے، انگلیاں کھلی رکھے، دونوں کہنیاں اپنے پہلو سے الگ رکھے، اور اپنی پشت، گردن اور سر کو برابر رکھے[3]۔

زکاۃ دینے میں آٹھوں اصناف کے درمیان برابری کرنا:

۵- زکاۃ میں آٹھوں اصناف کے درمیان برابری کرنا واجب ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ آٹھوں میں سے کسی ایک صنف پر اکتفا کرنا بھی جائز ہے، اور یہ بھی جائز ہے کہ ایک صنف کے کسی ایک فرد ہی کو پوری زکاۃ دے دی جائے، اس لئے امام پر (اگر وہی تقسیم کر رہا ہو) یا مالک پر لازم نہیں کہ اپنی زکاۃ میں تمام اصناف کو یا کسی ایک صنف کے تمام افراد کو شریک کرے، اس کے دلائل درج ذیل ہیں:

حضور ﷺ نے حضرت معاذ سے ارشاد فرمایا: "أعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم"[1] (ان کو بتاؤ کہ ان پر زکاۃ واجب ہے جو ان کے مال داروں سے لے کر ان کے غرباء کو دی جائے گی)، اس میں پوری زکاۃ فقراء کو دیئے جانے کا حکم دیا گیا ہے، جبکہ فقراء اصناف ثمانیہ میں سے ایک صنف ہیں، اس صنف کے سوا آپ نے دوسری کسی صنف کا ذکر نہیں فرمایا، پھر اس کے بعد آپ کے پاس زکاۃ کا مال آیا تو انہوں نے فقراء کے علاوہ دوسری ایک صنف یعنی مؤلفۃ القلوب میں تقسیم فرما دیا، یعنی سونے کے کچھ ٹکڑے جو حضرت علی بن ابی طالبؓ نے آپ کے پاس یمن سے بھیجے تھے وہ بطور تالیف قلب اقرع بن حابس، عیینہ بن حصن، علقمہ بن علاثہ، اور زید الخیل میں تقسیم فرما دیئے۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ اہل یمن سے صرف زکاۃ لی جاتی تھی، اور سلمہ بن صخر البیاضی کی حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ نے ان کو ان کی قوم کی زکاۃ کے بارے میں ان الفاظ میں حکم فرمایا: "فانطلق إلى صاحب صدقة بني زريق فليدفعها إليك"[2] (بنو زریق کی زکاۃ کے ذمہ دار کے پاس جاؤ، اسے چاہئے کہ تم کو زکاۃ دے) لیکن اس کے باوجود ان فقہاء کی رائے یہ ہے کہ زکاۃ کی تقسیم میں زیادہ ضرورت مند کو مقدم رکھنا افضل ہے، پھر جو اس سے کم

---

(۱) حدیث حضرت عائشہؓ: "كان رسول الله ﷺ يفتتح الصلاة بالتكبير" کی روایت مسلم (۱/ ۳۵۷ طبع عیسی البابی) نے کی ہے۔

(۲) اپنی نماز خراب کرنے والے کی حدیث: "فإذا ركعت فاجعل" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۷۷ طبع السلفیہ) اور احمد (۴/ ۳۴۰ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے الفاظ احمد کے ہیں۔

(۳) شرح السنہ للبغوی ۳/ ۹۴۔

(۱) حدیث معاذؓ: "أعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۲۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۰ طبع عیسی البابی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "فانطلق إلى صاحب......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۶۱ طبع عبید دعاس) اور ترمذی (۳/ ۵۰۳ طبع الحلبی) نے کی ہے ترمذی نے اس حدیث کو حسن کہا ہے حاکم نے بھی اس کی روایت کی ہے (۲/ ۲۰۳) اور کہا ہے کہ یہ روایت مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے۔

ضرورت مند ہو اس کو زکاۃ دی جائے (۱)۔

حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ جب گائے اور بکری وغیرہ جانوروں کی ساری زکاۃ جمع ہو جاتی تھی تو ان میں دودھ کا فائدہ دینے والے جانوروں کو وہ دیکھتے تھے، اور ایک گھر والے کو اتنا دیتے تھے جو ان کو کافی ہو جائے، ایک ایک گھر کو دس دس جانور دیتے اور فرماتے کہ ضرورت کے مطابق عطیہ کافی عطیہ سے بہتر ہے (۲)۔

امام نخعی کا مذہب یہ ہے کہ اگر مال زیادہ ہو اور تمام اصناف کے لئے اس میں گنجائش ہو تو تمام میں تقسیم کیا جائے، اور اگر کم ہو تو کسی ایک صنف کو دینا جائز ہے۔

شافعیہ کا مذہب اور عکرمہ کا قول یہ ہے کہ اگر امام یا اس کا نائب خود ہی زکاۃ کی تقسیم کررہا ہو، تو آٹھوں اصناف میں سے ہر صنف تک زکاۃ پہنچانا واجب ہے، اگر بعض اصناف موجود نہ ہوں تو جو موجود ہوں ان میں تقسیم کی جائے گی، اسی طرح اگر مالک زکاۃ خود اپنی زکاۃ تقسیم کررہا ہو تو عامل کے علاوہ ساتوں اصناف تک زکاۃ پہنچانا واجب ہے، بشرطیکہ شہر میں موجود مستحقین کی تعداد معلوم کی جاسکتی ہو، یعنی ان کی موجودگی اور مکمل تعداد کی تحقیق عادتاً آسان ہو، بصورت دیگر ہر صنف کے تین یا اس سے زائد افراد کو زکاۃ دینا واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے صدقات کی نسبت ان کی طرف صیغۂ جمع کے ساتھ کی ہے، اور جمع کی کم سے کم مقدار تین ہے (۳)۔

۶ - آٹھوں اصناف کو برابر دینا واجب ہے، خواہ امام تقسیم کرے یا مالک، چاہے ان میں بعض لوگ زیادہ ضرورت مند ہوں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو "و" کے ذریعہ جمع فرمایا ہے جس کے معنی شریک

(۱) البدائع ۲/ ۴۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۰، القوانین الفقہیہ رص ۱۱۶، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۶۸، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۳۱۔

(۲) البدائع ۲/ ۴۶۔

(۳) تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۶۹، مغنی المحتاج ۳/ ۱۱۶، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۳۱۔

کرنے کے ہیں، اس لئے اس کا تقاضا ہے کہ وہ سب برابر ہوں (۱)۔

نیز اس لئے بھی کہ ایک شخص نے حضور علیہ السلام سے زکاۃ کا سوال کیا تو آپ نے اس سے فرمایا: "إن الله لم يرض بحكم نبي ولا غيره في الصدقات، حتى حكم هو فيها، فجزأها ثمانية أجزاء، فإن كنت من تلك الأجزاء أعطيتك" (۲) (زکاۃ کے باب میں اللہ تعالیٰ اپنے نبی یا کسی اور کے فیصلے پر راضی نہیں ہوا، یہاں تک کہ اس نے خود فیصلہ فرمایا اور زکاۃ کے مصارف کو آٹھ اجزاء میں تقسیم فرمایا، اگر تم ان میں سے ہو تو میں تم کو دوں گا)۔

۷ - اسی طرح امام پر واجب ہے کہ صنف واحد کے موجود تمام افراد کی ضرورتیں اگر یکساں درجے کی ہوں تو ان کے درمیان تقسیم میں برابری کا معاملہ کرے، اس لئے کہ اس پر سب کو دینا واجب ہے، تو برابری بھی ضروری ہوگی، دوسرے اس لئے کہ وہ مستحقین کا نائب ہے، اس لئے کم وبیش کرنا اس کے لئے جائز نہیں، ہاں اگر ان کی ضرورتیں ایک درجے کی نہ ہوں تو اس پر اس کی رعایت کرنا لازم نہیں ہے۔

مالک پر صنف واحد کے افراد کے درمیان برابری واجب نہیں، اس لئے کہ مختلف ضروریات کا انضباط اس کے لئے ممکن نہیں، البتہ اگر ضروریات برابر ہوں تو تقسیم میں برابری کرنا اس کے لئے بھی مسنون ہے، اور اگر ضروریات ایک درجے کی نہ ہوں تو اس کے لحاظ

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "إن الله لم يرض بحكم نبي......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۸۱ طبع عبید دعاس) نے کی ہے، ہیثمی کہتے ہیں کہ اس میں ایک راوی عبدالرحمن بن زیاد بن انعم ہیں جو ضعیف ہیں، مگر احمد بن صالح نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے اور ان پر کلام کرنے والوں کی تردید کی ہے، اس روایت کے بقیہ رجال ثقہ ہیں (مجمع الزوائد ۵/ ۲۰۳ طبع دار الکتاب العربی) سیوطی نے اس کو ضعیف کہا ہے (فیض القدیر ۲/ ۲۵۳ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

سے تقسیم میں بھی فرق کرنا مستحب ہے[1]۔

بیویوں کے درمیان باری میں برابری کا معاملہ:

۸ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ بیویوں کے درمیان باری مقرر کرنا مرد پر واجب ہے، چاہے مرد مریض ہو یا مجبوب یا نامرد، اس لئے کہ باری کا مقصد اُنس بھی ہے اور یہ اس شخص سے بھی حاصل ہوتا ہے جو وطی نہ کرسکتا ہو، حضرت عائشہؓ روایت کرتی ہیں: "أن رسول الله ﷺ لما كان في مرضه جعل يدور على نسائه، ويقول: أين أنا غدا؟ أين أنا غدا؟"[2] (رسول اللہ ﷺ جب مرض میں مبتلا تھے تو اپنی بیویوں کے پاس باری باری وقت گذارتے تھے اور دریافت فرماتے کہ کل میں کہاں رہوں گا؟ کل میں کہاں رہوں گا؟)۔

مریضہ، حیض اور نفاس میں مبتلا، ایسی بیماری میں مبتلا جس سے مباشرت ممکن نہ ہو، محرمہ، جس عورت سے ایلا یا ظہار کیا ہو، جوان، بوڑھی، پرانی اور نئی سب کے لئے باری مقرر کرے گا[3]۔

اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً الآية"[4] (لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم عدل نہ کرسکو گے تو پھر ایک ہی پر بس کرو)۔

نیز روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ باری میں ازواج کے درمیان برابری کرتے تھے اور فرماتے تھے: "اللهم هذا قسمي فيما أملك، فلا تؤاخذني فيما تملك أنت ولا أملك"[1] (اے اللہ! یہ میری تقسیم ہے جو میرے بس میں ہے، بس مجھ سے مواخذہ نہ فرمایئے اس بات پر جو صرف تیرے بس میں ہے، میرے بس میں نہیں)۔

حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من كان له امرأتان، فمال إلى إحداهما دون الأخرى، جاء يوم القيامة وشقه مائل"[2] (جس کے پاس دو بیویاں ہوں اور وہ ایک کو چھوڑ کر دوسری کی طرف مائل ہوجائے تو قیامت کے دن وہ اس حال میں آئے گا کہ اس کا ایک پہلو جھکا ہوا ہوگا)۔

باری میں مسلمان اور کتابیہ کے درمیان برابری کرے گا، اس لئے کہ مذکورہ بالا دلائل میں کوئی فرق نہیں ہے، دوسرے اس لئے کہ باری کے سبب وجوب یعنی نکاح کے باب میں دونوں برابر ہیں، اس لئے باری میں دونوں کا حق برابر ہوگا[3]۔

سفر وحضر میں بیویوں کے درمیان باری کا مسئلہ، باری کے آغاز کی نوعیت اور دخول کے وقت دلہن کے ساتھ اس باب میں خصوصی رعایات وغیرہ کی تفصیلات کے لئے "قسم بين الزوجات" کی

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۶۶۹/۲، تحفۃ المحتاج ۴۲/۷، مغنی المحتاج ۱۱/۳، روضۃ الطالبین ۳۳۰/۲۔

(۲) حدیث: "أين أنا غدا" کی روایت بخاری (الفتح ۱۴۴/۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) البدائع ۳۳۲/۲، جواہر الاکلیل ۳۲۶/۱، المغنی لابن قدامہ ۲۸/۷، مغنی المحتاج ۲۵۲/۳۔

(۴) سورۂ نساء ۳۔

(۱) حدیث: "كان يعدل بين نسائه في القسمة ويقول......" کی روایت ابوداؤد (۶۰۰/۲ طبع عبید الدعاس) اور ترمذی (۴۳۷/۳ طبع مصطفیٰ الحلبی) نے کی ہے، یہ روایت مرسل ہے جیسا کہ ترمذی اور بغوی نے شرح السنہ (۱۵۱/۹ طبع المکتب الاسلامی) میں کہا ہے۔

(۲) حدیث: "من كان له امرأتان فمال إلى......" کی روایت ابوداؤد (۶۰۰/۲ طبع عبید الدعاس) اور ترمذی (۴۳۸/۳ طبع مصطفیٰ الحلبی) نے کی ہے ابن حجر نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے (التلخیص الحبیر ۲۰۱/۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۳) البدائع ۳۳۲/۲، جواہر الاکلیل ۳۲۷/۱، مغنی المحتاج ۲۵۴/۳، المغنی لابن قدامہ ۳۵/۷۔

اصطلاح دیکھی جاسکتی ہے۔

مقدمات میں فریقین کے درمیان برابری کا سلوک:

۹- فقہاء کا اتفاق ہے کہ قاضی پر مقدمہ کے دوران مجلس، خطاب نظر کرنے، لب ولہجہ، تکلم، اشارہ، توجہ، آنے جانے، خاموش کرنے، بیان سننے، ان کے لئے اٹھنے، ان کو سلام کا جواب دینے اور خندہ پیشانی ہر لحاظ سے دونوں فریقوں کے درمیان برابری کرنا لازم ہے، اس لئے کہ اس بارے میں نبی کریم ﷺ سے بہت سی احادیث وارد ہیں۔

مثلاً ارشاد نبوی ہے: "من ابتلي بالقضاء بين المسلمين، فليعدل بينهم في لفظه وإشارته ومقعده، ولا يرفع صوته على أحد الخصمين مالا يرفعه على الآخر" (جو شخص مسلمانوں کے درمیان قضا کی ذمہ داری میں مبتلا کیا گیا ہو، اس کو چاہئے کہ اپنے الفاظ، اشارات، بیٹھنے ہر لحاظ سے ان کے درمیان برابری کرے، کسی ایک فریق سے آواز بلند کرکے بات نہ کرے جو دوسرے سے نہ کرے)، اور ایک روایت کے الفاظ ہیں: "فليسو بينهم في النظر والمجلس والإشارة"[1] (چاہئے کہ ان کے درمیان نگاہ و مجلس اور اشارہ میں برابری کرے)۔

حضرت عمرؓ نے حضرت ابوموسیٰ لاشعری کو تحریر فرمایا: "آس بين الناس في وجهك وعدلك ومجلسك، حتى لا

(۱) حدیث: "من ابتلي بالقضاء بين المسلمين فليعدل......" کی روایت بیہقی (۱۰/۱۳۵ طبع دار المعرفہ) اور دارقطنی (۴/۲۰۵ طبع المدنی) نے کی ہے، بیہقی کہتے ہیں کہ اس کی سند میں ضعف ہے (۱۰/۱۳۵ طبع دار المعرفہ)۔ دوسری روایت کے الفاظ کے بارے میں ہیثمی (مجمع الزوائد ۴/۱۹۷) کہتے ہیں کہ اس کو ابویعلی اور طبرانی نے الکبیر میں اختصار کے ساتھ روایت کیا ہے اس میں ایک راوی عباد بن کثیر الثقفی ضعیف ہیں۔

يطمع شريف في حيفك، ولاييأس ضعيف من عدلك" (لوگوں کے درمیان اپنی توجہ، انصاف اور نشست کے لحاظ سے ہمدردی اور برابری کا معاملہ کرو، تاکہ کوئی شریف تمہارے ظلم کی امید نہ کرے اور نہ کوئی کمزور تمہارے انصاف سے مایوس ہو)۔

دوسرے اس کی رعایت نہ کرنے سے دوسرے فریق کو قاضی کی جانبداری کا وہم ہوگا، جس کی بنا پر اپنے دلائل پیش کرنے میں اس کو کمزوری ہوسکتی ہے، کسی ایک فریق کے ساتھ سرگوشی نہ کرے اور نہ کسی کو دلیل کی تلقین کرے، اور نہ کسی کی طرف رخ کرکے ہنسے، اس لئے کہ یہ مطلوبہ مساوات کے خلاف ہے۔

اس میں شریف، رذیل، باپ، بیٹا، چھوٹا، بڑا، مرد و عورت سب برابر ہیں[1]۔

اسی طرح فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر قاضی کے پاس کئی فریق اپنے مقدمات لے کر آگئے اور بھیڑ اکٹھی ہوگئی، تو قاضی سب سے پہلے آنے والے فریق کا مقدمہ پہلے سنے گا، اس لئے کہ پہلے آنے والے کا حق مقدم ہے، اور اگر معلوم نہ ہو سکے کہ پہلے کون آیا؟ یا سارے لوگ ایک ساتھ ہی عدالت میں حاضر ہوئے تو ان کے درمیان قرعہ اندازی سے ترتیب قائم کرے گا، اس لئے کہ ایسی صورت میں اس کے سوا کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے، اگر مقدمہ لے کر آنے والوں میں مسافر اور مقیم دونوں ہوں اور مسافر کم ہوں اور ان کا مقدمہ پہلے نمٹانے میں مقیمین کا کوئی نقصان نہ ہو تو مسافروں کو مقدم کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ سفر میں ہیں، اور پیچھے رہ جانے سے ان کا نقصان ہوسکتا ہے، اسی طرح عورتوں اور مردوں میں عورتوں کو مردوں پر مقدم رکھا جائے گا، اس لئے کہ ان کے لئے پردہ کا مسئلہ ہے،

(۱) فتح القدیر ۶/۳۷۳، القوانین الفقہیہ رص ۳۰۰، مغنی المحتاج ۴/۴۰۰، روضۃ الطالبین ۱۱/۱۶۱، المغنی لابن قدامہ ۹/۸۰، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۳/۱۸۴۔

بشرطیکہ ان کی تعداد زیادہ نہ ہو۔

۱۰ - البتہ اگر فریقین میں ایک فریق مسلمان ہو اور دوسرا کافر تو دونوں کے درمیان مساوات کا معاملہ کیا جائے گا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب، اور شافعیہ کا قول مرجوح یہ ہے کہ مذکورہ بالا تمام امور میں یہاں بھی مساوات واجب ہے، اس لئے کہ مجلس قضاء میں کافر پر مسلمان کو اہمیت دینے سے کافر فریق کی دل شکنی ہوگی، نیز اس سے وہ عدل بھی متاثر ہوگا جس کی تطبیق تمام لوگوں کے درمیان واجب ہے۔

حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا قول راجح یہ ہے کہ مسلم فریق کے ساتھ امتیازی برتاؤ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت علی کے بارے میں مروی ہے کہ وہ ایک دن بازار گئے تو انہوں نے اپنی زرہ ایک یہودی کے پاس دیکھی، انہوں نے اپنی زرہ پہچان کر کہا کہ یہ تو میری زرہ ہے، فلاں وقت گر پڑی تھی، اس یہودی نے کہا: یہ میری زرہ ہے اور میرے قبضے میں ہے، اب میرے اور آپ کے درمیان مسلمانوں کے قاضی فیصلہ کریں گے، چنانچہ وہ دونوں مقدمہ لے کر قاضی شریح کے پاس آئے، قاضی شریح نے حضرت علی کو دیکھا تو اپنی مجلس سے اٹھ گئے اور اپنی جگہ حضرت علی کو بٹھایا اور خود یہودی کے ساتھ ان کے سامنے بیٹھ گئے، حضرت علیؓ نے کہا: اگر میرا فریق مسلمان ہوتا تو میں اس کے ساتھ آپ کے سامنے بیٹھتا[1]، لیکن میں نے رسول اللہ ﷺ سے فرماتے ہوئے سنا ہے: "**لا تساووهم في المجالس**"[2] (مجالس میں ان کے ساتھ برابری کا برتاؤ نہ کرو)، اے شریح! میرے اور اس کے درمیان فیصلہ کیجئے۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۳/ ۱۸۴، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۲۵، مغنی المحتاج ۴/ ۴۰۰، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۸۲۔

(۲) حدیث: "لا تساووهم في المجالس" کی روایت بیہقی (۱۰/ ۱۳۶ طبع

دوسری دلیل یہ حدیث ہے: "**الإسلام يعلو ولا يعلى**"[1] (اسلام بلند رہتا ہے، اس پر کسی کو بلندی نہیں مل سکتی)۔

عطیہ میں اولاد کے درمیان برابری کا معاملہ:

۱۱ - عطیہ میں اولاد کے درمیان برابری واجب ہے یا نہیں اس میں علماء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اولاد کے درمیان عطیہ میں برابری کرنا مستحب ہے، واجب نہیں، اس لئے کہ حضرت صدیق اکبرؓ نے ہبہ میں حضرت عائشہؓ کو اپنی دیگر اولاد پر فوقیت دی، حضرت عمرؓ نے اپنے صاحبزادے عاصم کو کچھ عطیات میں دوسری اولاد پر مقدم رکھا۔

اسی طرح نعمان بن بشیرؓ کی حدیث کی بعض روایات میں حضور ﷺ کا یہ ارشاد آیا ہے: "**فأشهد على هذا غيري**"[2] (اس پر میرے علاوہ کسی اور کو گواہ بنالو)، اس سے جواز کا اشارہ ملتا ہے۔

حنابلہ اور حنفیہ میں ابو یوسف کا مذہب، ابن المبارک، طاؤس کا قول اور امام مالک سے ایک روایت یہ ہے کہ عطیہ اور ہبہ میں اولاد کے درمیان برابری کا معاملہ کرنا واجب ہے، اگر کوئی عطیہ کسی خاص اولاد کو دے دے یا دوسرے سے زائد دے تو گنہگار ہوگا، اور اس پر واجب ہے کہ برابری کے لئے دو صورتوں میں سے ایک صورت

= دار المعرفہ) نے کی ہے اور ایسے ہی ابن حجر کی تلخیص الحبیر (۴/ ۱۹۲ طبع المدنی) میں ہے۔

(۱) حدیث: "الإسلام يعلو ولا يعلى" کی روایت دار قطنی (۳/ ۲۵۲ طبع المدنی) اور بیہقی (۶/ ۲۰۵ طبع دار المعرفہ) نے کی ہے، بخاری (۳/ ۲۱۸ طبع السلفیہ) نے اس کو تعلیقاً بیان کیا ہے اور ابن حجر نے اس کی سند کو حسن کہا ہے۔

(۲) حدیث: "فأشهد على هذا غيري" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۴۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اختیار کرے، یا تو زائد حصہ واپس لے لے، یا پھر دوسروں کے حصے بھی پورے کرے، اس لئے کہ صحیحین میں حضرت نعمان بن بشیرؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: ''**وهبني أبي هبة، فقالت أمي عمرة بنت رواحة رضي الله عنها: لا أرضى حتى تشهد رسول الله ﷺ، فأتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! إن أم هذا أعجبها أن أشهدک على الذي وهبت لابنها، فقال ﷺ: يا بشير! ألک ولد سوى هذا؟ قال: نعم، قال: كلهم وهبت له مثل هذا؟ قال: لا، قال: فأرجعه**'' (میرے والد نے مجھے ایک چیز ہبہ کی، تو میری ماں عمرہ بنت رواحہ نے میرے والد سے کہا میں اس وقت تک راضی نہیں ہوسکتی جب تک کہ آپ رسول اللہ ﷺ کو اس کا گواہ نہ بنادیں، چنانچہ وہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اس کی ماں کو یہ پسند ہے کہ میں نے اس کے بیٹے کے لئے جو ہبہ کیا ہے اس پر آپ کو گواہ بنادوں، حضور ﷺ نے فرمایا: اے بشیر! کیا تیرے پاس اس کے علاوہ بھی کوئی اولاد ہے؟ انہوں نے عرض کیا: ہاں، آپ نے دریافت فرمایا: کیا ان سب کے لئے بھی اسی طرح ہبہ کیا ہے؟ انہوں نے عرض کیا: نہیں، آپ نے فرمایا: اس کو لوٹا لو)، ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**اتقوا الله، واعدلوا بين أولادكم**" (اللہ سے ڈرو، اور اپنی اولاد کے درمیان انصاف کا معاملہ کرو)، ایک دوسری روایت میں ہے: "**لا تشهدني على جور، إن لبنيک من الحق أن تعدل بينهم**" (مجھے ظلم پر گواہ نہ بناؤ، تمہارے بچوں کا تم پر حق ہے کہ تم ان کے درمیان انصاف کرو)، اور ایک روایت میں ہے: ''**فأشهد على هذا غيري**''[1] (اس پر میرے سوا کسی اور کو گواہ بنالو)۔

نیز نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: ''**سووا بين أولادكم في العطية، ولو كنت مؤثراً أحداً لآثرت النساء على الرجال**''[1] (عطیہ میں اپنی اولاد کے درمیان برابری کا معاملہ کرو، اگر میں کسی کو ترجیح دیتا تو عورتوں کو مردوں پر ترجیح دیتا)۔

۱۴ - اسی طرح فقہاء کے درمیان اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ مذکر ومؤنث اولاد کے درمیان برابری کا مفہوم کیا ہے؟ جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ برابری کا مطلب یہ ہے کہ لڑکے ولڑکی تمام اولاد کو عطیہ میں بغیر کسی کمی بیشی کے برابر حق دیا جائے، اس لئے کہ اس سلسلے میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں ان میں مذکر ومؤنث کی کوئی تفریق نہیں ہے۔

حنابلہ کا مذہب، حنفیہ میں امام محمد بن الحسن کی رائے، اور شافعیہ کا قول مرجوح یہ ہے کہ عطیہ کو اولاد پر میراث کے لحاظ سے تقسیم کرنا مشروع ہے، یعنی مرد کو عورت کا دوگنا حصہ ملے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے لئے وراثت کی یہی تقسیم رکھی ہے، اور اللہ خیر الحاکمین ہے، اس لئے اولاد کو ہبہ اور عطیات دینے میں بھی مطلوبہ عدل کا یہی معیار ہوگا[۲]۔

---

(۱) حدیث: "**فأرجعه**" اور "**اتقوا الله واعدلوا**" کی روایت بخاری (۲۱۱/۵ طبع

= السلفیہ) اور مسلم (۱۲۴۱/۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے دوسری اور چوتھی روایت مسلم (۱۲۴۳/۳ طبع الحلبی) کی ہے، اور تیسری روایت بخاری (الفتح ۲۱۱/۵ طبع السلفیہ) کی ہے۔

احمد (۲۶۹/۴ طبع المکتب الإسلامی) کے نزدیک حدیث کے الفاظ یہ ہیں: "**قال: لا، قال: فلا تشهدني إذاً، إني لا أشهد على جور، إن لبنيک عليک من الحق أن تعدل بينهم**"۔

(۱) حدیث: "**سووا بين أولادكم......**" ہیثمی کہتے ہیں کہ اس میں عبداللہ بن صالح لیث کے کاتب ہیں، عبدالملک بن شعیب کہتے ہیں کہ یہ ثقہ، قابل اعتماد اور بلند شان والے ہیں، امام احمد وغیرہ نے ان کو ضعیف کہا ہے (مجمع الزوائد ۱۵۳/۴ طبع دار الکتاب العربی)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴۲۲/۳، القوانین الفقہیہ رص ۴۷۳، مغنی المحتاج

اگر باپ لڑکا اور لڑکی کو برابر کردے یا لڑکی کو لڑکا سے بڑھ کر دے دے، یا بعض بیٹوں یا بیٹیوں کو بعض سے بڑھ کردے، یا وقف میں کسی کو خاص طور پر شامل کرے اور کسی کو نہ کرے تو ابن الحکم کی روایت میں امام احمد کا قول یہ ہے کہ اگر ترجیح کے طریق پر ہو تو ناپسندیدہ ہے، اور اگر کسی کی کثرت عیال یا ضرورت کی بناپر زیادہ دےدے تو مضائقہ نہیں۔

امام احمد کے قول پر قیاس کرتے ہوئے مفہوم ہوتا ہے کہ اگر علم میں مشغول اولاد کے لئے خاص طور پر کچھ وقف کرے تا کہ ان کو طلب علم کی رغبت ہو یا فاسق اولاد کے مقابلے میں دین دار کو ترجیح دے، یا مریض کو یا کسی صاحب فضل اولاد کو اس کی فضیلت کی بناپر خصوصیت دے تو حرج نہیں (۱)۔

مستحقین شفعہ کے درمیان برابری کا معاملہ:

۱۳ - مستحقین شفعہ کے درمیان برابری کے معاملے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ شفعہ کی بنیاد پر اپنے حصص ملک کے بقدر حق دار ہوں گے، اس لئے کہ اس حق کا استحقاق بقدر ملک ثابت ہوتا ہے، مثلاً اگر کوئی زمین تین شرکاء کے درمیان مشترک ہو، ایک کا نصف ہو، دوسرے کا ثلث، اور تیسرے کا سدس، پھر پہلا شریک یعنی صاحب نصف اپنا حصہ فروخت کردے تو دوسرا شریک دو حصے اور تیسرا شریک ایک حصہ کا حق دار ہوگا۔

حنفیہ کا مذہب، شافعیہ کا قول مرجوح، اور بعض حنابلہ کی رائے اور متاخرین کی ایک جماعت کا مسلک مختار یہ ہے کہ شرکاء اپنے رؤس کے بقدر حصہ تقسیم کریں گے، اس طرح سے سابقہ مثال میں فروخت شدہ نصف حصہ دونوں شریکوں کے درمیان برابر تقسیم ہوگا، اس لئے کہ شفعہ کا سبب اصل شرکت ہے اور سارے شفعاء شرکت کے باب میں برابر ہیں، اس لئے مشفوع فیہ (شفعہ والی چیز) کی تقسیم میں تمام مستحقین کے درمیان برابری کرنا واجب ہے (۱)۔

مفاد عامہ کی چیزوں میں لوگوں کے درمیان برابری کا معاملہ کرنا:

۱۴ - مفاد عامہ کی چیزیں مثلاً سڑک، راستے، جائدادوں کے سامنے کی کھلی جگہیں، آبادیوں کے درمیان کی جگہیں، شہروں کی حریم، سفر کی منزلیں، بازاروں کی بیٹھکیں، مسجدیں، اور جامع مسجدیں اللہ تعالی کی جاری کردہ ندیاں اور چشمے، ظاہری کان جو انسانی عمل کے بغیر برآمد ہوں، مثلاً نمک، پانی، گندھک، سرمہ وغیرہ اور گھاس باتفاق فقہاء ان چیزوں میں سارے لوگوں کا حصہ برابر ہے، اس لئے ان سے گذرنے، آرام کرنے، بیٹھنے، معاملہ کرنے، قرأت وتلاوت، درس وتدریس، پانی پینے اور سینچائی کرنے وغیرہ تمام فوائد حاصل کرنا سب کے لئے جائز ہے۔

ان کو عام مسلمانوں کے بجائے کسی ایک شخص کے لئے خاص کردینا اور قبضہ میں دے دینا جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں مسلمانوں کا نقصان اور ان کے لئے تنگی ہے۔

پہلے آنے والے کو پہلا حق حاصل ہوگا، جب تک کہ وہاں سے کوچ نہ کرجائے، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "منى مناخ من سبق إليها" (۱) ("منی" اس شخص کے لئے ٹھہرنے کی جگہ ہے جو پہلے وہاں پہنچ جائے)۔

= ۴۰۱/۴، المغنی لابن قدامہ ۶۱۴/۵، الإنصاف ۱۳۶/۷۔

(۱) المغنی ۶۱۹/۵ طبع ریاض۔

(۱) ابن عابدین ۱۳۹/۵، القوانین الفقہیہ رص ۲۹۲، تحفۃ المحتاج ۷۵/۶، مغنی المحتاج ۳۰۵/۲، الإنصاف ۲۷۵/۶۔

(۱) حدیث: "منى مناخ من سبق إليها" کی روایت ترمذی (۲۱۹/۳ طبع مصطفی

مگر شرط یہ ہے کہ کسی کو ضرر نہ پہنچے، اگر اس سے لوگوں کو ضرر پہنچے تو یہ کسی حال میں جائز نہ ہوگا[1]، اس لئے کہ حدیث پاک ہے: "لا ضرر ولا ضرار"[2] (نہ نقصان اٹھاؤ اور نہ نقصان پہنچاؤ)۔

قبر کو برابر کرنا:

۱۵ - حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ قبر کو زمین سے ایک بالشت کے بقدر یا اس سے کچھ زیادہ اونچا کرنا مستحب ہے، بشرطیکہ کسی کافر وغیرہ کے قبر کھود لینے کا اندیشہ نہ ہو، یہ اس لئے تاکہ معلوم ہو کہ یہ قبر ہے، اور لوگ اس کی زیارت کریں، صاحب قبر کے لئے دعائے رحمت کریں اور قبر کا احترام کریں۔

استدلال یہ ہے کہ صحیح طور پر ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی قبر ایک بالشت اونچی بنائی گئی تھی[3]، حضرت جابرؓ سے روایت ہے: "أن النبي ﷺ رفع قبره عن الأرض قدر شبر" (نبی کریم ﷺ کی قبر زمین سے ایک بالشت اونچی بنائی گئی)، حضرت قاسم بن محمد بن ابی بکرؒ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے کہا: "يا أمه: اكشفي لي عن قبر رسول الله ﷺ وصاحبيه، فكشفت لي عن ثلاثة قبور، لامشرفة ولا لاطئة[1] مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء"[2] (امی! مجھے ذرا رسول اللہ ﷺ اور ان کے دونوں ساتھیوں کی قبروں کی زیارت کرائیے، تو انہوں نے میرے لئے تینوں قبروں سے پردہ ہٹادیا، تینوں قبریں نہ زمین سے بہت زیادہ اونچی تھیں اور نہ زمین سے چپکی ہوئی، اس پر سرخ وادی کے سنگریزے بچھے ہوئے تھے)۔

حضرت ابراہیم نخعیؒ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "أخبرني من رأى قبر رسول الله ﷺ وقبر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أنها مسنمة"[3] (مجھے رسول اللہ ﷺ کی قبر انور اور حضرات ابوبکر وعمرؓ کی قبریں دیکھنے والے نے خبر دی کہ وہ کوہان نما تھیں)۔

یہ بھی روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا جب طائف میں انتقال ہوا تو محمد بن الحنفیۃ نے ان کے جنازہ کی نماز پڑھائی، چار تکبیریں کہیں، ان کے لئے لحد بنائی، ان کو قبر میں قبلہ کی جانب سے داخل کیا، ان کی قبر کو کوہان نما بنایا اور اس پر خیمہ لگایا[4]۔

لیکن شافعیہ کے نزدیک قول صحیح یہ ہے کہ قبر کو مسطح کرنا اور زمین کے برابر کرنا اس کو کوہان نما بنانے سے بہتر ہے، اس لئے کہ قاسم بن محمد سے صحیح طور پر ثابت ہے: "أن عمته عائشة رضي الله عنها

= الحلبی) نے کی ہے اور اس حدیث کو "حسن صحیح" کہا ہے حاکم (۱/ ۳۶۷ طبع دار الکتاب العربی) نے اس کو مسلم کی شرط کے مطابق صحیح کہا ہے۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۷۷، ۱۹۸، مغنی المحتاج ۳/۱۲ ۶۱، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۷۰۔

(۲) حدیث: "لا ضرر ولا ضرار" کی روایت بیہقی (۶/ ۶۹، ۷۰ طبع دار المعرفہ) اور حاکم (۲/ ۵۷، ۵۸ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے حاکم نے کہا ہے کہ یہ حدیث مسلم کی شرط کے مطابق صحیح الاسناد ہے۔

(۳) حدیث: "رفع قبره عن الأرض قدر شبر......" کی روایت بیہقی (۳/ ۴۱۰ طبع دار المعرفہ) نے کی ہے بیہقی نے موصول اور مرسل دونوں طرح اس کی روایت کی ہے اور اس کے ارسال کو ترجیح دی ہے اور زیلعی نے نصب الرایہ (۲/ ۳۰۳) میں اس کو صحیح ابن حبان کی طرف منسوب کیا ہے۔

(۱) اس کا معنی ہے: زمین سے چپکی ہوئی۔

(۲) حدیث: "يا أمه اكشفي لي عن قبر رسول الله ﷺ......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۴۹ طبع عبید الدعاس) اور الحاکم (۱/ ۳۶۹ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے حاکم نے اس حدیث کو صحیح الاسناد کہا ہے اور ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے۔

(۳) ابراہیم نخعی کے اثر: "أخبرني من رأى قبر رسول الله ﷺ......" کی روایت محمد بن الحسن الشیبانی نے کتاب الآثار (رص ۸۰) میں کی ہے علامہ تھانوی نے اعلاء السنن (۸/ ۲۷۱) میں لکھا ہے کہ اس میں ایک راوی مجہول ہے۔

(۴) البدائع ۱/ ۳۲۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۱، تحفۃ المحتاج ۳/ ۱۷۳، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۰۴۔

كشفت له عن قبر رسول الله ﷺ وقبر صاحبيه فإذا هي مسطحة مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء"[1] (ان کی پھوپھی حضرت عائشہؓ نے جب رسول اللہ ﷺ اور شیخین کی قبروں سے پردہ اٹھایا تو وہ مسطح تھیں اور ان پر سرخ وادی کے سنگریزے بچھے ہوئے تھے)۔

۱۶ - جمہور کے نزدیک قبر کو بلاضرورت ایک بالشت سے بہت زیادہ اونچا کرنا مکروہ ہے، مثلاً مومن کی قبر کو کافروں کی جانب سے کھودے جانے کا کوئی خوف نہ ہو وغیرہ، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت علیؓ سے ارشاد فرمایا: "**لا تدع تمثالا إلا طمسته، ولا قبرا مشرفا إلا سويته**"[2] (کوئی تصویر نہ چھوڑو جسے مٹا نہ دو، اور نہ کوئی اونچی قبر جسے برابر نہ کردو)۔

اونچی قبر سے مراد بہت اونچی قبر ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت قاسم نے نبی کریم ﷺ اور حضرات شیخین کی قبروں کی کیفیات بیان کرتے ہوئے فرمایا: "**لا مشرفة ولا لاطئة**"[3] (نہ بہت اونچی اور نہ زمین سے چپکی ہوئی)۔

---

(۱) تحفۃ المحتاج ۳/ ۱۷۳۔

(۲) حدیث حضرت علیؓ: "لا تدع تمثالا......" کی روایت مسلم (۲/ ۶۶۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۰۴، الفروع ۲/ ۲۷۱۔

تراجم فقہاء

جلد ۱۱ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآلوسی: یہ محمود بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۵ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

الآمدی: یہ علی بن ابی علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

ابراہیم السرائی (؟-۷۷۱ھ میں زندہ تھے)
یہ ابراہیم بن سلیمان، منہاج الدین، السرائی حنفی فقیہ ہیں۔
بعض تصانیف: "شرح فرائض العثماني"۔
[کشف الظنون ۳/۱۲۵۱؛ معجم المؤلفین ۱/۳۵]

ابراہیم النخعی: یہ ابراہیم بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

ابن ابی حازم: یہ عبدالعزیز بن ابی حازم ہیں:
ان کے حالات ج۶ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ابن ابی زید القیروانی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

ابن ابی شیبہ: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۶۲ میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلیٰ:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن ابی ہریرہ (؟-۳۴۵ھ)
یہ حسین بن حسین بن ابی ہریرہ، ابوعلی، بغدادی، شافعی ہیں، ابن ابی ہریرہ سے معروف ہیں، فقیہ ہیں، انہوں نے بغداد میں درس دیا۔ ابن سریج اور ابواسحاق المروزی وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا، اور خلق کثیر مثلاً ابوعلی الطبری اور دارقطنی وغیرہ نے ان سے استفادہ کیا، قضاء کے منصب پر فائز ہوئے۔
بعض تصانیف: "شرح مختصر المزني" فقہ شافعی کی فروعات میں۔
[طبقات الشافعیہ ۲/۲۰۶؛ معجم المؤلفین ۳/۲۲۰؛ مرآۃ الجنان ۲/۳۳۷؛ سیر أعلام النبلاء ۱۵/۴۳۰]

ابن الاثیر: یہ المبارک بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۶۲ میں گذر چکے۔

ابن بطہ: یہ عبیداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن تمیم (؟-؟)
یہ محمد بن تمیم، ابوعبداللہ، حرانی، حنبلی فقیہ ہیں، انہوں نے شیخ

مجد الدین ابن تیمیہ، ابو الفرج ابن ابی الفہم اور ناصر الدین البیضاوی وغیرہ سے فقہ پڑھی۔

بعض تصانیف: "المختصر" فقہ میں ہے، مشہور ہے، جس میں اثناء زکاۃ تک بحث ہے، اس کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف صاحب علم، فقیہ النفس اور ذہین شخصیت کے مالک ہیں۔

[طبقات الحنابلہ لابن رجب ۲/ ۲۹۰؛ المدخل لمذہب ابن حنبل لابن بدران/ ۲۰۹]

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبد الحلیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن التین: یہ عبد الواحد بن التین ہیں:

ان کے حالات ج ٦ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن الجوزی: یہ عبد الرحمٰن بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵٦۳ میں گذر چکے۔

ابن الحاجب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ الحسن بن حامد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵٦۳ میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبد الملک بن حبیب ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵٦۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر المکی: یہ احمد بن حجر الہیتمی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن دحیہ (۵۴۴-٦۳۳ھ)

یہ عمر بن حسن بن علی بن محمد بن فرج بن خلف بن دحیہ، ابو الخطاب، الکلبی الاندلسی ہیں، ظاہری المذہب ہیں، انہوں نے ابوعبداللہ بن زرقون اور ابن بشکوال سے روایت کی ہے، اور بوصیری وصیدلانی سے سماعت کی ہے، دوبار "دانیہ" کے قاضی بنائے گئے۔

بعض تصانیف: "تنبیه البصائر"، "نهاية السول في خصائص الرسول"، "الآيات البينات"، اور "النبراس في تاريخ خلفاء بني العباس"۔

[شذرات الذہب ۵/ ۱٦۰؛ لسان المیزان ۴/ ۲۹۲؛ لأعلام ۵/ ۲۰۲؛ معجم المؤلفین]

ابن دقیق العید:

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبد الرحمٰن بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۱ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الحفید) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن الزبیر: یہ عبداللہ بن الزبیر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن الشحنہ:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

ابن شعبان: یہ محمد بن القاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۸ ص ۳۱۶ میں گذر چکے۔

ابن الصائغ (؟-۴۸۶ھ)

یہ عبدالحمید بن محمد، ابو محمد، الہروی القیروانی ہیں، ابن الصائغ سے مشہور ہیں، مالکی فقیہ ہیں، انہوں نے ابو حفص العطار، ابن محرز، ابو اسحاق التونسی اور ابو الطیب الکندی وغیرہ سے فقہ کا علم حاصل کیا، اور ان سے امام مازری المہدوی، ابو علی حسان البربری، ابو الحسن الحوفی اور ابو بکر ابن عطیہ وغیرہم نے فقہ پڑھی۔

"المدونہ" پر ان کی ایک اہم اور مشہور تعلیق ہے۔

[شجرۃ النور الزکیہ ر ۱۱۶؛ الدیباج المذہب ر ۱۵۹]

ابن الصباغ: یہ عبدالسید بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۶ میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۷ میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۷ ۳۴ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۷ ۳۴ میں گذر چکے۔

ابن قاضی سماوہ (؟ - ۸۲۳ھ)

یہ محمود بن اسرائیل بن عبدالعزیز، بدرالدین ہیں، ابن قاضی سماوہ سے مشہور ہیں، بلادروم کے قلعہ سماوہ کی طرف منسوب ہیں، جس وقت ان کے والد وہاں قاضی تھے ان کی ولادت وہاں ہوئی۔ ''کشف الظنون''، ''مفتاح السعادہ'' اور ''لأعلام'' میں ہے کہ ''ابن قاضی سماونہ'' کی نسبت ترکی میں تنجق کوتاہیہ کے قلعہ ''سماونہ'' کی طرف ہے، یہ حنفی فقیہ اور قاضی ہیں، مصر میں سید شریف سے علم حاصل کیا، اور تمام علوم میں مہارت پیدا کی۔

بعض تصانیف: "جامع الفصولين"، "لطائف الإشارات"، یہ دونوں کتابیں فقہ حنفی کی فروعات میں ہیں، ''التسهيل''، اور ''عنقود الجواهر"۔

[الفوائد البہیہ ر ۲۷ا؛ کشف الظنون ۱۵۵۱/۲؛ لأعلام ۴۰/۸؛ معجم المؤلفین ۱۲/ ۲؛ مقدمۃ جامع الفصولین ۱/ ۲]

ابن قتیبہ: یہ عبداللہ بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ (۶۹۱-۷۵۱ھ)

یہ محمد بن ابی بکر بن ایوب بن سعد الزُّرَعی، شمس الدین، ابوعبداللہ، دمشقی، حنبلی ہیں، ابن قیم الجوزیہ سے مشہور ہیں، ان کے والد دمشق کے ''مدرسہ جوزیہ'' کے نگراں تھے جس کو شیخ ابن الجوزی کے لڑکے نے قائم کیا تھا، اسی لئے وہ ابن قیم الجوزیہ سے مشہور ہوئے، یہ فقیہ، اصولی، مجتہد، مفسر، محدث، متکلم اور نحوی ہیں، دیگر علوم میں بھی دسترس حاصل تھی، کثیر التصانیف ہیں، شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے خاص شاگرد ہیں، یہاں تک کہ ان کے اقوال سے خروج کو پسند نہیں کرتے تھے، انہوں نے ہی ابن تیمیہ کی کتابوں کو مدون ومرتب کیا، اور ان کے علوم کو پھیلایا، اور ان کے ساتھ قلعہ دمشق میں قید رہے۔

بعض تصانیف: "إعلام الموقعين عن رب العالمين"، ''زاد المعاد في هدي خير العباد"، ''الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية"، ''شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل"، "مفتاح السعادة" اور ''التبيان في أقسام القرآن"۔

[شذرات الذہب ۱۶۸/۶؛ الدرر الکامنہ ۴۰۰/۳؛ بدر الطالع ۱۴۳/۲؛ لأعلام ۲۸۰/۶؛ معجم المؤلفین ۱۰۶/۹]

ابن کثیر: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۱ ۴۴ میں گذر چکے۔

ابن کج: یہ یوسف بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۶۰ میں گذر چکے۔

ابن کنانہ (؟ - ۱۸۶ اور ایک قول ۱۸۵ھ)

یہ عثمان بن عیسی بن کنانہ، ابوعمرو ہیں، فقہاء مدینہ میں سے

ہیں، امام مالک سے علم حاصل کیا، اور ان پر رائے (سے کام لینے) کا غلبہ تھا، شیرازی کہتے ہیں کہ امام مالک ان کو بادشاہ رشید کے پاس امام ابو یوسف سے مناظرہ کے لئے بلاتے تھے۔ ابن بکیر کہتے ہیں کہ مالک کے پاس ابن کنانہ سے بڑھ کر کوئی صاحب ضبط اور صاحب درس نہ تھا، اور امام مالک کی وفات کے بعد انہیں کو امام مالک کے حلقہ میں بیٹھنے کا اعزاز حاصل ہوا، ابن کنانہ امام مالک کے خاص لوگوں میں تھے جن کو امام کے دروازے پر لوگوں کے اجتماع کے وقت اندر جانے کی خصوصی اجازت حاصل تھی، چنانچہ ان کو اور ابن زنبر اور حبیب الہلالی کو جو بابین سے مشہور تھے نام لے کر بلایا جاتا تھا، پھر جب یہ لوگ اور دیگر خاص لوگ داخل ہوجاتے تھے تو عام لوگوں کو اجازت ملتی تھی۔ یحیی کہتے ہیں کہ ابن کنانہ ہمیشہ امام مالک کے دائیں جانب بیٹھتے تھے اور ان سے جدا نہ ہوتے تھے۔

[ترتیب المدارک وتقریب المسالک ۱/۲۹۱]

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن ماجہ:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن المبارک: یہ عبداللہ بن المبارک ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۸ میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن المُنَیِّر (۶۲۰-۶۸۳ھ)

یہ احمد بن محمد بن منصور بن ابی القاسم بن مختار، ابو العباس، الاسکندری المالکی ہیں، ابن المنیر سے مشہور ہیں، کئی علوم پر ان کو دسترس حاصل تھی، مثلاً فقہ، اصول، تفسیر، ادب اور بلاغت وغیرہ۔ اسکندریہ کے قاضی بنائے گئے۔ ابن فرحون کہتے ہیں کہ ذکر کیا گیا ہے کہ شیخ عزالدین بن عبدالسلام فرماتے تھے کہ دیار مصر اپنے دو اطراف کی دو شخصیتوں پر نازاں ہیں، ابن دقیق العید پر اور اسکندریہ میں ابن المنیر پر، انہوں نے اپنے والد اور ابو بکر عبدالوہاب بن رواح بن اسلم سے سماعت کی، اور ایک جماعت سے فقہ حاصل کی بالخصوص جمال الدین ابوعمرو بن الحاجب سے۔

بعض تصانیف: ''البحر المحیط''، ''الإنصاف من صاحب الکشاف'' اس میں انہوں نے تفسیر زمخشری پر تعلیق کی ہے، اور معتزلہ کے شبہات کا ازالہ کیا ہے۔

[الدیباج المذہب ۱/۷۱؛ شذرات الذہب ۵/۳۸۱؛ معجم المؤلفین ۲/۱۶۱]

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۹ میں گذر چکے۔

ابن ناجی: یہ قاسم بن عیسیٰ ہیں:

ان کے حالات ج۶ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

ابن نافع: یہ عبداللہ بن نافع ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابو ابراہیم (۲۵۷-۳۵۲ھ)
یہ اسحاق بن ابراہیم بن مسرہ، ابو ابراہیم، التجیبی ہیں، فقیہ ہیں، انہوں نے وہب بن عیسی، ابن ابی تمام اور ابن لبابہ سے علم حاصل کیا، اور ایک جماعت نے ان سے حدیث کی ساعت کی۔ ابن فرحون کہتے ہیں کہ یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کی فقہ کے حافظ تھے۔
بعض تصانیف: "کتاب النصائح" اور "معالم الطهارة و الصلاة"۔
[الدیباج المذہب/ص ۹۶]

ابوبکر: یہ عبدالعزیز بن جعفر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوبکر بن العربی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوجعفر الفقیہ: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابو حاتم القزوینی (؟-۴۱۴ھ)
یہ محمد بن الحسن بن محمد بن یوسف بن الحسن، ابو حاتم، القزوینی، الطبری الانصاری الشافعی ہیں۔ فقیہ اور اصولی ہیں، بغداد میں شیخ ابو حامد الاسفرائینی، ابن اللبان اور ابوبکر بن الباقلانی سے فقہ پڑھی، اور ان سے شیخ ابو اسحاق نے علم حاصل کیا۔
بعض تصانیف: "کتاب الحیل" فقہ میں، اور "تجرید التجرید"۔
[طبقات الشافعیہ ۴/ ۱۲؛ تہذیب الأسماء واللغات ۲/ ۲۰۷؛ معجم المؤلفین ۱۲/ ۱۵۸]

ابوحمید الساعدی:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ النعمان بن ثابت ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابو الخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوداؤد: یہ سلیمان بن الأشعث ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوالدرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ابوزرعہ بن العراقی: یہ احمد بن عبدالرحیم ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۶۷ میں گذر چکے۔

ابوالعالیہ: یہ رفیع بن مہران ہیں:
ان کے حالات ج۶ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ القاسم بن سلام ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوالعشراء الدارمی (؟-؟)

کہا گیا ہے کہ ان کا نام یسار بن بکر بن مسعود بن خولی بن حرملہ، ابوالعشراء، الدارمی التیمی ہے۔ یہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں، اوران سے حماد بن سلمہ نے علم حاصل کیا۔ ابوموسیٰ المدینی نے ذکر کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ سے ان کی پندرہ مرویات ملتی ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ مجھے ان کی بہت سی حدیثوں سے واقفیت ہے، مگر سب کی سندیں اندھیرے میں ہیں۔ ابن حبان نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے۔ ابن سعد کہتے ہیں کہ یہ مجہول ہیں۔ بخاری کہتے ہیں کہ ان کا نام، حدیث اور والد سے سماع سب محل نظر ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۲/ ۱۶۷]

ابوالقاسم القشیری: دیکھئے: القشیری۔

ابوقتادہ: یہ الحارث بن ربعی ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ابواللیث السمرقندی: یہ نصر بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابومحذورہ (؟-۵۸ھ اور ایک قول ۶۰ھ)

یہ سمرہ بن معیر بن ربیعہ، اور کہا گیا ہے کہ اوس بن معیر، ابومحذورہ، القرشی الجمحی المکی مؤذن صحابیؓ ہیں، نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں، اور ان سے ان کے صاحبزادے عبدالملک اور پوتے عبدالعزیز بن عبدالملک اور عبداللہ بن عبید اللہ بن ابی ملیکہ وغیرہم روایت کرتے ہیں۔

فتح مکہ کے دن نبی کریم ﷺ نے ان کو مکہ کا مؤذن مقرر فرمایا تھا۔

[الإصابہ ۴/ ۱۷۶؛ الاستیعاب ۴/ ۱۷۵؛ تہذیب التہذیب ۱۲/ ۲۲۲]

ابومنصور الماتریدی:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

ابوموسی الاشعری:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابونضرہ (؟-۱۰۸ اور بقول بعض ۱۰۹ھ)

یہ منذر بن مالک، اور کہا گیا ہے: ابن عبدالرحمٰن بن قطعہ، ابونضرہ، العبدی ہیں، حضرت علی بن ابی طالب، ابوموسیٰ اشعری، ابوذر غفاری، ابوہریرہ، ابن عباس، ابن عمر، عمران بن حصین اور سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت کرتے ہیں، اور ان سے سلیمان تیمی، عبدالعزیز بن صہیب، اور یحییٰ بن ابی کثیر وغیرہ روایت کرتے ہیں۔ ابن معین اور ابن سعد کہتے ہیں کہ یہ ثقہ ہیں، اور ابن حبان نے ان کا تذکرہ ثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/ ۳۰۲]

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

الاثرم: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

الاذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

الازہری: یہ محمد بن احمد الازہری ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اسامہ بن شریک (؟-؟)

یہ اسامہ بن شریک الذبیانی الثعلبی ہیں، قبیلہ بنوثعلبہ بن یربوع سے تعلق رکھتے ہیں، اور کہا گیا ہے کہ ان کا تعلق بنی ثعلبہ بن بکر سے ہے، یہ صحابی ہیں، ان کی احادیث کو اصحاب سنن، احمد، ابن خزیمہ، ابن حبان اور حاکم نے روایت کیا ہے، انہی کی ایک حدیث یہ ہے: "عباد الله تداووا، فإن الله لم يضع داء إلا وضع له دواء إلا الهرم" (اللہ کے بندو! دوا کرو، اس لئے کہ اللہ نے کوئی ایسی بیماری نہیں رکھی جس کی کوئی دوا نہ ہوسوائے بڑھاپے کے)۔

[الإصابہ ۱/ ۳۱؛ الاستیعاب ۱/ ۸۷؛ أسد الغابہ ۱/ ۸۱؛ تہذیب التہذیب ۱/ ۲۱۰]

اسحاق بن راہویہ:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اسماء بنت ابی بکر الصدیق:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اسماعیل بن حماد (؟-۲۱۲ھ)

یہ قاضی اسماعیل بن حماد بن ابی حنیفہ (الامام) کوفی، قاضی ہیں، حنفی فقیہ ہیں، ان کو بغداد کے مشرقی حصہ نیز بصرہ اور رقہ کا قاضی بنایا گیا، اپنے والد حماد اور الحسن بن زیاد سے فقہ پڑھی، اور حدیث اپنے والد اور مالک بن مغول اور ابن ابی ذئب سے سنی، اور ان سے

عمر بن ابراہیم السہمی، سہل بن عثمان العسکری اور عبدالمؤمن بن علی الرازی وغیرہ نے روایت کی۔

بعض تصانیف: ''الجامع'' فقہ میں ان کے جد امجد کے مذہب پر ہے۔

[الجواہر المضیہ ۱/۱۴۸؛ تہذیب التہذیب ۱/۲۹۰؛ تاریخ بغداد ۶/۲۴۳؛ الأعلام ۱/۳۰۹]

اصبغ: یہ اصبغ بن الفرج ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

الاصطخری: یہ الحسن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

اُم الدرداء: یہ خیرہ بنت ابی حدرد الاسلمی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۵ میں گذر چکے۔

اُم سلمہ: یہ ہند بنت ابی امیہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

الأنفاسی: دیکھئے: یوسف بن عمر الانفاسی۔

الاوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

الإیجی: دیکھئے: عضدالدین الإیجی۔

ب

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

البزدوی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

البغوی: یہ الحسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البیضاوی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۶۵ میں گذر چکے۔

البیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن سمرہ (؟-۷۴ھ)

یہ جابر بن سمرہؓ بن جنادہ بن جندب، ابو عبداللہ، السوائی صحابی ہیں، انہوں نے نبی کریم ﷺ، حضرت عمر، حضرت علی، اپنے والد ماجد اور اپنے ماموں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے روایت کی ہے، اور ان سے سماک بن حرب، جعفر بن ابی ثور، اور ابو عون ثقفی وغیرہ نے روایت کی ہے۔ بخاری و مسلم میں ان کی ایک سو چھیالیس (۱۴۶) مرویات موجود ہیں۔

[الاصابہ ۱/ ۲۱۲؛ اسد الغابہ ۱/ ۳۰۴؛ تہذیب التہذیب ۲/ ۳۹؛ الأعلام ۲/ ۹۲]

جابر بن عبداللہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد الجرجانی ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

ح

الحاکم ابو الفضل: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

الحسن بن علی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۱ میں گذر چکے۔

الخطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحکم بن حزن (؟-؟)
یہ حکم بن حزن بن کلفہ بن حنظلہ بن مالک الکلفی ہیں، (کاف کے پیش اور لام کے زبر کے ساتھ اور آخر میں فاء ہے) یہ نسبت کلفہ کی طرف ہے جو قبیلہ تمیم کی ایک شاخ ہے، صحابی ہیں، نبی کریم ﷺ کے پاس وفد کے ساتھ آئے تھے، ان کی حدیثوں کو ابو داؤد اور ابو یعلی وغیرہ نے شعیب بن زریق الطائفی کے طریق سے روایت کیا ہے۔
[الاصابہ ۱/ ۳۴۳؛ أسد الغابہ ۱/ ۵۱۱؛ الاستیعاب ۱/ ۳۶۱؛ تہذیب التہذیب ۲/ ۴۲۵؛ اللباب ۳/ ۱۰۶]

حمزۃ الناشری (۸۳۳-۹۲۶ھ)
یہ حمزہ بن عبد اللہ بن محمد بن علی بن ابی بکر، تقی الدین، ناشری زبیدی یمنی شافعی ہیں، فقیہ، ادیب اور مورخ ہیں، اور انہیں کئی علوم پر دسترس حاصل تھی، فقہ اور حدیث قاضی القضاۃ طیب بن احمد الناشری اور اپنے والد قاضی القضاۃ عبد اللہ وغیرہ سے حاصل کی۔
ابن حجر عسقلانی، زکریا انصاری، سیوطی اور ابن ابی شریف وغیرہ نے ان کو اجازت دی۔
بعض تصانیف: "مسالک التحبیر من مسائل التکبیر"، "مختصرة التحبیر في التکبیر"، "انتهاز الفرص في الصید والقنص"، "مجموعة حمزة" یہ علماء یمن کے فتاوی کا مجموعہ ہے۔
[شذرات الذہب ۸/ ۱۴۲؛ البدر الطالع ۱/ ۲۳۸؛ الأعلام ۲/ ۳۰۹؛ معجم المؤلفین ۴/ ۷۹]

حمید بن عبد الرحمٰن الحمیری:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۶۶ میں گذر چکے۔

الحناطی (۴۰۰ھ کے بعد وفات پائی)
یہ حسین بن محمد بن عبد اللہ ہیں، اور کہا گیا ہے کہ یہ ابن الحسن، ابو عبد اللہ، الحناطی الطبری الشافعی ہیں، فقیہ اور محدث ہیں، بغداد آکر عبد اللہ بن عدی، ابو بکر الاسماعیلی وغیرہ سے حدیث پڑھی، اور ان سے ابو منصور محمد بن احمد بن شعیب الرویانی اور قاضی ابو الطیب وغیرہ نے روایت کی ہے۔
بعض تصانیف: "الکفایة في الفروق" اور "الفتاوی"۔
[طبقات الشافعیہ ۳/ ۱۶۰؛ تہذیب الاسماء واللغات ۲/ ۲۵۴؛ معجم المؤلفین ۴/ ۴۸]

خ

خالد بن الولید:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

الخطيب الشربيني:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

خواہر زادہ: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

د

الدارقطنی: یہ علی بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الدینوری (؟-۵۳۲ھ)

یہ احمد بن محمد بن احمد، ابوبکر، الدینوری، حنبلی، فقیہ ہیں، انہوں نے فقہ ابوالخطاب سے پڑھی اور اس میں مہارت حاصل کی، اور ان سے ابوالفتح بن المنی، الوزیر بن ہبیرہ اور ابن الجوزی وغیرہ نے استفادہ کیا۔

بعض تصانیف: "كتاب التحقيق في مسائل التعليق"۔

[شذرات الذہب ۴/۹۸، ۹۹؛ معجم المؤلفین ۲/۶۸]

ر

الرازی: یہ محمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الراغب: یہ الحسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

رافع بن خدیج:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

الرافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الربیع: یہ الربیع بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

الرحیبانی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

الرملی: یہ خیر الدین الرملی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

الرویانی: یہ عبدالواحد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

ز

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

الزرکشی (؟-۷۷۲ھ)

یہ محمد بن عبداللہ بن محمد، شمس الدین، ابوعبداللہ، الزرکشی المصری الحنبلی ہیں، فقیہ ہیں، مذہب میں امامت کا درجہ ان کو حاصل ہے، انہوں نے فقہ قاضی القضاۃ موفق الدین عبداللہ الحجاوی سے پڑھی۔

بعض تصانیف: "شرح الخرقی" اس سے قبل ایسی کوئی کتاب نہیں لکھی گئی، اس میں ان کی گفتگو سے فقہ نفس، اور اصحاب فن کے کلام میں تصرف پر روشنی پڑتی ہے، "شرح قطعة من الوجيز" اور "شرح قطعة من المحرر"۔

[شذرات الذہب ۶/ ۲۲۴؛ معجم المؤلفین ۱۰/ ۲۳۹]

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

زید بن خالد الجہنی (؟-۷۸ھ)

یہ زید بن خالد، ابوعبدالرحمن، اور بقول بعض ابوطلحہ، الجہنی المدنی ہیں، صحابی ہیں، انہوں نے نبی کریم علیہ السلام، حضرت عثمان، ابوطلحہ، اور عائشہ رضی اللہ عنہم سے روایت کی ہے، اور ان سے ان کے دو صاحبزادے خالد اور ابوحرب، نیز عبدالرحمن بن ابی عمرہ، عبید اللہ الخولانی، عطاء بن ابی رباح اور عطاء بن یسار وغیرہ نے روایت کی ہے۔ ابوعمر کہتے ہیں کہ فتح مکہ کے دن قبیلہ جہینہ کا جھنڈا ان ہی کے ہاتھ میں تھا۔

[الإصابہ ۱/ ۵۶۵؛ الاستیعاب ۲/ ۱۳۲؛ تہذیب التہذیب ۳/ ۴۱۰؛ الأعلام ۳/ ۹۷]

س

سالم بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

السخاوی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۷ میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سعد بن معاذ (؟-۵ھ)

یہ سعد بن معاذ بن النعمان بن امرئ القیس، ابوعمر، الأوسی الانصاری ہیں، بہادر صحابہ میں سے ہیں، مدنی ہیں، قبیلۂ اوس کے سردار تھے، اور بدر کے دن اوس کا جھنڈا ان ہی کے ہاتھ میں تھا، جنگ احد میں شریک ہوئے اور ثابت قدم رہے، طویل القامت اور انتہائی زیرک اور مدبر تھے، غزوۂ خندق میں ایک تیر سے زخمی ہوئے اور اسی زخم کی وجہ سے ان کی وفات ہوئی، نبی کریم ﷺ کو ان کی وفات کا بہت صدمہ ہوا۔ حدیث میں ہے: "اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ" (عرش رحمٰن سعد بن معاذ کی وفات پر ہل گیا)۔

[الإصابہ ۲/ ۳۸؛ أسد الغابہ ۲/ ۲۲۱؛ تہذیب التہذیب ۳/ ۴۸۱؛ الأعلام ۳/ ۳۹]

سعید بن جبیر:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن منصور:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

سلمان الفارسی:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

سمرہ بن جندب:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

سہل بن حنیف (؟-۳۸ھ)

یہ سہل بن حنیف بن واہب بن العکیم بن ثعلبہ، ابوسعد، انصاری اوسی، صحابی ہیں، سابقین صحابہ میں سے ہیں، انہوں نے نبی کریم ﷺ اور حضرت زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے، اور ان سے ان کے دو صاحبزادے ابو امامہ اسعد اور عبداللہ، نیز ابو وائل، عبید اللہ بن عبداللہ اور عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ وغیرہ نے روایت کی ہے۔ بدر میں شریک ہوئے اور احد میں ثابت قدم رہے، تمام ہی غزوات میں شریک رہے، نبی کریم ﷺ نے ان کے اور حضرت علی بن ابی طالب کے درمیان مواخات کا رشتہ قائم فرمایا تھا، حضرت علی نے واقعۂ جمل کے بعد ان کو بصرہ کا حاکم مقرر فرمایا، پھر یہ جنگ صفین میں حضرت علیؓ کے ساتھ رہے۔

[الإصابہ ۲/۸۷؛ أسد الغابہ ۲/۳۱۸؛ تہذیب التہذیب ۴/۲۵۱؛ الأعلام ۳/۲۰۹]

سوار بن عبداللہ (؟-۲۴۵ھ)

یہ سوار بن عبداللہ بن سوار بن عبداللہ بن عنزہ، ابوعبداللہ، تمیمی، عنزی بصری، قاضی ہیں، فقیہ اور محدث ہیں، رصافہ کے منصب قضا پر فائز ہوئے، انہوں نے اپنے والد، نیز عبدالوارث بن سعید، معتمر بن سلیمان اور خالد بن الحارث وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے ابوداؤد، ترمذی، نسائی، عبداللہ بن احمد بن حنبل، ابوزرعہ دمشقی، اور ابوبکر المروزی وغیرہ نے روایت کی۔ نسائی کہتے ہیں: ثقہ ہیں۔ اور ابن حبان نے ثقات میں ان کا ذکر کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۴/۲۶۸؛ تاریخ بغداد ۹/۲۱۰؛ الأعلام ۳/۲۱۴]

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ش

شارح المنیہ: یہ ابراہیم بن محمد الحلبی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشبر املسی: یہ علی بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشرقاوی: یہ عبداللہ بن حجازی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

شمس الائمہ السرخسی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۰ میں گذر چکے۔

ص

صاحب الابانہ: دیکھئے: الفورانی، عبدالرحمٰن بن محمد۔

صاحب الاقناع: یہ موسی بن احمد الحجاوی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۸۰ میں گذر چکے۔

صاحب الانصاف: یہ علی بن سلیمان المرداوی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

صاحب البدائع: یہ ابو بکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

صاحب البیان: دیکھئے: یحیی العمرانی۔

صاحب التتمہ: یہ عبدالرحمٰن بن مامون المتولی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص ۶۰۰ میں گذر چکے۔

صاحب تحفۃ المحتاج: یہ احمد بن حجر الہیثمی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

صاحب تحفۃ المودود: دیکھئے: ابن قیم الجوزیہ۔

صاحب تنقیح الفتاوی الحامدیہ: یہ محمد امین بن عابدین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

صاحب الجوہرہ: یہ ابراہیم بن حسن ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

صاحب الحاوی: یہ علی بن محمد الماوردی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

صاحب الدر المختار: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

صاحب الذخیرہ: یہ محمود بن احمد ہیں:
دیکھئے: المرغینانی۔

صاحب شرح الفرائض العثمانی: دیکھئے: ابراہیم السرائی۔

صاحب شرح منتہی الارادات: یہ محمد بن احمد البہوتی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

صاحب عون المعبود: دیکھئے: العظیم آبادی محمد اشرف۔

صاحب الفروع: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

صاحب الفروق: یہ احمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

صاحب الکافی: یہ عبداللہ بن احمد بن قدامہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

صاحب کشاف القناع: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

صاحب المحیط:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۹۱ میں گذر چکے۔

صاحب مسلم الثبوت: دیکھئے: محب اللہ بن عبدالشکور:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

صاحب مطالب اولی النہی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

صاحب المغنی: یہ عبداللہ بن قدامہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

صاحب مغنی المحتاج: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

صاحب المواقف: دیکھئے: عضدالدین عبدالرحمٰن الایجی۔

صاحب مواہب الجلیل: یہ محمد بن محمد الحطاب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

صاحب الہدایہ: یہ علی بن ابی بکر المرغینانی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

صاحبین:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج ا ص ۴۷۳ میں گذر چکی۔

الصیدلانی (؟-۴۲۷ھ)

یہ محمد بن داؤد بن محمد، ابوبکر، المروزی شافعی ہیں، صیدلانی سے معروف ہیں، عطر کی تجارت کی طرف نسبت ہے، اور اپنے والد کی طرف منسوب ہوکر داؤدی سے بھی جانے جاتے ہیں، فقیہ اور محدث ہیں، ان کی کئی تصنیفات ہیں۔

[طبقات الشافعیہ لابن ہدایۃ اللہ رص ۵۲؛ معجم المؤلفین ۲۹۱/۹]

ط

طاؤس:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطحطاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

عبدالحمید بن محمد بن الصائغ: دیکھئے: ابن الصائغ۔

عبدالرحمٰن بن عوف:

ان کے حالات ج ۲ص ۵۹۲ میں گذر چکے۔

عبدالعزیز بن ابی سلمہ (؟-۱۶۴ھ)

یہ عبدالعزیز بن عبداللہ بن ابی سلمہ، ابوعبداللہ، التیمی المدنی ہیں، لقب الماجشون ہے، فقیہ اور حدیث کے ثقہ حفاظ میں سے ہیں، انہوں نے اپنے والد، اپنے چچا یعقوب، نیز محمد بن المنکدر، زہری، اسحاق بن ابی طلحہ اور صالح بن کیسان وغیرہ سے روایت کی ہے، اور ان سے ان کے صاحبزادے عبدالملک بن الماجشون، نیز زہیر بن معاویہ، لیث بن سعد اور ابوداؤد الطیالسی وغیرہ نے روایت کی ہے۔ ابوزرعہ، ابوحاتم، ابوداؤد اور نسائی کہتے ہیں کہ یہ ثقہ ہیں۔ ان کی کئی تصنیفات ہیں اور ان کا شمار فقہاء مدینہ میں ہوتا ہے۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱/۲۰۶؛ تہذیب التہذیب ۶/۳۴۳؛ لأعلام ۴/۱۴۵؛ معجم المؤلفین ۵/۵۱]

عبداللہ بن بریدہ (۱۴-۱۱۵ھ)

یہ عبداللہ بن بریدہ بن الحصیب، ابوسہل، اسلمی، مروزی ہیں، قاضی ہیں، رجال حدیث میں سے ہیں، یہ اصل میں کوفہ کے ہیں لیکن بصرہ میں سکونت اختیار کرلی، مرو کے قاضی رہے، اپنے والد نیز ابن عباس، ابن عمر، عبداللہ بن عمرو، عبداللہ بن مغفل، اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت کی ہے، اور ان سے بشیر بن مہاجر، سہل بن بشیر اور حسین بن واقد المروزی وغیرہ نے روایت کی ہے۔ ابن معین، عجلی اور ابوحاتم کہتے ہیں کہ یہ ثقہ ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۵/۱۵۷؛ ابن عساکر ۷/۳۰۶؛ لأعلام ۴/۲۰۰]

عبداللہ بن زید الانصاری:

ان کے حالات ج ۳ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمرو:

ان کے حالات ج ۱ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن مغفل:

ان کے حالات ج ۱ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

عبیداللہ بن الحسن العنبری:

ان کے حالات ج ۲ص ۵۹۵ میں گذر چکے۔

العز بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج ۲ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

عضدالدین الایجی (۷۰۸-۷۵۶ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن احمد بن عبدالغفار بن احمد عضدالدین الایجی الشیرازی الشافعی ہیں، فارس میں دارابجرد کے شہر "ایج" کی طرف منسوب ہیں، علوم عقلیہ، معانی، فقہ اور علم کلام پر انہیں دسترس حاصل تھی، مشرق کے قاضی القضاۃ رہے۔

بعض تصانیف: "المواقف" علم کلام میں، "شرح مختصر ابن الحاجب" اصول فقہ میں، "الفوائد الغیاثیۃ" اور "جواھر الکلام"۔

[شذرات الذہب ۶/۱۷۴؛ الدرر الکامنہ ۲/۳۲۲؛ البدر الطالع ۱/۳۲۶؛ لأعلام ۴/۶۶؛ اللباب ۱/۹۶]

عطاء بن اسلم:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

العظیم آبادی (؟ - ۱۳۲۳ھ سے قبل زندہ تھے)

یہ محمد اشرف بن امیر بن علی بن حیدر، ابو عبد الرحمٰن، شرف الحق صدیقی عظیم آبادی ہیں، محدث ہیں۔

بعض تصانیف: "عون المعبود علی سنن أبی داؤد"۔

[فہرس التیموریہ ۳۲۳/۱: ۵۲۳؛ معجم المؤلفین ۹/ ۶۳؛ معجم المطبوعات/ ۱۳۴۴]

عکرمہ:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن عبد العزیز:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمیرۃ البرلسی: یہ احمد عمیرہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عوف بن مالک (؟ - ۷۳ھ)

یہ عوف بن مالک بن ابی عوف، ابو عبد الرحمٰن، الاشجعی الغطفانی صحابی ہیں، ممتاز بہادروں میں سے ہیں، سب سے پہلے غزوۂ خیبر میں شرکت کی، فتح مکہ کے دن ان کے ساتھ قبیلۂ اشجع کا جھنڈا تھا۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ اور حضرت عبد اللہ بن سلام سے روایت کی ہے، اور ان سے ابو مسلم خولانی، ابو ادریس خولانی، جبیر بن نفیر اور عبد الرحمٰن بن عامر وغیرہ نے روایت کی ہے۔ ان سے ۶۷ حدیثیں مروی ہیں۔

[الاصابہ ۴۳/۳: الاستیعاب ۱۲۲۶/۳؛ الأعلام ۲۷۸/۵]

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

ف

الفناری (۸۴۰-۸۸۶ھ)

یہ حسن جلبی بن محمد شاہ بن حمزہ، بدر الدین، الرومی الحنفی ہیں، الفناری سے مشہور ہیں، انہیں مختلف علوم وفنون پر دسترس حاصل تھی، "ادرنہ" میں مدرسہ حلبیہ میں مدرس رہے، اسی طرح روم میں مدرسہ

اُزنیق میں بھی تدریسی خدمات انجام دیں، اپنے والد، نیز ملاخسرو، ملافخر الدین اورملاطوسی وغیرہ سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: ''حاشية على شرح صدر الشريعة''، ''حاشية على حاشية الشريف الجرجاني على الكشاف للزمخشري''، اور''حاشية على شرح الشريف الجرجاني لمواقف الإيجي'' ۔

[شذرات الذہب ۷/۳۲۴: الضوء اللامع ۳/۱۲۷ : الفوائد البہیہ /۶۴: معجم المؤلفین ۳/۲۱۳]

الفورانی (۳۸۸-۴۶۱ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن محمد بن احمد بن فوران، ابو القاسم، الفورانی المروزی ہیں،فقیہ اور اصولی ہیں،مرو میں شافعیہ کی صف اول کے علماء میں سے تھے۔ انہوں نے ابوبکر القفال، ابوبکر المسعودی اور علی بن عبداللہ الطیسفونی سے علم حاصل کیا، اور ان سے بغوی صاحب التہذیب، عبدالمنعم بن ابی القاسم القشیری، زاہر بن طاہر اور عبدالرحمٰن بن عمر المروزی وغیرہ نے روایت کی ہے۔

بعض تصانیف: ''الإبانة'' مذہب شافعی میں،''تتمة الإبانة'' اور ''العمدة''۔

[لسان المیزان ۳/۴۲۳: طبقات السبکی ۳/۲۲۵: الأعلام ۴/۱۰۲]

ق

القاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق :

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۷ میں گذر چکے۔

قاضی ابویعلی :

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قاضی حسین:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

قاضیخاں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

قاضی عیاض : یہ عیاض بن موسیٰ ہیں :

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

القرافی : یہ احمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرطبی : یہ محمد بن احمد ہیں :

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

القشیری (۳۷۶-۴۶۵ھ)

یہ عبدالکریم بن ہوازن بن عبدالملک بن طلحہ، ابو القاسم، النیساپوری القشیری الشافعی ہیں، قبیلہ بنی قشیر بن کعب سے تعلق ہے، ان کا لقب زین الاسلام ہے، اپنے عہد کے شیخ خراسان تھے، فقیہ، اصولی محدث، حافظ، مفسر، متکلم، اور نظم ونثر دونوں کے ادیب تھے۔ انہوں نے احمد بن محمد بن عمر الخفاف، عبدالملک بن الحسن الاسفرایینی، اور ابوعبدالرحمٰن السلمی وغیرہ سے حدیث کی سماعت کی، اوران سے ان کے صاحبزادے عبدالمنعم، پوتے ابو الاسعد ہبۃ الرحمٰن، نیز عبدالجبار الخواری وغیرہ نے سماعت کی، انہوں نے فقہ ابوبکر محمد بن بکر الطوسی سے حاصل کی۔

بعض تصانیف: "التیسیر في التفسیر"، اسی کو "التفسیر الکبیر" بھی کہا جاتا ہے، "الرسالة القشیریة" اور "لطائف الإشارات"۔

[طبقات السبکی ۳/ ۲۴۳؛ تاریخ بغداد ۱۱/ ۸۳؛ الأعلام ۴/ ۱۸۰؛ معجم المؤلفین ۶/ ۶]

القفال: یہ محمد بن احمد الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

القہستانی: یہ محمد بن حسام الدین ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص ۳۲۲ میں گذر چکے۔

قیس بن الحارث (؟-؟)

یہ قیس بن الحارث ہیں، اور ان کو ابن حارثہ الکندی بھی کہا جاتا ہے، تابعی ہیں۔ انہوں نے حضرت ابو الدرداء، عبادة بن الصامت، ابوسعید الخدری اور ابوعبداللہ الصنابحی رضی اللہ عنہم سے روایت کی ہے، اوران سے اسماعیل بن عبید اللہ بن ابی المہاجر، عبداللہ بن عامر الیحصبی، عمر بن عبدالعزیز اوریحیی بن یحیی الغسانی وغیرہ نے روایت کی ہے۔ عجلی کہتے ہیں: یہ شامی تابعی اورثقہ ہیں۔ اور ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۸/ ۳۸۶؛ الطبقات الکبری لابن سعد ۶/ ۶۰]

قیس بن عباد (؟-تقریباً ۸۵ھ)

یہ قیس بن عباد، ابوعبداللہ، القیسی الضبعی، البصری ہیں (ضبعی کی نسبت ضبیعہ بن قیس بن ثعلبہ کی طرف ہے)۔ انہوں نے حضرت عمر، حضرت علی اورسعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت کی ہے، اور ان سے ان کے صاحبزادے عبداللہ، نیز ابن سیرین اور ابونضرۃ العبدی وغیرہ نے روایت کی ہے۔

ابن سعد کہتے ہیں کہ ثقہ اورقلیل الحدیث ہیں۔ عجلی نے ان کا ذکر تابعین میں کیا ہے اور کہا ہے کہ اکابر صالحین میں ہیں۔ نسائی وغیرہ نے بھی ان کی توثیق کی ہے۔ ابن قانع نے ان کا ذکر "معجم الصحابہ" میں کیا ہے، اوران کی ایک حدیث مرسل بھی ذکر کی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۸/ ۴۰۰؛ الإصابہ ۳/ ۲۷۳؛ اللباب ۲/ ۲۶۰؛ الأعلام ۶/ ۵۷]

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبید اللہ بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

کعب بن عجرہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۹ میں گذر چکے۔

ل

اللخمی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

اللیث بن سعد:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

م

الماجشون: دیکھئے: عبد العزیز بن عبد اللہ بن ابی سلمہ۔

المازری: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

مجاہد:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

مجد الدین ابن تیمیہ: یہ عبد السلام بن عبد اللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

محمد بن سلمہ:

ان کے حالات ج ۷ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

المرغینانی (۵۵۱-۶۱۶ھ)

یہ محمود بن احمد بن عبدالعزیز بن عمر، برہان الدین، المرغینانی الخبی ہیں، اکابر فقہاء حنفیہ میں سے ہیں، ابن کمال پاشا نے ان کو مجتہدین فی المسائل میں شمار کیا ہے، انہوں نے اپنے والد ماجد اور اپنے چچا الصدر الشہید عمر سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "ذخيرة الفتاوى"، " تتمة الفتاوى"، "المحيط البرهاني في الفقه النعماني"، "الواقعات"، "شرح الجامع الصغير"، "شرح الزيادات" اور "الطريقة البرهانية"۔

[الفوائد البہیہ رص ۲۰۵؛ الأعلام ۳۶۱/۸؛ معجم المؤلفین ۱۴۷/۱۲]

المستورد بن شداد (؟-۴۵ھ)

یہ مستورد بن شداد بن عمرو القرشی الفہری، صحابی ہیں، انہوں نے نبی کریم ﷺ اور اپنے والد سے روایت کی ہے، اور ان سے ابوعبدالرحمن الحبلي (یمن کے ایک قبیلہ کی طرف منسوب ہیں)، قیس بن ابی حازم، وقاص بن ربیعہ اور عبدالکریم بن الحارث وغیرہ نے روایت کی ہے۔ مصر کی فتح میں شریک رہے۔ ان کی سات حدیثیں ہیں جن میں سے دو صحیح مسلم میں آئی ہیں۔

[الإصابہ ۴۰۷/۳؛ أسد الغابہ ۳۷۸/۴؛ تہذیب التہذیب ۱۰۶/۱۰؛ الأعلام ۱۰۷/۸]

مسلم: یہ مسلم بن الحجاج ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

مکحول:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

المناوی (۹۵۲-۱۰۳۱ھ)

یہ محمد عبدالرؤوف بن تاج العارفین بن علی بن زین العابدین، زین الدین، الحدادی المناوی القاہری الشافعی ہیں، انہیں کئی علوم پر دسترس حاصل تھی، انہوں نے نور علی بن غانم المقدسی، شیخ حمدان الفقیہ اور محمد البکری وغیرہ سے علم حاصل کیا، اور ان سے سلیمان البابلی، شیخ علی الأجہوری اور سید ابراہیم الطاشکندی وغیرہ نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "التيسير في شرح الجامع الصغير"، "فيض القدير"، "تيسير الوقوف على غوامض أحكام الوقوف"، "شرح التحرير" فقہ شافعی کے جزئیات ومسائل میں، اور "الاتحافات السنية بالأحاديث القدسية"۔

[خلاصۃ الأثر ۴۱۲/۲؛ البدر الطالع ۳۵۷/۱؛ الأعلام ۷۵/۷؛ معجم المؤلفین ۲۲۰/۵]

مہنا الانباری: یہ مہنا بن یحیی ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۷۹ میں گذر چکے۔

میمون بن مہران:

ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۷۹ میں گذر چکے۔

ن

النسائی: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

النعمان بن بشیر:

ان کے حالات ج ۵ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

النفراوی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

ی

یحیی العمرانی (۴۸۹-۵۵۸ھ)

یہ یحیٰ بن سالم بن اسعد بن یحیی، ابوالخیر، العمرانی الیمانی الشافعی ہیں، فقیہ، اصولی، متکلم اورنحوی ہیں، بلادیمن میں شیخ الشافعیہ تھے، مختلف لوگوں خصوصاً اپنے ماموں امام ابوالفتوح بن عثمان العمرانی، نیز زید بن عبداللہ الیافعی وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: ''البیان''شافعیہ کی جزئیات میں، ''غرائب الوسیط''، ''الزوائد''، ''الاحداث''، ''شرح الوسائل''، ''مختصر الاحیاء'' اور''مناقب الإمام الشافعي''۔

[طبقات الشافعیہ ۳۲۴/۴: شذرات الذہب ۱۸۵/۴: لأعلام ۱۸۰/۹: معجم المؤلفین ۱۹۶/۱۳]

یُسَیرۃ الصحابیہ (؟-؟)

یہ یسیرہ ام یاسر ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ یہ یسیرہ بنت یاسر رضی اللہ عنہا ہیں، مہاجر صحابیہ ہیں، اولین مہاجرات میں سے ہیں، جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ ابن سعد کہتے ہیں کہ یہ اسلام لائیں، بیعت کی اوررسول اللہ ﷺ سے ایک حدیث کی روایت کی۔

[لإصابہ ۴۲۹/۴: اسد الغابہ ۲۹۶/۶: تہذیب التہذیب ۴۵۸/۱۲: الاستیعاب ۱۹۲۴/۴: ابن سعد ۳۱۰/۸]

یوسف بن عمر (۶۶۱-۷۶۱ھ)

یہ یوسف بن عمر، ابوالحجاج، الانفاسی مالکی فقیہ ہیں، فاس میں جامع القرویین کے امام تھے۔ انہوں نے عبدالرحمٰن بن عفان الجزولی وغیرہ سے علم حاصل کیا، اور ان سے ان کے صاحبزادے ابوالربیع سلیمان نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: ''تقييد على رسالة أبي زيد القيرواني''۔

[شجرۃ النور الزکیہ/ ۲۲۳: نیل الابتہاج/ ۳۵۲: لأعلام ۳۲۱/۹]

الأمانة العامة للأوقاف
Kuwait Awqaf Public Foundation

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

جلد - ۱۲

تشبہ - تعلیل

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

© جملہ حقوق بحق وزارت اوقاف واسلامی امور کویت محفوظ ہیں
پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
F-161، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون: 91-11-26981779,26982583
Website: http/www.ifa-india.org
Email: ifa@vsnl.net

اشاعت اول : ۱۴۳۰ھ/۲۰۰۹ء

ناشر

جینوین پبلیکیشنز اینڈ میڈیا (پرائیویٹ لمیٹیڈ)
Genuine Publications & Media Pvt. Ltd.
B-35, Basement, Opp. Mogra House
Nizamuddin West, New Delhi - 110 013
......Tel: 24352732, 23259526,

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۱۲

تشبة ـــــ تعليل

مجمع الفقه الإسلامی الهند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً
فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي
الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری و مسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۱۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۸	تشبہ	۳۳-۴۱
۱	تعریف	۳۳
۲-۳	متعلقہ الفاظ: اتباع، تاسی، تقلید، موافقت	۳۳
	تشبہ سے متعلق احکام	۳۳
۴	اول-لباس میں کافروں سے تشبہ اختیار کرنا	۳۳
۵	حرمت تشبہ کے حالات	۳۴
۱۱	دوم-کفار سے ان کے تہواروں میں مشابہت اختیار کرنا	۳۵
	سوم-عبادات میں کفار سے مشابہت اختیار کرنا	۳۷
۱۲	الف-مکروہ اوقات میں نماز ادا کرنا	۳۷
۱۳	ب-نماز میں کمر پر ہاتھ رکھنا	۳۸
۱۴	ج-صوم وصال	۳۸
۱۵	د-صرف یوم عاشوراء کا روزہ رکھنا	۳۹
۱۶	چہارم-فساق سے مشابہت اختیار کرنا	۳۹
۱۷	پنجم-مردوں کا عورتوں سے مشابہت اختیار کرنا نیز اس کے برعکس ہونا	۴۰
۱۸	ششم-ذمیوں کا مسلمانوں سے مشابہت اختیار کرنا	۴۱
۱-۳	تشبیب	۴۲-۴۳
۱	تعریف	۴۲
	متعلقہ الفاظ: تشبیب، نسیب، غزل	۴۲
۲	تشبیب کا شرعی حکم	۴۲
۳	کسی لڑکے کی تشبیب کرنا	۴۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۵	**تشبیک**	۴۳-۴۷
۱	تعریف	۴۳
۲	اجمالی حکم	۴۳
۱-۵	**تشبیہ**	۴۷-۵۱
۱	تعریف	۴۷
۲	متعلقہ الفاظ: قیاس	۴۸
	تشبیہ کا حکم	
۳	الف-ظہار میں تشبیہ	۴۸
۴	ب-قذف (تہمت لگانے) میں تشبیہ	۴۹
۵	ج-آدمی کا دوسرے کو اس کی ناپسندیدہ چیز سے تشبیہ دینا	۵۰
	تشریق	۵۱
	دیکھئے: ایام تشریق	
۱-۷	**تشریک**	۵۱-۵۴
۱	تعریف	۵۱
۲	متعلقہ الفاظ: اشراک	۵۱
۳	شریک بنانے کا حکم	۵۲
۴	الف-عبادت کی نیت میں ایسی چیز کو شریک کرنا جس میں نیت کی حاجت نہیں ہوتی	۵۲
۵	ب-ایک نیت میں دو عبادتوں کو شریک کرنا	۵۳
۶	ج-بیع میں شریک کرنا	۵۳
۷	د-ایک طلاق میں کئی عورتوں کو شریک کرنا	۵۴
۱-۱۱	**تشمیت**	۵۴-۶۲
۱	تعریف	۵۴
۲	تشمیت کا شرعی حکم	۵۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	چھینکنے والے کو کن چیزوں کی رعایت کرنی چاہئے	۵۸
۵	تشمیت کے مشروع ہونے کی حکمت	۵۸
۶	خطبہ کے دوران تشمیت	۵۸
۷	قضاء حاجت کے لئے بیت الخلاء میں موجود شخص کی تشمیت	۵۹
۸	اجنبی عورت کی طرف سے مرد کی تشمیت اور اس کے برعکس	۶۰
۹	مسلمان کی طرف سے کافر کی تشمیت	۶۱
۱۰	نمازی کی طرف سے دوسرے کی تشمیت	۶۱
۱۱	تین مرتبہ سے زیادہ چھینکنے والے کی تشمیت	۶۲
۱-۴	**تشمیر**	۶۳-۶۵
۱	تعریف	۶۳
۲-۳	متعلقہ الفاظ: سدل، إسبال	۶۳
۴	اجمالی حکم	۶۴
۱-۹	**تشہد**	۶۵-۷۰
۱	تعریف	۶۵
۲	اجمالی حکم	۶۵
۳	تشہد کے الفاظ	۶۶
۴	الفاظ تشہد میں کمی وزیادتی اور ان کے درمیان ترتیب	۶۸
۵	تشہد میں بیٹھنا	۶۹
۶	غیر عربی میں تشہد پڑھنا	۶۹
۷	تشہد میں اخفاء کرنا	۶۹
۸	تشہد چھوڑنے پر کیا مرتب ہوگا	۶۹
۹	تشہد میں نبی کریم علیہ السلام پر درود بھیجنا	۷۰
۱-۹	**تشہیر**	۷۱-۷۹
۱	تعریف	۷۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲-۳	متعلقہ الفاظ: تعزیر، ستر	۷۱-۷۱
۴	اجمالی حکم	۷۱
	اول: لوگوں کا ایک دوسرے کی تشہیر کرنا	۷۱
۵	مندرجہ ذیل حالات میں تشہیر حرام ہے	۷۱
۶	مندرجہ ذیل حالات میں تشہیر جائز ہے	۷۴
	دوم: حاکم کی طرف سے تشہیر	۷۶
۸	الف- حدود کے سلسلہ کی تشہیر	۷۶
۹	ب- تعزیر کے سلسلہ کی تشہیر	۷۷
۱-۵	**تشوف**	**۸۰-۸۲**
۱	تعریف	۸۰
	اجمالی حکم	۸۰
۲	الف- نسب ثابت کرنے کے لئے شارع کا تشوف	۸۰
۳	ب- آزادی کا تشوف	۸۱
۴	ج- عدت میں تشوف (زیب وزینت اختیار کرنا)	۸۱
۵	د- منگنی کے لئے تشوف	۸۲
	تشییع الجنازہ	**۸۳**
	دیکھئے: جنازہ	
۱-۱۱	**تصادق**	**۸۳-۸۷**
۱	تعریف	۸۳
۲	تصادق کا حکم	۸۳
۳	کس کے تصادق کا اعتبار کیا جائے گا	۸۴
۴	تصادق کا طریقہ	۸۴
۵	مصادق (جس کی تصدیق کی جارہی ہو) میں کیا شرط ہے	۸۴
۶	تصادق کا محل	۸۴

صفحہ	عنوان	فقرہ
۸۴	حقوق اللہ میں تصادق	۷
۸۵	نکاح میں تصادق	۸
۸۵	سابقہ طلاق پر زوجین کے تصادق کا حکم	۹
۸۶	شوہر کے تنگدست ہونے پر بیوی کے تصادق کا حکم	۱۰
۸۶	تصدیق سے رجوع کرنا	۱۱
۸۷-۱۰۲	تصحیح	۱-۳۳
۸۷	تعریف	۱
۸۷	متعلقہ الفاظ: تعدیل، تصویب، تہذیب، اصلاح تحریر	۲
۸۷	تصحیح کا شرعی حکم	۷
۸۷	تصحیح سے تعلق رکھنے والے احکام	
۸۷	اول-حدیث کی تصحیح	۸
۸۹	تصحیح میں عالم کے عمل اور اس کے فتوے کا اثر	۹
۹۰	متاخرین اصحاب حدیث کی تصحیح	۱۰
۹۰	دوم-عقد فاسد کی تصحیح	۱۱
۹۳	عقد کی تصحیح اس کو دوسرا عقد مان کر کرنا	۱۳
۹۴	سوم-عبادت کی تصحیح کرنا جب اس پر اس کو فاسد کرنے والی کوئی چیز طاری ہوجائے	۱۵
۹۷	چہارم-میراث میں مسائل کی تصحیح	۲۴
۹۷	فرائض کے مسائل کی تصحیح کے لئے کس چیز کی ضرورت ہوتی ہے	۲۵
۹۷	تین اصول	
۹۷	پہلا اصول	۲۶
۹۷	دوسرا اصول	۲۷
۹۸	تیسرا اصول	۲۸
۹۹	وہ چار اصول جو رؤوس اور رؤوس کے درمیان ہوتے ہیں	
۹۹	چار اصولوں میں سے پہلا اصول	۲۹
۹۹	چار اصولوں میں سے دوسرا اصول	۳۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳۱	چار اصولوں میں سے تیسرا اصول	۱۰۰
۳۲	چار اصولوں میں سے چوتھا اصول	۱۰۱
	تصحیف	۱۰۲
	دیکھئے: تحریف	
	تصدق	۱۰۲
	دیکھئے: صدقہ	
	تصدیق	۱۰۲
	دیکھئے: تصادق	
۱-۱۲	**تصرف**	۱۰۳-۱۰۵
۱	تعریف	۱۰۳
۲-۳	متعلقہ الفاظ: التزام، عقد	۱۰۳
۴	تصرف، التزام اور عقد کے درمیان فرق	۱۰۳
۵	تصرف کی انواع	۱۰۳
۶	پہلی نوع: فعلی تصرف	۱۰۳
۷	دوسری نوع: قولی تصرف	۱۰۴
۸	الف-تصرف قولی عقدی	۱۰۴
	ب-تصرف قولی غیر عقدی، اس کی دو قسمیں ہیں	۱۰۴
۹	پہلی قسم	۱۰۴
۱۰	دوسری قسم	۱۰۴
	تصریح	۱۰۵
	دیکھئے: صریح	
۱-۸	**تصریہ**	۱۰۶-۱۱۰
۱	تعریف	۱۰۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	شرعی حکم	۱۰۶
۳	وضعی حکم (اثر)	۱۰۶
۴	دودھ کے معاوضہ کی نوع	۱۰۷
۵	کھجور کی عدم موجودگی کے وقت واجب ہونے والی چیز	۱۰۷
۶	کیا دودھ کی کثرت اور قلت کے مابین حکم مختلف ہوگا	۱۰۸
۸	خیار کی مدت	۱۰۹
۱-۱۰	**تصفیق**	۱۰۹-۱۱۵
۱	تعریف	۱۰۹
۲	تصفیق کا شرعی حکم	۱۱۰
۳	نماز کے کسی سہو پر اپنے امام کو متنبہ کرنے کے لئے مصلی کا تالی بجانا	۱۱۰
۴	اپنے سامنے سے گذرنے والے کو روکنے کے لئے نماز پڑھنے والے کا تالی بجانا	۱۱۱
۵	نماز میں مرد کا تالی بجانا	۱۱۲
۶	نماز پڑھنے والے کا دوسرے کو داخل ہونے کی اجازت دینے کے لئے تالی بجانا	۱۱۳
۷	نماز میں لہو ولعب کے طور پر تالی بجانا	۱۱۳
۸	تالی بجانے کی کیفیت	۱۱۴
۹	خطبہ کے دوران تالی بجانا	۱۱۴
۱۰	نماز اور خطبہ کے علاوہ جگہوں میں تالی بجانا	۱۱۴
۱-۲	**تصفیہ**	۱۱۵-۱۱۶
۱	تعریف	۱۱۵
۲	اجمالی حکم	۱۱۵
۱-۱۵	**تصلیب**	۱۱۶-۱۲۵
۱	تعریف	۱۱۶
۲-۳	متعلقہ الفاظ: تمثیل، صبر	۱۱۷
	شرعی حکم	۱۱۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	اول: تصلیب بمعنی قتل کی معروف کیفیت کا حکم	۱۱۸
	الف - زمین میں فساد پھیلانا	۱۱۸
۶	ڈاکو پر سولی کی سزا نافذ کرنے کا طریقہ	۱۱۹
۷	ب - جس نے عمداً دوسرے کو سولی دے کر قتل کیا ہو یہاں تک کہ وہ مر گیا ہو	۱۲۰
۸	ج - تعزیری سزا میں سولی دینا	۱۲۰
	دوم: صلیب سے متعلق احکام	۱۲۰
۹	صلیب سازی اور صلیب کو اپنانا	۱۲۰
۱۱	مصلی اور صلیب	۱۲۱
۱۲	صلیب کی چوری میں ہاتھ کاٹنا	۱۲۲
۱۳	صلیب تلف کر دینا	۱۲۲
۱۴	ذمی اور صلیب	۱۲۳
۱۵	مالی معاملات میں صلیب	۱۲۴
۱ - ۴۷	تصویر	۱۲۵ - ۱۶۶
۱	تعریف	۱۲۵
۲	تصویر کی قسمیں	۱۲۶
۴ - ۸	متعلقہ الفاظ: تماثیل، رسم، تزویق، نقش، وشی، رقم، نحت	۱۲۷
۹	اس بحث کی ترتیب	۱۲۸
۱۰	پہلی قسم: انسانی صورت سے تعلق رکھنے والے احکام	۱۲۸
	دوسری قسم تصویر (صورتیں بنانے) کا حکم	۱۳۰
۱۳	الف - بنائی ہوئی چیز کی شکل خوبصورت بنانا	۱۳۰
۱۴	ب - بنائی ہوئی چیزوں کی تصویر	۱۳۱
۱۵	ج - اللہ تعالی کی بنائی ہوئی جمادات کی تصویریں بنانا	۱۳۱
۱۶	د - نباتات اور درختوں کی تصویر بنانا	۱۳۲
۱۷	ھ - حیوان یا انسان کی تصویر بنانا	۱۳۳
۱۸	تصویر سابقہ مذاہب میں	۱۳۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۹	اسلامی شریعت میں انسان یا حیوان کی تصویر بنانا	۱۳۴
۲۰	پہلا قول	۱۳۴
۲۲	دوسرا قول	۱۳۵
	پہلی شرط	۱۳۵
	دوسری شرط	۱۳۵
	تیسری شرط	۱۳۵
۲۳	تیسرا قول	۱۳۵
۲۴	تصویر کی فی الجملہ حرمت کے بارے میں دوسرے اور تیسرے اقوال کے دلائل	۱۳۶
	پہلی حدیث	۱۳۶
	دوسری حدیث	۱۳۷
	تیسری حدیث	۱۳۷
	چوتھی حدیث	۱۳۸
	پانچویں حدیث	۱۳۸
۲۵	تصویر کے حرام ہونے کی علت	۱۳۸
	پہلی وجہ	۱۳۸
۲۶	دوسری وجہ	۱۳۹
۲۷	تیسری وجہ	۱۴۰
۲۸	چوتھی وجہ	۱۴۱
	تصویریں بنانے سے متعلق بحث کی تفصیل	۱۴۱
۲۹	اول-(سایہ والی) مجسم تصویریں	۱۴۱
	دوم- مسطح تصویریں بنانا	۱۴۱
۳۰	مسطح (بغیر سایہ والی) تصویریں بنانے کے بارے میں پہلا قول	۱۴۱
۳۲	مسطح تصویریں بنانے کے بارے میں دوسرا قول	۱۴۴
۳۳	سوم-کاٹی ہوئی تصویریں اور آدھے دھڑ کی تصویریں وغیرہ	۱۴۵
۳۴	چہارم-خیالی تصویریں بنانا	۱۴۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳۵	پنجم-پامال تصویریں بنانا	۱۴۶
۳۶	ششم-مٹی، مٹھائی اور جلد خراب ہوجانے والی چیزوں سے تصویریں بنانا	۱۴۶
۳۷	ہفتم-لڑکیوں کے کھلونے (گڑیا) بنانا	۱۴۶
۳۹	ہشتم-تعلیم وغیرہ جیسی مصلحت سے تصویر بنانا	۱۴۸
۴۰	تیسری قسم: تصویریں رکھنا اور ان کا استعمال کرنا	۱۴۸
۴۲	جس گھر میں تصویریں ہوں اس میں فرشتے نہیں داخل ہوتے	۱۴۹
۴۳	انسانی مصنوعات نیز جمادات ونباتات کی تصویریں رکھنا اور استعمال کرنا	۱۵۱
۴۴	انسان یا حیوان کی تصویریں رکھنا اور استعمال کرنا	۱۵۱
۴۵	الف-مسطح تصویروں کا استعمال کرنا اور رکھنا	۱۵۱
۴۶	ب-کاٹی ہوئی تصویروں کا استعمال کرنا اور رکھنا	۱۵۲
۴۹	ج-نصب کی ہوئی تصویروں اور حقارت سے	
	رکھی ہوئی تصویروں کا استعمال کرنا اور رکھنا	۱۵۳
۵۲	بچوں کے مجسم اور غیر مجسم کھلونوں کا استعمال	۱۵۵
۵۶	ایسے کپڑے پہننا جن میں تصویریں ہوں	۱۵۶
۵۷	انگوٹھی، سکوں یا اس طرح کی چیزوں میں چھوٹی تصویروں کا استعمال کرنا اور انہیں رکھنا	۱۵۷
۵۸	تصویروں کی طرف دیکھنا	۱۵۷
۶۰	ایسی جگہ داخل ہونا جہاں تصویریں ہوں	۱۵۹
۶۳	ایسی جگہ کی دعوت قبول کرنا جس میں تصویریں ہوں	۱۶۰
۶۴	حرام تصویر کے ساتھ اس صورت میں کیا کیا جائے	
	جب وہ کوئی ایسی چیز ہو جس سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے	۱۶۰
۶۶	تصویریں اور نمازی	۱۶۱
۶۷	کعبہ، مسجدوں اور عبادت کی جگہوں میں تصویریں	۱۶۲
۶۹	گرجا گھروں اور غیر اسلامی عبادت گاہوں میں تصویریں	۱۶۳
	چوتھی قسم: تصویروں کے احکام	۱۶۳
۷۰	الف-تصویریں اور ان کے ذریعہ معاملات	۱۶۳

صفحہ	عنوان	فقرہ
۱۶۴	تصویریں اور آلات تصویر تلف کرنے میں ضمان	۷۳
۱۶۵	تصاویر کی چوری میں ہاتھ کاٹنا	۷۴
۱۶۸-۱۶۶	تضبیب	۷-۱
۱۶۶	تعریف	۱
۱۶۶	متعلقہ الفاظ: جبر، وصل، تشعیب، تطعیم، تمویہ	۶-۲
۱۶۷	شرعی حکم	۷
۱۶۹-۱۶۸	تضمیر	۳-۱
۱۶۸	تعریف	۱
۱۶۸	متعلقہ الفاظ: سباق	۲
۱۶۹	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۳
۱۷۶-۱۷۰	تطبیب	۷-۱
۱۷۰	تعریف	۱
۱۷۰	متعلقہ الفاظ: تداوی	۲
۱۷۰	شرعی حکم	۳
۱۷۲	طبیب کا ستر کی طرف دیکھنا	۴
۱۷۳	علاج کے لئے ڈاکٹر کو اجرت پر رکھنا	۵
۱۷۴	طبیب کا تلف کردہ چیز کا ضامن ہونا	۷
۱۷۸-۱۷۷	تطبیق	۲-۱
۱۷۷	تعریف	۱
۱۷۷	اجمالی حکم	۲
۱۸۰-۱۷۸	تطفل	۵-۱
۱۷۸	تعریف	۱
۱۷۸	متعلقہ الفاظ: ضیف، فضولی	۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	طفیلی بننے کا شرعی حکم	۱۷۹
۵	طفیلی کی گواہی	۱۸۰
۱-۴	**تطفیف**	۱۸۰-۱۸۲
۱	تعریف	۱۸۰
۲	متعلقہ الفاظ: توفیہ	۱۸۰
۳	اجمالی حکم	۱۸۰
۴	ناپ تول میں کمی پر روک لگانا اور اس کی تدابیر	۱۸۱
	تطہر	۱۸۲
	دیکھئے: طہارت	
	تطہیر	۱۸۲
	دیکھئے: طہارت	
	تطوع	۱۸۳-۲۱۰
۱-۴۶	تعریف	۱۸۳
۲	تطوع کی قسمیں	۱۸۴
۴	تطوع کی مشروعیت کی حکمت	۱۸۵
	الف-اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کرنا	۱۸۵
۵	ب-عبادت سے مانوس ہونا اور اس کے لئے تیار ہوجانا	۱۸۶
۶	ج-فرائض کی تلافی	۱۸۶
۷	د-لوگوں کے درمیان باہمی تعاون، ان کے درمیان تعلقات مضبوط کرنا اوران کی محبت حاصل کرنا	۱۸۷
۸	سب سے افضل تطوع	۱۸۷
۱۰	شرعی حکم	۱۸۹
۱۱	تطوع کی اہلیت	۱۹۰

صفحہ	عنوان	فقرہ
۱۹۱	تطوع کے احکام	۱۲
۱۹۱	اول: عبادات کے ساتھ مخصوص احکام	
۱۹۱	الف-وہ نماز تطوع جس کے لئے جماعت سنت ہے	۱۳
۱۹۱	نماز تطوع کی جگہ	۱۴
۱۹۲	چوپایہ پر نماز تطوع	۱۵
۱۹۳	بیٹھ کر نفل نماز	۱۶
۱۹۴	فرض نماز اور نفل نماز کے درمیان فصل کرنا	۱۷
۱۹۴	نفل کی قضاء	۱۸
۱۹۵	واجب کا تطوع میں بدل جانا	۱۹
۱۹۶	فرض کی ادائیگی سے تطوع کا حصول اور اس کے برعکس	۲۰
۱۹۷	دوم-وہ احکام جو عبادات اور غیر عبادات دونوں میں عام ہیں	
۱۹۷	الف-شروع کرنے کے بعد تطوع کو توڑ دینا	۲۱
۱۹۹	ب-تطوع کی نیت	۲۴
۲۰۰	ج-تطوع میں نیابت	۲۷
۲۰۱	د-تطوع پر اجرت لینا	۲۸
۲۰۳	تطوع کا واجب سے بدل جانا	۲۹
۲۰۳	الف-شروع کرنا	۳۰
۲۰۳	ب-ایسے شخص کا نفلی حج کرنا جس نے حج اسلام (فرض حج) نہیں ادا کیا ہے	۳۱
۲۰۴	ج-نیت اور قول سے التزام یا تعیین	۳۲
۲۰۵	د-نذر	
۲۰۵	ھ-حاجت کا تقاضا	۳۴
۲۰۶	و-ملکیت	۳۵
۲۰۶	تطوع کی ممانعت کے اسباب	۳۶
۲۰۶	الف-اس کا ممنوعہ اوقات میں واقع ہونا	۳۷
۲۰۶	ب-فرض نماز کی اقامت	۳۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳۹	ج-جو اجازت دینے کے مختار ہیں ان کا اجازت نہ دینا	۲۰۷
۴۰	د-مالی تبرعات کے لحاظ سے حجر میں دیوالیہ قرار دینا	۲۰۷
۴۱	ھ-کوئی ایسی قربت بطور تطوع کرنا جس میں معصیت ہو	۲۰۸
	سوم-تطوع کے وہ احکام جو غیر عبادات کے ساتھ مخصوص ہیں	۲۰۸
۴۲	ایجاب، قبول اور قبضہ	۲۰۸
۴۳	الف-عاریت	۲۰۸
۴۴	ب-ہبہ	۲۰۹
۴۵	ج-کسی معین کے لئے وصیت	۲۱۰
۴۶	د-کسی معین پر وقف کرنا	۲۱۰
۱-۱۶	**تطیب**	۲۱۱-۲۲۰
۱	تعریف	۲۱۱
۳	متعلقہ الفاظ: تزین	۲۱۱
۴	شرعی حکم	۲۱۱
۵	مرد اور عورت کا خوشبو لگانا	۲۱۱
۶	نماز جمعہ کے لئے خوشبو لگانا	۲۱۲
۷	نماز عید کے لئے خوشبو لگانا	۲۱۲
۸	روزہ دار کا خوشبو لگانا	۲۱۳
۹	معتکف کا خوشبو لگانا	۲۱۳
۱۰	حج میں خوشبو لگانا	۲۱۳
۱۴	محرم کے لئے کون سی خوشبو مباح اور کون سی غیر مباح ہے	۲۱۸
۱۵	بھول یا ناواقفیت سے محرم کا خوشبو لگانا	۲۱۹
۱۶	مبتوتہ (مغلظہ طلاق دی گئی عورت) کا خوشبو استعمال کرنا	۲۲۰
۱-۵	**تطیر**	۲۲۱-۲۲۲
۱	تعریف	۲۲۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲-۳	متعلقہ الفاظ: فأل، کہانت	۲۲۱
۴	بدشگونی کی اصلیت	۲۲۱
۵	تطیر کا شرعی حکم	۲۲۱
۱-۲۳	**تعارض**	۲۲۳-۲۳۷
۱	تعریف	۲۲۳
۲-۳	متعلقہ الفاظ: تناقض، تنازع	۲۲۳
۴	تعارض کا حکم	۲۲۳
۵	بینات کے تعارض میں وجوہ ترجیح	۲۲۴
۶	اول	۲۲۴
۷	دوم	۲۲۵
۸	سوم	۲۲۵
۱۲	حقوق اللہ میں دلائل کا تعارض	۲۲۸
۱۳	گواہوں کی تعدیل اور جرح کا تعارض	۲۲۹
۱۴	اسلام پر باقی رہنے اور ارتداد پیدا ہو جانے کے احتمال کا متعارض ہونا	۲۳۰
۱۶	ایک ہی فعل میں احکام کا تعارض	۲۳۱
۲۱	اصل اور ظاہر کا تعارض	۲۳۳
۲۲	عبارت (لفظ) اور حسی اشارہ میں تعارض	۲۳۵
۱-۷	**تعاطی**	۲۳۷-۲۴۰
۱	تعریف	۲۳۷
۲	متعلقہ الفاظ: عقد	۲۳۸
	اجمالی حکم	۲۳۸
۳	تعاطی سے بیع کرنا	۲۳۸
۵	تعاطی کے ذریعہ اقالہ	۲۳۹
۶	تعاطی سے اجارہ	۲۳۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷	بحث کے مقامات	۲۴۰
	تعاویذ	۲۴۰
	دیکھئے: تعویذہ	
۲۱-۱	**تعبدی**	۲۵۳-۲۴۰
۱	تعریف	۲۴۰
۱۲-۸	متعلقہ الفاظ: عبادت، حق اللہ، نا تمام علت کے ذریعہ تعلیل، قیاس کے طریقوں سے ہٹا ہوا معاملہ، ایسا حکم جس کی علت کی صراحت کی گئی ہو	۲۴۴
۱۳	تعبدیات کی مشروعیت کی حکمت	۲۴۶
۱۴	تعبدی کی معرفت کے راستے	۲۴۷
۱۵	تعبدیات کہاں ہوتی ہیں، اس کی کچھ مثالیں	۲۴۸
۱۶	تعلیل اور تعبد کے اعتبار سے احکام میں اصل	۲۴۹
۱۹	تعبدی اور معقول المعنی کے درمیان موازنہ	۲۵۱
۲۰	تعبدیات کی خصوصیات	۲۵۲
۷-۱	**تعبیر**	۲۵۸-۲۵۴
۱	تعریف	۲۵۴
۲	تعبیر کے طریقے	۲۵۴
۳	اول: قول سے تعبیر	۲۵۴
۴	دوم: فعل سے تعبیر	۲۵۴
۵	سوم: تحریر سے تعبیر	۲۵۶
۶	چہارم: اشارہ کے ذریعہ تعبیر	۲۵۷
۷	پنجم: خاموشی کے ذریعہ تعبیر	۲۵۷
	تعبیر الرؤیا	۲۵۸
	دیکھئے: رؤیا	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۴	**تعجیز**	۲۵۸-۲۶۰
۱	تعریف	۲۵۸
۲	اول: مکاتب کی تعجیز (عاجز قرار دینا)	۲۵۸
۴	دوم: مدعی یا مدعا علیہ کی عاجزی	۲۵۹
۱-۱۹	**تعجیل**	۲۶۰-۲۶۸
۱	تعریف	۲۶۰
۲	متعلقہ الفاظ: اسراع	۲۶۰
۳	اجمالی حکم	۲۶۱
	تعجیل کی اقسام	۲۶۱
	اول: وجود سبب کے وقت عمل میں تعجیل	۲۶۱
۴	الف-گناہ سے توبہ کرنے میں تعجیل	۲۶۱
۵	ب-میت کی تجہیز میں تعجیل	۲۶۱
۶	ج-دین کی ادائیگی میں تعجیل	۲۶۲
۷	د-اجیر کی اجرت دینے میں تعجیل	۲۶۲
۸	ھ-کنواری کی شادی کرنے میں تعجیل	۲۶۲
۹	و-رمضان میں افطار میں تعجیل	۲۶۳
۱۰	ز-منی سے کوچ کرنے میں حاجی کی تعجیل	۲۶۳
	دوم: وجوب سے پہلے ہی فعل کی تعجیل	۲۶۴
۱۲	الف-وقت سے پہلے نماز کی تعجیل	۲۶۴
۱۳	ب-سال سے پہلے زکاۃ نکالنے میں تعجیل	۲۶۵
	ج-کفاروں میں تعجیل	۲۶۶
۱۴	قسم کے کفارہ کی حنث (قسم توڑنے) سے پہلے ہی تعجیل	۲۶۶
۱۶	کفارۂ ظہار کی تعجیل	۲۶۷
۱۷	کفارۂ قتل کی تعجیل	۲۶۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۸	د- دین مؤجل (مؤخر مالی مطالبہ) کی ادائیگی میں تعجیل	۲۶۸
۱۹	ھ- معاملہ واضح ہونے سے پہلے فیصلہ میں تعجیل	۲۶۸
۱-۱۸	**تعدد**	**۲۶۹-۲۷۳**
۱	تعریف	۲۶۹
۲	شرعی حکم	۲۶۹
۳	الف- مؤذنوں کا تعدد	۲۶۹
۴	ب- ایک ہی مسجد میں جماعت کا تعدد	۲۶۹
۵	ج- جمعہ کا تعدد	۲۷۰
۶	د- روزہ کے کفارہ کا تعدد	۲۷۰
۷	ھ- احرام میں ممنوع کے ارتکاب کے تعدد کی وجہ سے فدیہ کا تعدد	۲۷۱
۸	و- صفقہ (عقد بیع) میں تعدد	۲۷۱
۹	ز- راہن یا مرتہن کا تعدد	۲۷۱
۱۰	ح- جائداد میں حق شفعہ رکھنے والوں کا تعدد	۲۷۲
۱۱	ط- وصیتوں کا تعدد	۲۷۲
۱۲	ی- بیویوں کا تعدد	۲۷۲
۱۳	ک- اولیاء نکاح کا تعدد	۲۷۲
۱۴	ل- طلاق کا تعدد	۲۷۲
۱۵	م- مجنی علیہ (جس پر جنایت ہوئی ہے) یا جانی (جنایت کرنے والا) کا تعدد	۲۷۳
۱۶	ن- الفاظ کے تعدد سے تعزیر کا تعدد	۲۷۳
۱۷	س- ایک ہی شہر میں قاضیوں کا تعدد	۲۷۳
	ع- ائمہ کا تعدد	۲۷۳
۱-۲۰	**تعدی**	**۲۷۴-۲۸۰**
۱	تعریف	۲۷۴
۲	شرعی حکم	۲۷۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
	اموال پر تعدی	۲۷۴
۳	غصب کرنا، ضائع کرنا، اور چوری اور غبن کے ذریعہ تعدی کرنا	۲۷۴
	عقود میں تعدی	۲۷۵
۴	اول-ودیعت میں تعدی	۲۷۵
۵	دوم-رہن میں تعدی	۲۷۶
۶	الف-راہن کی تعدی	۲۷۶
۷	ب-مرتہن کی تعدی	۲۷۶
۸	سوم: عاریت میں تعدی	۲۷۶
۹	چہارم: وکالت میں تعدی	۲۷۷
۱۰	پنجم: اجارہ میں تعدی	۲۷۸
۱۱	ششم: مضاربت میں تعدی	۲۷۸
۱۳	ہفتم: جان اور جان سے کم (اعضاء وغیرہ) پر تعدی	۲۷۸
۱۵	ہشتم: آبرو پر تعدی	۲۷۹
۱۶	نہم: باغیوں کی تعدی	۲۷۹
۱۷	دہم: جنگوں میں تعدی	۲۷۹
	دوسرے اطلاق بمعنی انتقال کے اعتبار سے تعدی	۲۷۹
۱۸	الف-علت کی تعدی	۲۷۹
۱۹	ب-سرایت کر جانے سے تعدی	۲۸۰
۲۰	تعدی کے اثرات	۲۸۰
۱-۶	**تعدیل**	۲۸۱-۲۸۲
۱	تعریف	۲۸۱
۲	متعلقہ الفاظ: تجریح	۲۸۱
	شرعی حکم	۲۸۱
۳	الف-گواہوں کی تعدیل	۲۸۱
۴	ب-نماز میں ارکان کی تعدیل	۲۸۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵	ج-برابری کے ذریعہ تقسیم	۲۸۲
۶	د-مناسک میں جزاءصید کے دم میں تعدیل	۲۸۲
۱۲-۱	**تعذیب**	۲۸۸-۲۸۳
۱	تعریف	۲۸۳
۲	متعلقہ الفاظ: تعزیر، تادیب، تمثیل	۲۸۳
۵	شرعی حکم	۲۸۴
۶	تعذیب کی قسمیں	۲۸۴
۸	متہم کی تعذیب	۲۸۵
۱۲	بحث کے مقامات	۲۸۸
۱۰-۱	**تعریض**	۲۹۲-۲۸۸
۱	تعریف	۲۸۸
۲	متعلقہ الفاظ: کنایہ، توریہ	۲۸۹-۲۸۸
	شرعی حکم	۲۸۹
۴	اول: پیغام نکاح میں تعریض	۲۸۹
۵	دوم: غیر رجعی معتدہ سے پیغام نکاح کی تعریض کرنا	۲۸۹
۶	پیغام نکاح کی تعریض کرنے کے الفاظ	۲۹۰
۷	سوم: قذف کی تعریض کرنا	۲۹۰
۸	چہارم: مسلمان سے اس کافر کے قتل کی تعریض کرنا جو اسے طلب کرنے آیا ہو	۲۹۱
۹	پنجم: خالص حد کا اقرار کرنے والے سے رجوع کرنے کی تعریض کرنا	۲۹۱
۱۰	بحث کے مقامات	۲۹۲
	تعریف	۲۹۴-۲۹۲
۱	تعریف	۲۲۲
۲	الف-اصولیین کے نزدیک	۲۹۳
۳	ب-فقہاء کے نزدیک	۲۹۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	متعلقہ الفاظ: اعلان، کتمان یا اخفاء	۲۹۳
۵	شرعی حکم	۲۹۳
۶	اول: شہروں میں تعریف	۲۹۳
۷	دوم: لقطہ کی تعریف (تشہیر)	۲۹۴
۸	سوم: دعوی میں تعریف	۲۹۴
۱-۵۸	**تعزیر**	۲۹۵-۳۲۹
۱	تعریف	۲۹۵
۲	متعلقہ الفاظ: حد، قصاص، کفارہ	۲۹۵
۶	شرعی حکم	۲۹۷
۷	تعزیر کے مشروع ہونے کی حکمت	۲۹۷
۸	وہ معاصی جن میں تعزیر مشروع ہے	۲۹۸
۹	تعزیر کا حد، قصاص یا کفارہ کے ساتھ جمع ہونا	۲۹۹
۱۰	تعزیر اللہ تعالی کا حق ہے اور بندہ کا حق ہے	۳۰۱
	تعزیر ایک تفویض کردہ سزا ہے	۳۰۲
۱۱	تفویض کا مطلب اور اس کے احکام	۳۰۲
۱۲	تعزیر کی سزائیں جائز اقسام	۳۰۴
	جسمانی سزائیں	۳۰۴
۱۳	الف-قتل کے ذریعہ تعزیر	۳۰۴
۱۴	ب-کوڑے لگا کر تعزیر	۳۰۵
۱۵	تعزیر میں کوڑے لگانے کی مقدار	۳۰۶
۱۶	ج-قید کر کے تعزیر	۳۰۹
۱۷	تعزیر میں قید کرنے کی مدت	۳۱۰
	د-شہر بدر کر کے تعزیر	۳۱۱
۱۸	جلا وطنی کے ذریعہ تعزیر کی مشروعیت	۳۱۱
۱۹	جلا وطنی کی مدت	۳۱۱

صفحہ	عنوان	فقرہ

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۱۲	ھ-مال کے ذریعہ تعزیر	
۳۱۲	مال کے ذریعہ تعزیر کی مشروعیت	۲۰
۳۱۳	تعزیر بالمال کے اقسام	
۳۱۳	الف-مال کو اس کے مالک سے روک دینا	۲۱
۳۱۴	ب-اِتلاف	۲۲
۳۱۵	ج-تغییر (تبدیلی کر دینا)	۲۳
۳۱۵	د-تملیک (مالک بنا دینا)	۲۴
۳۱۵	تعزیر کی دوسری قسمیں	
۳۱۵	الف-مجرد اعلام (صرف آگاہ کرنا)	۲۵
۳۱۶	ب-مجلس قضا میں حاضر کرنا	۲۶
۳۱۶	ج-توبیخ (ڈانٹ ڈپٹ)	
۳۱۶	توبیخ (ڈانٹ ڈپٹ اور جھڑکنے) کی مشروعیت	۲۷
۳۱۷	توبیخ کی کیفیت	۲۸
۳۱۷	د-ترک تعلق (بائیکاٹ)	۲۹
۳۱۷	وہ جرائم جن میں تعزیر مشروع ہے	۳۰
۳۱۸	وہ جرائم جن میں حدود کے بدلہ میں تعزیر مشروع ہوتی ہے	
۳۱۸	نفس اور ما دون النفس پر زیادتی کرنے کے جرائم	۳۱
۳۱۸	قتل کے جرائم (نفس پر جنایت)	
۳۱۸	قتل عمد (دانستہ قتل)	۳۲
۳۱۸	قتل شبہ عمد (دانستہ قتل کے مشابہ)	۳۳
۳۱۸	ما دون النفس (جان سے کم) پر زیادتی	۳۵
۳۱۹	وہ زنا جس میں حد نہ ہو، اور زنا کے مقدمات	۳۶
۳۲۰	وہ قذف جس میں حد نہیں ہوتی اور برا بھلا کہنا	۳۷
۳۲۲	وہ چوری جس میں حد نہیں ہے	۳۸
۳۲۲	وہ رہزنی جس میں حد نہیں ہے	۳۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
	وہ جرائم جو اصالۃً تعزیر کے موجب ہیں	۳۲۲
	بعض وہ جرائم جو افراد پر واقع ہوتے ہیں	۳۲۲
۴۰	جھوٹی گواہی	۳۲۲
۴۱	ناحق شکایت	۳۲۳
۴۲	غیر موذی جانور کو مار ڈالنا یا اس کو ضرر پہنچانا	۳۲۳
۴۳	دوسرے کی ملکیت کی بے حرمتی کرنا	۳۲۳
۴۴	مصلحت عامہ کو ضرر پہنچانے والے جرائم	۳۲۳
۴۵	رشوت	۳۲۴
	ملازمین کا اپنی حدود سے تجاوز کرنا اور کوتاہی کرنا	۳۲۴
۴۶	الف- قاضی کا ناانصافی کرنا	۳۲۴
۴۷	ب- عمل ترک کردینا یا عمداً واجب کی ادائیگی سے رک جانا	۳۲۴
۴۸	حکومت کے کارندوں کا مقابلہ کرنا اور ان پر زیادتی کرنا	۳۲۵
۴۹	قیدیوں کا فرار ہونا اور مجرموں کا چھپانا	۳۲۵
۵۰	کھوٹے اور جعلی سکوں کی نقل کرنا	۳۲۵
۵۱	تزویر (جعل سازی)	۳۲۵
۵۲	لازم کردہ قیمت سے زیادہ پر فروخت کرنا	۳۲۵
۵۳	ناپ تول کے پیمانوں میں دھوکہ دینا	۳۲۶
۵۴	مشتبہ افراد	۳۲۶
۵۵	تعزیر کا ساقط ہوجانا	۳۲۶
۵۶	الف- موت سے تعزیر کا سقوط	۳۲۶
۵۷	ب- معافی سے تعزیر کا سقوط	۳۲۶
۵۸	توبہ سے تعزیر کا سقوط	۳۲۸
۱-۹	**تعزیت**	۳۲۹-۳۳۲
۱	تعریف	۳۲۹
۲	شرعی حکم	۳۲۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	تعزیت کی کیفیت اور تعزیت کس کے لئے ہوگی	۳۳۰
۴	تعزیت کی مدت	۳۳۰
۵	تعزیت کا وقت	۳۳۰
۶	تعزیت کی جگہ	۳۳۱
۷	تعزیت کے الفاظ	۳۳۱
۸	کیا مسلمان سے کافر کی تعزیت یا اس کے برعکس کرے گا	۳۳۲
۹	میت کے گھر والوں کے لئے کھانا تیار کرنا	۳۳۲
۱-۳	**تعشیر**	۳۳۳-۳۳۴
۱	تعریف	۳۳۳
۲	مصحف میں تعشیر (دہا لگانے) کی تاریخ	۳۳۳
۳	تعشیر کا حکم	۳۳۳
	تعصیب	۳۳۴
	دیکھئے: عصبہ	
	تعقیب	۳۳۴
	دیکھئے: مولاۃ، تتابع	
	تعلم	۳۳۴
	دیکھئے: تعلیم	
۱-۱۰	**تعلّی**	۳۳۴-۳۴۱
۱	تعریف	۳۳۴
۲	حق تعلّی کے احکام	۳۳۴
۳	منہدم ہونے اور تعمیر کرنے میں علو اور سفل کے احکام	۳۳۶
۷	گھر کے علو کو مسجد بنا دینا	۳۳۸
۸	علو یا سفل کا روشن دان کھولنا	۳۳۹
۹	تعمیر میں ذمی کا مسلمان سے اونچا ہو جانا	۳۳۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
	تعلیق	۳۴۱-۳۶۱
۱	تعریف	۳۴۱
۲-۴	متعلقہ الفاظ: اضافت، شرط، یمین	۳۴۱
۵	تعلیق کا صیغہ	۳۴۳
۶	تعلیق کے کلمات	۳۴۳
۷	الف-إن	۳۴۴
۹	ب-إذا	۳۴۵
۱۱	ج-متی	۳۴۶
۱۳	د-من	۳۴۷
۱۵	ھ-مہما	۳۴۸
۱۶	و-أي	۳۴۸
۱۷	ز-کل، کلما	۳۴۹
۲۱	ح-لو	۳۵۰
	ط-کیف	۳۵۲
۲۴	ی-حیث اور أین	۳۵۳
۲۵	ک-أنی	۳۵۴
۲۸	سوم-تعلیق کی شرائط	۳۵۴
۳۰	تصرفات پر تعلیق کا اثر	۳۵۶
	اول: وہ تصرفات جو تعلیق کو قبول کرتے ہیں	۳۵۷
۳۲	الف-إیلاء	۳۵۷
۳۳	ب-حج	۳۵۷
۳۴	ج-خلع	۳۵۷
۳۵	د-طلاق	۳۵۷
۳۶	ھ-ظہار	۳۵۸
۳۷	و-عتق	۳۵۸
۳۸	ز-مکاتبت	۳۵۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳۹	ح-نذر	۳۵۸
۴۰	ط-ولایت	۳۵۸
	دوم-وہ تصرفات جو تعلیق کو قبول نہیں کرتے	۳۵۹
۴۱	الف-اجارہ	۳۵۹
۴۲	ب-اقرار	۳۵۹
۴۳	ج-اللہ تعالیٰ پر ایمان	۳۵۹
۴۴	د-بیع	۳۶۰
۴۵	ھ-رجعت	۳۶۰
۴۶	و-نکاح	۳۶۰
۴۷	ز-وقف	۳۶۰
۴۸	ح-وکالت	۳۶۱
۱-۵	**تعلیل**	۳۶۲-۳۶۷
۱-۲	تعریف	۳۶۲
۲	احکام کی تعلیل	۳۶۲
۳	احکام کی تعلیل کے فوائد	۳۶۲
۴	نصوص کی تعلیل	۳۶۳
۵	علت (معلوم کرنے) کے طریقے	۳۶۳
	پہلا طریقہ: نص صریح	۳۶۳
	دوسرا طریقہ: اجماع	۳۶۳
	تیسرا طریقہ: اشارہ اور تنبیہ	۳۶۳
	چوتھا طریقہ: سبر اور تقسیم	۳۶۳
	پانچواں طریقہ: مناسبت، شبہ اور طرد	۳۶۳
	چھٹا طریقہ: تنقیح مناط، تحقیق مناط اور دوران	۳۶۴
۶	حدیث معلل	۳۶۴
	تراجم فقہاء	۳۶۷-۳۸۸

موسوعہ فقہیہ

تشبہ

تعریف:

۱-لغت کے اعتبار سے "تَشَبُّہ" "تَشَبَّہَ" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: تشبه فلان بفلان (فلاں شخص نے فلاں سے تشبہ اختیار کیا) جب وہ بہ تکلف اس کے مثل ہونا چاہے، اور دو چیزوں کے درمیان مشابہت یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان کسی وصف میں اشتراک پایا جائے، اور اسی سے ہے: "أشبه الولد أباه" (بیٹا اپنے باپ کے مشابہ ہوا) جب بیٹا باپ کی صفات میں سے کسی صفت میں اس کا شریک ہو[1]۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال اس کے لغوی مفہوم سے الگ نہیں ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

۲-ان میں سے "اتباع"، "تأسی" اور "تقلید" ہیں جن پر بحث "اتباع" کے زیر عنوان گزر چکی ہے۔

۳-اور ان ہی میں سے موافقت بھی ہے، جس کا معنی ہے: کسی قول یا فعل یا ترک یا اعتقاد وغیرہ میں دو اشخاص میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ شریک ہونا، خواہ یہ مشارکت اس دوسرے شخص کے سبب ہو، یا اس کے سبب نہ ہو[1]۔

لہذا موافقت تشبہ سے عام ہے۔

(۱) معجم متن اللغہ، المعجم الوسیط مادۂ "شبہ"۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۹۴، طبع بولاق، روضۃ الطالبین ۲/ ۶۳، ۲، الزرقانی ۵/ ۱۳۰، کشاف القناع ۲/ ۲۳۹۔

تشبہ سے متعلق احکام:

اول-لباس میں کافروں سے تشبہ اختیار کرنا:

۴-اپنے صحیح قول کے مطابق حنفیہ، اور اصل مذہب کے مطابق مالکیہ اور جمہور شافعیہ اس طرف گئے ہیں کہ جو لباس کفار کا شعار ہے، جس کے ذریعہ وہ مسلمانوں سے ممتاز ہوتے ہیں اس کو استعمال کرکے تشبہ اختیار کرنے والے کو احکام دنیا کے اعتبار سے کافر قرار دیا جائے گا، چنانچہ جو شخص اپنے سر پر مجوسیوں کی ٹوپی رکھے اس کی تکفیر کی جائے گی، الا یہ کہ اس نے اکراہ کی ضرورت سے یا گرمی یا ٹھنڈک دور کرنے کے لئے اس کا استعمال کیا ہو، اسی طرح عیسائیوں کے زنار پہنے والے کو بھی کافر قرار دیا جائے گا، الا یہ کہ یہ عمل جنگ میں دھوکہ دینے یا مسلمانوں کے لئے دشمنوں کے احوال معلوم کرنے وغیرہ کی غرض سے کرے[2]، اس لئے کہ حدیث نبوی ہے: "من تشبه بقوم فهو منهم"[3] (جو کسی قوم سے مشابہت اختیار کرے وہ اسی میں سے ہے)، اس لئے کہ کفار کا مخصوص لباس کفر کی علامت ہے، اور اس کو صرف کفر کا التزام کرنے والا ہی پہنتا ہے اور علامت سے استدلال کرنا نیز علامت کی دلالت کی بناء پر حکم لگانا عقل وشریعت میں طے شدہ ہے[4]۔

(۱) الاحکام للآمدی ۱/ ۱۷۲۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۷۶، الاختیار ۴/ ۱۵۰، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۷۸، التاج والاکلیل بہامش الحطاب ۶/ ۲۷۹، تحفۃ المحتاج ۹/ ۹۱، ۹۲ طبع دار صادر، اسنی المطالب وحاشیۃ الرملی ۴/ ۱۱۔

(۳) حدیث: "من تشبه بقوم فهو منهم....." کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۱۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن تیمیہ نے "اقتضاء الصراط المستقیم" (۱/ ۲۳۶ طبع المدنی) میں اس حدیث کو جید قرار دیا ہے۔

(۴) البزازیہ بہامش الہندیہ ۶/ ۳۳۲۔

چنانچہ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس نے حقیقت کفر کے اعتقاد سے نہیں، بلکہ مثلاً قیدیوں کو چھٹکارا دلانے کے مقصد سے دار الحرب میں داخل ہونے کے لئے زنار باندھا ہے تو اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا(۱)۔

ایک قول میں حنفیہ یہ رائے رکھتے ہیں اور مالکیہ میں سے ابن الشاط نے جو بحث کی ہے اس سے بھی یہی ماخوذ ہوتا ہے کہ جو شخص کافر کے مخصوص لباس میں اس سے مشابہت اختیار کرے، اسے کافر نہیں قرار دیا جائے گا، الا یہ کہ ان کے عقیدہ کو اختیار کرے، اس لئے کہ وہ زبان سے موحد ہے اور دل سے تصدیق کر رہا ہے، اور امام ابوحنیفہ نے فرمایا ہے کہ کوئی بھی شخص ایمان سے اسی دروازہ سے نکلے گا جس سے اس میں داخل ہوا ہے، اور ایمان میں دخول زبان سے اقرار اور دل سے تصدیق سے ہوتا ہے اور یہ دونوں چیزیں موجود ہیں (۲)۔

حنابلہ کے نزدیک جو لباس کفار کا شعار ہے اس میں کفار کی مشابہت اختیار کرنا حرام ہے، بہوتی فرماتے ہیں: اگر کوئی مسلمان ایسی ہیئت اختیار کرے جو اہل ذمہ کا شعار بن گئی ہے، یا اپنے سینہ پر صلیب لٹکائے تو یہ حرام ہوگا اور دوسرے معاصی کی طرح وہ اس سے کافر بھی نہیں ہوگا(۳)۔

اور شافعیہ میں سے نووی کی رائے یہ ہے کہ جو زنار وغیرہ پہنے وہ نیت نہ ہونے کی صورت میں کافر نہیں ہوگا(۴)۔

حرمت تشبہ کے حالات:

فقہاء کی عبارتوں کے تتبع سے واضح ہوتا ہے کہ وہ کفار کے مخصوص لباس میں ان سے تشبہ اختیار کرنے والے کے کفر کو چند قیود سے مقید کرتے ہیں، جن میں سے کچھ یہ ہیں:

۵- یہ عمل بلاد اسلام میں کرے(۱)، احمد رملی کہتے ہیں: کفار کا لباس اختیار کرنا ارتد اد اس وقت ہوگا جبکہ دار الاسلام میں ایسا کیا جائے، دار الحرب میں اسے ارتد اد قرار دینا ممکن نہیں ہے، کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ اسے دوسرا لباس نہ مل سکا ہو جیسا کہ غالب ہے، یا یہ کہ اسے اس پر مجبور کیا گیا ہو(۲)۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں: اگر مسلمان دار الحرب یا دار الکفر میں ہو تو وہ ظاہری ہیئت میں ان (کفار) کی مخالفت پر مامور نہ ہوگا، کیونکہ اس میں اس کو ضرر ہوگا، بلکہ کبھی کبھی آدمی کے لئے ظاہری ہیئت میں ان کا شریک ہونا مستحب یا واجب ہوگا جبکہ اس میں کوئی دینی مصلحت ہو، جیسے ان کو دین کی دعوت دینا، اور مسلمانوں کو باخبر کرنے کے لئے ان کے پوشیدہ امور پر مطلع ہونا، یا مسلمانوں سے ان کے ضرر کا دفع کرنا اور اسی طرح کے دوسرے اچھے مقاصد، اور جہاں تک دار الاسلام اور دار الہجرت کا تعلق ہے جس میں اللہ نے اپنے دین کو اعزاز بخشا ہے اور اس میں کافروں پر ذلت مسلط کی ہے اور ان پر جزیہ عائد کیا ہے، تو اس میں مخالفت مشروع ہے(۳)۔

۶- مشابہت اختیار کرنا بلاضرورت ہو، چنانچہ جو شخص یہ عمل ضرورتاً کرے اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی، لہذا اگر کوئی شخص اپنی کمر میں زنار باندھے اور قیدیوں کو چھڑانے کے لئے دار الحرب میں داخل ہو، یا یہ عمل جنگ میں دھوکہ دینے اور مسلمانوں کے لئے دشمنوں کے

(۱) تحفۃ المحتاج لابن حجر ۹/ ۹۱، ۹۲۔
(۲) الفتاوی البزازیہ بہامش الہندیہ ۶/ ۳۳۲، دار الشروق مع الفروق ۴/ ۱۱۶۔
(۳) کشاف القناع ۳/ ۱۲۸۔
(۴) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۶۹۔

(۱) الزرقانی ۸/ ۶۳۔
(۲) اسنی المطالب ۴/ ۱۱۸ اور دیکھئے: اصول الدین لابی منصور عبد القاہر التمیمی البغدادی رص ۲۶۶ طبع استنبول۔
(۳) اقتضاء الصراط المستقیم تحقیق ڈاکٹر ناصر العقل ۱/ ۴۱۸۔

احوال معلوم کرنے کے مقصد سے کرے تو اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی (۱)، اسی طرح گرمی اور سردی دور کرنے کے لئے اگر اپنے سر پر مجوسیوں کی ٹوپی لگائے تو اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی (۲)۔

۷- کافروں کے ساتھ مخصوص چیز میں مشابہت اختیار کی جائے جیسے عیسائی کا ہیٹ اور یہودی کا کیپ (ٹوپی)۔ مالکیہ نے ارتداد کے تحقق کے لئے اسی کے ساتھ یہ شرط بھی لگائی ہے کہ مشابہت اختیار کرنے والا اس کے ذریعہ گرجا گھر وغیرہ کا اہتمام کرے (۳)۔

۸- مشابہت اختیار کرنا ایسے وقت میں ہو جب متعین لباس کفار کا شعار ہو، ابن حجر نے حضرت انسؓ کی حدیث بیان کی ہے کہ انہوں نے ایک جماعت دیکھی جن پر سبز چادریں تھیں تو فرمایا: یہ تو گویا خیبر کے یہود ہیں (۴)، پھر ابن حجر فرماتے ہیں: یہود کے واقعہ سے استدلال کرنا اس وقت صحیح ہوگا جب سبز چادر ان کا شعار ہو، اور یہ بات بعد میں ختم ہو چکی ہے، لہذا وہ مباح کے عموم میں داخل ہوگئی ہے (۵)۔

۹- مشابہت اختیار کرنا کفر کی طرف میلان کی وجہ سے ہو، چنانچہ جو شخص کھلواڑ اور تمسخر کے طور پر مشابہت اختیار کرے وہ مرتد نہیں ہوگا، بلکہ وہ فاسق ہوگا جو سزا کا مستحق ہوتا ہے، یہ مالکیہ کا مسلک ہے (۶)۔

۱۰- اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی (ذہن میں رہے) کہ غیر مذموم چیز میں مشابہت اختیار کرنے نیز جن چیزوں میں تشبہ مقصود نہ ہوتا ہو

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/۲۷۶، الفتاوی البزازیہ بہامش الہندیہ ۶/۳۳۲، اسنی المطالب ۴/۱۱۹۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/۲۷۶۔

(۳) الزرقانی ۸/۶۳، الشرح الصغیر ۴/۴۳۳، جواہر الاکلیل ۲/۲۸۸۔

(۴) حضرت انسؓ کے اثر: "انه رأى قوما عليهم الطيالسة" کو حافظ ابن القیم نے اپنی کتاب زاد المعاد (۱/۱۳۲) اور احکام اہل الذمہ (۲/۷۵۳) میں روایت کیا ہے۔

(۵) فتح الباری ۱۰/۲۷۵ طبع السلفیہ۔

(۶) الشرح الصغیر ۴/۴۳۳، الزرقانی ۸/۶۳۔

انہیں اختیار کرنے میں کوئی حرج نہ ہوگا۔

صاحب "الدر المختار" کہتے ہیں: (اہل کتاب سے) مشابہت اختیار کرنا ہر چیز میں مکروہ نہیں ہے، بلکہ مذموم چیزوں اور جن میں تشبہ مقصود ہوتا ہے ان میں مکروہ ہے۔

ہشام کہتے ہیں: میں نے امام ابو یوسف کو میخوں کے ذریعہ جوڑے ہوئے جوتے پہنے دیکھا تو پوچھا: کیا آپ کی رائے میں اس لوہے میں کوئی حرج ہے؟ فرمایا: نہیں، میں نے عرض کیا: سفیان اور ثور بن یزید اسے مکروہ سمجھتے ہیں، اس لئے کہ اس میں راہبوں سے مشابہت پائی جاتی ہے؟ فرمایا: "نبی کریم ﷺ بالوں والے جوتے پہنتے تھے اور یہ بھی راہبوں کا پہناوا ہے" چنانچہ امام ابو یوسف نے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ بندوں کی بھلائی سے متعلق چیزوں میں مشابہت کی صورت مضر نہیں ہے، اس لئے کہ زمین کی لمبی مسافت اس قسم کے جوتوں کے بغیر طے کرنا ممکن نہیں ہے (۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "ردت" اور "کفر"۔

دوم- کفار سے ان کے تہواروں میں مشابہت اختیار کرنا:

۱۱- کفار سے ان کے تہواروں میں مشابہت اختیار کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے کہ: "**من تشبه بقوم فهو منهم**" (۲) (جو شخص کسی قوم سے مشابہت اختیار کرے وہ انہی میں سے ہے)، اور اس کا مطلب کفار کے تمام مخصوص امور میں مسلمانوں کو موافقت کرنے سے نفرت دلانا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَلَنْ تَرْضٰى عَنْكَ الْيَهُوْدُ وَلاَ النَّصَارٰى حَتّٰى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ، قُلْ

(۱) ابن عابدین ۱/۴۱۹، الفتاوی الہندیہ ۵/۳۳۳۔

(۲) احکام اہل الذمہ ۲/۷۲۲، شائع کردہ دار العلم للملایین المدخل لابن الحاج ۲/۴۶، ۴۸، والآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/۴۴۱، کشاف القناع ۳/۱۳۱۔

إِنَّ هُدَى اللّٰهِ هُوَ الْهُدٰى، وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَ هُمْ بَعْدَ الَّذِيْ جَاءَ كَ مِنَ الْعِلْمِ مَالَكَ مِنَ اللّٰهِ مِنْ وَّلِيٍّ وَّلاَ نَصِيْرٍ "(۱) (اور آپ سے یہود ونصاریٰ ہرگز خوش نہ ہوں گے جب تک کہ آپ ان کے مذہب کے پیرو نہ ہو جائیں، آپ کہہ دیجئے کہ اللہ تعالیٰ کی (بتلائی ہوئی) راہ تو بس وہی ہے اور اگر آپ اس علم کے بعد جو آپ کو پہنچ چکا ہے ان کی خواہشوں کی پیروی کرنے لگے تو آپ کے لئے اللہ (کی گرفت) کے مقابلہ میں نہ کوئی یار ہوگا، نہ مددگار)۔

اور بیہقی نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: عجمیوں کی زبان مت سیکھو، اور مشرکین کے تہواروں کے دن ان کی عبادت گاہوں میں نہ جاؤ، اس لئے کہ ان پر غضب نازل ہوتا ہے۔

اور حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: جو شخص عجمیوں کے ملک سے گزرے اور ان کا نوروز اور مہرجان منائے، اور ان سے مشابہت اختیار کرے، یہاں تک کہ اسی حال میں مرجائے تو قیامت کے دن اس کو انہیں کے ساتھ اٹھایا جائے گا(۲)۔

اور اس لئے بھی کہ تہوار قبلہ، نماز اور روزوں ہی کی طرح منجملہ شریعت، منہج اور ان مناسک کے ہے جن کے بارے میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوْهُ" (۳) (ہم نے ہر امت کے واسطے ایک طریقہ (ذبح وعبادت کا) مقرر کر رکھا ہے، کہ وہ اس پر چلنے والے ہیں)۔

لہٰذا تہوار میں ان کے ساتھ شریک ہونے اور تمام مناہج میں ان کے ساتھ شریک ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۲۰۔

(۲) احکام اہل الذمہ ۲/ ۷۲۳۔

(۳) سورۂ حج/ ۶۷۔

پورے تہوار میں موافقت اختیار کرنا کفر میں موافقت کرنا ہے، اور اس کی کچھ فروع میں موافقت کرنا کفر کے بعض شعبوں میں موافقت کرنا ہے، بلکہ تہوار شریعتوں کے مخصوص ترین امتیازات اور ان کے نمایاں ترین شعائر میں سے ہوتے ہیں، لہٰذا ان میں موافقت کرنا شرائع کفر کی مخصوص ترین چیزوں اور ان کے نمایاں ترین شعاروں میں موافقت کرنا ہے(۱)۔

قاضی خاں فرماتے ہیں: کوئی شخص نوروز کے دن کوئی ایسی چیز خریدے جسے وہ اس دن کے علاوہ کسی اور دن نہیں خریدتا تھا تو اگر اس کا مقصد کافروں کی طرح اس دن کی تعظیم کرنا ہے تو یہ کفر ہوگا، اور اگر یہ عمل اسراف وتنعم کے لئے کیا ہو، دن کی تعظیم کے لئے نہ کیا ہو تو یہ کفر نہیں ہوگا، اور اگر نوروز کے موقع پر کسی انسان کو کچھ ہدیہ کرے، اور اس دن کی عظمت کا ارادہ نہ کرے، اور یہ عمل صرف لوگوں کی عادت کے مطابق کرے تو یہ کفر نہیں ہوگا، اور چاہئے کہ اس دن کوئی ایسا عمل نہ کرے جو اس دن سے پہلے یا بعد میں نہ کرتا ہو، اور کافروں سے مشابہت اختیار کرنے سے احتراز کرے(۲)۔

اور مالکیہ میں سے ابن القاسم نے مسلمان کے لئے یہ مکروہ قرار دیا ہے کہ وہ عیسائی کے تہوار کے موقع پر بدلہ میں اسے ہدیہ پیش کرے، اور انہوں نے اس کو اس کے تہوار کی تعظیم اور اس کے کفر میں اس کی معاونت گردانا ہے(۳)، اور جس طرح تہواروں میں کفار سے مشابہت اختیار کرنا ناجائز ہے اسی طرح ان میں ان کی مشابہت

(۱) اقتضاء الصراط المستقیم ۱/ ۱۷۴۔

(۲) الفتاوی الخانیہ بہامش الہندیہ ۳/ ۵۷۷، اور دیکھئے: الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۷۶، ۲۷۷، الفتاوی البزازیہ بہامش الہندیہ ۶/ ۳۳۳، ۳۳۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۸۱، الفتاوی الانقرویہ ۱/ ۱۶۴، بذل المجہود فی حل أبي داؤد ۶/ ۱۶۰ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ۔

(۳) المدخل لابن الحاج ۲/ ۴۷، أحکام اہل الذمہ ۲/ ۷۲۵۔

اختیار کرنے والے مسلمان کی مدد نہیں کی جائے گی، بلکہ اسے اس سے روکا جائے گا۔

چنانچہ جو شخص ان کے تہوار میں خلاف عادت دعوت کرے اس کی دعوت قبول نہیں کی جائے گی، اور مسلمانوں میں سے جو شخص ان تہواروں میں کوئی ایسا ہدیہ پیش کرے جو اس تہوار کے علاوہ بقیہ اوقات میں عادت کے برخلاف ہو تو اسے قبول نہیں کیا جائے گا، خصوصاً اس وقت جب ہدیہ ان چیزوں میں سے ہو جن سے ان کی مشابہت اختیار کرنے میں مدد لی جاتی ہے، جیسے عید میلاد (کرسمس ڈے) کے موقع پر شمع وغیرہ ہدیہ کرنا(۱)۔

اس کے ساتھ ہی جو شخص تہواروں میں کفار سے مشابہت اختیار کرے اس کو سزا دینا واجب ہے(۲)۔

جہاں تک ان چیزوں کا تعلق ہے جن کو کفار اپنے تہواروں کے موقع پر بازاروں میں بیچتے ہیں تو ان میں جانے میں کوئی حرج نہیں ہے، مہنا کی روایت میں امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، اور فرمایا ہے کہ انہیں تو ان کے عبادت خانوں اور گرجوں میں جانے سے روکا جائے گا، رہیں ماکولات میں سے وہ چیزیں جو بازار میں بیچی جاتی ہیں تو ان سے نہیں (روکا جائے گا) اگر چہ اس کی زیادتی اور تحسین کا قصد انہیں کی وجہ سے کرے(۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "عید"۔

سوم-عبادات میں کفار سے مشابہت اختیار کرنا:

عبادات میں کفار سے مشابہت اختیار کرنا فی الجملہ مکروہ ہے، اور اس باب میں ان سے مشابہت اختیار کرنے کی کچھ مثالیں یہ ہیں:

(۱) اقتضاء الصراط المستقیم ۲/ ۵۱۷۔
(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۳۱، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۰۵۔
(۳) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۴۴۱، اقتضاء الصراط المستقیم ۲/ ۵۱۸۔

الف-مکروہ اوقات میں نماز ادا کرنا:

۱۲ - کفار کی عبادت میں مشابہت کی وجہ سے نبی کریم ﷺ نے کراہت کے اوقات میں نماز کی ممانعت فرمائی ہے(۱)۔

چنانچہ مسلم نے حضرت عمرو بن عبسہؓ کی حدیث نقل کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**صل صلاة الصبح، ثم أقصر عن الصلاة حتى تطلع الشمس حتى ترتفع، فإنها تطلع حين تطلع بين قرني شيطان، وحينئذ يسجد لها الكفار، ثم صل فإن الصلاة مشهودة محضورة حتى يستقل الظل بالرمح، ثم أقصر عن الصلاة فإن حينئذ تسجر جهنم، فإذا أقبل الفيء فصل فإن الصلاة مشهودة محضورة حتى تصلي العصر، ثم أقصر عن الصلاة حتى تغرب الشمس فإنها تغرب بين قرني شيطان وحينئذ يسجد لها الكفار**"(۲) (صبح کی نماز پڑھو، پھر طلوع شمس تک نماز سے رک جاؤ، یہاں تک کہ سورج بلند ہو جائے، اس لئے کہ طلوع کے وقت وہ شیطان کے دونوں سینگوں کے درمیان سے طلوع ہوتا ہے، اور اس وقت کفار اس کو سجدہ کرتے ہیں، پھر نماز پڑھو، اس لئے کہ نماز میں ملائکہ موجود ہوتے ہیں یہاں تک کہ سایہ نیزہ کے بقدر ٹھہر جائے، پھر نماز سے رک جاؤ، اس لئے کہ اس وقت جہنم کو بھڑکایا جاتا ہے، پھر جب سایہ آگے بڑھے تو نماز پڑھو، اس لئے کہ نماز میں ملائکہ موجود ہوتے ہیں، یہاں تک کہ عصر کی نماز پڑھ لو، پھر غروب شمس تک

(۱) اقتضاء الصراط المستقیم لابن تیمیہ ۱/ ۱۹۰، فتح القدیر ۱/ ۲۰۲ طبع دار احیاء التراث العربی، الکافی لابن عبد البر ۱/ ۱۹۵، البجیرمی علی الخطیب ۲/ ۱۰۱ شائع کردہ دار المعرفہ، المغنی ۲/ ۱۰۷ طبع ریاض۔
(۲) حدیث: "صل صلاة الصبح....." کی روایت مسلم (۱/ ۵۷۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نماز سے رک جاؤ، اس لئے کہ وہ شیطان کے دونوں سینگوں کے درمیان غروب ہوتا ہے، اور اس وقت کفار اس کو سجدہ کرتے ہیں)۔

اوقات کراہت سے متعلق احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ ۷/ ۲۵۰، اَوقات الصلاۃ فقرہ / ۲۳"۔

ب-نماز میں کمر پر ہاتھ رکھنا:

۱۳- نماز میں "اختصار"(۱) (کمر پر ہاتھ رکھنے) کی کراہت کے بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ یہود یہ عمل کثرت سے کرتے تھے، لہذا ان سے مشابہت کی کراہت کی وجہ سے اس کی ممانعت کردی گئی، چنانچہ بخاری اور مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے نقل کیا ہے، (اور الفاظ مسلم کے ہیں) کہ: "نهى رسول الله ﷺ أن يصلي الرجل مختصرا"(۲) (نبی کریم ﷺ نے اس سے ممانعت فرمائی ہے کہ آدمی کمر پر ہاتھ رکھ کر نماز پڑھے) اور بخاری نے بنی اسرائیل کے بیان میں بروایت ابوالضحی عن مسروق عن عائشہؓ یہ روایت بھی نقل کی ہے کہ حضرت عائشہؓ کو یہ بات ناپسند تھی کہ نمازی اپنا ہاتھ اپنی کمر پر رکھے فرماتی تھیں: "یہ عمل یہود کرتے ہیں" ابن ابی شیبہ نے اپنی روایت میں یہ اضافہ بھی کیا ہے: "نماز میں"(۳) اور دوسری روایت میں ہے: "لا تشبهوا

(۱) اختصار کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے، اور قول صحیح جس پر محققین اور اہل لغت وغریب اور محدثین میں سے اکثر کا اتفاق ہے یہ ہے کہ مُخْتَصِرُ وہ ہے جو اس حال میں نماز پڑھے کہ اس کا ہاتھ خاصرہ پر ہو۔ صحیح مسلم بشرح النووی ۵/ ۳۶ طبع المطبعۃ المصریہ بالازہر۔

(۲) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ أن يصلي الرجل مختصرا" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۸۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) بنی اسرائیل کے تذکرہ میں بروایت ابوالضحی اس کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۴۹۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

بالیهود"(۱) (یہود سے مشابہت نہ اختیار کرو)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "صلاۃ"۔

ج-صوم وصال:

۱۴- حنفیہ، جمہور مالکیہ، دو اقوال میں سے ایک کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ صوم وصال کی کراہت کے قائل ہیں (۲)، اس لئے کہ بخاری نے حضرت انسؓ کی حدیث نقل کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "لاتواصلوا، قالوا: إنک تواصل، قال لست كأحد منكم، إني أطعم و أسقى"(۳) (صوم وصال نہ رکھو، صحابہ نے عرض کیا: آپ خود تو رکھتے ہیں؟ فرمایا: میں تم میں سے کسی کی طرح نہیں ہوں، مجھے کھلایا پلایا جاتا ہے)، یا فرمایا: "إني أبيت أطعم و أسقى" (میں اس حال میں رات گزارتا ہوں کہ مجھے کھلایا پلایا جاتا ہے)، اور آپ ﷺ کا فرمان: "لاتواصلوا" (صوم وصال نہ رکھو) ممانعت ہے، اور اس کا ادنی درجہ کراہت کا متقاضی ہے۔

اور نہی کی علت عیسائیوں سے مشابہت ہے، جیسا کہ حضرت بشیر ابن خصاصیہؓ کی اس حدیث میں صراحت کی گئی ہے جس کو احمد، طبرانی، سعید بن منصور نے، نیز عبد بن حمید اور ابن ابی حاتم نے اپنی تفسیروں میں بشیر بن خصاصیہ کی بیوی لیلی تک (پہنچنے والی) صحیح سند سے نقل کیا ہے، وہ فرماتی ہیں: میں نے دو دنوں کے صوم وصال کا

(۱) عمدۃ القاری ۷/ ۲۹۷ طبع المنیریہ، صحیح مسلم بشرح النووی ۵/ ۳۶، المغنی ۲/ ۹ طبع ریاض، الشرح الصغیر ۱/ ۳۴۰۔

(۲) امام ابو یوسف اور امام محمد نے صوم وصال کی تفسیر دو دن اس طرح روزہ رکھنے سے کی ہے کہ ان کے درمیان افطار نہ کیا گیا ہو (حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۸۴ اور دیکھئے: المغنی ۳/ ۱۷۱ طبع ریاض۔

(۳) حدیث: "لا تواصلوا، لست كأحد منكم" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۰۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ارادہ کیا تو مجھے حضرت بشیر نے منع کیا اور فرمایا کہ: نبی کریم ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے(۱) اور فرمایا: "يفعل ذلك النصارى ولكن صوموا كما أمركم الله، أتموا الصيام إلى الليل، فإذا كان الليل فأفطروا" (یہ فعل نصاری کرتے ہیں، البتہ تم اس طرح روزہ رکھو جس طرح تمہیں اللہ نے حکم دیا ہے کہ روزہ کو رات تک پورا کرو، پھر جب رات آجائے تو افطار کرلیا کرو)۔

امام احمد نیز مالکیہ کی ایک جماعت سحر تک وصال کے جواز کی قائل ہے، اور یہی قول اسحاق، ابن المنذر اور ابن خزیمہ کا ہے۔

اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ صوم وصال حرام ہے، مالکیہ میں سے ابن العربی نے بھی اس قول کو صحیح قرار دیا ہے(۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "صوم"۔

د-صرف یوم عاشوراء کا روزہ رکھنا:

۱۵- حنفیہ یہود سے مشابہت کی وجہ سے صرف یوم عاشوراء کا روزہ رکھنے کو مکروہ قرار دیتے ہیں بقول ابن تیمیہ امام احمد کے کلام کا مقتضا بھی یہی ہے(۳)۔

چنانچہ مسلم نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: جب رسول اللہ ﷺ نے یوم عاشوراء کا روزہ رکھا اور اس کے روزہ کا حکم دیا تو صحابہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! یہ ایسا دن ہے جس کی تعظیم یہود ونصاری کرتے ہیں، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "فإذا كان العام المقبل إن شاء الله صمنا اليوم التاسع"(۱) (تب تو آئندہ سال آنے پر ہم انشاء اللہ نویں دن بھی روزہ رکھیں گے)، فرماتے ہیں کہ آئندہ سال آیا بھی نہیں تھا کہ رسول اللہ ﷺ کی وفات ہوگئی۔

علامہ نووی حدیث پر تعلیق کرتے ہوئے بعض علماء سے نقل کرکے فرماتے ہیں: دسویں دن کے ساتھ نویں دن کے روزہ کا سبب شاید یہ ہے کہ صرف دسویں دن کا روزہ رکھنے میں یہود سے مشابہت نہ ہو، اور حدیث میں اس کی طرف اشارہ بھی ہے(۲)۔

اور شافعیہ وحنابلہ نے عاشوراء (محرم کے دسویں دن) اور "تاسوعاء" (محرم کے نویں دن) کے روزہ کو مستحب قرار دیا ہے(۳)۔

اور حنفیہ کے نزدیک عاشوراء سے ایک دن پہلے اور ایک دن بعد روزہ رکھنا مستحب ہے(۴)۔

اور مالکیہ کہتے ہیں کہ عاشوراء، نویں تاریخ اور اس سے پہلے آٹھ دن روزہ رکھنا مندوب ہے(۵)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "صوم" اور "عاشوراء"۔

چہارم-فساق سے مشابہت اختیار کرنا:

۱۶- قرطبی فرماتے ہیں: اگر اہل فسق اور بے حیا لوگوں کا کوئی مخصوص لباس ہو تو دوسروں کو اس کے پہننے سے روک دیا جائے گا،

---

(۱) حضرت بشیر بن خصاصیہ کی بیوی حضرت لیلی کی حدیث کی روایت احمد (۲۲۴/۵، ۲۲۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے فتح الباری (۲۰۲/۴ طبع السلفیہ) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) فتح الباری ۲۰۲/۴، ۲۰۴ طبع السلفیہ، عمدۃ القاری ۷۱/۱۱، ۷۲، حاشیہ ابن عابدین ۸۳/۲، جواہر الاکلیل ۱۴۷/۱، المغنی ۱۷۱/۳ طبع ریاض۔

(۳) فتح القدیر ۷۸/۲ طبع الامیریہ، عمدۃ القاری ۱۱۹/۱۱، کشاف القناع ۳۳۹/۲۔

---

(۱) حدیث: "فإذا كان العام المقبل۔ إن شاء الله۔ صمنا اليوم التاسع" کی روایت مسلم (۷۹۸/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۳/۱۲/۸۔

(۳) شرح المحلی علی المنہاج ۷۳/۲، المغنی ۱۷۴/۳۔

(۴) فتح القدیر ۷۸/۲ طبع الامیریہ۔

(۵) الشرح الصغیر ۶۹۱/۱، ۶۹۲۔

اس لئے کہ اس کو نہ پہچاننے والا اسے بھی انہیں لوگوں میں سمجھے گا، اور اس کے ساتھ بدگمانی کرے گا تو بدگمانی کرنے والا بھی گنہگار ہوگا، اور بدگمانی پر معاونت کی وجہ سے وہ شخص بھی جس سے بدگمانی کی جاری ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''شہادت'' اور ''فسق''۔

پنجم-مردوں کا عورتوں سے مشابہت اختیار کرنا نیز اس کے برعکس ہونا:

۱۷-جمہور فقہاء عورتوں کی مردوں سے اور مردوں کی عورتوں سے مشابہت اختیار کرنے کو حرام قرار دیتے ہیں (۱)۔

چنانچہ بخاری نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''لعن رسول اللہ ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء، و المتشبهات من النساء بالرجال'' (۲) (رسول اللہ ﷺ نے عورتوں سے مشابہت اختیار کرنے والے مردوں اور مردوں سے مشابہت اختیار کرنے والی عورتوں پر لعنت فرمائی ہے)۔

اور ایک قول کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کی ایک جماعت مردوں کی عورتوں سے مشابہت اختیار کرنے نیز اس کے برعکس کو مکروہ قرار دیتی ہے (۳)۔

(۱) نیل الأوطار ۲/ ۱۱۷ طبع دار الجیل، عمدۃ القاری ۲۲/ ۴۱ طبع المنیریہ، عون المعبود ۱۱/ ۱۵۶ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۶۲، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۶۳، الزواجر ۱/ ۱۴۴ طبع مصطفی الحلبی، الکبائر رص ۱۳۴ طبع المکتبۃ الامیریہ، کشاف القناع ۱/ ۲۸۳، ۲/ ۲۳۹، اعلام الموقعین ۴/ ۴۰۲ شائع کردہ مکتبۃ الکلیات الأزہریہ۔

(۲) حدیث: ''لعن رسول اللہ ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۳۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) الزواجر ۱/ ۱۴۴، کشاف القناع ۲/ ۲۳۹، الآداب الشرعیہ ۳/ ۵۴۰۔

اور مشابہت لباس، حرکات وسکنات، نیز اعضاء اور آواز میں تصنع اختیار کرنے سے ہوتی ہے (۱)۔

اس کی مثال مردوں کا عورتوں سے مخصوص لباس اور زیب وزینت میں مشابہت اختیار کرنا ہے، مثلاً اوڑھنی، ہار، گلوبند، کنگن، پازیب اور بالی جیسی چیزیں پہننا جن کا پہننا مردوں کے لئے درست نہیں ہے، اسی طرح عورتوں سے مخصوص افعال میں ان کی مشابہت اختیار کرنا جیسے بدن میں لچک پیدا کرنا، اور بات چیت اور چال میں زنانہ پن ظاہر کرنا (۲)۔

اسی طرح عورتوں کا لباس، چال ڈھال، آواز بلند کرنے یا اسی طرح کی چیزوں میں مردوں سے مشابہت اختیار کرنا (۳)۔

اور لباس کی ہیئت ہر شہر کے عرف کے اختلاف سے کبھی کبھی بدل جاتی ہے، چنانچہ کبھی عورتوں کی ہیئت مردوں کی ہیئت سے الگ نہیں ہوتی ہے، البتہ پردہ اور حجاب سے وہ ممتاز ہوجاتی ہیں (۴)۔

اسنوی کہتے ہیں: تشبہ کے حرام ہونے کے لئے دونوں صنفوں کے لباس اور ہیئت کے بارے میں اعتبار ہر علاقہ کے عرف کا ہوگا (۵)۔

بات چیت اور چال میں مشابہت اختیار کرنے کی مذمت اس شخص تک محدود ہے جو دانستہ ایسا کررہا ہو اور جس کی اصل خلقت میں ایسا ہو اسے بہ تکلف اس کے ترک کرنے، اور بتدریج اس پر دوام اختیار کرنے کا حکم دیا جائے گا، اور اگر وہ ایسا نہ کرے اور اسی پر مصر رہے تو مذمت اس کو لاحق ہوجائے گی، خاص طور سے اس وقت جب اس کی طرف سے اس فعل پر رضامندی ظاہر کرنے والی کسی چیز کا

(۱) فیض القدیر ۵/ ۲۶۹۔

(۲) عمدۃ القاری ۲۲/ ۴۱۔

(۳) فیض القدیر ۵/ ۲۶۹۔

(۴) عمدۃ القاری ۲۲/ ۴۱۔

(۵) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۶۲۔

اظہار ہو(۱)۔

اسی کے ساتھ دوسرے منکرات ہی کی طرح مشابہت پر طاقت سے اور اگر عاجز ہوتو انجام پر اطمینان کے ساتھ زبان سے، اور اس سے بھی عاجز ہوتو دل سے نکیر کرنا واجب ہے(۲)۔

اور اسی پر یہ بات مرتب ہوتی ہے کہ اللہ تعالی کے درج ذیل حکم کی اطاعت کرتے ہوئے شوہر پر واجب ہوگا کہ وہ اپنی بیوی کو لباس اور چال ڈھال وغیرہ میں مردوں سے مشابہت میں ڈالنے والی چیزوں سے روکے: "قُوْا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيْكُمْ نَارًا"(۳) (بچاؤ اپنی جان کو اور اپنے گھر والوں کو اس آگ سے)، یعنی ان کی تعلیم وتادیب کے ذریعہ، اور ان کو پروردگار کی اطاعت کا حکم دے کر اور اس کی نافرمانی سے روک کر(۴)۔

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۳۳۲، فیض القدیر ۵/ ۲۷۱۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۲۳۹۔

(۳) سورۂ تحریم/ ۶۔

(۴) الزواجر ۱/ ۱۴۵ طبع مصطفی الحلبی، الکبائر/ ص ۱۳۴۔

ششم- ذمیوں کا مسلمانوں سے مشابہت اختیار کرنا:

۱۸- اہل ذمہ کو ایسی علامات ظاہر کرنے کا پابند بنایا جائے گا جس سے وہ پہچانے جاسکیں، اور انہیں یہ آزادی نہیں دی جائے گی کہ لباس، سواری اور شکل وصورت میں مسلمانوں سے مشابہت اختیار کریں، اور اس حکم کی اصل وہ روایت ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کا گزر کچھ ایسے لوگوں کے پاس سے ہوا جو سوار تھے اور باوقار شکل وشباہت والے تھے، آپ نے ان کو مسلمان سمجھا اور سلام کیا تو آپ کے مصاحبین میں سے ایک شخص نے کہا: اللہ آپ کو درست رکھے، آپ جانتے ہیں یہ کون لوگ ہیں؟ دریافت کیا: یہ کون لوگ ہیں؟ کہا: یہ بنوتغلب کے عیسائی ہیں، پھر جب آپ اپنی قیام گاہ آئے تو لوگوں میں یہ اعلان کرنے کا حکم دیا کہ کوئی بھی عیسائی ایسا نہ بچے جو پیشانی کے بال نہ باندھے، اور پالان کی سواری نہ کرے، اور یہ منقول نہیں کہ کسی نے آپ پر نکیر کی ہو، لہذا یہ گویا اجماع ہے، اور اس لئے بھی کہ سلام اسلام کے شعائر میں سے ہے، لہذا ملاقات کے وقت مسلمانوں کو ان شعائر کے اظہار کی حاجت ہے، اور یہ تب ہی ممکن ہے جب اہل ذمہ علامت کے ذریعہ ممتاز ہوں۔

اسی کے ساتھ ساتھ جب امتیاز واجب ہوگیا تو یہ بھی واجب ہوگا کہ اس میں ذلت ہو نہ کہ اعزاز، اس لئے کہ ان کو ذلیل کرنا واجب ہے، مگر بلاوجہ ضرب اور تھپڑ لگا کر نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ ان کی ایک مخصوص ہیئت ہو۔

اسی طرح راستہ چلنے کی حالت میں ذمیوں کی عورتوں کا مسلمانوں کی عورتوں سے متمیز ہونا واجب ہے، اور ان کے گھروں پر کوئی علامت لگادی جائے گی تاکہ ان کے ساتھ کوئی ایسا معاملہ نہ کیا جائے جو مسلمانوں سے مخصوص ہے، اور جزیرۃ العرب کے علاوہ مسلمانوں کے بقیہ شہروں میں انہیں آباد ہوکر خرید وفروخت کرنے سے نہیں روکا جائے گا، اس لئے کہ عقد ذمہ کی مشروعیت اس لئے ہے تاکہ ان کے اسلام کا ذریعہ بنے اور مسلمانوں کے شہروں میں انہیں رہائش کی اجازت دینا اس مقصد کے لئے زیادہ مؤثر ہے(۱)۔

اور ان امور کی تفصیل کے لئے جن میں اہل ذمہ کو مسلمانوں سے مشابہت اختیار کرنے سے روکا جائے گا کتب فقہ میں "جزیہ" اور "عقد ذمہ" کے ابواب دیکھے جائیں۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۱۳، تبیین الحقائق، حاشیۃ الشلبی ۳/ ۲۸۰، ۲۸۱، ابن عابدین ۳/ ۲۷۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۸، المعیار المعرب ۶/ ۴۲۱ طبع دار المغرب الاسلامی بیروت، نہایۃ المحتاج ۸/ ۹۷، کشاف القناع ۳/ ۱۲۷، المغنی ۸/ ۵۲۸، ۵۲۹، اور دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ الکویتیہ، اصطلاح "الزی" فقرہ نمبر ۲۳ جلد ۲۴ اور اصطلاح "اہل الذمہ" فقرہ نمبر ۳۶ جلد ۷۔

تشبیب

تعریف:

۱ - "تشبیب" "شبّب" کا مصدر ہے، اور اس کے ایک معنی خواتین کے ذکر سے شعر کے ابتدائی حصہ میں خوبصورتی پیدا کرنے کے ہیں، اور "شبب بالمرأة" کے معنی ہیں: عورت کے بارے میں غزل یا نسیب کہنا (۱)۔

فقہی اصطلاح لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

تشبیب، نسیب اور غزل مترادف الفاظ ہیں جن کا مطلب عورتوں کے محاسن بیان کرنا ہے (۲)۔

تشبیب کا شرعی حکم:

۲ - کسی ایسی معین عورت کی تشبیب کرنا جو تشبیب کرنے والے پر حرام ہو، یا کسی بے ریش لڑکے کی تشبیب کرنا حرام ہے، اور اپنے اوپر حرام کسی اجنبی عورت سے برائی پر آمادہ کرنے والے حسی یا معنوی اوصاف کے بیان کرنے کی حرمت پر فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف معلوم نہیں ہے، اور اس سلسلہ میں ظاہری اور باطنی اوصاف کا بیان کرنا برابر ہے، اس لئے کہ اس میں عورت اور اس کے متعلقین کی

(۱) لسان العرب۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۸۲۔

ایذ ارسانی، پردہ دری اور ایک مسلمان عورت کو بدنام کرنا ہے۔

جہاں تک اپنی بیوی یا باندی کی تشبیب کا تعلق ہے تو وہ اس وقت تک جائز ہوگی جب تک اس کے باطنی اعضاء کے اوصاف بیان نہ کرے، یا ایسی چیز نہ بیان کرے جس کا چھپانا ضروری ہے، اس لئے کہ یہ چیز اس کی مروّت کو ساقط کردے گی۔ اور یہ چیز بعض لوگوں کے نزدیک حرام اور بعض لوگوں کے نزدیک مکروہ ہوگی (۱)۔

اسی طرح جب تک کوئی فحش بات نہ کہے، یا تعیین پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ مقرر نہ کرے اس وقت تک غیر معین عورت کی تشبیب کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس سے مقصود کلام میں خوبصورتی اور لطافت پیدا کرنا ہے نہ کہ ان باتوں کو انجام دینا ہے جن کا وہ ذکر کررہا ہے، لہذا اگر کوئی ایسا قرینہ مقرر کرے جو تعیین پر دلالت کرتا ہو تو وہ تعیین ہی کے حکم میں ہوگا اور کسی نامعلوم عورت جیسے لیلی اور سعاد کا ذکر کرنا حضرت کعب ابن زہیر کی حدیث اور نبی کریم علیہ السلام کے سامنے ان کے اپنے مشہور قصیدہ "بانت سعاد......" سنانے کی بنا پر تعیین میں شمار نہیں ہوگا (۲)۔

کسی لڑکے کی تشبیب کرنا:

۳ - کسی لڑکے کی تشبیب کرنا اگر یہ بیان کرے کہ وہ اس پر عاشق ہے تو حرام ہے، اگر چہ وہ معین نہ ہو، اس لئے کہ لڑکا کسی صورت میں بھی حلال نہیں ہوتا، اور ایک قول یہ ہے کہ اگر وہ معین نہ ہو تو اس کا حکم

(۱) حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۸۲، مغنی المحتاج ۴/ ۴۳۱، فتح القدیر ۶/ ۳۶، الانصاف ۱۲/ ۵۲، طبع القاہرہ ۱۳۷۷ھ طبع السنۃ المحمدیہ۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۳۱، تحفۃ المحتاج ۸/ ۲۳۴، الدسوقی ۴/ ۱۶۶، ۱۶۷۔
اور اپنے مشہور قصیدہ "بانت سعاد......" کے پڑھنے سے متعلق حضرت کعب ابن زہیر کی حدیث کی روایت ابن اسحاق نے کی ہے جیسا کہ سیرت ابن ہشام (۲/ ۵۰۱، ۵۱۵ طبع الحلبی) میں ہے۔

غیر معین عورت کی طرح ہوگا(۱)۔

یہ تفصیل شعر یا نثر میں اِنشاء قول (خود کہنے) کی ہے جہاں تک مثلاً استشہاد یا فصاحت و بلاغت سیکھنے کے مقصد سے اس کی روایت کرنے یا گنگنانے کا تعلق ہے تو اگر اس سے حرام پر ابھارنا مقصود نہ ہوتو یہ مباح ہوگا۔

اور حنفیہ نے عورت کی تشبیب کی حرمت کو عورت کے معین اور باحیات ہونے سے مقید کیا ہے، چنانچہ اگر مردہ عورت کی تشبیب کرے تو حرام نہ ہوگا(۲)۔

(۱) سابقہ مصادر۔

(۲) سابقہ مصادر اور المغنی ۹/ ۱۷۸، فتح القدیر ۶/ ۳۶۔

تشبیک

تعریف:

۱- لغت میں تشبیک کے معنی ہیں: ایک کو دوسرے میں داخل کرنا، چنانچہ دو گتھم گتھا ہونے والی چیزوں کو ''مشتبکان'' سے تعبیر کیا جاتا ہے، اسی سے ایک کے دوسرے میں داخل ہوجانے کی وجہ سے ''شباک الحدید'' (وہ کھڑکی جس میں لوہے کی جالی ہو) اور ''تشبیک الأصابع'' (انگلیوں کو ایک دوسرے میں پیوست کرنا) ہے۔ اور یہاں یہی مراد ہے، اور ''شبک'' کے معنی: ملانے اور ایک کے دوسرے میں داخل ہوجانے کے ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے: ''شبک الشیٔ یشبکه شبکا'' جب کوئی کسی چیز کو ملادے، اور اس کے ایک حصہ کو دوسرے میں پیوست کردے(۱)۔

اور ''تشبیک الأصابع'' اپنے اصطلاحی معنی میں اس لغوی معنی سے باہر نہیں ہے، ابن عابدین کہتے ہیں: ''تشبیک الأصابع'' یہ ہے کہ آدمی اپنے ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں داخل کردے(۲)۔

اجمالی حکم:

۲- اس بات پر فقہاء کا اجماع ہے کہ نماز میں انگلیوں کی تشبیک مکروہ

(۱) المصباح المنیر، محیط المحیط، مختار الصحاح مادۂ ''شبک''۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۳۱، قواعد الفقہ للبرکتی/ ۲۲۸۔

ہے، اس لئے کہ حضرت کعب بن عجرہؓ کی روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ رأى رجلا قد شبّک أصابعه في الصلاة، ففرّج رسول الله ﷺ بین أصابعه"(۱) (رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو نماز میں انگلیوں کی تشبیک کئے ہوئے دیکھا، تو آپ ﷺ نے اس کی انگلیوں کو کھول دیا)۔

اور حضرت ابن عمرؓ نے اس شخص کے بارے میں جو نماز پڑھتے ہوئے انگلیوں میں تشبیک کر رہا تھا، فرمایا: "تلک صلاة المغضوب علیهم"(۲) (یہ ان لوگوں کی نماز ہے جن پر غضب نازل ہوا ہے)۔

اور جہاں تک نماز کے علاوہ حالت میں مسجد کے اندر اور نماز کے انتظار میں یعنی جہاں نماز کے انتظار میں بیٹھا ہے وہاں یا نماز کے لئے جاتے ہوئے تشبیک کرنے کا تعلق ہے تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ اس حالت میں تشبیک کی کراہت کے قائل ہیں، اس لئے کہ نماز کا انتظار کرنا نماز ہی کے حکم میں ہوتا ہے(۳)، اس لئے کہ صحیحین کی حدیث ہے: "لا یزال أحدکم في صلاة مادامت الصلاة

(۱) حدیث: "رأى رجلا قد شبک أصابعه......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۱۰ طبع عیسی البابی) نے کی ہے منذری فرماتے ہیں: اس کو احمد اور ابوداؤد نے جید سند سے نقل کیا ہے (الترغیب والترہیب ۱/ ۱۷۰، ۱۷۱ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۲) اثر: "تلک صلاة المغضوب علیهم" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۰۵ طبع الدعاس) نے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۳۱، ۴۳۲، مراقی الفلاح ۱۹۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۴، الشرح الکبیر ۱/ ۲۵۴، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۱/ ۵۵۰، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۱۹ دار الفکر، شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۱/ ۱۸۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۵۹، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۰ طبع ریاض الحدیثہ، کشاف القناع ۱/ ۳۷۳ طبع النصر الحدیثہ، مطالب اولی النہی ۱/ ۶۷۳، ۷۷۴، منشورات المکتب الاسلامی۔

تحبسه"(۱) (تم میں سے کوئی اس وقت تک نماز میں ہوتا ہے جب تک نماز اس کو روکے رہے) اور اس لئے بھی کہ احمد اور ابو داؤد وغیرہ نے مرفوعا روایت نقل کی ہے: "إذا توضأ أحدکم فأحسن وضوءه ثم خرج عامدا إلى المسجد، فلا یشبک بین یدیه فإنه في صلاة"(۲) (جب تم میں سے کوئی وضو کرے اور اچھی طرح وضو کرے، پھر مسجد کا قصد کرتے ہوئے نکلے تو وہ اپنے ہاتھوں کے درمیان تشبیک نہ کرے، اس لئے کہ وہ نماز میں ہے)۔

حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "إذا کان أحدکم في المسجد فلا یشبکن، فإن التشبیک من الشیطان، وإن أحدکم لا یزال في صلاة مادام في المسجد حتى یخرج منه"(۳) (جب تم میں سے کوئی مسجد میں ہو تو تشبیک نہ کرے، اس لئے کہ تشبیک شیطان کی طرف سے ہوتی ہے، اور تم میں سے کوئی جب تک مسجد میں رہے، اس سے نکل آنے تک برابر نماز ہی میں ہوتا ہے)۔

اور حضرت کعب بن عجرہؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے: "إذا توضأ أحدکم ثم خرج عامدا إلى الصلاة، فلا یشبکن بین یدیه، فإنه في صلاة"(۴) (تم میں سے کوئی جب وضو کرے، پھر

(۱) حدیث: "لا یزال أحدکم في صلاة مادامت الصلاة تحبسه......" کی روایت بخاری (۱/ ۵۳۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۶۰ طبع عیسی البابی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا توضأ أحدکم فأحسن وضوءه......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۸۰ طبع عبید الدعاس) اور ترمذی (۲/ ۲۲۸ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے اور احمد شاکر نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "إذا کان أحدکم في المسجد فلا یشبکن......" کی روایت احمد (۳/ ۴۳ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے ہیثمی فرماتے ہیں: اس کی سند حسن ہے (مجمع الزوائد ۲/ ۲۵ طبع القدسی)۔

(۴) حدیث: "إذا توضأ أحدکم ثم خرج عامدا إلى الصلاة فلا......"

نماز کے ارادے سے نکلے تو اپنے ہاتھوں کے درمیان تشبیک نہ کرے، اس لئے کہ وہ نماز میں ہے)۔

۳- مسجد کے اندر تشبیک کی ممانعت کی علت میں اختلاف ہے، چنانچہ ایک قول یہ ہے کہ اس کی ممانعت اس کے فعل عبث ہونے کی وجہ سے ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کی ممانعت اس میں شیطان سے تشبہ کی وجہ سے ہے اور ایک قول یہ ہے کہ ممنوع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کی رہنمائی شیطان نے کی تھی (۱)۔

''مراقی الفلاح'' پر طحطاوی کے حاشیہ میں ہے کہ تشبیک سے ممانعت کی علت یہ ہے کہ وہ شیطان کی طرف سے ہے، نیز اس لئے کہ وہ نیند لاتی ہے اور نیند کی حالت میں حدث پیش آنے کا ظن غالب ہوتا ہے، اور ایک علت وہ بھی ہے جس پر نماز پڑھتے ہوئے تشبیک کرنے والے شخص کو حضرت ابن عمرؓ نے متنبہ کیا تھا کہ یہ ان لوگوں کی نماز ہے جن پر غضب نازل ہوا ہے، پھر اس کو ان جگہوں میں بھی مکروہ مانا گیا جو نماز کے حکم میں ہوتی ہیں، تاکہ وہ منہی عنہ میں نہ پڑ جائے (۲) اور نماز کے اندر اس کی کراہت زیادہ شدید ہے (۳)۔

اور جمہور کے نزدیک نماز سے فراغت کے بعد تشبیک مکروہ نہیں ہے، خواہ مسجد ہی میں کیوں نہ ہو، اس کی دلیل حضرت ذوالیدینؓ والی حدیث ہے جس کی روایت حضرت ابو ہریرہؓ نے کی ہے، وہ فرماتے ہیں: ''صلی بنا رسول الله ﷺ إحدی صلاتي العشيّ'' (رسول اللہ ﷺ نے ہم کو شام کی دو نمازوں میں سے ایک نماز پڑھائی) ابن سیرین کہتے ہیں: حضرت ابو ہریرہؓ نے نماز کا نام لیا تھا، لیکن میں بھول گیا فرماتے ہیں: ''فصلی بنا رکعتین، ثم سلم'' (تو آپ ﷺ نے ہم کو دو رکعتیں پڑھائیں، پھر سلام پھیر دیا) اور آپ ﷺ مسجد میں رکھی ہوئی ایک لکڑی کی طرف گئے، اور اس پر اس طرح ٹیک لگائی گویا آپ ﷺ غصہ میں ہوں، اور اپنا داہنا ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھا اور انگلیوں کے درمیان تشبیک کی، اور اپنا داہنا رخسار بائیں ہتھیلی کے اوپری حصہ پر رکھا، اور جلد باز لوگ مسجد کے دروازوں سے نکل گئے اور کہنے لگے: نماز میں قصر (کمی) کردی گئی، لوگوں میں حضرت ابو بکر وعمر رضی اللہ عنہما بھی تھے تو ان کو تو آپ ﷺ سے بات کرنے میں خوف محسوس ہوا، اور لوگوں میں ایک شخص تھے جن کا ہاتھ کچھ لمبا تھا ان کو ذوالیدین کہا جاتا تھا، وہ کہنے لگے: اے اللہ کے رسول! کیا آپ سے بھول ہوگئی یا نماز میں کمی کردی گئی؟ فرمایا: ''لم أنس ولم تقصر'' (نہ تو میں بھولا ہوں اور نہ کمی کی گئی ہے)، پھر فرمایا: ''أ کما يقول ذو اليدين؟'' (کیا بات اسی طرح ہے جیسے ذوالیدین کہہ رہے ہیں؟) لوگوں نے کہا: جی ہاں، چنانچہ آپ ﷺ آگے بڑھے، اور جو نماز چھوڑ دی تھی پڑھ لی، پھر سلام پھیرا، پھر تکبیر کہی اور اپنے سجدوں ہی کے مثل یا اس سے بھی طویل سجدہ کیا، پھر اپنا سر اٹھایا اور تکبیر کہی، پھر تکبیر کہی اور اپنے سجدوں ہی کے مثل یا اس سے بھی طویل سجدہ کیا، پھر اپنا سر بلند کیا اور تکبیر کہی، تو بعض اوقات (تلامذہ) ان سے (ابو ہریرہؓ) سے سوال کرتے: پھر آپ ﷺ نے سلام پھیرا؟ تو وہ فرماتے: مجھے بتایا گیا کہ عمران بن حصین فرماتے تھے کہ پھر آپ ﷺ نے سلام پھیرا'' (۱)۔

اور مالکیہ کے نزدیک نماز کے علاوہ میں اس میں کوئی حرج نہیں ہے، خواہ مسجد ہی میں کیوں نہ ہو، اس لئے کہ ان کے نزدیک اس کی

= کی روایت ان الفاظ کے ساتھ احمد (۴/ ۲۴۰ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے اور اس کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۱) نیل الأوطار للشوکانی ۲/ ۳۸۰، ۳۸۱۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۹۰۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۳۲۵ طبع النصر الحدیثہ۔

(۱) حضرت ذوالیدین کی حدیث کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۶۶،۵۵۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۰۳ طبع عیسی البابی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

کراہت صرف نماز میں ہے لیکن ''الشرح الکبیر'' اور ''جواہر الاکلیل'' کے مطابق ایسا کرنا خلاف اولی ہے(۱)۔

اور ''مواہب الجلیل'' میں ہے: جہاں تک نماز کے باہر تشبیک کے حکم کا مسئلہ ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، خواہ انسان مسجد ہی میں ہو، ابن عرفہ کہتے ہیں: ابن القاسم نے سنا (یعنی امام مالک سے) کہ نماز کے علاوہ یعنی مسجد میں انگلیوں کی تشبیک میں کوئی حرج نہیں ہے، جب داؤد بن قیس نے دیکھا کہ امام مالک انگلیوں میں تشبیک کئے ہوئے ہیں اور ان کے ہاتھوں کے ہاتھ کی طرف یہ کہتے ہوئے اشارہ کیا: یہ کیا ہے؟ مقصد یہ تھا کہ وہ تشبیک ختم کردیں تو امام مالک نے فرمایا: یہ تو صرف نماز میں مکروہ ہے، اور ابن رشد فرماتے ہیں: ذوالیدین کی حدیث میں مسجد کے اندر آپ ﷺ کا انگلیوں کے درمیان تشبیک کرنا ثابت ہے(۲)۔

۴- جہاں تک نماز سے باہر ایسے موقعوں پر انگلیوں میں تشبیک کا تعلق ہے جو نماز کے توابع میں سے نہ ہوں، مثلاً وہ نماز کی طرف سعی کرنے (جانے) کی حالت میں نہ ہو، یا مسجد میں اس کے لئے (نہ بیٹھا) ہو تو اگر تشبیک کسی حاجت مثلاً انگلیوں کو آرام دینے کے لئے ہو اور بے فائدہ نہیں بلکہ کسی غرض صحیح سے ہو تو حنفیہ کے نزدیک اس حال میں وہ مکروہ نہیں ہے، چنانچہ آپ ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''المؤمن للمؤمن کالبنیان یشد بعضہ بعضا''(۳) (مسلمان کے لئے دوسرے مسلمان کی مثال ایسی عمارت کی ہے جس کا ایک حصہ دوسرے کو مضبوط رکھتا ہے)، اور آپ ﷺ نے اپنی انگلیوں کے درمیان تشبیک کی، آپ ﷺ کا

(۱) الشرح الکبیر ۱/ ۲۵۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۵۴۔

(۲) مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۱/ ۵۵۰ طبع النجاح لیبیا۔

(۳) حدیث: ''المؤمن للمؤمن کالبنیان......'' کی روایت بخاری (۵/ ۹۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۹۹ طبع عیسی البابی) نے کی ہے۔

یہ تشبیک کرنا مسلمانوں کی باہمی نصرت اور ایک دوسرے کو مضبوط کرنے کے مفہوم کو محسوس طور پر بتانے کے لئے تھا، چنانچہ اگر بلا ضرورت عبث کے طور پر تشبیک کرے تو مکروہ تنزیہی ہوگا(۱)۔

اور شافعیہ میں سے شبراملسی کے حواشی میں ہے کہ جب مسجد میں بجائے نماز کے کسی اور کام مثلاً درس کی حاضری یا لکھنے کے لئے بیٹھے تو اس کے حق میں تشبیک مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ اس پر یہ بات صادق نہیں آتی کہ وہ نماز کے انتظار میں ہے، اور اگر وہ دونوں چیزوں (درس اور نماز) کا ایک ساتھ منتظر ہو تو کراہت ہونی چاہئے، اس لئے کہ اس پر یہ بات صادق آرہی ہے کہ وہ نماز کا منتظر ہے(۲)۔

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے تو وہ خاص کر نماز پڑھنے والے کے لئے تشبیک کی کراہت کے قائل ہیں، اگرچہ وہ غیر مسجد میں ہو، اور ان کے نزدیک غیر نماز میں ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، خواہ یہ مسجد ہی میں ہو، اس لئے کہ جب داؤد بن قیس نے دیکھا کہ امام مالک انگلیوں میں تشبیک کئے ہوئے ہیں اور ان کے ہاتھوں کی طرف یہ کہتے ہوئے اشارہ کیا: یہ کیا ہے؟ مقصد یہ تھا کہ وہ تشبیک ختم کردیں تو امام مالک نے فرمایا: یہ تو صرف نماز میں مکروہ ہے(۳)۔

۵- اور مالکیہ کے علاوہ دوسرے ائمہ کے نزدیک خطبۂ جمعہ کی حالت میں تشبیک مکروہ ہے، اس لئے کہ خطبہ سننے والا نماز کے انتظار میں ہوتا ہے لہذا وہ (جیسا کہ گزر چکا ہے) اس شخص کی طرح ہے جو نماز میں ہو۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۳۲۔

(۲) حاشیۃ الشبراملسی القاہری علی نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج للرملی ۲/ ۳۳۱ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۱/ ۵۵۰ طبع النجاح لیبیا، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۱۹ طبع دار الفکر۔

اور مالکیہ کے نزدیک غیر مکروہ ہے، خواہ مسجد ہی میں کیوں نہ ہو، اس لئے کہ ان کے یہاں کراہت صرف نماز میں ہوتی ہے، اگرچہ (جیسا کہ گزر چکا ہے) ایسا کرنا خلاف اولیٰ ہے (۱)۔

(۱) الشرح الکبیر ۱/ ۲۵۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۴۔

تشبیہ

تعریف:

۱-لغت میں تشبیہ "شبهت الشيء بالشيء" کا مصدر ہے: جب تم کسی جامع صفت کی وجہ سے ایک چیز کو دوسری چیز کے قائم مقام بناؤ، اور صفت ذاتی بھی ہوتی ہے اور معنوی بھی، ذاتی کی مثال جیسے یہ درہم اس درہم کی طرح ہے یعنی مقدار میں، اور معنوی کی مثال جیسے زید شیر کی طرح ہے (۱)۔

اور علماء بلاغت کی اصطلاح میں تشبیہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ دو چیزوں میں سے ایک کے ذاتی وصف میں دونوں چیزیں شریک ہیں جیسے شیر میں شجاعت (کا وصف) اور سورج میں روشنی (کا وصف)، اور وہ یا تو مفرد سے مفرد کی تشبیہ ہوتی ہے، جیسے **اللہ تعالیٰ کا قول:"إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنْيَانٌ مَّرْصُوصٌ"** (۲) (اللہ تو ایسے لوگوں کو پسند کرتا ہے جو اس کی راہ میں اس طرح مل کر لڑتے ہیں کہ گویا وہ ایک سیسہ پلائی ہوئی عمارت ہیں)، یا مفردات کی مفردات سے تشبیہ ہوتی ہے، جیسے **نبی اکرم ﷺ کا قول:"إنما مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا،فكان منها نقية قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكان منها**

(۱) المصباح المنیر مادۂ "شبہ"۔

(۲) سورۂ صف /۴۔

أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصابت منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ، فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلَّم، و مثل من لم يرفع بذلك رأسا، ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به"(۱) (جس ہدایت اور علم کے ساتھ اللہ نے مجھے مبعوث فرمایا ہے، اس کی مثال اس زوردار بارش کی ہے جو کسی زمین پر ہوئی تو اس کا ایک حصہ صاف ستھرا تھا جس نے پانی جذب کرلیا، اور وافر مقدار میں چارہ اور گھاس اگائی، اور کچھ زمینیں بنجر تھیں جنہوں نے پانی روک لیا، اور اللہ نے ان کے ذریعہ لوگوں کو نفع پہنچایا، چنانچہ انہوں نے (اس سے) پیا پلایا اور کھیتی کی، اور اس کے ایک ایسے حصہ پر بھی بارش ہوئی جو چٹیل وادی تھی، جس نے نہ پانی روکا، نہ سبزہ اگایا تو یہ مثال اس شخص کی ہے جس نے اللہ کے دین میں سمجھ حاصل کی، اور اللہ نے جس چیز کے ساتھ مجھے مبعوث فرمایا ہے اس کے ذریعہ اسے نفع پہنچایا، چنانچہ اس نے سیکھا اور دوسروں کو سکھایا، اور یہ مثال ہے اس شخص کی جس نے اس کے لئے سر بھی نہیں اٹھایا، اور جس طریقہ کے ساتھ اللہ نے مجھے مبعوث فرمایا ہے اسے قبول نہیں کیا)۔

تو آپ ﷺ نے علم کو بارش سے تشبیہ دی، اور علم سے منتفع ہونے والے کو پاکیزہ (ثمر آور) زمین سے تشبیہ دی، اور اس سے منتفع نہ ہونے والے کو چٹیل وادی سے تشبیہ دی، لہذا اس میں کئی تشبیہات اکٹھا ہیں،

یا وہ مرکب تشبیہ ہوتی ہے، جیسے آپ ﷺ کا یہ قول: "إن مَثَلي ومثل الأنبياء من قبلي: كمثل رجل بنى بيتا فأحسنه وأجمله، إلا موضع لبنة من زاوية، فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون: هلّا وُضِعَتْ هذه اللَّبِنَةُ ؟ قال: فأنا اللبِنَةُ، وأنا خاتمُ النبيين"(۱) (میری مثال اور مجھ سے پہلے آنے والے انبیاء کی مثال اس آدمی کی طرح ہے، جس نے ایک مکان بنایا اور سوائے ایک گوشہ میں ایک اینٹ کے (چھوڑ دینے کے بقیہ کو) بہت حسین وجمیل بنایا، تو لوگ اس گھر کا چکر لگانے لگے، اور اس پر تعجب کرنے لگے اور کہنے لگے: یہ اینٹ کیوں نہیں رکھی گئی؟ فرمایا: تو وہ اینٹ میں ہی ہوں اور میں خاتم النبیین ہوں)۔

تو یہ مجموعہ کی مجموعہ سے تشبیہ ہے، اس لئے کہ وجہ شبہ عقلی اور کئی امور سے ماخوذ ہے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

قیاس:

۲- قیاس نام ہے: فرع کو کسی علت جامعہ کی وجہ سے حکم میں اصل سے ملحق کرنے کا۔

تشبیہ کا حکم:

تشبیہ کا حکم اس کے محل اور مراد کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے جس کی تفصیل عنقریب آئے گی۔

الف- ظہار میں تشبیہ:

۳- شرعی اعتبار سے ظہار مسلمان کا اپنی بیوی یا اس کے کسی جزء شائع کو اپنے اوپر دائمی طور پر حرام (کسی عورت) سے تشبیہ دینے کا نام ہے جیسے اس کا یہ کہنا: "أنت عليّ كظهر أمي أو نحوه" (تم میرے

(۱) حدیث: "إنما مثل ما بعثني الله به....." کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۱۷۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۸۷، ۱۷۸۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إن مثلي ومثل الأنبياء....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۵۵۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) التعریفات للجرجانی۔

لئے ماں کی پیٹھ کی طرح یا پیٹھ کے مانند ہو، یا اس کے پیٹ یا ران کی طرح ہو وغیرہ)۔

تشبیہ کی یہ نوع ازروئے نص حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے:"اَلَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنكُمْ مِّنْ نِّسَائِهِمْ مَّاهُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ، إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلاَّ اللاَّئِي وَلَدْنَهُمْ، وَ إِنَّهُمْ لَيَقُوْلُوْنَ مُنْكَراً مِّنَ الْقَوْلِ وَزُوْراً"(۱) (تم میں سے جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں، تو وہ (بیویاں) ان کی مائیں نہیں ہوجاتی ہیں، ان کی مائیں تو بس وہی ہیں جنہوں نے ان کو جنا ہے، یہ لوگ یقیناً ایک نامعقول بات اور جھوٹ کہہ رہے ہیں)۔

اور جب شوہر کی جانب سے ایسی تشبیہ واقع ہو جس کو ظہار مانا جاتا ہے تو باتفاق فقہاء کفارہ ادا کرنے سے پہلے اس پر اپنی بیوی سے وطی کرنا حرام ہوجائے گا۔

اسی طرح جمہور فقہاء (حنفیہ مالکیہ اور یہی شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کی ایک روایت ہے) کے نزدیک جماع سے کم درجہ کی لذت اندوزی بھی حرام ہوجائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے:"فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهٖ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا"(۲) (تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے، اس سے تمہیں نصیحت کی جاتی ہے، اور اللہ کو پوری خبر ہے اس کی جو تم کرتے رہتے ہو، پھر جس کو یہ میسر نہ ہو تو قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں اس کے ذمہ دو متواتر مہینوں کے روزے ہیں)، اور "تماس" (آپس میں ہاتھ لگانا) وطی اور اس کے محرکات دونوں کو شامل ہے۔

(۱) سورۂ مجادلہ / ۲۔

(۲) سورۂ مجادلہ / ۳، ۴۔

اور شافعیہ کے ایک قول میں جو کہ حنابلہ کی بھی دوسری روایت ہے، صرف وطی حرام ہوگی (۱)۔

یہ تفصیل تو ظہار کے صریح الفاظ میں ہے، جہاں تک اس کے کنایات کا تعلق ہے، جیسے اس کا کہنا "أنت عليّ مثل أمي" (تم میری ماں کے مثل ہو) تو اس میں حسن سلوک یا ظہار یا طلاق مراد لینے میں اس کی نیت صحیح ہوگی (۲)۔

اور اس موضوع میں بہت سی جزئیات ہیں جن کی تفصیلات فقہاء کے اختلاف کے ساتھ "ظہار" کی اصطلاح میں دیکھی جائیں۔

ب- قذف (تہمت لگانے) میں تشبیہ:

۴- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ جب تہمت لگانے والا زنا کی صراحت کرے تو وہ قذف ہے اور موجب حد تہمت ہے، اور اگر تعریض کرے اور صراحت نہ کرے تو امام مالک فرماتے ہیں: یہ قذف ہے، اور امام ابو حنیفہ و امام شافعی فرماتے ہیں کہ جب تک وہ یہ نہ کہے کہ اس سے میری مراد قذف ہے، یہ قذف نہیں ہوگا، امام مالک کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قذف میں حد مقرر کرنے کا مقصد اس ضرر وعار کا ازالہ ہے جس میں قاذف (تہمت لگانے والے) نے مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی) کو مبتلا کیا ہے، لہذا جب تعریض سے ضرر و عار لاحق ہوجائے تو صراحت ہی کی طرح اس کا قذف ہونا واجب ہوگا اور اس کا تعلق فہم سے ہے، اللہ تعالیٰ نے حضرت شعیبؑ کی قوم کی زبانی ارشاد فرمایا ہے کہ انہوں نے حضرت شعیبؑ سے کہا: "إنک لأنت الحليم الرشيد" (۳) (واقعی تم ہی بڑے عقل مند بڑے دین دار

(۱) ابن عابدین ۲/ ۵۷۴، ۵۷۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۷۱، ۳۷۲، المہذب ۲/ ۱۱۳، ۱۱۴، المغنی ۷/ ۳۴۷، ۳۴۸۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۵۷۶، المغنی ۷/ ۳۴۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۷۲۔

(۳) سورۂ ہود / ۸۷۔

ہو) یعنی بیوقوف اور گمراہ ہو، تو ان لوگوں نے بطور تعریض ایسے کلام سے گالی دی جس کا ظاہر ایک تاویل کے مطابق مدح ہے۔

اور حضرت عمرؓ نے حطیئہ کو اس وقت قید کرلیا تھا جب اس نے ایک شخص کے متعلق یہ شعر کہا:

دع المکارم لا ترحل لبغیتها
واقعد فإنک أنت الطاعم الکاسي

(مکارم (خوبیوں) کو چھوڑو، ان کی تلاش میں سفر مت کرو اور گھر بیٹھو، اس لئے کہ تم کھانے پہننے والے ہو)۔

اس لئے کہ اس نے اس شخص کو اس چیز میں عورتوں سے تشبیہ دی تھی کہ انہیں کھلایا پلایا اور پہنایا جاتا ہے (۱)۔

اس بنیاد پر جب عورت یا مرد کو عفیفہ یا عفیف (پاک دامن) سے تشبیہ دینے سے استہزا سمجھ میں آئے تو امام مالک کے مسلک میں وہ صریح تہمت کی طرح ہوگا۔

ج - آدمی کا دوسرے کو اس کی ناپسندیدہ چیز سے تشبیہ دینا:

۵ - مسلمان کے لئے اپنے مسلمان بھائی کو کسی ایسی چیز سے تشبیہ دینا ناجائز ہے جسے وہ ناپسند کرتا ہو، اللہ تعالی فرماتا ہے: "وَلَا تَنَابَزُوْا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الإِسْمُ الْفُسُوْقُ بَعْدَ الْإِيْمَانِ" (۲) (اور ایک دوسرے کو برے القاب سے نہ پکارو، ایمان کے بعد گناہ کا نام ہی برا ہے)۔

خواہ یہ تشبیہ اُدات تشبیہ بیان کرکے ہو، یا اس کو حذف کرکے جیسے کہ کہے: اے مخنث! اے اندھے (۳)۔

اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اے کافر، اے منافق، اے کانے، اے چغل خور، اے جھوٹے، اے خبیث، اے مخنث، اے فاسقہ کے بیٹے، اور اسی طرح کے ایسے الفاظ کے کہنے سے اس کی تعزیر کی جائے گی جن میں بلاوجہ کی ایذا رسانی ہو، خواہ یہ آنکھ یا ہاتھ کے اشارہ ہی سے کیوں نہ ہو، اس لئے کہ اس نے ایسی معصیت کا ارتکاب کیا ہے جس میں کوئی حد نہیں ہے (یعنی اس میں کوئی شرعی سزا مقرر نہیں ہے) اور جس معصیت میں حد نہ ہو اس میں تعزیر ہوتی ہے (۱)۔

اسی طرح جمہور فقہاء (مالکیہ شافعیہ حنابلہ اور متاخرین حنفیہ کے نزدیک بھی قول مختار یہی ہے) کے نزدیک اس وقت بھی اس کی تعزیر کی جائے گی جب وہ اس کو گھٹیا جانوروں سے تشبیہ دے، جیسے کہ کہے: اے گدھے!، اے کتے!، اے بندر!، اے بیل! وغیرہ، اس لئے کہ جو کسی برائی کا مرتکب ہو، یا ناحق قول، فعل یا اشارہ سے کسی مسلمان کو اذیت دے وہ تعزیر کا مستحق ہو جاتا ہے، اور حنفیہ کے یہاں ظاہر الروایہ میں اس کا جھوٹ ظاہر ہونے کی وجہ سے اے گدھے! اور اے کتے! وغیرہ کہنے سے اس کی تعزیر نہیں کی جائے گی، کیونکہ اس کا جھوٹ ظاہر ہے۔

بعض حنفیہ نے یہ فرق کیا ہے کہ اگر مسبوب (جس کو گالی دی جائے) شرفاء میں سے ہو تو تعزیر کی جائے گی، اور عوام میں سے ہو تو تعزیر نہیں کی جائے گی، اس فرق وتفصیل کو "الہدایہ" اور "الزیلعی" میں مستحسن قرار دیا گیا ہے (۲)۔

یہ تمام تفصیلات اس وقت ہیں جب سب وشتم حد قذف تک نہ پہنچے، رہی وہ صورت جب وہ قذف کی انواع میں سے ہو، جیسے بغیر

(۱) تفسیر القرطبی ۸/ ۸۷۔
(۲) سورۂ حجرات/ ۱۱۔
(۳) تشبیہ کی اقسام کے بارے میں دیکھئے مختصر المعانی رص ۱۲۵۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۸۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۸۸، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۶۲، کشاف القناع ۶/ ۱۱۲، المغنی ۸/ ۲۲۰، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۸۴۔
(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۸۵۔

بینہ زنا کی تہمت لگانا تو اس تفصیل کے مطابق جسے ''قذف'' کی اصطلاح میں دیکھا جاسکتا ہے، اس پر حد لگائی جائے گی (۱)۔

تشریق

دیکھئے: ''ایام تشریق''۔

(۱) مختصر المعانی رص ۱۲۵، تفسیر الکشاف ۲/ ۹۷، ا، القرطبی ۷/ ۳۲۵۔

تشریک

تعریف:

۱-لغت میں تشریک ''شرّک'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **شرّک فلان فلانا**: جب کوئی شخص دوسرے کو معاملہ میں داخل کرے اور اس کو اس میں اپنا شریک بنالے، اور کہا جاتا ہے: **شرک غیرہ فیما اشتراہ**: اپنی خریدی ہوئی چیز میں اس نے دوسرے کو شریک بنایا، تاکہ دوسرا بعض ثمن ادا کردے اور مبیع میں اس کا شریک بن جائے۔

اور یہ بھی کہا جاتا ہے: **شرّک نعله تشریکا**: جب جوتے میں شراک (تسمہ) لگائے، اور شراک: جوتے کا وہ تسمہ ہے جو اس کے درمیان میں ہوتا ہے (۱)۔

اور شرعی اصطلاح میں تشریک خریداری وغیرہ جیسے معاملہ میں دوسرے کو شامل کرنے کو کہتے ہیں تاکہ دوسرا معاملہ میں اس کا شریک ہوجائے۔

متعلقہ الفاظ:

اِشراک:

۲-اِشراک تشریک کا ہم معنی ہے، اور جب کہا جائے: "**أشرک الکافر باللہ**'' تو اس سے مراد یہ ہے کہ اس نے غیر اللہ کو اللہ کا شریک بنایا ہے، اللہ اس سے بلند ہے۔

(۱) تاج العروس ومتن اللغہ مادہ ''شرک''۔

دیکھئے: ''اِشراک''۔

شریک بنانے کا حکم:

۳- خریداری وغیرہ میں شریک بنانا جائز ہے، اور عبادت کی نیت میں غیر عبادت کو شریک کرنا یا ایک نیت میں دو عبادتوں کو شریک کرنا آنے والی تفصیل کے ساتھ جائز ہے:

الف- عبادت کی نیت میں ایسی چیز کو شریک کرنا جس میں نیت کی حاجت نہیں ہوتی:

۴- عبادت کی نیت میں ایسی چیز کو شریک کرنے کے جواز کے بارے میں جس میں نیت کی حاجت نہیں ہوتی ہے، ہمیں فقہاء کے درمیان کسی اختلاف کا علم نہیں ہے، جیسے حج کے ساتھ تجارت، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَ يَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ......"(۱) (اور لوگوں میں حج کا اعلان کردو ،لوگ تمہارے پاس پیدل بھی آئیں گے اور دُبلی اونٹنیوں پر بھی جو دور دراز راستوں سے پہنچی ہوں گی، تاکہ اپنے فوائد کے لئے آموجود ہوں، اور تاکہ ایام معلوم میں اللہ کا نام لیں)، اور حج ہی کے بارے میں اللہ تعالی کا قول ہے:"لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ"،(۲) (تمہیں اس باب میں کوئی مضائقہ نہیں کہ تم اپنے پروردگار کے یہاں تلاش معاش کرو)، اس کا نزول حج کے ساتھ تجارت کرنے کے بارے میں ہوا تھا، اور صحت کے ارادہ کے ساتھ روزہ رکھنا اور ٹھنڈک حاصل کرنے کی نیت کے ساتھ وضو کرنا، اور دائن کو دفع کرنے کی نیت کے ساتھ نماز پڑھنا (بھی اسی حکم میں ہوں گے) اس لئے کہ یہ چیزیں نیت کے بغیر بھی حاصل ہوجاتی ہیں، لہذا عبادت کی نیت میں ان کا شریک کرنا عبادت پر اثر نہیں ڈالے گا، اسی طرح مال غنیمت حاصل کرنے کے ارادہ کے ساتھ جہاد کرنا (یہ بھی اسی حکم میں ہوگا)(۱)۔

''مواہب الجلیل'' میں قرافی کی ''الفروق'' سے منقول ہے کہ جو جہاد کرے تاکہ اس کے ذریعہ اللہ تعالی کی اطاعت نیز مال غنیمت حاصل کرے تو یہ بالاجماع اس کے لئے مضر اور حرام نہ ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی نے اس عبادت میں اس کو (مال غنیمت کو) مقرر کیا ہے، لہذا اس مقصد سے جہاد کرنے میں کہ لوگ اس کو بہادر کہیں، یا امام اس کو اہمیت دے کر بیت المال سے اس کو وافر عطیہ دے اور اس مقصد سے جہاد کرنا کہ دشمن کے اموال میں سے مال غنیمت حاصل ہو ان دونوں میں بڑا فرق ہے، حالانکہ دونوں صورتوں میں اس نے عبادت کے ساتھ دوسری چیز شامل کی ہے، پہلی صورت ریاکاری اور حرام ہے اور دوسری صورت جائز ہے۔

اور اس کو ریاء اس وجہ سے نہیں کہیں گے کہ ریاء یہ ہے کہ عمل اس لئے کرے کہ اللہ کے سوا اس کی مخلوق میں سے کوئی اس کو دیکھے، اور عبادت کی نیت میں غیر عبادت کو شریک کرنے کی جائز صورتوں میں سے ٹھنڈک یا صفائی حاصل کرنے کے مقصد سے تازہ وضو کرنا ہے، اور ان تمام اغراض میں مخلوق کی تعظیم داخل نہیں ہے، بلکہ یہ اغراض ایسے مصالح کو شریک کرنے کے لئے ہیں جن کا ادراک نہیں ہوتا، اور وہ ادراک یا تعظیم کی صلاحیت ہی نہیں رکھتے ہیں، اور یہ چیز عبادات میں عیب نہیں پیدا کرتی، اس طرح عبادت میں ریاء کے قاعدہ اور عبادات کی نیت میں غیر عبادت کو شریک کرنے کے قاعدہ

(۱) سورۂ حج/ ۲۸۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۸۔

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۵۳۲، حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۱/ ۶۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۹، ۱۵۰، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۱۲۔

کے درمیان فرق ظاہر ہوگیا (۱)۔

اور ''مغنی المحتاج'' میں ہے (۲) کہ جو شخص (معتبر نیت کے ساتھ) یعنی تبرد یا اس جیسی چیز کی نیت کے وقت وضو کی نیت کا استحضار کرتے ہوئے اپنے وضو سے ٹھنڈک حاصل کرنے کی یا صفائی جیسی کسی ایسی چیز کی نیت کرے جو بغیر قصد کے حاصل ہوجاتی ہے تو چاہے یہ نیت اثناء وضو ہی میں کیوں نہ کی ہو، صحیح قول کے مطابق اس کے لئے یہ وضو جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ چیز بغیر نیت ہی کے حاصل ہوجاتی، جیسے کہ کوئی نماز پڑھنے والا نماز کی اور دائن کو دفع کرنے کی نیت کرے تو اس کی نماز درست ہوگی، اس لئے کہ دائن سے اس کی غفلت کے لئے نیت کی ضرورت نہیں ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ یہ مضر ہوگا، اس لئے کہ اس میں قربت اور غیر قربت کو شریک کرنا پایا جاتا ہے، اور اگر معتبر نیت مفقود ہو، مثلاً ٹھنڈک وغیرہ حاصل کرنے کی نیت کرے، اور وضو کی نیت سے غفلت برتے تو جس عضو کو ٹھنڈک وغیرہ کے حصول کی نیت سے دھویا ہے اس کا دھونا صحیح نہیں ہوگا، اسے دوبارہ دھونا ہوگا، ازسر نو وضو کرنا ضروری نہیں ہے۔

زرکشی فرماتے ہیں: یہ اختلاف صحت کے بارے میں ہے، رہا ثواب تو ظاہر یہ ہے کہ ثواب حاصل نہ ہوگا اور اس صورت میں جبکہ عبادت میں امر دنیوی میں سے کسی غیر عبادت کو شریک کرلیا ہو تو امام غزالی نے اس بات کو راجح قرار دیا ہے کہ عمل کے محرک کا اعتبار کیا جائے گا، چنانچہ اگر دنیوی قصد ہی غالب ہو تو اس میں کوئی اجر نہ ہوگا، اور اگر دینی قصد غالب ہو تو اسی کے بقدر اسے اجر ملے گا، اور اگر دونوں مساوی ہوں تو دونوں ساقط ہوجائیں گے، اور ابن عبدالسلام نے مختار اس کو قرار دیا ہے کہ اس میں مطلقاً کوئی ثواب نہ ہوگا، خواہ دونوں قصد مساوی ہوں یا مختلف (کم وبیش)۔

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۵۳۳۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۹۰۔

نیز دیکھئے: ''نیت'' کی اصطلاح۔

ب-ایک نیت میں دو عبادتوں کو شریک کرنا:

۵-اگر ایک نیت میں دو عبادتوں کو شریک کیا تو ان دونوں کا مبنی اگر تداخل پر ہو جیسے جمعہ اور جنابت، یا جنابت اور حیض کا غسل، یا جمعہ اور عید کا غسل یا ان دونوں میں سے ایک غیر مقصود ہو، جیسے فرض یا کسی دوسری سنت کے ساتھ تحیۃ المسجد تو یہ (تشریک) عبادت میں کوئی خلل نہیں ڈالے گی، اس لئے کہ طہارت کا مبنی تداخل پر ہے، اور تحیۃ المسجد وغیرہ بالذات غیر مقصودہ ہیں، بلکہ مقصود جگہ کو نماز سے مشغول کرنا ہے، لہذا وہ دوسرے میں داخل ہوجائے گی۔

جہاں تک دو مقصود بالذات عبادتوں کو شریک کرنے کا تعلق ہے، جیسے ظہر اور اس کی سنت مؤکدہ تو ان دونوں کو ایک نیت میں شریک کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ دو ایسی مستقل عبادتیں ہیں جن میں سے ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوگی (۱)۔

نیز دیکھئے: ''نیت'' کی اصطلاح۔

ج-مبیع میں شریک کرنا:

۶-عقد میں شریک کرنا جائز ہے مثلاً خریدار ثمن جاننے والے شخص سے کہے: ''میں نے تم کو اس مبیع میں شریک کیا'' اور دوسرا شخص قبول کرلے، فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں اتفاق ہے (۲)، اور اگر اس کو مقدار معلوم جیسے آدھے یا چوتھائی میں شریک کرے تو شریک کئے ہوئے شخص کا حصہ مبیع میں اسی قدر ہوگا اور اگر مطلق رکھے تو اس کا آدھا ہوگا، اس لئے کہ مطلق شرکت مساوات کی متقاضی ہوتی ہے،

(۱) الاقناع علی شرح الخطیب ۲/ ۶، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۰۶، المغنی ۱/ ۲۲۱۔
(۲) البدائع ۵/ ۲۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۵۷، أسنی المطالب ۲/ ۹۱، ۹۲، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۰۶، المغنی ۴/ ۱۳۱۔

اور احکام وشرائط میں اس کا حکم بیع اور تولیہ کی طرح ہوگا (۱)۔

د-ایک طلاق میں کئی عورتوں کو شریک کرنا:

۷ - جب اپنی چار عورتوں سے کہے: ''میں نے تم پر ایک طلاق واقع کی تو ہر ایک پر ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ طلاق میں تجزی نہیں ہوتی۔

اور اگر کہے: دو طلاقیں یا تین یا چار واقع کیں تو ہر ایک پر صرف ایک طلاق پڑے گی، الا یہ کہ کل طلاق کو سب پر تقسیم کرنے کا ارادہ کرے تو (ایسی صورت میں) ''دو طلاقیں'' (کہنے کی صورت) میں ہر ایک پر دو طلاقیں اور ''تین اور چار'' (کہنے کی صورت) میں تین طلاقیں واقع ہوں گی (۲)۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) روضۃ الطالبین ۷/ ۸۸، حاشیۃ الطحطاوی ۲/ ۱۳۰، المغنی ۷/ ۲۴۴۔

تشمیت

تعریف:

۱-تشمیت کے لغوی معانی میں سے ایک خیر وبرکت کی دعا کرنا بھی ہے، اور کسی کے لئے خیر کی دعا کرنے والا: مشمت اور مسمت کہلاتا ہے (شین اور سین دونوں سے) اور شین زیادہ بہتر اور کلام عرب میں زیادہ رائج ہے، اور خیر کی ہر دعا تشمیت ہے، حضرت فاطمہؓ سے حضرت علیؓ کی شادی سے متعلق حدیث میں ہے: ''شمت علیھما'' یعنی آپ علیہ السلام ان دونوں کو برکت کی دعا دی (۱)۔

اور چھینک سے متعلق حدیث میں ہے کہ ان میں سے ایک کو آپ علیہ السلام نے دعا دی اور دوسرے کو نہیں دی، لہذا تشمیت اور تسمیت: خیر وبرکت کی دعا کرنا ہے، اور چھینکنے والے کی تشمیت یا تسمیت یہ ہے کہ جب وہ مسلمان ہو تو اس سے کہے: یرحمک اللہ (اللہ تم پر رحم کرے) (۲)۔

(۱) حدیث: "لتشمیت النبی ﷺ علی علي و فاطمة....." کو ابو عبید القاسم ابن سلام نے غریب الحدیث (۲/ ۱۸۳، ۱۸۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ذکر کیا ہے۔
اور دیکھئے: صحیح بخاری کی شرح فتح الباری لابن حجر (۱۰/ ۶۰۱) انہوں نے اس روایت کو نقل کیا ہے اور قزاز کہتے ہیں: تشمیت برکت کی دعا دینے کو کہتے ہیں، اور عرب کہتے ہیں: "شمتہ" جب کوئی کسی کو برکت کی دعا دے "او شمت علیہ" جب کوئی کسی کے لئے برکت کی دعا کرے، اور حضرت فاطمہ سے حضرت علیؓ کی شادی کے واقعہ والی حدیث میں ہے: "شمت علیھما" یعنی آپ ﷺ نے دونوں کو برکت کی دعا دی۔

(۲) لسان العرب، الصحاح، مختار الصحاح مادۂ "شمت"۔

تشمیت کا فقہی معنی لغوی معنی سے مختلف نہیں ہے۔

تشمیت کا شرعی حکم:

۲- اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ چھینکنے والے کے لئے چھینک آنے کے بعد مشروع یہ ہے کہ اللہ کی حمد کرے اور کہے: ''الحمدلله'' اور اگر حضرت ابن مسعود کے فعل کی طرح ''رب العالمین'' کا اضافہ کردے تو زیادہ اچھا ہے، اور اگر حضرت ابن عمر کے فعل کی طرح ''الحمد لله علی کل حال'' (ہر حال میں اللہ ہی کے لئے تعریف ہے) کہے تو افضل ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ ان دونوں حضرات کے علاوہ (لوگوں) کے فعل کی طرح ''الحمد لله حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیه'' (اللہ ہی کے لئے پاکیزہ، زیادہ اور مبارک حمد ہے) کہے گا، اور احمد و نسائی نے حضرت سالم بن عبید سے مرفوعاً روایت کی ہے: ''إذا عطس احدکم فلیقل: الحمد لله علی کل حال أو الحمد لله رب العالمین'' (جب تم میں سے کسی کو چھینک آئے تو کہے: ''الحمد لله علی کل حال'' یا ''الحمد لله رب العالمین'')[1]، اور حضرت ابو ہریرہؓ کی نبی کریم ﷺ سے روایت کردہ حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''إذا عطس أحدکم فلیقل: الحمد لله علی کل حال''[2] (جب تم میں سے کسی کو چھینک آئے تو کہے: الحمد لله علی کل حال)۔

اور چھینک کے بعد جب وہ حمد کرے تو اس کے مسلمان بھائیوں میں سے نماز نہ پڑھنے والوں میں جو بھی اس کو سنے تو اس پر حق (ضروری) ہوگا کہ یرحمک اللہ کہہ کر اس کو دعا دے، چنانچہ بخاری نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے: ''إذا عطس أحدکم فحمد الله فحق علی کل مسلم سمعه أن یقول: یرحمک الله''[1] (جب تم میں سے کسی کو چھینک آئے اور وہ اللہ کی حمد کرے تو اس کو سننے والے ہر مسلمان پر حق ہے کہ یرحمک اللہ کہے) اور صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ کی نبی کریم ﷺ سے روایت ہے: ''إذا عطس أحدکم فلیقل: الحمد لله، ولیقل له أخوه أو صاحبه: یرحمک الله فإذا قال له: یرحمک الله فلیقل: یهدیکم الله ویصلح بالکم''[2] (جب تم میں سے کسی کو چھینک آئے تو وہ کہے: ''الحمد لله'' اور اس کا بھائی یا دوست کہے: ''یرحمک الله'' تو وہ کہے: ''یهدیکم الله و یصلح بالکم'' (اللہ تمہیں ہدایت دے اور تمہارے حال کی اصلاح کرے)۔

اور نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''حق المسلم علی المسلم خمس: رد السلام وعیادة المریض واتباع الجنائز، وإجابة الدعوة، وتشمیت العاطس'' (مسلمان کے مسلمان پر پانچ حقوق ہیں: سلام کا جواب

---

(۱) حدیث: ''إذا عطس أحدکم فلیقل: الحمد لله علی کل حال......'' کی روایت احمد (۶/۷ طبع المیمنیہ) نے حضرت سالم بن عبید کی سند سے کی ہے اور اس کی سند میں جہالت ہے لیکن ابن حجر نے اس کے شواہد نقل کئے ہیں جن سے اسے تقویت حاصل ہوجاتی ہے (الفتح ۱۰/ ۶۰۰ طبع السلفیہ)۔

(۲) حدیث: ''إذا عطس أحدکم فلیقل: الحمد لله علی کل حال......'' کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۹۰ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۴/ ۲۶۵، ۲۶۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے فتح الباری (۱۰/ ۶۰۸ طبع السلفیہ)۔

(۱) حدیث: ''حدیث إذا عطس أحدکم وحمد الله کان حقا علی کل مسلم......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۶۱۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''إذا عطس أحدکم فلیقل: الحمد لله و لیقل له أخوه أو صاحبه: یرحمک الله'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۶۰۸ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

دینا، مریض کی عیادت کرنا، جنازہ کے پیچھے جانا، دعوت قبول کرنا، اور چھینکنے والے کو دعا دینا، اور مسلم کی ایک روایت میں ہے: "حق المسلم على المسلم ست: إذا لقيته فسلّم عليه، وإذا دعاک فأجبه، وإذا استنصحک فانصح له، وإذا عطس فحمد الله تعالىٰ فشمته، وإذا مرض فعده، وإذا مات فاتبعه"[1] (مسلمان کے مسلمان پر چھ حقوق ہیں: جب تم اس سے ملو تو سلام کرو، جب تمہیں وہ دعوت دے تو قبول کرو، جب وہ تم سے نصیحت چاہے تو نصیحت کرو، اور جب اسے چھینک آئے اور اللہ کی حمد کرے تو اس کے جواب میں یرحمک اللہ کہو، اور جب وہ بیمار ہوجائے تو اس کی عیادت کرو، اور جب مرجائے تو اس کے جنازہ کے پیچھے جاؤ)۔

اور اگر چھینکنے کے بعد اللہ کی حمد نہ کرے تو اسے دعا نہیں دی جائے گی، چنانچہ حضرت ابوموسی اشعریؓ سے مرفوعاً روایت ہے: "إذا عطس أحدكم فحمد الله فشمتوه، فإن لم يحمد الله فلا تشمتوه"[۲] (جب تم میں سے کسی کو چھینک آئے اور وہ اللہ کی حمد کرے تو اسے یرحمک اللہ کہو، اور اگر اللہ کی حمد نہ کرے تو اسے یرحمک اللہ مت کہو)۔

اور حضرت انسؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "عطس رجلان عند النبي ﷺ فشمت أحدهما ولم يشمت الآخر، فقال الذي لم يشمته: عطس فلان فشمته ،

(۱) حدیث: "حق المسلم على المسلم خمس......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۰۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا عطس أحدكم فحمد الله فشمتوه فإن لم يحمد الله......" کی روایت احمد (۴/ ۴۱۲ طبع المیمنیہ) اور مسلم (۴/ ۲۲۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

وعطست فلم تشمتني فقال: إن هذا حمد الله تعالى، وإنک لم تحمد الله تعالى"[1] (نبی کریم ﷺ کے پاس دو آدمیوں کو چھینک آئی، تو آپ ﷺ نے ان میں سے ایک کو دعا دی، ایک کو نہیں دی، تو جس کو آپ ﷺ نے دعا نہیں دی تھی اس نے کہا: فلاں کو چھینک آئی تو آپ ﷺ نے اس کو دعا دی، اور مجھے چھینک آئی تو آپ ﷺ نے دعا نہیں دی؟ تو آپ ﷺ نے جواب دیا: اس نے اللہ کی حمد کی تھی، اور تم نے اللہ کی حمد نہیں کی تھی) اور یہ حکم عام ہے، اور جس شخص کے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا تھا اس کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔

عموم کی تائید حضرت ابوموسی کی اس حدیث کے الفاظ سے ہوتی ہے: "إذا عطس أحدكم فحمد الله فشمتوه، فإن لم يحمد الله فلا تشمتوه"[۲] (جب تم میں سے کسی کو چھینک آئے، اور وہ اللہ کی حمد کرے تو اسے دعا دو، اور اللہ کی حمد نہ کرے تو اسے دعا نہ دو)۔

لہذا دعا حمد کرنے والے کے لئے مشروع ہے، حمد نہ کرنے والے کے لئے نہیں، چنانچہ جب سامع کو معلوم ہو کہ چھینکنے والے نے چھینک آنے کے بعد حمد کی ہے تو اس کو دعا دے گا، جیسے کہ اسے اللہ کی حمد کرتے ہوئے سن لے، اور اگر چھینک سنے اور اسے اللہ کی حمد کرتے ہوئے نہ سنے، البتہ کسی کو اس چھینکنے والے کو دعا دیتے ہوئے سنے، تو دعا دینا اس کے لئے مشروع ہوگا، اس لئے کہ چھینک کر حمد کرنے والے کو دعا دینے کا حکم عام ہے، اور نوویؒ فرماتے ہیں کہ مختار یہ ہے

(۱) حدیث: "إن هذا حمد الله، وإنک لم تحمد الله" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۶۱۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۲۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث: "إذا عطس أحدكم فحمد الله فشمتوه......" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

کہ وہ جس سے سنے صرف اسی کو دعا دے، دوسرے کو نہ دے، اور یہ تشمیت شافعیہ کے نزدیک سنت ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اور حنابلہ کے ایک قول کے مطابق تشمیت واجب ہے۔

اور مالکیہ اس کو واجب کفائی کہتے ہیں اور حنابلہ کے یہاں بھی مذہب یہی ہے[۱]۔

اور ''البیان'' سے منقول ہے کہ زیادہ مشہور اس کا فرض عین ہونا ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "کان حقا علی کل مسلم سمعه أن يقول له: يرحمک الله" (ہر اس مسلمان پر واجب ہے جو اسے سنے کہ اس سے کہے: يرحمک الله)۔

اور اگر چھینک آئے، اور بھولے سے اللہ کی حمد نہ کرے تو اس کے پاس موجود رہنے والے کے لئے مستحب یہ ہے کہ اس کو حمد یاد دلا دے، تاکہ وہ حمد کرے، اور یہ اس کو دعا دے، یہ چیز حضرت ابراہیم نخعی سے ثابت ہے[۲]۔

۳- اور چھینکنے والے کے لئے مستحب ہے کہ اپنے دعا دینے والے کو جواب دے اور اس سے کہے: يغفر الله لنا ولكم (اللہ ہماری اور تمہاری مغفرت کرے) یا يهديكم الله و يصلح بالكم (اللہ تمہیں ہدایت دے، اور تمہارے حال کی اصلاح کرے) اور ایک قول یہ ہے کہ دونوں کو جمع کرے گا اور کہے گا: يرحمنا الله و اياكم و يغفرلنا ولكم (اللہ ہم پر اور تم پر رحم کرے اور ہماری تمہاری مغفرت کرے) چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ جب ان کو چھینک آتی، اور ان سے ''يرحمک الله'' کہا جاتا تو فرماتے: يرحمنا الله و اياكم و يغفر الله لنا ولكم۔

ابن ابو جمرہ کہتے ہیں: حدیث میں چھینکنے والے پر اللہ کی عظیم نعمت کی دلیل ہے، اور یہ چیز اس پر مرتب ہونے والے خیر سے ماخوذ ہوتی ہے، اور اس میں بندہ پر اللہ کے فضل عظیم کی طرف اشارہ ہے، اس لئے کہ اس نے چھینک کی نعمت کے ذریعہ ضرر کو اس سے دور کر دیا، پھر اس کے لئے حمد مشروع کی جس پر اسے ثواب ملتا ہے، پھر دعاء خیر کے بعد دعاء خیر (مشروع کی) اور اپنے فضل و احسان سے یہ پے بہ پے نعمتیں مختصر وقت میں مشروع فرمائیں، چنانچہ جب چھینکنے والے سے ''يرحمک الله'' کہا جاتا ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اللہ تعالی یہ چیز (رحمت) تمہارے لئے کردے، تاکہ تمہارے لئے سلامتی کا دوام ہوجائے، اور اس میں چھینکنے والے کو رحمت طلب کرنے اور گناہ سے توبہ کرنے پر متنبہ کرنے کا اشارہ ہوتا ہے، اور اسی لئے اس کے جواب میں درج ذیل جملے کہنا مشروع ہے: ''غفر الله لنا ولكم'' اور ''ويصلح بالكم أي شانكم''[۱]، اور اللہ تعالی کا قول: "سَيَهْدِيهِمْ وَ يُصْلِحُ بَالَهُمْ"[۲] (اللہ انہیں سنبھالے رہے گا، اور ان کی حالت درست رکھے گا)۔

اور یہ سب اس وقت ہے جب وہ نماز یا بیت الخلاء میں نہ ہو۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/۳۲۶، الاختیار شرح المختار ۴/۱۶۵ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۵۹ء حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/۳۰، الاذکار للنووی ۳۳۰-۳۳۱، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/۳۲۶، فتح الباری بشرح صحیح البخاری لابن حجر ۱۰/۵۹۹، ۶۰۰، ۶۱۰، ۶۱۱، کفایۃ الطالب الربانی ۲/۳۳۰-۳۹۹، الشرح الصغیر ۴/۷۶۴۔

(۲) فتح الباری ۱۰/۶۱۱۔

(۱) کفایۃ الطالب علی شرح الرسالہ ۲/۳۹۹-۴۰۰، طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۸ طبع الشرح الصغیر ۴/۷۶۵، فتح الباری بشرح صحیح البخاری لابن حجر ۱۰/۶۰۹، ۶۱۰۔

(۲) سورۂ محمد/۵۔

چھینکنے والے کو کن چیزوں کی رعایت کرنی چاہئے:

۴- چھینکنے والے کے آداب میں سے یہ بھی ہے کہ وہ چھینک میں اپنی آواز پست رکھے، اور حمد میں بلند رکھے، اور اپنا چہرہ ڈھانپ لے، تاکہ اس کے منہ یا ناک سے کوئی ایسی چیز نہ نکلے جو اس کے ہم نشین کو تکلیف دے، اور اپنی گردن دائیں بائیں نہ موڑے، تاکہ اس کو اس سے ضرر نہ پہنچے، ابن العربی کہتے ہیں: چھینک میں آواز پست کرنے کی حکمت یہ ہے کہ اس کو بلند کرنے سے اعضاء بیقرار ہوجاتے ہیں، اور چہرہ ڈھانپنے کی حکمت یہ ہے کہ اگر اس سے کوئی چیز ظاہر ہوگی تو اس کے ساتھی کو اذیت دے گی، اور اگر وہ اپنے ساتھی کو بچانے کے لئے گردن موڑے گا تو گردن کے اکڑ جانے کا خطرہ ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "كان النبي ﷺ إذا عطس وضع يده (أو ثوبه) على فيه، و خفض أو غض بها صوته" (۱) (نبی کریم ﷺ کو جب چھینک آتی تھی تو اپنا ہاتھ (یا کپڑا) اپنے منہ پر رکھ لیتے تھے، اور چھینکنے میں اپنی آواز پست یا ہلکی کر لیتے تھے)۔

تشمیت کے مشروع ہونے کی حکمت:

۵- ابن دقیق العید فرماتے ہیں: تشمیت کے فوائد میں ہے: مسلمانوں کے درمیان ربط اور محبت پیدا کرنا، اور کسر نفس کے ذریعہ چھینکنے والے کی اس کے گھمنڈ پر تادیب کرنا اور تواضع پر آمادہ کرنا، اس لئے کہ رحمت کے ذکر کرنے میں اس گناہ کا احساس کرانا ہے جس سے اکثر مکلف خالی نہیں رہتے (۲)۔

---

(۱) حدیث: "كان إذا عطس وضع يده......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۸۸ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے الفتح (۱۰/ ۶۰۲ طبع السلفیہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) فتح الباری بشرح صحیح البخاری لابن حجر ۱۰/ ۶۰۲۔

خطبہ کے دوران تشمیت:

۶- حنفیہ اور مالکیہ نے خطبہ کے دوران تشمیت کو مکروہ قرار دیا ہے (۱)، اور شافعیہ کے یہاں قول جدید میں خطبہ کے وقت کلام حرام نہیں ہے، اور خاموش رہنا مسنون ہے، اور تشمیت اور غیر تشمیت کے درمیان اس سلسلہ میں کوئی فرق نہیں ہے، ان کا استدلال حضرت انسؓ کی روایت سے ہے، وہ فرماتے ہیں: ایک آدمی اس وقت داخل ہوا جب نبی کریم ﷺ جمعہ کے روز منبر پر کھڑے تھے، اور اس نے کہا: قیامت کب ہے؟ تو لوگوں نے اس کی طرف اشارہ کیا کہ خاموش رہو، تو تیسری بار نبی کریم ﷺ نے اس سے فرمایا: "ما أعددت لها" تم نے اس کے لئے کیا تیاری کی ہے؟ اس نے کہا: اللہ اور اس کے رسول کی محبت، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "إنك مع من أحببت" (۲) (تم اسی کے ساتھ رہو گے جس سے تمہیں محبت ہے)۔

اور خطبہ میں جب یہ جائز ہے تو اس کے دوران چھینکنے والے کو دعا دینا بھی جائز ہوگا۔

اور مالکیہ کے نزدیک خطبہ سننے کے لئے خاموشی اختیار کرنا واجب ہے، شافعیہ کا بھی قول قدیم یہی ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: حضرت ابن مسعودؓ اس وقت داخل ہوئے جب نبی کریم ﷺ خطبہ دے رہے تھے، تو وہ حضرت ابیؓ کے پاس بیٹھ گئے اور ان سے کوئی بات پوچھی تو انہوں نے جواب نہیں دیا تو وہ (حضرت ابن مسعودؓ) خاموش رہے، یہاں تک کہ نبی کریم ﷺ نے نماز پڑھ لی، تب انہوں نے حضرت ابی سے کہا: آپ نے

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۵۱، الشرح الکبیر ۱/ ۳۸۶۔

(۲) حدیث: "دخل رجل و النبي ﷺ قائم على المنبر" کی روایت بیہقی (۳/ ۲۲۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور ابن خزیمہ (۳/ ۱۴۹ طبع المکتب الاسلامی) نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

میری بات کا جواب کیوں نہیں دیا؟ حضرت ابیؓ نے جواب دیا: آپ نے جمعہ میں ہمارے ساتھ شرکت نہیں کی، ابن مسعودؓ نے کہا: کیوں؟ فرمایا: کیونکہ آپ نے نبی اکرم ﷺ کے خطبہ کے دوران بات کی، پھر ابن مسعودؓ اٹھ کھڑے ہوئے اور نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوکر آپ ﷺ سے اس کا ذکر کیا، آپ ﷺ نے فرمایا: "صدق أبيّ" (۱) (ابیؓ نے سچ کہا)۔

اور جب خاموش رہنا واجب ہے تو اس کی مخالفت کرنے والی چیز یعنی خطبہ کے دوران چھینکنے والے کو دعا دینا حرام ہوگا (۲)۔

اور حنابلہ کے یہاں دو روایتیں ہیں:

ایک روایت مطلق جواز کی ہے، جو اثرم کے اس قول سے ماخوذ ہے کہ میں نے سنا کہ ابوعبداللہ یعنی امام احمد سے پوچھا گیا: آدمی جمعہ کے دن سلام کا جواب دے گا؟ کہا: ہاں، اس نے کہا: اور چھینکنے والے کو دعا دے گا؟ فرمایا: ہاں، امام کے خطبہ کے دوران بھی چھینکنے والے کو دعا دے گا اور ابوعبداللہ نے فرمایا: بہت سے لوگوں نے ایسا کیا ہے، اس کو کئی بار کہا اور اس کی اجازت دینے والوں میں حضرت حسن، شعبی، نخعی، قتادہ، ثوری اور اسحاق ہیں۔

دوسری روایت یہ ہے کہ اگر خطبہ نہ سن رہا ہو تو چھینکنے والے کو دعا دے گا، اور سن رہا ہو تو نہیں دے گا، ابوطالب کہتے ہیں: امام احمد نے فرمایا: جب تم خطبہ سنو تو کان لگاؤ، اور خاموش رہو، نہ تلاوت کرو، اور نہ چھینکنے والے کو دعا دو، اور جب خطبہ نہ سن رہے ہو تو تلاوت کرو، چھینکنے والے کو دعا دو اور سلام کا جواب دو، ابوداؤد کہتے ہیں: میں نے امام احمد سے دریافت کیا کہ کیا انسان امام کے خطبہ کے دوران سلام کا جواب اور چھینکنے والے کو دعا دے گا؟ فرمایا: جب خطبہ نہ سن رہا ہو تو جواب دے گا اور سن رہا ہو تو نہیں دے گا (۱)، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے "فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا" (۲) (تم اس کی طرف کان لگائے رہو اور چپ رہو)۔

اور اسی طرح کی بات حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے۔

قضاء حاجت کے لئے بیت الخلاء میں موجود شخص کی تشمیت:

۷ - جو شخص قضاء حاجت کے لئے بیت الخلاء میں ہو اس کے لئے چھینکنے کی آواز سنائی دینے پر چھینکنے والے کو دعا دینا مکروہ ہے، مذاہب اربعہ کے فقہاء اسی کے قائل ہیں، اسی طرح انہوں نے بیت الخلاء میں چھینک آجانے کی صورت میں چھینکنے والے کے لئے اپنی زبان سے الحمد للہ کہنے کو مکروہ قرار دیا ہے، اور زبان کو حرکت دیئے بغیر دل سے الحمد للہ کہنے کو فقہاء نے جائز قرار دیا ہے (۳)۔

اور مہاجر بن قنفذ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: میں نبی کریم ﷺ کی خدمت میں اس حال میں حاضر ہوا کہ آپ ﷺ پیشاب کر رہے تھے تو میں نے آپ ﷺ کو سلام کیا، آپ ﷺ نے وضو کر لینے تک جواب نہیں دیا، پھر مجھ سے معذرت

---

(۱) حدیث: "صدق أبيّ" عن جابر قال: دخل عبد الله بن مسعود المسجد و النبي ﷺ يخطب" کو ہیثمی نے المجمع (۱۸۵/۲ طبع القدسی) میں نقل کیا ہے اور فرمایا: ابویعلی نیز طبرانی نے "الاوسط" میں اس کی اسی طرح اور "الکبیر" میں اختصار سے روایت کی ہے اور ابویعلی کے رواۃ ثقہ ہیں۔

(۲) المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱۲۲/۱، منہاج الطالبین بہامش قلیوبی و عمیرہ ۲۸۰/۱۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۲۳-۳۲۴ طبع ریاض الحدیثہ، کشاف القناع عن متن الاقناع ۳۸/۲ طبع النصر الحدیثہ۔

(۲) سورۂ اعراف ۲۰۴/۔

(۳) ابن عابدین ۲۳۰/۱، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۳۳/۱، الاذکار للنووی ۲۸، الشرح الکبیر ۱۰۶/۱، کشاف القناع عن متن الاقناع ۶۳/۱ طبع النصر الحدیثہ۔

فرمائی، اور ارشاد فرمایا: ''إني كرهت أن أذكر الله تعالى إلا على طهر"أو قال: "على طهارة"[1] (طہارت کے بغیر اللہ کا ذکر کرنا میں نے پسند نہیں کیا)۔

اجنبی عورت کی طرف سے مرد کی تشمیت اور اس کے برعکس:

۸- اگر عورت جوان ہو اور اس سے فتنہ کا اندیشہ ہو تو اس کے لئے یہ مکروہ ہے کہ مرد کو چھینک آنے پر اسے دعا دے، اسی طرح اس کے لئے مکروہ ہے کہ اسے چھینک آنے کی صورت میں اس کو دعا دینے والے مرد کو وہ جواب دے، برخلاف اس صورت کے جب وہ بوڑھی ہو، اور اس کی طرف میلان نفس نہ ہوتا ہو، اس لئے کہ وہ بھی چھینک کی دعا دے گی، اور اللہ کی حمد کرنے پر اسے بھی چھینک کی دعا دی جائے گی، مالکیہ اسی کے قائل ہیں[2] اور اس میں حنابلہ کا مسلک بھی مالکیہ کی طرح ہے۔

ابن مفلح کی ''الآداب الشرعیہ'' میں ابن تمیم کے حوالہ سے آیا ہے کہ مرد جوان عورت کی تشمیت نہ کرے اور نہ عورت مرد کی تشمیت کرے، اور سامری کہتے ہیں: عورت کو چھینک آنے پر دعا دینا مرد کے لئے مکروہ ہے، اور بوڑھی عورت کو دعا دینا مکروہ نہیں ہے، ابن الجوزی فرماتے ہیں: ہم نے امام احمدؒ سے روایت کی ہے کہ ان کے پاس عابدوں میں سے ایک صاحب تھے، امام احمد کی اہلیہ کو چھینک آئی، اور عابد نے ان سے "یرحمک اللہ'' کہہ دیا، تو

(۱) حدیث: "إني كرهت أن أذكر الله إلا على طهر أو قال على طهارة" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۳ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۱۶۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور ذہبی نے بھی اس کی تصحیح وتوثیق کی ہے۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب شرح الرسالہ ۲/ ۹۹، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۳۔

امام احمد نے فرمایا: یہ عابد جاہل ہے، حرب کہتے ہیں: میں نے امام احمد سے پوچھا: چھینک آنے پر مرد عورت کو دعا دے گا؟ تو فرمایا: اگر اس کا مقصد یہ ہے کہ اس کی آواز نکلوا کر اس کی بات سنے تو ایسا نہ کرے، اس لئے کہ بات کرنا فتنہ کی چیز ہے، اور اگر یہ ارادہ نہ ہو تو ان کو دعا دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، ابوطالب کہتے ہیں کہ انہوں نے ابوعبداللہ سے پوچھا: جب عورت کو چھینک آئے تو مرد اس کو دعا دے گا؟ فرمایا: ہاں! حضرت ابوموسیٰؓ نے اپنی بیوی کو دعا دی تھی، میں نے کہا: اگر عورت گزر رہی ہو یا بیٹھی ہو اور اسے چھینک آجائے تو اسے دعا دوں؟ فرمایا: ''ہاں'' قاضی کہتے ہیں: مرد گھر سے باہر نکلنے والی عورت کو چھینکنے کی دعا دے گا، اور نوجوان عورت کو دعا دینا مکروہ ہے، ابن عقیل کہتے ہیں: مرد باہر نکلنے والی عورت کی تشمیت کرے گا، اور وہ خاتون بھی اس کی تشمیت کرے گی، اور نوجوان عورت کی تشمیت نہ وہ کرے گا، اور نہ وہ عورت ہی اس کی تشمیت کرے گی، شیخ عبدالقادر فرماتے ہیں: مرد کے لئے باہر نکلنے والی عورت اور بوڑھی عورت کو چھینکنے پر دعا دینا جائز ہے اور نوجوان عورت کو دعا دینا مکروہ ہے، اور اس میں نوجوان اور غیر نوجوان کے درمیان تفریق ہے[1]۔

حنفیہ کا مسلک صاحب ''الذخیرۃ'' بیان کرتے ہیں کہ جب مرد کو چھینک آئے اور عورت اس کو دعا دے، تو اگر وہ بوڑھی ہو تب تو اس کو جواب دے گا، ورنہ اپنے دل میں جواب دے لے گا، ابن عابدین فرماتے ہیں: اسی طرح اس وقت ہوگا جب خود عورت کو چھینک آئے، ''الخلاصہ'' میں اسی طرح ہے[2]۔

(۱) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/ ۳۵۲-۳۵۳۔

(۲) الاختیار شرح المختار ۳/ ۱۱۹ مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء، ابن عابدین ۵/ ۲۳۶۔

مسلمان کی طرف سے کافر کی تشمیت:

۹- اگر کافر کو چھینک آئے، اور چھینکنے کے فوراً بعد وہ اللہ کی حمد کرے، اور کوئی مسلمان اس کو سن لے تو اس پر لازم ہے کہ یہ کہہ کر اس کو دعا دے: "**ھداک اللہ**"(اللہ تمہیں ہدایت دے) یا "**عافاک اللہ**" (اللہ تمہیں عافیت دے)، چنانچہ ابوداؤد نے حضرت ابوموسی اشعریؓ سے یہ حدیث روایت کی ہے، فرماتے ہیں: "**کانت الیھود یتعاطسون عند النبي ﷺ رجاء أن یقول: یرحمکم اللہ، فکان یقول: یھدیکم اللہ ویصلح بالکم**"[1] (نبی کریم ﷺ کے پاس یہود اس امید سے چھینکتے تھے کہ آپ ﷺ ان سے "یرحمکم اللہ" کہہ دیں تو آپ ﷺ ان سے "**یھدیکم اللہ و یصلح بالکم**"(اللہ تمہیں ہدایت دے، اور تمہارے حال کی اصلاح کرے) فرماتے تھے)، اور آپ ﷺ کے اس قول: "اللہ تعالی تمہیں ہدایت دے اور تمہارے حال کی اصلاح کرے"، میں انہیں اشارۃً اسلام کی طرف بلانا ہے یعنی راہ ہدایت اختیار کرو، اور ایمان لے آؤ، اللہ تمہارے حال کی اصلاح کردے گا، تو یہ کفار کے لئے مخصوص دعا ہے، اور وہ ہے ان کی ہدایت اور اصلاح حال کی دعا، برخلاف مسلمانوں کی تشمیت کے، اس لئے کہ کفار کے برخلاف وہ دعائے رحمت کے اہل ہیں(۲)، اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "مسلمان اور یہودی اکٹھا تھے، نبی کریم ﷺ کو چھینک آگئی اور دونوں ہی فریقوں نے آپ ﷺ کو دعا دی، تو آپ ﷺ نے مسلمانوں سے فرمایا: "**یغفر اللہ لکم و یرحمنا و إیاکم**"(اللہ تمہاری مغفرت کرے، اور ہمارے اور تمہارے اوپر رحم کرے) اور یہود سے فرمایا: "**یھدیکم اللہ و یصلح بالکم**"[1](اللہ تمہیں ہدایت دے اور تمہارے حال کی اصلاح کرے)۔

(۱) حضرت ابوموسی اشعریؓ کی حدیث: "کانت الیھود یتعاطسون......" کی روایت ترمذی (۸۲/۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور فرمایا ہے: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) الشرح الصغیر ۷۶۴/۴، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب شرح الرسالہ ۳۹۹/۲، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳۵۲/۲، الأذکار للنووی ۲۴۳-۲۴۴، فتح الباری بشرح صحیح البخاری ۶۰۹/۱۰۔

نمازی کی طرف سے دوسرے کی تشمیت:

۱۰- جو شخص نماز میں ہو، اور کسی چھینکنے والے کو چھینک کے بعد اللہ کی حمد کرتے ہوئے سنے، اور اس کی تشمیت کردے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ "**یرحمک اللہ**" کہہ کر اس کی تشمیت کرنا لوگوں کی باہمی گفتگو میں شامل ہے، لہذا یہ ان کے کلام میں سے ہوگا، چنانچہ حضرت معاویہ ابن الحکمؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز ادا کررہا تھا کہ اچانک ایک شخص کو چھینک آئی، تو میں نے کہا: "**یرحمک اللہ**" تو لوگوں نے مجھے اپنی نگاہوں سے گھورا، میں نے کہا: میری ماں مجھے کھوئے تمہیں کیا ہوا کہ میری طرف دیکھ رہے ہو؟ تو لوگوں نے اپنے ہاتھ رانوں پر مارے، پھر جب رسول اللہ ﷺ لوٹے تو میرے ماں باپ آپ ﷺ پر قربان ہوں، آپ ﷺ نے مجھے بلایا، میں نے آپ ﷺ سے بہتر سکھانے والا کوئی معلم نہیں دیکھا، اللہ کی قسم آپ نے نہ تو مجھے مارا، اور نہ جھڑکا، پھر فرمایا: "**إن صلا تنا ھذہ لا یصلح فیھا شیيء من کلام الآدمیین، إنما ھي التسبیح و التکبیر وقراءۃ القرآن**" (ہماری اس نماز میں آدمیوں کی باتوں میں سے کوئی چیز درست نہیں ہے، یہ تو تسبیح تکبیر اور قرآن پڑھنے کا نام

(۱) حضرت ابن عمرؓ کی حدیث: "اجتمع الیھود و المسلمون ...." کی روایت بیہقی نے "شعب الإیمان" میں کی ہے اور اس کے ایک راوی کے ضعف کی وجہ سے ابن حجر نے اس کی تضعیف کی ہے (فتح الباری ۶۰۹/۱۰ طبع السلفیہ)۔

ہے)[1] یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا قول اور شافعیہ کا قول مشہور ہے، اگر چہ حنفیہ نے نماز کو فاسد اور دوسرے حضرات نے باطل قرار دیا ہے، لیکن یہاں فساد اور بطلان ایک ہی معنی میں ہیں [2]۔

اور اگر خود اس کو نماز میں چھینک آئے، اور وہ زبان کو حرکت دیئے بغیر اپنے دل میں اپنے آپ کو دعا دے، اس طور پر کہ کہے: "یرحمک الله یا نفسي" (اے نفس! اللہ تجھ پر رحم کرے) تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی، اس لئے کہ جب تک دوسرے سے خطاب نہ ہو اسے لوگوں کی گفتگو نہیں سمجھا جائے گا، جیسے کہ اگر کہے: ''یرحمني الله'' (اللہ میرے اوپر رحم کرے)، حنفیہ، حنابلہ اور مالکیہ اسی کے قائل ہیں۔

تین مرتبہ سے زیادہ چھینکنے والے کی تشمیت:

۱۱ - جس کو کئی بار چھینک آئے، اور تین دفعہ سے بڑھ جائے تو تین دفعہ سے بڑھ جانے والی چھینک میں اسے دعا نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ بڑھ جانے والی چھینک سے وہ زکام میں مبتلا مانا جائے گا، چنانچہ حضرت سلمہ ابن الاکوعؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک چھینکنے والے شخص کو دو مرتبہ "یرحمک الله" کہہ کر دعا دی، پھر تیسری مرتبہ فرمایا: یہ شخص زکام میں مبتلا ہے [3]۔

اور ابن دقیق العید نے بعض شافعیہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: جب چھینک میں تکرار ہو تو دعا میں بھی تکرار کرے گا، الا یہ کہ معلوم ہو جائے کہ اسے زکام ہے، تب اسے شفاء کی دعا دی جائے گی، اور ان کے نزدیک تشمیت کا حکم زکام کا علم ہونے پر ساقط ہوگا، اس لئے کہ اس کو علت بنانا اس بات کا متقاضی ہے کہ جس کے بارے میں علم ہو جائے کہ اسے زکام ہے اس کو دعا نہ دی جائے، اس لئے کہ یہ مرض ہے، اور ایسی پسندیدہ چھینک نہیں ہے جو بدن کی خفت، مسامات کے کھلنے نیز حد درجہ شکم سیری نہ ہونے سے آتی ہے [1]۔

---

(۱) حدیث: "إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۸۱-۳۸۲ طبع الحلبی) نے حضرت معاویہ ابن الحکم سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۱۶-۴۱۷، فتح القدیر ۱/ ۳۴۷ طبع دار احیاء التراث العربی، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۴، کفایۃ الطالب شرح الرسالہ للقیروانی ۲/ ۳۹۹، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۲/ ۳۳ مکتبۃ النجاح لیبیا، والمہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۹۴، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۹۴، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۳۷۸ طبع النصر الحدیثہ۔

(۳) حضرت سلمہ بن الاکوعؓ کی حدیث کی روایت ترمذی (۵/ ۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۵، فتح الباری بشرح صحیح البخاری لابن حجر ۱۰/ ۶۰۴، ۶۰۷، والآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/ ۳۵۴۔

تشمیر

تعریف:

۱-لغت میں "تشمیر" کے کئی معانی ہیں، ان میں ایک معنی ہے: اٹھانا، کہا جاتا ہے: "شمّر الإزار و الثوب تشميرا": جب لنگی اور کپڑے کو اٹھائے، اور کہا جاتا ہے: "شمّر عن ساقه" اور "شمّر في أمره": جب معاملہ میں خفت اور سرعت سے کام لے، اور "شمّر الشيء فتشمّر": یعنی چیز کو سمیٹا تو وہ سمٹ گئی، "تشمر": یعنی تیار ہوگیا (۱)۔

اور اصطلاح میں اس کا استعمال کپڑا اٹھانے کے معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-سدل:

۲- لغت میں سدل کے ایک معنی کپڑا لٹکانے کے ہیں، کہا جاتا ہے: "سدلت الثوب سدلا": جب تم کپڑے کو لٹکاؤ، اور اس کے دونوں گوشے ملائے بغیر چھوڑ دو، "وسدل الثوب يسدله ويسدُله سدلا و أسدله": کپڑے کو لٹکایا، اور چھوڑ دیا (۲)، اور حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نکلے تو ایک جماعت کو سدل ثوب کئے ہوئے (کپڑے لٹکا ہوئے) نماز پڑھتے دیکھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "كأنهم اليهود خرجوا من فهورهم" (۱) (گویا یہ یہود ہیں جو اپنے معبد سے نکلے ہوں)۔

اور اصطلاح میں سدل کے معنی یہ ہیں کہ آدمی کپڑے کو اپنے سر یا کندھوں پر ڈال لے، اور اس کے کناروں کو ضم کئے بغیر تمام گوشوں سے چھوڑ دے، یا اس کے ایک کنارے کو دوسرے کندھے پر ڈال لے، یہ نماز میں بالاتفاق مکروہ ہے (۲)۔

اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے: "نهى عن السدل في الصلاة" (۳) (نبی کریم ﷺ نے نماز میں "سدل" (کپڑا لٹکانے) سے منع فرمایا ہے)۔

ب-إسبال:

۳- لغت میں إسبال: لٹکانے اور لمبا کرنے کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: أسبل إزاره: جب کوئی اپنی لنگی لٹکائے، و أسبل فلان ثيابه: جب وہ کپڑے کو لمبا رکھے، اور زمین کی طرف چھوڑ دے، حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولاينظر إليهم ولايزكيهم قال: قلت: ومن

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادۂ "شمر"۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب، مادۂ "سدل"۔

---

(۱) فہور فہر کی جمع ہے یہودیوں کی مقدس جگہ جہاں وہ نماز اور تہواروں کے لئے جمع ہوتے ہیں (لسان العرب)۔

(۲) ابن عابدین ۱/۴۲۹، مراقی الفلاح ۱۹۲-۱۹۳، فتح القدیر ۱/۳۵۹ دار احیاء التراث العربی، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۰۶، الاختیار شرح المختار ۱/۶۱ دار المعرفہ، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/۲۵۱، المجموع شرح المہذب ۳/۱۷۶، ۱۷۷، کشاف القناع ۱/۲۷۵ طبع النصر الحدیثہ، والمغنی لابن قدامہ ۱/۵۸۴، ۵۸۵ طبع ریاض الحدیثہ۔

(۳) حدیث: "نهى عن السدل في الصلاة....." کی روایت ابوداؤد (۱/۴۲۳ طبع عبید الدعاس) اور ترمذی (۲/۲۱۷ طبع محمد الحلبی) نے کی ہے اور احمد شاکر نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

هم؟ خابوا وخسروا فأعادها رسول الله ﷺ ثلاث مرات: المسبل، والمنّان، والمنفق سلعته بالحلف الكاذب"[1] (تین آدمی ایسے ہیں جن سے نہ تو قیامت کے دن اللہ تعالی کلام فرمائے گا، نہ ہی ان پر نگاہ (نگاہ کرم) ڈالے گا اور نہ ان کا تزکیہ کرے گا فرماتے ہیں: میں نے کہا: وہ کون لوگ ہیں، وہ تو ناکام و برباد ہی ہوگئے، تو رسول اللہ ﷺ نے تین بار اس کا اعادہ فرمایا: لنگی نیچی رکھنے والا، احسان جتلانے والا، اور جھوٹی قسم کے ذریعہ اپنے سامان کو رائج کرنے والا)۔

ابن الاعرابی وغیرہ فرماتے ہیں: مسبل وہ ہے جو اپنا کپڑا لمبا رکھتا ہو، اور چلتے وقت اس کو زمین کی طرف لٹکا دیتا ہو، اور یہ فعل گھمنڈ اور غرور کی وجہ سے کرتا ہو(۲)۔

اور اس لفظ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے باہر نہیں ہے اور اس کا حکم کراہت کا ہے[3]، اس لئے کہ روایت ہے: "من جرّ ثوبه من الخيلاء لم ينظر الله اليه" (نبی کریم ﷺ نے فرمایا: جو شخص گھمنڈ سے اپنا کپڑا گھسیٹتا ہو، اللہ اس پر نگاہ کرم نہیں ڈالے گا(۴)، اور حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے: "من أسبل إزاره في صلاته خيلاء فليس من الله جل ذكره في حل ولاحرام"[1] (جو شخص نماز میں از راہ تکبر اپنے پاجامے کو لٹکائے وہ اللہ سبحانہ کی طرف سے نہ حلت میں ہے نہ حرمت میں)، اور حضرت ابو سعید خدریؓ کی مرفوع حدیث ہے: "لاينظر الله يوم القيامة إلى من جرّ إزاره بطرا"[2] (اللہ تعالی قیامت کے دن اس شخص کی طرف نگاہ نہیں ڈالے گا جو گھمنڈ کی وجہ سے اپنی لنگی گھسیٹتا ہو)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "صلاۃ"، "عورۃ" اور "اِسبال"۔

اجمالی حکم:

۴- نماز میں بالاتفاق کپڑا اٹھانا مکروہ ہے، اس لئے کہ وارد ہوا ہے کہ آپ ﷺ نے کپڑوں اور بالوں کو الٹنے پھیرنے سے منع فرمایا ہے(۳)۔

البتہ مالکیہ نماز میں اس کی کراہت کے قائل اس صورت میں ہیں جب اس کو نماز ہی کے لئے کیا ہو، اور جہاں تک نماز سے باہر یا نماز ہی میں لیکن نماز کے مقصد کے لئے نہیں (بلکہ کسی اور غرض سے) ایسا کرنے کا تعلق ہے تو اس میں کوئی کراہت نہیں ہے، اور ان کے یہاں اس کی نظیر پنڈلی سے دامن کا اٹھانا ہے، چنانچہ اگر یہ فعل کسی کام کے لئے کیا ہو پھر نماز کا وقت ہوجائے اور وہ اسی حالت میں نماز پڑھ لے تو کوئی کراہت نہ ہوگی اور "المدونہ" کے ظاہر عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ عدم کراہت دونوں صورتوں میں ہے، اسے دوبارہ اس کام

---

(۱) حدیث: "ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر اليهم....." کی روایت مسلم (۱۰۲/۱ طبع عیسی الحلبی) اور احمد (۱۴۸/۵ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے۔

(۲) لسان العرب۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۵۸۵/۱ طبع ریاض الحدیثہ، کشاف القناع ۲۷۷/۱ طبع النصر الحدیثہ، الدین الخالص ۵۲۰/۳ لصدیق خان مطبعۃ المدنی۔

(۴) حدیث: "من جرّ ثوبه......" کی روایت مسلم (۱۶۵۳/۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "من أسبل إزاره في صلاته خيلاء فليس من الله....." کی روایت بخاری ابوداؤد (۴۲۳/۱ طبع عبید الدعاس) نے کی ہے اور امام نووی فرماتے ہیں، اس کی سند صحیح ہے (شرح السنہ للبغوی ۴۲۸/۲ طبع المکتب الاسلامی)۔

(۲) حدیث: "لا ينظر الله يوم القيامة إلى من جر....." کی روایت بخاری (الفتح ۲۵۸/۱۰-۲۵۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "نهى عن كفت الثياب....." کی روایت بخاری (۲۹۵/۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳۵۴/۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

کی طرف لوٹتا ہو یا نہ لوٹتا ہو اور شعبی نے عدم کراہت کو اس صورت پر محمول کیا ہے جب اسے اپنے کام پر دوبارہ لوٹنا ہو اور ابن ناجی نے اسی کو درست قرار دیا ہے (۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "صلاۃ"، "عورۃ" اور "لباس"۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۳۵۹، دار احیاء التراث العربی، مراقی الفلاح ۱۹۴، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۰۶، منہاج الطالبین ۱/ ۱۹۳، نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۵۵، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۱/ ۴۴۲، الشرح الکبیر ۱/ ۲۱۸، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۵۰، کشاف القناع ۱/ ۲۷۶، ۳۷۳ طبع النصر الحدیثہ۔

تشہد

تعریف:

۱- لغت میں تشہد "تشہّد" کا مصدر ہے، یعنی شہادتین کو زبان سے ادا کرنا (۱)۔

اور فقہاء کی اصطلاح میں اس کا اطلاق کلمہ توحید کہنے اور نماز میں تشہد پڑھنے پر کیا جاتا ہے، اور یہ نماز میں "التحیات للہ.....الخ" کا پڑھنا ہے (۲)۔

اور ابن عابدین نے "الحلیہ" سے نقل کر کے صراحت کی ہے کہ تشہد حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ وغیرہ سے مروی تمام کلمات کے مجموعہ کا نام ہے، اس کا یہ نام اس کے شہادتین پر مشتمل ہونے کی وجہ سے پڑا، یہ کسی چیز کا نام اس کے جزء کے نام پر رکھنے کے قبیل سے ہے (۳)۔

اجمالی حکم:

۲- حنفیہ کا قول اصح اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے اور حنابلہ کا اصل مذہب بھی یہی ہے کہ تشہد اس قعدہ میں واجب ہوگا جس کے بعد سلام نہیں ہوتا، اس لئے کہ اس کے ترک سے سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے۔

(۱) متن اللغۃ مادۂ "تشہد"۔
(۲) الاختیار ۱/ ۵۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۱۹ طبع مصطفی البابی الحلبی، المغرب للمطرزی ولسان العرب المحیط مادۂ "شہد"۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۴۲ طبع دار احیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۱۹۔

ایک قول کے مطابق حنفیہ اور اصل مذہب میں مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت کی رو سے حنابلہ اس قعدہ میں تشہد کے مسنون ہونے کی رائے رکھتے ہیں، اس لئے کہ وہ سہو سے ساقط ہوجاتا ہے، لہذا سنتوں جیسا ہوگیا۔

نماز کے قعدہ اخیرہ میں تشہد پڑھنا حنفیہ کے یہاں واجب ہے، اس لئے کہ اعرابی کی حدیث میں نبی کریم ﷺ کا قول ہے: **"إذا رفعت رأسک من آخر سجدة وقعدت قدر التشهد فقد تمت صلا تک"**(۱) (جب تم آخری سجدہ سے اپنا سر اٹھاؤ، اور بقدر تشہد بیٹھ لو، تو تمہاری نماز پوری ہوگئی)، آپ ﷺ نے نماز کے مکمل ہونے کو تشہد پڑھنے کے بجائے قعدہ کرنے پر معلق فرمایا، لہذا اس قعدہ میں حنفیہ کے یہاں فرض صرف جلوس ہوگا، رہا تشہد تو وہ واجب ہوگا، سہواً ترک کرنے پر سجدہ سہو سے اس کی تلافی ہوجائے گی، اور اس کے ترک کرنے سے نماز مکروہ تحریمی ہوگی، لہذا اس کا اعادہ لازم ہوگا(۲)۔

اور مالکیہ کا اصل مذہب یہ ہے کہ وہ سنت ہے، اور ایک قول میں واجب ہے(۳)۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ وہ نماز کے ارکان میں سے ایک رکن ہے، اور ان میں سے بعض اس کو فرض یا واجب، اور بعض

(۱) حدیث: "إذا رفعت رأسک من آخر سجدة....." کو صاحب "الاختیار" (۱/ ۵۳ طبع دار المعرفہ) نے بیان کیا ہے اور اپنے پاس موجود حدیث کے مراجع میں ہمیں اس کا سراغ نہیں مل سکا۔

(۲) دیکھئے: الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۳۰۷۔

(۳) الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۵۳، ۵۴، ابن عابدین ۱/ ۳۰۶، ۳۱۳، القوانین الفقہیہ/ ۷۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۳، ۲۵۱، الزرقانی ۱/ ۲۰۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۱۸، الأذکار/ ۶۰، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۶۱، المغنی ۱/ ۵۳۲، ۵۳۳، کشاف القناع ۱/ ۳۸۹، ۳۸۵۔

اس کو گھر کی اس بنیاد سے تشبیہ دے کر جس کے بغیر وہ قائم نہیں رہ سکتا، اس کو رکن کا نام دیتے ہیں(۱)۔

حنفیہ کے یہاں فرض و واجب کے درمیان فرق کے بارے میں، نیز دوسرے حضرات کے یہاں وجوب کے معنی میں تفصیل ہے، جس کے لئے کتب فقہ و اصول میں ان کے ممکنہ مقامات کی طرف رجوع کیا جائے(۲)، نیز دیکھئے: "فرض و واجب" کی اصطلاحات۔

تشہد کے الفاظ:

۴- جو حنفیہ اور حنابلہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ سب سے افضل تشہد وہ ہے جو نبی کریم ﷺ نے حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کو سکھلایا تھا، اور وہ یہ ہے: **"التحیات لله، والصلوات والطیبات، السلام علیک أیها النبي ورحمة الله وبرکاته، السلام علینا وعلی عباد الله الصالحین، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله"**(۳) (اللہ ہی کے لئے ہیں تمام عظمتیں، تمام عبادتیں اور صدقات، اے نبی ﷺ آپ پر سلامتی ہو، اور اللہ کی رحمت اور برکتیں ہوں، ہم پر اور اللہ کے نیک بندوں پر سلامتی ہو، میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اور گواہی دیتا ہوں کہ حضرت محمد ﷺ اس کے بندے اور رسول ہیں)۔

اور اس روایت کو مختار قرار دینے کی وجہ یہ روایت ہے کہ حضرت حماد نے امام ابوحنیفہ کا ہاتھ پکڑا اور ان کو تشہد سکھایا اور فرمایا: حضرت

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۶۳، ۳۰۶/۱، کشاف القناع ۱/ ۳۸۵۔

(۳) حدیث: " تعلیم النبي ﷺ التشهد لعبد الله بن مسعود " کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۱۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۰۱، ۳۰۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

ابراہیم نخعی نے میرا ہاتھ پکڑا اور مجھے سکھایا، اور حضرت علقمہ نے حضرت ابراہیم کا ہاتھ پکڑا، اور ان کو سکھایا، اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے حضرت علقمہ کا ہاتھ پکڑا اور ان کو سکھایا، اور نبی کریم ﷺ نے حضرت عبد اللہ بن مسعود کا ہاتھ پکڑا، اور ان کو تشہد سکھایا اور فرمایا: کہو: "التحیات للہ" اخیر تک، اور اس کی تائید حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں: "**علمني رسول الله ﷺ التشهد، كفي بين كفيه كما يعلمني سورة من القرآن، التحيات لله.....**"(۱) (مجھ کو رسول اللہ ﷺ نے تشہد سکھایا اس حال میں کہ میری ہتھیلی آپ کی دونوں ہتھیلیوں کے درمیان تھی، جیسے کہ آپ ﷺ مجھ کو قرآن کی کوئی سورہ سکھا رہے ہوں، "**التحيات لله..........**")۔

حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے تشہد کو مختار قرار دینے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس میں واو عطف ہے، اور وہ تعریف کا تعدد ثابت کرتا ہے، اس لئے کہ معطوف معطوف علیہ کے علاوہ ہوتا ہے، ثوری، اسحاق اور ابو ثور بھی اسی کے قائل ہیں (۲)۔

اور مالکیہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ سب سے افضل تشہد حضرت عمر بن الخطابؓ کا ہے، وہ یہ ہے: "**التحيات لله، الزاكيات لله، الطيبات الصلوات لله، السلام عليك أيها النبي و رحمة الله و بركاته، السلام علينا و على عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريك له، و أشهد أن محمدا عبده و رسوله**" (تمام عظمتیں اللہ کے لئے ہیں، تمام پاکیزہ چیزیں اللہ کے لئے ہیں، تمام صدقات، تمام عبادتیں اللہ کے لئے ہیں، اے نبی ﷺ آپ پر سلامتی ہو اور اللہ کی رحمت اور اس کی برکتیں ہوں، ہم پر اور اللہ کے نیک بندوں پر سلامتی ہو، میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ یکتا ہے، کوئی اس کا شریک نہیں، اور گواہی دیتا ہوں کہ محمد ﷺ اس کے بندے اور رسول ہیں)۔

اس تشہد کے افضل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حضرت عمر نے اس کو برسر منبر پڑھا تھا، اور صحابہ نے اس پر نکیر نہیں کی، لہذا یہ خبر متواتر کی طرح ہو گیا، اور اجماع بھی ہو گیا (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک افضل تشہد وہ ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ ہم کو تشہد اس طرح سکھاتے تھے، جیسے کہ قرآن کی کوئی سورہ سکھا رہے ہوں، اور فرماتے تھے کہ تم لوگ کہو: "**التحيات المباركات، الصلوات الطيبات لله، السلام عليك أيها النبي و رحمة الله و بركاته، السلام علينا و على عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، و أشهد أن محمدا رسول الله**" (عظمت کے تمام بابرکت الفاظ اور عبادات وصدقات اللہ کے لئے ہیں، اے نبی ﷺ آپ پر سلامتی ہو، اور اللہ کی رحمت اور برکتیں ہوں، ہم پر اور اللہ کے نیک بندوں پر سلامتی ہو، میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اور گواہی دیتا ہوں کہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں)، اس حدیث کی روایت مسلم اور ترمذی نے کی ہے، البتہ مسلم کی روایت میں ہے: "**و أشهد أن محمداً عبده و رسوله**" (۲) (اور میں

(۱) حضرت عبد اللہ بن مسعود کی حدیث: "**علمني رسول الله ﷺ التشهد**" کتاب الآثار لمحمد الشیبانی (ص ۱۴۶، ۱۴۷ طبع المجلس العلمی) اور الآثار لابی یوسف (ص ۵۳ طبع الاستقامہ) میں ہے اور اس سے پہلے والی حدیث اس حدیث کی شاہد ہے۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۵۳، المغنی ۱/ ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۴۱ طبع ریاض، کشاف القناع ۱/ ۳۸۸ طبع عالم الکتب۔

(۱) القوانین الفقہیہ ر ۰۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۵۱ طبع دار الفکر، جواہر الاکلیل ۱/ ۵۲ دار المعرفہ۔

(۲) الاذکار ر ۶۱، ۶۲، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۶۳۔

گواہی دیتا ہوں کہ محمد ﷺ اس کے بندے اور رسول ہیں)۔

اس مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف افضلیت کا اختلاف ہے، جو تشہد بھی نبی اکرم ﷺ سے صحیح طور پر ثابت ہے اسے پڑھ لینا جائز ہے (۱)۔

اور کچھ حضرات نے حضرت ابوموسیٰ اشعری کے تشہد کو مختار قرار دیا ہے، اور وہ اس طرح ہے: "التحيات لله، الطيبات والصلوات لله......" (تمام عظمتیں، صدقات، اور عبادات اللہ کے لئے ہیں)، اور باقی الفاظ حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کے تشہد کی طرح ہیں (۲)۔

اور ابن عابدین نے بیان کیا ہے کہ نماز پڑھنے والا تشہد کے الفاظ سے اپنی جانب سے اِنشاء کا ارادہ کرتے ہوئے ان کے معانی کا قصد کرے گا، گویا وہ اللہ تعالیٰ کو تحیہ پیش کر رہا ہے، اور نبی کریم ﷺ کو نیز خود اپنے آپ کو اور اولیاء کو سلامتی کی دعا دے رہا ہے، اور معراج میں آنحضرت ﷺ، اللہ تبارک وتعالیٰ اور ملائکہ کی طرف سے جو کچھ واقع ہوا تھا اس کے اخبار اور حکایت کا قصد نہیں کرے گا (۳)۔

الفاظ تشہد میں کمی وزیادتی اور ان کے درمیان ترتیب:

۴ - اس مسئلہ میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ تشہد میں کسی حرف کا اضافہ کرنا یا کسی حرف سے پہلے کسی دوسرے حرف سے ابتداء کرنا مکروہ تحریمی ہے، امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: اگر اپنے تشہد میں کچھ کمی یا زیادتی کردی تو مکروہ ہوگا، اس لئے کہ نماز کے اذکار متعین ہیں، لہذا ان پر اضافہ نہیں کیا جاسکتا، پھر ابن عابدین نے مزید فرمایا: اور کراہت جب مطلق بولی جاتی ہے تو اس سے مراد کراہت تحریمی ہوتی ہے (۱)۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک بھی تشہد پر زیادتی مکروہ ہے، اور کچھ تشہد چھوڑ دینے کے بارے میں ان میں اختلاف ہے، چنانچہ ان کے بعض مشائخ کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ بعض تشہد سے سنت ادا نہیں ہوگی، اس کے برخلاف ابن ناجی سورت پر قیاس کرتے ہوئے تشہد کے کچھ حصہ کو کافی سمجھتے ہیں (۲)۔

شافعیہ نے اس مسئلہ میں تفصیل کرتے ہوئے کہا کہ "مبارکات"، "صلوات"، "طیبات" اور "زاکیات" کے الفاظ سنت ہیں اور تشہد میں شرط نہیں ہیں، لہذا اگر ان سب کو حذف کردیا جائے اور بقیہ پر اکتفا کرے تو ان کے یہاں بغیر کسی اختلاف کے کافی ہوگا، اور جہاں تک لفظ: "السلام عليك ......الخ" کا تعلق ہے تو یہ واجب ہے اور اس کے کسی جز کا حذف کرنا سوائے "رحمة الله وبركاته" کے الفاظ کے جائز نہیں ہے، اور ان دو لفظوں کے سلسلے میں تین اقوال ہیں: ان میں اصح یہ ہے کہ ان دونوں کا حذف جائز نہیں ہے، اور دوسرا قول دونوں کے حذف کے جواز کا ہے، اور تیسرا قول یہ ہے کہ "وبركاته" کا حذف جائز ہے، "ورحمة الله" کا نہیں (۳)۔

= حضرت ابن عباس کی حدیث: "كان يعلمنا التشهد......" کی روایت مسلم (۱/۳۰۲، ۳۰۳ طبع عیسیٰ الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/۳۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۵۱، الزرقانی ۱/۲۱۶ طبع دار الفکر، الأذکار ۶۲، روضۃ الطالبین ۱/۲۶۳ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۱/۵۳۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۲۱۲ طبع دار الکتاب العربی۔
حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی حدیث: "التحيات لله الطيبات......" کی روایت مسلم (۱/۳۰۳) نے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/۳۴۲۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) شرح الزرقانی ۱/۲۰۵، ۲۱۶، المغنی ۱/۵۳۵، ۵۳۷۔

(۳) الاذکار ۶۲۔

اسی طرح صحیح مذہب کے مطابق ان کے نزدیک اس کے الفاظ کے درمیان ترتیب مستحب ہے، لہذا اگر ایک کو دوسرے پر مقدم کردے تو جائز ہوگا، اور ایک قول کے مطابق ''فاتحہ'' کے الفاظ کی طرح تشہد کے الفاظ کی ترتیب بدلنا بھی جائز نہیں ہے (۱)۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی ایسا لفظ ساقط کردیا جو بعض ماثورہ تشہدات میں ساقط ہے تو اصح قول کے مطابق اس کا تشہد صحیح ہوگا، اور دوسری روایت میں ہے کہ اگر واؤ یا کوئی دوسرا حرف ساقط کردیا تو بھی نماز کا اعادہ کرے گا، اس لئے کہ حضرت اسود کا قول ہے کہ اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہم اس طرح یاد رکھتے تھے جیسے قرآن کے حروف یاد رکھتے تھے (۲)۔

تشہد میں بیٹھنا:

۵- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ پہلے تشہد میں بیٹھنا سنت ہے، اور حنفیہ میں سے طحاوی اور کرخی کا بھی یہی قول ہے۔

اور حنفیہ کے یہاں اصح قول یہ ہے کہ وہ واجب ہے اور حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

دوسرے تشہد میں چاروں ائمہ کے نزدیک تشہد کے بقدر بیٹھنا رکن ہے، اسی کی تعبیر حنفیہ نے فرضیت سے اور غیر حنفیہ نے کبھی وجوب اور کبھی فرضیت سے کی ہے (۳)۔

اور جہاں تک تشہد میں بیٹھنے کی ہیئت کا تعلق ہے تو اس کی تفصیل ''جلوس'' کی اصطلاح میں ہے۔

غیر عربی میں تشہد پڑھنا:

۶- جو شخص عربی پر قادر نہ ہو اس کے لئے غیر عربی میں تشہد پڑھنے کے جواز کے بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اس پر قدرت رکھنے والے کے لئے ایسا کرنے کے بارے میں ان کا اختلاف ہے (۱)۔

مزید تفصیل ''ترجمہ'' کی اصطلاح میں ہے۔

تشہد میں اخفاء کرنا:

۷- تشہد میں سنت آہستہ پڑھنا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ تشہد زور سے نہیں پڑھتے تھے، اس لئے کہ اگر جہر فرماتے تو اسی طرح منقول ہوتا جیسا کہ قراءت کا جہر منقول ہے اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ تشہد میں اخفاء کرنا بھی سنت ہے (۲)۔

صاحب ''المغنی'' فرماتے ہیں: اس میں ہمیں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے (۳)۔

تشہد چھوڑنے پر کیا مرتب ہوگا:

۸- اگر ترک تشہد سہواً ہوا ہو تو حکم میں فقہاء کے اختلاف کے باوجود ان کے درمیان قعدہ اولی (قعدہ اخیرہ سے پہلے والے) میں تشہد ترک کردینے پر سجدۂ سہو کی مشروعیت میں کوئی اختلاف نہیں ہے،

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) المغنی ۱/ ۵۳۷، ۵۳۸۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۰۱، الاختیار ۱/ ۵۳، ۵۴، القوانین الفقہیہ ۶۹، جواہر الاکلیل ۱/ ۴۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۲۰، ۵۲۱، المغنی ۱/ ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۹، کشاف القناع ۱/ ۳۸۵۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۲۵، البدائع ۱/ ۱۱۳ طبع دار الکتاب العربی، المجموع ۳/ ۲۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المکتبۃ السلفیہ، القلیوبی ۱/ ۱۵۱ طبع مطبعہ دار احیاء الکتب العربیہ، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۲۶، ۲۲۹، المغنی ۱/ ۵۴۵، کشاف القناع ۲/ ۳۴۔

(۲) حدیث: "من السنة إخفاء التشهد" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۰۲ طبع عبید الدعاس) اور ترمذی (۲/ ۸۴، ۸۵ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے اور احمد شاکر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) المبسوط للسرخسی ۱/ ۳۲، الاذکار ۶۳، المغنی ۱/ ۵۴۵۔

اور اس کو عمداً چھوڑنے پر ان کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ اور ایک قول کے مطابق حنابلہ نماز دہرانے کو واجب کہتے ہیں۔

اور مالکیہ، شافعیہ نیز دوسری روایت کے مطابق حنابلہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ اس حالت میں بھی مصلی پر سجدۂ سہو کرنا ضروری ہے۔

قعدہ اخیرہ میں تشہد چھوڑنا اگر عمداً ہو تو حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ کا مسلک اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ نماز کا اعادہ واجب ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک سہو کی صورت میں بھی اعادہ واجب ہوگا اور حنفیہ ومالکیہ کی اس حالت میں رائے یہ ہے کہ اس پر سجدۂ سہو ہوگا (۱)۔

جہاں تک دو رکعت والی نماز میں تیسری یا تین رکعت والی نماز میں چوتھی یا چار رکعت والی نماز میں پانچویں رکعت کے لئے کھڑے ہوجانے والے شخص کے لئے تشہد کی طرف لوٹنے کے حکم کا تعلق ہے تو فقہاء نے اس کی تفصیل ''کتاب الصلاۃ'' میں ''سجدۂ سہو'' کی بحث کرتے وقت کی ہے۔

تشہد میں نبی کریم ﷺ پر درود بھیجنا:

۹ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مصلی قعدہ اولی میں نبی کریم ﷺ پر درود بھیج کر تشہد میں زیادتی نہیں کرے گا، نخعی، ثوری اور اسحاق اسی کے قائل ہیں۔

اور شافعیہ کا قول اظہر یہ ہے کہ پہلے قعدہ میں درود پڑھنا مستحب ہے، اور یہی قول شعبی کا ہے۔

نماز کے آخر میں قعدہ کرتے ہوئے تشہد کے بعد نبی کریم ﷺ پر درود بھیجنے کی مشروعیت میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے (۱)۔

اور جہاں تک قعدہ اخیرہ میں نبی کریم ﷺ پر درود کے صیغہ اور اس کے متعلق دلائل کا تعلق ہے تو فقہاء نے اس کی تفصیل کتب فقہ میں اس کے محل میں کی ہے (۲)، نیز دیکھئے: "**الصلاة علی النبی** ﷺ" کی اصطلاح۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۱۳، ۵۰۱، القوانین الفقہیہ/ ۸۳، شرح الزرقانی ۱/ ۲۳۶، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۰۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۷، ۷۵، الاذکار/ ۶۰، المغنی ۲/ ۶،۲۶، ۲۷، ۴۴، کشاف القناع ۱/ ۳۸۹۔

(۱) الاختیار ۱/ ۵۳، ۵۴، ابن عابدین ۱/ ۳۴۳، القوانین/ ۷۰، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۶۳، المغنی ۱/ ۵۳۷، ۵۴۱، ۵۴۲۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۴۴، ۳۴۵، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۶۵، المغنی ۱/ ۵۴۲۔

تشہیر

تعریف:

۱-لغت میں تشہیر "شَھَّرہ" (بمعنی اعلان کیا اور پھیلایا) سے ماخوذ ہے، شھّر بہ کا معنی ہے: اس کے بارے میں برائی پھیلائی، شھّرہ تشھیرا فاشتھر کا معنی (اس کو شہرت دی تو وہ مشہور ہوگیا) اور شہرت کے معنی: معاملہ واضح ہونے کے ہیں (۱)۔

اور فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تعزیر:

۲- تعزیر: حد سے کم درجہ کی تادیب اور اہانت کو کہتے ہیں۔ تشہیر سے زیادہ عام ہے، اس لئے کہ یہ تشہیر سے بھی ہوتی ہے اور اس کے علاوہ سے بھی (۳)۔

لہذا تشہیر تعزیر کی قسموں میں سے ایک قسم ہے۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، الصحاح للجوہری، تاج العروس مادۂ "شہر"۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۱۶/ ۱۴۵، منح الجلیل ۴/ ۱۶۴، ۲۳۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۱۱، کشاف القناع ۶/ ۱۲۷، المہذب ۲/ ۳۳۰۔

(۳) المصباح المنیر، البدائع ۷/ ۵۸، ۶۴۔

ب-ستر:

۳-ستر کے معنی ہیں: روکنا اور ڈھانک دینا، یہ تشہیر کی ضد ہے۔

اجمالی حکم:

۴-تشہیر کا حکم جس سے تشہیر صادر ہو اس کے اعتبار سے، نیز جس کی تشہیر کی جائے اس کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، چنانچہ کبھی کبھی تشہیر لوگوں کی جانب سے عداوت یا غیبت کے طور پر ایک دوسرے کی ہوتی ہے، اور کبھی کبھی حاکم کی جانب سے حدود یا تعزیرات میں ہوتی ہے، اس کی وضاحت ذیل میں آرہی ہے:

اول: لوگوں کا ایک دوسرے کی تشہیر کرنا:

اصل یہ ہے کہ لوگوں کا آپس میں ایک دوسرے کے عیوب بیان کرکے یا نقص نکال کر تشہیر کرنا حرام ہے۔

اور کبھی یہ مباح یا واجب ہوتی ہے، تشہیر کے حرام یا مباح یا واجب ہونے کا تعلق اس صفت سے ہے جس سے مشہر بہ (جس کی تشہیر کی جارہی ہو) متصف ہو۔

۵-مندرجہ ذیل حالات میں تشہیر حرام ہے:

الف۔ جب مشہَّر بہ (جس کی تشہیر کی جارہی ہو) اس چیز سے بری ہو جو اس کے بارے میں پھیلائی جارہی ہے، اور اس میں اصل اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ يُحِبُّوْنَ أَنْ تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ، وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لاَتَعْلَمُوْنَ" (۱) (یقیناً جو لوگ چاہتے ہیں کہ مومنین کے درمیان بے حیائی کا چرچا رہے ان کے لئے سزائے دردناک ہے دنیا میں

---

(۱) سورۂ نور/ ۱۹۔

(بھی) اور آخرت میں (بھی)، اللہ علم رکھتا ہے اور تم علم نہیں رکھتے)۔

اور نبی کریم ﷺ کا قول ہے: "أيما رجل أشاع على رجل مسلم كلمة وهو منها بريء يرى أن يشينه بها في الدنيا، كان حقاً على الله تعالىٰ أن يرميه بها في النار" (جو شخص بھی کسی مسلمان کے بارے میں ایسی بات پھیلائے جس سے وہ بری ہو، اس کے ذریعہ وہ اسے دنیا میں عیب لگانا چاہتا ہو تو اللہ پر واجب ہے کہ اس کی وجہ سے اسے جہنم میں جھونک دے)، پھر آپ ﷺ نے کتاب اللہ سے اس کے مصداق کی تلاوت فرمائی: "إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ"(1) (یقینا جو لوگ چاہتے ہیں کہ مومنین کے درمیان بے حیائی کا چرچا رہے)۔

اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ایسا کام کرنے والوں کی مذمت فرمائی اور ان کو عذاب عظیم کی دھمکی دی، اور یہ بات ان آیات میں ہے جو حضرت عائشہ صدیقہؓ کی شان میں اس وقت نازل ہوئیں جب تہمت اور بہتان لگانے والوں نے جھوٹ اور افتراء کرکے آپ پر الزام لگایا اور وہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ......"(2) (بیشک جن لوگوں نے یہ طوفان برپا کیا ہے وہ تم سے ایک (چھوٹا سا) گروہ ہے)۔

اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا"(1) (اور جو لوگ ایذا پہنچاتے رہتے ہیں ایمان والوں کو اور ایمان والیوں کو بدون اس کے کہ انہوں نے کچھ کیا ہو تو وہ لوگ بہتان اور صریح گناہ کا بار (اپنے اوپر) لیتے ہیں) کے بارے میں ابن کثیر فرماتے ہیں: "یعنی ان کی طرف ایسی چیز منسوب کرتے ہیں جس سے وہ بری ہیں، انہوں نے اس کو نہیں کیا ہے، اور مسلمان مردوں اور عورتوں کے بارے میں اس کو غیبت اور نقص نکالنے کے لئے بیان کرتے ہیں، رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں: "أربى الربا عند الله استحلال عرض امرىء مسلم" (اللہ کے نزدیک سب سے بڑا سود کسی مرد مؤمن کی عزت وآبرو کو حلال سمجھنا ہے)، پھر آپ ﷺ نے تلاوت فرمائی: "وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ"(2)، اور نبی کریم ﷺ کے ارشاد: "من سمّع سمّع الله به" (جو تشہیر کرے اللہ اس کی تشہیر کرے گا) کے معنی کے بارے میں کہا گیا ہے: یعنی جو لوگوں کے عیوب کی تشہیر کرے اور اسے پھیلائے تو اللہ تعالیٰ اس کے عیبوں کو ظاہر کردے گا(3)۔

اور اسی قبیل سے اشعار کے ذریعہ ہجو کرنا بھی ہے۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں: جو اشعار مسلمانوں کی ہجو اور ان کی بے حرمتی پر مشتمل ہوں وہ کہنے والے پر حرام ہوں گے(4)۔

---

(1) حدیث: "أيما رجل أشاع على رجل مسلم كلمة......" کی روایت طبرانی نے قریب قریب الفاظ میں کی ہے اور اس کی اسناد عمدہ ہے، جیسا کہ منذری کی الترغیب والترہیب (۵/۱۵۷ طبع التجاریہ) میں ہے۔

(2) سورۂ نور/۱۱ اور دیکھئے: الجامع لاحکام القرآن ۱۲/۲۰۶، مختصر تفسیر ابن کثیر ۳/۵۹۱، ۵۹۲۔

اور حدیث: "الافک" کی روایت بخاری (۸/۴۵۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۲۱۲۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

---

(1) سورۂ احزاب/۵۸۔

(2) حدیث: "أربى الربا عند الله استحلال......" کی روایت ان الفاظ میں ابویعلی نے کی ہے اور اس حدیث کے تمام روای صحیح بخاری کے روای ہیں، جیسا کہ منذری نے "الترغیب والترہیب" (۳/۵۰۴ طبع مصطفی الحلبی) میں کہا ہے اور اس کی روایت ابوداؤد (۵/۱۹۳ طبع عزت عبید الدعاس) اور احمد (۱/۱۹۰ المکتب الاسلامی) نے قریب قریب الفاظ سے کی ہے اور سیوطی نے اس کی سند کی تحسین کی ہے (فیض القدیر ۲/۵۳۱)۔

(3) مختصر تفسیر ابن کثیر ۳/۱۱۴، فتح الباری ۱۱/۳۳۷، اور حدیث: "من سمّع سمّع الله به" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/۱۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۲۲۸۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(4) المغنی ۹/۱۷۸، مغنی المحتاج ۴/۴۳۱۔

تشہیر ۵

ب۔ جب مشہر بہ (جس کی تشہیر کی جارہی ہو) اس چیز سے متصف ہو جو اس کے بارے میں کہی جارہی ہے، لیکن وہ اسے علانیہ نہ کرتا ہو اور اس سے دوسرے کو ضرر نہ ہوتا ہو، تب بھی اس کی تشہیر کرنا حرام ہوگا، اس لئے کہ اس کا شمار غیبت میں ہوگا جس کی ممانعت اللہ تعالی نے اپنے اس قول میں کی ہے: "وَلاَ يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا" (۱) (اور کوئی کسی کی غیبت نہ کیا کرے)، اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "أتدرون ما الغيبة؟قالوا: الله و رسولهُ أعلم قال: ذكرک أخاک بما يكره. قيل: أفرأيت إن كان في أخي ما أقول؟ قال: إن كان فيه ماتقول فقد اغتبته، و إن لم يكن فيه ماتقول فقد بَهَتَّه" (۲) (تم لوگ جانتے ہو کہ غیبت کیا ہے؟ لوگوں نے کہا: اللہ اور اس کے رسول ہی بہتر جانتے ہیں، فرمایا: تمہارا اپنے بھائی کا اس طرح تذکرہ کرنا جو اسے ناپسند ہو، پوچھا گیا: پھر آپ ﷺ کا اس صورت میں کیا خیال ہے جب میرے بھائی میں وہ بات ہو جو میں کہہ رہا ہوں، فرمایا: اگر اس میں جو کچھ کہہ رہے ہو وہ موجود ہے تو تم نے اس کی غیبت کی اور اگر وہ چیز اس میں نہیں ہے جو تم اس کے بارے میں کہہ رہے ہو تب تو تم نے اس پر بہتان لگایا)۔

اور اسی طرح کسی پر طعن و تشنیع کے ارادہ سے عالم کا یہ کہنا: فلاں نے یہ بات کہی، یا کسی کا یہ کہنا: بعض لوگوں یا بعض مدعیان علم یا ان لوگوں میں سے بعض نے جن کی نسبت صلاح و زہد کی طرف کی جاتی ہے فلاں کام کیا، یا اسی طرح کے کسی اور جملہ کے کہنے کا حکم ہوگا، جبکہ مخاطب اس کو متعین طور سے سمجھتا ہو۔

---

(۱) سورۂ حجرات/ ۱۲۔

(۲) حدیث: "أتدرون ما الغيبة؟......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۰۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

اور شرعاً ثابت شدہ بات ہے کہ مسلمان پر ہر ایسے شخص کی پردہ پوشی واجب ہے جو اذیت اور فساد میں مشہور نہ ہو، چنانچہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "من ستر مسلما ستره الله عز و جل يوم القيامة" (۱) (جو شخص کسی مسلمان کی پردہ پوشی کرے گا اللہ تبارک و تعالی قیامت کے دن اس کی پردہ پوشی فرمائے گا)، شرح مسلم میں فرمایا: یہ پردہ پوشی کا حکم ان لوگوں کے بارے میں ہے جو (بدی میں) مشہور نہ ہوں، اور ابن العربی فرماتے ہیں: جب کسی انسان کو گناہ کرتا دیکھو تو خفیہ طور سے اس کو نصیحت کرو اور اسے رسوا نہ کرو (۲)۔

ج۔ اسی طرح انسان پر خود اپنی تشہیر کرنا بھی حرام ہے، اس لئے کہ مسلمان سے خود اپنی پردہ پوشی کرنے کا مطالبہ ہے، چنانچہ صحیحین میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: میں نے نبی کریم ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے: "كل أمتي معافى إلا المجاهرين، و إن من الإجهار أن يعمل العبد بالليل عملا، ثم يصبح و قد ستره عليه الله، فيقول: يا فلان! عملت البارحة كذا و كذا، و قد بات يستره الله عزوجل و يصبح يكشف ستر الله عزوجل عنه" (۳) (میری تمام امت کو معاف کر دیا جائے گا، سوائے کھلم کھلا گناہ کرنے والوں کے، اور کھلم کھلا کرنے میں سے یہ بھی ہے کہ آدمی رات میں کوئی کام کرے پھر صبح ہو اور اللہ نے اس کی پردہ پوشی کر رکھی ہو اور وہ کہنے لگے: اے فلاں! میں نے رات کو فلاں فلاں کام کئے اور اس

---

(۱) حدیث: "من ستر مسلما ستره الله عز وجل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۹۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۹۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الاذکار / ص ۲۸۸، ۲۹۰، وآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/ ۲۶۶، الحطاب ۶/ ۱۶۳، المواق بہامش الحطاب ۶/ ۱۶۶، الزواجر ۲/ ۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۶۹ س۔

(۳) حدیث: "كل أمتي معافى إلا المجاهرين......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۸۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۲۹۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

نے رات اس طرح گزاری تھی کہ اللہ نے اس کی پردہ پوشی کر رکھی تھی اور صبح اس نے اللہ کے ستر کو چاک کرنا شروع کردیا)۔

اور مسلمان پر خود اپنی پردہ پوشی کرنا اس صورت میں واجب ہے جب کوئی فحش کام کرے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا قول ہے: "من أصاب من هذه القاذورات شيئاً فليستتر بستر الله"(۱) (جو شخص ان گندگیوں میں سے کسی میں ملوث ہوجائے تو وہ اللہ کے ستر سے پردہ پوشی کرے)۔

۶ - مندرجہ ذیل حالات میں تشہیر جائز ہے:

الف - اس شخص کے متعلق جو علانیہ معصیت کرتا ہو، لہٰذا جو اپنے فسق کو کھلم کھلا ظاہر کرتا ہو اس کا ذکر کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ علانیہ فسق کرنے والے کو اس کا ذکر کیا جانا برا نہیں معلوم ہوتا، اور اس کے حق میں اس کو غیبت نہیں سمجھا جائے گا، اس لئے کہ جو حیا کا لبادہ اتار پھینکے اس کی غیبت کیا ہے؟ قرافی کہتے ہیں: فسق کا اعلان کرنے والے جیسے امرؤ القیس کا قول: فمثلک حبلی قد طرقت و مرضع (تمہاری طرح کی حاملہ اور دودھ پلانے والی عورتوں کے پاس میں رات میں جاچکا ہوں) کہ وہ اپنے شعر میں زنا پر فخر کر رہا ہے، اس کے فسق کی حکایت کرنے میں کوئی ضرر نہیں ہے، اس لئے کہ اسے سن کر اس کو کوئی تکلیف نہیں ہوگی، بلکہ ان رسوائیوں پر بعض اوقات وہ خوش ہوگا، بہت سے چور چوری کرنے اور بڑے بڑے

(۱) الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۶۷، المواق بہامش الحطاب ۶/ ۱۶۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۰۔

اور حدیث: "من أصاب من هذه القاذورات شيئا....." کی روایت مالک نے مؤطا (۲/ ۸۲۵ طبع فواد عبدالباقی) میں، نیز بیہقی (۸/ ۳۳۰ طبع دار المعرفہ) اور حاکم (۴/ ۲۴۴ طبع الکتاب العربی) نے کی ہے اور حاکم نے فرمایا: یہ حدیث شیخین کی شرطوں کے مطابق صحیح ہے اور ذہبی نے بھی اس کو ثابت مانا ہے۔

گھروں اور عظیم قلعوں کی دیواریں پھیلانگنے پر قادر ہوجانے پر فخر کرتے ہیں تو ان گروہوں سے متعلق اس طرح کی چیزوں کا بیان کرنا حرام نہیں ہوگا۔

اور مسلم شریف کی حدیث: "من ستر مسلما ستره الله"(۱) (جو کسی مسلمان کی پردہ پوشی کرے اللہ اس کی پردہ پوشی کرے گا) کی شرح کرتے ہوئے "الاکمال" میں فرمایا: یہ پردہ پوشی مشہور نہ ہونے والوں کے بارے میں ہے، خلال کہتے ہیں، مجھ سے حرب نے بیان کیا کہ میں نے امام احمد کو کہتے ہوئے سنا ہے کہ جب آدمی اپنے فسق کا اعلان کرتا ہو تو اس کی غیبت (گناہ) نہیں ہے۔

اور ابن عبد البر نے کتاب "بهجة المجالس" میں نبی کریم ﷺ سے نقل کیا ہے کہ: "ثلاثة لا غيبة فيهم: الفاسق المعلن بفسقه، وشارب الخمر، والسلطان الجائر"(۲) (تین آدمیوں میں کوئی غیبت نہیں ہے، اپنے فسق کا اعلان کرنے والا، شراب پینے والا اور ظالم بادشاہ)۔

۷ - ب - جب تشہیر مسلمانوں کی خیر خواہی اور ان کو چوکنا کرنے کے طور پر ہو: جیسے راویوں، گواہوں اور صدقات، اوقاف اور یتیموں کے ذمہ داروں کی جرح کرنا، رہا مصنفوں نیز اہلیت نہ ہونے کے

(۱) حدیث: "من ستر مسلما ستره الله....." کی تخریج فقرہ نمبر ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۲) الفروق للقرافی ۴/ ۲۰۶، ۲۰۷، الزواجر ۲/ ۱۳، الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۷۶، ۲۷۷، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۸۹، ۳۹۰، الحطاب ۶/ ۱۶۴، الاذکار/ ۲۹۳۔

اور حدیث: "ثلاثة لا غيبة لهم....." کی نسبت سیوطی نے جمع الجوامع (۱/ ۴۹۱ دار الکتب المصریہ سے لیا ہوا عکسی نسخہ) میں عن الحسن عن انس کے حوالہ سے دیلمی کی طرف کی ہے اور فیض القدیر (۳/ ۳۲۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ ہے: "ثلاثة لا يحرم عليك أعراضهم: المجاهر بالفسق، والإمام الجائر، والمبتدع" (تین لوگوں کی آبرو تم پر حرام نہیں ہے کھلم کھلا فسق کرنے والا، ظالم بادشاہ اور بدعتی) اور اس کی نسبت انہوں نے ابن ابی الدنیا کی طرف "غیبت کی مذمت" میں حضرت حسن سے مرسلاً کی ہے۔

تشہیر

باوجود یا فسق یا بدعت کے ساتھ اس کی دعوت دیتے ہوئے افتاء یا تدریس میں مشغول ہونے والوں اور ان اصحاب حدیث اور حاملین علم کی تشہیر کرنا جن کی تقلید کی جاتی ہو، تو ان لوگوں میں سے جس کی اس سلسلہ میں تقلید کی جاتی ہو اور اس کے قول کی طرف رجوع کیا جاتا ہو اس کی جرح کرنا اور برے حالات کا ظاہر کرنا اس کے جاننے والے پر واجب ہوگا، تاکہ ان سے دھوکا نہ کھایا جائے اور اللہ کے دین کے سلسلے میں ایسے شخص کی تقلید نہ کی جائے جس کی تقلید جائز نہیں ہے، اور اس موقع پر پردہ پوشی نہ پسندیدہ ہے، نہ مباح، زمانہ قدیم وجدید میں امت کی رائے اس پر متفق ہے (۱)۔

قرافی فرماتے ہیں: بدعت والوں اور گمراہ کن تصانیف والوں کے عیب وفساد کی نیز اس بات کی کہ وہ حق پر نہیں ہیں، لوگوں کو تشہیر کرنی چاہئے، تاکہ کمزور لوگ ان سے اجتناب کریں اور اس میں مبتلا نہ ہوں، اور ممکن حد تک ان مفاسد سے نفرت دلائی جائے، بشرطیکہ اس بارے میں سچائی سے تجاوز نہ کیا جائے، اور ان اصحاب بدعت پر ایسے فسق وفواحش کے سلسلہ میں جھوٹے الزامات نہ لگائے جائیں جو انہوں نے نہ کئے ہوں، بلکہ ان کے اندر تنفر کی جو باتیں ہیں انہیں پر اکتفا کیا جائے، چنانچہ بدعتی کے بارے میں یہ نہ کہا جائے کہ وہ شراب پیتا ہے یا زنا کرتا ہے، اور نہ ہی اس طرح کی کوئی اور ایسی بات کہی جائے جو اس میں نہ ہو۔

احادیث واخبار کے مجروح راویوں اور ناقلین کی جرح میں ان طلبہ کے لئے کتابیں لکھنا جو ان کو سنبھالیں، ان سے فائدہ اٹھائیں اور انہیں دوسروں تک پہنچائیں اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ شریعت کو منضبط کرنے کا مقصد مسلمانوں کی خیر خواہی اور خالص اللہ کی رضا کا حصول ہو۔

دشمنی یا عزت وآبرو پر عیب لگانے کے لئے یا خواہشات کا تابع ہوکر ایسا کرنا حرام ہے، اگرچہ راویوں کے یہاں اس کا فائدہ حاصل ہی کیوں نہ ہوجائے (۱)۔

خطیب شربینی فرماتے ہیں: اگر عالم لوگوں کی ایک جماعت سے کہے: تم لوگ فلاں سے حدیث مت سننا، اس لئے کہ وہ غلط کردیتا ہے، یا اس سے استفتاء مت کرو، اس لئے کہ وہ صحیح فتوی نہیں دیتا، تو یہ لوگوں کی خیر خواہی ہے، ''الام'' میں اس کی صراحت ہے، فرمایا: یہ غیبت نہیں ہے اگر ایسے شخص سے کہے جس سے اس کی اتباع کرنے اور پیروی کرکے غلطی کرنے کا خوف ہو (۲)، اور اسی کے مثل ''الفواکہ الدوانی'' میں بھی ہے (۳)۔

نووی فرماتے ہیں: مسلمانوں کو شر سے ڈرانا اور نصیحت کرنا جائز ہے، اور یہ کئی طرح ہوتا ہے، اسی میں سے ایک حدیث کے مجروح راویوں اور گواہوں کی جرح کرنا ہے، اور یہ باجماع مسلمین جائز بلکہ حاجت کی وجہ سے واجب ہے۔

اور اسی میں سے یہ ہے کہ جب کوئی آدمی تم سے نکاح کا رشتہ قائم کرنے یا شرکت کرنے یا اپنی وودیعت رکھنے یا اپنے پاس وودیعت رکھنے یا اس کے علاوہ کوئی دوسرا معاملہ کرنے کے لئے مشورہ کرے تو تمہارے اوپر واجب ہے کہ اس کے بارے میں جو کچھ جانتے ہو خیر خواہی کے طور پر اس سے بیان کردو (۴)۔

اور ''مغنی المحتاج'' میں ہے: جو شخص تدریس، فتوی اور وعظ کے درپے ہو اور اس کی اہلیت نہ رکھتا ہو تو اس پر نکیر کی جائے گی اور اس

---

(۱) الزواجر ۲/ ۱۳، الحطاب ۶/ ۱۶۳، الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۶۶۔

(۱) الفروق للقرافی ۴/ ۲۰۶، ۲۰۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۳۵۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۷۰۔

(۴) الاذکار للنووی/ ۲۹۲۔

کے معاملہ کی تشہیر کی جائے گی تا کہ اس سے دھوکا نہ کھایا جائے [۱]۔

دوم: حاکم کی طرف سے تشہیر:

حاکم کی طرف سے بعض لوگوں کی تشہیر حدود یا تعزیر میں ہوتی ہے۔

الف-حدود کے سلسلہ کی تشہیر:

۸- فقہاء فرماتے ہیں: حدود کو ایک جماعت کی موجودگی میں قائم کرنا چاہئے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ" [۲] (اور چاہئے کہ دونوں کی سزا کے وقت مسلمانوں کی ایک جماعت حاضر رہے)، کاسانی فرماتے ہیں: یہ آیت اگر چہ حدزنا کے بارے میں وارد ہوئی ہے، لیکن اس سلسلہ میں وارد ہونے والی آیت دلالۃً تمام حدود میں وارد سمجھی جائے گی، اس لئے کہ تمام حدود کا مقصود ایک ہی ہے یعنی عوام کو زجر وتوبیخ کرنا، اور یہ اسی وقت حاصل ہوگا جب اقامت حدود بر سر عام ہو، اس لئے کہ جو لوگ حاضر ہیں وہ سزا کو دیکھ کر خود اس جرم سے باز رہتے ہیں اور جو لوگ نہیں ہیں وہ حاضر لوگوں کے خبر دینے سے باز رہتے ہیں، اور تمام لوگوں کے حق میں زجر واقع ہوجاتا ہے [۳]۔

اور عبدالملک ابن حبیب کہتے ہیں: اقامت حد کو علانیہ اور غیر مخفی ہونا چاہئے تا کہ لوگ اس چیز سے باز رہیں جو اللہ نے ان پر حرام کی ہے [۴]۔

اور مطرف کہتے ہیں: ہمارے نزدیک لوگوں کے امور میں سے یہ بھی ہے کہ اہل فسق مردوں اور عورتوں کی تشہیر کی جائے، اور حدود

---

(۱) مغنی المحتاج ۴؍ ۲۱۱۔

(۲) سورۂ نور؍ ۲۔

(۳) بدائع الصنائع ۷؍ ۶۰، ۶۱۔

(۴) التبصرہ بہامش فتح العلی المالک ۲؍ ۲۶۹۔

میں ان پر کوڑے لگانے نیز ان پر لازم ہونے والی سزاؤں کا اعلان کیا جائے اور عورت کا چہرہ کھولا جائے [۱]۔

اور امام مالکؒ سے شراب پینے اور تہمت لگانے کی وجہ سے جس کو کوڑے لگائے گئے ہوں اس کے بارے میں پوچھا گیا کہ کیا آپ کی یہ رائے ہے کہ ان کو اور شرابیوں کو گھمایا جائے؟ فرمایا: جب وہ فاسق اور عادی شرابی ہوں تو میری رائے یہ ہے کہ ان کو گھمایا جائے، ان کے جرم کا اعلان کیا جائے اور انہیں رسوا کیا جائے [۲]۔

اور حد سرقہ کے بارے میں فقہاء فرماتے ہیں: مستحب یہ ہے کہ کاٹے ہوئے عضو کو محدود (جس پر حد لگائی گئی ہو) کی گردن میں لٹکا دیا جائے، اس لئے کہ اس سے لوگوں کو باز رکھنے میں مدد ملے گی، اور حضرت فضالہ بن عبیدؓ سے روایت ہے: "أن النبي ﷺ أتي بسارق قطعت يده، ثم أمر بها فعلقت في عنقه" (نبی کریم ﷺ کے پاس ایک ایسا چور لایا گیا جس کا ہاتھ کاٹا جا چکا تھا تو آپ ﷺ کے حکم پر اس کا ہاتھ اس کی گردن پر لٹکا دیا گیا)، اور یہی کام حضرت علیؓ نے بھی کیا [۳]۔

"الدر المختار" میں یہ حدیث نقل کی ہے: "مابال العامل نبعثه، فيأتي فيقول: هذا لک وهذا لي، فهلا جلس في بيت أبيه وأمه فينظر أيهدى له أم لا؟ والذي نفسي بيده لا يأتي بشيء إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبته، إن

---

(۱) التبصرہ ۲؍ ۱۸۳۔

(۲) التبصرہ ۲؍ ۱۷۷۔

(۳) المہذب ۲؍ ۲۸۴، مغنی المحتاج ۴؍ ۱۷۹، المغنی ۸؍ ۲۶۱، حضرت فضالہ کی حدیث کی روایت ابوداؤد (۴؍ ۵۶۷ تحقیق عزت عبید الدعاس) اور نسائی (۸؍ ۹۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔
اور نسائی نے فرمایا: حجاج بن ارطاۃ (یعنی جو اس کی سند میں ہیں) ضعیف ہیں، اور ان کی حدیث سے استدلال نہیں کیا جائے گا۔

كان بعيرا له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر"(۱) (کیا ہوگیا ہے صدقہ وصول کرنے پر مامور کارکن کو جس کو ہم بھیجتے ہیں اور وہ آکر کہتا ہے کہ یہ آپ کا ہے اور یہ میرا ہے تو وہ اپنے ماں باپ کے گھر کیوں نہیں بیٹھ جاتا اور کیوں نہیں دیکھتا کہ اس کو ہدیہ کیا جاتا ہے یا نہیں؟ اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے وہ جو چیز بھی (اپنے لئے) لاتا ہے قیامت کے دن اس کو اپنی گردن پر لاد کر لائے گا، اگر اونٹ ہوا تو اس کے بلبلانے کی آواز ہوگی، گائے ہوئی تو اس کی آواز ہوگی، اور بکری ہوئی تو وہ میں میں کرتی ہوگی)۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: ابن منیر کے بقول اس حدیث سے یہ بھی ماخوذ ہے کہ حکام نے چوروں وغیرہ کی تشہیر کے لئے گھنٹی بجانے کا حکم اسی حدیث سے اخذ کیا ہے(۲)۔

اسی طرح ڈاکو کو سولی دیئے جانے کی صورت میں فقہاء فرماتے ہیں: اس کو تین دن تک سولی پر لٹکایا جائے گا، تاکہ اس کے حال کی شہرت ہوجائے، اور سزا مکمل ہوجائے، ابن قدامہ کہتے ہیں: سولی کی مشروعیت دوسروں کو باز رکھنے کے لئے ہوتی ہے تاکہ اس کا معاملہ مشہور ہوجائے(۳)۔

ب-تعزیر کے سلسلہ کی تشہیر:

۹-تشہیر بھی تعزیر کی ایک قسم ہے، یعنی وہ تعزیری سزا ہے۔

اور یہ معلوم ہے کہ تعزیر کی جنس اور مقدار کی تحدید حاکم کی رائے پر منحصر ہے، چنانچہ وہ لوگوں کے مراتب کے مختلف ہونے، گناہوں

(۱) حدیث: "مابال العامل نبعثه فيأتي فيقول ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۱۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۶۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔ الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۹۴۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۲، المغنی ۸/ ۲۸۸، ۲۹۱۔

کے مختلف ہونے اور زمانوں اور علاقوں کے مختلف ہونے کے اعتبار سے زدوکوب، قید، زجر وتوبیخ یا تشہیر وغیرہ سے ہوتی ہے۔

اس بنیاد پر تشہیر کے ذریعہ تعزیر جائز ہوگی جبکہ حاکم اس میں مصلحت جانے، اور یہ حکم فی الجملہ ہر ایسی معصیت کے بارے میں ہوگا جس میں کوئی حد اور کفارہ نہ ہو۔

ماوردی کہتے ہیں: اگر حکمراں گھٹیا لوگوں کی تنبیہ میں مصلحت دیکھے تو اس کو ان کی تشہیر کرنے اور ان کے جرائم کا اعلان کرنے کا حق ہے، یہ اس کے لئے جائز ہوگا(۱)۔

مزید کہتے ہیں: تعزیر کی سزا میں ستر عورت کے بقدر کپڑوں کو چھوڑ کر بقیہ کو نکال لینا اور لوگوں میں تشہیر کرنا اور اس کے گناہ کا اعلان کرنا اس صورت میں جائز ہوگا جب اس سے بار بار جرم سرزد ہو اور وہ توبہ نہ کرے(۲)۔

اور ابن فرحون کی "تبصرۃ الحکام" میں ہے: اگر قاضی گھٹیا لوگوں کا قلع قمع کرنے کے لئے ان کے جرائم کی تشہیر کرنے میں مصلحت دیکھے تو ایسا کرے(۳)۔

نیز ابن فرحون فرماتے ہیں: جب قاضی ظالمانہ فیصلہ کرے اور یہ چیز اس پر بینہ سے ثابت ہوجائے تو اس کو تکلیف دہ سزا دی جائے گی، اسے معزول کردیا جائے گا، اس کی تشہیر کی جائے گی اور اسے رسوا کیا جائے گا(۴)۔

اور "کشاف القناع" میں ہے کہ دلال عورت - جو عورتوں اور مردوں کو برائی پر آمادہ کرتی ہو- کم سے کم واجب ہونے والی سزا زوردار مار لگانا ہے، اور اس کی اس طرح تشہیر ہونی چاہئے کہ

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۲۱۔

(۲) سابقہ مراجع ۹/ ۲۳۹۔

(۳) تبصرۃ الحکام برحاشیہ فتح العلی ۲/ ۱۴۶۔

(۴) سابقہ مراجع ۲/ ۳۱۵۔

مردوں اور عورتوں میں مشہور ہوجائے تاکہ لوگ اس سے اجتناب کریں(۱)۔

البتہ اس کو ملحوظ رکھنا چاہئے کہ فقہاء ہمیشہ تشہیر کو جھوٹے گواہ کی تعزیر میں بیان کرتے ہیں، جس سے اشارہ ملتا ہے کہ جھوٹے گواہ کے سلسلہ میں تشہیر واجب ہے، اور ایسا اس گناہ کو کبائر میں شمار کرنے کی وجہ سے ہے۔

شاہد زور (جھوٹے گواہ) کے سلسلہ میں قاضی شریح کے فعل کو بنیاد بناکر امام ابوحنیفہ قول مشہور میں فرماتے ہیں: اس کو گشت کرائی جائے تشہیر کی جائے اور مارا نہ جائے، صاحبین نے اس کو مارنے اور قید کرنے کا اضافہ کیا ہے(۲)۔

ابن قدامہ نبی کریم ﷺ کی حدیث بیان کرتے ہیں: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: الإشراك بالله وعقوق الوالدين، وكان متكئا فجلس، فقال: ألا وقول الزور وشهادة الزور، فمازال يكررها حتى قلنا: ليته سكت"(۳) (کیا میں تم کو سب سے بڑے کبیرہ (گناہ) کی خبر نہ دوں، لوگوں نے کہا: کیوں نہیں اے اللہ کے رسول ﷺ! آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کے ساتھ شریک کرنا، والدین کی نافرمانی کرنا، اور آپ ٹیک لگائے ہوئے تھے تو (سیدھے) بیٹھ گئے اور فرمایا: سن لو اور جھوٹی بات، اور جھوٹی شہادت، اور آپ برابر اس کو دہراتے رہے یہاں تک کہ ہم نے کہا کہ کاش آپ ﷺ خاموش ہوجاتے)۔

پھر ابن قدامہ فرماتے ہیں: لہذا جب حاکم کے پاس کسی شخص کے بارے میں ثابت ہوجائے کہ وہ جان بوجھ کر جھوٹی گواہی دیتا ہے تو اکثر اہل علم کے قول میں اس کی تعزیر اور اس کی تشہیر کرے، حضرت عمرؓ سے یہی مروی ہے، اور حضرت شریح، القاسم بن محمد، سالم بن عبداللہ، اوزاعی، ابن ابی لیلی، امام مالک، امام شافعی، اور بصرہ کے قاضی عبدالملک بن یعلی بھی اسی کے قائل ہیں(۱)۔

اور "کشاف القناع" میں ہے: جس پر تعزیر واجب تھی جب اس کی تعزیر کرلی جائے تو کسی مصلحت کی وجہ سے حاکم پر اس کی تشہیر واجب ہوگی جیسے کہ جھوٹے گواہ (کی تعزیر کے بعد تشہیر) تاکہ اس سے اجتناب کیا جائے(۲)۔

اور "تبصرۃ الحکام" میں آیا ہے: تعزیر کوڑے لگانے، ہاتھ سے مارنے اور قید کرنے کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ یہ تو امام کے اجتہاد کے حوالہ کردیا گیا ہے، ابوبکر طرطوشی نے "اخبار الخلفاء المتقدمین" میں فرمایا ہے کہ وہ حضرات آدمی کے ساتھ اس کی سطح اور اس کے جرم کی مقدار کے اعتبار سے برتاؤ کرتے تھے، چنانچہ بعض کو مارا جاتا، بعض کو قید کیا جاتا اور بعض کو محفلوں میں ایڑیوں کے بل کھڑا کردیا جاتا اور بعض کا عمامہ چھین لیا جاتا تھا۔

قرافی فرماتے ہیں: تعزیر زمانوں اور علاقوں کے بدلنے سے بدل جاتی ہے، چنانچہ بعض ملکوں کی بعض تعزیریں بعض دوسرے ملکوں میں اکرام ہوسکتی ہیں، جیسے کہ چادر کاٹ ڈالنا شام میں تعزیر نہیں ہے، اکرام ہے، اور سر کھولنا اندلس میں ذلت نہیں ہے اور مصر اور عراق میں ذلت ہے۔

پھر صاحب "تبصرۃ الحکام" فرماتے ہیں: تعزیر کسی معین فعل یا معین قول کے ساتھ مخصوص نہیں ہے: "فقد عزر رسول الله

(۱) کشاف القناع ۶/ ۱۲۷۔
(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۹۲، ۴/ ۳۹۵، البدائع ۶/ ۲۸۹۔
(۳) حدیث: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قالوا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۰۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۹۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) المغنی ۹/ ۲۶۱۔
(۲) کشاف القناع ۶/ ۱۲۵، ۱۲۷۔

ﷺ بالهجر، وذلک في حق الثلاثة الذين ذكرهم الله تعالى في القرآن الكريم، فهجروا خمسين يوما لا يكلمهم أحد"[۱] (چنانچہ نبی کریم ﷺ نے بائیکاٹ کے ذریعہ تعزیر کی، اور یہ تعزیر ان تین حضرات کے حق میں ہوئی تھی جن کا ذکر قرآن میں ہے، چنانچہ پچاس دن تک ان کا بائیکاٹ رکھا گیا تھا، ان سے کوئی بات نہیں کرتا تھا)۔

"وعزر رسول الله ﷺ بالنفي، فأمر بإخراج المخنثين من المدينة ونفيهم"[۲] (اور نبی کریم ﷺ نے شہر بدر کر کے بھی تعزیر فرمائی، چنانچہ مخنثوں کو مدینہ سے نکالنے اور شہر بدر کرنے کا حکم فرمایا)۔

اور ''مغنی المحتاج'' میں ہے: امام تعزیر کی نوعیت اور مقدار کے بارے میں اجتہاد کرے گا، اس لئے کہ شرعی طور پر اس کی تحدید نہیں کی گئی ہے، لہذا سب سے صحیح کو اختیار کرنے میں اجتہاد کرے گا اور اسے اختیار ہوگا کہ جس کے بارے میں اس کا اجتہاد تشہیر کی طرف جاتا ہو اس کی تشہیر کرے اور سر مونڈنے کا اختیار ہوگا، اور زندہ سولی دینے کا بھی اختیار ہوگا، یعنی اس کو کسی بلند جگہ میں باندھ دے پھر چھوڑ دے، ایسا تین دن سے زیادہ نہ کرے اور اس مدت میں کھانے پینے اور نماز پڑھنے سے اس کو نہیں روکا جائے گا[۳]۔

اور یہ نصوص اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ جب امام کی رائے ہو تو ایک تعزیری سزا کے طور پر تشہیر پر اکتفا کر سکتا ہے اور اس کے ساتھ دوسری سزا جیسے ضرب وقید کا ملانا بھی جائز ہوگا۔

اور ابو بکر بختری کے پاس جو کہ مدینہ کے امیر تھے جب کوئی آدمی اس حال میں لایا جاتا کہ اس کے پاس نشہ آور مشروب کا گھڑا بھی پایا جاتا تو وہ اس کے بارے میں حکم دیتے اور اس گھڑے کو اس کے دروازہ کے پاس اس کے سر پر انڈیل دیا جاتا، تاکہ وہ اس سے معروف و مشہور ہو جائے[۱]۔

---

(۱) التبصرہ ۲/ ۲۹۵، ۲۹۶، اور حدیث: "هجر الثلاثة الذين تخلفوا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۳۴۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۱۲۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الأمر بإخراج المخنثين من المدينة و نفيهم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۳۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۲۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۸۳۔

تشوف

تعریف:

۱- لغت میں ''تشوف'' "تشوف" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: تشوفت الأوعال: جب پہاڑی بکرے چشمہ پر جانے کی غرض سے یہ دیکھنے کے لئے کہ نشیبی میدان ان کی خوف کی چیزوں سے خالی ہیں پہاڑ کی چوٹی پر چڑھ جائیں، اور اسی سے کہا جاتا ہے: تشوف فلان لکذا، جب وہ اپنی نگاہ اس کی طرف اٹھائے، پھر اس کا استعمال آرزوئیں وابستہ کرنے اور شدت سے طلب کرنے کے لئے ہوا۔

اور "مشوّفه" وہ عورت ہے جو اپنے آپ کو اس مقصد سے ظاہر کرے تاکہ لوگ اس کو دیکھیں۔

اور تشوفت المرأة: عورت نے زینت اختیار کی اور نکاح کا پیغام دینے والوں کا انتظار کرنے لگی (۱)، ''شفت الدرهم'' سے ماخوذ ہے، جب تم درہم کو صیقل کرو اور ''دینار مشوف'' صیقل کئے ہوئے دینار کو کہتے ہیں، تشوف یہ ہے کہ عورت اپنا چہرہ صاف کرے اور رخسار چمکنے کرے (۲)۔

اور لفظ تشوف کے اصطلاحی معنی لغت میں آنے والے اس کے معانی سے باہر نہیں ہے۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، محیط المحیط، معجم متن اللغة مادۂ ''شوف''۔

(۲) فتح القدیر ۳/۲۷۱، العنایہ بر حاشیہ فتح القدیر۔

اور کہا گیا ہے کہ تزین کے معنی میں تشوف چہرہ کے ساتھ خاص ہے، اور تزین عام ہے جو چہرہ میں بھی مستعمل ہے اور دوسری جگہ بھی (۱)۔

اجمالی حکم:

الف- نسب ثابت کرنے کے لئے شارع کا تشوف:

۲- شریعت اسلامیہ کے مقررہ قواعد میں سے ہے: "إن الشارع متشوف للحاق النسب" (۲) (نسب ملانے کے لئے شارع پوری کوشش کرتا ہے) اس لئے کہ نسب ان ستونوں میں سب سے مضبوط ستون ہے جن پر خاندان (کی عمارت) قائم ہے، اور نسب ہی کے ذریعہ افراد خاندان باہم مربوط ہوتے ہیں، اللہ تعالی فرماتا ہے: ''وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَ صِهْرًا، وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا'' (۳) (اور وہ ہی ہے جس نے انسان کو پانی سے پیدا کیا پھر اس کو خاندان والا اور سسرال والا بنایا اور آپ کا پروردگار بڑا قدرت والا ہے)۔

چونکہ شریعت حفاظت نسب کو بہت اہمیت دیتی ہے اور اثبات نسب کی پوری کوشش کرتی ہے اس لئے شریعت نے اس طور پر حفاظت نسب کا حکم بار بار دیا ہے کہ شک وشبہ اس میں راہ نہ پائے اور ان ذرائع سے بار بار روکا ہے جن کی وجہ سے نسب کی اہمیت ختم ہوجاتی ہے، اور اس مقصد کے پیش نظر نسب کو جوڑنے والے نادر حالات کا اعتبار کرنے پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ شارع نسب کو ثابت

(۱) شرح فتح القدیر ۳/۲۷۱ طبع دار صادر۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۷، البدائع ۳/ ۲۹، ۳۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۳، شرح الزرقانی ۶/ ۱۰۵، الکافی لابن عبد البر ۲/ ۶۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) سورۂ فرقان / ۵۴۔

کرنے کی ہر ممکن کوشش کرتا ہے(۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''نسب''۔

ب-آزادی کا تشوف:

۳- آزاد کرنے کی ایک خوبی یہ ہے کہ یہ حکماً زندہ کرنا ہے، غلام جو جمادات کے ساتھ ملحق تھا آزاد ہوکر انسانی اعزازات کا اہل ہوجاتا ہے، اس کی گواہی قبول کی جانے لگتی ہے، حاکم اور قاضی بن سکتا ہے اور فقہاء کے نزدیک عتق (آزاد کرنا) ہر مکلف مسلمان سے واقع ہوجاتا ہے، اگر چہ وہ نشہ میں ہو یا مذاق کر رہا ہو اور اگر چہ نیت کے بغیر آزادی کے الفاظ زبان سے کہے ہوں، اس لئے کہ فقہاء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ شارع آزادی کا شدت سے خواہاں ہے، اور اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ اصل کے اعتبار سے آزاد کرنا ایک مستحب عمل ہے اور کسی عارض سے واجب ہوجاتا ہے اور اس سے ثواب حاصل ہوتا ہے(۲)، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ"(۳) (تو ایک مسلم غلام کا آزاد کرنا) اور "فَكُّ رَقَبَةٍ"(۴) (وہ گردن کا چھڑانا ہے)۔

اور حدیث ہے: "أيما مسلم أعتق مؤمناً أعتق الله بكل عضو منه عضواً من النار"(۵) (جو بھی مسلمان کسی مسلمان کو آزاد کرے گا اللہ تعالی اس کے ہر عضو کے بدلہ ایک عضو کو جہنم سے

(۱) القرافی فی الفروق، الفرق ۱۷۵، ۲۳۹۔

(۲) شرح فتح القدیر ۵/ ۲۳۹، ۲۴۲ طبع دار صادر، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۵۹، شرح الزرقانی اور اس پر بنانی کا حاشیہ ۷/ ۱۲۰ طبع دار الفکر، حواشی الشروانی وابن قاسم العبادی علی تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۳۵۶ طبع دار صادر، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۵۶، ۳۵۷ طبع الحلبی بمصر، مطالب اولی النہی ۴/ ۶۹۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) سورۂ نساء/ ۹۲۔

(۴) سورۂ بلد/ ۱۳۔

(۵) بخاری و مسلم۔

آزاد کرے گا)، دیکھئے: ''عتق'' اور ''اعتاق''۔

ج-عدت میں تشوف (زیب و زینت اختیار کرنا):

۴- مطلقہ رجعیہ کو زیب و زینت اختیار کرنے کا اختیار ہے، اس لئے کہ وہ شوہر کے لئے حلال ہے، عدت کے دوران اس کا نکاح قائم ہے اور رجوع مستحب ہے، اور تزین اس پر آمادہ کرتا ہے، لہذا وہ مشروع ہوگا، اور یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے، شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس کے لئے سوگ (ترک زینت) مستحب ہے، لہذا آرائش کرنا اس کے لئے مستحب نہیں ہے، اور ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ اولی یہ ہے کہ ایسی زیب و زینت اختیار کرے جو شوہر کو اس سے رجوع کرنے پر ابھارے(۱)۔

دیکھئے: ''عدت''۔

اور **متوفی عنها زوجها** (جس کے شوہر کی وفات ہوگئی ہو) پر عدت کی مدت میں زینت حرام ہونے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ اس پر سوگ واجب ہے۔

جس عورت کو زندگی میں طلاق مغلظہ ہوگئی ہو اس کے بارے میں فقہاء کے چند اقوال ہیں، چنانچہ حنفیہ کا مسلک اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس کے لئے سوگ اور شوہر پر افسوس کرنے کے لئے نیز نعمت نکاح کے فوت ہونے کے افسوس میں جو کہ اس کی حفاظت کا سبب تھا اور ضروریات کے لئے کفایت کرنے والا تھا نیز بیوی کی طرف دیکھنے کی حرمت اور رجوع کی عدم مشروعیت کی وجہ سے زینت

(۱) ابن عابدین ۲/ ۵۳۶، ۶۱۶، ۶۱۸ طبع بیروت، بدائع الصنائع ۳/ ۱۸۰ طبع اول، شرح فتح القدیر ۳/ ۲۷۱ طبع دار صادر، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۴۵۷، ۴۵۹، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۰۵، ۴۰۷، الشرح الکبیر ۲/ ۴۷۸، ۴۷۹، المغنی ۷/ ۴۷۹، ۵۱۷، ۵۱۹۔

حرام ہے، اور شافعیہ کہتے ہیں: اس کے لئے سوگ مستحب ہے اور ایک قول میں جیسا کہ گزر چکا، حداد (سوگ منانا) واجب ہے۔

مالکیہ کے نزدیک سوگ منانا صرف اس عورت کے لئے ہے جس کے شوہر کا انتقال ہوگیا ہو، اس کا ماحصل یہی ہے کہ مبانہ (جس کو طلاق بائن دی گئی ہو) پر سوگ نہیں ہے اگر چہ عدت میں اس کے لئے احداد مستحب ہے۔

اور حنابلہ کے نزدیک اس کے لئے سوگ مسنون نہیں ہے۔ لہذا اپنی طرف دیکھنے کی رغبت پیدا کرنے والی زینت سے اجتناب اس پر لازم نہیں ہوگا(۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "عدت"۔

د- منگنی کے لئے تشوف:

۵- فقہاء کی رائے ہے کہ جو عورت منگنی اور شادی کے لائق ہو اس کے لئے اس سے منگنی اور شادی میں رغبت رکھنے والے کے دیکھنے کی تیاری کے طور پر زینت اختیار کرنا جائز ہے۔

اور اس پر ان کا اجماع ہے کہ خود منگنی کرنے والے کے لئے اس عورت کو دیکھنا جائز ہے جس سے شادی کرنے کی اسے رغبت ہو تا کہ اگر وہ پسند ہو تو اس سے شادی کرنے کا اقدام کرے اور اگر پسند نہ ہو تو اس سے باز رہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "إذا خطب أحدكم امرأة، فإن استطاع أن ينظر منها إلى مايدعوه إلى نكاحها فليفعل"(۲) (جب تم میں سے کوئی شخص کسی عورت کو پیغام دے تو اگر وہ اس کے نکاح پر آمادہ کرنے والی چیز کو دیکھنے کی استطاعت رکھتا ہو تو دیکھ لے)، اور یہ اس لئے کہ یہ محبت اور موافقت کے اسباب میں سے ہے۔

اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک خاتون کو پیغام دیا تو نبی کریم علیہ السلام نے ان سے فرمایا: "أنظرت إليها؟ قال: لا۔ فقال: اذهب فانظر إليها، فإنه أحرى أن يؤدم بينكما"(۱) (کیا تم نے اس کو دیکھ لیا ہے، کہا: نہیں، فرمایا: جاؤ، اور اس کو دیکھ لو، اس لئے کہ یہ تم دونوں کے درمیان رشتہ برقرار رہنے کے لئے زیادہ مناسب ہے)۔

اور اکثر فقہاء یہ رائے رکھتے ہیں کہ پیغام دینے والے کو صرف چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کے دیکھنے کا اختیار ہے، اس لئے کہ ان دونوں چیزوں کو دیکھنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ خوبصورتی ہے یا نہیں، جسم شاداب ہے یا نہیں؟ چنانچہ چہرہ خوبصورتی یا بدصورتی کو بتادیتا ہے، اس لئے کہ وہ خوبصورتی کا محل ہے اور ہتھیلیاں بدن کی شادابی کو بتادیتی ہیں۔

اور بعض حنفیہ نے گردن اور پاؤں کو دیکھنے کی اجازت دی ہے، اور حنابلہ نے ان اعضاء کو دیکھنے کی اجازت دی ہے جو کام کرتے وقت ظاہر ہوجاتے ہیں اور وہ اعضاء چھ ہیں: چہرہ، سر، گردن، ہاتھ، پاؤں اور پنڈلی، اس لئے کہ حاجت اس کی متقاضی ہے اور گزشتہ احادیث مطلق ہیں(۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "نکاح" اور "خطبہ"۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "إذا خطب أحدكم امرأة فإن....." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۶۵، ۵۶۶ طبع عزت عبید الدعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے "فتح الباری" میں اس کو حسن قرار دیا ہے (۹/ ۱۸۱ طبع السلفیہ)۔

---

(۱) حدیث: "اذهب فانظر إليها فإنه أحرى....." کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۰۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بوصیری "الزوائد" میں فرماتے ہیں: اس کی سند صحیح ہے۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳ طبع مطبعۃ الکلیات الازہریہ، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۸ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مصطفی الحلبی مصر، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۵، نہایۃ

تشییع الجنازہ

دیکھئے: ''جنازہ''۔

= المحتاج ۶/ ۱۸۳، المغنی ۶/ ۵۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المبدع فی شرح المقنع ۷/ ۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

تصادق

تعریف:

۱- لغت اور اصطلاح دونوں میں تصادق (ایک دوسرے کو سچا کہنا) تکاذب (ایک دوسرے کو جھوٹا کہنا) کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: "تصادقا في الحديث والمودة" (گفتگو اور محبت میں دونوں نے ایک دوسرے کو سچا قرار دیا) یہ تکاذبا کی ضد ہے، اور تفاعل کا مادہ عام طور سے صرف دو کے درمیان ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: تحابا و تخاصما یعنی دونوں میں سے ایک نے دوسرے سے محبت یا جھگڑا کیا۔

اور مالکیہ نے "تقارر" کو بھی تصادق کے معنی میں استعمال کیا ہے[۱]۔

تصادق کا حکم:

۲- جب تصادق سے حقوق العباد متعلق ہوتے ہوں تو دو متصادقین (ایک دوسرے کو سچا قرار دینے والے) کے حق میں یا ان حقوق اللہ میں جو شبہات سے دفع نہیں کئے جاتے، فی الجملہ تصادق کا حکم لزوم ہے، اور یہ شہادت سے بڑھی ہوئی چیز ہے، اس لئے کہ یہ اقرار کی ایک قسم ہے، اشہب کہتے ہیں: ہر آدمی کا اپنے بارے میں کہا ہوا قول دوسرے پر دعوی کرنے کے مقابلہ میں زیادہ ثابت کرنے والا ہوتا ہے۔

(۱) تاج العروس، الدسوقی ۲/ ۳۳۱، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳۰۹، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۶۔

اللہ تعالیٰ کے ان حقوق کے بارے میں تصادق کا حکم جو شبہات سے دفع ہوجاتے ہیں، یہ ہے کہ یہ تصادق لازم نہیں ہے [۱]۔

کس کے تصادق کا اعتبار کیا جائے گا؟:

۳- وہ تصادق جس کا اعتبار ہوگا اور جس پر حکم مرتب ہوگا عاقل، بالغ اور بااختیار شخص کی جانب سے ہوتا ہے، چنانچہ نابالغ اور غیر عاقل کی تصدیق کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

تصادق کا طریقہ:

۴- تصدیق کا طریقہ ایسا لفظ یا قائم مقام لفظ ہے جو مقر (تصدیق کرنے والے) کی جانب حق کے متوجہ ہونے پر دلالت کرے۔

اور لفظ کے قائم مقام: اشارہ، تحریر اور سکوت ہوتا ہے، اشارہ گونگے اور مریض کی طرف سے ہوتا ہے، لہذا جب مریض سے کہا جائے: فلاں کا تمہارے پاس اتنا ہے اور وہ اپنے سر سے اشارہ کرے کہ ہاں ہے، تو اس کی مراد سمجھ میں آجانے پر یہ اس کی جانب سے تصدیق ہوگی (۲)۔

مصادَق (جس کی تصدیق کی جارہی ہو) میں کیا شرط ہے:

۵- جس کی تصدیق کی جارہی ہے اس میں یہ شرط ہے کہ مستحق ہونے کا اہل ہو اور تصدیق کرنے والا اس کی تکذیب نہ کرے اور جب تصدیق کرنے والا مصادَق (جس کی تصدیق کی جارہی ہے) کی تکذیب کرکے پھر رجوع کرے تو اس کے رجوع سے فائدہ نہیں ہوگا، الا یہ کہ مصادَق اس چیز کا مطالبہ کرے جس کا مصادق نے اقرار کرلیا ہے۔

تصادق کا محل:

۶- تصدیق نسب اور مال میں ہوتی ہے۔

اور نسب میں تصدیق کو "نسب" کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

اور مال میں تصدیق کی دو قسمیں ہیں: مطلق اور مقید، تو مطلق وہ ہے جو اس کو مقید کرنے والی یا اس کے کل یا بعض کے حکم کو رفع کرنے والی چیز سے ملے بغیر صادر ہو اور جب اس طریقہ پر تصدیق ہو تو وہ تصدیق کرنے والے کے لئے لازم ہوگی اور اس پر اس چیز کا ادا کرنا لازم ہوگا جس میں اس نے تصدیق کی ہے اور اس کے لئے اس سے رجوع کرنا ناجائز ہوگا۔ اور جب تصدیق کسی قید سے مقید ہو تو اس کے لزوم اور عدم لزوم میں تفصیل ہے جس کو "اقرار" کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

حقوق اللہ میں تصادق:

۷- جب دو یا دو سے زیادہ لوگ اللہ کے حقوق میں سے کسی حق کے اسقاط پر ایک دوسرے کی تصدیق کریں تو ان کی تصدیق کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اور اس پر کوئی حکم مرتب نہ ہوگا الا یہ کہ اس تصادق پر کوئی بینہ قائم ہوجائے، تو اس حالت میں بینہ کے ذریعہ (نہ کہ تصادق کے ذریعہ) حکم ثابت ہوجائے گا، اور مندرجہ ذیل مثالوں سے اس کی وضاحت ہوجائے گی۔

اگر شوہر اپنی بیوی کو دخول سے پہلے طلاق دے اور وہ اس سے خلوت کرچکا ہو تو اگر شوہر بالغ ہو اور عورت وطی کی متحمل ہو تو اس پر عدت لازم ہوگی، خواہ یہ خلوت ہدیہ پیش کرنے کے لئے ہوئی ہو یا ملاقات کرنے کے لئے، یہ حکم حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، ایسی صورت میں عدت لازم ہے اگرچہ وطی نہ ہونے پر دونوں ایک دوسرے کی تصدیق کریں، اس لئے کہ عدت اللہ کا حق ہے، لہذا

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/۳۶۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۲/۳۶، ۳۸۔

تصادق سے ساقط نہیں ہوگا۔

اور وطی نہ ہونے کے بارے میں ان دونوں کے تصادق کو ان چیزوں میں لیا جائے گا جو ان دونوں کا حق ہیں، چنانچہ بیوی کو نفقہ نہیں ملے گا، مہر پورا نہیں دیا جائے گا، اور شوہر کو رجوع کا حق نہیں ہوگا، یعنی ان دونوں میں سے جس نے بھی اقرار کیا ہوگا وہ اجتماعی یا انفرادی طور پر اپنے اقرار سے ماخوذ ہوگا، اور تصادق کو قبول یا رد کرنے پر بہت سے احکام مرتب ہوں گے جیسے خلوت کی تاریخ سے نسب کا ثبوت اور مہر کا مؤکد ہونا، نفقہ، سکنی اور عدت کا لزوم اور اس کی عدت کے دوران اس کی بہن سے اور اس کے علاوہ دوسری چار عورتوں سے نکاح کی حرمت، اور ان مسالک میں خلوت پر مرتب ہونے والے حقوق میں اختلاف ہے، جس کی تفصیل باب ''نکاح'' میں ہے۔

اور شافعیہ کے نزدیک مذہب قدیم میں دو قول ہیں: ایک یہ کہ خلوت مؤثر ہوتی ہے اور وطی کا دعوی کرنے میں عورت کی تصدیق کی جائے گی، اور دوسرا قول یہ ہے کہ خلوت وطی کے حکم میں ہے اور شافعیہ کے قول جدید میں ہے کہ صرف خلوت مہر میں مؤثر نہ ہوگی۔ اس بنیاد پر اگر دونوں خلوت کے حصول پر متفق ہوں اور عورت وطی کا دعوی کرے تو اس کا پہلو راجح نہیں ہوگا، بلکہ قسم کے ساتھ مرد ہی کی بات معتبر ہوگی۔

اور اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ اگر شوہر بیوی کی تصدیق کردے تو پورا مہر ثابت ہوجائے گا[1]۔

نکاح میں تصادق:

۸- تصادق سے نکاح نہیں ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ اس میں شہادت شرط ہے۔ اور غیر مالکیہ کے نزدیک اس (شہادت) کا وقت عقد ہی کا وقت ہے۔ اور مالکیہ کے نزدیک عقد کے وقت گواہ بنانا مستحب ہے اور اگر عقد کے وقت گواہ نہ بنائے تو دخول کے وقت وجوبی طور سے شرط ہے، اور مالکیہ کے نزدیک اگر ولیمہ، یا دف بجانے یا دھویں کے ذریعہ نکاح کی شہرت ہوجائے یا عقد یا دخول پر ولی کے علاوہ ایک گواہ ہو تو ان صورتوں میں نکاح صحیح ہوجانے کی وجہ سے زنا کی سزا جاری نہیں ہوگی [1]۔

اور مالکیہ کہتے ہیں: تقارر یعنی تصادق سے زوجین کے حق میں زوجیت ثابت ہوجائے گی، جبکہ وہ دونوں یا دونوں میں سے ایک اسی شہر کے ہوں، اگر دونوں طاری ہوں یعنی اہل شہر میں سے نہ ہوں، خواہ ایک ساتھ آئے ہوں یا الگ الگ تو صرف تصادق سے ان کے درمیان زوجیت ثابت نہیں ہوگی [2]۔

سابقہ طلاق پر زوجین کے تصادق کا حکم:

۹- جب کوئی شخص صحت کی حالت میں وقت اقرار سے پہلے کی طلاق بائن یا رجعی کا اقرار کرے اور اس کے پاس گواہ نہ ہوں تو اس کی بیوی اقرار کے وقت سے عدت کی شروعات کرے گی، طلاق میں اس شخص کی تصدیق کی جائے گی اور سابق وقت کی طرف طلاق کو منسوب کرنے میں تصدیق نہیں کی جائے گی، خواہ بیوی اس کی تصدیق کردے، اس لئے کہ عدت ساقط کرنے میں اسے متہم قرار دیا جائے گا اور عدت اللہ تعالی کا حق ہے اور اگر اس کے پاس گواہ ہوں تو عدت اس وقت سے شمار کی جائے گی جس وقت طلاق دینے کی بات گواہ کہہ رہے ہیں۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۳۸، ۳۴۱، الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۸، المغنی ۶/ ۷۰۳ طبع ریاض، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۶۳

(۱) البدائع ۲/ ۲۵۶، الشرح الکبیر ۲/ ۲۱۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۱۳، ۷/ ۳۰۵۔

(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۳۱، ۳۳۲۔

یہ عدت کے بارے میں حکم ہے، اس لئے کہ عدت اللہ تعالیٰ کا حق ہے، رہے زوجین کے حقوق تو ہر ایک کے ساتھ اس کے اقرار کے مطابق معاملہ کیا جائے گا، چنانچہ اگر بیوی وفات پا جائے اور شوہر کے اقرار کے مطابق اس کی عدت ختم ہوگئی تھی تو مرد اس کا وارث نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے دعوی کے مطابق اجنبیہ ہوگئی ہے اور اگر طلاق رجعی ہو تو اسے بیوی سے رجوع کا حق نہیں ہوگا۔ اور عدت مستأنفہ (ازسرنو شروع کی جانے والی عدت) میں اگر شوہر وفات پا جائے تو طلاق رجعی کی صورت میں بیوی اس کی وارث ہوجائے گی، بشرطیکہ اس نے مرد کی تصدیق نہ کی ہو، اور وہ عدت کے دوران اس کی بہن سے اور اس کے علاوہ چار عورتوں سے نکاح نہیں کرے گا اگرچہ ماضی میں طلاق ہونے پر بیوی اس سے اتفاق کرے، کیونکہ ماضی میں طلاق ہوجانے کا بیان دینے کے سلسلے میں دونوں کے درمیان سازباز کی تہمت کا امکان ہے، اور اگر بیوی اس کی تصدیق کرے تو اس کی تصدیق پر عمل کرتے ہوئے اسے نفقہ نہیں ملے گا، یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک ہے (۱)۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر شوہر طلاق کی نسبت زمانہ ماضی کی طرف کرے اور بیوی نسبت میں شوہر کی تصدیق کرے تو عدت اسی تاریخ سے ہوگی جس کی طرف طلاق کی نسبت کی گئی ہے، اگرچہ شوہر نے اس پر گواہ نہ پیش کئے ہوں (۲)۔

اور حنابلہ کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ ان کے یہاں بھی اسی طرح حکم ہوگا، چنانچہ "شرح منتہی الارادات" میں آیا ہے: اگر کوئی عورت حاکم کے پاس آئے اور دعوی کرے کہ اس کے شوہر نے اسے طلاق دی اور اس کی عدت ختم ہوگئی تو حاکم کو اس کی شادی کروانے کا اختیار ہے بشرطیکہ اس کو اس کی سچائی کا گمان ہو اور خاص طور سے اس وقت جب شوہر معروف نہ ہو، اس لئے کہ کسی مجہول کے لئے (زوجیت) کا اقرار صحیح نہیں ہوتا۔

اور اسی طرح اصل (اس چیز میں جس کا اس نے زوجیت سے خالی ہونے کے بارے میں دعوی کیا ہے) اس کا سچا ہونا ہے اور کوئی منازع (اس سے تنازع کرنے والا) نہیں ہے (۱)۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۱۰، الشرح الکبیر ۲/ ۷۷۴۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۸۔

شوہر کے تنگدست ہونے پر بیوی کے تصادق کا حکم:

۱۰ - إعسار (تنگدست ہونا) کے دعوی میں بیوی کا اپنے شوہر کی تصدیق کرنا کافی ہوگا اور بیوی کی تصدیق بینہ کے قائم مقام ہوگی، اور ان شرطوں کے ساتھ جن کو ان کے ابواب میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے باعتبار حکم اس پر وہی (احکام) مرتب ہوں گے جو بینہ سے ثابت ہونے والے إعسار سے مرتب ہوتے ہیں (۲)، دیکھئے: "إعسار"، "نفقہ" اور "مہر"۔

تصدیق سے رجوع کرنا:

۱۱ - یہ بات گزر چکی ہے کہ تصدیق تصدیق کرنے والے کے لئے لازم کرنے والی ہوتی ہے، لہذا حقوق العباد اور ان حقوق اللہ میں جو شبہات سے دفع نہیں ہوتے جیسے زکاۃ تصدیق کے بعد ان سے رجوع کرنا ناجائز ہے، چنانچہ جو شخص مدعی کے دعوی کردہ حق کے بارے میں اس کی تصدیق کر چکا ہو اس کے لئے تصدیق سے رجوع کرنا جائز نہیں ہے جبکہ تصدیق کی شرطیں پوری ہوں۔

اور اگر نسب کا اقرار کرے، اور مُقَرّ لہٗ (جس کے لئے اقرار کیا

(۱) شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۸۸، المغنی ۶/ ۵۰۴، ۵۱۴، کشاف القناع ۵/ ۴۲۴۔

(۲) الشرح الکبیر ۲/ ۴۹۹، ۵۱۹، قلیوبی مع عمیرہ ۴/ ۸۳، المغنی ۷/ ۵۷۳، الدر و ابن عابدین ۲/ ۶۵۶۔

جائے) اس کی تصدیق کرے پھر مُقِرّ اپنے اقرار سے رجوع کرے تو اس کا رجوع قبول نہیں کیا جائے گا۔

جو حقوق اللہ شبہات سے دفع کردیئے جاتے ہیں جیسے حدود اگر وہ صرف اقرار سے ثابت ہوں تو اقرار کرنے والے کے لئے رجوع کرنا جائز ہوگا، خواہ رجوع جاری ہونے سے پہلے ہو یا بعد میں اور حد ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے حضرت ماعزؓ کو اشارۃً رجوع کی تلقین کی تھی تو اگر رجوع مفید نہ ہوتا تو ان کو رجوع کی تلقین نہ فرماتے۔

اور آدمیوں کے حقوق اور اللہ تعالیٰ کے شبہات سے دفع نہ ہونے والے حقوق کی تصدیق سے رجوع کے ناجائز ہونے کی علت فقہاء نے یہ بیان کی ہے کہ اس کا رجوع کرنا اس عمل کو توڑنا ہے جو اس سے صادر ہو چکا ہے اور جس سے دوسرے کا حق متعلق ہوگیا ہے، لہذا جب اس نے کہا: یہ گھر زید کا ہے، نہیں بلکہ عمرو کا ہے، یا زید نے کسی میت پر اس کے ترکہ کی کسی معین چیز کا دعوی کیا اور اس میت کے بیٹے نے زید کے دعوی کی تصدیق کردی پھر عمرو نے بھی اسی چیز کا دعوی کیا اور میت کے بیٹے نے اس کی بھی تصدیق کردی تو اس چیز کا فیصلہ زید کے حق میں کیا جائے گا اور عمرو کے لئے اقرار کرنے والے پر اس چیز کا تاوان واجب ہوگا اور یہ امام شافعی کے دو اقوال میں سے ایک کا ظاہر ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ عمرو کو کوئی تاوان نہیں دے گا۔ امام ابوحنیفہ کا بھی یہی قول ہے، اس لئے کہ اس پر جس چیز کا اقرار کرنا واجب تھا اس نے اس کا اقرار کرلیا ہے اور قبول کرنے سے تو فیصلہ نے اس کو روکا ہے اور یہ موجب ضمان نہیں ہوتا (۱)۔

(۱) المغنی ۵/ ۱۶۴ طبع ریاض، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۳، الشرح الکبیر ۳/ ۳۱۸، البدائع ۷/ ۶۱۔

تصحیح

تعریف:

۱- لغت میں تصحیح "صحّح" کا مصدر ہے کہا جاتا ہے: "**صححت الکتاب والحساب تصحیحا**" جب تم کتاب اور حساب کی غلطی کی اصلاح کرو "**وصححته فصح**"(۱) (میں نے اس کی اصلاح کی تو اصلاح ہوگئی)۔

اور محدثین کے نزدیک تصحیح حدیث پر صحت کا حکم لگانا ہے جبکہ حدیث صحت کی وہ تمام شرائط پوری کرے جو محدثین نے وضع کی ہیں (۲)۔

اور ان کے یہاں تصحیح کا اطلاق ایسے کلام پر "صح" (صحیح ہے) لکھنے پر بھی کیا جاتا ہے جس میں شک کا احتمال ہو، مثلاً کوئی ایسا لفظ مکرر ہو جس کا چھوڑنا مخل نہ ہو (۳)۔

اور اہل فرائض کے نزدیک تصحیح "سہام" اور روس کے درمیان واقع ہونے والے "کسور" کو دور کرنے کا نام ہے (۴)۔ اور فقہاء کے نزدیک تصحیح عبادت یا عقد کو فاسد کرنے والی چیز کے ختم کردینے یا حذف کردینے کا نام ہے (۵)۔

(۱) لسان العرب مادۂ "صحح"۔
(۲) تدریب الراوی / ۴۴۔
(۳) کشاف اصطلاحات الفنون ۳/ ۸۱۹۔
(۴) التعریفات للجرجانی۔
(۵) البدائع ۵/ ۱۳۹، ۱۷۸، الاختیار ۲/ ۲۶، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰، منح الجلیل ۲/ ۵۷۰، ۵۷۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۶۴ طبع عیسی الحلبی۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تعدیل:

۲- تعدیل ''عَدَّلَ'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''**عدلت الشيء تعديلا فاعتدل**'' (جب تم کسی چیز کو برابر کرو اور وہ برابر ہوجائے) **قسمة التعديل** (عادلانہ تقسیم) اسی سے ہے۔ اور **عدلت الشاهد**: میں نے گواہ کی نسبت عدالت کی طرف کی (یعنی گواہ کو عادل قرار دیا) اور **تعديل الشيء** کا معنی ہے: کسی چیز کو سیدھا کرنا(۱)۔

ب-تصویب:

۳- تصویب صواب سے جو کہ خطا کی ضد ہے ماخوذ ہے اور صوّب کا مصدر ہے اور اس معنی میں تصویب تصحیح کے مترادف ہے، اور صوّبت قوله کا معنی ہے: میں نے کہا کہ اس کی بات صحیح ہے(۲)۔

ج-تہذیب:

۴- تہذیب تنقیہ (صاف کرنے) کی طرح ہے، کہا جاتا ہے: ''**هذب الشيء**'' جب کوئی کسی چیز کو صاف اور خالص کرے اور ایک قول یہ ہے کہ تہذیب کے معنی اصلاح کرنے کے ہیں(۳)۔

د-اصلاح:

۵- اصلاح افساد کی ضد ہے، **أصلح الشيء بعد فساده** کا معنی ہے: فساد کے بعد چیز کی اصلاح کرلی، **أصلح الدابة**(۴) (اس نے چوپایہ کے ساتھ اچھا برتاؤ کیا)۔

ھ-تحریر:

۶- **تحرير الكتابة** کا معنی ہے: لکھائی کے حروف کو درست کرنا اور ناتمام کی اصلاح کرنا ہے اور ''**تحرير الحساب**'' حساب کو ٹھیک ٹھیک اس طرح لکھ دینا کہ اس میں نہ کوئی غلطی ہو(۱)، نہ کوئی چیز ناتمام ہو، نہ اس میں کاٹ پیٹ ہو اور ''**تحرير الرقبة**'' غلام کا آزاد کرنا ہے(۲)۔

تصحیح کا شرعی حکم:

۷- بگاڑ اور غلطی کو جب انسان جان لے تو اس کی تصحیح شرعاً امر واجب ہے، خواہ یہ عبادات میں ہو، جیسے کوئی قبلہ جاننے کے لئے اجتہاد کرے اور نماز پڑھنے لگے پھر نماز کے دوران غلطی واضح ہوجائے تو قبلہ کی طرف رخ کرکے اس غلطی کی تصحیح واجب ہوگی ورنہ نماز فاسد ہوجائے گی، یا یہ معاملات میں ہو جیسے عقد کو فاسد کرنے والی کسی شرط کے ساتھ عقد کرنا تو اس شرط کا ساقط کرنا واجب ہوگا، تاکہ بیع صحیح ہوجائے ورنہ فساد کو دفع کرنے کے لئے بیع کا فسخ کرنا واجب ہوگا(۳)۔

تصحیح سے تعلق رکھنے والے احکام:

اول-حدیث کی تصحیح:

۸- حدیث کی تصحیح کا مطلب ہے: ان مخصوص شرطوں کے پورا

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ ''عدل''۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ ''صوب''۔
(۳) لسان العرب مادۂ ''ہذب''۔
(۴) لسان العرب مادۂ ''صلح''۔

(۱) الغلت: حساب کی غلطی (القاموس المحیط)۔
(۲) لسان العرب مادۂ ''شہد''۔
(۳) الہدایہ ۱/ ۴۵، ابن عابدین ۴/ ۱۳۳، الزیلعی ۴/ ۶۳۔

تصحیح ۹

ہونے پر جن کو علماء حدیث نے بیان کیا ہے، حدیث پر صحت کا حکم لگانا بعض اوقات محدثین میں بعض احادیث کی صحت کے بارے میں اختلاف ہوتا ہے، کیونکہ بعض شرطوں کے بارے میں اور بعض شرطوں کو بعض پر مقدم کرنے کے بارے میں محدثین میں اختلاف ہے۔

چنانچہ ابن الصلاح اور نووی وغیرہ نے یہ ضابطہ مقرر کیا ہے کہ اس حدیث مسند کو صحیح قرار دیا جائے گا جس کی سند آخر تک عادل ضابط سے عادل ضابط کی نقل کے ساتھ متصل ہو اور وہ شاذ یا معلل نہ ہو۔

ابن الصلاح کہتے ہیں: یہی وہ حدیث ہے جسے اصحاب حدیث بلاکسی اختلاف کے صحیح قرار دیتے ہیں۔

چنانچہ مذکورہ شرائط پائی جائیں تو حدیث پر صحت کا اس وقت تک حکم لگایا جائے گا جب تک کہ بعد میں یہ نہ ظاہر ہوجائے کہ اس میں شذوذ ہے۔ اور حدیث پر تو اتر کا حکم لگانا اس کی صحت کا حکم لگانا ہے۔

بعض محدثین کہتے ہیں: حدیث پر صحت کا حکم اس وقت لگایا جائے گا جب اس کو لوگوں میں قبولیت حاصل ہوجائے اگرچہ اس کی کوئی صحیح سند نہ ہو، ابن عبدالبر ترمذی سے یہ نقل کرتے ہوئے کہ بخاری نے حدیث: "هو الطهور ماؤه الحل ميتته"[1] (سمندر کا پانی پاک ہے اور اس کے مرے ہوئے (جانور) حلال ہیں) کی تصحیح کی ہے، حالانکہ اصحاب حدیث اس طرح کی سند کی تصحیح نہیں کرتے، فرماتے ہیں: لیکن میرے نزدیک حدیث صحیح ہے، اس لئے کہ اسے علماء نے عمومی طور پر قبول کیا ہے۔

استاذ ابو اسحاق اسفرائینی فرماتے ہیں: حدیث کی صحت اس وقت جانی جاتی ہے جب وہ ائمہ حدیث کے یہاں ان کی کسی نکیر کے بغیر شہرت پا جائے اور ابن فورک نے بھی اس کے مثل بات کہی ہے[1]۔

علاوہ ازیں یہاں کچھ حضرات ایسے بھی ہیں جنہوں نے صحت کا حکم لگانے کے لئے ان کے علاوہ شرطیں لگائی ہیں جیسے حاکم کی یہ شرط کہ حدیث کا راوی طلب (یعنی طلب حدیث اور روایات کے تتبع) میں مشہور ہو، اور امام مالک سے بھی اسی طرح کی شرط منقول ہے اور جیسے امام ابو حنیفہ کا راوی کے فقیہ ہونے کی شرط لگانا اور بعض محدثین کا "روایت بالمعنی" میں معانی حدیث کا علم ہونے کی شرط لگانا، امام سیوطی کہتے ہیں: یہ ضروری شرط ہے لیکن یہ ضبط میں داخل ہے اور جیسے بخاری کا ہر راوی کا اپنے شیخ سے سماع کے ثبوت کی شرط لگانا اور ملاقات کے امکان اور معاصرت پر اکتفا نہ کرنا[2]۔

تصحیح میں عالم کے عمل اور اس کے فتوے کا اثر:

۹- نووی اور سیوطی کہتے ہیں: اپنی روایت کردہ حدیث کے مطابق عالم کا عمل اور اس کا فتوی اس کی جانب سے نہ تو حدیث کی صحت کا حکم لگانا ہے، نہ اس کے راویوں کو عادل قرار دینا ہے، کیونکہ اس بات کا امکان ہے کہ اس کا عمل یا فتوی بر بنائے احتیاط ہو یا اس روایت کے موافق کسی اور دلیل کی بنا پر ہو، اور آمدی اور دوسرے اصولیین نے صحیح اس کو قرار دیا ہے کہ یہ اسی کا حکم لگانا ہے۔

امام الحرمین کہتے ہیں: بشرطیکہ احتیاط کے مسالک میں نہ ہو یعنی فتوی حدیث کی صحت کے مقتضا سے نہ ہو بلکہ احتیاط کی وجہ سے ہو۔

اور ابن تیمیہ نے ترغیب اور غیر ترغیب میں اس پر عمل کرنے کے درمیان فرق کیا ہے، اسی طرح عالم کا مخالف حدیث عمل اس کی

---

(۱) حدیث: "هو الطهور ماؤه و الحل ميتته" کی روایت مالک (موطا ۱/ ۲۲ طبع عیسیٰ الحلبی) نے کی ہے اور انہیں سے ترمذی (۱/ ۱۰۱ طبع مصطفی الحلبی) نے روایت کی ہے اور بخاری نے اس کی تصحیح کی ہے (التلخیص الحبیر ۱/ ۹ شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ)۔

(۱) تدریب الراوی رص ۲۴، ۲۵۔

(۲) تدریب الراوی رص ۲۶۔

جانب سے اس حدیث یا اس کے راویوں کی صحت پر نقد نہیں سمجھا جائے گا اس امکان کی وجہ سے کہ ایسا کسی مانع یعنی عارض وغیرہ کی وجہ سے ہو۔

اور امام مالک نے خیار کی حدیث نقل کی اور اہل مدینہ کے اس کے خلاف عمل کرنے کی وجہ سے اس پر عمل نہیں کیا، یہ اس کے راوی نافع پر ان کا نقد نہ تھا۔

اور جیسا کہ اہل اصول نے ذکر کیا ہے، صحت حدیث پر دلالت نہ کرنے والی چیزوں میں قول اصح کے مطابق اجماع کا اس کے موافق ہونا بھی ہے اس امکان کی وجہ سے کہ (اجماع کا) مستند کوئی دوسری چیز ہو۔

اور ایک قول یہ ہے کہ اجماع حدیث کی صحت پر دلالت کرتا ہے (۱)۔

متاخرین اصحاب حدیث کی تصحیح:

۱۰ - شیخ ابن الصلاح یہ رائے رکھتے ہیں کہ ان زمانوں میں تصحیح ختم ہوگئی ہے۔

لہذا کسی کو تصحیح کا حق نہیں ہے، بلکہ حدیث کی صحت کا حکم لگانے میں اسی پر اکتفا کیا جائے گا جس پر سابقین نے اعتماد کیا ہے۔ اسی طرح وہ صرف حدیث کی سند کی صحت کی بنیاد پر حدیث کو اس وقت تک صحیح نہ سمجھنے کی رائے رکھتے ہیں جب تک وہ ائمہ حدیث کی مشہور اور قابل اعتماد تصنیفوں میں نہ پائی جائے، کیونکہ ظن غالب یہ ہے کہ اگر ان کے نزدیک صحیح ہوتی تو ایسی شدت جستجو اور محنت کی وجہ سے انہوں نے اس کو چھوڑا نہ ہوتا (۲)۔

(۱) تدریب الراوی رص ۲۰۹۔

(۲) تدریب الراوی رص ۵۱، ۵۳، ۹۷، علوم الحدیث رص ۱۳۔

اور اس بارے میں نووی نے ابن الصلاح کی مخالفت کی ہے اور فرمایا ہے: میرے نزدیک قول اظہر یہ ہے کہ ایسے شخص کے لئے جو قدرت رکھتا ہو اور جس کا علم پختہ ہو، حدیث کی تصحیح درست ہے۔

حافظ عراقی کہتے ہیں: اصحاب حدیث کا عمل اسی پر ہے اور علماء متاخرین کی ایک جماعت نے ایسی احادیث کی تصحیح کی ہے جن کی تصحیح علماء متقدمین سے معلوم نہیں ہے (۱)۔

دوم-عقد فاسد کی تصحیح:

۱۱ - حنفیہ کے علاوہ باقی فقہاء عقد باطل اور عقد فاسد کے درمیان فی الجملہ فرق نہیں کرتے ہیں، چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں حکم یہ ہے کہ مفسد کو دور کرنے سے عقد صحیح نہیں ہوگا اور شافعیہ کی کتابوں میں ہے کہ اگر دونوں عقد کرنے والے عقد کے مفسد کو حذف کردیں، خواہ مجلس خیار ہی میں کیوں نہ حذف کریں، تب بھی عقد صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ فاسد کا کوئی اعتبار نہیں (۲)۔

اور ابن قدامہ کی ''المغنی'' میں ہے: اگر اس شرط سے بیع کی کہ اسے سلم یا قرض کے طور پر پیشگی قیمت دے، یا مشتری نے اس پر یہ شرط لگائی ہو تو یہ حرام ہوگا اور عقد باطل ہوگا، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے: ''أن النبي ﷺ نهى عن ربح مالم يضمن، وعن بيع مالم يقبض، وعن بيعتين في بيعة، وعن شرطين في بيع وعن بيع وسلف'' (۳) (نبی کریم ﷺ

(۱) تدریب الراوی رص ۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) اسنی المطالب ۲/۳۷، مغنی المحتاج ۲/۴۰، روضۃ الطالبین ۳/۴۱۰، حاشیۃ الجمل ۳/۸۴، ۱۱۵، المنثور فی القواعد ۲/۱۵۰۔

(۳) حدیث: ''نهى عن ربح مالم يضمن وعن بيع مالم يقبض......'' کی روایت طبرانی نے حضرت حکیم بن حزام سے کی ہے مجمع الزوائد (۴/۸۵) میں کہا کہ نسائی نے اس کے بعض حصوں کی روایت کی ہے اور طبرانی کے یہاں اس کی سند میں العلاء ابن خالد واسطی ہیں، ابن حبان نے ان کی توثیق

نے اس چیز کے نفع سے جو ضمان میں داخل نہ ہوئی ہو، اور اس چیز کے بیچنے سے جس پر قبضہ نہ ہوا ہو اور ایک بیع میں دو بیع کرنے سے، اور ایک بیع میں دو شرطیں لگانے سے اور سلف (قرض) کے ساتھ بیع کرنے سے منع فرمایا ہے)۔

اور اس لئے کہ اس نے ایک عقد میں دوسرے عقد کی شرط لگائی ہے، لہذا ایک بیع میں دو بیعوں کی طرح یہ بھی فاسد ہوگی اور اس لئے بھی کہ جب قرض کی شرط لگائی جائے گی تو اس کی وجہ سے ثمن میں اضافہ کرے گا تو قرض کے عوض اور اس کے نفع میں ثمن میں زیادتی ہوجائے گی اور یہ حرام سود ہے، لہذا یہ اسی طرح فاسد ہوگا جیسے کہ اس کی صراحت کرنے پر ہوتا ہے اور اس لئے بھی کہ یہ بیع فاسد ہے، لہذا صحیح نہیں ہوگی جیسے کہ ایک درہم کو دو درہموں کے بدلہ میں بیچتا، پھر ایک کو چھوڑ دیتا[(۱)]۔

اور "باب الرہن" میں فرمایا: اگر عقد باطل ہوجاتا تو صحیح نہ ہوتا[(۲)]، اور "شرح منتہی الارادات" میں ہے: عقد فاسد عقد صحیح نہیں بن سکتا[(۳)]، اور مالکیہ کے نزدیک جب عقد کو فاسد کرنے والی شرط حذف کردی جائے تو عقد صحیح ہوجاتا ہے، خواہ وہ ایسی شرط ہو جو عقد کے مقتضا کے منافی ہو، یا ایسی شرط ہو جو بیع کی ثمن میں مخل ہو، سوائے چار شرطوں کے کہ ان کے ہوتے ہوئے بیع صحیح نہیں ہوتی ہے، خواہ شرط حذف ہی کردی جائے اور وہ یہ ہیں:

الف- جو شخص ثمن مؤجل پر کوئی سامان اس شرط پر خریدے کہ اگر وہ مرجائے تو ثمن اس پر صدقہ ہوگی، چنانچہ یہ شرط بیع کو فسخ کردے گی، خواہ اس شرط کو حذف بھی کردے، اس لئے کہ یہ غرر ہے، اسی طرح جب یہ شرط لگائے کہ اگر وہ مرجائے تو بائع اس کے ورثاء سے ثمن کا مطالبہ نہ کرے۔

ب- ایسی مدت خیار کی شرط لگانا جو ناجائز ہے، چنانچہ بیع کا فسخ لازم ہوگا اگرچہ (مدت) ساقط کردے، اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ اس کا اسقاط اس کو اختیار کرنے کا نتیجہ ہو۔

ج- کوئی شخص کوئی باندی بیچے اور خریدار پر یہ شرط لگائے کہ وہ اس سے وطی نہ کرے اور اگر وہ کرے گا تو باندی آزاد ہوجائے گی یا مثلاً اس پر ایک دینار لازم ہوگا تو بیع فسخ کی جائے گی اگرچہ شرط ساقط کردے، اس لئے کہ وہ یمین ہے۔

د- استثناء کی شرط بیع کو فاسد کردے گی اگرچہ شرط ساقط کردے اور ابن الحاجب نے ایک پانچویں شرط کا اضافہ کیا ہے اور وہ یہ ہے:

ھ- بیع خیار میں نقد (یعنی ثمن پیشگی دینے) کی شرط ہے، ابن الحاجب کہتے ہیں: اگر نقد کی شرط ساقط کردے تب بھی بیع صحیح نہیں ہوگی[(۱)]۔

اور "الشرح الصغیر کے "باب الاجارہ" میں ہے: اجارہ ایسی شرط سے فاسد ہوجاتا ہے جو مقتضائے عقد کے منافی ہو، اور فاسد اس وقت ہوگا جبکہ شرط ساقط نہ کرے، اگر شرط ساقط کردے تو اجارہ صحیح ہوجائے گا[(۲)]۔

اور ابن رشد مفسد کے مرتفع ہونے پر عقد کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں فقہاء کے اختلاف کی توضیح کرتے ہوئے کہتے

= کی ہے اور موسیٰ بن اسماعیل نے تضعیف کی ہے۔

اور اس کی روایت ان الفاظ میں بھی کی گئی ہے: "لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح مالم يضمن، ولا بيع ماليس عندك" اس کی روایت ترمذی (۳/ ۵۳۵، ۵۳۶ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے کی ہے اور فرمایا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) المغنی ۴/ ۲۵۹، ۲۶۰۔

(۲) المغنی ۴/ ۳۷۹۔

(۳) شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۵۰۔

---

(۱) منح الجلیل ۲/ ۵۷۰، ۵۷۱۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۲۷۷ طبع الحلبی۔

ہیں: جب شرط لگانے کی وجہ سے بیع فاسد ہو جائے تو شرط کے مرتفع ہونے کی صورت میں فساد مرتفع ہوگا یا نہیں جیسا کہ عین حرام کے بیع حلال سے ملنے پر اس سے لاحق ہونے والا فساد مرتفع نہیں ہونا چاہیے کہ کوئی سو دینار اور مشک بھر شراب کے بدلہ میں کوئی غلام بیچے، پھر جب عقد بیع ہو جائے تو کہے: شراب چھوڑ دو تو علماء کے نزدیک وہ بیع بالاجماع فسخ کی جائے گی۔

اور یہ بھی ایک دوسری اصل پر مبنی ہے وہ یہ کہ کیا یہ فساد معقول المعنی ہے یا غیر معقول ہے؟

چنانچہ اگر ہم یہ کہیں کہ یہ غیر معقول المعنی ہے تو شرط مرتفع ہونے سے فساد مرتفع نہیں ہوگا اور اگر کہیں کہ معقول ہے تو شرط کے ارتفاع سے فساد مرتفع ہو جائے گا۔

چنانچہ امام مالک نے اس کو معقول سمجھا ہے اور جمہور نے غیر معقول سمجھا، اور سود وغرر کی بیعوں میں پایا جانے والا فساد اکثر غیر معقول المعنی ہوتا ہے، اسی لئے اگر بیع کے بعد سود ترک کردے اور غرر مرتفع ہو جائے تب بھی ان کے نزدیک بیع منعقد نہیں ہوتی (۱)۔

۱۲ - حنفیہ عقد باطل اور عقد فاسد میں تفریق کرتے ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک (برخلاف امام زفر کے) مفسد کے ارتفاع سے عقد فاسد کی تصحیح درست ہے، باطل کی نہیں، اور یہ حضرات عقد بیع کے بارے میں فرماتے ہیں کہ بیع فاسد میں مفسد کا ارتفاع بیع کو صحیح کردے گا، اس لئے کہ فساد کے باوجود بیع قائم ہے اور بطلان کے ہوتے ہوئے صفت بطلان کی وجہ سے اس کا قیام نہیں ہو پاتا، بلکہ وہ معدوم ہوتی ہے۔

امام زفر کے نزدیک عقد فاسد مفسد کے رفع سے جواز کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

لیکن عقد فاسد کی تصحیح حنفیہ کے یہاں اس بات سے مقید ہے کہ فساد ضعیف ہو۔

کاسانی کہتے ہیں: ہمارے یہاں اصل یہ ہے کہ فساد کی طرف دیکھا جائے، اگر وہ اس طور پر قوی ہو کہ صلب عقد یعنی بدل یا مبدل (عوض یا سامان) میں داخل ہو تو مفسد کے رفع کرنے سے جواز کا احتمال نہیں رہے گا، جیسا کہ ایک ہزار درہم اور ایک رطل شراب کے بدلہ میں کوئی غلام بیچے، اور خریدار سے شراب ساقط کردے تو بیع فاسد ہے اور صحیح نہیں ہو پائے گی۔

اور فساد اگر ضعیف ہو یعنی جو صلب عقد میں داخل نہ ہو، بلکہ کسی جائز شرط کی صورت میں ہو تو اس بات کا احتمال رہے گا کہ مفسد کو دور کرکے عقد جائز ہو جائے، مثلاً ایسی شرط خیار کے ساتھ بیع کی گئی ہو جس کو مؤقت نہ کیا گیا ہو یا کٹائی جیسی مجہول چیز پر مؤقت کیا گیا ہو، یا وقت کا ذکر نہ کیا گیا ہو، اور جیسا کہ اس بیع میں جس کی ثمن کو اجل مجہول تک مؤجل کیا گیا ہو، چنانچہ اگر حلول (اجل آنے) اور اس کے فسخ سے پہلے جس کو اجل کا حق ہے وہ اسے ساقط کردے تو مفسد زائل ہو جانے کی وجہ سے بیع جائز ہوگی، ابن عابدین کی تحریر کے مطابق خواہ اجل کا اسقاط افتراق (مجلس عقد ختم ہونے) کے بعد کیوں نہ ہو۔

یہی حکم ان تمام بیوع کا ہوگا جو حوالگی میں بائع کو لاحق ہونے والے ضرر کی وجہ سے فاسد ہوتی ہیں، بشرطیکہ بائع اپنی رضامندی اور اختیار سے حوالہ کردے جیسے کہ چھت کی کوئی کڑی یا دیوار کی کوئی اینٹ یا دیباج (ریشمی کپڑے کا) ایک گز بیچے تو یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی حوالگی اکھاڑے اور کاٹے بغیر ممکن نہیں ہے اور اس میں بائع کو ضرر ہے اور عقد سے ضرر کا استحقاق نہیں ہوگا، لہذا تقدیراً یہ ایسی چیز کی بیع ہے جس کی حوالگی شرعاً واجب نہیں ہے، چنانچہ یہ بیع فاسد ہوگی، اور بائع اگر اس کو اکھاڑ دے یا کاٹ ڈالے اور قبل اس کے کہ

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۶۲ طبع عیسی الحلبی۔

مشتری بیع کو فسخ کرے اس کو مشتری کے حوالہ کردے تو بیع جائز ہوگی، اس لئے کہ جواز سے مانع حوالہ کرنے میں بائع کا ضرر تھا، لہذا جب اس نے اپنے اختیار اور رضامندی سے حوالہ کردیا تو مانع زائل ہوگیا اور بیع جائز اور لازم ہوگئی (۱)۔

حنفیہ کے یہاں تمام فاسد عقود کا یہی حکم ہے، اس قاعدہ کے مطابق: **"إذا زال المانع مع وجود المقتضی عاد الحکم"** (اگر تقاضا ہونے کے باوجود مانع دور ہوجائے تو حکم لوٹ آئے گا)۔

اور اسی میں سے یہ بھی ہے کہ مشاع کا ہبہ فاسد ہے، اور اگر اس کو تقسیم کرکے حوالہ کردے تو جائز ہوگا اور تھن کا دودھ اور بھیڑ کی پیٹھ کا اون اور زمین میں لگی کھیتی اور کھجور کا باغ اور درخت میں لگی ہوئی کھجوریں مشاع کے درجہ میں ہیں، اس لئے کہ یہ سب موجود ہیں اور جواز میں رکاوٹ اتصال کی وجہ سے ہے، لہذا اگر ان کو الگ کرکے سپرد کردے تو مانع زائل ہوجانے کی وجہ سے جائز ہوگا (۲)۔

اور اسی کے مثل وہ صورت ہے جب عمارت کے بغیر یا کھیتی اور درخت کے بغیر زمین کو رہن رکھے، یا زمین کے بغیر کھیتی اور درخت کو رہن رکھے، یا پھل کے بغیر درخت کو رہن رکھے، یا درخت کے بغیر پھل کو رہن رکھے کہ یہ ناجائز ہے، اس لئے کہ مرہون غیر مرہون کے ساتھ جڑا ہوا ہے، اور یہ صورت حال قبضہ صحیح ہونے سے مانع ہوگی، اور اگر پھل توڑ ڈالے، کھیت کاٹ ڈالے اور الگ کرکے حوالہ کردے تو مانع ختم ہوجانے کی وجہ سے جائز ہوگا (۳)۔

عقد کی تصحیح اس کو دوسرا عقد مان کر کرنا:

۱۳ - اس کے ساتھ ہی عقد فاسد کی تصحیح اس صورت میں بھی ممکن ہے

(۱) البدائع ۵/ ۱۶۸، ۱۷۸، ۱۷۹، ابن عابدین ۴/ ۱۱۹، الاختیار ۲/ ۲۵، ۲۶۔
(۲) البدائع ۶/ ۱۱۹، الزیلعی ۵/ ۹۴۔
(۳) البدائع ۶/ ۱۴۰۔

جب اس کو دوسرے عقد صحیح سے بدلنا صحت کے اسباب پورے پائے جانے کی وجہ سے ممکن ہو، خواہ قاعدہ: **"هل العبرة بصيغ العقود أو معانيها"** (کیا اعتبار عقود کے صیغوں کا ہوتا ہے یا ان کے معانی کا) میں فقہاء کے اختلاف کے مدنظر بعض فقہاء کے نزدیک صحت معنی کے طریقہ سے ہو یا بعض دوسرے فقہاء کے نزدیک لفظ کے طریقہ سے ہو (۱)۔

اس کی وضاحت ہم مندرجہ ذیل مثالوں سے کرتے ہیں:

۱۴ - ابن نجیم کی "الاشباہ" میں ہے: اعتبار معنی کا ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کا، فقہاء نے کئی جگہ اس کی صراحت کی ہے، اسی میں کفالت بھی ہے، چنانچہ اس شرط کے ساتھ کفالت کہ اصیل بری ہوجائے گا حوالہ ہے اور حوالہ اس شرط کے ساتھ کہ اصیل بری نہ ہوگا کفالت ہے (۲)۔

"الاختیار" میں ہے: شرکت مفاوضہ میں شرط ہے کہ دونوں شریک تصرف، دین اور اس مال میں برابر ہوں جس میں شرکت صحیح ہوتی ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک مسلمان اور ذمی کے درمیان مفاوضہ منعقد نہیں ہوگا اور جب مسلمان اور ذمی عقد مفاوضہ کریں تو ان دونوں کے نزدیک وہ عقد عنان ہوجائے گا، اس لئے کہ مفاوضہ کی شرط مفقود اور عنان کی شرط موجود ہے، اسی طرح مفاوضہ کی شرائط میں سے کوئی بھی مفقود ہو تو اگر ممکن ہو تو اسے بقدر امکان دونوں کے تصرف کی تصحیح کرکے عنان کردیا جائے گا (۳)۔

"الاختیار" میں یہ بھی ہے کہ عقد مضاربت میں اگر یہ شرط

(۱) درر الحکام ۱/ ۱۸، ۱۹ مادہ (۳) ، الاشباہ ابن نجیم رص ۲۰۷، الاشباہ السیوطی رص ۱۸۳، المنثور ۲/ ۳۷۱، اعلام الموقعین ۳/ ۹۵، القواعد لابن رجب رص ۴۹۔
(۲) الاشباہ لابن نجیم رص ۲۰۷، ابن عابدین ۴/ ۲۴۶ اور دیکھئے درر الحکام ۱/ ۱۸، ۱۹ شرح المادہ (۳)۔
(۳) الاختیار ۳/ ۱۲، ۱۳۔

لگا دی جائے کہ پورا نفع مضارب کا ہوگا تو وہ قرض ہو جائے گا، اس لئے کہ پورے نفع کی ملکیت صرف رأس المال کی ملکیت ہونے سے ہوتی ہے، لہذا جب اس کے لئے پورے نفع کی شرط لگائی ہے تو اسے رأس المال کا مالک بنادیا ہے اور اگر رب المال کے لئے پورے نفع کی شرط لگائی ہو تو وہ ''إبضاع'' ہے اور عرفاً و شرعاً اس کے معنی یہی ہیں (۱)۔

اور ''منح الجلیل'' میں آیا ہے کہ جس نے ایسے شخص کو محال علیہ بنایا جس پر اس کا دین نہیں تھا، اور (مال) محال کی خبر دے دی تو عقد حوالہ صحیح ہوگا، اور اگر وہ (مال) محال کی خبر نہ دے تو صحیح نہیں ہوگا، اور وہ حمالہ یعنی کفالہ ہو جائے گا (۲)۔

اور سیوطی کی ''اشباہ'' میں ہے: کیا عقود کے صیغے معتبر ہیں یا اس کے معانی؟ اس میں اختلاف ہے اور جزئیات میں ترجیح مختلف ہے۔

اور اسی کی ایک مثال یہ ہے کہ جب کہے: تم ایک ہزار کے بدلہ کل آزاد ہو، اگر ہم یہ کہیں کہ یہ بیع ہے تو یہ فاسد ہے اور غلام کی قیمت واجب نہیں ہے اور اگر ہم کہیں کہ بالعوض اعتاق ہے تو یہ صحیح ہوگا اور مسمی واجب ہوگا۔

اور اسی قبیل سے یہ بھی ہے کہ اگر قبضہ سے پہلے ثمن اول ہی کے عوض سامان بائع سے بیچ دے تو وہ بیع کے الفاظ میں اقالہ ہے اور سبکی نے اس قاعدہ پر اس کی تخریج کی ہے، اور تخریج قاضی حسین کی ہے، فرماتے ہیں: اگر ہم الفاظ کا اعتبار کریں تو صحیح نہیں ہے اور اگر معنی کا اعتبار کریں تو اقالہ ہے (۳)۔

سوم- عبادت کی تصحیح کرنا جب اس پر اس کو فاسد کرنے والی کوئی چیز طاری ہو جائے:

۱۵- عبادت پر طاری ہونے والے کچھ امور ایسے بھی ہیں جن کا ازالہ یا تلافی ممکن نہیں جیسے کھانا، پینا، بات کرنا، حدث پیش آنا، جماع کرنا تو ان امور کی تلافی ممکن نہیں ہے اور فی الجملہ یہ عبادت کی مفسدات میں سے مانے جاتے ہیں اور یہ قلیل وکثیر کے درمیان نیز عمد وسہو اور جہل کے درمیان نیز معفو عنہ اور غیر معفو عنہ میں ان کی تفصیلات کے بارے میں فقہاء کے اختلاف کے ساتھ ہے۔

لہذا جب ان میں سے کوئی چیز عبادت میں پیش آئے تو جو لوگ اس کو مفسد مانتے ہیں ان کے نزدیک عبادت بالفعل فاسد ہو جائے گی، چنانچہ اس عبادت کی تصحیح کی کوئی گنجائش نہیں ہوگی اور اگر وقت میں گنجائش ہو تو اس کا اعادہ اور وقت نکل گیا ہو تو قضا لازم ہوگی۔

اس کی تفصیل ''اعادہ'' اور ''قضاء'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔

اور یہاں پر بحث عبادت پر طاری ہونے والے ان امور کی ہے جن کو مفسدات میں شمار کئے جانے کے باوجود اس کا امکان ہوتا ہے کہ مفسد کو دور کر کے یا اس کی تلافی کر کے عبادت صحیح کی جاسکے، مثلاً نجاست کا طاری ہو جانا، ستر کا کھل جانا اور اس جیسی چیزیں۔

اور فی الجملہ فقہاء اس پر متفق ہیں کہ جب عبادت میں کوئی ایسی چیز پیش آجائے جس کی حالت یہ ہو کہ مستقل رہنے پر اس کو فاسد کر دے گی اور اس کی تلافی اور ازالہ ممکن ہو تو عبادت کی تصحیح کے لئے ایسا کرنا (تلافی وازالہ) واجب ہوگا۔

اور عبادت کے مختلف ابواب میں ان جیسی جزئیات کی کثرت کی وجہ سے ان کا احاطہ دشوار ہے، اس لئے وضاحت کرنے والی کچھ مثالوں کے بیان پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

۱۶- جو قبلہ جاننے کے لئے اجتہاد کرے، اور نماز کے دوران اس کا

---

(۱) الاختیار ۳/ ۲۰، المغنی ۵/ ۳۵۔

(۲) منح الجلیل ۳/ ۲۳۲۔

(۳) الاشباہ للسیوطی رص ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵ طبع عیسیٰ الحلبی۔

اجتہاد تبدیل ہوجائے تو اس دوسری جہت کی طرف گھوم جائے گا جس کی طرف اس کا اجتہاد تبدیل ہوا ہے، اور جو نماز گزر چکی ہے اسی پر بناء کرلے گا۔

اسی طرح جب وہ اجتہاد کرے اور غلطی کرجائے اور نماز کے دوران ہی مشاہدہ یا یقینی خبر کے ذریعہ یقینی خطا واضح ہوجائے تو وہ صحیح جہت کی طرف گھوم جائے گا اور گزری ہوئی نماز پر بناء کرلے گا۔

اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اہل قباء کو جب قبلہ منسوخ ہونے کی اطلاع اس حال میں ملی کہ وہ نماز فجر میں تھے تو وہ قبلہ کی جانب پھر گئے اور نبی کریم ﷺ نے اہل قباء کے فعل کی تحسین کی اور ان کو اعادہ کا حکم نہیں دیا (۱)۔

اس کی تفصیل ''استقبال''، ''قبلہ'' اور '' صلاۃ'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۱۷- جس کے اوپر دوران نماز خشک نجاست گری اور اس نے فوراً اسے ہٹادیا تو اس کی نماز صحیح ہوگی، اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: '' اسی درمیان کہ رسول اللہ ﷺ اپنے اصحاب کو نماز پڑھا رہے تھے آپ ﷺ نے اپنے جوتے نکالے اور انہیں بائیں جانب رکھ دیا، اور جب لوگوں نے یہ دیکھا تو انہوں نے بھی اپنے جوتے پھینک دیئے، پھر جب رسول اللہ ﷺ نے اپنی نماز پوری کرلی تو فرمایا: ''**ماحملكم على إلقاء نعالكم؟ قالوا: رأيناك ألقيت نعليك فألقينا نعالنا فقال رسول الله** ﷺ: **إن جبريل أتاني، فأخبرني أن فيهما قذرا**'' (۱) (تم کو جوتے پھینکنے پر کس چیز نے ابھارا؟ لوگوں نے عرض کیا کہ ہم نے دیکھا کہ آپ ﷺ نے اپنے جوتے پھینک دیئے ہیں تو ہم نے بھی اپنے جوتے پھینک دیئے تب آپ ﷺ نے فرمایا: حضرت جبرئیل میرے پاس آئے اور بتایا کہ ان (جوتوں) میں نجاست ہے)۔

اس کی تفصیل ''نجاست'' اور ''صلاۃ'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۱۸- جس شخص کا ستر دوران نماز کھل جائے اس طور پر کہ ہوا اس کے کپڑے کو اڑادے اور اس کا ستر کھل جائے تو اگر جلدی سے اس کو دوبارہ ڈال لے تو اس کی نماز صحیح ہوجائے گی۔

اور اگر ساتر (کپڑا) نہ ہونے کی وجہ سے ننگا ہوکر نماز پڑھے، پھر اپنے قریب میں ساتر (کپڑا) پاجائے تو جس کا چھپانا واجب ہے اس کا ستر کرے گا، اور گزری ہوئی نماز پر بناء کرلے گا، اہل قباء کے عمل پر قیاس کرکے کہ جب ان کو تحویل قبلہ کا علم ہوا تو وہ اس کی طرف پھر گئے اور نماز مکمل کرلی (۲)۔

اس کی تفصیل ''عورہ'' اور ''صلاۃ'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۱۹- اگر ٹیک لگانے، بیٹھنے یا پہلو کے بل لیٹنے کو جائز قرار دینے والے کسی عذر کے معذور کو نماز میں خفت (مرض میں کمی) ہوجائے تو وہ اعلی کی طرف منتقل ہوجائے گا، جیسے ٹیک لگانے والا بغیر ٹیک لگائے بیٹھنے پر قادر ہوجائے، بیٹھنے والا قیام پر قادر ہوجائے تو وہ وجوبی طور

---

(۱) الاختیار ۱/ ۴۷، ابن عابدین ۱/ ۲۹۱، جواہر الاکلیل ۱/ ۴۵، اسنی المطالب ۱/ ۱۳۹، المغنی ۱/ ۴۴۵۔

اور حدیث: "نسخ القبلة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۰۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۷۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

---

(۱) البدائع ۱/ ۲۳۱، الدسوقی ۱/ ۷۰، المہذب ۱/ ۹۴، شرح منتہی الارادات ۱/ ۱۵۳، اور حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث: "إن جبريل أتاني فأخبرني ......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۲۶ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۲۶۰، دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۷۳، البدائع ۱/ ۲۳۹، الدسوقی ۱/ ۲۲، المہذب ۱/ ۷۳، ۹۴، شرح منتہی الارادات ۱/ ۱۳۳، ۱۴۴، ۱۴۶۔

پر اعلیٰ کی طرف منتقل ہو جائے گا، اور اگر منتقل نہیں ہوا تو نماز باطل ہو جائے گی (۱)۔

اس کی تفصیل: ''عذر'' اور'' صلاۃ'' میں دیکھی جا سکتی ہے۔

۲۰- جس کو اپنے طواف کے دوران اپنے بدن یا کپڑے پر نجاست کا علم ہو جائے تو نجاست کو ڈال دے یا دونوں کو دھوڈالے اور اگر دیر نہ لگی ہو تو گزرے ہوئے طواف پر بناء کرے ورنہ تسلسل نہ ہونے کی وجہ سے اس کا طواف باطل ہو جائے گا (۲)۔

اس کی تفصیل ''طواف'' میں دیکھی جا سکتی ہے۔

۲۱- عبادت کی تصحیح سے متعلق بعض امور وہ ہیں جو قاعدہ: ''بطلان الخصوص لا یبطل العموم'' (خصوص کا بطلان عموم کو باطل نہیں کرتا) کے تحت داخل ہیں۔

''المنثور'' میں آیا ہے: اگر منفرد ا فرض کا تحریمہ کیا پھر جماعت آ گئی تو امام شافعی فرماتے ہیں: مجھے یہ پسند ہے کہ وہ دو رکعت پر سلام پھیر دے اور وہ نفل ہو جائے گی، اس کے بعد فرض پڑھ لے، تو فرض کے ابطال کے باوجود (امام شافعی نے) نفل کو صحیح قرار دیا ہے۔

اگر دخول وقت کا گمان کرتے ہوئے وقت سے پہلے ہی فرض نماز کا تحریمہ کر لے تو اس کے ظہر ہونے کا خصوص باطل ہو جائے گا اور قول اصح میں اس کے نفل ہونے کا عموم باقی رہے گا۔

اور جب حج کے مہینوں سے پہلے اس کا احرام باندھے تو اس کے عمرہ کے طور پر منعقد ہونے میں دو اقوال ہیں اور ان میں قول اصح ہے کہ ہاں (۳) (یعنی عمرہ کے لئے احرام ہو جائے گا)، ''المہذب'' میں اسی کو صرف ایک قول کے طور پر نقل کیا ہے، فرمایا: اس لئے کہ وہ مؤقت عبادت ہے، لہذا جب اس کو غیر وقت میں منعقد کیا ہے تو اسی کی جنس کی دوسری عبادت منعقد ہو جائے گی، جیسے کہ جب زوال سے پہلے ظہر کی نماز کا تحریمہ باندھے تو اس کا تحریمہ نفل کے لئے منعقد ہوتا ہے (۱)۔

۲۲- یہ قاعدہ تقریباً تمام مسالک میں فی الجملہ جاری ہے، چنانچہ ''شرح منتہی الارادات'' میں ہے: جو شخص نماز میں کوئی ایسا فعل کرے جو فرض کو فاسد کر دیتا ہے جیسے بلاعذر قیام ترک کر دینا تو اس کا فرض نفل سے بدل جائے گا، اس لئے کہ یہ فرضیت کی نیت کو قطع کرنے کی طرح ہے، لہذا نماز کی نیت باقی رہے گی، اور فرض نفل سے بدل جائے گا، اسی طرح اس وقت بھی ہوگا جب فرض کا تحریمہ کہے، پھر ظاہر ہو کہ ابھی اس کا وقت نہیں ہوا ہے، اس لئے فرض صحیح نہیں ہوا، اور کوئی ایسی چیز نہیں پائی گئی جو نفل کو باطل کرتی (۲)۔

۲۳- یہ قاعدہ حنفیہ کے یہاں اسی قاعدہ کے قبیل سے ہے جس کو انہوں نے بیان کیا ہے کہ: "لیس من ضرورۃ بطلان الوصف بطلان الأصل'' (وصف کے بطلان سے اصل کا بطلان ضروری نہیں ہے)۔

''الہدایہ'' میں آیا ہے کہ جو شخص یہ یاد رکھتے ہوئے عصر کی نماز پڑھے کہ اس نے ظہر نہیں پڑھی ہے تو یہ نماز فاسد ہوگی الا یہ کہ عصر کے بالکل آخر وقت میں ایسا کیا ہو، اور یہ ترتیب کا مسئلہ ہے۔

اور جب فرضیت فاسد ہو جائے تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اصل نماز باطل نہیں ہوگی، اس لئے کہ تحریمہ کو فرضیت کے وصف کے ساتھ اصل نماز کے لئے منعقد کیا گیا ہے، لہذا وصف کے بطلان سے اصل کا بطلان ضروری نہیں ہے (۳)۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۱۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۶، المنثور فی القواعد ۱/ ۱۱۷، شرح منتہی الارادات ۱/ ۲۷۴۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۳۔

(۳) المنثور فی القواعد ۱/ ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵۔

(۱) المہذب ۱/ ۲۰۷۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۱۶۹۔

(۳) الہدایہ ۱/ ۷۳۔

کاسانی ''باب الزکاۃ'' میں کہتے ہیں: پہلے ادا کی ہوئی زکاۃ جب زکاۃ کے طور پر واقع نہ ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر فقیر کے ہاتھ میں پہنچ گئی ہو تو تطوع کے طور پر ہوگی، خواہ اس کے ہاتھ میں مال کے مالک کے ہاتھ سے پہنچی ہو، یا امام کے ہاتھ سے یا اس کے نائب یعنی ساعی (زکاۃ کے محصل) کے ہاتھ سے، اس لئے کہ اصل قربت حاصل ہوگئی ہے، اور نفلی صدقہ میں فقیر کے ہاتھ میں پہنچ جانے کے بعد رجوع کا احتمال نہیں رہتا ہے (۱)۔

چہارم-میراث میں مسائل کی تصحیح:

۲۴-فرائض کے مسائل کی تصحیح یہ ہے کہ سہام کم از کم ممکن عدد سے ایسے طور پر لئے جائیں کہ ورثاء میں سے کسی پر کسر نہ واقع ہو، خواہ یہ بغیر ضرب دے کر ہو جیسا کہ استقامت کی صورت میں ہوتا ہے، یا بعض حصوں کو ضرب دے کر ہو جیسا کہ موافقت کی صورت میں ہوتا ہے، یا تمام حصوں کو ضرب دے کر ہو، جیسا کہ مباینہ کی صورت میں ہوتا ہے (۲)۔

فرائض کے مسائل کی تصحیح کے لئے کس چیز کی ضرورت ہوتی ہے:

۲۵-مسائل فرائض کی تصحیح کے کچھ قواعد ہیں، ان کے بارے میں حنفیہ میں سے ''السراجیہ'' کے شارح نے جو کچھ بیان کیا ہے اسی پر اکتفا کیا جاتا ہے، فرماتے ہیں: اس میں سات اصولوں کی ضرورت پڑتی ہے:

ان میں سے تین اصول مخارج (۳) سے ماخوذ سہام اور ورثاء کے رؤس کے درمیان ہوتے ہیں۔

اور ان میں سے چار اصول رؤس اور رؤس کے درمیان ہوتے ہیں۔

تین اصول:

۲۶-پہلا اصول: یہ ہے کہ اگر ورثاء میں سے ہر فریق کے حصے ان کے اوپر کسر کے بغیر تقسیم ہو جائیں تو ضرب دینے کی ضرورت نہیں ہے، جیسے ماں باپ اور دو لڑکیاں، اس لئے کہ اس وقت مسئلہ چھ سے ہوگا، اور ماں باپ میں سے ہر ایک کو چھ کا چھٹا حصہ یعنی ایک حصہ ملے گا، اور دونوں لڑکیوں کو دو ثلث یعنی چار حصے تو دونوں میں سے ہر ایک کو دو حصے ملیں گے تو ورثاء کے رؤس پر سہام کسر کے بغیر ہی مستقیم (فٹ) ہو گئے ہیں لہذا تصحیح کی حاجت نہیں ہوگی، اس لئے کہ تصحیح تو اس وقت ہوتی ہے جب رؤس پر تقسیم کرنے سے سہام میں کسر واقع ہو جائے۔

۲۷-دوسرا اصول: یہ ہے کہ کسر ایک گروہ پر ہو لیکن کسور میں سے کسی کسر کے ذریعہ ان کے سہام اور رؤس کے درمیان موافقت ہو تو ان کے رؤس (یعنی جس طائفہ کے رؤس پر اس کے سہام کو تقسیم کرنے میں کسر واقع ہو رہا ہے یعنی وہی ایک گروہ) کے عدد وفق کو اگر عول نہ ہو رہا ہو تو اصل مسئلہ میں اور اگر عول ہو رہا ہو تو اصل اور عول میں ایک ساتھ ضرب دے دیں گے جیسے ماں باپ اور دس بیٹیاں یا شوہر، ماں باپ اور چھ بیٹیاں۔

تو پہلی مثال اس مسئلہ کی ہے جس میں عول نہ ہو، اس لئے کہ اصل مسئلہ چھ سے ہوگا۔ دو سدس یعنی دو حصے ماں باپ کے ہیں اور وہ ان پر مستقیم ہیں اور دو ثلث یعنی چار حصے دس بیٹیوں کے ہیں، اور یہ ان پر مستقیم نہیں ہیں لیکن چار اور دس کے درمیان موافقت بالنصف

---

(۱) البدائع ۲/ ۵۰-۵۲۔

(۲) شرح السراجیہ للشریف الجرجانی ۲۱۳ طبع الکردی مصر، حاشیۃ الفناری۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۱۲ پر آیا ہے: مخارج مخرج کی جمع ہے اور یہ وہ کم سے کم عدد ہے جس سے ہر فرض کو انفرادی طور پر صحیح صحیح لینا ممکن ہو۔

ہے، اس لئے کہ دونوں کا عدد عادّ (کاٹنے والا عدد) دو ہے، لہٰذا ہم نے رؤس کے عدد یعنی دس کو اس کے نصف کو یعنی پانچ کی طرف لوٹا دیا اور اس کو چھ میں جو کہ اصل مسئلہ ہے ضرب دیا تو حاصل نکلا تیس، اور مسئلہ اسی سے صحیح ہوگا۔

اس لئے کہ ماں باپ کو اصل مسئلہ سے دو حصے مل رہے تھے اور ہم نے دونوں کو مضروب میں جو کہ پانچ ہے ضرب دے دیا تو وہ دس ہوگئے اور دونوں میں سے ہر ایک کو پانچ حصے ملیں گے، اور دس بیٹیوں کو اصل مسئلہ سے چار حصے ملے تھے، ہم نے ان کو بھی پانچ میں ضرب دیا تو وہ بیس ہوگئے اور ان میں سے ہر لڑکی کے دو حصے ہوئے۔

اور دوسری مثال اس مسئلہ کی ہے جس میں عول ہو، اس لئے کہ ربع، دو سدس اور دو ثلث کے جمع ہونے کی وجہ سے اس کا اصل مسئلہ بارہ سے ہوگا، تو شوہر کے لئے چوتھائی یعنی تین ہوگا اور ماں باپ کے لئے اس کا دو سدس یعنی چار ہوگا اور چھ لڑکیوں کے لئے اس کا دو ثلث یعنی آٹھ ہوگا، چنانچہ مسئلہ کا پندرہ کی طرف عول ہوگیا ہے اور صرف لڑکیوں کے سہام یعنی آٹھ حصوں کا ان کے رؤس پر کسر ہو رہا ہے، لیکن ان کے سہام اور رؤس کے عدد کے درمیان توافق بالنصف ہے، لہٰذا ان کے عدد رؤس کو ہم نے نصف یعنی تین کی طرف لوٹا دیا پھر اس کو عول کے ساتھ اصل مسئلہ یعنی پندرہ میں ضرب دے دیا تو حاصل نکلا پینتالیس اور اس سے مسئلہ مستقیم (فٹ) ہوگیا۔

اس لئے کہ شوہر کو اصل مسئلہ سے تین حصے ملے تھے اور ہم نے اس کو مضروب میں جو کہ تین ہے ضرب دے دیا تو نو حصے ہوگئے جو شوہر کے ہوں گے اور ماں باپ کے چار حصے تھے ہم نے ان کو تین میں ضرب دے دیا تو بارہ حصے ہوگئے اور دونوں میں سے ہر ایک کے لئے چھ ہوں گے اور لڑکیوں کے آٹھ حصے تھے ہم نے ان کو تین میں ضرب دیا تو چوبیس حصے ہوگئے، اور ان میں سے ہر ایک کے لئے چار حصے ہوں گے۔

۲۸- تیسرا اصول: یہ ہے کہ سہام میں صرف ایک گروہ ہی پر کسر واقع ہو رہا ہو اور ان کے سہام اور عدد رؤس کے درمیان موافقت نہیں بلکہ مباینت ہو تو اس وقت جس گروہ پر سہام کا کسر ہو رہا ہو ان کے عدد رؤس کو اگر عول نہ ہو تو اصل مسئلہ میں اور عول ہو رہا ہو تو عول کے ساتھ ساتھ اصل میں ضرب دیا جائے گا، جیسے شوہر اور پانچ حقیقی بہنیں ہوں تو اصل مسئلہ چھ سے ہوگا نصف یعنی تین حصے شوہر کے ہوں گے اور دو ثلث یعنی چار حصے بہنوں کے ہوں گے تو اس کا سات کی طرف عول ہو رہا ہے، اور صرف بہنوں کے سہام کا ان پر کسر ہو رہا ہے، اور ان کے حصوں اور رؤس کے عدد کے درمیان مباینت ہے، لہٰذا ہم نے ان کے عدد رؤس کو عول کے ساتھ اصل مسئلہ یعنی سات میں ضرب دیا تو حاصل ہوا پینتیس اور اسی سے مسئلہ صحیح ہوگیا۔

شوہر کے تین حصے تھے، ہم نے ان کو مضروب یعنی پانچ میں ضرب دے دیا پندرہ حصے ہوگئے، وہ شوہر کے ہوں گے اور پانچ بہنوں کے چار حصے تھے ہم نے ان کو بھی پانچ میں ضرب دیا تو وہ بیس ہوگئے تو ان میں سے ہر ایک کے چار حصے ہوں گے۔

اور عول نہ ہونے والے مسائل کی مثال ہے: شوہر، دادی اور تین اخیافی بہنیں تو مسئلہ چھ سے ہوگا، شوہر کو اس کا نصف یعنی تین ملے گا، دادی کے لئے اس کا چھٹا حصہ یعنی ایک ملے گا اور اخیافی بہنوں کو اس کا تہائی یعنی دو ملے گا، اور یہ ان کے عدد رؤس پر مستقیم نہیں ہو رہا ہے بلکہ دونوں کے درمیان تباین ہے، لہٰذا بہنوں کے عدد رؤس کو ہم نے اصل مسئلہ میں ضرب دیا تو حاصل آیا اٹھارہ اور مسئلہ اسی سے صحیح ہوگا۔

شوہر کے تین حصے تھے، ہم نے ان کو مضروب میں جو کہ تین ہے، ضرب دیا تو وہ نو حصے ہوگئے اور دادی کے حصہ کو بھی ہم نے

مضروب میں ضرب دیا تو وہ تین حصے ہوگئے اور اخیافی بہنوں کے حصوں کو بھی ہم نے مضروب میں ضرب دیا تو وہ چھ حصے ہوگئے اور ان میں سے ہر ایک کو ہم نے دو حصے دے دیئے۔

اور جان لینا چاہئے کہ جس جماعت پر کسر ہو رہا ہو اگر وہ مرد و عورت دونوں ہوں اور ان لوگوں میں سے ہوں جن کے مرد کو دو عورتوں کے مثل ملتا ہے جیسے کہ لڑکیاں، پوتیاں، حقیقی بہنیں اور علاتی بہنیں تو ذکور (مردوں) کے عدد کو دوگنا کرلینا چاہئے اور اناث (عورتوں) کے عدد میں ضم کرلینا چاہئے، پھر اس اعتبار سے مسئلہ صحیح ہوجائے گا جیسے شوہر، ایک لڑکا اور تین لڑکیاں، اصل مسئلہ چار سے ہوگا، شوہر کا ایک حصہ ہوگا جو اس پر مستقیم (فٹ) ہوجائے گا باقی بچیں گے تین حصے جو اولاد پر "للذكر مثل حظ الأنثيين" (مرد کو عورت کے دوگنا) کے تحت ملیں گے، لہذا ان کے عدد روؤس کو بایں طور پانچ قرار دیا جائے گا کہ بیٹے کو دو لڑکیوں کے مرتبہ میں کردیا جائے گا اور تین پانچ پر مستقیم نہیں ہوں گے، لہذا پانچ کو اصل مسئلہ میں ضرب دے دیا جائے گا اور وہ بیس تک پہنچ جائے گا اور اسی سے مسئلہ صحیح ہوجائے گا۔

وہ چار اصول جو روؤس اور روؤس کے درمیان ہوتے ہیں:

۲۹- پہلا اصول: یہ ہے کہ سہام کا کسر ورثاء کے دو یا زیادہ گروہوں پر ہو، لیکن جن پر کسر ہوا ہے، ان کے روؤس کے اعداد کے درمیان مماثلت ہو، تو اس صورت میں حکم یہ ہے کہ مماثل اعداد میں سے کسی ایک کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا جائے تو جو کچھ حاصل آئے گا اس سے تمام فریقوں پر مسئلہ صحیح ہوجائے گا جیسے چھ لڑکیاں، تین جدات: مثلاً ایک نانی کی ماں، دوسری دادی کی ماں، تیسری دادا کی ماں، ان حضرات کے مسلک کے مطابق جو دو سے زیادہ جدات کو وراثت دیتے ہیں، اور تین چچا، یہ مسئلہ چھ سے ہوگا، چھ لڑکیوں کے لئے دو ثلث یعنی چار حصے ہوں گے اور ان پر مستقیم (صحیح تقسیم) نہیں ہوں گے لیکن چار اور ان کے عدد روؤس کے درمیان موافقت بالنصف ہے، لہذا ہم نے ان کے عدد روؤس کے نصف یعنی تین کو لیا اور تین دادیوں کے لئے سدس یعنی ایک حصہ ہوگا اور ان پر مستقیم (صحیح تقسیم) نہیں ہوگا اور ایک اور ان کے عدد روؤس کے درمیان موافقت نہیں ہے، لہذا ہم نے ان کے پورے عدد روؤس کو لیا اور وہ بھی تین ہیں اور تین چچاؤں کے لئے باقی ہوگا اور وہ بھی ایک ہے اور اس کے اور ان کے عدد روؤس کے درمیان مباینت ہے، لہذا ہم نے ان کے پورے عدد روؤس کو لیا، پھر ان ماخوذ اعداد کی ہم نے ایک دوسرے کی طرف نسبت کی اور ان کو متماثل پایا تو ان میں سے ایک یعنی تین کو اصل مسئلہ یعنی چھ میں ضرب دیا تو وہ اٹھارہ ہوگیا اور مسئلہ اسی سے صحیح ہوگا، لڑکیوں کے چار حصے تھے ہم نے ان کو مضروب میں جو تین ہے ضرب دیا تو وہ بارہ ہوگئے، لہذا ان لڑکیوں میں سے ہر ایک کے دو حصے ہوں گے اور جدات کا ایک حصہ تھا، ہم نے اس کو بھی تین میں ضرب دیا تو وہ تین ہوگئے، لہذا ہر ایک کے لئے ایک حصہ ہوگا اور چچاؤں کا بھی ایک حصہ تھا، ہم نے اس کو بھی تین میں ضرب دیا اور ہر ایک کو ایک حصہ دیا۔

اور مذکورہ صورت میں تین چچاؤں کے بجائے اگر ہم ایک چچا فرض کریں تو کسر صرف دو گروہوں پر ہوگا اور لڑکیوں کے روؤس کا وفق عدد جدات کے روؤس کے مماثل ہوگا، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک تین ہیں اور تین کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا جائے گا اور وہ اٹھارہ ہوجائے گا اور ہر ایک پر سہام صحیح ہوجائیں گے جیسا کہ گزر چکا ہے۔

۳۰- دوسرا اصول: یہ ہے کہ بعض اعداد یعنی دو یا دو سے زیادہ گروہوں میں سے ان ورثاء کے روؤس کے اعداد جن پر سہام کا کسر

واقع ہو رہا ہے، بعض میں متداخل ہوں تو اس میں حکم یہ ہے کہ ان اعداد میں سے جو زیادہ ہو اس کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا جائے، جیسے چار بیویاں، تین جدات اور بارہ چچا، تو اصل مسئلہ بارہ سے ہوگا: تین جدات کے لئے چھٹا یعنی دو حصے ہوں گے اور ان پر مستقیم (صحیح تقسیم) نہیں ہوں گے اور ان کے رؤوس اور حصوں کے درمیان مباینت ہے، لہذا ہم نے ان کے عدد رؤوس کے مجموعہ یعنی تین کو لیا، اور چار بیویوں کے لئے چوتھائی یعنی تین حصے تھے اور ان کے عدد رؤوس اور عدد سہام کے درمیان مباینت ہے، لہذا ہم نے ان کے کل عدد رؤوس کو لیا اور بارہ چچاؤں کے لئے ما بقیہ یعنی سات حصے تھے۔

اور یہ ان پر صحیح تقسیم نہیں ہوں گے بلکہ دونوں کے درمیان تباین ہے، لہذا ہم نے پورے کے پورے عدد رؤوس کو لے لیا اور ہم تین اور چار کو بارہ میں متداخل پا رہے تھے جو سب سے بڑا عدد رؤوس ہے، لہذا ہم نے اس (بارہ) کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا، وہ بھی بارہ ہی تھا تو وہ ایک سو چوالیس ہوگیا اور مسئلہ اسی سے صحیح ہو جائے گا۔

اصل مسئلہ سے جدات کے لئے دو حصے تھے، ہم نے ان کو مضروب جو کہ بارہ ہے اس میں ضرب دیا تو وہ چوبیس ہوگئے، لہذا ان میں سے ہر ایک کے آٹھ حصے ہوں گے اور بیویوں کے لئے اصل مسئلہ سے تین تھے، ہم نے ان کو مذکورہ مضروب میں ضرب دیا تو وہ چھتیس ہوگئے اور ان میں سے ہر ایک کے نو حصے ہوں گے اور چچاؤں کے سات حصے تھے، ہم نے ان کو بھی بارہ میں ضرب دیا، حاصل ہوا چوراسی، اور ان میں سے ہر ایک کے سات ہوں گے۔

اور اسی مسئلہ میں اگر چار بیویوں کے بجائے ہم ایک بیوی فرض کریں تو کسر صرف دو گروہوں یعنی تین جدات اور بارہ چچاؤں پر ہوگا اور جدات کے عدد رؤوس اعمام کے عدد رؤوس میں متداخل ہوں گے، لہذا ان دو متداخل عددوں میں سے بڑے عدد یعنی بارہ کو اصل مسئلہ میں ضرب دیں گے اور ایک سو چوالیس حاصل آئے گا جس کو مذکورہ قیاس کے مطابق ہر ایک پر تقسیم کر دیا جائے گا۔

۳۱- تیسرا اصول: یہ ہے کہ دو یا دو سے زیادہ گروہوں میں سے جن پر کسر واقع ہوا ہے ان کے رؤوس کے اعداد ایک دوسرے کے موافق ہوں، اس صورت میں حکم یہ ہے کہ ان کے رؤوس کے اعداد میں سے کسی ایک کے وفق کو دوسرے عدد کے کل میں ضرب دیا جائے، پھر اگر یہ مبلغ تیسرے عدد کے موافق ہو تو پورے مبلغ کو عدد ثالث کے وفق میں اور اگر مبلغ تیسرے عدد کے موافق نہ ہو تو عدد ثالث کے کل میں ضرب دیا جائے، پھر دوسرے مبلغ کو اسی طرح چھوٹے عدد میں ضرب دیا جائے گا یعنی اگر مبلغ دوسرے عدد کے موافق ہو تو اس کے وفق میں اور موافق نہ ہو تو اس کے کل میں، پھر تیسرے مبلغ کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا جائے جیسے چار بیویاں، اٹھارہ لڑکیاں، پندرہ جدات اور چھ چچا، اصل مسئلہ چوبیس سے ہوگا، چار بیویوں کے لئے آٹھواں حصہ یعنی تین ہوگا اور ان پر صحیح تقسیم نہیں ہوگا اور ان کے عدد سہام اور عدد رؤوس کے درمیان مباینت ہے، لہذا ہم نے ان کے کل عدد رؤوس کو محفوظ کر لیا اور اٹھارہ بیٹیوں کے لئے دو ثلث یعنی سولہ ہے اور ان پر صحیح تقسیم نہیں ہوگا، اور ان کے رؤوس وسہام کے درمیان موافقت بالنصف ہے۔

لہذا ہم نے ان کے نصف عدد رؤوس یعنی نو کو لیا اور محفوظ کر لیا اور پندرہ جدات کے لئے چھٹا حصہ یعنی چار ہے اور وہ ان پر صحیح تقسیم نہیں ہوگا اور ان کے عدد رؤوس اور عدد سہام کے درمیان مباینت ہے، لہذا ہم نے ان کے کل عدد رؤوس کو محفوظ کر لیا اور چھ چچاؤں کے لئے باقی ماندہ ہے، اور وہ ایک ہے جو ان پر منقسم نہ ہوگا اور اس کے اور ان کے عدد رؤوس کے درمیان مباینت ہے، لہذا ہم نے ان کے عدد

رؤوس کو محفوظ کرلیا تو محفوظہ رؤوس کے اعداد ہم کو چار، چھ، نو اور پندرہ حاصل ہوئے، چار چھ سے موافق بالنصف ہے، لہٰذا دونوں میں سے ایک کو ہم نے اس کے نصف کی طرف لوٹا دیا اور اس کو دوسرے میں ضرب دیا تو حاصل آیا بارہ اور یہ نو سے موافق بالثلث ہے، لہٰذا دونوں میں سے ایک کے ثلث کو دوسرے کے کل میں ضرب دیا حاصل آیا چھتیس اور اس دوسرے مبلغ اور پندرہ کے درمیان بھی موافقت بالثلث ہے، لہٰذا ہم نے پندرہ کے ثلث یعنی پانچ کو چھتیس میں ضرب دیا حاصل آیا ایک سو اسی، پھر ہم نے اس تیسرے مبلغ کو اصل مسئلہ یعنی چوبیس میں ضرب دیا حاصل آیا چار ہزار تین سو بیس اور اسی سے مسئلہ صحیح ہوجائے گا۔

بیویوں کے لئے اصل مسئلہ سے تین حصے تھے، ہم نے اس کو مضروب یعنی ایک سو اسی میں ضرب دیا، حاصل آیا پانچ سو چالیس، لہٰذا چار بیویوں میں سے ہر ایک کو ایک سو پینتیس حصے ملیں گے اور اٹھارہ لڑکیوں کے سولہ حصے تھے، ہم نے اس کو مضروب میں ضرب دیا تو وہ دو ہزار آٹھ سو اسی ہوگئے، ان میں سے ہر ایک کو ایک سو ساٹھ ملیں گے اور پندرہ جدات کے چار حصے تھے، ہم نے اس کو مذکورہ مضروب میں ضرب دیا تو وہ سات سو بیس حصے ہوگئے، ان میں سے ہر ایک کو اڑتالیس حصے ملیں گے اور چھ چچاؤں کا ایک حصہ تھا، ہم نے اس کو مضروب میں ضرب دیا تو وہ ایک سو اسی ہوگیا، ان میں سے ہر ایک کو تیس ملیں گے۔

اور جب ورثاء کے تمام حصوں کو جوڑا جائے تو وہ چار ہزار تین سو بیس تک پہنچ جائے گا۔

۳۲-چوتھا اصول: یہ ہے کہ جن دو یا دو سے زیادہ گروہوں کے سہام میں کسر واقع ہوا ہے ان کے رؤوس کے اعداد کے درمیان تباین ہو اور وہ ایک دوسرے کے موافق نہ ہوں، اس میں حکم یہ ہے کہ کسی ایک عدد کو دوسرے کے کل میں ضرب دیا جائے پھر مبلغ کو تیسرے کے کل میں ضرب دیا جائے پھر مبلغ کو چوتھے کے کل میں ضرب دیا جائے، پھر جو کچھ حاصل ضرب آئے اسے اصل مسئلہ میں ضرب دیا جائے جیسے دو بیویاں، چھ جدات، دس لڑکیاں اور سات چچا، اصل مسئلہ چوبیس سے ہوگا۔ دونوں بیویوں کو آٹھواں حصہ یعنی تین ملے گا جو ان پر صحیح تقسیم نہیں ہوگا اور ان کے عدد رؤوس اور عدد سہام کے درمیان مباینت ہے، لہٰذا ہم نے ان کے عدد رؤوس یعنی دو کو لیا اور چھ جدات کے لئے چھٹا حصہ یعنی چار ہے جو ان پر صحیح تقسیم نہیں ہوگا اور ان کے عدد رؤوس اور عدد سہام کے درمیان موافقت بالنصف ہے، لہٰذا ہم نے ان کے عدد رؤوس کے نصف یعنی تین کو لیا اور دس لڑکیوں کے لئے دو ثلث یعنی سولہ تھا جو ان پر صحیح تقسیم نہیں ہوسکتا تھا اور ان کے عدد رؤوس اور عدد سہام کے درمیان موافقت بالنصف ہے، لہٰذا ہم نے ان کے عدد رؤوس کے نصف یعنی پانچ کو لیا اور سات چچاؤں کے لئے مابقیہ یعنی ایک تھا جو ان پر صحیح تقسیم نہیں ہوسکتا، اور اس کے اور ان کے عدد رؤوس کے درمیان مباینہ تھا، لہٰذا ہم نے ان کے عدد رؤوس کو لیا جو سات تھے تو رؤوس کے لئے گئے اعداد میں سے ہمارے پاس دو، تین، پانچ، اور سات ہوگئے اور یہ سب اعداد متباین نہیں، لہٰذا دو کو ہم نے تین میں ضرب دیا، حاصل آیا چھ، پھر چھ کو پانچ میں ضرب دیا اور حاصل آیا تیس پھر اس مبلغ کو ہم نے سات میں ضرب دیا تو دو سو دس ہوگیا، پھر اس مبلغ کو ہم نے اصل مسئلہ یعنی چوبیس میں ضرب دیا تو کل پانچ ہزار چالیس ہوا اور تمام گروہوں پر اسی سے مسئلہ صحیح ہوگا۔

کیونکہ دونوں بیویوں کے لئے اصل مسئلہ سے تین حصے ملے تھے، ہم نے اس کو مضروب میں جو کہ دو سو دس ہے، ضرب دیا حاصل

آیا چھ سو تیس، دونوں میں سے ہر ایک کے لئے تین سو پندرہ ہوں گے اور چھ جدات کے چار حصے تھے ہم نے اس کو مذکورہ مضروب میں ضرب دیا تو آٹھ سو چالیس ہوگیا، ان میں سے ہر ایک کے لئے ایک سو چالیس ہوں گے اور دس لڑکیوں کے لئے سولہ حصے تھے ہم نے اس کو مذکورہ مضروب میں ضرب دیا تو تین ہزار تین سو ساٹھ ہوگیا، ان میں سے ہر ایک کے لئے تین سو چھتیس ہوں گے اور سات پچاؤں کے لئے ایک تھا، ہم نے اس کو اسی مضروب میں ضرب دیا تو دو سو دس ہوگیا، ان میں سے ہر ایک کے لئے تیس حصے ہوں گے اور ان حصوں کا مجموعہ پانچ ہزار چالیس ہے۔

اور بعض شافعیہ وحنابلہ نے بیان کیا ہے کہ استقراء سے یہ معلوم ہوا ہے کہ سہام کا کسر چار گروہوں سے زیادہ پر واقع نہیں ہوتا ہے (۱)۔

۳۳- بیان کردہ طریقہ کے مطابق ہر وارث کے حصہ کی معرفت حاصل کرنے کے لئے فرائض کے مسائل کی تصحیح میں حنفیہ جس طرف گئے ہیں دوسرے مسالک کے فقہاء بھی ان سے اختلاف نہیں رکھتے ہیں (۲)۔

تصحیف

دیکھئے: ''تحریف''۔

تصدق

دیکھئے: ''صدقہ''۔

تصدیق

دیکھئے: ''تصادق''۔

---

(۱) شرح السراجیہ للشریف الجرجانی و حاشیۃ الفناری ص ۲۱۳، ۲۲۱ طبع الکردی بمصر، ونہایۃ المحتاج للرملی ۶/ ۲۷ طبع مصطفی الحلبی، کشاف القناع ۴/ ۴۳۸ طبع النصر الحدیثہ۔

(۲) نہایۃ المحتاج للرملی ۶/ ۲۶-۲۷ طبع مصطفی الحلبی، الشرح الکبیر ۴/ ۴۷۲- ۴۷۷، کشاف القناع ۴/ ۴۳۷- ۴۴۳ طبع النصر الحدیثہ۔

تصرف

تعریف:

۱- لغت میں تصرف معاملات میں الٹ پھیر کرنے اور طلب کسب میں کوشش کرنے کو کہتے ہیں (۱)۔

رہی اصطلاح میں تو فقہاء نے اپنی کتابوں میں تصرف کی کوئی تعریف نہیں بیان کی ہے، لیکن ان کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ تصرف وہ ہے جو انسان سے بالارادہ صادر ہو اور شریعت اس پر مختلف احکام مرتب کرے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- التزام:

۲- التزام "التزم" کا مصدر ہے، اور لزم کا مادہ لغت میں ثبوت، دوام، وجوب، کسی چیز سے متعلق ہونے یا اس سے چمٹ جانے کے معنی میں آتا ہے (۲)۔

اور اصطلاح میں التزام کہتے ہیں: انسان کا خود سے اپنے اوپر ایسی چیز لازم کرلینا جو اس پر لازم نہیں تھی یعنی جو پہلے اس پر واجب نہیں تھی (۳)۔

لہذا وہ تصرف سے زیادہ عام ہے، اس لئے کہ تصرف تو اختیار اور ارادہ سے ہوتا ہے۔

(۱) القاموس المحیط، اللسان، الصحاح، المصباح المنیر مادۂ "صرف"۔
(۲) المصباح المنیر مادۂ "لزم"۔
(۳) تحریر الکلام للحطاب ضمن فتح العلی المالک ۱/ ۲۱۷ دار المعرفہ۔

ب- عقد:

۳- عقد کے معنی لغت میں ضمان اور عہد کے ہیں (۱)۔

اور اصطلاح میں اس کا معنی ہے: ایجاب کا ربط قبول التزامی سے ہوجانا جیسے بیع اور نکاح وغیرہ کے عقد کا اس طرح ہوجانا کہ اس کے اثرات مرتب ہونے لگیں۔

اور زرکشی نے بیان کیا ہے کہ استقلال اور عدم استقلال کے اعتبار سے عقد کی دو قسمیں ہیں:

ایک قسم وہ ہے جس کو عاقد تنہا کرتا ہے جیسے مدبر بنانا اور نذریں وغیرہ اور ایک قسم وہ ہے جس میں دو عقد کرنے والوں کا ہونا ضروری ہے جیسے بیع، اجارہ اور نکاح وغیرہ (۲)۔

تصرف، التزام اور عقد کے درمیان فرق:

۴- التزام، عقد اور تصرف کے معنی کے بارے میں فقہاء کے اقوال سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ عقد کا خواہ عام معنی لیا جائے یا خاص، تصرف اس سے زیادہ عام ہے، اس لئے کہ تصرف کبھی ایسا ہوتا ہے جس میں کوئی التزام نہیں ہوتا جیسے چوری اور غصب وغیرہ، اسی طرح تصرف التزام سے بھی زیادہ عام ہے۔

تصرف کی انواع:

۵- تصرف کی دو انواع ہیں: فعلی تصرف اور قولی تصرف۔

پہلی نوع: فعلی تصرف:

۶- وہ ہے جس کا محل صدور بجائے زبان کے عملی فعل ہو، اس معنی میں کہ وہ اقوال کے بجائے افعال سے حاصل ہوتا ہو اور اس کی

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر، الکلیات للکفوی مادۂ "عقد"۔
(۲) المنثور للزرکشی ۲/ ۳۹۷، ۳۹۸ طبع الخلیج۔

مثالوں میں:

الف۔ غصب ہے اور یہ لغت میں کسی چیز کو جبراً اور ظلماً لے لینے کا نام ہے[1]۔

اور اصطلاح میں کسی کے مال کو ظالمانہ طور پر ڈکیتی کے بغیر لے لینا ہے[2]۔

چنانچہ غصب فعل ہے، قول نہیں ہے۔

ب۔ بائع کا مشتری سے ثمن پر قبضہ کرنا اور مشتری کا بائع سے مبیع کو حاصل کرنا۔ اسی طرح وہ تمام تصرفات جن کے کرنے میں تصرف کرنے والا بجائے اقوال کے افعال پر بھروسہ کرتا ہے۔

دوسری نوع: قولی تصرف:

۷ - یہ وہ ہے جس کی بنیاد بجائے فعل کے الفاظ ہوں، اور اس میں تحریر اور اشارہ بھی داخل ہے اور اس کی دو انواع ہیں:

تصرف قولی عقدی اور تصرف قولی غیر عقدی۔

الف۔ تصرف قولی عقدی:

۸ - یہ وہ ہے جس کا اتمام دو ارادوں کے اتفاق سے ہوتا ہو یعنی اس کو ایسے صیغے کی ضرورت ہوتی ہے جو طرفین سے صادر ہوں اور کسی معاملہ پر دونوں کے اتفاق کو بتاتے ہوں، اس نوع کی مثال وہ تمام عقود ہیں جو طرفین یعنی ایجاب کرنے والے اور قبول کرنے والے کے وجود کے بغیر مکمل نہ ہوتے ہوں جیسے اجارہ، بیع، نکاح اور وکالت، اس لئے کہ یہ عقود طرفین کی رضامندی کے بغیر مکمل نہیں ہوتے ہیں۔

اور ان کی تفصیل کا محل ان عقود کی مخصوص اصطلاحات ہیں۔

ب۔ تصرف قولی غیر عقدی، اس کی دو قسمیں ہیں:

۹ - پہلی قسم: وہ ہے جو کسی حق کو وجود میں لانے یا اس کو ختم کرنے یا ساقط کرنے پر صاحب حق کے انتہائی ارادہ اور اٹل عزیمت کو متضمن ہو، اور چونکہ اس میں عزیمت اور حقوق کو پیدا کرنے یا انہیں ساقط کرنے کا ارادہ ہوتا ہے، اس لئے کبھی کبھار اس عقد کو تصرف عقدی بھی کہہ دیا جاتا ہے اور یہ ان حضرات کے قول پر ہوتا ہے جن کی رائے یہ ہے کہ اپنے عمومی معنی میں عقد ان عقود کو بھی شامل ہوتا ہے جو بیع اور اجارہ کی طرح طرفین کے درمیان ہوتے ہیں، اور ان عقود کو بھی شامل ہوتا ہے جن کو متصرف تنہا کرتا ہے جیسے وقف، طلاق، ابراء اور حلف وغیرہ جیسا کہ گزر چکا ہے، اور اس کی مثالوں میں وقف اور طلاق ہیں، اس کی تفصیل ان دونوں کی مخصوص اصطلاحات میں ہے۔

۱۰ - دوسری قسم: ایسا قولی تصرف ہے جو حقوق کو وجود میں لانے، انہیں ختم کرنے یا انہیں ساقط کرنے کے ارادہ کو متضمن نہ ہو بلکہ یہ ان اقوال کی دوسری قسم ہے، جن پر شرعی احکام مرتب ہوتے ہیں، اور یہ قسم محض قولی تصرف ہے، عقود سے اس کی مشابہت نہیں ہوتی اور اس کی مثالوں میں دعوی اور اقرار ہیں، اس کی تفصیل دونوں کی مخصوص اصطلاحات میں ہے۔

۱۱ - قولی تصرف فعلی تصرف سے ممیز تصرف کے موضوع اور اس کی صورت سے ہوتا ہے، نہ کہ اس معنی سے جس پر اس کی بنیاد ہوتی ہے۔

۱۲ - اور تصرف کی دونوں انواع قولی اور فعلی ہی میں تصرفات کی تمام انواع داخل ہوجاتی ہیں، خواہ یہ تصرفات عبادات ہوں جیسے نماز، زکاۃ، روزہ اور حج۔

یا تملیکات (مالک بنانے والے تصرفات) اور معاوضات ہوں جیسے بیع، اقالہ، صلح، تقسیم، اجارہ، مزارعت، مساقات، نکاح، خلع، اجازت اور قراض (مضاربت)۔

---

(۱) المصباح مادۂ "غصب"۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱۴۸/۲ طبع دار المعرفہ۔

یا تبرعات ہوں جیسے وقف، ہبہ، صدقہ اور دین سے بری قرار دینا۔

یا تقیدات (قیدلگانے والے تصرفات) ہوں جیسے حجر، رجعت اور وکیل کومعزول کرنا۔

یا التزامات ہوں جیسے ضمان، کفالت، حوالہ اور کسی طاعت کا التزام۔

یا اسقاطات (ساقط کرنے والے تصرفات) ہوں جیسے طلاق، خلع، مدّبر بنانا اور دین سے بری کرنا۔

یا اطلاقات (چھوٹ دینے والے تصرفات) ہوں جیسے غلام کو تجارت کی اجازت دینا اور وکیل کوتصرف کی مطلق اجازت دینا۔

یا ولایات ہوں جیسے قضا، امارت، امامت اور وصیت کرنا۔

یا اثباتات ہوں جیسے اقرار، گواہی، یمین اور رہن۔

یا دوسرے کے مالی اور غیر مالی حقوق پر زیادتیاں ہوں جیسے غصب اور چوری۔

یا جان، اعضاء نیز مال پر جنایات ہوں۔

اس لئے کہ انواع کے اختلاف کے باوجود یہ تصرفات اقوال یا افعال ہونے سے خارج نہیں ہیں، لہذا اپنی دونوں انواع قولی اور فعلی کے ساتھ تصرف ان سب کو شامل ہے۔

رہی تصرف کے صحیح اور نافذ ہونے کی شرائط تو یہ بحث ان کے بیان کرنے کا محل نہیں ہے، خواہ ان شرائط کا تعلق تصرف کرنے والے سے ہو یا خود تصرف سے، اس لئے کہ ان شرائط کے بیان کرنے کا محل ان تصرفات میں سے ہر ایک کی مخصوص اصطلاح ہے۔

تصریح

دیکھئے: "صریح"۔

تصریہ

تعریف:

۱ -تصریہ لغت میں "صرّی" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: صرّی الناقة أو غیرها تصریة جب اونٹنی کو دوہنا چھوڑ دیا جائے اور دودھ اس کے تھن میں جمع ہو جائے (۱)۔

اور اصطلاح میں یہ بائع کا اونٹنی یا کسی اور جانور کو بیچنے سے پہلے ایک مدت تک دوھنا ترک کر دینا ہے، تاکہ مشتری کو دودھ کی کثرت کا وہم دلائے (۲)۔

شرعی حکم:

۲ - اس صورت میں باتفاق فقہاء تصریہ حرام ہے جب بائع اس سے مشتری کو دودھ کی کثرت کا وہم دلانے کا قصد کرے، اس لئے کہ حدیث ہے: "من غشنا فلیس منا" (۳) (جو ہم کو دھوکا دے وہ ہم میں سے نہیں ہے)۔

اور حدیث ہے: "بیع المحفّلات خلابة، ولاتحل الخلابة لمسلم" (۴) (دودھ روکی ہوئی اونٹنی کا بیچنا دھوکا ہے اور

(۱) المصباح المنیر مادہ: "صری"۔

(۲) روض الطالب شرح أسنی المطالب ۲/ ۶۱، ابن عابدین ۴/ ۹۹، شرح الزرقانی ۵/ ۱۳۳۔

(۳) حدیث: "من غشنا فلیس منا" کی روایت مسلم (۱/ ۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "بیع المحفّلات خلابة، ولا تحل الخلابة لمسلم" کی

دھوکا کسی مسلمان کے لئے حلال نہیں ہے)۔

اور اس لئے کہ اس میں تدلیس (عیب چھپانا) اور اضرار (ضرر پہنچانا) ہے (۱)۔

وضعی حکم (اثر):

۳ - ائمہ: مالک، شافعی، احمد اور ابو یوسف اس طرف گئے ہیں کہ حیوان کا تصریہ ایسا عیب ہے جس سے مشتری کے لئے خیار ثابت ہوتا ہے اور اس میں چوپائے اور غیر چوپائے جن کے دودھ کا قصد کیا جاتا ہے برابر ہیں، اور یہ اس لئے کہ اس میں واقعی دھوکا دینا ہے (۲)، اور حدیث ہے: "لا تصرّوا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد فإنه بخیر النظرین بعد أن یحتلبها: إن شاء أمسک، وإن شاء ردها ورد معها صاعا من تمر" (۳) (اونٹ اور بکریوں کا تصریہ مت کرو، اور جو اس کے بعد انہیں خریدے گا تو اسے ان کے دوہنے کے بعد اس کو دو چیزوں میں سے بہتر پر غور وفکر کا اختیار ہوگا: اگر چاہے تو روک لے اور چاہے تو اسے لوٹا دے، اور اس کے ساتھ ایک صاع کھجور لوٹا دے)، اور اگر اس کو دوہا ہے تو دودھ کا معاوضہ لوٹائے گا، ان ائمہ کے درمیان یہ تو محل اتفاق ہے اگر چہ جیسا کہ آرہا ہے معاوضہ کی نوع میں ان کا اختلاف ہے، اسی طرح وہ اس پر بھی متفق ہیں کہ معاوضہ چوپایوں کے ساتھ مخصوص ہے (۴)۔

= روایت ابن ماجہ (۲/ ۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بوصیری کہتے ہیں: اس کی سند میں جابر جعفی ہے اور وہ متہم ہے۔

(۱) المغنی ۴/ ۱۴۹۔

(۲) أسنی المطالب ۲/ ۶۱، ۶۲، المغنی ۴/ ۱۴۹، الزرقانی ۵/ ۱۳۳۔

(۳) حدیث: "لا تصرّوا الإبل و الغنم....." کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۶۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور مسلم (۳/ ۱۵۸ طبع الحلبی) نے قریب قریب الفاظ سے اس کی روایت کی ہے۔

(۴) سابقہ مراجع۔

اور امام ابو حنیفہ اس طرف گئے ہیں کہ تصریہ کی بنیاد پر جانور واپس نہیں کرے گا اور اس کی وجہ سے خیار ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ تصریہ عیب نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ (جانور) مصرّاۃ نہ ہوتا اور وہ اسے اس جیسے جانوروں سے کم دودھ والا پاتا تو اس کو اس کی واپسی کا اختیار نہ ہوتا اور ایسی چیز کے چھپانے سے خیار نہیں ثابت ہوتا ہے جو عیب نہ ہو اور جانور کے ساتھ ایک صاع کھجور نہیں واپس کرے گا، اس لئے کہ زیادتی کا ضمان مثل سے ہوتا ہے یا قیمت سے اور کھجور نہ مثل ہے نہ قیمت، بلکہ خریدار بائع سے کمی کا ''ارش'' وصول کرے گا اور یہاں ''ارش'' سے مراد مبیع کے نقص کا معاوضہ دینا ہے (۱)۔

۴- دودھ کے معاوضہ کی نوع:

معاوضہ دینے میں اور اس کی نوع میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ امام احمد اس طرف گئے ہیں کہ معاوضہ ایک صاع کھجور ہے اور شافعیہ کے یہاں بھی صحیح قول یہی ہے (۲)، اور یہ مسلک اوپر ذکر کردہ حدیث کی وجہ سے ہے جس میں کھجور کی صراحت ہے: "**وإن شاء ردها ورد معها صاعا من تمر**" (اور چاہے تو اسے لوٹا دے اور اس کے ساتھ ایک صاع کھجور لوٹا دے)۔

اور امام مالک اس طرف گئے ہیں کہ معاوضہ شہر کی غالب غذا سے ایک صاع ہوگا اور شافعیہ کا بھی دوسرا قول یہی ہے، اور امام مالک فرماتے ہیں: اس حدیث کے بعض طرق میں الفاظ اس طرح آئے ہیں: "**فإن ردها رد معها صاعاً من طعام**" (۳) (اگر اس کو لوٹائے تو اس کے ساتھ ایک صاع غلہ لوٹائے)، اور اس حدیث میں کھجور کی صراحت اس کی تخصیص کے لئے نہیں ہے بلکہ اس لئے ہے کہ اس وقت کھجور مدینہ کی غالب غذا تھی (۱)۔

اور امام ابو یوسف کے نزدیک دوہے ہوئے دودھ کی قیمت لوٹائے گا، اس لئے کہ وہ تلف کی ہوئی چیز کا ضمان ہے، لہذا تمام تلف کردہ چیزوں کی طرح دودھ ہی کی قیمت سے اس کی تحدید کی جائے گی (۲)، پھر جمہور کے نزدیک: جب دودھ موجود ہو تو کیا خود اسی کو لوٹانا واجب ہوگا؟

امام احمد اس طرف گئے ہیں کہ مشتری کو دودھ لوٹانے کا اختیار ہوگا بشرطیکہ وہ متغیر نہ ہوا ہو، اور اس پر کوئی دوسری چیز لازم نہیں ہوگی اور بائع کے لئے اس کو مسترد کرنا جائز نہ ہوگا (۳)۔

کھجور کی عدم موجودگی کے وقت واجب ہونے والی چیز:

۵- حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ اس حال میں جس جگہ عقد واقع ہوا ہو وہاں (کے اعتبار سے) کھجور کی قیمت واجب ہوگی۔

اور قول اصح میں شافعیہ اس طرف گئے ہیں کہ اس کے ذمہ سب سے قریبی علاقہ جہاں پر کھجور ہو، کے اعتبار سے کھجور کی قیمت ہوگی اور دوسرے قول کے مطابق اس کے ذمہ حجاز کے اعتبار سے کھجور کی قیمت ہوگی۔

اور امام مالک کے نزدیک کھجور نہ ہونے سے حکم مختلف نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کے یہاں مطلقاً شہر والوں کی غالب غذا کا ایک صاع

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۹۶، ۹۷۔
(۲) أسنی المطالب ۲/ ۶۱، ۶۲، المغنی ۴/ ۱۵۱۔
(۳) حدیث: "فإن ردها رد معها صاعا من طعام" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) الزرقانی ۵/ ۱۳۴، اور یہ استدلال الزرقانی میں نہیں ہے بلکہ اس کو ہم نے المغنی ۴/ ۱۵۱ سے نقل کیا ہے۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۹۶، ۹۷۔
(۳) المغنی ۴/ ۱۵۱۔

واجب ہے (۱)۔

کیا دودھ کی کثرت اور قلت کے مابین حکم مختلف ہوگا؟

۶ - جو حضرات مصرّاۃ جانور کے ساتھ ایک صاع لوٹانے کی رائے رکھتے ہیں ان کے نزدیک اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نہ تو دودھ کی کثرت اور قلت کا کوئی اعتبار ہوگا اور نہ ہی اس میں کہ ایک صاع جانور کے دودھ کی قیمت کے مثل یا کم یا زیادہ ہے، اس لئے کہ یہ ایسا بدل ہے جس کی تحدید شریعت نے کی ہے (۲)۔

مصرّاۃ کی واپسی کے جواز کے لئے شرط ہے کہ:

الف - مشتری یہ نہ جانے کہ وہ مصرّاۃ ہے اور اگر خریداری کرنے اور دوہنے سے پہلے اس کو علم ہوجائے تو اس کے لئے خیار ثابت نہیں ہوگا۔

ب - بائع تصریہ کا قصد کرے اور اگر اس کا قصد نہ کرے، مثلاً بھول سے یا کسی مشغولیت کی وجہ سے اس کو نہ دوہ سکے یا خود سے دودھ جمع ہوجائے تو خیار ثابت ہونے میں شافعیہ کے یہاں دو اقوال ہیں (۳)۔

حنابلہ کے نزدیک مشتری کو لاحق ہونے والے ضرر کو دور کرنے کے لئے اسے خیار حاصل ہوگا اور ضرر کا دور کرنا شرعاً واجب ہے، خواہ قصد کیا ہو یا نہ کیا ہو، لہذا وہ عیب کے مشابہ ہوگیا (۴)۔

ج - یہ کہ دوہنے کے بعد اس کو لوٹائے، چنانچہ اگر دوہنے سے پہلے لوٹا دیا تو بالاتفاق اس پر کچھ نہیں ہوگا، اس لئے کہ صاع تو صرف دوہے ہوئے دودھ کے بدلہ میں واجب ہے اور اس نے نہیں دوہا ہے۔

نیز اس حدیث کی وجہ سے جس میں صاع لوٹانے کو دوہنے سے مقید کیا گیا ہے اور (دوہنا) پایا نہیں گیا۔

اگر مشتری مصرّاۃ کو رکھنے کا ارادہ کرے اور ''اُرش'' (معاوضہ) طلب کرے تو اس کو اس کا اختیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے مصرّاۃ کا کوئی ''اُرش'' مقرر نہیں فرمایا ہے، آپ ﷺ نے تو صرف دو چیزوں کے درمیان اختیار دیا ہے: "إن شاء أمسک، وإن شاء ردھا وصاعاً من تمر"(۱) (چاہے تو روک لے اور چاہے تو اسے لوٹا دے اور ایک صاع کھجور لوٹا دے)۔

اور اس لئے بھی کہ تصریہ کوئی عیب نہیں ہے، لہذا اس کی وجہ سے کسی عوض کا مستحق نہیں ہوگا۔

۷ - اگر ایک ہی عقد میں دو یا دو سے زیادہ مصرّاۃ جانور خریدے ہوں اور سب کو واپس کرے تو ہر مصرّاۃ کے ساتھ ایک صاع لوٹائے گا، امام شافعی نیز امام مالک کے بعض اصحاب اسی کے قائل ہیں، اور بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ سب میں ایک صاع ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''من اشتری غنما مصرّاۃ فاحتلبھا، فإن رضیھا أمسکھا، وإن سخطھا ففي حلبتھا صاع من تمر''(۲) (جو مصرّاۃ بکری خریدے اور اسے دوہ لے تو اگر چاہے تو اس کو روک لے اور اگر ناپسند کرے تو اس کے دوہنے میں ایک صاع کھجور ہوگا)۔

حنابلہ کی دلیل نبی کریم ﷺ کے اس قول کا عموم ہے:

---

(۱) الزرقانی ۵/ ۱۳۴، ۱۳۵، شرح الروض ۲/ ۶۳، المغنی ۴/ ۱۵۱۔
(۲) شرح الزرقانی ۵/ ۱۳۳، ۱۳۴، اسنی المطالب ۲/ ۶۲، المغنی ۴/ ۱۵۲، ۱۵۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۷۳، ۷۴۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۴/ ۷۲، روض الطالب ۲/ ۶۱، ۶۲۔
(۴) المغنی ۴/ ۱۵۷۔

---

(۱) روض الطالب ۲/ ۶۲، المغنی ۴/ ۱۵۳، شرح الزرقانی ۵/ ۱۳۳۔
(۲) المغنی ۴/ ۱۵۶ طبع ریاض، حدیث: "من اشتری غنما مصراۃ....." کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۶۸ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

''من اشتری مصرّاۃ ومن اشتری محفّلۃ'' (جو کوئی مصرّاۃ جانور خریدے اور جو دودھ روکا ہوا جانور خریدے) اور یہ ایک کو شامل ہے نیز جس کو دو سودوں میں دو چیزوں کا عوض بنایا جاتا ہے، وہ اس صورت میں بھی واجب ہوتا ہے جب دونوں چیزیں ایک ہی سودے میں ہوں جیسے عیب کا ''اَرش'' (معاوضہ)۔

خیار کی مدت:

۸- شافعیہ کے نزدیک خیار عیب کی طرح یہاں بھی واپسی فوری طور پر ہوگی اور مدت کے بارے میں حنابلہ کے تین اقوال ہیں:

اول: یہ کہ وہ تین دن طے شدہ ہیں، ان کے گزرنے سے پہلے لوٹانے کا اور ان کے بعد روکنے کا اسے اختیار نہیں ہوگا، امام احمد کا قول ظاہر یہی ہے، اس لئے کہ مسلم کی حدیث ہے: ''فھو بالخیار ثلاثۃ أیام'' (۱) (اس کو تین دن خیار حاصل ہوگا)۔

دوم: یہ کہ جب تصریہ ثابت ہوجائے تو تین دن سے پہلے اور بعد میں اس کے لئے لوٹانا جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ خیار ثابت کرنے والی تدلیس (عیب چھپانا) ہے، لہذا اس کے واضح ہونے پر تمام تدلیسات وعیب چھپانے کی طرح وہ واپسی کا مختار ہوگا۔

سوم: یہ کہ تصریہ کا علم ہونے کے بعد تین دن مکمل ہونے تک اسے خیار حاصل رہے گا (۲)۔

اور مالکیہ کے نزدیک اگر دوسرے دن اختیار حاصل ہوا ہو تو اگر تیسرے دن دوہا ہو تو واپس نہیں کرے گا (۳)۔

(۱) حدیث: ''فھو بالخیار ثلاثۃ أیام'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) أسنی المطالب ۲/ ۶۱، المغنی ۴/ ۱۵۴، ۱۵۵۔
(۳) الزرقانی ۵/ ۱۳۵۔

تصفیق

تعریف:

۱- لغت میں تصفیق کے کئی معانی ہیں، ان میں ایک: ایسی ضرب لگانا ہے جس کی آواز سنائی دے۔ اس میں وہ صفق ہی کی طرح ہے، کہا جاتا ہے ''صفق بیدیہ'' و ''صفح'' (اپنے دونوں ہاتھوں سے تالی بجائی) (دونوں الفاظ) برابر ہیں اور حدیث میں ہے: ''التسبیح للرجال، والتصفیق للنساء'' (۱) (تسبیح مردوں کے لئے ہے اور تالی عورتوں کے لئے ہے)، مطلب یہ ہے کہ نمازی کو جب اپنی نماز میں کوئی چیز پیش آئے اور وہ اپنے بغل والے کو متنبہ کرنا چاہے تو عورت اپنے ہاتھوں سے تالی بجائے گی اور مرد زبان سے تسبیح پڑھے گا۔

اور ''التصفیق بالید'' کا معنی ہے: ہاتھ سے آواز نکالنا، گویا کہ اللہ تعالی کے اس قول کے معنی مراد لئے گئے ہیں: ''وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلاَّ مُكَاءً وَّتَصْدِيَةً'' (۲) (اور خود ان کی نماز ہی خانہ کعبہ کے پاس کیا تھی بجز سیٹی بجانے اور تالی بجانے کے)، وہ لوگ تالیاں اور سیٹی بجاتے تھے اور ان کے گمان میں یہی عبادت تھی، اور اس کی تفسیر میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے ان کا

(۱) حدیث: ''التسبیح للرجال و التصفیق للنساء'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۷۷ طبع السلفیہ) نے اور مسلم (۱/ ۳۱۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۲) سورۂ انفال/ ۳۵۔

مقصد یہ تھا کہ نبی کریم ﷺ اور مسلمانوں کی تلاوت اور نماز میں خلل ڈال دیں[1]۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ لہو ولعب کے طور پر تالی بجانا مراد ہو۔

اور کہا جاتا ہے: **صفق له بالبيع و البيعة**: یعنی بیع واجب ہوتے وقت اپنا ہاتھ اس کے ہاتھ پر مارا، پھر بیع کے لئے اس کا استعمال ہونے لگا اگرچہ ہاتھ پر ہاتھ نہ مارا ہو۔

"**ربحت صفقتک للشراء**" (تمہاری خریداری کا معاملہ نفع بخش رہا) اور **صفقة رابحة** (نفع بخش معاملہ) **صفقة خاسرة** (گھاٹے کا معاملہ)۔

"**صفّق بيديه**"[2] (تشدید کے ساتھ ایک ہاتھ کو دوسرے پر مارا)۔

اور اصطلاحی معنی بھی لغوی معنی کے دائرہ سے خارج نہیں ہے، خواہ وہ عورت کی طرف سے نماز میں ہتھیلی کو اس انداز میں ہتھیلی پر مار کر ہو جو اس کی کیفیت کے بیان میں عنقریب آئے گا یا وہ عورت یا مرد کی جانب سے ایک ہتھیلی کے اندرون کو دوسری ہتھیلی کے اندرون پر مار کر ہو جیسا کہ محفلوں اور خوشی کی تقریبات کا حال ہوتا ہے[3]۔

تصفیق کا شرعی حکم:

۲- تالی کبھی نماز پڑھنے والے کی طرف سے ہوتی ہے اور کبھی غیر مصلی کی طرف سے، چنانچہ جو مصلی کی طرف سے ہو تو وہ یا تو نماز کے کسی سہو پر اپنے امام کو متنبہ کرنے کے لئے ہوگی یا اپنے سامنے سے گزرنے والے کو دفع کرنے کے لئے تاکہ اسے اس بات پر متنبہ کرسکے کہ وہ نماز میں ہے، اور اس کو اپنے سامنے گزرنے سے روک دے یا نماز ہی میں مصلی کی جانب سے بطور لہو ولعب ہوگی۔

اور جو غیر مصلی سے ہو وہ یا تو محفلوں میں ہوگی جیسے پیدائش اور خوشی کی تقریبات میں، یا خطبہ جمعہ کے دوران یا اس کی طرف سے کسی مصلی سے نماز میں دخول کی اجازت لینے کے لئے یا پھر آواز دینے کے لئے ہوگی اور ان میں سے ہر ایک کا ایک حکم ہے۔

نماز کے کسی سہو پر اپنے امام کو متنبہ کرنے کے لئے مصلی کا تالی بجانا:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر امام کو نماز میں سہواً کوئی بات پیش آجائے تو اس کی اقتدا کرنے والوں کے لئے اس کو متنبہ کرنا مستحب ہے۔

اور عورت اور مرد میں سے ہر ایک کے اعتبار سے طریقہ تنبیہ میں ان کا اختلاف ہے کہ آیا یہ تسبیح کے ذریعہ ہوگی یا تالی بجا کر، چنانچہ مرد کے اعتبار سے تسبیح کے استحباب پر ان کا اتفاق ہے اور عورت کے اعتبار سے تالی بجانے میں ان کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ عورت کی طرف سے تنبیہ تالی بجا کر ہوگی، اس لئے کہ حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إذا نابكم شيء في صلاتكم فليسبح الرجال و لتصفق النساء**"[1] (جب تم

---

(۱) لسان العرب مادۂ "صفق"، القرطبی ۷/ ۴۰۰، ۴۰۱۔

(۲) مختار الصحاح، المصباح المنیر مادۂ "صفق"۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۹۹، نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۴۳، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۹۵، حاشیۃ العدوی بہامش الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۳۲۱، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۳۸۰ طبع النصر الحدیثہ۔

---

(۱) حدیث: "إذا نابكم شيء في صلاتكم......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۸۰، تحقیق عزت عبید الدعاس) اور دارمی (۱/ ۳۱۷ شائع کردہ دار احیاء السنۃ النبویہ) نے کی ہے اور جیسا کہ گزر چکا ہے اس کی اصل صحیحین میں موجود ہے۔

کو اپنی نماز میں کوئی چیز پیش آئے تو مرد تسبیح کریں اور عورتیں تالی بجائیں) اور اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "التسبيح للرجال و التصفيق للنساء"[1] (مردوں کے لئے تسبیح ہے اور عورتوں کے لئے تالی ہے) اور اس بارے میں ہیجڑے عورتوں کے مثل ہوں گے[2]۔

اور مالکیہ نے عورت کے لئے نماز میں تالی بجانے کو مکروہ قرار دیا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا قول ہے: "من نابه شيء في صلاته فليقل سبحان الله"[3] (جس کو اپنی نماز میں کوئی چیز پیش آئے تو وہ سبحان اللہ کہے)، اور "من" عموم کا صیغہ ہے، لہٰذا تسبیح سے تنبیہ کرنے میں اس نے عورتوں کو بھی شامل کرلیا ہے، اسی لئے خلیل کہتے ہیں: وہ یعنی عورتیں اپنی نماز میں کسی ضرورت پر تالی نہیں بجائیں گی اور آپ ﷺ کا قول: "التصفيق للنساء" (تالی عورتوں کے لئے ہے) اس کی مذمت ہے، عورتوں کو اس کی اجازت نہیں ہے، اس دلیل سے کہ اس پر عورتوں کا عمل نہیں رہا[4]۔

اپنے سامنے سے گزرنے والے کو روکنے کے لئے نماز پڑھنے والے کا تالی بجانا:

۴- نماز پڑھنے والے کے سامنے سے گزرنے والے کو روکنے کا حکم

(۱) حدیث: "التسبيح للرجال و التصفيق للنساء" کی روایت گزر چکی ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/۹۹، ۱۰۳، ابن عابدین ۱/۴۱۷، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/۹۴، ۹۵، روضۃ الطالبین ۱/۲۹۱، نہایۃ المحتاج للرملی ۲/۴۴، شرح منہاج الطالبین، حاشیۃ قلیوبی ۱/۱۸۹، ۱۹۰، المغنی لابن قدامہ ۲/۱۹، ۵۴ طبع ریاض الحدیثہ، کشاف القناع ۱/۳۸۰، ۳۸۱ طبع النصر الحدیثہ۔

(۳) حدیث: "من نابه شيء في صلاته فليقل: سبحان الله" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۱۰۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۱۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) جواہر الاکلیل ۱/۶۲، ۶۳، الشرح الکبیر ۱/۲۸۵، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل، التاج والاکلیل بہامشہ ۲/۲۹ طبع النجاح لیبیا، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/۳۲۱۔

نماز پڑھنے والے کے مرد یا عورت ہونے سے بدل جاتا ہے۔ چنانچہ نماز پڑھنے والا اگر مرد ہو تو اپنے سامنے سے گزرنے والے کو روکنا تسبیح یا سر یا آنکھ کے اشارہ سے ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے: "التسبيح للرجال" (تسبیح مردوں کے لئے ہے)، اور حضرت سہل بن سعدؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا نابكم في صلاتكم شيء فليسبح الرجال"[1] (جب تم لوگوں کو نماز میں کوئی چیز پیش آئے تو مردوں کو تسبیح کہنا چاہئے)۔

اور جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت ام سلمہ کی دونوں اولاد یعنی عمر و زینب رضی اللہ عنہما کے ساتھ کیا: "كان يصلي في بيتها فقام ولدها عمر ليمر بين يديه، فأشار إليه أن قف فوقف، ثم قامت بنتها زينب لتمر بين يديه، فأشار إليها أن قفي فأبت و مرت، فلما فرغ ﷺ من صلاته قال: هن أغلب"[2] (جب آپ ﷺ حضرت ام سلمہؓ کے گھر میں نماز پڑھ رہے تھے تو ان کے بیٹے عمر آپ ﷺ کے سامنے سے گزرنے کے لئے اٹھے تو آپ ﷺ نے ان کو اشارہ کیا کہ رک جاؤ، وہ رک گئے، پھر ان کی صاحبزادی زینب آپ ﷺ کے سامنے سے گزرنے کے لئے اٹھیں تو آپ ﷺ نے ان کو اشارہ کیا کہ رک جاؤ تو وہ نہ مانیں اور گزر گئیں، پھر جب آپ ﷺ اپنی نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا: بچیاں عورتیں زیادہ غالب آنے والیاں ہیں)۔

اور نمازی اگر عورت ہو تو گزرنے والے کو اس کا روکنا اشارہ یا داہنی ہتھیلی کے باطن کو بائیں ہتھیلی کے ظاہر پر مار کر ہوگا، اس لئے کہ

(۱) ان دونوں حدیثوں کی تخریج (فقرہ نمبر ۳) میں گزر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "هن أغلب" کی روایت ابن ماجہ نے حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے (۱/۳۰۵ طبع الحلبی) بوصیری الزوائد میں کہتے ہیں: اس کی سند میں ضعف ہے۔

اس کے لئے تالی بجانا ہے اور تلاوت یا تسبیح کے ذریعہ اپنی آواز بلند نہیں کرے گی، اس لئے کہ عورتوں کے حال کا مبنی ستر پر ہے، اور تسبیح کے ذریعہ روکنا ان سے مطلوب نہیں ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ''والتصفیق للنساء'' (تالی بجانا عورتوں کے لئے ہے)، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ''ولیصفق النساء'' (عورتیں تالی بجائیں) حنفیہ کے یہاں مسنون یہی ہے (۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ گزرنے والے کو دفع کرنے کے سلسلہ میں مرد کے لئے تسبیح اور عورت کے لئے تالی کے قائل نہیں ہیں بلکہ وہ فرماتے ہیں: ''نماز پڑھنے والا جس کی استطاعت رکھتا ہو اس کے ذریعہ گزرنے والے کو روکے اور اس میں آسان سے آسان صورت کو مقدم رکھے''۔

اور مالکیہ کہتے ہیں کہ مصلی کے لئے اپنے سامنے سے گزرنے والے کو ایسے انداز میں دفع کرنا مستحب ہے جو اس کی کوئی چیز تلف نہ کرے، نہ اس کو مشغول کرے اور اس کی طرف سے دفع اگر بڑھ گیا تو اس کی نماز کو باطل کردے گا (۲)۔

اس کی تفصیل ''سترۃ الصلاۃ'' کی بحث میں ہے۔

نماز میں مرد کا تالی بجانا:

۵- مرد کے لئے نماز میں تالی بجانے کی مطلقاً کراہت پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ حضرت سہل بن سعد الساعدیؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو خبر ملی کہ بنی عمرو بن عوف کے درمیان کچھ (جھگڑا) ہوگیا ہے تو رسول اللہ ﷺ کچھ لوگوں کے ساتھ ان کے درمیان صلح کرانے کے لئے نکلے تو رسول اللہ ﷺ روک لئے گئے اور نماز کا وقت ہوگیا تو حضرت بلالؓ حضرت ابوبکرؓ کے پاس آئے اور کہا: اے ابوبکر! رسول اللہ ﷺ روک لئے گئے ہیں، اور نماز کا وقت ہوگیا ہے تو کیا آپؓ لوگوں کی امامت کرسکتے ہیں: فرمایا: اگر تم چاہتے ہو تو ہاں (میں امامت کرسکتا ہوں) تو حضرت بلالؓ نے اقامت کہی اور حضرت ابوبکرؓ آگے بڑھے، اور لوگوں کے لئے تکبیر کہی اور رسول اللہ ﷺ صفوں میں چلتے ہوئے تشریف لائے، یہاں تک کہ صف میں کھڑے ہوگئے تو لوگوں نے تالی بجانا شروع کردیا، حضرت ابوبکرؓ اپنی نماز میں التفات نہیں فرماتے تھے، پھر جب لوگوں نے کثرت سے تالی بجائی تو انہوں نے التفات فرمایا تو کیا دیکھتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ ہیں تو رسول اللہ ﷺ نے ان کو نماز پڑھانے کا حکم دیتے ہوئے اشارہ کیا، حضرت ابوبکرؓ نے اپنے ہاتھوں کو اٹھایا، اللہ کی حمد کی اور الٹے چل کر پیچھے لوٹ آئے یہاں تک کہ صف میں کھڑے ہوگئے تو رسول اللہ ﷺ آگے بڑھے اور لوگوں کو نماز پڑھائی، پھر جب فارغ ہوئے تو لوگوں کی طرف رخ کیا اور فرمایا: ''یا أیها الناس مالکم حین نابکم شيء في الصلاة أخذتم في التصفیق؟ إنما التصفیق للنساء - من نابه شيء في صلاة فلیقل: سبحان الله، فإنه لایسمعه أحد حین یقول: سبحان الله إلا التفت: یا أبابکر مامنعک أن تصلي للناس حین أشرت إلیک؟ فقال أبوبکرؓ: ما کان ینبغي لابن ابی قحافة أن یصلي بین یدي رسول الله ﷺ'' (۱) (اے لوگو! کیا بات ہے جب نماز میں تم کو ایک چیز پیش آئی تو تم نے تالی بجانا

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۰۴، ابن عابدین ۱/ ۴۲۹، مراقی الفلاح، حاشیۃ الطحطاوی رص ۲۰۱، ۲۰۲، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق للزیلعی، حاشیۃ الشلبی بہامشہ ۱/ ۱۶۱، ۱۶۲۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۲۴۶، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۷۶، ۹۵، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۳۷۵ طبع النصر الحدیثہ۔

(۱) حدیث: ''یا أیها الناس مالکم حین نابکم شيء......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۰۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۱۶، ۳۱۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

شروع کردیا، تالی بجانا تو صرف عورتوں کے لئے ہے، جس کو نماز میں کوئی چیز پیش آئے تو وہ سبحان اللہ کہے، اس لئے کہ جب وہ سبحان اللہ کہے گا تو اس کو جو بھی سنے گا متوجہ ہوگا، اے ابوبکر! جب میں نے آپ کو اشارہ کیا تو لوگوں کو نماز پڑھانے سے آپ کو کس چیز نے روکا؟ حضرت ابوبکرؓ نے عرض کیا: ابو قحافہ کے بیٹے کے لئے مناسب نہیں تھا کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے سامنے نماز پڑھاتا)، چنانچہ اس حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے تالی بجانے پر نکیر فرمائی اور ان کو نماز کے اعادہ کا حکم نہیں دیا اور اس میں مرد کے لئے نماز میں تالی بجانے کی کراہت پر دلیل ہے (۱)۔

نماز پڑھنے والے کا دوسرے کو داخل ہونے کی اجازت دینے کے لئے تالی بجانا:

۶- مالکیہ اور شافعیہ نے نمازی کو دوسرے کو متنبہ کرنے کی اجازت دی ہے، اور مالکیہ کے یہاں یہ مطلقاً تسبیح سے ہوگا، شافعیہ کے نزدیک مردوں کے لئے تسبیح ہے اور عورتوں کے لئے تالی بجانا، ان دلائل کی وجہ سے جن کا بیان گزر چکا ہے، اور حنفیہ وحنابلہ نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے (۲)۔

نماز میں لہو ولعب کے طور پر تالی بجانا:

۷- شافعیہ کہتے ہیں اور حنابلہ کے بھی دو قول میں سے ایک یہی ہے کہ کھیل کے طور پر نماز میں تالی بجانا اس کو باطل کردے گا، خواہ تالی کم ہی بجائی ہو، اس لئے کہ کھیل نماز کے منافی ہے اور اس میں اصل صحیحین کی حدیث ہے: "من نابه شيء في صلاته فليسبح، وإنما التصفيق للنساء" (جس کو نماز میں کوئی چیز پیش آئے وہ تسبیح کرے، تالی تو صرف عورتوں کے لئے ہے) اور اس لئے بھی کہ وہ نماز کے منافی ہے۔

حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ تالی اگر کم بجائے تو نماز باطل نہیں ہوگی اور زیادہ ہو تو باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ نماز کی جنس کے علاوہ کا عمل ہے تو اس کا کثیر نماز کو باطل کردے گا، خواہ جان بوجھ کر ہو یا بھول کر (۱)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جو کام عادتاً دو ہاتھوں سے کیا جاتا ہو وہ کثیر ہے، برخلاف اس کے جو ایک ہاتھ سے کیا جاتا ہے کہ وہ کبھی قلیل ہوتا ہے، اور وہ عمل کثیر جو نہ نماز کے افعال میں سے ہو، نہ اس کی اصلاح کے لئے ہو، نماز کو باطل کردیتا ہے، اور تالی عادتاً دونوں ہاتھوں سے ہی بجائی جاتی ہے، لہذا اس حال میں وہ نماز میں ایسا عمل کثیر ہوگا جو نماز کو باطل کردیتا ہے، اس لئے کہ وہ نماز کے افعال کے منافی ہے (۲)۔

مالکیہ کے نزدیک تالی بجانا نماز کے اندر عبث ہونے سے خالی نہیں ہے، اور اس پر عمل کثیر کا حکم جاری ہوگا، اس لئے کہ منہ سے پھونک مارنے کی طرح وہ نماز کے افعال کی جنس سے نہیں ہے اور پھونکنا نماز کو اسی طرح باطل کردیتا ہے جیسے اس میں بات کرنا، اور اس کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے: نماز میں پھونک مارنا بات

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۵۰، ۴۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۹۹، ۱۰۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۹ طبع ریاض الحدیثہ، جواہر الاکلیل ۱/ ۶۲، ۶۳، فتح الباری بشرح صحیح البخاری ۳/ ۱۰۷۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱/ ۶۲، ۶۳، الشرح الکبیر ۱/ ۸۵، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل، التاج والاکلیل بہامشہ ۲/ ۲۹ طبع النجاح بلیبیا، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۳۲۱۔

(۱) شرح منہاج الطالبین وحاشیہ قلیوبی علیہ ۱/ ۱۹۰، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۳۸۰، ۳۸۱ طبع النصر الحدیثہ۔

(۲) رد المحتار، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۱۹، ۴۲۰، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۰۱، ۱۰۲، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۷۷۔

کرنے کی طرح ہے اور نبی کریم ﷺ کا حضرت رباح سے جبکہ وہ مٹی میں پھونک مار رہے تھے یہ فرمانا: "من نفخ في الصلاة فقد تكلم"(۱) (جس نے نماز کے اندر پھونک ماری اس نے (گویا) بات کی)، اور جب نماز میں کھیل کے طور پر تالی بجانے پر عمل کثیر کا حکم جاری ہوگیا ہے تو وہ نماز کے لئے مبطل ہوگا (۲)۔

تالی بجانے کی کیفیت:

۸- عورت کے لئے نماز میں تالی بجانے کی کیفیت کے لئے حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک دو طریقے ہیں:

ایک: یہ کہ داہنے ہاتھ کی انگلیوں کے اوپری حصہ سے بائیں ہتھیلی کی چوڑائی پر ضرب لگائے۔

دوسرا: یہ کہ داہنی ہتھیلی کے اندرونی حصہ سے بائیں ہتھیلی کے ظاہری حصہ پر ضرب لگائے، یہی آسان اور کم عمل والا طریقہ ہے، اور یہی ان کے یہاں مشہور ہے (۳)۔

اور مالکیہ کے نزدیک اس کا قائل ہونے کی صورت میں کیفیت یہ ہوگی کہ داہنے ہاتھ کی دو انگلیوں کے اوپری حصہ سے بائیں ہتھیلی کے اندرونی حصہ پر ضرب لگائے (۴)۔

---

(۱) حدیث: "من نفخ في الصلاة فقد تكلم" حضرت ابن عباسؓ سے موقوفاً وارد ہے کہ آپ اس بات سے ڈرتے تھے کہ کہیں وہ یعنی نماز میں پھونک مارنا کلام نہ ہو، اس کی روایت بیہقی (۲۵۲/۲۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور شوکانی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ (النیل ۳۱۸/۲ طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ) میں ہے۔

(۲) الفواکہ الدوانی (۲۶۸/۱ دار المعرفہ)۔

(۳) ابن عابدین ۴۲۹/۱، مراقی الفلاح، حاشیۃ الطحطاوی علیہ رص ۲۰۲، الفتاوی الہندیہ ۹۹/۱، ۱۰۴، منہاج الطالبین ۱۹۰/۱، روضۃ الطالبین ۲۹۱/۱، نہایۃ المحتاج للرملی ۴۴/۲، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۹۵/۱۔

(۴) حاشیۃ العدوی بہامش الخرشی علی مختصر خلیل ۳۲۱/۱، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل، التاج والاکلیل بہامشہ ۲۹/۲ مکتبۃ النجاح بلیبیا۔

اور حنابلہ کے یہاں کیفیت یہ ہے کہ ایک ہتھیلی کے اندرون کو دوسرے کے اوپری حصہ پر مارے (۱)۔

خطبہ کے دوران تالی بجانا:

۹- جمہور فقہاء کے نزدیک خطیب (کی بات سننے) کے لئے خاموش رہنا واجب ہے، اور شافعیہ کے نزدیک مستحب ہے، اور اسی بنیاد پر جمہور کے نزدیک ہر وہ چیز حرام ہوگی جو خطیب کی بات سننے کے لئے چپ رہنے کے منافی ہو، جیسے کھانا پینا، اور کسی ایسی چیز کا ہلانا جس سے آواز پیدا ہو جیسے ورق، کپڑا، تسبیح، دروازہ کھولنا یا کسی لکھی ہوئی چیز کا مطالعہ کرنا، خطبہ کے دوران تالی بجانا، ایسی آواز پیدا کرے گا جس سے خطیب اور سامعین خطبہ پریشان ہوجائیں گے، اسی سبب سے آداب ساعت میں خلل پیدا کرنے اور مسجد کی بے حرمتی کرنے کی وجہ سے ایسا کرنا حرام ہوگا۔

اور جو شخص خطبہ کے دوران مسجد یا مسجد کے احاطہ میں تالی بجائے اس کی حرمت اس شخص کے مقابلہ میں زیادہ بڑھی ہوتی ہے جو مسجد سے باہر یہ کام ایسے لوگوں کے لئے کرے جو خطیب کی بات نہیں سن رہے ہیں (۲)۔

نماز اور خطبہ کے علاوہ جگہوں میں تالی بجانا:

۱۰- نماز اور خطبہ کے علاوہ جگہوں میں تالی بجانا اس صورت میں

---

(۱) کشاف القناع عن متن الاقناع ۳۸۰/۱ طبع النصر الحدیثہ، المغنی لابن قدامہ ۱۹/۲ طبع ریاض الحدیثہ۔

(۲) المدخل لابن الحاج ۲۲۷/۲، ۲۲۸، الفواکہ الدوانی ۳۰۹/۱، ۳۱۰ دار المعرفہ، الشرح الکبیر ۳۸۷/۱، ۳۸۸، فتح القدیر ۳۷/۲، ۳۸، رد المحتار علی الدر المختار ۵۵۱/۱، الفتاوی الہندیہ ۱۴۷/۱، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۲۰۰/۱، ۲۰۱ طبع الفلاح، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱۴۷/۱ المکتب الاسلامی، فتح الباری بشرح صحیح البخاری ۴۰۷/۲، ۴۱۴، الجامع

جائز ہوگا جب وہ کسی معتبر حاجت کے لئے ہو جیسے اجازت لینا اور متنبہ کرنا یا اشعار پڑھنے کے فن میں خوبی پیدا کرنا یا عورتوں کا اپنے بچوں کو کھلانا۔

اور اگر بغیر ضرورت ہو تو بعض فقہاء نے اس کی حرمت کی صراحت کی ہے اور بعض نے اس کی کراہت کی صراحت کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ وہ باطل لہو میں سے ہے یا بیت اللہ کے پاس اہل جاہلیت کی عبادت سے مشابہ ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَّ تَصْدِيَةً"(۱) (اور خود ان کی نماز (ہی) خانہ (کعبہ) کے پاس کیا تھی بجز سیٹی بجانے اور تالی بجانے کے)۔

یا اس میں عورتوں سے مشابہت کا مسئلہ ہے، اس لئے کہ حدیث میں مذکور ہے کہ جب امام کو نماز میں کوئی چیز پیش آئے تو تالی بجانا عورتوں کے ساتھ مخصوص ہے، جبکہ تسبیح مردوں کے لئے ہے(۲)۔

= لاحکام القرآن للقرطبی ۷/ ۳۵۳، ۳۵۴، شرح الروض ۱/ ۲۵۸، المہذب ۱/ ۱۴۲۔

(۱) سورۂ انفال/ ۳۵۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۵۳، المدخل لابن الحاج ۲/ ۱۲، ۱۳، حاشیہ قلیوبی علی منہاج الطالبین ۱/ ۱۹۰، نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۴۳، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۷/ ۴۰۰، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۳۹۱، کف الرعاع عن محرمات اللہو والسماع ۱/ ۱۰۰، نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۴۴-۴۵، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۲/ ۲۱۲، ۲۱۳۔

ان استدلالات میں جو کمزوری اور قابل اعتراض باتیں ہیں وہ مخفی نہیں ہیں، اس لئے کہ اس کے باطل اور لہو ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر ثواب نہیں ملے گا (تحفۃ الاحوذی ۵/ ۲۶۶) اور ثواب سے خالی ہو جانے والی ہر چیز حرام نہیں ہو جاتی، اور جاہلیت کی عبادت سے مشابہت کا وجود بھی باقی نہیں رہا، اور آیت میں تالی کی مذمت اس لئے ہے کہ وہ "البیت" یعنی مسجد حرام کے پاس ہوتی تھی، نیز انہوں نے اس کو اپنی نماز بنا لیا تھا، اور تالی بجانے میں عورتوں سے مشابہت صرف اس وقت ہوگی جب امام کے سہو وغیرہ کے موقع پر مرد نماز میں اپنے حق میں مشروع تسبیح کے بدلہ میں تالی بجائے (کمیٹی)۔

تصفیہ

تعریف:

۱- تصفیہ لغت میں صفى الشيء سے ماخوذ ہے، جب کوئی کسی چیز کا خلاصہ لے، اور اسی سے ہے: صفيت الماء من القذى، تصفيةً: میں نے پانی سے خس و خاشاک زائل کر دیئے، "لسان العرب" اور "المصباح المنیر" میں اسی طرح ہے۔

اور اصطلاح میں تصفیہ سے وہ تمام کام مراد لئے جاتے ہیں جن کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ فوت شدہ شخص کے حقوق اور التزامات کا احاطہ کیا جائے، اور ترکہ سے متعلق حقوق حق والوں یعنی اصحاب دین، موصی لہم (جن کے لئے وصیت کی گئی ہو) اور ورثاء کو ادا کر دیئے جائیں۔

اجمالی حکم:

۲- اس معنی میں تصفیہ ایک نئی اصطلاح ہے جو قانون دانوں میں متعارف ہے، اور مذکورہ عنوان سے فقہاء نے اس پر بحث نہیں کی اگر چہ انہوں نے ان حقوق کو بیان کرنے پر بھرپور توجہ دی ہے جو ترکہ کے لئے یا اس کے ذمہ ہوتے ہیں، اور نابالغوں کے حقوق سے متعلقہ احکام بیان کرنے پر بھی پوری توجہ کی ہے تاکہ اصحاب حقوق کے حقوق محفوظ رہ سکیں، ان میں سے بعض بعض پر زیادتی نہ کر سکیں خاص طور پر اصحاب دیون اور وہ لوگ جن کے لئے ترکہ کے کسی حصہ کی وصیت کی گئی ہو ان کے حقوق محفوظ ہو سکیں۔

ان احکام کی تفصیل ''ترکہ''، ''إرث''، ''وصیت'' اور ''إیصاء'' کی اصطلاح میں بیان کی گئی ہے۔

تصلیب

تعریف:

۱ – لغت میں تصلیب ''صلب'' کا مصدر ہے، اور وہ کئی معانی کے لئے آتا ہے، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

الف۔ قتل کرنے کا مشہور طریقہ، کہا جاتا ہے: "صلب فلان صلبا، و صلّب تصلیبا (فلاں کو سولی دی گئی) چنانچہ قرآن مجید میں ہے: "وَمَا قَتَلُوْهُ وَمَا صَلَبُوْهُ، وَلٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ" [۱] (اور نہ تو انہوں نے انہیں قتل کیا اور نہ ان کو سولی دی لیکن ان کو اشتباہ میں ڈال دیا گیا)۔

اور قرآن میں قول فرعون کی حکایت ہے: "وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِيْ جُذُوْعِ النَّخْلِ" [۲] (اور ہم تم کو ضرور سولی دیں گے کھجور کے تنوں میں)، اور اس کی اصل ''لسان العرب'' کے مطابق ''صلیب'' ہے، اور یہ لغت میں انسان یا حیوان کے تیل کو کہتے ہیں فرماتے ہیں: صلب: قتل کرنے کا یہ معروف طریقہ اسی صلیب سے مشتق ہے، اس لئے کہ مصلوب کی چربی (یعنی اس کا تیل) بہتا ہے [۳]۔

اور اسی سے صلیب کا نام پڑا، یعنی وہ لکڑی جس پر وہ شخص لٹکایا جاتا ہے جس کو سولی دے کر قتل کیا جائے، پھر اس کا استعمال اس چیز کے لئے ہونے لگا جس کو عیسائی اس شکل میں بنالیتے ہیں، صلیب کی

---

(۱) سورۂ نساء/ ۱۵۷۔

(۲) سورۂ طٰہ/ ۷۱۔

(۳) لسان العرب مادۂ ''صلب''۔

جمع صلبان اور صُلُب ہے۔

ب۔ تصلیب: صلیب کی کاریگری یا کسی کپڑے یا دیوار یا کاغذ وغیرہ میں صلیب کی شکل کے نقش و نگار بنانے یا اشارہ سے صلیب بنانے کو کہا جاتا ہے، ابن عابدین کہتے ہیں: صلیب دو ایسے خطوط کو کہتے ہیں جو ایک دوسرے کو کاٹ رہے ہوں (۱)، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: "أن النبي ﷺ لم يكن يترك في بيته شيئا فيه تصاليب إلا نقضه" (۲) (نبی کریم ﷺ اپنے گھر میں کوئی ایسی چیز نہیں چھوڑتے تھے جس میں صلیب کے نقوش ہوں مگر یہ کہ اس کو اکھاڑ دیتے تھے) یعنی صلیب کی جگہ کاٹ دیتے تھے، اور ایک روایت میں ہے: "نهى عن الصلاة في الثوب المصلب" (۳) (آپ ﷺ نے مصلب کپڑے میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا) یعنی جس میں صلیب کی طرح کے نقش و نگار ہوں (۴)۔

ج۔ حدیث میں آیا ہے: "نهى النبي ﷺ عن الصلب في الصلاة" (۵) (نبی کریم ﷺ نے نماز میں صلیب کی شکل اختیار کرنے سے منع فرمایا ہے)۔ اور نماز میں صلیب کی شکل بنانے کی ہیئت یہ ہے کہ نماز پڑھنے والا اپنے دونوں ہاتھ کولہوں پر رکھے، اور اپنے دونوں بازوؤں کو اپنے پہلوؤں سے دور رکھے اور آپ ﷺ نے اس سے ممانعت اس لئے فرمائی ہے کہ وہ مصلوب (سولی دیئے ہوئے) شخص کی شکل کے مشابہ ہے، اور اس کے احکام "صلاۃ" میں دیکھے جائیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۹۹۔

(۲) حدیث: "إن النبي ﷺ لم يكن يترك في بيته شيئا فيه ....." کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۳۸۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے اور اس کی روایت ابوداؤد (۴/۳۸۳ طبع عزت عبید الدعاس) اور احمد (۶/۵۲ طبع المکتب الاسلامی) نے اسی کے مثل کی ہے۔

(۳) حدیث: "نهى عن الصلاة في الثوب المصلب" کو صاحب لسان العرب (۲/۶۱) نے نقل کیا ہے اور ہمارے سامنے حدیث کی جو کتابیں ہیں ہم نے اس کو ان میں نہیں پایا۔

(۴) لسان العرب۔

(۵) حدیث: "نهى عن الصلب في الصلاة" کی روایت احمد (۲/۳۰ المکتب الاسلامی) اور ابوداؤد (۱/۵۵۶ طبع عزت عبید الدعاس) نے اس کے معنی کے ساتھ کی ہے اور حافظ عراقی کہتے ہیں: اس کی سند صحیح ہے (تخریج احیاء علوم الدین ۱/۱۶۲ طبع مصطفی الحلبی)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تمثیل: (مثلہ کرنا)

۲- تمثیل مثّل کا مصدر ہے، جو "مثلت بالقتيل مثلا" سے ماخوذ ہے، جب تم نے عبرتناک سزا کے طور پر مقتول کے (کان ناک) کاٹے ہوں اور تمہارے قتل کے اثرات اس پر ظاہر ہوں، "مثّل" میں تشدید مبالغہ کا معنی پیدا کرنے کے لئے ہے (۱)۔

لہٰذا تصلیب اور تمثیل میں تباین کی نسبت ہے، اس لئے کہ تصلیب کے معنی سزا کے لئے باندھنے کے ہیں اور تمثیل کے معنی صرف کان ناک کاٹنے اور ٹکڑے ٹکڑے کرنے کے ہیں۔

ب- صبر:

۳- لغت میں صبر کے ایک معنی انسان کو قتل کرنے کے لئے کھڑا کرنے کے ہیں یا یہ کہ پرندہ وغیرہ کسی ذی روح کو روک کر زندہ باندھ دیا جائے، پھر اسے کسی چیز سے جان سے مار ڈالنے تک مارا جائے (۲)۔

لہٰذا صبر تصلیب سے عام ہے، اس لئے کہ صبر کبھی سولی کے بغیر بھی ہوتا ہے۔

(۱) لسان العرب مادۂ "مثل"۔

(۲) لسان العرب۔

شرعی حکم:

اس کا حکم دو امور پر مشتمل ہے:

الف۔صلب: یعنی قتل کا معروف طریقہ:

ب۔صلیب سے متعلق احکام:

اول: تصلیب بمعنی قتل کی معروف کیفیت کا حکم:

۴- سولی دینا قتل کا ایک مشہور طریقہ ہے، وہ یہ کہ جس کے قتل کا ارادہ ہو اس کو کسی تنے، درخت یا کھڑی لکڑی پر اٹھایا جائے اور اس کے دونوں ہاتھ چوڑائی میں لگی ہوئی لکڑی پر پھیلا دیئے جائیں، اور دونوں پیروں کو کھڑی لکڑی میں باندھ دیا جائے اور اس کو اسی طرح چھوڑ دیا جائے یہاں تک کہ وہ مرجائے اور کبھی کبھی اس کے ہاتھوں اور پیروں کو لکڑی میں میخوں سے ٹھونک دیا جاتا ہے، اور کبھی پہلے اسے قتل کر دیا جاتا ہے اور جان نکلنے کے بعد اس کی تشہیر کے لئے لکڑی پر سولی دی جاتی ہے۔

قتل کا یہ طریقہ گزشتہ اقوام ایرانیوں اور رومیوں اور ان سے پہلے کے لوگوں میں رائج تھا، اور قرآن میں صراحت آئی ہے کہ فرعون اپنے دشمنوں کے ساتھ یہ عمل کرتا تھا حضرت یوسف علیہ السلام کے قصہ میں ہے: "يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْراً، وَ أَمَّا الآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ"(۱) (اے یاران محبس! تم میں سے ایک تو اپنے آقا کو شراب پلایا کرے گا اور رہا وہ دوسرا سو اسے سولی دی جائے گی پھر اس کے سر کو پرندے (نوچ نوچ کر) کھائیں گے)۔

اسلام نے قتل کے اس طریقہ کو حرام قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس میں سخت عذاب، مثلہ اور تشہیر ہے، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليحد أحدكم شفرته، وليرح ذبيحته"(۱) (اللہ تعالیٰ نے لازم کیا ہے کہ ہر کام کو اچھی طرح انجام دیا جائے، لہذا جب قتل کرو تو اچھے طریقہ سے قتل کرو، اور جب ذبح کرو تو اچھے طریقہ سے ذبح کرو اور تم میں سے (ہر) ایک کو دھار تیز کر لینی چاہئے اور اپنے ذبیحہ کو آرام دینا چاہئے)۔ اور "نهى عن المثلة ولو بالكلب العقور"(۲) (آپ ﷺ نے مثلہ سے منع فرمایا، خواہ کاٹ کھانے والے کتے کا ہی مثلہ کیا جائے)۔

۵- اس اصل سے کچھ محدود جرائم مستثنیٰ ہیں جن کی سزا سولی کا تقاضا کرنے والے مخصوص عوارض کی وجہ سے قتل کے بعد سولی مقرر کی گئی ہے اور یہ جرائم ذیل میں آرہے ہیں:

الف- زمین میں فساد پھیلانا

محاربہ (رہزنی، ڈاکہ) کے ذریعہ زمین میں فساد پھیلانے کی سزا سولی مقرر ہوئی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوْا أَوْ يُصَلَّبُوْا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيْهِمْ وَ

---

(۱) سورۂ یوسف/ ۴۱۔

---

(۱) حدیث: "إن الله كتب الإحسان على كل شيء فإذا قتلتم......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۴۸ طبع عیسیٰ، الحلبی) اور احمد (۴/ ۱۲۳ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے الفاظ احمد کے ہیں۔

(۲) حدیث: "نهى عن المثلة، و لو بالكلب العقور" ہیثمی فرماتے ہیں: اس کی روایت طبرانی نے کی ہے اور اس کی سند منقطع ہے (مجمع الزوائد ۶/ ۲۴۹ طبع دار الکتاب العربی)۔

لیکن یہ حدیث ان الفاظ میں: "نهى عن النهبة والمثلة" (آپ نے لوٹنے اور مثلہ کرنے سے منع فرمایا ہے) اضافہ کے بغیر ثابت ہے اس کی روایت بخاری نے کی ہے (الفتح ۹/ ۶۴۳ طبع السلفیہ)۔

أَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ، ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ، إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوْا أَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ"(۱) (جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگے رہتے ہیں ان کی سزا بس یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں یا سولی دیئے جائیں یا ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹے جائیں یا وہ ملک سے نکال دیئے جائیں، یہ تو ان کی رسوائی دنیا میں ہوئی اور آخرت میں ان کے لئے بڑا عذاب ہے، مگر جو لوگ توبہ کرلیں قبل اس کے کہ تم ان پر قابو پاؤ تو جانے رہو کہ بیشک اللہ بڑا مغفرت والا ہے، بڑا رحمت والا ہے)۔

اور اس جرم میں سولی کی سزا اس وجہ سے ہے کہ ڈاکو لوگوں پر شیر ہوجاتے ہیں، پرامن لوگوں کو خوفزدہ کردیتے ہیں اور فساد پھیلاتے ہیں، لہذا ان کی سزا سولی مقرر ہوئی تاکہ ان کے علاوہ دوسرے فسادی باز آجائیں۔

اور سولی کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

ایک قول یہ ہے کہ وہ حد ہے، اور اس کا قائم کرنا ضروری ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ امام کو سولی اور آیت میں مذکور دوسری سزاؤں میں اس ترتیب اور تفصیل کے ساتھ اختیار ہے(۲) جس کو "حرابہ" کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

ڈاکو پر سولی کی سزا نافذ کرنے کا طریقہ:

۶- فقہاء کے کلام کے استقراء سے اس بات پر ان کا اتفاق واضح ہوتا ہے کہ ڈاکو کو سولی دینے سے مراد یہ نہیں ہے کہ اس کو زندہ لکڑی پر لاد دیا جائے پھر مرنے تک اس پر چھوڑ دیا جائے۔ پھر ان کا اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ، امام مالک اور اوزاعی فرماتے ہیں: اسے زندہ سولی پر لٹکایا جائے، پھر سولی پر لٹکے رہنے کی حالت میں نیزہ مار مار کر قتل کردیا جائے، اس لئے کہ سولی ایک سزا ہے اور سزا زندہ کو دی جاتی ہے نہ کہ مردہ کو، اور اس لئے کہ یہ بدلہ ہے محاربہ (ڈاکہ) کا، لہذا تمام بدلوں کی طرح یہ زندگی ہی میں مشروع ہوگا(۱)۔

اور امام شافعی وامام احمد فرماتے ہیں: پہلے اسے قتل کیا جائے گا، پھر قتل کے بعد سولی دی جائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالی نے سولی کے ذکر سے قتل کے ذکر کو مقدم رکھا ہے، لہذا جہاں پر دونوں جمع ہوں گے یہ ترتیب لازم ہوگی، اور اس لئے بھی کہ شریعت میں جب مطلق قتل بولا جائے تو تلوار سے قتل (مراد) ہوتا ہے۔

اور اس لئے کہ سولی کے ذریعہ قتل کرنے میں اس کو عذاب دینا اور مثلہ کرنا ہے اور شریعت نے مثلہ سے منع کیا ہے۔

رہی وہ مدت جس میں قتل کے بعد مصلوب لکڑی پر باقی رکھا جائے گا، تو امام ابوحنیفہ اور امام شافعی فرماتے ہیں: تین دن تک لٹکایا جائے گا اور حنابلہ کہتے ہیں: کسی مدت کی تحدید کے بغیر اتنے عرصہ تک لٹکایا جائے گا جس میں اس کا معاملہ مشہور ہوجائے۔

اور مالکیہ کے نزدیک جب اس کی نعش بگڑنے کا اندیشہ ہوجائے تو اسے اتار لیا جائے گا(۲)۔

---

(۱) سورۂ مائدہ ر ۳۳، ۳۴۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸ر ۲۹۰ طبع ۳، القاہرہ مکتبۃ المنار ۱۳۶۷ھ، الدر، حاشیہ ابن عابدین ۳ر ۲۱۳، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴ر ۱۹۹، ۲۰۰۔

---

(۱) فقہاء نے میخ سے ٹھونکنے کا تذکرہ نہیں کیا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ اس کا استعمال مثلہ کی گزشتہ ممانعت کی وجہ سے نہ ہونا چاہئے، بلکہ باندھنے پر اکتفا کریں گے۔

(۲) الدر بحاشیہ ابن عابدین ۳ر ۲۱۳، الشرح الکبیر بہامش الدسوقی ۴ر ۳۴۹، قلیوبی ۴ر ۲۰۰، المغنی ۸ر ۲۹۰، ۲۹۱۔

ب- جس نے عمداً دوسرے کو سولی دے کر قتل کیا ہو یہاں تک کہ وہ مر گیا ہو:

۷- امام مالک اور شافعی کا مسلک اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ ولی مقتول کو حق ہے کہ قصاص کو اسی طرح قتل کرنے کا مطالبہ کرے جس طرح اس نے قتل کیا ہے، ان حضرات کا کہنا ہے کہ قصاص کا مطلب ہی یہی ہے یعنی برابری اور یکسانیت اور اس کو تلوار سے بھی قتل کا اختیار ہے، تو اگر وہ تلوار سے قتل کرے اور قاتل نے اس سے سخت چیز سے قتل کیا ہو تو ولی نے مماثلت چھوڑ دی ہے، اور یہ اس کے حق کا ایک حصہ ہے، اس قول کا تقاضا یہ ہے کہ جنایت اگر سولی دے کر ہو تو ولی کے لئے موت ہو جانے تک اس کو سولی دیئے رہنا جائز ہوگا۔

اور امام ابو حنیفہ کا مسلک اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ قصاص صرف تلوار سے ہوگا، اس بنیاد پر سولی کے ذریعہ سزا بطور قصاص نہیں ہوگی، اسی کے ساتھ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ولی جب تلوار کے علاوہ سے قصاص لے گا تو اس کی تعزیر کی جائے گی اور قصاص اپنی جگہ پر ہو جائے گا[(۱)]۔

ج- تعزیری سزا میں سولی دینا:

۸- شافعیہ میں سے ماوردی کہتے ہیں: تعزیری سزا پانے والے کو صرف تین دن تک سولی پر زندہ لٹکانا جائز ہے یعنی اس کے بعد اسے چھوڑ دیا جائے گا، حدیث ہے: "قد صلب رسول الله ﷺ رجلا علی جبل یقال له "أبو ناب""[(۲)] (نبی کریم ﷺ نے ایک شخص کو پہاڑ پر سولی دی تھی، اسے ابوناب کہا جاتا تھا)، نیز ماوردی فرماتے ہیں: سولی پر لٹکانے کی مدت میں اس کو کھانے پینے اور نماز کے لئے وضو کرنے سے نہیں روکا جائے گا، اور وہ اشارہ سے نماز پڑھے گا اور جب اس کو چھوڑ دیا جائے تو وہ نماز کا اعادہ کرے گا، متاخرین شافعیہ نے اس کو نقل کیا اور اس کو درست قرار دیا ہے، صاحب "مغنی المحتاج" فرماتے ہیں: یہ کہنا چاہئے کہ اس حال میں مصلوب کو اطمینان سے نماز پڑھنے کا موقع دینا چاہئے یعنی کھلا ہوا ہو کر مکمل نماز پڑھے پھر دوبارہ لٹکا دیا جائے۔

اور مالکیہ میں سے ابن فرحون نے "التبصرہ" میں ماوردی کا قول نقل کیا ہے اور اس کا اثبات کیا ہے۔

اور حنابلہ کے نزدیک سولی پر لٹکا کر تعزیر کرنا جائز ہے اور ماوردی نے جو کچھ ذکر کیا ہے اس کی رعایت کی جائے گی، یہ حضرات فرماتے ہیں: اس وقت مصلوب اشارہ سے نماز پڑھے گا اگر اس کے لئے صرف یہی ممکن ہو اور آزاد کئے جانے کے بعد اس پر اعادہ لازم نہیں ہوگا[(۱)]۔

دوم: صلیب سے متعلق احکام:

صلیب سازی اور صلیب کو اپنانا:

۹- مسلمان کے لئے نہ تو صلیب بنانا جائز ہے اور نہ اس کو بنانے کا حکم دینا جائز ہے[(۲)] اور مراد ایسی چیز کا بنانا ہے جو صلیب بنانے کا

---

(۱) الدر بحاشیہ ابن عابدین ۵/۳۴۶، المغنی ۷/۶۸۸۔

(۲) حدیث: "صلب رسول الله ﷺ رجلا علی....." کا ہمیں کتب حدیث کے ان مراجع میں سراغ نہیں ملا جو ہمارے سامنے ہیں، ہاں ماوردی نے اس کو (الاحکام السلطانیہ رص ۲۳۷ طبع مصطفی الحلبی) میں ذکر کیا ہے اور سولی دینے کی اصل عرنیین چرواہوں کے بارے میں وارد ہوئی ہے جس کی روایت نسائی (۷/۹۵ طبع التجاریہ) نے کی ہے اور اس کی اصل بخاری میں ہے۔

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۳۹ القاہرہ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۲۷ھ، التبصرہ لابن فرحون بہامش فتح العلی المالک ۲/۳۰۴ القاہرہ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۷۸ھ، کشاف القناع عن متن الاقناع ۶/۱۲۵ ریاض، مکتبۃ النصر۔

(۲) الآداب الشرعیہ ۳/۵۱۳۔

رمز ہو اور مسلمان کے لئے صلیب اپنانا بھی جائز نہیں ہے، اس کو لٹکائے یا گاڑے یا نہ لٹکائے اور نہ گاڑے یعنی دونوں برابر ہیں، اور اس کے لئے اس شعار کا نہ تو مسلمانوں کے راستوں اور ان کی عام اور خاص جگہوں میں ظاہر کرنا جائز ہے، نہ کپڑوں پر بنانا، اس لئے کہ حضرت عدی بن حاتمؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: میں نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور میرے گلے میں سونے کی ایک صلیب تھی تو آپ ﷺ نے فرمایا: "یاعدي! اطرح عنک هذا الوثن" (۱) (اے عدی! اس بت کو اپنے سے ہٹادو)، اور حضرت ابو امامہؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن الله بعثني رحمة و هدى للعالمين، و أمرني بمحق المزامير والمعازف والأوثان والصلب وأمر الجاهلية" (۲) (اللہ تعالی نے مجھے سارے عالم کے لئے رحمت اور ہدایت بنا کر مبعوث فرمایا ہے، اور مجھ کو بانسری، گانے بجانے کے آلات، بتوں، صلیب اور جاہلیت کے امور کو مٹانے کا حکم دیا ہے)۔

۱۰- کپڑے اور اس طرح کی چیزوں جیسے ٹوپی، دراہم ودنانیر اور انگوٹھیوں میں صلیب مکروہ ہے، ابن حمدان کہتے ہیں: اس کے حرام ہونے کا احتمال ہے، صالح نے امام احمد سے جو نقل کیا ہے اس کا ظاہر یہی ہے اور صاحب "الانصاف" نے اس کی تصویب کی ہے (۳)۔

اس کی دلیل حضرت عائشہؓ کی وہ حدیث ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کپڑے سے صلیب کی شکل کاٹ ڈالتے تھے اور احمد کے یہاں بعض روایات میں حضرت ام عبدالرحمن بن اذینہ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں کہ ہم حضرت عائشہؓ کے ساتھ طواف کررہے تھے، تو انہوں نے ایک عورت کے پاس ایسی چادر دیکھی جس میں صلیب کی صورت تھی، تو حضرت ام المؤمنین نے فرمایا: "اطرحيه، اطرحيه فإن رسول الله ﷺ كان إذا رأى نحوهذا في الثوب قضبه" (۱) (اس کو ہٹادو، اس کو ہٹادو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کپڑے پر جب اس طرح کی چیز دیکھتے تھے تو اس کو کاٹ ڈالتے تھے)، اور ابراہیم کہتے ہیں: ہمارے اصحاب کو کچھ ایسی چادریں حاصل ہوئیں جن میں صلیب بنی ہوئی تھی تو وہ اس کو مٹانے کے لئے اس کو دھاگوں سے سلنا شروع کردیا۔

مصلی اور صلیب:

۱۱- نماز پڑھنے والے کے قبلہ کی طرف صلیب کا ہونا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں عیسائیوں سے ان کی عبادت میں مشابہت اختیار کرنا ہے، اور مذموم چیز میں ان کی مشابہت اختیار کرنا مکروہ ہوگا، خواہ اس کا قصد نہ کرے۔

اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں اس بارے میں ہم کو کوئی صراحت نہیں ملی (۲)۔

---

(۱) حدیث: "أتيت النبي ﷺ و في عنقي صليب......" کی روایت ترمذی (۵/ ۲۷۸ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے اور فرمایا: یہ حدیث غریب ہے۔

(۲) حدیث: "إن الله بعثني رحمة و هدى للعالمين و أمرني بمحق ......" کی روایت احمد نے (۵/ ۲۶۸ طبع المکتب الاسلامی) میں اور طبرانی نے (المعجم الکبیر ۸/ ۲۳۲ طبع الوطن العربی) میں کی ہے اور ہیثمی کہتے ہیں: اس میں علی بن یزید ہیں جو کہ ضعیف ہیں (مجمع الزوائد ۵/ ۶۹ طبع الکتاب العربی)۔

(۳) الآداب الشرعیہ ۳/ ۵۱۲، ۵۱۳، کشاف القناع ۱/ ۲۸۰، الإنصاف ۱/ ۴۷۳، المغنی ۱/ ۵۹۰۔

(۱) حدیث: "كان إذا رأى نحو هذا في الثوب قضبه" کی روایت احمد (۶/ ۱۴۰ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے ساعاتی کہتے ہیں: مسند احمد کے علاوہ کہیں اور مجھے یہ روایت نہیں ملی، اور اس کی سند جید اور بہتر ہے (الفتح الربانی ۱۷/ ۲۸۵ طبع دارالشہاب)۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۳۵۔
کمیٹی کی رائے ہے کہ اس مسئلہ کی ممانعت میں اختلاف نہ ہونا چاہئے۔

صلیب کی چوری میں ہاتھ کاٹنا:

۱۲- صلیب کی چوری میں حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک قطع ید (ہاتھ کاٹنا) نہیں ہے، خواہ وہ سونے یا چاندی کی ہی کیوں نہ ہو اور خواہ اس کی قیمت نصاب سے متجاوز ہی کیوں نہ ہو، اس لئے کہ وہ منکر (برائی) ہے، لہذا چور کے لئے "نہی عن المنکر" کے طور پر توڑنے کی نیت کی تاویل کرکے اباحت کی تاویل کرلی جائے گی، فتح القدیر میں فرماتے ہیں: برخلاف اس درہم کے جس میں تصویر ہو، اس لئے کہ اس کو عبادت کے لئے تیار نہیں کیا گیا ہے، لہذا توڑنے کی اباحت کا شبہ ثابت نہیں ہوگا۔

اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر صلیب کسی آدمی کے قبضہ میں ایسی حرز (حفاظت) میں ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو تو کمال مالیت اور وجود حرز کی بنا پر صلیب کی چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹا جائے گا، اور اگر صلیب ان کی عبادت گاہ میں ہو اور اسے چرالے تو حرز نہ ہونے کی وجہ سے اس پر قطع (ید) نہیں ہوگا۔

ابن عابدین کہتے ہیں: پہلے قول کی بنیاد پر اگر چور ذمی ہو اور کسی حرز سے چوری کرلے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اس لئے کہ ذمی کے لئے کوئی تاویل نہیں ہے۔ فرمایا: الا یہ کہ کہا جائے کہ دوسرے کی تاویل شبہ کے وجود کے لئے کافی ہے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا(۱)۔

اور ظاہر یہ ہوتا ہے کہ مالکیہ کا مسلک اسی (تاویل) کے مثل پر جاری ہے جو ابن عابدین نے اپنے کلام کے آخر میں بتائی ہے، اس لئے کہ ان کے یہاں شراب کی چوری میں قطع ید نہیں ہے، اگرچہ ذمی نے ذمی کے یہاں سے چرائی ہو تو صلیب کی چوری میں بھی حکم اسی طرح ہوگا(۲)۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۹۸، ۱۹۹، فتح القدیر ۵/ ۱۳۳، کشاف القناع ۶/ ۱۳۱۔
(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۳۳۶۔

اور شافعیہ نے صلیب وغیرہ حرام چیزوں کی چوری میں دو حالتوں کے درمیان تفریق کی ہے اور کہا ہے کہ اگر نکیر کے قصد سے چوری کی ہو تو قطع ید نہیں ہوگا، ورنہ امام نووی کے قول کے مطابق قول اصح یہ ہے کہ اگر توڑی ہوئی صلیب نصاب تک پہنچتی ہو تو اس کی وجہ سے ہاتھ کاٹا جائے گا(۱)۔

صلیب تلف کردینا:

۱۳- جو شخص کسی مسلمان کی صلیب تلف کردے، اس میں بالاتفاق کوئی ضمان نہیں ہوگا، اور اگر صلیب ذمیوں کی ہو تو اگر وہ اس کا اظہار کرتے ہوں تو اس کا ازالہ واجب ہوگا۔ اور ضمان بھی نہیں ہوگا۔

اور اگر ان کا صلیب اختیار کرنا ایسے طریقہ پر ہو جس پر ان کو باقی رکھا جاتا ہے جیسے وہ اس کو اپنے گرجا یا گھر کے اندر رکھتے ہوں، مسلمانوں سے اس کو پوشیدہ رکھتے ہوں، ظاہر نہ کرتے ہوں تو اگر اس کو کوئی غاصب غصب کرے تو بالاتفاق اس کا لوٹانا واجب ہوگا۔

اور اگر کوئی تلف کرنے والا تلف کردے تو اس کی وجہ سے وجوب ضمان کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ کے یہاں تلف کرنے والے پر ضمان لازم ہوگا جس طرح اگر مسلمان ذمی کی شراب تلف کردے تو حنفیہ کے نزدیک مسلمان پر ضمان لازم ہوتا ہے، کیونکہ شراب ذمیوں کے حق میں اسی طرح مال متقوم ہے جس طرح ہمارے حق میں سرکہ، اور ہمیں ان کو ان کے مذہب پر چھوڑ دینے کا حکم دیا گیا ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک مسلمان کسی مسلمان یا ذمی کو شراب یا خنزیر کا ضمان نہیں دے گا اور جب ذمی کسی ذمی کی شراب یا خنزیر کو تلف کردے تب بھی یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں چیزوں کا تقوم

(۱) شرح المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۸۷۔

(قیمت والا ہونا) مسلمان کے حق میں ساقط ہوگیا ہے، لہذا ذمی کے حق میں بھی ساقط ہوگا، اس لئے کہ ذمی احکام میں ہمارے تابع ہیں، لہذا ان دونوں چیزوں کے تلف کرنے پر مال متقوم یعنی ضمان واجب نہیں ہوگا، لہذا صلیب میں بھی اسی طرح کا حکم ہونا چاہئے، اور اس لئے بھی کہ کفار شریعت کی فروعات کے مخاطب ہیں، لہذا تحریم ان پر ثابت ہے، لیکن ہم کو ان کی ان چیزوں سے جس کو ظاہر نہ کرتے ہوں، تعرض نہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور یہ اصل تحریم کو دیکھتے ہوئے ضمان کا متقاضی نہیں ہے۔ "شرح المنہاج" میں ہے: بتوں اور صلیبوں کے مٹا دینے پر کچھ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کا استعمال حرام ہے، اور ان کی کاریگری کی کوئی حرمت نہیں ہے یعنی کاریگری محترم نہیں ہے اور اصح یہ ہے کہ ان کو بری طرح نہیں توڑا جائے گا، بلکہ علاحدہ کردیا جائے گا تاکہ وہ اسی طرح ہوجائیں جیسا کہ جوڑنے سے پہلے تھے، اس لئے کہ اس سے نام زائل ہوجاتا ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کو توڑا اور کوٹا جائے گا یہاں تک کہ اس حد تک پہنچ جائے کہ اس سے بت یا صلیب یا محرمات میں سے کوئی دوسری چیز دوبارہ بنانا ممکن نہ ہو۔

اور حنابلہ میں سے صاحب "کشاف القناع" نے قاضی ابن عقیل سے نقل کیا ہے کہ صلیب اگر سونے یا چاندی کی ہو تو اسے توڑ دینے کی صورت میں ضامن نہ ہوگا اور اگر تلف کردیا تو ٹوٹے ہوئے کا ضامن ہوگا۔

اور اس کے درمیان اور لکڑی کی صلیب کے درمیان یہ فرق بیان کیا ہے کہ سونے چاندی میں کاریگری تابع ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ قیمت میں کم ہوتی ہے، اور لکڑی یا پتھر میں وہی اصل ہوتی ہے، لہذا ضمان نہیں ہوگا، لہذا اس بنیاد پر ذمی کی پوشیدہ صلیب اگر سونے یا چاندی کی ہو تو تلف کرنے کی صورت میں وزن کرکے اسی کے مثل سونے سے ضمان دے گا اور کاریگری کا ضمان نہ ہوگا، حارثی کہتے ہیں: اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے [1]۔

ذمی اور صلیب:

۱۴ - ذمیوں کو صلیب باقی رکھنے کی شرط پر باقی رکھنا اور صلح کرنا جائز ہے لیکن ان پر شرط لگادی جائے گی کہ وہ اس کو ظاہر نہ کریں گے، بلکہ وہ ان کے گرجا گھروں اور ان کے مخصوص گھروں میں رہیں گی، فتح القدیر میں یہ ہے: "ان کے گرجا گھروں سے مراد ان کے قدیم گرجا گھر ہیں جن پر ان کو باقی رکھا گیا ہے" اور حضرت عمرؓ نے شام کے عیسائیوں سے جو معاہدہ کیا تھا اس میں ہے: "بسم الله الرحمٰن الرحیم" یہ شام کے عیسائیوں کی جانب سے امیر المومنین حضرت عمرؓ کے لئے تحریر ہے، جب آپ لوگ ہمارے پاس آئے تو ہم نے آپ سے امان مانگی یہاں تک کہ انہوں نے کہا اور ہم نے آپ لوگوں سے اپنے اوپر یہ شرط لگائی کہ کوئی صلیب اور کتاب (یعنی اپنی دینی کتابوں میں سے) مسلمانوں کے کسی بھی راستہ یا بازار میں ظاہر نہیں کریں گے، اور اپنے گرجا گھروں میں صلیب ظاہر نہیں کردیں گے الخ۔ اور ان کے قول "اپنے گرجا گھروں میں" سے مراد گرجا گھر کے باہر ہے جس کو مسلمان دیکھے، ابن القیم فرماتے ہیں:

ان کو اپنے گرجا گھروں کے دروازوں اور دیواروں کی باہری جانب صلیب بنانے کی قدرت نہیں دی جائے گی اور اگر وہ لوگ کلیسا کے اندرونی حصہ میں (صلیبوں کا) نقش بنائیں تو ان سے تعرض نہیں کیا جائے گا۔

میمون بن مہران سے روایت ہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیز

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۳۳، تکملہ فتح القدیر لقاضی زادہ ۸/ ۲۸۳، ۲۸۶، شرح العنایہ بہامعہ ۸/ ۲۸۷، المغنی ۵/ ۲۷۶، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۳، کشاف القناع ۴/ ۷۸، ۱۱۶، ۱۳۲، ۱۳۳۔

نے (حکم) لکھا کہ شام کے عیسائیوں کو ناقوس بجانے اور گرجا گھروں کے اوپر صلیب بلند کرنے سے روکا جائے اور ان میں سے ایسا کرنے والے پر جس شخص کو قدرت ہوجائے تو اس کا چھینا ہوا مال پانے والے کا ہوگا(۱)۔

اسی طرح اگر وہ اس کو اپنے گھروں اور مخصوص مقامات پر بنائیں تو ان کو نہیں روکا جائے گا(۲)۔

اور ان کو صلیب پہننے اور گلوں یا ہاتھوں میں لٹکانے سے منع کیا جائے گا، اور اس اظہار سے ان کا معاہدہ نہیں ٹوٹے گا، لیکن ان میں سے جو ایسا کرے گا اس کی تادیب کی جائے گی(۳)۔

اور تہواروں کے موسم میں خاص طور پر ان پر نظر رکھی جائے گی، اس لئے کہ کبھی وہ صلیب ظاہر کرنے کی کوشش کریں گے تو ان کو اس سے روکا جائے گا، اس لئے کہ حضرت عمر والے معاہدہ میں مسلمانوں کے بازاروں میں اس کے ظاہر نہ کرنے کی شرط ہے۔

اور ان میں ایسا کرنے والے کی تادیب کی جائے گی۔

اور جس صلیب کو ظاہر کررہے تھے اس کو توڑ دیا جائے گا اور اس کے توڑنے والے پر کچھ نہیں ہوگا(۴)۔

(۱) اصل (کتاب) میں (بجائے: فإن سلبه) (اس کا چھینا ہوا مال) فإن سكنه (اگر اس میں رہے) ہے اور درست وہی ہے جو ہم نے بیان کیا ہے۔

(۲) الطحطاوی علی الدر المختار ۱۹۶/۲، فتح القدیر ۳۰۰/۵، احکام اہل الذمہ لابن القیم رص ۷۱۹، ۷۲۱۔

(۳) کشاف القناع ۱۲۹/۳، ۱۳۳، ۱۴۴۔

(۴) جواہر الإکلیل ۲۶۸/۱، مواہب الجلیل، مع التاج و الإکلیل ۳۸۵/۳، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲۰۴/۳۔

کمیٹی کی رائے ہے کہ حضرت عمرؓ کے معاہدہ کی طرف رجوع کرنا چاہئے اور اللہ تعالیٰ کے قول: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ" (اے ایمان والو! پورا کرو عہدوں کو) (سورہ مائدہ/۱) اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ" (اور پورا کرو عہد اللہ کا جب آپس میں عہد کرو) (سورۂ نحل/۹۱) کی تطبیق کرتے ہوئے ان معاہدوں کو نافذ کرنا چاہئے جو ان کی خود سپردگی کے وقت ان سے کئے گئے تھے۔

مالی معاملات میں صلیب:

۱۵ - کسی مسلمان کے لئے صلیب بیچنا یا اس کے بنانے پر مزدوری کرنا شرعاً صحیح نہیں ہے، اور اگر اس کام کے لئے مزدور رکھا جائے تو کاریگر مزدوری کا مستحق نہیں ہوگا اور ایسا محرمات کی بیع، اجارہ اور ان کے بنانے کے لئے مزدور رکھنے کی ممانعت کے بارے میں عام شرعی قاعدہ کے بموجب ہے(۱)۔

قلیوبی فرماتے ہیں: تصویروں اور صلیبوں کا بیچنا جائز نہیں ہے اگر چہ وہ سونے یا چاندی یا حلوے کی بنی ہوئی ہوں(۲)۔

اور ایسے شخص سے لکڑی بیچنا جائز نہیں ہے جس کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ اس سے صلیب بنائے گا(۳)۔

ابن تیمیہؒ سے ایسے درزی کے بارے میں پوچھا گیا جس نے عیسائیوں کے لئے ریشم کا ایسا کپڑا سیا جس میں سونے کی صلیب تھی تو کیا اس کے سینے پر اس کو گناہ ہوگا اور کیا اس کی اجرت حلال ہوگی یا نہیں؟ تو فرمایا: جب آدمی اللہ کی معصیت پر اعانت کرے تو گنہگار ہوگا، پھر فرمایا: صلیب کا اجرت یا بغیر اجرت کے بنانا جائز نہیں ہے، جیسا کہ بتوں کا بیچنا اور بنانا جائز نہیں ہے، جیسا کہ صحیح بخاری میں نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إن الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام"(۴) (اللہ تعالیٰ

(۱) الطحطاوی علی الدر المختار ۱۹۶/۳، فتح القدیر وحواشیہ ۴۱/۶، ۴۴، کشاف القناع ۱۵۶/۳، زاد المعاد ۳۴۵/۳ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۱۵۸/۲، الفتاوی الہندیہ ۵۰/۳۔

(۳) منح الجلیل ۶۹/۲، شرح منتہی الارادات ۱۵۵/۲ طبع دار انصار السنہ بمصر، الحطاب ۲۵۴/۴۔

(۴) حدیث: "إن الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴۲۴/۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۲۰۷/۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

نے شراب، مردار، خنزیر، اور بتوں کی بیع حرام کردی ہے)، اور یہ بھی ثابت ہے کہ " أن النبي ﷺ لعن المصورين"(۱) (آپ ﷺ نے تصویر بنانے والوں پر لعنت فرمائی ہے)۔

اور صلیب بنانے والا ملعون ہے، اس پر اللہ اور اس کے رسول نے لعنت فرمائی ہے، اور جو کسی عین حرام کا عوض لے جیسے شراب اٹھانے والے کی اجرت، صلیب بنانے والے کی اجرت، زنا کی اجرت وغیرہ تو اس کو صدقہ کردے، اور اس فعل حرام سے توبہ کرے اور عوض کا صدقہ کردینا اس کے فعل کا کفارہ ہوگا، اس لئے کہ اس عوض سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے کیونکہ وہ خبیث عوض ہے، امام احمد نے شراب اٹھانے والے جیسوں کے بارے میں اس کی صراحت کی ہے اور اصحاب مالک وغیرہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے (۲)۔

(۱) حدیث: "لعن المصورين" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۱۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) مجموع الفتاوی الکبری لابن تیمیہ ۲۲/ ۱۴۱۔

تصویر

تعریف:

۱- لغت میں تصویر صورت سازی کو کہتے ہیں، اور کسی چیز کی صورت اس کی وہ خاص ہیئت ہے جس کے ذریعہ وہ دوسرے سے ممتاز ہوتی ہے، اور اللہ تعالی کے اسماء میں "المصور" بھی ہے، اور اس کے معنی ہیں: وہ ذات جس نے تمام موجودات کی صورت بنائی، ان کو مرتب کیا اور ہر ایک کو ان کے اختلاف اور کثرت کے باوجود اس کی خاص شکل اور منفرد ہیئت عطا فرمائی (۱)۔

اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں چہرہ کو صورت کا نام دینا وارد ہوا ہے، وہ فرماتے ہیں: "نهى النبي ﷺ أن تضرب الصورة، أو نهى عن الوسم في الوجه" (۲) (نبی ﷺ نے صورت پر مارنے یا چہرہ پر نشان لگانے سے منع فرمایا ہے) یعنی چہرہ پر مارنے سے اور جانور کے چہرہ پر نشان لگانے سے۔

اور تصویر کسی چیز کی صورت یعنی اس کی صفت بیان کرنے کو بھی کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "صورت لفلان الأمر" یعنی میں نے فلاں سے معاملہ کی صفت بیان کی۔

(۱) لسان العرب مادہ "صور"۔

(۲) حدیث: "نهى أن تضرب الصورة....." کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۶۷۰ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے اور مسلم (۳/ ۱۶۷۳ طبع الحلبی) نے بھی اس حدیث کی روایت کی ہے۔

اور تصویر کسی چیز کی اس صورت کے بنانے کو بھی کہتے ہیں جو شئی کی تمثال ہو یعنی اس چیز کے مماثل ہو اور اس کی مخصوص ہیئت کو بیان کرے، خواہ صورت مجسمہ ہو یا غیر مجسمہ، یا جیسا کہ بعض فقہاء تعبیر کرتے ہیں کہ سایہ والی ہو یا سایہ والی نہ ہو۔

اور مجسم یا سایہ والی صورت سے مراد وہ ہے جو تین ابعاد (طول، عرض اور عمق) والی ہو یعنی دیکھنے میں ممیز ہونے کے ساتھ ساتھ اس کا حجم اس طرح کا ہو کہ اعضاء میں ابھار ہو اور چھو کر ان کو ممیز کرنا ممکن ہو۔

غیر مجسم صورت یا بے سایہ صورت وہ ہے جو مسطح یا دو ابعاد (طول وعرض) والی ہو، اس کے اعضاء چھونے سے نہیں بلکہ صرف دیکھ کر ممیز ہوتے ہوں، اس لئے کہ وہ ابھرے ہوئے نہیں ہیں، مثلاً کاغذ یا کپڑے یا چکنی سطحوں پر بنی ہوئی تصویریں۔

فقہاء کی اصطلاح میں تصویر اور صورت کا وہی مفہوم ہے جو لغت میں ہے۔

اور کبھی صورت کو "تصویرۃ" بھی کہتے ہیں، اس کی جمع تصاویر ہے، اور اس کے بارے میں حضرت عائشہؓ کی حدیث وارد ہوئی ہے: "أميطي عنا قرامك هذا، فإنه لا تزال تصاويره تعرض في صلاتي"(۱) (اپنے اس پردہ کو ہم سے ہٹا دو، اس لئے کہ اس کی تصویریں برابر نماز میں میرے سامنے پڑتی ہیں)۔

تصویر کی قسمیں:

۲- ہم نے اوپر ٹھہری ہوئی اور پائیدار تصویروں کا جو ذکر کیا ہے ان کے علاوہ تصویر کبھی وقتی ہوتی ہے، جیسے آئینہ میں کسی چیز کی صورت اور پانی اور چمکدار سطحوں پر اس کی صورت، چنانچہ یہ صورت اسی وقت تک رہتی ہے جب تک وہ چیز سطح کے مقابل ہوتی ہے، اور اگر وہ چیز سامنے سے ہٹ جاتی ہے تو تصویر ختم ہوجاتی ہے۔

اور غیر دائمی تصویروں میں سے کسی چیز کا سایہ بھی ہے، ایک چیز کا سایہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ روشنی کے کسی سرچشمہ کے مقابل ہوتی ہے۔

اسی قبیل سے وہ تصویریں بھی ہیں جن کو بعض اسلامی ادوار میں لوگ استعمال کرتے تھے اور اس کو خیالی تصویریں یا سایہ کی خیالی تصویریں کہتے تھے(۱)، وہ لوگ کاغذ کاٹ کر اشخاص کی صورتیں بناتے تھے اور انہیں چھوٹی لاٹھیوں سے باندھ کر چراغ کے سامنے انہیں حرکت دیتے تھے، ان کا سایہ کسی سفید اسکرین پر پڑتا تھا جس کے پیچھے تماشہ بیں کھڑے ہوتے تھے اور درحقیقت وہ چیز دیکھتے تھے جو تصویر کی تصویر ہوتی تھی۔

اور غیر دائمی تصویروں میں ٹیلی ویژن کی تصاویر بھی ہیں، اس لئے کہ وہ اس وقت تک رہتی ہیں جب تک ریل حرکت میں رہے اور جب ریل رک جاتی ہے تو تصویر ختم ہوجاتی ہے۔

۳- پھر تصویر کبھی تو کسی زندہ عاقل ذی روح کی ہوتی ہے مثلاً انسان کی تصویر یا غیر عاقل کی ہوتی ہے جیسے پرندہ یا شیر کی تصویر یا کسی غیر حیوان زندہ چیز کی ہوتی ہے، جیسے درختوں، پھولوں اور گھاس پھوس کی تصویر یا جمادات کی ہوتی ہے، جیسے سورج، چاند، ستاروں اور پہاڑوں کی تصویر یا انسانی مصنوعات کی تصویریں جیسے گھر، گاڑی، مینار یا کشتی کی تصویر۔

---

(۱) حدیث: "أميطي عنا قرامك هذا......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۸۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) دیکھئے فقرہ نمبر ۳۸۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تماثیل:

۴- تماثیل ''تمثال'' (تاء کے زیر کے ساتھ) کی جمع ہے اور کسی چیز کی تمثال دوسری چیز میں اس کی تصویر کو کہتے ہیں، یہ مماثلت سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے: دو چیزوں کے درمیان مساوات، اور تمثیل کے معنی تصویر کے ہیں، کہا جاتا ہے: ''مثل له الشيء'' جب کوئی کسی کے لئے کسی چیز کی ایسی تصویر کشی کردے گویا وہ اس کو دیکھ رہا ہو، اور ''مثلت له كذا'' جب تم کسی کے لئے اس کے جیسے کی تصویر کشی تحریر وغیرہ سے کرو، حدیث میں ہے: "أشد الناس عذابا ممثل من الممثلين" [۱] (عذاب میں سب سے زیادہ بڑھا ہوا وہ ہوگا جو مجسمہ (تصویر) بنانے والوں میں سے ہو)، اور ہر چیز کا سایہ اس کی تمثال ہے [۲]۔

---

(۱) حدیث: "أشد الناس عذاباً ممثل من الممثلين" کی روایت احمد (۱/ ۴۰۷ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور احمد شاکر نے مسند پر اپنی تعلیق میں اس کو صحیح قرار دیا ہے (۵/ ۳۳۲ طبع المعارف)۔

(۲) لسان العرب مادۂ ''مثل''۔

یہ تو اصل لغت میں ہے جہاں تک دور حاضر کے استعمال کا تعلق ہے تو لفظ تمثال کا استعمال عرف عام میں کسی انسان یا مادی حیوان یا خیالی حیوان کی مصنوعی تصویر کے لئے ہوتا ہے۔ نباتات یا جمادات کی تصویروں کے لئے اس کا استعمال نہیں ہوتا ہے اور یہ شرط بھی ہے کہ تصویر مجسم ہو، لہذا امثال کے طور پر مصنوعی نباتات اور عمارتوں کی تصویروں کو یہ نہیں کہیں گے کہ یہ تماثیل ہیں۔ اسی طرح انسان یا حیوان کی صورت اگر مسطح ہو تو اسے تمثال نہیں کہیں گے۔

ور اس بات کو واضح کرنے والی چیز کہ لفظ ''تمثال'' کی اصلی لغوی وضع موجودہ استعمال کے مخالف ہے حضرت عائشہؓ کا یہ قول ہے: ''كان لنا ستر فيه تمثال طائر" (ہمارے پاس ایک پردہ تھا جس میں ایک پرندہ کی تمثال (تصویر) تھی)، اسی طرح ان کا قول: "سترت سهوة لي بقرام فيه تماثيل" میں نے اپنے ایک روشندان کو ایسے پردہ سے بند کیا جس میں تماثیل (تصاویر) تھیں) اور پردہ مسطح ہوتا ہے نہ کہ مجسم۔

لہذا تمثال اور صورت کے درمیان فرق یہ ہے کہ کسی چیز کی صورت سے مراد کبھی وہی چیز لی جاتی ہے اور کبھی دوسری کوئی ایسی چیز مراد لی جاتی ہے جو اصل کی ہیئت کی حکایت کرے، اور تمثال اس صورت کو کہتے ہیں جو کسی چیز کی حکایت کرے اور اس کے مماثل ہو اور کسی چیز کی خود اپنی صورت کو اس کی تمثال نہیں کہا جائے گا۔

۵- صحیح بخاری کی حدیث: ''إن المسيح الدجال يأتي و معه تمثال الجنة و النار'' [۱] (مسیح دجال اس حال میں آئے گا کہ اس کے ساتھ جنت و دوزخ دونوں کی تمثال ہوگی) سے بھی یہ بات واضح ہوتی ہے کہ تمثال لغت میں جمادات کی صورتوں کے لئے بھی مستعمل ہے، جہاں تک فقہاء کے ''عرف'' کا تعلق ہے تو ان کے کلام کے استقراء سے واضح ہوتا ہے کہ اکثر فقہاء ''صورت'' اور ''تمثال'' کے الفاظ کے استعمال میں کوئی فرق نہیں کرتے ہیں، البتہ بعض نے تمثال کو ذی روح کی صورت کے لئے یعنی انسان یا حیوان کی صورت کے لئے مخصوص کرلیا ہے، خواہ وہ مجسم ہو، یا مسطح غیر ذی روح مثلاً سورج یا چاند، یا گھر کی تصویر، رہی صورت تو وہ اس سے عام ہے، ''ابن عابدین نے ''المغرب'' کے حوالہ سے اسی کو نقل کیا ہے [۲]۔

یہاں پر بحث فقہاء کی اغلب اصطلاح سے ہے، اور اغلب اصطلاح یہی ہے کہ شی کی حکایت کرنے والی صورت اور تمثال دونوں ایک معنی میں ہیں۔

= اور بسا اوقات مجموعہ روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ تماثیل صفت میں تھیں اور مجسم کھلونوں کی شکل میں تھیں اور کپڑوں میں کڑھے ہوئے نشان نہیں تھے۔

(۱) حدیث: "يجيء معه تمثال الجنة و النار" کی روایت بخاری (۴/ ۱۶۳ طبع محمد صبیح) نے کی ہے اور ایک روایت میں ''بمثال'' ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۳۵ طبع بولاق، المغرب رص ۴۲۲۔

ب-رسم

۶ -رسم لغت میں کسی چیز کے اثر کو کہتے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ اثر کے بقیہ کو کہتے ہیں، اور کسی چیز کا اثر کبھی کبھی ہیئت میں اس کے ہم شکل ہوتا ہے، یہیں سے انہوں نے ''روسم'' نام دیا، یہ وہ لکڑی ہوتی ہے جس میں نقوش ہوتے ہیں اور اس کے ذریعہ ان اشیاء پر مہر لگائی جاتی ہے جن کے پوشیدہ رکھنے کا ارادہ ہوتا ہے تاکہ وہ استعمال نہ کی جائیں اور ابن سیدہ کہتے ہیں کہ ''روسم'' مہر کو کہتے ہیں اور اسی سے ''مرسوم'' (لکھا ہوا) ہے، اس لئے کہ اس پر کسی مہر کے ذریعہ مہر لگادی جاتی ہے (۱)۔

اور رسم موجودہ استعمال میں مسطح صورت یا مسطح تصویر کو کہتے ہیں جبکہ اس کو ہاتھ سے بنایا گیا ہو اور فوٹو گرافی والی تصویر کو رسم نہیں کہیں گے بلکہ کہا جاتا ہے: ''رسمت داراً أو إنسانا أو شجرة'' (میں نے گھر، انسان یا درخت کی تصویر بنائی)۔

ج- تزویق، نقش، وشی اور رقم (آراستہ کرنا، نقش و نگار بنانا، نشانات لگانا):

۷ - یہ چاروں کلمات قریب قریب ایک معنی میں ہیں یعنی کسی مسطح یا غیر مسطح چیز میں تحسینی شکلوں کا اضافہ کرکے اس کو خوبصورت بنادینا، خواہ یہ ہندسہ کی شکلیں ہوں یا نقش ونگار ہوں، تصاویر ہوں یا کوئی اور چیز۔ صاحب ''اللسان'' کہتے ہیں: ثوب منمنم یعنی منقش کپڑا، اور کہتے ہیں: نقش کے معنی ہیں: نمنمہ۔ لہذا یہ سب چیزیں صورتوں سے بھی ہوسکتی ہیں اور دوسری چیزوں سے بھی۔

د-نحت (تراشنا):

۸ -نحت کے معنی ہیں: کسی سخت چیز جیسے پتھر یا لکڑی کے ٹکڑے کو کسی تیز چیز جیسے چھینی یا چھری سے کاٹتے رہنا یہاں تک کہ اس کا باقی رہنے والا حصہ مطلوبہ شکل پر باقی رہے تو اگر باقی رہنے والی چیز دوسری چیز کے مثل ہوئی تو وہ تمثال یا صورت ہوگی ورنہ نہ ہوگی۔

اس بحث کی ترتیب:

۹ - یہ بحث مندرجہ ذیل احکام پر مشتمل ہوگی:

اول: انسانی صورت سے تعلق رکھنے والے احکام۔

دوم: تصویر یعنی صورتیں بنانے کے احکام۔

سوم: صورتیں رکھنے یعنی انہیں حاصل کرنے اور استعمال کرنے کے احکام۔

چہارم: تعامل اور تعارف کے اعتبار سے صورتوں کے احکام۔

پہلی قسم: انسانی صورت سے تعلق رکھنے والے احکام:

۱۰ - انسان کو چاہئے کہ اپنی باطنی صورت کی تکمیل پر توجہ دینے کے ساتھ اپنی ظاہری صورت کو خوبصورت بنانے کا بھی اہتمام رکھے، اور اللہ تعالی کا اس بات پر شکر ادا کرکے اس کا حق ادا کرے کہ اس نے اس کی شکل اچھی بنائی۔

اور باطنی صورت پر توجہ ایمان لاکر، گناہوں سے پاک ہوکر، اللہ کا شکر ادا کرکے اور پسندیدہ اخلاق سے آراستہ ہوکر ہوگی۔

اور ظاہری صورت پر توجہ وضو، غسل، صفائی ستھرائی کرکے، میل کچیل کا ازالہ کرکے اور جائز زیب وزینت اختیار کرکے یعنی بال نیز اچھے ملبوسات وغیرہ کا اہتمام کرکے ہوگی۔

دیکھئے: ''زینت'' کی اصطلاح۔

۱۱ - انسان کے لئے اپنے اعضاء میں سے کسی عضو کو تلف کرکے یا جس وضع پر اللہ نے اس کو بنایا ہے اس سے نکال کر اپنے جسم کو بدشکل

(۱) لسان العرب مادۂ ''رسم''۔

بنانا جائز نہیں ہے، اسی طرح دوسرے کے ساتھ ایسا کرنا بھی اس کے لئے حلال نہیں ہے الا یہ کہ جہاں اللہ نے اس کو اجازت دی ہو: "نهى النبي ﷺ عن النهبى و المثلة"(۱) (نبی کریم ﷺ نے لوٹنے اور مثلہ کرنے سے منع فرمایا ہے)۔

دیکھئے: "مثلہ" کی اصطلاح۔

اسی طرح اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ ایسا لباس پہن کر اپنے کو بدشکل بنائے جس سے لوگ اس سے بدکیں اور وہ مروج لباس سے باہر ہو جائے، دیکھئے: "البسہ" کی اصطلاح۔

اور اسی قبیل سے یہ حدیث بھی ہے: "نهى أن يمشي الرجل في نعل واحدة"(۲) (نبی ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا کہ آدمی ایک ہی جوتے میں چلے) یعنی ایک پیر میں جوتا ہو اور دوسرے میں نہ ہو اور مسلمانوں کے لئے خوشبو اور عطر لگانے کو اور عورت کے لئے اس کی مخصوص زینت کو شروع کیا گیا ہے۔

اور "اکتحال" (سرمہ لگانا) "اختضاب" (خضاب لگانا) اور "حلی" (زیور) کے مباحث دیکھے جائیں۔

۱۲ - جہاں تک باطنی زینت کا تعلق ہے تو "ابن القیم" فرماتے ہیں: "باطنی جمال ہی بندے کی ذات میں اللہ تعالیٰ کی نگاہ کا مرکز اور جائے محبت ہے جیسا کہ حدیث میں ہے: "إن الله لا ينظر إلى صوركم و أموالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم و أعمالكم"(۳) (اللہ تعالیٰ تمہاری صورتوں اور اموال نہیں دیکھتا بلکہ وہ تمہارے قلوب اور اعمال دیکھتا ہے)، اور یہی باطنی جمال ظاہری صورت کو بھی مزین کر دیتا ہے اگر چہ ظاہری صورت جمال والی نہ ہو، چنانچہ جس حد تک صاحب صورت کی روح کسب فیض کرتی ہے اسی کے بقدر اس کو خوبصورتی، رعب اور شیرینی کا لباس عطا ہوتا ہے، کیونکہ مؤمن کو اس کے ایمان ہی کے مطابق رعب اور حلاوت عطاء کی جاتی ہے، لہذا جو اس کو دیکھتا ہے وہ اس سے مرعوب ہو جاتا ہے اور جو اس سے گھلتا ملتا ہے وہ اس سے محبت کرنے لگتا ہے، یہ آنکھوں کا مشاہدہ ہے، اس لئے کہ تم نیک آدمی کو باعتبار صورت لوگوں میں سب سے خوش اخلاق پاؤ گے اگر چہ وہ خوبصورت نہ ہو، خاص طور سے اس وقت جبکہ اس کو رات کی نماز کا بھی کچھ حصہ مل گیا ہو، اس لئے کہ رات کی نماز چہرہ کو روشن کر دیتی ہے۔

فرماتے ہیں: رہا ظاہری جمال تو وہ ایسی زینت ہے جس سے اللہ نے کچھ صورتوں کو چھوڑ کر کچھ کو مخصوص فرمایا ہے اور وہ خلق میں زیادتی سے متعلق ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ"(۱) (وہ پیدائش میں جو چاہے زیادہ کر دیتا ہے)، مفسرین کہتے ہیں: اس سے مراد اچھی آواز اور حسین صورت ہے، دلوں میں اس سے طبعی محبت ہوتی ہے جیسے کہ ان کو پسند کرنا ان کی فطرت میں ہوتا ہے۔

ابن القیم فرماتے ہیں: جمال ظاہر اور جمال باطن دونوں میں سے ہر ایک اللہ تعالیٰ کی ایسی نعمت ہیں جو تقوی اور پرہیز گاری کے ذریعہ بندہ پر شکر واجب کرتی ہیں اور ان سے اس کی خوبصورتی دو چند ہو جاتی ہے۔

اور اگر اپنی خوبصورتی کو اللہ کی نافرمانی میں استعمال کرے تو اللہ اس کے محاسن کو عیب اور برائی سے بدل دیتا ہے، نبی کریم ﷺ ظاہری جمال کا حوالہ دے کر لوگوں کو باطنی جمال کی دعوت

---

(۱) حدیث: "نهى النبي عن النهبى و المثلة" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱۹/۵ طبع السلفیہ) نے حضرت عبد اللہ بن یزید انصاریؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "نهى أن يمشي الرجل في نعل واحدة" کی روایت مسلم (۱۶۶۱/۳ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إن الله لا ينظر إلى صوركم و أموالكم......" کی روایت مسلم (۱۹۸۷/۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) سورۂ فاطر / ۱۔

دیتے تھے، حضرت جریر بن عبد اللہ بجلیؓ فرماتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے مجھ سے فرمایا: "أنت امروء حسّن الله خلقك، فحسّن خلقك"(۱) (تم ایسے شخص ہو جس کی شکل اللہ نے خوبصورت بنائی ہے، لہٰذا تم اپنے اخلاق کو بھی خوبصورت بناؤ)، اور نبی کریم ﷺ تمام مخلوقات میں سب سے زیادہ خوبصورت اور چہرہ کے اعتبار سے سب سے زیادہ حسین تھے۔

حضرت براء بن عازب سے پوچھا گیا: "أكان وجه النبي ﷺ مثل السيف؟ فقال: لا، بل مثل القمر"(۲) (کیا نبی کریم ﷺ کا چہرہ تلوار کی طرح تھا؟ فرمایا: نہیں بلکہ چاند کی طرح تھا)۔

اور نبی کریم ﷺ اس کو پسند فرماتے تھے کہ آپ ﷺ کے پاس بھیجا جانے والا قاصد خوب رو اور اچھے نام والا ہو، چنانچہ آپ ﷺ فرمایا کرتے تھے: "إذا أبردتم إليّ بريدا فاجعلوه حسن الوجه حسن الاسم"(۳) (جب تم میرے پاس قاصد بھیجو تو خوبصورت چہرہ اور خوبصورت نام والے کو قاصد بناؤ)، اور اللہ تعالیٰ اپنے اعزاز کے گھر میں مومن بندوں کو حسن صورت سے نوازے گا جیسا کہ حدیث میں ہے: "أول زمرة تدخل الجنة على صورة القمر ليلة البدر، والذين على أثرهم كأشد كوكب إضاءة، قلوبهم على قلب رجل واحد، يسبّحون

(۱) حدیث: "أنت امرؤ حسّن الله خَلْقَكَ فحسِّن خُلُقَكَ" کی روایت الخرائطی نے نیز ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں کی ہے اور عراقی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے جیسا کہ فیض القدیر (۵۵۲/۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

(۲) حدیث: "مثل أكان وجه النبي ﷺ مثل السيف؟ فقال......" کی روایت بخاری (الفتح ۵۶۵/۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إذا أبردتم إليّ بريدا......" کی روایت بزار نے بروایت حضرت بریدہؓ کی ہے اور سیوطی نے ہیثمی سے اس کی تصحیح نقل کی ہے (اللآلی ۱۱۲/۱ شائع کردہ دار المعرفہ)۔

الله بكرة و عشية، صورهم على صورة القمر ليلة البدر"(۱) (جنت میں داخل ہونے والی پہلی جماعت چودھویں رات کے چاند کی صورت میں ہوگی، اور جو ان کے بعد میں ہوں گے وہ بہت زیادہ چمکدار ستارے کی طرح ہوں گے، ان کے دل ایک آدمی کے دل پر ہوں گے (یعنی ان میں بے پناہ محبت ہوگی) صبح و شام اللہ کی تسبیح کریں گے، ان کی صورتیں چودھویں رات کے چاند کی طرح ہوں گی)۔

دوسری قسم: تصویر (صورتیں بنانے) کا حکم:

الف۔ بنائی ہوئی چیز کی شکل خوبصورت بنانا:

۱۳ - کاریگر کے لئے مستحسن ہے کہ جب کوئی چیز بنائے تو اس کی شکل خوبصورت بنائے، اس لئے کہ یہ عمل کی مضبوطی اور عمدگی سے متعلق چیز ہے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مدح خود کی ہے: "ذٰلِكَ عٰلِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ"(۲) (وہی جاننے والا ہے ہر پوشیدہ اور ظاہر کا، زبردست ہے، رحیم ہے، وہی جس نے جو چیز بنائی خوب بنائی اور انسان کی پیدائش گارے سے شروع کی)۔ اور فرمایا: "خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْأَرْضَ بِالْحَقِّ و صَوَّرَكُم فَأَحْسَنَ صُوَرَكُم وَ إِلَيْهِ الْمَصِيْر"(۳) (اسی نے آسمانوں اور زمین کو ٹھیک ٹھیک پیدا کیا اور تمہارا نقشہ بنایا، سو تمہارا کیسا اچھا نقشہ بنایا، اور اسی کی طرف سب کی واپسی ہے)، اور حدیث میں نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: "إن الله يحب إذا عمل

(۱) روضۃ المحبین ونزہۃ المشتاقین لابن القیم رص ۷۳ اور حدیث: "أول زمرة تلج الجنة......" کی روایت بخاری (الفتح ۳۱۹/۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ سجدہ ر ۷۔

(۳) سورۂ زمر ر ۵۔

أحدكم عملا أن يتقنه"[1] (اللہ تعالیٰ اس کو پسند کرتا ہے کہ تم میں سے جب کوئی شخص کوئی کام کرے تو اسے اچھی طرح کرے)، اور فرمایا: "إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة..... الحديث"[2] (اللہ تعالیٰ نے ہر کام کو بہتر طور پر انجام دینے کو فرض قرار دیا ہے، لہذا جب قتل کرو تو اچھے انداز میں قتل کرو اور جب ذبح کرو تو اچھے انداز میں ذبح کرو)۔

ب- بنائی ہوئی چیزوں کی تصویر:

۱۴ - ان أشیاء کی تصویر بنانے میں بلا اتفاق کوئی حرج نہیں ہے، جن کو انسان بناتا ہے جیسے گھر، گاڑی، کشتی اور مسجد وغیرہ کی تصویر، اس لئے کہ انسان کے لئے ان چیزوں کا بنانا جائز ہے، تو اسی طرح ان کی تصویر بنانا بھی جائز ہے۔

ج- اللہ تعالیٰ کی بنائی ہوئی جمادات کی تصویریں بنانا:

۱۵ - اہل علم کے درمیان سوائے شاذ و نادر کے، کسی اختلاف کے بغیر ان جمادات کی (ان کی خلقت کے مطابق) تصویر بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے پیدا فرمایا ہے جیسے پہاڑوں، وادیوں اور سمندروں کی تصویر بنانا اور سورج، چاند، آسمان اور ستاروں کی تصویر بنانا، البتہ ان چیزوں میں سے کسی کی تصویر بنانے کے جواز کا اس صورت سے کوئی تعلق نہیں ہوگا جب یہ معلوم ہو کہ جس شخص کے لئے تصویر بنائی جارہی ہے وہ بجائے اللہ کے اس تصویر کی عبادت کرتا ہے جیسے سورج اور ستاروں کے پجاری، ابن عابدین نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور اس مسئلہ کے حکم کے لئے نیز اس بات کے لئے کہ یہ ممنوع تصویر میں داخل نہیں ہے، اس سے متصل آنے والے مسئلہ اور اس کے بعد میں آنے والے (دلائل) سے استدلال کیا جاتا ہے۔

"فتح الباری" میں ابن حجر نے ابو محمد جوینی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے سورج اور چاند کی تصویر کی ممانعت کا ایک قول نقل کیا ہے، اس لئے کہ کچھ کفار بجائے اللہ کے ان دونوں کی عبادت کرتے ہیں۔

لہذا اسی وجہ سے ان کی تصویر بنانا ممنوع ہوگا، اور ابن حجر نے نبی کریم ﷺ کے ارشاد: "الذين يضاهون بخلق الله"[1] (جو لوگ اللہ کی صفت خلق سے مشابہت اختیار کرتے ہیں) کے عموم سے اس کی توجیہ کی ہے۔

نیز حدیث قدسی میں آپ ﷺ کے اس ارشاد سے بھی: "ومن أظلم ممن ذهب يخلق خلقا كخلقي"[2] (اس سے زیادہ ظلم کرنے والا کون ہے جو میرے بنانے کی طرح بنانے لگے)، اس لئے کہ اس میں وہ بھی شامل ہے جس میں روح ہو اور وہ بھی جس میں روح نہ ہو لیکن یہ حدیث مؤول ہے اور ذی روح کے لئے خاص ہے جیسا کہ آرہا ہے[3]۔

---

(۱) حدیث: "إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه" کی روایت ابو یعلی نے کی ہے جیسا کہ المجمع (۴/ ۹۸ طبع القدسی) میں بروایت حضرت عائشہ ہے، ہیثمی کہتے ہیں: اس میں مصعب ابن ثابت ہیں، ابن حبان نے ان کی توثیق کی ہے اور ایک جماعت نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "إن الله كتب الإحسان على كل شيء......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "الذين يضاهون بخلق الله" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۸۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۶۸ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "ومن أظلم ممن ذهب يخلق خلقا كخلقي" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۸۵ طبع السلفیہ)، اور مسلم (۳/ ۱۶۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۳۵، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۱/ ۲۷۳ طبع عیسی

د-نباتات اور درختوں کی تصویر بنانا:

۱۶ - جمہور فقہاء کے نزدیک گھاس، درختوں، پھلوں اور تمام نباتاتی مخلوقات کی تصویر بنانے میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے، خواہ وہ پھل دار ہوں یا نہ ہوں اور یہ تصویروں کی اس شکل میں داخل نہیں جس سے روکا گیا ہے اور اس میں کوئی اختلاف منقول نہیں ہے، سوائے حضرت مجاہد سے منقول اس روایت کے کہ ان کی رائے پھل دار درختوں کی تصویر بنانے کی حرمت کی ہے، بغیر پھل والے درختوں کی نہیں، قاضی عیاض کہتے ہیں: یہ بات مجاہد کے علاوہ کسی نے نہیں کہی ہے، ابن حجر کہتے ہیں: میرا خیال ہے کہ مجاہد نے حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سنی ہوگی، اس لئے کہ اس میں ہے: **"فليخلقوا ذرة ،وليخلقوا شعيرة"** (تو وہ ایک ذرہ پیدا کریں(۱)، اور وہ ایک جو پیدا کریں)(۲)، اس لئے کہ ذرہ کے ذکر سے ذی روح کی طرف اشارہ ہے اور جو کے ذکر سے کھائی جانے والی نباتات کی طرف اشارہ ہے اور جس میں نہ روح ہو اور نہ پھل آتے ہوں اس کی طرف اشارہ نہیں ہوا(۳)۔

نباتات اور درختوں کی تصویر کی کراہت امام احمد کے یہاں بھی ایک قول ہے اور مذہب (مختار) اس کے خلاف ہے(۱)۔

جمہور کا استدلال اس بات سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"من صور صورة في الدنيا كلف أن ينفخ فيها الروح، و ليس بنافخ"** (۲) (جو دنیا میں کوئی صورت بنائے گا اس کو اس میں روح ڈالنے کا مکلف بنایا جائے گا اور وہ روح نہیں پھونک پائے گا)۔

چنانچہ ممانعت ذی روح کے لئے مخصوص کردی گئی اور درخت اس میں سے نہیں ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے مصوّر کو تصویر بنانے سے منع فرمایا پھر اس سے کہا: اگر تم کو بنانا ہی ہے تو درخت اور غیر ذی روح کی تصویر بناؤ، طحطاوی کہتے ہیں: اور اس لئے بھی کہ جب سر کاٹ دینے کے بعد حیوان کی تصویر مباح ہے، اس لئے کہ سر کے بغیر وہ زندہ نہیں رہتا تو اس سے غیر ذی روح کی تصویر کی اصلاً اباحت معلوم ہوئی(۳)، بلکہ حضرت عائشہؓ کی بعض روایات حدیث میں ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے نبی کریم ﷺ سے فرمایا: **"مُرْ برأس التمثال فليقطع حتى يكون كهيئة الشجرة"** (۴) (تمثال (تصویر) کے سر کے بارے میں حکم دیجئے کہ اسے کاٹ دیا جائے، یہاں تک کہ درخت کی ہیئت میں ہوجائے)، تو یہ اس بات پر تنبیہ ہے کہ اصل میں درخت کی تصویر سے ممانعت متعلق نہیں ہوتی۔

= الحلبی، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر المالکی ۲/ ۳۳۸ طبع عیسیٰ الحلبی، فتح الباری ۱۰/ ۳۹۴ طبع السلفیہ)۔

(۱) حدیث میں "ذرہ" سے مراد چھوٹی چیونٹی ہے، جیسا کہ "المصباح المنیر" میں ہے۔

(۲) حدیث: "فليخلقوا ذرة، وليخلقوا شعيرة" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۸۵ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حضرت مجاہد سے منقول اثر کی روایت ابن ابی شیبہ نے اپنی "مصنف" (طبع الہند، مجتبیٰ الدار السلفیہ ۱۳۹۹ھ) ۸/ ۵۰۷ میں کی ہے اور ان سے بہتوں نے نقل کیا ہے مثلاً دیکھئے: فتح الباری ۱۰/ ۳۹۵ (کتاب اللباس ب ۹۷)، نیز دیکھئے: الطحطاوی علی الدر ۱/ ۲۷۳، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۹۷، ابن عابدین ۱/ ۴۳۶، شرح الاقناع للشیخ منصور البہوتی الریاض مکتبۃ النصر الحدیثہ ۱/ ۲۸۰، شرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۸۔

---

(۱) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۵۱۴۔

(۲) حدیث: "من صور صورة في الدنيا......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۹۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۱۰/ ۳۹۴، ۳۹۵، الطحطاوی علی الدر المختار ۱/ ۲۷۳۔

(۴) حدیث: "مر برأس التمثال فليقطع حتى يكون كهيئة الشجرة" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۸۸، تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۵/ ۱۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

یہ تو وہ ہے جو فقہاء اس بات کے استدلال میں بیان کرتے ہیں کہ درخت، نبات اور غیر ذی روح کی تصویر بنانا حرام نہیں ہے۔

اور مسند احمد میں حضرت علیؓ کی حدیث ہے کہ حضرت جبرئیل نے نبی کریم ﷺ سے فرمایا: "إنها ثلاث، لن يلج عليك ملك مادام فيها واحد منها: كلب، أو جنابة، أو صورة روح"[1] (وہ تین چیزیں ہیں، جب تک ان میں سے ایک بھی ہوگی آپ ﷺ کے پاس کوئی فرشتہ داخل نہیں ہوگا: کتا، جنابت، جاندار کی تصویر)۔

ھ-حیوان یا انسان کی تصویر بنانا:

۱۷- تصویر کی اس نوع میں فقہاء کے درمیان اختلاف اور تفصیل ہے جو اگلی سطروں میں واضح ہوگی، اور جو لوگ تصویر کو مطلقاً حرام کہتے ہیں ان کے قول کا تعلق پہلے بیان کردہ انواع کے بجائے خاص طور پر اسی قسم سے ہے۔

تصویر سابقہ مذاہب میں:

۱۸- حضرت سلیمان علیہ السلام کے حق میں اور جنوں کے ان کے مطیع ہونے کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: "يَعْمَلُوْنَ لَهٗ مَايَشَآءُ مِنْ مَّحَارِيْبَ وَ تَمَاثِيْلَ وَ جِفَانٍ كَالْجَوَابِ"[2] (سلیمان کے لئے وہ وہ چیزیں بنادیتے جو انہیں بنوانا منظور ہوتیں مثلاً محرابیں، مجسمے اور لگن جیسے حوض) کے متعلق حضرت مجاہد کہتے ہیں: وہ تانبے کی کچھ تصویریں تھیں، اس کی روایت طبری نے کی ہے، اور

(۱) حدیث: "إنها ثلاث، لن يلج عليك ملك مادام فيها ......" کی روایت احمد (۱/۸۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اس کی سند میں جہالت ہے (المیزان للذہبی ۴/۲۴۸ طبع الحلبی)۔

(۲) سورۂ سبا/۱۳۔

حضرت قتادہ کہتے ہیں: وہ شیشہ اور لکڑی کی ہوتی تھیں، اس کی روایت عبد الرزاق نے کی ہے، ابن حجر فرماتے ہیں: یہ ان کی شریعت میں جائز تھا، وہ اپنے انبیاء وصالحین کی ان کی عبادت کی ہیئت میں شکلیں بناتے تھے تاکہ وہ بھی ان کی طرح عبادت کریں، ابو العالیہ کہتے ہیں: یہ ان کی شریعت میں حرام نہیں تھا، جصاص نے بھی اسی طرح کی بات کہی ہے۔

ابن حجر کہتے ہیں: لیکن صحیحین میں ثابت ہے کہ حضرت ام حبیبہؓ اور حضرت ام سلمہؓ نے نبی کریم ﷺ سے ایک گرجا کا تذکرہ کیا، جو انہوں نے سرزمین حبشہ میں دیکھا تھا، اور اس کی خوبصورتی اور تصویروں کا ذکر کیا تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "أولئك قوم كانوا إذا مات فيهم الرجل الصالح بنوا على قبره مسجدا، وصوروا فيه تلك الصور، أولئك شرار الخلق عند الله"[1] (اس قوم کا جب نیک آدمی مرجاتا تھا تو وہ اس کی قبر پر مسجد بناتے تھے اور اس میں یہ تصویریں بناتے تھے، وہ اللہ کے نزدیک بدترین خلائق ہیں) فرماتے ہیں: اس سے پتہ چلتا ہے کہ اگر ان کی شریعت میں یہ جائز ہوتا تو جس نے یہ کیا تھا اس پر آپ ﷺ نے بدترین خلائق ہونے کا اطلاق نہ کیا ہوتا، (ابن حجر نے) اسی طرح فرمایا ہے، لیکن آیت سے موافقت کے لئے اظہر یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ان کی مذمت قبروں پر مسجدیں بنانے اور مسجدوں میں تصویریں بنانے کی وجہ سے کی تھی نہ کہ مطلق تصویر بنانے پر، واللہ اعلم (۲)۔

(۱) حدیث: "أولئك قوم كانوا إذا مات فيهم الرجل الصالح بنوا على......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۵۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۷۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۱۰/۳۸۲ (کتاب اللباس ب ۸۸)، احکام القرآن للجصاص ۳/۳۷۲ شائع کردہ نظارۃ الاوقاف قسطنطنیہ ۱۳۳۸ھ تفسیر سورۂ سبا۔

اسلامی شریعت میں انسان یا حیوان کی تصویر بنانا:

۱۹ - ذی روح اشیاء جیسے کہ انسان یا حیوان کی تصویر بنانے کے حکم کے بارے میں علماء کے تین اقوال ہیں:

۲۰ - پہلا قول: یہ ہے کہ یہ حرام نہیں ہے، اور اس میں حرام صرف یہی ہے کہ ایسا بت بنایا جائے جس کی بجائے اللہ تعالی کے عبادت کی جائے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "قَالَ أَتَعْبُدُوْنَ مَا تَنْحِتُوْنَ وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ"[۱] (ابراہیم) نے کہا: کیا تم ان چیزوں کی پرستش کرتے ہو جنہیں خود ہی تراشتے ہو حالانکہ تم کو اور جو کچھ تم بنائے ہو سب کو اللہ ہی نے پیدا کیا ہے)، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إن الله و رسوله حرم بيع الخمر و الميتة و الخنزير و الأصنام"[۲] (اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی بیع حرام کردی ہے)۔

اور قائلین اباحت نے حضرت سلیمان کے حق میں اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "يَعْمَلُوْنَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَّحَارِيْبَ وَ تَمَاثِيْلَ وَ جِفَانٍ كَالْجَوَابِ"[۳] (سلیمان کے لئے وہ چیزیں بنا دیتے جو انہیں بنوانا منظور ہوتیں، مثلاً بڑی عمارتیں اور مجسمے اور لگن جیسے حوض)، یہ لوگ کہتے ہیں: ہم سے پہلے کے لوگوں کی شریعت ہماری بھی شریعت ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "أُولٰئِكَ الَّذِيْنَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِه"[۴] (یہی لوگ ہیں جن کو اللہ نے ہدایت کی تھی، سو آپ بھی ان کے طریقے پر چلئے)۔

اور ان حضرات نے مصورین کے بارے میں نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے بھی استدلال کیا ہے: "الذين يضاهون بخلق الله"[۱]، اور بعض روایات میں ہے: "الذين يشبهون بخلق الله"، اور حدیث قدسی میں وارد نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے بھی: "ومن أظلم ممن ذهب يخلق خلقا كخلقي فليخلقوا حبة، أو ليخلقوا ذرة"[۲] (اس سے زیادہ ظلم کرنے والا کون ہے جو میری طرح بنانے لگے تو وہ ایک دانہ ہی بنائیں اور ایک ذرہ ہی پیدا کریں)۔

وہ کہتے ہیں کہ اگر یہ حدیث اپنے ظاہر پر ہوتی تو درخت پہاڑ، سورج اور چاند کی تصویر بنانے کی حرمت کا تقاضا کرتی، حالانکہ ان چیزوں کی تصویر بنانا بالاتفاق حرام نہیں ہے، لہذا اس حدیث کو اس شخص پر محمول کرنا متعین ہوگیا جو خالق عز وجل کی کاریگری کو چیلنج کرے اور اس کے خلاف افتراپردازی کرے کہ وہ بھی اس کی طرح پیدا کرسکتا ہے۔

۲۱ - ان کا استدلال مصورین کے حق میں نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے بھی ہے: "إن أشد الناس عذابا عند الله يوم القيامة المصورون"[۳] (اللہ کے نزدیک قیامت کے دن سب سے زیادہ عذاب مصوروں کو ہوگا)، وہ کہتے ہیں کہ اگر اس کو مروج تصویر پر محمول کیا جائے تو یہ شریعت اسلامیہ کے قواعد پر مشکل

(۱) سورۂ صافات/ ۹۵، ۹۶۔

(۲) حدیث: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر و الميتة والخنزير و الأصنام" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ سبا/ ۱۳۔

(۴) سورۂ انعام/ ۹۰۔

(۱) حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۵) میں گزرچکی ہے۔

(۲) حدیث: "ومن أظلم ممن ذهب....." کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۵ میں) گزرچکی ہے۔

(۳) حدیث: "إن أشد الناس عذابا عند الله يوم القيامة المصورون" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۸۲ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

ہوجائے گا، اس لئے کہ تصویر بہت سے بہت تمام گناہوں کی طرح ایک گناہ ہے جو شرک، قتل نفس اور زنا سے بڑھ کر نہیں ہے تو تصویر بنانے والا باعتبار عذاب سب سے بڑھا ہوا کیسے ہوسکتا ہے؟ لہذا غیر اللہ کی عبادت کرنے کے لئے تماثیل بنانے پر اس کو محمول کرنا متعین ہوگیا، اور نبی کریم ﷺ اور صحابہ کرام کے گھروں میں تصویروں کے استعمال کے بارے میں جو کچھ آتا ہے انہوں نے اس سے بھی استدلال کیا ہے، مجملہ اس کے بغیر نکیر کے رومی دیناروں اور فارسی دراہم سے ان کا لین دین کرنا بھی ہے، اسی طرح صحابہ کرام کے تصاویر استعمال کرنے کے انفرادی احوال جن کا ذکر اس بحث کے دوران آئے گا ان سے بھی قائلین اباحت نے استدلال کیا ہے۔

آلوسی نے اس قول کو اپنی تفسیر میں سورہ سبا کی آیت نمبر ۱۳ کی تفسیر کے ضمن میں اس طرح ذکر کیا ہے کہ نحاس، مکی ابن ابی طالب اور ابن الفرس نے اس کو ایک جماعت سے نقل کیا ہے(۱) لیکن آلوسی نے اس جماعت کی تعیین نہیں کی ہے، اس لئے فقہاء نے اپنی مفصل اور مختصر کتابوں میں اس قول کو بیان نہیں کیا ہے، بلکہ اختلاف کے ذکر میں درج ذیل اقوال پر اکتفا کیا ہے:

۲۲-دوسرا قول: جو کہ مالکیہ اور بعض اسلاف کا مسلک ہے اور حنابلہ میں سے ابن حمدان نے ان کی موافقت کی ہے، یہ ہے کہ تصویریں وہی حرام ہوں گی جن میں مندرجہ ذیل شرطیں جمع ہوجائیں:

پہلی شرط: یہ کہ وہ انسان یا حیوان کی ایسی صورت ہو جس کا سایہ ہو یعنی وہ مجسم تمثال (اسٹیچو) ہو، چنانچہ اگر وہ مسطح ہو تو اس کا بنانا حرام نہ ہوگا مثلاً دیوار، کاغذ یا کپڑے میں منقوش تصویر، بلکہ مکروہ ہوگا۔

اور یہیں سے ابن العربی نے اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ سایہ والی تصویر بنانا حرام ہے۔

دوسری شرط: یہ کہ وہ پورے اعضاء والی ہو اور اگر کسی ایسے عضو کی کمی والی ہو جس کے فقدان پر حیوان زندہ نہیں رہتا تو حرام نہیں ہوگی جیسے کٹے ہوئے سر یا پھٹے ہوئے پیٹ یا سینہ والی تصویر بنائے۔

تیسری شرط: یہ کہ تصویر لوہا، تانبا، پتھر، لکڑی اور اس جیسی ایسی چیز سے بنائے جو باقی رہتی ہے، اس لئے کہ باقی نہ رہنے والی چیز جیسے خربوزہ کے چھلکے یا گندھے ہوئے آٹے سے تصویر بنانا حرام نہ ہوگا، اس لئے کہ پانی خشک ہوجانے پر وہ ٹوٹ جائے گی، البتہ اس نوع میں ان حضرات کے یہاں اختلاف ہے، چنانچہ ان میں سے اکثر کا کہنا ہے کہ تصویر بنانا حرام ہوگا، خواہ ایسی چیز سے ہو جو باقی نہیں رہتی۔

اور جیسا کہ نووی نے بیان کیا ہے تحریم کا سایہ والی تصویروں ہی میں منحصر ہونا بعض اسلاف سے بھی منقول ہے(۱)۔

اور حنابلہ میں سے ابن حمدان کہتے ہیں: صورت (یعنی حرام تصویر) سے مراد وہ ہے جس کا طول وعرض اور عمق والا جسم بنایا گیا ہو۔

۲۳-تیسرا قول: یہ ہے کہ ذی روح کی تصویر بنانا مطلقاً حرام ہے،

---

(۱) تفسیر الآلوسی المسمی روح المعانی (القاہرہ، ادارۃ الطباعۃ المنیریہ ۱۹۵۵ء) ۲۲/ ۱۹، مجلہ "الوعی الاسلامی" (۱۳۸۷ھ شمارہ ۲۹/ ص ۵۷، ۵۸) میں شائع شدہ محمد رجب البیلی کے مقالہ میں اس قول کو شیخ عبد العزیز جاویش کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔

(۱) متن خلیل مع شرح الدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۷، ۳۳۸، غذاء الالباب للسفارینی شرح منظومۃ الآداب ۲/ ۱۸۰، شرح النووی علی صحیح مسلم (طبع المطبعۃ المصریہ قاہرہ ۱۳۴۹ھ کتاب اللباس) ۱۱/ ۸۰، فتح الباری ۱۰/ ۳۸۸۔

اور ابن العربی کی احکام القرآن کے حوالہ سے جو کچھ نقل کیا گیا ہے اس کی صراحت ہمیں نہیں ملی، شاید یہ ان کی کسی دوسری کتاب میں ہو۔

یعنی خواہ تصویر کا سایہ ہو یا نہ ہو، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہی ہے اور نووی نے تو شدت اختیار کر کے اس پر اجماع کا دعوی کردیا ہے، اور اجماع کا دعوی محل نظر ہے جس کی تفصیل آنے والے بیان سے معلوم ہوگی، اور اجماع کی صحت پر ابن نجیم نے شک ظاہر کیا ہے جیسا کہ "الطحطاوی علی الدر" کے حاشیہ میں ہے اور ظاہر یہی ہے، اس لئے کہ گزر چکا ہے کہ مالکیہ مسطح صورتوں کی تحریم کی رائے نہیں رکھتے ہیں۔ ان کے یہاں اس کے بارے میں مسلک میں اختلاف نہیں ہے۔

اور یہ تحریم جمہور کے نزدیک فی الجملہ ہے اور ان کے یہاں بعض متفق علیہ یا مختلف فیہ حالات مستثنی ہیں، جن کا بیان بعد میں عنقریب آئے گا(۱)۔

اور حرام تصویر کشی کے بارے میں حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ یہ کبائر میں سے ہے، وہ کہتے ہیں: اس لئے کہ اس کے سلسلہ میں نبی کریم ﷺ کے قول: "إن أشد الناس عذابا یوم القیامة المصوّرون" کی صورت میں وعید آئی ہے کہ (قیامت کے دن لوگوں میں سب سے زیادہ عذاب میں مصور ہوں گے) (۲)۔

تصویر کی فی الجملہ حرمت کے بارے میں دوسرے اور تیسرے اقوال کے دلائل:

۲۴ – تصویر کے فی الجملہ حرام ہونے پر علماء نے درج ذیل احادیث کو دلیل بنایا ہے:

(۱) الطحطاوی علی الدر المختار ۱/ ۲۷۳، الام للشافعی (طبع مکتبۃ الکلیات الازہریہ قاہرہ ۱۳۸۱ھ) ۱۸۲/۶، الزواجر عن اقتراف الکبائر لابن حجر الہیتمی الشافعی ۲۸۲/۲، الإنصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف للمرداوی الحنبلی (مطبعۃ انصار السنۃ قاہرہ) ۱/ ۴۷۳۔

(۲) کشاف القناع للبہوتی شرح الاقناع للحجاوی الحنبلی (مکتبۃ النصر الحدیثہ ریاض) ۱/ ۲۷۹، ۲۸۰، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۵۱۳، حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۲۱ پر گزر چکی ہے۔

پہلی حدیث: حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں " قدم رسول الله ﷺ من سفر، وقد سترت سهوة لي بقرام فيه تماثيل، فلما رآه رسول الله ﷺ هتكه، وتلون وجهه، فقال: يا عائشة، أشد الناس عذابا يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله ۔ قالت عائشة: فقطعناه فجعلنا منه وسادة أو وسادتين" (نبی کریم ﷺ ایک سفر سے تشریف لائے اور میں نے اپنے ایک طاق کو چادر سے ڈھانپ رکھا تھا جس میں تصویریں تھیں تو جب رسول اللہ ﷺ نے اس کو دیکھا تو پھاڑ ڈالا اور آپ ﷺ کے چہرہ کا رنگ بدل گیا اور فرمایا: اے عائشہؓ! قیامت کے دن سب سے زیادہ عذاب میں وہ لوگ ہوں گے جو اللہ کی صفت خلق سے مشابہت اختیار کرتے ہیں، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: چنانچہ ہم نے اس کو کاٹ ڈالا اور اس سے ایک یا دو تکیے بنالئے) اور ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إن من أشد الناس عذابا يوم القيامة الذين يشبهون بخلق الله" (۱) (قیامت کے دن لوگوں میں سب سے زیادہ عذاب میں وہ لوگ ہوں گے جو اللہ کی صفت خلق سے مشابہت اختیار کرتے ہیں)، اور ایک دوسری روایت میں فرمایا: "إن أصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة، ويقال لهم: أحيوا ماخلقتم" (ان تصویر والوں کو قیامت کے دن عذاب ہوگا اور ان سے کہا جائے گا: تم نے جس کو بنایا ہے اس کو زندہ کرو)۔

اور ایک روایت میں ہے: "إنها قالت: فأخذت الستر فجعلته مرفقة أو مرفقتين، وكان يرتفق بهما في البيت"

(۱) حدیث: "یا عائشة، أشد الناس عذابا یوم القیامة الذین......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۸۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۶۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(وہ فرماتی ہیں: تو میں نے پردہ کولیا اور اس سے ایک یا دو تکیے بنالئے، چنانچہ گھر میں آپ ﷺ ان پر ٹیک لگاتے تھے) یہ روایات متفق علیہ ہیں (۱)، اس کے ساتھ ہی آپ ﷺ کے ارشاد: ''إن أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون'' (قیامت میں لوگوں میں سب سے زیادہ عذاب میں مصور رہوں گے) کی روایت شیخین نے حضرت ابن مسعودؓ سے بھی مرفوعاً کی ہے (۲)۔

اور آپ ﷺ کے ارشاد: ''إن أصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة يقال لهم: أحيوا ماخلقتم'' (ان تصویر والوں کو قیامت کے دن عذاب ہوگا، ان سے کہا جائے گا: جس کو تم نے بنایا ہے اس کو زندہ کرو)، کی روایت بھی شیخین نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

دوسری حدیث: حضرت عائشہؓ سے روایت ہے، وہ فرماتی ہیں: ''واعد رسول الله ﷺ جبريل أن يأتيه في ساعة، فجاءت تلك الساعة ولم يأته. قالت: وكان بيده عصا فطرحها، وهو يقول: مايخلف الله وعده ولا رسله ثم التفت، فإذا جروُ كلب تحت سرير، فقال: متى دخل هذا الكلب؟ فقلت: والله مادريت به. فأمر به فأخرج، فجاءه جبريل، فقال له رسول الله ﷺ: وعدتني فجلست لك ولم تأتني؟ فقال: منعني الكلب الذي كان في بيتك. إنا لا ندخل بيتا فيه كلب ولا صورة'' (۱)

(رسول اللہ ﷺ نے حضرت جبرئیل سے ایک وقت آنے کا وعدہ لیا، اور یہ وقت آ گیا اور وہ نہیں آئے فرماتی ہیں: آپ ﷺ کے ہاتھ میں ایک ڈنڈا تھا، آپ ﷺ نے اس کو پھینک دیا اور آپ ﷺ فرما رہے تھے: ''نہ اللہ وعدہ خلافی کرتا ہے اور نہ اس کے فرستادے، پھر آپ ﷺ متوجہ ہوئے تو کیا دیکھتے ہیں کہ ایک تخت کے نیچے کتے کا بچہ ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہ کتا کب آ گیا؟ میں نے کہا: بخدا مجھے اس کا پتہ نہیں چلا، پھر آپ ﷺ نے اس کے بارے میں حکم دیا، اور اس کو نکال دیا گیا، اور حضرت جبریل آ گئے، تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے کہا: آپ نے مجھ سے وعدہ کیا، میں آپ کے لئے بیٹھا رہا، اور آپ نہیں آئے؟ کہنے لگے: مجھ کو اس کتے نے روک دیا جو آپ ﷺ کے گھر میں تھا، ہم ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کتا یا تصویر ہو)۔

حضرت میمونہؓ نے اسی جیسا واقعہ نقل کیا ہے، اور اس میں حضرت جبریل کا یہ قول ہے: ''إنا لا ندخل بيتا فيه كلب ولا صورة'' (۲) (ہم ایسے گھر میں نہیں داخل ہوتے جس میں کتا یا تصویر ہو)، حضرت علی بن ابی طالبؓ نے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے انہیں حضرت جبرئیل کا واقعہ اور ان کا ارشاد سنایا، اس واقعہ کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ بھی ہیں۔

تیسری حدیث: حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ وہ مدینہ میں سعید یا مروان کے ایک ایسے گھر میں داخل ہوئے جو زیر تعمیر تھا، اور ایک مصور کو دیواروں میں تصویر بناتے ہوئے دیکھا، تو انہوں

---

(۱) حدیث: ''إن أشد الناس عذابا يوم القيامة الذين يشبهون بخلق الله......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۶۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
اور حدیث: ''إن أصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۸۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے اور روایت: ''فأخذت الستر فجعلته مرفقة'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) اس حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۲۳ میں گزر چکی ہے۔

(۱) حدیث: ''واعد رسول الله ﷺ جبريل......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۹۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''إنا لا ندخل بيتا فيه كلب ولا صورة'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۶۴، ۱۶۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نے فرمایا:"قال الله تعالى: ومن أظلم ممن ذهب يخلق خلقا كخلقي، فليخلقوا ذرة، أو ليخلقوا حبة، أو ليخلقوا شعيرة"[۱] (میں نے رسول اللہ ﷺ کوفرماتے ہوئے سنا ہے: اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: اس سے زیادہ ظلم کرنے والا کون ہے جو میرے پیدا کرنے کی طرح پیدا کرنا شروع کردیتا ہے، تو وہ ایک چیونٹی ہی پیدا کرلیں، یا ایک دانہ ہی پیدا کرلیں یا ایک جو ہی پیدا کرلیں)۔

چوتھی حدیث: حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ان کے پاس ایک آدمی آیا اور کہنے لگا: میں ایک ایسا آدمی ہوں جس کا کام تصویریں بنانا ہے، آپ اس مسئلہ میں میری رہنمائی فرمائیں، انہوں نے فرمایا: مجھ سے قریب ہوجا، تو وہ آپ سے قریب ہوگیا، پھر فرمایا: مجھ سے قریب ہوجا، تو وہ آپ سے قریب ہوگیا، یہاں تک کہ آپ نے اپنا ہاتھ اس کے سر پر رکھا، اورفرمایا: میں نے نبی کریم ﷺ سے جو کچھ سنا ہے تم کو بتاتا ہوں "كل مصور في النار، يجعل له بكل صورة صورها نفسا، فيعذبه في جهنم"[۲] (میں نے رسول اللہ کوفرماتے ہوئے سنا ہے: ہر مصور جہنم میں ہوگا، ہر بنائی ہوئی تصویر کے بدلہ اس کے لئے ایک جان پیدا کردی جائے گی، جوجہنم میں اس کوعذاب دے گی) پھرفرمایا: اگرتم کو ایسا کرنا ہی ہے، تو درخت اورغیر ذی روح کی تصویر بناؤ۔

پانچویں حدیث: ابو الہیاج اسدی سے روایت ہے کہ حضرت علیؓ نے ان سے فرمایا: "ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله ﷺ: ألا تدع صورة إلا طمستها، ولا قبرا مشرفا إلا سويته"[۳] (کیا میں تم کو اس مہم پر نہ بھیجوں جس پر رسول اللہ ﷺ نے مجھ کو بھیجا تھا کہ تم کسی بھی تصویر کو مٹائے بغیر اور کسی ابھری ہوئی قبر کو برابر کئے بغیر مت چھوڑنا)۔

(۱) اس حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۵) میں گزر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "كل مصور في النار" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۷۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "ألا أبعثك على ما بعثني به رسول الله ﷺ" کی روایت

= مسلم (۲/ ۶۶۶، ۶۶۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

تصویر کے حرام ہونے کی علت:

۲۵ - تصویر کے حرام قرار دیئے جانے کی علت کے بارے میں علماء کے کئی نقاط نظر ہیں:

پہلی وجہ: یہ ہے کہ علت تصویر کے اندر اللہ تعالیٰ کی صفت خلق سے پائی جانے والی مشابہت ہے اور اس تعلیل کی اصل سابقہ احادیث میں وارد ہوئی ہے جیسے حضرت عائشہؓ کی حدیث کے الفاظ: "الذين يضاهون بخلق الله"[۱] (جو اللہ کی صفت خلق سے مشابہت اختیار کرتے ہیں)، اورحضرت ابوہریرہؓ کی حدیث: "ومن أظلم ممن ذهب يخلق خلقا كخلقي"[۲] (اس سے زیادہ ظلم کرنے والا کون ہے جو میرے پیدا کرنے کی طرح پیدا کرنا شروع کردیتا ہے)، اوراس کی شاہد یہ حدیث بھی ہے: "من صوّر صورة كلف أن ينفخ فيها الروح"[۳] (جوکوئی تصویر بنائے گا اس کو اس میں جان ڈالنے کا مکلف بنایا جائے گا)، اور یہ حدیث بھی کہ "أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون، يقال لهم: احيوا ما خلقتم"[۴] (قیامت کے دن لوگوں میں سب سے شدید عذاب میں مصور ہوں گے، ان سے کہا جائے گا کہ تم نے جو کچھ بنایا

(۱) اس روایت اور "يشبهون بخلق الله" والی روایت میں حضرت عائشہؓ سے روایت کرنے میں عبدالرحمن بن قاسم منفرد ہیں اور ان کی حدیث صحیح بخاری (کتاب اللباس، باب/ ۹۱) اور مسلم (کتاب اللباس/ ۹۱، ۹۲) نسائی (کتاب الزینۃ، باب/ ۱۱۲) اوراحمد (۶/ ۳۶، ۸۳، ۲۱۹) میں ہے۔

(۲) حدیث کی تخریج (گزشتہ فقرہ) میں گزر چکی ہے۔

(۳) حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۶) میں گزر چکی ہے۔

(۴) حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۵) میں گزر چکی ہے۔

ہے اس کو زندہ کرو)۔

اور اس توجیہ کو بے اثر کرنے والی چیزیں دو ہیں:

اول: یہ کہ اس چیز سے معلل کرنا سورج، چاند، پہاڑوں، درخت اور اس کے علاوہ دوسری غیر ذی روح اشیاء کی تصویر سازی کی حرمت کی ممانعت کا متقاضی ہے۔

دوم: یہ کہ یہ تعلیل لڑکیوں کی گڑیوں، کٹے ہوئے عضو اور اس کے علاوہ ان چیزوں کی تصویر بنانے کی ممانعت کی بھی متقاضی ہے جس کو علماء نے حرمت کے حکم سے مستثنی قرار دیا ہے۔ اسی وجہ سے بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ اس علت سے معلل کرنے سے وہ شخص مقصود ہے جو خالق عز وجل کی قدرت کو چیلنج کرتے ہوئے تصویر بنائے اور یہ سمجھے کہ وہ اس کی طرح پیدا کرنے پر قادر ہے، لہذا اللہ تعالی قیامت کے دن اس کی عاجزی اس طور پر دکھائے گا کہ اس کو ان تصویروں میں جان ڈالنے کا مکلف بنائے گا۔

نووی کہتے ہیں: جہاں تک روایت ''أشد عذابا'' (زیادہ عذاب میں رہے گا) کا تعلق ہے تو وہ اس شخص پر محمول ہے جو تصویر اس لئے بناتا ہے تا کہ اس کی پوجا کی جائے، اور ایک قول یہ ہے کہ یہ اس شخص کے بارے میں ہے جو اس معنی کا قصد کرے جو حدیث میں ہے یعنی اللہ کی صفت خلق سے مشابہت اور اس کا عقیدہ رکھے تو وہ کافر ہے، اس کے لئے وہی عذاب شدید ہوگا جو کفار کے لئے ہے اور کفر کی زیادتی کی وجہ سے اس کا عذاب اور بھی بڑھ جائے گا[1]۔

اس تعلیل کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ اللہ تعالی نے اس شخص کے حق میں ایسی ہی بات کہی ہے جو یہ دعوی کرے کہ وہ بھی اللہ کی طرح نازل کرسکتا ہے وہ یہ کہ اس سے زیادہ ظلم کرنے والا کوئی نہیں ہے، چنانچہ اللہ تعالی فرماتا ہے: ''وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى

(۱) شرح النووی علی صحیح مسلم کتاب اللباس ۱۱/ ۹۱۔

اللّٰهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ، وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللّٰهُ''[1] (اور اس سے بڑھ کر ظالم کون ہے جو اللہ پر جھوٹ تہمت گھڑ لے یا کہنے لگے کہ میرے اوپر وحی آتی ہے، درآنحالیکہ اس پر کچھ بھی وحی نہیں کی گئی ہے، اور (اس سے بڑھ کر ظالم کون ہوگا) جو کہے کہ جیسا (کلام) خدا نے نازل کیا ہے میں بھی ایسا ہی نازل کروں گا)، تو یہ اس شخص کے بارے میں ہے جو خالق سے اس کے امر اور وحی میں برابری کا دعوی کرے اور پہلا اس شخص کے بارے میں ہے جو اس کی صفت خلق میں برابری کا دعوی کرے اور دونوں شدید عذاب میں ہوں گے۔

اور اس کو محقق کرنے والی چیزوں میں حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت کا اشارہ بھی ہے کہ اللہ تعالی حدیث قدسی میں فرماتا ہے: ''ومن أظلم ممن ذهب يخلق خلقا كخلقي'' (اس سے زیادہ ظالم کون ہے جو میری طرح پیدا کرنے چلا ہے) اس لئے کہ ''ذهب'' یہاں پر قصد کرنے کے معنی میں ہے، ابن حجر نے اسی سے اس کی تفسیر کی ہے[2] اس طرح اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اس قصد کی وجہ سے وہ لوگوں میں سب سے زیادہ ظلم کرنے والا ہے، اور وہ یہ ہے کہ وہ اللہ کے پیدا کرنے کی طرح پیدا کرنے کا قصد کرے، اور جصاص نے ایک قول یہ نقل کیا ہے کہ ان احادیث سے مراد وہ شخص ہے جو اللہ کو اس کی مخلوق سے تشبیہ دے۔

۲۶ – دوسری وجہ: تصویر کا غیر اللہ کی تعظیم میں غلو کا وسیلہ ہونا ہے، یہاں تک کہ تصویروں کے سبب گمراہی اور فتنہ تک معاملہ پہنچ جاتا ہے اور اللہ کے بجائے ان کی عبادت ہوتی ہے اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کی بعثت اس حال میں ہوئی کہ لوگ ایسے مجسمے نصب کرتے تھے جن کی عبادت کرتے تھے، ان کا عقیدہ تھا کہ یہ بت انہیں

(۱) سورۂ انعام/ ۹۳۔

(۲) فتح الباری ۱۰/ ۳۸۶۔

اللہ کا زیادہ قرب عطا کریں گے پھر شرک اور بت پرستی کو مٹاتے ہوئے اور یہ اعلان کرتے ہوئے کہ اس کا سب سے بڑا شعار "لا إله إلا الله" ہے اور ان لوگوں کو بیوقوف قرار دیتے ہوئے اسلام آیا اور حجت وبیان نیز سیف وسنان (تلوار اور نیزہ یعنی استدلال اور قوت کے استعمال) کے علاوہ اس کے لئے شریعت اسلامی نے جو طریقے اختیار کئے ان میں ایک یہ بھی تھا کہ اس نے ایسی چیزوں کا رخ کیا جو گمراہی کا وسیلہ بننے کی صلاحیت رکھتی تھیں اور غیر منفعت بخش یا کم منفعت بخش تھیں اور ان کے کرنے سے روک دیا، ابن العربی کہتے ہیں: "ہماری شریعت میں تصویر کی ممانعت کرنے والی چیز، واللہ اعلم، وہ ہے جس پر عرب تھے، یعنی بت اور صنم پرستی، تو تصویر بناتے تھے اور پوجا کرتے تھے، چنانچہ اللہ تعالی نے ذریعہ ہی کو ختم کردیا۔

پھر ابن العربی نے اشارہ کیا ہے کہ مضاہات (مشابہت) کی تعلیل جو کہ منصوص ہے، اس مستنبط علت سے مانع نہیں ہے، فرماتے ہیں: تصویر سے منع فرمایا اور اللہ کی صفت خلق سے مشابہت کا ذکر کیا اور اس (علت مستنبطہ) میں اس پر اضافہ ہے یعنی اللہ کے بجائے ان کی عبادت تو اللہ نے اس پر متنبہ کیا کہ تصویروں کا بنانا معصیت ہے تو ان کی عبادت کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے (۱)۔

علت بیان کرنے میں اس نقطۂ نظر کے قائلین نے اس حدیث کو سند بنایا ہے جو صحیح بخاری میں سورہ نوح کی تفسیر میں وڈ، سواع، یغوث، یعوق اور نسر کے سلسلے میں بحوالہ عطاء عن ابن عباسؓ تعلیقاً آئی ہے، فرماتے ہیں: یہ قوم نوح کے کچھ نیک لوگوں کے نام ہیں، جب یہ ہلاک ہوگئے تو شیطان نے ان کی قوم کے دل میں یہ بات ڈال دی کہ جن مجلسوں میں وہ بیٹھا کرتے تھے وہاں علامتیں نصب

(۱) احکام القرآن لابن العربی ۴/ ۱۵۸۸۔

کردو اور ان کو انہیں کا نام دے دو، چنانچہ انہوں نے ایسا ہی کیا اور ان کی پوجا نہیں ہوتی تھی یہاں تک کہ جب یہ لوگ ہلاک ہوگئے اور علم مٹ گیا تو ان کی پوجا ہونے لگی (۱)۔

لیکن سد ذریعہ کے لئے شریعت نے کس حد تک تصویر کی ممانعت کا ارادہ کیا ہے؟ کیا مطلقاً تصویر کی ممانعت کا یا غیر نصب کردہ تصویروں کے بجائے صرف نصب کردہ تصویروں کا یا ان مجسم تصاویر کی ممانعت کا جن کا سایہ ہوتا ہے؟ اس لئے کہ عبادت انہیں کی کی جاتی ہے، یہ چیز علماء کے درمیان محل اختلاف ہے۔

اس نقطۂ نظر کی بنیاد پر بعض علماء کی رائے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے پہلے شدت اختیار فرمائی اور بتوں کو توڑنے نیز تصویروں کے آلودہ کرنے کا حکم دیا پھر جب یہ بات معروف ومشہور ہوگئی تو مسطح تصویروں کی رخصت دی اور فرمایا: "إلا رقما في ثوب" (مگر جو کپڑے پر نقش کے انداز میں ہو)۔

۷۲- تیسری وجہ: یہ ہے کہ علت محض ان مشرکین کے فعل سے مشابہت ہے جو بت تراشتے تھے اور ان کی عبادت کرتے تھے اگرچہ مصور اس کا قصد بھی نہ کرے اور اگرچہ اس صورت کی عبادت نہ بھی کی جائے جو اس نے بنائی ہے لیکن یہ حال اس حال کے مشابہ ہے جیسا کہ ہم کو طلوع شمس اور غروب شمس کے وقت نماز پڑھنے سے روکا گیا ہے تاکہ ہم اس سلسلہ میں اس وقت اس کو سجدہ کرنے والے کے مثل نہ ہوں جیسا کہ نبی کریم ﷺ فرماتے ہیں: "فإنه يسجد لها حينئذ الكفار" (۲) (اس لئے کہ اس وقت کفار اس کو سجدہ کرتے

(۱) حضرت ابن عباسؓ کے اثر کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۶۶۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے اور دیکھئے: تفسیر ابن کثیر، تفسیر الطبری سورۂ نوح کی آیت کی تفسیر میں ان حضرات نے دوسری روایات بھی نقل کی ہیں۔

(۲) حدیث: "وحينئذ يسجد لها الكفار" کی روایت مسلم (۱/ ۵۷۰ طبع الحلبی) نے حضرت عمرو بن عبسہؓ سے کی ہے۔

ہیں) لہذا اس وقت نماز مکروہ ہے، اس لئے کہ مشابہت موافقت پیدا کررہی ہے، ابن تیمیہ نے اس معنی کی طرف اشارہ کیا ہے، اور ابن حجر نے بھی اس پر تنبیہ کی ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا: بتوں کی صورت ہی تصویر کی ممانعت میں اصل ہے (۱) لیکن اگر اس علت کا قائل ہوا جائے تو یہ کراہت سے زیادہ کی متقاضی نہیں ہے۔

۲۸- چوتھی وجہ: یہ ہے کہ کسی جگہ تصویر کا وجود وہاں ملائکہ کے دخول سے مانع ہوتا ہے، حضرت عائشہؓ اور حضرت علیؓ کی حدیث میں اس کی صراحت آئی ہے۔

اور بہت سے علماء نے اس تعلیل کا رد کیا ہے اور جیسا کہ آرہا ہے ان میں حنابلہ بھی ہیں، ان حضرات نے فرمایا: حدیث کی یہ صراحت کہ ملائکہ ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے ہیں جس میں تصویر ہو، تصویر کی ممانعت کی متقاضی نہیں ہے جیسے کہ جنابت، اس لئے کہ وہ بھی ملائکہ کے دخول سے مانع ہوتی ہے، اس لئے کہ بعض روایات میں ہے: "لا تدخل الملائكة بيتا فيه صورة ولا كلب ولا جنب" (۲) (ملائکہ ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں تصویر یا کتا یا جنبی ہو) تو اس سے جنابت کی ممانعت لازم نہیں آتی ہے۔

اور شاید ملائکہ کا داخل ہونے سے رکنا صرف اس لئے ہے کہ تصویر حرام ہے جیسا کہ مسلمان کے لئے ایسے دسترخوان پر بیٹھنا حرام ہے جس میں شراب کا دور چل رہا ہو تو دخول سے ان کا امتناع تحریم کا اثر ہے، علت نہیں، واللہ اعلم۔

تصویریں بنانے سے متعلق بحث کی تفصیل:

اول: مجسم (سایہ والی) تصویریں:

۲۹- سابقہ دلائل کو اختیار کرتے ہوئے جمہور علماء کے نزدیک مجسم تصویریں بنانا حرام ہے، اس میں وہ مستثنی ہے جس کو بچوں کے کھیل جیسی چیزوں کے لئے بنایا گیا ہو یا وہ حقیر و پامال ہو یا اس کا ایسا عضو کٹا ہوا ہو جس کے بغیر وہ زندہ نہیں رہ سکتا یا وہ ان اشیاء میں سے ہو جو باقی نہیں رہتی جیسے مٹھائی یا گندھے ہوئے آٹے کی صورتیں، اس میں کچھ اختلاف اور تفصیل بھی ہے جو ذیل کے مباحث سے واضح ہوجائے گی۔

دوم: مسطح تصویریں بنانا:

مسطح (بغیر سایہ والی) تصویریں بنانے کے بارے میں پہلا قول:

۳۰- مالکیہ اور جن کا ذکر ان کے ساتھ کیا گیا ہے، ان کا مسلک یہ ہے کہ مسطح تصویریں بنانا کراہت کے ساتھ مطلق جائز ہے لیکن اگر تصویر اس انداز میں ہو جس کو حقیر سمجھا جاتا ہے تو کراہت نہیں ہے بلکہ خلاف اولی ہے اور جب تصویر کا ایسا عضو کٹا ہوا ہو جس کے مفقود ہونے کے ساتھ زندگی باقی نہیں رہتی ہے تو کراہت زائل ہوجائے گی۔

۳۱- اس مسلک کے مندرجہ ذیل دلائل ہیں:

(ا) حضرت ابوطلحہ اور ان سے حضرت زید بن خالد الجہنی کی حدیث جس کی روایت سہل بن حنیف صحابیؓ نے بھی کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "لاتدخل الملائكة بيتا فيه صورة، إلا

(۱) اقتضاء الصراط المستقیم مخالفۃ اصحاب الجحیم (مطبعۃ انصار السنۃ المحمدیہ قاہرہ ۱۳۶۹ھ) رص ۶۳، فتح الباری ۱۰/ ۳۹۵۔
اور شیخ محمد رشید رضا مجلہ "المنار" (۵/ ۱۴۰، طبع ۱۳۲۰ھ) میں فرماتے ہیں: تصویر حرام قرار دینے کی حقیقی علت یہی ہے۔

(۲) حدیث: "لا تدخل الملائكة بيتا فيه صورة ولا كلب ولا جنب" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۸۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند میں جہالت ہے (المیزان للذہبی ۴/ ۲۴۸ طبع الحلبی)۔

رقما في ثوب"[1] (فرشتے ایسے گھر میں نہیں جاتے جس میں تصویر ہو مگر یہ کہ کپڑے میں نقش ہو)۔ چنانچہ یہ حدیث مقید ہے، لہذا تصاویر سے ممانعت اور مصورین پر لعنت کے سلسلہ میں وارد تمام احادیث کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

(۲) حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "يقول الله تعالى في الحديث القدسي: و من أظلم ممن ذهب يخلق خلقا كخلقي، فليخلقوا ذرة، أو ليخلقوا حبة"[2] (اللہ تعالی حدیث قدسی میں فرماتا ہے: اس سے زیادہ ظلم کرنے والا کون ہوگا جو میری تخلیق کی طرح تخلیق کرنے لگے، تو وہ ایک چیونٹی ہی پیدا کریں یا ایک دانہ ہی پیدا کریں)۔

اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ اللہ تعالی نے ان جانداروں کو مسطح طور پر نہیں پیدا فرمایا ہے بلکہ ان کو مجسم پیدا فرمایا ہے[3]۔

(۳) تصویروں کا نبی کریم ﷺ کے گھروں میں استعمال کیا جانا، جیسا کہ گزر چکا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے پردہ کے دو گاؤ تکیے بنائے تھے اور آپ ﷺ ان کو استعمال فرمایا کرتے تھے، اور بعض روایات میں ہے: "وإن فيهما الصور" (اور ان دونوں میں تصویریں تھیں)۔

اور بعض روایات حدیث میں ہے، وہ فرماتی ہیں: ہمارے پاس ایک پردہ تھا جس میں ایک پرندہ کی تصویر تھی اور داخل ہونے والا جب داخل ہوتا تھا تو وہ سامنے پڑتا تھا تو نبی کریم ﷺ نے مجھ سے فرمایا:

(۱) حدیث: "لا تدخل الملائكة بيتا فيه صورة، إلا رقما في ثوب" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۳۸۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) اس حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۵) میں گزر چکی ہے۔

(۳) اس معنی کا ذکر ابن حجر نے الفتح ۱۰/ ۳۸۶ میں کیا ہے۔

"حولي هذا، فإني كلما دخلت فرأيته، ذكرت الدنيا"[1] (اس کو پلٹ دو، اس لئے کہ جب بھی میں داخل ہوتا ہوں اور اس کو دیکھتا ہوں تو دنیا یاد آتی ہے) تو آپ ﷺ نے (پلٹ دینے کے حکم کی) یہ علت بیان کی، اور آپ ﷺ اس کے بڑے حریص تھے کہ دنیا کے امور، اس کی رونق آپ ﷺ کو اللہ کی دعوت دینے اور اللہ کی عبادت کے لئے فارغ رہنے سے نہ روکے، اور یہ چیز اپنی امت پر اس کو حرام قرار دینے کی متقاضی نہیں ہے۔

اور حضرت انسؓ کی ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا: "أميطي عنا قرامك هذا، فإن تصاويره لاتزال تعرض لي في صلاتي"[2] (اپنا یہ پردہ مجھ سے ہٹا لو، اس لئے کہ اس کی تصویریں برابر نماز میں میرے سامنے آجایا کرتی ہیں)، اور ایک تیسری روایت میں جب آپ ﷺ نے پردہ چاک فرمایا تو ایک دوسری علت بیان کی اور فرمایا: "يا عائشة لاتستري الجدار"[3] (اے عائشہ! دیوار پر پردہ نہ ڈالا کرو) اور فرمایا: "إن الله لم يأمرنا أن نكسوا الحجارة والطين"[4] (اللہ تعالی نے ہم کو پتھر اور مٹی کو کپڑا پہنانے یعنی پردہ ڈالنے کا حکم نہیں دیا ہے)۔

اور نبی کریم ﷺ کے مولی حضرت سفینہ کی حدیث اس معنی کو کھلے انداز میں واضح کرتی ہے کہ حضرت علی بن ابی طالبؓ نے نبی

(۱) حدیث: "حولي هذا، فإني كلما دخلت فرأيته ذكرت الدنيا" کی روایت مسلم (۳/۱۶۶۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أميطي عنا قرامك هذا، فإنه......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۴۸۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "يا عائشة لا تستري الجدار" کی روایت طحاوی نے شرح معانی الآثار (۴/ ۲۸۳ طبع مطبعۃ انوار المحمدیہ) میں کی ہے۔

(۴) حدیث: "إن الله لم يأمرنا أن نكسوا الحجارة والطين" کی روایت مسلم (۳/۱۶۶۶ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

کریم ﷺ کو اپنے گھر دعوت دی، چنانچہ آپ ﷺ تشریف لائے پھر اپنا ہاتھ رکھا اور واپس لوٹ گئے تو حضرت فاطمہ نے حضرت علیؓ سے فرمایا: آپ ان سے ملتے اور دیکھتے کہ آپ ﷺ کو کس بات نے واپس کردیا ہے، چنانچہ وہ آپ ﷺ کے پیچھے ہولئے اور کہا: یا رسول اللہ! آپ کو کس بات نے واپس کردیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''إنه ليس لي، أو قال: لنبي أن يدخل بيتا مزوقا'' (۱) (میرے لئے یا کہا: کسی نبی کے لئے یہ زیبا نہیں ہے کہ کسی نقش ونگار بنے ہوئے گھر میں داخل ہو)۔

اور بخاری و ابوداؤد کے یہاں اس کی روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے کی ہے اور ان کی روایت میں ہے: ''فرأى ستراً موشيا'' (اور آپ نے ایک منقش پردہ دیکھا)، اور اس میں ہے کہ آپ نے فرمایا: ''مالنا وللدنيا، مالنا وللرقم'' (ہمیں دنیا سے کیا واسطہ، ہمیں نقش ونگار سے کیا واسطہ) تو حضرت فاطمہ نے دریافت کیا تو آپ اس کے بارے میں ہمیں کیا حکم دیتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ''ترسلين به إلى أهل حاجة'' (۲) (تم اس کو ضرورت مندوں کے پاس بھیج دو) اور نسائی کی روایت میں ہے کہ پردہ میں تصویریں تھیں (۳)۔

(۴) نبی کریم ﷺ اور آپ کے صحابہ کا رومی دینار اور فارسی درہم استعمال کرنا جبکہ ان پر ان کے بادشاہوں کے فوٹو ہوتے تھے اور ان کے پاس اس کے علاوہ سوائے پیسوں کے کوئی سکہ نہ تھا اور سکوں کی تاریخ میں لکھی جانے والی کتابوں کے بیان کے مطابق حضرت عمرؓ نے فارسی سانچ پر درہم ڈھالے تھے اور اس میں تصویریں تھیں اور حضرت معاویہؓ نے دینار ڈھالے تھے، صلیب مٹانے کے بعد ان میں تصویریں باقی تھیں، اور عبد الملک نے دینار ڈھالے اور اس میں تلوار سونتے ہوئے اس کی تصویر تھی پھر عبد الملک اور ولید نے ان کو تصویر سے خالی کرکے ڈھلوایا (۱)۔

(۵) پردوں اور اس کے علاوہ دوسری مسطح چیزوں میں بعض صحابہ اور تابعین سے منقول تصویروں کا استعمال، اسی میں حضرت زید بن خالد جہنیؓ کا تصویروں والے پردہ کا استعمال کرنا ہے، آپ کی حدیث صحیحین میں ہے، اور اس کا استعمال حضرت ابوطلحہؓ نے کیا اور سہل بن حنیفؓ نے اس کا اثبات کیا، ان دونوں کی حدیث موطا میں اور ترمذی ونسائی کے یہاں ہے اور ان سب کا استناد نبی اکرم ﷺ کے ارشاد: ''إلا رقما في ثوب'' (مگر یہ کہ کپڑے میں نقش کے طور پر ہو) سے تھا، جس کی روایت ان صحابہ نے کی۔

اور ابن ابی شیبہ نے حضرت عروہ بن الزبیر کے بارے میں روایت کی ہے کہ حضرت عروہ ایسے گاؤتکیوں (مسندوں) پر ٹیک لگاتے تھے جن میں پرندوں اور انسانوں کی تصویریں ہوتی تھیں (۲)۔

اور طحاوی نے اپنی سندوں سے روایت کی ہے کہ حضرت عمران بن حصین صحابیؓ کی انگوٹھی پر ایک تلوار سونتے ہوئے آدمی تھا، اور فتح ایران کے سپہ سالار حضرت نعمان بن مقرنؓ کی انگوٹھی پر اپنا ایک پیر

---

(۱) حدیث: ''إنه ليس لي۔ أو قال: لنبي۔ أن يدخل بيتا مزوقا'' کی روایت ابوداؤد (۴؍ ۱۳۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حبان نے مختصراً اس کی تصحیح کی ہے (رص ۳۵۲ موارد الظمآن طبع السلفیہ)۔

(۲) حدیث: ''مالنا و للدنیا، مالنا وللرقم'' کی روایت بخاری (الفتح ۵؍ ۲۲۸ طبع السلفیہ) اور ابوداؤد (۴؍ ۳۸۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۳) جامع الاصول ۴؍ ۸۱۵۔

(۱) اس کے لئے کتاب: الدینار الاسلامی فی المتحف العراقی للسید ناصر النقشبندی، (بغداد المجمع العلمی العراقی ۱۳۷۲ھ) رص ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۳، ۴۲، ۸۲، کتاب النقود العربیہ، علم النمیات لانستاس الکرملی اور اسی کے ضمن میں (النقود الاسلامیہ) پر مقریزی کی کتاب کی طرف رجوع کیجئے۔

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ ۸؍ ۵۰۶ طبع الہند۔

سمیٹے ہوئے اور ایک پیر پھیلائے ہوئے بارہ سنگھا کا نقش تھا، اور حضرت قاسم سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ کی انگوٹھی پر دو مکھیوں کے نقش تھے، اور حضرت حذیفہ بن الیمانؓ کی انگوٹھی کا نقش دو سارس تھے اور روایت ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی انگوٹھی کا نقش دو مکھیاں تھیں (۱)۔

اور ابن ابی شیبہ نے اپنی سند سے ابن عون سے نقل کیا ہے کہ وہ حضرت قاسم بن محمد بن ابو بکر صدیقؓ کے پاس آئے اور وہ بالائی مکہ کے اپنے گھر میں تھے، فرماتے ہیں: تو میں نے ان کے گھر میں دلہن کا ایک چھپر کھٹ دیکھا جس پر دریائی کتے اور عنقا کی تصویریں تھیں۔ ابن حجر فرماتے ہیں: قاسم بن محمد فقہاء مدینہ میں سے ایک ہیں، یہ حضرت عائشہ کی حدیث کے راوی ہیں، اور اپنے زمانہ کے لوگوں میں سب سے افضل تھے (۲)۔

اور احمد نے اپنی سند سے حضرت مسور بن مخرمہؓ سے روایت کی ہے: فرماتے ہیں: میں حضرت ابن عباس کے پاس ان کی ایک تکلیف کی وجہ سے جو ان کو لاحق ہوگئی تھی عیادت کے لئے گیا، میں نے کہا: انگیٹھی میں یہ تصویریں کیسی ہیں؟ فرمایا کہ دیکھتے نہیں ہو کہ ہم نے ان کو آگ سے جلا رکھا ہے، پھر جب مسور چلے گئے تو فرمایا: ان تصاویر کے سر کاٹ ڈالو، لوگوں نے کہا: اے ابو العباس! اگر آپ انہیں بازار لے جاتے تو یہ ان کے لئے زیادہ گرم بازاری کا باعث ہوتا (یعنی یہ زیادہ قیمت میں فروخت ہوتیں) فرمایا: نہیں! اور ان کے سروں کو کاٹنے کا حکم دیا (۳)۔

(۱) معانی الآثار للطحاوی ۴/ ۲۶۳، ۲۶۶۔

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ طبع الہند ۸/ ۵۰۹، اور ابن حجر نے اس کو فتح الباری میں نقل کیا ہے ۱۰/ ۳۸۸۔

(۳) مسند احمد ۱/ ۳۲۰۔

مسطح تصویریں بنانے کے بارے میں دوسرا قول:

۳۲ - سایہ والی تصویر کے بنانے ہی کی طرح یہ بھی حرام ہے، یہ جمہور فقہا یعنی حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے، اور بہت سے سلف سے منقول ہے۔

اور اس قول کے بعض قائلین نے کاٹی ہوئی تصویروں، پامال تصویروں اور کچھ دوسری چیزوں کو مستثنیٰ کیا ہے، جیسا کہ اس بحث کے بقیہ حصہ میں عنقریب آئے گا۔

ان حضرات نے تحریم کے لئے نبی کریم ﷺ کی مصورین کے حق میں لعنت کرنے سے متعلق وارد ہونے والی احادیث کے اطلاق کو حجت بنایا ہے اور اس بات کو بھی کہ مصور کو قیامت کے دن اس طور پر عذاب ہوگا کہ ہر بنائی ہوئی تصویر میں اس کو روح پھونکنے کا مکلف بنایا جائے گا، اور اس سے درختوں وغیرہ غیر ذی روح کی تصویریں پہلے ذکر کردہ دلائل کی وجہ سے خارج ہوں گی، اور اس کے علاوہ بقیہ تحریم پر باقی رہیں گی فرماتے ہیں: جہاں تک مسطح تصویروں کے بنانے کی اباحت کے لئے نبی کریم ﷺ کے ان دو تکیوں کے استعمال سے جن میں تصویریں تھیں، نیز صحابہ وتابعین کے اس کے استعمال کرنے سے استدلال کرنے کا تعلق ہے تو تصویر کا استعمال جہاں جائز بھی ہو اس کے بنانے کے جواز سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، اس لئے کہ نص تصویر بنانے کی حرمت اور مصور پر لعنت کے سلسلے میں وارد ہوئی ہے اور یہ تصویر والے سامان کے استعمال کے علاوہ ایک دوسری چیز ہے اور بعض روایات میں اللہ کی صفت خلق سے مضاہات اور مشابہت کو علت بنایا گیا ہے، اور یہ گناہ استعمال میں متحقق نہیں ہوتا (۱)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۳۷۔

سوم-کاٹی ہوئی تصویریں اور آدھے دھڑ کی تصویریں وغیرہ:

۳۳-یہ گزر چکا ہے کہ مالکیہ انسان یا حیوان کی تصویر کی حرمت کی رائے نہیں رکھتے ہیں، خواہ تصویر مجسم اسٹیچو کی شکل میں ہو یا مسطح صورت ہو بشرطیکہ ان ظاہری اعضاء میں سے کسی عضو کی کمی والی ہو جس کے بغیر انسان زندہ نہیں رہتا ہے جیسے کہ وہ کٹے ہوئے سر والا یا پھٹے ہوئے پیٹ یا سینہ والا ہو۔

اور حنابلہ بھی اسی طرح کہتے ہیں جیسا کہ "المغنی" میں آیا ہے: اگر ابتداءً تصویر بغیر سر کے بدن کی یا بغیر بدن کے سر کی ہو یا اس کا سر بنایا جائے اور اس کا بقیہ بدن غیر حیوان کی صورت ہو تو یہ ممانعت میں داخل نہیں ہوگا اور "الفروع" میں ہے: اگر تصویروں سے ایسی چیز زائل کردی جائے جس کے نہ ہونے کے ساتھ زندگی باقی نہیں رہتی تو منصوص قول میں مکروہ نہیں ہوگا، اور اسی کی طرح درخت وغیرہ کی صورت اور مجسمہ اور اس کی تصویر بنانے کا حکم ہے(۱)۔

یہی شافعیہ کا بھی مسلک ہے اور اس کے بارے میں ان کے درمیان کوئی اختلاف منقول نہیں ہے، سوائے متولی کے شذوذ کرنے کے، البتہ اس صورت میں ان کا اختلاف ہے جب کٹا ہوا حصہ سر کے علاوہ ہو اور سر باقی ہو، اور اس حالت میں ان کے یہاں راجح تحریم ہے، "اسنی المطالب" اور اس پر رملی کے حاشیہ میں آیا ہے: اسی طرح جب تصویر کا سر کاٹ دے، کوہکیونی کہتے ہیں: اسی طرح اس کا بھی حکم ہوگا جس کے بغیر سر کی تصویر بنائی گئی ہو، جہاں تک بغیر بدن کے سروں کا تعلق ہے تو کیا (ان کی تصویر) حرام ہے؟ اس میں تردد ہے، اور حرمت راجح ہے، رملی کہتے ہیں: "حاوی" میں یہ دو قول ہیں:

(۱) المغنی ۷/ ۷، اور دیکھئے کشاف القناع ۵/ ۱۷۱، الخرشی ۳/ ۳۰۳، الفروع ۱/ ۳۵۲، ۳۵۳۔

انہوں نے اس کی بنیاد اس پر رکھی ہے کہ کیا ایسے حیوان کی تصویر بنانا جائز ہے جس کی کوئی نظیر نہ ہو، اگر ہم اسے جائز قرار دیں تو وہ بھی جائز ہے ورنہ ناجائز ہوگا اور یہی صحیح ہے اور ان کا قول "حیوان کی تصویر حرام ہے" دونوں کو شامل ہے۔

اور "تحفۃ المحتاج" کی عبارت کا ظاہر اس کا جواز ہے، اس لئے کہ انہوں نے فرمایا: اور سر مفقود ہونے کی طرح ہی ایسی چیز کا مفقود ہونا بھی ہے جس کے بغیر زندگی باقی نہیں رہ سکتی(۱)۔

چہارم-خیالی تصویریں بنانا:

۳۴-شافعیہ صراحت کرتے ہیں کہ انسان یا حیوان کی خیالی تصویریں تحریم میں داخل ہیں، وہ فرماتے ہیں: ایسی چیز بھی حرام ہوگی جس کی مخلوقات میں نظیر نہ ہو، جیسے پر والا انسان یا چونچ والا بیل اور صاحب "روض الطالب" کا کلام جواز کے ایک قول کے وجود کا اشارہ کررہا ہے۔

اور یہ واضح ہے کہ یہ تفصیل بچوں کے کھلونوں کے علاوہ میں ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں وارد ہوا ہے: "أنه كان في لعبها فرس له جناحان، و أن النبي ﷺ ضحک لما رآها حتى بدت نواجذه" (۲) (ان کے کھلونوں میں ایک ایسا گھوڑا بھی تھا جس کے دو پر تھے اور یہ کہ نبی کریم ﷺ نے جب اس کو دیکھا تو ہنس پڑے یہاں تک کہ آپ ﷺ کے داڑھ کے دانت ظاہر ہوگئے)۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۷/ ۴۳۴ و اسنی المطالب و حاشیہ ۳/ ۲۲۶، القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۲۹۷۔

(۲) اسنی المطالب ۳/ ۲۲۶، القلیوبی علی المنہاج ۳/ ۲۹۷، حواشی تحفۃ المحتاج ۷/ ۴۳۴۔

اور حضرت عائشہ کی حدیث کی تخریج عنقریب فقرہ نمبر ۳۸ میں آئے گی۔

پنجم: پامال تصویریں بنانا:

۳۵- یہ آ رہا ہے کہ اکثر علماء اس صورت میں مجسم اور مسطح تصویروں کو رکھنے اور استعمال کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں جب وہ حقیر و پامال ہوں، خواہ وہ کٹی ہوئی ہوں یا پوری ہوں، جیسے وہ تصویر جو زمین، بستر، فرش، تکیہ یا اس جیسی جگہ پر ہو۔

اور اسی کی بنیاد پر بعض علماء ایسے فوٹو بنانے کے جواز کی طرف گئے ہیں جس کا استعمال اس طرح سے ہو، جیسے کہ ان لوگوں کی خاطر ریشم بننے کا ہے جن کے لئے اس کا استعمال جائز ہے، اور فی الجملہ یہی مسلک مالکیہ کا ہے البتہ ان کے یہاں یہ خلاف اولی ہے۔

شافعیہ کے یہاں دو اقوال ہیں: ان میں اصح تحریم (کا قول) ہے اور جیسا کہ ابن عابدین نے صراحت کی ہے، یہی مسلک حنفیہ کا بھی ہے اور ابن حجر نے شافعیہ میں سے متولی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے زمین پر تصویر بنانے کی اجازت دی ہے (۱)۔

اس مسئلہ میں ہم کو حنابلہ کی کوئی صراحت نہیں ملی، لہذا اظہر یہی ہے کہ ان کے یہاں یہ تصویر کی حرمت ہی میں مندرج ہے۔

اور ''امتہان'' (حقیر و پامال ہونے) کے معنی کی تفصیل عنقریب آئے گی۔

ششم: مٹی، مٹھائی اور جلدی خراب ہو جانے والی چیزوں سے تصویریں بنانا:

۳۶- جو باقی رکھنے کے لئے اختیار نہیں کی جاتی ہیں ایسی تصویروں کے بنانے میں مالکیہ کے دو اقوال ہیں، جیسے وہ تصویر جو گندھے ہوئے آٹے سے بنائی جاتی ہے، اور مشہور قول ممانعت کا ہے، اور

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۳۸، منح الجلیل شرح مختصر خلیل ۲/ ۱۶۷، حاشیۃ عمیرہ علی شرح المنہاج ۳/ ۲۹۷، ۲۹۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۶۹، اسنی المطالب بحاشیۃ الرملی ۳/ ۲۲۶، ابن عابدین ۱/ ۴۳۷۔

عدوی نے دونوں کو اسی طرح نقل کر کے فرمایا: جواز والا قول اصح کا ہے اور اس کے لئے انہوں نے اس تصویر کی مثال دی ہے جس کو آٹے یا خربوزہ کے چھلکے سے بنایا جائے، اس لئے کہ جب وہ خشک ہوگی تو کٹ جائے گی، اور شافعیہ کے نزدیک اس کا بنانا حرام ہے اور بیچنا حرام نہیں ہے (۱)۔

شافعیہ کے علاوہ کے یہاں ہم کو کوئی صراحت نہیں ملی۔

ہفتم: لڑکیوں کے کھلونے (گڑیا) بنانا:

۳۷- اکثر علماء نے تصویر اور مجسم بنانے کی حرمت سے بچیوں کے کھلونے بنانے کو مستثنی قرار دیا ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہی ہے۔

قاضی عیاض نے اکثر علماء سے اس کا جواز نقل کیا ہے، اور نووی نے شرح مسلم میں ان کی پیروی کی ہے اور فرمایا: سایہ والی تصویر اور اس کے بنانے کی ممانعت سے بچیوں کے کھلونے کا استثناء اس کے بارے میں وارد ہونے والی رخصت کی وجہ سے ہے۔

اور اس سے مراد اس کا جواز ہے، خواہ کھلونا کسی انسان یا حیوان کی تصویر کی ہیئت میں ہو اور مجسم یا غیر مجسم ہو اور خواہ حیوانات میں اس کی نظیر ہو یا نہ ہو جیسے دو پروں والا گھوڑا۔

حنابلہ نے جواز کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کا سر کٹا ہوا ہو یا ایسا عضو کم ہو جس کے بغیر زندگی باقی نہیں رہتی ہے اور بقیہ تمام علماء یہ شرط نہیں لگاتے (۲)۔

۳۸- اس استثناء کے لئے جمہور نے حضرت عائشہؓ کی حدیث سے

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۳۸۸، الدسوقی ۲/ ۳۳۷، الخرشی ۳/ ۳۰۳، القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۲۹۷۔

(۲) فتح الباری ۱۰/ ۳۹۵، ۵۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۸، اسنی المطالب، حاشیۃ الرملی ۳/ ۲۲۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۹۷، کشاف القناع ۱/ ۲۸۰۔

استدلال کیا ہے، وہ فرماتی ہیں: "كنت ألعب بالبنات عند النبي ﷺ، وكان لي صواحب يلعبن معي، فكان رسول الله ﷺ إذا دخل يتقمعن منه، فيسربهن إلي، فيلعبن معي"(۱) (میں نبی کریم ﷺ کے یہاں گڑیوں سے کھیلتی تھی اور میری کچھ سہیلیاں بھی میرے ساتھ کھیلتی تھیں اور جب رسول اللہ ﷺ داخل ہوتے تو وہ چھپ جاتی تھیں تو رسول اللہ ﷺ ان کو میرے پاس بھیجتے تھے اور وہ میرے ساتھ کھیلتی تھیں)۔

اور ایک روایت میں ہے، فرماتی ہیں: "قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم من غزوة تبوک أو خيبر، وفي سهوتها ستر، فهبت ريح،فكشفت ناحية الستر عن بنات لعائشة لعب،فقال: ما هذا يا عائشة؟ قالت: بناتي، ورأى بينهن فرسالها جناحان من رقاع، فقال: ما هذا الذي أرى وسطهن؟قالت:فرس،قال:وما هذا الذي عليه؟ قالت:جناحان، فقال:فرس له جناحان؟ قالت: أما سمعت أن لسليمان خيلا لها أجنحة؟ قالت: فضحک رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى رأيت نواجذه"(۲) (نبی کریم ﷺ غزوۂ تبوک یا غزوۂ خیبر سے واپس تشریف لائے اور ان (حضرت عائشہؓ) کی کھڑکی پر پردہ تھا، تو ہوا چلی اور اس کی وجہ سے پردہ کے گوشہ سے حضرت عائشہ کی گڑیاں ظاہر ہوگئیں، تو آپ ﷺ نے پوچھا: اے عائشہ! یہ کیا ہے؟ کہنے لگیں: میری گڑیا ہیں، اور ان کے درمیان آپ ﷺ نے ایک گھوڑا دیکھا جس کے کپڑوں کے ٹکڑے کے دو پر تھے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہ کیا ہے جس کو میں ان کے بیچ میں دیکھ رہا ہوں؟ کہا: یہ گھوڑا ہے، فرمایا: اور یہ اس کے اوپر کیا لگا ہوا ہے؟ کہا: دو پَر ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: دو پَروں والا گھوڑا؟ کہنے لگیں: کیا آپ نے نہیں سنا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے گھوڑوں کے پَر تھے؟ فرماتی ہیں: پھر رسول اللہ ﷺ ہنس پڑے یہاں تک کہ آپ ﷺ کے بیچ کے دانت ظاہر ہوگئے)۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کھلونے بنانے کے اس استثناء کو تربیت اولاد کے امور پر بچیوں کو عادی بنانے کی حاجت سے معلل کیا ہے۔

اور یہ تعلیل اس صورت میں تو ظاہر ہے جب کھلونا انسان کی ہیئت پر ہو اور دو پر والے گھوڑے کے معاملہ میں ظاہر نہیں ہے، اسی وجہ سے حلیمی نے تعلیل اس سے بھی کی ہے اور دوسری چیز سے بھی، اور ان کے کلام کے الفاظ یہ ہیں: فرمایا: بچیوں کو اس میں دو فائدے ہیں: ایک فوری دوسرا تاخیر سے ظاہر ہونے والا، رہا فوری فائدہ تو یہ اس انسیت کا حصول ہے جو بچوں کی نشو ونما کا ایک سرچشمہ ہے، اس لئے کہ بچہ جب خوشحال، خوش دل اور منشرح ہو تو زیادہ طاقتور اور اچھی نشو ونما والا ہوتا ہے، اس لئے کہ خوشی دل میں انبساط پیدا کرتی ہے، اور دل کے انبساط سے روح میں انبساط پیدا ہوتا ہے اور اس کا پھیلاؤ بدن بھر میں ہوتا ہے اور اس کے اثر کی طاقت اعضاء اور جوارح میں ہوتی ہے۔

رہا تاخیر والا فائدہ تو وہ اس سے بچوں کی دیکھ بھال، محبت اور ان کی شفقت سے واقف ہو جائیں گی اور یہ ان کی طبیعتوں کا لازمہ بن جائے گا یہاں تک کہ جب وہ بڑی ہو جائیں گی اور جس اولاد سے وہ خوش ہوا کرتی تھیں اس کو اپنے لئے دیکھ لیں گی تو ان

---

(۱) حدیث: "كنت ألعب بالبنات....." کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۲۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "قدم رسول الله ﷺ من غزوة خيبر....." کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۲۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

کے حقوق کے لئے ان کا وہی حال ہوگا جیسے کہ ان جھوٹی شبیہوں کے لئے تھا (۱)۔

ابن حجر نے ''فتح الباری'' میں بعض سے یہ دعوی بھی نقل کیا ہے کہ کھلونے بنانا حرام ہے اور اس کا جواز پہلے تھا پھر تصویر کی ممانعت کے عموم سے منسوخ ہوگیا (۲)۔

اور اس کا ردیوں کیا جاتا ہے کہ فسخ کا دعوی اپنے مثل دعوی کے معارض ہے، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ کھلونے کی اجازت بعد کی ہو۔

علاوہ ازیں کھلونے سے متعلق حضرت عائشہؓ کی حدیث میں اس کی تاخیر پر دلالت کرنے والی چیز موجود ہے، اس لئے کہ اس میں ہے کہ یہ واقعہ نبی کریم ﷺ کی غزوہ تبوک سے واپسی کے موقع کا ہے، تو ظاہر یہی ہے کہ یہ بعد کا واقعہ ہے۔

ہشتم: تعلیم وغیرہ جیسی مصلحت سے تصویر بنانا:

۳۹- ہم نے فقہاء میں سے کسی کو بھی نہیں پایا جس نے اس سے تعرض کیا ہو سوائے اس کے جس کا ذکر انہوں نے بچوں کے کھلونوں کے بارے میں کیا ہے کہ عام تحریم سے اس کو مستثنی کرنے کی علت بچیوں کو بچوں کی تربیت کا عادی بنانا ہے جیسا کہ جمہور فقہاء کا قول ہے، یا عادی بنانا اور اچھی نشوونما کی مصلحت سے بچوں کا انسیت حاصل کرنا اور مسرت میں اضافہ ہونا جیسا کہ حلیمی کا قول ہے، اور سبب تحریم (یعنی ان کا ذی روح کی تصویر ہونا) کے قیام کے باوجود اس مصلحت سے تصویریں بنانا مباح ہے، اور تعلیم وتدریب وغیرہ کے مقصد سے تصویر بنانا اس سے خارج نہیں ہے۔

(۱) المنہاج فی شعب الایمان للحلیمی، (بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۹ھ ب ۴۱ الملاعب والملاہی) ۳/۹۷۔
(۲) فتح الباری ۱۰/۳۹۵۔

تیسری قسم: تصویریں رکھنا اور ان کا استعمال کرنا:

۴۰- جمہور علماء اس طرف گئے ہیں کہ صورت بنانے کی حرمت سے تصویر رکھنے کی حرمت یا ان کے استعمال کرنے کی حرمت لازم نہیں ہے، اس لئے کہ ذی روح کی تصویر بنانے کی حرمت میں سخت نصوص وارد ہوئی ہیں، جن کا تذکرہ ہو چکا ہے، اس میں سے مصور پر لعنت ہونا، جہنم میں اس کا عذاب دیا جانا اور لوگوں میں سب سے زیادہ عذاب میں ہونا یا سب سے زیادہ عذاب والے لوگوں میں ہونا بھی ہے، اور ان میں سے کوئی چیز تصویر رکھنے کے بارے میں وارد نہیں ہوئی ہے، اور اس کے استعمال کرنے والے میں حرمت تصویر کی علت یعنی اللہ تعالی کی صفت خلق سے مشابہت اختیار کرنا متحقق نہیں ہوتی ہے۔

اس کے باوجود تصویر رکھنے اور استعمال کرنے کی ممانعت پر دلالت کرنے والی چیزیں وارد ہوئی ہیں، البتہ اس سلسلہ میں وارد ہونے والی احادیث میں کسی عذاب کا ذکر یا ایسا قرینہ نہیں ہے جس سے پتہ چلتا کہ تصویروں کا رکھنا کبائر میں سے ہے، اس بنیاد پر جن صورتوں کا رکھنا حرام ہے ان کے رکھنے والے کا حکم یہ ہوگا کہ اس نے صغیرہ گناہوں میں سے ایک گناہ کیا ہے، البتہ اس قول کے مطابق کہ صغیرہ پر اصرار کرنا بھی کبیرہ ہوتا ہے، اگر اصرار کا تحقق ہوجائے تو کبیرہ گناہ ہوجائے گا، اس کا تحقق نہ ہونے پر یا اس کا قائل نہ ہونے پر کہ صغیرہ پر اصرار کبیرہ ہوتا ہے، ایسا نہیں ہوگا۔

نووی نے صحیح مسلم میں صورتوں کی حدیث کی شرح میں تصویر بنانے اور رکھنے کے حکم کے درمیان فرق پر متنبہ کیا ہے، اور شافعیہ میں سے شبراملسی نے بھی اس پر متنبہ کیا ہے اور اکثر فقہاء کا کلام اسی پر جاری ہے (۱)۔

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ۱۱/۸۰، حاشیۃ الشبراملسی علی شرح المنہاج للنووی ۳/۲۸۹۔

اور تصویریں رکھنے کی ممانعت پر دلالت کرنے والی احادیث میں سے کچھ یہ ہیں:

(۱) "أن النبي ﷺ هتک الستر الذی فیه الصورة" (نبی کریم ﷺ نے اس پردہ کو چاک کردیا جس میں تصویر تھی) اور ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا: "أخریه عنی"(۱) (اس کو مجھ سے دور رکھو) یہ حدیث گذر چکی ہے۔

(۲) اور اسی میں سے یہ بھی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إن البیت الذی فیه الصور لاتدخله الملائکة"(۲) (جس گھر میں تصویر ہوتی ہے اس میں فرشتے داخل نہیں ہوتے)۔

(۳) اسی قبیل سے حضرت علی بن ابی طالبؓ کی یہ حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ان کو مدینہ کی طرف بھیجا اور فرمایا: "لاتدع صورة الاطمستها" (کسی تصویر کو مٹائے بغیر نہ چھوڑنا) اور ایک روایت میں ہے: "إلا لطختها ولا قبراً مشرفا إلاسویته" (آلودہ کئے بغیر مت چھوڑنا اور کسی ابھری ہوئی قبر کو برابر کئے بغیر مت چھوڑنا) اور ایک روایت میں ہے: "ولاصنما إلا کسرته"(۳) (اور کسی بت کو توڑے بغیر مت چھوڑنا)۔

۴۱- اس کے بالمقابل نبی کریم ﷺ اور آپ کے صحابہ وتابعین سے کئی قسم کی ذی روح تصویروں کا استعمال منقول ہے، اور اس کی وضاحت کرنے والی روایات کا ذکر اوپر گزر چکا ہے (فقرہ/۳۱) اور یہاں ہم اس روایت کا اضافہ کریں گے کہ حضرت دانیال نبیؑ کی انگوٹھی پر ایک شیر اور شیرنی تھی جس کے درمیان ایک (انسانی) بچہ تھا جس کو دونوں چوس رہے تھے، اور یہ اس لئے تھا کہ بخت نصر سے کہا گیا کہ ایک بچہ پیدا ہوگا، تمہاری ہلاکت اسی کے ہاتھ ہوگی تو وہ تمام نوزائیدہ بچوں کو قتل کرنے لگا، پھر جب حضرت دانیال کی ماں کے یہاں ولادت ہوئی تو انہوں نے ان کو سلامتی کی امید میں ایک جھاڑی میں ڈال دیا، اور اللہ نے ان کی حفاظت کے لئے ایک شیر کو اور دودھ پلانے کے لئے ایک شیرنی کو مقرر کردیا، تو انہوں نے اس کو اپنی انگوٹھی میں نقش کرالیا تاکہ یہ ان کی نگاہوں میں رہے، تاکہ وہ اللہ کی نعمت کو یاد رکھیں، اور حضرت عمرؓ کے زمانہ میں حضرت دانیال کی لاش اور انگوٹھی پائی گئی اور حضرت عمر نے انگوٹھی حضرت ابوموسی اشعری کے حوالہ کردی(۱) تو یہ دو صحابیوں کا فعل ہوا۔

اور جن تصویروں کا استعمال جائز ہے اور جن کا استعمال ناجائز ہے ان کے بارے میں فقہاء کے اقوال اور ان متعارض احادیث کے درمیان ان کے تطبیق کرنے کا بیان عنقریب آئے گا۔

جس گھر میں تصویریں ہوں اس میں فرشتے نہیں داخل ہوتے:

۴۲- صحیحین اور غیر صحیحین میں حضرت عائشہ، حضرت ابن عباس، حضرت ابن عمر کی روایت سے، اور غیر صحیحین میں حضرت علی، حضرت میمونہ، حضرت ابوسعید، حضرت ابوطلحہ، حضرت زید بن خالدؓ وغیرہ کی روایت سے یہ بات انہیں الفاظ کے ساتھ نبی کریم ﷺ کے قول سے ثابت ہے۔

نووی کہتے ہیں: علماء کا قول ہے: جس گھر میں تصویر ہو اس میں داخل ہونے سے فرشتوں کے رک جانے کا سبب اس کا کھلی ہوئی معصیت ہونا ہے اور اس میں اللہ تعالی کی صفت خلق سے مشابہت

(۱) اسی مفہوم کی حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۲۶) میں گزر چکی ہے۔
(۲) اس حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۲۶) میں گزر چکی ہے۔
(۳) اس مفہوم کی حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۲۴) میں گزر چکی ہے۔

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۳۸، تاریخ ابن کثیر ۷/ ۸۸، اقتضاء الصراط المستقیم (طبع ۱۳۶۹ھ) رص ۳۳۹۔

اختیار کرنا بھی ہے، اور بعض تصویریں ان چیزوں کی صورت پر ہوتی ہیں جن کی اللہ کے سوا عبادت کی جاتی ہے، لہذا اس کے اختیار کرنے والے کو گھر میں فرشتوں کے داخلہ، ان کے گھر میں نماز پڑھنے، اس کے لئے استغفار کرنے، اس کے لئے اس کے گھر میں برکت کی دعا کرنے، اور شیطان کی اذیت کو اس سے دور کرنے سے محرومی کی سزا دی گئی۔

اور جیسا کہ ''فتح الباری'' میں ہے، قرطبی فرماتے ہیں: فرشتے اس لئے داخل نہیں ہوتے کہ تصویریں رکھنے والا ان کفار سے مشابہ ہوگیا ہے جو اپنے گھروں میں تصویریں رکھتے ہیں اور ان کی عبادت کرتے ہیں، لہذا یہ بات ملائکہ کو ناپسند ہوتی ہے، نووی فرماتے ہیں: یہ فرشتے جو ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں تصویر ہو، رحمت کے فرشتے ہیں، رہے حفظہ (حفاظت کرنے والے فرشتے) تو وہ ہر گھر میں داخل ہوتے ہیں اور کسی حال میں بنی آدم سے جدا نہیں ہوتے، اس لئے کہ وہ ان کے اعمال کا شمار کرنے اور اس کو لکھنے پر مامور ہیں، پھر نووی فرماتے ہیں: یہ ہر تصویر میں عام ہے یہاں تک کہ جو ممتہن (حقیر) ہو اس میں بھی اور طحاوی نے ان سے نقل کیا ہے کہ فرشتے دراہم و دنانیر تک کی تصویروں کی وجہ سے دخول سے رک جاتے ہیں۔

اور نووی کے اس قول میں مبالغہ اور کھلا تشدد ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے پردہ کو چاک کردیا اور اس سے دو تکیے بنالئے، تو نبی کریم ﷺ ان پر ٹیک لگاتے تھے اور تصویریں دونوں میں موجود تھیں، اور آپ ﷺ دراہم و دنانیر اپنے گھر میں باقی رکھنے میں حرج نہیں محسوس کرتے تھے جبکہ ان میں تصویریں ہوتی تھیں، اور اگر یہ چیز فرشتوں کے آپ کے گھر میں داخل ہونے سے مانع ہوتی تو آپ گھر میں ان کو باقی نہ رکھتے، اسی لئے ابن حجر فرماتے ہیں: ان حضرات کا قول راجح ہے جو فرماتے ہیں کہ وہ تصویر جس کے مکان میں ہونے سے فرشتے مکان میں داخل ہونے سے رک جاتے ہیں، وہ ہے جو اپنی ہیئت کے ساتھ بلندی پر ہو، ممتہن (حقیر) نہ ہو، اور اگر وہ ممتہن ہو یا غیر ممتہن ہو لیکن نصف سے کاٹ کر اس کی ہیئت بدل دی گئی ہو تو ایسی تصویر فرشتوں کے داخل ہونے میں رکاوٹ نہیں ہے(۱)۔

اور ابن عابدین کے کلام میں اس پر دلالت کرنے والی عبارت ہے کہ حنفیہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ ہر وہ تصویر جس کا گھر میں باقی رکھنا مکروہ نہیں ہے، ملائکہ کے گھر میں داخل ہونے سے مانع نہیں ہوتی، خواہ کاٹی ہوئی تصویریں ہوں یا چھوٹی تصویریں ہوں یا ممتہن تصویریں ہوں یا ڈھکی ہوئی ہوں وغیرہ، اس لئے کہ ان اقسام میں ان تصویروں کے پجاریوں سے مشابہت نہیں ہے، اس لئے کہ وہ چھوٹی یا ممتہن تصویروں کی عبادت نہیں کرتے ہیں، بلکہ بڑی صورت کو نصب کرتے ہیں اور ان کا رخ کرتے ہیں (۲)۔

ابن حبان کہتے ہیں: ایسے گھر میں ملائکہ کا داخل نہ ہونا جس میں تصویریں ہوں نبی کریم ﷺ کے ساتھ مخصوص ہے فرماتے ہیں: یہ اس دوسری حدیث کے مثل ہے: "لاتصحب الملائكة رفقة فيها جرس" (۳) (فرشتے ایسے دوستوں کی مصاحبت نہیں کرتے جن کے ساتھ گھنٹی ہو) اس لئے کہ یہ ایسے دوستوں پر محمول ہے جس میں رسول اللہ ﷺ ہوں، کیونکہ یہ محال ہے کہ حاجی اور عمرہ کرنے والے بیت اللہ کے قصد سے اونٹوں پر نکلیں اور ملائکہ ان کے ساتھ نہ ہوں جبکہ وہ اللہ کا وفد ہیں، اور اس قول کا مآل یہ ہے کہ ملائکہ سے مراد وحی کے فرشتے ہیں، اور وہ بجائے دوسرے فرشتوں کے جبرئیل

(۱) شرح النووی لصحیح مسلم ۱۱/ ۸۴، فتح الباری ۱۰/ ۳۹۱، ۳۹۲۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۳۷۔

(۳) حدیث: "لاتصحب الملائكة رفقة فيها جرس" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۷۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

علیہ السلام ہیں، ابن حجر نے اس کو داؤدی اور ابن وضاح سے نقل کیا ہے اور اس کا مآل یہ ہے کہ ممانعت نبی کریم علیہ السلام کے زمانہ اور اس جگہ کے ساتھ مخصوص ہے جہاں پر آپ علیہ السلام ہوں، اور آپ کی وفات سے کراہت ختم ہوگئی، اس لئے کہ آسمان سے وحی کا سلسلہ منقطع ہوگیا ہے [1]۔

انسانی مصنوعات نیز جمادات ونباتات کی تصویریں رکھنا اور استعمال کرنا:

۴۳- مصنوعات انسانی اور جمادات ونباتات کی تصویریں کا رکھنا اور استعمال کرنا جائز ہے، خواہ گاڑی ہوئی ہوں یا لٹکائی ہوئی ہوں، یا رکھی ہوئی ممتهن (حقیر) ہوں، اسی طرح خواہ وہ دیواروں، چھتوں یا زمین پر منقش ہوں، اور خواہ وہ مسطح ہوں جیسا کہ ہوتا ہے یا مجسم ہوں، جیسے مصنوعی پھول اور نباتات اور کشتیوں، طیاروں، گاڑیوں، گھروں اور پہاڑوں وغیرہ کے ماڈل، نیز سیاروں، ستاروں اور سورج اور چاند کے ساتھ ساتھ آسمانی برج کے مجسمے اور خواہ ان کو کسی ضرورت اور نفع کے لئے استعمال کیا جائے یا صرف زینت اور خوبصورتی کے لئے، چنانچہ ان سب میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے، الا یہ کہ کسی عارض کی وجہ سے حرام ہوجائیں، جیسے کہ تمام رکھی جانے والی چیزوں میں اصل کے مطابق وہ عام حالات سے اسراف کی حد تک باہر ہوں۔

انسان یا حیوان کی تصویریں رکھنا اور استعمال کرنا:

۴۴- تصویر کی ایک قسم کے استعمال کی حرمت پر علماء کا اجماع ہے، اور یہ وہ ہے جو بت ہو، اور اللہ کے بجائے اس کی عبادت ہوتی ہو، اس کے علاوہ اقسام میں سے کوئی بھی اختلاف سے خالی نہیں ہے،

البتہ جس کی ممانعت پر فقہاء کا قول قریب قریب متفق ہے، وہ ہے جو مندرجہ ذیل امور کی جامع ہو:

الف۔ ذی روح (جاندار) کی تصویر ہو بشرطیکہ مجسم ہو۔

ب۔ کامل الاعضاء ہو اور ان ظاہری اعضاء میں سے کوئی عضو کٹا ہوا نہ ہو جس کے فقدان پر زندگی باقی نہیں رہتی ہے۔

ج۔ وہ نصب کی ہوئی یا اعزاز کے مقام پر آویزاں ہو، اس صورت میں نہیں جب وہ حقیر و پامال ہو۔

د۔ چھوٹی نہ ہو۔

ھ۔ بچوں کے کھیل وغیرہ میں سے نہ ہو۔

و۔ ان چیزوں میں سے نہ ہو جو جلدی خراب ہوجاتی ہیں، ان شرائط کی جامع تصویر کی حرمت میں بھی ایک قوم نے اختلاف کیا ہے، لیکن ان کا نام نہیں آتا ہے، جیسا کہ پہلے نقل کیا گیا، لیکن یہ کمزور اختلاف ہے، اور ہم ان شرائط سے خارج ہر نوع کا حکم بیان کریں گے۔

الف- مسطح تصویروں کا استعمال کرنا اور رکھنا:

۴۵- مالکیہ اور ان کے موافقین کی رائے ہے کہ مسطح تصویروں کا استعمال حرام نہیں ہے، بلکہ اگر وہ نصب کی ہوئی ہوں تو مکروہ ہے، اور ممتهن (حقارت سے رکھی ہوئی) ہوں تو ان کا استعمال خلاف اولی ہے [1]۔

غیر مالکیہ کے یہاں (گزشتہ تفصیل کے مطابق) جب شرائط پوری ہوجائیں تو استعمال کے اعتبار سے مسطح اور مجسم صورتیں حرمت میں برابر ہیں۔

---

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۳۸۴۔

(۱) الدسوقی ۲/ ۳۳۸، شرح منح الجلیل ۲/ ۱۶۷۔

ب-کاٹی ہوئی تصویروں کا استعمال کرنا اور رکھنا:

۴۶-جب تصویر، خواہ مجسم ہو یا مسطح، کا کوئی ایسا عضو کٹا ہوا ہو جس کے کٹے ہونے کے ساتھ زندگی باقی نہیں رہتی ہے تو اس وقت تصویر کا استعمال جائز ہوگا، یہ جمہور علماء یعنی حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے، اور اس جگہ بعض مخالفین جیسے شافعیہ نے بھی اباحت پر اتفاق کیا ہے، چنانچہ وہ تصویر بنانے کی حرمت کی رائے رکھتے ہیں، لیکن رکھنے کی حرمت مراد نہیں ہے، اور خواہ تصویر کو اصل ہی سے کٹا ہوا بنایا گیا ہو یا اس کو مکمل بنایا گیا ہو، پھر اس کی کوئی ایسی چیز کاٹ ڈالی گئی ہو جس کے کٹے ہونے کے ساتھ زندگی باقی نہیں رہتی ہے اور خواہ تصویر نصب کی ہوئی ہو یا نصب کردہ نہ ہو جیسا کہ بعد والے مسئلہ میں آئے گا۔

۴۷-اس کی دلیل گزری ہوئی یہ حدیث ہے کہ حضرت جبرئیل نے نبی کریم ﷺ سے فرمایا: "مُرْ برأس التمثال فليقطع حتى يكون كهيئة الشجرة"(۱) (تصویر کے سر کے بارے میں حکم دیجئے کہ اس کو کاٹ ڈالا جائے یہاں تک کہ وہ درخت کی ہیئت کی طرح ہوجائے)، اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ انہوں نے فرمایا: "إن في البيت سترا، وفي الحائط تماثيل، فاقطعوا رؤوسها فاجعلوها بساطا أو وسائد فأوطئوه، فإنا لا ندخل بيتا فيه تماثيل"(۲) (گھر میں پردہ ہے اور دیوار میں تصویریں ہیں تو ان کے سروں کو کاٹ ڈالو اور انہیں بستر یا تکیہ بنالو اور اسے روندو، اس لئے کہ ہم ایسے گھروں میں داخل نہیں ہوتے جس میں تصویریں ہوں) اور یہ کافی نہیں ہے کہ تصویر سے آنکھوں، بھوؤں، ہاتھوں یا پیروں کو مٹادیا جائے، بلکہ ضروری ہے کہ زائل ہونے والا عضو ان اعضاء میں سے ہو جس کے زائل ہونے کے ساتھ زندگی باقی نہیں رہتی، جیسے سر کاٹنا، چہرہ مٹانا، سینہ یا پیٹ پھاڑنا، ابن عابدین کہتے ہیں: خواہ علاحدہ کرنا کسی ایسے دھاگے سے ہو جسے سارے سر پر سی دیا جائے یہاں تک کہ اس کا کوئی اثر نہ باقی بچے، یا کسی گوند وغیرہ سے اسے پالش کرکے ہو یا اسے تراش کر یا دھوکر ہو، رہا سر کو اس کے حال پر باقی رکھ کر سر کو کسی دھاگے کے ذریعہ جسم سے علاحدہ کرنا تو اس سے کراہت ختم نہیں ہوگی، اس لئے کہ بعض پرندے کنٹھے دار ہوتے ہیں، لہذا اس سے قطع متحقق نہیں ہوگا۔

حنابلہ میں سے صاحب "شرح الاقناع" کہتے ہیں: اگر تصویر کے اعضاء میں سے اس کا سر کاٹ دے تو کراہت نہیں رہے گی، یا اس کا کوئی ایسا عضو کاٹ دے جس کے خاتمہ سے زندگی باقی نہیں رہتی تو وہ سر کاٹنے ہی کی طرح ہوگا، جیسے اس کا سینہ یا پیٹ (کاٹ دے) یا اس کے بدن سے علاحدہ سر بنادے، اس لئے کہ یہ ممانعت میں داخل نہیں ہے۔

مالکیہ میں سے صاحب "منح الجلیل" کہتے ہیں: بلاشبہ حرام وہ ہے جو ان ظاہری اعضاء کو کامل طور پر رکھنے والی ہو جن کے بغیر وہ زندہ نہیں رہ سکتا اور اس کا سایہ ہو۔

البتہ شافعیہ کا اس صورت میں جب باقی رہنے والا عضو سر ہو اختلاف ہے اور دو اقوال ہیں:

ایک یہ کہ یہ حرام ہوگی، اور راجح یہی ہے، دوسرا یہ کہ حرام نہیں ہے اور کسی ایسے جزء کا کاٹ دینا جس کے کاٹنے کے ساتھ زندگی باقی نہیں رہ سکتی بقیہ کو مباح کردے گا جیسا کہ اگر سر کاٹا اور بقیہ اعضاء

---

(۱) اس کی تخریج (فقرہ/۱۶) میں گزر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "إن في البيت سترا و في الحائط تماثيل....." کی روایت احمد (۲/۳۰۸ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور اس کی روایت ترمذی (۶/۲۸۰ طبع الحلبی) نے قریب قریب انہی الفاظ میں کی ہے اور فرمایا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

باقی رہے[1]۔

"اسنی المطالب" اور اس کے حاشیہ میں آیا ہے کہ اگر اس کا سر کاٹا تب بھی اسی طرح ہوگا، کوہکیونی فرماتے ہیں: جس کی تصویر بغیر سر کے بنائی جائے اس کا بھی یہی حکم ہوگا، اور رہے جسموں کے بغیر سر تو کیا وہ حرام ہیں؟ اس میں تردد ہے اور حرمت راجح ہے، رملی کہتے ہیں: حاوی میں یہ دو اقوال ہیں اور دونوں کی بناء انہوں نے اس پر رکھی ہے کہ کیا ایسے حیوان کی تصویر بنانا جائز ہے جس کی کوئی نظیر نہ ہو، اگر ہم یہ جائز قرار دیں تو وہ بھی جائز ہوگا ورنہ نہیں، اور یہی (بعد والا ہی) صحیح ہے۔

اور شروانی اور ابن قاسم کے حاشیہ میں ہے: نچلے نصف حصہ کا مفقود ہونا سر کے مفقود ہونے کی طرح ہے۔

۴۸ - اباحت کے لئے یہ کافی ہے کہ تصویر کا سینہ یا پیٹ پھٹا ہوا ہو، حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور بعض شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے، ابن عابدین فرماتے ہیں: مثلاً جب پیٹ میں سوراخ ہو تو کیا وہ اسی میں سے ہے؟، ظاہر یہ ہے کہ اگر سوراخ اتنا بڑا ہو جس سے اس کا نقص ظاہر ہوتا ہو تو ہاں ورنہ نہیں، جیسے کہ اگر سوراخ ڈنڈا رکھنے کے لئے ہو جس سے تصویر ٹھہر سکے جیسے سایہ کی وہ خیالی تصویر جس سے کھیلا جاتا ہے، اس لئے کہ اس کے ساتھ مکمل تصویر باقی رہتی ہے، اور خیالی کی تصویروں کے بارے میں انہوں نے یہ جو کچھ کہا ہے اس میں بعض شافعیہ نے ان کی مخالفت کی ہے، اور ان کی رائے یہ ہے کہ جو پھٹن اس کے درمیان میں ہوتی ہے وہ کراہت کے ازالہ کے لئے کافی ہے، جیسا کہ شیخ ابراہیم باجوری نے اس کی صراحت کی ہے[2] اور ان سے منقول (عبارت) تصویروں کی طرف دیکھنے کی بحث میں آرہی ہے۔

ج - نصب کی ہوئی تصویروں اور حقارت سے رکھی ہوئی تصویروں کا استعمال کرنا اور رکھنا:

۴۹ - جمہور کی رائے ہے کہ ذی روح کی تصویریں رکھنا، خواہ وہ مجسم ہوں یا غیر مجسم، ایسی ہیئت کے ساتھ حرام ہے جس میں وہ معلق یا نصب ہوں، اور یہ ان مکمل تصویروں میں ہے جن کا کوئی ایسا عضو نہ کاٹا گیا ہو جس کے (کاٹنے کے) ساتھ زندگی باقی نہیں رہتی، اور اگر سابقہ فقرہ میں گزری ہوئی تفصیل کے مطابق اس کا کوئی عضو کاٹ دیا جائے تو اس کا نصب کرنا اور لٹکانا جائز ہوگا، اور اگر تصویر مسطح ہو تو مالکیہ کے نزدیک کراہت کے ساتھ اس کا لٹکانا جائز ہے۔

القاسم بن محمد سے ان تصویروں کو لٹکانے کی اجازت منقول ہے جو کپڑوں میں ہوتی ہیں، اور مصورین پر لعنت کے بارے میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے راوی یہی ہیں، اور فقہ و تقوی میں آپ اہل مدینہ کے افضل لوگوں میں تھے۔

جب تصویر رکھی جائے اور وہ ممتہن (حقارت سے ڈالی ہوئی) ہو تو جمہور کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسے کہ زمین میں بچھے ہوئے بستر میں یا فرش پر یا اسی طرح کی (کسی اور جگہ ہو)، اور حنابلہ و مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ مکروہ بھی نہیں ہے، البتہ مالکیہ کا قول ہے کہ اس وقت وہ خلاف اولی ہے۔

اور نصب کی ہوئی اور ممتہن تصویر کے درمیان ان حضرات نے وجہ فرق یہ بیان کی ہے کہ جب تصویر اونچی کی ہوئی ہو تو وہ معظم ہوتی ہے اور بتوں سے مشابہ ہو جاتی ہے، اور رہی وہ جو زمین وغیرہ میں ہو تو وہ بتوں سے مشابہ نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ بتوں والے ان کو نصب کرتے اور عبادت کرتے ہیں اور ان کو حقارت سے نہیں ڈالتے۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۳۶، ۷/ ۴۳۳، شرح منح الجلیل ۱۶۶/۴، اسنی المطالب، حاشیہ ۳/ ۲۲۶، تحفۃ المحتاج ۷/ ۴۳۳، کشاف القناع ۵/ ۱۷۱، الفروع ۱/ ۳۵۳۔

(۲) تحفۃ المحتاج وحواشیہ ۷/ ۴۳۳، ۴۳۵، المغنی ۷/ ۸، ابن عابدین ۱/ ۴۳۶، حاشیۃ الباجوری علی ابن قاسم ۲/ ۱۳۱۔

اور کبھی گمان ہوتا ہے کہ کاٹی ہوئی تصویر کا نصب کر کے باقی رکھنا جائز نہیں ہے، لیکن سنت میں اس کے جواز پر دلالت کرنے والی چیز آئی ہے، اور یہ وہی حدیث ہے جس کو ہم نے پہلے نقل کیا ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے نبی کریم ﷺ سے فرمایا: "مُرْ برأس التمثال فليقطع حتى يكون كهيئة الشجرة" (تصویر کے سر کے بارے میں حکم دیجئے کہ اسے کاٹ دیا جائے یہاں تک کہ وہ درخت کی ہیئت میں ہو جائے) اور دوسری حدیث میں ان کا ارشاد ہے: "فإن كنت لابد فاعلا فاقطع رء وسها أو اقطعها وسائد أو اجعلها بسطا" (اگر تم ضروری کرنے والے ہو تو ان کے سروں کو کاٹ ڈالو یا ان سے تکیہ کاٹ لو یا بستر بنالو)، اس لئے کہ یہ احادیث کاٹنے کے بعد نصب کی ہوئی حالت میں ان کے باقی رکھنے کے جواز پر دلالت کرتی ہیں۔

اور گھر میں ممتہن تصویر باقی رہنے کی دلیل میں حضرت عائشہؓ کی گزشتہ حدیث ہے کہ "أنها قطعت الستر وجعلته وسادتين، وكان النبي ﷺ يتكيء عليهما و فيهما الصور" (انہوں نے پردہ کاٹ ڈالا اور اس سے دو تکیے بنالئے، اور نبی کریم ﷺ دونوں پر ٹیک لگاتے تھے، جبکہ ان میں تصویریں تھیں)۔

حضرت عکرمہ سے منقول ہے وہ کہتے ہیں: وہ حضرات تصاویر میں سے ان کو مکروہ سمجھتے تھے جن کو نصب کیا گیا ہو اور جن کو پیر روندتے ہوں ان میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، اور القاسم بن محمد ایسے تکیہ پر ٹیک لگاتے تھے جس میں تصویریں تھیں (۱)۔

اسی لئے تصویر کا سر کاٹنے کے بیان کرنے کے بعد ابن حجر کہتے ہیں: اس حدیث میں ان حضرات کے قول کی ترجیح ہے جو اس طرف گئے ہیں کہ وہ تصویر جو اس گھر میں ملائکہ کے دخول سے مانع ہوتی ہے جہاں وہ موجود ہو، وہ ہے) جو اس گھر میں نصب کی ہوئی ہو اور اپنی ہیئت پر باقی ہو، اور اگر وہ ممتھن ہو یا غیر ممتھن ہو لیکن اس کی ہیئت اس کا سر کاٹ کے یا تصویر کا نصف حصہ کاٹ کے بدل دی گئی تو فرشتوں کے داخل ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی (۱)۔

۵۰ - کون سا نصب کرنا ممنوع ہے، اس کے بارے میں بعض شافعیہ کہتے ہیں: کسی طرح کا بھی نصب کرنا ہو یہاں تک کہ ایسے لوٹے کے استعمال کے بارے میں صاحب "المہمات" کو تردد ہے جس میں تصویریں ہوں، اور ان کا میلان ممانعت کی طرف ہے، کیونکہ لوٹا کھڑا ہوتا ہے: اور وہ تکیوں کے بارے میں کہتے ہیں کہ اگر ان کو کھڑا کر کے استعمال کیا جائے تو حرام ہوگا اور نصب نہ کر کے استعمال کیا جائے تو جائز ہوگا۔

بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ ممنوع نصب کرنا اس کے لئے خاص ہے جس میں تعظیم ظاہر ہوتی ہو، چنانچہ جوینی کہتے ہیں: جو تصویریں پردوں اور کپڑوں میں ہوتی ہیں وہ حرام نہیں ہوں گی، اس لئے کہ یہ ان کا امتہان (حقارت سے ڈالنا) ہے، اور حضرت القاسم بن محمد سے جو کچھ گزرا ہے یہ اس کے موافق ہے۔

رافعی کہتے ہیں: تصویروں کا حمام یا گزرگاہ میں نصب کرنا حرام نہیں ہے برخلاف ان کے جن کو مجلسوں اور اعزاز کی جگہوں میں نصب کیا جائے، یعنی اس لئے کہ گذرگاہ اور حمام میں وہ ممتہن (پامال) ہوتی ہیں اور مجالس میں مکرم ہوتی ہیں، اور حنابلہ میں سے صاحب "المغنی" کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ حمام وغیرہ میں تصویریں نصب کرنا حرام ہے۔

---

(۱) شرح منیۃ المصلی ص ۳۵۹، شرح المنہاج ۳/ ۲۹۸، المغنی ۷/ ۷، فتح الباری ۱۰/ ۳۸۸، ۳۹۳، الخرشی ۳/ ۳۰۳، الانصاف ۸/ ۳۳۶، ۱/ ۴۷۴، کشاف القناع ۵/ ۱۷۱، ۱/ ۲۷۹، ابن عابدین ۱/ ۴۳۶، الآداب الشرعیہ ۳/ ۵۱۳۔

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۳۹۲۔

اس کے ساتھ ہی شافعیہ نے جن تصویروں کے ممتھن ہونے کی صراحت کی ہے، ان میں وہ بھی ہے جو پیالہ، دسترخوان اور پلیٹ میں ہو(۱)، اور بعض شافعیہ کے نزدیک سکوں کی تصویریں بھی ممتہنہ (حقارت سے ڈالی ہوئی) تصویروں سے ملحق ہیں، رملی کہتے ہیں: میرے نزدیک وہ رومی دینار جن پر تصویریں ہوں اس قسم سے ہیں جن پر نکیر نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ خرچ کرنے اور معاملہ کرنے کی وجہ سے وہ ممتہن ہیں، اور سلف بغیر کسی نکیر کے ان کے ذریعہ تعامل کرتے تھے اور اسلامی دراہم جیسا کہ مشہور ہے، عبد الملک بن مروان ہی کے عہد میں بنائے گئے تھے اور زرکشی نے بھی اسی کے مثل بات کہی ہے(۲)۔

۵۱ - یہ تو جس میں تعظیم یا اہانت ظاہر ہو اس کے حکم کا بیان ہے، رہا وہ جس میں دونوں اوصاف میں سے کوئی بھی ظاہر نہ ہو جیسے وہ تصویر جو کسی کتاب میں چھپی ہوئی ہو یا میز کی دراز، الماری یا تپائی پر بغیر نصب کے رکھی ہوئی ہو، تو ابن حجر وغیرہ سے نقل کر کے قلیوبی کے کلام میں ہے: جس میں حیوان کی تصویر ہو اس کا پہننا، روندنا اور کسی صندوق یا ڈھکی ہوئی چیز میں رکھنا جائز ہے(۳) اور "مختصر المزنی" کی عبارت دلالت کرتی ہے کہ حرمت نصب کردہ تصویر ہی تک محدود

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۳۸۸، ۳۹۹، شرح المنہاج، حاشیہ القلیوبی ۳/ ۲۹۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۶۹، تحفۃ المحتاج بحاشیۃ الشروانی ۷/ ۴۳۲، اسنی المطالب ۳/ ۲۲۶، المغنی ۷/ ۱۰۔
لہذا یہی حکم (ان تصویروں کا) ہونا چاہئے جو استعمال کے ان تمام آلات میں ہوتی ہیں جن کو نصب نہیں کیا جاتا جیسے چمچہ، چھری اور آلۂ ضرب نیز (ان تصویروں کا ہونا چاہئے) جو دسترخوانوں کے فرش اور کرسیوں میں ہوتی ہیں، نیز ان تصویروں کا جو مصنوعی خوردکار اور استعمال کے لئے تیار کئے گئے آلات اور سامانوں میں ہوتی ہیں، جیسے وہ تصویریں جو استعمال کے لئے تیار کئے گئے اخبارات میں ہوتی ہیں۔

(۲) الرملی علی اسنی المطالب ۳/ ۲۲۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۶۹۔

(۳) المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۹۷۔

ہے، مزنی کہتے ہیں: اور ذی روح کی تصویر جب وہ نصب کی ہوئی ہو(۱)، اور ابن شیبہ نے حماد سے اور حماد نے ابراہیم سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: تلوار کے زیور میں کوئی حرج نہیں ہے اور گھر کی فضا (چھت) میں ان (تصویروں) سے کوئی حرج نہیں ہے، اور اس میں مکروہ تو وہ ہے جس کو نصب کر دیا گیا ہو(۲)۔

اور اس کی اصل حضرت سالم بن عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے، چنانچہ مسند امام احمد میں حضرت لیث بن ابی سلیم سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں حضرت سالم کے پاس گیا، اور وہ ایک ایسے تکیہ پر ٹیک لگائے ہوئے تھے جن میں پرندوں اور جنگلی جانوروں کی تصاویر تھیں تو میں نے کہا: کیا یہ مکروہ نہیں ہے؟ فرمایا: نہیں، ان میں مکروہ صرف وہ ہے جس کو نصب کر دیا گیا ہو(۳)۔

بچوں کے مجسم اور غیر مجسم کھلونوں کا استعمال:

۵۲ - گزر چکا ہے کہ فقہاء کا قول مذکورہ کھلونے بنانے کے جواز کا ہے، لہذا ان کا استعمال کرنا بدرجہ اولی جائز ہے، قاضی عیاض نے علماء سے اس کا جواز نقل کیا ہے، اور صحیح مسلم کی شرح میں نووی نے ان کی پیروی کی ہے، کہتے ہیں، قاضی نے کہا: چھوٹی بچیوں کے لئے رخصت ہے(۴)۔

اور چھوٹی بچیوں سے مراد وہ ہیں جو ان میں بالغ نہ ہوں، خطابی کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے (گڑیوں) سے متعلق حضرت عائشہ کو رخصت اس لئے دی کہ وہ اس وقت نابالغ تھیں، ابن حجر فرماتے ہیں: یہ بات جزم سے کہنا محل نظر ہے، ہاں اس کا احتمال ہے، اس لئے کہ

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۳۸۸، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۹۷۔

(۲) المصدر ۸/ ۳۸۲۔

(۳) المسند ۷/ ۱۴۹ طبع احمد شاکر، اور فرمایا: اس کی سند صحیح ہے۔

(۴) فتح الباری ۱۰/ ۵۲۷، شرح النووی علی مسلم ۱۱/ ۸۲، شرح المنہاج ۳/ ۲۱۳۔

غزوۂ خیبر میں حضرت عائشہؓ چودہ سال کی تھیں، رہا غزوۂ تبوک تو آپ اس میں قطعی طور سے بالغ ہوگئی تھیں (۱)، لہٰذا اس میں اس کی دلالت ہے کہ رخصت صرف انہیں پر منحصر نہیں ہے جو ان میں نابالغ ہوں، بلکہ جب تک اس کی ضرورت باقی ہو، بلوغ کے بعد کے مرحلہ تک بھی (رخصت) متعدی ہوجائے گی۔

۵۳ - اور اس رخصت کی علت اولاد کی تربیت کے کام کا ان کو عادی بنانا ہے، اور حلیمی کے حوالہ سے نقل گزر چکی ہے کہ بچوں کو مانوس اور خوش کرنا بھی علت ہے (۲) اور اس سے ان کو نشاط، طاقت، فرحت، اچھی نشو ونما اور مزید سیکھنے کا (جذبہ) حاصل ہوتا ہے، تو اس بنیاد پر بچوں میں صرف لڑکیوں تک معاملہ محدود نہیں رہے گا، بلکہ لڑکوں کی طرف بھی تجاوز کر جائے گا، اور اس کی صراحت کرنے والوں میں امام ابو یوسف بھی ہیں، چنانچہ ''القنیہ'' میں ان سے منقول ہے: کھلونا بیچنا اور بچوں کا اس سے کھیلنا جائز ہے (۳)۔

۵۴ - لڑکیوں کے ساتھ ساتھ بچوں کے لئے باتصویر کھلونوں کے جواز کو مؤکد کرنے والی چیزوں میں وہ حدیث بھی ہے جو صحیحین میں حضرت ربیع بنت معوذ انصاریہؓ سے ثابت ہے کہ وہ کہتی ہیں: "أرسل رسول الله ﷺ غداة عاشوراء إلى قرى الأنصار التي حول المدينة: من كان أصبح صائما فليتم صومه، ومن كان أصبح مفطرا فليتم بقية يومه" (رسول اللہ ﷺ نے عاشوراء کی صبح مدینہ کے اردگرد انصاریوں کی بستیوں میں پیغام بھیجا کہ جس نے روزہ کی حالت میں صبح کی ہے وہ اپنا روزہ پورا کرے، اور جس نے بغیر روزہ رکھے صبح کی ہے وہ اپنا بقیہ دن پورا کرے)، چنانچہ اس کے بعد اس کا روزہ ہم بھی رکھتے تھے اور اللہ کی مرضی ہوتی تو اپنے چھوٹے بچوں کو بھی رکھواتے تھے، اور ان کو لے کر مسجد جاتے تھے، اور ہم ان کے لئے اون سے کھلونے تیار کیا کرتے تھے اور جب ان میں سے کوئی کھانے کے لئے روتا تو وہ کھلونا اس کو دے دیتے تھے، یہاں تک کہ وہ افطار کا وقت پالیتا تھا (۱)۔

۵۵ - حنابلہ یہ شرط لگانے میں منفرد ہیں کہ کھلونا بغیر سر کا ہو یا کٹے ہوئے سر کا ہو، جیسا کہ گزر چکا ہے، اور ان کی مراد یہ ہے کہ اگر باقی رہنے والا (حصہ) سر ہو یا سر جسم سے علاحدہ ہو تو جائز ہوگا، جیسا کہ گزر چکا، اور ان حضرات نے فرمایا: ولی کے لئے اپنی پرورش کے تحت رہنے والی چھوٹی بچی کے لئے مشق کرانے کے مقصد سے اس کے مال سے بغیر تصویر والا کھلونا خریدنا تصریح کے مطابق جائز ہے (۲)۔

ایسے کپڑے پہننا جن میں تصویریں ہوں:

۵۶ - حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ایسے کپڑے پہننا مکروہ ہے جن میں تصویریں ہوں، حنفیہ میں سے صاحب ''الخلاصہ'' کہتے ہیں: ''اس میں نماز پڑھے یا نہیں'' لیکن حنفیہ کے یہاں اس صورت میں کراہت زائل ہوجائے گی جب آدمی تصویر کے اوپر اس کو چھپانے والا دوسرا کپڑا پہن لے، (ایسا) کرے تو اس میں نماز مکروہ نہیں ہے (۳)۔

شافعیہ کے نزدیک ایسے کپڑوں کا پہننا جس میں تصویریں ہوں جائز ہوگا جبکہ انہوں نے صراحت کردی ہے کہ پہنے جانے والے کپڑے میں تصویر منکر (گناہ) ہے، لیکن پہننا اس کو ممتہن کرنا

---

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۵۲۷۔

(۲) المنہاج فی شعب الایمان ۳/ ۹۷، الدسوقی ۲/ ۳۳۸۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۳۷، ۴/ ۲۱۴۔

(۱) حدیث: "من کان أصبح صائما....." کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۰۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۲۸۰، شرح المنتہی ۲/ ۲۹۳، الانصاف ۵/ ۳۳۱۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۳۶، الخرشی علی مختصر خلیل ۳/ ۳۰۳۔

ہے، لہذا اس وقت جائز ہے[۱] جیسے کہ اسے زمین میں ڈال دیا جاتا اور روند اجاتا (تو جائز ہوتا)، اور بقول شروانی راجح یہ ہے کہ جب اس کو زمین پر ڈال دیا گیا ہوتو وہ مطلقاً منکر میں سے نہیں ہوگا۔

تصویر والے کپڑے کے پہننے سے متعلق حنابلہ کے دو قول ہیں: ان میں ایک حرام ہونا ہے، یہ ابو الخطاب کا قول ہے، "الفروع" اور "المحرر" میں اسی کو مقدم رکھا ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ صرف مکروہ ہے، حرام نہیں ہے، ابن تمیم نے اس کو مقدم رکھا ہے[۲] اور عدم تحریم کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "إلا رقما في ثوب"[۳] (مگر جو کپڑے میں نقش ہو)۔

انگوٹھی، سکوں یا اس طرح کی چیزوں میں چھوٹی تصویروں کا استعمال کرنا اور انہیں رکھنا:

۵۷- حنفیہ صراحت کرتے ہیں کہ چھوٹی تصویروں کو استعمال کرنے اور رکھنے کی حرمت شامل نہیں ہوگی، اس بنا پر کہ صورتوں کے پجاریوں کی اس طرح استعمال کی عادت نہیں ہے، اور صغر کی حد کو مختلف ضابطوں سے ضبط کیا ہے، بعض کہتے ہیں: اس طرح ہوتا کہ دیکھنے والے پر غور سے دیکھے بغیر ظاہر نہ ہوں، بعض کہتے ہیں: یہ کہ دور سے ظاہر نہ ہوتی ہوں، اور صاحب "الدر" کہتے ہیں: وہ ہیں جن کے اعضاء کی تفصیلات کھڑے ہونے کی حالت میں دیکھنے والے پر واضح نہ ہوتی ہوں، جبکہ تصویریں زمین پر ہوں، اور ایک قول یہ ہے کہ جو پرندہ کے حجم سے چھوٹی ہوں، اور اس کا ذکر وہ اس بیان میں کرتے ہیں کہ یہ مصلی کے لئے مکروہ نہیں ہے، لیکن ابن عابدین کہتے ہیں:

ہمارے علماء کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ جو تصویر نماز میں کراہت کا اثر نہ ڈالتی ہو اس کا باقی رکھنا مکروہ نہیں ہے، اور "الفتح" وغیرہ میں صراحت کی ہے کہ چھوٹی تصویر گھر میں مکروہ نہیں ہے، اور منقول ہے کہ حضرت ابوہریرہ کی انگوٹھی میں دو مکھیاں بنی ہوئی تھیں۔

اور "تاتارخانیہ" میں ہے: اگر چاندی کی انگوٹھی پر تصاویر ہوں تو مکروہ نہ ہوگا، اور اس کا حکم کپڑوں کی تصویروں کی طرح نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ چھوٹی ہے[۱] اور بعض صحابہؓ سے نقل گزر چکی ہے کہ انہوں نے انگوٹھیوں پر تصویریں استعمال کیں، چنانچہ حضرت عمران بن حصینؓ کی انگوٹھی کا نقش ایک تلوار سونتے ہوئے آدمی تھا، اور حضرت حذیفہؓ کی انگوٹھی کا نقش دو سارس اور حضرت نعمان بن مقرنؓ کی انگوٹھی پر بارہ سنگھا تھا[۲]۔

اور غیر حنفیہ کے نزدیک چھوٹی تصویروں کا حکم بڑی تصویروں سے مختلف نہیں ہے، البتہ وہ تصویر جو دراہم و دنانیر پر ہوتی ہے، شافعیہ کے یہاں چھوٹی ہونے کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس لئے جائز ہے کہ وہ ممتهن (پامال) ہوتی ہے جیسا کہ گزر چکا ہے، اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ایسی انگوٹھی نہیں پہننا چاہئے جس میں تصویر ہو[۳]۔

تصویروں کی طرف دیکھنا:

۵۸- مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک حرام تصویریں دیکھنا حرام ہے لیکن جب ان کا استعمال مباح ہو، جیسے کہ وہ کٹی ہوئی یا ممتہن ہوں تو

---

(۱) شرح المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۲۹۷/۳، تحفۃ المحتاج و حاشیۃ الشروانی ۲۳۲/۷، ۲۳۳۔

(۲) شرح الاقناع للبہوتی ۲۷۹/۱، الإنصاف ۴۷۳/۱، المغنی ۵۹۰/۱۔

(۳) اس حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۳۱ میں گزر چکی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۴۳۷/۱، ۲۳۰/۵، الدر بحاشیۃ الطحطاوی ۲۷۴/۱، فتح القدیر، حاشیہ ۳۶۲/۱۔

(۲) معانی الآثار للطحاوی ۲۶۳/۴، ۲۶۶۔

(۳) الرملی علی أسنی المطالب ۲۶۶/۲، نہایۃ المحتاج ۳۶۹/۶، الآداب الشرعیہ ۵۱۲/۳۔

ان کو دیکھنا حرام نہیں ہوگا۔

دیکھنے کی حرمت کی علت بیان کرتے ہوئے دردیر کہتے ہیں: اس لئے کہ حرام کو دیکھنا حرام ہے (۱)۔

حنابلہ کے نزدیک حرام تصویر کی طرف دیکھنا اس کے تصویر ہونے کی حیثیت سے حرام نہیں ہوگا۔

ابن قدامہ نے نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ جب شام آئے تو عیسائیوں نے ان کے لئے کھانا تیار کیا اور ان کو دعوت دی، آپ نے پوچھا: کھانا کہاں ہے؟ کہا: گرجا گھر میں، تو آپ نے جانے سے انکار کردیا، اور حضرت علیؓ سے کہا: لوگوں کو لے جائیے، وہ کھانا کھالیں، چنانچہ حضرت علیؓ لوگوں کو لے گئے اور گرجا میں داخل ہوئے، اور آپ نے نیز لوگوں نے کھانا کھایا، اور حضرت علیؓ تصویروں کی طرف دیکھنے لگے اور کہا: امیر المومنین کے لئے کیا تھا اگر اندر آجاتے اور کھانا کھالیتے (۲)۔

حنفیہ کے یہاں ہم کو اس کے بارے میں کوئی صراحت نہیں ملی، لیکن ابن عابدین کہتے ہیں: کیا منقش تصویر کی طرف شہوت سے دیکھنا حرام ہوگا؟ محل تردد ہے اور میں نے اس کو دیکھا نہیں ہے، لہذا رجوع کرلیا جائے۔

تو اس کا ظاہر یہ ہے کہ شہوت نہ ہونے پر یہ حرام نہ ہوگا۔

علاوہ ازیں دوسرے مذاہب کے بجائے مسلک حنفیہ کی یہ بات معلوم ہے کہ آدمی جب شہوت کے ساتھ کسی عورت کی مخصوص شرمگاہ دیکھے تو اس سے حرمت مصاہرت ہوجاتی ہے، لیکن اگر آئینہ میں شرمگاہ کی صورت (عکس) دیکھے تو اس سے حرمت نہیں پیدا ہوتی ہے، اس لئے کہ اس نے اس کا عکس دیکھا ہے، خود اس کو نہیں دیکھا،

(۱) شرح مختصر خلیل، حاشیہ الدسوقی ۲/ ۳۳۸، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۲۹۷۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۷۔

لہذا منقش تصویر کی طرف دیکھنے سے بدرجہ اولی حرمت مصاہرت نہیں پیدا ہوگی (۱)۔

۵۹ - شافعیہ کے نزدیک پانی یا آئینہ میں دیکھنا، خواہ شہوت ہی سے ہو، حرام نہیں ہے، انہوں نے کہا: اس لئے کہ یہ صرف عورت کا خیال ہے، عورت نہیں ہے، اور شیخ باجوری کہتے ہیں: حیوان کی ایسی تصویریں دیکھنا جائز ہے جو اٹھائی ہوئی نہ ہوں یا ایسی ہیئت میں ہوں جن کے ساتھ وہ زندہ نہیں رہتے، جیسے کہ ان کا سر یا درمیانی حصہ کٹا ہوا ہو، یا پیٹ پھٹے ہوئے ہوں، اور اسی سے سایہ کے معروف خیال کے دیکھنے کا جواز معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ پیٹ پھٹے ہوئے سائے ہوتے ہیں (۲)، صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے وہ کہتی ہیں: مجھ سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أریتک في المنام، یجيء بک الملک في سرقة من حریر، فقال لي: هذه امرأتک، فکشفت عن وجهک الثوب، فإذا أنت هي" (۳) (تم مجھے خواب میں اس حال میں دکھائی گئی کہ فرشتہ تم کو ریشم کے ایک ٹکڑے میں لایا، اور اس نے مجھ سے کہا: یہ تمہاری بیوی ہے، چنانچہ میں نے تمہارے چہرہ سے کپڑا ہٹادیا تو وہ تم ہی تھیں)، ابن حجر کہتے ہیں آجری کے یہاں دوسرے طریق سے حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "لقد نزل جبریل بصورتي في راحته حین أمر رسول الله ﷺ أن یتزوجني" (حضرت جبرئیل علیہ السلام اپنی ہتھیلی میں میری تصویر لے کر نازل ہوئے جس وقت آپ ﷺ کو مجھ سے نکاح کا حکم دیا گیا)، چنانچہ اس حدیث میں مرد

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۸، ۲/ ۲۸۱۔

(۲) القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۲۰۸، حاشیۃ الباجوری علی ابن قاسم ۲/ ۹۹، ۱۳۱۔

(۳) حدیث: "أریتک في المنام یجيء بک الملک......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۸۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

کے اس عورت کی طرف نگاہ کرنے کا ذکر ہے جس کی طرف دیکھنا حلال ہوتا ہے، جب تک کہ گزری ہوئی تفصیل اور اختلاف کے مطابق تصویر حرام نہ ہو، واللہ اعلم۔

ایسی جگہ داخل ہونا جہاں تصویریں ہوں:

۶۰ - ایسی جگہ داخل ہونا جائز ہے جس کے داخل ہونے والے کو معلوم ہو کہ اس میں حرام طور پر تصویریں نصب ہیں، اگر چہ دخول سے پہلے اس کو جانتا ہو، اور اگر داخل ہوجائے تو نکلنا اس پر واجب نہیں ہوگا۔

یہ سب حنابلہ کا مسلک ہے، فضل کی روایت میں امام احمد نے اس شخص سے فرمایا جس نے ان سے یہ کہہ کر سوال کیا تھا کہ جب ان کے درمیان دستر خوان رکھتے وقت ہی تصویریں دیکھے تو کیا نکل جائے؟ فرمایا: ہم پر تنگی نہ کرو، جب تصویریں دیکھے ان کو ڈانٹے اور روک دے یعنی نکلے، مرداوی "تصحیح الفروع" میں کہتے ہیں: یہ حنابلہ کے دو اقوال میں سے صحیح قول ہے، اور امام احمد کے کلام کا ظاہر یہی ہے، اور "المغنی" میں اسی پر جزم کیا ہے، کہا: اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کعبہ میں داخل ہوئے اور اس میں حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل علیہما السلام کی تیر سے فال نکالتے ہوئے تصویریں دیکھیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: "قاتلهم الله! لقد علموا أنهما لم يستقسما بها قط" (۱) (اللہ ان کو ہلاک کرے، وہ جانتے تھے کہ ان دونوں نے کبھی تیر سے فال نہیں نکالا)، ان حضرات کا کہنا ہے:

"اور اس لئے بھی کہ ذمیوں پر حضرت عمرؓ کی شرائط میں یہ بھی ہے کہ وہ مسلمانوں کے لئے اپنے گرجا گھروں کے دروازے کشادہ کرلیں، تاکہ اس میں رات گزارنے کے لئے وہ داخل ہوں، نیز راہ گیروں کے لئے ان کے چوپایوں کے ساتھ (گرجا گھروں کے دروازے کھول دیں) اور انہوں نے مسلمانوں کے ساتھ حضرت علی کے گرجا میں داخل ہونے اور تصویر دیکھنے کا واقعہ (جیسا کہ گزر چکا ہے) ذکر کیا ہے، ان لوگوں نے کہا: اور اس سے وہ حدیث مانع نہیں ہوگی کہ ملائکہ ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے ہیں جس میں تصویر ہو" اس لئے کہ یہ حدیث ہم پر اس میں داخل ہونے کی حرمت نہیں ثابت کررہی ہے جیسے کہ ہم پر کسی ایسے گھر میں دخول کی ممانعت نہیں ثابت کررہی ہے جس میں کتا، جنبی یا حائض ہو باوجودیکہ وارد ہوا ہے کہ اس میں فرشتے داخل نہیں ہوتے (۱)۔

۶۱ - اسی طرح جواز کا مسلک مالکیہ کا ان مجسم تصویروں کے بارے میں ہے جو ان کے مسلک کے مطابق حرام وضع پر نہ ہوں یا غیر مجسم تصویریں ہوں، رہیں حرام تصویریں (یعنی مجسم تصویریں جو حرام وضع پر ہوں) تو ان کی وجہ سے دعوت قبول کرنا واجب نہیں ہوگا، جیسا کہ آرہا ہے اور ان کے کلام میں ہم کو کوئی ایسی چیز نہیں ملی جو اسی جگہ داخل ہونے کا حکم واضح کرتی جہاں تصویر ہو۔

۶۲ - اس کے بارے میں شافعیہ کے مسلک میں اختلاف ہے، اور ان کے یہاں راجح یہ ہے (اور یہی حنابلہ کا مرجوح قول بھی ہے) کہ ایسی جگہ داخل ہونا حرام ہے جہاں حرام وضع پر تصویریں نصب

---

(۱) حدیث: "دخل الكعبة فرأى فيها صورة إبراهيم....." کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۶۸ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور طیالسی نے حضرت اسامہ بن زید کی حدیث کی روایت کی ہے: "دخلت على رسول الله ﷺ في الكعبة فرأى صورا، فدعا بماء فأتيته به فضرب به الصورة" (میں کعبہ میں رسول اللہ کے پاس داخل ہوا، آپ نے کچھ تصویریں دیکھیں، پانی منگوایا، میں پانی لے آیا تو آپ ﷺ نے پانی

= تصویر پر دے مارا) ابن حجر نے فتح الباری میں اس کی تصحیح کی ہے (۳/ ۴۶۸ طبع السلفیہ)۔

(۱) المغنی ۷/ ۸، الانصاف ۸/ ۳۳۶، الفروع و تصحیحہ ۵/ ۳۰۷۔

ہوں، کہتے ہیں: اس لئے کہ فرشتے ایسی جگہ داخل نہیں ہوتے جس میں تصویر ہو۔ امام شافعی کہتے ہیں: اگر کسی جگہ ذی روح تصویریں دیکھے تو جہاں یہ تصویریں ہیں اس گھر میں داخل نہ ہو، بشرطیکہ وہ نصب کی ہوئی ہوں، روندی نہ جاتی ہوں، اور اگر روندی جاتی ہوں تو داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ دخول حرام نہیں ہے بلکہ مکروہ ہے، یہی صاحب ''التقریب'' صیدلانی، امام (یعنی امام الحرمین) نیز غزالی کا ''الوسیط'' میں اور اسنوی کا قول ہے۔

ان حضرات کا کہنا ہے کہ یہ کراہت اس صورت میں ہے جب تصویریں بیٹھنے کی جگہ میں ہوں، چنانچہ اگر گزرگاہ یا نشست کے دروازہ سے باہر ہوں تو مکروہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ گھر سے باہر کی طرح ہوں گی اور کہا گیا: اس لئے کہ گزرگاہ میں وہ ممتہن (پامال) ہوں گی (۱)۔

ایسی جگہ کی دعوت قبول کرنا جس میں تصویریں ہوں:

۶۳- ولیمہ کی دعوت یعنی شادی کا کھانا قبول کرنا جمہور کے نزدیک واجب ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "من لم یجب الدعوۃ فقد عصی اللہ و رسولہ" (۲) (جو دعوت قبول نہ کرے اس نے اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی) اور کہا گیا کہ یہ سنت ہے اور کسی موقع کی دعوت قبول کرنا مستحب ہے۔

اور تمام حالتوں میں اگر اس جگہ حرام انداز میں تصویریں ہوں یا اسی کے مثل کوئی اور کھلی برائی ہو، اور دعوت میں بلایا ہوا شخص آنے سے پہلے اس کو جان لے تو فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ دعوت قبول کرنا واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ دعوت دینے والے نے منکر (کھلی ہوئی برائی) کا ارتکاب کر کے خود اپنی حرمت (احترام) کو ساقط کر دیا ہے۔

لہذا اس کی سزا کے طور پر اور اس کے فعل سے روکنے کے لئے قبولیت (دعوت) ترک کر دی جائے گی، اور بعض لوگ جیسے شافعیہ کہتے ہیں: اس وقت دعوت کو قبول کرنا حرام ہے۔

پھر کہا گیا ہے کہ جب یہ معلوم ہو جائے کہ اس کے حاضر ہونے پر اس کو مٹا دیا جائے گا یا اس کے لئے اس کا مٹانا ممکن ہو تو اس لئے اس کا حاضر ہونا واجب ہو جائے گا (۱) اور مسئلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کو ''دعوت'' کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

حرام تصویر کے ساتھ اس صورت میں کیا کیا جائے جب وہ کوئی ایسی چیز ہو جس سے نفع اٹھایا جا سکتا ہے؟

۶۴- تصویر کو اس کی حرام وضع سے ایسی وضع کی طرف نکال دینا چاہئے جس سے وہ حرمت سے نکل جائے، اور اس کو کلی طور پر تلف کرنا ضروری نہیں ہے، بلکہ اگر وہ نصب کی ہوئی ہو تو اس کا اتار دینا کافی ہوگا۔

پھر اگر اس کی جگہ میں اس کا باقی رکھنا ضروری ہو تو سر کا بدن سے کاٹ دینا یا سینہ یا پیٹ پھاڑ دینا یا دیوار سے چہرہ گھس دینا یا اس کا مٹا دینا، یا کسی ایسے پینٹ سے اس کا مٹا دینا جو اس کے نشانات ختم کر دے یا تصویر اگر ان چیزوں میں سے ہو جس کا دھوڈالنا ممکن ہوتا ہے تو اس کا دھوڈالنا کافی ہوگا، اور اگر تصویر لٹکے ہوئے کپڑے یا نصب کئے ہوئے پردہ میں ہو تو یہ کافی ہوگا کہ اس پر اس طرح بنائی کر دے جو اس کا سر ڈھک لے، ابن عابدین کہتے ہیں: اگر وہ کسی

---

(۱) الأم للشافعی ۶/ ۱۸۲ مطبعۃ الکلیات الأزہریہ تحفۃ المحتاج ۷/ ۴۳۳، اسنی المطالب ۳/ ۲۲۶۔

(۲) حدیث: "من لم یجب الدعوۃ فقد عصی اللہ و رسولہ" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۵۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) الدر وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۱، الخرشی علی خلیل وحاشیہ ۳/ ۳، اسنی المطالب ۳/ ۲۲۵، المغنی ۷/ ۸، الإنصاف ۸/ ۳۳۶، کشاف القناع ۵/ ۱۷۰۔

دھاگے سے (سر کے اپنی حالت پر باقی رہتے ہوئے) سر کو جسم سے کاٹ دے تو یہ کراہت کی نفی نہیں کرے گا، اس لئے کہ بعض پرندے کنٹھے دار ہوتے ہیں، لہذا اس سے کاٹنا متحقق نہیں ہوگا(۱)۔

۶۵-اس مسئلہ کی دلیل حضرت علیؓ کی یہ حدیث ہے "بعثه إلى المدينة و أمره أن يسوّي كل قبر، ويكسر كل صنم، ويطمس كل صورة"(۲) (نبی کریم ﷺ نے ان کو مدینہ بھیجا، اور ان کو حکم دیا کہ ہر قبر برابر کردیں، اور ہر بت توڑ ڈالیں، اور ہر تصویر مٹادیں)۔

اور اس حدیث کی مسند احمد کی روایات میں یہ عبارتیں وارد ہوئی ہیں کہ وہ تصویر کو آلودہ یا سیاہ کردیں، یا تراش دیں یا گرادیں، اور گرانے کی روایت صحیح ہے(۳)، اور ان روایات میں سے کسی میں تصویر کا توڑنا یا تلف کرنا نہیں ہے جیسا کہ بتوں کو توڑنے کی صراحت ہے، اور اس پردہ کے بارے میں حضرت عائشہؓ کی حدیث بھی دلیل ہے جس میں تصویریں تھیں، اور اس میں یہ بھی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "أخريه عني" (اس کو میرے پاس سے ہٹادو) اور ایک روایت میں ہے: "أنه هتكه بيده" (آپ نے اس کو اپنے ہاتھ سے چاک کردیا) اور دوسری میں ہے: "أنه أمر بجعله وسائد" (اس سے تکیہ بنانے کا حکم دیا)۔

تصویریں اور نمازی:

۶۶-اس بات پر فقہاء متفق ہیں کہ جو اس حال میں نماز پڑھے کہ اس کے جانب قبلہ حیوان کی حرام تصویر ہو تو اس نے مکروہ کام کیا، اس لئے کہ یہ کفار کے اپنے بتوں کو سجدہ کرنے سے مشابہ ہے اگر چہ اس نے مشابہت کا قصد نہ کیا ہو، اور اگر تصویر غیر قبلہ میں ہو، جیسے بستر میں یا نمازی کے پہلو والی دیوار میں یا اس کے پیچھے یا اس کے سر کے اوپر چھت میں ہو تو اس کے بارے میں ان کے کلام میں اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ جیسا کہ "الدر" اور "حاشیۃ الطحطاوی" میں ہے فرماتے ہیں: مصلی کے لئے ایسے کپڑے پہننا جس میں جاندار کی تصویر ہو، یا اس کے سر کے اوپر یا سامنے یا دائیں بائیں اس کے محاذات میں یا اس کے محل سجدہ میں کسی تصویر کا ہونا مکروہ ہے، اور اس صورت میں اختلاف ہے جب تصویر اس کے پیچھے ہو، اور زیادہ قوی اس کا مکروہ ہونا ہے، اور اگر اس کے پیروں کے نیچے یا بیٹھنے کی جگہ پر ہو بشرطیکہ اس پر سجدہ نہ کرتا ہو یا اس کے ہاتھ میں ہو، یا وہ کسی بٹوہ یا تھیلی یا کپڑے سے چھپی ہوئی ہو یا وہ چھوٹی ہو تو مکروہ نہ ہوگا، اس لئے کہ چھوٹی تصویر کی عبادت نہیں کی جاتی ہے، لہذا اس پر بت کا حکم نہیں ہوگا(۱)۔

اور جیسا کہ "اسنی المطالب" میں ہے، شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ نمازی کے لئے ایسا کپڑا پہننا جس میں تصویر ہو اور اس کی طرف رخ کر کے یا اس پر نماز پڑھنا مکروہ ہے(۲)۔

اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ نصب کی ہوئی تصویر کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا مکروہ ہے، اس کی صراحت امام احمد نے کی ہے، بہوتی کہتے ہیں: اس کا ظاہر یہ ہے کہ اگر چہ تصویر اتنی چھوٹی ہو کہ اس کے دیکھنے والے کے لئے ظاہر نہ ہوتی ہو، (تب بھی مکروہ ہے) اور غیر نصب کردہ تصویر کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا مکروہ نہیں ہے اور سجدے خواہ تصویر ہی پر ہوں مکروہ نہیں ہوں گے، نہ

---

(۱) ابن عابدین ۱/۳۶۳، کشاف القناع ۱/ ۲۸۰، ۵/ ۱۷۰، ۱۷۱، المغنی ۷/ ۷، ۱۰، فتح الباری ۱۰/ ۳۹۳، اسنی المطالب ۳/ ۲۲۶، الطحطاوی علی الدر ۱/ ۲۷۴۔

(۲) حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۲۴) میں گزر چکی ہے۔

(۳) مسند احمد بتحقیق احمد شاکر حدیث نمبر ۱۲۳۸ اور دوسری روایات حدیث ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۸۳، ۷۴۱، ۸۸۱، ۸۸۹، ۱۰۶۴، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۲۸۳۔

(۱) الدر، الطحطاوی ۱/ ۲۷۴، شرح منیۃ المصلی صفحہ ۳۵۹، ابن عابدین ۱/ ۴۳۶، ۴۳۷، فتح القدیر ۱/ ۳۶۲۔

(۲) اسنی المطالب ۱/ ۱۷۹۔

وہ تصویر (مکروہ ہوگی) جو گھر میں اس کے پیچھے یا چھت میں اس کے اوپر یا اس کے کسی پہلو کی طرف ہو، رہا تصویروں پر سجدہ کرنا تو وہ شیخ تقی الدین بن تیمیہ کے نزدیک مکروہ ہے،" الفروع" میں فرماتے ہیں: یہ مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ اس پر یہ بات صادق نہیں آتی کہ اس نے اس کا رخ کرکے نماز پڑھی ہے، اور اس کا ایسا نگینہ لئے رہنا جس میں تصویر ہو یا ایسا کپڑا یا اس جیسی چیز جیسے دینار یا درہم اٹھانا جس میں تصویر ہو مکروہ ہوگا(۱)۔

مالکیہ کے یہاں ہم نے اس مسئلہ سے تعرض نہیں پایا، البتہ انہوں نے مسجد کے قبلہ یا اس کے کسی جزء میں نقش ونگار بنانے کا ذکر کیا ہے جیسا کہ اس کے بعد آئے گا۔

کعبہ، مسجدوں اور عبادت کی جگہوں میں تصویریں:

۶۷ - عبادت کی جگہوں کو ان تصویروں کے وجود سے پاک رکھنا چاہئے تاکہ معاملہ ان کی عبادت تک نہ پہنچ جائے، جیسا کہ حضرت ابن عباس کا قول گزر چکا ہے کہ قوم نوح کی اپنے بتوں کی عبادت کرنے کی اصل یہ تھی کہ وہ نیک لوگ تھے، پھر جب وہ مر گئے تو انہوں نے ان کی تصویریں بنالیں، پھر ان کی عبادت کی اور یہ بھی گزر چکا ہے کہ فقہاء میں سے بعض تصویر کے وجود کے ساتھ نماز کی کراہت کے قائل ہیں، اگر چہ وہ مصلی کے پہلو کی جانب یا پیچھے یا اس کے محل سجود میں ہو، اور مسجدوں کو اسی طرح مکروہات سے بچایا جائے گا جیسا کہ حرام سے بچایا جاتا ہے۔

۶۸ - حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں وارد ہوا ہے: "دخل الكعبة فوجد فيها صورة إبراهيم وصورة مريم عليهما السلام فقال: أمّا هم فقد سمعوا أن الملائكة لاتدخل بيتا فيه صورة، هذا إبراهيم مصور فما له يستقسم" (نبی کریم ﷺ کعبہ میں داخل ہوئے اور اس میں حضرت ابراہیم اور حضرت مریم علیہما السلام کی تصویریں پائیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: جہاں تک ان کا تعلق ہے تو انہوں نے سن رکھا تھا کہ ایسے گھر میں فرشتے داخل نہیں ہوتے جس میں تصویر ہو، یہ حضرت ابراہیم کی تصویر بنائی ہوئی ہے تو انہیں کیا ہوا کہ فال نکال رہے ہیں)، اور ایک روایت میں ہے: "أنه لما رأى الصور في البيت لم يدخل حتى أمر بها فمحيت، ورأى إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام بأيديهما الأزلام فقال: قاتلهم الله، والله إن استقسما بالأزلام قط"(۱) (آپ نے جب بیت اللہ میں تصویریں دیکھیں تو داخل نہیں ہوئے یہاں تک کہ آپ نے ان کے بارے میں حکم دیا اور ان کو مٹا دیا گیا، اور حضرت ابراہیم اور اسماعیل علیہما السلام کو دیکھا کہ ان کے ہاتھوں میں تیر ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ انہیں ہلاک کرے، اللہ کی قسم انہوں نے کبھی بھی تیروں سے فال نہیں نکالی)۔

اور حدیث میں وارد ہے: "أن النبي ﷺ أمر بالصور كلها فمحيت، فلم يدخل الكعبة وفيها من الصور شيء"(۲) (نبی کریم ﷺ نے تمام تصویروں کے بارے میں حکم دیا تو ان کو مٹا دیا گیا اور آپ ﷺ اس حال میں کعبہ میں داخل نہیں ہوئے کہ اس میں تصویروں میں سے کچھ بھی ہو)۔

---

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۰۷ اور دیکھئے: الإنصاف ۱/ ۴۷۴۔

(۱) کعبہ میں آپ ﷺ کے داخل ہونے کے سلسلے میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے متعلق دونوں روایتیں بخاری (الفتح ۶/ ۳۸۷ طبع السلفیہ) نے نقل کی ہیں۔

(۲) حدیث: "أمر بالصور ......" کو ازرقی نے "اخبار مکۃ" (۱/ ۱۱۳ شائع کردہ مکتبہ خیاط) میں ایک دوسرے کو تقویت پہنچانے والے کئی واضح طرق سے بیان کیا ہے۔

اور صحیحین میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ کو جب مرض کی تکلیف ہوئی تو آپ کی بعض ازواج نے ایک گرجا گھر کا ذکر کیا جس کو انہوں نے سرزمین حبشہ میں دیکھا تھا جس کو ماریہ کہا جاتا تھا، اور ام سلمہ اور ام حبیبہ ارض حبشہ آچکی تھیں تو دونوں نے اس کی خوبصورتی اور تصویروں کا ذکر کیا تو آپ نے اپنا سر اٹھایا اور فرمایا: "أولئک إذا مات فیھم الرجل الصالح بنوا علی قبرہ مسجدًا، ثم صوّروا فیه تلک الصور، أولئک شرار الخلق"(۱) (ان لوگوں کا جب کوئی نیک آدمی مرجاتا تھا تو اس کی قبر پر ایک مسجد بنادیتے تھے، پھر اس میں یہ تصویریں بنادیتے تھے، یہ بدترین خلائق ہیں)، اس حدیث سے معلوم ہورہا ہے کہ مسجدوں میں تصویریں حرام ہیں، واللہ اعلم۔

گرجا گھروں اور غیر اسلامی عبادت گاہوں میں تصویریں:

۶۹ - ان گرجا گھروں اور عبادت گاہوں کی تصویروں سے تعرض نہیں کیا جائے گا جن کو صلح کے ذریعہ اسلامی علاقوں میں باقی رکھا گیا ہو جب تک کہ وہ اندر رہوں۔

اور جمہور کے نزدیک یہ مسلمانوں کے گرجا گھر میں داخل ہونے سے مانع نہ ہوں گی، اور "المغنی" کے حوالہ سے یہ گزر چکا ہے کہ حضرت علی مسلمانوں کو لے کر گرجا میں داخل ہوئے، اور تصویروں کو دیکھنے لگے، اور حضرت عمرؓ نے اہل ذمہ پر شرط رکھی کہ وہ اپنے گرجا گھروں کے دروازوں کو وسیع کریں تاکہ مسلمان اور گزرنے والے اس میں داخل ہوں۔

اسی لئے حنابلہ کہتے ہیں کہ مسلمان کے لئے گرجا گھر اور کلیسا میں داخل ہونا اور ان میں نماز پڑھنا مذہب کے صحیح قول کے مطابق بغیر کراہت جائز ہے۔

اور حنابلہ کے ایک دوسرے قول میں اور یہی حنفیہ کا بھی قول ہے ان میں داخل ہونا مکروہ ہے، اس لئے کہ وہ شیاطین کی آماجگاہ ہوتے ہیں، اور اکثر شافعیہ کہتے ہیں: مسلمان کے لئے ایسے گرجا میں داخل ہونا حرام ہے جس میں معلق تصویریں ہوں (۱)۔

چوتھی: تصویروں کے احکام:

الف- تصویریں اور ان کے ذریعہ معاملات:

۷۰ - وہ تصاویر جن کا بنانا حلال ہے، جیسے مالکیہ کے نزدیک مطلقاً مسطح تصویریں اور کاٹی ہوئی تصویریں، بچوں کے کھلونے، مٹھائی اور ان چیزوں کی تصویریں جو جلد خراب ہوجاتی ہیں وغیرہ، اس تفصیل اور اختلاف کے مطابق جو گزر چکا ہے، ان کی خرید فروخت کرنا، ان کے بنانے کا حکم دینا اور ان کے بنانے پر اجارہ کرنا صحیح ہے، ان کی قیمت حلال ہے، اور ان کے بنانے پر ملی جانے والی اجرت حلال ہے، یہی حکم اس پر جاری ہونے والے تمام معاملات کا ہے اور ولی کے لئے جائز ہے کہ اپنی پرورش میں موجود بچی کے لئے اس کے مال سے کھلونے خریدے، اس لئے جیسا کہ گزر چکا ہے، اس میں مشق کرانے کی مصلحت ہے۔

رہیں وہ تصویریں جن کا بنانا حرام ہے تو محرمات کے عام قاعدہ کے مطابق ان کے بنانے کا اجارہ حلال نہ ہوگا، اور اجرت اور ان کو بنانے کا حکم دینا اور اس پر اعانت کرنا (بھی) حلال نہ ہوگا، قلیوبی کہتے ہیں: اور حرام پیشہ مروت کو ساقط کردیتا ہے جیسے مصور، اور ماوردی نے

---

(۱) حدیث: "أولئک إذا مات فیھم الرجل الصالح" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۷۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) المغنی ۷/ ۸، الانصاف ۱/ ۴۹۶، ابن عابدین ۱/ ۲۵۴، الشیخ عمیرہ البرلسی علی شرح المنہاج ۴/ ۲۳۵۔

شذوذ اختیار کیا ہے، چنانچہ انہوں نے جیسا کہ ''تحفۃ المحتاج'' میں ہے، مصور کے لئے اجرت مثل مقرر کی ہے۔

۷۱ - جن تصویروں کا رکھنا اور استعمال کرنا حرام ہوتا ہے تمام محرمات کی طرح ان کی خرید و فروخت کرنا، ہبہ کرنا، ان کو ودیعت رکھنا، رہن رکھنا، ان کی حفاظت پر اجارہ کرنا، وقف کرنا اور ان کی وصیت کرنا صحیح نہیں ہوگا، نبی کریم ﷺ فرماتے ہیں: **"إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام"**[1] (اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی فروخت کو حرام قرار دیا ہے) اور جو ان میں سے کسی چیز پر ثمن یا اجرت لے گا تو وہ خبیث کمائی ہوگی جس کا صدقہ کرنا لازم ہوگا، ابن تیمیہ کہتے ہیں: اور اس کے مالک کے پاس اس کو واپس نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ پورا عوض وصول کر چکا ہے، جیسا کہ شراب اٹھانے والے جیسے لوگوں کے بارے میں امام احمد نے صراحت کی ہے، اور اس پر امام مالک کے اصحاب اور دوسروں نے صراحت کی ہے۔

۷۲ - یہ اس صورت میں ہے جب حرام تصویر میں اس کی حرام تصویر کے علاوہ کوئی اور منفعت نہ ہو، اور اگر کچھ تبدیلی کے بعد وہ کسی منفعت کے لائق ہو جائے تب بھی بعض شافعیہ کے کلام کا ظاہر اس کی ممانعت ہے۔

رملی شافعی کہتے ہیں: وصیت کے باب میں امام کے کلام کا مقتضا اس حال میں بیع کی صحت کا ہے، اور اس میں کوئی اختلاف نہ ہونا چاہئے، اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے جس کو ''الروضہ'' میں متولی سے اس صورت میں نرد کی بیع کے جواز کے متعلق نقل کیا ہے، اور اس کی مخالفت نہیں کی ہے جب وہ شطرنج کے مہروں (پیادوں) کے

(۱) حدیث: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۰۷ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

لائق ہو، ورنہ نہیں، اور اسی کے مثل وہ ہے جو ''الدر'' اور ''حاشیہ ابن عابدین'' میں ہے: بچہ کو مانوس کرنے کے مقصد سے ٹھیکرے (مٹی) کا بیل یا گھوڑا خریدا تو بیع صحیح نہیں ہوگی اور اس کی کوئی قیمت نہیں ہے، اور اس کے برخلاف یہ بھی کہا گیا کہ صحیح ہوگی اور اس کو تلف کرنے والا ضامن ہوگا، اور اگر وہ لکڑی یا پیتل کا ہو تو ظاہر کے مطابق بالاتفاق جائز ہے، اس لئے کہ اس سے نفع اٹھانا ممکن ہے، اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ کھلونے خریدنا اور بچوں کا اس سے کھیلنا جائز ہے[1]۔

تصویریں اور آلات تصویر تلف کرنے میں ضمان:

۷۳ - جو حضرات تصاویر کی کسی ایسی نوع کی حرمت کے قائل ہیں جو کسی متعین وضع پر استعمال ہوتی ہے، وہ کہتے ہیں کہ تصویر کو ایسی وضع کی طرف نکال لینا چاہئے جس میں وہ حرام نہ ہو، اور امام بخاری نے تصویریں توڑنے پر باب باندھا ہے، لیکن اس کی صراحت کرنے والی کوئی حدیث بیان نہیں کی ہے، بلکہ ایک دوسری حدیث یعنی حضرت عائشہؓ کا قول نقل کیا ہے: ''كان النبي ﷺ لا يترك في بيته شيئاً فيه تصاليب إلا نقضه'' (نبی کریم ﷺ اپنے گھر میں کوئی ایسی چیز نہیں چھوڑتے تھے جس میں صلیب کی تصویر ہو مگر اس کو توڑ ڈالتے تھے)، اور ایک روایت میں ہے: ''إلا قضبه''[2] (مگر اس کو کاٹ ڈالتے تھے)۔ اور امام بخاری نے شاید اس سے صلیب

(۱) شرح الروض، حاشیۃ الرملی ۲/ ۱۰، ۳/ ۳۵، ۳۶، ۳۷، شرح المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۵۸، ۳/ ۳۲۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۳۳۸، ۳/ ۱۰، کشاف القناع ۱/ ۲۸۰، الآداب الشرعیہ ۳/ ۵۴۴، الفتاوی الکبری لابن تیمیہ ۲۲/ ۱۴۱، ۱۴۲، الطحطاوی علی مراقی الفلاح صفحہ ۲۳۹، ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۲۱۴، تحفۃ المحتاج ۷/ ۳۳۴۔

(۲) حدیث: "كان لا يترك في بيته شيئا فيه تصاليب إلا نقضه" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۸۵ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

توڑنے پر حرام تصویروں کو قیاس کرنا مراد لیا ہے، اس لئے کہ دونوں کے درمیان اس میں اشتراک ہے کہ ان کی عبادت بجائے اللہ کے کی جاتی ہے، لیکن آپ علیہ السلام نے حضرت عائشہؓ سے اس پردہ کے بارے میں جس میں تصاویر تھیں، فرمایا تھا: "أخريه عني" (اس کو میرے پاس سے ہٹادو)، اور ایک روایت میں ہے: "أنه هتكه" (آپ علیہ السلام نے اس کو پھاڑ دیا) یعنی اس کی جگہ سے کھینچ لیا یہاں تک کہ وہ نصب نہیں رہ گیا، اور حضرت جبرئیل کی حدیث میں ہے: "أمر بصنع وسادتين من الستر" (انہوں نے پردہ سے دو تکیے بنانے کا حکم دیا)، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ جس میں تصویر ہو اس کو تلف نہیں کیا جائے گا بشرطیکہ اس کو دوسرے مباح طریقہ پر استعمال کرنا ممکن ہو۔

لیکن حرام تصویر اگر تلف کئے بغیر نہ مٹتی ہو تو اتلاف واجب ہوگا اور اس کا تصور شاذ و نادر ہے، جیسے وہ مجسم تصویر جو کسی دیوار وغیرہ میں اس طرح پیوست ہو کہ جب اس کو اس کی جگہ سے ہٹایا جائے یا سینہ، پیٹ پھاڑا جائے یا سر کاٹا جائے تو تلف ہوجائے اور اس نوع کی تصویر کو تلف کرنے والا ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کو تلف کئے بغیر معصیت زائل نہیں ہوسکتی۔

جو شخص ایسی تصویر کو تلف کردے جس سے نفع اٹھانا غیر حرام وضع پر ممکن تھا تو تلف کی گئی چیزوں کے ضمان کی اصل کے مطابق اس کو تلف کردہ چیز کا اس حرام کاریگری سے خالی کرکے ضامن ہونا چاہئے۔

یہ امام ابوحنیفہ کے مسلک کا مقتضا، شافعیہ کا قول اصح اور مالکیہ کے کلام کا ظاہر ہے۔

اور حنابلہ کے مسلک کا قیاس یہ ہے کہ تلف کرنا جائز ہے اور ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ حرام میں استعمال کرنے کی وجہ سے اس چیز کی حرمت (احترام) اس کی منفعت کے باوجود ساقط ہوگئی ہے اور ایک روایت میں ہے کہ ضامن ہوگا(۱)۔

تصاویر کی چوری میں ہاتھ کاٹنا:

۴۷ - ان تصاویر کی چوری میں ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے جن کے ٹوٹے ہوئے ہونے پر قیمت نہیں ہوتی یا اتنی قیمت ہوتی ہے جو نصاب کو نہیں پہنچتی۔

رہا اس کے علاوہ میں تو حنفیہ کا مسلک، شافعیہ کے یہاں **قول** مرجوح اور حنابلہ کا ایک **قول** جو مذہب مختار ہے، یہ ہے کہ آلہ لہو ولعب کی چوری میں ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے لہو کے لائق ہونے سے یہ شبہ ہوگیا کہ چور نے ہوسکتا ہے کہ نکیر کا قصد کیا ہو، اور چیز کی چوری توڑنے کی تاویل کے لئے ہو، چنانچہ یہ بات ہاتھ کاٹنے سے مانع ہوگی، لہذا حرام تصویروں میں بھی ان کے نزدیک اسی طرح کہا جانا چاہئے، اگرچہ ٹوٹی ہونے پر نصاب تک پہنچ جائے، حنابلہ میں سے صاحب "المقنع" کہتے ہیں: اگر کوئی ایسا برتن جس میں شراب ہو یا صلیب یا سونے کا بت چوری کرے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، صاحب "الانصاف" کہتے ہیں: یہی مذہب (مختار) ہے اور جمہور اصحاب اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ حرام صنعت کی وجہ سے شی کی حرمت (احترام) ختم ہوگئی ہے، لہذا اس کے ٹوٹے ہوئے کی بھی ایسی حرمت باقی نہیں رہے گی کہ اس کے سبب ہاتھ کاٹنے کا استحقاق ہو، خواہ چوری سے نکیر کا ارادہ کرے یا نہ کرے، اور مالکیہ کا مسلک اور شافعیہ کے نزدیک **قول** اصح اس صورت میں ہاتھ کاٹنے کے وجوب کا ہے جب ٹوٹی ہوئی (تصویر کی قیمت) نصاب تک پہنچ جائے۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۹۸، ۱۹۹، ۴/ ۲۱۳، المغنی ۵/ ۲۷۸، شرح منتہی الارادات ۲/ ۳۳۳ (دیکھئے: اتلاف)۔

اور جمہور فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ اگر چوری کئے ہوئے دراہم ودنانیر پر تصویریں ہوں تو یہ ہاتھ کاٹنے کے وجوب سے مانع نہ ہوں گی، حنفیہ کہتے ہیں: اس لئے کہ سکوں کو صرف تمول (مالداری) کے لئے تیار کیا جاتا ہے، لہذا اس میں کوئی تاویل نہیں چلے گی لیکن حنابلہ کے یہاں ایک قول میں اس میں تفریق ہے کہ نکیر کا قصد کرے تو نہیں کاٹا جائے گا اور اس کا قصد نہ کرے تو کاٹا جائے گا(۱)، واللہ اعلم۔

(۱) ابن عابدین ۳/۱۹۹، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/۳۳۶، الإنصاف ۱۰/۲۶۱۔

تضبیب

تعریف:

۱- تضبیب اور ضب کے معنی لغت میں: کسی چیز کو ڈھانپنے اور ایک کو دوسرے میں داخل کرنے کے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے معنی ہیں: کسی چیز کو مضبوطی سے پکڑنا تاکہ ہاتھ سے نہ چھوٹے، اور کہا جاتا ہے: ''ضبب الخشب بالحديد أو الصفر'' (جب کوئی لکڑی کو لوہے یا پیتل سے باندھے)، اور ''ضبب أسنانه'' (اس نے اپنے دانتوں کو سونے یا چاندی یا کسی اور چیز سے باندھا)۔

اور ''ضبة'' ایک چوڑا لوہا ہوتا ہے جس سے دروازہ کسا جاتا ہے، اور شگاف پڑجانے کی صورت میں اس سے برتن کو جوڑا جاتا ہے۔

اور تضبیب کی شرعی اصطلاح لغوی معنی سے کسی چیز میں بھی مختلف نہیں ہے(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- جبر: اس کا ایک معنی یہ ہے کہ آدمی حاجت مندی کے بعد مالدار ہوجائے یا اس کی ہڈی ٹوٹنے کے بعد صحیح ہوجائے۔

۳- وصل: یہ ''وصل الثوب أو الخف وصلة'' (اس نے کپڑے یا خف کو جوڑا) سے ماخوذ ہے۔

۴- تشعیب: یعنی کسی چیز کا جمع کرنا، اور ایک کو دوسرے سے جوڑنا یا

(۱) متن اللغۃ، الصحاح مادۂ ''ضبب''، حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۱۹۔

علا حدہ کرنا، لہٰذا وہ اضداد میں سے ہے(۱)۔

۵- تطعیم: یہ ''طعّم'' کا مصدر ہے اور اس کی اصل طعم ہے، کہا جاتا ہے: **''طعم الغصن أو الفرع''** (ٹہنی یا شاخ نے دوسرے درخت کی ٹہنی سے پیوند لگنا قبول کرلیا)۔

وطعم کذا بعنصر کذا: یعنی اس کی تقویت یا تحسین کے لئے یا اس سے دوسری قسم نکالنے کے لئے فلاں عنصر کا پیوند یا ٹیکہ لگایا، **''وطعم الخشب بالصدف''** سیپ کو زیب وزینت کے لئے لکڑی میں جوڑدیا(۲)۔

اور فقہاء کے نزدیک تطعیم یہ ہے کہ لکڑی یا کسی اور چیز کے برتن میں گڑھا کھودے، اور اس میں گڑھے کے بقدر سونے یا چاندی وغیرہ کا ٹکڑا رکھے، لہٰذا تضبیب اور تطعیم کے درمیان فرق یہ ہے کہ تضبیب اصلاح کے لئے ہوتی ہے، رہی تطعیم تو وہ صرف کھودنے سے ہوتی ہے، اور عام طور سے یہ زینت کے لئے ہوتی ہے(۳)۔

۶- تمویہ: یہ کسی چیز پر سونے یا چاندی یا اس طرح کی دھات کا پانی چڑھانا ہے(۴)۔

شرعی حکم:

۷- حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ تضبیب (سونے چاندی کے پتر لگانا) اور سونے یا چاندی سے پتر لگائے ہوئے برتن کا استعمال کرنا جائز ہے، اس لئے کہ وہ مباح یعنی باقی برتن کے تابع ہے، لہٰذا وہ معمولی پتر لگائے ہوئے کے مشابہ ہوگیا، لیکن تضبیب فقہاء حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے لیکن اس پر لازم ہے کہ تلوار، قبضہ اور لگام میں ہاتھ لگانے کی جگہ (میں تضبیب سے) اجتناب کرے اور پتر لگے ہوئے برتن سے پینے میں منہ سے پتر چھونے سے پرہیز کرے۔

ابن عابدین کہتے ہیں: بچنے سے مراد اس عضو کو بچانا ہے جس کے ذریعہ اس کا استعمال مقصود ہوتا ہے، اور اس میں امام ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین کے درمیان اختلاف ہے جس کو مطولات میں دیکھا جاسکتا ہے(۱)، اور تضبیب کے احکام کی تفصیل ''ذہب''، ''فضہ'' اور ''آنیہ'' کی اصطلاحات میں ہے۔

مالکیہ اپنے راجح مسلک میں ان سب کی حرمت کی طرف گئے ہیں، ان کے یہاں سونا، چاندی، چھوٹا، بڑا اور ضرورت سے یا بغیر ضرورت سب برابر ہیں(۲)۔

شافعیہ وحنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ برتن کا سونے سے باندھنا تو مطلقاً حرام ہے، اور بطور عرف چاندی کے بڑے پتر سے جوڑنا، بغیر حاجت مثلاً زینت کے لئے بھی اسی طرح حرام ہے، اور اگر برتن میں اصلاح کی ضرورت کے لئے چاندی والا پتر چھوٹا سا ہو تو مکروہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ بخاری کی روایت ہے: **''أن قدح النبي ﷺ انکسر فاتخذ مکان الشعب سلسلة من فضة''**(۳) (نبی کریم ﷺ کا پیالہ ٹوٹ گیا تو آپ نے شگاف کی جگہ چاندی کی ایک لڑی جڑدی)۔

اور اگر پتر ضرورت سے زیادہ ہو اور وہ چھوٹا ہو یا کسی ضرورت کے لئے بڑا ہو، تو قول اصح میں مکروہ ہوگا(۴)۔

---

(۱) مختار الصحاح مادۃ ''جبر''، ''وصل''، ''شعب''۔
(۲) لسان العرب، المعجم الوسیط۔
(۳) کشاف القناع ۵۲/۱۔
(۴) لسان العرب، المصباح، ابن عابدین ۲۱۹/۵، نہایۃ المحتاج ۹۱/۱۔

---

(۱) ابن عابدین ۲۱۹/۵۔
(۲) شرح الزرقانی ۳۷/۱، مواہب الجلیل ۱۲۹/۱، الدسوقی ۶۴/۱۔
(۳) حدیث: ''أن قدح النبي ﷺ انکسر، فاتخذ مکان الشعب سلسلة من فضة'' کی روایت بخاری (الفتح ۲۱۲/۵ طبع السلفیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔
(۴) أسنی المطالب ۲۷/۱، المغنی لابن قدامہ ۷۷/۱۔

اور اس سلسلہ میں مکمل تفصیل ''ذہب''، ''فضہ'' اور ''آنیہ'' کی اصطلاحات میں دیکھی جائے۔

تضمیر

تعریف:

۱-**تضمیر لغت میں:** ضمْر (میم کے سکون کے ساتھ) اور ضمُر (میم کے ضمہ کے ساتھ) بمعنی دبلا پن اور پیٹ مل جانا سے معنی ماخوذ ہے(۱)، یعنی گھوڑے کو چارہ دیا جائے یہاں تک کہ وہ موٹا اور طاقتور ہوجائے، پھر اس کا چارہ کم کر دیا جائے اور گزارہ کے لائق دیا جائے اور کسی کمرہ میں داخل کر کے جھول سے ڈھانپ دیا جائے یہاں تک کہ گرم ہوکر پسینہ بہادے، تو جب اس کا پسینہ خشک ہوجائے گا تو گوشت کم ہوجائے گا، اور دوڑنے پر مضبوط ہوجائے گا(۲)۔

اور عربوں کے یہاں **تضمیر** (دبلا کرنے) کی مدت چالیس دن ہے، اور اس مدت کو نیز جہاں پر گھوڑا دبلا کیا جائے اس کو **مضمار** کہتے ہیں (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

سباق:

۲-سباق اور مسابقہ ایک معنی میں ہیں، کہا جاتا ہے: ''سابقہ مسابقۃ و سباقا'' اور ''سباق، سبْق'' (باء کے سکون کے ساتھ)

---

(۱) لسان العرب المحیط مادۂ ''ضمر''۔

(۲) عمدۃ القاری ۶/ ۶۱۰، ۶۱۱، فتح الباری لابن حجر ۶/ ۷۱، ۷۲۔

(۳) الصحاح فی اللغۃ، لسان العرب المحیط۔

سے ماخوذ ہے، جس کا معنی دوڑنا اور ہر چیز میں آگے بڑھ جانا ہے۔

رہاسَبَق (باء کے فتحہ کے ساتھ) تو اس کے معنی اس انعام کے ہیں جس کے لئے مقابلہ کیا جاتا ہے [1]۔

اور اس کے اور تضمیر کے درمیان تعلق یہ ہے کہ تضمیر کا کام بعض اوقات دوڑ کے مقابلہ میں اولیت حاصل کرنے کے مقصد سے کیا جاتا ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- جمہور فقہاء گھوڑوں کی تضمیر (دبلا کرنے) کی مطلقاً اباحت کی نیز جب ان کو غزوہ کے لئے تیار کیا جارہا ہو تو تضمیر کے استحباب کی رائے رکھتے ہیں [۲]۔

اس باب میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں جن میں سے کچھ یہ ہیں:

حضرت نافع حضرت ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: **"سابق رسول الله ﷺ بين الخيل التي قد ضمّرت فأرسلها من الحفياء، وكان أمد ها ثنية الوداع فقلت لموسى بن عقبة: فكم كان بين ذلك؟ قال ستة أميال أو سبعة. و سابق بين الخيل التي لم تضمّر، فأرسلها من ثنية الوداع، وكان أمدها مسجد بني زريق. قلت: فكم بين ذلك؟ قال: ميل أو نحوه. فكان ابن عمر ممن سابق فيها"** [۳] (نبی کریم ﷺ نے تضمیر (دبلے کئے ہوئے گھوڑوں کے درمیان دوڑ کا مقابلہ کرایا اور ان کو حفیاء سے چھوڑا، اور ان کی حد **ثنیۃ الوداع** تھی، تو میں نے موسی بن عقبہ سے کہا: اس کے درمیان کتنی دوری تھی؟ کہا: چھ یا سات میل، اور ان گھوڑوں کے درمیان بھی دوڑ کا مقابلہ کرایا جن کی تضمیر نہیں کی گئی تھی، اور ان کو **ثنیۃ الوداع** سے چھوڑا، اور ان کی حد بنوزریق کی مسجد تھی، میں نے پوچھا: تو اس کے درمیان کیا فاصلہ تھا؟ فرمایا: ایک میل یا اسی کے آس پاس، تو حضرت ابن عمر بھی ان لوگوں میں تھے جنہوں نے اس گھوڑ دوڑ میں حصہ لیا تھا)۔

اس حدیث اور اس جیسی احادیث سے ان لوگوں کے قول کی تردید ہوجاتی ہے جو گھوڑوں کی تضمیر کو ناجائز کہتے ہیں، اس لئے کہ اس میں ان کو ہنکانے کی مشقت ہے [۱]۔

رہا دوڑ کے مقابلہ کے لئے گھوڑوں کی تضمیر کی شرط لگانا، تضمیر کردہ اور غیر تضمیر کردہ گھوڑوں کے درمیان دوڑ کا جواز اور مضمّرہ اور غیر مضمّرہ گھوڑوں کے درمیان مسابقت کے ہدف میں مغایرت کرنا، تو اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح "سباق" نیز کتب فقہ میں اس کے محل کی طرف رجوع کیا جائے [۲]۔

(۱) القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۶۴، لسان العرب المحیط مادۂ "ضمر"۔

(۲) القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۶۴، ۲۶۵، المغنی ۸/ ۶۵۹، عمدۃ القاری ۶/ ۶۱۰، ۶۱۱، فتح الباری لابن حجر ۶/ ۷۱، ۷۲، نیل الاوطار ۸/ ۹۷، سبل السلام ۴/ ۷۰۔

(۳) حدیث: "سابق رسول الله ﷺ بين الخيل التي قد ضمرت......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۷۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) نیل الاوطار ۸/ ۹۷۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۵۹، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۶۶، المغنی ۶/ ۶۵۹، عمدۃ القاری ۶/ ۶۱۰، ۶۱۱، فتح الباری لابن حجر ۶/ ۷۱، ۷۲، ۷۳۔

تطبیب

تعریف:

۱- لغت میں تطبیب کے کئی معانی ہیں، ان میں سے ایک معنی دوا علاج کرنے کے ہیں، اور یہاں یہی معنی مراد ہے۔

کہا جاتا ہے: "طبّب فلان فلانا" یعنی فلاں نے فلاں کا علاج کیا "وجاء یستطب لوجعه" یعنی وہ دوا تجویز کرانے کے لئے آیا کہ اس کے مرض کے لئے کونسی مناسب ہے۔

اور طب کے معنی جسمانی اور نفسانی علاج کے ہیں اور "رجل طبّ وطبیب" کے معنی ہیں: طب کا جاننے والا آدمی۔

"الطُّبُّ و الطُّبُّ" (طب کی دو لغات ہیں)، اور "تطبّب له" یعنی اس نے اس کے لئے حکیموں سے پوچھا۔

اور اصلاً طبیب: معاملات میں مہارت رکھنے والے اور جاننے والے کا نام ہے، اور اسی سے اس طبیب (ڈاکٹر، حکیم) کا بھی نام پڑ گیا جو مریضوں وغیرہ کا علاج کرتا ہے(۱)۔

اس کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

تداوی:

۲- تداوی: دوا لینا، اور اسی سے مداوۃ یعنی علاج کرنا بھی ہے، کہا جاتا ہے: "فلان یتداوی" یعنی فلاں کا علاج کیا جارہا ہے(۱)۔

اور "تطبیب" اور "تداوی" کے درمیان فرق یہ ہے کہ تطبیب مرض کی تشخیص کرنے اور مریض کا علاج کرنے کا نام ہے اور تداوی دوا لینے کو کہتے ہیں۔

شرعی حکم:

۳- علاج و معالجہ کا سیکھنا فرض کفایہ ہے، چنانچہ مسلمانوں کے ملک میں فن طب کے اصول سے واقف لوگوں کا کثرت سے ہونا واجب ہے، اور تفصیل "احتراف" (پیشہ اختیار کرنے) کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

اور جہاں تک عملاً دوا علاج کرنے کا تعلق ہے تو اس میں اصل اس کا مباح ہونا ہے، اور کبھی کبھی اس صورت میں مندوب بھی ہوجاتا ہے جب لوگوں کو علاج معالجہ کے بارے میں ہدایات دینے میں نبی کریم ﷺ کا اسوہ اختیار کرنے کی نیت شامل ہو یا مسلمانوں کو فائدہ پہنچانے کی نیت کرے، اس لئے کہ وہ اللہ تعالی کے اس طرح کے ارشاد میں داخل ہے: "وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا" (۲) (اور جس نے ایک کو بچالیا تو گویا اس نے سارے آدمیوں کو بچالیا)، اور اس حدیث نبوی میں داخل ہے: "من استطاع منکم أن ینفع أخاه فلینفعه" (۳) (تم میں سے جو شخص اپنے بھائی کو نفع پہنچا سکتا ہو نفع پہنچادے)۔

الا یہ کہ کوئی دوسرا طبیب نہ پائے جانے کی بنا پر یا معاہدہ کی وجہ سے کوئی شخص متعین ہو تو اس کے لئے علاج معالجہ کرنا واجب

(۱) الصحاح، لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ "طبب"۔

(۱) لسان العرب والصحاح مادۂ "دوی"۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۲۔

(۳) حدیث: "من استطاع منکم أن ینفع....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۷۲۶ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

ہوگا(۱)۔

اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت انصار کے ایک شخص نے کی ہے، وہ کہتے ہیں: **عاد رسول الله ﷺ رجلاً به جرح، فقال رسول الله ﷺ: ادعوا له طبيب بني فلان. قال: فدعوه فجاء، فقالوا: يا رسول الله ويغني الدواء شيئاً؟ فقال: سبحان الله. وهل أنزل الله من داء في الأرض إلا جعل له شفاء**"(۲) (رسول اللہ ﷺ نے ایک ایسے شخص کی عیادت کی جس کو زخم لگا تھا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اس کے لئے فلاں قبیلہ کا طبیب (حکیم) بلوالو، کہتے ہیں: چنانچہ لوگوں نے اس کو بلایا اور وہ آ گیا، تو لوگوں نے پوچھا: اے اللہ کے رسول! کیا دوا کچھ فائدہ پہنچاتی ہے؟ فرمایا: سبحان اللہ! اللہ نے زمین پر جتنی بھی بیماریاں نازل کی ہیں، ان کی شفاء بھی پیدا کی ہے)۔

اور حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جھاڑ پھونک سے منع فرمایا: تو عمرو بن حزم کے خاندان والے حاضر ہوئے، اور عرض کیا، اے اللہ کے رسول! ہمارے ہاں جھاڑ پھونک ہوتی تھی جس سے ہم بچھو کاٹے کا علاج کرتے تھے اور آپ نے جھاڑ پھونک سے منع کر دیا ہے، کہتے ہیں: ان لوگوں نے وہ جھاڑ پھونک آپ کے سامنے پیش کی تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**ما أرى بها بأساً، من استطاع منكم أن ينفع أخاه فلينفعه**"(۳) (میں اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا تم میں سے جو اپنے بھائی کو نفع پہنچا سکتا ہو، وہ اسے نفع پہنچادے)۔

اور فرمایا: "**لا بأس بالرقى مالم يكن فيها شرك**"(۱) (جھاڑ پھونک میں اس وقت تک کوئی حرج نہیں ہے جب تک اس میں کوئی شرک نہ ہو)۔

اور اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کے فعل میں یہ ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے دوا استعمال کی، چنانچہ امام احمد نے اپنی مسند میں یہ روایت کی ہے: "**أن عروة كان يقول لعائشة رضي الله عنها: يا أمتاه! لا أعجب من فهمك، أقول: زوجة رسول الله صلى الله عليه وسلم، بنت أبي بكر، ولا أعجب من علمك بالشعر و أيام الناس، أقول: ابنة أبي بكر، وكان أعلم الناس أو من أعلم الناس، ولكن أعجب من علمك بالطب، كيف هو؟ ومن أين هو؟ قال: فضربت على منكبه وقالت: أي عُرَيّة! إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسقم عند آخر عمره، أو في آخر عمره، فكانت تقدم عليه وفود العرب من كل وجه، فتنعت له الأنعات، وكنت أعالجها، فمن ثَمّ**" (حضرت عروہ حضرت عائشہ سے کہہ رہے تھے: اماجان! مجھے آپ کی سمجھ پر تعجب نہیں ہوتا، کہتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ کی زوجہ اور حضرت ابو بکر کی بیٹی ہیں، اور مجھے آپ کی شعر اور تاریخ سے واقفیت پر بھی تعجب نہیں، کیونکہ میں کہتا ہوں کہ آپ حضرت ابو بکرؓ کی صاحبزادی ہیں، اور وہ لوگوں میں سب سے زیادہ واقف تھے یا سب سے زیادہ واقف لوگوں میں سے تھے، لیکن میں طب سے آپ کی واقفیت پر ضرور تعجب کرتا ہوں کہ کیسے ہوئی اور کہاں سے ہوئی، کہتے ہیں کہ حضرت عائشہ نے ان کے مونڈھے پر ضرب لگائی اور کہا: "اے ننھے عروہ! نبی کریم

(۱) الموسوعة الفقہیہ بالکویت ۲/ ۴۷، لآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/ ۳۵۹، ۳۶۰۔
(۲) حدیث: "عاد رسول الله ﷺ رجلا......" کی روایت احمد (۵/ ۳۷۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ہیثمی کہتے ہیں: اس کے تمام روای صحیح کے روای ہیں (المجمع ۵/ ۸۴ طبع القدسی)۔
(۳) حدیث: "من استطاع منكم أن ينفع......" کی تخریج (فقرہ نمبر ۳) میں گزر چکی ہے۔

(۱) حدیث: "لا بأس بالرقى مالم......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۷۲۷ طبع الحلبی) نے حضرت عوف بن مالک اشجعی سے کی ہے۔

ﷺ اپنی آخری عمر میں بیمار رہا کرتے تھے تو آپ کے پاس ہر طرف سے عربوں کے وفود آتے تھے، اور مختلف چیزیں (بطور دوا) تجویز کرتے تھے، اور دوا میں دیتی تھی تو وہیں سے (طب سے واقفیت) ہوگئی)، اور ایک روایت میں ہے: "أن رسول الله كثرت أسقامه، فكان يقدم عليه أطباء العرب والعجم، فيصفون له فنعالجه"(۱) (نبی کریم ﷺ کی بیماریاں بڑھ گئیں تو آپ کے پاس عرب وعجم کے اطباء آتے تھے اور نسخہ تجویز کرتے تھے اور علاج ہم کرتے تھے)۔

اور ربیع کہتے ہیں: میں نے امام شافعی کو کہتے ہوئے سنا: علم دو ہیں: ایک دینوں کا علم اور دوسرے جسموں کا علم (۲)۔

طبیب کا ستر کی طرف دیکھنا:

۴-فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حکیم کے لئے ستر دیکھنا اور چھونا علاج کے واسطے جائز ہے اور مرض کے محل میں اس کا دیکھنا بقدر ضرورت ہوگا، اس لئے کہ ضروریات بقدر ضرورت تک ہی محدود ہوتی ہیں، لہٰذا سوائے مرض کی جگہ کے بقیہ جگہوں سے جتنا ہو سکے نگاہ جھکانے کے ساتھ صرف محل حاجت کھولا جائے اور اس سے پہلے ہی کسی عورت کو تربیت دینا چاہئے جو عورتوں کا علاج کرے، اس لئے کہ جنس کا اپنی جنس کی طرف دیکھنا اخف ہوتا ہے۔

اور شافعیہ وحنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ طبیب جب مریضہ کے لئے اجنبی ہو تو کسی ایسے شخص کی موجودگی ضروری ہے جس کی موجودگی میں کسی ناجائز چیز کے واقع ہونے سے اطمینان ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا قول ہے: "ألا لا يخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان"(۱) (باخبر رہو کہ کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ خلوت ہرگز اختیار نہ کرے کیونکہ ان کا تیسرا شیطان ہوتا ہے)۔

اور شافعیہ نے اس صورت میں طب سے بخوبی واقف کسی عورت کے نہ ہونے کی شرط لگائی ہے، جبکہ مریض کوئی عورت ہو، اگرچہ علاج کرنے والی عورت کافر ہی کیوں نہ ہو، اور جب مریض مرد ہو تو اس سے بخوبی واقف کسی مرد کی غیر موجودگی (کی شرط لگائی ہے)۔

اسی طرح انہوں نے اس بات کی بھی شرط لگائی ہے کہ امانت دار ڈاکٹر کی موجودگی میں غیر امانت دار، مسلمان کی موجودگی میں ذمی اور مسلم لیڈی ڈاکٹر کی موجودگی میں ذمی لیڈی ڈاکٹر نہ ہو۔

بلقینی کہتے ہیں: عورت کے علاج میں مسلمان لیڈی (ڈاکٹر) کو مقدم رکھا جائے گا، پھر غیر مراہق مسلمان بچہ کو پھر مراہق کو، پھر غیر مراہق کافر کو پھر مراہق کو پھر کافر عورت کو پھر مسلمان محرم کو، پھر کافر محرم کو پھر اجنبی مسلمان کو پھر کافر کو۔

اور ابن حجر ہیثمی نے محرم پر کافرہ کو مقدم کرنے پر اعتراض کیا ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ قابل ترجیح بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ محرم وغیرہ کو کافر عورت پر مطلقاً مقدم رکھا جائے، کیونکہ محرم جو دیکھ سکتا ہے وہ کافرہ نہیں دیکھ سکتی۔

اسی طرح شافعیہ نے زیادہ حاذق طبیب کو مطلقاً دوسروں پر مقدم کرنے کی صراحت کی ہے، اگرچہ وہ غیر جنس اور غیر مذہب کا ہی

---

(۱) حدیث: "إن عروة كان يقول لعائشة......" کی روایت احمد (۶/ ۶۷ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ہیثمی نے المجمع (۹/ ۲۴۲ طبع القدسی) میں کہتے ہیں: اس حدیث کے ایک راوی عبد اللہ بن معاویہ زبیری ہیں، ابو حاتم فرماتے ہیں: یہ مستقیم الحدیث ہیں اور ان میں کچھ ضعف ہے۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۳۹، روضۃ الطالبین ۲/ ۹۶، الإقناع للشربینی الخطیب ۱/ ۱۹۳، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۳۹، زاد المعاد ۳/ ۶۶، اور اس کے بعد کے صفحات، وتحفۃ الاحوذی ۶/ ۱۹۰ طبع المجالۃ الجدیدہ۔

(۱) حدیث: "ألا لا يخلون......" کی روایت ترمذی (۴/ ۴۶۶ طبع الحلبی) اور حاکم (۱/ ۱۱۳، ۱۱۵) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

کیوں نہ ہو۔

ان حضرات نے اس کی بھی صراحت کی ہے کہ اگر ایسا طبیب پایا جائے جو اجرت مثل سے زیادہ لئے بغیر راضی نہ ہوتا ہوتو اس وقت وہ نہ ہونے کے مثل ہوگا، یہاں تک کہ اگر اجرت مثل سے کم پر راضی ہونے والا کوئی کافر اور صرف اجرت مثل ہی پر راضی ہونے والا کوئی مسلمان پایا جائے تو احتمال یہ ہے کہ مسلمان نہ ہونے کے مثل ہوگا۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ عورت کی مخصوص شرمگاہ کی طرف دیکھنا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ اس کی واقفیت تک خود سے اسے دیکھے بغیر نہ پہنچا جا سکتا ہو، اور اگر طبیب کو عورتوں کے مریضہ کی شرمگاہ دیکھ لینے سے کفایت ہو جاتی ہو تو اس کے لئے شرمگاہ دیکھنا ناجائز ہوگا(۱)۔

علاج کے لئے ڈاکٹر کو اجرت پر رکھنا:

۵- علاج کے لئے ڈاکٹر کو اجرت پر رکھنے کے جواز پر فقہاء متفق ہیں، اس لئے کہ یہ ایسا کام ہے جس کی حاجت ہوتی ہے اور جس کی شرعاً اجازت ہے، لہٰذا تمام مباح کاموں کی طرح اس پر اجارہ کرنا جائز ہے، البتہ شافعیہ نے اس عقد کی صحت کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ ڈاکٹر اس معنی میں ماہر ہو کہ اس کی غلطی نادر ہو، اور اس کے لئے ان کے یہاں تجربہ کافی ہے اگر چہ علم کے اعتبار سے ماہر نہ ہو۔

اور ڈاکٹر سے اجارہ مدت پر مقدر ہوگا نہ کہ شفایابی اور کام پر، چنانچہ اگر مدت پوری ہو جائے تو طبیب کو پوری اجرت ملے گی، مریض شفایاب ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، اور اگر مدت پوری ہونے سے پہلے شفایاب ہو گیا تو بقیہ مدت کا اجارہ فسخ ہو جائے گا، کیونکہ معقود علیہ کی وصولیابی دشوار ہے، یہی حکم اس وقت ہوگا جب مدت کے دوران ہی مریض مر جائے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ڈاکٹر پر دوا دینے کی شرط لگانا صحیح نہیں ہے، اور یہ مالکیہ کا بھی ایک قول ہے، اس لئے کہ اس میں فیس اور بیع کا اجتماع ہو رہا ہے۔ اور مالکیہ کے یہاں دوسرا قول جواز کا ہے۔

اور علاج معالجہ کے امکان کا زمانہ گزر جانے کے باوجود اپنے آپ کو حوالہ کر دینے سے طبیب اجرت کا مستحق ہوگا، پھر اگر مرض باقی رہنے کے باوجود مریض علاج سے رک جائے تو طبیب اپنے آپ کو حوالہ کرنے، نیز علاج کا زمانہ گزر جانے کی مدت تک اجرت کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ اجارہ ایک لازمی عقد ہے، اور طبیب نے اپنا فرض پورا کر دیا ہے۔

رہی وہ صورت جب طبیب نے اپنے آپ کو حوالہ کر دیا ہو اور علاج کے امکان کے زمانہ سے پہلے ہی مریض کو سکون ہو گیا ہو تو جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور بعض شافعیہ) اس وقت اجارہ فسخ ہو جانے پر متفق ہیں (۱)۔

۶- طبیب کا شفایابی کی شرط لگانا ناجائز ہے، اور ابن قدامہ نے ابن ابی موسیٰ سے جواز نقل کیا ہے، کیونکہ ان کا کہنا ہے کہ طبیب کے شفایابی کی شرط لگانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ نے جب ایک شخص پر دم کیا تھا تو اس سے شفایابی کی شرط لگائی تھی، ابن قدامہ کہتے ہیں: انشاء اللہ یہی صحیح (قول) ہے، لیکن یہ عمل کا بدلہ ہوگا اجارہ نہ ہوگا، اس لئے کہ اجارہ میں مدت یا عمل

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۶۱، ۵/ ۲۳۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۶۶، ۳۶۷، حواشی الشروانی، ابن القاسم علی تحفۃ المحتاج ۷/ ۲۰۲، ۲۰۳، کشاف القناع ۵/ ۱۳۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۶۵، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۷۰، ۸۷، شرح روض الطالب ۲/ ۴۱۳، کشاف القناع ۴/ ۱۴، المغنی ۵/ ۵۳۹، ۵۴۲، ۵۴۳۔

معلوم کا ہونا ضروری ہے۔

اور مالکیہ نے بھی اس کی اجازت دی ہے، چنانچہ "الشرح الصغیر" میں ہے: اگر کسی طبیب نے اس سے شفایابی کی شرط لگائی ہوتو شفایابی کے حصول کے بغیر وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوگا، اور اس کی تفصیل "اجارہ" کی اصطلاح میں گزر چکی ہے (۱)۔

اور اگر طبیب کے معالجہ سے پہلے ہی تکلیف ختم ہوجائے اور مریض شفایاب ہوجائے تو یہ ایسا عذر ہوگا جس سے اجارہ فسخ ہوجائے گا۔

ابن عابدین کہتے ہیں: جب اس داڑھ میں آرام ہوجائے جس کو اکھاڑنے کے لئے طبیب سے اجارہ کیا گیا تھا، تو یہ ایسا عذر ہے جس سے اجارہ فسخ ہوجائے گا، اور اس میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے، حتی کہ ان لوگوں نے بھی جو عذر کو موجب فسخ نہیں تسلیم کرتے، چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جو کسی آدمی سے اجارہ کرے کہ وہ اس کی داڑھ نکال دے، پھر تکلیف میں کمی ہوجائے یا یہ کہ (اسے اجارہ پر رکھا تاکہ) اس کی آنکھ میں سرمہ لگادے، پھر کام انجام دینے سے پہلے ہی آنکھ ٹھیک ہوجائے تو جس چیز پر عقد کیا گیا ہے اسے وصول کرنے کی دشواری کی وجہ سے عقد فسخ ہوجائے گا (۲)۔

طبیب کا تلف کردہ چیز کا ضامن ہونا:

۷ – طبیب کو ضامن بنایا جائے گا بشرطیکہ وہ طب کے اصول سے

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ بالکویت ۱/ ۲۹۹۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۳، ۵۰، الاختیار شرح المختار ۱/ ۲۲۵، ۲۲۷ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۳۵ھ ۱۹۳۶ء، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۹۹، الشرح الصغیر ۴/ ۴۷، الشرح کبیر ۴/ ۶۱، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۵۳، منہاج الطالبین، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۸۰، ۷۸، اسنی المطالب ۲/ ۴۱۳ المکتب الاسلامی، المہذب فی فقہ

ناواقف ہو یا اس میں ماہر نہ ہو اور کسی مریض کا علاج کرے، اور علاج کی وجہ سے اس کو ہلاک کردے یا کوئی عیب پیدا کردے، یا طب کے اصول جانتا ہو اور علاج میں کوتاہی کرے اور ہلاکت یا عیب سرایت کرجائے یا قواعد علاج جانتا ہو اور کوتاہی بھی نہ کرے، لیکن مریض کی اجازت کے بغیر اس کا علاج کیا ہو، جیسے کہ بچہ کا ختنہ اس کے ولی کی اجازت کے بغیر یا بڑے کا ختنہ جبراً یا اس کے سونے کی حالت میں کیا ہو، یا مریض کو کوئی دوا جبراً کھلائے اور اس سے تلف یا عیب پیدا ہوجائے یا کسی بچہ کی طرف سے ہونے کے سبب غیر معتبر اجازت سے علاج کیا ہو جبکہ اجازت مثال کے طور پر ہاتھ یا بازو کاٹنے یا پچھنا لگانے یا ختنہ کرنے کی ہو، اور یہ ہلاکت یا عیب کا سبب بن گیا ہو، تو ان تمام صورتوں میں وہ اپنے علاج پر مرتب ہونے والے نقصانات کا ضمان دے گا (۱)۔

اور اگر اس کی اجازت دی گئی ہو، اجازت معتبر بھی ہو، اور وہ حاذق ہو اور اس کے ہاتھ سے جنایت نہ ہوتی ہو، اور جس میں اجازت دی گئی ہے اس سے تجاوز نہ کیا ہو، اور ہلاکت سرایت کرجائے تو ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایک ایسا مباح فعل کیا ہے جس کی اجازت تھی (۲) اور اس لئے کہ سرایت کرجانے کی وجہ سے جو چیز تلف ہوتی ہے اگر وہ بجائے جہالت وکوتاہی کے کسی اجازت یافتہ سبب سے ہوتو ضمان نہیں ہوتا، اس بنیاد پر طبیب، جراح، پچھنا لگانے والے اور ختنہ کرنے والے پر جبکہ انہیں اجازت

= الامام الشافعی ۱/ ۴۰۶، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۳۹، ۵۴۱، ۵۴۳، اور الموسوعۃ الفقہیہ ۱/ ۳۰۰، ۳۰۱ بھی دیکھی جائے۔

(۱) جواہر الاکلیل ۲/ ۲۹۶، الشرح الکبیر ۴/ ۳۵۵، اسنی المطالب ۴/ ۴۲۷ المکتبۃ الاسلامیہ، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۳۸ طبع ریاض الحدیثہ۔

(۲) منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/ ۴۲۴، طبع المکتب الاسلامی، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۱/ ۱۶۳ طبع الفلاح۔

دی گئی ہو اور وہ کوتاہی نہ کریں، اور محل معتاد سے تجاوز نہ کریں، ضمان نہیں ہوگا، ورنہ ضمان لازم ہوجائے گا(۱)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: پچھنا لگانے والا، ختنہ کرنے والا اور حکیم جب وہ کام کریں جس کا انہیں حکم دیا گیا ہو تو دو شرطوں کے ساتھ ضامن نہیں ہوں گے:

ایک یہ کہ اپنے پیشہ میں مہارت والے ہوں، چنانچہ جب وہ اس طرح نہ ہوں تو یہ فعل حرام ہوگا اور سرایت کے ضامن ہوں گے۔

دوسرے یہ کہ جس کو کاٹنا چاہئے اس سے تجاوز نہ کریں، چنانچہ اگر وہ ماہر ہو اور تجاوز کر جائے یا محل قطع کے علاوہ میں یا ایسے وقت میں کاٹ ڈالے جس میں کاٹنا اچھا نہیں ہوتا، یا اس طرح کی کوئی اور چیز ہو تو اس میں کل کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا اتلاف ہے جس کا ضمان عمد اور خطا سے نہیں بدلتا ہے، لہذا یہ اِتلاف مال سے مشابہ ہوگیا۔

اور قصاص میں کاٹنے والے اور چور کا ہاتھ کاٹنے والے کے بارے میں بھی یہی حکم ہوگا، پھر کہا: ہمیں اس میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے(۲)۔

دسوقی کہتے ہیں: جب ختنہ کرنے والا کسی بچہ کا ختنہ کرے یا طبیب کسی مریض کو دوا پلائے یا اس کا کوئی عضو کاٹے، یا اس کو داغے اور وہ اس سے مر جائے تو دونوں میں سے کسی پر بھی ضمان نہیں ہوگا، نہ اس کے مال میں، نہ اس کے عاقلہ پر، اس لئے کہ یہ ان چیزوں میں سے ہے جس میں خطرہ میں ڈالنا ہوتا ہے، تو گویا صاحب مرض کو جو

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۶۳، الاختیار شرح المختار ۱/ ۲۲۶ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء، التاج، لاکلیل بہامش مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۰، الشرح الصغیر ۴/ ۵۰۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۹۱، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۱۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۱۲۰۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۳۸ طبع ریاض الحدیثہ، الموسوعۃ الفقہیہ ۱/ ۲۲۸ ''اِتلاف'' ۱/ ۲۹۹، ۳۰۰ ''اِجارہ''۔

کچھ لاحق ہوا ہے اسی نے اس کے لئے اپنے کو پیش کیا تھا، اور یہ اس وقت ہے جب ختنہ کرنے والا یا طبیب واقفیت رکھنے والوں میں سے ہو اور اپنے فعل میں غلطی نہ کرے، اور اگر اپنے فعل میں غلطی کر جائے اور وہ واقفیت رکھنے والوں میں سے ہو تو دیت اس کے عاقلہ پر ہوگی۔

اور اگر واقفیت رکھنے والوں میں نہ ہو تو اسے سزا دی جائے گی۔

اور دیت کے اس کے عاقلہ پر یا خود اس کے مال میں ہونے کے سلسلہ میں دو اقوال ہیں:

پہلا ابن القاسم کا اور دوسرا امام مالک کا، اور راجح یہی ہے، اس لئے کہ اس کا فعل عمداً ہے اور عاقلہ عمد کو نہیں برداشت کرتے (۱)۔

اور ''القنیہ'' میں ہے کہ محمد نجم الدین سے ایسی بچی کے بارے میں پوچھا گیا جو چھت سے گر پڑی تھی اور اس کا سر کھل گیا تھا تو بہت سے جراحوں نے کہا کہ اگر تم نے اس کا سر چاک کیا تو وہ مر جائے گی، اور ان میں سے ایک نے کہا: اگر تم نے آج ہی سر چاک نہیں کیا تو وہ مر جائے گی، اور میں چاک کروں گا اور اسے اچھا کردوں گا، چنانچہ اس نے چاک کیا، اور وہ بچی ایک یا دو دن بعد مر گئی، کیا وہ ضامن ہوگا؟ تو انہوں نے تھوڑی دیر غور کیا پھر کہا: نہیں، بشرطیکہ اجازت سے چاک کیا ہو، اور پھاڑنا معتاد (جگہ پر) ہو اور بہت زیادہ غیر معمولی نہ ہو، پوچھا گیا: اور اگر یہ کہا ہو کہ اگر وہ مر گئی تو میں ضامن ہوں گا تو کیا ضامن ہوگا؟ تو تھوڑی دیر غور کیا، پھر فرمایا: نہیں، اور ضمان کی شرط لگا لینے کا اعتبار نہیں کیا، اس لئے کہ مفتی بہ قول کے مطابق امین پر ضمان کی شرط لگانا باطل ہے(۲)۔

اور ''مختصر الطحاوی'' میں ہے کہ جس کو کسی غلام کے پچھنا لگانے یا کسی چوپایہ کی جراحت کرنے کے لئے اجارہ پر رکھا جائے اور وہ یہ

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۲۸۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۶۴۔

عمل کرے، پھر دونوں اس کے عمل سے مرجائیں تو اس پر ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ اصل عمل کی اجازت حاصل تھی، لہذا اس سے جو چیز ظاہر ہو وہ اس کے ذمہ قابل ضمان نہیں ہوگی، سوائے اس صورت کے جب اس نے تعدی کی ہو تو اس وقت وہ ضامن ہوگا، اسی طرح جب اس کے ہاتھ میں خارش ہو اور وہ اپنا ہاتھ کاٹنے کے لئے کسی شخص سے اجارہ کرے اور مرجائے تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہوگا (۱)۔

اور جس کو کسی مریض کی داڑھ کو اکھاڑنے کے لئے اجارہ پر رکھا گیا ہو اور وہ غلطی کر جائے، اور جس کو اکھاڑنے کا حکم دیا گیا تھا اس کے علاوہ کسی اور کو اکھاڑ ڈالے تو اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کی جنایت میں سے ہے (۲)۔

اور طبیب اگر غلطی کر جائے، اس طرح کہ مریض کو ایسی دوا پلادے جو اس کے مرض کے موافق نہ ہو، یا ختنہ کرنے والے یا کاٹنے والے کا ہاتھ پھسل جائے اور کاٹنے میں تجاوز کر جائے، تو اگر وہ واقفیت رکھنے والوں میں سے ہو اور اس نے اپنے کو (طبیب ظاہر کرکے) دھوکہ دہی نہ کی ہو تو یہ خطا ہے (یعنی اس کے عاقلہ برداشت کریں گے) الا یہ کہ تہائی سے کم ہو تو اس کے مال سے (ضمان) ہوگا، اور اگر وہ ماہر نہ ہو یا خود کو طبیب ظاہر کرکے دھوکہ دہی کی ہو تو اسے سزا دی جائے گی (۳)، اور جو شخص ختنہ کرنے والے کو کسی بچہ کے ختنہ کرنے کا حکم دے، چنانچہ ختنہ کرنے والا ختنہ کرے اور بچہ کی سپاری کاٹ ڈالے اور بچہ اس سے مرجائے تو ختنہ کرنے والے کے عاقلہ پر نصف دیت ہوگی، اس لئے کہ موت دو افعال سے واقع ہوئی ہے: ان میں سے ایک کی اجازت تھی یعنی قلفہ کاٹنا، اور دوسرے کی اجازت نہیں تھی یعنی سپاری کاٹنا، لہذا نصف ضمان ہوگا۔

(۱) مختصر الطحاوی ۱۲۹۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۴۳ طبع ریاض الحدیثہ، منہاج الطالبین ۳/ ۲۰۷۔
(۳) جواہر الاکلیل ۲/ ۱۹۱۔

اور رہی وہ صورت جب بچہ شفایاب ہو جائے تو کھال کاٹنے کو جس کی اجازت تھی کالعدم قرار دیا جائے گا، اور حشفہ کاٹنے کی اجازت تھی ہی نہیں، لہذا حشفہ کا پورا ضمان یعنی دیت واجب ہوگی (۱)۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۰۰۔

تطبیق

تعریف:

۱- لغت میں تطبیق "طبق" کا مصدر ہے، اس کے معانی میں سے: مساوات (برابری کرنا)، عام کرنا اور پردہ ڈالنا بھی ہیں، اور طبق کی اصل: وہ شئی ہے جو دوسری شئی کے بالکل برابر ہو اور اس شئی کے تمام اطراف کو پردہ کے انداز میں ڈھانپے ہوئے ہو، اور کہا جاتا ہے: "طبق السحاب الجو" (جب بادل فضا میں چھا جائے)، اور "طبق الماء وجه الارض" (جب پانی زمین کی سطح کو ڈھانپ لے) اور "طبق الغیم" (جب بادل عام بارش برسائے)(۱)۔

اور فقہی اصطلاح میں تطبیق یہ ہے کہ نماز پڑھنے والا اپنی ایک ہتھیلی کے اندرون کو دوسری ہتھیلی کے اندرون پر رکھے، اور دونوں کو گھٹنوں اور رانوں کے درمیان کر لے(۲)۔

اجمالی حکم:

۲- جمہور فقہاء رکوع کی حالت میں تطبیق کی کراہت کی رائے رکھتے ہیں، ان حضرات کی حجت وہ حدیث ہے جو حضرت مصعب بن سعد بن ابی وقاص سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: میں نے اپنے ابا کے

(۱) أساس البلاغۃ للزمخشری، القاموس المحیط، الصحاح، المصباح المنیر مادہ: "طبق"۔

(۲) المبدع فی شرح المقنع ۱/ ۴۴۶ طبع المکتب الاسلامی، المجموع للنووی ۳/ ۴۰۷ طبع المنیریہ، نیل الاوطار ۲/ ۲۴۴ طبع العثمانیہ۔

بازو میں نماز پڑھی، اور ہتھیلیوں کے درمیان تطبیق کی، اور دونوں کو رانوں کے درمیان رکھا تو میرے ابا نے مجھے منع کیا اور کہا: ہم اس طرح کرتے تھے، پھر اس سے ہمیں روک دیا گیا، اور ہمیں حکم دیا گیا کہ اپنے ہاتھ گھٹنوں پر رکھیں(۱)۔

یہ بات مشہور ہے کہ صحابی کے قول "ہم کرتے تھے"، "ہمیں حکم دیا گیا" اور "ہمیں روکا گیا" کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ وہ مرفوع ہے(۲)۔

ان حضرات نے حضرت انسؓ سے مروی نبی کریم ﷺ کے اس قول سے بھی استدلال کیا ہے: "إذا رکعت فضع یدیک علی رکبتیک وفرج بین أصابعک"(۳) (جب تم رکوع کرو تو اپنے ہاتھ گھٹنوں پر رکھو اور انگلیوں کو کشادہ کرلو)۔

صحیح مسلم کی شرح میں نووی کہتے ہیں: حضرت عبد اللہ بن مسعود اور ان کے دونوں شاگرد علقمہ اور اسود اس طرف گئے ہیں کہ سنت تطبیق ہے، چنانچہ مسلم نے حضرت علقمہ اور اسود سے روایت کی ہے کہ دونوں حضرت عبد اللہؓ کے پاس داخل ہوئے تو انہوں نے کہا: کیا تمہارے مقتدیوں نے نماز پڑھ لی، دونوں نے کہا: جی ہاں! تو آپ دونوں کے درمیان کھڑے ہوگئے، اور دونوں میں سے ایک کو اپنی

(۱) حضرت مصعب کی حدیث: "صلیت إلی جنب أبي فطبقت بین کفي....." کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۸۰ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) البنایہ ۲/ ۱۷۸، ۱۷۹ طبع دار الفکر، المجموع ۳/ ۴۱۱، کشاف القناع ۱/ ۳۴۶ طبع مکتبۃ النصر الاسلامیہ، الکافی لابن عبد البر ۱/ ۲۰۳ شائع کردہ مکتبہ ریاض، عمدۃ القاری ۶/ ۶۳ طبع المنیریہ، صحیح مسلم بشرح النووی ۵/ ۱۵ طبع المطبعۃ المصریہ بالازہر، نیل الاوطار ۲/ ۲۴۴ طبع العثمانیہ۔

(۳) حدیث: "إذا رکعت فضع یدیک علی رکبتیک......" کی روایت ابن عدی نے "الکامل" میں حضرت انسؓ سے کی ہے (الکامل ۶/ ۲۰۸۶ طبع دار الفکر) اور اس کے راوی یعنی کثیر بن عبد اللہ الناجی لا بلی کی وجہ سے اسے معلل قرار دیا ہے۔

داہنی طرف اور دوسرے کو بائیں طرف کرلیا، پھر ہم نے رکوع کیا اور اپنے ہاتھ اپنے گھٹنوں پر رکھے تو ہمارے ہاتھوں پر ضرب لگائی، پھر اپنے ہاتھوں کے درمیان تطبیق کی، پھر دونوں کو اپنی رانوں کے درمیان کرلیا، پھر جب نماز پڑھ لی تو کہا: "هكذا فعل رسول الله ﷺ" (۱) (رسول اللہ ﷺ نے اسی طرح کیا)۔

عینی کہتے ہیں: حضرت ابراہیم نخعی اور ابوعبیدہ نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور نووی نے ان حضرات کے فعل کی علت یہ بتائی ہے کہ ان حضرات کو ناسخ یعنی حضرت مصعب بن سعد کی مذکورہ حدیث نہیں پہنچی (۲)۔

(۱) حضرت علقمہ اور حضرت اسود وغیرہ کی حدیث "فقال: أصلی من خلفكم؟......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۷۹، ۳۸۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) صحیح مسلم بشرح النووی ۵/ ۱۵-۱۷، عمدۃ القاری ۶/ ۱۴، المجموع ۳/ ۴۱۱، البنایہ ۲/ ۱۷۸۔

تطفل

تعریف:

۱- تطفل لغت میں "تطفل" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "هو متطفل في الأعراس والولائم" یعنی وہ شادیوں اور ولیموں میں طفیلی بن کر جاتا ہے، اصمعی کہتے ہیں: طفیلی: وہ ہے جو بلائے بغیر قوم میں داخل ہوجائے (۱)۔

فقہاء کا اس لفظ کا استعمال اس معنی سے باہر نہیں ہے۔

چنانچہ "نہایۃ المحتاج" میں اس کی تعریف یہ کی ہے: وہ کسی شخص کا کھانے کے لئے دوسرے کی اجازت یا معتبر قرینہ یا رضامندی کے علم کے بغیر اس کے گھر میں داخل ہونا ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ضیف (مہمان):

۲- ضیف لغت میں: ملاقاتی مہمان کو کہتے ہیں، اور اس کی اصل یہ ہے کہ وہ ضاف کا مصدر ہے، اسی لئے اس کا اطلاق واحد اور غیر واحد پر ہوتا ہے، اور اسی سے اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "قَالَ إِنَّ هٰؤُلَاءِ ضَيْفِي فَلَا تَفْضَحُونِ" (۳) (لوط نے کہا: یہ لوگ میرے مہمان

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، تاج العروس، محیط المحیط، متن اللغۃ، مختار الصحاح مادۂ "طفل"۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۷۔

(۳) سورۂ حجر/ ۶۸۔

ہیں سو مجھے عام لوگوں میں فضیحت مت کرو)، اور مطابقت بھی جائز ہے تو کہا جائے گا: "هذان ضيفان" (یہ دونوں مہمان ہیں)۔

جہاں تک "ضیفن" کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے جو مہمان کے ساتھ طفیلی بن کر آتا ہے، اس طرح ضیفن طفیلی کے مقابلہ میں خاص ہے، اور دعوت کے بغیر لوگوں کے پینے پلانے میں شامل ہونے والے پر "واغل" کا اطلاق کیا جاتا ہے[1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں: ضیف وہ شخص ہے جو دوسرے کی دعوت پر خواہ عمومی ہی کیوں نہ ہو یا اس کی رضامندی معلوم ہونے پر کھانے میں شریک ہو۔ اور ضیف کی ضد طفیلی ہے[2]۔

ب- فضولی:

۳- فضولی: فضل کی جمع فضول سے ماخوذ ہے، اور کبھی کبھی جمع کا استعمال اس چیز کے معنی میں جس میں کوئی بھلائی نہ ہو مفرد کے طور پر ہوتا ہے، اسی وجہ سے جمع کے الفاظ ہی میں جمع کی طرف نسبت کی گئی، اور جو لایعنی کام میں مشغول ہو اسے فضولی کہا گیا ہے۔

اور اصطلاح میں: بغیر اجازت اور ولایت کے دوسرے کی طرف سے تصرف کرنے کا نام ہے، اور زیادہ تر یہ عقود میں ہوتا ہے، جہاں تک تطفل (طفیلی بننے) کا تعلق ہے تو وہ زیادہ تر مادیات میں ہوتا ہے، اور کبھی کبھی معنویات میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

طفیلی بننے کا شرعی حکم:

۴- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے، اور حنفیہ کے قول سے بھی یہی متبادر ہے کہ بغیر دعوت اور بغیر رضامندی جانے دوسرے

(۱) محیط المحیط، المصباح المنیر۔
(۲) محیط المحیط، المصباح المنیر، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۹۸۔

کے کھانے میں شرکت کرنا حرام ہے بلکہ بار بار ایسا کرے تو اس سے فاسق ہو جائے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "من دعي فلم يجب فقد عصى الله ورسوله، ومن دخل على غير دعوة دخل سارقا وخرج مغيرا"[1] (جس کو دعوت دی گئی اور اس نے قبول نہیں کی تو اس نے اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی اور جو دعوت کے بغیر داخل ہوا وہ چور کی حیثیت سے داخل ہوا اور ڈاکو کی حیثیت سے نکلا)، تو گویا جس کھانے کی دعوت نہ دی گئی ہو اس میں اس کے داخلہ کو اس چور کے داخل ہونے سے تشبیہ دی گئی ہے جو مالک کے ارادہ کے بغیر داخل ہو جاتا ہے، اس لئے کہ وہ داخل ہونے والوں میں چھپ کر آیا، اور کھانے کے بعد اس کے نکلنے کو اس شخص کے نکلنے سے تشبیہ دی گئی ہے جو کسی قوم پر لوٹ مار مچائے اور ظاہر ہو کر نکلے، اس لئے کہ روک دیئے جانے کے خوف سے وہ چھپ کر داخل ہوا اور نکلنے کے بعد وہ اپنی حاجت پوری کر چکا ہے، لہذا اس کو چھپنے کی ضرورت باقی نہیں بچی ہے[2]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ طفیلی بننے میں سے یہ بھی ہے کہ کسی عالم یا پیر کی دعوت کی جائے اور اس کی جماعت دعوت دینے والے کی اجازت یا رضامندی کے علم کے بغیر اس میں شریک ہو جائے، اور بعض فقہاء یہ رائے رکھتے ہیں کہ جب مدعو کا یہ حال معروف ہو کہ جب بھی وہ آئے گا اس کے ساتھ لگے رہنے والوں میں سے کوئی ضرور آئے گا، تو اس کو اجازت ہی کی طرح سمجھا جائے گا اور

(۱) حدیث: "من دعي فلم يجب فقد عصى الله و رسوله....." کی روایت ابوداؤد (۴/ ۱۲۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کے ایک راوی کی جہالت کی وجہ سے ابوداؤد نے اس کو معلول قرار دیا ہے۔
(۲) قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۹۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۶۹، الخرشی ۳/ ۱۳۹، ۱۴۰، نیل الاوطار للشوکانی ۴/ ۱۷۵، ۱۸۰ طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ ۱۳۵۷ھ۔

تفصیل ''دعوت'' کی اصطلاح میں ہے (۱)۔

طفیلی کی گواہی:

۵- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ طفیلی کی شہادت اگر وہ بار بار طفیلی بنتا ہو، حدیث مذکور کی وجہ سے رد کردی جائے گی اور اس لئے بھی کہ وہ حرام کھا رہا ہے اور ایسا کام کررہا ہے جس میں سفاہت، دناءت اور شرافت کا زوال ہے۔

ابن صباغ کہتے ہیں: اس کے بار بار کرنے کی شرط اس لئے ہے کہ ہوسکتا ہے کبھی اس کو شبہ ہوگیا ہو یہاں تک کہ کھانے کا مالک اس کو روک دے اور جب یہ بار بار ہو تو گھٹیا پن اور بے غیرتی بن جائے گا (۲)۔

(۱) الدسوقی ۲/ ۳۳۸، کشاف القناع ۵/ ۱۸۰، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۹۸۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲۶، ابن عابدین ۴/ ۳۸۱، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۶۹، الزیلعی ۴/ ۲۲۳، الخرشی ۳/ ۱۷۹، ۳/ ۷۷، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۳۲، المغنی ۹/ ۱۸۱۔

تطفیف

تعریف:

۱- لغت میں تطفیف ناپ تول میں کمی کرنے کو کہتے ہیں، اور اسی سے اللہ تعالی کا یہ قول بھی ہے: ''وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْنَ'' (۱) (بڑی خرابی ہے (ناپ تول میں) کمی کرنے والوں کی)۔

لہذا تطفیف وہ کمی ہے جس کے ذریعہ کرنے والا ناپ یا تول میں خیانت کرتا ہے (۲)۔

اور فقہاء کا اس کا استعمال کرنا لغوی معنی سے باہر نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

توفیہ:

۲- ''توفية الشيء'' کسی چیز کا پورا پورا ادے دینا ہے (۳)۔

لہذا تطفیف توفیہ کی ضد ہے (۴)۔

اجمالی حکم:

۳- تطفیف ممنوع ہے، اور بے غیرتی کے ساتھ ساتھ وہ خیانت اور ناجائز طور پر مال ہڑپنے کی ایک قسم ہے، اسی وجہ سے اللہ تعالی نے

(۱) سورۂ المطففین / ۱۔

(۲) لسان العرب، تاج العروس، الصحاح مادۂ ''طفف''۔

(۳) المفردات للراغب الأصفہانی، الصحاح مادۂ ''وفی''۔

(۴) أحکام القرآن لابن العربی ۴/ ۱۸۹۵ طبع عیسی الحلبی۔

ناپ تول کے معاملہ کو اہمیت دی ہے اور کئی آیات میں دونوں کو پورا کرنے کا حکم دیا ہے، چنانچہ اللہ سبحانہ نے فرمایا: "أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلاَ تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ، وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ، وَلاَ تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلاَ تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ"(۱) (تم لوگ پورا ناپا کرو اور نقصان پہنچانے والے نہ ہو اور صحیح ترازو سے تولا کرو، اور لوگوں کا نقصان ان کی چیزوں میں نہ کیا کرو اور ملک میں فساد مت مچایا کرو)، اور اللہ تعالی فرماتا ہے: "وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ"(۲) (اور جب ناپو تو پوری پوری رکھا کرو اور وزن بھی صحیح ترازو سے کیا کرو) اسی طرح اللہ نے کم ناپ تول کرنے والے کو ویل (خرابی بربادی) کی وعید سنائی، اور قیامت کے دن کے عذاب سے خوف دلایا، اور فرمایا: "وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ، الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ، وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ، أَلاَ يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ، يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ"(۳) (بڑی خرابی ہے (ناپ تول میں) کمی کرنے والوں کی کہ جب لوگوں سے ناپ کر لیں پورا ہی لے لیں اور جب انہیں ناپ کر یا تول کر دیں تو گھٹا دیں، کیا انہیں اس کا یقین نہیں کہ وہ زندہ اٹھائے جائیں گے ایک بڑے سخت دن میں، جس دن کہ (تمام) لوگ پروردگار کے روبرو کھڑے ہوں گے)۔

اور حدیث میں ہے: "خمس بخمس، قيل يا رسول الله وما خمس بخمس؟ قال: مانقض قوم العهد إلا سلط الله عليهم عدوهم، وما حكموا بغير ما أنزل الله إلا فشا فيهم الفقر، وما ظهرت فيهم الفاحشة إلا فشا فيهم الموت، ولا طففوا الكيل إلا منعوا النبات وأخذوا بالسنين، ولا منعوا الزكاة إلا حبس عنهم المطر"(۱) (پانچ چیزیں پانچ چیزوں کے بدلہ میں ہوتی ہیں، کہا گیا: یا رسول اللہ ﷺ! پانچ کے بدلہ پانچ چیزیں کون سی ہیں، فرمایا: جب بھی کوئی قوم معاہدہ توڑے اللہ ان پر ان کے دشمن کو غالب کردے گا، اور جب اللہ کے نازل کردہ حکم کے علاوہ سے فیصلہ کریں گے ان میں فقر پھیل جائے گا، اور جب بھی ان میں فحش (برائی وبے حیائی) پھیلے گی ان میں موت پھیل جائے گی، اور جب بھی ناپنے میں کمی کریں گے پیداوار روک دی جائے گی، اور قحط سے دوچار ہوں گے، اور جب بھی زکاۃ روکیں گے بارش روک دی جائے گی)۔

نافع کہتے ہیں: ابن عمرؓ بائع کے پاس سے گزرتے تھے اور اس سے کہتے تھے: اللہ سے ڈرو! ناپ تول پورا پورا کرو، اس لئے کہ ناپ تول میں کمی کرنے والے قیامت کے دن کھڑے کردیئے جائیں گے یہاں تک کہ پسینہ انہیں لگام لگانے لگے گا۔

اور ابن حجر نے علماء کی صراحت نقل کی ہے کہ وہ کبیرہ گناہوں میں سے ہے اور اس کو راجح قرار دیا ہے(۲)۔

ناپ تول میں کمی پر روک لگانا اور اس کی تدابیر:

۴ – احتساب کرنے والے کے ذمہ ناپ تول، پیمانوں، ترازوؤں اور

(۱) سورۂ شعراء ۱۸۲، ۱۸۳۔

(۲) سورۂ اسراء/ ۳۵۔

(۳) سورۂ مطففین / ۱/ ۶ اور دیکھئے الزواجر ۱/ ۲۰۰ طبع المطبعۃ الازہریہ الکبائر للذہبی رص ۱۶۴ طبع مؤسسۃ علوم القرآن، الحسبۃ فی الاسلام لابن تیمیہ رص ۱۳ شائع کردہ المکتبۃ العلمیہ تفسیر القرطبی ۷/ ۲۴۸۔

(۱) حدیث: "خمس بخمس" کی روایت طبرانی نے "الکبیر" ۱۱/ ۴۵ طبع الوطن العربی میں کی ہے منذری کہتے ہیں: اس کی روایت طبرانی نے الکبیر میں کی ہے اور اس کی سند حسن کے درجہ کے قریب ہے اور اس کے کئی شواہد ہیں، (الترغیب والترہیب ۱/ ۵۴۴ طبع مصطفی الحلبی)۔

(۲) التفسیر الکبیر للرازی ۸۸/۳۱، ۸۹، تفسیر الخازن ۳۵۹/۴ طبع دار المعرفۃ الفتوحات الالہیہ ۵۰۴/۴ طبع مطبعہ حجازی، الزواجر لابن حجر الہیثمی المکی ۱/ ۱۹۴۔

باٹوں میں کمی کرنے پر روک لگانا بھی ہے، چنانچہ اس کو چاہئے کہ ناپ تول کرنے والوں کو اللہ تعالی کے عذاب سے ڈرائے اور خوف دلائے، اور نقص و کمی کرنے سے روکے، اور ان میں سے جب بھی کسی سے خیانت ظاہر ہو اس کی اس پر تعزیر اور تشہیر کرے تا کہ اس کی وجہ سے دوسرے باز رہیں (۱)۔

اور جب ناپ تول میں جھگڑا واقع ہو تو محتسب (انسپکٹر) کے لئے اس میں غور کرنا اس شرط پر جائز ہوگا کہ جھگڑنے کے ساتھ اس میں تجاحد اور ایک دوسرے کا انکار نہ ہو، اور اگر معاملہ ایک دوسرے کا انکار کرنے اور جھٹلانے تک پہنچ جائے تو جانچ کے حکام کے مقابلہ میں اس پر غور کرنے کا زیادہ حق قاضیوں کو ہوگا، اس لئے کہ فیصلہ کرنے کے زیادہ حق دار وہی ہیں، اور اس میں تادیب انسپکٹر کے ذمہ ہوگی۔

اور اگر حاکم ہی اس کی ذمہ داری سنبھال لے تو اس کے فیصلہ سے مربوط ہونے کے سبب (یہ بھی) جائز ہوگا (۲)۔

اور فقہاء نے ان تدبیروں پر تفصیل سے کلام کیا ہے جو ناپ تول میں تطفیف اور کمی روکنے کے لئے اختیار کی جائیں گی، مثلاً محتسب کا مالکوں کی غفلت کے وقت باٹ کے بھٹوں وغیرہ کی تفتیش کرنا، اور پیمانوں نیز جس چیز کے ذریعہ پیمانہ میں کمی کرتے ہیں اس کی نگہداشت اور اس پر بار بار نظر کرتے رہنا وغیرہ (۳)، لہذا اس کے لئے ''حسبہ'' کی کتابوں میں ان کے محل نیز ''حسبہ'' اور ''غش'' کی اصطلاحات کی طرف رجوع کریں۔

---

(۱) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۹۹ طبع دار الکتب العلمیہ، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۴۰ طبع مطبعۃ السعادہ، معالم القربہ فی أحکام الحسبہ رص ۸۶ طبع دار الفنون کیمبرج، والحسبہ فی الإسلام لابن تیمیہ رص ۱۳۔

(۲) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۳۰۰، للماوردی رص ۲۴۰۔

(۳) نہایۃ الرتبہ فی طلب الحسبہ رص ۱۸، ۲۰ طبع دار الثقافہ، معالم القربہ فی أحکام الحسبہ ۸۳، ۸۶ طبع دار الفنون کیمبرج۔

تطہر

دیکھئے: ''طہارت''۔

تطہیر

دیکھئے: ''طہارت''۔

تطوع

تعریف:

۱-تطوع: تبرع کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "تطوع بالشيء": چیز تبرعاً دی۔

راغب کہتے ہیں: تطوع اصل میں: اطاعت میں تکلف کرنے کو کہتے ہیں، اور عرف میں: ایسی چیز کو رضا کارانہ طور پر کرنے کو کہتے ہیں جو لازم نہ ہو، جیسے کوئی چیز نفلی طور پر کرنا(۱)، اللہ تعالی فرماتا ہے: "فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ"(۲) (اور جو کوئی خوشی خوشی نیکی کرے اس کے حق میں بہتر ہے)۔

اور فقہاء نے جب تطوع کی تعریف کرنے کا ارادہ کیا تو مصدر کی تعریف سے ہٹ کر ایسی چیز کی تعریف کی جو حاصل مصدر ہے، چنانچہ انہوں نے اصطلاح میں اس کے تین معانی ذکر کئے:

اول: یہ کہ یہ اس چیز کا نام ہے جس کو فرائض اور واجبات پر اضافہ کر کے مشروع قرار دیا گیا ہے یا جو غیر واجب اطاعت کے ساتھ مخصوص ہے، یا یہ ایسا فعل ہے جس کا تاکید کے ساتھ مطالبہ نہ کیا گیا ہو، اور یہ سب متقارب معنی ہیں، یہ تو وہ ہے جس کا ذکر بعض فقہاء حنفیہ نے کیا ہے، اور یہی حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کا قول مشہور ہے، اور یہی غیر حنفیہ اہل اصول کی رائے ہے، اور یہی فقہاء مالکیہ کی عبارات سے سمجھ میں آتا ہے(۱)۔

اور اس معنی میں تطوع کا اطلاق: سنت، مندوب، مستحب، نفل، اور ایسا فعل جس کی ترغیب دی گئی ہو، قربت، احسان، اور حسن پر ہوتا ہے، چنانچہ یہ مترادف الفاظ ہیں۔

دوم: یہ کہ تطوع وہ ہے جو فرائض، واجبات اور سنن کے علاوہ ہو، یہ حنفی اصولیین کا نقطۂ نظر ہے، چنانچہ "کشف الاسرار" میں ہے: سنت فرضیت اور وجوب کے بغیر دین میں اختیار کیا جانے والا طریقہ ہے، رہی تعریف نفل کی جس کو مندوب، مستحب اور تطوع بھی کہا جاتا ہے، تو کہا جاتا ہے کہ یہ وہ ہے کہ شریعت میں جس کا کرنا ترک کرنے سے بہتر ہو(۲)۔

سوم: تطوع: وہ ہے جس کے سلسلہ میں کوئی مخصوص نقل وارد نہ ہو بلکہ آدمی اسے ابتداءً شروع کرے، یہ بعض مالکیہ اور شافعیہ میں سے قاضی حسین وغیرہ کا نقطۂ نظر ہے(۳)۔

تطوع اور اس کے مترادفات کے معنی میں یہی نقطہ ہائے نظر ہیں، البتہ غیر حنفیہ اہل اصول نے جو کچھ ذکر کیا ہے اور فقہاء (اس میں حنفیہ بھی شامل ہیں) نے جو کچھ اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے اس کا جائزہ لینے والا محسوس کرتا ہے کہ وہ تطوع کا اطلاق کر کے فرائض اور واجبات کے علاوہ کے لئے توسع کرتے ہیں، اور اس طرح تطوع،

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الصحاح للجوہری، النظم المستعذب فی شرح غریب المہذب ۱/ ۸۹، المفردات للراغب الاصفہانی۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۴۔

---

(۱) التعریفات للجرجانی، البنایہ فی شرح الہدایہ ۲/ ۵۲۷، کشاف القناع ۱/ ۴۱۱، المجموع شرح المہذب ۴/ ۲، الکافی لابن عبدالبر ۱/ ۲۵۵، الحطاب ۲/ ۷۵، جمع الجوامع ۱/ ۸۹، شرح الکوکب المنیر ۱۲۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۰۰، إرشاد الفحول ۱/ ۶۔

(۲) کشف الأسرار ۲/ ۳۰۲ شائع کردہ دار الکتاب العربی، کشاف اصطلاحات الفنون مادتین: "طوع"، "نفل"۔

(۳) المواق بہامش الحطاب ۲/ ۶۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۰۰، ۱۰۱، جمع الجوامع ۱/ ۹۰۔

سنت، نفل، مندوب، مستحب اور مرغب فیہ مترادف الفاظ ہوجاتے ہیں، اسی لئے سبکی کہتے ہیں کہ اختلاف لفظی ہے (۱)۔

زیادہ سے زیادہ بات یہ ہے کہ تطوع کے دائرہ میں داخل ہونے والی بعض چیزیں مرتبہ میں بعض دوسری چیزوں سے اعلیٰ درجہ کی ہوتی ہیں، تو اس کا اعلیٰ درجہ سنت مؤکدہ ہے جیسے جمہور کے نزدیک عیدین اور وتر اور حنفیہ کے نزدیک فجر کی دو رکعات، اس کے بعد مندوب یا مستحب کا درجہ ہے جیسے تحیۃ المسجد، اور اس کے بعد وہ ہے جس کو انسان ابتداءً کرتا ہے، لیکن یہ سب تطوع کہلائیں گی (۲) اور اس کی اصل یہ ہے کہ ایک شخص سے جس نے نماز، روزہ اور زکاۃ کے فرائض کی جانکاری کرادیئے جانے کے بعد یہ سوال کیا تھا کہ میرے اوپر اس کے علاوہ بھی کچھ ہے؟ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''لا، إلا أن تطوع'' (۳) (نہیں! اِلا یہ کہ تم بطور تطوع کرو)۔

تطوع کی قسمیں:

۲ - تطوع میں سے بعض وہ ہیں جن کی عبادات میں نظیر ہوتی ہے جیسے نماز، روزہ، زکاۃ، حج اور جہاد، اور اصل یہی ہے، اور تطوع کا لفظ ذکر کرتے وقت متبادر معنی یہی ہوتے ہیں۔

اور عبادات میں تطوع کئی اعتبار سے اپنی جنس میں مختلف ہوجاتا ہے، چنانچہ وہ رتبہ کے اعتبار سے بھی مختلف ہوتا ہے، اس لئے کہ اس میں کچھ وہ ہیں جو مؤکد ہوتے ہیں، جیسے فرائض کے ساتھ والی (سنن) رواتب، اور اس میں کچھ وہ ہیں جو ان سے کم درجہ کے ہوتے ہیں، جیسے تحیۃ المسجد، اور اس میں کچھ وہ ہیں جو اس سے بھی کم مرتبہ والے ہوتے ہیں جیسے دن اور رات کی مطلق نوافل۔

اور روزہ میں یوم عاشوراء اور یوم عرفہ کا روزہ بھی اسی میں سے ہے، چنانچہ یہ دونوں بقیہ دنوں کے روزوں سے مرتبہ میں بلند ہیں، اور رمضان کے آخری عشرہ میں اعتکاف کرنا بقیہ دنوں کے اعتکاف سے افضل ہے، جیسا کہ عبادات میں تطوع اطلاق اور تقیید کے اعتبار سے اپنی جنس میں مختلف ہوجاتا ہے، تو اس میں بعض مقید ہوتے ہیں، خواہ تقیید وقت سے ہو یا سبب سے جیسے چاشت (کی نماز)، تحیۃ المسجد اور فرائض کے ساتھ رواتب، اور بعض مطلق ہوتے ہیں جیسے رات یا دن میں مطلق نفل۔

اور عدد کے اعتبار سے بھی مختلف ہوتے ہیں جیسے فرائض کی رواتب (سنتیں) کہ جمہور کے نزدیک یہ دس ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک بارہ رکعتیں ہیں، دو صبح سے پہلے، دو ظہر سے پہلے (حنفیہ کے نزدیک چار) دو اس کے بعد، دو مغرب بعد، دو عشاء بعد، اور تطوع رات اور دن میں جمہور کے نزدیک دو دو رکعتیں ہوں گی۔

اور حنفیہ کے نزدیک ایک سلام سے چار رکعتیں افضل ہیں، اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسی کے مثل رات کے تطوع بھی ہوں گے، برخلاف صاحبین کے اور اسی (صاحبین کے قول) پر فتوی ہے (۱)۔

اور گزرنے والی ہر بحث میں خاصی تفصیل ہے جس کو (سنن رواتب اور نفل) میں نیز جن کے اس سلسلہ میں ابواب ہیں انہیں ان میں دیکھا جاسکتا ہے، مثلاً ''عید''، ''کسوف'' اور ''استسقاء'' وغیرہ۔

---

(۱) البدائع ۱/ ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۹۰، ۲۹۸، الکافی لابن عبد البر ۱/ ۲۵۵، الحطاب ۲/ ۷۵۔

(۲) جمع الجوامع ۱/ ۹۰، الکوکب المنیر ۱/ ۱۲۶، إرشاد الفحول ۱/ ۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۰۱، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۲۲، الکافی لابن عبد البر ۱/ ۲۵۵۔

(۳) حدیث: ''لا، إلا أن تطوع'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۱۰۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۱ طبع الحلبی) نے حضرت طلحہ بن عبید اللہ سے کی ہے۔

(۱) البدائع ۱/ ۲۸۴، ۲۹۳، ۲۹۵، الہدایہ ۱/ ۶۶، ۶۷، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی ص ۲۱۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۳، ۷۶، اللباب ۱/ ۱۵، ۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/ ۴۱۱، اور اس کے بعد کے صفحات۔

بعض تطوع وہ ہیں جو غیر عبادات میں ہوتے ہیں، جیسے اس علم کا طلب کرنا جو فرض نہیں (۱)۔

اور اسی طرح نیکی اور بھلائی کے مختلف کام تطوع میں شامل ہیں جیسے ایسے رشتہ دار پر تطوعاً خرچ کرنا جس کا نفقہ اس پر واجب نہ ہو، یا کسی محتاج اجنبی پر (خرچ کرنا) یا اس کی جانب سے دین ادا کردینا، یا تنگ دست کو بری کردینا، یا قصاص معاف کرنا، یا غیر کو جائداد کا منافع حاصل کرنے والا بنا کر معروف مہربانی کرنا یا حقوق کا ساقط کردینا...... اور اسی طرح کی چیزیں۔

اسی میں سے وہ بھی ہیں جو عقود تبرعات کے نام سے جانے جاتے ہیں، جیسے قرض، وصیت، وقف، عاریت پر دینا اور ہبہ، اس لئے کہ یہ سب ثواب کے کام ہیں جو لوگوں کے درمیان باہمی تعاون کے لئے مشروع ہوئے ہیں۔

۳- بعض تطوعات عینی ہیں جو استحبابی طور سے ہر فرد سے مطلوب ہیں جیسے کہ نماز اور روزہ کی طرح کی غیر فرض عبادات کا تطوعاً کرنا...... اور بعض وہ ہیں جو کفایہ کے طور پر ہیں جیسے اذان وغیرہ، نووی وغیرہ کہتے ہیں: سلام کی ابتداء کرنا مستحب سنت ہے، واجب نہیں ہے، اور یہ سنت علی الکفایہ ہے، چنانچہ اگر سلام کرنے والی ایک جماعت ہو تو ان کی طرف سے ایک سلام کافی ہوگا، اور چھینکنے والے کو دعا دینا بھی سنت علی الکفایہ ہے (۲)۔

تطوع کی مشروعیت کی حکمت:

۴- تطوع بندہ کو اس کے پروردگار سے قریب کرتا ہے اور اس کے ثواب میں اضافہ کرتا ہے، حدیث قدسی میں ہے: "وما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل، حتى أحبه......" (۱) (اور میرا بندہ نوافل کے ذریعہ برابر میرا قرب حاصل کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں......)۔ مشروعیت تطوع کی حکمتیں یہ ہیں:

الف- اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کرنا:

اسی طرح اس کا ثواب حاصل کرنا اور نیکیوں کو دوگنا کرنا، اور تطوعاً عبادت کرنے کے ثواب کے بارے میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں، اسی میں سے نبی کریم علیہ السلام کا یہ قول بھی ہے: "من ثابر على اثنتي عشرة ركعة في اليوم والليلة بنى الله له بيتا في الجنة" (۲) (جو دن اور رات میں بارہ رکعات پر مداومت کرے گا اللہ اس کے لئے جنت میں ایک گھر تعمیر کرے گا) اور یہ ارشاد نبوی بھی ہے: "ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها" (۳) (فجر کی دو رکعتیں دنیا و مافیہا سے بہتر ہیں)۔

نماز کی شان میں اس کے علاوہ بھی بہت سی (احادیث) ہیں (۴) اور یوم عاشوراء کے روزہ کے بارے میں نبی کریم علیہ السلام فرماتے ہیں: "إني لأحتسب على الله أن يكفر السنة التي قبله" (۵) (میں اللہ سے اس ثواب کی امید رکھتا ہوں کہ وہ اس سے

---

(۱) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۵۳۔

(۲) البدائع ۱/ ۲۸۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۸۷، الذخیرہ ۸۰/۸، الأذکار للنووی / ۲۱۰، ۲۱۱۔

---

(۱) حدیث قدسی: "وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۳۴۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من ثابر على اثنتي عشرة ركعة في اليوم و الليلة بنى الله له بيتا في الجنة" کی روایت ترمذی (۲/ ۲۷۳ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور اس کی اصل مسلم (۱/ ۵۰۳ طبع الحلبی) میں حضرت ام حبیبہؓ کی روایت ہے۔

(۳) حدیث: "ركعتا الفجر خير من الدنيا و ما فيها" کی روایت مسلم (۱/ ۵۰۳ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۳/ ۹۹۱، المنثور ۳/ ۶۱، البدائع ۱/ ۲۸۴۔

(۵) حدیث: "إني لأحتسب على الله أن يكفر السنة التي قبله" کی روایت مسلم (۲/ ۸۱۹ طبع الحلبی) نے حضرت قتادہؓ سے کی ہے۔

پہلے والے سال (کے گناہوں) کا کفارہ ہوگا)، اور مراد صغیرہ گناہ ہیں، شرح مسلم میں اس کو علماء سے نقل کیا ہے، اور اگر صغیرہ گناہ نہ ہوں تو کبیرہ گناہ میں تخفیف کی امید ہے، اور اگر وہ بھی نہ ہوں تو درجات بلند ہوں گے، اور آپ ﷺ نے فرمایا: "من صام رمضان، ثم أتبعه ستا من شوال كان كصيام الدهر" (۱) (جس نے رمضان کے روزے رکھے، پھر اس کے بعد شوال کے چھ روزے بھی رکھے تو صیام دہر (زمانہ بھر) کے روزوں کی طرح ہوگا)۔

زہری کہتے ہیں: اعتکاف میں قلب کو امور دنیا سے فارغ کردینا، نفس کو خالق کے حوالہ کردینا، مضبوط قلعہ میں قلعہ بند ہوجانا اور اللہ تعالیٰ کے گھر سے چپک جانا ہے، حضرت عطاء کہتے ہیں: معتکف کی مثال کسی امیر سے حاجت رکھنے والے اس شخص کی سی ہے جو اس کے دروازہ پر بیٹھ جائے اور کہے: جب تک میری حاجت پوری نہ کی جائے ہٹوں گا نہیں" (۲)۔

اور غیر عبادت میں اس کی مثال: اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: "مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً" (۳) (کون ایسا ہے جو اللہ کو اچھا قرضہ قرض دے پھر اللہ اسے بڑھا کر اس کے لئے کئی گنا کردے) اور ابن عابدین کہتے ہیں: عاریت (دینے کی) خوبیوں میں سے یہ بھی ہے کہ یہ پریشان حال کی فریادرسی میں اللہ تعالیٰ کی نیابت کرنا ہے، اس لئے کہ قرض کی طرح یہ صرف محتاج کے لئے ہوتی ہے، اسی وجہ سے صدقہ کا ثواب دس گنا اور قرض کا ثواب اٹھارہ گنا ہوتا ہے (۴)۔

(۱) حدیث: "من صام رمضان ثم أتبعه ستا من شوال كان كصيام الدهر" کی روایت مسلم (۸۲۲/۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوایوب انصاریؓ سے کی ہے۔

(۲) شرح منتہی الارادات ۴۵۹/۱، المبسوط ۱۱۴/۳، ۱۱۵۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۴۵۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۵۰۲/۴۔

ب- عبادت سے مانوس ہونا اور اس کے لئے تیار ہوجانا:

۵- ابن دقیق العید کہتے ہیں: فرائض پر نوافل کو مقدم رکھنے میں ایک لطیف اور مناسب معنی ہے، اس لئے کہ اسباب دنیا میں مشغول ہونے کی وجہ سے نفوس اس خشوع وخضوع اور استحضار سے دور ہوجاتے ہیں جو عبادت کی جان ہیں، لہٰذا جب فرائض پر نوافل کو مقدم رکھا جاتا ہے تو نفوس عبادت سے مانوس ہوجاتے ہیں، اور ایسے حال کی کیفیت طاری ہوجاتی ہے جو خشوع سے نزدیک کردیتا ہے (۱)۔

ج- فرائض کی تلافی:

۶- ابن دقیق العید کہتے ہیں: فرائض کے بعد والی نفلیں اس کمی کی تلافی کے لئے ہیں جو فرائض کی ادائیگی میں ہوجایا کرتی ہیں، لہٰذا جب فرض میں کمی واقع ہوجائے تو مناسب یہ ہے کہ اس کے بعد ایسی چیز ہو جو اس کمی کو پورا کرے جو فرائض کی ادائیگی میں بھی ہوجایا کرتی ہے (۲)۔

حدیث میں ہے: "فإن انتقص من فريضته شيء، قال الرب عزوجل: انظروا هل لعبدي من تطوع؟ فيكمل به ما انتقص من الفريضة" (۳) (پھر اگر اس کے فریضہ میں کچھ کمی ہوگی تو پروردگار عز وجل فرمائے گا: دیکھو کیا میرے بندے کے پاس کوئی تطوع ہے؟ اور اس کے ذریعہ فریضہ میں رہ جانے والی کمی کو مکمل

(۱) الشرح الصغیر ۱۴۵/۱ طبع الحلبی۔

(۲) الشرح الصغیر ۱۴۵/۱۔

(۳) حدیث: "فإن انتقص من فريضته شيء، قال الرب عزوجل: انظروا هل لعبدي من تطوع" کی روایت ترمذی نے کی ہے اور اسے حسن قرار دیا ہے (۲۶۹/۲، ۲۷۰ طبع مصطفی البابی) اور ابن ماجہ (۴۵۸/۱ طبع عیسی الحلبی) اور احمد شاکر نے ابن حجر سے اس کی تصحیح نقل کی ہے (ترمذی ۲۷۱/۲ طبع مصطفی الحلبی)۔

کردیا جائے گا)۔

مناوی نے ''الشرح الکبیر علی الجامع الصغیر'' میں آپ ﷺ کے قول: ''أول ما افترض الله على أمتي الصلاة......''(۱) (اللہ نے میری امت پر جو چیز سب سے پہلے فرض کی وہ نماز ہے......) کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے: جان لو کہ اللہ سبحانہ وتعالی نے عام طور سے فرائض میں سے جب بھی کسی چیز کو لازم قرار دیا تو اس کے ساتھ اسی کی جنس سے کوئی نفل بھی رکھا، تاکہ بندہ جب اس واجب کو انجام دے اور اس میں کوئی خلل ہو تو اس کی تلافی اس نفل سے ہوجائے جو اسی کی جنس کی ہے، اسی لئے بندہ کے فریضہ پر غور کرنے کا حکم دیا گیا، پھر جب اس کو اس نے اسی طرح انجام دیا ہو جیسا کہ اللہ نے اس کا حکم دیا ہے تو اس کا بدلہ ملے گا، اور اس کے لئے نوافل باقی رکھے جائیں گے، اور اگر اس میں کوئی خلل ہوا تو اس کو نفل سے مکمل کردیا جائے گا، حتی کہ بعض نے کہا کہ تمہارے لئے نافلہ اس صورت میں برقرار رہیں گی جب تمہارا فریضہ محفوظ ہو(۲)، اسی لئے مسلم کی شرح میں قرطبی کہتے ہیں: جس نے تطوعات ترک کردیں اور ان میں سے کسی کو نہیں کیا تو اس نے اپنے اوپر عظیم نفع اور بھاری ثواب کو فوت کردیا(۳)۔

د-لوگوں کے درمیان باہمی تعاون، ان کے درمیان تعلقات مضبوط کرنا اور ان کی محبت حاصل کرنا:

۷-نیکی اور بھلائی میں تطوع کرنا لوگوں کے درمیان جذبہ تعاون کو فروغ دینا ہے، اسی لئے اللہ تعالی نے اپنے اس قول میں اس کی دعوت دی ہے: ''وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى''(۱) (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو)، اور نبی کریم ﷺ فرماتے ہیں: ''والله في عون العبد مادام العبد في عون أخيه''(۲) (اللہ اس وقت تک اپنے بندے کی مدد میں رہتا ہے جب تک بندہ اپنے بھائی کی مدد میں رہتا ہے)، اور ''فتح الباری'' میں نبی کریم ﷺ کے قول: ''اشفعوا تؤجروا''(۳) (سفارش کرو اجر پاؤگے) کے بارے میں ابن حجر کہتے ہیں: حدیث میں عمل کرکے اور ہر طریقہ سے خیر کا سبب بن کر نیز تکلیف دور کرنے اور کمزور کی مدد کرنے کے سلسلہ میں بڑے کے پاس سفارش کرنے پر ابھارا جارہا ہے، اس لئے کہ ہر شخص ذمہ دار کے پاس پہنچنے کی قدرت نہیں رکھتا(۴)۔

اسی طرح نبی کریم ﷺ فرماتے ہیں: ''تَهَادَوْا تَحَابُّوا''(۵) (ایک دوسرے کو ہدیہ دیا کرو باہم محبت ہوجائے گی)۔

سب سے افضل تطوع:

۸-سب سے افضل تطوع کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ بدنی عبادات میں سب سے زیادہ افضل نماز ہے،

---

(۱) حدیث: ''أول ما افترض الله على أمتي الصلاة'' کی نسبت سیوطی نے الجامع الصغیر میں ''الکنی'' میں حاکم کی طرف کی ہے اور اسے حسن قرار دیا ہے مناوی نے اس پر سکوت کیا ہے (فیض القدیر ۳/ ۹۵ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۰۲، کشاف القناع ۱/ ۴۱۱۔

(۳) الحطاب ۲/ ۵۷۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۲۔

(۲) حدیث: ''والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه'' کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''اشفعوا تؤجروا'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۲۹۹ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوموسی اشعریؓ سے کی ہے۔

(۴) فتح الباری ۱۰/ ۴۵۱ طبع مکتبۃ ریاض الحدیثہ۔

(۵) حدیث: ''تهادوا تحابوا'' کی روایت بخاری نے ''الأدب المفرد'' (رص ۱۵۵ طبع السلفیہ) میں کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۷۰ شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

چنانچہ اس کا فرض دوسروں کے فرض کے مقابلہ میں افضل ہے، اور اس کا تطوع دوسروں کے تطوع سے افضل ہے، اس لئے کہ عبادات کی کچھ ایسی اقسام کے جمع کر لینے کی وجہ سے جو دوسری عبادات میں جمع نہیں ہوتیں، نماز قربات میں سب سے اہم ہے، مالکیہ اسی کے قائل ہیں، اور شافعیہ کے یہاں بھی یہی مذہب مختار ہے، ان کے یہاں دوسرا قول روزہ کی افضلیت کا ہے۔

صاحب "المجموع" کہتے ہیں: "ان کے قول: نماز روزہ سے افضل ہے" سے یہ مراد نہیں ہے کہ دو رکعتوں کا پڑھنا کئی دن یا ایک دن کے روزہ سے افضل ہے، اس لئے کہ بلاشبہ روزہ دو رکعتوں سے افضل ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس کے لئے نماز اور روزہ دونوں میں کثرت کا جمع کرنا ممکن نہ ہو، اور دونوں میں سے ایک کی کثرت یا اس کا غلبہ کرنے اور اس کی کثرت کی طرف نسبت کرنے کا ارادہ کرے اور دوسرے کے مؤکدہ پر اکتفا کرے، تو یہ اختلاف اور تفصیل کا محل ہے۔ اور صحیح نماز کو افضلیت دینا ہے (۱)۔

حنابلہ کہتے ہیں: بدنی تطوعات میں سب سے افضل جہاد ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجَاهِدِيْنَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِيْنَ دَرَجَةً" (۲) (اللہ نے جان ومال سے جہاد کرنے والوں کو بیٹھ رہنے والوں پر ایک درجہ فضیلت دے رکھی ہے) پھر جہاد میں خرچ کرنا (افضل ہے)، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "مَثَلُ الَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ أَمْوَالَهُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ......" (۳) (جو لوگ اپنے مال کو اللہ کی راہ میں خرچ کرتے رہتے ہیں ان کے مال کی مثال ایسی ہے جیسے کہ ایک دانہ ہے کہ اس سے سات بالیاں اگیں)، پھر علم کا سیکھنا اور سکھلانا، اس لئے کہ حدیث ہے: "فضل العالم علی العابد کفضلي علی أدناکم" (۱) (عالم کی عابد پر فضیلت اس طرح ہے جیسے تمہارے ادنی فرد پر مجھے فضیلت حاصل ہے)۔

پھر اس کے بعد نماز افضل ہے، اس لئے کہ خبر ہے کہ وہ اللہ کے نزدیک سب سے پسندیدہ عمل ہے، اور نبی کریم ﷺ نے نفل نمازوں پر مداومت کی ہے، اور امام احمد نے صراحت کی ہے کہ پردیسی کے لئے اس کے (یعنی مسجد حرام میں نماز پڑھنے کے) مقابلہ میں طواف زیادہ افضل ہے، اس لئے کہ طواف مسجد حرام کے ساتھ مخصوص ہے، اس کی جدائی سے فوت ہو جائے گا، نماز فوت نہیں ہوگی (کہیں بھی پڑھ سکتا ہے)، لہذا کسی محل یا زمانے کے ساتھ مخصوص کسی مفضول میں مشغول ہونا ایسے افضل میں مشغول ہونے سے افضل ہوگا جو اس محل یا زمانے کے ساتھ مخصوص نہ ہو، اور امام غزالی نے احیاء علوم الدین میں جو لکھا ہے اسی کی اتباع کرتے ہوئے عز الدین بن عبد السلام نے مختار اس کو قرار دیا ہے کہ طاعتوں میں اس سے رونما ہونے والی مصلحتوں کے اعتبار سے افضلیت ہوگی (۲)۔

۹ - جس کا نفع متعدی ہو وہ فضیلت میں متفاوت ہوتا ہے، چنانچہ محتاج رشتہ دار پر صدقہ کرنا کسی اجنبی کو آزاد کرنے سے افضل ہوگا، اس لئے کہ یہ صدقہ اور صلہ رحمی ہے، اسی طرح کی اور مثالیں۔

زرکشی کی "المنثور فی القواعد" میں ہے: اگر جائداد کا مالک ہوا، اور اس سے نکلنے کا ارادہ کیا تو افضل آیا اس کو فوری طور سے صدقہ کرنا

---

(۱) الشرح الصغیر ۱/۱۴۵ طبع الحلبی، المہذب ۱/۸۹، المجموع شرح المہذب ۳/۵۶، ۵۷، ۵۹۔

(۲) سورۂ نساء/۹۵۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۶۱۔

(۱) حدیث: "فضل العالم علی العابد کفضلي علی أدناکم" کی روایت ترمذی (۵/۵۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابو امامہؓ سے کی ہے اور اس کو غریب قرار دیا ہے۔

(۲) شرح منتہی الارادات ۱/۲۲۲، ۲۲۳، کشاف القناع ۱/۴۱۱، ۴۱۲، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۶۰۔

ہوگا یا وقف کرنا؟ ابن عبد السلام کہتے ہیں: اگر شدت اور ضرورت کے وقت ایسا ہوتو فوری طور پر صدقہ کر دینا افضل ہوگا، اور اگر ایسا نہ ہوتو اس میں توقف ہے، اور شاید فائدہ زیادہ ہونے کی وجہ سے وقف افضل ہوگا، اور ابن الرفعہ نے اس کے تطوعاً صدقہ کرنے کو مطلقاً مقدم رکھا ہے، اس لئے کہ وقف کے برخلاف اس میں فوری طور سے حظ نفس ختم کر دینا ہے۔

اور "المنثور" میں یہ بھی ہے کہ نیکی کے مراتب متفاوت ہوتے ہیں، چنانچہ ہبہ کی قربت (نیکی) قرض دینے کی نیکی سے زیادہ مکمل ہے، اور وقف کی نیکی ہبہ کی نیکی سے زیادہ مکمل ہے، اس لئے کہ اس کا نفع دائمی اور متکرر رہوتا ہے، اور صدقہ سب کے مقابلہ میں زیادہ مکمل ہے، اس لئے کہ صدقہ کردہ شی سے اس کے نفس کا فائدہ فوری طور پر منقطع ہوجاتا ہے(۱)۔

اور ایک قول یہ ہے کہ قرض صدقہ سے افضل ہے(۲)، اس لئے کہ: "أن رسول الله ﷺ رأى ليلة أسري به مكتوبا على باب الجنة: درهم القرض بثمانية عشر ودرهم الصدقة بعشر، فسأل جبريل: مابال القرض أفضل من الصدقة: فقال: لأن السائل يسأل وعنده، والمقترض لايقترض إلامن حاجة"(۳) (رسول اللہ ﷺ نے اس رات میں جس میں آپ کو معراج ہوئی جنت کے دروازہ پر لکھا ہوا دیکھا: قرض کا درہم اٹھارہ کے بدلہ اور صدقہ کا درہم دس کے بدلہ، تو آپ ﷺ نے جبریل سے پوچھا: قرض میں کیا بات ہے کہ وہ صدقہ سے افضل ہے؟

(۱) المنثور ۱/ ۳۳۵، ۳/ ۶۲۔
(۲) منح الجلیل ۳/ ۶۴، المہذب ۱/ ۳۰۹۔
(۳) حدیث: "رأيت ليلة أسري بي على باب الجنة......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۱۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بوصیری کہتے ہیں: اس کی سند میں خالد بن یزید ہیں جن کو احمد اور ابن معین وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے۔

فرمایا: اس لئے کہ سائل اس حال میں سوال کرتا ہے کہ اس کے پاس ہوتا ہے، اور قرض لینے والا کسی ضرورت ہی سے قرض لیتا ہے)۔

اور فقیر کی غم خواری یا رشتہ دار سے صلہ رحمی کرنے کے لئے قدر کفایت سے زیادہ کمانا نفل عبادت کے لئے خلوت نشینی سے افضل ہے، اس لئے کہ نفل کا فائدہ اسی کے ساتھ خاص ہوتا ہے، اور کمائی کا نفع اس کے لئے بھی ہوتا ہے اور غیر کے لئے بھی(۱)، چنانچہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "خير الناس أنفعهم للناس"(۲) (لوگوں میں سب سے بہتر وہ ہے جو ان میں لوگوں کے لئے زیادہ نفع بخش ہو) اور حضرت عمر بن الخطاب سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "إن الأعمال تتباهى، فتقول الصدقة: أنا أفضلكم"(۳) (اعمال آپس میں تفاخر کرتے ہیں، تو صدقہ کہتا ہے: میں تم میں سب سے افضل ہوں)۔

اور ابن نجیم کی "الأشباہ" میں ہے: رباط (سرائے) کی تعمیر جس سے مسلمان فائدہ اٹھائیں حج ثانی سے افضل ہے(۴)۔

شرعی حکم:

۱۰- تطوع میں اصل یہ ہے کہ وہ مندوب ہے(۵)، خواہ یہ عبادات

(۱) الاختیار ۴/ ۱۷۲۔
(۲) حدیث: "خير الناس أنفعهم للناس" کی روایت قضاعی نے مسند الشہاب (۲/ ۲۲۳ طبع الرسالہ) میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے اور وہ اپنے طرق کی وجہ سے حسن ہے۔
(۳) عن عمر بن الخطاب قال: "إن الأعمال تباهي فتقول الصدقة: أنا أفضلكم" کی روایت ابن خزیمہ (۴/ ۹۵ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے اور اس کے ایک راوی کی جہالت کی وجہ سے اسے معلل قرار دیا ہے۔
(۴) الأشباہ لابن نجیم/ ۱۷۴۔
(۵) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۱۶، ۳۶۴ و الاختیار ۴/ ۱۷۲، ۳/ ۵۵، المہذب ۱/ ۸۹، ۱۹۴، ۳۰۹، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۰، شرح منتہی الارادات ۱/ ۲۲۲، ۲۲۳، منح الجلیل ۳/ ۶۴، ۸۷۔

میں ہو جیسے نماز، روزہ یا اس کے علاوہ نیکی اور بھلائی کی دوسری انواع میں ہو جیسے عاریت پر دینا، وقف کرنا، وصیت کرنا اور فائدہ پہنچانے کی دوسری اقسام۔

اور کتاب اللہ سے اس کی دلیل کئی آیات ہیں، انہی میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ''وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى''(۱) (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقویٰ میں کرتے رہو) اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد: ''مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً''(۲) (کون ایسا ہے جو اللہ کو اچھا قرضہ قرض دے پھر اللہ اسے بڑھا کر اس کے لئے کئی گنا کر دے)۔

اور سنت سے (اس کی دلیل) نبی کریم علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: ''من صلى ثنتي عشرة ركعة في يوم وليلة بني له بهن بيت في الجنة''(۳) (دن اور رات میں جو شخص بارہ رکعتیں پڑھتا ہے اس کے لئے ان کے بدلہ جنت میں ایک گھر بنا دیا جاتا ہے) اور آپ علیہ السلام کا یہ قول: ''من صام رمضان ثم أتبعه ستا من شوال كان كصيام الدهر''(۴) (جس نے رمضان کا روزہ رکھا، پھر اس کے بعد شوال کے چھ روزے رکھے تو یہ صیام الدہر (عمر بھر کے روزوں) کی طرح ہوگا) اور آپ علیہ السلام کا یہ فرمان: ''اتقوا النار ولو بشق تمرة''(۵) (جہنم سے بچو اگرچہ کھجور کے ایک ٹکڑے (کو صدقہ کرکے) ہی کیوں نہ ہو) اور آپ علیہ السلام کا یہ ارشاد: ''لا يمنع أحدكم جاره أن يغرز خشبه في جداره''(۱) (تم میں سے کوئی اپنے پڑوسی کو دیوار میں لکڑی (کھونٹی) گاڑنے سے نہ روکے)۔

اور کبھی تطوع کو وجوب لاحق ہوجاتا ہے، جیسے مضطر پر کھانا صرف کرنا، اور جیسے ایسی چیز کو جس سے خود مستغنی ہے اس شخص کو عاریۃً دینا جس کے نہ ہونے سے اس کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، اور جیسے ڈوبتے کو بچانے کے لئے عاریۃً رسی دینا(۲)۔

اور کبھی تطوع حرام ہوجاتا ہے، جیسے وہ عبادت جو حرام کردہ اوقات میں واقع ہوں جیسے طلوع شمس یا غروب شمس کے وقت نماز، اور عیدین و ایام تشریق کا روزہ اور جیسے دین کی ادائیگی کا وقت آجانے، اس کا مطالبہ پائے جانے اور کسی ایسی چیز کے نہ پائے جانے کے باوجود جس سے دین ادا کرسکے، مدیون کا صدقہ کرنا(۳)۔

اور کبھی مکروہ ہوتا ہے جیسے نماز کا اوقات مکروہہ میں واقع ہونا، اسی طرح اپنی اولاد کو عطیہ دینے میں برابری کا ترک کردینا بھی مکروہ ہے(۴)۔

تطوع کی اہلیت:

۱۱- تطوع عبادات اور غیر عبادات (دونوں) میں ہوتا ہے، رہیں عبادات تو ان کو تطوعاً کرنے والے میں درج ذیل شرائط کا ہونا ضروری ہے:

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۲۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۴۵۔

(۳) حدیث: ''من صلى ثنتي عشرة ركعة في يوم وليلة بني له بهن بيت في الجنة'' کی روایت مسلم (۱/ ۵۰۳ طبع الحلبی) نے حضرت ام حبیبہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: ''من صام رمضان ثم أتبعه ستا من شوال كان كصيام الدهر'' کی تخریج (فقرہ نمبر ۴) پر گزر چکی ہے۔

(۵) حدیث: ''اتقوا النار ولو بشق تمرة'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۲۸۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۰۴ طبع الحلبی) نے حضرت عدی بن حاتمؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: ''لا يمنع أحدكم جاره أن يغرز خشبه في جداره'' کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۱۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۳۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) المہذب ۱/ ۲۵۷، الفتح ۳/ ۴۸۷، القواعد لابن رجب/ ص ۲۲۸۔

(۳) المنثور فی القواعد ۳/ ۲۷۸، منح الجلیل ۳/ ۴۸۹۔

(۴) جواہر الاکلیل ۱/ ۳۴، مغنی المحتاج ۳/ ۴۰۱۔

الف۔ اس کا مسلمان ہونا، لہذا کافر کی طرف سے عبادات میں تطوع صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ کافر عبادات کا اہل نہیں ہے۔

ب۔ اس کا عاقل ہونا، لہذا نیت صحیح نہ ہونے کی وجہ سے مجنون کی عبادت صحیح نہیں ہوگی، اور یہ حج کے علاوہ میں ہے، اس لئے کہ حج میں ولی اس کی طرف سے احرام باندھے گا۔

اسی طرح بے شعور بچے کی طرف سے بھی ولی احرام باندھے گا۔

ج۔ تمییز ہونا، لہذا غیر ممیز (تمیز نہ کرپانے والے) کی طرف سے تطوع صحیح نہیں ہوگا اور بلوغ شرط نہیں ہے، اس لئے بچہ کا تطوعاً عبادت کرنا صحیح ہے (۱)۔

غیر عبادات میں تطوع کی شرط تبرع کی اہلیت کا پایا جانا ہے، یعنی عقل، بلوغ، رشد کا ہونا، چنانچہ نابالغی، سفاہت (بیوقوفی)، دین یا اس علاوہ کی وجہ سے مجور علیہ (ممنوع التصرف) ہوجانے والے کا تبرع صحیح نہیں ہوگا (۲)۔

اس کی تفصیل "اہلیت" میں دیکھی جائے۔

تطوع کے احکام:

۱۲ – تطوع کے کچھ احکام عبادات کے ساتھ مخصوص ہیں، اور کچھ وہ ہیں جو عبادات اور غیر عبادات دونوں میں عام ہیں، اور کچھ وہ ہیں جو غیر عبادات کے ساتھ مخصوص ہیں، اس کا بیان ذیل میں آرہا ہے:

اول – عبادات کے ساتھ مخصوص احکام:

الف – وہ نماز تطوع جس کے لئے جماعت سنت ہے:

۱۳ – تمام مسالک کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نماز کسوف کے لئے جماعت مسنون ہے، اور حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تراویح کے لئے بھی مسنون ہے، اور مالکیہ کے نزدیک تراویح کے لئے جماعت مندوب ہے، اس لئے کہ اگر مسجدیں ویران نہ ہورہی ہوں تو افضل یہ ہے کہ تراویح ریا سے دور ہوکر انفرادی طور پر پڑھی جائے، اسی طرح نماز استسقاء کے لئے بھی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جماعت مسنون ہے، ائمہ حنفیہ میں سے امام محمد کے نزدیک یہ جماعت سے بھی پڑھی جاسکتی ہے اور منفرداً بھی، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک صرف منفرداً پڑھی جائے گی، اور مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک نماز عیدین کے لئے بھی جماعت مسنون ہے، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس میں جماعت واجب ہے، اور حنابلہ کے نزدیک وتر جماعت کے ساتھ مسنون ہے۔

اور بقیہ تطوعات شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جماعت سے بھی جائز ہیں اور منفرداً بھی، اور حنفیہ کے نزدیک اگر تداعی کے طور پر ہو تو جماعت مکروہ ہوگی، اور مالکیہ کے یہاں شفع اور وتر میں جماعت مسنون ہے، اور فجر میں خلاف اولی ہے، رہیں اس کے علاوہ (نمازیں) تو ان کو جماعت سے پڑھنا جائز ہے الا یہ کہ جماعت بڑھ جائے یا جگہ کا شہرہ ہوجائے تو ریا کے خوف سے جماعت مکروہ ہوگی (۱)۔

اور تفصیل "صلاۃ الجماعۃ" اور "نفل" میں دیکھی جائے۔

نماز تطوع کی جگہ:

۱۴ – تطوع کی نماز گھروں میں افضل ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا قول ہے: "صلوا أيها الناس في بيوتكم، فإن أفضل

(۱) الاشباہ لابن نجیم رص ۵۰، ۷۰۳، الاشباہ للسیوطی ر ۲۱۴، ۲۱۹۔

(۲) الشرح الصغیر ۳۱۲/۲ طبع الحلبی، الہدایہ ۳ر ۲۳۳، نہایۃ المحتاج ۳۵۶/۵۔

(۱) البدائع ۱ر ۲۷۴، ۲۸۰، ۲۹۸، الشرح الصغیر ۱ر ۱۵۲، جواہر الإکلیل ۱ر ۷۳، ۷۶، نہایۃ المحتاج ۱ر ۱۰۲، ۱۲۰، شرح منتہی الإرادات ۱ر ۲۲۴، مغنی ۱۴۲/۲، نیل المآرب ۱ر ۲۰۴ طبع الفلاح۔

صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة" [۱] (اے لوگو! اپنے گھروں میں نماز پڑھو، اس لئے کہ سوائے فرض نماز کے آدمی کی افضل نماز اپنے گھر میں ہوتی ہے) اور اس سے وہ نمازیں مستثنیٰ ہیں جن کے لئے جماعت مشروع ہے، ان کا مسجد ہی میں ادا کرنا افضل ہے، اور مالکیہ کے نزدیک فرائض کے ساتھ والی رواتب (سنن مؤکدہ) بھی اس سے مستثنیٰ ہیں اور ان کا مسجد میں پڑھنا مستحب ہے، اسی طرح تحیۃ المسجد بھی مسجد میں پڑھی جائے گی۔

اور جمہور کے نزدیک نماز پڑھنے والے کے لئے مستحب یہ ہے کہ جس جگہ فرض نماز پڑھی ہے اس کے علاوہ جگہ میں نفل پڑھے [۲]، حنفیہ میں سے کاسانی کہتے ہیں: امام کے لئے کوئی سنت اس جگہ پڑھنا مکروہ ہے جہاں فرض پڑھا ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: "أيعجز أحدكم إذا صلى أن يتقدم أو يتأخر" [۳] (کیا تم میں سے کوئی نماز پڑھتے وقت مقدم یا مؤخر ہوجانے سے عاجز ہے) اور مقتدی کے لئے اسی جگہ سنت پڑھنا مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ کراہت امام کے حق میں اشتباہ کی وجہ سے ہے، اور یہ اشتباہ مقتدی کے حق میں نہیں پایا جاتا ہے، لیکن اس کے لئے بھی مستحب یہ ہے کہ ہٹ جائے تاکہ صفیں ٹوٹ جائیں، اور داخل ہونے والے پر ہر اعتبار سے اشتباہ زائل ہوجائے [۱] اور ابن قدامہ کہتے ہیں: امام احمد نے فرمایا: امام اس جگہ نفل نہیں پڑھے گا جہاں اس نے فرض پڑھا ہے، حضرت علی بن ابی طالب نے اسی طرح فرمایا ہے، امام احمد فرماتے ہیں: جو امام کے پیچھے نماز پڑھے تو اسی جگہ نفل پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، حضرت عمرؓ نے یہی کیا تھا، اور اسحاق بھی اسی کے قائل ہیں، اور ابو بکر نے اپنی سند سے حضرت علی کی حدیث کی روایت کی ہے، اور اپنی سند ہی سے حضرت مغیرہ بن شعبہ سے روایت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "لايتطوع الإمام في مقامه الذي يصلي فيه المكتوبة" [۲] (امام اپنی اس جگہ میں نفل نہیں پڑھے گا جہاں وہ فرض نماز پڑھتا ہے)۔

چوپایہ پر نماز تطوع:

۱۵ - باتفاق مسالک سفر میں نفل نماز چوپائے پر جائز ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں: طویل سفر میں چوپایہ پر نفل نماز کی اباحت میں اہل علم کے درمیان ہمیں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے، ترمذی کہتے ہیں: یہ عام اہل علم کا مسلک ہے، ابن عبد البر کہتے ہیں: علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ ہر اس شخص کے لئے جو ایسا سفر کر رہا ہو جس میں نماز میں قصر کیا

(۱) حدیث: "صلوا أيها الناس في بيوتكم" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۱۴ طبع السلفیہ) نے حضرت زید بن ثابتؓ سے کی ہے۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۶۵، الحطاب ۲/ ۶۷، الکافی لابن عبد البر ۱/ ۲۱۲، ۲۶۰، المغنی ۱/ ۵۶۱، ۲/ ۱۲۸، ۱۳۱، منتہی الإرادات ۱/ ۲۳۱، المہذب ۱/ ۹۱، ۹۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۳۔

(۳) حدیث: "أيعجز أحدكم إذا صلى أن يتقدم أو يتأخر" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۴۵۸ طبع عیسی الحلبی) اور ابوداؤد (۱/ ۶۰۹ طبع عبید الدعاس) نے کی ہے اور حافظ نے فتح الباری (۲/ ۳۳۵ طبع السلفیہ) میں اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے لیکن حضرت علی کے واسطے سے ابن ابی شیبہ کے یہاں اس کی سند کو ان الفاظ کے ساتھ حسن قرار دیا ہے: "من السنة ان لايتطوع الإمام حتى يتحول من مكانه" (سنت میں سے یہ بھی ہے کہ امام اپنی جگہ سے ہٹے بغیر نفل نہ پڑھے) تو یہ اپنے شواہد کی وجہ سے ان شاء اللہ سنداً حسن ہے۔

(۱) البدائع ۱/ ۲۸۵، ۲۹۸۔

(۲) المغنی ۱/ ۵۶۲۔

اور حدیث: "لايتطوع الإمام في مقامه الذي يصلي فيه المكتوبة" کی روایت ابن عدی نے "الکامل (۵/ ۱۹۹۷ طبع دار الفکر) میں کی ہے نیز ابوداؤد (۱/ ۶۰۹ طبع عبید الدعاس) اور ابن ماجہ (۱/ ۴۵۹ طبع عیسی الحلبی) نے اسی کے مثل کی روایت کی ہے دیکھئے: گزشتہ حدیث کی تخریج، اپنے شواہد کی وجہ سے یہ حسن الاسناد ہے۔

جاتا ہے اپنے چوپایہ پر جدھر بھی وہ رخ کرے رکوع وسجود کا اشارہ کرتے ہوئے نفل پڑھنا جائز ہے اور سجدوں کو رکوع سے پست رکھے گا۔

اور حنابلہ کے نزدیک مختصر سفر میں بھی سواری پر نفل پڑھنا جائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ"(۱) (اور اللہ ہی کا ہے مشرق (بھی) اور مغرب سو تم جدھر کو بھی منہ پھیر و بس ادھر ہی اللہ کی ذات ہے)، حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں: یہ آیت خاص طور سے اس رخ پر نفل نماز پڑھنے کے لئے نازل ہوئی ہے جدھر تمہارا اونٹ رخ کرے، اور اپنے اطلاق کی وجہ سے یہ محل نزاع کو شامل ہے، اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے: "أن رسول الله ﷺ كان يوتر على بعيره" (رسول اللہ ﷺ اپنے اونٹ پر وتر پڑھتے تھے)، اور ایک روایت میں ہے: "كان يسبح على ظهر راحلته حيث كان وجهه، يومىء برأسه" (آپ ﷺ اپنی اونٹنی کی پیٹھ پر سر سے اشارہ کرتے ہوئے جس طرف اس کا چہرہ ہو اسی رخ پر نفل پڑھتے تھے)، اور حضرت ابن عمر بھی یہی کرتے تھے(۲)، اور بخاری میں ہے: "إلا الفرائض" (سوائے فرائض کے) اور مسلم اور ابوداؤد میں ہے: "غير أنه لا يصلي عليها المكتوبة" (البتہ آپ اس پر فرائض نہیں پڑھتے تھے) اور چھوٹے اور طویل سفر کی تفریق نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ سواری پر نماز پڑھنے کی اباحت نفل میں ایک تخفیف ہے، تاکہ اس کے قطع کردینے اور کم کردینے کا سبب نہ بن جائے(۱)۔

اور حنفیہ کے نزدیک وتر واجب ہے، اسی وجہ سے اترنے کی قدرت کے وقت وہ سواری پر نہیں ادا کی جائے گی، اسی طرح حسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ جو شخص فجر کی دو رکعتیں بغیر عذر کے چوپایہ پر پڑھے اور وہ اترنے پر قادر ہو تو جائز ہے، اس لئے کہ فجر کی دو رکعات مزید تاکید نیز اس کے کرنے کی ترغیب اور چھوڑنے پر ترہیب اور تحذیر کے ساتھ مخصوص ہیں، لہذا وہ واجبات جیسے وتر سے ملحق ہیں(۲)۔

اس کی تفصیل "نفل" اور "نافلہ" میں دیکھی جاسکتی ہے۔

بیٹھ کر نفل نماز:

۱۶- تطوع کی نماز مسالک کے اتفاق کے ساتھ بیٹھ کر جائز ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں: بیٹھ کر نفل پڑھنے کی اباحت کے بارے میں ہمیں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے، اور اسے کھڑے ہوکر پڑھنا افضل ہے، نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: "من صلى قائما فهو أفضل، ومن صلى قاعدا فله نصف أجر القائم"(۳) (جو کھڑے ہوکر نماز پڑھے تو یہ افضل ہے، اور جو بیٹھ کر نماز پڑھے تو اس کو کھڑے ہوکر نماز پڑھنے والے کا آدھا ثواب ملے گا) اور اس لئے بھی کہ بہت سے لوگوں کے لئے اٹھنا دشوار ہوتا ہے، لہذا اگر تطوع میں قیام واجب ہوتا تو اکثر تطوع متروک ہوجاتے، تو شارع نے اس کی تکثیر

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۱۵۔

(۲) حدیث: "كان يوتر على بعيره" اور ایک روایت میں: "كان يسبح على ظهر راحلته حيث كان وجهه، يومىء برأسه و كان ابن عمر يفعله" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۷۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) یہ حکم سفر کے تمام نئے وسائل جیسے گاڑیوں اور طیاروں کو بھی اس تفصیل کے ساتھ شامل ہے جس کو جدید وسائل کے ضمیمہ میں دیکھا جائے۔

(۲) البدائع ۱/ ۲۷۱، ۲۹۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الہدایہ ۱/ ۶۹، جواہر الاکلیل ۱/ ۴۴، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۲، المغنی ۱/ ۴۳۴، ۴۳۵۔

(۳) حدیث: "من صلى قائما فهو أفضل، ومن صلى قاعدا فله نصف أجر القائم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۸۶ طبع السلفیہ) نے حضرت عمران بن حصینؓ سے کی ہے۔

کی رغبت دلانے کے لئے اس میں ترک قیام کو گوارا کیا(۱)۔

فرض نماز اور نفل نماز کے درمیان فصل کرنا:

۱۷- نماز پڑھنے والے کے لئے فرض نماز اور اس کے بعد کی نفل نماز کے درمیان وارد اذکار جیسے تسبیح، حمد اور تکبیر کے ذریعہ فصل کرنا مستحب ہے، یہ جمہور کے نزدیک ہے، اور حنفیہ کے نزدیک فرض اور سنت کے درمیان فصل کرنا مکروہ ہے، بلکہ سنت میں مشغول ہو جائے گا(۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "نفل"۔

نفل کی قضا:

۱۸- جب نفل چھوٹ جائے، خواہ مطلق ہو یا کسی سبب یا وقت سے مقید ہو تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک سوائے فجر کی دو رکعتوں کے بقیہ کی قضا نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے وہ فرماتی ہیں: "**صلی رسول الله ﷺ العصر ثم دخل بيتي فصلى ركعتين، فقلت: يا رسول الله! صليت صلاة لم تكن تصليها فقال: قدم عليَّ مال فشغلني عن الركعتين كنت أركعهما بعد الظهر، فصليتهما الآن، فقلت: يا رسول الله أفنقضيهما إذا فاتتا؟ قال: لا**"(۳) (نبی کریم ﷺ نے عصر پڑھی، پھر میرے گھر میں آئے اور دو رکعتیں پڑھیں، تو میں نے کہا: یا رسول اللہ! آپ نے ایک ایسی نماز پڑھی جو آپ نہیں پڑھا کرتے تھے تو فرمایا: میرے پاس کچھ مال آ گیا، اور اس نے مجھے ان دو رکعتوں سے مشغول کر دیا جن کو میں ظہر بعد پڑھا کرتا تھا تو میں نے ان کو اس وقت پڑھ لیا، میں نے کہا: یا رسول اللہ! کیا جب یہ دونوں رکعتیں چھوٹ جائیں تو ہم بھی قضا کیا کریں؟ فرمایا: نہیں)۔

اور یہ اس بات پر نص ہے کہ امت پر قضا واجب نہیں ہے، اور یہ نبی کریم ﷺ کے ساتھ مخصوص چیز ہے، اور آپ ﷺ کے ساتھ مخصوص چیزوں میں ہماری کوئی شرکت نہیں ہے، اور اس حدیث کا قیاس یہ ہے کہ فجر کی دو رکعتوں کی سرے سے قضا واجب نہ ہو، البتہ ہم نے اس صورت میں استحسان سے قضا ثابت کی ہے جب وہ فرض کے ساتھ چھوٹ جائیں، اس لئے کہ "**أن النبي ﷺ فعلهما مع الفرض ليلة التعريس**"(۱) (آپ ﷺ نے تعریس کی رات فرض کے ساتھ ان دونوں کو بھی پڑھا تھا) تو ہم بھی یہی کریں گے تاکہ آپ کے طریقہ پر رہیں، اور یہ (تفصیل) وتر کے برخلاف ہے، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک وتر واجب ہے، اور عمل کے حق میں واجب فرض سے ملحق ہے۔

اور شافعیہ میں سے نووی کہتے ہیں: اگر مؤقت نفل جیسے عید اور چاشت کی نماز چھوٹ جائے تو قول اظہر میں اس کی قضا کر لینا مستحب ہے، اس لئے کہ صحیحین کی حدیث ہے: "**من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها**"(۲) (جو کوئی نماز بھول

---

(۱) الہدایہ ۱/ ۶۹، البدائع ۱/ ۲۹۷، ۲۹۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۵، المغنی ۲/ ۱۳۲۔

(۲) الاختیار ۱/ ۶۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۷، المہذب ۱/ ۸۷، منتہی الإرادات ۱/ ۱۹۴۔

(۳) حضرت ام سلمہ کی حدیث: "قالت: صلی رسول الله ﷺ العصر ثم دخل بيتي" کی روایت احمد (۶/ ۳۱۵ طبع المیمنہ) نے کی ہے اور ہیثمی (۲/ ۲۲۴ طبع القدسی) کہتے ہیں: احمد کے رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں۔

---

(۱) حدیث: "فعلهما مع الفرض ليلة التعريس" کی روایت مسلم (۱/ ۴۷۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها" کی روایت مسلم (۱/ ۴۷۷ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے اور بخاری (الفتح ۲/ ۷۰ طبع السلفیہ) نے سونے کے ذکر کے بغیر اس کے روایت کی ہے۔

جائے یا اس سے سوجائے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ جب یاد آئے اسے پڑھ لے)اور اس لئے کہ نبی کریم ﷺ جب وادی میں سورج طلوع ہونے تک نماز صبح سے سوگئے تو آپ نے فجر کی دونوں رکعتوں کی قضا فرمائی تھی، اور مسلم میں اسی کے مثل ہے، اور ظہر کی بعد والی دو رکعتوں کی عصر کے بعد قضا فرمائی، اور اس لئے بھی کہ یہ مؤقت نمازیں ہیں، لہذا فرض ہی کی طرح ان کی بھی قضا ہوگی، اور جیسا کہ ابن المقری نے صراحت کی ہے، سفر اور حضر دونوں برابر ہیں۔

قول دوم: غیر مؤقت ہی کی طرح مؤقت کی بھی قضا نہیں کی جائے گی۔

قول سوم: اگر دوسرے کے تابع نہ ہو جیسے چاشت کی نماز تو مستقل ہونے میں فرض کے مشابہ ہونے کی وجہ سے اس کی قضا کی جائے گی، اور اگر دوسرے کے تابع ہو، جیسے سنن رواتب تو اس کی قضا نہیں کی جائے گی، ''شرح المنہاج'' میں خطیب شربینی فرماتے ہیں: ان (نووی) کے کلام کا تقاضا یہ ہے کہ مؤقت کی قضا ہمیشہ کی جائے گی اور یہی اظہر ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ دن کی فوت شدہ نماز کی قضا کی جائے گی جب تک سورج غروب نہ ہو جائے اور رات کی فوت شدہ نماز کی قضا اس وقت تک کی جائے گی جب تک طلوع فجر نہ ہو جائے، تیسرا قول یہ ہے کہ اس وقت تک قضا کرے گا جب تک اس کے بعد والا فرض نہ پڑھ لے، اور مؤقت سے وہ نمازیں نکل گئیں جن کا سبب ہوتا ہے جیسے تحیۃ اور کسوف کی نماز، اس لئے کہ اس میں قضا کا کوئی دخل نہیں ہوگا، ہاں اگر اس کا نماز کا ورد چھوٹ جائے تو اس کے لئے اس کی قضا مستحب ہے، جیسا کہ اذرعی نے فرمایا ہے اور حنابلہ کے یہاں امام احمد فرماتے ہیں: ہم کو یہ بات نہیں پہنچی کہ نبی کریم ﷺ نے سوائے فجر کی دو رکعتوں اور عصر کے بعد دو رکعتوں کے کسی بھی نفل کی قضا کی ہو۔

قاضی اور بعض اصحاب کہتے ہیں: سوائے فجر کی دو رکعتوں اور ظہر کی دو رکعتوں کے قضا نہیں کی جائے گی۔

اور ابن حامد فرماتے ہیں: تمام سنن رواتب کی قضا کی جائے گی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ان میں بعض کی قضا کی ہے، اور باقی کو ہم نے اس پر قیاس کرلیا ہے۔

اور ''شرح منتہی الارادات'' میں ہے: رواتب کی قضا کرنا مسنون ہے، سوائے اس کے جو فرض کے ساتھ چھوٹ گئی ہوں اور بہت ہوں تو افضل ان کا ترک کردینا ہوگا، سوائے فجر کی سنت کے کہ ان کے مؤکد ہونے کے سبب ان کی قضا کرے گا (۱)۔

واجب کا تطوع میں بدل جانا:

۱۹- کبھی عبادات کا واجب تطوع سے بدل جاتا ہے، خواہ قصد سے ہو یا بغیر قصد کے، اسی میں سے مثلاً ابن نجیم نماز کے بارے میں کہتے ہیں: اگر فرض کی نیت سے نماز شروع کی، پھر نماز میں اپنی نیت بدل دی اور اس کو تطوع کردیا تو وہ تطوع ہو جائے گی۔

اور ''شرح منتہی الارادات'' میں ہے: اگر کسی مصلی نے کسی فرض جیسے ظہر کا اس کے نیز دوسرے کے لئے وسعت رکھنے والے وقت میں تحریمہ باندھا، پھر اس کو بایں طور نفل سے بدل دیا کہ بجائے نماز کی نیت فسخ کرنے کے فرض کی نیت فسخ کردی، تو یہ نیت مطلقاً صحیح ہو جائے گی، خواہ اس میں سے اکثر کو پڑھ چکا ہو یا اقل کو پڑھا ہو، اور خواہ کسی صحیح غرض کے لئے ہو یا نہیں، اس لئے کہ فرض کی نیت میں نفل داخل ہو جاتی ہے، اور بغیر کسی صحیح غرض کے اس کو نفل سے بدلنا مکروہ ہوگا، پھر فرمایا: اور وہ (فرض نماز) نفل سے بدل جاتی ہے جس کا عدم ظاہر ہو جائے، جیسے کہ کسی فوت شدہ نماز کو اپنے اوپر لازم گمان کر کے

(۱) البدائع ۱/ ۲۷۹، ۲۸۷، ۲۹۰، منح الجلیل ۱/ ۲۱۰، الدسوقی ۱/ ۳۱۹، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۴، المغنی ۲/ ۱۲۸، شرح منتہی الارادات ۱/ ۲۳۰۔

اس کا تحریمہ باندھا ہو پھر ظاہر ہوا کہ اس کے اوپر کوئی فوت شدہ نماز نہیں تھی، یا کسی فرض کا تحریمہ باندھا پھر اس پر ظاہر ہوا کہ اس کا وقت نہیں آیا ہے، اس لئے کہ فرض صحیح نہیں ہوا، اور نفل کو باطل کرنے والی کوئی چیز پائی نہیں گئی۔

اور اسی میں سے روزہ ہے، ''شرح منتہی الارادات'' میں آیا ہے کہ جو نذر کفارہ یا قضا کے روزہ کی نیت توڑ دے پھر نفل کی نیت کرے تو اس کا نفل (روزہ) صحیح ہوگا، اور روزہ وار نذر یا قضا کی نیت کو اگر نفل سے بدل دے تو فرض نماز کو نفل سے بدل دینے ہی کی طرح یہ صحیح ہوگا، اور حجاوی نے ''الاقناع'' میں قضا کے بدل دینے کے مسئلہ میں اختلاف کیا ہے، اور بغیر کسی مقصد کے اس کے لئے ایسا کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے(۱)۔

اور اسی میں سے زکاۃ ہے، ''بدائع الصنائع'' میں آیا ہے: جب کسی آدمی کو زکاۃ دے دے، اور دیتے وقت اس کو یہ خیال نہ آئے کہ یہ ان لوگوں میں سے نہیں ہے جن پر زکاۃ صرف کی جاتی ہے اور اس کے معاملہ میں شک نہیں ہوا، تو جب یقینی طور سے ظاہر ہو جائے کہ وہ شخص مصارف زکاۃ میں سے نہیں ہے تو اس کی زکاۃ ادا نہ ہوگی اور اس پر دوبارہ ادا کرنا ضروری ہوگا، اور جو کچھ اسے دیا ہے اسے اس کے واپس لینے کا اختیار نہیں ہوگا، اور وہ تطوع کے طور پر واقع ہو جائے گی، پھر دوسری جگہ کاسانی فرماتے ہیں: معجّل (پیشگی دی ہوئی زکاۃ) جب بطور زکاۃ واقع نہ ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ جب وہ فقیر کے ہاتھ میں پہنچ جائے تو بطور تطوع ہوگی، خواہ اس کے ہاتھ میں مالک مال کے ہاتھ سے پہنچے یا امام یا اس کے نائب (ساعی، محصل) کے ہاتھ سے پہنچے، اس لئے کہ اصل قربت حاصل ہوگئی ہے، اور نفلی صدقہ میں اس کے فقیر کے ہاتھ میں پہنچ جانے کے بعد رجوع کا احتمال نہیں رہتا ہے۔

(۱) الاشباہ لابن نجیم رص ۵۱، شرح منتہی الارادات ۱ر ۱۶۸، ۱۶۹، ۷ ۴ ۴۔

اور ''المہذب'' میں بھی ہے کہ جو شخص غیر اشہر حج میں حج کا احرام باندھے، اس کا احرام عمرہ کے لئے منعقد ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ ایک مؤقت عبادت ہے، لہذا جب اس کے وقت کے علاوہ میں اس کو باندھے گا تو اسی کی جنس کی دوسری عبادت منعقد ہو جائے گی، جیسے نماز ظہر کے لئے جب زوال سے پہلے تحریمہ باندھے تو اس کا تحریمہ نفل کے لئے منعقد ہوگا۔

اور ابن نجیم کی ''الاشباہ'' میں ہے: اگر حج کا احرام نذر اور نفل کے لئے باندھا تو نفل ہوگا، اور اگر حج کا احرام فرض اور تطوع کے لئے باندھا تو قول اصح کے مطابق صاحبین کے نزدیک وہ تطوع ہوگا(۱)۔

فرض کی ادائیگی سے تطوع کا حصول اور اس کے برعکس:

۲۰ - کچھ صورتیں ایسی ہیں جن میں فرض کی ادائیگی سے تطوع ہوتا ہے، لیکن تطوع کا ثواب اس کی نیت کے بغیر حاصل نہیں ہوتا، ابن نجیم کی ''الاشباہ'' میں دو عبادتوں کو جمع کرنے کی بحث میں آیا ہے، فقہاء فرماتے ہیں: اگر جنبی جمعہ کے دن جمعہ اور جنابت دور کرنے کے لئے غسل کرے تو اس کی جنابت دور ہو جائے گی اور اس کو جمعہ کے غسل کا ثواب ملے گا۔

اور ابن عابدین لکھتے ہیں: جس کے اوپر ایسی جنابت ہو جس کو وہ بھول جائے اور مثلاً جمعہ کے لئے غسل کرے تو اس کا حدث ضمناً دور ہو جائے گا، اور فرض یعنی غسل جنابت کا ثواب اس وقت تک نہیں پائے گا جب تک اس کی نیت نہ کرے، اس لئے کہ نیت کے بغیر ثواب نہیں ہوتا۔

اور ''الشرح الصغیر'' میں ہے: فرض نماز سے تحیۃ المسجد ادا ہو جاتی ہے، لہذا فرض نماز ادا کر لینے سے تحیہ کا مطالبہ ساقط

(۱) البدائع ۲ر ۵۰، ۵۲، المہذب ۱ر ۲۰۷، ۲۴۰، الاشباہ لابن نجیم رص ۱ ۴۔

ہوجائے گا، اور اگر فرض اور تحیہ کی نیت کی ہوتو دونوں حاصل ہوجائیں گے، اور اگر تحیہ کی نیت نہیں کی ہے تو اس کا ثواب حاصل نہیں ہوگا، اس لئے کہ اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہوتا ہے۔

اور اسی کے مثل جمعہ اور جنابت کا غسل اور اپنے اوپر لازم قضا روزہ کے ساتھ عرفہ کا روزہ رکھنا ہے۔

اور ابن رجب کی ''القواعد'' میں ہے: اگر مکہ سے نکلتے وقت طواف زیارت اور وداع کی نیت کرتے ہوئے طواف کرے، تو خرقی اور صاحب ''المغنی'' فرماتے ہیں کہ یہ طواف دونوں کی طرف سے کافی ہوگا(۱)۔

دوم-وہ احکام جو عبادات اور غیر عبادات دونوں میں عام ہیں:

الف-شروع کرنے کے بعد تطوع کو توڑ دینا:

۲۱- اگر تطوع عبادت ہو جیسے نماز اور روزہ تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جب اس کو شروع کردے تو پورا کرنا لازم ہوگا، اور جب فاسد ہوجائے تو قضا واجب ہوگی، اس لئے کہ کرگزرنے اور قضا کرنے کے اعتبار سے تطوع شروع کردینے سے لازم ہوجاتا ہے، اور اس لئے بھی کہ ادا کردہ جزء عبادت ہے اور عبادت کا باطل کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَلَا تُبْطِلُوْا أَعْمَالَكُمْ''(۲) (اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کردو) اور نبی کریم ﷺ نے حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ سے اس حال میں کہ دونوں نے تطوع کے روزہ میں افطار کرلیا تھا، فرمایا: ''اقضيا يوما مكانه''(۳) (تم دونوں اس کی جگہ ایک دن کی قضا کرو)۔

البتہ مالکیہ سوائے اس صورت کے جب فساد عمداً ہو، قضا کو واجب نہیں قرار دیتے ہیں، چنانچہ اگر کسی عذر سے ہوتو قضا نہیں ہوگی، اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک جب تطوع شروع کرے تو اتمام مستحب ہے، واجب نہیں ہے، اسی طرح فاسد ہوجائے تو قضا مستحب ہے، سوائے حج اور عمرہ کے تطوع کے کہ جب ان کو شروع کردے تو اتمام واجب ہوگا، اس لئے کہ دونوں کی نفل نیت اور فدیہ وغیرہ میں ان کے فرض کی طرح ہے(۱)۔

اور اتمام کے عدم وجوب کے لئے شافعیہ اور حنابلہ نے نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: ''الصائم المتطوع أمير نفسه، إن شاء صام، وإن شاء أفطر''(۲) (تطوع کے طور پر روزہ رکھنے والا اپنے نفس کا امیر ہے، چاہے روزہ رکھے، چاہے افطار کرے)۔

تفصیلات ''نفل''، ''صلاۃ''، ''صیام'' اور ''حج'' میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

۲۲- رہیں ان کے علاوہ دوسری تطوعات تو وہ یا تو معروف تبرعات جیسے ہبہ، عاریت، وقف اور وصیت کے قبیل سے ہوں گی یا ان کے علاوہ ہوں گی۔

---

(۱) الأشباہ لابن نجیم رص ۴۰، ابن عابدین ۱/ ۷۷، الشرح الصغیر ۱/ ۱۴۶، القواعد لابن رجب رص ۲۴۔

(۲) سورۂ محمد ر ۳۳۔

(۳) حدیث: ''اقضيا يوما مكانه'' کی روایت ترمذی (۳/ ۱۱۲ طبع الحلبی) نے

= حضرت عائشہ سے کی ہے اور انقطاع کی وجہ سے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) البدائع ۱/ ۲۹۰، ۲۹۱، الاختیار ۱/ ۶۶، الشرح الصغیر ۱/ ۴۰۸، الحطاب ۲/ ۹۰، الکافی لابن عبد البر ۱/ ۳۵۰، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۸، ۵۲۳، المہذب ۱/ ۱۹۵، المغنی ۳/ ۱۵۳، ۱۶۵، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۶۱۔

(۲) حدیث: ''الصائم المتطوع أمير نفسه: إن شاء صام وإن شاء أفطر'' کی روایت ترمذی (۳/ ۱۰۹ طبع الحلبی) اور الحاکم (۱/ ۴۳۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور ابن ترکمانی نے اس کی سند اور متن میں اضطراب کی وجہ سے اسے ضعیف قرار دیا ہے (الجوہر النقی بہامش البیہقی ۴/ ۲۷۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ)۔

اگر وہ عقود تبرعات میں سے ہوں تو رجوع کے جواز یا عدم جواز کے بارے میں ہر عقد کا الگ حکم ہے، چنانچہ مثال کے طور پر وصیت میں جب تک موصی (وصیت کرنے والا) زندہ ہو بالاتفاق رجوع کرنا جائز ہے، اور عاریت اور قرض میں قبضہ کے بعد فوری طور پر عاریت پر دیئے ہوئے سامان کے واپس کرنے کا مطالبہ کرکے اور بدل قرض لوٹانے کا مطالبہ کرکے رجوع کرلینا جائز ہے، اور یہ غیر مالکیہ کے یہاں ہے، بلکہ جمہور کہتے ہیں کہ قرض دینے والے نے جب قرض کی اجل مقرر کی ہوتو تاجیل اس پر لازم نہیں ہوگی، اس لئے کہ اگر اس میں اجل لازم ہوتو تبرع نہیں رہے گا۔

اور قبضہ سے پہلے ہبہ میں رجوع کرنا جائز ہے، پھر جب قبضہ مکمل ہوجائے تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک رجوع نہیں ہوسکتا، سوائے اس چیز کے جس کو باپ اپنے بیٹے کو ہبہ کرے، اور حنفیہ کے نزدیک اگر ہبہ اجنبی کو ہوتو رجوع کرنا جائز ہوگا(۱)۔

اور ان میں سے ہر ایک میں کچھ تفصیل ہے جس کو ان کے ابواب اور ''تبرع'' میں دیکھا جاسکتا ہے۔

ان کے علاوہ دوسرے تبرعات مثلاً صدقہ، انفاق (خرچ کرنا) اور اس سے مشابہ تبرعات، اگر وہ جاری ہوچکے ہیں تو اس میں رجوع نہیں ہوگا جبکہ یہ تبرع کی نیت سے مکمل ہوچکے ہوں۔

ابن عابدین کہتے ہیں: صدقہ میں رجوع نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں مقصود ثواب ہے، نہ کہ عوض، اور ابن قدامہ کہتے ہیں: تمام فقہاء کے قول کے مطابق صدقہ کرنے والے کے لئے اپنے صدقہ میں رجوع کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ حضرت عمر نے اپنی حدیث

(۱) البدائع ۵/ ۲۳۳، ۶/ ۲۱۶، ۷/ ۷۸-۳، الہدایہ ۳/ ۲۲۲، ۲۳۱-۴، ۲۳۵، منح الجلیل ۳/ ۵۰، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۱۲، مغنی المحتاج ۳/ ۱۷، المہذب ۱/ ۳۱۰، ۳۷۰، ۳۵۴، ۳۶۸، منتہی الارادات ۲/ ۲۲۷، ۵۲۰، ۵۲۵، مغنی ۴/ ۳۳۹، ۵/ ۲۲۹۔

میں فرمایا ہے: جو صدقہ کے طور پر کوئی چیز ہبہ کرے وہ اس میں رجوع نہیں کرے گا، اور اسی کے مثل انفاق (خرچ کرنا) بھی جب تبرع کے قصد سے ہوتو اس میں رجوع نہیں ہے۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: جب وصی خود اپنے مال میں سے بچہ پر خرچ کرے، حالانکہ بچہ کا کوئی غیر موجود مال ہوتو استحساناً خرچ کرنے میں وہ تطوع کرنے والا ہوگا، الا یہ کہ گواہ بنالے کہ وہ قرض ہے یا یہ کہ وہ بچہ سے اس کو وصول کرلے گا، اور ابن القیم کہتے ہیں: مقاصد تصرفات کے احکام بدل دیتے ہیں، چنانچہ تصرفات میں نیت مؤثر ہوگی، اور اسی میں سے یہ ہے کہ اگر وہ تبرع اور ہبہ کی نیت کرتے ہوئے دوسرے کی طرف سے کوئی دین ادا کرے، یا اس پر کوئی واجب نفقہ صرف کرے یا اسی طرح کی کوئی اور چیز کرے تو بدل کے مطالبہ کا اسے اختیار نہیں ہوگا، اور اگر تبرع اور ہبہ کی نیت نہ کرے تو اسے مطالبہ کا اختیار ہوگا، ہاں اس سلسلہ کی بعض فروع میں مسالک کے درمیان کچھ اختلاف ہے، مثال کے طور پر اسی میں سے یہ بھی ہے کہ شافعیہ باپ اور تمام اصول کے لئے لڑکے پر تطوع کے طور پر کئے ہوئے صدقہ میں رجوع کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں، رہا واجب صدقہ تو اس میں رجوع نہیں ہوگا، اور والد کے لئے لڑکے کو اس کے دین سے بری قرار دینے میں رجوع کو ناجائز ٹھہراتے ہیں، جبکہ حنابلہ والد کے لئے اپنے بیٹے کو جن دیون سے بری قرار دیا ہو ان میں رجوع کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں (۱)۔

اس کی تفصیل ''تبرع''، ''صدقہ''، ''إبراء''، ''ہبہ'' اور ''نفقہ'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۲۳- کسی مال میں سے صدقہ شروع کیا ہو اور کچھ حصہ صدقہ نکالا تو

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۲۳، ۵/ ۵۸-۳، المغنی ۵/ ۶۸۳، اعلام الموقعین ۳/ ۹۸، اسنی المطالب ۲/ ۸۳-۳، الاختیارات الفقہیہ رص ۱۸۷۔

باقی کا صدقہ کرنا اس کے اوپر لازم نہیں ہوگا۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: اس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ آدمی جب کسی مال مقدر (متعین مقدار کے مال) کو صدقہ کرنے کی نیت کرے اور اس کو صدقہ کرنا شروع کرے، اور کچھ صدقہ نکال دے تو باقی کا صدقہ اس پر لازم نہیں ہوگا، اور یہ نظیر ہے اعتکاف کی، اس لئے کہ اعتکاف بھی شریعت کے ذریعہ مقدر نہیں ہے، لہذا وہ صدقہ کے مشابہ ہے، البتہ ابن رجب نے اس میں اختلاف ذکر کیا ہے۔

اور الحطاب نے ان اشیاء کو شمار کیا ہے جو شروع کرنے سے لازم ہوجاتی ہیں اور وہ سات ہیں: نماز، روزہ، اعتکاف، حج، عمرہ، اقتداء اور طواف، پھر ان چیزوں کو بیان کیا ہے جو شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتی ہیں اور جن کے توڑنے سے قضا واجب نہیں ہوتی ہے، وہ صدقہ، تلاوت، اذکار، وقف، جہاد کا سفر اور اس کے علاوہ دوسری قربات ہیں (۱)۔

اس کی تفصیل ''تبرع'' اور ''صدقہ'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔

ب-تطوع کی نیت:

۲۴-تطوع اگر عبادت ہو تو بالاجماع اس میں نیت ضروری ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَا أُمِرُوْا إِلاَّ لِيَعْبُدُوْا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ" (۲) (حالانکہ انہیں یہی حکم ہوا تھا کہ اللہ کی عبادت اس طرح کریں کہ دین کو اسی کے لئے خالص رکھیں یکسو ہوکر) اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إنما الأعمال بالنيات" (۳) (اعمال کا دارومدار تو نیتوں پر ہوتا ہے) اور نیت کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ عبادات عادات سے اور بعض عبادات بعض سے ممیز ہوجائیں، چنانچہ غسل کرنا تبرد (ٹھنڈک کے حصول) کے طور پر بھی ہوتا ہے اور عبادت کے لئے بھی، اور مفطرات صوم (کھانا، پینا، جماع) سے رک جانا پرہیزی یا دوا کے طور پر بھی ہوتا ہے، اور مال دینا شرعی صدقہ کے طور پر بھی ہوتا ہے اور معروف صلہ رحمی کے طور پر بھی، اسی طرح کی دوسری مثالیں، اسی بنیاد پر عبادات میں بالاتفاق نیت شرط ہے (۱)، البتہ نفلی عبادات کی نیت کرنے میں تعیین یا اطلاق کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

۲۵-عبادات کے اندر تطوع میں سے کچھ تو مطلق ہیں جیسے تہجد اور روزہ، اور کچھ مقید ہیں جیسے نماز کسوف، اور فرائض کے ساتھ سنن رواتب اور جیسے عرفہ اور عاشوراء کا روزہ۔

جہاں تک مطلق تطوع کا تعلق ہے تو تمام فقہاء کے نزدیک نیت کے ذریعہ متعین کئے بغیر اسے ادا کرنا جائز ہے اور مطلق نماز یا مطلق روزہ کی نیت کافی ہے۔

جہاں تک معین تطوع کی بات ہے جیسے رواتب، وتر، تراویح، نماز کسوف، نماز استسقاء اور یوم عاشوراء کا روزہ تو ان میں نیت سے ان کی تعیین شرط ہے، اور یہ مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض مشائخ حنفیہ کے نزدیک ہے البتہ مالکیہ نے اپنے یہاں تطوع معین کی حد بندی کردی ہے کہ معین تطوع، وتر، عیدین، نماز کسوف، نماز استسقاء اور رغیبہ فجر (سنت فجر) ہے، جہاں تک اس کے علاوہ کا تعلق ہے تو وہ ان کے نزدیک مطلق ہے، اور حنفیہ کے یہاں صحیح اور معتمد قول یہ ہے کہ معین یا مقید تطوع تعیین کے بغیر ہی صحیح ہوجاتا ہے، اور مطلق تطوع

---

(۱) المغنی ۳/ ۱۸۵، القواعد لابن رجب ۶ ۸، مواہب الجلیل ۲/ ۹۰۔

(۲) سورۂ البینہ/ ۵۔

(۳) حدیث: "إنما الأعمال بالنيات" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) الأشباہ لابن نجیم رص ۱۹، ۲۳، الذخیرہ للقرافی رص ۲۳۵، ۲۳۶، المنثور ۳/ ۲۸۷، المغنی ۱/ ۴۶۳۔

ہی کی طرح اس (معین) میں مطلق نیت کافی ہوگی اور اکثر مشائخ حنفیہ کی یہی رائے ہے(۱)۔

۲۶-جہاں تک عبادات کے علاوہ دوسری تطوعات کا تعلق ہے تو اصل یہ ہے کہ اس میں نیت کا کوئی دخل نہیں ہوتا، البتہ شریعت کے ان احکام کی اطاعت میں جو بھلائی پر ابھارتے ہیں، ثواب کے استحقاق کے لئے ان میں قربت کی نیت مطلوب ہوگی، کیونکہ اس نیت کے بغیر وہ خالص قربت نہیں بن پائیں گی، شاطبی کہتے ہیں: تصرفات یعنی عبادات اور عادات میں مقاصد کا اعتبار کیا جاتا ہے پھر فرمایا: رہے عادی اعمال (اگر چہ ان سے عہدہ برآ ہونے کے لئے نیت کی حاجت نہیں ہوتی)، تو امتثال کے قصد کے بغیر نہ وہ عبادات ہوں گے، نہ ثواب میں معتبر ہوں گے، اور ابن نجیم کی ''الأشباہ'' میں ہے: وقف، ہبہ اور وصیت نیت پر موقوف نہیں ہیں، تو وصیت کے ذریعہ اگر تقرب کی نیت بھی ہے تو اس کو ثواب ہوگا، ورنہ وہ صرف صحیح ہوگی، اسی طرح وقف میں اگر قربت کی نیت کرے تو اس کو ثواب ہوگا ورنہ نہیں، اور اسی اصل کے مطابق تمام قربات میں نیت ضروری ہے یعنی ان پر ثواب ملنا اس بات پر موقوف ہے کہ اللہ تعالی کی قربت حاصل کرنے کے لئے انہیں کیا گیا ہو۔

''الشرح الصغیر'' میں ہے: ہبہ صدقہ کی طرح مندوب تبرعات میں سے ہے اور یہ قصد کے صحیح ہونے کی شرط پر ہے، اور اگر یہ استحضار کرے کہ یہ ان چیزوں میں سے ہے جن کی شریعت نے ترغیب دی ہے تو اسے ثواب ہوگا اور زرکشی کی ''المنثور فی القواعد'' میں ہے: مریض کی عیادت، جنازہ کے ساتھ جانا اور سلام کا جواب دینا ایسی قربت ہے جس میں نیت کے بغیر ثواب کا استحقاق نہیں ہوتا(۱)۔

(۱) الأشباہ لابن نجیم رص ۳۲، ۳۳، البدائع ۱/ ۲۸۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۱۸، الحطاب ۱/ ۵۱۵، الأشباہ للسیوطی رص ۱۵، ۱۷، المنثور ۳/ ۲۷۶، المہذب ۱/ ۷۷، المغنی ۱/ ۶۶۳، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۱۶۷۔

ج-تطوع میں نیابت:

۲۷-تطوع اگر بدنی عبادات جیسے نماز روزہ میں سے ہو تو اس میں نیابت ناجائز ہے، اس لئے کہ اس کے فرض میں فی الجملہ نیابت جائز نہیں ہے، لہذا اس کی نفل میں بھی ناجائز ہوگی، اور اگر ان دونوں (بدنی عبادات اور مالی عبادات) سے مرکب ہو جیسے حج تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس میں نیابت صحیح ہوگی، اور شافعیہ کے یہاں بھی زیادہ قوی قول اور مالکیہ کے یہاں دو معتمد اقوال میں سے ایک یہی ہے۔

ان کے علاوہ دوسری چیزوں یعنی مالی عبادات اور نیکی و بھلائی کی انواع کے تطوعات جیسے صدقہ، ہدی، آزاد کرنا، وقف، وصیت، ہبہ، بری قرار دینا وغیرہ میں نیابت جائز ہے۔

اسی طرح حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ جائز ہے کہ انسان اپنے عمل جیسے نماز، روزہ، حج، صدقہ، عتق، طواف، عمرہ، تلاوت اور دوسری چیزوں کا ثواب دوسرے زندہ یا مردہ کے لئے کرکے بہ طور تطوع کے دے دے، کیونکہ: **''ضحی بکبشین أملحین، أحدهما عنه، والآخر عن أمته''**(۲) (نبی علیہ السلام نے دو سفید وسیاہ رنگ کے مینڈھوں کی قربانی کی، ایک اپنی طرف سے دوسرا اپنی امت کی طرف سے) اور عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ روایت کرتے ہیں کہ

(۱) الموافقات للشاطبی ۲/ ۳۲۳، ۳۲۹، ۳۳۰، الأشباہ لابن نجیم رص ۲۳، ۲۴، الشرح الصغیر ۲/ ۳۱۲ طبع الحلبی کچھ تصرف کے ساتھ، المنثور فی القواعد ۳/ ۶۱۔

(۲) حدیث: "ضحی بکبشین أملحین: أحدهما عنه، والآخر عن أمته" کی روایت بیہقی (۹/ ۲۶۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور ابو یعلی نے جیسا کہ مجمع الزوائد (۴/ ۲۲ طبع القدسی) میں ہے حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے اور ہیثمی فرماتے ہیں: اس کی سند حسن درجہ کی ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمرو بن العاص سے جب انہوں نے اپنے والد کے سلسلہ میں پوچھا تھا فرمایا: "لو کان مسلما فأعتقتم عنه أو تصدقتم عنه أو حججتم عنه بلغه ذلک"(۱) (اگر وہ مسلمان ہوتے اور تم ان کی طرف سے آزاد کرتے یا صدقہ کرتے یا حج کرتے تو یہ ان کو پہنچتا)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: یہ حج تطوع اور غیر تطوع میں عام ہے، اور اس لئے کہ یہ نیکی اور طاعت کا عمل ہے تو اس کا نفع اور ثواب صدقہ، روزوں اور حج واجب کی طرح پہنچے گا، اور حضرت انسؓ سے مروی ہے، انہوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! ہم اپنے مُردوں کی طرف سے صدقہ، حج کرتے ہیں اور ان کے لئے دعا کرتے ہیں تو کیا یہ ان کو پہنچتا ہے، فرمایا: "نعم، إنه ليصل إليهم، وإنهم ليفرحون به كما يفرح أحدكم بالطبق إذا أهدي إليه"(۲) (ہاں بلاشبہ یہ ان کو یقینی طور پر پہنچتا ہے اور وہ اس سے اس طرح خوش ہوتے ہیں جیسے تم میں سے کوئی اس وقت خوش ہوتا ہے جب اس کو طبق میں کچھ رکھ کر ہدیہ کیا جاتا ہے)، اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "إن من البر بعد الموت أن تصلي لأبويک مع صلاتک، وأن تصوم لهما مع صومک"(۳) (موت کے بعد والدین کے ساتھ حسن سلوک میں سے یہ بھی ہے کہ اپنی نماز کے ساتھ تم اپنے والدین کے لئے نماز پڑھو اور اپنے روزہ کے ساتھ ان کے لئے روزہ رکھو)۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک نماز اور روزوں کے علاوہ میں نیابت جائز ہے(۱)۔

اس کی تفصیل "نیابت"، "وکالت"، "نفل"، "صدقہ"، "صلاۃ" اور "صوم" میں دیکھی جاسکتی ہے۔

د- تطوع پر اجرت لینا:

۲۸- اصل یہ ہے کہ ہر اس طاعت پر اجرت لینا جو مسلمان کے ساتھ مخصوص ہے جیسے امامت، اذان، حج، جہاد، اور قرآن کی تعلیم ناجائز ہے، اس لئے کہ حضرت عثمان بن ابی العاص کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "أن اتخذ مؤذنا لايأخذ على أذانه أجرا"(۲) (ایسا مؤذن بناؤ جو اپنی اذان کی اجرت نہ لے)، اور اس لئے کہ قربت جب حاصل ہوگی تو عامل (کرنے والے) کی طرف سے واقع ہوگی، اسی لئے اس کی اہلیت کا اعتبار کیا جاتا ہے، لہذا دوسرے شخص سے اجرت لینا جائز نہیں ہوگا، جس طرح روزے اور نماز میں دوسرے سے اجرت لینا جائز نہیں ہوتا۔

---

(۱) حدیث: "لو كان مسلما فأعتقتم عنه أو تصدقتم عنه أو حججتم عنه بلغه ذلک" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۰۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إنه ليصل إليهم، وإنهم ليفرحون به كما يفرح أحدكم بالطبق إذا أهدي إليه" کی روایت ابوحفص عکبری نے کی ہے جیسا کہ ابن عابدین ۲/ ۲۳۷ میں وارد ہوا ہے۔

(۳) حدیث: "إن من البر بعد الموت أن تصلي لأبويک مع صلاتک، وأن تصوم لهما مع صومک" کی روایت دارقطنی نے کی ہے جیسا کہ ابن عابدین ۲/ ۲۳۷ میں ہے۔

(۱) البدائع ۲/ ۱۳، ۱۴۱، ۱۰۳، ابن عابدین ۱/ ۵۹۳، ۶۰۶، ۲/ ۱۱۸، ۲۳۷، ۲۴۱، الہدایہ ۱/ ۱۴۷، ۳/ ۱۳۸، منح الجلیل ۱/ ۶۰۶، ۳۰۷، ۳۴۲، ۳۴۹، ۳/ ۳۵۲، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۲۵، الفروق للقرافی ۳/ ۱۹۱، الشرح الصغیر ۱/ ۲۶۳، ۲/ ۱۸۲، مغنی المحتاج ۳/ ۶۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۹۲، ۸/ ۱۳۶، قلیوبی ۲/ ۳۳۸، المنثور ۳/ ۳۱۲، المہذب ۱/ ۳۵۵، المغنی ۲/ ۵۶۷، ۵۶۸، ۵/ ۸۹، شرح منتہی الارادات ۱/ ۱۲۱، ۳۶۲، ۲/ ۶۔

(۲) حدیث: "اتخذ مؤذنا لايأخذ على أذانه أجرا" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۶۳ طبع عبید دعاس) اور ترمذی (۱/ ۴۱۰ مصطفی الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی فرماتے ہیں: حضرت عثمان کی حدیث حسن صحیح ہے۔

یہ حنفیہ کا مسلک ہے، اور حنابلہ کے یہاں بھی ایک روایت یہی ہے[1]۔

اور مالکیہ کے یہاں کراہت کے ساتھ صحیح ہے۔ "الشرح الصغیر" میں آیا ہے: جو اعمال اللہ کے لئے کئے جاتے ہیں خواہ حج ہو یا غیر حج مثلاً تلاوت، امامت، علم کی تعلیم، ان میں اپنے کو مزدور بنانا مکروہ ہے، اور کراہت کے ساتھ وہ صحیح ہو جائیں گی، اسی طرح اذان پر بھی اجرت لینا مکروہ ہے، امام مالک فرماتے ہیں: آدمی کا اپنے آپ کو کچی اینٹ بنانے، لکڑی کاٹنے اور اونٹ ہنکانے کا مزدور بنانا میرے نزدیک اس بات سے زیادہ پسندیدہ ہے کہ وہ اجرت پر کوئی ایسا عمل کرے جو صرف اللہ کے لئے کیا جاتا ہے۔

اور جیسا کہ "نہایۃ المحتاج" میں ہے: شافعیہ کا کہنا ہے کہ کسی مسلمان کے لئے جہاد یا کسی ایسی عبادت کے لئے اجارہ کرنا صحیح نہیں ہے جس کے لئے نیت واجب ہوتی ہے، اور فقہاء نے امامت کو بھی اسی سے ملحق کیا ہے، چاہے وہ نفل ہی کی امامت ہو، اس لئے کہ یہ عمل خود اس کرنے والے کے لئے ہوا ہے، رہیں وہ عبادات جن میں نیت واجب نہیں ہوتی جیسے اذان تو ان پر اجارہ کرنا صحیح ہے، اور جن عبادات میں نیت ہوتی ہے ان میں سے حج اور عمرہ مستثنیٰ ہیں، چنانچہ جو شخص حج یا عمرہ کرنے سے عاجز ہو یا جس کا انتقال ہو چکا ہو اس کی طرف سے حج یا عمرہ کرنے پر اجرت لینا دینا جائز ہے، اور طواف کی دو رکعتیں انہیں دونوں کی معیت میں ہو جائیں گی، اور زکاۃ، کفارہ، اضحیہ (قربانی کا گوشت) اور ہدی کے تقسیم کرنے اور ذبح کرنے اور میت کی طرف سے روزہ رکھنے اور ان تمام چیزوں پر اجارہ جائز ہے جو نیابت کو قبول کرتے ہیں اگر چہ وہ نیت پر موقوف ہوں، اس لئے کہ ان میں مال کا شائبہ ہے اور ان تمام چیزوں کے لئے اجارہ صحیح ہے جن میں نیت واجب نہیں ہوتی، اور میت کی تجہیز و تکفین اور تدفین، قرآن کی تعلیم اور قبر کے پاس دعا کے ساتھ تلاوت قرآن کے لئے بھی صحیح ہے[1]۔

اور ابن تیمیہ کی "الاختیارات الفقهیه" میں ہے: انسان کے لئے کسی شخص سے کسی ذمہ دار کے پاس اس کی سفارش کرنے کے لئے یا اس سے کسی ظلم کو دور کرنے کے لئے یا اس کے پاس اس کا حق پہنچانے کے لئے یا کوئی ایسی ذمہ داری سونپنے کے لئے جس کا وہ مستحق ہے یا جنگجو فوجیوں میں اس کی خدمات حاصل کرنے کے لئے جبکہ وہ اس کا مستحق بھی ہو کوئی ہدیہ لینا ناجائز ہے اور جب ہدیہ کی ممانعت ہے تو بدرجہ اولی اجرت کی ممانعت ہوگی۔

اور اس سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ جو کسی تطوع والے عمل پر اجرت لے جو ان اعمال میں سے ہو جن میں اجرت لینا فقہاء کے نزدیک جائز ہے تو وہ اجیر سمجھا جائے گا، اور قربات (نیکی کے کاموں) کو تطوعاً کرنے والا نہیں ہوگا، اس لئے کہ قربات اور طاعات جب اجرت کے عوض واقع ہوں تو وہ نہ تو قربت ہوں گی، نہ عبادت، اس لئے کہ عبادت میں تشریک (دوسری چیز کا شریک کرنا) جائز نہیں ہے، لیکن جب بیت المال یا وقف سے وظیفہ ہو تو اسے نفقہ سمجھا جائے گا، اجرت نہیں سمجھا جائے گا۔

"الاختیارات الفقہیہ" میں یہ بھی آیا ہے: وہ اعمال جن کے کرنے والے کو اہل قربت میں سے ہونے کی خصوصیت حاصل ہے، کیا ان اعمال کو قربت کے علاوہ طریقہ پر واقع کرنا جائز ہے؟ تو جو کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے وہ ان پر اجارہ کی بھی اجازت نہیں دیتے، اس لئے کہ عوض لینے کی وجہ سے وہ عمل قربت سے خارج

---

(1) البدائع ۴/ ۱۹۲، الہدایہ ۳/ ۲۴۰، المغنی ۳/ ۲۳۱، ۵/ ۵۵۵، ۵۵۹، الاختیارات الفقہیہ رص ۵۵۔

(1) الشرح الصغیر ۱/ ۲۶۴ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۸۷، ۲۸۸، ۶/ ۹۱۔

ہوجائے گا، اور اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ اعمال میں سے صرف اسی کو قبول کرتا ہے جس کے ذریعہ اس کی خوشنودی چاہی جائے، اور جو اجارہ کی اجازت دیتے ہیں وہ اس کے قربت کے علاوہ طریقہ پر کرنے کی بھی اجازت دیتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ اس پر اجارہ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس میں مستاجر کا فائدہ ہے اور جو کچھ بیت المال سے لیا جاتا ہے وہ عوض اور اجرت نہیں ہے، بلکہ طاعت پر اعانت کرنے کے لئے وظیفہ ہے، لہذا ان میں سے جو اللہ کے لئے عمل کرے گا اسے ثواب ہوگا اور نیکی کے کاموں کے لئے وقف مال اور ان کے لئے وصیت کردہ مال اور نذر مانا ہوا مال بھی اسی طرح اجرت کی طرح نہیں ہوگا، قرافی کہتے ہیں: وظائف کا باب سلوک کرنے کے باب سے زیادہ متعلق اور معاوضہ کے باب سے زیادہ دور ہے، اور اجارہ کا باب مسامحت (نرم برتاؤ) سے زیادہ دور اور تنگی کرنے کے باب سے زیادہ متعلق ہے(۱)، پھر تحریر کرتے ہیں: وظائف کے جواز پر اجماع ہے، اس لئے کہ یہ سلوک بھلائی اور امداد ہے، نہ کہ اجارہ(۲)۔

تطوع کا واجب سے بدل جانا:

۲۹-متعدد اسباب کی بنا پر تطوع واجب میں بدل جاتا ہے، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

الف-شروع کرنا:

۳۰-حج کا تطوع شروع کردینے سے تمام فقہاء کے نزدیک واجب ہوجاتا ہے، اس اعتبار سے کہ جب فاسد ہوجائے تو اس کی قضا واجب ہوتی ہے۔ اور حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک نماز اور روزہ بھی اسی کے مثل ہے(۱)۔

ب-ایسے شخص کا نفلی حج کرنا جس نے حج اسلام (فرض حج) نہیں ادا کیا ہے:

۳۱-ابن قدامہ کہتے ہیں: ان لوگوں میں سے جس نے حج اسلام (یعنی حج فرض) نہیں کیا ہے، اگر کسی نے حج تطوع کا احرام باندھا تو وہ حج اسلام کی طرف سے واقع ہوجائے گا۔ حضرت ابن عمرؓ، حضرت انسؓ اور امام شافعیؒ اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ اس نے حج کا احرام باندھا ہے اور حج فرض اس کے ذمہ ہے، لہذا مطلق ہی کی طرح اس کے فرض کی طرف سے واقع ہوجائے گا، اور اگر تطوع کا احرام باندھا اور اس کے اوپر نذر مانا ہوا (حج) واجب تھا تو وہ نذر ہی کی طرف سے واقع ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ واجب تھا تو وہ حج اسلام (حج فرض) کی طرح ہوگا، اور ہم نے جو مسائل بیان کئے ہیں ان میں عمرہ بھی حج کی طرح ہوگا، اس لئے کہ وہ دو مناسک میں سے ایک ہے، لہذا وہ دوسرے ہی جیسا ہوگا۔

اور حنفیہ و مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ اگر نفل حج کی نیت کی اگرچہ حج اسلام نہ کیا ہو تو جس کی نیت کی ہے اسی کے لئے واقع ہوگا، اس لئے کہ حج کا وقت نماز کے وقت (ظرف) اور روزہ کے وقت (معیار) دونوں سے مشابہ ہے، لہذا اسے دونوں کا حکم دے دیا گیا ہے، چنانچہ حج فرض مطلق نیت سے ادا ہوجائے گا، اور جب نفل کی نیت کی ہو تو نفل حج ہی ہوگا۔

---

(۱) ''مکایسہ'' کا معنی ہے: ایک دوسرے پر غلبہ پانا (حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲) اور مسامحہ اس کی ضد ہے۔

(۲) الاختیارات الفقہیہ رص ۱۸۳، المغنی ۳/ ۲۳۱، الفروق للقرافی ۳/ ۳، ۴ اور حدیث: ''إنما الأعمال بالنیات......'' کی تخریج (فقرہ نمبر ۲۴) پر گزر چکی ہے۔

(۱) البدائع ۱/ ۲۲۶، ۲/ ۵۲، ۱۰۸، ۱۱۷، الشرح الصغیر ۱/ ۲۴۸، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۸، المغنی ۳/ ۳۔

ابن نجیم کہتے ہیں، اگر ایام نحر میں تطوع کی نیت سے طواف کرے تو طواف فرض کی طرف سے ہوجائے گا۔

اور ''البدائع'' میں ہے: اگر کسی فقیر پر اپنا سارا مال صدقہ کردے اور زکاۃ کی نیت نہ کرے تو استحساناً زکاۃ کی طرف سے کفایت کرے گا اور قیاس یہ ہے کہ اس سے زکاۃ ادا نہ ہو، اس لئے کہ زکاۃ عبادت مقصودہ ہے، لہذا اس کے لئے نیت ضروری ہے، اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ نیت دلالۃً پائی گئی، یہی حکم اس صورت میں ہوگا جب پورا نصاب فقیر کو ہبہ کردے یا تطوع کی نیت کرے، اور اگر زکاۃ کی نیت نہ کرکے ایک سو کی ادائیگی کرے اور تطوع کی نیت کرے تو ایک سو کی زکاۃ امام ابو یوسف کے نزدیک ادا نہیں ہوگی، اور اس پر پورے کی زکاۃ ادا کرنا ضروری ہوگا، اور امام محمد کے نزدیک جتنا مال صدقہ کیا ہے اس کی زکاۃ اس سے ساقط ہوجائے گی، بقیہ کی زکاۃ ساقط نہیں ہوگی (۱)۔

ج- نیت اور قول سے التزام یا تعیین:

۳۲- ''الدر المختار'' میں آیا ہے کہ اگر نذر مانی کہ جمعہ کے دن مکہ میں اس درہم کو فلاں پر صدقہ کرے گا اور اس کی مخالفت کی تو جائز ہے، ابن عابدین کہتے ہیں: اگر بعض یا کل شرائط میں مخالفت کی اس طور پر کہ دوسرے شہر میں جمعہ کے دن کے علاوہ دوسرے درہم کو دوسرے شخص پر صدقہ کیا تو جائز ہے، اس لئے کہ نذر کے تحت وہی چیز آسکتی ہے جو قربت ہو اور قربت صدقہ کرنا ہے، نہ کہ یہ تعیینات، لہذا تعیین باطل ہوگئی اور قربت لازم ہوگئی۔

پھر ابن عابدین فرماتے ہیں: اور یہ بات مطلق صورت میں نہیں ہے، اس لئے کہ ''البدائع'' میں ہے کہ اگر یہ کہا کہ اللہ کے واسطے میرے اوپر لازم ہے کہ اس مسکین کو ایک چیز دوں، فقیر کا نام اس نے لیا ہو اور چیز متعین نہ کی ہو تو ضروری ہے کہ وہ چیز اسی شخص کو دے جس کا اس نے نام لیا ہے، اس لئے کہ جب نذر کردہ چیز کو اس نے متعین نہیں کیا تو فقیر کی تعیین مقصود ہوگئی، لہذا دوسرے کو دینا جائز نہیں ہوگا۔

اور ''الاختیار'' میں ہے: فقیر کے اوپر قربانی نہیں واجب ہوتی، لیکن خریداری کرنے سے واجب ہوجاتی ہے اور جو جانور خریدا تھا وہ قربانی کے لئے متعین ہوجاتا ہے، اور اگر قربانی کے دن گزر جائیں اور قربانی نہ کرے تو اسے زندہ ہی صدقہ کردے گا، اس لئے کہ قربانی فقیر پر واجب نہیں تھی، لہذا جب اس کو قربانی کی نیت سے خریدا تو وہ (جانور) قربانی کے لئے متعین ہوگیا، اور اراقہ (خون بہانا یعنی قربانی کرنا) ایک معلوم وقت میں قربت کے طور پر معروف ہے اور وہ وقت فوت ہوچکا ہے، لہذا بعینہ اسی کو صدقہ کردے گا۔

اور قربانی کرنے والا اگر مال دار ہو اور قربانی کا وقت فوت ہوجائے تو قربانی کے جانور کی قیمت صدقہ کرے گا، اسے خریدا ہو یا نہیں، اس لئے کہ قربانی اس پر واجب تھی، لہذا جب قربانی میں قربت کا وقت فوت ہوگیا تو اپنے کو عہدہ برآ کرنے کے لئے قیمت صدقہ کردے گا۔

اور ''نہایۃ المحتاج'' میں آیا ہے: قربانی سنت ہے لیکن التزام سے تمام دوسری قربات کی طرح واجب ہوجاتی ہے جیسے کہے: اس بکری کو میں نے قربانی کے لئے کردیا۔

اور الحطاب کی ''تحریر الکلام فی مسائل الالتزام'' میں ہے: جب تک دیوالیہ نہ ہوجائے یا مر نہ جائے یا بیمار نہ ہوجائے اس وقت تک التزام مطلق کا التزام کرنے والے پر فیصلہ کیا جائے گا۔

اور ابن رشد اپنی ''نوازل'' میں کہتے ہیں: جو کسی معین مسکین کے لئے کوئی چیز علاحدہ کرے اور قول یا نیت سے اس کے لئے جدا کرے تو

---

(۱) البدائع ۲/ ۴۰، المغنی ۳/ ۶۴۲، الأشباہ لابن نجیم رص ۵۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۷، مسلم الثبوت ۱/ ۲۷، حاشیۃ الدسوقی مع شرح الدردیر ۲/ ۵۔

اس کے لئے اس مسکین کے علاوہ پر اس چیز کا صرف کرنا جائز نہیں ہوگا اور اگر کرتا ہے تو وہ اس مسکین کا ضامن ہوگا، اور اگر اس کو دینے کی نیت کی اور اس کے لئے نہ قول سے جدا کیا نہ نیت سے تو غیر پر اس کا صرف کرنا اس کے لئے مکروہ ہوگا، اور بتلہ (اس کے لئے جدا کرنے) کا مطلب یہ ہے کہ اسی وقت سے اس کے لئے کردیا ہو۔

اور ''الفواکہ الدوانی'' میں ہے: جس نے (روٹی کا) کوئی ٹکڑا کسی سائل کے لئے نکالا پھر پایا کہ وہ چلا گیا ہے تو اس کے لئے اس (روٹی) کا کھانا جائز نہیں ہے اور اس پر واجب ہے کہ دوسرے پر اس کو صدقہ کردے، امام مالک نے یہی کہا ہے، اور دوسروں کا کہنا ہے کہ اس کے لئے اس کا کھانا جائز ہے، ابن رشد کہتے ہیں: امام مالک کے علاوہ حضرات کے کلام کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا جب اس ٹکڑے کو کسی معین مسکین کے لئے نکالا ہو تو اس کے موجود نہ ہونے یا قبول نہ کرنے پر اس کے لئے اس ٹکڑے کا کھانا جائز ہوگا اور امام مالک کے کلام کو غیر معین کے لئے اس کے نکالنے پر محمول کیا جائے گا، چنانچہ اس کے لئے اس کا کھانا جائز نہیں ہوگا بلکہ دوسرے پر اسے صدقہ کردے گا، اس لئے کہ اس نے اس کے لینے والے کو متعین نہیں کیا ہے۔

اور ابن رجب کی ''القواعد الفقہیہ'' میں ہے: ہدی اور قربانی بغیر کسی اختلاف کے قول سے متعین ہوجاتے ہیں اور نیت سے ان کے متعین ہونے میں دو اقوال ہیں، تو اگر یہ کہا ہو کہ یہ صدقہ ہے تو وہ متعین ہوجائے گا اور نذر کے حکم میں ہوجائے گا۔ اور جب اپنی نیت سے اس کو صدقہ کرنے کے لئے متعین کرے اور اپنے مال سے علاحدہ کردے تو وہ ایسے ہی ہوگا جیسے قربانی کی نیت کرتے ہوئے کوئی بکری خریدے[1]۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۲۶، الاختیار ۵/ ۱۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۰۷، فتح العلی

د- نذر:

۳۳- قربات اور طاعات کی نذر ان کو واجب کردیتی ہے، کاسانی فرماتے ہیں: عبادات اور مقصود قربات کی نذر کرنا وجوب کے اسباب میں سے ہے، اور ''فتح العلی المالک'' میں ہے: نذر مطلق قربت کی نیت سے اللہ تعالی کی طاعت کا التزام کرنا ہے[1]۔

ھ- حاجت کا تقاضا:

۳۴- ابن رجب اپنی ''القواعد'' میں کہتے ہیں: اعیان (سامانوں) میں سے جس سے انتفاع کی حاجت متقاضی ہو اور مہیا ہونے اور کثرت سے اس کے موجود ہونے کی وجہ سے اس کے صرف کرنے میں کوئی ضرر نہ ہو یا ایسے منافع جن کی حاجت ہو، تو قول اظہر میں بغیر کسی عوض کے ان کا مفت صرف کرنا واجب ہوگا، اس کی مثالوں میں پڑوسی کی دیوار پر اس طرح لکڑی رکھنا ہے کہ اسے ضرر نہ ہو، اور بعض فقہاء نے ماعون (خانگی سامان) کے صرف کردینے کے وجوب کو مختار قرار دیا ہے، اور ماعون وہ ہے جس کی مقدار معمولی اور آسان ہو (اور اس کے صرف کرنے کا عرف ہو)، اسی میں یہ ہے کہ مصحف کو کسی ایسے مسلمان کو عاریت پر دینا واجب ہے جس کو اس میں تلاوت کرنے کی حاجت ہو، اور ''الشرح الصغیر'' پر صاوی کے حاشیہ میں ہے: عاریت (اصلاً) مستحب ہے، اور کبھی کسی (عارض) کی وجہ سے واجب ہوجاتی ہے جیسے ایسے شخص کا جس کو کسی خاص چیز کی ضرورت نہ ہو وہ چیز ایسے شخص کو عاریت پر دینا جس کے بارے میں خوف ہو کہ اس چیز کے نہ ملنے سے وہ ہلاک ہوجائے گا، اور قرض کے بارے میں فرماتے ہیں: قرض مستحب ہے اور کبھی اس کو واجب کرنے والی

= المالک ۱/ ۲۳۴، ۲۴۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۴۰، القواعد الفقہیہ لابن رجب ص ۸۶، المغنی ۳/ ۵۳۷۔

(۱) البدائع ۲/ ۲۳۳، فتح العلی المالک ۱/ ۲۱۸۔

صورت پیش آجاتی ہے، جیسے کسی ہلاک ہورہے شخص کونجات دلانے کے لئے قرض دینا(۱)۔

و-ملکیت:

۳۵-عتق میں اصل یہ ہے کہ وہ مندوب اور مرغب فیہ (جس کی رغبت دلائی گئی ہو) ہے، لیکن جو شخص اپنی اصل یا فرع کا مالک ہوجائے اس پر اس اعتبار سے عتق واجب ہوجاتا ہے کہ اس کے مالک ہوتے ہی وہ اصل یا فرع آزاد ہوجاتی ہے(۲)۔

تطوع کی ممانعت کے اسباب:

۳۶-متعدد اسباب کی وجہ سے تطوع ممنوع ہوجاتا ہے، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

الف-اس کا ممنوعہ اوقات میں واقع ہونا:

۳۷-ان اوقات میں نفلی عبادت ممنوع ہے جن میں عبادت کرنے سے شریعت نے روکا ہے جیسے سورج نکلنے، سورج ڈوبنے اور سورج کے بیچ آسمان میں ہونے کے وقت نماز پڑھنا، اس لئے کہ حضرت عقبہ بن عامر جہنیؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "**ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نصلي فيهن، أو أن نقبر فيهن موتانا: حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس، وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب**"(۳) (تین اوقات ایسے ہیں جن میں نماز پڑھنے یا مردہ دفن کرنے سے رسول اللہ ﷺ ہم کو منع فرماتے تھے: سورج طلوع ہوتے وقت یہاں تک کہ بلند ہوجائے، اور ٹھیک دوپہر کے وقت یہاں تک کہ سورج جھک جائے، اور سورج کے غروب کے لئے مائل ہوتے وقت یہاں تک کہ غروب ہو)، اور اسی طرح عید اور تشریق کے دنوں میں نفلی روزہ رکھنا ہے(۱)، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے: "**أن رسول الله ﷺ نهى عن صيام يومين: يوم الفطر، ويوم النحر**"(۲) (رسول اللہ ﷺ نے دو دنوں کے روزے سے منع فرمایا ہے: یوم الفطر اور یوم النحر)۔

اس کی صحت اور تفصیل کے سلسلہ میں "اوقات الصلوات"، "صلاۃ"، "نفل" اور "صوم" کی اصطلاحات دیکھی جاسکتی ہیں۔

ب-فرض نماز کی اقامت:

۳۸-نفل نماز پڑھنا اس وقت ممنوع ہوجاتا ہے جب مؤذن نماز کی اقامت شروع کردے یا وقت اس طرح تنگ ہوجائے کہ کسی بھی نفل کی ادائیگی کی گنجائش نہ ہو(۳)۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة**"(۴) (جب نماز کی اقامت ہوجائے تو سوائے فرض کے کوئی نماز نہیں ہوگی)۔

دیکھئے: "اوقات الصلاۃ" اور "نفل"۔

---

(۱) القواعد لابن رجب رص ۲۲۷، الشرح الصغیر، حاشیۃ الصاوی ۲/ ۱۰۳، ۲۰۵ طبع الحلبی۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۵۳۴، المہذب ۲/ ۵۔

(۳) حدیث: "ثلاث ساعات....." کی روایت مسلم (۱/ ۵۶۸، ۵۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) الاختیار ۱/ ۱۳۱، الدسوقی ۱/ ۱۸۶، اسنی المطالب ۱/ ۱۳۳، المغنی ۳/ ۱۰۷۔

(۲) حدیث: "نهى عن صيام يومين: يوم الفطر ويوم النحر" کی روایت احمد (۲/ ۵۱۱ طبع المکتب الاسلامی) اور بیہقی (۴/ ۲۹۷ طبع دار المعرفۃ) نے کی ہے اور اس کی اصل شیخین کے یہاں ہے (یعنی بخاری اور مسلم میں)۔

(۳) جواہر الاکلیل ۱/ ۷۷، منتہی الارادات ۱/ ۲۴۷، مراقی الفلاح ۲/ ۱۰۲۔

(۴) حدیث: "إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة" کی روایت مسلم (۱/ ۴۹۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

ج- جو اجازت دینے کے مختار ہیں ان کا اجازت نہ دینا:

۳۹- جس کا تطوع دوسرے کی اجازت پر موقوف ہو اس کے لئے تطوع کرنا صرف اس کی اجازت کے بعد ہی جائز ہوگا، اسی بنیاد پر بیوی کے لئے بطور تطوع روزہ، اعتکاف یا حج کرنا شوہر کی اجازت ہی سے جائز ہوگا، اور اس صورت میں اجیر مستاجر کی اجازت ہی سے بطور تطوع روزہ رکھے گا جب روزہ سے مستاجر کو ضرر ہوتا ہو، اور بالغ لڑکے کے لئے نفل حج یا عمرہ کا احرام باندھنا یا نفل جہاد کرنا والدین کی اجازت ہی سے جائز ہوگا (۱)۔

یہ اجمالی حکم ہے اور اس کی تفصیل ''نفل''، ''صلاۃ''، ''صوم''، ''حج''، ''اجارہ'' اور ''اذن'' میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

د- مالی تبرعات کے لحاظ سے حجر میں دیوالیہ قرار دینا:

۴۰- دین جس کے مال پر محیط ہو اسے شرعی طور پر کسی قسم کا تبرع کرنے سے روک دیا جائے گا مثلاً صدقہ کرنا، ہبہ کرنا، اور حجر (پابندی عائد کرنے) کے بعد یہ ممانعت بالاتفاق ہوگی، رہا حجر سے پہلے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے (دیکھئے: ''حجر''، ''تبرع'' اور ''افلاس'')۔

اور فوری تبرعات جیسے آزاد کرنا، قبضہ دلا کر ہبہ اور صدقہ وغیرہ اگر تہائی سے بڑھ جائیں اور یہ تبرعات مرض الموت میں ہوں تو ممنوع ہوں گے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إن الله تصدق عليكم بوفاتكم بثلث أموالكم" (۲) (اللہ نے تمہاری وفات کے سبب تمہارے تہائی مال کو تم پر صدقہ کیا ہے)۔

اور ان تصرفات کا نفاذ مورث کی وفات کے بعد ورثاء کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

اور جو کوئی مستقل وقف کرے پھر ظاہر ہو کہ اس پر دین ہے اور دین کی ادائیگی وقف کے کسی حصہ کو بیچے بغیر ممکن نہ ہو اور وہ شخص مرض الموت میں ہو تو باتفاق علماء (وقف کے اس حصہ کو) بیچا جائے گا، اور اس شخص کو بھی تبرع والے تصرف سے روک دیا جائے گا جس پر غیر کا نفقہ اس طرح لازم ہو کہ نفقہ ادا کرنے کے بعد اس کے پاس کچھ نہ بچے۔

''المنثور'' میں ہے کہ مالی قربات جیسے عتق، وقف، صدقہ اور ہبہ جب ایسا شخص کرے جس پر دین ہو یا ایسا شخص کرے جس پر دوسرے کا نفقہ لازم ہو جو اس کی حاجت سے فاضل نہ ہو، تو قول اصح کے مطابق اس کے لئے مالی قربت والا عمل کرنا حرام ہوگا، اس لئے کہ وہ (دین یا نفقہ) ایک واجب حق ہے، لہذا کسی سنت کے لئے اس کا ترک کرنا حلال نہیں ہوگا، اور ابن رجب کی ''القواعد'' میں ہے: حنبل کی روایت میں امام احمد نے اس شخص کے بارے میں جس کے والدین محتاج ہوں اور وہ اپنا مال وقف یا صدقہ کردے، صراحت کی ہے کہ والدین کو وقف اور صدقہ کو رد کردینے کا اختیار ہوگا۔

اور ایک دوسری روایت میں صراحت کی ہے کہ جو شخص اجنبیوں کے لئے وصیت کرے اور اس کے کچھ محتاج اعزاء ہوں تو وصیت ان پر لوٹا دی جائے گی (یعنی وصیت کردہ مال محتاج اعزاء کو دے دیا جائے گا)۔

تو اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ جو تبرع کرے اور اس پر کسی وارث کا نفقہ واجب یا دین ہو، جس کے پورا کرنے کے لئے اس کے پاس کچھ نہ ہو تو ان دونوں (نفقہ والا، دین والا) کو اس تبرع

---

(۱) البدائع ۲/ ۱۰۷، ۱۰۸، والأشباہ لابن نجیم/ ۳۷۱، الحطاب ۲/ ۵۳، ۵۴، ۵۴، نہایۃ المحتاج ۳/ ۵۶، ۳، المغنی ۳/ ۲۴۰۔

(۲) حدیث: "إن الله تصدق عليكم بوفاتكم بثلث بأموالكم" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۹۰۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور اس کی سند میں ضعف ہے ابن حجرؒ نے فرماتے ہیں: اس کے تمام طرق ضعیف ہیں، لیکن ایک دوسرے کو تقویت دے رہے ہیں (بلوغ المرام/ ص ۲۲۱ طبع عبد الحمید احمد حنفی)۔

کے رد کرنے کا اختیار رہوگا(۱) یہ سب اجمالی احکام ہیں، تفصیل ''حجر''، ''تبرع''، ''ہبہ''، ''وقف'' اور ''وصیت'' میں دیکھی جائے۔

ھ-کوئی ایسی قربت بہ طور تطوع کرنا جس میں معصیت ہو:

۴۱-کسی ایسی چیز کا تبرع کرنا جائز نہیں ہے جس میں اللہ کی معصیت ہو، اس کی چند مثالیں یہ ہیں:

☆ کسی حج کے احرام باندھنے والے کو صید (شکار کیا ہوا جانور) عاریت پر دینا جائز نہیں ہے (۲)۔

☆ کسی ایسی چیز کے لئے وصیت کرنا صحیح نہیں ہے جو حرام ہو، جیسے گرجا گھر کے لئے وصیت کرنا یا حربیوں کے لئے ہتھیار کی وصیت کرنا، نہ ہی گرجا بنانے، بیت النار (آتش کدہ) بنانے، ان کو آباد کرنے یا ان پر خرچ کرنے کی وصیت کرنا (۳)۔

نہ معصیت پر وقف کرنا صحیح ہے اور نہ اس چیز پر جو حرام ہو جیسے کلیسا، گرجا گھر، تورات اور انجیل، اور رہزن پر وقف کرے تو وقف صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ وقف کا مقصد قربت ہے اور ان چیزوں پر وقف کرنے میں معصیت پر اعانت ہے (۴)، یہ سب اجمالی حکم ہے۔

اور اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے ''وقف''، ''وصیت''، ''ہبہ'' اور ''تبرع'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

سوم تطوع کے وہ احکام جو غیر عبادات کے ساتھ مخصوص ہیں:

ایجاب، قبول اور قبضہ:

۴۲-بعض تطوعات وہ ہیں جن میں ایجاب اور قبول کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ تبرعاتی عقود میں ہوتا ہے، جیسے عاریت، ہبہ اور کسی معین شخص کے لئے وصیت کرنا، اور فقہاء کے اختلاف کے ساتھ معین پر وقف کرنا، اور قبضہ کی شرط قرار دینے میں بھی فقہاء کے اختلاف کے ساتھ، اور اس کی تفصیل ذیل میں آرہی ہے:

الف-عاریت:

۴۳-باتفاق فقہاء ایجاب وقبول عقد عاریت کے ارکان ہیں اور کبھی آپس کا لینا دینا ایجاب وقبول کے قائم مقام ہوجاتا ہے۔

اور قبضہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عاریت میں رجوع کرنے سے مانع نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ ان حضرات کے یہاں یہ ایک غیر لازم عقد ہے اور عاریۃً دینے والا جب چاہے عاریت کا مال واپس لے لے، خواہ عاریت لینے والے نے اس پر قبضہ کیا ہو یا نہیں، فرماتے ہیں: آئندہ کے منافع مستعیر کے ہاتھ میں حاصل نہیں ہوتے وہ تو تھوڑا تھوڑا کر کے حاصل کئے جاتے ہیں، تو جب بھی کچھ حاصل کرتا ہے تو اس پر قبضہ پایا جاتا ہے اور جس کو حاصل نہیں کیا اس پر قبضہ نہیں پایا گیا، لہذا اس میں رجوع جائز ہے الا یہ کہ رجوع ایسے حال میں ہو جس سے مستعیر کو ضرر پہنچے، جیسے زراعت یا میت کو دفن کرنے کے لئے زمین عاریت پر دینا، اور یہ ان فقہاء کے نزدیک اجمالی حکم ہے، اور اس کی تفصیل ''عاریت'' میں دیکھی جائے۔

مالکیہ کے نزدیک عاریت ایک لازم عقد ہے، چنانچہ (عاریت کا) ایجاب وقبول منفعت کی تملیک کا فائدہ دیتا ہے اور متعین مدت سے پہلے، اور اگر مطلق ہو تو مستعار دی گئی چیز سے نفع

---

(۱) البدائع ۷/ ۱۷۴، الشرح الصغیر ۴/ ۳۱۴ طبع الحلبی، الحطاب ۵/ ۶۰، ۶۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۵۵، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۰، المغنی ۵/ ۶۳۳، ۶/ ۷۱، الاختیارات الفقہیہ رص ۱۷۹، المنثور فی القواعد ۳/ ۲۷۸، القواعد لابن رجب رص ۱۳۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۱۴، ۲۱۵، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۷۲، الشرح الصغیر ۲/ ۲۰۶ طبع الحلبی، المغنی ۵/ ۲۲۵۔

(۳) المہذب ۱/ ۴۵۸، المغنی ۶/ ۱۰۵۔

(۴) الحطاب ۵/ ۲۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۶۵، المغنی ۵/ ۶۴۵۔

اٹھانے کے امکان سے پہلے اس میں رجوع جائز نہ ہوگا[۱]، اور یہ بھی اجماعی ہے۔

ب- ہبہ:

۴۴- باتفاق فقہاء ایجاب وقبول ہبہ کے ارکان ہیں، رہا قبضہ تو ملکیت کے ثبوت کے لئے وہ ضروری ہے اور یہ حنفیہ وشافعیہ کا مسلک ہے، اس لئے کہ اگر اس کے بغیر ملکیت ثابت ہوتی تو تبرع کرنے والے پر ایسی چیز لازم ہوجاتی جس کا اس نے التزام نہیں کیا تھا اور وہ حوالگی ہے، لہذا عقد سے نہیں بلکہ قبضہ سے ملکیت ہوگی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کی زوجہ محترمہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ حضرت ابوبکر صدیق نے غابہ کے اپنے مال میں سے بیس وسق توڑی ہوئی کھجور مجھے ہبہ کی تھی، پھر جب ان کے انتقال کا وقت آیا تو فرمایا: بیٹی: خدا کی قسم اپنے بعد لوگوں میں کوئی بھی تمہارے مقابلہ میں مالداری کے لئے زیادہ پسندیدہ اور اپنے بعد فقر میں کوئی بھی تمہارے مقابلہ میں زیادہ تکلیف دہ نہیں ہے، اور میں نے تم کو بیس وسق ٹوٹی کھجور ہدیہ کی تھی، تو اگر تم نے اس کو توڑ لیا ہوتا اور جدا کرلیا ہوتا تو وہ تمہاری ہوتی اور آج تو وہ وارث کا مال ہے[۲]۔

اور جدھر حنفیہ اور شافعیہ گئے ہیں بعض حنابلہ کی رائے بھی وہی ہے، مجد الدین بن تیمیہ "الہدایہ" کی شرح میں لکھتے ہیں: قبضہ کے بغیر ہبہ کردہ مال میں ملکیت ثابت نہیں ہوتی، اسی طرح ابن عقیل حنبلی نے صراحت کی ہے کہ قبضہ دوسرے عقود میں ایجاب کے مانند ہبہ کے ارکان میں سے ایک رکن ہے، اور خرقی کا کلام اس پر دلالت کرتا ہے۔

اور حنابلہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ عقد سے ہبہ کی ملکیت حاصل ہوجاتی ہے، لہذا موہوب لہ (جس کو ہبہ کیا گیا ہو) کے لئے قبضہ سے پہلے اس میں تصرف کرنا صحیح ہوگا، "المنتہی" اور اس کی شرح میں اسی طرح ہے اور "الانصاف" میں اسی کو مقدم کیا ہے۔

اور حنفیہ وشافعیہ (نیز حنابلہ میں سے جن کی رائے انہیں کی طرح ہے) کی رائے کے مطابق قبضہ سے پہلے اس میں رجوع جائز ہے، اس لئے کہ عقد ہبہ مکمل نہیں ہوا ہے، لیکن حنابلہ میں سے جن کی یہ رائے ہے ان کے نزدیک ان لوگوں کے اختلاف سے نکلنے کے لئے جو کہتے ہیں کہ ہبہ عقد سے لازم ہوجاتا ہے، رجوع کا جواز کراہت کے ساتھ ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک مشہور قول کے مطابق قبول کرنے سے ہبہ پر ملکیت ثابت ہوجاتی ہے اور جس کے لئے ہبہ کیا گیا ہے اسے ہبہ کرنے والے کی طرف سے (حوالگی سے) انکار کی صورت میں ہبہ کی ہوئی چیز کے مطالبہ کا اختیار رہے، خواہ قاضی ہی کے یہاں مطالبہ کرنا پڑے، تاکہ قاضی ہبہ کرنے والے کو ہبہ کردہ چیز اسے حوالہ کرنے پر مجبور کرے، لیکن ابن عبد السلام کہتے ہیں: ہبہ میں قبول اور قبضہ دونوں کا اعتبار ہے، البتہ قبول رکن ہے اور قبضہ شرط ہے، یعنی اس کی تکمیل کے لئے، چنانچہ اگر قبضہ نہ پایا جائے تو ہبہ لازم نہ ہوگا اگرچہ صحیح ہوگا۔

علاوہ ازیں ہبہ اگر قبضہ کی وجہ سے مکمل ہوجائے تو اگر وہ کسی اجنبی یعنی غیر ذی رحم محرم کو کیا گیا ہو تو حنفیہ کے نزدیک اس سے رجوع جائز ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "الرجل أحق بهبته مالم يثب منها"[۱] (جب تک بدلہ نہ دے دیا جائے آدمی

---

(۱) الہدایہ ۳/ ۲۲۰، المہذب ۱/ ۳۷۰، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۹۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۳۶۔

(۲) نبی کریم ﷺ کی زوجہ مطہرہ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں: "إن أبا بكر الصديق كان نحلها جاد عشرين وسقا من ماله" کی روایت امام مالک نے اپنی کتاب موطا (۲/ ۷۵۲ طبع الحلبی) میں کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "الرجل أحق بهبته مالم يثب منها" کی روایت ابن ماجہ

اپنے ہبہ کا زیادہ حق دار ہوتا ہے) جمہور کے نزدیک قبضہ کے بعد اس میں رجوع جائز نہیں ہے الا یہ کہ باپ نے بیٹے کو ہبہ کیا ہو تو رجوع کرسکتا ہے(۱)، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "العائد في هبته كالعائد في قيئه" (۲) (اپنے ہبہ میں رجوع کرنے والا اپنی قے واپس لینے والے کی طرح ہے)۔

اس کی تفصیل "ہبہ" میں دیکھی جاسکتی ہے۔

ج- کسی معین کے لئے وصیت:

۴۵- وصیت کے ارکان میں سے موصی (وصیت کرنے والے) کی طرف سے ایجاب اور معین موصی لہ (جس کے لئے وصیت کی جائے) کی طرف سے قبول ہے، لیکن قبول کا اعتبار موصی کی موت کے بعد ہی کیا جائے گا اور اس کی موت سے پہلے قبول مفید نہیں ہوگا، اس لئے کہ وصیت ایک غیر لازم عقد ہے اور موصی کو اپنے زندہ رہنے تک وصیت سے رجوع کا اختیار رہتا ہے، اور قبول سے موصی لہ (جس کے لئے وصیت کی گئی ہو) موصی بہ (جس سامان کی وصیت کی گئی ہو) کا مالک ہوجائے گا اور ملکیت قبضہ پر موقوف نہیں ہوگی، یہ امام زفر کو چھوڑ کر بقیہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے، امام زفر کے نزدیک تو وصیت کا رکن صرف موصی کی طرف سے ایجاب ہے، اور وراثت ہی کی طرح بغیر قبول کے موصی لہ کے لئے ملکیت ثابت ہوجائے گی(۱)۔

اس کی تفصیل "وصیت" میں دیکھی جاسکتی ہے۔

د- کسی معین پر وقف کرنا:

۴۶- ایجاب وقف کے ارکان میں سے ایک رکن ہے، خواہ معین پر وقف ہو یا معین پر نہ ہو، رہا قبول تو وقف اگر معین شخص پر ہو تو اس کا قبول کرنا شرط ہوگا۔ یہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ہے، اور حنابلہ کے نزدیک معین پر وقف کرنے میں بھی قبول کی حاجت نہیں ہے، اس لئے کہ وقف نام ہے ملکیت کے اس طرح زائل کرنے کا کہ اس چیز کی فروختگی نہ ہوسکے، لہذا آزاد کرنے ہی کی طرح اس میں قبول کا اعتبار نہیں ہوگا، رہا قبضہ تو شافعیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، اور مالکیہ نیز امام محمد کے نزدیک یہ شرط ہے(۲)۔

اس کی تفصیل "وقف" میں دیکھی جاسکتی ہے۔

= (۲/ ۲۹۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے بوصیری فرماتے ہیں: اس کی سند میں ابراہیم بن اسماعیل بن مجمع ہیں جو ضعیف ہیں۔

(۱) الاختیار ۳/ ۴۸، الہدایہ ۳/ ۲۲۴، ۲۲۷، الدسوقی ۴/ ۱۰۱، الشرح الصغیر ۲/ ۳۱۲ طبع الحلبی، اسنی المطالب ۲/ ۴۷۸، ۴۸۲، المہذب ۱/ ۴۵۴، کشاف القناع ۴/ ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۱۲، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۱۹۔

(۲) حدیث: "العائد في هبته كالعائد في قيئه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۳۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۴۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۷۸، الاختیار ۵/ ۶۵، الہدایہ ۴/ ۲۳۳، ۲۳۴، الدسوقی ۴/ ۲۳، ۲۴، الشرح الصغیر ۲/ ۲۶۶ طبع الحلبی، اسنی المطالب ۳/ ۴۳، المہذب ۱/ ۵۹، کشاف القناع ۴/ ۳۴۴، ۳۴۸۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۳۶۰، ۳۶۴، ۳۶۵، الاختیار ۳/ ۴۲، الدسوقی ۴/ ۷۸، ۸۸، الشرح الصغیر ۲/ ۳۰۰، اسنی المطالب ۲/ ۴۶۳، کشاف القناع ۴/ ۲۵۲۔

تطیب

تعریف:

۱-لغت میں تطیب: تَطَیُّب کا مصدر ہے یعنی عطر لگانا اور ''طیب'' کے معنی ہیں: عطر: یعنی وہ چیز جس کی لذت بخش خوشبو ہو جیسے مشک، کافور، گلاب، چمبیلی، ورس (ایک گھاس) اور زعفران (۱)۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے باہر نہیں ہے۔

۲-طیب (عطر) کی دو قسمیں ہیں: مذکر اور مؤنث۔

مذکر: وہ ہے جس کا اثر یعنی جس چیز کو وہ لگائی جائے جیسے کپڑا یا جسم، اس سے اس کا تعلق مخفی ہو اور اس کی بو ظاہر ہو، اور اس سے مراد خوشبودار پودے، گلاب، اور چمبیلی ہیں، جہاں تک مذکورہ اشیاء سے نچوڑے جانے والے عرق کا تعلق ہے تو وہ مؤنث کے قبیل سے نہیں ہے۔

اور مؤنث: وہ ہے جس کا رنگ اور اثر یعنی جس چیز پر اسے لگایا جائے اس سے اس کا تعلق بہت زیادہ ظاہر ہو جیسے مشک، کافور اور زعفران (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

تزین:

۳-تزین کے معنی ہیں: زینت اختیار کرنا اور یہ ہر اس چیز کا جامع لفظ ہے جس سے زینت اختیار کی جائے، تو تزین وہ ہے جس سے انسان کا منظر حسین ہو جائے (۱)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الصحاح مادۂ ''طیب''، رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۲۷۵، المجموع شرح المہذب ۷/ ۲۷۳، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۵۹ طبع عیسی الحلبی بمصر۔

شرعی حکم:

۴-خوشبو کا استعمال کرنا اصلاً مسنون ہے اور حالات کے اعتبار سے آنے والی تفصیل کے مطابق حکم مختلف ہو جاتا ہے۔

مرد اور عورت کا خوشبو لگانا:

۵-خوشبو لگانا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ایوبؓ کی مرفوع روایت ہے: "أربع من سنن المرسلین: الحناء، والتعطر، والسواک، والنکاح" (۲) (چار چیزیں رسولوں کی سنتوں میں سے ہیں: مہندی، عطر لگانا، مسواک اور نکاح) اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "حبّب إلیّ من دنیاکم: النساء والطیب، وجعلت قرۃ عیني في الصلاۃ" (۳) (تمہاری دنیا کی چیزوں میں سے ان چیزوں کو میرے دل میں ڈال دیا گیا ہے: عورتیں اور عطر، اور میری آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں ہے) اور ایسی خوشبو لگانا مرد کے لئے گھر کے اندر اور باہر مستحب ہے جس کی خوشبو ظاہر ہو اور رنگ مخفی ہو جیسے عنبر اور صندل کی بخور (دھونی) اور عورت کے لئے گھر کے علاوہ میں ایسی

(۱) لسان العرب الصحاح، المصباح المنیر مادۂ ''زین''۔

(۲) حدیث: "أربع من سنن المرسلین: الحناء، والتعطر، والسواک، والنکاح" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۸۲ طبع مصطفی الحلبی) احمد (۵/ ۴۲۱ طبع المکتب الاسلامی) اور بغوی نے (شرح السنہ ۹/ ۵ طبع المکتب الاسلامی) میں کی ہے اور ارنؤوط نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے (شرح السنہ ۹/ ۵ طبع المکتب الاسلامی)۔

(۳) حدیث: "حبب إليّ من دنیاکم، النساء والطیب......" کی روایت احمد (۳/ ۱۲۸ طبع المکتب الاسلامی) اور حاکم وبیہقی نے کی ہے، حاکم کہتے ہیں: یہ مسلم کی شرائط کے مطابق صحیح ہے اور حافظ عراقی کہتے ہیں: اس کی سند جید ہے ابن حجر کہتے ہیں: یہ حسن ہے (فیض القدیر ۳/ ۳۷۰)۔

خوشبو مسنون ہے جس کا رنگ ظاہر ہو اور مہک مخفی ہو، اس حدیث کی وجہ سے جس کی روایت ترمذی اور نسائی نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے: "طیب الرجال ماظهر ریحه وخفي لونه، وطیب النساء ماخفي ریحه و ظهر لونه" (1) (مردوں کی خوشبو وہ ہے جس کی مہک ظاہر ہو اور رنگ مخفی ہو، اور عورتوں کی خوشبو وہ ہے جس کی مہک مخفی ہو اور رنگت ظاہر ہو) اور اس لئے بھی کہ اس پر پابندی ہے کہ گھر کے باہر ایسی خوشبو نہ لگائے جس کی مہک پھیلے، رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "أیما امرأة استعطرت، فمرت بقوم لیجدوا ریحها فهي زانیة" (2) (جو بھی عورت عطر لگائے اور کسی قوم کے پاس سے گزرے تاکہ وہ لوگ اس کی خوشبو پائیں تو وہ زانیہ ہے) اور اپنے گھر میں مخفی اور ظاہر ہونے والے عطر میں سے مانع نہ ہونے کے سبب جو عطر چاہے لگائے۔

نماز جمعہ کے لئے خوشبو لگانا:

۶ - نماز جمعہ کے لئے خوشبو لگانا بغیر کسی اختلاف کے مستحب ہے (3)، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن هذا یوم عید جعله الله للمسلمین، فمن جاء منكم إلى الجمعة، فلیغتسل، وإن

(1) حدیث: "طیب الرجال ماظهر ریحه و خفي....." کی روایت احمد (۲/ ۵۴۱ طبع المکتب الاسلامی) اور ابوداؤد (۴/ ۶۳۵ طبع عبید الدعاس) اور ترمذی (۵/ ۱۰۷ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے الفاظ ترمذی کے ہیں انہوں نے فرمایا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(2) حدیث: "أیما امرأة استعطرت....." کی روایت احمد (۴/ ۴۱۴، ۴۱۸ طبع المکتب الاسلامی) نے اور اسی کے مثل ترمذی (۵/ ۱۰۶ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے اور فرمایا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(3) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۵۴۷ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت، جواہر الاکلیل ۱/ ۹۶، ۱۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۶۲ طبع مصطفی الحلبی بمصر، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۴۹، کشاف القناع ۲/ ۴۳ طبع ریاض۔

كان طیب فلیمس منه، وعلیكم بالسواك" (1) (بلاشبہ یہ عید کا دن ہے جس کو اللہ نے مسلمانوں کے لئے مقرر فرمایا، لہٰذا تم میں سے جو جمعہ کے لئے آئے غسل کرے اور اگر خوشبو ہو تو کچھ خوشبو لگالے اور تم پر مسواک ضروری ہے) اور حضرت سلمان فارسیؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لایغتسل رجل یوم الجمعة، ویتطهر مااستطاع من طهر، ویدهن من دهنه أو یمس من طیب بیته، ثم یخرج لایفرق بین اثنین، ثم یصلي ماكتب له ثم ینصت إذا تكلم الإمام إلا غفرله مابینه وبین الجمعة الأخرى" (2) (آدمی جب جمعہ کے دن غسل کرے اور جتنا ہو سکے طہارت حاصل کرے اور اپنا تیل یا اپنے گھر کی خوشبو لگائے، پھر دو آدمیوں کے درمیان علاحدگی کئے بغیر نکلے، پھر جو نماز اس پر فرض ہے پڑھے، پھر جب امام خطبہ دے تو خاموش رہے تو اللہ اس کے اور دوسرے جمعہ کے درمیان والے گناہ معاف کردے گا)۔

نماز عید کے لئے خوشبو لگانا:

۷ - نماز عید کے لئے نکلنے سے پہلے مرد کے لئے ایسی خوشبو لگانا مستحب ہے جس میں مہک ہو، رنگ نہ ہو، جمہور اسی کے قائل ہیں (3)۔

(1) حدیث: "إن هذا یوم عید جعله الله للمسلمین فمن جاء إلى الجمعة....." کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۴۹ طبع عیسی الحلبی) اور شافعی (بدائع المنن للساعاتی ۱/ ۱۵۴ طبع دار الانوار) نے کی ہے منذری کہتے ہیں: اس کی سند حسن درجہ کی ہے الترغیب والترہیب (۲/ ۸۳ طبع التجاریہ)۔

(2) حدیث: "لا یغتسل رجل یوم الجمعة و یتطهر بما استطاع من طهر....." کی روایت بخاری (۲/ ۳۷۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(3) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۱۶۸ طبع مصطفی الحلبی) وحاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۹۸، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۷۰، ۳۷۵، ۳۷۶، کشاف القناع ۲/ ۵۴ طبع ریاض۔

بغیر خوشبو لگائے اور بغیر زینت اور شہرت کے کپڑے پہنے عورتوں کے لئے نماز عید کے واسطے نکلنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله، وليخرجن تفلات" (۱) (اللہ کی بندیوں کو اللہ کی مسجدوں سے نہ روکو اور ان عورتوں کو چاہئے کہ تفل کی حالت میں نکلیں) اور تفل سے مراد یہ ہے کہ خوشبو نہ لگائے ہوئی ہوں۔

روزہ دار کا خوشبو لگانا:

۸ - حنفیہ کے نزدیک روزہ دار کے لئے خوشبو لگانا مباح ہے (۲) اور مالکیہ کہتے ہیں: اعتکاف کرنے والے روزہ دار کے لئے خوشبو لگانا جائز ہے اور غیر معتکف روزہ دار کے لئے مکروہ ہے، دردیر کہتے ہیں: اس لئے کہ معتکف کے ساتھ ایک مانع ہے جو اس کو اعتکاف فاسد کرنے والی چیزوں سے روکتا ہے یعنی اس کا مسجد کو لازم پکڑنا اور عورتوں سے دور رہنا (۳)۔

اور شافعیہ کہتے ہیں: خوشبودار پودوں کو سونگھنے اور چھونے کو ترک کردینا روزہ دار کے لئے مسنون ہے، مراد مختلف قسم کی خوشبوئیں ہیں جیسے مشک، گلاب اور نرگس جبکہ انہیں دن میں استعمال کرے، اس لئے کہ ان میں ترفہ (راحت لینا ہے) اور یہ رات میں اس کے لئے جائز ہوگا اگرچہ اس کی خوشبو دن تک باقی رہے جیسے محرم (احرام والا شخص) کے سلسلہ میں ہے (۴)۔

(۱) حدیث: "لاتمنعوا إماء الله مساجد الله....." کی روایت ابوداؤد (۱/۳۸۱ طبع عبید دعاس) اور احمد (۲/۴۳۸ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے اور الفاظ احمد کے ہیں، ہیثمی کہتے ہیں: اس کی سند حسن ہے (مجمع الزوائد ۲/۳۳ طبع دار الکتاب العربی)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۴۱۷۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۴۹۔

(۴) شرح المنہج والحاشیہ ۲/۳۲۹، تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج ۳/۴۵۸۔

حنابلہ کا کہنا ہے کہ ایسی چیز کا سونگھنا مکروہ ہے جس کے بارے میں یہ اطمینان نہ ہو کہ سانس اس کو حلق کی طرف کھینچ لے گی جیسے گھسا ہوا مشک اور کافور، تیل، اسی طرح صندل اور عنبر کی دھونی (۱)۔

معتکف کا خوشبو لگانا:

۹ - جمہور فقہاء کے نزدیک معتکف کے لئے دن یا رات میں خوشبو کی مختلف اقسام کا استعمال کرنا جائز ہے الا یہ کہ امام احمد سے ایک روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: مجھے پسند نہیں ہے کہ وہ عطر لگائے، اس لئے کہ اعتکاف ایک جگہ کے ساتھ خاص عبادت ہے، لہذا حج کی طرح عطر ترک کردینا اس میں مشروع ہوگا (۲)۔

جو لوگ معتکف کے لئے خوشبو لگانے کو جائز قرار دیتے ہیں ان کا استدلال اس ارشاد ربانی سے ہے: "يَابَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ" (۳) (اے اولاد آدم! ہر نماز کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو)۔

حج میں خوشبو لگانا:

۱۰ - اس بات پر فقہاء متفق ہیں کہ احرام کے دوران بدن یا کپڑے پر خوشبو لگانا ممنوع ہے، رہا احرام کے لئے اس میں داخل ہونے سے پہلے احرام کی تیاری کے دوران خوشبو لگانا تو جمہور فقہاء کے نزدیک مسنون ہے اور امام مالک نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے (۴)، اس لئے کہ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ اور تابعین کی ایک

(۱) کشاف القناع ۲/۳۳۰ طبع النصر الحدیثہ۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/۱۱۶، ۱۱۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۴۹، مواہب الجلیل للحطاب ۲/۴۶۲ طبع بیروت، نہایۃ المحتاج ۳/۲۱۴، المغنی لابن قدامہ ۳/۲۰۵ طبع ریاض۔

(۳) سورۂ اعراف/۳۱۔

(۴) بدایۃ المجتہد ۱/۳۴۱ طبع الکلیات الازہریہ مصر۔

جماعت سے اس کی کراہت منقول ہے۔

اور احرام کے لئے بدن میں خوشبو لگانے کی سنیت کی دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، وہ فرماتی ہیں: "كنت أطيب رسول الله ﷺ لإحرامه قبل أن يحرم، ولحله قبل أن يطوف بالبيت"(۱) (میں نے رسول اللہ ﷺ کو احرام باندھنے سے پہلے احرام کے لئے اور آپ کے بیت اللہ کے طواف کرنے سے پہلے حلال ہونے کے لئے عطر لگائی تھی) اور حضرت عائشہؓ ہی سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: "كأني أنظر إلى وبيص (۲) الطيب في مفارق رسول الله وهو محرم" (۳) (گویا احرام کی حالت میں رسول اللہ ﷺ کی مانگوں میں خوشبو کی چمک میں دیکھ رہی ہوں) اور حضرت عائشہؓ کی دوسری صریح حدیث کی وجہ سے ان حضرات کے نزدیک صحیح قول ایسی خوشبو لگانے کے جواز کا ہے جس کا جسم احرام کے بعد باقی رہے۔

مالکیہ نے احرام کے بعد خوشبو کے جسم کی بقاء کو ممنوع قرار دیا ہے اگر چہ اس کی خوشبو چلی جائے۔

۱۱ - احرام کے لئے کپڑے میں خوشبو لگانا جمہور کے نزدیک ممنوع ہے اور قول معتمد میں شافعیہ نے اس کی اجازت دی ہے، لہذا کپڑے کو بدن پر قیاس کرتے ہوئے بالاتفاق کپڑے پر عمدہ خوشبو کا باقی رہ جانا مضر نہیں ہوگا، لیکن فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر احرام کا کپڑا اتار ڈالے یا اس (کے جسم) سے گر جائے تو جب تک اس میں خوشبو موجود ہے اس کو دوبارہ پہننا جائز نہیں ہوگا، بلکہ اس سے خوشبو زائل کرے پھر پہنے، یہ حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت ابن الزبیر، حضرت عائشہ، حضرت ام حبیبہؓ اور ثوری وغیرہ کا قول ہے۔

اور شافعیہ نے حضرت عائشہؓ کی مذکورہ دونوں حدیثوں سے استدلال کیا ہے، یہ دونوں صحیح حدیثیں ہیں جن کی روایت بخاری ومسلم نے کی ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں: معنوی طور سے خوشبو سے دوام مقصود ہوتا ہے، لہذا نکاح کی طرح اس کا دوام احرام سے مانع نہیں ہوگا (۱)۔

اور مذکورہ بحث میں وہ عطر جس کا جسم احرام کے بعد باقی رہتا ہے نیز جس کا باقی نہیں رہتا ہے، دونوں برابر ہیں اور مرد، جوان عورت اور بوڑھی عورت برابر ہیں (۲)۔

حنفیہ کا اصح قول یہ ہے کہ احرام کے لئے کپڑے میں خوشبو لگانا جائز نہیں ہے اور یہ بھی جائز نہیں ہے کہ عطر لگا ہوا احرام کا کپڑا پہنے، اس لئے کہ اس طرح وہ کپڑے کو استعمال کر کے اپنے احرام میں عطر کا استعمال کرنے والا ہو جائے گا اور یہ محرم پر ممنوع ہے، اور فرق یہ ہے کہ عطر کپڑے میں الگ ہوتا ہے، جہاں تک بدن کا تعلق ہے تو وہ اس کے تابع ہوتا ہے اور خوشبو لگانے کی مسنونیت بدن میں عطر لگانے سے حاصل ہو جاتی ہے، لہذا اس نے کپڑے میں اس کے جائز قرار دینے سے مستغنی کر دیا (۳)۔

مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ اگر احرام سے پہلے خوشبو لگایا تو احرام کے وقت اس کا ازالہ ضروری ہے، خواہ بدن میں لگایا ہو یا کپڑے میں، چنانچہ احرام کے بعد اس عطر کے جسم میں سے کچھ اگر بدن یا کپڑے پر باقی رہ جائے جس کو اس نے احرام سے پہلے لگایا تھا

(۱) حدیث: "كنت أطيب رسول الله ﷺ لإحرامه......" کی روایت بخاری (۳؍۳۹۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲؍۸۴۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) الوبیص: چمک دمک۔

(۳) حدیث: "كأني أنظر إلى وبيص الطيب......" کی روایت بخاری (۳؍۳۹۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲؍۸۴۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۷؍۲۲۱، ۲۲۲ طبع المکتبۃ السلفیہ بالمدینۃ المنورہ۔

(۲) سابقہ مراجع ۷؍۲۱۸، نہایۃ المحتاج ۳؍۲۶۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۳) حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار ۲؍۱۸۱۔

تو اس پر فدیہ واجب ہوگا، اور اگر کپڑے میں اس کی خوشبو ہو تو کپڑا اتارنا واجب نہیں ہوگا، لیکن اس کا مستقل (جسم پر) رہنا مکروہ ہوگا اور فدیہ نہیں ہوگا۔

خوشبو کے رنگ کے بارے میں مالکیہ کے یہاں دو اقوال ہیں اور یہ سب تفصیل معمولی اثر میں ہے، رہا زیادہ اثر تو اس میں فدیہ ہوگا، اور مالکیہ نے حضرت یعلی بن امیہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "أتى النبي ﷺ رجل متضمخ بطيب وعليه جبة فقال: يا رسول الله، كيف ترى في رجل أحرم بعمرة في جبة، بعلما تضمخ بطيب؟ فقال النبي ﷺ: أما الطيب الذي بک فاغسله ثلاث مرات، وأما الجبة فانزعها، ثم اصنع في عمرتک ماتصنع في حجک"[1] (نبی کریم ﷺ کے پاس ایک صاحب خوشبو سے لت پت ہو کر اس حال میں آئے کہ ان پر ایک جبہ تھا اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اس شخص کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے جس نے خوشبو سے لت پت ہونے کے بعد ایک جبہ میں عمرہ کا احرام باندھا ہو؟ تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: جہاں تک اس عطر کا تعلق ہے جو تمہارے اوپر ہے تو اس کو تین مرتبہ دھو ڈالو، رہا جبہ تو اس کو اتار دو، پھر اپنے عمرہ میں وہی کرو جو اپنے حج میں کرتے ہو) چنانچہ ان حضرات نے اس حدیث سے بدن اور کپڑے میں محرم کے لئے عطر کی ممانعت پر استدلال کیا ہے[2]۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: اگر اپنے کپڑے پر خوشبو لگائی تو جب تک اسے اتار نہ لے اس کو برابر پہنے رہنے کا اس کو اختیار رہو گا، پھر جب اتار دے تو اس کو دوبارہ پہننے کا اختیار نہیں ہوگا، اور اگر پہن لیا تو فدیہ دے گا، اس لئے کہ احرام ابتداءً خوشبو لگانے سے مانع ہوتا ہے اور معطر کپڑے کا پہننا اس کو مستقل پہنے رہنے کے علاوہ ہے، اسی طرح اگر خوشبو کو اپنے بدن کے ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل کیا تو فدیہ دے گا، اس لئے کہ اس نے اپنے احرام میں خوشبو لگائی ہے، اسی طرح اگر عمداً خوشبو لگائے یا خوشبو کو اس کی جگہ سے جدا کر کے پھر وہیں لگائے (تب بھی یہی ہوگا) اور اگر خوشبو پسینہ آلود ہوگئی یا دھوپ سے پگھل گئی، اور ایک جگہ سے دوسری جگہ بہہ گئی تو اس پر کچھ نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کا فعل نہیں ہے[1]۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: كنا نخرج مع النبي ﷺ إلى مكة فنضمد جباهنا بالمسک المطيب عند الإحرام، فإذا عرقت إحدانا سال على وجهها، فيراها النبي ﷺ فلاينهاها"[2] (ہم نبی کریم ﷺ کے ساتھ مکہ کی طرف نکلتے تھے اور احرام کے وقت اپنی پیشانیوں پر معطر مشک لگا لیتے تھے، پھر جب ہم میں سے کسی کو پسینہ آتا تھا تو وہ اس کے چہرہ پر بہتا تھا، نبی کریم ﷺ اس کو دیکھتے تھے اور ہم کو منع نہیں کرتے تھے)[3]۔

۱۲ - احرام کے بعد محرم کے لئے اپنے کپڑے یا بدن پر خوشبو لگانا ممنوع ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "ولا تلبسوا من الثياب مامسه ورس أو

(۱) حدیث: "أما الطيب الذي بک فاغسله ثلاث مرات....." کی روایت بخاری (۳/ ۳۹۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۳۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۳/ ۳۴۱۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۷۴، ۲۷۵، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۰۳، ۳۰۴۔

(۲) یعنی ہم اس کو اپنی پیشانیوں پر رکھ لیتے تھے، حدیث احرام کے وقت مرد کی طرح عورت کے لئے بھی عطر لگانے کے استحباب پر دلیل ہے۔

(۳) حدیث: "كنا نخرج مع النبي ﷺ إلى مكة فنضمد جباهنا بالمسک....." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۴۱۳ طبع عبید دعاس) اور بیہقی (۵/ ۴۸ طبع دار المعرفہ) نے کی ہے، اور ارناؤط فرماتے ہیں: اس کی سند حسن درجہ کی ہے (جامع الاصول ۳/ ۳۶ طبع دار البیان)۔

زعفران"(۱) (کپڑوں میں سے جس میں ورس یا زعفران لگا ہو اس کو نہ پہنو) اور اس لئے کہ وارد ہوا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اس محرم کے بارے میں جس کی اونٹنی نے اس کی گردن توڑ دی تھی، فرمایا: "لاتمسوہ بطیب" (اس کو خوشبو نہ لگاؤ) اور بعض روایات میں ہے: "لا تحنطوہ"(۲) (اس کو حنوط نہ لگاؤ) اور اس حدیث سے استدلال کی نوعیت یہ ہے کہ احرام کی وجہ سے جب میت کو عطر سے ممانعت ہے تو زندہ کو بدرجہ اولی ہوگی۔ اور جب عطر لگائے گا تو اس پر فدیہ واجب ہو جائے گا، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز استعمال کی جس کو احرام نے حرام قرار دیا ہے، اگرچہ یہ تداوی (معالجہ) کے لئے کیا ہو، اور اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: "المحرم: الأشعث الأغبر"(۳) (محرم پراگندہ حال گرد آلود ہوتا ہے) اور خوشبو پراگندہ حالی کے منافی ہے۔

(۱) حدیث: "ولا تلبسوا من الثیاب ما مسه ورس....." کی روایت بخاری (۳/ ۴۰۱ طبع السلفیہ)، مسلم (۲/ ۸۳۴ طبع عیسی الحلبی) اور احمد (۲/ ۶۳ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے اور الفاظ مسند احمد ہی کے ہیں۔

(۲) اس شخص کے بارے میں جس کی اونٹنی نے اس کی گردن توڑ دی تھی آپ ﷺ کے ارشاد: "لا تمسوہ بطیب" اور ایک روایت کے مطابق "لا تحنطوہ" کی روایت بخاری (۴/ ۶۳، ۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۶۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "المحرم الأشعث الأغبر....." کا ذکر ابن قدامہ نے المغنی (۳/ ۳۲۰) طبع ریاض میں "إن المحرم الأشعث الأغبر" کے الفاظ کے ساتھ کیا ہے اور مجھے ان الفاظ میں یہ روایت کسی کے یہاں نہیں ملی، لیکن ترمذی (۵/ ۲۲۵ طبع مصطفی الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے اسی کی ہم معنی حدیث روایت کی ہے فرماتے ہیں: "قام رجل إلی النبي ﷺ فقال من الحاج یا رسول اللہ؟ : الشعث التفل" (ایک آدمی نبی کریم ﷺ کے پاس کھڑا ہوا اور پوچھنے لگا حاجی کون ہے؟ (فرمایا) پراگندہ حال بدبو والا) ہیثمی کہتے ہیں: اس کی روایت احمد اور بزار نے کی ہے پھر فرمایا: احمد کے رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں (مجمع الزوائد ۳/ ۲۱۸ طبع دار الکتاب العربی)۔

اور مالکیہ (۱)، شافعیہ (۲)، اور حنابلہ (۳)، کے نزدیک یہ قید لگائے بغیر کہ کسی پورے عضو یا کپڑے کی کسی متعین مقدار پر خوشبو لگائی ہو، کسی بھی ایسی خوشبو کے لگانے سے جو ممنوع ہو فدیہ واجب ہوگا۔ اور فدیہ حلق (سر منڈانے) پر قیاس کر کے واجب ہے، اس لئے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالی کے ارشاد میں اس کی صراحت کی گئی ہے: "وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُوْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ، فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا أَوْ بِهٖ أَذًى مِّنْ رَّأْسِهٖ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ"(۴) (اور جب تک قربانی اپنے مقام پر پہنچ نہ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ، لیکن اگر تم میں سے کوئی بیمار ہو یا اس کے سر میں کچھ تکلیف ہو تو وہ روزوں سے یا خیرات سے یا ذبح سے فدیہ دے دے)۔

اور اس لئے کہ حضرت کعب بن عجرہؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب ان کے سر کی جوئیں دیکھیں تو ان سے فرمایا: "أیؤذیک ھوام رأسک؟" (کیا سر کی جوئیں تمہیں تکلیف پہنچا رہی ہیں؟) فرماتے ہیں: میں نے کہا: جی ہاں؟ فرمایا: "فاحلق، وصم ثلاثة أیام، أو أطعم ستة مساکین، أو انسک نسیکة"(۵) (تم سر منڈالو اور تین دن روزہ رکھو یا چھ مسکینوں کو کھانا کھلاؤ، یا جانور قربان کرو)۔

اور حنفیہ نے اِس خوشبو لگانے اور اُس خوشبو لگانے میں تفریق کی ہے، فرماتے ہیں: اگر محرم ایک کامل عضو پر خوشبو لگائے تو ایک

(۱) حاشیۃ الدسوقی والشرح الکبیر ۲/ ۶۱، ۶۳، شرح الزرقانی ۲/ ۲۹۸، ۲۹۹۔

(۲) المجموع ۷/ ۲۶۹، ۲۷۳ طبع المکتبۃ السلفیہ بالمدینۃ المنورہ، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۲۵، ۳۳۳ طبع مصطفی الحلبی بمصر۔

(۳) مطالب اولی النہی ۲/ ۳۳۱۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

(۵) حدیث: "أیؤذیک ھوام رأسک؟....." کی روایت بخاری (۷/ ۴۵۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

بکری واجب ہوگی جیسے سر، ہاتھ، پنڈلی، یا جو جمع کرنے پر ایک کامل عضو تک پہنچ جائے اور مجلس اگر متحد ہو تو پورا بدن ایک عضو کی طرح ہوگا، اور مجلس اگر متفرق ہو تو ہر خوشبو کے لئے الگ کفارہ ہوگا، بشرطیکہ ایک پورے عضو یا اس سے زیادہ پر خوشبو لگائی گئی ہو، خواہ پہلے کا کفارہ دیا ہو یا نہیں، یہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ہے، اور امام محمدؒ فرماتے ہیں: اس پر ایک کفارہ ہوگا، اور اگر فدیہ دے دیا اور خوشبو کا ازالہ نہیں کیا تو اس پر دوسرا فدیہ لازم ہوگا، اس لئے کہ اس کی ابتداء کرنا ممنوع ہے، لہذا اس کی بقاء کے لئے بھی ابتداء ہی کا حکم ہوگا۔

اور بکری واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جنایت ارتفاق (فائدہ اٹھانے) کے مکمل ہونے سے ہی مکمل ہوتی ہے اور پورے عضو پر خوشبو لگانے سے ارتفاق (فائدہ اٹھانا) مکمل ہوجاتا ہے، لہذا مکمل فدیہ لازم ہوگا۔

اور اگر ایک عضو سے کم پر خوشبو لگائی ہو تو اس پر جنایت میں کمی کی وجہ سے نصف صاع گیہوں کا صدقہ ہوگا، الا یہ کہ خوشبو زیادہ ہو تو اس پر دم ہوگا، یہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے، اور امام محمدؒ فرماتے ہیں: جس میں دم واجب ہوتا ہے اس کی قیمت لگائی جائے گی اور اسی مقدار کو صدقہ کردیا جائے گا حتی کہ اگر چوتھائی عضو میں خوشبو لگائی ہو تو چوتھائی بکری کی مالیت کا صدقہ اس پر واجب ہوگا، اسی طرح (سمجھ لیجئے) اس لئے کہ ایک عضو پر خوشبو لگانا کامل ارتفاق ہے تو جنایت مکمل ہوگی، اور یہ (خوشبو لگانا) پورے کفارے کو واجب کردے گا اور پورے عضو سے کم پر خوشبو لگانا ناقص ارتفاق ہے، لہذا ناقص کفارہ لازم کرے گا، اس لئے کہ حکم سبب کے بقدر ہی ثابت ہوتا ہے، الا یہ کہ خوشبو زیادہ ہو تو اس پر دم ہوگا، اور جزاء کے وجوب کے لئے حنفیہ کے نزدیک خوشبو کا لگائے رکھنا شرط نہیں ہے، بلکہ صرف خوشبو لگا لینے سے جزاء واجب ہوگی (۱)۔

جہاں تک کپڑے میں خوشبو لگانے کا تعلق ہے تو حنفیہ کے نزدیک دو شرطوں سے اس میں فدیہ واجب ہوگا:

پہلی شرط یہ ہے کہ عطر زیادہ ہو، اور زیادہ وہ ہے جو بالشت در بالشت سے زیادہ کی مساحت کو ڈھانپ سکے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ دن یا رات بھر لگائے رہے۔

چنانچہ اگر ان دونوں شرطوں میں سے ایک کی کمی ہوجائے تو صدقہ واجب ہوگا اور اگر دونوں شرطیں نہ پائی جائیں تو ایک مٹھی گیہوں کا صدقہ کرنا واجب ہے (۲)۔

اور احرام کے بعد کپڑے میں خوشبو لگانے اور اس کے پہننے کی ممانعت میں اصل نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "**لاتلبسوا شیئا من الثیاب مسّه الزعفران ولا الورس**" (۳) (ایسا کپڑا نہ پہنو جس میں زعفران اور ورس لگا ہو)۔

اور محرم کو خواہ مرد ہو یا غیر مرد اپنی لنگی، چادر، تمام کپڑوں، بستر اور جوتے میں خوشبو لگانے کی ممانعت ہے، یہاں تک کہ اس کے جوتے میں اگر خوشبو لگ جائے تو اس کے اوپر اس کو جلدی سے اتار دینا واجب ہوگا، اور وہ اپنے اوپر کوئی ایسا کپڑا نہیں رکھے گا جس میں ورس، زعفران یا اس کی طرح کا کوئی خوشبودار رنگ لگا ہوا ہو (۴)۔

اور خوشبو کا استعمال یہ ہے کہ اس کو اس خوشبو کے معتاد و معروف طریقہ کے مطابق اپنے بدن یا کپڑے میں اس طرح لگالے جس سے

---

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۲۰۰، ۲۰۲، الہدایہ بہامش فتح القدیر ۲/ ۲۳۸، ۲۳۹ طبع دار احیاء التراث العربی، بیروت۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۱۸۹، ۱۹۰ طبع اول۔

(۳) حدیث: "**لا تلبسوا شیئا من الثیاب مسّه الزعفران ولا الورس**" کی روایت (فقرہ نمبر/ ۱۲) میں گزر چکی ہے۔

(۴) الاختیار ۱/ ۱۴۵ طبع دار المعرفہ، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۱۰ طبع مصطفی الحلبی بمصر۔

عام طور سے اس کی خوشبو کا قصد کیا جاتا ہے چاہے دوسرے سے مل کر ہی کیوں نہ کیا جاتا ہو، جیسے مشک، صندل، کافور، ورس، زعفران، ریحان (ایک خوشبودار پودا) گلاب، چمبیلی، نرگس، آس (ایک خوشبودار پودا) سوسن (ایک خوشبودار بوٹی کا نام)، منثور (ایک تیز خوشبو والا پودا)، نمام (ایک خوشبودار پودا) اس کے علاوہ وہ دوسری چیزیں جن سے خوشبو لی جاتی ہے اور خوشبو بنائی جاتی ہے یا یہ مقصد اس میں غالب ہوتا ہے (۱)۔

۱۳ - محرم کے لئے خوشبو سونگھنا مکروہ ہوگا، یہ حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک ہے، مالکیہ کہتے ہیں: لگائے بغیر زیادہ خوشبو سونگھنا مکروہ ہوگا (۲)، حنابلہ کا کہنا ہے: جان بوجھ کر خوشبو جیسے مشک اور کافور وغیرہ، ایسی چیزوں کا سونگھنا حرام ہوگا جن کو گلاب اور چمبیلی کی طرح سونگھ کر خوشبو حاصل کی جاتی ہو، اور محرم اگر ایسا کرے گا تو اس پر فدیہ واجب ہوگا، اس لئے کہ جو چیز اس سے نکالی جاتی ہے اس (کے سونگھنے) پر فدیہ واجب ہوتا ہے، لہذا اس کی اصل میں بھی اسی طرح ہوگا، اور امام احمد سے گلاب کے بارے میں ایک دوسری روایت بھی ہے کہ اس کے سونگھنے سے اس پر فدیہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ ایک پھول ہے، اسی انداز پر اس کو سونگھا ہے، لہذا وہ تمام درختوں کے پھول جیسا ہے، اور اولی اس کا حرام ہونا ہے، اس لئے کہ اسے خوشبو کے لئے اگایا جاتا ہے اور اس سے (خوشبو) نکالی جاتی ہے، (لہذا) وہ زعفران اور عنبر جیسا ہے (۳)۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۲۶۹/۷ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع المکتبۃ الاسلامیہ بالمدینۃ المنورہ، الخرشی علی مختصر خلیل ۳۵۲/۲۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۲۰۷/۲ طبع دوم مصطفی الحلبی بمصر، المجموع شرح المہذب ۲۷۳/۷، حاشیۃ الدسوقی ۵۹/۲، شرح الزرقانی ۲۹۶/۲ طبع دار الفکر۔

(۳) مطالب اولی النہی ۳۳۱/۲ طبع المکتب الاسلامی بدمشق، المغنی لابن قدامہ

محرم کے لئے کون سی خوشبو مباح اور کون سی غیر مباح ہے:

۱۴ - ابن قدامہ کہتے ہیں: خوشبودار پودے تین قسم کے ہیں:

ایک وہ جو نہ تو خوشبو کے لئے اگائے جاتے ہیں، نہ ان سے خوشبو بنائی جاتی ہے جیسے جنگلی گھاسیں یعنی شیح (ایک گھاس)، قیصوم (ایک گھاس)، خزامی (ایک گھاس) اور تمام پھل جیسے نارنگی، سیب، بہی وغیرہ۔ اور جسے لوگ خوشبو کے علاوہ دوسرے مقصد کے لئے اگاتے ہیں جیسے مہندی اور کسم، ان دونوں (قسم کے پودوں) کا سونگھنا مباح ہے اور بغیر کسی اختلاف کے اس میں فدیہ نہیں ہے، البتہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ محرم کے لئے شیح اور قیصوم (۱) وغیرہ کسی بھی زمین کے پودے کے سونگھنے کو مکروہ قرار دیتے تھے، "روي أن أزواج رسول الله ﷺ كن يحرمن في المعصفرات" (روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ کی ازواج مطہرات عصفر سے رنگے ہوئے کپڑوں سے احرام باندھتی تھیں)۔

دوسرا وہ جس کو لوگ خوشبو کے لئے اگاتے ہیں اور اس سے عطر نہیں نکالتے جیسے فارسی ریحان، نرگس اور برم (۲) اور اس کے بارے میں دو نقطہ نظر ہیں: ایک یہ کہ وہ فدیہ کے بغیر ہی مباح ہے، اس کے قائل حضرت عثمان بن عفان، حضرت ابن عباسؓ، حضرت حسن، مجاہد اور اسحاق ہیں۔ دوسرا یہ کہ اس کا سونگھنا حرام ہے اور اگر سونگھا تو اس پر فدیہ ہوگا۔ یہ حضرت جابر، حضرت ابن عمرؓ، امام شافعی اور ابوثور کا قول ہے، اس لئے کہ اسے خوشبو کے لئے اختیار کیا جاتا ہے، لہذا وہ گلاب جیسا ہے (۳)۔

تیسرا وہ جو خوشبو کے لئے اگایا جاتا ہے اور اس سے خوشبو بنائی

= ۳۱۶/۳، ۳۲۳ طبع مکتبۃ ریاض الحدیثہ۔

(۱) قیصوم: شیح کی طرح ایک خوشبودار پودا۔

(۲) برم: ایک عمدہ خوشبو والا پودا۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۳۱۵/۳۔

جاتی ہے جیسے گلاب بنفشہ، اور خیری [1]، اس کو جب محرم استعمال کرے گا اور سونگھے گا تو اس میں فدیہ ہوگا، اس لئے کہ اس سے نکالی جانے والی چیز میں فدیہ واجب ہوتا ہے، لہذا اس کی اصل میں بھی اسی طرح ہوگا [2] اور محرم اگر ایسی خوشبو کو چھوئے جو بدن سے چپک جاتی ہے جیسے عطر مجموعہ اور عرق گلاب اور پسی ہوئی مشک جو اس کی انگلیوں میں چپک جائے تو اس پر فدیہ ہوگا، اس لئے کہ وہ عطر کا استعمال کرنے والا ہے، اور اگر ایسی چیز چھوئے جو ہاتھ میں چپکتی نہیں ہے جیسے بغیر پسی مشک، کافور کا ٹکڑا اور عنبر تو فدیہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ خوشبو کا استعمال کرنے والا نہیں ہے، اور اگر اسے سونگھے تو اس پر فدیہ ہوگا، اس لئے کہ اسی طرح وہ استعمال کی جاتی ہے، اور اگر صندل یعنی صندل کی لکڑی سونگھے تو اس پر فدیہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس سے خوشبو نہیں حاصل کی جاتی [3]۔

بھول یا ناواقفیت سے محرم کا خوشبو لگانا:

۱۵ - اگر محرم بھولے سے خوشبو لگائے تو شافعیہ اور حنابلہ [4] کے یہاں ان کے مشہور قول میں اس پر فدیہ نہیں ہوگا، یہی عطاء، ثوری، اسحاق اور ابن المنذر کا مذہب ہے، نبی کریم ﷺ کے اس قول کے عموم کی وجہ سے کہ: "إن الله وضع عن أمتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه" [5] (اللہ نے میری امت سے غلطی، بھول اور اس چیز کو معاف کردیا ہے جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہو)۔

اور اگر اس کو زمانہ امکان سے مؤخر کردے تو حنابلہ کے نزدیک اس پر فدیہ ہوگا، اور بھولنے والے پر فدیہ کے عدم وجوب کے قائلین حضرت یعلی ابن امیہ کی اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ ایک آدمی نبی کریم ﷺ کے پاس آیا جبکہ آپ ﷺ جعرانہ میں تھے، اس آدمی پر ایک جبہ تھا اور اس پر خلوق (ایک خوشبو) یا فرمایا: صفرہ (گل خیری) کا اثر تھا، اور کہنے لگا: اے اللہ کے رسول! میرے عمرہ کے بارے میں آپ کیا کرنے کا حکم دیتے ہیں؟ فرمایا: "اخلع عنك الجبة، واغسل أثر الخلوق عنك، أو قال: الصفرة، واصنع في عمرتك كما تصنع في حجك" [1] (اپنا جبہ اتار ڈالو اور اپنے سے خلوق کے اثر کو دھوڈالو (یا "صفرہ" فرمایا) اور اپنے عمرہ میں اسی طرح کرو جیسے اپنے حج میں کرتے ہو) اس سے معلوم ہوا کہ اس کی ناواقفیت کی وجہ سے آپ ﷺ نے اس کو معذور قرار دیا اور ناسی (بھولنے والا) اسی کے معنی میں ہوتا ہے، اور اسے بغیر کسی حائل کے اپنے ہاتھ سے عطر دھونے کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا اس کے دھونے کا حکم عام ہے۔

حنفیہ، مالکیہ کا مسلک اور امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ اگر کامل عضو پر یا متفرق طور پر اتنی جگہوں پر جو جمع کرنے سے عضو کامل تک پہنچ جاتی ہو خوشبو لگائی تو بالغ محرم پر دم واجب ہوگا، خواہ بھول سے ہی کیوں نہ لگایا ہو [2]۔

---

(۱) خیری: خوشبودار پھولوں والا ایک پودا۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۱۶۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۲۵، المجموع شرح المہذب ۷/ ۲۸۰، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۰۱، ۵۰۲، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۶۳۔

(۵) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے اور سیوطی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (فیض القدیر ۶/ ۳۶۲ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۱) حدیث: "اخلع عنك الجبة واغسل....." کی روایت بخاری (۳/ ۶۱۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۳۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۲۰۰، ۲۰۱، العدوی علی الخرشی ۲/ ۳۵۳، المغنی ۳/ ۵۰۲۔

مبتوتہ (مغلظہ طلاق دی گئی عورت) کا خوشبو استعمال کرنا:

۱۶ - تین طلاق دی ہوئی عورت پر احداد (سوگ) واجب ہونے کے سبب خوشبو لگانا حرام ہوگا، اس لئے کہ وہ نکاح صحیح سے جدا ہونے والی معتدہ ہے اور "متوفی عنها زوجها" کی طرح ہے، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے (۱) اور شافعیہ (۲) وحنابلہ (۳) کا بھی ایک قول یہی ہے، رہے مالکیہ (۴) تو وہ فرماتے ہیں: خوشبو صرف "**متوفی عنها زوجها**" نیز جو اس کے حکم میں ہو اس پر حرام ہوگی یعنی اس مفقود کی بیوی جس کے مفقود ہونے کا فیصلہ ہو چکا ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ أَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَّ عَشْرًا**" (۵) (اور تم میں سے جو لوگ وفات پا جاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینہ اور دس دن تک روکے رکھیں)۔

شافعیہ اور حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ خوشبو لگانا حرام نہیں ہے، کیونکہ مطلقۂ ثلاثہ پر سوگ واجب نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**لایحل لامرأة تؤمن بالله والیوم الآخر أن تحد علی میت فوق ثلاث، إلا علی زوج أربعة أشهر وعشرا**" (۶) (اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھنے والی کسی عورت کے لئے تین دن سے زیادہ کسی مردہ پر سوگ کرنا جائز نہیں ہے، سوائے چار مہینے دس دن شوہر پر سوگ کرنے کے) اور یہ عدت وفات ہے، اس سے معلوم ہوا کہ سوگ صرف اسی میں واجب ہوتا ہے اور مطلقہ بائنہ غیر وفات کی معتدہ ہے، لہذا مطلقہ رجعیہ ہی کی طرح اس پر بھی سوگ واجب نہیں ہوگا، اور اس لئے بھی کہ مطلقہ بائنہ کو شوہر نے اپنے اختیار سے چھوڑا اور نکاح توڑا ہے، لہذا اس کے اوپر عورت کو غم کا مکلف بنانا کوئی معنی نہیں رکھتا، لہذا اس کے لئے عطر لگانا جائز ہوگا۔

اور حنفیہ نے ایک طلاق بائن دی ہوئی کا اضافہ کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس پر خوشبو ترک کرنا لازم ہے، اس لئے کہ اس پر سوگ لازم ہے اگرچہ طلاق دینے والا اسے اس کے ترک کرنے کا حکم دے، اس لئے کہ یہ شرع کا حق ہے (۱)۔

---

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۳/ ۶۱۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۳۱، ۱۳۳۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۱۸، ۵۱۹۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۴۷۸، ۴۷۹۔

(۵) سورۂ بقرہ/ ۲۳۴۔

(۶) حدیث: "لا یحل لامرأة تؤمن بالله......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۴۶ طبع السلفیہ) نے حضرت ام حبیبہؓ سے کی ہے۔

---

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۳/ ۶۱۷۔

تطیّر

تعریف:

۱-لغت میں تطیّر کے معنی ہیں: بدشگونی لینا، کہا جاتا ہے: "تطیّر بالشيء، و من الشيء" چیز سے بدشگونی لی، اور اس کا اسم طیرة (بدشگونی) ہے، فتح الباری میں آیا ہے: "تطیر" اور "تشاؤم" ایک چیز ہیں (۱)۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے مختلف نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-فأل:

۲- فأل طیرة کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: "تفاءل الرجل" (۲) جب آدمی کوئی اچھی بات سن کر نیک فال لے۔

اور اس کے اور طیرة کے درمیان فرق یہ ہے کہ فال پسندیدہ چیز میں اور تطیر عام طور سے ناپسندیدہ چیز میں استعمال کیا جاتا ہے۔

ب-کہانت:

۳-کہانت: علم غیب کا دعوی کرنا اور سبب کی طرف اسناد کرکے مستقبل میں پیش آنے والی چیزوں کی خبر دینا ہے (۳)۔

(۱) مختار الصحاح مادہ: "طیر"، فتح الباری ۱۰/ ۲۱۳۔

(۲) متن اللغہ مادہ: "فأل"۔

(۳) فتح الباری ۱۰/ ۲۱۲، ۲۱۶۔

بدشگونی کی اصلیت:

۴-بدشگونی کی اصلیت یہ ہے کہ عربوں میں سے کوئی شخص زمانہ جاہلیت میں جب کسی کام کے لئے نکلتا تو کسی پرندے کے گھونسلہ کے پاس جاکر پرندے کو اڑا دیتا، اگر پرندہ دائیں طرف اڑتا تو اس سے نیک فال لیتا اور کام میں چلا جاتا، اس پرندے کو اہل عرب "سانح" کہتے تھے، اور اگر بائیں جانب اڑتا تو اس سے بدشگونی لیتا اور اپنے عزم سے رجوع کرلیتا، اس کو اہل عرب "بارح" کہتے تھے، تو اسلام نے اس کو باطل قرار دیا اور اس کی ممانعت کی اور معاملہ کو اللہ کے مقرر طریقوں، تقدیر محیط اور مشیت مطلقہ کی طرف راجع کردیا (۱)، صحیح اثر میں آیا ہے: "من ردته الطیرة من حاجة فقد أشرک" (۲) (بدشگونی جس کو کسی کام سے روک دے اس نے شرک کیا)، اور اسی طرح کی بہت سی احادیث ہیں۔

تطیّر (بدفالی لینے) کا شرعی حکم:

۵-اگر مکلف یہ عقیدہ رکھے کہ اس نے پرندہ کی جس حالت کا مشاہدہ کیا ہے وہ اس کے گمان کا موجب اور اس میں مؤثر ہے تو اس نے کفر کا ارتکاب کیا، اس لئے کہ اس کے اندر تدبیر امور میں شریک ٹھہرانا پایا جارہا ہے، اور اگر یہ اعتقاد رکھے کہ متصرف اور مدبر صرف اللہ سبحانہ وتعالی ہی ہے لیکن اپنے دل میں وہ شر کا خوف محسوس کرتا ہے، اس لئے کہ اس کے پچھلے تجربات بتاتے ہیں کہ پرندوں کی آوازوں میں سے کوئی آواز یا اس کی کیفیتوں میں سے کوئی کیفیت پیش آنے سے اس کو ضرر لاحق ہوتا ہے، تو اگر اپنے دل میں اس خیال کو جمالے تو گنہگار

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "من ردته الطیرة من حاجة فقد......" کی روایت احمد (مسند احمد بن حنبل بتحقیق احمد شاکر ۱۲/ ۱۰ طبع المعارف) نے کی ہے اور احمد شاکر نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

ہوگا، اور اگر برائی سے اللہ کی پناہ چاہے، خیر کا سوال کرے اور اللہ پر بھروسہ کرتے ہوئے چل دے تو اس نے اپنے دل میں اس کے متعلق جو محسوس کیا تھا وہ اس کے لئے مضر نہیں ہوگا، ورنہ پھر اس کا مواخذہ ہوگا(۱)، اس لئے کہ حضرت معاویہ بن حکم کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: میں نے عرض کیا: "یا رسول اللہ: منا رجال یتطیرون، قال: ذلک شيء یجدونہ في صدورھم فلا یصدنھم" (۲) (یا رسول اللہ! ہم میں سے کچھ لوگ بدشگونی لیتے ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: ان کے دلوں میں جب اس طرح کی بات آئے تو وہ ان کو مقصد سے باز نہ رکھے) اس کے ساتھ ہی بدشگونی کی حرمت اور خیر وشر پیدا ہونے میں اس کی تاثیر کی نفی پر اہل توحید متفق ہیں، اس لئے کہ اس میں تدبیر امور میں اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا ہے اور اس کی ممانعت کے سلسلہ میں نصوص بہت سی ہیں، انہی میں سے یہ حدیث ہے: "لا عدوی، ولا طیرۃ، ولا ھامۃ، ولا صفر" (۳) (چھوت چھات، بدشگونی، مردے کی کھوپڑی سے نکلنے والے پرندے اور صفر کی کوئی حقیقت نہیں ہے)۔

رہی نیک فال تو وہ جائز ہے (۴)، اور حدیث شریف میں آیا ہے: "کان النبي ﷺ یتفاء ل ولا یتطیر، وکان یحب أن یسمع یا راشد یا رجیح" (۵) (نبی کریم ﷺ نیک فال لیتے تھے اور بدشگونی نہیں لیتے تھے، اور آپ "اے راشد" اور "اے رجیح" کو سننا پسند کرتے تھے)۔

اور آپ ﷺ سے مروی ہے: "لا عدوی ولا طیرۃ، ویعجبني الفأل الصالح: "الکلمۃ الحسنۃ" (۱) (چھوت چھات اور بدشگونی کوئی چیز نہیں ہے اور مجھے نیک فال یعنی اچھا کلمہ پسند ہے)۔

اور نیک فال ہر سبب ضعیف یا قوی کے وقت اللہ تعالی سے خیر کی امید اور آرزو کرنا ہے برخلاف بدشگونی کے کہ وہ اللہ سے بدگمانی کرنا ہے اور مؤمن کو اللہ کے ساتھ خوش گمانی کا حکم ہے (۲)، اس لئے کہ اللہ تعالی حدیث قدسی میں فرماتا ہے: "أنا عند ظن عبدي بي، إن ظن بي خیرا فلہ، وإن ظن شرا فلہ" (۳) (میں اپنے بارے میں اپنے بندے کے گمان کے مطابق ہوتا ہوں، اگر میرے متعلق وہ خیر کا گمان کرے تو اسے خیر حاصل ہوگا، اور اگر شر کا گمان کرے تو شر)۔

تفصیل "شؤم" کی اصطلاح میں ہے۔

---

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۲۱۵۔

(۲) حضرت معاویہ بن حکم سلمی کی اس حدیث کی روایت مسلم (۱/ ۳۸۱، ۳۸۲ طبع عیسی البابی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "لا عدوی ولا طیرۃ ولا ھامۃ ولا صفر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۱۴ طبع السلفیہ) اور امام مسلم (۴/ ۱۷۴۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۵۵۔

(۵) حدیث کے پہلے جزء "کان یتفاء ل ولا یتطیر" کی روایت احمد (۴/ ۹۴، ۹۵ طبع المعارف) نے کی ہے اور احمد شاکر نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے، رہا دوسرا جزء تو اس کی روایت ترمذی نے قریب قریب الفاظ کے

= ساتھ کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے (سنن الترمذی ۴/ ۱۶۱ طبع مصطفی الحلبی)۔

(۱) حدیث: "لا عدوی ولا طیرۃ، ویعجبني....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۱۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) أسنی المطالب ۱/ ۵۴۹، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۳۲۔

(۳) حدیث: قال اللہ تعالی "أنا عند ظن عبدي....." کی روایت احمد (۲/ ۳۹۱ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے نیز ابن حبان نے اپنی صحیح میں اس کی روایت کی ہے (موارد الظمآن رص ۴۹۴ ۲۳ طبع دار الکتب العلمیہ)۔

تعارض

تعریف:

۱-لغت میں تعارض مقابلہ کو کہتے ہیں، اس کی اصل عرض یعنی منع کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "لاتعترض له" یعنی خود سامنے آکر اس کو اس کے مقصد تک پہنچنے سے نہ روکو، اور اسی سے اہل اصول اور فقہاء کے یہاں قیاس اور دوسرے دلائل پر وارد ہونے والے "اعتراضات" ہیں، ان کا یہ نام اس لئے پڑا کہ وہ دلیل سے استدلال کرنے سے روک دیتے ہیں، اور اسی سے دلائل کا تعارض بھی ہے، اس لئے کہ اس میں ہر ایک دلیل دوسرے کے خلاف ہوتی ہے اور اس کے اثر کو روکتی ہے، اور اسی سے اہل اصول کے یہاں "دلائل کا تعارض" ہے، اور اس کا محل اصولی ضمیمہ ہے۔

اور اصطلاحی طور پر تعارض دو دلیلوں کے درمیان اس طرح کا مطلق طور پر تمانع (ایک دوسرے سے روکنا) ہے کہ ان میں سے ایک کا تقاضا دوسری دلیل کے تقاضا کے علاوہ ہو(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تناقض:

۲- تناقض تدافع کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "تناقض الکلامان" یعنی دونوں کلاموں نے ایک دوسرے کو ہٹا دیا، گویا دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا نقض (توڑ) کر رہا ہے اور اس کو دھکیل رہا ہے، اور دو متناقض کبھی بھی نہ اکٹھا ہوتے ہیں، نہ مرتفع ہوتے ہیں (۱)۔

رہے دو متعارض تو کبھی کبھار ان کا ایک ساتھ ارتفاع (ختم ہو جانا) ممکن ہوتا ہے۔

ب-تنازع:

۳- تنازع اختلاف کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "تنازع القوم" یعنی قوم میں اختلاف ہوگیا (۲) اور اسی سے اللہ تبارک وتعالیٰ کا قول ہے: "ولا تَنَازعوا فَتَفْشَلُوا وَ تَذْهَبَ رِيحُكم" (۳) (اور (آپس میں) جھگڑا مت کرو ورنہ کم ہمت ہو جاؤ گے اور تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی)۔

لہذا تنازع عام ہے، اس لئے کہ وہ رائے اور غیر رائے دونوں کے اختلاف کے لئے عام ہوتا ہے۔

تعارض کا حکم:

۴- جب دو بینہ میں تعارض ہو جائے اور دونوں میں تطبیق ممکن ہو تو تطبیق دیں گے، اور جب تطبیق ممکن نہ ہو تو ترجیح کا راستہ اختیار کیا جائے گا (۴)۔

اور ترجیح: ایک دلیل کو اس سے معارض دوسری دلیل پر مقدم کرنا ہے، کیونکہ پہلی دلیل کے ساتھ اسے قوت پہنچانے والی کوئی چیز موجود ہے اور تعارض وترجیح اہل اصول اور فقہاء کے یہاں مذکور ہوئے ہیں۔

---

(۱) المصباح المنیر مادۂ "عرض"، حاشیۃ البنانی ۲/ ۳۵۷۔

(۱) التعریفات للجرجانی۔

(۲) المصباح المنیر مادۂ "نزع"۔

(۳) سورۂ انفال/ ۴۶۔

(۴) التعریفات للجرجانی۔

تعارض وترجیح سے متعلق اصول فقہ کی بحثیں اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائیں۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال زیادہ تر ''بینات'' کے بارے میں ہوتا ہے، اس کی تفصیل ذیل میں ہے:

بینات کے تعارض میں وجوہ ترجیح:

۵- فقہی مسالک میں سے ہر مسلک میں ترجیح کی کچھ وجوہ ہیں۔

حنفیہ نے دو آدمیوں کے دعوی کے باب میں اس صورت میں ایک بینہ کو دوسرے پر راجح قرار دینے کی کچھ وجوہ لکھی ہیں جب دونوں میں تعارض ہوجائے اور قوت میں دونوں مساوی ہوں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: اگر سامان مدعی علیہ کے پاس ہو تو خارج (باہر والے) کا بینہ اس مطلق ملک کے دعوی میں (جس کا سبب ذکر نہ کیا گیا ہو) صاحب ید (قبضہ والے) کے بینہ پر مقدم ہوگا بشرطیکہ ان میں سے صرف ایک نے مؤقت کیا ہو یعنی تاریخ بیان کی ہو، اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں، جو مؤقت کرے وہ سامان کا زیادہ حق دار ہوگا، اور اگر دونوں تاریخ بیان کریں اور مملِّک (مالک بنانے والا) ایک ہی ہو تو اپنے بینہ کی مضبوطی کی وجہ سے تاریخ کے اعتبار سے اسبق سامان کا زیادہ حق دار ہوگا، اور اگر مملِّک (مالک بنانے والا) الگ الگ ہوں تو دونوں برابر ہوں گے۔

اور سامان اگر تیسرے شخص کے ہاتھ میں ہو اور خارج کے دو شخصوں نے بینہ پیش کیا اور دونوں بینہ مساوی ہیں تو دونوں کے حق میں اس کے نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا، یہ امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک ہے، اور تنازعہ اگر کسی عورت کے نکاح کا ہے تو عورت یا زندہ ہوگی یا مردہ، عورت اگر زندہ ہو تو دونوں بینہ کے درمیان تطبیق کا امکان نہ ہونے کی وجہ سے دونوں ساقط ہوجائیں گے، اور اگر مردہ ہو تو دونوں اس سے ایک شوہر کی میراث کے وارث ہوں گے، اور اگر اس عورت سے بچہ پیدا ہوا ہو تو بچہ کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا، اور سامان اگر بیک وقت دونوں کے قبضہ میں ہو اور حجت اور تاریخ میں دونوں مساوی ہوں تو سامان دونوں کے درمیان مشترک ہوگا، اور اگر تاریخ میں دونوں مختلف ہوں تو سامان اس شخص کا ہوگا جس کی تاریخ پہلے کی ہوگی۔

اور حنفیہ کے یہاں گواہوں کی کثرت یا عدالت کی زیادتی معتبر نہیں ہوگی (۱)، حنفیہ کے یہاں کچھ دوسری تفصیلات بھی ہیں، جن کو ان کی کتابوں میں دیکھا جائے

اور مالکیہ کے یہاں ترجیح کئی وجوہ سے ہوتی ہے:

۶- **اول:** مشہور قول کے مطابق عدالت کی زیادتی سے۔ اور امام مالک سے یہ بھی مروی ہے کہ اس کے ذریعہ ترجیح نہیں ہوگی اور یہ حنفیہ کے قول کے موافق ہے، اور عدالت کی زیادتی سے ترجیح کے قائل ہونے پر اس شخص سے حلف لینا ضروری ہوگا جس کی عدالت زیادہ ہو، اور ''الموازیہ'' میں ہے کہ حلف نہیں لیا جائے گا، اور مشہور قول کے مطابق تعداد کی کثرت سے ترجیح نہیں دی جائے گی جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے، مطرف اور ابن الماجشون سے روایت ہے کہ عدالت میں دونوں بینہ کی برابری کے وقت کثرت تعداد سے ترجیح دی جائے گی الا یہ کہ وہ اتنی کثرت سے ہو جس سے مقصود یعنی اشتہار کی کفایت ہوجائے، اور دوسرے لوگ بہت زیادہ ہوں تو اس وقت کثرت کی رعایت نہیں کی جائے گی، اور ترجیح تو عدالت کی خصوصیت سے ہوتی ہے، نہ کہ تعداد کی خصوصیت سے۔

ابن عبد السلام کہتے ہیں: جو تعداد کی زیادتی سے ترجیح دیتے ہیں وہ ہر حال میں اس کے قائل نہیں ہیں بلکہ انہوں نے عدالت کی

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۳۷، دار الطباعۃ العامرہ بولاق۔

قید کے ساتھ اس کا اعتبار کیا ہے۔

۷- دوم: حجت کی مضبوطی سے بھی ترجیح ہوگی، لہذا دو مرد گواہ ایک مرد گواہ اور یمین پر نیز ایک مرد گواہ اور دو عورتوں پر مقدم ہوں گے، یہ اس صورت میں ہے جب عدالت میں سب برابر ہوں، یہ اشہب کا قول ہے، اور ابن القاسم کہتے ہیں: انہیں مقدم نہیں کیا جائے گا، پھر انہوں نے اشہب کے قول کی طرف رجوع کرلیا، ابن القاسم کہتے ہیں: اگر (تنہا والا) گواہ (مقابل کے) دونوں گواہوں سے زیادہ عدالت والا ہوتو تنہا اس گواہ کی گواہی اور مدعی علیہ کی قسم کی بنیاد پر فیصلہ ہوگا، اور اسے دو گواہوں پر مقدم کیا جائے گا، اور ابن الماجشون اور مطرف کہتے ہیں: اسے مقدم نہیں کیا جائے گا اگر چہ وہ اپنے زمانہ کے لوگوں میں سب سے زیادہ عادل ہو، اور زیادہ قرین قیاس یہی ہے، اس لئے کہ بعض اہل مذہب ایک گواہ اور قسم کے ذریعہ فیصلہ کو درست نہیں سمجھتے۔

۸- سوم: کسی ایک بینہ کا سابقہ تاریخ یا سبب ملک کی زیادتی پر مشتمل ہونا، سابق کی تاریخ کے ذریعہ ترجیح دینے میں یہ قول حنفیہ کے قول کے موافق ہے۔

اور قرافی نے بیان کیا ہے کہ جو حضرات زیادہ عدالت رکھنے والے بینہ کے اعتبار کی رائے رکھتے ہیں، ان کے نزدیک اس کے ذریعہ خاص طور سے صرف اموال میں فیصلہ کیا جائے گا۔

یہ حضرات فرماتے ہیں: ملکیت کے بینہ کو قبضہ کے بینہ پر فوقیت دی جائے گی اگر چہ قبضہ (کے بینہ) کی تاریخ مقدم ہو، اس لئے کہ ملکیت قبضہ سے زیادہ قوی ہے اور ناقلہ (ملکیت منتقل کرنے پر دلالت کرنے والے) بینہ کو استصحاب کے بینہ پر فوقیت دی جائے گی، اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی بینہ اس کی گواہی دیتا ہو کہ یہ گھر زید کا ہے جسے اس نے کچھ مدت ہوئی بنایا ہے، اور ہمیں اس کے اس کی ملکیت سے نکلنے کا اس وقت تک علم نہیں ہے، اور دوسرا بینہ شہادت دے کہ اس شخص نے اس کے بعد گھر کو زید سے خرید لیا تھا تو "ناقلہ بینہ" علم رکھتا ہے اور استصحاب والا علم نہیں رکھتا، لہذا دونوں گواہوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

اور جب دونوں بینہ کے درمیان ترجیح ممکن نہ ہوتو دونوں ساقط ہوجائیں گے اور جس چیز کے بارے میں تنازعہ تھا وہ قسم کے ساتھ اس کے قابض کے ہاتھ میں باقی رہے گی اور دونوں کے علاوہ اگر کسی اور کے قبضہ میں ہوتو ایک قول یہ ہے کہ اسی کے ہاتھ میں باقی رہے گی، اور ایک قول یہ ہے کہ قابض کی ملکیت ساقط ہونے پر دونوں بینہ کے اتفاق کی وجہ سے دونوں بینہ قائم کرنے والوں کے درمیان اسے تقسیم کردیا جائے گا، اور جس کے ہاتھ میں سامان ہے ان دونوں میں سے کسی کے لئے اس کے اقرار کو مقرلہ کے قبضہ کے درجہ میں قرار دیا جائے گا(۱)۔

۹- شافعیہ کے یہاں یہ ہے کہ اگر دو اشخاص کسی سامان میں تنازعہ کریں اور یہ دونوں میں سے کسی کے ہاتھ میں ہو اور ہر ایک بینہ قائم کردے اور دونوں بینہ مساوی ہوں تو سامان جس کے قبضہ میں ہے اس کے بینہ کو فوقیت دی جائے گی، اور اس کا بینہ مدعی کے بینہ کے بعد ہی سنا جائے گا۔

اور سامان اگر تیسرے کے ہاتھ میں ہو اور دونوں میں سے ہر ایک بینہ قائم کرے تو دونوں بینہ ساقط ہوجائیں گے اور قسم لینے کا راستہ اختیار کیا جائے گا، اور قبضہ والا ہر ایک کے لئے قسم کھائے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ دونوں بینہ کو عمل میں لایا جائے گا اور سامان اس شخص سے لے لیا جائے گا جس کے ہاتھ میں وہ ہے، اور ایک قول کے مطابق دونوں (دعویداروں) کے درمیان نصف نصف تقسیم کردیا

(۱) تبصرۃ الحکام بہامش فتح العلی المالک ۱/۹۰۳۔

جائے گا، اور دوسرے قول کے مطابق ان کے درمیان قرعہ ڈالا جائے گا اور جس کا قرعہ نکلے گا وہی اس کو لے لے گا، اور ایک قول کے مطابق معاملہ میں توقف کیا جائے گا یہاں تک کہ وضاحت ہوجائے یا دونوں صلح کرلیں، اور "الروضہ" میں تینوں اقوال میں سے کسی کو ترجیح دینے سے سکوت کیا گیا ہے، قلیوبی کہتے ہیں: جمہور شافعیہ کے کلام کا تقاضا تیسرے قول کی ترجیح کا ہے، اس لئے کہ وہی عدل سے زیادہ قریب ہے۔

اور اگر دونوں کے قبضہ میں ہو، اور دونوں بینہ قائم کریں تو سقوط کے قول کے مطابق پہلے کی طرح دونوں کے قبضہ میں باقی رہے گا اور ایک قول یہ ہے کہ تقسیم کے قول کے مطابق دونوں کے درمیان تقسیم کردیا جائے گا، اور توقف (کا قول) نہیں آئے گا اور قرعہ کے سلسلہ میں دو اقوال ہیں۔

اور اگر بینہ کے ذریعہ اس کا قبضہ ختم کردیا جائے پھر وہ قبضہ کے ازالہ سے پہلے کی طرف نسبت کرتے ہوئے اپنی ملکیت کا بینہ قائم کرے اور اپنے گواہوں کی عدم موجودگی کا عذر بیان کرے تو یہ بینہ سنا جائے گا اور اسے فوقیت دی جائے گی، اس لئے کہ قبضہ تو دلیل نہ ہونے کی وجہ سے ختم کیا گیا تھا اور اب دلیل ظاہر ہوگئی ہے، لہذا فیصلہ توڑ دیا جائے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں فیصلہ اپنی حالت پر رہے گا، اور اگر خارجی شخص کہے: وہ میری ملک ہے، اسے میں نے تم سے خریدا تھا، اور قابض شخص کہے: بلکہ وہ میری ملکیت ہے اور دونوں اپنے قول پر بینہ قائم کردیں تو خارجی شخص کے بینہ کو فوقیت دی جائے گی، اس لئے کہ اس کے بینہ کو انتقال ملک کا اضافی علم ہے۔

اور مذہب یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی کے گواہوں کی تعداد کی زیادتی کو ترجیح نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ حجت طرفین میں مکمل ہے جیسا کہ حنفیہ نے کہا ہے۔

اور ایک روایت کے مطابق ایک قول یہ ہے کہ گواہوں کی تعداد کی زیادتی کی وجہ سے ترجیح دی جائے گی، اس لئے کہ زائد کی طرف دل کا میلان زیادہ ہوتا ہے، اسی طرح اگر ایک فریق کے گواہ دو مرد ہوں اور دوسرے فریق کے گواہ ایک مرد دو عورتیں ہوں تو دو مردوں کو ترجیح نہیں ہوگی، اور ایک روایت کے مطابق ایک قول یہ ہے کہ انہیں ترجیح حاصل ہوگی، اس لئے کہ ان دونوں کے قول پر اعتماد زیادہ ہے، اور اگر دوسرے کے پاس ایک شاہد اور یمین ہو تو قول اظہر میں دو گواہوں کو ترجیح حاصل ہوگی، اس لئے کہ وہ بالاجماع حجت ہے، اور شاہد اور یمین میں اختلاف ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں برابر ہوں گے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کامل حجت ہیں۔

اور اگر دونوں میں سے ایک کا بینہ ایک سال سے اس وقت تک ملکیت کی اور دوسرے کا بینہ ایک سال سے زیادہ جیسے دو سال سے اس وقت تک ملکیت کی شہادت دے اور سامان ان دونوں کے علاوہ (کسی تیسرے شخص) کے پاس ہو تو اظہر یہ ہے کہ اکثر کو ترجیح ہو (یعنی جو زیادہ مدت سے ملکیت بیان کررہا ہے)، اس لئے کہ دوسرا بینہ مدت کی زیادتی میں اس کے معارض نہیں ہے، اور شافعیہ کے یہاں دوسری رائے یہ ہے کہ اس سے ترجیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ مناط شہادت (شہادت کا مدار) فی الحال ملکیت کا ہونا ہے اور اس میں دونوں برابر ہیں، اور زیادتی مدت کا بینہ والا (اس کی ترجیح کے قول کے مطابق) اجرت کا مستحق ہوگا اور اس زیادتی کا بھی جو فیصلہ کے دن سے پیدا ہو، اور دوسرا قول یہ ہے کہ تینوں اقوال کے مطابق اسے ان کے درمیان تقسیم کردیا جائے گا یا قرعہ اندازی کی جائے گی یا توقف کیا جائے گا، یہاں تک کہ وضاحت ہوجائے یا دونوں صلح کرلیں۔

اگر ایک بینہ مطلق ہو اور ایک تاریخ بیان کرے تو مذہب یہ ہے کہ دونوں برابر ہیں، اور یہی قول معتمد ہے، خواہ جس چیز پر دعوی ہے وہ دونوں کے قبضہ میں ہو یا دونوں کے علاوہ کسی اور کے قبضہ میں ہو یا کسی کے بھی قبضہ میں نہ ہو، اور ایک قول جیسا کہ ''اصل الروضہ'' میں ہے، یہ ہے کہ تاریخ بتانے والا بینہ مقدم ہوگا، اس لئے کہ وہ مطلق بینہ کے برخلاف اس وقت سے پہلے کی ملکیت کا تقاضا کر رہا ہے، اور اگر دونوں میں سے ایک کا بینہ حق کی اور دوسرے کا بینہ بری قرار دینے کی شہادت دے تو براء کے بینہ کو فوقیت دی جائے گی۔

اس کے ساتھ ہی اس مسئلہ میں برابری کا محل قلیوبی کے بیان کے مطابق اس وقت ہے جب کوئی مرجح نہ پایا جائے، اور اگر کوئی مرجح پایا جائے جیسے وہ سامان دونوں میں سے کسی ایک کے قبضہ میں ہو یا اس کا بینہ شاہد اور یمین کے علاوہ ہو، یا اس کے بینہ نے ملکیت کا سبب بھی بیان کیا ہو بایں طور کہ وہ شہادت دے کہ وہ اس کی ملکیت میں پیدا ہوا ہے یا اس کی ملکیت میں پھل لایا ہے، یا اس کی ملکیت میں حمل ہوا ہے، اس کا وارث وہ اپنے باپ سے ہوا ہے تو اس کے بینہ کو فوقیت دی جائے گی (۱)۔

۱۰ - حنابلہ کے یہاں یہ ہے کہ جو شخص دوسرے کے قبضہ کی کسی چیز کا دعوی کرے اور وہ انکار کر دے اور دونوں میں سے ہر ایک کے پاس بینہ ہو تو دونوں کے متعارض ہونے کی صورت میں امام احمد سے روایت مختلف ہے، اور ان کی مشہور روایت مدعی کے بینہ کو فوقیت دینے کی ہے، اور مدعی علیہ کے بینہ کی طرف کسی حالت میں التفات نہیں کیا جائے گا، یہی اسحاق کا قول ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''البينة على المدعي، واليمين على المدعى

(۱) منہاج الطالبین والقلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۴۴، ۳۴۵۔

عليه'' (۱) (بینہ مدعی پر ہے اور یمین مدعا علیہ پر ہے) تو آپ ﷺ نے ہمیں مدعی کا بینہ اور مدعا علیہ کی یمین کی سماعت کا حکم دیا ہے، خواہ مدعا علیہ کا بینہ اس بات کی گواہی دے کہ سامان اس کا ہے یا بتائے کہ اس کی ملکیت میں ولادت ہوئی ہے، اور امام احمد سے ایک دوسری روایت بھی ہے کہ اگر داخل یعنی صاحب قبضہ مدعا علیہ کا بینہ سبب ملک کی شہادت دے، اور مثلاً بتائے کہ متنازعہ چوپایہ اس کی ملک میں پیدا ہوا، یا اس نے اس کو خرید یا اس کا بینہ مقدم تاریخ کا ہو تو اس کے بینہ کو فوقیت دی جائے گی ورنہ مدعی کے بینہ کو فوقیت دی جائے گی، اس لئے کہ داخل کا بینہ اس سبب کے بیان کرنے کا فائدہ دے رہا ہے جس کا فائدہ قبضہ نہیں دے رہا ہے، اور داخل کے بینہ کو فوقیت دینے پر حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی اس روایت سے استدلال کیا گیا ہے کہ: ''أن النبي ﷺ اختصم إليه رجلان في دابة أو بعير، فأقام كل واحد منهما البينة بأنها له نتجها، فقضى بها رسول الله ﷺ للذي هي في يده'' (۲) (نبی کریم ﷺ کے پاس ایک چوپایہ یا اونٹ کے بارے میں دو آدمی جھگڑا لے کر آئے اور دونوں میں سے ہر ایک نے اس بات پر بینہ پیش کر دیا کہ وہ اس کا ہے، اسے اسی نے جنوایا ہے تو رسول اللہ ﷺ نے فیصلہ اس شخص کے حق میں کیا جس کے ہاتھ میں وہ تھا)۔

ابو الخطاب نے ایک تیسری روایت بھی بیان کی ہے کہ مدعا علیہ

(۱) حدیث: "البينة على المدعي، و اليمين على المدعى عليه" کی روایت امام ترمذی (۳/ ۶۱۷ طبع مصطفی الحلبی) اور بیہقی (۱۰/ ۲۵۲ طبع دار المعرفہ) نے کی ہے اور بغوی نے شرح السنہ (۱۰/ ۱۰۱ المکتب الاسلامی) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "فقضى بها رسول الله ﷺ ......" کی روایت بیہقی (۱۰/ ۲۵۶ طبع دار المعارف) نے کی ہے اور ابن الترکمانی نے الجوہر النقی (۱۰/ ۲۵۶ طبع دار المعارف) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

کے بینہ کو ہر حال میں فوقیت دی جائے گی، یہی شریح، اہل شام، شعبی، حکم اور ابوعبید کا بھی قول ہے، فرمایا: یہی اہل مدینہ کا بھی قول ہے، اور یہی طاؤس سے بھی مروی ہے۔

قاضی نے اس کے امام احمد کی روایت ہونے سے انکار کیا ہے اور فرمایا: اس صورت میں داخل کا بینہ قبول نہیں کیا جائے گا جب کہ وہ وہی فائدہ دے جو اس کا ید (قبضہ) دے رہا ہے، ایک ہی روایت ہے، اور جو لوگ اس قول کی طرف گئے ہیں ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ مدعا علیہ کا پہلو راجح ہے، اس لئے کہ اصل اس کے ساتھ ہے اور اس کی یمین مدعی کی یمین پر مقدم ہوگی، اور جب دونوں بینہ میں تعارض ہو تو جس پر اس کا قبضہ تھا اس پر قبضہ باقی رکھنا اور اس کو مقدم کرنا واجب ہوگا، جیسا کہ اس صورت میں ہوتا جب دونوں میں سے کسی کے پاس بینہ نہ ہوتا، حضرت جابر کی حدیث اس پر دلالت کر رہی ہے، اس لئے کہ اس کا بینہ صرف اس کے قبضہ کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے۔

۱۱ - مدعی کے بینہ کو فوقیت دینے کے لئے نبی کریم ﷺ کے اس قول سے استدلال کیا گیا ہے: "**البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه**"[۱] (بینہ مدعی پر اور یمین مدعا علیہ پر ہوگی) تو آپ نے جنس بینہ کو مدعی کی جہت میں مقرر فرمایا ہے، لہذا مدعا علیہ کی جہت میں کوئی بینہ باقی نہیں رہے گا۔

اور اس لئے بھی کہ مدعی کا بینہ زیادہ فائدہ والا ہے، لہذا اجرح کے بینہ کو تعدیل کے بینہ پر فوقیت دینے کی طرح ہی اس کو مقدم رکھنا واجب ہے۔

اس کا فائدہ زیادہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ ایک ایسی چیز ثابت کرتا ہے جو نہیں تھی اور منکر کا بینہ تو ایک ایسی ظاہری چیز کو ثابت کرتا ہے جس پر اس کا قبضہ دلالت کر رہا تھا، لہذا اس سے کسی نئی بات

(۱) اس کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۰) میں گذر چکی ہے۔

کا فائدہ نہیں ہوا، اور اس لئے بھی کہ ملکیت کی شہادت کی بنیاد قبضہ اور تصرف کا مشاہدہ بھی ہوسکتا ہے، اس لئے کہ بہت سے اہل علم کے نزدیک یہ جائز ہے، لہذا بینہ صرف خالی قبضہ کے مرتبہ میں رہ گیا، لہذا مدعی کے بینہ کو اس پر فوقیت دی جائے گی، جیسے کہ اسے قبضہ پر فوقیت دی جاتی ہے جیسے کہ فرع کے دو گواہ اصل کے دو گواہوں پر مبنی ہوں تو ان دونوں پر (ان فرعی گواہوں کو) امتیاز نہیں رہتا۔

جب کسی آدمی کے قبضہ میں بکری ہو اور ایک آدمی دعوی کرے کہ ایک سال سے وہ اس کی ہے، اور اس پر بینہ قائم کردے، اور جس کے ہاتھ میں ہے وہ دعوی کرے کہ وہ کئی سال سے اس کے قبضہ میں ہے اور اس پر بینہ قائم کردے تو بغیر کسی اختلاف کے بکری مدعی کی ہوگی، اس لئے کہ اس کا بینہ اس کے لئے ملک کی شہادت دے رہا ہے اور داخل کا بینہ خاص قبضہ کی شہادت دے رہا ہے، لہذا دونوں کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے، اس لئے کہ اس طور سے دونوں کے درمیان تطبیق ممکن ہے کہ قبضہ غیر ملک پر ہو، لہذا ملک کا بینہ اولی ہوگا، اور اگر بینہ شہادت دے کہ وہ دو سال سے اس کا مالک ہے تو دونوں ترجیحات میں تعارض ہوجائے گا، چنانچہ داخل کے بینہ کی جہت سے تاریخ کو فوقیت ہے اور دوسرا بینہ خارج کا بینہ ہے، لہذا اس میں دو روایتیں ہیں: ایک یہ کہ خارج کے بینہ کو فوقیت دی جائے گی، اور امام ابوحنیفہ کے صاحبین کا بھی یہی قول ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ داخل کے بینہ کو فوقیت دی جائے گی، یہی امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا بھی قول ہے، اس لئے کہ وہ ایک اضافہ پر مشتمل ہے[۱]۔

حقوق اللہ میں دلائل کا تعارض:

۱۲ - شرعاً یہ بات طے شدہ ہے کہ وہ حدود جو اللہ تعالی کا حق ہیں شبہات سے ساقط ہوجاتی ہیں، لہذا جب مثلاً زنا کی طرح کے کسی

(۱) المغنی ۹/۲۷۵، ۲۸۱۔

فعل پر مکمل بینہ قائم کیا جائے اور ایک دوسرا بینہ چاہے اس سے کم درجہ کا ہی کیوں نہ ہو، اس سے معارض ہوجائے اور اس فعل کے نہ ہونے پر دلالت کرے تو اسے فوقیت دی جائے گی، اور اس کی بنیاد نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "ادرءوا الحدود بالشبهات ما استطعتم"(۱) (جہاں تک ہوسکے شبہات سے حدود کو رفع کردو) بلکہ حنفیہ کہتے ہیں: اگر اس پر حد ثابت کرنے والا بینہ قائم کیا جائے اور بغیر بینہ کے وہ کسی شبہ کا دعوی کرے تو حد ساقط ہوجائے گی (۲)۔

مالکیہ کے یہاں تفصیل ہے، فرماتے ہیں: اگر ایک بینہ شہادت دے کہ عقل کی حالت میں اس نے زنا کیا ہے اور دوسرا شہادت دے کہ وہ مجنون تھا تو اگر اس کی انجام دہی (یعنی دعوی) اس حال میں ہو کہ وہ عاقل ہے تو عقل کا بینہ مقدم ہوگا، اور اگر اس کی انجام دہی اس حال میں ہو کہ وہ مجنون ہے تو جنون کا بینہ مقدم ہوگا، اور ان حضرات نے ترجیح کے سلسلہ میں شہادت حال کا اعتبار کیا ہے۔

ابن المواز کہتے ہیں: رؤیت کا وقت معتبر ہوگا نہ کہ انجام دینے کا، اور انہوں نے ظاہر حال کو معتبر نہیں مانا، اور ابن القاسم سے زیادتی کا اثبات منقول ہے، چنانچہ اگر ایک بینہ قتل یا سرقہ یا زنا کی شہادت دے اور دوسرا بینہ اس بات کی کہ وہ دور دراز جگہ میں تھا تو قتل وغیرہ کا بینہ مقدم ہوگا، اس لئے کہ وہ ایک زیادتی کو ثابت کررہا ہے، اور اس سے حد کا دفعیہ نہیں ہوگا، سحنون کہتے ہیں: الا یہ کہ جم غفیر جیسے حجاج وغیرہ

---

(۱) حدیث: "ادرءوا الحدود بالشبهات ما استطعتم" کی روایت امام ابوحنیفہ نے اپنی مسند (۲۰۹ طبع الاصیل) میں کی ہے سخاوی نے مسند ابوحنیفہ اور ابن عدی کی طرف اس کی نسبت کرتے ہوئے کہا ہے: ہمارے شیخ نے فرمایا: اس کی سند میں غیر معروف راوی ہے (المقاصد الحسنہ نمبر ۴۶ طبع دار الکتب العلمیہ)۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۱۵۰، حاشیۃ الشبراملسی علی المنہاج ۷/ ۴۳۱، المغنی ۸/ ۸۰۷۔

گواہی دیں کہ وقوف عرفات میں وہ ان کے ساتھ تھا، یا اس دن اس نے ان کو عید کی نماز پڑھائی تھی، اس لئے کہ دو گواہوں کے برخلاف ان پر اس کا معاملہ مشتبہ نہیں ہوسکتا (۱)۔

گواہوں کی تعدیل اور جرح کا تعارض:

۱۴ - شاہد میں عدالت کا اعتبار اللہ تعالی کا حق ہے، اسی لئے اگر فریق مخالف اس بات پر راضی ہوجائے کہ فاسق کے قول کے ذریعہ اس کے خلاف فیصلہ سنا دیا جائے تب بھی اس سے فیصلہ کرنا ناجائز ہے، اور عدالت اور جرح دونوں میں سے ہر ایک صرف دو آدمیوں کی شہادت سے ثابت ہوگی، برخلاف امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے، چنانچہ ان کے نزدیک تعدیل اور جرح ایک کی گواہی سے ثابت ہوجائے گی، اور اختلاف کا سبب یہ ہے کہ یہ دونوں آیا شہادت ہیں یا اخبار (خبر دینا) تو جمہور کے نزدیک شہادت ہیں اور امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اخبار ہیں، لہذا خفیہ تزکیہ میں ایک کافی ہوگا اور علانیہ تزکیہ میں شہادت کا نصاب چاہئے۔

تو اگر دو آدمی شاہد کی تعدیل کریں اور دو اس کو مجروح قرار دیں تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جرح اولی ہے، مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، ان حضرات کا استدلال اس بات سے ہے کہ جرح کرنے والے کے ساتھ ایسا اضافی علم ہے جو تعدیل کرنے والے پر پوشیدہ رہ گیا، لہذا اس کو مقدم رکھنا واجب ہوگیا، اس لئے کہ تعدیل شبہات اور محرمات سے بچنے کو شامل ہے، اور جرح کرنے والا اس شخص میں شک اور محرمات کو ثابت کررہا ہے، اور اثبات نفی پر مقدم ہوتا ہے، اور اس لئے کہ جارح کہہ رہا ہے کہ میں نے اس کو ایسا کرتے دیکھا، اور تعدیل کرنے والے کا استدلال یہ ہے کہ اس نے

---

(۱) القرافی ۴/ ۶۲۔

ایسا کرتے ہوئے نہیں دیکھا اور دونوں کا سچا ہونا ممکن ہے، اور دونوں کے اقوال میں تطبیق اس طور پر ممکن ہے کہ جرح کرنے والے نے اس کو گناہ کرتے دیکھا ہو، اور تعدیل کرنے والے نے گناہ کرتے نہ دیکھا ہو، لہذا وہ مجروح ہوگا، شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک جرح میں سبب کا ذکر کرنا ضروری ہے اور تعدیل میں انہوں نے سبب ذکر کرنے کی شرط نہیں لگائی ہے، اور حنفیہ کے نزدیک تزکیہ کرنے والا مجروح شاہد کے بارے میں کہے گا: "واللہ اعلم" (اللہ زیادہ بہتر جانتا ہے) اور اس پر اضافہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس کا فسق بیان کرنے میں اس کی بے آبروئی کرنا ہے اور ہمیں مسلمان کی پردہ پوشی کا حکم دیا گیا ہے، یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب قاضی گواہوں کا حال نہ جانتا ہو، کیونکہ اگر وہ جانتا ہو تو اپنے علم کے مطابق فیصلہ کرے گا(۱)۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر دو مرد گواہ اس کی تعدیل کریں اور دو دوسرے اس پر جرح کریں تو اس کے بارے میں دو اقوال ہیں: ایک قول یہ ہے کہ دونوں کے درمیان تطبیق محال ہونے کی وجہ سے دونوں میں سے زیادہ عادل کے قول پر فیصلہ کیا جائے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ جرح کرنے والی گواہی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ جرح کے گواہوں نے تعدیل کے گواہوں پر اضافہ کیا ہے، اس لئے کہ عدالت کے برخلاف جرح والی چیزیں پوشیدہ ہوتی ہیں، لہذا ان پر تمام لوگ مطلع نہیں ہوتے۔

اور لخمی کے یہاں تفصیل ہے، فرمایا: اگر دونوں بینہ کا ایک ہی مجلس میں کسی چیز کے کرنے میں اختلاف ہو، جیسے ایک بینہ کا دعوی ہو کہ اس نے فلاں وقت میں ایسا کیا اور دوسرا بینہ بتائے کہ ایسا نہیں ہوا تو دونوں میں سے جو زیادہ عادل ہو اس کے مطابق فیصلہ ہوگا، اور اگر یہ دو قریبی مجلسوں میں ہوا ہو تو جرح کی شہادت کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ باطن کے علم میں بڑھ کر ہے۔

اور اگر دونوں مجلسوں کے درمیان بعد ہو تو آخری تاریخ والے بینہ کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، اور اس پر محمول کیا جائے گا کہ وہ عادل تھا، پھر فاسق ہوگیا یا فاسق تھا پھر سدھر گیا، الا یہ کہ جرح ریکارڈ کرتے وقت وہ ظاہری عدالت والا ہو تو جرح کا بینہ مقدم ہوگا، اس لئے کہ اس میں زیادتی ہے(۱)۔

اسلام پر باقی رہنے اور ارتداد پیدا ہو جانے کے احتمال کا متعارض ہونا:

۱۴ - اس بارے میں فقہاء مذاہب کا کسی ایک حکم پر اجماع نہیں ہے، اور اس کے بارے میں زیادہ وسعت والا مسلک حنفیہ کا ہے، اس لئے کہ وہ فرماتے ہیں: آدمی کو ایمان سے صرف اس چیز کا انکار ہی نکالے گا جس نے اسے اسلام میں داخل کیا ہے، پھر جس چیز کے بارے میں یقین ہو کہ ارتداد ہے اس میں ارتداد ہی کا فیصلہ کیا جائے گا، اور جس کے ارتداد ہونے میں شک ہو اس میں ارتداد کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ثابت شدہ اسلام شک سے زائل نہیں ہوگا، اور اسلام بلند ہوتا ہے، اور عالم کے پاس جب یہ معاملہ لے جایا جائے تو اسے اہل اسلام کی تکفیر میں جلدی نہ کرنا چاہئے، جبکہ اسلام کو ثابت کرنے میں تساہل سے کام لیا جاتا ہے اور اسی لئے مکرہ کے اسلام کو صحیح مانا جاتا ہے، اور ابن عابدین نے صاحب "الفتاوی الصغری" سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے: کفر ایک بڑی سنگین چیز ہے، لہذا جب کوئی عدم کفر کی روایت پائی جائے تو میں مومن کو کافر نہیں قرار دوں گا، اور حنفیہ کی کتابوں میں ہے: جب مسئلہ میں کفر ثابت کرنے والی کئی وجوہ

---

(۱) معین الحکام ۱۰۵، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۷، المغنی ۹/ ۶۷۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۳۳۔

ہوں اور ایک وجہ اس سے مانع بن رہی ہو تو مفتی پر لازم ہے کہ مسلمان کے ساتھ حسن ظن کرتے ہوئے اس وجہ کی طرف مائل ہو جو تکفیر سے مانع ہو الا یہ کہ جب وہ موجب کفر ارادہ کی صراحت کردے تو تاویل اس کے لئے مفید نہیں ہوگی اور جس چیز میں کفر اور عدم کفر دونوں کا احتمال ہو اس سے کافر نہیں ہوگا، اس لئے کہ کفر کی سزا آخری درجہ کی سزا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ جرم بھی آخری درجہ کا ہو اور عدم کفر کے احتمال کے ساتھ جرم اپنی انتہا کو نہیں پہنچا، اور یہ بات طے شدہ ہے کہ کسی ایسے مسلمان کی تکفیر نہیں کی جائے گی جس کے کلام کو کسی اچھے محمل پر محمول کرنا ممکن ہو یا جس کے کفر میں اختلاف ہو چاہے ضعیف روایت ہی میں کیوں نہ ہو(۱)۔

۱۵ - دوسرے مسالک کے فقہاء بھی کہتے ہیں کہ جب عدم قتل کا تقاضا کرنے والی کوئی دلیل یا قرینہ قائم ہوجائے تو اسے فوقیت دی جائے گی، وہ فرماتے ہیں: اگر اسلام لائے پھر جلد ہی مرتد ہوجائے اور کہے: میں تنگی، خوف یا تاوان کی وجہ سے مسلمان ہوا تھا اور اس کا عذر ظاہر ہو تو اس کا عذر قبول کرنے میں مالکیہ کے یہاں دو قول ہیں۔

اس کے ساتھ ہی فقہاء نے تعارض کے کچھ قواعد بیان کئے ہیں اور وہ قواعد اگر چہ فقہ کے مقابلہ میں اصول فقہ سے زیادہ قریب ہیں، لیکن چونکہ ان پر کچھ فقہی مسائل مرتب ہوئے ہیں، اس لئے ان کا ذکر کرنا یہاں مناسب ہے(۲)۔

ایک ہی فعل میں احکام کا تعارض:

۱۶ - ان قواعد میں سے جن کو زرکشی نے بیان کیا ہے یہ بھی ہے کہ اگر ایک ہی فعل میں حظر واباحت کا تعارض ہوجائے تو حظر (منع) کو فوقیت دی جائے گی۔

اسی وجہ سے اگر حیوان کی ولادت ماکول اور غیر ماکول دونوں سے ہو تو اس کا کھانا حرام ہوگا اور احرام والا شخص اگر اس کو ذبح کردے گا تو تحریم کو غلبہ دلاتے ہوئے اس پر جزاء واجب ہوگی۔

انہیں قواعد میں سے یہ بھی ہے کہ اگر واجب اور محظور (ممنوع) میں تعارض ہوجائے تو واجب کو فوقیت دی جائے گی جیسا کہ جب مسلمانوں کے مردے کفار کے مردے سے مل جائیں تو سب کو غسل دینا اور نماز پڑھنا واجب ہوگا، اسی طرح شہداء کے غیر شہداء سے مل جانے کا مسئلہ ہوگا، اگر چہ شہداء کو نہ غسل دیا جاتا ہے، نہ ان پر نماز پڑھی جاتی ہے، البتہ اس پر نماز کی نیت (اس طرح) کرے گا کہ بشرطیکہ وہ شہید نہ ہو، اور عورت اگر اسلام لائے تو اس پر دار الاسلام کی طرف ہجرت کرنا واجب ہوگا اگر چہ تنہا سفر کرے، اگر چہ اس کا تنہا سفر کرنا دراصل حرام ہے، اور کھنکھارنے میں مصلی کو اس وقت معذور قرار دیا جائے گا جبکہ اس پر واجب قراءت دشوار ہو رہی ہو۔

۱۷ - قواعد میں سے یہ بھی ہے کہ اگر دو واجبات میں تعارض ہوجائے تو ان میں زیادہ مؤکد کو فوقیت دی جائے گی، چنانچہ فرض عین کو فرض کفایہ پر فوقیت دی جائے گی، اور کعبہ کے ارد گرد طواف کرنے والا نماز جنازہ کے لئے اپنا طواف منقطع نہیں کرے گا، اور اگر جنازہ اور جمعہ اکٹھا ہوجائیں اور وقت تنگ ہو تو جمعہ کو مقدم رکھا جائے گا، اور اسی میں سے ہے کہ صحیح قول کے مطابق والدین کو یہ اختیار نہیں کہ اولاد کو حج فرض سے روکیں، برخلاف جہاد کے، کیوں کہ جہاد والدین کی رضامندی کے بغیر جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کے ساتھ حسن سلوک کرنا فرض عین ہے اور جہاد فرض کفایہ ہے اور فرض عین مقدم ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۸۵۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۵۰، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۷۶، شرح منتہی الارادات ۳/ ۳۹۴۔

۱۸- اگر دو فضیلتوں میں تعارض ہوجائے تو ان میں سے افضل کو فوقیت دی جائے گی، چنانچہ اگر جمعہ کے لئے بغیر غسل کئے سویرے جانے اور غسل کے ساتھ تاخیر سے جانے میں تعارض ہوجائے تو ظاہر یہ ہے کہ غسل کا حصول اولیٰ ہوگا، اس لئے کہ اس کے وجوب میں اختلاف ہے، یہ سب شافعیہ کا مسلک ہے (۱)۔

۱۹- حظر واباحت میں تعارض کے قاعدہ کی فروع میں سے وہ صورت ہے جب دو ایسی دلیلوں میں تعارض ہو جن میں سے ایک تحریم کی متقاضی ہو اور دوسری اباحت کی تو تحریم مقدم ہوگی، اور اہل اصول نے اس کی تعلیل نسخ کو مقدم کرنے سے کی ہے، اس لئے کہ اگر اباحت کرنے والی دلیل کو مقدم کیا جائے تو نسخ کا تکرار لازم آئے گی، اس لئے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے، تو اگر مبیح (مباح کرنے والی دلیل) کو مقدم کردیا جائے تو محرم (حرام قرار دینے والی دلیل) اباحت اصلیہ کی ناسخ ہوگی، پھر مبیح سے منسوخ ہوگی، اور اگر محرم کو متاخر قرار دیا جائے تو وہ مبیح کی ناسخ ہوگی اور اس نے اصل کے موافق ہونے کے سبب کسی چیز کو منسوخ نہیں کیا تھا، اسی لئے حضرت عثمانؓ نے جب ان سے ملک یمین سے دو بہنوں کو اکٹھا کرنے کے سلسلہ میں دریافت کیا گیا تو فرمایا: ایک آیت دونوں کو حلال کررہی ہے اور ایک آیت دونوں کو حرام کررہی ہے، اور تحریم ہم کو زیادہ محبوب ہے، علماء فرماتے ہیں: تحریم زیادہ محبوب اس لئے ہے کہ اس میں ترک مباح ہے، نہ کہ حرام سے اجتناب اور یہ اس کے برعکس سے اولیٰ ہے (۲)۔

۲۰- تعارض ہی کی اقسام میں سے یہ بھی ہے کہ دو اصلوں میں تعارض ہو، ایسی صورت میں دونوں میں سے زیادہ راجح پر عمل کیا جائے گا، اس لئے کہ مرجح کی وجہ سے اس میں مضبوطی پیدا ہوگئی ہے۔

اس کی ایک صورت یہ ہے کہ جب لشکر کا کوئی آدمی کسی مشرک کو لائے، مشرک دعوی کرے کہ مسلمان نے اس کو امان دی ہے اور وہ انکار کرے تو اس میں دو روایتیں ہیں: ایک یہ کہ امان کا انکار کرنے میں مسلمان کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل امان کا نہ ہونا ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ قول مشرک کا معتبر ہوگا، اس لئے کہ خون میں اصل ممانعت ہے الا یہ کہ اباحت کا یقین ہوجائے، اور یہاں اس میں شک ہوگیا ہے، اور اس میں تیسری روایت بھی ہے کہ دونوں اصلوں میں سے ایک کو اس کی موافقت کرنے والے ظاہر کے ذریعہ ترجیح دے کر دونوں میں سے بات اس کی معتبر ہوگی جس کی سچائی پر حال کی دلالت ہو (۱) اور اگر یمین میں حنث (قسم توڑنے) اور بر (پوری کرنے) میں اختلاف ہوجائے تو حنث کو بر پر فوقیت دی جائے گی، چنانچہ جو کسی چیز کے کرنے یا اس کے وجود پر قسم کھائے، اسے حانث قرار دیا جائے گا یہاں تک کہ فعل واقع ہوجائے تو قسم پوری ہوجائے گی، اور مالکیہ کے یہاں حنث اقل وجوہ سے ہوجاتی ہے، اور بر صرف اکمل وجوہ سے ہوتی ہے، چنانچہ جو قسم کھائے کہ وہ روٹی کھائے گا تو قسم پوری روٹی کھالینے سے ہی پوری ہوگی، اور اگر قسم کھائے کہ روٹی نہیں کھائے گا تو اس کے بعض حصہ کے کھانے سے حانث ہوجائے گا (۲)۔

امام غزالی "المستصفی" میں تحریر فرماتے ہیں: ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ خاص وعام میں تعارض ہوتا ہے اور وہ ایک دوسرے کو دفع کرتے ہیں، چنانچہ ہوسکتا ہے کہ خاص سابق ہو اور عموم کے ارادہ سے عام اس کے بعد وارد ہوا ہو، اور اس نے خاص کو منسوخ کردیا ہو، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ عام سابق ہو اور اس سے عموم کا قصد کیا گیا ہو،

(۱) المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/ ۳۳۷، ۳۴۵ نیز دیکھئے تفسیر قرطبی ۶/ ۳۲۰۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۱۰۔

(۱) القواعد لابن رجب ۳۳۵، ۳۳۸۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۵۹ شائع کردہ دار الکتاب العربی بیروت۔

پھر اپنے بعد کے خاص لفظ سے عموم منسوخ ہوگیا ہو، چنانچہ مثال کے طور پر رقبہ (غلام، باندی) کا عموم، جب بھی اس سے عموم مراد لیا جائے اس بات کا متقاضی ہے کہ کافر غلام یا باندی کا آزاد کرنا بھی کافی ہو، اور رقبہ کے ساتھ ''مؤمنہ'' کی قید اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ کافر غلام یا باندی کو آزاد کرنا کافی نہ ہو، لہذا دونوں میں تعارض ہے، اور جب نسخ اور بیان دونوں کا امکان ہے تو زبردستی نسخ کے بجائے بیان پر اسے کیوں محمول کیا جائے؟ اور خاص کے ذریعہ عام پر قطعی حکم کیوں لگایا جائے؟ ہوسکتا ہے کہ عام ہی متاخر ہو جس سے عموم کا ارادہ کیا گیا ہو اور خاص اس سے منسوخ ہو، قاضی نے اسی کو اختیار کیا ہے اور ہمارے نزدیک اصح خاص کو فوقیت دینا ہے اگر چہ قاضی نے جو کچھ بیان کیا ہے ممکن ہے، لیکن نسخ کی صورت میں یہ حکم لگانے کی ضرورت ہوگی کہ ''رقبہ'' میں کافر رقبہ داخل تھا، پھر اس سے خارج ہوا تو یہ محض وہم و امکان کی بنا پر لفظ میں کسی مفہوم کے شامل ہونے پھر اسے نکالے جانے کا حکم لگانا ہوگا، اور لفظ عام کے ذریعہ خاص کو مراد لینا غالب اور معتاد ہے بلکہ وہی اکثر ہے، اور نسخ نادر کی طرح ہے، لہذا محض امکان کی بنا پر اسے ماننے کی کوئی صورت نہیں ہے، اور ہم نے جو بیان کیا ہے صحابہ اور تابعین کے طرز عمل سے اس کی شہادت کثرت سے ملتی ہے، اسی لئے وہ لوگ خاص کے ذریعہ عام پر بسرعت حکم لگاتے تھے اور تاریخ نیز تقدم و تاخر کی طلب میں مشغول نہیں ہوتے تھے (۱)۔

اور شاذ طریقہ پر کہا گیا ہے کہ مفہوم کے طریقہ پر تخصیص کی جائے گی، اس لئے کہ رجال کا مفہوم دوسروں کے قتل کا متقاضی ہے، تو جب دونوں میں منافات نہ ہو اور دونوں میں سے کسی کو اس کے متعلق میں مخصوص کرنے والی مناسبت ہو جیسے اللہ تعالی کا قول ہے:

''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ'' (۱) (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار) اور اللہ تعالی کا قول ہے: ''لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ'' (۲) (شکار کو مت مارو جب کہ تم حالت احرام میں ہو) اور محرم کو شکار یا مردار کھانے کی مجبوری ہوجائے تو امام مالکؒ کے نزدیک مردار کھالے گا اور شکار چھوڑ دے گا، اس لئے کہ دونوں ہی اگر چہ حرام ہیں لیکن شکار کی حرمت کو احرام سے مناسبت ہے، اور اس کا وہ مفسدہ جس پر نہی کی بنیاد ہے، صرف احرام ہی میں ہے، رہا مردار کھانے کا مفسدہ تو وہ عام حکم ہے، خاص طور پر احرام سے اس کا تعلق نہیں ہے، اور مناسب جب کہ کسی عام حکم یعنی اس کا مردہ ہونا کی وجہ سے ہے تو اس کے اور احرام کے خصوص کے درمیان کوئی تضاد ہوگا نہ تعلق، اور اخص منافی زیادہ اجتناب کے لائق ہے۔

اور اسی قبیل سے ہے کہ جب مصلی سوائے نجس یا ریشمی کپڑے کے کوئی دوسرا ساتر کپڑا نہ پائے تو وہ ریشمی کپڑے میں نماز پڑھے گا اور نجس کپڑا ترک کردے گا، اس لئے کہ نجاست کا مفسدہ نماز کے ساتھ خاص ہے، برخلاف ریشم کے مفسدہ کے کہ اس کا خاص نماز سے کوئی تعلق نہیں ہے اور دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے۔

یہاں اس قاعدہ پر مرتب ہونے والی دوسری بہت سی فروعات بھی ہیں جن کی طرف اصول فقہ اور فقہ کے ابواب کی طرف رجوع کیا جائے۔

اصل اور ظاہر کا تعارض:

۲۱ - اصل سے مراد ''بقاء ما كان على ما كان'' (چیز کا اسی حالت پر باقی رہنا ہے جس پر وہ تھی) ہے، اور ظاہر سے مراد وہ ہے جس کا واقع ہونا راجح ہو۔

(۱) المستصفی ۲/ ۱۰۳، ۱۰۵ طبع دار صادر بیروت۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

تعارض ۲۱

تو اصل ذمہ کا بری ہونا ہے، اسی لئے ذمہ کے مشغول ہونے کے بارے میں ایک گواہ کی گواہی قبول نہیں کی گئی، اور اسی لئے اصل سے موافقت کی وجہ سے قول مدعا علیہ کا معتبر مانا گیا اور اصل کے مخالف دعوی کی وجہ سے بینہ مدعی پر لازم ہوا، چنانچہ جب تلف کردہ اور غصب کردہ سامان کی قیمت میں دونوں کا اختلاف ہوجائے تو قول تاوان دینے والے کا معتبر مانا جائے گا، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ جو اس کے قول سے زیادہ ہے اس سے وہ بری ہے، اور اگر کسی چیز یا حق کا اقرار کرے تو اسی چیز سے اس کی تفسیر قبول کرلی جائے گی جس کی قیمت ہو، چنانچہ قسم کے ساتھ قول اقرار کرنے والے کا معتبر ہوگا، یہ قاعدہ حنفیہ کا مسلک ہے، اور مالکیہ کے یہاں بھی یہی حکم ہے [1] اور شافعیہ وحنابلہ کے یہاں بھی بینہ سے ثابت ہونے والے ظاہر کو مقدم رکھنے میں یہی حکم ہوگا۔

اور شافعیہ کے یہاں بینہ کے علاوہ سے ثابت ہونے والے میں تفصیل ہے، اس لئے کہ وہ کہتے ہیں کہ اصل کو قطعی طور پر ترجیح دی جائے گی اور اس کا ضابطہ یہ ہے کہ اس سے مجرد احتمال متعارض ہو، اور جس میں بالجزم ظاہر کو ترجیح دی جائے گی اس کا ضابطہ یہ ہے کہ اس کا استناد شرعی طور پر قائم کسی سبب پر ہو جیسے کہ دعوی میں شہادت اصل، روایت اور ید سے متعارض ہو، اور جیسے ثقہ کا دخول وقت کی خبر دینا، اور جس میں قول اصح کے مطابق اصل کو ظاہر پر ترجیح دی جائے گی اس کا ضابطہ یہ ہے کہ احتمال کا استناد سبب ضعیف سے ہو، اس کی مثال وہ چیز ہے جس کی نجاست کا یقین نہ ہو لیکن اس کے نجس ہونے کا ظن ہو، جیسے عادی شرابی، قصابوں اور کفار کے کپڑے اور ان کے برتن، اور جس میں ظاہر اصل پر راجح ہوتا ہے، بایں طور کہ وہ قول اور منضبط سبب ہو، جیسے جس کو نماز یا عبادات میں سے کسی اور کے بعد نیت کے علاوہ کسی دوسرے رکن کے چھوڑ دینے کا شک ہوجائے تو مشہور یہ ہے کہ موثر نہیں ہوگا۔

اور دوسروں کی طرح حنابلہ اس ظاہر کو فوقیت دیتے ہیں جو حجت ہو اور جس کو قبول کرنا شرعاً واجب ہو، جیسے اصل پر شہادت کو مقدم کرتے ہیں، اور اگر ظاہر اس طرح کا نہ ہو اس طور پر کہ اس کا استناد عرف، غالب، عادت، قرائن یا غلبہ ظن وغیرہ پر ہو تو کبھی تو اصل پر عمل کیا جائے گا، اور ظاہر کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا اور کبھی ظاہر پر عمل کیا جائے گا اور اصل کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا، اور کبھی مسئلہ میں اختلاف ہوجاتا ہے تو یہ چار اقسام ہیں:

(۱) جس میں شرعی حجت کی وجہ سے اصل پر عمل ترک کردیا جائے گا، اور یہ (حجت شرعی) اس شخص کا قول ہے جس کے قول پر عمل واجب ہوتا ہے، جیسے مدعی علیہ کا ذمہ مشغول ہونے پر دو عادل اشخاص کی شہادت، اور جیسا کہ گزر چکا ہے، یہ فقہاء کے درمیان اجماعی مسئلہ ہے۔

(۲) جس میں اصل پر عمل کیا جائے گا اور ظاہری قرائن وغیرہ کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا، اس کی مثال جیسے شوہر کے ساتھ طویل عرصہ تک رہنے کے بعد بیوی دعوی کرے کہ اسے شوہر سے واجب نفقہ نہیں ملا تو اصحاب کے نزدیک قسم کے ساتھ عورت ہی کی بات معتبر ہوگی، اس لئے کہ اصل اسی کے ساتھ ہے، حالانکہ عادتاً ایسا ہونا بہت مشکل ہے، اور شیخ تقی الدین ابن تیمیہ نے عادت کی طرف رجوع کرنے کو اختیار کیا ہے، اور مختلف فیہ مسائل کے ایک قول کے طور پر اس کی تخریج کی ہے۔

(۳) جس میں ظاہر پر عمل کیا جائے گا اور اصل کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا، جیسے کہ نماز یا اس کے علاوہ دوسری عبادت سے فراغت کے بعد اس کے کسی رکن کے چھوڑنے کا شک ہوجائے تو

---

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۳، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۹۸، الاشباہ والنظائر للسیوطی ۶۴، القواعد ۳۳۹۔

شک کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا، اگر چہ اصل اس کا ادا نہ کرنا اور بری الذمہ نہ ہونا ہے، لیکن مکلفین کے عبادات ادا کرنے سے ظاہر یہ ہے کہ وہ کمال کی صورت میں واقع ہوں، لہذا اس ظاہر کو اصل پر ترجیح دی جائے گی، اور امام احمد سے منصوص قول میں اس سلسلہ میں وضو وغیرہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔

(۴) جس میں ظاہر کو اصل پر ترجیح دینے اور اس کے برعکس کرنے میں اختلاف ہو، اور یہ عام طور سے ظاہر اور اصل دونوں کے قدیم اور مساوی ہونے کی صورت میں ہوتا ہے، اور اس کی شکلوں میں سڑکوں کے کیچڑ کی طہارت ہے، امام احمد نے متعدد مقامات پر اصل اور وہ تمام اعیان کی پاکی ہے، کو ترجیح دیتے ہوئے صراحت کی ہے، اور ان کی ایک روایت میں ظاہر کو ترجیح دیتے ہوئے یہ بھی ہے کہ وہ نجس ہے، اور صاحب ''التلخیص'' نے اسی کو مذہب قرار دیا ہے(۱)۔

عبارت (لفظ) اور حسی اشارہ میں تعارض:

۲۲-مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ عبارت اشارہ پر مقدم ہوگی، ان کا استدلال اس بحث سے ہے جو ابن حجر نے حضرت ابن عباسؓ سے مروی نبی کریم ﷺ کی اس حدیث کی شرح میں کی ہے: **"أمرت أن أسجد علی سبعة أعظم: علی الجبهة و أشار بیده علی أنفه..."**(۲) (مجھے سات ہڈیوں پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے: پیشانی پر، اور آپ نے اپنے ہاتھ سے ناک پر اشارہ کیا.....)، اور انہوں نے اس حدیث کی شرح کے سلسلے میں حضرت ابن عباسؓ کی دوسری روایت کا حوالہ دیا ہے جس میں انہوں نے فرمایا ہے:

''ووضع یده علی جبهته و أمرّها علی أنفه، وقال: هذا واحد'' (آپ ﷺ نے اپنا ہاتھ پیشانی پر رکھا اور ناک پر پھیر دیا، اور فرمایا: یہ ایک ہے) تو یہ روایت پہلی روایت کی تفسیر کررہی ہے، قرطبی کہتے ہیں: اس سے معلوم ہوا کہ پیشانی اصل ہے اور ناک پر سجدہ کرنا تابع ہے۔

ابن دقیق العید کہتے ہیں: کہا جاتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کو ایک عضو کی طرح قرار دیا گیا ورنہ اعضاء آٹھ ہوجاتے، فرمایا کہ یہ محل نظر ہے، اس لئے کہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ناک پر سجدہ کرکے اکتفا کیا جائے، فرمایا: سچی بات یہ ہے کہ یہ پیشانی کے ذکر کی صراحت سے متعارض نہیں ہے، اور اگر ان دونوں کو ایک عضو کی طرح ماننا ممکن ہو تو یہ تسمیہ اور عبارت میں ہوگا، نہ کہ اس حکم میں جس پر سجود کا حکم مبنی ہے۔

اسی طرح اشارہ مشار الیہ کو متعین نہیں کررہا ہے، اس لئے کہ عبارت کی وجہ سے وہ پیشانی سے متعلق ہے، لہذا جب وہ پیشانی سے قریب ہے تو ممکن ہے کہ پوری طرح مشار الیہ کو متعین نہ کرے، رہی عبارت تو وہ اپنی وصف کردہ جگہ کی تعیین کررہی ہے، لہذا اس کو مقدم رکھنا اولی ہے، اور پیشانی کے بعض حصہ پر اکتفا کرنے کا جو ذکر کیا ہے بہت سے شافعیہ اسی کے قائل ہیں، پھر فرماتے ہیں: ابن المنذر نے اس پر صحابہ کا اجماع نقل کیا ہے کہ تنہا ناک پر سجدہ کرنا کافی نہیں ہوگا، اور جمہور اس طرف گئے ہیں کہ تنہا پیشانی پر (سجدہ کرنا) کافی ہے۔

اوزاعی، اسحاق اور مالکیہ میں سے ابن حبیب وغیرہ سے مروی ہے کہ دونوں کو جمع کرنا واجب ہے، اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں: جب مہر میں کسی چیز کی طرف اشارہ اور اس کی عبارت جمع ہوجائے تو اصل یہ ہے کہ مسمی جب مشار الیہ کی جنس سے

(۱) الاشباہ للسیوطی رص ۶۴، القواعد الفقہیہ لابن رجب قاعدہ (۱۵۹) رص ۳۳۹، ۳۴۳۔

(۲) حدیث: "أمرت أن أسجد علی سبعة أعظم: علی الجبهة، و أشار بیده علی أنفه....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۹۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ہوتو عقد مشار الیہ سے متعلق ہوگا، اس لئے کہ مشار الیہ میں بالذات مسمی موجود ہے اور وصف اس کے تابع ہے، اور اگر اس کی جنس کے خلاف ہوتو عقد مسمی سے متعلق ہوگا، اس لئے کہ مسمی مشار الیہ کے مثل ہے، اس کے تابع نہیں ہے اور تسمیہ تعارف کرانے میں اشارہ سے بڑھا ہوا ہے، اس لئے کہ تسمیہ ماہیت کا تعارف کراتا ہے اور اشارہ سے ذات کا تعارف ہوتا ہے، چنانچہ جس نے اس بنیاد پر کوئی نگینہ خریدا کہ وہ یاقوت ہے، پھر معلوم ہوا کہ وہ شیشہ ہے تو عقد منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ جنس مختلف ہے، اور اگر اس بنیاد پر خریدا کہ وہ سرخ یاقوت ہو، پھر وہ سبز نکلا تو اتحاد جنس کی وجہ سے عقد منعقد ہوجائے گا۔

شراح کہتے ہیں: یہ اصول نکاح، بیع، اجارہ اور تمام عقود میں متفق علیہ ہے، لیکن امام ابوحنیفہ نے سرکہ اور شراب کو ایک جنس قرار دیا ہے، لہذا اس صورت میں عقد مشار الیہ پر منعقد ہوجائے گا اور مہر مثل واجب ہوگا جب "سرکہ کے اس مٹکا" پر عورت سے شادی کی ہو اور شراب کی طرف اشارہ کیا ہو، اور اگر کسی حرام کا نام لیا اور حلال کی طرف اشارہ کیا تو قول اصح میں عورت کو حلال چیز ملے گی۔

جہاں تک نکاح کا تعلق ہے تو "الخانیہ" میں فرماتے ہیں: کسی شخص کی ایک ہی بیٹی ہے جس کا نام عائشہ ہے اور عقد کے وقت والد نے کہا: میں نے اپنی بیٹی فاطمہ کی تم سے شادی کی تو نکاح منعقد نہیں ہوگا، اور اگر عورت موجود ہو اور والد کہے: میں نے اپنی اس بیٹی فاطمہ کی تم سے شادی کی اور عائشہ کی طرف اشارہ کرے، نام میں غلطی کرجائے اور شوہر کہے: میں نے قبول کیا تو (عقد نکاح) جائز ہوگا(۱)۔

۲۳- گزشتہ بحث سے واضح ہوگیا کہ اشارہ کو عبارت پر فوقیت دینے والے تنہا حنفیہ ہی ہیں جو صرف ناک پر سجدہ کے کافی ہونے کے قائل ہیں، اور جمہور کے نزدیک بجائے ناک کے تنہا پیشانی پر سجدہ کرنا کافی ہے، اور ان کے نزدیک عبارت اشارہ پر مقدم ہے، اس لئے کہ عبارت مقصد کو متعین کرتی ہے اور اشارہ کبھی مقصد کو متعین نہیں کرتا(۱)۔

شافعیہ کہتے ہیں: جب اشارہ اور عبارت جمع ہوجائیں، اور دونوں کا تقاضا مختلف ہوتو اشارہ غالب ہوجائے گا، چنانچہ اگر کہا: میں اس شخص زید کے پیچھے نماز پڑھ رہا ہوں اور معلوم ہوا کہ وہ شخص عمر ہے تو اصح قول کے مطابق نماز صحیح ہوجائے گی، اور اگر کہا: اس فلاں عورت سے تمہاری شادی کی، اور اس کے نام کے علاوہ دوسرا نام لیا تو یقینی طور پر (عقد) صحیح ہوگا، اور اس میں ایک اور قول بھی منقول ہے، اور اگر کہے: میں نے اس لڑکے سے تمہاری شادی کی اور اپنی لڑکی کی طرف اشارہ کیا تو رویانی نے اشارہ پر اعتماد کرکے اصحاب سے نکاح کی صحت نقل کی ہے، یہ قول حنفیہ کے مسلک کے موافق ہے۔

اور اگر کہا: میں نے تمہاری شادی اس عربی عورت سے کی اور وہ عجمی عورت تھی یا کہا: اس بوڑھی عورت سے کی اور وہ جوان تھی یا اس گوری عورت سے کی اور وہ کالی تھی یا اس کے برعکس صورت ہو، اسی طرح نسب، صفات، بلندی اور پستی کی صورت میں مخالفت ہوتو نکاح صحیح ہونے میں دو اقوال ہیں اور زیادہ صحیح قول نکاح کا صحیح ہونا ہے۔

اور اگر کہے: میں نے آپ کے ہاتھ اپنا یہ گھر بیچا اور اس کی حد بندی کرے اور حدود کی تعیین میں غلطی کردے تو بیع صحیح ہوگی، اس کے برخلاف اگر کہا: میں نے آپ کے ہاتھ وہ گھر بیچا جو فلاں محلہ میں ہے اور اس کی حد بیان کی اور غلطی کرگیا تو بیع درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہاں اعتماد اشارہ پر ہے۔

اور اگر کہے: میں نے آپ کے ہاتھ یہ گھوڑا بیچا اور وہ خچر نکلا یا اس کے برعکس ہوتو دو اقوال ہیں، اور یہاں اصح بطلان ہے، اور

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۱۳۸۔

(۱) فتح الباری ۲/ ۲۹۶ طبع السلفیہ۔

یہاں پر مقصد مالیت کے اختلاف کو غلبہ دلا کر بطلان کو صحیح قرار دیا گیا اور باقی میں اشارہ کو غلبہ دلا کر صحیح ہونے کو صحیح قرار دیا گیا اور اس وقت یہ صورت قاعدہ سے مستثنیٰ ہے۔

اور اس صورت سے چند صورتیں ملحق کی جاتی ہیں، انہیں میں سے ہے کہ اگر قسم کھائے کہ اس بچہ سے بات نہیں کرے گا اور بوڑھا ہونے پر اس سے بات کی یا یہ قسم کھائی کہ یہ تازہ تر کھجور نہیں کھائے گا اور خشک ہونے کے بعد اسے کھالیا یا یہ قسم کھائی کہ اس گھر میں داخل نہ ہوگا اور پھر اس گھر کے میدان کی شکل میں تبدیل ہوجانے کے بعد اس میں داخل ہوا تو اصح یہ ہے کہ حانث نہیں ہوگا، اور اگر عورت سے اس سوتی کپڑے پر خلع کیا اور وہ روئی ظاہر ہوئی، یا اس کے برعکس ہوا تو اصح خلع کا فاسد ہوجانا ہے اور وہ مہر مثل وصول کرے گا۔

اس کے علاوہ اس قاعدہ پر مرتب ہونے والی کئی صورتیں ہیں (۱)۔

یہ تعارض کے سلسلہ میں کچھ اصولی قواعد ہیں جن کو ان کے اوپر مرتب ہونے والے احکام کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، رہا دلائل کے درمیان تعارض تو اسے اصولی ضمیمہ میں دیکھا جائے۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی ۳۱۴/ ۳۱۵۔

تعاطی

تعریف:

۱ - لغت میں تعاطی "تعاطی" کا مصدر ہے، بمعنی انسان کا چیز کو اپنے ہاتھ سے لینا، یہ عطو سے ماخوذ ہے، جو تناول (لینے) کے معنی میں ہوتا ہے (۱)، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "فَنَادَوْا صَاحِبَهُمْ فَتَعَاطَى فَعَقَرَ" (۲) (پھر انہوں نے اپنے رفیق کو بلایا، سو اس نے اس پر وار کیا اور اس کو ہلاک کر ڈالا)، اور اس کی تفسیر یہ ہے کہ اس نے کاٹنے کے اوزار کو لیا، اور اس کی تفسیر میں یہ بھی آیا ہے کہ اس نے تیاری کر لینے کے بعد فعل انجام دیا بایں طور کہ وہ اونٹنی کے لئے چھپ گیا، اور اپنے تیر سے اس کو مار دیا، پھر اس کو اپنی تلوار سے مارا، یہاں تک کہ اسے مار ڈالا (۳)۔

اور اصطلاحی طور پر بیع میں تعاطی اور اس کو "معاطاۃ" بھی کہا جاتا ہے، یہ ہے کہ بات یا اشارہ کئے بغیر خریدار مبیع کو لے لے اور بیچنے والے کو ثمن دے دے، یا بائع مبیع بڑھا دے اور دوسرا اسے ثمن دے دے، اور تعاطی بیع اور دوسرے عوض والے عقود میں ہوتی ہے (۴)۔

(۱) لسان العرب مادۂ "عطی"۔
(۲) سورۂ قمر/ ۲۹۔
(۳) تفسیر القرطبی ۱۷/ ۱۴۱، تفسیر الرازی ۲۹/ ۵۴۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳ المکتبۃ التجاریہ بیروت۔

متعلقہ الفاظ:

عقد:

۲-عقد سے مراد: بیع کے عقود ہیں جن میں سے کچھ کا اتمام لفظ صیغہ سے ہوتا ہے، یعنی ایجاب وقبول سے اور کچھ کا اتمام فعل یعنی تعاطی سے ہوتا ہے (۱)۔

اجمالی حکم:

تعاطی سے بیع کرنا:

۳- تعاطی سے بیع کے منعقد ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ تعاطی کے ذریعہ بیع کے جواز کی طرف گئے ہیں، اور شافعیہ کے یہاں مذہب مختار بیع اور اس کے ہم معنی چیزوں کی صحت کے لئے صیغہ کو مشروط قرار دینا ہے، اور شافعیہ کا ایک تیسرا قول معمولی چیزوں میں تعاطی کے جواز کا ہے۔

اور بیع تعاطی کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: یہ ہے کہ طرفین میں سے کسی کی طرف سے بات چیت یا اشارہ کے بغیر تعاطی مکمل ہوجائے، یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک جائز ہے، اور مسلک (شافعی) کے برخلاف نووی نے جواز کو راجح قرار دیا ہے۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ طرفین میں سے کسی ایک کی گفتگو سے تعاطی کا اتمام ہوجائے اور سپردگی مکمل ہوجائے، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ تعاطی ہے، حنفیہ نے اس کو تعاطی نہیں قرار دیا ہے (۲)۔

۴- ابن قدامہ بیع تعاطی کی مشروعیت کے استدلال میں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے بیع حلال کی اور اس کی کیفیت نہیں بیان کی، لہذا اس میں عرف کی طرف رجوع کرنا واجب ہوا جیسا کہ قبضہ، احراز اور تفرق میں اس کی طرف رجوع کیا گیا ہے، اور مسلمان اپنے بازاروں اور خرید وفروخت میں اسی عرف پر ہیں، اور اس لئے بھی کہ بیع ان کے درمیان موجود اور معلوم شی تھی، شریعت نے تو اس پر صرف کچھ احکام معلق کئے ہیں اور گزشتہ حالت پر اس کو باقی رکھا ہے، لہذا خود رائی کے ذریعہ فیصلہ کرکے اس کو بدل دینا صحیح نہیں ہوگا، اور نبی کریم ﷺ اور ان کے اصحاب سے ان کے درمیان بیع کے کثرت سے واقع ہونے کے باوجود، ایجاب وقبول کا استعمال منقول نہیں ہے، اور اگر ان حضرات نے اپنی بیوع میں اس کا استعمال کیا ہوتا تو شہرت کے ساتھ خوب منقول ہوا ہوتا، اور اگر وہ شرط ہوتے تو اس کا نقل کرنا واجب ہوتا، اور ان حضرات سے اس کو نقل کرنے میں اہمال اور غفلت برتنے کا تصور نہیں کیا جاسکتا، اور اس لئے بھی کہ بیع ان چیزوں میں سے ہے جس میں ابتلائے عام ہے، تو اگر اس میں ایجاب وقبول مشروط ہوتے تو نبی کریم ﷺ اس کی عمومی وضاحت فرماتے اور اس کا حکم پوشیدہ نہ رکھتے، اس لئے کہ یہ کثرت سے فاسد عقود کے وقوع اور لوگوں کے غلط طریقہ سے مال کھانے کا سبب بن جاتا، اور ہمارے علم کے مطابق نبی کریم ﷺ اور آپ کے اصحاب میں سے کسی سے یہ منقول نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ ہر زمانہ میں لوگ تعاطی سے بیع کرتے رہے ہیں۔

اور ہمارے مخالفین سے پہلے اس پر نکیر کرنا منقول نہیں ہے، لہذا یہ اجماع ہوا، اسی طرح ہبہ، ہدیہ اور صدقہ میں ایجاب وقبول کا حکم ہے، نبی کریم ﷺ اور آپ کے کسی صحابی سے اس کا اس میں استعمال منقول نہیں ہے، اور نبی کریم ﷺ کو حبشہ وغیرہ سے ہدیہ کیا گیا اور لوگ اپنے تحائف میں حضرت عائشہؓ کے دن کی تحری کیا

(۱) الفروق فی اللغۃ لابی ہلال العسکری۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴؍۷ الطبع العثمانیہ، حاشیۃ الدسوقی ۳؍۳، المغنی لابن قدامہ ۳؍۵۶۱، ۵۶۲، روضۃ الطالبین ۳؍۳۳۸، حاشیہ بلغۃ السالک لأقرب المسالک ۲؍۳۴۳، مجمع الانہر علی ملتقی الابحر ۲؍۴، نہایۃ المحتاج ۳؍۳۶۲۔

کرتے تھے (۱)، بخاری نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے، فرماتے ہیں: "كان رسول الله ﷺ إذا أتي بطعام سأل عنه: أهدية أم صدقة؟ فإن قيل: صدقة، قال لأصحابه: كلوا، ولم يأكل، وإن قيل: هدية ضرب بيده وأكل معهم" (۲) (نبی کریم ﷺ کے پاس جب کوئی کھانا لایا جاتا تو آپ ﷺ اس کے بارے میں پوچھتے: ہدیہ ہے یا صدقہ؟ اگر کہا جاتا کہ صدقہ ہے تو اپنے اصحاب سے فرماتے تم لوگ کھالو اور آپ ﷺ نہیں کھاتے، اور اگر کہا جاتا کہ ہدیہ ہے تو ہاتھ بڑھاتے اور ان کے ساتھ نوش فرماتے)، اور حضرت سلمانؓ کی حدیث میں ہے جب وہ نبی کریم ﷺ کے پاس کچھ کھجور لے کر آئے اور عرض کیا: یہ کچھ صدقہ ہے، میں نے محسوس کیا کہ آپ ﷺ اور آپ ﷺ کے ساتھی اس کے سب سے زیادہ مستحق ہیں تو نبی کریم ﷺ نے اپنے اصحاب سے فرمایا: "كلوا ولم يأكل، ثم أتاه ثانية بتمر فقال: رأيتك لا تأكل الصدقة وهذا شيء أهديته لك، فقال النبي ﷺ: بسم الله، وأكل" (۳) (تم لوگ کھالو اور آپ نے نہیں تناول فرمایا، پھر دوسری بار وہ کچھ کھجور لے کر آئے، اور فرمایا: میں نے دیکھا کہ آپ ﷺ صدقہ نہیں کھاتے ہیں اور یہ چیز میں نے آپ کو ہدیہ میں دی تو آپ ﷺ نے فرمایا: بسم اللہ اور کھالیا) اور نہ قبول منقول ہے نہ ایجاب کا حکم، سوال تو آپ نے اس لئے کیا تھا کہ جان لیں کہ آیا وہ صدقہ ہے، یا ہدیہ؟ اور اکثر احادیث میں ایجاب وقبول منقول نہیں ہے، اور تعاطی کے سوا کچھ نہیں ہے، اور تراضی کے ساتھ تفرق (جدا ہوجانا) اس کی صحت پر دلالت کررہا ہے، اور ایجاب وقبول ان عقود میں اگر مشروط ہوتے تو بڑا دشوار ہوتا اور مسلمانوں کے اکثر عقود فاسد ہوتے اور اکثر اموال حرام ہوتے، اور اس لئے بھی کہ ایجاب وقبول کا مقصد تراضی (باہمی رضامندی) پر دلالت ہے، لہذا جب بھاؤ تاؤ اور تعاطی جیسی اس پر دلالت کرنے والی چیز پائی جائے گی تو ایجاب وقبول کے قائم مقام ہوگی اور ان کی طرف سے کفایت کرے گی، کیونکہ یہ تعبدی معاملہ نہیں ہے (۱)۔

تعاطی کے ذریعہ اقالہ:

۵- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے تعاطی کے ذریعہ بیع سے اقالہ کو جائز قرار دیا ہے، ان حضرات نے فرمایا صحیح قول کے مطابق اقالہ بھی ایک جانب سے تعاطی کے ذریعہ منعقد ہوجائے گا (۲)۔

تعاطی سے اجارہ:

۶- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے، ان حضرات کا کہنا ہے کہ اجارہ تو بیع کی طرح ہے، وہ بجائے عین (سامان) کے منافع تک محدود رہتا ہے۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: جب بغیر کسی عقد، شرط یا اجرت کی پیشکش کے اپنا کپڑا کسی درزی یا دھوبی کو سینے یا دھونے کے لئے دے مثلاً کہے: اس کو لو اور کام کرو اور درزی اور دھوبی اسی کام کے لئے کھڑے ہوں، اور یہ کام کر ڈالیں تو دونوں کو اجرت ملے گی، اس لئے کہ اس کا

(۱) حدیث: "كان الناس يتحرون بهداياهم يوم عائشة" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۲۰۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) حدیث: "كان رسول الله ﷺ إذا أتي بطعام سأل....." کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۲۰۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۵۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۳) حضرت سلمانؓ کی حدیث کی روایت احمد (۵/ ۴۴۳ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۲/ ۱۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) المغنی ۴/ ۵۶۱، ۵۶۲ طبع مکتبۃ الریاض۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۲، ۵/ ۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۵۵، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۳۷ ریاض۔

عرف جاری ہے، اور امام شافعی کے اصحاب کہتے ہیں، دونوں کو کچھ بھی اجرت نہیں ملے گی، اس لئے کہ دونوں نے یہ کام بغیر ایسے عوض کے کیا ہے جو ان کے لئے مقرر کیا جاتا، لہذا یہ اسی طرح ہوگیا جب دونوں نے کام تبرعاً کیا ہوتا۔

ابن عابدین کہتے ہیں تاتارخانیہ میں ہے کہ امام ابو یوسف سے اس آدمی کے بارے میں پوچھا گیا جو کشتی میں داخل ہوتا ہے یا پچھنا یا فصد لگواتا ہے، یا حمام میں داخل ہوتا ہے یا مشک کا پانی پیتا ہے، پھر اجرت اور پانی کی قیمت دے دیتا ہے تو فرمایا: استحساناً جائز ہے اور اس سے پہلے عقد کی حاجت نہیں ہے (۱)۔

بحث کے مقامات:

۷- فقہاء تعاطی کے احکام کی تفصیل ہر مسئلہ کی مناسبت سے اس کے محل میں کرتے ہیں، اور ان مقامات میں بیوع، اقالہ اور اجارہ ہیں۔

تعاویذ

دیکھئے: "تعویذ"۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/۴، المغنی لابن قدامہ ۵/۶۱۵، ابن عابدین ۴/۱۲۔

تعبدی

تعریف:

۱- تعبدی باعتبار لغت تعبد کی طرف منسوب ہے۔

تعبُّد تعبَّدَ کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے، "**تعبد الرجل الرجل**": جب آدمی نے آدمی کو غلام بنالیا ہو یا اس کو غلام کی طرح کردیا ہو۔

اور "**تعبد الله العبد بالطاعة**": اللہ نے بندہ سے طاعت چاہی یعنی اس سے عبادت کا مطالبہ کیا۔

لغت میں عبادت کے معنی ہیں: طاعت اور خضوع (فروتنی)، اور اسی سے "**طریق معبد**" ہے جب کثرت سے چلنے کی وجہ سے راستہ پامال وہموار ہوگیا ہو۔

اور لغت میں تعبد، تذلل (عاجزی) کے لئے بھی آتا ہے، کہا جاتا ہے: "**تعبد فلان لفلان**"، جب اس کے لئے فروتنی اور عاجزی اختیار کرے۔

تنسک (عبادت کرنے) کے معنی میں بھی آتا ہے، کہا جاتا ہے: "**تعبد فلان لله تعالى**" جب وہ اللہ کی عبادت کثرت سے کرے اور اس میں خشوع اور فروتنی ظاہر ہوجائے (۱)۔

اللہ کی طرف سے بندوں کے لئے تعبد: یہ ہے کہ ان کو عبادت وغیرہ امور کا مکلف بنائے، فقہاء اور اہل اصول اس معنی میں اس کو اکثر استعمال کرتے ہیں، جیسے ان کا قول: ہم خبر واحد اور قیاس پر

(۱) لسان العرب مادۂ "عبد"۔

عمل کرنے کے "متعبَّد" یعنی مکلف ہیں، اور کہتے ہیں: نبی کریم ﷺ اپنے سے پہلے کی شریعتوں پر عمل کے متعبَّد یعنی مکلف تھے (۱)۔

۲-فقہاء اور اہل اصول کی اصطلاح میں تعبدیات کا اطلاق دو چیزوں پر ہوتا ہے:

اول: عبادت وریاضت کے اعمال (۲)، اس معنی میں اس کے احکام جاننے کے لئے "عبادت" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

دوم: وہ احکام شرعیہ جن کی مشروعیت کی کوئی حکمت سوائے محض تعبد کے یعنی ان کا مکلف بنائے جانے کے بندہ پر ظاہر نہ ہوتا کہ بندہ کی بندگی کا امتحان ہو، چنانچہ اطاعت کرے تو ثواب پائے، نافرمانی کرے تو سزا پائے۔

اور یہاں حکمت سے مراد بندہ کا مفاد ہے یعنی اس کی جان، آبرو، دین، مال، یا عقل کی محافظت، رہا اخروی مفاد جیسے اللہ کی جنت میں داخل ہونا اور اس کے عذاب سے چھٹکارا پانا تو یہ ہر حکم یا ممانعت پر لبیک کہنے کے ساتھ لازمی ہے، خواہ وہ تعبدی ہو یا غیر تعبدی۔

۳- تعبدیات کی تعریف میں مشہور یہی ہے، اور شاطبی نے اپنی "الموافقات" میں اس پر روشنی ڈالی ہے کہ حکم کی حکمت کبھی اجمالی طور سے معلوم ہوتی ہے، اور یہ چیز بعض وجوہ سے اس کے تعبدی ہونے سے اس کو اس وقت تک نہیں نکالتی جب تک خصوصی طور پر اس کی وجہ نہ سمجھ میں آجائے، فرماتے ہیں: اسی میں سے: نکاح میں مہر کا مطالبہ، ماکول اللحم جانور کے مخصوص محل میں ذبح کرنا، میراث کے متعینہ حصے، اور طلاق و وفات کی عدت میں مہینوں کی تعداد اور اس جیسے وہ امور ہیں جن کی جزئی مصلحتیں سمجھنے میں عقلوں کا کوئی حصہ نہیں ہے کہ ان پر دوسری چیزوں کو قیاس کیا جائے، اس لئے کہ ہم اتنا جانتے ہیں کہ نکاح کی معتبر شرائط یعنی ولی، مہر اور اس جیسی چیزیں نکاح کو حرام کاری سے الگ کرنے کے لئے ہیں، اور میراث کے متعینہ حصے میت کے قرابت داروں کی ترتیب پر مرتب ہوتے ہیں، اور عدتوں و استبراءات سے مقصود اختلاط نسب کے خوف سے رحم (بچہ دانی) کی براءت کا معلوم کرنا ہے، لیکن یہ مجموعی امور ہیں، جیسے کہ فروتنی اور اللہ کی تعظیم عبادات کی مشروعیت کی علت ہیں، اور صرف اتنی حکمت وعلت معلوم ہونے سے ان احکام پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہوگا، مثلاً یہ کہا جائے کہ جب نکاح اور حرام کاری کے درمیان مثال کے طور پر کچھ دوسرے امور سے فرق پیدا ہو جائے تو یہ شرطیں مشروط نہیں ہوں گی، اور جب براءت رحم کا علم ہو جائے تو اقراء (حیض یا طہر) اور مہینوں اور اس جیسی چیزوں سے عدت مشروع نہ ہوگی (۱)۔

۴- فقہاء کا اس بات میں اختلاف ہے کہ تعبدیات ہمارے لئے کسی ایسی حکمت سے مشروع ہیں جس کو اللہ تعالی جانتا ہے اور ہم پر مخفی رکھی گئی ہے یا وہ سرے سے کسی حکمت کے بغیر مشروع کی گئی ہیں، سوائے اللہ تعالی کے بندوں کو مکلف کرنے اور ان سے طاعت چاہنے کے، تاکہ بندہ جو کچھ کر رہا ہے اس میں مصلحت کی صورت جانے بغیر مجرد امر ونہی سے اس کی طاعت کا امتحان لے، اس آقا کی طرح جو اپنے غلاموں کی جانچ کرنے کا ارادہ کرے کہ ان میں زیادہ مطیع کون ہے، اور ان کو کسی پتھر کے چھونے کے لئے دوڑ لگانے کا یا دائیں بائیں توجہ کرنے کا حکم دے، جس میں مجرد طاعت کے علاوہ کوئی مصلحت نہ ہو۔

۵- ابن عابدین "الحلیہ" سے نقل کرکے لکھتے ہیں: اکثر علماء پہلے

(۱) مسلم الثبوت مطبوعہ برحاشیہ "المستصفی" ملتزم الی، القاہرہ مطبعہ بولاق۔

(۲) الموافقات للشاطبی (شیخ عبد اللہ دراز کی تحقیق کے ساتھ المکتبۃ التجاریہ قاہرہ کے ایڈیشن کا عکسی ایڈیشن) ۲/ ۳۲۸۔

(۱) الموافقات ۲/ ۳۰۸، ۳۱۸۔

قول کی طرف گئے ہیں اور وہی قول قوی و راجح ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے احکام کا استقراء کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ احکام مصالح کو حاصل کرنے والے اور مفاسد کو دور کرنے والے ہیں (۱)۔

اسی طرح شاطبی نے اپنی "الموافقات" میں استقراء کو اس بات کی دلیل بنایا ہے کہ تمام احکام شرعیہ دنیا اور آخرت میں بندوں کی مصلحتوں سے معلل ہوتے ہیں، اور شاطبی نے فرمایا: معتزلہ اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ کے احکام بندوں کی مصلحتوں کی رعایت سے معلل ہیں، اور اسی کو اکثر فقہاء متاخرین نے اختیار کیا ہے، فرمایا: جب رازی احکام شرعیہ کے لئے علل کے اثبات پر مجبور ہوگئے تو انہوں نے اس کو اس طرح ثابت کیا کہ علل احکام کا پتہ دینے والی علامات ہیں، اور شاطبی نے جن ادلہ کا استقراء کیا ہے ان میں سے وضو اور غسل کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کا بھی ذکر کیا ہے: "مَايُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهٗ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ" (۲) (اللہ نہیں چاہتا کہ تمہارے اوپر کوئی تنگی ڈالے، بلکہ وہ (تو یہ) چاہتا ہے کہ تمہیں خوب پاک صاف رکھے اور تم پر اپنی نعمت پوری کرے تا کہ تم شکرگزاری کرو) اور روزے کے بارے میں ہے: "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ" (۳) (تم پر روزے فرض کئے گئے جیسا کہ ان لوگوں پر فرض کئے گئے تھے جو تم سے قبل ہوئے ہیں عجب نہیں کہ تم متقی بن جاؤ) اور قصاص کے بارے میں ہے: "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ" (۴) (اور تمہارے لئے اے

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱/۳۰۱ طبع اول بولاق ۱۲۷۲ھ۔

(۲) سورۂ مائدہ/۵۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۸۳۔

(۴) سورۂ بقرہ/۱۷۹۔

اہل فہم! (قانون) قصاص میں زندگی ہے تا کہ تم پرہیزگار بن جاؤ) اور اسی طرح کی آیات کا ذکر کیا ہے (۱)۔

ابن القیم بھی یہی نقطۂ نظر اختیار کرنے والوں میں ہیں، وہ فرماتے ہیں: ایک جماعت کہتی ہے کہ عدت وفات محض تعبد ہے، یہ غلط ہے، اس لئے کہ شریعت میں ایک بھی حکم ایسا نہیں ہے جس کی کوئی وجہ اور کوئی حکمت نہ ہو، سمجھنے والا اس کو سمجھتا ہے اور جس پر مخفی رہنا ہے اس پر مخفی رہتا ہے (۲)، اور اس بات کو اور وسعت سے ثابت کیا اور فرمایا: اللہ نے سزائیں مشروع کیں، اور جنس و مقدار میں انہیں ان کے اسباب پر مرتب کردیا کہ وہ غائب وحاضر کا جاننے والا احکم الحاکمین اور اعلم العالمین ہے، اور جو علم میں ہر چیز کا احاطہ کئے ہوئے ہے اور ما کان وما یکون (جو ہوا اور جو ہوگا) کو جانتا ہے اور جس کا علم دقیق وجلیل (مراد چھوٹی بڑی چیز) پوشیدہ وظاہر نیز جس کی خبر بشر کو دینا ممکن ہے اور جس کی خبر ان کو دینا ممکن نہیں ہے سب کا احاطہ کئے ہوئے ہے، اور یہ تخصیصات اور تقدیرات حکم کی وجوہات اور پسندیدہ مقاصد سے خارج نہیں ہیں، اسی طرح اس کے خلق میں واقع ہونے والی تخصیصات اور تقدیرات کا بھی معاملہ ہے، چنانچہ یہ اس کی مخلوق میں ہے اور وہ اس کے امر میں، دونوں ہی کا سرچشمہ اس کے علم وحکمت کا کمال اور ہر چیز کو اس کی اس جگہ میں رکھنا ہے جس کے لائق اس کے علاوہ کوئی جگہ نہیں ہے، اور جو صرف اسی محل کی متقاضی تھی، جیسے کہ قوت بصارت اور دیکھنے والی روشنی آنکھ میں، قوت سماعت کان میں، قوت شامہ ناک میں رکھی اور ہر حیوان اور غیر حیوان کو اس کے اعضاء، اشکال، صفات اور مقدار میں اسی چیز کے ساتھ مخصوص کیا جو اس کے لائق تھی اور جسے دینا بہتر تھا، چنانچہ اس کے اتقان اور مضبوطی کو عام

(۱) الموافقات ۲/۶، ۷۔

(۲) اعلام الموقعین ۲/۸۶۔

تعبدی ۶

کر دیا، اور جب اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنی مخلوق کو آخری درجہ میں مضبوط اور آخری درجہ میں محکم بنایا تو اس کے امر کا غایت درجہ مضبوط ہونا زیادہ اولیٰ اور لائق ہے، اور خلق وامر میں اللہ تعالیٰ کی حکمت، اسی طرح اس کے اتقان اور حکمت وعلم محض سے اس کے صدور سے ناواقف ہونا نفس الامر میں اس کے انکار کا جواز فراہم نہیں کرتا (۱)۔

اور اسی روش پر ''حجۃ اللہ البالغۃ'' میں شاہ ولی اللہ دہلوی چلے ہیں، انہوں نے فرمایا: دوسرے (آنے والے) قول کی تکذیب سنت اور قرون مشہود لھا بالخیر کا اجماع کر رہے ہیں (۲)۔

۲ – رہا دوسرا قول کہ کچھ احکام ایسے پائے جاتے ہیں اگر چہ بہت نادر ہی سہی، جن کا مقصد محض تعبد وامتثال ہوتا ہے، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ''وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ'' (۳) (اور ان پر سے بوجھ اور قیدیں جو ان پر اب تک تھیں اتار دیتا ہے) کہ اللہ نے ہم سے پہلے لوگوں پر ان کے تعنت اور گروہ بندیوں کی وجہ سے ''بوجھ'' اور ''قیدیں'' ڈال رکھا تھا، جیسے کہ بنو اسرائیل پر لازم کر دیا کہ جس گائے کی قربانی کا ان کو حکم دیا ہے نہ وہ بوڑھی ہو نہ بالکل نوعمر'' اور یہ کہ وہ زرد ہو، ایسے ہی بعض ابتلاءات، طلب طاعت، امتثال اور اس کا عادی بنانے میں بڑی مصلحت ہوتی ہے، حکام اپنے مددگاروں اور متبعین کو اس کا عادی بناتے رہتے ہیں، اور اس میں مال کثیر صرف کرتے ہیں تاکہ وہ لوگ ضرورت کے وقت کسی تردد کے بغیر احکام کی فوری تعمیل کریں، احکام کی مصلحت سمجھنے کی ضرورت محسوس نہ کریں، اس بات پر اکتفا اور اعتماد کریں کہ ان کا حاکم احکام اور ان کی مصلحتوں کو ان سے زیادہ جاننے والا ہے، بلکہ طاعت وامتثال اور ان کی طرف جلدی کرنے کی مصلحت ہی وہ اولین حکمت ہے جو شریعت وضع کرنے سے بلکہ تخلیق (جن وانس) سے مقصود ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ'' (۱) (اور میں نے تو جنات اور انسان کو پیدا ہی اس غرض سے کیا ہے کہ میری عبادت کیا کریں)، اور فرمایا: ''يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ'' (۲) (اے ایمان والو! اللہ تمہیں آزمائے گا قدرے شکار سے جس تک تمہارے ہاتھ اور تمہارے نیزے پہنچ سکیں تاکہ اللہ معلوم کرلے کہ کون شخص اس سے بے دیکھے ڈرتا ہے) اور فرمایا: ''وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ'' (۳) (اور ہم ضرور تمہاری آزمائش کریں گے تاکہ تم میں سے جہاد کرنے والوں اور تم میں سے ثابت قدم رہنے والوں کو معلوم کرلیں اور تاکہ تمہاری حالتوں کی جانچ کرلیں) اور فرمایا: ''وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ'' (۴) (اور جس قبلہ پر آپ (اب تک) تھے اسے تو ہم نے اسی لئے رکھا تھا کہ ہم پہچان لیں رسول کا اتباع کرنے والوں کو الٹے پاؤں واپس چلے جانے والوں سے)۔

لیکن اللہ نے شریعت اسلام میں ہم پر یہ فضل فرمایا کہ اس نے ابتلاء کی مصلحت کے ساتھ ساتھ اکثر احکام بندوں کی مصلحت کی رعایت کرنے والے مقرر فرمائے، لیکن یہ ایسے احکام کے وجود سے مانع نہیں ہے جن میں اس کی رعایت نہ ہو، بلکہ اس میں خاص طور سے ابتلاء مقصود ہو اور یہ بہت نادر ہے۔

---

(۱) اعلام الموقعین ۲/ ۱۴۰۔
(۲) حجۃ اللہ البالغۃ ۱/ ۱۱۔
(۳) سورۂ اعراف/ ۱۵۷۔

---

(۱) سورۂ ذاریات/ ۵۶۔
(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۴۔
(۳) سورۂ محمد/ ۳۱۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۴۳۔

اس کے بارے میں غزالیؒ فرماتے ہیں: یہ بات معلوم ہے کہ شریعت کی عادت بجائے جامد تحکمات کے (حکم کو) مناسب معانی (علل) کے تابع بنانے کی ہے اور یہ شریعت کی غالب عادت ہے، فرماتے ہیں: شارع کے تصرفات کو تحکم یا ایسے مجہول پر محمول کرنا جو غیر معروف ہو، ایک طرح کی ضرورت ہے جس کی طرف عاجزی کے وقت رجوع کیا جاتا ہے، فرمایا: جو احکام مخلوق کے مصالح سے متعلق ہوتے ہیں جیسے شادیاں، معاملات، جنایات، ضمانات اور عبادات کے علاوہ بقیہ احکام تو ان میں تحکم شاذ و نادر ہوتا ہے، رہیں عبادات اور تقدیرات (مقداروں کی تعیین) تو ان میں تحکم (بغیر علت کے حکم دینا) غالب اور (حکم کو) معنی (علت) کے تابع بنانا نادر ہوتا ہے[1]۔

اس کی صراحت شیخ عز الدین عبد العزیز بن عبد السلام نے اپنے ''قواعد'' میں کی اور فرمایا: تعبدات کا جلب مصالح (تحصیل منافع) اور درء مفاسد (دفع مفاسد) سے خالی ہونا جائز ہے، پھر اس پر سوائے مصلحت ثواب کے کسی اور مصلحت کی تحصیل کے بغیر اور سوائے نافرمانی کے مفسدہ کے کسی اور مفسدہ کو دفع کئے بغیر طاعت اور اذعان (فرماں برداری، انقیاد) کی بنا پر ثواب واقع ہوگا''۔

۷- پہلے قول کے مطابق تعبدی کی حکمت کے علم کو اللہ تعالی نے اپنے لئے مخصوص کرلیا ہے اور اس پر اپنی مخلوق میں سے کسی کو باخبر نہیں کیا ہے، اور نفس الامر میں اس میں مصلحت ثابت ہونے کے باوجود اس پر مطلع ہونے کا کوئی طریقہ نہیں بنایا ہے، اسے آزمائش اور امتحان کے لئے ان سے مخفی رکھا ہے کہ آیا مصلحت کا پہلو جانے بغیر امتثال اور اطاعت کرتے ہیں یا خود اپنی مصلحت کی اتباع میں نافرمانی کرتے ہیں؟

(۱) قواعد الاحکام فی مصالح الانام ۱/ ۱۸، القاہرہ، المکتبۃ التجاریہ۔

اور دوسرے قول کے مطابق ان کی آزمائش ایسی چیز سے کی ہے جس میں ثواب کے علاوہ سرے سے کوئی مصلحت نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- عبادت:

۸- عبادت کی اصل طاعت اور خضوع ہے اور عبادات کی کئی قسمیں ہیں: انہیں میں نماز، زکاۃ، روزہ اور حج ہیں، ان میں سے بہت سی عبادات معقول المعنی ہیں جن کی حکمت شریعت نے بیان کردی ہے یا فقہاء نے اس کا استنباط کرلیا ہے، اسی میں سے نماز کے بارے میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَأَقِمِ الصَّلاَةَ إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ"[1] (اور نماز کی پابندی رکھئے، بیشک نماز بے حیائی اور ناشائستہ کاموں سے روکتی رہتی ہے) اور حج کے بارے میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''لِيَشْهَدُوْا مَنَافِعَ لَهُمْ''[2] (تاکہ اپنے فوائد کے لئے آموجود ہوں)، اور رمضان کے درمیان سفر میں افطار کی رخصت کی حکمت میں فقہاء کا قول ہے کہ" وہ دفع مشقت ہے" لہذا ان میں سے کوئی چیز تعبدی نہیں ہے، اور عبادات کے بعض احکام غیر معقول المعنی ہیں، لہذا وہ تعبدی ہوں گے، جیسے رمی جمار کا سات سات ہونا۔

اور تعبدیات غیر عبادات میں بھی ہوتی ہیں مثلاً اس باندی کا استبراء (براءت رحم طلب کرنا) جس کو اس کے بیچنے والے نے مجلس بیع ہی میں خرید لیا ہو اور اس کے پاس قبل اس کے کہ خریدار باندی کو لے کر غائب ہوتا فسخ یا اقالہ کے ذریعہ لوٹ آئی ہو[3]۔

(۱) سورۂ العنکبوت/ ۴۵۔

(۲) سورۂ حج/ ۲۸۔

(۳) المغنی شرح مختصر الخرقی ۷/ ۵۱۲، ۵۱۳ طبع سوم قاہرہ، دار المنار ۱۳۶۷ھ، شرح جمع الجوامع ۲/ ۲۸۰ مصطفی الحلبی ۱۳۵۶ھ، ۲/ ۲۸۰۔

ب-حق اللہ:

۹-بہت سے احکام کے متعلق کبھی کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ اللہ تعالی کے حق کے لئے ہے جیسے نماز، روزہ اور تمام عبادات اور جیسے چوری کی سزا، زنا کی سزا، اور ان میں سے بہت سے احکام کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ انسان کے حق کے لئے ہے، جیسے قصاص، حد قذف، دین اور ضمانات اور کبھی یہ گمان کرلیا جاتا ہے کہ ان میں سے وہ تمام جو اللہ تعالی کے حق کے لئے ہیں تعبدی ہیں، (یہ بات درست نہیں ہے) بلکہ (اللہ تعالی کے حق سے) مراد یہ ہے کہ بندوں کو اس میں کوئی اختیار نہیں ہے، اور کسی کے لئے بھی ان کا ساقط کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ جب بھی اس کا سبب پایا جائے اور اس کے وجوب یا تحریم کی شرائط پائی جائیں، اس کا نافذ کرنا بندوں کے لئے ضروری ہوگا(۱)، اور جو اللہ تعالی کے حق کے لئے ہیں وہ تمام ہی تعبدی نہیں ہیں، بلکہ تعبدی اس صورت میں ہوں گے جب اس میں حکمت کا پہلو مخفی ہو، اور غیر تعبدی (بھی) ہوں گے، اور یہ اس صورت میں ہوگا جب اس کی حکمت ظاہر ہوگی۔

شاطبی کہتے ہیں: وہ حکمتیں جن کا استخراج غیر معقول المعنی خاص طور سے تعبدیات کے لئے کیا جاتا ہے جیسے وضو کا مخصوص اعضاء کے ساتھ مخصوص ہونا اور اس ہیئت یعنی رفع یدین، قیام، رکوع اور سجود کے ساتھ نماز اور اس کا بجائے بعض شکلوں کے بعض شکلوں پر ہونا، روزہ کا بجائے رات کے دن سے مخصوص ہونا اور نماز کے اوقات کا دن اور رات کے دوسرے اوقات کو چھوڑ کر ان معینہ اوقات سے متعین کردینا، حج کا مخصوص مسجد کی جانب متعین مقامات میں ان معروف اعمال کے ساتھ مخصوص ہونا اور اسی جیسے وہ اعمال جن کی طرف کسی بھی طرح عقل راہ نہیں پاسکتی، نہ ہی اس کے قریب پھٹک سکتی ہے، بعض لوگ آتے ہیں اور ان کی حکمتیں نکالنے کی کوشش کرتے ہیں، یہ گمان کرتے ہوئے کہ ان اوضاع سے شارع کا مقصود وہی ہیں، یہ سب ایسے ظن وتخمین پر مبنی ہوتی ہیں جو اپنے باب میں عام نہیں ہیں، نہ ہی اس پر کوئی عمل مبنی ہوتا ہے بلکہ یہ شاذ امور کے سننے کے بعد تعلیل کرنے کی طرح ہے، اس لئے کہ اس نے اپنے اس دعوی میں جس کا ہمیں علم نہیں ہے، نہ اس پر ہماری کوئی دلیل ہے، شریعت پر ظلم کیا ہے(۱)۔

ج-ناتمام علت کے ذریعہ تعلیل:

۱۰-چونکہ تعبدیات کا حکم یہ ہے کہ اس پر قیاس نہیں کیا جاتا اسی لئے کبھی کبھار ناتمام علت کے ذریعہ جس حکم کی تعلیل کی گئی ہو وہ اس سے مشتبہ ہوجاتا ہے، اس لئے کہ اس پر بھی قیاس نہیں کیا جاتا اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ تعبدی کی کوئی علت ظاہر نہیں ہوتی، لہذا اس پر قیاس کرنا ممنوع ہوتا ہے، اس لئے کہ قیاس علت معلوم ہونے ہی پر ہوسکتا ہے، رہا علت قاصرہ سے معلل حکم تو اس کی علت معلوم ہوتی ہے، لیکن وہ اپنے محل سے تجاوز نہیں کرتی ہے، کیونکہ اصل کے علاوہ کسی دوسری چیز میں اس کا وجود معلوم نہیں ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت خزیمہؓ بن ثابت کی شہادت کو دو آدمیوں کی شہادت کے برابر قرار دیا(۲) اور یہ حکم ان کے ساتھ مخصوص ہے، اور اس کی علت اور وصف یہ ہے کہ وہ پہلے شخص تھے جن کو تنبہ ہوا تھا، اور انہوں نے اس متعین واقعہ میں آپ ﷺ کی عمومی تصدیق کے تقاضا کے تحت نبی کریم ﷺ کی تصدیق اور آپ ﷺ کے حق میں شہادت کے لئے سبقت کی تھی، اور اولیت ایسا وصف ہے جو بار

(۱) الموافقات ۲/ ۳۱۸۔

(۱) الموافقات ۱/ ۸۰۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ جعل شهادة خزيمة بن ثابت......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۲۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

بار نہیں ہوتا، لہذا یہ انہیں کے ساتھ مخصوص ہوگیا[1] تو یہ تعبدی نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی علت معلوم ہے۔

د- قیاس کے طریقوں سے ہٹا ہوا معاملہ:

۱۱ - جو حکم مخالف قیاس ہو کبھی وہ غیر معقول المعنی ہوتا ہے جیسے نو عورتوں سے نکاح کرنے کے ساتھ نبی کریم ﷺ کی تخصیص اور ابو بردہ ہانی بن دینار کے حق میں قربانی میں بکری کے بچہ کا کافی ہونا[2] اور جیسے تعداد رکعات کی تحدید۔

اور کبھی معقول المعنی ہوتا ہے جیسے اندازہ سے کھجور کی بیع کھجور سے کرنے کی ممانعت سے "بیع عرایا" کا استثناء کرنا[3]۔

ھ- ایسا حکم جس کی علت کی صراحت کی گئی ہو:

۱۲ - شاطبی نے ذکر کیا ہے کہ جن کی علت معلوم ہو ان میں سے بعض کبھی تعبدی ہوتے ہیں، فرمایا: صاحب شریعت کی طرف سے ہمارے لئے ظاہر ہوا ہے کہ مکلف بنانے میں مصالح دو طرح کے ہیں:

ایک وہ جن کی معرفت استدلال کے معروف طریقوں جیسے اجماع، نص، سبر، اشارہ اور مناسبت وغیرہ کے ذریعہ ممکن ہو، اور یہی وہ غالب قسم ہے جس کے ذریعہ ہم علت بیان کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ احکام اسی کے لئے مشروع ہوئے ہیں۔

دوسری وہ جن کی طرف ان معہود راستوں سے پہنچنا ناممکن ہے، اور وحی کے بغیر ان پر مطلع نہیں ہوا جاسکتا ہے جیسے وہ احکام جن کے بارے میں شارع نے بتلایا ہے کہ وہ سرسبزی وشادابی، کشادگی اور عظمت اسلام کے قیام کے اسباب ہیں، جیسے حضرت نوح علیہ السلام کے قصہ کے سیاق میں اللہ تعالی کا یہ ارشاد: "فَقُلْتُ: اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا، يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِّدْرَارًا، وَّ يُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَنِيْنَ وَ يَجْعَلْ لَّكُمْ جَنّٰتٍ وَ يَجْعَلْ لَّكُمْ أَنْهٰرًا"[1] (چنانچہ میں نے کہا: اپنے پروردگار سے مغفرت چاہو، بیشک وہ بڑا بخشنے والا ہے، وہ تم پر کثرت سے بارش بھیجے گا اور تمہارے مال واولاد میں ترقی دے گا اور تمہارے لئے باغ لگادے گا اور تمہارے لئے دریا بہادے گا)، چنانچہ استغفار کے بارش اور سرسبزی کا سبب ہونے کی وجہ صرف وحی کے ذریعہ جانی جاسکتی ہے، اسی لئے اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا، چنانچہ مثلاً استغفار کا حصول علم اور جسموں کی قوت کا سبب ہونا نہیں جانا جاسکتا، لہذا اس علت کی بنا پر قیاس کرنے کی کوئی گنجائش نہیں اور وہ تعبد محض پر موقوف ہوگی، اسی لئے اس سے معلل حکم کو اختیار کرنا تعبدی ہوگا، اور یہاں تعبد کا مفہوم شارع کی مقرر کردہ حد پر رک جانا ہے[2]۔

تعبدیات کی مشروعیت کی حکمت:

۱۳ - تعبدی احکام کو مشروع کرنے کی حکمت امتثال کا مطالبہ کرنا اور طاعت وبندگی کا امتحان لینا ہے، اس کی تعبیر رمی جمار کے اسرار کے بیان میں غزالی نے اپنے اس قول سے کی ہے: اللہ تعالی نے بندوں پر کچھ ایسے اعمال مقرر کئے ہیں جن سے نفوس مانوس نہیں ہیں، اور

---

(۱) المعتمد لابی الحسین البصری ۲/ ۸۰۲ دمشق، المعہد الفرنسی ۱۳۸۴ھ، اعلام الموقعین لابن القیم ۲/ ۱۳۶ بیروت دار الجیل، شرح مسلم الثبوت ۲/ ۲۵۱، المستصفی ۲/ ۳۴۵۔

(۲) حدیث: "إجزاء العناق في التضحية في حق أبي بردة....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۳ طبع السلفیہ) نے اسی کے مثل تعلیقاً کی ہے اور مسلم (۳/ ۱۵۵۳ طبع دار عیسی الحلبی) اور نسائی (۷/ ۲۲۲ طبع دار الکتاب) نے اس کو موصولاً ذکر کیا ہے۔

(۳) المستصفی للغزالی ۲/ ۳۲۷، ۳۲۹۔

(۱) سورۂ نوح/ ۱۱۔

(۲) الموافقات ۲/ ۳۱۴۔

عقلیں ان کے معانی کی طرف راہ نہیں پاتی ہیں، جیسے پتھروں سے رمی جمار کرنا اور بار بار صفا اور مروہ کے درمیان آنا جانا، اور ان جیسے اعمال سے غلامی اور بندگی کا کمال ظاہر ہوتا ہے، اس لئے کہ زکاۃ ایک إرفاق (فائدہ پہنچانا) ہے اور اس کا سبب قابل فہم ہے اور عقل کا اس کی طرف رجحان ہے، روزہ اس شہوت کا توڑ ڈالنا ہے جو اللہ کے دشمن کا ہتھیار ہے اور مشغولیات سے رک کر عبادت کے لئے فارغ ہوجانا ہے، اور نماز میں رکوع اور سجدہ کرنا ایسے افعال کے ذریعہ اللہ سے تواضع کرنا ہے جو تواضع والے افعال ہیں اور قلوب اللہ عز وجل کی تعظیم سے مانوس ہیں، رہا سعی کا تعدد، رمی جمار اور اس جیسے اعمال تو اس میں نفوس کا کوئی حصہ ہے، نہ فطرت کو اس سے کوئی انسیت ہے، نہ ہی عقلیں ان کی حکمتوں کو پاسکتی ہیں، لہذا اس کا اقدام کرنے کا اس کے سوا کوئی محرک نہیں ہے کہ اللہ یا اس کے رسول کا حکم ہے، لہذا اس کا بجالانا ضروری ہے، اور یہاں پر عقل کو اس کے تصرف سے علاحدہ کرنا اور نفس وطبیعت کو اس کے محل انسیت سے پھیرنا ہے، اس لئے کہ ہر وہ چیز جس کے معنی کا ادراک عقل کرے، طبیعت کا اس کی طرف کچھ میلان ہوجاتا ہے اور یہ میلان تعمیل حکم میں مدد کرنے والا اور امر کے ساتھ ساتھ فعل پر ابھارنے والا ہوجاتا ہے، چنانچہ اس سے غلامی اور انقیاد کا کمال ظاہر نہیں ہوتا، اسی لئے نبی کریم ﷺ نے خصوصی طور پر حج کے متعلق فرمایا: "لبیک بحجة حقا، تعبدا ورقا" (۱) لبیک (حاضر ہوں) باعتبار تعبد اور بندگی کے صحیح حج کے ساتھ) اور یہ بات نہ نماز کے متعلق فرمائی نہ غیر نماز کے متعلق۔

---

(۱) حدیث: "لبیک حجا حقا، تعبدا ورقا" کی روایت بزار (کشف الاستار ۲/ ۱۳ طبع مؤسسۃ الرسالہ) نے کی ہے اور اس کا ذکر مرفوعا اور موقوفا کیا ہے ابن حجر کہتے ہیں: دار قطنی نے "العلل" میں اس کے متعلق اختلاف نقل کیا ہے اور اپنی سند کے ساتھ اسے مرفوعا نقل کیا ہے اور وقف کو راجح قرار دیا ہے (التلخیص الحبیر ۲/ ۲۴۰ طبع المکتبۃ الاثریہ)۔

جب اللہ کی حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ مخلوق کی نجات ان کی طبیعتوں کی خواہشات کے برخلاف اعمال سے مربوط ہو، اور ان کی لگام شریعت کے ہاتھ میں ہو، اور وہ اپنے اعمال میں اطاعت کے طریق اور بندگی کے مطالبہ کے تقاضا کے مطابق کام کرتے ہوں تو جن احکام کی حکمتیں معلوم نہیں ہوتیں وہ تزکیہ نفوس، نیز طبائع اور اخلاق کو ان کے مقتضا سے مطالبۂ عبدیت کی طرف پھیرنے میں دوسرے تعبدی احکام کے مقابلہ میں زیادہ مؤثر ہیں (۱)۔

تعبدی کی معرفت کے راستے:

۱۴ - معتبر طرق میں سے کسی طریق سے علت بیان کرنے سے عجز کے علاوہ تعبدیات کو دوسرے معلل احکام سے ممیز کرنے کی کوئی اور صورت معروف نہیں ہے، جیسا کہ علم اصول کے مباحث قیاس میں جانا جاتا ہے، اسی لئے ابن عابدین کہتے ہیں: اللہ نے جو کچھ مشروع کیا ہے اگر ہم پر اس کی حکمت ظاہر ہوجائے تو کہیں گے کہ یہ معقول المعنی ہے، ورنہ کہیں گے کہ یہ تعبدی ہے (۲) اور امام غزالی کا وہ کلام جو ابھی ابھی گزرا ہے اسی کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ تعبد کی طرف رجوع کرنا ایک طرح کی ضرورت ہے جس کی طرف عاجزی کے وقت رجوع کیا جاتا ہے (۳)۔

اسی وجہ سے بعض احکام کو تعبدی یا معقول المعنی قرار دینے میں فقہاء کے اقوال مختلف ہوگئے ہیں، تو جس کو بعض فقہاء تعبدی سمجھتے ہیں دوسرے بعض اس کو ایسے مصالح سے معلل سمجھتے ہیں جن کے بارے میں ان کا ظن غالب ہے کہ شریعت نے ان احکام میں ان مصالح کو ملحوظ رکھا ہے، اسی میں سے یہ ہے کہ صاحب "الدر المختار"

---

(۱) احیاء علوم الدین، المطبعۃ التجاریہ ۱/ ۲۴۷۔

(۲) رد المحتار ۱/ ۳۰۱۔

(۳) شفاء الغلیل/ ص ۲۰۰۔

فرماتے ہیں: سجود کی تکرار تعبدی معاملہ ہے، یعنی ابتلاء کو محقق کرنے کے لئے اس کا سبب غیر معقول ہے، اور ابن عابدین کہتے ہیں: کہا جاتا ہے کہ ان کو شیطان کو ذلیل کرنے کے لئے دو کی تعداد میں مقرر کیا گیا ہے کہ اسے ایک مرتبہ سجدہ کا حکم ہوا، اور اس نے سجدہ نہیں کیا اور ہم دو مرتبہ سجدہ کرتے ہیں(۱)۔

اور حائض کی طلاق کا بدعی ہونا کہا گیا کہ تعبدی ہے، دردیر کہتے ہیں: اصح یہ ہے کہ اس کی علت عدت کو طویل کرنا ہے، کیونکہ عدت کا آغاز حیض کے بعد کے طہر سے ہوگا(۲)۔

صفا مروہ کے درمیان سعی اور رمی جمار کو فقہاء غیر معقول المعنی کی مثال میں پیش کرتے ہیں، جیسا کہ غزالی کے حوالے سے گزر چکا ہے، لیکن بعض علماء اس کی نیز اس جیسے ان مناسک کی علت بیان کرتے ہیں جن کو بعض صالحین کے اعمال کے مطابق وضع کیا گیا ہے، جیسے کہ سعی جس کو کہ دونوں پہاڑوں کے درمیان اسماعیل علیہ السلام کی ماں کے دوڑنے کے انداز پر کیا گیا ہے، تقی الدین بن دقیق العید فرماتے ہیں: اس میں اسلاف کرام کے گزشتہ واقعات کو یاد کرنے کی حکمت ہے، اور ان کو یاد کرنے کی تہہ میں کچھ دینی مصلحتیں ہیں، اس لئے کہ ان میں سے بہت سے اعمال کے دوران واضح ہوتا ہے کہ وہ لوگ کس قدر اللہ تعالی کے احکام کی بجا آوری کرتے تھے، اس کی طرف سبقت کرتے تھے اور جانیں کھپا دیتے تھے، اس سے ہم پر ظاہر ہوتا ہے کہ حج میں واقع ہونے والے بہت سے اعمال جن کو ''تعبد'' کہا جاتا ہے، وہ ایسے نہیں ہیں جیسا کہ انہیں کہا جاتا ہے، کیا نہیں دیکھتے کہ جب ہم انہیں کرتے ہیں اور ان کے اسباب کو یاد کرتے ہیں، اس سے ہم کو پہلوں کی تعظیم کا اور اللہ کے حکم کی پیروی میں مشقتوں کے برداشت کرنے میں وہ جس مقام پر تھے، اس کا حصول ہوتا ہے، اس کو یاد کرنے سے ہم میں اسی طرح کے اعمال کی تحریک پیدا ہوتی ہے اور ہمارے دلوں میں پہلوں کی عظمت جانشیں ہوتی ہے اور یہ ایک معقول معنی ہے، پھر بیان کیا ہے کہ صفا اور مروہ کے درمیان سعی حضرت ہاجرہ علیہ السلام کے فعل کی اقتداء ہے، اور رمی جمار حضرت ابراہیم علیہ السلام کے فعل کی اقتداء ہے، اس لئے کہ آپ نے اس جگہ ابلیس کو کنکریاں ماری تھیں(۱)۔

اور ابن القیم نے ''اعلام الموقعین'' میں اپنے شیخ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے نقش قدم پر چلتے ہوئے جیسا کہ گزر چکا ہے، یہ رائے اختیار کی ہے کہ شریعت میں محض تعبد نہیں ہے۔ اور جس کے بارے میں بھی کہا گیا کہ وہ مخالف قیاس ہے، اس کا رد کیا جیسے بیع مصراۃ میں واپس کردہ جانور کے دودھ کے بدلے میں ایک صاع مقرر کرنا یا یہ کہا گیا ہے کہ شریعت نے مساوی صورتوں کے حکم میں فرق کردیا ہے مثلاً بچی کے پیشاب میں دھلنے کا حکم دیا ہے اور بچے کے پیشاب میں پانی چھڑکنے کا حکم دیا ہے، یا یہ کہا گیا ہے کہ شریعت نے دو الگ الگ صورتوں کا حکم ایک کردیا ہے مثلاً خطاً اور عمد میں برابر ضمان واجب کیا ہے تو جس میں بھی یہ بات کہی گئی اس کی انہوں نے علت بیان کی، اور اس میں حکمت کی وجہ نیز یہ بات بیان کی ہے کہ اس کی علت معقول ہے، موافق قیاس ہے، اس کے مخالف نہیں ہے اور اس پر طویل بحث کی ہے(۲)۔

تعبدیات کہاں ہوتی ہیں؟ اس کی کچھ مثالیں:

۱۵ - بعض اہل اصول نے بیان کیا ہے کہ تعبدیات زیادہ تر اصول عبادات میں ہوتی ہیں جیسے نماز، روزہ یا اعتکاف کی اصل کی مشروعیت

(۱) الدر وحاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۰۰۔

(۲) الشرح الصغیر علی مختصر خلیل ۲/ ۵۳۹، قاہرہ طبع دار المعارف۔

(۱) إحکام الأحکام شرح عمدۃ الأحکام لابن دقیق العید ۲/ ۵۷۔

(۲) اعلام الموقعین ۲/ ۳، ۵۰، ۳۷۔

اوران کے اسباب مقرر کرنے میں جیسے نماز ظہر کے لئے زوال شمس کو اور نماز مغرب کے لئے غروب شمس کو سبب مقرر کرنا اور حدود اور کفارات میں اور عددی تقدیرات میں عام طور پر تعبدیات ہوتی ہیں، جیسے تعداد رکعات کی تحدید، حدود میں کوڑوں کی تعداد کی تحدید اور گواہوں کی تعداد کی تحدید۔

شاطبی نے عادات کے اندر اس کے وقوع کی مثالوں میں نکاح میں مہر طلب کرنے، ذبح کو مخصوص محل سے خاص کرنے، میراث میں مقررہ حصوں اور عدت طلاق اور عدت وفات میں مہینوں کی تعداد کو بیان کیا ہے (۱)۔

حنابلہ کے یہاں اس کی مثالوں میں سے یہ حدیث بھی ہے: "نهى النبي ﷺ أن يتوضأ الرجل بفضل طهور المرأة" (۲) (نبی کریم ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ مرد عورت کے وضو سے بچے ہوئے پانی سے وضو کرے)۔ صاحب "المغنی" کہتے ہیں: مرد کو عورت کے وضو سے بچے ہوئے پانی کے استعمال سے روکنا تعبدی اور غیر معقول ہے، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، اسی لئے اس عورت کے سوا دوسری عورت کے لئے حدث سے پاکی حاصل کرنے اور نجاست کو دھونے وغیرہ میں اس پانی سے پاکی حاصل کرنا مباح ہوگا، اس لئے کہ نہی مرد کے ساتھ مخصوص ہے اور اس کے معنی غیر معقول ہیں، لہذا اس کو محل نہی میں محدود رکھنا واجب ہوگا اور کیا مرد کے لئے اس سے نجاست کو دھونا جائز ہوگا؟ اس میں دو نقطۂ نظر ہیں:

(۱) الموافقات للشاطبی ۲/ ۳۰۷، ۳۰۸، شرح جمع الجوامع ۲/ ۲۰۶۔

(۲) حدیث: "نهى النبي أن يتوضأ بفضل....." کی روایت امام احمد (۵/ ۶۶ طبع المکتب الاسلامی) اور ابوداؤد (۱/ ۶۳ طبع عبید الدعاس) نے کی ہے ابن حجر کہتے ہیں: اس کی سند صحیح ہے (سبل السلام ۱/ ۲۹ طبع دار الکتاب العربی)۔

ایک: یہ کہ ناجائز ہے، قاضی کا قول یہی ہے۔

دوسرا: یہ کہ جائز ہے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ یہ پانی عورت کو حدث اور نجاست سے پاک کرتا ہے، لہذا جب مرد نجاست کو دھوئے تو تمام پانیوں کی طرح یہ بھی نجاست کو زائل کردے گا اور حدیث کی علت غیر معقول ہے، لہذا جس کے لئے اس کا لفظ وارد ہوا ہے (یعنی حدث سے پاکی حاصل کرنا، نہ کہ کچھ اور) اسی تک حکم محدود رہے گا (۱)۔

تعلیل اور تعبد کے اعتبار سے احکام میں اصل:

۱۶ - اہل اصول کا اس میں اختلاف ہے کہ آیا احکام میں اصل تعلیل ہے یا عدم تعلیل؟ چنانچہ بعض پہلے کی طرف گئے ہیں، لہذا دلیل کے بغیر احکام کو معلل نہیں کیا جائے گا، ان کا کہنا ہے کہ نص اپنے صیغہ سے حکم ثابت کرتی ہے، نہ کہ علت سے، امام شافعیؒ کی طرف منسوب ہے کہ اصل کسی وصف سے معلل کرنا ہے، لیکن کوئی ایسی دلیل ضروری ہوگی جو اس وصف کو دوسرے سے ممتاز کرتی ہو، "تلویح" میں فرماتے ہیں: اصحاب شافعی کے درمیان مشہور یہ ہے کہ احکام میں اصل تعبد ہے نہ کہ تعلیل فرمایا: اور مختار یہ ہے کہ نصوص میں اصل تعلیل ہے اور صحت قیاس کے لئے ایسی دلیل ضروری ہے جو اس وصف کو جو کہ علت ہے، ممیز کرسکے، اور اس کے ساتھ ہی تعلیل اور تمیز سے پہلے کسی ایسی دلیل کا ہونا ضروری ہے جو اس پر دلالت کرتی ہو کہ یہ حکم جس کی علت نکالنے کا ارادہ ہے، فی الجملہ معلل ہے (۲)۔

اور شاطبی اس طرف گئے ہیں کہ اس کے بارے میں عبادات اور معاملات کے درمیان معاملہ مختلف ہوتا ہے، فرمایا: مکلّف کے لئے

(۱) المغنی ۱/ ۲۱۶ طبع سوم۔

(۲) شرح التلویح علی التوضیح لسعد الدین التفتازانی ۲/ ۶۷، ۳ المطبعۃ الخیریہ، شفاء الغلیل للغزالی رص ۲۰۰۔

عبادات میں اصل تعبد ہے نہ کہ معانی کی طرف التفات اور عادات میں اصل معانی کی طرف التفات ہے۔

۱۷- عبادات میں تعبد کے اصل ہونے پر دلالت کرنے والے چند امور ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

استقراء، چنانچہ نمازیں مخصوص ہیئتوں پر مخصوص افعال کے ساتھ خاص ہیں، اگر ان سے نکل جائیں تو عبادات نہیں ہوں گی، اور ہم نے کسی ہیئت میں ذکر کو مطلوب اور دوسری ہیئت میں غیر مطلوب پایا، اور حدث سے طہارت پاک پانی کے ساتھ مخصوص ہے، اگرچہ دوسرے سے نظافت ممکن ہو، اور تیمم (حالانکہ اس میں حسی نظافت نہیں ہے) پاک پانی سے طہارت حاصل کرنے کے قائم مقام ہوجاتا ہے، اور اسی طرح دوسری عبادات جیسے روزہ اور حج وغیرہ ہیں، اور تعبد کی عمومی حکمت ہم نے اللہ تعالی کے احکام کی اطاعت سمجھی ہے، اور اتنی سی بات سے کوئی مخصوص علت نہیں معلوم ہوپاتی جس سے کوئی حکم خاص سمجھا جائے، تو ہم نے جان لیا کہ اس محدود سے اولین مقصود شرعی اللہ تعالی کے لئے تعبد ہے، اور اس کے علاوہ شرعاً غیر مقصود ہے۔

اسی میں سے یہ بھی ہے کہ محدود اور غیر محدود کے ساتھ تعبد میں اگر توسع کرنا مقصود ہوتا تو شریعت اس پر کوئی واضح دلیل ضرور مقرر کرتی، اور جب ہم نے اس کو اس طرح نہیں پایا، بلکہ اس کے خلاف پایا تو معلوم یہ ہوا کہ مقصود اسی محدود تک توقف کرنا ہے الا یہ کہ کسی نص یا اجماع کے ذریعہ بعض صورتوں کا معنی مقصود واضح ہوجائے تو اس کی اتباع کرنے والے پر کوئی ملامت نہ ہوگی، لیکن یہ کم ہے، لہذا اصل نہیں ہے، اصل تو وہ ہوتا ہے جو باب میں عام اور اس مقام میں غالب ہو۔

۱۸- پھر شاطبی کہتے ہیں: عادات میں معانی کی طرف التفات کا اصل ہونا چند وجوہ سے ہے:

اول: استقراء، چنانچہ ایک ہی چیز کو ہم دیکھتے ہیں کہ اس حالت میں ممنوع ہوتی ہے جب اس میں کوئی مصلحت نہ ہو، پھر جب مصلحت ہوتی ہے تو جائز ہوجاتی ہے جیسے کسی اجل (آئندہ کی کوئی مدت) تک کے لئے درہم کا درہم سے تبادلہ بیع میں ممنوع ہے اور قرض میں جائز ہے، اور جیسے ایک جنس کے تر کی بیع اس کے خشک سے کرنا، اس وقت ممنوع ہے جب اس میں بغیر کسی مصلحت کے صرف غرر اور سود ہو، اور جب اس میں کوئی راجح مصلحت ہو تو جائز ہے جیسا کہ عرایا کے کھجور کی بیع کھجور سے کرنا، لوگوں پر توسع کرتے ہوئے جائز قرار دیا گیا اور اس لئے کہ نصوص نے عادات کے احکام کی تعلیل مصلحت سے کی ہے جیسا کہ اللہ تعالی کے قول میں ہے: "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ"[1] (اور تمہارے لئے اے اہل فہم! (قانون) قصاص میں زندگی ہے) اور تحریم خمر (شراب کی حرمت) کی آیت میں ہے: "إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ، وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ، فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ"[2] (شیطان تو بس یہی چاہتا ہے کہ تمہارے آپس میں دشمنی اور کینہ شراب اور جوے کے ذریعہ سے ڈال دے اور تمہیں اللہ کی یاد اور نماز سے روک دے، سو اب بھی تم باز آؤ گے) اور ایک حدیث میں ہے: "لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان"[3] (قاضی دو آدمیوں کے درمیان اس حال میں فیصلہ نہ کرے کہ وہ غصہ میں ہو) اور اسی طرح کی مثالیں۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۷۹۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۱۔

(۳) حدیث: "لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان" کی روایت امام بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۱۳۶ طبع السلفیہ) نے "لا یقضین" (ہرگز فیصلہ نہ کرے) کے الفاظ کے ساتھ کی ہے اور اس باب کے الفاظ ابن ماجہ (۲/ ۷۷۶ طبع عیسی الحلبی) کے ہیں۔

دوم: یہ کہ عادات میں اللہ تعالیٰ نے جس (وصف) مناسب سے تعلیل کی ہے ان کے اکثر کو جب عقول پر پیش کیا جاتا ہے، تو اس کو عقلوں کے ذریعہ قبولیت حاصل ہوجاتی ہے، تو ہم نے اس سے سمجھ لیا کہ شارع کا مقصد معانی کا تابع بنانا ہے، نہ کہ نصوص پر توقف کرنا، برخلاف عبادات کے کہ اس میں اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے، اسی لئے امام مالکؒ نے توسع اختیار کیا اور مصالح مرسلہ اور استحسان کے قائل ہوئے۔

سوم: یہ کہ عادات کے معاملات میں معانی کی طرف توجہ کرنا فترات (دونبیوں کے درمیانی دور) میں بھی معلوم تھا اور عقلاً اس پر اعتماد کرتے تھے یہاں تک کہ ان کے مصالح انہیں کے ذریعہ چلتے تھے، اس میں فلسفیانہ حکمت والے اور دوسرے برابر تھے، البتہ تفصیلات میں ان لوگوں نے فی الجملہ کوتاہی کی تو مکارم اخلاق کے اتمام کے لئے شریعت آئی، اسی وجہ سے شریعت نے ان احکام کے ایک حصہ کو باقی رکھا جو جاہلیت میں تھے جیسے: دیت، قسامت، مضاربت، کعبہ کو غلاف چڑھانا، اور اسی طرح وہ چیزیں جو اچھی عادتوں اور مکارم اخلاق میں سے تھیں جنہیں کہ عقلیں قبول کرتی ہیں(۱)۔

تعبدی اور معقول المعنی کے درمیان موازنہ؟

۱۹ - ابن عابدین نے صاحب "الفتاوی اتمر تاشیۃ" سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: اس کے سلسلہ میں اپنے علماء سے اس میں سے کسی چیز کے متعلق مجھے واقفیت نہیں ہوئی، سوائے ان کے اس قول کے کہ نصوص میں اصل تعلیل ہے، اس لئے کہ یہ معقول المعنی کی افضلیت کی طرف اشارہ کرتا ہے، فرمایا: "اس پر مجھے فتاوی ابن حجر میں واقفیت ہوئی، ابن حجر نے فرمایا: ابن عبد السلام کے کلام کا تقاضا یہ ہے کہ تعبدی افضل ہے، اس لئے کہ وہ محض انقیاد ہے، برخلاف اس کے جس کی علت ظاہر ہو، اس لئے کہ اس کا کرنے والا کبھی اسے فائدہ کے حصول کے لئے کرتا ہے، اور بلقینی نے ان کی مخالفت کی اور فرمایا: "اس میں کوئی شک نہیں کہ معقول المعنی من حیث الجملہ افضل ہے، اس لئے کہ شریعت کا اکثر حصہ اسی طرح ہے(۱)۔

اور شاطبی کا ظاہر کلام یہ ہے کہ اس کے قول کو اختیار کیا جائے جو اس کا قائل ہے کہ تعبدی افضل ہے، اس لئے کہ انہوں نے فرمایا: تکالیف میں جب مصلحت کا قصد معلوم ہوجائے تو اس کے تحت مکلف کے دخول کی تین حالتیں ہیں:

اول: اس سے اسی چیز کا قصد کرنا جس کے بارے میں سمجھ میں آرہا ہو کہ شارع کا اس کی مشروعیت کا مقصد ہے اور اس میں کوئی اشکال نہیں ہے لیکن تعبد کے قصد سے اس کو خالی نہ کرنا چاہئے، کتنے ہی لوگ ہیں جنہوں نے مصلحت سمجھی، اور غیر مصلحت پر توجہ نہیں دی، اور آمر کے اس کے حکم دینے سے غافل ہوگئے، اور یہ ایسی غفلت ہے جو بہت سی نیکیوں کو فوت کردیتی ہے برخلاف اس صورت کے جب تعبد میں کوتاہی نہ کرے، پھر مصالح کے معلوم ہی میں منحصر ہونے پر شاذ ونادر ہی دلیل قائم ہوتی ہے، تو جب حصر ثابت نہیں ہوتا تو اس معینہ حکمت کا قصد بسا اوقات اس چیز کو ساقط کردیتا ہے جو کہ اسی طرح حکم کی مشروعیت سے مقصود ہوتا ہے۔

دوم: اس سے وہی قصد کرنا جس کے بارے میں امید ہے کہ شارع نے اس کا قصد کیا ہوگا، چاہے وہ ان چیزوں میں ہو جس پر وہ مطلع ہوگیا ہو یا مطلع نہ ہوا ہو۔

یہ قصد اول کے مقابلہ زیادہ کامل ہے، البتہ بسا اوقات تعبد پر

(۱) الموافقات ۲/۳۰۰، ۳۰۶۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۰۱۔

غور کرنا اس سے چھوٹ جاتا ہے۔

سوم: اس سے صرف امتثال امر کا قصد کرے، مصلحت کا قصد سمجھا ہوا نہیں۔

فرمایا: یہ زیادہ مکمل اور محفوظ ہے۔

اس کا مکمل ہونا اس لئے ہے کہ اس نے اپنے کو حکم بردار بندے اور لبیک کہنے والے غلام کے طور پر کھڑا کر رکھا ہے، کیونکہ اس نے صرف امر کو معتبر مانا ہے اور مصلحت کے علم کو اجمالی اور تفصیلی طور پر اس کے جاننے والے یعنی اللہ تعالی کے حوالہ کر دیا۔

اور اس کا محفوظ ہونا اس لئے ہے کہ امتثال امر کی وجہ سے عمل کرنے والا بندگی کے تقاضے پر عمل کر رہا ہے، تو اگر اس کو غیر اللہ کا قصد پیش آئے گا تو تعبد کا قصد اس کو رد کر دے گا(۱)۔

تو انہوں نے یہ جو فرمایا ہے یہ معقول المعنی احکام کے مقابلہ میں تعبدیات میں زیادہ ظاہر ہوتا ہے۔

اس میں غزالی کا بھی مسلک یہ ہے کہ تعبدی افضل ہے جیسا کہ وہ ان کے اس قول سے واضح ہے جو گزر چکا ہے کہ جن کے معانی کی طرف راہ نہ ملے وہ تزکیہ نفوس میں تعبدات کی انواع میں سب سے زیادہ مؤثر ہیں (۲)۔

اور حاشیہ ابن عابدین میں ہے کہ افضلیت کے سلسلہ میں یہ دونوں قول اجمال کے طور پر ہیں، جہاں تک جزئیات کی طرف نگاہ ڈالنے کا تعلق ہے تو کبھی تو تعبدی افضل ہوتا ہے جیسے وضو اور غسل جنابت، ان میں وضو افضل ہے، اور کبھی معقول افضل ہوتا ہے جیسے طواف اور رمی کہ ان میں طواف افضل ہے (۳)۔

(۱) الموافقات ۲/ ۳۷۳، ۳۷۴۔

(۲) احیاء علوم الدین بحاشیہ شرح الزبیدی ۴/ ۴۲۴۔

(۳) رد المحتار ۱/ ۳۰۰۔

تعبدیات کی خصوصیات:

۲۰- تعبدیات کے احکام میں سے ہے:

الف- کہ اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ قیاس معرفت علت کی فرع ہے، اور فرض یہ کیا گیا ہے کہ تعبدی کی علت غیر معلوم ہوتی ہے، لہذا اس پر قیاس ممتنع ہوگا، اور اس کا حکم اپنے محل سے تجاوز نہیں کرے گا، خواہ وہ عام قاعدہ سے مستثنی ہو، اور استثناء کے معنی غیر معقول ہوں، جیسے نبی کریم علیہ السلام کی نو نکاح کرنے سے تخصیص، اور حضرت ابو بردہؓ کی بکری کے بچہ کی قربانی سے تخصیص یا اس طرح نہ ہو، بلکہ وہ ابتدائی حکم ہو جیسے رکعات کی تعداد کی تحدید، رمضان کے مہینہ کا وجوب، حدود و کفارات اور اس کی ہم جنسوں کی تحدید اور وہ تمام ابتدائی تحکمات (غیر معقول المعنی حکم) جس میں کوئی معنی سمجھ میں نہ آئے، لہذا ان پر دوسروں کو قیاس نہیں کیا جائے گا(۱)۔

۲۱- اسی اصل کی بنا پر فقہاء کے درمیان کچھ فقہی جزئیات میں اختلاف واقع ہوا ہے، انہیں میں لواطت کرنے والے کو سنگسار کرنا بھی ہے، حنفیہ نے اس کو رد کر دیا ہے، اور امام مالکؒ، ایک روایت میں امام احمدؒ، اور دو اقوال میں سے ایک کے مطابق امام شافعیؒ نے اس کا اثبات کیا ہے، حنفیہ کہتے ہیں: ''حدود اور کفارات میں قیاس جاری نہیں ہوگا، اس لئے کہ حدود ایسی تحدیدات پر مشتمل ہیں جو غیر معروف ہیں، جیسے حد زنا میں سو کی تعداد اور قذف (زنا کا الزام لگانے) میں اسی کی تعداد، اس لئے کہ عقل خاص اس عدد کو معتبر ماننے کی حکمت کا ادراک نہیں کر سکتی اور فرماتے ہیں: ''اور ان میں (یعنی حدود کے احکام میں) جو معقول ہوں بھی تو قیاس میں شبہ خطأ ہونے

(۱) شرح جمع الجوامع وحاشیہ البنانی ۲/ ۲۱۸، المستصفی ۲/ ۳۲۶، ۳۲۸، ۳۴۷، شرح مسلم الثبوت ۲/ ۲۵۰، المعتمد لابی الحسین ۱/ ۷۹۵، ارشاد الفحول للشوکانی رص ۲۲۲، ۲۲۳۔

تعبدی ۲۱

کے احتمال کی وجہ سے قیاس کے ذریعہ حدود کے عدم اثبات کا موجب ہے، اور اس کی مثال جیسے چور کا ہاتھ کاٹنا، اس لئے ہے کہ جرم اسی نے کیا تھا، لہذا اسی کو کاٹ ڈالا گیا، اور کفارات کی تحدیدات کا اختلاف بھی اسی طرح ہے، اس لئے کہ وہ بھی غیر معقول ہیں جیسے رکعات کی تعداد غیر معقول ہیں۔

اور غیر حنفیہ نے حدود اور کفارات میں قیاس کو جائز قرار دیا ہے، لیکن جن کے احکام کے معنی معقول ہیں ان میں، جن کے معنی غیر معقول ہوں ان میں نہیں، جیسا کہ حدود اور کفارات کے علاوہ میں ہے (۱)۔

ب۔شاطبی کہتے ہیں: **تعبدیات میں جو عبادات میں سے ہوں** ان میں نیت ضروری ہے جیسے: **طہارت، نماز اور روزہ،** اور جس نے ان میں سے بعض میں نیت کو شرط نہیں قرار دیا ہے تو وہ اس بعض کے معقول المعنی ہونے پر بنا رکھتا ہے، لہذا اس کا حکم اسی طرح ہے جیسے کہ اس وقت ہوتا جب وہ امور عادات میں سے ہوتا، رمضان اور نذر معین کے روزہ میں حنفیہ نے رات سے نیت کرنے یا تعیین کرنے کو شرط نہیں قرار دیا ہے، اور ان کے یہاں اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ان دونوں چیزوں کے وقت دوسرے کی نیت کرے بھی تو وہ انہیں کی طرف پھر آئے گا، اس بنا پر کہ مفطرات (روزہ توڑنے والی چیزوں) سے روکنے کا استحقاق خود اس وقت کو تھا، لہذا وہ دوسرے کی طرف نہیں پھرے گا، اور دوسری چیز کا قصد اس کو اس سے نہیں پھیرے گا۔

اور اسی میں سے وہ ہے جو حنابلہ نے رات کی نیند سے اٹھنے والے کے لئے برتن میں ہاتھ داخل کرنے سے پہلے ان کے دھونے سے متعلق کہا ہے کہ وہ تعبدی ہے، لہذا اس کے لئے خاص نیت کا اعتبار کیا جائے گا، اور ہاتھوں کو دھونے کی طرف سے وضو یا غسل کی نیت کافی نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ دونوں الگ عبادات ہیں (۱)۔

---

(۱) الموافقات ۲/۳۲۹۔

(۱) کشاف القناع ۱/۹۱ ریاض، المکتبۃ الحدیثہ۔

تعبیر

تعریف:

۱-لغت میں تعبیر تبیین (واضح کرنے) کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "عبر عما في نفسه"، یعنی اس کے دل میں جو کچھ تھا اس کو اس نے ظاہر اور واضح کیا۔

اور "عبّر عنه" یعنی جو اپنے عجز کو ظاہر کرے اس کے بارے میں کہا جاتا ہے، اور "اللسان يعبر عما في الضمير" یعنی زبان دل میں جو کچھ ہو اس کو واضح کرتی ہے، اس کا اسم "العبرة" "العبارة" اور "العَبارة" ہے۔ ابو البقاء کفوی نے اس کو تعبیر رؤیا (خواب کی تعبیر) کے ساتھ مخصوص کیا ہے، یعنی خواب کے ظاہر کے ذریعہ ان کے باطن کی طرف عبور کر جانا اور فقہاء کے ذریعہ اس کا استعمال لغوی معنی سے باہر نہیں ہے[۱]۔

تعبیر کے طریقے:

۲- ارادہ کو واضح کرنے کے لئے ایک سے زائد طریقے ہیں، اس لئے کہ کبھی وضاحت قول سے ہوتی ہے، کبھی فعل سے ہوتی ہے اور کبھی خاموشی، ہنسنے یا رونے سے ہوتی ہے اور فعل یا تو تعاطی کے ذریعہ ہوتا ہے یا لکھنے سے یا اشارہ سے۔

(۱) لسان العرب والمصباح المنیر مادۂ "عبر"، الکلیات لفظ "تعبیر" ۲/ ۱۰۳۔

اول: قول سے تعبیر:

۳- ارادہ کی وضاحت کرنے میں اصل یہ ہے کہ وہ قول (زبانی گفتگو) سے ہو، اس لئے کہ وہ اس ارادہ کو سب سے زیادہ واضح کرنے والی دلالت ہے، اور اس لئے کہ رضامندی یا عدم رضا ایک پوشیدہ قلبی معاملہ ہے جس کی ہمیں کوئی خبر نہیں ہے، لہذا حکم کا مدار ایک ظاہری سبب یعنی قول پر رکھ دیا گیا، اسی لئے صیغہ یا ایجاب وقبول تمام عقود میں رکن ہے، خواہ یہ عقود معاوضہ والے ہوں جیسے بیع اور اجارہ، یا تبرعات ہوں، جیسے ہبہ اور عاریت یا وثیقہ والے (حصول اعتماد والے) ہوں جیسے رہن یا جو ابتداء کے اعتبار سے تبرع اور آخر کے اعتبار سے معاوضہ ہوں جیسے قرض یا اس کے علاوہ دوسرے عقود ہوں، جیسے شرکت، وکالت، نکاح اور طلاق[۱]۔

تفصیل کے لئے "صیغہ" کی اصطلاح دیکھئے۔

دوم: فعل سے تعبیر:

۴- فعل سے وضاحت کرنے کی شکل واضح انداز میں معاطاۃ میں ظاہر ہوتی ہے، اور یہ بیع معاطاۃ یا تعاطی میں ہوتا ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ خریدار قیمت دے، اور زبانی ایجاب وقبول کے بغیر فروخت ہونے والی چیز لے لے اور یہ فقہاء کے درمیان محل اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ میں سے متولی اور

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات، ۵۱۴، ۴/ ۵ اور اس کے بعد کے صفحات ۱۷۱، ۳۳۹، ۴۸۳، ۵۰۲، ۵۰۸، ۵/ ۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۰، ۲۳۲، ۲۵۰، ۲۷۱، ۲۷۸، مغنی المحتاج ۲/ ۳ اور اس کے بعد کے صفحات، ۱۱۷، ۲۱۷، ۱۳۱، ۲۲۲، ۲۶۳، ۳۱۰، ۳۳۲، ۳۹۷، کشاف القناع ۳/ ۱۴۶، ۱۴۲، ۳۱۴، ۳۲۲، ۳۶۱، ۵۰۸، ۵۴۷، ۴/ ۶۲، ۲۹۸، ۵/ ۳۷۔

بغوی) اس کے صحیح ہونے اور اس صورت کے ساتھ اس کے منعقد ہوجانے کی طرف گئے ہیں، اس لئے کہ عرف میں فعل رضامندی پر دلالت کرتا ہے، اور بیع سے مقصود یہی ہوتا ہے کہ دوسرے کے قبضہ میں جو چیز ہے اس کو ایسا عوض دے کر لے لیا جائے جس سے وہ راضی ہو، لہذا قول (زبانی اظہار) شرط نہیں ہوگا اور عملی طور پر لین دین کرلینا کافی ہوگا۔

اکثر شافعیہ کے نزدیک ''تعاطی'' سے بیع منعقد نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ اپنی وضع سے فعل باہمی رضامندی پر دلالت نہیں کرتا ہے، لہذا جس پر اس کے ذریعہ قبضہ کیا جائے وہ بیع فاسد کے ذریعہ قبضہ کئے ہوئے سامان کی طرح ہوگا، لہذا ہر ایک اپنے دوسرے فریق سے باقی رہ جانے کی صورت میں جو کچھ دیا تھا اسی کا اور تلف ہوجانے کی صورت میں اس کے بدل کا مطالبہ کرے گا۔

بعض فقہاء (جیسے شافعیہ میں ابن سریج اور رویانی اور حنفیہ میں سے کرخی) نے بیع بالتعاطی کے جواز کو حقیر سمجھی جانے والی چیزوں کے ساتھ مخصوص کیا ہے، اور یہ وہ ہیں جن میں معاطاۃ کی عادت جاری ہو، جیسے ایک رطل روٹی اور ایک گٹھا سبزی۔

حنابلہ بیع تعاطی کی صحت کے قائل ہیں: اس شرط کے ساتھ کہ ''اس کو ایک درہم میں لے لو'' جیسی مثالوں میں طالب کے لئے قبضہ کرنے میں اور ''اس درہم کے بدلہ ایک روٹی دے دو'' جیسی مثالوں میں طلب پر قبضہ دلانے میں تاخیر نہ ہو، اس لئے کہ جب لفظی ایجاب وقبول میں عدم تاخیر کا اعتبار کیا گیا ہے تو معاطاۃ میں بدرجہ اولی عدم تاخیر کا اعتبار ہوگا۔

بہوتی کہتے ہیں: اس کا ظاہر یہ ہے کہ معاطاۃ میں تاخیر بیع کو باطل کردے گی اگرچہ وہ مجلس ہی میں ہو اور دونوں اس کو ختم کرنے والی کسی چیز میں مشغول نہ ہوئے ہوں، اس لئے کہ وہ قولی صیغہ سے ضعیف ہے۔

مالکیہ نے معاطاۃ میں تقابض کو لازم ہونے کی شرط مانا ہے تو جو کسی شخص سے چپاتی لے اور اس کو اس کی قیمت دے دے تو اس کے لئے اس کا لوٹانا اور اس کا بدل لینا مماثلت میں شک ہونے کی وجہ سے ناجائز ہوگا، برخلاف اس کے جب اس نے روٹی لے لی ہو اور قیمت نہ دی ہو تو اس کے لئے اس کا لوٹانا اور اس کا بدل لینا بیع کے عدم لزوم کی وجہ سے جائز ہوگا اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اقالہ، اجارہ (جب اجرت معلوم ہو) صرف، ہبہ اور ہدیہ وغیرہ تعاطی سے صحیح اور منعقد ہوجاتے ہیں، اسی طرح انہوں نے صراحت کی ہے کہ عاریت میں قبول فعل جیسے تعاطی سے صحیح ہوجاتا ہے، رہا ایجاب تو اس سے صحیح نہیں ہوتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک وہ اشارہ جس سے ایجاب وقبول مفہوم ہوتا ہو اس سے بیع اور تمام عقود لازم ہوں گے، اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ شرکت اس پر دلالت کرنے والے فعل سے منعقد ہوجاتی ہے جیسے دونوں اپنے مال ملادیں اور بیع کریں۔

شافعیہ عاریت کے علاوہ بقیہ تمام عقود میں اپنی اصل یعنی معاطاۃ سے عقد صحیح نہ ہونے پر قائم ہیں، ہاں عاریت ان کے نزدیک دونوں میں سے ایک کے الفاظ اور دوسرے کے فعل سے صحیح ہوجاتی ہے، اور بعض صورتوں کو چھوڑ کر بقیہ میں دونوں طرف سے فعل کافی نہ ہوگا، جیسے کسی نے کچھ خریدا اور بائع نے اس کو کسی ظرف میں حوالہ کیا تو ظرف قول اصح میں عاریۃ ہوگا اور نووی نے تعاطی سے ہبہ صحیح ہونے کو مختار قرار دیا ہے۔

حنابلہ نے فعل مثلاً تعاطی سے اجارہ، مضاربت، اقالہ، عاریت، وکالت اور ہبہ منعقد ہوجانے کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ مقصود معنی

ہے، لہذا اس پر دلالت کرنے والی ہر چیز سے عقد جائز ہوگا(۱)۔

سوم: تحریر سے تعبیر:

۵- تحریر سے عقود کے صحیح اور منعقد ہونے پر فقہاء متفق ہیں اور قبول میں اس کا اعتبار کیا جائے گا کہ وہ تحریر پہنچنے کی مجلس میں ہوتا کہ بقدر امکان وہ ایجاب سے مل جائے۔

شافعیہ نے تحریر کو کنایہ کے باب میں رکھا ہے، لہذا اس سے نیت کے ساتھ عقود منعقد ہوجائیں گے (۲)۔

اس سے فقہاء نے عقد نکاح کا استثناء کیا ہے، چنانچہ جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک نکاح تحریر سے منعقد نہیں ہوگا، اور حنفیہ نے تحریر میں جو کچھ ہے اس سے گواہوں کو مطلع کردینے کی شرط کے ساتھ غائب میں اس کی اجازت دی ہے، حاضر میں نہیں دی ہے (۳)۔

اور تحریر سے وقوع طلاق پر بھی فقہاء متفق ہیں، اس لئے کہ تحریر ایسے حروف پر مشتمل ہے جس سے طلاق سمجھ میں آتی ہے، لہذا وہ نطق سے مشابہ ہوگی، اور اس لئے کہ تحریر لکھنے والے کے قول کے قائم مقام ہوتی ہے، اس دلیل سے کہ نبی کریم ﷺ کو تبلیغ رسالت کا حکم تھا اور آپ نے کبھی قول سے تبلیغ کی، کبھی تحریر سے۔

اور جس تحریر سے طلاق واقع ہوتی ہے وہ صرف واضح تحریر ہے، جیسے صحیفہ، دیوار اور زمین پر اس طرح لکھنا کہ اس کا سمجھنا اور پڑھنا ممکن ہو، رہی غیر واضح تحریر جیسے ہوا، پانی اور ایسی چیز پر لکھنا جس کا سمجھنا اور پڑھنا ممکن نہ ہو تو اس سے طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ تحریر زبان سے نکلنے والی غیر مسموع پست آواز کے درجہ میں ہے، اور شافعیہ نے طلاق کی تحریر کو کنایہ کے باب میں سے قرار دیا ہے، لہذا اس کو لکھنے والے کی نیت کی حاجت ہوگی اور حنفیہ نے نیت (کی شرط) کو واضح اور غیر مرسومہ یعنی تحریر مصور اور معنون (پتہ لکھی ہوئی نہ ہو) تک محدود رکھا ہے۔

اور حنابلہ کے نزدیک اگر صریح لفظ سے عورت کی طلاق لکھی تو واقع ہوجائے گی، خواہ نیت نہ کرے اور اگر کنایہ سے لکھی تو وہ کنایہ ہوگی۔

اور مالکیہ کے نزدیک اگر اپنی تحریر سے طلاق کا عزم کرتے ہوئے لکھے تو طلاق "هي طالق" (اسے طلاق ہے) کی صرف تحریر سے فراغت ہوجانے سے واقع ہوجائے گی، اور اسی کے مثل وہ صورت ہے جب لکھے: "جب تمہیں میرا خط پہنچے تو تمہیں طلاق ہے" اور ان کے یہاں ایک دوسرا قول بھی ہے کہ طلاق کو خط پہنچنے پر موقوف رکھا جائے گا، اور دسوقی نے اسے قوی قرار دیا ہے، اس لئے کہ "إذا" (جب) شرط کے معنی کو متضمن ہے۔

اور اگر مشورہ یا تردد کرتے ہوئے اس کو لکھے تو طلاق نہیں ہوگی، الا یہ کہ وہ اس تحریر کو (طلاق دینے کا) عزم کرتے ہوئے نکالے یا اس حال میں اس کو نکالے کہ اس کی کوئی نیت نہ ہو تب بھی صرف نکالنے سے طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر اس تحریر کو پہلے ہی کی طرح تردد یا مشورہ کرتے ہوئے نکالے یا اسے نہ نکالے تو وہ تحریر یا تو بیوی کو پہنچے گی یا نہیں پہنچے گی، تو اگر اسے پہنچے گی تو وہ حانث ہوجائے گی ورنہ

(۱) ابن عابدین ۴/ ۱۱، اور اس کے بعد کے صفحات، ۵۰۲، ۵۰۸، ۵/ ۳ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳، مواہب الجلیل ۴/ ۲۲۸، ۵/ ۱۳۳، ۶/ ۵۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳ اور اس کے بعد کے صفحات، ۱۱۸، ۱۲۱، ۳۰۸، ۳۱۳، ۳۳۳، ۲۶۶، کشاف القناع ۳/ ۱۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات، ۱۵۰، ۲۶۲، ۴/ ۵۰۸، ۵۵۵، ۴/ ۶۲، ۲۹۸۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۱۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳، مغنی المحتاج ۲/ ۵ کشاف القناع ۳/ ۱۴۸، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۳۳۹، الأشباہ والنظائر للسیوطی ۳۰۸۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۲۶۵، مواہب الجلیل ۳/ ۴۱۹، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۱، کشاف القناع ۵/ ۳۹۔

نہیں، اور اگر طلاق لکھے اور تحریر سے اس وقت سرے سے اس کی کوئی نیت ہی نہ ہو تو نخعی کے برخلاف ابن رشد کے نزدیک اس کو عزم پر محمول کرنے کی وجہ سے طلاق لازم ہوگی (۱)۔

چہارم: اشارہ کے ذریعہ تعبیر:

۶- اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ گونگے کا تفہیمی اشارہ ضرورت کی وجہ سے تمام عقود میں لفظ کے قائم مقام ہوگا، اس لئے کہ جو کچھ اس کے دل میں ہے اشارہ اس پر دلالت کرتا ہے، جیسا کہ بولنے والے کا نطق اس پر دلالت کرتا ہے۔

غیر اَخرس (جو گونگا نہ ہو) کے اشارہ کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ) عقود میں اس کے عدم اعتبار کی طرف گئے ہیں، اور مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ بولنے والے کا اشارہ اس کے بول ہی کی طرح معتبر ہوگا، ان کا کہنا ہے کہ یہ تعاطی کے جواز سے اولی ہے، اس لئے کہ اس پر کلام ہونے کا اطلاق کیا جاتا ہے، اللہ تعالی فرماتا ہے: "اٰیَتُکَ اَلَّا تُکَلِّمَ النَّاسَ ثَلٰثَةَ اَیَّامٍ اِلَّا رَمْزًا" (۲) (ارشاد ہوا کہ تمہارے لئے نشانی یہ ہے کہ تم لوگوں سے بات نہ کرسکو گے تین دن تک بجز اشارہ کے) اور "رمز" اشارہ ہی ہے (۳)، تفصیل کے لئے "اشارہ" کی اصطلاح دیکھئے۔

پنجم: خاموشی کے ذریعہ تعبیر:

۷- فقہاء نے عاقلہ، بالغہ، باکرہ کی خاموشی کو نکاح سے اس کی رضامندی کی وضاحت کے طور پر معتبر مانا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے عرض کیا: "یا رسول اللہ، إن البکر تستحیي، قال: رضاها صماتها" (۱) (اے اللہ کے رسول! کنواری شرماتی ہے، فرمایا: اس کی اجازت اس کی خاموشی ہے)، اور امام مسلم نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے: "الأیم أحق بنفسها من ولیها، والبکر تستأمر وإذنها سکوتها" (۲) (بے خاوند عورت (مطلقہ ہو یا بیوہ) اپنے ولی کے مقابلہ میں اپنے نفس کی زیادہ حق دار ہے، اور کنواری سے مشورہ لیا جائے گا اور اس کی اجازت اس کا سکوت ہوگا)۔

فقہاء نے ہنسنے اور رونے کو خاموشی سے ملحق کیا ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "الیتیمة تستأمر في نفسها، فإن صمتت فهو إذنها وإن أبت فلا جواز علیها" (۳) (یتیم لڑکی سے اس کے بارے میں مشورہ لیا جائے گا، اگر خاموش رہے تو یہ اس کی اجازت ہوگی اور اگر انکار کرے تو اس پر کوئی جواز نہیں ہوگا)، اور اس لئے بھی کہ وہ طلب اجازت کو سننے کے باوجود امتناع (انکار، عدم رضامندی) کے بارے میں نہیں بول رہی ہے، لہذا یہ اس کی جانب سے اجازت ہوگی۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۸۴، مواہب الجلیل ۴/ ۵۸، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۴، کشاف القناع ۵/ ۲۴۸۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۴۱۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳، مواہب الجلیل ۴/ ۵۸، ۲۲۹، مغنی المحتاج ۲/ ۷، ۳/ ۲۸۴، حاشیۃ الجمل ۳/ ۱۱، کشاف القناع ۳/ ۱۴۲، ۶/ ۴۵۳، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۱۲، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) حدیث: "رضاها صماتها" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۹۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الأیم أحق بنفسها......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۳۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "الیتیمة تستأمر في نفسها، فإن صمتت......" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۰۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور فرمایا: یہ حدیث حسن ہے۔

اور رونا اگر چیخ اور آواز کے ساتھ ہو تو حنفیہ اور شافعیہ اس کو معتبر نہیں مانتے، اس لئے کہ یہ عدم رضا کو بتلاتا ہے۔

اور مالکیہ کہتے ہیں: اگر اس کے رونے سے معلوم ہو کہ یہ روکنا ہے تو اس کی شادی نہیں کی جائے گی۔

اور ہنسی اگر استہزاء کے طور پر ہو تو حنفیہ نے اس کو معتبر نہ ماننے کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ ہنسی کو اجازت اس لئے قرار دیا گیا ہے کہ وہ رضا مندی پر دلالت کرتی ہے، لہذا جب رضا مندی پر دلالت نہ کرے تو وہ اجازت نہ ہوگی۔

ابن عابدین ''الفتح'' سے نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں: ''رونے اور ہنسنے میں مدار قرائن احوال کے اعتبار کا ہے اور اگر قرائن میں تعارض ہو جائے یا مشکل ہو جائے تو احتیاط کی جائے گی (۱)۔

یہاں کچھ تفصیلات اور استثناءات ہیں جن کی تفصیل اصطلاح ''نکاح'' میں ہے۔

تعبیر الرؤیا

دیکھئے: ''رؤیا''۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۰، کشاف القناع ۵/ ۴۶، ۴۷، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الأشباہ والنظائر للسیوطی ۱۴۲، ۱۴۳۔

تعجیز

تعریف:

۱- لغت میں تعجیز عجّز کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **عجّزته تعجیزا**، جب تم نے اس کو عاجز کر دیا ہو، **وعجّز فلان رأی فلان**: جب اس نے اس کی نسبت حزم (رائے کی پختگی) کے خلاف امر کی طرف کی ہو گویا کہ اس نے اس کی نسبت عاجزی کی طرف کی۔

اور فقہی اصطلاح میں تعجیز اس معنی سے باہر نہیں ہے، یعنی آدمی کی نسبت عجز کی طرف کرنا (۱)، لیکن فقہاء نے اس لفظ کا استعمال صرف دو حالتوں میں کیا ہے:

اول: مکاتب کی تعجیز۔

دوم: قاضی کا دو فریقوں میں سے کسی کو بینہ قائم کرنے سے عاجز قرار دینا۔

ذیل میں ان دو حالتوں کا اجمالی بیان ہے:

اول: مکاتب کی تعجیز:

۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کتابت (مکاتب بنانا) آقا کی طرف سے ایک لازم عقد ہے اور وہ یہ ہے کہ آقا اپنے غلام یا باندی سے معاہدہ کرے کہ وہ تعجیزی (فوری) یا مؤجل طور سے اسے اتنا مال ادا کرے اور آزاد ہو جائے، چنانچہ وہ اس کے فسخ کرنے کا مالک نہیں

(۱) لسان العرب مادۂ ''عجز''، تبصرۃ الحکام رص ۱۴۲۔

ہوگا اور مکاتب پر جو مال واجب تھا اس کی ادائیگی سے اس کے عاجز ہوجانے سے مالک کی طرف سے اس کو عاجز قرار دینا جائز نہ ہوگا۔

اور جب قسط کا زمانہ آجائے تو اقساط میں سے جن کا وقت ہو چکا ہے آقا کو ان کے مطالبہ کا اختیار رہوگا، اس لئے کہ یہ اس کا حق ہے۔

اور اگر مکاتب ان سے عاجز ہوجائے تو کیا آقا کو کتابت کے فسخ کرنے اور مکاتب کو عاجز قرار دینے کا حق ہوگا یا نہیں؟۔

جمہور فقہاء یعنی حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ حاکم یا سلطان کی طرف رجوع کئے بغیر آقا کو خود سے اس صورت میں کتابت فسخ کرنے کا حق ہوگا جب قسط کا وقت آجانے کے بعد مکاتب اپنے ذمہ کو ادا کرنے سے عاجز ہوجائے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے یہی کیا تھا۔

اور مالکیہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ وہ حاکم یا سلطان کے ذریعہ ہی کتابت کو فسخ کرا سکتا ہے[1]۔

۳-اسی طرح جمہور (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) اس طرف گئے ہیں کہ مکاتب کے لئے اپنے کو عاجز قرار دینا جائز ہے، جیسے کہ کہے: میں اپنی کتابت سے عاجز ہوں، اس وقت آقا کے لئے صبر کرنا یا حاکم کے ذریعہ یا خود سے فسخ کرنا جائز ہوگا، اسی طرح قسط کا وقت آجانے اور جس مال پر مکاتبت کی گئی ہے اس کے ادا نہ کرنے کے بعد قاضی کو اس صورت میں اس کو عاجز قرار دینے کا اختیار رہوگا جب آقا یا اس کے ورثاء اس کا مطالبہ کریں، جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے تو ان کا خیال ہے کہ غلام اگر قادر ہوتو اس کے لئے جائز نہیں کہ اپنے کو عاجز قرار دے، کیونکہ ان کے نزدیک عقد کتابت طرفین سے لازم ہوتا ہے۔

اور تفصیل ''کتابت'' کی اصطلاح میں ہے۔

دوم: مدعی یا مدعا علیہ کی عاجزی:

۴-فقہاء میں لفظ تعجیز کو زیادہ استعمال کرنے والے مالکیہ ہیں، اس لئے کہ وہ اس طرف گئے ہیں کہ جب وہ مدتیں اور انتظار کی وہ مہلت گزر جائے جس کو قاضی نے مدعی کے لئے اپنے بینہ کو حاضر کردینے کی غرض سے مقرر کیا تھا، اور جس شخص کو مہلت دی گئی تھی وہ تاخیر ثابت کرنے کی کوئی چیز نہ لائے تو قاضی اس کو عاجز قرار دے گا اور فیصلہ کو اس پر نافذ کردے گا اور ریکارڈ کرلے گا، اور اس طرح اس کے فریق مخالف کا پیچھا کرنے کو ختم کردے گا، پھر اس کے بعد نہ تو اس کی کوئی دلیل سنی جائے گی، اور نہ ہی اگر وہ کوئی بینہ لائے تو وہ قبول کیا جائے گا، خواہ وہ مدعی ہو یا مدعا علیہ[1]۔

اور شافعیہ اور حنابلہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ مدعی جب بینہ حاضر کرنے کے لئے مہلت طلب کرے تو اسے مہلت دی جائے گی اور جو چھوڑا اسے چھوڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ حق کا طلب گار وہی ہے۔

رہا مدعا علیہ تو اسے تین دن سے زیادہ کی مہلت نہیں دی جائے گی، پھر اس کی عاجزی کا حکم لگا دیا جائے گا اور قسم کھانے کا اس کا حق ساقط ہوجائے گا، پھر مدعی سے حلف لیا جائے گا اور اس کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا۔

حنفیہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ قاضی مدعی کے حق میں مدعا علیہ کے خلاف اس پر تین مرتبہ یمین کی تکرار (قسم کھانے کی پیشکش کرنے) کے بعد نفس نکول (انکار) سے فیصلہ کردے گا[2]۔

---

(۱) البدائع ۴/ ۱۵۹، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۰۹، مغنی المحتاج ۴/ ۵۳۰، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۶۸۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۴۱، القوانین الفقہیہ ۳۰۸۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۲۴، المجموع التکملہ ۲۰/ ۱۵۸، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۲۷۹۔

اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "البينة على من ادعى، واليمين على من أنكر"،(۱) (بینہ دعوی کرنے والے کے ذمہ ہے، اور یمین انکار کرنے والے کے ذمہ ہے)۔

تفصیلات "دعوی" کی اصطلاح میں ہیں۔

(۱) حدیث: "البينة على من ادعى و اليمين على من أنكر" ایک حدیث کا جزء ہے جس کی روایت امام بیہقی (۱۰/ ۲۵۲ طبع دارالمعارف) نے کی ہے اس کے شروع کا حصہ یہ ہے: "لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال أموال قوم و دماءهم، ولكن البينة...... الخ" (فتح الباری ۵/ ۲۸۳ طبع السلفیہ) اور ابن حجر نے حدیث کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔

تعجیل

تعریف:

۱- تعجیل: عجّل کا مصدر ہے، اور لغت میں اس کے معنی ہیں: برانگیختہ کرنا اور جلدی یعنی سرعت کا مطالبہ کرنا، کہا جاتا ہے "عجّلت إليه المال" میں اس کے پاس جلدی سے مال لے گیا "فتعجله" تو اس نے اسے جلدی سے لے لیا۔

اور شریعت میں تعجیل کے معنی ہیں: عمل کو شرعی طور پر اس کے لئے مقرر وقت سے پہلے ادا کردینا جیسے تعجیل زکاۃ (زکاۃ کی جلدی ادائیگی) یا اس کو اس کے اول وقت میں ادا کردینا، جیسے صدقۂ فطر کو جلدی ادا کردینا(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

إسراع:

۲- إسراع أسرع کا مصدر ہے، اور سرعت اس کا اسم ہے اور وہ بطء (سستی) کی ضد ہے، اور بقول عسکری إسراع اور تعجیل میں فرق یہ ہے کہ سرعت اس چیز میں پہل کرنے کو کہتے ہیں جس میں پہل کرنا چاہئے اور وہ پسندیدہ ہوتی ہے، اور اس کی ضد یعنی سستی کرنا قابل مذمت ہوتا ہے، اور عجلت ایسی چیز میں پہل کرنے کو کہتے ہیں جس میں پہل نہ کرنی چاہئے اور وہ قابل مذمت ہوتی ہے، اور اس کی

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ "عجل"، دیکھئے: اصطلاح "تاخیر"۔

ضد أناة (وقار، انتظار) پسندیدہ ہے، رہا اللہ تعالی کا ارشاد: "وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى"(۱) (اور میں تو تیرے پاس اے میرے پروردگار! اس لئے جلدی چلا آیا کہ تو خوش ہوجائے گا) تو وہ "عجلت" أسرعت کے معنی میں ہے(۲)۔

اجمالی حکم:

۳- تعجیل کئی مقامات میں مشروع ہے، وہ کبھی تو واجب ہوتی ہے جیسے گناہ سے توبہ کرنے میں عجلت کرنا اور کبھی مندوب ہوتی ہے جیسے رمضان میں افطار میں جلدی کرنا، اور کبھی مباح ہوتی ہے جیسے کفارات میں تعجیل کرنا، اور کبھی مکروہ یا خلاف اولی ہوتی ہے جیسے حول (سال) سے پہلے زکاۃ نکالنے میں جلدی کرنا۔

اور غیر مشروع میں بعض باطل ہوتی ہیں جیسے وقت سے پہلے ہی نماز ادا کرنا۔

تعجیل کی اقسام

اول: وجود سبب کے وقت عمل میں تعجیل

الف- گناہ سے توبہ کرنے میں تعجیل:

۴- گناہ کے معاً بعد مکلف پر فی الفور توبہ واجب ہوتی ہے، اس پر کتاب وسنت کی نصوص اور اجماع امت دلالت کرتے ہیں، اللہ تعالی فرماتا ہے: "إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ"(۳) (توبہ جس کا قبول کرنا اللہ کے ذمہ ہے وہ تو بس انہیں لوگوں کی ہے جو بری حرکت نادانی سے کر بیٹھتے ہیں اور پھر قریب ہی (وقت میں) توبہ کر لیتے ہیں، ایسے ہی لوگوں کی توبہ اللہ قبول کرتا ہے) اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ"(۱) (یقیناً جو لوگ خدا ترس ہیں جب انہیں کوئی خطرہ شیطانی لاحق ہوتا ہے تو وہ یاد (الہی) میں لگ جاتے ہیں جس سے یکایک انہیں سوجھ آجاتی ہے)

اور قرطبی وغیرہ نے تعجیل توبہ کے وجوب نیز اس کے علی الفور ہونے پر اجماع نقل کیا ہے(۲)۔

ب- میت کی تجہیز میں تعجیل:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جب موت کا یقین ہوجائے تو میت کی تجہیز میں جلدی کرنا مندوب ہوگا، اس لئے کہ ثابت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جب طلحہ بن براءؓ کی عیادت کی تو فرمایا: "إني لا أرى طلحة إلا قد حدث فيه الموت، فآذنوني به، وعجلوا، فإنه لاينبغي لجيفة مسلم أن تحبس بين ظهراني أهله"(۳) (مجھے تو یہی لگ رہا ہے کہ طلحہ کی موت ہوچکی ہے تو تم لوگ مجھے اس کی اطلاع دو اور جلدی کرو، اس لئے کہ مسلمان کے مردہ جسم کو اس کے گھر والوں کے درمیان روکنا نہیں چاہئے) اور

(۱) سورۂ طٰہٰ /۸۴۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ "سرع"، الفروق فی اللغۃ لأبی ہلال العسکری رص ۱۹۸۔

(۳) سورۂ نساء/۱۷۔

(۱) سورۂ اعراف/۲۰۱۔

(۲) حاشیۃ العدوی ۱/ ۶۸، الفواکہ الدوانی ۱/ ۸۹، تفسیر القرطبی ۵/ ۹۰، ۹۱/ ۱۸۷، طبع دار الکتب المصریہ، احیاء علوم الدین ۴/ ۷ طبع مطبعۃ الاستقامۃ بالقاہرہ، دلیل الفالحین ۱/ ۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حدیث: "إني لا أرى طلحة إلا قد حدث فيه الموت ......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۱۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور بغوی نے اس کو غریب قرار دیا ہے جیسا کہ مختصر المنذری (۴/ ۳۰۴ طبع دار احیاء السنۃ النبویہ) میں ہے اور یہ اس کے بعض راویوں کے مجہول ہونے کی وجہ سے ہے

وجوب تعجیل سے پھیرنے والی چیز روح کے لئے احتیاط ہے، اس لئے کہ اس میں بیہوشی وغیرہ کا احتمال ہے اور حدیث میں ہے: "أسرعوا بالجنازة، فإن تک صالحة فخير تقدمونها إليه، وإن يک سوى ذلک فشر تضعونه عن رقابکم"(۱) (جنازہ میں جلدی کرو، تو اگر جنازہ صالح ہے تو خیر کی طرف اس کو بڑھا رہے ہو اور اگر اس کے علاوہ ہے تو اپنی گردنوں سے برائی اتار رہے ہو)۔

اور جو دفعۃً یا ڈوب کر مرجائے اس کے سلسلہ میں تاخیر کرنا مستحب ہے(۲)۔

ج-دین کی ادائیگی میں تعجیل:

۶- استحقاق کے وقت دین کے پورا کرنے میں تعجیل واجب ہوتی ہے، اور قدرت رکھنے والے پر اس میں ٹال مٹول حرام ہوتی ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "مطل الغني ظلم فإن أتبع أحدکم على مليء فليتبع"(۳) (مالدار کی ٹال مٹول ظلم ہے تو اگر تم میں سے کسی کو مالدار کے پیچھے لگایا جائے تو اسے لگ جانا چاہئے) یعنی اگر خوشحال کا محال بنایا جائے تو اسے حوالہ قبول کرلینا چاہئے۔

ابن حجر "الفتح" میں کہتے ہیں: مطلب یہ ہے کہ وہ ظلم میں سے ہے اور اس کا اطلاق ٹال مٹول سے نفرت دلانے میں مبالغہ کے لئے

(۱) حدیث: "أسرعوا بالجنازة فإن تک صالحة....." کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۸۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۵۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۷۲، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۳۰، مغنی المحتاج ۱/ ۳۳۲، شرح روض الطالب ۱/ ۲۹۸، ۲۹۹، کشاف القناع ۲/ ۸۳۔

(۳) حدیث: "مطل الغني ظلم، فإذا أتبع....." کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۶۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

کیا ہے، اور یہاں ٹال مٹول سے مراد یہ ہے کہ جس کی ادائیگی کا استحقاق ہوچکا ہو اس میں بلاعذر تاخیر کی جائے(۱)۔

د-اجیر کی اجرت دینے میں تعجیل:

۷- نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ نے فرمایا: "أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه"(۲) (پسینہ خشک ہونے سے پہلے مزدور کو اس کی مزدوری دے دو)۔

اور پسینہ سوکھنے سے پہلے اس کو دے دینے کا حکم عمل سے فراغت کے بعد جلدی کرنے کے وجوب کا کنایہ ہے اگرچہ پسینہ نہ آیا ہو یا آیا ہو اور سوکھ گیا ہو، اور یہ اس لئے کہ اس کی اجرت اس کے جسم کی مزدوری ہے، اور اس نے اپنی منفعت میں عجلت کردی ہے، لہذا جب اس میں جلدی کی ہے تو وہ تعجیل (اجرت) کا مستحق ہے، اور تاجروں کا حال یہ ہے کہ جب وہ مال حوالہ کردیتے ہیں تو حوالگی کے وقت ثمن پر قبضہ کرتے ہیں تو مزدور زیادہ حقدار اور اولی ہوگا، کیونکہ یہ اس کے سامان کی قیمت نہیں اس کی جان کی قیمت ہے، لہذا قدرت کے باوجود اس میں ٹال مٹول کرنا حرام ہوگا(۳)۔

ھ-کنواری کی شادی کرنے میں تعجیل:

۸- بعض علماء نے بالغ ہوجانے کی صورت میں باکرہ کا نکاح کردینے میں عجلت کرنے کو مستحب قرار دیا ہے، اس لئے کہ حدیث

(۱) فتح الباری ۴/ ۴۶۵ طبع رئاسة ادارة البحوث بالسعودیہ، تحفة الاحوذی بشرح جامع الترمذی ۴/ ۵۳۵ طبع المکتبة السلفیہ۔

(۲) حدیث: "أعطوا الأجير أجره......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۱۷ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے اور مناوی نے فیض القدیر میں اس کو حسن قرار دیا ہے (۱/ ۵۶۳ طبع المکتبة التجاریہ)۔

(۳) فیض القدیر شرح الجامع الصغیر ۱/ ۵۶۲ طبع المکتبة التجاریہ الکبری مصر۔

ہے: ''یا علي: ثلاث لاتؤخرها: الصلاة إذا آنت والجنازة إذا حضرت والأیم إذا وجدت لها کفؤا'' (۱) (اے علی! تین چیزوں میں تاخیر نہ کرو: نماز میں جب وقت ہوجائے، جنازہ میں جب وہ آجائے، اور غیر شادی شدہ لڑکی میں جب اس کا کفول جائے) علماء نے اس کو عجلت کی مذمت نیز اس کے شیطان کی جانب سے ہونے سے مستثنی کیا ہے (۲)۔

و-رمضان میں افطار میں تعجیل:

۹- اس پر فقہاء متفق ہیں کہ افطار میں تعجیل سنت ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''لایزال الناس بخیر ماعجلوا الفطر'' (۳) (لوگ برابر خیر کے ساتھ رہیں گے جب تک وہ افطار میں عجلت کریں گے) اور اس لئے کہ حضرت ابوذرؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''لاتزال أمتي بخیر ما عجلوا الفطر، و أخروا السحور'' (۴) (میری امت برابر خیر کے ساتھ رہے گی جب تک وہ افطار میں عجلت اور سحری میں تاخیر کرے گی)۔

(۱) حدیث: ''یا علي، ثلاث لا تؤخرها: الصلاة إذا أتت، و الجنازة إذا حضرت، والأیم إذا وجدت لها کفؤا'' کی روایت ترمذی (۳/ ۳۷۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے اور میں اس کی سند کو متصل نہیں سمجھتا' اور ابن حجر نے اس کے راویوں میں سے ایک کو مجہول قرار دیا ہے جیسا کہ تلخیص الحبیر (۳/ ۱۸۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۳۰۔

(۳) حدیث: ''لایزال الناس بخیر ما عجلوا الفطر......'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۹۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: ''لا تزال أمتي بخیر ماعجلوا الفطر و أخروا السحور'' کی روایت احمد (۵/ ۱۷۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے ہیثمی کہتے ہیں: اس کے ایک راوی سلیمان بن ابی عثمان ہیں، ابوحاتم کہتے ہیں: وہ مجہول ہیں۔

اور تعجیل اس وقت مسنون ہوگی جب سورج ڈوب جانے اور اس میں شک نہ ہونے کا تحقق ہوجائے، اس لئے کہ جب اس کو غروب میں شک ہو تو بالاتفاق اس پر افطار حرام ہوگا اور حنفیہ نے غلبہ ظن سے افطار میں تعجیل کی اجازت دی ہے (۱)۔

ز-منیٰ سے کوچ کرنے میں حاجی کی تعجیل:

۱۰- حاجی کے لئے رمی کے ایام میں سے دوسرے دن جلدی کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''فَمَنْ تَعَجَّلَ فِيْ يَوْمَيْنِ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَاَخَّرَ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقٰى'' (۲) (جو شخص (ان) دونوں میں جلدی کرے اس پر (بھی) کوئی گناہ نہیں، اور جو تاخیر کرے اس پر بھی کوئی گناہ نہیں (یہ) اس کے لئے ہے جو ڈرتا رہتا ہے)، اور اس لئے کہ حضرت عبدالرحمن بن یعمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''أیام منی ثلاث، فمن تعجل في یومین فلا إثم علیه ومن تأخر فلا إثم علیه'' (۳) (منی کے ایام تین ہیں، تو جو دو دن میں تعجیل کرے تو اس پر کوئی گناہ نہیں، اور جو تاخیر کر جائے اس پر بھی کوئی گناہ نہیں) اور جمہور (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ) کے نزدیک اس کے جواز کے لئے شرط یہ ہے کہ حاجی غروب سے پہلے منیٰ سے نکل جائے تو اس سے تیسرے دن کی رمی ساقط ہوجائے گی، اور اگر غروب شمس تک نہ نکلا تو منی میں رات گزارنا اور تیسرے دن رمی کرنا اس پر لازم ہوجائے گا، اس لئے کہ ''یوم'' دن

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۱۴، مواہب الجلیل ۲/ ۳۹۷، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۳، کشاف القناع ۲/ ۳۳۱۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۰۳۔

(۳) حدیث: ''أیام منی ثلاث، فمن تعجل في یومین......'' کی روایت ابوداؤد (۲/ ۴۸۶ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۴۶۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

کا نام ہے، لہذا جس کو رات نے پالیا اس نے دو دن میں تعجیل نہیں کی، اور حضرت ابن عمرؓ سے ثابت ہے کہ انہوں نے فرمایا: ”جس پر سورج اس حال میں غروب ہوجائے کہ وہ منی میں ہو تو وہ ہرگز کوچ نہ کرے یہاں تک کہ ایام تشریق کے درمیانی دن میں رمی جمار کرے“(۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اس شرط میں مکی اور آفاقی کے درمیان تفریق نہیں کی ہے، اور مالکیہ دونوں کے درمیان تفریق کی طرف گئے ہیں اور انہوں نے تعجیل کی شرط کو اہل مکہ میں سے جلدی کرنے والے کے ساتھ مخصوص کیا ہے، اور اگر وہ مکہ والوں میں سے نہ ہو تو اس کے لئے دوسرے دن غروب سے پہلے نکلنے کی نیت شرط ہوگی۔

اور حنفیہ نے اس کو شرط نہیں قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس کو غروب کے بعد کراہت کے ساتھ کوچ کرنے کا اختیار رہوگا جب تک کہ تیسرے دن کی فجر طلوع نہ ہوجائے، اس لئے کہ دوسرا دن داخل نہیں ہوا ہے، لہذا اس کے لئے کوچ کرنا اسی طرح جائز ہے جیسے غروب سے پہلے۔

اور اہل مکہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا وہ پہلے مرحلہ میں کوچ کریں گے؟ تو ایک قول یہ ہے کہ ان کے لئے یہ نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے ثابت ہے کہ انہوں نے فرمایا: ”تمام لوگوں میں سے جو بھی چاہے پہلے مرحلے میں کوچ کرے سوائے آل خزیمہ کے کہ وہ آخری مرحلہ میں کوچ کریں گے“ اور امام احمد بن حنبلؒ فرماتے تھے: ”جو پہلے کوچ کرے اس کے لئے مکہ میں قیام کرنا مجھے پسند نہیں ہے“ اور فرمایا: ”اہل مکہ ہلکے پھلکے ہیں“ اور امام احمد نے حضرت عمر کے قول ”(سوائے آل خزیمہ کے) کے معنی یہ بیان کئے ہیں کہ وہ حرم والے ہیں، اور ”المغنی“ میں عموم کی پابندی کرتے ہوئے اس کو استحباب پر محمول کیا ہے، اور امام مالکؒ اہل مکہ کے بارے میں فرمایا کرتے تھے: ”جس کو کوئی عذر ہو تو اس کے لئے دو دنوں میں عجلت کرنا جائز ہے، اور اگر وہ چاہے کہ جس معاملہ میں ہے یعنی حج کے کام اس سے اپنے آپ کی تخفیف کرے تو (اجازت) نہیں ہے، تو ان کی رائے ہے کہ تعجیل اس کے لئے ہے جس کا علاقہ دور ہو، اور اکثر اہل علم فرماتے ہیں: ”آیت عموم پر ہے اور رخصت تمام لوگوں اہل مکہ اور غیر اہل مکہ کے لئے ہے، خواہ منیٰ سے نکلنے والے کا ارادہ مکہ میں قیام کا ہو یا اپنے شہر کی طرف واپسی کا۔

۱۱ - تعجیل اور تاخیر کے درمیان افضلیت میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ جمہور (حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ) اس طرف گئے ہیں کہ تیسرے دن تک کوچ کرنے کو مؤخر رکھنا نبی کریم ﷺ کی اقتداء کی وجہ سے افضل ہے، اور مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ تعجیل اور تاخیر میں کوئی افضلیت نہیں ہے بلکہ دونوں برابر ہیں۔

اور فقہاء نے تاخیر کرنے والوں کی خاطر امام کے لئے تعجیل کی کراہت کی صراحت کی ہے، تعجیل کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ تیسرے دن کی رمی اور اس کی رات گزارنا اس کے ذمہ سے ساقط ہوجاتا ہے (۱)۔

دوم: وجوب سے پہلے ہی فعل کی تعجیل:

الف - وقت سے پہلے نماز کی تعجیل:

۱۲ - علماء کا اس پر اجماع ہے کہ پانچ نمازوں میں سے ہر ایک نماز کا ایک مقررہ وقت ہے جس سے نماز کو نکالنا ناجائز ہے، اس لئے کہ اللہ

(۱) حضرت ابن عمر کے اثر کی روایت امام مالک (۱/ ۴۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۸۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۹، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۶، کشاف القناع ۲/ ۵۱۱، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۵۴، ۴۵۵، الإنصاف ۴/ ۴۹، المبدع فی شرح المقنع ۳/ ۲۵۴، ۲۵۵، تفسیر القرطبی ۳/ ۱۲، ۱۳ طبع دار الکتب المصریہ۔

تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتَابًا مَّوْقُوْتًا" (۱) (بے شک نماز تو ایمان والوں پر پابندی وقت کے ساتھ فرض ہے)، یعنی لازم کی ہوئی اور مؤقت ہے، نیز اوقات کی حدیث مشہور کی بناپر۔

اور چند حالات میں شارع نے وقت سے پہلے نماز کی تعجیل کی رخصت دی ہے، ان میں سے بعض یہ ہیں:

(۱) عرفات میں حاجی کے لئے ظہر اور عصر میں جمع تقدیم کرنا۔

(۲) حنفیہ کے برخلاف جمہور علماء کے نزدیک مسافر کے لئے عصرین (ظہر اور عصر) اور عشائین (مغرب اور عشاء) کے درمیان جمع تقدیم کا جواز۔

(۳) مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مریض کے لئے جمع تقدیم کا جواز۔

(۴) بارش، برف اور اولہ کی وجہ سے جمہور علماء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک عشائین (مغرب وعشاء) کے درمیان جمع تقدیم کا جواز، اور شافعیہ نے عصرین (ظہر وعصر) کے درمیان بھی اس کے جواز کا اضافہ کیا ہے۔

(۵) مالکیہ کے نزدیک جب تاریکی کے ساتھ کیچڑ اکٹھا ہوجائے تو دونمازوں کو جمع کرنے کا جواز، اور حنابلہ نے اس کی اجازت ایک روایت میں صرف کیچڑ کی وجہ سے دی ہے اور ابن قدامہ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۶) حنابلہ کے نزدیک خوف کی وجہ سے جمع کا جواز۔

(۷) حنابلہ کے نزدیک ایک قول میں تاریک ٹھنڈی رات میں تیز ہوا کی وجہ سے جمع کا جواز، اور آمدی نے اسی روایت کو صحیح قرار دیا ہے (۱)۔

(۱) سورۂ نساء / ۱۰۳۔

ب-سال سے پہلے زکاۃ نکالنے میں تعجیل:

۱۳ - جمہور فقہاء فی الجملہ سال سے پہلے زکاۃ نکالنے میں تعجیل کرنے کے جواز کی طرف گئے ہیں، اس لئے کہ حدیث ہے: "أن العباس رضي الله عنه سأل النبي ﷺ **في تعجيل صدقته قبل أن تحل، فرخص له في ذلك**" (۲) (حضرت عباسؓ نے نبی کریم ﷺ سے وقت آنے سے پہلے اپنے صدقہ میں تعجیل کے بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ نے ان کو اس کی رخصت دی) اور اس لئے بھی کہ وہ ایک مالی حق ہے جس میں آسانی کے لئے ایک مدت مقرر دی گئی ہے، لہذا دین کی طرح اس مدت سے پہلے ہی اس کی تعجیل جائز ہوگی۔

اور اس لئے کہ زکاۃ بقول شافعیہ دوسببوں سے واجب ہے یعنی نصاب اور سال، لہذا ان میں سے ایک پر اس کو مقدم کرنا جائز ہوگا جس طرح کفارۂ یمین کو حانث ہونے پر مقدم کرنا جائز ہے۔

اور شافعیہ میں سے ابن المنذر اور ابن خزیمہ اور مالکیہ میں سے اشہب نے اس سے روکا ہے، فرمایا: اپنے وقت سے پہلے نماز ہی کی طرح کفایت نہیں کرے گی، اور انہوں نے اس کی روایت امام مالک سے کی ہے، اسی طرح ابن وہب نے بھی روایت کی ہے،

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۵۵، ۲۵۶ دسوقی ۱/ ۳۶۹، جواہر الاکلیل ۱/ ۹۱، ۹۲، ۱۸۰، مغنی المحتاج ۱/ ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۹۵، المجموع ۴/ ۳۸۳، ۳۷۸، کشاف القناع ۲/ ۵ اور اس کے بعد کے صفحات ۲۹۱، ۲۹۶، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۷۵، ۲۷۶۔

(۲) حدیث: "سأل العباس النبي ﷺ في تعجيل صدقته" کی روایت احمد (۱/ ۱۰۴ طبع المیمنیہ) اور ابوداؤد (۲/ ۲۷۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے اس کے متعدد طرق کی وجہ سے اس کی تقویت کو سراہا ہے (الفتح ۳/ ۳۳۴ طبع السلفیہ)۔

ابن یونس کہتے ہیں: یہی اقرب ہے اور اس کے علاوہ استحسان ہے۔

اور حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اختلاف سے نکلنے کے لئے اس کا ترک کرنا افضل ہوگا۔

اور کتنی مدت کی زکاۃ پیشگی نکالنا جائز ہے؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ نے سبب وجوب یعنی نامی نصاب کی ملکیت کی وجہ سے کئی سالوں کی زکاۃ پیشگی نکالنے کو جائز قرار دیا ہے، اور حنابلہ نے حدیث میں آئی ہوئی مدت پر اکتفا کرتے ہوئے صرف دو سالوں کی زکاۃ پیشگی نکالنے کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ حضرت علیؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ تعجل من العباسؓ صدقة سنتين"[1] (نبی کریم ص نے حضرت عباسؓ سے دو سالوں کا صدقہ پہلے لے لیا) اور اس لئے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "أما العباس فهي عليّ و مثلها معها"[2] (جہاں تک عباس کا تعلق ہے تو (ان کا) صدقہ میرے ذمہ ہے اور اس کے ساتھ اسی کے مثل بھی ہے) اور اس لئے کہ ابوداؤد کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ تسلف من العباس صدقة عامين"[3] (نبی کریم ﷺ نے حضرت عباس سے دو سالوں کا صدقہ قرض لے لیا)، اور شافعیہ کے یہاں بھی ایک قول یہی ہے جس کو اسنوی وغیرہ نے صحیح قرار دیا ہے اور نص کی طرف اس کی نسبت کی ہے۔

اور شافعیہ ایک سال سے زیادہ کی زکاۃ پیشگی نکالنے کو ناجائز

---

(۱) حضرت علیؓ کی حدیث کی روایت مسلم (۲/ ۶۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ تسلف من العباس صدقة عامين" کی تخریج پہلے گذر چکی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۱، ۵۰۲، مواہب الجلیل ۲/ ۳۶۰، شرح روض الطالب ۱/ ۳۶۱، مغنی المحتاج ۱/ ۴۱۶، حاشیۃ الجمل ۲/ ۲۹۶، کشاف القناع ۲/ ۲۶۵۔

قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ پہلے سال کی زکاۃ کے علاوہ کا سال منعقد نہیں ہوا ہے، اور انعقاد سال سے پہلے تعجیل ناجائز ہے، جیسے کہ عینی زکاۃ میں نصاب مکمل ہونے سے پہلے تعجیل کرنا۔

مالکیہ نے قول معتمد کے مطابق سال سے پہلے ایک مہینہ سے زیادہ کی تعجیل کی اجازت نہیں دی ہے، اور ایک مہینہ کی تعجیل بھی ان کے یہاں مکروہ ہے۔

اور مسئلہ میں کچھ تفصیلات ہیں جن کو "زکاۃ" کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

ج- کفاروں میں تعجیل:

قسم کے کفارہ کی حنث (قسم توڑنے) سے پہلے ہی تعجیل:

۱۴- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) قسم توڑنے سے پہلے ہی کفارہ یمین کی تعجیل کے جواز کی طرف گئے ہیں، اس لئے کہ حضرت عبدالرحمن بن سمرۃؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ قال: يا عبدالرحمن، إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فكفر عن يمينك، ثم ائت الذي هو خير"[1] (نبی کریم ﷺ نے فرمایا: اے عبدالرحمن! جب تم کسی چیز پر قسم کھاؤ اور اس کے علاوہ کو اس سے بہتر دیکھو تو اپنی قسم کا کفارہ ادا کرو، پھر اس چیز کے پاس جاؤ جو بہتر ہے)۔

اور شافعیہ نے کفارہ کے اعمال میں سے روزہ کو مستثنی قرار دیا ہے اور حنث سے پہلے روزہ کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ وہ ایک بدنی عبادت ہے، لہذا نماز اور رمضان

---

(۱) حدیث: "يا عبدالرحمن: إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۶۰۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۷۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کے روزہ ہی کی طرح بغیر ضرورت اس کے وقت وجوب پر اس کو مقدم کرنا جائز نہیں ہوگا، اور اس لئے بھی کہ اس سے کفارہ ادا کرنا تمام مالی اعمال کفارہ سے عاجزی کے وقت ہوتا ہے، اور عاجزی تو وجوب کے بعد ہی متحقق ہوتی ہے، حنابلہ کے یہاں بھی ایک روایت یہی ہے۔

اور حنفیہ حنث (حانث ہونے) سے پہلے کفارۂ یمین کی تعجیل کے عدم جواز کی طرف گئے ہیں، اس لئے کہ کفارہ جرم کی پردہ پوشی کے لئے ہوتا ہے، اور حنث سے پہلے کوئی جرم ہوا نہیں (۱)۔

۱۵ - پھر تعجیل کے جواز کے قائلین کا اس میں اختلاف ہے کہ دونوں میں افضل کون ہے: حنث سے پہلے کفارہ ادا کرنا یا بعد میں؟

چنانچہ مالکیہ، شافعیہ، ایک روایت میں امام احمد اور ابن ابی موسیٰ اس طرف گئے ہیں کہ اختلاف سے نکلنے کے لئے اس کو حنث سے مؤخر رکھنا افضل ہے، حنابلہ میں سے مرداوی نے اسی کی تصویب کی ہے، اور امام احمد کے مذہب کے صحیح قول کے مطابق دوسری روایت یہ ہے کہ حنث سے پہلے اور بعد میں کفارہ ادا کرنا فضیلت میں برابر ہے، اور یہ روزہ کے علاوہ میں ہوگا، فقراء کے لئے نفع میں عجلت کرنے کے مقصد سے (۲)۔

کفارۂ ظہار کی تعجیل:

۱۶ - "عود" (لوٹنے) سے پہلے کفارہ ظہار کی تعجیل کے جواز کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ اور حنابلہ اس کا سبب

---

(۱) الہدایہ اور اس کی شرح کچھ تصرف کے ساتھ (۴/۲ طبع اول بولاق)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات، مواہب الجلیل ۳/۲۷۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۳۳، شرح روض الطالب ۴/۲۴۵، کشاف القناع ۶/۲۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الانصاف ۱۱/۲۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

پائے جانے کی وجہ سے اس کی تعجیل کے جواز کی طرف گئے ہیں، اور یہ مال سے پہلے نصاب پورا ہونے کے بعد زکاۃ کی تعجیل کی طرح ہے، اور مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ "عود" سے پہلے کفارہ کفایت نہیں کرے گا، اور شافعیہ "عود" سے پہلے کفارۂ ظہار کی تعجیل کے جواز کی طرف گئے ہیں، اور یہ مال کے ذریعہ کفارہ کی ادائیگی یعنی غلام آزاد کرنے اور کھانا کھلانے میں ہوگا، روزے کے ذریعہ کفارہ کی ادائیگی میں نہیں، اور ان کے نزدیک "عود" سے مراد ظہار کرنے والے کو طلاق پر قدرت کے ساتھ عورت سے اتنی مدت تک روکے رکھنا ہے جس میں ظہار کرنے والے کے لئے اس کو طلاق دینا ممکن ہو، اور کفارۂ ظہار میں تعجیل کی صورت یہ ہے کہ اپنی مطلقہ رجعیہ سے ظہار کرے، پھر کفارہ دے پھر اس سے رجوع کرے۔

اور ان کے یہاں دوسری شکلیں بھی ہیں اور حنفیہ کے یہاں "عود" سے مراد وطی کا پختہ ارادہ کرنا ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک بقول ابن رشد عود عصمت کا دوام چاہنے کے ساتھ وطی کا ارادہ کرنا ہے (۱)۔

کفارۂ قتل کی تعجیل:

۱۷ - زخم کے بعد جان نکلنے سے پہلے کفارۂ قتل کی تعجیل جائز ہے اور یہ اس کی طرف سے کفایت کرے گا، اور یہ اس کے سبب کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے جیسے کہ حول سے پہلے زکاۃ نکالنے میں تعجیل (جائز ہے)۔

اور شافعیہ نے روزہ کے ذریعہ کفارہ کی تعجیل کا استثناء کیا ہے، اس لئے کہ وہ ایک بدنی عبادت ہے، لہذا نماز اور رمضان کے روزہ

---

(۱) شرح العنایہ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۳/۹۴، مواہب الجلیل ۴/۱۲۴، الدسوقی ۲/۴۴۶، مغنی المحتاج ۳/۳۵۶، کشاف القناع ۵/۳۷۴، شرح روض الطالب ۳/۳۴۶۔

کی طرح بغیر ضرورت وقت وجوب پر اس کو مقدم کرنا ناجائز ہوگا[1]۔

د- دین مؤجل (مؤخر مالی مطالبہ) کی ادائیگی میں تعجیل:

۱۸- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حلول اجل (ادائیگی کا وقت آنے) سے پہلے دین مؤجل کا ادا کرنا واجب نہیں ہوتا، لیکن اگر اس سے پہلے ادا کردے تو صحیح ہوگا اور مدیون کے ذمہ سے ساقط ہوجائے گا، اور یہ اس لئے کہ اجل (مؤخر مدت) مدیون کا حق ہے، لہذا اسے اس کے ساقط کرنے کا حق ہوگا اور دائن (صاحب دین) کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا[2]۔

ھ- معاملہ واضح ہونے سے پہلے فیصلہ میں تعجیل:

۱۹ - حضرت ابوموسی اشعریؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: قاضی کو اس وقت تک فیصلہ نہ کرنا چاہئے جب تک اس کے لئے حق اس طرح واضح نہ ہوجائے جیسے رات دن سے واضح ہوجاتی ہے، اور ان کی یہ بات حضرت عمرؓ تک پہنچی تو انہوں نے فرمایا: انہوں نے سچ کہا۔

اور یہ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "یا ابن عباس! لاتشهد إلا على أمر يضيء لک کضياء هذه الشمس"[3] (اے ابن عباس! تم صرف ایسے ہی معاملہ کی گواہی دو جو تمہارے لئے اس طرح روشن ہو جیسے سورج روشن ہے) اور ولایت قضاء (قضاء کی ذمہ داری) ولایت شہادت (شہادت کی ذمہ داری) سے بڑھ کر ہے، اس لئے کہ فیصلہ خود سے لازم کرنے والی چیز ہے، اور شہادت خود سے لازم کرنے والی چیز نہیں ہوتی جب تک کہ اس کے ساتھ فیصلہ نہ شامل ہوجائے، تو جب گواہ پر اس کی پابندی لگائی گئی تو قاضی پر تو وہ بدرجہ اولی ہوگی۔

الصدر الشہید "ادب القاضی" کی شرح میں کہتے ہیں: یہ اس معاملہ میں ہوگا جس میں نص موجود ہو، جس معاملہ میں نص موجود نہ ہو اس میں ایسا نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں وہ اجتہاد سے فیصلہ کرے گا اور اجتہاد دلیل قطعی نہیں ہے، لہذا اس کے لئے اجتہاد کے ذریعہ حق اس طرح واضح نہیں ہوگا جیسے رات دن سے واضح ہوتی ہے[1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۱۰۹/۵، شرح روض الطالب ۳۲۶/۳، کشاف القناع ۳۸۹/۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱۷/۴، ۳۸۲/۵، مواہب الجلیل ۵۱۶/۴، مغنی المحتاج ۱۱۶/۲، المغنی لابن قدامہ ۳۳۹/۴۔

(۳) حدیث: "یا ابن عباس لا تشهد إلا على أمر يضيء لک کضياء هذه الشمس" کی روایت ابن عدی نے "الکامل" (۲۲۱۳/۶ طبع دارالفکر) میں اور حاکم (۹۸/۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور ذہبی نے اس کے ایک راوی کے ضعف کی وجہ سے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۵۶/۱۱، القوانین الفقہیہ/۲۴۹، ۳۰۰، شرح ادب القاضی للصدر الشہید ۱۷/۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

تعدد

تعریف:

۱ - لغت میں تعدد کثرت کو کہتے ہیں، اور یہ عدد یعنی اکائیوں سے مرکب کمیت سے ماخوذ ہے، لہذا تعدد اس کے ساتھ خاص ہے جو ایک سے زیادہ ہو، اس لئے کہ واحد میں تعدد نہیں ہوتا (۱)۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے باہر نہیں ہے۔

شرعی حکم:

۲ - تعدد کا حکم اس کے متعلق کے مختلف ہونے سے بدل جاتا ہے، چنانچہ وہ کچھ حالات میں جائز اور چند دوسرے حالات میں ناجائز ہوتا ہے۔

الف - مؤذنوں کا تعدد:

۳ - ایک ہی مسجد کے کئی مؤذن ہوں یہ جائز ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کے زمانہ میں متعدد مؤذن ہوا کرتے تھے، اور شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ مستحب ہے، اور دو سے زیادہ ہونا جائز ہے، اور مستحب یہ ہے کہ چار سے زیادہ نہ ہوں، اور روایت ہے کہ حضرت عثمانؓ کے چار مؤذن تھے اور اگر حاجت زیادہ کی متقاضی ہو تو جائز ہوگا (۲)۔ تفصیل ''اذان'' کی اصطلاح میں ہے۔

ب - ایک ہی مسجد میں جماعت کا تعدد:

۴ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ اس طرف گئے ہیں کہ جب محلّہ کا امام نماز پڑھ چکے پھر دوسری جماعت آجائے تو قول اصح کے مطابق مسجد میں جماعت قائم کرنا مکروہ ہوگا، الا یہ کہ وہ راستہ کی مسجد ہو اور اس کا کوئی نہ امام ہو اور نہ مؤذن تو اس وقت اس میں (دوسری) جماعت قائم کرنا مکروہ نہیں ہوگا (۱)، ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے جو حضرت عبد الرحمٰن بن ابی بکرہ نے اپنے والد سے کی ہے: "أن رسول الله ﷺ خرج من بيته ليصلح بين الأنصار فرجع وقد صلي في المسجد بجماعة، فدخل منزل بعض أهله فجمع أهله فصلى بهم جماعة" (۲) (نبی کریم علیہ السلام اپنے گھر سے انصار کے درمیان صلح کرانے کے لئے نکلے، اور آپ اس حال میں لوٹے کہ مسجد میں جماعت سے نماز پڑھی جاچکی تھی تو آپ اپنی بعض ازواج کے گھر میں داخل ہوئے اور ان کو جمع کیا اور ان کو جماعت سے نماز پڑھائی)، ان حضرات نے فرمایا کہ اگر مسجد میں جماعت کی تکرار مکروہ نہ ہوتی تو آپ علیہ السلام اسی میں نماز پڑھتے۔

اسی طرح ان حضرات نے حضرت انسؓ کے ایک اثر سے بھی استدلال کیا ہے، فرماتے ہیں کہ نبی کریم علیہ السلام کے اصحاب کی جماعت جب مسجد میں چھوٹ جاتی تھی تو وہ مسجد میں منفرداً نماز

---

(۱) محیط المحیط، لسان العرب مادۂ ''عدّ''۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۴۵۲، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۰۶، المغنی ۱/ ۴۲۹۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۶۵، ۳۷۱، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۹۶، مواہب الجلیل ۲/ ۸۵۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ خرج من بيته ليصلح بين الأنصار ......" کی روایت طبرانی نے کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد (۲/ ۴۵ طبع القدسی) میں ہے، اور ذہبی نے ''المیزان'' (۴/ ۱۴۰ طبع الحلبی) میں اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اسے منکر قرار دیا ہے۔

پڑھتے تھے، ان حضرات کا کہنا ہے کہ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ تکرار تقلیل جماعت کا سبب بنے گی، اس لئے کہ جب لوگوں کو معلوم ہوگا کہ ان کی جماعت فوت ہوجائے گی تو وہ جلدی کریں گے اور جماعت کثیر ہوجائے گی۔

اور حنابلہ کہتے ہیں: مسجد میں جماعت کا اعادہ مکروہ نہیں ہے(۱)، ان کا استدلال نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد کے عموم سے ہے: "صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بخمس وعشرين درجة"(۲) (جماعت کی نماز انفرادی نماز سے پچیس درجہ افضل ہے)، نیز حضرت ابو سعیدؓ کی حدیث سے ہے: "جاء رجل وقد صلى الرسول ﷺ فقال: أيكم يتجر على هذا؟ فقام رجل فصلى معه"(۳) (ایک شخص اس حال میں آیا کہ نبی کریم ﷺ نماز پڑھ چکے تھے تو آپ نے فرمایا: اس پر کون تجارت کرے گا (یعنی اس کا ثواب کون بڑھائے گا) چنانچہ ایک شخص کھڑا ہوا اور ان کے ساتھ نماز پڑھی) اور ایک روایت میں آتا ہے: "فلما صليا قال:" "وهذان جماعة"(۴) (جب دونوں نے نماز پڑھ لی تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہ دونوں ایک جماعت ہیں)، نیز اس لئے بھی کہ وہ جماعت پر قادر ہے، لہذا جماعت کرنا اس کے لئے اسی طرح مستحب ہے جیسا کہ اس وقت ہوتا جب لوگوں کی گزرگاہ میں مسجد ہوتی۔

تفصیل "جماعت" یا "صلاۃ جماعت" کی اصطلاحات میں ہے۔

ج-جمعہ کا تعدد:

۵- جمہور فقہاء کے نزدیک ایک شہر میں دو جمعے کو قائم کرنا جائز نہیں ہے الا یہ کہ مسجد کی تنگی جیسی کوئی ضرورت ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ اور آپ کے بعد خلفاء نے ایک جمعہ کے علاوہ قائم نہیں فرمایا(۱)۔

اور حنفیہ کے نزدیک ایک ہی شہر میں جمعہ کا تعدد مطلقاً جائز ہے، خواہ وہاں ضرورت ہو یا نہ ہو، شہر کے دونوں کناروں کے درمیان کوئی دریا حائل ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ وارد ہونے والا اثر: "لا جمعة إلا في مصر جامع"(۲) (سوائے مصر جامع کے کہیں جمعہ نہیں ہے) مطلق ہے اور شہر میں ہونے کے علاوہ کوئی شرط نہیں لگائی ہے (دیکھئے: "صلاۃ الجمعہ")۔

د-روزہ کے کفارہ کا تعدد:

۶-فقہاء کے درمیان اس شخص پر کفارہ واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے جو رمضان کے کسی دن کا روزہ جماع سے فاسد کردے، اور اس بارے میں بھی کہ ایک دن میں جماع کے مکرر ہونے سے اس میں تعدد نہیں ہوتا ہے، اسی طرح اس صورت میں

---

(۱) المغنی ۲/۱۸۰۔

(۲) حدیث: "صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بخمس و عشرين درجة" کی روایت بخاری (۲/۱۳۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أيكم يتجر على هذا؟ فقام رجل فصلى معه" کی روایت بیہقی (۳/۶۹ طبع دار المعرفہ) اور ترمذی (۱/۴۲۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے الفاظ ترمذی کے ہیں اور فرمایا: یہ حدیث حسن ہے۔

(۴) حدیث: "فلما صليا قال: و هذان جماعة" کی روایت بیہقی (۳/۶۹ طبع دار المعرفہ) نے "اثنان فما فوقهما جماعة" (دو اس سے زیادہ جماعت ہیں) کے الفاظ سے کی ہے بیہقی فرماتے ہیں: اس کی روایت ایک جماعت نے اس طرح علیلہ یعنی ربیع بن بدر سے کی ہے اور وہ ضعیف ہیں، واللہ اعلم، اور یہ ایک دوسرے ضعیف طریق سے بھی مروی ہے۔

(۱) اسنی المطالب ۱/۲۴۸، شرح الزرقانی ۳/۵۴، المغنی ۲/۳۳۴، ۳۳۵۔

(۲) حدیث: "لا جمعة إلا في مصر" کی روایت عبد الرزاق (۳/۱۶۷ طبع المکتب الاسلامی) اور بیہقی (۳/۱۷۹ طبع دار المعرفہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے "التلخیص الحبیر" (۲/۵۴ طبع لاثریہ) میں، اور الزیلعی نے نصب الرایہ (۲/۱۹۵ طبع المجلس العلمی) میں اس کی تضعیف کی ہے۔

کفارہ کے متعدد ہونے پر ان کا اتفاق ہے جب پہلے کا کفارہ ادا کرنے کے بعد اس کی جانب سے جماع کے ذریعہ روزہ کو فاسد کرنا پایا جائے۔

اور اس صورت میں ان کا اختلاف ہے جب پہلے کا کفارہ ادا کرنے سے پہلے چند ایام (کے روزے) جماع سے فاسد کردے، چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کفارہ کے تعدد کی طرف گئے ہیں، اس لئے کہ ہر دن (کا روزہ) مستقل عبادت ہے اور اس کی طرف سے روزہ کو فاسد کرنا مکرر ہے، لہذا یہ دو حج کی طرح ہوگیا (۱)۔

اور حنفیہ کے نزدیک اس کے لئے ایک کفارہ کافی ہے، مسلک حنفی کا قول معتمد یہی ہے اور بعض حنفیہ نے اس کو مختار قرار دیا ہے کہ یہ جماع کے علاوہ کے ذریعہ فاسد کرنے سے خاص ہے، رہا جماع کے ذریعہ فاسد کرنا تو اس میں جنایت بڑی ہونے کی وجہ سے کفارہ میں تعدد ہوگا (۲) (دیکھئے: کفارہ)۔

ھ- احرام میں ممنوع کے ارتکاب کے تعدد کی وجہ سے فدیہ کا تعدد:

۷ - جب حالت احرام میں ایسی کئی جنایات کا ارتکاب کرے جن میں سے ہر ایک موجب فدیہ ہو، تو جنایت اگر شکار کرنا ہو تو ان میں سے ہر ایک میں اس کی جزاء ہوگی، خواہ ان کو ایک ساتھ کیا ہو یا الگ الگ، پہلے کا کفارہ دے چکا ہو یا نہیں، اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اتفاق ہے (۳) اور اس کے علاوہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے ''فدیہ'' اور ''احرام'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

و- صفقہ (عقد بیع) میں تعدد:

۸ - فروخت کنندہ کے تعدد، خریدار کے تعدد، ثمن کی تفصیل اور معقود علیہ (جس مال کی بیع کی جارہی ہے) کے مختلف ہونے سے صفقہ (عقد بیع) کا تعدد ہوجاتا ہے۔

چنانچہ اگر ایک عقد میں دو سے زیادہ سامانوں کو جمع کرے تو جائز ہوگا اور مثلی میں ثمن تقسیم کردی جائے گی، اور دو کے درمیان مشترک سامان میں اجزاء کے اعتبار سے تقسیم کی جائے گی اور ان دونوں کے علاوہ دوسری متقوم چیزوں میں قیمت کا اعتبار کرکے رؤوس پر تقسیم کی جائے گی، تو اگر دونوں میں سے ایک میں ابتداءً عقد باطل ہوجائے تو دوسرے میں صحیح ہوگا، بایں طور کہ ان دونوں سامانوں میں سے ایک عقد کے لائق ہو اور دوسرا سامان عقد بیع کے لائق نہ ہو (۱)۔

(دیکھئے: ''عقد'' اور ''تفریق الصفقہ'')۔

ز- رہن یا مرتہن کا تعدد:

۹ - اگر دین کی کسی مقدار کے بدلہ اپنے دو گھر رہن رکھے، اور دین کے دو گھروں میں سے ایک کے حصہ کے بقدر دین ادا کردے تو جب تک باقی دین ادا نہ کردے اسے واپس نہیں لے گا، اس لئے کہ رہن کل دین کے بدلہ محبوس ہے، اسی طرح (اس وقت بھی ہوگا) جب ایک سامان دو آدمیوں کے پاس اپنے اوپر دونوں کے دین کے بدلہ میں رہن رکھے اور دونوں میں سے ایک کا دین ادا کردے، اس لئے کہ کل سامان دونوں دائنوں کے پاس رہن ہے اور رہن کی نسبت ایک ہی عقد میں پورے سامان کی طرف کی گئی ہے (۲)۔

---

(۱) اسنی المطالب ۱/ ۴۲۵، کشاف القناع ۲/ ۳۲۶، الزرقانی ۲/ ۲۰۸۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۱۰، بدائع الصنائع ۲/ ۱۰۱۔

(۳) اسنی المطالب ۱/ ۵۲۳، المغنی ۳/ ۴۹۶، یہاں امام احمد کا ایک قول مذاخل

= (کئی کفاروں کا باہم ہونا) کا بھی ہے۔

(۱) اسنی المطالب ۲/ ۴۲، ۴۳، ابن عابدین ۴/ ۱۰۴۔

(۲) اسنی المطالب ۲/ ۱۷، الہدایہ ۴/ ۱۰۴۔

ح - جائداد میں حق شفعہ رکھنے والوں کا تعدد:

۱۰ - فقہاء کا شفعہ کے حکم میں اس صورت میں اختلاف ہے جب ایک جماعت اس کی مستحق ہو، چنانچہ شافعیہ کہتے ہیں کہ وہ سب حصوں کے بقدر لیں گے، اس لئے کہ حق شفعہ ملک کے مرافق (فوائد) میں سے ہے، لہذا ملکیت ہی کے بقدر حصہ متعین ہوگا (۱)۔

اور حنفیہ کے نزدیک ان کے عدد رؤس (افراد کی تعداد) پر تقسیم کیا جائے گا (۲)، یہ شافعیہ کا بھی ایک قول ہے، اس لئے کہ وہ سب سبب استحقاق میں برابر ہیں، لہذا استحقاق میں بھی برابر ہوں گے، (دیکھئے: "شفعہ")۔

ط - وصیتوں کا تعدد:

۱۱ - جب اللہ کے حقوق سے متعلق کچھ وصیتیں کی ہوں تو ان میں فرائض کو مقدم رکھا جائے گا، خواہ وصیت کرنے والے نے ان کو مقدم رکھا ہو یا مؤخر، اس لئے کہ فرض نفل سے زیادہ اہم ہے، اور اگر سب مساوی ہوں اور وصیت کرنے والے نے بعض کو بعض پر ان چیزوں میں مقدم رکھا ہو جس میں ترتیب مفید ہوتی ہے تو جس کو وصیت کرنے والے نے مقدم رکھا ہو اسی سے ابتداء کی جائے گی، دیکھئے: "وصیت")۔

ی - بیویوں کا تعدد:

۱۲ - بیویوں کا چار تک تعدد مشروع ہے، اللہ تعالی کے اس ارشاد قرآنی میں اس کی اجازت ہے: "فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَ رُبٰعَ ۚ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً اَوْ مَامَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ" (۱) (تو جو عورتیں تمہیں پسند ہوں، ان سے نکاح کرلو دو دو سے، خواہ تین تین سے، خواہ چار چار سے لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم عدل نہ کرسکو گے تو پھر ایک ہی پر بس کرو یا جو کنیز تمہاری ملک میں ہو)، اور تعدد ازدواج کی مشروعیت، اس کی شرائط اور بیویوں کے درمیان عدل واجب ہونے کی تفصیل کے متعلق "نکاح"، "قسم" اور "نفقہ" کی طرف رجوع کیا جائے۔

ک - اولیاء نکاح کا تعدد:

۱۳ - جب عورت کے اولیاء قرابت کے درجہ میں برابر ہوں جیسے بھائی اور چچا تو ان میں بڑے اور افضل کو مقدم کرنا مندوب ہے، اور اگر سب دلچسپی دکھائیں اور بڑے و افضل کو مقدم نہ کریں تو ان کے درمیان قرعہ اندازی ہوگی، اور اگر قرعہ اندازی سے پہلے ہی ان میں سے کوئی عورت کی اجازت سے شادی کرادے، یا جس کا قرعہ نکلا تھا اس کے علاوہ کوئی اور شادی کرادے تو صحیح ہوگی (۲)، اس لئے کہ اس کا صدور اہل کی جانب سے محل میں ہوا ہے، یہ شافعیہ کی رائے ہے، اور موضوع کی تفصیل اور فقہاء کی آراء کے لئے "نکاح" اور "ولی" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

ل - طلاق کا تعدد:

۱۴ - آزاد شوہر اپنی آزاد بیوی پر تین طلاق کا مالک ہے، ان کے بعد بیوی اس سے بینونت کبری (مغلظہ) کے طور پر بائن ہوجائے گی اور اس کے لئے حلال نہیں ہوگی، یہاں تک کہ اس کے علاوہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے جو اس سے دخول کرے، پھر اسے طلاق دے یا مرجائے، اس لئے کہ اللہ تعالی فرماتا ہے: "اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ" (طلاق

---

(۱) القلیوبی ۳/۳۸۔

(۲) الہدایہ ۴/۲۵۔

(۱) سورۂ نساء/۳۔

(۲) اسنی المطالب ۳/۱۴۱۔

تو وہی بار ہے) تا "فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ، فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَّتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُّقِيمَا حُدُودَ اللّٰهِ"(۱) (پھر اگر کوئی اپنی عورت کو طلاق دے ہی دے تو وہ عورت اس کے لئے اس کے بعد جائز نہ رہے گی یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے پھر اگر وہ (بھی) اسے طلاق دے دے تو دونوں پر کوئی گناہ نہیں کہ پھر مل جائیں، بشرطیکہ دونوں گمان غالب رکھتے ہوں کہ اللہ کے ضابطوں کو قائم رکھیں گے)۔

اور اس میں تفصیل اور اختلاف ہے جس کی طرف "طلاق" کی اصطلاح میں رجوع کیا جائے۔

م-مجنی علیہ (جس پر جنایت ہوئی ہے) یا جانی (جنایت کرنے والا) کا تعدد:

۱۵ - جب کوئی جماعت ایک شخص کو قتل کرے تو بطور قصاص سب کو قتل کیا جائے گا (اگر چہ تعداد میں ان کے لگائے ہوئے زخموں میں کمی بیشی ہو) بشرطیکہ ہر زخم جان لینے میں مؤثر ہو، اور اگر کسی جماعت کو ایک شخص قتل کردے تو اسے بھی قصاص میں قتل کردیا جائے گا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے(۲)۔

تفصیل "قصاص" اور "جنایت" کی اصطلاح میں ہے۔

ن-الفاظ کے تعدد سے تعزیر کا تعدد:

۱۶ - جو شخص تعزیر واجب کرنے والے متعدد الفاظ سے کسی شخص کو گالی دے تو بعض حنفیہ نے فتوی دیا ہے اور ابن عابدین نے اس کی تائید کی ہے کہ ان میں سے ہر لفظ شتم پر اس کی الگ تعزیر ہوگی، اس لئے کہ حقوق العباد میں تداخل نہیں ہوتا، اسی طرح اس وقت ہوگا جب ایک لفظ سے کسی پوری جماعت کو گالی دے(۱)۔

(دیکھئے: اصطلاح "تعزیر")۔

س-ایک ہی شہر میں قاضیوں کا تعدد:

۱۷ - امام کے لئے ایک شہر میں دو اور اس سے زیادہ قاضیوں کا متعین کرنا جائز ہے، الا یہ کہ یہ شرط لگادے کہ وہ لوگ ایک ہی مقدمہ میں باہمی اتفاق رائے سے فیصلہ کریں (تو متعدد قاضی مقرر کرنا درست نہ ہوگا)، کیونکہ اجتہادی مسائل میں ان میں اختلاف ہوگا(۲) (دیکھئے: "قضاء")۔

ع-ائمہ کا تعدد:

جمہور علماء اس طرف گئے ہیں کہ مسلمانوں کے لئے ایک ہی زمانہ میں دو اور اس سے زیادہ ائمہ (خلفاء) کا مقرر کرنا جائز نہیں ہوگا، اگر چہ ان کی سلطنتیں دور دور ہوں(۳)۔

دیکھئے: "امامت عظمی"۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/۲۲۹، ۲۳۰۔

(۲) مواہب الجلیل ۶/۲۴۱، اسنی المطالب ۴/۱۷، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۴/۲۷۰۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/۱۸۶۔

(۲) قلیوبی ۴/۲۹۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۳۴، یہ مسائل عدلیہ کے طریقہ کار (عدالتی پروسیجر) سے متعلق ہیں جن میں زمانہ کی تبدیلی سے تغیر ہوگیا ہے (کمیٹی)۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱۰/۴۷، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۳۴۔

تعدی

تعریف:

۱ - لغت میں تعدی ظلم کو کہتے ہیں، اور اس کی اصل حد، مقدار اور حق کو تجاوز کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "تعدیت الحق و اعتدیته وعدوته"(۱) یعنی میں حق سے تجاوز کر گیا۔

اور فقہاء کے ذریعہ اس لفظ کا استعمال اس کے لغوی معنی سے باہر نہیں ہے، چنانچہ اس کا استعمال: غیر کے حق پر زیادتی کرنے کے لئے بھی ہوتا ہے، اور حکم کے دوسرے محل کی طرف منتقل ہونے پر بھی، جیسے علت کی تعدی اور حرمت میں تعدی وغیرہ۔

شرعی حکم:

۲ - گزر چکا ہے کہ تعدی کے دو اطلاقات (استعمالات) ہیں، کبھی اس کا اطلاق کیا جاتا ہے اور اس سے دوسرے پر زیادتی کرنا مراد لیا جاتا ہے، اور اس بحث میں اس کی تفصیل آئے گی، اور کبھی اطلاق کیا جاتا ہے اور اس سے حکم کا دوسری طرف منتقل ہوجانا مراد لیا جاتا ہے۔

جہاں تک پہلے اطلاق کے اعتبار سے تعدی کا تعلق ہے تو وہ اپنی تمام اقسام سمیت حرام ہے اور تعدی کے مخصوص احکام ہیں: جیسے جان اور اطراف (اعضاء) میں قصاص اور عوض دلانا، قید کرنا اور اس جیسی چیزیں جیسا کہ عنقریب واضح ہوجائے گا۔

(۱) اللسان، المصباح، المغرب۔

اموال پر تعدی:

غصب کرنا، ضائع کرنا، اور چوری اور غبن کے ذریعہ تعدی کرنا:

۳ - جو دوسروں کے مال پر تعدی کرے اور اس کو غصب کرے، یا ایسے مال کو تلف کردے جس کے تلف کرنے کی شرعاً اس کو اجازت نہیں تھی یا چوری کرلے یا اچک لے تو اس پر دو احکام مرتب ہوں گے:

ایک اخروی یعنی گناہ، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَا تَاْكُلُوْا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ"(۱) (اور آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز طور پر مت کھاؤ)، اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا یحل مال امرئ مسلم إلا بطیب نفسه"(۲) (کسی مسلمان شخص کا مال اس کی دلی رضامندی کے بغیر حلال نہیں ہے)۔

دوسرا دنیوی حکم: یعنی اس پر ضمان واجب ہونے کے ساتھ ساتھ حد یا تعزیر، اس لئے کہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: "علی الید ما أخذت حتی تؤدیه"(۳) (جو کچھ ہاتھ نے لیا وہ اس کے ذمہ ہوگا یہاں تک کہ اس کو ادا کردے) اور اس لئے کہ حضرت عبد اللہ

(۱) سورۂ بقرہ/۱۸۸۔

(۲) حدیث: "لا یحل مال امرئ مسلم إلا بطیب نفسه" کی روایت دار قطنی (۳/۲۶ طبع دار المحاسن) نے ابو حرہ رقاشی سے کی ہے اور اس کی سند میں کلام ہے ابن حجر نے التلخیص میں اس کو تقویت دینے والے کچھ شواہد نقل کئے ہیں (التلخیص ۳/۴۶، ۴۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۳) حدیث: "علی الید ما أخذت حتی تؤدیه" کی روایت ابوداؤد (۳/۸۲۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے حسن کے حضرت سمرہ سے سماع میں اختلاف کی وجہ سے "التلخیص" میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے (التلخیص ۳/۵۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

بن سائب عن ابیہ عن جدہؓ کی روایت ہے کہ تم میں سے کوئی اپنے بھائی کا سامان کھلواڑ یا سنجیدگی سے نہ لے اور جو اپنے بھائی کا عصا بھی لے وہ اس کو واپس کردے(۱)، چنانچہ تعدی کرنے والے پر مغصوبہ سامان کولوٹانا اس صورت میں واجب ہوگا جب وہ سامان بعینہ اس کے ہاتھ میں موجود ہو، اور اگر اس کے قبضہ میں ہوتے ہوئے ہلاک ہوجائے، یا سامان پر تعدی کرے اور غصب کے بغیر ہی اسے تلف کردے تو اگر وہ مثلی ہوتو اس کے مثل کا لوٹانا واجب ہوگا، اور اگر اس کا مثل دستیاب نہ ہو یا سامان مثلی نہ ہوتو اس پر اس کی قیمت واجب ہوگی (۲)۔

اور یہی حکم اس باغی کا ہے جو زمانہ جنگ کے علاوہ میں بغاوت کرے، کہ وہ ان اموال کا ضامن ہوگا جن کو اس نے تلف کیا ہے یا لے لیا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''غصب''، ''إتلاف''، ''ضمان''، ''سرقۃ''، ''اختلاس'' اور ''بغاۃ''۔

عقود میں تعدی:

اول: ودیعت میں تعدی:

۴- ودیعت میں اصل یہ ہے کہ وہ امانت ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ''(۳) (اور تم سے کوئی کسی پر اعتبار رکھتا ہے تو جس کا اعتبار کیا گیا ہے اسے چاہئے کہ دوسرے کی امانت (کا حق) ادا کردے) اور ودیعت میں مودع (جس کے پاس ودیعت رکھی گئی) پر کوئی ضمان نہیں ہے، اس لئے کہ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''من أودع وديعة فلا ضمان عليه''(۱) (جس کے پاس کوئی ودیعت رکھی جائے اس پر کوئی ضمان نہیں ہوگا) اور اس لئے بھی کہ مستودع (جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہے) مالک ودیعت کے لئے ودیعت کی حفاظت کرتا ہے، اور اگر اسے ضامن قرار دیا جائے تو لوگ ودیعت قبول کرنے سے رک جائیں گے، اور یہ مضر ہے، اس لئے کہ اس کی سخت حاجت ہوتی ہے۔

اور دو حالتوں میں ودیعت رکھنے والا ضامن ہوگا:

اول: جب ودیعت کی حفاظت میں کوتاہی کرے، اس لئے کہ کوتاہی کرنے والا اس چیز کے ترک کرنے کی وجہ سے ودیعت کی ہلاکت کا سبب بن رہا ہے جو ودیعت کی حفاظت کے متعلق اس پر واجب تھی۔

دوم: ودیعت رکھنے والا ودیعت پر تعدی کرے، اس لئے کہ تعدی کرنے والا دوسرے کے مال کو تلف کرنے والا ہے، لہذا اس کا اسی طرح ضامن ہوگا جیسے ایداع (ودیعت کا معاملہ) کے بغیر تلف کرتا تو ضامن ہوتا۔

اور تعدی کی صورتوں میں سے اس سے نفع اٹھانا بھی ہے، مثلاً ودیعت رکھے ہوئے جانور پر اس جانور کے نفع کے بغیر سوار ہو یا ودیعت رکھے ہوئے کپڑے کو پہنے اور پرانا کردے، اور تعدی کی صورتوں ہی

(۱) حدیث: "لا يأخذن أحدكم متاع أخيه لا عبا أو جادا....." کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۷۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۴۶۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی نے اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۱۱۴، ۱۱۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۴۳، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۵، مغنی المحتاج ۲/ ۲۷۷، ۲۸۲، کشاف القناع ۴/ ۷۸، ۱۰۶۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

(۱) حدیث: "من أودع وديعة فلا ضمان عليه" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۰۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے اور ابن حجر التلخیص (۳/ ۹۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں فرماتے ہیں: اس میں مثنی بن صباح ہے جو متروک ہے اور جو کچھ بیہقی نے ذکر کیا ہے اس کے مطابق ابن لہیعہ نے ان کی متابعت کی ہے۔

میں اس کا (ودیعت رکھے جانے سے) انکار کردینا بھی ہے [۱]۔

دوم: رہن میں تعدی:

۵- رہن میں تعدی راہن کی طرف سے ہوگی یا مرتہن کی طرف سے ہوگی۔

الف- راہن کی تعدی:

۶- جب راہن (رہن رکھنے والا) رہن پر تعدی کرے اور اس کو تلف کردے یا اس کے کسی جزء کوتلف کردے تو جو کچھ اس نے تلف کیا ہے اس کی قیمت ادا کرنے کا اس کو حکم دیا جائے گا تا کہ دین کی ادائیگی کی مدت آنے تک وہ (قیمت) رہن ہوجائے۔

راہن کے وہ تصرفات جو رہن رکھے ہوئے سامان کی ملکیت منتقل کردیتے ہیں جیسے فروختگی اور ہبہ تو وہ مرتہن (جس کے دین کے سلسلے میں رہن رکھا گیا ہے) کی اجازت یا دین کی ادائیگی پر موقوف ہوں گے [۲]۔

ب-مرتہن کی تعدی:

۷- حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ رہن اگر خود سے ہلاک ہوجائے تو وہ دین کے بدلہ مضمون ہوکر ہلاک ہوگا، اسی طرح اس وقت ہوگا اگر اسے مرتہن ہلاک کردے، اس لئے کہ اگر اس نے مالک کی اجازت کے بغیر ایک متقوم (قیمت والی) مملوکہ چیز کو ہلاک کردیا ہوتا تو اس کے مثل یا قیمت کا ضامن ہوتا جیسا کہ اس وقت ہوتا جب کسی اجنبی نے اس کو ہلاک کیا ہوتا، اور یہ مثل یا قیمت ہلاک شدہ مال کی جگہ پر رہن ہوجائے گی۔

اور مالکیہ نے جن کو غائب کیا جاسکتا ہے، یعنی جن کو چھپانا ممکن ہے جیسے بعض منقولات اور جن کو غائب نہیں کیا جاسکتا ہے، جیسے جائداد، کشتی اور حیوان کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے دوسرے میں نہیں بلکہ پہلے میں دوشرطوں کے ساتھ ضمان واجب کیا ہے:

اول: یہ کہ وہ اس کے قبضہ میں ہو نہ کہ کسی امین کے ہاتھ میں۔

دوم: یہ کہ مرتہن کے پاس ایسا بینہ نہ ہو جو گواہی دے کہ مرتہن کی طرف سے کسی سبب یا کوتاہی کے بغیر رہن رکھا ہوا مال تلف یا ضائع ہوا ہے [۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ رہن مرتہن کے ہاتھ میں امانت ہے اور اگر اس کے ہاتھ میں ہلاک ہوجائے تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہوگا الا یہ کہ اس پر تعدی کرے یا اس کی حفاظت میں کوتاہی کرے۔

اس تفصیل کے مطابق فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ مرتہن رہن پر تعدی کرنے یا اس کی حفاظت میں کوتاہی کرنے سے اس کا ضامن ہوگا۔

سوم: عاریت میں تعدی:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مستعیر (عاریت لینے والا) کی طرف سے تعدی اور کوتاہی ہونے پر عاریت کا ضمان ہوگا، اس لئے کہ حضرت سمرہ بن جندبؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۹۴، ۴۹۸، الدسوقی ۳/ ۴۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/ ۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۴/ ۱۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۲۷، ۳۲۸، الدسوقی ۳/ ۲۴۲، القوانین الفقہیہ رص ۳۲۹، روضۃ الطالبین ۴/ ۷۴، ۸۲، کشاف القناع ۳/ ۳۳۶۔

(۱) بدائع الصنائع ۸/ ۳۷۵۹، ۳۷۸۰، ابن عابدین ۵/ ۳۲۶، الدسوقی ۳/ ۲۵۳، ۲۵۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۳۲، ۲۳۳، روضۃ الطالبین ۴/ ۹۶، کشاف القناع ۳/ ۳۴۱۔

فرمایا: "على اليد ما أخذت حتى تؤديه"[1] (ہاتھ جو کچھ لے وہ اس کے ذمہ ہوگا یہاں تک کہ اس کو ادا کردے)۔

رہی وہ صورت جب وہ تعدی اور تفریط کے بغیر ہلاک ہوجائے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ اور مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ عاریت اگر اس کی جانب سے تعدی اور کوتاہی کے بغیر ہلاک ہوجائے تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "ليس على المستعير غير المغل ضمان"[2] (خیانت نہ کرنے والے مستعیر پر ضمان نہیں ہے) اور اس لئے بھی کہ اس نے عاریت پر اس کے مالک کی اجازت سے قبضہ کیا ہے، لہذا وہ ودیعت کی طرح ہی امانت ہوگی، یہ حضرت حسن، نخعی، شعبی، عمر بن عبدالعزیز، ثوری، اوزاعی اور ابن شبرمہ کا قول ہے۔

اور مالکیہ نے مستعیر کو ضامن قرار دینے میں اس بات کا اضافہ کیا ہے کہ عاریت کے ہلاک ہونے کا سبب ظاہر نہ ہو اور وہ ان چیزوں میں سے ہو جن کو غائب کیا جاسکتا ہے، چنانچہ اگر اس کے سبب کے بغیر اس کے تلف یا ضائع ہونے پر بینہ قائم ہوجائے تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہوگا۔

اور شافعیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ عاریت مطلقاً قابل ضمان ہے، مستعیر تعدی کرے یا نہ کرے، اس لئے کہ حضرت سمرہ کی حدیث ہے: "على اليد ما أخذت حتى تؤديه"[3] (ہاتھ نے جو کچھ لیا ہے وہ اس کے اوپر ہوگا یہاں تک کہ اس کو ادا کردے) اور حضرت صفوان سے مروی ہے: "أنه صلى الله عليه وسلم استعار منه يوم حنين أدراعا، فقال: أغصبا يا محمد؟ قال: بل عارية مضمونة"[1] (آنحضرت ﷺ نے حنین کے دن ان سے کچھ زرہیں عاریت پر لیں، تو انہوں نے کہا: اے محمد ﷺ! کیا غصب کے طور پر لے رہے ہیں؟ فرمایا: نہیں بلکہ مضمون عاریت کے طور پر)، یہی قول حضرت عطاء، اسحاق اور مالکیہ میں سے اشہب کا ہے، اور حضرت ابن عباس اور حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے[2]۔

چہارم: وکالت میں تعدی:

۹ - فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ وکیل امین ہوتا ہے، اور بغیر کوتاہی اور تعدی کے اس کے ہاتھ میں جو کچھ تلف ہوجائے اس میں اس پر ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ "ید" (قبضہ) اور تصرف میں وہ مالک کا نائب ہے، تو اس کے ہاتھ میں ہلاکت مالک کے ہاتھ میں ہلاکت کی طرح ہے، لہذا وہ مودع (جس کے پاس ودیعت رکھی گئی) کی طرح ہوگیا۔

اور اس لئے بھی کہ وکالت عقد ارفاق ومعونت (مہربانی ومدد کرنے کا عقد) ہے اور ضمان اس کے منافی اور اس سے نفرت دلانے والا ہے، اور اگر وکیل تعدی کرے تو وہ ضامن ہوگا[3]۔ تفصیل کے

---

(۱) حدیث: "على اليد ما أخذت حتى تؤديه" کی تخریج فقرہ نمبر/ ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "ليس على المستعير غير المغل ضمان" کی روایت دارقطنی (۳/ ۴۱ طبع دار المحاسن) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے اور اس کی سند میں دو ضعیف راویوں کی وجہ سے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "على اليد ما أخذت حتى تؤديه" کی روایت فقرہ نمبر/ ۳ پر گذر چکی ہے۔

---

(۱) حدیث: "بل عارية مضمونة" کی روایت احمد (۳/ ۴۰۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ابن حزم نے المحلی (۹/ ۱۷۳ طبع المنیریہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۵۰۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۳۶، القوانین الفقہیہ رص ۳۷۸، مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۷، کشاف القناع ۴/ ۷۰، المغنی ۵/ ۲۲۰۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۴۱۶، ۴۰۹، فتح القدیر ۷/ ۹۴، ۵۲، ۷۳، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۰، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۲۵، کشاف القناع

لئے دیکھئے: ''وکالت'' کی اصطلاح۔

پنجم: اجارہ میں تعدی:

۱۰ - اجارہ میں تعدی کرنے سے متعلق بحث ''اجارہ'' کی اصطلاح میں گزر چکی ہے۔

ششم: مضاربت میں تعدی:

۱۱ - مضاربت ایک جانب سے مال اور دوسری جانب سے عمل کے ساتھ نفع میں شرکت کو کہتے ہیں، ان دونوں کے بغیر مضاربت نہیں ہے۔

پھر مضارب کو دیا ہوا مال اس کے ہاتھ میں امانت ہے، اس لئے کہ وہ اس میں مالک کی اجازت سے تصرف کر رہا ہے، بدل یا وثیقہ (اعتماد) کے طور پر نہیں ہے، اور وہ اس میں اس کا وکیل ہے اگر نفع ہوا تو اس میں شریک ہوگا، اور اگر مضاربت فاسد ہوجائے تو اجارہ سے بدل جائے گی اور کام کرنے والے کے لئے اجرت مثل واجب ہوگی، اور اگر (شرائط مضاربت کی) مخالفت کرے گا تو دوسرے کے مال پر اس کی طرف سے تعدی پائے جانے کی وجہ سے غاصب ہوگا[1] تفصیل کے لئے (دیکھئے: ''قراض'' اور ''شرکت'' کی اصطلاحات)۔

۱۲ - صدقہ، وصیت اور کھانے پینے میں تعدی کرنے سے متعلق بحث ''اسراف'' کی اصطلاح کے تحت گزر چکی ہے۔

ہفتم: جان اور جان سے کم (اعضاء وغیرہ) پر تعدی:

۱۳ - ابدان پر قصاص یا اس کے علاوہ کسی حد قصاص کی موجب تعدی یہ ہے کہ آدمی کو ناحق قتل کردیا جائے اس طور پر کہ وہ مرتد، محصن زانی، اپنے برابر کا قاتل یا حربی نہ ہو (اسی کے مثل حملہ آور کا قتل کرنا ہے) اور جان اور جان سے کم درجہ کے اعضاء وغیرہ پر تعدی مباشرت کے ذریعہ (یعنی خود کرکے) یا سبب بن کر ہوتی ہے جیسے کوئی اپنی ملکیت کے باہر کنواں یا گڈھا کھودے اور اس میں کوئی انسان گرجائے، یا ذریعہ بن کر ہوتی ہے جیسے تعدی پر مجبور کرنا۔

اور تعدی کی تمام قسمیں موجب ضمان ہیں، اس لئے کہ ہر تعدی دوسرے کو ضرر پہنچا رہی ہے۔

رہا تعدی کے بغیر قتل کرنا یعنی کسی حق کے بدلہ قتل کرنا تو اس میں ضمان نہیں ہے، جیسے زانی کو سنگسار کرنا۔

اور جان پر تعدی عمد کے طور پر (دانستہ) یا جمہور کے نزدیک شبہ عمد کے طور پر قتل کرنے سے یا خطأ کے طور پر قتل کرنے سے ہوتی ہے، اور قتل عمد سے قصاص یا دیت واجب ہوتی ہے اور شبہ عمد اور خطأ سے صرف دیت واجب ہوتی ہے، اس تفصیل کے ساتھ جس کو ''جنایت''، ''قتل'' اور ''قصاص'' کی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

جان سے کم درجہ کے اعضاء وغیرہ پر تعدی اگر عمداً ہو تو اس میں قصاص یا دیت ہوگی، اور خطأً ہو تو اس میں دیت ہوگی، اس اختلاف اور تفصیل کے ساتھ جس کو ''جنایت''، ''جراح'' اور ''قصاص'' کی اصطلاحات میں دیکھا جا سکتا ہے۔

اور عضو کو تلف کرکے تعدی کرنے کی طرح ہی عضو کی منفعت تلف کرکے تعدی کرنا بھی ہے، چنانچہ اس میں ضمان ہوگا[1]۔

۱۴ - سزاؤں، قصاص اور تعزیر میں تعدی کرنے سے متعلق بحث

= ۳/ ۴۶۹، ۴۷۵، ۴۸۴، الدسوقی ۳/ ۲۸۲، ۳۹۰۔

(۱) مجمع الضمانات رص ۳۰۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۴ اوراس کے بعد کے صفحات، الدسوقی ۳/ ۵۱۷ اوراس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳/ ۵۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۶۹ اوراس کے بعد کے صفحات، الدسوقی ۴/ ۲۴۲ اوراس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴/ ۶۸ اوراس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۶/ ۳۴ اوراس کے بعد کے صفحات۔

''اسراف'' کی اصطلاح میں گزر چکی ہے۔

ہشتم: آبرو پر تعدی:

۱۵ - آبرو پر تعدی کرنا حرام ہے، اس لئے کہ آبرو کو عیب سے محفوظ رکھنا واجب ہے، اسلام نے عزت پر تعدی کرنے والے کے خون کو مباح قرار دیا ہے، اس لئے کہ عزت وآبرو کی حفاظت مقاصد شریعت میں سے ہے، آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: "من قتل دون أهله فهو شهيد"(۱) (جو اپنے اہل وعیال کے دفاع میں قتل کیا جائے وہ شہید ہے) اس حدیث شریف سے استدلال اس طرح ہے کہ جب آپ نے اس کو شہید قرار دیا تو معلوم ہوا کہ اس کو قتل کرنے اور لڑنے کا حق ہے اور آبرو کا دفاع کرنا واجب ہے، اس لئے کہ اس کو مباح کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے، اس میں اس کی بیوی کی شرمگاہ وغیرہ برابر ہے، اور شرمگاہ کی جانب سے دفاع ہی کی طرح اس کے مقدمات جیسے بوسہ وغیرہ کی طرف سے دفاع کرنا بھی ہے(۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صیال''۔

نہم - باغیوں کی تعدی:

۱۶ - جب باغیوں میں شرائط پائی جائیں تو وہ جس جان یا مال کا اتلاف کریں گے اس پر غور کیا جائے گا: اگر قتال کے درمیان ہوا ہو تو کوئی ضمان نہیں ہوگا، اور اگر غیر قتال میں ہوا ہو تو ان کو جان و مال کا ضامن بنایا جائے گا، یہ وہ مقدار ہے جس پر جمہور علماء ہیں(۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''بغاۃ''۔

(۱) حدیث: "من قتل دون أهله فهو شهيد" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور فرمایا: حسن صحیح ہے۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۴، ۱۹۵۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۵، کشاف القناع ۶/ ۱۶۵۔

دہم: جنگوں میں تعدی:

۱۷ - مسلمانوں اور کافروں کے درمیان جنگوں میں احکام شرعیہ کی رعایت کرنا واجب ہے، چنانچہ ان لوگوں سے قتال کرنا جائز نہیں ہوگا جن کو دعوت نہ پہنچی ہو یہاں تک کہ ہم ان کو اسلام کی دعوت دیں، اس اختلاف اور تفصیل کے ساتھ جس کو ''دعوت'' کی اصطلاح میں دیکھا جاسکتا ہے۔

بچوں، پاگلوں، عورتوں، بہت بوڑھے شخص، راہب، معذور، اور اندھے میں سے جو ہتھیار نہ اٹھائے ہوں جنگوں میں اس کو قتل کرنا علماء کے درمیان کسی اختلاف کے بغیر ناجائز ہے، الا یہ کہ وہ قتال میں شریک ہوں یا جنگ میں وہ صاحب رائے، صاحب تدبیر وحیلہ ہوں یا کسی بھی طریقہ سے کفار کی اعانت کریں، اسی طرح قیدیوں پر زیادتی کرنا ناجائز ہے بلکہ ان کے ساتھ حسن سلوک واجب ہے۔

تفصیل کے لئے ''جہاد''، ''جزیہ'' اور ''اسری'' کی اصطلاحات دیکھی جاسکتی ہیں۔

دوسرے اطلاق بمعنی انتقال کے اعتبار سے تعدی:

الف - علت کی تعدی:

علت: وہ وصف ہے جس کے پائے جانے کی صورت میں مصلحت حاصل کرنے کے لئے حکم مشروع ہوا ہو(۱)۔

۱۸ - اور علت یا تو متعدی ہوتی ہے یا قاصرہ ہوتی ہے جس کو ''ناقصہ'' کہا جاتا ہے۔

متعدی: وہ علت ہے جس کا وجود اصل اور فروعات (دونوں) میں ثابت ہو، یعنی محل نص سے غیر نص کی طرف تجاوز کر جائے جیسے علت اسکار (نشہ پیدا کرنے کی علت)۔

اور قاصرہ وہ علت ہے جو اصل کے محل سے تجاوز نہ کرے جیسے

(۱) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ۲/ ۲۶۰۔

طواف کے پہلے تین شوطوں (چکروں) میں مشرکین پر بہادری اور طاقت کا اظہار کرنے کے لئے رمل کرنا۔

اس بات پر اہل اصول کا اتفاق ہے کہ متعدی علت سے تعلیل صحیح ہے، اس لئے کہ قیاس اسی علت سے مکمل ہوتا ہے جو فرع کی طرف متعدی ہو، تاکہ وہ فرع اصل سے لاحق ہوجائے (۱)۔

اور علت قاصرہ سے تعلیل کرنے میں اہل اصول کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل کا محل اصولی ضمیمہ ہے۔

ب-سرایت کرجانے سے تعدی:

۱۹ - اس کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنی زمین یا ملکیت میں یا ایسی غیر آباد زمین میں جس کی اس نے حد بندی کررکھی ہو یا کسی ایسی جگہ جس سے نفع اٹھانے کا اسے استحقاق ہے، آگ روشن کرے اور کچھ چنگاریاں اس کے پڑوسی کے گھر کی طرف اڑ جائیں اور اسے جلادیں تو آگ بھڑکانا اگر ایسے طریقہ پر رہا ہو جس میں عام طور پر آگ دوسرے کی ملکیت کی طرف منتقل نہیں ہوتی تو وہ ضامن نہیں ہوگا ورنہ اپنی تعدی کی وجہ سے ضامن ہوگا، خواہ آگ جلانا اس حال میں ہو کہ ہوا شدید ہو یا ایسے مادوں کے استعمال سے ہو جس سے آگ پھیل جاتی ہے یا کوئی اور چیز ہو (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "ضمان" اور "إحراق"۔

تعدی کے اثرات:

۲۰ - یہ گزر چکا ہے کہ تعدی مال، جان، جان سے کم درجہ اعضاء اور آبرو پر ہوتی ہے اور تعدی کی تمام قسموں کے کچھ اثرات ہوتے ہیں جن کو ذیل میں ہم مختصراً بیان کررہے ہیں:

(۱) ضمان: ضمان اس میں ہوتا ہے جو غصب، إتلاف اور اس کے علاوہ سے مال کے ساتھ مخصوص ہو، یا اس میں ہوتا ہے جو تمام قسموں سمیت قتل سے مخصوص ہو جبکہ قتل عمد میں کسی مال پر صلح کرلی جائے یا اولیاء میں سے کوئی قصاص معاف کردے، اور اسی کے مثل جان سے کم درجہ کے اعضاء پر جنایت میں ہوتا ہے۔

تفصیل کے لئے ہر ایک کو اس کے باب میں دیکھا جائے۔

(۲) قصاص: قصاص قتل عمد (دانستہ قتل) میں ہوتا ہے یا ایسے عضو کو کاٹ ڈالنے یا تلف کردینے میں جس میں قصاص ہو، اور اسے "قتل" اور "قصاص" کی اصطلاحات میں دیکھا جاسکتا ہے۔

(۳) حد: یہ چوری، زنا، قذف اور اس جیسے جرائم میں تعدی کے اثرات میں سے ایک اثر ہے اور اس کو "حد" کی اصطلاح میں دیکھا جاسکتا ہے۔

(۴) تعزیر: یہ امام کا ایک حق ہے جس کے ذریعہ وہ جرم کرنے والوں کو سزا دیتا ہے، اور تعزیر حبس (قید کرنے)، کوڑا لگانے یا ایسی چیز کے ذریعہ ہوتا ہے جس کو حاکم مناسب سمجھے، دیکھئے: اصطلاح "تعزیر"۔

(۵) میراث سے رکاوٹ: جیسے وارث کا اپنے مورث کو قتل کردینا، عمد اور غیر عمد میں فقہاء کے درمیان کچھ اختلاف کے ساتھ۔ دیکھئے: اصطلاح "إرث"۔

---

(۱) المستصفی ۲/ ۳۴۵، ارشاد الفحول رص ۲۰۸، ۲۰۹، جمع الجوامع بحاشیۃ البنانی ۲/ ۲۴۱، فواتح الرحموت ۲/ ۲۸۶۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۵۹، مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۱، روضۃ الطالبین ۵/ ۲۸۵، کشاف القناع ۴/ ۳۶۷، مجمع الضمانات رص ۱۶۱۔

تعدیل

تعریف:

۱- تعدیل کے لغت میں دو معانی ہیں:

الف - برابر کرنا اور سیدھا کرنا، کہا جاتا ہے: "**عدل الحکم والشيء تعديلا**": اس نے فیصلہ یا معاملہ درست کیا، "**والميزان**": ترازو کو برابر کیا "**فاعتدل**" (تو وہ برابر ہوگئی)۔

ب - تزکیہ، کہا جاتا ہے: "**عدل الشاهد أو الراوي تعديلا**" (۱): اس نے گواہ یا راوی کی نسبت عدالت کی طرف کی اور اس کو عدالت سے متصف کیا۔

اور شرعی اصطلاح میں اس کا معنی اس کے لغوی معنی سے باہر نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

تجریح:

۲- لغت میں تجریح جرّح کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "**جرحت الشاهد**": جب تم نے شاہد میں ایسی چیز ظاہر کردی ہو جس سے اس کی شہادت رد ہوجاتی ہے۔

اور اصطلاحی معنی اس سے مختلف نہیں ہے (۲)۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر مادۂ "عدل"، روضۃ الطالبین ۱۸۳/۳، فتح القدیر ۲۱۰/۱۔

(۲) تاج العروس مادۂ "جرح"، جامع الاصول فی احادیث الرسول لابن الاثیر ۱۲۶/۱۔

شرعی حکم:

الف - گواہوں کی تعدیل:

۳- شافعیہ، حنابلہ، مالکیہ، امام ابو یوسف اور امام محمد اس طرف گئے ہیں کہ قاضی کو جب گواہوں کی عدالت کا علم نہ ہو تو وہ ان کی تعدیل طلب کرے، خواہ فریق طعن کرے یا نہ کرے اور تعدیل کے بغیر اس کے لئے ان کی گواہی قبول کرنا جائز نہیں ہے (۱)۔

اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ حاکم ایسے مسلمان گواہ کی گواہی قبول کرے گا جو بظاہر عادل ہو اور گواہوں کی حالت کے بارے میں اس وقت تک سوال نہیں کرے گا جب تک فریق مخالف طعن نہ کرے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**المسلمون عدول بعضهم على بعض، إلا محدودا في فرية**" (۲) (مسلمان ایک دوسرے کے خلاف (گواہی میں) عادل ہیں، سوائے اس کے جس پر بہتان میں حد لگی ہو)۔

اور اس سے حدود اور قصاص کے گواہ مستثنیٰ ہیں، چنانچہ امام ابوحنیفہ کے یہاں حدود وقصاص کے گواہوں میں استقصاء (گواہوں کی عدالت کی پوری تحقیق کرلینا) لازم ہوگا، اس لئے کہ شبہات سے حدود ساقط ہوجایا کرتی ہیں (۳)۔

گواہوں اور حدیث کے راویوں کی تعدیل میں کچھ تفصیل اور اختلاف ہے جسے "تزکیہ" میں دیکھا جائے۔

ب - نماز میں ارکان کی تعدیل:

۴- نماز میں تعدیل ارکان کے وجوب پر، اس میں یعنی رکوع، سجود

(۱) روضۃ الطالبین ۱۶۶/۱۱، ۱۶۷، معین الحکام رص ۱۰۵، ابن عابدین ۳۷۲/۴، مواہب الجلیل ۱۵۱/۶، کشاف القناع ۳۴۸/۶۔

(۲) حدیث: "المسلمون عدول بعضهم على بعض......" کی روایت ابن ابی شیبہ (۲/۶ ۱۷ طبع دار السلفیہ ممبئی) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) فتح القدیر ۴۵۷/۶، ابن عابدین ۳۷۲/۴، معین الحکام رص ۱۰۵۔

اور دوسجدوں کے درمیان جلوس میں طمانیت اور رکوع سے اٹھنے کے بعد کھڑے ہونے میں اطمینان کے بارے میں فقہاء متفق ہیں، البتہ حنفیہ اپنی اصطلاح کے مطابق تعدیل ارکان کو فرض نہیں بلکہ واجب کہتے ہیں، اس معنی میں کہ عمداً واجب کے ترک پر گنہگار ہوگا اور نماز صحیح ہونے کے باوجود گناہ کو ختم کرنے کے لئے اس کا اعادہ واجب ہوگا، فرض (کے ترک) میں ایسا نہیں ہوگا (نماز کسی طرح درست نہیں ہوگی)۔

اور جمہور کا کہنا ہے کہ مذکورہ چیزوں میں تعدیل اس معنی میں واجب ہے کہ وہ فرض اور رکن ہے جس کے عمداً یا سہواً ترک سے نماز باطل ہوجائے گی (۱)۔

مسئلہ کی دلیل اپنی نماز صحیح طور پر نہ پڑھنے والے کی مشہور حدیث ہے (۲)۔

ج - برابری کے ذریعہ تقسیم:

۵ - اس کا مطلب ہے کہ مشترک سامان کو اجزاء کی تعداد سے نہیں (بلکہ) قیمت کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے مثلاً ایسی زمین جس کے اجزاء کی قیمت اگانے کی قوت یا پانی سے قرب کے اعتبار سے یا بعض حصوں کے دریا کے ذریعہ سینچے جانے اور بعض کے اونٹ سے پانی لاکر سینچے یا کسی اور اعتبار سے مختلف ہو۔

مثلاً اس زمین کا ایک تہائی حصہ قیمت میں اس کے دوتہائی کے برابر ہوتو اسے تعدیل کی تقسیم کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے گا، قیمت کے ذریعہ برابری کو اجزاء میں برابری سے ملحق کرتے ہوئے ثلث کو ایک حصہ اور دوثلث کو ایک حصہ مانا جائے گا، اور تفصیل "قسمت" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

د - مناسک میں جزاء صید کے دم میں تعدیل:

۶ - جمہور فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ مثلی شکار (جس شکار کئے گئے حیوان کا مثل پالتو حیوانات میں موجود ہو) کی جزا اختیار اور برابری پر ہوگی اور اس میں مثل سے مثل کی قیمت یا شکار کی قیمت کی طرف عدول کرنا جائز ہوگا، اس میں فقہاء کا کچھ اختلاف بھی ہے جس کے لئے اس کے محل کی طرف رجوع کیا جائے۔

ان کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ" (۱) (اے ایمان والو! شکار کو مت مارو جبکہ تم حالت احرام میں ہو) غیر مثلی شکار میں اس کی قیمت غلہ کی شکل میں صدقہ کرے یا ہر "مد" کے بدلہ ایک دن روزہ رکھے (۲)۔

رہے کسی واجب کے ترک یا کسی ممنوع کے ارتکاب سے واجب ہونے والے باقی دم تو اس میں تعدیل کے جواز کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے اور اس کی تفصیل "احرام" میں ہے۔

---

(۱) مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی (۱۳۵، ۱۳۶)، مواہب الجلیل ۱/ ۱۲۵، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۱/ ۵۰۸۔

(۲) حدیث: "المسيء صلاته......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۹۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۰۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۱۴، ۲۱۵، القوانین الفقہیہ ۹۳، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۹، المغنی ۳/ ۵۱۹۔

تعذیب

تعریف:

۱- تعذیب: عذّب کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "عذبه تعذيبا": جب اس کو منع کرے اور معاملہ سے روک دے، ابن فارس کہتے ہیں: عذاب کی اصل ضرب لگانا ہے، پھر اس سے ہر سختی کے لئے استعارہ کیا جانے لگا، اسی سے کہا جاتا ہے: "عذب تعذيبا"، اور عذاب: سزا اور عقوبت کے معنی میں اسم ہے(۱)، اسی سے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يُضَاعَفُ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ"(۲) (تو اس سے دوہری سزا دی جائے گی)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تعزیر:

۲-"تعزیر" العزر سے روکنے اور معاملہ پر مجبور کرنے کے معنی میں تفعیل کے وزن پر ہے(۳)، اور اس کی اصل نصرت اور تعظیم ہے۔

فقہاء کی اصطلاح میں اس سے "حد" سے کم درجہ کی سزا امراد ہے، ہر وہ جرم جس میں شرعاً کوئی حد متعین نہ ہو اس میں تعزیر واجب ہوتی ہے۔

تعذیب من وجہ تعزیر سے عام ہے، اس لئے کہ تعزیر صرف کسی شرعی حق کے بدلہ میں ہوتی ہے، اس کے برخلاف تعذیب کبھی ظلماً و عدواناً بھی ہوتی ہے۔

اور جس سے تعزیر کی جاتی ہے اس کے اعتبار سے تعزیر تعذیب سے زیادہ عام ہے۔

ب-تادیب:

۳-تادیب: أدّب کا مصدر ہے (تشدید کے ساتھ) اور ثلاثی باب ضرب سے "أدب" ہے، کہا جاتا ہے: "أدبته أدبا" یعنی میں نے اس کو نفس کی ریاضت اور محاسن اخلاق کی تعلیم دی، اور مبالغہ اور تکثیر کے طور پر کہا جاتا ہے: "أدبته تأديبا" یعنی اس کی بدعملی پر میں نے اس کو سزا دی، اس لئے کہ تادیب ادب کی حقیقت کی طرف بلانے والا ایک سبب ہے(۱)۔

تعذیب و تادیب کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے، یہ دونوں تعزیر میں جمع ہو جاتے ہیں، اس لئے کہ اس میں تعذیب اور تادیب دونوں ہیں۔

تعذیب شرعی طور پر ممنوع تعذیب میں تادیب سے جدا ہو جاتی ہے، اس لئے کہ وہ تعذیب ہے، تادیب نہیں ہے، اور تادیب بغیر مارے قول اور نصیحت کے ذریعہ تادیب کرنے میں تعذیب سے جدا ہو جاتی ہے، اس لئے کہ وہ تادیب ہے اور اس پر تعذیب کا اطلاق نہیں ہوگا۔

ج-تمثیل:

۴-تمثیل "مثّل" کا مصدر ہے، اور اس کی ثلاثی اصل "مثل"

---

(۱) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱/ ۱۹۲، لسان العرب، المصباح المنیر مادہ "عذب"، معجم مقاییس اللغہ لابن فارس ۴/ ۲۶۰۔

(۲) سورۂ احزاب/ ۳۰۔

(۳) القاموس، المصباح مادہ "عزر"۔

(۱) لسان العرب المحیط، المصباح المنیر مادہ "أدب"۔

ہے، کہا جاتا ہے: ''مثّلت بالقتیل'' جب تم نے بطور سزا مقتول کے ناک کان کاٹ دیئے ہوں اور اس پر تمہارے کئے ہوئے فعل کے آثار ظاہر ہوجائیں، اور تشدید مبالغہ کے طور پر ہے اور اسم "غرفة" کے وزن پر ''مُثْلَةٌ'' ہے، اور میم کے زبر اور ثاء کے پیش سے "مَثُلَةٌ" کے معنی سزا کے ہیں (۱)۔

تعذیب اور تمثیل کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے تو تعذیب تمثیل سے عام ہے اور ہر تمثیل تعذیب ہے، اور ہر تعذیب تمثیل (مثلہ کرنا) نہیں ہے، اور اس میں زندہ اور مردہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ آثار اس پر دلالت کرتے ہیں کہ میت کو بھی ان چیزوں سے تکلیف ہوتی ہے جس سے زندہ کو ہوتی ہے۔

شرعی حکم:

۵ - حالات اور اسباب کے اختلاف سے تعذیب کا حکم مختلف ہوجاتا ہے اور تعذیب کے بعض دواعی کا تعلق عذاب دینے والے کے قصد وارادہ سے ہے، خواہ تعذیب براہ راست ہو یا براہ راست نہ ہو۔

شریعت میں اصلاً تعذیب ممنوع ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إن الله يعذب يوم القيامة الذين يعذبون الناس في الدنيا" (۲) (اللہ تعالیٰ قیامت کے دن ان لوگوں کو عذاب دے گا جو دنیا میں لوگوں کو عذاب دیتے ہیں)۔

جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ جان سے کم درجہ کے اعضاء میں قصاص کی ذمہ داری سنبھالنے والا امام ہے اور اولیاء کو اس کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ ان سے (قصاص میں) تجاوز کرجانے یا تعذیب (تکلیف دینے) سے اطمینان نہیں ہے، رہا جان سے متعلق (قصاص) تو تعذیب سے احتراز کے لئے حنابلہ امام یا اس کے نائب کی موجودگی کو شرط قرار دیتے ہیں (۱)۔

تعذیب کی قسمیں:

۶ - تعذیب کی دو قسمیں ہیں:

اول: انسان کی تعذیب، دوم: حیوان کی تعذیب۔

اور ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں: مشروع اور غیر مشروع، تو قسمیں چار ہوئیں یعنی:

(۱) انسان کی مشروع تعذیب۔

(۲) انسان کی غیر مشروع تعذیب۔

(۳) حیوان کی مشروع تعذیب۔

(۴) حیوان کی غیر مشروع تعذیب۔

۷ - رہی قسم اول: تو وہ ایسی تعذیب ہے جس کا شارع نے فرضیت کے طور پر حکم دیا ہو، جیسے حدود، قصاص اور تمام اقسام کی تعزیرات یا استحباب کے طور پر جیسے اولاد کی تادیب، یا اباحت کے طور پر جیسے معالجہ میں اس صورت میں داغنا جب وہ بطور علاج متعین ہوگیا ہو، اس لئے کہ وہ مباح ہے، اور جب تداوی کے طور پر ضرورت نہ ہو تو حرام ہے، اس لئے کہ وہ آگ سے عذاب دینا ہے اور آگ سے صرف آگ کا خالق ہی عذاب دے گا (۲)۔

دشمنوں پر آگ پھینکنا مشروع ہے اگرچہ اس سے ان کی تعذیب ہوجائے اور یہ اس وقت ہے جب جلائے بغیر ان کو پکڑنا

---

(۱) المصباح المنیر، المغرب فی ترتیب المعرب، تہذیب الأسماء واللغات، المنجد فی اللغة مادۂ ''مثل''، معجم لغة الفقہ الحنبلی ۲/ ۸۷۳۔

(۲) حدیث: "إن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۱۷ طبع الحلبی) نے حضرت ہشام بن حکیم بن حزام سے کی ہے۔

(۱) البدائع ۷/ ۲۴۲، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۸۶، الدسوقی ۴/ ۲۵۹، البحر الرائق ۸/ ۳۳۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۳۸۸، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۷۶۱، نیل الاوطار ۸/ ۲۱۴، ۲۱۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۰۔

ممکن نہ ہو، اس لئے کہ صحابہ اور تابعین نے اپنے غزوات میں ایسا کیا ہے، جہاں تک ان پر قدرت پالینے کے بعد ان کو آگ سے عذاب دینے کا تعلق ہے تو وہ ناجائز ہے، اس لئے کہ حضرت حمزہ اسلمیؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک سریہ میں ان کو امیر بنایا اور ان سے فرمایا: "إن وجدتم فلانا فأحرقوه بالنار" (اگر تم فلاں کو پاؤ تو اسے آگ سے جلا ڈالنا)، چنانچہ میں رخ پھیر کر چل دیا تو آپ نے مجھے پکارا اور میں آپ کے پاس لوٹ آیا، تو آپ نے فرمایا: "إن وجدتم فلانا فاقتلوه، ولا تحرقوه، فإنه لا يعذب بالنار إلا رب النار"(۱) (اگر تم فلاں کو پاؤ تو اسے قتل کر ڈالنا اور اسے مت جلانا، اس لئے کہ آگ سے صرف آگ کا رب ہی عذاب دے گا) اور اس کی تفصیل اصطلاح "احراق، فقرہ نمبر / ۳۱" میں ہے۔

مشروع تعذیب میں باپ یا ماں کا تأدیب کے طور پر اپنی اولاد کو مارنا ہے، اسی طرح وصی کا یا باپ کی اجازت سے معلم کا تعلیم کے لئے مارنا بھی شامل ہے، "القنیہ" میں ذکر کیا گیا ہے کہ:

اسے (باپ کو) قرآن، ادب اور علم سیکھنے پر اپنے بچہ کو مجبور کرنے کا حق ہے، اس لئے کہ والدین پر یہ فرض ہے اور اسے ان چیزوں میں یتیم کو مارنے کا اختیار ہے جس میں وہ اپنے بچہ کو مار سکتا ہے، اور تعلیم کے بارے میں ماں باپ کی ہی طرح ہے برخلاف تأدیب کے، اس لئے کہ اگر ماں کے بطور تادیب مارنے سے لڑکا مرجائے تو اس پر ضمان ہوگا۔

قابل ذکر چیزوں میں یہ بھی ہے کہ تأدیب کی ضرب سلامتی کے وصف سے مقید ہے، اور کمیت، کیفیت اور محل کے اعتبار سے اس کا محل ضرب معتاد میں ہے، چنانچہ اگر چہرہ یا اعضاء تناسل پر مارا ہو تو بغیر کسی اختلاف کے ضمان ہوگا، خواہ ایک ہی کوڑا مارا ہو، اس لئے کہ یہ تلف کرتا ہے(۱)۔

انسان کی مشروع تعذیب میں سے بچیوں کے کان میں سوراخ کرنا بھی ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں بغیر کسی نکیر کے صحابہ اس کو کیا کرتے تھے۔

متہم کی تعذیب:

۸ - فقہاء نے چوری وغیرہ کے متہم کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے:

یا تو متہم صلاح میں معروف ہوگا تو بالاتفاق اس کو سزا دینا ناجائز ہوگا۔

یا متہم مجہول الحال ہوگا، نہ نیکی سے معروف ہوگا نہ بدی سے تو اس کو حال منکشف ہونے تک قید کردیا جائے گا، اور یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، اور اکثر ائمہ کے یہاں اس کی صراحت کی گئی ہے کہ اس کو قاضی اور حاکم قید کرے گا، اس لئے کہ ابوداؤد نے اپنی سنن میں اور احمد نے بہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ کی سند سے روایت کی ہے: "أن النبي ﷺ حبس في تهمة"(۲) (نبی کریم ﷺ نے ایک شخص کو تہمت میں قید کردیا)۔

یا متہم شخص فجور جیسے چوری، رہزنی اور قتل وغیرہ میں معروف ہوگا تو اس کو قید کرنا اور مارنا جائز ہوگا، جیسا کہ حدیث ہے: "أمر النبي ﷺ الزبير رضي الله عنه بتعذيب المتهم الذي

(۱) حدیث: "إن وجدتم فلانا فأحرقوه بالنار" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۲۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے (الفتح ۶/ ۱۴۹ طبع السلفیہ) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۶۳۔

(۲) حدیث: "حبس النبي ﷺ في تهمة" کی روایت ترمذی (۴/ ۲۸ طبع الحلبی) نے کی ہے فرمایا: یہ حدیث حسن ہے۔

غیب ماله حتی أقر به"[1] (نبی کریم ﷺ نے حضرت زبیرؓ کو اس متہم کی تعذیب کا حکم دیا تھا جس نے ان کا مال غائب کر دیا تھا یہاں تک کہ اس نے اقرار کرلیا)، ابن تیمیہ کہتے ہیں: "مجھے ائمہ میں سے کسی کے اس بات کے قائل ہونے کا علم نہیں ہے کہ ان تمام دعووں میں مدعا علیہ سے قسم لی جائے گی اور قید کرنے یا اس کے علاوہ کسی اور چیز کے بغیر اسے چھوڑ دیا جائے گا، بجیرمی کہتے ہیں: ظاہر یہ ہے کہ دونوں شقوں میں یعنی خواہ اس کے اقرار کرنے کے لئے مارے یا سچ بولنے کے لئے ضرب حرام ہوگی، اس کے برخلاف جو کہا گیا ہے کہ سچ بلوانے کے لئے اسے مارنا جائز ہے۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ اس کو بجائے قاضی کے حاکم مارے گا یا دونوں یا اس کا مارنا جائز نہیں ہے؟ اس کے بارے میں ان کا اختلاف ہے اور تین اقوال ہیں:

پہلا قول: یہ ہے کہ اس کو حاکم اور قاضی مارے گا، یہ امام مالک اور امام احمد کے اصحاب کی ایک جماعت کا قول ہے جن میں اشہب بن عبدالعزیز بھی ہیں، اس لئے کہ وہ فرماتے ہیں کہ قید کر کے اور ضرب لگا کے اس کی جانچ کی جائے گی اور کپڑے اتار کر کوڑے لگائے جائیں گے۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ اس کو حاکم مارے گا، قاضی نہیں، یہ امام احمد اور امام شافعی کے بعض اصحاب کا قول ہے۔

تیسرا قول: یہ ہے کہ اسے قید کیا جائے گا اور مارا نہیں جائے گا، یہ اصبغ کا قول ہے، پھر ایک جماعت جس میں عمر بن عبدالعزیز، مطرف اور ابن الماجشون بھی ہیں، کا کہنا ہے کہ اسے موت تک قید رکھا جائے گا[1]۔

۹ - رہی دوسری قسم: یعنی انسان کی غیر مشروع تعذیب تو اس میں قیدیوں کی تعذیب بھی ہے، چنانچہ فقہاء نے ان کی تعذیب کے عدم جواز کا ذکر کیا ہے، اس لئے کہ اسلام قیدیوں کے ساتھ نرمی کرنے اور انہیں کھانا کھلانے کی دعوت دیتا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: **"وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا"**[2] (اور کھانا کھلاتے رہتے ہیں، مسکینوں اور یتیموں اور قیدیوں کو اللہ کی محبت سے)، اور حدیث شریف میں ہے: **"لاتجمعوا عليهم حر الشمس وحر السلاح، قيلوهم حتى يبردوا"**[3] (ان پر سورج اور ہتھیار کی گرمی اکٹھا نہ کرو، ان کو دوپہر میں خوب سیراب کرو یہاں تک کہ وہ ٹھنڈے ہو جائیں)، یہ کلام بنو قریظہ کے قیدیوں کے متعلق ہے جب کہ وہ دھوپ میں تھے[4]۔

اور جب بھاگ جانے کا ڈر ہو تو تعذیب کے بغیر قیدی کو محبوس کر دینا صحیح ہوگا اور جب امید ہو کہ دشمن کے بھید بتادے گا تو اس کو دھمکانا اور بقدر ضرورت تعذیب کرنا اس مقصد کو پورا کرنے کے لئے جائز ہوگا، اور اس کی دلیل نبی کریم ﷺ کی یہ روایت ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت زبیر بن العوام کو اس شخص کی تعذیب کا حکم دیا جس نے اس مال کی خبر چھپائی تھی جس پر آپ نے ان سے معاہدہ کیا تھا،

---

(۱) حدیث: "أمر النبي ﷺ الزبير بتعذيب المتهم الذي غيب ماله" کو ابن عابدین نے اپنے حاشیہ (۱۹۵/۳) میں نقل کیا ہے اور ہمارے سامنے حدیث کی جو کتابیں ہیں ان میں ہم نے اس کو نہیں پایا۔

(۱) المبسوط ۱۹۵/۹، ۵۱/۲۴، ۷۰، ابن عابدین ۱۹۵/۳، المدونہ ۲۹۳/۶، الدسوقی ۳۴۵/۴، الزرقانی ۱۰۶/۸، ۱۰۷، الطرق الحکمیہ ۱۰۰، ۱۰۳، حاشیۃ البجیرمی ۴۳/۳، نہایۃ المحتاج ۷۱/۵۔

(۲) سورۂ انسان/۸۔

(۳) حدیث: "لا تجمعوا عليهم حر الشمس وحر السلاح" کی روایت واقدی نے کتاب المغازی (۵۱۴/۲ شائع کردہ مؤسسۃ الاعلمی) میں کی ہے۔

(۴) شرح السیر الکبیر ۱۰۲۹/۳، فتح الباری ۵۵۵/۱، التاج والاکلیل بہامش مواہب الجلیل ۳۵۳/۳، النووی شرح صحیح مسلم ۸۷/۱۳۔

آپ ﷺ نے اس شخص سے کہا: "أين كنز حيي بن أخطب؟ فقال: يا محمد! أنفلته النفقات والحروب فقال: المال كثير والمسألة أقرب، وقال للزبير: دونك هذا. فمسه الزبير بشيء من العذاب، فدلّهم على المال" [1] (حیی ابن اخطب کا خزانہ کہاں ہے؟ اس نے کہا: اے محمد! مصارف اور جنگوں نے اس کو ختم کردیا تو آپ نے فرمایا: یہ مال زیادہ ہے، اور سوال بہت قریب کا ہے، اور حضرت زبیرؓ سے فرمایا: اسے لے جاؤ، چنانچہ حضرت زبیر نے اسے تعذیب کا کچھ مزا چکھایا اور اس نے ان کو مال کی خبر دے دی)۔

لیکن جب وہ مسلمانوں کے قیدیوں کی تعذیب کرتے ہوں تو ان کے ساتھ جیسے کو تیسا والا معاملہ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وَ إِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَاعُوْقِبْتُمْ بِهِ" (۲) (اور اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا دکھ تمہیں پہنچایا گیا ہے)، اور اللہ تعالی ہی کا فرمان ہے: "وَالْحُرُمٰتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ" (۳) (اور حرمتیں معاوضہ کی چیزیں ہیں تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے، تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے)۔

علامہ باجی فرماتے ہیں: قیدی کو مثلہ نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ انہوں نے مسلمانوں کا مثلہ کیا ہو۔

ابن حبیب کہتے ہیں: قیدی کا قتل اس کی گردن مار کر ہوگا، اس کے ساتھ مثلہ اور کھلواڑ نہیں کیا جائے گا، امام مالک سے پوچھا گیا: کیا اس کی کمر میں ضرب لگائی جائے گی؟ فرمایا: اللہ سبحانہ وتعالی فرماتا ہے: "فَضَرْبَ الرِّقَابِ" (۱) ((تو ان کی) گردنیں مار چلو)، کھیل کرنے میں کوئی بھلائی نہیں ہے (۲)۔

۱۰ - رہی تیسری قسم: یعنی حیوان کی مشروع تعذیب تو فقہاء نے اس کی کچھ مثالیں بیان کی ہیں، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

الف - زکاۃ اور جزیہ کے مویشیوں کو داغ کر تعذیب دینا، چنانچہ فقہاء اس کے جواز کی طرف گئے ہیں، اس لئے کہ زکاۃ اور جزیہ کے مویشیوں کے ساتھ صحابہ کا ایسا کرنا مروی ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں: علامت کے لئے جانوروں کے داغنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں بغیر نکیر کے صحابہ ایسا کرتے تھے (۳)۔

ب - زندہ مچھلی کو آگ میں ڈالنا تاکہ وہ بھن جائے، مالکیہ اس کو جائز کہتے ہیں، اور امام احمد بن حنبل اس طرف گئے ہیں کہ یہ عمل مکروہ ہے، اور اس کے باوجود وہ اس کے کھانے کے جواز کی رائے رکھتے ہیں، یہ ٹڈی کے زندہ بھوننے کے برخلاف ہے، اس لئے کہ وہ بغیر کراہت اس کو جائز ٹھہراتے ہیں، اس لئے کہ منقول ہے کہ صحابہ نے بغیر نکیر کے ایسا کیا ہے (۴)۔

ج - اسی جائز تعذیب میں سے حیوان کا اسی مقدار میں مارنا بھی ہے جس سے تعلیم اور سدھارنے کا عمل ہوجائے، اور مارنے

(۱) حدیث: "أمر بتعذيب من كتم خبر المال" کو ابن عابدین نے اپنے حاشیہ میں بیان کیا ہے (۳/ ۱۹۵) اور ہمارے پاس حدیث کی جو کتابیں ہیں ان میں ہمیں یہ حدیث نہیں ملی۔

(۲) سورۂ نحل/ ۱۲۶۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۴۔

(۱) سورۂ محمد/ ۴۔

(۲) شرح السیر الکبیر ۳/ ۱۰۲۹، فتح الباری ۱/ ۵۵۵، التاج والإکلیل ۳/ ۳۵۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۳۸۸ طبع الحلبی ۱۹۶۶، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۷۴، نیل الاوطار ۸/ ۹۰، ۹۴۔

(۴) المغنی ۱۱/ ۴۱، الخرشی ۱/ ۹۳ طبع دار صادر بیروت، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۳۵۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۳۲۔

والے سے اس (ضرب) میں مخاصمہ کیا جائے گا جو قدر حاجت سے بڑھ جائے، جیسا کہ ''البحر الرائق'' میں ہے(۱)۔

۱۱ - رہی چوتھی قسم یعنی حیوان کی غیر مشروع تعذیب:

تو اس میں سے کھانے پینے سے روک کر حیوان کی تعذیب کرنا ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **''دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض''**(۲) (ایک عورت ایک بلی کے سلسلہ میں جہنم میں گئی جس کو اس نے باندھ رکھا تھا تو اس نے اس کو نہ تو کھلایا اور نہ اسے زمین کے کیڑے مکوڑے کھانے کے لئے چھوڑا)۔

اسی میں سے ذی روح کو تیر اندازی کا نشانہ بنانا بھی ہے(۳)۔

اسی میں سے مذبوح جانور کا سر کاٹنا اور اس کی کھال نکالنا بھی ہے قبل اس کے کہ وہ ٹھنڈا پڑ جائے اور تڑپنا بند کردے(۴)۔

بحث کے مقامات:

۱۲ - فقہاء تعذیب کا ذکر مختلف مقامات پر کرتے ہیں جن میں چند ایک کا ذکر بحث کے درمیان گزر چکا ہے، اور اسی میں جنایات، تعزیرات، تادیب، تذکیہ، اسر، سیاسۃ شرعیہ اور جہاد (سیر) بھی ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۴۔

(۲) حدیث: ''دخلت امرأة النار في هرة......'' کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۳۵۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے نیز دیکھئے نیل الاوطار ۷/ ۱۴۴۔

(۳) نیل الاوطار ۸/ ۲۴۹۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۱۸۸۔

تعریض

تعریف:

۱ - **تعریض لغت میں صراحت کی ضد ہے۔ کہا جاتا ہے: ''عرّض لفلان و بفلان''** جب عام بات کہے اور فلاں کو مراد لے۔ اور اسی میں سے ہے: ''المعاريض في الكلام'' (بات چیت میں توریہ)، کہا جاتا ہے: ''إن في المعاريض لمندوحة عن الكذب''(۱) (توریہ میں جھوٹ بولنے سے بچاؤ ہے)۔

اور اصطلاح میں تعریض وہ ہے جس سے سننے والا بات کرنے والے کا مقصد صراحت کے بغیر سمجھ لے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف - کنایہ:

۲ - کنایہ کا مطلب ہے: **لازم کا ذکر کرنا اور ملزوم کو مراد لینا**، کنایہ اور تعریض کے درمیان فرق یہ ہے کہ تعریض کلام میں ایسی دلالت کو شامل کر دینا ہے جس کا ذکر نہ ہو، جیسے محتاج کا کہنا: میں آپ کے پاس آپ سے سلام کے لئے حاضر ہوا ہوں، چنانچہ لفظ سے سلام مراد ہے اور سیاق سے طلب حاجت مراد ہے(۳)۔

---

(۱) مختار الصحاح مادۃ ''عرض''۔

(۲) تعریفات الجرجانی۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی ۴/ ۲۴۹، شرح الزرقانی ۳/ ۱۶۷، المغرب مادۃ ''عرض''۔

ب-توریہ:

۳- توریہ یہ ہے کہ کسی لفظ کو بول کر اس کے ظاہری (نزدیکی) معنی کے بجائے دوسرا دور والا معنی مراد لو جس کو وہ لفظ شامل ہو لیکن وہ معنی خلاف ظاہر ہو[1]، اور اس کے اور تعریض کے درمیان فرق یہ ہے کہ توریہ کا فائدہ لفظ سے مقصود ہوتا ہے، لہذا وہ اس تعریض سے خاص ہے جس کی مراد کبھی سیاق اور قرائن سے یا لفظ سے مفہوم ہوتی ہے، لہذا وہ توریہ سے عام ہے۔

شرعی حکم:

اپنے موضوع کے اعتبار سے تعریض کا حکم حسب ذیل انداز میں مختلف ہوتا ہے:

اول: پیغام نکاح میں تعریض:

۴- غیر کی منکوحہ اور طلاق رجعی کی معتدہ کو تعریضاً پیغام نکاح دینے کی حرمت میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ طلاق رجعی کی عدت گزارنے والی عورت بھی منکوحہ کے حکم میں ہے، اسی طرح فقہاء ایسی عورت کو تعریضاً پیغام نکاح دینے کی حرمت پر بھی متفق ہیں جسے کسی شخص نے نکاح کا پیغام دے رکھا ہو اور اس کا پیغام نکاح دینا معلوم ہو، اور نہ تو خاطب (پیغام نکاح دینے والا) نے اس دوسرے شخص کو اجازت دی ہو، نہ اس عورت سے اعراض کیا ہو[2]، اس لئے کہ حدیث ہے: "لا یخطب الرجل علی خطبۃ أخیه، حتی یترک الخاطب قبله أو یأذن له الخاطب"[3] (آدمی اپنے بھائی کے پیغام کے اوپر پیغام نہ دے، یہاں تک کہ پیغام دینے والا اس سے پہلے ہی چھوڑ دے یا پیغام دینے والا اس کو اجازت دے دے) دیکھئے: اصطلاح "خطبہ"۔

دوم: غیر رجعی معتدہ سے پیغام نکاح کی تعریض کرنا:

۵- جمہور فقہاء معتدۂ وفات سے پیغام نکاح کی تعریض کرنے کے جواز کی طرف گئے ہیں اور اس کے بارے میں ہم کسی اختلاف سے واقف نہیں ہیں، سوائے شافعیہ کے ایک قول کے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر معتدۂ وفات حمل سے ہو تو اسے تعریضاً پیغام نکاح دینا درست نہیں ہے، کیونکہ اس بات کا خطرہ ہے کہ حمل کو ساقط نہ کرالے، یہ ان کے یہاں ضعیف قول ہے[1] اور جمہور کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِي أَنفُسِكُمْ"[2] (اور تم پر کوئی گناہ اس میں نہیں کہ تم ان (زیر عدت) عورتوں کے پیغام نکاح کے باب میں کوئی بات اشارۃً کہو یا (یہ ارادہ) اپنے دلوں ہی میں پوشیدہ رکھو)۔

اس لئے کہ بقول جمہور مفسرین یہ آیت عدت وفات کے متعلق وارد ہوئی ہے۔

اور طلاق بائن یا فسخ نکاح کی عدت گزارنے والی سے تعریض کے جواز میں ان کا اختلاف ہے، چنانچہ مالکیہ، بقول اظہر میں شافعیہ، اور ایک قول میں حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ قرء (حیض رطہر) یا مہینوں سے عدت گزارنے والی بائنہ سے تعریض کرنا آیت کے عموم کی وجہ سے، نیز شوہر کا اختیار اس کے اوپر سے ساقط ہوجانے کے

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶۱۹/۲، روضۃ الطالبین ۳۰/۷، ۳۱، المغنی ۶۵۸/۱، حاشیۃ الدسوقی ۲۱۹/۲، شرح روض الطالب ۱۱۵/۳، شرح الزرقانی ۱۶۷/۳۔

(۳) حدیث: "لا یخطب الرجل علی خطبۃ أخیه حتی یترک = الخاطب......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۹۸/۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۰۲۹/۳) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سورۂ بقرہ/۲۳۵۔

سبب حلال ہے، اور شافعیہ کے یہاں قول اظہر میں اس میں کوئی فرق نہیں کہ وہ بائنہ بینونت صغری یا کبری (مغلظہ) سے ہو یا فسخ سے یا لعان یا رضاعت کی بنیاد پر علاحدگی سے ہو(۱)۔ یہی امام مالک اور امام احمد کا مسلک ہے(۲)۔

شافعیہ کا غیر اظہر قول اور امام احمد کے دو اقوال میں سے ایک قول یہ ہے کہ طلاق رجعی سے بائن ہونے والی عورت کو تعریضاً پیغام نکاح دینا حلال نہیں ہے، اس لئے کہ ختم ہونے والی عدت کے صاحب (جس کی عدت گزار رہی ہے) کو اس سے نیا نکاح کرنے کا حق ہے، لہذا یہ طلاق رجعی کی مدت گزارنے والی کی طرح ہے(۳)۔

حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ طلاق کی دونوں انواع کی معتدہ کو تعریضاً پیغام نکاح دینا طلاق دینے والے کی دشمنی کا سبب ہونے کی وجہ سے حلال نہیں ہے، اور ابن عابدین نے "الفتح" سے طلاق کی معتدہ سے تعریض کرنے کی مطلق حرمت پر فقہاء حنفیہ کا اجماع نقل کیا ہے(۴) اور ان کے نزدیک نکاح فاسد اور "وطی بالشبہہ" کی معتدہ سے تعریض کرنا جائز ہے۔

اور عدت گزارنے والی عورت کو پیغام نکاح کی تعریض کا جواز معتدہ کے گھر سے باہر نکلنے کے جواز سے جڑا ہوا ہے، چنانچہ جس کے لئے عدت کے گھر سے نکلنے کا جواز ہے اس سے پیغام نکاح کی تعریض بھی جائز ہے اور جس کے لئے گھر سے نکلنا جائز نہیں حنفیہ کے یہاں اس سے پیغام نکاح کی تعریض بھی جائز نہیں ہے(۵)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۰۳، قلیوبی ۳/ ۲۱۳، ۲۱۴، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۰۔
(۲) المغنی ۶/ ۶۰۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۹۔
(۳) المغنی ۶/ ۶۱۸، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۰، ۳۱۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۱۹۔
(۵) سابقہ مراجع۔

پیغام نکاح کی تعریض کرنے کے الفاظ:

۶- تعریض ہر وہ لفظ ہے جس میں پیغام نکاح کا بھی احتمال ہو اور کسی اور معنی کا بھی احتمال ہو، لیکن فقہاء بطور مثال اس کے لئے کچھ الفاظ ذکر کرتے ہیں جیسے تم خوبصورت ہو، تمہارے جیسا کون پائے گا؟ اللہ تعالیٰ تمہارے لئے خیر لے آیا ہے اور تم میں کچھ لوگ رغبت رکھنے والے ہیں وغیرہ(۱)۔

سوم: قذف کی تعریض کرنا:

۷- قذف کی تعریض کرنے سے حد واجب ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ امام مالک اس طرف گئے ہیں کہ جب باپ کے علاوہ کوئی دوسرا شخص قذف کی تعریض کرے تو اگر قرائن کے ذریعہ اس کی تعریض سے قذف سمجھ میں آتا ہو تو اس پر حد واجب ہوگی، مثلاً دونوں کے درمیان جھگڑے کے موقع پر وہ الفاظ کہے گئے اور اس میں نظم ونثر کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اگر باپ اپنی اولاد سے تعریض کرے تو تہمت سے اس کے دور ہونے کی وجہ سے اس کو حد نہیں لگائی جائے گی(۲)۔

اور امام احمد کے دو اقوال میں سے ایک یہی ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے بعض صحابہ سے ایسے شخص کے بارے میں مشورہ طلب کیا جس نے دوسرے سے کہا: نہ میں زانی ہوں نہ میری ماں زنا کار ہے، تو صحابہ نے کہا، اس نے اپنے ماں باپ کی مدح کی ہے، حضرت عمرؓ نے فرمایا: اس نے اپنے ساتھی کی تعریض کی ہے اور اس کو حد کے کوڑے لگوائے(۳)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۰۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۹، المغنی ۶/ ۶۰۸۔
(۲) شرح الزرقانی ۸/ ۸۷۔
(۳) المغنی ۸/ ۲۲۲۔

اور حنفیہ کے نزدیک قذف کی تعریض بھی قذف ہے، جیسے اس کا کہنا: میں زانی نہیں ہوں اور میری ماں زنا کار نہیں ہے لیکن اس کو حد نہیں لگائی جائے گی، اس لئے کہ حد شبہ سے ساقط ہوجاتی ہے بلکہ اسے تعزیر کی جائے گی، اس لئے کہ معنی یہ ہیں کہ بلکہ تم زانی ہو(۱)۔

اور شافعیہ کے نزدیک قذف کی تعریض کرنا جیسے اس کا کہنا: ''اے حلال کی اولاد! رہا میں تو زانی نہیں ہوں، میری ماں زانی نہیں ہے'' تو یہ سب قذف نہیں ہیں اگر چہ قذف کی نیت کرے، اس لئے کہ نیت اسی وقت مؤثر ہوتی ہے جب لفظ میں نیت کئے ہوئے معنی کا احتمال ہو، اور یہاں لفظ میں نہ دلالت ہے نہ احتمال، اور اس سے جو سمجھا جارہا ہے اس کی بنیاد قرائن احوال ہیں، یہی قول اصح ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ قذف سمجھے جانے اور تکلیف ہونے کی وجہ سے وہ قذف کا کنایہ ہے، تو اگر زنا کی طرف منسوب کرنے کا ارادہ کرے تو قذف ہوگا ورنہ نہیں۔

اور اس میں غضب اور غیر غضب کی حالت برابر ہے(۲) اور امام احمد کے دو اقوال میں سے بھی ایک یہی ہے۔

چہارم: مسلمان سے اس کافر کے قتل کی تعریض کرنا جو اسے طلب کرنے آیا ہو:

۸-مسلمان سے اس شخص کے قتل کی تعریض کرنا جائز ہے جو اس کو دار الکفر واپس لے جانے کی خاطر طلب کرنے کے لئے آیا ہو(۳)، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت ابو جندلؓ سے اس وقت فرمایا جب وہ اپنے والد کو لوٹا دیئے گئے کہ اے ابو جندل! صبر کرو، اس لئے کہ وہ تو مشرک ہیں اور ان کے کسی بھی شخص کا خون کتے کے خون کی طرح ہے(۱)، آپ ان سے ان کے باپ کے قتل کی تعریض کررہے تھے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱۹۱/۳۔

(۲) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۱۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۳، المغنی ۸/ ۶۵ ۴، ۶۶ ۴۔

پنجم: خالص حد کا اقرار کرنے والے سے رجوع کرنے کی تعریض کرنا:

۹-شافعیہ اپنے صحیح قول میں اس طرف گئے ہیں کہ قاضی کے لئے اس سے رجوع کی تعریض کرنا جائز ہے جیسے کہ چوری میں اس سے کہے: شاید تم نے غیر حرز (غیر محفوظ) سے لیا ہوگا، اور زنا میں کہے گا: شاید تم نے مفاخذت (ران سے لطف اندوزی) کی ہے یا چھوا ہے، اور شراب نوشی میں کہے: شاید تم نہیں جانتے تھے کہ جو کچھ تم نے پیا ہے وہ نشہ آور ہے(۲)، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے اس سے جس نے آپ کے پاس چوری کا اقرار کیا تھا، فرمایا تھا: ''ما أخالک سرقت'' (۳) (میرا خیال تو نہیں ہے کہ تم نے چوری کی ہوگی) اور آپ نے دو یا تین مرتبہ اس کو دہرایا، اور حضرت ماعزؓ سے فرمایا: ''لعلک قبلت، أو غمزت أو نظرت'' (۴) (شاید تم نے بوسہ لیا تھا یا چیونٹی بھری تھی یا دیکھا تھا)۔

ان کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ اس سے رجوع کی تعریض

(۱) حضرت عمرؓ کے قول: ''اصبر أبا جندل.....'' کی روایت احمد (۴/ ۳۲۵ طبع المیمنیہ) اور بیہقی نے اپنی سنن (۹/ ۲۲۷ طبع دار المعارف العثمانیہ) میں حضرت مسور بن مخرمہ زہری اور مروان بن حکم سے کی ہے اور اس کی سند حسن ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۷۶۔

(۳) حدیث: ''ما أخالک سرقت'' کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۴۳، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابو امیہ مخزومی سے کی ہے اور اس کی سند میں جہالت ہے (التلخیص لابن حجر ۴/ ۶۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۴) حدیث: ''لعلک قبلت'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۱۳۵ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

اسی طرح نہیں کرے گا جیسے کہ صراحت نہیں کرے گا۔

اور ایک قول یہ ہے اگر وہ یہ نہ جانتا ہو کہ اسے رجوع کا حق ہے تو اس کی تعریض کرے گا اور اگر جانتا ہو تو تعریض نہیں کرے گا(۱)۔

حنفیہ اور امام احمد حضرت ماعز کی حدیث کی وجہ سے اس طرف گئے ہیں کہ تعریض مستحب ہے، اور اس کی تفصیل حدود میں ہے(۲)۔

بحث کے مقامات:

۱۰ - تعریض کا ذکر فقہاء مندرجہ ذیل ابواب میں کرتے ہیں: کتاب النکاح اور عدت میں، اور حدود کے متعلق قذف اور اقرار سے رجوع میں، ہدنہ میں، اور ایمان سے متعلق صرف قضاء میں۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/۱۷۶۔

(۲) المغنی ۸/۲۱۲، حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۴۵۔

تعریف

تعریف:

۱ - تعریف: عرّف کا مصدر ہے، اس کے معانی ہیں: خبر دینا، توضیح کرنا، (جس کا مقابل تجہیل ہے) گم شدہ کا اعلان کرنا، اور تطییب (عطر لگانا) بھی ہے، یہ "عَرْف"، یعنی خوشبو سے ماخوذ ہے(۱) جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ (۲) اللہ تعالی کے اس ارشاد کے متعلق فرماتے ہیں: "وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ"(۳) (اور انہیں جنت میں داخل کرے گا جس کی انہیں (خوب) پہچان کرادے گا) (ابن عباس نے بجائے معلوم کرانے کے اس کے معنی یہ بیان کئے ہیں) یعنی ان کے لئے اسے خوشبودار کردیا ہے، اور تعریف کے معنی عرفات میں وقوف کے بھی ہیں، اور اس سے اس کو بھی مراد لیا جاتا ہے جس کو بعض لوگ عرفہ کے دن اپنے شہروں میں کرتے ہیں، یعنی حاجیوں سے تشبہ اختیار کرتے ہوئے جمع ہونا اور دعا کرنا اور اس سے ہدی کے ساتھ حاجیوں کا عرفات جانا بھی مراد لیا جاتا ہے، تاکہ لوگ جان لیں کہ وہ ہدی ہے(۴)۔

جہاں تک اصطلاحی معنی کا تعلق ہے تو مختلف علوم میں تعریف

(۱) مختار الصحاح، لسان العرب، المحیط مادۂ "عرف"۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۶/۲۳۱۔

(۳) سورۂ محمد/۶۔

(۴) لسان العرب، المحیط، مختار الصحاح، الصحاح فی اللغۃ والعلوم مادۂ "عرف"، دستور العلماء ۱/۳۱۵۔

کے متعدد اطلاقات (استعمالات) ہیں۔

الف-اصولیین کے نزدیک:

۲-وہ خصائص اور ممیزات بیان کر کے مفہوم کلی کی تحدید کرنا ہے، اور کامل تعریف وہ ہے جو جامع اور مانع ہونے کے اعتبار سے پوری طرح معرف سے مساوی ہو، اور اصولیوں کے یہاں حد اور تعریف ایک معنی میں ہیں، یعنی وہ جو جامع اور مانع ہو، خواہ ذاتیات کے ذریعہ یا عرضیات کے ذریعہ (۱)۔

ب-فقہاء کے نزدیک:

۳- ہم تعریف سے متعلق فقہاء کی کسی خاص تعریف سے واقف نہیں ہوسکے اور فقہی جزئیات سے مستفاد ہونے والی چیز یہ ہے کہ ان کا اس لفظ کا استعمال کرنا لغوی معنوں سے باہر نہیں ہے لیکن مطلق بولنے کی صورت میں وہ اصولیین کے اصطلاحی معنی مراد لیتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اعلان

۴- اعلان کتمان (چھپانے) کی ضد ہے، اور تعریف اس اعتبار سے عام ہے کہ وہ کبھی سری ہوتی ہے اور کبھی علانیہ ہوتی ہے (۲)۔

ب-کتمان یا اخفاء:

۵-کتمان: کسی معنی سے سکوت کرنا یا شئی کا اخفاء کرنا اور اس کو چھپانا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ يَكْتُمُوْنَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدٰى" (بے شک جو لوگ چھپاتے ہیں اس چیز کو جو ہم کھلی ہوئی نشانیوں اور ہدایت میں سے نازل کر چکے ہیں) یعنی اس کے ذکر سے سکوت کرتے ہیں، لہذا تعریف اخفاء اور کتمان کا مقابل ہے (۱)۔

شرعی حکم:

تعریف کا حکم مُعَرَّف (جس کی تعریف کی جارہی ہے) کے اختلاف سے بدل جاتا ہے:

اول: شہروں میں تعریف:

۶- یہ عرفہ کے دن آدمی کا دعا اور ذکر کے لئے اپنے شہر کی مسجد کا قصد کرنا ہے، تو شہروں میں تعریف کرنا یہی ہے جس میں علماء کا اختلاف ہے، چنانچہ صحابہ میں سے اس کو حضرت ابن عباس اور حضرت عمرو بن حریثؓ نے اور اہل بصرہ اور اہل مدینہ کی ایک جماعت نے کیا ہے، اور امام احمد نے اس کی رخصت دی ہے اگرچہ اس کے باوجود وہ اسے مستحب نہیں قرار دیتے، ان کا مشہور قول یہی ہے، اور کوفیین اور مدنیین کی ایک جماعت جیسے ابراہیم نخعی، امام ابوحنیفہ اور امام مالک وغیرہ نے اسے مکروہ قرار دیا ہے، اور جس نے اسے مکروہ قرار دیا ہے اس نے کہا ہے کہ وہ بدعات میں سے ہے، لہذا لفظی اور معنوی طور پر عموم میں مندرج ہے، اور جس نے اس کی رخصت دی ہے اس نے کہا کہ اس کو حضرت ابن عباس نے بصرہ میں اس وقت کیا تھا جب وہ حضرت علیؓ کے نائب تھے اور ان پر نکیر نہیں کی گئی، اور جو کام خلفاء راشدین کے زمانہ میں بغیر نکیر کے کیا جائے وہ بدعت نہیں ہوگا۔

---

(۱) الصحاح فی اللغۃ والعلوم "عرف"، الباجوری علی السلم رص ۲۷۔

(۲) الفروق فی اللغۃ ر ۲۸۱۔

(۱) مختار الصحاح مادۃ "خفی"، "کتم"، الفروق فی اللغۃ رص ۲۸، اور آیت سورۂ بقرہ ر ۱۵۹ کی ہے۔

لیکن اس پر جو اضافہ کیا جاتا ہے یعنی مسجدوں میں دعا کے ذریعہ آواز کو بہت بلند کرنا اور مختلف قسم کی تقاریر اور باطل اشعار، وہ اس دن اور اس دن کے علاوہ میں بھی مکروہ ہیں، مروذی کہتے ہیں: میں نے ابوعبداللہ کو کہتے ہوئے سنا: اپنی دعا کو آہستہ کرنا چاہئے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا'' (۱) (اور آپ نماز میں نہ تو بہت پکار کر پڑھئے اور نہ (بالکل) چپکے ہی چپکے پڑھئے)۔

فرمایا: یہ دعا سے متعلق ہے، کہتے ہیں: ''اور میں نے ابوعبداللہ کو کہتے ہوئے سنا: ''آپ اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ لوگ دعا میں اپنی آوازیں بلند کریں (۲)۔

دوم: لقطہ کی تعریف (تشہیر):

۷- ائمہ ثلاثہ اس طرف گئے ہیں اور شافعیہ میں سے امام الحرمین اور غزالی کے یہاں بھی اصح یہی ہے کہ لقطہ کی تعریف (تشہیر) ضروری ہے، خواہ اس کے مالک بننے کا ارادہ ہو یا اس کے مالک کے لئے اس کی حفاظت کرنے کا ارادہ ہو، اور اس میں شافعیہ کے یہاں ایک اور نقطۂ نظر بھی ہے اور ان کے اکثر فقہاء نے اسی کو قطعی قرار دیا ہے، وہ یہ ہے کہ اس کی تعریف (تشہیر) اس صورت میں واجب نہیں ہے جب ہمیشہ اس کی حفاظت کا قصد ہو فرماتے ہیں کہ تعریف تو تملک (مالک بننے) کی شرط پوری کرنے کے لئے واجب ہوتی ہے (۳)۔

اور تعریف کی کیفیت، اس کی مدت اور محل کے بیان کے لئے ''لقطہ'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

سوم: دعویٰ میں تعریف:

۸- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس شی پر دعویٰ ہو اس کی اور مدعا علیہ کی اس معنی میں تعریف کہ دونوں معلوم ہوں، دعویٰ سننے کے لئے شرط ہے، لہٰذا اس چیز کا ذکر کرنا ضروری ہے جو ان دونوں کو معین کرے اور ان دونوں کی تعریف کرے، اس لئے کہ دعویٰ کا فائدہ دلیل قائم کرکے لازم کرنا ہے اور مجہول میں الزام غیر متحقق ہے (۱)۔

اور ان سب میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے جس کا ذکر اس کے محل ''دعویٰ'' کی اصطلاح میں ہے۔

---

(۱) سورۂ اسراء/ ۱۱۰۔

(۲) اقتضاء الصراط المستقیم ۲/ ۶۳۸ طبع اول، سنن البیہقی ۵/ ۱۱۷، المغنی والشرح الکبیر ۲/ ۲۵۹ طبع دار الکتاب العربی بیروت۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۳۱۱، الحطاب ۶/ ۷۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۰۹، المغنی ۵/ ۶۹۳۔

---

(۱) فتح القدیر ۷/ ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۵۰، ۱۵۱، الحطاب ۶/ ۱۲۴، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۸، ۹، المغنی ۹/ ۸۵۔

تعزیر

تعریف:

۱-لغت میں "تعزیر" عزّر کا مصدر "العزر" سے ماخوذ ہے جس کا معنی رد کرنا اور روکنا ہے، کہا جاتا ہے: "عزّر أخاه" یعنی اس نے اپنے بھائی کی مدد کی، اس لئے کہ اس نے اس کے دشمن کو اس کو اذیت دینے سے روک دیا، اور کہا جاتا ہے: "عزرته" میں نے اس کی توقیر کی، اور میں نے اس کی تأدیب کی دونوں معانی میں آتا ہے، لہذا وہ اسماء اضداد میں سے ہے، اور سزا کو تعزیر اس لئے کہا جاتا ہے کہ سزا کی شان یہ ہے کہ وہ مجرم کو دفع کرتی ہے اور جرائم کے ارتکاب یا دوبارہ جرم کرنے سے روک دیتی ہے۔

اور اصطلاح میں وہ شرعی طور پر غیر متعین ایسی سزا ہے جو اللہ تعالی یا کسی آدمی کے حق کے لئے عام طور سے ہر اس معصیت میں واجب ہوتی ہے جس میں کوئی حد یا کفارہ نہ ہو[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-حد:

۲-حد لغت میں: منع (روکنا) کو کہتے ہیں، اور اصطلاحی طور پر یہ شرعی طور پر متعین وہ سزا ہے جو اللہ تعالی کے حق کے لئے جیسے زنا کی حد یا بندہ کے حق کے لئے جیسے حد قذف واجب ہو۔

ب-قصاص:

۳-قصاص لغت میں: نشان قدم کو تلاش کرنا ہے، اور اصطلاحی طور پر وہ یہ ہے کہ جرم کرنے والے کے ساتھ ایسا ہی کیا جائے جیسا اس نے کیا تھا۔

ج-کفارہ:

۴-کفارہ لغت میں: تکفیر یعنی مٹانے سے ماخوذ ہے، اور کفارہ گناہ کو مٹانے کے لئے شریعت کی جانب سے متعین بدلہ ہے[1]۔

۵-تعزیر حد، قصاص اور کفارہ سے کئی وجوہ سے مختلف ہے، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

الف-حدود اور قصاص میں جب قاضی کے نزدیک شرعی طور پر ان کا موجب جرم ثابت ہوجائے تو اس پر حالات کے مطابق حد یا قصاص کا حکم لگانا واجب ہے، اور سزا میں اس کو کچھ اختیار نہیں ہے بلکہ کسی زیادتی یا کمی کے بغیر وہ شرعی طور پر منصوص سزا کی تطبیق کرے گا، اور جب قصاص معاف کردیا جائے تو قصاص کا فیصلہ نہیں کرے گا، اور اس صورت میں اس کو تعزیر کا اختیار ہوگا اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ حد کے برخلاف قصاص افراد کا حق ہے۔

اور تعزیر میں شرعی سزاؤں میں سے اس کو اختیار کرے گا جو مناسب حال ہو، لہذا جن لوگوں کو تعزیر کا اختیار ہے ان پر زیادہ بہتر سزا کو منتخب کرنے کے لئے اجتہاد کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ لوگوں کے مراتب کے مختلف ہونے نیز گناہوں کے مختلف ہونے سے

---

(۱) المبسوط للسرخسی ۹/ ۳۶، فتح القدیر ۷/ ۱۱۹ طبع المیمنیہ، کشاف القناع ۴/ ۷۲ طبع المطبعۃ الشرقیہ بالقاہرہ، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۲۴، مطبعۃ السعادہ، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲، قلیوبی ۴/ ۲۰۵، قلیوبی کہتے ہیں: یہ ضابطہ تقلیبی ہے، چنانچہ کبھی تعزیر مشروع ہوتی ہے جب کہ کوئی معصیت نہیں ہوتی ہے جیسے بچہ اور کافر کی تادیب اور جیسے اس شخص کی تادیب جو ایسے آلہ لہو سے کمائی کرے جس میں کوئی معصیت نہ ہو۔

(۱) التعریفات للجرجانی، بدائع الصنائع ۷/ ۳۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۷۸۔

تعزیری سزا بدل جاتی ہے(۱)۔

ب۔ اللہ تعالی کے حق کے لئے واجب حد کے قائم کرنے میں اس صورت میں نہ معافی ہوگی نہ سفارش، نہ ہی ساقط کرنا جبکہ معاملہ حاکم کے پاس پہنچ جائے اور بینہ سے ثابت ہوجائے، اسی طرح اس صورت میں قصاص کے اندر بھی ہوگا جب صاحب حق اس کو معاف نہ کرے اور تعزیر جب حقوق اللہ میں سے ہو تو اس کا قائم کرنا واجب ہوگا، اور اگر کوئی مصلحت ہو یا مجرم اس کے بغیر ہی باز آجائے تو اس میں معافی اور سفارش جائز ہوگی، اور جب وہ فرد کا حق ہو تو اسے معاف کرنے یا کسی اور چیز سے اس کے ترک کرنے کا اختیار ہوگا اور یہ دعوی پر موقوف ہوگا، اور جب صاحب حق مطالبہ کرے تو ولی امر کو نہ معاف کرنے کا اختیار ہوگا، نہ سفارش کرنے کا، نہ اسقاط کا(۲)۔

ج۔ جمہور کے نزدیک حدود اور قصاص کا اثبات خاص شرائط کے ساتھ صرف بینہ یا اعتراف سے ثابت ہوگا، مثال کے طور پر اس میں مجنی علیہ (مظلوم) کے قول کو شاہد کی طرح نہیں لیا جائے گا، اور نہ سماع پر مبنی شہادت (سنی سنائی بات پر گواہی) قبول ہوگی، نہ (مدعی کی) قسم اور عورتوں کی گواہی معتبر ہوگی، اس کے برخلاف تعزیر ان تمام چیزوں سے بھی ثابت ہوگی اور اس کے علاوہ سے بھی (۳)۔

د۔ اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس کو امام حد لگائے اور وہ اس سے مرجائے تو اس کا خون ہدر (رایگاں) ہوگا، اس لئے کہ امام حد قائم کرنے پر مامور ہے، اور مامور کا فعل سلامتی کی شرط سے مقید نہیں ہوتا، رہی تعزیر تو اس میں ان کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک تعزیر میں بھی حکم اسی طرح ہے، شافعیہ کے نزدیک تعزیر موجب ضمان ہوگی۔

شافعیہ نے اس پر حضرت عمرؓ کے عمل سے استدلال کیا ہے جبکہ انہوں نے ایک خاتون کو دھمکایا وہ بہت ڈر گئی اور خوف رحم (بچہ دانی) میں پہنچ گیا، چنانچہ اس کے لڑکے میں حرکت ہوئی وہ نکل گئی اور اسے درد زہ شروع ہوگیا، اور اس نے ایک جنین (لڑکے) کو ساقط کردیا اور حضرت عمرؓ کے پاس یہ معاملہ لایا گیا، تو آپ نے مہاجرین کو بلا بھیجا اور ان سے عورت کا واقعہ بیان کیا اور پوچھا: ''آپ حضرات کی کیا رائے ہے؟ ان لوگوں نے کہا: اے امیر المومنین! ہماری رائے میں آپ پر کچھ نہیں ہوگا، آپ تو معلم اور تادیب کرنے والے ہیں، جماعت میں حضرت علیؓ بھی تھے اور حضرت علی خاموش تھے پوچھا! اے ابو الحسن: آپ کیا کہتے ہیں؟ فرمایا: اگر ان لوگوں نے ہوائے نفس میں آپ سے خوش کلامی کی ہے تو گنہ گار ہوئے، اور اگر یہ ان کی اجتہادی رائے ہے تو انہوں نے غلطی کی ہے، اے امیر المومنین! میری رائے میں تو آپ پر دیت ہے: فرمایا: تم نے سچ کہا، جاؤ اور اسے اپنی قوم پر تقسیم کردو(۱)۔

جہاں تک اس کا تعلق ہے کہ آخر میں دیت کون برداشت کرے گا تو ایک قول یہ ہے کہ وہ ولی امر کے عاقلہ پر ہوگی اور ایک قول یہ ہے کہ بیت المال سے ادا کی جائے گی (۲)۔

ھ۔ حدود شبہات سے دفع ہوجاتی ہیں، اس کے برخلاف تعزیر شبہ کے باوجود ثابت ہوجاتی ہے (۳)۔

---

(۱) سبل السلام ۴/ ۵۴ طبع مصطفی الحلبی، ابن عابدین ۳/ ۱۸۳ طبع بولاق۔

(۲) سبل السلام ۴/ ۵۴، حاشیۃ الشرنبلالی علی درر الحکام ۲/ ۹۴، ۹۵ طبع المطبعۃ الوہبیہ، ابن عابدین ۳/ ۱۸۳، واقعات المفتین/ ۶۰، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۶۷۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۶۷۔

(۱) حضرت عمر کے اثر کی روایت بیہقی (۶/ ۱۲۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت حسن بصری کے طریق سے حضرت عمرؓ کے قصے سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۸۳، واقعات المفتین/ ۶۰، حاشیۃ الشرنبلالی علی ہامش درر الحکام ۲/ ۹۴، ۹۵، سبل السلام ۴/ ۵۴، الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ۲۲۶۔

(۳) أشباہ ابن نجیم مع حاشیۃ الحموی ۱/ ۱۶۴۔

و-حدود اگر اقرار سے ثابت ہوں تو ان میں رجوع کرنا جائز ہے، رہی تعزیر تو اس میں رجوع اثر انداز نہیں ہوگا۔

ز-صغیر پر حد واجب نہیں ہوتی، اور اس کی تعزیر کرنا جائز ہے۔

ح-تعزیر کے برخلاف بعض فقہاء کے نزدیک حد کبھی کبھی تقادم (پرانی ہونے) سے ساقط ہوجاتی ہے[1]۔

شرعی حکم:

۶-جمہور فقہاء کے نزدیک تعزیر میں اصل یہ ہے کہ وہ ہر ایسی معصیت میں مشروع ہے جس میں کوئی حد یا کفارہ نہ ہو۔

اور اس کا حکم اس کے حال اور اس کے فاعل کے حال کے مختلف ہونے سے بدل جاتا ہے[2]۔

تعزیر کے مشروع ہونے کی حکمت:

۷-تعزیر مجرم کو باز رکھنے، اس کی توبیخ اور اصلاح وتہذیب کے لئے مشروع ہے، الزیلعی فرماتے ہیں: تعزیر کا مقصد زجر کرنا ہے، اور تعزیرات کو "غیر متعین زواجر" کہا جاتا ہے[3]۔

اور زجر کے معنی ہیں: مجرم کو دوبارہ جرم کرنے سے منع کرنا اور دوسرے کو اس کے ارتکاب سے روکنا اور واجبات ترک کرنے سے روکنا: جیسے نماز ترک کرنا اور لوگوں کے حقوق کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرنا[4]۔

رہی اصلاح اور تہذیب تو یہ دونوں تعزیر کے مقاصد میں

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۳/ ۱۷۷۔

(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ص ۲۳۶۔

(۳) الزیلعی ۳/ ۲۱۰۔

(۴) تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۶۶، ۲۶۸، ۳۰۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۳، الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ص ۲۳۴، کشاف القناع ۴/ ۷۳، ۷۵، ۷۶۔

سے ہیں، زیلعی نے اس کو اپنے اس قول سے بیان کیا ہے: تعزیر تادیب کے لئے ہوتی ہے اور اسی کے مثل ماوردی اور ابن فرحون کی یہ صراحت ہے کہ تعزیر صلاح چاہنے اور زجر کرنے کی تادیب ہے[1]۔

فقہاء کہتے ہیں: غیر متعینہ مدت کی قید کی حد توبہ اور مجرم کے حال کی درستگی ہے[2]۔

اور فقہاء نے فرمایا: تعزیر تطہیر (مجرم کو پاک کرنے) کے لئے مشروع ہوتی ہے، اس لئے کہ یہ مجرم کی اصلاح کا ایک طریقہ ہے[3] اور فرماتے ہیں کہ غیر متعین زواجر کی حاجت حدود ہی کی طرح دفع فساد کے لئے ہوتی ہے[4]۔

اور تعزیر عذاب دینے، آدمیت کو بے وقعت کرنے یا اتلاف کے لئے نہیں ہوتی، جہاں پر کہ یہ ضروری نہ ہو، اس کے متعلق الزیلعی کہتے ہیں: تعزیر تادیب کے لئے ہوتی ہے، اور اتلاف جائز نہیں ہے، اور تعزیر کرنا سلامتی کی شرط سے مقید ہے، ابن فرحون کہتے ہیں: تعزیر میں وہی سزا دینا جائز ہے جس کے انجام پر عموماً اطمینان ہو (کہ مجرم ہلاک نہیں ہوگا) ورنہ نا جائز ہے۔ بہوتی کہتے ہیں: جس پر تعزیر واجب ہے اس کے کسی حصہ کا کاٹنا یا اس کو زخمی کرنا نا جائز ہے، اس لئے کہ شریعت میں ایسی کوئی چیز کسی ایسی ہستی کے حوالہ سے وارد نہیں ہوئی ہے جس کی اقتداء کی جائے، اور اس لئے کہ واجب تو ادب ہے اور ادب اتلاف سے نہیں ہوتا[5]، اور ہر ایسی ضرب جو اتلاف کا

(۱) الزیلعی ۳/ ۲۱۱، الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ۲۲۴، التبصرہ ۱۵/ ۳۶۶۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۸۷۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۸۳، السندی ۷/ ۵۹۹۔

(۴) الزیلعی ۳/ ۲۱۰، ابن عابدین ۳/ ۱۸۲، کشاف القناع ۴/ ۷۳، ۷۶، الحسبہ لابن تیمیہ/ ص ۹۳۔

(۵) الزیلعی ۳/ ۲۱۱، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۶۹، کشاف القناع ۴/ ۳۷ طبع المطبعۃ الشرقیہ بالقاہرہ، المغنی ۱۰/ ۳۴۸۔

سبب ہوجائے ممنوع ہوگی، خواہ یہ احتمال ضرب کے آلہ سے پیدا ہورہا ہو یا خود مجرم کی حالت سے یا محل ضرب (مارنے کی جگہ) سے، اور اسی پر تفریع کرتے ہوئے فقہاء نے ان مقامات پر ضرب لگانے سے منع کردیا ہے جن میں ضرب لگانا کبھی کبھی اتلاف کا سبب بن جاتا ہے، اسی لئے راجح یہ ہے کہ چہرہ، شرمگاہ، پیٹ اور سینہ پر ضرب لگانا ممنوع ہے (۱)۔

اور گذشتہ بنیاد پر جمہور فقہاء نے تعزیر میں چہرہ پر مارنے، داڑھی مونڈنے اور چہرہ پر کالک پوتنے کو ممنوع قرار دیا ہے، اگرچہ جھوٹی گواہی میں بعض اس کے قائل ہیں۔ استروشنی کہتے ہیں: تھپڑ مار کر تعزیر مباح نہیں ہے، اس لئے کہ حقیر سمجھنے کی یہ اعلی شکل ہے، اور فرمایا: جھوٹی گواہی میں چہرہ سیاہ کردینا بالاجماع یعنی حنفیہ کے درمیان، ممنوع ہے (۲)۔ بہوتی کہتے ہیں: داڑھی مونڈ کر تعزیر حرام ہے، اس لئے کہ اس میں مثلہ (چہرہ بگاڑنا) ہے، اور اسی طرح چہرہ کو سیاہ کرنا بھی جائز نہیں ہے، اور قتل سے تعزیر کی جو حضرات رائے رکھتے ہیں ان کے نزدیک اس کے آلہ میں یہ شرط ہے کہ وہ تیز ہو، اس کا حال یہ ہو کہ اس طرح سہولت سے قتل کردیتا ہو کہ قتل کا اس سے تخلف نہ ہوتا ہو، اور یہ کہ وہ کند نہ ہو، کند آلہ سے قتل کرنا مثلہ کرنا ہے، اور رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں: "إن الله عزوجل كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليحد أحدكم شفرته، وليرح ذبيحته" (۳) (اللہ تعالی نے ہر چیز پر احسان واجب کیا ہے، لہذا جب قتل کرو تو اچھی طرح کرو اور جب ذبح کرو تو اچھی طرح ذبح کرو، اور تم میں سے ہر

(۱) فصول الاستروشنی فی التعزیر ۲۱، ۲۲۔
(۲) فصول الاستروشنی فی التعزیر ۳۰۔
(۳) حدیث: "إن الله كتب الإحسان على كل شي....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۴۸ طبع الحلبی) نے حضرت شداد بن اوسؓ سے کی ہے۔

شخص کو اپنی چھری تیز کرلینا چاہئے اور اپنے ذبیحہ کو راحت دینا چاہئے) اور اس حدیث میں قتل میں احسان (خوبی اور عمدگی سے کرنے) اور اللہ تعالی نے چوپایوں میں سے جن کا ذبح کرنا حلال قرار دیا ہے ان کو راحت پہنچانے کا حکم ہے، تو آدمی میں بدرجہ اولی احسان ہوگا (۱)۔

وہ معاصی جن میں تعزیر مشروع ہے:

۸ - معصیت: حرام کو کرنا اور فرض کو ترک کرنا ہے، اس میں سزا کا دنیوی یا اخروی ہونا برابر ہے۔

اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ واجب کا ترک کرنا یا حرام کا کرنا ایسی معصیت ہے جس میں اس صورت میں تعزیر ہوگی جب وہاں کوئی مقرر حد نہ ہو (۲)۔

اور ان کے یہاں واجب چھوڑنے کی مثال ہے: زکاۃ (کی ادائیگی) ترک کردینا اور دین کی ادائیگی اس پر قادر ہونے کے باوجود نہ کرنا، امانت کا ادا نہ کرنا، غصب کئے ہوئے سامان کا نہ لوٹانا، فروخت کنندہ کا وہ بات چھپالینا جس کی وضاحت ضروری تھی جیسے کہ مبیع میں کسی مخفی عیب وغیرہ کو چھپالے، اور گواہ، مفتی اور حاکم کی واجب چھوڑنے پر تعزیر ہوگی (۳)۔

اور حرام کے کرنے کی مثال ہے: ایسی چیز چرانا جس میں مثلاً

(۱) الزیلعی ۳/ ۲۱۰، السندی ۵۹۸، ۵۹۹، ابن عابدین ۳/ ۱۸۲، ۱۸۷، فصول الاستروشنی/ ۲۱، ۳۰، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۶۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۳، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۲۴، کشاف القناع ۴/ ۷۲، ۷۶، الحسبہ لابن تیمیہ/ ۳۹، المغنی ۱۰/ ۳۴۸۔
(۲) تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۶۶، ۳۶۷، معین الحکام/ ۱۸۹، کشاف القناع ۴/ ۷۵، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ/ ۵۵، الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ۱۰۔
(۳) تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۶۶، معین الحکام/ ۱۸۹ طبع بولاق، کشاف القناع ۴/ ۷۵، الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ۲۱۰۔

نصاب یا حرز (حفاظت) کی شرائط پوری نہ ہونے کی وجہ سے ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے، اجنبیہ کا بوسہ لینا، اس سے خلوت اختیار کرنا، بازاروں میں دھوکہ دھڑی کرنا، سود کا معاملہ کرنا اور جھوٹی شہادت دینا(۱)۔

اور کبھی فعل فی ذاتہ مباح ہوتا ہے، لیکن وہ کسی مفسدہ کا سبب ہوتا ہے، اس کا حکم بہت سے فقہاء خاص طور سے مالکیہ کے یہاں یہ ہے کہ وہ "سد ذرائع" کے قاعدہ پر بنا رکھ کر حرام ہوگا، اس بنیاد پر اس طرح کے فعل کے ارتکاب میں تعزیر ہوگی جب تک کہ اس میں کوئی متعین سزا نہ ہو۔

جو کچھ بیان کیا گیا وہ واجب اور حرام کے متعلق ہے، رہا مندوب اور مکروہ کے متعلق تو بعض اصولیین کے نزدیک مندوب مامور بہ ہے اور اس کا کرنا مطلوب ہے، اور مکروہ ممنوع ہے اور اس کا ترک مطلوب ہے، اور مندوب کو واجب سے یہ بات ممیز کرتی ہے کہ مندوب کے تارک سے مذمت ساقط ہوجاتی ہے، لیکن واجب کے تارک سے مذمت لاحق ہوجاتی ہے اور مکروہ کو حرام سے یہ بات ممیز کرتی ہے کہ مذمت مکروہ کے مرتکب سے ساقط ہوجاتی ہے، لیکن حرام کے مرتکب پر ثابت ہوجاتی ہے، اس بنیاد پر مندوب کا تارک اور مکروہ کا فاعل عاصی نہیں ہے، اس لئے کہ عصیان ذم کا نام ہے، اور مذمت ان دونوں سے ساقط ہے، لیکن یہ حضرات مندوب چھوڑنے والے یا مکروہ کرنے والے کو مخالفت کرنے والا اور غیر مطیع سمجھتے ہیں۔

اور کچھ دوسرے حضرات کے نزدیک مندوب امر کے تحت اور مکروہ نہی کے تحت داخل نہیں ہے، تو مندوب کے کرنے کی ترغیب دی گئی ہے اور مکروہ سے اعراض کی ترغیب دی گئی ہے، ان کے یہاں مندوب کے تارک اور مکروہ کے عامل کو عاصی نہیں سمجھا جائے گا، اور مندوب کے تارک اور مکروہ کے عامل کی تعزیر میں اختلاف ہے، تو

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۶۷۔

فقہاء کا ایک گروہ تعزیر کو ناجائز کہتا ہے، کیونکہ انسان مندوب کو کرنے اور مکروہ کو ترک کرنے کا مکلف نہیں ہے اور مکلف ہوئے بغیر تعزیر نہیں ہوسکتی، اور ایک گروہ نے حضرت عمرؓ کے فعل کو سند بنا کر اس کی اجازت دی ہے، چنانچہ انہوں نے ایک ایسے آدمی کو تعزیر کی جس نے ذبح کرنے کے لئے بکری کو پہلو کے بل لٹایا اور اسی حال میں اپنی چھری تیز کرنے لگا، اور یہ فعل صرف مکروہ ہی ہے اور مندوب چھوڑنے والے کا بھی یہی حکم ہوگا۔

قلیوبی کہتے ہیں: کبھی تعزیر مشروع ہوتی ہے حالانکہ کوئی معصیت نہیں ہوتی، جیسے کسی بچہ یا کافر کی تادیب اور جیسے اس شخص کی تعزیر جو ایسے آلہ لہو سے کمائی کرے جس میں کوئی معصیت نہ ہو(۱)۔

تعزیر کا حد، قصاص یا کفارہ کے ساتھ جمع ہونا:

۹- کبھی کبھی تعزیر حد کے ساتھ جمع ہوجاتی ہے، چنانچہ حنفیہ غیر محصن زانی کی جلا وطنی کو حد زنا میں سے نہیں سمجھتے، ان کے نزدیک اس کی حد سو کوڑے ہیں کوئی اور چیز نہیں ہے، لیکن کوڑے لگنے کے بعد وہ اس کی شہر بدری کو جائز قرار دیتے ہیں، اور یہ تعزیر کے طور پر ہے(۲) اور شراب پینے والے کو زبانی تعزیر کرنا اس پر شراب نوشی کی حد قائم کرنے کے بعد جائز ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے: "أن النبي ﷺ أمر بتبكيت شارب الخمر بعد الضرب" (۳)

(۱) معین الحکام/ ۱۸۹، فتح القدیر ۴/ ۲۱۱، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۶۶، ۳۶۷، مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۳، ۱۷۴، الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ۲۱۰، کشاف القناع ۴/ ۷۵، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ/ ۵۵، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی/ ۲۴۴، المستصفی للغزالی ۱/ ۷۵، ۷۶، الإحکام فی اصول الاحکام للآمدی ۱/ ۱۶۰، القلیوبی ۴/ ۲۰۵۔

(۲) معین الحکام/ ۱۸۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۶۴، ۳۶۵ طبع الجمالیہ۔

(۳) حدیث: "أمر ﷺ بتبكيت شارب الخمر بعد الضرب" کی روایت

(نبی کریم ﷺ نے ضرب کے بعد شراب پینے والے کی تبکیت (ملامت کرنے) کا حکم دیا)۔

اور تبکیت (ملامت کرنا) زبانی تعزیر ہے، اس کے قائل لوگوں میں حنفیہ اور مالکیہ ہیں[(۱)]۔

مالکیہ کہتے ہیں: عمداً زخمی کرنے والے سے قصاص لیا جائے گا اور اس کی تادیب کی جائے گی، اس طرح تعزیر کبھی عمداً مادون النفس (جان سے کم) پر زیادتی کرنے میں قصاص کے ساتھ جمع ہوجاتی ہے، اور امام شافعی بدن کی مادون النفس والی جنایات میں قصاص کے ساتھ تعزیر کے اکٹھا ہوجانے کو جائز قرار دیتے ہیں، اور وہ بھی حد کے ساتھ تعزیر کے جمع ہوجانے کے جواز کے قائل ہیں، مثلاً سزا میں اضافہ کرنے کے لئے دن کے ایک حصہ میں چور کا ہاتھ کاٹنے کے بعد اسے اس کی گردن میں لٹکا دینا، امام احمد اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ حضرت فضالہ بن عبید کی روایت ہے: **"قطع يد سارق، ثم أمر بها فعلقت في عنقه"**[(۲)] (رسول اللہ ﷺ نے ایک چور کا ہاتھ کاٹا پھر اس کے بارے میں حکم دیا، چنانچہ اسے اس کی گردن میں لٹکا دیا گیا) اور یہ حضرت علیؓ نے کیا، اور مثلاً شراب نوشی کی حد میں چالیس (کوڑوں) پر اضافہ کرنا، اس لئے کہ امام شافعی کے یہاں حد شرب چالیس (کوڑے) ہیں[(۳)]۔

اور تعزیر کبھی کفارہ کے ساتھ جمع ہوجاتی ہے، چنانچہ بعض معاصی میں تأدیب کے ساتھ کفارہ ہے، جیسے احرام کی حالت میں اور رمضان کے دن میں جماع کرنا، اور جس بیوی سے ظہار کیا ہو، کفارہ سے پہلے اس سے وطی کرنا جبکہ ان تمام میں فعل عمداً ہو۔

اور حنفیہ کے برخلاف امام شافعی کے نزدیک یمین غموس (جان بوجھ کر جھوٹی قسم) میں بھی تعزیر کا قول ہے، اس لئے کہ یمین غموس میں کفارہ نہیں ہے اور اس میں تعزیر ہے، اور امام مالک کے نزدیک اس قتل میں جس میں قصاص نہ ہو جیسے وہ قتل جس میں قصاص معاف کردیا گیا ہو، قاتل پر دیت واجب ہوگی، اور اس کے لئے کفارہ مستحب ہوگا، اور اسے سو کوڑے لگائے جائیں گے، اور ایک سال قید رکھا جائے گا، یہ تعزیر ہے جو کفارہ کے ساتھ جمع ہوگئی ہے[(۱)]۔

اور بعض حضرات قتل شبہ عمد میں کفارہ کے ساتھ تعزیر واجب ہونے کے قائل ہیں، اس لئے کہ یہ خطأ میں کفارہ کے مرتبہ میں اللہ تعالی کا حق ہے، اور فعل کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ وہ اس جان کا بدل ہے جو جنایت سے فوت ہوگئی ہے، اور خود فعل حرام یعنی قتل شبہ عمد کی جنایت میں کوئی کفارہ نہیں ہے، اس پر انہوں نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ جب کوئی شخص دوسرے پر کچھ تلف کئے بغیر جنایت کرے تو وہ تعزیر کا مستحق ہوتا ہے اور اس جنایت میں کوئی کفارہ نہیں ہوتا، برخلاف اس صورت کے جب بغیر کسی حرام جنایت کے اتلاف کردے تو کفارہ ہوگا تعزیر نہ ہوگی، اور شبہ عمد میں کفارہ روزہ اور احرام میں جماع کرنے والے کے کفارہ کی طرح ہے[(۲)]۔

= ابوداؤد (۴/ ۶۲۰، ۶۲۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند حسن ہے۔

(۱) معین الحکام /۱۸۹، تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۲/ ۲۶۶، ۳، مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۷۔

(۲) حضرت فضالہ بن عبید کی حدیث: "أن الرسول ﷺ قطع يد سارق" کی روایت نسائی (۸/ ۹۲، المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور اس کے بعد نسائی نے کہا: حجاج بن ارطاۃ ضعیف ہیں، ان سے احتجاج نہیں کیا جائے گا۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۲، ۱۷۳، المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۲۶۶، ۲۶۷۔

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۳۶، ۲۳۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۲، ۱۷۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۷۲۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۱۲۴، ۱۲۳۔

تعزیر اللہ تعالی کا حق ہے اور بندہ کا حق ہے:

۱۰ - تعزیر منقسم ہوتی ہے اللہ تعالی کے حق اور بندہ کے حق میں اور پہلے (اللہ کے حق سے) سے عام طور پر وہ مراد ہوا کرتا ہے جس سے کسی کے ساتھ اختصاص کے بغیر عام لوگوں کا نفع متعلق ہو اور جس کے ذریعہ لوگوں سے عام ضرر کو دور کیا جائے اور یہاں پر تعزیر حق اللہ میں سے ہے، اس لئے کہ ملک کو فساد سے خالی کرنا واجب اور مشروع ہے، اور اس میں امت سے ضرر دور کرنا اور عام نفع کو بروئے کار لانا ہے، اور دوسرے (بندوں کا حق) سے مراد وہ ہے جس سے افراد میں سے کسی کی خاص مصلحت متعلق ہو۔

اور تعزیر کبھی خالص اللہ کا حق ہوتی ہے، جیسے نماز چھوڑنے والے اور بغیر کسی عذر کے رمضان میں دانستہ روزہ توڑنے والے کی تعزیر اور اس شخص کی تعزیر جو شراب نوشی کی مجلس میں حاضر ہو۔

اور کبھی تعزیر اللہ کے حق اور فرد کے حق دونوں کے لئے ہوتی ہے، لیکن اس میں اللہ کا حق غالب ہوتا ہے جیسے دوسرے کی بیوی کا بوسہ لینا اور اس سے معانقہ کرنا۔

اور کبھی فرد کے حق کو غلبہ ہوتا ہے جیسے گالی گلوچ اور ٹوٹ پڑنے میں، اور ایسے حالات بھی بیان کئے گئے ہیں جن میں تعزیر صرف فرد کے حق کے لئے ہوتی ہے، جیسے کہ بچہ کسی شخص کو گالی دے، اس لئے کہ وہ حقوق اللہ کا مکلف نہیں ہے، لہذا اس کی تعزیر محض گالی کھانے والے کے حق کے لئے باقی رہے گی [(۱)]۔

اور تعزیر کی دونوں قسموں میں تفریق کی اہمیت چند امور میں ظاہر ہوتی ہے:

ایک یہ کہ وہ تعزیر جو فرد کے حق کے طور پر واجب ہو یا اس میں اس کا حق غالب ہو (یہ دعوی پر موقوف ہوتی ہے) اس میں جب صاحب حق تعزیر کا مطالبہ کرے تو اس کی بات ماننا ضروری ہے، اور قاضی کو اسے ساقط کرنے کا حق نہیں ہے اور ولی امر کی طرف سے اس میں معافی اور سفارش جائز نہیں ہے، رہی وہ تعزیر جو اللہ کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے تو اس میں ولی امر کی طرف سے معافی جائز ہے، اسی طرح اگر کوئی مصلحت ہو تو سفارش (جائز ہے) یا تعزیر کے بغیر ہی مجرم کا جرم سے رک جانا پایا جائے، اور نبی کریم ﷺ سے آپ کا یہ ارشاد منقول ہے [(۱)]: **"اشفعوا تؤجروا ویقضي الله علی لسان نبیه مایشاء"** [(۲)] (تم سفارش کرو اجر پاؤ گے اور اللہ تعالی اپنے نبی کی زبان پر جو چاہے گا فیصلہ کرے گا)۔

اور تعزیر کے سلسلہ میں اختلاف ہوگیا ہے کہ آیا وہ حاکم پر واجب ہے یا نہیں؟ چنانچہ امام مالک، امام ابوحنیفہ اور امام احمد جن چیزوں میں تعزیر مشروع ہے، ان میں اس کے وجوب کے قائل ہیں۔

اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ وہ واجب نہیں ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ ایک شخص نے نبی کریم ﷺ سے کہا: میں ایک خاتون سے ملا اور وطی سے کم درجہ کا اس سے گناہ کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا [(۳)]

---

(۱) شرح طوالع الانوار للسندی علی الدر المختار ۷/ ۶۲۱، ۶۳۶، (مخطوط) الفصول الخمسة عشر فیما یوجب التعزیر وما لا یوجب وغیر ذالک، للاستروشنی رص ۵، الاحکام السلطانیہ للماوردی ر ۲۲۵، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ر ۲۶۵۔

(۱) حدیث: "اشفعوا تؤجروا......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۲۹۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۰۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۹۲، الفصول الخمسہ عشر فی التعزیر رص ۳، الماوردی رص ۲۲۵۔

(۳) حدیث: "عن ابن مسعود رضي الله عنه أن رجلا أصاب من امرأة قبلة، فأتی رسول الله ﷺ فذکر له، فأنزلت علیه (و أقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من اللیل، إن الحسنات یذهبن السیئات ذلک ذکری للذاکرین) قال الرجل: ألي هذه؟ قال: لمن عمل بها من أمتي" حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے کسی عورت کا بوسہ لے لیا اور نبی کریم ﷺ کے پاس آیا اور آپ سے بیان کیا تو آپ

"أصليت معنا" (کیا تم نے ہمارے ساتھ نماز پڑھی)؟ اس نے کہا: جی ہاں، تو آپ نے اس پر اس آیت کی تلاوت فرمائی: "وَأَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ الَّيْلِ اِنَّ الْحَسَنٰتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّاٰتِ"[۱] (اور آپ نماز کی پابندی رکھئے دن کے دونوں سروں پر اور رات کے کچھ حصوں میں، بیشک نیکیاں مٹا دیتی ہیں بدیوں کو)، اور انصاریوں سے متعلق آپ ﷺ کے اس ارشاد سے بھی استدلال کرتے ہیں: "اقبلوا من محسنهم، وتجاوزوا عن مسيئهم"[۲] (ان کے بھلائی کرنے والے سے قبول کرلو اور برائی کرنے والے سے درگزر کردو)، اور اس بات کو بھی سند بناتے ہیں کہ ایک آدمی نے نبی کریم ﷺ سے ایک فیصلہ کے سلسلہ میں (جو آپ نے حضرت زبیر کے حق میں کیا تھا اور اسے ناپسند تھا) کہا: وہ آپ کے پھوپھی زاد بھائی ہیں تو آپ غصہ ہوگئے اور یہ منقول نہیں ہے کہ آپ نے اس کی تعزیر کی ہو[۱]۔

اور دوسرے حضرات جن میں حنابلہ بھی ہیں، فرماتے ہیں کہ تعزیر میں سے جو منصوص علیہ ہیں جیسے مشترک لونڈی سے وطی کرنا تو اس میں امتثال امر واجب ہے، رہیں وہ تعزیرات جن میں کوئی نص وارد نہیں ہے تو وہ اس صورت میں واجب ہوں گی جب ان میں کوئی مصلحت ہو یا مجرم تعزیر کے بغیر باز نہ آئے تو وہ حد ہی کی طرح واجب ہوں گی، رہی وہ صورت جب معلوم ہو کہ مجرم تعزیر کے بغیر ہی باز آجائے گا تو تعزیر واجب نہیں ہوگی، اور امام کے لئے اس میں معافی جائز ہوگی بشرطیکہ اس میں کوئی مصلحت ہو، اور وہ اللہ تعالیٰ کے حق میں سے ہو، برخلاف اس کے جو افراد کے حق میں سے ہو[۲]۔

تعزیر ایک تفویض کردہ سزا ہے:

تفویض کا مطلب اور اس کے احکام:

۱۱- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ تعزیر حاکم کی رائے کی طرف تفویض کردہ سزا ہے، حنفیہ کے یہاں بھی یہی راجح ہے اور تعزیر میں پائی جانے والی یہ تفویض ہی اس کے اور اس حد کے درمیان اختلاف کی سب سے اہم وجہ ہے جو کہ شارع کی طرف سے

= پر یہ آیت نازل ہوئی: (اور قائم کرو نماز کو دونوں طرف دن کے اور رات کے کچھ حصوں میں البتہ نیکیاں دور کرتی ہیں برائیوں کو اور یہ ایک نصیحت ہے نصیحت حاصل کرنے والوں کے لئے)، آدمی نے کہا: کیا یہ میرے لئے ہے فرمایا: میری امت میں سے جو بھی اس پر عمل کرے اس کے لئے ہے) کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۳۵۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۱۱۵، ۲۱۱۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور مسلم (۴/ ۲۱۱۷ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے اس کی روایت کی ہے فرماتے ہیں: "جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله أصبت حدا، فأقمه علي، قال: وحضرت الصلاة فصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما قضى الصلاة قال: يا رسول الله، إني أصبت حدا فأقم في كتاب الله، قال: هل حضرت الصلاة معنا؟ قال: نعم، قال: قد غفر لك" (ایک آدمی نبی کریم ﷺ کے پاس آیا اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں نے حد لازم ہونے والا کام کرلیا ہے لہذا آپ مجھ پر اسے قائم کردیں فرماتے ہیں: اور نماز کا وقت ہوگیا اور اس نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی، پھر جب نماز پڑھ لی تو اس نے کہا: اے اللہ کے رسول! میں نے حد لازم ہونے والا کام کرلیا ہے لہذا میرے اوپر اللہ کا فریضہ قائم کردیں، آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تم میرے ساتھ نماز میں موجود تھے؟ اس نے کہا: جی ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: تمہیں معاف کردیا گیا)۔

(۱) سورۂ ہود/ ۱۱۴۔

(۲) حدیث: "اقبلوا من محسنهم وتجاوزوا عن مسيئهم" کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۱۲۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۴۹ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "أن رجلا قال للرسول ﷺ في حكم....." کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۲۵۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۸۲۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۹۲، الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ۲۲۵۔

متعین ایک سزا ہے اور تعزیر کی سزا متعین کرنے میں حاکم پر جرم اور مجرم کے حال کی رعایت ضروری ہے، جرم کی حالت کی رعایت کرنے کے بارے میں فقہاء کی بہت سی صراحتیں ہیں، اسی میں سے استروشنی کا یہ قول ہے کہ قاضی کو اس کے سبب پر غور کرنا چاہئے تو اگر وہ اس چیز کی جنس سے ہو جس سے حد واجب ہوتی ہے اور کسی مانع اور عارض کی وجہ سے واجب نہ ہوئی تو آخری درجہ کی تعزیر یعنی انتہائی سخت تعزیر کرے گا، اور اگر اس چیز کی جنس سے ہو جس میں حد واجب نہیں ہوتی تو آخری درجہ کی تعزیر نہیں کرے گا، لیکن امام کی رائے کی طرف تفویض کردی جائے گی (۱)، رہا مجرم کے حال کی رعایت کرنا تو زیلعی فرماتے ہیں کہ تعزیر کی تعیین میں وہ مجرموں کے حالات پر غور کرے گا، اس لئے کہ لوگوں میں سے کچھ معمولی (سزا) سے ہی باز آجاتے ہیں، اور کچھ صرف زیادہ (سزا) سے باز آتے ہیں، ابن عابدین کہتے ہیں: تعزیر اشخاص کے اختلاف سے مختلف ہوجاتی ہے، لہذا تعیین کے بغیر مقصود حاصل ہوجانے پر اس کو متعین کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں، لہذا وہ قاضی کی رائے کی طرف مفوض ہوگی، جس قدر اس کے اندر مصلحت سمجھے گا اسی کے بقدر قائم کرے گا (۲)۔

سندھی کہتے ہیں: کم از کم تعزیر مجرم کے بارے میں امام کے اجتہاد کے مطابق اسی کے بقدر ہوگی جس کے بارے میں معلوم ہو کہ مجرم اس سے باز آجائے گا، اس لئے کہ تعزیر سے زجر مراد ہے اور زجر حاصل کرنے میں لوگوں کے حالات مختلف ہیں، ان میں سے کچھ کو کم مار سے ہی زجر حاصل ہوجاتا ہے، اور اسی سے اس میں تبدیلی آجاتی ہے اور کسی کو زیادہ ضرب سے بھی زجر حاصل نہیں ہوتا (۳)، امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ تعزیر مضروب (مارے جانے والے) کی

(۱) فصول الاستروشنی رص ۱۴۔

(۲) ابن عابدین ۳ر ۱۸۳۔

(۳) مطالع الأنوار السندی ۷ر ۶۰۵، الاستروشنی رص ۱۸۔

قوت برداشت کے اعتبار سے مختلف ہوجائے گی۔

اور بعض حنفیہ نے کہا ہے کہ تعزیر کو قاضی کے حوالہ نہیں کیا جائے گا، قاضیوں کے حالات مختلف ہونے کے سبب وہ اس کو قاضی کے سپرد نہ کرنے کے قائل ہیں، طرسوسی نے ''شرح منظومۃ الکنز'' میں یہی بات کہی ہے، اور اس رائے کی تائید ان حضرات نے اس بات سے کی ہے کہ تعزیر کو قاضی کی رائے پر تفویض کردینے سے مراد مطلقاً اس کی رائے کی طرف تفویض کرنا نہیں ہے بلکہ مقصود قاضی مجتہد ہے، اور سندھی نے بیان کیا ہے کہ عدم تفویض حنفیہ کے یہاں ضعیف رائے ہے (۱)۔

اور ابو بکر طرسوی ''اخبار الخلفاء المتقدمین'' میں کہتے ہیں کہ وہ لوگ مجرم کے درجہ اور جرم کی مقدار کا لحاظ (تعزیر میں) کرتے تھے، چنانچہ مجرموں میں سے بعض کو مارا جائے گا، بعض کو قید کیا جائے گا، بعض کو محفلوں کے اندر اپنے قدموں کے بل کھڑا کردیا جائے گا، بعض کا عمامہ اتار دیا جائے گا، اور ان میں سے بعض کا کمر بند (پٹکا) کھول دیا جائے گا۔

اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ تعزیر مقادیر اجناس اور اوصاف کے اعتبار سے جرائم کے چھوٹے اور بڑے ہونے کی بنا پر مختلف ہوگی، اسی طرح خود مجرم کے حال کے اعتبار سے اور کہنے والے، جس کے بارے میں کہا گیا اور قول (جو بات کہی گئی) کے اعتبار سے بھی تعزیر مختلف ہوجائے گی اور وہ امام کے اجتہاد کے حوالہ ہوگی۔

قرافی کہتے ہیں: تعزیر زمان اور مکان کے بدلنے سے بدل جاتی ہے، اس کی تطبیق کرتے ہوئے ابن فرحون کہتے ہیں کہ بعض اوقات کسی شہر کی تعزیر کسی دوسرے شہر میں اعزاز ہوتی ہے، جیسے

(۱) السندی ۷ر ۶۰۳، ۶۰۵۔

طیلسان (۱) (ایک مخصوص چادر) کا کاٹنا شام میں تعزیر نہیں بلکہ اعزاز ہے، اور اہل اندلس کے یہاں سر کھولنا ذلت نہیں ہے جبکہ وہ مصر اور عراق میں ذلت ہے، فرمایا: اس میں خود شخص کا بھی لحاظ کیا جائے گا، اس لئے کہ مثلاً شام میں مالکیہ وغیرہ میں سے جن کی عادت طیلسان کی ہے اور وہ اس کے عادی ہیں، اس کا کاٹنا ان کے یہاں تعزیر سمجھا جاتا ہے۔

تو جو کچھ انہوں نے بیان کیا ہے اس سے یہ ظاہر ہے کہ فعل کے تعزیر کا محل ہونے کے باوجود معاملہ زمان ومکان اور اشخاص کے اختلاف تک محدود نہیں ہے، بلکہ یہ اختلاف کبھی خود فعل کو غیر معاقب علیہ (جس پر سزا نہ ہو) کر دیتا ہے، بلکہ کبھی وہ اعزاز ہوتا ہے (۲)۔

تعزیری سزا میں جائز اقسام:

۱۲ - تعزیر کے میدان میں مختلف سزاؤں کا واقع کرنا جائز ہے، ہر حال میں حاکم ان میں سے اسی کو منتخب کرے گا جس کو مناسب اور تعزیر کے مقاصد پورا کرنے والی سمجھے گا۔

اور یہ سزائیں کبھی بدن پر قائم کی جاتی ہیں اور کبھی آزادی کو مقید کرنے والی ہوتی ہیں اور کبھی مال کو لاحق ہوتی ہیں، اور ذیل میں اس اجمال کا بیان ہے۔

(۱) الطیلسان "باریک اوڑھنی سے مشابہ ایک سبز چادر ہے جسے مونڈھوں پر ڈال لیا جاتا ہے یا اس کے ایک حصہ کو عمامہ پر لپیٹ لیا جاتا ہے پھر مونڈھوں پر اسے لٹکا دیا جاتا ہے اس کو صرف بڑے لوگ اور قاضی حضرات ہی پہنتے ہیں اور اس کو اتار لینا یا اس کے بغیر چلنا فروتنی اور ذلت ظاہر کرنے کی علامت تھی، (المصباح، المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب، للمستشرق دوزی رص ۲۲۹)۔

(۲) جو کچھ گذر چکا ہے اس کے لئے ملاحظہ ہو: فصول الاستروشنی رص ۱۴، ۲۰، ابن عابدین ۳/ ۱۸۳، السندی ۷/ ۱۰۳، ۱۰۵، تبصرة الحکام ۲/ ۲۶۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۴، ۱۷۵، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۲۴، السیاسۃ الشرعیہ رص ۵۳، الحسبہ رص ۳۸۔

جسمانی سزائیں:

الف-قتل کے ذریعہ تعزیر:

۱۳ - اصل یہ ہے کہ تعزیر کے ذریعہ قتل تک نہیں پہنچا جائے گا اور یہ اللہ تعالی کے اس ارشاد کی وجہ سے ہے: "وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ إِلَّا بِالْحَقِّ" (۱) (اور جس جان کو اللہ نے محفوظ کر رکھا ہے اسے قتل مت کرو بجز حق (شرعی) کے) اور نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد کی وجہ سے: "**لایحل دم امریء مسلم إلا باحدی ثلاث: الثیب الزاني، والنفس بالنفس، والتارک لدینه المفارق للجماعة**" (۲) (کسی مسلمان شخص کا قتل صرف تین چیزوں میں سے کسی ایک سے حلال ہوتا ہے: محصن زانی، جان کے بدلہ جان اور اپنے دین کو ترک کرنے والا، جماعت سے علاحدگی اختیار کرنے والا) اور بعض فقہاء معین جرائم میں کچھ مخصوص شرائط کے ساتھ تعزیری طور پر قتل کے جواز کی طرف گئے ہیں، اسی میں مسلمان جاسوس کا قتل کرنا ہے جبکہ وہ مسلمانوں کے خلاف جاسوسی کرے اور قتل کے ذریعہ اس کی تعزیر کے جواز کی طرف امام مالکؒ، نیز امام احمد کے بعض اصحاب گئے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ، امام شافعی اور حنابلہ میں سے ابو یعلی نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔

اور امام احمد نے اس میں توقف اختیار کیا ہے اور اسی میں سے کتاب وسنت کے مخالف، بدعات کے داعی جیسے جہمیہ کا قتل کرنا ہے، امام مالک کے بہت سے اصحاب اور امام احمد کے اصحاب کی ایک جماعت اسی طرف (قتل جائز ہونے کی طرف) گئی ہے، اور امام

(۱) سورۂ انعام / ۱۵۱۔

(۲) حدیث: "لا یحل دم امریء مسلم إلا باحدی ثلاث......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۲۰۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۰۲، ۱۳۰۳ طبع الحلبی)، نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

ابوحنیفہ نے جرائم بار بار ہونے کی صورت میں اس وقت قتل کے ذریعہ تعزیر کی اجازت دی ہے جب اس جنس کا جرم موجب قتل ہوتا ہو جیسے اس شخص کو قتل کیا جائے گا جس سے لواطت یا قتل بالمثقل (بھاری چیز سے قتل) بار بار سرزد ہو(۱)۔

اور ابن تیمیہ فرماتے ہیں: (۲) اس بات پر استدلال کہ مفسد کا شر جب اس کے قتل کے بغیر ختم نہ ہو تو اسے قتل کیا جائے گا، اس روایت سے کیا جاتا ہے جو مسلم نے اپنی صحیح میں حضرت عرفجہ اشجعیؓ سے روایت کی ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے: ''من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم، أو يفرق جماعتكم فاقتلوه'' (۳) (جو تمہارے پاس اس حال میں آئے کہ تمہارا معاملہ ایک شخص پر متحد ہو، یہ چاہتے ہوئے کہ وہ تمہارے اندر پھوٹ ڈالے یا تمہاری جماعت میں تفرقہ ڈالے تو اسے مار ڈالو)۔

ب-کوڑے لگا کر تعزیر:

۱۴ - تعزیر میں کوڑے لگانا مشروع ہے، اور اس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ''لا يجلد أحد فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله تعالى'' (۴) (کسی کو سوائے حدود اللہ

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۱/۶۱، ابن عابدین ۳/ ۱۸۴، ۱۸۵، القرطبی ۶/ ۱۵۱، ۱۵۲، تبصرۃ الحکام رص ۱۹۳، ۲۰۶، المہذب ۲/ ۲۶۸، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۱۲، ۲۱۳، کشاف القناع ۴/ ۷۳، ۷۶۔

(۲) السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ رص ۹۹۔

(۳) حدیث: "من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۸۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "لا يجلد أحد فوق عشرة أسواط......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۱۷۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوبردہ انصاریؓ سے کی ہے۔

میں سے کسی حد کے دس کوڑوں سے زیادہ نہیں مارا جائے گا)۔

اور اس حریسہ (۱) (مسروقہ بکری) میں جسے اس کی چراگاہوں سے لے لیا جائے اس کی دگنی قیمت کا تاوان ہوگا اور عبرتناک ضرب ہوگی، یہی حکم کھجور کی چوری کا ہے جو اس کے گچھوں سے کی جائے، اس لئے کہ حضرت عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "سئل رسول الله ﷺ عن التمر المعلق، فقال: من أصاب منه بفيه من ذي حاجة غير متخذ خبنة فلا شيء عليه، ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة، ومن سرق منه شيئا بعد أن يؤويه الجرين فبلغ ثمن المجن فعليه القطع" (نبی کریم ﷺ سے لگی ہوئی کھجور کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: حاجت مندوں میں سے جو شخص اپنے منہ سے استعمال کرلے اور دامن میں چھپا کر نہ لے جائے تو اس کی کوئی سزا نہیں ہے، اور جو شخص اس میں سے کچھ لے کر نکلے گا اس پر دو مثل تاوان اور سزا ہوگی، اور جو شخص اس کی بوریوں وغیرہ سے چوری کر لے جائے اور اس کی قیمت ڈھال تک پہنچتی ہو تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا)، اس کی روایت نسائی اور ابوداؤد نے کی ہے، اور ایک روایت میں ہے فرماتے ہیں: "سمعت رجلا من مزينة يسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحريسة التي توجد في مراتعها، قال: فيها ثمنها مرتين وضرب نكال، وما أخذ من عطنه ففيه القطع إذا بلغ ما يؤخذ من ذلك ثمن المجن، قال: يا رسول الله! فالثمار وما أخذ منها في أكمامها؟ قال: من أخذ بفمه ولم يتخذ خبنة فليس عليه شئ، ومن احتمل فعليه ثمنه مرتين

(۱) حریسہ: وہ بکری ہے جس کو اپنے باڑہ میں لوٹنے سے پہلے پہاڑ میں رات ہوجائے اور چوری ہوجائے۔

وضرب نکال، وما أخذ من أجرانه ففيه القطع، إذا بلغ ما يؤخذ من ذلك ثمن المجن" (میں نے مزینہ کے ایک شخص کو اس حریسہ (مسروقہ بکری) کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے سوال کرتے ہوئے سنا جس کو اس کی چراگاہ سے لے لیا جائے، آپ ﷺ نے فرمایا: اس میں اس کی دگنی قیمت ہوگی اور عبرتناک ضرب ہوگی، اور جس کو اس کے باڑے سے لیا جائے اس میں اس صورت میں ہاتھ کاٹا جائے گا جب لئے گئے جانور کی قیمت ڈھال کی قیمت تک پہنچ رہی ہو، اس نے کہا: اے اللہ کے رسول! پھل اور جو کچھ اس میں سے شگوفوں کے ساتھ لیا جائے اس کا کیا حکم ہے؟ فرمایا: جو اپنے منہ سے استعمال کرلے اور دامن میں چھپا کر نہ لے جائے تو اس پر کچھ نہ ہوگا اور جو لاد لے جائے تو اس پر دگنی قیمت اور عبرتناک سزا ہوگی اور جو اس کے کھلیانوں سے لے گا اس میں اس صورت میں ہاتھ کاٹنے کی سزا ہوگی جب لئے ہوئے مال کی قیمت ڈھال کی قیمت تک پہنچ رہی ہو)، اس کی روایت احمد اور نسائی نے کی ہے، اور ابن ماجہ کی اس کے ہم معنی روایت ہے، اور نسائی نے اس کے آخر میں اضافہ کیا ہے: "ومالم يبلغ ثمن المجن ففيه غرامة مثليه، وجلدات نكال" (۱) (اور جو ڈھال کی قیمت تک نہ پہنچے تو اس میں اس کے دو مثل کا تاوان اور سزا کے کوڑے ہوں گے)۔

اور تعزیر کے بارے میں خلفاء راشدین اور ان کے بعد کے حکام اسی سزا پر چلے ہیں اور ان پر کسی نے نکیر نہیں کی ہے (۲)۔

تعزیر میں کوڑے لگانے کی مقدار:

۱۵ - حنفیہ کے یہاں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ تعزیر حد تک نہیں پہنچے گی، اس لئے کہ حدیث ہے: "من بلغ حدا في غير حد فهو من المعتدين" (۱) (جو غیر حد میں حد تک پہنچ جائے وہ تجاوز کرنے والوں میں سے ہے) اور تعزیر میں کوڑے لگانے کی آخری حد کے بارے میں حنفیہ میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہ شعبی سے اخذ کرکے، کیونکہ انہوں نے حدیث میں حد کے لفظ کو غلاموں کی حد کی طرف پھیرا ہے، اور وہ چالیس ہے، یہ رائے رکھتے ہیں کہ قذف اور شراب نوشی کے انتالیس کوڑوں پر اضافہ نہیں کرے گا اور پہلے امام ابو یوسف بھی اسی کے قائل تھے، پھر اس سے احرار (آزاد لوگوں) کی کم سے کم حدوں کی طرف پھر گئے اور وہ اسی کوڑے ہیں۔

امام ابوحنیفہ کے قول کی بنیاد یہ ہے کہ حدیث میں حد کو نکرہ استعمال کیا گیا ہے اور چالیس کوڑے قذف اور شراب نوشی میں حنفیہ کے نزدیک غلاموں کی کامل حد ہے، لہذا تعزیر اس سے کم ہوگی، اور امام ابو یوسف نے اس کا اعتبار کیا ہے کہ انسان میں اصل آزادی ہے اور غلام کی حد آزاد کی حد سے نصف ہے، لہذا وہ کامل حد نہیں ہے، اور مطلق اسم ہر باب میں کامل کی طرف راجع ہوتا ہے (۲)۔

اور کوڑوں کی تعداد میں امام ابو یوسف سے دو روایتیں ہیں:

ایک: یہ کہ تعزیر ۷۹ کوڑوں تک پہنچے گی اور یہ ان سے ہشام کی روایت ہے اور اسی کو امام زفر نے اختیار کیا ہے، اور یہی عبدالرحمن بن ابی لیلی کا قول ہے اور قیاس (کا تقاضا) یہی ہے، اس لئے کہ وہ

---

(۱) حدیث: "عبدالله بن عمرو: من أصاب بفيه....." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۳۳۵، ۳۳۶ تحقیق عزت عبید دعاس) اور نسائی (۸/ ۸۵ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں نیل الاوطار ۷/ ۳۰۰، ۳۰۱ طبع دار الجیل۔

(۲) المغنی ۱۰/ ۳۴۸، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۰۰، الحسبہ ۳۹۔

(۱) حدیث: "من بلغ حدا في غير حد....." کی روایت بیہقی نے السنن (۸/ ۳۲۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حضرت نعمان بن بشیرؓ سے کی ہے اور فرمایا: محفوظ یہ ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے۔

(۲) البدائع ۷/ ۶۴۔

حد نہیں ہے، لہذا حدیث: "من بلغ حدا في غير حد......"(۱) (جو غیر حد میں حد تک پہنچ جائے......) میں جس کی ممانعت سے سکوت کیا گیا ہے وہ اس کے افراد میں سے ہوگی۔

دوسری روایت: جو کہ امام ابو یوسف سے ظاہر الروایہ ہے، یہ ہے کہ تعزیر ۷۵ کوڑوں سے تجاوز نہیں کرے گی اور اس کی روایت حضرت عمرؓ کے اثر کے طور پر کی گئی ہے، اسی طرح حضرت علیؓ سے بھی روایت ہے، اور ان دونوں حضرات نے فرمایا: تعزیر میں ۷۵ (کوڑے) ہوں گے اور پانچ کی کمی میں امام ابو یوسف نے ان حضرات کے قول کو اختیار کیا اور ان کے عمل کو حدود کی کم از کم مقدار قرار دیا(۲)۔

اور مالکیہ کے یہاں مازری کہتے ہیں کہ اہل مذہب میں سے کسی کے نزدیک سزا کی تحدید کا کوئی راستہ نہیں ہے، فرمایا: امام مالک کا مذہب سزاؤں میں حد سے زیادہ سزاؤں کی اجازت دیتا ہے، اور اشہب سے منقول ہے کہ مشہور یہ ہے کہ کبھی حد پر اضافہ کیا جائے گا(۳) اس بنیاد پر مالکیہ کے یہاں راجح یہ ہے کہ امام کو مصلحت کی رعایت کے ساتھ جس میں ہوائے نفس کا شائبہ نہ ہو حد پر تعزیر کے اضافہ کا اختیار ہے۔

اور جن چیزوں سے مالکیہ نے استدلال کیا ہے ان میں معن بن زیاد کے سلسلہ میں حضرت عمر کا عمل ہے جبکہ اس نے حضرت عمر کی جھوٹی تحریر تیار کی تھی، اور اس کے ذریعہ بیت المال کے ذمہ دار سے مال لے لیا تھا تو آپ نے اس کو سو کوڑے لگوائے، پھر سو لگوائے پھر تیسری بار پھر لگوائے اور صحابہ میں سے کسی نے ان کی مخالفت نہیں کی

(۱) حدیث: "من بلغ حدا في غير ......" کی تخریج گذر چکی ہے۔
(۲) الاستروشنی ر ص ۱۶، الکاسانی ۷/ ۶۴، الجوہرہ ۲/ ۲۵۳، اللباب للمیدانی ۳/ ۶۵۔
(۳) تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۰۴۔

تو یہ اجماع ہوا، اسی طرح انہوں نے صبیغ بن عسل کو حد سے زیادہ ضرب لگائی(۱) اور احمد نے اپنی سند سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ کے پاس نجاشی لایا گیا اس حال میں کہ اس نے رمضان میں شراب پی تھی تو آپ نے اس کو اسی کوڑے حد لگائی اور بیس کوڑے رمضان میں روزہ توڑنے پر لگائے۔

اسی طرح روایت ہے کہ حضرت ابن عباس نے ابو الاسود کو بصرہ کی قضاء میں اپنا نائب بنایا اور ان کے پاس ایک چور لایا گیا جس نے گھر میں سامان اکٹھا کر لیا تھا اور اسے نکالا نہیں تھا تو اس کو پچیس کوڑے مارے اور چھوڑ دیا(۲) اور حضرت ابو بردہؓ کی حدیث: "لایجلد أحد فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله"(۳) (کسی کو سوائے اللہ کی حدود میں سے کسی حد کے دس کوڑوں سے زیادہ نہیں مارے جائیں گے) کے بارے میں یہ حضرات کہتے ہیں: یہ نبی کریم ﷺ کے زمانہ کے لئے محدود تھا، اس لئے کہ ان کے جرم کرنے والے کے لئے یہ مقدار کافی تھی اور اس کی تاویل یہ کی ہے کہ "کسی حد" سے مراد اللہ تعالیٰ کے حقوق میں سے کوئی حق ہے اگرچہ ان معاصی میں سے نہ ہو جن کی حدود متعین کی گئی ہیں، اس لئے کہ معاصی سب کی سب اللہ تعالیٰ کی حدود میں سے ہیں(۴)۔

اور شافعیہ کے نزدیک تعزیر اگر کوڑے لگانے سے ہو تو جس پر تعزیر واقع ہو رہی ہے اس کی کم از کم حد سے اس کا کم ہونا ضروری

(۱) یہ مشکل چیزوں اور سوالات سے فوجیوں پر سختی کرتے تھے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے ان پر ضرب لگائی اور بصرہ کی طرف جلاوطن کردیا۔
(۲) تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۰۴، المغنی ۱۰/ ۳۴۸، فتح القدیر ۵/ ۱۱۵، ۱۱۶۔
(۳) حدیث: "لا يجلد أحد فوق عشرة أسواط إلا في حد......" کی تخریج گذر چکی ہے۔
(۴) تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۰۵۔

ہے، لہذا غلام میں بیس سے اور آزاد میں چالیس سے کم ہوگی اور ان کے نزدیک یہ حدِ شرب ہے، اور ایک قول دونوں (آزاد، غلام) میں اس کے چالیس سے کم ہونے کا ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**من بلغ حدا في غير حد فهو من المعتدين**"(۱) (جو غیر حد میں حد تک پہنچ جائے وہ تجاوز کرنے والوں میں سے ہے) اور ان کے یہاں زیادہ صحیح قول کے مطابق مذکورہ (حد) سے کم ہونے میں تمام جرائم برابر ہوں گے، اور ایک قول ہر جرم کو اسی کے مناسب اس حد پر قیاس کرنے کا ہے جو اس میں یا اس کی جنس میں ہو، چنانچہ مثال کے طور پر زنا کے مقدمات کی تعزیر زنا کی حد سے (اگرچہ وہ حدقذف سے بڑھ جائے) اور گالی دینے کی تعزیر حدقذف سے (اگرچہ وہ حد شرب سے بڑھ جائے) کم رکھی جائے گی اور شافعیہ کے مسلک کا ایک قول یہ ہے کہ حضرت ابو بردہ کی حدیث: "**لايجلد أحد فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله**" (سوائے حدود اللہ میں سے کسی حد کے دس کوڑوں سے زیادہ نہیں لگائے جائیں گے) کو اختیار کرتے ہوئے تعزیر کے اکثر کوڑوں کو دس سے نہیں بڑھایا جائے گا، اس لئے کہ امام شافعی کا قول مشہور ہے کہ جب حدیث صحیح ہو تو وہی میرا مسلک ہے(۲) اور یہ حدیث صحیح ہے(۳)۔

اور حنابلہ کے یہاں تعزیر کے کوڑے کی مقدار کے متعلق امام احمد سے روایات مختلف ہیں، چنانچہ روایت ہے کہ حد تک نہیں پہنچے گی، اس روایت کو خرقی نے بیان کیا ہے اور اس کے مقتضا کا مقصود یہ ہے کہ تعزیر کو مشروع حد کی ادنی مقدار تک نہیں لے جائیں گے، لہذا تعزیر کو چالیس تک نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ شراب اور قذف میں چالیس غلام کی حد ہے اور اس قول کو اختیار کر کے کہ شراب کی حد چالیس کوڑے ہے، آزاد میں انتالیس کوڑوں سے اور غلام میں انیس کوڑوں سے تجاوز نہیں کریں گے۔

اور امام احمد کے مسلک کی صراحت ہے کہ تعزیر میں دس کوڑوں پر اضافہ نہیں کریں گے، اس لئے کہ اثر ہے: "**لايجلد أحد فوق عشرة أسواط إلا في حد......**" (سوائے کسی حد کے کسی کو دس سے زیادہ کوڑے نہیں لگائے جائیں گے)، سوائے ان آثار کے جو اس حدیث کی تخصیص میں وارد ہوئے ہیں جیسے اپنی بیوی کی باندی سے بیوی کی اجازت سے وطی کرنا اور مشترک باندی سے وطی کرنا جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: امام احمد اور خرقی کے کلام میں اس کا احتمال ہے کہ تعزیر ہر جرم میں اس کی جنس میں مشروع حد تک نہیں پہنچے گی، اور غیر جنس کی حد سے اس کا بڑھ جانا جائز ہوگا، اور امام احمد سے اس پر دلالت کرنے والی روایت نقل کی گئی ہے، اور ان کا استدلال اس روایت سے ہے جو اپنی بیوی کی باندی سے بیوی کی اجازت سے وطی کرنے کے متعلق حضرت نعمان بن بشیرؓ سے ہے کہ "اسے سو کوڑے مارے جائیں گے" اور یہ تعزیر ہے، اس لئے کہ محصن کے لئے اس جرم کی سزا سنگسار کرنا ہے، اور اس روایت سے ہے جو حضرت سعید بن المسیب نے حضرت عمرؓ سے اس شخص کے متعلق نقل کی ہے جس نے اپنے اور دوسرے شخص کے درمیان مشترک باندی سے وطی کی تھی کہ "سوائے ایک کوڑے کے اسے حد کے کوڑے لگائے جائیں گے" اور امام احمد نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔

ابن تیمیہ اور ابن القیم نے ایک چوتھی رائے کا اضافہ کیا ہے، وہ یہ ہے کہ تعزیر مصلحت اور جرم کی مقدار کے اعتبار سے ہوگی، لہذا اولی امر اس کے بارے میں اجتہاد کرے گا، البتہ جس میں کوئی متعین حد ہو

---

(۱) حدیث: "من بلغ حدا في غير حد......" کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "لا يجلد أحد فوق عشرة أسواط إلا في حد......" کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۵، المہذب ۲/ ۲۸۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۳۔

اس میں تعزیر اس متعین حد تک نہیں جائے گی، چنانچہ مثلاً نصاب سے کم کی چوری پر تعزیر ہاتھ کاٹنے تک نہیں جائے گی، ان دونوں حضرات نے فرمایا: یہ سب سے زیادہ معتدل قول ہے، اور حدیث میں اس پر دلالت ہے جیسا کہ اس شخص کے متعلق بجائے حد یعنی رجم کے سوکوڑے لگانے سے متعلق گذر چکا ہے جس کی بیوی نے اپنی باندی اس کے لئے حلال کردی تھی، اسی طرح حضرت علی اور حضرت عمرؓ نے اس مرد اور عورت کو جن کو ایک ہی لحاف میں پایا تھا سو سو کوڑے لگائے، اور اس شخص کے بارے میں جس نے بیت المال کی مہر کی نقل بنائی تھی، حضرت عمر نے کئی مرتبہ میں تین سوکوڑے لگانے کا حکم دیا اور بدعت کی وجہ سے صبیغ بن عسل کو لاتعداد ضرب کثیر لگائی (۱)۔

اور حنابلہ کے مسلک کا خلاصہ یہ ہے کہ اس میں ایسے لوگ بھی ہیں جو اس کے قائل ہیں کہ تعزیر دس کوڑوں سے نہیں بڑھے گی، اور ایسے بھی ہیں جو اس کے قائل ہیں کہ وہ کم از کم حدود سے نہیں بڑھے گی اور اس کے بھی قائل ہیں کہ کسی جرم میں تعزیر اس کی حد کی مقدار تک نہیں پہنچے گی، اور یہاں ایسے بھی حضرات ہیں جو اس کے قائل ہیں کہ تعزیر ان میں سے کسی چیز کی پابند نہیں ہے، اور جن چیزوں میں کوئی متعین حد نہیں ہے اس میں تعزیر مصلحت اور جرم کی مقدار کے اعتبار سے ہوگی، اور ان کے یہاں راجح تحدید ہے، خواہ دس کوڑوں سے ہو یا کم سے کم والی حد سے کم ہو یا جنس جرم کی مقررہ حد سے کم ہو۔

اور جو کچھ ذکر کیا گیا وہ تعزیر کی اعلی حد سے متعلق ہے، رہی ادنی حد تو قدوری فرماتے ہیں: یہ تین کوڑے ہیں، کیونکہ یہ کم سے کم عدد ہے جس میں زجر ہوسکتا ہے، لیکن حنفیہ کی غالب اکثریت یہ رائے

(۱) الحسبۃ فی الاسلام رص ۳۹، السیاسۃ الشرعیہ رص ۵۴، الطرق الحکمیہ رص ۱۰۶۔

رکھتی ہے کہ تعزیری کوڑے کی کم سے کم مقدار کا معاملہ حاکم کے حوالہ ہے، جتنے کوڑوں کے بارے میں یہ سمجھتا ہو کہ زجر کے لئے کافی ہیں اتنے ہی لگائے گا۔

اور ''الخلاصہ'' میں فرماتے ہیں: ایک سے لے کر انتالیس تک کی تعزیر کا اختیار قاضی کے پاس ہے اور اسی کے قریب قریب ابن قدامہ کی صراحت ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: اقل تعزیر متعین نہیں ہے۔

لہذا اس کے متعلق امام یا حاکم کے اجتہاد کی طرف جس کو وہ مناسب سمجھے اور آدمی کا حال جس کا متقاضی ہو، رجوع کیا جائے گا (۱)۔

ج- قید کر کے تعزیر:

۱۶- قید کرنا قرآن وسنت اور اجماع سے مشروع ہے:

جہاں تک کتاب اللہ کا تعلق ہے تو اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَالّٰتِيْ يَاْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْكُمْ ۚ فَاِنْ شَهِدُوْا فَاَمْسِكُوْهُنَّ فِي الْبُيُوْتِ حَتّٰى يَتَوَفّٰىهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيْلًا'' (۲) (اور تمہاری عورتوں میں سے جو بے حیائی کا کام کریں، ان پر چار (آدمی) اپنے میں سے گواہ کرلو، سو اگر وہ گواہی دے دیں تو ان (عورتوں) کو گھروں کے اندر بند رکھو یہاں تک کہ موت ان کا خاتمہ کردے، یا اللہ ان کے

(۱) کوڑے لگا کر تعزیر کرنے سے متعلق عمومی طور سے مراجعت کی جائے: الکاسانی ۷/ ۶۴، السرخسی / ۲۴/ ۳۶، السندی ۷/ ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، الجوہرہ ۲/ ۲۵۳، اللباب للمیدانی ۳/ ۶۵، فتح القدیر ۵/ ۱۱۵، ۱۱۶، الزیلعی والشلبی ۳/ ۲۱۰، الاستروشنی رص ۱۶، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۰۰، ۲۰۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۵، المہذب ۲/ ۲۲۸، کشاف القناع ۴/ ۷۳، ۷۴، السیاسۃ الشرعیہ رص ۴۷، ۴۸، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، الحسبہ رص ۳۹، الطرق الحکمیہ رص ۱۰۶، المغنی ۱۰/ ۳۴۷، ۳۴۸۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۵۔

لئے کوئی (اور) راہ نکال دے)، نیز اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَ یَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ یُّقَتَّلُوْٓا اَوْ یُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَیْدِیْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ"(۱) (جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگے رہتے ہیں ان کی سزا بس یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں یا سولی دیئے جائیں، یا ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹے جائیں، یا وہ ملک سے نکال دیئے جائیں)۔

چنانچہ زیلعی فرماتے ہیں کہ "نفی" (دور کرنے) سے یہاں حبس (قید کرنا) مراد ہے۔

اور جہاں تک سنت سے مشروع ہونے کا تعلق ہے تو ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مدینہ میں خون کی تہمت (قتل کرنے کی تہمت) میں کچھ لوگوں کو قید کردیا اور ضرب لگانے اور جیل کا حکم دیا، اور آپ نے اس شخص کے متعلق جس نے دوسرے کے لئے ایک آدمی کو روک لیا تھا یہاں تک کہ اس نے اسے قتل کردیا، فرمایا: "اقتلوا القاتل، واصبروا الصابر"(۲) (قاتل کو قتل کردو اور روکنے والے کو روک لو)، اور "اصبروا الصابر" (روکنے والے کو روک لو) کی عبارت کی تفسیر موت تک اس کو قید کرنے سے کی گئی ہے، اس لئے کہ اس نے مقتول کو روک کر اسے موت کے لئے محبوس کرلیا تھا۔

رہا اجماع سے مشروع ہونا تو صحابہؓ اور ان کے بعد کے لوگوں کا حبس کے ذریعہ سزا دینے پر اجماع ہے، اور فقہاء اس پر متفق ہیں کہ قید کرنا تعزیر میں سزا کے طور پر مناسب ہے، اور اس بارے میں آنے والی چیزوں میں سے چند یہ ہیں: حضرت عمرؓ نے حطیئہ کو ہجو کرنے پر قید کردیا تھا، اور صبیغ کو ذاریات (بکھیرنے والی ہوائیں)، مرسلات (چلتی ہوائیں)، نازعات (گھسیٹ لانے والے)، اور اس جیسی چیزوں سے متعلق سوال کرنے پر قید کردیا تھا، اور حضرت عثمانؓ نے ضابی بن الحارث کو قید کردیا تھا اور وہ بنی تمیم کے چوروں اور گھات لگا کر قتل کرنے والے لوگوں میں سے تھا، اور حضرت علی بن ابی طالب نے کوفہ میں قید کیا، اور حضرت عبد اللہ بن الزبیر نے مکہ میں قید کیا اور محمد بن الحنفیہ نے جب ان کی بیعت سے انکار کیا تو انہیں دارم میں قید کردیا(۱)۔

تعزیر میں قید کرنے کی مدت:

۱۷- اصل یہ ہے کہ شخص، جرم اور زمان ومکان کی رعایت کے ساتھ مدت حبس کی تحدید حاکم کرے گا۔

اور الزیلعی نے یہ کہہ کر اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ قید کی کوئی متعین مدت نہیں ہے۔

ماوردی کہتے ہیں: تعزیر کے طور پر قید کرنا مجرم اور جرم کے اختلاف سے مختلف ہوجاتا ہے، چنانچہ مجرموں میں سے بعض کو ایک دن قید کیا جائے گا اور بعض کو اس سے زیادہ غیر متعین مدت تک قید کیا جائے گا۔

لیکن شافعیہ میں سے شربینی نے بیان کیا ہے کہ حبس کی شرط ایک سال سے (اس کا) کم ہونا ہے جیسا کہ امام شافعی نے "الام"

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۳۔

(۲) حدیث: "اقتلوا القاتل واصبروا الصابر" کی روایت بیہقی (۸/ ۵۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے اسماعیل بن امیہ سے مرسلاً کی ہے اور اس سے پہلے اس سے متقارب الفاظ سے اس کو نقل کیا ہے لیکن انہوں نے اور ان سے پہلے دار قطنی (۳/ ۱۴۰ طبع دار المحاسن) نے ارسال کو راجح قرار دیا ہے۔

(۱) اقضیۃ الرسول ﷺ لابی عبد اللہ محمد بن فرج المالکی القرطبی رص ۵، ۶، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۲۳، الزیلعی ۳/ ۲۰۷، ۴/ ۱۷۹، ابن عابدین ۴/ ۳۲۶، فتح القدیر ۶/ ۳۷۵، المغنی ۱۰/ ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۴۸، السیاسۃ الشرعیہ رص ۵۴، کشاف القناع ۴/ ۷۳، الماوردی رص ۲۲۴۔

میں صراحت کی ہے اور اکثر اصحاب نے بھی اس کی صراحت کی ہے۔

اور حنابلہ نے مدت کی تحدید کو مطلق رکھا ہے (۱)۔

د- شہر بدر کر کے تعزیر:

جلاوطنی کے ذریعہ تعزیر کی مشروعیت:

۱۸- جلاوطنی کے ذریعہ تعزیر فقہاء کے درمیان کسی اختلاف کے بغیر مشروع ہے اور اس کی مشروعیت کی دلیل کتاب وسنت اور اجماع ہے۔

جہاں تک کتاب کا تعلق ہے تو اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ" (۲) اسی وجہ سے وہ حدود میں ایک مشروع سزا ہے۔

اور جہاں تک سنت کا تعلق ہے تو نبی کریم ﷺ نے بطور تعزیر مخنثوں کی جلاوطنی کا فیصلہ فرمایا، کیونکہ آپ نے ان کو مدینہ سے شہر بدر کر دیا تھا (۳)۔

(۱) فتح القدیر ۶/ ۳۷۵، الزیلعی ۳/ ۱۷۹، ۱۸۰، ۳/ ۱۸۱، ۲۰۸، ابن عابدین ۴/ ۳۲۶، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۸۸، التاج والاکلیل ۵/ ۳۸، المدونہ ۱۳/ ۵۴، ۵۵، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۷۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۵، الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ۲۴۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۲، کشاف القناع ۴/ ۷۴، ۷۵، المغنی ۱۰/ ۳۱۳، ۳۱۴۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۳۔

(۳) ابوداؤد نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ کے پاس ایک مخنث لایا گیا جس نے اپنے ہاتھوں اور پیروں میں مہندی لگا رکھی تھی تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "مابال هذا؟ فقيل: يا رسول الله، يتشبه بالنساء، فأمر به فنفي إلى النقيع" (اس کا کیا معاملہ ہے کہا گیا: یا رسول اللہ! یہ عورتوں سے مشابہت اختیار کر رہا ہے تو آپ ﷺ نے اس کے بارے میں حکم دیا اور اس کو نقیع کی طرف جلاوطن کر دیا گیا) اس کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۲۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور منذری نے اس کے ایک راوی کی جہالت کی وجہ سے اسے ضعیف قرار دیا ہے (مختصر سنن ابی داؤد ۷/ ۲۴۰ شائع کردہ دار المعرفہ)۔

اور جہاں تک اجماع کا تعلق ہے تو حضرت عمرؓ نے نصر بن حجاج کو عورتوں کے اس کے ذریعہ فتنہ میں مبتلا ہو جانے کے سبب شہر بدر کر دیا، اور صحابہ میں سے کسی نے ان پر نکیر نہیں کی (۱)۔

اور جلاوطنی کا مسافت قصر سے زیادہ ہونا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عمر نے نصر بن حجاج کو مدینہ سے بصرہ جلاوطن کیا اور حضرت عثمان نے مصر جلاوطن کیا اور حضرت علیؓ نے بصرہ جلاوطن کیا، اور یہ شرط ہے کہ جلاوطنی کسی متعین شہر کے لئے ہو، چنانچہ محکوم علیہ (جس کے خلاف فیصلہ سنایا گیا) کو بالکل ہی نہیں چھوڑ دیا جائے گا، اور اس کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اپنی جلاوطنی کے لئے متعین شہر کے علاوہ کو منتخب کرے، اور یہ بھی جائز نہیں ہے کہ مجرم کی جلاوطنی خود اپنے شہر کے لئے ہو (۲)۔

اور شافعیہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ مجرم کے شہر اور جس شہر کی طرف اسے جلاوطن کیا گیا ہے، دونوں کے درمیان ایک دن ایک رات سے کم مسافت نہ ہو (۳) اور ابن ابی لیلی یہ رائے رکھتے ہیں کہ مجرم نے جس شہر میں جرم کا ارتکاب کیا ہے اس کو اس کے علاوہ کسی اور شہر کی طرف اس طرح جلاوطن کیا جائے گا کہ جس شہر کی طرف جلاوطن کیا گیا ہے اس کے اور جرم کے شہر کے درمیان مسافت سفر سے کم ہو (۴)۔

جلاوطنی کی مدت:

۱۹- امام ابوحنیفہؒ زنا میں جلاوطنی کو حد نہیں مانتے بلکہ اس کو تعزیر میں سے مانتے ہیں، اور اس پر یہ بات نکلتی ہے کہ وہ مدت کے اعتبار سے

(۱) المبسوط للسرخسی ۹/ ۴۵، الزیلعی ۳/ ۱۷۴۔

(۲) حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۱۴۵۔

(۳) الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ص ۲۱۴۔

(۴) المبسوط للسرخسی ۹/ ۴۵۔

اس کے ایک سال سے زائد ہونے کو جائز قرار دیتے ہیں (۱)۔

اور امام مالک کے نزدیک تعزیر میں جلاوطنی کا ایک سال سے زیادہ ہونا جائز ہے، باوجودیکہ زنا میں جلاوطنی ان کے نزدیک حد میں شامل ہے، اس لئے کہ وہ حدیث: "من بلغ حدا في غير حد فهو من المعتدين" (جو غیر حد میں حد تک پہنچے وہ تجاوز کرنے والوں میں سے ہے) کے منسوخ ہونے کے قائل ہیں، اور مالکیہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ ہوائے نفس کے شائبہ کے بغیر مصلحت کی رعایت کرنے کے ساتھ امام کو اختیار ہے کہ تعزیر میں "حد" سے اضافہ کردے (۲)۔

اور بعض فقہاء شافعیہ اور حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے، شافعیہ اور حنابلہ میں سے بعض دوسرے حضرات کی رائے یہ ہے کہ تعزیر میں جلاوطنی کی مدت کا ایک سال تک پہنچنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ زنا کے جرم میں جلاوطنی کو حد مانتے ہیں، اور چونکہ اس میں مدت ایک سال ہے، لہذا ان کے یہاں تعزیر میں یہ جائز نہیں ہوگا کہ جلاوطنی ایک سال تک پہنچے، اس لئے کہ حدیث ہے: "من بلغ حدا في غير حد فهو من المعتدين" (۳) (جو غیر حد میں حد تک پہنچے وہ تجاوز کرنے والوں میں سے ہے)۔

اس کی تفصیل نفی (جلاوطنی) میں ہے۔

(۱) معین الحکام رص ۱۸۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۶۴، ۳۶۵۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۰۴، الشرح الصغیر ۴/ ۵۰۴۔

(۳) جلاوطنی سے متعلق عام طور سے مراجعت کی جائے: السرخسی ۹/ ۴۵، الزیلعی ۳/ ۱۷۴، معین الحکام رص ۱۸۲، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۸۱، ۳۶۴، ۳۶۵، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۰۴، أقضیۃ الرسول ﷺ رص ۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۴، ۱۷۵، المہذب ۲/ ۲۸۸، حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۱۵۳، شرح الخطیب علی ہامشہا الماوردی رص ۲۱۲، کشاف القناع ۴/ ۷۳، ۷۴، ۷۶، المغنی ۱۰/ ۳۴۴، الحسبہ رص ۴۰، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۷۴۔

ھ- مال کے ذریعہ تعزیر:

مال کے ذریعہ تعزیر کی مشروعیت:

۲۰- امام ابوحنیفہ کے مسلک میں اصل یہ ہے کہ مال لے کر تعزیر جائز نہیں ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد اس کی اجازت نہیں دیتے (۱) بلکہ امام محمد نے اپنی کتابوں میں سے کسی میں اس کا ذکر نہیں کیا ہے (۲) رہے امام ابویوسفؒ تو ان سے روایت ہے کہ اگر مصلحت کی رعایت کی جائے تو مجرم سے مال لے کر تعزیر کرنا جائز ہے (۳)۔

شبراملسی کہتے ہیں: قول جدید کے مطابق مال لے کر تعزیر جائز نہیں ہے یعنی امام شافعی کے جدید مسلک میں مال لے کر تعزیر کرنا جائز نہیں ہے (۴) اور قدیم مسلک میں جائز ہے۔

رہا مشہور قول میں امام مالک کا مسلک تو ابن فرحون کہتے ہیں: مالکیہ مال لے کر تعزیر کے قائل ہیں (۵)۔

اور انہوں نے کچھ مخصوص مقامات کا ذکر کیا ہے جن میں مالی تعزیر ہوگی، ان کی عبارت ہے: امام مالک سے غیر خالص دودھ کے بارے میں پوچھا گیا کہ کیا اسے بہادیا جائے گا؟ فرمایا: نہیں، لیکن میری رائے یہ ہے کہ اس صورت میں اس کو صدقہ کردے جب ملاوٹ اسی نے کی ہو، اور غیر خالص زعفران اور مشک کے بارے میں بھی اسی کے مثل بات فرمائی، خواہ کم ہو یا زیادہ اور ابن القاسم نے زیادہ مقدار کے بارے میں ان کی مخالفت کی ہے اور فرمایا: مشک اور زعفران اس چیز کے نرخ پر بیچ دیئے جائیں گے جس کی اس میں

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۸۴۔

(۲) فصول الاستروشنی رص ۷۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۸۴، الزیلعی ۳/ ۲۰۸، السندی ۷/ ۶۰۴، ۶۰۵، فتاوی البزازیہ ۲/ ۴۵۷ طبع یورپ ۱۳۰۸ھ۔

(۴) حاشیۃ الشبراملسی علی شرح المنہاج ۷/ ۱۷۴، الحسبہ رص ۴۰۔

(۵) الحسبہ رص ۴۰، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۶۷، ۳۶۸۔

ملاوٹ کی ہے اور ملاوٹ کرنے والے کی تادیب کے لئے قیمت کو صدقہ کردیا جائے گا، اور ابن القطان نے گھٹیا بنے ہوئے لحافوں کے بارے میں جلا دیئے جانے کا فتوی دیا ہے، اور ابن عتاب نے اس کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے اور پھاڑ کر صدقہ کردینے کا فتوی دیا ہے[1]۔

اور حنابلہ کے نزدیک مال لے کر یا اسے تلف کر کے تعزیر کرنا حرام ہے، اس لئے کہ جس کی اقتداء ہوسکتی ہے ان سے اس کے سلسلے میں شریعت میں کوئی چیز نہیں آئی ہے۔

اور ابن تیمیہ اور ابن القیم نے مخالفت کی اور فرمایا: تلف کردینے اور لے لینے دونوں اعتبار سے تعزیر بالمال جائز ہے[2]۔

ان دونوں حضرات نے اس کے لئے رسول اکرم ﷺ کے فیصلوں سے استدلال کیا ہے، جیسے حرم مدینہ میں شکار کرنے والے شخص کے سلب (مذبوحہ جانور کی کھال، پائے اور آنتیں) کو اس کو پکڑنے والے شخص کے لئے آپ کا مباح کردینا، اور آپ کا شراب کے مٹکوں کو توڑنے اور اس کے برتنوں کو چاک کرنے کا حکم دینا، اور آپ کا حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو معصفر سے رنگے ہوئے دونوں کپڑوں کے جلا ڈالنے کا حکم دینا، اور جو غیر حرز (غیر محفوظ) سے چوری کرے اور پھل اور کھجور کے شگوفہ میں سے ایسی چیز چوری کرے جس میں ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے، اور گم شدہ کو چھپائے اس پر آپ کا تاوان دگنا کردینا۔

اور انہیں میں خلفاء راشدین کے بھی فیصلے ہیں، جیسے حضرت عمر اور حضرت علیؓ کا اس گھر کو جلا ڈالنے کا حکم دینا جس میں شراب بیچی جاری تھی اور مانع زکاۃ کا نصف مال لے لینا، اور حضرت عمرؓ کا

---

(۱) تبصرۃ الحکام ص ۳۶۸، الطرق الحکمیہ ص ۲۵۰۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۱۲۷، ۵۷۵، شرح المنتہی علی ہامشہ ص ۱۱۰، الحسبہ ص ۴۰، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۲۹۵۔

حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے اس قصر کو جلانے کا حکم دینا جس کو انہوں نے لوگوں سے چھپے رہنے کے مقصد سے تعمیر کرایا تھا، اور اس حکم کا نفاذ حضرت محمد بن مسلمہؓ نے کیا تھا[1]۔

تعزیر بالمال کے اقسام:

تعزیر بالمال مال کو روک لینے یا تلف کردینے یا اس کی شکل تبدیل کردینے یا غیر کو اس کا مالک بنا دینے سے ہوتی ہے۔

الف- مال کو اس کے مالک سے روک دینا:

۲۱- وہ یہ ہے کہ قاضی مجرم کے مال میں سے کچھ کو زجر کے طور پر کچھ دن تک کے لئے لے لے، پھر جب اس کی توبہ ظاہر ہوجائے تو اسے واپس کردے، اور اس کا مطلب اسے بیت المال کے لئے لینا نہیں ہے، اس لئے کہ کسی شخص کے مال کو کسی ایسے شرعی سبب کے بغیر لینا جائز نہیں ہے جو اس کا متقاضی ہو[2] اور اس کی تشریح ابو یحیی خوارزمی نے بھی اسی طرح کی ہے اور اس کی نظیر باغیوں کے گھوڑوں اور ہتھیاروں میں کیا جانے والا عمل ہے، اس لئے کہ انہیں ایک مدت تک روکے رکھا جاتا ہے اور جب وہ توبہ کرلیتے ہیں تو ان کو واپس کردیا جاتا ہے، اور امام ظہیر الدین تمرتاشی خوارزمی نے اس رائے کی تصویب کی ہے۔

رہی وہ صورت جب اس کی توبہ سے مایوسی ہوجائے تو حاکم کو اختیار ہوگا کہ اس مال کو جس میں مصلحت دیکھے اس میں صرف کرے[3]۔

---

(۱) السندی ۷/ ۶۰۴، ۱/ ۶۰۵، البزازیہ ۶/ ۴۵۷، ابن عابدین ۳/ ۱۸۴۔

(۲) فصول الاستروشنی ص ۷، ۸، البزازیہ ۶/ ۴۵۷۔

(۳) السندی ۶/ ۶۰۴، ۱/ ۶۰۵، فصول الاستروشنی ص ۸۔

ب- اِتلاف:

۲۲ - ابن تیمیہ فرماتے ہیں: اعیان اور صفات میں سے جو منکر (برائی کی چیزیں) ہوں ان کے محل کو ان کی تبعیت میں تلف کردینا جائز ہے، چنانچہ بتوں کی تصویریں منکر ہیں، لہذا اس کی اصل کا تلف کرنا جائز ہوگا اور اکثر فقہاء کے نزدیک آلاتِ لہو کا تلف کرنا جائز ہے، امام مالک نے اسی کو اختیار کیا ہے اور امام احمد سے دو روایتوں میں مشہور روایت یہی ہے، اور اسی قبیل سے شراب کے ظروف بھی ہیں، ان کا توڑنا اور جلادینا جائز ہے، اور جس جگہ شراب بیچی جارہی ہو اس کا جلادینا جائز ہے، اور اس کے لئے شراب کی دکان جلانے سے متعلق حضرت عمرؓ کے فعل سے نیز جس بستی میں شراب بیچی جارہی تھی اس کے جلانے کے بارے میں حضرت علیؓ کے فیصلہ سے استدلال کیا جاتا ہے، اور اس لئے بھی کہ فروخت کی جگہ ظروف کی طرح ہے، فرمایا: امام احمد اور امام مالک وغیرہ کے مذہب میں قول مشہور یہی ہے (۱)، اسی قبیل سے حضرت عمر کا فروخت کے لئے پانی کی ملاوٹ کئے ہوئے دودھ کا بہادینا ہے، اور اسی میں سے وہ بھی ہے جس کی بعض فقہاء رائے رکھتے ہیں یعنی مصنوعات میں غیر خالص کو تلف کردیئے جانے کا جواز جیسے گھٹیا بنائی والے کپڑوں میں ان کو پھاڑ کر اور جلاکر، اور نبی کریم ﷺ کے حکم سے عبد اللہ بن عمر کا اپنے عصفر سے رنگے ہوئے کپڑوں کو جلاڈالنا (۲)۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں: جس محل کے ذریعہ معصیت انجام پائی ہو اس کے اس اِتلاف کی نظیر جسم کے اس محل کا اِتلاف ہے جس سے معصیت واقع ہوئی ہو، جیسے چور کا ہاتھ کاٹنا اور یہ اِتلاف ہر حالت میں واجب نہیں ہے، چنانچہ جب محل میں کوئی مفسدہ نہ ہو تو اس کا باقی رکھنا اپنے لئے یا اس کو صدقہ کرتے ہوئے جائز ہوگا، اسی بناپر علماء کی ایک جماعت نے فتوی دیا ہے کہ ملاوٹ کئے ہوئے غلہ کو صدقہ کردیا جائے گا اور اس میں اس کا اِتلاف ہوجائے گا۔

اور ایک فریق نے اِتلاف کو مکروہ قرار دیا ہے، وہ اس کو صدقہ کرنے کے قائل ہیں، اور ابن القاسم کی روایت میں امام مالک بھی انہیں میں ہیں اور یہی مسلک کی مشہور روایت ہے اور امام مالک نے ملاوٹ کیا ہوا دودھ صدقہ کردینے کو مستحسن قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس کو مجرم سے تلف کردینے سے مجرم کی سزا ہے اور مسکینوں کو دینے سے ان کا نفع ہے، اور امام مالک اس صورت میں زعفران اور مشک کے بارے میں اپنے دودھ والے قول ہی کے مثل کے قائل ہیں جب مجرم نے ان میں ملاوٹ کی ہو، اور ابن القاسم ان مالوں کے قلیل میں اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ ان قیمتی مالوں کے کثیر میں ملاوٹ کردہ کو صدقہ کردینے سے مالکوں کے مال عظیم کا ضیاع ہوجائے گا، لہذا ان جیسے حالات میں ان کی تعزیر دوسری سزاؤں سے ہوگی اور بعض کے نزدیک امام مالک کا مذہب قلیل وکثیر میں برابری کا ہے۔

اور اشہب نے امام مالک سے مالی سزاؤں کی ممانعت کی روایت کی ہے اور مسلک کے فقہاء میں سے مطرف اور ابن الماجشون میں سے ہر ایک نے اس روایت کو اختیار کیا ہے، اور ان دونوں کے نزدیک جو ملاوٹ کرے یا وزن کم کردے، اس کو ضرب، قید اور بازار سے نکال کر سزا دی جائے گی، اور جس روٹی اور دودھ یا مشک اور زعفران میں ملاوٹ کی گئی ہو اسے نہ بکھیرا جائے گا نہ چھینا جائے گا (۱)۔

---

(۱) الحسبہ رص ۴۳، ۱۴۳، الطرق الحکمیہ رص ۲۴۱، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۰۲، ۲۰۳۔

(۲) حدیث: "تحريق عبدالله بن عمر لثوبه المعصفر" کی روایت مسلم (۳/ ۷ ۱۶۴ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ سے کی ہے۔

(۱) الحسبہ رص ۴۳، ۴۶، الطرق الحکمیہ رص ۲۴۷، ۲۵۸، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۰۲، ۲۰۴۔

ج-تغییر (تبدیلی کر دینا):

۲۳-تبدیلی کر کے تعزیر کرنے کی صورتوں میں سے نبی کریم ﷺ کی مسلمانوں کے درمیان جائز سانچوں جیسے دراہم ودینار کے توڑنے سے ممانعت ہے، الا یہ کہ ان سے کوئی حرج ہو، چنانچہ اگر ایسا ہوتو ان کو توڑ دیا جائے گا(۱) اور اس تصویر کے سلسلہ میں جو آپ ﷺ کے گھر میں تھی (۲) اور اس پردہ کے سلسلہ میں جس میں تصاویر تھیں (۳) رسول اللہ ﷺ کا عمل، کیونکہ آپ ﷺ نے تصویر کا سر کاٹ دیا اور وہ درخت کی طرح ہوگئی، اور پردہ کو کاٹ کر دو ڈال دیئے جانے والے تکیے کی صورت میں بدل لیا جنہیں روندا جاتا ہے۔

اور اسی میں سے لہو کے آلات کو ٹکڑے ٹکڑے کرنا اور بنائی ہوئی تصاویر کا تبدیل کردینا بھی ہے۔

د-تملیک (مالک بنا دینا):

۲۴-تملیک کے ذریعہ تعزیر کی صورتوں میں سے اس شخص کے بارے میں جس نے درخت میں لٹکے ہوئے پھل کو اسے کھلیان میں لے جانے سے پہلے چرالیا تھا، سزا کے کوڑے لگانے اور جو کچھ لیا تھا اس کا دگنا تاوان دینے (۴) اور اس شخص کے متعلق جس نے باڑے میں جانے سے پہلے مویشی چرالئے تھے سزا کے کوڑے لگانے اور دگنا تاوان دینے کا نبی کریم ﷺ کا فیصلہ ہے (۳) نیز گم شدہ کو چھپا دینے والے پر تاوان دگنا کردینے کا حضرت عمرؓ کا فیصلہ ہے، علماء کی ایک جماعت اسی کی قائل ہے، ان میں امام احمد وغیرہ ہیں، اور اسی میں سے حضرت عمرؓ کا اعرابی کی اس اونٹنی کا تاوان دگنا کردینا ہے جس کو بھوکے غلاموں نے لے لیا تھا، کیونکہ آپ نے ان کے آقا پر تاوان دگنا کردیا تھا (۲) اور قطع ید کو ختم کردیا تھا۔

تعزیر کی دوسری قسمیں:

جو گزر چکی ہیں ان کے علاوہ تعزیر کی کچھ دوسری قسمیں بھی ہیں، ان میں مجرد اعلام (مطلع کرنا) مجلس قضاء میں حاضر کرنا، ڈانٹنا اور ترک تعلق (بائیکاٹ کرنا) بھی ہے۔

الف-مجرد اعلام (صرف آگاہ کرنا):

۲۵-اعلام کی صورت یہ ہے کہ قاضی مجرم سے کہے: مجھے معلوم ہوا ہے کہ تم نے ایسا ایسا کیا یا قاضی مجرم کے پاس یہی کہنے کے لئے اپنا معتمد شخص بھیجے۔

اور بعض نے اعلام کے ذریعہ تعزیر میں یہ قید لگائی کہ وہ ترش روئی سے دیکھنے کے ساتھ ہو (۳)۔

---

(۱) حدیث: "نھی النبی ﷺ عن کسر ....." کی روایت خطیب بغدادی نے اپنی تاریخ (۳۴۶/۶ طبع السعادہ) میں حضرت علقمہ بن عبداللہ المزنی سے کی ہے اور اس کی سند میں انقطاع ہے۔

(۲) حدیث: "قطع رأس التمثال فصار کالشجرۃ" کی روایت ابوداؤد (۳۸۸/۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۱۱۵/۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور ترمذی نے فرمایا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "قطع الستر إلی وسادتین منتبذتین یوطآن....." کی روایت احمد (۳۰۸/۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور اس کی روایت ترمذی (۱۱۵/۵، طبع الحلبی) نے بھی کی اور فرمایا: یہ حسن صحیح ہے۔

(۴) حدیث: "قضاء الرسول ﷺ فیمن سرق من الثمر المعلق....." کی تخریج گذر چکی ہے۔

---

(۱) حدیث: "قضاء الرسول ﷺ فیمن سرق من الماشیۃ قبل....." کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۲) تعزیر بالمال کے لئے عمومی طور پر مراجعت کی جائے: الزیلعی ۲۰۸/۳، السندی ۱۰۳/۷، ۱۰۵، ابن عابدین ۱۸۴/۳، فصول الاستروشنی رص ۸،۷، فتاوی البزازیہ ۳۵۰/۴، نہایۃ المحتاج شرح المنہاج ۱۷۴/۷، الحسبہ رص ۴۰، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۴۷، الطرق الحکمیہ ۲۴۷، ۲۵۸، کشاف القناع ۱۲۷/۴، ۱۲۵، شرح المنتہی علی ہامشہ رص ۱۱۰۔

(۳) الکاسانی ۶۴/۷، الزیلعی ۲۰۸/۳، الجوہرہ ۲۵۴/۲، الفتاوی الہندیہ ۱۸۸/۲، درر الحکام ۷۵/۲۔

ب-مجلس قضاء میں حاضر کرنا:

۲۶-کاسانی کہتے ہیں کہ تعزیر کی یہ قسم اعلام، قاضی کے دروازے کے پاس جانے اور مواجہت (مخاطب کرنے) سے ہوتی ہے۔

اور بعض کہتے ہیں کہ وہ اعلام، قاضی کے دروازے کے لئے کھینچنے اور مجرم کی طرف جس چیز کی نسبت کی جارہی ہے اس کا مقدمہ قائم کرکے ہوتی ہے۔

اور اس سزا اور مجرد اعلام میں فرق یہ ہے کہ اس سزا میں اعلام پر اضافہ کرتے ہوئے مجرم کو قاضی کے پاس پکڑ کر لایا جاتا ہے اور یہ اس لئے ہوتا ہے تاکہ قاضی مواجہۃً اس سے مخاطب ہو، اور کمال ابن الہمام کی ذکر کردہ تفصیل پر بنیاد رکھتے ہوئے یہ تعزیر مجرم کی طرف جو کچھ منسوب کیا جارہا ہے اس میں خصومت کرنے میں اعلام مجرد سے جدا ہوجاتی ہے۔

اور ان دونوں قسموں کو یا ایک قسم کو قاضی زیادہ تر اس کے زاجر ہونے کی شکل میں اس وقت اختیار کرتا ہے جب مجرم نے جرم کا ارتکاب ابتداءً لغزش کے طور پر یا نادر طور پر کیا ہو بشرطیکہ جرم سنگین نہ ہو(1)۔

ج-توبیخ (ڈانٹ ڈپٹ):

توبیخ (ڈانٹ ڈپٹ) کی مشروعیت:

۲۷-توبیخ کے ذریعہ تعزیر کرنا باتفاق فقہاء مشروع ہے، چنانچہ حضرت ابوذرؓ نے روایت کی ہے کہ انہوں نے آدمی کو برا بھلا کہا اور اس کی ماں سے اس کو عار دلایا، تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "یا أباذر، أعیرته بأمه!! إنک امرؤ فیک جاهلیة"(1) (اے ابوذر! کیا تم نے اس کو اس کی ماں سے عار دلائی؟ تم ایسے شخص ہو جس میں جاہلیت پائی جاتی ہے) اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا:(2) "لي الواجد یحل عرضه وعقوبته"(3) (مال رکھنے والے کی ٹال مٹول اس کی عزت اور سزا کو حلال کردیتی ہے)، اور آبرو لینے کی تشریح یہ کی جاتی ہے کہ مثلاً اس سے کہا جائے: اے ظالم! اے تجاوز کرنے والے! اور یہ تعزیر بالقول کی ایک قسم ہے، اور ابن فرحون کی "تبصرة الحکام" میں آیا ہے کہ قول سے تعزیر کی دلیل وہ حدیث ہے جو "سنن أبي داؤد" میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک آدمی لایا گیا جس نے شراب پی رکھی تھی تو آپ ﷺ نے فرمایا: "اضربوه" (اس کو مارو)، حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں: تو ہم میں اپنے ہاتھ سے مارنے والے بھی تھے، جوتے سے مارنے والے بھی تھے، اور اپنے کپڑے سے مارنے والے بھی تھے اور انہیں کی سند سے ایک روایت میں ہے: پھر رسول اللہ ﷺ نے اپنے اصحاب سے فرمایا: "بکتوه" (اس کو جھڑکو) تو وہ حضرات یہ کہتے ہوئے متوجہ ہوئے: تم اللہ سے نہیں ڈرے، اللہ کا خوف نہیں کیا، رسول اللہ ﷺ سے حیا نہیں آتی اور یہ سرزنش تعزیر بالقول میں سے ہے(4)۔

---

(1) اعلام اور حاضر کرنے کے متعلق عمومی طور پر رجوع کریں: الکاسانی ۷/ ۶۴، الزیلعی ۳/ ۲۰۸، الجوہرہ ۲/ ۲۵۴، درر الحکام ۲/ ۷۵، فتح القدیر ۵/ ۱۱۳، ابن عابدین ۳/ ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۷، السندی ۷/ ۶۶۳، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۸۸، قاضی خاں ۲/ ۴۹۳، ۴۹۴۔

---

(1) حدیث: "یا أباذر، أعیرته بأمه؟....." کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۸۴، طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(2) لي الواجد: پانے والے کی ٹال مٹول۔

(3) حدیث: "لي الواجد یحل عرضه وعقوبته" کی روایت احمد (۴/ ۲۲۲ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ابن حجر (الفتح ۵/ ۶۲ طبع السلفیہ) میں کہتے ہیں: اس کی سند حسن ہے۔

(4) حدیث: "بکتوه" اور آخر میں فرمایا: "ولکن قولوا: اللهم اغفرله، اللهم ارحمه" (اے اللہ! اس کی مغفرت فرما، اس پر رحم فرما) کی روایت ابوداؤد (۴/ ۶۲۰، ۶۲۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند

اور حضرت عمرؓ نے جھڑک کر تعزیر کی تھی، چنانچہ ان سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک لشکر بھیجا، تو انہیں مال غنیمت حاصل ہوا، اور جب وہ لوٹے تو انہوں نے ریشم اور دیباج پہن لیا، تو جب حضرت عمرؓ نے ان کو دیکھا تو چہرہ کا رنگ بدل گیا اور ان سے اعراض کیا، تو ان لوگوں نے کہا: آپ نے ہم لوگوں سے منہ موڑ لیا؟ تو آپ نے فرمایا: جہنمیوں کے کپڑے اتار دو، تو انہوں نے جو ریشم اور دیباج پہن رکھا تھا اسے اتار دیا۔ اس میں ان سے اعراض کر کے ان کی تعزیر بھی ہے، اور اس میں ان کی سرزنش بھی ہے(۱)۔

توبیخ کی کیفیت:

۲۸- توبیخ کبھی قاضی کے مجرم سے اعراض کرنے یا اس کی طرف ترش روئی سے دیکھنے سے ہوتی ہے، اور کبھی مجرم کو مجلس قضاء سے اٹھا دینے سے ہوتی ہے اور کبھی سخت بات کے ذریعہ ہوتی ہے، اور کبھی زجر کرنے والی باتوں اور انتہائی توہین سے اس شرط کے ساتھ ہوتی ہے کہ اس میں قذف نہ ہو، اور بعض نے اس سے بھی روکا ہے جس میں گالی ہو(۱)۔

د- ترک تعلق (بائیکاٹ):

۲۹- ترک تعلق کا مطلب مجرم کا بائیکاٹ کرنا اور اس سے تعلق رکھنے یا کسی بھی قسم یا کسی بھی طریقہ کا معاملہ کرنے سے منع کرنا ہے۔

اس کے مشروع ہونے کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ''وَاللَّتِي تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ'' (۲) (اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم ان کی سرکشی کا علم رکھتے ہو تو انہیں نصیحت کرو، اور انہیں خواب گاہوں میں تنہا چھوڑ دو اور انہیں مارو)۔

اور نبی کریم ﷺ نے اپنے ان تین صحابہ سے ترک تعلق کر لیا تھا جو غزوۂ تبوک میں آپ سے پیچھے رہ گئے تھے، اور حضرت عمر نے جب صبیغ کو بصرہ جلا وطن کیا تو ان کو بائیکاٹ کی سزا دی، اور حکم دیا کہ کوئی ان کی ہم نشینی نہ اختیار کرے، اور یہ ان کی طرف سے بائیکاٹ کے ذریعہ سزا تھی (۳)۔

وہ جرائم جن میں تعزیر مشروع ہے:

۳۰- جن جرائم میں تعزیر مشروع ہے کبھی وہ اسی قبیل سے ہوتے ہیں جس کی جنس میں حد یا قصاص میں سے کوئی متعین سزا مشروع ہوتی

= صحیح ہے اور حدیث کے الفاظ نیل الاوطار میں یہ ہیں: ''حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں'' أتي النبي ﷺ برجل قد شرب، فقال: اضربوه فقال أبو هريرة: فمنا الضارب بيده، و الضارب بنعله، والضارب بثوبه، فلما انصرف قال بعض القوم: أخزاک الله قال: لا تقولوا هكذا، لا تعينوا عليه الشيطان'' (نبی کریم ﷺ کے پاس ایک آدمی لایا گیا جس نے شراب پی رکھی تھی تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس کو مارو، حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں: تو ہم میں سے کچھ اپنے ہاتھ، کچھ اپنے جوتے اور کچھ اپنے کپڑوں سے مارنے والے تھے، پھر جب وہ لوٹا تو بعض لوگوں نے کہا: اللہ تمہیں رسوا کرے آپ نے فرمایا: اس طرح نہ کہو، اس کے خلاف شیطان کی مدد نہ کرو) کی روایت احمد اور بخاری اور ابوداؤد نے کی ہے (نیل الاوطار ۷/ ۱۴۶) نیز رجوع کریں: تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۰۰، کشاف القناع ۴/ ۷۴، الشرح الکبیر ۴/ ۵۸۴، الفتاوی ۱/ ۱۶۷، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۲۔

(۱) فصول الاستروشنی رص ۱۴، الکاسانی ۷/ ۶۴۔

(۱) توبیخ کے لئے رجوع کریں: الکاسانی ۷/ ۶۴، الزیلعی ۳/ ۲۰۸، درر الحکام ۲/ ۷۵، اللباب للمیدانی ۳/ ۶۵، السندی ۷/ ۲۰۴، فصول الاستروشنی رص ۱۴، الاقرویہ ۱/ ۱۵۸، الہندیہ ۲/ ۱۸۸، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۰۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۴، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۴۴، کشاف القناع ۴/ ۷۴، الشرح الکبیر ۴/ ۵۸۴، الحسبہ رص ۸۳، السیاسۃ الشرعیہ رص ۵۳۔

(۲) سورۂ نساء/ ۳۴۔

(۳) ترک تعلق سے متعلق رجوع کیجئے: الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۸/ ۲۸۱، ۲۸۸، اقضیۃ الرسول رص ۵، الحسبہ رص ۴۰، السیاسۃ الشرعیہ رص ۵۳۔

ہے، لیکن اس سزا کی تنفیذ اس کی تنفیذ کی شرائط نہ پائے جانے کی وجہ سے نہیں ہو پاتی اور کچھ وہ بھی ہیں جن میں متعین سزا ہے لیکن اس سزا کی تنفیذ کسی مانع کی وجہ سے اس پر نہیں ہو پاتی جیسے کسی ایسے شبہ کا پایا جانا جو حد دفع کرنے کا مستوجب ہو، یا صاحب حق کا اپنا مطالبہ معاف کر دینا۔

اور کبھی تعزیری جرائم مذکورہ جرائم کے علاوہ ہوتے ہیں اور اس میں اصلاً تعزیر ہی ہوتی ہے، اور اس میں وہ جرائم داخل ہوتے ہیں جو سابقہ صورتوں میں داخل نہیں ہوتے، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

وہ جرائم جن میں حدود کے بدلہ میں تعزیر مشروع ہوتی ہے:

نفس اور مادون النفس پر زیادتی کرنے کے جرائم:

۳۱- اس موضوع میں نفس پر زیادتی کرنے کے جرائم کے متعلق بحث یعنی جس سے جان نکل جاتی ہے، اور مادون النفس پر زیادتی کے جرائم سے متعلق بحث، یعنی جو بدن پر جان نکل جانے کا سبب بنے بغیر واقع ہوتے ہیں، دونوں داخل ہیں۔

قتل کے جرائم (نفس پر جنایت)

قتل عمد (دانستہ قتل):

۳۲- قتل عمد وہ زیادتی ہے جس کا تقاضا قصاص ہے، اور اس کے لئے چند شرائط کا پورا ہونا شرط ہے، ان میں سب سے اہم ہے: قاتل کا اس کو اس طرح محض عمداً (دانستہ) قتل کرنا کہ اس میں کوئی شبہ نہ ہو، اور اس کا مختار ہونا اور بلا واسطہ قتل کرنا اور مقتول کا قاتل کا جزء (فرع) نہ ہونا، مقتول کا مطلقاً معصوم الدم ہونا، اس کے علاوہ قصاص کے لئے یہ بھی واجب ہے کہ ولی دم (جس ولی کو مطالبۂ خون کا اختیار ہے) کی طرف سے اس کا مطالبہ ہو(۱)۔

چنانچہ ان شرائط میں سے اگر کسی شرط کی کمی ہو تو قصاص ممنوع ہوگا اور اس میں تعزیر ہوگی۔

اور اس سلسلہ میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے جس کو "قتل" اور "قصاص" کی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

قتل شبہ عمد (دانستہ قتل کے مشابہ):

۳۳- بہوتی "المبدع" سے نقل کر کے فرماتے ہیں: قتل شبہ عمد میں وجوب تعزیر کا قول بھی اختیار کیا جاتا ہے، اس لئے کہ کفارہ تو اللہ تعالی کا حق ہے اور مجرمانہ عمل کے لئے نہیں ہے، بلکہ فوت ہونے والی جان کا بدلہ ہے، رہا خود فعل حرام جو کہ جرم ہے تو اس میں کوئی کفارہ نہیں ہے۔

۳۴- اور حنفیہ کے یہاں ثابت شدہ اصولوں میں سے یہ ہے کہ ان کے یہاں قتل کے جن واقعات میں قصاص نہیں ہے، جیسے قتل بالمثقل (بھاری چیز سے قتل) یعنی بڑے پتھر یا بھاری لکڑی جیسی چیز سے قتل کرنا ان میں امام اگر مصلحت سمجھے تو قتل تک پہنچ جانے والی سزاؤں کے ذریعہ تعزیر کرنا اس صورت میں جائز ہوگا جب اس کا بار بار ارتکاب ہو، اور اسی اصل کی بنا پر حنفیہ قتل کے ذریعہ اس شخص کی تعزیر کے قائل ہیں جس کی جانب سے گلا گھونٹنا، ڈبونا اور بلند جگہ سے پھینک دینا بار بار پایا جاتا ہو جبکہ قتل کے بغیر اس کا فساد نہ رکے(۱)۔

مادون النفس (جان سے کم) پر زیادتی:

۳۵- جب مادون النفس پر جنایت دانستہ ہو تو قصاص کے لئے جنایت علی النفس کی شرطوں کے علاوہ مماثلت (برابری) اور برابری

---

(۱) الکاسانی ۷/ ۲۳۴۔

(۱) الکاسانی ۷/ ۲۳۴، ابن عابدین ۳/ ۱۸۴، ۱۸۵، کشاف القناع ۴/ ۷۳، السیاسۃ الشرعیہ/ص ۵۵۔

سے قصاص لینے کا ممکن ہونا بھی شرط ہے (۱)۔

اور مالکیہ مادون النفس پر عمداً جنایت میں بھی اس صورت میں تعزیر کی رائے رکھتے ہیں جب قصاص ساقط ہوجائے یا کسی سبب یا دوسری وجہ سے ممتنع ہوجائے تو حالات کے اعتبار سے جرم میں دیت یا اَرش کے ساتھ یا اس کے بغیر ہی تعزیر ہوگی، اور اس کی مثال یہ ہے کہ جنایت نازک ہڈی پر ہو، اس لئے کہ نازک (اہم) ہڈیوں میں ان کے یہاں قصاص نہیں ہوتا جیسے ریڑھ، ران، گردن کی ہڈی، اور اسی طرح منقلہ (وہ زخم جس میں ہڈی ٹوٹ کر اپنی جگہ سے ہٹ گئی ہو)، مامومہ (دماغ تک پہنچنے والا زخم) اور جائفہ (جوف تک پہنچنے والا زخم) کے بارے میں بھی کہا جاتا ہے، اس لئے کہ ان میں قصاص ممکن نہیں ہے (۲) اور یہ ہر اس عضو کے بارے میں بھی (کہا جاتا ہے) جس کے جسم میں قائم رہنے اور خوبصورتی باقی رہنے کے باوجود جنایت سے اس کی اصل منفعت ختم ہوگئی ہو، چنانچہ جب آنکھ پر ضرب لگائی ہو جس سے اس کی روشنی چلی گئی ہو اور خوبصورتی باقی رہ گئی ہو تو اس میں قصاص نہیں ہوگا، اسی طرح جب (کسی کے مارنے سے) ہاتھ لنج ہوجائے اور جسم سے علاحدہ نہ ہو تو اس میں اور ان جیسے جرائم میں مجرم سے عقل (یعنی دیت) لینے کے ساتھ ہی اس کی تعزیر بھی کی جائے گی (۳)۔

اور زیادتی جب جسم میں کوئی اثر نہ چھوڑے تو اکثر فقہاء کے نزدیک اس میں تعزیر ہوگی نہ کہ قصاص، اور بعض مالکیہ کے نزدیک کوڑے مارنے میں قصاص ہوگا اگر چہ (جسم میں) کوئی زخم (اور سر میں) کوئی چھٹن نہ پیدا کرے، باوجودیکہ تھپڑ لگانے اور ڈنڈا مارنے میں ان کے یہاں قصاص نہیں ہوگا، الا یہ کہ اپنے پیچھے جسم یا سر میں زخم چھوڑے۔

اور امام مالک سے مروی ہے کہ اس سلسلہ میں کوڑے مارنا تھپڑ مارنے کی طرح ہے، اس میں تادیب ہوگی، ابن عرفہ نے اشہب سے بھی اسی کو نقل کیا ہے۔

اور ابن القیم اور بعض حنابلہ تھپڑ اور کوڑے لگانے میں قصاص کی رائے رکھتے ہیں (۱)۔

وہ زنا جس میں حد نہ ہو، اور زنا کے مقدمات:

۳۶- زنا میں اس کے ثبوت کی شرعی شرائط جب پوری ہورہی ہوں تو اس میں حدِ زنا ہوگی، اور جب کسی شبہ کے پائے جانے کی وجہ سے (۲) یا ثبوت حد کی شرعی شرائط میں سے کسی شرط کے پورا نہ ہونے کی وجہ سے متعین حد کی تنفیذ نہ ہوپائے تو یہ فعل ایسا جرم ہوجائے گا جس میں یا جس کی جنس میں حکم مشروع تو ہے لیکن تنفیذ نہیں ہوپائی ہے، اور ہر وہ جرم جس میں حد اور قصاص نہ ہو اس میں تعزیر ہوتی ہے۔

اسی پر بناء رکھتے ہوئے جب وہاں حد کو دفع کرنے والا کوئی شبہ

---

(۱) تبصرۃ الحکام علی ہامش فتح العلی المالک ۲/ ۳۶۶، ۳۶۷، مواہب الجلیل ۶/ ۲۴۷۔

(۲) مواہب الجلیل ۶/ ۲۴۷، التاج والاکلیل علی ہامشہ، المدونہ ۱۶/ ۱۱۲۔

(۳) مواہب الجلیل ۶/ ۲۴۷، ۲۴۹۔

---

(۱) الکاسانی ۷/ ۲۹۹، معین الحکام رص ۱۷۷، مواہب الجلیل ۶/ ۲۴۷، کشاف القناع ۴/ ۷۲، ۷۳، اعلام الموقعین ۲/ ۲۔

(۲) شبہ سے حد کو دفع کردینے کی بنیاد یہ حدیث ہے: "ادرؤوا الحدود بالشبهات، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطىء في العفو خير من أن يخطىء في العقوبة" (شبہات سے حدود کو دفع کردو، اور اگر اس کے لئے نکلنے کی کوئی گنجائش ہو تو اس کا راستہ چھوڑ دو، اس لئے کہ امام کا معافی میں غلطی کرجانا سزا میں غلطی کرجانے سے بہتر ہے) جمہور نے شبہ کے اثبات میں اسی حدیث کو لیا ہے۔

اور حدیث مذکور کو ترمذی نے اس کے قریب قریب الفاظ سے نقل کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ اس کی روایت موقوفاً بھی کی گئی ہے اور وقف ہی اصح ہے اور فرمایا: ایک سے زیادہ صحابہ کرام سے منقول ہے کہ وہ اسی طرح کی رائے رکھتے تھے (نیل الاوطار ۷/ ۱۱۰، ۱۱۱)۔

ہو، خواہ شبہ فعل کا ہو[1] یا ملک کا ہو یا عقد کا ہو تو حد کی تنفیذ نہیں ہوگی، لیکن مجرم کی تعزیر کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے ایسے جرم کا ارتکاب کیا ہے جس میں متعین سزا نہیں ہے۔

اور شبہ کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے کہ جو ثابت کے مشابہ ہو اور ثابت نہ ہو، یا شبہ مباح کرنے والی چیز کا حکم یا حقیقت نہ پائے جانے کے باوجود صورۃً مباح کرنے والی چیز کے پائے جانے کا نام ہے اور اس کی تفصیل ''اشتباہ'' میں ہے۔

اور جس عورت سے زنا کیا گیا اگر وہ مردہ ہو تو اس عمل میں تعزیر ہوگی، اس لئے کہ اسے زنا نہیں مانا جائے گا، کیونکہ جس عورت سے زنا کیا جارہا ہے اس کی حیات حد میں شرط ہے۔

اور یہ فعل جب کسی مرد کی جانب سے نہ ہو تو حد نہیں قائم کی جائے گی، بلکہ تعزیر ہوگی، اور اسی میں سے مساحقہ (عورتوں کا باہم ہم جنسی کرنا) بھی ہے۔

اور جب فعل عورت کی سامنے والی شرمگاہ میں نہ ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک حد جاری نہ ہوگی، لیکن اس میں تعزیر ہوگی، اور اسی میں یہ بھی ہے کہ فعل دبر (پچھلی شرمگاہ) میں ہو، اور یہی امام شافعی کا بھی ایک قول ہے، اور ہر حال میں قتل کا قول حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے، اور شافعیہ کا دوسرا قول بھی یہی ہے اور شافعیہ کا مسلک مختار یہ ہے کہ یہ زنا ہے اور اس میں حد ہوگی۔

اور ایک جماعت کا قول ہے کہ لواطت زنا ہے اور اس میں حد زنا ہوگی، ان میں امام مالک بھی ہیں، اور امام شافعی کے یہاں بھی یہی قول مشہور ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کے تلمیذ امام ابو یوسف کی رائے ہے اور امام احمد سے روایات مختلف ہیں، چنانچہ ان سے یہ بھی روایت ہے کہ اس میں حد زنا ہوگی، اور یہ فعل جب فاعل اپنی بیوی کے ساتھ کرے تو بالاجماع حد نہیں ہوگی، اور جمہور کے نزدیک اس پر تعزیر لازم ہوگی۔

اور اس سلسلہ میں تعزیر کے مستوجب افعال میں سے ہر وہ فعل ہے جو جماع سے کم درجہ کا ہو، جیسے شرمگاہ کے علاوہ میں وطی کرنا، اور اس میں مسلمان، کافر اور محصن وغیر محصن برابر ہوں گے، اور اسی میں سے عورت سے جماع کے علاوہ کسی بھی حرام فعل کا ارتکاب کرنا ہے، جیسے اجنبیہ سے معانقہ کرنا یا اس کا بوسہ لینا۔

اور قابل تعزیر افعال میں سے دوسرے کے لئے ستر کھولنا، عورتوں کو دھوکہ دینا، اور قیادت یعنی مردوں اور عورتوں کو زنا کرنے کے لئے یا مردوں اور مردوں کو لواطت کے لئے جمع کرنا ہے[1]۔

وہ قذف جس میں حد نہیں ہوتی اور برا بھلا کہنا:

۳۷- تہمت لگانے والے پر حد قذف کی شرائط کے بغیر حد نہیں لگائی جاتی، چنانچہ جب ان میں سے کوئی نہ پائی جائے یا ناقص ہو تو مجرم پر حد نہیں لگائی جائے گی، اور جس پر تہمت لگائی گئی ہے اس کے مطالبہ پر اس کی تعزیر کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے ایک ایسی معصیت کا ارتکاب کیا ہے جس میں حد نہیں ہے۔

اور اس قذف کی شرائط میں سے جس میں حد ہے مقذوف

---

(۱) السرخسی ۹/۱۵۱، الکاسانی ۷/۳۴، ۳۵، ۳۵، ۲۳۵۔

(۱) زنا اور اس کے متعلقات کے سلسلہ میں تعزیر کے متعلق رجوع کریں: السرخسی ۹/۷۷، ۷۹، ۸۵، ۸۸، ۲۴/۳۶، الکاسانی ۷/۳۴، ۳۵، فتح القدیر ۴/۱۴۲، ۱۴۳، ۴/۱۷۹، ۱۸۰، اللباب للمیدانی ۳/۵۸، ۵۹، الجوہرہ ص ۱۳۸، ۱۵۰، شرح الکنز للعینی ۱/۲۲۵، ۲۲۶، الزیلعی ۳/۲۰۵، مختصر القدوری ص ۱۹۰، الاشباہ والنظائر ۱/۱۰۰، الخراج لابی یوسف ص ۶۶، الفتاوی الہندیہ ۲/۱۵۷، عدۃ ارباب الفتوی ص ۷۸، واقعات المفتیین ص ۵۹، الفتاوی الاسعدیہ ۱/۱۵۹، الفتاوی الانقرویہ ۱/۱۵۹، المدونہ ۱۶/۵۲، ۱۳/۵۸، الماوردی ص ۲۱۲، ۲۱۳، المغنی ۱۰/۵۱، ۵۳، ۱۶۔

(جس پر تہمت لگائی گئی) کا محصن (1) ہونا بھی ہے، چنانچہ جب وہ ایسا نہ ہوتو قاذف پر حد نہیں ہوگی لیکن اس کی تعزیر کی جائے گی، اسی میں سے یہ ہے کہ کسی مجنون یا نابالغ پر زنا کی تہمت لگائے یا ایسی مسلمان عورت پر جوزنا کر چکی تھی یا ایسے مسلمان پر جوزنا کر چکا تھا، یا ایسی عورت پر جس کے ساتھ کچھ ایسے بچے ہوں جن کا کوئی باپ معروف نہ ہو، اور آخر کی تین صورتوں میں یہ عفت (پاکدامنی) نہ ہونے کی وجہ سے ہے۔

اور انہیں میں سے مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی ہے) کا معلوم ہونا بھی ہے، چنانچہ اگر ایسا نہ ہوتو حد نہیں بلکہ تعزیر ہوگی، اس لئے کہ یہ فعل ایسی معصیت ہے جس میں کوئی حد نہیں ہے، اور اسی کی بنیاد پر جس نے دوسرے کے جد (دادا،نانا) پر جد کی وضاحت کے بغیر یا اسی طرح بھائی پر زنا کی تہمت لگائی ہو اور اس کے ایک سے زیادہ بھائی ہوں تو اس کی تعزیر کی جائے گی اور حد نہیں لگائی جائے گی۔

اور غیر صریح (لفظ) سے قذف میں حد نہیں ہوگی، اور اس میں سے کنایہ یا تعریض سے قذف کرنا ہے، چنانچہ حنفیہ کے یہاں اس میں حد نہیں بلکہ تعزیر ہوگی، اور شافعیہ کے نزدیک بھی اسی طرح ہے، اور امام مالک تعریض یا کنایہ سے قذف کرنے میں حد کی رائے رکھتے ہیں۔

اور جن حضرات نے حد سے منع کیا ہے وہ تعزیر کے قائل ہیں، اس لئے کہ یہ فعل ایسا جرم ہے جس میں حد نہیں ہے، اور اس صورت میں کوئی حد نہ ہوگی جب ایسے الفاظ سے الزام لگائے جو صراحۃً زنا کا معنی نہ ادا کریں جیسے اس کا کہنا: اے فاجر! بلکہ اس کی تعزیر ہوگی۔

اور یہی حکم اس وقت ہوگا جب اس کو ایسی چیز کا الزام لگائے جس کو زنا نہیں سمجھا جاتا ہے جیسے دوسرے پر مخنث (ہجڑے پن) کا الزام لگائے۔

اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسی طرح اس شخص کی بھی تعزیر کی جائے گی جو دوسرے پر الزام لگائے کہ وہ قوم لوط کا عمل کرتا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ فعل حد زنا کا موجب نہیں ہے۔

امام مالک، امام شافعی، امام ابو یوسف اور امام محمد اس میں حد کے قائل ہیں، اس وجہ سے اس میں تعزیر نہیں ہوگی، بلکہ ان حضرات کے نزدیک اس میں حد قذف ہوگی، اور اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ لواطت زنا ہے یا نہیں؟

تو جو حضرات کہتے ہیں کہ لواطت زنا ہے انہوں نے اس کی تہمت لگانے میں حد قذف مقرر کی ہے، اور جو اس کے علاوہ کے قائل ہیں انہوں نے اس کی تہمت لگانے پر تعزیر مقرر کی ہے، اور جو شخص کسی پر کسی شرط یا اجل سے مقید تہمت لگائے تو اس کی تعزیر کی جائے گی اور حد نہیں لگائی جائے گی۔

اور جب قول تہمت نہ ہو بلکہ صرف گالی گلوج ہوتو وہ ایسا گناہ ہوگا جن میں حد نہیں ہوگی اور اس میں تعزیر ہوگی، اور اسی میں سے اس کا اے نصرانی! اے زندیق! یا اے کافر! اس وقت کہنا ہے جبکہ وہ مسلمان ہو، اور اسی طرح جو دوسرے سے کہے: اے مخنث! اے منافق! جب تک کہ مجنی علیہ (جس پر جنایت کی جارہی ہے) اس سے متصف نہ ہو، اسی طرح اے سودخور! اے شراب پینے والے! اے خائن! اے چور! جیسی چیزوں میں اس کی تعزیر کی جائے گی، اور یہ سب اس شرط کے ساتھ ہے کہ مجنی علیہ کی طرف جس چیز کی نسبت کی جارہی ہے اس سے وہ معروف نہ ہو، اسی طرح جو دوسرے سے گالی کے طور پر کہے: اے احمق! اے گندے! اے بے وقوف! اے ظالم!

---

(1) جمہور کے نزدیک قذف میں احصان کی شرائط میں: عقل، بلوغ، حریت، (آزادی) اسلام اور زنا سے پاکدامن ہونا ہے (الکاسانی ۷/ ۴۰، المغنی ۱۰/ ۲۰۲)۔

اے کانے! جبکہ وہ تندرست ہو، اے اپاہج! جبکہ وہ تندرست ہو۔

اور عمومی طور پر جو دوسرے کو برا بھلا کہے تو گالی کیسی ہی ہو اس کی تعزیر کی جائے گی، اس لئے کہ یہ معصیت ہے۔

اور تعزیر ثابت کرنے والے فعل کی تحدید میں عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا، چنانچہ مجنی علیہ کی طرف منسوب کیا جانے والا فعل جب ان چیزوں میں سے نہ ہو جس کی وجہ سے عرف میں عار، اذیت، اور عیب لاحق ہوتا ہو تو کہنے والے کو کوئی سزا نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہاں جرم ہے ہی نہیں (۱)۔

وہ چوری جس میں حد نہیں ہے:

۳۸- چوری جب اپنی شرعی شرائط پوری کرے تو وہ حدود کے جرائم میں سے ہوگی اور ان میں سب سے اہم شرط پوشیدہ ہونا اور چوری کی ہوئی چیز کا مال ہونا، غیر چور کی ملکیت ہونا، حرز میں ہونا، نصاب کے بقدر ہونا ہے، چنانچہ حد کی شرائط میں سے اگر ایک شرط بھی نہ پائی گئی تو حد نہیں قائم کی جائے گی لیکن چور کی تعزیر کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے ایسے جرم کا ارتکاب کیا ہے جس میں کوئی متعین حد نہیں ہے، اور اس کی تفصیل ''سرقہ'' کی اصطلاح میں ہے۔

---

(۱) قذف اور اس گالی کے سلسلہ میں جس میں تعزیر ہوتی ہے رجوع کیا جائے: السرخسی ۱۹/۱۰۲، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۳//۶ ۳، ۷ ۳، الزیلعی ۳/ ۲۰۸، ۲۰۹، الشلبی علیہ، العینی ۱/ ۲۳۳، ۲۳۵، الکاسانی ۷/ ۴۲، ۴۶، فتح القدیر ۴/ ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۱۱، ۲۱۴، اللباب ۳/ ۶۴، ۶۶، الجامع الصغیر رص ۶۹، مختصر القدوری رص ۱۱۱، الجوہرہ ۲/ ۲۵۳، درر الحکام ۲/ ۹۶، ۹۸، الفتاوی لأسعدیہ ۱۵۷، ۱۵۹، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۵۵، ۱۵۶، قاضی خاں ۳/ ۹۳، ۹۴، الأنقرویہ ۱/ ۱۹۸، ۱۵۹، اسی طرح المدونہ ۱۶/ ۳، ۱۴، ۱۷، ۲۲، ۲۴، ۳۲، ۳۴، ۳۸، اسی طرح الماوردی رص ۲۱۷، ۲۱۸، المغنی ۱۰/ ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۲۵۔

وہ رہزنی جس میں حد نہیں ہے:

۳۹- رہزنی حدود کے دوسرے جرائم ہی کی طرح ہے، اس میں حد ہونے کے لئے کچھ معین شرائط کا پورا ہونا ضروری ہے، ورنہ حد قائم نہیں کی جائے گی، اور مجرم نے جب بھی کسی ایسی معصیت کا ارتکاب کیا ہو جس میں حد نہیں ہوتی ہے تو اس کی تعزیر کی جاتی ہے۔

اور شرائط میں یہ ہے کہ جرم کرنے والا بالغ اور مرد ہو اور مجنی علیہ (جس کے خلاف جرم کیا گیا) مسلمان یا ذمی ہو اور مال پر اس کا قبضہ صحیح ہو اور رہزنوں میں ان لوگوں میں سے کسی کا کوئی ذو رحم محرم (قریبی رشتہ دار) نہ ہو جن پر رہزنی کی گئی ہے، اور جس (مال) میں رہزنی کی گئی ہے وہ مال متقوم، معصوم اور مملوک ہو، رہزن کی نہ اس میں ملکیت ہو، نہ ملکیت کا شبہ ہو، محفوظ اور نصاب کے بقدر ہو اور رہزنی شہر کے علاوہ میں ہو۔

اس کی تفصیل ''حرابہ'' میں ہے۔

وہ جرائم جو اصالۃً تعزیر کے موجب ہیں:

بعض وہ جرائم جو افراد پر واقع ہوتے ہیں:

جھوٹی گواہی:

۴۰- قرآن کریم میں قول زور (جھوٹی بات) کو اللہ تعالی کے اس ارشاد میں حرام قرار دیا گیا ہے: "وَاجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ" (۱) (اور بچے رہو جھوٹی بات سے)۔

اور اس حدیث سے بھی جھوٹی گواہی اور جھوٹی بات کی حرمت ثابت ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جھوٹی بات اور جھوٹی گواہی کو کبیرہ گناہوں میں سے بھی سب سے بڑا شمار کیا ہے (۲)، اور جب بھی

---

(۱) سورۂ حج ر ۳۰۔

(۲) حدیث: "أن الرسول اللہ ﷺ عد قول الزور......" کی روایت

اس میں کوئی متعین سزا نہ ہوتو اس میں تعزیر ہوگی (۱)۔

ناحق شکایت:

۴۱- صاحب "تبصرۃ الحکام" نے بیان کیا ہے کہ جو ناحق شکایت لائے اس کی تادیب ہوگی، اور بہوتی کہتے ہیں کہ جب مدعی کا اس کے دعوی میں جھوٹ ظاہر ہوجائے جس سے وہ مدعا علیہ کو اذیت دے رہا ہو، تو جھوٹ اور مدعا علیہ کو اذیت دینے کی وجہ سے اس کی تعزیر کی جائے گی (۲)۔

غیر موذی جانور کو مار ڈالنا یا اس کو ضرر پہنچانا:

۴۲- نبی کریم ﷺ نے اپنے اس ارشاد میں جانور کو تکلیف دینے کی ممانعت فرمائی ہے: "إن امرأة دخلت النار في هرة حبستها، فلا هي أطعمتها وسقتها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش (۳) الأرض" (۴) (ایک عورت اس بلی کے سلسلہ میں جہنم میں داخل ہوگئی جس کو اس نے بند کر رکھا تھا، چنانچہ نہ تو اس نے اس کو کھلایا پلایا، نہ ہی زمین کے کیڑوں مکوڑوں کے کھانے کے لئے چھوڑا) تو یہ فعل معصیت ہے اور اس میں کوئی حد متعین نہ ہوتو فاعل کی تعزیر کی جائے گی۔

اس طرح کے جرائم میں سے جانور کی دم کاٹ لینا ہے، چنانچہ فقہاء حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ موجب تعزیر چیزوں میں سے وہ بھی ہے جس کا ذکر ابن رستم نے گھوڑے کی دم کاٹ لینے والے کے بارے میں کیا ہے (۱)۔

دوسرے کی ملکیت کی بے حرمتی کرنا:

۴۳- بغیر اجازت دوسروں کے گھروں میں داخل ہونا شرعاً ممنوع ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلٰى أَهْلِهَا" (۲) (تم اپنے (خاص) گھروں کے سوا دوسرے گھروں میں داخل مت ہو جب تک کہ اجازت حاصل نہ کرلو اور ان کے رہنے والوں کو سلام نہ کرلو)۔

اور اسی اصل کی بنیاد پر اس شخص کی تعزیر کے بارے میں کہا گیا ہے جو دوسرے کے گھر میں اس کی اجازت یا علم کے بغیر نیز اس دخول کا سبب مشروع واضح ہوئے بغیر پایا جائے (۳)۔

مصلحت عامہ کو ضرر پہنچانے والے جرائم:

۴۴- مصلحت عامہ کو ضرر پہنچانے والے کچھ ایسے جرائم پائے جاتے ہیں جن میں متعین سزائیں نہیں ہیں اور ان میں تعزیر ہے۔

انہیں جرائم میں مسلمانوں کے خلاف دشمن کے حق میں جاسوسی کرنا ہے، چنانچہ ایسا کرنا ممنوع ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "ولا تجسسوا" (۴) (اور بھید نہ ٹٹولو کسی کا)، اور اللہ تعالی ہی کا ارشاد ہے: "لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ

= بخاری (الفتح ۲۶۱/۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۹۱/۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوبکرؓ سے کی ہے۔

(۱) السرخسی ۱۴۵/۱۶، ۱۳۶، الخراج رص ۱۰۷، مختصر القدوری رص ۱۲۶، الجوہرہ ۳۳۸/۲، اللباب ۱۳۸/۳، الفتاوی الاسعدیہ ۱۶۶/۱۔

(۲) کشاف القناع ۱۲۷/۶، تبصرۃ الحکام ۳۰۷/۲۔

(۳) الخشاش (خ پر زیر کے ساتھ) حشرات الارض (زمین کے کیڑے مکوڑے)، اور خ کے فتح کے ساتھ بھی آتا ہے (المختار)۔

(۴) حدیث: "دخلت امرأة في النار....." کی روایت بخاری (الفتح ۳۵۶/۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲۱۱۰/۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱۶۹/۲۔

(۲) سورۂ نور ر۲۷۔

(۳) الفتاوی الاسعدیہ ۱۷۰/۱، ۱۷۱۔

(۴) سورۂ حجرات ر۱۲۔

إلیهم بالمودّة"(۱) (تم میرے دشمن اور اپنے دشمن کو دوست نہ بنالیا کہ ان سے محبت کا اظہار کرنے لگو)۔

اور چونکہ ان جرائم میں متعین سزا نہیں ہے، لہذا اس میں تعزیر ہوگی (۲)۔

اس کی تفصیل "تجسس" میں ہے۔

رشوت:

۴۵- قرآن کے مطابق رشوت حرام اور جرم ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "سَمّٰعُوْنَ لِلْكَذِبِ اَكّٰلُوْنَ لِلسُّحْتِ" (۳) (جھوٹ کے بڑے سننے والے ہیں، حرام کے بڑے کھانے والے ہیں) یہ آیت یہود کے سلسلہ میں ہے جو حرام کمائی یعنی رشوت کھاتے تھے، اور یہ سنت کے ذریعہ بھی حرام کردہ ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "لعن الله الراشي والمرتشي والرائش" (۴) (اللہ تعالیٰ نے رشوت لینے والے، دینے والے اور رشوت کا دلال بننے والے پر لعنت فرمائی ہے)، اور چونکہ اس جرم میں کوئی متعین سزا نہیں ہے لہذا اس میں تعزیر ہوگی (۵)۔

(۱) سورۂ ممتحنہ ر۱۔

(۲) الخراج رص ۱۱۷، تبصرۃ الحکام ۲ر ۱۳۸، ۲۰۶، السیاسۃ الشرعیہ رص ۵۴، الحسبہ رص ۴۰، کشاف القناع ۴ر ۷۶۔

(۳) سورۂ مائدہ ر ۴۲۔

(۴) حدیث: "لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي ......" کی روایت ترمذی (۳ر ۶۱۳، طبع الحلبی) اور حاکم (۴ر ۱۰۲، ۱۰۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۵) السیاسۃ الشرعیہ رص ۱۹، ۲۰، ۳۰، اور رائش: رشوت دینے اور لینے والے کے درمیان واسطہ بننے والے کو کہتے ہیں، اور رشوت کے سلسلہ میں "جامع الفصولین ۱ر ۱۷، ۱۸" کی طرف بھی رجوع کریں۔

ملازمین کا اپنی حدود سے تجاوز کرنا اور کوتاہی کرنا:

یہ ایسی معصیت ہے جس میں کوئی متعین سزا نہیں ہے، اور اس کی چند صورتیں ہیں جن میں سے کچھ یہ ہیں:

الف- قاضی کا ناانصافی کرنا:

۴۶- جب قاضی فیصلہ میں دانستہ ناانصافی کرے تو اس کی تعزیر کی جائے گی، معزول کردیا جائے گا اور اس کے مال میں اس کو ضامن قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ جس معاملہ میں اس نے ناانصافی کی ہے اس میں وہ قاضی نہیں ہے بلکہ وہ ناحق برباد کرتا ہے، لہذا اس کے مال میں ضمان واجب کرنے کے سلسلہ میں وہ دوسروں کی طرح ہوگا، اور جب غلطی سے ناانصافی کرے تو اس پر اس کے فیصلہ سے تاوان نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ "معصوم عن الخطا" (۱) (غلطیوں سے مبرا) نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيْمَا اَخْطَاْتُمْ بِهٖ" (۲) (تمہارے اوپر اس کا کوئی گناہ نہیں جو تم سے بھول چوک ہوجائے)۔

ب- عمل ترک کردینا یا عمداً واجب کی ادائیگی سے رک جانا:

۴۷- ہر ایسا عمل جس سے عام ذمہ داریوں کو معطل کردینے یا ان کا نظم ختم کردینے کی صورت پیدا ہوجاتی ہو تو وہ مستوجب تعزیر جرم ہے، اور اس کا مقصد خوبی سے کام چلنے کو یقینی بنانا ہے، تاکہ حکومت مکمل طریقہ سے اپنے فرائض انجام دیتی رہے، اس بناپر ہر اس شخص کی تعزیر کی جائے گی جو اپنا کام چھوڑ دے، یا کام جاری رہنے میں دشواری پیدا کرکے یا اس کے نظم میں خلل ڈالنے کا قصد کرتے ہوئے

(۱) جامع الفصولین ۱ر ۱۶، ۱۷، الدرر الحکام علی الدرر، المبسوط للسرخسی ۹ر ۸۰۔

(۲) سورۂ احزاب ر ۵۔

اپنی ذمہ داری کے کسی کام سے رک جائے اور عمومی طور سے ہر اس شخص کی تعزیر کی جائے گی جو اپنے عہدے میں سرکشی کرے، یا اپنے افسران کے ساتھ طاقت یا شدت کا معاملہ کرے اور اپنا کام چھوڑ دے، اور اسی میں سے کسی سول یا فوجی اہل کار کا اپنے عہدہ سے ناجائز فائدہ اٹھاتے ہوئے دوسرے پر زیادتی کرنا ہے (۱)۔

حکومت کے کارندوں کا مقابلہ کرنا اور ان پر زیادتی کرنا:

۴۸ - عام کارندوں اور عام خدمت پر مامور لوگوں پر زیادتی کرنا تعزیر کا مستحق بنادیتا ہے، اور اسی سلسلہ میں فقہاء نے جو مثالیں بیان کی ہیں ان میں علماء اور حکومت کے کارکنان کی نامناسب اہانت کرنا بھی ہے، خواہ یہ اشارہ سے ہو یا قول سے یا کسی اور چیز سے، اور کسی فوجی پر دست درازی کرنا یا اس کے کپڑے پھاڑ دینا، اسے برا بھلا کہنا اس میں تعزیر ہوگی، اور تلف ہونے والی چیز کا ضمان دینا ہوگا، اور اسی میں عدالت کی اہانت بھی ہے اور یہی معاملہ نشست کے جرائم کا بھی ہے، چنانچہ ان میں قاضی کو تعزیر کا اختیار ہے، اور اگر معاف کردے تو بہتر ہوگا (۲)۔

قیدیوں کا فرار ہونا اور مجرموں کا چھپانا:

۴۹ - اسی میں وہ بھی ہے جو محارب (ڈاکو) چور یا ان جیسے لوگوں کو پناہ دے جس پر اللہ تعالی یا کسی آدمی کا کوئی حق ہو، اور اس حق کے وصول کئے جانے سے مانع ہو، چنانچہ ایک قول یہ ہے کہ وہ اس کے جرم میں شریک ہے، اس کی تعزیر ہوگی، اس سے اس کو حاضر کرنے یا اس کی جگہ کی اطلاع دینے کا مطالبہ کیا جائے گا، اور اگر ایسا کرنے

(۱) الفتاوی الاسعدیہ ار ۱۶۷، ۱۶۸۔

(۲) الفتاوی الاسعدیہ ار ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۳، الفتاوی الانقرویہ ار ۱۵۷، عدۃ ارباب الفتوی رص ۷۷، واقعات المفتین رص ۵۹۔

سے انکار کرے تو قید کردیا جائے گا اور بات مان لینے تک اس پر بار بار ضرب لگائی جائے گی (۱)۔

کھوٹے اور جعلی سکوں کی نقل کرنا:

۵۰ - ان سکوں کی نقل تیار کرنا جو رائج ہیں، اور خراب نقدی سے تبادلہ کرنے اور پھیلانے پر اعانت کرنا ایسا جرم ہے جس پر تعزیر ہوگی، چنانچہ ''عدۃ ارباب الفتوی'' میں اس شخص کے بارے میں جو جعلی سکے ریال، سونے اور روپیہ کی شکل میں بناتا ہے، اور اس شخص کے بارے میں جو ان کھوٹے سکوں کو پھیلاتا اور رائج کرتا ہے آیا ہے کہ دونوں کی تعزیر کی جائے گی (۲)۔

تزویر (جعل سازی):

۵۱ - اس جرم میں تعزیر ہوگی، چنانچہ روایت ہے کہ معن بن زیاد نے بیت المال کی مہر کے نقش کے مطابق مہر بنائی اور کچھ مال لے لیا تو حضرت عمرؓ نے اس کو سو کوڑے لگائے اور قید کردیا، پھر دوسرے سو کوڑے لگائے، پھر تیسرے سو کوڑے لگائے اور اس کو جلاوطن کردیا اور تعزیر کے موجبات میں سے جعلی خطوط اور دستاویزات کا لکھنا بھی ہے (۳)۔

لازم کردہ قیمت سے زیادہ پر فروخت کرنا:

۵۲ - کبھی حالات کا تقاضا اشیاء ضروریہ میں بھاؤ مقرر کرنے کا ہوجاتا ہے، تو اگر ایسا ہوجائے تو مقرر کردہ بھاؤ سے زیادہ پر فروخت کرنے سے تعزیر ہوگی، اسی میں سے بیچنے سے رک جانا بھی ہے، چنانچہ اس

(۱) السیاسۃ الشرعیہ رص ۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) عدۃ ارباب الفتوی رص ۸۱، ۸۲، الفتاوی الاسعدیہ ار ۱۵۷، ۱۵۸۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲ر ۱۹۰، المغنی ۱۰ر ۳۴۸۔

میں واجب کا حکم ہوگا اور واجب کے ترک کرنے پر سزا ہوگی، اور اسی میں سے بھاؤ میں من مانی کرنے کے مقصد سے اشیاء ضروریہ کی ذخیرہ اندوزی کرنا بھی ہے (۱)، اس لئے کہ حدیث ہے: "لا یحتکر إلا خاطئ" (۲) (ذخیرہ اندوزی صرف خطا کار ہی کرے گا)۔

ناپ تول کے پیمانوں میں دھوکہ دینا:

۵۳- اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلاَ تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ، وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ" (۳) (تم لوگ پورا ناپ کرو اور نقصان پہنچانے والے نہ بنو اور صحیح ترازو سے تولا کرو) اور حدیث میں ہے: "من غشنا فلیس منا" (۴) (جو ہمیں دھوکا دے وہ ہم میں سے نہیں)، اس بنا پر ناپ تول میں دھوکا دینا معصیت ہے اور اس میں کوئی متعین حد نہیں ہے، لہذا اس میں تعزیر ہوگی۔

مشتبہ افراد:

۵۴- کبھی کبھی تعزیر کسی معین فعل کے ارتکاب سے نہیں بلکہ مجرم کی سنگین حالت کے پیش نظر ہوتی ہے، اور بعض فقہاء اس شخص کی تعزیر کے قائل ہیں جس پر چوری کی تہمت ہو اگرچہ اس نے نئی چوری نہ کی ہو، اور جو جان کے خلاف جرائم جیسے قتل کرنے، مارنے اور زخمی کرنے سے معروف یا متہم ہو (۵)۔

(۱) الفتاوی الأنقرویہ ۱/ ۱۵۹، الحسبۃ فی الاسلام ص ۲۳، ۲۸۔
(۲) حدیث: "لا یحتکر إلا خاطئ" کی روایت احمد (۳/ ۴۵۳ طبع المیمنیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۷ طبع الحلبی) نے حضرت معمر بن عبد اللہ عدوی سے کی ہے اور مسلم کے الفاظ ہیں: "من احتکر فھو خاطیء" (جو ذخیرہ اندوزی کرے وہ خطا کار ہے)۔
(۳) سورۂ شعراء/ ۱۸۱، ۱۸۳۔
(۴) حدیث: "من غشنا فلیس منا" کی روایت مسلم (۱/ ۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔
(۵) السرخسی ۲۴/ ۳۶، حاشیۃ الشرنبلالی علی الدرر ۲/ ۸۱، الفتاوی الہندیہ

تعزیر کا ساقط ہو جانا:

۵۵- تعزیری سزا متعدد اسباب سے ساقط ہو جاتی ہے، اس میں مجرم کی موت، اس کو معاف کر دینا اور اس کا توبہ کر لینا بھی ہے۔

الف- موت سے تعزیر کا سقوط:

۵۶- سزا جب جسمانی ہو یا آزادی کو محدود کرنے والی ہو تو مجرم کی موت اس کو بداہتہً ساقط کر دے گی، اس لئے کہ سزا اس کی ذات سے متعلق ہے، اس میں ترک تعلق، توبیخ، قید کرنا اور مارنا ہے۔

اور اگر سزا مجرم کی ذات سے متعلق نہ ہو بلکہ اس کے مال پر لاگو کی گئی ہو جیسے تاوان اور قرقی، تو فیصلہ کے بعد مجرم کی موت اس کو ساقط نہیں کرے گی، اس لئے کہ مال پر اس کو نافذ کرنا ممکن ہے، اور فیصلہ کی وجہ سے وہ ذمہ میں دین ہو جائے گا، اور اس کے تابع ہو کر وہ محکوم علیہ (جس کے خلاف فیصلہ ہوا ہے) مجرم کے ترکہ سے متعلق ہو جائے گا۔

ب- معافی سے تعزیر کا سقوط:

۵۷- اس صورت میں تعزیر معاف کرنا جائز ہے جب وہ اللہ تعالیٰ کے حق کے لئے ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "تجافوا عن عقوبة ذوي المروءة، إلا في حد من حدود الله" (۱) (اللہ کی طے کردہ حدود کے علاوہ دیگر امور میں اہل شرافت ومروت کے ساتھ درگزر کا معاملہ کیا کرو)، نیز آپ کا ارشاد ہے:

= ۲/ ۱۶۹، ۱۹۰، عدۃ ارباب الفتوی ص ۸۰، ۸۱۔
(۱) حدیث: "تجافوا عن عقوبة......" کی روایت طبرانی نے "المعجم الصغیر" میں حضرت زید بن ثابتؓ سے مرفوعاً کی ہے، ہیثمی کہتے ہیں: اس کی سند میں محمد بن کثیر بن مروان فہری ہیں جو ضعیف ہیں، (مجمع الزوائد ۶/ ۲۸۲ طبع القدسی)۔

"أقیلوا ذوی الھیئات عثراتھم"[۱] (سوائے حدود کے ذی وجاہت لوگوں کی لغزشیں معاف کردو)، اور انصاریوں کے بارے میں آپ کا ارشاد ہے: "اقبلوا من محسنھم، وتجاوزوا عن مسیئھم"[۲] (ان کے بھلائی کرنے والے سے قبول کرلو اور برائی کرنے والے سے درگزر کردو)، نیز جس نے آپ سے کہا تھا: میں نے ایک خاتون سے ملاقات کی اور وطی سے کم درجہ کا اس سے گناہ کیا، اس سے آپ کا ارشاد: "أصلیت معنا"[۳] (کیا تم نے ہمارے ساتھ نماز پڑھی؟)، اس نے جواب ہاں سے دیا تو آپ نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی تلاوت فرمائی: "إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ"[۴] (بیشک نیکیاں مٹادیتی ہیں بدیوں کو)، لہذا امام کو معافی کا اختیار ہے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ تعزیر جب اللہ تعالیٰ کے حق سے متعلق ہو تو معاف کرنا جائز نہیں ہے، جیسے نماز چھوڑنے والے سے متعلق، اور اصطخری اپنے رسالہ میں کہتے ہیں: جو شخص صحابہ میں سے کسی پر طعن کرے اس کی تادیب کرنا سلطان پر واجب ہے اور اس کو اس کے معاف کرنے کا اختیار نہیں ہے، اور بعض کہتے ہیں: تعزیر میں سے جو منصوص علیہ ہیں جیسے اپنی بیوی کی باندی یا مشترک باندی سے وطی کرنا تو اس میں حکم ماننا واجب ہوگا اور ان کے نزدیک یہاں معافی جائز نہیں ہوگی بلکہ حد کی تنفیذ ممتنع ہونے کی وجہ سے تعزیر واجب ہوگی۔

اور بعض کہتے ہیں کہ معافی اس شخص کے لئے ہوتی ہے جس سے چوک اور لغزش ہوجائے، نیز اہل شرف اور پاک دامن لوگوں میں ہوتی ہے، اس بنیاد پر معافی میں مجرم کی شخصیت کا اعتبار ہوگا۔

اور تعزیر جب کسی آدمی کے حق کے لئے ہو تو ایک قول اسی طرح ہے کہ ولی امر کے لئے اس کو چھوڑ دینا اور معاف کرنا جائز ہوگا، حتی کہ صاحب حق مطالبہ کرے تب بھی اس سلسلہ میں اس کا حال اس تعزیر کی طرح ہوگا جو اللہ تعالیٰ کا حق ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ قصاص کی طرح ہی صاحب حق کے مطالبہ کے وقت اس کا ترک کرنا جائز نہیں ہوگا، چنانچہ یہاں ولی امر کو معافی یا اس جیسی چیز سے اس کے ترک کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، اکثر فقہاء کی یہی رائے ہے۔

حاکم جب مصلحت عامہ سے تعلق رکھنے والی چیز میں تعزیر سے معافی دے دے اور تعزیر سے کسی آدمی کا حق متعلق ہو جیسے گالی دینا تو آدمی کا حق ساقط نہیں ہوگا بلکہ حاکم کے لئے اس شخص کا حق وصول کرنا ضروری ہوگا، اس لئے کہ قول راجح کے مطابق امام کو فرد کی جانب سے معافی کا حق نہیں ہے۔

آدمی جب اپنے حق سے معافی دے دے تو اس کا معاف کرنا جائز ہوگا لیکن اس سے حکومت کا حق متاثر نہیں ہوگا، ماوردی نے اس سلسلہ میں دو حالتوں کے درمیان فرق کیا ہے:

الف۔ جب آدمی ترافع (معاملہ عدالت وغیرہ میں لے جانے) سے پہلے ہی معاف کردے تو حاکم کو تعزیر یا معافی کے درمیان اختیار رہوگا۔

ب۔ اور جب معاملہ عدالت میں لے جانے کے بعد معافی پائی جائے تو حکومت کے حق کی طرف سے سزا دینے کے سلسلہ میں دو

---

(۱) حدیث: "أقیلوا ذوی الھیئات عثراتھم إلا الحدود......" کی روایت احمد (۱۸۱/۶ طبع المیمنیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔
عبدالحق کہتے ہیں: ابن عدی نے اس کو باب واصل بن عبدالرحمان الرقاشی میں بیان کیا ہے اور کسی علت کا ذکر نہیں کیا ہے، حافظ کہتے ہیں: واصل یعنی ابوحرہ ضعیف ہیں، اور ابن حبان کی سند میں ابوبکر بن نافع ہیں اور ابوزرعہ نے اس حدیث میں ان کے ضعف کی صراحت کی ہے (نیل الاوطار ۱۴۳/۷، ۱۴۴)۔

(۲) حدیث: "اقبلوا من محسنھم وتجاوزوا عن مسیئھم......" کی تخریج فقرہ نمبر/۱۰ پر گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "أصلیت معنا؟" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۰ پر گذر چکی ہے۔

(۴) سورۂ ہود/ ۱۱۴۔

اقوال ہیں:

اول: ابوعبد اللہ زبیری کے قول میں معافی سے اسقاط ہوجائے گا اور اس میں تعزیر کرنے کا اختیار حاکم کو نہیں ہوگا، اس لئے کہ حد قذف زیادہ سخت ہوتی ہے، اور معاف کرنے سے اس کا حکم ساقط ہوجاتا ہے تو حکومت کے حق کے لئے تعزیر کا حکم بدرجۂ اولی ساقط ہوجائے گا۔

دوم: دوسرا قول جو زیادہ قوی ہے، وہ یہ ہے کہ صاحب حق کے معاف کرنے کے باوجود حاکم کو تعزیر کا اختیار رہے، خواہ اس کے یہاں مقدمہ آچکا ہو یا نہ آیا ہو حد قذف میں معافی کے برخلاف دونوں صورتوں میں، اس لئے کہ سدھار کرنا حقوق عامہ میں سے ہے[1]۔

توبہ سے تعزیر کا سقوط:

۵۸ - تعزیر میں توبہ کے اثر کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے: چنانچہ حنفیہ، مالکیہ اور بعض شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک توبہ سے سزا ساقط نہیں ہوگی، اس لئے کہ توبہ گناہ کا کفارہ ہے، اور ان حضرات کے یہاں اس کی علت یہ ہے کہ محاربہ (ڈاکہ زنی) کو چھوڑ کر دوسرے جرائم کی سزاؤں کے بارے میں وارد دلائل عام ہیں، ان میں تائب اور غیر تائب کے حکم میں فرق نہیں کیا گیا ہے، اس کے علاوہ سزا ساقط کرنے میں توبہ کو مؤثر بنانا سزا سے فرار اختیار کرنے کے لئے ہر ایک کو توبہ کا دعوی کرنے کا حق دے دے گا۔

اور دوسرے فریق کے نزدیک جن میں شافعیہ اور حنابلہ بھی ہیں، محاربہ کی حد پر قیاس کرکے (مجرم پر) قدرت سے پہلے کی توبہ سزا کو ساقط کردے گی، ان حضرات کی دلیل صحیحین میں وارد حضرت انسؓ کی یہ روایت ہے: میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھا تو ایک آدمی آیا اور اس نے کہا: اے اللہ کے رسول! میں حد کا مستحق ہوگیا ہوں، لہذا آپ اسے مجھ پر نافذ کردیں، آپ نے اس سے حد کے بارے میں سوال نہیں کیا اور نماز کا وقت ہوگیا، اور اس نے نبی کریم ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی، پھر جب نبی کریم ﷺ نے نماز پوری کرلی تو وہ آدمی آپ ﷺ کے پاس کھڑا ہوگیا اور اس نے اپنی بات دہرائی تو آپ ﷺ نے فرمایا: "أليس قد صليت معنا؟" (کیا تم نے ہمارے ساتھ نماز نہیں پڑھی ہے؟) اس نے کہا: ہاں (پڑھی ہے)، فرمایا: "فإن الله عزوجل قد غفر لک ذنبک" (تو اللہ تعالی نے تمہارا گناہ معاف کردیا)، اس حدیث میں دلیل ہے کہ مجرم نے جب توبہ کرلی تو اس کی مغفرت کردی گئی، اس کے علاوہ جب ضرر اور تعدی کی شدت کے باوجود محاربہ میں توبہ جائز ہے تو اس سے کم میں توبہ بدرجہ اولی درست ہوگی۔

یہ حضرات توبہ کے ذریعہ سقوط کو ان جرائم تک محدود رکھتے ہیں جن میں اللہ تعالی کے حق پر زیادتی ہو برخلاف ان کے جو افراد سے متعلق ہو۔

ابن تیمیہ اور ابن القیم فرماتے ہیں کہ توبہ تعزیر اور غیر تعزیر میں سزا کو دور کردے گی، جیسا کہ محاربہ (ڈاکہ زنی) میں اسے دور کردیتی ہے، بلکہ محاربہ کے مقابلہ میں دوسرے جرائم میں بدرجہ اولی توبہ سزا کو دور کردے گی، اس لئے کہ محاربہ کا ضرر زیادہ شدید ہے، اور جو لوگ توبہ کے بعد سرے سے سزا نافذ کرنے کے عدم جواز کے قائل ہیں ان کے درمیان اور ان حضرات کے مسلک کے درمیان جو فرماتے ہیں کہ سزا ساقط کرنے میں توبہ کا قطعاً کوئی اثر نہیں ہوتا، اس کو ایک درمیانی مسلک سمجھا جاتا ہے اور اس رائے پر یہ بات مترتب ہوئی کہ وہ تعزیر جو

(۱) معافی سے متعلق مراجعت فرمائیں: فصول الاسروشنی رص ۳، ابن عابدین ۳ر ۱۸۸، مواہب الجلیل ۶ر ۳۲۰، تبصرۃ الحکام ۲ر ۳۶۹، اسنی المطالب ۴ر ۱۶۲، ۱۶۳، نہایۃ المحتاج ۷ر ۱۷۵، الماوردی رص ۲۲۵، کشاف القناع ۴ر ۷۳، المغنی ۱۰ر ۳۴۹، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۶۶۔

اللہ کے حق کے لئے واجب ہوتی ہے وہ توبہ سے ساقط ہوجاتی ہے، الا یہ کہ جرم کرنے والا اپنے کو پاک کرنے کے لئے خود سزا کو اختیار کرے، لہذا توبہ اس شرط کے ساتھ تعزیر ساقط کردیتی ہے کہ مجرم اس کے نفاذ کا مطالبہ نہ کرے اور یہ مصلحت عامہ کے حقوق کی نسبت سے ہے، اور اس کے قائلین نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالی نے کفار کی توبہ کو گزشتہ کی معافی کا سبب قرار دیا ہے (۱)۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "قُلْ لِلَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ" (۲) (آپ کہہ دیجئے (ان) کافروں سے کہ اگر یہ لوگ باز آ جائیں گے تو جو کچھ پہلے ہو چکا ہے، انہیں معاف کردیا جائے گا) نیز سنت بھی اس پر اسی طرح دلالت کرتی ہے، چنانچہ حدیث میں ہے: "التائب من المذنب کمن لاذنب له" (۳) (گناہوں سے توبہ کرنے والا اس شخص کی طرح ہے جس سے کوئی گناہ نہ ہوا ہو)۔

(۱) تعزیر میں توبہ سے متعلق مراجعت کریں: الکاسانی ۷/ ۹۶، الاستروشنی رص ۳، ۴، مواہب الجلیل ۶/ ۳۱۶، ۳۱۷، التاج والإکلیل علی ہامشہ، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۸۲، حاشیۃ الرہونی علی شرح الزرقانی ۸/ ۱۵۲، ۱۵۳، أسنی المطالب ۴/ ۱۵۵، ۱۵۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶، المغنی ۱۰/ ۳۱۶، ۳۱۷، اعلام الموقعین ۲/ ۱۹۷، ۱۹۸۔

(۲) سورۂ انفال ر ۳۸۔

(۳) حدیث: "التائب من المذنب کمن لا ذنب له ......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۴۲۰ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے کی ہے اور شواہد کی وجہ سے ابن حجر نے اس کو حسن قرار دیا ہے جیسا کہ سخاوی کی "المقاصد الحسنۃ" (ص ۱۵۲ طبع الخانجی) میں ہے۔

تعزیت

تعریف:

۱- لغت میں تعزیت "عَزّیٰ" کا مصدر ہے، جب کوئی مصیبت زدہ کو صبر دلائے اور اس کی غم خواری کرے۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے باہر نہیں ہے، اور شربینی کہتے ہیں: یہ صبر کا حکم دینے، اس پر اجر کے وعدہ کے ذریعہ ابھارنے، گناہ سے ڈرانے، نیز میت کے لئے مغفرت کی اور مصیبت زدہ کے لئے مصیبت کی تلافی کی دعا کرنے کا نام ہے (۱)۔

شرعی حکم:

۲- جس کو مصیبت لاحق ہوگئی ہو اس سے تعزیت کے مستحب ہونے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے (۲) اور اس کی مشروعیت میں اصل یہ حدیث ہے: "من عزی مصابا فله مثل أجره" (۳) (جو کسی مصیبت زدہ کی تعزیت کرے گا اس کو اسی کے ثواب کے مثل ثواب ملے گا) نیز یہ حدیث ہے: "مامن مؤمن يعزي أخاه

(۱) أسنی المطالب ۱/ ۳۳۴، مغنی المحتاج ۱/ ۳۵۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۱۹، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۳۔

(۲) سابقہ مراجع نیز المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۴۳۔

(۳) حدیث: "من عزی مصابا فله مثل أجره" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۷۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابن مسعودؓ سے مرفوعا کی ہے اور ابن حجر نے "التلخیص" (۲/ ۱۳۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

بمصيبة إلا كساه الله من حلل الكرامة يوم القيامة"(۱) (جو بھی مسلمان اپنے بھائی کی کسی مصیبت پر اس سے تعزیت کرے گا اللہ تعالی قیامت کے دن اس کو اعزاز کے جوڑے میں سے پہنائے گا)۔

تعزیت کی کیفیت اور تعزیت کس کے لئے ہوگی:

۳- مصیبت زدہ بڑوں، چھوٹوں، مردوں اور عورتوں کی تعزیت کی جائے گی، سوائے اس بچہ کے جو عقل نہ رکھتا ہو اور سوائے عورتوں میں سے نوجوان عورت کے کہ فتنہ کے خوف سے اس سے صرف عورتیں اور اس کے محارم ہی تعزیت کریں گے، اور ابن عابدین نے "شرح المنیہ" سے نقل کیا ہے کہ مردوں اور ان عورتوں سے تعزیت کرنا مستحب ہے جو فتنہ میں مبتلا نہ کردیں، دردیر کہتے ہیں: میت کے گھر والوں کی تعزیت مستحب ہے سوائے اس عورت کے جس سے فتنہ کا خوف ہو(۲)۔

تعزیت کی مدت:

۴- جمہور فقہاء کے نزدیک تعزیت کی مدت تین دن ہے، انہوں نے اس کے لئے شارع (نبی کریم ﷺ) کے اس ارشاد میں صرف تین دن تک سوگ کی اجازت دینے سے استدلال کیا ہے: "لا يحل لامرأة تومن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث، إلا على زوج: أربعة أشهر وعشرا"(۳) (اللہ اور آخرت پر ایمان رکھنے والی کسی عورت کے لئے سوائے شوہر پر چار مہینہ دس دن سوگ کرنے کے کسی میت پر تین دن سے زیادہ سوگ منانا جائز نہیں ہے) اور اس کے بعد تعزیت کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ تعزیت سے مصیبت زدہ کے دل کا سکون مقصود ہوتا ہے اور زیادہ تر تین دن کے بعد سکون قلب ہوجاتا ہے، لہذا تعزیت کرکے اس کا غم تازہ نہیں کیا جائے گا، الا یہ کہ جس سے تعزیت کی جارہی ہے یا جو تعزیت کررہا ہے ان دونوں میں سے کوئی غیر موجود ہو اور تین دن کے بعد ہی آئے تو اس کی تعزیت تین دن کے بعد کی جائے گی۔

اور امام الحرمین نے ایک قول نقل کیا ہے اور وہ بعض حنابلہ کا بھی قول ہے کہ تعزیت کی کوئی مدت نہیں ہے بلکہ تین دن کے بعد بھی باقی رہے گی، اس لئے کہ تعزیت کا مقصد تو دعا، صبر پر آمادہ کرنا اور بے صبری سے روکنا ہے، اور یہ بات زیادہ زمانہ گزرنے کے بعد بھی ہوسکتی ہے۔

تعزیت کا وقت:

۵- جمہور فقہاء کے نزدیک تعزیت میں افضل یہ ہے کہ وہ تدفین کے بعد ہو، اس لئے کہ تدفین سے پہلے میت کے گھر والے اس کی تجہیز میں مشغول رہتے ہیں، اور اس لئے بھی کہ اس کے دفن کے بعد اس کی جدائی کی وجہ سے وحشت زیادہ ہوتی ہے، تو یہ وقت تعزیت کے لئے زیادہ اچھا ہے۔

اور جمہور شافعیہ کہتے ہیں کہ إلا یہ کہ میت کے گھر والوں سے تدفین سے پہلے ہی بے صبری کی شدت کا اظہار ہو تو ان کی تعزیت میں جلدی کی جائے گی تاکہ ان کی بے صبری دور ہوجائے یا ہلکی ہوجائے۔

---

(۱) حدیث: "ما من مومن يعزي أخاه بمصيبة إلا كساه الله......" کی روایت خطیب نے اپنی تاریخ (۷/ ۳۹۷ طبع مطبعۃ السعادہ) میں کی ہے اور اس کی سند میں جہالت ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۵۴، ۳۵۵، المغنی ۲/ ۵۴۳، ۵۴۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۱۹، ۶۰۳، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۳، ۶۰۴۔

(۳) حدیث: "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۴۶ طبع السلفیہ) نے حضرت ام حبیبہؓ سے کی ہے۔

اور امام ثوری سے منقول ہے کہ تدفین کے بعد تعزیت کرنا مکروہ ہے(۱)۔

(۱) المجموع ۵/۳۰۶۔

تعزیت کی جگہ:

۶- فقہاء نے تعزیت کے لئے مسجد میں بیٹھنے کو مکروہ قرار دیا ہے، اور شافعیہ وحنابلہ نے تعزیت کے لئے اس طور پر بیٹھنے کو مکروہ قرار دیا ہے کہ میت کے گھر والے کسی جگہ اکٹھے ہوجائیں تاکہ لوگ ان کے پاس تعزیت کے لئے آئیں، اس لئے کہ یہ نئی چیز ہے اور بدعت ہے، نیز اس لئے کہ وہ غم کو تازہ کرتی ہے، اور حنفیہ نے گھر کے دروازہ پر تعزیت کے لئے بیٹھنے کی کراہت پر اس صورت میں ان کی موافقت کی ہے جب کسی ممنوع کے ارتکاب پر مشتمل ہو جیسے میت کے گھر والوں کی طرف سے بستر بچھانا اور کھانا ہونا۔

اور طحطاوی نے ''شرح السید'' سے نقل کیا ہے کہ کسی ممنوع کے ارتکاب کے بغیر تعزیت کے لئے تین دن تک بیٹھنے میں کوئی حرج نہیں ہے(۲)۔

اور مالکیہ کے نزدیک تعزیت کا مصیبت زدہ کے گھر میں ہونا افضل ہے(۳)۔

اور بعض حنابلہ کہتے ہیں کہ مکروہ تو میت کے گھر والوں کے پاس رات گزارنا اور جو ایک مرتبہ تعزیت کر چکا ہو اس کا ان کے پاس بیٹھنا، یا تعزیت کرنے والے کا تعزیت کی مقدار سے بہت زیادہ دیر تک نشست کو طول دینا ہے(۴)۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۳۹۔

(۳) الدسوقی ۱/۴۱۹۔

(۴) کشاف القناع ۲/۱۶۰۔

تعزیت کے الفاظ:

۷- ابن قدامہ کہتے ہیں: تعزیت کے بارے میں ہمیں کسی متعین چیز کا علم نہیں ہے، سوائے اس روایت کے جو امام احمد سے ہے، فرماتے ہیں: روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک شخص کی تعزیت کی اور فرمایا: "رحمک الله و آجرک"(۱) (اللہ تم پر رحم کرے اور تمہیں اجر دے)، اور امام احمد نے (اپنے تلامذہ میں سے ایک) ابو طالب سے تعزیت کی، اور مسجد کے دروازہ پر کھڑے ہوگئے اور فرمایا: اللہ تمہارے ثواب کو بڑھادے اور تمہاری بہترین تعزیت کرے۔ اور ہمارے بعض اصحاب کہتے ہیں کہ جب کسی مسلمان سے مسلمان میت کے بارے میں تعزیت کرے تو کہے: اللہ تمہارے اجر کو بڑھادے، تمہاری اچھی تعزیت کرے اور تمہارے میت پر رحم فرمائے۔

اور بعض اہل علم نے یہ مستحب قرار دیا ہے کہ وہی کہے جس کی روایت جعفر بن محمد عن ابیہ عن جدہ نے کی ہے، فرماتے ہیں: "لما توفي رسول الله ﷺ وجاءت التعزية، سمعوا قائلاً يقول: إن في الله عزاء من كل مصيبة وخلفا من كل هالک، ودركا من كل مافات، فبالله فثقوا، وإياه فارجوا، فإن المصاب من حرم الثواب"(۲) (جب رسول اللہ ﷺ کا وصال ہوگیا اور تعزیت کا وقت آیا تو لوگوں نے ایک کہنے والے کو کہتے ہوئے سنا: اللہ کی ذات میں ہر مصیبت کے لئے تسلی ہے، اور ہر ہلاک ہونے والے کا بدل ہے اور ہر چھوٹ جانے والی چیز کی تلافی ہے، تو تم لوگ اللہ ہی پر بھروسہ کرو، اسی

(۱) امام احمد سے منقول اثر کی روایت ابوداؤد نے مسائل الامام احمد (ص ۱۳۸، ۱۳۹ شائع کردہ دار المعرفہ) میں کی ہے۔

(۲) اثر: "لما توفي رسول الله ﷺ وجاءت التعزية....." کی روایت شافعی نے اپنی مسند (۱/۲۱۶ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ) میں کی ہے اور دیکھئے: المغنی ۲/۵۴۳۔

سے امید وابستہ کرو، اس لئے کہ مصیبت زدہ تو وہ ہے جو ثواب سے محروم ہے)۔

کیا مسلمان سے کافر کی تعزیت یا اس کے برعکس کرے گا؟

۸- امام شافعی اور اپنی ایک روایت میں امام ابو حنیفہ اس طرف گئے ہیں کہ مسلمان سے کافر کی اور اس کے برعکس تعزیت کرے گا، اور کافر سے مراد غیر حربی ہے۔

اور امام مالک اس طرف گئے ہیں کہ مسلمان سے کافر کی تعزیت نہیں کرے گا۔

اور حنابلہ میں سے ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اگر کسی مسلمان سے کافر کی تعزیت کرے تو کہے: اللہ تمہارا ثواب بڑھا دے اور تمہیں اچھا صبر دے (۱)۔

میت کے گھر والوں کے لئے کھانا تیار کرنا:

۹- میت کے گھر والوں کے پڑوسیوں کے لئے ان کے واسطے کھانا تیار کرنا مسنون ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "اصنعوا لأهل جعفر طعاما، فانه قد جاء هم ما يشغلهم" (۲) (جعفر کے گھر والوں کے لئے کھانا تیار کرو، اس لئے کہ ان کے پاس ان کو مشغول کر دینے والی چیز آ گئی ہے)۔

اور یہ مکروہ ہے کہ میت کے گھر والے لوگوں کے لئے کھانا تیار کریں، اس لئے کہ اس میں ان کی مصیبت پر اضافہ اور ان کی مشغولیت میں مشغولیت، نیز اہل جاہلیت سے تشبہ ہے، اس لئے کہ حضرت جریر بن عبد اللہ البجلیؓ کی روایت ہے کہ ہم لوگ میت کے گھر والوں کے پاس اکٹھا ہونے اور اس کے دفن ہونے کے بعد کھانا تیار کرنے کو نوحہ میں شمار کرتے تھے" (۱)۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۳۵۵، ابن عابدین ۱/ ۶۰۳، المغنی ۲/ ۵۴۴، ۵۴۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۱۹۔

(۲) حدیث: "اصنعوا لأهل جعفر طعاما......" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۱۴ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن جعفرؓ سے کی ہے اور ترمذی نے اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۱) حضرت جریر بن عبد اللہ کی روایت: "كنا نعد الاجتماع إلى أهل الميت......" کی روایت احمد (۲/ ۲۰۴ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور نووی نے المجموع (۵/ ۳۲۰ طبع المنیریہ) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔
نیز دیکھئے: ابن عابدین ۱/ ۶۰۳، مغنی المحتاج ۱/ ۳۶۸، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۵۰۔

تعشیر

تعریف:

۱-لغت میں تعشیر "عَشَّرَ" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "عشّر القوم وعشرهم": جب ان کے مالوں کا عشر لیا ہو اور "عشّار" وہ شخص ہے جو عشر وصول کرتا ہے، "وقد عشرت الناقة": اونٹنی عشراء یعنی حاملہ ہوگئی جبکہ اس کے دس مہینہ پورے ہوگئے ہوں۔

اور اصطلاح میں اس کا معنی اس کے لغوی معنی کی طرح ہے، اور اصطلاح میں اس کا استعمال قرآن مجید میں عواشر (دہا) لگانے کے معنی میں بھی ہوتا ہے اور عاشرہ (دہا) ہر دس آیات کے اختتام پر مصحف کا دائرہ ہے (۱) اور عاشرہ وہ آیت بھی ہے جس پر دس کا عدد پورا ہوتا ہے۔

اور عشر لینے کے معنی میں "تعشیر" کے احکام جاننے کے لئے "عشر" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

مصحف میں تعشیر (دہا لگانے) کی تاریخ:

۲- ابن عطیہ کہتے ہیں: بعض تواریخ میں میرے سامنے یہ بات گزری ہے کہ اس کا حکم مامون عباسی نے دیا، اور ایک قول یہ ہے کہ یہ حجاج نے کیا، اور قتادہ کہتے ہیں: انہوں نے شروعات کی تو نقطے لگائے، پھر تخمیس (پانچ کا نشان) کی پھر تعشیر (دس کا نشان) کی۔

(۱) القاموس، مختار الصحاح، لسان العرب، مفردات غریب القرآن للراغب المغنی ۸/ ۵۱۶۔

اور یحییٰ بن ابی کثیر کہتے ہیں: قرآن مصاحف میں مجرد (تمام علامات سے خالی) تھا تو سب سے پہلے انہوں نے باء، تاء اور ثاء کے نقطوں کی ایجاد کی اور فرمایا: اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور یہ اس کے لئے نور ہے، پھر آیت کے خاتمہ پر نقطے ایجاد کئے، پھر آغاز اور اختتام کی ایجاد کی (۱)۔

تعشیر کا حکم:

۳- ابو عمرو دانی نے اپنی کتاب "البیان" میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے مصاحف میں تعشیر کو ناپسند کیا اور وہ اسے مٹا دیتے تھے، اور حضرت مجاہد سے منقول ہے کہ وہ مصاحف میں تعشیر اور عطر ناپسند کرتے تھے۔

اور حنفیہ کہتے ہیں کہ مصحف کو آراستہ کرنا، اس کی تعشیر کرنا اور نقطہ لگانا، یعنی اعراب ظاہر کرنا جائز ہے اور اس سے بڑی سہولت حاصل ہوجاتی ہے، خاص طور سے عجمیوں کے لئے، لہذا وہ مستحسن ہوگا، اس بنیاد پر سورتوں کے نام، آیات کی تعداد اور وقف وغیرہ کی علامات لکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، چنانچہ یہ سب بدعت حسنہ ہیں، ان حضرات نے فرمایا: حضرت ابن مسعود سے جو یہ روایت ہے کہ "قرآن کو مجرد (علامات سے خالی) کردو" یہ ان کے زمانہ میں تھا، اور کتنی ہی چیزیں زمان ومکان کے بدلنے سے بدل جاتی ہیں (۲)۔

اور مالکیہ کے یہاں یہ ہے کہ یہ سوائے روشنائی کے، سرخ رنگ اور دوسرے رنگوں سے مکروہ ہے، اشہب کہتے ہیں: ہم نے امام مالک سے سنا جب ان سے سرخ اور غیر سرخ رنگوں سے مصحف میں عشور لگانے کے بارے میں پوچھا گیا تھا تو انہوں نے اس کو مکروہ قرار دیا اور فرمایا:

(۱) تفسیر القرطبی ۱/ ۶۳، الاتقان ۲/ ۱۷۱۔

(۲) البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۲۵۰، ۲۵۱، التبیان فی آداب حملۃ القرآن ۳۸ طبع البابی الحلبی۔

روشنائی سے مصحف کی تعشیر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے[1]۔

تعصیب

دیکھئے: ''عصبہ''۔

تعقیب

دیکھئے: ''موالاۃ'' اور ''تتابع''۔

تعلم

دیکھئے: ''تعلیم''۔

(۱) القرطبی ۱/ ۶۴، طبع دار الکتب۔

تعلّی

تعریف:

۱-لغت میں تعلّی کے کئی معانی ہیں: ان میں ایک یہ ہے کہ وہ علو یعنی بلندی سے ماخوذ ہے۔ عُلو کل شيء وعَلوه وعِلوه: ہر چیز کا سب سے بلند حصہ۔ علا الشيء علوا فهو علي: چیز بلند ہوگئی، اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے: "فإذا هو يتعلّى عني" (اچانک ہی وہ مجھ سے بڑھنے لگا یعنی مجھ پر بلند ہونے لگا) اور ''تعالی'': یعنی بلند ہوا اور ''تعلّی'' یعنی آہستگی سے بلند ہوا[1]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے باہر نہیں ہے، اس لئے کہ فقہاء کے یہاں اس سے ایک عمارت پر دوسری عمارت کو بلند کرنا مراد لیا جاتا ہے۔

حق تعلّی کے احکام:

۲-حق تعلّی: کو یا تو اس کا مالک خود اپنے لئے استعمال کرے گا یا اس کو دوسرے سے بیچےگا۔

اپنے لئے استعمال کرنے کے بارے میں مجلّہ ''الاحکام العدلیہ'' دفعہ (۱۱۹۸) میں صراحت ہے کہ ہر ایک کو اپنی مملوکہ دیوار پر تعلّی کا نیز جو چاہے اس پر بنانے کا حق ہوگا، اور جب تک کھلا ہوا نقصان نہ ہو اس کے پڑوسی کو روکنے کا اختیار نہیں ہوگا۔

(۱) المغرب فی ترتیب المعرب، لسان العرب۔

اور اتاسی اس دفعہ کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس کے اس گمان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کہ وہ اس پر ہوا اور دھوپ بند کردے گی جیسا کہ حامدیہ میں اس کا فتوی ہے، اس لئے کہ یہ ضرر فاحش نہیں ہے، اور ''الانقرویہ'' میں ہے: اسے اپنی دیوار پر پہلے سے بڑھ کر بنانے کا اختیار ہے اور اس کے پڑوسی کو روکنے کا اختیار نہیں ہوگا، اگرچہ وہ آسمان کی بلندی تک پہنچ جائے (۱)۔

رہا اس کو فروخت کرنا تو جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) مندرجہ ذیل تفصیل کے مطابق اس کے جواز کی طرف گئے ہیں:

مالکیہ نے اس کی اجازت اس وقت دی ہے جب مبیع کی معین مقدار ہو جیسے زمین یا عمارت سے متصل محل کے اوپر فضاء کے محل میں سے دس گز (کا بیچنا) اس طور پر کہ ایک شخص کی عمارت سے خالی ایک زمین ہو جس پر تعمیر کرنے کا ارادہ ہو یا اس کے پاس کوئی عمارت ہو جس کے اوپر تعمیر کا ارادہ ہو، اور اس سے ایک شخص اس کے خلاء کی ایک متعین مقدار خریدے جو اس عمارت کے اوپر ہوگا جس کے بنانے کا اس نے ارادہ کیا ہے، تو جب اس عمارت کی صفت بیان کردے جس کو نیچے یا اوپر بنانے کا ارادہ ہے تو ضرر کی کمی کی وجہ سے (خرید فروخت) جائز ہوگی، اس لئے کہ نیچے والے کی خواہش ہوگی کہ بالا خانہ ہلکا ہو اور بالاخانہ والے کی خواہش ہوگی کہ نچلا حصہ مضبوط ہو، اور اوپری تعمیر کے مالک کو تعمیر کے علاوہ (دوسری چیزوں میں) اپنی عمارت کے علو سے نفع اٹھانے کا اختیار رہوگا، اس لئے کہ وہ اس تمام فضاء کا مالک ہے جو نچلی عمارت کے اوپر ہے، اور نیچے والے کو اوپری عمارت کے علو سے تعمیر یا غیر تعمیر کے ذریعہ انتفاع کا حق نہیں ہوگا۔

اور شافعیہ نے اس صورت میں اس کی اجازت دی ہے جب حق تعمیر یا علو کی بیع ہو، اس طور پر کہ اس سے کہا ہو: میں نے تم سے حق تعمیر یا تعمیر کے لئے علو متعینہ قیمت پر بیچ دیا، اس صورت کے برخلاف جب اس سے علو بیچے اور اس پر تعمیر نہ کرنے کی شرط لگادے یا اس پر تعمیر کرنے کا (نفیاً یا اثباتاً) ذکر ہی نہ کرے، لیکن خریدار کو تعمیر کے علاوہ قیام وغیرہ کے ذریعہ انتفاع کا اختیار رہوگا جیسا کہ ماوردی کی پیروی کرتے ہوئے سبکی نے صراحت کی ہے۔

اور حنابلہ نے علو کی خریداری جائز قرار دی ہے، خواہ ابھی وہ مکان تعمیر ہی نہ ہوا ہو جس کا علو خریدا ہو، بشرطیکہ اوپری اور نچلے حصہ کا وصف بیان کردے تا کہ دونوں معلوم ہو جائیں، تا کہ خریدار تعمیر کرے یا اس کے اوپر اس بنیا دیا لکڑی کو رکھے جس کی صفت بیان کی جا چکی تھی، اور یہ اس وجہ سے صحیح ہے کہ علو بائع کی ملکیت ہے، لہذا اس کے لئے اس کا بیچنا اور اس کا معاوضہ لینا ٹھہرنے ہی کی طرح جائز ہوگا (۱)۔

حنفیہ کے نزدیک حق علو کی بیع جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نہ وہ مال ہے اور نہ مال سے متعلق حق ہے، بلکہ وہ ہوا (یعنی خلاء) سے متعلق حق ہے اور فضاء ایسا مال نہیں ہے جس کی بیع کی جائے، اس لئے کہ مال وہ ہے جس پر قبضہ کرنا اور احراز (ذخیرہ کرنا) ممکن ہو، اور اس کی صورت یہ ہے کہ نچلا حصہ کسی آدمی کا ہو اور اوپری کسی دوسرے کا ہو اور دونوں گر جائیں یا تنہا علو گر جائے، اور علو کا مالک علو بیچے تو جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس وقت حق تعلّی کے علاوہ کوئی چیز مبیع نہیں ہے۔

اسی بنا پر اگر انہدام سے پہلے علو بیچے تو جائز ہوگا، اور اگر قبضہ سے پہلے گر جائے تو قبضہ سے پہلے فروخت کردہ مال ہلاک ہو جانے کی وجہ سے بیع باطل ہو جائے گی اور وہ انہدام کے بعد حق تعلّی کا بیچنا ہے اور وہ مال نہیں ہے، چنانچہ اگر علو نیچے والے کا ہو اور کہے: میں

(۱) شرح مجلۃ الأحکام العدلیہ ۴؍ ۱۶۷ طبع حمص۔

(۱) جواہر الاکلیل ۲؍ ۶، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی علیہ ۳؍ ۱۴، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۵؍ ۲۲، أسنی المطالب شرح روض الطالب ۲؍ ۲۵۵، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳؍ ۶۳، مطالب أولی النہی ۳؍ ۵۰، منشورات المکتب الاسلامی دمشق۔

نے اس نچلے حصہ کا علو تم سے اتنے میں بیچا تو صحیح ہوگا، اور نچلے حصہ کی چھت نیچے والے کی ہوگی اور خریدار کو اس پر قیام کا حق ہوگا، یہاں تک کہ اگر علو منہدم ہوجائے تو اسے اس پر پہلے جیسے دوسرے علو کی تعمیر کا اختیار رہوگا، اس لئے کہ سفل مسقّف (چھت دار) عمارت کا نام ہے، لہذا سفل کی سطح سفل کی چھت ہوگی (۱)۔

منہدم ہونے اور تعمیر کرنے میں علو اور سفل کے احکام:

۳- حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ سفل جب اس کے مالک کے عمل کے بغیر خود سے منہدم ہوجائے تو تعدی نہ ہونے کی وجہ سے اس کو تعمیر پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور اگر اس نے اس کو گرایا ہو تو اسے اس کی تعمیر پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے بالا خانہ والے پر تعدی کی ہے اور وہ علو پر ٹھہرنا ہے (یعنی اس کے ٹھہرنے کے حق کو نقصان پہنچایا ہے)، اور علو والے کو اختیار ہے کہ سفل کی تعمیر کرے، پھر اگر صاحب سفل کی اجازت سے یا قاضی کی اجازت سے تعمیر کی ہو تو جو کچھ خرچ کیا ہے اس کا مطالبہ صاحب علو سے کرے ورنہ جس دن اسے تعمیر کیا ہے اس کی عمارت کی قیمت کا مطالبہ کرے۔

جب صاحب علو سفل کی تعمیر کرے گا تو اس کو اختیار رہوگا کہ صاحب سفل کو سکونت اختیار کرنے سے روک دے یہاں تک کہ صاحب علو نے اس کے سفل کی تعمیر میں جو کچھ خرچ کیا ہے وہ اسے دے دے، اس لئے کہ وہ مجبور تھا۔

دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کی ملک میں حق ہوگا، علو والے کو ٹھہرنے کا حق ہوگا اور سفل والے کو سفل سے بارش اور دھوپ ہٹانے کا حق ہوگا، اور اگر سفل والا اپنے سفل کو اور علو والا اپنے علو کو گرادے تو سفل والے پر اس کے سفل کی تعمیر لازم کردی جائے گی، کیونکہ اس نے صاحب علو کے ایسے حق کو فوت کردیا ہے جو ملک سے ملحق ہے تو اس کا معاملہ اسی طرح ہوگا جیسے اس نے اس کی کسی ملک کو فوت کردیا ہوتا۔

پھر جب سفل والا اپنے سفل کی تعمیر کرے اور علو والے سے اپنے علو کی تعمیر کا مطالبہ کرے تو اسے تعمیر پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ سفل والے کا علو میں حق ہے، اور اگر علو اس کے عمل کے بغیر منہدم ہوگیا ہو تو تعدی نہ ہونے کی وجہ سے اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا جیسے کہ تعدی کے بغیر سفل منہدم ہوجاتا، اور سفل کی چھت سفل والے کی ہوگی (۱)۔

۴- مالکیہ کہتے ہیں کہ سفل (نیچے کی منزل) اگر کمزور ہوجائے اور گرنے کے قریب ہوجائے، اور اس کی وجہ سے صاحب سفل کے علاوہ دوسرے کی عمارت جو سفل کے اوپر ہے، اس کے گرنے کا اندیشہ ہو تو صاحب سفل کے خلاف اپنے سفل کی تعمیر کرنے کا فیصلہ کیا جائے گا، اور اگر انکار کرے تو اس کے خلاف سفل کو ایسے شخص سے بیچنے کا فیصلہ کیا جائے گا جو اس کی تعمیر کرے، اور اگر بالا خانہ نچلی منزل پر گر جائے اور اسے گرادے تو سفل کے مالک کو تعمیر کرنے یا تعمیر کرنے والے کے ہاتھ بیچنے پر مجبور کیا جائے گا، تاکہ علو کا مالک اس پر اپنے علو کی تعمیر کرلے اور سفل والے پر اوپری حصہ کو معلق کرنا یعنی اس کو لکڑی وغیرہ پر رکھنا ضروری ہوگا، تاکہ سفل کی تعمیر کرے اور اس پر اپنے سفل کو چھپانے والی چھت ضروری ہوگی، اس لئے کہ سفل کو گھر کی چھت اسی کی وجہ سے کہا جاتا ہے، اسی لئے تنازعہ کے وقت اس کا فیصلہ صاحب سفل کے لئے کیا جاتا ہے، رہی اس کے اوپر کی فرش تو وہ بالا خانہ والے کی ہوگی۔

---

(۱) الہدایہ وفتح القدیر والکفایہ والعنایہ بالہامش ۶/ ۶۴، ۶۶ دار احیاء التراث العربی، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۹۱۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۵۸، ۳۵۹۔

علو والے کے خلاف سفل پر علو کی مزید تعمیر نہ کرنے کا فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ اس سے سفل کو ضرر ہوگا سوائے اس معمولی چیز کے جو حال یا مآل (حال یا مستقبل) میں سفل کو ضرر نہیں پہنچائے، اور اس سلسلے میں جاننے والوں کی طرف رجوع کیا جائے گا(۱)۔

۵- شافعیہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ اگر نچلے حصہ کی دیواریں منہدم ہوجائیں تو اس کے مالک کو صاحب علو کو اس کی تعمیر پر مجبور کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، صرف ایک قول ہے، اس لئے کہ سفل کی دیواریں سفل والے کی ہیں، لہذا علو والے کو اس کی تعمیر پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور کیا صاحب علو کو یہ اختیار ہے کہ وہ صاحب سفل کو تعمیر پر مجبور کرے؟ اس میں دو اقوال ہیں، تو اگر کہا جائے کہ مجبور کرے گا تو اس کو حاکم لازم کردے گا، اور اگر وہ نہ کرے اور اس کے پاس مال ہو تو حاکم اس کے مال کو بیچ دے گا اور اس پر خرچ کردے گا، اور اگر مال نہ ہو تو قرض لے لے گا جو اس (یعنی صاحب سفل) کے ذمہ واجب الاداء ہوگا، پھر جب دیوار بن جائے گی تو دیوار صاحب سفل کی ملکیت ہوگی، اس لئے کہ اس کی تعمیر اسی کے لئے کی گئی ہے، اور تعمیر پر جو کچھ خرچ ہوا وہ اس کے ذمہ لازم ہوگا، اور صاحب علو اس پر اپنا بالا خانہ دوبارہ بنالے گا اور بالا خانہ نیز اس کی دیواروں کا خرچ بجائے سفل والے کے علو والے کی ملک سے ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کی ملک ہے جس میں صاحب سفل کا کوئی حق نہیں ہے۔

رہی چھت تو وہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگی اور اس پر جو خرچ کیا جائے گا وہ دونوں کے مال سے ہوگا، اور اگر صاحب علو تبرع کرے اور حاکم کی اجازت کے بغیر بنائے تو صاحب علو صاحب سفل سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کرے گا، پھر دیکھا جائے گا: اگر اس نے سفل کی دیواروں کی تعمیر اسی کے سامان سے کی ہے تو دیواریں صاحب سفل کی ہوں گی، اس لئے کہ دیواروں کا تمام میٹریل اسی کا ہے، اور صاحب علو کو اسے اس سے انتفاع سے روکنے کا حق نہیں ہوگا اور وہ اس کو توڑنے کا مالک نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ صاحب سفل کی ہے اور اس کو بالا خانہ میں سے اپنے حق (کے بہ قدر) دوبارہ بنانے کا حق ہوگا، اور اگر سفل کو صاحب سفل کے میٹریل کے علاوہ سے بنایا ہو تو دیواریں صاحب علو کی ہوں گی، اور صاحب سفل کو صاحب علو کی اجازت کے بغیر ان دیواروں سے انتفاع کا حق نہیں ہوگا، لیکن اس کو سفل کے فرش پر رہنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ فرش اسی کا ہے اور صاحب علو کو اختیار رہوگا کہ جو دیواریں بنائی ہیں ان کو توڑ ڈالے، اس لئے کہ دوسرے کو اس میں کوئی حق نہیں ہے، اور اگر نیچے والا قیمت دے تاکہ صاحب علو دیواروں کو نہ توڑے تو اس پر اس کا قبول کرنا ضروری نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس پر اس کا بنانا لازم نہیں ہے، صرف ایک قول ہے، لہذا عوض صرف کرنے کے بدلے اس کا باقی رکھنا اس پر ضروری نہیں ہوگا(۱)۔

۶- حنابلہ کے نزدیک سفل اگر کسی شخص کا ہو اور علو دوسرے کا ہو اور دونوں کے درمیان جو چھت ہے وہ منہدم ہوجائے اور ان میں سے ایک دوسرے سے باہم مل کر تعمیر کا مطالبہ کرے اور وہ انکار کرے تو کیا انکار کرنے والے کو اس پر مجبور کیا جائے گا؟ اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں جیسے دو گھروں کی درمیانی دیوار میں دو روایتیں ہیں۔

اور اگر سفل کی دیواریں گر جائیں اور صاحب علو ان کے دوبارہ بنانے کا مطالبہ کرے تو اس میں بھی دو روایتیں ہیں:

ایک روایت یہ ہے کہ اسے مجبور کیا جائے گا تو اس روایت کے مطابق تعمیر پر تنہا اسی کو مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ خاص اسی کی ملکیت ہے۔

(۱) جواہر الاکلیل ۲/ ۱۲۱، ۱۲۳، الشرح الکبیر ۳/ ۳۶۰، ۳۶۵، ۳۷۰۔

(۱) المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۳۴۴، شرح روض الطالب من اسنی المطالب ۲/ ۲۲۴، ۲۲۵، المکتبۃ الاسلامیہ۔

دوسری روایت یہ ہے کہ اسے مجبور نہیں کیا جائے گا اور صاحب علو اگر اس کی تعمیر کا ارادہ کرے تو دونوں روایتوں کے مطابق اسے اس سے روکا نہیں جائے گا، تو اگر اس کی تعمیر اس کے میٹریل سے کی ہو تو وہ پہلے کے مطابق ہوگا، اور اگر اس کی تعمیر اپنے پاس سے میٹریل لگا کر کی ہو تو امام احمد سے مروی ہے کہ صاحب سفل اس سے انتفاع نہیں کرے گا یعنی قیمت کی ادائیگی تک، امام احمد کے اس قول میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ اس میں سکونت نہیں کرے گا، اس لئے کہ گھر کی تعمیر رہائش کے لئے کی جاتی ہے، لہذا دوسروں ہی کی طرح اسے بھی رہائش کا اختیار نہیں ہوگا، اور یہ احتمال بھی ہے کہ انہوں نے دیواروں پر لکڑی رکھنے، میخ گاڑنے اور طاق بنانے کے ذریعہ خاص دیواروں سے انتفاع کرنے کا ارادہ کیا ہو، اور دوسرے کی ملک میں تصرف کئے بغیر اس کو رہنے کا حق ہو، اس لئے کہ سکونت تو دیواروں کے درمیانی صحن میں دیواروں میں تصرف کئے بغیر اس کے قیام کرنے کا نام ہے تو یہ باہر سے اس سے سایہ حاصل کرنے کی طرح ہوگیا۔

اور اگر صاحب سفل تعمیر کا مطالبہ کرے اور صاحب علو انکار کردے تو اس میں دو روایتیں ہیں:

ایک یہ کہ اسے اس کی تعمیر کرنے یا اس کی مدد کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ دیوار صاحب سفل کی اس کے ساتھ مخصوص ملک ہے، لہذا دوسرے کو اس کی تعمیر کرنے یا صاحب سفل کی مدد کرنے پر اسی طرح مجبور نہیں کیا جائے گا جیسے اس وقت (کیا جاتا) جب اس پر علو نہ ہوتا۔

دوسری روایت: یہ ہے کہ صاحب سفل کی مدد کرنے اور اس کے ساتھ تعمیر کرنے پر اسے مجبور کیا جائے گا، یہی ابو الدرداء کا بھی قول ہے، اس لئے کہ وہ ایک ایسی دیوار ہے جس سے نفع اٹھانے میں دونوں شریک ہیں، لہذا وہ دو گھروں کی درمیانی دیوار جیسی ہے (۱)۔

گھر کے علو کو مسجد بنا دینا:

۷ - شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے گھر کے علو کو اس کے سفل کے بغیر مسجد بنا دینے اور اس کے برعکس کرنے کی اجازت دی ہے، اس لئے کہ یہ دونوں ایسے "عین" ہیں جن کا وقف کرنا جائز ہے، لہذا دو غلاموں کی طرح ہی دوسرے کے بغیر صرف ایک کو وقف کرنا جائز ہوگا (۲)۔

اور جو ایسی مسجد بنائے جس کے نیچے تہہ خانے ہوں یا اوپر گھر ہو اور مسجد کا دروازہ راستہ کی طرف کردے اور اس کو اپنی ملک سے علاحدہ کردے تو وہ مسجد نہیں ہوگی، اور اس کے لئے اس کا بیچنا جائز ہوگا، اور اگر وہ مرجائے تو اس کی وراثت جاری ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس کو خالص اللہ کے لئے نہیں کیا ہے، اس لئے کہ اس کے ساتھ حق عبد متعلق ہوگیا ہے، اور تہہ خانہ اگر مسجد کے مصالح کے لئے ہو تو جائز ہوگا، جیسا کہ بیت المقدس کی مسجد میں ہے (۳)۔

یہ صاحبین کے برخلاف امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے، اور امام حسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ سفل کو مسجد اور اس کے اوپر مسکن بنانا جائز ہے اور اس کے برعکس جائز نہیں ہے، اس لئے کہ مسجد دائمی چیزوں میں سے ہے، اور امام محمد سے اس کے برعکس روایت ہے، اس لئے کہ مسجد قابل تعظیم ہے، اور جب اس کے اوپر

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۶۸ طبع ریاض۔

(۲) المہذب فی الامام الشافعی ۱/ ۴۴۸، دار المعرفہ، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۶/ ۱۹ طبع النجاح لیبیا، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۰۷ طبع ریاض، کشاف القناع ۴/ ۲۴۱ طبع النصر الحدیثہ۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۴۴۴، ۴۴۵، دار احیاء التراث العربی، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۷۰، ۳۷۱، دار احیاء التراث العربی۔

مسکن یا دوسری نفع کی چیز ہوتو اس کی تعظیم دشوار ہوگی، اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ جب وہ بغداد تشریف لائے اور گھروں کی تنگی دیکھی تو انہوں نے دونوں صورتوں میں اس کی اجازت دے دی، تو گویا انہوں نے ضرورت کا اعتبار کیا۔

اور جب مسجد ہونے کی صفت مکمل ہوجائے پھر (اس کے اوپر مسکن) تعمیر کرنے کا ارادہ کرے تو اسے روکا جائے گا (۱)۔

علو یا سفل کا روشن دان کھولنا:

۸ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ اس صاحب علو کو جس کے نیچے دوسرے کا سفل ہو اپنے علو میں صاحب سفل کی رضامندی کے بغیر روشندان کھولنے کا اختیار نہیں ہے، اور اسی طرح اس کے برعکس بھی، اور صاحبین اس طرف گئے ہیں کہ دونوں میں سے ہر ایک کو ایسے عمل کا حق ہے جس میں دوسرے کا ضرر نہ ہو، اور اگر اس سے دوسرے کا ضرر ہو تو اسے روک دیا جائے گا جیسے کہ روشن دان سے اپنے پڑوسی اور اس کے اہل وعیال کو جھانکے اور انہیں ضرر ہو، اور مختار یہ ہے کہ جب یہ جاننا مشکل ہوجائے کہ ضرر ہوگا یا نہیں تو اسے روشن دان کھولنے کا اختیار نہیں ہوگا، اور جب یقین ہو کہ ضرر نہیں ہوگا تو اسے کھولنے کا اختیار ہوگا (۲)۔

مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ اس صورت میں نیا روشن دان کھولنے والے پر اس کے بند کرنے کا فیصلہ کیا جائے گا جب وہ بلند نہ ہو، اور اس سے وہ پڑوسی کو جھانک سکتا ہو، رہا قدیم روشن دان تو اس کے بند کرنے کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، اور پڑوسی سے کہا جائے گا کہ

(۱) ابن عابدین والدر المختار ۳/ ۳۷۰۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۵۸، مختلف مسائل سے، المہذب فی الامام الشافعی ۱/ ۳۳۲، شرح روض الطالب من اسنی المطالب ۲/ ۲۲۳، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۵۴ طبع ریاض، مطالب اولی النہی ۳/ ۳۵۹، المکتبۃ الاسلامیہ۔

اگر چاہو تو اپنا پردہ کرلو، چنانچہ مالکیہ میں سے دسوقی کہتے ہیں: جس روشن دان کو نیا نیا کھولا ہو اس کے بند کرنے کا فیصلہ کیا جائے گا، اور اگر اس کے بند کردینے کے حکم کے بعد صرف اس کے پچھلے حصہ کو بند کرنے کا ارادہ کیا جائے تو اس کے پورے حصہ کو بند کرنے کا فیصلہ کیا جائے گا، اور اس پر دلالت کرنے والی ہر چیز مٹادی جائے گی۔

اور یہ اس صورت میں ہے جب وہ اتنا بلند نہ ہو کہ اس سے پڑوسی کی بے ستری کے لئے سیڑھی وغیرہ پر چڑھنے کی حاجت ہو، ورنہ اس کے بند کرنے کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔

اور جس کی طرف نیا روشن دان وغیرہ کھولا گیا ہے اگر وہ دس سال خاموشی اختیار کرے اور اس پر نکیر نہ کرے تو اس پر جبر کیا جائے گا، اور اس کے لئے اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں رہے گی، جبکہ ترک قیام (دعوی نہ کرنے) میں اس کو کوئی عذر نہ رہا ہو، یہ ابن القاسم کا قول ہے اور اسی پر فیصلہ کیا جاتا ہے (۱)۔

تعمیر میں ذمی کا مسلمان سے اونچا ہوجانا:

۹ - اس میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ذمیوں کو اس بات کی ممانعت ہے کہ ان کی عمارتیں ان کے پڑوسی مسلمانوں سے اونچی ہوں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے روایت ہے: "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه" (۲) (اسلام بلند رہے گا اور اس پر بلند نہیں ہوا جاسکتا) اور اس لئے بھی کہ اس میں مسلمانوں پر برتری ہے اور ذمیوں کو اس کی ممانعت ہے، البتہ بعض حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ

(۱) الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی علیہ ۳/ ۳۶۹، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۲۲، شرح الصغیر ۴/ ۸۳، تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۲/ ۳۵۲، ۳۵۴، دار الکتب العلمیہ۔

(۲) حدیث: "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه" کی روایت دار قطنی (۳/ ۲۵۲ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور ابن حجر نے الفتح میں اس کو حسن قرار دیا ہے (۳/ ۲۲۰ طبع السلفیہ)۔

جب اونچائی چوروں سے حفاظت کے لئے ہوتو ان کو اس سے نہیں روکا جائے گا، اس لئے کہ ممانعت کی علت مسلمانوں پر تعمیر میں بلندی اختیار کرنے کے ساتھ مقید ہے تو جب یہ مقصد نہ ہو بلکہ تحفظ کے لئے ہوتو انہیں نہیں روکا جائے گا(۱)۔

۱۰ - رہا تعمیر میں ان کا مساوی ہونا تو اس سلسلہ میں فقہاء کے دو اقوال ہیں:

بعض حنفیہ نے اس سے منع کیا ہے اور بعض نے اس کی اجازت دی ہے، چنانچہ مالکیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ نے اس کی اجازت دی ہے، اس لئے کہ اس میں مسلمانوں پر بڑھ جانا نہیں پایا جاتا، اور بعض حنفیہ نے اس سے منع کیا ہے اور انہوں نے نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد: **"الاسلام یعلو و لا یعلی علیه"** (۲) (اسلام بلند ہوتا ہے اور اس پر بلند نہیں ہوا جا سکتا) سے استدلال کیا ہے، اور اس لئے بھی کہ ان کو لباس، بال اور سواریوں میں مسلمانوں کی برابری اختیار کرنے سے روک دیا گیا (لہذا) اسی طرح تعمیرات میں بھی ہوگا۔

اور شافعیہ کے دو اقوال میں سے اصح قول ان کے درمیان امتیاز کرنے کے لئے ممانعت کا ہے، اور اس لئے بھی کہ مقصد یہ ہے کہ اسلام کو بلندی ہو اور مساوات کے ساتھ یہ چیز حاصل نہیں ہو سکتی (۳)۔

۱۱ - اور اگر ذمی کوئی بلند گھر کسی مسلمان کے ایسے گھر کے پڑوس میں خریدے جو بلندی میں اس سے کم ہو تو ذمی کو اپنے گھر میں رہنے کا حق ہوگا اور اس کو اس سے نہیں روکا جائے گا، اور جو حصہ مسلمان کے گھر سے بلند ہے اس کو گرانا اس پر ضروری نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس پر کچھ بلند نہیں کیا ہے البتہ اس کو اس سے مسلمان کے گھر میں جھانکنے کا حق نہیں ہوگا اور اس پر لازم ہوگا کہ وہ اپنے بچوں کو اس کی چھت پر جانے سے منع کرے، إلا یہ کہ اس پر چہار دیواری اتنی بلند بنا لے جو دیکھنے سے مانع ہو۔

اور اگر ذمی کا بلند گھر گر جائے پھر اس کی تعمیر از سر نو کرے تو اس کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ اپنی عمارت مسلمان کی عمارت سے بلند کرے، اور اس میں جو حصہ بلند ہے اگر منہدم ہو جائے تو اسے اس کے دوبارہ بنانے کا حق نہیں ہوگا، یہ وہ تفصیل ہے جس پر حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ ہیں، اور مالکیہ کے یہاں بھی وہی معتمد ہے (۱)۔

۱۲ - رہا ذمی کا اپنی عمارت کو ایسے شخص پر اونچا کرنا جو مسلمانوں میں سے اس کے پڑوس میں نہ ہو تو اسے اس سے نہیں روکا جائے گا، اس لئے کہ حنابلہ کے نزدیک اس کا علو تو صرف اس کی عمارت کے پڑوس میں رہنے والے کے لئے مضر ہوگا، دوسرے کے لئے نہیں، اور حنفیہ و مالکیہ کے یہاں بھی معتمد قول یہی ہے جب تک کہ اس سے مسلمانوں پر نہ جھانکے اور اس کے بارے میں شافعیہ کے دو اقوال ہیں:

ایک قول: ممانعت نہ ہونے کا ہے اور وہی دونوں اقوال میں اصح ہے، اس لئے کہ دونوں عمارتوں میں دوری کے ساتھ مسلمانوں پر

---

(۱) ابن عابدین ۲۷۶/۳، ۲۷۷، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲۰۷/۳، حاشیۃ العدوی بہامش الخرشی علی مختصر خلیل ۶۱/۶، دار صادر، الشرح الصغیر ۲۸۶/۲، نہایۃ المحتاج للرملی ۹۳/۸، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۲۵۵/۲، المغنی لابن قدامہ ۵۲۸/۸، ۵۳۳ طبع ریاض۔

(۲) اس کی تخریج فقرہ نمبر/ ۹ پر گذر چکی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۲۷۶/۳، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی علیہ ۲۰۷/۳، حاشیۃ العدوی بہامش الخرشی علی مختصر خلیل ۶۱/۶ دار صادر، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱۴۳/۶، نہایۃ المحتاج للرملی ۹۵/۸ طبع الحلبی، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۲۵۵/۲، ۲۵۶، المغنی لابن قدامہ ۵۲۸/۸ طبع ریاض الحدیثہ۔

(۱) ابن عابدین ۲۷۶/۳، نہایۃ المحتاج للرملی ۹۳/۸، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۲۵۶/۲، المغنی لابن قدامہ ۵۲۸/۸، ۵۲۹ طبع ریاض، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲۰۷/۳، حاشیۃ العدوی بہامش الخرشی علی مختصر خلیل ۶۱/۶ دار صادر۔

اس کے بلند ہونے سے اطمینان ہے، نیز اس میں ضرر نہیں ہے۔

دوسرا قول: ممانعت کا ہے، اس لئے کہ اس میں آرائشی اور شرف ہے، نیز اس لئے کہ اس سے وہ مسلمانوں پر فخر کریں گے (۱)۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۷۶، ۲۷۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۷۰، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۲/ ۲۵۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۹۵، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۲۸ طبع ریاض۔

تعلیق

تعریف:

۱-لغت میں تعلیق ''علّق'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''علق الشيء بالشيء ومنه وعليه تعليقا'' (۱) اس نے ایک چیز کو ایک چیز پر لٹکا دیا۔

اور اصطلاح میں تعلیق کسی جملہ کے مضمون کے حصول کو دوسرے جملہ کے مضمون کے حصول سے مربوط کرنے کا نام ہے، اور اس کو مجازی طور پر یمین کہتے ہیں، اس لئے کہ درحقیقت تعلیق شرط وجزاء ہوتی ہے، اور اس لئے کہ اس میں یمین کی طرح سببیت کے معنی ہوتے ہیں (۲)۔

اور علماء حدیث کے نزدیک تعلیق ابتداء سند سے ایک یا ایک سے زیادہ راوی کا حذف کردینا ہے (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اضافت:

۲-اضافت لغت میں ملانے، مائل کرنے، نسبت کرنے اور خاص کرنے کے معنی میں آتا ہے (۴)۔

(۱) لسان العرب۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۹۳ طبع المصریہ، الکلیات ۲/ ۵ طبع دمشق۔

(۳) مقدمہ ابن الصلاح/ ۲۰ طبع العلمیہ۔

(۴) المصباح، القاموس المحیط، الصحاح۔

جہاں تک فقہاء کی اصطلاح میں اضافت کا تعلق ہے تو وہ اس کو اسناد اور تخصیص (نسبت کرنے اور مخصوص کرنے) کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، چنانچہ جب کہا جائے: "الحکم مضاف إلى فلان أو صفته کذا" (حکم فلاں کی طرف مضاف ہے یا اس کی فلاں صفت کی طرف مضاف ہے) تو یہ اس کی طرف مسند (منسوب) ہوگا، اور جب کہا جائے کہ حکم فلاں زمانہ کی طرف مضاف ہے تو یہ اس کی تخصیص ہوگا۔

اور اضافت اور تعلیق میں فرق دو وجوہ سے ہے:

ایک: یہ کہ تعلیق یمین ہوتی ہے اور وہ قسم پوری کرنے کے لئے یعنی معلق کے موجب کو ختم کرنے کے لئے ہوتی ہے، اور حکم کا سبب نہیں بنتی ہے، رہی اضافت تو سبب کے وقت میں نسبت کے ثبوت کے لئے ہوتی ہے، نہ کہ اس کے منع کے لئے، لہذا بغیر کسی مانع کے سبب متحقق ہوجاتا ہے، اس لئے کہ زمان وجود کے لوازم میں سے ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ شرط ہونے یا نہ ہونے کے خطرہ پر مبنی ہوتی ہے، اور اضافت میں کوئی خطرہ نہیں ہوتا ہے، اور ان دونوں فرقوں میں کچھ اختلاف بھی ہے جسے کتب اصول میں دیکھا جائے (۱)۔

ب-شرط:

۳-شرط (راء کے سکون کے ساتھ) کے کئی معانی ہیں اور انہیں معانی میں سے کسی شئی کا الزام اور التزام (لازم کرنا اور التزام کرنا) بھی ہے، قاموس میں فرماتے ہیں: شرط: بیع وغیرہ میں کسی چیز کو لازم کرنا یا اس کا التزام کرنا ہے شریطہ کی طرح۔

"شَرَط" (راء کے زبر کے ساتھ) کے معنی علامت کے ہیں اور جمع أشراط آتی ہے جیسے سبب واسباب (۱)۔

اور اصطلاح میں شرط دو طرح کی ہیں:

اول: شرعی شرط، یعنی جس کے عدم سے عدم لازم ہو اور اس کے وجود سے نہ وجود لازم ہو، نہ بالذات عدم اور اس کی کئی قسمیں ہیں: وجوب کی شرط، انعقاد کی شرط، صحت کی شرط، لزوم کی شرط اور نافذ ہونے کی شرط، اس کے علاوہ دوسری معتبر شرعی شرائط۔

دوسری قسم: مصنوعی شرط یعنی بقول حموی مخصوص صفت کے ساتھ پائے جانے والے کسی معاملہ میں کسی ایسے امر کا التزام کرنا جو پایا نہ جارہا ہو اور یہ وہ ہے جن کو متعاقدین اپنے تصرفات میں مشروط کردیتے ہیں۔

اور بقول زرکشی تعلیق اور شرط کے درمیان فرق یہ ہے کہ تعلیق وہ ہے جو الفاظ تعلیق مثلاً "إن" اور "إذا" کے ذریعہ اصل فعل پر داخل ہو، اور شرط وہ ہے جس میں اصل پر یقینی حکم لگایا جائے اور اس کے لئے دوسرے امر کی شرط رکھی جائے۔

حموی کہتے ہیں کہ فرق یہ ہے کہ تعلیق کسی غیر موجود معاملہ کو "إن" یا اس کی اخوات میں سے کسی کے ذریعہ کسی موجود معاملہ پر مرتب کرنے کا نام ہے، اور شرط کسی مخصوص صیغہ کے ذریعہ کسی موجود معاملہ میں کسی غیر موجود امر کا التزام کرنا ہے (۲)۔

ج-یمین:

۴-یمین، قسم، إیلاء اور حلف مترادف الفاظ ہیں یا حلف زیادہ عام ہے (۳)۔

---

(۱) تیسیر التحریر ۱/ ۱۲۸، ۱۲۹ طبع الحلبی، فتح الغفار علی المنار ۲/ ۵۵، ۵۶ اور دیکھئے: اصطلاح "اضافت" (الموسوعۃ الفقہیہ ج ۵/ ۶۶)۔

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

(۲) حاشیۃ الحموی ۲/ ۲۲۵ طبع العامرہ، المنثور للزرکشی ۱/ ۳۷۰ طبع الخلیج اور دیکھئے: اصطلاح "شرط"۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۷۰ طبع الحلبی۔

اور لغت میں یمین کے معنی جہت (دائیں)، جارحہ (دایاں ہاتھ)، قوت اور شدت کے ہیں، اور حلف کو مجازاً یمین کہا جاتا ہے[1]۔

شریعت میں یمین سے مراد وہ عقد ہے جس سے قسم کھانے والے کے عزم کو کرنے یا نہ کرنے پر پختہ کیا جائے، بہوتی کہتے ہیں کہ یہ کسی قابل تعظیم چیز کا ذکر کرکے محلوف علیہ (جس پر قسم کھائی گئی ہو) حکم کو مخصوص طور پر مؤکد کرنا ہے۔

تعلیق اور یمین کے درمیان مشابہت ہے، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک میں نفس کو کسی چیز کے کرنے یا چھوڑنے پر آمادہ کیا جاتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے کو یمین صرف اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ قسم کھائے گئے فعل یا ترک پر قوت کا فائدہ دیتی ہے۔

الفاظ یمین کے اعتبار سے یمین کی دو قسمیں ہیں، یمین منجز (فوری یمین) جو یمین کے اصلی صیغہ کے ذریعہ ہوتی ہے، مثلاً اللہ کی قسم میں فلاں کام ضرور کروں گا، یمین معلق: وہ یہ ہے کہ بات کرنے والا حقیقت کی مخالفت کی حالت میں یا مقصود کے تخلف کے وقت ناپسندیدہ جزاء مرتب کرے[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''أیمان'' میں ہے[3]۔

تعلیق کا صیغہ:

۵-تعلیق ہر اس چیز سے ہوتی ہے جو کسی جملہ کے مضمون کے حصول کو دوسرے جملہ کے مضمون سے مربوط کرنے پر دلالت کرے، خواہ یہ ربط شرط کے کلمات میں سے کسی کلمہ کے ذریعہ ہو یا اس کے قائم مقام

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) ابن عابدین ۳/۴۵۳ طبع المصریہ جواہر الإکلیل ۱/۲۴۳ طبع دار المعرفۃ حاشیۃ القلیوبی ۴/۲۷۰، کشاف القناع ۶/۲۲۸ طبع النصر۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیہ رج ۷/۲۴۳۔

کسی دوسری چیز کے ذریعہ ہو جیسے کہ سیاق کلام ارتباط پر اسی طرح دلالت کرے جیسے اس پر کلمہ شرط دلالت کرتا ہے۔

اور کلمات شرط میں سے کسی کلمہ کے ذریعہ تعلیق کے دو جملوں کے درمیان ربط پیدا کرنے کی مثال شوہر کا اپنی بیوی سے یہ کہنا ہے: ''إن دخلت الدار فأنت طالق'' (اگر تم گھر میں داخل ہوئی تو تم پر طلاق ہے)، چنانچہ اس نے وقوع طلاق کو بیوی کے گھر میں داخل ہونے پر مرتب کیا ہے تو اگر داخل ہوگی تو طلاق واقع ہوجائے گی، ورنہ نہیں، اور کلمہ شرط کے بغیر تعلیق کے دونوں جملوں میں ربط پیدا کرنے کی مثال کسی کہنے والے کا یہ کہنا ہے کہ جو نفع اس سال میری تجارت سے مجھ کو ہوگا وہ فقراء پر وقف ہے، چنانچہ اس نے وقف کے حصول کو کلمہ شرط کے بغیر نفع کے حصول پر مرتب کیا ہے، اس لئے کہ اس طرح کا اسلوب کلمہ شرط کے قائم مقام ہوتا ہے[1]۔

اور اس شرط سے مراد جس میں تعلیق کے دونوں جملوں کے درمیان ربط پیدا کرنے کے لئے اس کے کلمہ کا استعمال کیا جاتا ہے لغوی شرط ہے، اس لئے کہ اس سے پیدا ہونے والا دونوں جملوں کا ارتباط مسبب کے سبب سے ارتباط جیسا ہوتا ہے[2]۔

تعلیق کے کلمات:

۶-اس سے مراد ہر وہ کلمہ ہے جو کسی مضمون کے حصول کو کسی دوسرے جملہ کے مضمون کے حصول سے جوڑے، خواہ وہ شرط کے قطعی کلمات میں سے ہو یا دوسرے کلمات میں سے ہو، اور یہ کلمات جیسا کہ ''المغنی'' میں طلاق کو شرط سے معلق کرنے کی بحث میں آیا ہے ''إن''، ''إذا''، ''متی''، ''من''، ''أي'' اور ''کلما'' ہیں۔

(۱) تبیین الحقائق ۲/۲۳۳ طبع دار المعرفۃ۔

(۲) الفروق للقرافی ۱/۶۰، ۶۱ طبع دار احیاء الکتب العربیہ۔

نووی نے ''الروضہ'' میں ''متی ما'' اور ''مہما'' کا اضافہ کیا ہے، اور صاحب مسلم الثبوت نے ''لوْ'' اور ''کیف'' کا اضافہ کیا ہے(۱)۔

سرخسی نے اپنی اصول میں، بزدوی نے اپنی اصول میں اور صاحب ''فتح الغفار'' اور صاحب ''کشاف القناع'' نے ''حیث'' کا ذکر کیا ہے، اور صاحب ''فتح الغفار'' اور صاحب ''کشاف القناع'' نے تعلیق کے صیغوں میں ''أین'' کا بھی ذکر کیا ہے۔

صاحب ''کشاف القناع'' نے ''أنی'' کا بھی ذکر کیا ہے اور اس کے اور ''إن'' کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

ذیل میں لغت اور تعلیق کے اعتبار سے ان کلمات میں سے ہر ایک کے بارے میں علماء نے جو کچھ لکھا ہے اس کا کچھ حصہ آ رہا ہے۔

الف- إن (اگر):

۷- تعلیق کے دونوں جملوں کے درمیان ربط پیدا کرنے کے لئے ''إن'' شرطیہ ہی کا استعمال کیا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ محض تعلیق اور شرط کے لئے ہونے کی وجہ سے تعلیق اور حروف شرط اور اس کے کلمات میں اصل ہے، چنانچہ سوائے شرط اور تعلیق کے اس کے دوسرے معنی نہیں ہیں، یا اس کے برخلاف دوسرے کلمات شرط جیسے ''إذا'' اور ''متی'' کے، کیونکہ ان کے دوسرے معانی بھی ہیں جن میں ان کا استعمال شرط کے علاوہ کیا جاتا ہے(۲)۔

''إن'' اور اس کے مشابہ شرط کے دوسرے جزم دینے والے حروف کا استعمال کسی ایسے معاملے میں کیا جاتا ہے جو وجود کے خطر میں ہونے اور نہ ہونے کے درمیان متردد ہوں اور اس چیز میں استعمال نہیں کیا جاتا جو قطعی الوجود یا قطعی الانتفاء ہوں (جن کا وجود یا عدم وجود قطعی ہو)، الا یہ کہ کسی نکتہ کی وجہ سے ان کو مشکوک کے مرتبہ میں کر دیا جائے (۱)۔

۸- ''إن'' کے شرط محض کے لئے ہونے پر یہ بات مرتب ہوتی ہے کہ اگر اپنی بیوی کی طلاق کو اپنی طرف سے طلاق نہ دینے پر معلق کرے اس طور پر کہ کہے: ''إن لم أطلقک فأنت طالق'' (اگر میں تم کو طلاق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے) تو اسے طلاق نہیں پڑے گی، یہاں تک کہ اس کو طلاق دینے سے پہلے دونوں میں سے کسی کی موت آجائے، اس لئے کہ ''إن'' شرط کے لئے ہے اور اس نے اس پر طلاق واقع نہ کرنے کو شرط قرار دیا ہے، اور جب تک دونوں زندہ باقی ہیں اس وقت تک اس شرط کے وجود کا یقین نہیں ہے، تو یہ جملہ اس کے اس قول کی طرح ہے: ''إن لم آت البصرة فأنت طالق'' (اگر میں بصرہ نہ آؤں تو تمہیں طلاق ہے)، پھر اگر شوہر مرجائے تو اس کی موت سے کچھ پہلے اس پر طلاق واقع ہوجائے گی اور اس قلیل کی کوئی معروف حد نہیں ہے، لیکن اس کی موت سے کچھ پہلے اس پر طلاق واقع کرنے سے اس کی عاجزی متحقق ہوجائے گی، لہذا احنث (قسم ٹوٹ جانے) کی شرط متحقق ہوجائے گی، اور اگر اس بیوی سے دخول نہ کیا ہو تو اس کو میراث نہیں ملے گی، اور اگر دخول کر چکا ہو تو فرار کے حکم (یعنی طلاق فار کے حکم میں ہونے) کی وجہ سے اس بیوی کو

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۹۳ طبع ریاض، الروضہ ۸/ ۱۲۸ طبع المکتب الاسلامی، مسلم الثبوت ۱/ ۲۴۸، ۲۴۹، دار صادر۔

(۲) مغنی اللبیب ۱/ ۱۷، ۲۴ طبع دار الفکر دمشق، فتح الغفار ۲/ ۳۵ طبع الحلبی، بدائع الصنائع ۳/ ۲۱ طبع الجمالیہ، کشف الاسرار للبزدوی ۲/ ۱۹۲ طبع دار الکتاب العربی۔

(۱) التلویح علی التوضیح ۱/ ۱۲ طبع صبیح، تیسیر التحریر ۲/ ۱۲۰ طبع الحلبی، اصول السرخسی ۱/ ۲۳۱ طبع دار الکتاب العربی، مسلم الثبوت ۱/ ۲۴۸ طبع دار صادر، کشف الاسرار للبزدوی ۲/ ۱۹۳ طبع دار الکتاب العربی، القرطبی ۵/ ۴۰۳ طبع دار الکتب المصریہ۔

میراث ملے گی (۱) اور اگر عورت مرجائے تو جیسا کہ ''اصول السرخسی'' میں ہے دو روایتوں میں سے ایک کے مطابق تب بھی بغیر کسی فصل کے طلاق ہوجائے گی، اس لئے کہ تطلیق کا فعل محل کے بغیر متحقق نہیں ہوتا اور محل کے فوت ہونے سے طلاق کی شرط متحقق ہوجاتی ہے۔

ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ اگر اس نے طلاق کو نفی پر کلمات شرط میں سے کسی ایک کے ذریعہ معلق کیا ہو تو اگر ''إن'' کے ذریعہ ہے تو وہ تراخی پر محمول ہوگی، اور اگر ''متی، من، کلما، ای'' وغیرہ میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہے تو وہ فوری ہونے پر محمول ہوگی (۲)۔

تفصیل کا محل ''طلاق'' کی اصطلاح ہے۔

ب-إذا (جب):

۹- یہ لغت میں دو چیزوں کے لئے آتا ہے:

ایک: یہ کہ مفاجات (اچانک کوئی بات ہونا) کے لئے ہو تو یہ اسمیہ جملوں کے ساتھ مخصوص ہوگا اور اس کو جواب کی حاجت نہیں ہوگی اور آغاز کلام میں واقع نہیں ہوگا، اور اس کے معنی حال کے ہوں گے نہ کہ استقبال کے۔

دوسرے یہ کہ وہ مفاجات کے علاوہ کے لئے ہو تو غالب یہ ہے کہ شرط کے معنی کو متضمن ہوکر مستقبل کے لئے ظرف ہوگا (۳)۔

''إذا'' کے بارے میں خلاصۂ کلام یہ ہے کہ وہ کوفہ کے نحویین کے نزدیک وقت اور شرط دونوں کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور جب شرط کے معنی میں استعمال ہوگا تو وقت کا معنی اس سے ساقط ہوجائے گا اور ''إن'' کی طرح حرف ہوجائے گا، اور یہی امام ابوحنیفہ کا بھی قول ہے جو گزر چکا ہے۔

(۱) کشف الاسرار للبزدوی ۲/ ۱۹۳۔

(۲) اصول السرخسی ۱/ ۲۳۱ طبع دار الکتاب العربی، المغنی ۷/ ۱۹۳، القلیوبی ۳/ ۵۲ سے۔

(۳) مغنی اللبیب ۱/ ۹۲ طبع دار الفکر دمشق۔

بصرہ کے نحویین کے نزدیک وہ وقت کے معنی میں حقیقت ہے اور وقت کا معنی باقی رہنے کے ساتھ شرط کے لئے بھی استعمال ہوجاتا ہے، امام ابو یوسف اور امام محمد کا یہی قول ہے، چنانچہ ان دونوں حضرات کے نزدیک وہ ''متی'' کے مثل ہے یعنی ظرف کے معنی اس سے ساقط نہیں ہوتے، اور امام ابوحنیفہ کے یہاں محض شرطیت کے لئے ہونے میں وہ ''إن'' کی طرح ہے، لہذا اس میں ظرف کا معنی باقی نہیں رہے گا (۱)۔

۱۰- امام ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین کے درمیان اختلاف سے یہ نتیجہ مترتب ہوتا ہے کہ اگر وہ کہے: "إذا لم أطلقک فأنت طالق" یا ''إذا ما لم أطلقک فأنت طالق'' (جب تمہیں طلاق نہ دوں تو تمہیں طلاق ہے) یا (جب تک تم کو طلاق نہ دوں تو تمہیں طلاق ہے)، تو اگر اس سے وقت مراد لے تو اسے فوراً طلاق پڑ جائے گی، اور اگر اس سے شرط مراد لے تو موت تک اسے طلاق نہیں ہوگی، اور اگر اس کی کچھ نیت نہ ہو تو طلاق نہیں پڑے گی یہاں تک کہ عورت کی وفات ہوجائے، اور یہ امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق ہے، اس بناء پر کہ ''إذا'' کو جب شرط کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے وقت کا معنی ساقط ہوجاتا ہے، اور کوفیین کی رائے یہی ہے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کے قول کے مطابق نیت نہ ہونے پر اس پر فی الحال طلاق ہوجائے گی (یہ قول) بصریین کے اس قول پر مبنی ہے کہ ''إذا'' زیادہ تر وقت کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، اور اس چیز کے ساتھ مل کر آتا ہے جس میں ہونے یا نہ ہونے کا مفہوم نہ ہو، اس لئے کہ کہا جاتا ہے: ''الرطب إذا اشتد الحر، والبرد إذا جاء الشتاء'' (تری (پسینہ) اس وقت ہوتا ہے جب گرمی کی

(۱) التلویح ۱/ ۱۲۱ طبع صبیح۔

شدت ہو اور ٹھنڈک اس وقت ہوتی ہے جب سردی کا موسم ہوجائے)اور اس کی جگہ ''اِن'' کا استعمال صحیح نہیں ہے(۱)۔

اور ''المغنی'' میں بھی ''إذا'' کے سلسلہ میں اس صورت میں دو اقوال آئے ہیں جب اس نے اپنی بیوی سے کہا ہو: ''إذا لم تدخلي الدار فأنت طالق'' (جب تم گھر میں داخل نہ ہوتو تم پر طلاق ہے)۔

ایک: یہ کہ وہ تراخی پر محمول ہوگا اور یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے، اور قاضی نے اس کی حمایت کی ہے، اس لئے کہ وہ ''اِن'' کے معنی میں شرط کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے، شاعر کہتا ہے:

استغن ما أغناک ربک بالغنی
وإذا تصبک خصاصة فتجمل

(اللہ تعالیٰ جب تک تم کو مالداری کے ذریعہ بے نیاز رکھے تب تک اظہار بے نیازی کرتے رہو، اور جب تم کو محتاجی لاحق ہوجائے تو صبر سے کام لو)۔

چنانچہ شاعر نے اس کے ذریعہ جزم دیا ہے جیسا کہ ''اِن'' سے جزم دیا جاتا ہے، نیز اس لئے بھی کہ اس کو ''متی'' اور ''اِن'' کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے اور جب دونوں چیزوں کا احتمال ہوتو بقاء نکاح کا یقین ہے، لہذا وہ احتمال سے زائل نہیں ہوگا۔

اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ فور پر محمول ہوگا اور یہی امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے، اور امام شافعی سے یہی منصوص ہے، اس لئے کہ یہ زمانہ مستقبل کا اسم ہے، لہذا ''متی'' کی طرح ہوگا، رہا اس کو شرط وجزا کے لئے استعمال کرنا تو یہ اسے اس کے اصل معنی سے نہیں نکالے گا۔

جب تصرف کو ''إذا'' کے ذریعہ کسی فعل کو وجود میں لانے پر معلق کرے جیسے مثلاً کہے: ''إذا دخلت الدار فأنت طالق'' (جب تم گھر میں داخل ہوتو تمہیں طلاق ہے)، اسی لئے اسے استعمال میں کئی حضرات نے ''إذا'' سے ملحق کیا ہے(۱)۔

(۱) اصول السرخسی ۱/۲۳۲ طبع دار الکتاب العربی۔

ج- متی:

۱۱- یہ بالاتفاق ایک اسم ہے جسے زمانے پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، پھر اس میں شرط کا معنی ضمناً رکھ دیا گیا ہے(۲)۔

اور ''إذا'' اور ''متی'' کے درمیان فرق یہ ہے کہ ''إذا'' کو ان امور میں استعمال کیا جاتا ہے جن کا وجود یقینی ہوتا ہے جیسے سورج کا طلوع ہونا اور کل کا آنا، برخلاف ''متی'' کے، اس لئے کہ اس کو مبہم امور کے لئے استعمال کیا جاتا ہے یعنی جو امور ہوسکتے ہیں اور جو نہیں ہوسکتے، اس معنی میں کہ وہ کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا، اسی لئے ابہام میں وہ ''اِن'' کا شریک ہے، اسی لئے سوائے استفہام کی جگہ کے بقیہ جگہوں میں ''اِن'' کی طرح اس کے لئے مجازات (شرط وجزاء آنا) لازم ہے، البتہ ''متی'' اور ''اِن'' کے درمیان فرق یہ ہے کہ ''متی'' کے ذریعہ شرط وجزا کا معنی ادا کیا جاتا ہے وقت کا معنی اس میں باقی رہنے کے ساتھ، البتہ ''متی'' استفہامیہ کے ذریعہ جزا کا مفہوم ادا نہیں کیا جاتا، اس لئے کہ استفہام سے مراد فعل کے وجود کے بارے میں سمجھنے کا مطالبہ کرنا ہوتا ہے، لہذا وہاں حرف ''اِن'' کا اضمار درست نہیں ہوگا(۳)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: اگر کسی فعل کو وجود میں لانے کے تصرف کو

(۱) المغنی ۷/۱۹۳، ۱۹۴ طبع ریاض، نہایۃ المحتاج ۷/۱۷، ۲۲ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔
(۲) شرح التصریح علی التوضیح ۲/۲۴۸ طبع الحلبی، کشف الاسرار للبزدوی ۲/۱۹۶ طبع دار الکتاب العربی۔
(۳) التلویح ۱/۱۲۱، کشف الأسرار ۲/۱۹۶۔

''متی'' سے معلق کرے تو وہ تراخی پر محمول ہوگا، چنانچہ جو اپنی بیوی سے کہے: ''متی تدخلي الدار فأنت طالق'' (جب تم گھر میں داخل ہوگی تو تمہیں طلاق ہوجائے گی)، تو طلاق حرف صفت یا فعل یعنی دخول کے وجود کے وقت واقع ہوگی، اور جب کسی صفت کی نفی کے تصرف کو ''متی'' سے معلق کرے جیسے کہے: ''متی لم أطلقك فأنت طالق'' (جب تمہیں طلاق نہ دوں تو تمہیں طلاق ہے)، یا ''متی لم تدخلي الدار فأنت طالق'' (جب تم گھر میں داخل نہ ہو تو تمہیں طلاق ہے)، تو یمین کے بعد اگر ایک زمانہ ایسا پایا جائے جس میں وہ داخل نہ ہو یا جس میں اسے طلاق نہ دے تو صفت پائی گئی ہے، اس لئے کہ وہ فعل کے وقت کا نام ہے، لہذا صفت کو اسی فعل سے مقدر مانا جائے گا اور طلاق واقع ہوجائے گی (۱)۔

۱۲ - حکم میں ''متی'' ہی کی طرح ''متی ما'' بھی ہے، لہذا ہر وہ چیز جو ''متی'' کے متعلق کہی گئی ہے وہ ''متی ما'' کے متعلق بھی کہی جائے گی، اور شرط کے متعلق اس کا حکم ''متی'' ہی کی طرح مل کر اس سے بڑھ کر ہوگا، اس لئے کہ ''ما'' کا اس سے مل جانا اسے خالص جزاء کے لئے کردیتا ہے، استفہام وغیرہ اس سے مراد نہیں ہوتے (۲)۔

د- ''من'' (جو شخص):

۱۳ - یہ بالاتفاق اسم ہے جس کو عاقل پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا پھر اس میں ضمناً شرط کے معنی رکھ دیئے گئے (۳)، اور یہ لغت کی وضع ہی سے عموم کے صیغوں میں سے ہے، اور کسی قرینہ کی احتیاج کے بغیر ہی خود سے عام معنی میں ہوتا ہے، اور جیسا کہ بیضاوی نے فرمایا ہے: وہ عالمین یعنی اہل علم میں عام ہے تا کہ عقلاء اور ذات الٰہی کو شامل ہو، اس لئے کہ ''من'' کا اطلاق اللہ سبحانہ وتعالی پر بھی کیا جاتا ہے جیسے کہ اللہ تعالی کے اس ارشاد میں ہے: "وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ" (۱) (اور ان کے لئے (بھی) جنہیں تم روزی نہیں دیتے)، اور اللہ تعالی کو علم سے متصف کیا جاتا ہے، عقل سے متصف نہیں کیا جاتا، اور یہ عمدہ بات ہے جس سے بقول اسنوی شارحین غافل رہے ہیں (۲)۔

عبدالعزیز بخاری اصول البزدوی کی شرح ''کشف الاسرار'' میں فرماتے ہیں: ''من'' اور ''ما'' اس باب یعنی باب شرط میں اپنے ابہام کی وجہ سے داخل ہوتے ہیں، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک کسی عین (متعین) کو شامل نہیں ہے، اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ ''من'' اور ''ما'' اپنے ابہام کی وجہ سے باب عموم میں داخل ہوگئے ہیں، تو چونکہ شرط میں عموم متکلم کا مقصود ہوتا ہے اور افراد میں سے ہر ایک کو خاص طور پر ذکر کرنا ناممکن یا دشوار ہوتا ہے، اور ''من'' اور ''ما'' اس معنی کو اختصار اور حصول مقصود کے ساتھ ادا کرسکتے ہیں، لہذا یہ دونوں ''إن'' کے قائم مقام ہوگئے، اور کہا گیا: ''من يأت أكرمه'' (جو آئے گا میں اس کا اکرام کروں گا) ''ما تصنع أصنع'' (جو تم کروگے وہی میں کروں گا) اور ان دونوں میں مسائل بہت ہیں جیسے اس کا یہ کہنا: ''من دخل هذا الحصن فله رأس'' (جو اس قلعہ میں داخل ہو اس کے لئے ایک سر ہے) "ومن دخل منكم الدار فهو حر" (تم میں سے جو گھر میں داخل ہو وہ آزاد ہے)، اور جب وہ شرط کے لئے ہو تو وہ ''أي'' کے معنی میں اسم ہوگا، تم کہو گے: ماتصنع أصنع (۳) (جو تم کروگے وہی میں کروں گا) اور قرآن میں

(۱) المغنی ۷/ ۱۹۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۲۔

(۲) کشف الاسرار واصول السرخسی ۱/ ۲۳۳، الروضہ ۸/ ۱۲۸۔

(۳) التصریح علی التوضیح ۲/ ۲۴۸ طبع الحلبی۔

(۱) سورۂ حجر/ ۲۰۔

(۲) الاسنوی مع شرح البدخشی ۲/ ۶۵، ۶۶ طبع صبیح۔

(۳) کشف الاسرار للبزدوی ۲/ ۱۹۶۔

ہے: مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰیَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَآ أَوْ مِثْلِهَا''[۱] (ہم جس آیت کو منسوخ کردیتے ہیں یا بھلادیتے ہیں تو (کوئی) اس سے بہتر یا مثل اس کے لے آتے ہیں) "مَا يَفْتَحِ اللّٰهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا"[۲] (اللہ جو رحمت لوگوں کے لئے کھول دے کوئی اس کا بند کرنے والا نہیں)۔

۱۴- رہا ''ما'' مصدریہ تو اس کا استعمال فقہ میں ہوتا ہے، اور اس کے ذریعہ تصرف کو تعلیق کی قید کے بجائے اضافت کی قید کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے، ''البحر الرائق'' اور ''فتح القدیر'' میں یہی ہے، اس لئے کہ وہ ظرف زمان کی نیابت کرتا ہے، جیسے کہ اللہ تعالی کے ارشاد میں ہے: "وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَادُمْتُ حَيًّا''[۳] (اور اس نے) مجھے نماز اور زکاۃ کا حکم دیا جب تک میں زندہ رہوں) یعنی میرے زندہ رہنے کی مدت تک۔

اسی بنیاد پر اگر کہا: تم کو طلاق ہے جب تک میں تم کو طلاق نہ دوں، اور خاموش ہوگیا تو اس کی خاموشی سے بالاتفاق طلاق واقع ہوجائے گی، کیونکہ اس طلاق کی نسبت ایسے وقت کی طرف ثابت ہوگئی جس میں اس نے طلاق نہ دیا[۴]۔

ھ- مھما:

۱۵- ''مھما'' ایک اسم ہے جس کو غیر عاقل پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا پھر ضمناً شرط کے معنی رکھ دیئے گئے، اور نووی نے ''الروضہ'' میں ذکر کیا ہے کہ ''مھما'' تعلیق کے صیغوں میں سے ہے، جیسے وہ کہے: "مھما دخلت الدار فأنت طالق"[۱] (جب تم گھر میں داخل ہو تو تم کو طلاق ہے)۔

و- أي:

۱۶- یہ مضاف الیہ کے اعتبار سے ہوگا، چنانچہ ''أيهم يقم أقم معه'' (ان میں سے جو بھی کھڑا ہوگا میں اس کے ساتھ کھڑا ہوں گا) میں وہ ''من'' کے باب سے ہے یعنی اس کو عاقل کے متعلق استعمال کیا جارہا ہے، اور ''أي الدواب تركب أركب'' (جس چوپایہ پر تم سوار ہوگے اس پر میں بھی سوار ہوں گا) میں وہ ''ما'' کے باب سے ہے یعنی غیر عاقل کے باب سے اور ''أي يوم تصم أصم'' (جس دن تم روزہ رکھوگے اسی دن میں بھی رکھوں گا) میں وہ ''متی'' کے باب سے ہے یعنی وہ زمانہ مبہم پر دلالت کررہا ہے، اور ''أي مكان تجلس أجلس'' (جس جگہ تم بیٹھوگے اسی جگہ میں بھی بیٹھوں گا) میں ''أین'' کے باب سے ہے یعنی وہ مکان مبہم پر دلالت کررہا ہے[۲]۔

اور ''المغنی'' اور ''الروضہ'' میں جو کچھ آیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعلیق کے متعلق ''أي'' کا حکم ''متی''، ''من'' اور ''کلما'' کی طرح ہے، اس معنی میں کہ جب ''أي'' کے ذریعہ سے تصرف کو کسی فعل کی نفی پر معلق کیا جائے، جیسے کہ طلاق کو ''أي'' کے ذریعہ دخول کی نفی پر معلق کیا جائے، اس طور پر کہ کہے: ''أي وقت لم تدخلي الدار فأنت طالق'' (جس وقت تم گھر میں داخل نہیں ہوگی تو تمہیں طلاق ہوگی) تو اگر اتنا زمانہ گزر جائے جس میں داخل ہونا

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۰۶۔
(۲) سورۂ فاطر/ ۲۔
(۳) سورۂ مریم/ ۳۱۔
(۴) البحر الرائق ۳/ ۲۹۴، ۲۹۵ طبع العلمیہ، فتح القدیر ۳/ ۶۵ طبع دار صادر۔

(۱) التصریح ۲/ ۲۴۸ طبع الحلبی، الروضہ ۸/ ۱۲۸ طبع المکتب الاسلامی، اور اس مثال میں غیر عاقل چیز دخول ہے اور معنی یہ ہیں: "أي دخول دخلت فأنت طالق" (جس طرح کا دخول سے داخل ہو تمہیں طلاق ہے)۔
(۲) التصریح علی التوضیح ۲/ ۲۴۸ طبع الحلبی۔

اس کے لئے ممکن تھا اور داخل نہ ہوئی تو اس کے بعد فوراً طلاق واقع ہوجائے گی۔

اور اگر ''أي'' کے ذریعہ طلاق کو کسی فعل کے ایجاد (وجود میں لانے) پر معلق کرے تو تعلیق کے دوسرے کلمات کی طرح ہی وہ فور کا فائدہ نہیں دے گا(۱)۔

اور ''تبیین الحقائق'' میں آیا ہے کہ ''أي'' صفت کے عموم سے عام نہیں ہوتا ہے، تو اگر کہے: ''أي امرأة أتزوجها فهي طالق'' (جس عورت سے میں نکاح کروں اسے طلاق ہے)، تو یہ صرف ایک عورت پر متحقق ہوگا، برخلاف ''کل'' اور ''کلما'' کے کلمات کے کہ یہ دونوں جس پر داخل ہوں اس کے عموم کا فائدہ دیتے ہیں، جیسا کہ عنقریب آرہا ہے(۲)۔

ز-کل، کلما:

۱۷-کل کا لفظ محل کے اعتبار سے استغراق پر دلالت کرتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ''(۳) (اور اللہ ہر چیز کا بڑا جاننے والا ہے) اور کبھی کثیر کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد: ''تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا''(۴) (وہ ہر چیز کو اپنے پروردگار کے حکم سے ہلاک کردے گی) یعنی اکثر کو، اس لئے کہ اس ہوا نے دوسروں کے بجائے ان کو اور ان کے گھروں کو اکھاڑ پھینکا تھا، اور لفظ ''کل'' کو لفظی یا تقدیری طور پر مضاف کرکے ہی استعمال کیا جاتا ہے، اور اس کا لفظ واحد ہے اور معنی جمع کے ہیں، اور ''ما'' کے دخول سے تکرار کا فائدہ دیتا ہے، جیسے: ''کلما

(۱) المغنی ۷/ ۱۹۳ طبع ریاض، الروضہ ۸/ ۱۲۸ طبع المکتب الاسلامی۔

(۲) تبیین الحقائق مع حاشیۃ الشلبی ۲/ ۲۳۴، الروضہ ۸/ ۱۲۸۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۴) سورۂ احقاف/ ۲۵۔

جاءك زيد فأكرمه''(۱) (تمہارے پاس جب بھی زید آئے اس کا اکرام کرو)۔

۱۸-حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ''کل''، تعلیق کے صیغوں میں سے ہے اور اس سے بجائے مکافات (بدلہ دینے) کے اگر تعلیق کا قصد کرے تو شافعیہ کے نزدیک بھی اسی طرح ہوگا۔

اور حنفیہ نے ''کل'' کے ذریعہ طلاق کی تعلیق کی دونوں صورتوں میں تفریق نہیں کی ہے کہ تعمیم کرے اور کہے کہ ہر عورت جس سے میں نکاح کروں اس کو طلاق ہے، یا خاص کرے اور یہ کہے کہ فلاں خاندان یا فلاں شہر کی عورت سے اگر میں نکاح کروں تو اس کا حکم یہ اور یہ ہے، رہے مالکیہ تو وہ عام رکھنے کی صورت میں حنفیہ کی مخالفت کرتے ہیں، اس لئے کہ اس میں نکاح کے باب کا بند کردینا ہے، اور خاص رکھنے کی صورت میں ان سے متفق ہیں، اس طور پر کہ کسی شہر، قبیلہ، جنس یا ایسے زمانہ سے مخصوص کردے، جس تک بظاہر اس کی عمر پہنچ گی(۲)۔

اور سرخسی نے اپنی ''اصول'' میں بیان کیا ہے کہ ''کل'' کا لفظ افراد کے انداز میں احاطہ ثابت کرتا ہے، اس افراد کا مطلب یہ ہے کہ جس اسم سے ''کل'' کے لفظ کو ملایا جاتا ہے، اس کے مسمیات میں سے ہر ایک انفرادی طور پر اس میں مذکور ہوجاتا ہے، گویا کہ اس کے ساتھ دوسرا نہیں ہے، اس لئے کہ یہ کلمہ استعمال میں ایک صلہ ہے، یہاں تک کہ فائدہ سے خالی ہونے کی وجہ سے اسے تنہا استعمال نہیں کیا جاتا، اور اس میں کلمہ ''من'' کی طرح خصوص کا احتمال رہتا ہے، البتہ اس میں (پائے جانے والے) عموم کے معنی، کلمہ ''من'' کے معنیٰ عموم کے مخالف ہوتے ہیں، اسی وجہ سے کلمہ ''من'' سے اس کا

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) تبیین الحقائق ۲/ ۲۳۴ طبع دار المعرفہ، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۴۲، ۳۴۳ طبع دار المعرفہ، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۷۲ طبع دار الفکر، الخرشی ۴/ ۳۷، ۳۸ طبع دار صادر، نہایۃ المحتاج ۷/ ۵۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

ملانا درست ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد: "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ"(۱) (زمین پر جو بھی ہیں سب فنا ہونے والے ہیں) یہاں تک کہ اگر وہ اسم نکرہ سے متصل ہو تو وہ اس اسم میں بھی عموم کا تقاضا کرتا ہے، اسی لئے اگر کہے: "كل امرأة أتزوجها فهي طالق" (ہر عورت جس سے میں شادی کروں اسے طلاق ہے) تو عموم کے طور پر ہر اس عورت کو طلاق ہوجائے گی جس سے وہ شادی کرے گا، اور اگر ایک عورت سے دومرتبہ شادی کرے تو دوسری مرتبہ اسے طلاق نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ جس اسم سے متصل ہے اس میں عموم ثابت کرتا ہے، فعل میں نہیں۔

۱۹ - "کل" اور "من" کے الفاظ کے درمیان خصوص کے تعلق سے فرق یہ ہے کہ "کل" کے لفظ میں اگر چہ احاطہ ہر فرد کو شامل ہے، مگر اس میں کلمہ "من" کی طرح خصوص کا احتمال ہے، جیسے کہ اگر کہے: "كل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا" (ہر وہ شخص جو اس قلعہ میں پہلے داخل ہوجائے اسے یہ ملے گا) اس کے بعد چند لوگ یکے بعد دیگرے قلعہ میں داخل ہوئے "تو کل" کے لفظ میں احتمال خصوص کی وجہ سے مال غنیمت میں سے اعلان کردہ انعام خاص کر پہلے والے کو ملے گا، اس لئے کہ "اول" نام ہے سبقت کرنے والے فرد کا، اور یہ وصف بعد میں داخل ہونے والوں کے بجائے اسی میں متحقق ہورہا ہے، اور ایک کے بعد دوسرے کے داخل ہونے کی صورت میں اسی کے مثل "من" کا لفظ بھی ہوگا۔

۲۰ - اور اگر سب ایک ساتھ داخل ہوں تو کلمہ "کل" کے ذریعہ بھی انعام کے مستحق ہوں گے بکلمہ "من" میں نہیں ہوں گے(۲)۔

رہا "کلما" کا لفظ تو فقہاء کے نزدیک وہ تعلیق کے صیغوں میں

(۱) سورۂ رحمٰن/ ۲۶۔
(۲) اصول السرخسی ۱/ ۱۵۷، ۱۵۸، التلویح علی التوضیح ۱/ ۶۰۔

سے ہے، اور تکرار اور فور کا متقاضی ہوتا ہے، اس کے بعد اسم کے بجائے فعل آتا ہے اور وہ اس میں عموم کا تقاضا کرتا ہے، چنانچہ اگر کہے: "كلما تزوجت امرأة فهي طالق" (جب جب بھی میں کسی عورت سے شادی کروں اسے طلاق ہے) اور کسی عورت سے کئی مرتبہ شادی کرے تو ہر مرتبہ جب اس سے شادی کرے گا اسے طلاق ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ اسماء کے بجائے افعال میں عموم کا تقاضا کرتا ہے، برخلاف "کل" کے لفظ کے کہ وہ افعال کے بجائے اسماء میں عموم کا فائدہ دیتا ہے(۱)۔

ح- لو:

۲۱ - "لو" مستقبل کا حرف شرط ہے، مگر وہ جزم نہیں دیتا، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ"(۲) (اور ایسے لوگوں کو ڈرنا چاہئے کہ اگر وہ اپنے پیچھے چھوٹے بچے چھوڑ جائیں تو ان کی انہیں (کیسی) فکر رہے) یعنی وہ لوگ جو چھوڑنے سے قریب اور نزدیک ہوں انہیں ڈرنا چاہئے، علماء نے ترک کی تاویل ترک سے قریب ہونے سے اس لئے کی ہے کہ خطاب ان لوگوں سے ہے جن کو وصی بنایا گیا ہے، اور وہ ترک (یعنی وفات) سے پہلے ہی ان کی طرف متوجہ ہوگا، اس لئے کہ اس کے بعد تو وہ مردہ ہوں گے۔

رہا "لو" کے ذریعہ تصرف کو معلق کرنا تو فقہاء جیسے امام ابو یوسف نے "إن" سے اس کی مشابہت کی وجہ سے اس سے تعلیق کرنے کی اجازت دی ہے، اس لئے کہ "لو" شرط کے معنی میں

(۱) اصول السرخسی ۱/ ۱۵۸، تبیین الحقائق ۲/ ۲۳۴، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۱۶، ۴۲۰، البحر الرائق ۳/ ۲۹۵، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۴۱، الدسوقی ۲/ ۳۷۱، الروضہ ۸/ ۱۲۸، المغنی ۷/ ۱۹۳، ۱۹۴۔
(۲) سورۂ نساء/ ۹۔

استعمال ہوتا ہے اور "اِن" کی طرح ہی اس کے بعد صرف فعل آتا ہے، اور اس لئے بھی کہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، البتہ "لو" ماضی میں قید لگانے کا فائدہ دیتا ہے اور "اِن" اس کا فائدہ مستقبل میں دیتا ہے(۱)۔

البتہ فقہاء نے اس گوشہ پر نظر نہیں ڈالی ہے اور تعلیق کے بارے میں اس کا معاملہ "اِن" کی طرح کیا ہے، چنانچہ جو اپنے غلام سے کہے: "لو دخلت الدار لتعتق" (اگر تم گھر میں داخل ہوتے تو آزاد ہو جاتے) تو کلام کو اہمال سے بچانے کے لئے دخول تک وہ آزاد نہیں ہوگا، یہاں تک کہ بعض فقہاء نے اس کے ساتھ مطلقاً "اِن" کا معاملہ کیا ہے اور اس کے جواب پر فاء کے داخل ہونے کی اجازت دی ہے، اور اس بات کا لحاظ نہیں کیا کہ نحویوں کے نزدیک فاء کا داخل ہونا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ عوام غلط صحیح اعراب استعمال کرتے ہیں، پس جو شخص مرد سے زَنَیْتِ (تاء کے زیر کے ساتھ) اور عورت سے زَنَیْتَ (تاء کے زبر کے ساتھ) کہے تو اس پر حد قذف دونوں صورتوں میں جاری ہوگی(۲)۔

۲۲-"اِن" کے مشابہ ہونے کی وجہ سے "لو" کا استعمال مستقبل میں ہوتا ہے، جیسے کہا جائے: "لو استقبلت أمرک بالتوبة لکان خیرا لک" (اگر تم اپنے معاملہ کا سامنا توبہ کے ساتھ کروگے تو تمہارے لئے بہتر ہوگا) یعنی "إن استقبلت"، اللہ تعالی فرماتا ہے: "وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ"(۳) (اور مومن غلام تک بہتر ہے مشرک (آزاد) سے اگر چہ وہ تمہیں پسند ہو) یعنی: "وإن أعجبکم"، اسی طرح "اِن" کا استعمال "لو" کے معنی میں کیا گیا ہے، جیسے اللہ تعالی کا ارشاد: "إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ"(۱) (اگر میں نے کہا ہوتا تو یقینی تجھ کو اس کا علم ہوتا)، اس بنیاد پر جو اپنی بیوی سے کہے: "أنت طالق لو دخلت الدار" (اگر تم گھر میں داخل ہوئی تو تمہیں طلاق ہے) تو امام ابو یوسف کے نزدیک وہ گھر میں داخل ہونے تک مطلقہ نہیں ہوگی۔

اس لئے کہ "لو" "اِن" کے درجہ میں ہے، لہذا ترقب (انتظار) کے معنی کا فائدہ دے گا، اور اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ سے کوئی صراحت نہیں ہے، امام محمد سے بھی کچھ مروی نہیں ہے، لہذا یہ مسئلہ نوادر کا ہے(۲)۔

۲۳-رہا "لولا" یعنی جو پہلے کے وجود کی وجہ سے دوسرے کے امتناع (نہ پائے جانے) کا فائدہ دیتا ہے، تو فقہاء کے نزدیک وہ تعلیق کے صیغوں میں سے نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں اگر چہ شرط کے معنی ہیں، لیکن اس میں جزاء کے حصول کی توقع نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو صرف ماضی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، اور زمانہ مستقبل سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، چنانچہ ان کے نزدیک وہ استثناء کے معنی میں ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ کسی شے کے وجود کی وجہ سے کسی دوسری چیز کی نفی کے لئے استعمال ہوتا ہے، لہذا جو اپنی بیوی سے کہے: "أنت طالق لولا حسنک أو لولا صحبتک" (اگر تمہارا حسن یا تمہاری صحبت نہ ہوتی تو تمہیں طلاق ہوتی) تو طلاق واقع نہیں ہوگی، حتی کہ اگر حسن زائل ہو جائے یا صحبت ختم ہو جائے تب بھی، اس لئے کہ اس نے اس کو وقوع طلاق سے مانع قرار دیا ہے(۳)۔

(۱) الفروق للقرافی/الفرق الرابع/۱، ۸۵، ۱۰۷۔
(۲) کشف الأسرار عن أصول فخر الاسلام البزدوی ۲/۱۹۶۔
(۳) سورۂ بقرہ/۲۲۱۔

(۱) سورہ مائدہ/۱۱۶۔
(۲) کشف الأسرار ۲/۱۹۶۔
(۳) التقریر والتحبیر ۲/ ۴۷، اصول السرخسی ۱/ ۲۳۳، البزدوی ۲/ ۱۹۷، ۱۹۸، فتح الغفار ۲/ ۳۷، بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۔

ط- کیف:

۲۴- "کیف" لغت میں دو طرح سے استعمال کیا جاتا ہے: ایک: یہ کہ وہ شرط ہو۔

دوم جو کہ اس میں غالب ہے، یہ ہے کہ: وہ استفہام ہو (اور استفہام) یا حقیقی ہوگا جیسے: کیف زید (زید کیسا ہے) یا غیر حقیقی ہوگا: جیسے "كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ"(۱) (تم لوگ کس طرح کفر کر سکتے ہو اللہ سے)۔

اس لئے کہ وہ تعجب کے طور پر لایا گیا ہے اور مستغنی نہ ہونے والی چیز سے پہلے وہ بطور خبر واقع ہوتا ہے، جیسے: " کیف أنت" (تم کیسے ہو) کیف کنت (تم کیسے تھے)، اور مستغنی ہونے والے سے پہلے حال ہوتا ہے جیسے: کیف جاء زید (زید کیسے آیا) یعنی زید کس حالت میں آیا(۲)۔

فقہاء نے "کیف" کا استعمال لغت کے دائرہ استعمال سے باہر نہیں کیا ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہ اس طرف گئے ہیں کہ حکم کو "کیف" پر معلق کرنا اصل تصرف میں مؤثر نہیں ہوگا، وہ تو صرف اس کی صفت میں مؤثر ہوگا، اور امام ابو یوسف و امام محمد اس طرف گئے ہیں کہ حکم کا اس پر معلق کرنا اصل اور وصف میں ایک ساتھ مؤثر ہوگا، اسی بنیاد پر امام ابوحنیفہ اس شخص کے بارے میں جو اپنی بیوی سے کہے: "أنت طالق کیف شئت" (تم جس طرح چاہو اسی طرح تم پر طلاق ہے) فرماتے ہیں کہ مشیت سے پہلے اس پر ایک طلاق پڑے گی، پھر اگر وہ مدخول بہا نہ ہو تو بغیر عدت کے بائنہ ہوگی اور اس کی مشیت (کا کوئی اعتبار) نہیں ہوگا، اور اگر وہ مدخول بہا ہو تو واقع ہونے والی طلاق رجعی ہوگی، اور اس کے بعد مجلس میں اسے اپنی مشیت (خواہش) بیان کرنے کا اختیار رہوگا تو اگر وہ بائنہ چاہے اور شوہر نے اس کی نیت کی ہو تو اسے طلاق بائن ہوگی، اور اگر وہ تین طلاق چاہے اور شوہر نے اس کی نیت کی ہو تو اسے تین طلاقیں ہوں گی، اور اگر ایک بائنہ طلاق چاہے اور شوہر نے تین کی نیت کی ہو تو ایک رجعی طلاق ہوگی، اور اگر تین چاہے اور شوہر نے ایک بائنہ کی نیت کی ہو تو ایک رجعی پڑے گی، اس لئے کہ اس کی مشیت شوہر کی نیت سے مختلف ہے، اور اس کی طرف جو طلاق تفویض کی گئی تھی، اس نے اس کے علاوہ کو واقع کیا ہے، لہذا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی مشیت تک وہی طلاق مؤخر ہوگی جس کو شوہر نے اس کی مشیت سے معلق کیا ہو، وہ نہیں جس کو معلق نہ کیا ہو، اور "کیف" کا کلمہ اصل طلاق کی طرف نہیں لوٹتا ہے تو وہ اپنے قول "کیف شئت" (جیسے چاہو) میں اصل طلاق میں تنجیز کرنے والا، اور صفت کو اس کی مشیت کی طرف مفوض کرنے والا ہوگا، البتہ غیر مدخول بہا میں اصل طلاق کو واقع کرنے کے بعد صفت میں اس کی کوئی مشیت نہیں رہ جاتی، لہذا اصل کو واقع کر دینے کے بعد صفت کو اس کی مشیت پر مفوض کرنا لغو ہو جاتا ہے، اور مدخول بہا میں اصل کے وقوع کے بعد صفت میں عورت کو مشیت کا اختیار رہتا ہے، اس طور پر کہ جیسا کہ جانا جا چکا ہے اس کو بائنہ یا تین کر دے، لہذا مشیت کی طرف اس کا تفویض کرنا صحیح ہوتا ہے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک جب تک وہ نہ چاہے اس پر کچھ بھی واقع نہ ہوگا اور جب چاہے تو جزئیات امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق ہوں گی، اس لئے کہ اس نے طلاق کو اس کی مشیت پر معلق کیا ہے، لہذا مشیت کے بغیر طلاق واقع نہیں ہوگی، جیسے کہ وہ کہے: "أنت طالق إن شئت أو كم شئت أو حيث شئت"(۱) (تم

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۔

(۲) مغنی اللبیب ۱/ ۲۲۴، ۲۲۸۔

(۱) کشف الأسرار اصول البزدوی ۲/ ۲۰۰، ۲۰۱، بدائع الصنائع ۳/ ۱۲۱، ۱۲۲۔

اگر چاہو، یا جتنی چاہو یا جیسے چاہو تمہیں طلاق ہے) تو جب تک وہ نہ چاہے کچھ واقع نہیں ہوگا، اور یہ اس لئے کہ جب اس نے وصف طلاق کی تفویض اس کی طرف کردی تو یہ لازماً اصل طلاق کا تفویض کرنا ہوا، کیونکہ وصف اصل کے بغیر نہیں ہوتا)۔

اس مسئلہ میں ہمیں مالکیہ کے یہاں کوئی کلام نہیں ملا (۱)۔

اس مسئلہ میں شافعیہ کی دو رائیں ہیں، چنانچہ بغوی نے بیان کیا ہے کہ اگر وہ کہے: "أنت طالق كيف شئت" (تم جس طرح چاہو تمہیں طلاق ہے) تو ابو زید اور قفال فرماتے ہیں: چاہے یا نہ چاہے اس پر طلاق واقع ہوجائے گی، اور شیخ ابو علی کہتے ہیں: اس پر طلاق نہیں ہوگی، یہاں تک کہ مجلس میں طلاق واقع کرنے یا نہ کرنے کی اس کی مشیت پائی جائے۔

حنابلہ نے اس مسئلہ میں "کیف" اور دوسرے کلمات تعلیق کے درمیان فرق نہیں کیا ہے، چنانچہ عورت کے زبانی بیان سے اس کی مشیت معلوم ہونے تک ان کے یہاں طلاق واقع نہیں ہوگی، چنانچہ "کشاف القناع" میں آیا ہے کہ وہ اگر کہے: "أنت طالق إن شئت أو إذا شئت أو متى شئت أو كيف شئت الخ" (اگر یا جب یا جس زمانہ میں یا جس طرح تم چاہو تمہیں طلاق ہے) تو اس کے "قد شئت" (میں چاہتی ہوں) کہنے تک طلاق واقع نہیں ہوگی، اس لئے کہ جب تک زبان ادائیگی نہ کرے اس وقت تک دل میں جو کچھ ہے اسے جانا نہیں جاسکتا (۲)۔

ی- "حیث" اور "أین":

۲۵- "حیث" مکان مبہم کا اسم ہے، اخفش کہتے ہیں: اور کبھی وہ زمان کے لئے ہوتا ہے۔

اور "حیث" تعلیق کے صیغوں میں سے ہے، اس لئے کہ ابہام میں وہ "إن" کے مشابہ ہے اور اس کو "إن" سے تشبیہ دیتے ہوئے اس سے تصرف کی تعلیق مجلس مخاطبت سے متجاوز نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک مثلاً "إن" کے ذریعہ طلاق کو عورت کی مشیت سے معلق کرنا مجلس مخاطبت سے تجاوز نہیں کرتا ہے (۱)۔

تو اگر اپنی بیوی سے کہے: "أنت طالق حيث شئت" (تم جہاں چاہو تمہیں طلاق ہے) تو مشیت سے پہلے اس پر طلاق نہیں ہوگی اور اس کی مشیت مجلس پر موقوف ہوگی، اس لئے کہ "حیث" ظرف مکان میں سے ہے، اور طلاق کا مکان سے کوئی اتصال نہیں ہوتا ہے، لہذا اس کا ذکر لغو ہوگا، اور طلاق میں مشیت کا ذکر باقی رہے گا، لہذا وہ مجلس ہی میں محدود رہے گا۔

اور بہوتی نے "حیث" کو تعلیق کے کلمات میں ذکر کیا ہے کہ اس کا معاملہ دوسرے کلمات تعلیق کی طرح ہوگا، لہذا حنابلہ کے نزدیک اس سے حکم کا تعلق مجلس تک محدود نہیں رہے گا، بلکہ اس سے غیر مجلس تک تجاوز کرجائے گا تو اگر کہے: "أنت طالق حيث شئت" (تم جہاں چاہو تمہیں طلاق ہے) تو اس پر طلاق نہیں ہوگی، یہاں تک کہ اس کے بیان سے اس کی مشیت جان لی جائے، خواہ یہ بیان فوری طور پر ہو یا تاخیر سے ہو، اور مالکیہ نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے، اسی طرح شافعیہ میں سے امام نووی نے بھی "الروضہ" میں اس کا ذکر نہیں کیا ہے (۲)۔

(۱) الدسوقی ۲/ ۳۶۱، ۴۱۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۴۷، ۳۶۲۔
(۲) الروضہ ۸/ ۵۹، کشاف القناع ۵/ ۳۰۹۔

(۱) ان تمام چیزوں کی تفصیل مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۰، ۱۴۱، اور الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۰۲ میں دیکھئے۔
(۲) کشف الأسرار ۲/ ۲۰۳، فتح الغفار ۲/ ۳۹، ۴۰، اصول السرخسی ۱/ ۲۳۴، الدسوقی ۲/ ۳۶۱، ۴۰۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۴۷، ۳۵۷، الروضہ ۸/ ۱۲۸، ۱۶۲، کشاف القناع ۵/ ۳۰۹۔

۲۶- جو باتیں ذکر کی گئیں ان میں ''حیث'' ہی کی طرح ''أین'' بھی ہے، اس لئے کہ وہ بھی مکان مبہم کا اسم ہے، صاحب ''فتح الغفار'' نے اس کا ذکر کیا ہے اور اس کا شمار کلمات تعلیق میں کیا ہے، اور صاحب ''کشاف القناع'' نے بھی اس کا ذکر کیا ہے، اور حکم میں اس کے اور ''إن'' کے درمیان فرق نہیں کیا ہے(۱)۔

ک- ''أنی'':

۲۷- یہ بالاتفاق اسم ہے، جس کو امکنہ پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، پھر شرط کے معنی کی تضمین کردی گئی اور لغت میں یہ ''أین''، ''کیف'' اور ''متی'' کے معنی میں آتا ہے۔

حنابلہ نے اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے کہ وہ ان الفاظ میں سے ہے جن کے ذریعہ حکم کو معلق کیا جاتا ہے، چنانچہ ''کشاف القناع'' میں آیا ہے کہ اگر وہ کہے: ''أنت طالق أنی شئت'' (تم جہاں چاہو تمہیں طلاق ہے) تو اسے طلاق نہیں پڑے گی، یہاں تک کہ اس کے قول سے اس کی مشیت معلوم ہوجائے، اور انہوں نے اس کے اور ''إن'' کے درمیان تفریق نہیں کی ہے، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک تعلیق پر دلالت کررہا ہے(۲)۔

تعلیق کی شرائط:

۲۸- تعلیق کے صحیح ہونے کے لئے کئی امور شرط ہیں:

اول: یہ کہ جس پر تعلیق کی جارہی ہو وہ ایسا امر معدوم ہو جو ''علی خطر الوجود'' یعنی ہونے اور نہ ہونے کے درمیان متردد ہو، چنانچہ

(۱) فتح الغفار ۲/ ۳۹ طبع الحلبی، کشاف القناع ۵/ ۳۰۹ طبع النصر۔

(۲) التصریح علی التوضیح ۲/ ۲۴۸، روح المعانی ۲/ ۱۲۴، ۱۲۵، کشاف القناع ۵/ ۳۹۔

موجود چیز پر تعلیق تنجیز ہوتی ہے اور محال چیز پر تعلیق لغو ہوتی ہے(۱)۔

دوم: یہ کہ جس پر تعلیق کی جارہی ہے وہ ایسا معاملہ ہو جس کے پائے جانے سے واقف ہونے کی امید ہو، چنانچہ جو چیز معلوم نہ ہوسکتی ہو اس پر تصرف کا معلق کرنا صحیح نہیں ہے، چنانچہ اگر طلاق کو اللہ کی مشیت پر معلق کرے، اس طور پر کہ اپنی بیوی سے کہے: ''أنت طالق إن شاء اللہ'' (اگر اللہ چاہے تو تم پر طلاق ہے) تو بالاتفاق طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے طلاق کو ایسی چیز پر معلق کیا ہے جس کے وجود سے واقفیت حاصل کرنے کی امید نہیں ہے(۲)۔

سوم: یہ کہ شرط اور جزاء کے درمیان (یعنی جس کو معلق کیا جارہا ہے اور جس پر معلق کیا جارہا ہے ان دونوں کے درمیان) کوئی فصل نہ پایا جارہا ہو، چنانچہ اگر اپنی بیوی سے کہے: ''أنت طالق'' (تمہیں طلاق ہے) پھر وقت کے ایک وقفہ کے بعد کہے: اگر میری اجازت کے بغیر گھر سے نکلی، تو یہ طلاق کی تعلیق نہیں ہوگی، اور طلاق پہلے جملہ کے ذریعہ فوری طور پر ہوجائے گی(۳)۔

چہارم: یہ کہ جس چیز کو شرط پر معلق کیا جارہا ہو وہ آئندہ ہونے والی چیز ہو، برخلاف ماضی میں پیش آمدہ چیز کے، کیونکہ تعلیق میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے، چنانچہ مثال کے طور پر اقرار کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اقرار ماضی کی خبر دینے کا نام ہے اور شرط صرف مستقبل کے معاملات سے متعلق ہوتی ہے(۴)۔

پنجم: یہ کہ تعلیق سے مجازات (جزاء کے معنی) کا قصد نہ کیا جائے، چنانچہ اگر بیوی نے شوہر کو اذیت دینے والی گالی دی، اس پر

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۹۳، الاشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۳۶۷۔

(۲) تبیین الحقائق ۲/ ۲۴۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۴۳، ۳۴۴، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۳۴۲، الانصاف ۹/ ۱۰۴۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۴۹۴، کشاف القناع ۵/ ۲۸۳، الاشباہ لابن نجیم/ ۳۶۷۔

(۴) الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۳۷۶۔

شوہر نے کہا: "إن کنت کما قلت فأنت طالق" (اگر میں ویسا ہی ہوں جیسا تم نے کہا تو تمہیں طلاق ہے) تو فوری طور پر طلاق پڑ جائے گی، خواہ جس طرح اس نے کہا ہے شوہر ویسا ہی ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ شوہر عام طور سے طلاق کے ذریعہ صرف اس کو اذیت دینے کا ہی ارادہ کرتا ہے (۱)۔

اور اگر وہ تعلیق کا ارادہ کرے تو فیما بینه و بین الله دیانۃً مان لیا جائے گا۔

ششم: یہ کہ فاء اور "إذا" مفاجاتیہ کی طرح کا کوئی حرف ربط پایا جائے، اور جزاء مؤخر ہو ورنہ طلاق فوراً واقع ہو جائے گی (۲)۔

ہفتم: یہ کہ تعلیق (تصرف کو معلق کرنا) جس شخص سے صادر ہو رہی ہو وہ تنجیز (فوری طور پر تصرف کرنے) کا مالک ہو (یعنی حقیقی یا حکمی طور پر زوجیت باقی ہو) اور اس شرط میں اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ اور مالکیہ طلاق معلق کرنے میں اس کو شرط نہیں قرار دیتے ہیں، بلکہ اس میں مطلق ملک پر اکتفا کرتے ہیں، خواہ ملک محقق ہو یا معلق ہو، یہاں تک کہ مالکیہ نے اس کے بارے میں تعلیق صریح اس صورت میں جبکہ اس نے کسی عورت سے کہا ہو: "إن تزوجتک فأنت طالق" (اگر میں تم سے شادی کروں تو تم کو طلاق ہے) اور اس تعلیق کے درمیان کوئی تفریق نہیں کی ہے جس میں (شرط کی) صراحت نہ کی ہو، جیسے کسی اجنبی عورت کے بارے میں کہے: "هي طالق" (اسے طلاق ہے) اور نیت کرے کہ میری اس سے شادی کرتے وقت، چنانچہ دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جائے گی (۳)۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۹۳۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۳۶۷، ابن عابدین ۲/ ۴۹۴۔

(۳) فتح القدیر ۳/ ۱۲۷ طبع دار صادر، الدسوقی ۲/ ۳۷۰ طبع الفکر، الخرشی ۴/ ۳۷، ۳۸ طبع دار صادر۔

۲۹- اس قول کے قائلین کی دلیل یہ ہے کہ یہ تصرف شرط و جزاء کے وجود کی وجہ سے یمین ہے، لہذا اس کی صحت کے لئے حال میں ملک کا قیام (وجود) شرط نہیں ہوگا، اس لئے کہ وقوع شرط کے وقت ہوتا ہے، اور شرط کے وجود کے وقت ملک یقینی ہے، اور اس سے پہلے اس کا اثر ممانعت کا ہے اور وہ متصرف کے ساتھ قائم ہے (۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ تعلیق کے صحیح ہونے کے لئے تعلیق کی حالت میں قیام ملک کو اس معنی میں شرط قرار دیتے ہیں کہ جس سے تعلیق صادر ہو رہی ہے وہ تنجیز (فوری طور پر تصرف کرنے) پر قادر ہو، ورنہ اس کی تعلیق صحیح نہیں ہوگی، اور ان کے یہاں قاعدہ فقہیہ یہ ہے: "من ملک التنجیز ملک التعلیق، ومن لا یملک التنجیز لا یملک التعلیق" (۲) (جو تنجیز کا مالک ہوگا وہ تعلیق کا بھی مالک ہوگا، اور جو تنجیز کا مالک نہیں ہوگا وہ تعلیق کا بھی مالک نہیں ہوگا) اور یہاں قاعدہ کی دونوں شقوں میں کچھ استثناءات ہیں جن کو سیوطی نے بیان کیا ہے۔

اس قول کے قائلین کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے عمدہ سند کے ساتھ حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے کی ہے، اور وہ آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "لا نذر لابن آدم فيما لا يملك، ولا عتق له فيما لا يملك، ولا طلاق له فيما لا يملك" (۳) (اس چیز میں ابن آدم کی نذر نہیں ہو سکتی جس کا وہ مالک نہ ہو اور اس کو آزاد نہیں کر سکتا جس کا وہ مالک نہ ہو، اور اس کو طلاق نہیں دے سکتا جس کا وہ مالک نہ ہو)۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۱۲۸۔

(۲) المنثور ۳/ ۲۱۱، ۲۱۵، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۷۸۔

(۳) حدیث: "لا نذر لابن آدم فیما لا یملک، ولا عتق......" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۷۵ طبع الحلبی) اور ابوداؤد (۲/ ۶۴۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔ اور ترمذی نے اس کو حسن قرار دیا ہے۔

نیز یہ حدیث: "لا طلاق إلا بعد نکاح"(۱) (نکاح کے بعد ہی کوئی طلاق ہوسکتی ہے)۔

اس حدیث کی روایت دارقطنی وغیرہ نے بھی بروایت حضرت عائشہؓ کی ہے اور یہ اضافہ کیا ہے: "وإن عینها" (اگر چہ عورت متعین کردی ہو) نیز اس لئے کہ محل طلاق یعنی زوجہ پر قائل کی ولایت نہیں ہے(۲)۔

تصرفات پر تعلیق کا اثر:

۳۰- یہاں ایک اہم اصولی مسئلہ یہ ہے کہ تعلیق کیا سبب کی سببیت سے مانع ہوتی ہے یا صرف حکم کو ثبوت سے روک دیتی ہے، سببیت کو انعقاد سے نہیں روکتی؟ اس مسئلہ میں اختلاف حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان ہے، چنانچہ حنفیہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ تعلیق جس طرح حکم کو ثبوت سے روکتی ہے اسی طرح سبب کی سببیت میں بھی مانع ہوتی ہے، اور شافعیہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ تعلیق سبب کو سببیت سے نہیں روکتی، وہ تو صرف حکم کو ثبوت سے روکتی ہے، اور سبب کو انعقاد سے نہیں روکتی۔

تو تعلیق کا حکم کے ثبوت سے مانع ہونا حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان متفق علیہ ہے، اور اس کا سبب کی سببیت سے مانع ہونا محل اختلاف ہے۔

حنفیہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ تعلیق سبب کی سببیت میں بھی مانع ہوتی ہے، اور شافعیہ کی رائے اس کے برعکس ہے اور اس پر متفرع ہونے والی چیزوں میں طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنا ہے، اس لئے کہ حنفیہ کے یہاں وہ صحیح ہے اور ملک کے وجود کے وقت وقوع ہوجائے گا، اس لئے کہ فی الحال وہ سبب نہیں ہے بلکہ وہ شرط کے پائے جانے کے وقت سبب بنے گا اور یہاں پر شرط ملک ہے، لہذا وہ مملوک محل پر واقع ہوجائے گا، اور شافعیہ کے نزدیک یہ تعلیق صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک تعلیق حکم کا سبب فوری طور پر منتج ہے اور یہاں محل مملوک نہیں ہے، لہذا وہ لغو ہوگی، اور شرط پائے جانے کے وقت کچھ بھی واقع نہیں ہوگا(۱)۔

۳۱- تعلیق کو قبول کرنے یا نہ کرنے کے اعتبار سے تصرفات کی دو قسمیں ہیں:

ان میں سے ایک: وہ تصرفات ہیں جو تعلیق کو قبول کرتے ہیں، وہ یہ ہیں:

إیلاء، تدبیر (مدبر بنانا) حج، خلع، طلاق، ظہار، عتق، کتابت (مکاتب بنانا) نذر، ولایت۔

دوسرے: وہ تصرفات جو تعلیق کو قبول نہیں کرتے، وہ یہ ہیں:

إجارہ، اقرار، اللہ تعالیٰ پر ایمان، بیع، رجعت، نکاح، وقف اور وکالت۔

اور اس کا ضابطہ یہ ہے کہ جو تصرف خالص تملیک (مالک بنانا) ہو، اس میں تعلیق کا کوئی دخل نہیں ہوتا، جیسے فروختگی، اور جو تصرف خالص حل یعنی اسقاط ہو اس میں قطعی طور پر تعلیق کا دخل ہوگا جیسے عتق، اور ان دونوں مراتب کے درمیان کچھ مراتب ایسے ہیں جن میں اختلاف ہوتا ہے جیسے فسخ اور إبراء (بری کرنا)، اس لئے کہ ان دونوں میں تملیک سے مشابہت ہے، اسی طرح وقف ہے، اس میں عتق سے معمولی مشابہت ہے، لہذا اس میں بھی ایک کمزور نقطۂ نظر جاری ہوا(۲)۔

(۱) حدیث: "لا طلاق إلا بعد نکاح" کی روایت بیہقی (۷/ ۳۲۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے الفتح (۹/ ۳۸۴ طبع السلفیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۲۸۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۲۔

(۱) مسلم الثبوت ۱/ ۲۳۳، ۲۳۴ طبع صادر۔

(۲) المنثور للزرکشی ۱/ ۳۷۸، الاشباہ للسیوطی ۳۷۷۔

اس کی تفصیل ذیل میں ہے:

اول: وہ تصرفات جو تعلیق کو قبول کرتے ہیں:

الف- إیلاء:

۳۲- فقہاء کے نزدیک إیلاء شرط پر معلق کرنے کو قبول کرتا ہے، مثلاً کہے: اگر تم گھر میں داخل ہوئی تو اللہ کی قسم میں تم سے قریب نہیں ہوں گا، چنانچہ وہ شخص شرط پائے جانے کے وقت مولی (إیلاء کرنے والا) ہوجائے گا، اس لئے کہ إیلاء ایک یمین ہے جس میں تمام ایمان کی طرح شرط کا احتمال ہوتا ہے۔

اور زرکشی نے "المنثور" میں بیان کیا ہے کہ إیلاء ان تصرفات میں سے ہے جو شرط پر معلق کرنے کو قبول کر لیتے ہیں اور شرط کو قبول نہیں کرتے، لہذا اس کا یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ میں نے تم سے فلاں شرط پر إیلاء کیا(۱)۔

تفصیل کا محل "إیلاء" کی اصطلاح ہے۔

ب- حج:

۳۳- زرکشی نے "المنثور" میں بیان کیا ہے کہ حج کو معلق کرنا صحیح ہے، جیسے کہے: اگر فلاں احرام باندھے تو میں بھی باندھتا ہوں، اور شرط کو بھی قبول کرتا ہے جیسے کہ کہے: میں نے اس شرط کے ساتھ احرام باندھا کہ اگر میں بیمار ہوگیا تو حلال ہوجاؤں گا(۲)۔

تفصیل کا محل "حج" کی اصطلاح ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۶۵، الخرشی ۴/ ۹۰، الروضہ ۸/ ۲۳۴، کشاف القناع ۵/ ۳۵۹، المنثور ۱/ ۳۷۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱ طبع المصریہ الدسوقی ۴/ ۳۸۰ طبع دار الفکر، المنثور ۱/ ۳۷۱، ۳۷۳ طبع الخلیج، کشاف القناع ۴/ ۲۵۳ طبع النصر۔

ج- خلع:

۳۴- خلع اگر بیوی کی طرف سے ہو، اس طور پر کہ طلاق کے مطالبہ کی ابتداء کرنے والی وہی ہو، تو حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک وہ تعلیق کو قبول نہیں کرے گا، اس لئے کہ بیوی کی طرف سے خلع معاوضہ ہے، اور اگر شوہر کی جانب سے ہو تو حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک وہ تعلیق کو قبول کر لے گا، اس لئے کہ اس کی طرف سے خلع طلاق ہے، اور اسی طرح مال کی شرط پر طلاق دینے کا حکم ہے۔

حنابلہ نے بیع پر قیاس کر کے خلع کو معلق کرنے کی اجازت نہیں دی ہے۔

اور زرکشی نے "المنثور" میں بیان کیا ہے کہ خلع کو اگر ہم طلاق قرار دیں تو وہ شرائط پر معلق کرنے کو قبول کرے گا، اور شرط کو قبول نہیں کرے گا(۱)۔

تفصیل کا محل "خلع" کی اصطلاح ہے۔

د- طلاق:

۳۵- فقہاء نے طلاق کے سلسلہ میں جو کچھ فرمایا ہے اس کا اجمال یہ ہے کہ طلاق بالاتفاق تعلیق کو قبول کرتی ہے، اور جس پر معلق کی گئی ہو اس کے پائے جانے سے طلاق واقع ہوجاتی ہے۔

اور زرکشی نے "المنثور" میں بیان کیا ہے کہ طلاق ان تصرفات میں سے ہے جو شرط پر معلق کرنے کو قبول کرتے ہیں اور شرط کو قبول نہیں کرتے (۲)۔

اور طلاق کی تعلیق سے متعلق فقہاء بہت سے مسائل بیان کرتے

(۱) تبیین الحقائق ۲/ ۲۷۴، بدائع الصنائع ۳/ ۱۵۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۳۵، الروضہ ۷/ ۳۸۲، کشاف القناع ۵/ ۲۱۷، المنثور ۱/ ۳۷۵ طبع الخلیج، اور دیکھئے وہ بحث جو الموسوعۃ الفقہیہ (۴/ ۲۳۴) میں آئی ہے۔

(۲) المنثور ۱/ ۳۷۵ طبع الخلیج۔

ہیں، جیسے اس کو مشیت، حمل، ولادت یا دوسرے کے فعل پر معلق کرنا، خود طلاق پر معلق کرنا، اور آنے والے کسی امر پر یا ایسے امر پر معلق کرنا جس کا وقوع محال ہو، اس کے علاوہ وہ مسائل جن کی بحث لمبی ہے، لہذا اس کی تفصیل کے لئے طلاق کی طرف رجوع کیا جائے (۱)۔

ھ-ظہار:

۳۶-باتفاق فقہاء ظہار کو معلق کرنا صحیح ہے، اور یہ اس لئے کہ ظہار طلاق ہی کی طرح تحریم کا تقاضا کرتا ہے اور یمین کی طرح کفارہ کا تقاضا کرتا ہے، اور طلاق ویمین میں سے ہر ایک کو معلق کرنا صحیح ہے، لہذا جو اپنی بیوی سے کہے: "أنت علي كظهر أمي إن دخلت الدار" (اگر تم گھر میں داخل ہوئی تو تم میرے لئے میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہو) تو عورت کے گھر میں داخل ہونے سے پہلے وہ ظہار کرنے والا نہیں ہوگا۔

اور زرکشی نے "المنثور" میں بیان کیا ہے کہ شرط پر تعلیق قبول کرنے اور شرط قبول نہ کرنے میں ظہار طلاق کی طرح ہے (۲)۔ اور تفصیل کا محل "ظہار" کی اصطلاح ہے۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۱۲۷، ۱۴۲، تبیین الحقائق ۲/ ۲۳۱، ۲۳۳، ابن عابدین ۲/ ۴۹۲، ۵۲۰، فتاوی قاضی خاں بہامش الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۷۱، ۵۱۹، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۱۵، ۴۵۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۴۱، الدسوقی ۲/ ۳۷۰، أسہل المدارک ۲/ ۱۵۳، ۱۵۶، الروضہ ۸/ ۱۱۴، ۱۸۵، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۵۰، ۳۶۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۰، ۵۳، تحفۃ المحتاج ۸/ ۸۷، ۱۴۶، کشاف القناع ۵/ ۲۸۴، ۳۱۹، الإنصاف ۹/ ۵۹، ۱۱۹، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۷۸، ۲۳۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۷۱، شرح الزرقانی ۴/ ۱۶۴، ۱۶۵، الخرشی ۴/ ۱۰۳، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۷۹، کشاف القناع ۵/ ۳۷۳، المنثور ۱/ ۳۷۵۔

و-عتق (آزاد کرنا):

۳۷-شرط اور صفت پر عتق کی تعلیق صحیح ہونے پر دونوں میں کچھ تفصیل کے ساتھ جسے عتق کی اصطلاح میں دیکھا جائے، فقہاء متفق ہیں (۱)۔

ز-مکاتبت:

۳۸-مکاتبت کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے اور اس کے بارے میں کچھ تفصیل ہے جو "إسقاط" کی اصطلاح میں گزر چکی ہے، نیز "مکاتبت" کی اصطلاح کی طرف بھی رجوع کریں (۲)۔

ح-نذر:

۳۹-نذر کو شرط پر معلق کرنے کے جواز پر فقہاء متفق ہیں، اور جس پر معلق کیا گیا ہے، اس کے حصول سے پہلے نذر پوری کرنا سبب وفاء (پورا کرنے کا سبب) نہ پائے جانے کی وجہ سے واجب نہیں ہوگا، چنانچہ جب وہ چیز پائی جائے جس پر تعلیق کی گئی ہے تو نذر پائی جائے گی اور اسے پورا کرنا ضروری ہوگا (۳) "نذر" کی اصطلاح میں اس کی تفصیل ہے۔

ط-ولایت:

۴۰-اس کی مثال امارت، قضاء اور وصایت (وصی بنانا) سے دی جاتی ہے، امارت اور قضاء کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے، اس لئے کہ یہ

(۱) البحر الرائق ۴/ ۲۳۹، تبیین الحقائق ۳/ ۷۱، مواہب الجلیل ۶/ ۳۳۳، الدسوقی ۴/ ۳۶۵، القلیوبی ۴/ ۳۶۵، کشاف القناع ۴/ ۵۲۱، الإنصاف ۷/ ۴۱۳۔

(۲) إسقاط کی اصطلاح الموسوعۃ الفقہیہ ۴/ ۲۳۴۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۹۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۳۴، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۸۸، ۲۸۹، کشاف القناع ۶/ ۲۷۷۔

دونوں خالص ولایت ہیں (۱)۔

اس کی تفصیل کا محل ''امارت'' اور ''قضاء'' کی اصطلاح ہے۔

رہی وصایت تو ظاہر مذہب میں حنفیہ کے یہاں، نیز شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک امارت سے قرب کی وجہ سے اس کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے، چنانچہ جب کہے: جب میں مر جاؤں تو فلاں میرا وصی ہے تو مذکورہ شخص شرط پائے جانے پر وصی ہوجائے گا، اس لئے کہ صحیح حدیث ہے: ''فإن قتل زید أو استشهد فأمیرکم جعفر، فإن قتل واستشهد فأمیرکم عبدالله بن رواحة'' (۲) (اگر زید قتل یا شہید کردیئے جائیں تو تمہارے امیر جعفر ہوں گے، اگر وہ بھی قتل یا شہید کردیئے جائیں تو تمہارے امیر عبداللہ بن رواحہ ہوں گے)۔

مالکیہ نے اس کو معلق کرنے کے جواز کی صراحت نہیں کی ہے (۳)۔

تفصیل کا محل ''وصایہ'' کی اصطلاح ہے۔

دوم: وہ تصرفات جو تعلیق کو قبول نہیں کرتے:

الف-إجارہ:

۴۱-شرط پر اِجارہ کرنا فقہاء کے درمیان اتفاق کے ساتھ جائز نہیں ہے، یہ اس لئے کہ اِجارہ پر دیئے ہوئے سامان کی منفعت کی ملکیت مدت اِجارہ میں مؤجر (اجرت پر دینے والا) سے مستأجر (اجرت پر لینے والا) کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، اور ملکیتوں کا منتقل ہونا رضامندی کے ساتھ ہی ہوسکتا ہے اور رضامندی جزم کے ساتھ ہوتی ہے، اور تعلیق کے ساتھ جزم نہیں ہوسکتا (۱)۔

ب-اقرار:

۴۲-اقرار کو شرط پر معلق کرنا بالاتفاق ناجائز ہے، اس لئے کہ اقرار کرنے والا اس کے ذریعہ فی الحال اقرار کرنے والا شمار ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ شرط پر معلق کرنا اقرار سے رجوع کرلینے کے معنی میں ہے اور حقوق العباد کے اقرار میں رجوع کا احتمال نہیں ہوتا، اور اس لئے بھی کہ اقرار کرنا سابقہ حق کی خبر دینا ہے، لہذا اس کو معلق کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ شرط سے پہلے ہی واجب ہوچکا ہے (۲)۔

تفصیل ''اقرار'' کی اصطلاح میں ہے۔

ج-اللہ تعالی پر ایمان:

۴۳-اللہ تعالی پر ایمان لانا شرط پر معلق کرنے کو قبول نہیں کرتا، چنانچہ جب کہے: ''اگر تم اس مسئلہ میں جھوٹے ہو تو میں مسلمان ہوں'' تو اگر وہ اسی طرح ہو تب بھی اس کو اسلام نہیں حاصل ہوگا، اور اس لئے بھی کہ دین میں داخل ہونا اس کی صحت پر جزم کرنے کا فائدہ دیتا ہے اور تعلیق کرنے والا جزم کرنے والا نہیں ہے (۳)۔

---

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۴، الاشباہ والنظائر لابن نجیم / ۳۶۸، الفتاوی الہندیہ ۳۹۶/۴۔

(۲) حدیث: "عن عبداللہ بن جعفرؓ قال: بعث رسول اللہ ﷺ جیشا استعمل علیہم زید بن حارثة وقال: فإن قتل زید أو استشہد فأمیرکم جعفر، فإن قتل أو استشہد فأمیرکم عبداللہ بن رواحة" کی روایت احمد (۱/ ۲۰۴ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے الفتح (۶/ ۵۱۱ طبع السلفیہ) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے بخاری (الفتح ۷/ ۵۱۰ طبع السلفیہ) میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے اس کا ایک شاہد بھی ہے۔

(۳) جامع الفصولین ۲/ ۴، الزرقانی ۸/ ۱۷۵، ۲۰۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۱۶، ۳۲۷، الدسوقی ۴/ ۲۲، ۵۶۴، المنثور ۱/ ۳۷۱، کشاف القناع ۴/ ۳۹۵۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۹۶، الفروق ۱/ ۲۲۹، المنثور ۱/ ۳۷۴، نیز دیکھئے: الموسوعہ الفقہیہ ۱/ ۲۵۶ ''إجارہ'' کی اصطلاح۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم / ۳۶۷ طبع الہلال، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۹۶ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الفروق للقرافی ۱/ ۲۲۹ طبع دار احیاء الکتب العربیہ جواہر الاکلیل ۲/ ۱۳۳ طبع المعرفہ المنثور ۱/ ۳۷۵ طبع الخلیج، کشاف القناع ۶/ ۲۶۶ طبع النصر، نیز دیکھئے: الموسوعہ ۶/ ۶۵۔

(۳) الفروق للقرافی ۱/ ۲۲۹، المنثور للزرکشی ۱/ ۳۷۳، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۷۶۔

تفصیل ''ایمان'' کی اصطلاح میں ہے۔

د-بیع:

۴۴-فی الجملہ بیع کو شرط پر معلق کرنا بالاتفاق ناجائز ہے، یہ اس لئے ہے کہ بیع میں ایک جانب سے دوسری جانب ملکیت کی منتقلی ہوتی ہے، اور ملکیتوں کا انتقال رضامندی پر مبنی ہوتا ہے اور رضامندی جزم پر مبنی ہوتی ہے، اور تعلیق کے ساتھ جزم نہیں ہوتا (۱)۔

تفصیل ''بیع'' کی اصطلاح میں ہے۔

ھ-رجعت:

۴۵-حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک رجعت کو کسی شرط پر معلق کرنا ناجائز ہے (۲)۔

مالکیہ نے رجعت کو معلق کرنے کی صورت میں اس طور پر کہ اپنی بیوی سے کہے: ''اگر کل آجائے تو تم سے رجوع ہوگا'' اس کے باطل ہونے سے متعلق دو اقوال بیان کئے ہیں:

ایک: یہ، اور یہی اظہر ہے کہ وہ نہ ابھی صحیح ہوگی اور نہ کل، اس لئے کہ رجعت ایک طرح کا نکاح ہے، اور نکاح کسی مدت کے لئے نہیں ہوتا، نیز رجعت کو اس سے متصل نیت کی حاجت ہوتی ہے۔

اور دوسرا قول: یہ ہے کہ وہ صرف اس وقت باطل ہوگی، اور دوسرے دن میں رجعت صحیح ہوجائے گی، اس لئے کہ رجوع کرنا شوہر کا حق ہے، لہٰذا اس کو اس کے معلق کرنے کا اختیار ہے (۱)۔ تفصیل ''رجعت'' کی اصطلاح میں ہے۔

و-نکاح:

۴۶-حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اور شافعیہ کے یہاں مذہب مختار میں نکاح کو شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے، حنابلہ کے نزدیک اللہ کی مشیت کے علاوہ کسی دوسری آئندہ آنے والی شرط پر ابتداء نکاح کو معلق کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ جیسا کہ ''کشاف القناع'' میں آیا ہے، وہ ایک عقد معاوضہ ہے، لہٰذا بیع کی طرح ہی کسی شرط مستقبل (آنے والی شرط) پر اس کو معلق کرنا جائز نہیں ہے (۲)۔

تفصیل ''نکاح'' کی اصطلاح میں ہے۔

ز-وقف:

۴۷-حنفیہ کے نزدیک وقف کو کسی شرط پر معلق کرنا ناجائز ہے، مثلاً کہے: اگر میرا لڑکا آجائے تو میرا گھر مساکین پر صدقہ موقوفہ ہے، اس لئے کہ ان کے یہاں وقف میں تنجیز شرط ہے۔

مالکیہ نے اپنے یہاں تنجیز شرط نہ ہونے کی وجہ سے حق پر قیاس کرکے اس کی تعلیق کی اجازت دی ہے (۳)۔

شافعیہ کے نزدیک یہ ناجائز ہے اور وقف کو معلق کرنا ان صورتوں میں صحیح نہیں ہے جو آزاد کرنے کے مشابہ نہ ہوں، جیسے کہے: جب زید آجائے تو میں فلاں چیز کو فلاں چیز پر وقف کرتا ہوں، اس لئے کہ یہ ایک ایسا عقد ہے جو بیع اور ہبہ کی طرح فوری طور پر وقف

---

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم /۶۷، الفتاوی الہندیہ ۳۹۶/۴، الفروق للقرافی ۲۲۹/۱ طبع دار احیاء الکتب العربی، الروضہ ۳۳۸/۳، المنثور ۳۷۴/۱، کشاف القناع ۱۹۴/۳، ۱۹۵ طبع النصر، منتہی الارادات ۳۵۴/۱ طبع دار العروبہ۔

(۲) جامع الفصولین ۴/۲، الفتاوی الہندیہ ۳۹۶/۴، الاشباہ والنظائر للسیوطی ۳۷۶/، روضۃ الطالبین ۲۱۶/۸، کشاف القناع ۳۴۳/۵۔

(۱) جواہر الاکلیل ۳۶۳/۱، الدسوقی علی شرح الدردیر ۴۲۰/۲۔

(۲) جامع الفصولین ۵/۲، الفتاوی الہندیہ ۳۹۶/۴، جواہر الاکلیل ۲۸۳/۱، التاج والاکلیل ہامش مواہب الجلیل ۴۳۶/۳، الروضہ ۴۰/۷، المنثور ۳۷۳/۱، کشاف القناع ۹۷/۵، ۹۸۔

(۳) نتائج الافکار ۳۷/۵، حاشیہ ابن عابدین ۳۶۲/۳، الدسوقی ۸۷/۴۔

کردہ چیز کی ملکیت اللہ تعالی کی طرف یا ان لوگوں کی طرف جن کے لئے وقف کی گئی ہے منتقل کرنے کا تقاضا کرتا ہے۔

اور جو وقف آزاد کرنے کے مشابہ ہو، جیسے جب رمضان آجائے تو میں نے اس کو مسجد بنایا، تو بقول ابن رفعہ قول ظاہر اس کا صحیح ہونا ہے، اور یہ تفصیل اس وقت ہے جب اس کو موت پر معلق نہ کیا ہو، اور اگر موت پر معلق کیا ہو جیسے کہا: میں نے اپنے گھر کو اپنی موت کے بعد فقراء پر وقف کیا" تو یہ صحیح ہوگا، شیخین نے یہی فرمایا ہے، اور گویا یہ وصیت ہوگی، اس لئے کہ قفال کا قول ہے: اگر اس کو بیع کے لئے پیش کرے تو یہ (وقف سے) رجوع ہوگا(۱)۔

حنابلہ نے ابتداء وقف کو زندگی میں کسی شرط پر معلق کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے، مثلا کہے: ''جب فلاں مہینہ کا آغاز ہو جائے تو میرا گھر وقف ہے'' یا ''میرا گھوڑا وقف ہے'' وغیرہ، اس لئے کہ وہ اس چیز میں ملکیت کو منتقل کرنا ہے جو تغلیب اور سرایت پر مبنی نہیں ہے، لہذا ہبہ کی طرح اس کو کسی شرط پر معلق کرنا ناجائز ہوگا۔

اور ابن قدامہ نے بیان کیا ہے کہ ان کو اس کے بارے میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے، اور حنابلہ میں سے متاخرین نے اس کو موت پر معلق کرنے اور زندگی میں کسی شرط پر معلق کرنے کو برابر قرار دیا ہے۔

رہا وقف کی انتہاء کو کسی وقت پر معلق کرنا، جیسے اس کا کہنا: میرا گھر ایک سال تک یا حاجیوں کے آنے تک وقف ہے، تو دو وجوہ میں سے ایک کے مطابق وہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ وقف کے تقاضے یعنی تابید (دائمی ہونا) کے منافی ہے، اور دوسرے قول کے مطابق صحیح ہوگا، اس لئے کہ وہ انتہاء کے انقطاع والا ہے(۲)۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۷۲۔

(۲) المغنی ۵/ ۶۲۸، نیز الموسوعۃ الفقہیہ میں ''وقف'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کریں۔

ح-وکالت:

۴۸-حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک وکالت کو کسی شرط پر معلق کرنا جائز ہے، مثلا وہ کہے: اگر زید آجائے تو تم فلاں چیز بیچنے میں میرے وکیل ہو، اس لئے کہ بقول کاسانی توکیل تصرف کے اطلاق (تصرف کی آزادی دے دینا) کا نام ہے، اور اطلاقات ان چیزوں میں سے ہیں جو تعلیق بالشرط کو قبول کرتی ہیں، اور اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک موکل کی شرائط معتبر ہوتی ہیں، لہذا وکیل کو ان کی مخالفت کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، اور اگر وکالت کو زمان ومکان یا اس طرح کی کسی چیز سے مقید کردے تو وکیل کو اس کی مخالفت کا اختیار نہیں ہوگا(۱)۔

اور شافعیہ نے صفت یا وقت کی کسی شرط پر وکالت کو معلق کرنے کے بارے میں دو اقوال نقل کئے ہیں:

دونوں میں اصح: یہ ہے کہ ایسا کرنا تمام عقود پر قیاس کرتے ہوئے صحیح نہ ہوگا، اس سے صرف وصیت اور امارت مستثنی ہیں، اس لئے کہ وصیت جہالت کو قبول کرتی ہے اور امارت میں حاجت کی وجہ سے اسے انگیز کیا جاتا ہے۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ وصیت پر قیاس کرتے ہوئے صحیح ہے(۲)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۰، التاج والاکلیل بہامش مواہب الجلیل ۵/ ۱۹۶، الدسوقی ۳/ ۳۸۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۸، کشاف القناع ۳/ ۴۶۲، المغنی ۵/ ۹۳، نیز الموسوعۃ الفقہیہ میں ''وکالت'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیجئے۔

تعلیل

تعریف:

۱- تعلیل لغت میں "علّ یعلّ و اعتلّ" یعنی مریض ہوا، فہو علیل سے ماخوذ ہے، اور علت مشغول کردینے والے مرض کو کہتے ہیں، جمع "علل" ہے (۱) اور لغت میں علت سبب کے معنی میں بھی آتا ہے۔

اور اصطلاح میں تعلیل اثر کے اثبات کے لئے مؤثر کے ثبوت کو ثابت کرنے کا نام ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ شی کی علیت ظاہر کرنے کا نام ہے، خواہ علت تامہ ہو یا ناقصہ (۲)۔

علت کی تعریف اہل اصول نے اپنے اس قول سے کی ہے: علت وہ ظاہر اور منضبط وصف ہے، جس پر حکم مرتب کرنے سے مفسدہ دور کرنے یا مصلحت حاصل کرنے میں سے مکلف کی کوئی مصلحت لازم آتی ہو۔

اور علت کے کئی نام ہیں، ان میں سے کچھ یہ ہیں: سبب، باعث، حامل، مناط، دلیل اور مقتضی وغیرہ۔

اور علت کو سبب کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ حکم کو ثابت کرنے میں مؤثر ہوتی ہے، جیسے قتل عمد میں عدوان وجوب قصاص کا سبب ہے۔

اسی طرح علت کو حکمت کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے، اور حکمت حکم کے مشروع کرنے کے محرک یا اس مصلحت کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے حکم مشروع ہوا ہو (۱)۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

احکام کی تعلیل:

۲- عبادات کے احکام میں اصل عدم تعلیل ہے، اس لئے کہ وہ حکم مرتب کرنے کے لئے کسی مناسب معنی کے ادراک کے بغیر ہی عام حکمت یعنی تعبد پر قائم ہوتے ہیں۔

معاملات، عادات، اور جنایات وغیرہ کے احکام میں اصل یہ ہے کہ وہ معلل ہوں، اس لئے کہ ان کا دارومدار بندوں کے مصالح کی رعایت پر ہوتا ہے، لہذا ان مصالح کو محقق کرنے کے لئے اس کے احکام مناسب معانی پر مرتب کئے گئے۔

اور تعبدی احکام پر قیاس نہیں کیا جاتا، اس لئے کہ ان کے حکم کو ان کے غیر کی طرف متعدی کرنے کا امکان نہیں ہوتا (۲)۔

اس کی تفصیل "تعبدی" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

احکام کی تعلیل کے فوائد:

۳- احکام کی تعلیل کے کئی فوائد ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ شریعت نے علتوں کو احکام بتانے والا اور ظاہر کرنے والا بنایا ہے تاکہ مکلفین کے لئے ان کی واقفیت حاصل کرنا اور ان کی پابندی کرنا آسان ہوجائے۔

اور انہیں میں سے یہ بھی ہے کہ احکام زیادہ قابل قبول اور

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، تاج العروس مادۂ "علل"۔

(۲) القاموس، التعریفات للجرجانی رص ۶۱۔

---

(۱) التلویح علی التوضیح ۲/ ۲۷، ۳/ ۷۳، جمع الجوامع بحاشیۃ العطار، ارشاد الفحول رص ۲۰۷۔

(۲) الموافقات ۲/ ۳۰۰، ۳۰۹، البرہان ۲/ ۸۹۱، ۸۹۵۔

اطمینان بخش ہو جائیں (۱)۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

نصوص کی تعلیل :

۴-نصوص کی تعلیل کرنے میں اصولیین کے چار نقطہائے نظر ہیں :

الف ۔ یہ کہ اصل عدم تعلیل ہے، یہاں تک کہ تعلیل پر کوئی دلیل قائم ہو جائے۔

ب ۔ یہ کہ اصل ہر اس وصف سے تعلیل کرنا ہے جس کی طرف حکم کی اضافت کرنا صحیح ہو، یہاں تک کہ بعض کی تعلیل سے کوئی مانع پایا جائے۔

ج ۔ یہ کہ اصل کسی وصف سے تعلیل کرنا ہے، لیکن کسی ایسی دلیل کا ہونا ضروری ہے جو تعلیل کے قابل وصف اور نا قابل وصف کے درمیان امتیاز کر سکے۔

د ۔ یہ کہ نصوص میں اصل بجائے تعلیل کے تعبد ہے (۲)۔

اس کی تفصیل ''تعبدی'' کی اصطلاح اور اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

علت (معلوم کرنے) کے طریقے :

۵-وہ طریقے جن کو مجتہد احکام کی علت جاننے کے لئے اختیار کرتا ہے۔

پہلا طریقہ : نص صریح :

وہ یہ ہے کہ کسی وصف کے ذریعہ تعلیل کرنے پر کتاب یا سنت سے کوئی دلیل ایسے لفظ سے بیان کی جائے جو لغت میں تدبر اور استدلال کی حاجت کے بغیر اسی کے لئے وضع کیا گیا ہو۔

اس کی دو قسمیں ہیں : اول : جس میں وصف کے حکم کی علت یا سبب ہونے کی صراحت کی گئی ہو۔

دوم : جو کتاب یا سنت میں حروف تعلیل میں سے کسی حرف سے معلل ہو کر آیا ہو۔

دوسرا طریقہ : اجماع :

تیسرا طریقہ : اشارہ اور تنبیہ :

وہ یہ ہے کہ لفظ کے مدلول سے تعلیل لازم ہو، یہ نہیں کہ لفظ اپنی وضع سے تعلیل پر دلالت کر رہا ہو، اس کی کئی قسمیں ہیں، جن کو اصولی ضمیمہ میں دیکھا جائے۔

چوتھا طریقہ : سبر اور تقسیم :

یہ اصل کے اندر اوصاف کا حصر کر لینے اور ان میں جو تعلیل کے لائق نہ ہوں ان کو باطل کر دینے کا نام ہے، چنانچہ باقی رہ جانے والا وصف تعلیل کے لئے متعین ہو جائے گا۔

پانچواں طریقہ : مناسبت، شبہ اور طرد :

جس وصف سے تعلیل کی جائے اس کی دو قسمیں ہیں :

الف ۔ جس کی اس کے اوپر حکم مرتب کرنے کے لئے مناسبت ظاہر ہو جائے، اس کو وصف مناسب کہتے ہیں، وہ یہ ہے کہ کسی ایسے ظاہر اور منضبط وصف پر حکم مرتب ہو جس پر حکم مرتب کرنے سے مفسدہ دور کرنے یا منفعت حاصل کرنے میں سے مکلف کی کوئی مصلحت لازم آتی ہو، اس کی تعبیر ''اخالہ''، ''مصلحت''، ''استدلال'' اور ''رعایت مقاصد'' سے کی جاتی ہے، اور اس کے استخراج کو تخریج مناط کہا جاتا ہے۔

---

(۱) التلویح علی التوضیح ۲/ ۳۸۲، الاحکام للآمدی ۳/ ۸۸۔

(۲) التلویح علی التوضیح ۲/ ۳۷۶۔

ب۔ جس پر حکم مرتب کرنے کے لئے اس کی مناسبت ظاہر نہ ہو، اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: شارع کی طرف سے بعض احکام میں جس کا اعتبار مألوف نہ ہو، اس کو "وصف طردی" کہتے ہیں۔

دوم: شارع کی طرف سے بعض احکام میں جس کا اعتبار مألوف ہو اس کو "وصف شبہی" کہتے ہیں۔

چھٹا طریقہ: تنقیح مناط، تحقیق مناط اور دوران:

یہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے گزشتہ طریقوں کی طرف راجع ہیں اور انہیں کے تحت مندرج ہیں۔

تنقیح مناط: دو مسئلوں میں فارق کی نفی کر کے فرع کو اصل سے ملحق کرنے کا نام ہے۔

تحقیق مناط: یہ ہے کہ جو صورت محل نزاع ہو مجتہد اس میں علت کا وجود ثابت کرنے کے لئے اجتہاد کرے۔

دوران: یہ ہے کہ وصف کے پائے جانے پر حکم پایا جائے اور وصف کے نہ ہونے سے حکم مرتفع ہو جائے [1]۔

اور ان مسالک میں سے بعض میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے جس کو اصولی ضمیمہ میں دیکھا جائے۔

حدیث معلل:

٦ – وہ ہے جس میں کسی ایسی علت کا پتہ چلے جو اس کی صحت میں قادح (عیب پیدا کرنے والی) ہو، باوجودیکہ اس کا ظاہر قادح سے محفوظ ہو، یہ حدیث ضعیف کی اقسام میں سے ہے [1]۔

(١) الاحکام للآمدی ٣/ ٢٥١، اور اس کے بعد کے صفحات، المحصول ٢/ القسم الثانی / ص ١٩٣، اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ٢/ ٣١٣، التلویح علی التوضیح ٢/ ٧٦۔

(١) علوم الحدیث / ص ٨١، شرح الفیۃ العراقی ١/ ٢٢٦، ٢٢٧۔

تراجم فقہاء

جلد ۱۲ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآلوسی: یہ محمود بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

الآمدی: یہ علی بن ابوعلی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابراہیم الباجوری: یہ ابراہیم بن محمد الباجوری ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

ابراہیم النخعی: یہ ابراہیم بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن ابی جمرہ (؟-۶۹۵ھ)

یہ عبداللہ بن سعد بن ابی جمرہ، ابومحمد ازدی اندلسی ہیں، علماء حدیث میں سے ہیں، مالکی ہیں۔صاحب ''المدخل'' نے آپ سے علم حاصل کیا ہے، اوراپنی کتاب میں کثرت سے ان سے نقل کیا ہے۔

بعض تصانیف: "جمع النهاية'' جس میں آپ نے بخاری کا اختصار کیا ہے، اوراس کو ''مختصر ابن أبي جمرة'' کے نام سے جانا جاتا ہے، "بهجة النفوس'' ، اور "المرائي الحسان'' حدیث میں۔

[البدایہ و النہایہ ۱۳/۳۴۶؛ نیل الابتہاج بہامش الدیباج ۱۴۰؛ الأعلام ۴/۲۲۱]

ابن ابی حاتم: یہ عبدالرحمٰن بن محمد ابی حاتم ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۱ میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن ابی موسی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن الاثیر: یہ المبارک بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۲ میں گذر چکے۔

ابن بطال: یہ علی بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن تمیم: یہ محمد بن تمیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ: یہ عبدالسلام بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۲۶ میں گذر چکے۔

ابن جریج: یہ عبد الملک بن عبد العزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن جنک: دیکھئے: الخلیل بن احمد:

ابن الجوزی: یہ عبد الرحمن بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

ابن الحاج: یہ محمد بن محمد مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

ابن الحاجب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ الحسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

ابن حبان: یہ محمد بن حبان ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبد الملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر المکی: یہ احمد بن حجر الہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حکیم (۴۸۴ - ۵۶۷ھ)

یہ محمد بن اسعد بن محمد بن نصر بن حکیم، ابو المظفر حکیمی ہیں، آپ ابن حکیم کے نام سے مشہور ہیں، اور فقہاء حنفیہ میں سے ایک واعظ ہیں، آپ نے فقہ کی تعلیم حسین بن محمد بن علی الرئیس، نور الہدی زینی اور ابو علی بن نبہان سے حاصل کی، اور آپ سے ابو المواہب بن حصری اور ابو نصر شیرازی نے فقہ حاصل کی۔ ابن نجار کہتے ہیں: دمشق میں طرخان کے مدرسہ میں درس دیا، پھر امیر واثق نے جو معین الدولہ کے نام سے مشہور تھے، آپ کے لئے ایک مدرسہ بنوایا، اور کچھ دن آپ نے مدرسہ صادریہ میں درس دیا۔

بعض تصانیف: "تفسیر القرآن"، "شرح المقامات الحریریة" اور "شرح شهاب الأخبار للقضاعي"۔

[تاج التراجم ۵۳: الجواہر المضیہ ۲/ ۳۲: طبقات المفسرین للداودی ۲/ ۹۰: الأعلام ۶/ ۲۵۶]

ابن حمدان (۶۰۳-۶۹۵ھ)

یہ احمد بن حمدان بن شبیب بن حمدان، ابو عبد اللہ نمری حرانی ہیں، حنبلی فقیہ اور ادیب ہیں، انہوں نے حران میں حافظ عبد القادر رہاوی سے حدیث سنی، اور ان سے روایت کرنے والے وہ آخری فرد ہیں، اور خطیب ابو عبد اللہ بن تیمیہ وغیرہ سے بھی حدیث سنی، اور خود شیوخ کے سامنے احادیث پڑھیں، اور اپنے چچا زاد بھائی شیخ مجد الدین بن تیمیہ کی ہم نشینی اختیار کی، ان سے کثرت سے بحث کی، فقہ میں مہارت حاصل کی، اپنے مذہب کے حقائق اور اس کی

باریکیوں کا جاننا آپ پر ختم تھا، قاہرہ میں آپ کو نائب قاضی بنایا گیا۔
بعض تصانیف: ''الرعاية الكبرى''، ''الرعاية الصغرى'' دونوں فقہ میں، ''صفة المفتي و المستفتي''، ''مقدمة في أصول الدين'' اور ''الإيجاز في الفقه الحنبلي''۔
[شذرات الذہب ۵/۴۲۸؛ الأعلام ۱/۱۱۶؛ معجم المؤلفین ۱/۲۱۱]

ابن خزیمہ: یہ محمد بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۸ ص ۳۱۵ میں گذر چکے۔

ابن دقیق العید: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۱ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الحفید) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن رسلان: یہ احمد بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن الرفعہ: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص ۳۰۹ میں گذر چکے۔

ابن الزبیر: یہ عبداللہ بن الزبیر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن الشاط (۶۴۳ - ۷۲۳ھ)

یہ قاسم بن عبد اللہ بن محمد بن الشاط، ابو محمد، ابو القاسم انصاری اشبیلی ہیں، مالکی فقیہ اور فرائض کے عالم تھے، بعض علوم میں دستگاہ تھی، آپ نے ابو علی حسن بن ربیع سے علم حاصل کیا، اور ابو القاسم بن براء، ابن ابی الدنیا اور ابن غماز وغیرہ نے آپ کو اجازت دی، اور آپ سے ابو زکریا بن ہذیل، ابن حباب اور قاضی ابو بکر بن شبرین وغیرہ نے علم حاصل کیا۔
بعض تصانیف: ''أنوار البروق فی تعقب مسائل القواعد و الفروق''، ''تحفة الرائض فی علم الفرائض'' اور ''تحرير الجواب فی توفير الثواب''۔
[الدیباج/۲۲۶؛ شجرۃ النور الزکیہ/۲۱۷؛ معجم المؤلفین ۸/۱۰۵]

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۶ میں گذر چکے۔

ابن الصباغ: یہ عبدالسید بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

ابن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذ چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۶ میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۷ میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن القیم: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ اسماعیل بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن اللباد (۲۵۰-۳۳۳ھ)

یہ محمد بن محمد بن وشاخ، ابوبکر قیروانی ہیں، ابن اللباد کے نام سے مشہور ہیں، مالکی فقیہ، مفسر اور لغوی تھے، یحییٰ بن عمر، ان کے بھائی محمد، ابن طالب اور سعید الحداد وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا، اور آپ سے ابن حارث اور ابن ابی زید نے فقہ کی تعلیم حاصل کی، نیز آپ سے ایک جماعت نے روایت کی ہے جن میں زیاد بن عبدالرحمٰن اور ابن المعتاب بھی ہیں۔

بعض تصانیف: "الآثار و الفوائد" دس اجزاء میں، "کتاب الطهارة"، "فضائل مكة" اور "فضائل مالك بن أنس"۔

[الدیباج ۲۴۹/۲؛ شجرۃ النور الزکیہ ۸۴؛ الأعلام ۲۴۲/۷؛ معجم المؤلفین ۳۰۹/۱۱]

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن ماجہ:
ان کے حالات ج اص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج اص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن مفلح: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابن المقری: یہ اسماعیل بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج اص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج اص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن ناجی: یہ قاسم بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج اص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج اص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن وضاح (۱۹۹-۲۸۶ھ)

یہ محمد بن وضاح بن یزید، اور کہا گیا ہے کہ ابن بدیع، ابو عبداللہ مالکی ہیں، جو عبدالرحمٰن بن معاویہ اندلسی کے آزادکردہ غلام تھے، آپ فقیہ، محدث اور حافظ حدیث تھے، آپ نے یحیی بن یحیی، محمد بن خالد، محمد بن مبارک صوری، ابراہیم بن المنذر اور عبدالملک بن حبیب وغیرہ سے روایت کی۔

اور آپ سے احمد بن خالد، ابن لبابہ، ابن المواز، قاسم بن اصبغ اور وہب بن مسرہ وغیرہ نے روایت کی ہے۔ حمیدی کہتے ہیں: آپ کثرت سے روایت کرنے والوں اور مشہور ائمہ میں سے ہیں، اور احمد بن خالد کسی کو آپ پر فوقیت نہیں دیتے تھے، اور آپ کی بڑی تعظیم کرتے اور آپ کے فضل وتقوی کی تعریف کرتے تھے۔

بعض تصانیف: "كتاب العباد والعوابد"، "رسالة السنة" اور "كتاب الصلاة في التعليق"۔

[شجرة النور الزكيه ۷۶؛ الديباج المذهب ۲۳۹؛ لسان الميزان ۴۱۶/۵؛ الأعلام ۳۵۸/۷]

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب مالکی ہیں:
ان کے حالات ج اص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابن وہبان (۷۲۶-۷۶۸ھ)

یہ عبدالوہاب بن احمد بن وہبان، ابو محمد دمشقی حنفی ہیں، آپ فقیہ، قاری اور ادیب تھے، فقہ کی تعلیم فخر الدین احمد بن علی بن الفصیح، حسن سغناقی، محمد بخاری اور شمس الائمہ کردری وغیرہ سے حاصل کی۔ حافظ ابن حجر "الدرر الكامنة" میں فرماتے ہیں: فقہ، عربیت، قراءت اور ادب میں ماہر وممتاز ہوئے، تدریس وافتاء کا کام انجام دیا، اور حماۃ کی قضاء کے ذمہ دار بنائے گئے۔

بعض تصانیف: "منظومة قيد الشرائد ونظم الفرائد"،

"عقد القلائد في حل قيد الشرائد" فقہ حنفی کی فروعات میں،
اور "نهاية الاختصار في أوزان الأشعار"۔
[الدرر الکامنہ ۴/ ۴۲۳؛ شذرات الذہب ۶/ ۲۱۲؛
الفوائد البہیہ/ ۱۱۳؛ معجم المؤلفین ۶/ ۲۲۱]

ابن یونس: یہ احمد بن یونس مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۱۶ میں گذر چکے۔

ابو اسحاق الاسفرائینی: یہ ابراہیم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابو امامہ: یہ صُدَیّ بن عجلان ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

ابو بکر الصدیق:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابو بکر الطرطوشی: یہ محمد بن الولید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ابو ثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات زندگی ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابو حنیفہ: یہ النعمان بن ثابت ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابو الخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابو داؤد: یہ سلیمان بن الاشعث ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابو ذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۱ میں گذر چکے۔

ابو زید: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص ۳۱۲ میں گذر چکے۔

ابو طالب: یہ احمد بن حمید حنبلی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

ابو الطیب الطبری: یہ طاہر بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

ابو سعید الخدری: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابو طلحہ: یہ زید بن سہل ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

ابو العالیہ: یہ رفیع بن مہران ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ القاسم بن سلام ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوعلی: غالباً اس سے مراد ابوعلی بن ابی ہریرہ ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۲ میں گذر چکے۔

ابوعمرو الدانی: یہ عثمان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوقلابہ: یہ عبداللہ بن زید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابومحمد الجوینی: یہ عبداللہ بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

ابوموسی الاشعری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابوالہیاج الاسدی (؟ - ؟)

یہ حیان بن حصین، ابوالہیاج اسدی، کوفی، تابعی ہیں۔

آپ نے حضرت علی اور حضرت عمارؓ سے روایت کی ہے، اور آپ سے آپ کے دونوں بیٹوں جریر، منصور، نیز ابووائل اور شعبی نے روایت کی ہے۔ ابن حبان نے آپ کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔ عجلی کہتے ہیں: تابعی اور ثقہ ہیں۔ ابن عبدالبر فرماتے ہیں: آپ حضرت عمارؓ کے کاتب تھے۔

[تہذیب التہذیب ۳/ ۶۷]

ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۸۳ میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابی بن کعب:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الأتاسی: یہ خالد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

الاثرم: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

احمد الرملی: یہ احمد بن حمزہ الرملی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

الاسنوی: یہ عبدالرحیم بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

الأسود (؟-۷۵ھ)

یہ أسود بن یزید بن قیس، ابوعمر نخعی ہیں، آپ تابعی اور فقیہ نیز حفاظ حدیث میں سے ہیں، اپنے زمانہ میں کوفہ کے عالم تھے، آپ نے حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابن مسعود، حضرت بلال اور حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے، اور آپ سے آپ کے بیٹے عبدالرحمن، بھائی عبدالرحمن، بھانجے ابراہیم بن یزید نخعی وغیرہ نے روایت کی ہے، ابوطالب امام احمد کے حوالہ سے فرماتے ہیں: یہ ثقہ ہیں۔ ابن سعد نے کہا ہے کہ وہ ثقہ تھے، اور ان کی متعدد حدیثیں ہیں۔ ابن حبان "الثقات" میں فرماتے ہیں: آپ فقیہ اور زاہد تھے۔

[تہذیب التہذیب ۱/ ۳۴۳؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۴۸؛ الأعلام ۱/ ۳۳۰]

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

الاوزاعی: یہ عبدالرحمن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ب

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

البجیرمی (۱۱۳۱ - ۱۲۲۱ھ)

یہ سلیمان بن محمد بن عمر بجیرمی شافعی ازہری ہیں۔ آپ کی نسبت مصر کے مغربی گاؤں میں سے ایک گاؤں "بجیرم" کی طرف ہے، آپ فقیہ اور محدث تھے، آپ نے شیخ موسی بجیرمی، شیخ عشماوی، شیخ حفنی اور شیخ علی صعیدی سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "حاشية على شرح المنهج"، "التجريد لنفع العبيد" اور "تحفة الحبيب على شرح الخطيب"۔

[حلیۃ البشر ۲/ ۶۹۴؛ ایضاح المکنون ۱/ ۲۲۸؛ معجم المؤلفین ۴/ ۲۷۵]

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

البراء بن عازب:
ان کے حالات ج ۶ ص ۳۸۴ میں گذر چکے۔

البز دوی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

بشیر بن الخصاصیہ (؟-؟)

یہ بشیر بن معبد اور کہا گیا ہے کہ بشیر بن یزید بن معبد بن ضباب بن سبع ہیں، آپ ابن الخصاصیہ سے مشہور ہیں، صحابی ہیں، آپ کا نام زحم تھا، تو نبی کریم ﷺ نے آپ کا نام بشیر رکھ دیا، آپ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے، اور آپ سے بشیر بن نہیک اور جری بن کلیب وغیرہ نے روایت کی ہے۔

[الإصابہ ۱/۱۵۹؛ أسد الغابہ ۱/۲۲۹؛ تہذیب التہذیب ۱/۴۶۷]

البغوی: یہ الحسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

البلقینی: یہ عمر بن رسلان ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

بہز بن حکیم:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البیضاوی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۶۵ میں گذر چکے۔

البیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

ت

الترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

التمرتاشی (آپ کی وفات ۶۰۰ھ کے آس پاس ہوئی)

یہ احمد بن اسماعیل بن محمد، ظہیر الدین، ابو محمد، اور کہا گیا ہے کہ ابو العباس، تمرتاشی حنفی خوارزمی ہیں، تمرتاشی خوارزم کے ایک گاؤں تمرتاش کی طرف نسبت ہے، آپ خوارزم کے مفتی تھے۔

بعض تصانیف: "فتاوی التمرتاشي"، "شرح الجامع الصغیر" اور "کتاب التراویح"۔

[الفوائد البہیہ ر ۱۵؛ الجواہر المضیہ ۱/۶۱؛ کشف الظنون ۲/۱۲۲۱؛ معجم المؤلفین ۱/۱۶۷]

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۵۵۴ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

جریر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

جعفر بن محمد:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

ح

الحافظ العراقی: یہ عبدالرحیم بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

الحاکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۰ میں گذر چکے۔

الحجاوی: یہ موسیٰ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۰ میں گذر چکے۔

حذیفہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۰ میں گذر چکے۔

الحسن البصری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

الحسن بن زیاد:
ان کے حالات ج ۱ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

الحسن بن علی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۱ میں گذر چکے۔

الخطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحکم: یہ الحکم بن عتیبہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۲ میں گذر چکے۔

حماد بن ابی سلیمان:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

حماد بن سلمہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۲ میں گذر چکے۔

حنبل الشیبانی: یہ حنبل بن اسحاق ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

خ

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

الخطیب الشربینی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الخلیل بن احمد (۲۸۹-۳۷۸ھ)

یہ خلیل بن احمد بن محمد بن خلیل، ابو سعید سجزی ہیں، ابن جنک سے مشہور ہیں، آپ حنفی فقیہ اور قاضی تھے، اپنے زمانہ میں اہل الرائے کے شیخ تھے، علوم کی مختلف انواع میں دستگاہ تھی، آپ نے مشرق سے مغرب تک دنیا کا سفر کیا، اور حدیث کی سماعت کی، سمرقند میں قاضی کے منصب پر ہوتے ہوئے وفات ہوئی۔

[النجوم الزاہرہ ۴/۱۵۳؛ شذرات الذہب ۳/۹۱؛ الأعلام ۲/۳۶۳]

د

الداودی (۳۷۴-۴۶۷ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن محمد بن المظفر بن محمد بن داؤد، ابو الحسن، داودی بوشنجی ہیں، آپ فقیہ اور محدث تھے، فقہ کی تعلیم ابو بکر قفال، ابو الطیب صعلوکی، ابو حامد اسفرائینی، اور ابو الحسن طبسی سے حاصل کی، اور عبداللہ بن احمد بن حمویہ سرخسی، ابو محمد بن ابی سریح، اور ابو طاہر زیادی وغیرہ سے حدیث سنی، اور آپ سے ابو الوقت، مسافر بن محمد، عائشہ بنت عبداللہ بوشنجیہ، اور ابو المحاسن اسعد بن زیاد مالینی وغیرہ نے روایت کی ہے۔ عبداللہ بن یوسف جرجانی کہتے ہیں: آپ وفات تک تصنیف، تدریس، فتوی اور تذکیر کے لئے بوشنج میں قیام پذیر رہے، آپ کو نظم ونثر دونوں میں درک حاصل تھا۔

[طبقات الشافعیہ ۳/۲۲۸؛ شذرات الذہب ۳/۳۲۷؛

النجوم الزاہرہ ۵/۹۹: معجم المؤلفین ۵/۱۹۲]

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

ر

الرافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الرویانی: یہ عبدالواحد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

ز

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

زید بن خالد الجہنی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

س

سالم بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

السامری (؟-؟)

یہ ابراہیم بن عباس اور کہا جاتا ہے: ابن ابی العباس، ابو اسحاق، سامری کوفی ہیں۔ آپ نے قاضی شریک، ابن الزناد اور بقیہ وغیرہ سے روایت کی ہے، اور آپ سے امام احمد بن حنبل، صفانی اور دوری وغیرہ نے روایت کی ہے، امام احمد فرماتے ہیں: آپ کی حدیثیں قابل قبول تھیں، ایک مرتبہ فرمایا: آپ سے روایت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، دارقطنی وغیرہ فرماتے ہیں: ثقہ ہیں، اور ابن حبان نے آپ کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱/۱۳۱: میزان الاعتدال ۱/۳۹]

السبکی: یہ عبدالوہاب بن علی بن عبدالکافی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

السبکی: یہ علی بن عبدالکافی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۸۷ میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:
ان کے حالات ج۱ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج۱ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن منصور:
ان کے حالات ج ۷ص ۳۴۷ میں گذر چکے۔

سلمان الفارسی:
ان کے حالات ج ۳ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

سہل بن حنیف:
ان کے حالات ج۱۱ص ۳۴۶ میں گذر چکے۔

سہل بن سعد الساعدی:
ان کے حالات ج۸ص ۳۲۲ میں گذر چکے۔

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ش

شارح السراجیہ: یہ علی بن محمد الجرجانی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ص ۴۹۴ میں گذر چکے۔

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۸۸ میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشمر املسی: یہ علی بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشروانی: یہ شیخ عبدالحمید ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

شریک: یہ شریک بن عبداللہ النخعی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

شمس الائمہ الحلوانی: یہ عبدالعزیز بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۰ میں گذر چکے۔

شیخین:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکی۔

ص

صاحب الانصاف: یہ علی بن سلیمان المرداوی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

صاحب البیان: یہ ابراہیم بن مسلم المقدسی ہیں:
ان کے حالات ج۹ ص ۳۰۹ میں گذر چکے۔

صاحب التبصرۃ: یہ ابراہیم بن علی بن فرحون ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

صاحب الخلاصہ: یہ طاہر بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۵ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

صاحب الدر المختار: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

صاحب الذخیرہ: یہ محمود بن احمد ہیں: دیکھئے: المرغینانی۔
ان کے حالات ج۱۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

صاحب روضۃ الطالبین: یہ یحیی بن شرف النووی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

صاحب شرح الإقناع: یہ منصور بن یونس البہوتی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

صاحب "الفتاوی التمرتاشیہ":
دیکھئے: التمرتاشی، احمد بن اسماعیل۔

صاحب کشاف القناع: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

صاحب المجموع: یہ یحیی بن شرف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

صاحب منح الجلیل: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۰ میں گذر چکے۔

صاحب فتح الغفار: یہ زین الدین بن نجیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

صاحبین:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج ا ص ۳۷۴ پر گذر چکی۔

الصدر الشہید (۴۸۳-۵۳۶ھ)

یہ عمر بن عبد العزیز بن عمر بن مازہ، ابو محمد، حسام الدین، حنفی ہیں، آپ الصدر الشہید سے مشہور ہیں، فقیہ اور اصولی تھے، حنفیہ کے اکابر میں سے ہیں، اپنے والد برہان الدین الکبیر عبد العزیز سے فقہ کی تعلیم پائی، علماء سے مناظرہ کیا، اور فقہاء کو درس دیا۔ بادشاہ آپ کی رائے سے فیصلہ صادر کرتے تھے، آپ کی وفات بحیثیت شہید کے ہوئی۔

بعض تصانیف: "الفتاوی الکبری"، "الفتاوی الصغری"، "عمدة المفتي والمستفتي"، "شرح أدب القاضي للخصاف"، "شرح الجامع الصغير" اور "الواقعات الحسامية"۔

[الفوائد البہیہ ر ۱۴۹؛ الجواہر المضیہ ۱/۳۹۱؛ الأعلام ۵/۲۱۰؛ معجم المؤلفین ۷/۲۹۱]

الصیدلانی: یہ محمد بن داؤد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ط

طاؤس:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطبرانی: یہ سلیمان بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۱ میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

عبدالجبار بن عمر (؟ - ۲۶۰ھ کے بعد)

یہ عبدالجبار بن عمر، ابو عمر، اور کہا جاتا ہے: ابو الصباح، اَیلی اموی یعنی امویوں کے آزاد کردہ غلام ہیں۔ آپ نے زہری، ابن المنکدر، حضرت ابن عمر کے مولی نافع، ربیعہ، اور یحییٰ بن سعد انصاری وغیرہ سے روایت کی ہے، اور آپ سے رشدین بن سعد، ابن المبارک، ابن وہب، اور قاری ابو عبد الرحمٰن وغیرہ نے روایت کی ہے۔ دوری ابن معین کے حوالہ سے فرماتے ہیں: یہ ضعیف ہیں، کچھ بھی نہیں ہیں۔ ابن ابی حاتم فرماتے ہیں: ابن سعد کا کہنا ہے کہ ان کی کنیت ابو الصباح ہے، افریقہ میں قیام تھا، ابو زرعہ سے روایت کرنے میں ثقہ تھے، واہی الحدیث (غلط حدیثیں بیان کرنے والے) ہیں، رہے ان کے مسائل تو ان میں کوئی حرج نہیں ہے۔

[تہذیب التہذیب ۶/ ۱۰۳]

عبد بن حمید (؟ - ۲۴۹ھ)

یہ عبد بن حمید بن نصر، ابو محمد کَشّی ہیں، کہا گیا ہے کہ ان کا نام عبدالحمید تھا، کَشّی: سمرقند کے قریب ایک شہر کَس کی طرف نسبت ہے، آپ حفاظ حدیث میں سے ہیں، یزید بن ہارون، ابن فدیک، محمد بن بشر العبدی، علی بن عاصم، حسین بن علی جعفی اور ان حضرات کے طبقہ والوں سے روایت کی ہے، اور آپ سے عمر بن بجیر، بکر بن المرزبان اور ابراہیم بن خریم شاشی وغیرہ نے حدیث نقل کی ہے، ذہبی فرماتے ہیں: آپ ثقہ ائمہ میں سے تھے۔

بعض تصانیف: ایک بڑی "مسند" اور ایک "تفسیر"۔

[شذرات الذہب ۱/ ۱۲۰؛ تذکرۃ الحفاظ ۲/ ۱۰۴؛ اللباب ۳/ ۹۸؛ الأعلام ۴/ ۴۱]

عبدالرحمٰن بن ابی بکرہ:
ان کے حالات ج ۸ ص ۴۲۴ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن حرملہ (؟ - ۱۴۵ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن حرملہ بن عمرو بن سنہ، ابو حرملہ، اسلمی ہیں۔ آپ نے سعید بن المسیب، حنظلہ بن علی اسلمی اور عمرو بن شعیب وغیرہ سے روایت کی ہے، اور آپ سے ثوری، اوزاعی، مالک، سلیمان بن بلال اور حاتم بن اسماعیل وغیرہ نے روایت کی ہے۔

محمد بن عمرو کہتے ہیں: آپ ثقہ اور کثیر الحدیث تھے۔ ابن حبان نے آپ کا تذکرہ ثقات میں کیا ہے، اور کہا: غلطی کر جاتے ہیں۔ ابن معین کے حوالہ سے اسحاق فرماتے ہیں: صالح شخص ہیں۔ ابو حاتم کہتے ہیں: ان کی حدیثیں لکھی جائیں گی، اور ان سے استدلال نہیں کیا جائے گا۔

[تہذیب التہذیب ۶/ ۱۶۱؛ میزان الاعتدال ۲/ ۵۵۶]

عبدالرحمٰن بن یعمر (؟-؟)

یہ عبدالرحمٰن بن یعمر دیلی ہیں، ابن حجر نے کہا: انکی کنیت ابوالأسود ہے، آپ صحابی ہیں اور نبی کریم ﷺ سے "الحج عرفة" (حج تو عرفات کے قیام کا نام ہے) نیز دباء (لوکی کے چھلکے سے بنائے ہوئے ظرف) اور مزفت (تارکول ملا ہوا ظرف) سے ممانعت کی حدیث کی روایت کی ہے۔ اور آپ سے بکیر بن عطاء لیثی نے روایت کی ہے، ابن حجر کہتے ہیں کہ ابن حبان نے "الصحابہ" میں بیان کیا ہے کہ آپ مکی تھے، اور کوفہ میں مقیم تھے۔

[الاصابہ ۲/۴۲۵: اسد الغابہ ۳/۳۹۹: الاستیعاب ۲/۸۵۶: تہذیب التہذیب ۶/۳۰۱]

عبدالعزیز البخاری (؟ -۷۳۰ھ)

یہ عبدالعزیز بن احمد بن محمد علاء الدین بخاری ہیں، آپ حنفی فقیہ نیز علماء اصول میں سے ہیں، فقہ کی تعلیم اپنے چچا محمد مایمرغی سے حاصل کی، اور حافظ الدین الکبیر محمد بخاری، کردری، نجم الدین عمر نسفی، ابوالیسر محمد بزدوی اور عبدالکریم بزدوی وغیرہ سے بھی کسب فیض کیا۔

اور آپ سے قوام الدین محمد کاکی، اور جلال الدین محمد بن محمد خبازی وغیرہ نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "شرح اصول البزدوی" جس کا نام "كشف الأسرار" ہے، اور "شرح المنتخب الحسامي"۔

[الفوائد البہیہ/۹۴: الجواہر المضیہ ۱/۳۱۷: الأعلام ۴/۱۳۷: معجم المؤلفین ۵/۲۴۲]

عبدالقادر الجیلانی (۴۷۱-۵۶۱ھ)

یہ عبدالقادر بن موسی بن عبد اللہ بن جنکی دوست حسنی، ابو محمد جیلانی یا کیلانی ہیں، یہ جیلان کی طرف نسبت ہے، جو طبرستان کے بعد مشہور علاقہ ہے، نوجوانی میں بغداد منتقل ہوئے، علم اور تصوف کے شیوخ سے ملاقات کی، اور اسالیب وعظ میں مہارت حاصل کی، فقہ کی تعلیم حاصل کی، حدیث کی سماعت کی، ادب پڑھا، اور بغداد میں تدریس وافتاء کے صدر نشین بن گئے۔

امام احمد کے مسلک میں ابو الوفاء بن عقیل، ابو الخطاب، ابو الحسن محمد بن القاضی اور مبارک مخرمی سے فقہ حاصل کی۔

بعض تصانیف: "الغنية لطالب طريقة الحق"، "الفيوضات الربانية" اور "الفتح الرباني"۔

[شذرات الذہب ۴/۱۹۸: البدایہ والنہایہ ۱۲/۲۵۲: الأعلام ۴/۱۷۱: معجم المؤلفین ۵/۳۰۷]

عبداللہ بن السائب (؟-؟)

یہ عبد اللہ بن السائب کندی، اور کہا جاتا ہے کہ شیبانی کوفی ہیں۔ تابعی ہیں، اپنے والد نیز حضرت عبد اللہ بن معقل بن مقرن، حضرت ابوہریرہ اور حضرت عبداللہ بن قتادہ محاربی کوفی سے روایت کی ہے، اور آپ سے اعمش، ابو اسحاق شیبانی، عوام بن حوشب اور سفیان ثوری وغیرہ نے روایت کی ہے۔

ابن معین، ابو حاتم اور نسائی کہتے ہیں: ثقہ ہیں۔ اور ابن حبان نے آپ کا تذکرہ "ثقات" میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۵/۲۳۰: میزان الاعتدال ۲/۴۲۶]

عبداللہ بن عمرو:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

عبدالملک بن یعلی:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

عثمان بن ابی العاص:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۳ میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

عدی بن حاتم (؟ - ۶۸ھ)

یہ عدی بن حاتم بن عبد اللہ بن سعد بن حشرج، ابوطریف، اور بقول بعض ابووہب طائی ہیں، آپ صحابی ہیں، ہجرت کے نویں سال آپ نے اسلام قبول کیا، آپ نے نبی کریم ﷺ اور حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے، آپ سے عمرو بن حریث، عبداللہ بن معقل بن مقرن، عامر شعبی، حضرت عبداللہ بن عمر اور بلال بن المنذر وغیرہ نے روایت کی ہے، وہ زمانہ جاہلیت اور اسلام دونوں میں قبیلہ طے کے سردار رہے ہیں، معرکہ ارتداد میں آپ نے بڑے کارنامے انجام دیئے، یہاں تک کہ ابن اثیر کہتے ہیں: آپ قبیلہ طے میں پیدا ہونے والوں میں سب سے بہتر، اور ان میں خیر وبرکت کے اعتبار سے سب سے بڑھ کر تھے، فتح عراق، جمل، صفین اور نہروان میں حضرت علیؓ کے ساتھ شرکت کی، آپ انہیں حاتم طائی کے فرزند ہیں جن کی سخاوت ضرب المثل ہے۔

[الإصابہ ۴۶۸/۲؛ تہذیب التہذیب ۱۶۶/۷؛ الأعلام ۸/۵]

العدوی: یہ علی بن احمد مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

عروہ بن الزبیر:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

عزالدین بن عبدالسلام:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

عقبہ بن عامر:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۵ میں گذر چکے۔

عطاء بن اسلم:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

عکرمہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

علقمہ بن قیس:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن عبد العزیز:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمران بن حصین:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص:

ان کے حالات ج ۶ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

ف

فضالہ بن عبید (؟ - ۵۳ھ)

یہ فضالہ بن عبید بن نافذ بن قیس بن صہیب، ابو محمد، انصاری اوسی ہیں، آپ صحابی ہیں، درخت کے نیچے بیعت (بیعت رضوان) کرنے والوں میں سے ہیں، احد اور بعد کے غزوات میں شریک رہے، فتح شام ومصر میں شرکت کی۔ آپ نے نبی کریم ﷺ، حضرت عمرؓ اور حضرت ابو الدرداءؓ سے روایت کی۔ اور آپ سے ابو علی ثمامہ بن شفی، حنش بن عبد اللہ صنعانی، اور ابو یزید خولانی وغیرہ نے روایت کی ہے۔ آپ سے پچاس احادیث منقول ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۸/۲۶۷؛ الإصابہ ۳/۲۰۶؛ الاستیعاب ۳/۱۲۶۲؛ الأعلام ۵/۳۴۹]

ق

القاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۷ میں گذر چکے۔

قاضی حسین:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

قاضی خاں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

قاضی شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

قاضی عیاض: یہ عیاض بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

القفال: یہ محمد بن احمد الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبید اللہ بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

کعب بن عجرہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۹ میں گذر چکے۔

ل

لیث بن ابی سُلیم (۶۰ کے بعد - ۱۳۸ھ)

یہ لیث بن ابی سلیم بن زنیم، ابوبکر کوفی ہیں۔ آپ محدث تھے، آپ نے حضرت ابو بردہ، شعبی، مجاہد، طاؤس، عطاء اور عکرمہ وغیرہ سے روایت کی، اور آپ سے ثوری، شریک، ابوعوانہ اور ابو اسحاق فزاری وغیرہ نے حدیث نقل کی ہے۔ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں: لیث بن ابی سلیم مضطرب الحدیث ہیں، لیکن لوگوں نے ان سے

حدیث نقل کی ہے، ابو معمر قطیعی کہتے ہیں: ابن عیینہ لیث بن ابی سلیم کو ضعیف قرار دیتے تھے۔ احمد بن یونس فضیل بن عیاض کے حوالہ سے کہتے ہیں: لیث بن ابی سلیم مناسک کے بارے میں اہل کوفہ میں سب سے زیادہ علم رکھنے والے تھے۔ ابوداؤد کہتے ہیں: میں نے یحییٰ سے لیث کے متعلق پوچھا تو فرمایا: ان میں کوئی حرج نہیں ہے، نیز فرمایا: ان کے اکثر شیوخ غیر معروف ہیں۔

[طبقات ابن سعد ۶/ ۳۴۳؛ تہذیب التہذیب ۸/ ۴۶۵؛ شذرات الذہب ۱/ ۲۰۷؛ سیر اعلام النبلاء ۶/ ۱۷۹]

م

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

محمد بن حاطب:

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

المروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۲ میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحییٰ المزنی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

مسلم: یہ مسلم بن الحجاج ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

المسور بن مخرمہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۲ میں گذر چکے۔

مصعب بن سعد بن ابی وقاص (؟ - ۱۰۳ھ)

یہ مصعب بن سعد بن ابی وقاص، ابوزرارہ، مدنی زہری ہیں۔ آپ تابعی ہیں۔ اپنے والد، نیز حضرت علی، حضرت طلحہ، حضرت عکرمہ بن ابی جہل، حضرت عدی بن حاتم، حضرت ابن عمرو، حضرت زبیر بن عدی اور حضرت حکم بن عتیبہ وغیرہ سے روایت کی۔ ابن سعد نے اہل مدینہ کے طبقہ ثانیہ میں ان کا ذکر کیا ہے اور کہا: ''آپ ثقہ اور کثیر الحدیث تھے''۔ ابن حبان نے آپ کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔ عجلی کہتے ہیں: تابعی اور ثقہ تھے۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/ ۱۶۰؛ طبقات ابن سعد ۵/ ۱۶۹]

مطرف بن عبدالرحمٰن:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۳ میں گذر چکے۔

معاویہ بن الحکم:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۷۹ ۳ میں گذر چکے۔

معقل بن سنان (؟ - ۶۳ھ)
یہ معقل بن سنان بن مظہر، ابو محمد، اشجعی ہیں، آپ صحابی اور بہادر سپہ سالاروں میں تھے، حنین اور فتح مکہ کے دن ان کی قوم کا جھنڈا انہیں کے پاس تھا، انہوں نے بروع بنت واثق کی شادی کرانے کا واقعہ نبی کریم ﷺ سے روایت کیا ہے، اور آپ سے حضرت عبد اللہ بن عمر، مسروق، علقمہ، اسود، عبد اللہ بن عتبہ بن مسعود، اور حسن بصری وغیرہ نے روایت کی ہے۔
[تہذیب التہذیب ۱۰/ ۲۳۳؛ الاصابہ ۳/ ۴۴۶؛ الأعلام ۸/ ۱۸۷]

المناوی: یہ محمد عبد الرؤوف ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

موسیٰ بن عقبہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۴ میں گذر چکے۔

میمون بن مہران:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۷۹ ۳ میں گذر چکے۔

ن

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۷ ۴۲ میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحییٰ بن شرف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

و

ولی اللہ دہلوی (۱۱۱۰-۱۱۷۶ھ)
یہ احمد بن عبد الرحیم بن وجیہ الدین بن معظم بن منصور، ابو عبد العزیز، ہندی ہیں، شاہ ولی اللہ دہلوی کے نام سے مشہور ہیں، آپ حنفی فقیہ تھے، اور کئی علوم میں آپ کو درک حاصل تھا۔
بعض تصانیف: "عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد"، "حجة الله البالغة"، "الفوز الكبير في أصول التفسير"، "الإنصاف في بيان سبب الاختلاف" اور "الإرشاد إلى مهمات الإسناد"۔
[الأعلام ۱/ ۱۴۴؛ المنجد فی الاسلام/ ۴۴۲؛ معجم المؤلفین ۱/ ۲۷۲]

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۱۳

تعلیم وتعلم ——— تلوّم

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

© جملہ حقوق بحق وزارت اوقاف واسلامی امور کویت محفوظ ہیں
پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون: 91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تاکہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تاکہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۱۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۸	تعلیم وتعلّم	۳۳-۴۶
۱	تعریف	۳۳
۲-۴	متعلقہ الفاظ: تثقیف، تدریب، تادیب	۳۳
۵-۷	شرعی حکم	۳۴
۵	الف: تعلم	۳۴
۶	ب: تعلیم	۳۵
۸	تعلیم وتعلم کی فضیلت	۳۶
۹	معلم اور متعلم کے آداب	۳۷
۹	الف: آداب معلم	۳۷
۱۰	ب: آداب متعلم	۳۸
۱۱	کمسن بچوں کی تعلیم	۴۰
۱۲	عورتوں کی تعلیم	۴۱
۱۳	تعلیم کے لئے مارنا	۴۲
۱۴	تعلیم کی غرض سے مارنے کا تاوان	۴۳
۱۵	قرآن اور شرعی علم کی تعلیم کے لئے اجرت پر رکھنا	۴۳
۱۶	ہنر، صنعت اور دیگر غیر شرعی علوم کی تعلیم کے لئے اجرت پر رکھنا	۴۵
۱۷	حرام علوم کی تعلیم	۴۶
۱۸	شکاری جانوروں کی تعلیم	۴۶
	تعمد	۴۷
	دیکھئے: عمد	

فقرہ	عنوان	صفحہ
	تعمم	۴۷
	دیکھئے: عمامہ	
	تعمیر	۴۷
	دیکھئے: عمارۃ	
۱-۸	**تعمیم**	۴۷-۵۰
۱	تعریف	۴۷
۲	اجمالی حکم	۴۷
۲-۶	تعمیم چند امور میں ہوتی ہے، ان میں سے بعض یہ ہیں:	
	الف-وضو، ب-غسل، ج-تیمّم، د-دعا	۴۷-۴۹
۷	زکاۃ کے تمام آٹھوں مصارف میں اس کو صرف کرنا	۵۰
۸	دعوتوں میں عمومی بلاوا	۵۰
	تعوذ	۵۰
	دیکھئے: استعاذہ	
۱-۲۸	**تعویذ**	۵۱-۶۶
۱	تعریف	۵۱
۲-۸	متعلقہ الفاظ: رقیہ، تمیمہ، ودعۃ، تولہ، (تفل، نفث، نفخ)، نشرہ، رتیمہ	۵۱
۹	تعویذ کا شرعی حکم	۵۳
۱۰	پہلی قسم	۵۳
۱۰	جس کا معنی ناقابل فہم ہو	۵۳
۱۱	دوسری قسم	۵۵
۱۱	تعویذ اگر اللہ کے کلام پر یا اسماء حسنی پر مشتمل ہو	۵۵
۱۳	تیسری قسم	۵۷
۱۳	جو اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی اور کے نام سے ہو	۵۷
۱۴	تعویذ استعمال کرنے کی غرض	۵۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۴	اول۔شفاء چاہنا	۵۷
۱۴	الف: قرآن کے ذریعہ شفاء طلب کرنا	۵۷
۱۵	ب: مناسب دعاؤں اور ماثور اذکار کے ذریعہ شفاء حاصل کرنا	۵۹
۱۶	دوم۔شوہر کو اپنی طرف مائل کرنا	۶۰
۱۷	سوم۔نظر کے ضرر کو دور کرنا	۶۰
۱۷	الف: نظر لگنا	۶۰
۱۸	ب: نظر سے حفاظت	۶۱
۱۸	الف: جس کی نظر لگنے کا امکان ہو اس کی جانب سے بعض دعاؤں اور اذکار کا پڑھنا	۶۱
۱۹	ب: نظر کو جھاڑنا	۶۲
۲۰	ج: نظر لگنے سے شفاء طلب کرنا	۶۲
۲۱	د: جس شخص کی نظر لگ جانا مشہور ہو اس پر کیا واجب ہے	۶۲
۲۲	چہارم۔مصیبت کو دفع کرنا	۶۳
۲۳	الف: آدمی کے بدن پر تعویذوں کو لٹکانا	۶۳
۲۴	ب: جانوروں کے بدن پر تعویذ کا لٹکانا	۶۴
۲۵	جنبی اور حائضہ کا تعویذ پہننا	۶۴
۲۶	کافر کا کسی مسلمان کو یا مسلمان کا کسی کافر کو جھاڑ پھونک کرنا	۶۵
۲۶	الف: کافر کا مسلمان کو جھاڑنا	۶۵
۲۷	ب: مسلمان کا کسی کافر کو جھاڑ پھونک کرنا	۶۵
۲۸	تعویذ اور جھاڑ پھونک کرنے پر اجرت لینا	۶۵
۱-۲۲	**تعویض**	۶۶-۷۲
۱	تعریف	۶۶
۲-۵	متعلقہ الفاظ: تثمین، تقویم، اُرش، ضمان	۶۶
۶	تعویض کا حکم	۶۷
۷	ضرر کا تاوان	۶۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	''عین'' کو ضائع کرنے کا تاوان	۶۸
۹	منفعت ضائع کرنے کا تاوان	۶۸
۱۰	الف: وقف	۶۹
۱۱	ب: یتیم کا مال	۶۹
۱۲	ج: حصول آمدنی کے لئے تیار کردہ مکان	۶۹
۱۳	عقود میں تعدی یا کوتاہی کے سبب تاوان	۷۰
۱۳	الف: عقود امانات میں تاوان	۷۰
۱۴	ب: مبیع میں موجود عیب کا تاوان	۷۰
۱۵	ج: اجارہ میں تاوان	۷۰
۱۶	ترغیب دینے اور ورغلانے کے سبب تاوان	۷۰
۱۷	اکراہ کے سبب تاوان	۷۰
۱۸	خود تلف کرنے یا تلف کا سبب بننے کا تاوان	۷۱
۱۹	جانوروں کے ضائع کردہ سامان کا تاوان	۷۱
۲۰	تلف شدہ چیزوں کا تاوان لازم ہونے کی شرطیں	۷۱
۲۱	کس چیز کے ذریعہ تاوان کی ادائیگی ہوگی	۷۱
۲۲	معنوی نقصانات کا تاوان	۷۱
	تعیّب	۷۲
	دیکھئے: خیار عیب	
	تعیّن	۷۲
	دیکھئے: تعیین	
۱-۱۷	**تعیین**	۷۲-۷۷
۱	تعریف	۷۲
۲-۴	متعلقہ الفاظ: ابہام، تخییر، تخصیص	۷۲
۵	شرعی حکم	۷۳
۵	اول: اصولیین کے نزدیک تعیین	۷۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶	دوم: فقہاء کے نزدیک تعیین	۷۳
۷	الف: نماز میں	۷۳
۹	ب: روزہ میں	۷۴
۱۰	ج: بیع میں	۷۴
۱۱	د: مبیع اور ثمن کی تعیین	۷۵
۱۲	ھ: خیار تعیین	۷۵
۱۳	و: مسلم فیہ میں تعیین	۷۶
۱۴	ز: وکیل بنانے میں تعیین	۷۷
۱۵	ح: اجارہ میں تعیین	۷۷
۱۶	ط: طلاق میں تعیین	۷۷
۱۷	ی: دعوی میں تعیین	۷۷
۱-۵	**تغریب**	۷۸-۸۱
۱	تعریف	۷۸
۲	تغریب سے متعلق احکام	۷۸
۲	اول: حد زنا میں شہر بدر کرنا	۷۸
۳	زنا کی حد میں کون جلاوطن کیا جائے گا	۷۹
۴	دوم: ڈاکہ زنی میں جلاوطن کرنا	۸۰
۵	سوم: بطور تعزیر جلاوطن کرنا	۸۱
	تغریر	۸۱
	دیکھئے: غرر	
۱-۱۹	**تغسیل المیت**	۸۱-۹۷
۱	تعریف	۸۱
۲	شرعی حکم	۸۱
۳	میت کو غسل دینے والا کیسا ہونا چاہیے اور اس کو کیا نہیں کرنا چاہیے	۸۲
۴	میت کو غسل دینے میں نیت	۸۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵	میت کا کپڑا اتارنا اور غسل کے وقت اس کے رکھنے کا طریقہ	۸۴
۶	دھونے کی تعداد اور اس کا طریقہ	۸۴
۸	غسل دینے کے پانی کی نوعیت	۸۶
۹	غسل سے پہلے اور اس کے بعد میت کے ساتھ کیا کیا جائے	۸۶
۱۰	کن حالات میں میت کو تیمّم کرایا جائے گا	۸۷
۱۱	کن لوگوں کے لئے میت کو غسل دینا جائز ہے	۸۸
۱۱	الف: میت کو غسل دینے کا زیادہ حقدار	۸۸
۱۲	ب: عورت کا اپنے شوہر کو غسل دینا	۸۹
۱۳	ج: مرد کا اپنی بیوی کو غسل دینا	۹۰
۱۴	د: مسلمان کا کافر کو اور کافر کا مسلمان کو غسل دینا	۹۱
۱۵	کافر کا مسلمان کو غسل دینا	۹۲
۱۶	ھ: مردوں اور عورتوں کا چھوٹے بچوں کو غسل دینا اور بچوں کا مردوں اور عورتوں کو غسل دینا	۹۲
۱۶	(۱) مردوں اور عورتوں کا چھوٹے بچوں کو غسل دینا	۹۲
۱۷	(۲) بچے کا میت کو غسل دینا	۹۳
۱۸	و: احرام والے کا غیر محرم کو غسل دینا اور غیر محرم کا احرام والے کو غسل دینا اور محرم کو غسل دینے کا طریقہ	۹۳
۱۹	ز: خنثی مشکل کو غسل دینا	۹۳
۲۰	کس میت کو غسل دیا جائے گا اور کس کو غسل نہیں دیا جائے گا	۹۴
۲۰	الف: شہید کو غسل دینا	۹۴
۲۱	ب: پیٹ اور طاعون کی بیماری میں مرنے والے، دب کر مرنے والے اور ان جیسے دوسرے مرنے والوں کو غسل دینے کا حکم	۹۵
۲۲	ج: جس کا مسلمان یا غیر مسلم ہونا معلوم نہ ہو اس کو غسل دینے کا حکم	۹۵
۲۳	د: مسلمان مردوں کو غسل دینا جب کہ وہ کافر مردوں میں مل جائیں	۹۵
۲۴	ھ: باغیوں اور ڈاکوؤں کو غسل دینا	۹۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۵	و: ایسے بچے کو غسل دینا جو زندہ پیدا ہونے کے بعد مر جائے	۹۶
۲۶	ز: میت کے جسم کے جز کو غسل دینا	۹۶
۲۷	میت کو غسل دینے پر اجرت لینا	۹۷
۲۸	بغیر غسل کے میت کو دفن کرنا	۹۷
۲۹	میت کو غسل دینے پر کیا اثر مرتب ہوگا	۹۷
۱-۹	**تغلیظ**	۱۰۲-۹۸
۱	تعریف	۹۸
۲	نجاسات غلیظہ	۹۸
۳	عورت غلیظہ	۹۹
۴	دیت مغلظہ	۹۹
۵	کن دعاوی میں قسم میں سختی برتی جائے گی	۱۰۰
۶	قسم کو سخت بنانے کا طریقہ	۱۰۰
۸	لعان میں سختی	۱۰۱
۹	تعزیری سزا میں سختی	۱۰۲
	تغیر	۱۰۲
	دیکھئے: تغییر	
۱-۱۰	**تغییر**	۱۰۹-۱۰۳
۱	تعریف	۱۰۳
۲	متعلقہ الفاظ: تبدیل	۱۰۳
۳	شرعی حکم	۱۰۳
۳	طہارت کے باب میں پانی کے اوصاف کی تبدیلی	۱۰۳
۴	نماز کے اندر نیت کی تبدیلی	۱۰۵
۵	عبادات میں انسان کی اس حالت کی تبدیلی جس کی بنا پر وہ شرعی حکم کا مکلّف ہوتا ہے	۱۰۵
۶	قبلہ کے بارے میں اجتہاد کا بدل جانا	۱۰۶
۷	سال کے دوران زکاۃ کے نصاب میں تبدیلی	۱۰۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	نکاح کے باب میں آزاد ہونے یا دین کے اعتبار سے شوہر یا بیوی کی تبدیلی	۱۰۷
۹	غصب کردہ چیز میں تبدیلی	۱۰۹
۱۰	جنایت کرنے والے اور جس پر جنایت کی گئی ہے اس کی حالت کی تبدیلی	۱۰۹
۱-۴	**تفاؤل**	۱۰۹-۱۱۱
۱	تعریف	۱۰۹
۲	متعلقہ الفاظ: تبرک	۱۱۰
۳	تفاؤل کا شرعی حکم	۱۱۰
۴	مباح فال	۱۱۱
۱-۱۴	**تفرق**	۱۱۲-۱۱۵
۱	تعریف	۱۱۲
۲	متعلقہ الفاظ: تجزؤ	۱۱۲
۳	تفرق کا شرعی حکم	۱۱۲
۴	اثر انداز ہونے والی علاحدگی اور اس کا حکم	۱۱۲
۵	بیع منعقد ہوجانے کے بعد متعاقدین کا ایک دوسرے سے جدا ہونا	۱۱۳
۶	علاحدگی پر مجبور کرنا	۱۱۳
۷	ربوی سامان کی خرید وفروخت میں قبضہ سے پہلے علاحدگی	۱۱۴
۸	بیع سلم میں رأس المال پر قبضہ سے قبل علاحدگی	۱۱۴
۹	بیع عرایا میں قبضہ کرنے سے قبل علاحدگی	۱۱۴
۱۰	مشروط کے ختم ہونے سے قبل تیراندازی میں مقابلہ کرنے والوں کی علاحدگی	۱۱۴
۱۱	عقد کا الگ الگ ہونا	۱۱۵
۱۲	خطبہ کے درمیان حاضرین کا منتشر ہوجانا	۱۱۵
۱۳	نماز کے وقت ننگے لوگوں کا الگ الگ ہونا	۱۱۵
۱۴	مجمع کے منتشر ہونے کے بعد وہاں کسی مقتول کا پایا جانا	۱۱۵
۱-۱۱	**تفریط**	۱۱۶-۱۱۹
۱	تعریف	۱۱۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	متعلقہ الفاظ: افراط	۱۱۶
۳	اجمالی حکم	۱۱۶
۴	الف: عبادات میں تفریط	۱۱۶
۵	ب: امانتوں کے عقود میں تفریط	۱۱۷
۶	ج: وکالت میں تفریط	۱۱۸
۷	د: مزدور کی کوتاہی	۱۱۸
۸	ھ: نفقہ میں تفریط	۱۱۸
۹	و: وصی کی تفریط	۱۱۹
۱۰	ز: دوسرے کا مال بچانے میں کوتاہی	۱۱۹
۱۱	ح: دوسرے کی زندگی بچانے میں کوتاہی	۱۱۹
۱-۱۴	**تفریق**	۱۲۰-۱۲۷
۱	تعریف	۱۲۰
۲	شرعی حکم	۱۲۰
۲	موقع اور محل کے اعتبار سے تفریق کے احکام مختلف ہوں گے	۱۲۰
۲	الف: صدقہ واجب ہونے کے خوف سے مخلوط مال کو الگ الگ کرنا	۱۲۰
۳	ب: تمتع میں الگ الگ ایام میں روزہ رکھنا	۱۲۰
۴	ج: حج کی جزا کے روزوں کی تفریق	۱۲۱
۵	د: طواف کے اشواط کی تفریق	۱۲۱
۶	ھ: ماں اور اس کے بچے کے درمیان تفریق	۱۲۱
۷	و: بائع یا مشتری یا مبیع میں تعدد کے وقت عقد بیع میں تفریق	۱۲۲
۸	جس عقد میں ایسی چیزیں داخل ہوں جن میں بعض کی بیع جائز اور بعض کی بیع ناجائز ہو اس عقد کی تفریق	۱۲۳
۸	حنفیہ کا مذہب	۱۲۳
۹	مالکیہ کا مذہب	۱۲۴
۱۰	شافعیہ کا مذہب	۱۲۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۱	حنابلہ کا مذہب	۱۲۵
۱۲	ز: کفارات میں روزوں کی تفریق	۱۲۶
۱۴	قضاء رمضان میں تتابع	۱۲۷
۱-۱۳	**تفسیر**	۱۲۷-۱۳۴
۱	تعریف	۱۲۷
۲	متعلقہ الفاظ: تاویل، بیان	۱۲۷
۴	تفسیر قرآن کا حکم	۱۲۸
۵	تفسیر قرآن کی اقسام	۱۲۹
۶	تفسیر کے طریقے	۱۲۹
۸	لغت اور زبان کی بنیاد پر قرآن کی تفسیر	۱۳۰
۹	مفسر قرآن کی شرائط وآداب	۱۳۰
۱۱	بے وضو شخص کا تفسیر کی کتابوں کو چھونا اور اٹھانا	۱۳۳
۱۲	کتب تفسیر کے چرانے والے کا ہاتھ کاٹنا	۱۳۳
۱۳	مبہم اقرار کرنے والے کا اپنے اقرار کی تفسیر کرنا	۱۳۴
۱-۸	**تفسیق**	۱۳۵-۱۳۷
۱	تعریف	۱۳۵
۲	متعلقہ الفاظ: تعدیل، تکفیر	۱۳۵
۴	اجمالی حکم	۱۳۵
۴	محدود فی القذف کو فاسق کہنا	۱۳۵
۵	کبیرہ گناہوں کے مرتکب کو فاسق کہنا	۱۳۶
۶	اہل بدعت کو فاسق کہنا	۱۳۶
۷	ایسے شخص کو فاسق کہنا جو فاسق نہیں ہے	۱۳۷
۸	بحث کے مقامات	۱۳۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۸	**تفضیل**	۱۳۸-۱۳۹
۱	تعریف	۱۳۸
۲	متعلقہ الفاظ: تسویہ	۱۳۸
۳	اجمالی حکم	۱۳۸
۱-۵	**تفلیج**	۱۴۰-۱۴۲
۱	تعریف	۱۴۰
۲-۳	متعلقہ الفاظ: تفریق، وشر	۱۴۰
۴	اجمالی حکم	۱۴۱
	تفلیس	۱۴۲
	دیکھئے: افلاس	
۱-۱۹	**تفویض**	۱۴۲-۱۵۲
۱	تعریف	۱۴۲
۲	متعلقہ الفاظ: توکیل، تملیک، تخییر	۱۴۳
۵	تفویض سے متعلق احکام	۱۴۳
۵	اول: نکاح میں تفویض	۱۴۳
۵	تفویض کی حقیقت اور اس کا حکم	۱۴۳
۷	تفویض کی اقسام	۱۴۴
۷	نکاح میں تفویض کی دو قسمیں ہیں	۱۴۴
۸	نکاح تفویض کے واجبات	۱۴۴
۹	دوم: طلاق میں تفویض	۱۴۵
۹	طلاق میں تفویض کا حکم	۱۴۵
۱۰	طلاق میں تفویض کی حقیقت اور اس کا طریقہ	۱۴۶
۱۱	طلاق میں تفویض کے الفاظ	۱۴۷
۱۲	زوجہ کی مدت تفویض	۱۴۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۳	الفاظ تفویض کے ذریعہ واقع ہونے والی طلاق کی تعداد اور ان کی نوعیت	۱۴۹
۱۴	سوم: وزارت میں تفویض	۱۴۹
۱۴	وزارت کی قسمیں	۱۴۹
۱۵	وزارت تفویض کی تعریف	۱۵۰
۱۶	اس کی مشروعیت	۱۵۰
۱۷	وزارت تفویض کی شرائط	۱۵۰
۱۸	وزیر تفویض کے اختیارات	۱۵۰
۱۹	وزراء تفویض کی تعداد	۱۵۱
۱-۵	**تقابض**	**۱۵۲-۱۵۴**
۱	تعریف	۱۵۲
۲-۳	متعلقہ الفاظ: تعاطی، تخلیہ	۱۵۲
۴	اجمالی حکم	۱۵۳
۱-۱۴	**تقادم**	**۱۵۵-۱۶۱**
۱	تعریف	۱۵۵
۲	دعوی کی سماعت سے مانع تقادم	۱۵۵
۳	دعوی کی سماعت سے مانع تقادم کی مدت	۱۵۵
۵	وہ اعذار جن کی وجہ سے پندرہ سال بعد بھی دعوی کی سماعت جائز ہے	۱۵۶
۶	حق کے مطالبہ کی ابتدا کب سے ہوگی	۱۵۷
۱۳	حدود میں تقادم	۱۶۱
۱۳	الف: حدود میں شہادت کا تقادم	۱۶۱
۱۴	ب: اقرار میں تقادم	۱۶۱
	تقاص	**۱۶۲**
	دیکھئے: مقاصہ	
	تقاضی	**۱۶۲**
	دیکھئے: قضاء	

فقرہ	عنوان	صفحہ
	تقایل	۱۶۲
	دیکھئے: اقالہ	
۱-۸	**تقبل**	۱۶۲-۱۶۵
۱	تعریف	۱۶۲
۲-۳	متعلقہ الفاظ: کفالہ، التزام	۱۶۳
۴	اجمالی حکم	۱۶۳
۱-۲۴	**تقبیل**	۱۶۵-۱۷۶
۱	تعریف	۱۶۵
۲	تقبیل کی قسمیں	۱۶۶
۳	تقبیل کے احکام	۱۶۶
۳	اول: تقبیل مشروع	۱۶۶
۳	الف: حجر اسود کی تقبیل	۱۶۶
۴	ب: رکن یمانی کی تقبیل	۱۶۶
۵	دوم: تقبیل ممنوع	۱۶۷
۵	الف: اجنبی عورت کا بوسہ لینا	۱۶۷
۶	ب: بے ریش کا بوسہ لینا	۱۶۷
۷	ج: مرد کے لئے مرد کا بوسہ لینا اور عورت کے لئے عورت کا بوسہ لینا	۱۶۷
۸	د: ظالم کے ہاتھ کا بوسہ لینا	۱۶۸
۹	ھ: علماء اور عظماء کے سامنے زمین کا بوسہ لینا	۱۶۸
۱۰	و: اعتکاف اور روزہ کی حالت میں بوسہ لینا	۱۶۸
۱۱	سوم: مباح تقبیل	۱۶۸
۱۱	الف: نیکی اور اکرام کی تقبیل، محبت اور شفقت کی تقبیل	۱۶۸
۱۲	ب: میت کی تقبیل	۱۷۰
۱۳	ج: قرآن کی تقبیل	۱۷۰
۱۴	د: روٹی اور کھانے کی تقبیل	۱۷۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۵	تقبیل کے اثرات	۱۷۱
۱۵	وضو میں تقبیل کا اثر	۱۷۱
۱۶	نماز میں تقبیل کا اثر	۱۷۲
۱۷	روزوں پر تقبیل کا اثر	۱۷۲
۱۸	اعتکاف میں تقبیل کا اثر	۱۷۳
۱۹	حج میں تقبیل کا اثر	۱۷۴
۲۰	رجعت میں تقبیل کا اثر	۱۷۴
۲۱	ظہار میں تقبیل کا اثر	۱۷۵
۲۲	ایلاء میں تقبیل کا اثر	۱۷۵
۲۳	حرمت مصاہرت میں تقبیل کا اثر	۱۷۵
۱-۱۵	**تقریر**	۱۷۷-۱۸۳
۱	تعریف	۱۷۷
۲-۴	متعلقہ الفاظ: اقرار، سکوت، اجازت	۱۷۷
۵	اجمالی حکم	۱۷۸
۵	اول: اصولیین کے نزدیک تقریر	۱۷۸
۷	دوم: فقہاء کے نزدیک تقریر	۱۷۸
۷	اول۔ کسی چیز میں مقرر کے حق کو ثابت کرنا اور اس کو مؤکد کرنا	۱۷۸
۸	دوم۔ امر موجود کو برقرار رکھنا اور اس کو علی حالہ باقی رکھنا	۱۷۹
۸	الف: شرکت میں	۱۷۹
۹	ب: قراض (عقد مضاربت) میں	۱۷۹
۱۰	ج: قضاء میں	۱۷۹
۱۱	سوم۔ متہم شخص سے اقرار کا مطالبہ کرنا اور اس کو اعتراف کرنے پر آمادہ کرنا	۱۸۰
۱-۶	**تقسیم**	۱۸۳-۱۸۶
۱	تعریف	۱۸۳
۲	متعلقہ الفاظ: تنقیح مناط	۱۸۴

صفحہ	عنوان	فقرہ
۱۸۴	اجمالی حکم	۳
۱۸۴	اول: اصولیین کے نزدیک	۳
۱۸۵	دوم: فقہاء کے نزدیک	۴
۱۸۵	جس پر مسلمانوں کا قبضہ ہو اس کی تقسیم	۴
۱۸۶	ترکہ کی تقسیم	۶
۱۸۹-۱۸۷	**تقصیر**	۱۲-۱
۱۸۷	تعریف	۱
۱۸۷	متعلقہ الفاظ: تعدی، قصّ	۳-۲
۱۸۷	تقصیر کا شرعی حکم	۴
۱۸۷	حج اور عمرہ میں بال کی تقصیر	۵
۱۸۸	امانت کی حفاظت میں تقصیر	۶
۱۸۸	فیصلہ میں حاکم کی تقصیر	۷
۱۸۸	ڈاکٹر کی تقصیر	۸
۱۸۸	ازار کی تقصیر	۹
۱۸۹	نماز کی تقصیر	۱۰
۱۸۹	خطبۂ جمعہ کی تقصیر	۱۱
۱۸۹	شفعہ یا عیب کے تاوان کی طلب میں تقصیر	۱۲
۱۹۱-۱۹۰	**تقلّد**	۳-۱
۱۹۰	تعریف	۱
۱۹۰	اجمالی حکم	۲
۱۹۱	حالت احرام میں تلوار لٹکانا	۳
۲۰۵-۱۹۲	**تقلید**	۲۳-۱
۱۹۲	تعریف	۱
۱۹۲	متعلقہ الفاظ: اِشعار	۲
۱۹۲	تقلید کے احکام	۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	اول: ہدی کو قلادہ پہنانا	۱۹۲
۴	ہدی کو قلادہ پہنانے کا حکم	۱۹۳
۵	کس ہدی کو قلادہ پہنایا جائے گا اور کس کو نہیں	۱۹۴
۶	کس چیز کے ذریعہ قلادہ پہنایا جائے گا اور اس کا طریقہ	۱۹۵
۷	کیا ہدی کو قلادہ پہنانے سے انسان محرم ہوجائے گا	۱۹۵
۸	ہدی کا تعین اور قلادہ پہنانے کی وجہ سے اس کا لزوم	۱۹۶
۹	دوم: تعویذ گنڈوں کو لٹکانا	۱۹۷
۱۰	سوم: مجتہد کی تقلید	۱۹۷
۱۱	تقلید کا حکم	۱۹۷
۱۲	الف: عقائد میں تقلید کا حکم	۱۹۷
۱۳	ب: فروع میں تقلید کا حکم	۱۹۸
۱۴	جس کی تقلید جائز ہے اس کی شرائط	۲۰۰
۱۵	تقلید کس کے لئے جائز ہے	۲۰۰
۱۶	مفتیان کے متعدد ہونے اور ان کے اختلاف کا مقلد پر اثر	۲۰۱
۱۷	مذاہب کی تقلید	۲۰۲
۱۸	صحیح تقلید پر عمل کرنے کا اثر	۲۰۲
۱۹	مقلد کا فتوی دینا	۲۰۳
۲۰	کیا مقلد اہل اجماع میں سے ہے؟	۲۰۳
۲۱	مقلد کا فیصلہ	۲۰۴
۲۲	جب اجتہاد تبدیل ہوجائے تو مقلد کیا کرے؟	۲۰۴
۲۳	استقبال قبلہ اور اوقات نماز وغیرہ میں تقلید	۲۰۵
۱-۵	تقوّم	۲۰۶-۲۰۸
۱	تعریف	۲۰۶
۲	متعلقہ الفاظ: تمول	۲۰۶
۳	اجمالی حکم	۲۰۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	ہلاک شدہ چیزوں کا تقوم	۲۰۷
۵	منافع کا تقوم	۲۰۸
۱-۱۲	**تقویم**	**۲۰۹-۲۱۸**
۱	تعریف	۲۰۹
۲	اجمالی حکم	۲۰۹
۳	سامان تجارت کی تقویم	۲۰۹
۴	شکار کی جزاء کی تقویم	۲۱۱
۵	خیار عیب میں متعین سامان کی تقویم	۲۱۲
۶	ربویات میں تقویم	۲۱۳
۷	حادثات میں ہلاک شدہ کی تقویم	۲۱۳
۸	تقسیم میں تقویم	۲۱۴
۹	چوری کے نصاب کی تقویم	۲۱۵
۱۰	حکومت عدل کی تقویم	۲۱۷
۱۲	مویشیوں کی جنایت کی تقویم	۲۱۸
۱-۸	**تقیید**	**۲۱۸-۲۲۲**
۱	تعریف	۲۱۸
۲-۶	متعلقہ الفاظ: اضافت، اطلاق، تخصیص، تعلیق، شرط	۲۱۹
۷	اجمالی حکم	۲۲۰
۱-۳۲	**تقیہ**	**۲۲۲-۲۳۹**
۱	تعریف	۲۲۲
۲-۴	متعلقہ الفاظ: مدارات، مداہنت، نفاق	۲۲۳
۵	تقیہ پر عمل کی مشروعیت	۲۲۴
۸	انبیاء کا تقیہ	۲۲۶
۹	تقیہ پر عمل کرنے کا حکم	۲۲۷
۱۷	تقیہ کے جواز کی شرائط	۲۲۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۲	تقیہ کی قسمیں	۲۳۳
۲۳	جن چیزوں میں تقیہ حلال ہے	۲۳۳
۲۳	کفر اور کفار سے دوستی کا اظہار	۲۳۴
۲۴	مردار کا گوشت وغیرہ کھانا	۲۳۴
۲۵	نماز کے بعض افعال میں تقیہ	۲۳۴
۲۶	بیع اور دیگر تصرفات میں تقیہ	۲۳۵
۲۷	بیان شریعت میں تقیہ اور اس کا حکم	۲۳۶
۳۰	تقیہ کرنے والا کن چیزوں کی رعایت کرے	۲۳۷
۱-۶	**تکافؤ**	**۲۴۰-۲۴۴**
۱	تعریف	۲۴۰
۲	کفاءت کا حکم	۲۴۰
۳	نکاح میں کفاءت	۲۴۰
۴	قصاص میں برابری	۲۴۱
۵	مبارزت میں برابری	۲۴۲
۶	گھوڑسواری کے مقابلہ میں برابری	۲۴۳
۱-۲۱	**تکبیر**	**۲۴۵-۲۵۵**
۱	تعریف	۲۴۵
۲	متعلقہ الفاظ: تسبیح وتہلیل اور تحمید	۲۴۵
۳	تکبیر کے احکام	۲۴۵
۳	اول: نماز میں تکبیر	۲۴۵
۳	تکبیر تحریمہ	۲۴۵
۴	الف: تکبیرات انتقالیہ	۲۴۵
۵	تکبیرات انتقالیہ کے مشروع ہونے کی حکمت	۲۴۷
۶	تکبیرات انتقالیہ کو کھینچنا اور مختصر کہنا	۲۴۷
۷	ب: نماز عیدین میں تکبیرات زوائد	۲۴۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	ج: عیدین کے دونوں خطبوں کے شروع میں تکبیر	۲۴۹
۹	د: نماز استسقاء میں تکبیر	۲۴۹
۱۰	ھ: جنازہ کی تکبیرات	۲۵۰
۱۱	دوم: نماز سے باہر تکبیر	۲۵۱
۱۱	اذان میں تکبیر	۲۵۱
۱۲	اقامت میں تکبیر	۲۵۱
۱۳	فرض نماز کے معاً بعد بلند آواز سے تکبیر	۲۵۱
۱۴	عیدگاہ کے راستہ میں تکبیر	۲۵۲
۱۵	ایام تشریق میں تکبیر	۲۵۳
۱۶	حجر اسود کے پاس تکبیر	۲۵۳
۱۷	صفا و مروہ کے درمیان سعی میں تکبیر	۲۵۳
۱۸	وقوف عرفہ کے دوران تکبیر	۲۵۴
۱۹	رمی جمار کے وقت تکبیر	۲۵۴
۲۰	ذبح اور شکار کے وقت تکبیر	۲۵۴
۲۱	رؤیت ہلال کے وقت تکبیر	۲۵۴
۱-۸	**تکبیرۃ الإحرام**	۲۵۵-۲۶۲
۱	تعریف	۲۵۵
۲	شرعی حکم	۲۵۶
۴	تکبیر تحریمہ کے صحیح ہونے کی شرائط	۲۵۷
۴	اس کا نیت سے متصل ہونا	۲۵۷
۵	تکبیر تحریمہ کھڑے ہوکر کہنا	۲۵۸
۶	تکبیر تحریمہ کو زبان سے کہنا	۲۵۹
۷	تکبیر تحریمہ کا عربی میں ہونا	۲۵۹
۸	تکبیر تحریمہ کے لفظ سے متعلق شرائط	۲۵۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۵	تکرار	۲۶۲-۲۶۴
۱	تعریف	۲۶۲
۲	متعلقہ الفاظ: اعادہ	۲۶۲
۳-۵	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۲۶۲
۱-۲۳	تکفیر	۲۶۵-۲۷۵
۱	تعریف	۲۶۵
۲	متعلقہ الفاظ: تشریک، تفسیق	۲۶۵
۴	تکفیر سے متعلق احکام	۲۶۶
۴	اول: مسلمان کی تکفیر	۲۶۶
۵	تکفیر سے بچنا	۲۶۶
۶	کفر کا حکم کب لگایا جائے	۲۶۷
۷	سکران کی تکفیر	۲۶۷
۸	سبب تکفیر	۲۶۸
۸	الف: عقیدہ کے سبب تکفیر	۲۶۸
۹	ب: قول کے سبب تکفیر	۲۶۸
۱۰	اللہ عز وجل کو برا بھلا کہنے والے کی تکفیر	۲۶۹
۱۱	انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کو برا بھلا کہنے والے کی تکفیر	۲۶۹
۱۲	صحابہ کو کافر کہنے والے کی تکفیر	۲۷۰
۱۳	شیخین کو برا بھلا کہنے والے کی تکفیر	۲۷۰
۱۴	اجماع کے منکر کی تکفیر	۲۷۱
۱۵	عمل کے سبب تکفیر	۲۷۱
۱۶	گناہ کبیرہ کے مرتکب کی تکفیر	۲۷۱
۱۷	جادوگر کی تکفیر	۲۷۲
۱۸	تکفیر کے اثرات	۲۷۲
۱۹	الف: عمل کا باطل ہونا	۲۷۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۰	ب: قتل	۲۷۳
۲۱	تکفیر کرنے والے پر تکفیر کے اثرات	۲۷۳
۲۲	دوم: گناہوں کی تکفیر (کفارہ ادا کرنا)	۲۷۳
۲۲	الف: وہ گناہ جن کے کفارات شریعت میں مقرر ہیں	۲۷۳
۲۳	ب: وہ گناہ جن کے کفارات شریعت میں مقرر نہیں	۲۷۳
۱-۱۸	**تکفین**	**۲۷۵-۲۸۷**
۱	تعریف	۲۷۵
۲	شرعی حکم	۲۷۵
۳	کفن کا طریقہ	۲۷۶
۴	کفن کی انواع واقسام	۲۷۷
۱۰	میت کو عمامہ باندھنا	۲۸۰
۱۱	کفن دینا کس پر واجب ہے؟	۲۸۰
۱۲	مرد کو کفن دینے کا طریقہ	۲۸۱
۱۲م	عورت کو کفن دینے کا طریقہ	۲۸۲
۱۳	محرم مرد وعورت کے کفن دینے کا طریقہ	۲۸۳
۱۴	شہید کو کفن دینا	۲۸۳
۱۵	پہلے سے کفن تیار رکھنا	۲۸۵
۱۶	مردہ کی دوبارہ تکفین	۲۸۶
۱۷	کفن کی چوری میں ہاتھ کاٹنا	۲۸۶
۱۸	کفن پر لکھنا	۲۸۶
۱-۴	**تکلیف**	**۲۸۷-۲۸۹**
۱	تعریف	۲۸۷
۲-۳	متعلقہ الفاظ: اہلیت، ذمہ	۲۸۷
۴	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۲۸۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
	تکني	۲۸۹
	دیکھئے: کنیت	
۱-۲۲	**تلاوت**	۲۸۹-۲۹۹
۱	تعریف	۲۸۹
۲-۴	متعلقہ الفاظ: ترتیل، تجوید، حدر	۲۸۹
۵	اجمالی حکم	۲۹۰
۶	تلاوت قرآن کے آداب	۲۹۱
۷	بسم اللہ کہنا	۲۹۲
۸	نیت	۲۹۳
۹	ترتیل	۲۹۳
۱۰	تدبر	۲۹۴
۱۱	ایک آیت کو بار بار پڑھنا	۲۹۴
۱۲	تلاوت کے وقت رونا	۲۹۵
۱۳	عمدہ آواز میں پڑھنا	۲۹۵
۱۴	تلاوت میں تفخیم	۲۹۶
۱۵	بآواز بلند پڑھنا	۲۹۶
۱۶	دیکھ کر قرآن پڑھنا افضل ہے یا بغیر دیکھے	۲۹۷
۱۷	لوگوں سے گفتگو کے لئے تلاوت قرآن کو روک دینا	۲۹۷
۱۸	عجمی زبان میں قرآن پڑھنا	۲۹۸
۱۹	قراءت شاذہ میں تلاوت	۲۹۸
۲۰	قراءت میں ترتیب	۲۹۸
۲۱	تلاوت قرآن بغور سننا	۲۹۹
۲۲	سجدۂ تلاوت	۲۹۹
۱-۸	**تلبیہ**	۳۰۰-۳۰۵
۱	تعریف	۳۰۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	اجمالی حکم	۳۰۰
۳	فقہاء کے یہاں تلبیہ کے متفق علیہ الفاظ	۳۰۱
۴	تلبیہ کیسے صحیح ہوگی؟	۳۰۲
۵	بلند آواز سے تلبیہ	۳۰۲
۶	کثرت سے تلبیہ کہنا	۳۰۳
۷	تلبیہ کا آغاز کب ہو	۳۰۴
۸	تلبیہ کی انتہاء کب ہو	۳۰۴
	تلجئۃ	**۳۰۵**
	دیکھئے: بیع التلجئۃ	
۱-۳۱	**تلف**	**۳۰۶-۳۲۵**
۱	تعریف	۳۰۶
۲	اجمالی حکم	۳۰۶
۳	اسباب تلف	۳۰۶
۴	اول: عبادات میں تلف کا اثر	۳۰۷
۴	الف: مال زکاۃ کا تلف ہونا	۳۰۷
۵	ب: صدقۂ فطر کے وجوب کے بعد مال کا ہلاک ہونا	۳۰۸
۶	ج: قربانی کے جانور کا ہلاک ہونا	۳۰۹
۷	د: ہدی کا ہلاک ہونا	۳۰۹
۸	دوم: عقود معاوضات میں ہلاک ہونا	۳۱۱
۸	الف: مبیع کا ہلاک ہونا	۳۱۱
۹	قبضہ سے قبل پوری مبیع کا ہلاک ہونا	۳۱۱
۱۳	قبضہ سے قبل فروخت شدہ چیز کے کچھ حصہ کا ہلاک ہونا	۳۱۳
۱۴	قبضہ سے قبل بائع کے عمل سے فروخت شدہ چیز کے کچھ حصہ کا ہلاک ہونا	۳۱۴
۱۵	خریدار کے عمل سے فروخت شدہ چیز کے کچھ حصہ کا ہلاک ہونا	۳۱۵
۱۶	اجنبی کے عمل سے فروخت شدہ چیز کے کچھ حصہ کا ہلاک ہونا	۳۱۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۷	قبضہ کے بعد پوری مبیع کا ہلاک ہونا	۳۱۶
۱۸	قبضہ کے بعد فروخت شدہ چیز کے کچھ حصہ کا ہلاک ہونا	۳۱۶
۱۹	ب: فروخت شدہ چیز کے زوائد کا ہلاک ہونا	۳۱۷
۲۰	ج: اجارہ میں ہلاک ہونا	۳۱۷
۲۱	سوم: امانات اور ان جیسے عقود میں ہلاکت	۳۱۸
۲۳	چہارم: مزارعت اور مساقات میں تلف ہونا	۳۲۰
۲۴	پنجم: غصب کردہ چیز کا تلف ہونا	۳۲۱
۲۵	ششم: لقطہ کا تلف ہونا	۳۲۱
۲۶	ہفتم: مہر کا تلف ہونا	۳۲۲
۲۶	الف: مہر شوہر کے قبضہ میں ہو اور نقص غیر معمولی ہو	۳۲۲
۲۶	ب: مہر شوہر کے قبضہ میں ہو اور نقص معمولی ہو	۳۲۲
۲۶	ج: مہر بیوی کے قبضہ میں ہو اور نقص غیر معمولی ہو	۳۲۲
۲۶	د: مہر عورت کے قبضہ میں ہو اور نقص معمولی ہو	۳۲۳
۳۰	باغیوں کی تلف کردہ اشیاء	۳۲۵
۳۱	چوپایہ جانوروں کی تلف کردہ اشیاء	۳۲۵
۱-۱۳	**تلفیق**	۳۲۶-۳۳۴
۱	تعریف	۳۲۶
۲-۳	متعلقہ الفاظ: تفریق، تقدیر	۳۲۶
۴	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۳۲۷
۹	ملفق رکعت سے جمعہ پانا	۳۳۰
۱۰	کچھ سفر سمندر میں اور کچھ سفر خشکی میں کرنے والے کے لئے مسافت قصر میں تلفیق	۳۳۱
۱۱	کفارۂ ظہار وغیرہ میں دو ماہ کے روزے میں تلفیق	۳۳۱
۱۲	ارتداد کے اثبات کے لئے دو گواہوں میں تلفیق	۳۳۲
۱۳	مذاہب کے درمیان تلفیق	۳۳۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۹	**تلقین**	**۳۳۴-۳۳۷**
۱	تعریف	۳۳۴
۲	متعلقہ الفاظ: تعریض، تعلیم	۳۳۴
۴	اجمالی حکم	۳۳۵
۴	قریب المرگ شخص کو تلقین کرنا	۳۳۵
۵	موت کے بعد تلقین	۳۳۵
۶	حدود کا اقرار کرنے والے کو تلقین کرنا	۳۳۶
۷	کسی فریق یا گواہ کو تلقین کرنا	۳۳۶
۹	بحث کے مقامات	۳۳۷
۱-۲	**تلوّم**	**۳۳۷-۳۳۸**
۱	تعریف	۳۳۷
۲	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۳۳۷
	تراجم فقہاء	**۳۳۹**

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

تعلیم وتعلّم

تعریف:

۱-لغت کے اعتبار سے "**تَعَلُّم**" "**تعَلَّمَ**" کا مصدر ہے، اور "**تعلُّم**"، تعلیم کا مطاوع (تابع) ہے، کہا جاتا ہے: "**علمته العلم فتعلّمه**" (میں نے اسے علم سکھایا تو اس نے اس کو سیکھ لیا)، اور "**تعلیم**" "**عَلَّمَ**" کا مصدر ہے، اور جب اس کو تعلیم دے اور سکھائے تو کہا جاتا ہے: "**عَلَّمَه**"، اور کہا جاتا ہے: "**عَلَّمَهُ وأعْلَمَهُ إياهُ فتعلّمه**" (اس کو سکھایا اور اسے اس کی جانکاری کرائی تو اس نے اس کو سیکھ لیا)، اور "**عَلِمَ الأمر وتَعلَّمه**": یعنی فلاں چیز میں اس نے مہارت حاصل کرلی۔

اور علم جہالت کی ضد ہے۔

نیز علم: یقینی طور پر کسی چیز کو اس کی حقیقت کے مطابق جاننے کا نام ہے اور یہ معرفت کے معنی میں بھی آتا ہے [۱]۔

راغب لکھتے ہیں: تعلیم اور اِعلام اصل میں ایک ہی ہیں، فرق یہ ہے کہ روا روی میں کوئی خبر دی جائے تو اس کے لئے اعلام کا لفظ آئے گا، اور جس میں تکرار اور کثرت ہو یہاں تک کہ متعلم کے قلب میں اس کا کوئی اثر پیدا ہوجائے تو اس کے لئے تعلیم کا لفظ استعمال ہوگا، کبھی اعلام کی جگہ تعلیم کا لفظ استعمال ہوتا ہے، جبکہ اس میں تکرار ہو [۲]۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر، الصحاح مادہ: "علم"۔

(۲) مفردات الراغب/ ۳۴۸ طبع کراچی پاکستان ۱۳۰۸ھ۔

جیسے: "**أَتُعَلِّمُوْنَ اللّٰهَ بِدِيْنِكُمْ**" [۱] (کیا تم اللہ کو اپنے دین کی خبر دے رہے ہو؟)۔

تعلیم کا اصطلاحی معنی مذکورہ معانی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تثقیف:

۲-"**تثقیف**" **ثقّف** کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "**ثَقَّفتُ الرمح**" یعنی نیزے کی لکڑی کو میں نے سیدھا کیا اور اس کی کجی کو دور کیا، جب کوئی شخص سریع الفہم، تیز اور انتہائی سمجھدار ہو تو اسے "**رجل ثقف**" کہا جاتا ہے، اور "**ثقّف الإنسان**" کا معنی ہے: اس کو ادب سکھایا، اس کو تعلیم دی اور اس کو مہذب بنایا [۲]، اس لحاظ سے تثقیف کا لفظ تعلیم سے عام ہے۔

ب-تدریب:

۳- تدریب کا مادہ "**دربة**" ہے، تدریب کے معنی تجربہ کرانے، عادت ڈلوانے اور کسی کام کی جرأت کرنے کے ہیں، چنانچہ کہتے ہیں: "**قد درّبته تدريبًا**" (میں نے اسے خوب مشق کرائی)، اسی معنی میں ثقفی والی حدیث میں مذکور ہے: "**فكانت ناقة مدربة قد ألفت الركوب السير**"، یعنی کافی سدھائی ہوئی اونٹنی تھی، مختلف راستوں پر چلنے کی اسے خوب مشق تھی، چنانچہ ان راستوں سے مانوس تھی، ان سے واقف تھی اور ان پر چلنے سے بدکتی نہیں تھی [۳]۔

(۱) سورۂ حجرات/ ۱۶۔

(۲) لسان العرب، الصحاح، المعجم الوسیط مادہ: "ثقف"۔

(۳) حدیث الثقفی: "وهي ناقة مدربة" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۶۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) لسان العرب۔

اس اعتبار سے تدریب، تعلیم کا ایک ذریعہ ہے (۴)۔

ج-تادیب:

۴-تادیب" أَدَّبَ" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: " أدبتُه أدبا" باب ضرب سے، اور اس میں مبالغہ اور کثرت کا معنی پیدا کرنے کے لئے باب تفعیل سے لاتے ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے: "أدّبته" (دال کی تشدید کے ساتھ) یعنی میں نے اسے نفس کی ریاضت اور محاسنِ اخلاق کی تعلیم دی، اس کا اسم " أدب" ہے، أبو زید انصاری فرماتے ہیں: أدب کا اطلاق ہر ایسی پسندیدہ ریاضت پر ہوتا ہے جس کے ذریعہ انسان کے اندر کوئی خوبی اور اچھائی پیدا ہو، اور تادیب سزا کے معنی میں بھی استعمال کی جاتی ہے، جب کسی کو اس کی برائی پر سزا دی جائے تو کہا جاتا ہے: "أدبته تاديبا" کیونکہ یہ اسے ادب پر آمادہ کرنے کا سبب ہے (۱)۔

شرعی حکم:

الف-تعلّم:

۵-علم حاصل کرنے کے مندرجہ ذیل احکام ہیں:

کبھی علم کا حاصل کرنا فرض عین ہوتا ہے اور وہ ان احکام کا سیکھنا ہے جو کسی مسلمان کے لئے اپنے دین کو قائم رکھنے، اپنے عمل میں اللہ تعالی کے لئے اخلاص پیدا کرنے اور اللہ کے بندوں کے ساتھ زندگی گذارنے کے واسطے ضروری ہیں، چنانچہ ہر مکلّف مرد وعورت پر (اصول دین کے سیکھنے کے بعد جن سے عقائد صحیح ہوجائیں) ان مسائل کا سیکھنا فرض ہے جن سے عبادات و معاملات درست ہوسکیں، مثلاً وضو، غسل، نماز اور روزہ کے مسائل، اور جس شخص پر زکاۃ اور حج واجب ہوں اس کے لئے ان کے احکام کا سیکھنا فرض ہے، اور عبادات میں اخلاص نیت کا طریقہ جاننا بھی فرض ہے، جو لوگ تجارت کے پیشے سے وابستہ ہیں ان کے لئے خرید وفروخت کے احکام کا سیکھنا بھی فرض ہے، تاکہ ان کے تمام معاملات شبہات اور مکروہات سے پاک وصاف رہیں، اسی طرح جو لوگ صنعت وحرفت کے پیشے سے منسلک ہیں اور جو لوگ کسی کام سے لگے ہوئے ہیں ان کے لئے ان کے احکام کا جاننا ضروری اور فرض ہے، تاکہ حرام کے ارتکاب سے بچ سکیں۔

کبھی علم حاصل کرنا فرض کفایہ ہوتا ہے، اور وہ ہر اس علم کا سیکھنا ہے جس کا حاصل کرنا دنیاوی امور کی انجام دہی میں ضروری ہے، جیسے طب، حساب، نحو وصرف، لغت، علم کلام، قراءت، حدیث کی اسناد اور اس طرح کے دوسرے علوم۔

بعض علوم کا سیکھنا مستحب ہوتا ہے، جیسے فقہ میں توسّع پیدا کرکے اور اس کے مشکل اور پیچیدہ مسائل سے واقفیت حاصل کرکے مہارت حاصل کرنا، یہی حکم دیگر شرعی علوم کا بھی ہے۔

کبھی علم حاصل کرنا حرام ہوتا ہے، جیسے شعبدہ بازی (۱)، رمل (۲)، اور جادو کا علم حاصل کرنا، اور یہی حکم کہانت اور علم نجوم کا بھی ہے۔

کبھی علم حاصل کرنا مکروہ ہوتا ہے، جیسے غزل کے ایسے اشعار کو سیکھنا جن میں متعین خواتین کا سراپا بیان کیا گیا ہو۔ جن علوم کا ذکر اوپر

---

(۱) المصباح المنیر، الصحاح مادہ: " أدب"۔

(۱) شعبدہ بازی: جادو ہی کی طرح اس میں بھی ہاتھ کی صفائی کا مظاہرہ ہوتا ہے، اس میں ایک چیز دوسرے روپ میں نظر آتی ہے (القاموس)، المصباح میں ہے: یہ ایک کھیل ہے جس میں جادو کی طرح آدمی کسی چیز کو اس کے برعکس روپ میں دیکھتا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: احیاء علوم الدین ۱/۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) رمل: یہ ایک ایسا علم ہے جس میں متعینہ قاعدے کے مطابق لکیریں کھینچتے ہیں اور نقطے لگاتے ہیں جن سے ایسے جملے بناتے ہیں جن سے کاموں کے انجام کا پتہ لگتا ہو، اس علم کا سیکھنا اور سکھانا دونوں حرام ہیں، کیونکہ اس میں غیب کی باتیں جاننے میں خدا کے شریک ہونے کا وہم پیدا ہوتا ہے۔

آچکا ہے ان تمام کی تفصیل ان کی اپنی خاص اصطلاح میں ہے۔

کبھی علم حاصل کرنا مباح ہوتا ہے، مثلاً ان اشعار کا سیکھنا جن میں کوئی منکر نہ ہو، یعنی مسلمانوں میں سے کسی کی توہین اور ان کے عیوب وغیرہ کا ذکر نہ ہو[1]۔

ب- تعلیم:

۶- نووی کہتے ہیں: طلبہ کو تعلیم دینا فرض کفایہ ہے، اگر کہیں ایک ہی فرد ہے جس میں تعلیم کی صلاحیت ہے تو اس پر تعلیم دینا فرض عین ہے۔

اگر کسی جگہ ایک جماعت کے اندر تعلیم کی صلاحیت ہے اور طالب علم نے ان میں کسی ایک سے طلب علم کی سعی کی، لیکن اس نے انکار کردیا تو وہ گنہگار ہوگا یا نہیں؟ اس میں دو نقطہائے نظر پائے جاتے ہیں، صحیح یہ ہے کہ وہ گنہگار نہیں ہوگا[2]۔

اس علم کی تعلیم لازم ہے جس کا سیکھنا لازم ہے، جیسے کوئی کافر اسلام لانا چاہتا ہے، وہ اسلام کے بارے میں جانکاری حاصل کرنا چاہے، یا کوئی حال ہی میں اسلام لایا ہے، وہ اس نماز کے بارے میں معلومات حاصل کرنا چاہتا ہے جس کا وقت ہو چکا ہے یا کوئی شخص کسی مسئلہ میں حلال وحرام معلوم کرنا چاہتا ہے، ان تمام امور میں جواب دینا لازم ہے، اگر کوئی شخص ان کا جواب دینے سے گریز کرے گا تو وہ گنہگار ہوگا۔

(۱) حاشیۃ رد المحتار علی الدر المختار و شرح تنویر الأبصار ۱/ ۴۲، ۴۷ طبع دوم مصطفیٰ الحلبی مصر، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۸، حاشیۃ الشبراملسي علی نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۰ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، الإقناع للشربینی ۱/ ۱۰ طبع دار المعرفہ، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۵۰، ۱۵۵ طبع الریاض، تفسیر القرطبی ۶/ ۳۶، ۴۰ طبع دار الکتب المصریہ قاہرہ۔

(۲) المجموع للنووی ۱/ ۵۲ شائع کردہ المکتبۃ العالمیہ فجالہ۔

اس کے برعکس نفلی علم جس کا جاننا لوگوں کے لئے ضروری نہ ہو اس کا حکم یہ نہیں ہوگا (یعنی اس کا جواب نہ دینے سے وہ گنہگار نہیں ہوگا)[1]۔

ابن الحاج نے کہا ہے: عالم جب لوگوں کو دیکھے کہ وہ علم سے پہلوتہی کررہے ہیں تو عالم کے لئے مناسب بلکہ ضروری ہے کہ وہ لوگوں کی تعلیم و رہنمائی کے لئے اپنے آپ کو ان کے سامنے پیش کرے، اگرچہ ان لوگوں کا رویہ اعراض ہی کا کیوں نہ ہو[2]۔

۷- امت کو اپنے دین اور دنیا میں جن علوم کی ضرورت ہے، ان کی تعلیم کی شریعت نے ترغیب دی ہے، قرآنی آیات اور احادیث نبویہ دونوں سے اس ترغیب کا پہلو نکلتا ہے[3] قرآنی آیات میں سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ"[4] (یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تاکہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تاکہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں)، اس سے مراد تعلیم ہے۔

اور ارشاد باری ہے: "وَإِذْ أَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلاَ تَكْتُمُوْنَهُ"[5] (اور وہ وقت قابل ذکر ہے جب اللہ نے اہل کتاب سے عہد لیا تھا کہ کتاب کو پوری طرح ظاہر کردینا (عام) لوگوں پر اور اسے چھپانا مت) اس آیت

(۱) المرقاۃ فی شرح المشکاۃ ۱/ ۲۸۶ طبع مکتبہ امدادیہ پاکستان، شرح السنہ للبغوی ۱/ ۳۰۲، شرح سنن ابی داؤد للخطابی ۴/ ۱۸۵۔

(۲) المدخل لابن الحاج ۲/ ۸۸۔

(۳) الإحیاء للغزالی ۱/ ۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۴) سورۂ توبہ/ ۱۲۲۔

(۵) سورۂ آل عمران/ ۱۸۷۔

میں تعلیم کو واجب قرار دیا گیا ہے۔

نیز فرمان باری ہے: ''وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُوْنَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ''(۱) (اور بے شک ان میں کے کچھ لوگ خوب چھپاتے ہیں حق کو، حالانکہ جانتے ہوتے ہیں)، اس آیت سے علم چھپانے کی حرمت معلوم ہوتی ہے۔

اور حضور ﷺ کا ارشاد ہے: ''من سئل عن علم فكتمه ألجم بلجام من نار يوم القيامة''(۲) (جس شخص سے کسی علم کے بارے میں دریافت کیا جائے اور وہ اسے چھپائے تو اسے قیامت کے روز آگ کی لگام پہنائی جائے گی)، نیز آپ ﷺ نے فرمایا: ''طلب العم فريضة على كل مسلم وإنّ طالب العلم يستغفر له كل شيء حتى الحيتان في البحر''(۳) (علم حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے، بیشک طالب علم کے لئے ہر چیز استغفار کرتی ہے، یہاں تک کہ سمندر کی مچھلیاں بھی)، نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''طلب العلم فريضة على كل مسلم''(۴) (علم حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے)۔

تحقیقی بات یہ ہے کہ گذشتہ دونوں حدیثوں میں علم کو اس کے عام معنی پر محمول کیا جائے، چنانچہ اس میں شریعت کے علوم جیسے علم کلام، فقہ، تفسیر، حدیث اور علوم دنیا جیسے زراعت، صنعت، سیاست، حرفت، طب، ٹکنالوجی، حساب، انجینرنگ اور دیگر علوم جن سے دنیاوی امور وابستہ ہیں سب ہی علوم اس عموم میں شامل ہیں(۱)۔

تعلیم وتعلّم کی فضیلت:

۸- علم کی فضیلت آیات قرآنی، اخبار صحیحہ، آثار صحابہ اور صریح وواضح دلائل سے ثابت ہے، اور اس کے حصول اور اس کی تعلیم کے لئے محنت ومشقت سے کام لینے کی بڑی ترغیب دی گئی ہے(۲)۔

چنانچہ ارشاد ربانی ہے: ''قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ وَالَّذِيْنَ لاَ يَعْلَمُوْنَ''(۳) (آپ کہئے کہ کیا علم والے اور بے علم کہیں برابر بھی ہوتے ہیں)، اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَقُلْ رَّبِّ زِدْنِيْ عِلْمًا''(۴) (اور آپ کہئے کہ اے میرے پروردگار بڑھا دے میرے علم کو)، نیز ارشاد باری ہے: ''إِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ''(۵) (اللہ سے ڈرتے تو بس وہی بندے ہیں جو علم والے ہیں)، نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''هُوَ الَّذِيْ بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّيْنَ رَسُوْلاً مِّنْهُمْ يَتْلُوْ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِيْ ضَلَالٍ مُّبِيْنٍ''(۶) (وہی تو ہے جس نے امی لوگوں میں انہیں میں سے ایک پیمبر بھیجا جو ان کو اللہ

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۴۶۔

(۲) حدیث: ''من سئل عن علم فكتمه ألجم بلجام ......'' کی روایت احمد (۲/ ۲۶۳ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۱/ ۱۰۱ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث: ''طلب العلم فريضة على كل مسلم ، و إن طالب العلم يستغفر ......'' کی روایت ابن عبد البر نے جامع بیان العلم وفضلہ (۱/ ۷ طبع المنیر یہ) میں حضرت انسؓ سے کی ہے، ابن حجر نے اس کے ایک راوی حسان بن سیاہ کو ضعیف قرار دیا ہے جیسا کہ لسان المیزان (۲/ ۱۸۸ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) میں ہے۔

(۴) حدیث: ''طلب العلم فريضة على كل مسلم '' کی روایت ابن ماجہ

= (۱/ ۸۱ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے ضعیف سند کے ساتھ کی ہے، اسی طرح دوسروں نے بھی اس کی روایت کی ہے، المزی نے اس کے طرق کی وجہ سے اس کو حسن کہا ہے جیسا کہ المقاصد الحسنہ للسخاوی (ص/ ۲۷۵، ۲۷۶ طبع الخانجی) میں ہے۔

(۱) الإحیاء ۱/ ۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) إحیاء علوم الدین ۱/ ۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) سورۂ زمر/ ۹۔

(۴) سورۂ طہٰ/ ۱۱۴۔

(۵) سورۂ فاطر/ ۲۸۔

(۶) سورۂ جمعہ/ ۲۔

کی آیتیں پڑھ کر سناتا ہے اور انہیں پاک کرتا ہے اور انہیں کتاب وحکمت کی باتیں سکھاتا ہے، درآنحالانکہ یہ لوگ پہلے سے کھلی ہوئی گمراہی میں تھے)۔

اخبار نبویہ میں سے رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين**"(۱) (اللہ جس کے ساتھ بھلائی کا ارادہ کرتا ہے اسے دین میں سمجھ عطا کرتا ہے)، ایک موقع پر رسول اکرم ﷺ نے حضرت علیؓ سے ارشاد فرمایا: "**لأن يهدي الله بک رجلاً واحدا خير لک من حمر النعم**"(۲) (اگر اللہ تیرے ذریعہ کسی ایک شخص کو بھی ہدایت نصیب کردے تو یہ تیرے لئے سرخ اونٹوں سے بہتر ہے)۔

نیز حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: "**إن الله لم يبعثني معنتا ولا متعنتا، ولكن بعثني معلما ميسرا**"(۳) (اللہ نے مجھے تکلیف پہنچانے والا اور تکلیف اٹھانے والا بنا کر نہیں بھیجا ہے، بلکہ معلّم اور آسانی پیدا کرنے والا بنا کر بھیجا ہے)۔

آثار میں حضرت علیؓ کا یہ قول وارد ہے: "علم کی فضیلت کے لئے یہ کافی ہے کہ علم سے کورا شخص بھی صاحب علم ہونے کا دعوی کرتا ہے، اور جب علم سے اس کا رشتہ جوڑا جاتا ہے تو اس سے خوش ہوتا ہے، اور جہالت کی برائی کے لئے یہ کافی ہے کہ جاہل شخص بھی اس سے اظہار برأت کرتا ہے"۔ حضرت علیؓ کا ہی قول ہے: "علم تیری حفاظت کرتا ہے اور تو مال کی حفاظت کرتا ہے، مال خرچ کرنے سے کم ہوتا ہے جبکہ علم خرچ کرنے سے بڑھتا ہے"۔

(۱) حدیث: "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين" کی روایت بخاری (۱/۱۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۷۱۸ طبع الحلبی) نے حضرت معاویہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لأن يهدي الله بک رجلا واحدا خير......" کی روایت مسلم (۴/۱۸۷۲ طبع الحلبی) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إن الله لم يبعثني معنتا ولا متعنتا ولكن......" کی روایت مسلم (۲/۱۱۰۵ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

معلم اور متعلم کے آداب

الف- آداب معلم:

۹- فقہاء نے معلم کے آداب اور اسکی ذمہ داریوں کے سلسلے میں تفصیل سے گفتگو کی ہے، جن میں اہم یہ ہیں:

تعلیم دینے میں اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے کی نیت ہو، دنیاوی غرض اس کا محرک اور داعی نہ ہو(۱)۔

ایک ادب یہ بھی ہے کہ شریعت میں جو امور محاسن وفضائل ہیں اور جن کے اپنانے کی ترغیب دی گئی ہے، اپنے اندر وہ محاسن وفضائل پیدا کرے، ان پسندیدہ عادات اور اچھے اخلاق سے اپنے آپ کو آراستہ کرے جن کی رہنمائی کی گئی ہے۔

ایک ادب یہ بھی ہے کہ حسد، ریا، خود پسندی جیسی باطنی بیماریوں سے بچے، لوگوں پر حقارت کی نظر نہ ڈالے اگرچہ وہ اس سے فروتر درجے کے ہوں۔

ایک ادب یہ بھی ہے کہ علم کو ذلیل نہ کرے، علم سکھانے ایسی جگہ نہ جائے جو متعلم کی طرف منسوب ہو، خواہ متعلم بڑی حیثیت کا مالک ہی کیوں نہ ہو(۲)۔

معلم کو طلبہ کے ساتھ شفقت کا برتاؤ کرنا چاہئے، اپنے بچوں کے ساتھ جو رویہ اپنایا جاتا ہے، وہی رویہ طلبہ کے ساتھ بھی روا رکھنا چاہئے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**إنما أنا لكم بمنزلة**

(۱) المجموع للنووی ۱/۵۳ المطیعی شائع کردہ المکتبۃ العالمیہ فجالہ، إحیاء علوم الدین ۱/۵۶ طبع مطبعۃ الاستقامہ، جامع بیان العلم وفضلہ ۱/۱۹۳۔

(۲) المجموع للنووی ۱/۵۳، ۵۴، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/۵۶۔

(۳) حدیث: "إنما أنا لكم بمنزلة الوالد" کی روایت ابوداؤد (۱/۱۸، ۱۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے۔

الوالد“(۳) (میں تمہارے لئے والد کی طرح ہوں)، اس طور پر کہ ان کو آخرت کی آگ سے بچانے کا ارادہ کرے، یہ اس کے مقابلے میں زیادہ اہم ہے کہ والدین اپنی اولاد کو دنیا کی آگ سے بچانے کی سعی وکوشش کرتے ہیں(۱)۔

ایک ادب یہ بھی ہے کہ طلبہ کے سامنے اپنی عظمت اور بڑائی نہ جتلائے، بلکہ نرم خوئی اور تواضع کو اپنا شعار بنائے، حضرت عمر فاروقؓ کا قول ہے: جن سے تم نے تعلیم حاصل کی ہے، اور جن کو تم تعلیم دے رہے ہو دونوں کے لئے تواضع اختیار کرو اور متکبر علماء میں سے نہ بنو(۲)۔

ایک ادب یہ بھی ہے کہ طلبہ کی خبر گیری کرتا رہے، ان کے حالات سے واقف ہو، جو درجہ سے غائب ہوں ان کے بارے میں دریافت کرے، ان کو سمجھانے اور علم کے فائدے کو ان کے ذہن سے قریب کرنے میں پوری کوشش کرے(۳)۔

ایک ادب یہ بھی ہے کہ اگر طلبہ کی بےاُدبی اور بداخلاقی پر سرزنش ضروری ہو تو جہاں تک ممکن ہو صراحت کی بجائے اشارہ وکنایہ اور زجر وتوبیخ کی بجائے نرمی سے کام لے۔

ایک ادب یہ بھی ہے کہ طالب علم کی فہم سے زیادہ اس پر بار نہ ڈالے، اور ایسی بات اس کو نہ بتائے جو اس کی عقل کی رسائی سے باہر ہو، ایسا کرنے سے وہ علم سے متنفر ہو جائے گا اور اس کی عقل حیران رہ جائے گی، اس سلسلے میں استاذ نبی کریم ﷺ کی پیروی کرے(۴)، چنانچہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ”**أنزلوا الناس منازلهم**“(۵) (لوگوں سے ان کے مرتبہ کے مطابق سلوک کرو)۔

ایک ادب یہ ہے کہ طلبہ کو ہر وقت علمی اشتغال رکھنے کی ترغیب دے اور وقتاً فوقتاً اپنی یاد کردہ چیزوں کے اعادہ کا مطالبہ کرے، جن اہم امور کو انہیں بتایا ہے کبھی کبھار ان سے ان اہم مسائل کے بارے میں سوال کرتا رہے۔

ایک ادب یہ ہے کہ طلبہ کی بھیڑ کے وقت ترتیب قائم کرے اور ان کو آگے بٹھائے جو پہلے آئیں(۱)۔

ایک ادب یہ ہے کہ اپنے علم پر عمل پیرا ہو، ایسا نہ ہو کہ اس کا عمل اس کے قول کے خلاف ہو، کیونکہ علم بصیرت سے حاصل ہوتا ہے اور عمل نگاہوں سے نظر آتا ہے، اور ہر زمانہ میں بصیرت والوں کے مقابلہ میں اہل بصارت زیادہ ہوتے ہیں(۲)۔

ب- آداب متعلم:

۱۰- طالب علم کو چاہئے کہ وہ اپنے دل کو آلودگیوں سے پاک وصاف رکھے، تاکہ اس کے اندر علم کو قبول کرنے، اس کو محفوظ رکھنے اور اس سے اچھے نتائج پیدا کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے، چنانچہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”**إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب**“ (۳) (جسم میں گوشت کا ایک ٹکڑا ہے، جب وہ

---

(۱) إحیاء علوم الدین ۱/ ۵۵۔

(۲) المجموع ۱/ ۵۷، الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۵۴۔

(۳) المجموع ۱/ ۵۸۔

(۴) إحیاء علوم الدین ۱/ ۵۷، الآداب الشرعیہ ۲/ ۱۶۴۔

(۵) حدیث: ”أنزلوا الناس منازلهم“ کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۷۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، ابوداؤد نے کہا ہے کہ میمون یعنی ابن ابی شبیب جو حضرت عائشہؓ سے روایت کر رہے ہیں انہوں نے حضرت عائشہؓ کو نہیں پایا ہے۔

(۱) المجموع ۱/ ۶۱۔

(۲) إحیاء علوم الدین ۱/ ۵۸، نیز دیکھئے: جامع بیان العلم وفضلہ للقرطبی ۱/ ۱۲۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حدیث: ”إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله......“ کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۱۲۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۰ طبع الحلبی) نے حضرت نعمان بن بشیرؓ سے کی ہے۔

درست رہتا ہے تو پورا جسم درست رہتا ہے، اور جب اس میں بگاڑ پیدا ہوتا ہے تو پورا جسم اس سے بگڑ جاتا ہے، یادرکھو وہ دل ہے)۔

علماء نے کہا ہے کہ جس طرح کاشت کرنے کے لئے پہلے کاشت والی زمین تیار کی جاتی ہے، اسی طرح علم حاصل کرنے کے لئے پہلے دل کو اس کے لئے تیار کرنا ضروری ہے۔

طالب علم کو چاہئے کہ تحصیل علم کے لئے جو یکسوئی اور جانفشانی مطلوب ہے، اس کی راہ میں رکاٹ بننے والے تمام تعلقات اور روابط کو ختم کردے، اور جو روزی میسر آئے اس پر قناعت کرے اور اگر کوئی تنگی ہو تو صبر سے کام لے (۱)۔

طالب علم کو چاہئے کہ وہ اپنے معلم کے لئے تواضع اختیار کرے اور اس کو احترام کی نظر سے دیکھے، اور طبقۂ معلمین میں اپنے استاذ کو اکثر سے زیادہ باصلاحیت اور فائق سمجھے، ایسا کرنے سے وہ اپنے استاذ سے زیادہ فائدہ اٹھا سکے گا اور استاذ سے جو کچھ سنے گا وہ اس کو ذہن نشین ہو سکے گا۔

طالب علم کو اپنے استاذ سے بے تکلف نہ ہونا چاہئے، خواہ استاذ اس کو اپنے سے مانوس رکھے، اسی طرح طویل صحبت کے باوجود طالب علم کو شوخ نہیں ہونا چاہئے اور نہ کبھی استاذ سے سیری اور بے نیازی کا اظہار کرنا چاہئے، کیونکہ اس میں اس کے احسان کی ناقدری اور اس کے حق کا استخفاف ہے۔

اور یہ مناسب نہیں کہ معلم کے حق کی معرفت، اس کی مشکوک اور مشتبہ چیز کو قبول کرنے کا داعی اور محرک بنے، سوال کے ذریعہ اپنے استاذ کو پریشان نہ کرنا چاہئے، اسی طرح استاذ کو پریشانی سے بچانے کے خیال سے اندھی تقلید نہیں کرنی چاہئے، اور طالب علم کو یہ بات ذہن نشیں رہے کہ اشتباہ کے وقت سوالات کی کثرت استاذ کو پریشان کرنے کے مترادف نہیں ہے، اسی طرح صحیح اور معقول بات قبول کرنا تقلید نہیں ہے (۲)۔

ہاں سوال کرنے میں ایسا اصرار نہ ہو جو استاذ کو جھنجھلاہٹ میں مبتلا کردے، جب دیکھے کہ استاذ کسی کام میں مصروف نہیں ہے اور خوش ہے تو ایسے موقع کو غنیمت سمجھے اور سوال کرے، سوال اچھے پیرائے میں اور ادب وتواضع کے ساتھ کرے (۱)۔

طالب علم کو اپنا مقصد جس استاذ سے حاصل ہو اس سے حاصل کرلینا چاہئے، یہ نہ دیکھے کہ استاذ مشہور ہے یا گمنام، صاحب قدر ومنزلت علماء کی پیروی کرکے شہرت اور نیک نامی حاصل کرنے کے چکر میں نہ پڑے، جب کہ دوسرے علماء سے زیادہ نفع ہوتا ہو، ہاں اگر شہرت یافتہ اور گمنام استاذ سے استفادہ کی یکساں سہولت ہو تو ایسی صورت میں بلند مرتبت اور مشہور استاذ سے تعلیم حاصل کرنا زیادہ بہتر ہے، کیونکہ اس کی جانب انتساب اچھا ہے اور اس سے تحصیل علم کی شہرت زیادہ ہوگی (۲)۔

تمام اوقات میں پوری پابندی کے ساتھ طالب علم کو تحصیل علم کا حریص ہونا چاہئے، شب وروز اور سفر وحضر میں ہر وقت طلب علم کی دھن سوار رہے، تعلیم کے سوا دوسرے کاموں میں اپنا وقت ضائع نہ کرے، سوائے ان کاموں کے جن سے مفر نہیں ہے، جیسے بقدر ضرورت کھانا، پینا، سونا اور قضائے حاجت وغیرہ۔

طالب علم کے آداب میں تحمل وبردباری بھی داخل ہے اور یہ کہ اسے بلند حوصلہ ہونا چاہئے، جب زیادہ کا حصول ممکن ہو تو تھوڑے پر قانع نہ ہونا چاہئے، کام شروع کرنے میں ٹال مٹول نہ کرے اور نہ کسی

(۱) المجموع للنووی ۱/ ۶۴، المدخل لابن الحاج ۲/ ۱۲۴ طبع الحلبی۔

(۲) المجموع ۱/ ۳۶ طبع المنیریہ، إحیاء علوم الدین ۱/ ۵۰، کتاب أدب الدنیا و

= الدین للماوردی/ ۳۲، ۳۴، کتاب تذکرۃ السامع والمتکلم فی أدب العالم والمتعلم/ ۸۶ طبع حیدرآباد ۱۳۵۳ھ۔

(۱) المجموع ۱/ ۳۷۔

(۲) کتاب أدب الدنیا والدین/ ۳۴۔

فائدے کے حصول کو موخر کرے اگر چہ فائدہ کم ہو، اور ایک ساعت کے بعد حصول کی امید بھی ہو، کیونکہ موخر کرنے میں بہت ساری آفتیں ہیں، اس لئے بھی کہ دوسرے وقت میں کوئی دوسری چیز حاصل کرنے کی گنجائش رہے گی(۱)۔

کمسن بچوں کی تعلیم:

۱۱- والدین اور دیگر سرپرستوں پر لازم ہے کہ وہ بچوں کو ان امور کی تعلیم دیں جن امور کی انجام دہی ان پر بلوغ کے بعد ضروری ہے، چنانچہ چھوٹے بچے کو ان چیزوں کی تعلیم دی جائے جن سے خدا، رسولوں، فرشتوں، آسمانی کتابوں اور قیامت کے دن پر اس کا عقیدہ درست ہوسکے، اور جن سے اس کی عبادت صحیح ہوسکے، نماز، روزہ اور طہارت وغیرہ کے مسائل بھی اسے بتائے، اس لئے کہ رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين، وفرقوا بينهم في المضاجع"(۲) (اپنی اولاد کو نماز کا حکم دو جب وہ سات سال کے ہوجائیں اور جب ان کی عمر دس سال کی ہوجائے تو نماز چھوڑنے پر ان کو مارو اور ان کے بستر الگ کردو)، اسی طرح چھوٹے بچے کو زنا، لواطت، چوری، نشا آور چیزوں کا استعمال، جھوٹ، چغل خوری اور غیبت وغیرہ کی حرمت سے آگاہ کرے، بچے کو یہ بھی بتائے کہ وہ بالغ ہونے کے بعد شرعی احکام کا مکلّف ہوجائے گا، یہ بھی بتائے کہ وہ کب بالغ ہوجائے گا۔

ایک قول ہے کہ ان باتوں کی تعلیم مستحب ہے، رافعی نے ائمہ سے نقل کیا ہے کہ ان امور کی تعلیم والدین پر واجب ہے، امام نووی نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے(۱)۔

چھوٹے بچوں کو تعلیم دینے کے وجوب کی دلیل قرآن کی یہ آیت ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا قُوْا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيْكُمْ نَارًا" (۲) (اے ایمان والو بچاؤ اپنے آپ کو اور اپنے گھر والوں کو آگ سے جس کا ایندھن انسان اور پتھر ہیں)، حضرت علی بن ابی طالبؓ، قتادہ اور مجاہد نے کہا ہے: اس کے معنی یہ ہیں کہ انہیں ایسی تعلیم دو جن کے ذریعہ وہ آگ سے نجات پاسکیں اور یہ اس کا ظاہری معنی ہے(۳)، صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "كلكم راع ومسئول عن رعيته" (۴) (تم میں سے ہر ایک راعی (ذمہ دار) ہے اور اس سے اس کی رعیت کے بارے میں پوچھا جائے گا)۔

قاضی ابوبکر بن العربی نے کہا ہے: بچہ اپنے والدین کے پاس ایک امانت ہے، اور اس کا پاک وصاف دل ایک نفیس سادہ جوہر ہے جو ہر نقش ونگار سے خالی ہوتا ہے، اس میں ہر نقش قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، اس کے اندر ہر اس چیز کو قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے جس کی طرف اس کو مائل کیا جائے، اگر اسے خیر کا عادی بنایا جائے اور اسے خیر کی تعلیم دی جائے تو خیر پر ہی اس کی نشو ونما ہوگی، اور دنیا وآخرت دونوں کی سعادت سے بہرہ ور ہوگا، اس کے ثواب میں اس کے والدین اور ہر استاذ اور ادب سکھانے والا شریک

(۱) المجموع ۱/ ۳،۷ ۳۸۔

(۲) حدیث: "مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۳۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، نووی نے ریاض الصالحین (ص ۱۴۸ طبع المکتب الاسلامی) میں اس کو حسن کہا ہے۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۶۴، المجموع ۱/ ۵۰۔

(۲) سورۂ تحریم/ ۶۔

(۳) المجموع ۱/ ۵۰، ۳/ ۱۱، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۶۴، الدر المختار ۳/ ۱۸۹۔

(۴) حدیث: "كلكم راع و مسئول عن رعيته" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۸۰ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۵۹ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

ہوگا، اگر اس بچے کو برائی کا عادی بنایا جائے اور اس کی تعلیم وتربیت میں بے توجہی برتی جائے تو وہ بدقسمت ہوگا اور برباد ہوجائے گا، اور اس کی پوری ذمہ داری اس کے ولی اور سرپرست پر ہوگی، باپ جس طرح اپنے بچے کو دنیا کی آگ سے بچانے کی فکر وتدبیر کرتا ہے، اسے آخرت کی آگ سے بچانے کی سعی وکوشش کرنی چاہئے، بلکہ آخرت کی آگ سے بچانا زیادہ اہم ہے، آخرت کی آگ سے حفاظت کی صورت یہ ہے کہ اس کو ادب سکھائے، مہذب بنائے، اس کو محاسن اخلاق کی تعلیم دے برے ساتھیوں سے بچائے، عیش وتنعم کا عادی نہ ہونے دے، زیب وزینت اور آرام طلبی کے اسباب اس کو عزیز نہ ہونے دے، ورنہ بڑا ہوکر اسی کی طلب وتلاش میں اپنی عمر کھپا دے گا اور ہمیشہ کے لئے برباد ہوجائے گا (۱)۔

بچے کو ان امور کی تعلیم بھی دینی چاہئے جن کی اسے دنیا میں ضرورت پیش آسکتی ہے، مثلاً تیراکی اور تیراندازی وغیرہ، جو ہر زمانے میں اس کے لئے نافع اور سودمند ہوسکتی ہے، حضرت عمرؓ کا قول ہے: ''اپنی اولاد کو تیراکی اور تیراندازی سکھاؤ اور ان سے کہو کہ وہ گھوڑوں پر چھلانگ لگا کر سوار ہوا کریں'' (۲)۔

کون سا علم پسندیدہ ہے اور کون سا ناپسندیدہ، ان میں سے ہر ایک کی اقسام واحکام، نیز علم کا حصول کب فرض عین ہوتا ہے اور کب فرض کفایہ ہوتا ہے ان سب کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''علم''۔

(۱) المدخل لابن الحاج ۴/ ۳۱۱۔

(۲) اثر عمرؓ: ''علموا أولادكم السباحة'' کا ذکر ابن القیم نے اپنی کتاب ''الفروسیہ'' (ص ۶ طبع دار الکتب العلمیہ) میں حضرت ابو امامہ بن سہل بن حنیفؓ کے واسطہ سے کیا ہے اور کہا: حضرت عمر بن خطابؓ نے ابوعبیدہ بن الجراح کو لکھا: ''علموا غلمانكم العوم، ومقاتلتكم الرمی''، اور کتاب فضل الرمی میں اس کی نسبت طبرانی کی طرف کی ہے۔

عورتوں کی تعلیم:

۱۲ - فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عورتوں کو قرآن، علوم اور آداب کی تعلیم دینا جائز ہے، بعض فقہاء نے کہا ہے کہ جو عورتیں علوم شرعیہ کی تعلیم دینے کی اہل ہیں ان کو تعلیم دینا واجب ہے، جیسا کہ حضرت عائشہؓ اور دیگر تابعی خواتین تھیں (۱)۔ اور اللہ تعالی نے اپنے نبی ﷺ کی ازواج مطہرات سے کہا ہے: ''وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلٰى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللّٰهِ وَالْحِكْمَةِ......'' (۲) (اور تم اللہ کی ان آیتوں اور اس علم کو یاد رکھو جو تمہارے گھروں میں پڑھ کر سنائے جاتے رہتے ہیں)۔

ضروری ہے کہ عورتوں کی تعلیم میں ان آداب کا لحاظ رکھا جائے جن کا حکم شارع نے عورت کو اپنی عزت، شرافت اور پاکدامنی کی حفاظت کے لئے دیا ہے، یعنی مردوں کے ساتھ ان کا اختلاط نہ ہو، بے پردگی نہ ہو، اگر اجنبی مردوں سے بات کرنے کی ضرورت ہو تو ان کی بات اور آواز میں لوچ نہ ہو۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اختلاط''، ''انوثہ''، ''تبرج''، ''حجاب'' اور ''عورۃ'' کی اصطلاحات۔

اور عورتوں کو ان علوم کی تعلیم دینا اور دلانا ضروری ہے، جو علوم عورتوں کے لئے خاص طور سے ضروری ہیں، جیسے عورتوں کے علاج سے متعلق علوم، ''الجوہرۃ'' میں مذکور ہے: اگر عورت کے پورے جسم میں کوئی مرض ہے تو علاج کے لئے اس کو دیکھنا جائز ہے، اس لئے کہ یہ ضرورت کا موقع ہے، لیکن اگر شرم گاہ کے مقام پر کوئی بیماری ہے تو چاہئے کہ کسی ایسی عورت کو سکھائے جو اس کا علاج کر سکے۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۱۱۸، الفتاوی الحدیثیہ لابن حجر الہیتمی ص ۸۵، الزرقانی ۳/ ۱۰۸، نیز دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ ۷/ ۶۲، ۷۷۔

(۲) سورۂ احزاب/ ۳۴۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۷، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۰۔

ابن عابدین فرماتے ہیں کہ ''الجوہرۃ'' میں ''ینبغی'' کا لفظ آیا ہے، اس سے مراد وجوب ہے(۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''تطبیب'' اور ''تداوی'' کی اصطلاحات۔

اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ مرد کی طرح عورتوں کو بھی لکھنے کی تعلیم دینا مکروہ نہیں ہے، احمد، ابوداؤد اور نسائی نے حضرت الشفاء بنت عبداللہ کی حدیث روایت کی ہے، وہ فرماتی ہیں: ''**دخل عليّ رسول الله ﷺ وأنا عند حفصة فقال: ألا تعلمين هذه رقية النملة كما علمتها الكتابة**''(۱) (میرے پاس رسول اکرم ﷺ تشریف لائے اور میں ام المؤمنین حضرت حفصہ کے پاس تھی، آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تو اسے ''رقیۃ النملۃ'' (چونٹی کا منتر) نہیں سکھلاتی جس طرح اس کو لکھنا سکھایا ہے)۔

شیخ مجد الدین ابن تیمیہ نے ''المنتقی'' میں لکھا ہے کہ مذکورہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ عورتوں کے واسطے کتابت سیکھنا جائز ہے۔

ابن مفلح نے ''الآداب الشرعیۃ'' میں ایسی حدیثیں نقل کی ہیں جن کے ظاہری الفاظ سے عورتوں کو لکھنا سکھانے کی ممانعت معلوم ہوتی ہے، لیکن خود انہوں نے ان احادیث کو ضعیف قرار دیا ہے یا موضوع ٹھہرایا ہے(۲)۔

تعلیم کے لئے مارنا:

۱۳ - جس معلم کے پاس کوئی بچہ پڑھتا ہے اسے ادب سکھانے کی

(۱) حدیث: ''ألا تعلمين هذه رقية النملة كما علمتها الكتابة'' کی روایت احمد (۶/ ۳۷۲ طبع المیمنیہ)، ابوداؤد (۴/ ۲۱۵ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۴/ ۵۶، ۵۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۳۰۹، ۳۱۰، الفتاوی الحدیثیہ رص ۸۵۔

(۳) مواہب الجلیل ۲/ ۲۷۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۳ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۳۷ طبع الریاض، ابن عابدین ۵/ ۳۶۳۔

غرض سے وہ مار سکتا ہے(۳)، فقہاء کی عبارتوں کے تتبع وتلاش سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تعلیم حاصل کرنے والے بچے کے سلسلے میں استاذ کے مارنے کے حق میں کچھ قیود لگاتے ہیں، جن میں سے چند ذیل میں درج کئے جارہے ہیں:

الف: تعلیم کی غرض سے بچے کو مارنا مقدار، کیفیت اور محل کے اعتبار سے معمول کے مطابق ہو، استاذ کو طالب علم کی جانب سے رد عمل سامنے آنے سے اطمینان ہو، ہاتھ سے مارے، ڈنڈا استعمال نہ کرے، مارنے کی تعداد تین سے زائد نہ ہو۔ رسول اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے حضرت مرداسؓ سے جو تعلیم دینے کی خدمت پر مامور تھے ارشاد فرمایا: ''**إياک أن تضرب فوق الثلاث، فإنک إذا ضربت فوق الثلاث اقتص الله منک**''(۱) (تین تھپڑ سے زائد مارنے سے پرہیز کرو، اس لئے کہ اگر تم تین تھپڑ سے زیادہ مارو گے تو اللہ تم سے اس کا بدلہ لے گا)۔

ب: سرپرست کی اجازت ملنے کے بعد ہی مارا جائے، کیونکہ تعلیم دیتے وقت بچے کو مارنا معمول اور متعارف نہیں ہے، مارنے کی ضرورت تو بے ادبی کے وقت ہوتی ہے، لہذا تعلیم دینے اور مارنے میں کوئی جوڑ اور تعلق نہیں ہے، سرپرست کا اپنے بچے کو تعلیم کے لئے استاذ کے سپرد کرنے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس نے مارنے کی اجازت بھی دی ہے، اس لئے صراحتاً اجازت کے بغیر بچے کو مارنے کا حق نہیں ہے۔

بعض شافعیہ سے ان کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ سرپرست کی اجازت کے بغیر بھی بچے کو مارنے پر عملی اجماع ہے(۲)۔

ج: بچہ اتنا ہوش مند ہو کہ وہ تادیب کو سمجھ سکے، اس لئے جو بچے تادیب کو نہ سمجھتے ہوں ان کو مارنے کا حق معلم کو نہیں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۳۵، ۵/ ۳۶۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۶۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۱۶/ ۱۳، ابن عابدین ۵/ ۳۶۳، بدائع الصنائع ۷/ ۳۰۵، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۳، نیز دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیہ ۱۰/ ۲۳۔

الأثرم نے کہا ہے: بچوں کو استاذ کے مارنے کے بارے میں امام احمد سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: ان کی غلطی کے بقدر ہی ان کو مارے، اور سخت مار پیٹ سے پرہیز کرے، اگر طالب علم ناسمجھ بچہ ہو تو استاذ اس کو نہ مارے[۱]۔

تعلیم کی غرض سے مارنے کا تاوان:

۱۴- فقہاء مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر استاذ بچے کی تادیب کے لئے اتنا مارے جو جائز حدود کے اندر ہو اور اس کی وجہ سے بچہ مر جائے تو استاذ پر کوئی تاوان نہ ہوگا[۲]، فقہاء حنفیہ کی رائے بھی یہی ہے، البتہ انہوں نے تاوان عائد نہ کرنے کے سلسلے میں یہ شرط لگائی ہے کہ بچے کو اس کے والد یا سرپرست کی اجازت سے مارا گیا ہو، مزید برآں یہ کہ مقدار، کیفیت اور محل کے اعتبار سے مار معمول کے دائرے سے باہر نہ ہو، چنانچہ اگر استاذ اپنے پاس زیر تعلیم بچے کو اس کے والد یا سرپرست کی اجازت کے بغیر مارے گا تو حنفیہ کے نزدیک اس پر تاوان ہوگا، کیونکہ مارنے میں وہ تعدی کا مرتکب ہوا ہے، اور اس کے نتیجے میں جو نقصان ہوا اس پر تاوان واجب ہوتا ہے[۳]۔

فقہاء شافعیہ کہتے ہیں: اگر استاذ کی مار سے طالب علم کی موت واقع ہوجائے تو استاذ پر تاوان ہوگا اگرچہ اس نے معمول سے زائد نہ مارا ہو، اور سرپرست کی اجازت سے مارا ہو، اس لئے کہ اس حکم میں انجام کی سلامتی کی شرط ہے، کیونکہ مارنے سے مقصود تادیب ہے، اس کو ہلاک کرنا نہیں ہے، لہذا اگر اس مار کی وجہ سے ہلاکت ہوجائے تو یہ بات ظاہر ہوجائے گی کہ استاذ نے جائز حد سے تجاوز کیا ہے[۴]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''تأدیب''، ''ضمان'' اور ''قتل'' کی اصطلاحات۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۷۲۳/۵، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۵۰۶/۱، غایۃ المنتہی ۲۸۵/۳۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۷۲۳/۵، غایۃ المنتہی ۲۸۵/۳، جواہر الإکلیل ۲۹۶/۲، المیزان الکبری للشعرانی ۱۷۲/۲۔

(۳) ابن عابدین ۳۶۳/۵، بدائع الصنائع ۳۰۵/۷، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۲۷۵/۴، المبسوط للسرخسی ۱۳/۱۶۔

(۴) مغنی المحتاج ۱۹۹/۴، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسي ۳۰۸/۵ طبع الحلبی۔

قرآن اور شرعی علم کی تعلیم کے لئے اجرت پر رکھنا:

۱۵- قرآن، حدیث، فقہ اور دیگر علوم نافعہ کی تعلیم پر بیت المال سے وظیفہ حاصل کرنے کے جواز پر فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ یہ وظیفہ پورے طور پر اجرت نہیں ہے، بلکہ محض اجرت کے مثل ہے[۱]۔

فقہاء کے مابین اختلاف صرف اس میں ہے کہ قرآن، حدیث، فقہ اور دیگر شرعی علوم کی تعلیم کے لئے کسی کو اجرت پر رکھنا جائز ہے یا نہیں؟ چنانچہ متقدمین حنفیہ قرآن اور علم شرعی جیسے حدیث اور فقہ کی تعلیم کے لئے اجرت پر رکھنا جائز نہیں سمجھتے اور یہی حنابلہ کا راجح مذہب ہے[۲]، ان کی دلیل حضرت عبادہ بن صامتؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے اہل صفہ میں سے کچھ لوگوں کو قرآن اور کتابت (لکھنے) کی تعلیم دی تو ان میں سے ایک شخص نے ایک کمان مجھے ہدیہ میں پیش کی، وہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے دل میں سوچا کہ یہ کمان ہے، مال نہیں ہے، پھر وہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے دل میں کہا میں اسے جہاد میں استعمال کروں گا، پھر میں نے اس کا تذکرہ رسول اللہ ﷺ سے کیا اور پورا واقعہ بیان کیا، میں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! جن لوگوں کو میں نے قرآن اور کتابت کی تعلیم دی تھی، ان میں سے ایک شخص نے مجھے ایک کمان

(۱) ابن عابدین ۲۸۲/۳، مطالب أولی النہی ۶۴۱/۳، المغنی لابن قدامہ ۴۱۷/۶، قلیوبی ۲۹۶/۴، الموسوعۃ الفقہیہ ۲۵۲/۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۹۱/۱، الإنصاف ۴۵/۶، ۴۶۔

ہدیہ کیا ہے، یہ مال بھی نہیں ہے اور میں اسے جہاد فی سبیل اللہ میں استعمال کروں گا، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن كنت تحب أن تطوق طوقا من نار فأقبلها"(۱) (اگر تمہیں یہ پسند ہو کہ تمہیں آگ کی طوق پہنائی جائے تو اسے قبول کرلو)۔

نیز حضرت ابی بن کعب کی حدیث ہے کہ انہوں نے ایک شخص کو قرآن کی ایک سورت سکھائی، اس شخص نے انہیں ایک جبہ یا ایک کپڑا ہدیہ میں پیش کیا، اس کا تذکرہ انہوں نے رسول ﷺ سے کیا تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "إنك لو لبستها لألبسك الله مكانها ثوبا من نار"(۲) (اگر تم نے اس کو پہن لیا تو اللہ اس کی جگہ تم کو آگ کا کپڑا پہنائے گا)، ان کا استدلال اس سے بھی ہے کہ یہ ایک فرض کام پر اجرت لینا ہے، جیسے کہ روزہ رکھنے اور نماز پڑھنے کی اجرت لی جائے، اس لئے جائز نہیں ہے، اس لئے بھی درست نہیں ہے کہ بحیثیت اجیر معلم تنہا اپنی محنت وکاوش سے تعلیم کا حق ادا کرنے پر قادر نہیں ہے، اس میں خود طالب علم کی محنت وکاوش کو بھی دخل ہے، اس اعتبار سے اس کی نوعیت اس سے مختلف نہیں ہے کہ کوئی شخص ایسی لکڑی کے ڈھونے کی اجرت لے جس کے ڈھونے پر بذات خود قادر نہیں ہے، اجرت پر قرآن کی تعلیم دینا اور دلانا اس لئے بھی درست نہیں ہے کہ یہ عمل قرآن وشرعی علوم کی تعلیم سے لوگوں کو نفرت دلانے کا سبب ہوگا، کیونکہ اجرت کا بار لوگوں کو اس سے باز رکھے گا، اسی حقیقت کی طرف اللہ نے اپنے اس ارشاد میں اشارہ کیا ہے: "أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُم مِّن مَّغْرَمٍ مُّثْقَلُونَ"(۳) (یا آپ ان سے کچھ معاوضہ طلب کرتے ہیں، سو وہ اس تاوان کے بوجھ سے دبے جاتے ہیں)، تو یہ چیز اطاعت سے بے رغبتی کا سبب بنے گی، اس لئے جائز نہ ہوگی (۱)۔

متاخرین حنفیہ کی رائے جس پر ان کے یہاں فتوی ہے، اور فقہاء مالکیہ کا ایک قول اور حنابلہ کا دوسرا قول جو اس کلام سے ماخوذ ہے جسے ابو طالب نے امام احمد سے نقل کیا ہے، یہ ہے کہ قرآن اور فقہ کی تعلیم پر اجرت لینا جائز ہے، ان فقہاء کی دلیل یہ حدیث ہے: "إن أحق ما أخذتم عليه أجرا كتاب الله"(۲) (جن چیزوں پر تم لوگ اجرت لیتے ہو ان میں سب سے زیادہ بہتر کتاب اللہ پر اجرت لینا ہے)، نیز عبد الجبار بن عمر کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے اہل مدینہ میں سے جن سے بھی دریافت کیا، انہوں نے اجرت لے کر بچوں کو تعلیم دینے میں کوئی حرج نہیں سمجھا۔

نیز یہ دیکھتے ہوئے کہ حفاظ اور معلمین کے لئے بیت المال سے عطیات مقرر نہیں ہیں، تو وہ اپنے معاش کی فراہمی میں مشغول ہو سکتے ہیں، جس کی وجہ سے حسبتاً للہ (بغیر اجرت کے) تعلیم دینے کے لئے فارغ نہیں ہو سکتے، کیونکہ ان کی ضروریات اس سے مانع ہوں گی، تو اگر ان کے لئے اجرت لے کر تعلیم دینے کا دروازہ نہ کھولا جائے تو علم رخصت ہو جائے گا اور قرآن کے حافظ کم ہو جائیں گے۔

امام احمد بن حنبل نے کہا: تعلیم دینا (اور اس پر اجرت لینا) مجھے زیادہ محبوب ہے اس بات سے کہ ان سلاطین پر تکیہ کیا جائے، اور اس

(۱) حدیث: "إن كنت تحب أن تطوق طوقا من نار فاقبلها" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۰۲ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۴۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث: "إنك لو لبستها لألبسك الله مكانها......" کا ذکر فقیہ مصطفی السیوطی نے مطالب أولی النہی (۳/ ۶۳۸ طبع المکتب الإسلامی) میں کیا ہے، اور اس کو الاثرم کی سنن کی طرف منسوب کیا ہے۔

(۳) سورۂ طور ر ۴۰۔

(۱) مطالب أولی النہی ۳/ ۶۳۷، ۶۳۸، بدائع الصنائع ۴/ ۱۹۱، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۴۸۔

(۲) حدیث: "إن أحق ما أخذتم عليه ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۹۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

سے بھی زیادہ عزیز ہے کہ عوام الناس میں سے کسی شخص پر کسی جائداد کے لئے تکیہ کیا جائے، اور اس سے بھی زیادہ پسند ہے کہ وہ قرض لے کر تجارت کرے، ہوسکتا ہے کہ وہ اس قرض کے ادا کرنے پر قادر نہ ہو تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ وہ اللہ سے اس حال میں ملے گا کہ اس کے ذمے لوگوں کی امانتیں ہوں گی (۱)۔

فقہاء مالکیہ کا مذہب تعلیم قرآن پر اجرت لینے کے جواز کا ہے، لیکن فقہ وغیرہ دیگر علوم جیسے نحو، اصول اور فرائض کی تعلیم پر اجرت لینا مکروہ ہے، فقہاء مالکیہ نے قرآن کی تعلیم پر اجرت لینے کے جواز اور دیگر علوم کی تعلیم پر اجرت کے مکروہ ہونے کے درمیان فرق کیا ہے کہ پورا قرآن حق ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے جبکہ اس کے علاوہ دیگر علوم اجتہاد سے ثابت ہیں، ان میں حق بھی ہے اور باطل بھی ہے، نیز ان کا کہنا ہے کہ فقہ پر اجرت کے ساتھ تعلیم کا معمول نہیں ہے، اس کے برعکس اجرت کے ساتھ قرآن کی تعلیم کا معمول ہے، اسی طرح فقہ کی تعلیم پر اجرت لینے سے طلبہ کی تعداد کم ہوگی (۲)۔

فقہاء شافعیہ کی رائے اصح قول کے مطابق یہ ہے کہ قرآن کی تعلیم کے لئے اجرت پر کسی کو رکھنا جائز ہے بشرطیکہ استاذ سے جن سورتوں اور آیات کی تعلیم دلانا مقصود ہے اس کی تعیین کرلی جائے، اگر ان دونوں میں سے ایک کی بھی تعیین نہ ہو تو درست نہیں ہے، ایک قول یہ بھی ہے کہ ان میں سے کسی ایک کی تعیین بھی ضروری نہیں ہے، جہاں تک کسی دوسرے علم کی تعلیم کے لئے اجرت کا سوال ہے تو انہوں نے کہا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، البتہ کسی متعین مسئلہ یا مسائل کی تعلیم کے لئے اجرت پر رکھا جائے تو جائز ہوگا (۳)۔

(۱) مطالب أولی النہی ۳/ ۶۳۸، الحطاب ۵/ ۴۱۸، المدونہ ۴/ ۴۱۹، شائع کردہ دار صادر بیروت، الزیلعی ۵/ ۱۲۴، ۱۲۵، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۴۸، ابن عابدین ۵/ ۳۴، ۳۵۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۶۴۔

(۳) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۹۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۴۴، الأنوار لأعمال الأبرار ۱/ ۵۹۶۔

قرآن اور دیگر علوم کی تعلیم کے لئے اجرت پر رکھنے کی شرائط کو فقہاء نے اجرت کے ساتھ طاعات کی انجام دہی پر کلام کرتے وقت تفصیل سے لکھا ہے، ان کے علاوہ کتب فقہ کے باب ''الاجارہ'' کی طرف بھی رجوع کیا جاسکتا ہے۔

ہنر، صنعت اور دیگر غیر شرعی علوم کی تعلیم کے لئے اجرت پر رکھنا:

۱۶- وہ مباح صنعت وحرفت جن سے دنیاوی مصالح وابستہ ہیں، جیسے سلائی، لوہاری، تعمیر، کاشت کاری اور بُنائی وغیرہ، ایسے کاموں کی تعلیم دینے کے واسطے اجرت پر رکھنا جائز ہے، اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے (۱)۔

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ خالص شرعی علوم کے علاوہ دیگر علوم جیسے زبان وادب کی تعلیم پر اجرت لینا درست ہے، کیونکہ ان کی تعلیم کبھی ثواب کے لئے ہوتی ہے اور کبھی ثواب کے لئے نہیں ہوتی ہے، اس لئے اس پر اجرت دے کر تعلیم دلانے سے روکا نہیں جائے گا، جیسے درخت لگانا اور مکانات کی تعمیر، کیونکہ ان کاموں کو انجام دینے والے کے لئے عبادت کا اہل ہونا ضروری نہیں ہے (۲)۔

فقہاء مالکیہ اس قسم کے علوم کی تعلیم پر اجرت لینے کو مکروہ قرار دیتے ہیں (۳)۔

پیشوں اور علوم کی تعلیم کے لئے اجرت پر کسی کو رکھنے کی شرائط کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اجارہ'' فقرہ/ ۱۵۱، ج ۱۔

(۱) البزازیہ بہامش الہندیہ ۵/ ۳۸، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۴۸، المدونہ ۴/ ۴۲۰، شائع کردہ دار صادر بیروت، الأنوار لأعمال الأبرار ۱/ ۵۹۶، نیز دیکھئے: مطالب أولی النہی ۲/ ۴۹۸۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۱۳، مطالب أولی النہی ۲/ ۶۴۳، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۴۸۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۶۴۔

حرام علوم کی تعلیم :

۱۷ - حرام علوم کی تعلیم جائز نہیں ہے، جیسے کہانت، ستاروں کے ذریعہ حالات معلوم کرنا، رمل، جو اور چنا کے ذریعہ حالات بتانا، شعبدہ بازی، علوم طبائع، جادو، عربی زبان کے سوا کسی دوسری زبان میں منتر پڑھنا جس کا معنی نہ جانتا ہو، اسی طرح جعلسازیاں وغیرہ، ان علوم کی تعلیم دینا حرام ہے اور ان کی تعلیم پر اجرت لینا بھی حرام ہے، کیونکہ کاہن کی اجرت کی ممانعت کے سلسلے میں صحیح حدیث میں صراحت آئی ہے، اور دوسرے علوم کا حکم بھی یہی ہے (۱)۔

اگر علم نجوم کا سیکھنا سکھانا اوقات نماز، قبلہ اور اختلاف مطالع وغیرہ کے بارے میں رہنمائی کے لئے ہو تو وہ ممنوع نہیں ہوگا (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''علم'' کی اصطلاح۔

شکاری جانوروں کی تعلیم :

۱۸ - فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شکاری جانوروں کے مارے ہوئے شکار کے حلال ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ شکاری جانور معلَّم یعنی سدھایا ہوا ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **"وَمَا عَلَّمۡتُم مِّنَ ٱلۡجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُ فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمۡسَكۡنَ عَلَيۡكُمۡ"** (۳) (اور تمہارے سدھے ہوئے شکاری جانوروں کا شکار جو شکار پر چھوڑے جاتے ہیں، تم انہیں اس طریقہ پر سکھاتے ہو جو تمہیں اللہ نے سکھایا ہے، سو کھاؤ اس (شکار) کو جسے (شکاری جانور) تمہارے لئے پکڑے رکھیں)، نص اس بارے میں بالکل صریح ہے کے سدھانا اور تعلیم دینا شرط ہے، اور رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: **"إذا أرسلت كلابک المعلمة وذكرت اسم الله فكل مما أمسكن عليک، وإن قتلن، إلا أن يأكل الكلب، فإني أخاف أن يكون إنما أمسكه على نفسه، وإن خالطها كلب من غيرها فلا تأكل"** (۱) (جب تم اپنے سدھائے ہوئے کتوں کو بسم اللہ کہہ کر چھوڑ و تو اگر وہ تمہارے لئے روک رکھیں اگر چہ جان سے مار ہی ڈالا ہو، تو اس میں سے کھاؤ، البتہ اگر اس میں سے کتا کھالے تو مت کھاؤ، کیونکہ مجھے اندیشہ ہے کہ اس نے اپنے لئے روک رکھا ہو، اگر سدھائے ہوئے کتوں کے ساتھ غیر سدھایا ہوا کوئی کتا شریک ہو جائے تو نہ کھاؤ)۔

اور اس لئے بھی کہ شکاری جانور یا پرندہ اسی وقت آلہ اور وسیلہ بنتا ہے جب اس کو سدھایا گیا ہو، تاکہ شکاری شکار کے بارے میں جو چاہتا ہے اس پر اس کے لئے کام کرے، یعنی بھیجنے پر جائے اور شکار کو اپنے مالک کے لئے پکڑے، اپنے لئے نہ پکڑے (۲)۔

وہ شکاری جانور جن کے ذریعہ شکار کرنا درست ہے ان کی صفات اور ان کو تعلیم دینے اور سدھانے کی شرائط اور اس کی تعلیم کو منضبط کرنے کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صید''۔

---

(۱) مطالب أولی النہی ۲/ ۴۹۹، حاشیۃ الشبراملسی مع نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۰، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۲۵، أسنی المطالب ۴/ ۱۸۲، ابن عابدین ۱/ ۳۰، ۳۱۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۰، مطالب أولی النہی ۱/ ۴۴۹، نیز دیکھئے: الفتاوی الحدیثیہ لابن حجر الہیتمی رص ۴۷۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۴۔

---

(۱) حدیث: "إذا أرسلت كلابک المعلمة و ذكرت اسم الله فكل مما......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۶۰۹ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) روضۃ الطالبین ۳/ ۲۴۶، المجموع ۹/ ۹۳ شائع کردہ مکتبۃ السّلفیہ، البنایہ شرح الہدایہ ۹/ ۵۷۳، ۵۷۸، تبیین الحقائق ۶/ ۵۱، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۴۲، الإنصاف ۱۰/ ۴۲۷، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۵۷ طبع دار المعرفہ، الدسوقی ۲/ ۱۰۳، المنتقی ۳/ ۱۲۳، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۳/ ۷۴ طبع المطبعۃ المصریہ۔

تعمد

دیکھئے: ''عمد''۔

تعمم

دیکھئے: ''عمامہ''۔

تعمیر

دیکھئے: ''عمارۃ''۔

تعمیم

تعریف:

۱- لغت میں تعمیم کا معنی کسی چیز کو عام بنانا ہے، جب بارش پوری زمین پر ہو تو کہا جاتا ہے: ''عمّ المطر الأرض''۔

فقہاء اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں کرتے ہیں (۱)۔

اجمالی حکم:

تعمیم چند امور میں ہوتی ہے، ان میں سے بعض یہ ہیں:

الف- وضو:

۲- قاعدہ یہ ہے کہ وضو میں جن اعضاء کا دھونا فرض ہے ان میں سے ہر عضو کے ہر حصہ میں پانی پہنچایا جائے، صرف عذر اور ضرورت کے وقت استثناء ہوگا۔

زہری کے علاوہ دیگر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دونوں کان چہرے سے خارج ہیں، لہذا وضو میں دونوں کانوں کو پانی سے دھونا فرض نہیں ہے۔

منھ اور ناک کے اندرونی حصے کے سلسلے میں فقہاء حنابلہ نے ائمہ ثلاثہ (امام مالک، امام ابو حنیفہ اور امام شافعی) سے اختلاف کیا ہے، فقہاء حنابلہ کی رائے ہے کہ ناک اور منھ کا اندرونی حصہ بھی چہرے

---

(۱) محیط المحیط مادہ: ''عمم''، کشاف القناع ۱/۸۷، مغنی المحتاج ۱/۷۳۔

کے حکم میں داخل ہے، لہذا ان دونوں کا دھونا بھی فرض ہے، منہ میں تو کلی کے ذریعہ اور ناک میں پانی ڈال کر، جب کہ أئمہ ثلاثہ کے نزدیک ناک کے ظاہری حصے کا دھونا فرض ہے۔

۳- اس پر أئمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ پورے دونوں ہاتھوں اور کہنیوں پر پانی پہنچانا واجب ہے، چنانچہ اگر ہاتھوں میں یا ناخن کی جڑ میں مٹی لگی ہو یا گوندھا ہوا آٹا چسپاں ہو تو اس کو دور کر کے ناخن کی جڑ میں پانی پہنچانا واجب ہے، ورنہ وضو نہیں ہوگا، اور انگلیوں کے پوروں میں پڑنے والی جھرّیوں کا دھونا واجب ہے، تاکہ تمام حصہ پر پانی پہنچ جائے۔ بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر ناخن بڑے ہوں اور ان کے اندرونی حصے میں میل جمع ہو تو اس میل کا دھونا ضروری ہے، ورنہ وضو باطل ہوگا، البتہ نانبائی جس کے ناخن لمبے ہوں اور ان کے اندرونی حصے میں اگر کچھ آٹا لگا رہ جائے تو اس کو معاف قرار دیا ہے، نانبائی کے لئے یہ رعایت اس کے پیشہ کی ضرورت کے پیش نظر ہے۔

فقہاء مالکیہ کہتے ہیں: ناخنوں کا میل معاف ہے، سوائے اس صورت کے کہ میل زیادہ اور کثیر مقدار میں ہو تو اس کا دور کرنا واجب ہے تاکہ پانی ناخن کے نیچے پہنچ جائے۔

فقہاء شافعیہ کہتے ہیں: ناخنوں میں جو میل ہے اگر وہ چمڑے تک پانی پہنچنے میں مانع ہے تو اس کا دور کرنا ضروری ہے تاکہ پانی پوری جلد تک پہنچ جائے، لیکن مزدور جو مٹی گارے کا کام کرتے ہیں وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہیں، بشرطیکہ مٹی اتنی زیادہ نہ ہو کہ انگلی کا سرا لت پت ہو(۱)۔

ب- غسل:

۴- فقہاء کا اتفاق ہے کہ غسل میں پورے جسم پر پانی پہنچانا فرض ہے، اس لئے کہ غسل کا ایک رکن پورے جسم پر پانی پہنچانا بھی ہے۔

ناک اور منہ کے اندرونی حصے میں پانی پہنچانے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، فقہاء حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ دونوں بدن میں داخل ہیں، اس لئے ان کے نزدیک غسل میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا فرض ہے، مالکیہ اور شافعیہ فقہاء کے نزدیک چونکہ صرف ظاہر کا دھونا فرض ہے، اس لئے ان کے نزدیک غسل میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا فرض نہیں ہے، بالوں اور ظاہری کھال، نیز بال کی جڑوں اگرچہ بال گھنے ہوں پانی پہنچانا فرض ہے، ایسی چوٹیاں اور جوڑے جن کو کھولے بغیر جڑوں میں پانی نہ پہنچ سکتا ہو ان کو کھولنا بھی ضروری ہے، بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ غسل میں سر دھونے کے وجوب سے دلہن مستثنیٰ ہوگی جب کہ اس کا بال مزیّن ہو، چنانچہ اس پر سر کے بالوں کا دھونا فرض نہ ہوگا، بلکہ ان پر مسح کر لینا کافی ہوگا، ان کی دلیل یہ ہے کہ اس حالت میں سر دھونے میں مال کا ضیاع ہے، دونوں کانوں کے سوراخوں کے ظاہری حصہ کو دھونا واجب ہے، بدن کے شگاف جن میں گہرائی نہ ہو ان کے ظاہری حصے کو دھونا واجب ہے، تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ بدن کے جن حصوں تک پانی پہنچانا ممکن ہو اگرچہ وہ گہرے ہوں، جیسے ناف کی گہرائی یا وہ مقامات جہاں آپریشن ہوئے ہوں اور آپریشن کی وجہ سے گڈھے ہو گئے ہوں، ان تمام مقامات تک پانی پہنچانا ضروری ہے، لیکن کان کے وہ سوراخ جن میں بالیاں پہنی جاتی ہیں، انہیں فقہاء شافعیہ نے اندرونی حصہ قرار دیا ہے، ظاہری حصہ نہیں قرار دیا ہے، یعنی ان سوراخوں میں پانی پہنچانا شافعیہ کے نزدیک ضروری نہیں ہے اگرچہ ممکن ہو، تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر ظاہری کھال پر کوئی ایسی چیز لگی

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۵، ۹۸ طبع دوم الحلبی مصر، شرح فتح القدیر ۱/ ۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۳/ ۷ طبع اول، شرح منح الجلیل ۱/ ۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الزرقانی ۱/ ۵۵، ۶۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۴۰، ۱۵۱، ۱۶۱، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۱۰۹، ۱۱۴، شرح روض الطالب ۱/ ۳۱، ۳۳، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۲۳، اور اس کے بعد کے صفحات، طبع الریاض، کشاف القناع ۱/ ۱۵۲، اور اس کے بعد کے صفحات، طبع الریاض۔

ہوئی ہے جس کی وجہ سے پانی اس کے نیچے کھال تک نہیں پہنچ رہا ہے تو اس کا دور کرنا اور کھال تک پانی پہنچانا لازم ہے، جیسے گوندھا ہوا آٹا یا آنکھ میں کاجل تاکہ پانی ہر جگہ پہنچ جائے(۱)۔

ج- تیمّم:

۵- جن اعضاء پر تیمّم کے لئے مسح کیا جاتا ہے ان پورے اعضاء پر مسح کرنا ضروری ہے یا نہیں، اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ پورے چہرے کا مسح فرض ہے، داڑھی بھی اس حکم میں داخل ہے اگر چہ طویل ہو، کیونکہ داڑھی چہرے میں داخل ہے، چہرے کی طرح اس سے بھی مواجہت ہوتی ہے، چہرے کی ظاہری کھال کے تمام حصے تک مٹی پہنچنے کا اعتبار ہوگا، اسی طرح بال کے ظاہری حصے تک مٹی پہنچنے کا اعتبار ہوگا، بھوں، مونچھ، کان کے بالمقابل رخسار کے بالوں اور داڑھی بچہ کے اندرونی حصے تک مٹی پہنچانا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے تیمّم کا طریقہ بیان فرمایا ہے اور دو ضربوں پر اکتفاء کیا ہے، ایک ضرب سے چہرے کا مسح فرمایا اور دوسری ضرب سے دونوں ہاتھوں کا مسح فرمایا(۲)، اس طرح ان بالوں کے اندرونی حصے تک مٹی نہیں پہنچ پائے گی، کیونکہ مٹی کے وہاں تک پہنچانے میں مشقت ہے، اس لئے اس کا وجوب ساقط ہوگیا ہے، اور اس لئے بھی کہ پورے اعضاء تیمّم

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ا / ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴ طبع بیروت لبنان، البدائع ا / ۳۴، ۳۵، حاشیۃ الدسوقی ا / ۱۲٦، ۱۳۴، شرح الزرقانی ا / ۹۴، ۹۵، ۱۰۱، ۱۰۲، نہایۃ المحتاج ا / ۲۰۷، ۲۰۸، شرح الروض ا / ٦۹ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ا / ۱۵۲، ۱۵۵، المغنی ا / ۲۲۴، ۲۲۸۔

(۲) حدیث: " وصف التیمم واقتصر علی ضربتین...... " کی روایت ابوداؤد (ا / ۲۳۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (ا / ۱۵۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

پر مسح کرنا واجب ہے، مٹی پہنچانا واجب نہیں ہے، اور دونوں ہاتھوں اور گٹوں کے تمام حصوں پر مسح کرنا واجب ہے، مالکیہ کے نزدیک راجح قول کے مطابق انگلیوں میں خلال کرنا ضروری ہے، انگوٹھی خواہ جائز اور کشادہ ہو بہر صورت اس کا نکالنا لازم ہے، ورنہ اسے مسح میں حائل مانا جائے گا، یہ مالکیہ کے نزدیک ہے(۱) (دیکھئے: اصطلاح "تیمّم")۔

حنفیہ کہتے ہیں: تیمّم میں چہرے اور دونوں ہاتھوں کے پورے حصے پر مسح کرنا شرط ہے، رکن نہیں ہے، اگر مسح ہاتھ سے ہو تو شرط ہے کہ پورے ہاتھ سے مسح ہو یا اس کے اکثر حصے سے، مسح میں فرض یہ ہے کہ ہاتھ سے ہو یا ایسی چیز سے جو ہاتھ کے قائم مقام ہو، وضو میں جن بالوں کا دھونا واجب ہے تیمّم میں ان پر مسح کرنا واجب ہے، اور یہ وہ بال ہیں جو کھال کے بالمقابل ہوں، چنانچہ لٹکی ہوئی داڑھی کا مسح کرنا واجب نہیں ہے، حنفیہ کے نزدیک تیمّم میں تنگ انگوٹھی یا کنگن کو حرکت دینا کافی ہے، اس لئے کہ ان کو حرکت دینے سے ان کے نیچے کے حصے کا مسح ہوجائے گا، فرض مسح کرنا ہے، نہ کہ غبار کا پہنچنا(۲)۔

د- دعا:

٦- فقہاء کا اتفاق ہے کہ تمام لوگوں کے لئے دعا کرنا مسنون ہے۔

کیونکہ ارشاد ربانی ہے: "وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِکَ وَلِلْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ"(۳) (اپنی خطا کی معافی مانگتے رہئے اور سارے

(۱) حاشیۃ الدسوقی ا / ۱۵۵، شرح الزرقانی ا / ۱۲۰، نہایۃ المحتاج ا / ۲۸۲، ۲۸۴، المہذب ا / ۴۰، شرح الروض ا / ۸٦ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، المغنی لابن قدامہ ا / ۲۵۴، ۲۵۵، کشاف القناع ا / ۱۷۴، ۱۷۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ا / ۲۳۰، شرح فتح القدیر ا / ۵۰، ۵۱، بدائع الصنائع ا / ۴٦ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع اول۔

(۳) سورۂ محمد / ۱۹، نیز دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ا / ۳۵۰، الشرح الصغیر ا / ۳۳۳ طبع دار المعارف، الجمل علی شرح المنہج ا / ۳۹۰، ۳۹۱، کشاف القناع ا / ۳٦۷۔

ایمان والوں اور ایمان والیوں کے لئے بھی)۔ اور حدیث ہے: "مامن دعاء أحب إلى الله من أن يقول العبد: اللهم ارحم أمة محمد رحمة عامة" (۱) (اللہ کو اس سے زیادہ کوئی دعا پسند نہیں کہ بندہ کہے: اے اللہ! محمد ﷺ کی امت پر عام رحمت فرما)، نیز اس اعرابی کی حدیث ہے جس نے کہا: "اللهم ارحمني ومحمدا، ولا ترحم معنا أحدا" (اے اللہ! مجھ پر اور محمد ﷺ پر رحم فرما اور ہمارے ساتھ کسی اور پر رحم نہ فرما) تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لقد تحجرت واسعا" (۲) (تو نے ایک کشادہ چیز کو تنگ کر دیا)۔

زکاۃ کے تمام آٹھوں مصارف میں اس کو صرف کرنا:

۷- زکاۃ کے آٹھوں مصارف میں اس کا صرف کرنا واجب ہے یا نہیں اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کی رائے ہے کہ واجب نہیں ہے، جب کہ شافعیہ کی رائے ہے کہ واجب ہے، تفصیل کے لئے "زکاۃ" کی اصطلاح دیکھی جائے۔

دعوتوں میں عمومی بلاوا:

۸- دعوت عام جسے عرف میں (جَفلی) کہتے ہیں، اس کے حکم کے بارے میں اختلاف واقع ہوا ہے، جمہور کی رائے ہے کہ ایسی دعوت قبول کرنا جائز ہے، حنابلہ کے نزدیک کراہت کے ساتھ جائز ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: "دعوت" کی اصطلاح۔

تعوذ

دیکھئے: "استعاذہ"۔

---

(۱) حدیث: "ما من دعاء أحب إلى الله......" کی روایت خطیب نے اپنی تاریخ (۶/ ۱۵۷ طبع مطبعة السعادة) میں اور ابن عدی نے الکامل (۱/ ۱۶۲۱ طبع دار الفکر) میں کی ہے، اور ابن عدی نے اس کو منکر قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث اعرابی جس نے کہا: "اللهم ارحمنى و محمدا......" کی روایت ترمذی (۱/ ۲۷۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

تعویذ

تعریف:

۱-''تعویذ'' لغت میں ''عاذ یعوذ عوذاً'' سے ''عوّذ'' کا مصدر ہے، جس کا معنی پناہ لینا ہے۔ لیث نے کہا: کہا جاتا ہے: ''فلان عوذ لک''، یعنی فلاں شخص تمہارے لئے جائے پناہ ہے۔ اور کہا جاتا ہے: ''عذت بفلا ن: استعذت به''، یعنی میں نے فلاں کی پناہ لی۔ ''وهو عیاذي''، یعنی وہ میری جائے پناہ ہے۔ ''العوذة'' اس چیز کو کہتے ہیں جس کی کسی چیز سے پناہ لی جائے۔ ''عوذة''، ''تعویذة'' اور ''معاذة'' یہ ہم معنی ہیں اور منتر کے معنی میں آتے ہیں جن کو پڑھ کر خوف یا جنون کے وقت کسی انسان کو جھاڑا جاتا ہے، ان کی جمع عُوذ، تعاویذ اور معاذات ہے[1]۔

اصطلاح میں لفظ تعویذ منتر اور تعویذ وغیرہ کو کہتے ہیں، خواہ جائز ہو یا نا جائز۔

متعلقہ الفاظ:

الف-رقیہ:

۲-لغت میں رقیہ ''رقاه، یرقیه رقیة'' سے ماخوذ ہے اور تعویذ کا ہم معنی ہے، ابن الاثیر نے کہا: رقیہ وہ تعویذ یا منتر ہے جس سے آفت رسیدہ کو جھاڑا جاتا ہے، جیسے بخار اور مرگی اور اس جیسی چیزوں میں مبتلا

(۱) مختار الصحاح، تاج العروس، متن اللغۃ، المفردات للراغب الأصفہانی۔

شخص، کیونکہ اس کے ذریعہ اس کو پناہ میں لیا جاتا ہے، اور اسی سے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَقِيْلَ مَن رَاقٍ''[1] (اور پکارا جانے لگتا ہے کہ ارے کوئی جھاڑنے والا بھی ہے)، یعنی کون اس کو جھاڑے گا؟ اور اس فرمان کا مقصد اس بات پر متنبہ کرنا ہے کہ کوئی جھاڑنے والا نہیں ہے جو اس کو جھاڑے اور اس کو بچائے[2]۔

بعض فقہاء نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ شفایابی کے لئے جو دعا بھی پڑھ کر دم کیا جائے وہ رقیہ ہے[3]۔

رقیہ، تعویذ سے خاص ہے، کیونکہ تعویذ میں منتر اور غیر منتر دونوں داخل ہیں، اس اعتبار سے ہر رقیہ تعویذ ہے، لیکن ہر تعویذ رقیہ نہیں ہے۔

ب-تمیمہ:

۳-لغت میں تمیمہ اس دھاگے اور موتی کو کہتے ہیں جسے اہل عرب اپنے خیال کے مطابق بچوں کو نظر بد سے بچانے کے لئے ان کے گلوں میں لٹکاتے تھے، اسلام نے اس کو باطل قرار دیا ہے، خلیل بن احمد کہتے ہیں: تمیمہ گلے میں پہنائی جانے والی وہ چیز ہے جس میں کسی چیز سے حفاظت و پناہ ہو۔

اہل علم کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ نظر بد یا کسی دوسری چیز سے بچنے کے لئے گلے میں کوئی چیز پہنی جائے، حدیث میں ہے: ''من تعلق تمیمة فلا أتم الله له''[4] (جو تمیمہ لٹکائے اللہ اس کا مقصد پورا نہ کرے) یعنی اللہ تعالی اس کو پوری صحت و عافیت عطا نہ

(۱) سورۂ قیامہ ر ۲۷۔

(۲) مختار الصحاح، تاج العروس، المفردات للراغب الأصفہانی مادہ: ''رقی''، عمدۃ القاری ۱۰ر ۱۶۵، ۱۸۵۔

(۳) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱ر ۴۵۲ طبع دار المعرفہ۔

(۴) حدیث: ''من تعلق تمیمة فلا أتم الله له'' کی روایت احمد (۴ر ۱۵۴ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، البتہ اس کی سند میں جہالت ہے (تعجیل المنفعہ رص ۱۱۴، شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

فرمائے(۱)۔

تمیمہ فقہاء کے نزدیک اس تعویذ کو کہتے ہیں جو مریض اور بچوں کو پہنایا جائے، کبھی اس میں قرآن کی آیت اور اللہ تعالیٰ کے ذکر پر مشتمل کوئی دعا ہوتی ہے اور اس کو چمڑے وغیرہ میں رکھ کر، سی دیا جاتا ہے(۲)۔

لہذا فقہاء کے نزدیک بھی تمیمہ تعویذ کی ایک قسم ہے، اس میں اور رقیہ میں فرق یہ ہے کہ تمیمہ وہ تعویذ ہے جو مریض وغیرہ کے گلے میں لٹکایا جائے جب کہ رقیہ وہ تعویذ اور دعا ہے جسے پڑھ کر دم کیا جائے۔

ج-ودعۃ (کوڑی):

۴- ودعۃ ایک سفید قسم کی چیز ہوتی ہے جو سمندر وغیرہ سے حاصل کی جاتی ہے، اور بچوں وغیرہ کے گلے میں لٹکائی جاتی ہے، حدیث میں ہے: "من علق ودعة فلا ودع الله له"(۳) (جو کوڑی لٹکائے اللہ اس کی بیماری دور نہ فرمائے) یعنی اللہ تعالیٰ اس کی عافیت میں برکت عطا نہ فرمائے، اور اس سے اس لئے منع کیا گیا ہے کہ نظر بد سے بچنے کے لئے اہل عرب اس کو لٹکاتے تھے(۴)۔

اس طرح ودعۃ اور تمیمہ دونوں ہم معنی ہیں(۵)۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۳۲۰، کشاف القناع ۲/ ۷۷، القرطبی ۱۰/ ۳۲۰، نیل الأوطار ۸/ ۳۱۲، المغرب للمطرزی مادہ: "تمم"۔

(۲) القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۴۵۲، الإقناع فی حل الفاظ أبی شجاع ۱/ ۹۵، الشرح الصغیر ۴/ ۷۴۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۲۵، أسنی المطالب ۱/ ۶۱۔

(۳) حدیث: "من علق ودعة فلا ودع الله له" کی روایت احمد (۴/ ۱۵۴ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، البتہ اس کی سند میں جہالت ہے (تعجیل المنفعہ رص ۱۱۴، شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۴) مختار الصحاح مادہ: "ودع"، القرطبی ۱۰/ ۳۲۰، الآداب الشرعیہ ۳/ ۷۶۔

(۵) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۳۲۰۔

د- تُوَلہ:

۵- لغت میں "تُوَلة" (ت کے ضمہ اور واؤ کے فتحہ کے ساتھ) جادو اور گنڈا کو کہتے ہیں، اس کے بارے میں ان کا گمان تھا کہ یہ عورت کو شوہر کے نزدیک محبوب بنا دیتا ہے، اس کو عِنَبہ کے وزن پر تِوَلہ بھی کہا جاتا ہے (ت کے زیر اور واو کے زبر کے ساتھ)(۱)۔

اصطلاح میں شوہر کے نزدیک عورت کو محبوب بنانے کو تُوَلہ کہتے ہیں جیسا کہ حدیث کے راوی حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے اس کی تفسیر بیان کی ہے، لوگوں نے ان سے کہا: ابو عبد الرحمٰن تمائم اور رقی کو تو ہم جانتے ہیں، لیکن تُولہ کیا چیز ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: ایک چیز ہے جسے عورتیں کرتی ہیں اور اس کے ذریعہ اپنے شوہروں کے نزدیک محبوب بنتی ہیں، اس لحاظ سے تُولہ بھی تعویذ ہی کی ایک قسم ہے(۲)۔

ھ-(تفل، نفث، نفخ):

۶- تفل اس پھونک کو کہتے ہیں جس میں تھوک کی بھی آمیزش ہو، اور نفث اس پھونک کو کہتے ہیں جس میں تھوک نہ ہو، لہذا تفل تھوک کے مشابہ ہے، اس فرق کے ساتھ کہ تفل میں تھوک کی مقدار کم ہوتی ہے، ان کی ترتیب یہ ہے کہ پہلے درجہ میں بزق ہے، اس کے بعد تفل اور اس کے بعد نفث، پھر نفخ(۳)، لہذا تفل، نفث اور نفخ یہ سبھی کبھی تعویذ کے موقع پر استعمال کئے جاتے ہیں۔

(۱) القاموس، المغرب للمطرزی، ابن عابدین ۵/ ۲۷۵، ۲۷۶، الآداب الشرعیہ ۳/ ۷۵۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۷۵، ۲۷۶، نیل الأوطار ۸/ ۳۱۲، الدین الخالص ۳/ ۲۳۸، الآداب الشرعیہ ۳/ ۷۵۔

(۳) نیل الأوطار ۸/ ۲۱۲، عمدۃ القاری ۱۰/ ۱۸۴۔

و-نشرہ (منتر پھونکنا):

۷-لغت میں نشرہ تعویذ اور رقیہ ہی کی طرح کی چیز ہے جس سے مریض اور مجنون کا علاج کیا جاتا ہے اور سحر زدہ سے سحر دور کیا جاتا ہے(۱)، اور حدیث میں ہے: "**فلعل طِبّا أصابه ، يعني سحرا، ثم نشره بقل أعوذ برب الناس**" (شاید کہ کوئی سحر اس کو لگ گیا ہو پھر "**قل أعوذ برب الناس**" پڑھ کر اس کو پھونکا) (۲)، تنشیر کا معنی پڑھ کر دم کرنا یا تعویذ لکھنا ہے۔ اور اصطلاح میں نشرہ اس عمل کو کہتے ہیں کہ اُسماء حسنیٰ میں سے کوئی اسم یا قرآن کریم کی کوئی آیت لکھی جائے، پھر پانی سے اس کو دھویا جائے، پھر اس پانی کو مریض کے جسم پر چھڑکا جائے یا اسے پلایا جائے، یا قرآن کریم کی کوئی آیت یا سورہ یا کوئی دوسری دعا کسی برتن پر لکھی جائے اور اسے دھوکر پانی مریض کو پلایا جائے، یا اس حاملہ عورت کو پلایا جائے جس کو ولادت میں دشواری ہو (۳)۔

ز-رتیمہ:

۸-رتیمہ اور رتمہ اس دھاگے کو کہتے ہیں جسے انگلی یا انگوٹھی سے اس مقصد سے باندھا جائے کہ اس کے ذریعہ ضرورت یاد آجائے، کہا جاتا ہے: "أرتمه" یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب انگلی میں کوئی دھاگہ باندھ لے، رتیمہ کے بارے میں ایک قول یہ بھی ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں لوگ دفع مضرت کے لئے کوئی دھاگہ گردن میں یا ہاتھ میں باندھ لیا کرتے تھے، ان کا خیال تھا کہ ایسا کرنے سے نقصان نہیں پہنچے گا (۱)۔

تعویذ کا شرعی حکم:

۹-جس سے تعویذ بنایا جاتا ہے اس کے اعتبار سے تعویذ کا حکم الگ الگ ہے، خود تعویذ کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم:

۱۰-جس کا معنی ناقابل فہم ہو:

زمانہ جاہلیت میں جس چیز سے جھاڑ پھونک کرتے تھے وہ اسی قسم میں داخل ہے، جمہور فقہاء کی رائے اس کے سلسلے میں بالاتفاق یہ ہے کہ اس سے اجتناب اور احتیاط ضروری ہے، ان کا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اس صحیح اثر سے ہے کہ وہ اپنی اہلیہ کے پاس گئے اور دیکھا کہ ان کے گلے میں تعویذ جیسی کوئی چیز ہے، تو انہوں نے اس کو کھینچ کر توڑ دیا، پھر فرمایا: عبداللہ کے اہل خانہ اس سے بے نیاز ہو گئے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی ایسی چیز کو شریک کریں جس کے بارے میں اللہ نے کوئی دلیل نہیں اتاری ہے، پھر انہوں نے فرمایا: "میں نے اللہ کے رسول ﷺ کو یہ فرماتے سنا ہے: "**إن الرقى، والتمائم، والتولة شرك**" (رقی، تمائم، اور تُولہ شرک ہیں)، لوگوں نے کہا: اے ابوعبدالرحمٰن رقی اور تمائم کو تو ہم جانتے ہیں، یہ تولہ کیا چیز ہے؟ انہوں نے کہا: تولہ ایک چیز ہے جسے عورتیں اپنے شوہروں کے نزدیک محبوب بننے کے لئے کیا کرتی ہیں" (۲)۔

---

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب مادہ: "نشر"، النہایۃ لابن الأثیر ۶۳۶/۳۔

(۲) حدیث: "فلعلّ طباً أصابه يعني سحرا......" کا ذکر ابن الاثیر نے "النہایۃ فی غریب الحدیث والأثر" میں مادہ: "طب" کے ضمن میں کیا ہے، اور یہ لسان العرب میں بھی ہے، البتہ کتب حدیث میں ہمیں یہ نہیں ملی۔

(۳) ابن عابدین ۲۳۲/۵، شرح منتہی الإرادات ۳۲۰/۱، ۳۲۱، المفردات للراغب الأصفہانی مادہ: "نشر"، الآداب الشرعیہ ۷۳/۳، تفسیر القرطبی ۳۱۸/۱۰۔

---

(۱) مختار الصحاح مادہ: "رتم"، ابن عابدین ۲۳۲/۵۔

(۲) حدیث: "إن الرقى والتمائم والتولة شرك......" کی روایت حاکم (۲۱۷/۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

مذکورہ وعید متعین طور سے اس عمل پر محمول کی جائے گی جو زمانہ جاہلیت میں رائج تھا کہ کوڑی یا اسی طرح کی کوئی چیز گلے میں لٹکاتے تھے اور اس کو تمیمہ کہتے تھے، ان کا خیال تھا کہ یہ گلے میں لٹکی ہوئی چیز ان سے آفات کو دور رکھے گی، اس میں شک نہیں کہ یہ عقیدہ جہالت اور گمراہی ہے، اور گناہ کبیرہ میں سب سے بڑا ہے، کیونکہ اگر چہ یہ عمل شرک نہیں ہے لیکن شرک تک پہنچانے والا ہے، کیونکہ نفع یا نقصان پہنچانے یا آفات کو روکنے اور دور کرنے پر اللہ تعالی کے سوا کوئی قادر نہیں ہے۔

رقی اور تعویذ کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا یا اس پر محمول کیا جائے گا کہ وہ غیر عربی زبان میں ہوں اور یہ پتہ نہ ہو کہ ان میں کیا ہے اور اس کے معنی کیا ہیں؟ ہوسکتا ہے کہ اس میں جادو ہو یا کوئی کفریہ کلمہ ہو یا کوئی ایسی چیز ہو جس کا معنی معلوم نہ ہو، اس لئے یہ رقی اور تعویذ حرام ہے، خطابی، بیہقی، ابن رشد، عز بن عبد السلام کے علاوہ فقہاء شافعیہ وغیرہ کی ایک جماعت نے اس کی صراحت کی ہے۔

''الشرح الصغیر'' میں ہے: ان أسماء کے ذریعہ جھاڑ پھونک نہیں کی جائے گی جن کے معانی معلوم نہ ہوں، امام مالک کا قول ہے: تمہیں کیا معلوم؟ ہوسکتا ہے کہ اس میں کفر ہو (۱)۔

جھاڑنے اور تعویذ کے وقت پھونکنے کے سلسلے میں علماء کا اختلاف ہے، بعض علماء نے اس سے روکا ہے جب کہ دوسرے علماء نے اس کی اجازت دی ہے، امام نووی کہتے ہیں: اس کے جواز پر فقہاء کا اجماع ہے، اور جمہور صحابہ، تابعین اور ان کے بعد کے علماء نے اس کو مستحب قرار دیا ہے، ان حضرات کا استدلال حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے کہ حضور علیہ السلام جھاڑنے میں دم کیا کرتے تھے اور روایت کے الفاظ یوں ہیں: ''كان رسول الله ﷺ إذا مرض أحد من أهله نفث عليه بالمعوذات، فلما مرض مرضه الذي مات فيه، جعلت أنفث عليه و أمسحه بيد نفسه، لأنها أعظم بركة من يدي'' (۱) (گھر کا اگر کوئی فرد بیمار ہوتا تو رسول ﷺ معوذات پڑھ کر اس پر دم کرتے تھے، جب آپ ﷺ مرض وفات میں مبتلا ہوئے تو میں آپ پر دم کرنے لگی، اور خود آپ ﷺ کے دست مبارک کو جسم پر پھیرنے لگی، کیونکہ آپ ﷺ کا دست مبارک میرے ہاتھ سے زیادہ بابرکت تھا)۔

نیز محمد بن حاطبؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ان کا ہاتھ جل گیا تو ان کی والدہ ان کو حضور ﷺ کی خدمت میں لے گئیں، تو حضور ﷺ کچھ پڑھ کر ان کے ہاتھ پر دم کرنے لگے، محمد بن حاطبؓ فرماتے ہیں کہ دم کرتے وقت حضور ﷺ جو پڑھ رہے تھے میں اسے یاد نہیں کر سکا (۲) اور محمد بن الاشعث فرماتے ہیں کہ میری آنکھ میں تکلیف تھی تو مجھے حضرت عائشہؓ کے پاس لے جایا گیا تو انہوں نے کچھ پڑھ کر مجھ پر دم کیا (۳)۔

دوسرے فقہاء جیسے ابراہیم نخعی، عکرمہ اور حکم کا مستدل بعض کا یہ قول ہے کہ میں ضحاک کے پاس گیا، ان کو تکلیف تھی، میں نے کہا: اے ابومحمد! کیا میں آپ کے لئے حفاظت کی دعا نہ کروں؟ انہوں نے کہا: ہاں!

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۳۲، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۹، الفتاوی الحدیثیہ رص ۱۲۰، الإنصاف ۱۰/ ۳۵۲، کشاف القناع ۶/ ۱۸۶، عمدۃ القاری ۵/ ۶۵۳، القرطبی ۲۰/ ۲۵۸، الزواجر ۱/ ۱۵۵، نیل الأوطار ۸/ ۲۱۴، الدین الخالص ۲/ ۲۳۲، ۲۳۴۔

(۱) حدیث: ''كا ن إذا مرض أحد من أهله نفث عليه بالمعوذات ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۲۰۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث محمد بن حاطبؓ: ''أن يده احترقت فأتت به أمه النبي ﷺ فجعل ......'' کی روایت احمد (۴/ ۲۵۹ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۵/ ۱۱۲ طبع القدسی) میں کہا: اس حدیث کی روایت احمد اور طبرانی نے کی ہے، اور احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۳) نیل الأوطار ۸/ ۲۱۲، تفسیر القرطبی ۱۰/ ۳۱۸، ۲۰/ ۲۵۸، الأذکار رص ۱۲۰۔

کیوں نہیں، لیکن پھونکنا نہیں، تو میں نے معوذتین کے ذریعہ ان کی اس تکلیف سے حفاظت کی دعا کی، ان کا استدلال اس سے بھی ہے کہ ابن جریج نے عطاء سے کہا: کیا قرآن پڑھ کر پھونکا جاتا ہے، تو عطاء نے فرمایا کہ اس طرح کی کوئی چیز ثابت نہیں ہے [۱]۔

"نشرۃ" کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء (حنفیہ اور مالکیہ بجز ابن عبد السلام کے، نیز شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ وہ جائز ہے، سعید بن المسیب، ابو عبد اللہ، طبری اور حضرت عائشہؓ کی رائے بھی یہی ہے، حضرت عائشہؓ کا معمول تھا کہ وہ معوذتین پڑھ کر کسی برتن میں دم کرتی تھیں، پھر مریض کے جسم پر اس کے چھڑکنے کا حکم دیتی تھیں۔

مالکیہ میں سے عز بن عبد السلام کی رائے ہے کہ وہ حرام ہے، حسن بصری، ابرہیم نخعی اور ابن الجوزی نے بھی اس سے منع کیا ہے، اسی طرح مجاہد کی بھی یہ رائے نہیں ہے کہ قرآن کی آیتوں کو لکھا جائے، پھر اسے دھوکر اسے مریض کو پلایا جائے، نخعی کہتے ہیں کہ مجھے اندیشہ ہے کہ وہ کسی بلاء میں گرفتار نہ ہوجائے، اس لئے کہ حضور ﷺ سے مروی ہے: **"إن النشرة من عمل الشيطان"**[۲] ("نشرۃ" شیطانی عمل ہے)۔

ایک قول ہے کہ "نشرۃ" کی ممانعت اس صورت میں ہے کہ وہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کے خلاف ہو، نیز معروف علاج کے خلاف ہو، کیونکہ "نشرۃ" طب اور علاج کی جنس سے ہی ہے، اس لئے کہ یہ ایک ایسی چیز کا دھویا ہوا پانی ہے جس کی فضیلت ثابت ہے، جیسے کہ رسول اللہ ﷺ کے وضو کا پانی [۳]۔

---

(۱) القرطبی ۲۰/ ۲۵۸۔

(۲) حدیث: " **النشرة من عمل الشيطان......**" کی روایت ابوداؤد نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: " **سئل رسول الله ﷺ عن النشرة فقال: هو من عمل الشيطان** " (سنن أبي داؤد ۴/ ۲۰۱ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ابن حجر نے الفتح (۱۰/ ۲۳۳ طبع السلفیہ) میں اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۳۲، ۲۳۳، الإقناع في حل الفاظ أبي شجاع ۱/ ۹۵، شرح

رتیمہ کے معانی کے الگ الگ ہونے کی وجہ سے اس کا حکم بھی الگ الگ ہے۔

رتیمہ اس معنی میں کہ وہ کوئی دھاگہ ہے جس کو انگوٹھی یا انگلی میں اس غرض سے پہنا جاتا ہے کہ اسے دیکھ کر ضرورت یاد آجائے، اس کے بارے میں ابن عابدین نے کہا ہے کہ وہ مکروہ نہیں ہے، کیونکہ یہ عمل ضرورت کے پیش نظر کیا جاتا ہے، اس سے ایک صحیح غرض یعنی نسیان کے وقت یاد وابستہ ہوتی ہے، اس لئے یہ فعل عبث کے حکم میں داخل نہیں ہوگا، مروی ہے: **"أن النبي ﷺ أمر بعض أصحابه بذلک"**[۱] (نبی ﷺ نے بعض صحابہ کو اس کا حکم دیا)، اور "المنح" میں ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ وہ فعل عبث ہے، اور یہی اختلاف اس بازوبند میں بھی ہے جس کو بعض مرد اپنے بازو پر باندھتے ہیں۔

رتیمہ بایں معنی کہ زمانہ جاہلیت میں دفع ضرر کے لئے کوئی دھاگہ گلے میں یا ہاتھ میں باندھتے تھے، اس سے روکا گیا ہے، کیونکہ یہ ان تمائم میں سے ہے جو حرام ہیں، "حدود الإیمان" میں مذکور ہے کہ وہ کفر ہے[۲]۔

دوسری قسم:

۱۱- تعویذ اگر اللہ کے کلام پر یا أسماء حسنی پر مشتمل ہو تو جمہور فقہاء

= منتہی الإرادات ۱/ ۳۲۰، ۳۲۱، تفسیر القرطبی ۱۰/ ۳۱۸، ۳۱۹۔

(۱) حدیث: "**أمر بعض أصحابه بربط الخيط للتذكر عند النسيان**" کے بارے میں زیلعی نے کہا ہے کہ یہ غریب ہے، اس سلسلہ میں خود رسول اللہ ﷺ سے چند احادیث مروی ہیں: "**أنه كان يربط في أصبعه خيطا ليذكر به الحاجة**"، زیلعی نے احادیث ذکر کر کے علتوں کو بیان کیا ہے، خلاصہ یہ کہ ان میں کوئی حدیث قابل حجت نہیں ہے (نصب الرایہ ۴/ ۲۳۸ طبع المجلس العلمی)، اسی طرح سیوطی نے "اللآلی" (۲/ ۲۸۲، ۲۸۳ شائع کردہ دار المعرفہ) میں ان کا ذکر کیا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۳۲، فتح القدیر ۸/ ۴۵۹۔

کے نزدیک اس سے جھاڑنا جائز ہے، سیوطی نے کہا ہے کہ تمام علماء کے نزدیک اس کے جائز ہونے میں تین شرطوں کے پائے جانے کی قید ہے اور وہ یہ ہیں:

الف: تعویذ اللہ تعالی کے کلام، اس کے اسماء حسنی اور اس کی صفات میں سے کسی چیز پر مشتمل ہو۔

ب: عربی زبان میں ہو اور ایسے کلمات پر مشتمل ہو جس کے معنی معلوم ہوں۔

ج: یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ تعویذ یا جھاڑ میں بذات خود کوئی اثر نہیں ہے، بلکہ قضاوقدر کے مطابق اس سے فائدہ ہوگا (۱)۔

اور ایک قول یہ ہے کہ اگر وہ حضور ﷺ سے منقول ہو تو مستحب ہے، خطابی نے ذکر کیا ہے کہ اگر اس کا معنی قابل فہم ہو اور اس میں اللہ کا ذکر ہو تو مستحب ہے، جس رقیہ کا رسول اکرم ﷺ نے حکم فرمایا ہے، وہ ہے جس میں قرآن کی آیتیں ہوں یا اس میں اللہ تعالی کا ذکر ہو اور جس سے منع فرمایا ہے، وہ "عزّامین" یعنی منتر پڑھنے والوں کی اور جنوں کی تسخیر کا دعوی کرنے والوں کے رقیہ ہیں (۲)۔

جواز کے قائلین میں سے حسن بصری، ابراہیم نخعی، ابن شہاب زہری، سفیان ثوری اور بہت سے دوسرے علماء ہیں۔

۱۲ - جواز کے قائلین کچھ حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے: **"كان يعوذ نفسه"** (۳)

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۳۲، عمدۃ القاری ۵/ ۶۵۴، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۴۵۳، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۸، الفتاوی الحدیثیہ رص ۱۲۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۶۳، المغنی ۲/ ۴۴۹، نیل الأوطار ۸/ ۲۱۵، الدین الخالص ۲/ ۲۳۵۔

(۲) نیل الأوطار ۸ / ۲۱۲، ۲۱۴، الدین الخالص ۲ / ۲۳۵، عمدۃ القاری ۱۰/ ۱۸۷، ۱۹۱، الزواجر ۱/ ۱۵۵، الأذکار رص ۱۲۳ طبع الحلبی۔

(۳) حدیث: " كان يعوذ نفسه " کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۱۲۵ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(رسول اللہ ﷺ اپنے لئے اللہ تعالی کی پناہ میں آنے کی دعا کرتے تھے)۔

حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: **"أن النبي ﷺ كان يعوّذ بعض أهله، يمسح بيده اليمنى ويقول: اللهمّ رب الناس أذهب البأس، واشفه وأنت الشافي، لا شفاء إلا شفاؤك، شفاء لايغادر سقما"** (۱) (آپ ﷺ اپنے بعض اہل وعیال پر دعا کر کے دم کرتے تھے، اور داہنا ہاتھ پھیرنے کے ساتھ دعا میں فرماتے تھے: اے اللہ جو لوگوں کا پالنہار ہے بیماری دور کردے، تو اسے شفایاب کردے، تو ہی شفا دینے والا ہے، تیری شفا کے سوا کسی کی شفا کارگر نہیں، ایسی شفاء دے کہ کوئی بیماری باقی نہ رہے)۔

اور حضرت جابرؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے جھاڑ پھونک سے منع فرمایا ہے، آپ ﷺ کے پاس عمرو بن حزم کے گھر والے آئے، ان لوگوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! ہمارے پاس ایک منتر تھا جس کے ذریعہ ہم بچھو کے ڈنک مارنے پر جھاڑتے تھے اور آپ نے جھاڑنے سے منع فرمایا ہے، حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ ان لوگوں نے اس منتر کو حضور ﷺ کو سنایا تو آپ نے ارشاد فرمایا: **"ما أرى بها بأسا، فمن استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل"** (۲) (اس میں مجھے کوئی حرج نظر نہیں آتا، جو شخص اپنے کسی بھائی کو کسی قسم کا نفع پہنچا سکتا ہو اسے ایسا کرنا چاہیے)۔

شعبی، سعید بن جبیر، قتادہ اور دیگر علماء کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ جھاڑ پھونک مکروہ ہے، صاحب ایمان کو اسے چھوڑ دینا واجب

(۱) حدیث عائشہ: "أن النبي ﷺ كان يعوذ بعض أهله......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۲۰۶ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "ما أرى بها بأسا، فمن استطاع منكم ......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۲۶، ۱۷۲۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ہے، اللہ تعالی کی حفاظت پر بھروسہ، اس پر توکل اور اس کی جانب یکسو ہونے کا تقاضا یہی ہے۔

ان حضرات نے رسول اللہ ﷺ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان اہل جنت کا ذکر فرمایا جو بلا حساب جنت میں داخل ہوں گے، جب ان لوگوں کے اوصاف معلوم کئے گئے تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**هم الذين لا يتطيرون ولا يكتوون، ولا يسترقون، وعلى ربهم يتوكلون**"[۱] (یہ وہ لوگ ہیں جو نہ بدفالی لیتے ہیں، نہ داغتے ہیں اور نہ جھاڑ پھونک کراتے ہیں اور اپنے رب ہی پر کامل بھروسہ کرتے ہیں)۔

تیسری قسم:

۱۳- تیسری قسم وہ ہے جو اللہ تعالی کے علاوہ کسی اور کے نام سے ہو، مثلاً کوئی مقرب فرشتہ یا مخلوقات میں سے کوئی قابل تعظیم ہو جیسے عرش الہی، اس تیسری قسم کے بارے میں امام شوکانی نے صراحت کی ہے کہ جس میں صرف اللہ کا ذکر اور اس کے اسماء نہ ہوں اس کے ذریعہ جھاڑ پھونک کرنا مکروہ ہے، تاکہ آدمی شرک کے شائبہ سے بھی بری ہو، غیر قرآن کے ذریعہ جھاڑ پھونک کی کراہت پر علماء امت کا اتفاق ہے، قرطبی نے کہا ہے کہ اس سے نہ تو اجتناب واجب ہے اور نہ ایسا جائز ہے جو اللہ کی حفاظت اور پناہ میں آنے اور اس کے اسماء حسنی کے ذریعہ برکت حاصل کرنے پر مشتمل ہو، لہذا اس سے کنارہ کشی اختیار کرنا ہی بہتر ہے، ہاں اگر اس سے اس ذات کی تعظیم لازم

(۱) حدیث: "**ذكر رسول الله ﷺ أهل الجنة الذين......**" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۲۱۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے اور مسلم (۱/ ۱۹۸ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عمران بن حصینؓ سے کی ہے۔

آتی ہو جس کے نام سے جھاڑ پھونک کی جارہی ہو تو اس سے اجتناب کرنا چاہیے، جیسے غیر اللہ کی قسم کھانے سے پرہیز کی جاتی ہے، (کیونکہ اس سے اس کی تعظیم لازم آتی ہے)[۱]۔

تعویذ استعمال کرنے کی غرض:

اول- شفاء چاہنا:

الف- قرآن کے ذریعہ شفاء طلب کرنا:

۱۴- اس باب میں اصل اور بنیاد قرآن پاک کی یہ آیت ہے: "**وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَّرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ وَلاَ يَزِيْدُ الظَّالِمِيْنَ إِلَّا خَسَارًا**"[۲] (اور ہم قرآن میں ایسی چیزیں نازل کرتے ہیں جو ایمان والوں کے حق میں شفا اور رحمت ہیں اور ظالموں کا اس سے اور نقصان ہی بڑھتا ہے)۔

قرآن کے شفاء ہونے میں علماء کے دو مختلف اقوال ہیں:[۳]۔

پہلا قول یہ ہے کہ جسمانی امراض میں قرآن سے شفاء حاصل کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ قرآن دلوں کے واسطے شفاء ہے، دلوں سے جہالت کو دور کرنے اور شک وشبہ کا خاتمہ کرنے، اسی طرح معجزات اور اللہ تعالی کی ذات وصفات کی فہم صحیح کے لئے دلوں سے جہالت کے پردہ کو دور کرنے کے لئے قرآن شفاء ہے، چنانچہ ارشاد ربانی ہے: "**يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَآءَ تْكُمْ مَّوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِي الصُّدُوْرِ**"[۴] (اے لوگو بالیقین تمہارے پاس نصیحت تمہارے پروردگار کے پاس سے آگئی ہے اور شفاء بھی (ان بیماریوں کے لئے) جو سینہ میں

(۱) عمدۃ القاری ۵/ ۶۵۳، ۶۵۴، نیل الأوطار ۸/ ۲۱۵، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۸۔

(۲) سورۂ اسراء/ ۸۲۔

(۳) القرطبی ۱۰/ ۳۱۶۔

(۴) سورۂ یونس/ ۵۷۔

ہوتی ہیں)۔

دوسرا قول یہ ہے کہ قرآن جسمانی بیماریوں کے لئے بھی شفاء ہے جو جھاڑ پھونک اور تعویذ، نیز اس جیسی چیز کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے، جمہور فقہاء نے اسی کو اختیار کیا ہے[۱]، چنانچہ ان لوگوں نے قرآن کے ذریعہ شفاء حاصل کرنے کو جائز قرار دیا ہے، اس طرح کہ مریض یا مارگزیدہ پر سورۂ فاتحہ پڑھی جائے اور حسب حال آیتیں یا سورتیں پڑھی جائیں، یوں تو پورا کا پورا قرآن ہی شفاء ہے، لیکن بعض اجزاء کے ساتھ شفاء خاص ہے، اس لئے کہ "**وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ**"[۲] میں "من" بیانیہ ہے اور حدیث میں وارد ہے: "**من لم يستشف بالقرآن فلا شفاه الله**"[۳] (جو قرآن سے شفا نہ چاہے اسے اللہ شفا نہ دے)۔

اور اس لئے کہ ائمہ نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت کی ہے اور الفاظ دارقطنی کے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ایک سریہ میں ہم تیس سواروں کو بھیجا، وہ فرماتے ہیں کہ ہم نے ایک عرب قوم کے پاس پڑاؤ کیا، ہم نے ان سے فرمائش کی کہ وہ ہماری ضیافت کریں، لیکن ان لوگوں نے انکار کر دیا، اسی اثناء میں قبیلہ کے سردار کو بچھو نے ڈنک مار دیا تو وہ لوگ ہمارے پاس آئے اور دریافت کیا کہ کیا آپ لوگوں میں کوئی ایسا آدمی ہے جو بچھو کے ڈنک کو جھاڑتا ہو اور ابن قتہ کی روایت ہے کہ انہوں نے کہا: ہمارا بادشاہ قریب المرگ ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے کہا: ہاں ایسا آدمی ہے، لیکن میں اس وقت تک نہیں جھاڑوں گا جب تک تم کچھ دینے کے لئے آمادہ نہ ہو، ان لوگوں نے کہا: ہم تم کو تیس بکریاں دیں گے تو وہ فرماتے ہیں کہ میں نے سات مرتبہ سورۂ فاتحہ پڑھ کر دم کیا تو وہ ٹھیک ہوگیا۔

سلمان بن قتہ عن أبی سعید کی روایت میں ہے کہ مریض کو افاقہ ہوگیا اور وہ شفایاب ہوگیا، تو اس نے ہمارے پاس کھانے کا سامان اور بکریاں بھیجیں، میں نے اور میرے ساتھیوں نے کھانا کھایا، البتہ بکریوں کے کھانے سے ساتھیوں نے انکار کر دیا، پھر ہم اللہ کے رسول کے پاس آئے اور پورا واقعہ سنایا، آپ ﷺ نے فرمایا: "**وما يدريك أنها رقية**" (تمہیں کیسے معلوم ہوا کہ سورۂ فاتحہ جھاڑنے کے کام آتی ہے)، میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میرے دل میں یہ بات آئی، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**كلوا وأطعمونا من الغنم**"[۱] (کھاؤ اور بکریوں میں سے ہمیں بھی کھلانا)۔

ابن حجر نے کہا ہے:[۲] حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کو عبدالرحمٰن بن حرملہ کی سند سے احمد، ابوداؤد اور نسائی نے ذکر کیا ہے، اور ابن حبان اور حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے: "**أن النبي ﷺ كان يكره عشر خصال**[۳]**، فذكر فيها الرقى إلا بالمعوذات**"

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۳۲، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۸، کشاف القناع ۲/ ۸۱، الإقناع فی حل الفاظ أبی شجاع ۱/ ۹۵ طبع دار المعرفہ، نیل الأوطار ۸/ ۲۱۲، ۲۱۵، تفسیر القرطبی ۱۰/ ۳۱۶۔

(۲) سورۂ اسراء/ ۸۲۔

(۳) حدیث: "من لم يستشف بالقرآن فلا شفاه الله" کی روایت دارقطنی (کنز العمال ۱۰/ ۹ طبع الرسالہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۳۱۵، ۳۱۶، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۸، نیل الأوطار ۸/ ۲۱۵، الأذکار ص ۱۱۹ طبع الحلبی۔

حدیث أبی سعید الخدریؓ: قال: بعثنا رسول الله ﷺ ......" کی روایت دارقطنی (۳/ ۶۴ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، اس کی اصل صحیح بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۵۳ طبع السلفیہ) میں ہے۔

(۲) فتح الباری ۱۰/ ۱۹۵، ۱۹۷۔

(۳) حدیث ابن مسعودؓ: "كان يكره عشر خصال......" کی روایت احمد (۱/ ۳۸۰ طبع المیمنیہ) اور ابوداؤد (۴/ ۴۲۷، ۴۲۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے جیسا کہ الفتح (۱۰/ ۱۹۵ طبع السلفیہ) میں ہے، اور ذہبی نے اس کو منکر کہا ہے جیسا کہ المیزان (۲/ ۵۵۶ طبع الحلبی) میں ہے۔

(نبی اکرم ﷺ دس خصلتوں کو ناپسند فرماتے تھے، ان دس خصلتوں میں معوذات کے علاوہ دیگر چیزوں سے جھاڑ پھونک کرنے کا ذکر کیا ہے)، عبدالرحمٰن بن حرملہ کے سلسلے میں امام بخاری نے کہا ہے کہ ان کی حدیث صحیح نہیں ہے، طبری نے کہا ہے کہ اس حدیث سے استدلال نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس کا راوی مجہول ہے، اور اس کو صحیح مان لینے کی صورت میں سورۂ فاتحہ کے ذریعہ جھاڑ پھونک کی اجازت سے اس کو منسوخ قرار دیا جائے گا، مہلب نے اس کے جواب کی طرف یوں اشارہ کیا ہے کہ سورۂ فاتحہ میں استعاذہ یعنی مدد طلب کرنے کا معنی ہے، اس طرح جواز ایسی چیز کے لئے مخصوص ہوگا جس میں استعانت کے معنی ہوں، ترمذی اور نسائی نے حضرت ابوسعید کی حدیث کی روایت کی ہے اور امام ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے: "**كان رسول الله ﷺ يتعوذ من الجان وعين الإنسان حتى نزلت المعوذات، فأخذ بها و ترك ماسواها**"(۱) (رسول اللہ ﷺ جنوں اور نظر بد سے اللہ کی پناہ مانگا کرتے تھے، یہاں تک کہ معوذات نازل ہوئیں، تو آپ ﷺ نے معوذات کو اپنا لیا اور دیگر چیزوں کو چھوڑ دیا)۔

اس روایت سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ معوذتین کے علاوہ سے جھاڑ پھونک کرنا ممنوع ہے، بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ معوذتین کے ذریعہ جھاڑ پھونک کرنا زیادہ بہتر ہے، بالخصوص ایسی صورت میں جبکہ معوذتین کے علاوہ سے بھی تعوذ کا ثبوت ہے، معوذتین پر حضور ﷺ نے محض اس وجہ سے اکتفاء فرمایا کہ یہ دونوں سورتیں اجمالی اور تفصیلی طور سے ہر ناپسندیدہ شئی سے پناہ مانگنے پر مشتمل ہیں۔

اس کے بعد ابن حجر نے کہا ہے کہ معوذات کے ذریعہ جھاڑ پھونک کرنے کی مشروعیت اور جواز سے لازم نہیں آتا کہ ان کے سوا قرآن کی دوسری آیتوں یا سورتوں سے بھی جھاڑ پھونک کرنا جائز اور مشروع ہو، اس احتمال کی بنا پر کہ معوذات میں کوئی ایسا راز ہو جو دوسری آیتوں میں نہ ہو، اور ہم حضرت ابوسعید کی حدیث بیان کر چکے ہیں کہ آپ ﷺ نے معوذات کے سوا باقی کو چھوڑ دیا، لیکن سورۂ فاتحہ سے بھی جھاڑنا ثابت ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ معوذات کی کوئی خصوصیت نہیں ہے، اور سورۂ فاتحہ میں اللہ تعالیٰ کی پناہ اور مدد چاہنے کے معنی موجود ہیں، تو جہاں بھی تنہا اللہ تعالیٰ کی پناہ اور مدد چاہنے کے معنی موجود ہوں یا یہ معنی نکلتے ہوں، اس سے جھاڑ پھونک کرنا جائز ہوگا، حضرت ابوسعید والی حدیث کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ اس کی مراد یہ ہے کہ آپ نے غیر قرآن سے تعوذ کرنا چھوڑ دیا، امام بخاری نے "الرقی بالقرآن" کے عنوان سے جو باب باندھا ہے اس کے بارے میں احتمال ہے کہ اس سے کل قرآن مراد نہ ہو، بلکہ قرآن کا بعض حصہ مراد ہو، کیونکہ قرآن کا لفظ بطور اسم جنس استعمال ہوتا ہے، اس لئے بعض قرآن پر بھی وہ صادق آئے گا، اس سے قرآن پاک کی وہ آیتیں مراد ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کی طرف التجاء کا مفہوم ہے، ان میں معوذات بھی داخل ہیں، کلمات اللہ کے ذریعہ استعاذہ کا ثبوت متعدد احادیث میں وارد ہے جیسا کہ گذرا، ابن بطال نے کہا ہے کہ معوذات میں جامع دعائیں ہیں اور ان میں اکثر ناپسندیدہ چیزیں یعنی سحر، حسد، شیطان کا شر، اس کا وسوسہ وغیرہ سب داخل ہیں، اسی وجہ سے اللہ کے رسول معوذات پر اکتفاء فرماتے تھے۔

ب- مناسب دعاؤں اور ماثور اذکار کے ذریعہ شفاء طلب کرنا:

۱۵- ماثور دعاؤں اور اذکار کے ذریعہ شفاء طلب کرنے کے جواز میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "**أنه صلى الله عليه وسلم كان يعوذ أهل بيته يمسح بيده اليمنى ويقول: اللهم رب الناس، أذهب البأس و اشف**

(۱) حدیث ابی سعیدؓ: "كان يتعوذ من الجان وعين الإنسان......" کی روایت ترمذی (۴/۳۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کو حسن قرار دیا ہے۔

أنت الشافي، لا شفاء الا شفاؤک شفاءً لا یغادر سقما" (۱) (رسول اللہ ﷺ اپنے گھر والوں میں سے بعض کو دم کرتے تھے اور اپنا داہنا ہاتھ (مریض کے جسم پر) پھیرتے تھے اور فرماتے تھے: اے اللہ جو لوگوں کا پالنہار ہے، تکلیف دور فرما اور شفاء عطا فرما، تو ہی شفاء دینے والا ہے، تیرے سوا کسی کی شفاء کارگر نہیں، ایسی شفاء عنایت فرما کہ کوئی بیماری باقی نہ رہے)۔ ایک دوسری حدیث میں جو عثمان بن ابی العاص سے مروی ہے، یہ ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے شکایت کی کہ جب سے وہ اسلام لائے ہیں اپنے جسم میں ایک خاص قسم کا درد محسوس کرتے ہیں، اللہ کے رسول نے ان سے فرمایا: "ضع یدک علی الذي تألم من جسدک ، و قل : بسم اللہ ثلاثا، وقل سبع مرات: أعوذ بعزة اللہ و قدرته من شرما أجد و أحاذر" (۲) (تمہارے جسم کا جو حصہ دکھتا ہے اس پر اپنا ہاتھ رکھو اور تین مرتبہ بسم اللہ کہو، اور سات مرتبہ یہ دعاء پڑھو: "أعوذ بعزة الله و قدرته من شرّ ما أجد و أحاذر" (میں اللہ کی طاقت وقدرت کی پناہ لیتا ہوں اس چیز کے شر سے جسے میں محسوس کر رہا ہوں اور جس کا مجھے اندیشہ ہے))۔

دوم-شوہر کو اپنی طرف مائل کرنا:

۱۶-شوہر یا بیوی کے دل میں دوسرے کی محبت پیدا کرنے کے لئے جو عمل کیا جاتا ہے اس کو "تولہ" کہتے ہیں جیسا کہ (فقرہ ۵/) میں گذر چکا ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ حرام ہے (۳)، ابن وہبان نے اس کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ یہ ایک قسم کا سحر ہے اور سحر حرام ہے، ان کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ تولہ میں صرف آیات قرآنیہ کا لکھنا نہیں ہوتا، بلکہ اس میں کچھ زائد عمل بھی ہوتا ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: "إن الرقی و التمائم و التولة شرک" (۱) (رقی، تمائم اور تولہ شرک ہیں) اور "الجامع الصغیر" میں ہے کہ کوئی عورت تعویذ رکھنا چاہے تا کہ اس کا شوہر اس سے محبت کرنے لگے تو اس کا یہ عمل جائز نہیں ہے بلکہ حرام ہے (۲)۔

اس کے برعکس اگر بیوی اپنے شوہر کے نزدیک محبوب بننے کے لئے اپنی شیریں گفتگو کرے، عمدہ لباس پہنے، بناؤ سنگھار کرے یا کوئی ایسی جڑی بوٹی کھلائے جس کا کھانا جائز ہو، یا کسی حلال جانور کے اجزاء کھلائے جس کے بارے میں اعتقاد ہو کہ اس سے شوہر کے دل میں بیوی کی محبت پیدا ہوتی ہے اور یہ اس شئ کی ذاتی خصوصیت نہیں ہے، بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اللہ تعالی نے اپنی قضا وقدر سے اس میں یہ خاصیت رکھی ہے، تو شافعیہ میں سے ابن رسلان نے کہا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ یہ جائز ہے، شریعت میں اس کی ممانعت کی تا حال مجھے کوئی دلیل نہیں مل سکی (۳)۔

سوم-نظر کے ضرر کو دور کرنا:

یہاں چند پہلوؤں سے اس پر گفتگو ہوگی:

الف-نظر لگنا:

۱۷-نظر لگنے کے بارے میں جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ شریعت سے ثابت ہے اور واقعات سے اس کی تائید ہوتی ہے، لوگوں پر اس کا

(۱) حدیث عائشہؓ: "کان یعوذ بعض أهل بیته" کی روایت بخاری (الفتح ۲۰۶/۱۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث عثمان بن ابی العاصؓ: "ضع یدک علی الذی تألم ......" کی روایت مسلم (۱۷۲۸/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۳۱/۱، ۲۳۲/۵۔

(۱) اس حدیث کی تخریج فقرہ ۱۰ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۳۱/۱، ۲۳۲/۵۔

(۳) نیل الأوطار ۸ / ۲۱۲، الآداب الشرعیہ ۳/ ۷۵، الدین الخالص ۲۳۸/۳۔

اثر ہوتا ہے،نظر مال،آدمی اور جانور میں سے کسی کو بھی لگ سکتی ہے [(۱)]۔

اس سلسلے میں اصل حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی صحیح مسلم کی یہ مرفوع حدیث ہے:"**العين حق،ولو كان شيء سابق القدر سبقته العين، وإذا استغسلتم فاغسلوا**"[(۲)] (نظر لگنا برحق ہے اور اگر کوئی چیز قضاء وقدر سے سبقت لے جاسکتی تو نظر سبقت لے جاتی، جب تم سے بدن کے دھونے کو کہا جائے تو دھوڈالو)۔

دوسری روایت حضرت ابوہریرہؓ کی ہے کہ نبی ﷺ نے ارشادفرمایا: "**العين حق،ونهى عن الوشم**"[(۳)] (نظر لگنا برحق ہے اور آپ ﷺ نے جسم پر گودنے سے منع فرمایا)۔

نیچریوں کی ایک جماعت نے، اسی طرح اہل بدعت کے بعض گروہوں نے نظر لگنے کا بلاوجہ انکار کیا ہے، ان لوگوں کا کہنا ہے کہ حواس خمسہ کے ذریعہ جس چیز کا ادراک ہوسکتا ہے وہ ٹھیک ہے، اس کے علاوہ کسی چیز کی کوئی حقیقت نہیں ہے، ان کی باتوں کے غلط اور فاسد ہونے کے لئے اتنی بات کافی ہے ایسا ہونا ممکن ہے، اور شریعت نے اس کے واقع ہونے کی خبر دی ہے، اس لئے اس کا رد کرنا اور نہ ماننا درست نہیں ہے [(۴)]۔

ب-نظر سے حفاظت:

نظر سے حفاظت کے لئے علماء نے مندرجہ ذیل طریقے بتائے ہیں:

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۳۲، ۲۳۳، القوانین الفقہیہ لابن جزی ص ۴۵۲، روضة الطالبین ۹/ ۳۴۸، عمدة القاری ۱۰/ ۱۸۸، ۱۸۹، نیل الأوطار ۸/ ۲۱۹۔

(۲) حدیث:"العين حق،ولو كان شيء سابق القدر......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۱۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث"العين حق، ونهى عن الوشم"کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۲۰۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) عمدة القاری ۱۰/ ۱۸۹،نیل الأوطار ۸/ ۲۱۶۔

الف: جس کی نظر لگنے کا امکان ہو اس کی جانب سے بعض دعاؤں اوراذکار کا پڑھنا:

۱۸- جمہور علماء کا رجحان یہ ہے کہ بعض ماثور دعاؤں اور قرآنی آیات کا پڑھنا نظر کے ضرر کے لئے دافع ہے، جیسا کہ حضرت عامر بن ربیعہؓ نے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے ارشادفرمایا: "**إذا رأى أحدكم من نفسه أو ماله أو أخيه شيئا يعجبه ، فليدع بالبركة فإن العين حق**"[(۱)] (جب تم میں سے کوئی شخص اپنی ذات میں یا اپنے مال میں یا اپنے بھائی کی جان ومال میں کوئی چیز دیکھے جو اس کو پسند آئے تو اسے برکت کی دعا کرنی چاہئے، اس لئے کہ نظر حق ہے)، اس حدیث میں اس امر کی دلیل موجود ہے کہ نظر ڈالنے والا اگر برکت کی دعا کردے تو نظر نہ نقصان پہنچاتی ہے اور نہ پریشان کرتی ہے جس کو بھی کوئی چیز پسند آئے اس کے لئے مشروع یہ ہے کہ اس پر برکت کی دعا کرے، چنانچہ جب وہ برکت کی دعا کرے گا تو لامحالہ جس چیز کا اندیشہ ہے یعنی نظر وہ دور ہوجائے گی، برکت کی دعا یہ ہے کہ وہ کہے: "**تبارك الله أحسن الخالقين، اللهم بارك فيه**"۔امام نووی نے کہا ہے کہ دیکھنے والے کے لئے مستحب ہے کہ جس کو دیکھے اس کے لئے برکت کی دعا کرے اور کہے: "**اللهم بارك و لا تضره**"، نیز کہے:"**ما شاء الله لا قوة إلا بالله**"[(۲)]۔

اورحضرت انسؓ کی حدیث میں ہے جس کو انھوں نے حضور ﷺ سے روایت کیا ہے: "**من رأى شيئا فأعجبه، فقال:**

(۱) حدیث:"إذا رأى أحدكم من نفسه أو ماله أو أخيه شيئا يعجبه......" کی روایت حاکم (۴/ ۲۱۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) عمدة القاری ۱۰/ ۱۸۹، ابن عابدین ۵/ ۲۳۲، روضة الطالبین ۹/ ۳۴۸، نیل الأوطار ۸/ ۲۱۶، ۲۱۷، القوانین الفقہیہ لابن جزی ص ۴۵۲۔

ماشاء الله،لاقوة إلا بالله لم يضره" (۱)(جوشخص کوئی ایسی چیز دیکھے جواس کو بھائے اور یہ کہے:"ماشاء الله لا قوة إلابالله " تواس کونقصان نہیں پہنچے گا)۔

ب: نظر کو جھاڑنا:

۱۹-امام ترمذی نے حضرت اسماء بنت عمیس سے روایت کی ہے، انہوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! جعفر کے لڑکوں کو بہت جلد نظر لگ جاتی ہے، کیا ہم ان کو جھاڑیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نعم (ہاں)(۲)۔حضرت جابر بن عبداللہ کی ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت اسماء سے پوچھا: "مالي أرى أجسام بني أخي ضارعة؟ أتصيبهم الحاجة؟ قالت: لا، ولكن العين تسرع إليهم؟ قال: أرقيهم، قالت: فعرضت عليه، فقال: ارقيهم"(۳) (کیا بات ہے میرے برادرزادوں کے جسم بہت لاغر ہیں، کیا ایسا احتیاج اور فقر وفاقہ کی وجہ سے ہے، تو انھوں نے عرض کیا: نہیں، بلکہ انھیں نظر جلد لگ جاتی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: میں ان کو جھاڑ دیتا ہوں، وہ فرماتی ہیں کہ میں نے بچوں کو آپ کے سامنے پیش کیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: تم بھی انہیں جھاڑ دیا کرو)۔

(۱) حدیث:"من رأى شيئا فأعجبه فقال : ماشاء الله......" کی روایت ابن السنی نے عمل الیوم واللیلہ (ص ۵۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے، اس کی اسناد میں ایک ضعیف راوی ہے جیسا کہ میزان الاعتدال للذہبی (۴/ ۴۹۶ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) حدیث اسماء بنت عمیسؓ کی روایت ترمذی (۴/ ۳۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اوراس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث جابر بن عبداللہؓ کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، نیز دیکھئے: فتح الباری ۱۰/ ۲۰۱، زاد المعاد ۴/ ۱۶۲۔

ج: نظر لگنے سے شفاء طلب کرنا:

۲۰-علماء نے صراحت کی ہے نظر لگنے سے شفاء حاصل کرنا واجب ہے، چنانچہ جس کی نظر لگی ہے اسے غسل کرنے کا حکم دیا جائے گا، اگر انکار کرے تو اسے مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، وہ فرماتی ہیں کہ جس کی نظر لگتی ہے اس کو وضو کرنے کے لئے کہا جاتا تھا، پھر اس پانی سے وہ شخص غسل کرتا تھا جس کو نظر لگی ہو(۱)، امر حقیقت میں وجوب کے لئے آتا ہے، لہذا کسی شخص کے لئے مناسب نہیں ہے کہ وہ اپنے بھائی کے حق میں ایسی چیز سے انکار کرے جس سے اس بھائی کو نفع ہو اور خود اسے کوئی نقصان نہ پہنچے، بالخصوص ایسی صورت میں جب کہ اسی کے ذریعہ اس بھائی کو نقصان پہنچا ہو(۲)۔

د-جس شخص کی نظر لگ جانا مشہور ہو اس پر کیا واجب ہے:

۲۱-ابن بطال نے بعض علماء سے نقل کیا ہے کہ جس شخص کے بارے میں معلوم ہو کہ اس کی نظر لگ جایا کرتی ہے اسے خود لوگوں کے اختلاط سے گریز کرنا چاہیے، حاکم کو چاہیے کہ ایسے شخص کو لوگوں سے ملنے جلنے سے روکے، اور اپنے گھر میں رہنے کا پابند کردے، ایسا شخص اگر محتاج ہو تو اس کے لئے اتنا وظیفہ مقرر کردے جو اس کے لئے کافی ہو، اس لئے کہ اس کے ذریعہ جو نقصان پہنچ رہا ہے وہ اس نقصان اور تکلیف سے زیادہ ہے جو تکلیف لہسن اور پیاز کھانے سے ہوتی ہے، اور نبی

(۱) حدیث عائشہؓ:"كان يؤمر العائن فيتوضأ ثم يغتسل منه المعين" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۲۱۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، شوکانی نے کہا: اس کی اسناد کے رجال ثقہ ہیں (نیل الأوطار ۸/ ۲۱۶ طبع المطبعۃ العثمانیۃ المصریہ)۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۳۳، القوانین الفقہیہ لابن جزی ص ۴۵۲، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۴۸، نیل الأوطار ۸/ ۲۱۶۔

اکرم ﷺ نے پیاز اور لہسن کھا کر مسجد آنے سے منع فرمایا، تاکہ لوگوں کو اذیت نہ ہو، اور جذام میں مبتلا شخص کے ذریعہ پہنچنے والی اذیت سے بھی زیادہ ہے جس کو حضرت عمرؓ نے بر سر عام چلنے پھرنے سے روک دیا تھا۔

امام نووی فرماتے ہیں کہ یہ قول درست اور متعین ہے، کسی دوسرے سے اس کے خلاف صراحت نہیں ملتی ہے (۱)۔

چہارم: مصیبت کو دفع کرنا:

۲۲- اہل جاہلیت تمائم (تعویذ) اور قلادہ (گنڈا) پہنا کرتے تھے، ان کا گمان تھا کہ یہ عمل ان کی حفاظت کرے گا اور ان سے بلا کو دور رکھے گا، اسلام نے اس کو باطل قرار دیا ہے (۲)، اور رسول اللہ ﷺ نے ان کو ایسے جاہلانہ عمل سے روکا ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **"من تعلق تميمة فلا أتم الله له، ومن علق ودعة فلا ودع الله له"** (۳) جو تمیمہ لٹکائے اللہ اس کے کام کو پورا نہ کرے اور جو ودعہ (کوڑی) لٹکائے اللہ اس کو آرام نہ پہنچائے)، حضور ﷺ کی یہ بددعا اس لئے ہے کہ اللہ تعالی کے سوا کوئی دوسرا بلا کو ٹال نہیں سکتا ہے، کیونکہ اللہ تعالی ہی گرفتار بلا کرنے والا ہے اور وہی اس سے نجات دینے والا ہے۔

الف: آدمی کے بدن پر تعویذوں کو لٹکانا:

۲۳- لٹکائی ہوئی چیز اگر کوڑی، دھاگے، ہڈیاں یا اسی نوع کی کوئی چیز ہو تو وہ حرام ہے، کیونکہ نبی ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: **"من تعلق شيئا وكل إليه"** (۱) (جس نے کوئی چیز لٹکائی وہ اسی کے حوالہ کر دیا جائے گا) اور اس حدیث کی بنا پر کہ حضور ﷺ نے ایک شخص کے بازو پر ایک حلقہ (چھلا) دیکھا، راوی کہتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ وہ چھلا پیتل کا تھا، حضور ﷺ نے فرمایا: **"ويحک ما هذه؟ قال: من الواهنة، قال أما أنها لا تزيدک إلا وهنا، انبذها عنک فإنک لومت وهي عليک ما أفلحت أبدا"** (۲) (تیرا برا ہو یہ کیا ہے؟ اس نے کہا: مصیبت سے بچاؤ کے لئے ہے، حضور ﷺ نے فرمایا: سنو! اس سے تو تمہاری مصیبت میں اضافہ ہی ہوگا، اس کو اتار کر پھینک دو، اس لئے کہ اگر تمہاری موت ہو جائے اور تمہارے جسم پر یہ چھلا ہو تو کبھی فلاح نہ پاسکو گے)۔

اگر لٹکائی ہوئی چیز ایسی ہے جس میں ایسا منتر ہو جو سمجھ میں نہ آئے یا ممنوع ہو تو وہ بھی حرام ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **"من تعلق تميمة فلا أتم الله له، ومن تعلق ودعة فلا ودع الله له"** (۳) (جس نے تمیمہ لٹکایا اللہ اس کا کام پورا نہ کرے، اور جس نے کوڑی لٹکائی اللہ اس کی بلا نہ ٹالے)۔

اور اگر تعویذ ایسی چیز پر مشتمل ہے جس کے ذریعہ جھاڑ پھونک کرنا جائز ہے جیسے قرآن پاک کی آیت یا ماثور دعائیں تو اس کے جائز

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۳۳، عمدۃ القاری ۱۰/ ۱۸۹، نیل الأوطار ۸/ ۲۱۷۔

(۲) روضۃ الطالبین ۹/ ۳۴۸، عمدۃ القاری ۱۰/ ۱۸۹، نیل الأوطار ۸/ ۲۱۷۔

(۳) حدیث: "من تعلق تميمة......" کی روایت احمد (۴/ ۱۵۴ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اس کی اسناد میں جہالت ہے (تعجیل المنفعہ رص ۱۱۴ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۱) حدیث "من تعلق شيئا وكل إليه" کی روایت احمد (۴/ ۳۱۰ طبع المیمنیہ) نے حضرت عبد اللہ بن حکیم سے مرسلاً کی ہے، اور اس کی روایت نسائی (۷/ ۱۱۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، دونوں سندیں ایک دوسرے کی وجہ سے قوی ہیں، ابن مفلح نے الآداب الشرعیہ (۳/ ۷۸ طبع النار) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "أنه ﷺ أبصر على عضد رجل حلقة......" کی روایت امام احمد (۴/ ۴۴۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التہذیب (۱۰/ ۲۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں اس کی اسناد کو معلول قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "من تعلق تميمة......" کی تخریج فقرہ نمبر ۲۲ میں گذر چکی ہے۔

ہونے کے بارے میں اختلاف ہے:

ایک گروہ کا کہنا ہے کہ یہ جائز ہے، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کا قول یہی ہے، اور حضرت عائشہؓ سے مروی قول کا ظاہر مفہوم یہی ہے، اسی کو ابوجعفر نے اختیار کیا ہے، ایک روایت میں امام احمد سے یہی منقول ہے، ان حضرات نے تمائم سے ممانعت والی روایت کو اس صورت پر محمول کیا ہے جس میں شرک ہو یا کوئی ایسی چیز ہو جو ممنوع ہو جیسا کہ گذر چکا۔

اور دوسرے گروہ کا کہنا ہے کہ جائز نہیں ہے، حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا یہی قول ہے، حضرت حذیفہ، حضرت عقبہ بن عامر اور حضرت ابن حکیم رضی اللہ عنہم کے قول کا ظاہر مفہوم یہی ہے، تابعین کی ایک جماعت کی یہی رائے ہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے شاگردوں کی یہی رائے ہے، ابراہیم نخعی فرماتے ہیں: حضرت عبداللہ بن مسعود کے اصحاب ہر قسم کے تمائم کو ناپسند کرتے تھے، خواہ اس میں قرآن کی آیت ہو یا کوئی دوسری چیز ہو، ایک روایت کے مطابق امام احمد نے بھی اس کو ناپسند کیا ہے جس کو ان کے بہت سے اصحاب نے اختیار کیا ہے، متاخرین نے تو پورے جزم ویقین کے ساتھ اس کو ناپسند کیا ہے، اس لئے کہ تمائم سے ممانعت عام ہے اور تاکہ سد ذریعہ ہو، اور اس وجہ سے بھی کہ مباح تعویذ کا لٹکانا غیر مباح تعویذ لٹکانے کا سبب اور محرک بنے گا، اور اس لئے بھی کہ جب کوئی شخص تعویذ لٹکائے گا تو لازمی طور سے اس کی حرمت اور تعظیم کا حق نہ ادا کرسکے گا، استنجاء اور قضاء حاجت وغیرہ کے وقت بھی اس کو پہنے رہے گا (جو قرآن کی بے وقعتی کے مرادف ہے)[۱]۔

جو علماء تعویذ لٹکانے کے جواز کے قائل ہیں انہوں نے جواز کے لئے مندرجہ ذیل شرطیں رکھی ہیں:

(۱) تعویذ کسی خول یا چمڑہ یا پارچہ میں ہو اور اس کو سی دیا گیا ہو۔

(۲) قرآن کی آیت یا ماثور دعاؤں پر مشتمل ہو۔

(۳) جماع اور قضاء حاجت کے وقت ساتھ نہ رکھا جائے۔

(۴) بلاء کے واقع ہونے سے پہلے اس کے دفع کے لئے نہ ہو اور نظر لگنے سے پہلے اس کے دفع کے لئے نہ ہو۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: نزول بلاء کے بعد جو تعویذ پہنا جائے وہ ''تمائم'' کے حکم میں نہیں ہے[۱]، یعنی ممنوع نہیں ہے۔

جانوروں کے بدن پر تعویذ کا لٹکانا:

۲۴ - جانور کے جسم پر تعویذ لٹکانا دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ جانور پاک ہوگا یا ناپاک ہوگا، اگر وہ جانور پاک ہو تو تعویذ کا لٹکانا مکروہ ہے، کیونکہ یہ ایسا عمل ہے جو رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ اس میں تعویذ کی توہین ہے، اور گندگی اور نجس چیزوں سے آلودہ ہونے کا اندیشہ ہے، جانور کے جسم میں تعویذ لٹکانے کو بچوں کے تعویذ لٹکانے پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا، کیونکہ بچوں کو ان کے گارجین تعویذ کو آلودہ کرنے سے بچائیں گے اور منع کریں گے۔

اگر جانور نجس اور ناپاک ہے جیسے کتا اور اس جیسا جانور تو اس کے جسم کے کسی حصے میں تعویذ لٹکانے کی حرمت میں کوئی اشکال نہیں ہے[۲]۔

جنبی اور حائضہ کا تعویذ پہننا:

۲۵ - جو لوگ تعویذ پہننے کے جواز کے قائل ہیں، وہ کہتے ہیں کہ جنبی اور حائضہ کے لئے تعویذ پہننے یا بازو پر تعویذ باندھنے میں کوئی حرج نہیں

---

(۱) الدین الخالص لصدیق حسن خاں ۲/۲۳۶ طبع مطبعۃ المدنی قاہرہ، نصاب الاحتساب رص ۲۵۲، باب: ۳۱۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۰/۳۱۹، ۳۲۰، ۲۰/۲۵۸۔

(۲) الآداب الشرعیہ ۳/۷۷۔

ہے جبکہ تعویذ کسی چیز کے اندر بند ہو یا اسے چمڑے کے اندر رکھ کر سی دیا گیا ہو۔

کافر کا کسی مسلمان کو یا مسلمان کا کسی کافر کو جھاڑ پھونک کرنا(۱):

الف: کافر کا مسلمان کو جھاڑنا:

۲۶- کوئی کافر کسی مسلمان کو جھاڑے تو اس کے جائز ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، فقہاء حنفیہ اور امام شافعی کے نزدیک کوئی یہودی یا نصرانی کتاب اللہ یا اللہ تعالی کے ذکر کے ذریعہ کسی مسلمان کو جھاڑے تو یہ جائز ہے، امام مالک کی بھی ایک روایت کے مطابق یہی رائے ہے، کیونکہ مؤطا امام مالک میں ایک روایت ہے کہ حضرت ابوبکرؓ حضرت عائشہؓ کے پاس تشریف لے گئے، ان کی طبیعت ناساز تھی اور ایک یہودی خاتون ان کو دم کر رہی تھی، حضرت ابوبکرؓ نے اس خاتون سے کہا: اللہ کی کتاب سے دم کرو(۲)۔

الباجی نے اثر کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے: اس کا احتمال ہے کہ کتاب اللہ سے حضرت ابوبکر کی مراد ذکر اللہ ہو، یا جسے پڑھ کر وہ دم کر رہی تھی وہ کتاب اللہ کے مطابق ہو، اور انہیں اس کے صحیح ہونے کا علم اس طور پر ہو کہ وہ خاتون اس کو ان کے سامنے ظاہر کرتی ہو اور کتاب اللہ کے مطابق ہونے کی وجہ سے حضرت ابوبکرؓ نے اس کے ذریعہ دم کرنے کا حکم فرمایا ہو(۳)۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۳۲، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۹، حاشیۃ العدوی ۲/ ۴۵۱، أسنی المطالب ۱/ ۶۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۲۷، الإقناع فی حل الفاظ أبی شجاع ۱/ ۹۵، کشاف القناع ۱/ ۱۳۵۔

(۲) اثر: ''دخل أبوبکر علی عائشة و هي تشتکی......'' کی روایت امام مالک نے الموطأ (۲/ ۹۴۳ طبع الحلبی) میں کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) المنتقی ۷/ ۲۶۱۔

امام مالک سے ایک دوسری روایت میں ہے کہ انہوں نے فرمایا: اہل کتاب کے دم کرنے کو میں ناپسند کرتا ہوں، اس لئے کہ ہمیں نہیں معلوم کہ آیا وہ کتاب اللہ کے ذریعہ دم کرتے ہیں یا اس ناپسندیدہ چیز کے ذریعہ دم کرتے ہیں جو سحر کے مشابہ ہے(۱)۔

ب: مسلمان کا کسی کافر کو جھاڑ پھونک کرنا:

۲۷- کسی مسلمان کے کسی کافر کو جھاڑ پھونک کرنے کے جواز کے بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، ان کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث سے ہے جس کا ذکر (فقرہ نمبر/ ۱۴ میں گذر چکا) ہے، استدلال اس طریقہ سے ہے کہ جس قبیلہ میں ان لوگوں نے قیام کیا تھا اور ان لوگوں سے ضیافت کرنے کی فرمائش کی تھی اور انہوں نے ضیافت سے انکار کر دیا تھا وہ سب کافر تھے، اور رسول اللہ ﷺ نے اس بارے میں واقعہ کی تفصیل پر نکیر نہیں فرمائی(۲)۔

تعویذ اور جھاڑ پھونک کرنے پر اجرت لینا:

۲۸- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ تعویذ اور جھاڑ پھونک پر اجرت لینا جائز ہے، عطاء، ابو قلابہ، ابوثور اور اسحق بن راہویہ کی رائے بھی یہی ہے، ان حضرت نے حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے جس کا ذکر (فقرہ ۱۴ میں) آچکا ہے۔

طحاوی نے جواز پر استدلال کیا ہے اور کہا ہے: جھاڑ پھونک کرنے پر اجرت لینا جائز ہے، کیونکہ لوگوں پر یہ واجب نہیں ہے کہ ایک دوسرے کو جھاڑ پھونک کریں، نیز ایسا کرنے میں اللہ تعالی کی

(۱) عمدۃ القاری ۱۰/ ۱۸۵۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۹، تفسیر القرطبی ۱۰/ ۳۱۷، عمدۃ القاری ۵/ ۶۴۹۔

طرف سے تبلیغ بھی ہے، امام زہری نے قرآن پر اجرت لینے کو مطلقاً مکروہ قرار دیا ہے، خواہ تعلیم کے لئے ہو یا جھاڑ پھونک کرنے کے لئے ہو(۱)۔

(۱) عمدۃ القاری ۵/ ۶۴،۶۴۷، ۶۴۹، الشرح الصغیر ۴/ ۶۹۷۔

تعویض

تعریف:

۱- لغت میں تعویض کا مادہ: ''العوض'' ہے، جس کا معنی بدل ہے، یہ باب تفعیل سے ہے، اگر ضائع شدہ چیز کا بدل دیا جائے تو کہا جاتا ہے: ''عوضته تعویضاً''، اور باب تفعل سے تعوض اور باب افتعال سے اعتاض کا معنی عوض لینا ہے(۱)۔

فقہاء کی تحریروں کی روشنی میں تعویض کی اصطلاحی تعریف یوں ہوگی: دوسرے کو کسی طرح کا کوئی نقصان پہنچانے کی وجہ سے واجب ہونے والے مالی بدل کا ادا کرنا۔

متعلقہ الفاظ:

الف: تثمین:

۲- لغت میں تثمین کا معنی اندازے اور تخمینے کی بنیاد پر کسی چیز کی قیمت لگانا ہے(۲)۔

اس تعریف کی روشنی میں تثمین کا اطلاق صرف معاوضات یعنی عوض کے ساتھ تبادلہ پر ہوگا، لیکن تعویضات یعنی وہ تصرفات جن کی وجہ سے ضمان واجب ہوتا ہے، جیسے کسی کا مال تلف کرنا یا غصب کرلینا، تو اس کے لئے تثمین کا لفظ مستعمل نہ ہوگا، بلکہ اس کے لئے تقویم کا لفظ استعمال ہوگا جیسا کہ آگے آئے گا۔

(۱) تاج العروس، لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''عوض''۔

(۲) المصباح المنیر مادہ: ''ثمن''۔

ب: تقویم:

۳- تقویم لغت میں "قوّم" کا مصدر ہے، جب کسی سامان کا وہ بھاؤ بتایا جائے جو مارکیٹ میں عام ہو تو کہا جاتا ہے: "قومت المتاع"، اورحدیث میں ہے: "قالوا: یا رسول اللہ لوقومت لنا ، فقال : إن اللہ ھو المقوم"[۱] (لوگوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! اگر آپ ہمارے لئے قیمت متعین فرمادیتے (تو بہتر ہوتا) تو آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ ہی مقوم (قیمتوں کو طے کرنے والا) ہے۔اہل مکہ "قوّمتہ" ہی کے معنی میں "استقمتہ" استعمال کرتے ہیں[۲]۔

تقویم کا استعمال معاوضات اور تعویضات دونوں میں ہوتا ہے۔

ج: اُرش:

۴- لغت میں اُرش زخم کے دیت کو کہتے ہیں، اس کی جمع "اُروش" ہے، جیسے فلس کی جمع فلوس ہے، اس کے اصل معنی فساد کے ہیں، کہا جاتا ہے: "أرشت بین القوم تأریشا" یعنی تو نے قوم کو فساد میں ڈال دیا، پھر ذات کے نقصان کے معنی میں ہونے لگا، کیونکہ نقصان میں بگاڑ اور فساد ہوتا ہے، کچھ لوگوں کا خیال ہے اُرش کی اصل "ہرش" ہے۔

اصطلاح میں اُرش اس مال کو کہتے ہیں جو تلف جان سے کم کی جنایت میں واجب ہو، اور کبھی جان کا بدلہ یعنی دیت کو بھی اُرش کہتے ہیں[۳]۔

(۱) حدیث: "إن اللہ ھو المقوّم......" کی روایت احمد (۳/ ۸۵ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۱۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) المصباح المنیر مادہ: "قوم"۔

(۳) المصباح المنیر مادہ: "أرش"، الموسوعۃ الفقہیہ کویت ۳/ ۱۰۴۔

اس اعتبار سے تعویض کا لفظ اُرش کے مقابلہ میں عام ہے۔

د: ضمان:

۵- لغت میں ضمان التزام یعنی اپنے اوپر لازم کر لینے کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "ضَمَّنتُه المال" یعنی میں نے اس پر مال کو لازم کردیا[۱]۔

شرع میں ضمان ان معنوں میں استعمال ہوا ہے کہ دوسرے کے ذمہ ثابت شدہ حق کو اپنے اوپر لازم کرلینا یا جس پر کسی دوسرے کا کوئی حق ہے اس کو حاضر کرنے کی ذمہ داری قبول کرنا، یا ضمانت شدہ چیز کو اپنے اوپر لازم کرنا، اس عقد کو بھی ضمان کہا جاتا ہے جس سے یہ امور حاصل ہوتے ہیں[۲]۔

اس لحاظ سے ضمان تعویض سے عام ہے، اس لئے کہ ضمان مال میں بھی ہوتا ہے اور غیر مال میں بھی، جیسے کسی شخص کی ضمانت لینا۔

تعویض کا حکم:

۶- تاوان کسی نقصان کے ہی مقابلے میں ہوتا ہے، اس لئے اس کی ادائیگی واجب ہے، البتہ کس نقصان کا تاوان ہوگا اور کس کا تاوان نہیں ہوگا، اس کی تفصیلات میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

فقہاء کے نزدیک جس ضرر اور نقصان کا تاوان درست ہے اس میں وہ ضرر بھی شامل ہے جو نفع بخش مال میں ہو، خواہ یہ ضرر غصب کے ذریعہ ہو یا تلف کردینے کے ذریعہ ہو یا جان مارنے سے ہو، یا جان لینے سے کم تر درجہ کا نقصان ہو جس کو دیت اور اُرش کہتے ہیں، اس کی تفصیلات جنایات کی بحث میں آئے گی یا امانت وغیرہ کی حفاظت میں کوتاہی کی وجہ سے ضرر ہو، اس صورت میں تاوان اور ضمان کی

(۱) المصباح المنیر مادہ: "ضمن"، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۸۔

ادائیگی مقررہ مال یا صلح کردہ مال کو دے کر ہوگی، یہ تاوان اس شخص کو دیا جائے گا جس کو نقصان پہنچا ہے، اور اس کی عدم موجودگی کی صورت میں اس کے ورثہ کو دیا جائے گا جن کو اس کا ترکہ ملنا ہے، تاکہ اس کے نقصان کی تلافی ہو جائے، اور لوگوں کے درمیان جھگڑا اور نزاع ختم ہو جائے، تعویض ایک شرعی نتیجہ ہے، کیونکہ یہ شرعی حکم کا مقتضی ہے، لہٰذا اس میں مکلّف اور غیر مکلّف دونوں شامل ہوں گے، جس پر تاوان عائد ہو رہا ہے اگر وہ غیر مکلّف ہے تو اس کے مال میں سے اس کا ولی ادا کرے گا (۱)۔

ضرر کا تاوان:

۷- کسی چیز کی ذات یا اس کی منفعت کو نیز جان یا اعضاء کے تلف کر دینے سے ضرر ثابت ہو جاتا ہے۔

اور ہر اتلاف سے تعویض لازم نہیں آتا، اس طرح کہ جب بھی اِتلاف پایا جائے تو تاوان پایا جائے، اس لئے کہ تلف کرنے کی دو قسمیں ہیں: اِتلاف مشروع یعنی جائز اتلاف اور ناجائز اتلاف۔

ناجائز اتلاف پر بالاتفاق تاوان ہوگا، تلف کردہ چیز سے خواہ اللہ کا حق متعلق ہو، جیسے حالتِ احرام یا حرم میں شکار کرنا، یا اس سے کسی بندے کا حق متعلق ہو، جیسے بندے کے مال کو ناحق ضائع کرنا۔

جائز اِتلاف کی صورت میں اس وقت تاوان ہوتا ہے جب اس سے دوسرے کا حق متعلق ہو اور یہ بھی بعض صورتوں میں ہوتا ہے، ورنہ جائز اِتلاف میں تاوان نہیں ہے، (تفصیل اور اختلاف "اِتلاف" کی اصطلاح میں گذر چکا)۔

"عین" کو ضائع کرنے کا تاوان:

۸- اتلاف کی اصطلاح میں یہ بات گذر چکی ہے کہ ضائع شدہ چیز اگر مثلی ہے تو ضائع کرنے والا اس کا مثل تاوان میں ادا کرے گا، اور اگر وہ ذوات القیم میں سے ہے تو تاوان میں اس کی قیمت ادا کرے گا، قیمت لگانے میں اس جگہ کا لحاظ کیا جائے گا جہاں وہ چیز ضائع کی گئی ہے۔

منفعت ضائع کرنے کا تاوان:

۹- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مال جب تک غاصب یا دوسرے کے پاس رہے اور اس کی منفعت فوت ہو رہی ہو تو اس کا تاوان اس مدت کی اجرت مثل کی صورت میں لازم ہوگا، کیونکہ ہر وہ چیز جس کا آدمی ضائع اور تلف کرنے کی صورت میں تاوان ادا کرتا ہے، اس کے قبضے میں اس کے ضائع ہونے کی صورت میں بھی اس کے تاوان کی ادائیگی جائز اور درست ہے، جیسے کہ اصل سامان کے تلف کرنے کا حکم ہے، اس ضمن میں جو اختلاف یا تفصیل ہے اس کا بیان "غصب اور ضمان" کی اصطلاح میں فقہاء ذکر کرتے ہیں۔

جن منافع کے ضائع کرنے پر فقہاء نے تاوان کی صراحت کی ہے، ان میں آزاد آدمی کی منفعت کو ضائع کرنا بھی شامل ہے، چنانچہ جو شخص کسی آزاد آدمی کو مغلوب کر لے اور اس کو بلا معاوضہ کسی کام میں لگا دے تو وہ اس کی اجرت کا ضامن ہوگا، البتہ اگر اس کو قید میں رکھے اور اس طرح اس کے منافع کو ضائع کر دے تو فقہاء مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا، فقہاء شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ وہ ضامن نہیں ہوگا (۱)۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۱۶۸، الأشباہ للسیوطی رص ۲۲۲، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۸ طبع الدار العربیہ للکتاب۔

(۱) الدسوقی ۳/ ۴۵۴، ۴۵۵، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۳، ۱۴، کشاف القناع ۴/ ۱۱۱، ۱۱۲۔

غصب شدہ چیز کے منافع کے تاوان کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

فقہاء شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ غصب شدہ چیز کے منافع کا تاوان ہوگا، اور غاصب کے ذمہ فوت شدہ منافع کے بدلے میں اجرت مثل واجب ہوگی، خواہ غاصب نے پوری منفعت حاصل کی ہو یا نہ کی ہو، کیونکہ منفعت مال متقوم ہے، فقہاء مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر شئ مغصوب استعمال میں ہے تو غاصب اس کی آمدنی کا ضامن ہوگا، اور اگر استعمال میں نہیں ہے تو ضامن نہیں ہوگا، اگر کسی مکان کو بند کرکے یا کسی زمین کو غیر آباد چھوڑ کر یا کسی جانور کو باندھ کر ان کے منافع کو ضائع کردیا تو غاصب ان چیزوں کا کرایہ بطور تاوان ادا کرے گا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''غصب'' اور ''ضمان'' کی اصطلاح۔

فقہاء حنفیہ کی رائے ہے کہ شئ مغصوب کے منافع قابل ضمان نہیں ہیں، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک منافع مال نہیں ہیں، تین مقامات کے علاوہ کہ ان میں بعض متاخرین حنفیہ کے نزدیک اجرت مثل واجب ہوتی ہے[۱]، اور وہ جگہیں یہ ہیں:

الف- وقف:

۱۰- وقف رہائش کے لئے یا حصول آمدنی کے لئے ہو یا مسجد کی صورت میں ہو اور کوئی شخص اس پر تعدی کرے مثلاً مسجد کو گھر بنا ڈالے تو جب تک اس کا غاصبانہ قبضہ برقرار رہے گا اس کی اُجرت مثل اس پر لازم ہوگی، جیسا کہ ابن عابدین نے ''الخیریہ'' اور ''الحامدیہ'' کے حوالہ سے کہا ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۳۱، الدسوقی ۳/ ۴۴۸، کشاف القناع ۴/ ۱۱۱، ۱۱۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۶، المغنی ۵/ ۲۷۲، القواعد لابن رجب رص ۲۱۳۔

ب: یتیم کا مال:

۱۱- ابن عابدین نے ''البزازیہ'' کے حوالہ سے کہا ہے کہ خود یتیم کو جس کے ماں باپ نہ ہوں، اس کے رشتہ دار حاکم وقت کی اجازت کے بغیر اور اجارہ کے بغیر ایک مدت تک اس سے مختلف کام لیتے رہے ہوں، تو بالغ ہونے کے بعد اسے اجرت مثل طلب کرنے کا حق حاصل ہوگا، بشرطیکہ اس مدت میں اس کی ذات پر (کھانے وکپڑے کی صورت میں) جو خرچ کرتے رہے ہوں وہ اجرت مثل کے برابر نہ ہو۔

یتیم کے مال کی منفعت کو فوت کرنا بھی موجب تاوان ہے، مثلاً یتیم کے کسی گھر میں یتیم کی ماں اپنے شوہر کے ساتھ رہ رہی ہے تو شوہر کے ذمہ اس مکان کا کرایہ لازم ہوگا، اسی طرح اگر یتیم کا کوئی شریک مکان میں رہائش اختیار کرے تو اس شریک کے ذمہ اس مکان کا کرایہ لازم ہوگا، جیسا کہ ابن نجیم نے مذکورہ دونوں صورتوں میں فتوی دیا ہے، اسی طرح گھر میں رہائش اختیار کرنے والا کوئی اجنبی ہے اور بغیر عقد اجارہ کے رہتا ہے تو اس پر اجرت مثل واجب ہوگی، بعض فقہاء حنفیہ نے اس میں کسی قدر تفصیل کی ہے۔

ج: حصول آمدنی کے لئے تیار کردہ مکان:

۱۲- کسی نے کرایہ پر لگانے کے لئے کوئی عمارت بنوائی یا اس کو خریدا تو مالک مکان کی اجازت کے بغیر اس کو استعمال کرنے والے پر اجرت مثل واجب ہوگی، بشرطیکہ اس مکان کا کرایہ کے لئے ہونا استعمال کرنے والے کو معلوم ہو، مزید شرط یہ ہے کہ استعمال کرنے والا غصب کرنے میں مشہور نہ ہو، حصول آمدنی کے لئے تیار شدہ مکان میں اگر کوئی ملکیت یا عقد کے دعوی کے ساتھ رہائش اختیار کرے تو اس پر ضمان نہیں ہوگا[۱]۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۳۱، ۱۳۲۔

عقود میں تعدی یا کوتاہی کے سبب تاوان:

الف-عقود امانات میں تاوان:

۱۳-عقود امانات جیسے ودیعت اور وکالت میں اصل یہ ہے کہ جس آدمی کے پاس ودیعت یا وکالت کا سامان ہے وہ اس وقت تک اس کا ضامن نہیں جب تک کہ اس سامان کے بارے میں اس کی طرف سے کوئی تعدی اور کوتاہی نہ پائی جائے، تفصیلات کے لئے اس کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے، نیز دیکھئے: ''تعدی'' اور ''ضمان'' کی اصطلاح۔

ب: مبیع میں موجود عیب کا تاوان:

۱۴-اگر مبیع میں کوئی ایسا عیب نظر آئے جو عقد بیع کے پہلے سے ہو تو خریدار کو اختیار ہوگا، چاہے تو مبیع بیچنے والے کو واپس کردے یا عیب کی وجہ سے جو نقص پیدا ہو گیا ہے اس کا تاوان وصول کرلے، اس کی تفصیل ''بیع'' اور ''خیار عیب'' کی اصطلاح میں ہے۔

ج-اجارہ میں تاوان:

۱۵-اجیر کی دو قسمیں ہیں: ۱-اجیر خاص، ۲-اجیر مشترک۔

اجیر خاص کے سلسلے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ صرف تعدی کی صورت میں اس پر تاوان ہوگا، اور اجیر مشترک کے بارے میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں، اس کی تفصیل ''اجارہ'' اور ''اتلاف'' کی اصطلاح میں ہے۔

ترغیب دینے اور ورغلانے کے سبب تاوان:

۱۶-جمہور کی رائے یہ ہے کہ کسی نے کسی ظالم شخص کو کسی مال کے سلسلے میں ورغلایا تو ضمان اس پر ہے جس کو ورغلایا گیا ہے یعنی ظالم پر، اس قاعدے کی بنا پر کہ ''فعل کی نسبت فاعل کی طرف ہوتی ہے حکم دینے والے کی طرف نہیں، جب تک کہ اسے مجبور نہ کیا گیا ہو''۔ فقہاء مالکیہ کی رائے ہے کہ ورغلانے والے کی گرفت اس وقت ہوگی جب اصل فاعل کی گرفت دشوار ہو، اس لئے کہ اصل کرنے والا سبب بننے والے پر مقدم ہوتا ہے۔

نووی نے کہا ہے: کسی نے محفوظ جگہ کا دروازہ کھول دیا جس کی وجہ سے دوسرے نے چوری کرلی یا کسی چور کی رہنمائی کی اور اس نے چوری کی، یا کسی غاصب کو حکم دیا اور اس نے غصب کرلیا یا کسی نے عمارت تعمیر کی اور ہوا نے اڑا کر کسی کپڑے کو اس مکان میں ڈال دیا اور وہ کپڑا ضائع ہو گیا، تو ان تمام صورتوں میں اس پر کوئی ضمان نہیں ہوگا۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ کسی نے کسی ظالم کو کسی آدمی کا مال لینے پر ورغلایا، یا اس سلسلے میں اس کی رہنمائی کی تو مال کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے ورغلانے والے سے تاوان وصول کرے، اس لئے کہ وہ سبب بنا ہے یا چاہے تو ظالم سے تاوان وصول کرے کہ اس نے ظلم کیا ہے (۱)۔

اکراہ کے سبب تاوان:

۱۷-اِکراہ اور اتلاف کی اصطلاح میں گذر چکا ہے کہ اکراہ کے سبب تاوان لازم کرنے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، آیا صرف اکراہ کرنے والے پر تاوان ہوگا یا اس پر بھی تاوان ہوگا جس پر اکراہ کیا گیا ہے، اس لئے کہ اتلاف اسی نے کیا ہے (۲) دیکھئے: ''اِکراہ'' اور ''اِتلاف'' کی اصطلاح۔

(۱) درر الحکام شرح المجلہ ۱/۸۰، الدسوقی ۳/۴۴۴، الروضہ ۵/۶، کشاف القناع ۴/۱۱۶۔

(۲) ابن عابدین ۵/۸۵، الدسوقی ۳/۴۴۴، الروضہ ۵/۴، کشاف القناع ۴/۱۱۶۔

خود تلف کرنے یا تلف کا سبب بننے کا تاوان:

۱۸- جب کوئی شخص کسی دوسرے کی کوئی چیز تلف کردے یا دوسرے کی چیز اس سے غصب کرلے اور وہ چیز ہلاک ہوجائے یا گم ہوجائے یا دوسرے کو جان میں یا عضو میں جنایت کرکے ضرر پہنچائے، یا ان میں سے کسی چیز کا سبب بنے تو اپنے عمل کے ذریعہ یا سبب بن کر جو نقصان پہنچایا ہے، اس کا تاوان اس پر واجب ہوگا، اس کا ذکر ''اِتلاف'' کی اصطلاح میں پہلے آچکا ہے[۱]، نیز دیکھئے: ''جنایت''، ''ضمان'' اور ''غصب'' کی اصطلاحات۔

جانوروں کے ضائع کردہ سامان کا تاوان:

۱۹- جانور کھیتوں میں جو نقصان پہنچائیں، اس کے تاوان کے بارے میں فقہاء کا اختلاف پہلے گذر چکا ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جانور کاشت کے علاوہ کسی چیز کو تلف کریں اور ان کا نگراں ان کے ساتھ موجود ہو، لیکن جانوروں کو نہ روکے تو اس کا تاوان واجب ہوگا، اسی طرح ان جانوروں کا چرواہا وہاں موجود ہو جو ان جانوروں کو روک کر اس چیز کو بچا سکتا ہو، لیکن نہ بچایا ہو تو تلف شدہ چیز کا تاوان بالاتفاق لازم ہے، اور اگر چرواہا ساتھ میں موجود نہ ہو تو اختلاف ہے، اس کی تفصیل ''اِتلاف'' کی اصطلاح میں ہے[۲]۔

تلف شدہ چیزوں کا تاوان لازم ہونے کی شرطیں:

۲۰- تلف شدہ چیزوں کے تاوان کے لئے فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ تلف شدہ چیز ''مال متقوم'' ہو، دوسری شرط یہ ہے کہ تلف کرنے والا

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ کویت ۱/ ۲۲۳۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ کویت ۱/ ۲۲۴، ۲۲۵۔

اہل ضمان میں سے ہو، اس کی تفصیل ''اتلاف'' کی اصطلاح میں ہے[۱]۔

کس چیز کے ذریعہ تاوان کی ادائیگی ہوگی:

۲۱- اگر سامان پوری طرح ضائع کردیا گیا ہو تو اس کا تاوان مثل کے ذریعہ ادا ہوگا اگر وہ چیز مثلی ہو، یا قیمت کے ذریعہ ادا ہوگا اگر وہ ذوات القیم میں سے ہو، اس کی تفصیل اصطلاح ''اتلاف'' فقرہ/ ۳۶ میں ہے۔

اگر نقصان جزوی ہوا ہے تو اس میں نقصان کا تاوان واجب ہوگا، نقصان کا تخمینہ واقف کار لوگ لگائیں گے، دیکھئے: ''اُرش'' کی اصطلاح۔

اگر جان چلی گئی ہے اور ایسی حالت میں جان گئی ہے کہ اس میں قصاص لازم نہیں آتا تو شریعت نے اس صورت میں دیت واجب کی ہے، دیت کی ادائیگی اونٹ، گائے، بھیڑ، بکری، سونا اور کپڑوں کے جوڑے کے ذریعہ ہوگی، ان میں سے بعض کے سلسلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

کسی عضو یا اس کی منفعت کو ضائع کردینے کی صورت میں دیت ہوگی، اگر اس کے لئے کوئی دیت مقرر ہو، ورنہ منصفانہ فیصلہ ہوگا، جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب قصاص ساقط ہوجاتا ہے، اور جیسا کہ غلطی سے جان یا عضو پر جنایت ہونے کی صورت میں ہوتا ہے، تفصیل کے لئے ''اُرش''، ''دیت'' اور ''حکومۃ عدل'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

معنوی نقصانات کا تاوان:

۲۲- ہم نے کسی فقیہ کو نہیں پایا جس نے اس عنوان کے تحت کچھ لکھا

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ کویت ۱/ ۲۲۵، ۲۲۶۔

ہو، کیونکہ یہ ایک جدید تعبیر ہے۔

ہم نے فقہی کتابوں میں کہیں بھی نہیں دیکھا کہ کسی معنوی نقصانات کے سلسلے میں کسی فقیہ نے کسی مالی تاوان پر بحث کی ہو۔

تعیّب

دیکھئے: ''خیار عیب''۔

تعیّن

دیکھئے: ''تعیین''۔

تعیین

تعریف:

۱-تعیین ''عیّن'' کا مصدر ہے، تم کہتے ہو: ''عيّنت الشيء تعييناً''، جب تم کسی چیز کو اس جیسی دوسری چیزوں سے خاص اور الگ کر لیتے ہو، اور ''تعيّن عليه الشيء'' جب کوئی چیز کسی کی ذات پر لازم آ جائے۔

جوہری نے کہا ہے: ''تعيين الشئ'' کے معنی ہیں مجموعہ میں سے ایک چیز کو خاص کر لینا، اور ''عيّنت النية فی الصوم'' اس وقت بولتے ہیں جب کسی معین روزہ کی نیت کی جائے[۱]۔

اور اصطلاح میں تعیین کا معنی ہے: کسی چیز کو دوسرے سے اس طرح ممتاز کر لینا کہ اس میں دوسرا شریک نہ ہو۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ابہام:

۲-ابہام ''أبهم الخبر'' کا مصدر ہے، یہ جملہ اس وقت بولتے ہیں جب خبر کو واضح نہ کیا جائے، '' طريق مبهم'' اس راستے کو کہتے ہیں جو پوشیدہ ہو، واضح نہ ہو، اور '' كلام مبهم'' وہ کلام ہے جو نا قابل فہم ہو، ''باب مبهم'' بند دروازے کو کہتے ہیں جس کو کھولنے کی کوئی صورت سمجھ میں نہ آئے، اس اعتبار سے ابہام، تعیین کی ضد ہے[۲]۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''عین''۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''بہم''۔

ب-تخییر:

۳- تخییر "خيّرته بين الشيئين" کا مصدر ہے، اس کا معنی اختیار دینا ہے۔

تخیّر کا معنی چن لینا ہے یعنی دو چیزوں میں بہتر شئ کا انتخاب کرنا[1]، حدیث میں ہے: "تخيّروا لنُطفكم"[2] (اپنے نطفوں کے لئے بہتر جگہ کا انتخاب کرو، یعنی اچھی اور پاکدامن خاتون سے شادی کرو)۔

ج-تخصیص:

۴-حکم عام کو بعض افراد کے ساتھ خاص کردینے کو تخصیص کہتے ہیں۔

شرعی حکم:

اول: اصولیین کے نزدیک تعیین:

۵-اصولیین اور فقہاء کے نزدیک تعیین کا لفظ تخییر کے مقابلے میں آتا ہے، اور یہ شرعی احکام کے باب میں استعمال ہوتا ہے، فقہاء کہتے ہیں کہ واجب کی دو قسمیں ہیں: ایک واجب متعین جیسے مثلاً ظہر کی نماز، دوسری قسم جو چند متعین اقسام کے درمیان واجب مبہم ہو، جیسے کفارۂ یمین کے اعمال، کیونکہ قسم کھانے والا جب اپنی قسم توڑ دے تو اسے بطور کفارہ تین چیزوں میں سے کسی ایک چیز کی ادائیگی کا اختیار ہوتا ہے، چاہے تو ایک غلام آزاد کرے یا دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا ان کو کپڑا پہنائے، معتزلہ نے ایسے واجب کا انکار کیا ہے جس میں صاحب معاملہ کو اختیار حاصل ہو، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ اختیار کے ساتھ واجب کرنے کا کوئی معنی ہی نہیں ہے[1]، اس کی تفصیل "اصولی ضمیمہ" اور "تخییر" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

دوم: فقہاء کے نزدیک تعیین:

۶-تعیین کے حکم پر فقہاء نے مختلف مواقع پر بحث کی ہے۔

الف-نماز میں:

۷-فقہاء کی رائے ہے کہ نمازی جو نماز بھی پڑھ رہا ہے اس پر اس کی تعیین ضروری ہے، تاکہ دوسری نمازوں سے وہ ممتاز اور الگ ہوسکے، اگر فرض نماز ادا کرنے جارہا ہے تو متعین نماز کی نیت کرنا ضروری ہے مثلاً ظہر یا عصر یا مغرب وغیرہ۔

نماز اگر ایسی سنت ہے جس کا کوئی خاص وقت ہے، یا خاص سبب تو نیت میں اسکی تعیین کے وجوب میں اختلاف اور تفصیل ہے، اس کے لئے دیکھئے: "نیت" اور "صلاۃ" کی اصطلاح (۲)۔

۸-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مقتدی کے لئے امام کی اقتداء کی نیت کرنا واجب ہے، البتہ امام کی تعیین اس پر ضروری نہیں ہے، فقہاء حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر مقتدی نے امام کی تعیین کردی اور تعیین کرنے میں اس سے غلطی ہوگئی تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، امام پر مقتدی کی تعیین ضروری نہیں ہے، اگر امام نے مقتدی کی تعیین کردی اور تعیین کرنے میں اس سے غلطی ہوگئی تو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی (۳)۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "خیر"۔

(۲) حدیث: "تخيّروا لنطفكم......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۳۳ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، ابن حجر نے اس کے طرق کی وجہ سے اس کو حسن قرار دیا ہے (التلخیص الحبیر ۳/ ۱۴۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۱) المستصفی ۱/ ۲۷۔

(۲) البدائع ۱/ ۱۲۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۶، ۴۷، القوانین الفقہیہ رص ۶۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۸، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۶۴، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۴۔

(۳) البدائع ۱/ ۱۲۸، ۱۲۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۳۷، مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۲۔

ب-روزہ میں:

۹-جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ہر واجب روزہ، رمضان کا ہو، قضاء، کفارہ یا نذر کا روزہ ہو نیت میں ہر ایک کی تعیین ضروری ہے، مثلاً یہ نیت کرے کہ میں کل رمضان کا روزہ رکھوں گا، کیونکہ یہ ایک ایسی عبادت ہے جو وقت کی طرف منسوب ہے، لہذا نیت میں اس کی تعیین ضروری ہے۔

فقہاء حنفیہ کی رائے ہے کہ نفل کی مانند رمضان میں صرف روزہ کی نیت کافی ہے، رمضان کی تعیین ضروری نہیں ہے، امام احمد بن حنبلؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے، اس لئے کہ تعیین کی ضرورت تو وہاں پڑتی ہے جہاں مزاحمت (ایک سے زیادہ کا امکان) ہو، اور رمضان میں کوئی مزاحمت نہیں ہے، کیونکہ اس وقت میں ایک ہی روزہ ہوسکتا ہے، لہذا تمیز کے لئے نیت کی تعیین کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

البتہ قضاء، نذر اور کفارہ کے روزے کے سلسلے میں حنفیہ کا مسلک وہی ہے جو جمہور کا ہے، یعنی تعیین ضروری ہے (۱)۔

ج-بیع میں:

۱۰-فقہاء کی رائے ہے کہ اگر بیچنے والے نے کسی سکّہ کے عوض فروخت کیا اور شہر میں ایک ہی سکّہ رائج ہے، یا دو یا اس سے زائد سکّے چل رہے ہوں، لیکن ان میں سے ایک سکّہ زیادہ رائج ہو تو ایک رائج کی صورت میں وہی ایک یا زیادہ رائج سکّہ متعین ہوگا، لیکن جب مختلف سکّے یکساں طور سے چل رہے ہوں اور ان کی قیمتوں میں تفاوت ہو تو الفاظ کے ذریعہ اس کی تعیین ضروری ہے، کیونکہ سکّوں کے اختلاف اور تفاوت کی وجہ سے مقدار واجب میں بھی اختلاف رونما ہوگا، ایسی صورت میں نیت کے ذریعہ تعیین کافی نہ ہوگی، اور اگر تمام سکّے قیمت اور رواج میں یکساں ہوں تو عقد بیع بغیر کسی تعیین کے درست ہوگا، اور مشتری کو اختیار ہوگا ان میں سے جو سکّہ چاہے ادا کرے (۱)۔

(۱) البدائع ۲/ ۸۴، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۵۲۰، القوانین الفقہیہ رص ۱۲۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۲۴، ۴۲۵، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۹۴۔

نیز فقہاء کی رائے ہے کہ بیع سلم میں مسلم فیہ کی ادائیگی کے لئے وقت کی تعیین واجب ہے جبکہ مؤجل ہو، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**من أسلف في شيء فليسلف فی کیل معلوم أو وزن معلوم إلی أجل معلوم**" (۲) (جو شخص کسی چیز میں سلم کا معاملہ کرے تو چاہئے کہ وہ متعین ناپ یا متعین تول میں اور متعین وقت کے ساتھ معاملہ کرے)۔

ابن قدامہ کا قول ہے کہ بیع سلم میں فی الجملہ علم کی شرط لگانے پر ہمارے علم میں کوئی اختلاف نہیں ہے (۳)۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ خرید وفروخت کا معاملہ اگر ایسی جگہ ہو رہا ہو جہاں فروخت کردہ سامان کی سپردگی نہیں ہوسکے گی تو اس جگہ کی تعیین واجب ہے جہاں سامان ادا کیا جائے گا، خواہ عقد نقد ہو یا ادھار، اسی طرح جہاں عقد ہو رہا ہے وہاں تک فروخت کردہ سامان لانے میں خرچ ہو تو (سپردگی کی جگہ کی تعیین واجب ہے)، یہ ادھار میں ہوگا، نقد میں اس کی ضرورت نہ ہوگی۔

اور اگر معاملہ کی جگہ سامان کی ادائیگی کے لئے مناسب ہے اور سامان کے وہاں لانے میں بھی مصارف کا مسئلہ حائل نہیں ہے تو

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۶، مواہب الجلیل ۴/ ۲۷۸، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷، کشف المخدرات رص ۲۱۵۔

(۲) حدیث: "من أسلف في شئ فلیسلف في کیل......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۲۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۷ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) البدائع ۵/ ۲۱۲، تحفۃ المحتاج ۵/ ۱۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۶۹، المغنی ۴/ ۳۲۲۔

ادائیگی کے لئے جگہ کی تعیین واجب نہ ہوگی، بلکہ عرف کی بنا پر عقد کی جگہ ادائیگی کے لئے متعین ہوجائے گی، اس میں کسی فقیہ کا اختلاف نہیں ہے۔

امام احمد، اسحق، امام محمد اور امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ حوالگی کی جگہ کی تعیین واجب نہیں ہے، خواہ عقد نقد ہو یا ادھار، اور خواہ سامان کو معاملہ کی جگہ تک لانے، لے جانے میں خرچ ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ عقد کی جگہ ہی ادائیگی کے لئے متعین ہوگی، شافعیہ کے نزدیک بھی ایک مرجوح قول یہی ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک اگر خرید و فروخت کے فریقین نے مبیع کی ادائیگی کے لئے عقد کی جگہ کے علاوہ کوئی جگہ باہم متعین کردیں تو وہ جگہ متعین ہوجائے گی (۱)۔

د- مبیع اور ثمن کی تعیین:

۱۱- بیع کے صحیح ہونے کے لئے مبیع اور ثمن کا اس طرح معلوم ہونا ضروری ہے جس سے نزاع پیدا ہونے کا اندیشہ ختم ہوجائے، لہذا فروخت کرنے والے کا یہ کہنا کہ میں اس ریوڑ کی ایک بکری فروخت کرتا ہوں بیع صحیح نہیں ہے، اسی طرح یہ کہنا کہ میں اس چیز کو اس کی قیمت پر فروخت کرتا یا خریدتا ہوں، یا یہ کہنا کہ فلاں شخص جو قیمت بتائے اس پر فروخت کرتا ہوں، یا یہ کہنا کہ اس کے رأس المال پر فروخت کرتا ہوں، یا اس قیمت پر بیچتا ہوں جس پر دوسرے لوگ بیچتے ہیں درست نہیں ہے، البتہ اگر ایسی چیز ہے جس میں تفاوت نہیں ہوتا تو عقد صحیح ہوگا، یہ شرط اور تفصیل اس لئے ہے، تاکہ نزاع پیدا نہ ہو، بعض حنبلی علماء کی رائے ہے کہ بیع صحیح ہوجائے گی اور ثمن مثل واجب ہوگا۔

قیمت میں جہالت والی خرید وفروخت کو حنفیہ ان بیوع فاسدہ میں شمار کرتے ہیں جن کو مجلس عقد میں جہالت دور کرکے بیع صحیح کے جاسکتی ہے، بخلاف اس جہالت کے جو اصل مبیع میں ہو کہ اس میں عقد باطل ہوجاتا ہے (۱)۔

کیا دراہم اور دنانیر عقد میں متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں یا نہیں، اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں، کیونکہ وہ عقد میں عوض ہیں، لہذا تعیین سے متعین ہوجائیں گے، جس طرح دیگر عوض متعین ہوجاتے ہیں، اس لئے بھی کہ وہ دو عوضوں میں سے ایک عوض ہے، تو جس طرح دوسرا عوض متعین ہوتا ہے اسی طرح یہ بھی متعین ہوجائے گا، اور اس لئے بھی کہ اس تعیین کے ساتھ فروخت کرنے والے کی غرض وابستہ ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں، کیونکہ عقد میں ان کو مطلق رکھنا جائز ہے، چنانچہ جیسے پیمانہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا، اسی طرح وہ بھی متعین نہیں ہوں گے، امام احمدؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے (۲)۔

ھ- خیار تعیین:

۱۲- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ بیع میں خیار تعیین درست ہے۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ خریدار فروخت کنندہ سے کہے: میں تم

---

(۱) البدائع ۵/ ۲۱۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۶۹، القوانین الفقہیہ/ ۲۷۵، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۴۔

(۱) البدائع ۵/ ۱۵۶، ابن عابدین ۴/ ۶، مواہب الجلیل ۴/ ۲۷۶، القوانین الفقہیہ رص ۲۶۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶، الفروع ۴/ ۳۰، کشاف القناع ۳/ ۱۷۲۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۲، شرح فتح القدیر ۵/ ۴۶۸، الدسوقی ۳/ ۱۵۵، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۶۳، الفروع ۴/ ۳۰، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۰۔

سے ان دو کپڑوں میں سے ایک یا ان تین کپڑوں میں سے ایک خریدتا ہوں، لیکن اس نے اس ایک کپڑے کی تعیین نہیں کی جس کو خرید رہا ہے، بلکہ یہ کہا کہ میں ان میں سے جس کو چاہوں گا منتخب کرلوں گا، فقہاء نے خیار تعیین کی صحت کے لئے متعدد شرطیں بیان کی ہیں، ان میں سے ایک شرط تو یہ ہے کہ غیر متعین طور سے دو میں سے ایک یا تین میں سے ایک کی بیع ہو، تین سے زائد نہ ہوں، چنانچہ چار میں سے ایک کی بیع جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ صورت فقہاء کے نزدیک جائز نہیں ہے، اس لئے کہ تین سے ضرورت پوری ہوجارہی ہے، کیونکہ اس میں عمدہ، متوسط اور گھٹیا تینوں موجود ہوتے ہیں، ایک شرط یہ بھی ہے کہ بائع یہ کہنے کے بعد کہ میں نے ان دونوں کپڑوں میں سے ایک کپڑا تمہارے ہاتھ فروخت کیا، یہ بھی کہے: تمہیں ان دونوں میں سے ایک کے انتخاب کا اختیار ہے، یا یہ کہے: تم ان میں سے جو کپڑا چاہو لے لو، تاکہ خیار تعیین کی صراحت ہوجائے، نیز اس لئے کہ بائع اگر اس کا ذکر نہ کرے تو فروخت کردہ سامان کی جہالت کی وجہ سے بیع فاسد ہوجائے گی، فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ خیار تعیین کے ساتھ خیار شرط بھی ضروری ہوگی یا نہیں؟ اصح یہ ہے کہ خیار تعیین کے ساتھ خیار شرط نہیں ہوگی، بعض نے اس کو ضروری قرار دیا ہے۔

مالکیہ نے اس صورت کا ذکر کیا ہے اور اس کو جائز قرار دیا ہے، لیکن اس کے لئے خیار تعیین کا لفظ استعمال نہیں کیا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اس صورت کے ساتھ خرید وفروخت کو باطل قرار دیا ہے، کیونکہ سامان میں ایسی جہالت ہے جو نزاع کا باعث ہوسکتی ہے (۱)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵۸/۴، جواہر الإکلیل ۳۹/۲، نہایۃ المحتاج ۲۵۱/۴، المغنی لابن قدامہ ۵۸۶/۳۔

و- مسلم فیہ میں تعیین:

۱۳- مسلم فیہ کی تعیین جائز نہیں ہے، بلکہ بائع کے ذمہ میں بطور دین ہونا واجب ہے، اگر کسی متعین چیز وسامان مثلاً کسی گھر کے سلسلے میں بیع سلم کرے، یا یہ کہے کہ میں اس کپڑے کے ذریعہ اس بکری میں بیع سلم کررہا ہوں تو یہ بیع سلم درست نہیں ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ ادائیگی کا وقت آنے سے قبل ہی وہ متعین چیز تلف ہوجائے، اور اس لئے بھی کہ اس متعین چیز کی بیع نقد بھی ممکن ہے، اس میں بیع سلم کی ضرورت ہی کیا ہے؟ اس لئے کہ بیع سلم تو مفلس لوگوں کی بیع ہے۔

اسی وجہ سے کسی متعین باغ کے پھلوں میں اور کسی متعین چھوٹے گاؤں کے پھل میں بیع سلم جائز نہیں ہوتی ہے، کیونکہ یہ سب کسی آفت کا شکار ہوسکتے ہیں اور اس طرح پوری پیداوار ہی ختم ہوسکتی ہے، اور یہ ایک دھوکہ ہے جس کے گوارا کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، اور اس وجہ سے بھی کہ حضرت عبداللہ بن سلامؓ سے روایت ہے، انہوں نے کہا: ایک شخص نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا، اور یہود کی ایک جماعت کا ذکر کرکے عرض کیا: بنوفلاں ایمان لائے ہیں اور وہ لوگ بھوکے ہیں، مجھے اندیشہ ہے کہ وہ کہیں مرتد نہ ہوجائیں، اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "من عنده" (کسی کے پاس کچھ ہے؟) تو ایک یہودی نے کہا: میرے پاس اتنا اتنا ہے، راوی کہتے ہیں میرا خیال ہے کہ اس نے کہا: تین سو دینار ہیں، (ان کے بدلے) اس حساب سے بنوفلاں کے باغ سے (پھل) لوں گا، اس کی بات سن کر حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"بسعر كذا و كذا إلى أجل كذا و كذا، وليس من حائط بني فلان"**(۱) (اس اس بھاؤ اور اتنی اتنی مدت کے لئے سامان ہوگا، لیکن بنوفلاں کے باغ کے پھل کی شرط نہیں)۔

(۱) حدیث عبداللہ بن سلامؓ: "جاء رجل إلى النبي ﷺ......" کی روایت ابن ماجہ (۷۶۶/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، الزوائد میں بصیری نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں ولید بن مسلم ہیں جو کہ مدلّس ہیں۔

ابن المنذر نے کہا ہے: اہل علم کا اس پر تقریباً اجماع ہے کہ جب کسی متعین باغ کے پھل میں بیع سلم کی جائے تو وہ بیع سلم باطل ہے، اور الجوزجانی نے کہا ہے: اس نوع کی خرید وفروخت کی کراہت پر لوگوں کا اجماع ہے [1]۔

ز-وکیل بنانے میں تعیین:

۱۴-فقہاء کی رائے ہے کہ جب مؤکل وکیل سے کسی شخص معین کے ہاتھ بیچنے کے لئے کہے تو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہے، بلکہ اس تعیین کی پابندی اس پر لازم ہے، کیونکہ اس متعین شخص کے ہاتھ اس چیز کو فروخت کرنے میں اس کی کوئی غرض وابستہ ہوگی جو دوسرے کے ہاتھ بیچنے میں نہ ہوگی، اسی طرح اگر مؤکل وکیل سے کہے کہ فلاں زمانے میں یا فلاں جگہ میں اس چیز کو فروخت کردو تو وکیل پر اس کی پابندی ضروری ہے، سوائے اس صورت کے کہ وکیل کو کسی ذریعہ یا قرینہ سے معلوم ہوجائے کہ اس تعیین میں مؤکل کی کوئی غرض وابستہ نہیں ہے، تو اس وقت اس کی پابندی لازم نہ ہوگی (۲)۔

ح-اجارہ میں تعیین:

۱۵-جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اجارہ میں منفعت کی نوعیت اور مدت کی تعیین واجب ہے، یا تو منفعت کی آخری حد بیان کرکے مثلاً کپڑے کا سینا یا وقت کی تعیین کرکے جب کہ خود منفعت کی کوئی آخری حد نہ ہو، جیسے مکانوں اور دوکانوں کو کرایہ پر دینا، یا جس جگہ جانا ہے اس کی تحدید کرکے جیسے سواریوں کو کرایہ پر اٹھانا کہ فلاں جگہ تک جانا اور لے جانا ہے۔

فقہاء سلف میں سے بعض کی رائے ہے کہ مجہول چیزوں کا اجارہ بھی درست ہے، مثلاً لکڑی کاٹ کر بیچنے والے کو کوئی اپنا گدھا اس شرط پر دیدے کہ لکڑی کے کاروبار سے جو آمدنی ہوگی اس کا نصف گدھے کا مالک لے گا [1] تفصیلات ''اجارہ'' کی اصطلاح میں ہیں۔

ط-طلاق میں تعیین:

۱۶-فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی دو بیویوں کو مخاطب کرکے کہے کہ تم میں سے ایک کو طلاق ہے اور ان میں سے کسی ایک کی نیت کرے تو صرف اسی پر طلاق ہوگی، البتہ شوہر پر اس عورت کی تعیین لازم ہے [2]۔

تفصیلات ''طلاق'' کی اصطلاح میں ہیں۔

ی-دعوی میں تعیین:

۱۷-دعوی کے صحیح ہونے کے لئے ایک اہم شرط یہ ہے کہ جس شئی کا دعوی کیا جارہا ہے وہ معلوم اور متعین ہو، اگر وہ کوئی سامان ہو مثلاً جانور تو شرط یہ ہے کہ نر، مادہ، عمر، رنگ اور نوع کی تعیین کی جائے اور اگر نقد ہو تو جنس، نوع، مقدار اور وصف کی تعیین ضروری ہے، تاکہ دعوی ثابت ہونے کی صورت میں حاکم کے لئے فریق ثانی پر اس کا لازم کرنا ممکن ہو [3]۔

تفصیلات ''دعوی'' کی اصطلاح میں ہیں۔

---

(۱) البدائع ۲۱۱/۵، القوانین الفقہیہ ر ۲۷۴، مغنی المحتاج ۱۰۴/۲، المغنی لابن قدامہ ۳۲۵/۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۲۲۷/۲، المغنی لابن قدامہ ۱۳۱/۵، البدائع ۲۷/۶۔

(۱) مغنی المحتاج ۳۳۹/۲، المغنی لابن قدامہ ۴۳۵/۵، القوانین الفقہیہ ر ۲۷۹، بدایۃ المجتہد ۲۴۷/۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۳۰۵/۳، المغنی لابن قدامہ ۲۵۲/۷، جواہر الإکلیل ۳۵۵/۱، حاشیہ ابن عابدین ۴۵۸/۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴۲۰/۴، جواہر الإکلیل ۲۲۶/۲، مغنی المحتاج ۴۶۴/۴، کشف المخدرات ر ۵۱۰۔

تغریب

تعریف:

۱- لغت میں تغریب کا معنی جلا وطن کرنا اور شہر بدر کرنا ہے، اس کا مادہ ''غَرب'' ہے، کہا جاتا ہے: ''غربت الشمس غروباً'' جب کہ سورج دور ہوجائے اور چھپ جائے، اور ''غرب الشخص'' جب آدمی اپنے وطن سے دور ہوجائے، اسم صفت ''غریب'' ہے، اور کہا جاتا ہے: ''غرّبته أنا تغریباً'' یعنی میں نے اسے دور اور جلا وطن کردیا۔ ''غرّب'' کبھی لازم بھی استعمال ہوتا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے: ''غرّب فلان عن بلده تغریبا'' فلاں شخص اپنے وطن سے دور ہوگیا(۱)۔

تغریب کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۲)۔

تغریب سے متعلق احکام:

شہر بدر کرنا اور جلا وطن کرنا، حدّ زنا اور حرابہ (قتل وڈاکہ زنی) کی حد میں داخل ہوسکتا ہے، اسی طرح بطور تعزیر بھی شہر بدر کیا جاسکتا ہے۔

اول: حد زنا میں شہر بدر کرنا:

۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ زنا میں شہر بدر کرنا جائز ہے، البتہ شہر بدر کرنے کو حد زنا کا ایک جز قرار دینے اور جز قرار نہ دینے میں فقہاء کے مابین کسی قدر اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر زانی غیر شادی شدہ ہے تو اس کی حد زنا میں ایک سال کے لئے شہر بدر کرنا داخل ہے جس کی مسافت، مسافت سفر کے برابر یا اس سے زیادہ ہو، اس لئے کہ اللہ کے نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے: ''البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة ورجم''(۱) (اگر غیر شادی شدہ غیر شادی شدہ سے زنا کرے تو اسے سو کوڑے مارے جائیں اور ایک سال کے لئے شہر بدر کیا جائے، اور اگر شادی شدہ شادی شدہ سے زنا کرے تو سو کوڑوں کے ساتھ رجم کی سزا ہوگی)، اور اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت زید بن خالدؓ نے روایت کی ہے: ''دو آدمیوں نے رسول اکرم علیہ السلام کی خدمت میں اپنا تنازعہ پیش کیا، ان میں سے ایک نے کہا: میرا لڑکا اس شخص کا مزدور تھا، اس نے اس شخص کی بیوی سے زنا کیا، میں نے اس شخص کو بطور فدیہ سو بکریاں اور ایک کم عمر باندی ادا کردی ہے، بعد میں میں نے چند اہل علم سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو ان لوگوں نے بتایا ہے کہ تمہارے لڑکے پر تو سو کوڑے اور ایک سال کے لئے جلا وطن کرنا ہے، اور اس شخص کی بیوی کو سنگسار کرنا واجب ہے، اللہ کے رسول علیہ السلام نے فرمایا: ''والذی نفسی بیده لأقضين بينكما بكتاب الله تعالى: على ابنك جلد مائة وتغريب عام وجلد ابنه مائة وغربه عاماً ۔ ثم قال لأنيس الأسلمي: واغد يا أنيس إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها، فاعترفت فرجمها''(۲) (اس ذات کی قسم جس کے

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''غرب''۔

(۲) ابن عابدین ۳/۱۴۷، الدسوقی ۴/۳۲۲، أسنی المطالب ۴/۱۳۰، کشاف القناع ۶/۹۲۔

(۱) حدیث: ''البكر بالبكر جلد مائة ونفى سنة......'' کی روایت مسلم (۳/۱۳۱۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''والذي نفسى بيده ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۱۸۶ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/۱۳۲۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

قبضہ میں میری جان ہے میں تم دونوں کے درمیان کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا، تیرے لڑکے پر سو کوڑے اور ایک سال کے لئے جلاوطن کرنا ہے، چنانچہ اس لڑکے کو سو کوڑے مارے گئے اور ایک سال کے لئے شہر بدر کردیا گیا، پھر اللہ کے رسول نے انیس اسلمی سے فرمایا: اے انیس! اس شخص کی بیوی کے پاس جاؤ، اگر وہ اپنے جرم کا اعتراف کرلے تو اس کو رجم کردینا، اس عورت نے زنا کا اعتراف کرلیا، چنانچہ انہوں نے اس کو رجم کردیا)، اور اس لئے کہ خلفاء راشدین نے کوڑا مارنے اور جلاوطن کرنے کی سزا ایک ساتھ دی ہے، اور صحابہ میں سے کسی کا اختلاف منقول نہیں ہے تو یہ گویا اجماع ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ جلاوطن کرنا حد میں داخل نہیں ہے، لیکن حنفیہ نے جائز قرار دیا ہے کہ اگر امام اس میں کوئی مصلحت سمجھے تو وہ کوڑوں کی سزا کے ساتھ جلاوطن بھی کرسکتا ہے، اور ان کے نزدیک جلاوطن تعزیری سزا ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ رسول اکرم ﷺ سے جو یہ مروی ہے: "**البکر بالبکر جلد مأة و تغریب عام**"(۱) تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اگر اس پر عمل کیا جائے تو یہ روایت آیت قرآن کے لئے ناسخ قرار پائے گی، کیونکہ اس میں نص قرآنی پر اضافہ ہے، قرآن پاک کی آیت یہ ہے: "**اَلزَّانِيَةُ وَ الزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِأَةَ جَلْدَةٍ**"(۲) (زنا کار عورت اور زنا کار مرد دونوں کا حکم یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو سو سو درے مارو)، حدیث مذکور خبر واحد ہونے کی وجہ سے آیت قرآنی کو منسوخ نہیں کرسکتی ہے(۳)۔

(۱) حدیث: "البکر بالبکر جلد مائة ......" کی تخریج فقرہ نمبر/ ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۲) سورۂ نور/ ۲۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۴۷، البدائع الصنائع ۷/ ۳۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۱، ۳۲۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۸۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۷، ۱۴۸، کشاف القناع ۶/ ۹۱۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ جلاوطن کرنے کی سزا دینے میں فساد کا دروازہ کھولنا ہے، اور اس میں شریعت کے مقصود کو باطل کرنا اور اس کو توڑنا ہے، اور اس لئے کہ عبدالرزاق سے مروی ہے، انہوں نے کہا: شراب پینے کے جرم میں حضرت عمر بن الخطاب نے ربیعہ بن اُمیہ بن خلف کو خیبر کی جانب جلاوطن کردیا تھا تو وہ ہرقل سے جاملا اور نصرانی ہوگیا، تو حضرت عمر نے فرمایا کہ اب میں کسی مسلمان کو جلاوطن نہیں کروں گا۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جلاوطن کرنے کا مطلب یہ ہے کہ جس شہر میں اس سے زنا ہوا ہے اس شہر سے دوسرے شہر میں جلاوطن کردیا جائے، جس شہر میں اسے جلاوطن کیا گیا ہے وہاں اسے قید نہیں کیا جائے گا، البتہ اس پر نظر رکھی جائے گی کہ وہ اپنے شہر لوٹ کر نہ جائے، یہ حکم اس شخص کے لئے ہے جو اپنے وطن میں زنا کرے، اگر پردیسی دوسرے شہر میں زنا کرے گا تو اسے اپنے شہر کے علاوہ کسی دوسرے شہر میں جلاوطن کیا جائے گا۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ زانی کو اس شہر سے جہاں اس نے زنا کیا دوسرے شہر میں جلاوطن کرنے کے ساتھ وہاں اس کو قید بھی کیا جائے گا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ جہاں زنا کیا ہے وہاں کا باشندہ ہو، پردیسی آدمی جس نے اس شہر میں آنے کے ساتھ ہی زنا کیا ہو اس کو کوڑے مارے جائیں گے اور اسی شہر میں اس کو قید بھی کیا جائے گا، اس لئے کہ جہاں اس نے زنا کیا ہے وہیں اس کو قید کرنا جلاوطن کرنا ہے(۱)۔

زنا کی حد میں کون جلاوطن کیا جائے گا:

۳- جو لوگ زنا کی حد میں جلاوطن کرنے کے قائل ہیں، ان کا اس پر اتفاق ہے کہ زنا کرنے والا شخص آزاد غیر محصن ہو تو اس کو ایک سال

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۴۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۲، أسنی المطالب ۴/ ۱۳۰، کشاف القناع ۶/ ۹۲، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۶۸۔

تک کے لئے جلا وطن کرنا واجب ہے(۱)، اس لئے کہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "البکر بالبکر جلد مائة وتغریب عام" (۲) (جب کنوارا کنواری سے زنا کرے تو اس کی سزا سو کوڑے اور ایک سال کے لئے جلاوطن کرنا ہے)۔

غیر محصنہ عورت کے سلسلے میں شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں سے لخمی کی رائے یہ ہے کہ اس کو بھی جلاوطن کرنا واجب ہے، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اس کے ساتھ اس کا شوہر یا کوئی محرم رہے گا، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا تسافر المرأة إلا و معها زوج أو محرم" (۳) (جب تک عورت کے ساتھ شوہر یا محرم نہ ہو وہ سفر نہ کرے)، اور صحیحین میں ہے: "لا یحل لامرأة تؤمن باللّٰہ والیوم الآخر أن تسافر مسیرة یوم إلا مع ذی محرم" (۴) (کسی ایسی عورت کے لئے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو جائز نہیں ہے کہ وہ ایک دن کی مسافت بھی بغیر محرم کے سفر کرے)۔

اور اس لئے بھی کہ جلاوطن کرنے کا مقصد تنبیہ وتأدیب ہے اور جب زانیہ تنہا نکلے گی تو شرم وحیاء کی چادر تار تار کردے گی۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ عورت کو جلاوطن کرنا واجب نہیں ہے، خواہ شوہر یا محرم کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو اور خواہ عورت اس کے لئے راضی ہی کیوں نہ ہو، مالکیہ کے نزدیک معتمد قول یہی ہے (۵)۔

(۱) الدسوقی ۴/۳۲۱، الفواکہ الدوانی ۲/۲۸۱، مغنی المحتاج ۴/۱۴۷، کشاف القناع ۶/۹۱۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ/۲ میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "لا تسافر المرأة لیس معها زوجها......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۳۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "لا یحل لامرأة تؤمن باللہ والیوم الآخر أن تسافر مسیرة......" کی روایت مسلم (۲/۹۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۵) حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۲۲، مغنی المحتاج ۴/۱۴۸، کشاف القناع ۶/۹۲۔

دوم: ڈاکہ زنی میں جلاوطن کرنا:

۴- ڈاکہ زنی کی حد میں جلاوطن کرنے کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے: "اِنَّمَا جَزَآءُ الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ وَیَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ فَسَاداً اَنْ یُّقَتَّلُوْا اَوْ یُصَلَّبُوْا اَوْ تُقَطَّعَ اَیْدِیْھِمْ وَاَرْجُلُھُمْ مِنْ خِلَافٍ اَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ" (۱) (جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگے رہتے ہیں، ان کی سزا بس یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں یا سولی دیئے جائیں یا ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹے جائیں یا وہ ملک سے نکال دیئے جائیں)۔

آیت بالا میں جلاوطن کرنے کی مراد کی تعیین میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ ڈاکہ زنی کی حد میں جلاوطن کرنے سے مراد قید کرنا ہے، کیونکہ تمام روئے زمین سے جلاوطن کرنا محال ہے، اور دوسرے شہر میں جلاوطن کرنا وہاں کے باشندوں کو ایذاء پہنچانا ہے، اس کے بعد صرف قید ہی کی صورت باقی رہ جاتی ہے، اور قیدی بھی زمین سے جلاوطن کیا ہوا کہا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ نہ تو اپنے اقارب واحباب سے بسہولت مل سکتا ہے اور نہ دنیا کے لذائذ سے لطف اندوز ہوسکتا ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ وہ زنا کی حد میں جلاوطن کرنے کی طرح ہے، البتہ ڈاکہ زنی کی حد میں اسے برابر جیل میں رکھا جائے گا، یہاں تک اس کی توبہ ظاہر ہوجائے یا مرجائے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ ڈاکو جب کسی کو قتل کرنے یا کسی کا مال لوٹنے سے پہلے گرفتار کرلیا جائے تو اسے قید کی یا جلاوطن کرنے کی سزا دی جائے گی، ان کا کہنا ہے کہ آیت میں وارد جلاوطن کرنے کی تفسیر یہی ہے۔

حنابلہ کے نزدیک ڈاکہ زنی کی حد میں وارد جلاوطن کرنے سے

(۱) سورۂ مائدہ/۳۳۔

مراد یہ ہے کہ ڈاکوؤں کو مختلف علاقوں میں منتشر کر دیا جائے، انہیں کسی شہر میں جمع ہونے کے لئے نہ چھوڑا جائے، یہاں تک ان کی توبہ ظاہر نہ ہو جائے [۱]۔

سوم: بطور تعزیر جلاوطن کرنا:

۵ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جلاوطن کر کے سزا دینا جائز ہے [۲]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کے فیصلوں میں ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے مخنثوں کو جلاوطن کر کے سزا دی [۳]۔

دوسری دلیل حضرت عمر فاروقؓ کا اس شخص کو جلاوطن کرنا ہے جس نے بیت المال کی مہر جیسی دوسری مہر بنائی اور اس کو استعمال کر کے بیت المال سے کچھ مال حاصل کر لیا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: 'تعزیر' کی اصطلاح۔

تغریر

دیکھئے: ''غرر''۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲۱۲/۳، حاشیۃ الدسوقی ۳۴۹/۴، أسنی المطالب ۱۵۴/۴، کشاف القناع ۱۵۳/۶، تفسیر القرطبی ۱۵۲/۶، احکام القرآن للجصاص ۵۰۰/۲، أحکام القرآن لابن العربی ۵۹۸/۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱۴۷/۳، حاشیۃ الدسوقی ۳۵۵/۴، نہایۃ المحتاج ۱۹،۵/۸، کشاف القناع ۲۸/۶۔

(۳) حدیث: ''نفي المخنثین ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۵۹/۱۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

تغسیل المیت

تعریف:

۱- لغت میں ''تغسیل''، ''غسّل'' (تشدید کے ساتھ) کا مصدر ہے، اس کے معنی ہیں: کسی چیز پر پانی بہا کر اس سے میل کچیل کو دور کرنا۔ ''میّت'' یاء کی تشدید کے ساتھ اور بغیر تشدید کے بھی لفظ ''حيّ'' کی ضد ہے، اور ''میّت'' (صرف یاء کی تشدید کے ساتھ) ایسا جاندار ہے جو مرنے کے قریب ہو، اسی معنی میں قرآن کی یہ آیت ہے: ''إِنَّکَ مَيِّتٌ وَّإِنَّهُمْ مَّيِّتُونَ'' [۱] (آپ کو بھی مرنا ہے اور انہیں بھی مرنا ہے)، میت کا لفظ مذکر اور مونث دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے، قرآن کی آیت ہے: ''لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا'' [۲] (تاکہ ہم اس کے ذریعہ سے مردہ بستی میں جان ڈال دیں)، بَلْدَةً کی صفت میتة نہیں لائی گئی ہے [۳]، ''تغسیل المیت'' میں مصدر کی اضافت مفعول بہ کی طرف ہے۔

اصطلاح میں: مسنون طریقے پر میت کے پورے جسم پر پانی بہانے کو ''تغسیل المیت'' کہتے ہیں۔

شرعی حکم:

۲ - جمہور فقہاء کے نزدیک مسلمان میت کو غسل دینا واجب علی الکفایہ ہے، اس طور پر کہ اگر بعض لوگ غسل دے دیں تو باقی سے

(۱) سورۂ زمر/ ۳۰۔

(۲) سورۂ فرقان/ ۴۹۔

(۳) مختار الصحاح، ابن عابدین ۱/ ۱۱۳۔

ذمہ داری ساقط ہوجائے گی، کیونکہ بعض کے ذریعہ مقصود حاصل ہوگیا، جیسا کہ دیگر واجبات علی الکفایہ کا حکم ہے [۱]، اس لئے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**للمسلم على المسلم ست و عدّ منها: أن يغسله بعد موته**" [۲] (مسلمان کے مسلمان پر چھ حقوق ہیں، اور ان حقوق میں اس کے مرنے کے بعد اس کو غسل دینے کو بھی شمار کیا ہے)، اس ضمن میں اُصل یہ ہے کہ فرشتوں نے حضرت آدم علیہ السلام کو غسل دیا، پھر کہا: "اے آدم کی اولاد یہ تمہارا طریقہ ہے" [۳]۔

بعض مالکیہ کے نزدیک غسل کے مسنون ہونے سے متعلق جو قول منقول ہے اس کو صرف ابن حاجب وغیرہ نے صحیح قرار دیا ہے [۴]۔

میت کو غسل دینے والا کیسا ہونا چاہئے اور اس کو کیا نہیں کرنا چاہئے:

۳- غسل دینے والے کو قابل اعتماد، امانت دار اور غسل کے مسائل سے واقف ہونا چاہئے، حدیث میں وارد ہے، رسول اکرم ﷺ نے

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۱۲، ۱۱۳، بدائع الصنائع ۱/ ۲۹۹، ۳۰۰، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۹۱، مواہب الجلیل ۲/ ۲۰۷، الشرح الصغیر ۱/ ۵۲۳ طبع دار المعارف مصر، روضۃ الطالبین ۲/ ۹۸، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۴۳، نیل المآرب ۱/ ۲۲۰۔

(۲) حدیث: "**للمسلم على المسلم......**" کتاب الاختیار فی شرح المختار (۱/ ۹۱) میں آئی ہے، ہمارے پاس موجود کتب حدیث میں یہ حدیث ہمیں نہیں ملی، اس کو زیلعی نے ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے: "**للمسلم على المسلم ثمانية حقوق**" ان میں غسل میت کو بھی شمار کیا ہے، اور کہا کہ اس حدیث کو نہ میں جانتا ہوں اور نہ اسے پایا ہے (نصب الرایہ ۲/ ۲۵۷)۔

(۳) حدیث: "**تغسيل الملائكة لآدم عليه السلام، ثم قالوا: يابني آدم هذه سنتكم**" کی روایت عبد اللہ بن احمد نے زوائد المسند (۵/ ۱۳۶ طبع المیمنیہ) میں حضرت ابی بن کعبؓ سے موقوفاً کی ہے، ہیثمی نے کہا ہے کہ اس کے رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں بجز عتیّ بن ضمرہ کے اور وہ ثقہ ہیں۔

(۴) مواہب الجلیل ۲/ ۲۰۹، الشرح الصغیر ۱/ ۵۴۳، طبع دار المعارف مصر، القوانین الفقہیہ/ ۹۷۔

ارشاد فرمایا: "**ليغسل موتاكم المأمونون**" [۱] (تمہارے مردوں کو امانت دار لوگ غسل دیں)۔

میت کو غسل دینے والے کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ میت میں کوئی ناپسندیدہ چیز دیکھے تو اس کا کسی سے ذکر کرے، سوائے اس صورت کے کہ کوئی مصلحت اس کی متقاضی ہو، اس لئے کہ رسول اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**من غسل ميتا، فأدى فيه الأمانة، ولم يفش عليه مايكون منه عند ذلك، خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه**" [۲] (جب کوئی شخص کسی میت کو غسل دے اور اس بارے میں امانت کا حق ادا کرے، اس کے کسی عیب کو ظاہر نہ کرے جو غسل دینے کے وقت اس کو معلوم ہو تو وہ اپنے گناہوں سے اس طرح پاک وصاف ہوجائے گا جیسا وہ اپنی پیدائش کے دن معصوم تھا)۔

اور اگر کوئی اچھی علامت مثلاً چہرے کی رونق وغیرہ دیکھے تو اس کا اظہار مستحب ہے، تاکہ اس کے لئے ترحم اور دعا بکثرت ہو، اور اس کے طور طریقے اپنانے کی ترغیب ہو اور اس کے حسن سیرت کی بشارت ہو [۳]۔

اگر میت بدعتی ہو اور غسل دینے والا کوئی ناپسندیدہ علامت دیکھے تو اس کو لوگوں سے بیان کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، تاکہ لوگوں کو

(۱) حدیث: "**ليغسل موتاكم المأمونون**" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۴۶۹ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے، بوصیری نے ایک راوی میں شدید ضعف کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "**من غسل ميتا فأدى فيه الأمانة......**" کی روایت احمد (۶/ ۱۱۹، ۱۲۰ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے کہا کہ اس میں ایک راوی جابر الجعفی ہیں جن کے بارے میں بہت کلام کیا گیا ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۶۰۲، مواہب الجلیل ۲/ ۲۲۳ طبع دار الفکر، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۹ طبع المکتب الاسلامی، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۵۵، ۴۵۶ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

بدعت سے روکنے کا باعث اور محرک بنے[۱]۔

اسی طرح اگر بسہولت ہو سکے تو میت کے جوڑوں کو نرم اور ڈھیلا کرے، یہ مستحب ہے، لیکن اگر میت کے جسم میں سختی آ جانے کی وجہ سے یا کسی اور سبب سے اعضاء کو ڈھیلا کرنا دشوار ہو تو اس کو اپنے حال پر چھوڑ دے گا، ورنہ اندیشہ ہے کہ اس کے اعضاء ٹوٹ نہ جائیں[۲]۔

غسل دینے والا اپنے ہاتھ پر موٹا کپڑا لپیٹ لے گا، اس کے ذریعہ میت کے پوشیدہ اعضاء کو پونچھے گا، تاکہ اس کے پوشیدہ اعضاء پر اس کا ہاتھ نہ لگے، کیونکہ میت کے پوشیدہ اعضاء کو دیکھنا حرام ہے تو اس کو ہاتھ سے چھونا بدرجہ اولی حرام ہوگا، سبیلین کو دھونے کے لئے دوسرا کپڑا استعمال کرے گا، شافعیہ کا کہنا ہے کہ میت کے جسم کے کسی حصہ کو بلا ضرورت دیکھنا غسل دینے والے کے لئے مکروہ ہے، غسل میں مدد دینے والا بھی بلا ضرورت نہیں دیکھے گا[۳]۔

غسل دینے والے کے لئے یہ بھی مکروہ ہے کہ وہ تخت یا چبوترہ پر کھڑا ہو اور میت کو اپنے دونوں پاؤں کے درمیان رکھے، بلکہ اسے زمین پر کھڑا ہونا چاہئے اور غسل دیتے وقت میت کو پلٹنا چاہئے، غسل دینے والے کو تفکر اور عبرت حاصل کرنے میں مشغول رہنا چاہئے، اور ہر عضو کے لئے لوگوں نے جو مخصوص ذکر گھڑ رکھا ہے ان اذکار کو نہ پڑھے، کیونکہ وہ بدعت ہے[۴]۔

(۱) ابن عابدین ۱/۶۰۲، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۵۹، غایۃ المنتہی ۱/۲۳۹، المقنع ۱/۲۷۴ طبع المطبعۃ السّلفیہ۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۲/۱۴۷ طبع دار احیاء التراث العربی، روضۃ الطالبین ۲/۱۰۲، المغنی ۲/۴۵۶۔

(۳) ابن عابدین ۱/۵۷۴، الاختیار ۱/۹۱ طبع دار المعرفہ، مواہب الجلیل ۲/۲۲۳، الشرح الصغیر ۱/۵۴۸، روضۃ الطالبین ۲/۱۰۰، المغنی ۲/۴۵۷۔

(۴) مواہب الجلیل ۲/۲۲۳۔

میت کو غسل دینے میں نیت:

۴ - حنفیہ کے نزدیک طہارت کے صحیح ہونے کے لئے نیت شرط نہیں ہے، بلکہ مکلفین سے فرض ساقط کرنے کے لئے نیت شرط ہے، چنانچہ اگر کوئی میت کو بغیر نیت کے غسل دے تو یہ غسل طہارت کے حصول کے لئے کافی ہے، البتہ مکلفین سے فرضیت ساقط نہیں ہوگی[۱]۔

مالکیہ کے نزدیک میت کو غسل دینے میں نیت شرط نہیں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک اصل یہ ہے کہ ہر وہ کام جو دوسرے فرد یا شئی سے متعلق ہو، اس میں نیت کی ضرورت نہیں ہے جیسے برتن میں کتے کے منہ ڈالنے سے سات مرتبہ دھونا، اور اس لئے بھی کہ غسل دینے سے اصل مقصد اس کو پاک وصاف کرنا ہے، اس لئے وہ نجاست کو دھونے کے مشابہ ہے (کہ بغیر نیت کے پاکی حاصل ہو جاتی ہے)، شافعیہ کے نزدیک بھی یہ اصح قول ہے، امام شافعی کی صراحت کا ظاہر بھی یہی ہے اور حنابلہ سے بھی ایک روایت یہی ہے[۲]۔

ایک دوسرے قول میں شافعیہ اور ایک دوسری روایت کے مطابق حنابلہ کی رائے ہے کہ نیت واجب ہے، اس لئے کہ میت کو غسل دینا واجب ہے، لہذا نیت کی ضرورت ہے جیسے غسل جنابت اور چونکہ میت کی جانب سے نیت کرنا دشوار ہے، اس لئے غسل دینے والے کی نیت کا اعتبار ہوگا، کیونکہ غسل دینے کے سلسلے میں وہی مخاطب ہے[۳]۔

(۱) ابن عابدین ۱/۵۷۷ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/۲۱۰ طبع دار الفکر بیروت، حاشیۃ الجمل ۲/۱۴۳، روضۃ الطالبین ۲/۹۹، نہایۃ المحتاج ۲/۴۴۲، غایۃ المنتہی ۱/۲۲۳ طبع مطبعۃ دار السلام دمشق۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۲/۴۴۲، غایۃ المنتہی ۱/۲۲۳، المغنی ۲/۴۶۳۔

میت کا کپڑا اتارنا اور غسل کے وقت اس کے رکھنے کا طریقہ:

۵- حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اور یہی شافعیہ کا ایک قول ہے، اور امام احمد بن حنبل سے ایک روایت ہے کہ غسل دیتے وقت میت کے جسم کا کپڑا اتارنا مستحب ہے، کیونکہ غسل سے مقصود اس کو پاک کرنا ہے، یہ مقصد کپڑا اتارنے کی صورت میں بہتر طور سے حاصل ہوسکتا ہے اور اس لئے کہ اگر میت کو اس کے کپڑوں میں غسل دیا جائے تو اس کے سبیلین سے نکلنے والی نجاست سے اس کا کپڑا ناپاک ہوجائے گا، اور ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ اس کے بعد اس کے جسم کا پاک ہونا مشکل ہوجائے، ابن سیرین کی رائے بھی یہی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک صحیح اور مشہور قول اور یہی امام احمد سے مروزی کی روایت ہے کہ میت کو اس کی قمیص میں غسل دیا جائے گا، امام احمد کا قول ہے کہ مجھے یہ بات پسند ہے کہ میت کو غسل دیتے وقت اس کے جسم پر کوئی پتلا کپڑا رہے جس پر پانی بہایا جائے اور غسل دینے والا اس کپڑے کے نیچے سے اپنا ہاتھ داخل کرے، اور امام احمد نے کہا: ابوقلابہ کا معمول تھا کہ جب وہ کسی میت کو غسل دیتے تو اس کے جسم پر کپڑا ڈال دیتے تھے، اور قاضی نے اسے سنت قرار دیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: سنت یہ ہے کہ میت کو اس کے کرتے میں غسل دیا جائے، اور اس کے بدن پر ہاتھ پھیرا جائے اور پانی بہایا جائے، اور اس لئے بھی کہ نبی اکرم ﷺ کو ان کے کرتے میں غسل دیا گیا [1]۔

اور ستر عورت کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ ستر عورت واجب ہے اور اس کا حکم دیا گیا ہے، یہ اس وقت ہے جبکہ مرد مرد کو غسل دے رہا ہو یا عورت عورت کو غسل دے رہی ہو، لیکن اگر محرم مرد عورت کو غسل دے رہا ہو یا کوئی محرم عورت مرد کو غسل دے رہی ہو تو میت کے پورے بدن کو پوشیدہ رکھا جائے گا [1]۔

غسل دیتے وقت میت کے رکھنے کا طریقہ یہ ہے کہ میت کو کسی تخت یا تختے پر جسے اسی کام کے لئے تیار کیا گیا ہو، رکھا جائے، اس کے سر کی جگہ کسی قدر بلند رکھی جائے تا کہ پانی بہ آسانی بہہ جائے، اشارے سے نماز پڑھنے کے لئے جس طرح مریض کو رکھا جاتا ہے ٹھیک اسی طرح غسل دیتے وقت لمبائی میں لٹایا جائے، بعض حنفیہ اس طرح رکھنا پسند کرتے ہیں جس طرح قبر میں میت کو رکھا جاتا ہے، صحیح یہ ہے کہ جس طرح سہولت ہو اس طرح اس کو رکھا جائے [2]۔

دھونے کی تعداد اور اس کا طریقہ:

۶- غسل دینے والا میت کو غسل دینے سے پہلے اس سے نجاست کو دور کرے گا، امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک میت کو استنجاء کرائے گا، نجاست کو دور کرنے اور اس کو صاف کرنے کے بارے میں امام ابوحنیفہ اور امام محمد فرماتے ہیں کہ غسل کے شروع میں بٹھائے بغیر اور پیٹ دبائے بغیر نجاست صاف کرے گا، مالکیہ کے نزدیک غسل کے وقت پیٹ کا دبانا مستحب ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک میت کو بٹھانے اور پیٹ دبانے کا عمل غسل کے آغاز میں ہوگا۔

پھر اس کو وضو کرائے گا جس طرح نماز کے لئے وضو کیا جاتا ہے، البتہ ناک اور منہ میں پانی داخل نہیں کیا جائے گا، اور اگر ناک اور منہ

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۷۴، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۸، الاختیار ۱/ ۹۱، بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۰، مواہب الجلیل ۲/ ۲۲۳، الشرح الصغیر ۱/ ۵۴۳، القوانین الفقہیہ ر ۹۷، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۴۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۹۹، المغنی ۲/ ۴۵۳، ۴۵۴۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۷۴، الشرح الصغیر ۱/ ۵۴۶ طبع دار المعارف، روضۃ الطالبین ۲/ ۹۹، المغنی ۲/ ۴۵۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۰ طبع دار الکتاب العربی، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۸ طبع المطبعۃ الأمیریہ، الاختیار ۱/ ۹۱ طبع دار المعرفہ، مواہب الجلیل ۲/ ۲۲۳، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۴۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۹۹، المغنی ۲/ ۴۵۷۔

میں کوئی گندگی ہوتو تر کپڑا اپنی انگلی پر لپیٹ کراسے صاف کرے گا، یہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، سعید بن جبیر، ابراہیم نخعی اور سفیان ثوری کے نزدیک بھی یہی ہے، شمس الائمہ الحلوانی نے کہا ہے کہ آج لوگوں کا عمل اسی پر ہے۔

شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک مذکورہ بالا عمل کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کا بدل نہیں ہوسکے گا، البتہ میت کے سر کو ذرا جھکا دیا جائے گا تا کہ کلی کراتے وقت اور ناک میں پانی ڈالتے وقت پانی پیٹ میں نہ چلا جائے، اسی طرح وضو کراتے وقت پاؤں دھونے کو مؤخر نہیں کیا جائے گا[1]۔

وضو کے بعد میت کو بائیں پہلو پر لٹا کر دائیں پہلو کو دھوئے گا، پھر دائیں پہلو پر لٹا کر بائیں پہلو کو دھوئے گا، اور ایسا میت کے سر اور داڑھی کو تین مرتبہ دھونے کے بعد کرے گا[2]۔

میت کو ایک مرتبہ دھونا واجب ہے اور تین مرتبہ دھونا مستحب ہے، ہر مرتبہ بیری کے پتی کے ساتھ گرم کیا ہوا پانی استعمال کیا جائے گا یا ایسی شئ کے ساتھ جو بیری کے پتے کے قائم مقام ہوسکے، اخیر میں اگر ممکن ہوتو کافور یا کوئی دوسری خوشبو استعمال کی جائے گی[3]۔

اور اگر غسل دینے والا تین پر اضافہ کی ضرورت سمجھے، اس لئے کہ تین سے صفائی نہیں ہوسکی یا کسی دوسری وجہ سے تو پانچ یا سات مرتبہ دھوئے، اور مستحب ہے کہ طاق عدد پر غسل کو ختم کرے، امام احمد نے

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۷۴ الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۹۱، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۸، الشرح الصغیر ۱/ ۵۴۸، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۴۶، مختصر المزنی ۵/ ۳ طبع دار المعرفہ، المغنی ۲/ ۴۶۱، المقنع ۱/ ۲۶۹ طبع المطبعۃ السلفیہ۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۱، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۸، الشرح الصغیر ۱/ ۵۴۸، مواہب الجلیل ۲/ ۲۲۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۲، المغنی ۲/ ۴۵۸۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۵۷۵، بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۱، مواہب الجلیل ۲/ ۲۰۸، ۲۲۳، الشرح الصغیر ۱/ ۵۴۸، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۱، المغنی ۲/ ۴۶۱۔

فرمایا ہے کہ سات سے زیادہ نہ کرے[1]۔

اس سلسلے میں اصل نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے، آپ نے اپنی صاحبزادی حضرت زینبؓ کو غسل دینے والی خواتین سے فرمایا: **"ابدأن بميامنها، و مواضع الوضوء منها، و اغسلنها ثلاثا أو خمسا أو سبعا، أو أكثر من ذلك إن رأيتن ذلك، بماء وسدر، واجعلن في الآخرة كافورا أو شيئا من كافور"**[2] (دائیں اعضا کے دھونے سے آغاز کرو، ان میں بھی ان اعضا سے جو وضوء میں دھوئے جاتے ہیں، پھر غسل دو، تین بار، پانچ بار، یا سات بار، یا اس سے بھی زیادہ اگر تم اس کو مناسب سمجھو، بیری اور پانی سے غسل دو، اور اخیر میں کافور لگاؤ یا کافور کی قسم کی کوئی چیز لگاؤ)۔

مالکیہ میں سے ابن حبیب کی رائے ہے کہ وبا کے زمانے میں جب مردوں کی کثرت ہو اور ان سب کو پورے اہتمام کے ساتھ غسل دینا دشوار ہو رہا ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وضو کرائے بغیر صرف ایک مرتبہ دھونے پر اور ان پر پانی بہا دینے پر اکتفا کر لیا جائے[3]۔

ابھی میت غسل کی جگہ پر ہو کہ نجاست نکل آئے تو دوبارہ غسل دینے کی ضرورت نہیں ہے، صرف وہ جگہ دھو دی جائے گی جہاں نجاست لگی ہے، حنفیہ اور اشہب کے علاوہ دیگر فقہاء مالکیہ کی یہی رائے ہے، شافعیہ کے نزدیک یہی اصح ہے، حنابلہ میں سے ابوالخطاب نے اسی کو مختار کہا ہے، سفیان ثوری کی بھی یہی رائے ہے[4]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۷۵، الشرح الصغیر ۱/ ۵۴۹، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۲، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۴۷، المغنی ۲/ ۴۶۱۔

(۲) حدیث: "ابدأن بميامنها ......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۳۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۴۷، ۶۴۸ طبع الحلبی) نے حضرت ام عطیہؓ سے کی ہے۔

(۳) مواہب الجلیل ۲/ ۲۳۴۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۵۷۵، الاختیار ۱/ ۹۲، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۸، مواہب الجلیل ۲/ ۲۲۳، الشرح الصغیر ۱/ ۵۴۷ طبع دار المعارف، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۲، المغنی ۲/ ۴۶۲۔

حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ میت جب تک غسل کی جگہ پر ہو اور کوئی نجاست نکل جائے تو پانچ مرتبہ تک غسل دیا جائے گا، اس کے بعد بھی نکلے تو سات مرتبہ تک غسل دیا جائے گا، ابن سیرین اور اسحق کی بھی یہی رائے ہے [۱]۔

شافعیہ کا ایک تیسرا قول یہ ہے کہ میت کے وضو کا اعادہ واجب ہے [۲]، مذکورہ بالا حکم اس وقت ہے جب کہ کفنانے سے پہلے نجاست نکلے، کفنانے کے بعد نجاست نکلنے کی صورت میں صرف نجاست کے دھونے پر اکتفاء کرلیا جائے گا، سب کی حتمی رائے یہی ہے [۳]۔

۷- مستحب ہے کہ میت کو ایسی جگہ رکھا جائے جو خالی ہو اور پردہ میں ہو، جہاں صرف غسل دینے والا اور اس کا مددگار رہی جائے، رویانی وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ ولی کو حق ہے کہ جس کو چاہے وہاں جانے دے، خواہ وہ غسل دینے والا اور مددگار رہو، ابن سیرین پسند کرتے تھے کہ جس گھر میں غسل دیا جائے وہ تاریک ہو، ابن قدامہ کہتے ہیں: اگر غسل دینے کے لئے کوئی باپردہ کمرہ نہ ہو تو میت اور دوسرے لوگوں کے درمیان پردہ کر دیا جائے گا، ابن المنذر کا کہنا ہے کہ ابراہیم نخعی پسند کرتے تھے کہ میت اور آسمان کے درمیان بھی پردہ رہے، ضحاک نے اپنے بھائی سالم کو یہی وصیت کی تھی، جیسا کہ قاضی نے ذکر کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا: ہمارے پاس رسول اکرم ﷺ تشریف لائے اور ہم آپ ﷺ کی صاحبزادی کو غسل دے رہے تھے، تو ہم نے میت اور چھت کے درمیان پردہ کر رکھا تھا [۴]۔

(۱) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۲، المغنی ۲/ ۴۶۲۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۳۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۶۰۲، مواہب الجلیل ۲/ ۲۲۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۹۹، المغنی ۲/ ۴۵۵۔

(۴) حدیث: "أتانا رسول الله ﷺ ......" المغنی لابن قدامہ (۲/ ۴۵۵) میں آئی ہے، ہمارے پاس موجود کتب حدیث میں یہ ہمیں نہیں ملی۔

غسل دینے کے پانی کی نوعیت:

۸- میت کے غسل کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ پانی پاک ہو جیسا کہ دیگر طہارتوں میں پانی کا پاک ہونا ضروری ہے، دوسری شرط یہ ہے کہ پانی مباح ہو جیسا کہ دیگر دھونے کے مواقع میں ضروری ہے [۱]،

حنفیہ کے نزدیک مستحب ہے کہ پانی گرم ہو، تا کہ اچھی طرح صفائی ہو سکے اور پانی کو بیری کی پتی وغیرہ ڈال کر گرم کیا گیا ہو کہ اس سے خوب اچھی طرح نظافت حاصل ہوتی ہے اور نظافت ہی مقصود ہے [۲]۔

مالکیہ کے نزدیک غسل دینے والے کو اختیار ہوگا چاہے تو ٹھنڈا پانی استعمال کرے یا مناسب سمجھے تو گرم پانی استعمال کرے [۳]۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ میت کو پہلی دفعہ گرم پانی سے غسل نہ دیا جائے، سوائے اس صورت کے کہ شدید ٹھنڈک ہو یا میل کچیل زیادہ ہو یا کوئی اور بات ہو، شافعیہ کے نزدیک مستحسن ہے کہ غسل دینے والا دو برتنوں میں پانی رکھے، حنابلہ کے نزدیک مستحسن ہے کہ غسل دینے والا پانی کے تین برتن رکھے [۴]۔

غسل سے پہلے اور اس کے بعد میت کے ساتھ کیا کیا جائے؟

۹- جمہور فقہاء کے نزدیک غسل کے وقت دھونی دینا مستحب ہے، تا کہ بدبو محسوس نہ ہو، پیٹ دبانے کے وقت دھونی کا استعمال بڑھا دینا چاہئے [۵]۔

اس کے سوا بالوں میں کنگھی کرنا، ناخن تراشنا، زیر ناف بال

(۱) نیل المآرب ۱/ ۲۲۰ طبع مکتبۃ الفلاح۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۷۴، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۸، الاختیار ۱/ ۹۱، ۹۲۔

(۳) مواہب الجلیل ۲/ ۲۳۴۔

(۴) روضۃ الطالبین ۲/ ۹۹، مختصر المزنی ص ۳۵ طبع دار المعرفہ، المغنی ۲/ ۴۵۹، ۴۶۰۔

(۵) الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۹۱، مواہب الجلیل ۲/ ۲۲۲، ۲۳۸، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۰، المغنی ۲/ ۴۵۷۔

مونڈنا، بغل کے بال نوچنا، حنفیہ کے نزدیک ان میں سے کوئی کام نہیں کیا جائے گا، زیر ناف کے بارے میں حنابلہ کا بھی یہی قول ہے، ناخن تراشنے کے سلسلے میں حنابلہ کے نزدیک ایک روایت یہی ہے، مالکیہ کا اور شافعیہ کا قدیم قول یہی ہے سوائے سر اور داڑھی میں کنگھی کرنے کے، کیونکہ یہ آرائش کے لئے کیا جاتا ہے، اور میت محل زینت نہیں ہے، لہذا مذکورہ بالا چیزوں میں سے کسی کا ازالہ نہیں کیا جائے گا، ہاں اگر ناخن ٹوٹ گیا ہو تو اس کو الگ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے[1]۔

قول جدید میں شافعیہ کے نزدیک تمام چیزوں کا ازالہ کیا جائے گا، مونچھ کاٹنے کے سلسلے میں حنابلہ کا مسلک یہی ہے، ناخن تراشنے کے سلسلے میں ایک روایت یہی ہے اگر ناخن بہت بڑے ہوں، زیر ناف کی صفائی کے بارے میں امام احمد سے ایک روایت اسی قسم کی ہے، جواز کی دلیل رسول اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "**اصنعوا بموتاكم كما تصنعون بعرائسكم**"[2] (اپنے مردوں کے ساتھ وہ معاملہ کرو جو اپنی دلہنوں کے ساتھ کرتے ہو) اور کیونکہ ناخن وغیرہ نہ کاٹنے سے میت کی شکل بدنما معلوم ہوگی، اسی لئے ان چیزوں کا ازالہ مشروع کیا گیا ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک ختنہ کرنا مشروع نہیں ہے، اس لئے کہ یہ میت کے اعضاء سے اس کے جز کو جدا کرنا ہے، اسی طرح اس کے سر کے بال نہیں مونڈے جائیں گے، امام احمد نے بعض لوگوں سے نقل

(۱) بدائع الصنائع ۱/۳۰۱، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۵۸، المدونہ ۱/۱۷۳، مواہب الجلیل ۲/۲۳۸، روضۃ الطالبین ۲/۱۰۷، المغنی ۲/۵۴۲۔

(۲) حدیث: "**اصنعوا بموتاكم كما تصنعون بعرائسكم**" ابن حجر نے ابن الصلاح سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: میں نے اس کے بارے میں چھان بین کی تو اس کو ثابت نہیں پایا (التلخیص ۲/۱۰۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

کیا ہے کہ ختنہ کیا جائے گا[1]۔

جب غسل دینے والا میت کو غسل دے چکے تو کسی کپڑے سے اس کے بدن کے پانی کو خشک کرے گا، تاکہ کفن تر نہ ہو جائے[2]، حضرت ام سلیمؓ کی حدیث میں ہے: "**وإذا فرغت منها فألقي عليها ثوبا نظيفا**"[3] (جب تو اس کو غسل دینے سے فارغ ہو جائے تو اس کے جسم پر کوئی صاف کپڑا ڈال دینا) قاضی نے رسول اکرم ﷺ کے غسل کے بیان میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں ذکر کیا ہے کہ آپ ﷺ کے جسم کو غسل دینے والوں نے کپڑے سے خشک کیا[4]۔

کن حالات میں میت کو تیمّم کرایا جائے گا؟

۱۰ - مندرجہ ذیل حالتوں میں میت کو تیمّم کرایا جائے گا:

الف - جب کسی مرد کی موت ایسی جگہ ہو جہاں صرف اجنبی خواتین ہوں، کوئی محرم عورت بھی نہ ہو یا کسی خاتون کا انتقال ایسی جگہ ہو جہاں صرف اجنبی مرد ہوں، کوئی محرم مرد نہ ہو، تو حنفیہ، مالکیہ، قول اصح کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہی حکم ہے، سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی، حماد، ابن المنذر کا مذہب بھی یہی ہے۔ حنفیہ نے اس پر مزید اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر ان عورتوں کے

(۱) روضۃ الطالبین ۲/۱۰۷، المغنی ۲/۵۴۱، ۵۴۲۔

(۲) ابن عابدین ۱/۵۷۵، الاختیار ۱/۹۲، مواہب الجلیل ۲/۲۲۳، الشرح الصغیر ۱/۵۴۹، روضۃ الطالبین ۲/۱۰۲، المغنی ۲/۴۶۴۔

(۳) حدیث ام سلیم: "**فإذا فرغت منها فألقى عليها ثوبا نظيفا**......" کو ہیثمی نے المجمع (۳/۲۲ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے، اور کہا کہ طبرانی نے "الکبیر" میں اس کی روایت دو سندوں کے ساتھ کی ہے، ایک سند میں لیث بن ابو سلیم ہیں جو مدلس ہیں، لیکن ثقہ ہیں، دوسری سند میں جنید ہیں جن کی توثیق کی گئی ہے، لیکن ان پر کچھ کلام بھی کیا گیا ہے۔

(۴) حدیث: "**فجففوه بثوب**......" کی روایت احمد (۱/۲۶۰ طبع المیمنیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے، اس کی اسناد میں ضعف ہے جیسا کہ التعلیق علی مسند احمد (۴/۱۰۴ طبع المعارف) میں ہے۔

درمیان اس کی بیوی ہو تو وہ غسل دے گی، اگر بیوی بھی نہ ہو لیکن ان کے ہمراہ ایک ایسی نابالغ بچی ہو جو حد شہوت کو نہ پہنچی ہو اور غسل دے سکتی ہو تو وہ خواتین اسے غسل دینے کا طریقہ سکھا دیں گی، اور وہاں سے ہٹ جائیں گی، وہ بچی اس مرد میت کو غسل دے گی اور کفن پہنائے گی، کیونکہ نابالغ ہونے کی وجہ سے اس کے حق میں ستر کا حکم ثابت نہیں ہے۔

اسی طرح اگر اجنبی مردوں کے درمیان کسی خاتون کا انتقال ہو جائے اور ان کے ہمراہ ایسا بچہ ہو جو حد شہوت کو نہ پہنچا ہو اور غسل دے سکتا ہو تو وہ اسے غسل کا طریقہ سکھا دیں گے، اور وہ بچہ اس میت خاتون کو غسل دے گا اور کفن پہنائے گا(۱)۔

شافعیہ کے نزدیک دوسرا قول یہ ہے کہ اس حالت میں میت کو تیمّم نہیں کرایا جائے گا، بلکہ غسل دیا جائے گا، جس کی صورت یہ ہوگی کہ میت کے بدن کو ہاتھ لگائے بغیر اس کے کپڑوں کے اوپر سے پانی بہا دیا جائے گا، حنابلہ میں سے ابوالخطاب کی رائے یہی ہے، حسن بصری، اسحق اور قفال کا یہی قول ہے، امام الحرمین اور امام غزالی نے اسی کو ترجیح دی ہے۔

شافعیہ میں سے صاحب ''البیان'' نے ایک تیسرا قول نقل کیا ہے، وہ یہ کہ تیمّم یا غسل کے بغیر میت کو دفن کر دیا جائے گا، امام نووی نے اسے بہت ہی ضعیف قرار دیا ہے(۲)۔

میت کو تیمّم کرانے کا کیا طریقہ ہوگا؟ اس بارے میں اختلاف اور تفصیل ہے، جس کے لئے ''تیمّم'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۰، الشرح الصغیر ۱/ ۵۴۵، ۵۴۶، المدونہ ۱/ ۱۸۶ طبع دار صادر، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۵، المغنی ۲/ ۵۲۶۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۵، المغنی ۲/ ۵۲۶۔

ب- جب بالغ خنثی مشکل کا انتقال ہو جائے تو اس تفصیل کے مطابق اس کو تیمّم کرایا جائے گا جو فقرہ/ ۱۹ میں آرہی ہے(۱)۔

ج- اور جب میت کو غسل دینا مشکل ہو جائے پانی کے حقیقتاً نہ ہونے کی وجہ سے یا حکماً نہ ہونے کی وجہ سے، جیسے پانی ڈالنے سے جسم کے ٹکڑے کٹ کر گرنے لگیں یا پانی بہانے سے کھال نکل جانے کا اندیشہ ہو(۲)۔

کن لوگوں کے لئے میت کو غسل دینا جائز ہے؟

الف: میت کو غسل دینے کا زیادہ حقدار:

۱۱- اس سلسلے میں اصولی بات یہ ہے کہ مرد کو مرد ہی غسل دیں گے اور عورت کو عورت ہی غسل دے گی، کیونکہ ہم جنس کو دیکھنے میں قباحت کم ہے، اور زندگی کی حالت میں غیر محرم کا جسم چھونے کی حرمت ثابت ہے، موت کے بعد بھی یہ حرمت برقرار رہے گی، البتہ ترتیب میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ میت کا قریب ترین رشتہ دار غسل دے، اور اگر وہ غسل دینے کا طریقہ نہ جانتا ہو تو ایسے لوگ غسل دیں گے جو پرہیزگار اور امانت دار ہوں(۳)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ میاں بیوی میں سے جو زندہ ہو وہ اپنے رفیق زندگی کو غسل دینے میں عصبہ پر مقدم ہوگا، تنازع کی صورت میں فیصلہ اس کے حق میں ہوگا، زوجین میں سے کسی کے نہ ہونے کی صورت میں عصبہ کو غسل دینے کا حق حاصل ہوگا، ان میں بھی الأ قرب فالأ قرب کی ترتیب ہوگی، اس کے بعد محرم خاتون جیسے ماں اور بیٹی کی

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۰، ابن عابدین ۱/ ۱۱۲، ۱۱۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۵، المغنی ۲/ ۵۲۶۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۰، مواہب الجلیل ۲/ ۲۱۰، ۲۱۲، الشرح الصغیر ۱/ ۵۴۵، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۴۸، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۸۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۰۔

باری آئے گی، اگر میت کوئی خاتون ہو اور شوہر موجود نہ ہو یا ہو لیکن غسل دینے کے اپنے حق سے دستبردار ہو گیا ہو تو ایسی خاتون غسل دے گی جو میت سے رشتہ میں زیادہ قریب ہو، پھر الأ قرب فالأ قرب کے اعتبار سے ترتیب ہوگی، پھر اجنبی خاتون کی باری آئے گی، اس کے بعد محرم مرد کی باری سابق ترتیب کے مطابق آئے گی، غسل کے وقت اس کے پورے جسم کو ڈھانپنا واجب ہوگا، غسل دینے والا اپنے ہاتھ میں موٹا کپڑا لپیٹ کر ہی میت کے بدن پر ہاتھ لگا سکے گا(۱)۔

شافعیہ کے نزدیک میت اگر مرد ہے تو اس کے رشتہ دار اس کو غسل دیں گے۔

بیوی دیگر رشتہ داروں پر مقدم ہوگی یا نہیں؟ اس میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول: اور یہی اصح ہے کہ عصبہ مرد مقدم ہوں گے، پھر غیر رشتہ دار مرد، پھر بیوی، پھر محرم خواتین۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ رشتہ دار مرد مقدم ہوں گے، پھر بیوی، پھر غیر رشتہ دار مرد، پھر محرم خواتین۔

تیسرا قول: یہ ہے کہ بیوی سب پر مقدم ہوگی۔

اگر میت کوئی خاتون ہو تو قرابت دار عورتیں مقدم ہوں گی، پھر اجنبی عورتیں، پھر شوہر، پھر رشتہ دار مرد، رشتہ دار عورتوں میں بھی محرم عورتیں دوسروں پر مقدم ہوں گی، رشتہ کی عورتوں پر شوہر کو مقدم کیا جائے گا یا نہیں؟ اس میں دو اقوال ہیں، پہلا قول جو اصح اور منصوص ہے، یہ ہے کہ رشتہ دار عورتیں شوہر پر مقدم ہوں گی، کیونکہ وہی زیادہ مناسب ہیں، دوسرا قول یہ ہے کہ شوہر مقدم ہوگا، کیونکہ زندگی میں شوہر ان اعضاء کو دیکھ سکتا تھا جن کو عورتیں نہیں دیکھ سکتی ہیں، امام غزالی کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ ان کے نزدیک خواتین کی موجودگی میں محرم مردوں کے لئے غسل جائز ہے، لیکن عام شافعیہ کہتے ہیں کہ عورتوں کی عدم موجودگی ہی میں محرم مرد حق دار ہوں گے(۱)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ غسل دینے میں سب سے زیادہ حق دار اور بہتر وہ ہے جس کے لئے میت نے وصیت کی ہو بشرطیکہ وہ عادل ہو، اس عموم میں میت کی بیوی بھی شامل ہوگی، اگر اس نے اس کے حق میں وصیت کی ہو، اور یہ ان کے اس استدلال کا بھی مقتضی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے غسل دینے کے لئے اپنی اہلیہ محترمہ کے حق میں وصیت کی تھی، چنانچہ انہوں نے ہی حضرت ابوبکر صدیقؓ کو غسل دیا، اسی طرح اگر کوئی خاتون غسل دینے کے لئے اپنے شوہر کے حق میں وصیت کر جائے (تو شوہر زیادہ حق دار ہوگا)(۲)۔

وصی کی عدم موجودگی میں باپ اور دادا وغیرہ مقدم ہوں گے، اس کے بعد بیٹا اور پوتا وغیرہ حق دار ہوں گے، پھر الأ قرب فالأ قرب کی ترتیب ہوگی جیسا کہ میراث کی تقسیم میں ہوتی ہے، پھر اجنبی لوگوں کی باری آئے گی، ان میں میت کا دوست مقدم ہوگا، اور اگر عورت نے کسی کے حق میں وصیت کی ہے تو اس کے بعد میت کی ماں، نانی، دادی وغیرہ اور اس کے بعد بیٹی، پوتی، نواسی وغیرہ حقدار ہوں گی، پھر رشتوں میں قریب در قریب کو ترجیح ہوگی(۳)۔

ب- عورت کا اپنے شوہر کو غسل دینا:

۱۲- عورت اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے جب کہ شوہر کی موت سے پہلے کوئی ایسی چیز پیش نہ آئی ہو جس سے علاحدگی واجب ہو جائے، اس بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اگر موت سے پہلے ہی عورت جدا ہو چکی ہو جیسے شوہر نے اسے طلاق بائن یا طلاق مغلظہ دے دی ہو، اس کے بعد شوہر کی موت واقع

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶ طبع دار المعارف۔

(۱) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۶۔

(۲) نیل المآرب ۱/ ۲۲۰۔

(۳) غایۃ المنتہی ۱/ ۲۳۰، ۲۳۱ طبع مطبعۃ دار السلام دمشق۔

ہوئی ہوتو ایسی صورت میں عورت شوہر کو غسل نہیں دے سکتی ہے، کیونکہ بینونت کے ذریعہ رشتۂ نکاح پہلے ہی منقطع ہو چکا ہے۔

شافعیہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر شوہر نے طلاق رجعی دی ہو اور عورت ابھی عدت کے اندر ہو کہ دونوں میں سے کسی ایک کا انتقال ہوجائے، تو دوسرا اس کو غسل نہیں دے سکتا ہے، کیونکہ شافعیہ کے نزدیک طلاق رجعی میں بھی زندگی میں دیکھنا حرام ہوجاتا ہے۔

اسی طرح جمہور فقہاء کے نزدیک عورت شوہر کو غسل نہیں دے سکتی ہے جب کہ کوئی ایسی چیز پیش آئی ہو جو موت کے بعد بینونت کا سبب بنے، جیسے شوہر کے مرنے کے بعد مرتد ہوگئی ہو، پھر اسلام لے آئی ہو، کیونکہ موت کے بعد نکاح قائم تھا، ارتداد کی وجہ سے نکاح ختم ہوگیا، غسل دینے کے وقت زوجیت باقی رہنے کا اعتبار ہوگا، نہ کہ موت کے وقت، حنفیہ میں سے امام زفر کی رائے ہے کہ موت کے وقت زوجیت کے باقی رہنے کا اعتبار ہوگا، لہذا ان کے نزدیک شوہر کے مرنے کے بعد عورت کے لئے اس کو غسل دینا جائز ہے، اگرچہ شوہر کے مرنے کے بعد کوئی ایسی چیز پیش آگئی ہو جو بیونت کا سبب ہو[1]۔

عورت اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے، اس کے جواز کی بنیاد حضرت عائشہ صدیقہؓ کی وہ روایت ہے جس میں انہوں نے فرمایا: ''اگر وہ بات میں پہلے سمجھتی جو بعد میں سمجھی تو رسول اللہ ﷺ کو ان کی ازواج مطہرات ہی غسل دیتیں''[2]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۷٦، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱٦۰، البدائع ۱/ ۳۰۵ طبع دارالکتاب العربی، شرح الزرقانی ۲/ ۸۷ طبع دار الفکر، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۴، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۵۰، المغنی ۲/ ۵۲۴۔

(۲) قول عائشہؓ: ''لو استقبلت من أمری ما استدبرت ما غسلہ إلا نساؤہ'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۰۲، تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۳/ ٦۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم اور ابن حبان نے اس کو صحیح کہا ہے (موارد الظمآن رص ۵۳۰ طبع السلفیہ)۔

ج- مرد کا اپنی بیوی کو غسل دینا:

۱۳- حنفیہ کے نزدیک اَصح یہ ہے کہ مرد اپنی بیوی کو غسل نہیں دے گا، امام احمد سے ایک روایت یہی ہے، سفیان ثوری کی رائے بھی یہی ہے، کیونکہ موت کی وجہ سے ایسی تفریق واقع ہوتی ہے کہ بیوی کی بہن اس کے لئے حلال ہوجاتی ہے، اور اس کے علاوہ چوتھی حلال ہوجاتی ہے، چنانچہ طلاق ہی کی طرح موت سے واقع ہونے والی تفریق سے بھی دیکھنا اور چھونا حرام ہوجائے گا[1]۔

مالکیہ، شافعیہ کی رائے جو حنابلہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو غسل دے سکتا ہے، اور یہی علقمہ، عبد الرحمن، قتادہ، حماد اور اسحٰق کا قول ہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ نے حضرت فاطمہؓ کو غسل دیا، یہ بات صحابہ کے درمیان مشہور ہوئی، لیکن صحابہ کرام نے اس پر نکیر نہیں فرمائی تو اس کے جواز پر اجماع ہوگیا۔

اور اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا: ''**ماضرّک لومت قبلی فقمت علیک ، فغسلتک وکفنتک ، وصلیت علیک و دفنتک**''[2] (اگر مجھ سے قبل تیری موت واقع ہوجائے تو تیرا کوئی نقصان نہیں ہوگا، کیونکہ میں تیرے انتظام کے لئے کھڑا ہوں گا، تجھے غسل دوں گا، کفن پہناؤں گا، نماز جنازہ پڑھوں گا اور دفن کروں گا)، البتہ غسل دینے والی دوسری خواتین کی موجودگی میں شوہر کا غسل دینا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں فقہاء کا اختلاف بھی ہے اور شبہہ بھی ہے[3]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۷۵، بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۵، الفتاوی ۱/ ۱٦۰، المغنی ۲/ ۵۲۴۔

(۲) حدیث: ''ماضرّک لو متّ قبلی ......'' کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۴۷۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور بوصیری نے کہا کہ اس کی اسناد کے رجال ثقہ ہیں۔

(۳) الحطاب ۲/ ۲۱۰، المدونہ ۱/ ۱۸۵، القوانین الفقہیہ رص ۹۷، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۵۹، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۳، ۱۰۴، الشرح الصغیر ۱/ ۵۴۴، المغنی ۲/ ۵۲۳، ۵۲۴۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ خرقی کا یہ کہنا کہ اگر ضرورت ہو کہ شوہر اپنی بیوی کو غسل دے تو کوئی حرج نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے غسل دینے والوں کے ہوتے ہوئے شوہر کا غسل دینا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں اختلاف اور شبہہ ہے (۱)۔

البتہ مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں مطلق جائز ہے (۲)، حنفیہ کے یہاں چونکہ شوہر بیوی کو غسل نہیں دے سکتا ہے، اس لئے ان کے یہاں کراہت یا عدم کراہت کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا (۳)۔

د- مسلمان کا کافر کو اور کافر کا مسلمان کو غسل دینا:

۱۴- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ کافر کو غسل دینا مسلمان پر واجب نہیں ہے، کیونکہ میت کی تعظیم اور اکرام کے لئے غسل دینا واجب ہوتا ہے اور کافر تکریم و تعظیم کا مستحق نہیں ہوتا۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر کافر مسلمان کا ذورحم محرم ہو تو بوقت ضرورت مثلاً اس کا کوئی ہم مذہب موجود نہ ہو تو اس کو غسل دینا جائز ہے، اگر موجود ہوگا تو پھر مسلمان اس کے حوالہ کردے گا، امام احمد کا بھی ایک قول یہی ہے (۴)۔

اس سلسلے میں اصل اور بنیاد وہ روایت ہے جو حضرت علیؓ سے مروی ہے جب ان کے والد ابوطالب کا انتقال ہوگیا تو وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! آپ کے چچا جو دین حق سے محروم رہے، ان کی وفات ہوگئی ہے، آپ ﷺ نے حضرت علیؓ سے ارشاد فرمایا: "اذهب واغسله وکفنه وواره" (۱) (جاؤ، ان کو غسل دو، کفن پہناؤ اور دفن کردو)۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ مسلمانوں کے لئے کفار کو غسل دینا جائز ہے، البتہ ان کے کافر رشتہ دار مسلمان رشتہ داروں سے زیادہ حق دار ہوں گے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے اور یہی حنابلہ کا بھی مذہب ہے کہ مسلمان کافر کو مطلق غسل نہیں دے گا، خواہ اس کا رشتہ دار ہو یا نہ ہو (۲)۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسلمان اپنی غیر مسلم بیوی کو غسل نہیں دے گا، اس لئے کہ مسلمان نہ کافر کو غسل دے سکتا ہے اور نہ اس کو دفن کرسکتا ہے، اور اس لئے بھی مسلمان اور کافر کے درمیان نہ وراثت تقسیم ہوگی اور نہ کوئی تعلق رہے گا، اور موت کی وجہ سے زوجیت کا رشتہ بھی منقطع ہوچکا ہے، مالکیہ کے نزدیک غیر مسلم بیوی اپنے مسلمان شوہر کو غسل نہیں دے گی، ہاں مسلمانوں کی عدم موجودگی میں غسل دے سکتی ہے، حنابلہ کے نزدیک کسی حال میں غسل نہیں دے گی، کیونکہ غسل میں نیت واجب ہے اور کافر کی نیت معتبر نہیں ہے (۳)۔

شافعیہ کے مسلک سے معلوم ہوتا ہے کہ شوہر اپنی مسلم اور غیر مسلم بیوی کو غسل دے سکتا ہے، اور بیوی بھی خواہ مسلم ہو یا ذمیہ ہو اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے (۴)۔

---

(۱) المغنی ۲/ ۵۲۴۔

(۲) التاج والإکلیل ۲/ ۲۱۰، المدونۃ الکبری ۱/ ۱۸۵۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۵۷۵، بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۰۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۵۹۷، بدائع الصنائع ۱/ ۳۲۰، المجموع ۵/ ۱۴۲ طبع السلفیہ، المغنی ۲/ ۵۲۸۔

(۱) حدیث: "اذهب و اغسله و کفنه وواره......" پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جس کی روایت ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف (۳/ ۳۴۸ طبع السلفیہ) میں شعبی سے کی ہے، وہ کہتے ہیں: جب ابوطالب کا انتقال ہوا تو حضرت علیؓ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں آئے اور فرمایا: آپ کے بوڑھے کافر چچا کی وفات ہوگئی ہے، اس سلسلے میں آپ کی کیا ہدایت ہے، حضور ﷺ نے فرمایا: "أرى أن تغسله" یعنی ان کو غسل دینے کا حکم دیا، اس کی اسناد مرسل ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے۔

(۲) المدونہ ۱/ ۱۸۷، نیل المآرب ۱/ ۲۲۳، التاج الإکلیل ۲/ ۲۱۱، الحطاب ۲/ ۲۱۱، المغنی ۲/ ۵۲۵۔

(۳) التاج والإکلیل ۲/ ۲۱۱، المغنی ۵/ ۵۲۵۔

(۴) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۳، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۴۹۔

حنفیہ کے نزدیک شوہر کو غسل دینے سے عورت کو نہیں روکا جائے گا، اگرچہ بیوی کتابیہ ہی کیوں نہ ہو، بشرطیکہ موت کے وقت تک رشتۂ زوجیت قائم ہو، لیکن اس کے برعکس اصح یہ ہے کہ شوہر کو اجازت نہ ہوگی کہ وہ اپنی بیوی کو غسل دے، امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے، کیونکہ شوہر کو کسی حال میں بھی اجازت نہیں ہے کہ وہ بیوی کو غسل دے سکے، جیسا کہ فقرہ/ ۱۳ میں گذر چکا[۱]۔

کافر کا مسلمان کو غسل دینا:

۱۵- حنفیہ، مالکیہ کی رائے اور صحیح منصوص کے مقابلہ میں شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ کافر کا مسلمان کو غسل دینا درست نہیں ہے، کیونکہ غسل دینا عبادت ہے اور کافر اس کا اہل نہیں ہے، لہذا کافر کا مسلمان کو غسل دینا صحیح نہیں ہے جیسا کہ مجنون کا غسل دینا درست نہیں ہے، نیز اس لئے بھی درست نہیں ہے کہ غسل میں نیت واجب ہے اور کافر اس کا اہل نہیں ہے[۲]، شافعیہ کے نزدیک صحیح منصوص قول میں یہ ہے کہ اگر کافر نے کسی مسلمان میت کو غسل دے دیا تو کافی ہو جائے گا[۳]۔

ھ: مردوں اور عورتوں کا چھوٹے بچوں کو غسل دینا اور بچوں کا مردوں اور عورتوں کو غسل دینا:

(۱) مردوں اور عورتوں کا چھوٹے بچوں کو غسل دینا:

۱۶- ابن المنذر نے کہا ہے کہ اس پر جن اہل علم کی رائے ہم کو معلوم

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۷۵، البدائع ۱/ ۳۰۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۰۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۹۷، البدائع الصنائع ۲/ ۳۰۳، مواہب الجلیل ۲/ ۲۵۴، المجموع ۵/ ۱۴۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۹۹، نیل المآرب ۱/ ۲۲۰، المغنی ۲/ ۵۲۳۔

(۳) روضۃ الطالبین ۲/ ۹۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۴۲ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

ہے، ان سب کا اس پر اتفاق ہے کہ عورت چھوٹے بچے کو غسل دے سکتی ہے[۱]، حنفیہ اور شافعیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ بچہ حدّ شہوت کو نہ پہنچا ہو، مالکیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ اس کی عمر آٹھ سال یا اس سے کم ہو، حنابلہ نے کہا ہے کہ بچے کی عمر سات سال سے کم ہو، عمر کی تحدید میں مختلف اقوال ہیں جن کو فقہاء نے ''کتاب الجنائز'' میں تفصیل سے بیان کیا ہے[۲]۔

چھوٹی بچی کو مردوں کے غسل دینے کے سلسلے میں حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر بچی حدّ شہوت کو نہ پہنچی ہو اور مر جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ مرد اس کو غسل دیں، کیونکہ قابل ستر مقامات کے چھپانے کا حکم اس کے حق میں ثابت نہیں ہے، سفیان ثوری اور ابو الخطاب نے اسی کو اختیار کیا ہے[۳]۔

جمہور مالکیہ کے نزدیک بچی اگر مدت رضاعت میں انتقال کر جائے یا ایک آدھ ماہ زیادہ ہو تو مرد ایسی بچی کو غسل دے سکتا ہے، اور اگر اس کی عمر تین سال کی ہو تو اس کو مرد غسل نہیں دے سکتا ہے، مالکیہ میں سے ابن القاسم کے نزدیک مرد بچی کو غسل نہیں دے سکتا ہے، چاہے وہ بہت ہی کم سن کیوں نہ ہو، عیسی کہتے ہیں: اگر بچی بہت چھوٹی ہو تو اس کو غسل دینے میں کوئی حرج نہیں ہے[۴]۔

امام احمد نے صراحت کی ہے کہ مرد اپنی چھوٹی بچی کے علاوہ کسی کو غسل نہیں دے سکتا ہے، کیونکہ ابن قلابہ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے اپنی ایک چھوٹی بچی کو غسل دیا، حسن بصری کا بھی یہی قول ہے۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ صحیح وہی ہے جس پر سلف کاربند رہے ہیں

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۶، الفتاوی ۱/ ۱۶۰، مواہب الجلیل ۲/ ۲۳۴، المدونہ ۱/ ۱۸۶، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۵۱، المغنی ۱/ ۵۲۶۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۲۳۴، المغنی ۱/ ۵۲۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۶، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۰، حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۶۰، المغنی ۲/ ۵۲۷۔

(۴) الشرح الصغیر ۱/ ۵۶۵، مواہب الجلیل ۲/ ۲۳۴۔

یعنی مرد بچی کو غسل نہیں دے گا اور لڑکے اور لڑکی کے ستر کے بارے میں تفریق کی جائے گی، کیونکہ بچی کے ستر کا حکم زیادہ سخت ہے، اور معمول یہ ہے کہ پرورش کے زمانے میں عورت چھوٹے بچے کے ستر کو ہاتھ لگاتی ہے جب کہ یہ معمول نہیں ہے کہ مرد چھوٹی بچی کے ستر کو زندگی میں ہاتھ لگائے، یہی حکم موت کے وقت بھی ہوگا[1]۔

(۲) بچے کا میت کو غسل دینا:

۱۷- حنفیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر بچہ ہوش مند ہو تو وہ میت کو غسل دے سکتا ہے، کیونکہ اس کی طہارت معتبر ہے تو دوسرے کو طاہر بنانا بھی درست ہوگا، مالکیہ اور شافعیہ کے اقوال سے یہی سمجھ میں آتا ہے[2]۔

و- احرام والے کا غیر محرم کو غسل دینا اور غیر محرم کا احرام والے کو غسل دینا اور محرم کو غسل دینے کا طریقہ:

۱۸- محرم کے غیر مُحرم کو اور غیر مُحرم کے مُحرم کو غسل دینے کے جواز میں فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کی طہارت اور غسل صحیح اور درست ہے، لہذا وہ دوسرے کو بھی غسل دے سکتا ہے۔

البتہ محرم کو غسل دینے کے طریقہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ موت کی وجہ سے اس کا احرام باطل ہوگیا، چنانچہ حلال (غیر محرم) کے ساتھ جو کیا جاتا ہے اس کے ساتھ بھی کیا جائے گا، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک موت سے احرام باطل نہیں ہوا، لہذا محرم کے ساتھ جو کیا جاتا ہے اس کے ساتھ بھی کیا

(۱) المغنی ۲/ ۵۲۷، مواہب الجلیل ۲/ ۲۳۴۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۷۷، مواہب الجلیل ۲/ ۲۲۳، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۴۸، المغنی ۲/ ۵۲۷، غایۃ المنتہی ۱/ ۲۳۰۔

جائے گا[1]۔

اس موضوع کی تفصیل کے لئے ''احرام'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

ز- خنثی مشکل کو غسل دینا:

۱۹- خنثی مشکل اگر چھوٹا اور نابالغ ہو تو اس کو مرد بھی غسل دے سکتے ہیں اور عورتیں بھی غسل دے سکتی ہیں، جیسا کہ اس کو چھونا اور اس کو دیکھنا جائز ہے۔

لیکن خنثی مشکل اگر بالغ یا قریب البلوغ ہو تو حنفیہ کے نزدیک وہ نہ تو کسی مرد کو غسل دے سکتا ہے اور نہ کسی خاتون کو، اسی طرح نہ کوئی مرد اس کو غسل دے سکتا ہے اور نہ کوئی خاتون اس کو غسل دے سکتی ہے، بلکہ اس کو تیمّم کرایا جائے گا، شافعیہ کے نزدیک ایک قول یہی ہے، البتہ شافعیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اگر خنثی مشکل کا کوئی محرم مرد یا عورت ہو تو وہی اس کو بالاتفاق غسل دے گا، اور اگر اس کا کوئی محرم نہ ہو اور وہ کم سن ہو تو مرد بھی اس کو غسل دے سکتے ہیں اور عورتیں بھی غسل دے سکتی ہیں، اور اگر وہ بڑا ہے تو اس کے بارے میں دو اقوال ہیں، ایک تو یہی ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ اس کو غسل دیا جائے گا، امام احمد فرماتے ہیں: اگر اس کے پاس باندی نہ ہو تو تیمّم کرایا جائے گا، انہوں نے مزید کہا ہے کہ اگر خنثی سن تمیز کو پہنچ چکا ہو تو مرد تیمّم کرانے کا زیادہ حق دار ہوگا، غیر محرم کے لئے ہاتھ میں کپڑا وغیرہ لپیٹے بغیر تیمّم کرانا حرام ہوگا[2]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر اس کے لئے باندی کا حاصل کرنا ممکن

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۱، مواہب الجلیل ۲/ ۲۲۶، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۷، المغنی ۲/ ۵۳۷۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۱۲، ۱۱۳، ۵۷۸، ابن عابدین نے یہاں مراہق کی تعریف یہ کی ہے: وہ حد شہوت کو پہنچ گیا ہو، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۵، غایۃ المنتہی ۱/ ۲۳۱، المغنی ۲/ ۵۲۶۔

ہو، خواہ اس کے مال سے ہو یا بیت المال سے یا عام مسلمانوں کے مال سے تو وہ باندی اسے غسل دے گی، ورنہ اس کو تیمّم کرایا جائے گا اور باندی کے سوا کوئی دوسرا اس کو غسل نہیں دے گا[۱]۔

شافعیہ کے نزدیک ایک دوسرے قول میں اگر اس کے محارم نہ ہوں تو اس کو غسل دیا جائے گا۔

اور کون غسل دے گا، اس کے بارے میں مختلف اقوال ہیں، سب سے اصح یہ ہے کہ ضرورت کے پیش نظر مرد بھی غسل دے سکتے ہیں اور عورتیں بھی، اور اس لئے بھی کہ بچپن کے حکم کو باقی رکھا جائے گا، ابوزید کا یہی قول ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ وہ مردوں کے حق میں عورت کے حکم میں ہے اور عورتوں کے حق میں مرد کے حکم میں ہے، احتیاط کا تقاضا یہی ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ اس کے ترکہ سے باندی خریدی جائے گی اور وہی اس کو غسل دے گی، اگر ترکہ نہ چھوڑے تو بیت المال سے باندی خریدی جائے گی، شافعیہ کے نزدیک یہ ضعیف قول ہے[۲]۔

کس میت کو غسل دیا جائے گا اور کس کو غسل نہیں دیا جائے گا؟

الف- شہید کو غسل دینا:

۲۰- اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ شہید کو غسل نہیں دیا جائے گا، کیونکہ شہداء اُحد کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ادفنوھم بدمائھم**"[۳] (ان کو ان کے خونوں کے ساتھ دفن کردو)، البتہ حسن بصری اور سعید بن المسیب کی رائے ہے کہ شہید کو غسل دیا جائے گا[۴]۔

(۱) مواہب الجلیل ۶/ ۴۳۳۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۵۔

(۳) حدیث: "ادفنوھم بدمائھم" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۲۱۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۶۰۸، الاختیار ۱/ ۹۷، بدائع الصنائع ۱/ ۳۲۴، المدونہ ۱/ ۱۸۳، الحطاب ۲/ ۲۴۷، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۱۹، المغنی ۲/ ۵۲۸، ۵۲۹۔

اور شہید اگر جنبی ہو تو امام ابوحنیفہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کو غسل دیا جائے گا، شافعیہ سے ایک روایت یہی ہے، مالکیہ میں سے سحنون کا قول بھی یہی ہے، اور جمہور مالکیہ، حنفیہ میں سے امام ابویوسف اور امام محمد اور اصح قول کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ حدیث کے عموم پر عمل کرتے ہوئے اس کو غسل نہیں دیا جائے گا[۱]۔

موت سے پہلے کسی سبب سے میت پر غسل واجب ہو تو اس کے غسل کا بھی حکم وہی ہے جو اوپر گذر چکا، جیسے کوئی عورت حیض یا نفاس سے پاک ہوئی ہو اور غسل کرنے سے قبل شہید کردی گئی ہو تو وہ جنبی کے حکم میں ہوگی، اگر حیض یا نفاس سے پاک ہونے سے پہلے ہی شہید کردی گئی ہو تو اس کا غسل واجب نہیں ہے، امام ابوحنیفہ سے ایسی حالت میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت کے مطابق جنبی کی طرح اس کو غسل دینا واجب ہے، دوسری روایت کے مطابق اس کو غسل دینا واجب نہیں ہے[۲]۔

امام ابوحنیفہ کے علاوہ دوسرے جمہور فقہاء کے نزدیک بالغ اور نابالغ شہید کا حکم یکساں ہے، ابوثور اور ابن المنذر کی رائے بھی یہی ہے[۳]، اس مسئلہ میں، اسی طرح اس شخص کو غسل دینے کے مسئلہ میں جس میں زندگی کی علامت ہو، اور مرتث (جس کو میدان جنگ سے زندہ زخمی حالت میں ہٹالیا جائے) کو غسل دینے کے مسئلہ، نیز جو اپنے ہی ہتھیار سے زخمی ہوکر مرگیا ہو یا میدان جنگ میں اہل حق کے ہاتھوں مارا گیا ہو یا جو ظلماً قتل کیا گیا ہو، یا اپنے مال، اپنی جان اور اپنے گھر والوں کے دفاع میں مارا گیا ہو، ایسے لوگوں کو غسل دینے کے

(۱) ابن عابدین ۱/ ۶۰۸، بدائع الصنائع ۱/ ۳۲۲، مواہب الجلیل ۲/ ۲۴۹، الشرح الصغیر ۱/ ۵۷۶، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۲۰، المغنی ۲/ ۵۳۰۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۶۰۸، بدائع الصنائع ۱/ ۳۲۲، المغنی ۲/ ۵۳۰، ۵۳۱۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۶۰۸، مواہب الجلیل ۲/ ۲۴۷، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۸، المغنی ۲/ ۵۳۱۔

بارے میں جو بھی اختلاف رونما ہوا ہے، وہ اس پر مبنی ہے کہ ان کا شمار شہداء میں ہوگا یا نہیں؟[۱]۔

تفصیل کے لئے ''شہید'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

ب- پیٹ اور طاعون کی بیماری میں مرنے والے، دب کر مرنے والے اور ان جیسے دوسرے مرنے والوں کو غسل دینے کا حکم:

۲۱- جو شخص قتل کے علاوہ کسی اور سبب سے شہید ہو، جیسے پیٹ کی بیماری میں مرے، طاعون میں مرے، پانی میں ڈوب کر مرے، مکان سے دب کر مرے یا نفاس کی وجہ سے مرے وغیرہ، ایسے لوگوں کے بارے میں اگرچہ شہید کا لفظ آیا ہے، لیکن ایسے لوگوں کو غسل دیا جائے گا، ان کو غسل دینے کے مسئلے میں جمہور فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے[۲]۔

ج- جس کا مسلمان یا غیر مسلم ہونا معلوم نہ ہو اس کو غسل دینے کا حکم:

۲۲- دارالاسلام میں کوئی میت پائی جائے یا کوئی مقتول پایا جائے اور اس میں ختنہ، لباس، خضاب یا کوئی دوسری علامت موجود ہو جس سے معلوم ہو جائے کہ میت مسلمان ہے، تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس کو غسل دینا واجب ہے، خواہ وہ دارالاسلام میں پایا جائے یا دارالحرب میں۔

لیکن اگر اس کے جسم پر مسلمان ہونے کی کوئی علامت نہ ہو تو فقہاء کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ اگر دارالاسلام میں پایا جائے گا تو غسل

(۱) ابن عابدین ۱/۶۰۹، المغنی ۲/۵۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۳۲۲، المدونہ ۱/۱۸۴، مواہب الجلیل ۲/۲۴۸، روضۃ الطالبین ۲/۱۱۹، المغنی ۲/۵۳۶۔

دیا جائے گا اور اگر دارالحرب میں پایا جائے گا تو غسل نہیں دیا جائے گا، نیز یہ کہ اس سلسلے میں اصول یہ ہے کہ جو جہاں پایا جائے اس کا شمار ان ہی لوگوں میں ہوگا، بجز اس صورت کے کہ اس کے خلاف دلیل قائم ہو جائے[۱]۔

فقہاء مالکیہ میں سے ابن القاسم نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی میت ویرانے میں ملے اور مسلمان یا کافر ہونے کا پتہ نہ چلے تو اس کو غسل نہیں دیا جائے گا، اسی طرح اگر کسی شہر کی کسی گلی میں کوئی لاش ملے اور مسلمان اور کافر ہونے کا پتہ نہ چلے تو اس کو غسل نہیں دیا جائے گا، ابن رشد نے کہا ہے کہ اگرچہ وہ میت مختون ہو تب بھی غسل نہیں دیا جائے گا، کیونکہ یہودی بھی ختنہ کراتے ہیں، ابن حبیب نے کہا کہ بعض عیسائی بھی ختنہ کراتے ہیں[۲]۔

د- مسلمان مردوں کو غسل دینا جب کہ وہ کافر مردوں میں مل جائیں:

۲۳- اگر مسلمان مردے مشرک مردوں کے ساتھ اس طرح گھل مل جائیں کہ امتیاز کرنا دشوار ہو تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سب کو غسل دیا جائے گا، خواہ مسلمان زیادہ ہوں یا کم ہوں، یا برابر ہوں، یہ حکم اس لئے ہے کہ مسلمان میت کو غسل دینا واجب ہے، اور کافر کو غسل دینا فی الجملہ جائز ہے، تو فی الجملہ جائز پر عمل کیا جائے گا، تاکہ واجب پر عمل ہو جائے[۳]۔

ھ- باغیوں اور ڈاکوؤں کو غسل دینا:

۲۴- حنفیہ کے نزدیک باغی اگر جنگ کرتے ہوئے مارے جائیں تو

(۱) ابن عابدین ۱/۵۷۷، شرح البہجہ ۲/۱۰۲ طبع المطبعۃ المیمنیہ، المغنی ۲/۵۳۷۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/۲۵۰۔

(۳) ابن عابدین ۱/۵۷۷، بدائع الصنائع ۱/۳۰۳، مواہب الجلیل ۲/۲۵۰، روضۃ الطالبین ۲/۱۱۸، المغنی ۲/۵۳۶۔

ان کو غسل نہیں دیا جائے گا، ایسا کرنے میں باغیوں کی توہین اور دوسروں کے لئے زجروتوبیخ مقصود ہے، تاکہ دوسرے ان کے عمل سے گریز کریں، باغیوں پر امام کا غلبہ واقتدار قائم ہوجانے کے بعد اگر وہ قتل کئے جائیں تو ان کو غسل دیا جائے گا۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور ایک روایت کے مطابق حنفیہ کی رائے ہے کہ باغیوں کو غسل دیا جائے گا۔

اس کی تفصیل کے لئے "بغاۃ" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

حنفیہ کے نزدیک باغیوں اور ڈاکوؤں کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی دونوں میں سے کسی کو غسل نہیں دیا جائے گا[۱]۔

و- ایسے بچے کو غسل دینا جو زندہ پیدا ہونے کے بعد مرجائے:

۲۵- جب بچہ زندہ پیدا ہو یا اس میں کوئی ایسی علامت نظر آئے جس سے اس کے زندہ ہونے کا پتہ چلے مثلاً رونا، کسی عضو کو حرکت دینا یا دیکھنا یا کوئی دوسری علامت، تو اس کو بالاتفاق غسل دیا جائے گا، ابن المنذر نے کہا ہے: اگر نومولود کی زندگی کا کسی طرح پتہ چلے اور وہ روئے تو اہل علم کا اتفاق ہے کہ اس کو غسل دیا جائے گا اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی[۲]۔

اسی طرح جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر چار ماہ کے اندر جب کہ تخلیق مکمل نہ ہوئی ہو بچہ کا اسقاط ہوجائے تو اس کو غسل نہیں دیا جائے گا، صرف ابن سیرین کی رائے اس کے خلاف ہے۔

حنفیہ کی بعض کتابوں میں ناقص الخلقت بچے کو غسل دینے کا جو تذکرہ ہے تو اس سے مراد غسل شرعی نہیں ہے، بلکہ اس پر پانی ڈال کر دھودینا مراد ہے جس میں نہ وضو کرایا جائے گا اور نہ ہی ترتیب کی رعایت ہوگی[۲]۔

اس بچے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے جس کی پیدائش چار ماہ یا اس سے زیادہ مدت میں ہوئی ہو، حنفیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ اس کو غسل دیا جائے گا، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب بھی یہی ہے[۳]، ایک روایت میں حنفیہ کی رائے، مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس کو غسل نہیں دیا جائے گا، بلکہ اس کے جسم سے خون دھودیا جائے گا اور کپڑے میں لپیٹ کر دفن کردیا جائے گا[۴]۔

ز- میت کے جسم کے جز کو غسل دینا:

۲۶- جب میت کے جسم کا کوئی حصہ جدا ہوجائے تو بلا اختلاف اس کو غسل دیا جائے گا، اور اس کے کفن میں اسے رکھ دیا جائے گا[۵]، اگر جسم کا کچھ حصہ دستیاب ہو تو حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر جسم کا اکثر حصہ ہوگا تو غسل دیا جائے گا ورنہ غسل نہیں دیا جائے گا[۱]۔

شافعیہ کی رائے اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے کہ اسے غسل دیا جائے گا خواہ اس کے بدن کا اکثر حصہ ہو یا کم ہو، اس لئے کہ مروی ہے کہ واقعہ جمل کے زمانے میں ایک پرندے نے مکہ میں لاکر ایک ہاتھ گرایا تھا، وہ حضرت عبدالرحمٰن بن عتاب بن اسید کا ہاتھ تھا، تو مکہ والوں نے اس کو غسل دیا اور اس پر نماز جنازہ پڑھی[۲]۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۸۳، ۵۸۴، بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۲، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۹، المغنی ۸/ ۱۱۶۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۹۴، بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۲، مواہب الجلیل ۲/ ۲۴۰، ۲۵۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۷، المغنی ۲/ ۵۲۲۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۹۵، مواہب الجلیل ۲/ ۲۰۸، ۲۴۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۷، المغنی ۲/ ۵۲۳۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۵۹۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۷، المغنی ۲/ ۵۲۲۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۵۹۴، بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۲، مواہب الجلیل ۲/ ۲۴۰، ۲۵۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۷، المغنی ۲/ ۵۲۲۔

(۵) حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۴۶، المغنی ۲/ ۵۳۹۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۷۶، بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۲، المدونہ ۱/ ۱۸۰، مواہب الجلیل ۲/ ۲۱۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۳۰۲، شرح البہجہ ۲/ ۱۰۲ طبع المطبعۃ المیمنیہ، المغنی ۲/ ۵۳۹۔

میت کو غسل دینے پر اجرت لینا:

۲۷- جمہور فقہاء کے نزدیک میت کو غسل دینے پر اجرت لینا جائز ہے اور اس کی ادائیگی میت کے ترکہ سے ہوگی، تجہیز وتکفین کے دوسرے مصارف کی طرح اس کا بھی حکم ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ بغیر اجرت لئے غسل دینا افضل ہے، اگر غسل دینے والا اجرت کا طالب ہو تو جائز ہے بشرطیکہ دوسرا غسل دینے والا موجود ہو، ورنہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں اس پر غسل دینا واجب ہوجائے گا اور طاعت پر اجرت لینا جائز نہیں ہے اور بعض لوگوں کی رائے ہے کہ جائز ہے [(۱)]۔

بغیر غسل کے میت کو دفن کرنا:

۲۸- اگر میت کو بغیر غسل دیئے دفن کیا گیا ہو اور مٹی ابھی نہ ڈالی گئی ہو تو بلا اختلاف اس کو نکال کر غسل دیا جائے گا [(۲)]۔

مٹی ڈالنے کے بعد حنفیہ کے نزدیک غسل دینے کے لئے قبر کھول کر اس کو نہیں نکالا جائے گا، شافعیہ کے نزدیک ایک قول یہی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ قبر کھول کر نکالنا مثلہ ہے، اور مثلہ سے منع کیا گیا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں ہتک عزت ہے [(۳)]۔

مالکیہ اور حنابلہ کی رائے اور یہی شافعیہ کے نزدیک صحیح قول ہے کہ میت میں تغیر واقع ہونے، پھولنے اور پھٹنے کا جب تک اندیشہ نہ ہو قبر سے نکال کر میت کو غسل دیا جائے گا، ابوثور کی بھی یہی رائے ہے [(۴)]۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/۵۵۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/۵۸۴، نہایۃ المحتاج ۶/۵، کشاف القناع ۴/۴۰۳، ابن عابدین ۱/۵۷۶، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۵۹، ۱۶۰، الاختیار ۱/۹۱۔

(۲) ابن عابدین ۱/۵۸۲، مواہب الجلیل ۲/۲۳۴، روضۃ الطالبین ۲/۱۴۰، المغنی ۲/۵۵۳۔

(۳) ابن عابدین ۱/۵۸۲، روضۃ الطالبین ۲/۱۴۰۔

(۴) مواہب الجلیل ۲/۲۳۳، ۲۳۴، روضۃ الطالبین ۲/۱۴۰، حاشیۃ الجمل ۲/۱۴۳۔

اس مسئلہ میں تفصیل ہے جس کے لئے: ''نبش'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

میت کو غسل دینے پر کیا اثر مرتب ہوگا؟

۲۹- حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک میت کو غسل دینے کی وجہ سے غسل کرنا مستحب ہے، یہی امام مالک کا ایک قول ہے اور شافعیہ کے نزدیک یہی صحیح ہے [(۱)]- اس لئے کہ ترمذی سے مروی حدیث ہے اور موطأ میں بھی مذکور ہے: ''من غسل میتا فلیغتسل'' [(۲)] (جو کسی میت کو غسل دے وہ غسل کرلے)۔

امام مالک کے ایک قول میں ہے اور ابن قاسم کے سوا دیگر جمہور فقہاء مالکیہ کا یہی قول ہے کہ میت کو غسل دینے والے پر غسل نہیں ہے، کیونکہ میت کو غسل دینا حدث یعنی موجب غسل نہیں ہے۔

امام احمد سے مروی ہے کہ صرف کافر کو غسل دینے پر غسل واجب ہے [(۳)]، اس لئے کہ جب حضرت علیؓ نے اپنے والد کو غسل دیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو غسل کرنے کا حکم دیا [(۴)]۔

تفصیل کے لئے ''غسل'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) ابن عابدین ۱/۱۱۴، فتح القدیر ۱/۵۸، مواہب الجلیل ۲/۲۲۳، الشرح الصغیر ۱/۵۴۹، حاشیۃ الجمل ۲/۴۰، المغنی ۱/۲۱۱، ۲۱۲۔

(۲) حدیث: ''من غسّل میتاً فلیغتسل......'' کی روایت ابن ماجہ (۱/۴۷۰ طبع الحلبی) اور ترمذی (۳/۳۰۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، الفاظ ابن ماجہ کے ہیں ابن حجر نے التلخیص (۱/۱۳۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) مواہب الجلیل ۲/۲۲۳، الشرح الصغیر ۱/۵۴۹، حاشیۃ الجمل ۲/۴۰، المغنی ۱/۵۴۹۔

(۴) حدیث: ''أمر علیاً أن یغتسل لما غسّل أباہ'' کی تخریج فقرہ/۱۴ میں گذر چکی ہے۔

تغلیظ

تعریف:

۱-تغلیظ **غلظ غلظاً** سے ماخوذ ہے، جو "دق" (پتلا ہونا، باریک ہونا) کی ضد ہے، باب استفعال سے **استغلظ** بھی اسی معنی میں آتا ہے، تغلیظ کا معنی تاکید کرنا اور زور دینا ہے، اور وہ غلظ کا مصدر ہے: یعنی کسی چیز کو مؤکد کرنا اور اس کو تقویت پہنچانا ہے، اس اعتبار سے تغلیظ تخفیف کی ضد ہے، اسی سے ماخوذ ہے: "**غلّظت عليه في اليمين تغليظا**"، یعنی میں نے اسے سخت اور مؤکد قسم دی، اسی طرح "**غلّظت اليمين تغليظا**" کے معنی ہیں: میں نے قسم کو پُر زور بنایا اور اسے مؤکد کیا(۱)۔

نجاسات غلیظہ:

۲- فقہاء نے نجاستوں کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے: نجاست غلیظہ نجاست خفیفہ، البتہ نجاست غلیظہ کی تعیین میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک کتا اور خنزیر اور ان دونوں سے پیدا ہونے والی چیزیں نجاست غلیظہ ہیں (۲)۔

اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک جس کے نجس ہونے کے بارے میں کوئی نص وارد ہو اور اس کے خلاف کوئی نص موجود نہ ہو وہ نجاستِ غلیظہ ہے، اور اگر اس کے خلاف دوسری نص موجود ہو تو وہ نجاستِ خفیفہ ہے۔ اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک جس کے نجس ہونے پر علماء کا اتفاق ہو وہ نجاست غلیظہ ہے، چنانچہ گوبر امام ابوحنیفہ کے نزدیک نجاستِ غلیظہ ہے، اس لئے کہ اس کے بارے میں نص وارد ہے جس سے اس کا نجس ہونا معلوم ہوتا ہے، وہ نص حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی حدیث ہے: "**أن النبي ﷺ طلب منه ليلة الجن أحجارًا للاستنجاء، فأتي بحجرين وروثة، فأخذ الحجرين ورمى الروثة، وقال: إنها ركس**"(۱) (نبی ﷺ نے لیلۃ الجن میں ان سے استنجاء کے لئے پتھر طلب کئے، وہ دو پتھر لائے اور ایک گوبر لائے، آپ ﷺ نے دونوں پتھر لے لئے اور گوبر کو پھینک دیا، اور فرمایا کہ یہ تو نجس ہے)، اس کے خلاف کوئی دوسری نص موجود نہیں ہے، اس لئے وہ نجاست غلیظہ ہے۔

اور صاحبین کہتے ہیں کہ چونکہ اس کے نجس ہونے میں علماء کا اختلاف ہے، اس لئے روث نجاست خفیفہ ہے، حرام جانور کا پیشاب نجاستِ غلیظہ ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی اور صاحبین کے نزدیک بھی، امام صاحب کے نزدیک تو اس لئے کہ اس کی نجاست کے خلاف کوئی نص نہیں ہے، اور صاحبین کے نزدیک اس لئے کہ اس کے نجس ہونے کے بارے میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

مالکیہ کے نزدیک حلال جانور کے فضلہ کے علاوہ دیگر جانوروں کے فضلات نجاست غلیظہ ہیں، حنابلہ کتے اور خنزیر میں اور دوسری نجاستوں میں فرق کرتے ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک کتے اور خنزیر کی نجاست سخت ہے، اس کے بعد انسان کے پیشاب اور فضلہ کا درجہ ہے، اس کے بعد دیگر نجاستیں ہیں، اس کے بعد دودھ پیتے بچے کا پیشاب ہے (۲)۔

---

(۱) مختار الصحاح مادہ: "غلظ"۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۸۳، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۶۔

(۱) حدیث ابن مسعود: "أن النبي ﷺ طلب منه ليلة الجن أحجارا للاستنجاء......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۵۶ طبع الدار السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۱۱، بدائع الصنائع ۱/ ۸۰، المدونۃ الکبری ۱/ ۱۹، ۲۰، ۲۱، الإنصاف ۱/ ۳۱۰۔

نجاست غلیظہ کے احکام میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک اگر نجاستِ غلیظہ نمازی کے بدن یا کپڑے میں لگ جائے تو نماز کے درست ہونے کے لئے ایک درہم کے بقدر معاف ہے، اور نجاستِ خفیفہ کی اتنی مقدار معاف ہے جو کثیر نہ ہو۔

مالکیہ نے کہا کہ نجاستِ خفیفہ رگڑنے سے پاک ہوجائے گی، اس کے برعکس نجاستِ غلیظہ دھوئے بغیر پاک نہیں ہوگی۔ مزید تفصیل ''نجاست'' کی بحث میں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نجاستِ غلیظہ سے پاکی حاصل کرنے کے لئے سات مرتبہ دھونا ضروری ہے، ان میں سے ایک مرتبہ مٹی سے دھونا ضروری ہے، نجاستِ غلیظہ کے علاوہ دیگر نجاستوں سے پاکی حاصل کرنے کے لئے ایک مرتبہ دھونا کافی ہوگا۔

نجاستِ غلیظہ کی تھوڑی مقدار بھی بدن یا کپڑے میں لگ جائے تو وہ معاف نہیں ہے، نجاست اگر غلیظہ نہ ہو تو تھوڑی مقدار معاف ہے [1]۔ مزید تفصیل کے لئے ''نجاست'' کی بحث کی طرف رجوع کیا جائے۔

عورتِ غلیظہ:

۳- اس بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جسم انسانی کے جس حصہ کو قابل ستر قرار دیا گیا ہے اس پر نظر ڈالنا حرام ہے، اور نماز کے اندر اور باہر اس کا چھپانا واجب ہے، لیکن حنفیہ اور مالکیہ نے نماز کے اندر اور نظر ڈالنے میں اس کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے: عورت غلیظہ اور عورت خفیفہ۔ حنفیہ کے نزدیک عورت غلیظہ صرف دو ہیں، یعنی پیشاب اور پاخانہ کے اعضاء، اس بارے میں مرد اور عورت دونوں کا حکم ایک ہے۔

(۱) الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۱۶۸/ ۱۸۳، ۴۲۵، قلیوبی ۱/ ۶۹، ۱۸۵، بدائع الصنائع ۱/ ۸۰، المدونہ ۱/ ۱۹۔

مالکیہ نے کہا: مرد و زن کے اعتبار سے عورت غلیظہ الگ الگ ہے، مرد کی عورت غلیظہ نماز کے اندر آگے اور پیچھے کا مقام ہے، عورت کی عورتِ غلیظہ سینہ، دونوں ہاتھ، دونوں پاؤں اور گردن کے علاوہ جسم کا باقی ماندہ حصہ ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اگر کوئی نماز پڑھے اور عورت غلیظہ کھلی ہوئی ہو تو نماز دہرائی جائے گی، وقت کے اندر اور وقت نکلنے کے بعد بھی [1]۔

شافعیہ اور حنابلہ کی کتابوں میں ستر کی یہ تقسیم مذکور نہیں ہے، ان کی کتابوں میں صرف یہ آیا ہے کہ اگر کل ستر کے ڈھانپنے سے قاصر ہو تو پیشاب اور پاخانہ کے مقام کو ڈھانپنے میں مقدم کرے گا۔

مزید تفصیل ''شروط الصلاۃ'' کے باب میں ہے۔

دیت مغلظہ:

۴- اس بارے میں امام شافعی، امام مالک اور امام احمد کا اتفاق ہے کہ دیت کے معاملہ میں سختی برتی جائے گی، البتہ سختی کے اسباب کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ درج ذیل صورتوں میں سختی برتی جائے گی:

الف۔ قتل کا ارتکاب حرم مکہ میں ہوا ہو۔

ب۔ قتل کا ارتکاب اشہر حرم یعنی ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم اور رجب کے مہینوں میں ہوا ہو۔

ج۔ کوئی محرم رشتہ دار قتل کر دیا گیا ہو، یہ شافعیہ کی رائے ہے اور حنابلہ کا ایک قول ہے۔

د۔ قتل عمداً ہوا ہو یا شبہ عمد ہو [2]۔

ھ۔ احرام کی حالت میں قتل کیا ہو، یعنی مقتول حالت احرام میں

(۱) الاختیار ۱/ ۴۶، ابن عابدین ۱/ ۲۷۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۱۴۔

(۲) روضۃ الطالبین ۹/ ۲۵۵، اسنی المطالب ۴/ ۴۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۷۲۔

ہو، یہ حنابلہ کے نزدیک ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہر ایسے قتل میں سختی برتی جائے گی جس میں قصاص واجب نہ ہو، جیسے باپ کا اپنی اولاد کو قتل کرنا اور باپ کے حکم میں دادا وغیرہ اوپر تک داخل ہیں اور ماں کا حکم بھی یہی ہے(۱)۔

حنفیہ کے نزدیک صرف شبہ عمد میں سختی برتی جائے گی، اگر دیت کی ادائیگی اونٹوں کے ذریعہ ہو، اونٹوں کے علاوہ کسی اور چیز کے ذریعہ ادائیگی کا فیصلہ ہو تو اس میں سختی نہیں برتی جائے گی(۲)۔

سختی کی نوعیت اور دیگر تفصیلات کے لئے ''دیت'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

کن دعاوی میں قسم میں سختی برتی جائے گی:

۵ - شافعیہ کی رائے ہے کہ قتل، نکاح، طلاق، رجعت، إیلاء، لعان، عدت، حداد (سوگ)، ولاء، وکالت اور وصایت کے دعوی میں، اسی طرح ہر ایسے دعوی میں جو مال نہ ہو اور نہ اس سے مال مقصود ہو قسم میں سختی برتی جائے گی، مال اگر زیادہ ہو تو قسم میں سختی برتی جائے گی، اور زیادہ مال وہ ہے جو نصاب زکاۃ کے برابر یعنی بیس دینار یا دوسو درہم ہو۔

اگر مال کم ہو یعنی نصاب زکاۃ سے کم ہو تو قسم میں سختی نہیں برتی جائے گی، البتہ قسم کھانے والے کی جرأت کی وجہ سے قاضی اگر قسم میں سختی برتنا مناسب سمجھے تو ایسا کرسکتا ہے۔

وہ قسم جس میں سختی برتی جاتی ہے اس میں مدعا علیہ کی قسم، مدعی کی طرف ردشدہ قسم اور گواہ کے ساتھ قسم سب یکساں ہیں۔

حنابلہ نے بھی یہی کہا ہے کہ قسم میں سختی نہیں برتی جائے گی، سوائے اس صورت کے جس کی اہمیت ہو، جیسے جنایات، طلاق، عتاق اور مال کی وہ مقدار جس میں زکاۃ واجب ہوتی ہے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۶۷، المدونہ ۶/ ۳۰۶، ۳۰۷، کشاف القناع ۶/ ۳۱

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۶۸۔

مالکیہ کے نزدیک چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ ہونے کی صورت میں قسم میں سختی برتی جائے گی(۱)۔

قسم کو سخت بنانے کا طریقہ:

۶ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قسم میں اللہ کے نام وصفات کا اضافہ کرکے اس کو سخت بنانا جائز ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ایسا کرنا واجب ہے یا مستحب ہے یا جائز ہے، مثلاً قسم کھانے والا یہ کہے: اس اللہ کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے جو عالم الغیب والشہادۃ ہے، جو مہربان اور نہایت رحم والا ہے، جو پوشیدہ اور کھلے ہوئے کو یکساں جانتا ہے۔

اس سلسلے میں اصل اور بنیاد حضرت ابوہریرہؓ کی یہ حدیث ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ علیہ کے سامنے ایسی ہی قسم کھائی (۲)، اور اس لئے بھی کہ بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں کہ ان سے جب سخت اور مؤکد قسم کھلائی جائے تو اس کے لئے تیار نہیں ہوتے، جبکہ عام قسم بلا جھجک کھا لیتے ہیں (۳)، قسم کو زمان و مکان کے اعتبار سے مؤکد کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۲۸، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۳۲، ۳۳، الإنصاف ۱/ ۱۳۲۔

(۲) حدیث ابی ہریرۃؓ ''أن رجلا حلف بين يدي الرسول علیہ بذلک''، ہمارے پاس موجود کتب حدیث میں اس طویل سیاق کے ساتھ ہمیں نہیں ملی، البتہ یہ حدیث المبسوط (۱۶/ ۸۶ طبع دار المعرفہ) میں مطول ہے، اسی مفہوم کی حدیث حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: ''أن النبی علیہ استحلف رجلا فحلّفه با لله الذى لا إله إلا هو'' اور یہ حلف جس میں ''الذى لا إله إلا هو'' کا اضافہ ہے قسم میں شدت پیدا کرنا ہے، اس کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۸۳ طبع عبید الدعاس) نے کی ہے، اور اس کو تھانوی نے اعلاء السنن (۱۵/ ۴۰۶ طبع دار القرآن) میں اور عبد القادر ارناؤوط نے جامع الاصول (۱۱/ ۶۸۰ طبع مکتبۃ الحلوانی) میں حسن قرار دیا ہے۔

(۳) المبسوط ۱۶/ ۱۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۲۸، وروضۃ الطالبین ۱۲/ ۳۱، الإنصاف ۱/ ۱۲۰، ۱۲۱۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جگہ کے اعتبار سے قسم میں سختی برتی جائے گی، مثلاً جامع مسجد میں قسم کھلائی جائے، کھڑے ہوکر قسم کھلائی جائے، اگر مدینہ منورہ میں قسم دلائی جارہی ہے تو نبی اکرم ﷺ کے منبر کے پاس قسم دلائی جائے، البتہ ان کے نزدیک وقت کے ذریعہ قسم کو مؤکد نہیں کیا جائے گا۔

شافعیہ کے نزدیک زمان اور مکان دونوں کے ذریعہ قسم مؤکد کی جائے گی، چنانچہ قسم کو مؤکد کرنے کے لئے جمعہ کے دن عصر کی نماز کے بعد جامع مسجد میں قسم دلائی جائے گی، جبکہ مکہ اور مدینہ کے علاوہ کسی اور جگہ قسم دلائی جارہی ہو، مکہ اور مدینہ میں اگر اس کی نوبت آئے تو مکہ میں حجر اسود کے نزدیک اور مدینہ منورہ میں منبر رسول کے پاس قسم دلائی جائے گی[۱]۔

جگہ کے ذریعہ قسم کو مؤکد کرنا مستحب ہے یا واجب ہے جس کے بغیر قسم کا اعتبار ہی نہیں ہوگا، اس بارے میں شافعیہ کے دو اقوال ہیں جن میں اظہر قول استحباب کا ہے، اور مالکیہ کے نزدیک واجب ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مسلمانوں کے حق میں قسم کو مؤکد نہیں کیا جائے گا، نہ وقت کے اعتبار سے اور نہ جگہ کے ذریعہ، اس لئے کہ مقصود مقسم بہ یعنی اللہ کی تعظیم ہے اور یہ مقصد مسجد اور غیر مسجد ہر جگہ حاصل ہے، ہاں حاکم اگر مؤکد کرنے میں کوئی مصلحت سمجھے تو مسلم کے حق میں بھی قسم کو مؤکد کرنے کو حنابلہ جائز قرار دیتے ہیں، اہل ذمہ کے حق میں حنفیہ اور حنابلہ دونوں کے نزدیک قسم کو مؤکد کرنا جائز ہے،[۲]۔

۷- قسم کو مؤکد کرنا دوسرے فریق کی طلب پر موقوف ہے یا اس کی طلب کے بغیر بھی قاضی اپنی صواب دید پر قسم کو مؤکد کراسکتا ہے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۲۸، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۳۱، ۳۲۔

(۲) المبسوط ۱۶/ ۱۱۸، ۱۱۹، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۳۱، ۳۲، الدسوقی ۴/ ۲۲۷، ۲۲۸، الإنصاف ۱/ ۱۲۰، ۱۲۱۔

حنفیہ اور حنابلہ دونوں کے نزدیک قسم کو مؤکد کرنے اور نہ کرنے کا فیصلہ قاضی کرے گا۔

دوسرے فریق کو اس میں کوئی دخل نہیں ہوگا، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک قسم میں سختی برتنا دوسرے فریق کا حق ہے، لہذا اگر وہ مطالبہ کرے تو قسم کو مؤکد کرنا واجب ہوگا، جس کو قسم کھانا ہے اگر وہ دوسرے فریق کے تقاضے کے مطابق مؤکد قسم کھانے سے انکار کرے تو اسے سرے سے قسم سے انکار کرنے والا قرار دیا جائے گا[۱]۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: "أیمان" کی اصطلاح۔

لعان میں سختی:

۸- زمان اور مکان کے ذریعہ لعان کو سخت اور مؤکد کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ اور مالکیہ دونوں زمان اور مکان کے ذریعہ لعان کو سخت اور مؤکد بنانے کے جواز کے قائل ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک شہر کا جو افضل اور قابل احترام مقام ہوگا وہیں لعان کرایا جائے گا، مثلاً مکہ میں رکن اسود اور مقام ابراہیم کے درمیان، مدینہ منورہ میں منبر رسول کے پاس اور بیت المقدس میں صخرہ کے نزدیک اور دیگر شہروں میں جامع مسجد کے اندر منبر کے پاس لعان کرایا جائے گا، غیر مسلموں سے اس مقام پر لعان کرایا جائے گا جو ان کے نزدیک سب سے زیادہ قابل تعظیم ہو، مثلاً عیسائی سے گرجا میں اور مجوسی سے آتشکدہ میں، شافعیہ میں سے قفال کی رائے ہے کہ عیسائی اور مجوسی کے درمیان بھی مسجد کے اندر لعان کرایا جائے گا یا دار القضاء میں۔

امام نووی نے کہا کہ بت پرستوں کے درمیان لعان کرانے کے لئے بت کدہ میں نہیں جایا جائے گا، کیونکہ وہ جگہ بالکل قابل احترام

(۱) المبسوط ۱۶/ ۱۱۸، الإنصاف ۱۲/ ۱۲۰، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۳۲، قلیوبی ۴/ ۳۴۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۲۸۔

نہیں ہے اور اس بارے میں بت پرستوں کے اعتقاد کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

زمان اور وقت کے ذریعہ مؤکد کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ عصر کی نماز کے بعد لعان کرایا جائے۔

اس طرح اس موقع پر شہر کے سربرآوردہ افراد اور صالح لوگوں کو جمع کر کے اس کو سخت اور مؤکد بنایا جائے گا۔

ان امور کے ذریعہ لعان کو مؤکد کرنا مالکیہ کے نزدیک واجب ہے، البتہ نماز کے بعد اس کا ہونا ان کے نزدیک مندوب ہے، شافعیہ کے نزدیک اس بارے میں چند اقوال ہیں، البتہ شافعیہ کا راجح مذہب تمام صورتوں میں استحباب کا ہے، حنفیہ اور حنابلہ میں سے قاضی ابویعلی کی رائے ہے کہ زمان اور مکان کے ذریعہ لعان کو مؤکد نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی نے حکم کو مطلق رکھا ہے، اس لئے بغیر کسی دلیل کے جائز نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ اللہ کے رسول ﷺ نے حضرت ہلال کو اپنی بیوی کو حاضر کرنے کا حکم دیا، کسی وقت یا جگہ کے ساتھ خاص نہیں کیا، اگر کسی وقت یا جگہ کے ساتھ خاص کیا ہوتا تو یہ چیز ضرور نقل ہوتی، نظر انداز نہ کی جاتی۔

حنابلہ میں سے ابو الخطاب نے کہا ہے کہ قابل تعظیم جگہ اور وقت میں لعان کرانا مستحب ہے (۱)۔

تعزیری سزا میں سختی:

۹ - فقہاء کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ تعزیری سزا میں سختی کا استعمال حاکم کی رائے پر موقوف ہوگا، کیونکہ اس کا مقصد زجر وتوبیخ ہے، اس بارے میں لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں،

(۱) المبسوط ۷/ ۳۹، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۴۳/ ۳۵۴، شرح روض الطالب ۳/ ۳۸۴، ۳۸۵، شرح الزرقانی ۴/ ۱۹۴، ۱۹۵، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۳۵۔

جس جرم اور معصیت کے ارتکاب پر شریعت میں کوئی حد یا کفارہ متعین نہ ہو اس پر دی جانے والی سزا تعزیر کہلاتی ہے (۱)۔

تغیر

دیکھئے: ''تغییر''۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۴، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۷۶، أسنی المطالب ۴/ ۱۶۲، حاشیۃ الطحاوی علی الدر ۲/ ۴۱۰، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۲۴، کشاف القناع ۶/ ۱۲۴۔

تغییر

تعریف:

۱- لغت میں تغییر کا ایک معنی بدل دینا ہے، کہا جاتا ہے: ''غيرت الشيء عن حاله'' میں نے فلاں چیز کو اس کی حالت سے بدل دیا یعنی اس کو اس کی پہلی حالت سے ہٹا دیا، اور کہا جاتا ہے: ''غيّرت الشيء فتغيّر'' یعنی میں نے فلاں چیز کو بدل دیا تو وہ بدل گئی، جب کسی چیز کو بدل دیا جائے تو اس کے لئے ''غيرّه'' کا لفظ بولا جاتا ہے، گویا وہ چیز جس حالت پر تھی اس سے ہٹا کر دوسری حالت میں کردی گئی۔ قرآن پاک میں ہے: ''ذٰلِكَ بِأَنَّ اللّٰهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلٰى قَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِأَنْفُسِهِمْ''(۱) (یہ (سب) اس سبب سے ہے کہ اللہ کسی نعمت کو جس کا انعام وہ کسی قوم پر کر چکا ہو نہیں بدلتا جب تک کہ وہی لوگ اس کو نہ بدل دیں، جو کچھ ان کے پاس ہے)۔ ثعلب نے کہا ہے: اس کے معنی یہ ہیں کہ یہاں تک کہ اللہ تعالی نے انہیں جس چیز کا حکم دیا ہے اس کو بدل دیں، ''غيّر عليه الأمر'' کے معنی ہیں: اس کو بدل دیا، اور ''تغايرت الأشياء'' کے معنی ہیں: اشیاء کا باہم مختلف ہونا(۲)۔

فقہاء کے نزدیک اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

(۱) سورۂ انفال / ۵۳۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''غیر''۔

متعلقہ الفاظ:

تبدیل:

۲- تبدیل ''بدّلت الشيء تبديلاً'' کا مصدر ہے، اس کا معنی ہے: میں نے اس کی صورت بالکل ہی بدل ڈالی، اور ''أبدلته بكذا إبدالاً'' کا معنی ہے: میں نے پہلے کو ہٹا کر اس کی جگہ دوسری چیز رکھ دی(۱)۔

حنفیہ میں سے علماء اصول نے ''بیان تغییر'' اور ''بیان تبدیل'' میں فرق کیا ہے، چنانچہ انھوں نے کہا ہے کہ بیان تغییر وہ بیان ہے جس میں لفظ کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر دوسرا معنی اختیار کیا جائے، مثلاً کسی ایسی شرط پر معلق کرنا جو ذکر میں مؤخر ہو جیسے کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے: ''أنت طالق إن دخلت الدار''۔ اور بیان تبدیل کا مطلب یہ ہے کہ کسی شرعی حکم کے ختم ہونے کا بیان بعد میں پائی جانے والی کسی شرعی دلیل سے ہو اور یہی نسخ ہے(۲)۔

شرعی حکم:

تغییر کا حکم اس کے مقام ومحل کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا جس کی تفصیل ذیل میں درج کی جارہی ہے:

طہارت کے باب میں پانی کے اوصاف کی تبدیلی:

۳- علماء کا اتفاق ہے کہ نجاست نے جس پانی کے مزہ، رنگ یا بو، ان اوصاف میں سے ایک سے زائد اوصاف کو بدل دیا ہو، اس پانی سے نہ وضو کرنا درست ہے اور نہ اس کے ذریعہ پاکی حاصل کرنا درست ہے، اسی طرح علماء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ دریا کے مانند کثیر پانی جس میں نجاست پڑنے سے اس کے تینوں اوصاف میں سے کوئی

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''بدل''، لسان العرب مادہ: ''بدل''

(۲) المرآۃ مع المرقاۃ لمنلا خسرو ۲/ ۱۲۶۔

وصف نہ بدلے تو وہ ناپاک نہیں ہوگا۔

اسی طرح علماء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر پانی میں کوئی ایسی چیز مل جائے جو عام طور سے پانی سے جدا نہ رہتی ہو جیسے مٹی اور اس کے ملنے کی وجہ سے پانی میں تبدیلی واقع ہو جائے تو پانی بدستور طاہر اور مطہر رہے گا، البتہ بدبودار پانی کے بارے میں ابن سیرین سے ایک روایت ہے جو شاذ ہے۔

ایسا پانی جس میں زعفران مل گیا ہو یا کوئی ایسی پاک چیز مل گئی ہو جو عام طور سے پانی سے الگ رہتی ہے، اور اس کے ملنے سے پانی کے تینوں اوصاف میں سے کوئی وصف بدل گیا ہو تو بالاتفاق وہ پانی پاک ہے، البتہ اس کے مطہر ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ وہ ماء مطلق نہیں ہے، اس لئے مطہر نہیں ہے، بلکہ اس کو اس چیز کی طرف منسوب کیا جاتا ہے جو اس کے اندر ملی ہوئی ہے، مثال کے طور پر زعفران ملے ہوئے پانی کو زعفران کا پانی کہا جاتا ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ وہ پانی پاک کرنے والا ہے جب تک پکانے کی وجہ سے تبدیلی واقع نہ ہو، البتہ ایسا پانی جس میں کوئی پاک چیز ملا کر پکا دیا گیا ہو اور پکانے کی وجہ سے اس میں تبدیلی واقع ہو تو اس پانی سے نہ وضو کرنا درست ہے اور نہ کسی دوسری ناپاک چیز کو پاک کرنا صحیح ہے۔

ایسا پانی جو دریا کی طرح زیادہ نہ ہو اگر اس میں کوئی نجاست مل جائے اور اس کے تینوں اوصاف میں سے کسی وصف کو نہ بدلے تو اس پانی کے حکم میں علماء کے اقوال مختلف ہیں، جمہور علماء قلیل اور کثیر پانی کے حکم میں فرق کرتے ہیں، جمہور کا قول ہے کہ اگر پانی قلیل ہوگا تو وہ نجس ہو جائے گا اور اگر کثیر ہوگا تو نجس نہیں ہوگا، البتہ قلیل اور کثیر کی تعیین میں ان کے درمیان اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قلیل اور کثیر کے درمیان حد فاصل یہ ہے کہ پانی اتنی زیادہ مقدار میں ہو کہ اگر کوئی شخص پانی کے ایک کنارے میں حرکت پیدا کرے تو اس حرکت کا اثر پانی کے دوسرے کنارے تک نہ پہنچے وہ کثیر ہے اور اگر ایک کنارے کی حرکت کا اثر دوسرے کنارے تک پہنچ جائے تو وہ پانی قلیل ہے

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک قلیل اور کثیر کے درمیان حد فاصل دو قُلّے ہیں، اگر پانی دو قلے ہیں تو کثیر ہے اور اس سے کم قلیل ہے، قُلّوں کے سلسلے میں ''ہجر'' کے قلّوں کو معیار مانا گیا ہے، ان حضرات کا استدلال نبی اکرم ﷺ کی اس حدیث سے ہے: '' **إذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث**'' ایک روایت میں: ''**لم ینجس**'' کا لفظ آیا ہے[1] (پانی جب دو قلے ہو جائے تو وہ نجاست کو نہیں اٹھاتا یعنی نجس نہیں ہوتا ہے)۔

بعض علماء نے قلیل اور کثیر کے درمیان کوئی تحدید نہیں کی ہے، انہوں نے کہا ہے کہ نجاست تھوڑے پانی کو فاسد کر دیتی ہے اگرچہ اس کے کسی وصف کو نہ بدلے، یہ قول امام مالکؒ سے مروی ہے، ان سے یہ بھی مروی ہے کہ ایسا پانی مکروہ ہے۔

بعض علماء کی رائے ہے کہ ایسا پانی پاک ہے، خواہ قلیل ہو یا کثیر، ان علماء میں ظواہر اور مالکیہ بھی ہیں[2]۔

اس اختلاف کی تفصیلات کے لئے دیکھئے: ''میاہ'' کی اصطلاح۔

---

(۱) حدیث: ''إذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۱ طبع عبید دعاس) اور ترمذی (۱/ ۹۷ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے، احمد شاکر نے ترمذی پر اپنی تعلیق (۱/ ۹۸ طبع مصطفی الحلبی) میں اور حاکم (۱/ ۱۳۲ طبع دار الکتاب العربی) نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور کہا: یہ حدیث امام بخاری اور امام مسلم کی شرائط کے مطابق صحیح ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۵، مغنی المحتاج ۱/ ۱۷، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۱، سبل السلام ۱/ ۱۳۔

نماز کے اندر نیت کی تبدیلی:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بلا عذر جان بوجھ کر نماز میں نیت کے بدل دینے اور ایک فرض سے دوسرے فرض کی طرف یا فرض سے نفل کی طرف نیت کے پھیر دینے سے نماز باطل ہوجائے گی (۱)۔

اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے ''تحویل'' اور ''نیت'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

عبادات میں انسان کی اس حالت کی تبدیلی جس کی بنا پر وہ شرعی حکم کا مکلّف ہوتا ہے:

۵- انسان کو شرعی احکام کا پابند بنانے والی حالت جب بدل جائے، مثلاً حیض اور نفاس والی عورت پاک ہوجائے یا بچہ بالغ ہوجائے یا کافر مسلمان ہوجائے یا پاگل یا بے ہوش کو افاقہ ہوجائے یا مسافر مقیم ہوجائے اور اتنا وقت باقی ہے جس میں عبادت کی ادائیگی ہوسکتی ہے، تو فقہاء کی متفقہ رائے ہے کہ اس پر عبادت کی ادائیگی لازم ہے، البتہ اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ایسی صورت میں ہے جبکہ یہ تبدیلی عصر یا عشاء کے وقت میں ہو کہ کیا عصر کے وقت تبدیلی کی صورت میں ظہر کی نماز او رعشاء کے وقت تبدیلی کی صورت میں مغرب کی نماز ان پر واجب ہوگی؟

جمہور فقہاء کے نزدیک ظہر اور مغرب کی نماز کی ادائیگی بھی واجب ہے، کیونکہ عذر کی حالت میں دوسری نماز کا وقت پہلی نماز کا وقت ہے۔

حنفیہ، حسن بصری اور سفیان ثوری کے نزدیک صرف اسی وقت کی نماز واجب ہوگی جس میں عذر زائل ہوا ہے، کیونکہ پہلی نماز کا وقت تو عذر ہی کی حالت میں ختم ہوچکا ہے (۱)۔

وقت کی اس مقدار کے بارے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے جتنی مقدار کے ملنے کی صورت میں وجوب متعلق ہوگا، جمہور کی رائے ہے کہ وہ تکبیر تحریمہ کے بقدر ہے، لہذا جو شخص وقت کے اخیر میں اتنا پائے جس میں تحریمہ کی گنجائش ہو تو اس پر نماز واجب ہوگی، ورنہ نہیں۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ وہ ایک رکعت یا اس سے زائد کے بقدر ہے، شافعیہ کے نزدیک یہ مرجوح قول ہے، چنانچہ جس شخص کو اتنا وقت مل جائے جس میں ایک رکعت یا اس سے زائد نماز پڑھی جاسکتی ہو تو اس پر اس وقت کی نماز فرض ہوگی، ورنہ فرض نہیں ہوگی۔

مالکیہ کے نزدیک اگر کوئی شخص عصر یا عشاء کے اخیر وقت میں اتنا وقت پالے کہ مقیم ہونے کی صورت میں پانچ رکعت اور مسافر ہونے کی صورت میں تین رکعت پڑھ سکے، تو اس پر عصر کے ساتھ ظہر کی نماز یا عشاء کے ساتھ مغرب کی نماز بھی واجب ہوگی (۲)۔

اگر فرض کی ادائیگی کے بقدر وقت گزر جائے اس کے بعد کسی عورت کو حیض آجائے یا نفاس شروع ہوجائے یا کوئی پاگل ہوجائے، یا کسی پر بے ہوشی طاری ہوجائے تو اس پر اس وقت کی نماز فرض ہوگی یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جس نے وقت کا کچھ حصہ پالیا ہے اس پر اس وقت کی نماز فرض ہوگی، اسی طرح اس سے قبل والے وقت کی نماز بھی فرض ہوگی اگر ان دونوں وقتوں کی نماز جمع کر کے پڑھی جاتی ہو اور اتنا وقت پائے جس میں اس نماز کی بھی گنجائش ہو، اس لئے کہ جمع کی صورت

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۹۶، مغنی المحتاج ۱/۱۴۹، المغنی لابن قدامہ ۱/۴۶۸۔

(۱) البدائع ۱/۹۵، جواہر الإکلیل ۱/۳۳، المغنی لابن قدامہ ۱/۳۹۶، مغنی المحتاج ۱/۱۳۲۔

(۲) البدائع ۱/۹۶، ۱۴۴، القوانین الفقہیہ رص ۴۹، جواہر الإکلیل ۱/۳۳، تحفۃ المحتاج ۱/۴۵۴، المغنی لابن قدامہ ۱/۳۹۷۔

میں دوسری نماز کا وقت ہی پہلی نماز کا بھی وقت ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ ان بالا اعذار کے پیش آنے سے فرض ساقط ہوجائے گا، اگر چہ اخیر وقت میں یہ اعذار پیش آئیں۔

اس مسئلہ میں جنون، بے ہوشی، حیض اور نفاس کا پیش آنا ممکن ہے، بخلاف کفر اور طفولیت کے، کیونکہ بلوغ کے بعد طفولیت کا پایا جانا ناممکن ہے اور اسلام کے بعد کفر کا پایا جانا ممکن تو ہے لیکن یہ ارتداد ہے جس کی وجہ سے قضا کا وجوب ساقط نہیں ہوتا ہے، صرف حنفیہ کے نزدیک ساقط ہوتا ہے [۱]۔

کوئی نابالغ کسی وقت کی نماز پڑھ کر فارغ ہونے کے بعد وقت کے اندر یا نماز کے دوران بالغ ہوجائے، اس پر اس وقت کی نماز فرض ہوگی یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے اور اسی طرح اس کے روزہ کے سلسلہ میں بھی ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "بلوغ"، "صلاۃ" اور "صوم"۔

قبلہ کے بارے میں اجتہاد کا بدل جانا:

۶ - نمازی تحری کر کے نماز پڑھ رہا ہو اور ابھی نماز ہی کے اندر ہے کہ اس کا اجتہاد بدل گیا تو نماز میں دوسری جہت کی طرف گھوم جائے گا اور اپنی نماز پوری کرے گا، اس لئے کہ مروی ہے: "**إن أهل قباء لما بلغهم تحويل القبلة من بيت المقدس استداروا كهيئتهم إلى الكعبة، وأتموا صلاتهم، ولم يأمرهم رسول الله ﷺ بالإعادة**" [۲] (اہل قباء کو بیت المقدس سے قبلہ کے بدل جانے کی اطلاع ملی، تو وہ نماز کی حالت میں ہوتے ہوئے ہی کعبہ کی طرف پھر اور اپنی نماز پوری کی، اور رسول اللہ ﷺ نے انھیں اس کے دہرانے کا حکم نہیں دیا)۔ اور اس لئے بھی کہ جو نماز تحری کی جہت کا رخ کر کے ادا کی جاتی ہے وہ قبلہ رخ ہی ہوتی ہے، اس لئے کہ اشتباہ کی حالت میں وہی قبلہ ہے، اور اس لئے بھی کہ رائے کی تبدیلی دراصل نص کے منسوخ ہونے کے معنی میں ہے، اور کسی نص کے منسوخ ہونے سے پہلے اس منسوخ نص پر جو عمل ہوا ہے وہ نسخ کی وجہ سے باطل نہیں ہوتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اس کے لئے دو شرطیں ہیں: پہلی شرط تو یہ ہے کہ نمازی اندھا ہو، دوسری شرط یہ ہے کہ رائے کی تبدیلی سے پہلے جس جانب رخ کر کے نماز پڑھ رہا تھا اس میں قبلہ سے بہت معمولی انحراف ہو، اور اگر نمازی بینا ہو یا قبلہ سے انحراف بہت زیادہ ہو تو ایسی صورت میں نماز توڑ کر از سر نو دوسری جہت کا رخ کر کے نماز پڑھنا واجب ہے۔

بعض علماء جن میں علامہ آمدی بھی شامل ہیں، کی رائے ہے کہ پہلی جہت سے دوسری جہت کو منتقل نہ ہوگا، اپنے پہلے ہی اجتہاد پر نماز پوری کرے گا، تا کہ ایک اجتہاد کا نقض دوسرے اجتہاد سے لازم نہ آئے، اور اگر نماز سے فارغ ہونے کے بعد اجتہاد میں تبدیلی واقع ہو اور یقینی طور سے غلطی واضح نہ ہو تو نماز کا اعادہ نہیں کرے گا، پہلی والی نماز بالاتفاق درست ہے، لیکن اگر غلطی یقینی طور پر ثابت ہوجائے تو مالکیہ اور شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر وقت باقی ہے تو نماز کا اعادہ کرے گا، اگر وقت نکل چکا ہے تو شافعیہ کے نزدیک قضاء کرے گا، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کے ایک مرجوح قول کے مطابق اگر نماز سے فارغ ہو چکا ہو تو نماز کا اعادہ نہیں کرے گا، خواہ وقت باقی ہو یا نہ ہو [۱]۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۹۷، القوانین الفقہیہ ر ص ۴۹، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۰، البدائع ۱/ ۹۵۔

(۲) حدیث: "أن أهل قباء لما بلغهم تحويل القبلة من بيت المقدس......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۰۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) البدائع ۱/ ۱۱۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۵، القوانین الفقہیہ ر ص ۶۱، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۷، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۴۵۔

سال کے دوران زکاۃ کے نصاب میں تبدیلی:

۷- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ سامان تجارت کو دوران سال دوسرے سامان تجارت سے فروخت کردینے سے حولان حول کا حکم جاری رہے گا، کیونکہ زکاۃ بذات خود سامان میں لازم نہیں ہوتی ہے، بلکہ اس کی قیمت میں واجب ہوتی ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر زکاۃ کے کسی ایسے نصاب کو جس میں حولان حول کا اعتبار ہوتا ہے اسی کے جنس سے فروخت کر دیا جائے، مثلاً اونٹ کو اونٹ سے، گائے کو گائے سے، بکری کو بکری سے، سونے کو سونے سے یا چاندی کو چاندی سے تو حولان حول کا حکم ختم نہیں ہوگا، پہلے والے نصاب کے حول پر دوسرے نصاب کا حول مبنی ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا نصاب ہے کہ سال کے درمیان اس کے اضافے کو اس کے ساتھ ملا دیا جاتا ہے، لہذا اس کے ہم جنس بدل کے سال کی بنیاد مبدل منہ کے سال پر ہوگی، جیسا کہ سامان تجارت میں ہوتا ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ یہ تبادلہ اگر تجارت کے لئے نہ ہو تو اس کی وجہ سے حول کا حکم ختم ہوجائے گا، اور اگر تجارت کی غرض سے ہو تو حول کا حکم ختم نہیں ہوگا، اور اگر یہ تبادلہ سونے اور چاندی میں ہو تو دونوں صورتوں میں حول کا حکم ختم ہوجائے گا اور تبادلہ کے بعد از سر نو حول کا آغاز ہوگا، ان کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: **"لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول "**[1] (کسی مال میں اس وقت تک زکاۃ واجب نہیں ہے جب تک اس پر ایک سال نہ گذر جائے)۔

حنفیہ اثمان، یعنی سونے، چاندی میں مالکیہ اور حنابلہ کے ساتھ ہیں اور ان کے علاوہ میں شافعیہ کے ساتھ ہیں، اس لئے کہ زکاۃ ان کے نزدیک اثمان (سونے و چاندی) میں صرف ثمن ہونے کی وجہ سے ہے، برخلاف دوسرے اموال کے کہ ان کا معاملہ مختلف ہے۔

اگر زکاۃ کے کسی نصاب کو غیر جنس سے فروخت کرے، مثلاً اونٹ کو گائے سے، اور یہ عمل زکاۃ کی ادائیگی سے بچنے کی غرض سے نہ ہو تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ سال کا حکم ختم ہوجائے گا، اور تبادلہ کے بعد از سر نو حول کا آغاز ہوگا[1]۔

مزید تفصیل "زکاۃ" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

نکاح کے باب میں آزاد ہونے یا دین کے اعتبار سے شوہر یا بیوی کی تبدیلی:

۸- جب کوئی شخص کسی متعین خاتون سے شادی کرنے کا پیغام دے اور اس کا پیغام منظور کرلیا جائے، پھر دوسری خاتون سے نکاح کر دیا جائے جبکہ شوہر یہی سمجھ رہا ہے کہ اسی خاتون سے اس کا نکاح ہو رہا ہے جس کے لئے اس نے پیغام دیا تھا اور اس نے قبول کرلیا، تو ایسی صورت میں نکاح منعقد نہیں ہوگا، کیونکہ جس کے بارے میں ایجاب ہوا ہے، اس کے بارے میں قبول نہیں، یہی رائے حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی ہے[2]۔

(۱) حدیث: **"لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول"** کی روایت ترمذی (۳/ ۲۵، ۲۶ طبع مصطفیٰ الحلبی) اور ابن ماجہ (۱/ ۵۷۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، اور اس کی روایت بیہقی (۳/ ۹۵ طبع دار المعرفہ) نے حضرت علیؓ اور حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔ ابن حجر نے کہا ہے: علیؓ کی حدیث کی اسناد میں کوئی حرج نہیں ہے، آثار سے اس کو تقویت ملتی ہے، لہذا وہ قابل حجت ہے (تلخیص الحبیر ۲/ ۱۵۶ طبع المکتبۃ الأثریہ)۔

(۱) البدائع ۲/ ۱۵، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۲۰، القوانین الفقہیہ رص ۱۱۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۷۵، مغنی المحتاج ۱/ ۳۷۹۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۴۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۲۵، تحفت المحتاج ۷/ ۳۵۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۷، فتح العلي المالک ۱/ ۳۶۵۔

اگر کوئی شخص کسی خاتون سے نکاح کرے اور نکاح کرتے وقت خاتون کے مسلمان ہونے کی شرط لگائے، یا زوجین میں سے کسی ایک میں نسب، حریت، باکرہ ہونے، جوان ہونے یا دین داری کی شرط لگائی جائے، لیکن نکاح کے بعد معلوم ہو کہ اس شرط کی خلاف ورزی کی گئی ہے تو جمہور فقہاء کی رائے ہے اور یہی شافعیہ کے نزدیک راجح قول ہے کہ نکاح درست ہو جائے گا، شافعیہ نے کہا ہے کہ شرط کی خلاف ورزی فساد بیع کا سبب نہیں ہوتی ہے، حالانکہ شروط فاسدہ سے بیع متاثر ہوتی ہے، تو نکاح بدرجہ اولی متاثر نہ ہوگا۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ شرط یا پسندیدہ وصف کے فوت ہونے کی وجہ سے حق خیار حاصل ہوگا۔

ایک قول کے مطابق جو شافعیہ کے نزدیک مرجوح ہے، نکاح درست نہ ہوگا، کیونکہ نکاح میں صفات کا اعتبار ہوتا ہے، اور صفات کا بدلنا ایسا ہی ہے جیسا خود اس چیز کا بدل جانا[1]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر باندی آزاد کردی جائے اور اس کا شوہر غلام ہو تو اس کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔ اس لئے کہ حضرت بریرہؓ کی حدیث ہے، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "**کاتبت بريرة فخيرها رسول الله** ﷺ **فى زوجها، و كان عبدا فاختارت نفسها**"[2] (میں نے بریرہؓ سے عقد کتابت کیا تو رسول اللہ ﷺ نے ان کے شوہر کے سلسلے میں ان کو اختیار دیا ان کے شوہر غلام تھے تو انھوں نے اپنے آپ کو اختیار کرلیا)، اس لئے بھی عورت کو اختیار ہوگا کہ آزاد ہونے کے بعد ایک غلام کی زوجیت اور ماتحتی میں ہونے کی

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۷، القوانین الفقہیہ رص ۲۲۰، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۲۴، ۵۲۶ کشاف القناع ۵/ ۹۹۔

(۲) حدیث عائشہؓ: " کاتبت بريرة فخيرها رسول الله فى زوجها فاختارت نفسها" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۴۰۸ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۱۴۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

وجہ سے اسے ضرر لاحق ہوگا[1]۔

اور اگر باندی آزاد کی جائے اور اس کا شوہر آزاد ہو تو اسے خیار فسخ حاصل ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کے نزدیک اسے خیار فسخ حاصل نہ ہوگا، کیونکہ بیوی آزاد ہو کر اب کمال میں شوہر کے برابر ہوئی ہے، لہذا اسے خیار فسخ حاصل نہ ہوگا۔

طاؤس، ابن سیرین، مجاہد، ابراہیم نخعی، سفیان ثوری اور حنفیہ کے نزدیک بیوی کو خیار فسخ حاصل ہوگا، ان حضرات کی دلیل حضرت بریرۃ کی حدیث ہے جس میں صراحت ہے کہ ان کے شوہر آزاد تھے، جیسا کہ نسائی نے اپنی سنن میں اس کی روایت کی ہے۔

کتابیہ خاتون جس کا شوہر اسلام لے آئے اس کا نکاح باقی رہے گا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، خواہ دخول سے پہلے اسلام لائے یا بعد میں، اس لئے کہ جب کوئی مسلمان ابتداء کسی کتابیہ سے نکاح کرسکتا ہے تو پہلے سے کیا ہوا نکاح بدرجہ اولی باقی رہے گا، فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ کوئی کتابیہ خاتون اپنے شوہر سے پہلے اسلام لے آئے اور دخول کی نوبت نہ آئی ہو تو فوراً تفریق ہوجائے گی، شوہر خواہ کتابی ہو، مجوسی ہو یا کوئی اور ہو، کیونکہ کسی کافر کا کسی مسلمان خاتون سے نکاح درست ہی نہیں ہے[2]۔

میاں بیوی دونوں بت پرست ہوں یا دونوں مجوسی ہوں یا کوئی کتابی مرد کسی بت پرست خاتون سے شادی کرلے اور ان صورتوں میں زوجین میں سے کوئی اسلام لے آئے تو اس کے بارے میں فقہاء

(۱) سابقہ مراجع: حدیث بریرہ جس میں ان کے شوہر کے آزاد ہونے کی صراحت ہے، اس کی روایت نسائی (۶/ ۱۶۳ طبع دارالکتاب العربی) نے کی ہے، اصل واقعہ صحیحین میں ہے، لیکن لفظ "کان حرا" نسائی کی روایت میں ہے، ابن حجر نے اس اضافہ کو اسود کا قول قرار دیا ہے جو اس واقعہ کو حضرت عائشہ سے روایت کرتے ہیں (دیکھئے: الفتح ۹/ ۴۱۰، ۴۱۱ طبع السّلفیہ)۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۹۱، ۲۱۰، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۱۴، ۶۳۴، ۶۵۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۹۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۸۸۔

کا اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے "اسلام" اور "نکاح" کی اصطلاح دیکھی جائے۔

غصب کردہ چیز میں تبدیلی:

۹- غصب کردہ چیز کے اندر تبدیلی کرنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک تبدیلی کرنے کے نتیجے میں نام بدل جائے اور اس کے اہم منافع ختم ہوجائیں، جیسے گیہوں کو پیس دے تو غاصب اس کا ضمان دے کر اس کا مالک ہوجائے گا، البتہ ضمان کی ادائیگی سے پہلے اس سے انتفاع اس کے لئے جائز نہ ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ تبدیلی کے نتیجے میں غصب کردہ چیز کی قیمت میں جو اضافہ ہوا ہے وہ مالک کا ہے، اس کی وجہ سے غاصب کو کچھ نہیں ملے گا اگر اضافہ اثر محض ہو، اور اگر تبدیلی کی وجہ سے شئ مغصوب کی قیمت یا افادیت میں کمی آجائے تو غاصب پر غصب کردہ چیز کا واپس کرنا اور نقصان کا تاوان ادا کرنا واجب ہوگا[۱]۔

تفصیلات اصطلاح "غصب" میں ہیں۔

جنایت کرنے والے اور جس پر جنایت کی گئی ہے اس کی حالت کی تبدیلی:

۱۰- جب جنایت کرنے والے کی حالت یا جس پر جنایت کی گئی ہے اس کی حالت اسلام سے کفر کی طرف یا کفر سے اسلام کی طرف بدل جائے تو قصاص کے واجب ہونے اور واجب نہ ہونے اور دیت کی مقدار کے بارے میں مختلف مذاہب ہیں، جن کے لئے "دیت" اور "قصاص" کے مباحث کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۱۲۱، جواہر الإکلیل ۲/۱۴۹، مغنی المحتاج ۲/۲۹۰، المغنی لابن قدامہ ۵/۲۷۷۔

تفاؤل

تعریف:

۱- تفاؤل کا معنی اچھے کلام کو سن کر اس سے اچھا شگون لینا ہے، اور اگر وہ کوئی برا کلام ہو تو وہ طیرۃ یعنی بدشگونی ہے، کہا جاتا ہے: "فأل به تفئيلا" اس کو ایسا بنادیا جس سے فال کی جائے اور "تفأّل به تفوّلا"، اور "تفاء ل تفاؤلا" بھی کہا جاتا ہے، فأل کا لفظ عام طور سے خیر اور اچھے پہلو کے لئے استعمال ہوتا ہے، حدیث میں ہے: "لاعدوی ولا طیرة، ویعجبنی الفأل الصالح"[۱] (نہ چھوت کی بذات خود کوئی حقیقت ہے اور نہ بدشگونی کی، اور مجھے نیک فأل پسند ہے)، لفظ فأل کا استعمال کبھی شر اور برے معنی میں بھی ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "لا فأل علیک" یعنی تمہارا کوئی نقصان نہ ہو، حدیث میں ہے: نبی کریم علیہ السلام کی موجودگی میں طیرۃ کا تذکرہ آیا تو آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "خیرها الفأل"[۲] (بہترین طیرہ فأل ہے)، اور صحیح روایت میں نبی کریم علیہ السلام سے ثابت ہے: "لا عدوی ولاطیرة ویعجبنی الفأل: الکلمة الحسنة،

(۱) تاج العروس، لسان العرب، المصباح مادہ: "فأل"۔
حدیث: "لاعدوی ولاطیرة ویعجبنی الفأل الصالح" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۲۱۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۱۷۴۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "خیرها الفأل" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۲۱۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

الکلمة الطیبة"،[۱] (چھوت اور بدشگونی کی کوئی شرعی حقیقت نہیں ہے، اور مجھے فال پسند ہے یعنی اچھا کلمہ یا کیزہ بات)۔

فقہاء نے بھی فال کو اسی معنی میں استعمال کیا ہے جو اس کا لغوی معنی ہے، چنانچہ قرافی نے فأل کی تعریف یوں کی ہے: "جس کو سن کر خیر کا گمان ہو"، طیرۃ اور تطیر کے برعکس، یعنی کبھی یہ لفظ خیر کے لئے متعین ہوتا ہے، کبھی شر کے لئے متعین ہوتا ہے اور کبھی دونوں کا احتمال ہوتا ہے، کبھی خیر کے لئے متعین ہونے کی صورت یہ ہے کہ بغیر کسی قصد وارادے کے کسی کے کان میں کوئی اچھا لفظ پڑ جائے، مثلاً یا فلاح، اور یا مسعود کا لفظ[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

تبرک:

۲- کسی میں منجانب اللہ خیر کے ثبوت کی طلب، برکت کہنے کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح تالاب میں پانی ٹھہرا رہتا ہے اسی طرح اس چیز میں بھلائی قائم ودائم رہے۔

تفاؤل کا شرعی حکم:

۳- تفاؤل یعنی اچھا شگون لینا مباح ہے، بلکہ جب خیر کے لئے متعین ہو تو اس سے نیک شگون لینا اچھا ہے، جیسے کوئی مریض **"یاسالم"** کا لفظ سنے اور اس سے اس کے دل میں انشراح حاصل ہو۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بغیر کسی ارادہ کے کوئی اچھا لفظ سن کر اس سے نیک شگون لینا جائز ہے، جیسے کوئی مریض" **یا سالم**" کا لفظ سنے یا کوئی گم شدہ چیز کو تلاش کرنے والا "**یا واجد**" کا لفظ سنے اور اس سے اس کے قلب کو راحت ملے[۱] اس لئے کہ حدیث ہے: "**لا عدوی ولا طیرة و یعجبنی الفأل الصالح والکلمة الحسنة**"[۲] (نہ چھوت کی کوئی حقیقت ہے اور نہ بدشگونی کی، اور مجھے اچھی فال اور اچھا لفظ پسند ہے)۔

"**کان النبي علیه الصلاة والسلام یعجبه أن یسمع یا راشد، یا نجیح إذا خرج لحاجته**"[۳] (نبی کریم ﷺ جب کسی کام کے لئے نکلتے تو "یا راشد یانجیح" جیسے الفاظ سننا آپ ﷺ کو پسند تھا)۔ "**وکان لا یتطیر من شيء، وکان إذا بعث عاملا سأل عن اسمه فإذا أعجبه اسمه فرح به ورئي بشر ذلک في وجهه، وإن کره اسمه رئي کراهیة ذلک في وجهه، وإذا دخل قریة سأل عن اسمها فإن أعجبه اسمها فرح ورئي بشر ذلک في وجهه، وإن کره اسمها رئي کراهیة في وجهه**"[۴] (اور آپ ﷺ

(۱) الآداب الشرعیہ رص ۲۷۹۔
حدیث: "**لاعدوی ولاطیرة......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۴۴ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۴۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) الفروق ۴/ ۲۴۰۔

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۲۱۴، ۲۱۵، الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، الفروق ۴/ ۲۴۰، تفسیر القرطبی ۶/ ۵۹، ۶۰، ابن عابدین ۱/ ۵۵۵۔

(۲) حدیث: "**لاعدوی ولاطیرة و یعجبنی الفأل الصالح و الکلمة الحسنة**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۱۴ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱۰/ ۱۷۴۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) حدیث: "**کان یعجبه أن یسمع یا راشد یانجیح إذا خرج لحاجته**" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۶۱ طبع مصطفی الحلبی) اور طبرانی نے الصغیر (۱/ ۱۹۹ طبع السّلفیہ) میں حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حسن غریب صحیح ہے۔

(۴) حدیث: "**کان لا یتطیر من شئ وکان إذا بعث عاملا سأل عن اسمه، فإذا أعجبه اسمه فرح به ورئی بشر ذلک فی وجه......**" کی روایت احمد (۵/ ۳۴۷/ ۳۴۸ طبع المکتب الإسلامی) اور ابوداؤد

کسی چیز سے بدشگونی نہیں لیتے تھے، آپ علیہ السلام کا معمول تھا کہ آپ جب کسی شخص کو کسی جگہ کا عامل بنا کر بھیجتے تھے تو اس کا نام دریافت کرتے تھے، اس کا نام پسندیدہ ہوتا تو اس سے خوش ہوتے تھے اور چہرے کی بشاشت سے آپ کی پسندیدگی ظاہر ہو جاتی تھی، اسی طرح اگر کوئی نام ناپسند ہوتا تو چہرے کی ناگواری سے آپ کی ناپسندیدگی عیاں ہو جاتی تھی، آپ علیہ السلام کا معمول یہ تھا کہ جب کسی گاؤں میں جاتے تو اس کا نام دریافت فرماتے، اچھا نام ہوتا تو آپ علیہ السلام خوش ہوتے اور آپ کے چہرے سے اس کی بشاشت ظاہر ہو جاتی، اور اگر وہ نام ناپسندیدہ ہوتا تو اس کی کراہت بھی آپ کے چہرۂ مبارک سے آشکارا ہو جاتی)۔

نبی اکرم علیہ السلام کو فال اس لئے پسند تھا کہ اس سے شرح صدر ہوتا ہے، ضرورت پوری ہونے کی خوشی اس کو حاصل ہوتی ہے، جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی ذات سے حسن ظن پیدا ہوتا ہے[۱] - اس لئے کہ ایک حدیث قدسی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**أنا عند ظن عبدی بی، فلا یظنن بی إلا خیرا**"[۲] (بندہ میرے بارے میں جو گمان کرتا ہے میں اس کے مطابق معاملہ کرتا ہوں، لہٰذا اسے میرے بارے میں حسن ظن رکھنا چاہئے)۔

بخلاف بدشگونی کے کہ یہ اہل شرک کا شیوہ ہے، اس لئے کہ وہ

= (۴/ ۲۳۶ طبع عبید الدعاس) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے، حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۱۰/ ۲۱۵ طبع السّلفیہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۵۵، فتح الباری ۱۰/ ۲۱۵، تفسیر القرطبی ۶/ ۵۹، ۶۰، الفروق ۴/ ۲۴۱، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸۔

(۲) حدیث: "**قال اللہ تعالی: أنا عند ظن عبدی بی فلایظنن بی إلا خیراً**" کی روایت احمد (مسند احمد بن حنبل ۲/ ۳۹۱ طبع المکتب الإسلامی) اور ابن حبان نے اپنی صحیح (موارد: ۲۳۹۴ طبع دار الکتب العلمیہ) میں حضرت ابوہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "**قال اللہ تعالی: أنا عند ظن عبدی بی إن ظن بی خیرا فلہ وإن شرا فلہ**"۔

جس چیز سے بدشگونی لیتے تھے اس سے نقصان پہنچنے کا اعتقاد رکھتے تھے۔

مباح فال:

۴- مباح فال: یہ ہے کہ کوئی شخص قصد و ارادے کے بغیر کوئی اچھا لفظ یا اچھی بات سنے اور اس سے خوش ہو، یا کوئی اپنے لڑکے کا اچھا نام رکھے اور اس کو سن کر خوش ہو۔

قرآن مجید سے اس طور پر فال لینا کہ قرآن کھولے اور اس کے پہلے صفحہ کی کسی آیت سے فال لے یا رمل کے بعض اشارات کے ذریعہ فال لینا دونوں حرام ہے[۱]۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "تطیر" اور "تسمیہ"۔

(۱) الفروق ۴/ ۲۴۰، ۲۴۱، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۵۶، الأذکار للنووی/ ۲۵۶۔

تفرق

تعریف:

۱- لغت میں تفرق "تفرق" کا مصدر ہے، جو تجمع کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: "تفرق القوم تفرقا" اسی طرح "افترق القوم افتراقاً" ہے، یعنی قوم کے افراد ایک دوسرے سے الگ اور منتشر ہو گئے۔

اور تفریق تجمیع کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: "فرّق الشيء تفريقاً وتفرقة" کسی چیز کو بکھیر دیا اور منتشر کر دیا، یہ متعدی ہے، اور تفرق لازم ہے، تفریق میں مبالغہ زیادہ ہے، اس لئے کہ اس میں زیادتی کا معنی پایا جاتا ہے (۱)۔

تفرق کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

تجزّؤ:

۲- تجزّؤ: "تجزء الشئ تجزؤًا" کا مصدر ہے جس کا معنی کسی چیز کا ٹکڑے ٹکڑے ہو جانا ہے، اور "جزّأ الشيء تجزئة" کسی چیز کو ٹکڑے ٹکڑے کرنا ہے (۲)۔

تفرق اجسام میں ہوتا ہے اور تجزّؤ غیر مادی چیزوں میں ہوتا ہے۔

(۱) لسان العرب، الصحاح مادہ: "فرق"۔

(۲) المصباح المنیر مادہ: "جزأ"۔

تفرق کا شرعی حکم:

۳- موضوع کے الگ الگ ہونے کے سبب اس کا حکم بھی الگ الگ ہوگا۔

چنانچہ جن فقہاء کے نزدیک خیار مجلس جائز ہے، ان کے یہاں متعاقدین کے ایک دوسرے سے الگ ہونے کی وجہ سے خیار مجلس ساقط ہو جائے گا۔

جن معاملات میں عقد کے صحیح ہونے کے لئے مجلس میں دونوں کا قبضہ کرنا شرط ہے، ان میں قبضہ کرنے سے قبل الگ ہونے کی وجہ سے عقد باطل ہو جائے گا، مثلاً بیع سلم کا رأس المال، اسی طرح ربوی اموال کو اسی کے جنس سے یا ایسے مال سے فروخت کرنے کی صورت میں جو علت ربا میں اس کے ساتھ شریک ہو، البتہ بعض تفصیلات میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔

اثر انداز ہونے والی علاحدگی اور اس کا حکم:

۴- عقد پر اثر انداز ہونے والی علاحدگی یہ ہے کہ دونوں اپنے بدن کے ساتھ ایک دوسرے سے جدا ہو جائیں، اس بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اس سلسلہ میں لوگوں کا عرف معیار ہے کہ جسے وہ اپنے عرف وعادت میں علاحدگی تصور کرتے ہیں اسے ہی علاحدگی کہا جائے گا، اس لئے کہ شارع نے اس پر حکم کی بنیاد رکھی ہے اور اس کی وضاحت نہیں کی ہے، تو پتہ چلا کہ اس بارے میں لوگوں کا عرف ہی مراد ہے، جیسا کہ وہ تمام معاملات ہیں جن کو شریعت نے مطلق رکھا ہے، جیسے قبضہ کرنا اور مال کی حفاظت کا نظم کرنا۔

تفرق سے خیار مجلس ساقط ہو جائے گا، بیع صرف اور ربوی اموال کے علاوہ میں عقد لازم ہو جائے گا، البتہ قبضہ سے قبل تفرق کی وجہ سے ربوی اموال کی خرید وفروخت باطل ہو جائے گی (۱)۔

(۱) المغنی ۳/۱۱، ۱۲، روضۃ الطالبین ۳/۷، ۴۳، حاشیۃ الطحاوی ۳/۷، ۱۳۔

البتہ فریقین کا ایک دوسرے کو اختیار دینا، کیا خیار مجلس کو ختم کرنے کے لئے تفرق کا قائم مقام ہوگا؟ اور یہ کہ ربوی اموال کی خرید وفروخت میں قبضہ سے پہلے ایک دوسرے کو اختیار دینا درست ہوگا، اس سلسلہ میں فقہاء کی آراء کیا ہیں، اس کے لئے اصطلاح ''خیار المجلس'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

بیع منعقد ہوجانے کے بعد متعاقدین کا ایک دوسرے سے جدا ہونا:

۵ - شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ انعقاد بیع کے بعد علاحدگی سے خیار مجلس کا حق ساقط ہو جا تا ہے، ان کی دلیل یہ حدیث ہے: ''**البیعان بالخیار مالم یتفرقا**''[1] (فروخت کنندہ اور خریدار کو اختیار رہتا ہے جب تک کہ وہ ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں)۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ یہی اکثر اہل علم کا قول ہے، اگر بائع اور مشتری ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں اور طویل عرصہ تک وہیں ٹھہرے رہیں تو خیار مجلس بہ دستور قائم رہے گا اگرچہ مدت طویل ہو، اس لئے کہ تفرق نہیں پایا گیا[2]۔ اس حدیث کی بنا پر جو ابوالوطی (عباد بن نسیب) سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہم ایک غزوہ میں گئے اور ایک مقام پر پڑاؤ کیا، ہمارے ایک ساتھی نے ایک غلام کے عوض ایک گھوڑا فروخت کردیا، پھر دونوں اس دن ورات کے باقی حصے میں وہیں ٹھہرے رہے، جب دوسرے دن کی صبح ہوئی اور کوچ کا اعلان ہوا، اس وقت گھوڑے کے مشتری نے بیع کی وجہ سے گھوڑے کا تقاضا شروع کیا، بائع نے گھوڑا دینے سے انکار کیا، اور کہا ہمارے اور تمہارے درمیان صحابی رسول حضرت ابو برزہؓ فیصلہ کریں گے، چنانچہ وہ دونوں لشکر کے ایک کنارے

(۱) حدیث: ''**البیعان بالخیار مالم یتفرقا**'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۲۸ طبع السلفیہ) نے حضرت حکیم بن حزام سے کی ہے۔

(۲) المجموع للنووی ۹/ ۱۷۴، ۱۷۵، المغنی ۳/ ۵٦۳۔

گئے جہاں حضرت ابو برزہ قیام پذیر تھے، اور اپنا واقعہ بیان کیا، حضرت ابو برزہؓ نے فرمایا: "**أ ترضیان أن أحکم بینکما بقضاء رسول الله ﷺ؟ قال: قال رسول الله ﷺ: "البیعان بالخیار ما لم یتفرقا" وما أراکما افترقتما**"[1] (اگر میں قضاء نبوی ﷺ کے مطابق فیصلہ کروں تو کیا تم دونوں راضی ہوگے؟ پھر فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: ''بائع اور مشتری کو اختیار رہے گا جب تک وہ ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں''۔ میرا خیال ہے کہ تم دونوں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوئے ہو)۔

علاحدگی پر مجبور کرنا:

٦ - اگر کوئی شخص علاحدہ ہونے پر مجبور کردیا گیا تو شافعیہ کے نزدیک اس میں دو اقوال ہیں، اور حنابلہ کی یہی دو روایتیں ہیں:

اول: یہ کہ خیار باطل ہوجائے گا، کیونکہ تخایر کے ذریعہ اس کے لئے فسخ کرنا ممکن تھا، اور تخایر یہ ہے کہ وہ فریق ثانی سے کہے کہ اختیار کرلو، سوچ لو، ورنہ عقد لازم ہوجائے گا، پس جب اس نے اس پر عمل نہیں کیا تو وہ خیار کو ساقط کرنے پر راضی ہوگیا۔

دوم: یہ ہے کہ خیار باطل نہ ہوگا، کیونکہ اس کی جانب سے خاموشی کے علاوہ کوئی چیز نہیں پائی گئی، اور خاموشی سے خیار باطل نہیں ہوتا۔

امام ابوحنیفہ اور امام مالک خیار مجلس کو بالکل ہی جائز قرار نہیں دیتے ہیں (۲)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''خیار مجلس'' میں ہے۔

(۱) حدیث ابی برزہ: "**أترضیان أن أحکم بینکما بقضاء رسول الله......**" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۳٦، ۷۳۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور منذری نے اپنی مختصر میں کہا ہے کہ اس حدیث کی اسناد کے رجال ثقہ ہیں (المختصر ۵/ ۹٦ شائع کردہ دار المعرفہ)۔

(۲) سابقہ مراجع۔

ربوی سامان کی خرید وفروخت میں قبضہ سے پہلے علاحدگی:

۷-فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ سونے چاندی میں سے کسی کی بیع اس کی مثل یا دوسرے سے کی جائے تو مجلس عقد ہی میں قبضہ ضروری ہے، ورنہ عقد باطل ہو جائے گا[1]، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "لا تبیعوا الذهب بالذهب والفضة بالفضة إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولاتبيعوا الورق بالورق إلا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منها غائبا بناجز"[2] (سونے کو سونے سے اور چاندی کو چاندی سے برابر سرابر فروخت کرو، اور بعض کے مقابلہ میں بعض کو نہ بڑھاؤ، اور چاندی کو چاندی سے برابری کے ساتھ فروخت کرو، ایک کے مقابلہ میں دوسرے کو نہ بڑھاؤ، اور غیر موجود کو موجود کے بدلے نہ بیچو)۔

اگر ربوی اموال سونا اور چاندی کے علاوہ ہوں تو قبضہ سے پہلے علاحدگی کی حرمت کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر مبیع اور ثمن ہم جنس ہوں یا دونوں میں علت ربا ایک ہو تو علاحدگی سے پہلے قبضہ کرنا شرط ہے، اور قبضہ سے پہلے علاحدگی حرام ہے اور ایسا کرنے سے عقد باطل ہو جاتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اگر وزنی اور کیلی چیز ہو اور معین ہو تو مجلس کے اندر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے، اور قبضہ سے پہلے علاحدگی درست ہے، اس سے عقد باطل نہیں ہوگا[3]۔ اس کی تفصیل اصطلاح "ربا" اور "قبضہ" میں ہے۔

(۱) المجموع ۹/ ۱۸۱، ۴۰۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۵۴، حاشیۃ الطحاوی ۳/ ۱۳۷، المغنی ۴/ ۱۱، ۱۲۔

(۲) حدیث: "لا تبیعوا الذهب بالذهب ......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۰۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۳) حاشیۃ الطحاوی علی الدر المختار ۳/ ۱۰۹، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۸۲، المجموع ۶/ ۱۸۱، ۴۰۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۵۴۔

بیع سلم میں رأس المال پر قبضے سے قبل علاحدگی:

۸-بیع سلم کے درست ہونے کے لئے علاحدگی سے قبل رأس المال پر قبضہ شرط ہے، قبضہ سے قبل اگر متعاقدین ایک دوسرے سے الگ ہو جائیں تو عقد سلم باطل ہو جائے گا۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی یہی رائے ہے[1]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ مجلس عقد میں بیع سلم کے رأس المال پر قبضہ شرط نہیں ہے، اور جدا ہونے سے عقد باطل نہیں ہوگا، مسئلہ کو آسان کرنے کی غرض سے ان کے نزدیک تین روز تک رأس المال پر قبضہ کو مؤخر کرنا جائز ہے، اور اس لئے بھی کہ جو کسی چیز کے قریب ہو وہ اسی چیز کے حکم میں ہوتا ہے[2]۔

بیع عرایا میں قبضہ کرنے سے قبل علاحدگی:

۹-عرایا، عریۃ کی جمع ہے، درخت پر لگی ہوئی تر کھجور کو زمین پر موجود خشک کھجور کے عوض فروخت کرنے کو عریہ کہتے ہیں، اسی طرح بیلوں میں لگے انگور کو خشک منقی کے عوض فروخت کرنے کو عریہ کہتے ہیں، بشرطیکہ یہ پانچ وسق سے کم میں ہو۔

جو فقہاء بیع عرایا کے جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس کے صحیح ہونے کے لئے علاحدگی سے قبل قبضہ کرنا شرط ہے[3]۔ اس کی تفصیل "بیع عرایا" میں گزر چکی۔

مشروط کے ختم ہونے سے قبل تیر اندازی میں مقابلہ کرنے والوں کی علاحدگی:

۱۰-متعینہ وقت میں مقدار مشروط جس پر مقابلہ ہوا ہے اس کو پورا

(۱) حاشیۃ الطحاوی ۳/ ۱۲۲، المغنی ۴/ ۳۲۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۸۴۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۹۵۔

(۳) المجموع ۱۱/ ۲۰، ۲۱، الموسوعہ ۹/ ۹۱۔

کرنے سے قبل مقابلہ کرنے والوں کا الگ ہونا جائز نہیں ہے، سوائے اس صورت کے کہ کوئی عذر مانع ہو، جیسے مرض، آندھی یا باہمی رضامندی [۱]۔ اس کی تفصیل ''مناضلۃ'' میں ہے۔

عقد کا الگ الگ ہونا:

۱۱- صفقہ یعنی عقد کے ایک دوسرے سے جدا ہونے کی ایک صورت تو یہ ہے کہ ہر چیز کی قیمت الگ الگ بیان کر دی جائے، مثلاً یہ چیز میں نے تم سے اتنے روپے میں فروخت کی، اور فلاں چیز اتنے روپے میں فروخت کی، فریق ثانی اس کو قبول کرلے، اسی طرح بائع یا مشتری کئی ہوں تو اس سے بھی عقد متعدد ہوگا، اسی طرح اگر ایک ہی عقد میں دو ایسی چیز جمع کر دی جائیں جن میں سے ایک کی بیع جائز اور دوسرے کی بیع ناجائز ہو، جیسے سرکہ اور شراب کی بیع تو اس صورت میں بھی عقد الگ الگ مانا جائے گا۔

صفقہ یعنی عقد کے جدا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہر ایک کا حکم جدا ہو، چنانچہ ہر چیز کا ثمن الگ الگ بیان کرنے کی صورت میں مشتری کے لئے جائز ہوگا کہ ایک مبیع کو قبول کرے اور دوسری کو رد کر دے، اور عاقدین کے متعدد ہونے کی صورت میں اس کو حق ہے کہ ان میں ایک کا حصہ عیب کی وجہ سے رد کر دے اور دوسرے کو باقی رکھے، حلال اور حرام کو ایک عقد میں جمع کرنے کی صورت میں حلال میں عقد درست ہوگا اور حرام میں باطل ہوگا [۲]۔

اس کی تفصیل ''تفرق الصفقۃ'' کی بحث میں ہے۔

خطبہ کے درمیان حاضرین کا منتشر ہوجانا:

۱۲- خطبہ کے دوران جب حاضرین اٹھ کر چلے جائیں یا ان کی تعداد کم ہوجائے تو ان کی عدم موجودگی میں خطبہ کے جو ارکان ادا کئے گئے ہیں وہ ناقابل شمار ہوں گے۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''صلاۃ الجمعۃ'' میں ہے [۱]۔

نماز کے وقت ننگے لوگوں کا الگ الگ ہونا:

۱۳- ننگے افراد اگر نماز کے لئے جمع ہوں تو اگر وہ سب تاریکی میں ہوں تو جماعت کے ساتھ نماز پڑھیں گے، ورنہ ان کا الگ ہو کر تنہا نماز پڑھنا واجب ہے [۲]۔ اس کی تفصیل ''عورۃ'' کی اصطلاح میں ہے۔

مجمع کے منتشر ہونے کے بعد وہاں کسی مقتول کا پایا جانا:

۱۴- جب مجمع منتشر ہوجائے اور وہاں کوئی مقتول پایا جائے تو یہ اس بات کا قرینہ ہوگا کہ وہی لوگ اس کے قتل کے مجرم ہیں، اور مقتول کے ولی کو حق ہوگا کہ وہ ان سے بطور قسامہ حلف لے۔

تفصیل ''قسامہ'' کی بحث میں دیکھی جائے۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۶۹۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۴، حاشیۃ الجمل ۳/ ۱۰۰، ۱۰۱۔

(۱) القلیوبی ۱/ ۲۷۵۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۲۱۔

تفریط

تعریف:

۱- لغت میں تفریط کا معنی کوتاہی کرنا اور ضائع کرنا ہے، چنانچہ "فرّط في الشيء" اور "فرّطه" اس وقت بولتے ہیں جب آدمی کسی چیز کو ضائع کردے، اور اس کی انجام دہی میں اپنی بے بسی اور عاجزی ظاہر کردے، "فرط في الأمر يفرط فرطاً"، یعنی اس میں کوتاہی کرنا اور اس کو ضائع کرنا یہاں تک کہ وہ چیز ہاتھ سے نکل جائے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

افراط:

۲- لغت میں افراط کا معنی اسراف ہے، یعنی حد سے تجاوز کرنا۔ اسی طرح افراط کے معنی مامور بہ میں اضافہ کرنے کے بھی آتے ہیں، اور "أفرط إفراطاً" اس وقت بولتے ہیں جب کہ فضول خرچی کرے اور حد سے آگے بڑھ جائے۔

فقہاء کا استعمال بھی اسی لغوی معنی کے دائرے میں ہے۔

جرجانی نے اپنی کتاب "تعریفات" میں لکھا ہے: افراط اور تفریط میں فرق یہ ہے کہ افراط: کمال اور زیادتی میں حد سے تجاوز کرنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، اور تفریط: نقصان اور کوتاہی میں حد سے تجاوز کرنے کے معنی میں استعمال کی جاتی ہے[1]، اس طرح افراط اور تفریط میں تضاد کا تعلق ہے۔

اجمالی حکم:

۳- تفریط میں اصل حرمت ہے، اس لئے کہ اس میں حقوق اللہ اور حقوق العباد کو ضائع کرنا پایا جاتا ہے، تفریط کی ایک شکل یہ بھی ہے کہ بغیر کسی عذر کے محض لاپرواہی میں نماز ادا نہ کی جائے، یہاں تک کہ اس کا وقت نکل جائے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**أما إنه ليس في النوم تفريط إنما التفريط على من لم يصل الصلاة حتى يجيء وقت الصلاة الأخرى**"[2] (دیکھو نیند میں کوئی کوتاہی نہیں ہے، کوتاہی تو یہ ہے کہ کوئی نماز نہ پڑھے، یہاں تک کہ دوسری نماز کا وقت آجائے)۔

الف- عبادات میں تفریط:

۴- عبادات میں کوتاہی اور تفریط حقوق اللہ میں تفریط کی ایک صورت ہے، عبادت میں تفریط یا تو اس طرح ہوتی ہے کہ سرے سے وہ ادا ہی نہ کی جائے، یا اس کے کسی رکن یا کسی واجب یا اس کی کسی سنت کو چھوڑ دیا جائے یا اس کا جو شرعاً وقت متعین ہے اس وقت کے علاوہ کسی دوسرے وقت میں ادا کی جائے۔

اگر کوتاہی اس کو مکمل چھوڑ دینے کی صورت میں ہو تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس کا چھوڑنے والا فاسق اور گناہ گار ہوگا اور اگر اس کا چھوڑنا سستی اور کاہلی کے سبب سے ہو تو اس کی تعزیر کی جائے گی، اور

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، القاموس مادہ: "فرط"، التعریفات للجرجانی "إفراط"۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "فرط"، التعریفات للجرجانی "إفراط"، الکلیات: فصل الألف والتاء۔

(۲) حدیث: "أما إنه ليس في النوم تفريط ......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۷۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے۔

اگر انکار کی بنا پر اس کو چھوڑا ہو تو ایسے شخص کو کافر قرار دیا جائے گا[1]۔

اور اگر کوتاہی عبادت کے کسی رکن کے چھوڑنے کی صورت میں ہو تو اس سے وہ عبادت باطل ہو جائے گی، اور اس پر اس کا اعادہ واجب ہوگا، مثلاً کوئی شخص نماز میں تکبیر تحریمہ کو چھوڑ دے یا روزہ میں روزہ توڑنے والی چیزوں سے پرہیز نہیں کیا، یا حج میں وقوف عرفہ نہیں کیا (تو رکن چھوڑنے کی وجہ سے نہ نماز ادا ہوگی، نہ روزہ اور نہ حج)[2]۔

اور اگر کسی واجب کے ترک کی صورت میں تفریط ہو تو اگر عمداً اس نے واجب کو چھوڑا ہے تو اس کی عبادت باطل ہو جائے گی، مثلاً کوئی شخص نماز میں تشہد اول چھوڑ دے (یہ ان فقہاء کے نزدیک ہے جو کہتے ہیں کہ نماز میں تشہد اول واجب ہے)، اور اگر بھول کر یا ناواقفیت میں اس کو چھوڑ دے تو اس تفریط کی تلافی متعین عمل کے ذریعہ ہو سکتی ہے، چنانچہ نماز کے کسی واجب کو چھوڑنے کی صورت میں سجدۂ سہو کرے گا، اور حج میں واجب کے چھوڑنے میں اس کی تلافی کے لئے ''دم'' لازم ہوگا[3]۔

اور عبادت کی کسی سنت کا چھوڑنا جمہور فقہاء کے نزدیک تفریط نہیں ہے اور نہ اس میں کوئی گناہ ہے اور نہ اس کی تلافی کے لئے اس پر کوئی چیز لازم ہے، اس کی عبادت صحیح ہوگی، البتہ ثواب میں قدرے کمی آجائے گی۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۳۵، مواہب الجلیل ۱/۴۲۰، ۴۲۱، مغنی المحتاج ۱/۳۲۷، ۳۶۸، ۴۲۰، ۴۶۰، کشاف القناع ۱/۲۲۷، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۹۷، ۲/۹۷، الدسوقی ۱/۲۳۱، ۲/۲۱، مغنی المحتاج ۱/۱۴۸، ۴۲۳، ۵۱۳، کشاف القناع ۱/۳۸۵، ۲/۳۱۴، ۵۲۱، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) ابن عابدین ۱/۳۰۶، ۲/۱۵۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۱، کشاف القناع ۱/۳۸۵، ۲/۲۱، اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۱/۱۴۸، ۵۱۳۔

مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ نماز کی کسی سنت کے ترک پر بھی سجدۂ سہو کرنا جائز ہے اور حنفیہ کے نزدیک سنت کا چھوڑ دینا تفریط تو ہے، لیکن اس سے نہ فساد صلاۃ لازم آتا ہے اور نہ سجدۂ سہو لازم آتا ہے، بلکہ اسے سوء ادب پر محمول کیا جائے گا اگر یہ ترک عمداً ہو، لیکن استخفاف کی بنا پر نہ ہو، فقہاء حنفیہ کے نزدیک سوء ادب مکروہ تحریمی سے کم درجے کی چیز ہے، اور سنت کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل مستحب اور پسندیدہ ہے اور اس کا ترک قابل ملامت ہے، اور اس کے ترک سے معمولی گناہ لازم آئے گا[1]۔

مذاہب کی تفصیل اور اختلاف کے لئے ''سجود السہو'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

اگر کسی عبادت کو شرعاً اس کے متعین وقت کے علاوہ میں ادا کرنے کی صورت میں تفریط ہو تو اگر اس کو اس کے وقت سے پہلے ادا کیا ہو تو صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ ایک اہم شرط (وقت کا ہونا) نہیں پائی گئی اور بلا عذر وقت نکل جانے کے بعد ادا کیا ہے تو وہ گنہ گار ہوگا، مثلاً وقت نکل جانے کے بعد نماز ادا کرنا اور سال پورا ہونے پر زکاۃ کی ادائیگی میں تاخیر کرنا، یہ ان حضرات کے نزدیک جن کے یہاں حولان حول کے بعد فوراً زکوۃ نکالنا واجب ہے[2]۔

ب- امانتوں کے عقود میں تفریط:

۵- یہ کوتاہی در اصل حقوق العباد میں کوتاہی کی ایک صورت ہے، امانتوں کے عقود مثلاً ودیعت میں تفریط اور کوتاہی موجب ضمان ہے، اور اگر بغیر تعدی اور بلا کسی کوتاہی کے امانت ضائع ہو جائے تو اس پر

---

(۱) ابن عابدین ۱/۳۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۷۳، ۲/۲۱، مغنی المحتاج ۱/۱۴۸، کشاف القناع ۱/۳۸۵، ۳۹۳، الطحطاوی علی مراقی الفلاح/۱۳۹۔

(۲) ابن عابدین ۲/۱۵۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۸۳، مغنی المحتاج ۱/۴۱۳، کشاف القناع ۱/۲۲۶۔

کوئی ضمان نہ ہوگا۔

امانتوں میں کوتاہی اور تفریط کی ایک صورت یہ ہے کہ اس جیسے سامان کو جہاں محفوظ رکھا جاتا ہے وہاں نہ رکھے یا کسی ایسے شخص کے پاس اس کو ودیعت رکھ دے جو خود امانت دار نہ ہو، یہی حکم عاریت اور رہن کا بھی ہے، ان فقہاء کے نزدیک جو ان کو امانتوں میں شمار کرتے ہیں (۱)۔

یہاں مذاہب کے درمیان کچھ تفصیل اور اختلاف ہے جس کے لئے ''ضمان''، ''تعدی'' اور ''اعارہ'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

ج-وکالت میں تفریط:

۶-فقہاء کی رائے ہے کہ وکیل دراصل امین ہوتا ہے، لہذا تفریط اور تعدی کے بغیر جو چیز اس کے پاس ضائع ہوجائے اس میں اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، کیونکہ وکیل قبضہ اور تصرف میں اصل مالک کے قائم مقام ہوتا ہے، تو اس کے قبضہ میں ہلاک ہونے کا وہی حکم ہوگا جو مالک کے پاس ہلاک ہونے کا ہے، اس طرح وہ امین کے مانند ہوجائے گا، اور اس لئے بھی کہ وکالت دراصل نصرت اور تعاون کا عقد ہے اور ضمان ایسے عقد کے منافی ہے جب تک کہ وکیل کی طرف سے قوی سبب نہ پایا جائے، جیسے اس کی جانب سے تفریط یا تعدی (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ضمان'' اور ''وکالت''۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۹۴، ۵۰۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۵۳، ۴۱۹، اور اس کے بعد کے صفحات، ۴۳۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۷، ۳/ ۸۱، اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۴/ ۹۶، کشاف القناع ۳/ ۳۴۱، ۴/ ۲۰۷، اور اس کے بعد کے صفحات، ۱۶۷۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۴۱۶، بدائع الصنائع ۶/ ۳۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۹۰، اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۰، کشاف القناع ۳/ ۴۶۹۔

د-مزدور کی کوتاہی:

۷-اگر مزدور اپنے مفوضہ کام میں کوتاہی کرے جس کی وجہ سے سامان ضائع ہوجائے تو اس پر ضمان واجب ہوگا، خواہ اجیر خاص ہو جیسے نوکر اور چرواہا یا اجیر مشترک ہو جیسے درزی اور رنگریز (۱)۔

یہاں مذاہب کے درمیان اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے ''اجارہ'' اور ''ضمان'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

ھ-نفقہ میں تفریط:

۸-شوہر جب اپنی بیوی اور بچوں پر خرچ کرنے میں کوتاہی کرے یا ان کو اتنا دے جو ان کی ضروریات کے لئے کافی نہ ہوسکے تو بیوی کو یہ حق ہوگا کہ وہ شوہر کے مال میں سے اس کی اجازت کے بغیر اتنا مال لے لے جو اس کی اور اس کے بچوں کی ضروریات کے لئے عرف و حالات کے اعتبار سے کافی ہوجائے، کیونکہ حضرت ہند بنت عتبہ نے جب رسول اللہ ﷺ سے شکایت کی کہ حضرت ابوسفیان کنجوس آدمی ہیں، روزمرہ کے مصارف کے لئے مجھے اتنا نہیں دیتے جو میرے اور میرے بچے کے لئے کافی ہو تو اللہ کے رسول ﷺ نے ان سے فرمایا: ''خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف'' (۲) (ان کے مال میں سے مناسب طریقہ سے اتنا لے لو جو تمہارے اور تمہارے لڑکے کے لئے کافی ہو)۔ اگر بیوی اپنے شوہر کے مال میں سے اتنا لینے پر قادر نہ ہوسکے جو اس کے اور اس کے بچے کے لئے کافی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۰، اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۴، اور اس کے بعد صفحات، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۰۷، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۸۱، کشاف القناع ۴/ ۳۲، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: ''خذی ما یکفیک وولدک بالمعروف'' کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۵۰۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۸ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

ہوتو اپنا مقدمہ حاکم کی عدالت میں پیش کرے گی[۱]۔

یہاں مذاہب کے مابین اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے ''نفقہ'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

و-وصی کی تفریط:

۹-وصی امین ہے، اس لئے موصی علیہ کا جو مال اس کے پاس ہلاک ہوجائے اس کا ضامن وہ نہ ہوگا، اور اگر رشد کی حالت میں بچہ کے بالغ ہونے کے بعد اس کے ساتھ اختلاف ہوتو وصی کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، البتہ اگر موصی علیہ کے مال میں کوتاہی کرے تو ضامن ہوگا، جیسے یتیم کا مال اسکے بالغ ہونے کے بعد، لیکن اس کے اندر سوجھ بوجھ پیدا ہونے سے پہلے اس کے حوالہ کردے جس کی وجہ سے وہ مال ضائع ہوجائے، کیونکہ اس نے مال ایسے شخص کو دیدیا جسے دینا نہیں چاہئے تھا[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ضمان'' اور ''وصی''۔

ز-دوسرے کا مال بچانے میں کوتاہی:

۱۰-جس نے دوسرے کا مال ایسی حالت میں دیکھا کہ وہ ضائع یا تلف ہوسکتا ہو اور اس کے بچانے کے لئے اس نے کوشش نہیں کی جس کے نتیجے میں مال تلف ہوگیا یا ضائع ہوگیا تو ایسا شخص اس مال کے بچانے میں کوتاہی کرنے کی وجہ سے گناہ گار ہوگا، کیونکہ دوسرے کے مال کی حفاظت بشرطیکہ اس کی حفاظت پر قدرت حاصل ہو واجب ہے، البتہ اس پر ضمان لازم آئے گا یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اس پر ضمان لازم نہیں ہوگا، اور مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ اس پر ضمان واجب ہوگا[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ضمان''۔

ح-دوسرے کی زندگی بچانے میں کوتاہی:

۱۱-کسی شخص نے کسی انسان کی زندگی بچانے میں کوتاہی کی، مثلاً اس کو ہلاکت کی جگہ یا حالت میں دیکھا اور قدرت ہونے کے باوجود اس کی جانب دست تعاون دراز نہیں کیا، یہاں تک کہ وہ ہلاک ہوگیا تو ایسا شخص بلاشبہ گناہ گار ہے، کیونکہ قدرت ہونے پر دوسروں کی جان بچانا واجب ہے، البتہ اس کوتاہی کی وجہ سے اس پر ضمان واجب ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور (یعنی حنفیہ، شافعیہ اور ایک قول کے مطابق حنابلہ) کی رائے ہے کہ اس پر کوئی ضمان نہیں ہے، کیونکہ اس نے نہ براہ راست اس کو ہلاک کیا ہے اور نہ ہی اسکی ہلاکت کا سبب بنا ہے۔

مالکیہ، نیز ایک قول کے مطابق حنابلہ کی رائے ہے کہ اس پر ضمان واجب ہوگا، کیونکہ اس نے بچانے پر قدرت ہونے کے باوجود اس کو نہیں بچایا[۲]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۶۴۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۱۸، اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/۴۴۲، روضۃ الطالبین ۹/۷۲، کشاف القناع ۵/۴۷۸، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۴۵۲ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۸/۲۰۲، المہذب ۱/۴۷۱، مغنی المحتاج ۳/۷۸۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/۳۱۸، ۳۱۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۱۱، مواہب الجلیل ۳/۲۲۵، نہایۃ المحتاج ۵/۲۲۴، المہذب ۱/۴۳۶۔

(۲) الاختیار ۴/۱۷۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۱۲، ۴/۲۴۲، مواہب الجلیل ۳/۲۲۵، مغنی المحتاج ۴/۵، مغنی ۷/۸۳۴، ۸۳۵، الإنصاف ۱۰/۵۰، ۵۱۔

تفریق

تعریف:

۱- تفریق لغت اور اصطلاح دونوں اعتبار سے جمع کی ضد ہے، اگر کوئی شخص کسی چیز کو الگ الگ کردے تو کہا جاتا ہے: "فرّق فلان الشيء تفريقاً، وتفرقةً"[۱]، حدیث میں ہے: "لايجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة"[۲] (صدقہ کے اندیشے سے نہ تو متفرق کو یکجا کیا جائے گا اور نہ یکجا کو متفرق کیا جائے گا)۔

شرعی حکم:

موقع اور محل کے اعتبار سے تفریق کے احکام مختلف ہوں گے:

الف: صدقہ واجب ہونے کے خوف سے مخلوط مال کو الگ الگ کرنا:

۲- جمہور فقہاء کے نزدیک ایسے افراد جن کے پاس زکاۃ والا مال ہے ان کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے ایسے مخلوط مال کو متفرق کردیں جو اگر یکجا رہیں تو ان میں زکاۃ فرض ہوجائے، متفرق کرنے کی غرض یہ ہو کہ یا تو زکاۃ ساقط ہوجائے یا واجب ہونے والی زکوۃ کی مقدار کم ہو جائے، مثال کے طور پر دو آدمیوں کے پاس چالیس بکریاں ہوں جو شرکت کی بنا پر یا جوار کی بنا پر مخلوط ہوں اور وہ دونوں سال ختم ہونے سے پہلے اپنی اپنی بکریوں کو الگ الگ کرلیں، تاکہ الگ کرنے کے نتیجے میں زکاۃ کی فرضیت ساقط ہوجائے، مال کے مالکان کے لئے یہ بھی جائز نہیں ہے کہ اپنے متفرق مالوں کو محض اس لئے یکجا کرلیں کہ مجموعہ پر جو زکاۃ واجب ہوگی وہ کم ہوجائے۔

اسی طرح عامل (زکوۃ وصول کنندہ) کے لئے جائز نہیں کہ وہ زکاۃ کے ساقط ہونے یا اس کے کم ہوجانے کے اندیشہ سے متفرق کو جمع کرے[۱]، اس لئے کہ حدیث ہے: "لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة"[۲]۔

اس مسئلہ کی مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "زکاۃ"۔

ب: تمتع میں الگ الگ ایام میں روزہ رکھنا:

۳- اگر تمتع کرنے والا تین روزے اس کے وقت میں نہ رکھ سکے تو دس ایام کا مسلسل روزہ رکھنا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک پہلے کے تین اور بعد کے سات مجموعی طور سے دس روزے ملا کر رکھنا جائز ہے۔ حنفیہ کے نزدیک جو شخص سات تا نو ذی الحجہ روزہ نہ رکھ سکے تو اس سے روزہ ساقط ہوجائے گا اور دم تمتع واجب ہوگا۔

اظہر قول کے مطابق شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ تین اور سات روزوں کے درمیان فصل لازم ہے، اور تفریق کی مدت کے بارے میں اظہر یہ ہے کہ چار ایام کے بقدر اور اس کو پورا کرنے کے لئے عادت کے مطابق اپنے اہل وعیال تک پہنچنے کی مدت کے بقدر ہو، اور

---

(۱) لسان العرب، معجم متن اللغہ مادہ: "فرق"۔

(۲) حدیث: "لا يجمع بين متفرق، ولا يفرق بين مجتمع ......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۱۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۲۶۶، ۲۶۷، قلیوبی ۲/ ۱۲، ۱۳، المغنی ۲/ ۶۱۵، مالکیہ اور غیر مالکیہ کے درمیان بعض تفصیلات میں اختلاف ہے۔

(۲) حدیث: "لا يجمع بين متفرق......" کی تخریج فقرہ/ ۱ میں گذر چکی۔

اگراس نے مسلسل دس روزے رکھے تو تین ہی روزے شمار ہوں گے، فصل نہ کرنے کی وجہ سے بقیہ روزوں کا شمار نہ ہوگا [۱]۔

تفصیل کے لئے اصطلاح ''تمتع'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

ج-حج کی جزا کے روزوں کی تفریق:

۴-حج میں جو روزے بطور جزا لازم ہوتے ہیں ان کو فصل کے ساتھ رکھنے کے جواز میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، چاہے جزا کی جو قسم بھی ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی نے تمام قسموں میں روزہ رکھنے کا حکم مطلق دیا ہے، لہذا بلا دلیل تسلسل کی قید نہیں لگائی جائے گی [۲]۔ مزید تفصیل کے لئے اصطلاح ''تتابع''، دیکھی جائے۔

د-طواف کے اشواط کی تفریق:

۵-اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر طواف شروع کرنے کے بعد فرض نماز کی اقامت کہی جائے تو طواف کرنے والا طواف چھوڑ کر جماعت کے ساتھ نماز ادا کرے گا، اس کے بعد دوبارہ طواف وہاں سے شروع کرے گا جہاں اس نے چھوڑا ہے، کیونکہ طواف کے دوران یہ ایک جائز عمل ہے، لہذا وہ طواف کو توڑنے والا شمار نہیں ہوگا، جیسا کہ طواف کے درمیان کوئی معمولی عمل پیش آجائے [۳]۔

فرض کے علاوہ دوسری نماز ادا کی تو اس صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض کا رجحان توسیع کی جانب ہے اور بعض نے تنگی کا پہلو اختیار کیا ہے [۱]۔ تفصیل کے لئے اصطلاح ''طواف'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

ھ-ماں اور اس کے بچے کے درمیان تفریق:

۶-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ باندی اور اس کے چھوٹے بچے کے درمیان فروخت کے ذریعہ تفریق کرنا ناجائز ہے، اس ممانعت اور عدم جواز کی حد کیا ہے؟ اس بارے میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں، بعض کے نزدیک اس کی ممانعت بلوغ تک ہے، بعض کے نزدیک دانت کا نکلنا ہے اور بعض سن شعور کو حد قرار دیتے ہیں [۲]، اس لئے کہ حدیث ہے: **" من فرّق بين الوالدة وولدها فرّق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة"** [۳] (جو ماں اور اس کے بچے کے درمیان تفریق کرے گا قیامت کے دن اللہ تعالی اس کے اور اس کے احباب کے درمیان تفریق کرے گا)، البتہ چھوٹے بچے اور ماں کے علاوہ کسی دوسرے ذو رحم رشتہ دار کے درمیان تفریق کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک صغیر اور اس کے اکیلے ذو رحم محرم رشتہ دار کے درمیان تفریق حرام ہے، ان کی دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے مجھے دو غلام بھائیوں کے بیچنے کا حکم دیا، میں نے ان دونوں کو الگ الگ فروخت کردیا اور اللہ کے رسول ﷺ سے اس کا تذکرہ کیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"أدركهما فأرجعهما ولا**

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۷۳، ۱۷۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۸۴، ۸۵، أسنی المطالب ۱/ ۶۶۴، قلیوبی ۲/ ۱۳۰، المغنی ۳/ ۶۷۴۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۸۴، ابن عابدین ۲/ ۲۱۰، ۲۱۵، المغنی ۳/ ۵۲۱، روضۃ الطالبین ۱/ ۵۱۱۔

(۳) المغنی ۳/ ۳۹۵، حاشیۃ الطحطاوي ۱/ ۴۹۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۲، أسنی المطالب ۱/ ۴۷۹۔

(۱) القلیوبی ۲/ ۱۳۷، المغنی ۳/ ۳۴۴، حاشیۃ الطحطاوی ۱/ ۵۲۶۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۱۳۳، حاشیۃ الدسوقی، ۳/ ۶۳، ۶۴، قلیوبی ۲/ ۸۵، المغنی ۴/ ۲۹۴۔

(۳) حدیث: "من فرق بين والدة وولدها فرق الله بينه......" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: یہ حدیث حسن غریب ہے۔

تبعهما إلا جميعا"[1] (ان کے پاس جاؤ اور ان کو واپس لاؤ اور ان کو الگ الگ فروخت مت کرو)، اس لئے بھی تفریق جائز نہیں کہ ان دونوں کے درمیان محرمیت کا رشتہ ہے، لہذا ان کے درمیان تفریق اسی طرح ناجائز ہے جس طرح ماں اور اس کے بچے کے درمیان تفریق جائز نہیں ہے[2]۔

مالکیہ اور شافعیہ نے تفریق کی حرمت کو ماں اور اس کے بچے کے ساتھ خاص کیا ہے، ان کی دلیل سابقہ حدیث ہے[3]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مادہ جانور اور اس کے بچے کے درمیان تفریق حرام ہے، بجز اس صورت کے جب بچہ کو ماں کی ضرورت نہ ہو، اسی طرح صرف بچہ کو ذبح کرنا اور ماں کو چھوڑ دینا بھی درست نہیں ہے، اور بچے کو ذبح کرنے کے لئے فروخت کرنا بھی درست نہیں ہے(۴)۔

و- بائع یا مشتری یا مبیع میں تعدد کے وقت عقد بیع میں تفریق:

۷- عقد بیع میں اگر بایں طور تفریق کی جائے کہ فروخت کے لئے کئی سامان ہوں اور ہر ایک کی الگ الگ قیمت بیان کردی جائے، قیمت کی تفصیل خواہ پیش کش کرنے والے کی طرف سے ہو اور خواہ قبول کرنے والے کی جانب سے، مثال کے طور پر فروخت کنندہ عقد بیع میں یہ کہے کہ میں نے تمہارے ہاتھ یہ کپڑا ایک سو روپیہ میں فروخت کیا اور وہ کپڑا پچاس روپے میں بیچا، دوسرا دونوں کو قبول کرلے، تو یہ معاملہ درست ہے، خواہ قبول کرنے والا مذکورہ تفصیل دہرائے، یا نہ دہرائے، بعد میں ان میں سے ایک کو عیب کی بنا پر رد کرنا اور دوسرے کو باقی رکھنا جائز ہے، اس لئے کہ یہ دو الگ الگ عقد ہیں، کیونکہ دونوں کی قیمت الگ الگ ہے۔

اسی طرح اگر بائع یا مشتری متعدد ہوں تو عیب کی وجہ سے ان میں سے کسی ایک کے حصے کو واپس کرنا درست ہوگا، اس لئے کہ یہ الگ الگ دو عقد ہیں۔

لیکن اگر ایک مبیع کو یا کسی ایک فریق کے حصے کو قبول کرے تو عقد بیع الگ الگ نہیں ہوگا، اس لئے کہ ایجاب وقبول میں اختلاف ہے، لہذا عقد باطل ہوجائے گا۔ یہ تفصیلات شافعیہ کے یہاں ہیں[1]۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر ایجاب کرنے والا ایک ہو اور مخاطب متعدد ہوں تو ان میں سے ایک فرد کے قبول کرنے کے ذریعہ تفریق جائز نہیں ہوگی، خواہ ایجاب کرنے والا بائع ہو یا مشتری، اگر صورت حال اس کے برعکس ہو یعنی موجب متعدد ہوں اور مخاطب ایک ہو تو ان میں سے کسی ایک کے حصے میں قبول کرنا درست نہ ہوگا۔

اور اگر ایجاب کرنے والا اور مخاطب دونوں ہی ایک ایک ہوں تو مخاطب کا بعض مال میں قبول کرنا صحیح نہیں ہوگا، لہذا کل مال میں عقد کے ایک ہونے کی وجہ سے تینوں حالات میں مطلقاً اس کی تفریق جائز نہیں ہوگی۔

اسی طرح فروخت کنندہ وخریدار ایک ایک ہوں اور فروخت کے سامان متعدد ہوں، جیسے کوئی دو چیزوں کو فروخت کرنے کی پیش کش کرے، وہ دونوں چیزیں مثلی ہوں یا ان میں سے ایک مثلی ہو اور دوسری ذوات القیم میں سے ہو، ان میں سے کسی ایک میں قبول کرکے اس کی تفریق کرنا جائز نہیں ہے، بجز اس صورت کے کہ دوسرا بعض میں قبول کرنے کے بعد اس پر راضی ہوجائے، اور مبیع ایسی چیز

(۱) حدیث: "أدركهما فأرجعهما......" کی روایت احمد (۱/ ۹۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور ہیثمی نے المجمع میں کہا: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں (مجمع الزوائد ۴/ ۱۰۷ طبع القدسی)۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۶۴، ۶۵، قلیوبی ۲/ ۱۸۵۔

(۴) قلیوبی ۲/ ۱۸۵۔

(۱) حاشیۃ الجمل ۳/ ۱۰۰، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۔

ہو کہ اجزاء کے اعتبار سے اس پر اس کی قیمت تقسیم ہو سکے، جیسے ایک گھر یا کوئی کیلی یا وزنی چیز ہو، تو فریق ثانی کا قبول کرنا ایجاب جدید اور فریق اول کا راضی ہونا قبول ہوگا۔

اگر مبیع صرف قیمت کے ذریعہ ہی تقسیم ہو سکتی ہو، جیسے دو کپڑے یا دو مکان ہوں تو قبول میں تفریق کرنا جائز نہیں ہے، اگر ان میں سے ہر ایک کی قیمت الگ بیان کر دے، اس طرح کہ لفظ بیع کو مکرر استعمال کرے، مثلاً یہ کہے: میں نے ان دونوں کپڑوں کو بیچا، اِس کو ایک ہزار میں فروخت کیا اور اُس کو ایک ہزار میں فروخت کیا تو قبول میں تفریق کرنا صحیح ہے۔

اور اگر بیع کے لفظ کو نہ دہرائے لیکن ہر ایک کی قیمت الگ الگ بیان کر دے تو بعض حنفیہ نے کہا ہے کہ عقد متعدد ہوگا، لہذا قبول میں تفریق کرنا جائز ہوگا جبکہ دوسرے حضرات جواز کے قائل نہیں ہیں۔

ایک قول یہ ہے کہ تعدد کے لئے لفظ بیع کی تکرار کی شرط امام ابوحنیفہ کے یہاں بطور استحسان ہے، اور لفظ بیع کی تکرار کا شرط نہ ہونا صاحبین کا قول ہے اور یہ قیاس ہے [1]۔

حنابلہ کے نزدیک بائع، مشتری اور مبیع کے تعدد یا ثمن کی تفصیل کی وجہ سے عقد بیع الگ الگ ہوگا، ان کے نزدیک صحیح مذہب یہی ہے۔

اگر دو آدمی ایک چیز خریدیں، اور اپنے لئے خیار شرط لگائیں یا اس کو عیب دار پائیں اور ان میں ایک راضی ہو تو دوسرے کو فسخ بیع کا حق ہوگا، کیونکہ طرفین کے تعدد کی وجہ سے عقد بیع متعدد مانا جائے گا، حنابلہ کے نزدیک یہی صحیح ہے، دوسرے قول کے مطابق تفریق نہیں کی جائے گی اس لئے کہ طرفین کے تعدد سے صفقہ متعدد نہیں ہوگا، اسی طرح اگر ایک شخص دو آدمیوں سے کوئی چیز خریدے اور اس میں عیب ظاہر ہو تو ان میں سے ایک کے حصے کو واپس کرنے اور دوسرے کے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۹۔

حصے کو روکے رکھنے کا اسے حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ عقد بیع الگ الگ ہے [1] اور یہی مالکیہ کی رائے ہے [2]۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''الرد بالعیب'' میں ہے۔

جس عقد میں ایسی چیزیں داخل ہوں جن میں بعض کی بیع جائز اور بعض کی بیع ناجائز ہو اس عقد کی تفریق:

جب بیع کا معاملہ ایسی چیزوں پر مشتمل ہو جن میں سے بعض کا بیچنا جائز اور بعض کا بیچنا ناجائز ہو، تو اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

حنفیہ کا مذہب:

۸ - حنفیہ کی رائے ہے کہ عقد کی تفریق جائز ہے، اگر اس میں مملوک اور غیر مملوک دونوں طرح کی چیزیں شامل ہوں، مثلاً اپنے اور دوسرے کے گھر کو ایک ساتھ بیچ دے تو بیع درست ہوگی، اور اس کے اپنے گھر میں بیع نافذ بھی ہوگی اور اس کے مقابل جو ثمن طے کی وہ لازم ہوگی، اس پر ائمہ حنفیہ کا اتفاق ہے، دوسرے کے گھر میں بھی بیع درست ہوگی، لیکن مالک کی اجازت پر موقوف ہوگی، اگر بیع میں ذبیحہ اور مردار یا سرکہ اور شراب دونوں جمع ہوں تو دونوں میں بیع باطل ہوگی، بشرطیکہ دونوں کا ثمن الگ الگ متعین نہ کیا ہو، امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد تینوں کا قول یہی ہے۔

اگر ان میں سے ہر ایک کا ثمن متعین کر دیا ہو تو اس کے حکم میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ دونوں میں بیع باطل ہوگی، کیونکہ

(۱) الانصاف ۴/ ۳۲۳، ۳۲۸، کشاف القناع ۳/ ۱۷۸۔
(۲) شرح الزرقانی ۵/ ۱۵۰۔

مردار اور شراب مال نہیں ہیں اور عقد بیع ایک ہے، گویا کہ ذبیحہ میں بیع کے لئے مردار میں قبول کرنا شرط کے درجہ میں ہے جو شرط فاسد ہے، اور ذبیحہ میں عقد کو فاسد کرنے والی ہے، بخلاف اس صورت کے جس میں مملوک اور غیر مملوک دونوں بیع میں شامل ہوں کہ دونوں مال ہیں اور عقد میں داخل ہیں، اس لئے غیر مملوک کی بیع مالک کی اجازت پر موقوف ہوگی۔

صاحبین کی رائے ہے کہ جب ہر ایک کی قیمت متعین کردی گئی ہو تو حلال میں اس کے ثمن کے ساتھ بیع درست ہوگی۔

کیونکہ فساد محل فاسد تک محدود رہے گا، اور محل فاسد سے مراد مردار کا مال نہ ہونا ہے، تو فساد اس سے تجاوز کر کے دوسرے پر اثر انداز نہ ہوگا، کیونکہ یہاں پر اس کے تجاوز کرنے کا کوئی سبب نہیں ہے، اس لئے کہ دونوں، ثمن کے الگ الگ ہونے کی وجہ سے ایک دوسرے سے الگ ہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر دونوں حلال ہوتے اور قبضہ سے پہلے ایک ذبیحہ ضائع ہوجاتا تو دوسرے میں عقد باقی رہتا[1]۔

مالکیہ کا مذہب:

۹ - جب عقد بیع میں حلال وحرام دونوں جمع ہوں تو مالکیہ کے نزدیک دونوں میں عقد باطل ہوگا، جبکہ عاقدین کو یا اس میں سے ایک کو حرام کا علم ہو۔

اور اگر دونوں لاعلم ہوں، مثلاً ایک شخص شراب اور سرکہ کے دو مٹکے کو سرکہ بتا کر فروخت کرے، پھر معلوم ہو کہ ان میں سے ایک شراب ہے، یا دو بکریاں یہ بتا کر فروخت کرے کہ دونوں ذبیحہ ہیں، پھر معلوم ہو کہ ان میں سے ایک مردار ہے تو اس کو حق ہے کہ دوسرے کو اس کے ثمن کے بدلے میں رکھ لے اور شراب اور مردار کے بدلے میں جو ثمن ہے اس کو بائع سے واپس لے، اس لئے کہ اس کی بیع فاسد ہے[1]۔

شافعیہ کا مذہب:

۱۰ - شافعیہ کے نزدیک تفریق صفقہ کی تین قسمیں ہیں:

الف- آغاز میں تفریق ہو۔

ب- آغاز کے بعد بقا میں تفریق ہو۔

ج- حکم کے اختلاف میں تفریق ہو۔

آغاز میں تفریق کی صورت یہ ہے کہ ایک ہی بیع میں حلال وحرام دونوں کو فروخت کرے، جیسے بکری اور سور کو یا سرکہ اور شراب یا ذبیحہ اور مردار یا اپنا گھر کو دوسرے کے گھر کے ساتھ اس کی اجازت کے بغیر سودا کرے، تو جن چیزوں کی خرید وفروخت درست ہے ان کی بیع صحیح ہوگی، اور اس کے مقابلہ میں ثمن کے ذریعہ اس کا مالک ہوجائے گا تاکہ ہر مال وسامان کا حکم اس کے حال کے مطابق ہو، اس لئے کہ معاملہ صحیح وفاسد دونوں پر مشتمل ہے، تو انصاف کا تقاضا یہی ہے کہ صحیح کو صحیح کہا جائے اور فساد کو فاسد ہی تک محدود رکھا جائے، اس کی ایک نظیر بھی ہے کہ جب کسی مقدمے میں عادل اور فاسق دونوں شہادت دیں، ایک قول کے مطابق پوری قیمت کے ساتھ حلال میں بیع منعقد ہوگی، کیونکہ عقد کے ضمن میں وہی آئے گا، جس کی بیع جائز ہوگی، اور دوسرا معدوم کی مانند ہوگا، ایک دوسرے قول کے مطابق عقد بیع دونوں میں باطل ہوگا، کیونکہ عقد میں حلال وحرام دونوں جمع ہیں، ایسی صورت میں حرام کو غلبہ حاصل ہوگا، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن عباس کا قول ہے: ''جہاں بھی حلال وحرام جمع ہوں گے حرام حلال پر غالب ہوگا'' اور اس وجہ سے بھی عقد باطل ہوجائے گا کہ حلال کے

(۱) فتح القدیر ۶/ ۸۹، ۹۰۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۵۔

مقابل میں جو عوض ہے وہ مجہول ہے[۱]۔

بقاء و دوام میں معاملہ کی تفریق کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی دو بکریاں فروخت کرے، لیکن قبضہ سے پہلے ہی ایک بکری تلف ہوجائے، تو عقد فسخ نہیں ہوگا، بلکہ خریدار کو اختیار ہوگا کہ عقد باقی رکھے یا فسخ کردے، اگر وہ عقد کو قائم رکھے گا تو وہ باقی کو اسکے حصے کے بقدر ثمن ادا کر کے رکھ لے گا[۲]۔

اختلاف حکم میں تفریق کی شکل یہ ہوگی کہ عقد مختلف حکم رکھنے والے امور پر مشتمل ہو، مثلاً ایک ثمن میں اجارہ اور بیع دونوں ہوں، یا اجارہ اور بیع سلم ہوں تو دونوں صحیح ہوں گے، اور طے شدہ ثمن کو بازار کے ریٹ کے مطابق تقسیم کردیا جائے گا، اسی طرح اگر بیع اور نکاح کو جمع کردے تو بلا اختلاف نکاح درست ہوجائے گا، اس لئے کہ اس میں مال شرط نہیں ہے، اور بیع اور مہر جمع کرنے کے بارے میں دو قول ہیں، اظہر یہ ہے کہ دونوں صحیح ہیں، اور مقررہ ثمن کو مبیع کی قیمت اور مہر مثل پر تقسیم کردیا جائے گا[۳]۔

حنابلہ کا مذہب:

۱۱ - فقہاء حنابلہ نے اس مسئلہ کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے:

اول: معلوم اور مجہول دونوں قسم کی چیزوں کو ایک ہی ثمن اور ایک ہی عقد بیع میں فروخت کرے، مثلاً یہ کہے کہ میں نے اس گھوڑی کو اور اس دوسری گھوڑی کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کو ایک ہزار میں فروخت کیا تو یہ بیع باطل ہے[۴]۔

اس لئے کہ مجہول چیز کی خرید وفروخت اس کی جہالت کی وجہ سے صحیح نہیں ہے، تو یہاں معلوم مبیع کا ثمن مجہول ہوجائے گا جس کے جاننے کی کوئی صورت نہیں ہے، اس لئے کہ جاننے کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ ثمن کو دونوں سامانوں پر تقسیم کردیا جائے اور یہاں پر مجہول کی قیمت طے کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے ثمن کو معلوم اور مجہول کے درمیان تقسیم کرنا ممکن نہیں ہوگا۔

دوم: یہ کہ دونوں مبیع ایسے ہوں کہ ان پر اجزاء کے حساب سے ثمن کو تقسیم کیا جا سکتا ہو، مثلاً ایک مکان جو بائع اور دوسرے شخص کے درمیان مشترک ہو، اسے اپنے شریک کی اجازت کے بغیر فروخت کردے، تو اس کے بارے میں فقہاء حنابلہ کے نزدیک دو رائیں ہیں:

پہلی رائے: اس کی ملکیت میں بیع صحیح ہے اور اس کی ملکیت کے بقدر اس کو ثمن ملے گا، البتہ جس حصہ کا وہ مالک نہیں ہے اس میں بیع باطل ہوگی، اس لئے کہ ان میں سے ہر گھر کا حکم مستقل ہوتا اگر الگ ہوتا، اس لئے جب ان دونوں کو جمع کردیا ہے تو ان میں سے ہر ایک کا حکم باقی رہے گا[۱]۔

اور یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور امام شافعی کا ایک قول ہے[۲]۔

دوسری رائے: بیع درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ عقد بیع میں حلال اور حرام دونوں چیزیں جمع ہیں، لہذا حرمت کو غلبہ حاصل ہوگا، اور اس لئے بھی کہ جب پورے مبیع میں بیع کو صحیح قرار دینا ممکن نہ ہو تو کل میں بیع باطل ہوگی، جیسے نکاح میں دو بہنوں کو جمع کرنا[۳]- اور یہی شافعیہ کا ایک قول ہے۔

تیسری رائے: یہ ہے کہ دونوں مبیع معلوم ہوں، لیکن اجزاء کے حساب سے ان دونوں پر ثمن کو تقسیم کرنا ممکن نہ ہو، اور ایک سامان ایسا

---

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۴۲، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰، ۴۱۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) المغنی ۴/ ۲۶۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۱، دوسرے مذاہب

= کے قواعد بھی اس حکم کا انکار نہیں کرتے جس کی صراحت فقہاء حنابلہ نے کی ہے۔

(۱) المغنی ۴/ ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳۔

(۲) فتح القدیر ۶/ ۸۹، أسنی المطالب ۲/ ۴۲، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۔

(۳) المغنی ۴/ ۲۶۲، ۲۶۳۔

ہو کہ جس کی بیع درست ہو اور دوسرا سامان ایسا ہو جس کی بیع درست نہ ہو، جیسے سرکہ اور شراب، مردار اور ذبیحہ، ایک وہ جس کو سپرد کرنا ممکن ہو اور دوسری چیز ایسی ہو جس کو سپرد کرنا ممکن نہ ہو تو بیع ان چیزوں میں باطل ہو جائے گی جن کی بیع درست نہیں ہے، اور دوسرے کے بارے میں دو روایتیں ہیں:

پہلی روایت یہ ہے کہ اس کے حصہ کے بقدر ثمن کے ساتھ بیع درست ہوگی، اور شافعیہ کے دو اقوال میں قول اظہر یہی ہے، اس لئے کہ تنہا اس کی بیع درست ہے تو اس کے ساتھ دوسرے کے ملنے کی وجہ سے بیع باطل نہیں ہوگی۔

دوسری روایت یہ ہے کہ اس میں بھی بیع باطل ہوگی، اور یہی شافعیہ کا قول ہے، اس لئے کہ ثمن مجہول ہے، کیونکہ قیمت کی بنیاد پر ثمن کو تقسیم کرنے کے بعد ہی معلوم ہوگا، اور یہ عقد کے وقت مجہول ہے [۱]۔

ز- کفارات میں روزوں کی تفریق:

۱۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کفارۂ قتل اور کفارۂ ظہار کے روزوں میں تسلسل واجب ہے، کیونکہ ان دونوں میں تسلسل قرآن کریم سے ثابت ہے، چنانچہ کفارۂ قتل کے سلسلے میں ارشاد باری تعالی ہے: "**فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللّٰهِ**" [۲] (پھر جس کو یہ نہ میسر ہو اس پر دو مہینے کے لگاتار روزے رکھنا (واجب ہے)، یہ توبہ اللہ کی طرف سے ہے)، اور کفارۂ ظہار کے سلسلے میں ارشاد ہے: "**فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا**" [۳] (پھر جس کو یہ میسر نہ ہو تو قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں اس کے ذمہ دو متواتر مہینوں کے روزے ہیں)، ماہ

(۱) المغنی ۴/ ۲۶۲، ۲۶۳، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۔

(۲) سورۂ نساء/ ۹۲۔

(۳) سورۂ مجادلہ/ ۴۔

رمضان کے دن میں جماع کرنے کے سبب کفارہ کے روزوں میں سنت صحیحہ سے تتابع ثابت ہے، عام اہل علم کی رائے یہی ہے [۱]- اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے کہ ایک شخص نبی علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول میں تو ہلاک ہو گیا آپ علیہ السلام نے دریافت کیا: "**وما أهلكك؟ قال: وقعت على امرأتي في رمضان، فقال: هل تجد ما تعتق؟ قال: لا ـ قال: هل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين**......" [۲] (کس چیز نے تم کو ہلاک کیا: انہوں نے کہا رمضان کے دن میں میں نے اپنی بیوی سے جماع کر لیا، آپ علیہ السلام نے ان سے دریافت فرمایا: کیا تمہارے پاس کوئی غلام یا باندی ہے جس کو تم آزاد کرو، انہوں نے اس کا جواب دیا نہیں، آپ نے دریافت کیا، کیا تم بلا ناغہ دو ماہ روزہ رکھ سکتے ہو......)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "تتابع" میں ہے۔

۱۳- کفارۂ یمین کے روزوں میں تتابع لازم ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ کفارۂ یمین میں روزوں کی تفریق جائز نہیں ہے، ان کی دلیل حضرت عبد اللہ بن مسعود و حضرت ابیؓ کی قرأت ہے، ان دونوں نے پڑھا ہے: "**فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ مُتَتَابِعَات**" [۳] (متتابعات کے اضافہ کے ساتھ قرأت کی ہے)۔

شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک کفارۂ یمین میں تتابع واجب نہیں

(۱) اسنی المطالب ۱/ ۴۲۶، المغنی ۳/ ۱۲۷، مواہب الجلیل ۲/ ۴۳۵، حاشیۃ الطحطاوی ۱/ ۴۵۷۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۶۰، المغنی ۸/ ۷۵۲۔

حدیث ابی ہریرہؓ: "قال: بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ جاء رجل فقال: يا رسول الله هلكت......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۶۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

ہے[۱]، حنابلہ کے نزدیک یہ بھی ایک قول ہے، کیونکہ کفارۂ یمین میں روزہ رکھنے کا حکم مطلق ہے، بلا دلیل اس میں قید لگانا درست نہیں ہے۔
اس مسئلہ کی تفصیل ''تتابع'' کی اصطلاح میں گزر چکی ہے۔

قضاء رمضان میں تتابع:

۱۴- مذاہب أربعہ کا اتفاق ہے کہ قضا رمضان میں تتابع ضروری نہیں ہے[۲]۔ اصطلاح ''تتابع'' میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۳۳۔
(۲) المغنی ۳/۱۵۰، مواہب الجلیل ۲/۴۱۳، أسنی المطالب ۱/۴۲۹، حاشیۃ الطحطاوی ۱/۴۶۳۔

تفسیر

تعریف:

۱- لغت میں تفسیر کے معنی کھول دینے، ظاہر کرنے اور واضح کرنے کے ہیں۔

تفسیر کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، البتہ تفسیر کا استعمال تفسیر قرآن کے لئے زیادہ ہوتا ہے، جرجانی نے کہا: تفسیر سے مراد یہ ہے کہ آیت کے معنی، شان نزول، اس سے متعلق واقعہ اور اس سبب کی جس کے بارے میں آیت اتری ہے، ایسے الفاظ کے ذریعہ وضاحت کی جائے جن کی دلالت اس معنی پر بالکل ظاہر ہو[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تأویل:

۲- تأویل ''أوّل'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''أول الکلام تأویلاً'' یعنی اس نے کلام میں غور وفکر کیا، اور اس کی تفسیر کی، اصطلاح میں تأویل کسی لفظ کو اس کے ظاہری معنی سے پھیر کر کسی ایسے معنی میں استعمال کرنا ہے جس کا احتمال لفظ میں ہو، جبکہ وہ معنی جس کا احتمال ہے کتاب وسنت کے مطابق ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ''[۲] (اور تو بے جان سے جاندار

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی ص ۸۷۔
(۲) سورۂ آل عمران/ ۲۷۔

کو نکالتا ہے) اگر اس سے انڈے سے پرندہ کا نکالنا مراد لیا جائے تو یہ تفسیر ہوگی، اور اگر کافر سے مومن کا نکالنا، یا جاہل سے عالم کا نکالنا مراد ہو تو یہ تاویل ہے [۱]۔

تفسیر اور تاویل میں فرق یہ ہے کہ تفسیر تاویل سے عام ہے، تفسیر کا بیشتر استعمال الفاظ اور مفردات میں ہوتا ہے، جبکہ تاویل کا بیشتر استعمال جملوں اور معانی میں ہوتا ہے۔

نیز تاویل کا زیادہ تر استعمال آسمانی کتابوں میں ہوتا ہے، اور تفسیر کا استعمال آسمانی کتابوں میں بھی ہوتا ہے اور دوسری کتابوں میں بھی ہوتا ہے۔

ایک جماعت کا کہنا ہے کہ جو واضح طور سے قرآن میں آیا ہو اور جو مفہوم سنت صحیح میں متعین ہو وہ تفسیر ہے، کیونکہ اس کا معنی ظاہر ہے، اور کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ اس کو اجتہاد وغیرہ سے بدلے، بلکہ اس کو اسی معنی پر محمول کرے گا جو قرآن وسنت میں وارد ہے، اس سے تجاوز نہیں کرے گا، اس کے برعکس تاویل وہ ہے جس کو خطاب کے معانی سے واقف علماء اور علوم آلیہ کے ماہرین مستنبط کریں۔

امام ماتریدی فرماتے ہیں: تفسیر کا معنی یقین کے ساتھ یہ کہنا ہے کہ اس لفظ کی مراد یہی ہے، اور یہ شہادت دینا ہے کہ اللہ تعالی نے اس لفظ کا یہی معنی مراد لیا ہے، اگر اس پر دلیل قطعی ثابت ہو جائے تو صحیح ہے، ورنہ وہ تفسیر بالرائے ہے جس کی ممانعت آئی ہے۔

اور تاویل مختلف احتمالات میں سے کسی ایک کو یقینی طور پر اللہ کا مراد ہونے کا دعوی کئے بغیر ترجیح دینا ہے (۲)۔

ب- بیان:

۳- سامع کے سامنے متکلم کا اپنی مراد ظاہر کرنا بیان ہے، اور تفسیر

(۱) التعریفات للجرجانی رص ۷۲۔

(۲) الإتقان للسیوطی ۲ر ۱۷۳، الکلیات ۲ر ۱۴، ۱۵۔

سے عام ہے، کیونکہ اس میں بیان تفسیر کے علاوہ بیان تغییر، بیان تقریر بیان ضرورت اور بیان تبدیل بھی داخل ہیں [۱]۔

تفسیر قرآن کا حکم:

۴- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ لغوی معنی کے اعتبار سے قرآن کی تفسیر کرنا جائز ہے، اس لئے کہ وہ عربی زبان میں ہے [۲]۔

سیوطی نے کہا ہے: علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ تفسیر فرض علی الکفایہ اور تینوں علوم شرعیہ یعنی تفسیر، حدیث اور فقہ میں سب سے عظیم اور مہتم بالشان ہے، اصفہانی سے نقل کر کے سیوطی نے لکھا ہے کہ انسان جن فنون کو حاصل کرتا ہے ان میں اشرف ترین فن تفسیر قرآن ہے۔

ساتھ ہی علماء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ تفسیر بالرائے جس کی تائید نہ تو لغت سے ہو اور نہ نقل سے، ممنوع ہے، اور ان کی دلیل یہ آیت ہے: **''قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ''** تا **''وَأَنْ تَقُوْلُوْا عَلَى اللهِ مَالَا تَعْلَمُوْنَ''**[۳] (آپ کہہ دیجئے کہ میرے پروردگار نے تو بس بیہودگیوں کو حرام کیا ہے) تا (اور اس کو کہ تم اللہ کے ذمہ ایسی بات جھوٹ لگا دو جس کی تم کوئی سند نہیں رکھتے)، اور حضور اکرم علیہ کی یہ حدیث ہے: **''من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار''**[۴] (جس نے قرآن میں بغیر علم کے کوئی بات کہی وہ اپنا ٹھکانا دوزخ میں بنالے)، اس سے مراد تفسیر بالرائے ہے جس کی تائید نہ لغت سے ہو اور

(۱) التعریفات للجرجانی۔

(۲) کتاب الفروع للمقدسی ۱ر ۵۵۶، کشاف القناع ۱ر ۴۳۳۔

(۳) سورۂ اعراف ر ۳۳۔

(۴) حدیث: ''من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوأ مقعده من النار'' کی روایت ترمذی (۵ر ۱۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، البتہ اس کے ایک راوی میں ضعف ہے جیسا کہ التہذیب لابن حجر (۶ر ۹۴، ۹۵) میں ہے۔

نہ اقوال سلف سے (۱)۔

تفسیر قرآن کی اقسام:

۵- علماء نے قرآن کے معانی کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے:

الف- پہلی قسم وہ معنی جہاں تک کسی کی بھی رسائی ممکن نہیں ہے، یہ وہ معنی ہے جس کا علم اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے خاص کر لیا ہے، اور جس کا علم اپنی تمام مخلوق سے پوشیدہ رکھا ہے، ایسے علم میں ان چیزوں کے واقع ہونے کے اوقات کی تعیین وتحدید بھی ہے جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں خبر دی ہے کہ وہ ہونے والی ہیں، مثلاً قیامت کے قائم ہونے کا وقت، نزول عیسیٰ کا وقت، مغرب سے طلوع آفتاب کا وقت وغیرہ، اس قسم کے علم کی تاویل اور توجیہ کسی کے لئے روا نہیں ہے۔

ب- دوسری قسم وہ ہے جس کی تاویل کا علم صرف اپنے نبی کو دیا ہے اور امت میں سے کسی دوسرے کو اس کا علم عطا نہیں کیا ہے، ساتھ ہی بندے اپنے دینی یا دنیاوی معاملات جاننے کے لئے اس حصے کی تفسیر کے محتاج بھی ہوں، تو بندوں کے لئے ان امور کے جاننے کے حق میں اس کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں کہ وہ صرف یہ معلوم کریں کہ اللہ کے رسول نے اس کی کیا تفسیر بیان کی ہے۔

ج- تیسری قسم وہ ہے جس کا علم اس زبان کے جاننے والوں کو ہو جس میں قرآن نازل ہوا ہے، اور یہ اس کے اعراب اور معانی کی تاویل کا علم ہے اور اس علم تک رسائی اہل زبان ہی کے ذریعہ ہو سکتی ہے (۲)۔

تفسیر کے طریقے:

۶- سیوطی فرماتے ہیں: علماء نے کہا ہے کہ جو شخص قرآن کریم کی تفسیر کرنا چاہے تو اسے سب سے پہلے قرآن ہی میں دیکھنا چاہیے، کیونکہ قرآن میں کسی مقام پر کوئی بیان اجمالی طور سے آیا ہے تو دوسری جگہ اس کو شرح وبسط کے ساتھ بیان کر دیا گیا ہے، کہیں اختصار سے کام لیا گیا ہے تو کہیں وضاحت کر دی گئی ہے، اگر قرآن کی کسی آیت کی تفسیر قرآن میں نہ مل سکے تو پھر سنت کی جانب رخ کرنا چاہئے، کیونکہ سنت قرآن کے لئے شارح ہے، اور اس کو بیان کرنے والی ہے۔

امام شافعی نے کہا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے جو بھی حکم دیا ہے وہ قرآن سے سمجھ کر دیا ہے (۱)، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ارشاد ہے: "إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللّٰهُ" (۲) (یقیناً ہم نے آپ پر کتاب حق کے ساتھ اتاری ہے، تاکہ آپ لوگوں کے درمیان فیصلہ اس کے مطابق کریں جو اللہ نے آپ کو سمجھا دیا ہے)۔

نیز رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "ألا إني قد أوتيت القرآن ومثله معه" (۳) (آگاہ ہو جاؤ کہ مجھے قرآن عطا کیا گیا اور اسی کے ساتھ اس کے مثل اور بھی)۔

علماء نے کہا ہے کہ اگر قرآن وسنت میں کوئی ایسی چیز نہ مل سکے جس سے معنی واضح ہو سکے تو اس کی تفسیر کے لئے صحابہ کرام کے اقوال کی طرف رجوع کیا جائے گا، کیونکہ وہ اس سے زیادہ واقف ہیں، کیونکہ وہ نزول قرآن کے وقت کے احوال وقرائن کے براہ راست مشاہدہ کرنے والے تھے، ساتھ ہی انہیں اللہ تعالیٰ نے فہم صحیح اور عمل صالح سے بھی نوازا تھا، حاکم نے اپنی کتاب "معرفۃ علوم الحدیث"

---

(۱) الإتقان للسیوطی ۲/۱۷۵۔

(۲) تفسیر الطبری ۱/۹۲، ۹۳۔

---

(۱) الإتقان ۲/۱۵۷۔

(۲) سورۂ نساء/۱۰۵۔

(۳) حدیث: "ألا إنيقد أوتيت القرآن و مثله معه......" کی روایت ابوداؤد (۵/۱۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے مقدام بن معدیکرب سے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

میں کہا ہے: وہ صحابی جس نے نزول قرآن اور وحی کا زمانہ دیکھا ہے، اگر وہ قرآن کی کسی آیت کے بارے میں کہے کہ یہ آیت فلاں فلاں واقعات کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے تو صحابی کے اس قول کو حدیث مسند کا درجہ حاصل ہوگا[1]۔

صاحب ''کشاف القناع'' نے کہا ہے: صحابی کی تفسیر کی طرف رجوع کرنا لازم ہے، کیونکہ انہوں نے نزول قرآن کا زمانہ دیکھا ہے، اس کی تاویل کے وقت موجود رہے ہیں، لہذا صحابی کی تفسیر اس کے صحیح ہونے پر کھلی ہوئی علامت ہے، اور جب صحابی کا قول خلاف قیاس ہو تو اسے توقیفی مانا جائے گا، یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ انہوں نے حضور علیہ السلام سے سنا ہے۔

قاضی اور دیگر حنابلہ کا قول ہے کہ اگر ہم کہیں کہ صحابی کا قول حجت ہے تو اس کی بیان کردہ تفسیر کا قبول کرنا لازم ہوگا، ورنہ اگر وہ اس سلسلے میں کلام عرب کو نقل کرے تو اس کو اختیار کیا جائے گا، اور اگر اجتہاد سے یا کلام عرب پر قیاس کر کے تفسیر کرتا ہے تو اس کی تفسیر کو قبول کرنا لازم نہیں ہے[2]۔

۷- تابعی کی تفسیر کو قبول کرنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ بالاتفاق تابعی حجت نہیں ہے، امام احمد بن حنبل سے منقول ہے کہ تفسیر اور غیر تفسیر میں تابعی کے قول کی طرف رجوع کرنا لازم ہے۔

ابوداؤد نے نقل کیا ہے کہ تابعین میں سے کسی شخص سے کوئی ایسا قول منقول ہو جس کے بارے میں نبی اکرم علیہ السلام سے کوئی چیز نقل نہ کی گئی ہو تو اس کا اختیار کرنا لازم نہیں ہوگا، مروذی نے کہا: دیکھا جائے گا جس بات کی سند حضور علیہ السلام تک پہنچتی ہے اسے تو لازمی طور سے اختیار کیا جائے گا، اگر حضور سے اس بارے میں کوئی رہنمائی نہ ملے تو دیکھا جائے گا کہ صحابہ میں سے کسی کا کوئی قول ہے یا نہیں، یہاں بھی کامیابی حاصل نہ ہو تو پھر تابعین کی طرف رجوع کیا جائے گا، قاضی فرماتے ہیں: اس قول کو علماء کے اجماع پر محمول کرنا ممکن ہے، دوسرے مذاہب کے قواعد بھی اس کے خلاف نہیں ہیں[1]۔

اس مسئلہ کا تعلق اصول سے ہے، اس کی تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

لغت اور زبان کی بنیاد پر قرآن کی تفسیر:

۸- جمہور علماء کی رائے ہے کہ لغت اور زبان کی بنیاد پر قرآن کی تفسیر جائز ہے اور کہا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن عربی زبان میں ہے، امام غزالیؒ کا قول ہے کہ یہ امر ثابت ہے کہ قرآن میں کوئی ایسا لفظ یا جملہ نہیں ہے جس کو عرب نہ سمجھتے ہوں، اگر کہا جائے کہ اللہ کے قول: ''وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ''[2] (وہ غالب ہے اپنے بندوں کے اوپر) اور ''اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى''[3] (وہ خدائے رحمٰن عرش (حکومت) پر قائم ہے) سے عرب جہت اور استقرار سمجھتے ہیں، حالانکہ مراد یہ نہیں ہے اور یہ آیتیں متشابہات میں سے ہیں، تو ہم کہیں گے کہ افسوس، یہ تو کنایات اور استعارات ہیں جنہیں اہل ایمان عرب سمجھتے ہیں، جو اس امر کی تصدیق کرتے ہیں کہ اللہ تعالی کی کوئی مثال نہیں ہے۔ وہ اپنی مثال آپ ہے، اور یہ کہ اس جیسی آیتوں کی ایسی توجیہات کی گئی ہیں جو عربوں کے ذہن وفہم کے مناسب ہیں[4]۔

(۱) الإتقان ۲/ ۱۵۷، معرفة علوم الحديث للحاكم النيسابوري رص ۲۰ شائع کردہ المكتبة العلمية۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۴۳۴، الفروع ۱/ ۵۵۸۔

(۱) سابقہ مراجع، المستصفی للغزالی ۱/ ۱۶۱، ۲۷۴۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۸۔

(۳) سورۂ طہ/ ۵۔

(۴) المستصفی ۱/ ۱۰۷۔

بعض لوگوں کی رائے ہے کہ اللہ تعالی کو ہر قسم کی تجسیم اور تحیز وغیرہ سے منزہ قرار دیتے ہوئے اس کے جو اسماء وصفات کتاب وسنت میں وارد ہیں ان کو ان کے ظاہر پر باقی رکھا جائے گا۔تفصیل ''علم عقائد'' کی کتابوں میں ہے۔

طبری نے کہا: قرآن مجید میں وارد مواعظ اور بیانات سے عبرت وموعظت حاصل کرنے پر اللہ تعالی نے اپنے بندوں کو ترغیب دی ہے، مثلاً ارشاد ربانی ہے: ''كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوْا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوْاالْأَلْبَابِ''[۱] (یہ (قرآن) ایک بابرکت کتاب ہے جس کو ہم نے آپ پر نازل کیا ہے، تاکہ لوگ اس کی آیتوں میں غور کریں اور تاکہ اہل فہم نصیحت حاصل کریں)، اور اس جیسی قرآن کی دوسری آیتیں جن میں اللہ تعالی نے اپنے بندوں کو حکم دیا ہے، اور ان کو ترغیب دی ہے کہ قرآن پاک کی آیتوں سے عبرت اور موعظت حاصل کریں، ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کی جن آیتوں کی توجیہ وتاویل بندوں سے پوشیدہ نہیں رکھی گئی ہے ان کی توجیہ وتاویل کا جاننا ان پر لازم ہے، کیونکہ کسی ایسے شخص سے جو اس کلام کو نہیں سمجھتا ہے جو اس سے کہا جا رہا ہے، اور اس کی تاویل بھی نہیں جانتا ہے، اس سے یہ کہا جائے کہ جس بات کو تم نہیں سمجھ رہے ہو اور جس کو نہیں جانتے ہو اس سے عبرت حاصل کرو محال ہے، البتہ اس کو یہ حکم دیا جا سکتا ہے کہ وہ اس کو سمجھے، پھر اس میں غور وفکر کرے اور اس سے عبرت حاصل کرے۔ معرفت اور سمجھ پیدا کرنے سے پہلے جبکہ ابھی وہ اس کے معنی ہی سے ناآشنا ہے اس کو تدبر کرنے کا حکم دینا محال ہے۔

پھر انہوں نے کہا ہے: جب یہ درست ہے تو ان لوگوں کی بات غلط ہے جو مفسرین کی طرف سے کتاب اللہ کے اس حصے کی تفسیر کا

(۱) سورۂ ص/۲۹۔

انکار کرتے ہیں جس کے علم وتاویل کو اللہ نے اپنی مخلوق سے پوشیدہ نہیں رکھا ہے[۱]، نیز علماء نے کہا ہے کہ تفسیر قرآن کی ممانعت کا تعلق آیات متشابہات سے ہے، پورے قرآن کی تفسیر سے نہیں ہے، اس لئے کہ قرآن کا نزول مخلوق پر بطور حجت کے ہوا ہے، تو اگر اس کی تفسیر جائز نہ ہو تو حجت کامل نہیں ہوگی، جب بات یہ ہے تو جو لغات عرب اور شان نزول سے واقف ہو، اس کے لئے قرآن کی تفسیر جائز ہے، البتہ جو علوم عربیت سے واقف نہ ہو اس کے لئے قرآن کی تفسیر جائز نہیں بجز اتنی مقدار کے جتنی مقدار کی تفسیر اس نے دوسرے سے سن رکھی ہے، اس کی نوعیت بھی تفسیر کی نہ ہوگی بلکہ سنی ہوئی تفسیر کے نقل کرنے اور دہرانے کی ہوگی، علوم عربیت سے ناواقف شخص جب یہ کہے کہ آیت کی مراد یہ ہے، حالانکہ وہ عربی زبان سے واقف نہیں ہے، اور نہ ہی اس نے کسی واقف کار سے یہ تفسیر سنی ہو تو یہ اس کے لئے جائز نہیں ہے، دراصل ممانعت ایسی ہی تفسیر کی ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ ایسا شخص جو اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو، اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ کتاب اللہ کی تفسیر کے لئے اپنی زبان کھولے جب تک کہ لغاتِ عرب سے واقف نہ ہو جائے[۲]۔

مفسر قرآن کی شرائط وآداب:

۹- قرآن کی تفسیر کرنے والے کے لئے شرط ہے کہ وہ عربی زبان کا عالم ہو، اس لئے کہ قرآن عربی زبان میں نازل ہوا ہے، لہذا عربی زبان کے علم کی بنا پر وہ مفرد الفاظ کا معنی جان سکے گا، نیز وضع اور استعمال کی روشنی میں ان کے معانی کو جان سکے گا۔

چنانچہ مجاہد سے منقول ہے: ''جو شخص اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ کتاب اللہ کے بارے

(۱) مقدمہ تفسیر الطبری رص ۸۲، ۸۳۔

(۲) الإتقان للسیوطی ۲/۱۸۱۔

میں کلام کرے جب تک وہ لغاتِ عرب کا عالم نہ ہو''۔

مفسر کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ فن نحو کا عالم ہو، کیونکہ اعراب کی تبدیلی سے معنی بدل جاتا ہے، فن صرف سے واقفیت بھی مفسر کے لئے ضروری ہے، اس لئے کہ صرف کی مدد سے کلمات کے اوزان اور اشتقاق سے واقف ہوگا، کیونکہ کوئی اسم اگر دو مختلف مادّوں سے مشتق ہو تو مادہ کے اختلاف سے معنی میں بھی اختلاف رونما ہوگا۔

مفسر کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ وہ علوم بلاغت یعنی بیان، معانی اور بدیع کو جانتا ہو، کیونکہ اس علم کے ذریعہ افادۂ معنی کے اعتبار سے کلموں کی ترکیب کی خصوصیات کو جان سکے گا، دلالت کی وضاحت اور خفاء اور کلام کی تحسین میں اختلاف کے اعتبار سے ان کی خصوصیات کو جان سکے گا، مفسر قرآن کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ وہ اصول فقہ کا عالم ہو، اس لئے کہ اصول فقہ ہی کے ذریعہ احکام پر استدلال اور ان کے استنباط کے طریقے جان سکے گا، مفسر کے لئے آیات کے اسباب نزول کا جاننا بھی ضروری ہے، کیونکہ اسی کی روشنی میں نازل شدہ آیت کا مفہوم ومصداق متعین کر سکے گا۔

اسی طرح قرآن کی تفسیر کرنے والے کے لئے ناسخ ومنسوخ کا علم بھی ضروری ہے، تاکہ وہ محکم آیت کو غیر محکم سے ممتاز کر سکے، ان احادیث کی جانکاری بھی ضروری ہے جن سے مجمل اور مبہم کی وضاحت ہوتی ہے۔

مفسر کو صحیح العقیدہ اور متبع سنت ہونا چاہئے، جس پر الحاد اور خواہشات کی پیروی کا الزام نہ ہو، اس لئے کہ جو شخص اپنے دین کے بارے میں متہم ہوگا اس پر دنیا کے سلسلے میں اعتماد نہیں کیا جاتا تو دین کے بارے میں اس پر کیونکر اعتماد کیا جا سکے گا؟ یہی نہیں بلکہ جب کسی عالم کے متعلق خبر دینے کے سلسلے میں اس کی دیانت پر اعتماد نہیں ہوسکتا ہے، تو اللہ تعالیٰ کے اسرار اور رازہائے سربستہ سے متعلق اس کی خبر کیسے معتبر ہوسکتی ہے، اسی طرح اگر اس پر الحاد کا الزام ہوگا تو اس کے بارے میں یہ اطمینان کیونکر حاصل ہو سکے گا کہ وہ اپنے مکر وفریب کے ذریعہ لوگوں کو دھوکہ نہیں دے رہا ہے اور فتنہ نہیں پیدا کر رہا ہے، اگر وہ خواہشات نفسانی کی پیروی کا متہم ہوگا تو اس کے سلسلے میں اطمینان نہیں ہوگا کہ اس کی نفسانی خواہش کہیں اس کو ایسی تفسیر پر آمادہ نہ کر رہی ہو جس کے ذریعہ وہ اپنی بدعت کو تقویت بخشے [(۱)]۔

مفسر کے لئے جو چیزیں ضروری ہیں ان میں علامہ سیوطی نے علم وہبی کو بھی شمار کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: علم وہبی وہ علم ہے جسے اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو عطا فرماتا ہے جو اپنے علم کے مطابق عمل پیرا ہوتے ہیں، اسی علم کی طرف ایک حدیث میں اشارہ کیا گیا ہے: ''**من عمل بما علم ورثه الله علم مالم يعلم**''[(۲)] (جو شخص اپنے علم کے مطابق عمل کرتا ہے اللہ تعالیٰ اسے وہ علم عطا فرماتا ہے جس سے اب تک وہ ناآشنا ہوتا ہے)۔

۱۰ - علامہ سیوطی نے ابوطالب طبری سے نقل کیا ہے کہ ضروری ہے کہ مفسر زیادہ تر اس پر اعتماد کرے جو نبی اکرم ﷺ سے صحیح طور سے منقول ہے، پھر صحابہ کرام کے اقوال تلاش کرے، پھر ان تابعین کے اقوال دیکھے جنہوں نے اپنی زندگی کا بڑا حصہ صحابہ کے ساتھ گذارا ہے، اہل بدعت کے اقوال سے گریز کرے، اور جب صحابہ کے اقوال باہم متعارض ہوں اور ان کے درمیان تطبیق کی کوئی صورت نکلتی ہو تو

(۱) الإتقان ۲/۱۸۰/۱۸۱۔

(۲) حدیث: ''**من عمل بما علم ورثه الله علم مالم يعلم**'' کی روایت ابونعیم نے الحلیہ (۱۰/۱۵ طبع السعادہ) میں کی ہے، پھر کہا: احمد بن حنبل نے یہ کلام بعض تابعین سے نقل کیا ہے جسے انہوں نے عیسی بن مریم علیہ السلام سے نقل کیا ہے، بعض راویوں کو وہم ہوگیا کہ انہوں نے اس کو نبی ﷺ سے ذکر کیا، پس قرب زبانی اور سہولت کی وجہ سے اس کی اسناد وضع کر لی، اس حدیث کا اس سند کے ساتھ امام احمد بن حنبل سے منقول ہونے کا احتمال نہیں ہے۔

اسے اختیار کرے، اور اگر تطبیق کی کوئی صورت ممکن نہ ہو تو معاملہ کو اس چیز کی جانب لوٹا دے جس میں نقل ثابت ہو، اگر ایسی نقل بھی نہ ہو، اور استدلال کے ذریعہ کسی پہلو کو تقویت پہنچ رہی ہو تو استدلال کے ذریعہ کسی ایک پہلو کو ترجیح دے، جبکہ استدلال کے طریقوں کے ذریعہ صحیح اور ضعیف کو جاننا ممکن ہو، کیونکہ یہ امر ثابت ہے کہ (متشابہات کو چھوڑ کر) قرآن پاک میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جسے عرب نہ سمجھتے ہوں (۱)، اگر کوئی ایسی چیز ہے جس کے بارے میں کسی سے کچھ منقول نہیں ہے اور نہ استدلال کے ذریعہ اس کی معرفت ممکن ہے تو ایسی چیز کی تفسیر کی کوئی صورت نہیں ہے اور نہ اس کا ذریعہ ہے، عام طور سے اس قسم کی تفسیر میں کوئی فائدہ بھی نہیں ہے، اور نہ ہم کو اس کے جاننے کی ضرورت ہے، جیسے اصحاب کہف کے کتے کا کیا رنگ تھا؟ اور اس کا کیا نام تھا؟ گائے کے جسم کا وہ کون سا حصہ تھا جو میت کے جسم سے ملایا گیا تھا؟ حضرت خضر نے جس لڑکے کو قتل کیا اس کا کیا نام تھا، مناسب یہ ہے کہ اس قسم کے بے فائدہ کام میں ہم اپنے آپ کو مشغول نہ کریں (۲)۔

مفسر تفسیر کے ضمن میں جو بات بھی کہے اس میں اس کی نیت درست ہونی چاہئے، ایسی صورت میں اللہ تعالی کی جانب سے صحیح رہنمائی ملے گی، ارشاد ربانی ہے: ''وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللّٰهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ'' (۳) (اور جو لوگ ہماری راہ میں مشقتیں برداشت کرتے ہیں ہم ان کو اپنے راستے ضرور دکھادیں گے اور بیشک اللہ خلوص والوں کے ساتھ ہے)، دوسری جگہ ارشاد ہے: ''وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّٰهُ وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ'' (۱) (اور اللہ سے ڈرتے رہو اور اللہ تمہیں سکھاتا ہے اور اللہ ہر چیز کا بڑا جاننے والا ہے)۔

بے وضو شخص کا تفسیر کی کتابوں کو چھونا اور اٹھانا:

۱۱- جمہور فقہاء کے نزدیک بے وضو شخص کے لئے تفسیر کی کتابوں کا چھونا، ان کا اٹھانا اور ان کا مطالعہ کرنا جائز ہے، اگرچہ ان میں قرآن کی کچھ آیتیں ہوں، اسی طرح جنبی کے لئے بھی چھونا اور مطالعہ کرنا جائز ہے، فقہاء کا کہنا ہے کہ تفسیر سے مقصود قرآن کے معانی ہیں، اس کی تلاوت نہیں ہے، لہذا اس پر قرآن کے احکام جاری نہیں کئے جائیں گے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جواز اس شرط کے ساتھ ہے کہ تفسیر، قرآن کی آیتوں سے زیادہ ہو کہ ایسی صورت میں قرآن کی تعظیم میں خلل نہیں پڑے گا، اور اس لئے کہ تفسیر کو قرآن نہیں کہا جاتا ہے۔

اس مسئلہ میں حنفیہ کا اختلاف ہے، چنانچہ انہوں نے تفسیر کی کتابوں کو چھونے کے لئے وضو کو واجب قرار دیا ہے (۲)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''مصحف'' اور ''حدیث'' میں ہے۔

کتب تفسیر کے چرانے والے کا ہاتھ کاٹنا:

۱۲- کتب تفسیر چرانے والے کے ہاتھ کاٹنے کے مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالک، امام شافعی، حنابلہ اور ابوثور کی رائے ہے کہ ان کی چوری میں ہاتھ کاٹنا واجب ہے اگر اس کی شرطیں پائی جائیں۔

اور حنفیہ کے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح ''سرقہ'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

---

(۱) الإتقان ۲/ ۱۷۶، البرہان فی علوم القرآن للزرکشی ۲/ ۱۷۵، المستصفی ۱/ ۱۰۷۔

(۲) مقدمہ فی اصول التفسیر لابن تیمیہ رص ۱۳، ۱۴۔

(۳) سورۂ عنکبوت/ ۶۹۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۲۵، مغنی المحتاج ۱/ ۲۷، روض الطالب ۲/ ۶۲، المغنی ۱/ ۱۴۸، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۴۶۔

مبہم اقرار کرنے والے کا اپنے اقرار کی تفسیر کرنا:

۱۳ - جب کوئی ابتداءً یا صحیح دعوی کے جواب میں کہے کہ فلاں شخص کا میرے ذمہ کچھ ہے، تو تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ اقرار صحیح ہے، اور اس مبہم اقرار کی تفسیر اور وضاحت اس پر واجب ہے، اگر اس نے تفسیر اور وضاحت میں ایسی چیز کا نام لیا جس کی مالیت ہو تو اس کی وضاحت قبول کی جائے گی، خواہ بیان کردہ چیز کم ہو یا زیادہ [1]۔

اگر اس نے وضاحت میں اتنی مقدار بیان کی جس کی کچھ مالیت نہ ہو، لیکن بیان کردہ چیز جس جنس سے تعلق رکھتی ہے اس کو بطور مال جمع کیا جاتا ہے، مثال کے طور پر گندم کا ایک دانہ تو شافعیہ کے نزدیک اس کی وضاحت قبول کی جائے گی، کیونکہ وہ ایسی چیز ہے جس کا بلا اجازت لینا حرام ہے، اور لینے والے پر اس کا واپس کرنا واجب ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس کے بیان اور وضاحت کو قبول کرنے کے لئے شرط ہے کہ بیان کردہ چیز کی کوئی قیمت ہو، حنابلہ کے نزدیک یہی راجح ہے، اور شافعیہ کے نزدیک بھی ایک قول یہی ہے [2]۔

اگر بیان کردہ چیز مال کی جنس سے نہ ہو تو اگر اس کی منفعت کی وجہ سے اس کا رکھنا جائز ہو، جیسے سدھایا ہوا یا سدھائے جانے کے لائق کتا اور گوبر تو اس کی وضاحت قبول کی جائے گی، اور اگر وضاحت میں ایسی چیز بیان کرے جس کا پالنا اور رکھنا جائز نہ ہو، جیسے غیر ذمی کی شراب، یا ایسا کتا جس کو پالنا جائز نہ ہو تو اس کی وضاحت قبول نہیں کی جائے گی۔

اگر مبہم اقرار کی وضاحت ودیعت یا حق شفعہ کے ذریعہ کی تو اس کی وضاحت قبول کی جائے گی [1]۔

مبہم اقرار کرنے والا اگر اس کی تفسیر اور وضاحت کرنے کے لئے آمادہ نہ ہو تو اس وقت تک اسے قید میں رکھا جائے گا جب تک وہ وضاحت نہ کرے، کیونکہ مبہم اقرار کی وضاحت اس پر لازم ہے، مجمل اقرار کی تفسیر سے گریز کر کے وہ اس شخص کی مانند ہو گیا جو ایسے حق کی ادائیگی سے گریز کرے جو اس پر واجب ہو۔

شافعیہ کے نزدیک ایک قول یہ ہے کہ اسے قید میں نہیں رکھا جائے گا، اگر کسی دعوی کے جواب میں مبہم اقرار ہوا اور اس کی وضاحت سے گریز کرے تو اسے منکر قرار دیا جائے گا، اور اس سے قسم کھانے کے لئے کہا جائے گا، اگر تفسیر و وضاحت سے انکار پر اس کا اصرار برقرار رہے اور قسم نہ کھائے تو اسے قسم سے انکار کرنے والا قرار دیا جائے گا اور مدعی سے قسم لی جائے گی، اگر چہ اس کی طرف سے جس کے لئے حق کا اقرار کیا گیا ہے پہلے سے کوئی دعویٰ نہ ہوا اور انہوں نے کہا کہ حصول مقصود کی اگر کوئی صورت نکل سکے تو قید نہیں کیا جائے گا [2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''اقرار'' میں ہے۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۴/۱۷، ۳، المغنی ۵/۱۸۷، ابن عابدین ۴/۴۵۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۰۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) ابن عابدین ۴/۴۴۸، ۴۴۹، المغنی ۵/۱۸۷، روضۃ الطالبین ۴/۱۷، ۳۔

(۲) المغنی ۵/۱۸۷، روضۃ الطالبین ۴/۱۸۷، ۲۷، ۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۰۶۔

تفسیق

تعریف:

۱- تفسیق فسق کا مصدر ہے، اگر فسق کی طرف منسوب کیا جائے تو کہا جاتا ہے: فسقه، دراصل فسق کا معنی نکلنا ہے، البتہ اس کا غالب استعمال اطاعت اور استقامت سے نکلنے کے معنی میں ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "فسقت الرطبة"، یعنی کھجور اپنی چھال سے باہر آ گئی۔

فسق کا معنی فجور اور راہ حق سے ہٹ جانا اور امر خداوندی کا ترک اور نافرمانی کرنا ہے، قرآن مجید میں ہے: "وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ" (یہ بے حکمی ہے) یعنی حق سے ہٹ جانا ہے[1]۔

عسکری نے کہا ہے: کسی گناہ کبیرہ کا ارتکاب کر کے اللہ تعالیٰ کی اطاعت سے نکل جانا فسق ہے، اور فجور معاصی میں مشغول ہونا اور اس میں توسع اختیار کرنا ہے[2]۔

فقہاء کے نزدیک اس لفظ کا استعمال لغوی معنی میں ہی ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف: تعدیل:

۲- تعدیل کا ایک معنی عدالت کی طرف منسوب کرنا ہے، اگر گواہ کی نسبت عدالت کی طرف کی جائے اور اس کو عادل کہا جائے تو کہا جاتا ہے: "عدّلت الشاهد"، لغت میں عدالت کے معنی استقامت کے ہیں، شریعت کی اصطلاح میں دین میں جو چیزیں ممنوع ہیں ان سے بچتے ہوئے راہ حق پر گامزن رہنا عدالت ہے۔

اس اعتبار سے تعدیل تفسیق کی ضد ہے[1]۔

ب: تکفیر:

۳- تکفیر کا ایک معنی کفر کی طرف منسوب کرنا ہے۔ لغت میں کفر کے معنی چھپانے اور ڈھانپنے کے ہیں، اگر کوئی شخص نعمت کو چھپائے اور اس کا شکر ادا نہ کرے تو کہا جاتا ہے: "فلان كفر النعمة"، شریعت کی اصطلاح میں: جن امور کے بارے میں دین کا جز ہونا قطعی طور سے ثابت ہو ان میں سے کسی میں نبی اکرم ﷺ کی تکذیب کا نام کفر ہے، دیکھئے: اصطلاح "کفر"۔

تفسیق اور تکفیر کے درمیان فرق یہ ہے کہ اس معنی کے اعتبار سے تفسیق کا لفظ تکفیر سے عام ہے[2]۔

اجمالی حکم:

۴- محدود فی القذف کو فاسق کہنا:

جس پر حدّ قذف جاری کی گئی ہو اس کو فاسق کہا جائے گا، اس کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ"[3] (اور جو لوگ

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، القاموس المحیط مادہ: "فسق"، الکلیات لأبی البقاء ۳/ ۳۴۸، ۳۴۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶۵۔

(۲) الفروق للعسکری رص ۲۲۵۔

---

(۱) المصباح المنیر مادہ: "عدل"، القاموس المحیط مادہ: "فسق"، التعریفات الفقہیہ للبرکتی رص ۳۷۴، الکلیات لأبی البقاء ۳/ ۲۵۳۔

(۲) المصباح المنیر مادہ: "کفر"، تہذیب الاسماء واللغات ۴/ ۱۱۶، الکلیات لأبی البقاء ۳/ ۳۴۹، ۴/ ۱۱۲، التعریفات الفقہیہ للبرکتی ر ۴۴۵۔

(۳) سورۂ نور ر ۴۔

تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسّی درّے لگاؤ اور کبھی ان کی کوئی گواہی نہ قبول کرو، یہی لوگ تو فاسق ہیں)، اگر قاذف ثبوت نہ پیش کر سکے تو قذف سے تین احکام متعلق ہوتے ہیں: حد، ردشہادت اور تفسیق، تاکہ قذف کی سنگینی کا علم ہو اور اس سے روکنے میں تقویت ہو[1]۔

توبہ کرنے کے بعد فاسق کی شہادت قبول کرنے اور اس کی توبہ کی شرائط کے بارے میں تفصیل ہے جس کے لئے ''توبہ''، ''شہادت''، ''فسق'' اور ''قذف'' کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

کبیرہ گناہوں کے مرتکب کو فاسق کہنا:

۵- کبیرہ گناہوں کے مرتکب جیسے زانی، لواطت کا مرتکب، قاتل وغیرہ کو فاسق کہنے کے جواز میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ زنا کی تہمت لگانے والے کو فاسق کہنا اور اس کی شہادت کو رد کردینا خود نص قرآن سے ثابت ہے، لہذا دیگر کبیرہ کے مرتکب کو بھی اسی پر قیاس کیا جائے گا[2]۔ البتہ صغیرہ گناہوں کے مرتکب کو فاسق نہیں کہا جائے گا، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: ''اَلَّذِيْنَ يَجْتَنِبُوْنَ كَبَائِرَ أَلْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ''[3] (وہ لوگ ایسے ہیں جو کبیرہ گناہوں اور بے حیائیوں سے بچے رہتے ہیں مگر ہاں یہ کہ ہلکے ہلکے گناہوں ہوجائیں)۔

کبیرہ کی تفسیر میں فقہاء کے درمیان اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے ''کبائر''، ''عدالت''، ''فسق'' اور ''معصیت'' کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

اہل بدعت کو فاسق کہنا:

۶- بدعات عملی ہوں گی یا اعتقادی، عملی بدعات کے بارے میں مالکیہ، حنابلہ، شریک، اسحاق بن راہویہ، ابوعبید اور ابوثور کی رائے یہ ہے کہ ان کے کرنے والوں کو فاسق کہا جائے گا، اور ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ دین میں کسی نئی چیز کی ایجاد عقیدے کی رو سے فسق ہے، اور عملی فسق سے بھی بدتر ہے، خواہ اہل بدعت جان بوجھ کر بدعت کا ارتکاب کریں یا تاویل کر کے کریں، کیونکہ تاویل کی وجہ سے وہ معذور قرار نہیں پائیں گے[1]۔

حنفیہ اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ خطابیہ فرقہ کو چھوڑ کر دیگر اہل بدعت کی شہادت قبول کی جائے گی[2]، صرف ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس فرقہ کے لوگ اپنے مذہب کی تائید

---

(۱) إعلام الموقعين ۱/ ۱۲۲ طبع دار الجیل، أحکام القرآن للھراس ۴/ ۱۷۲ طبع دار الکتب الحدیثہ، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۹۷ طبع الریاض، أحکام القرآن لابن العربی ۳/ ۱۳۲۴ طبع عیسی الحلبی، المنتقی ۵/ ۲۰۷، شائع کردہ دار الکتاب العربی، أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۲۷۱، شائع کردہ دار الکتاب العربی، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۹۹۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۲۵، البنایہ شرح الہدایہ ۷/ ۶۷۱ طبع دار الفکر، مطالب أولی النہی ۶/ ۶۱۲، کشاف القناع ۶/ ۴۱۹، ۴۲۰، المغنی ۹/ ۱۶۵، الشرح الصغیر ۴/ ۲۴۰۔

(۳) سورۂ نجم/ ۳۲۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۲۴۰، تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۲/ ۲۵ طبع دار الکتب العلمیہ، مطالب أولی النہی ۶/ ۶۱۵، شائع کردہ المکتب الإسلامی، المغنی ۹/ ۱۶۵، ۱۶۶، البنایہ ۷/ ۱۸۱۔

(۲) خطابیہ: غالی روافض کا ایک فرقہ ہے جو ابوالخطاب محمد بن وہب الاجدع کی طرف اپنی نسبت کرتے ہیں، اگر مدعی ان کے سامنے حق پر ہونے کی قسم کھالے تو اس کے حق میں شہادت دینا ان کے نزدیک جائز ہے، اور وہ کہتے ہیں کہ مسلمان جھوٹی قسم نہیں کھا سکتا ہے، ایک قول یہ ہے کہ ان کا عقیدہ ہے کہ اگر کوئی شیعہ غیر شیعہ پر کسی حق کا دعوی کرے تو باقی تمام شیعوں پر اس کے حق میں شہادت دینا واجب ہے تو ان کی گواہی ان کے فسق کے ظاہر ہونے کی وجہ سے مہتم ہوگی، اس لئے رد کردی جائے گی (البنایہ ۷/ ۱۸۰، ۱۸۲، الزیلعی ۴/ ۲۲۳، أسنی المطالب ۴/ ۳۵۳)۔

کے لئے اپنے فریق کے خلاف جھوٹ بولنا جائز سمجھتے ہیں۔

اعتقادی بدعات جو کفر کے درجے تک نہ پہنچتی ہوں، ان میں ملوث افراد کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ ان کو فاسق کہا جائے گا، البتہ اس قسم کے فسق کو فقہاء قبول شہادت کی راہ میں مانع نہیں قرار دیتے ہیں، کیونکہ دین میں غلو اور تعمق کے نتیجے میں یہ لوگ بدعت میں گرفتار ہوئے ہیں، چنانچہ کچھ لوگ گناہ کی سنگینی کو اس حد تک بڑھا دیتے ہیں کہ اسے کفر کا درجہ دیدیتے ہیں، تو ایسا شخص تو خود ہی جھوٹ سے گریز کرے گا، ایسا شخص اس حنفی کی طرح ہوگا جو ''مثلث'' کو جائز سمجھتے ہوئے پیتا ہے (مثلث وہ نبیذ ہے جس کو ایک تہائی پانی رہنے تک پکایا گیا ہو)، یا اس شافعی کی طرح ہوگا جو ذبح کے وقت عمداً بسم اللہ چھوڑنے والے کے ذبیحہ کو جائز سمجھ کر کھاتا ہے، ایسے حنفی یا شافعی کی شہادت رد نہیں کی جائے گی، ویسے ہی اس شخص کی شہادت بھی رد نہیں کی جائے گی، بخلاف عملی فسق کے کہ اس کی وجہ سے شہادت رد کی جائے گی[۱]۔

وہ بدعات جو کفر کے درجے کی ہیں، ایسی بدعتوں میں مبتلا افراد کی شہادت جمہور فقہاء کے نزدیک قابل رد ہے، اس کی تفصیل کے لئے ''اہل الأھواء''، ''بدعت''، ''شہادت''، ''عدالت'' اور ''فسق'' کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

ایسے شخص کو فاسق کہنا جو فاسق نہیں ہے:

۷- جو کسی مسلمان کو فاسق کہے حالانکہ وہ فاسق نہ ہو تو کہنے والے کو سزا دی جائے گی، اس میں اہل علم کا اختلاف نہیں ہے۔

اگر کسی نے کسی فاسق کو اے فاسق کہدیا تو یہ کہنے کی وجہ سے کوئی چیز واجب نہ ہوگی[۱]، تفصیلات ''سبّ'' اور ''فسق'' میں دیکھی جائیں۔

بحث کے مقامات:

۸- تفسیق کے احکام تفصیل کے ساتھ فقہاء شہادات، حد قذف اور ردّت کے ابواب میں بیان کرتے ہیں، لہذا تفصیل ان ابواب میں اور ان کی خاص اصطلاحات میں دیکھی جائے اور اسی طرح ''امامت: کبری یا صغری'' کی بحث میں دیکھی جائے۔

(۱) البنایہ ۷/۱۸۱، ۱۸۳، ابن عابدین ۴/۳۷۶، أسنی المطالب ۴/۳۵۳، المغنی ۹/۱۸۱۔

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۴/۹۶، الفتاوی الہندیہ ۲/۱۶۸، المغنی ۸/۲۲۰ طبع الریاض۔

تفضیل

تعریف:

۱- تفضیل لغت میں "فضّلہ" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "فضّلت فلانا علی غیرہ تفضیلاً"، یعنی میں نے فلاں کو دوسرے سے ممتاز کیا، دوسرے کے مقابلے میں اس کو افضل کہا، یا اس کو صاحب فضل بنایا، فضل اور فضیلہ نقص اور نقیصہ کی ضد ہے[۱]۔

فقہاء کے نزدیک اس لفظ کا استعمال اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

تسویہ:

۲- تسویہ "سوّیت الشيء فاستوی" سے ماخوذ ہے، یعنی میں نے اسے سیدھا کیا تو وہ سیدھی ہوگئی، اور کہا جاتا ہے: "قسم الشيء بین الرجلین بالسویة" کسی چیز کو دو آدمیوں کے درمیان برابر برابر تقسیم کرنا، اس کا ایک معنی "عدل" بھی ہے، کہا جاتا ہے: "سوّیت بین الشیئین" جبکہ دونوں کے درمیان برابری اور عدل ہو، "سوّیت فلانا بفلان" جب تم ایک کو دوسرے کے مثل قرار دو[۲]۔

لہذا تسویہ تفضیل کی ضد ہے۔

(۱) مختار الصحاح، لسان العرب المحیط مادہ: "فضل"۔

(۲) مختار الصحاح، لسان العرب المحیط، القاموس مادہ: "ساوی"۔

اجمالی حکم:

۳- موقع اور محل کے اعتبار سے تفضیل کا حکم الگ الگ ہوگا، کبھی یہ واجب ہوگی جیسے مال غنیمت کی تقسیم میں پیادہ کے مقابلہ میں شہسوار کی تفضیل وترجیح۔

چنانچہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ شہسوار کو پیادہ سے زیادہ دیا جائے گا، البتہ گھوڑسوار، گھوڑا اور پیادہ میں سے ہر ایک کو کتنی مقدار دی جائے گی اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابویوسف اور امام محمد کی رائے ہے کہ فارس (گھوڑسوار) کو تین حصہ دیا جائے گا، ایک حصہ خود اس کا اور دو حصے اس کے گھوڑے کے، ان حضرات کی دلیل حضرت ابن عمر کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ أسهم یوم خیبر للفارس ثلاثة أسهم، سهمان لفرسه وسهم له"[۱] (نبی اکرم ﷺ نے خیبر کے دن فارس یعنی گھوڑسوار کو تین حصے دیئے، ایک حصہ اس کے لئے اور دو حصے اس کے گھوڑے کے لئے)۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ گھوڑسوار کو دو حصے اور پیدل کو ایک حصہ دیا جائے گا، ان کی دلیل حضرت مجمع بن جاریہ کی حدیث ہے: "أن رسول الله ﷺ قسم خیبر علی أهل الحدیبیة، فأعطی الفارس سهمین، وأعطی الراجل سهما"[۲] (اللہ کے رسول ﷺ نے خیبر کو اہل حدیبیہ پر اس طرح تقسیم فرمایا کہ گھوڑسوار کو دو حصے عنایت

(۱) حدیث: "أسهم یوم خیبر للفارس ثلاثة أسهم، سهمان لفرسه و سهم له" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۶۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۸۳، طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "قسم رسو ل الله ﷺ خیبر علی أهل الحدیبیة فأعطی الفارس سهمین، و أعطی الراجل سهما" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۷۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے مجمع بن جاریہ سے کی ہے، ابوداؤد نے کہا: حضرت ابومعاویہ کی حدیث اصح ہے اور اس پر عمل ہے، اس سے مراد ابن عمر کی اوپر والی حدیث ہے، اور ابن حجر نے مجمع کی حدیث کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے جیسا کہ الفتح (۶/ ۶۸ طبع السلفیہ) میں ہے۔

فرمائے اور پیادہ کو ایک حصہ دیا)۔

مجاہدین میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دینے کے سلسلے میں اصل یہ ہے کہ جائز نہیں ہے، البتہ اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے [1] جس کے لئے اصطلاح ''غنیمت'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

۴- زکاۃ دینے میں مختلف اصناف میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دینے میں، اسی طرح ایک ہی صنف کے افراد میں بعض کو بعض پر ترجیح دینے کے مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اس کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تسویہ'' اور کتاب الزکاۃ میں '' مصرف زکاۃ'' پر بحث کرتے ہوئے فقہاء نے تفصیلی کلام کیا ہے [2]۔

۵- کبھی ایک کو دوسرے پر ترجیح اور فضیلت دینا مکروہ ہوتا ہے، جیسے جمہور فقہاء کے نزدیک عطیہ میں بعض اولاد پر بعض کو فضیلت دینا، اگر کسی نے ایسا کیا تو جائز ہے، امام مالک سے اس مسئلہ میں ممانعت منقول ہے۔ حنابلہ کی رائے ہے کہ اولاد کے درمیان برابری کرنا واجب ہے، اگر ان میں سے کسی خاص کو عطیہ دیا، یا عطیہ دینے میں ایک پر دوسرے کو فضیلت دی، جبکہ اس کی کوئی معقول وجہ نہ ہو تو وہ گنہگار ہوگا، فقہاء کے درمیان تسویہ کے معنی میں اختلاف ہے کہ میراث میں اللہ نے جو تقسیم کی ہے اس کے مطابق ہوگا یا لڑکی کو لڑکے کے برابر دیا جائے گا، اس کے لئے اصطلاح ''تسویہ'' اور ''ہبہ'' کی طرف رجوع کیا جائے [3]۔

۶- کبھی ایک کو دوسرے پر فضیلت دینا اور ترجیح دینا حرام ہوتا ہے، جیسے ایک بیوی پر دوسری کو ترجیح دینا، بیویوں کے درمیان باری مقرر کرنے میں کسی کو ترجیح دینا حرام ہے، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، خواہ ان میں سے کسی کو شرف یا کسی اعتبار سے ترجیح حاصل ہو، البتہ نئی کو پرانی پر فضیلت دینے اور باری مقرر کرنے کی نوعیت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف اور تفصیل ہے [1] جس کے لئے اصطلاح ''تسویہ'' اور ''قسم'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

۷- مکہ کو مدینہ پر فضیلت دینے، قبر نبوی کو دوسرے مقامات پر فضیلت دینے، مسجد حرام اور مسجد نبوی میں نماز پڑھنے کو دوسری مسجدوں میں نماز پڑھنے سے افضل قرار دینے، اعضاء وضو کو تین تین بار دھونے اور آداب وضو کو بجالانے، جماعت کی شرکت کو افضل قرار دینے اور وصیت کے اندر ہر صنف کے درمیان کسی کو افضل قرار دینے میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں جو اپنی اپنی جگہ پر مذکور ہیں [2]، نیز اصطلاح ''مدینہ منورہ''، ''مکہ مکرمہ''، ''قبر''، ''مساجد'' اور ''وصیت'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

۸- نیز مالدار کے حج کو غریب کے حج پر فضیلت دینے میں، والدین کی اطاعت پر فرض حج کی ادائیگی کو فضیلت دینے میں، نفل حج پر مسافر خانہ کی تعمیر کو افضل قرار دینے میں، نفل حج کو صدقہ پر افضل قرار دینے میں، یوم عرفہ جب جمعہ کے روز پڑے تو اس کو دوسرے دن پر افضل قرار دینے میں، مدینہ منورہ کے جوار میں رہنے کو مکہ مکرمہ کے جوار میں رہنے پر فضیلت دینے میں یا اس کے برعکس پر کلام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''کتاب الحج''، [3] اور اصطلاح ''حج'' اور ''جوار''، اسی طرح قرافی نے علوم میں کسی کو کسی پر فضیلت دینے کے سلسلہ میں الفرق ۱۱۳ میں تفصیلی کلام کیا ہے [4]۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۳۴، الحطاب ۳/ ۳۱۷، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۸۳، المغنی ۸/ ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۱۸، نیل الاوطار ۷/ ۲۸۲، ۲۸۴۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۶۲، القوانین الفقہیہ لابن جزی/ ۱۱۶، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۳۰، ۳۳۱، قلیوبی ۳/ ۲۰۲، المغنی ۲/ ۶۶۹۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۵۱۳، القوانین الفقہیہ لابن جزی/ ۳۲۷، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۷۸، ۳۷۹، المغنی ۵/ ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۲، فتح القدیر ۳/ ۳۰۰، ۳۰۱، القوانین الفقہیہ لابن جزی/ ۲۱۷، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۲۴، ۳۵۲، المغنی ۷/ ۲۷، ۴۳، ۴۴، الزواجر ۲/ ۳۵۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۵۶، ۲۵۷، أسنی المطالب ۱/ ۴۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۷۹۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۲۵۳، ۲۵۶، ۲۵۷۔

(۴) الفروق للقرافی ۲/ ۲۱۱، ۲۲۹ طبع دار المعرفہ۔

تفلیج

تعریف:

۱- لغت میں تفلیج کا معنی دانتوں کو الگ الگ کرنا ہے، خواہ پیدائشی ہو یا مصنوعی، جیسے کوئی شخص حسین بننے کے لئے اپنے دانتوں کو ریتی وغیرہ سے ریت دے، کہا جاتا ہے: "رجل أفلج الأسنان" اور "امرأة فلجاء الأسنان" (جس کے دانتوں میں فصل ہو) اور "رجل مفلج الثنايا" (وہ شخص جس کے سامنے کے اوپر اور نیچے والے دانت الگ الگ ہوں)۔

اور "متفلجہ" اس عورت کو کہتے ہیں جو حسین بننے کے لئے دانتوں کے درمیان مصنوعی فصل پیدا کرے۔

یہ "فلج" (فاء اور لام کے فتحہ کے ساتھ) سے مأخوذ ہے جس کا معنی ثنایا اور رباعیات کے درمیان فاصلہ ہے[1]۔

رسول اللہ ﷺ کے اوصاف میں آتا ہے کہ آپ مفلج الأسنان تھے، اور ایک روایت میں "أفلج الأسنان" کا لفظ آیا ہے، یعنی آپ کے دانتوں کے درمیان فاصلہ تھا، اور حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "كان رسول الله ﷺ أفلج الثنيّتين وإذا تكلم رئي كالنور يخرج من بين ثناياه"[2] (رسول اللہ ﷺ کے ثنایا دانتوں کے درمیان فصل تھا، اور جب آپ کلام فرماتے تھے تو آپ ﷺ کے ثنایا دانتوں کے درمیان سے ایک نور نکلتا ہوا محسوس ہوتا تھا)۔

(۱) لسان العرب مادہ: "فلج"، فتح الباری ۱۰/ ۲۷۳ طبع رئاسة إدارة البحوث الریاض، عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری ۲۲/ ۶۲ طبع المنیریہ، شرح النووی علی صحیح مسلم ۱۴/ ۱۰۶ طبع المطبعة المصریہ ازہر۔

(۲) حدیث ابن عباس: "كان رسول الله ﷺ أفلج الثنيتين، وإذا تكلم

متعلقہ الفاظ:

الف: تفریق:

۲- لغت میں تفریق، جمع کی ضد ہے، یعنی مختلف اشیاء کو الگ الگ یا ایک ہی شئی کے اجزا کو الگ الگ کرنا۔

اس کا شرعی مفہوم لغوی مفہوم سے الگ نہیں ہے۔

اور یہ تفلیج سے عام ہے، کیونکہ تفریق دانت اور غیر دانت سب میں ہوتا ہے[1]۔

ب: وشر:

۳- لغت میں وشر کے معنی چیرنے کے ہیں، کہا جاتا ہے: "وشر الخشبة وشراً"، یعنی اس نے لکڑی آرہ سے چیری۔

اور شریعت میں "وشر" کے معنی ہوتے ہیں دانتوں کو تیز اور ان کی نوک کو باریک کرنا۔

حدیث میں ہے: "نهى عن النامصة والواشرة"[2] (آپ ﷺ نے بال اکھاڑنے اور دانتوں کو تیز و باریک کرنے

= رؤي كالنور يخرج من بين ثناياه" کی روایت دارمی (۱/ ۳۳ طبع دار المحاسن قاہرہ) نے کی ہے، اور طبرانی نے الأوسط میں کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد للہیثمی (۸/ ۲۷۹ طبع القدسی) میں ہے، اور ہیثمی نے کہا: "اس میں عبدالعزیز بن ابی ثابت ہے جو ضعیف ہے"۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "فرق"۔

(۲) حدیث: "نهى عن النامصة و الواشرة" کی روایت احمد (۱/ ۴۱۵ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے، احمد شاکر نے مسند احمد پر اپنی تعلیق (۶/ ۲۱ طبع دار المعارف) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

سے منع فرمایا)۔

ان دونوں کے مابین فرق یہ ہے کہ تفلیج دانتوں کے درمیان فصل اور دوری پیدا کرنا ہے، اور وشر کا معنی دانتوں کو تیز اور باریک کرنا ہے [(۱)]۔

اجمالی حکم:

۴- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ خوبصورتی کے لئے دانتوں میں تفلیج حرام ہے، اس میں تفلیج کرانے والی اور کرنے والی دونوں برابر ہیں، اور یہ اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث ہے انہوں نے فرمایا: **"لعن اللّٰہ الواشمات و المستوشمات، والنامصات والمتنمصات، والمتفلجات للحسن المغیرات خلق اللّٰہ"** (اللہ تعالیٰ نے گودنے والیوں اور گودوانے والیوں، بال اکھاڑنے والیوں اور بال اکھڑوانے والیوں، حسن کے لئے دانتوں میں تفلیج کرنے والیوں اور اللہ کی خلقت کو بدل دینے والیوں پر لعنت کی ہے)۔

راوی کہتے ہیں: ''یہ بات بنی اسد کی ام یعقوب نامی ایک عورت کو معلوم ہوئی، جو قرآن پڑھ رہی تھی تو وہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس آئی اور اس نے کہا: وہ کیا حدیث ہے جو آپ کی طرف سے مجھے پہنچی ہے کہ آپؓ نے گودنے والیوں اور گودوانے والیوں، بال اکھاڑنے والیوں اور بال اکھڑوانے والیوں اور خوبصورتی کے لئے دانتوں میں تفلیج کرنے والیوں اور اللہ کی خلقت کو بدل دینے والیوں پر لعنت بھیجی ہے، تو انہوں نے فرمایا: میں ان پر کیوں نہ لعنت بھیجوں جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت بھیجی ہے، اور جو کتاب اللہ میں بھی ہے۔

اس عورت نے کہا: میں نے تو پورا قرآن پڑھا، لیکن یہ حکم اس میں مجھے نہیں ملا، تو انہوں نے فرمایا: اگر تو اسے پڑھتی تو اس میں اس کو ضرور پاتی، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: **''وَمَاآتَاکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا''** [(۱)] (تو رسول جو کچھ تمہیں دے دیا کریں وہ لے لیا کرو اور جس سے وہ تمہیں روک دیں رک جایا کرو)۔ عورت نے کہا میں ان میں سے بعض چیزیں تو آپ کی بیوی پر بھی دیکھتی ہوں، فرمایا: پھر جا کر دیکھو، راوی کہتے ہیں کہ وہ عورت حضرت عبداللہ کی بیوی کے پاس گئی تو اس نے وہاں ایسی کوئی چیز نہیں دیکھی، تو آ کر کہا کہ میں نے تو کچھ نہیں دیکھا، تب آپؓ نے فرمایا کہ سنو اگر ایسی بات ہوتی تو ہم اسے اپنے نکاح ہی میں نہ رکھتے'' [(۲)]۔

انہیں سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: **"سمعت رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم یلعن المتنمصات و المتفلجات و المؤتشمات اللاتی یغیرن خلق اللّٰہ عزوجل"** [(۳)] (میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سنا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بال اکھڑوانے والیوں، تفلیج کرنے والیوں اور گودوانے والیوں پر لعنت بھیجی ہے جو اللہ عزوجل کی خلقت کو بدل دیتی ہیں)۔

پھر یہ حرمت مطلقاً نہیں ہے، بلکہ یہ صرف انہیں عورتوں کے لئے ہے جو ایسا خوبصورتی کے لئے کرتی ہیں، کیونکہ ''للحسن'' میں لام تعلیل کا ہے، ورنہ اگر کسی کو علاج یا دانت میں کسی عیب وغیرہ کی وجہ سے ایسا کرنے کی ضرورت ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے [(۴)]۔

---

(۱) لسان العرب مادہ: ''وشر''، فتح الباری ۱۰/ ۳۷۲ طبع الریاض۔

---

(۱) سورۂ حشر/ ۷۔

(۲) حدیث ابن مسعود: **"لعن اللّٰہ الواشمات......"** کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۶۳۰ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۷۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث ابن مسعود: **"سمعت رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم یلعن المتنمصات و المتفلجات......"** کی روایت نسائی (۸/ ۱۴۸ طبع المکتبۃ التجاریہ مصر) اور احمد (۱/ ۴۱۷ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، احمد شاکر نے مسند احمد پر اپنی تعلیق (۶/ ۲۶ طبع المعارف) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۴) فتح الباری شرح البخاری ۱۰/ ۳۷۲ طبع رئاسۃ إدارۃ البحوث الریاض، عمدۃ القاری شرح البخاری ۸/ ۴۷۴ طبع الأمیریہ بولاق، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۴/ ۱۰۶ طبع المطبعۃ المصریہ ازہر، عون المعبود شرح سنن ابی داؤد ۱۱/ ۲۲۶

۵- تفلیج عادتاً ثنایا اور رباعی دانتوں کے درمیان ہوتی ہے۔

اور عینی کہتے ہیں کہ ایسا صرف ثنایا اور رباعی دانتوں میں ہی ہوتا ہے۔ تفلیج کا ہونا عورت میں مستحسن ہے، چنانچہ اکثر وہ عورتیں ایسا کرتی ہیں جن کے دانت آپس میں ملے ہوئے ہوتے ہیں، تاکہ ان میں فصل پیدا ہوجائے۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں: ایسا بوڑھی اور ادھیڑ عمر کی عورتیں کم سنی کے اظہار اور دانتوں کی خوبصورتی کے لئے کرتی ہیں، کیونکہ دانتوں کے درمیان یہ لطیف سا فصل چھوٹی بچیوں میں ہوتا ہے، چنانچہ عورت جب بوڑھی ہوجاتی ہے اور اس کی عمر زیادہ ہوجاتی ہے تو وہ اپنے دانتوں کو باریک اور خوبصورت بنانے کے لئے ریتی سے ریت دیتی ہے جس سے اس کے کم عمر ہونے کا خیال ہوتا ہے [۱]۔

تفلیس

دیکھئے: ''افلاس''۔

=

طبع المکتبۃ السّلفیہ۔

(۱) سابقہ مراجع۔

تفویض

تعریف:

۱- لغت میں تفویض ''فوّض'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''فوضت اِلی فلان الأمر''، یعنی میں نے فلاں کو معاملہ سونپ دیا اور اس کو اس میں حاکم بنادیا [۱] اور اسی سے حدیث فاتحہ ہے: ''فوض اِلیّ عبدی'' [۲] (میرے بندے نے میرے سپرد کردیا)، اور اصطلاح میں یہ نکاح کے باب میں مستعمل ہے، کہا جاتا ہے: ''فوضت المرأة نكاحها إلى الزوج حتى تزوجها من غير مهر'' (یعنی عورت نے اپنے نکاح کا معاملہ شوہر کے سپرد کردیا، تاکہ وہ بغیر مہر کے اس سے شادی کرلے)، اور کہا جاتا ہے: ''فوضت'' یعنی اس نے مہر کے حکم کو چھوڑ دیا، چنانچہ اس کی صفت ''مفوِّضه'' (واؤ کے کسرہ کے ساتھ) ہے، اس لئے کہ اس نے اپنا معاملہ بغیر مہر کے شوہر یا ولی کے سپرد کردیا۔

اور مفوَّضه (واؤ کے فتحہ کے ساتھ) اس عورت کو کہتے ہیں جس کو ولی نے بغیر مہر کے شوہر کے سپرد کردیا ہو [۳]۔

اور طلاق کے باب میں اس کا مطلب ہے: بیوی کی طلاق کے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''فوض''۔

(۲) حدیث: ''فوض إلي عبدي'' کی روایت مسلم (۱/ ۲۹۶ طبع عیسی الحلبی) اور احمد (۱/ ۲۴۱، ۲۴۲ طبع المکتب الإسلامی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، الفاظ احمد کے ہیں۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۳۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۱۳، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۹، کشاف القناع ۵/ ۱۵۶۔

معاملہ کو اسی کے سپرد کردینا[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف - توکیل:

۲- "وکّل إلیه الأمر" کا معنی ہے: معاملہ کو سپرد کرنا اور توکیل کا مطلب ہے: جائز اور معلوم تصرف میں نائب بنانا۔ اور بیوی کی توکیل کا مطلب طلاق کے معاملہ کو اس کے سپرد کرنا ہے اور شافعیہ کے قول قدیم کے مطابق طلاق میں تفویض بعینہ اسی کا نام ہے، اور مالکیہ کے نزدیک یہ تفویض کی تین قسموں یعنی توکیل، تملیک اور تخییر میں سے ایک ہے۔ اور حنابلہ کے نزدیک بیوی کے معاملہ کو اس کے سپرد کردینا اور طلاق کو اسی کے ارادے پر معلق کردینا توکیل کے باب میں شامل ہے[۲]۔

ب: تملیک:

۳- "أملکه الشیء وملّکه إیاه تملیکاً" کا معنی کسی کو کسی چیز کا مالک بنانا ہے۔

حنفیہ اور قول جدید میں شافعیہ نے بیوی کو طلاق تفویض کرنے کو تملیک کہا ہے، اور مالکیہ کے نزدیک تفویض کی تین قسموں میں سے یہ بھی ایک قسم ہے، اور حنابلہ نے دوسرے الفاظ کو نظر انداز کرتے ہوئے لفظ اختیار کے ساتھ اس کو خاص کیا ہے[۳]۔

(۱) ابن عابدین ۲/۴۷۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۰۵، مغنی المحتاج ۳/۲۸۵، کشاف القناع ۵/۲۵۷۔

(۲) لسان العرب مادہ: "وکل"، الدسوقی ۲/۴۰۶، مغنی المحتاج ۳/۲۸۶، کشاف القناع ۵/۲۵۷۔

(۳) لسان العرب مادہ: "ملک"، ابن عابدین ۲/۴۷۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۰۶، مغنی المحتاج ۳/۲۸۶، کشاف القناع ۵/۲۵۶۔

ج: تخییر:

۴- تخییر "خیّرته بین الشیئین" سے ماخوذ ہے، جس کا معنی ہے: تم نے اس کو دو چیزوں میں اختیار دے دیا، چنانچہ اس نے ان دونوں چیزوں میں سے ایک کو اختیار کرلیا اور اسی کو پسند کرلیا، اور تفویض کی حقیقت یہ ہے کہ بیوی کو شوہر کے نظام میں رہنے یا الگ ہونے کا اختیار دے دیا جائے، خواہ اس کو طلاق کا مالک بنا دیا جائے یا طلاق واقع کرنے میں اس کو وکیل بنا دیا جائے، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "لما أمر النبي ﷺ بتخییر نسائه وبدأ بي......"[۱] (نبی کریم ﷺ کو ازواج مطہرات کو اختیار دینے کا حکم دیا گیا اور آپ ﷺ نے مجھ سے شروع کیا......) اور فقہاء نے لفظ "اختاري" (تجھے اختیار ہے) کو تفویض کا ایک صیغہ قرار دیا ہے[۲]۔

تفویض سے متعلق احکام:

اول: نکاح میں تفویض:

تفویض کی حقیقت اور اس کا حکم:

۵- تفویض سے مراد عقد نکاح کے وقت مہر کی تعیین سے خاموشی اختیار کرنا ہے، اور یہ زوجین میں سے کسی ایک کو یا ان دونوں کے علاوہ کسی دوسرے کے سپرد کردیا جائے گا۔

اور علماء کا نکاحِ تفویض کے جائز ہونے پر اتفاق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَالَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً"[۳] (تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ان بیویوں کو جنہیں تم نے نہ ہاتھ لگایا اور نہ ان کے لئے مہر مقرر

(۱) حدیث: "لما أمر النبي ﷺ بتخییر نسائه، وبدأ بي ......" کی روایت مسلم (۲/۱۱۰۴-۱۱۰۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) لسان العرب مادہ: "خیر"، ابن عابدین ۲/۴۷۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۰۶۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۳۶۔

کیا طلاق دے دو)، نیز حضرت معقل بن سنانؓ سے مروی ہے: "أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق، وكان زوجها مات، ولم يدخل بها، ولم يفرض لها صداقا، فجعل لها مهر نسائها لا وكس ولا شطط" [1] (نبی کریم علیہ السلام نے بروع بنت واشق کے بارے میں فیصلہ فرمایا، ان کے شوہر کا انتقال ہوگیا تھا، انہوں نے ان کے ساتھ وطی نہیں کی تھی اور نہ ان کا کوئی مہر متعین کیا تھا، چنانچہ آپ علیہ السلام نے بغیر کسی کمی زیادتی کے ان کے لئے ان کی عورتوں کے مہر کے برابر مقرر فرمادیا)، اور اس لئے بھی کہ نکاح کا مقصد مہر نہیں ہے بلکہ جوڑنا اور ایک دوسرے سے فائدہ اٹھانا ہے، چنانچہ نکاح ذکرِ مہر کے بغیر صحیح ہے [2]۔

۶- اور بعض ان صورتوں میں فقہاء کا اختلاف ہے جن میں عقدِ نکاح میں تعیین مہر نہیں ہوتی، کیا اس کو تفویض شمار کر کے اس کا حکم دیدیا جائے گا یا نہیں دیا جائے گا؟ جیسے مہر نہ ہونے اور اس کے ختم کرنے پر باہم رضامندی کی شرط، چنانچہ جمہور فقہاء کے نزدیک یہ تفویض کی شکلیں ہیں، اور اسی وجہ سے وہ ان صورتوں میں عقدِ نکاح کو صحیح قرار دیتے ہیں، اور یہ اس لئے کہ مہر عقدِ نکاح میں نہ رکن ہے اور نہ شرط، بلکہ عقدِ نکاح کے احکامات میں سے یہ بھی ایک حکم ہے، چنانچہ اس میں خلل ہونے سے عقدِ نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

اور مالکیہ کے نزدیک ان صورتوں میں نکاح فاسد ہوجائے گا، اور ان کے نزدیک وطی سے پہلے پہلے اس کا فسخ کرنا واجب ہے، اگر وطی کرلے تو

(۱) حدیث: "قضى في بروع بنت واشق......" کی روایت ابوداؤد ۵۸۸/۲۰ طبع عبید الدعاس) اور ترمذی (۴۵۰/۳ طبع مصطفی الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: ابن مسعود کی حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۴، تبیین الحقائق ۲/ ۱۳۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۱۳، القوانین الفقہیہ/ ۲۰۸، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۹، کشاف القناع ۵/ ۱۵۶، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۱۸۔

عقد ثابت ہوجائے گا اور اس کے لئے مہر مثل واجب ہوگا [1]۔

تفویض کی اقسام:

۷- نکاح میں تفویض کی دو قسمیں ہیں:

الف- تفویض مہر: اس کا مطلب ہے اس مہر پر نکاح کرنا جو بیوی چاہے، یا شوہر یا ولی چاہے، یا ان کے علاوہ کوئی اور چاہے، اور مالکیہ اس قسم کو تفویض نہیں کہتے ہیں بلکہ ان کے یہاں اس کا نام تحکیم ہے۔

ب- تفویض بضع: اس کا مطلب ہے کہ باپ اپنی اس بیٹی کا نکاح جس پر اس کو ولایت اجبار حاصل ہے بغیر مہر کے کردے، یا عورت اپنے ولی کو اجازت دے دے کہ وہ بغیر مہر کے اس کا نکاح کردے [2]۔

نکاح تفویض کے واجبات:

۸- حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک (جو شافعیہ کے نزدیک اظہر کے مدمقابل ہے) یہ ہے کہ نکاح تفویض میں عقد کی وجہ سے مہرِ مثل واجب ہوجاتا ہے، اور موت یا وطی سے مؤکد اور ثابت ہوجاتا ہے۔

اور شافعیہ کی رائے اظہر قول کے مطابق یہ ہے کہ وطی سے مہر مثل واجب ہوتا ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک وطی اور موت کے درمیان فرق ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ وطی سے واجب ہوتا ہے، موت سے نہیں، تفصیل آگے آرہی ہے۔

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر وطی سے پہلے طلاق دے دی تو عورت کو صرف متعہ ملے گا، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "لاَ جُنَاحَ

(۱) فتح القدیر ۳/ ۲۰۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۰۳، ۳۱۳، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۹، کشاف القناع ۵/ ۱۵۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۸، کشاف القناع ۵/ ۱۵۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۱۳۔

عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً وَّمَتِّعُوْهُنَّ عَلَى الْمُوْسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ"[1] (تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ان بیویوں کو جنہیں تم نے نہ ہاتھ لگایا اور نہ ان کے لئے مہر مقرر کیا طلاق دے دو، وسعت والے کے ذمہ اور اس کی حیثیت کے لائق ہے اور تنگی والے کے ذمہ اس کی حیثیت کے لائق، (یہ) خرچ شرافت کے موافق ہو (اور یہ) واجب ہے خوش معاملہ لوگوں پر)، البتہ اس کے وجوب کے سلسلہ میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور فقہاء وجوب کے قائل ہیں، اس لئے کہ صیغۂ امر کا تقاضا وجوب ہے، اور اللہ تعالی کے قول "حقاً عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ" کا اس سے کوئی تعارض نہیں ہے، اس لئے کہ واجب کو ادا کرنا احسان ہی ہے اور اس لئے بھی کہ مفوّضہ عورت کے لئے کوئی چیز واجب نہیں ہے، لہذا اس کی وحشت کو دور کرنے کے لئے اس کے لئے متعہ واجب ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک مستحب ہے، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ"، شافعیہ کا قول قدیم بھی یہی ہے، وہ کہتے ہیں: اگر متعہ واجب ہوتا تو عامۃ الناس سے محسنین کو خاص نہ کیا جاتا۔

لیکن اگر وطی سے پہلے زوجین میں سے کسی ایک کا انتقال ہوجائے تو اس کے لئے مہر مثل کے وجوب میں اختلاف ہے، چنانچہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ اگر مفوّضہ عورت کا شوہر وطی سے پہلے مرجائے تو وہ عورت مہر مثل کی حقدار ہوگی، اس لئے کہ حضرت معقل بن سنانؓ سے مروی ہے: "أن النبی صلی الله علیه وسلم قضی في بروع بنت واشق، وکان زوجها مات، ولم یدخل بها ولم یفرض لها صداقا، فجعل لها مهر نسائها لا وکس ولا شطط"[1] (نبی کریم ﷺ نے بروع بنت واشق کے بارے میں فیصلہ فرمایا، ان کے شوہر کا انتقال ہوگیا تھا اور انہوں نے ان سے وطی نہیں کی تھی اور نہ ان کا مہر مقرر کیا تھا، چنانچہ آپ ﷺ نے بغیر کسی کمی زیادتی کے ان کی عورتوں کے مہر کے برابر ان کا مہر متعین فرمادیا)۔

اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کو مہر نہیں ملے گا اگرچہ اس کے لئے میراث ثابت ہے[2]۔

دوم: طلاق میں تفویض:

طلاق میں تفویض کا حکم:

۹ - بیوی کو طلاق تفویض کرنا جائز ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[3]، اس لئے کہ حضرت جابر بن عبداللہ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: حضرت ابوبکرؓ نے نبی کریم ﷺ کے پاس جانے کی اجازت طلب کی، انہوں نے آپ ﷺ کے درمبارک پر لوگوں کو بیٹھے ہوئے دیکھا، ان میں سے کسی کو اندر جانے کی اجازت نہیں ملی، حضرت جابر کا بیان ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کو اجازت مل گئی اور آپ اندر تشریف لے گئے، پھر حضرت عمرؓ آئے اور اجازت طلب کی، چنانچہ ان کو بھی اجازت مل گئی، انہوں نے نبی کریم ﷺ کو غصہ کی حالت میں

---

(۱) سورۂ بقرہ/۲۳۶۔

---

(۱) حدیث: "قضی في بروع بنت واشق و کان زوجها مات......" کی تخریج فقرہ نمبر ۵ میں گذر چکی۔

(۲) تفسیر القرطبی ۳/ ۲۰۰، ابن عابدین ۲/ ۳۳۴، ۳۳۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۰۱، ۳۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات، ۳۲۶، القوانین الفقہیہ ۲۰۸، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات، ۲۴۱، کشاف القناع ۵/ ۱۴۷، ۱۵۶۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۷۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۰۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۵، کشاف القناع ۵/ ۲۵۴، تفسیر القرطبی ۱۴/ ۱۶۲، احکام القرآن لابن العربی ۳/ ۱۵۰۵، أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۴۳۹۔

خاموش بیٹھے ہوئے دیکھا، اور آپ ﷺ کے ارد گرد ازواج مطہرات جمع تھیں، حضرت جابر کا بیان ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: بخدا میں ضرور کوئی ایسی بات کہوں گا جس سے نبی کریم ﷺ کو ہنسی آجائے، چنانچہ حضرت عمر نے کہا: اے اللہ کے رسول! بنت خارجہ اگر مجھ سے نفقہ کا مطالبہ کرے تو میں اس کی گردن مروڑ دوں، چنانچہ نبی کریم ﷺ ہنس پڑے اور فرمایا: "هن حولي كما ترى يسألنني النفقة" (یہ جو میرے ارد گرد تم عورتوں کو دیکھ رہے ہو ان کا بھی مجھ سے نفقہ کا مطالبہ ہے)، یہ سن کر حضرت ابو بکرؓ نے حضرت عائشہؓ کی گردن پکڑ لی، اور حضرت عمرؓ نے حضرت حفصہؓ کی گردن پکڑ لی، اور دونوں کی زبان پر یہ الفاظ تھے، تم نبی کریم ﷺ سے ایسی چیز کا مطالبہ کر رہی ہو جو ان کے پاس نہیں ہے تو وہ کہنے لگیں: بخدا ہم کبھی بھی نبی کریم ﷺ سے ایسی چیز کا مطالبہ نہیں کریں گے جو آپ ﷺ کے پاس نہ ہو، پھر آپ ﷺ ان سے ایک ماہ یا ۲۹ دنوں تک علاحدہ رہے، پھر آپ ﷺ پر یہ آیات نازل ہوئیں: "يٰأَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِيْنَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيْلاً وَّ إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَالدَّارَ الْاٰخِرَةَ فَإِنَّ اللّٰهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْرًا عَظِيْمًا"[۱] (اے نبی آپ اپنی بیویوں سے فرما دیجئے کہ اگر تم دنیوی زندگی اور اس کی بہار کو مقصود رکھتی ہو تو آؤ میں تمہیں کچھ متاع (دنیوی) دے دلا کر خوبی کے ساتھ رخصت کر دوں اور اگر تم مقصود رکھتی ہو اللہ کو اور اس کے رسول کو اور عالم آخرت کو تو اللہ نے تم میں سے نیک کرداروں کے لئے اجر عظیم تیار کر رکھا ہے)، حضرت جابرؓ کا بیان ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے ابتداء کی اور فرمایا: "يا عائشة، إني أريد أن أعرض عليك أمرا أحب ألا تعجلي فيه حتى تستشيري أبويك، قالت: وما هو يا رسول الله؟ فتلا عليها الآية، قالت: أفيك يا رسول الله أستشير أبوي!! بل أختار الله ورسوله والدار الآخرة، وأسألك ألا تخبر امرأة من نسائك بالذي قلت، قال: لا تسألني امرأة منهن إلا أخبرتها، إن الله لم يبعثني معنتا ولا متعنتا، ولكن بعثني معلما ميسرا"[۱] (اے عائشہ! میں تمہارے سامنے ایک اہم معاملہ پیش کر رہا ہوں اور میری خواہش ہے کہ تم اس کے فیصلہ میں جلد بازی نہ کرو، بلکہ اپنے والدین سے مشورہ کر لو، حضرت عائشہؓ نے پوچھا: اے اللہ کے رسول! ایسا کون سا معاملہ ہے؟ چنانچہ آپ ﷺ نے ان کے سامنے آیت کریمہ کی تلاوت فرمائی۔ حضرت عائشہؓ نے کہا: اے اللہ کے رسول کیا میں آپ کے سلسلہ میں اپنے والدین سے مشورہ کروں، بلکہ میں اللہ کو، اس کے رسول کو اور عالم آخرت کو اختیار کرتی ہوں، اور میری آپ ﷺ سے ایک درخواست ہے کہ آپ ﷺ میری ان باتوں کا تذکرہ اپنی کسی بیوی کے سامنے نہ فرمائیں، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اگر ان میں سے کوئی مجھ سے اس سلسلہ میں پوچھے گی تو میں اس کے سامنے تذکرہ کر دوں گا، اس لئے کہ بے شک اللہ تعالیٰ نے مجھے دشواری میں ڈالنے والا اور تکلیف پہنچانے والا بنا کر نہیں بھیجا ہے، بلکہ مجھے معلّم اور آسانی پیدا کرنے والا بنا کر بھیجا ہے)۔

طلاق میں تفویض کی حقیقت اور اس کا طریقہ:

۱۰ - حنفیہ اور قول جدید کے مطابق شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ تفویض طلاق کا مالک بنانا ہے، اسی بنیاد پر حنفیہ نے کہا کہ شوہر کا اس سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہے، اور اس لئے کہ تملیک صرف ملک سے مکمل

(۱) سورۂ احزاب / ۲۸، ۲۹۔

(۱) حدیث: "دخل أبوبكر يستأذن على رسول الله ﷺ فوجد الناس......" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی۔

ہوجاتی ہے،قبول کرنے پر موقوف نہیں رہتی ہے۔

اور شافعیہ کا قول قدیم یہ ہے کہ طلاق دینے سے پہلے پہلے اس کو رجوع کا اختیار ہے،اس لئے کہ تملیک میں قبول سے پہلے پہلے رجوع جائز ہے،اور اس لئے بھی کہ ان کے نزدیک تملیک کے واقع ہونے کے لئے عورت کو فوراً طلاق دینا شرط ہے،اور یہ اس لئے کہ تطلیق ان کے نزدیک تملیک کا جواب ہے،تو وہ اس کے قبول کے مثل ہے،اور اس کا قبول فوری ہوتا ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک تفویض ایک جنس ہے جس کی تین قسمیں ہیں:تفویض توکیل،تفویض تخییر،تفویض تملیک،اور ان اقسام کے درمیان فرق کرنا شوہر کے الفاظ کے ذریعہ ممکن ہے، چنانچہ ایسا لفظ جس کے استعمال سے طلاق دینے کا معاملہ غیر کے ہاتھ میں چلا جائے لیکن شوہر کو طلاق دینے سے روکنے کا حق حاصل ہو تو وہ تفویض توکیل ہے،اور ایسا لفظ جو عورت کو زوجیت میں رہنے یا نہ رہنے کا مختار بنادے تو وہ تفویض تخییر ہے،اور ایسا لفظ جس سے طلاق کا معاملہ عورت کے ہاتھ میں یا کسی دوسرے کے ہاتھ میں چلا جائے لیکن اس میں تخییر نہ ہو تو وہ تفویض تملیک ہے۔اور اس کو رجوع کا اختیار صرف تفویض توکیل میں ہے، باقی دونوں میں نہیں ہے، اس لئے کہ تفویض توکیل میں شوہر نے طلاق دینے میں بیوی کو اپنا نائب بنایا ہے،اور ان دونوں قسموں میں شوہر نے اپنی پوری ملکیت (اختیار) بیوی کو سونپ دی ہے،تو یہ دونوں قسمیں زیادہ قوی ہیں۔

اور حنابلہ کے نزدیک تفویض کے الفاظ میں فرق ہے،انہوں نے ان دو جملوں یعنی "أمرک بیدک" (تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے) اور "طلقي نفسک" (اپنے آپ کو طلاق دے دو) کو توکیل قرار دیا ہے،تو عورت کے لئے اس وقت تک مہلت رہے گی جب تک کہ شوہر فسخ نہ کردے یا وطی نہ کرلے،اور ایک صیغہ یعنی "اِختاري" (تو اختیار کرلے) خیار تملیک ہے،تو اس صورت میں عورت کو فوراً طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا،تاخیر کی گنجائش نہیں ہوگی الا یہ کہ شوہر اس کو تاخیر کی اجازت دے دے [1]۔

طلاق میں تفویض کے الفاظ:

۱۱ - جمہور فقہاء کے نزدیک طلاق میں تفویض کے الفاظ کی دو قسمیں ہیں: صریح،کنایہ،صریح وہ ہے جس میں لفظِ طلاق کا استعمال ہو، جیسے: "**طلقي نفسک اِن شئت**" (اگر تم چاہو اپنے آپ کو طلاق دے دو)،اور کنایہ وہ ہے جس میں لفظ طلاق کا استعمال نہ ہو جیسے کہا جائے: "**اختاري نفسک**" (تم خود کو اختیار کرلو) اور "**أمرک بیدک**" (تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے)۔

اور حنابلہ کے نزدیک کنایہ کے دونوں الفاظ میں فرق ہے،ان کے نزدیک لفظِ اَمر کنایۂ ظاہرہ ہے،اور لفظِ خیار کنایۂ خفیّہ ہے،اور صریح الفاظ کے برعکس تفویض کے کنائی الفاظ میں نیت کی ضرورت ہوگی [2]۔

زوجہ کی مدتِ تفویض:

۱۲ - صیغۂ تفویض کی تین صورتیں ہیں: یا تو مطلق ہوگا، یا متعین مدت کے ساتھ مقید ہوگا، یا غیر متعین مدت کے ساتھ مقید ہوگا۔

الف: اگر صیغۂ تفویض مطلق ہو تو جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ عورت کے لئے حق طلاق اس کے مجلس علم کے ساتھ مقید ہوگا،خواہ مجلس طویل ہو،جب تک کہ عورت حقیقی طریقہ پر مجلس تبدیل نہ

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۸۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۰۶، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۶، کشاف القناع ۵/ ۲۵۷۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۴۷۵، ۴۸۱، ۴۸۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۰۶، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۵، ۲۸۶، کشاف القناع ۵/ ۲۵۶۔

کردے، مثلاً وہاں سے کھڑی ہوجائے، یا حکماً اس کی مجلس تبدیل ہوجائے اس طور پر کہ وہ کوئی ایسا کام کرے جس سے اس کا مجلس سے اعراض کرنا سمجھا جائے اور مجلس ختم ہوجائے، اور امام مالک فرماتے تھے کہ مطلق تخییر اور تملیک اس کے اختیار میں رہیں گی جب تک کہ وہ حاکم کے سامنے پیش نہ ہو، یا اپنے شوہر کو جان کر بخوشی اپنی ذات سے تمتع حاصل کرنے کا موقع نہ دے دے، لیکن بعد میں انہوں نے جمہور کے قول کی طرف رجوع کرلیا تھا، اور ابن قاسم نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے، اور دردیر اور دسوقی نے اس کو راجح قرار دیا ہے۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر بیوی اتنی دیر تاخیر کرے جتنی دیر میں ایجاب وقبول میں انقطاع ہوجاتا ہے اور پھر اس کے بعد طلاق دے تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

اور حنابلہ کے نزدیک تفویض کے ہر صیغہ کا ایک الگ خاص حکم ہے۔

چنانچہ اگر شوہر بیوی سے کہے: "أمرک بیدک"، تو اس میں مجلس کی کوئی قید نہیں ہے، اور اس میں بیوی کو مہلت کے ساتھ حق طلاق حاصل رہے گا، اس لئے کہ یہ توکیل ہے جو تمام زمانوں کو شامل ہے جب تک کوئی قید نہ لگائی جائے، اسی طرح حکم میں تراخی اور وسعت کے ساتھ حق طلاق حاصل رہے گا اگر کہے: "**طلقی نفسک**"، اس لئے کہ اس نے بیوی کو پورا معاملہ سونپ دیا، چنانچہ یہ بھی "أمرک بیدک" کے مشابہ ہے۔

اور اگر بیوی سے کہے: "اِختاری نفسک"، تو اس میں مجلس کی قید ہوگی، نیز یہ بھی شرط ہے کہ ایسے کام میں مشغول نہ ہو جس کی وجہ سے عرف میں مجلس ختم ہوجاتی ہے، اور حضرت عمر، عثمان، ابن مسعود اور جابرؓ سے یہی مروی ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ خیارِ تملیک ہے، تو خیار قبول کی طرح یہ بھی فوری طور پر ثابت ہوگا، الا یہ کہ اس کو مزید مہلت دیدے مثلاً کہے: "**اختاري نفسک یوماً أو أسبوعاً أو شهراً**" وغیرہ تو اس صورت میں وہ اس کی مالک رہے گی۔

ب: اور اگر صیغۂ تفویض تمام اوقات کو عام ہو تو عورت کو حق ہوگا کہ جب چاہے اپنے کو طلاق دیدے اور اس میں مجلس کی کوئی قید نہیں ہوگی۔

اور مالکیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ طلاق لینے یا تملیک کو ساقط کرنے کے لئے معاملہ قاضی کے پاس نہ پہنچا ہو، یا اس کی جانب سے کوئی ایسا فعل صادر نہ ہو جس سے تملیک کا ساقط کرنا معلوم ہو، مثلاً وہ شوہر کو اپنے ساتھ استمتاع پر قدرت دے دے، اور یہ اس لئے ہے کہ ان کے نزدیک حالت تفویض میں اس وقت تک زوجین کو ایک دوسرے سے الگ رہنا واجب ہے جب تک کہ بیوی طلاق لے کر یا حق واپس کر کے جواب نہ دیدے، ورنہ شوہر ایسے نکاح میں استمتاع کرے گا جس کی بقا مشکوک ہے، اور یہ مسئلہ تفویض تملیک اور تخییر میں ہے، توکیل میں ایسا نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں شوہر اس کو وکالت سے معزول کرسکتا ہے۔

ج: اگر صیغۂ تفویض متعین مدت کے ساتھ مقید ہو تو بیوی کو اس مدت کے اختتام تک اپنے کو طلاق دینے کا حق حاصل رہے گا، اور تفویض مؤقت اختتامِ مجلس یا اس سے اعراض کی وجہ سے باطل نہیں ہوگی۔

اور مالکیہ کے نزدیک حاکم کے سامنے پیش کرنے تک یا اس وقت تک کہ اس کی جانب سے کوئی ایسا عمل صادر ہو جس سے معلوم ہو کہ اس نے اپنا حق ساقط کردیا ہے حق باقی رہے گا(۱)۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۸۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۰۶، ۴۱۲، نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۲۹، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۶، کشاف القناع ۵/ ۲۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

الفاظِ تفویض کے ذریعہ واقع ہونے والی طلاق کی تعداد اور ان کی نوعیت:

۱۳ - حنفیہ کے نزدیک طلاق صریح اور کنایہ کی تفویض میں فرق ہے، ان کا مسلک یہ ہے کہ اگر بیوی نے شوہر کی طرف سے طلاق صریح کی تفویض کے بعد اپنے کو طلاق دے دی، تو صرف ایک رجعی طلاق واقع ہوگی، الا یہ کہ شوہر اس کو ایک سے زیادہ کا اختیار دے دے، مثلاً کہے: "طلقي نفسک ما شئت" (تم اپنے کو جتنی چاہو طلاق دے دو)۔

اور اگر طلاق کنایہ کی تفویض ہو مثلاً کہے: "أمرک بیدک" یا "اختاري نفسک" اور بیوی علاحدگی اختیار کرلے تو ایک طلاق بائن پڑے گی، البتہ اگر شوہر طلاق مغلظہ کی نیت کرلے تو بیوی کو الفاظ یا نیت کے ذریعہ طلاق مغلظہ واقع کرنے کا حق ہوگا اور ان کے نزدیک مسئلہ یہ ہے کہ مفیدِ بینونت کو جب صریح کے ساتھ جوڑ دیا جائے تو طلاق رجعی ہوگی۔

اور طلاق بائن صرف تفویض کنایہ میں ہوتی ہے، صریح میں نہیں، اس لئے کہ یہ الفاظ کنایہ کے جواب ہیں اور ان کے نزدیک کنایہ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے، اور اس لئے بھی کہ شوہر کا قول: "أمرک بیدک" اس نے بیوی کے معاملہ کو اس کے سپرد کردیا ہے، تو جب وہ اپنے کو اختیار کرے گی تو اپنے نفس کی مالک ہوجائے گی، اور اپنی ذات کی مالک وہ صرف طلاق بائن میں ہوتی ہے، رجعی میں نہیں۔

اور مالکیہ کے نزدیک تفصیل ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک تفویض کی تین قسمیں ہیں۔ چنانچہ تفویض توکیل میں بیوی کو حق ہے کہ شوہر نے جتنی طلاق کے واقع کرنے کا اس کو وکیل بنایا ہے، اتنی طلاق واقع کرلے، خواہ ایک ہو یا زیادہ، اور یہی مسئلہ تفویض تملیک میں بھی ہے، یعنی اس کو حق ہے کہ شوہر نے ایک یا زیادہ جتنی طلاق کا مالک اس کو بنایا ہے اتنی طلاق واقع کرلے اور شوہر کو بیوی کے ایک سے زائد طلاق واقع کرنے پر نکیر کرنے کا اختیار ہے اگر اس نے مطلق تفویض کی ہو۔

اور تفویض تخییر میں اگر بیوی علاحدگی اختیار کرے گی تو تین طلاق واقع ہوں گی، پس اگر بیوی کہے کہ میں نے ایک طلاق یا دو طلاق اختیار کی تو اس کو یہ حق نہیں ہے، الا یہ کہ شوہر نے خاص طور سے اس کو ایک طلاق یا دو طلاق واقع کرنے کا اختیار دیا ہو، تو ایک یا دو طلاقیں واقع کرسکتی ہے۔

اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ زوجہ کی تفویض طلاق میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی، اگر بیوی رجعت کے قابل ہو، البتہ اگر اس سے کہے: "طلقي" اور تین کی نیت کرے اور عورت جواب دے: میں نے طلاق حاصل کرلی اور اس نے بھی تین کی نیت کی تو تین طلاق واقع ہوں گی۔

اور حنابلہ کے نزدیک توکیل اور تملیک میں بیوی کو اختیار ہے کہ اپنے کو تین طلاق دے، لیکن تخییر میں اس کو حق نہیں ہے کہ اپنے کو ایک سے زیادہ طلاق دے، الا یہ کہ شوہر اس کو ایک سے زیادہ کا اختیار دیدے، چاہے الفاظ کے ذریعہ سے دے، یا نیت کے ذریعہ سے اور تخییر مطلق میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی (۱)۔

سوم: وزارت میں تفویض:

وزارت کی قسمیں:

۱۴ - فقہاء کے نزدیک وزارت کی دو قسمیں ہیں: وزارت تفویض،

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۳/ ۱۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ ۸/ ۲۳۸، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۷، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۹، کشاف القناع ۵/ ۲۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اور وزارت تنفیذ، وزارتِ تنفیذ پر بحث اصطلاح ''وزارت'' اور ''تنفیذ'' میں آئے گی۔

وزارت تفویض کی تعریف:

۱۵- وزارت تفویض کا مطلب یہ ہے کہ امام کسی شخص کو اپنا وزیر بنائے اور اس کو اپنی رائے سے امور کا انتظام کرنے اور اپنے اجتہاد سے اس کو نافذ کرنے کا اختیار دے دے۔

اس کی مشروعیت:

۱۶- وزارت تفویض مشروع ہے، اس لئے کہ قرآن کریم کی یہ آیت ہے جس میں اللہ کے نبی حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قصہ بیان کیا گیا ہے: ''وَاجْعَلْ لِّيْ وَزِيْرًا مِّنْ أَهْلِيْ هَارُوْنَ أَخِي اشْدُدْ بِهِ أَزْرِيْ وَأَشْرِكْهُ فِيْ أَمْرِيْ'' (۱) (اور میرے والوں میں سے میرا ایک معاون مقرر کر دیجئے (یعنی) ہارون کو کہ میرے بھائی ہیں، میری قوت کو ان کے ذریعہ سے مضبوط کر دیجئے اور ان کو میرے (اس) کام میں شریک کر دیجئے)، چنانچہ نبوت میں جب وزیر بنانا جائز ہے تو امامت میں تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، اور اس لئے بھی کہ امام کو امت کے انتظام کی جو ذمہ داری دی گئی ہے، ان سب کو از خود کسی کو نائب بنائے بغیر ادا نہیں کر سکتا، اور وزیر کو نائب بنالینا جو انتظام میں اس کا شریک ہو امام کا تنہا ان امور کے نافذ کرنے سے زیادہ مفید ہے، کیونکہ وہ وزیر سے ان امور میں مدد طلب کرے گا، اور اس طرح سے وہ لغزشوں سے زیادہ سے زیادہ دور رہ سکتا ہے اور انتشار و فساد سے محفوظ رہ سکتا ہے۔

ماوردی اور ابو یعلی نے جو کچھ کہا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے: (۲)

وزارت تفویض سپرد کرتے وقت جو لفظ استعمال کیا جائے اس میں دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے: اول عام اختیار، دوم نیابت، پس اگر صرف عام اختیار ہو، نیابت نہ ہو تو وہ ولی عہد بنانے کے ساتھ زیادہ خاص ہے اور اس سے وزارت منعقد نہیں ہوگی، اور اگر صرف نیابت ہو تو نیابت میں عموم خصوص اور تنفیذ و تفویض کا معاملہ مبہم رہے گا تو اس سے بھی وزارت منعقد نہیں ہوگی، اور جب دونوں موجود ہوں تو وزارت منعقد ہو جائے گی اور مکمل ہو جائے گی۔

وزارت تفویض کی شرائط:

۱۷- وزارت تفویض کی سپردگی کے لئے صرف نسب کے علاوہ وہ تمام شرائط ضروری ہیں جو امامت کے لئے ہیں۔

اور امامت کی شرائط سے زائد ایک شرط یہ ہے کہ جنگ اور خراج وغیرہ کے جو امور اس کے سپرد کئے جائیں ان سے اچھی طرح واقف ہو اور اس ذمہ داری کو ادا کرنے کا اہل ہو، کہ بسا اوقات وہ ان کو خود انجام دے گا، اور بسا اوقات ان میں کسی کو نائب بنائے گا (۱)۔

وزیر تفویض کے اختیارات:

۱۸- وزیر تفویض کو کافی وسیع اختیارات ہوتے ہیں، لہذا وہ کام جو امام کر سکتا ہے ان میں تین کے علاوہ تمام کاموں کا اختیار وزیر تفویض کو بھی ہوتا ہے۔

اول: ولی عہد بنانا، چنانچہ امیر جس کو مناسب سمجھے ولی عہد بنا سکتا ہے اور وزیر کو یہ اختیار حاصل نہیں ہے۔

دوم: امام امت کو امامت و قیادت سے استعفا پیش کر سکتا ہے اور وزیر ایسا نہیں کر سکتا۔

---

(۱) سورۂ طہ/ ۲۹ تا ۳۲۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی/ص ۲۳، ولأبی یعلی/ ۱۳۔

(۱) دونوں سابقہ مراجع۔

سوم: امام اس شخص کو معزول کر سکتا ہے جس کو وزیر نے کوئی ذمہ داری سونپی ہو، اور وزیر اس شخص کو معزول نہیں کر سکتا جس کو امام نے کوئی ذمہ داری سونپی ہو۔

اور ان تینوں کے علاوہ تفویض کا حکم اس کے ہر فعل کے جواز کا متقاضی ہے، چنانچہ اگر امام اس کے نافذ کردہ حکم پر اعتراض کرے، تو اگر یہ ایسے حکم میں ہو جو صحیح طریقہ پر نافذ ہو، یا کسی ایسے مال میں ہو جو صحیح مصرف میں خرچ کیا گیا ہو تو امام کے لئے اس کے اپنے اجتہاد سے نافذ کردہ حکم کو توڑنا اور جو مال اس نے اپنی رائے سے صحیح مقام پر خرچ کیا ہے اس کو واپس لینا جائز نہیں ہے، اور اگر یہ اختلاف کسی حکمراں کی تقلید میں یا لشکر کی تیاری میں یا جنگی تدبیر کے سلسلہ میں ہو تو اس صورت میں امام کے لئے اس کو رد کرنا جائز ہے، اس طور پر کہ وہ مقرر کردہ والی کو معزول کر دے اور لشکر کو مناسب مقام پر بھیج دے اور جنگ کی عمدہ و بہتر تدبیر کرے، اس لئے کہ امام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ خود اپنے افعال میں اس طرح کی تبدیلی کرے، تو بدرجہ اولی اس کو اپنے وزیر کے افعال میں تبدیلی کا اختیار ہوگا[۱]۔

وزراءِ تفویض کی تعداد:

۱۹ – ماوردی اور ابو یعلی نے جو کچھ کہا ہے اس کا حاصل یہ ہے:[۲] خلیفہ کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ عام اختیارات کے ساتھ بیک وقت دو آدمیوں کو وزیر تفویض بنائے، جیسا کہ دو آدمیوں کو امام بنانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ بسا اوقات حل وعقد، اور ذمہ دار بنانے یا معزول کرنے میں ان کے درمیان اختلاف ہو سکتا ہے۔

اگر وہ دو آدمیوں کو وزیر تفویض بنائے تو بناتے وقت تین حالتوں میں سے ایک حالت ضرور ہوگی:

پہلی حالت: ان میں سے ہر ایک کو مکمل اختیارات سپرد کر دے، تو مذکورہ بالا وجہ سے یہ صحیح نہیں ہوگا، ایسی صورت میں دونوں کی تقرری پر غور کیا جائے گا، اگر دونوں کی تقرری بیک وقت ہوئی ہو تو دونوں کی تقرری باطل ہوگی، اور اگر ایک کی تقرری دوسرے سے پہلے ہو تو پہلی تقرری صحیح ہوگی اور بعد کی تقرری باطل ہوگی۔

دوسری حالت یہ ہے کہ دونوں کو اختیار میں شریک رکھا جائے کہ دونوں مل کر کام کریں، دونوں میں سے کسی کو اکیلے کرنے کا اختیار نہ ہو تو یہ تفویض صحیح ہوگی اور وزارت دونوں میں مشترک ہوگی، کوئی ایک مستقل نہ ہوگا، اور دونوں کا جس پر اتفاق ہو جائے اسے وہ نافذ کر سکتے ہیں، اور جس مسئلہ میں اختلاف ہو اس کو نافذ نہیں کر سکتے، بلکہ یہ خلیفہ کی صواب دید پر موقوف ہوگا، اور ان دونوں وزیروں کے دائرہ اختیار سے باہر ہوگا اور ایسی صورت میں تفویض کی مطلق وزارت سے یہ وزارت اس کی دو وجہ سے کم درجہ کی ہوگی:

اول: جس پر دونوں متفق ہوں اس کو نافذ کرنے کے لئے دونوں کا جمع ہونا ضروری ہے۔

دوم: جس میں دونوں کے مابین اختلاف ہو جائے اس میں ان کا اختیار ختم ہو جاتا ہے۔

تیسری حالت یہ ہے کہ اختیار میں دونوں کو شریک نہ کیا جائے، بلکہ دونوں کو الگ الگ اس طرح اختیار دیا جائے کہ کوئی دوسرے کے اختیار میں شریک نہ ہو، اس کی بھی دو شکلیں ہو سکتی ہیں: یا تو دونوں کو ایسے عمل کے ساتھ خاص کر دیا جائے جس میں اختیار تو عام ہو، لیکن عمل خاص ہو، مثلاً ایک کو مشرق کا اور دوسرے کو مغرب کا وزیر بنا دیا جائے، یا دونوں کو کسی ایسے اختیار کے ساتھ مخصوص کر دیا جائے جس میں عمل تو عام ہو، لیکن اختیار مخصوص ہو، مثلاً ایک کو جنگ کا وزیر

---

(۱) دونوں سابقہ مراجع۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ۲۷، ولأبی یعلی ر ۱۴۔

بنادیا جائے اور دوسرے کوٹیکس کی وصول یابی کا وزیر بنادیا جائے، توان دونوں صورتوں میں تقرری صحیح ہوگی، البتہ وہ دونوں وزیر تفویض نہ ہوں گے، بلکہ دو مختلف کاموں کے ذمہ دار ہوں گے، اس لئے کہ وزارت تفویض وہ ہے جو عام ہو، اور دونوں وزیروں کا فیصلہ ہر عمل اور ہر اختیار میں نافذ کیا جائے، ایسی صورت میں دونوں کی تقرری شئی مخصوص تک محدود رہے گی اور اسے دوسرے کے عمل واختیار میں دخل دینے کا حق حاصل نہ ہوگا۔

تقابض

تعریف:

۱ - تقابض ایسا لفظ ہے جس کا تقاضا قبضہ میں شریک ہونا ہے، اور لغت میں اس کا معنی کسی چیز کو ہاتھ میں لینا ہے اور کہا جاتا ہے: "قبض علیہ بیدہ"، یعنی اپنی انگلیوں کو اس پر ملالیا، مٹھی بند کرلی، اور "قبض عنہ یدہ"، یعنی اس کو پکڑنے سے باز رہا(۱)۔

لفظ قبض کا استعمال کسی چیز کے حصول کے لئے بھی ہوتا ہے، اگرچہ اس میں ہاتھ میں لینا نہ پایا جائے، جیسے "قبضت الدار والأرض من فلان"، یعنی میں نے گھر اور زمین کو فلاں سے حاصل کیا، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ"(۲) (اور حال یہ ہے کہ ساری زمین اس کی مٹھی میں ہوگی قیامت کے دن) یعنی اس کے قبضہ میں ہوگی، اس طرح کہ اللہ کے علاوہ کوئی دوسرا اس کا مالک نہ ہوگا۔ اور لفظ قبض "بسط" (پھیلانے) کی ضد میں بھی مستعمل ہے۔

اصطلاح فقہاء میں قبض: کسی چیز پر قبضہ اور اس میں تصرف پر قدرت حاصل کرنا ہے، خواہ وہ ایسی چیز ہو جس کا حصول ہاتھ سے ممکن ہو یا ممکن نہ ہو(۳)۔

---

(۱) المصباح المنیر، تاج العروس، لسان العرب مادہ: "قبض"۔

(۲) سورۂ زمر ر ۶۷۔

(۳) البدائع ۵ر۲۴۶، شرح مرشد الحیران ۱ر۵۸، قلیوبی ۲ر۲۱۵، الحطاب ۴ر۴۷۸۔

اور مالکیہ کے نزدیک اکثر قبض کی تعبیر لفظ "حوز" اور "حیازۃ" سے ہوتی ہے [۱]۔

تو تقابض کا مطلب یہ ہوا کہ فریقین میں سے ہر ایک عوض لے لے۔

متعلقہ الفاظ:

الف: تعاطی:

۲- تعاطی ایسا لفظ ہے جس کا تقاضا مشارکت ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ دینا طرفین سے پایا جائے، اسی معنی میں "تعاطي في البيع" ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ فروخت کنندہ خریدار کو بیع یا تملیک کے طور پر مبیع (سامان) دے، اور مشتری بائع کو ثمن دے اور ایجاب وقبول کا تلفظ نہ ہو [۲]۔

ب: تخلیہ:

۳- تخلیہ "خلّی" کا مصدر ہے، اس کا ایک معنی چھوڑ دینا ہے، اگر کسی چیز کو ترک کردے تو کہا جاتا ہے: "خليت الشيء وتخليت عنه ومنه" [۳]۔

فقہاء کی اصطلاح میں: کسی آدمی کو بغیر کسی رکاوٹ کے کسی چیز میں تصرف پر قدرت دینا تخلیہ ہے۔

اگر فروخت کنندہ خریدار کو مبیع میں تصرف پر قدرت دے دے تو تخلیہ ہوجائے گا [۴]۔

اور تخلیہ اور قبض میں فرق یہ ہے کہ تخلیہ دینے والے کی طرف سے

(۱) کفایۃ الطالب للقیروانی ر ص ۲۱۲، ۲۱۶۔

(۲) الکلیات للکفوی، الفروق اللغویہ ۲ر ۱۰۲۔

(۳) تاج العروس، متن اللغہ مادہ: "خلا"۔

(۴) البدائع ۵ر ۲۴۴، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳ر ۱۴۵، القلیوبی ۲ر ۲۱۵۔

ہوتا ہے، اور قبض لینے والے کی طرف سے ہوتا ہے [۱]۔

اجمالی حکم:

۴- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ بیع صرف میں مجلس سے جدا ہونے سے پہلے پہلے تقابض شرط ہے، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل سواء بسواء يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد**" [۲] (سونے کے بدلہ سونا، چاندی کے بدلے چاندی، گیہوں کے بدلے گیہوں، جو کے بدلے جو، کھجور کے بدلے کھجور اور نمک کے بدلے نمک کی بیع برابر سرابر اور ہاتھوں ہاتھ ہوگی، اگر جنس بدل جائے تو جس طرح چاہو بیع کرو، بشرطیکہ نقد ہو) یعنی عوضین پر فوراً قبضہ ہو۔

اور جب ربوی مال کو اس کی جنس کے بدلے فروخت کیا جائے تو شرط ہے کہ نقد ہو، برابر سرابر ہو اور جدا ہونے سے قبل ایک دوسرے کا قبضہ ہوجائے، چنانچہ اگر جنس الگ الگ ہوجائے تو کمی بیشی جائز ہے، البتہ نقد ہونا اور جدا ہونے سے پہلے پہلے تقابض شرط ہے، اور حنابلہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، الا یہ کہ عوضین میں ربا کی علت ایک ہو، مثلاً عوضین کیلی یا وزنی ہوں [۳]۔

اور حنفیہ کے نزدیک صرف بیع صرف میں جدا ہونے سے پہلے پہلے تقابض شرط ہے، اس کے علاوہ دیگر ربویات میں ادھار ممنوع ہے، لیکن تقابض شرط نہیں ہے، بلکہ ان میں تعیین کافی ہے، اس لئے

(۱) البدائع ۵ر ۲۴۶، کشاف القناع ۳ر ۳۴۴، قلیوبی ۲ر ۲۱۱، ۲۱۷۔

(۲) حدیث: "الذهب بالذهب و الفضة بالفضة....." کی روایت مسلم (۳ر ۱۲۱۱ طبع الحلبی) نے حضرت عبادہ بن الصامتؓ سے کی ہے۔

(۳) ردالمحتار ۴ر ۱۸۲، ۱۸۳، فتح القدیر ۵ر ۲۷۵، الاختیار ۲ر ۳۱۔

کہ بیع صرف کے علاوہ میں قبضہ سے پہلے پہلے محض تعیین کے ذریعہ بدل متعین ہوجاتا ہے، اوراس میں تصرف کرنا ممکن ہوجاتا ہے، لہذا اس میں قبضہ کی شرط نہیں ہوگی، بیع صرف کا بدل اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ اس کی تعیین میں قبضہ شرط ہے، کیونکہ وہ قبضہ کے بغیر متعین نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ قبضہ کے بغیر اثمان کی ملکیت متعین نہیں ہوسکتی ہے، اور اسی لئے فریقین میں سے ہر ایک کو اثمان کے بدلنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے [۱]۔

۵ - اور بیع صرف میں فقہاء کے نزدیک معتبر قبضہ وہ ہے جو جسم کے جدا ہونے سے قبل ہو۔

اور فقہاء نے ثمن میں تصرف کے جواز سے عقد صرف کے ثمن [۲] کو مستثنی قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس میں تقابض شرط ہے۔

اور ''بیع صرف'' کے علاوہ اثمان میں تصرف صرف اس لئے جائز ہے کہ وہ دیون ہیں اور دوسرے تمام دیون کی طرح ان میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز ہے (جیسے مہر، اجرت، ہلاک شدہ چیزوں کا ضمان وغیرہ)، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں: میں مقام ''بقیع'' میں اونٹ کی خرید وفروخت کرتا تھا، اور دینار سے بیع کرتا تھا اور درہم لیتا تھا، اور درہم سے بیع کرکے دینار لیتا تھا، اس کو اس کے بدلے حاصل کرتا تھا، اور اس کو اس کے بدلے دیتا تھا، چنانچہ میں نبی کریم ﷺ کے پاس آیا، آپ ﷺ حضرت حفصہ کے گھر میں تھے، تو میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! توقف فرمایئے، میں آپ سے ایک سوال کرنا چاہتا ہوں کہ میں مقام بقیع میں اونٹ کی خرید وفروخت کرتا ہوں، تو میں دینار سے بیچتا ہوں، اور درہم لیتا ہوں، اور درہم سے بیع کرکے دینار لیتا ہوں، اس کے بدلے اس

(۱) الأم ۳/۳۱، الأشباہ والنظائر للسیوطی ص/۲۸۱، المنتقی للباجی ۴/۲۶۰، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۱۲، ۱۱۳، کشاف القناع ۳/ ۲۱۶۔

(۲) ثمن: جو ذمہ میں بطور دین ثابت ہو (ردالمحتار ۴/ ۱۷۳)۔

کو لیتا ہوں اور اس کے بدلے اس کو دیتا ہوں، تو نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**لابأس أن تأخذها بسعر يومها، مالم تفترقا و بينكما شيء**'' [۱] (کوئی حرج نہیں کہ تم اس وقت کے ریٹ میں اس کو لے لو بشرطیکہ تم اس حال میں جدا ہو کہ تمہارے درمیان کوئی بات باقی نہ رہے)۔

اور فقہاء نے اثمان میں تصرف کا جائز ہونا ذکر کیا ہے، لیکن بیع صرف اور سلم کو اس سے مستثنی کیا ہے اور کہا ہے: ان دونوں میں قبضہ سے پہلے ثمن میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔

بیع صرف میں تو اس لئے کہ بیع صرف کے دونوں بدل (ثمن ومبیع) میں سے ہر ایک، ایک اعتبار سے مبیع ہے، اور ایک اعتبار سے ثمن ہے، چنانچہ اس کے مبیع ہونے کے اعتبار سے اس میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں ہے، اور ثمن ہونے کے اعتبار سے بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ بیع صرف میں تقابض شرط ہے، اور اس سلسلے میں حضرت عمرؓ کا یہ قول بھی ہے کہ اگر وہ تم سے اپنے گھر میں داخل ہونے کی مہلت مانگے تو تم اس کو مہلت نہ دو [۲]۔

اور رہی بیع سلم تو مسلم فیہ میں تصرف جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ مبیع ہے، اور رأس المال شرعی اعتبار سے استبدال کے ناجائز ہونے میں اصل مبیع کے ساتھ ملحق ہے [۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صرف''، ''ربا'' اور ''سلم''۔

(۱) حدیث ابن عمر: ''كنت أبيع الإبل ......'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۵۰-۶۵۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور ارسال کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔ جیسا کہ التلخیص الحبیر (۳/ ۲۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) البنایہ شرح الہدایہ ۶/ ۶۸۹۔

(۳) البدائع ۵/ ۲۳۴، فتح القدیر ۵/ ۲۶۹، ردالمحتار ۴/ ۱۷۳۔

تقادم

تعریف:

۱- لغت میں تقادم **تقادم** کا مصدر ہے۔ بولا جاتا ہے: "**تقادم الشيء**"، یعنی چیز پرانی ہوگئی[1] اور مجلۃ الأحکام العدلیہ نے تقادم کی تعبیر مرور زمان سے کی ہے[2]۔

اس کا اصطلاحی معنی فی الجملہ لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

دعوی کی سماعت سے مانع تقادم:

۲- امیر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ بعض حالات میں مخصوص شرائط کے ساتھ قضاۃ کو دعوی کی سماعت سے روک دے، اور اس کی ایک قسم یہ ہے کہ بعض حالات میں ایک متعین ومعلوم مدت کے بعد دعوی کی سماعت سے روک دے، حالانکہ مرور زمان کی وجہ سے حق ختم نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس کے منع کرنے کی وجہ جھوٹ، فریب اور حیلے بازی کی تلافی ہے، اس لئے کہ اگر قدرت کے باوجود ایک مدت تک دعوی نہ کیا جائے، تو اس کا مطلب ہے کہ بظاہر وہ دعوی حق پر مبنی نہیں ہے۔

اور متعینہ مدت کے بعد دعوی کی سماعت بند ہوجانا حق کے ختم ہونے کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ وہ تو محض قضاۃ کو دعوی کی سماعت سے روکنا ہے، اور حق حقدار کے لئے باقی رہے گا، یہاں تک کہ اگر فریق ثانی حق کا اقرار کرلے تو اس پر لازم ہوجائے گا، اور اگر تقادم زمان حق کے کو ساقط کرنے والا ہوتا تو اس پر وہ لازم نہیں ہوتا۔

دعوی کی سماعت سے مانع تقادم کی مدت:

۳- فقہاء حنفیہ کے نزدیک اس مدت کی تعیین میں اختلاف ہے جس کے بعد وقف، یتیم، غائب اور وراثت کے مال میں دعوی کی سماعت نہیں کی جائے گی، بعض کے نزدیک ۳۶/سال ہے، اور بعض کے نزدیک ۳۳/سال ہے، اور بعض کے نزدیک صرف ۳۰/سال، مگر چونکہ یہ مدتیں طویل تھیں اس لئے ایک بادشاہ نے ان کے علاوہ معاملات میں صرف پندرہ سال کی مدت کی تعیین کو مستحسن سمجھا، اور جس طرح قضا کو زمان ومکان اور مقدمہ کی نوعیت کے ساتھ خاص کیا جاسکتا ہے اور تقیید وتعلیق بھی ہوسکتی ہے، اسی طرح اس بادشاہ کے قضاۃ کو ایسے دعوی کی سماعت سے روک دیا گیا جس کو مدعی نے بلا عذر پندرہ سال تک چھوڑے رکھا، لیکن بعض مسائل اس نہی سے مستثنی ہیں، اور حکومت عثمانیہ میں اس کے جانشین وخلفاء اسی نہی پر قائم رہے، اس لئے کہ اس میں عام مصلحت ہے، اور اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مرور زمان کی وجہ سے تقادم دو امر پر مبنی ہے:

اول: یہ حکم اجتہادی ہے جس کی وضاحت فقہاء نے کی ہے۔

دوم: یہ امر سلطانی ہے جس کی اتباع اس کے زمانہ میں قضاۃ پر واجب ہے، اس لئے کہ قضاۃ اس کی وجہ سے ایسے دعوی کی سماعت سے معزول ہیں جس پر بغیر کسی عذر کے پندرہ سال گذر چکے ہوں، اور قاضی بادشاہ کا وکیل ہوتا ہے، اور وکیل اپنے مؤکل سے حق تصرف حاصل کرتا ہے، چنانچہ جب مؤکل وکیل کے لئے کوئی چیز خاص کردیتا ہے تو وہ اس کے ساتھ خاص ہوتی ہے، اور جب عام کردیتا ہے تو عام ہوجاتی ہے، جیسا کہ "فتاوی خیریہ" وغیرہ میں اس کی صراحت ہے۔

(۱) مختار الصحاح، مجلۃ الأحکام۔

(۲) مجلۃ الأحکام: دفعہ (۱۶۶۰) اور اس کے بعد کے دفعات۔

اورفقہاءحنفیہ کےنزدیک ان دونوں امور میں فرق ہے کہ پندرہ سال کے بعد دعوی کی سماعت سے روکنا نہی سلطانی کی بنیاد پر ہے، چنانچہ جس نے دعوی کی سماعت سے منع کیا ہے اس کو اختیار ہے کہ دعوی کی سماعت کا حکم دے دے، اورتیس سال کے بعد دعوی کی سماعت نہ کرنا فقہاء کے منع کرنے کی بنیاد پر ہے، لہذا بادشاہ کو اس مدت کے ختم کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہے، اس لئے کہ بادشاہ کا حکم اسی وقت نافذ ہوسکتا ہے جب وہ شریعت کے موافق ہو، ورنہ نہیں۔

دین، ودیعت، مملوکہ جائداد اور میراث کے دعوی اور ایسا دعوی جس کا تعلق عوام سے نہ ہو، اور نہ وقف شدہ جائدادوں میں اصل وقف سے کوئی تعلق ہو، اگران کو بغیر کسی عذر کے پندرہ سال تک چھوڑ دیا جائے توان کی سماعت نہ ہوگی، اوراگر دعوی کا تعلق اصل وقف سے ہوتو اس کی سماعت ہوگی، خواہ بلاعذر مدت مذکورہ تک دعویٰ چھوڑ دیا گیا ہو۔

۴- اور دعوے کی سماعت سے منع کی مدت کا حساب قمری تاریخوں سے لگایا جائے گا، جیسا کہ "جمعية المجلة" (مجلّہ کمیٹی) نے عرف شرعی کی اتباع میں اس کو مقرر کیا ہے، الا یہ کہ فریقین اس کے علاوہ پر متفق ہوجائیں اور شمسی تاریخ متعین کرلیں اور دعوی کی سماعت سے صرف قضاۃ کو منع کیا گیا ہے، حکم (پنچ) نہی میں داخل نہیں ہیں، چنانچہ اگر دو آدمی کسی شخص کو ایسے جھگڑے میں حکم بنائیں جس پر بغیر عذر کے پندرہ سال سے زیادہ کی مدت گذرگئی ہو، توحکم کے لئے جائز ہے کہ ان دونوں کے درمیان فیصلہ کردے، اوراس نزاع میں غوروفکر کرنا اور فیصلہ کرنا اس کے لئے ممنوع نہیں ہے۔

اورجس کا تعلق اصل وقف میں نزاع سے ہوتو اس کے دعوی کی سماعت ۳۶ رسال تک ہوگی (اصل وقف سے مراد وہ چیز ہے جس پر وقف کا صحیح ہونا موقوف ہو) اورنزاع میں جس کا تعلق اصل وقف کے علاوہ میں ہو جیسے ناظر کی اجرت اور وقف میں کام کرنے والوں کی اجرت تو ان کے دعوی کی سماعت صرف پندرہ سال تک کی جائے گی (۱)۔

وہ اعذار جن کی وجہ سے پندرہ سال بعد بھی دعوی کی سماعت جائز ہے:

۵- مجلۃ الأحکام العدلیہ نے ان اعذار اور مجبوریوں کو ذکر کیا ہے جن کی بنا پر پندرہ سال بعد بھی دعوی کی سماعت جائز ہے، ان میں صغرسنی، جنون اوراس شہر سے مدت سفرتک غائب رہنا جوموضع نزاع ہے، یا اس کا فریق طاقت کے زور پر غالب آجانے والا ہو، اور ان کی تفصیلات مندرجہ ذیل ہیں:

۱- صغرسنی: جب حقدار صغیر ہو اور مدت مقررہ تک دعوی نہ کرسکے تو اگراس کا کوئی ولی یا وصی نہ ہوتواس کے حق میں مدت کا شمار رشد کی حالت میں اس کے بالغ ہونے کے وقت سے ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اگر اس کا کوئی ولی یا وصی موجود ہوتو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مجلّہ کمیٹی نے نابالغ اور جو اس کے حکم میں شامل ہو اس کی مصلحت کی وجہ سے اس کو مطلق رکھا ہے اور اسی کو راجح قرار دیا ہے، اگرچہ اس کا کوئی وصی ہو (۲)۔

ایسا ہی مجنون کا معاملہ ہے، اس کی مدت بھی اس کے افاقہ کی تاریخ سے ہی شمار کی جائے گی، اسی طرح معتوہ (ناسمجھ) کا معاملہ ہے، اس کی مدت بھی اس کی ناسمجھی کے دور ہونے کی تاریخ سے شمار کی جائے گی۔

۲- حقدار کا شہر سے مدت سفر تک غائب ہونا اور مدت سفر سے

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۴۲، ۳۴۳ طبع دار احیاء التراث العربی، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۷۲، شرح المجلۃ للأتاسی: مادہ (۱۶۶۰)۔

(۲) شرح مجلۃ الأحکام العدلیہ للأتاسی: مادہ (۱۶۶۳)۔

مراد قصر کی مدت ہے۔

٣-اگر مدعا علیہ بزور اقتدار پر قبضہ کرنے والوں میں سے ہوتو یہ ایسا عذر ہے جس کی وجہ سے مدعی کا دعوی پیش نہ کرنا جائز ہے، اور مدت کا شمار ظلم کے ختم ہونے سے ہوگا، خواہ مدت ظلم طویل ہوجائے [1]۔

حق کے مطالبہ کی ابتدا کب سے ہوگی؟

٦-مجلۃ الأحکام العدلیہ کے مطابق حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مرور زمان کی ابتدا اس وقت سے ہوگی جس تاریخ میں مدعی بہ کا دعوی پیش کرنے کے بعد مدعی کے لئے حق ثابت ہوجائے، لہذا دین مؤجل کے دعوی میں مرور زمان کی ابتدا مدت اجل کے اختتام سے ہوگی، کیونکہ مدت اجل کے اختتام سے قبل مدعی نہ دعوی کرسکتا ہے، نہ دین کا مطالبہ کرسکتا ہے، چنانچہ مثال کے طور پر اگر کوئی کسی پر دعوی دائر کرے اور کہے: تمہارے ذمہ میرے اتنے درہم ہیں، اور وہ اس فلاں چیز کی قیمت ہیں جو پندرہ سال پہلے میں نے تمہارے ہاتھ فروخت کی تھی جس کی ادھار کی مدت تین سال تھی، تو اس صورت میں اس کے دعوی کی سماعت ہوگی، اس لئے کہ مدت اجل کے اختتام کے اعتبار سے صرف بارہ سال کا عرصہ گذرا ہے، اور اسی طرح مثال کے طور پر اگر کسی وقف کرنے والے نے کوئی چیز وقف کی اور شرط لگادی کہ اس کی ذریت کو نسلاً بعد نسل اس کا استحقاق حاصل ہوگا، تو نسل ثانی اسی وقت اس کی مستحق ہوسکتی ہے جب نسل اول ختم ہوجائے، چنانچہ اگر کسی شخص نے کوئی جائداد وقف کی اور اپنی اولاد پھر اپنے پوتوں کے لئے نسلاً بعد نسل اس کی ولایت اور اس کی پیداوار کی شرط لگادی، پھر اس کی کسی صلبی اولاد یعنی نسل اول میں سے کسی نے وہ جائداد کسی دوسرے آدمی کو فروخت کردی، اور دوسرا شخص اس جائداد میں ۴۰ سال تک تصرف کرتا رہا، اور اس مدت کے بعد اس بائع کی وفات ہوگئی اور اس کا ایک بیٹا وقف کرنے والے کی شرط کا سہارا لیتے ہوئے اس زمین کے بارے میں مشتری پر دعوی کرتا ہے تو اس کے دعوی کی سماعت ہوگی، اور اس مدت کا گذرنا اس کے لئے مانع نہ ہوگا، اس لئے کہ وقف کرنے والے کی شرط کے مطابق پوتے کو اسی وقت دعوی کرنے کا حق حاصل ہوگا جب اس کے والد کا انتقال ہوجائے، تو اس کے حق میں مرور زمان کی ابتدا اس کے والد کی وفات کے بعد ہی سے ہوگی۔

اسی طرح اگر کسی وقف کرنے والے نے کوئی جائداد وقف کی اور اس کی آمدنی کو اپنے بیٹوں کے لئے مشروط کردیا اور ان کے ختم ہوجانے کے بعد اپنی بیٹیوں کے لئے مشروط کردیا، اور اس کے بیٹوں نے وہ جائداد کسی آدمی کو فروخت کردی اور اس کے سپرد کردی، مثلاً ساٹھ سال کے بعد وقف کرنے والے کے بیٹے ختم ہوئے، پھر اس کی بیٹیاں وقف کے حکم کی بنا پر اس جائداد کے بارے میں مشتری پر دعوی پیش کرنے کے لئے اٹھ کھڑی ہوئیں تو ان کے دعوی کی سماعت ہوگی، اور اس مدت کا گذرنا ان کے دعوی کی سماعت سے مانع نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کو دعوی کرنے کا حق اسی وقت حاصل ہوگا جب واقف کے بیٹے نہ رہیں۔

اور مہر مؤجل کے بارے میں مرور زمان کی ابتدا طلاق کے وقت سے یا زوجین میں سے کسی ایک کی موت کی تاریخ سے ہوگی، اس لئے کہ مہر مؤجل طلاق بائن یا وفات کی تاریخ سے ہی مہر معجّل ہوتا ہے۔

٧-مفلس مقروض سے قرض کے مطالبہ کی ابتدا افلاس کے اختتام کی تاریخ سے ہوگی، مثلاً قرض خواہ کا مقروض پر کچھ مال ہو اور مقروض دس سال تک افلاس کا شکار رہے، تو اس مدت کا شمار مرور زمان میں نہیں ہوگا اور مقروض کی خوشحالی کی تاریخ سے اس کی مدت کی ابتدا

(١) ابن عابدین ۴/ ۳۴۳، ۳۴۴۔

ہوگی، اس لئے کہ مقروض کے افلاس کی وجہ سے دعوی کا چھوڑنا ایک عذر کی وجہ سے تھا، کیونکہ قرض خواہ اس وقت تک دعوی نہیں کرسکتا جب تک کہ مقروض افلاس کا شکار رہے۔

اور المجلہ کی دفعہ نمبر (۱۶۶۹) میں صراحت ہے کہ اگر کسی نے بغیر کسی عذر کے دعوی ترک کردیا اور اس کے اوپر مذکورہ زمانہ گذر گیا، توجس طرح دعوی کی سماعت اس کی زندگی میں نہیں ہوگی، اسی طرح اس کی وفات کے بعد اس کے ورثاء کی طرف سے بھی اس کی سماعت نہ ہوگی۔

اور اس کی تشریح میں کہا گیا ہے: یہ اس لئے کہ وارث حقیقۃ اور حکماً دونوں طرح سے مورث کا قائم مقام ہوتا ہے، لہذا جو چیز مورث کے دعوی کی سماعت کے لئے مانع ہے وہ وارث کے دعوی کی سماعت کے لئے بھی مانع ہوگی۔ لیکن یہ اس وقت ہے جب وارث مورث سے کسی چیز کی وراثت کی وجہ سے ملکیت کا دعوی کرے، لیکن اگر وہ کسی دوسری وجہ سے دعوی کرے تو اس کے مورث کا ترک دعوی اس کے دعوی کی سماعت کے لئے مانع نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں وہ اپنے مورث کی طرف سے کسی ملکیت کے حصول کا دعوی نہیں کررہا ہے، لہذا وہ اس کے قائم مقام نہ ہوگا، مثال کے طور پر کسی شخص نے زید کے نابالغ بیٹے کے لئے کسی جائداد کی وصیت کی، اور زید کے مرنے کے پندرہ سال بعد اس کا بیٹا جو رشد کی حالت میں بالغ ہوا، اس نے وصیت کرنے والے کے وارثین پر اس وصیت کی وجہ سے اس جائداد کے سلسلہ میں دعوی دائر کردیا، تو اس کے دعوی کی سماعت ہوگی، اور اس کے باپ کا اس زمین کو موصی کے وارثین کے قبضہ میں چھوڑے رکھنا اس کے لئے دعوی سے مانع نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اس صورت میں اپنے باپ کی طرف سے وراثت کی وجہ سے ملکیت کا دعوی نہیں کررہا ہے، بلکہ وہ ایک اجنبی کی وصیت کی بنیاد پر دعوی کررہا ہے، لیکن اگر وصیت کرنے والے نے اس جائداد کو پندرہ سال تک دوسرے کے قبضہ میں چھوڑے رکھا اور دعوی نہیں کیا تو اس جائداد کے سلسلہ میں موصی لہ کے دعوی کی سماعت نہ ہوگی، اس لئے کہ موصی لہ موصی کا قائم مقام ہے، لہذا جس چیز سے موصی کو روک دیا جائے گا اس سے موصی لہ کو بھی روک دیا جائے گا، اس لئے کہ وصیت میراث کے مشابہ ہے، اور اس معنی میں وصیت کی طرح بیع وشراء اور ہبہ بھی ہے۔

اور اگر مورث نے ایک مدت تک کسی دعوی کو ترک کردیا اور وارث نے ایک دوسری مدت تک ترک کردیا اور دونوں مدتوں کو ملاکر مرور زمان کی حد تک وہ مدت پہنچ گئی تو اس دعوی کی سماعت نہیں ہوگی، اس لئے کہ جہاں وارث مورث کے قائم مقام ہوتا ہے وہاں دونوں ایک ہی شخص کے حکم میں ہوتے ہیں، لہذا اگر مورث نے مثلاً آٹھ سال تک دعوی کو ترک کردیا اور اس کے بعد وارث نے سات سال تک ترک کردیا تو گویا کہ وارث نے پندرہ سال تک دعوی ترک کردیا، لہذا اس کے دعوی کی سماعت نہ ہوگی، اور بائع ومشتری کی مثال بھی موصی اور موصی لہ کی طرح ہے، لہذا اگر کوئی شخص پندرہ سال تک کسی گھر کے متصل صحن میں تصرف کرتا رہا، اور مالک مکان خاموش رہا، پھر مالک مکان نے کسی دوسرے شخص کو اس گھر کی وصیت کردی، اور موصی لہ یہ دعوی پیش کرتا ہے کہ صحن اس گھر کا ایک مخصوص راستہ ہے جس کی وصیت اس کے لئے کی گئی ہے تو اس کے دعوی کی سماعت نہ ہوگی۔

اور اگر کسی شخص کا انتقال ہوجائے اور اس کے ورثاء کچھ بالغ اور کچھ نابالغ ہوں، تو اگر بالغ نے بلا عذر مدت متعینہ تک دعوی ترک کردیا تو اس کے دعوی کی سماعت نہیں ہوگی، اور نابالغ کے حق میں مرور زمان کی مدت اس کے رشد کے ساتھ بالغ ہونے کی تاریخ سے

شمار کی جائے گی، اور اس میں وصی کی موجودگی یا عدم موجودگی کے سلسلہ میں مذکورہ اختلاف کو پیش نظر رکھا جائے گا۔

۸- اور مرور زمان کے سبب دعوی کی عدم سماعت کے سلسلہ میں جو بیان اوپر ہو چکا ہے وہ اس وقت ہے جب کہ مدعی علیہ انکار کرے، لیکن اگر مدعی علیہ مدعی کے حق کا اعتراف کرتا ہے تو اس کے دعوی کی سماعت ہوگی، خواہ مدت کتنی ہی طویل ہو جائے، اور عدم انکار سے مراد قاضی کے سامنے عدم انکار ہے، لہذا مجلس قضا کے باہر عدم انکار معتبر نہیں ہوگا، اور تزویر کے شبہ کے پائے جانے کی وجہ سے اس کو دلیل میں پیش کرنا صحیح نہیں ہے، اور اس لئے کہ جب اصل دعوی کی سماعت ممنوع ہے تو اس کی فرع یعنی مدعی علیہ کے اقرار کے دعوی کی سماعت بدرجۂ اولی ممنوع ہوگی، اس لئے کہ نہی میں یہ بھی داخل ہے، لیکن اگر جس اقرار کا دعوی کیا گیا ہے اس کی تائید کسی دلیل سے ہو جائے، مثلاً مدعی علیہ کی جانی پہچانی تحریر یا مہر ہو اور سند کی تاریخ سے دعوی پیش کرنے تک تقادم کی مدت نہ گذری ہو تو اس صورت میں اقرار کے دعوی کی سماعت ہوگی۔

اور مرور زمان کے ساتھ خاص سابقہ احکام صرف ان خاص حقوق کے لئے ہیں جن کا تعلق اقرار سے ہے، البتہ وہ چیزیں جن کا تعلق امور عامہ سے ہے، مثلاً راستہ وغیرہ تو ان میں مرور زمان کے احکام جاری نہیں ہوں گے، اور مدت کی طوالت کے باوجود اس کے دعوی کی سماعت ہوگی، اور مرور زمان کے متعلق احکام کی مندرجہ بالا تفصیلات مذہب حنفیہ کا خلاصہ ہیں۔

۹- مالکیہ مرور زمان کی تعبیر ''حوز وحیازۃ'' سے کرتے ہیں اور ان کے نزدیک کچھ ایسے دعوے ہیں جن کی مطلقاً سماعت ہی نہیں ہوگی، اور یہ ایسے دعوے ہیں جو باعث عیب و شرم ہوا کرتے ہیں، جیسے وہ دعوے جو کسی ایسے شخص کے خلاف کئے جائیں جو معاملات میں استقامت وشرافت کے ساتھ مشہور و معروف ہیں، مثلاً کوئی ایسا شخص جو فقر اور لوگوں پر غلط تہمت لگانے میں مشہور و معروف ہو، وہ کسی پر دعوی کرے اور اس کے قبضہ میں موجود اراضی کا اس سے مطالبہ کرے۔

اور ان کے نزدیک حیازہ کی دو قسمیں ہیں:

۱- اصل ملکیت کی ناواقفیت کے ساتھ قبضہ کہ وہ کس کی ملکیت ہے۔

۲- اصل ملکیت کی واقفیت کے ساتھ قبضہ کہ وہ کس کی ملکیت ہے۔

پہلی قسم میں دس ماہ یا اس سے زیادہ مدت کے گذر جانے کی وجہ سے وہ قبضہ دعوی کی سماعت کے لئے مانع ہوگا، چاہے مقبوضہ چیز جائداد کی شکل میں ہو یا کسی اور شکل میں ہو۔

اور دوسری قسم میں اراضی وغیرہ میں دس سال یا اس سے زیادہ مدت کا گذرنا لازم ہے، مویشی اور کپڑے وغیرہ میں دو سال کا گذرنا لازم ہے، اور حیازہ کی دونوں شکلوں میں دعوی کی سماعت کے لئے یہ شرط ہے کہ گواہ اپنی گواہی میں قبضہ کا ذکر کرے، اور یہ بتائے کہ قابض کا تصرف اس طرح ہے جس طرح مالک کا اپنی ملکیت میں تصرف ہوتا ہے، اور یہ بھی ذکر کرے کہ کوئی دوسرا اس میں رکاوٹ ڈالنے والا نہیں تھا، اور حیازۃ کی پہلی قسم کی مدت دس ماہ اور دوسری قسم میں مدت دس سال ہوگئی ہے، اور یہ بھی شرط ہے کہ ان کو علم نہ ہو کہ اصل مالک کا حق اپنی ملکیت کو واپس لینے میں ختم ہو گیا ہے، چنانچہ یہ امور نہ ہوں یا شہادت کا لفظ جس سے مدعی کی ملکیت ثابت ہوتی ہے نہ ہو تو گواہی قبول نہیں کی جائے گی، اور ان کے نزدیک واقف کار اور غیر واقف کار شاہد کے درمیان فرق ہے۔

۱۰- اور جمہور فقہاء مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ قابض سے اس کے حاصل کرنے کی بنیاد کے متعلق نہیں پوچھا جائے گا، لہذا اس سے یہ نہیں کہا جائے گا کہ جس چیز پر تمہارا قبضہ ہے اس کو تم نے کیسے حاصل کیا ہے؟ اس میں ابن رشد کا اختلاف ہے، ان کی رائے ہے کہ قابض سے

اس کے حاصل کرنے کی بنیاد کے بارے میں ضرور پوچھا جائے گا، مثلاً کیا وہ میراث ہے یا خریدی ہوئی ہے یا ہبہ ہے وغیرہ؟ اور اس پر اس کی وضاحت ضروری ہے، چنانچہ ان چیزوں میں سے کسی کا دعوی کئے بغیر حیازہ کے ساتھ محض ملکیت کا دعوی اس کے لئے نافع نہ ہوگا اگر اصل ملکیت دوسرے کے لئے ثابت ہوجائے (۱)۔

ابن رشد کی رائے جمہور کی رائے کے خلاف ہے، اور جمہور کی رائے معمول بہ ہے، البتہ اگر قابض تسلط، غصب اور ظلم وزیادتی میں مشہور ہو، تو جمہور کے نزدیک اس کے لئے وضاحت کرنا ضروری ہے کہ کیسے یہ چیز اس کی ملکیت میں آئی اور محض اس کا اتنا کہہ دینا کافی نہیں ہے کہ میں نے اس کو مدعی یا اس کے علاوہ کسی دوسرے سے خریدا ہے یا وراثت میں ملی ہے، بلکہ اس کے لئے اس کو ثابت کرنا ضروری ہے، چنانچہ اگر ثابت نہ کرسکے تو ماہرین کے قول کے مطابق اس کو اتنی مدت کا کرایہ ادا کرنا پڑے گا جتنی مدت وہ اس کے قبضہ میں رہی۔

اور اگر یہ معلوم ہوجائے کہ اس کا حیازہ باطل تھا تو حیازہ کی طویل مدت اس کے لئے سودمند نہیں ہوگی، خواہ وہ اس کے خریدنے کا دعوی کرے، الا یہ کہ مدت تقریباً پچاس سال ہوجائے اور مدعی موجود ہو، غائب نہ ہو اور نہ کسی چیز کا دعوی کرے، اور مالکیہ کا مفتی بہ مسلک یہ ہے کہ جب قابض نے مدعی کی موجودگی اور اس کی بلا عذر خاموشی کی صورت میں دس سال تک قبضہ کئے رکھا تو اگر مدت مذکورہ گذر گئی تو اس کے دعوے کی سماعت ممنوع ہے، اور جو مدت دس سال کے قریب ہو تو وہ بھی دس سال ہی کے حکم میں ہے، چنانچہ اگر ایک یا دو ماہ کم ہوں تو بھی دس سال ہی کے حکم میں ہے، اور جب مدعی اور قابض قاضی یا کسی دوسرے مثلاً حکم حضرات کے سامنے مقدمہ پیش کریں تو اس سے مدت کا خاتمہ ہوجائے گا، اور زمین کے علاوہ دوسری چیز میں دس ماہ کا بلا عذر گذر جانا دعوے کی سماعت کے لئے مانع ہے، اور اس سلسلہ میں فقہاء مالکیہ کے درمیان اختلافات ہیں، اور مقدمہ دائر کرنا خواہ ایک ہی مرتبہ ہو، مدت کے گذرنے کو ختم کرنے والا ہوگا، اور بعض مالکیہ کے نزدیک بار بار مقدمہ دائر کرنے کی شرط ہے اور اسی کو ابن سلمون نے سحنون سے نقل کیا ہے، اگر مقدمہ کے بعد دس سال تک خاموش رہ جائے تو اس کی خاموشی اس کے دعوے کی سماعت سے مانع ہوگی، اور اس سلسلہ میں بھی ان کے مابین اختلاف ہے کہ اگر مدعی دس سال تک قابض پر مقدمہ نہ کرے، پھر مدعی فیصلہ کے لئے اپنا دعوی پیش کرے اور اپنی خاموشی کا سبب یہ بیان کرے کہ اس کا بینہ (شاہد) غائب تھا پھر وہ آگیا، تو اس سلسلہ میں ایک قول یہ ہے کہ اس کا عذر قابل قبول ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کا یہ عذر قابل قبول نہ ہوگا، اسی طرح اگر کہے کہ میرا ثبوت موجود نہیں تھا، اب مل گیا ہے، اور اسی طرح اگر وہ حکم سے ناواقف ہے یعنی اس بات سے ناواقف ہے کہ قبضہ قابض کو مالک بنادیتا ہے تو یہ کوئی عذر نہیں ہے، اور مورث اور پھر اس کے بعد وارث اگر مدت مذکورہ تک خاموش رہیں تو اس کے دعوے کی سماعت ممنوع ہے، اس لئے کہ وہ دونوں ایک ذات کی طرح ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ مورث کی مدت الگ شمار ہوگی اور وارث کی مدت الگ شمار ہوگی اور دونوں کو ایک ساتھ نہیں کیا جائے گا (۱)۔

۱۱- اور زوجہ کے علاوہ کا نفقہ مرور زمانہ کی وجہ سے ساقط ہوجائے گا، چنانچہ اس کے فوت ہوجانے کی وجہ سے اس شخص کے ذمہ دین نہ ہوگا جس پر نفقہ واجب ہے الا یہ کہ قاضی بذات خود یا اس کا نائب غائب ہونے یا نفقہ نہ دینے کی وجہ سے نفقہ مقرر کردے، تو اس وقت نفقہ اس پر اس شرط کے ساتھ دین ہوگا کہ مثلاً قاضی کے پاس فرع

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ: مادہ (۱۶۶۰ تا ۱۶۷۵)، شرح سلیم رستم باز ص ۹۸۳ تا ۹۹۸ طبع الآستانہ، ابن عابدین ۴/ ۳۴۳۔

(۱) البہجہ شرح التحفہ ۲/ ۲۵۲، ۲۵۶، العقد المنظم علی ہامش تبصرۃ الحکام ۲/ ۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کا محتاج ہونا اور اصل کا غنی ہونا ثابت ہوجائے۔

مدت کے گذر جانے سے بیوی کا نفقہ ساقط نہیں ہوگا بلکہ وہ شوہر کے ذمہ قرض ہوجائے گا، اور یہاں نفقہ سے مراد گھر اور خادم کے علاوہ نفقہ ہے، اس لئے کہ بیوی کا نفقہ استمتاع اور تمکین کی وجہ سے ہے، اور اسی طرح وطی کے بعد مہر کا مسئلہ ہے، تقادم زمانہ کی وجہ سے وہ بھی ساقط نہیں ہوگا، بلکہ وہ شوہر کے ذمہ رہے گا اور موت یا طلاق بائن کے ذریعہ اس کا استحقاق ہوگا اور وہ سقوط سے محفوظ ہوجائے گا[1]۔

۱۲ - مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات ظاہر ہوجاتی ہے کہ حنفیہ و مالکیہ اعذار کی وجہ سے دعوی کی سماعت کے جواز پر تقریباً متفق ہیں، اور منجملہ وہ اعذار یہ ہیں: صغرسنی، طویل غیبوبت، جنون، عتہ (ناسمجھی) اور ہر وہ عذر جو مدعی کے دعوی پیش کرنے سے مانع ہو، مثلاً مدعا علیہ طاقت وقوت والا ہو اور اس سے اندیشہ ہو جیسا کہ اس کی تفصیل گذر چکی ہے۔

حدود میں تقادم:

الف: حدود میں شہادت کا تقادم:

۱۳ - جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ زنا، قذف اور شراب نوشی کے متعلق شہادت مقبول ہوگی، چاہے واقعہ کے بعد ایک طویل زمانہ گذر گیا ہو، اس لئے کہ زنا کے سلسلہ میں آیت شہادت عام ہے، اور اس لئے بھی کہ وہ ایک حق ہے، اس کو باطل کرنے والی کوئی چیز ثابت نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ شہادت سچائی کی صفت کے اعتبار سے حجت ہے، اور تقادم زمانہ سچائی میں خلل انداز نہیں ہوتا ہے تو اس کا حجت ہونا باقی رہے گا جیسے اقرار اور حقوق العباد کا معاملہ ہے[1]۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسی حدود جو خالص اللہ کے لئے ہیں ان میں تقادم زمانہ قبول شہادت کے لئے مانع ہے الا یہ کہ تاخیر کسی عذر مثلاً مسافت کی دوری یا مرض وغیرہ کی وجہ سے ہو، چنانچہ زنا، شراب نوشی اور چوری کی حد خالص اللہ کا حق ہے یہاں تک کہ اقرار کرنے والے کا ان سے رجوع کرنا صحیح ہے تو ان میں تقادم زمانہ مانع ہوگا، اور حد قذف میں تقادم زمانہ قبول شہادت کے لئے مانع نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں حق العبد بھی ہے، کیونکہ اس میں بندے سے عار کو دور کیا جاتا ہے، اس لئے اس کا دعوی قابل قبول ہوگا، اور اس میں اقرار کرنے والے کا اپنے اقرار سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہے، اور اس لئے کہ اس میں دعوی شرط ہے، تو اس میں شاہد کو متہم نہیں ٹھہرایا جائے گا، اور ابن الہمام نے ابن ابی لیلی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ تمام حدود قدیمہ میں شہادت اور اقرار کو رد کر دیا جائے گا[2]۔

ب: اقرار میں تقادم:

۱۴ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اقرار میں ان حدود کے اعتبار سے تقادم زمانہ کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ انسان اپنی ذات کے حق میں متہم نہیں ہوتا ہے، اور اسی بنا پر زنا کا اقرار مقبول ہوگا، خواہ ایک مدت کے بعد ہو، البتہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک شراب نوشی کی حد اس سے مستثنیٰ ہے[3]۔

---

(۱) حاشیۃ الشرقاوی ۲/ ۳۵۱ طبع دار المعرفہ، المنثور فی القواعد ۳/ ۳۰۷، المغنی ۶/ ۱۱۷ طبع الریاض۔

(۱) القوانین الفقہیہ/ ۳۶۱ طبع دار القلم، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۱ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۸/ ۲۰۸ طبع الریاض، فتح القدیر ۴/ ۱۶۲ طبع بولاق۔

(۲) الاختیار ۴/ ۸۲ طبع دار المعرفہ، بدائع الصنائع ۷/ ۵۱، ابن عابدین ۳/ ۱۵۸ طبع بولاق، المبسوط ۹/ ۶۹، فتح القدیر ۴/ ۱۶۲ طبع بولاق۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۵۱، المغنی ۸/ ۳۰۹۔

تقاص

دیکھئے: ''مقاصہ''۔

تقاضی

دیکھئے: ''قضاء''۔

تقایل

دیکھئے: ''اِقالہ''۔

تقبل

تعریف:

۱- تَقَبُّل تَقَبَّلَ کا مصدر ہے یعنی کفیل و ذمہ دار ہونا، اور لغت میں اس کا ایک معنی التزام اور ذمہ داری قبول کرنا ہے، اگر کوئی عقد کے ذریعہ کسی چیز کی ذمہ داری لے لے تو کہا جاتا ہے: ''تقبلت العمل من صاحبه''۔ اسی سے ''قبالہ'' ہے، قاف کے فتحہ کے ساتھ، اس مکتوب کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ انسان کسی عمل یا دین کی ذمہ داری قبول کرے، اور قِبالۃ قاف کے کسرہ کے ساتھ عمل اور کام کے معنی میں ہے، اور قبیل کفیل اور ذمہ دار کو کہتے ہیں، اور قبالہ کفالت کو کہتے ہیں [۱] اور تقبل کا اصطلاحی مفہوم لغوی مفہوم سے الگ نہیں ہے۔

اور اصطلاحی معنی میں تقبل کو تعہد اور التزام کے معنی میں بھی استعمال کیا گیا ہے، چنانچہ ''المجلہ'' میں ہے کہ تقبل کا معنی کام کی ذمہ داری لینا ہے [۲]۔

اور فقہاء نے اس کو اکثر و بیشتر شرکت کی ایک مطلق قسم شمار کیا ہے جب دو یا دو سے زیادہ آدمی کپڑے سینے یا دھونے وغیرہ کے کام کی ذمہ داری لینے پر متفق ہو جائیں، اور ان دونوں کی کمائی ان کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہو۔ اور دیگر مذاہب کے مقابلہ میں حنفیہ کی کتابوں میں تقبل کا یہ نام عام ہے، اور اس کا نام شرکت

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: ''قبل''۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ: مادہ (۱۰۵۵)، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام لعلی حیدر ۸/۳۔

اعمال، شرکت صنائع اور شرکت ابدان ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- کفالہ:

۲- لغت میں کفالہ کا معنی: ملانا اور برداشت کرنا اور التزام ہے [۲] اور اصطلاح میں یہ آدمی یا دین یا عین کی کسی چیز کے مطالبہ میں ایک کی ذمہ داری کو دوسرے کی ذمہ داری سے ملانا ہے [۳]۔

تقبل اور کفالہ میں تعلق یہ ہے کہ کفالہ تقبل میں داخل ہے، لیکن کفالت کا تعلق کبھی اموال سے ہوتا ہے اور اس کے برخلاف تقبل صرف اعمال کے ساتھ مخصوص ہے۔

ب- التزام:

۳- اِلتزام اِلتزمَ کا مصدر ہے، اور اس کی اصل لزوم ہے جس کا معنی ثبوت اور دوام ہے، بولا جاتا ہے: "ألزمته المال والعمل وغيره فالتزمه"، یعنی میں نے اس پر مال اور عمل وغیرہ لازم کیا تو اس نے اس کو ذمہ میں لے لیا۔ اور "التزام بالشيء" (باء کے صلہ کے ساتھ) کسی کام کا قبول کرنا اور اس کو اپنے ذمہ کر لینا ہے، خواہ ایک ارادہ سے ہو، یا دو ارادہ سے ہو اور کسی عمل پر ہو یا دوسری چیز پر [۴] اور اس بنا پر التزام تقبل اور کفالہ سے عام ہے (دیکھئے: التزام)۔

---

(۱) البدائع ۶/ ۵۷، تبیین الحقائق للزیلعی ۳/ ۳۲۰، ابن عابدین ۳/ ۳۴۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۰، الدسوقی ۳/ ۳۶۰، کشاف القناع ۳/ ۵۲۷، المغنی ۵/ ۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) المصباح، اللسان مادہ: "کفل"۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۲۴۹، مجلۃ الأحکام: مادہ (۶۱۲)، المطلع علی أبواب المقنع رص ۲۴۸، ۲۴۹۔

(۴) المصباح المنیر مادہ: "لزم"، الموسوعۃ الفقہیہ ۶/ ۱۴۴، ۱۴۵۔

اجمالی حکم

۴- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جن اعمال میں وکالت درست ہو ان میں شرکت تقبل (شرکت صنائع) جائز ہے، اس لئے کہ یہ شرکت عقد کی ایک قسم ہے، چنانچہ ہر شریک کو دوسرے شریک کا وکیل سمجھا جائے گا۔ اور دونوں میں سے اگر ایک کسی کام کی ذمہ داری لے گا تو دونوں اس کے ضامن ہوں گے اور دونوں سے اس کے بارے میں مطالبہ ہوگا، اور وہ کام دونوں پر لازم ہوگا، اگر ایک بیمار ہو جائے یا سفر پر چلا جائے یا بغیر عذر کے عمداً کام سے رک جائے تو دوسرے سے اس کام کا مطالبہ ہوگا، اور دونوں کے درمیان کمائی ان کی مقرر کردہ شرائط کے مطابق ہوگی، اس لئے کہ کام کی ذمہ داری دونوں پر ہے۔ اسی طرح دونوں میں سے ہر ایک اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے، تو اجرت دینے والا ان میں سے کسی ایک کو اجرت دے کر اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائے گا۔ اور اگر اجرت کسی ایک کو مل جائے اور اس کی جانب سے کسی کوتاہی کے بغیر وہ ہلاک ہو جائے تو دونوں اس کے ضامن ہوں گے، اور اس کے ضائع ہونے کا نقصان دونوں کو برداشت کرنا ہوگا [۱]۔

۵- اور انہوں نے شرکت تقبل کے جواز کے لئے دلیل یہ دی ہے کہ اس شرکت کا مقصد وکالت کے ذریعہ حصول مال ہے، تو جس طرح دونوں شریک اس شرکت کی بنا پر نفع کے مستحق ہوتے ہیں جس میں ایک کی طرف سے عمل اور دوسرے کی طرف سے مال ہوتا ہے مثلاً مضاربت میں، اور کبھی صرف مال کی وجہ سے مستحق ہوتے ہیں جیسا کہ دوسری تمام شرکتوں میں، تو اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ وہ صرف عمل کے ذریعہ نفع کے مستحق ہوں، اور اس لئے بھی کہ مسلمان تمام ملکوں

---

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ: مادہ (۱۳۸۷، ۱۳۹۳)، ابن عابدین ۳/ ۳۴۷، ۳۴۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۰، ۱۲۱، کشاف القناع ۳/ ۵۲۷، ۵۲۸۔

میں اس شرکت پر عقد کرتے ہیں اور اس کے ذریعہ معاملہ کرتے ہیں۔

اور حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں: ''اشترکت أنا وسعد وعمار یوم بدر، فلم أجئ أنا وعمار بشيء، وجاء سعد بأسیرین''[1] (میں نے اور سعد وعمار نے بدر کے دن شرکت کی، چنانچہ میں اور عمار کچھ نہ لے کر آئے، اور سعد دو قیدیوں کو لے کر آئے اور اس جیسی چیز حضور علیہ السلام سے پوشیدہ نہ ہوگی اور آپ علیہ السلام نے ان کو اس پر برقرار رکھا)۔

۶-تقبل اور شرکت اعمال کے صحیح ہونے کے لئے اس کو جائز قرار دینے والوں کے نزدیک جگہ کا ایک ہونا شرط نہیں ہے، اور اس کو جائز قرار دینے والے جمہور فقہاء ہیں، اس لئے کہ شرکت تقبل جس وجہ سے جائز ہے یعنی حصول منفعت کا مقصود ہونا اس میں ایک دکان یا دو دکانوں میں کام کرنے میں کوئی فرق نہیں ہے[2]۔

اسی طرح حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک نفع اور عمل میں برابری[3] اور اتحاد صنعت شرط نہیں ہے، لہٰذا منافع میں آدھا آدھا یا ایک تہائی اور دو تہائی وغیرہ کے ذریعہ صحیح ہے۔ اسی طرح یہ صحیح ہے کہ ایک شریک دوسرے شریک سے زیادہ کام کرے، خواہ ان کی صنعت ایک ہی ہو جیسے کہ دونوں درزی ہوں، یا الگ الگ ہو جیسے کہ ایک درزی ہو، ایک دھوبی ہو یا رنگ ریز ہو، اور جیسے کہ لوہار اور بڑھئی اور درزی ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہوں، اس لئے کہ وہ جائز کمائی میں شریک ہیں جیسا کہ اس وقت صحیح ہے جب کہ ان کے پیشے ایک ہوں۔

اور مالکیہ کا قول ہے کہ ''شرکت بالعمل'' جائز ہے اگر پیشہ ایک ہو، مثلاً دونوں درزی ہوں یا دونوں ایک دوسرے کے لئے لازم ہوں مثلاً ایک کا عمل دوسرے پر موقوف ہو، جیسے بننا اور بننے کے لئے سوت کو درست کرنا، اور جیسے کہ ایک کو موتی کی تلاش کا کام سپرد ہو اور دوسرے کو اس کے نکالنے کا کام سپرد ہو، اور یہ بھی شرط ہے کہ دونوں کام میں برابر کے شریک ہوں اس طور پر کہ ہر ایک اپنے عمل کے بقدر آمدنی حاصل کرے، یا دونوں کا عمل تقریباً برابر ہو اور دونوں کو ایک دوسرے کا تعاون حاصل ہو[1]۔

۷-اور جس طرح یہ شرکت صناعات وغیرہ میں جائز ہے، اسی طرح مباحات کے مالک ہونے میں بھی یہ شرکت جائز ہے، مثلاً گھاس کاٹنا، شکار کرنا، لکڑی کاٹنا، دار الحرب سے چوری کرنا اور تمام مباحات میں جائز ہے، اور یہ مسئلہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے[2]۔

اور حنفیہ کے نزدیک مباحات یعنی شکار، لکڑی کاٹنے اور پہاڑوں کے پھل وغیرہ میں تقبل اور شرکت اعمال صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ان میں وکالت صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ مباحات میں ملک کے ثبوت کا سبب لینا اور قبضہ کر لینا ہے، چنانچہ اگر وہ دونوں عقد شرکت کریں پھر ان میں سے ہر ایک انفرادی طور پر اس میں سے کچھ چیز حاصل کرلے تو حاصل کردہ شئے خاص اس کی ملکیت ہوگی[3]۔

۸-اس کے علاوہ شافعیہ نے مطلقاً شرکت ابدان کے باطل ہونے کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ اس میں مال نہیں ہوتا ہے، اور اس

(۱) الزیلعی ۳/۳۲۱، الدسوقی ۳/۳۶۰، ۳۶۱، المغنی لابن قدامہ ۵/۵ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳/۵۲۷۔
حدیث أبی عبیدة عن أبیه عبد الله بن مسعود قال: ''اشترکت أنا و عمار و سعد - یعنی ابن أبی وقاص - فیما نصیب یوم بدر، قال: فجاء سعد بأسیرین، ولم أجئ أنا و عمار بشيء'' کی روایت ابوداؤد (۳/۶۸۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور منذری نے مختصر السنن (۵/۵۳ شائع کردہ دار المعرفہ) میں کہا: حدیث منقطع ہے، کیونکہ ابوعبیدہ نے اپنے والد سے نہیں سنا۔

(۲) ابن عابدین ۳/۳۴۷، جواہر الإکلیل ۲/۱۲۰، الدسوقی ۳/۳۶۱۔

(۳) ابن عابدین ۳/۳۴۷، ۳۴۹، الزیلعی ۳/۳۲۱، کشاف القناع ۳/۵۲۷، ۵۲۸۔

(۱) الدسوقی مع الشرح الکبیر للدردیر ۳/۳۶۱، جواہر الإکلیل ۲/۱۲۰۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/۱۲۰، المغنی ۵/۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) البدائع ۶/۶۳۔

لئے کہ اس میں غرر (دھوکہ) ہوتا ہے، اس لئے کہ ایک شریک دوسرے شریک کے بارے میں نہیں جانتا کہ وہ کمائے گا یا نہیں، اور اس لئے بھی کہ ان میں سے ہر ایک اپنے بدن اور منافع کے سلسلہ میں جدا ہے، تو اس کے فوائد بھی اسی کے ساتھ خاص ہوں گے، جیسا کہ اگر وہ دونوں اپنے چوپائے میں شریک ہوں اور وہ جدا ہوں اور دونوں کے درمیان دودھ اور نسل میں شرکت ہو[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "شرکت"۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۲، القلیوبی ۲/ ۳۳۲، ۳۳۳۔

تقبیل

تعریف:

۱ - لغت میں تقبیل قبّل کا مصدر ہے، اور اس سے اسم **قُبلة** آتا ہے جس کا معنی بوسہ ہے، اس کی جمع قُبَل ہے، بولتے ہیں: "**قبلها تقبيلا**"[۱] یعنی اس نے اس کا بوسہ لیا، اور اگر کوئی عقد کے ذریعہ کسی چیز کی ذمہ داری لے تو کہا جاتا ہے: "**تقبلت العمل من صاحبه**"۔

اور قبالۃ: اس مکتوب کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ انسان کسی عمل یا دین وغیرہ کی ذمہ داری قبول کرے۔ زمخشری فرماتے ہیں: کسی نے معاملہ طے کر کے کسی چیز کی ذمہ داری لی اور اس پر ایک مکتوب لکھا، تو یہ مکتوب جو اس نے لکھا ہے "قبالۃ" ہے قاف کے فتحہ کے ساتھ، اور عمل قبالہ ہے قاف کے کسرہ کے ساتھ۔

تقبیل الخراج کا مطلب یہ ہے کہ بادشاہ یا اس کا نائب متعین مال طے کر کے ایک سال تک کسی آدمی کو کوئی جگہ، یا شہر، یا گاؤں کا ذمہ دار بنادے جس کو وہ اس زمین کی پیداوار سے یا اگر وہاں کے لوگ ذمی ہوں تو ان کے جزیہ سے ادا کرے گا[۲]۔

اس تقبیل کو اس معنی میں استعمال کرنے میں کلام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح خراج اور قبالہ۔ فقہاء نے بھی تقبیل کو ان ہی معانی کے لئے استعمال کیا ہے۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، تاج العروس، متن اللغہ مادہ: "قبل"۔

(۲) الرتاج ۲/ ۳ طبع مطبعۃ الإرشاد، بغداد۔

تقبیل کی قسمیں:

۲- بعض فقہاء نے تقبیل کی پانچ قسمیں ذکر کی ہیں: اولاد کے رخسار پر محبت کا بوسہ، والدین کے سر پر رحمت کا بوسہ، بھائی کی پیشانی پر شفقت کا بوسہ، اپنی بیوی یا باندی کے منہ پر شہوت کا بوسہ اور مسلمانوں کے ہاتھ پر سلام کا بوسہ اور بعض فقہاء نے مزید کہا ہے کہ حجر اسود پر ایمان کا بوسہ لینا بھی اس میں شامل ہے [۱]۔

ذیل میں تقبیل اور اس کی مختلف اقسام کے احکام اور اس سے پیدا ہونے والے اثرات ذکر کئے جاتے ہیں۔

تقبیل کے احکام:

اول: تقبیل مشروع:

الف۔ حجر اسود کی تقبیل:

۳- حج اور عمرہ کرنے والا طواف کی حالت میں حجر اسود کا بوسہ لینے پر قادر ہو تو عام فقہاء کے نزدیک اس کا بوسہ لینا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے حجر اسود کا بوسہ لیا، پھر فرمایا: "**واللہ لقد علمت أنک حجر ولو لا إني رأيت رسول الله ﷺ يقبلک ما قبلتک**" [۲] (بخدا میں جانتا ہوں کہ تو ایک پتھر ہے اور اگر میں نے نبی کریم ﷺ کو تجھ کو بوسہ دیتے ہوئے نہ دیکھا ہوتا تو میں بھی تجھ کو بوسہ نہ دیتا)۔

اور اگر بوسہ لینے سے عاجز ہو تو وہ صرف ہاتھ سے استلام کر کے ہاتھ کا بوسہ لے گا، اور اگر ہاتھ سے چھونے سے بھی عاجز ہو اور اس کے

(۱) الدر المختار بہامش ابن عابدین ۵/۲۴۶، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/۲۷۱، ۲۷۲۔

(۲) حدیث: "واللہ لقد علمت أنک حجر ولو لا أني رأيت ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۴۷۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۹۲۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

ہاتھ میں کوئی ایسی چیز ہو جس سے حجر اسود کا استلام ممکن ہو تو اس سے استلام کرلے اور اس کو چوم لے، اور یہ جمہور فقہاء یعنی حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "**انه استلم الحجر الأسود باليد ثم قبل يده**" [۱] (آپ ﷺ نے ہاتھ سے حجر اسود کا استلام کیا پھر آپ ﷺ نے ہاتھ کو چوم لیا)، اور اس لئے کہ حضرت ابن عباس سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "**رأيت رسول الله ﷺ يطوف بالبيت ويستلم الركن بمحجن معه و يقبل المحجن**" [۲] (میں نے آپ ﷺ کو دیکھا کہ آپ بیت اللہ کا طواف کررہے تھے اور آپ ﷺ کے پاس ایک ڈنڈا تھا جس سے آپ ﷺ حجر اسود کا استلام کررہے تھے اور ڈنڈے کو چوم رہے تھے)۔

اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر وہ بوسہ لینے پر قادر نہ ہو تو ہاتھ سے یا لکڑی سے استلام کرے پھر اس کو بوسہ کے بغیر اپنے منہ پر رکھ لے [۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "طواف" اور "حجر اسود"۔

ب: رکن یمانی کی تقبیل:

۴- طواف میں رکن یمانی کا استلام بھی مندوب ہے اور اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمر

(۱) حدیث: "**أنه استلم الحجر الأسود باليد ثم قبل يده**" کی روایت مسلم (۲/۹۲۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور نافع سے مروی اس کے الفاظ یہ ہیں: "**رأيت ابن عمر يستلم الحجر بيده ثم قبل يده، وقال: ما تركته منذ رأيت رسول الله ﷺ يفعله**"۔

(۲) حدیث: "**رأيت رسول الله ﷺ يطوف بالبيت و يستلم الركن**......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۴۷۲، ۴۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۹۲۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) ابن عابدین ۲/۱۶۶، قلیوبی ۲/۱۰۶، ۱۱۰، المجموع ۸/۲۹، ۳۳، المغنی ۳/۳۸۰، ۳۸۱، جواہر الإکلیل ۱/۱۷۸، الحطاب ۳/۱۰۷۔

سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "کان رسول اللہ ﷺ لا یدع أن یستلم الرکن الیماني والحجر في کل طواف"[۱] (نبی کریم ﷺ ہر طواف میں حجر اسود اور رکن یمانی کا ضرور استلام کرتے تھے)۔

جمہور فقہاء یعنی حنفیہ مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ رکن یمانی کا بوسہ نہیں لے گا اور حنابلہ کے نزدیک بھی یہی صحیح ہے، لیکن شافعیہ کے نزدیک اس کا ہاتھ سے استلام کرے گا اور استلام کے بعد ہاتھ کو چوم لے گا، اور مالکیہ کا قول ہے کہ ہاتھ سے اس کا استلام کرے گا اور تقبیل کے بغیر اس کو منہ پر رکھ لے گا۔

حنفیہ میں سے امام محمد فرماتے ہیں اور حنابلہ میں سے خرقی کا یہی قول ہے کہ اگر قدرت ہو تو اس کا بوسہ لے۔

علاوہ ازیں حنفیہ نے بیان کیا ہے کہ کعبہ کی چوکھٹ کا بوسہ لینا ایمان کے بوسہ میں شامل ہے[۲]۔

دوم: تقبیل ممنوع:

الف- اجنبی عورت کا بوسہ لینا:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اجنبی عورت کو چھونا اور اس کا بوسہ لینا جائز نہیں ہے، خواہ نکاح کا پیغام دینے کے لئے ہو[۳]۔

ان مسائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "خطبۃ" اور "نکاح"۔

(۱) حدیث: "کان رسول اللہ ﷺ لا یدع أن یستلم الرکن الیماني و الحجر ......" کی روایت ابوداؤد (۲/۴۴۰، ۴۴۱ طبع عبید الدعاس) اور نسائی (۲۳۱/۵ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، اور الفاظ نسائی کے ہیں، اور اس کی اصل بخاری (الفتح ۳/ ۴۷۳ طبع السلفیہ) میں ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱۶۹/۲، ۵/۲۴۶، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۱۰۷/۳، قلیوبی ۱۰۶/۲، المغنی ۳/ ۳۷۹، ۳۸۰۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۷، جواہر الإکلیل ۲۷۵/۱، القلیوبی ۲۰۸/۳، نہایۃ المحتاج ۱۹۰/۶، کشاف القناع ۱۰/۵، المغنی ۶/ ۵۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ب- بے ریش کا بوسہ لینا:

۶- بے ریش نوجوان اگر خوبصورت نہ ہو تو وہ عام مردوں کے حکم میں ہے یعنی بغیر شہوت کے وداعی اور شفقت کا بوسہ لینا جائز ہے، البتہ جب خوبصورت ہو اور اس سے شہوت پیدا ہوتی ہو تو وہ عورتوں کے حکم میں ہے اگر چہ جنس ایک ہے، چنانچہ عام فقہاء کے نزدیک حصول لذت کے ارادے سے اس سے مصافحہ کرنا، اس کا بوسہ لینا اور اس سے معانقہ کرنا حرام ہے[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "أمرد"۔

ج- مرد کے لئے مرد کا بوسہ لینا اور عورت کے لئے عورت کا بوسہ لینا:

۷- کسی مرد کے لئے دوسرے مرد کے منہ کا یا ہاتھ یا کسی اور عضو کا بوسہ لینا جائز نہیں ہے، اسی طرح ایک عورت کے لئے دوسری عورت کا بوسہ لینا، اس سے معانقہ کرنا یا بدن کو چھونا وغیرہ جائز نہیں ہے، یہ عدم جواز اس وقت ہے جب شہوت کے ساتھ ہو، اور اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "انه نهی عن المکامعة، وهي: المعانقة، وعن المعاکمة، وهي: التقبیل"[۲] (آپ ﷺ نے مکامعہ یعنی معانقہ اور معاکمہ یعنی تقبیل سے منع فرمایا)، البتہ اگر منہ کی تقبیل نہ ہو اور احسان اور احترام کے طور پر ہو، یا ملاقات والوداع

(۱) ابن عابدین ۲۳۳/۵، الزرقانی ۱۶۷/۱، جواہر الإکلیل ۲۰/۱، ۲۷۵، الجمل ۱۲۶/۴، حاشیۃ القلیوبی ۲۱۳/۲، کشاف القناع ۱۵/۵، ۱۲۔

(۲) حدیث: "نهی عن المکامعة وهی المعانقة، وعن المعاکمة وهی التقبیل" کو ہروی نے غریب الحدیث (۱۷۱/۱ طبع دار الکتاب العربی) میں عیاش بن عباسؓ سے مرسلاً ذکر کیا ہے۔

کے وقت شفقت کے لئے ہو، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے جیسا کہ تفصیل آئے گی(۱)۔

د- ظالم کے ہاتھ کا بوسہ لینا:

۸- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ ظالم کے ہاتھ کا بوسہ لینا جائز نہیں ہے اور کہا ہے کہ یہ معصیت ہے الا یہ کہ خوف کی وجہ سے ہو، صاحب ''الدر'' فرماتے ہیں: عالم اور عادل کے علاوہ کسی دوسرے کے ہاتھ کا بوسہ لینے کی کوئی اجازت نہیں ہے، اور جاہل لوگ جو کسی سے ملتے وقت اپنے ہاتھوں کو چوم لیتے ہیں یہ مکروہ ہے، اور اسی طرح ملاقات کے وقت اپنے دوست کے ہاتھ کو چومنا مکروہ ہے جب کہ وہ عالم یا عادل نہ ہو اور اس میں اس کے اسلام کے احترام واکرام کا قصد نہ ہو(۲)۔

ھ- علماء اور عظماء کے سامنے زمین کا بوسہ لینا:

۹- علماء اور عظماء کے سامنے زمین کا بوسہ لینا حرام ہے، ایسا کرنے والا اور اس پر راضی رہنے والا دونوں گنہگار ہیں، اس لئے کہ یہ بت پرستی کے مشابہ ہے، اور کیا کفر ہوسکتا ہے؟ اگر عبادت اور تعظیم کے طور پر ہو تو کفر ہے، اور تحیہ وسلام کے طور پر کفر نہیں ہے، لیکن ایسا کرنے والا گناہ کبیرہ کا مرتکب ہوگا، جیسا کہ صاحب ''الدر'' نے اس کی صراحت کی ہے(۳)۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۴۴، ۲۴۶، البنایۃ علی الہدایہ ۹/ ۳۲۶، ۳۲۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۰، القلیوبی ۳/ ۲۱۳، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۱۲۶۔

(۲) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۴۵، ۲۴۶، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/ ۲۷۲، تحفۃ الأحوذی ۷/ ۵۲۷۔

(۳) الدر المختار بہامش ابن عابدین ۵/ ۲۴۶، البنایۃ شرح الہدایہ ۹/ ۳۲۶، ۳۲۷۔

و- اعتکاف اور روزہ کی حالت میں بوسہ لینا:

۱۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حالت اعتکاف میں زوجین کے لئے ایک دوسرے کا بوسہ لینا جائز نہیں ہے اگر شہوت کے ساتھ ہو، اس لئے کہ فرمان خداوندی ہے: ''وَلاَ تُبَاشِرُوْهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ''(۱) (اور بیویوں سے اس حال میں صحبت نہ کرو جب تم اعتکاف کئے ہو مسجدوں میں)، اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ روزہ کی حالت میں اس شخص کے لئے بوسہ لینا مکروہ ہے جس کو انزال یا جماع کا اندیشہ ہو جس سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے، بلکہ مالکیہ نے تو مفسد کے خوف اور عدم سلامتی کے یقین کی حالت میں بوسہ لینے کو صراحۃً حرام قرار دیا ہے(۲)۔

اور کیا بوسہ لینے سے اعتکاف باطل ہوجاتا ہے؟ اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جو تقبیل کے اثرات کے بیان میں آئے گی۔

سوم- مباح تقبیل:

الف- نیکی اور اکرام کی تقبیل، محبت اور شفقت کی تقبیل:

۱۱- متقی عالم اور عادل بادشاہ کے ہاتھ کو چومنا، نیز والدین، استاذ اور ہر لائق احترام واکرام شخص کے ہاتھوں کو چومنا جائز ہے، اسی طرح سر اور پیشانی اور آنکھوں کے درمیان کی جگہ کو چومنا جائز ہے، لیکن یہ سب اس وقت جائز ہے جب کہ احترام واکرام، یا ملاقات والوداع کے وقت شفقت اور شہوت سے بچتے ہوئے دینداری اور احترام کے جذبہ سے ہو۔

اور یہ ثابت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت جعفر سے معانقہ کیا

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۷۔

(۲) الاختیار ۱/ ۱۳۴، ابن عابدین ۲/ ۱۳۶، الدسوقی ۱/ ۵۴۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۷، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۵۸، ۷۷، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۱۲، ۲۱۳، کشاف القناع ۲/ ۲۱۶۔

اوران کی آنکھوں کے درمیان کی جگہ کو چوما جب وہ حبشہ سے واپس ہوئے (۱)۔

اورحضرت ابن عمر سے مروی ہے: "انه كان في سرية من سرايا رسول الله ﷺ فذكر قصة قال: فدنونا من النبي ﷺ فقبلنا يده" (۲) (وہ نبی کریم ﷺ کے روانہ کردہ ایک سریہ میں تھے پھر پورا قصہ ذکر کیا، فرمایا: تو ہم نبی کریم ﷺ کے قریب ہوئے اورآپ ﷺ کے دست مبارک کا بوسہ لیا)۔

ابن بطال فرماتے ہیں: امام مالک نے ہاتھ چومنے پرنکیر کی ہے اوراس سلسلہ میں جوروایتیں ہیں ان کا انکارکیا ہے، اُبہری فرماتے ہیں: امام مالک نے اس کواس وقت مکروہ کہا ہے جب تعظیم اورتکبر کے طریقہ پر ہو،لیکن اگراس آدمی کے شرف، علم اوردینداری کی وجہ سے اللہ سے قربت حاصل کرنے کے لئے ہوتو جائز ہے (۳)۔

اسی طرح محبت کی بنا پر باپ کے لئے بیٹے کی پیشانی، سراوررخسار کا بوسہ لینا جائز ہے بلکہ مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "قبل رسول الله ﷺ حسين بن علي، فقال الأقرع بن حابس: إن لی عشرة من الولد ماقبلت منهم أحدا، فقال: من لا يرحم لايرحم" (۱) (حضوراکرم ﷺ نے حسین بن علیؓ کا بوسہ لیا، تواقرع بن حابسؓ نے کہا، میرے تودس بیٹے ہیں، میں نے ان میں سے کسی کا بوسہ نہیں لیا، تو آپ ﷺ نے ارشادفرمایا: جورحم نہیں کرتا اس پررحم نہیں کیا جاتا)۔

اورحضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: "جاء أعرابي إلى النبيؐ فقال: تقبلون الصبيان فما نقبلهم، فقال النبيؐ: أو أملک لک أن نزع الله من قلبک الرحمة؟" (۲) (ایک اعرابی نبی کریم ﷺ کی خدمت میں آیا اور کہنے لگا: آپ لوگ بچوں کا بوسہ لیتے ہیں اورہم لوگ ان کا بوسہ نہیں لیتے، تونبی کریم ﷺ نے ارشادفرمایا: اگراللہ تمہارے دل سے رحم نکال دے تو میں تمہارے دل میں اس کو پیدانہیں کرسکتا)۔

اورحضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: "ما رأيت أحدا أشبه سمتا وهديا برسول الله ﷺ من فاطمة ابنته، وكانت إذا دخلت عليه قام إليها يقبلها وأجلسها في مجلسه، وكان النبيؐ إذا دخل عليها قامت له فتقبله وتجلسه في مجلسها" (۳) (میں نے آپ ﷺ کی بیٹی حضرت فاطمہ کے مقابلہ میں صورت وسیرت میں کسی کوبھی آپ ﷺ کے

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ عانق جعفرا حين قدم ......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۹۲ طبع عبیدالدعاس) نے کی ہے، منذری نے کہا: یہ حدیث مرسل ہے، اس لئے کہ یہ روایت شعبی سے کی ہے۔

(۲) حدیث ابن عمر: "أنه كان في سرية من سرايا رسول الله ﷺ......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۹۳ طبع عبیدالدعاس) اورابن ماجہ (۲/ ۱۲۲۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، منذری نے کہا: اس کی روایت ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے، اورترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے (مختصرسنن أبی داؤد ۸/ ۸۸ طبع دارالمعرفہ)۔

(۳) تحفۃ الأحوذی ۷/ ۵۲۷۔
نیز ان مسائل کے سلسلہ میں دیکھئے: ابن عابدین ۵/ ۲۴۵، ۲۴۶، البنایہ ۹/ ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۳، جواہرالإکلیل ۱/ ۲۰، القلیوبی ۳/ ۲۱۳، حاشیۃ الجمل ۴/ ۱۲۶، کشاف القناع ۵/ ۱۶، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/ ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۷، ۲۷۹۔

(۱) حدیث: "قبل رسول الله ﷺ الحسين بن علي، فقال......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۲۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۸۰۸، ۱۸۰۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث عائشہؓ قالت: "جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال : تقبلون الصبيان ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۲۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۸۰۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔
ابن حجر نے کہا: احتمال ہے کہ یہ اعرابی اُقرع بن حابس ہیں، اوریہ بھی احتمال ہے کہ یہ قیس بن عاصم ہیں، اوریہی زیادہ راجح ہے (فتح الباری ۱۰/ ۴۳۰ طبع السلفیہ)۔

(۳) حدیث عائشہؓ قالت: "مارأيت أحداً أشبه......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۹۱ طبع عبیدالدعاس) اورترمذی (۵/ ۷۰۰ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن غریب ہے۔

مشابہ نہیں دیکھا، اور جب وہ آپ ﷺ کے پاس آتیں تو کھڑے ہوکران کا بوسہ لیتے اوران کو اپنی جگہ بٹھاتے، اور جب آپ ﷺ ان کے پاس تشریف لے جاتے تو وہ آپ ﷺ کے لئے کھڑی ہوجاتیں اور آپ ﷺ کا بوسہ لیتیں اور آپ ﷺ کو اپنی جگہ میں بٹھاتی)۔

ب-میت کی تقبیل:

۱۲- میت کے اہل وعیال، اعزہ واقارب اور دوست واحباب کے لئے اس کے چہرے کا بوسہ لینا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: **"أن النبي ﷺ قبل عثمان بن مظعون وهو ميت، وهو يبكي أو عيناه تذرفان"**[۱] (نبی کریم ﷺ نے حضرت عثمان بن مظعون کا بوسہ لیا جب کہ ان کا انتقال ہوچکا تھا، اور آپ ﷺ رورہے تھے یا (کہا) آپ ﷺ کی آنکھیں اشکبار تھیں)، اوراسی طرح حضرت عائشہؓ سے یہ بھی مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: **"أقبل أبو بكر فتيمم النبي ﷺ وهو مسجى ببرد حبرة، فكشف عنه وجهه، ثم أكب عليه فقبله، ثم بكى، فقال: بأبي أنت يا رسول الله لا يجمع الله عليك موتتين"**[۲] (حضرت ابوبکر تشریف لائے اور نبی کریم ﷺ کی طرف بڑھے، آپ ﷺ کو یمنی دھاری دار چادر سے ڈھکا گیا تھا، تو حضرت ابوبکرؓ نے آپ ﷺ کا چہرہ مبارک کھولا پھر جھک کر آپ ﷺ کا بوسہ لیا، پھر رو پڑے، اور فرمایا: اے اللہ کے رسول! آپ پر میرے باپ قربان، اللہ آپ پر دوموتیں جمع نہیں کرے گا)۔

(۱) حدیث: "أن النبی ﷺ قبل عثمان بن مظعون، و هو......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۱۳ طبع عبید الدعاس) اور ترمذی (۲/ ۳۰۵، ۳۰۶ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) البنایہ علی الہدایہ ۹/ ۳۲۴، ۳۲۵، القلیوبی ۱/ ۳۴۴، ۳/ ۲۱۳، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۷۰۔

حدیث: "أقبل أبو بكر فتيمم النبی ﷺ وهو مسجى......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۱۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ج-قرآن کی تقبیل:

۱۳- حنفیہ نے ذکر کیا ہے اور حنابلہ کے نزدیک بھی یہی مشہور ہے کہ قرآن کے احترام کے لئے اس کو چومنا جائز ہے، یہی حنابلہ کا مسلک ہے، اور امام احمد سے اس کا استحباب منقول ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ ہر صبح قرآن کو لے کر اس کو چومتے تھے، اور فرماتے تھے: یہ میرے رب کا عہد نامہ اور میرے رب کا منشور ہے، اور حضرت عثمانؓ مصحف کو چومتے تھے اوراس کو اپنے چہرے پر پھیرتے تھے، اور امام نووی نے "التبیان" میں فرمایا ہے کہ "مسند دارمی" میں ابن أبی ملیکہ سے صحیح سند کے ساتھ یہ منقول ہے کہ عکرمہ بن ابی جہل قرآن کو اپنے چہرے پر رکھتے اور فرماتے: یہ میرے رب کی کتاب ہے، یہ میرے رب کی کتاب ہے[۱]۔

اور صاحب "الدرالمختار" نے "قنیۃ" کے حوالہ سے نقل کیا ہے: ایک قول یہ ہے کہ قرآن کو چومنا بدعت ہے، اور انہوں نے اس کو حضرت عمرو عثمانؓ سے مروی احادیث کی بنیاد پر رد کیا ہے۔

اسی طرح امام احمد سے منقول ہے کہ وہ مصحف کی تقبیل، اور اس کو آنکھوں پر رکھنے میں توقف کے قائل ہیں، اگر چہ اس میں تعظیم وتکریم مقصود ہو، اس لئے کہ جس کام کا مقصد تقرب ہو اگر اس میں قیاس کا کوئی دخل نہ ہو تو اس کا کرنا مستحب نہیں ہے، اگر چہ اس میں تعظیم ہو الا یہ کہ منقول ہو، اسی لئے حضرت عمرؓ نے حجر اسود کے بارے میں کہا: اگر میں نے نبی کریم ﷺ کو تجھ کو چومتے ہوئے نہ دیکھا ہوتا تو میں بھی تجھ کو نہ چومتا[۲]، اور مالکیہ کی کتابوں میں اس مسئلہ کا حکم ہمیں نہیں ملا۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۴۶، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۴/ ۱۹۲، کشاف القناع ۱/ ۱۳۷، الآداب الشرعیہ ۲/ ۲۹۵۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۱۳۷، ۱۳۸۔

د- روٹی اور کھانے کی تقبیل:

۱۴- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ روٹی کی تقبیل جائز ہے اور انہوں نے یہ کہا ہے کہ یہ بدعت مباح یا بدعت حسنہ ہے، اس لئے کہ اس کی حرمت اور کراہت پر کوئی دلیل نہیں ہے، کیونکہ مکروہ وہ ہے جس کے بارے میں نہی وارد ہوئی ہو، یا اس میں قوی اختلاف ہو، اور اس سلسلہ میں کوئی نہی وارد نہیں ہوئی ہے، اگر تقبیل کے ذریعہ اس کے اکرام میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں ان کی وجہ سے اس کے اکرام کا ارادہ کیا تو یہ بہتر ہے، اور اس کو پیروں سے روندنا سخت مکروہ ہے، بلکہ بغیر روندے اس کو محض زمین پر ڈال دینا بھی مکروہ ہے (۱)۔

اور حنفیہ میں سے صاحب ''الدر'' نے روٹی کی تقبیل کے جواز کے سلسلہ میں شافعیہ کے قول کی تائید کرتے ہوئے کہا ہے: ہمارے اصول و قواعد اس کے منافی نہیں ہیں (۲)۔

اور حنابلہ کا قول ہے کہ روٹی اور جمادات کی تقبیل مشروع نہیں ہے بجز ان جمادات کے جن کو شریعت نے مستثنیٰ کر دیا ہے (۳)۔

تقبیل کے اثرات

وضو میں تقبیل کا اثر:

۱۵- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ بیوی کو چھونے اور اس کا بوسہ لینے کی وجہ سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے، یہی ایک روایت حنابلہ کے نزدیک بھی ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: ''**إن النبي ﷺ قبل بعض نسائه ثم صلى ولم يتوضأ**''(۴) (نبی کریم ﷺ نے اپنی بیوی کا بوسہ لیا پھر نماز پڑھی اور آپ ﷺ نے وضو نہیں فرمایا)۔

اور ان کا کہنا ہے کہ آیت کریمہ: ''أَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ''(۱) (یا تم نے اپنی بیویوں سے قربت کی ہو) میں لمس سے مراد جماع ہے جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ کی تفسیر ہے، اور نبی کریم ﷺ کے فعل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے (۲)۔

اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے اور ایک دوسری روایت حنابلہ کی بھی یہی ہے کہ چھونا اور بوسہ لینا مطلقاً ناقض وضو ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد: ''أَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ'' (یا تم نے اپنی بیویوں سے قربت کی ہو) عام ہے، اور (۳) اس لئے بھی کہ اس میں لذت کا غالب گمان ہے جس سے شہوت پیدا ہوتی ہے، اور اسی طرح کا معاملہ مرد و عورت کے جسم کے ملنے کی باقی صورتوں میں ہے، اور اس میں چھونے والے اور جس کو چھویا جائے اس کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اور شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ اگرچہ جس کو چھوا جائے وہ میت ہو (۴)۔

اور امام احمد کا مشہور مسلک یہ ہے کہ اس شخص پر وضو واجب ہے جس نے شہوت کے ساتھ بوسہ لیا ہو۔ اس شخص پر واجب نہیں جس نے رحمت و شفقت کی بنیاد پر بوسہ لیا ہو، ان کے نزدیک اجنبیہ اور محرم کے درمیان اسی طرح سات سال یا اس سے زیادہ عمر کی قابل شہوت بچی اور بالغہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ نص عام ہے، اس کے برخلاف شافعیہ کا ظاہر قول یہ ہے کہ نسب، رضاع یا مصاہرت کی وجہ سے محرم کے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ یہ

---

(۱) حاشیۃ الشروانی علی المنہاج ۷/۴۳۵۔
(۲) الدر المختار بحاشیہ ابن عابدین ۵/۲۴۶۔
(۳) کشاف القناع ۵/۱۸۱، الآداب الشرعیہ ۳/۲۴۰۔
(۴) حدیث: ''أن النبي ﷺ قبل بعض نسائه ثم صلى ولم يتوضأ'' کی روایت ترمذی (۱/۱۳۳ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے، اور احمد شاکر (سنن

= ترمذی ۱/۱۳۳ طبع مصطفی الحلبی) نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔
(۱) سورۂ نساء/۴۳۔
(۲) الاختیار ۱/۱۰، ۱۱، ابن عابدین ۱/۹۹، المغنی ۱/۱۹۲، ۱۹۳۔
(۳) سورۂ نساء/۴۳۔
(۴) حاشیۃ القلیوبی ۱/۳۲، المغنی ۱/۱۹۲، ۱۹۵۔

رشتے محل شہوت نہیں ہیں [۱]۔

اور مالکیہ کے نزدیک اس سلسلہ میں تفصیل ہے، وہ کہتے ہیں: ایسے منہ کو چومنا جس سے عادۃً چومنے والا لذت حاصل کرتا ہو یہ مطلقاً دونوں کے لئے ناقض وضو ہے، اگر چہ لذت کا ارادہ نہ ہو یا لذت محسوس نہ کرے، اور اگر چہ اکراہ یا غفلت کے ساتھ ہو، اس لئے کہ عام طور پر منہ کے بوسہ میں لذت ضرور ہوتی ہے، اور نادر کے لئے کوئی الگ حکم نہیں ہے [۲] باقی اعضاء کی تقبیل کا مسئلہ یہ ہے کہ اگر اس سے لذت کا قصد ہو یا بلا قصد لذت محسوس کی ہو تو ناقض وضو ہے ورنہ نہیں، یہ تمام مسائل اس وقت ہیں جب کہ دونوں بالغ ہوں ورنہ ان دونوں میں سے صرف بالغ کا وضو ٹوٹے گا اگر اس شخص کو چومے جس سے عام طور پر شہوت پیدا ہوتی ہو، اور عام لوگوں کی عادت کا اعتبار ہوگا، چومنے والے اور جس کو چوما ئے ان کی عادت کا اعتبار نہیں ہوگا، دسوقی فرماتے ہیں: اسی بنیاد پر اگر کسی بوڑھے نے کسی بوڑھی عورت کا بوسہ لے لیا تو دونوں کا وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ بوڑھی عورتوں سے لذت حاصل کرنا بوڑھے مردوں کی عادت ہے [۳]۔

اور اگر تقبیل فراق کے وقت الوداع کے لئے ہو یا رحم وکرم کی وجہ سے ہو جیسے شفقت سے مریض کو چومنا تو یہ ناقض وضو نہیں ہے۔

نماز میں تقبیل کا اثر:

۱۶- جن حضرات کے نزدیک تقبیل ناقض وضو ہے ان کے نزدیک تقبیل سے نماز باطل ہو جائے گی، اس لئے کہ عام فقہاء کے نزدیک نماز کے صحیح ہونے کے لئے طہارت شرط ہے، چنانچہ جب وضو ٹوٹ گیا تو نماز باطل ہوگئی۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱ / ۲۰، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱ / ۱۲۰، ۱۲۱۔

(۳) سابقہ مراجع۔

اسی طرح ان حنفیہ کے نزدیک بھی تقبیل سے نماز فاسد ہو جائے گی جن کے نزدیک وہ ناقض وضو نہیں ہے، چنانچہ انہوں نے میاں بیوی کی تقبیل کے سلسلے میں کہا ہے کہ اگر عورت کو شہوت کے ساتھ چھو لیا یا اس کا بوسہ لے لیا، خواہ بغیر شہوت کے ہو، یا بچہ نے اس کا پستان چوس لیا اور اس سے دودھ نکل گیا تو دونوں کی نماز فاسد ہو جائے گی [۱]۔

لیکن انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر عورت نے مرد کا بوسہ لے لیا اور مرد حالت نماز میں ہو اور اس سے اس میں شہوت پیدا نہیں ہوئی تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی [۲]۔

روزوں پر تقبیل کا اثر:

۱۷- روزہ دار کے لئے بیوی کا بوسہ لینا مکروہ ہے اگر اس کو انزال اور جماع کا اندیشہ ہو، جن سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے اس لئے کہ مروی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمر فرماتے ہیں: "**كنا عند النبيؐ فجاء شاب فقال: يا رسول الله! أقبل وأنا صائم؟ قال: لا، فجاء شيخ فقال: أقبل وأنا صائم؟ قال: نعم، فنظر بعضنا إلى بعض، فقال رسول الله ﷺ: قد علمت لم نظر بعضكم إلى بعض؟ إن الشيخ يملك نفسه**" [۳] (ہم نبی کریم ﷺ کی خدمت میں تھے تو ایک نوجوان شخص آیا اور اس نے پوچھا: کیا میں روزہ کی حالت میں بوسہ لے سکتا ہوں؟ اس کے جواب

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۱ / ۴۲۰، ۴۲۲، الدسوقی ۱ / ۱۲۰، ۱۲۱، القلیوبی ۱ / ۳۲، ۳۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱ / ۴۲۲۔

(۳) حدیث: "كنا عند النبي ﷺ فجاء شاب فقال......" کی روایت احمد (۲ / ۱۸۵ طبع المکتب الإسلامی) نے کی ہے۔
ہیثمی نے کہا: امام احمد نے اور طبرانی نے الکبیر میں اس کی روایت کی ہے، اس میں ایک راوی ابن لہیعہ ہیں، ان کی حدیث حسن ہے، اور ان کے سلسلے میں کلام کیا گیا ہے (مجمع الزوائد ۳ / ۱۶۶ طبع دار الکتاب العربی)۔

میں آپ علیہ السلام نے فرمایا: نہیں، پھر ایک بوڑھا شخص آیا، اور پوچھا: کیا میں روزہ کی حالت میں بوسہ لے سکتا ہوں؟ اس کے جواب میں آپ علیہ السلام نے فرمایا: ہاں، تو ہم ایک دوسرے کو دیکھنے لگے تو نبی کریم علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: میں سمجھ رہا ہوں کہ کیوں تم ایک دوسرے کو دیکھ رہے ہو؟ بلا شبہ بوڑھے شخص کو اپنے نفس پر کنٹرول ہوتا ہے)، اور اس لئے بھی کہ اگر اس کو مفسد کا اندیشہ ہوگا تو بسا اوقات وہ جماع کر بیٹھے گا جس کے نتیجہ میں اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا یہی مسلک ہے۔

محل کراہت اس وقت ہے جب کہ بوسہ بقصد لذت ہو، اس وقت نہیں جب کہ بلا قصد لذت ہو، مثلاً الوداع یا رحمت وشفقت کے ارادہ سے ہو تو کوئی کراہت نہیں ہے [1]۔

اور اگر مفسد کے وقوع کا اندیشہ نہ ہو تو جمہور فقہاء کے نزدیک تقبیل میں کوئی قباحت نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "ان النبي علیہ السلام كان يقبل ويباشر وهو صائم" [2] (نبی کریم علیہ السلام روزہ کی حالت میں تقبیل اور (ظاہر جسم سے) مباشرت کرتے تھے)۔

مالکیہ کا قول ہے کہ روزہ دار کے لئے بقصد لذت بوسہ لینا مکروہ ہے اگر اسے یقین ہو کہ وہ خروج منی یا مذی سے بچا رہے گا، اور اگر بچنے کا یقین نہ ہو تو حرام ہے [3]۔

اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ تقبیل اگر چہ بقصد لذت ہو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا جب تک کہ وہ انزال کا سبب نہ بنے، لیکن اگر اس نے بوسہ لیا اور انزال ہوگیا تو اس کا روزہ باطل ہوجائے گا [1]، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

کفارہ کے وجوب اور عدم وجوب کے سلسلے میں اختلاف اور تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "کفارہ"۔

اعتکاف میں تقبیل کا اثر:

۱۸ - جمہور فقہاء حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ کا بھی اظہر قول یہی ہے کہ بوسہ لینے اور چھونے سے اعتکاف باطل ہوجائے گا اگر انزال ہوجائے، اس لئے کہ انزال کی وجہ سے تقبیل جماع کے معنی میں ہوجائے گی، البتہ اگر انزال نہ ہو تو حنفیہ، حنابلہ اور اظہر قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک اعتکاف باطل نہ ہوگا، خواہ شہوت کے ساتھ ہو یا بغیر شہوت کے ہو، جیسا کہ اس سے روزہ باطل نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ جماع کے معنی میں نہیں ہے، البتہ اگر بقصد شہوت ہو تو حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَ أَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ" [2] (اور بیویوں سے اس حال میں صحبت نہ کرو، جب تم اعتکاف کئے ہو مسجدوں میں) اور اگر بغیر شہوت کے ہو جیسے شفقت اور احترام کے طور پر تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسا کہ کسی عورت کے لئے اپنے معتکف شوہر کا سر دھونا اور اس کے بالوں میں کنگھی کرنا [3]۔

اور مالکیہ کہتے ہیں اور یہی شافعیہ کا بھی دوسرا قول ہے کہ اگر

---

(۱) الاختیار ۱/ ۱۳۴، ابن عابدین ۲/ ۱۱۲، ۱۱۳، القلیوبی ۲/ ۵۸، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۱۲، ۱۱۳۔

(۲) حدیث: "أن النبي علیہ السلام كان يقبل ويباشر وهو صائم" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۷۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۷۔

(۱) حوالہ سابق، نیز دیکھئے: الزیلعی ۱/ ۳۲۳، الشرح الصغیر للدردیر ۱/ ۷۰۷، المہذب ۱/ ۱۸۳، منتہی الإرادات ۱/ ۲۲۱۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۱۸۷۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۳۶، الدسوقی ۱/ ۵۴۴، القلیوبی ۲/ ۷۷، کشاف القناع ۲/ ۳۶۱، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۲۔

بقصد لذت بوسہ لیا یا چھوا یا لذت کے ارادہ سے جسم کو جسم سے ملا یا یا لذت محسوس کی تو اعتکاف باطل ہوجائے گا، لیکن اگر ایسی بچی کا بوسہ لیا جس سے شہوت نہ پیدا ہوتی ہو، یا رحمت وشفقت یا الوداع کے لئے اپنی بیوی کا بوسہ لیا اور لذت کا ارادہ نہیں کیا اور نہ لذت محسوس کی تو اعتکاف باطل نہ ہوگا۔

اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ منہ کے علاوہ کسی عضو کا بوسہ لیا جائے، اگر منہ کا بوسہ لیا جائے تو مطلقاً اعتکاف باطل ہوجائے گا، اور مالکیہ کے نزدیک اس میں شہوت کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ وہ وطی کے ابتدائی مراحل میں سے ہے جس سے وضو باطل ہوجاتا ہے۔

اور شافعیہ کا تیسرا قول یہ ہے کہ تقبیل سے مطلقاً اعتکاف باطل نہیں ہوتا ہے جس طرح حج باطل نہیں ہوتا ہے، لیکن وہ ہر قول میں حرام ہے (۱)۔

حج میں تقبیل کا اثر:

۱۹- محرم کے لئے شہوت سے چھونا اور بوسہ لینا حرام ہے، اور جو ایسا کرے اس کی وجہ سے اس پر دم واجب ہوگا، چاہے انزال ہو یا نہ ہو، لیکن مالکیہ کے برخلاف جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کا حج فاسد نہیں ہوگا، مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر انزال ہوجائے تو حج فاسد ہوجائے گا، ورنہ اس پر اونٹ کی قربانی واجب ہوگی۔

بغیر شہوت کے بوسہ اگر الوداع کے لئے ہو یا رحمت وشفقت کے لئے ہو یا سفر سے آنے والے کو خوش آمدید کہنے کے لئے ہو تو نہ حج فاسد ہوگا، اور نہ اس کے عوض اس کو کوئی فدیہ دینا پڑے گا اور اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''احرام'' اور ''حج''۔

رجعت میں تقبیل کا اثر:

۲۰- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر چھونا یا بوسہ لینا شہوت یا رجعت کی نیت کئے بغیر ہو تو اس کو رجعت نہیں سمجھا جائے گا۔

اور جب بوسہ لینا شہوت کے ساتھ ہو تو اس میں اختلاف ہے، حنفیہ کا قول ہے کہ وطی، شہوت کے ساتھ چھونے، اور شہوت کے ساتھ کسی بھی عضو کا بوسہ لینے سے رجعت صحیح ہوجاتی ہے، خواہ منہ ہو یا رخسار ہو، یا ٹھوڑی ہو، یا پیشانی ہو، یا سر ہو، اور اگر زبردستی اس کی تقبیل کی، یا شوہر سویا ہوا ہو، یا اس پر زبردستی کی گئی ہو، یا حالت جنون میں ہو یا معتوہ ہو، تو اس صورت میں اس کا اعتبار اسی وقت ہوگا جب کہ شوہر اس کی تصدیق کردے۔

اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ بوسہ لینا، چھونا یا دیکھنا مرد کی شہوت کے ساتھ ہو یا عورت کی شہوت کے ساتھ ہو بشرطیکہ شوہر اس کی تصدیق کرے، لیکن اگر بیوی دعوی کرے اور شوہر اس کا انکار کرے تو رجعت ثابت نہیں ہوگی (۱)۔

اور مالکیہ کے نزدیک رجعت میں نیت شرط ہے، لہذا مطلقہ رجعیہ کی تقبیل اس وقت رجعت ہوگی جبکہ اس کے ساتھ رجعت کی نیت کی ہو، اور بلا نیت محض کسی فعل سے رجعت صحیح نہیں ہوگی، خواہ کتنا قوی فعل ہو مثلاً وطی (۲)۔

اور شافعیہ کے نزدیک اور یہی حنابلہ میں سے خرقی کے کلام کا ظاہر ہے، یہ ہے کہ وطی اور اس کے مقدمات مثلاً چھونا اور بوسہ لینا وغیرہ کسی عمل سے رجعت نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ تو طلاق کی وجہ سے حرام ہیں اور رجعت کا مقصد ان کو حلال کرنا ہے، اس لئے رجعت محض قول

---

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۷، الدسوقی ۱/ ۵۴۴، القلیوبی ۲/ ۷۷، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۲۔

(۲) الہدایہ مع الفتح ۲/ ۲۳۷، ۲۳۸، حاشیۃ العدوی علی شرح أبی الحسن لرسالۃ ابن

= أبی زید ۱/ ۴۸۶، ۴۸۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۶، المجموع ۷/ ۴۱۰، ۴۱۱، المغنی ۳/ ۳۳۸، ۳۴۰۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۵۳۰، البدائع ۲/ ۱۸۱، ۱۸۲۔

(۲) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/ ۴۱۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۶۲۔

سے ہوسکتی ہے(۱)۔

اور حنابلہ کی دوسری روایت میں ہے کہ وطی کے ذریعہ رجعت ہوجائے گی، خواہ نیت نہ کی ہو۔

البتہ اگر شہوت کے ساتھ چھوا ہو یا بوسہ لیا ہوتو امام احمد سے یہ منصوص ہے کہ یہ رجعت نہیں ہوگی، اور بعض حنابلہ کے نزدیک ایک قول کے مطابق رجعت ہوجائے گی (۲)۔

ظہار میں تقبیل کا اثر:

۲۱- ظہار کا مطلب یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو کسی ایسے محرم سے تشبیہ دے جس سے نکاح کرنا اس کے لئے ہمیشہ کے لئے حرام ہو۔

چنانچہ اگر شوہر اپنی بیوی سے ظہار کرے، بایں طور کہ اس سے کہے: ''أنت علیّ کظهر أمي'' (تم مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہو) تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک کفارہ ادا کرنے سے پہلے اس کے لئے بیوی سے وطی کرنا اور اس کے اسباب یعنی شہوت کے ساتھ چھونا اور بوسہ لینا حرام ہے، یہی ایک قول شافعیہ اور حنابلہ سے منقول ہے، اس لئے کہ یہ چیزیں بھی وطی کی ترغیب دیتی ہیں اور اس کا سبب بنتی ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی نے کفارہ سے پہلے "تماس" (چھونے) سے منع فرمایا ہے، ارشاد باری ہے: ''فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا''(۳) (تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے)۔ لفظ تماسّ میں وطی اور اس کے دواعی و اسباب سب داخل ہیں، لہذا نص کی وجہ سے یہ سب چیزیں اس پر حرام ہیں۔

حنفیہ میں سے امام محمد سے منقول ہے کہ بطور شفقت تقبیل جائز ہے مثلاً شوہر سفر سے واپس لوٹا ہو (۴)۔

(۱) القلیوبی علی المنہاج ۴/ ۳، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۸۳۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۸۳۔
(۳) سورۂ مجادلہ/ ۳۔
(۴) ابن عابدین ۲/ ۵۷۵، ۵۷۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۷۱، ۳۷۳، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۸، المغنی ۷/ ۳۴۸۔

اور شافعیہ کا دوسرا قول اور یہی امام احمد سے دوسری روایت ہے کہ جماع کے علاوہ بوسہ لینا، چھونا اور شرمگاہ کے علاوہ دوسرے اعضاء کو ایک دوسرے سے ملانے میں کوئی حرج نہیں ہے(۱)، دیکھئے: اصطلاح ''ظہار''۔

اِیلاء میں تقبیل کا اثر:

۲۲- اِیلاء چار مہینہ یا اس سے زیادہ تک شوہر کا اپنی بیوی سے وطی نہ کرنے کی قسم کھانا ہے۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بوسہ لینا، چھونا اور شرمگاہ کے علاوہ جسم کو ملانے سے گریز کی قسم کھانا ایلاء نہیں ہوگا، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ''فیٔ''، یعنی ایلاء سے رجوع کرنا اسی وقت ثابت ہوگا جب شرمگاہ میں جماع کیا جائے، چنانچہ شرمگاہ کے علاوہ میں وطی کرنے سے، یا شہوت کے ساتھ بوسہ لینے یا چھونے یا جسم کے ملانے سے ایلاء ختم نہیں ہوگا، اس لئے کہ شرمگاہ میں جماع کرنا اس کا حق ہے، لہذا اس کے بغیر اِیلاء سے رجوع نہیں ہوسکتا، اور اس لئے کہ شوہر نے اسی کے چھوڑنے کی قسم کھائی ہے اور ضرر کا ازالہ جماع ہی سے ہوگا(۲)، دیکھئے: اصطلاح ''اِیلاء''۔

حرمت مصاہرت میں تقبیل کا اثر:

۲۳- تقبیل اگر شہوت کے ساتھ نہ ہوتو اس سے حرمت مصاہرت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، چنانچہ اگر کسی نے بغیر شہوت کے کسی عورت کا بوسہ لے لیا تو اس کے لئے اس کی ماں یا بیٹی سے شادی کرنا جائز ہے اور عورت کے لئے بھی اس کے آباء اور اس کی اولاد سے شادی کرنا جائز ہے، اسی طرح اگر کسی شخص نے بغیر شہوت کے اپنی ساس کا بوسہ لے

(۱) القلیوبی ۴/ ۱۸، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۴۸۔
(۲) البدائع ۳/ ۱۷۳، ۱۷۸، ابن عابدین ۲/ ۵۵۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۶۵، ۳۶۹، القلیوبی ۴/ ۸، ۱۳، المغنی ۷/ ۳۲۴۔

لیا تو اس کی بیوی اس کے لئے حرام نہیں ہوگی۔

اور یہ مسئلہ متفق علیہ ہے، البتہ اگر منہ کا بوسہ لیا جائے تو حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے، اور بعض نے رخسار کو بھی منہ کے ساتھ شامل کیا ہے [1]۔

شہوت کے ساتھ بوسہ لینے یا چھونے سے حرمت ہوگی یا نہیں اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء (مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ) کا مسلک یہ ہے کہ شرمگاہ کے علاوہ میں مباشرت اور تقبیل خواہ شہوت کے ساتھ ہو اس سے بوسہ لینے والے پر عورت کے اصول وفروع حرام نہیں ہوں گے، خواہ یہ عورت اس کی بیوی ہو یا اجنبی عورت ہو [2]، اس لئے کہ اللہ کا قول عام ہے: "وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ" [3] (اور جو ان کے علاوہ ہیں وہ تمہارے لئے حلال کردی گئی ہیں)۔

اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر چھونا اور بوسہ لینا شہوت کے ساتھ ہو تو حرمت مصاہرت ہوجائے گی، چنانچہ جو شخص شہوت کے ساتھ کسی عورت کو چھوئے یا اس کو بوسہ لے تو اس کے لئے اس کے اصول وفروع سے نکاح ناجائز ہے، اسی طرح اس عورت کے لئے مرد کے اصول وفروع سے نکاح کرنا حرام ہے، اور کسی شخص نے شہوت کے ساتھ ساس کا بوسہ لے لیا تو اس کی بیوی اس پر حرام ہوجائے گی۔

۲۴ - اور اگر شوہر تقبیل کا اقرار کرے اور شہوت کا انکار کرے تو ایک قول یہ ہے کہ اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ بوسہ شہوت ہی کے ساتھ ہوتا ہے، لہذا اس کا انکار اس وقت تک قابل قبول نہ ہوگا جب تک کہ اس کے خلاف کوئی چیز ظاہر نہ ہوجائے، اور ایک قول ہے کہ اس کی تصدیق کی جائے گی، اور ایک قول ہے کہ اس میں تفصیل

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۸۰، ۲۸۳، الاختیار ۳/ ۸۸، الدسوقی ۲/ ۲۵۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۹، قلیوبی ۳/ ۲۴۱، المغنی ۶/ ۵۷۹۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۸۲، ۲۸۳، ۵/ ۲۴۳، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۵۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۹، القلیوبی ۳/ ۲۴۱، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۷۴، المغنی ۶/ ۵۷۹، ۵۸۰۔

(۳) سورۂ نساء/ ۲۴۔

ہے، اگر سر یا پیشانی یا رخسار کا بوسہ ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر بوسہ منہ کا ہو تو تصدیق نہیں کی جائے گی، اور یہی راجح ہے [1]۔

اور شہوت کے ساتھ چھونے اور بوسہ لینے سے حرمت پیدا ہونے پر حنفیہ کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے: "وَلاَ تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ" [2] (اور ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمہارے باپ نکاح کرچکے ہیں)، حنفیہ کہتے ہیں: یہاں نکاح سے مراد وطی ہے، اور شہوت کے ساتھ تقبیل وطی کی طرف دعوت دینے والی ہے تو احتیاطا حرمت میں اس کو اس کے قائم مقام کردیا گیا [3]۔ اور نبی کریم ﷺ سے مروی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من نظر إلی فرج امرأة بشهوة أو لمسها بشهوة حرمت عليه أمها و ابنتها، وحرمت علی ابنه و أبيه" [4] (جو شہوت کے ساتھ کسی عورت کی شرمگاہ کو دیکھے یا شہوت کے ساتھ اس کو چھوئے تو اس شخص کے لئے اس عورت کی بیٹی اور ماں حرام ہوجائے گی اور وہ عورت اس کے بیٹے اور اس کے باپ کے لئے حرام ہوجائے گی)۔

اس کے علاوہ تقبیل سے بھائیوں اور بہنوں کے درمیان حرمت پیدا نہیں ہوگی، خواہ شہوت کے ساتھ ہو، چنانچہ اگر اپنی سالی کا بوسہ لے لیا، خواہ شہوت کے ساتھ ہو تو بالاتفاق اس کی بیوی اس پر حرام نہیں ہوگی [5]، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "نکاح"۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۸۲، ۲۸۳، البدائع ۲/ ۲۶۰، ۲۶۱۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۲۔

(۳) البدائع ۲/ ۲۶۰، ۲۶۱، الاختیار ۳/ ۸۸، ۸۹، ابن عابدین ۲/ ۲۸۱، ۲۸۳۔

(۴) حدیث: "من نظر إلی فرج امرأة بشهوة أولمسها بشهوة حرمت عليه أمها وابنتها وحرمت علی ابنه وأبيه" کی روایت ابن ابی شیبہ (۴/ ۱۶۵ طبع السلفیہ) نے ابوہانی سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "من نظر إلی فرج امرأة لم تحل له أمها ولا ابنتها"، حجاج بن أرطاۃ کے ضعف کی وجہ سے اس کی اسناد ضعیف ہے، حافظ ابن حجر نے اس کے متعلق التقریب (ص/ ۱۵۲ طبع دار الرشید) میں کہا کہ وہ صدوق ہیں، غلطیاں اور تدلیس بہت کرتے ہیں، عنعنہ کے ذریعہ انہوں نے روایت کی ہے۔

(۵) سابقہ مراجع۔

تقریر

تعریف:

۱-لغت میں تقریر "قور" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "قرر الشيء في المكان" (اس نے فلاں چیز کو اس جگہ ثابت کر دیا) اور "قرر الشئ فی محله" (اس نے اس کو باقی چھوڑا) "قرر فلانا بالذنب" (اس نے فلاں سے غلطی کا اقرار کرایا)، "قررالمسألة أو الرأي"[۱] (اس نے مسئلہ کی وضاحت کی اور تحقیق کی)۔

اور فقہاء کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، اور اصولیین کے نزدیک جیسا کہ اقسام حدیث میں بیان کیا جاتا ہے تقریر یہ ہے کہ کوئی بات آپ کے سامنے کہی گئی یا آپ کے زمانہ میں کہی گئی اور آپ کو اس کا علم ہوا اور آپ نے اس سے منع نہیں کیا، بلکہ خاموش رہے، اسی طرح کوئی کام آپ کے سامنے یا آپ کے زمانہ میں کیا گیا اور آپ کو اس کا علم ہوا اور آپ نے اس پر نکیر نہیں کی، بلکہ خاموش رہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اقرار:

۲-لغت میں اقرار کا معنی حق کا اعتراف کرنا ہے، کہتے ہیں: "أقر بالحق"، یعنی اس نے حق کا اعتراف کیا۔

(۱) لسان العرب، الصحاح للجوہری، مشارق الأنوار، المعجم الوسیط، القاموس المحیط مادہ: "قرر"۔

(۲) ارشاد الفحول رص ۴۱۔

اور اصطلاح میں اپنے اوپر غیر کے حق کے ثبوت کی خبر دینا اقرار ہے، اور اسی وجہ سے کبھی کبھی یہ تقریر کا اثر ہوتا ہے[۱]۔

ب-سکوت:

۳-سکوت: بات نہ کرنا ہے اور "السکوت عن الأمر" کسی امر پر انکار نہ کرنا ہے، اس کے اور تقریر کے درمیان تعلق یہ ہے کہ فقہاء کے نزدیک سکوت کبھی تقریر ہوتا ہے، کبھی نہیں ہوتا ہے۔

اور فقہی قاعدہ ہے: "لاینسب لساکت قول"، (خاموش کی طرف کسی قول کو منسوب نہیں کیا جائے گا)، لیکن اس قاعدہ سے چند مسائل مستثنی ہیں جن میں خاموشی کو تقریر شمار کیا جاتا ہے، بعض مسائل یہ ہیں:

نکاح میں باکرہ سے اجازت طلب کرتے وقت اس کی خاموشی۔

نومولود کی مبارکباد قبول کرنا اور اس پر خاموش رہنا نسب کا اقرار شمار کیا جاتا ہے۔

زرکشی کہتے ہیں کہ معصوم کے حق میں محض خاموش رہنا صراحۃً بولنے کے قائم مقام ہے، یہی وجہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ کی تقریر امر شرعی ہے، اور اجماع سکوتی اکثر فقہاء کے نزدیک حجت ہے۔ لیکن جو غیر معصوم ہو تو اس کے سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ اس کا محض خاموش رہنا نطق کے درجہ میں نہیں ہے، البتہ جب ایسے قرائن ہوں جو اس کی رضامندی پر دلالت کرتے ہوں تو وہ نطق کے درجہ میں ہو جائے گا[۲]۔

ج-اِجازت:

۴-اِجازت کا ایک معنی نافذ کرنا ہے، اگر کوئی کسی چیز کو نافذ کرے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الکلیات للکفوی مادہ: "قرر"، الہدایہ ۱۸۰/۱۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، النہایہ لابن الأثیر مادہ: "سکت"، المنثور فی القواعد ۲۰۵/۲، حاشیہ ابن عابدین ۵۹۱/۲۔

اور کسی کام کو جائز قرار دے تو کہا جاتا ہے: " **أجاز الشيء** " اور " **أجاز له** " اس کو اس کی اجازت دی اور " **أجزت العقد** " میں نے اس کو جائز و نافذ کر دیا۔

اور اس معنی میں یہ کسی ہونے والے امر کی تقریر ہی کی طرح ہوگا، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مالک کا فضولی کے تصرف کی اجازت دینا اسی معنی میں ہے (۱)۔

اجمالی حکم:

اول-اصولیین کے نزدیک تقریر:

۵- اصولیین نے تقریر کو حدیث کی ایک قسم شمار کیا ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کسی ایسی بات کے انکار سے خاموش رہے جو آپ کے سامنے یا آپ کے زمانہ میں کہی گئی ہو اور آپ کو اس کا علم ہو، یا ایسے فعل کے انکار سے خاموشی اختیار کی جو آپ کے سامنے یا آپ کے زمانہ میں کیا گیا ہو اور آپ کو اس کا علم ہوا ہو، اور صحابی کا یہ قول بھی اسی میں داخل ہے کہ ہم ایسا کرتے تھے، اور لوگ ایسا کرتے تھے، اور نبی کریم ﷺ کے زمانہ کی طرف اس کی نسبت کر دے اور یہ ایسا کام ہو کہ اس جیسا کام آپ ﷺ سے مخفی نہیں رہتا ہو۔

۶- تقریر حجت ہے اور جواز اور رفع حرج کی دلیل ہے، لیکن یہ ضروری ہے کہ نبی کریم ﷺ کو انکار پر قدرت حاصل ہو اور جس کے قول وعمل کی تقریر کی گئی وہ شریعت کا پابند ہو، اور جس امر کی تقریر کی گئی وہ ثابت ہو، اس کے سلسلہ میں پہلے سے کوئی شرعی ممانعت وارد نہ ہو۔

اس لئے کہ اگر یہ امر جائز نہ ہوتا تو نبی کریم ﷺ اس پر خاموش نہ رہتے، اور نہ اس کی وضاحت میں تاخیر کرتے (۱)۔

اور ایک جماعت کا مسلک یہ ہے کہ تقریر جواز کی دلیل نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ سکوت اور عدم انکار میں احتمال ہے کہ آپ ﷺ اس لئے خاموش رہ گئے ہوں کہ آپ کو علم ہو کہ اس شخص تک حرمت کی اطلاع نہیں پہنچی ہے، تو اس وقت اس کے لئے وہ فعل حرام نہیں ہے، اور اس کا بھی احتمال ہے کہ آپ اس لئے خاموش رہے ہوں کہ اس کے بارے میں انکار کامیاب نہ ہوا ہو، اور آپ ﷺ کو یقین ہو کہ دوبارہ انکار کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا، اس لئے آپ نے دوبارہ انکار نہیں فرمایا، اس لئے تقریر کو جواز اور نسخ کی دلیل بنانا درست نہیں ہے (۲)۔

اس موضوع میں قدرے تفصیل ہے جس کو اصولی ضمیمہ میں دیکھا جاسکتا ہے۔

دوم-فقہاء کے نزدیک تقریر:

۷- فقہاء کے نزدیک تقریر کے تین معانی ہیں:

اول: کسی چیز میں مقرر کے حق کو ثابت کرنا اور اس کو مؤکد کرنا۔

حنفیہ نے طلب شفعہ کے مسئلہ میں تقریر کو اسی معنی میں استعمال ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک شفعہ کے طلب کی تین قسمیں ہیں:

طلب مواثبت، طلب تقریر اور طلب خصومت و ملک، طلب مواثبت کا مفہوم یہ ہے کہ جس مجلس میں شفعہ کا علم ہو، اسی مجلس میں شفعہ طلب کیا جائے، تاکہ یہ واضح ہوجائے کہ وہ شفعہ سے اعراض نہیں کررہا ہے اور گواہ بنانا اس میں شرط نہیں ہے۔

اور طلب تقریر واشہاد کا مطلب یہ ہے کہ وہ بائع کے سامنے طلب

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الصحاح للجوہری مادہ: "جوز"، الہدایہ ۲/ ۶۸، نیز ملاحظہ کیجئے: الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح "اجازۃ" (۱/ ۳۰۳، اور اس کے بعد صفحات، ۹/ ۱۱۵، اور اس کے بعد صفحات)۔

(۱) ارشاد الفحول رص ۴۱، ۶۱، الأحکام للآمدی ۱/ ۱۸۹، ۲/ ۳۸، ۹۹، البزدوی ۳/ ۱۴۸، المستصفی ۲/ ۲۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

شفعہ پر گواہ بنائے اگر مبیع بائع کے قبضہ میں ہو، یا مشتری کے سامنے گواہ بنائے اگر بائع نے اس کو مبیع سپرد کردی ہو یا جائداد کے پاس گواہ بنائے۔

تو جب وہ ایسا کرلے گا تو اس کا شفعہ برقرار رہ جائے گا، اور اسی طلب شفعہ کا نام طلب تقریر یا طلب اشہاد ہے، اس لئے کہ اس نے اس کے ذریعہ اپنے حق کو ثابت اور مؤکد کردیا ہے۔

اور شفیع کو طلب مواثبت کے بعد، طلب تقریر کی ضرورت اس وقت ہوتی ہے جب کہ طلب مواثبت کے وقت گواہ بنانا اس کے لئے ناممکن ہو، لیکن اگر طلب مواثبت کے وقت بائع یا مشتری یا جائداد کے پاس گواہ بنانے پر قادر ہو تو اس کے لئے یہی کافی ہے اور یہ دونوں طلب کے قائم مقام ہوگا، اور گواہ بنانا تو صرف انکار کے وقت حق کے اثبات کے لئے ہوتا ہے[۱]۔

اس کے علاوہ دیگر ائمۂ مذاہب لفظ تقریر کے بجائے لفظ اشہاد کا تذکرہ کرتے ہیں، اور شفعہ کے برقرار رہنے کے لئے اشہاد شرط ہے یا نہیں؟ اس کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اشہاد'' اور ''شفعہ''۔

دوم: امر موجود کو برقرار رکھنا اور اس کو علی حالہ باقی رکھنا، اس کی بعض مثالیں مندرجہ ذیل ہیں:

الف-شرکت میں:

۸-اگر ایک شریک کا انتقال ہوجائے اور دین یا دیت اس کے ترکہ سے متعلق نہ ہو تو صاحب رشد وارث کے لئے شرکت کو باقی رکھنے اور تقسیم کرنے میں اختیار ہے، اگر میت پر کوئی قرض ہو تو اس قرض کو ادا کرنے کے بعد ہی وارث کے لئے شرکت کو برقرار رکھنے کا حق حاصل ہوگا[۱]، دیکھئے: اصطلاح ''شرکت''۔

ب-عقد مضاربت میں:

۹-اگر مالک کا انتقال ہوجائے اور وارث عقد کو باقی رکھنا چاہے، تو اگر مال نقد کی شکل میں ہو تو ان دونوں کو اختیار ہے کہ شرط کے ساتھ ازسرنو عقد کرلیں، امام نووی نے کہا: کیا ترک اور تقریر کے لفظ سے منعقد ہوجائے گا، بایں طور کہ وارث کہے: ''**ترکتک أو قررتک علی ما کنت علیه؟**'' یعنی جس عقد پر تم تھے اس پر میں نے تم کو چھوڑ دیا، یا کہے کہ میں تم کو مقرر کردیا، اس میں دو قول ہیں، دونوں میں اُصح یہ ہے کہ منعقد ہوجائے گا، اس لئے کہ ان دونوں سے عقد مضاربت کا معنی سمجھ میں آتا ہے۔

اور اگر مضاربت کے عامل کا انتقال ہوجائے اور مالک، عامل کے وارث کو اس کی جگہ مقرر کرنا چاہے تو اس کا یہ مقرر کرنا نیا عقد مضاربت ہوگا، اس لئے صرف نقد پر ہی جائز ہوگا[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''مضاربت'' (قراض)۔

ج-قضاء میں:

۱۰-اصل بات یہ ہے کہ سابق فیصلہ اگر نص یا اجماع یا قیاس جلی کے خلاف نہ ہو، بلکہ مجتہد فیہ ہو تو اس کو توڑنا جائز نہیں ہے، یہ حکم اجمالی ہے۔

لیکن کیا قاضی کے سامنے پیش ہونے والے مسئلہ میں قاضی کا اس کو برقرار رکھنا حکم شمار کیا جائے گا جس کو توڑنا جائز نہیں؟

ابن فرحون نے ''تبصرۃ الحکام'' میں ''**تقریر الحاکم مارفع إلیه**'' کے عنوان سے ایک فصل قائم کی ہے، اور کہا ہے: اہل مذہب

---

(۱) البدائع ۱۸/۵، ابن عابدین ۱۴۳/۵ تا ۱۴۳، فتح القدیر ۳۰۸/۸، مجلۃ الأحکام العدلیہ: مادہ ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، شرح المجلہ للأتاسی ۶۰۲/۳۔

(۱) روضۃ الطالبین ۲۸۳/۴، ۲۸۴، المغنی ۲۲/۵۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۴۳/۵، جواہر الإکلیل ۱۷۷/۲، منتہی الإرادات ۳۳۶/۲۔

(یعنی مالکیہ) کا اس میں اختلاف ہے کہ کیا کسی واقعہ کو حاکم کا برقرار رکھنا حکم شمار ہوگا یا نہیں؟ مثلاً کسی عورت نے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کرلیا اور یہ مقدمہ حنفی قاضی کے سامنے پیش ہوا، اور اس نے اس کو برقرار رکھا اور اس کو نافذ کردیا، پھر معزول ہوگیا، تو ابن قاسم کا کہنا ہے کہ اس کے علاوہ کسی دوسرے کو اس کے فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہے اور اس پر اس کا برقرار رکھنا حکم کے مانند ہے، اور ابن محرز نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور یہی ''المدونہ'' کا ظاہر ہے، مراد یہ ہے کہ یہ حکم کی طرح ہے تو کوئی دوسرا قاضی اس پر اعتراض نہیں کرسکتا، اور عبدالملک کا قول ہے کہ یہ حکم نہیں ہے اور دوسرے شخص کو اس کے فسخ کرنے کا اختیار ہے، اور اس کے برخلاف اگر مقدمہ اس کے سامنے پیش کیا جائے اور وہ اس کے فسخ کا حکم دینے کے بجائے کہے کہ میں بغیر ولی کے نکاح کو جائز قرار نہیں دیتا تو یہ ایک فتوی ہوگا اور دوسرا شخص اس واقعہ میں اپنی رائے کے مطابق فیصلہ کرسکتا ہے[1]۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قضاء''۔

سوم- متہم شخص سے اقرار کا مطالبہ کرنا اور اس کو اعتراف کرنے پر آمادہ کرنا۔

۱۱- قاضی کو مدعا علیہ سے مطالبہ کرنے کا حق ہے اور وہ اس طرح کہ قاضی اس سے جواب طلب کرے یا تو اقرار کے ذریعہ ہو یا انکار کے ذریعہ۔

فی الجملہ زبردستی اکراہ کے ذریعہ اقرار کرانا قابل عمل نہیں ہے۔ لیکن فقہاء نے حال کے قرائن اور متہم کے اوصاف اور تہمت کی قوت کی رعایت کرنے کو شرعی سیاست قرار دیا ہے، تو انہوں نے حق کے اقرار تک پہنچنے کے لئے ہر اس چیز کی اجازت دی ہے جس کو حاکم مناسب سمجھے، اور ان کی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ......''[1] (اور اگر ان کا پیراہن پیچھے سے پھٹا ہو) اور حضرت علی بن ابی طالبؓ نے بھی اس پر عمل کیا ہے جب رسول اللہ ﷺ نے ان کو اور زبیر بن العوام کو اس عورت کے پیچھے بھیجا جو حاطب بن ابی بلتعہ کا خط لے کر اہل مکہ کے پاس جارہی تھی، اور مکتوب میں نبی کریم ﷺ نے ان پر حملہ کرنے کا جو پختہ ارادہ کیا تھا اس کی خبر دی گئی تھی، تو حضرت علی اور زبیر نے اس عورت کو پالیا اور اس کو (سواری سے) اتارا اور اس کے کجاوہ میں مکتوب تلاش کیا، لیکن ان کو اس میں کچھ نہ ملا تو حضرت علیؓ نے اس عورت سے کہا: میں اللہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ نہ نبی کریم ﷺ نے کذب بیانی کی ہے اور نہ ہم جھوٹ بولتے ہیں، لہذا تم ہمیں وہ خط دے دو ورنہ ہم تمہیں برہنہ کردیں گے، تو جب عورت نے ان کی سنجیدگی کو دیکھا تو اس نے اپنے سر کی چوٹی سے اس خط کو نکالا[2]۔

لیکن اس میں اختلاف ہے کیا یہ اختیار قاضی کو ہوگا یا والی مظالم کو ہوگا؟

حنفیہ، مالکیہ اور امام احمد کے بعض اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ قاضی اور والی کے لئے متہم کو اقرار کرنے کے لئے مارنا جائز ہے، اس لئے کہ قاضی تنفیذ احکام کے معاملہ میں امام کا نائب ہوتا ہے۔

شافعیہ اور امام احمد کے بعض دیگر اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ یہ حق والی مظالم کو ہے، قاضی کو نہیں، اور اس قول کی وجہ یہ ہے کہ ضرب مشروع صرف حدود وتعزیر کی ضرب ہے اور یہ اس کے اسباب کے ثابت ہوجانے اور ان کے محقق ہونے کے بعد ہی لگائی جاتی ہے[3]۔

---

(۱) التبصرۃ بہامش العلی المالک ۱/ ۸۹، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۷۴۔

---

(۱) سورۂ یوسف/ ۲۷۔

(۲) حدیث: "بعث علي والزبير في أثر المرأة التي حملت خطاب حاطب......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۴۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۴۱، ۱۹۴۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۴۸، ۱۸۸، ۱۹۵، التبصرہ ۲/ ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۷، الأحکام السلطانیہ للماوردي/ ۹۰، ۹۱، معین الحکام/ ص ۲۱۱، ۲۱۲، الطرق الحکمیہ

۱۲- ابن قیم نے کہا: دعوی کی دو قسمیں ہیں: دعوی تہمت اور دعوی غیر تہمت:

دعوی تہمت یہ ہے کہ مدعی علیہ پر حرام فعل کا دعوی کیا جائے جو اس کے لئے موجب سزا ہو، مثلاً قتل، رہزنی یا چوری یا اس کے علاوہ ایسی زیادتی کا دعوی کیا جائے جس پر بینہ کا قائم کرنا اکثر حالات میں مشکل ہوتا ہے۔

اور دعوی غیر تہمت یہ ہے کہ عقد بیع یا قرض یا رہن یا ضمان وغیرہ کا دعوی کیا جائے اور دونوں قسموں میں سے ہر ایک کبھی محض حد ہوتی ہے، مثلا شراب نوشی اور زنا اور کبھی محض کسی آدمی کا حق ہوتی ہے، مثلا اموال اور کبھی اس میں دونوں چیزیں ہوتی ہیں، مثلاً چوری، ڈاکہ زنی۔ چنانچہ اس قسم (یعنی دعوی غیر تہمت) میں مدعی اگر حجت شرعی قائم کردے (تو ٹھیک ہے)، ورنہ قسم لے کر مدعا علیہ کی بات مانی جائے گی، اس لئے کہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے، کہتے ہیں: نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لو يعطى الناس بدعواهم لادعى ناس دماء رجال و أموالهم ولكن اليمين على المدعى عليه**"[۱] (اگر لوگوں کو صرف ان کے دعوی کی وجہ سے حق دے دیا جائے تو لوگ آدمیوں کی جان و مال کا دعوی کرنے لگیں گے، لیکن مدعا علیہ پر قسم ہوگی)۔

۱۳- دعاوی کی پہلی قسم یعنی دعاوی تہمت جس سے مراد جنایت اور حرام افعال کا دعوی کرنا ہے، مثلاً قتل، رہزنی، چوری، قذف اور زیادتی کا دعوی، اس میں مدعا علیہ کی تین قسمیں ہوتی ہیں، یا تو متہم بری ہوگا اور اس تہمت کا اہل نہیں ہوگا، یا فاجر ہوگا، تہمت کا اہل ہوگا، یا مجہول الحال ہوگا، والی اور حاکم کو اس کی حالت کا علم نہیں ہوگا، تو اگر وہ بری ہو تو بالاتفاق اس کو سزا دینا جائز نہیں ہے۔

متہم کو سزا دینے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں: اصح قول یہ ہے کہ اس کو سزا دی جائے گی تاکہ شر پسندوں اور زیادتی کرنے والوں کے تسلط سے بری لوگوں کی عزت محفوظ رہ سکے۔

امام مالک اور اشہب رحمہما اللہ کا قول ہے: مدعی کو تأدیب نہیں کی جائے گی، اِلا یہ کہ وہ مدعا علیہ کی اذیت رسانی اور عیب اور دشنام طرازی کا ارادہ کرے تو اس کی تأدیب ہوگی۔ اصبغ کا قول ہے کہ اس کی تادیب کی جائے گی، اذیت رسانی کا ارادہ کرے یا نہ کرے۔

۱۴- دوسری قسم: متہم مجہول الحال ہو اور اس کی نیکی یا فجور کا علم نہ ہو تو عام علماء اسلام کے نزدیک اس کو اس وقت تک قید میں رکھا جائے گا جب تک کہ اس کے حالات واضح نہ ہو جائیں۔ اور اکثر ائمہ کے نزدیک اس کی صراحت ہے کہ قاضی اور والی اس کو قید میں رکھے گا۔ اسی طرح امام مالک اور ان کے اصحاب نے اس کی صراحت کی ہے اور اسی کی صراحت امام احمد اور ان کے محققین اصحاب نے کی ہے، اور اس کو امام ابوحنیفہ کے اصحاب نے بھی بیان کیا ہے۔

امام احمد فرماتے ہیں: نبی کریم ﷺ نے بھی تہمت میں روک کر رکھا ہے، احمد کہتے ہیں، یہ روکنا اس وقت تک ہوگا جب تک کہ حاکم کے سامنے اس کا معاملہ واضح نہ ہو جائے۔

پھر حاکم کبھی جلد فیصلہ نہیں کرسکتا ہے اور کبھی اس کے پاس پہلے سے مقدمات ہوتے ہیں، تو مدعا علیہ کو وقت طلب سے لے کر اس وقت تک روکا جاتا اور مؤخر کیا جاتا ہے کہ اس کے اور اس کے فریق کے درمیان فیصلہ ہو جائے، اور یہ روکنا بغیر تہمت کے ہے تو تہمت میں روکنا تو بدرجۂ اولی صحیح ہے۔

اور بعض حضرات کا قول ہے کہ تہمت کے سلسلے میں روکنے کا

= ص ۱۰۱ تا ۱۰۴۔

(۱) حدیث: "لويعطى الناس بدعواهم لادعى ناس دماء رجال وأموالهم، ولكن اليمين على المدعى عليه" کی روایت مسلم (۱۳۳۶/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اختیار والی حرب کو ہے قاضی کو نہیں، اور اس چیز کو شافعیہ کی ایک جماعت مثلاً ابوعبد اللہ الزبیری اور ماوردی وغیرہ نے اور ''ادب القضاۃ'' کے مصنفین میں سے امام احمد کے اصحاب کے ایک گروہ نے ذکر کیا ہے، اور تہمت میں حبس کی مقدار میں ان لوگوں کا اختلاف ہے، کیا وہ مقدار متعین ہے یا والی اور حاکم کے اجتہاد پر منحصر ہے؟ اس سلسلے میں دو قول ہیں جن کو ابویعلی اور ماوردی وغیرہ نے ذکر کیا ہے، زبیری کا قول ہے کہ مدت حبس ایک ماہ ہے اور ماوردی کا قول ہے کہ غیر متعین ہے (۱)۔

۱۵- تیسری قسم: متہم معروف بالفجور ہو، جیسے چوری اور رہزنی اور قتل وغیرہ میں مشہور ہو۔ ابن القیم فرماتے ہیں: اس قسم کے متہمین کو سزا دینا جائز ہے جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت زبیرؓ کو اس متہم کو سزا دینے کا حکم دیا جس نے اپنا مال چھپا دیا تھا، یہاں تک کہ اس نے اس کا اقرار کیا (۲)، یہ ابن ابی الحقیق کے قصہ میں مذکور ہے۔

ہمارے شیخ فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ اس کو صرف والی سزا دے گا، قاضی نہیں یا دونوں سزا دیں گے یا اس کو سزا دینا جائز ہی نہیں؟ اس سلسلہ میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول: والی یا قاضی دونوں اس کو سزا دے سکتے ہیں، یہ امام مالک اور امام احمد کے اصحاب کے ایک جماعت کا قول ہے جن میں اشہب بن عبدالعزیز قاضیٔ مصر بھی ہیں، ان کا قول ہے کہ قید اور ضرب کے ذریعہ اس کا امتحان لیا جائے گا اور اس کو ننگا کر کے کوڑے سے مارا جائے گا۔

دوسرا قول: صرف والی اس کو سزا دے سکتا ہے، قاضی نہیں، اور یہ قول امام شافعی اور امام احمد کے بعض اصحاب کا ہے، اس کو قاضی ابویعلی اور قاضی ماوردی نے بیان کیا ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ضرب مشروع حدود وتعزیر کی ضرب ہے، اور یہ اس کے اسباب کے اثبات اور تحقق کے بعد ہی ہوتی ہے۔

تیسرا قول: اس کو سزا نہیں دی جائے گی (۱)۔

اور یہ اصبغ اور تینوں جماعتوں کے اکثر حضرات کا قول ہے، لیکن متہم کو قید کرنا ان کے نزدیک مجہول الحال کے قید کرنے سے بہتر ہے۔

پھر ان میں سے ایک جماعت نے جس میں عمر بن عبدالعزیز، مطرف اور ابن ماجشون ہیں، کہا ہے کہ اس کو موت تک قید کیا جائے گا، امام احمد نے اس بدعتی کے بارے میں جو اپنی بدعت سے باز نہ آئے، صراحت کی ہے کہ اس کو موت تک قید کیا جائے گا، اور امام مالک فرماتے ہیں: موت تک اس کو قید نہیں کیا جائے گا۔

اور وہ حضرات جنہوں نے سزا کو صرف والی کے لئے متعین کیا ہے، قاضی کے لئے نہیں، ان کا قول ہے کہ امیر حرب کی ولایت کا مقصد فساد فی الأرض سے روکنا اور شرپسندوں اور سرکشوں کا قلع قمع کرنا ہے، اور اس کی تکمیل اسی وقت ہوسکتی ہے جب کہ جرم میں معروف متہمین کو سزا دی جائے، برخلاف ولایت قضاء کے کہ اس کا مقصد حقداروں تک ان کے حقوق پہنچا دینا ہے، ہمارے شیخ فرماتے ہیں: درحقیقت یہ قول شریعت میں اس کے جواز کا قائل ہونا ہے، لیکن ہر ذمہ دار وہی کام انجام دے گا جو اس کے سپرد کیا گیا ہے، جیسا کہ والی صدقات، قبض وصرف کا مالک ہوتا ہے اور والی خراج ان چیزوں کا مالک نہیں ہوتا ہے، اسی طرح والی حرب اور والی قضاء کا معاملہ ہے، ان میں سے ہر شخص شریعت کے حدود و قیود اور عدل وانصاف کی

(۱) الطرق الحکمیہ رص ۹۳، ۱۰۰، ۱۰۳۔

(۲) حدیث: ''أمر النبي ﷺ الزبير بتعذيب المتهم الذي غيب ماله حتى أقربه في قصة ابن أبي الحقيق'' کا ذکر ابن القیم نے ''الطرق الحکمیہ'' میں کیا ہے، اور احادیث کی جو کتابیں ہمارے سامنے ہیں ان میں ہمیں یہ حدیث نہیں ملی ہے۔

(۱) اصل میں ''یضرب'' بغیر ''لا'' کے ہے، اور یہ طباعت کی غلطی ہے۔

رعایت کرتے ہوئے وہی کام انجام دے گا جس کا تقاضا اس کی ولایت شرعیہ کرے گی [۱]۔

(۱) الطرق الحکمیہ لابن القیم رص ۱۰۳ تا ۱۰۵۔

تقسیم

تعریف:

۱ - لغت میں تقسیم کا معنی: ٹکڑے ٹکڑے اور الگ الگ کرنا ہے، اور تقسیم قَسّم کا مصدر ہے، اگر کسی چیز کو ٹکڑے ٹکڑے کردے تو کہا جاتا ہے: ''قسّم الشيء'' اور جب لوگوں کو جدا جدا کردے تو کہا جاتا ہے: ''قسم القوم'' [۱]۔

اصولیین کے نزدیک لفظ تقسیم کا استعمال ان اوصاف کے حصر کے لئے ہے، جن کے بارے میں یہ گمان ہو کہ یہ اصل میں علت بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

اگر اصل یعنی مقیس علیہ میں موجود تمام اوصاف کو شمار کیا جائے اور ان میں سے جو علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں ان کو باطل کیا جائے اور باقی کو علیت کے لئے متعین کیا جائے تو اس کو اصولیین سبر و تقسیم دونوں کہتے ہیں اور کبھی صرف سبر کہتے ہیں، اور کبھی صرف تقسیم، جیسا کہ بیضاوی نے اپنی کتاب ''المنہاج'' میں کیا ہے۔

سعد نے ''حاشیۃ العضد'' میں یہ بات کہی ہے کہ تحقیق کے وقت حصر کا تعلق تقسیم سے ہوگا، اور سبر کا تعلق ابطال سے ہوگا [۲]۔

(۱) ترتیب القاموس المحیط، المعجم الوسیط، تاج العروس مادہ: ''قسم''۔

(۲) حاشیۃ البنانی علی شرح جمع الجوامع ۲/ ۲۷۰ طبع الحلبی، شرح العضد لمختصر المنتہی الأصولی لابن حاجب المالکی مع حاشیہ ۲/ ۲۳۶، طبع الکلیات الأزہریہ، ارشاد الفحول ر ۲۱۳، فواتح الرحموت ۲/ ۲۹۹ طبع الأمیریہ، الإبهاج في شرح المنہاج ۳/ ۷۷ طبع دار الکتب العلمیہ۔

اگر لفظ دو امور میں دائر ہو جس میں سے ایک ممنوع اور دوسرا مسلم ہو اور اس لفظ میں دونوں کا احتمال ہو، کسی ایک میں ظاہر نہ ہو تو بعض فقہاء اس کو تقسیم کہتے ہیں [۱]۔

اور فقہاء کے نزدیک تقسیم سے مراد اقسام کی وضاحت ہے، اور اس کے مرادف لفظ قسمہ ہے، جس کا مطلب کسی مقیاس، مثلاً کیل، وزن یا گز کے ذریعہ غیر معین حصہ کی تعیین ہے [۲]۔

چنانچہ لفظ تقسیم اور قسمۃ فقہاء کے نزدیک معنی کے اعتبار سے باہم مترادف لفظ ہیں۔

اور قسمہ میں اختلاف ہے، کیا وہ محض اِفراز ہے یا مبادلہ ہے۔

لغت میں اِفراز کا معنی تنحیہ ہے، یعنی ایک چیز کو دوسری چیز سے علاحدہ اور ممتاز کرنا۔

اور فقہاء اس کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں [۳]۔

تقسیم اور اِفراز کے درمیان تعلق یہ ہے کہ تقسیم کبھی اِفراز کے ذریعہ ہوتی ہے اور کبھی اِفراز کے بغیر صرف حصص اور اقسام کو بیان کرنا مقصود ہوتا ہے، جیسا کہ مہایاۃ میں ہوتی ہے (یعنی مشترک چیز سے باری باری فائدہ حاصل کرنا)۔

متعلقہ الفاظ:

تنقیح مناط:

۲- لغت میں تنقیح کا معنی سنوارنا اور ممتاز کرنا ہے، اور مناط کا معنی علت ہے۔

اصولیین کے نزدیک تنقیح مناط سے مراد یہ ہے کہ اصل اور فرع کو الگ کرنے والی صفت کو لغو قرار دے کر فرع کو اصل سے ملحق کردیا جائے اس طور پر کہ کہا جائے کہ اصل اور فرع کے درمیان صرف یہ فرق ہے، جس کا کوئی دخل حکم میں نہیں ہے، لہٰذا حکم کو واجب کرنے والی چیز دونوں کے مشترک ہونے کی وجہ سے حکم میں بھی دونوں مشترک ہوں گے۔

اور اس کی مثال آزادی کے نفاذ میں غلام پر باندی کو قیاس کرنا ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں مذکر ہونے کے سوا کوئی فرق نہیں ہے، اور یہ فرق بالاتفاق باطل ہے، اس لئے کہ علت ہونے میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے۔

تنقیح مناط اور سبر و تقسیم کے درمیان فرق یہ ہے کہ سبر و تقسیم کی دلالت میں اوصاف کا شمار علت کی تعیین کے لئے ہوتا ہے، خواہ استقلالاً ہو یا اعتباراً، اور تنقیح المناط میں فرق کرنے والی صفت کی تعیین اور اس کے ابطال کے لئے ہوتا ہے، علت کی تعیین کے لئے نہیں ہوتا ہے [۱]۔

اجمالی حکم:

اول: اصولیین کے نزدیک:

۳- جمہور اصولیین نے سبر و تقسیم کو علت کا ایک راستہ قرار دیا ہے، اور وہ علتیں جن کو سبر و تقسیم کے ذریعہ جانا جاتا ہے مثلاً ربوی ہونے میں مکئی کو گیہوں پر قیاس کرنے کے سلسلہ میں کسی مجتہد کا کہنا ہے کہ میں نے گیہوں کے اوصاف تلاش کئے، اس میں کوئی وصف مجھے ایسا نہیں ملا جس میں بظاہر ربوی ہونے کی علت بننے کی صلاحیت

(۱) ارشاد الفحول رص ۲۳۱، الإحکام فی أصول الأحکام للآمدي ۴/ ۷۷ طبع المکتب الإسلامی، البنانی علی شرح جمع الجوامع ۲/ ۳۳ طبع الحلبی۔

(۲) طلبۃ الطلبہ رص ۱۲۱ طبع المطبعۃ العامرہ۔
أقسام جمع ہے، اس کا مفرد قِسم (کسرہ کے ساتھ) ہے، جس کا اطلاق حصہ اور نصیب پر ہوتا ہے، المصباح المنیر مادہ: ''قسم''۔

(۳) المصباح المنیر مادہ: ''فرز''، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۳/ ۶، ۱۰۱، مادہ (۱۰۴۶، ۱۱۱۴)، الموسوعۃ الفقہیہ ۵/ ۲۸۶۔

(۱) إرشاد الفحول رص ۲۲۱، ۲۲۲، الابہاج فی شرح المنہاج ۳/ ۸۰، ۸۱۔

ہو، بجز طعم، قوت یا کیل کے، لیکن غور وفکر کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ طعم اور قوت میں علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے، لہذا کیل متعین ہوگیا، اور اسی بنیاد پر تمام کیلی اور وزنی اشیاء میں ربا جاری ہوتا ہے۔

اور بعض اصولیین نے سبر وتقسیم کو علت بننے کا راستہ قرار دینے کا انکار کیا ہے۔

ابن الأنباری نے ''شرح البرہان'' میں کہا کہ سبر کا تعلق محل کے اوصاف کی جانچ اور ان کے انضباط سے ہے، اور تقسیم کا تعلق اس چیز کے ابطال سے ہے جس کا ابطال ظاہر ہے، لہذا ادلہ میں اس کا شمار نہیں ہوگا، اور اصولیین سے اس میں تسامح ہوگیا ہے[1]۔

سبر اور تقسیم کے حجت بننے کے لئے اور اس سے استدلال کے شرائط اور اس کی اقسام اور حذف کے طریقوں سے متعلق فریقین کے دلائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اصولی ضمیمہ''۔

دوم: فقہاء کے نزدیک:

جس پر مسلمانوں کا قبضہ ہو اس کی تقسیم:

۴ - جب امام کو دار الحرب پر غلبہ حاصل ہو جائے تو مقبوضہ اشیاء تین طرح کی ہوں گی: متاع (ساز وسامان)، زمینیں اور آدمی۔

متاع میں امام کو خمس نکالنا اور چار خمس کو غانمین پر تقسیم کرنا ضروری ہے، اور اس میں امام کو کوئی اختیار نہیں ہے، اس لئے کہ فرمان خداوندی ہے: ''وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُوْلِ''[2] (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بہ طور غنیمت حاصل ہو سو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول کے لئے ہے)، اس لئے کہ جب اللہ نے اپنے لئے خمس کو متعین کرلیا تو اس سے یہ

(۱) إرشاد الفحول رص ۲۱۳، ۲۱۴ طبع الحلبی، شرح العضد لمختصر المنتهی الأصولي مع حاشیہ ۲/۲۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الإحکام فی أصول الأحکام للآمدی ۳/ ۲۶۴، المنخول رص ۳۵۰، فواتح الرحموت ۲/ ۲۹۹ طبع الأمیریہ۔

(۲) سورۂ انفال ر ۴۱۔

بات سمجھ میں آتی ہے کہ (بقیہ) چار خمس غانمین کے لئے ہیں، اس لئے کہ ان کی نسبت غانمین کی طرف ہے[1]۔

اور اگر امام مناسب سمجھے کہ سب ساز وسامان فروخت کردے اور پھر اس کی قیمت تقسیم کرے تو اس کو اختیار ہے[2]۔

اور خمس کی تقسیم کے متعلق کچھ تفصیلات ہیں دیکھئے: اصطلاح ''غنیمۃ''۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اراضی کو مجاہدین میں تقسیم کرنا جائز ہے[3]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول زمین اور غیر زمین سب کے لئے عام ہے: ''وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُوْلِ'' (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بہ طور غنیمت حاصل ہو سو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول کے لئے ہے) اور یہ بھی ثابت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے بنو قریظہ[4]، بنو نضیر اور خیبر کی اراضی کو مجاہدین کے درمیان تقسیم فرمایا[5]۔

مالکیہ کا مشہور مذہب اور یہی ایک روایت امام احمد سے بھی ہے کہ زراعت کی وہ اراضی جس کے شہر کو طاقت کے ذریعہ فتح کیا گیا

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۷۵ طبع المطبعة البہیة المصریہ، الزیلعی ۳/ ۲۵۴، بدائع الصنائع ۷/ ۱۱۸ طبع الجمالیہ، المنتقی ۳/ ۱۷۸، بدایة المجتہد ۱/ ۳۹۰ طبع دار المعرفہ، کشاف القناع ۳/ ۸۸، الإقناع فی حل الفاظ أبی شجاع ۲/ ۲۵۷۔

(۲) المنتقی ۳/ ۱۷۸۔

(۳) زاد المعاد ۳/ ۱۱۷ طبع مؤسسة الرسالہ، صحیح مسلم بشرح النووي ۱۲/ ۹۱ طبع المطبعة المصریہ، البنایہ ۵/ ٦۸٦، بدائع الصنائع ۷/ ۱۱۸، القوانین الفقہیہ رص ۱۰۰، الإقناع ۲/ ۲۵۷، کشاف القناع ۳/ ۹۴۔

(۴) حدیث: ''تقسیم أرض بني قریظة'' کی روایت بخاری (الفتح ٦/ ۳۲۹ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۵) حدیث: ''تقسیم أرض بني النضیر'' کا ذکر ابن کثیر نے السیرۃ النبویہ (۳/ ۱۴۸، شائع کردہ دار احیاء التراث) میں ابن اسحاق کی المغازی کے حوالہ سے کیا ہے۔

ہو، اور کفار کے مکانات تقسیم نہیں کئے جائیں گے، بلکہ محض شہر کو فتح کر لینے کی وجہ سے وہ وقف ہوجائیں گے، اور ان کی آمدنی مسلمانوں کے مصالح میں خرچ کی جائے گی (۱)۔

۵- پھر جمہور فقہاء کا تقسیم کے اعتبار میں اختلاف ہے کہ کیا وہ امام کے لئے امر لازم ہے یا اس کو کچھ دیگر اختیارات بھی حاصل ہیں۔

چنانچہ حنفیہ کا مذہب اور یہی ایک قول مالکیہ کا ہے کہ امام اگر بزور طاقت کسی شہر کو فتح کرے تو اسے اختیار ہے، چاہے اس کو مسلمانوں میں تقسیم کردے، جیسا کہ نبی کریم علیہ السلام نے ''خیبر'' میں کیا تھا، اور اگر چاہے تو ان اراضی پر وہاں کے باشندوں کا قبضہ برقرار رکھے اور خود ان پر جزیہ اور ان کی اراضی پر خراج متعین کردے، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے ''سوادعراق'' میں کیا تھا (۲)۔

اور شافعیہ نے کہا ہے اور یہی امام احمد کی دوسری روایت ہے کہ سازوسامان کی طرح اراضی کی تقسیم بھی واجب ہے، اس لئے کہ آیت کریمہ مطلق ہے، اور اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے ''خیبر'' کی اراضی کے بارے میں جو کچھ کیا اس پر عمل ہوجائے (۳)۔

اور مختار مذہب کے مطابق حنابلہ کی رائے ہے کہ امام کو ان اراضی کے سلسلہ میں اختیار ہے جس کو بزور طاقت فتح کیا گیا ہو، چاہے اس کو تقسیم کردے اور اگر چاہے اس کو ایسے لفظ کے ذریعہ وقف کردے جس سے وقف ہوتا ہے (۴)۔

اور آدمیوں کے بارے میں امام کو چند چیزوں کا اختیار ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''أسری''۔

ترکہ کی تقسیم:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ترکہ کو تقسیم کرنا جائز ہے جب کہ ترکہ میں کسی طرح کا قرض نہ ہو اور اس سے وہ تمام حقوق جو ورثاء کے درمیان تقسیم کرنے پر مقدم ہوتے ہیں نکالے جاچکے ہوں۔

اور اگر ترکہ کے برابر اس پر قرض ہو تو حنفیہ، مالکیہ کی رائے اور یہی ایک روایت حنابلہ کی بھی ہے کہ اس کی تقسیم ناجائز ہے، اس لئے کہ وارثین اس کے مالک نہیں ہیں، کیونکہ ترکہ کے برابر قرض وارث کی ملکیت میں ترکہ کے داخل ہونے سے مانع ہے۔ اسی وجہ سے اگر ورثاء کے درمیان ان کے شرعی حصوں کے مطابق ترکہ کی تقسیم کے بعد میت پر کوئی قرض ظاہر ہو تو تقسیم منسوخ ہوجائے گی (۱)۔

شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کے یہاں راجح یہ ہے کہ دین کا ترکہ سے متعلق ہونا اس میں ورثاء کے لئے ثبوت ملک سے مانع نہیں ہے، اور اگر وارثین تقسیم کے ذریعہ ترکہ میں تصرف کریں تو ان کا تصرف صحیح ہے، لہٰذا اگر وہ لوگ قرض چکا دیں (تو ٹھیک ہے)، ورنہ ان کے تصرفات ختم ہوجائیں گے، جیسا کہ اگر آقا مجرم غلام میں تصرف کرے اور جنایت کا دین ادا نہ کرے (۲)۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إرث''، ''ترکہ'' اور ''قسمہ''۔

---

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۱۰۰ طبع دار القلم، الفواکہ الدوانی ۱/۴۰۷، الإنصاف ۱۹۰/۴۔

(۲) البنایہ ۲۸۶/۵، القوانین الفقہیہ رص ۱۰۰۔

(۳) الإقناع ۲۷۵/۲، الإنصاف ۱۹۰/۴۔

حدیث: ''تقسیم أرض خیبر'' کی روایت بخاری (الفتح ۴۹۰/۷ طبع السلفیہ) نے حضرت عمرؓ سے کی ہے۔

(۴) الإنصاف ۱۹۰/۴۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۵۲/۵، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۱۷۳/۳، جواہر الإکلیل ۳۲۷/۲، ۳۲۸، القرطبی ۶۱/۵، المغنی ۲۲۰/۹، ۲۲۱ طبع الریاض۔

(۲) المغنی ۲۲۰/۹، ۲۲۱، التحفۃ الخیریہ علی الفوائد الشنشوریہ رص ۴۷ طبع الحلبی۔

تقصیر

تعریف:

۱- لغت میں تقصیر قَصَّرَ کا مصدر ہے، اگر کوئی اپنے کپڑے کو چھوٹا کردے تو کہا جاتا ہے: "قصر ثوبه" اور اگر کچھ بال کاٹ دے تو کہا جاتا ہے: "قصر شعره" اور "قصر في الأمر" کا معنی ہے اس نے معاملہ میں سستی اور کوتاہی کی[۱]۔

اور اصطلاحی مفہوم بھی یہی ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تعدی:

۲- لغت میں تعدی کا معنی: حد سے بڑھنا ہے[۲]۔

اور اصطلاح شرع میں: کسی کو ناحق نقصان پہنچانا ہے۔ تقصیر اور تعدی میں فرق یہ ہے کہ تقصیر میں ترک اور غفلت ہے، جبکہ تعدی میں عمل اور سرکشی ہے۔

ب- قص:

۳- قص کا معنی: صرف قینچی سے بال چھانٹنا ہے، اور قص اور تقصیر شعر کے درمیان فرق یہ ہے کہ تقصیر کا مطلب بال چھانٹنا ہے خواہ کسی بھی آلہ سے ہو[۳]۔

(۱) لسان العرب مادہ: "قصر"۔
(۲) مختار الصحاح مادہ: "عدا"۔
(۳) قلیوبی ۱۱۸/۲، القاموس المحیط مادہ: "قص"۔

تقصیر کا شرعی حکم:

۴- تقصیر کا حکم اس کے متعلق کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، اور اس کا بیان مندرجہ ذیل ہے:

حج اور عمرہ میں بال کی تقصیر:

۵- جمہور فقہاء کے نزدیک حج اور عمرہ میں بالوں کو چھوٹے کرنا یا اس کا اس کو مونڈنا عبادت ہے، جس پر اجر ملتا ہے[۱]، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَ مُقَصِّرِينَ"[۲] (تم لوگ مسجد حرام میں انشاء اللہ ضرور داخل ہوگے امن و امان کے ساتھ سر منڈاتے ہوئے اور بال کتراتے ہوئے) اور حدیث ہے: "اللهم ارحم المحلقين، والمقصرين"[۳] (اے اللہ سر منڈانے والوں اور بال چھوٹے کرنے والوں پر رحم فرما)۔

شافعیہ اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ یہ ممنوع کو جائز کرنا ہے، لہذا اس کے چھوڑ دینے سے کوئی چیز واجب نہیں ہوگی اور اس کے بغیر حلال ہونا (احرام سے نکل جانا) اس کے بغیر ہی متحقق ہوتا ہے[۴]۔

اور حج سے پہلے عمرہ کرنے والے کے لئے ایسے وقت میں تقصیر افضل ہے کہ اگر وہ اس وقت حلق کرالے تو قربانی کا دن آجائے گا اور

(۱) ابن عابدین ۱۸۱/۲، ۱۸۲، حاشیۃ الدسوقی ۴۶/۲، قلیوبی ۱۱۸/۲، المغنی ۳۹۰/۳، ۴۳۵۔
(۲) سورۂ فتح/۲۷۔
(۳) حدیث: "اللهم ارحم المحلقين والمقصرين" کی روایت بخاری اور مسلم نے ان الفاظ "اللهم ارحم المحلقين قالوا: و المقصرين يا رسول الله، قال: اللهم ارحم المحلقين، قالوا: والمقصرين يا رسول الله، قال: المقصرين" کے ساتھ کی ہے (الفتح ۵۶۱/۳ طبع السلفیہ) مسلم (۹۴۵/۲ طبع عیسی الحلبی)۔
(۴) قلیوبی ۱۱۸/۲، المغنی ۴۳۵/۳۔

اس کے بال نہیں اگ سکیں گے تا کہ حج کے لئے حلق ہو سکے۔ اورعورت کے لئے حلق غیر مشروع اور ناجائز ہے، اس لئے کہ حلق اس کے حق میں مثلہ ہے (۱)۔

کیا حج وعمرہ میں وہ رکن ہے کہ اس کی تلافی دم کے ذریعہ نہ ہو سکے گی، یا واجب ہے کہ اس کی تلافی دم کے ذریعہ ہوجائے گی، اور بالوں میں تقصیر کی مقدار اور اس میں فقہاء کی کیا آراء ہیں، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تحلل'' اور'' حلق''۔

امانت کی حفاظت میں تقصیر:

۶-تقصیر (کوتاہی کرنا) ان معاملات میں موجب ضمان ہے جن میں ضمان نہیں ہوتا ہے جیسے ودیعت، وکالت، رہن، مساقات، مضاربت اور اجارہ، اس لئے کہ کوتاہی کرنے والا اس کی حفاظت کی ذمہ داری کو ترک کرکے جو اس پر واجب ہے اس کی ہلاکت کا سبب بنا ہے اور اس مسئلہ میں فقہاء کا اتفاق ہے (۲)۔

اور موجب ضمان وہ تقصیر ہے جس کو لوگ امانت جیسی چیز کی حفاظت میں عرف میں تقصیر سمجھتے ہوں۔

اور جس معاملہ میں کوتاہی ہوتی ہے اس کے الگ الگ ہونے کے اعتبار سے تقصیر بھی الگ الگ ہوتی ہے، اور فقہاء نے تقصیر کی مثالیں ان کے مختلف ابواب میں بیان کی ہیں، ان کی طرف رجوع کیا جائے۔

فیصلہ میں حاکم کی تقصیر:

۷-اگر حاکم اپنے فیصلہ کی بنیاد میں غور وفکر کرنے میں کوتاہی کرے، مثلاً گواہوں کی گواہی کی بنا پر کسی انسان کو کوڑے لگانے یا اس کا ہاتھ کاٹنے یا اس کو قتل کرنے کا حکم دے اور اس کو کوڑے لگا دیئے جائیں یا قتل کر دیا جائے یا ہاتھ کاٹ دیا جائے، پھر یہ ظاہر ہو کہ یہ گواہ گواہی کے اہل نہیں تھے، مثلا یہ ظاہر ہو کہ دونوں کافر ہیں، یا فاسق ہیں، یا بچے ہیں تو اس وقت حاکم ضامن ہوگا اگر یہ ثابت ہوجائے کہ حاکم نے گواہوں کے حالات کی تحقیق نہیں کی یا تحقیق میں کوتاہی کی، اس لئے کہ وہی ہلاکت کا سبب ہے اور مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کا یہی مذہب ہے (۱)۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ حاکم اپنے فیصلہ کی وجہ سے ہلاک شدہ چیز کا ضامن نہیں ہوگا (۲)۔

کیا وہ اس کا ضمان اپنے خاص مال سے ادا کرے گا یا عاقلہ یا بیت المال اس کو برداشت کرے گا، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ضمان''۔

ڈاکٹر کی تقصیر:

۸-ڈاکٹر ضامن ہوگا اگر کسی مریض کا علاج کرے اور اس کے معالجہ میں کوتاہی کرے، یا کوئی زبردست غلطی کر بیٹھے، یہ مسئلہ فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے (۳)۔

ازار کی تقصیر:

۹-ٹخنوں تک پائجامہ کی تقصیر واجب ہے اگر اس کے ناپاک ہونے کا اندیشہ ہو، اور تکبر کی غرض سے اس کو لٹکانا حرام ہے، اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے: ''**من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم**

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) کشاف القناع ۴/۱۷۹، الوجیز ۱/۲۸۴، الفروق ۴/۲۷، حاشیہ ابن عابدین ۴/۴۹۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۱۹، نیل المآرب ۱/۴۰۸، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۴۱، المقنع ۲/۱۵۷۔

(۱) الوجیز ۲/۱۸۴، قلیوبی ۴/۲۱۰، المغنی ۹/۲۵۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۵۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/۳۴۲، ۳۹۶۔

(۳) الوجیز ۲/۱۸۴، قلیوبی ۴/۲۱۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۵۵، نیل المآرب ۱/۴۳۴، ابن عابدین ۵/۴۳۔

القیامة"،(۱) (جو تکبر کی غرض سے اپنا کپڑا لٹکائے گا تو اللہ تعالی قیامت کے روز اس کی طرف نظر نہ فرمائیں گے)۔

اس کے علاوہ آدھی پنڈلی تک پائجامہ کی تقصیر مستحب ہے، اس سے زیادہ تقصیر مستحب نہیں ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "إسبال"۔

نماز کی تقصیر:

۱۰- جماعت کی نماز مختصر کرنا اس امام کے لئے مناسب ہے جس کے پیچھے رہنے والوں کو نماز لمبی کرنے کی وجہ سے فتنہ میں مبتلا ہونے یا ان کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**یا معاذ! أفتّان أنت؟**"(۲) (اے معاذ! کیا تم فتنہ میں ڈالنے والے ہو؟)، نیز دوسری حدیث میں ہے: "**من أم بالناس فلیتجوز، فإن خلفه الضعیف والکبیر وذا الحاجة**"(۳) (جو لوگوں کو نماز پڑھائے تو اس کو چاہئے کہ مختصر پڑھائے، اس لئے کہ اس کے پیچھے کمزور، بوڑھے اور حاجت مند ہر طرح کے لوگ ہوتے ہیں)، یہ اس صورت میں ہے کہ اس کے پیچھے چند مخصوص لوگ جو نماز کو لمبی کرنے پر راضی رہتے ہیں نہ ہوں (یعنی اگر اس کے پیچھے خاص لوگ ہوں اور وہ نماز کو لمبی کرنا پسند بھی کریں تو نماز لمبی کرنا مکروہ نہیں ہے)۔ اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "إمامت" (ج ۶ ص ......)۔

---

(۱) حدیث: "من جر ثوبه خیلاء لم ینظر الله......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۲۵۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۵۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث: "یا معاذ أفتّان أنت؟" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۰۰ طبع السلفیہ) نے حضرت جابر بن عبداللہ الأنصاریؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث "من أم بالناس فلیتجوز......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۰۰ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو مسعودؓ سے کی ہے۔

خطبۂ جمعہ کی تقصیر:

۱۱- خطبۂ جمعہ میں اختصار مستحب ہے، یہ فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے، اس لئے کہ مروی ہے، نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إن طول صلاة الرجل و قصر خطبته مئنّة في فقهه، فأطیلوا الصلاة و أقصروا الخطبة**"(۱) (نماز کو طویل کرنا اور خطبہ کو مختصر کرنا انسان کے فقہ و دانش مندی کی علامت ہے، لہذا نماز کو طویل کرو اور خطبہ مختصر کرو)۔

شفعہ یا عیب کے تاوان کی طلب میں تقصیر:

۱۲- شفعہ اور عیب کی وجہ سے لوٹانے کا حق ان کے مطالبہ میں کوتاہی کرنے کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے، اور یہ مسئلہ فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے(۲)۔

کیا طلب شفعہ فوری ہوگا، یا تاخیر کی گنجائش ہے اور اس سلسلہ میں فقہاء کی کیا آراء ہیں، ان کے لئے دیکھئے: اصطلاح "رد بالعیب" اور "شفعہ"۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۶۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۲۶، المغنی ۲/ ۳۰۸، حدیث: "إن طول صلاة الرجل وقصر خطبته......" کی روایت مسلم (۲/ ۵۹۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الوجیز ۱/ ۱۴۳، ۱/ ۲۲۰، المغنی ۵/ ۳۲۴، الطحطاوی ۳/ ۵۷، ۴/ ۱۲۱، کشاف القناع ۳/ ۲۲۴، شرح الزرقانی ۶/ ۱۸۱۔

تقلّد

تعریف:

۱- تقلّد کا معنی: انسان کا اپنے گلے میں قلادہ ڈالنا ہے۔ ''تقلّد الأمر'' کام سنبھالنا، اور اگر کوئی اپنی گردن میں تلوار کی نیام لٹکائے تو کہا جاتا ہے: ''تقلّد السیف''، شاعر نے کہا ہے:

یا لیت زوجک قد غدا متقلدا سیفا و رمحا

(کاش تمہارا شوہر تلوار لٹکائے ہوئے اور نیزہ اٹھائے ہوئے ہوتا)، یعنی تقلّد دراصل تلوار کے لئے استعمال ہوتا ہے، نیزہ کے لئے نہیں، لیکن یہاں اسی طرح عطف کر دیا گیا ہے جس طرح ماء بارد کا عطف تبن پر کیا گیا ہے (حالانکہ ماء بارد علف نہیں ہے)، اہل عرب کہتے ہیں: **علفتها تبنا و ماء باردا**[۱] (میں نے اس کو بھوسہ اور ٹھنڈے پانی کا چارہ دیا)۔

اجمالی حکم:

۲- تقلد جب گردن میں ہار پہننے کے معنی میں ہو:

ہار کے ذریعہ زینت اختیار کرنا ایک قسم کی مباح زینت ہے، بچے اور عورتیں اکثر اس زینت کے عادی ہوتے ہیں، اور عورتوں کے لئے ہر قسم کے ہار پہننا جائز ہے، چاہے وہ عام اور معمولی میٹریل کے ہوں، یا قیمتی میٹریل کے ہوں، مثلاً موتی، یاقوت، عمدہ پتھر، سونا، چاندی وغیرہ، یہ سب کے سب عورتوں کے لئے جائز ہیں جب کہ اسراف وفضول خرچی اور کبر کی حد تک نہ پہنچے، اور چھوٹے بچوں کو اگر لڑکے ہوں سونے اور چاندی کے ہار پہنانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: **''الذهب والحرير حل لإناث أمتي وحرام علی ذکورها''**[۱] (سونا اور ریشم میری امت کی عورتوں کے لئے حلال ہیں اور مردوں کے لئے حرام ہیں)، البتہ اس میں کچھ اختلافات ہیں، دیکھئے: اصطلاح ''ذہب''[۲]۔

حدیث میں آیا ہے، حضرت اسماء بنت یزید سے مروی ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: **''أیما امرأة تقلدت قلادة من ذهب قلدت في عنقها مثله من النار یوم القیامة''**[۳] (جو عورت سونے کا ہار پہنے گی قیامت کے روز اس کی گردن میں اسی جیسا آگ کا ہار پہنایا جائے گا) اور حضرت معاویہ کی حدیث میں ہے: **''نهی النبي ﷺ عن لبس الذهب إلا مقطعا''**[۴] (نبی کریم

---

(۱) لسان العرب مادہ: ''قلد''۔

(۱) حدیث: ''الذهب والحریر حل لإناث أمتي حرام علی ذکورها'' کو زیلعی نے ابن ابی شیبہ کی طرف منسوب کیا ہے (نصب الرایہ ۴/ ۲۲۵ طبع المجلس العلمی)، ابن حجر نے کثرت طرق کی وجہ سے اس کو صحیح قرار دیا ہے (التلخیص الحبیر ۱/ ۵۴ طبع المکتبۃ الأثریہ)۔

(۲) اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے، دیکھئے: شرح المنہاج و حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۳۰۲ طبع دار احیاء الکتب العربیہ قاہرہ۔

(۳) حدیث: ''أیماامرأة تقلدت قلادة من ذهب قلدت فی عنقها مثله من النار یوم القیامة'' کی روایت احمد (۶/ ۴۵۷ طبع المکتب الإسلامی) اور ابوداؤد (۴/ ۴۳۷ طبع عزت عبید الدعاس) نے کی ہے۔ ابن القطان نے کہا: یہ حدیث معلول ہے، اس لئے کہ حضرت اسماء سے اس کی روایت کرنے والے محمود بن عمرو مجہول الحال ہیں اگرچہ ان سے ایک جماعت نے روایت کی ہے (مختصر سنن ابی داؤد ۶/ ۱۲۵ طبع دار المعرفہ)، لہذا اس کی اسناد ضعیف ہے۔

(۴) حدیث: ''نهی النبي ﷺ عن لبس الذهب إلامقطعاً'' کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۳۷ طبع عزت عبید الدعاس) اور نسائی (۸/ ۱۶۱ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے، ارناؤوط کہتے ہیں: اس کی سند صحیح ہے (جامع الأصول ۴/ ۷۳۰ طبع الملاح)۔

ﷺ نے سونے کے استعمال سے منع فرمایا ہے مگر جب ڈھلا ہوا ہو)، لیکن خطابی کا قول ہے کہ یہ اول زمانہ کا حکم ہے، بعد میں یہ منسوخ ہوگیا یا یہ سونے کی کثیر مقدار کے استعمال پر وعید ہے جس کی زکاۃ ادا نہ کی جائے (۱)۔

حالت احرام میں تلوار لٹکانا:

۳- اگر محرم کو حالت احرام میں ہتھیار باندھنے کی ضرورت ہو تو اس کو اجازت ہے، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور ابن المنذر اسی کے قائل ہیں، اور حضرت حسن بصری کے نزدیک مکروہ ہے، اور پہلی بات کہنے والوں کا استدلال یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جب اہل مکہ سے صلح حدیبیہ کی تھی تو اس صلح نامہ میں ایک شرط یہ بھی تھی کہ مسلمان مکہ میں ہتھیار بند داخل ہوں گے (۲) اور اس سے بوقت ضرورت اس کا جواز ظاہر ہے، اس لئے کہ اہل مکہ کی جانب سے ان کو بدعہدی اور وعدہ خلافی کا اندیشہ تھا، چنانچہ انہوں نے ہتھیار میان میں رکھ کر ساتھ لے جانے کی شرط لگائی۔

امام احمد کا قول یہ ہے کہ اگر خوف نہ ہو تو جائز نہیں، البتہ اگر ضرورت ہو تو جائز ہے (۳)۔

امام احمد نے اس لئے ممنوع قرار دیا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ حرم میں ہتھیار نہ لے جایا جائے، یعنی یہ حکم احرام کی وجہ سے نہیں ہے، لہذا حرم مکہ میں محرم وغیر محرم دونوں کے لئے ہتھیار لے جانا مکروہ ہے، ابن قدامہ کا قول ہے: اسی لئے اگر مشکیزہ اپنی گردن میں لٹکا کر لے جائے تو یہ حرام نہیں ہے اور نہ اس کی وجہ سے فدیہ دینا پڑے گا، اور امام احمد سے محرم کے متعلق پوچھا گیا جو اپنی تھیلی مشکیزہ کی طرح گلے میں لٹکالے تو انہوں نے فرمایا: میرا خیال ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے (۱)۔

---

(۱) عون المعبود شرح سنن أبي داؤد: باب " الخاتم منه" کے آخر میں۔

(۲) حدیث: "بأن النبي ﷺ لما صالح أهل مكة صلح الحديبية كان في الصلح......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۰۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) شاید اس سے مراد حاجت ہے۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۰۶ طبع المنار، کشاف القناع للشیخ منصور البہوتی ۲/ ۴۲۸۔

تقلید

تعریف:

۱ - لغت میں ''تقلید'' **قلّد** کا مصدر ہے، اس کا معنی دوسرے کی گردن میں کوئی چیز ڈالنا ہے جو اس کی گردن کا احاطہ کرلے (۱)۔

کہا جاتا ہے: '' **قلدت الجارية**'' میں نے لڑکی کے گلے میں ہار ڈالا تو اس نے اس کو پہن لیا، اور ''**قلدت الرجل السيف فتقلده**''، میں نے آدمی کے گلے میں تلوار لٹکادی تو اس نے اس کو لٹکالیا، یہ اس وقت بولتے ہیں جب اس کی گردن میں میان لٹکائی جائے، اور جیسا کہ ''لسان العرب'' میں ہے: **قلد** کا اصل معنی ایک چیز کو دوسری چیز پر لپیٹنا ہے، مثلاً باریک لوہے کو دوسرے باریک لوہے پر لپیٹنا، اور اسی سے ''**سوار مقلود**'' یعنی لپیٹا ہوا کنگن۔

اور ''التہذیب'' میں ہے: بدنہ کی تقلید یہ ہے کہ اس کے گلے میں چمڑے کا توشہ دان یا جوتے کا حلقہ ڈال دیا جائے جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ ہدی کا جانور ہے۔ اور ''**قلد فلانا الأمر إياه**'' یعنی اس نے فلاں کو معاملہ سونپ دیا۔ اور اسی سے ہے: ''**تقليد الولاة الأعمال**'' والی حضرات کو کاموں کی ذمہ داری سونپنا (۲)۔

اور آخری ادوار میں تقلید کا استعمال کسی کام کی نقالی یا کسی چیز کو اصل کی طرح بنانے کے معنی میں ہونے لگا، اور تقلید کے دونوں معانی مجتہدین کی تقلید سے ماخوذ ہیں، اس لئے کہ مقلد کسی فعل کی وجہ سمجھے بغیر مجتہد کے عمل کی طرح کرتا ہے۔ اور تقلیدی کام وہ ہے جو ماقبل کی اتباع میں کیا جائے، بذات خود کرنے والے کی فکر پر وہ مبنی نہ ہو، اور اس کے برعکس امر مبتدع ہے (۱)۔

اور اصطلاح شرع میں تقلید چار معانی کے لئے آتا ہے:

اول: والی یا قاضی وغیرہ کی تقلید، یعنی ان دونوں کو کام کی ذمہ داری سونپنا، دیکھئے: اصطلاح ''تولیۃ''۔

دوم: ہدی کے جانور کی تقلید کہ اس کی گردن میں کوئی ایسی چیز ڈال دی جائے جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ ہدی کا جانور ہے۔

سوم: تعویذ وغیرہ گردن میں پہنانا۔

چہارم: دین میں تقلید یعنی دین کے سلسلہ میں بغیر دلیل جانے ہوئے کسی کی بات ماننا یا بغیر دلیل کے دوسرے کی بات پر عمل کرنا (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

اِشعار:

۲ - اس کا معنی اونٹ کے کوہان کو کاٹنا ہے یہاں تک کہ اس سے خون بہنے لگے، تاکہ اس سے معلوم ہو کہ یہ ہدی کا جانور ہے اور اس سے کوئی تعرض نہ کرے (۳)۔

تقلید کے احکام:

اول - ہدی کو قلادہ پہنانا:

۳ - ہدی وہ چوپایہ جانور ہے جو حج کے ایام میں کعبہ کی طرف لے جایا

(۱) روضة الناظر لابن قدامه ۲/۴۴۹ طبع دوم الرياض مكتبة المعارف ۱۴۰۴ھ۔

(۲) لسان العرب، مختار الصحاح مادہ: ''قلد''۔

(۱) لسان العرب المحيط: قسم المصطلحات، المعجم الوسيط مادہ: ''قلد''۔

(۲) روضة الناظر بتعليق الشيخ عبد القادر بن بدران ۲/۴۵۰ طبع المطبعة السلفيه قاہرہ ۱۴۰۴ھ، إرشاد الفحول للشوكانی ص ۲۶۵ طبع مصطفى الحلبی قاہرہ ۱۳۵۶ھ۔

(۳) المصباح المنير مادہ: ''شعر''۔

جائے، تا کہ تقرب إلی اللہ کے لئے اس کو مکہ میں ذبح کیا جائے۔

مویشی کی تقلید کا مطلب یہ ہے کہ اس کی گردن میں کوئی ایسی چیز لٹکادی جائے جس سے معلوم ہو کہ یہ بیت اللہ کے لئے ہدی کا جانور ہے، تا کہ کوئی شخص بیت اللہ اور اس جانور کی تعظیم کی بنا پر اس سے تعرض نہ کرے۔

اس کی اصل قرآن کریم میں ہے، ارشاد باری ہے: ''يَاأَيُّهَاالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُحِلُّوْا شَعَائِرَ اللّٰهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ''(۱) (اے ایمان والو! بے حرمتی نہ کرو اللہ کی نشانیوں کی اور نہ حرمت والے مہینوں کی اور نہ (حرم میں) قربانی والے جانوروں کی اور نہ گلے میں پٹے پڑے ہوئے جانوروں کی)، قرطبی نے کہا: شعائر، شعیرہ کی جمع ہے، شعیرہ وہ جانور ہے جو بیت اللہ کی طرف بھیجا جائے، اور اس کا إشعار یہ ہے کہ اس کا کوہان کاٹ دیا جائے تا کہ اس سے خون بہے اور یہ معلوم ہو کہ یہ ہدی ہے۔ اور قلائد کی تفسیر کے بارے میں ایک قول ہے کہ یہ وہ چیز ہے جس کو لوگ اپنی حفاظت کے لئے گردن میں پہن لیتے تھے، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: پھر یہ منسوخ ہو گیا اور ایک قول ہے کہ قلائد سے مراد وہ جوتا وغیرہ ہے جو قربانی کے جانوروں کے کوہانوں یا گردنوں میں لٹکا دیا جائے جو اس بات کی علامت ہوں کہ یہ اللہ کے لئے ہیں (۲)۔

اور ارشاد خداوندی ہے: ''جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَاماً لِلنَّاسِ وَ الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَ الْهَدْيَ وَ الْقَلَائِدَ ذٰلِكَ لِتَعْلَمُوْا أَنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَ أَنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ''(۳) (اللہ نے کعبہ کے مقدس گھر کو انسانوں کے باقی رہنے کا مدار ٹھہرایا ہے، (نیز) حرمت والے مہینے کو اور حرم میں قربانی کو اور گلے میں پٹہ پڑے ہوئے جانوروں کو، یہ اس لئے کہ تم یقین کرلو کہ جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے اللہ اس سب کا علم رکھتا ہے اور بے شک اللہ ہر چیز کا پورا علم رکھتا ہے)، یعنی اللہ تعالی نے مذکورہ اشیاء کو صلاح و معاش بنایا۔ لوگ ان میں اور ان کے ذریعہ محفوظ ہوتے ہیں۔ قرطبی کہتے ہیں: اللہ تعالی نے ان کے دلوں میں مقدس گھر کی عظمت پیدا کردی، اور ان کے نفوس میں اس کی ہیبت جاگزیں کردی، اور ان میں اس کے تقدس کو پیدا کردیا تو جو اس میں پناہ لیتا وہ اس کی وجہ سے محفوظ ہو جاتا، اور ظالم اس میں ہونے کی وجہ سے بچ جاتا تھا۔ اور اسی طرح مقدس مہینوں کا معاملہ ہے، پھر کہتے ہیں اور معزز رسولوں کی زبانوں کے ذریعہ ہدی اور قلائد کو جائز قرار دیا، چنانچہ جب وہ کوئی اونٹ لیتے تو خون بہا کر اس کا إشعار کرتے یا اس کی گردن میں جوتا لٹکا دیتے، یا آدمی خود اپنے گلے میں قلادہ ڈال لیتا تھا تو اس کو کسی ملاقات کرنے والے سے خوف محسوس نہیں ہوتا تھا، اور یہ چیز اس کے اور اس کے طالب اور اس پر ظلم کرنے والے کے درمیان رکاوٹ ہوتی تھی، یہاں تک کہ اسلام آگیا(۱)۔

ہدی کو قلادہ پہنانے کی حکمت یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ مساکین کو ہدی کا علم ہو جائے، اور وہ اس کے لئے اکٹھے ہو جائیں، اور جب ہدی جس کو بیت اللہ لایا جا رہا ہے تھک جائے تو اسے ذبح کردیا جائے، پھر اس کے قلادہ کو اس کے خون میں ڈال دیا جائے، جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہے، تا کہ یہ اس بات کی علامت ہو کہ یہ ہدی کا جانور ہے اور جو چاہے اس کے لئے اس کا کھانا جائز ہے(۲)۔

ہدی کو قلادہ پہنانے کا حکم:

۴ - زمانۂ جاہلیت میں ہدی کو قلادہ پہنانے کا رواج تھا، قرطبی کہتے

(۱) سورۂ مائدہ/ ۲۔

(۲) تفسیر القرطبی ۶/ ۴۰ طبع دار الکتب المصریہ۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۹۷۔

(۱) تفسیر القرطبی ۶/ ۴۰۔

(۲) الشرح الکبیر للدسوقی ۲/ ۸۹، ۹۰ طبع عیسی الحلبی قاہرہ۔

ہیں کہ یہ ابراہیمی سنت ہے جو زمانہ جاہلیت میں باقی رہ گئی تھی اور اسلام نے اس کو برقرار رکھا۔ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''إني لبدت رأسي، وقلدت هديي، فلا أحل حتى أنحر''(۱) (میں نے اپنے بالوں کو باندھ لیا، اور اپنی ہدی کو قلادہ پہنا دیا ہے، اس لئے میں قربانی سے پہلے احرام سے باہر نہیں آؤں گا)، اجمالی طور پر ہدی کو قلادہ پہنانا سنت ہے، اور یہ متفق علیہ مسئلہ ہے۔ اور امام شافعی فرماتے ہیں: جس نے إشعار اور تقلید کو چھوڑ دیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ تقلید کو إشعار پر مقدم کرنا بہتر ہے، اس لئے کہ قلادہ پہنانا مسنون ہے، اور اس میں حکمت یہ ہے کہ ایسا اس لئے کرے گا کہ اگر پہلے ہی اس کا إشعار کیا جائے تو اس کے بھاگنے کا اندیشہ ہے، اور شافعیہ کے نزدیک اس میں دو اقوال ہیں، اور ''الأم'' میں امام شافعی نے صراحت کی ہے کہ إشعار مقدم ہے(۲)۔

کس ہدی کو قلادہ پہنایا جائے گا اور کس کو نہیں:

۵- اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ہدی اونٹ یا گائے ہو تو اس کو قلادہ پہنانا مسنون ہے، البتہ بکری کو قلادہ پہنانے میں اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک بکری کو قلادہ نہیں پہنایا جائے گا، اور نہ ہی وہ مسنون ہے، حنفیہ کا قول ہے کہ یہ اس لئے کہ اس کا رواج نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کو قلادہ پہنانے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، کیونکہ اس کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے ہدی ضائع نہ ہو اور بکری کو نہیں چھوڑا جاتا ہے، بلکہ اس کا مالک اس کے ساتھ رہتا ہے۔

قرطبی کہتے ہیں: شاید حنفیہ کو بکری کو قلادہ پہنانے اور اس کی نص کے سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کا علم نہیں ہو پایا، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ''أهدى النبي ﷺ مرة إلى البيت غنما فقلدها''(۱) (ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ قربانی کے لئے ایک بکری بیت اللہ کی طرف لے گئے تو آپ ﷺ نے اس کو قلادہ پہنایا) یا یہ ممکن ہے کہ اس حدیث کا علم تو ہوا ہو، لیکن اس کو رد کر دیا ہو، کیونکہ حضرت عائشہ سے روایت کرنے والے اسود اس میں منفرد ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مذکورہ حدیث کی بنیاد پر اس کو قلادہ پہنانا بھی مسنون ہے، اور اس لئے بھی کہ وہ بھی ہدی ہے تو اونٹ کی طرح اس کو بھی قلادہ پہنایا جائے گا(۲)۔

اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ہر قسم کی ہدی کو قلادہ نہیں پہنایا جاتا ہے، بلکہ تطوع، تمتع اور قران کی ہدی کو قلادہ پہنایا جاتا ہے، اس لئے کہ یہ دم عبادت ہے اور قلادہ پہنانے میں اس کا اظہار اور تشہیر ہے تو یہ اسی کے لائق ہے(۳)۔

ہمیں یہ تفصیل حنفیہ کے علاوہ دوسروں کے یہاں نہیں ملی۔

اور دم جنایت کو قلادہ نہیں پہنایا جاتا ہے، اس لئے کہ اس کو پوشیدہ رکھنا زیادہ بہتر ہے، اور دم إحصار بھی اسی کے ساتھ ملحق ہے، اس لئے

---

(۱) حدیث: ''إني لبدت رأسي وقلدت هديي فلا......'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/۴۲۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۹۰۲ طبع الحلبی) نے حضرت حفصہؓ سے کی ہے۔

(۲) تفسیر القرطبی ۶/۴۰، الأم للشافعی ۲/۲۱۶ طبع مکتبۃ الکلیات الأزہریہ قاہرہ، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/۸۸، الجمل علی شرح المنہج ۲/۴۶۵ طبع المطبعۃ المیمنیہ قاہرہ ۱۳۰۵ھ، الحطاب: مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۳/۱۸۹ طبع مطبعۃ السعادہ قاہرہ ۱۳۲۹ھ۔

(۱) حدیث: ''أهدى النبي ﷺ مرةً إلى البيت غنماً فقلدها......'' کی روایت مسلم (۲/۹۵۸ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) تفسیر القرطبی ۶/۴۰، الشرح الکبیر للدردیر بہامش حاشیۃ الدسوقی ۲/۸۹، المواق بہامش الحطاب ۳/۱۹۰، فتح القدیر لابن الہمام شرح الہدایہ للمرغینانی ۲/۴۰۷، ۳/۸۴ طبع المطبعۃ المیمنیہ قاہرہ ۱۳۱۹ھ، الجمل علی شرح المنہج ۲/۴۶۶، المغنی ۳/۵۴۹۔

(۳) فتح القدیر ۳/۸۴۔

کہ وہ ایسا دم ہے جس سے نقصان کی تلافی کی جاتی ہے۔

کس چیز کے ذریعہ قلادہ پہنایا جائے گا اور اس کا طریقہ:

٦- تقلید اس طرح ہوگی کہ ہدی کی گردنوں میں جوتے یا مشکیزے کے حلقے اور اس کی ٹونٹیاں، یا چمڑے کے چھوٹے برتنوں کا ہار، یا درخت کی چھال وغیرہ ڈال دی جائے۔ اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: "**أنها کانت تفتل قلائد هدی النبيؐ من عهن**"(۱) (وہ نبی کریم ﷺ کے ہدی کے قلادے عہن سے تیار کرتی تھیں)، اور عہن رنگے ہوئے اون کو کہتے ہیں، حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے: "**أن النبي ﷺ رأى رجلاً یسوق بدنة، قال: ارکبها، قال: إنها بدنة، قال: ارکبها، قال: فلقد رأیته یسایر النبي ﷺ والنعل في عنقها**"(۲) (نبی کریم ﷺ نے ایک آدمی کو دیکھا کہ وہ اونٹ کو کھینچ کر لے جا رہا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اس پر سوار ہو جاؤ، اس نے کہا: یہ بدنہ ہے، فرمایا: اس پر سوار ہو جاؤ، راوی کہتے ہیں: میں نے اس کو نبی کریم ﷺ کے ساتھ چلتے ہوئے دیکھا اور نعل اس جانور کی گردن میں تھی)۔ اور اس میں یہ بھی ہے: "**قلد بدنه بیده**"(۳) (آپ ﷺ نے اپنے ہاتھ سے اپنی ہدی کو قلادہ پہنایا)، اور مالکیہ کی کتاب "التاج والإکلیل" میں یہ ہے کہ جس چیز کے ذریعہ چاہے قلادہ پہنائے۔ اور ابن القاسم نے تانت کے قلادہ سے منع کیا ہے، یعنی اس حدیث کی بنا پر جو اس کی نہی کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے، اور حدیث یہ ہے: "**قلدوا الخیل ولا تقلدوها الأوتار**"(۱) (گھوڑوں کو قلادہ پہناؤ لیکن تانتوں کا قلادہ اسے نہ پہناؤ)۔

ابن عابدین کہتے ہیں کہ اون یا بالوں سے دھاگا تیار کیا جائے اور اس سے جوتے یا چمڑے کے دسترخوان یا درخت کی چھال وغیرہ باندھی جائے، یا کوئی ایسی ہی چیز باندھی جائے جو اس چیز کی علامت ہو کہ یہ ہدی ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ نے کہا: اس کو اس وقت قلادہ پہنایا جائے گا جب کہ وہ قبلہ رخ ہو، اور اونٹ کو اس وقت قلادہ پہنایا جائے گا جب کہ وہ بیٹھا ہو۔

اور شافعیہ کی کتابوں میں ہے: مناسب یہ ہے کہ جب جوتوں کے ذریعہ قلادہ پہنایا جائے تو وہ قیمتی ہوں، تاکہ ان کو صدقہ کر دیا جائے(۲)۔

کیا ہدی کو قلادہ پہنانے سے انسان محرم ہو جائے گا؟:

٧- مناسک میں داخل ہونے کی نیت کے بغیر احرام منعقد نہیں ہوگا۔ اور اس کے لئے تلبیہ یا کوئی معین ذکر یا احرام کی خصوصیات میں سے کوئی خصوصیت مثلاً ہدی کو قلادہ پہنانا شرط نہیں ہے۔ یہ مالکیہ کا مشہور مسلک ہے اور شافعیہ وحنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "إحرام"۔

حنفیہ کے نزدیک محرم ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مناسک میں

---

(۱) حدیث: "کانت تفتل قلائد هدی النبي ﷺ ......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۵۴۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن نبي الله ﷺ رأى رجلاً یسوق بدنة......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۵۴۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "قلد بدنه بیده" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۵۴۵ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "قلدوا الخیل ولاتقلدوها الأوتار" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۳ تحقیق عزت عبید الدعاس) نے ابووہب الجشمی سے کی ہے، اس کی سند میں ایک مجہول راوی ہیں اور وہ عقیل بن شبیب ہیں (المیزان للذہبی ۳/ ۸۸ طبع الحلبی)۔

(۲) شرح فتح القدیر ۲/ ۴۰۶، الحطاب وبہامشہ التاج والإکلیل للمواق ۳/ ۱۸۹، ابن عابدین ۲/ ۱۶۰، الأم للشافعی ۲/ ۲۱۶، الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۲۶۴، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۴۹۔

داخل ہونے کی نیت کے ساتھ کوئی ذکر یا احرام کی خصوصیات میں سے کوئی خصوصیت بھی ہو[1] اور اس کی کچھ خصوصیات یہ ہیں کہ محرم اپنے اونٹ کا اِشعار کرے، اس کو قلادہ پہنائے، خواہ ہدی نفلی ہو یا نذر کی ہو، یا کسی شکار کا بدلہ ہو یا اور کسی طرح کی ہو، اور ان سب کے ساتھ ساتھ حج یا عمرہ کے ارادہ سے چلے، چنانچہ جو ایسا کرے تو وہ محرم ہوجائے گا، خواہ اس نے تلبیہ نہ کیا ہو۔ ان کی دلیل نبی کریم علیہ السلام کا یہ فرمان ہے: "من قلد بدنه فقد أحرم"[2] (جس نے اپنی ہدی کو قلادہ پہنا دیا تو وہ محرم ہوگیا)۔

اور اس لئے کہ ہدی کو لے جانا حاضری کے اظہار کے لئے تلبیہ کے درجہ میں ہے، اس لئے کہ ایسا وہی کرے گا جس کا حج یا عمرہ کا ارادہ ہو، اور حاضری کا اظہار کبھی کبھی عمل کے ذریعہ بھی ہوتا ہے، جیسا کہ قول کے ذریعہ ہوتا ہے، چنانچہ نیت کے ساتھ احرام کے کسی خصوصی عمل کے متصل ہوجانے کی وجہ سے وہ محرم ہوجائے گا۔ اور اگر بغیر نیت کے اور ہدی کو بیت اللہ کی طرف ہانکے بغیر اس کو قلادہ پہنایا تو وہ محرم نہیں ہوگا، اور اگر اس کو قلادہ پہنا کر اس نے اس کو بھیج دیا اور اس کے ساتھ نہیں گیا تو محرم نہیں ہوگا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے فرماتی ہیں: "كنت أفتل القلائد لهدى رسول اللهؐ فيبعث به ثم يقيم فينا حلالاً"[3] (میں نبی کریم علیہ السلام کی ہدی کے لئے قلادہ تیار کرتی تھی اور آپ علیہ السلام ان کو بھیج دیتے تھے اور پھر بغیر احرام کے ہمارے درمیان قیام فرماتے تھے)، ان کا قول ہے کہ اگر وہ اس کے بعد بیت اللہ کی جانب متوجہ ہو تو اس وقت تک محرم نہیں ہوگا جب تک کہ اپنی ہدی تک نہ پہنچ جائے، اس لئے کہ بیت اللہ کی جانب متوجہ ہوتے وقت اگر اس کے آگے ہدی نہ ہو جس کو وہ لے کر جا رہا ہو تو اس صورت میں صرف نیت پائی جائے گی، تو اس سے وہ محرم نہیں ہوگا، البتہ اگر تمتع یا قران کی ہدی ہو تو وہ محض قلادہ پہنانے اور توجہ سے محرم ہوجائے گا اگرچہ ابھی اپنی اس ہدی تک نہ پہنچا ہو جس کو اس نے آگے بھیج دیا ہے۔

علاوہ ازیں اگر ہدی جس کو اس نے قلادہ پہنایا اور لے کر گیا، بکری ہو تو حنفیہ کے نزدیک اس سے وہ محرم نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک اس کو قلادہ پہنانا مسنون نہیں ہے جیسا کہ گذر چکا ہے[1]۔

ہدی کا تعین اور قلادہ پہنانے کی وجہ سے اس کا لزوم:

۸ - مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ کوئی آدمی اگر نیت کے ساتھ ہدی کو قلادہ پہنا دے تو اس کی قربانی کرنا اس پر واجب ہے اور اسے اس کو ترک کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ دردیر کہتے ہیں: جس جانور کو قلادہ پہنایا ہے اگر وہ عیب دار ہوجائے تو بھی اس کی قربانی واجب ہے، اس لئے کہ قلادہ پہنانے کی وجہ سے وہ واجب ہے۔ اگرچہ وہ جائز نہ ہو، یعنی تمتع قران اور نذر میں وہ واجب ہدی کافی نہ ہو، البتہ ان کا قول ہے کہ جس جانور کو قلادہ پہنا دیا جائے تو سابقہ دیون کے بدلے ذبح سے قبل اس کی بیع جائز ہے، لیکن بعد والے دیون میں اس کی بیع جائز نہیں ہے[2] اور ان کا قول ہے کہ اگر چوری شدہ یا گمشدہ ہدی اس کے بدلہ میں قربانی کرنے کے بعد مل جائے تو اگر اس کو قلادہ پہنا چکا ہو تو اس کو بھی ذبح کرے گا، اس لئے کہ قلادہ پہنانے کی وجہ

(۱) فتح القدیر ۲/ ۳۳۷۔

(۲) حدیث: "من قلد بدنه فقد أحرم......" کا ذکر زیلعی نے نصب الرایہ میں کیا ہے اور کہا: غریب مرفوع ہے، ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں اس کو حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ پر موقوف کیا ہے (نصب الرایہ ۳/ ۹۷ طبع المجلس العلمی ہندوستان)۔

(۳) حدیث عائشہ: "كنت أفتل القلائد لهدى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيبعث به......" کی راویت مسلم (۲/ ۹۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) الہدایہ وفتح القدیر ۲/ ۴۰۵، ۴۰۷، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۶۰، ۱۶۱۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۸۸، مواہب الجلیل للحطاب ۳/ ۱۸۶، ۱۸۷۔

سے اس کا ذبح متعین ہے۔ اور اگر بدل کے ذبح سے پہلے ہی گمشدہ جانور مل جائے تو اگر ان دونوں کو قلادہ پہنا چکا ہو تو دونوں کو ایک ساتھ ذبح کرے گا، اس لئے کہ قلادہ پہنانے کی وجہ سے ذبح کے لئے دونوں متعین ہیں اور اگر دونوں کو قلادہ نہ پہنایا ہو یا ایک کو پہنایا ہو اور ایک کو نہیں تو وہ جانور متعین ہو جائے گا جس کو قلادہ پہنایا ہے اور دوسرے کی بیع اور اس میں تصرف جائز ہے [۱]۔

اور حنابلہ نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ قلادہ پہنانے کی وجہ سے ہدی واجب ہو جاتی ہے جب یہ نیت کرلے کہ یہ ہدی کے لئے ہے، اگرچہ اس نے زبان سے نہ کہا ہو کہ یہ ہدی ہے، تو اس سے اس کی تعیین ہو جائے گی اور وہ واجب معین ہو جائے گا، اور وجوب کا تعلق بعینہ اسی جانور سے ہے، اس کے مالک کے ذمہ سے متعلق نہ ہوگا۔ اور اس وقت اس کا حکم یہ ہے کہ وہ مالک کے قبضہ میں ودیعت کی طرح ہوگا، یعنی اس پر ہدی کی حفاظت اور اس کو اس کے مقام تک پہنچانا لازم ہوگا، چنانچہ اگر کسی کوتاہی کے بغیر وہ ہلاک ہو جائے یا چوری ہو جائے یا گم ہو جائے تو اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا [۲]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جانوروں کی تقلید اور إشعار کرنے سے جانور ہدی نہیں ہو جائیں گے، خواہ اس کی نیت کی ہو جب تک زبان سے نہ بولے، یہی ان کا صحیح مشہور مسلک ہے، جس طرح کوئی اگر اپنے گھر کے دروازے پر وقف لکھ دے (تو اس سے وہ وقف نہیں ہو جائے گا) [۳]۔

دوم-تعویذ گنڈوں کو لٹکانا:

۹-تعویذ گنڈوں کی تقلید کا مطلب یہ ہے کہ ان کو بچے یا بچی یا جانور وغیرہ کے گلے میں ڈال دیا جائے۔ ان کا اعتقاد یہ تھا کہ یہ باعث خیر ہیں اور پریشانی و تکلیف کو دور کرتے ہیں اور بدنظری سے بچاتے ہیں [۱]، اس کے حکم کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تعویذہ''۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۹۲۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۳۵، ۵۳۶۔

(۳) الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۴۶۵۔

سوم-مجتہد کی تقلید:

۱۰-کسی کے قول کو بلا حجت و دلیل قبول کرنا تقلید ہے، جیسے عام آدمی کا مجتہد کے قول پر عمل کرنا، لہذا نبی کریم ﷺ کے قول کی طرف رجوع کرنا تقلید نہیں ہے، اور اسی طرح اجماع کی طرف رجوع کرنا بھی تقلید نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اس چیز کی طرف رجوع ہے جو بذات خود حجت ہے [۲]۔

تقلید کا حکم:

۱۱-مقلدین، فقہاء کی جماعت میں نہیں ہیں، اس لئے کہ مقلد فقیہ نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ کے کلام میں فقہ کی تعریف کی گئی ہے، اور تقلید کی مذمت کی گئی ہے، اور درحقیقت یہ ایک قسم کی کوتاہی ہے [۳]۔

الف-عقائد میں تقلید کا حکم:

۱۲-جمہور اصولیین کے نزدیک عقائد میں تقلید جائز نہیں ہے، جیسے اللہ کا وجود اور اس کی وحدانیت اور صرف اسی ایک کی عبادت کا واجب ہونا اور رسول اللہ ﷺ کے صدق وسچائی کی معرفت، ان چیزوں

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی درمختار ۱/ ۲۳۲ طبع دوم بولاق قاہرہ ۱۲۷۲ھ، نیز دیکھئے: الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۳۹، کشاف القناع ۲/ ۷۷، فتح الباری ۶/ ۱۴۲۔

(۲) شرح مسلم الثبوت ۲/ ۴۰۰ طبع بولاق قاہرہ ۱۳۲۲ھ، المستصفی مطبوع مع مسلم الثبوت ۲/ ۳۸۷ طبع بولاق، روضۃ الناظر ۲/ ۴۵۰۔

(۳) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۱۰۔

میں ان کے نزدیک نظر صحیح اور ایسا تدبر وتفکر ضروری ہے جس سے یقین اور اطمینان قلب حاصل ہو سکے۔ اور اسی طرح اس کی دلیلیں جاننا ضروری ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے عقیدہ کے سلسلہ میں تقلید کی مذمت کی ہے، ارشاد باری ہے: "بَلْ قَالُوْآ إِنَّا وَجَدْنَا ابَآءَ نَا عَلٰى أُمَّةٍ وَ إِنَّا عَلٰى آثَارِهِمْ مُهْتَدُوْنَ"[1] (نہیں بلکہ وہ تو یہ کہتے ہیں کہ ہم نے اپنے باپ دادا کو ایک خاص طریقہ پر پایا ہے اور ہم انہیں کے نقش قدم پر قدم رکھ رہے ہیں) اور جب یہ آیت کریمہ نازل ہوئی: "إِنَّ فِيْ خَلْقِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَاٰيٰتٍ لِأُوْلِي الْأَلْبَابِ"[2] (بے شک آسمانوں اور زمین کی پیدائش اور رات دن کے ادل بدل میں اہل عقل کے لئے (بڑی) نشانیاں ہیں) تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لقد نزلت علي الليلة آية، ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها"[3] (رات میرے اوپر ایک آیت نازل ہوئی ہے، ہلاکت ہے اس شخص کے لئے جو اس آیت کی تلاوت کرے اور اس میں غور وفکر نہ کرے)، اور اس لئے بھی کہ اس میں ممکن ہے کہ مجتہد اپنے مقلد کے حق میں غلطی کر جائے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے اخبار میں جھوٹا ہو اور اس سلسلے میں مجتہد کی سچائی پر اطمینان قلبی کی وجہ سے اعتماد کرنا کافی نہیں ہے، اس لئے کہ اس وقت اس میں اور یہود ونصاری اور مشرکین کے اطمینان قلب کے درمیان کیا فرق رہ جائے گا، جنہوں نے اپنے اسلاف کی تقلید کی اور ان کے دل اس چیز پر مطمئن تھے جس پر ان کے باپ دادا پہلے سے عمل کرتے تھے، کہ اس پر اللہ تعالی نے ان کی مذمت کی ہے[1]۔

اور بعض فقہاء نے عقائد میں تقلید پر اکتفاء کرنے کو جائز کہا ہے، اور یہ ظاہریہ کی جانب منسوب ہے[2]۔

چنانچہ جمہور کے نزدیک اس سلسلے میں وہ تمام چیزیں عقائد سے ملحق ہیں جو دین کی ضروریات میں سے ہوں تو ان میں تقلید نہیں ہوگی، اس لئے ان کا علم تواتر اور اجماع سے حاصل ہوتا ہے، اور اسی میں اسلام کے پانچ ارکان کا علم حاصل کرنا ہے۔

ب- فروع میں تقلید کا حکم:

۱۳- جن کا ذکر اوپر آچکا ہے ان کے علاوہ عملی احکام شریعت میں تقلید کرنے میں اختلاف ہے اور اس میں دو رائیں ہیں:

اول: ان میں تقلید جائز ہے اور یہ جمہور اصولیین کی رائے ہے[3]، انہوں نے کہا: یہ اس لئے کہ ان میں مجتہد یا تو صحیح حکم تک پہنچنے والا ہوگا یا اس سے غلطی ہوئی ہوگی جس میں اس کو ثواب ملے گا، وہ گناہ گار نہ ہوگا تو اس میں تقلید جائز ہے، بلکہ عام آدمی پر تقلید واجب ہے، اس لئے کہ احکام شریعت پر عمل کرنے کا وہ مکلّف ہے، اور کبھی کبھی دلائل میں ایسا خفاء اور پیچیدگی ہوتی ہے جس میں نظر صحیح اور اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے، اور عوام الناس کو درجۂ اجتہاد حاصل کرنے کا مکلّف بنادینا کھیتی اور نسل کے انقطاع کا سبب ہوگا اور پیشوں اور کاموں کے ٹھپ پڑ جانے کا باعث ہوگا، جس کا نتیجہ ویرانی ہوگا، اور اس لئے بھی کہ صحابۂ کرامؓ ایک دوسرے کو فتوے

(۱) سورۂ زخرف/ ۲۲۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۹۰۔

(۳) حدیث: "لقد نزلت علی اللیلة آیة، ویل لمن قرأها ولم یتفکر فیها (إن فی خلق السموات......الخ)" کی روایت ابن حبان (موارد الظمآن رص ۱۴۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) کشاف القناع ۶/ ۳۰۶، مطالب أولی النہی ۶/ ۴۴۱ طبع المکتب الإسلامی دمشق۔

(۲) ارشاد الفحول رص ۲۶۶۔

(۳) روضۃ الناظر ۲/ ۴۵۱، ۴۵۲، إعلام الموقعین ۴/ ۱۸۷، ۲۰۱، ارشاد الفحول رص ۲۶۶۔

دیتے تھے اور غیروں کو بھی فتوے دیتے تھے، اور ان کو درجۂ اجتہاد پر پہنچنے کا حکم نہیں دیتے تھے، اور اللہ تبارک وتعالی نے علماء سے پوچھنے کا حکم دیا ہے، ارشاد باری ہے: ''فَسْئَلُوْا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ''(۱) (سو اگر تم لوگوں کو علم نہیں تو اہل علم سے پوچھ دیکھو)۔

دوم: تقلید حرام اور ناجائز ہے، ابن عبدالبر، ابن القیم اور شوکانی وغیرہ کا یہی قول ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے قرآن کریم میں تقلید کی مذمت کی ہے، فرمایا: ''اِتَّخَذُوْا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ''(۲) (انہوں نے اللہ کے ہوتے ہوئے اپنے علماء اور اپنے مشائخ کو (بھی) اپنا پروردگار بنا رکھا ہے) اور فرمایا: ''وَقَالُوْا رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَ كُبَرَآئَنَا فَأَضَلُّوْنَا السَّبِيْلَا''(۳) (اور کہیں گے کہ اے ہمارے پروردگار ہم نے اپنے سرداروں اور اپنے بڑوں کا کہنا مانا سو انہوں نے ہمیں راہ سے بھٹکا دیا) اور ان کے علاوہ دیگر آیات ہیں، اور ائمہ نے اپنی تقلید سے منع کیا ہے، امام ابوحنیفہ اور ابویوسف فرماتے ہیں: کسی کے لئے حلال نہیں ہے کہ وہ ہماری بات کہے، یہاں تک کہ وہ یہ جان لے کہ ہم نے یہ بات کہاں سے کہی ہے اور مزنی نے اپنی ''مختصر'' کے شروع میں فرمایا: میں نے امام شافعی کے علم سے اس کا اختصار کیا، اور ان کی اپنی تقلید اور غیر کی تقلید سے منع کرنے کے باوجود اور اس کے جاننے کے باوجود ان کے اس قول کا مقصد یہ ہے کہ تاکہ وہ اس سے اپنے دین کے سلسلے میں غور وفکر کریں اور اپنی ذات کے سلسلے میں محتاط رہیں اور امام احمد فرماتے ہیں: میری تقلید مت کرو اور نہ امام مالک کی، نہ ثوری کی اور نہ اوزاعی کی، بلکہ وہاں سے علم حاصل کرو جہاں سے خود ان لوگوں نے حاصل

(۱) سورۂ نحل ۴۳۔

(۲) سورۂ توبہ/۳۱۔

(۳) سورۂ احزاب/۶۷۔

کیا ہے(۱)۔

اور ابن القیم کا ایک قول یہ ہے کہ وہ تقلید جو ان کے نزدیک ممنوع ہے، وہ یہ ہے کہ کسی متعین شخص کے اقوال کو شارع کے نصوص کا درجہ دینا کہ اس کے علاوہ کسی کی طرف متوجہ نہ ہو بلکہ نصوص شارع کی جانب بھی توجہ نہ کرے، الا یہ کہ وہ اس کے قول کی صراحت کے موافق ہوں، وہ کہتے ہیں کہ یہی وہ تقلید ہے جس کے سلسلے میں امت کا اجماع ہے کہ یہ تقلید اللہ کے دین میں حرام ہے، اور یہ تقلید امت میں خیر القرون کے ختم کے بعد ہی ظاہر ہوئی(۲)۔

اور ابن القیم اور شوکانی نے تقلید سے اوپر اجتہاد سے کم ایک درجہ بیان کیا ہے، وہ اتباع کا درجہ ہے اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ دلیل کو جان کر غیر کے قول پر عمل کیا جائے، یہ تعریف امام ابوحنیفہ اور ابویوسف کے اس قول کے مطابق ہے کہ ''کسی کے لئے جائز نہیں کہ وہ ہماری بات کہے یہاں تک کہ یہ جان لے کہ ہم نے کہاں سے یہ بات کہی ہے''(۳)۔

البتہ تقلید ضرورت کے وقت جائز ہے، اس میں سے یہ ہے کہ جب عالم کو کتاب وسنت میں کوئی نص نہ ملے، اور اپنے سے بڑے کسی عالم کے قول کے سوا کوئی دوسری چیز اس کے سامنے نہ ہو تو وہ اس کی

(۱) إعلام الموقعين ۴/۱۸۷، ۲۰۱، ۲۱۱، مختصر المزني المطبوع مع الأم للشافعي/ص ۱، ارشاد الفحول/۲۶۶۔

(۲) إعلام الموقعين ۴/۲۳۶، ۱۹۲۔

(۳) إعلام الموقعين ۴/۲۶۰۔

اور ائمہ کی اپنی تقلید سے منع کرنے کی وجہ غالباً یہ ہے کہ انہوں نے یہ بات اپنے ان شاگردوں سے کہی ہو جو دلائل کی حجیت اور ان کی صحت کی معرفت اور ان کی دلالت کے سمجھنے کی صلاحیت رکھتے ہوں، چنانچہ ان حضرات کے لئے ان مسائل میں تقلید جائز نہیں ہے جن میں وہ دلائل کی طرف رجوع کر سکتے ہوں، البتہ عام آدمی جو اس کا اہل نہ ہو تو ائمہ کا یہ کلام ان کے لئے نہیں ہے اور تقلید قطعی طور پر ان کے لئے فرض ہے۔

تقلید کرے گا، اور تقلید حرام اس وقت ہے جب کہ عالم دلیل کے ذریعہ معرفت حق کی قدرت رکھتا ہو، پھر اس کے باوجود تقلید کی طرف بڑھے تو وہ اس شخص کی طرح ہے جو حلال ذبیحہ پر قدرت رکھتے ہوئے مردار کی طرف بڑھے۔

تقلید اس شخص کے لئے ہے جو اجتہاد نہ کرسکتا ہو، یا اجتہاد پر قدرت تو ہو لیکن اس کے لئے اس کے پاس وقت نہ ہو، تو یہ ضرورت کی حالت ہے جیسا کہ ابن القیم کا قول ہے اور امام احمد نے امام شافعی کے قول پر فتوی دیتے ہوئے فرمایا: جب مجھ سے کوئی ایسا مسئلہ دریافت کیا جاتا ہے جس کے سلسلے میں میرے پاس نص نہ ہو تو میں اس میں امام شافعی کے قول پر فتوی دیتا ہوں، اس لئے کہ وہ قریش میں امام اور عالم ہیں (۱) اور نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا تسبوا قریشا، فإن عالمها یملأ طباق الأرض علمًا**"(۲) (تم لوگ قریش کو برا بھلا مت کہو، اس لئے کہ قریش کا عالم روئے زمین کو علم سے بھر دیتا ہے)۔

جس کی تقلید جائز ہے اس کی شرائط:

۱۴- عام آدمی اسی شخص سے فتوی معلوم کرسکتا ہے جس کے علم وعدالت سے وہ واقف ہو، اور جس کو جاہل سمجھتا ہو تو بالاتفاق اس سے مسئلہ نہیں پوچھے گا، اسی طرح اس شخص سے نہیں پوچھے گا جس کے بارے میں جانتا ہو کہ وہ فاسق ہے، اور اس شخص سے فتوی معلوم کرسکتا ہے جس کے بارے میں غالب گمان ہو کہ وہ عالم ہے، اس لئے کہ وہ اس کو دیکھتا ہو کہ اس کو فتوی دینے کے لئے مقرر کیا گیا ہے، اور دیگر علماء کی موجودگی میں لوگ اس سے علم حاصل کرتے ہیں، اور وہ اس میں علماء اور اہل دین وتقوی کی علامات دیکھتا ہو، یا کوئی قابل اعتماد شخص اس کو اس کی خبر دے، ابن تیمیہ کہتے ہیں: فتوی اسی شخص سے معلوم کیا جاسکتا ہے جو علم وعدل کے ساتھ فتوی دے۔

البتہ علم میں مجہول الحال شخص کی تقلید جائز نہیں، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ سائل سے بڑا جاہل ہو اور عدالت میں مجہول الحال شخص کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس کے بارے میں ایک یا دو عادل سے معلوم کرلینا ضروری ہے، اس لئے کہ اس سے جھوٹ اور تدلیس کا اندیشہ ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ عدالت کے سلسلے میں سوال لازم نہیں ہے، اس لئے کہ دراصل علماء میں تو عدالت ہوتی ہی ہے (۱)۔

اور ایسے شخص کی تقلید نہیں کی جائے گی جو فتووں میں تساہل سے کام لیتا ہو، اور نہ اس شخص کی تقلید کی جائے گی جو حرام حیلے تلاش کرتا ہو، اور نہ اس شخص کی تقلید کی جائے گی جو شاذ اقوال کو لیتا ہو جن پر جمہور علماء نکیر کرتے ہیں (۲)۔

تقلید کس کے لئے جائز ہے:

۱۵- یہ بات گذر چکی ہے کہ تقلید عام آدمیوں کے لئے اور جو ان کے مشابہ ہوں یعنی اجتہاد پر قدرت نہ رکھتے ہوں ان کے لئے جائز ہے، اسی طرح وہ شخص جس کو اجتہاد پر قدرت حاصل ہو لیکن مصلحت کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، اگر وہ احکام میں اجتہاد کرنے میں مشغول ہو تو اس کے لئے کسی مجتہد کی تقلید کرنا جائز ہے۔

البتہ اگر مجتہد وسعت وقت اور اجتہاد پر قدرت کے باوجود تقلید

---

(۱) مطالب أولی النہی ۶/ ۴۴۸۔

(۲) حدیث: "لا تسبوا قریشاً، فإن عالمها یملأ......" کی روایت طیالسی نے اپنی مسند (منحۃ المعبود ۲/ ۱۹۹ طبع المنیریہ) میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے کی ہے، عجلونی نے کشف الخفاء (۲/ ۶۸ طبع الرسالہ) میں اس کی اسناد کو ضعیف کہا ہے۔

(۱) المستصفی ۲/ ۳۹۰، روضۃ الناظر ۲/ ۴۵۲۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۴۴۱، ۴۴۶، ۴۴۷، تبصرۃ الحکام ۱/ ۵۲ طبع المطبعۃ العامرۃ الشرفیہ قاہرہ ۱۳۰۱ھ۔

کرنا چاہے تو امام شافعی وغیرہ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے تقلید کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ اس کے لئے اجتہاد کرنا ضروری ہے، اور ایک قول ہے کہ اس کے لئے تقلید جائز ہے۔

اور اس بات کی دلیل کہ اس پر اجتہاد کرنا واجب ہے، یہ ہے کہ اس کا اپنے نفس کے حق میں اجتہاد کرنا نص کے مشابہ ہے تو وہ اجتہاد پر قادر ہوتے ہوئے اجتہاد سے نہیں ہٹے گا، جس طرح نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل نہیں کرسکتا[۱]۔

اگر کوئی اجتہاد کا اہل ہو اور وہ اجتہاد کرے، اور اجتہاد کی وجہ سے وہ حکم جان لے تو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ اس کو چھوڑ دے اور اس سلسلے میں اپنے مخالف کی تقلید کرتے ہوئے اس کے قول پر فتوی دے یا عمل کرے، صاحب ''مسلم الثبوت'' کہتے ہیں: ''إجماعاً'' یعنی اس پر ائمہ حنفیہ کا اجماع ہے، اس لئے کہ جس چیز کا اسے علم ہوگیا ہے تو وہ اس کے حق میں اللہ کا حکم ہے، لہذا کسی کے قول کی بنا پر اس کو ترک نہ کرے گا، لیکن اگر مجتہد قاضی تقلید کر کے فیصلہ کردے تو امام ابوحنیفہ کی ایک روایت کے مطابق اس کا فیصلہ نافذ ہوگا، اور دوسری روایت کے مطابق نافذ نہیں ہوگا، اور صاحبین کے قول کے مطابق بھی اس کا نفاذ نہیں ہوگا اور فتوی صاحبین کے قول پر ہے، اور امام ابوحنیفہ سے یہی دوسری روایت ہے[۲]۔

اور جو لوگ اجتہاد میں تجزی کے قائل ہیں ان کے نزدیک مطلق مجتہد پر ان مسائل میں تقلید ضروری ہے جن میں حکم شریعت اس کے سامنے ظاہر نہ ہو، چنانچہ وہ بعض مسائل میں مجتہد ہوگا اور بعض دیگر مسائل میں مقلد ہوگا، لیکن ایک قول یہ ہے کہ عالم شخص اس شرط کے ساتھ تقلید کرے گا کہ اس کے سامنے صحت کی وجہ واضح ہوجائے،

(۱) البرہان للجوینی ۲/۱۳۴۰ ڈاکٹر عبدالعظیم الدیب امیر قطر کے نفقہ سے شائع شدہ ۱۳۹۹ھ، روضۃ الطالبین ۱۱/۱۰۰۔

(۲) مسلم الثبوت ۲/۳۹۲، ۳۹۳۔

اس طور پر کہ دوسرا مجتہد اس کو اس کے سامنے ظاہر کردے[۱]۔

اور کبھی کبھی عالم ثبوت میں بھی تقلید کرے گا، جیسے کہ کوئی شخص تصحیح حدیث میں امام بخاری کی تقلید کرتا ہے، پھر غیر کے نزدیک ثابت شدہ چیز کی بنیاد پر دلالت یا قیاس یا دفع تعارض میں اجتہاد کرے گا۔

مفتیان کے متعدد ہونے اور ان کے اختلاف کا مقلد پر اثر:

۱۶- اگر شہر میں صرف ایک مفتی ہو تو مقلد کے لئے اس سے رجوع کرنا اور جو مسئلہ اس کو معلوم نہ ہو اس میں اس کے فتوے پر عمل کرنا واجب ہے۔

اور اگر متعدد مفتی ہوں اور سب اہل ہوں تو مقلد کو اجازت ہے جس سے چاہے مسئلہ معلوم کرے اور سب سے بڑے عالم سے رجوع کرنا اس کے لئے ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ یہ معلوم ہے کہ صحابہ کرام کے زمانہ میں عوام الناس افضل مفضول دونوں سے پوچھتے تھے، اور حضرت ابوبکر و عمر کے علاوہ کسی سے پوچھنے سے کسی کو نہیں روکا گیا، لہذا صرف علم وعدالت کی رعایت رکھنا ضروری ہے۔

لیکن اگر دو عالموں کے قول میں تعارض ہو اور ایک کا فتوی دوسرے کے فتوے سے مختلف ہو تو اس شخص کے فتوے پر عمل کرنا ضروری ہے جس کو وہ خود علم و دیانت میں افضل سمجھتا ہو، چنانچہ علم اور دیانت کی بنیاد پر دونوں مجتہدین کے درمیان ترجیح دینا اس پر واجب ہے، صاحب ''مطالب اولی النہی'' کہتے ہیں: کسی قول یا وجہ کی بنیاد پر ترجیح کو صرف نظر کرتے ہوئے حکم یا فتوی دینا بالإجماع حرام ہے، اور یہ اس لئے کہ زیادہ علم والے سے خطا کا امکان کم ہوتا ہے اور کم علم والے سے غلطی کا امکان زیادہ ہوتا ہے اور مقلد کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنے لئے اختیار رکھے کہ جس کو چاہے لے اور جس کو

(۱) مسلم الثبوت ۲/۴۰۲۔

چاہے چھوڑ دے، اور خاص طور سے اس وقت جب کہ وہ رخصتوں کا متلاشی ہو کہ محض خواہش کی بنا پر جو پسند ہو اس کو لے لے، اور یہ اسی طرح ہے جس طرح دلیلوں کے درمیان ترجیح مجتہد پر واجب ہے، اور ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق نہیں ہے، یہ متفق علیہ ہے اور جن حضرات نے اس کے لئے حق اختیار کی اجازت دی ہے، جن کی تعداد قلیل ہے، انہوں نے اس وقت اس کی اجازت دی ہے جب کہ ترجیح ممکن نہ ہو(۱) اور اس میں اختلاف اور اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اصولی ضمیمہ''، اس لئے کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔

مذاہب کی تقلید:

۱۷- شوکانی نے کہا: تقلید کی اجازت دینے والوں کے درمیان اختلاف ہے کہ کیا عام آدمی پر متعین مسلک کا التزام ضروری ہے، ایک جماعت کا قول ہے کہ لازم ہے، اور الکیاالہرّاسی نے اس کو مختار کہا ہے۔

اور دوسرے فقہاء کا قول ہے کہ لازم نہیں ہے، ابن برہان اور نووی نے اس کو راجح کہا ہے، اور یہی حنابلہ کا مسلک ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ نے عام لوگوں پر بعض مسائل میں بعض صحابہ کی تقلید اور بعض دیگر مسائل میں بعض دیگر صحابہ کی تقلید کرنے میں نکیر نہیں کی ہے، اور مذاہب و مسالک کے ظہور سے پہلے اسلاف جس کی چاہتے تقلید کرتے تھے(۲) اور یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اصولی ضمیمہ''۔

اور وہ حضرات جو عام آدمی کے لئے کسی متعین مذہب کے التزام کو واجب قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک وہ اس کی عزیمتوں اور رخصتوں پر

(۱) المستصفی ۲/۳۹۱، ۳۹۲، روضۃ الناظر ۲/۴۵۴، ارشاد الفحول رص ۲۷۱، البرہان للجوینی ۲/۱۳۴۲، ۱۳۴۴، نہایۃ المحتاج ۱/۴۱، مطالب اولی النہی ۶/۴۴۱، تبصرۃ الحکام ۱/۵۱۔

(۲) ارشاد الفحول رص ۲۷۲۔

عمل کرے گا، الا یہ کہ اس کے سامنے یہ ظاہر ہو جائے کہ دوسرا اس کے التزام سے بہتر ہے، ابن تیمیہ کہتے ہیں: اگر کسی معاملہ میں اللہ و رسول کا حکم اس کے سامنے ظاہر ہو جائے تو وہ اس سے نہ ہٹے، اور اللہ و رسول کے حکم کے خلاف کسی کی اتباع نہ کرے، اور اس کے لئے مناسب تقلید یعنی کسی مجتہد عالم کے فتوے کی تقلید کے ذریعہ متعین مذہب سے نکلنا جائز ہے(۱)۔

صحیح تقلید پر عمل کرنے کا اثر:

۱۸- جو تقلید صحیح پر عمل کرے تو اس پر کوئی نکیر نہیں ہے، اس لئے کہ اجتہادی مسائل میں کوئی نکیر نہیں ہے، اور احتساب کا دعوی بھی اس میں شامل نہیں ہے، اسی لئے حاکم اس کو اس کے فعل سے منع نہیں کر سکتا۔

اور یہ اس چیز میں بالکل واضح ہے جس کا ضرر صرف مقلد تک محدود ہو، جیسے کوئی شخص اپنی شرم گاہ کو چھو لے پھر بغیر وضو کئے نماز پڑھ لے، لیکن اگر اس کے فعل میں ایسا ضرر ہو جو دوسرے کو پہنچے تو ایک قول یہ ہے کہ حاکم یا محتسب اگر اس کو حرام سمجھتا ہے تو اس پر اعتراض کرنا اس کے لئے ضروری ہے(۲)۔

اور تقلید صحیح پر عمل کرنے والے پر نکیر نہ کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جو عالم اس کے فعل کو مرجوح سمجھتا ہے وہ اس کی وضاحت نہ کرے، حالانکہ وضاحت کرنا تو اہل علم کا طریقہ رہا ہے اور رہے گا، چہ جائے کہ وہ ان کے درمیان قبول کرنے اور رد کرنے کا مختلف فیہ معاملہ ہو اور کبھی کبھی بعض مجتہدین بعض کو خطا وار ٹھہراتے ہیں، خاص طور پر اس شخص کو جو معارضہ سے محفوظ صحیح نص کی مخالفت کرے، اور اکثر اصولیین کے قول کی بنیاد پر یہ بات واضح ہے اور یہ لوگ اجتہادی

(۱) کشاف القناع ۶/۳۰۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/۲۱۹ طبع القاہرہ۔

مسائل میں مجتہد خطا وار کہنا جائز قرار دیتے ہیں، البتہ یہ بیان مخالف علماء کے عذر کی وضاحت کے ساتھ اوران کے مرتبہ کا لحاظ اوران کی شان کا خیال رکھتے ہوئے ہوگا، واللہ أعلم۔

نیز یہ قاعدہ ایسے مقلد کے خلاف جس کا معاملہ حاکم کے سامنے پیش ہو، حاکم کا اپنے اجتہاد کے مطابق مناسب فیصلہ کرنے سے مانع نہیں ہے، اس لئے کہ قاضی کو اختیار نہیں ہے کہ وہ جس کو صحیح سمجھتا ہے اس کے خلاف فیصلہ کرے [1]۔

مقلد کا فتوی دینا:

۱۹- ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مفتی کے لئے مجتہد ہونا شرط ہے، اور حنفیہ کے نزدیک یہ صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے، بلکہ بہتر ہونے کی شرط ہے اور یہ لوگوں کی سہولت وآسانی کے لئے ہے [2]۔

اور ابن القیم نے اس بات کو صحیح قرار دیا ہے کہ ضرورت کے وقت اور مجتہد عالم کی عدم موجودگی میں مقلد کا فتوی دینا جائز ہے [3] اور حنابلہ میں سے ابن حمدان نے ضرورت کی قید لگائی ہے [4] اور شوکانی نے بعض اصولیین کی یہ شرط نقل کی ہے کہ مفتی صاحب نظر ہو اور اس کو فتوے کے ماخذ کا علم ہو ورنہ جائز نہیں [5]۔

اور ابن قدامہ کہتے ہیں: مفتی کے لئے جائز ہے کہ سنے ہوئے مسائل بتادے، البتہ اس حالت میں وہ مفتی نہیں ہوگا بلکہ اس کی حیثیت مخبر (بتانے والے) کی ہوگی، چنانچہ وہ اس بات کا محتاج ہوگا کہ وہ کسی متعین مجتہد کی طرف سے خبر دے تو وہ مسئلہ اس کی خبر کی وجہ سے معمول بہ ہوگا، اس کے فتوے کی وجہ سے نہیں [1]۔

اور شوکانی نے صحیح قرار دیا ہے کہ مقلد جو کچھ اپنے مجتہد سے سن کر مستفتی کے سامنے پیش کرے تو اس کا فتوے سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ وہ محض اس کے قول کو نقل کرنا ہے، وہ کہتے ہیں: میرا اعتقاد یہ ہے کہ مقلد مفتی کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اللہ اور اس کے رسول کے حکم یا حق یا حلال وحرام کے بارے میں پوچھنے والے کو فتوی دے، اس لئے کہ مقلد ان باتوں میں سے کچھ نہیں جانتا، ان کو تو صرف مجتہد ہی جان سکتا ہے، اور یہ اس وقت ہے جب سائل اس سے کوئی مطلق سوال کرے، لیکن اگر سائل کسی کے قول یا کسی کی رائے کے متعلق سوال کرے تو اگر وہ اس کے مسلک سے واقف ہو تو اس کو اس کی روایت کرنے اور اس کو نقل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے [2]۔

اور ابن صلاح نے شافعیہ میں سے حلیمی اور رویانی سے نقل کیا ہے کہ مفتی کے لئے اس چیز میں فتوی دینا صحیح نہیں ہے جس میں وہ خود مقلد ہو، پھر ابن صلاح کہتے ہیں: اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اس کو اس طرح پیش کرے گویا کہ اپنی جانب سے کہہ رہا ہے، بلکہ اس کی نسبت کردے اور اپنے اس امام کی طرف سے نقل کرے جس کا وہ مقلد ہے، ابن صلاح کہتے ہیں: اس قاعدہ کے پیش نظر ہم نے مقلدین میں سے جن کو مفتی شمار کیا وہ درحقیقت مفتی نہیں ہیں، بلکہ ان کے قائم مقام ہیں اور ان کا فریضہ انجام دے رہے ہیں [3]۔

کیا مقلد اہل اجماع میں سے ہے:

۲۰- جمہور اصولیین کے نزدیک مقلد فقیہ نہیں ہے، اسی لئے وہ اس

---

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۵۸ طبع مصطفی الحلبی قاہرہ ۱۳۷۸ھ، المغنی لابن قدامہ ۳۰۶/۸۔

(۲) مجمع الأنہر ۱۴۶/۲، المغنی ۵۲/۹۔

(۳) اعلام الموقعین ۴۶/۱۔

(۴) صفۃ الفتوی والمفتی والمستفتی لابن حمدان رص ۲۴ طبع المکتب الإسلامی دمشق۔

(۵) ارشاد الفحول رص ۲۹۶۔

---

(۱) المغنی ۴۱/۹۔

(۲) رسالۃ القول المفید فی الاجتہاد والتقلید للشوکانی راواخر رسالہ۔

(۳) فتاوی ابن الصلاح مخطوطہ بدار الکتب المصریہ: رقم (۱۸۸۹۔ اصول فقہ) ''ق'' ۱۰۔

بات کے قائل ہیں کہ اجماع میں اس کی رائے معتبر نہیں ہوگی، خواہ وہ فقہی مسائل سے واقف ہو، اس لئے کہ اہل اجماع کے مابین جامع چیز رائے ہے، اور مقلد کی بذات خود کوئی رائے نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس کی رائے دراصل اس کے امام کی رائے ہے، اور یہ اس وقت ہے جب کہ وہ بعض مسائل میں بھی مجتہد نہ ہو، چنانچہ اگر ایسا ہے تو اجتہاد میں تجزی کے جواز کے قاعدہ کے مطابق ان مسائل میں اس کی رائے اجماع میں معتبر ہوگی جن میں وہ مجتہد ہے [۱]۔

مقلد کا فیصلہ:

۲۱- شافعیہ اور حنابلہ نے قاضی میں مجتہد ہونے کی شرط لگائی ہے اور یہی ایک قول حنفیہ اور مالکیہ کا ہے اور ابن حزم نے اس پر اجماع کا دعوی کیا ہے، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "**وَ أَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ**" [۲] (اور آپ ان لوگوں کے درمیان فیصلہ کرتے رہیے اسی (قانون) کے مطابق جو اللہ نے نازل کیا ہے)، دوسری جگہ ارشاد ہے: "**فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ إِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ**" [۳] (پھر اگر تم میں باہم اختلاف ہو جائے کسی چیز میں تو اس کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹا لیا کرو) اور غیر مجتہد صرف تقلید کے ذریعہ فیصلہ کرتا ہے اور جو کچھ اللہ نے نازل کیا ہے اس کی طرف اور رسول کی طرف وہ رجوع کرنا نہیں جانتا۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: قاضی کے لئے جائز نہیں کہ کسی دوسرے کی تقلید کرے اور دوسرے کے قول پر فیصلہ کرے، خواہ اس کے سامنے حق ظاہر ہو اور اس کا غیر اس میں اس کا مخالف ہو یا اس کے لئے حق ظاہر نہ ہو، اور چاہے وقت میں گنجائش ہو یا نہ ہو۔

(۱) شرح مسلم الثبوت ۲/ ۲۱۷، ۲۱۸۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۴۹۔

(۳) سورۂ نساء/ ۵۹۔

اور تمام حنفیہ اور متاخرین حنابلہ کا یہ قول ہے کہ قاضی کے لئے مقلد ہونا جائز ہے، تاکہ لوگوں کے معاملات و احکام معطل نہ ہوں، اور حنفیہ اس کی علت بیان کرتے ہیں کہ قضاء کا مقصد جھگڑوں کو ختم کرنا ہے تو اگر تقلید سے یہ مقصد حاصل ہو جائے تو جائز ہے [۱]۔

اور شافعیہ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر مجتہد قاضی کا ملنا ناممکن ہو تو بوقت ضرورت مقلد کو قاضی بنانا جائز ہے اور ضرورت کا تحقق دو چیزوں سے ہوتا ہے:

اول: صاحب شوکت بادشاہ اس کو قاضی بنائے، برخلاف نائب سلطان کے، جیسے قاضی اکبر، تو اگر وہ کسی مقلد قاضی کو ذمہ داری دے تو یہ ضرورت نہیں ہے، اور مجتہد کی موجودگی میں غیر مجتہد کو قاضی بنانا بادشاہ کے لئے حرام ہے، پھر اگر اس کی شوکت ختم ہو جائے تو اس کے ختم ہونے کی وجہ سے قاضی بھی معزول ہو جائے گا۔

دوم: کوئی ایسا مجتہد نہ مل سکے جو قضاء کے لائق ہو، لیکن اگر کوئی ایسا مجتہد مل جائے جو قضاء کے لائق ہو تو مقلد کو قاضی بنانا جائز نہیں، اور اس کو ذمہ دار بنانا نافذ نہیں ہوگا۔

مجبوری میں بنائے ہوئے قاضی پر لازم ہے کہ وہ علماء سے مراجعت کرے اور یہ متفق علیہ مسئلہ ہے، اور شافعیہ کے نزدیک اس پر ضروری ہے کہ اپنے فیصلوں میں اس کی بنیاد کی وضاحت کرے۔

جب اجتہاد تبدیل ہو جائے تو مقلد کیا کرے:

۲۲- جب کوئی مقلد کسی مجتہد کے فتوے کے مطابق کوئی عمل کرے اور پھر مجتہد کا اجتہاد بدل جائے تو مقلد کے لئے نافذ شدہ تصرف کے سلسلے میں اس کے دوسرے اجتہاد کی پیروی ضروری نہیں ہے، جیسا کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے ولی کے بغیر نکاح کرلے اور مجتہد کا مقلد ولی کے

(۱) المغنی ۹/ ۴۱، ۵۲، تبصرۃ الحکام ۱/ ۴۶، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۹۴، ۹۷، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی و عمیرہ ۴/ ۲۹۷۔

بغیر نکاح کو صحیح سمجھتا ہے پھر مجتہد کا اجتہاد بدل گیا اور اب وہ اس کو باطل سمجھتا ہے اور اسی طرح اگر کسی حاکم نے اس کے لئے اس کا فیصلہ کر دیا، اس لئے کہ ایک اجتہاد اسی طرح کے اجتہاد سے نہیں ٹوٹتا ہے۔

اور مجتہد پر جب کہ اس کا اجتہاد تبدیل ہو جائے یہ لازم نہیں ہے کہ وہ اپنے مقلدین کو اس کی اطلاع دے۔

اور یہ اس وقت ہے جب اجتہاد معتبر ہو، برخلاف اس کے کہ اگر یقینی طور پر اس کی غلطی واضح ہو جائے، اس طرح کہ وہ معارضہ سے محفوظ کسی صحیح نص کے خلاف ہو یا اجماع یا قیاس جلی کے خلاف ہو تو اس کا فیصلہ توڑ دیا جائے گا۔

اور ایک قول یہ ہے کہ اس سلسلے میں نکاح اور دوسرے معاملات میں فرق ہے، نکاح میں فیصلہ توڑ دیا جائے گا، دوسرے معاملات میں نہیں توڑا جائے گا۔

البتہ فتوی کی بنا پر مقلد کے تصرف کرنے سے پہلے پہلے اگر اجتہاد تبدیل ہو جائے تو اجتہاد تبدیل ہو جانے کے بعد اس کو اس تصرف پر اقدام کا اختیار نہیں ہے، اگر یہی فتوی اس کی تنہا بنیاد ہو(۱)۔

استقبال قبلہ اور اوقات نماز وغیرہ میں تقلید:

۲۳ - جس شخص کے لئے بغیر کسی حرج کے دیکھ کر یا کسی اور طریقہ سے کعبہ کی جہت جاننا ممکن ہو تو اس کے لئے خبر پر عمل کرنا حرام ہے اور اس میں اس پر اجتہاد اور تقلید حرام ہے۔

اور اگر علم ممکن نہ ہو تو وہ معتمد شخص کی خبر پر عمل کرے گا جو یقینی طور سے خبر دے، پس اگر اس کے لئے یہ ممکن ہو تو اجتہاد و تقلید اس کے لئے حرام ہے، ورنہ وہ قبلہ کے دلائل و علامات میں اجتہاد کرے اور تقلید نہ کرے، اور جو دلائل و علامات میں اجتہاد نہ کر سکتا ہو تو وہ ایسے معتمد شخص کی تقلید کرے جو قبلہ کی علامات سے واقف ہو، چنانچہ اگر کسی نے امکان تقلید کے باوجود بغیر معتبر تقلید کے نماز پڑھ لی تو اس پر اعادہ واجب ہے، خواہ نماز قبلہ رخ ہوئی ہو، البتہ جس شخص نے اجتہاد یا تقلید کے ساتھ نماز پڑھی اور قبلہ رخ پڑھی یا حالت اس کے سامنے واضح نہ ہو سکی تو اس کے ذمہ اعادہ نہیں ہے (۱)۔

اور اس مسئلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''استقبال قبلہ''۔

اور اوقات نماز میں تقلید کے سلسلے میں تفصیل اسی کے قریب قریب ہے (۲)، دیکھئے: اصطلاح ''أوقات صلاۃ''۔

باخبر نجومیوں اور حساب لگانے والوں کی تقلید مثلاً اگر وہ حساب میں غور و فکر کر کے ماہ رمضان کی آمد کے سلسلے میں اجتہاد کریں تو مشہور یہ ہے کہ ان کی تقلید کرتے ہوئے ان کے قول کے مطابق روزہ رکھنا اور افطار کرنا واجب نہیں ہے، بلکہ نا جائز ہے۔

شافعیہ میں سے رملی کا قول ہے کہ نجومی اور حساب لگانے والے کے لئے اپنے علم کے مطابق عمل کرنا جائز ہے، بلکہ ان پر واجب ہے، اور کسی کے لئے ان کی تقلید کرنا جائز نہیں ہے اور دوسری جگہ انہوں نے کہا کہ دوسروں کو بھی اس پر عمل کرنے کی اجازت ہے (۳)۔

لیکن مالکیہ کے نزدیک فجر اور غروب میں روزہ دار کے لئے تقلید جائز ہے، خواہ اس کو اجتہاد پر قدرت حاصل ہو، اور انہوں نے اس کے اور قبلہ کے درمیان فرق کیا ہے، اس لئے کہ اس میں غلطیاں زیادہ ہوتی ہیں (۴) واللہ اعلم۔

---

(۱) مطالب أولی النہی ۶/۵۳۶، إعلام الموقعين ۴/۲۲۳، روضة الطالبين ۱۱/۱۰۷، جمع الجوامع ۲/۳۶۱، ۳۹۱۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/۴۱۹، ۴۲۸، کشاف القناع ۱/۳۰۷۔

(۲) المغنی ۱/۳۸۷، نہایۃ المحتاج ۱/۳۶۲، کشاف القناع ۱/۲۵۹۔

(۳) روضۃ الطالبین ۲/۳۴۷، نہایۃ المہتاج ۱/۳۶۳۔

(۴) الدسوقی علی الشرح ۱/۵۲۶۔

تقوّم

تعریف:

۱-تقوم: ''تقوّم الشيء تقوما'' کا مصدر ہے،قوّم کا مطاوع ہے، کہاجاتا ہے:''قوّمته فتقوم'' یعنی میں نے اس کو سیدھا کیاتو وہ سیدھا ہوگیا،اسی طرح کہاجاتا ہے:''ثمنته فتثمن'' یعنی میں نے اس کی قیمت لگائی تواس کی قیمت لگ گئی[۱]۔

اورفقہاء کے نزدیک: تقوم کا معنی کسی شئ کا ایسا مال ہونا ہے کہ مجبوری کے بغیر شرعاً اس سے انتفاع جائز ہو، چنانچہ ہر متقوم، مال ہے، اور ہر مال، متقوم نہیں ہے، لہٰذا ایک چیز مباح ہے، لیکن اس کو مال نہیں سمجھا جاتا ہےتو وہ مال نہیں ہے، جیسے گیہوں کا دانہ، اور جو مال سمجھا جاتا ہے، لیکن اس سے انتفاع جائز نہیں ہےتو وہ متقوم نہیں ہے، جیسے شراب، اوراگر دونوں باتیں نہ ہوں تو وہ نہ مال ہے نہ متقوم ہے، جیسے خون اور اگر دونوں باتیں موجود ہوں تو وہ مال متقوم ہوگا[۲]۔

تقوم کا استعمال ان چیزوں میں ہوتا ہے جن کی تحدید گن کر یا ناپ کر ہو، جیسے حیوان اور کپڑے، تو اس اعتبار سے تقوم، مثلی کے مقابلہ میں ہے[۳]۔

(۱) المصباح المنیر ،محیط المحیط، القاموس المحیط مادہ: ''قوم''۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳، درر الحکام ۱/ ۱۰۱۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۵۹، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۵۶ طبع دار الکتب العلمیہ۔

متعلقہ الفاظ:

تموّل:

۲- فقہاء کے نزدیک تموّل سے مراد مال کو اپنے لئے خالص بنانا ہے[۱]۔

چنانچہ تقوم تموّل سے خاص ہے، اس لئے کہ تقوم میں شرعی طور پر کسی چیز سے انتفاع کا مباح ہونا ضروری ہے جو اس کے متمول ہونے سے زائد ہے[۲]۔

اجمالی حکم:

۳- عقد بیع وغیرہ میں تمام شرائط کے پائے جانے کے ساتھ معقود علیہ کا متقوّم ہونا شرط ہے، یعنی اس سے انتفاع جائز ہو، چنانچہ غیر متقوم مال کی بیع جائز نہیں ہے۔

اور اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے[۳]، البتہ حنفیہ غیر متقوم کی بیع اور غیر متقوم کے ذریعہ سے شراء کے درمیان فرق کرتے ہیں، چنانچہ غیر متقوم مال کی بیع ان کے نزدیک باطل ہے، اوراس پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوگا، جیسے خنزیر کے بدلہ خون کی بیع، لہٰذا مشتری مبیع کا اور بائع ثمن کا مالک نہیں ہوگا، چاہے بیع نقد ہو یا ادھار۔

البتہ غیر متقوم ثمن کے ذریعہ خریدنا ان کے نزدیک فاسد ہے اور اس پر بیع فاسد کے احکام جاری ہوں گے۔

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''مول''۔

(۲) حاشیہ بن عابدین ۴/ ۳ طبع بولاق۔

(۳) درر الحکام ۱/ ۱۵۲، ۱۶۰، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۰۳، الخرشی ۲/ ۵۶ ۴ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ رص ۱۶۳ طبع دار العلم، جواہر الإکلیل ۲/ ۴، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۸۳ طبع الحلبی، المہذب ۱/ ۲۶۸، ۲۶۹ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات، ۵/ ۱۷۷، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۸۴ طبع الریاض۔

اور دونوں حالتوں کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیع کا مقصد اصلی مبیع ہے، اس لئے کہ انتفاع اعیان سے ہوتا ہے، قیمتیں تو مبادلہ کا ذریعہ ہیں[1]۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: ''بطلان''، ''فساد''، ''بیع''، ''بیع منہی عنہ''۔

ہلاک شدہ چیزوں کا تقوم:

۴- ہلاک شدہ اشیاء کے ضمان کے واجب ہونے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ ہلاک شدہ چیز متقوم ہو، چنانچہ مسلمان کی شراب یا خنزیر کے ہلاک کرنے کا ضمان واجب نہ ہوگا، چاہے ہلاک کرنے والا مسلمان ہو یا ذمی، اس لئے کہ مسلمان کے حق میں شراب اور خنزیر متقوم نہیں ہیں[2]، (دیکھئے: ''اتلاف''، فقرہ/ ۳۴، ۱/......)۔

البتہ اگر کسی مسلمان یا ذمی نے کسی ذمی کی شراب یا خنزیر کو ہلاک کردیا تو حنفیہ اور مالکیہ وجوب ضمان کے قائل ہیں، اور ان کی دلیل یہ ہے کہ ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ ہم ذمیوں کو اور ان کے مذہب کو چھوڑ دیں، اور حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے اپنے عمال سے پوچھا: ''ذمی لوگ جو تمہارے پاس سے شراب لے کر گذرتے ہیں تو تم کیا کرتے ہو؟ تو انہوں نے جواب دیا: ہم اس کا عشر لیتے ہیں، پھر انہوں نے فرمایا: ایسا نہ کیا کرو، ان کو اس کی بیع کا ذمہ دار بنادو، اور اس کی قیمت سے عشر لو''، تو اگر وہ متقوم نہیں ہوتی اور اس کی بیع ان کے لئے جائز نہ ہوتی تو ان کے لئے اس چیز کا حکم نہ دیتے، چنانچہ اگر وہ ان کے لئے مال ہے تو تمام دیگر اموال کی طرح اس کا بھی ضمان واجب ہوگا[1]۔

(۱) ردالمحتار ۴/ ۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۶۷، الزیلعی ۵/ ۲۳۳، مجمع الضمانات رص ۱۳۰، ۱۳۲، الشرح الصغیر ۴/ ۴۰۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۶۷، المغنی ۵/ ۲۹۸، ۲۹۹۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ مطلقاً شراب اور خنزیر کا ضمان واجب نہیں ہے، خواہ وہ کسی مسلمان کے ہوں یا کسی ذمی کے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**ألا إن اللہ و رسولہ حرما بیع الخمر و المیتة و الخنزیر و الأصنام**''[2] (سن لو! بیشک اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی بیع کو حرام قرار دیا ہے) اور جس چیز کی بیع اس کی حرمت کی وجہ سے حرام ہو تو اس کی قیمت واجب نہ ہوگی، جیسے مردار، اور اس لئے بھی کہ شراب اور خنزیر غیر متقوم ہیں تو ان کا ضمان واجب نہیں ہوگا، اور اس کی دلیل کہ وہ مسلمان کے حق میں غیر متقوم ہیں، اسی طرح ذمی کے حق میں بھی غیر متقوم ہیں، یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**فإذا قبلوا عقد الذمة فأعلمھم أن لھم ما للمسلمین وعلیھم ماعلیھم**''[3] (چنانچہ اگر وہ لوگ

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۶۷، الزیلعی ۵/ ۲۳۴، ۲۳۵، مواہب الجلیل ۵/ ۲۸۰۔

(۲) حدیث: ''ألا إن اللہ ورسولہ حرما بیع الخمر والمیتة والخنزیر والأصنام'' کی روایت بخاری (۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۰۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''لھم ما للمسلمین......'' بخاری میں حضرت انس بن مالک سے یہ الفاظ آئے ہیں: ''من شھد أن لاإلہ إلااللہ واستقبل قبلتنا، وصلی صلاتنا وأکل ذبیحتنا فھو المسلم لہ ما للمسلم، وعلیہ ما علی المسلم'' (جو شخص گواہی دے کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں، اور ہمارے قبلہ کو قبلہ بنائے اور ہماری نماز کی طرح نماز پڑھے اور ہمارا ذبیحہ کھائے تو وہ مسلمان ہے، اس کے لئے وہی حقوق ہیں جو کسی مسلمان کے لئے ہیں اور اس پر وہ چیزیں واجب ہیں جو کسی مسلمان پر واجب ہیں) (۱/ ۴۹۷ طبع السلفیہ)، ابن زنجویہ نے اس کی روایت معاویہ بن قرۃ سے ان الفاظ کے ساتھ مرسلاً کی ہے: ''من شھد منکم أن لاإلہ إلااللہ وأن محمداً عبدہ ورسولہ واستقبل قبلتنا وأکل من ذبیحتنا فلہ مثل ما لنا وعلیہ مثل ما علینا ومن أبی فعلیہ الجزیة'' (الأموال لابن زنجویہ ۱/ ۱۱۹ طبع مرکز الملک فیصل)۔

عقد ذمہ کو قبول کرلیں تو ان کو بتلادو کہ ان کے لئے وہی حقوق ہیں جو مسلمانوں کے لئے ہیں اور ان پر وہی چیزیں واجب ہیں جو مسلمانوں پر واجب ہیں)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو چیز مسلمانوں کے حق میں ثابت ہو تو وہ ذمیوں کے حق میں بھی ثابت ہوگی، نہ یہ کہ ان کا حق مسلمانوں سے بڑھ کر ہو، اور اس لئے بھی کہ عقد ذمہ اسلام کا بدل ہے تو اس سے وہی چیزیں ثابت ہوں گی جو اسلام سے ثابت ہوتی ہیں، اس لئے کہ بدل اصل کے مخالف نہیں ہوتا ہے، لہٰذا ان کے حق میں بھی ان دونوں کا تقوم ساقط ہوجائے گا (۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اتلاف'' اور ''ضمان''۔

منافع کا تقوم:

۵ - شافعیہ اور حنابلہ کی رائے اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ منافع متقوم مال ہیں اور عین کی طرح عقد وغصب کی وجہ سے ان کا ضمان ہوگا اور اس کی دلیل کہ منفعت بذات خود متقوم ہے، یہ ہے کہ تقوم کا معنی عزیز ہونا ہے اور منافع بذات خود لوگوں کے نزدیک عزیز ہیں اور اسی وجہ سے ان منافع کے حصول کے لئے لوگ اعیان کو خرچ کرتے ہیں، بلکہ ان ہی کے اعتبار سے اعیان کی قیمتیں لگائی جاتی ہیں تو یہ محال بات ہے کہ وہ خود متقوم نہ ہوں (۲)۔

اور حنفیہ کی رائے اور یہی مالکیہ کا ایک قول ہے کہ منافع بذات خود متقوم نہیں ہیں، بلکہ عقد کے ہونے کے وقت ضرورت کی بنا پر متقوم

(۱) الزیلعی ۵/۲۳۵، المغنی لابن قدامہ ۵/۲۹۸، ۲۹۹ طبع الریاض، نہایۃ المحتاج ۵/۱۶۵۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/۱۸۶، روضۃ الطالبین ۵/۱۳، مطالب أولی النہی ۴/۵۹، شائع کردہ المکتب الاسلامی، بدایۃ المجتہد ۲/۳۲۱ شائع کردہ دار المعرفہ، القوانین الفقہیہ ص/۲۱۷ طبع دار العلم، الزیلعی ۵/۲۳۴، البنایہ ۸/۴۱۹، تکملہ فتح القدیر ۷/۳۹۴۔

ہوتے ہیں، اس لئے کہ تقوم وجود اور احراز سے نہیں بڑھ سکتا، اور باقی نہ رہنے والی اشیاء میں وجود اور احراز کا کوئی تصور نہیں ہے (۱)۔

اور اس اختلاف کی بنیاد پر بہت سے مسائل متفرع ہیں جو فقہی کتابوں کے ''أبواب الغصب'' میں اور اصطلاح ''ضمان''، ''غصب'' اور ''اجارہ'' میں بھی دیکھے جاسکتے ہیں۔

(۱) تکملہ فتح القدیر ۷/۱۷۵، ۳۹۶ طبع الأمیریہ، العنایہ بہامش فتح القدیر ۷/۳۹۶، البنایہ ۸/۴۲۱، بدایۃ المجتہد ۲/۳۲۱، القوانین الفقہیہ ص/۲۱۷۔

تقویم

تعریف:

۱- لغت میں تقویم ''قوّم'' کا مصدر ہے، جس کا ایک معنی قیمت لگانا ہے، اگر کسی چیز کی مقدار نقد کے ذریعہ بتائی جائے اور اس کو اس کی قیمت بنادیا جائے تو کہا جاتا ہے: ''قوّم المتاع''[۱]۔

تقویم کا اصطلاحی مفہوم لغوی مفہوم سے الگ نہیں ہے۔

اجمالی حکم:

۲- اصل میں تقویم جائز ہے، اور کبھی کبھی واجب ہوتی ہے، جیسے زکاۃ نکالنے کے لئے مال تجارت کی تقویم اور اگر محرم خشکی کے کسی جانور کو مارڈالے تو اس کی تقویم۔

سامان تجارت کی تقویم:

۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ زکاۃ نکالنے کے لئے سامان تجارت کی تقویم واجب ہے، اس میں تمام شرائط پورے ہونے کی رعایت رکھی جائے گی، جیسے مال کا نصاب کے برابر ہونا اور اس پر سال کا گذرنا۔

اور اس میں ان کا اختلاف ہے کہ سامان تجارت کی تقویم کس چیز کے ذریعہ ہوگی، چنانچہ حنفیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مال تجارت کی تقویم اس چیز کے ذریعہ ہوگی جو فقراء کے لئے زیادہ نفع بخش ہو، اس طور پر کہ سونے اور چاندی میں سے جس سے نصاب پورا ہوجائے اس سے سامان تجارت کی قیمت لگائی جائے گی، چاہے شہر کی غالب کرنسی سے اس کی قیمت لگائی جائے (اور حنابلہ کے نزدیک یہی اولی ہے، کیونکہ یہ فقیر کے لئے زیادہ نفع بخش ہے) یا دوسری کرنسی سے لگائی جائے اور چاہے مال تجارت کی قیمت سونے اور چاندی دونوں کے نصاب کے برابر ہو، یا ان دونوں میں سے صرف کسی ایک کے نصاب کے برابر ہو، چنانچہ تمام حالات میں مال کی قیمت اس سے لگائی جائے گی جس میں فقراء کا زیادہ فائدہ ہو[۱]۔

اور مالکیہ کے نزدیک سامان تجارت کی تقویم چاندی سے کی جائے گی، خواہ اس کی بیع سونے سے ہو یا اکثر و بیشتر چاندی سے ہوتی ہو تو دونوں کی قیمت چاندی سے لگائی جائے گی، اس لئے کہ چاندی استہلاک کی قیمت ہے اور اس لئے کہ زکاۃ میں چاندی ہی اصل ہے۔

اگر سامان تجارت کی بیع دونوں سے ہوتی ہو اور زکاۃ کے اعتبار سے دونوں برابر ہوں تو تاجر کو اختیار ہے کہ دونوں کی قیمت چاندی سے لگائے یا سونے سے، اس قول کی بنیاد پر کہ سونا اور چاندی دونوں اصل ہیں تو مساکین کے لئے جو افضل ہوگا اس کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ تقویم ان کے حق کی وجہ سے ہے، اور مالکیہ کے نزدیک سامان تجارت کی تقویم میں یہ شرط ہے کہ تاجر کے پاس کچھ نقد ہو اگرچہ ایک درہم ہو، اور یہ شرط نہیں کہ پورا نصاب نقد ہو، تو اگر اس سال میں کچھ اس کے پاس نقد نہ ہو تو نہ تقویم ہوگی اور نہ زکاۃ ہوگی۔

اور تاجر کو حق نہیں ہے کہ وہ اپنے سامان تجارت کی تقویم اس قیمت سے کرے جو پریشان حال آدمی اپنے سامان کی بیع میں حاصل کرتا ہے، بلکہ اس کے سامان کی تقویم اس قیمت سے ہوگی جس کو انسان اس وقت حاصل کرتا ہے جب وہ غیر اضطراری حالت میں اپنا

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''قوم''۔

(۱) البنایہ شرح الہدایہ ۳/ ۱۱۴، کشاف القناع ۲/ ۲۴۱۔

سامان فروخت کرے[۱]۔

اور شافعیہ کے نزدیک رأس المال کے حالات کے اعتبار سے مال تجارت کی تقویم الگ الگ ہوگی۔

رأس المال کی پانچ حالتیں ہیں:

پہلی حالت یہ ہے کہ رأس المال نقد نصاب کے برابر ہو۔

آخر سال میں سونے اور چاندی میں سے جس سے سامان خریدا ہو اسی سے قیمت لگائے گا، اور حولان حول کے وقت اگر وہ نصاب کی مقدار میں ہو تو اس کی زکاۃ ادا کرے گا، یہی مشہور مذہب ہے۔

اور اس کی شکل یہ ہے کہ وہ دوسو درہم، یا بیس دینار کے بدلہ کوئی سامان خریدے تو آخر سال میں اس کے ذریعہ یعنی درہم یا دینار کے ذریعہ اس کی تقویم ہوگی، چنانچہ اگر اس نے درہم کے بدلہ خریدا اور دینار کے بدلے بیچ دیا، اور مسلسل تجارت کا ارادہ ہے، اور سال پورا ہوجائے تو اس پر زکاۃ نہیں ہوگی اگر دینار درہم کی قیمت کے برابر نہ ہوں۔

اور مذہب میں یہاں ایک قول یہ ہے کہ تقویم ہمیشہ شہر کی غالب کرنسی سے ہوگی۔

دوسری حالت یہ ہے کہ رأس المال نقد ہو اور نصاب سے کم ہو، اس میں دو اقوال ہیں:

صحیح یہ ہے کہ اس نقد کے ذریعہ تقویم ہوگی۔

دوسرا قول یہ ہے کہ شہر کی غالب کرنسی سے تقویم ہوگی۔

یہ دونوں اقوال اس صورت میں ہیں جب وہ اتنی مقدار کا مالک نہ ہو جس سے نصاب پورا ہوجائے، اگر مالک ہو تو اس سے تقویم ہوگی۔

اور اس کی شکل یہ ہے کہ وہ سو درہم میں کوئی چیز خریدے اور دیگر سو درہم اس کی ملکیت میں ہوں تو اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ تقویم درہم کے ذریعہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے ان بعض دراہم سے وہ چیز خریدی جن پر سال گذر چکا ہے، اور سال کی ابتداء اسی وقت سے ہوگی جب سے وہ درہم کا مالک ہو۔

تیسری حالت یہ ہے کہ اس نے دونوں نقدوں سے خریدا ہو اور اس کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم: یہ ہے کہ ہر ایک نصاب کے برابر ہو تو ملکیت کے دن نصف نصف کے اعتبار سے اور نقدین میں سے ایک کی دوسرے کے ذریعہ تقویم کے طریقہ پر دونوں کے ذریعہ قیمت لگائی جائے گی۔

اور اس کی شکل یہ ہے کہ اس نے دوسو درہم اور بیس دینار کے بدلہ کوئی چیز خریدی تو وہ دیکھے کہ اگر دوسو درہم کی قیمت بیس دینار ہے تو آدھا سامان درہم کے بدلہ اور آدھا سامان دینار کے بدلہ کیا گیا ہے۔

دوسری قسم: یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک نصاب سے کم ہو تو اس میں دو احتمال ہیں: ایک تو یہ ہے کہ نصاب سے کم چیز کو سامان کی حیثیت دی جائے تو شہر کی کرنسی سے سب کی قیمت لگائی جائے گی۔

یا اس کو نصاب کی طرح مان لیا جائے تو جس کو درہم سے خریدا ہے اس کی قیمت درہم سے لگائی جائے گی، اور جس کو دینار سے خریدا ہے، اس کی قیمت دینار سے لگائی جائے گی۔

تیسری قسم: یہ ہے کہ دونوں میں ایک نصاب کے برابر ہو، دوسرا کم ہو تو جو سامان اس نے اس نقد سے خریدا ہے جو نصاب کے برابر ہے، اس کی قیمت اسی نقد سے لگائے گا، جس وقت سے اس نقد کا مالک ہوا ہے اور جو سامان اس نے دوسرے نقد سے خریدا ہے، اس میں وہی دو شکلیں ہیں جو دوسری حالت میں گذر چکی ہیں۔

چوتھی حالت یہ ہے کہ رأس المال نقد نہ ہو، اس طور پر کہ کمائی کے سامان کے ذریعہ مالک ہوا ہو یا خلع کے ذریعہ مالک ہوا ہو، تو آخری

---

(۱) الشرح الصغیر ۱/۶۳۹، الحطاب ۲/۳۱۸۔

سال میں درہم و دینار میں سے شہر میں غالب کرنسی سے اس کی تقویم ہوگی، لہذا اگر نصاب کے برابر ہوجائے تو اس کی زکاۃ ادا کرے گا، ورنہ نہیں، اگرچہ دوسرے نقد کے ذریعہ قیمت لگانے پر نصاب کے برابر ہوجائے۔

چنانچہ اگر شہر میں دو کرنسیاں برابر چل رہی ہوں تو اگر ایک کے ذریعہ نصاب کے برابر ہوجائے اور دوسرے کے ذریعہ نہ ہو، تو اسی کے ذریعہ اس کی تقویم ہوگی (یعنی جس کے ذریعہ نصاب کے برابر ہوجائے)۔

اور اگر دونوں کے ذریعہ مقدار نصاب کے برابر پہنچے تو چند صورتیں ہیں:

اصح یہ ہے کہ مالک کو اختیار ہوگا، ان دونوں میں سے جس سے چاہے تقویم کرے۔

دوم: یہ ہے کہ فقراء کے لئے جو زیادہ نفع بخش ہو اس کا خیال رکھے۔

سوم: یہ ہے کہ تقویم درہم کے ذریعہ متعین ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ زیادہ آسان ہے۔

چہارم: یہ ہے کہ قریبی شہر میں جو کرنسی زیادہ رائج ہوگی اس سے تقویم ہوگی۔

پانچویں حالت یہ ہے کہ اس نے نقد و غیر نقد دونوں سے خریدا ہو، اس طور پر کہ اس نے دو سو درہم اور کمائی کے سامان سے خریدا ہے تو جو چیز درہم کے بدلہ میں ہو اس سے اس کی تقویم ہوگی، اور جو چیز سامان کے بدلہ میں ہو تو شہر کی کرنسی سے اس کی تقویم ہوگی (۱)۔

شکار کی جزاء کی تقویم:

۴ - مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے محمد بن الحسن کا مذہب ہے کہ جس نے حرم کے شکار کو قتل کیا اس پر اس کا مثل چوپایہ واجب ہوگا،

(۱) روضۃ الطالبین ۲/ ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶۔

لہذا اس پر واجب ہوگا کہ اس کے مثل اونٹ یا گائے یا بکری ذبح کرے اگر وہ شکار جس کو اس نے مارا ہے اس کا کوئی مثل ہو (۱)۔

ان کی دلیل اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے: "فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَاقَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ" (۲) (تو اس کا جرمانہ اسی طرح کا ایک جانور ہے جس کو اس نے مار ڈالا ہے) اور اس لئے کہ صحابہؓ سے حرم کے شکار کی تقویم کے سلسلے میں وارد ہوا ہے کہ انہوں نے مثل کے ذریعہ قیمت لگائی جس کا مثل ہے (۳)، مثل کی تفصیل کا مقام "صید"، "حرم" اور "احرام" کی اصطلاحیں ہیں۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جانوروں میں مثل واجب نہیں ہے، بلکہ مال کے ذریعہ شکار کی قیمت لگائی جائے گی، اس لئے کہ مثل مطلق سے صورت اور معنی میں مثل مراد ہے، اور یہ وہ جانور ہے جو نوع میں شریک ہو اور آیت میں بالاتفاق یہ مثل مراد نہیں ہے تو صرف مثل معنوی باقی رہ گیا اور وہ قیمت ہے اور خواہ شکار کے قاتل پر جمہور کے قول کے مطابق جانور کا مثل واجب ہو یا حنفیہ کے قول کے مطابق قیمت واجب ہو، مماثلت کو جاننے کے لئے دو صاحب معرفت اور باخبر عادل کی تقویم کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور مستحب یہ ہے کہ وہ دونوں فقیہ ہوں (۴)۔

اور مالکیہ کی رائے اور یہی ایک قول شافعیہ کے نزدیک بھی ہے، یہ ہے کہ دونوں قیمت لگانے والوں میں ایک خود قاتل ہو تو جائز نہیں ہے، جیسا کہ ضمان میں اگر دو قیمت لگانے والوں میں سے ایک خود مال کو ہلاک کرنے والا ہو تو جائز نہیں ہے۔

(۱) الحطاب علی خلیل ۳/ ۱۷۹، الشرح الصغیر ۲/ ۱۱۱، ۱۱۵، المجموع ۷/ ۴۲۷، المہذب ۲/ ۲۲۴، المغنی ۳/ ۵۱۰، ۵۱۹۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

(۳) المجموع ۷/ ۴۲۷۔

(۴) فتح القدیر ۳/ ۷۔

اور شافعیہ کی رائے جو ان کا صحیح مذہب ہے، یہ ہے کہ یہ جائز ہے، اور یہ اس لئے کہ یہ اس پر اللہ کے حق کی وجہ سے واجب ہے تو یہ جائز ہے کہ جس پر حق واجب ہو اس کو اس میں امین بنا دیا جائے، جیسے زکاۃ میں رب المال اور یہ صرف اس صورت میں ہے جب کہ اس کو غلطی سے یا اضطراری حالت میں مار ڈالے، البتہ اگر اسے سرکشی میں مار ڈالے تو اس کو مقومین میں سے ایک ہونا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ عمداً مار ڈالنے کی وجہ سے فاسق ہوگا، لہذا تقویم میں وہ قابل بھروسہ نہ ہوگا۔

اور شکار کے قاتل کو تین چیزوں میں اختیار دیا جائے گا:

یا تو جو جانور اس نے مارا ہے اس کے مثل حرم کے فقراء کے لئے ہدی بھیجے، اگر اس شکار کا کوئی مثل ہو یا مال کے ذریعہ اس کی قیمت لگائے اور مال کی قیمت کھانے سے لگائے اور کھانا فقراء پر صدقہ کر دے، اور یہ مسلک حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے۔

البتہ مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ ابتداء شکار کی قیمت کھانے سے لگائے گا، اگر اس نے مال کے ذریعہ اس کی قیمت لگائی، پھر اس مال سے کھانا خرید لیا تو یہ بھی کافی ہے۔

تیسری چیز: یہ ہے کہ کھانے کے ہر مد کے بدلے ایک دن روزہ رکھے، اور اس کی دلیل اللہ کا وہ ارشاد ہے جو گزر چکا ہے: "هَدْياً بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِيْنَ أَوْ عَدْلُ ذٰلِكَ صِيَاماً"[۱] (خواہ وہ جرمانہ چوپایوں میں سے ہو جو نیاز کے طور پر کعبہ تک پہنچائے جاتے ہیں، خواہ مسکینوں کو کھانا (کھلا دیا جائے) یا اس کے مساوی روزہ رکھ لئے جائیں)۔

اور شکار کی قیمت اس روز اور اسی جگہ لگائی جائے گی جہاں اس کو مارا گیا ہے یا اس کے قریب ترین جگہ میں لگائی جائے گی، مکمل تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "حج"، "إحرام" اور "صید"۔

خیار عیب میں متعین سامان کی تقویم:

۵- اگر مشتری خریدی ہوئی چیز کو عیب پائے جانے کے باوجود رکھنا پسند کرے، یا اس حالت میں ہو کہ اس چیز کے ہلاک ہونے یا فوت ہو جانے یا استہلاک کی وجہ سے عیب دار سامان کا لوٹانا محال ہو، اور مشتری بائع سے عیب کی تلافی چاہے یا یہ شکل ہو کہ بائع کے پاس اس سامان میں کوئی پرانا عیب تھا اور مشتری کے پاس آنے کے بعد اس میں نیا عیب پیدا ہو گیا، اور مشتری اس کو لوٹانا یا باقی رکھنا چاہتا ہو تو ان حالات میں سامان کی قیمت لگائی جائے گی، عیب ہونے کی حالت میں بھی اور عیب نہ ہونے کی حالت میں بھی اور مشتری بائع سے اتنی مقدار واپس لے گا جو عیب کی وجہ سے سامان کی قیمت میں کم ہو گئی ہو، چنانچہ اگر صحیح سامان کی قیمت سو ہو اور عیب کے ساتھ اس کی قیمت نوے ہو تو اس میں نقص کا تناسب مبیع کی قیمت کا دسواں حصہ ہے، لہذا مشتری بائع سے قیمت کا دسواں حصہ واپس لے گا۔

اور اگر مشتری مبیع کو واپس کرے یا واپس نہ کر کے عیب کا تاوان طلب کرے تو کیا بائع کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا؟ اس میں اختلاف اور تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح "خیار عیب"۔

اور اگر بائع کے پاس مبیع میں کوئی پرانا عیب تھا، اور مشتری کے پاس آنے کے بعد اس عیب کے علاوہ اس میں کوئی دوسرا عیب پیدا ہو گیا تو اس سامان کی تین مرتبہ قیمت لگائی جائے گی۔

چنانچہ مثلاً سامان کی قیمت صحیح ہونے کی حالت میں دس درہم لگائی جائے، پھر دوسری مرتبہ نئے عیب سے قطع نظر کرتے ہوئے پرانے عیب کے ساتھ اس کی قیمت آٹھ درہم لگائی جائے تو صحیح ہونے کی حالت میں اس کی قیمت کے اعتبار سے نقص کی مقدار پانچواں حصہ ہے۔

پھر تیسری مرتبہ قدیم عیب سے قطع نظر کرتے ہوئے جدید عیب

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

کے ساتھ اس کی قیمت مثلاً آٹھ درہم لگائی جائے تو نقص صحیح ہونے کی حالت میں قیمت کا پانچواں حصہ ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس دن کی قیمت لگانے کا اعتبار ہوگا جس دن مبیع مشتری کے ضمان میں آئی ہو، اور شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ بیع کے دن سے قبضہ کے وقت تک مبیع کی جس دن سب سے کم قیمت ہوگی اس کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ بیع کے وقت اگر سامان کی قیمت کم ہو تو مبیع میں زیادتی مشتری کی ملک میں ہوگی اور قیمت میں زیادتی بائع کی ملک میں ہوگی، لہذا یہ زیادتی تقویم میں داخل نہیں ہوگی۔

یا قبضہ کے وقت، یا دونوں وقتوں کے درمیان قیمت کم ہو تو مبیع میں نقص بائع کے ضمان میں ہوگا، اور ثمن میں نقص مشتری کے ضمان میں ہوگا، لہذا یہ بھی تقویم میں داخل نہیں ہوگا[1]۔

اور حنفیہ کے نزدیک اصل سامان کی تقویم بیع کے وقت ہوگی اور زیادتی کی تقویم قبضہ کے وقت ہوگی، اس لئے کہ زیادتی کے مقابلہ میں ثمن کا حصہ قبضہ کے بعد ہی ہوتا ہے[2]۔

ربویات میں تقویم:

۶- ربویات کی بیع کیل و وزن میں مماثلت کے یقین کے بغیر اسی کی جنس سے جائز نہیں ہے، اور نہ ان کے درمیان تفاضل (کمی زیادتی کی بیع) جائز ہے، اس لئے ربویات میں تقویم معتبر نہ ہوگی، اس لئے کہ تقویم ظنی چیز ہے اور اس کی بنیاد ظن وتخمین اور اندازہ پر ہے۔

اور ربا میں فقہاء کا قاعدہ یہ ہے کہ تماثل کا معلوم نہ ہونا ایسا ہے کہ گویا تفاضل کا علم ہے۔

چنانچہ جب تک مماثلت کا یقین نہ ہو تو تفاضل کے احتمال کی وجہ سے بیع جائز نہ ہوگی، اور فقہاء اس کی مثال یہ دیتے ہیں کہ غلہ کی بیع اس کی جنس کے ساتھ اٹکل اور اندازہ سے جائز نہیں ہے، مثلاً تم کہو کہ میں نے تمہیں غلہ کا یہ ڈھیر[1] غلہ کے اس ڈھیر کے بدلہ بطور کیل فروخت کر دیا، باوجود اس کے کہ دونوں ڈھیر کے کیل یا ایک ڈھیر کے کیل سے ناواقفیت ہو[2]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "ربا"۔

حادثات میں ہلاک شدہ کی تقویم:

۷- جائحہ جوح سے ماخوذ ہے، جس کا معنی ہلاک ہونا ہے، اور اصطلاح میں یہ کسی شخص کے پھل یا کھیتی کا اس کی بیع کے بعد ایسی آفت کی وجہ سے تلف ہو جانا ہے جس کو دور کرنے سے انسان عموماً قاصر ہوتا ہے مثلاً پھل، اولہ یا برف یا غبار یا گرم ہوا یا ٹڈی یا چوہوں یا آگ یا قحط سالی کی وجہ سے ہلاک ہو جائے تو اگر حادثہ پھل میں پیش آ جائے تو تقویم کے بعد جتنا اس سے برباد ہوا ہو مشتری سے اس کے بقدر ثمن کم کر دیا جائے گا، اور ہلاک کرنے والی چیز کے ذریعہ جو چیز ہلاک ہوئی ہو اس کا اعتبار کیا جائے گا اور اس کی نسبت اس حصہ کی قیمت کی طرف کی جائے گی جو حادثہ کے زمانہ میں صحیح وسالم رہا۔

مثلاً کہا جائے کہ حادثہ سے پہلے پھل کی قیمت کتنی تھی تو کہا جائے کہ بیس تھی، اور حادثہ کے زمانہ میں ہلاک شدہ چیز کی مقدار (اس شرط پر کہ اس کے وقت میں اس پر قبضہ کیا جائے) کی قیمت دس ہو، اور حادثہ کے دن صحیح سالم چیز کی قیمت دس ہو، اس شرط پر کہ اس کے وقت میں اس پر قبضہ کیا جائے، تو مشتری سے خریدے ہوئے پھل کی نصف

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۲۴، الشرح الصغیر ۳/ ۱۷۴، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۷۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۱، کشاف القناع ۳/ ۲۱۸، المغنی ۴/ ۱۶۳، فتح القدیر ۶/ ۱۰، ۱۲۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۸۵۔

(۱) ایسا ڈھیر جس کی مقدار معلوم نہ ہو۔

(۲) روضۃ الطالبین ۳/ ۳۸۳، کشاف القناع ۳/ ۲۵۳، المجموع ۱۰/ ۳۵۳۔

قیمت کم کردی جائے گی، اور وہ دس ہے۔

اور جائحہ کی تقویم اس وقت ہوگی جب پھل بائع کے ضمان میں ہو، اس طور پر کہ عقد مکمل ہو چکا ہو، لیکن قبضہ اور تخلیہ نہ ہوا ہو، اور حضرت جابرؓ کی حدیث میں نبی کریم علیہ السلام کا یہ قول اسی پر محمول ہے: ''أمر بوضع الجوائح''[1] (آپ علیہ السلام نے جوائح کی قیمت کم کرنے کا حکم دیا ہے)۔

اگر تخلیہ کے بعد اور مشتری کے پھل توڑنے میں اس وقت تک جب تک کے لئے اس نے وہ پھل خریدا ہے، تاخیر کرنے کے بعد اس کو حادثہ پیش آ جائے تو اس کا ضمان مشتری پر ہے، اور حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی حدیث میں حضور اکرم علیہ السلام کا یہ قول اسی پر محمول ہوگا: ''أصيب رجل في عهد رسول الله ﷺ في ثمار ابتاعها فكثر دينه، فقال رسول الله ﷺ: تصدقوا عليه فتصدق الناس عليه فلم يبلغ ذلك وفاء دينه، فقال رسول الله ﷺ لغرمائه: خذوا ما وجدتم وليس لكم إلا ذلك''[2] (نبی علیہ السلام کے زمانہ میں ایک آدمی کو اپنے خریدے ہوئے پھلوں میں بہت نقصان ہو گیا جس کی وجہ سے اس پر بہت قرض ہو گیا تو نبی کریم علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: اس کو صدقہ دو، لوگوں نے اس کو صدقہ دیا، لیکن صدقہ اتنا نہ ہو سکا جس سے اس کا دین پورا ہو سکے تو آپ علیہ السلام نے اس کے قرض خواہوں سے فرمایا: جو ملے وہ لے لو اور تمہارے لئے صرف یہی ہے)۔

اور نبی کریم علیہ السلام کے قول ''تصدقوا'' کے اندر ضمیر ان صحابہ کے لئے ہے جو بائع نہیں تھے۔

(۱) حدیث: ''أمر بوضع الجوائح'' کی روایت مسلم (۳/۱۱۹۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''خذوا ما وجدتم وليس لكم إلا ذلك'' کی روایت مسلم (۳/۱۱۹۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اور جوائح کے ضمان سے متعلق احکام کی تفصیل اصطلاح ''ضمان''، ''جائحۃ'' اور ''ثمر'' میں ہے۔

اور جائح کے دن تقویم میں جلدی نہ کی جائے گی، بلکہ بطون[1] یعنی بعد میں اگنے والی کھیتی کے پکنے کا انتظار کیا جائے گا، تاکہ ہلاک شدہ مقدار واضح ہو جائے جس کی تقویم مقصود ہے[2]۔

تقسیم میں تقویم:

۸- کبھی کبھی تقسیم کی بعض قسموں میں تقسیم کی جانے والی چیز کی قیمت لگانے کی ضرورت ہوتی ہے، اور اسی لئے تقسیم کرنے والے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ تقویم سے واقف ہو۔

اور تقسیم کی اس قسم میں دو قیمت لگانے والوں کا ہونا شرط ہے، اس لئے کہ تقویم دو ہی کے ذریعہ ثابت ہو سکتی ہے، چنانچہ عدد کی شرط تقویم کے لئے ہے، تقسیم کے لئے نہیں، اگر تقسیم میں کوئی ایسی چیز نہ ہو جس میں قیمت لگانے کی ضرورت ہو تو ایک تقسیم کرنے والا کافی ہے، اس کی بنیاد اس پر ہے کہ تقسیم کرنے والا تقسیم کرنے میں حاکم کا نائب ہے تو وہ خبر دینے والے کی طرح ہوگا، لہذا اس میں ایک ہی کافی ہوگا جیسے قیافہ شناس، مفتی اور ڈاکٹر۔

اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس میں دو قیمت لگانے والوں کا ہونا شرط ہے، اس کی بنیاد ان کے نزدیک مرجوح قول کے مطابق اس پر ہے کہ قیمت لگانے والا شاہد ہے، حاکم نہیں ہے۔

اور یہ اختلاف اس شخص کے بارے میں ہے جس کو امام متعین کرے، البتہ جس کو شرکاء متعین کریں اس میں قطعی طور پر ایک تقسیم کرنے والا کافی ہے۔

(۱) یعنی خلائف اور یہ وہ کھیتی ہے جو کاٹنے کے بعد اُگے۔

(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۲۴۲، الزرقانی ۵/ ۱۹۴، روضۃ الطالبین ۳/ ۵۰۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۴۹، کشاف القناع ۳/ ۲۸۴، مجمع الضمانات رص ۲۲۰۔

اور امام تقویم میں تقسیم کرنے والے کو حاکم بنا سکتا ہے اور اس وقت وہ اس میں دو مرد گواہوں کے ذریعہ کام کرے گا جو اس کے سامنے قیمت کی گواہی دیں، کم قیمت پر عمل نہیں کرے گا (۱)۔

اس موضوع کا تتمہ اصطلاح ''قسمة'' میں ہے۔

چوری کے نصاب کی تقویم:

۹- چوری کی حد کو قائم کرنے کی ایک شرط یہ ہے کہ چوری کردہ مال نصاب کے برابر ہو۔

اور چوری کے نصاب کی تقویم میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ چوری کے نصاب کی تقویم درہم سے کرتے ہیں کہ اگر چوری شدہ مال چاندی نہ ہو خواہ سونا ہو تو اس کی قیمت دس درہم کے برابر ہو جائے اور اگر چوری شدہ مال چاندی ہو تو وزن اور قیمت میں دس درہم ہو جائے (۲)۔

حنابلہ کی تین روایتوں میں سے ایک روایت یہی ہے (۳)، اس لئے کہ ایک حدیث میں حضرت ام ایمنؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا تقطع يد السارق إلا في حجفة**" (۴) (چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر ڈھال میں)، نبی کریم ﷺ کے دور میں ایک دینار یا دس درہم اس کی قیمت لگائی جاتی تھی۔

اور حدیث کی روایتوں میں اختلاف ہے، چنانچہ موقوف اور مرسل بھی مروی ہیں، اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے موصول مرفوع بھی مروی ہے: ''**أن النبي ﷺ قطع يد رجل في مجن قيمته دينار أو عشرة دراهم**'' (۱) (نبی کریم ﷺ نے ایک ڈھال کی وجہ سے ایک آدمی کا ہاتھ کاٹا جس کی قیمت ایک دینار یا دس درہم تھی)۔

موقوف کہنے کی صورت میں بھی یہ حکماً مرفوع ہی ہے، اس لئے کہ شرعی مقادیر میں عقل کا کوئی دخل نہیں۔

اور ایک حدیث میں ہے: ''**لا يقطع السارق إلا في عشرة دراهم**'' (۲) (چور کا ہاتھ دس درہم کے بدلے میں ہی کاٹا جائے گا)۔

اور ڈھال کی قیمت کی تقویم کے سلسلہ میں اختلاف ہے، چنانچہ مروی ہے کہ تین درہم ہے اور ایک روایت یہ ہے کہ دس درہم ہے، لہٰذا حد کو ٹالنے کے لئے اکثر کو اختیار کرنا واجب ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک درہم یا دینار سے چوری شدہ مال کی قیمت لگائی جائے گی اور نصاب سونے کے شرعی دینار کا چوتھائی حصہ یا چاندی کے شرعی تین درہم یا ان دونوں کے مساوی چیز ہے۔

اور یہی ایک روایت حنابلہ کے نزدیک بھی ہے اس معنی میں کہ سونے چاندی میں سے ہر ایک بذات خود اصل کی حیثیت رکھتا ہے، اور اس روایت کی بنا پر سونے چاندی کے علاوہ چوتھائی دینار یا تین

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/۲۰۱، الشرح الصغیر ۳/۶۶۵، المغنی ۹/۱۲۶۔

(۲) فتح القدیر ۵/۱۲۳، ۱۲۴، حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۹۳۔

(۳) کشاف القناع ۶/۱۳۲، الإنصاف ۱/۲۶۲، ۲۶۳۔

(۴) حدیث: ''لاتقطع يد السارق إلا فی حجفة'' کی روایت طحاوی نے شرح المعانی (۳/۱۶۶۳ شائع کردہ مطبعۃ الأنوار المحمدیہ) میں کی ہے، زیلعی نے اس کو منقطع ہونے کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے اور کہا ہے: لیکن دیگر مرفوع و موقوف احادیث سے اس کو تقویت ملتی ہے، پھر اس کو ذکر کیا ہے (نصب الرایہ ۳/۳۵۸ طبع المجلس العلمی ہندوستان)۔

(۱) حدیث ابن عباس: ''أن النبي ﷺ قطع يد رجل في مجن قيمته دينار أوعشرة دراهم'' کی روایت ابوداؤد (۴/۵۴۸ تحقیق عزت عبید الدعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے اس پر اضطراب کا حکم لگایا ہے (فتح الباری ۱۲/۱۰۳ طبع السلفیہ)۔

(۲) حدیث: ''لا يقطع السارق إلا في عشرة دراهم'' کی روایت دارقطنی (۳/۱۹۳ طبع دار المحاسن) نے حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اور منقطع ہونے کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے جیسا کہ نصب الرایہ (۳/۳۵۹ طبع المجلس العلمی ہندوستان) میں ہے۔

درہم میں سے جو کم ہو اس کے ذریعہ قیمت لگائی جائے گی (۱)۔

اور شافعیہ کے نزدیک سرقہ کے نصاب کی تقویم دینار سے ہوگی، اس طور پر کہ چوری شدہ مال کی قیمت سونے کے چوتھائی دینار کے برابر ہو جائے اور ڈھلے ہوئے کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم نے ارشاد فرمایا: "**لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا**" (۲) (چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ کی وجہ سے)۔

اگر چوری شدہ مال سونا ہو تو اس کا وزن اور قیمت میں چوتھائی دینار کے برابر ہونا ضروری ہے، اور سونے کے علاوہ کوئی دوسری چیز ہو تو اس کی قیمت سونے کے دینار کے چوتھائی حصہ کے برابر ہونا ضروری ہے (۳)۔

اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ سامان وغیرہ کی قیمت صرف درہم سے لگائی جائے گی، اور سونا بذات خود اصل ہوگا، کسی دوسری چیز کی قیمت اس سے نہیں لگائی جائے گی۔

اور چوری شدہ مال کی قیمت اس شہر کی غالب کرنسی سے لگائی جائے گی جس شہر میں چوری ہوئی ہو۔

اور قیمت میں جمہور اور حنفیہ میں سے طحاوی کے نزدیک اس قیمت کا اعتبار ہوگا جو اس شئ کو قبضہ سے نکالتے وقت ہو اور اس سے پہلے اور اس کے بعد کی قیمت کا اعتبار نہ ہوگا۔

اور حنفیہ کے نزدیک چوری کے دن اور ہاتھ کاٹنے کے وقت چوری شدہ مال کی جو قیمت ہوگی اس کا اعتبار ہوگا، یعنی ان دونوں وقتوں میں وہ نصاب سے کم نہ ہو۔

لہذا اگر چوری کے دن اس کی قیمت دس درہم ہو اور قطع ید کے وقت کم ہو جائے تو حد جاری نہیں کی جائے گی، الا یہ کہ کمی اس عیب کی وجہ سے ہو جو چوری شدہ مال میں پیدا ہو جائے یا اس کا بعض حصہ فوت ہو جائے۔

اسی طرح چوری شدہ مال کی قیمت لگانے میں چوری کی جگہ اور ہاتھ کاٹنے کی جگہ کا اعتبار کیا جائے گا، تو مثلاً اگر کسی شہر میں چوری کرے جہاں اس کی قیمت دس درہم ہو اور دوسرے شہر میں اس کو پکڑا جائے جہاں اس کی قیمت کم ہو تو اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔

قیمت لگانے میں صرف ایک شخص کافی ہے اگر وہ قاضی کا مقرر کردہ ہو، اس لئے کہ اس وقت وہ خبر دینے والا ہوگا، گواہ نہیں ہوگا۔

چنانچہ اگر کوئی شخص قاضی کی طرف سے متعین نہ ہو تو دو شخصوں کا ہونا ضروری ہے اور اگر دو قیمت لگانے والوں میں اختلاف ہو جائے، ان میں سے ایک چوری شدہ مال کی قیمت نصاب کے برابر لگائے اور دوسرا نصاب سے کم لگائے تو یہ شبہ ہوگا جس کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی۔ اور حد قائم کرنا اس وقت تک ضروری نہیں ہے جب تک کہ قیمت لگانے والے چوری شدہ مال کے نصاب کے برابر ہونے کا قطعی فیصلہ نہ کر دیں، مثلاً وہ یہ کہیں کہ اس شئ کی قیمت قطعی یا یقینی طور پر نصاب کے برابر ہے۔

اور اگر قیمت لگانے والوں کے درمیان چوری شدہ مال کی تقویم میں اختلاف ہو جائے، اس لئے کہ جس چیز کے ذریعہ قیمت لگائی جارہی ہے، اس کی قیمت میں ہی اختلاف ہے، مثلاً یہ کہ سونے کے دو خالص نقد کے ذریعہ اس کی قیمت لگائی جائے تو ادنی کا اعتبار ہوگا، اور راجح جیسا کہ امام نوویؒ فرماتے ہیں، یہ ہے کہ حد کو ساقط کرنے کے لئے ان میں سے اعلی کے ذریعہ قیمت لگائی جائے۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۴، الشرح الصغیر ۴/ ۴۷۲۔

(۲) حدیث: "**لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا**" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۹۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲ ۱۳ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۱۲، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۸۶۔

حکومت عدل کی تقویم:

۱۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ زخم جن کی شریعت نے کوئی دیت مقرر نہیں کی ہے ان میں حکومت عدل واجب ہے۔

حکومت سے مراد مکمل دیت سے زخم کی نسبت کا اندازہ لگانا ہے، اور یہ نسبت ہی اس زخم کی دیت ہوگی۔

اور یہ نسبت دو طریقوں سے معلوم ہوگی:

پہلا طریقہ تو یہ ہے کہ مجنی علیہ (جس پر جنایت کی گئی ہو) اس کی قیمت اس کو غیر مجروح صحیح سالم غلام فرض کر کے لگائی جائے، پھر اس کو مجروح غلام فرض کر کے اس کی قیمت لگائی جائے، اور دیکھا جائے کہ جنایت کی وجہ سے اس کی قیمت میں کتنی کمی ہوئی ہے، چنانچہ نقصان کی مقدار مثلاً دسواں حصہ ہو تو مجرم پر دیت نفس کا دسواں حصہ واجب ہوگا۔

اور یہ اس لئے کہ آزاد شخص کی قیمت لگانا ممکن نہیں ہے، لہذا اس کو غلام فرض کر کے اس کی قیمت لگائی جائے گی۔

کیونکہ غلام کی قیمت آزاد کی دیت کی طرح ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کم سے کم درجہ کا زخم جس کا تاوان متعین ہے یعنی موضحہ کے اعتبار سے زخم کی مقدار متعین کی جائے، موضحہ وہ زخم ہے جو ہڈی کو بالکل ظاہر اور واضح کر دے، اور شرعی اعتبار سے اس کی مقدار مکمل دیت کا بیسواں حصہ ہے، لہذا موضحہ کے اعتبار سے اس کی جو مقدار ہوگی دیت میں بھی مقدار وہی ہوگی، چنانچہ اگر اس کی مقدار موضحہ کے نصف کے مثل ہو تو اس میں موضحہ کی دیت کا نصف واجب ہوگا، اور اگر تہائی ہو تو موضحہ کی دیت کا تہائی واجب ہوگا اور اسی طرح حساب کیا جائے گا۔

یہ اس بنیاد پر ہے کہ جس میں نص نہ ہو اس کو منصوص علیہ کی طرف لوٹایا جائے گا۔ یہ حنفیہ میں سے کرخی کا قول ہے۔

اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ نقص کی قیمت اس عضو کی نسبت سے لگائی جائے گی جس پر جنایت واقع ہوئی ہو اگر اس جنایت کی کوئی متعین دیت ہو اور اگر اس جنایت کی کوئی متعین دیت نہ ہو تو جان کی دیت کے اعتبار سے حکومت عدل کے ذریعہ قیمت لگائی جائے گی (۱)۔

۱۱- حکومت عدل کی قیمت لگانے میں چند شرطیں ہیں:

پہلی شرط: اگر جنایت ایسے عضو پر ہو جس کی متعین دیت ہو، تو اس میں شرط یہ ہے کہ حکومت عدل کی قیمت اس عضو کی دیت کے برابر نہ ہو، اگر اس کے برابر ہو جائے تو قاضی اس میں سے اپنے اجتہاد سے کچھ کم کر دے گا، تو اوپر کے پوروں کے زخم، یا ناخن اکھاڑنے کے زخم کی حکومت عدل کے ذریعہ لگائی ہوئی قیمت انگلی کی دیت کے برابر نہ ہوگی۔ اسی طرح انگلی کے زخم کی قیمت انگلی کی دیت کے برابر نہیں ہوگی اور سر پر جنایت کی قیمت موضحہ کے تاوان کے برابر نہیں ہوگی، اور پیٹ پر زخم کی قیمت جائفہ کے تاوان کے برابر نہیں ہوگی۔

دوسری شرط: اگر جنایت کسی ایسے عضو پر ہو جس کی دیت متعین نہ ہو جیسے پیٹھ، کندھا اور ران تو جائز ہے کہ اس کی قیمت ایسے عضو کی دیت کے برابر ہو جائے جس میں دیت مقرر ہے یا اس سے زائد ہو، جیسے ہاتھ اور پیر، اور صرف جان کی دیت سے اس کا کم ہونا ضروری ہے۔

تیسری شرط: یہ ضروری ہے کہ زخم کے مندمل اور صحیح ہو جانے کے بعد حکومت عدل کے ذریعہ لگائی ہوئی قیمت مکمل ہو، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ جنایت کا اثر جان تک ہو جائے جو وفات کا سبب بن جائے یا ایسے عضو تک اس کا اثر سرایت کر جائے جس کی متعینہ دیت ہو، تو اس کی وجہ سے حکومت عدل کے ذریعہ لگائی ہوئی قیمت میں

---

(۱) کمیٹی کا خیال ہے کہ اس زمانہ میں ماہر ڈاکٹر وغیرہ سے رجوع کرنا زیادہ مناسب ہے، تاکہ وہ عجز نفس کا اندازہ لگائیں۔

اختلاف پیدا ہوجائے گا، لہذا یا تو جان کی دیت واجب ہوگی یا عضو کی متعین دیت واجب ہوگی [۱]۔

مویشیوں کی جنایت کی تقویم:

۱۲- اگر مویشی مثلاً کھیتی پر جنایت کرے اور اس کو ہلاک کردے اور اس کے مالک پر اس کا ضمان ثابت ہوجائے تو باخبر اور اصحاب معرفت حضرات اس کی سلامتی وغیرہ کی حالت میں اور ہلاک و برباد شدہ ہونے کی حالت میں اس کی قیمت لگائیں گے، اور مویشی کا مالک دونوں ثمن میں سے نقصان کی مقدار کا ضامن ہوگا۔

مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس کی دو مرتبہ قیمت لگائی جائے گی: ایک مرتبہ اس کو تمام فرض کر کے اور ایک مرتبہ ناتمام فرض کر کے، اور دونوں قیمتوں کے درمیان اس کی قیمت متعین کی جائے گی۔

چنانچہ پوچھا جائے گا کہ اگر مکمل ہوجائے تو اس کی کتنی قیمت ہے؟ تو اگر جواب ہو کہ دس درہم ہے تو پوچھا جائے گا کہ اگر مکمل نہ ہو تو کیا قیمت ہوگی؟ تو کہا جائے گا: پانچ درہم۔

اس حالت میں ان دونوں قیمتوں کو ملا دیا جائے گا اور پھر اس کا نصف ضامن کے ذمہ ہوگا اور اس طرح اس پر ساڑھے سات درہم لازم ہوں گے [۲]۔

مویشیوں کی جنایت کے احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''جنایت''، ''بہیمۃ'' اور ''إتلاف''۔

(۱) البحر الرائق ۸/۲۷۳، الشرح الصغیر ۴/۳۸۱، الزرقانی ۸/۳۴، روضۃ الطالبین ۹/۳۰۸، نہایۃ المحتاج ۷/۳۲۵، المغنی ۸/۵۶۔

(۲) مجمع الضمانات ص ۱۹۱، الشرح الصغیر ۴/۵۰۷، المغنی ۵/۳۰۶، روضۃ الطالبین ۱۰/۱۹۶۔

تقیید

تعریف:

۱- تقیید قیّد کا مصدر ہے، لغت میں اس کا ایک معنی پیر میں بیڑی ڈالنا ہے، مصباح میں ہے: '' قیدته تقییداً''، یعنی میں نے اس کے پیر میں بیڑی ڈال دی۔

اور اسی سے ''تقیید الألفاظ'' ہے یعنی الفاظ کو اختلاط والتباس سے محفوظ کردینا [۱]۔

اور اصولیین کے نزدیک تقیید مقید کے معنی سے مأخوذ ہے، جیسا کہ ''التلویح'' میں ہے کہ مقید وہ ہے جس میں کسی بھی طریقہ سے عموم میں کمی ہوجائے جیسے ''رقبة مؤمنة'' [۲] (مومن غلام)، لہذا اس کے اعتبار سے تقیید کا معنی مطلق لفظ کو کسی بھی طریقہ سے مثلاً وصف، ظرف اور شرط وغیرہ کے ذریعہ عموم سے نکال دینا ہے۔

آمدی نے کہا ہے کہ دو طریقوں سے مقید کا استعمال ہوتا ہے:

اول: ایسے الفاظ ہوں جو کسی متعین معنی پر دلالت کریں جیسے زید اور عمرو اور یہ آدمی وغیرہ۔

دوم: ایسے الفاظ جو اپنے مطلق مدلول کے وصف پر اضافی صفت کے ذریعہ دلالت کریں جیسے، مصری دینار اور مکی درہم [۳]۔

تقیید فی العقود کا مطلب ہے: قولی تصرف کے حکم کی پابندی کرنا،

(۱) الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادہ: ''قید''۔

(۲) التلویح علی التوضیح ۱/۶۳ طبع صبیح، مسلم الثبوت ۱/۳۶۰ طبع الأمیریہ۔

(۳) الإحکام فی أصول الأحکام للآمدی ۲/۱۱۱ طبع صبیح۔

مطلق ہونے کی حالت میں اس پر اس تصرف کی پابندی لازم نہیں ہے[1]۔

اصولیین اور فقہاء تقیید کو اطلاق کے مقابلہ میں استعمال کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف - اِضافت:

۲ - لغت میں اضافت کا معنی ملانا، جھکانا، نسبت کرنا اور خاص کرنا ہے۔

اصولیین اور فقہاء اضافت کو اسناد اور تخصیص کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، چنانچہ جب کہا جائے: ''**الحکم مضاف إلی فلان أو من صفته کذا**'' تو اس وقت اس کا معنی ہوگا کہ اس کی نسبت فلاں کی طرف ہے، اور جب کہا جائے: "**الحکم مضاف إلی زمان کذا**'' تو اس کا معنی ہوگا کہ یہ حکم فلاں زمانہ کے ساتھ خاص ہے، حکم کو زمانہ مستقبل کے ساتھ مخصوص کرنے کی غرض یہ ہوتی ہے کہ تصرف کے اثرات کی تکمیل کو اس زمانہ تک مؤخر کردیا جائے جس کو تصرف کرنے والے نے متعین کردیا ہے[2]۔ مذکورہ بالا معانی کے ساتھ ساتھ اضافت میں تقیید کا معنی بھی پایا جاتا ہے، لیکن تقیید اضافت کے مقابلہ میں زیادہ عام ہے، کیونکہ تقیید اضافت کے ذریعہ بھی ہوتی ہے اور اس کے علاوہ سے بھی۔

ب-اطلاق:

۳-اطلاق أطلق کا مصدر ہے، لغت میں اطلاق مندرجہ ذیل معانی کے لئے آتا ہے: رہا کرنا، کھولنا، روانہ کرنا، بھیجنا اور مقید نہ کرنا[3]۔

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۵/ ۶۷، فقرہ/ ۴۔
(۲) الصحاح، القاموس، المصباح مادہ: ''ضیف''، تیسیر التحریر ۱/ ۱۲۹ طبع الحلبی۔
(۳) الصحاح، المصباح مادہ: ''طلق''، الکلیات ۱/ ۲۱۷ طبع دمشق۔

اور اصولیین وفقہاء کے نزدیک اطلاق کا معنی مطلق کے معنی سے سمجھا جاتا ہے، مطلق وہ ہے جو ایک پوری جنس پر دلالت کرے[1]۔

پوری جنس پر عام ہونے کا مطلب ہے کہ وہ حقیقت کا ایک ایسا حصہ ہے جس میں بغیر کسی تعیین اور عموم کے بہت سے دوسرے حصوں کا بھی احتمال ہے[2]۔

اور اطلاق کا ایک معنی یہ بھی ہے کہ لفظ کو اس کے معنی میں استعمال کیا جائے حقیقتاً ہو یا مجازاً، اسی طرح نفاذ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، تو تصرف کے اطلاق کا مطلب ہے: تصرف کو نافذ کرنا[3]۔

اطلاق اور تقیید کے مابین فرق واضح ہے، کیونکہ اطلاق اپنی جنس کے اندر عام ہوتا ہے، اور تقیید اس کو کسی بھی طریقہ سے عموم سے نکالنے والی ہے[4]۔

ج-تخصیص:

۴-تخصیص خصص کا مصدر ہے، لغت میں وہ تعمیم کی ضد ہے۔

اصطلاح میں تخصیص کہتے ہیں: عام کو اس کے ساتھ ملی ہوئی مستقل دلیل کے ذریعہ اس کے بعض افراد کے ساتھ خاص کرنا۔

تقیید اور تخصیص کے مابین فرق کا ماحصل یہ ہے کہ تقیید مطلق پر ایک زائد چیز کے واجب کرنے کا تقاضا کرتی ہے تو اس میں ناسخ بننے کی صلاحیت ہے، اور تخصیص اپنی حقیقت کے اعتبار سے اصلاً کسی چیز کو واجب نہیں کرتی ہے، بلکہ صرف بعض احکام کو دفع کردینے کی متقاضی ہوتی ہے[5]۔

(۱) مسلم الثبوت ۱/ ۳۶۰ طبع الأمیریہ، ارشاد الفحول ر ۱۶۴ طبع الحلبی۔
(۲) التلویح علی التوضیح ۱/ ۶۳۔
(۳) الموسوعۃ الفقہیہ ۵/ ۱۶۲، فقرہ/ ۱۔
(۴) التلویح علی التوضیح ۱/ ۶۳۔
(۵) القاموس، المصباح مادہ: ''خص''، التعریفات للجرجانی ر ص ۵۳ طبع العلمیہ، البزدوی ۱/ ۳۰۶ طبع دار الکتاب العربی، ارشاد الفحول ر ص ۱۴۲ طبع الحلبی،

د-تعلیق:

۵-تعلیق علق کا مصدر ہے، لغت میں اس کا معنی ایک چیز کو دوسری چیز سے وابستہ کرنا ہے[۱]۔

اور اصطلاح میں تعلیق کا مطلب ہے: ایک جملہ کے مفہوم کے حصول کو دوسرے جملہ کے مفہوم کے حصول پر موقوف کرنا، مجازاً اس کو یمین بھی کہتے ہیں، کیونکہ درحقیقت تعلیق شرط وجزاء ہے، اور اس لئے بھی کہ اس میں یمین کی طرح سببیت کا معنی پایا جاتا ہے[۲]۔

اور تعلیق معنوی اعتبار سے تقیید کے مشابہ ہے، اس لئے کہ اس میں بھی ربط کا معنی پایا جاتا ہے۔

ھ-شرط:

۶-شرط راء کے سکون کے ساتھ کئی معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے جن میں سے ایک معنی کسی چیز کو دوسرے پر لازم قرار دینا یا اپنے اوپر لازم قرار دینا ہے۔ اور راء کے فتحہ کے ساتھ شَرَط کا معنی علامت ہے، اور اس کی جمع أشراط ہے جیسے سبب کی جمع أسباب۔

حموی کے قول کے مطابق اس کا اصطلاحی معنی ہے: مخصوص الفاظ کے ذریعہ کسی موجود امر میں کسی غیر موجود امر کا التزام[۳]۔

اور یہ تقیید کے مشابہ ہے، اس لئے کہ اس کے اندر التزام کا معنی ہے۔

اجمالی حکم:

۷-علماء اصول اور فقہاء نے ان احکام کو متعدد مقامات پر ذکر کیا ہے جو اصطلاح تقیید کے ساتھ مخصوص ہیں، اصولیین کے نزدیک اس کے مشہور مسائل میں سے مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا مسئلہ ہے، اور اس سلسلے میں انہوں نے جو کچھ کہا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ یا تو مطلق اور مقید دونوں سبب اور حکم دونوں میں مختلف ہوں گے، یا دونوں میں متفق ہوں گے، یا سبب میں مختلف ہوں گے اور حکم میں متفق، اگر پہلی صورت ہو تو بالاتفاق مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، مثلاً آقا اپنے غلام سے کہے: دنبے کا گوشت خریدو، اور گوشت کھاؤ تو اس صورت میں کھائے جانے والے گوشت کو خریدے جانے والے گوشت پر محمول نہیں کیا جائے گا، اگر دوسری صورت ہو تو بالاتفاق مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، جیسا کہ کفارۂ یمین کے بارے میں ارشاد باری ہے: ''فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ''[۱] (لیکن جس کو (اتنا) مقدور نہ ہو تو اس کے لئے تین دن کے روزے ہیں)، ابن مسعودؓ کی قراءت کے ساتھ ''فصيام ثلاثة أيام متتاليات'' ہے اور اگر تیسری صورت ہو یعنی سبب میں اختلاف اور حکم میں اتفاق ہو تو اس میں اختلاف ہے۔

حنفیہ اور اکثر مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کرنا جائز نہیں ہے اور شافعیہ کی رائے ہے کہ جائز ہے[۲]۔ اس کی مثال کفارۂ ظہار کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ''[۳] (تو ان کے ذمہ ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے)، اور قتل کے سلسلے میں آیت ہے: ''فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ''[۴] (تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے)۔

۸-علاوہ ازیں اصولیین کے نزدیک تقیید فی الجملہ تخصیص کی طرح

= مسلم الثبوت ۱؍۳۶۵ طبع الأمیریہ۔

(۱) القاموس مادہ: ''علق'' تصرف کے ساتھ۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲؍۴۹۲ طبع المصریہ، الکلیات ۲؍۵ طبع دمشق۔

(۳) القاموس، المصباح مادہ: ''شرط''، حاشیۃ الحموی ۲؍۲۲۵ طبع العامرہ۔

(۱) سورۂ مائدہ؍۸۹۔

(۲) ارشاد الفحول؍۱۶۴، ۱۶۵، التلویح علی التوضیح ۱؍۶۳، ۶۴، مسلم الثبوت ۱؍۳۶۱، الإحکام للآمدی ۲؍۱۱۱۔

(۳) سورۂ مجادلہ؍۳۔

(۴) سورۂ نساء؍۹۲۔

ہے، لہٰذا جس چیز کے ذریعہ عام کو خاص کیا جاسکتا ہے اس سے مطلق کو مقید بھی کرنا جائز ہے ورنہ نہیں (۱) تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

البتہ فقہاء نے تقیید کو فقہ کے اکثر ابواب میں ذکر کیا ہے، چنانچہ اس کو اعتکاف، بیع، اجارہ، عاریت، ضمان، وکالت، اقرار، یمین اور کفارات میں ذکر کیا ہے۔

چنانچہ مثلاً اعتکاف کے باب میں فقہاء ذکر کرتے ہیں کہ معتکف ان چیزوں کی پابندی کرے گا جو اس نے اپنے اوپر لازم کی ہیں اور جن کی اس نے نیت کی ہے، اس طور پر کہ اگر اس نے چند ایام کے اعتکاف کی نیت کی تو مسلسل ان ایام کا اعتکاف لازم ہوگا (۲)۔

اور انہوں نے بیع کے باب میں اس کو صحیح اور فاسد شرط کے ساتھ مقید کرنے میں بہت سے مسائل ذکر کئے ہیں نیز وہ مسائل بھی ذکر کئے ہیں جن کا تعلق خیار شرط سے ہے، تفصیل ان کی جگہ میں دیکھیں (۳)۔

اسی طرح اجارہ کے باب میں لکھا ہے کہ وہ مطلق بھی ہوتا ہے اور زمانہ یا کسی عمل یا کسی شرط کے ساتھ مقید بھی ہوتا ہے، اور مستأجر اس شرط کی مخالفت کرنے کی صورت میں جس کی قید مالک نے اجارہ میں لگائی ہے ضامن ہوگا، مثلاً مالک اس کو ایک سواری اس شرط پر دے کہ صرف وہی تنہا اس پر سوار ہوگا، لیکن وہ دوسرے شخص کو اس پر سوار کردے اور سواری ہلاک ہوجائے، بلکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ عقد اجارہ میں کبھی دلالۃً قید ہوتی ہے، مثلاً کوئی کسی کو اپنا گھر رہنے کے لئے دے اور معاملہ کو مطلق رکھے، تو اس صورت میں کرایہ دار کے لئے

(۱) جمع الجوامع ۲/ ۴۸، ارشاد الفحول/ ۱۶۷۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۳۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۷، روضۃ الطالبین ۲/ ۴۰۱، کشاف القناع ۲/ ۳۵۴، ۳۵۵، اصطلاح ''اعتکاف''۔

(۳) ابن عابدین / ۶۲، تبیین الحقائق ۴/ ۱۴، الاختیار ۲/ ۱۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۔

یہ جائز نہیں کہ وہ یہ گھر کسی لوہار وغیرہ کو کرایہ پر دے دے، کیونکہ اس سے عمارت کمزور ہوجاتی ہے، لہٰذا اجارہ میں دلالۃً قید ہوجائے گی۔ ہاں کرایہ دار اس گھر میں ان لوگوں کو ٹھہرا سکتا ہے جو اس کے حکم میں ہوں اور کرایہ دار ہی کی طرح وہ بھی گھر کو استعمال کرتے ہوں (۱)۔

اور عاریت کے مسئلہ میں فقہاء ذکر کرتے ہیں کہ اس میں شرط، مسافت، مدت اور عمل کی قید ہوتی ہے، لہٰذا مستعیر (عاریت پر لینے والا) معیر (عاریت پر دینے والا) کی شرط کی مخالفت کرے اس طور پر کہ یہ مخالفت عاریت پر لی جانے والی چیز کی ہلاکت کا سبب ہو تو مستعیر ضامن ہوگا، مثلاً کسی شخص نے کسی کو ایک جانور عاریۃً دیا، تاکہ اس پر جو کی دس بوریاں لادے تو اس کے لئے یہ جائز نہیں کہ اس پر گیہوں کی دس بوریاں لادے، اس لئے کہ گیہوں جو کے مقابلہ میں زیادہ وزنی ہوتا ہے (۲)۔

وکالت میں وکیل پر ان تمام قیود وشرائط کی پابندی لازم ہوتی ہے جو مؤکل لگائے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے (۳)۔

اور اقرار کبھی مطلق ہوتا ہے اور کبھی لفظ کے اعتبار سے اس میں قید ہوتی ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اقرار'' (۴)۔

اور یمین کے مسئلہ میں فقہاء نے لکھا ہے کہ یمین مطلق اور مقید دونوں ہوتی ہے۔ اور یمین مطلق دلالت حال سے مقید ہوجاتی ہے،

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۱۱۵، ۱۱۶، فتح القدیر ۷/ ۱۶۶، الدسوقی ۴/ ۱۲، مواہب الجلیل ۵/ ۴۱۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۸۷، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۰۳، ۵/ ۱۹۷، کشاف القناع ۳/ ۱۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات، ۴/ ۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع النصر، الموسوعۃ الفقہیہ: اصطلاح ''بیع''۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۱۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۶، روضۃ الطالبین ۴/ ۴۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۴/ ۶۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۲۰، مواہب الجلیل ۵/ ۱۹۶، الدسوقی ۳/ ۳۸۳، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۱۴، المغنی ۵/ ۱۳۱، الموسوعۃ الفقہیہ: اصطلاح ''وکالہ''۔

(۴) الموسوعۃ الفقہیہ ۶/ ۶۴، فقرہ/ ۴۱، ۵۰۔

مثلاً اگر کسی والی نے کسی کو قسم دلائی کہ وہ اس کو شہر کے اندر داخل ہونے والے ہر شر پسند کی اطلاع ضرور دے گا، تو یہ قسم اس کی ولایت کے زمانہ کے ساتھ مقید ہوگی اور مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ یمین مطلق عملی عرف سے مقید ہوجاتی ہے۔

اور امام نووی نے بیان کیا ہے کہ قسم پوری کرنے اور توڑنے میں اصل بنیاد اس لفظ کے تقاضہ کی اتباع کرنا ہے، جس سے یمین متعلق ہوتی ہے، اور کبھی اس سے ملی ہوئی نیت یا کسی خاص اصطلاح یا قرینہ سے اس کی تقیید و تخصیص ہوجاتی ہے۔

پھر لکھا ہے کہ جو صورتیں اس باب کے تحت آتی ہیں، وہ لامتناہی ہیں، کبھی صرف ان صورتوں کو ذکر کیا جاتا ہے جن کا استعمال زیادہ ہوتا ہے، اور امام شافعی اور دیگر حضرات نے ان کو ذکر کیا ہے۔ بہوتی نے ''باب جامع الأیمان'' میں یمین کے مطلق ومقید ہونے کی بہت سی صورتوں کا ذکر کیا ہے [۱]۔

فقہاء نے مذکورہ ابواب کے علاوہ سلم، طلاق، ولایت اور عتق میں بھی تقیید کو ذکر کیا ہے، اس کی تفصیل اس کی خاص اصطلاحات میں موجود ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱۳۵/۳، جواہر الإکلیل ۲۳۲/۱، روضۃ الطالبین ۲۷/۱۱ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع للبہوتی ۲۴۵/۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

تقیہ

تعریف:

۱- تقیہ اتقاء سے اسم مصدر ہے، جب کوئی آدمی کسی چیز کے ضرر سے اپنے کو محفوظ رکھنے کے لئے کوئی پردہ بنالے تو بولا جاتا ہے: ''اتقی الرجل الشيء یتقیه'' اور اسی معنی میں حدیث ہے: ''اتقوا النار ولو بشق تمرة'' [۱] (آگ سے بچو خواہ یہ کھجور کے ایک ٹکڑے (کو صدقہ کرکے) ہی کیوں نہ ہو)۔

اور اس کی اصل ''وقی الشيء یقیه'' ہے، جس کا معنی حفاظت کرنا ہے، ارشاد باری ہے: ''فَوَقَاهُ اللّٰهُ سَيِّئَاتِ مَا مَكَرُوا'' [۲] (پھر اللہ نے اس (مومن) کو ان لوگوں کی مضر تدبیروں سے محفوظ رکھا)، یعنی اللہ تعالیٰ نے ان سے اس کی حفاظت فرمائی اور ان کے مکر وفریب نے اس کو کوئی نقصان نہیں پہنچایا۔ اور فعل میں یہ بھی استعمال ہوتا ہے: ''تقاہ یتقیه'' تا یہاں واؤ سے بدلی ہوئی ہے۔

اور تقاۃ، تقیہ، تقوی، تقی اور اِتقاء اہل لغت کے نزدیک ایک ہی معنی میں مستعمل ہیں [۳]۔

البتہ فقہاء کی اصطلاح میں تقوی اور تقی بندہ کے اللہ سے ڈرنے کے لئے خاص ہیں، یعنی اس کے حکم کو ماننا اور منہیات سے

(۱) حدیث: ''اِتقوا النار ولو بشق تمرة......'' کی راویت بخاری (فتح الباری ۲۸۲/۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو مسعود سے کی ہے۔

(۲) سورۂ غافر/۴۵۔

(۳) لسان العرب مادہ: ''وقی''۔

بچنا اور اللہ کی ناپسندیدہ چیزوں کے ارتکاب سے ڈرنا، اس لئے کہ یہی وہ چیزیں ہیں جو انسان کو اللہ کے غضب اور عذاب سے بچاسکتی ہیں۔

اور تقاۃ اور تقیۃ اصطلاح میں بندوں کے ایک دوسرے سے ڈرنے اور بچنے کو کہتے ہیں۔

اور اس کی اصل اللہ تبارک و تعالی کا ارشاد ہے:"لاَ يَتَّخِذِ الْمُومِنُوْنَ الْكَافِرِيْنَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُوْنِ الْمُوْمِنِيْنَ ، وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ فِيْ شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰةً"[۱] (مومنوں کو نہ چاہئے کہ مومنوں کے ہوتے ہوئے کافروں کو (اپنا) دوست بنائیں اور جو کوئی ایسا کرے گا تو وہ اللہ کے ہاں کسی شمار میں نہیں مگر ہاں ایسی صورت میں کہ تم ان سے کچھ اندیشہ (ضرر کا) رکھتے ہو)۔

اور سرخسی نے اس کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے: تقیہ کا مطلب یہ ہے کہ آدمی اپنے ظاہر سے اندیشہ رکھے، خواہ اس کا باطن اس کے برخلاف ہو[۲]۔

اور ابن حجر نے اس کی تعریف یوں کی ہے: تقیہ کہتے ہیں: دل میں جو اعتقاد وغیرہ ہو اس کو دوسرے کے سامنے ظاہر کرنے سے بچنا[۳]۔

پہلی تعریف عام ہے، اس لئے کہ اس میں تقیہ بالقول کے ساتھ تقیہ بالعمل بھی داخل ہے، اور تقیہ جیسا کہ اعتقاد میں ہوتا ہے، عمل میں بھی ہوتا ہے۔

(۱) سورۂ آل عمران/ ۲۸۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۲۴/ ۴۵ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۳) فتح الباری ۱۲/ ۳۱۴ طبع المکتبۃ السلفیہ ۱۳۷۰ھ۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مدارات:

۲- مدارات کا معنی دین میں کسی بھی طرح[۱]، سے رخنہ وخلل ڈالے بغیر لوگوں کے ساتھ نرمی کرنا اور حسن سلوک کرنا ہے، اور بعض اوقات ان کی مخالفت سے صرف نظر کرنا ہے، اور اس کی اصل ہمزہ کے ساتھ "مدارأة" ہے، جو درأ سے ماخوذ ہے جس کا معنی دفع کرنا ہے۔

اور مدارات مشروع ہے، یہ اس لئے کہ لوگوں کی محبت اسی وقت حاصل ہوسکتی ہے جب کہ ان کے کاموں میں ان کا تعاون کیا جائے۔ اور انسان مختلف خواہشات اور طبیعتوں سے مرکب ہے، اور نفوس انسانی کے لئے فطری چیزوں کو ترک کرنا بہت دشوار ہے، تو ان کی خالص محبت حاصل کرنے کا ایک ہی راستہ ہے کہ اگر ان کی رائے اور خواہشات مخالف ہوں تو بھی ان کے ساتھ حسن سلوک کیا جائے[۲]۔

مدارات اور تقیہ میں فرق یہ ہے کہ تقیہ اکثر وبیشتر ضرورت کے وقت دفع ضرر کے لئے استعمال ہوتا ہے، اور مدارات دفع ضرر اور جلب منفعت کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

ب- مداہنت:

۳- ابن حبان فرماتے ہیں کہ جب آدمی ایسے اخلاق سے متصف ہوجائے جن میں سے بعض اللہ تعالی کو ناپسند ہوں تو یہی مداہنت ہے[۳]۔

اور ارشاد باری ہے:"وَدُّوْا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُوْنَ"[۴] (یہ لوگ تو یہی چاہتے ہیں کہ آپ ڈھیلے پڑجائیں تو یہ بھی ڈھیلے

(۱) روضۃ العقلاء لابن حبان/ص ۵۶ قاہرہ، مصطفی الحلبی ۱۳۷۴ھ۔

(۲) روضۃ العقلاء/ص ۵۶۔

(۳) روضۃ العقلاء/ ۵۶۔

(۴) سورۂ قلم/ ۹۔

پڑ جائیں)، فراء نے اس کی تفسیر جیسا کہ ''اللسان'' میں ہے، یہ کی ہے: وہ چاہتے ہیں کہ اگر آپ اپنے دین میں نرم پڑ جائیں تو وہ بھی نرمی اختیار کرلیں، اور ابوالہیثم نے کہا ہے: یعنی وہ چاہتے ہیں کہ اگر آپ ان کے ساتھ دین کے معاملہ میں نرمی اختیار کرلیں تو وہ بھی آپ کے ساتھ نرمی اختیار کرلیں گے اور یہ ابن حبان کے مذکورہ قول کے خلاف نہیں ہے، چنانچہ بے شک نبی کریم ﷺ کو حکم دیا گیا تھا کہ وہ کھلم کھلا دعوت دیں اور حق کو غالب کرنے اور ان بتوں اور معبودوں کے عیوب بیان کرنے میں جن کو انہوں نے اللہ کو چھوڑ کر معبود بنا رکھا تھا، نرمی اختیار نہ کریں، چنانچہ اس میدان میں قول میں نرمی اختیار کرنا مداہنت ہے جو اللہ کو پسند نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں کھلم کھلا دعوت دینے کا اللہ کا حکم چھوڑنا لازم آتا ہے۔

مداہنت اور تقیہ میں فرق یہ ہے کہ تقیہ محض دفع ضرر کے لئے حلال ہے، اور مداہنت دراصل حلال ہی نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا مطلب دین میں نرمی اختیار کرنا ہے اور یہ شرعاً ممنوع ہے۔

ج۔ نفاق:

۴ - نفاق ایمان کو ظاہر کرنا اور کفر کو چھپانا ہے، نفاق کبھی کبھی ریا کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے، صاحب ''اللسان'' فرماتے ہیں: اس لئے کہ دونوں میں مافی الضمیر کے علاوہ کو ظاہر کرنا ہے۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں: نفاق کی بنیاد کذب وجھوٹ ہے، انسان اپنی زبان سے وہ بات کہتا ہے جو اس کے دل میں نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے منافقین کا حال بیان فرمایا ہے کہ وہ اپنی زبانوں سے وہ باتیں کہتے ہیں جو ان کے دلوں میں نہیں ہیں (۱)۔

تقیہ اور نفاق کے درمیان تعلق یہ ہے کہ منافق اپنے دل میں کافر ہوتا ہے، لیکن وہ اپنی زبان اور ظاہری حالات سے یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ مومن ہے، اور مومنوں جیسے اعمال کرتا ہے تاکہ اسلامی معاشرہ میں اپنی جان کے سلسلے میں محفوظ رہے اور اس کو وہ سب امتیازات و خصوصیات حاصل ہوں جو مومن کو حاصل ہوتی ہیں، تو یہ تقیہ کے برعکس ہے، اس لئے کہ مومن کو جب اپنی جان کا اندیشہ ہو تو اس کو بچانے کے لئے کفر یا معصیت کی علامتوں کا اظہار کرنا تقیہ ہے جبکہ وہ ان کو اپنے دل میں ناپسند کرتا ہو، اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔

تقیہ پر عمل کی مشروعیت:

۵ - جمہور علماء اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ تقیہ دراصل ممنوع ہے، اور اس کا جواز ضرورت کی وجہ سے ہے، چنانچہ یہ بقدر ضرورت ہی جائز ہے۔ قرطبی فرماتے ہیں کہ تقیہ اسی وقت حلال ہے جب کہ قتل اور قطع اعضاء یا بڑے ضرر اور ایذاء رسانی کا اندیشہ ہو، اور ہمارے علم کے مطابق اس کے خلاف صحابہ میں حضرت معاذ بن جبل اور تابعین میں حضرت مجاہد کے سوا کسی کا قول منقول نہیں (۱)، اور جمہور کا یہ مذہب اس لئے ہے کہ قرآن کریم میں ارشاد باری ہے: ''لَايَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِيْنَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ وَ مَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰةً'' (۲) (مومنوں کو نہ چاہئے کہ مومنوں کے ہوتے ہوئے کافروں کو (اپنا) دوست بنائیں اور جو کوئی ایسا کرے گا تو وہ اللہ کے ہاں کسی شمار میں نہیں مگر ہاں ایسی صورت میں کہ تم ان سے کچھ اندیشہ (ضرر کا) رکھتے ہو)، حضرت ابن عباسؓ اس کی تفسیر میں فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے مومنین کو اس بات سے منع فرمایا کہ وہ کفار کے ساتھ نرمی برتیں، یا

---

(۱) منہاج السنۃ النبویہ ۱/۱۵۹ طبع مطبعۃ بولاق قاہرہ۔

(۱) تفسیر القرطبی ۴/۵۷۔

(۲) سورۂ آل عمران/۲۸۔

مومنین کو چھوڑ کر ان کو راز دار بنائیں، ہاں مگر اسی وقت جب کہ کفار کا ان پر غلبہ ہو، تو ان کے ساتھ نرمی کا اظہار کریں اور دین میں ان کی مخالفت کریں [1]۔

۶- ضرورت کے وقت تقیہ کی مشروعیت کی ایک دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے: "مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهٖ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَلٰكِنْ مَّنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللّٰهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ" [2] (جو کوئی اللہ سے اپنے ایمان (لانے) کے بعد کفر کرے بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درآنحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تو وہ تو مستثنیٰ ہے) لیکن جس کا سینہ کفر ہی سے کھل جائے تو ایسے لوگوں پر اللہ کا غضب ہوگا اور ان کے لئے عذاب دردناک ہوگا)۔

اور اس آیت کی شان نزول یہ ہے کہ مشرکین نے حضرت عمارؓ کو گرفتار کرلیا اور ان کو اس وقت تک نہ چھوڑا جب تک کہ انہوں نے نبی کریم ﷺ کو برا بھلا نہ کہا اور ان کے معبودوں کا تذکرہ خیر کے ساتھ نہ کیا، تو انہوں نے ان کو چھوڑ دیا، چنانچہ جب وہ نبی کریم ﷺ کے پاس پہنچے، تو آپ ﷺ نے پوچھا: قصہ کیا ہے؟ انہوں نے جواب دیا: برا حال ہے، میں اس وقت چھوڑا گیا جب میں نے آپ ﷺ کی شان میں گستاخی کی اور ان کے معبودوں کا ذکر خیر کیا۔ آپ ﷺ نے پوچھا: تمہارے دل کی کیا حالت ہے؟ جواب دیا: ایمان پر مطمئن ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اگر وہ دوبارہ تمہارے ساتھ ایسا کریں تو تم بھی ایسا ہی کرنا، چنانچہ یہ آیت نازل ہوئی: "إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ" [3] (بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درآنحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تو وہ تو مستثنیٰ ہے)۔

۷- اور بوقت ضرورت تقیہ کے جواز کی ایک دلیل یہ ہے جس کو ابن ابی شیبہ نے حضرت حسن سے نقل کیا ہے کہ مسیلمہ کذاب نے صحابۂ کرام میں سے دو آدمیوں کو گرفتار کرلیا، پھر ایک سے پوچھا: کیا تم اس بات کی شہادت دیتے ہو کہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں؟ جواب دیا: ہاں، ہاں، ہاں۔ پھر پوچھا: کیا تم گواہی دیتے ہو کہ میں اللہ کا رسول ہوں؟ انہوں نے جواب دیا: ہاں اور مسیلمہ کا یہ دعوی تھا کہ وہ بنی حنیفہ کا رسول ہے اور محمد ﷺ قریش کے رسول ہیں، پھر دوسرے صحابی کو بلایا، اور پوچھا: کیا تم گواہی دیتے ہو کہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں؟ جواب دیا: ہاں، پھر پوچھا: کیا تم یہ گواہی دیتے ہو کہ میں اللہ کا رسول ہوں؟ جواب دیا: میں بہرا ہوں، اس نے تین بار یہ بات دہرائی، صحابی نے ہر بار اس کو پہلی بار جیسا ہی جواب دیا، چنانچہ اس نے ان صحابی کی گردن ماردی۔ اس کی اطلاع نبی کریم ﷺ کو پہنچی، تو آپ نے ارشاد فرمایا: مقتول تو سچائی اور یقین کے ساتھ گذر گیا، اور فضیلت حاصل کی تو اس کو مبارک ہو، اور دوسرا شخص جس نے اللہ کی رخصت کو قبول کیا تو اس پر بھی کوئی حرج نہیں ہے [1] اور حضرت حسن

---

(۱) تفسیر الطبری ۶/۲۲۸، ۳۱۳ طبع مصطفیٰ الحلبی قاہرہ ۱۳۷۳ھ۔

(۲) سورۂ نحل/۱۰۶۔

(۳) حدیث: "سب عمار للنبی ﷺ عند ما أكرهه المشركون" کی روایت حاکم (۲/۳۵۷ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے، اور کہا کہ یہ

= شیخین کی شرط کے مطابق صحیح ہے اور ذہبی نے اس کو ثابت مانا ہے، اور اس کی روایت ابن جریر نے اپنی تفسیر (۱۸۲/۴ طبع مصطفیٰ الحلبی) میں کی ہے، دونوں کی سند ابوعبیدہ بن محمد بن عمار بن یاسر عن أبیہ ہے، اور ان کے والد تابعی ہیں، ابن حجر کہتے ہیں: اس کی سند صحیح ہے اگر محمد بن عمار نے اپنے والد سے سنا ہے (الدرایہ ۲/۱۹۷ طبع الفجالہ)۔

(۱) حدیث: "أما ذلك المقتول فقد مضى على صدقه ويقينه" کی روایت ابن أبی شیبہ (۱۲/۳۵۸ طبع السّلفیہ) نے ان الفاظ کے ساتھ بطریق یونس عن الحسن البصری کی ہے: "أما صاحبك فمضى على إيمانه وأما أنت فأخذت بالرخصة"، لہٰذا یہ حدیث مرسل ہے۔

فرماتے ہیں کہ قیامت تک مؤمنین کے لئے تقیہ جائز ہے[۱]۔

اور قرطبی نے تقیہ کے انکار کو حضرت معاذ بن جبل کی طرف منسوب کیا ہے، اور رازی اور قرطبی دونوں نے اس کو مجاہد کی طرف منسوب کیا ہے، یہ دونوں فرماتے ہیں: تقیہ کی اجازت مسلمانوں کی قوت سے پہلے ابتدائے اسلام میں تھی، لیکن آج اللہ نے اہل اسلام کو اس سے بلند تر کردیا کہ وہ اپنے دشمن سے ڈریں[۲]، اور سرخسی نے کچھ ایسے لوگوں کا قول نقل کیا ہے جن کی تعیین نہیں کی ہے کہ وہ تقیہ کے منکر تھے، اور کہتے تھے: یہ نفاق کی علامت ہے[۳]۔

انبیاء کا تقیہ:

۸- سرخسی فرماتے ہیں کہ یہ قسم (جان بچانے کے لئے کلمۂ کفر بولنا) غیر انبیاء کے لئے جائز ہے، البتہ انبیاء کے حق میں تقیہ ان چیزوں میں جائز نہیں ہے جن کا تعلق دین حق کی دعوت سے ہے، اور اس کو جائز قرار دینا محال ہے یعنی شرعی طور پر ممنوع ہے، اس لئے کہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا جو کچھ انہوں نے کہا، اس کے شریعت ہونے کا یقین نہیں ہوگا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ انہوں نے یہ کام تقیہ کے طور پر کیا ہو یا یہ بات تقیہ کے طور پر کہی ہو[۴] اور یہ اس بات کی جانب اشارہ ہے جس کو اصولی حضرات بیان کرتے ہیں کہ حدیث نبوی کا حجت ہونا اس پر موقوف ہے کہ نبی کریم ﷺ جو کچھ لائے ہیں سب برحق ہے، اگر آپ کے اقوال وافعال میں یہ احتمال ہو کہ آپ نے یہ قول یا فعل بطور تقیہ کیا ہے جو کہ حرام ہے، تو اس سے دین میں تلبیس ہوجائے گی، اور نبی کریم ﷺ کے اقوال وافعال پر بھروسہ نہیں رہ جائے گا اور اسی طرح اپنے اصحاب کے قول وفعل کے سلسلے میں خاموش رہنا "تقریر" ہے جس سے احکام شرعیہ مستنبط ہوتے ہیں، چنانچہ اگر بعض مرتبہ آپ ﷺ کی خاموشی بطور تقیہ ہوتی تو مسلمانوں پر احکام کے التباس کا اندیشہ تھا۔ اور ارشاد باری ہے: "مَاكَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللّٰهُ لَهُ سُنَّةَ اللّٰهِ فِي الَّذِيْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللّٰهِ قَدَراً مَقْدُوراً، الَّذِيْنَ يُبَلِّغُوْنَ رِسَالَاتِ اللّٰهِ وَ يَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَداً إِلَّا اللّٰهَ وَكَفٰى بِاللّٰهِ حَسِيْباً"[۱] (نبی کے لئے اللہ نے جو کچھ مقرر کردیا تھا ان پر اس باب میں کوئی الزام نہیں، اللہ کا یہی معمول رہا ہے ان پیغمبروں کے بارے میں جو (آپ سے) بیشتر ہوچکے ہیں اور اللہ کا حکم خوب تجویز کیا ہوا ہوتا ہے۔ (یہ وہ لوگ ہیں) جو اللہ کے پیامات پہنچایا کرتے تھے اور اسی سے ڈرتے تھے اور بجز اللہ کے کسی سے نہیں ڈرتے تھے، اور اللہ حساب کے لئے کافی ہے)، اور دوسری جگہ فرمایا: "يَا أَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ، إِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِيْنَ"[۲] (اے (ہمارے) پیغمبر جو کچھ آپ کے پروردگار کی طرف سے اترا ہے یہ (سب) آپ (لوگوں تک) پہنچا دیجئے اور اگر آپ نے یہ نہ کیا تو آپ نے اللہ کا پیغام پہنچایا ہی نہیں۔ اللہ آپ کو لوگوں سے بچائے رکھے گا۔ یقیناً اللہ کافروں لوگوں کو راہ نہ دے گا)، قرطبی فرماتے ہیں کہ یہ آیت ان لوگوں کے قول کی تردید اور بطلان پر دلالت کرتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ بے شک نبی کریم ﷺ نے

(۱) الدر المنثور ۲/۱۷۵، الرازی تفسیر سورۂ آل عمران ۸/۲۸، فتح الباری ۱۲/۲۱۱ طبع السلفیہ۔
(۲) تفسیر القرطبی ۴/۵۷ طبع دار الکتب قاہرہ، تفسیر الرازی ۸/۱۴۔
(۳) المبسوط للسرخسی ۲۴/۴۵۔
(۴) المبسوط ۲۴/۴۵، فتح الباری لابن حجر شرح صحیح البخاری ۱۲/۲۱۱ المکتبۃ السلفیہ قاہرہ ۱۳۸۰ھ، تفسیر الرازی ۸/۱۴۔

(۱) سورۂ احزاب/۳۹۔
(۲) سورۂ مائدہ/۶۷۔

بطور تقیہ دین کے کچھ مسائل چھپائے، اور یہ رافضی حضرات ہیں[1]۔

شارح "مسلم الثبوت" فرماتے ہیں کہ ہر نبی کو ان کے دشمنوں کے درمیان مبعوث کیا گیا، تو اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ انہوں نے تقیہ پر عمل کیا تو ہوسکتا ہے کہ انہوں نے دشمنوں کے اندیشہ سے وحی کا کچھ حصہ چھپالیا ہو، اور اسی طرح نبی کریم ﷺ بھی اپنے دشمنوں کے درمیان مبعوث ہوئے، اور آپ ﷺ کو اور صحابہ کو ان کے دفاع کی قوت نہیں تھی، تو اگر آپ کے لئے تقیہ جائز مانا جائے تو لازم آئے گا کہ ہوسکتا ہے کہ آپ نے وحی کے بعض حصہ کو چھپالیا ہو، اور قرآن قابل بھروسہ نہیں رہ جائے گا، چنانچہ اس قول کی خرابی اور حماقت پر غور کیجئے[2]۔

انبیاء کے لئے تقیہ کے ممنوع ہونے کا معنی یہ نہیں ہے کہ انہوں نے اپنے فرائض میں کسی قسم کی کوتاہی یا کسی حرام کے ارتکاب کے بغیر لوگوں کے ساتھ شفقت، نرمی اور مدارات کا معاملہ نہیں فرمایا ہے جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے[3]۔

تقیہ پر عمل کرنے کا حکم:

۹- تقیہ پر عمل کے جواز کے دلائل گذر چکے ہیں، اس کے حکم کے سلسلے میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ جب تقیہ کا سبب موجود ہو اور اس کی شرط پوری ہو تو وہ واجب ہے، اس لئے کہ جان کو ہلاکت یا بڑی ایذاء وغیرہ سے بچانا تقیہ کے بغیر مکلّف کی قدرت میں نہیں ہے، ارشاد باری ہے: "وَلَا تَقْتُلُوْا أَنْفُسَكُمْ"[4] (اور اپنی جانوں کو قتل مت کرو)۔

(۱) تفسیر القرطبی ۶ / ۲۴۲۔
(۲) شرح مسلم الثبوت مع المستصفی ۲ / ۹۷ طبع بولاق، نیز دیکھئے: مختصر التحفہ ر ص ۲۹۴۔
(۳) مختصر التحفۃ الإثنی عشریہ ر ص ۲۹۵۔
(۴) سورۂ نساء ر ۲۹۔

اور علماء کے نزدیک صحیح مذہب یہ ہے کہ انسان کے لئے بہتر یہ ہے کہ جس حق پر وہ باطن میں قائم ہے، ظاہر میں بھی اس پر ثابت قدم رہے[1]۔

اور اس پر ثابت رہنا اور جمے رہنا یہ زیادہ افضل اور موجب اجر و ثواب ہے، خواہ عذر موجود ہو، اور یہ کتاب وسنت کے صحیح دلائل سے ثابت ہے، کتاب اللہ میں تو سورۂ بروج میں ہے، چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے ان لوگوں کا قصہ بیان فرمایا جنہوں نے اخدود (گڈھوں) میں جلائے جانے کے عذاب پر صبر کیا، اور اپنے دین سے رجوع کے اظہار پر اس کو ترجیح دی۔ اور ان کے ثابت قدم رہنے پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کی تعریف کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اظہار کفر کے معاملہ میں ان کا موقف تقیہ کے موقف پر عمل کرنے سے افضل ہے۔

اور اسی سلسلے میں ارشاد باری ہے: "أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُّتْرَكُوْا أَنْ يَّقُوْلُوْا آمَنَّا وَهُمْ لاَ يُفْتَنُوْنَ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللّٰهُ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِيْنَ"[2] (کیا لوگوں نے یہ خیال کیا ہے کہ محض یہ کہنے سے کہ ہم ایمان لے آئے چھوٹ جائیں گے اور وہ آزمائے نہ جائیں گے اور ہم تو انہیں بھی آزما چکے ہیں جو ان سے قبل گذرے ہیں، سو اللہ ان لوگوں کو جان کر رہے گا جو سچے تھے اور جھوٹوں کو بھی جان کر رہے گا)، اور اس پر جن احادیث سے استدلال کیا گیا ہے ان میں سے نبی کریم ﷺ کا یہ قول ہے: "لا تشرك بالله شيئا و إن قتلت و حرقت"[3]

(۱) تفسیر القرطبی ۴ / ۵۷۔
(۲) سورۂ عنکبوت ر ۲، ۳۔
(۳) حدیث: "لاتشرک باللہ شیئاً وان قتلت وحرقت" کی روایت احمد (۵ / ۲۳۸ طبع المکتب الاسلامی) اور ابن ماجہ (۲ / ۱۳۳۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، بوصیری کہتے ہیں: اس کی سند حسن ہے، مختلف فیہ ہے (مصباح الزجاجہ ۴ / ۱۹۰ طبع دار العربیہ)۔

(اللہ کے ساتھ کسی کو شریک مت کرنا، خواہ تم قتل کردیئے جاؤ یا جلادیئے جاؤ) اور جیسا کہ مسیلمہ کے معاملہ میں گذر چکا ہے، چنانچہ نبی کریم ﷺ نے ان صحابی کو معذور قرار دیا جنہوں نے مسیلمہ کی موافقت کی(۱)، اوران کے بارے میں ارشادفرمایا: "لا تبعة عليه" (اس پر کوئی گناہ نہیں ہے) اور ثابت قدم رہنے والے مقتول صحابی کے بارے میں ارشادفرمایا کہ وہ اپنی سچائی اور یقین پر جمے رہے، اور انہوں نے فضیلت حاصل کی توان کو مبارک ہو، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ثابت قدم رہنا افضل ہے۔ اور سرخسی نے حضرت خبیب بن عدی کے قصہ کو بھی دلیل بنایا ہے جب کہ انہوں نے کفر پر قریش کی موافقت نہیں کی یہاں تک کہ قریش نے ان کو قتل کردیا، تو آپ ﷺ نے ارشادفرمایا: "هو أفضل الشهداء" (وہ افضل الشہداء ہیں) اور فرمایا: "هو رفيقي في الجنة"(۲) (وہ جنت میں میرے رفیق ہوں گے)۔

۱۰- اور امام بخاریؒ نے اس مسئلہ کے لئے مستقل ایک باب اس عنوان سے موسوم کیا ہے (**باب من اختار الضرب و القتل والهوان على الكفر**) جس میں حضرت خباب بن الأرت کی اس حدیث کو بیان کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ ہم نے نبی کریم ﷺ سے شکایت کی اور آپ ﷺ کعبہ کے سائے میں ایک چادر کو تکیہ بنائے تشریف فرماتھے، ہم نے کہا: کیا آپ ہمارے لئے مدد طلب نہیں فرمائیں گے؟ کیا آپ ﷺ ہمارے لئے دعا نہیں فرمائیں گے؟ چنانچہ آپ ﷺ نے ارشادفرمایا: "**قد كان من قبلكم يؤخذ الرجل، فيحفر له في الأرض فيجعل له فيها، فيجاء بالمنشار فيوضع على مفرق رأسه فيجعل نصفين، ويمشط بأمشاط الحديد من دون لحمه و عظمه ، فما يصده ذلك عن دينه**" (تم سے پہلے لوگوں میں سے کسی آدمی کو گرفتار کیا جاتا، پھر زمین میں اس کے لئے گڑھا کھودا جاتا اور اس کو اس گڑھے میں ڈال دیا جاتا، پھر آرا منگایا جاتا اور اس کو اس کے سر کے بیچ میں رکھ کر اس کے دوٹکڑے کردیئے جاتے، اور ہڈی اور گوشت کے اندر تک لوہے کی کنگھیاں کی جاتیں، لیکن یہ چیز ان کو اپنے دین و مذہب سے نہیں ہٹاتی تھی)، پھر نبی کریم ﷺ نے ارشادفرمایا: "بخدا اللہ تعالی اس امر (دین) کی بھی ضرور تکمیل کرے گا یہاں تک کہ سوار بے خوف وخطر صنعاء سے حضرموت تک کا سفر کرے گا، اس کو صرف اللہ کا خوف ہوگا یا اپنی بکریوں پر بھیڑیے کا (کوئی اور دوسرا خوف نہیں ہوگا)، لیکن تم لوگ جلدی کرتے ہو(۱)، اوراس حدیث کی دلالت مقصود پر واضح ہے۔

اسی طرح ہر وہ معاملہ جس میں دین کا اعزاز ہو اور اعلاء کلمۃ اللہ ہو اور مسلمانوں کے صبر وثبات اور قوت وشجاعت کا اظہار ہو، اور عام مسلمانوں کا حق پر ثابت قدم رہنا ہو توحق پر جمے رہنا اور اس کا اظہار کرنا تقیہ سے بہتر ہے، اس کے برخلاف شراب نوشی اور مردار کے کھانے پر اکراہ کرنا ہے کہ ان میں یہ مصالح مذکورہ ظاہر نہیں ہیں (یعنی یہاں ثابت قدم رہنا اور جان گنوادینا جائز نہیں ہے)۔

فخر الدین الرازی فرماتے ہیں: تقیہ کے بہت زیادہ احکامات ہیں ان میں سے بعض کو ہم ذکر کررہے ہیں:

۱۱- (پہلا حکم) تقیہ اس وقت جائز ہوگا جب کہ آدمی کافر قوم کے درمیان ہو، اوران سے اس کو اپنی جان ومال کا خطرہ ہو تو زبان سے وہ

(۱) حدیث: "لا تبعة عليه" کی تخریج فقرہ نمبر ۷ میں گذر چکی ہے۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۲۴/ ۴۴ (کتاب الاِکراہ)، حدیث خبیب: "هو أفضل الشهداء" کو زیلعی نے غریب کہا ہے (نصب الرایہ ۴/ ۱۵۹ طبع المجلس العلمی) حدیث خبیب کی اصل بخاری (۷/ ۱۶۵ طبع السلفیہ) میں ہے۔

(۱) حدیث: "قد كان من قبلكم يؤخذ الرجل فيحفر له ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۳۱۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ان کے سامنے مدارات کرے گا، اس طرح کہ زبان سے ان کے خلاف دشمنی کا اظہار نہ کرے، بلکہ اس کے لئے جائز ہے کہ وہ ایسی باتوں کا اظہار کرے جن سے محبت و دوستی کا خیال پیدا ہوتا ہے، لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ اس کا باطن اس کے خلاف ہو، اور وہ جو کچھ کہتا ہے اس سے اعراض کرے، اس لئے کہ تقیہ کی تاثیر ظاہر میں ہوتی ہے، دلوں کے حالات میں نہیں ہوتی ہے۔

۱۲- (تقیہ کا دوسرا حکم) اگر وہ تقیہ کے جواز کے وقت بھی ایمان و یقین اور حق کا اظہار کرے تو یہ افضل اور بہتر ہے، اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو مسیلمہ کے واقعہ میں مذکور ہو چکی ہے۔

۱۳- (تقیہ کا تیسرا حکم) تقیہ ان چیزوں میں جائز ہے جن کا تعلق دوستی یا دشمنی کے اظہار سے ہو، اسی طرح ان چیزوں میں بھی جائز ہے جن کا تعلق دین و مذہب سے ہو، لیکن جس سے دوسرے کو نقصان ہو جیسے قتل، زنا، مال کو غصب کرنا، جھوٹی گواہی دینا، پاک دامن عورتوں پر تہمت لگانا اور کفار کو مسلمانوں کے راز سے واقف کرانا، تو یہ سب بالکل ناجائز ہیں۔

۱۴- (چوتھا حکم) آیت کا ظاہر اس بات کی دلیل ہے کہ تقیہ غالب کفار کے ساتھ جائز ہے، لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب مسلمانوں کی اندرونی حالت ایسی ہو جائے جیسی مسلمانوں اور مشرکوں کے درمیان ہوتی ہے تو جان کی حفاظت کے لئے اس وقت بھی تقیہ جائز ہے۔

۱۵- (پانچواں حکم) تقیہ جان کی حفاظت کے لئے تو جائز ہے، لیکن کیا مال کی حفاظت کے لئے بھی تقیہ جائز ہے؟

احتمال ہے کہ اس کو بھی جائز کہا جائے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**حرمة مال المسلم كحرمة دمه**"[۱] (مسلمان کے مال کی حرمت اس کی جان کی حرمت کی طرح ہے)، اور اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من قتل دون ماله فهو شهيد**"[۱] (جو اپنے مال کی حفاظت میں ہلاک ہو جائے تو وہ شہید ہے) اس لئے بھی کہ مال کی بہت سخت ضرورت ہوتی ہے اور پانی جب بہت گراں بیچا جائے تو وضو کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے اور مال کے اتنے نقصان سے بچنے کے لئے تیمّم پر اکتفاء کرنا جائز ہے، تو یہاں تقیہ کیسے ناجائز ہوگا۔

۱۶- (چھٹا حکم) مجاہد فرماتے ہیں کہ ابتدائے اسلام میں اہل ایمان کے کمزور ہونے کی وجہ سے یہ حکم ٹھیک تھا لیکن حکومت اسلام کے غلبہ کے بعد جائز نہیں، اور عوف نے حضرت حسن سے روایت کی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ قیامت تک مومنین کے لئے تقیہ جائز ہے، اور یہ قول بہتر ہے، اس لئے کہ جہاں تک ممکن ہو، جان کی حفاظت ضروری اور واجب ہے[۲]۔

تقیہ کے جواز کی شرائط:

۱۷- الف۔ تقیہ کے جواز کے لئے شرط ہے کہ قتل یا انتہائی تکلیف کا اندیشہ ہو، جیسا کہ اس کی تفصیل آ رہی ہے۔ اگر کوئی خوف وخطرہ نہ ہو تو تقیہ کے طور پر حرام کا ارتکاب جائز نہیں ہے، مثلاً کوئی شخص فاسقوں سے محبت یا ان سے شرم کی وجہ سے حرام کام کرے۔ اور اگر حقیقت کے خلاف کوئی بات کہے تو وہ جھوٹا اور گنہ گار ہوگا، اسی طرح جو ظالموں کی تعریف کرے یا ان کے ظلم میں ان کی مدد کرے یا ان

---

(۱) حدیث: "حرمة مال المسلم كحرمة دمه" کی روایت ابونعیم نے الحلیہ (۳۳۴/۷ طبع السعادہ) میں اور دارقطنی (۲۶/۳ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، اس کے کئی طرق ہیں جن سے یہ قوی ہو جاتی ہے اور جن کو ابن حجر

= نے تلخیص الحبیر (۴۶/۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ذکر کیا ہے۔

(۱) حدیث: "من قتل دون ماله فهو شهيد" کی روایت ابوداؤد (۱۲۸/۵ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۳۰/۴ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) تفسیر الرازی ۱۴/۸ طبع البہیۃ المصریہ ۱۹۳۸ء۔

کے جھوٹ کی تصدیق کرے، ان کے طریقہ کو اچھا کہے تا کہ ان سے کچھ فائدہ اٹھائے اور خاموش رہنے کی صورت میں اس کو ان سے کوئی خطرہ نہ ہو تو یہ شخص جھوٹا، گنہ گار اور ظلم وفسق میں ان کا شریک کار ہوگا۔ اور اگر اس نے کسی مسلمان شخص کی عداوت ودشمنی میں ان کی تصدیق کی تو یہ اور بری بات ہے، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من أعان على قتل مسلم بشطر كلمة فهو آيس من رحمة الله" [۱] (جس نے کلمہ کا ایک جز بول کر بھی کسی مسلمان کے قتل میں مدد کی وہ اللہ کی رحمت سے محروم ہوگیا)۔

۱۸- ب۔ ایک قول یہ ہے کہ تقیہ کے جواز کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ غالب کفار کے ساتھ ہو، اور رازی کا قول گذر چکا ہے کہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ مسلمانوں کی اندرونی حالت اگر مسلمان ومشرکین کے درمیان کی حالت کے مشابہ ہو تو جان کی حفاظت کے لئے تقیہ جائز ہے [۲]۔

۱۹- ج۔ آدمی کو یہ یقین ہو کہ اگر وہ کفریہ کلمات وغیرہ زبان سے بطور تقیہ ادا کرے گا تو اس کو چھوڑ دیا جائے گا، اور یہ شرط امام احمد سے منقول ہے، ان سے ایسے آدمی کے متعلق پوچھا گیا جو قید کر دیا جائے اور کفر کو اس کے سامنے پیش کیا جائے اور اس کو اس پر مجبور کیا جائے، تو کیا اس کے لئے بظاہر مرتد ہونا جائز ہے تو آپ نے اس کو سخت ناپسند کیا اور فرمایا: یہ میرے نزدیک ان اصحاب نبی ﷺ کے مشابہ نہیں ہے جن کے متعلق آیت نازل ہوئی، ان کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا جاتا تھا پھر ان کو چھوڑ دیا جاتا، وہ جو چاہتے کرتے تھے، اور یہ لوگ اپنے دین کو چھوڑ کر کفر پر قائم رہنا چاہتے ہیں۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: اور یہ اس لئے کہ جس کو کلمۂ کفر پر مجبور کیا جائے اور وہ اس کو کہہ لے پھر اس کو چھوڑ دیا جائے تو اس میں کوئی ضرر نہیں ہے، اور ان کے درمیان یہ مقیم شخص ان کے پیش کردہ کفر کو قبول کر کے پابند ہوتا ہے کہ کفر پر قائم رہے گا، محرمات کو حلال سمجھے گا، فرائض وواجبات کو ترک کرے گا، ناجائز وحرام کام کرے گا، اور اگر وہ عورت ہو تو وہ اس سے شادی کریں گے اور اس سے کافر اولاد حاصل کریں گے، اور اسی طرح مرد کا معاملہ ہے۔ اور بظاہر ان کا انجام یہ ہوگا کہ وہ اسلام سے نکل کر حقیقی کفر میں داخل ہو جائیں گے [۱]، اور حاصل کلام یہ ہے کہ اگر اس کو یقین ہو کہ اس کے بعد اس کو چھوڑ دیا جائے گا تو اس کے لئے کفر کا اظہار جائز ہے۔ لیکن اگر اس کے نتیجے میں ان کے درمیان قیام کرنا پڑے کہ وہ اس پر کفر کے احکام جاری کریں، اور اس کو اپنے دین کے اظہار سے روکیں تو ان کے مطالبہ پر کفر ظاہر کرنا جائز نہ ہوگا۔

اور اگر وہ وہاں سے ایسی جگہ ہجرت کر کے جا سکتا ہو جہاں اپنے دین کا اظہار کر سکے اور اس پر عمل کر سکے تو اس کے لئے تقیہ کے عذر کی بنا پر وہاں اقامت کرنا جائز نہیں ہوگا۔

۲۰- د۔ تقیہ کے جواز کے لئے یہ شرط ہے کہ مکلّف کے لئے تقیہ کے علاوہ تکلیف سے چھٹکارا پانے کا کوئی راستہ نہ ہو، اور یہ چھٹکارا کبھی قتل یا قطع اعضاء یا مار پیٹ سے بھاگ کر ہوتا ہے، اور کبھی طلاق پر مجبور کرنے اور دہشت کے نہ ہونے کے وقت توریہ کے ذریعہ ہوتا ہے [۲]، اور یہ بعض فقہاء کے نزدیک ہے، کبھی دار الکفر سے دار الإسلام کی طرف ہجرت کرنے سے ہوتا ہے، تو اگر ہجرت اس کے

(۱) حدیث: "من أعان على قتل مسلم بشطر كلمة......" کی روایت ابن ماجہ ۲/ (۸۷۴ طبع عیسی الحلبی) اور بیہقی (۸/ ۲۲ طبع دار المعرفہ) نے کی ہے، الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، حافظ بوصیری نے الزوائد میں کہا: اس کی سند میں یزید بن أبی زیاد ہیں جن کی تضعیف میں مبالغہ ہے۔

(۲) تفسیر الرازی ۸/ ۱۴۔

(۱) المغنی ۸/ ۱۴۷ طبع سوم دار المنار قاہرہ۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۶۸ طبع عیسی الحلبی قاہرہ۔

لئے ممکن ہو تو کفار سے دوستی کرنا اور اظہار دین کو ترک کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "إِنَّ الَّذِينَ تَوَفّٰهُمُ الْمَلٰئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوْا فِيْمَ كُنتُمْ قَالُوْا كُنَّا مُسْتَضْعَفِيْنَ فِي الْأَرْضِ قَالُوْا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوْا فِيْهَا فَأُوْلٰئِكَ مَأْوٰهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيْرًا"[1] (بے شک ان لوگوں کی جان جنہوں نے اپنے اوپر ظلم کر رکھا ہے (جب) فرشتے قبض کرتے ہیں تو ان سے کہیں گے کہ تم کس کام میں تھے وہ بولیں گے ہم اس ملک میں بے بس تھے، فرشتے کہیں گے کہ اللہ کی سرزمین وسیع نہ تھی کہ تم اس میں ہجرت کر جاتے؟ تو یہی لوگ ہیں جن کا ٹھکانا دوزخ ہے اور وہ بری جگہ ہے)، آلوسی فرماتے ہیں: ان لوگوں نے اظہار اسلام میں اپنی کوتاہی اور اس میں اپنی خلل اندازی اور واجبات دین کے ادا کرنے سے اپنی عاجزی کا عذر پیش کیا کہ وہ مشرکوں کے ماتحت مغلوب تھے، اور مجبوری میں انہوں نے ایسا کیا۔ لیکن ملائکہ نے ان کا عذر قبول نہ کیا، اس لئے کہ وہ ہجرت پر قادر تھے، لہذا وہ اس حتمی فریضہ کے چھوڑنے کی وجہ سے عذاب جہنم کے مستحق ہو گئے[2]۔

اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جو شخص مغلوب ہو اور درحقیقت اپنی کمزوری یا صغرسنی کی وجہ سے ہجرت نہ کر سکتا ہو، اور خواہ وہ مرد ہو یا عورت بایں طور کہ اگر وہ ہجرت کے لئے نکلے تو اس کو ہلاکت کا خوف ہو تو یہ اس کی اقامت اور ترک ہجرت کے لئے عذر ہے۔ اور سابقہ آیت کے بعد کی دو آیتیں اس معنی کی صراحت کرتی ہیں: "إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيْعُوْنَ حِيْلَةً وَّلَا يَهْتَدُوْنَ سَبِيْلًا، فَأُوْلٰئِكَ عَسَى اللّٰهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللّٰهُ عَفُوًّا غَفُوْرًا"[1] (بجز ان لوگوں کے جو مردوں اور عورتوں، بچوں میں سے کمزور ہوں کہ نہ کوئی تدبیر ہی کر سکتے ہوں اور نہ کوئی راہ پاتے ہوں تو یہ لوگ ایسے ہیں کہ اللہ انہیں معاف کر دے گا اور اللہ تو ہے ہی بڑا معاف کرنے والا بڑا بخشنے والا)، آلوسی فرماتے ہیں: کوئی مومن اگر ایسی جگہ پھنس جائے جہاں مخالفین کے تعرض کی وجہ سے اپنے دین کا اظہار نہ کر سکتا ہو، تو ایسی جگہ ہجرت کرنا اس پر ضروری ہے جہاں وہ اپنے دین کا اظہار کر سکے، اور اس جگہ باقی رہنا اور اپنے دین کو چھپانا اور کمزوری کا عذر پیش کرنا اس کے لئے بالکل جائز نہیں، اس لئے کہ اللہ کی سرزمین وسیع ہے۔ ہاں اگر ترک ہجرت میں اس کے پاس کوئی عذر شرعی ہو جیسے عورتیں ہوں اور بچے ہوں اور نابینا حضرات ہوں اور قیدی ہوں، اور وہ لوگ جن کو مخالفین ان کے قتل کی یا بچوں یا آباء واجداد کو قتل کرنے کی ایسی دھمکی دیں جس دھمکی کے پورا کرنے کا اس کو غالب گمان ہو، خواہ یہ قتل گردن مارنے یا خوراک بند کرنے وغیرہ کی شکل میں ہو تو مخالف کے ساتھ ٹھہرنا اس کے لئے جائز ہے، اور اسی طرح بقدر ضرورت موافقت کرنا بھی جائز ہے اور اس پر ضروری ہے کہ وہ دین کی خاطر راہ فرار اختیار کرنے اور نکلنے کی کوشش کرے، اور اگر منفعت ختم کر دینے یا ایسی مشقت پیدا کرنے کی دھمکی ہو جس کو برداشت کرنا ممکن ہو جیسے روزی کے ساتھ قید کرنا، اور اتنی کم مار جو مہلک نہ ہو تو اس صورت میں ان کی موافقت جائز نہیں ہے[2]۔

۲۱- ھ- یہ بھی شرط ہے کہ جس تکلیف کے پہنچانے کی دھمکی دی جا رہی ہے اس کا برداشت کرنا دشوار ہو اور تکلیف یا تو خود اس انسان کی جان یا مال یا اس کی عزت کے لئے مضر ہو گی یا غیر کے لئے، یا منفعت کے خاتمہ میں نقصان دہ ہو گی، اول کی مثال جیسے قتل کرنے

(۱) سورۂ نساء/ ۹۷۔

(۲) روح المعانی ۵/ ۱۲۶ طبع المطبعۃ المنیریہ قاہرہ ۱۹۵۵ء اور فرماتے ہیں: اگر بلا عذر تاویل کو ترک کر دیا تو صحیح قول کے مطابق اس کی طلاق واقع نہیں ہو گی، الفروع ۵/ ۳۶۸، الإنصاف ۸/ ۴۴۱۔

(۱) سورۂ نساء/ ۹۸، ۹۹۔

(۲) مختصر التحفۃ الإثنی عشریہ ص ۲۸۷۔

یا زخمی کرنے یا عضو کاٹنے یا تکلیف دہ طور پر جلانے یا سخت مارنے یا بھوکے قید کرنے اور کھانا پینا روکنے کا خوف۔ اور مالکیہ فرماتے ہیں: یا شریف آدمی کو لوگوں کے سامنے تھپڑ مارنے کا اندیشہ ہو، خواہ کم ہی تھپڑ کا اندیشہ ہو[1]۔

البتہ معمولی بھوکا رکھنا اور معمولی قید اور معمولی مار کی وجہ سے تقیہ حلال نہیں ہے اور کافروں سے دوستی کا اظہار اور حرام کا ارتکاب کرنے کی اجازت نہیں ہے، اور بعض نے ان چیزوں کی وجہ سے بھی تقیہ کی اجازت دی ہے۔ حضرت شریح سے مروی ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے ارشاد فرمایا: آدمی اگر قید کر دیا جائے یا اسے باندھ دیا جائے یا سزا دی جائے تو اس وقت وہ اپنی جان کو محفوظ نہیں سمجھتا ہے اور ایک روایت میں اس طرح ہے: چار چیزیں ایسی ہیں جن میں سے ہر ایک اکراہ ہے: قید، مار، وعید اور بیڑی۔ اور ابن مسعود فرماتے ہیں: جو بات مجھے دو کوڑوں سے بچائے میں اس کو ضرور بولوں گا[2]۔

اور بے عزتی کا مطلب یہ ہے کہ آدمی کو اپنی عورتوں پر زیادتی کا اندیشہ ہو۔ اور مال پر خوف کے بارے میں امام رازی فرماتے ہیں جس کا بیان گذر چکا ہے کہ تقیہ جان کی حفاظت کے لئے جائز ہے تو کیا مال کی حفاظت کے لئے بھی تقیہ جائز ہے؟ احتمال ہے کہ اس میں بھی جواز کا حکم ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: ''**حرمة مال المسلم كحرمة دمه**''[3]، (مسلمان کے مال کی حرمت اس کی جان کی حرمت کی طرح ہے) اور آپ ﷺ کا قول: ''**من قتل دون ماله فهو شهيد**''[4]، (جو شخص اپنے مال کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے)، اور اس لئے بھی کہ مال کی ضرورت شدید ہوتی ہے اور پانی جب معمول کے دام سے بہت گراں بیچا جائے تو وضو کا فرض ساقط ہو جاتا ہے اور تیمم کرنا جائز ہو جاتا ہے، تاکہ اس کو پانی کی قیمت میں اضافہ کے بقدر نقصان سے بچایا جا سکے، یہاں کیسے جائز نہ ہوگا؟ اور امام مالک کے قول کے مطابق مال لوٹنے کی دھمکی دینا خواہ مال تھوڑا ہو[1] اِکراہ ہے، اور ان کے مذہب میں اس کے علاوہ بھی اقوال ہیں۔

قاضی ابویعلی فرماتے ہیں: اِکراہ کی مختلف شکلیں ہیں۔ اور ابن عقیل نے اس قول کو مستحسن کہا ہے۔ یعنی اشخاص اور امر مکرہ علیہ (جس پر مجبور کیا جائے) اور امر مخوف (جس کی دھمکی دی جائے) کے الگ الگ ہونے سے اِکراہ بھی الگ الگ ہوتا ہے، تو بسا اوقات کوئی معاملہ ایسا ہوتا ہے کہ کمزور شخص اس سے ڈرتا ہے اور قوی و بہادر شخص اس سے نہیں ڈرتا۔ اور بسا اوقات کوئی باوجاہت شخص قید کو، خواہ ایک دن کے لئے ہو اپنی وجاہت اور قدر و منزلت کے لئے باعث عار سمجھتا ہے جب کہ اس کے علاوہ دیگر لوگوں کے لئے ایک ماہ کی قید بھی باعث ذلت نہیں ہے، اور بسا اوقات دھمکی یا معمولی مار سے معمولی جھوٹ جائز ہو جاتا ہے۔ اور اس کے سبب سے معمولی مال کا اقرار لغو ہو جاتا ہے، اور اس کی وجہ سے کفر یا کثیر مال کا اقرار جائز نہیں ہوتا ہے[2]، اس سلسلے میں دیکھئے: اصطلاح ''اِکراہ''۔

منفعت کے ختم ہو جانے کے اندیشہ کے سلسلے میں آلوسی ''مختصر التحفہ'' میں فرماتے ہیں کہ اس میں تقیہ جائز نہیں[3]، اور یہ اس طرح ہے جیسے کسی شخص کو یہ اندیشہ ہو کہ اگر وہ حرام کا اظہار نہ کرے گا تو کوئی

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/۳۶۸۔
(۲) فتح الباری ۱۲/۳۱۴۔
(۳) اس کی تخریج فقرہ نمبر ۱۵ میں گذر چکی ہے۔
(۴) اس کی تخریج فقرہ نمبر ۱۵ میں گذر چکی ہے۔

(۱) تفسیر الرازی ۸/۱۴، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/۳۶۸۔
(۲) المبسوط ۲۴/۵۲، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/۸۰، ۸۱، الفروع لابن مفلح ۵/۳۶۸، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/۳۶۸۔
(۳) مختصر التحفۃ الاثنی عشریہ ص ۲۸۸۔

منصب یا مال اس سے چھوٹ جائے گا جس کے حاصل ہونے کی اسے امید ہے اور اس کو اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور یہی بہتر ہے اور اس کی دلیل قرآن کریم میں یہ ارشاد خداوندی ہے: "وَإِذْ أَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ الَّذِيْنَ أُوْتُوْا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَ لَا تَكْتُمُوْنَهُ فَنَبَذُوْهُ وَرَاءَ ظُهُوْرِهِمْ وَ اشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيْلاً فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُوْنَ"(۱) (اور (وہ وقت قابل ذکر ہے) جب اللہ نے اہل کتاب سے عہد لیا تھا کہ کتاب کو پوری طرح ظاہر کردینا (عام) لوگوں پر اور اسے چھپانا مت سو انہوں نے اس (عہد) کو اپنے پس پشت پھینک دیا اور اس کو ایک حقیر قیمت کے عوض میں بیچ ڈالا سو کیسی بری چیز ہے جسے وہ خرید رہے ہیں)، اللہ تعالیٰ نے فوری مال یا جاہ کے فائدہ کے مقابلہ میں ان کے حق بات چھپانے پر ان کی مذمت کی، اس لئے کہ دروغ گوئی اور غیبت اور چغلخوری وغیرہ اور انسان کا اپنی زبان سے ایسی بات کہنا جو دل کے برخلاف ہو، یہ سب حرام ہیں، اور مثلاً جھوٹا شخص جھوٹ کسی ایسی مصلحت ہی کی وجہ سے بولتا ہے جس کی امید اس کو اپنے جھوٹ سے ہوتی ہے، اور اگر اس سے پوچھا جائے تو جواب دے گا: میں نے صرف فلاں غرض کے لئے جھوٹ بولا تھا جس کو حاصل کرنا چاہتا ہوں، تو اگر تحصیل منفعت کے لئے جھوٹ جائز ہو تو ہر جھوٹ مباح اور جائز ہو جائے گا اور اس طرح احکام شریعت الٹ جائیں گے اور ان کی بنیاد ڈھ جائے گی۔

تقیہ کی قسمیں:

۲۲- تقیہ یا تو اِکراہ کی وجہ سے ہوگا اس طرح کہ مسلمان کو مضر سزا کی دھمکی دی جائے جس کا بیان گذر چکا ہے، اگر وہ مطلوبہ کام نہ کرے، یا تقیہ اِکراہ کی وجہ سے نہیں ہوگا۔

(۱) سورۂ آل عمران/۱۸۷۔

البتہ جو تقیہ اِکراہ کی وجہ سے ہو، اور اس کی شرائط بھی مکمل ہوگئی ہوں، تو اس کے نتیجہ میں جو تصرفات وہ کرے گا وہ اس پر لازم نہیں ہوں گے اور اگر قتل پر مجبور کیا جائے تو اس کے لئے حلال نہیں ہے، اور اگر زنا پر مجبور کیا جائے تو اس کے لئے حلال نہیں ہے، لیکن اگر اس نے ایسا کرلیا تو شبہ کی وجہ سے اس پر کوئی حد جاری نہیں ہوگی، اور اگر کلمۂ کفر بولنے پر اس کو مجبور کیا جائے تو یہ اس کے لئے جائز ہے اور وہ مرتد نہیں سمجھا جائے گا۔ یہ اجمالی باتیں ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اِکراہ"۔

اور جو تقیہ اِکراہ کی وجہ سے نہ ہو، بلکہ محض مسلمان کے اس اندیشہ کی بنا پر ہو کہ اس کو کوئی تکلیف لاحق ہوگی یعنی قتل، قطع اعضاء، ضرب اور قید اور دیگر ضرر و تکلیف کی اقسام میں سے کسی کے لاحق ہونے کا اندیشہ ہو، تو اس قسم میں وہ چیزیں جائز نہیں جو اکراہ کی وجہ سے جائز ہوتی ہیں(۱)۔ تفصیل اصطلاح "اِکراہ" میں دیکھی جائے۔

جن چیزوں میں تقیہ حلال ہے:

۲۳- فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ کن چیزوں میں تقیہ حلال ہے اور کن چیزوں میں حلال نہیں ہے، چنانچہ بعض فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ تقیہ قول کے ساتھ خاص ہے، فعل میں تقیہ جائز نہیں، اور اس قول کی بنا پر کسی حالت میں بت کو سجدہ کرنا یا خنزیر کا گوشت کھانا یا زنا کرنا جائز نہیں ہے، اوزاعی اور سحنون سے یہی منقول ہے۔

اور اکثر فقہاء کا مذہب ہے کہ قول و فعل دونوں میں اِکراہ برابر ہے(۲)، یہی مفتی بہ قول ہے، اس میں تفصیل اور اختلاف ہے، "اِکراہ" کی بحث اور مندرجہ ذیل تفصیل سے اس کو جانا جاسکتا ہے:

(۱) الہدایہ اور تکملہ فتح القدیر ۷/۲۹۲، ۲۹۳ طبع المطبعۃ المیمنیہ قاہرہ ۱۳۱۹ھ، ردالمحتار ۵/۸۰ طبع بولاق۔

(۲) فتح الباری ۱۲/۳۱۴۔

کفر اور کفار سے دوستی کا اظہار:

قتل اور شدید ایذاء کے وقت اس کے جواز کے متعلق تفصیل گذر چکی ہے، اور یہ کہ تکلیف پر صبر کرنا بطور تقیہ اس کے ارتکاب سے افضل ہے اور کبھی کبھی تقیہ اظہار دوستی کی شکل میں ہوتا ہے اگر چہ کفریہ کلمات بولنے پر اس کو مجبور نہ کیا جائے، لیکن اگر وہ ان سے دشمنی کا اظہار کرے تو اس کو اپنی جان اور مال کا خطرہ ہو۔ امام رازی فرماتے ہیں کہ زبان سے ان کے خلاف دشمنی کا اظہار نہ کرے، اور یہ جائز ہے کہ ایسی باتیں کرے جن سے محبت اور دوستی کا خیال پیدا ہو، لیکن اس کے لئے یہ شرط ہے کہ اس کا باطن اس کے خلاف ہو اور وہ اپنی تمام باتوں سے اعراض کرے، اس لئے کہ تقیہ کی تاثیر ظاہر میں ہوتی ہے، دلوں کے حال میں نہیں ہوتی ہے[1]۔

اور اگر کافرانہ فعل پر مجبور کیا جائے مثلاً بت کو سجدہ کرنے یا قرآن کریم کی اہانت وتذلیل کرنے پر مجبور کیا جائے تو ظاہر یہ ہے کہ اس کو بطور تقیہ اس فعل کی اجازت ہے، ابن حجر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے بارے میں فرماتے ہیں: ''إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ'' (بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درآنحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تو وہ تو مستثنیٰ ہے))، کفر اعتقاد کے بغیر قول اور فعل دونوں سے ہوتا ہے اور کبھی کبھی اعتقاد کے ساتھ بھی ہوتا ہے، اور پہلا مستثنیٰ ہے اور اسی پر اِکراہ کیا جاتا ہے[2]۔

مردار کا گوشت وغیرہ کھانا:

۲۴- مجبور کردہ شخص کے لئے بطور تقیہ شراب پینا اور مردار یا خنزیر کا

(۱) تفسیر الرازی ۸/ ۱۴۔

(۲) فتح الباری ۱۲/ ۳۱۴۔

گوشت کھانا جائز ہے جب کہ اس کی شرائط پائی جائیں، اس لئے کہ ان چیزوں کی حرمت شریعت سے ثابت ہے، اور حالت اختیار میں یہ فساد پیدا کرنے والی ہیں، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ضرورت کے حالات کو تحریم سے مستثنیٰ کردیا ہے، ارشاد ہے: ''إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ'' (سوا اس کے کہ اس کے لئے تم مضطر ہو جاؤ)، اس سے یہ ظاہر ہوگیا کہ حرمت اختیاری حالت کے ساتھ خاص ہے، اور یہاں اِکراہ کے سبب اپنی جان کی ہلاکت کے خوف سے ضرورت متحقق ہوگئی، چنانچہ اگر اس نے ایسا نہ کیا اور قتل کردیا گیا تو گنہ گار ہوگا، اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ گنہ گار نہیں ہوگا[1]۔

نماز کے بعض افعال میں تقیہ:

۲۵- اگر نمازی کو اپنی جان پر دشمن کا خوف ہو کہ اگر وہ کھڑا ہوگا تو دشمن اس کو دیکھ لے گا اور اگر بیٹھا رہے گا تو نہیں دیکھ پائے گا تو اس کے لئے بیٹھ کر نماز پڑھنا جائز ہے اور قیام کا فرض اس سے ساقط ہوجائے گا[2]، اسی طرح کفار کے نرغہ میں کوئی قیدی ہو اور اگر وہ اس کو نماز پڑھتے دیکھ لیں تو اس کی جان کو خطرہ ہو تو جس طرح بھی ممکن ہو، کھڑے ہوکر بیٹھ کر یا چت لیٹ کر یا پہلو کے بل لیٹ کر، قبلہ رخ ہوکر یا نہ ہوکر، نماز پڑھ سکتا ہے، اشارہ سے بھی پڑھ سکتا ہے، حضر میں ہو یا سفر میں ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم''[3] (جب میں تم لوگوں کو کوئی حکم دوں تو جتنا بھی تم کرسکو اس کی تعمیل کرو) اور اسی کے مثل وہ

(۱) المبسوط ۲۴/ ۴۸، فتح الباری ۱۲/ ۳۱۴۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۳۸۵۔

(۳) حدیث: ''إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم'' کی روایت بخاری (۱۳/ ۲۵۱ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۷۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

شخص ہے جو کسی جگہ چھپا ہوا ہو اور اس کو اندیشہ ہو کہ اگر وہ نکلے گا تو دشمن اس پر غالب آجائے گا اور اس جگہ تمام آداب کے ساتھ اس کے لئے نماز پڑھنا ممکن نہ ہو۔

اگر دشمن نمازی کو رکوع یا سجدہ کرتے ہوئے دیکھ لے تو اس کو اس سے ضرر کا اندیشہ ہو تو اس کے لئے اجازت ہے کہ آنکھ کے اشارہ سے نماز پڑھ لے اور دل سے نیت کرلے(۱)۔

اور حنابلہ کے نزدیک بدعتی اور فاسق شخص کے پیچھے جمعہ اور عید کی نماز کے علاوہ کوئی دوسری نماز جائز نہیں جب کہ جمعہ اور عید کی نماز شہر میں ایک جگہ ہوتی ہو، اور اگر اس کے پیچھے نماز نہ پڑھنے کی صورت میں اس سے اندیشہ ہو تو بطور تقیہ اس کے پیچھے نماز پڑھ لے پھر نماز کا اعادہ کرلے۔ اور ان کی دلیل حضرت جابرؓ کی یہ روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے نبی کریم ﷺ کو منبر پر یہ فرماتے ہوئے سنا: "**لا تؤمَّن امرأة رجلا، ولا فاجر مؤمنا، إلا أن يقهره بسلطان أو يخاف سوطه أو سيفه**"(۲) (کوئی عورت کسی مرد کی اور کوئی فاجر کسی مومن کی ہرگز امامت نہ کرے الا یہ کہ اپنی قوت سے اس پر غالب آجائے، یا اسے اس کے کوڑے یا تلوار کا اندیشہ ہو)۔ ابن قدامہ نے اس حالت میں ایک حیلہ ذکر کیا ہے، ممکن ہے کہ اس کو تقیہ سمجھا جائے، اس لئے کہ اس میں بھی پوشیدگی ہے، اور وہ یہ ہے کہ اس کے پیچھے تنہا نماز پڑھنے کی نیت سے نماز پڑھے، اور رکوع وسجود اور قیام وقعود میں امام کی موافقت کرے تو اس کی نماز درست ہوجائے گی، اس لئے کہ اس نے نماز کے تمام اعمال وشرائط کو مکمل ادا کیا ہے، چنانچہ نماز کے اعمال میں دوسرے کی موافقت کی بنا پر اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی(۱)۔

بیع اور دیگر تصرفات میں تقیہ:

۲۶ - اگر کسی شخص کو اپنے مال کے سلسلے میں کسی ظالم کے غصب کرلینے کا خطرہ ہو اور وہ کسی آدمی سے موافقت کرے، وہ یہ ظاہر کرے کہ اس نے یہ مال اس سے خرید لیا ہے، تاکہ اس طرح وہ اپنے مال کی حفاظت کرسکے اور وہ دونوں حقیقی بیع نہ چاہتے ہوں تو یہ بیع امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک صحیح ہے، اور حنابلہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک باطل ہے۔

مالکیہ کے نزدیک جیسا کہ "تبصرة الحكام" میں ہے، بیع میں استرعاء جائز ہے، اور استرعاء کا مطلب یہ ہے کہ وہ بیع سے پہلے گواہ بنائے کہ اگر میں اس گھر کو فروخت کروں گا تو اسی لئے فروخت کروں گا کہ مجھے کسی ظالم یا غاصب کا خطرہ ہے، اور استرعاء اسی وقت ثابت ہوگا جب کہ گواہ بیع پر مجبوری اور اس کی ذکر کردہ دھمکی سے مطلع ہوں(۲)۔

اور مالکیہ کے نزدیک استرعاء ہر غیر واجب تصرف جیسے طلاق، وقف اور ہبہ میں جائز ہے۔ اور صاحب استرعاء کے لئے مفید ہے، چنانچہ اگر وہ ایسا کرلے تو اس پر یہ لازم نہیں کہ اس میں سے کسی چیز کو نافذ کرے، اگرچہ گواہوں کو سبب معلوم نہ ہو، بیع کا مسئلہ اس کے خلاف ہے، اس لئے کہ بیع کا مسئلہ غیر واجب عقود کے خلاف ہے، کیونکہ بائع اس میں قیمت حاصل کرلیتا ہے اور اس میں مشتری کا حق ہوتا ہے۔

---

(۱) کشاف القناع ۱/ ۴۹۵، ۴۹۹، المغنی ۱/ ۶۳۰، ۲/ ۱۸۸۔

(۲) حدیث: "لا تؤمن امرأة رجلا، ولا فاجر مؤمناً إلا أن......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۴۳ طبع عیسی الحلبی) نے جابر بن عبداللہ سے کی ہے، حافظ بوصیری نے الزوائد میں کہا کہ علی بن زید بن جدعان اور عبداللہ بن محمد العدوی کے ضعف کی وجہ سے یہ سند ضعیف ہے۔

---

(۱) المغنی ۱/ ۱۸۶، ۱۹۲۔

(۲) المغنی ۴/ ۲۱۴، الإنصاف ۴/ ۲۶۵، کشاف القناع ۳/ ۱۵۰، تبصرة الحكام لابن فرحون ۲/ ۵۔

اور مالکیہ کہتے ہیں کہ کسی شخص نے بطور تقیہ کسی وقف شے میں استرعاء کیا، پھر اس کے بعد اس کے نفاذ پر گواہ بنایا تو یہ جائز ہے، اس لئے کہ وہ برابر اس کی ملک میں رہا ہے۔

اور اگر اس نے استرعاء کیا کہ مشتری کے نقصان پہنچانے کے خوف سے اس نے شفعہ میں اپنا حق چھوڑ دیا ہے اور مشتری کو غلبہ اور قوت حاصل ہو، اور یہ اپنے مطالبہ سے دست بردار نہیں ہو رہا ہے، جب ممکن ہوگا اس کا مطالبہ کرے گا تو یہ استرعاء اس کے لئے مفید ہے، پھر جب اندیشہ دور ہوجائے اور وہ فوراً مطالبہ کا دعوی پیش کردے تو فیصلہ اس کے حق میں ہوگا۔

اور اس میں اختلاف ہے کہ اگر وہ اندیشہ کے ختم ہوجانے کے بعد بھی مطالبہ نہ کرے تو راجح یہ ہے کہ اس کو مطالبہ کا حق حاصل نہیں رہے گا، اس لئے کہ جب اندیشہ زائل ہوگیا تو گویا کہ بیع اسی وقت نافذ ہوگئی۔

اور یہ ضروری ہے کہ استرعاء کے گواہ زیادہ ہوں، اور ابن الماجشون کے نزدیک کم از کم چار گواہوں کا ہونا ضروری ہے[(۱)]۔

دیکھئے: اصطلاح بیع التلجئۃ۔

بیان شریعت میں تقیہ اور اس کا حکم:

۲۷ - احکام شریعت بیان کرنا اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر دراصل واجب کفایہ ہیں، اور اگر کسی مسلمان کو ان مذکورہ احکام کی تعمیل میں ضرر و نقصان لاحق ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ امر و نہی زور اور قوت کے بجائے صرف زبان سے کرے، اگر زبان سے بھی کرنے میں ضرر لاحق ہونے کا خوف ہو تو منکر پر خاموش رہنا اور دل سے اس پر نکیر کرنا جائز ہے، اور یہ ایمان کا ادنی درجہ ہے، جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہے اور یہ ایک قسم کا تقیہ ہے۔ اس کے باوجود جہاں تبدیلی مطلوب ہو وہاں ضرر کا اندیشہ ہوتے ہوئے طاقت کے ذریعہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنا، پھر زبان سے انکار کرنا خاموش رہنے سے افضل ہے، اس لئے کہ یہ بھی ایک قسم کا جہاد ہے، اللہ تعالی نے حضرت لقمان علیہ السلام کا وہ قول نقل کیا ہے جس میں انہوں نے اپنے بیٹے کو نصیحت کی ہے: "**يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ**"[(۱)] (اے میرے بیٹے نماز کو قائم رکھ اور اچھے کاموں کی نصیحت کیا کر اور برے کام سے منع کیا کر اور جو کچھ پیش آئے اس پر صبر کیا کر بے شک یہ (صبر) ہمت کے کاموں میں سے ہے) اور حدیث شریف میں آیا ہے: "**أفضل الشهداء حمزة بن عبدالمطلب ثم رجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتل**"[(۲)] (افضل الشہداء حضرت حمزہ بن عبدالمطلب ہیں، پھر وہ شخص جو ظالم بادشاہ کے پاس جائے اور اس کو امر و نہی کرے اور شہید کردیا جائے)

۲۸ - امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے والے کا درجہ بڑھ جاتا ہے اگر وہ اس پر واجب عین ہوجائیں، بایں طور کہ اس کے علاوہ دوسرے لوگ بیان کرنے سے انکار کردیں، یہاں تک کہ منکرات عام ہوجائیں اور ان کا غلبہ ہوجائے، خاص طور سے ان معاملات میں جن کا تعلق دین میں التباس اور اس کے آثار کے مٹانے سے ہو، تو اگر سارے علماء تقیہ کے طریقہ پر ہی عمل کریں اور تلقین و بیان کا کام کوئی انجام نہ دے تو بدعات عام اور غالب ہوجائیں گی، اور لوگوں

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۳، ۵۔

(۱) سورۂ لقمان/ ۱۷۔

(۲) حدیث: "أفضل الشهداء حمزة بن عبد المطلب ثم رجل قام إلى......" کی روایت خطیب بغدادی نے اپنی تاریخ (۶/ ۳۷۷ طبع السعادہ) میں جابر بن عبداللہ سے کی ہے، اس کی سند حسن ہے۔

کی نگاہوں میں شریعت بدل جائے۔

بعض معتزلہ کے مشورہ سے معتصم اور مامون کے عہد میں علماء کو گرفتار کیا گیا اوران کو آزمائش میں ڈالا گیا کہ وہ خلق قرآن کے قائل ہوجائیں، پس جب ان علماء کو طرح طرح کی دھمکیاں دی گئیں اور اذیتیں پہنچائی گئیں تو وہ اس کے قائل ہوگئے اوران کو چھوڑ دیا گیا، اور اس آزمائش میں چار یا پانچ کے علاوہ کوئی ثابت قدم نہیں رہا، بعض ان میں سے قید خانہ ہی میں وفات پاگئے (۱)۔

امام احمد سے منقول ہے کہ فتنۂ خلق قرآن کے زمانہ میں ان سے دریافت کیا گیا کہ اگر آپ کو تلوار کے سامنے پیش کیا جائے تو کیا آپ خلق قرآن کے قائل ہوجائیں گے؟ جواب دیا: نہیں، اور فرمایا: اگر عالم تقیہ اختیار کرتے ہوئے (غلط بات کو) مان لے اور جاہل حکم سے بے خبر ہوتو پھر حق کس طرح ظاہر ہوگا؟ (۲)۔

امام شافعی کے شاگرد ابویعقوب البویطی بھی ان لوگوں میں سے ہیں جنہیں آزمایا گیا تو انہوں نے اس پر صبر کیا، اور یہ بھی خلق قرآن کے قائل نہیں ہوئے، جب ان کی چغلخوری کی گئی اور امیر مصر جوان کو تکلیف پہنچانے پر مامور تھا اس نے ان سے کہا: آپ صرف ہمارے سامنے اقرار کرلیں، جواب دیا: لاکھوں لوگ ہماری اقتداء کرتے ہیں اور وہ نہیں جانتے کہ مراد کیا ہے، چنانچہ ان کو بیڑیوں میں جکڑ کر مصر سے بغداد لے جانے کا حکم جاری کردیا گیا، اور بغداد کے قید خانہ میں ہی زنجیروں میں جکڑے ہوئے دنیا سے رحلت فرماگئے، اللہ ان کو غریق رحمت کرے (۳)۔

امام احمد اور ابویعقوب البویطی اور ان کے ساتھیوں کی ثابت قدمی ہی کی وجہ سے حکومت اس موقف سے باز آگئی اور اسی کی وجہ سے معتزلہ کا زور ٹوٹ گیا۔

۲۹- کسی عالم کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ جانتے ہوئے بھی حق کے خلاف بولے، اور تقیہ کا طریقہ استعمال کرنا اس کے لئے مطلقاً جائز نہیں ہے، اگر خاموشی اختیار کرنا اس کی نجات کے لئے کافی ہو، کیونکہ اس وقت تقیہ کی شرط موجود نہیں ہے۔

اوراس میں یہ اندیشہ بھی ہوتا ہے کہ حق جاہلوں پر مخفی رہ جائے یا ان کا ایمان کمزور پڑ جائے، اوروہ تقیہ کا استعمال کرنے والے کی اتباع کرتے ہوئے حق کی مدد سے باز آجائیں اوراس کے جواب کو ہی جواب سمجھ لیں، حالانکہ وہ اس کی مراد سے غافل اوراس کے ارادۂ تقیہ سے ناواقف ہوں۔

تقیہ کرنے والا کن چیزوں کی رعایت کرے:

تقیہ کرنے والے کو چند امور کا خیال رکھنا چاہئے:

۳۰- ان میں سے ایک یہ ہے کہ اگر حرام کے ارتکاب کے بغیر خلاصی ممکن ہوتو اسی پر عمل کرنا واجب ہے، اوراس کی ایک صورت یہ ہے کہ توریہ کرے، مثلاً کسی شخص کو نبی کریم علیہ السلام کو برا بھلا کہنے پر مجبور کیا جائے تو اس کو چاہئے کہ کسی دوسرے محمد کی نیت کرلے۔ اگر توریہ کا خیال آنے کے باوجود توریہ کو چھوڑ دے تو تقیہ اس کے لئے عذر نہ ہوگا، اوراس کو کافر سمجھا جائے گا (۱)۔

۳۱- دوسری چیز یہ ہے کہ اس کا لحاظ رہے کہ رخصت کے ساتھ تقیہ کی حد سے نکل کر ضرورت پوری ہونے کے بعد حرام کا ارتکاب نہ کر بیٹھے، اوراس کی اصل قرآن کریم میں مضطر کے لئے یہ ارشاد ربانی

(۱) البدایہ والنہایہ لابن کثیر ۱۰/ ۳۳۴، ۳۳۵ مطبعۃ السعادہ قاہرہ۔

(۲) احمد محمد شاکر، فی تعلیق علی دائرۃ المعارف الإسلامیہ، عربی ترجمہ شدہ ایڈیشن مادہ: ''تقیہ''۔

(۳) طبقات الشافعیہ للسبکی ۱/ ۲۷۶، ۲۷۷ طبع دارالمعرفہ بیروت۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۲۴/ ۱۳۰، ۱۳۱، نیز دیکھئے: الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۸۔

ہے: "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَاعَادٍ فَإِنَّ رَبَّکَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ"،[۱] (لیکن جوکوئی بے قرار ہوجائے نہ یہ کہ طالب لذت ہو اور نہ یہ کہ حد سے تجاوز کرنے والا ہو تو بے شک اللہ مغفرت والا ہے، رحمت والا ہے)۔ باغ کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ یہ وہ شخص ہے جو حلال کے ہوتے ہوئے حرام کھائے اور عادٍ کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ یہ وہ شخص ہے جو قدرے ضرورت سے زیادہ حرام کھائے۔

اور اللہ تعالی نے اپنے مندرجہ ذیل قول میں تقیہ کے بارے میں تنبیہ فرمائی ہے: "لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكَافِرِيْنَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِکَ فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ فِيْ شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰةً وَ يُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهٗ"،[۲] (مومنوں کو نہ چاہئے کہ مومنوں کے ہوتے ہوئے کافروں کو (اپنا) دوست بنائیں اور جو کوئی ایسا کرے گا تو وہ اللہ کے ہاں کسی شمار میں نہیں مگر ہاں ایسی صورت میں کہ تم ان سے کچھ اندیشہ (ضرر) کا رکھتے ہو اور اللہ تم کو اپنے سے ڈراتا ہے)، چنانچہ اللہ تعالی اپنے سے ڈراتا ہے تاکہ متقی دھوکہ نہ کھائے اور غفلت میں نہ پڑے۔ پھر اس کے بعد والی آیت میں ارشاد ہے: "قُلْ إِنْ تُخْفُوْا مَا فِيْ صُدُوْرِكُمْ أَوْ تُبْدُوْهُ يَعْلَمْهُ اللّٰهُ"،[۳] (آپ کہہ دیجئے کہ جو کچھ تمہارے سینوں میں ہے تم اسے خواہ پوشیدہ رکھو یا ظاہر کرو اللہ اس کو جانتا ہے)، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے متنبہ کر دیا کہ کفار کی دوستی میں حرام کا مرتکب جو کچھ چھپا رہا ہے اللہ تعالی اس کو جانتا ہے کہ کیا وہ اس کو بطور تقیہ کر رہا ہے یا بطور موافقت، امام رازی فرماتے ہیں: بے شک اللہ تعالی نے جب مومنین کو چھوڑ کر ظاہراً و باطناً کفار کو دوست بنانے سے منع فرما دیا اور ظاہر میں تقیہ کو مستثنی کر دیا، اور اگر تقیہ کے وقت باطن ظاہر کے موافق ہوجائے تو اس پر وعید ذکر کیا ہے اور یہ اس لئے کہ جو شخص اظہار دوستی میں تقیہ کا اقدام کرے گا تو ظاہراً اس کا اس فعل پر اقدام کرنا باطناً اس دوستی کے حصول کا سبب ہے، اور یہ حرام میں پڑنا اور اس سے لا پرواہی کرنا ہے، ابتداءً بطور تقیہ جس کی اجازت ہے اور اس کا انجام رضامندئ کفر اور اس پر شرح صدر ہے، یہی وہ فتنہ ہے جس کی طرف سورۂ نحل میں اِکراہ کی آیات کے بعد اشارہ ہے، ارشاد باری ہے: "ثُمَّ إِنَّ رَبَّکَ لِلَّذِيْنَ هَاجَرُوْا مِنْ بَعْدِ مَافُتِنُوْا ثُمَّ جَاهَدُوْا وَصَبَرُوْا إِنَّ رَبَّکَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ"،[۱] (پھر بے شک آپ کا پروردگار ان لوگوں کے حق میں جنہوں نے بعد اس کے کہ آزمائش میں پڑ چکے تھے ہجرت کی پھر جہاد کیا اور ثابت قدم رہے تو آپ کا پروردگار بے شک ان اعمال کے بعد بڑا مغفرت والا بڑا رحمت والا ہے)، اور سورۂ عنکبوت میں ہے: "وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ آمَنَّا بِاللّٰهِ فَإِذَا أُوْذِيَ فِي اللّٰهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللّٰهِ"،[۲] (اور بعضے آدمی ایسے ہیں جو (زبان سے) کہتے ہیں کہ ہم اللہ پر ایمان لے آئے، پھر جب اللہ (کی راہ) میں تکلیف پہنچائی جاتی ہے تو لوگوں کی اذیت رسانی کو مثل عذاب الٰہی کے سمجھنے لگتے ہیں)، طبری فرماتے ہیں: اس کا مطلب یہ ہے کہ جب اس کو مشرکین اللہ کے اقرار میں تکلیف پہنچاتے ہیں تو لوگوں کی اس ایذاء رسانی کو آخرت میں عذاب الٰہی کی طرح سمجھتا ہے، جس کے نتیجے میں وہ ایمان باللہ کو چھوڑ کر کفر کی طرف لوٹ جاتا ہے۔ کہتے ہیں: اور یہ آیت اہل ایمان کے ان لوگوں کے سلسلے میں نازل ہوئی جو مکہ میں تھے، پھر وہاں سے ہجرت کی نیت سے نکلے، پھر پکڑ لئے گئے اور گرفتار کئے گئے، پھر جب مشرکین نے ان کو ایذاء پہنچائی تو جو کچھ

(۱) سورۂ انعام/۱۴۵۔
(۲) سورۂ آل عمران/۲۸۔
(۳) سورۂ آل عمران/۲۹۔

(۱) سورۂ نحل/۱۱۰۔
(۲) سورۂ عنکبوت/۱۰۔

انہوں نے ان سے مطالبہ کیا اس کو انہوں نے پورا کیا[1] اور طبری کے علاوہ دیگر حضرات نے ان میں ابوجہل کے ماں شریک بھائی عیاش بن ابی ربیعہ، ابوجندل بن سہیل بن عمرو اور ولید بن المغیرہ وغیرہ کا ذکر کیا ہے، پھر جب ان لوگوں نے ہجرت کی تو یہ آیت نازل ہوئی: ''ثُمَّ إِنَّ رَبَّکَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّکَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ''[2] (پھر بے شک آپ کا پروردگار ان لوگوں کے حق میں جنہوں نے بعد اس کے کہ (سخت) آزمائش میں پڑ چکے تھے ہجرت کی پھر جہاد کیا اور ثابت قدم رہے تو آپ کا پروردگار بے شک ان اعمال کے بعد بڑا مغفرت والا ہے بڑا رحمت والا ہے)۔

۳۲- اور ایک امر یہ بھی ہے کہ نیت کو ملحوظ رکھا جائے، چنانچہ اس کی نیت ہو کہ وہ یہ حرام کام صرف ضرورۃً کر رہا ہے، اور وہ جانتا ہے کہ حرام ہے لیکن اللہ کی رخصت پر عمل کر رہا ہے، پس اگر وہ یہ سمجھ کر کرے کہ وہ آسان ہے، اس میں کوئی حرج نہیں ہے تو وہ گنہ گار ہوگا۔ اور اسی کی طرف آیت کے آخر میں اشارہ ہے، ارشاد ہے: ''وَلٰكِنْ مَّنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللهِ''[3] (لیکن جس کا سینہ کفر ہی سے کھل جائے تو ایسے لوگوں پر اللہ کا غضب ہوگا)، اور حدیث شریف میں ہے: ''دخل رجل الجنة في ذباب ودخل النار رجل في ذباب، قالوا: و كيف ذلك؟ قال: مر رجلان على قوم لهم صنم لا يجوزه أحد حتى يقرب له شيئاً، فقالوا لأحدهما: قرب، قال: ليس عندي شيء، فقالوا له: قرب ولو ذبابا، فقرب ذبابا، فخلوا سبيله، قال: فدخل النار، وقالوا للآخر: قرب ولو ذبابا، قال ماكنت لأقرب لأحد شيئاً دون الله عز وجل، قال: فضربوا عنقه، قال: فدخل الجنة''[1] (ایک آدمی ایک مکھی کی وجہ سے جنت میں داخل ہوا اور ایک آدمی ایک مکھی کی وجہ سے جہنم میں داخل ہوا، لوگوں نے پوچھا: یہ کیسے؟ فرمایا: دو آدمیوں کا گذر ایک قوم کے پاس سے ہوا جن کا ایک بت تھا، اس کو کوئی پار نہیں کر سکتا تھا جب تک کہ اس بت کے لئے کوئی نذرانہ نہ پیش کرے، تو اس قوم نے ایک سے کہا: نذرانہ پیش کرو، کہنے لگا: میرے پاس کوئی چیز نہیں ہے، تو اس قوم کے لوگوں نے اس سے کہا: نذرانہ پیش کرو خواہ ایک مکھی ہو، تو اس نے ایک مکھی کا نذرانہ پیش کر دیا اور انہوں نے اس کو رہا کر دیا، آپ نے فرمایا: وہ جہنم میں داخل ہو گیا، اور اس قوم کے لوگوں نے دوسرے شخص سے کہا: نذرانہ پیش کرو خواہ ایک مکھی ہو، اس نے کہا: میں اللہ کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے کوئی نذرانہ پیش نہیں کر سکتا، آپ نے فرمایا: تو ان لوگوں نے اس کی گردن ماردی، فرمایا: تو وہ جنت میں داخل ہو گیا)۔

''تیسیر العزیز الحمید'' میں ہے کہ اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جہنم میں اس وجہ سے داخل ہو گیا کہ اس نے اس کے حرام ہونے کی نیت نہیں کی، بلکہ اس نے ان کے شر سے بچنے کے لئے ایسا کیا۔

اس واقعہ سے مومنین کے دلوں میں شرک کی سنگینی کا علم ہوتا ہے کہ اس نے قتل پر صبر کیا اور ان کے مطالبہ پر ان کی موافقت نہیں کی باوجود اس کے کہ انہوں نے صرف ظاہری عمل کا مطالبہ کیا تھا[2]۔

(۱) تفسیر طبری ۲۰/۱۳۲۔

(۲) سورۂ نحل/۱۱۰۔

(۳) سورۂ نحل/۱۰۶۔

(۱) حدیث: ''دخل رجل الجنة في ذباب......'' کی روایت احمد نے الزہد (ص ۱۵ طبع دار الکتب العلمیہ) میں اور ابونعیم نے الحلیہ (۱/۲۰۳ طبع السعادہ) میں سلمان پر موقوفاً کی ہے۔

شرح حدیث سے رجوع کیا جائے: شیخ سلیمان بن عبد اللہ بن محمد بن عبد الوہاب کی کتاب ''تیسیر العزیز الحمید'' میں۔

(۲) تیسیر العزیز الحمید ص ۱۶۲ شائع کردہ ادارۃ البحوث العلمیہ سعودیہ۔

تکافؤ

تعریف:

۱- لغت میں ”تکافؤ“ کا معنی برابر ہونا ہے، اور ہر وہ چیز جو کسی دوسری چیز کے برابر ہو یہاں تک کہ اس کے مثل ہوجائے تو وہ اس کی مکافی ہے، اور لوگوں کے درمیان مکافأۃ (برابری) بھی اسی سے ہے، اور مسلمانوں کے خون مکافی ہیں، یعنی دیت اور قصاص میں برابر ہیں، ابوعبید نے کہا: کسی شریف شخص کو کسی رذیل شخص پر اس میں کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے[۱]۔ کفء: مشابہ و ہمسر اور برابر کو کہتے ہیں، اور اسی سے نکاح میں کفاءت ہے یعنی شوہر بیوی کے حسب ونسب اور دین اور گھر وغیرہ میں اس کے مساوی و برابر ہو[۲]۔

اور الکفاء ”کافأ ہ“ کا مصدر ہے، یعنی برابر ہونا اور مشابہ ہونا، اور بولتے ہیں: ”**الحمد لله حمداً یوافي نعمه ویکافئ مزیده**“، یعنی ساری تعریف اللہ کے لئے ہے ایسی تعریف جو اس کی نعمتوں کے لائق ہو اور اس کی زیادہ کی ہوئی نعمتوں کے برابر ہو، یہ سب سے بڑی تعریف ہے[۳]۔

اور عنقریب الگ الگ استعمال میں الگ الگ اصطلاحی تعریف آرہی ہے۔

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب، الصحاح فی اللغة والعلوم، المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: ”کفأ“، الکلیات ۴/ ۱۸۳۔
(۲) المغرب فی ترتیب المعرب/ ۴۰۹ (دار الکتاب العربی، بیروت، لبنان)۔
(۳) الکلیات ۴/ ۱۲۸۔

کفاءت کا حکم:

۲- فقہاء تکافؤ یا کفاءت کی بحث مختلف مقامات پر کرتے ہیں جیسے نکاح، قصاص، جنگ میں مبازرت، گھوڑ سواری وغیرہ کا مقابلہ، اور ان میں سے ہر ایک میں تکافؤ کا حکم مندرجہ ذیل ہے:

نکاح میں کفاءت:

۳- لغت میں کفاءت کا معنی برابر ہونا ہے۔

اور اس کی اصطلاحی تعریف میں فقہاء کی عبارتیں الگ الگ ہیں، حنفیہ میں سے قہستانی نے یہ تعریف ذکر کی ہے کہ نکاح میں معتبر امور میں مرد کا عورت کے مساوی ہونا کفاءت ہے[۱]۔

اور شافعیہ نے یہ تعریف کی ہے: ایسا امر جس کا نہ ہونا باعث عار ہو[۲]۔

اور جمہور فقہاء کے نزدیک نکاح میں کفاءت ضروری ہے[۳]، کتاب وسنت اور آثار وقیاس سے انہوں نے استدلال کیا ہے، لیکن کرخی، ثوری[۴] اور حسن بصری کی رائے ہے کہ نکاح میں جس کفاءت کا اعتبار جمہور کرتے ہیں وہ معتبر نہیں ہیں[۵]۔

کفاءت میں جس وقت کا اعتبار ہوگا، وہ عقد نکاح کی ابتداء کا وقت ہے اور بعد میں کفاءت کا ختم ہوجانا مضر نہیں ہے۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۳۱۷ (طبع دار احیاء التراث العربی، بیروت)۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۵ (دار إحیاء التراث العربي، بیروت)، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۳۳ (طبع عیسی البابی الحلبی)۔
(۳) سابقہ مراجع، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۸، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۸۱ (مکتبۃ الریاض الحدیثہ ریاض)۔
(۴) اس بنیاد پر جو حنفیہ کی کتابوں میں ہے، لیکن شوکانی کی نیل الأوطار (۶/ ۱۴۶) میں ثوری سے یہ منقول ہے کہ غلام جب عربی عورت سے نکاح کرلے تو نکاح فسخ ہوجائے گا، اسی طرح ابن قدامہ کی المغنی (۶/ ۴۸۰) میں ہے۔
(۵) بدائع الصنائع ۲/ ۳۱۷ (دار الکتاب العربی، بیروت)۔

اور جمہور فقہاء کے نزدیک : کفاءت کا اعتبار عورتوں کے لئے مردوں کی طرف سے معتبر ہے اور مردوں کے لئے عورتوں کی طرف سے معتبر نہیں ہے (۱)۔

اور کفاءت میں حق عورت کو یا اولیاء کو یا دونوں کو ہوگا، اس میں تفصیل ہے (۲)۔

فقہاء کے نزدیک کفاءت کے امور میں اختلاف ہے جن میں شوہر کا بیوی کے مساوی ہونا ضروری ہے، اور اکثر فقہاء کا مذہب جیسا کہ خطابی نے کہا، یہ ہے کہ کفاءت چار چیزوں میں معتبر ہوگی: دین، آزادی، نسب اور پیشہ (۳)۔

اور جمہور فقہاء کے نزدیک کفاءت لزوم نکاح کے لئے ہے، نکاح کے صحیح ہونے کے لئے نہیں، اور حسن کی روایت میں جو حنفیہ کے نزدیک فتوی کے لئے مختار ہے، اور احمد بن حنبل کی ایک روایت میں یہ ہے کہ کفاءت نکاح کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، اور کرخی، ثوری اور حسن بصری کے نزدیک کفاءت کے معتبر نہ ہونے کی طرف اشارہ گذر چکا ہے (۴)۔

اور ان مسائل میں اور اس نکاح میں جس میں کفاءت کا اعتبار ہے، اور اس کے عدم اعتبار کے سلسلے میں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح ''کفاءت'' اور اصطلاح ''نکاح''۔

یہ گفتگو تکافؤ کے حکم کے بارے میں ہے، البتہ نکاح میں کفو کا انتخاب کرنا مسنون ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا قول ہے: ''**إذا أتاكم من ترضون دينه و خلقه فزوجوه**'' (۵) (جب تمہارے پاس ایسے لوگ آئیں جن کے دین واخلاق سے تم راضی ہوتو ان سے شادی کردو)۔

قصاص میں برابری:

۴- وہ شرائط جن کو فقہاء نے قصاص کے لئے ذکر کیا ہے ان میں سے یہ ہے کہ مظلوم ظالم کے برابر ہو، یعنی ان کے درمیان جان کے اعتبار سے برابری ہو۔

اور شافعیہ نے قصاص میں تکافؤ کی تعریف اس طرح کی ہے کہ تکافؤ قاتل کا مقتول اور ظالم کا مظلوم کے مساوی ہونا ہے، اس طور پر کہ قاتل اسلام یا امان یا حریت وآزادی یا سیادت یا اصل ہونے کی وجہ سے اس پر فضیلت نہ رکھتا ہو، (اصلیت کا مطلب ہے کہ وہ مقتول کا اصل نہ ہو اگر چہ اوپر ہو، مرد ہو یا عورت اور اگر چہ کافر ہو) (۱)۔

انہوں نے کہا ہے کہ قصاص کی بنیاد عصمت میں مساوات پر ہے، لہذا جب عصمت پائی جائے گی تو قاتل ومقتول کے درمیان جب کہ دونوں مسلمان ہوں نسب یا مال یا خاص اوصاف میں فرق کی طرف دیکھے بغیر قصاص جاری ہوگا (۲)، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''**المسلمون تتكافأ دماؤهم......**'' (۳) (مسلمانوں کی جانیں ایک دوسرے کے برابر ہیں)۔

اور قاتل ومقتول کے درمیان جنایت کی حالت میں تکافؤ کا اعتبار

---

(۱) تبیین الحقائق ۲/۱۲۸ (دار المعرفہ للطباعۃ والنشر بیروت)، بدائع الصنائع ۲/۳۲۰۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) نیل الأوطار ۶/۱۴۷۔
(۴) سابقہ مراجع۔
(۵) حدیث: ''إذا أتاكم من ترضون دينه وخلقه فز وجوه'' کی روایت

= ابن ماجہ (۱/۶۳۳ طبع الحلبی) اور ترمذی (۳/۳۹۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے، اور ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔
(۱) مغنی المحتاج ۴/۶۱، البیجوری علی ابن قاسم ۲/۲۱۱ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۳۴۳ھ۔
(۲) سنن النسائی ۸/۲۴ طبع استانبول، نیل الأوطار ۷/۱۰۔
(۳) حدیث: ''المسلمون تتكافأ دماؤهم......'' کی روایت احمد (۲/۱۹۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت عبد اللہ بن عمرو سے کی ہے، ابن حجر نے الفتح (۱۲/۲۶۱ طبع السلفیہ) میں اس کی سند کو حسن کہا ہے۔

ہوگا، اس سے پہلے یا اس کے بعد کی حالت کا اعتبار نہیں ہوگا (۱)۔

اور ظالم ومظلوم کے درمیان زخم اور جان میں تکافؤ کا اعتبار ہوگا، تو اگر ظالم مظلوم کے مساوی ہوتو اس میں قصاص ہوگا (۲)۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ قصاص میں تکافؤ کا اعتبار اس طرح ہوگا کہ مسلمان کو اس شخص کے بدلے قتل نہیں کیا جائے گا جو عصمت میں اس کے برابر نہ ہو، اور مسلمان کو مسلمان کے بدلے قتل کیا جائے گا، خواہ علم وشرف وغیرہ میں کم بیش ہوں (۳)۔

اور یہ مسائل اور ان کے علاوہ وہ مسائل جن کا تعلق ''تکافؤ فی الدماء'' سے ہے ان میں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح ''کفاءت'' اور اصطلاح ''قصاص''۔

مبارزت میں برابری:

۵- لغت میں مبارزت کا معنی مقابل سے جنگ کرنے یا اس کو پچھاڑنے کے لئے نکلنا ہے اور یہ اس طرح ہوتا تھا کہ ایک جنگجو اپنے ساتھیوں سے آگے نکلتا اور دشمنوں میں سے کسی کو جنگ کے لئے پکارتا، تو اگر وہ کسی کو نامزد کردیتا تو وہی اس کے سامنے آتا، اور اگر کسی کا نام نہیں لیتا تو اس کا کوئی ہمسر اس کے مدمقابل آتا، اور ان دونوں کے درمیان جنگ ہوتی تا آنکہ ایک دوسرے کو پچھاڑ دیتا (۴)۔

اور مبارزت کے لئے تکافؤ کا مطلب ہے کہ مبارزت کے لئے نکلنے والا شخص اپنی قوت وشجاعت کو جانتا ہو، اور اسے یہ یقین ہو کہ اپنے دشمن کے مقابلہ سے وہ ہرگز عاجز نہیں ہوگا (۵)۔

اور فقہاء نے باب ''الجہاد'' میں مبارزت کے حکم کو بیان کیا ہے کہ یہ مطلقاً یا امام کی اجازت سے جائز ہے، برخلاف حسن کے اور اس شخص کے لئے مستحب ہے جس کو اپنی قوت وشجاعت پر یقین ہو، اس لئے کہ اس کے مبارزت کے لئے نکلنے میں مسلمانوں کی مدد اور ان سے دفاع اور ان کی قوت کا اظہار ہے، اور اس کمزور شخص کے لئے مکروہ ہے جس کو اپنی قوت وشجاعت پر یقین نہ ہو، اس لئے کہ اس سے مسلمانوں کے دل ٹوٹ جائیں گے اور ان کے عزائم کمزور پڑ جائیں گے، اس لئے کہ غالب گمان اس کے قتل ہونے کا ہے۔

چنانچہ مبارزت میں تکافؤ کراہت یا استحباب یا جواز کے حکم کی علت ہے، اور ماوردی نے اس کو اپنے اس قول میں بیان کیا ہے: اور جب ہمارے دلائل کے مطابق مبارزت جائز ہو، تو مبارزت پر عمل کرنے کے لئے دو شرطیں ہوں گی۔

ایک تو یہ کہ وہ بہادر وطاقتور ہو، اسے اپنے او پر یقین ہو کہ اپنے دشمن کے مقابلہ سے وہ ہرگز عاجز نہ ہوگا، اور اگر اس کے برخلاف ہو تو ممنوع ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ لشکر کا کمانڈر نہ ہو کہ اس کی عدم موجودگی کا لشکر پر اثر پڑے (۲)۔

اور نبی کریم ﷺ نے بدر کے دن مبارزت میں تکافؤ کو برقرار رکھا جب عتبہ بن ربیعہ نے پکارا: اے محمد! ہماری قوم میں سے ہمارے ہمسر وبرابر لوگوں کو ہمارے سامنے لاؤ، تو عتبہ اپنے بھائی شیبہ اور اپنے بیٹے ولید کے ساتھ نکلا، اور صف کے بیچ سے گذرتے ہوئے مبارزت کی دعوت دی، تو انصار کے تین نوجوان اس کی طرف بڑھے، عوف اور معوذ جو حارث کے بیٹے تھے اور ایک دوسرے شخص کہا جاتا ہے کہ وہ

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/۱۶۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح ابی الحسن لرسالۃ ابن أبی زید القیر وانی ۲/ ۲۸۳ (دارالمعرفہ بیروت)۔

(۳) المغنی ۷/ ۶۴۸۔

(۴) القاموس المحیط ۲/ ۱۷۱۔

(۵) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۳۶۸، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۴۰ (دار الکتب = العلمیہ بیروت)۔

(۲) الأحکام السلطانیہ رص ۴۰۔

عبد اللہ بن رواحہ تھے، تو انہوں نے کہا: تم کون لوگ ہو؟ انہوں نے جواب دیا: انصار کی ایک جماعت، انہوں نے کہا: ہمیں تمہاری کوئی ضرورت نہیں، پھر ان کے پکارنے والے نے پکارا[1]: اے محمد! ہماری قوم کے ہمارے ہمسر و برابر لوگوں کو ہمارے سامنے لاؤ، چنانچہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: اٹھو اے عبیدہ بن الحارث، اٹھو اے حمزہ اور اٹھو اے علی، تو جب یہ حضرات کھڑے ہوئے اور ان کے قریب ہوئے تو انہوں نے کہا: تم کون لوگ ہو؟ حضرت عبیدہ نے کہا: عبیدہ، حضرت حمزہ نے کہا: حمزہ اور حضرت علی نے کہا: علی، انہوں نے کہا: ہاں اچھے ہمسر ہیں، چنانچہ حضرت عبیدہ نے جو عمر رسیدہ تھے عتبہ سے، حضرت حمزہ نے شیبہ سے اور حضرت علی نے ولید سے جنگ کی، حضرت حمزہ نے شیبہ کو فوراً قتل کر دیا، حضرت علی نے ولید کو فوراً قتل کر ڈالا اور حضرت عبیدہ اور عتبہ کے درمیان جنگ جاری رہی، دونوں نے ایک دوسرے کو ضرب لگائی اور زخمی کیا اور حضرت علی اور حضرت حمزہ نے اپنی تلواروں سے عتبہ پر حملہ کر کے فوراً اس کا کام تمام کر دیا، اور اپنے ساتھی کو اٹھا کر مجاہدین کے پاس لے آئے[2]۔

گھوڑسواری کے مقابلہ میں برابری:

۶ - لغت میں سبق (باء کے سکون کے ساتھ) کا معنی مسابقہ اور مقابلہ ہے اور سبق (باء کے فتحہ کے ساتھ) وہ مال ہے جو مسابقہ میں بازی کے طور پر رکھا جائے۔

اور اس کا اصطلاحی مفہوم لغوی مفہوم سے الگ نہیں ہے[3]۔

(۱) نیل الأوطار (۷/ ۲۷۲) میں ہے کہ پکارنے والا عتبہ بن ربیعہ تھا۔

(۲) سیرت النبی ﷺ: اس کے مؤلف ابن اسحاق ہیں اور ابن ہشام نے اس کی تہذیب کی ہے (۲/ ۴۵۵، ۴۵۶ شائع کردہ مکتبہ محمد علی صبیح قاہرہ)، بدر کے دن مبارزت کے واقعہ کی روایت ابن اسحاق نے المغازی میں کی ہے جیسا کہ سیرت ابن ہشام (۱/ ۶۲۵ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۳) لسان العرب مادہ: ''سبق''، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۶۵۲۔

اونٹ اور گھوڑے میں مقابلہ مشروع ہے، خواہ انعام کے ساتھ ہو، اس لئے کہ اس میں جہاد فی سبیل اللہ کی تیاری ہے اور فقہاء نے مسابقہ اور اس کے انعام کے حلال ہونے کی کچھ شرائط متعین کی ہیں، ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ دو مسابقہ کرنے والے جانوروں میں برابری ہو کہ ان میں سے ہر ایک کا دوسرے سے آگے بڑھ جانا ممکن ہو، اگر انعام کی شرط مقابلہ کرنے والوں کی طرف سے ہو تو اس کو جائز بنانے کے لئے جو تیسرا جانور ہوگا، اس کا بھی ان دونوں جانوروں کے مساوی ہونا ضروری ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے: تیراندازی اور گھوڑسواری اور اونٹ کے مسابقہ میں کوئی حرج نہیں ہے، اور انعام حلال اور طیب ہے اگر مسابقہ میں ایک جانب سے مال کی شرط ہو اور اگر دونوں جانب سے شرط ہو تو حرام ہے، اس لئے کہ یہ جوا ہو جائے گا، البتہ اس وقت جائز ہے جب کہ وہ دونوں کسی تیسرے حلال کرنے والے کو اپنے ساتھ شامل کر لیں کہ اس کا گھوڑا دونوں کے گھوڑوں کے ہمسر ہو، اور یہ ممکن ہو کہ ان دونوں سے سبقت کر جائے گا، ورنہ جائز نہیں ہے، یعنی اگر اس کا جیتنا یا ہارنا یقینی ہو تو جائز نہیں ہے[1]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **''من أدخل فرسا بين فرسين و هو لا يؤمن أن يسبق فليس بقمار، ومن أدخل فرسا بين فرسين و قد أمن أن يسبق فهو قمار''**[2] (جو دو گھوڑوں کے درمیان ایک گھوڑے کو داخل کرے اور اس گھوڑے کے ہار جانے کا یقین نہ ہو تو

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۲۵۸۔

(۲) حدیث: ''من أدخل فرساً بين فرسين وهو لا يؤمن أن يسبق فليس بقمار، ومن أدخل فرساً بين فرسين وقد أمن أن يسبق فهو قمار'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۶، ۶۷، تحقیق عزت عبید الدعاس) نے کی ہے، اس کی اسناد ضعیف ہے (التلخیص لابن حجر ۴/ ۱۶۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

یہ قمار نہیں ہے، اور جو دو گھوڑوں کے درمیان ایک ایسا گھوڑا داخل کرے جس کے ہار جانے کا یقین ہو تو یہ قمار ہے)۔

اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ گھوڑے گھوڑے میں، اونٹ اونٹ میں، اونٹ گھوڑے میں، اور تیراندازی میں انعام کے ساتھ مسابقہ جائز ہے اگر انعام ایسا ہو کہ جس کی بیع صحیح ہو اور ابتداء، انتہاء اور سواری متعین ہو، پھر سواری کی شرح میں وہ کہتے ہیں کہ گھوڑے یا اونٹ کا تیز رفتاری میں تقریبا برابر ہونا ضروری ہے، اور ہر ایک اس بات سے ناواقف ہو کہ اس کا گھوڑا سبقت کرے گا یا اس کے ساتھی کا گھوڑا سبقت کرے گا، اگر ایک کو قطعی یقین ہو کہ ایک گھوڑا دوسرے سے تیز رفتار ہے تو جائز نہیں ہے[1]۔

شافعیہ نے کہا: مسابقہ کی شرط یہ ہے کہ ابتداء وانتہاء کا علم ہو، دونوں میں کفاءت ومساوات ہو، دو متعین گھوڑے ہوں اور ہر ایک کے سبقت کرنے کا امکان ہو......، چنانچہ اگر ایک ضعیف وکمزور ہو اور اس کے پیچھے رہ جانے کا یقین ہو یا ایک ماہر وتیز رفتار ہو اور اس کے آگے بڑھ جانے کا یقین ہو تو جائز نہیں ہے[2]۔

اور حنابلہ نے کہا: شرط یہ ہے کہ تیسرے شخص کا گھوڑا ان دونوں کے گھوڑوں کے مساوی ہو[3] یا اس کا اونٹ ان دونوں کے اونٹ کے برابر ہو، چنانچہ اگر برابر نہ ہو مثلاً ان دونوں کے گھوڑے عمدہ اور تیز رفتار ہوں اور اس کا گھوڑا سست ہو تو وہ جوا ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من أدخل فرسا بين فرسين وهو لايؤمن أن يسبق فليس بقمار، و من أدخل فرسا بين فرسين و قد أمن أن يسبق فهو قمار**" (جو شخص دو گھوڑوں کے درمیان ایک گھوڑے کو داخل کرے اور اس کو اس گھوڑے کے ہار جانے کا یقین نہ ہو تو یہ قمار نہیں ہے اور جو شخص دو گھوڑوں کے درمیان ایک ایسا گھوڑا داخل کرے جس کے ہار جانے کا یقین ہو تو یہ قمار ہے)، اور اس لئے بھی کہ اس کا ہار جانا یقینی ہے تو اس کا موجود ہونا اور نہ ہونا برابر ہے، اور اگر ان دونوں کے مساوی ہو تو جائز ہے۔

اور مسابقہ میں شرط یہ ہے کہ دونوں جانور ایک جنس کے ہوں، چنانچہ اگر دونوں دو الگ جنس کے ہوں جیسے گھوڑا اور اونٹ تو جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اونٹ گھوڑے سے سبقت نہیں کرسکتا تو اس مسابقہ سے مقصد حاصل نہیں ہوگا[1]۔

(۱) شرح الزرقانی ۳/ ۱۵۲ طبع دار الفکر بیروت۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۳۱۳۔

(۳) محلل وہ تیسرا گھوڑا ہے جو دو گھوڑوں کے مسابقہ میں داخل ہو اگر وہاں دو مسابقہ کرنے والوں کی طرف سے مال ہو۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۶۵۸، ۶۶۱۔

تکبیر

تعریف:

۱- لغت میں تکبیر کا معنی تعظیم ہے، جیسا کہ فرمان باری ہے: ''وَرَبَّکَ فَکَبِّرْ'' (۱) (اور اپنے پروردگار کی بڑائی بیان کیجئے) یعنی عظمت بیان کرو، اور یہ'' اللہ أکبر ''کہنا ہے (۲)۔

روایت میں آیا ہے کہ جب آیت: ''وَرَبَّکَ فَکَبِّرْ'' نازل ہوئی تو حضور ﷺ نے ''اللہ اکبر'' فرمایا، حضرت خدیجہؓ نے اللہ اکبر کہا اور خوش ہوئیں اور انہیں یقین ہوگیا کہ یہ وحی ہے (۳)۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۴)۔

متعلقہ الفاظ:

تسبیح، تہلیل اور تحمید:

۲ – ان الفاظ اور لفظ تکبیر کے درمیان تعلق یہ ہے کہ یہ سب الفاظِ مدح ہیں جن کے ذریعہ اللہ تعالی کی تعریف اور عظمت بیان

(۱) سورۂ مدثر/ ۳۔

(۲) الصحاح، ترتیب القاموس المحیط: مادہ ''کبر''، عمدۃ القاری ۵/ ۲۶۸۔

(۳) حدیث: ''لما نزل ''و ربک فکبر'' قال رسول اللہ ﷺ: ''اللہ أکبر'' فکبرت خدیجة و فرحت......'' کا ذکر صاحب العنایہ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر (۱/ ۲۳۹ طبع دار إحیاء التراث العربی) نے کیا ہے، ہمارے پیش نظر کتب حدیث میں یہ روایت ہمیں نہیں ملی۔

(۴) العنایہ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۱/ ۲۳۹ طبع دار احیاء التراث العربی، بدائع الصنائع ۱/ ۱۳۰۔

کی جاتی ہے (۱)۔

چنانچہ جس نے سبحان اللہ تعالی کہا اس نے اللہ تعالی کی عظمت بیان کی اور اس نے اس کو نقص کی صفات اور حدوث کی علامات سے منزہ اور پاک قرار دیا، لہذا وہ اللہ تعالی کے لئے عظمت اور قدیم ہونے کا وصف ثابت کرنے والا ہوگیا۔ اسی طرح اگر اس نے '' لاالہ الااللہ'' کہا، اس لئے کہ جب اس نے اللہ کی وحدانیت اور اس کے معبود ہونے کو بیان کیا تو اس کے لئے عظیم اور قدیم ہونے کا وصف ثابت کیا، کیونکہ ان دو اوصاف کے بغیر معبود ہونا ثابت نہیں ہوسکتا، بلکہ محال ہے (۲)۔

اسی طرح تحمید سے مراد کثرت سے اللہ تعالی کی ثناء اور تعریف بیان کرنا ہے، کیونکہ درحقیقت وہی تعریف کا مستحق ہے (۳)۔

تکبیر کے احکام:

اول
نماز میں تکبیر

تکبیر تحریمہ:

۳- تکبیر تحریمہ نماز کا ایک فرض ہے۔ تکبیر سے مراد یہ ہے کہ نمازی نماز شروع کرتے وقت اللہ اکبر کہے یا ایسا ذکر کرے جس سے نماز شروع کرنے والا ہوجائے۔

اس کے احکام کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تکبیرۃ الإحرام''۔

الف- تکبیراتِ انتقالیہ:

۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ تکبیراتِ انتقالیہ سنت ہیں (۴)۔

(۱) قواعد الأحکام لعز بن عبد السلام ۲/ ٦٦۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۳۰۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۰/ ۲٦۵ طبع کویت۔

(۴) المجموع للنووی ۳/ ۳۹۷ شائع کردہ السّلفیہ، الفتوحات الربانیہ ۲/ ۱٦۴، المغنی ۱/ ۵۰۲، الدسوقی ۱/ ۲۴۹، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۷۲، عمدۃ القاری

ابن المنذر نے کہا کہ حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عمر، حضرت جابر، قیس بن عبادہ، شعبی، اوزاعی، سعید بن عبدالعزیز، ابوحنیفہ، مالک اور شافعی اسی کے قائل ہیں، ابن بطال نے حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت ابن مسعود، حضرت ابن عمر، حضرت ابوہریرہ، حضرت ابن زبیر، مکحول، نخعی اور ابوثور سے بھی یہی نقل کیا ہے(۱)۔

جمہور کی دلیل ''بے سلیقہ نماز پڑھنے والے'' کی حدیث ہے، حضور ﷺ نے اس کو نماز کا طریقہ بتایا، اس کو نماز کے واجبات کی تعلیم دی، تو اس میں تکبیر تحریمہ کا ذکر کیا، لیکن تکبیراتِ انتقالیہ کا ذکر نہیں فرمایا، حالانکہ یہ بیان کا موقع اور وقت تھا اور اس وقت تاخیر ناجائز تھی(۲)۔

جن احادیث سے ہر جھکتے اور اٹھتے وقت تکبیر ثابت ہوتی ہے وہ استحباب پر محمول ہیں، مثلاً مسلم شریف میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ نماز پڑھنے کے لئے کھڑے ہوتے تو تکبیر کہتے، پھر رکوع کے وقت تکبیر کہتے، رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے **''سمع الله لمن حمده''** کہتے پھر کھڑے کھڑے **''ربنا ولك الحمد''** کہتے، پھر جب سجدہ کے لئے جھکتے تو تکبیر کہتے، سجدہ سے سر اٹھاتے وقت بھی تکبیر کہتے، پھر سجدہ کرتے تو تکبیر کہتے پھر جب سر اٹھاتے تو تکبیر کہتے، نماز کے پورے ہونے تک تکبیر کہتے اور دو رکعات کے بعد جب قیام کرتے تو تکبیر کہتے تھے(۳)۔

= ۶/۵۸، صحیح مسلم بشرح النووی ۴/۹۸ طبع المصریہ ازہر۔

(۱) عمدۃ القاری ۶/۸۵، المجموع ۳/۳۹۷۔

(۲) المجموع ۳/۳۹۷، صحیح مسلم بشرح النووی ۴/۹۸۔ حدیث: ''المسیء صلاته'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۲۷۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''كان رسول الله ﷺ إذا قام إلى الصلاة يكبر حين يقوم ثم يكبر......'' کی روایت مسلم (۱/۲۹۳ طبع عیسی البابی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر نشست و برخاست کے وقت تکبیر ثابت ہے، البتہ رکوع سے اٹھتے وقت **''سمع الله لمن حمده''** کہتے(۱)۔

حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہر جھکتے، اٹھتے اور نشست و برخاست کے وقت تکبیر کہتے تھے، حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کا بھی یہی معمول تھا(۲)۔

امام احمد سے مشہور روایت یہ ہے کہ ہر جھکتے اور اٹھتے وقت تکبیر واجب ہے، اسحاق بن راہویہ اور داؤد کا بھی یہی قول ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے اس کا حکم فرمایا ہے، آپ کا حکم وجوب کے لئے ہے، اور خود حضور ﷺ کا یہی معمول رہا ہے۔ اور آپ کا فرمان ہے: **''صلوا كما رأيتموني أصلي''**(۳) (جیسے تم نے مجھ کو نماز پڑھتے دیکھا اسی طرح نماز پڑھو)۔

سنن ابی داؤد میں علی بن یحیی بن خلاد کی اپنے چچا سے روایت ہے، انہوں نے حضور ﷺ کا یہ فرمان نقل کیا ہے: **''لاتتم صلاة لأحد حتى يتوضأ ۔ إلى قوله ۔ ثم يكبر، ثم يركع حتى تطمئن مفاصله، ثم يقول: سمع الله لمن حمده حتى يستوى قائماً، ثم يقول: الله أكبر، ثم يسجد حتى يطمئن ساجداً، ثم يقول: الله أكبر ويرفع رأسه حتى يستوى**

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۴/۹۷۔

(۲) المجموع ۳/۳۹۸۔

حدیث: ''كان رسول الله ﷺ يكبر في كل خفض ورفع و قيام وقعود......'' کی روایت ترمذی (۲/۳۳، ۳۴ طبع مصطفیٰ البابی) نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے کی ہے اور کہا حدیث حسن صحیح ہے، اور احمد (۵/۳۶۶۱ طبع المعارف) نے کی ہے، محقق شیخ احمد شاکر نے کہا: اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) حدیث: ''صلوا كما رأيتموني أصلي'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۱۱۱ طبع السلفیہ) نے حضرت مالک بن حویرث سے کی ہے۔

قاعداً، ثم يقول: الله أكبر، ثم يسجد حتى تطمئن مفاصله، ثم يرفع رأسه فيكبر، فإذا فعل ذلك فقد تمت صلاته"(۱) (وضو کے بغیر کسی کی نماز نہیں ہوگی، آگے آپ ﷺ نے فرمایا: پھر تکبیر کہے، پھر رکوع میں جائے اور اس میں اتنی دیر رہے کہ ہر جوڑ اپنی جگہ پر آجائے، پھر سمع الله لمن حمده کہے، یہاں تک کہ سیدھا کھڑا ہوجائے، پھر الله اكبر کہے، پھر سجدہ میں جائے، اور سجدہ میں رہے یہاں تک کہ اطمینان ہوجائے، پھر الله اكبر کہے، اور اپنا سر اٹھائے، یہاں تک کہ سیدھا بیٹھ جائے، پھر الله اكبر کہے پھر سجدہ میں جائے اور اتنی دیر رہے کہ ہر جوڑ اپنی جگہ پر آجائے، پھر سر اٹھاتے ہوئے تکبیر کہے، اگر اس نے اس طرح سے کرلیا تو اس کی نماز مکمل ہوگئی)، یہ حدیث تکبیر کے وجوب کے متعلق صریح ہے۔

نیز اس لئے کہ ان اذکار کے مقام، نماز کے ارکان ہیں، لہذا ان میں ذکر واجب ہوگا جیسا کہ قیام میں (۲)۔

ابوعمر نے کہا: بعض اہل علم نے کہا کہ تکبیر محض امام کی نقل وحرکت کو بتانا اور نماز کا شعار وعلامت ہے، سنت نہیں، الا یہ کہ با جماعت نماز ہو، البتہ تنہا نماز پڑھنے والے کے لئے تکبیر کہہ لینے میں کوئی حرج نہیں (۳)۔

تکبیراتِ انتقالیہ کے مشروع ہونے کی حکمت:

۵ - جھکتے اور اٹھتے وقت تکبیر کے مشروع ہونے کی حکمت یہ ہے کہ مکلّف کو ابتداءِ نماز میں تکبیر کے ساتھ ساتھ نیت کا حکم دیا گیا ہے، اور حق یہ تھا کہ یہ نیت اخیر نماز تک برقرار رہے، لہذا دورانِ نماز اس عہد ووعدہ کی تجدید کے لئے تکبیر کا حکم دیا گیا جو نیت کی علامت ہے (۱)۔

تکبیراتِ انتقالیہ کو کھینچنا اور مختصر کہنا:

۶ - حنفیہ اور مالکیہ کی رائے، شافعیہ کے یہاں جدید اور یہی صحیح ہے، (اور فقہاء حنابلہ کی عبارتوں سے یہی معلوم ہوتا ہے) کہ ہر رکن کے شروع میں تکبیر کہنا، اور اس کو اگلے رکن تک کھینچنا مستحب ہے، تاکہ نماز کا کوئی حصہ ذکر سے خالی نہ رہے، لہذا رکوع میں جاتے وقت تکبیر کا آغاز کرے، اور اس کو اس قدر کھینچے کہ رکوع کی حد تک پہنچ جائے، پھر رکوع کی تسبیح شروع کرے، اور تکبیر کا آغاز سجدہ میں جانے کے لئے جھکتے وقت کرے، اور اس کو اس قدر کھینچے کہ پیشانی زمین پر رکھ دے، پھر سجدہ کی تسبیح شروع کرے، اسی طرح پہلے تشہد سے اٹھنے کے لئے تکبیر کا آغاز اٹھتے وقت کرے، اور اس کو اس قدر کھینچے کہ سیدھا کھڑا ہوجائے۔

مالکیہ نے اس سے دو رکعت کے بعد کھڑے ہونے کے لئے تکبیر کو مستثنی کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا کہ دو رکعت کے بعد کھڑے ہونے کے لئے جب تک سیدھا کھڑا نہ ہوجائے گا تو تکبیر نہیں کہے گا، کیونکہ یہ نماز کا آغاز کرنے والے کی طرح ہے، اور حضرت عمر بن عبدالعزیز سے یہی مروی ہے۔

شافعیہ کے یہاں صحیح کے بالمقابل قدیم قول یہ ہے کہ تکبیر میں اختصار کرے اور اس کو نہ کھینچے (۲)۔

---

(۱) حدیث: "لا تتم صلاة لأحد من الناس حتى يتوضأ...... إلى قوله ثم يكبر......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۳۶ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۲/ ۱۰۰، ۱۰۲ طبع مصطفی البابی) نے حضرت رفاعہ بن رافع سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۰۲، ۵۰۳، المجموع ۳/ ۴۱۴، صحیح مسلم بشرح النووی ۴/ ۹۸۔

(۳) عمدۃ القاری ۶/ ۵۸۔

(۱) عمدۃ القاری ۶/ ۵۹ طبع المنیریہ۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۵۴، الدسوقی ۱/ ۲۴۹، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۵۰، قلیوبی ۱/ ۱۵۵، صحیح مسلم بشرح النووی ۴/ ۹۹، الفتوحات الربانیہ ۲/ ۱۶۲، أسرار الصلاۃ ومهماتها للغزالی رص ۱۰۲ شائع کردہ دارالتراث العربی، مطالب اولی النہی ۱/ ۴۴۲، ۴۴۹۔

تکبیراتِ انتقالیہ کے ترک سے متعلق احکام ''سجود السہو'' کے تحت دیکھے جائیں۔

ب: نمازعیدین میں تکبیرات زوائد:

۷ - مالکیہ اور حنابلہ نے کہا کہ نماز عیدین میں پہلی رکعت میں چھ اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیرات ہیں۔ مدینہ کے فقہاء سبعہ، نیز عمر بن عبدالعزیز، زہری اور مزنی سے یہی مروی ہے(۱)۔

ان کی دلیل حضرت ابن عمر کی یہ روایت ہے کہ میں نے عیدالاضحیٰ اور عیدالفطر کی نماز میں حضرت ابوہریرہ کے ساتھ شرکت کی، انہوں نے پہلی رکعت میں قراءت سے قبل سات تکبیرات اور دوسری رکعت میں قرأت سے قبل پانچ تکبیرات کہیں۔

نیز حضرت عمرو بن عوف مزنی سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے عیدین میں پہلی رکعت میں قرأت سے قبل سات تکبیرات اور دوسری رکعت میں قرأت سے قبل پانچ تکبیرات کہیں (۲)۔

یوں لگتا ہے کہ یہ لوگ پہلی رکعت کی سات تکبیروں میں تکبیر تحریمہ کو شمار کرتے ہیں، اسی طرح دوسری رکعت میں جو پانچ تکبیریں ہیں، ان میں اٹھنے کی تکبیر کو بھی شمار کرتے ہیں، اس وجہ سے کہ اہل مدینہ کا عمل یہی تھا(۳)۔

حنفیہ کی رائے اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ نماز عیدین میں

---

(۱) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۳۴۵ شائع کردہ دارالمعرفہ، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۱۷، الإفصاح ۱/ ۱۱۶، المجموع ۵/ ۲۰، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۸۰۔

(۲) حدیث: ''أن النبي ﷺ كبر في العيدين في الأولى سبعا قبل القراءة وفي......'' کی روایت ترمذی (۲/ ۴۱۶ طبع مصطفیٰ البابی) اور ابن ماجہ (۱/ ۴۰۷ طبع عیسی البابی) نے حضرت عمرو بن عوفؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے، اور اس باب کی یہ سب سے بہتر روایت ہے۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۱۷ شائع کردہ دارالمعرفہ، المغنی ۲/ ۳۸۰، ۳۸۱۔

چھ زائد تکبیرات ہیں، تین پہلی رکعت میں اور تین دوسری رکعت میں۔ ابن مسعود، ابوموسی اشعری، حذیفہ بن الیمان، عقبہ بن عامر، ابن الزبیر، ابومسعود البدری، حسن بصری، محمد بن سیرین، ثوری اور علماء کوفہ کی یہی رائے ہے، اور ابن عباس سے ایک روایت یہی ہے(۱)۔

ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں مسروق کا یہ قول نقل کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود ہم کو عیدین میں نو تکبیریں بتاتے تھے، پانچ پہلی رکعت میں اور چار دوسری رکعت میں، دونوں رکعات میں قراءتوں کو ملاتے تھے، پہلی رکعت میں تکبیر تحریمہ اور تکبیرات زوائد اور رکوع کی تکبیر، اور دوسری رکعت میں چار تکبیرات، تین تکبیرات زوائد اور ایک تکبیر رکوع ہیں (۲)۔

شافعیہ نے کہا: تکبیراتِ زوائد پہلی رکعت میں سات اور دوسری رکعت میں پانچ ہیں (۳)، ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ عیدین میں تکبیر تحریمہ کے علاوہ بارہ تکبیرات کہتے تھے (۴)، نیز عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ عیدالفطر کی پہلی رکعت میں سات اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیرات تکبیر تحریمہ کے علاوہ کہتے تھے (۵)۔

---

(۱) البنایہ ۲/ ۸۶۳، ۸۶۴، بدائع الصنائع ۱/ ۲۷۷، الإفصاح لابن ہبیرہ ۱/ ۱۱۶، المجموع ۵/ ۲۰ شائع کردہ السّلفیہ، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۱۷۔

(۲) البنایہ ۲/ ۸۶۴، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۱۷، ۲۱۸ طبع الحلبی۔

(۳) المجموع ۵/ ۱۵، ۱۷، المغنی ۲/ ۳۸۰، ۳۸۱۔

(۴) حدیث: ''كان رسول الله ﷺ يكبر في العيدين اثنتي عشرة تكبيرة سوى......'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۸۰ طبع عزت عبید دعاس) اور دارقطنی (۲/ ۴۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے کی ہے۔
ابن حجر نے کہا: اس کا مدار ابن لہیعہ پر ہے جو ضعیف ہے (التلخیص الحبیر ۲/ ۸۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۵) حدیث: ''أن رسول الله ﷺ كان يكبر في الفطر في الأولى سبعا و في الثانية......'' کی روایت ابن الجارود نے المنتقی (ص ۲۶۲ طبع المدنی) میں ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: ''أن رسول الله ﷺ كبر فى العيد يوم الفطر سبعاً فى الأولى وخمسا فى الآخرة سوى

عینی نے تکبیراتِ زوائد کے بارے میں انیس اقوال ذکر کئے ہیں، اور کہا کہ اس کے متعلق اختلاف اس بات پر محمول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مختلف حالات میں اسے کیا ہے، کیونکہ جب اس میں قیاس کا دخل نہیں تو اس کا محمل یہی ہوگا کہ ہر صحابی نے اپنا قول رسول اللہ ﷺ سے نقل کیا ہے، اور ہر تابعی نے اپنا قول کسی صحابی سے نقل کیا ہے (۱)۔

تکبیراتِ زوائد کا محل، ان کے درمیان ذکر، ان میں ہاتھوں کو اٹھانا، ان کو بھولنا ان سب سے متعلق احکام ''صلاۃ العیدین'' کے تحت دیکھے جائیں۔

ج- عیدین کے دونوں خطبوں کے شروع میں تکبیر:

۸- مستحب ہے کہ امام نماز عیدین کے پہلے خطبہ کے شروع میں نو تکبیرات اور دوسرے خطبہ کے شروع میں سات تکبیرات کہے، یہ تکبیرات خطبہ میں داخل نہیں، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے۔

امام مالک نے کہا: سنت یہ ہے کہ پہلے اور دوسرے خطبہ کا آغاز تکبیر سے کرے، لیکن اس میں کوئی حد نہیں ہے (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''خطبہ''۔

د- نماز استسقاء میں تکبیر:

۹- نماز استسقاء کے قائل جمہور علماء مثلاً امام مالک، ثوری، اوزاعی، اسحاق، احمد (مشہور روایت میں)، ابوثور اور امام ابوحنیفہ کے شاگردوں میں سے محمد اور ابو یوسف وغیرہ کی رائے ہے کہ نماز استسقاء میں عام نمازوں کی طرح ایک تکبیر تحریمہ کہے گا (۱)، اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن زید کی یہ روایت ہے: ''**استسقی النبي ﷺ فصلی رکعتین وقلب رداءه**'' (۲) (رسول اللہ ﷺ نے استسقاء کی نماز دو رکعت پڑھی اور اپنی چادر کو الٹ لیا)، حضرت ابوہریرہؓ سے بھی قریب قریب اس طرح منقول ہے، اس میں تکبیر کا ذکر نہیں ہے (۳)، تو سمجھا جائے گا کہ مطلق نماز کی طرح پڑھی جیسا کہ طبرانی نے اپنی سند سے حضرت انس بن مالک سے روایت کی ہے: ''**أن رسول الله ﷺ استسقی فخطب قبل الصلاة واستقبل القبلة وحول رداءه، ثم نزل فصلی رکعتین ولم یکبر فیهما إلا تکبیرة**'' (۴) (رسول

= تکبیرة الصلاة''، اور بیہقی (۳/ ۲۸۵ طبع دار المعرفہ) نے اس کی روایت کرنے کے بعد اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) البنایہ ۲/ ۸۶۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۷۵ طبع دوم، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۰۰، مواہب الجلیل ۱/ ۱۹۷، المجموع شرح المہذب ۵/ ۲۲، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۸۵، کشاف القناع ۱/ ۵۵، ۵۶ طبع الریاض۔

(۱) عمدۃ القاری ۷/ ۳۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۳۱، البنایہ ۲/ ۹۱۶، شرح الصغیر ۱/ ۵۳۷، الموسوعۃ الفقہیہ ۳/ ۳۱۲۔

(۲) حدیث: ''**استسقی النبي ﷺ فصلی رکعتین**......'' کے الفاظ بخاری کے نزدیک یہ ہیں: ''**عن عبد الله بن زید أن النبي ﷺ خرج إلی المصلی فاستسقی، فاستقبل القبلة، وقلب رداءه، فصلی رکعتین**'' (حضرت عبداللہ بن زید سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ عیدگاہ کی طرف نکلے اور استسقاء پڑھی تو قبلہ کا رخ کیا، اپنی چادر الٹ دی اور دو رکعت نماز پڑھی) اس کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۴۹۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۱۱ طبع عیسی البابی) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) حدیث: ''**وروی أبوهریره نحوه ولم یذکر التکبیر**'' کی روایت احمد (۲/ ۳۳۶ طبع المکتب الإسلامی) اور ابن ماجہ (۱/ ۴۰۳، ۴۰۴ طبع عیسی البابی) نے کی ہے، بوصیری نے کہا: یہ اسناد صحیح ہے، اس کے رجال ثقہ ہیں (الزوائد ۱/ ۱۵۰ طبع دار العربیہ)۔

(۴) حدیث: ''**أن رسول الله ﷺ استسقی فخطب قبل الصلاة و استقبل القبلة**......'' کو ہیثمی نے مجمع الزوائد میں مطولاً نقل کیا ہے، اور اس کو ''الأوسط'' میں طبرانی کی طرف منسوب کیا ہے، اور کہا: اس میں مجاشع بن عمرو ہے، ابن معین نے اس کے بارے میں کہا: میں اس کو ایک جھوٹا سمجھتا ہوں (مجمع الزوائد ۲/ ۲۱۳ طبع مکتبۃ القدسی)۔

اللہ علیہ وسلم نے بارش کے لئے دعا کی تو نماز سے قبل خطبہ دیا اور قبلہ کی طرف رخ کیا، اور اپنی چادر کو پلٹا پھر منبر سے اترے اور دو رکعت نماز پڑھی اور ان میں صرف ایک تکبیر کہی)۔

نماز استسقاء کی کیفیت کے بارے میں شافعیہ اور حنابلہ نے کہا کہ اس میں تکبیرات عید کی طرح تکبیر کہے گا، پہلی رکعت میں سات اور دوسری رکعت میں پانچ، یہی سعید بن المسیب، عمر بن عبدالعزیز، مکحول اور محمد بن جریر طبری کا قول ہے، اور یہی ابن عباس سے منقول ہے[(۱)]۔

اس کی دلیل یہ اثر ہے کہ مروان نے حضرت ابن عباس کے پاس استسقاء کی سنت کے بارے میں دریافت کرنے کے لئے بھیجا، تو حضرت ابن عباس نے فرمایا: "**سنة الاستسقاء الصلاة في العيدين، إلا أن رسول الله ﷺ قلب رداءه، فجعل يمينه يساره ويساره يمينه وصلى ركعتين كبر في الأولى سبع تكبيرات وقرأ "سبح اسم ربک الأعلى" وقرأ في الثانية "هل أتاک حديث الغاشية" وكبر خمس تكبيرات**"[(۲)] (استسقاء کی سنت عیدین کی نماز کی طرح ہے، البتہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی چادر الٹ لی تھی، جو حصہ دائیں طرف تھا اس کو بائیں طرف اور جو حصہ بائیں طرف تھا اس کو دائیں طرف کرلیا تھا، دو رکعت نماز پڑھی تھی، پہلی رکعت میں سات تکبیریں کہی، "**سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْأَعْلَی**" پڑھا، اور دوسری رکعت میں "**هل أتاک حديث الغاشية**" پڑھ کر پانچ تکبیرات کہیں)۔

نماز استسقاء کے طریقہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "استسقاء"، فقرہ / ۱۶، ج ۳۔

ھ - جنازہ کی تکبیرات:

۱۰ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جنازہ کی تکبیرات رکن ہیں، ان کے بغیر جنازہ کی نماز صحیح نہیں ہوگی[(۱)]۔

رہی تکبیرات جنازہ کی تعداد تو جمہور علماء (مثلاً ائمہ اربعہ، محمد بن الحنفیہ، عطاء بن ابی رباح، محمد بن سیرین، نخعی، سوید بن غفلہ اور ثوری) نے کہا: تکبیراتِ جنازہ چار ہیں۔ اس لئے کہ ثابت ہے: "**عن النبي ﷺ أن آخر صلاة صلاها على النجاشي كبر أربعاً وثبت عليها حتى توفي**"[(۲)] (حضور ﷺ نے آخری نماز جنازہ نجاشی کی ادا کی، جس میں چار تکبیرات کہیں اور تاحیات اسی پر قائم رہے)۔

یہ ثابت ہے کہ حضرت ابوبکر نے حضور ﷺ کی نماز جنازہ پڑھی تو چار تکبیرات کہیں، حضرت صہیب نے حضرت عمر کی نماز جنازہ پڑھی تو چار تکبیرات کہیں، حضرت حسن نے حضرت علیؓ کی نماز جنازہ پڑھی تو چار تکبیرات کہیں اور حضرت عثمان نے حضرت خباب کی نماز جنازہ پڑھی تو چار تکبیرات کہیں (۳)۔

---

(۱) المجموع ۵ / ۷۳، ۷۴، المغنی ۲ / ۴۳۱، البنایہ ۲ / ۹۱۶، عمدۃ القاری ۷ / ۳۴۔

(۲) حدیث: "سنة الاستسقاء الصلاة في العيدين إلا أن رسول الله ﷺ قلب رداءه......" کی روایت بیہقی (۳ / ۳۴۷ طبع دار المعرفہ) نے کی ہے، ابن الترکمانی نے الجوہر النقی (۳ / ۳۴۷ طبع دار المعرفہ) میں اس کو ضعیف کہا ہے۔

(۱) المجموع ۵ / ۲۳۰، أسرار الصلاۃ و مہماتہا للغزالی ص ۳۳۴، الدر المختار ۱ / ۵۸۳، الشرح الصغیر ۱ / ۵۵۳، المغنی لابن قدامہ ۲ / ۴۹۲۔

(۲) حدیث: "أن آخر صلاة صلاها على النجاشي كبر أربعا" کی روایت حاکم (۱ / ۳۸۶ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے، ذہبی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے، اس کی اصل بخاری میں ان الفاظ کے ساتھ ہے: "أن النبي ﷺ صلى على أصحمة النجاشي فكبر أربعا" (نبی ﷺ نے اصحمہ نجاشی پر جنازہ کی نماز پڑھی تو چار تکبیر کہی)، اس کی روایت بخاری (۳ / ۲۰۲ طبع السلفیہ) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے۔

(۳) عمدۃ القاری ۸ / ۱۱۶، المجموع ۵ / ۲۲۹، ۲۳۱، شائع کردہ السلفیہ، البنایہ ۲ / ۹۹۲، ۹۹۵، الدر المختار ۱ / ۵۸۳، المغنی لابن قدامہ ۲ / ۴۸۵، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱ / ۳۷۴، شائع کردہ دار المعرفہ، الشرح الصغیر ۱ / ۵۵۳، الإفصاح لابن ہبیرہ ص ۱۲۹۔

بعض حضرات مثلاً عبدالرحمٰن بن ابی لیلی، حضرت حذیفہ کے آزادکردہ غلام عیسی، حضرت معاذ کے تلامذہ اورامام ابوحنیفہ کے شاگردوں میں سے ابویوسف کی رائے ہے کہ نماز جنازہ میں پانچ تکبیرات ہیں، اور حازمی نے کہا کہ نماز جنازہ میں پانچ تکبیر کی رائے رکھنے والوں میں ابن مسعود، زید بن ارقم اور حذیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہم ہیں۔

ایک جماعت نے کہا: سات تکبیریں کہے، یہ زربن حبیش سے مروی ہے۔

حضرت ابن عباس، انس بن مالک اور جابر بن زید نے کہا: تین تکبیریں کہے۔

ابن قدامہ نے کہا: نماز جنازہ میں سنت چار تکبیریں ہیں، اس سے زیادہ تکبیریں مسنون نہیں، اوران میں کمی کرنا ناجائز ہے(۱)۔

تکبیراتِ جنازہ میں ہاتھوں کو اٹھانے اور امام کی متابعت کے احکام، اسی طرح جنازہ کی تکبیریں جس کی چھوٹ جائے اس کے احکام کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صلاة الجنازة"۔

دوم
نماز سے باہر تکبیر

اذان میں تکبیر:

۱۱ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اذان کے شروع میں چار تکبیرات ہیں(۲)۔

شرح مشکاۃ میں ہے: اس عظیم ترین مقام کی حیثیت کی رعایت میں، اس پر دلالت کرنے والے لفظ کو چار بار کہا گیا، تاکہ اس کی عظمت ورفعت ظاہر ہو(۳)۔

مالکیہ اورحنفیہ میں ابویوسف کی رائے ہے کہ اذان کے شروع میں تکبیر دوبار ہے، انہوں نے کلمۂ شہادتین پر قیاس کیا ہے، کیونکہ کلمۂ شہادتین کو دوبارادا کیا جاتا ہے، نیز اس لئے کہ مدینہ میں سلف کا عمل یہی ہے(۱)۔

البتہ اذان کے اخیر میں تکبیر صرف دوبار ہے اس میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے۔

الفاظ اذان کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اذان" فقرہ/۱۰، ج ۲۔

اقامت میں تکبیر:

۱۲ - اقامت کے شروع میں جمہور کے نزدیک تکبیر دوباراور حنفیہ کے نزدیک چار بار ہے۔

البتہ اقامت کے آخر میں بالاتفاق دوبار تکبیر ہے(۲)۔

اقامت کا طریقہ اصطلاح "اقامت"، فقرہ/۷، ج۶ میں دیکھا جائے۔

فرض نماز کے معاً بعد بلند آواز سے تکبیر:

۱۳ - جمہور فقہاء کے نزدیک فرض نماز کے بعد بلند آواز سے تکبیر اور ذکر مستحب نہیں ہے، امام شافعی نے ان احادیث کو جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور علیہ السلام بلند آواز سے ذکر کرتے تھے اس بات پر محمول کیا ہے کہ آپ علیہ السلام نے صحابہ کرام کو ذکر کا طریقہ سکھانے کے لئے بلند آواز سے ذکر کیا تھا، آپ علیہ السلام کا ہمیشہ یہ معمول نہ تھا۔

مثلاً حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: **"كنت أعرف انقضاء صلاة النبي ﷺ بالتكبير"**،(۳) (میں حضور ﷺ کی

---

(۱) عمدۃ القاری ۸/۱۱۶، المجموع ۵/۲۳۱، المغنی لابن قدامہ ۲/۴۸۵۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱/۴۰۴، الإفصاح لابن ہبیرہ ۱/۸۰، بدائع الصنائع ۱/۱۴۷، نہایۃ المحتاج ۱/۳۹۰۔

(۳) الفتوحات الربانیہ ۲/۸۳۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/۲۴۸، ۲۴۹، بدائع الصنائع ۱/۱۴۷۔

(۲) المغنی ۱/۴۰۶، بدائع الصنائع ۱/۱۴۸، الشرح الصغیر ۱/۲۵۶، نہایۃ المحتاج ۱/۳۹۰۔

(۳) حدیث: "كنت أعرف انقضاء صلاة النبي ﷺ بالتكبير" کی

نماز کے پورا ہونے کو تکبیر کی وجہ سے جان لیتا تھا)۔ امام شافعی نے کہا: میرے نزدیک پسندیدہ یہ ہے کہ امام اور مقتدی نماز سے فراغت کے بعد اللہ کا ذکر آہستہ سے کریں، ہاں اگر تعلیم دینے کا مقصد ہو تو تعلیم دے دیں، لیکن پھر آہستہ ہی کریں (۱)۔

نماز کے باہر دعاؤں اور اذکار کی تفصیل اور بآواز بلند اور آہستہ کہنے میں سے کون افضل ہے اس کے بارے میں دیکھئے: اصطلاح ''ذکر'' اور ''إسرار'' فقرہ/۲۰، ج ۴۔

عیدگاہ کے راستہ میں تکبیر:

۱۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عید الاضحیٰ میں عیدگاہ کے راستہ میں بلند آواز سے تکبیر کہنا جائز ہے، البتہ عید الفطر میں بلند آواز سے تکبیر کہنا جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے، ان کی دلیل فرمان باری ہے: ''وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰى مَاهَدَاكُمْ'' (۲) (اور اللہ کی بڑائی کیا کرو، اس پر کہ تمہیں راہ بتادی)، حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: یہ عید الفطر کے بارے میں وارد ہے، اس لئے کہ اس کا عطف ''وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ'' (۳) (اور یہ (چاہتا ہے) کہ تم شمار کی تکمیل کرلیا کرو) پر ہے، گنتی پوری کرنے سے مراد رمضان کا روزہ پورا کرنا ہے (۴)۔

نیز یہ کہ نافع نے حضرت عبداللہ سے روایت کی ہے: ''أن رسول الله ﷺ كان يخرج في العيدين مع الفضل بن عباس وعبد الله بن عباس وجعفر والحسن والحسين وأسامة بن زيد وزيد بن حارثة وأيمن ابن أم أيمن رافعاً صوته بالتهليل والتكبير ويأخذ طريق الحدادين حتى يأتي المصلى'' (۱) (رسول اللہ ﷺ عیدین میں فضل بن عباس، عبداللہ بن عباس، جعفر، حسن، حسین، اسامہ بن زید، زید بن حارثہ اور ایمن ابن ام ایمن کے ساتھ بلند آواز سے تہلیل وتکبیر کہتے ہوئے نکلتے تھے، اور لوہاروں کے راستہ سے ہوتے ہوئے عیدگاہ پہنچتے تھے)۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ عید الفطر میں بلند آواز سے تکبیر نہیں کہی جائے گی، اس لئے کہ ثناء میں اصل اِخفاء ہے، کیونکہ اللہ کا ارشاد ہے: ''وَاذْكُرْ رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً وَّدُوْنَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ'' (۲) (اور اپنے پروردگار کو اپنے دل میں یاد کیا کر، عاجزی اور خوف کے ساتھ، نہ کہ چلانے کی آواز سے) اور فرمان نبوی ہے: ''خير الذكر الخفي'' (۳) (سب سے اچھا ذکر، ذکر خفی ہے)۔

نیز اس لئے کہ یہ ادب اور خشوع سے زیادہ قریب اور ریاء سے بہت دور ہے۔

اور اس لئے کہ شریعت میں عید الاضحیٰ میں بلند آواز سے تکبیر کہنا وارد ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: ''وَاذْكُرُوا اللّٰهَ فِيْ أَيَّامٍ مَّعْدُوْدَاتٍ'' (۴) (اور اللہ کو (ان چند) گنے ہوئے (دنوں) میں (برابر) یاد کرتے رہو)، اس آیت کی تفسیر میں کہا گیا کہ اس سے مراد

= روایت بخاری (۲/۲۵ ۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) عمدۃ القاری ۶/۱۲۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/۱۸۵۔

(۳) سابقہ آیت کا جز ہے۔

(۴) البنایہ ۲/۸۵۹، الإفصاح ۱/۱۱۷، المغنی ۲/۳۶۹، الشرح الصغیر ۱/۵۲۹۔

(۱) المجموع ۵/۳۰۔
حدیث: ''كان يخرج في العيدين مع الفضل بن عباس و عبدالله بن عباس'' کی روایت بیہقی (۳/۲۷۹ طبع دار المعرفہ) نے کی ہے، اور اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) سورۂ اعراف/۲۰۵۔

(۳) حدیث: ''خير الذكر الخفي'' کی روایت احمد نے اپنی مسند (۳/۱۴۷۷ طبع دار المعارف) میں کی ہے، اور اس کے محقق شیخ احمد شاکر نے اس کو ضعیف کہا ہے۔

(۴) سورۂ بقرہ/۲۰۳۔

ان ایام میں تکبیر کہنا ہے اور عید الفطر کا دن اس میں سے نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے بارے میں شریعت کا حکم وارد نہیں ہے، اور نہ ہی عید الفطر عید الاضحیٰ کے معنی میں ہے، اس لئے کہ عید الاضحیٰ حج کے ایک رکن کے ساتھ خاص ہے، اور تکبیر افعال حج کے وقت کی علامت کے طور پر مشروع ہے، اور یہ چیز شوال میں نہیں (۱)۔

عیدین میں تکبیر کی ابتداء وانتہاء اور طریقۂ تکبیر کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صلاۃ العیدین'' اور ''عید''۔

ایام تشریق میں تکبیر:

۱۵ - فقہاء کے یہاں بالاتفاق ایام تشریق میں تکبیر مشروع ہے، ہاں اس کے حکم کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ مندوب ہے (۲)۔

حنفیہ کے نزدیک واجب ہے، کرخی نے اس کو سنت کہا ہے، پھر اس کی تفسیر واجب سے کی ہے، چنانچہ کہا: تکبیر تشریق قدیم سنت ہے، اہل علم نے اس کو نقل کیا اور اس پر عمل کرنے پر اجماع کیا ہے۔

کاسانی نے کہا: واجب کو سنت کہنا جائز ہے (۳)۔

تکبیر تشریق کے طریقہ، اس کے حکم، اس کے وقت اور اس کی ادائیگی کے محل کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ایام التشریق فقرہ ۱۳، ج ۷، اور اصطلاح ''عید''۔

حجر اسود کے پاس تکبیر:

۱۶ - خانہ کعبہ کے طواف کے ہر چکر کے آغاز میں حجر اسود کا بوسہ دینا اگر ہو سکے تو سنت ہے، اور تکبیر کہتے ہوئے کہے: **باسم الله الله أکبر**، ساتھ میں اپنے دائیں ہاتھ کو اٹھائے، اور اگر استلام نہ کر سکے تو اس کے بالکل سامنے ہونے پر تکبیر وتہلیل کرے اور اس کی طرف اشارہ کرے۔ امام بخاری نے حضرت ابن عباسؓ سے یہ روایت کی ہے: **''طاف النبي ﷺ بالبیت علی بعیر، وکان کلما أتی علی الرکن أشار إلیه بشيء في یده وکبر''**(۱) (رسول اللہ ﷺ نے اونٹ پر کعبہ کا طواف کیا، جب رکن کے پاس پہنچتے تو ایک چیز سے جو آپ کے ہاتھ میں تھی اس کی طرف اشارہ کرتے اور تکبیر کہتے)، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے (۲)۔

صفا ومروہ کے درمیان سعی میں تکبیر:

۱۷ - صفا ومروہ کے درمیان سعی کی ایک سنت، تکبیر ہے، اور مندوب ہے کہ (صفا مروہ پر چڑھنے اور کعبہ دکھائی دینے کے بعد) تین بار تکبیر وتہلیل کرے، پھر کہے: **''اللّٰه أکبر علی ما هدانا''**، اس میں کوئی اختلاف نہیں (۳)۔

---

(۱) البنایہ ۲/ ۸۵۸، ۸۵۹۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۴۰۱، مغنی المحتاج ۱/ ۳۱۴، شائع کردہ دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۲/ ۵۸، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۹۳۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۱۹۵۔

---

(۱) حدیث: ''طاف النبي ﷺ بالبیت علی بعیر و کان کلما أتی علی الرکن......'' کی روایت بخاری (۹/ ۴۳۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۲۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۹۴ طبع دوم، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۴۱ طبع عیسی الحلبی مصر، المجموع شرح المہذب ۸/ ۹۸ طبع السلفیہ مدینہ منورہ، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۷۱ طبع الریاض، کشاف القناع ۲/ ۴۷۹، ۴۸۰، المبدع شرح المقنع ۳/ ۲۱۵۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۰۰ طبع دوم، بدائع الصنائع ۲/ ۱۴۸، ۱۴۹ طبع اول، التاج والاکلیل بہامش مواہب الجلیل ۳/ ۱۱۰ طبع دار الفکر، المہذب ۱/ ۲۳۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۸۵، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۸۵، ۳۸۶، کشاف القناع ۲/ ۴۸۶، المبدع شرح المقنع ۳/ ۲۲۵۔

وقوف عرفہ کے دوران تکبیر:

۱۸- وقوف عرفہ کے دوران ہاتھوں کو اٹھا اور پھیلا کر تکبیر کہنا: حنفیہ کے نزدیک سنت، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مندوب ہے۔

ابن عمر عرفہ میں کہتے تھے: "**الله أكبر الله أكبر ولله الحمد، الله أكبر الله أكبر ولله الحمد، الله أكبر الله أكبر ولله الحمد**"(۱)۔

رمی جمار کے وقت تکبیر:

۱۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ہر کنکری کی رمی کے ساتھ تکبیر سنت ہے، یعنی کہے: "**بسم الله والله أكبر**" اور پہلی کنکری کے ساتھ تلبیہ بند کردے(۲)، اس لئے کہ فضل بن عباس کی روایت ہے: "**أن النبي** ﷺ **لم يزل يلبي حتى رمي جمرة العقبة**"(۳) (رسول اللہ ﷺ جمرہ عقبہ کی رمی تک تلبیہ کہتے رہے)۔

ذبح اور شکار کے وقت تکبیر:

۲۰- مستحب ہے کہ انسان ذبح کے وقت، شکاری جانور کو شکار پر چھوڑتے وقت اور شکار پر تیر پھینکتے وقت کہے: "**بسم الله والله أكبر**"، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے(۱)۔

اس لئے کہ بخاری و مسلم میں حضرت انسؓ کی روایت ہے، بخاری کے الفاظ یہ ہیں: "**أن النبي** ﷺ **سمى و كبر**"(۲) (رسول اللہ ﷺ نے بسم اللہ کہا، اور تکبیر کہی)، اور مسلم کے الفاظ ہیں، رسول اللہ ﷺ نے کہا: "**بسم الله، والله أكبر**"(۳)۔ نیز عدی بن حاتم کی روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے شکار کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: "**إذا رميت سهمك فاذكر اسم الله عليه، فإن وجدته قد قتل فكل**"(۴) (جب اپنا تیر پھینکو تو اس پر اللہ کا نام لے لو، پھر اگر تم اس کو مرا ہوا پاؤ تو کھاؤ)، اور روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عید کے دن دو مینڈھے جو سفید سیاہ تھے، سینگ دار تھے، ذبح کئے اور کہا: "**بسم الله، والله أكبر**"(۵)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "ذبح"، "صید"۔

رؤیت ہلال کے وقت تکبیر:

۲۱- مستحب ہے کہ چاند دیکھنے والا وہ دعا پڑھے جو ابن عمر کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب پہلی تاریخ کا چاند دیکھتے تو فرماتے:

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۵۳ طبع اول، شرح الزرقانی ۲/ ۲۷۹ طبع دار الفکر، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۳/ ۱۱۹، المجموع شرح المہذب ۸/ ۴۰۶، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۱۱ طبع الریاض۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۱۵۷، شرح الزرقانی ۲/ ۲۸۲ طبع دار الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۸۱، المہذب ۱/ ۲۳۵، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۲/ ۵۰۰ طبع الریاض، المبدع شرح المقنع ۳/ ۲۲۹۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ لم يزل يلبي حتى رمي......" کی روایت بخاری (۳/ ۵۱۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۳۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۳۰۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۰۶، ۱۰۷، المجموع شرح المہذب ۸/ ۴۰۷، ۴۰۸، ۹/ ۸۳، ۱۰۲، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۳۲، ۸/ ۵۴۱۔

(۲) حدیث: "سمى و كبر" کی روایت بخاری (۱۰/ ۲۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۵۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "بسم الله و الله اكبر" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۵۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "إذا رميت سهمك فاذكر اسم الله عليه فإن ......" کی روایت بخاری (۹/ ۶۱۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۳۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۵) حدیث: "ذبح يوم العيد كبشين أملحين أقرنين وقال......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۵۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

”اللّٰہ أکبر الحمد للّٰہ لاحول ولا قوۃ إلا باللّٰہ إني أسألک خیر ھذا الشھر، و أعوذ بک من شر القدر، ومن سوء الحشر“[۱] (اللہ سب سے بڑا ہے تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں، اللہ کے بغیر کوئی طاقت وقوت نہیں، میں اس مہینہ کی بھلائی مانگتا ہوں اور میں تقدیر کے شر سے اور حشر کے برے انجام سے تیری پناہ مانگتا ہوں)، حضرت طلحہ بن عبید اللہ سے مروی ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ پہلی تاریخ کا چاند دیکھتے تو کہتے: ”اللھم أھله علینا بالیمن و السلامة والإسلام، ربي وربک اللّٰہ“[۲] (خدایا! اس کو ہم پر برکت، سلامتی اور اسلام کے ساتھ طلوع فرما، میرا اور تیرا رب اللہ ہے)۔

(۱) حدیث: ”کان إذا رأی الھلال......“ کی روایت احمد نے اپنی مسند (۳۲۹/۵ طبع المکتب الإسلامی) میں کی ہے، ہیثمی نے کہا: اس کو عبد اللہ اور طبرانی نے روایت کیا ہے، اس میں ایک راوی کا نام ذکر نہیں کیا گیا ہے (مجمع الزوائد ۱۳۹/۱۰ طبع دار الکتاب العربی)۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸۸/۳ طبع الریاض، ریاض الصالحین للنووی رص ۳۶۵۔
حدیث: ”کان إذا رأی الھلال قال اللھم أھله بالیمن و السلامة والإسلام ربي و ربک اللّٰہ“ کی روایت ترمذی (۵۰۴/۵ طبع مصطفیٰ الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حسن غریب ہے، اور اس کی روایت حاکم (۲۸۵/۴ طبع دار الکتاب العربی) نے حضرت طلحہ بن عبید اللہ سے کی ہے۔

تکبیرۃ الإحرام

تعریف:

۱- تکبیر احرام: نمازی کا نماز شروع کرنے کے لئے ”اللّٰہ أکبر“ کہنا یا ہر ایسا ذکر جس کے ذریعہ وہ نماز شروع کرنے والا ہوجائے[۱]۔

نماز میں داخل ہونے کے لئے تکبیر کو تکبیر احرام اس لئے کہا گیا کہ اس کی وجہ سے وہ مباح امور حرام ہوجاتے ہیں جو نماز کے منافی ہیں[۲]۔

حنفیہ اس کو اکثر تکبیر افتتاح یا تکبیر تحریمہ کہتے ہیں[۳]۔

تحریم کا معنی کسی چیز کو حرام قرار دینا ہے اور اس میں ”ہاء“ اس کی ”اسمیت“ کو محقق کرنے کے لئے ہے[۴]۔

تکبیر کے ذریعہ نماز شروع کرنے میں حکمت: نمازی کو اس بات سے آگاہ کرنا ہے کہ وہ جس ذات کی عبادت کے لئے کھڑا ہوا ہے، اس کا مقام بہت بلند ہے، یعنی وہ ہر طرح کے کمالات سے متصف ہے، اس کے علاوہ ہر چیز حقیر وذلیل ہے، وہ کسی فانی مخلوق کے مشابہ ہو ہی نہیں سکتا، لہذا اس کے دل میں خضوع اور اعضاء و جوارح میں

(۱) التعریفات الفقہیہ للبرکتی المجددی / ۲۳۵، تحفۃ الفقہاء ۲۱۵/۱ طبع جامعۃ دمشق، البنایہ ۱۲۱/۲۔

(۲) الطحطاوی علی الدر ۲۰۲/۱، کشاف القناع ۳۳۰/۱، نہایۃ المحتاج ۴۳۹/۱۔

(۳) تحفۃ الفقہاء ۲۱۵/۱، بدائع الصنائع ۱۳۰/۱، الزیلعی ۱۰۳/۱، الہدایہ مع الشروح ۲۳۹/۱ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۴) العنایہ بہامش فتح القدیر ۲۳۹/۱، حاشیۃ الشلبی بہامش الزیلعی ۱۰۳/۱۔

خشوع پیدا ہوگا، اس کا دل اغیار سے پاک وخالی ہوگا اور انوار سے لبریز ہوگا[۱]۔

شرعی حکم:

۲- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ تکبیر تحریمہ نماز میں فرض ہے[۲]، کیونکہ فرمانِ باری ہے: "وَرَبَّکَ فَکَبِّرْ"[۳] (اور اپنے پروردگار کی بڑائی بیان کیجئے)، اس سے مراد تکبیر تحریمہ ہے، اس لئے کہ فرمان باری: "وَرَبَّکَ فَکَبِّرْ" (اور اپنے پیروردگار کی بڑائی بیان کیجئے) اسی طرح: "وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ"[۴] (اور اللہ کے سامنے عاجزوں (کی طرح) کھڑے رہا کرو)، اور "فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ"[۵] (سوتم لوگ سے جتنا قرآن آسانی سے پڑھا جاسکے پڑھ لیا کرو)، نیز "وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا"[۶] (رکوع کیا کرو اور سجدہ کیا کرو)، یہ سب "امر" ہیں جو فرضیت کے متقاضی ہیں، نماز سے باہر تکبیر فرض نہیں، لہذا واجب ہے کہ اس سے مراد نماز کے اندر تکبیر لی جائے، تاکہ نصوص اپنے حقیقی معانی میں معمول بہ رہیں[۷] اور اس لئے کہ حضرت علیؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"مفتاح الصلاة الوضوء وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم"**[۱] (نماز کی کنجی وضو ہے، اس کا تحریمہ تکبیر اور اس کی تحلیل سلام ہے)، یہ حدیث حسن ہے جیسا کہ نووی نے "الخلاصہ" میں کہا ہے۔

فقہاء کی ایک جماعت مثلاً سعید بن المسیب، حسن، حکم، زہری اور اوزاعی کی رائے ہے کہ تکبیر تحریمہ سنت ہے اور مقتدی کے بارے میں امام مالک کے منقول قول سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ سنت ہے۔ البتہ منفرد اور امام دونوں پر تکبیر تحریمہ واجب ہے۔ اس کے بارے میں امام مالک کا الگ قول نہیں ہے[۲]۔

۳- تکبیر تحریمہ رکن ہے یا شرط؟ اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے[۳]۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ تکبیر تحریمہ نماز کا ایک جزا اور اس کا ایک رکن ہے، اس کے بغیر نماز صحیح نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **"إن هذه الصلاة لايصلح فيها شيء من كلام الناس إنما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن"**[۴] (نماز میں دنیا کی باتیں کرنا درست نہیں، وہ تو تسبیح، تکبیر اور قرآن پڑھنا ہے)، اس سے

---

(۱) الفتوحات الربانیہ ۲/۱۵۷ شائع کردہ المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۱/۳۳۰۔

(۲) عمدۃ القاری ۵/۲۶۸، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۱۷، شائع کردہ دارالإیمان، فتح القدیر ۱/۲۳۹، الزیلعی ۱/۱۰۳، الدسوقی ۱/۲۳۱، شائع کردہ دارالفکر، المجموع ۳/۲۸۹، شائع کردہ السّلفیہ، نیل المآرب ۱/۱۳۴، الإفصاح لابن ہبیرہ ۱/۸۸۔

(۳) سورۂ مدثر/۳۔

(۴) سورۂ بقرہ/۲۳۸۔

(۵) سورۂ مزمل/۲۰۔

(۶) سورۂ حج/۷۷۔

(۷) فتح القدیر ۱/۲۳۹۔

---

(۱) البنایہ ۲/۱۰۹، ۱۱۰، المجموع ۳/۲۸۹۔
حدیث: "مفتاح الصلاة الوضوء و تحريمها التكبير" کی روایت ابوداؤد (۱/۴۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت علی بن ابی طالب سے کی ہے، عینی نے نووی سے اس کا حسن ہونا نقل کیا ہے (البنایہ ۲/۱۱۰ طبع دارالفکر)۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱/۱۷۵، عمدۃ القاری ۵/۲۶۸، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/۲۲۶، شائع کردہ دارالمعرفہ۔

(۳) رکن اور شرط میں قدر مشترک بات یہ ہے کہ ان میں کسی کے بغیر عبادت کا وجود نہیں، البتہ اگر وہ ماہیت میں داخل ہو تو اس کو "رکن" اور اگر اس سے خارج ہو تو اس کو "شرط" کہتے ہیں (الفتوحات الربانیہ ۲/۱۵۳)۔

(۴) حدیث: "إن هذه الصلاة لا يصح فيها شيء من كلام الناس، إنما هو التسبيح و التكبير و قراءة القرآن" کی روایت مسلم (۱/۳۸۱، ۳۸۲ طبع الحلبی) نے حضرت معاویہ بن حکم سلمی سے کی ہے۔

معلوم ہوا کہ تکبیر، قرأت کی طرح ہے، نیز اس لئے کہ اس کے واسطے وہ تمام شرائط ہیں جو نماز کے لئے ہیں، مثلاً قبلہ رخ ہونا، طہارت، ستر عورت اور یہ رکن ہونے کی علامت ہے، نیز اس لئے کہ ایک نماز کی ادائیگی دوسری نماز کے تحریمہ کے ذریعہ جائز نہیں، اور اگر تکبیر رکن نہ ہوتو بقیہ شرائط کی طرح مذکورہ صورت جائز ہوتی [۱]۔

حنفیہ کی رائے اور شافعیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ نماز سے باہر ہے اور شرط ہے، نماز کا جز نہیں ہے [۲]، ان کی دلیل فرمانِ باری ہے: "وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى" [۳] (اور اپنے پروردگار کا نام لیتا اور نماز پڑھتا رہا) صلاۃ کا عطف "ذکر" پر کیا گیا ہے، اور جس ذکر کے معاً بعد بلا فصل نماز ہوتی ہے وہ "تحریمہ" ہی ہے، لہذا اس آیت کا تقاضا ہے کہ تکبیر نماز کے باہر ہو، اس لئے کہ عطف معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان "مغایرت" کا متقاضی ہے، کیونکہ کسی چیز کا خود اپنے اوپر عطف نہیں ہوتا [۴]۔

فرمان نبوی ہے: "تحريمها التكبير" [۵] (اس کا تحریمہ تکبیر ہے)، اس حدیث میں "تحریم" کو نماز کی طرف مضاف کیا گیا ہے، اور مضاف ومضاف الیہ الگ الگ ہوتے ہیں، کیونکہ کسی چیز کو خود اپنی طرف مضاف نہیں کیا جاتا، نیز اس لئے کہ تکبیر تحریمہ شرط ہے، چنانچہ وہ نماز کے ارکان مثلاً رکوع وسجدہ کی طرح مکرر نہیں ہوتا، اگر یہ بھی رکن ہوتا تو اور ارکان کی طرح اس میں بھی تکرار ہوتی۔ ان حضرات نے تکبیر

(۱) الزیلعی ۱/ ۱۰۳، البنایہ ۲/ ۱۱۱، ۱۱۲، المجموع ۳/ ۲۸۹، ۲۹۰، الفتوحات الربانیہ ۲/ ۱۵۳، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۶۱، الدسوقی ۱/ ۲۳۱۔

(۲) الزیلعی ۱/ ۱۰۳، البنایہ ۲/ ۱۱۱، الفتوحات الربانیہ ۲/ ۱۵۴۔

(۳) سورۂ اعلیٰ / ۱۵۔

(۴) الزیلعی ۱/ ۱۰۳، البنایہ ۲/ ۱۱۲، فتح الباری ۲/ ۲۱۷، الفتوحات الربانیہ ۲/ ۱۵۴، ۱۵۵۔

(۵) حدیث: "تحريمها التكبير" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

تحریمہ کے شرط ہونے کی وجہ یہ بھی بتائی ہے کہ رکن ماہیت میں داخل ہوتا ہے، حالانکہ نمازی تکبیر تحریمہ کے بعد ہی نماز میں داخل ہوتا ہے [۱]

تکبیر تحریمہ کے شرط یا رکن ہونے کے بارے میں اختلاف کا تفصیلی نتیجہ کتب فقہیہ کے "أبواب صفة الصلاة" کے تحت دیکھا جائے۔

تکبیر تحریمہ کے صحیح ہونے کی شرائط:

اس کا نیت سے متصل ہونا:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ تکبیر تحریمہ کا نیت سے متصل ہونا افضل ہے۔

البتہ تکبیر سے پہلے نیت کر لینے کے جواز کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ وحنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کا ایک قول ہے کہ فی الجملہ تکبیر پر نیت کو مقدم کرنا جائز ہے، انہوں نے کہا: اگر وہ وضو کرتے وقت نیت کرے کہ مثلاً ظہر کی نماز پڑھے گا، اس کے بعد کسی ایسے عمل میں مشغول نہیں ہو جس سے معلوم ہو کہ وہ نماز سے ہٹ رہا ہے مثلاً کھانا، پینا، بات چیت وغیرہ، پھر نماز کی جگہ پر پہنچے اور اس وقت نیت موجود نہ ہوتو سابقہ نیت سے اس کی نماز جائز ہوگی [۲]، اس لئے کہ نماز عبادت ہے، لہذا نماز پر اس کی نیت کو مقدم کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ روزہ میں، فعل پر نیت کی تقدیم اس فعل کو نیت میں ہونے سے خارج نہیں کرتی۔

اسی کو حنفیہ "مقارنہ حکمی" سے تعبیر کرتے ہیں [۳]۔

اس فریق نے نیت کو تکبیر پر مقدم کرنے کے جواز کے لئے کچھ

(۱) الزیلعی ۱/ ۱۰۳، البنایہ ۲/ ۱۱۲، الفتوحات الربانیہ ۲/ ۱۵۵۔

(۲) مراقی الفلاح ص/ ۱۱۸، المغنی ۱/ ۴۶۹، الإفصاح لابن ہبیرہ ۱/ ۸۸، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۲۷۷، شائع کردہ دار المعرفہ۔

(۳) مراقی الفلاح ص/ ۱۱۸، المغنی ۱/ ۴۶۹۔

شرائط کا ذکر کیا ہے، جن کو کتب فقہیہ کے ''أبواب الصلاۃ'' نیز اصطلاح ''نیت'' میں دیکھا جائے۔

شافعیہ کی رائے، مالکیہ کا دوسرا قول اور ابن المنذر کا قول یہ ہے کہ نیت کا تکبیر سے متصل ہونا واجب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ''[۱] (حالانکہ انہیں یہی حکم ہوا تھا کہ اللہ کی عبادت اس طرح کریں کہ دین کو اسی کے لئے خالص رکھیں یکسو ہوکر)، لفظ ''مخلصین'' عبادت کے وقت ان کا حال ہے، اور ''حال'' فعل کے وقت فاعل کی ہیئت بیان کرنے کے لئے ہوتا ہے اور اخلاص ہی نیت ہے، حضور ﷺ نے فرمایا ہے: ''إنما الأعمال بالنيات''[۲] (عمل کا دار ومدار نیت پر ہے)، نیز اس لئے کہ نیت شرط ہے، لہذا دوسری شرائط کی طرح اس سے عبادت کا خالی ہونا جائز نہیں ہوگا۔

امام نووی نے ''شرح المہذب'' اور ''الوسیط'' میں امام حرمین اور امام غزالی کا اتباع کرتے ہوئے عوام الناس کے نزدیک عرفی اتصال پر اکتفا کو اختیار کیا ہے، یعنی اس طور پر ہو کہ وہ نماز کو یاد رکھے، پہلے لوگوں نے اس مسئلہ میں درگزر سے کام لیا ہے، انہیں کے اتباع میں انہوں نے یہ فرمایا ہے[۳]۔

لیکن اگر نیت تکبیر تحریمہ کے بعد ہو تو تکبیر کافی نہ ہوگی اور نماز باطل ہوجائے گی۔ اس لئے کہ نماز ایک عبادت ہے اور اس میں تجزی نہیں، اگر نیت میں تاخیر جائز ہو تو وہ حصہ جس میں نیت نہیں پائی گئی عبادت نہ ہوگا اور جس میں نیت پائی گئی عبادت ہوگا، جس کے نتیجہ میں تجزی لازم آئے گی۔

حنفیہ اور مالکیہ نے یہی کہا ہے[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''نیت''۔

(۱) سورۂ بینہ/ ۵۔

(۲) حدیث: ''إنما الأعمال بالنيات'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۶۹، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۲۲۷۔

تکبیر تحریمہ کھڑے ہوکر کہنا:

۵- جس نماز میں قیام فرض ہو اس میں کھڑے ہوکر تکبیر کہنا نمازی پر واجب ہے، اس لئے کہ حضرت عمران بن حصین (جن کو بواسیر تھی) سے حضور ﷺ نے فرمایا: ''**صل قائما فإن لم تستطع فقاعدا فإن لم تستطع فعلى جنب**''[۲] (کھڑے ہوکر پڑھو، اگر نہ ہوسکے تو بیٹھ کر اور یہ بھی نہ ہوسکے تو کروٹ پر لیٹ کر پڑھو) اور نسائی کی روایت میں اس کا اضافہ ہے: ''**فإن لم تستطع فمستلقيا**'' (اگر یہ بھی نہ ہوسکے تو چت لیٹ کر)۔

قیام کا ثبوت پیٹھ کھڑی کرنے سے ہوگا، لہذا بیٹھ کر یا جھک کر تکبیر تحریمہ کہنا کافی نہیں ہے، اور قیام سے مراد عام قیام ہے، جس میں قیام حکمی بھی داخل ہے، تاکہ عذر کی وجہ سے فرائض وغیرہ میں بیٹھنا بھی داخل ہوجائے۔

طحطاوی نے کہا: ذرا بھی نہ جھکنا شرط نہیں ہے، بلکہ اس سے مراد اتنا نہ جھکنا ہے جو قیام کے مقابلہ میں رکوع سے زیادہ قریب ہوجائے[۳]۔

مسبوق اگر امام کو بحالت رکوع پائے اور اپنی پشت جھکا کر تکبیر کہے تو اس کی نماز ہوگی یا نہیں اس کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف وتفصیل ہے جس کو ''مسبوق'' کے تحت دیکھا جائے۔

(۱) مراقی الفلاح رص ۱۱۹، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۲۲۷۔

(۲) حدیث: ''**صل قائما، فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلى جنب**'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۸۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) مراقی الفلاح رص ۱۱۹، فتح القدیر الخبیر بشرح تیسیر التحریر للشرقاوی/ ۵۵ طبع الحلبی، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۲۲۶، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۹۳۔

تکبیر تحریمہ کو زبان سے کہنا:

۶- ضروری ہے کہ نمازی تکبیر تحریمہ کو زبان سے اس طور پر ادا کرے کہ خود سن لے، الا یہ کہ بہرہ پن کا عارضہ یا سننے سے کوئی مانع ہو تو اس طرح سے تکبیر تحریمہ کہے کہ اگر وہ بہرا نہ ہوتا یا اس کے ساتھ وہ عارضہ نہ ہوتا تو سن لیتا (۱)۔

جس کی زبان میں نقص یا گونگا پن ہو اس کی تکبیر کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''خرس''۔

تکبیر تحریمہ کا عربی میں ہونا:

۷- جو عربی میں اچھی طرح سے تکبیر تحریمہ کہہ سکتا ہو، اس کے لئے عربی کے علاوہ کسی زبان میں کہنا جائز نہیں ہے، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، ابو یوسف اور محمد کا یہی قول ہے۔

ہاں جو عربی میں اچھی طرح نہیں کہہ سکتا اس کے لئے شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں ابو یوسف و محمد کے نزدیک اپنی زبان میں تکبیر کہنا فی الجملہ جائز ہے، اس لئے کہ تکبیر اللہ کا ذکر ہے، اور اللہ کا ذکر ہر زبان میں ہوسکتا ہے (۲)۔

مالکیہ اور قاضی ابو یعلی کے نزدیک تکبیر تحریمہ کے مرادف (ہم معنی) عربی یا عجمی کوئی بھی لفظ کافی نہیں ہے، اگر وہ عربی لفظ نہیں کہہ سکتا تو تکبیر تحریمہ اس سے ساقط ہوجائے گا، جیسا کہ دوسرے تمام فرائض (۳)۔

(۱) مراقی الفلاح ر ص ۱۱۹، المغنی لابن قدامہ ۱ر ۳۶۱، نہایۃ المحتاج ۱ر ۴۴۱، المجموع ۳ر ۲۹۵۔

(۲) المجموع ۳ر ۳۰۱، المغنی ۱ر ۴۶۲، البنایہ ۲ر ۱۲۵، بدائع الصنائع ۱ر ۱۳۱، الشرح الصغیر ۱ر ۳۰۶، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۱ر ۵۱۵۔

(۳) الشرح الصغیر ۱ر ۳۰۶، التاج والاکلیل بہامش الحطاب ۱ر ۵۱۵، المغنی لابن قدامہ ۱ر ۴۶۲، ۴۶۳۔

امام ابو حنیفہ نے تکبیر تحریمہ کے ترجمہ کو اس شخص کے لئے جو عربی میں اچھی طرح کہہ سکتا ہے اور اس شخص کے لئے جو نہیں کہہ سکتا دونوں کے لئے جائز قرار دیا ہے، انہوں نے کہا کہ اگر عربی اچھی طرح جانتے ہوئے فارسی میں نماز شروع کردے تو بھی کافی ہے۔

شرح طحاوی میں ہے: اگر فارسی یا کسی اور زبان میں تکبیر کہے، خواہ عربی میں بخوبی کہہ سکتا ہو یا نہ کہہ سکتا ہو تو امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے (۱)، اس کا مطلب یہ ہے کہ صاحبین نے عجمی زبان میں تکبیر کے جواز کے بارے میں امام ابو حنیفہ کے قول کی طرف رجوع کرلیا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ترجمہ'' فقرہ ۹ ج ۱۱، اور کتب فقہیہ کے ''أبواب الصلاۃ''۔

تکبیر تحریمہ کے لفظ سے متعلق شرائط:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نمازی اللہ أکبر کہے تو نماز ہوجائے گی، لیکن کیا تعظیم کے دوسرے الفاظ اس کے قائم مقام ہوسکتے ہیں؟ یہ فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے (۲)۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک لفظ اللہ أکبر کے بغیر نماز نہیں ہوگی، اس کے علاوہ کوئی لفظ ان کے نزدیک کافی نہیں، اس میں کچھ شرائط ہیں جن کو انہوں نے تفصیل کے ساتھ اپنی کتابوں میں لکھا ہے، ان کی دلیل فرمان نبوی ہے: ''تحریمها التکبیر'' (۳) (اس کا تحریمہ تکبیر ہے)۔

حضور ﷺ نے ''بے سلیقہ نمازی'' سے کہا تھا: '' إذا قمت إلی

(۱) ابن عابدین ۱ر ۳۲۵، ۳۲۶، البنایہ ۲ر ۱۲۴، بدائع الصنائع ۱ر ۱۳۱، المجموع ۳ر ۳۰۱۔

(۲) الافصاح ۱ر ۸۹۔

(۳) حدیث: ''تحریمها التکبیر'' کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

الصلاة فکبر"(۱) (جب تم نماز کے لئے کھڑے ہوتو تکبیر کہو) اور حضرت رفاعہ کی حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**لا تتم صلاة لأحد من الناس حتی یتوضأ فیضع الوضوء مواضعه ثم یقول الله أکبر**"(۲) (کسی کی نماز پوری نہ ہوگی تا آنکہ وضو کرے اور وضو کامل کرے، پھر کہے: اللہ اکبر)، اور حضور ﷺ **الله اکبر** کہہ کر نماز شروع کرتے تھے"(۳)، اور تاحیات اس کے علاوہ اختیار کرنا آپ سے منقول نہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو ترک کرکے دوسرے کو اختیار کرنا جائز نہیں ہے (۴)، شافعیہ نے مالکیہ اور حنابلہ ہی کی طرح کہا: جو لفظ تکبیر کہنے پر قادر ہے، اس کے لئے اسی کو کہنا متعین ہے، اس سے قریب دوسرا لفظ مثلاً: "**الرحمن أجل**" اور "**الرب أعظم**" کہنا کافی نہیں ہے، البتہ شافعیہ کے یہاں مشہور یہ ہے کہ ایسی زیادتی جو تکبیر کے نام سے مانع نہیں مثلاً "**الله الأکبر**" مضر نہیں، اس لئے کہ اس لفظ سے تکبیر کے ساتھ تعظیم میں مزید مبالغہ کا علم ہوتا ہے اور وہ اس کو خاص کرکے بتاتا ہے، لہذا یہ ایسے ہی ہوگیا، جیسا کہ کہے: "**الله أکبر من کل شيء**"۔ اسی طرح ان کے نزدیک "**الله أکبر وأجل**" بھی مضر نہیں ہے، یہی حکم اللہ تعالیٰ کی تمام صفات کا ہے اگر اس کی وجہ سے لمبا فصل نہ ہو، مثلاً کہے: "**الله عز وجل أکبر**"، اس لئے کہ لفظ اور معنی باقی ہے، برخلاف اس صورت کے جب کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کے علاوہ یا اللہ تعالیٰ کی طویل صفات درمیان میں ہوجائیں (۱)۔

ابراہیم نخعی، امام ابوحنیفہ اور محمد کی رائے ہے کہ نماز کا آغاز ہر ایسے ذکر سے صحیح ہے جس میں خالص اللہ تعالیٰ کی ثناء ہو، اس کا مقصد محض اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہو، مثلاً کہے: "**الله أکبر، الله الأکبر، الله الکبیر، الله أجل، الله أعظم**"، یا کہے: "**الحمد لله**" یا "**سبحان الله**" یا "**لا إله إلا الله**"، اسی طرح ہر ایسا اسم جو صفت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہو مثلا کہے: "**الرحمن أعظم، الرحیم أجل**"، خواہ وہ بخوبی تکبیر کہہ سکتا ہو یا نہ کہہ سکے۔

ان کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "**وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى**"(۲) (اور اپنے پروردگار کا نام لیتا اور نماز پڑھتا رہا)، اس سے مراد: نماز شروع کرنے کے لئے پروردگار کا نام لینا ہے، اس لئے کہ ذکر کے بعد نماز کو ایسے حرف کے ذریعہ لایا گیا ہے، جو بلافصل (بعد میں لانے) کا متقاضی ہے، اور وہ ذکر جس کے معا بعد بلافصل نماز آتی ہے وہ تکبیر تحریمہ ہے، لہذا مطلق ذکر کے ذریعہ نماز میں داخل ہونا جائز ہے، اور خبر واحد کے ذریعہ اس میں کبریاء سے مشتق لفظ کی قید لگانا جائز نہ ہوگا، اور اس سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ ان الفاظ کے ساتھ اس حکم کا تعلق اس حیثیت سے ہے کہ یہ مطلق ذکر ہیں، نہ کہ اس اعتبار سے کہ یہ خاص لفظ کے ساتھ ذکر ہیں۔ نیز اس لئے کہ تکبیر تعظیم ہی ہے، لہذا جس لفظ سے تعظیم معلوم ہو اس کے ذریعہ شروع کرنا واجب ہوگا، سنن ابن ابی شیبہ میں ہے کہ ابو العالیہ سے دریافت

---

(۱) حدیث: "**إذا قمت إلی الصلاة فکبر**" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۳۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "**لا یقبل الله صلاة امریء حتی یضع الوضوء مواضعه ثم یقول الله أکبر**" کی روایت طبرانی نے "الکبیر" میں ان ہی الفاظ کے ساتھ کی ہے، اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں، جیسا کہ ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲/ ۱۰۴) میں کہا ہے، اس حدیث کو ابوداؤد نے بھی روایت کیا ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے، البتہ لفظ: "الله اکبر" اس میں نہیں ہے (سنن ابوداؤد ۱/ ۵۳۷ تحقیق عزت عبید دعاس، المستدرک ۱/ ۲۴۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ)۔

(۳) حدیث: "**کان النبي ﷺ یفتتح الصلاة بقوله الله أکبر**" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۲۱، ۲۲۲ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۶۰، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۰۳، ۲۰۴۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۱، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۲۹، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۶۰۔

(۲) سورۂ اعلیٰ/ ۱۵۔

کیا گیا: انبیاء کس چیز سے نماز شروع کرتے تھے؟ فرمایا: توحید، تسبیح اور تہلیل سے[۱]۔

امام ابو یوسف نے کہا: تکبیر سے مشتق الفاظ کے بغیر وہ شروع کرنے والا نہ ہوگا اور وہ تین الفاظ ہیں "الله أكبر، الله الأكبر، الله الكبير" الا یہ کہ وہ اچھی طرح تکبیر نہ کہہ سکے یا یہ نہ جانتا ہو کہ تکبیر سے شروع کرنا ضروری ہے، ان کی دلیل فرمان نبوی "و تحريمها التكبير" ہے، اور انہی تینوں الفاظ کے ذریعہ تکبیر حاصل ہو سکتی ہے[۲]۔

لفظ تکبیر سے متعلق شرائط سے وابستہ ایک امر یہ ہے کہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ تکبیر میں لفظ "الله" کو "اکبر" پر مقدم کرنا واجب ہے، اگر اس کو الٹ دے تو صحیح نہیں، اس لئے کہ تکبیر نہ ہوگی، اسی طرح اس میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے کہ تکبیر میں مفہوم کو بدلنے والے اضافہ سے بچنا واجب ہے، لہٰذا اگر کوئی آللہ اکبر پڑھے ہمزہ کے مد کے ساتھ، یا دو ہمزہ کے ساتھ پڑھے یا کہے: الله أكبار[۳] تو اس کی تکبیر صحیح نہیں ہوگی[۴]۔

بلا اختلاف لفظ اللہ کے لام اور ہاء کے درمیان الف کو مزید بڑھانا مضر نہیں، اس لئے کہ مزید مد "اشباع" ہے، کیونکہ لام خود ممدود ہے، اس صورت میں زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ لام کے مد میں اضافہ کر دیا، لیکن کوئی زائد حرف نہیں آیا[۵]۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۳۰، مراقی الفلاح ص ۱۲۱، البنایہ فی شرح الہدایہ ۲/ ۱۲۲، ۱۲۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۳۰۔ حدیث: "و تحريمها التكبير......" کی تخریج فقرہ ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۳) لفظ "أكبار" كبر (کاف کے فتحہ کے ساتھ) کی جمع ہے جو بمعنی طبلہ ہے (کشاف القناع ۱/ ۳۳۰)۔

(۴) الإقناع للخطيب الشربينی ۱/ ۱۲۰، المغنی ۱/ ۴۶۱، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۱۲۱، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۰۴، الزرقانی ۱/ ۱۹۴، المجموع ۳/ ۲۹۲، کشاف القناع ۱/ ۳۳۰۔

(۵) کشاف القناع ۱/ ۳۳۰، المجموع ۳/ ۲۹۳، الجوہرۃ النیرہ ۱/ ۶۱، الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۲۶۵، الزرقانی ۱/ ۱۹۴، ۱۹۵۔

شافعیہ نے تکبیر کے دونوں کلمات کے درمیان واو ساکن یا متحرک کے اضافہ کو نماز باطل کرنے والی چیزوں میں شمار کیا ہے[۱]۔

مالکیہ کہتے ہیں: الله اكبر کے ہمزہ سے پہلے واو کا اضافہ یا ہمزہ کو واو سے بدلنے کی وجہ سے تحریمہ باطل نہیں ہوگا، البتہ وہ کہتے ہیں: اگر لفظ اللہ کی ہاء کا اشباع اور لفظ اکبر کے ہمزہ کے ساتھ واو کا اضافہ ایک ساتھ کر دیا جائے تو تحریمہ باطل ہے[۲]۔

رہا محض لفظ الله کی ہاء کا اشباع تو اگر چہ وہ لغت کے اعتبار سے غلط ہے، لیکن اس کی وجہ سے نماز فاسد نہ ہوگی، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے[۳]، اسی طرح دوسرے مذاہب کے فقہاء نے اس کو تحریمہ باطل کرنے والی چیزوں میں شمار نہیں کیا ہے[۴]۔

ہاں لفظ اکبر کی راء کو مشدد پڑھنے سے مالکیہ کے نزدیک نماز کا تحریمہ باطل ہو جائے گا، شافعیہ میں ابن رزین کا فتوی یہی ہے۔ رملی اور ابن عماد وغیرہ نے کہا: یہ مضر نہیں، اس لئے کہ راء حرف تکریر ہے، اس کے اضافہ سے معنی نہیں بدلتا[۵]۔

مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ لفظ "الله" اور لفظ "اکبر" کے درمیان طویل وقفہ نماز کے تحریمہ کو باطل کرنے والا ہے، لیکن معمولی وقفہ سے باطل نہ ہوگا[۶]۔

یہ بتانا رہ گیا کہ تکبیر تحریمہ کے صحیح ہونے کے لئے فقہاء نے بہت سی شرائط کا ذکر کیا ہے۔

(۱) الإقناع ۱/ ۱۲۰، المجموع ۳/ ۲۹۲۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۰۴۔

(۳) مراقی الفلاح ص ۱۲۱۔

(۴) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱/ ۲۶۵، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۰۴، الإقناع ۱/ ۱۲۰، کشاف القناع ۱/ ۳۳۰۔

(۵) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱/ ۲۶۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۴۰۔

(۶) الإقناع للخطيب الشربینی ۱/ ۱۲۰، المجموع ۳/ ۲۹۲، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۰۴۔

لیکن ان فقہاء کی عبارتوں کے جائزہ سے واضح ہوتا ہے کہ ان کی ذکر کردہ اکثر شرائط بذات خود نماز کی شرائط ہیں، مثلاً وقت کا داخل ہونا، اس کے داخل ہونے کا یقین، حدث ونجاست سے پاک ہونا، ستر عورت، استقبال قبلہ، شروع کرتے وقت فرض کی تعیین اور مقتدی کے لئے اصل نماز کی نیت کرنے کے ساتھ ساتھ امام کی اقتداء کی نیت کرنا[۱]۔

چونکہ ان شرائط کا تفصیلی ذکر اصطلاحات ''صلاۃ''، ''نیت'' اور ''اقتداء'' میں ہوگا۔ لہذا یہاں سابقہ شرائط کے تذکرہ پر اکتفاء کیا جاتا ہے، جس کو تفصیل کی ضرورت ہو ان مذکورہ اصطلاحات اور کتب فقہ کے ابواب ''صفۃ الصلاۃ'' سے رجوع کرے۔

(۱) ابن عابدین ۱/۳۰۳، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/۲۰۵، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱/۲۶۵، الإقناع ۱/۱۲۰، مراقی الفلاح رص ۱۲۱، الخرشی ۱/۲۶۵، الإقناع ۱/۱۲۰، کشاف القناع ۱/۳۳۰۔

تکرار

تعریف:

۱- تکرار: کسی چیز کو بار بار کرنا ہے، یہ کَرَّرَ کے مصدر تکریر کا اسم مصدر ہے۔

لفظ تکرار کا فقہی استعمال اس کے لغوی مفہوم سے الگ نہیں ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

اعادہ:

۲- اعادہ کا ایک معنی کسی چیز کو دوبارہ کرنا ہے۔ اعادہ کے بقیہ معانی کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اعادۃ''۔ اس معنی کے لحاظ سے اعادہ اور تکرار کے درمیان فرق یہ ہے کہ کسی چیز کو ایک بار یا چند بار دہرانے کو تکرار کہتے ہیں اور ایک بار دہرانے کو اعادہ کہتے ہیں[۲]، لہذا ہر اعادہ تکرار ہے، لیکن ہر تکرار اعادہ نہیں۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- الگ الگ موقع کے اعتبار سے تکرار کا حکم الگ الگ ہوتا ہے۔ بسا اوقات مباح ہوتی ہے، مثلاً جمہور فقہاء کے نزدیک دوسرے اور

(۱) مختار الصحاح، لسان العرب المحیط مادہ: ''کرر''، التعریفات للجرجانی رص ۵۸۔

(۲) الفروق لأبی ہلال العسکری رص ۳۰ طبع بیروت۔

تیسرے روز نماز استسقاء کی تکرار(۱) اور اسحاق نے نے کہا ہے: لوگ صرف ایک بار نکلیں گے(۲)، شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے(۳)۔

اور کبھی مندوب ہوتی ہے، مثلاً قسم کھانے سے انکار کے وقت مدعی علیہ کے سامنے قسم تین بار پیش کرنے کی تکرار(۴)۔

اور کبھی سنت ہوتی ہے، مثلا حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وضو اور غسل میں دھونے کی تکرار(۵)، یہ مالکیہ کے نزدیک مستحب ہے(۶)۔

اسی طرح سر کے مسح کی تکرار شافعیہ کے نزدیک(۷) اور امام احمد سے ایک روایت یہی ہے(۸)۔

جب کہ حنفیہ، مالکیہ اور صحیح مذہب میں حنابلہ کے نزدیک یہ مسنون نہیں ہے۔

یہی ابن عمر، ان کے لڑکے سالم نخعی، مجاہد، طلحہ بن معرف اور حکم سے مروی ہے، امام ترمذی نے کہا: صحابہ کرام اور بعد کے اکثر اہل علم کے یہاں اسی پر عمل ہے(۹)۔

بسا اوقات تکرار واجب ہوتی ہے، مثلاً حنابلہ کے نزدیک ایک مجلس میں ایک ہی سجدہ والی آیت کے بار بار تلاوت کرنے سے

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۶۷، الحطاب ۲/ ۲۰۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۹۰، ۹۱، المغنی ۲/ ۴۳۹، نیل المآرب ۱/ ۲۱۳۔
(۲) المغنی ۲/ ۴۳۹۔
(۳) روضۃ الطالبین ۲/ ۹۱۔
(۴) فتح القدیر ۷/ ۱۶۷، ۱۶۸، القلیوبی ۴/ ۳۴۲، المغنی ۹/ ۲۳۶۔
(۵) فتح القدیر ۱/ ۲۷، ۵۱، القلیوبی ۱/ ۵۳، ۶۷، المغنی ۱/ ۱۳۹، ۲۱۷۔
(۶) القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۲۸، ۳۱۔
(۷) القلیوبی ۱/ ۵۳۔
(۸) المغنی ۱/ ۱۲۷۔
(۹) فتح القدیر ۱/ ۳۰، القوانین الفقہیہ رص ۲۷، المغنی ۱/ ۱۲۷، کشاف القناع ۱/ ۱۱۸۔

سجدۂ تلاوت کی تکرار، اور یہی مالکیہ کے یہاں اصل مذہب ہے، وہ کہتے ہیں کہ اگر ایک ہی وقت میں سجدہ کو واجب کرنے والی آیت کی تکرار ہو تو سجدہ میں تکرار ہوگی، کیونکہ سجدہ کا متقاضی پایا گیا، ہاں معلم ومتعلم اس سے مستثنی ہیں(۱)۔

حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ جس نے ایک ہی مجلس میں ایک ہی آیت سجدہ کی بار بار تلاوت کی، اس کے لئے ایک سجدہ کافی ہے(۲)، اس مسئلہ میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح ''سجدة التلاوة'' میں دیکھا جائے۔

بسا اوقات تکرار مکروہ ہوتی ہے، مثلاً شافعیہ کے نزدیک چمڑے کے موزے پر مسح کی تکرار(۳) یا کبھی ناجائز ہوتی ہے مثلاً حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک موزے پر مسح کی تکرار(۴) اور حنابلہ کے نزدیک موزے پر مسح کی تکرار واجب نہیں ہے، بلکہ مسنون بھی نہیں ہے(۵)۔

کچھ مسائل تکرار کے واجب نہ ہونے یا اس کے ناجائز ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے اور بعض دوسرے مسائل میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

بعض متفق علیہ مسائل:

۴- سجدۂ سہو کی تکرار کا ناجائز ہونا(۶)، حج کے وجوب میں تکرار کا نہ ہونا، اس لئے کہ اس کا سبب بیت اللہ ہے، اور اس میں تعدد نہیں، لہذا وجوب میں تکرار نہ ہوگی(۷)، ''حد'' کی تکرار کا ناجائز ہونا، لہذا اگر

(۱) کشاف القناع ۱/ ۴۴۹، شرح الزرقانی ۱/ ۲۷۷، ۲۷۸۔
(۲) فتح القدیر ۱/ ۳۷۴، ۴۷۴، ۴۷۵، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۲۰۔
(۳) القلیوبی ۱/ ۶۰۔
(۴) فتح القدیر ۱/ ۱۳۱، الحطاب ۱/ ۳۶۱۔
(۵) کشاف القناع ۱/ ۱۱۸۔
(۶) فتح القدیر ۱/ ۳۶۴، شرح الزرقانی ۱/ ۲۳۳، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۱۰، المغنی ۲/ ۳۹۔
(۷) فتح القدیر ۲/ ۳۲۲، ۳۲۳، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۳۲، القلیوبی ۲/ ۸۴، المغنی ۳/ ۲۱۷۔

کسی نے چوری، زنا، شراب نوشی یا قذف کا جرم حد کے قائم کرنے سے قبل دوبارہ کرے تو اس پر ایک ہی حد نافذ ہوگی، البتہ ابن القاسم سے منقول ہے کہ اس پر دوبارہ حد نافذ کی جائے گی[۱]۔

بعض مختلف فیہ مسائل:

۵- ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد دوبارہ چوری کرنا، اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کو اصطلاح ''سرقہ'' اور کتب فقہ میں اس کی اپنی بحث میں دیکھا جائے[۲] اور نماز کسوف کی تکرار[۳]، بار بار مرتد ہونے والے (نعوذ باللہ) کی توبہ قبول کرنا، اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح ''صلاۃ الکسوف''، اصطلاح ''توبہ'' اور کتب فقہ میں ان کے مقامات کی طرف رجوع کیا جائے[۴]۔

مختلف فیہ مسائل میں سے حد کے وجوب کے لئے اقرار کی تکرار ہے، چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور امام زفر کے علاوہ حنفیہ کی رائے ہے کہ وجوب حد کے لئے اقرار بار بار کرنا شرط نہیں، جب کہ حنابلہ، حنفیہ میں زفر، ابن شبرمہ اور ابن ابی لیلی کی رائے ہے کہ دوبار اعتراف کرنا شرط ہے، اور یہی حضرت علیؓ سے بھی مروی ہے[۵]۔

مدخول بہا اور غیر مدخول بہا عورت کے لئے طلاق کی تکرار، عطف کے ساتھ اور بغیر عطف کے طلاق میں تکرار، ایک مجلس میں ایلاء کی قسم میں تکرار، ظہار میں تکرار اور بیوی کو حرام کرنے اور کفارہ کے متعدد ہونے میں اس کا اثر، ان مسائل میں اختلاف اور تفصیل ہے، جس کو اصطلاح ''اتحاد المجلس'' کے تحت الموسوعۃ الفقہیہ جلد ۲ اور کتب فقہ میں ان کے اپنے مقامات میں دیکھا جائے[۱]، رہا یہ مسئلہ کہ قرائن سے خالی امر تکرار کا متقاضی ہے یا نہیں؟ تو اس کی تفصیل کا مقام ''اصولی ضمیمہ'' ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۷۲، ۱۷۴، ۲۰۷، الحطاب ۶/ ۳۱۳، ۳۰۱، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۳۶۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۵۱، المغنی ۸/ ۲۳۵۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۰۶، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۳۶۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۴۹، المغنی ۸/ ۲۶۴۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۵۶۵، الحطاب ۲/ ۲۰۴، روضۃ الطالبین ۲/ ۸۳، نیل المآرب ۱/ ۲۱۰۔

(۴) المغنی ۸/ ۱۲۶، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۷۵، ۷۶۔

(۵) ابن عابدین ۳/ ۱۹۴، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۳۶۶، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۴۳، المغنی ۸/ ۲۷۹۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۶۰، الحطاب ۴/ ۳۹، ۱۲۲، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۷۵، المغنی ۷/ ۲۳۰، ۳۵۷، ۳۵۸، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۲۳۱۔

تکفیر

تعریف:

۱-لغت میں تکفیر کا ایک معنی چھپانا، پردہ کرنا ہے، یہی اصل باب ہے۔

عرب کاشت کار کو "کافر" کہتے ہیں، اسی معنی میں فرمان باری ہے "كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ"[۱] (گویا کہ مینھ ہے کہ اس کی پیداوار کاشتکاروں کو اچھی معلوم ہوتی ہے)۔

نیز کہا جاتا ہے: "التكفير في المحارب" یعنی اپنے ہتھیاروں میں ڈھک گیا، تکفیر کا معنی یہ بھی ہے کہ انسان جھک جائے اور رکوع سے قریب قریب اپنا سر جھکا لے جیسا کہ اپنے آقا کی تعظیم کے ارادہ سے کرتا ہے، اور اسی معنی میں ابومعشر کی حدیث ہے: "أنه كان يكره التكفير في الصلاة"[۲] (یعنی حالت قیام میں بہت زیادہ جھکنا پسند نہیں کرتے تھے)۔

کفر کا شرعی معنی: ایمان کی ضد ہے یعنی انکار کرنا ہے اور اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے "إِنَّا بِكُلٍّ كَافِرُونَ"[۳] (اور کہتے ہیں کہ ہم تو ہر ایک کے منکر ہیں) یعنی انکار کرنے والے ہیں۔

اس لحاظ سے یہ لغوی مفہوم سے الگ نہیں، کیونکہ کافر صاحب کفر ہوتا ہے، یعنی اپنے دل کو اپنے کفر میں چھپائے ہوتا ہے، صاحب الدر المختار نے کہا: کفر کا شرعی معنی حضور ﷺ کے لائے ہوئے دین کی کسی بدیہی چیز میں حضور ﷺ کو جھٹلانا۔

تکفیر: اہل قبلہ میں سے کسی کو کفر سے منسوب کرنا۔

تکفیر ذنوب: نیکیوں وغیرہ کے ذریعہ گناہوں کو مٹا دینا، فرمان باری ہے: "إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّآتِ"[۱] (بے شک نیکیاں مٹا دیتی ہیں بدیوں کو)، اس کی تفصیل آرہی ہے۔

تکفیر عن الیمین: قسم کا کفارہ ادا کرنا[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تشریک:

۲-تشریک: شرک کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "شركت بينهما في المال تشريكا" میں نے ان دونوں کو مال میں شریک کر دیا، اور کہا جاتا ہے: "شرك النعل" یعنی جوتے میں تسمہ لگانا۔

شرعاً: یہ ہے کہ اللہ کی ملکیت یا اس کی ربوبیت میں کسی کو اس کا شریک قرار دینا۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے بندے حضرت لقمانؑ کی بات جو انہوں نے اپنے بیٹے سے کہی نقل کرتے ہوئے فرمایا: "يَا بُنَيَّ لاَ تُشْرِكْ بِاللّٰهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ"[۳] (اے بیٹا اللہ کا شریک نہ ٹھہرانا، بے شک شرک بڑا بھاری ظلم ہے)۔

کفر شرک سے عام ہے، شرک کفر کا ایک فرد ہے[۴]۔

---

(۱) سورۂ حدید/۲۰۔

(۲) حدیث: "كان يكره التكفير في الصلاة" کا ذکر ابن اثیر نے النہایہ فی غریب الحدیث (۱۸۸/۴ طبع الحلبی) میں کیا ہے، اس حدیث کی روایت کس نے کی ہمیں نہیں ملا۔

(۳) سورۂ قصص/۴۸۔

---

(۱) سورۂ ہود/۱۱۴۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "کفر"، الکلیات ۴۷/۴، ابن عابدین ۲۸۴/۳۔

(۳) سورۂ لقمان/۱۳۔

(۴) لسان العرب، المصباح المنیر، المغرب مادہ: "شرک"۔

تشریک کا ایک معنی یہ ہے کہ اپنی خریدی ہوئی چیز کے کچھ حصہ کو قیمت خرید میں فروخت کرنا، یہ جزو سامان کی بیع ''تولیہ'' ہے، یہاں زیر بحث پہلا معنی ہے۔

ب-تفسیق:

۳-تفسیق: ''فسّق'' کا مصدر ہے جس کا لغوی معنی: کسی امر سے نکلنا ہے، اور کہا جاتا ہے کہ اس کی اصل بگاڑ کے طور پر کسی چیز کا کسی چیز سے نکلنا ہے، کہا جاتا ہے: ''**فسقت الرطبة**'' تر کھجور اپنے چھلکے سے نکل گئی، غالبًا چوہے کو ''**فویسقة**'' اسی لئے کہا گیا ہے کہ وہ اپنے بل سے لوگوں کا نقصان پہنچانے کے لئے نکلتا ہے۔

تفسیق شریعت میں: نافرمانی کرنا اور ترک کرنا اور راہ حق سے نکل جانا ہے، اسی معنی میں ابلیس کے متعلق یہ فرمان باری ہے: ''فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ''[1] (سو اپنے پروردگار کے حکم سے نافرمانی کر بیٹھا) یعنی اپنے رب کی اطاعت سے نکل گیا۔

فسق بسا اوقات شرک یا کفر یا گناہ ہوتا ہے[2]۔

تکفیر سے متعلق احکام
(اول)

مسلمان کی تکفیر:

۴- اصل مسلمان کا اپنے اسلام پر باقی رہنا ہے، تا آنکہ اس کے خلاف دلیل آجائے، کیونکہ نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے: ''**من صلی صلاتنا و استقبل قبلتنا، وأکل ذبیحتنا فھو المسلم، له مالنا و علیه ماعلینا**''[3] (جو ہماری طرح نماز پڑھے، ہمارے قبلہ کی طرف (نماز میں) منہ کرے، اور ہمارا ذبیحہ کھائے تو وہ مسلمان ہے جو ہمارا حق ہے وہی اس کا حق ہے اور جو ہم پر لازم ہے وہی اس پر لازم ہے)۔

کسی بھی مسلمان کی تکفیر سے قبل اس کے قول یا فعل کی تحقیق کرنا واجب ہے، اس لئے کہ ہر غلط قول یا فعل کفر کا سبب نہیں ہے۔

نیز ضروری ہے کہ لوگ تکفیر سے دور رہیں، اس سے بچیں اور اس کو علماء کے حوالہ کردیں، کیونکہ یہ بڑی خطرناک چیز ہے، ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**إذا قال الرجل لأخیه یا کافر فقد باء به أحدھما فإن کان کما قال وإلا رجعت علیه**''[1] (اگر کوئی اپنے بھائی کو کافر کہہ کر پکارے تو ان میں سے ایک پر کفر آجائے گا، اگر وہ شخص جس کو اس نے پکارا کافر ہے تو خیر (کفر اس پر رہے گا)، ورنہ پکارنے والے پر لوٹ آئے گا)۔

حضرت ابوذرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: ''**من دعا رجلا بالکفر، أو قال: عدو الله، ولیس کذالک إلا حار علیه**''[2] (جو کسی کو کافر کہہ کر یا دشمن خدا کہہ کر بلائے، حالانکہ وہ ایسا نہ ہو تو وہ کفر اس پکارنے والے پر پلٹ آئے گا)۔

تکفیر سے بچنا:

۵- جب تک کسی مسلمان کے کلام کا بہتر محمل ممکن ہو یا اس کے کفر میں

---

(۱) سورۂ کہف ر۵۰۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المغرب مادہ: ''فسق''، الکلیات ۳ر۳۱۷۔

(۳) حدیث: ''من صلی صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأکل......'' کی روایت

= بخاری (الفتح ار۴۹۶ طبع السّلفیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: ''إذا قال الرجل لأخیه یا کافر، فقد باء به أحدھما، فإن کان کما قال، و إلا رجعت علیه'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰ر۵۱۴ طبع السّلفیہ) اور مسلم (ار۷۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''من دعا رجلا بالکفر، أو قال عدو الله......'' کی روایت مسلم (ار۸۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے۔

اختلاف ہو، گو کہ روایت ضعیف ہو اس کی تکفیر کرنا مناسب نہیں ہے[1]۔

جس چیز کے کفر ہونے میں شک ہو، اس کی وجہ سے کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اس لئے کہ مسلمان کو ایمان سے صرف اس چیز کا انکار نکال سکتا ہے جس نے اس کو ایمان میں داخل کیا ہے، کیونکہ ثابت شدہ اسلام شک کی وجہ سے زائل نہ ہوگا، پھر یہ کہ اسلام بلند رہتا ہے، اگر مسئلہ کی چند وجوہ تکفیر کا سبب ہوں اور ایک وجہ مانع تکفیر ہو تو مفتی کا فرض ہے کہ مانع تکفیر وجہ کی طرف مائل ہو، کیونکہ تکفیر بڑی خطرناک ہے اور مسلمان کے ساتھ حسن ظن رکھنا چاہئے، نیز اس لئے کہ کفر انتہائی درجہ کی سزا ہے، لہذا وہ انتہائی درجہ کے جرم کی متقاضی ہوگی، جب کہ شک اور احتمال کے ساتھ انتہائی درجہ کو نہیں پہنچتا ہے[2]۔

کفر کا حکم کب لگایا جائے؟

۶- مسلمان کی تکفیر کے لئے شرط ہے کہ جس وقت اس سے باعث کفر کام سرزد ہوا ہے، اس وقت وہ مکلّف ومختار ہو، لہذا بچہ یا مجنون یا نیند یا بے ہوشی کے سبب جس کی عقل ختم ہوگئی ہو، ان سب کی تکفیر صحیح نہیں کہ یہ سب مکلّف نہیں، لہذا ان کے قول اور عقیدہ کا اعتبار نہ ہوگا۔

اسی طرح جس کو کفر پر مجبور کیا گیا ہو اور اس کے دل میں ایمان برقرار ہے اس کی تکفیر نا جائز ہے، فرمان باری ہے: ”إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ“ [3] (بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درآنحالانکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تو وہ تو مستثنی ہے))۔

باشعور بچہ اور نشہ میں مدہوش شخص سے اگر باعث کفر امر صادر ہو تو ان کی تکفیر کے صحیح ہونے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۸۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۸۵۔

(۳) سورۂ نحل/ ۱۰۶۔

حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر باشعور بچہ سے باعث کفر امر صادر ہو تو اس کی تکفیر صحیح ہے۔

مالکیہ کے کلام سے صرف باشعور اور قریب البلوغ بچہ کی قید لگانے کا علم ہوتا ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ باشعور بچہ کی تکفیر صحیح نہیں، کیونکہ وہ غیر مکلّف ہے، اسی کے ساتھ بالاتفاق اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ مار پیٹ، دھمکی اور قید کے ذریعہ اس کو اسلام پر مجبور کیا جائے گا۔

حنابلہ کے نزدیک بلوغ اور توبہ کے مطالبہ کے بعد کے حالات کا انتظار کیا جائے گا، پھر اگر کفر پر مصر ہو تو قتل کر دیا جائے گا[1]، اس لئے کہ حدیث میں ہے: ”**رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، و عن المبتلى حتى يبرأ، و عن الصبي حتى يكبر**“[2] (تین شخص مرفوع القلم ہیں: سونے والا تا آں کہ بیدار ہوجائے، مبتلاء مرض تا آں کہ شفایاب ہوجائے اور بچہ تا آں کہ بڑا ہوجائے)۔

سکران کی تکفیر:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس سکران (نشہ میں مدہوش شخص) کو اس کی تعدی کے بغیر نشہ آیا ہو، اگر اس سے باعث کفر امر صادر ہوجائے تو اس پر مرتد ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، البتہ وہ سکران

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۸۵، ۳۰۶، الدسوقی ۴/ ۳۰۸، ۳۱۰، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۷، کشاف القناع ۶/ ۱۶۸، ۱۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: ”رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ و عن المبتلى حتى يبرأ، و عن الصبي حتى يكبر“ کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۵۸ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۵۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

جس کواس کی تعدی کی وجہ سے نشہ آیا ہواس کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے:

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ اگر اس سے باعث کفر امر صادر ہوتو اس کی تکفیر کی جائے گی، اس لئے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: جب وہ نشہ میں ہوگا تو بکواس کرے گا اور جب بکواس کرے گا تو بہتان لگائے گا، اور بہتان لگانے والے پر اسی (کوڑے) ہیں[1]، لہذا انہوں نے بہتان تراشی کی حد جس کو وہ حالت نشہ میں کرتا ہے اس پر واجب کردی اور بہتان تراشی کے احتمال کو معتبر قرار دیا، نیز اس لئے کہ اس کی طلاق اور اس کے بقیہ تصرفات صحیح ہیں تو اس کا مرتد ہونا بھی معتبر ہوگا، حنفیہ کے نزدیک مطلقاً سکران کی تکفیر نہیں کی جائے گی[2]۔

سبب تکفیر:

الف -عقیدہ کے سبب تکفیر:

۸ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ در پردہ کفر کا عقیدہ رکھنے والے کی تکفیر کی جائے گی، لیکن جب تک اس کی صراحت نہ کردے اس پر مرتد کے احکام نافذ نہ ہوں گے۔

جس کا آئندہ کفر کرنے کا عزم ہو یا کفر میں تردد ہوتو فوری طور پر اس کی تکفیر کی جائے گی، کیونکہ آئندہ کفر کا عزم کرنے کے سبب تصدیق ختم ہوگئی، اور کفر میں تردد کی وجہ سے تصدیق میں شک ذرا پیدا ہوگیا۔ اس پر بھی مرتد کے احکام اس وقت نافذ ہوں گے جب وہ کفر کی صراحت کردے[1]۔

(۱) حدیث: "إذا سکر هذی ، و إذا هذی افتری، و علی المفتری ثمانون" کی روایت مالک نے "الموطأ" (۲/ ۸۴۲ طبع الحلبی) میں کی ہے، ابن حجر نے اس کو انقطاع کی وجہ سے معلول کہا ہے (تلخیص الحبیر ۴/ ۷۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۸۵، ۳۰۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۸، ۳۱۰، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۷، کشاف القناع ۶/ ۱۶۸، ۱۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ب -قول کے سبب تکفیر:

۹ - اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ جس سے باعث کفر قول صادر ہو اس کی تکفیر کی جائے گی، خواہ اس نے یہ قول مذاق کے طور پر کہا ہو یا عناد و دشمنی میں یا عقیدہ کے طور پر، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "قُلْ أَبِاللّٰهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُوْلِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِؤُنَ، لاَ تَعْتَذِرُوْا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيْمَانِكُمْ"[2] (آپ کہہ دیجئے کہ اچھا تو تم استہزاء کر رہے تھے اللہ اور اس کی آیتوں اور اس کے رسول کے ساتھ، (اب) بہانے نہ بناؤ تم کافر ہو چکے اپنے اظہار ایمان کے بعد)۔

یہ کفر کے الفاظ بسا اوقات صریح ہوتے ہیں مثلاً کہے: میں اللہ کے ساتھ شرک کر رہا ہوں، یا کفر کر رہا ہوں اور بسا اوقات غیر صریح ہوتے ہیں مثلاً کہے: اللہ جسم ہے، متحیز (مکان میں) ہے یا عیسی اللہ کے بیٹے ہیں، یا دین کے کسی بدیہی حکم کا انکار کردے مثلاً نماز کا وجوب اور زنا کی حرمت۔

لیکن اگر انتہائی خوشی یا دہشت وغیرہ کے سبب بلا قصد سبقت لسانی میں زبان پر کلمۂ کفر آجائے، مثلاً کہنا یہ چاہتا تھا کہ خدایا! تو میرا رب ہے اور میں تیرا بندہ، لیکن غلطی سے یہ کہہ گیا کہ تو میرا بندہ اور میں تیرا رب ہوں، جیسا کہ حضرت انس بن مالکؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لله أشد فرحا بتوبة عبده، حين يتوب إليه، من أحدكم كان على راحلته بأرض فلاة، فانفلتت منه، وعليها طعامه و شرابه، فأيس منها، فأتى شجرة فاضطجع في ظلها،**

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۸۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۴، ۱۳۶، کشاف القناع ۶/ ۱۶۷۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۶۵، ۶۶۔

قد أيس من راحلته، فبينا هو كذلك إذا هو بها قائمة عنده، فأخذ بخطامها، ثم قال من شدة الفرح: اللهم أنت عبدي و أنا ربک، أخطأ من شدة الفرح"[۱] (اللہ تعالیٰ کو اپنے بندہ کی توبہ سے، جس وقت وہ توبہ کرتا ہے بمقابلہ تم میں سے اس شخص کے زیادہ خوشی ہوتی ہے جو اپنے اونٹ پر سوار ایک بے آب وگیاہ میدان میں ہو، پھر وہ اونٹ نکل بھاگے، اسی پر اس کا کھانا اور پانی تھا، بالآخر وہ اس سے ناامید ہوکر ایک درخت کے نیچے سایہ میں لیٹ جائے، اونٹ سے بالکل ناامید ہوچکا ہو، وہ اسی حال میں ہو کہ اچانک اونٹ آکر اس کے سامنے کھڑا ہوجائے، وہ اس کی نکیل تھام لے، اور خوشی کے مارے بھول کر غلطی سے کہنے لگے: یا اللہ! تو میرا بندہ ہے اور میں تیرا رب ہوں، انتہائی خوشی کے سبب ایسی غلطی کرجائے)۔

یا اس کو کفر پر مجبور کردیا جائے تو اس کی تکفیر نہیں کی کائے گی، کیونکہ فرمان باری ہے: "إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ" [۲] (بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درانحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تو وہ تو مستثنیٰ ہے))، نیز اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[۳] (اللہ تعالیٰ نے میری امت سے غلطی، بھول اور اِکراہ (مجبوری) کو معاف کردیا ہے)۔

(۱) حدیث: "لله أشد فرحا بتوبة عبده......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۱۰۴، ۲۱۰۵ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ نحل/ ۱۰۶

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۸۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۴، کشاف القناع ۶/ ۱۶۸، شرح العقائد للتفتازانی رص ۱۹۰۔
حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ و النسيان......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، بوصیری نے اس کی اسناد میں انقطاع کی علت بیان کی ہے، لیکن اس کے "طرق" کی وجہ سے سخاوی نے اس کو "قوی" کہا ہے، جیسا کہ المقاصد الحسنہ (رص ۲۳۰ طبع الخانجی) میں ہے۔

اللہ عزوجل کو برا بھلا کہنے والے کی تکفیر:

۱۰ - جو شخص اللہ تعالیٰ کی ذات عالی مقدس کو برا بھلا کہے یا اس کی توہین کرے یا اس کا مذاق اڑائے تو اس کی تکفیر کی جائے گی، اس پر علماء کا اتفاق ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "قُلۡ أَبِٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمۡ تَسۡتَهۡزِءُونَ؟ لَا تَعۡتَذِرُواْ قَدۡ كَفَرۡتُم بَعۡدَ إِيمَٰنِكُمۡ"[۱] (آپ کہہ دیجئے کہ اچھا تو تم استہزاء کررہے تھے اللہ اور اس کی آیتوں اور اس کے رسول کے ساتھ (اب) بہانے نہ بناؤ تم کافر ہوچکے اپنے اظہار ایمان کے بعد)۔

اس کی توبہ قبول ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک اس کی توبہ قبول کی جائے گی۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اس کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی، اس کو بہرحال قتل کردیا جائے گا، اس لئے کہ یہ بہت ہی بڑا گناہ ہے جس سے اس کی بدعقیدگی معلوم ہوتی ہے، ہاں آخرت کے لحاظ سے اگر وہ توبہ میں سچا ہو تو باطن میں اس کی توبہ قبول کی جائے گی اور اس کے لئے نفع بخش ہوگی (۲)۔

انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کو برا بھلا کہنے والے کی تکفیر:

۱۱ - فقہاء کی رائے ہے کہ جس نے کسی بھی نبی کو برا بھلا کہا یا ان کی توہین کی، یا ان کی تحقیر کی، یا ان کی طرف ناجائز امر کو منسوب کیا مثلاً سچا نہ ہونا، تبلیغ نہ کرنا اس کی تکفیر کی جائے گی، حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک برا بھلا کہنے والے کا حکم مرتد کی طرح ہے، اس سے توبہ کرائی جائے گی، اگر توبہ کرلے تو ٹھیک ہے ورنہ قتل کردیا جائے گا، مالکیہ اور

(۱) سورۂ توبہ/ ۶۵، ۶۶۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۹۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۶۶، کشاف القناع ۶/ ۱۷۷، ۱۷۸، شرح العقائد للتفتازانی/ ۱۹۱۔

حنابلہ کے نزدیک بطور حد اس کو قتل کردیا جائے گا، اگرچہ توبہ کرلے۔ اس کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی۔

فرشتوں کو برا بھلا کہنا انبیاء کو برا بھلا کہنے کی طرح ہے، مالکیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ ایسے نبی یا فرشتہ کو برا بھلا کہے جس کا نبی یا فرشتہ ہونا متفق علیہ ہے، لیکن اگر ایسے نبی یا فرشتہ کو برا بھلا کہتا ہے جس کا نبی ہونا یا فرشتہ ہونا متفق علیہ نہیں، مثلاً خضر اور ہاروت وماروت تو اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی، البتہ حاکم اپنی صوابدید کے مطابق اس کو سزا دے گا[1]۔

صحابہ کو کافر کہنے والے کی تکفیر:

۱۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو تمام صحابہ کو کافر کہے اس کی تکفیر کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے دین کی بدیہی معلومات کا انکار کیا اور اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کو جھوٹا کہا۔

بالاتفاق جس نے حضرت عائشہؓ پر وہ تہمت لگائی جس سے اللہ نے ان کو بری کردیا ہے، یا حضرت ابوبکر صدیق کی صحابیت کا منکر ہو تو اس کی تکفیر کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے صریح آیت کی تکذیب کی۔

جو صرف بعض صحابہ کی تکفیر کرے، اس کے بارے میں حنفیہ کا مذہب، مالکیہ کے یہاں معتمد اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔

شافعیہ کی رائے، حنابلہ کے یہاں مشہور روایت، بعض محدثین اور مالکیہ میں سے سحنون کا قول ہے کہ جو بعض صحابہ کو کافر کہے اس کی تکفیر کی جائے گی اور اس پر مرتد کے احکام جاری ہوں گے۔

مرداوی نے ''الانصاف'' میں کہا: یہی درست ہے اور یہی ہمارا دین و مذہب ہے، صاحب ''الفواکہ الدوانی'' نے صراحت کی ہے کہ جو خلفاء اربعہ میں سے کسی کو بھی کافر کہے اس کی تکفیر کی جائے گی[1]۔

شیخین کو برا بھلا کہنے والے کی تکفیر:

۱۳- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جو شیخین حضرت ابوبکر وعمرؓ کو برا بھلا کہے اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی، امام احمد نے اس کے کفر اور اس کو مار ڈالنے کے بارے میں توقف اختیار کرتے ہوئے کہا: اس کی سرزنش کی جائے گی، کوڑے لگائے جائیں گے، قید میں رکھا جائے گا، تا آنکہ مر جائے یا رجوع کرلے، امام احمد سے ایک روایت ہے کہ جو کسی صحابی کو برا بھلا کہے، اور اس کو حلال سمجھے اس کی تکفیر کی جائے گی، ورنہ اس کو فاسق کہا جائے گا، اور ان کے لڑکے عبد اللہ نے کسی صحابی کو برا بھلا کہنے والے کے بارے میں ان سے نقل کیا ہے کہ قتل کی ہمت تو مجھے نہیں ہوتی، البتہ اسے مارا جائے گا، میں اس کو اسلام پر نہیں سمجھتا۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول جس کو قاضی نے نقل کیا ہے، یہ ہے کہ شیخینؓ کو برا بھلا کہنے والے کی تکفیر کی جائے گی، ایسے شخص کی تکفیر کے قائل دبوسی اور ابو اللیث بھی ہیں، صاحب ''الاشباہ'' نے اسی کو قطعی کہا ہے۔

صاحب ''الدر المختار'' نے کہا: حضور پاک ﷺ کی رعایت میں فتوی اور قضاء میں اسی پر اعتماد کرنا چاہئے، یہ حنفیہ کے یہاں قول معتمد کے خلاف ہے، جیسا کہ ابن عابدین نے اس کی صراحت کی ہے[2]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۹۰ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۶۴، کشاف القناع ۶/ ۱۶۸، ۱۷۷، الإنصاف ۱۰/ ۳۳۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۹۳، ۲۹۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۷۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۹۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۶، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۶۴، ۷۰، کشاف القناع ۶/ ۱۶۱، ۱۷۰، ۱۷۲، الإنصاف ۱۰/ ۳۲۳، شرح العقائد للتفتازانی/ ۱۹۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۹۳، ۲۹۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۲، حواشی تحفۃ المحتاج ۹/ ۸۹، کشاف القناع ۶/ ۱۷۲، الإنصاف ۱۰/ ۳۲۴، الأشباہ و

اجماع کے منکر کی تکفیر:

۱۴ - فقہاء کی رائے ہے کہ جو امت کے درمیان کسی اجماعی حکم کا جو دین کا بدیہی احکام میں سے ہے انکار کردے تو اس کی تکفیر کی جائے گی، مثلاً پنجگانہ نمازوں اور زکاۃ کا وجوب، اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

رہا امت کا وہ اجماعی حکم جو دین کے بدیہی احکام میں سے نہیں، مثلاً بیٹی کی موجودگی میں پوتی کو ترکہ کا چھٹا حصہ دینے کا وجوب تو اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔

حنفیہ کے یہاں تکفیر کے لئے صرف قطعی طور پر ثبوت کی شرط ہے، اسی وجہ سے انہوں نے کہا کہ بیٹی کی موجودگی میں پوتی کے لئے چھٹے حصہ کے استحقاق کے منکر کی تکفیر کی جائے گی، حنفیہ کا ظاہر کلام یہی ہے (۱)۔

عمل کے سبب تکفیر:

۱۵ - فقہاء کی صراحت کے مطابق کچھ افعال ایسے ہیں کہ اگر مکلّف ان کا ارتکاب کرلے تو اس کی تکفیر کی جائے گی، اور یہ ہر ایسا فعل ہے جس کو بالقصد دین کا صریح مذاق اڑانے یا دین کے انکار کے لئے انجام دے، مثلاً کسی بت یا سورج یا چاند کو سجدہ کرنا کہ ان افعال سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسلام کی تصدیق نہیں کرتا ہے، اور مثلاً قرآن شریف کو گندگی میں ڈالنا کہ ایسا کرنے والے کی تکفیر کی جائے گی، گوکہ وہ تصدیق کرتا ہو، کیونکہ یہ تکذیب کے حکم میں ہے، نیز اس لئے کہ یہ کلام الٰہی کی صریح توہین ہے اور کلام کی توہین خود صاحب کلام کی توہین ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ نے کتب حدیث کے (گندگی میں) ڈالنے کو اسی کے ساتھ لاحق کیا ہے۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جو کفر کی علامت اختیار کرے مثلاً غیار (زنار کی طرح ذمیوں کی ایک علامت جس کو وہ اپنی کمر پر باندھتے ہیں) پہننا، جنیو باندھنا، صلیب لٹکانا اس کی تکفیر کی جائے گی۔

مالکیہ اور حنابلہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ اس کی محبت میں اور اس کے ماننے والوں کی طرف رجحان کے سبب انجام دے، لیکن اگر اس کو کھیل کے طور پر استعمال کرے تو حرام ہے، کفر نہیں (۱)۔

گناہ کبیرہ کے مرتکب کی تکفیر:

۱۶ - اہل سنت و جماعت کا مذہب ہے کہ گناہ کبیرہ کے مرتکب کی تکفیر نہیں کی جائے گی، اور اس کے بارے میں ہمیشہ جہنم میں رہنے کا حکم نہیں لگایا جائے گا اگر اس کا انتقال توحید پر ہو، اگرچہ اس نے توبہ نہ کی ہو، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان**"(۲) (جہنم سے اس شخص کو نکالا جائے گا جس کے دل میں رائی کے دانہ کے برابر ایمان ہوگا)۔ اگر گناہ کبیرہ کا مرتکب اپنے گناہ کی وجہ سے کافر ہوتا تو اس کو اللہ اور اس کے رسول نے مومن نہ کہا ہوتا (۳)۔

= النظائر لابن نجیم ر ۱۸۹، ۱۹۰ طبع دار الہلال۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳ر ۲۸۴، حاشیۃ الدسوقی ۴ر ۳۰۳، مغنی المحتاج ۴ر ۱۳۵، القلیوبی وعمیرہ ۴ر ۱۷۵، روضۃ الطالبین ۱۰ر ۶۵، کشاف القناع ۶ر ۱۷۲، ۱۷۳۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳ر ۲۸۴، حاشیۃ الدسوقی ۴ر ۳۰۱، مغنی المحتاج ۴ر ۱۳۶، حواشی تحفۃ المحتاج ۹ر ۹۰ اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۱۰ر ۶۹، کشاف القناع ۶ر ۱۶۹، شرح العقائد للتفتازانی ر ۱۴۲، ۱۵۳۔

(۲) حدیث: "يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳ر ۴۷۳، ۴۷۴ طبع السلفیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۳) شرح العقیدۃ الطحاویہ ر ۳۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، ۴۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح العقائد للتفتازانی ر ۱۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

جادوگر کی تکفیر:

۱۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جادو کو جائز سمجھنے والے کی تکفیر کی جائے گی۔

البتہ جادو سیکھنے اور جادو کرنے والے کی تکفیر میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک محض جادو سیکھنے یا جادو کرنے سے اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی اگر اس میں باعث کفر عقیدہ یا باعث کفر عمل نہ ہو، جب کہ مالکیہ کی رائے ہے کہ علی الاطلاق اس کی تکفیر کی جائے گی، کیونکہ اس میں غیر اللہ کی تعظیم اور کائنات وتقدیر کو غیر اللہ سے منسوب کرنا ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ جادو کرنے کی وجہ سے اس کو قتل کرنا واجب ہے، اس سے توبہ نہیں کرائی جائے گی، کیونکہ اس نے زمین میں فساد پھیلایا ہے، محض جادو کا علم ہونے سے تکفیر نہیں کی جائے گی اگر اس کا عقیدہ باعث کفر نہ ہو، نیز اس لئے کہ فرمان نبوی ﷺ ہے: ”حد الساحر ضربة بالسيف“[(۱)] (جادوگر کی حد تلوار کا ایک وار ہے) حضور ﷺ نے اس کو حد فرمایا ہے، اور حد ثابت ہونے کے بعد توبہ سے ساقط نہیں ہوتی۔

حنابلہ نے اس حکم کو اس جادوگر کے ساتھ خاص کیا ہے جو اپنے جادو میں کفر کا ارتکاب کرے۔

مالکیہ کے نزدیک اس کو قتل کیا جائے گا اگر وہ کھلم کھلا جادو کرے بشرطیکہ توبہ نہ کی ہو، اور اگر اس کو پوشیدہ طور پر کرے تو علی الاطلاق قتل کر دیا جائے گا، اور اس کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی[(۱)]۔

تکفیر کے اثرات:

۱۸- تکفیر کے سبب تکفیر کرنے والے اور جس کی تکفیر کی جائے دونوں پر کچھ اثرات مرتب ہوتے ہیں، جس کی تکفیر کی گئی ہے اگر اس کا کفر ثابت ہوجائے تو اس پر حسب ذیل اثرات مرتب ہوں گے:

الف- عمل کا باطل ہونا:

۱۹- اگر مسلمان مرتد ہوجائے اور تاحیات کفر پر باقی رہے تو ارتداد کی وجہ سے اس کا عمل باطل ہوجائے گا، فرمان باری ہے: ”وَمَنْ يَّرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ“[(۲)] (اور جو کوئی بھی تم میں سے اپنے دین سے پھر جائے اور اس حال میں کہ وہ کافر ہے مرجائے تو یہی وہ لوگ ہیں کہ ان کے اعمال اکارت گئے)۔

اگر وہ دوبارہ اسلام لائے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس پر حج اور ان عبادات کو دوبارہ کرنا واجب ہے جس کے اسباب موجود ہوں، کیونکہ ارتداد کی وجہ سے وہ اصلی کافر کی طرح ہوجائے گا، لہذا اگر وہ اسلام لائے گا اور مال دار ہوگا تو اس پر حج فرض ہوگا، نیز اس لئے کہ اس کے وقت میں تاعمر گنجائش ہے، لہذا نئے حکم سے اس پر حج واجب ہوگا، جیسا کہ آئندہ اوقات کی وجہ سے اس پر نماز، روزہ اور زکاۃ واجب ہوں گے، نیز اس لئے کہ حج کا سبب بیت اللہ ہے اور یہ باقی ہے، برخلاف حج کے علاوہ دوسری عبادتوں کے، جن کو وہ ادا کر چکا

---

(۱) حدیث: ”حد الساحر ضربة بالسيف“ کی روایت ترمذی (۴/ ۶۰ طبع الحلبی) نے حضرت جندب بن جنادہ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: ہمارے علم میں یہ روایت صرف اسی سند سے مرفوع منقول ہے، اسماعیل بن مسلم مکی حدیث میں ضعیف قرار دیئے جاتے ہیں، صحیح یہ ہے کہ یہ روایت جندب پر موقوف ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۲، شرح روض الطالب ۴/ ۱۱۷، کشاف القناع ۶/ ۱۷۷، الإنصاف ۱۰/ ۳۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۱۷۔

ہے کہ ان کے اسباب جا چکے ہیں۔

جن عبادتوں کے اسباب باقی ہیں مثلاً کسی نے ظہر کی نماز پڑھی پھر مرتد ہوگیا، پھر وقت کے اندر ہی توبہ کرلی تو ظہر دوبارہ پڑھے گا، کیونکہ اس کا سبب یعنی وقت باقی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ حالت اسلام میں جو عبادتیں کرچکا ہے مثلاً نماز اور حج وغیرہ ان کو دوبارہ ادا کرنا اس پر واجب نہیں، اس لئے کہ اس نے ان کو کما حقہ ادا کیا ہے اور اس کا ذمہ ان سے بری ہوچکا ہے، لہذا دوبارہ وہ اس کے ذمہ میں لازم نہیں ہوں گی، جیسا کہ آدمی کا قرض۔

امام شافعیؒ کے یہاں صراحت ہے کہ اعمال کا ثواب باطل ہوگا بذات خود اعمال باطل نہیں ہوں گے [1]۔

ب۔ قتل:

۲۰ - اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ جو دین اسلام سے پھر کر دوسرا دین اختیار کرلے اس کو قتل کر دیا جائے گا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **"من بدل دينه فاقتلوه"** [2] (جو اپنا دین بدل دے اس کو قتل کردو)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''ردت'' میں ہے۔

تکفیر کرنے والے پر تکفیر کے اثرات:

۲۱ - چونکہ تکفیر ایک اہم معاملہ ہے اس لئے فقہاء نے اس میں تعزیر مقرر کی ہے، جس نے کسی کو کفر سے منسوب کیا یا ایسا الزام لگایا جس میں کفر کا مفہوم ہے، مثلاً کہے: اے یہودی! اے نصرانی! اے مجوسی! تو اس کی تعزیر کی جائے گی [1]، فرمان نبوی ہے: **"إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء به أحدهما فإن كان كما قال و إلا رجعت عليه"** [2] (اگر کوئی اپنے بھائی کو کافر کہہ کر پکارے تو ان میں سے ایک پر کفر آجائے گا، اگر وہ شخص جس کو اس نے پکارا، کافر ہے تو ٹھیک ہے، ورنہ وہ کفر پکارنے والے پر لوٹ آئے گا)۔

(دوم)

گناہوں کی تکفیر (کفارہ ادا کرنا)

الف۔ وہ گناہ جن کے کفارات شریعت میں مقرر ہیں:

۲۲ - بعض گناہوں کے ارتکاب پر شریعت نے انسان پر معین کفارات مقرر کئے ہیں، کیونکہ یہ گناہ سنگین اور خطرناک ہیں، اور ان کفارات کا مقصد اس سے ہونے والی کوتاہی کی تلافی ہے، یہ کفارات عبادت بھی ہیں اور سزا بھی۔

یہ پانچ کفارات ہیں: قتل، رمضان کے دن میں جماع، ظہار، قسم توڑنے اور ممنوعات حج کے ارتکاب کے کفارات [3]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''کفارہ''۔

ب۔ وہ گناہ جن کے کفارات شریعت میں مقرر نہیں:

۲۳ - سابقہ پانچ کے علاوہ اسلام میں معین کفارے نہیں ہیں، ہاں بعض اعمال اور عبادات کے بارے میں صراحت ہے کہ وہ عمومی طور

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۰۳، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۲/ ۴۸۰، مواہب الجلیل ۶/ ۲۸۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۳، کشاف القناع ۶/ ۱۸۱۔

(۲) حدیث: "من بدل دينه فاقتلوه" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۲۶۷ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۸۲، ۳/ ۱۸۳، حاشیۃ العدوی ۱/ ۳۷۳، مواہب الجلیل ۶/ ۳۰۳، مغنی المحتاج ۱/ ۳۴۰، کشاف القناع ۲/ ۱۱۷، ۱۱۸، ۶/ ۱۱۲۔

(۲) حدیث: "إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء به......" کی تخریج فقرہ ۴ میں گذر چکی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۴۰، حواشی تحفۃ المحتاج ۹/ ۴۵۔

پر گناہوں کا کفارہ ہوجاتے ہیں، مثلاً گناہ کبیرہ سے احتیاط صغائر کی معافی کا سبب ہے، فرمان باری ہے: "إِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ"(۱) (اگر تم ان بڑے کاموں سے جو تمہیں منع کئے گئے ہیں بچتے رہے تو ہم تم سے تمہاری چھوٹی برائیاں دور کردیں گے)۔

نیز فرمان نبوی ہے: "ما من عبد يؤدي الصلوات الخمس، و يصوم رمضان، و يجتنب الكبائر السبع إلا فتحت له ثمانية أبواب الجنة يوم القيامة حتى إنها لتصفق"(۲) (جو بندہ پنجگانہ نمازیں پڑھے، رمضان کے روزے رکھے، سات گناہ کبیرہ سے احتیاط کرے، اس کے لئے قیامت کے دن جنت کے آٹھ دروازے کھل جاتے ہیں، یہاں تک کہ وہ اس کو آواز دیں گے)، صغائر کی معافی صرف کبائر سے اجتناب سے نہیں، بلکہ بعض عبادتوں سے بھی ہوتی ہے مثلاً وضو، پنجگانہ نمازیں، رمضان کا روزہ، عمرہ سے عمرہ تک اور مقبول حج۔

نیز حدیث میں ہے: "من توضأ نحو وضوئي هذا ثم قام فركع ركعتين لا يحدث فيهما نفسه إلا غفر له ماتقدم من ذنبه"(۳) (جو کوئی میرے اس وضو کی طرح وضو کرے، پھر دو رکعتیں پڑھے اور دل میں کوئی خیال (دنیا وغیرہ کا) نہ آئے تو اس کے گزشتہ گناہ بخش دیئے جائیں گے)۔

(۱) سورۂ نساء ۳۱۔

(۲) حدیث: "مامن عبد يؤدي الصلوات الخمس......" کی روایت بیہقی (۱۰/ ۱۸۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ اور ابو سعیدؓ سے کی ہے، اس کی اسناد میں ایک راوی کے سلسلہ میں جہالت ہے، اور وہ صہیب العتواری ہیں (المیزان للذہبی ۲/ ۳۲۱ طبع الحلبی)۔

(۳) حدیث: "من توضأ نحو وضوئي هذا ثم قام فركع......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۵۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۰۵ طبع الحلبی) نے حضرت عثمان بن عفانؓ سے کی ہے۔

اس حدیث میں نماز کا تذکرہ تحیۃ الوضوء کی ترغیب کے لئے ہے، تاکہ اس کا ثواب بڑھے ورنہ معافی نماز پر موقوف نہیں، جیسا کہ مسند احمد میں مرفوعاً منقول ہے: "الوضوء يكفر ما قبله ثم تصير الصلاة نافلة"(۱) (وضو پچھلے گناہ معاف کرادیتا ہے، نماز اس پر اضافہ ہے)۔

فرمان نبوی ہے: "الصلوات الخمس، و الجمعة إلى الجمعة، و رمضان إلى رمضان مكفرات مابينهن إذا اجتنب الكبائر"(۲) (پنجگانہ نمازیں، جمعہ سے جمعہ تک اور رمضان سے رمضان تک، یہ سب درمیان کے گناہوں کو معاف کرانے والے ہیں اگر کبائر سے اجتناب کیا جائے)' نیز فرمان نبوی ہے: "العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما و الحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة"(۳) (عمرہ سے عمرہ ان دونوں کے درمیان کا کفارہ ہے اور حج مبرور کا بدلہ صرف جنت ہے)۔

یہ اعتراض نہیں ہونا چاہئے کہ جب وضو کفارہ بن گیا تو روزہ کس چیز کا کفارہ بنے گا، اسی طرح دوسری عبادات، اس لئے کہ گناہ امراض کی طرح ہیں، اور طاعات دواؤں کی طرح ہیں، جس طرح ہر قسم کے امراض کے لئے خاص قسم کی دوا ہے، دوسری دوا سے نفع نہیں ہوتا، یہی حال طاعات اور گناہوں کا ہے، اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "إن من الذنوب ذنوبا لا يكفرها الصلاة ولا الصيام ولا الحج

(۱) حدیث: "الوضوء يكفر ماقبله ثم تصير الصلاة نافلة" کی روایت احمد (۵/ ۲۵۱ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابو امامہؓ سے کی ہے، منذری نے الترغیب والترہیب (۱/ ۱۳۰ طبع مطبعۃ السعادہ) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "الصلوات الخمس و الجمعة إلى الجمعة، ورمضان إلى رمضان، مكفرات مابينهن إذا اجتنب الكبائر" کی روایت مسلم (۱/ ۲۰۹ طبع الحلبی) نے حضرتؓ ابو ہریرہ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۵۹۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۸۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

ولا العمرة، قالوا فما يكفرها يا رسول الله،قال: الهموم في طلب المعيشة"[۱] (کچھ گناہ ایسے ہیں جن کا کفارہ، نہ نماز ہے، نہ روزہ، نہ حج ہے، نہ عمرہ، صحابہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اس کا کفارہ کیا ہے؟ فرمایا: طلب معاش کی فکر)۔

یہ سب ان گناہوں کے بارے میں ہیں جن کا تعلق حقوق اللہ سے ہے، جب کہ حقوق العباد سے متعلق گناہوں کا کفارہ صرف بدلہ دینا ہے[۲]۔

(۱) حدیث: "**إن من الذنوب ذنوبا لا يكفرها الصلاة ولا الصيام ولا الحج ولا العمرة، قالوا : فما......**" کی روایت طبرانی نے الأوسط میں کی ہے، ذہبی نے اس پر موضوع ہونے کا حکم لگایا ہے، ابن حجر نے لسان المیزان (۵/ ۱۸۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ان کی متابعت کی ہے۔

(۲) شرح جوہرۃ التوحید رص ۱۷۴، ۱۷۵۔

تکفین

تعریف:

۱-تکفین: کفّن کا مصدر ہے، اور اسی کی طرح کفن بھی ہے، ان دونوں کا لغوی معنی ڈھانکنا اور چھپانا ہے۔

میت کے کفن کا نام اسی معنی کے لحاظ سے ہے، کیونکہ وہ میت کو ڈھانک دیتا ہے[۱]۔

میت کی تکفین اسی سے ماخوذ ہے، جس کا معنی میت کو کفن میں لپیٹنا ہے[۲]۔

اصطلاحی مفہوم اس سے الگ نہیں ہے۔

شرعی حکم:

۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ میت کی تکفین جس سے وہ ڈھک جائے، فرض کفایہ ہے[۳]، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "**البسوامن ثيابكم البياض فإنها من خير ثيابكم، وكفنوا فيها موتاكم**"[۴] (سفید کپڑے پہنو کہ وہ

(۱) لسان العرب مادہ: "کفن"۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۴۵۲ طبع الأمیریہ بولاق، مجمع الأنہر ۱/ ۱۸۱ طبع دار السعادہ۔

(۳) شرح فتح القدیر ۱/ ۴۵۲، حاشیۃ الرہونی ۲/ ۲۰۹ طبع الأمیریہ بولاق، المجموع ۵/ ۱۴۰ طبع المنیریہ، کشاف القناع ۲/ ۱۰۳ طبع عالم الکتب، البخاری ۲/ ۹۳ طبع محمد علی صبیح۔

(۴) حدیث: "**البسوا من ثيابكم البياض فإنها من خير ثيابكم......**" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۲۰۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابن عباسؓ

تمہارے لئے بہترین کپڑے ہیں، اور اسی میں اپنے مردوں کو کفن دو)، نیز بخاری میں حضرت خبابؓ کی روایت ہے: "هاجرنا مع رسول الله ﷺ نلتمس وجه الله، فوقع أجرنا على الله، فمنا من مات لم يأكل من أجره شيئاً، منهم: مصعب بن عمير، ومنا من أينعت له ثمرته فهو يهديها، قتل يوم أحد، فلم نجد ما نكفنه إلا بردة، إذا غطينا بها رأسه، خرجت رجلاه، وإذا غطينا رجليه خرج رأسه، فأمرنا النبي ﷺ أن نغطي رأسه، و أن نجعل على رجليه من الإذخر"[۱] (ہم نے حضور ﷺ کے ساتھ محض اللہ کے لئے ہجرت کی تو ہمارا بدلہ اللہ کے ذمہ ہو گیا، ہم میں سے بعض نے مرنے تک اپنے بدلہ میں سے کچھ نہ کھایا، ان میں مصعب بن عمیر تھے، اور ہم میں سے بعض وہ ہیں جن کے پھل پک گئے (یعنی انہیں نعمتیں ملیں) اور وہ دوسروں کو دے رہے ہیں، مصعب احد کی جنگ میں شہید ہوئے، ہمیں ان کے کفن کے لئے کچھ نہ ملا، بس ایک چادر تھی، ان کا سر چھپاتے تو پاؤں کھل جاتے، پاؤں چھپاتے تو سر کھل جاتا، آخر حضور ﷺ نے ہمیں یہ حکم دیا کہ ان کا سر چھپا دو، اور ان کے پاؤں پر اِذخر (ایک قسم کی گھاس) ڈال دو)۔

کفن کا طریقہ:

۳- فقہاء نے کہا: ہے کہ میت کی تکفین- اس کو پاک کرنے کے بعد- اسی قسم کے کپڑوں میں کی جائے گی جن کا پہننا اس کے لئے زندگی میں جائز تھا، لہذا جائز کپڑوں میں کفن دیا جائے گا۔

ریشمی کپڑے میں مرد کو کفن دینا ناجائز ہے، ہاں عورت کو ریشمی کپڑے میں جمہور کے نزدیک کفن دینا جائز ہے، اس لئے کہ زندگی میں اس کے لئے اس کا استعمال کرنا جائز ہے، لیکن یہ مکروہ ہے، کیونکہ یہ اسراف ہے اور مال برباد کرنے کے مشابہ ہے، اس کے برخلاف زندگی میں اس کا پہننا کہ وہ اس کے لئے شرعاً مباح ہے۔

حنابلہ کے نزدیک بلاضرورت ریشمی کپڑے میں کفن دینا حرام ہے، مرد ہو یا عورت، کیونکہ عورت کے لئے ریشم زندگی میں حلال ہے کہ وہ محل زینت ہے جو موت کے بعد ختم ہو گیا[۱]۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک بہتر کفن دینا مستحب ہے، یعنی ایسے کپڑے میں کفن دے جو جمعہ وعیدین میں استعمال کیا جاتا ہو بشرطیکہ اس سے کم درجہ کے کپڑے کی وصیت نہ کی ہو، ورنہ اس کی وصیت کو مدنظر رکھا جائے گا، اس لئے کہ مسلم شریف میں یہ فرمان نبوی ہے: "إذا كفن أحدكم أخاه فليحسن كفنه"[۲] (جب تم میں سے کوئی اپنے بھائی کو کفن دے تو اچھا کفن دے)۔

حنابلہ کے نزدیک میت کو ایسے کپڑے میں کفن دینا واجب ہے جس طرح کا جمعہ وعیدین میں پہنا جاتا ہے، بشرطیکہ اس نے اس سے کم درجہ کے کپڑے کی وصیت نہ کی ہو، اس لئے کہ شارع نے اچھا کفن دینے کا حکم دیا ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ مباح کفن میں میت کی حالت کا اعتبار ہوگا، اگر وہ مالدار ہو تو اچھے کپڑے میں، اگر اوسط درجہ کا ہو تو متوسط کفن اور غریب ہو تو معمولی درجہ کا کفن دیا جائے گا۔

= سے کی ہے، ابن القطان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ تلخیص الحبیر لابن حجر (۲/ ۶۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۱) حدیث خباب: "هاجر نامع رسول الله ﷺ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۴۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۴۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۷ طبع دار الکتاب العربی، المجموع ۵/ ۱۴۸ طبع المنیریہ، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۹ طبع المکتب الإسلامی، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۳۳۶ طبع دار الفکر، الدسوقی ۱/ ۴۱۳ طبع عیسی الحلبی، کشاف القناع ۲/ ۱۰۴ طبع عالم الکتب، الإنصاف ۲/ ۵۰۷۔

(۲) حدیث: "إذا كفن أحدكم أخاه فليحسن كفنه" کی روایت مسلم (۲/ ۶۵۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

ہر طرح کے کپڑے کفن کے لئے کافی ہیں، پرانا دھلا ہوا اور نیا کپڑا دونوں برابر ہیں، کیونکہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کا یہ قول مروی ہے کہ میرے ان ہی دونوں کپڑوں کو دھو کر ان میں مجھے کفن دینا، کیونکہ یہ دونوں کفن پیپ اور خون کے لئے ہیں۔

سفید کپڑوں میں کفن دینا افضل ہے، اس لئے حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "**البسوا من ثيابكم البياض فإنها من خير ثيابكم و كفنوا فيها موتاكم**"(۱) (سفید کپڑے پہنو، اس لئے کہ یہ بہترین کپڑے ہیں، اسی میں اپنے مردوں کو کفن دو)۔

کفن کے لئے شرط ہے کہ کھال نظر نہ آئے، اس لئے کہ اگر کھال نظر آئے گی تو پردہ نہیں ہوگا جس کا ہونا نہ ہونا برابر ہے اور اگر کھال تو نہ نظر آئے لیکن بدن کی ساخت کا اندازہ ہو تو مکروہ ہے (۲)۔

بہت قیمتی کفن دینا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "**لا تغالوا في الكفن فإنه يسلب سلبا سريعا**"(۳) (بہت قیمتی کفن نہ دو کہ یہ بہت جلد چھن جائے گا)۔

جس طرح کہ زعفران میں رنگے ہوئے، زرد رنگ میں رنگے ہوئے، بال اور اون کے کپڑے میں کفن دینا دوسرا کپڑا ہوتے ہوئے مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ سلف کے عمل کے خلاف ہے۔

(۱) حدیث: "البسوا من ثيابكم البياض" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۳۰۷، المجموع ۵/۱۴۷، الشرح الصغیر ۱/۵۴۹ طبع دار المعارف مصر، المغنی لابن قدامہ ۲/۴۶۴ طبع الریاض، نہایۃ المحتاج ۲/۴۴۷ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۲/۱۰۳، روضۃ الطالبین ۲/۱۰۹۔

(۳) حدیث: "لاتغالوا في الكفن فإنه يسلب سلبا سريعا" کی روایت ابوداؤد (۳/۵۰۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، اس روایت میں شعبی اور حضرت علی کے درمیان انقطاع ہے (تلخیص الحبیر لابن حجر ۲/۱۰۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

چمڑے میں کفن دینا حرام ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے حکم دیا: "**أمر بنزع الجلود عن الشهداء، وأن يدفنوا في ثيابهم**"(۱) (شہداء کے بدن سے چمڑے اتار لئے جائیں اور ان کو ان کے کپڑوں میں دفن کر دیا جائے)۔

پاک کپڑے کے ہوتے ہوئے ایسے نجس کپڑے میں کفن نہ دیا جائے جس کی نجاست نا قابل معافی ہے، گوکہ نماز سے باہر اس کا پہننا جائز ہو اور گوکہ پاک کپڑا ریشمی ہو (۲)۔

کفن کی انواع واقسام:

حنفیہ کے نزدیک کفن کی تین قسمیں ہیں:

۱- کفن سنت۔

۲- کفن کفایہ۔

۳- کفن ضرورت۔

۴- الف- کفن سنت: یہی سب سے مکمل کفن ہے، مرد کے لئے تین کپڑے: ازار، قمیص اور لفافہ قمیص: گلے سے لے کر پاؤں تک ہوگی، جو بغیر دخریص (کلی)(۳) اور آستین کے ہوگی۔ اور میت کا ازار سر کے اوپر سے پاؤں تک ہوگا جو زندہ شخص کے تہبند کے برخلاف

(۱) حدیث: "أمر بنزع الجلود عن الشهداء وأن يدفنوا في ثيابهم" کی روایت ابوداؤد (۳/۴۹۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۲/۱۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف کہا ہے۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی/ ۳۱۵ طبع دار الإیمان، حاشیہ ابی السعود علی شرح الکنز ۱/۳۴۸ طبع اول، المجموع ۵/۱۴۸، ۱۴۹، کتاب الفروع ۲/۲۲۲، ۲۲۵ طبع عالم الکتب، حاشیۃ الرہونی ۲/۲۱۲، المغنی ۲/۴۶۴، مغنی المحتاج ۱/۳۳۷ طبع مصطفی الحلبی، الجمل علی شرح المنہج ۱/۱۵۷ طبع دار احیاء التراث العربی، کشاف القناع ۲/۱۰۴۔

(۳) دخریص جس کو بنیقہ (کلی) بھی کہتے ہیں وہ ٹکڑا ہے جو کپڑے کو کشادہ کرنے کے لئے بڑھا دیا جاتا ہے (لسان العرب مادہ: "بنق")۔

ہوگا، اور لفافہ بھی اسی طرح سے ہوگا، اس لئے کہ حضرت جابر بن سمرۃؓ کی روایت ہے: "كفن رسول الله ﷺ في ثلاثة أثواب قميص وإزار ولفافة"(۱) (رسول اللہ ﷺ کو تین کپڑوں میں کفن دیا گیا: قمیص، ازار اور لفافہ)۔

عورت کے لئے پانچ کپڑے ہوں گے: قمیص، ازار، خمار (اوڑھنی)، لفافہ اور سینہ بند، اس لئے کہ حضرت لیلی بنت قانف ثقفیہ کی حدیث میں ہے: "أن النبي ﷺ ناول اللواتي غسلن ابنته في كفنها ثوباً ثوباً حتى ناولهن خمسة أثواب"(۲) (رسول اللہ ﷺ نے اپنی صاحب زادی کو غسل دینے والی عورتوں کو ایک ایک کر کے کفن کا کپڑا دیا، یہاں تک کہ آپ نے ان کو پانچ کپڑے دیئے)، نیز اس لئے کہ وہ زندگی میں ان ہی پانچ کپڑوں میں نکلتی ہے تو موت کے بعد بھی ان ہی کپڑوں میں نکلے گی(۳)۔

۵-ب: کفن کفایہ: وہ کم سے کم کپڑا ہے جس کو زندگی میں پہنا جاتا ہے، جو مرد کے لئے اصح قول کے مطابق دو ہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے وفات کے وقت فرمایا تھا: "مجھے میرے ان ہی دونوں کپڑوں میں کفن دینا جن میں میں نماز پڑھتا تھا، ان دونوں کو دھو دینا، کیونکہ یہ دونوں پیپ اور مٹی کے لئے ہیں"۔

(۱) حدیث جابر بن سمرة: "كفن رسول الله ﷺ في ثلاثة أثواب" کی روایت ابن عدی نے الکامل فی الضعفاء (۲۵۱۱/۷ طبع دار الفکر) میں کی ہے، اور زیلعی نے ان کے حوالہ سے اس کی تضعیف نقل کی ہے (نصب الرایہ ۲۶۱/۲ طبع المجلس العلمی بالہند)۔

(۲) حدیث: لیلی بنت قانف الثقفیة: "ناول النبي ﷺ اللواتي غسلن ابنته......" کی روایت ابوداؤد (۵۰۹/۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی اسناد میں جہالت ہے (نصب الرایہ للزیلعی ۲۶۴/۲ طبع المجلس العلمی بالہند)۔

(۳) البدائع ۳۰۷/۱، فتح القدیر ۴۵۴/۱ طبع بولاق۔

نیز اس لئے کہ زندگی میں مرد کم سے کم دو کپڑے پہنتا ہے کہ ان دو کپڑوں میں اس کے لئے بلا کراہت باہر نکلنا اور نماز پڑھنا جائز ہے تو اس میں اس کو کفن دینا بھی جائز ہوگا۔

ایک کپڑے میں کفن دینا مکروہ ہے، اس لئے کہ زندگی میں ایک کپڑے میں نماز کراہت کے ساتھ جائز ہے تو موت کے بعد بھی یہی حکم ہوگا۔

مراہق (۱) مرد کی طرح ہے، دونوں کے کفن یکساں ہوں گے، اس لئے کہ زندگی میں مراہق عادتاً ان ہی کپڑوں میں باہر نکلتا ہے جن میں مرد نکلتے ہیں تو کفن بھی اسی میں دیا جائے گا، اور اگر بچہ ہو، مراہق نہ ہوا ہو اور دو ٹکڑوں ازار اور لفافہ میں کفن دے دیا جائے تو بہتر ہے، اور اگر ایک ہی تہبند میں کفن دے دیا جائے تو جائز ہے، اس لئے کہ زندگی میں اس کے حق میں ایک ہی کپڑا کافی تھا، لہذا موت کے بعد بھی کافی ہوگا۔

عورت کو کم از کم تین کپڑوں میں کفن دیا جائے گا: ازار، لفافہ اور خمار، اس لئے کہ زندگی میں پردہ تین کپڑوں سے ہوتا ہے، چنانچہ ان میں اس کے لئے باہر نکلنا اور نماز پڑھنا جائز ہے، لہذا موت کے بعد بھی یہی حکم ہوگا۔ عورت کو دو کپڑوں میں کفن دینا مکروہ ہے۔

چھوٹی بچی کو دو کپڑوں میں کفن دینے میں کوئی حرج نہیں، اور مراہقہ لڑکی، کفن کے باب میں بالغہ لڑکی کی طرح ہے، اور ساقط شدہ بچہ کو ایک کپڑے میں لپیٹ دیا جائے، کیونکہ اس کے لئے کامل احترام نہیں، نیز اس لئے کہ شریعت میں میت کو کفن دینے کا ذکر آیا ہے، اور میت کا لفظ ساقط بچہ پر نہیں بولا جاتا، جیسا کہ یہ لفظ جز و میت پر نہیں بولا جاتا ہے(۲)۔

(۱) مراہق: قریب البلوغ لڑکا جو ابھی تک بالغ نہ ہوا ہو (المصباح المنیر)۔

(۲) بدائع الصنائع ۳۰۷/۱، فتح القدیر ۴۵۴/۱ طبع بولاق۔

٦ - ج - مرد وعورت کے لئے کفن کی ضرورت وہ ہے جو مجبوری یا بے بسی کے وقت موجود ہو، یعنی اس کے علاوہ موجود نہ ہو، اور اس کے لئے کم ازکم اتنا ہونا چاہئے کہ سارے بدن پر آجائے جیسا کہ حضرت مصعب بن عمیرؓ کی تکفین کے بارے میں روایت آچکی ہے، نیز روایت میں ہے کہ حضرت حمزہؓ شہید ہوئے تو ان کو ایک ہی کپڑے میں کفن دیا گیا، اس کے علاوہ ان کے پاس کپڑا نہ تھا، جس سے معلوم ہوا کہ ضرورت کے وقت یہ جائز ہے [١]۔

٧ - کم ازکم کفن مالکیہ کے نزدیک ایک کپڑا ہے، اور زیادہ سے زیادہ سات کپڑے ہیں۔ طاق کپڑے کفن میں مستحب ہیں، مرد کو پانچ کپڑوں میں کفن دینا افضل ہے: قمیص، عمامہ، ازار اور دو لفافے، مرد کو اس سے زیادہ کپڑوں میں کفن دینا مکروہ ہے، عورت کو سات کپڑوں میں کفن دینا افضل ہے: قمیص، خمار، ازار اور چار لفافے، اور مرد کے عمامہ کی جگہ عورت کا سر اور چہرہ لپیٹنے کے لئے ایک دوپٹہ ہونا مندوب ہے، اور عمامہ کا شملہ ایک ہاتھ ہونا مندوب ہے جس کو مرد کے سینہ پر رکھ دیا جائے گا [٢]۔

٨ - شافعیہ نے کہا: کم ازکم کفن ایک کپڑا ہے جس سے شرمگاہ ڈھک جائے اور اس واجب کپڑے کی مقدار کے بارے میں ان کے یہاں دو اقوال ہیں، اول: جس سے شرمگاہ ڈھک جائے یعنی مرد کا ناف اور گھٹنے کا درمیانی حصہ اور عورت میں چہرہ اور ہتھیلی کے علاوہ سارا بدن۔

دوم: جس سے میت کا سارا بدن ڈھک جائے، البتہ احرام والے مرد کا سر اور احرام والی عورت کا چہرہ اس سے مستثنی ہے [٣]۔

(١) حاشیۃ الطحطاوی ٣١٥، ٣١٦، البدائع ١/ ٣٠٦، ابن عابدین ١/ ٥٧٩، الہدایہ وفتح القدیر ١/ ٤٥٤۔

(٢) مواہب الجلیل ٢/ ٢٢٥ طبع مکتبۃ النجاح لیبیا، الشرح الصغیر ١/ ٥٥٠ طبع دار المعارف۔

(٣) روضۃ الطالبین ١/ ٢٨٣، ٢/ ١١٠، ١١١ طبع المکتب الإسلامی۔

مرد کو تین کپڑوں میں کفن دینا مستحب ہے، سفید ازار اور دو سفید لفافے، جن میں کرتا یا عمامہ نہ ہو [١]، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے: وہ فرماتی ہیں: "**كفن رسول الله ﷺ في ثلاثة أثواب سحولية ليس فيها قميص ولا عمامة**" [٣] (رسول اللہ ﷺ کو تین سحولی [٢] کپڑوں میں کفن دیا گیا جن میں کرتا یا عمامہ نہ تھا)۔

بالغ اور بچہ دونوں برابر ہیں، اور اگر پانچ کپڑوں میں کفن دیا جائے تو مکروہ نہیں، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ اپنے گھر والوں کو پانچ کپڑوں میں کفن دیتے تھے جن میں کرتا اور عمامہ ہوتا تھا، نیز اس لئے کہ زندہ آدمی کے لئے مکمل لباس پانچ کپڑے ہیں، اس سے زیادہ میں کفن دینا مکروہ ہے، کیونکہ یہ فضول خرچی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک عورت کو پانچ کپڑوں میں کفن دیا جائے گا: ازار، قمیص، خمار اور دو لفافے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے اپنی صاحبزادی ام کلثوم کو ان ہی کپڑوں میں کفن دیا، اس لئے کہ حضرت لیلی بنت قانف کی روایت ہے: "**أن النبي ﷺ ناولها إزاراً ودرعاً وخماراً وثوبين**" [٤] (حضور ﷺ نے غسل دینے والی عورتوں کو ایک ازار، ایک کرتا، ایک دوپٹہ اور دو لفافے دیئے)، مرد وعورت کے کفن میں پانچ سے زیادہ کپڑے مکروہ ہیں اور مخنث، عورت کی طرح ہے۔

٩ - حنابلہ نے کہا: واجب کفن اتنا کپڑا ہے جس سے میت کا سارا بدن ڈھک جائے، خواہ وہ مرد ہو یا عورت اور افضل یہ ہے کہ مرد کو تین

(١) نہایۃ المحتاج ٢/ ٤٥٠ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، المجموع ٥/ ١٤٤، ١٤٦۔

(٢) "سحولی" یمن کے ایک شہر سے منسوب ہے، جہاں سے کپڑے منگائے جاتے تھے (المصباح: سحل)۔

(٣) حدیث عائشہؓ: "كفن رسول الله ﷺ في ثلاثة أثواب" کی روایت بخاری (فتح الباری ٣/ ١٤٠ طبع السلفیہ) اور مسلم (٢/ ٦٥٠ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(٤) حدیث: "لیلی بنت قانف" کی تخریج فقرہ نمبر ٤ میں گذر چکی ہے۔

لفافوں میں کفن دیا جائے، تین سے زیادہ کپڑوں میں کفن دینا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں مال برباد کرنا ہے، اور حضور ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔

دو کپڑوں میں کفن دینا جائز ہے، اس لئے کہ احرام والے شخص جس کی گردن کو اس کے جانور نے توڑ دیا تھا کے بارے میں حضور ﷺ نے فرمایا: "اغسلوه بماء وسدر و كفنوه في ثوبين"(۱) (اس کو پانی اور بیری کے پتوں سے غسل دو اور دو کپڑوں میں اس کو کفن دے دو)، اور سوید بن غفلہ کہا کرتے تھے: دو کپڑوں میں کفن دیا جائے گا۔

امام احمد نے فرمایا: بچہ کو ایک کپڑے میں کفن دیا جائے گا اور اگر تین کپڑوں میں کفن دیا جائے تو کوئی حرج نہیں (۲)۔

میت کو عمامہ باندھنا:

۱۰- شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں افضل یہ ہے کہ مرد کو تین سفید لفافوں میں کفن دیا جائے جن میں کرتا اور عمامہ نہ ہو، اکثر اہل علم صحابہ وغیرہ کے یہاں اسی پر عمل ہے، اور اگر کفن میں عمامہ ہو تو مکروہ نہیں، ہاں خلاف اولی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک مرد کو پانچ کپڑوں میں کفن دینا افضل ہے، قمیص، عمامہ، ازار اور دو لفافے۔ اور حنفیہ کے یہاں اصح قول کے مطابق عمامہ مکروہ ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ کے کفن میں عمامہ نہیں تھا، نیز اس لئے کہ اگر عمامہ بھی ہو تو کفن جوڑا ہو جائے گا، حالانکہ طاق عدد میں ہونا سنت ہے، البتہ متاخرین حنفیہ نے اس کو مستحسن کہا ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ اپنے گھر کے میت کو عمامہ باندھتے تھے اور عمامہ کا شملہ اس کے سینہ پر رکھ دیتے تھے(۱)۔

کفن دینا کس پر واجب ہے؟

۱۱- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ میت کا کفن اس کے مال سے لیا جائے گا اگر اس کے پاس مال ہو، اور سارے مال سے کفن نکالا جائے گا الا یہ کہ کوئی حق کسی خاص مال سے متعلق ہو مثلاً رہن (۲)۔ وصیت اور میراث پر کفن کو مقدم کیا جائے گا، اس لئے کہ کفن میت کی بنیادی ضروریات میں سے ہے، لہذا یہ زندگی میں اس کے نفقہ کی طرح ہو گیا جو تمام دوسرے واجبات پر مقدم ہوتا ہے، اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو اس کا کفن اس شخص پر واجب ہے جس پر اس کا نفقہ واجب ہے، اگر اس طرح کے کئی افراد ہوں جن کے ذمہ میت کا نفقہ واجب تھا تو سب پر کفن واجب ہوگا، (اس کے مطابق جو "باب النفقات" میں مذکور ہے) جیسا کہ زندگی میں اس کا کپڑا واجب ہوتا ہے، اور اگر خود اس کے پاس مال نہ ہو اور وہ آدمی نہ ہو جس پر اس کا نفقہ واجب ہوتا ہے تو اس کا کفن بیت المال سے دیا جائے گا جیسا کہ زندگی میں اس کا نفقہ دیا جاتا ہے، کیونکہ بیت المال مسلمانوں کی ضروریات کے لئے ہی بنایا گیا ہے، اگر بیت المال میں گنجائش نہ ہو تو عام مسلمانوں کے ذمہ اس کا کفن واجب ہے، اور اگر مسلمان اس کا انتظام نہ کر سکیں تو لوگوں سے مانگیں گے، اور اگر اس کی بھی صورت نہ ہو تو اس کو غسل دے کر اس پر "اذخر" (یا کوئی اور گھاس) ڈال دی جائے گی اور اس کو دفن کر دیا جائے گی، اور اس کی قبر پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔

بیوی کا کفن اس کے شوہر کے ذمہ واجب ہے، حنفیہ کا مفتی بہ قول، مالکیہ کے یہاں ایک قول اور شافعیہ کے یہاں اصح قول یہی

---

(۱) حدیث: "اغسلوه بماء و سدر و كفنوه في ثوبين" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۳۷ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباس سے کی ہے۔

(۲) المغنی ۲/ ۴۶۴، ۴۷۱۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی ر ۳۱۵، مواہب الجلیل ۲/ ۲۲۵، الشرح الصغیر ۱/ ۵۵۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۰، المجموع ۵/ ۱۴۴، المغنی ۲/ ۴۶۴، ۴۶۵۔

(۲) الاختیار ۵/ ۸۵۔

ہے، اس لئے کہ اس کی زندگی میں اس کا نفقہ اس کے شوہر پر واجب ہے تو اس کا کفن بھی اسی پر واجب ہوگا، انہوں نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ اس سلسلے میں زندگی اور موت کے درمیان تفریق نامناسب ہے۔

مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام محمد کے نزدیک شوہر پر اپنی بیوی کا کفن یا اس کی تجہیز کا خرچہ واجب نہیں، اس لئے کہ نفقہ اور کپڑا نکاح کی حالت میں واجب ہیں اور موت کی وجہ سے نکاح ختم ہوگیا، اور وہ اجنبیہ کے مشابہ ہوگئی۔

بالاجماع بیوی پر اس کے شوہر کا کفن واجب نہیں، جیسا کہ زندگی میں عورت پر شوہر کا کپڑا واجب نہیں (۱)۔

مرد کو کفن دینے کا طریقہ:

۱۲ - فقہاء کی رائے ہے کہ کفن دینے سے پہلے طاق بار کفن کو دھونی دی جائے، اس لئے کہ روایت میں یہ فرمان نبوی وارد ہے: "**إذا أجمرتم الميت فأجمروا وترا**" (۲) (جب تم میت کو دھونی دو تو طاق بار دو)، اس لئے کہ زندگی میں نئے اور دھلے ہوئے کپڑے کو دھونی دی جاتی ہے اور اس میں خوشبو لگائی جاتی ہے، لہذا موت کے بعد بھی یہی ہوگا، پھر مستحب ہے کہ سب سے اچھا اور کشادہ لفافہ پہلے

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۸ طبع دار الکتاب العربی، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۱ طبع دار احیاء التراث العربی، فتح القدیر ۱/ ۴۵۲ طبع الأمیریہ بولاق، الشرح الصغیر ۱/ ۵۵۱ طبع دار المعارف مصر، الدسوقی ۱/ ۴۱۳، ۴۱۴ طبع دار الفکر بیروت لبنان، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۰، المجموع ۵/ ۱۸۹ طبع دار الطباعۃ المنیریہ، کشاف القناع ۲/ ۱۰۴ طبع مکتبہ النصر الحدیثہ۔

(۲) حدیث: "إذا أجمرتم الميت فاجمروا وترا" کی روایت احمد (۳/ ۳۳۱ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۱/ ۳۵۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

بچھایا جائے، تاکہ لوگوں کو دیکھنے میں اوپر والا حصہ اچھا معلوم ہو، اور یہی زندہ شخص کی بھی عادت ہوتی ہے کہ سب سے عمدہ کپڑا اوپر رکھتا ہے، پھر اس پر حنوط لگادیا جائے، پھر اس کے بعد جو سب سے اچھا اور بڑا کپڑا ہو اس کو بچھایا جائے اور اس پر حنوط اور کافور لگایا جائے، پھر ان دونوں کے اوپر تیسرا لفافہ رکھا جائے اور اس پر حنوط اور کافور لگادیا جائے، اوپری حصہ پر اور تابوت پر حنوط بالکل نہ لگایا جائے، اس لئے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے فرمایا: میرے کفن پر حنوط نہ لگانا، پھر میت کو ایک کپڑے سے ڈھک کر اٹھایا جائے اور خشک ہونے کے بعد پیٹھ کے بل کفن پر رکھ دیا جائے، اور کچھ روئی میں حنوط اور کافور لگا کر اس کی سرین میں رکھ دیا جائے اور اس کو لنگوٹ (۱) کی طرح باندھ دیا جائے۔

مستحب ہے کہ کچھ روئی میں حنوط اور کافور لگا کر منہ، دونوں نتھنوں، دونوں آنکھوں، دونوں کانوں اور آر پار زخم پر اگر وہ ہو رکھ دیا جائے تاکہ اس سے آنے والی بو رک جائے، اور کچھ روئی میں حنوط اور کافور لگا کر سجدہ کی جگہوں پر رکھ دیا جائے جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے یہ قول مروی ہے: "**تتبع مساجده بالطيب**" (۲) (اس کے سجدہ کے اعضاء پر خوشبو لگادی جائے)، نیز اس لئے کہ ان جگہوں کو سجدہ کا شرف حاصل ہے، لہذا خاص طور پر ان پر خوشبو لگائی جائے۔

مستحب ہے کہ اس کے سر اور داڑھی پر کافور لگادیا جائے، جیسا کہ زندگی میں انسان خوشبو لگاتے وقت ان کو معطر کرتا ہے، پھر اس

(۱) تبان: ایک بالشت کا چھوٹا سا لنگوٹ ہے، جس سے خاص شرمگاہ چھپ جاتی ہے، اس کو بسا اوقات ملاح استعمال کرتے ہیں (مختار الصحاح)۔

(۲) صاحب البدائع نے یہاں "مساجد" کی تشریح سجدہ کے مقامات سے کی ہے، یعنی پیشانی، ناک، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے اور دونوں پیر (البدائع ۱/ ۳۰۸)۔

پر کفن کو لپیٹ دیا جائے یعنی مردے کے جسم سے لگے ہوئے کپڑے کو موڑا جائے، بائیں جانب کے حصہ کو دائیں جانب پر اور دائیں جانب کے حصہ کو بائیں جانب پر رکھ دیا جائے، جیسا کہ زندگی میں قباء استعمال کی جاتی ہے، پھر دوسرے اور تیسرے کپڑے کو اسی طرح لپیٹ دیا جائے، اور جب سارا کفن لپیٹ لیا جائے تو سر کے پاس زائد حصہ کو عمامہ کی طرح جمع کر لیا جائے، اور اس کے چہرہ اور سینہ پر جہاں تک پہنچے پھیلا دیا جائے، اور جو کچھ پاؤں کے پاس بچے اس کو پاؤں اور پنڈلی پر رکھ دیا جائے، پھر سارے کفن کو رسی سے باندھ دیا جائے تا کہ اٹھاتے وقت بکھر نہ جائے، اور جب قبر میں رکھ دیا جائے تو بند کھول دی جائے، یہ شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ہے۔ حنفیہ کے یہاں بھی یہی ہے، البتہ ان کے نزدیک سب سے پہلے کرتا پہنایا جائے گا اگر کفن میں کرتا ہو، پھر اس پر ازار لپیٹ دیا جائے گا جیسا کہ اس کا طریقہ گزرا، پھر سابقہ طریقہ ہی پر لفافہ کو لپیٹ دیا جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک ازار ناف کے اوپر سے آدھی پنڈلی تک کرتا کے نیچے ہوگا، اور لفافے اس کے اوپر ہوں گے جیسا کہ گزرا اور مزید ایک ''حفاظ'' ہوگا، ''حفاظ'' سے مراد کپڑے کا ایک ٹکڑا ہے جس کو رانوں کے درمیان رکھی ہوئی روئی پر باندھ دیا جاتا ہے، تا کہ دونوں راستوں سے کوئی چیز نہ نکل جائے، اور ایک ''لثام'' بھی زائد ہوگا، ''لثام'' سے مراد ایک ٹکڑا ہے جس کو ناک اور منہ میں رکھی ہوئی روئی پر رکھ دیا جائے گا، تا کہ ان سے کوئی چیز باہر نہ آئے[۱]۔

عورت کو کفن دینے کا طریقہ:

۱۲م- عورت کی تکفین کے بارے میں حنفیہ نے کہا: عورت کے لفافہ اور ازار کو پھیلا دیا جائے گا، جس کا طریقہ مردوں کے طریقہ تکفین میں آ چکا ہے، پھر عورت کو ازار پر رکھا جائے گا اور کرتا پہنا دیا جائے گا، اس کے بالوں کے دو حصے بنا کر کرتا کے اوپر سے اس کے سینہ پر رکھ دیا جائے گا، اس کے بالوں کو ہر دو جانب سے اس کے پستانوں کے درمیان خمار کے نیچے لٹکا دیا جائے گا، اس کے بال کو اس کی پشت پر نہ لٹکایا جائے گا پھر اس کے اوپر خمار رکھا جائے گا، پھر ازار اور لفافہ کو لپیٹ دیا جائے گا جیسا کہ مرد کے طریقہ کے بارے میں فقہاء نے کہا، پھر اس کے اوپر کا ٹکڑا کفن کے اوپر پستانوں اور پیٹ پر باندھ دیا جائے گا[۱]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ عورت کو ازار اس کی بغلوں کے نیچے سے اس کے ٹخنوں تک پہنایا جائے گا، پھر کرتا پہنایا جائے گا، پھر اوڑھنی ڈالی جائے گی، اور اس سے اس کے سر اور گردن کو ڈھانک دیا جائے گا، پھر اس کو چار لفافوں میں لپیٹا جائے گا اور ''حفاظ'' اور ''لثام'' کا اضافہ کیا جائے گا[۲]۔

شافعیہ کے یہاں مفتی بہ یہ ہے کہ عورت کو ازار پہنایا جائے گا، پھر کرتا، پھر اوڑھنی لپیٹی جائے گی، پھر اسے دو کپڑوں میں لپیٹ دیا جائے گا، امام شافعیؒ نے فرمایا: اس کے سینہ پر ایک کپڑا باندھ دیا جائے گا، تا کہ اس کے کپڑے یکجا رہیں، منتشر نہ ہوں[۳]۔

حنابلہ کے نزدیک سب سے پہلے اس کی رانوں پر ٹکڑا باندھا جائے گا، پھر ازار پہنایا جائے گا، پھر کرتا پہنایا جائے گا، پھر اوڑھنی ڈالی جائے گی، پھر دو لفافوں میں اسے لپیٹ دیا جائے گا، اصح یہی ہے[۴]۔

---

(۱) البدائع ۱/۳۰۸، المغنی ۲/۴۶۴، ۴۶۵، اور اس کے بعد کے صفحات، المجموع ۵/۱۴۹، روضۃ الطالبین ۲/۱۱۳، کفایۃ الطالب ۱/۳۲۰، شرح منح الجلیل ۱/۲۹۸۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۶۱، البدائع ۱/۳۰۷، ۳۰۸۔

(۲) منح الجلیل ۱/۲۹۸۔

(۳) المجموع ۵/۲۰۷، روضۃ الطالبین ۲/۱۱۲۔

(۴) المغنی ۲/۴۷۰۔

محرم مرد وعورت کو کفن دینے کا طریقہ:

۱۳ - شافعیہ اور حنابلہ نے کہا[(۱)]: اگر مرد وعورت کا انتقال ہوجائے تو ان پر خوشبو ملنا یا ان کے بال یا ناخون کاٹنا حرام ہے، مرد کے سر کو ڈھانکنا اور سلا ہوا کپڑا پہنانا حرام ہے۔ محرم عورت کے چہرہ کو ڈھانکنا حرام ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے کہ جس محرم کی گردن کو اس کی اونٹنی نے توڑ دیا تھا اور اس کا انتقال ہوگیا تھا اس کے بارے میں حضور ﷺ نے فرمایا: "**اغسلوه بماء وسدر وكفنوه في ثوبيه اللذين مات فيهما، ولا تمسوه بطيب، ولا تخمروا رأسه، فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا**"[(۲)] (اس کو پانی اور بیری کے پتہ سے غسل دو، اور جن دو کپڑوں میں اس کا انتقال ہوا ان ہی میں اس کو کفن دے دو، اس پر خوشبو نہ ملو، اس کا سر نہ ڈھانکو، اس لئے کہ وہ قیامت کے دن تلبیہ کہتا ہوا اٹھایا جائے گا)۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک محرم مرد وعورت کو کفن دینے کا طریقہ وہی ہے جو غیر محرم کا ہے، یعنی اس کا سر اور چہرہ ڈھانکا جائے گا اور خوشبو لگائی جائے گی، اس لئے کہ عطاء نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس محرم کے بارے میں جس کا انتقال ہوجائے فرمایا: "**خمروهم ولا تشبهوهم باليهود**"[(۳)] (ان کے سر اور چہرہ کو ڈھانک دو اور ان کو یہودیوں کے مشابہ نہ بناؤ) اور محرم کے بارے میں حضرت علیؓ کا قول مروی ہے کہ جب وہ مرجائے تو اس کا احرام ختم ہوجائے گا، نیز اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "**إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: ولد صالح يدعوله، أو صدقة جارية، أو علم ينتفع به**"[(۱)] (جب آدمی مرجاتا ہے تو اس کا عمل موقوف ہوجاتا ہے، مگر تین چیزوں کا ثواب جاری رہتا ہے: نیک لڑکے کا جو اس کے لئے دعا کرے، صدقۂ جاریہ کا اور اس علم کا جس سے فائدہ اٹھایا جائے)۔

احرام ان تین چیزوں میں سے نہیں ہے[(۲)]۔

شہید کو کفن دینا:

۱۴ - حنفیہ کی رائے ہے کہ شہید معرکہ (جس کو مشرکین قتل کریں، یا وہ میدان جنگ میں زخمی حالت میں پایا جائے، یا اس کو مسلمان ناحق قتل کردیں اور اس میں مال واجب نہ ہو) اس کو اس کے کپڑں میں کفن دیا جائے گا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**زملوهم بدمائهم**" (ان کو ان کے خون کے ساتھ لپیٹ دو)، ایک روایت میں ہے: "**في ثيابهم**"[(۳)] (ان کے کپڑوں میں) اور حضرت عمار اور زید بن صوحان کا یہ قول مروی ہے کہ میرے اوپر سے کپڑا نہ اتارو، الخ، ہاں شہید کے اوپر سے چمڑے، ہتھیار، پوستین، گدے دار کپڑا، چمڑے کا موزہ، کمر کا پٹکا اور ٹوپی اتار لی جائے گی، اس لئے کہ حضرت علیؓ کا یہ قول مروی ہے کہ اس سے عمامہ، چمڑے کے موزے اور ٹوپی اتار لی جائے گی، نیز اس لئے

---

(۱) المجموع ۵/۱۵۷، المغنی والشرح الکبیر ۲/۳۳۲ طبع دار الکتاب العربی، الإنصاف ۲/۴۹۸۔

(۲) حدیث: "اغسلوه بماء وسدر، وكفنوه في ثوبيه، ولا تمسوه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۶۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "خمروا وجوه موتاكم ولا تشبهوا باليهود" کی روایت طبرانی (۱۱/۱۸۳ طبع وزارۃ الأوقاف العراقیہ) نے کی ہے، اس کی اسناد میں انقطاع ہے (مجمع الزوائد ۳/۲۵ طبع القدسی)۔

(۱) حدیث: "إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له" کی روایت مسلم (۳/۱۲۵۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے۔

(۲) البدائع ۱/۳۰۷، ۳۰۸، الخرشی ۲/۱۲۷ طبع دار صادر بیروت، شرح منح الجلیل ۱/۲۹۸۔

(۳) حدیث: "زملوهم بدمائهم" کی روایت احمد (۵/۴۳۱ طبع المیمنیہ) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے (نصب الرایہ ۲/۳۰۷ طبع المجلس العلمی بالہند)۔

کہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے شہداء احد کے بارے میں حکم دیا: "**أن ينزع عنهم الحديد والجلود، وأن يدفنوا بدمائهم وثيابهم**"(1) (ان کے بدن سے ہتھیار اور چمڑے کو اتارلیا جائے، اور انہیں ان کے خون کے ساتھ ان کے کپڑوں میں دفن کردیا جائے)، نیز اس لئے کہ یہ چیزیں جن کو اتارنے کا حکم دیا گیا ہے، کفن کی جنس سے نہیں ہیں، نیز اس لئے کہ حدیث: "**زملوهم بثيابهم**" (ان کو ان کے کپڑوں میں لپیٹ دو) سے مراد وہ کپڑے ہیں جن میں کفن دیا جاتا ہے اور ان کو پردہ پوشی کے لئے پہنا جاتا ہے، نیز اس لئے کہ ہتھیار اور مذکورہ چیزوں کے ساتھ تدفین اہل جاہلیت کی عادت تھی، وہ اپنے سورماؤں کو ان کے ہتھیاروں سمیت دفن کرتے تھے اور ہمیں ان کی مشابہت اختیار کرنے سے منع کیا گیا ہے(2)۔

کفن میں کمی بیشی جائز ہے بشرطیکہ کفن سنت کے خلاف نہ ہو، اس لئے کہ حضرت خبابؓ کی روایت میں ہے کہ حضرت حمزہ کے کفن کے لئے کوئی کپڑا نہ ملا، صرف ایک دھاری دار چادر تھی، اگر ان کے پاؤں کو ڈھانکا جاتا تو سر کھل جاتا تھا، بالآخر ان کے سر کو ڈھانک دیا گیا اور ان کے پاؤں پر اذخر گھاس ڈال دی گئی(3)۔

اضافہ اس لئے کہ اس کے کپڑوں پر اتنا اضافہ کرنا کہ سنت کی تعداد پوری ہوجائے کمال کے باب سے ہے، اور کمی کرنا ورثاء سے ضرر دور کرنے کے باب سے ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس پر ایسے کپڑے ہوں جن کو اس کے بدن پر چھوڑ دینے میں ورثاء کا نقصان ہو۔

مالکیہ کے نزدیک معرکہ کے شہید کو ان کپڑوں میں دفن کرنا واجب ہے جن میں اس کا انتقال ہوا ہے اگر وہ کپڑے مباح ہوں، ورنہ ان میں دفن نہیں کیا جائے گا، اور شرط ہے کہ سارے بدن کو ڈھانک دے اور اس پر اضافہ ممنوع ہوگا، اور اگر سارے بدن کو نہ ڈھانک سکے تو اتنا اضافہ کردیا جائے گا کہ بدن ڈھک جائے، اور اگر وہ برہنہ ملے تو اس کا سارا بدن ڈھکا جائے گا۔ ابن رشد نے کہا: جس کو دشمن نے برہنہ کردیا ہو اس کو کفن نہ دینے کی گنجائش نہیں ہے، اس کو کفن دینا ہی لازم ہے۔ اگر اس کے بدن پر موجود کپڑوں میں اتنا اضافہ کیا جائے جس سے کفن مکمل ہوجائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، ہاں اس کے ولی کو یہ حق نہیں کہ اس کے کپڑے اتار کر اسے دوسرے کپڑے میں کفن دے۔

مندوب ہے کہ اس کو چمڑے کے موزے، ٹوپی اور کمر بند کے ساتھ اگر ان کی قیمت معمولی ہو اور انگوٹھی کے ساتھ اگر وہ کم قیمت والی ہو دفن کردیا جائے، شہید کو اس جنگی سامان کے ساتھ دفن نہ کیا جائے جو شہادت کے وقت اس کے ساتھ تھے مثلاً زرہ اور ہتھیار(1)۔

حنابلہ نے کہا(2): میدان جنگ کے شہید کو ان کپڑوں کے ساتھ دفن کرنا واجب ہے جن میں اس کی شہادت ہوئی ہے گو کہ وہ کپڑے ریشمی ہوں، ظاہر مذہب یہی ہے۔ اور ہتھیار، چمڑے، پوستین اور چمڑے کا موزہ اتار دیا جائے گا، اس کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی سابقہ حدیث ہے، شہید کے کپڑوں میں (کفن کے لئے) کوئی اضافہ یا ان میں سے کوئی کپڑا کم نہیں کیا جائے گا، اگرچہ ان کے کم یا زیادہ ہونے کی وجہ سے کفن مسنون پورا نہ ہو۔

قاضی نے اپنی "تخریج" میں لکھا ہے: کمی یا زیادتی کرنے میں کوئی حرج نہیں، اور "المبدع" میں ہے: اگر شہید کے کپڑے چھین

(۱) حدیث: "أمر بقتلى أحد أن ينتزع عنهم الحديد......" کی روایت ابوداؤد (۳/۴۹۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۲/۱۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف کہا ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۳۲۴۔

(۳) حدیث: "عن خباب أن حمزة لم يوجد له كفن إلا بردة ملحاء......" کی روایت احمد (۵/۱۱۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے۔

(۱) شرح منح الجلیل ۱/۳۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۲۵۔

(۲) کشاف القناع ۲/۹۹، ۱۰۰، منتہی الإرادات ۱/۱۵۵۔

لئے گئے ہوں تو اسے دوسروں کی طرح الگ کپڑوں میں کفن دینا واجب ہے۔

شافعیہ نے کہا میدان جنگ کے شہید کو اس کے کپڑے میں کفن دینا مندوب ہے، اس کی دلیل سنن ابی داؤد میں سند حسن کے ساتھ حضرت جابرؓ کا یہ قول ہے: "**رمي رجل بسهم في صدره أو في حلقه فمات فأدرج في ثيابه كما هو، قال: ونحن مع النبي ﷺ**"(۱) (ایک شخص کے سینہ یا حلق میں تیر لگ گیا جس کی وجہ سے وہ مرگیا، اس کو علی حالہ اس کے کپڑوں میں کفن دے دیا گیا، حضرت جابرؓ نے کہا: ہم لوگ حضور ﷺ کے ساتھ تھے)، اس کے کپڑوں سے مراد وہ کپڑے ہیں جن میں اس کا انتقال ہوا تھا اور اکثر ان کے استعمال کا عادی تھا، اگر چہ وہ کپڑے خون آلود نہ ہوں، ان کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ شہید کو ان کپڑوں میں کفن دینا واجب نہیں جو شہادت کے وقت اس کے بدن پر تھے، ہاں ایسا کرنا مندوب ہے، لہذا عام مردوں کی طرح بھی اس کو کفن دینا جائز ہے، اور اگر اس کے بدن پر موجود کپڑا "سابغ" نہ ہو، یعنی اس کا سارا بدن نہ ڈھانکے تو اس میں اتنا کپڑا بڑھانا واجب ہے جس سے سارا بدن ڈھک جائے، اس لئے کہ یہ میت کا حق ہے، اور سامان جنگ مثلاً زرہ اور چمڑے کا موزہ اس کے بدن سے اتار لینا مندوب ہے، اسی طرح ہر وہ کپڑا جس کو اکثر پہنے کی عادت نہیں مثلاً چمڑا، پوستین، روئی دار جبہ(۲)۔

غیر معرکہ کے شہید مثلاً غرق شدہ، آگ سے جلا ہوا، پیٹ کے

(۱) حدیث: "**رمي رجل بسهم**......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۹۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے کہا: یہ مسلم کی شرط پر ہے (تلخیص الحبیر ۲/ ۱۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۵۱ طبع الحلبی، شرح التحریر بحاشیۃ الشرقاوی ۱/ ۳۳۷، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۲۰۔

مرض میں موت پانے والا اور اجنبی جگہ مرنے والے کو عام مردوں کی طرح کفن دیا جائے گا، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے(۱)۔

پہلے سے کفن تیار رکھنا:

۱۵ - بخاری شریف میں ابن ابی حازم کے واسطے سے حضرت سہلؓ کی روایت ہے: "**أن امرأة جاء ت إلى النبي ﷺ ببردة منسوجة فيها حاشيتها ...... فحسنها فلان فقال: أكسنيها ما أحسنها، قال القوم: ما أحسنت، لبسها النبي ﷺ محتاجاً إليها ثم سألته، وعلمت أنه لا يرد، قال: إني والله ما سألته لألبسها، إنما سألته لتكون كفني، قال سهل: فكانت كفنه**"(۲) (ایک عورت حضور ﷺ کے لئے بنی ہوئی حاشیہ دار چادر لے کر آئی......ایک شخص نے اس کی تعریف کی اور کہنے لگے: کیا عمدہ چادر ہے، یہ مجھے عنایت کر دیجئے۔ لوگوں نے ان سے کہا: تم نے اچھا نہیں کیا، تم جانتے ہو کہ حضور ﷺ کو چادر کی ضرورت تھی، آپ نے اس کو پہن لیا پھر تم نے کیسے مانگ لی، حالانکہ تم یہ بھی جانتے ہو کہ حضور ﷺ کسی کا سوال رد نہیں کرتے، انہوں نے کہا: خدا کی قسم! میں نے پہننے کے لئے نہیں مانگی، بلکہ میں نے اس کو اپنا کفن بنانے کے لئے مانگا ہے، سہل کہتے ہیں: چنانچہ وہ چادر ان کا کفن بنی)، اس حدیث سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے، کیونکہ حضور ﷺ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی(۳)۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۳۲۴، شرح منح الجلیل ۱/ ۳۱۲، کشاف القناع ۲/ ۹۹، ۱۰۰، مغنی المحتاج ۱/ ۳۵۱۔

(۲) حدیث سہل بن سعد: "**أن امرأة جاء ت النبي ﷺ ببردة**......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۴۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۳/ ۱۴۳، ابن عابدین ۱/ ۶۰۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۶، الجمل شرح المنہج ۲/ ۱۵۶، شرح التحریر بحاشیۃ الشرقاوی ۱/ ۳۳۷، المجموع ۵/ ۲۱۱، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۶۷ طبع الریاض۔

حاشیہ ابن عابدین میں ہے: کفن تیار رکھنا مکروہ نہیں ہونا چاہئے، اس لئے کہ اکثر اس کی ضرورت پڑتی ہی ہے۔

شافعیہ نے کہا: اپنے لئے کفن تیار رکھنا مندوب نہیں، تاکہ اس کا حساب نہ دینا پڑے، الا یہ کہ کسی نیک آدمی کی طرف سے برکت اور حلال ہونے کے طور پر ہو تو اس کو تیار رکھنا بہتر ہے، لیکن اس کو اس میں کفن دینا واجب نہیں جیسا کہ قاضی ابوالطیب وغیرہ کے کلام کا تقاضا ہے، بلکہ وارث اس کو بدل سکتا ہے۔ اسی وجہ سے اگر شہید کے بدن سے خون آلود کپڑے اتار دیئے جائیں اور دوسرے کپڑے میں اس کو کفن دیا جائے تو جائز ہے، حالانکہ ان کپڑوں میں اس عبادت کا اثر ہے جو اس کے لئے شہید ہونے کی گواہ ہے، تو اس کپڑے کو بدلنا بدرجہ اولی جائز ہوگا۔

مردہ کی دوبارہ تکفین:

۱۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر تکفین کے بعد میت کا کفن چوری ہو جائے، خواہ تدفین سے قبل چوری ہوا ہو یا اس کے بعد، اس کو دوبارہ اس کے اپنے مال سے یا جس کے ذمہ اس کا نفقہ واجب ہے اس کے مال سے یا بیت المال سے کفن دیا جائے گا، اس لئے کہ پہلی بار تکفین کی علت اس کی حاجت تھی جو اس دوسری حالت میں بھی باقی ہے[1]۔

کفن کی چوری میں ہاتھ کاٹنا:

۱۷- مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے ابو یوسف کی رائے ہے کہ کفن چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا اگر چوری میں ہاتھ کاٹنے کی شرائط مکمل طور پر موجود ہوں، اس لئے کہ حضرت براء بن عازب کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من حرق حرقناه ومن غرق غرقناه، ومن نبش قطعناه**"[1] (جو جلائے گا ہم اس کو جلادیں گے، جو ڈبائے گا ہم اس کو ڈبودیں گے اور جو کفن چوری کرے گا ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے)، نیز حضرت عائشہؓ کا قول مروی ہے: "ہمارے مردوں کی چیز چرانے والا، ہمارے زندوں کی چیز چرانے والے کی طرح ہے"، اس لئے کہ قبر کفن کے لئے محفوظ مقام ہے، اور اگر کفن، کفن سنت سے زائد ہو یا اس کو تابوت میں دفن کیا گیا ہو اور وہ تابوت چوری ہو گیا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ کفن شرعی سے زائد کے لئے قبر کو محفوظ مقام نہیں بنایا گیا ہے اور تابوت کا بھی یہی حکم ہے۔

امام ابوحنیفہ، محمد اور شافعیہ نے کہا: علی الاطلاق کفن چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**لا قطع علی المختفی**"[2] ("مختفی" کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا (اہل مدینہ کی زبان میں مختفی کفن چور کو کہتے ہیں))، نیز اس لئے کہ ملکیت کے بارے میں شبہ قوی ہے، کیونکہ حقیقتاً مردہ کی ملکیت نہیں ہے، اور نہ ہی وارث کی ملکیت ہے، اس لئے کہ مردے کی ضرورت مقدم ہے، لہذا قوی شبہ پیدا ہو گیا جو ہاتھ کاٹنے کو ساقط کرنے والا ہے، شافعیہ نے ان دونوں حضرات سے اس صورت میں اتفاق کیا ہے جب کہ

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۶۱، شرح منح الجلیل ۱/ ۲۹۴ طبع مکتبۃ النجاح، المجموع ۵/۱۵۸، کشاف القناع ۱/۱۰۸ طبع مکتبۃ النصر الحدیثہ۔

---

(۱) حدیث براء بن عازب: "**من حرق حرقناه و من غرق عرقناه......**" کی روایت بیہقی نے "المعرفہ" میں کی ہے جیسا کہ نصب الرایہ للزیلعی (۳/ ۳۶۶ طبع المجلس العلمی بالہند) میں ہے، اور زیلعی نے ابن عبد الہادی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس کی اسناد میں مجہول الحال راوی ہے۔

(۲) حدیث: "**لا قطع علی المختفی**"، اس حدیث کے بارے میں زیلعی نے کہا "غریب" ہے یعنی اس کی کوئی اصل نہیں ہے، جیسا کہ انہوں نے اپنی کتاب کے مقدمہ میں لکھا ہے (نصب الرایہ ۳/ ۳۶۷ طبع المجلس العلمی بالہند)۔

مردے کو جنگل میں دفن کیا گیا ہو، کیونکہ اس صورت میں محفوظ مقام نہیں ہے [۱]۔

کفن پر لکھنا:

۱۸-"الجمل علی شرح المنہج" میں ہے: قرآن کی آیت یا معزز اسماء کفن پر لکھنا ناجائز ہے تاکہ پیپ سے ان کو محفوظ رکھا جاسکے، یہی ابن الصلاح کا قول ہے [۲]۔

(۱) البحر الرائق ۵/۶۰، البنایہ ۵/۵۵۷، المہذب ۲/۲۷۹، جواہر الإکلیل ۲/۲۹۲، المغنی ۱/۲۷۲۔

(۲) الجمل علی شرح المنہج ۲/۱۶۲ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت لبنان، قلیوبی ۱/۳۲۹۔

تکلیف

تعریف:

۱- تکلیف لغت میں کَلَّفَ کا مصدر ہے، کہتے ہیں: "کلّفتُ الرجل"، میں نے اس کو دشوار کام کا حکم دیا [۱]۔

فرمان باری ہے: "لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا" [۲] (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کی بساط کے مطابق)۔

اصطلاح میں وہ شریعت کی طرف سے کسی ایسے کام کے کرنے یا چھوڑنے کا مطالبہ ہے جس میں دشواری ہو اور شریعت کی طرف سے یہ مطالبہ بطور حکم ہو، حکم سے مراد "اقتضاء" یا "تخییر" کے طور پر مکلفین کے افعال سے متعلق خطاب ہے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اہلیت:

۲- انسان کا کسی چیز کا اہل ہونا: اس چیز کا اس سے صادر ہونے اور اس کا اس سے مطالبہ کرنے کے لائق ہونا ہے [۴]۔

اصولیین نے کہا: محکوم علیہ (مخاطب) میں حکم (خطاب) کی اہلیت ضروری ہے اور یہ کہ اہلیت کا ثبوت بلوغ اور عقل کے بغیر نہیں

(۱) تاج العروس مادہ: "کلف"۔

(۲) سورۂ بقرہ/۲۸۶۔

(۳) جمع الجوامع ۱/۱۷۱، ارشاد الفحول رص ۶، التلویح علی التوضیح ۱/۱۳۔

(۴) کشف الاسرار ۴/۲۳۷۔

ہوتا، اہلیت کی دو قسمیں ہیں۔

اہلیت وجوب اور اہلیت اداء [۱]۔

اہلیت وجوب: آدمی کا شرعی حقوق کے وجوب کے قابل ہونا ہے، یعنی اس کے اپنے حقوق ثابت ہوں، اور اس کے ذمہ واجبات اور ذمہ داریاں عائد ہوں۔

اہلیت اداء: آدمی کا اس قابل ہونا ہے کہ اس سے فعل کا صدور اس طور پر ہو جو شرعاً معتبر ہے، اور اس اہلیت پر شرعی اثرات مرتب ہوتے ہیں [۲]، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہلیت پر تکلیف کا مدار ہے۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''اہلیت'' میں ہے۔

ب - ذمہ:

۳- لغت میں ذمہ: عہد، ضمان اور امان ہے اور اصطلاح میں: ایسا وصف ہے جس کی وجہ سے ایک فرد الزام (پابند بنانے) اور التزام (پابندی کرنے) کا اہل ہوجاتا ہے، ذمہ، اہلیت وجوب کے لوازمات میں سے ہے، اس لئے کہ اہلیت وجوب کا ثبوت ذمہ کی بنا پر ہوتا ہے۔ تکلیف اور ذمہ میں یہ فرق ہے کہ تکلیف عام ہے، اس لئے کہ اس کا تعلق اہلیت وجوب اور اہلیت اداء دونوں سے ہے [۳]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۴- علماء فقہ نے تکلیف اور اہلیت کے احکام کو باب الحجر میں ذکر کیا ہے، جب کہ علماء اصول فقہ نے اس کو حکم، حاکم، محکوم علیہ اور محکوم بہ کے بیان میں، اور کچھ دوسرے مقامات پر جہاں بحث کے دوران تکلیف کے ذکر کی ضرورت ہوتی ہے ذکر کیا ہے۔

تکلیف ان ہی چیزوں پر موقوف ہے جن پر حکم موقوف ہے یعنی حاکم، محکوم علیہ اور محکوم بہ جن کا بیان حسب ذیل ہے:

الف- تکلیف کا تعلق حاکم اور شارع کے ساتھ وہی ہے جو فعل کا تعلق اس کے فاعل کے ساتھ ہے، اس لئے کہ تکلیف حاکم کی طرف سے مکلّف پر بطور اقتضاء یا تخییر آتی ہے۔

ب- تکلیف کا تعلق محکوم بہ کے ساتھ:

علماء اصول نے لکھا ہے کہ شرعی احکام پانچ ہیں، امام غزالی نے کہا: مکلفین کے افعال کے لئے ثابت ہونے والے احکام کی اقسام پانچ ہیں: واجب، ممنوع، مباح، مندوب اور مکروہ۔

اس تقسیم کی وجہ یہ ہے کہ شریعت میں یا تو کرنے کا خطاب مطالبہ ہوگا، یا چھوڑنے کا مطالبہ ہوگا، یا کرنے اور چھوڑنے کے درمیان اختیار دیا گیا ہو، اب اگر فعل کا مطالبہ ہو تو امر ہے، پھر اگر اس کے ساتھ چھوڑنے کی صورت میں سزا کی خبر دی گئی ہو تو یہ واجب ہوگا، اور اگر ایسا نہ ہو تو مندوب ہوگا اور جس میں چھوڑنے کا مطالبہ ہو، اگر اس کے ساتھ کرنے کی صورت میں سزا بتائی گئی ہو تو ممنوع ہے، ورنہ مکروہ ہے، اور اگر خطاب تخییر کے طور پر آیا ہو تو مباح ہے۔

بلاشبہ ان پانچوں کو ''تکلیفی'' کہنا تغلیباً ہے، ورنہ اباحت یا ندب یا کراہت تنزیہی میں جمہور کے نزدیک تکلیف نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ انہوں نے تکلیف میں یہ شرط لگائی ہے کہ جس فعل سے مکلّف بنایا جائے، وہ ممکن ہو۔

ج- مکلّف یعنی محکوم علیہ کے مدنظر تکلیف کے لئے شرط ہے کہ مکلّف اس چیز کو سمجھے جس کا اس کو مکلّف بنایا گیا ہے، بایں معنی کہ اس میں اس امر کے تصور کرنے اور اللہ جل جلالہ کے خطاب کو سمجھنے کی اس قدر قدرت ہو جس پر اس کی تعمیل موقوف ہے، اس لئے کہ تکلیف، تعمیل کے ارادہ سے فعل کا مطالبہ ہے، اور یہ عادتاً و شرعاً ایسے شخص سے محال ہے جس کو امر کا شعور نہ ہو، اسی طرح انہوں نے بلوغ کی

---

(۱) کشف الاسرار ۴/ ۲۳۸۔

(۲) شرح التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۶۴، ارشاد الفحول ص ۱۱۔

(۳) الموسوعہ ۷/ ۱۵۲، اصطلاح: ''اہلیت''، التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۶۱، ۱۶۲۔

شرط لگائی ہے اور جنون اور عتہ (کم عقلی) کو اہلیت کے عوارض میں سے شمار کیا ہے [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اصولی ضمیمہ''۔

تکنی

دیکھئے: ''کنیت''۔

(۱) ارشاد الفحول ر ص ۶، المستصفی ۱ر ۱۰۵، کشف الأسرار ۴ر ۲۴۸، فواتح الرحموت ۱ر ۱۴۳، ۱۴۴ طبع بولاق۔

تلاوت

تعریف:

۱- تلاوت: تلا سے ماخوذ ہے جس کا معنی پڑھنا ہے، اور یہ فعل پیچھے چلنے کے معنی میں بھی آتا ہے [۱]۔

اصطلاح میں: تلاوت کا معنی پڑھنا ہے۔ فرمان باری ہے: ''يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ'' [۲] (جو ان کو اس کی آیتیں پڑھ کر سناتا ہے)، اور فرمان باری: ''يَتْلُوْنَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ'' [۳] (اور وہ اسے اسی طرح پڑھتے ہیں جس طرح اس کے پڑھنے کا حق ہے) کی تفسیر اوامر ونواہی کی تعمیل سے کی گئی ہے، یعنی اس کے حرام کو حرام سمجھنا اور حلال کو حلال سمجھنا اور اس کے تقاضے پر عمل کرنا [۴]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ترتیل:

۲- ترتیل کا معنی لغت میں: ٹھہرنا ہے، کہا جاتا ہے: ''رتّلت القرآن ترتیلا'' یعنی میں نے قرآن کو ٹھہر ٹھہر کر پڑھا، عجلت نہیں کی [۵]۔

اصطلاح میں: یہ اطمینان کے ساتھ ٹھہر ٹھہر کر پڑھنا، حروف

(۱) المصباح، القاموس مادہ: ''تلو''۔
(۲) سورۂ آل عمران ر ۱۶۴، نیز دیکھئے: تفسیر القرطبی ۴ر ۲۶۴۔
(۳) سورۂ بقرہ ر ۱۲۱۔
(۴) تفسیر قرطبی ۲ر ۸۶۔
(۵) المصباح مادہ: ''رتل''۔

اورحرکتوں کو واضح کرنا ہے، یہ خوبصورت اور ہموار دانت سے تشبیہ دینے کے طور پر ہے[1]۔

ترتیل اورتلاوت (بمعنی قراءت) کے درمیان نسبت یہ ہے کہ تلاوت عام ہے اورترتیل خاص ہے، لہذا ہرترتیل تلاوت ہے، لیکن ہرتلاوت ترتیل نہیں۔

ب- تجوید:

۳- ہرحرف کواس کا حق اوراس کا مستحق دینا، حرف کے حق سے مراد حرف کے لئے ثابت ذاتی صفت مثلاً ''شدت'' اور ''استعلاء'' ہے۔

حرف کے مستحق سے مراد وہ صفت ہے جو صفات ذاتیہ لازمہ سے پیدا ہو، مثلاً ''تفخیم'' وغیرہ۔

تجوید تلاوت سے ''خاص'' ہے، دیکھئے: ''تجوید''۔

ج- حدر:

۴- حدر کا معنی تیزی سے پڑھنا ہے۔ یہ بھی تلاوت سے خاص ہے۔

اجمالی حکم:

۵- مسلمان قرآن کریم کے معانی کو سمجھنے، اس کے احکام کی تطبیق اوراس کی حدود کو قائم کرنے کے پابند ہیں، اسی طرح وہ قرآن کریم کے الفاظ کی تصحیح اوراس طریقہ پرحروف کی ادائیگی کے پابند ہیں جو ائمہ قراءت سے ماخوذ ہے، جس کا سلسلہ نبی کریم ﷺ تک جاتا ہے، علماء نے بلاتجوید قراءت کو لحن قرار دیا ہے، چنانچہ انہوں نے لحن کی دو قسمیں بیان کی ہیں: جلی وخفی۔ اورلحن سے مراد الفاظ میں پیدا ہونے والا ایسا خلل ہے جو اس کو بگاڑ دے، البتہ لحن جلی بالکل واضح بگاڑ اور نقص پیدا کرتا ہے جس کو علماء قراءت اور دوسرے حضرات بھی

(۱) تفسیر القرطبی ۱/ ۱۷ طبع دار الکتب۔

یکساں طور پر سمجھ سکتے ہیں، اوراس سے مراد اعراب میں غلطی کرنا ہے، اورلحن خفی میں ایسا نقص پیدا ہوتا ہے جس کو خاص طور پر علماء قراءت اور ائمہ اداء ہی سمجھ سکتے ہیں جنہوں نے اس کو علماء کی زبانوں سے سیکھا اوراہل اداء کے الفاظ سے اس کو صحیح طور پر محفوظ کیا ہے[1]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز میں قرآن پڑھنا رکن ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''فَاقْرَءُوا مَاتَيَسَّرَ مِنْهُ''[2] (سوتم لوگ جتنا قرآن آسانی سے پڑھا جاسکے پڑھ لیا کرو)، البتہ اس فریضہ (نماز) کے لئے سورۂ فاتحہ کی تعیین میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

نماز سے باہر کثرت سے قرآن کریم کی تلاوت کرنا مستحب ہے۔ اللہ تعالی نے اس کے عادی لوگوں کی تعریف میں فرمایا ہے: ''يَتْلُوْنَ آيَاتِ اللّٰه آنَاءَ اللَّيْلِ''[3] (یہ لوگ اللہ کی آیتوں کو اوقات شب میں پڑھتے ہیں)۔ اورصحیحین میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: ''لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الكتاب و قام به آناء الليل و آناء النهار''[4] (دو شخصوں پر رشک ہوسکتا ہے: ایک تو وہ شخص جس کو اللہ نے قرآن دیا، اور وہ اس کو رات میں اوردن میں پڑھتا ہے)، اورسنن ترمذی میں حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ہے: ''من قرأ حرفا من كتاب الله فله به حسنة و الحسنة بعشر أمثالها''[5] (جس نے قرآن کا ایک حرف پڑھا اس کو ایک نیکی ملے گی اور ہرنیکی دس گنی ہوگی)۔

(۱) الإتقان ۱/ ۱۰۰ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) سورۂ مزمل/ ۲۰۔

(۳) سورۂ آل عمران/ ۱۱۳۔

(۴) حدیث: ''لاحسد إلا علی اثنتين: رجل آتاه الكتاب و قام به آناء الليل'' کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۷۳، ۷۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۵) حدیث: ''من قرأ حرفا من كتاب الله، فله به حسنة و الحسنة بعشر أمثالها'' کی روایت ترمذی (۵/ ۱۷۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، اورکہا: یہ حدیث ''حسن صحیح'' ہے۔

حضرت ابوسعید خدریؓ حضور ﷺ سے نقل کرتے ہیں: "یقول الرب عزوجل: من شغله القرآن وذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي السائلين، وفضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على خلقه"[1] (اللہ عزوجل فرماتا ہے: جو قرآن پڑھنے اور میرے ذکر میں مشغول رہنے کی وجہ سے مجھ سے نہ مانگ سکے، میں اس کو ایسی نعمت دیتا ہوں جو ان تمام چیزوں سے بہتر ہے جو میں مانگنے والوں کو دیتا ہوں، اللہ کے کلام کی دوسرے کلاموں پر وہی فضیلت ہے جو اللہ تعالی کی فضیلت مخلوق پر ہے)۔

تلاوت قرآن کے آداب:

٦ - تلاوت قرآن کے لئے وضو کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ یہ سب سے افضل ذکر ہے، فرمان نبوی ہے: "إني كرهت أن أذكر الله عزوجل إلا على طهر"[2] (مجھے پسند نہیں کہ اللہ کا ذکر طہارت کے بغیر کروں)۔

امام الحرمین نے کہا: لیکن بے وضو آدمی کے لئے قرآن پڑھنا جائز ہے، اس لئے کہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ بلا وضو قرآن پڑھتے تھے[3]۔

اگر دوران قراءت ریح خارج ہوجائے تو پڑھنا بند کردے یہاں تک کہ مکمل طور پر ریح خارج ہوجائے، اور جنبی اور حائضہ عورت کے لئے قرآن پڑھنا حرام ہے، ان کے لئے قرآن دیکھنا اور اس کو دل میں گزارنا جائز ہے۔ جنبی کے لئے قرآن پڑھنے میں ابن عباسؓ کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، یہی طبری اور ابن المنذر کا قول ہے[1] نجس منہ سے قرآن پڑھنا مکروہ ہے، اور ایک قول کے مطابق حرام ہے جیسے نجس ہاتھ سے قرآن چھونا، پاک صاف جگہ میں قرآن پڑھنا مسنون ہے، اور اس کے لئے سب سے بہتر جگہ مسجد ہے، کچھ حضرات نے حمام اور راستہ میں قرآن پڑھنا مکروہ قرار دیا ہے، امام نووی کے یہاں ان دونوں جگہوں پر قرآن پڑھنا مکروہ نہیں، شعبی سے مروی ہے کہ بیت الخلاء اور چکی گھر میں جب کہ چکی چل رہی ہو قرآن پڑھنا مکروہ ہے، مستحب ہے کہ قرآن پڑھنے والا خشوع و وقار کے ساتھ قبلہ رو سر جھکائے بیٹھے، اور تعظیم وصفائی کی خاطر مسواک کرنا مستحب ہے۔ ابن ماجہ میں حضرت علی کی موقوف اور "بزار" میں سند جید کے ساتھ مرفوع روایت ہے: "إن أفواهكم طرق للقرآن فطيبوها بالسواک"[2] (تمہارے منہ قرآن کے راستے ہیں، لہذا ان کو

---

(١) الإتقان ١/ ١٠٤، التبیان فی آداب حملۃ القرآن للنووی رص ٧ اور اس کے بعد کے صفحات۔

حدیث: "يقول الرب عزوجل من شغله القرآن......" کی روایت ترمذی (٥/ ١٨٤ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(٢) حدیث: "إني كرهت أن أذكر الله عزوجل إلا على طهر" کی روایت ابوداؤد (١/ ٢٣ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حبان (٢/ ٨٨ الاحسان طبع دار الکتب العلمیہ) نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(٣) حدیث: "كان يقرأ مع الحدث......" کی روایت ہمیں کتب سنن و آثار میں ان الفاظ کے ساتھ نہیں ملی، البتہ اس کے لئے حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا جاسکتا ہے: "كان يذكر الله على كل أحيانه" (رسول اللہ ﷺ ہر وقت اللہ کا ذکر کرتے تھے) جس کی روایت مسلم (١/ ٢٨٢ طبع

= الحلبی) نے کی ہے، بخاری نے اس کا ذکر معلقاً کیا ہے، عینی نے کہا: اس حدیث اور باب کی دوسری احادیث کو ذکر کرکے بخاری جنبی اور حائضہ کے لئے قرآن پڑھنے کے جواز پر استدلال کرنا چاہتے ہیں، کیونکہ ذکر عام ہے خواہ قرآن کی صورت میں ہو یا غیر قرآن کی صورت میں (عمدۃ القاری ٣/ ٢٧٤ طبع المنیریہ)۔

(١) عمدۃ القاری ٣/ ٢٧٤ طبع المنیریہ۔

(٢) حدیث: "إن أفواهكم طرق للقرآن فطيبوها بالسواک" کی روایت ابن ماجہ (١/ ١٠٦ طبع الحلبی) نے حضرت علیؓ سے موقوفاً کی ہے، بوصیری نے کہا: اس کی اسناد ضعیف ہے، اور اس کی روایت بزار نے قریب قریب انہی الفاظ میں مرفوعاً کی ہے، جیسا کہ کشف الأستار (١/ ٢٤٢ طبع الرسالہ) میں ہے، اور ہیثمی نے کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں (مجمع الزوائد ٢/ ٩٩ طبع القدسی)۔

مسواک کے ذریعہ پاکیزہ بناؤ) اور اگر پڑھنا روک دے پھر جلد ہی دوبارہ پڑھے تو استعاذہ کے استحباب کا تقاضا ہے کہ دوبارہ مسواک کرنا بھی مستحب ہو، اور قراءت سے قبل استعاذہ مسنون ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ"[١] (تو جب آپ قرآن پڑھنے لگیں تو شیطان مردود (کے شر) سے اللہ کی پناہ مانگ لیا کیجئے)۔ یعنی جب قرآن پڑھنے کا ارادہ ہو۔

بعض حضرات نے کہا: ظاہر امر کی وجہ سے استعاذہ واجب ہے، اور اگر راہ چلتے ہوئے قرآن پڑھ رہا ہو اور کسی کو سلام کیا، پھر دوبارہ پڑھنے لگا تو دوبارہ استعاذہ کرنا بہتر ہے۔ استعاذہ کا بہتر و پسندیدہ طریقہ یہ ہے کہ کہے: "أعوذ با لله من الشيطان الرجيم" (میں اللہ کی پناہ چاہتا ہوں شیطان مردود سے)، اور بعض حضرات سلف لفظ اللہ کے بعد یہ اضافہ کرتے تھے: "السميع العليم"، اور حمزہ سے "أستعيذ"، "نستعيذ" اور "استعذت" مروی ہے، حنفیہ میں سے صاحب "الہدایہ" نے اسی کو اختیار کیا ہے، کیونکہ یہ قرآنی الفاظ کے موافق ہے، اور یہاں استعاذہ کے کچھ اور بھی الفاظ ہیں[٢]۔

حلوانی نے اپنی "جامع" میں کہا: استعاذہ کی کوئی آخری حد نہیں، جو چاہے کم کرے اور جو چاہے بڑھائے، اور ابن الجزری کی "النشر" میں ہے: ائمہ قراءت کے یہاں مختار، استعاذہ کو بلند آواز سے کہنا ہے، بعض حضرات کے نزدیک مطلقاً آہستہ کہے گا، ایک قول ہے کہ "فاتحہ" کے علاوہ میں آہستہ کہے گا، ائمہ نے مطلقاً استعاذہ میں بلند آواز کو مختار کہا ہے، جب کہ ابوشامہ نے اس میں ایک قید لگائی ہے جو

(١) سورۂ نحل / ٩٨۔

(٢) الإتقان ر ص ١٠٤، ١٠٥، البرہان فی علوم القرآن ١ / ٤٥٩ - ٤٦٠ شائع کردہ دار المعرفہ، نیز دیکھئے: اصطلاح "استعاذہ" فقرہ نمبر ١١ (٤)، التبیان فی آداب حملۃ القرآن ر ص ٣٩، ٤٤۔

ضروری ہے، وہ یہ ہے کہ کوئی سننے والا موجود ہو، انہوں نے کہا: اس لئے کہ بلند آواز سے استعاذہ کرنے میں قراءت کی خاص علامت کا اظہار ہے، جیسے تلبیہ اور تکبیرات عیدین کو بلند آواز سے کہنا۔

بلند آواز سے کہنے کا ایک فائدہ یہ ہے کہ سننے والا شروع قراءت سے اس پر کان رکھے گا اور قراءت کا کوئی حصہ اس سے چھوٹ نہیں سکے گا، جب کہ اگر آہستہ استعاذہ کرے گا تو سننے والے کو اس وقت علم ہوگا، جب کہ کچھ قراءت ہو چکی ہوگی، نماز کے دوران اور نماز سے باہر قراءت کے درمیان فرق کی وجہ یہی ہے۔ انہوں نے کہا: استعاذہ آہستہ کرنے سے کیا مراد ہے اس میں متاخرین کی رائیں الگ الگ ہیں: جمہور کے نزدیک اس سے مراد ہلکی آواز سے کہنا ہے، لہذا زبان سے اس کی ادائیگی اور خود کو سنانا ضروری ہے، ایک قول ہے کہ اس سے مراد اس کو چھپا دینا ہے یعنی دل میں کہہ لے، زبان پر نہ لائے، انہوں نے کہا: اگر قرأت بند کرنے کے لئے یا کسی اجنبی کلام خواہ سلام کا جواب ہو، کے ذریعہ قراءت کو روک دے تو استعاذہ از سرنو کرے گا، اور اگر کلام قراءت سے متعلق ہو تو استعاذہ از سرنو نہیں کرے گا۔ انہوں نے کہا: اور استعاذہ سنت کفایہ ہے یا سنت عین، یعنی اگر جماعت ایک ساتھ قرآن پڑھے تو کیا ان میں سے کسی ایک کا استعاذہ کر لینا کافی ہے جیسا کہ کھانے کے لئے بسم اللہ کہہ لینا، یا نہیں؟ اس سلسلے میں مجھے کوئی صراحت نظر نہیں آئی، بظاہر سنت عین ہے، اس لئے کہ مقصد پڑھنے والے کا اللہ کی پناہ تلاش کرنا ہے، تاکہ شیطان کے شر سے بچ سکے، لہذا کسی ایک کا استعاذہ کر لینا دوسرے کی طرف سے کافی نہ ہوگا[١]۔

(١) البرہان فی علوم القرآن ١ / ٤٦٠، الإتقان ١ / ١٠٥، نیز دیکھئے: اصطلاح "إسرار" فقرہ نمبر ١٦ (٤)۔

بسم اللہ کہنا:

۷- تلاوت کا ایک ادب یہ ہے کہ سورۂ براءت کے علاوہ ہر سورہ کے شروع میں بسم اللہ پڑھنے کی پابندی کرے، اس لئے کہ اکثر علماء کے نزدیک یہ آیت ہے، اگر اس میں کوتاہی کرے گا تو اکثر کے نزدیک قرآن ختم ہونے میں کچھ کمی رہ جائے گی، اور اگر درمیان سورت سے پڑھے تو بھی بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے، امام شافعی نے اس کی صراحت کی ہے جیسا کہ عبادی نے نقل کیا ہے۔ قراء نے کہا: آیت کریمہ: "إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ"[1] (اسی (اللہ) کی طرف قیامت کے علم کا حوالہ دیا جاسکتا ہے)، نیز "وَهُوَ الَّذِيْ أَنشَأَ جَنَّاتٍ"[2] (اور وہ ہی (اللہ) تو ہے جس نے باغ پیدا کئے)، اور اس جیسی دوسری آیات پڑھتے وقت بسم اللہ کہنے کی تاکید زیادہ ہے، کیونکہ ان کو استعاذہ کے بعد پڑھنے کی صورت میں برا معلوم ہوتا ہے اور اس میں ضمیر کو شیطان کی طرف لوٹانے کا وہم پیدا ہوتا ہے، ابن الجزری نے کہا: سورۂ براءت کی درمیانی آیات سے شروع کرنے کے مسئلہ کا ذکر کم ہی لوگوں نے کیا ہے، ابو الحسن سخاوی نے یہاں بسم اللہ پڑھنے کی صراحت کی ہے، لیکن جعبری نے اس کی تردید کی ہے[3]۔

نیت:

۸- دوسرے اذکار کی طرح قرآن پڑھنے کے لئے بھی نیت کی ضرورت نہیں، ہاں اگر نماز سے باہر پڑھنے کی نذر مانی ہو تو نذر یا فرض کی نیت کرنا ضروری ہے[4]۔

---

(۱) سورۂ فصلت ر ۴۷۔

(۲) سورۂ أنعام ر ۱۴۱۔

(۳) البرہان فی علوم القرآن ۱ر ۴۶۰، الإتقان ۱ر ۱۰۵، ۱۰۶، نیز دیکھئے: النشر فی القراءات العشر ۱ر ۲۵۹۔

(۴) الإتقان ۱ر ۱۰۵، ۱۰۶۔

ترتیل:

۹- ترتیل کے ساتھ قرآن پڑھنا مسنون ہے، فرمان باری ہے: "وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيْلًا"[1] (اور قرآن خوب صاف صاف پڑھئے)، سنن ابی داؤد وغیرہ میں حضرت ام سلمہ سے مروی ہے: "**أنها نعتت قراء ة رسول الله ﷺ قراء ة مفسرة حرفا حرفا**"[2] (انہوں نے حضور ﷺ کے پڑھنے کا طریقہ یہ بیان کیا کہ آپ ہر حرف کو الگ الگ کرکے پڑھتے تھے) بخاری شریف میں ہے: "**أنه سئل عن قراء ة رسول الله ﷺ فقال كانت مدًّا، ثم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم يمدّ الله ويمدّ الرحمن ويمدّ الرحيم**"[3] (حضرت انسؓ سے حضور ﷺ کی قراءت کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے بتایا: آپ مد کے ساتھ قراءت کرتے تھے، پھر انہوں نے "**بسم الله الرحمن الرحيم**" پڑھی، "**بسم الله**" کو کھینچ کر پڑھا، "**الرحمن**" کو کھینچ کر پڑھا اور "**الرحيم**" کو کھینچ کر پڑھا)۔

صحیحین میں حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے: "**أن رجلا قال له إني أقرأ المفصل في ركعة واحدة فقال: هذًّا كهذّ الشعر (يعني الإسراع بالقراء ة) إن قوما يقرء ون القرآن لا يجاوز تراقيهم ولكن إذا وقع في القلب فرسخ فيه نفع**"[4] (ان

---

(۱) سورۂ مزمل ر ۴۔

(۲) حدیث اُم سلمہ: "أنها نعتت قراءة رسول الله ﷺ......" کی روایت ابوداؤد (۴ر ۲۹۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲ر ۲۳۱، ۲۳۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث اُنس: "أنه سئل عن قراءة رسول الله ﷺ......" کی روایت بخاری (الفتح ۹ر ۹۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "قول ابن مسعود هذًّا كهذّ الشعر، عن أبي وائل - شقيق بن سلمة - جاء رجل إلى ابن مسعود فقال: قرأت المفصل

سے ایک شخص نے کہا: میں مفصل ایک ہی رکعت میں پڑھتا ہوں، تو انہوں نے کہا: جیسے جلدی جلدی شعر پڑھتے ہو ویسے پڑھ گئے، بہت سے لوگ قرآن ایسا پڑھتے ہیں کہ ان کی ہنسلی سے نیچے نہیں اترتا، لیکن قرآن جب دل میں اترتا ہے اور جمتا ہے تو فائدہ دیتا ہے) اور آجری نے ''حملة القرآن'' میں حضرت ابن مسعود سے روایت کی ہے اور کہا ہے کہ قرآن کو کھجور کی طرح نہ بکھیرو، اس کو اشعار کی طرح جلدی جلدی نہ پڑھو، اس کے عجائبات پر ٹھہرو اور اس سے دلوں میں حرکت پیدا کرو، کسی کو بس سورہ ختم ہونے کی فکر نہ ہو۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بہت زیادہ تیزی سے پڑھنا مکروہ ہے، انہوں نے کہا: ترتیل کے ساتھ ایک جزو پڑھنا اتنی دیر میں بلا ترتیل دو اجزاء پڑھنے سے افضل ہے۔

ترتیل غور وفکر کرنے کے لئے مستحب ہے، اس لئے کہ یہ احترام وتعظیم سے زیادہ قریب اور دل میں زیادہ اثر کرنے والا ہے، اور اسی وجہ سے عجمی کے لئے ترتیل مستحب ہے، حالانکہ وہ قرآن کا مطلب نہیں سمجھتا۔

قراء کے یہاں یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے کہ ترتیل کے ساتھ کم پڑھنا بہتر ہے یا تیزی کے ساتھ زیادہ پڑھنا۔ بعض قراء نے یہ بڑی عمدہ بات کہی ہے کہ ترتیل کے ساتھ پڑھنے کا ثواب حیثیت کے لحاظ سے بڑا ہے، اور زیادہ پڑھنے کا ثواب تعداد میں بڑا ہے، اس لئے کہ ہر حرف پر دس نیکیاں ہیں۔

کمال ترتیل جیسا کہ زرکشی نے کہا ہے، یہ ہے کہ الفاظ کی تفخیم، حروف کو الگ الگ پڑھنا، جہاں ادغام نہیں وہاں کسی حرف کو دوسرے میں مدغم نہ کرنا۔ بعض حضرات نے کہا: یہ ترتیل کا ادنی درجہ ہے، ترتیل کا اعلی طریقہ یہ ہے کہ الفاظ کو حسب درجہ پڑھے، اگر دھمکی کے الفاظ ہوں تو دھمکی کے انداز میں تلفظ کرے، اور اگر تعظیم کے الفاظ ہوں تو تعظیم کے انداز پر الفاظ کو ادا کرے[1]۔

= الليلة في ركعة ، فقال: هذًّا كهذ الشعر" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۵۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

تدبر:

۱۰- تدبر کے ساتھ سمجھ کر قرآن پڑھنا مسنون ہے، یہی سب سے بڑا مقصد اور سب سے اہم مطلوب ہے، اس سے شرح صدر ہوتا ہے اور دل منور ہوتے ہیں، فرمان باری ہے: ''كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوْا اٰيَاتِهٖ''[2] (یہ (قرآن) ایک بابرکت کتاب ہے جس کو ہم نے آپ پر نازل کیا ہے تا کہ لوگ اس کی آیتوں میں غور کریں)۔ نیز فرمایا: ''أَفَلَا يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلٰى قُلُوْبٍ أَقْفَالُهَا''[3] (تو کیا یہ لوگ قرآن میں غور نہیں کرتے یا دلوں پر قفل لگ رہے ہیں)، اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ ہر ہر لفظ کے مفہوم پر غور وفکر کرنے میں دل کو لگائے رکھے، تا کہ ہر آیت کا معنی سمجھ میں آئے، اور اوامر ونواہی پر غور کرے، اس کے مقبول ہونے کا اعتقاد رکھے، اگر کوئی ایسی چیز آئے جس میں اس سے کوتاہی ہوچکی ہے تو معذرت اور استغفار کرے، اگر آیت رحمت آئے تو خوش ہو کر دعا کرے، اگر آیت عذاب آئے تو سہم جائے اور پناہ مانگے، آیت تنزیہ آئے تو اللہ کی پاکی اور عظمت بیان کرے، دعا آئے تو گڑگڑائے اور دعا مانگے[4]۔

ایک آیت کو بار بار پڑھنا:

۱۱- ایک آیت کو بار بار پڑھنے اور دہرانے میں کوئی حرج نہیں ہے،

(۱) النشر فی القراءات العشر ۱/ ۲۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الإتقان ۱/ ۱۰۶، التبیان رص ۴۸۔
(۲) سورۂ ص / ۲۹۔
(۳) سورۂ محمد / ۲۴۔
(۴) الاتقان رص ۱۰۶، البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۴۵۵، التبیان فی آداب حملة القرآن رص ۴۵۔

سنن نسائی وغیرہ میں حضرت ابو ذرؓ سے روایت ہے: "أن النبي ﷺ قام بآية يرددها حتى أصبح: **إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ**"،(۱) (ایک رات صبح تک آپ ﷺ یہ آیت دہراتے رہے: "**إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ**" (تو اگر انہیں عذاب دے تو یہ تیرے بندے ہیں))۔

تلاوت کے وقت رونا:

۱۲ – تلاوت قرآن کے وقت رونا اور جو نہ رو سکے اس کے لئے رونے کی کیفیت بنانا، غم انگیزی اور خشوع کا اظہار کرنا مستحب ہے، فرمان باری ہے: "**وَيَخِرُّوْنَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُوْنَ وَ يَزِيْدُهُمْ خُشُوْعًا**"(۲) (اور ٹھوڑیوں کے بل گرتے ہیں روتے ہوئے اور یہ (قرآن) ان کا خشوع اور بڑھا دیتا ہے)۔

صحیحین میں یہ حدیث ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے حضور ﷺ کو قرآن پڑھ کر سنایا، اور اسی حدیث میں ہے: "**فإذا عيناه تذرفان**"(۳) (میں کیا دیکھتا ہوں کہ حضور ﷺ کی آنکھوں سے آنسو جاری ہیں)۔

حضرت سعد بن مالک سے مرفوع روایت ہے: "**إن هذا القرآن نزل بحزن فإذا قرأتموه فابكوا، فإن لم تبكوا فتباكوا**"(۴) (یہ قرآن غم کے ساتھ نازل ہوا ہے، لہذا جب تم اس کی تلاوت کرو تو روؤ اور اگر نہ رو سکو تو رونے کی صورت بناؤ)۔

عمدہ آواز میں پڑھنا:

۱۳ – عمدہ اور خوش آواز میں قرآن پڑھنا مستحب ہے، اس کی دلیل ابن حبان وغیرہ کی حدیث ہے: "**وزينوا القرآن بأصواتكم**"(۱) (قرآن کو اپنی آوازوں سے خوشنما بناؤ)۔

امام شافعی نے فرمایا: الحان (خوش آواز) سے پڑھنے میں کوئی حرج نہیں اور ربیع جیزی کی روایت میں ہے: یہ مکروہ ہے، رافعی نے کہا: جمہور کا قول ہے: اس میں دو اقوال نہیں، بلکہ مکروہ اس صورت میں ہے کہ مد اور حرکتوں کے اشباع میں حد سے زیادتی کردے، کہ اس کے نتیجہ میں فتحہ سے الف، ضمہ سے واؤ اور کسرہ سے یاء نکلے، یا جہاں ادغام نہیں ادغام کردے، اگر اس حد تک نہ پہنچے تو کراہت نہیں، اور "زوائد الروضہ" میں ہے اور صحیح یہ ہے کہ مذکورہ صورت پر حد سے زیادتی حرام ہے، اس کی وجہ سے پڑھنے والے کو فاسق کہا جائے گا، اور سننے والا اگر نکیر نہ کرے تو گنہ گار ہوگا، کیونکہ اس نے اس کے صحیح طریقہ کو چھوڑ دیا ہے، انہوں نے کہا: امام شافعی کے کراہت والے قول سے یہی مراد ہے، اور اس سلسلے میں ایک حدیث ہے: "**اقرؤا القرآن بلحون العرب و أصواتها، و إياكم و لحون أهل الكتابين و أهل الفسق، فإنه سيجيء بعدي قوم يرجعون بالقرآن**

---

(۱) سورۂ مائدہ/۱۱۸۔
حدیث: "قام بآية يرددها حتى أصبح......" کی روایت ابن ابوشیبہ (۲/۴۷۷ شائع کردہ الدار السلفیہ) اور حاکم (۱/۲۴۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔
نیز دیکھئے: الإتقان ۱/۱۰۷، التبیان فی آداب حملۃ القرآن رص ۴۶۔

(۲) سورۂ اسراء/۱۰۹۔

(۳) حدیث: "قراءة ابن مسعود......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/۹۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "إن هذا القرآن نزل بحزن" کی روایت ابن ماجہ

= (۱/۴۲۴ طبع الحلبی) نے حضرت سعد بن ابی وقاص سے کی ہے، بوصیری نے "الزوائد" میں کہا: اس کی اسناد میں ابو رافع ہے، اس کا نام اسماعیل بن رافع ہے، وہ ضعیف و متروک ہے، الاتقان ۱/۱۰۷، التبیان فی آداب حملۃ القرآن رص ۴۷۔

(۱) حدیث: "زينوا القرآن بأصواتكم" کی روایت ابوداؤد (۲/۱۵۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت براء بن عازبؓ سے اور دارقطنی نے "الافراد" میں حضرت ابن عباسؓ سے صحیح سند کے ساتھ کی ہے، اسی طرح فتح الباری لابن حجر (۱۳/۵۱۹ طبع السلفیہ) میں ہے۔

ترجیع الغناء و الرهبانية لا يجاوز حناجرهم، مفتونة قلوبهم وقلوب من يعجبهم شأنهم"[1] (قرآن کو عربوں کے لہجے اور ان کی آواز میں پڑھو، اہل کتاب اور اہل فسق کے لہجے سے اجتناب کرو، کیونکہ میرے بعد ایسے لوگ آئیں گے، جو گانے اور رہبانیت کی طرح قرآن پڑھیں گے، قرآن ان کے حلق سے نیچے نہیں اترے گا، ان کے دل اوران لوگوں کے دل جن کوان کی یہ کیفیت بھلی معلوم ہوفتنہ میں مبتلا ہوں گے)۔

نووی نے کہا: اچھی آواز سے پڑھنے کا مطالبہ کرنا اور اس کو کان لگا کر سننا مستحب ہے، اس کی دلیل حدیث صحیح ہے، قرأت کے لئے کچھ لوگ جمع ہوجائیں اور ترتیب کے ساتھ اس کو پڑھیں، یعنی کوئی ایک حصہ پڑھ کر رک جائے دوسرا آدمی اگلا حصہ پڑھے، اس میں کوئی حرج نہیں[2]۔

تلاوت میں تفخیم:

۱۴- قرآن کی تلاوت میں تفخیم مستحب ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "أنزل القرآن بالتفخيم"[3] (قرآن تفخیم کے ساتھ نازل کیا گیا)، حلیمی نے کہا: تفخیم سے مراد: مردانہ آواز میں پڑھنا ہے، عورتوں کی گفتگو کی طرح لچک دار آواز میں نہ پڑھے، انہوں نے کہا: امالہ (جس کو بعض قراء نے اختیار کیا ہے) کی کراہت اس میں داخل نہیں ہے، اور ممکن ہے کہ قرآن تفخیم کے ساتھ نازل ہوا ہو، اس کے باوجود جہاں امالہ بہتر ہے اس کی اجازت دے دی گئی ہو[1]۔

باآواز بلند پڑھنا:

۱۵- بلند آواز سے قرآن پڑھنا مستحب ہے اور آہستہ پڑھنا بھی مستحب ہے، دونوں کے بارے میں روایات ہیں، اول الذکر کی مثال صحیحین کی یہ حدیث ہے: "ما أذن الله لشيء ما أذن لنبي حسن الصوت يتغنى بالقرآن يجهر به"[2] (اللہ تعالی اس طرح اہتمام سے کوئی چیز نہیں سنتا جس طرح کہ اچھے آواز والے نبی کی تلاوت قرآن کو سنتا ہے جسے وہ ترنم کے ساتھ اور بلند آواز سے پڑھ رہا ہو)، اور آخر الذکر کی مثال ابوداؤد، ترمذی اور نسائی کی حدیث ہے: "الجاهر بالقرآن كالجاهر بالصدقة، والمسر بالقرآن كالمسر بالصدقة"[3] (بلند آواز سے قرآن پڑھنے والا اعلانیہ صدقہ کرنے والے کی طرح اور آہستہ قرآن پڑھنے والا چپکے سے صدقہ کرنے والے کی طرح ہے)، نووی نے کہا: ان دونوں میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ جہاں ریا کاری کا اندیشہ ہو، یا بلند آواز سے پڑھنے میں نمازیوں یا سونے والوں کی دل آزاری ہو، وہاں چپکے

(۱) حدیث: "اقرء وا القرآن بلحون العرب" کا ذکر ہیثمی نے مجمع الزوائد (۷/ ۱۶۹ طبع القدسی) میں کیا ہے اور کہا: اس کی روایت طبرانی نے "الاوسط" میں روایت کی ہے، اس میں ایک نامعلوم راوی ہے، اور اس میں "بقیہ" بھی ہیں۔

(۲) الإتقان ۱/ ۱۰۷، التبیان فی آداب حملۃ القرآن رص ۶۱۔

(۳) حدیث: "أنزل القرآن بالتفخيم" کی روایت حاکم (۲/ ۲۳۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت زید بن ثابت سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، لیکن ذہبی نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا: بخدا ایسا نہیں، عوفی (یعنی محمد بن عبدالعزیز) بالاجماع ضعیف ہے اور بکار (یعنی ابن عبداللہ) معتمد نہیں، اور حدیث "واہی" (بے حیثیت) اور منکر ہے۔

(۱) الإتقان ۱/ ۱۰۷، اور اس کے بعد کے صفحات، البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۴۶۷۔

(۲) حدیث: "ماأذن الله لشيء ما أذن لنبي حسن الصوت" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۵۱۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۴۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "الجاهر بالقرآن كالجاهر بالصدقة" کی روایت ترمذی (۵/ ۱۸۰ طبع الحلبی) نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے، اور اس کو حسن قرار دیا ہے۔

سے پڑھنا افضل ہے، ورنہ بلند آواز سے پڑھنا افضل ہے، اس لئے کہ اس میں زیادہ محنت ہے، نیز اس لئے کہ اس کا فائدہ سننے والوں تک بھی پہنچے گا، نیز اس لئے کہ بلند آواز سے قراءت قاری کے دل کو بیدار رکھتی ہے، اور اس سے غور وفکر کے لئے دلجمعی پیدا ہوتی ہے، اس کے کان کو قرآن کی طرف متوجہ کر دیتی ہے، نیند کو دور کر دیتی ہے اور نشاط میں اضافہ کرتی ہے، اس تطبیق کی دلیل سنن ابی داؤد میں صحیح سند کے ساتھ حضرت ابوسعیدؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ نے مسجد میں اعتکاف فرمایا، کچھ لوگوں کو بلند آواز سے قرآن پڑھتے ہوئے سنا تو پردہ ہٹا کر آپ علیہ نے فرمایا: "**ألا إن كلكم مناج لربه، فلا يؤذين بعضكم بعضا، ولا يرفع بعضكم على بعض في القراءة**"[۱] (سنو! تم میں سے ہر ایک اپنے رب سے سرگوشی کر رہا ہے، لہذا کوئی دوسرے کو ہرگز اذیت نہ دے، کوئی بھی دوسرے سے اونچی آواز میں قرآن نہ پڑھے)۔

بعض حضرات نے کہا: کچھ دیر بلند آواز سے اور کچھ دیر آہستہ پڑھے، اس لئے کہ آہستہ پڑھنے والا اکتا جاتا ہے تو آواز اونچی کر کے انس حاصل کرتا ہے، اور بلند آواز سے پڑھنے والا تھک جاتا ہے تو آہستہ پڑھ کر آرام کر لیتا ہے[۲]۔

دیکھ کر قرآن پڑھنا افضل ہے یا بغیر دیکھے؟

۱۶- قرآن دیکھ کر پڑھنا افضل ہے یا بغیر دیکھے؟ اس کے بارے میں فقہاء کے تین نقطہائے نظر ہیں:

(۱) حدیث: "ألا إن كلكم مناج لربه......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۸۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن عبد البر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ شرح الزرقانی علی مؤطا مالک (۱/ ۱۳۸ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری) میں ہے۔

(۲) الإتقان ۱/ ۱۰۷، ۱۰۸، البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۴۶۳، ۴۶۴۔

الف- قرآن دیکھ کر پڑھنا افضل ہے، اس لئے کہ قرآن میں دیکھنا عبادت ہے، دیکھ کر پڑھنے میں دیکھنا اور پڑھنا دونوں ہوجائے گا۔

قاضی حسین اور غزالی اسی کے قائل ہیں، طبرانی میں ابوسعید بن عون مکی نے عثمان بن عبید اللہ بن اوس ثقفی سے اور انہوں نے اپنے دادا سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ علیہ نے فرمایا: "**قراءة الرجل في غير المصحف ألف درجة، وقراءته في المصحف تضاعف على ذلك ألفي درجة**"[۱] (بغیر دیکھے قرآن پڑھنے کا ثواب ایک ہزار ہے، اور قرآن دیکھ کر پڑھنے کا ثواب اس سے دو ہزار گنا زیادہ ہے)۔

حضرت عائشہؓ سے مرفوعاً روایت ہے: "**النظر في المصحف عبادة، و نظر الولد إلى الوالدين عبادة**"[۲] (قرآن میں دیکھنا عبادت ہے، اولاد کا اپنے والدین کو دیکھنا عبادت ہے)۔

ب- ابو محمد بن عبد السلام کی رائے ہے کہ حفظ سے پڑھنا افضل ہے، اس لئے کہ پڑھنے کا مقصد تدبر ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ"[۳] (تاکہ لوگ اس کی آیتوں میں غور کریں)، اور عادت گواہ ہے کہ قرآن میں دیکھنے سے اس مقصد میں خلل آتا ہے، لہذا دیکھ کر پڑھنا مرجوح ہوگا۔

ج- نووی نے "الأذکار" میں کہا: اگر حفظ سے قرآن پڑھنے

(۱) حدیث: "قراءة الرجل في غير المصحف......" کی روایت ہیثمی نے مجمع الزوائد (۷/ ۱۶۵ طبع القدسی) میں کی ہے، ہیثمی نے کہا: اس کی روایت طبرانی نے کی ہے، اس میں ابوسعید بن عون ہے، ابن معبد نے ایک روایت میں اس کو ثقہ اور ایک روایت میں ضعیف کہا ہے، اس کے بقیہ رجال ثقہ ہیں۔

(۲) حدیث: "النظر في المصحف عبادة، ونظر الولد إلى الوالدين عبادة" کی روایت ابن ابی الفرائی نے کی ہے جیسا کہ اللآلی للسیوطی (۱/ ۳۴۶، شائع کردہ دار المعرفہ) میں ہے، اس کی اسناد میں محمد بن زکریا غلابی ہے، اس پر حدیث گھڑنے کا الزام ہے، جیسا کہ میزان الاعتدال للذہبی (۳/ ۵۵۰ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۳) سورۂ ص/ ۲۹۔

والے کو دیکھ کر پڑھنے کے مقابلہ میں زیادہ تدبر، غور وفکر اور دلجمعی حاصل ہو تو حفظ سے پڑھنا افضل ہے، اور اگر دونوں برابر ہوں تو دیکھ کر پڑھنا افضل ہے۔ انہوں نے کہا: سلف کی مراد یہی ہے (۱)۔

لوگوں سے گفتگو کے لئے تلاوت قرآن کو روک دینا:

۱۷- کسی سے گفتگو کے لئے قراءت روک دینا مکروہ ہے، حلیمی نے کہا: اس لئے کہ اللہ کے کلام پر کسی دوسرے کے کلام کو ترجیح دینا مناسب نہیں ہے، بیہقی نے اس کی تائید اس صحیح روایت سے کی ہے جس میں وارد ہے کہ ابن عمر قرآن پڑھتے تو فارغ ہونے سے قبل بات نہیں کرتے تھے، نیز ہنسنا، کھیلنا اور غافل کرنے والی چیز دیکھنا مکروہ ہے (۲)۔

عجمی زبان میں قرآن پڑھنا:

۱۸- عجمی زبان میں قرآن پڑھنا مطلقاً ناجائز ہے، پڑھنے والا عربی میں پڑھ سکتا ہو یا نہ پڑھ سکتا ہو، خواہ نماز میں ہو یا نماز سے باہر۔ امام ابوحنیفہ سے علی الاطلاق جواز منقول ہے، امام ابویوسف ومحمد سے اس شخص کے لئے جواز منقول ہے جو عربی میں اچھی طرح نہیں پڑھ سکتا، لیکن ''شرح البزدوی'' میں ہے کہ امام ابوحنیفہ نے اس سے رجوع کرلیا ہے، ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اس سے قرآن کا اعجاز جو مقصود ہے ختم ہوجاتا ہے، قفال سے منقول ہے: فارسی میں قراءت ممکن نہیں، ان سے دریافت کیا گیا تب تو کوئی قرآن کی تفسیر نہیں کرسکتا؟ انہوں نے فرمایا: ایسا نہیں، تفسیر کی صورت میں جائز ہے کہ وہ بعض مراد الٰہی کا ادراک کرسکے اور بعض تک رسائی حاصل نہ کرسکے، لیکن اگر فارسی میں قرآن پڑھنا چاہے تو اللہ تعالیٰ کی مکمل مراد کو ذکر نہیں کرسکتا، اس لئے کہ ترجمہ ایک لفظ کی جگہ دوسرا مناسب لفظ رکھنا ہے

(۱) البرہان فی علوم القرآن ۱/۴۶۱، ۴۶۳، الإتقان ص/۱۰۸۔

(۲) البرہان فی علوم القرآن ۱/۴۶۴، الإتقان ۱/۱۰۹۔

اور یہ ناممکن ہے، تفسیر اس کے برخلاف ہے (۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ترجمہ'' فقرہ ۵ جلد ۱۱۔

قراءت شاذہ میں تلاوت:

۱۹- ابن عبدالبر نے اجماع نقل کیا ہے کہ شاذ روایت میں تلاوت کرنا ناجائز ہے، لیکن موہوب جزری نے لکھا ہے کہ حدیث کی بالمعنی روایت پر قیاس کرتے ہوئے نماز کے باہر یہ جائز ہے (۲)۔

قراءت میں ترتیب:

۲۰- بہتر یہ ہے کہ پڑھنے والا قرآن کی ترتیب کے مطابق قراءت کرے، اس لئے کہ اس کی ترتیب میں حکمت ہے، لہٰذا ترتیب صرف اسی صورت میں متروک ہوگی جس کے بارے میں شرعی حکم وارد ہو، مثلاً جمعہ کے دن نماز فجر میں (ألم تنزيل) اور (هل أتى) وغیرہ، لہٰذا اگر سورتوں کو الگ الگ پڑھے یا سورتوں کی ترتیب الٹ دے تو جائز ہے اور یہ افضل کو ترک کرنا ہے، رہا کسی سورت کو آخر سے شروع کرکے آغاز پر ختم کرنا تو یہ بالاتفاق ممنوع ہے، اس لئے کہ اس سے اعجاز کے بعض پہلو ختم ہوجاتے ہیں اور ترتیب کی حکمت مفقود ہوجائے گی، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص الٹا قرآن پڑھتا ہے؟ تو فرمایا: اس کا دل الٹا ہے، رہا ایک سورہ کو دوسری سورہ سے ملاکر پڑھنا تو اس کا ترک آداب میں سے ہے، اس لئے کہ ابوعبید نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا: ''**يا بلال قد سمعتك و أنت تقرأ من هذه السورة ومن هذه السورة**''

(۱) الإتقان ۱/۱۰۹، البرہان فی علوم القرآن ۱/۴۶۴، اور اس کے بعد کے صفحات، التبیان ص/۵۲۔

(۲) البرہان فی علوم القرآن ۱/۴۶۷، الإتقان ۱/۱۰۹۔

(بلال! میں نے تم کو دو مختلف سورتوں سے پڑھتے ہوئے سنا ہے)۔ بلال نے کہا: پاکیزہ کلام ہے، اللہ تعالیٰ ایک کو دوسرے کے ساتھ یکجا کرتا ہے۔ تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: "كلكم قد أصاب"[۱] (تم میں سے ہر ایک نے درست کیا ہے)۔

حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: "اگر تم کوئی سورت شروع کردو اور اس کو چھوڑ کر دوسری سورت پڑھنا چاہو تو دوسری سورت پڑھ سکتے ہو سوائے "قل هو الله أحد" کے، اگر تم نے اس سورت کو شروع کردیا ہے تو ختم کرنے سے قبل دوسری سورت شروع نہ کرو"۔

قاضی ابوبکر نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ ہر سورت سے ایک ایک آیت پڑھنا ناجائز ہے، بیہقی نے کہا: اس کی سب سے عمدہ دلیل یہ ہے کہ کہا جائے: کتاب اللہ کی یہ ترتیب حضور علیہ السلام سے ماخوذ ہے اور حضور علیہ السلام نے اس کو جبرئیل سے لیا ہے، لہذا پڑھنے والے کے لئے اولیٰ ہے کہ اسی منقول ترتیب پر پڑھے[۲]۔

تلاوت قرآن بغور سننا:

۲۱ - قراءت قرآن کو غور سے سننا اور قراءت کے دوران بکواس اور بات چیت چھوڑ دینا مسنون ہے، فرمان باری ہے: "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ"[۳] (اور جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگایا کرو اور خاموش رہا کرو تا کہ تم پر رحمت کی جائے)۔

(۱) حدیث:" قال لبلال :قد سمعتک یا بلال و أنت تقرأ من هذه السورة......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۸۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اس کی اسناد حسن ہے۔

(۲) البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۴۶۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الإتقان ۱/ ۱۰۹، التبیان رص ۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) سورۂ اعراف ر ۲۰۴۔

شیخ ابو محمد بن عبد السلام نے کہا: قرآن سننا چھوڑ کر ایسی گفتگو میں لگنا جو سننے سے افضل نہیں، شریعت کی بے ادبی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی مصلحت سے گفتگو کرنے میں کوئی حرج نہیں[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "استماع" جلد ۴۔

سجدۂ تلاوت:

۲۲ - قرآن کریم کی چودہ آیتوں میں سجدہ ہے: اعراف، رعد، نحل، اسراء، مریم، حج (بعض مذاہب کے نزدیک حج میں دو سجدے ہیں)، فرقان، نمل، سجدہ (الم تنزیل)، ص، فصلت، نجم، انشقاق، اِقرا اور بعض حضرات نے اخیر سورۂ حجر کا اضافہ کیا ہے، جمہور کے نزدیک آیات سجدہ کی تلاوت کرنے پر سجدہ کرنا مسنون ہے، اور حنفیہ کے نزدیک واجب ہے[۲]۔

مقامات سجدہ، کس پر سجدہ واجب ہے اور سجدہ کی شرائط کی تفصیلات اصطلاح "سجود التلاوۃ" میں ہے۔

(۱) الإتقان رص ۱۱۰، البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۴۷۵۔

(۲) سابقہ مراجع، مراقی الفلاح رص ۲۶۰۔

تلبیہ

تعریف:

۱ - لغت میں تلبیہ کا معنی پکارنے والے کی پکار پر حاضر ہونا ہے، اور وہ یا تو حج میں ہوگا یا حج کے علاوہ میں مثلاً ولیمہ اور حج کے علاوہ میں تلبیہ، اس پر بحث اصطلاح "اجابہ" ج۱ میں آچکی ہے۔

حج میں تلبیہ سے مراد محرم کا کہنا: "**لبیک اللهم لبیک**" یعنی پروردگار! میں آپ کی نداء پر حاضر ہوں، کہا جاتا ہے: "**لَبّٰی الرجل تلبیة**" یعنی لبیک کہنا، اور "**لَبّٰی بالحج**" بھی اسی معنی میں ہے۔ فراء نے کہا: لبیک کا معنی ہے: میں بار بار حاضر ہوں۔ اور "**اهلال بالحج**" کی حدیث میں ہے "**لبیک اللهم لبیک**: یہ تلبیہ سے ماخوذ ہے، اس کا معنی پکارنے والے کی دعوت قبول کرنا، اس کی پکار پر حاضر ہونا، یعنی: پروردگار! آپ کے لئے میں حاضر ہوں، اور خلیل سے منقول ہے کہ لفظ "لبیک" کا تثنیہ کے ساتھ استعمال تاکید کے طور پر ہے [۱]۔

اجابہ (جواب دینا) کا اصطلاحی معنی گو کہ اس سے الگ نہیں، لیکن "الخرشی علی مختصر خلیل" میں ہے: تلبیہ کا معنی اجابہ ہے، یعنی بار بار حاضر ہونا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "**اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا بَلٰی**" [۲] ((اور کہا) کہ کیا میں تمہارا پروردگار نہیں ہوں؟ بولے ضرور ہیں)، یہ ایک بار کا اجابہ ہے، اور دوسرا اجابہ اس فرمان باری کا ہے:

(۱) لسان العرب، تاج العروس، محیط المحیط، المصباح المنیر: مادہ "لبی"۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۱۷۲۔

"**وأذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ**" [۱] (اور لوگوں میں حج کا اعلان کردو)، کہا جاتا ہے کہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نے حج کا اعلان کیا تو انسانوں نے اپنے آباء کی اصلاب میں جواب دیا جس نے ایک بار جواب دیا اس نے ایک بار حج کیا، اور جس نے زیادہ جواب دیا، وہ ایک سے زائد حج کرے گا، مطلب یہ ہے کہ میں نے اس بار بھی جواب دیا جیسا کہ اس سے قبل جواب دیا، سب سے پہلے لبیک کہنے والے فرشتے ہیں، اور یہی سب سے پہلے بیت اللہ میں تھے [۲]۔

لبیک کا معنی جیسا کہ "حاشیہ الطحطاوی علی مراقی الفلاح" میں ہے: میں تیرے دروازے پر بار بار کھڑا ہوں اور تیری پکار پر بار بار حاضر ہوں [۳]۔

"الفواکہ الدوانی" میں ہے: خدایا! میں تیری پکار پر بار بار حاضر ہوں یا میں تیری اطاعت پر باقی رہنے کا پابند ہوں، یہ "**أَلَبّ بالمکان**" سے ماخوذ ہے، یعنی کسی جگہ مستقل قیام کرنا۔ یہ لفظی اعتبار سے تثنیہ ہے، لیکن مراد کثرت ہے صرف دو بار کرنا نہیں [۴]۔

اجمالی حکم:

۲ - محرم کے لئے تلبیہ کہنا حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں مستحب ہے [۵]، اس لئے کہ حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ما من مسلم يلبي إلا لبى عن يمينه و عن شماله من حجر أو شجر أو مدر حتى تنقطع الأرض من**

(۱) سورۂ حج/ ۲۷۔

(۲) الخرشی علی مختصر خلیل ۲/ ۳۲۴ طبع دار صادر بیروت۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۳۹۹۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۱۱ طبع دار المعرفہ۔

(۵) الاختیار شرح المختار ۱/ ۱۴۳ طبع دار المعرفہ، ابن عابدین ۲/ ۱۵۸، المهذب فی فقه الإمام الشافعی ۱/ ۲۱۱، ۲۱۲، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۸۸ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

"ھھنا و ھھنا"،(۱) (جو مسلمان بھی تلبیہ کہتا ہے، اس کے دائیں بائیں جتنے پتھر، درخت اور ڈھیلے ہیں سب تلبیہ کہتے ہیں، یہاں تک زمین ادھر سے اور ادھر سے ختم ہو جاتی ہے)۔

تلبیہ مالکیہ کے نزدیک واجب ہے (۲)۔

فقہاء کے یہاں تلبیہ کے متفق علیہ الفاظ:

۳- وہ رسول اللہ ﷺ کے الفاظ تلبیہ ہیں، (۳) جیسا کہ صحیحین میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے الفاظ تلبیہ یہ ہیں: "**لبیک اللھم لبیک، لبیک لا شریک لک لبیک۔ إن الحمد و النعمة لک و الملک لاشریک لک**"،(۴) (حاضر ہوں خدایا! حاضر ہوں حاضر ہوں، تیرا کوئی شریک نہیں حاضر ہوں، بلاشبہ تعریف اور نعمت تیری ہے اور بادشاہت، تیرا کوئی شریک نہیں)۔

کیا محرم تلبیہ کے ان الفاظ میں کمی بیشی کر سکتا ہے؟

امام شافعی نے کہا اور یہی امام مالک کا ایک قول ہے: اگر اس پر

(۱) حدیث: "ما من مسلم یلبي......" کی روایت ترمذی (۳/۱۸۰ طبع مصطفی الحلبی)، ابن ماجہ (۲/۹۷۴ طبع عیسی الحلبی) اور حاکم (۱/۴۵۱ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے، حاکم نے کہا: یہ شیخین کی شرط پر صحیح ہے، البتہ انہوں نے اس کی روایت نہیں کی، ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے، الفاظ ترمذی کے ہیں۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/۱۷۷، الشرح الکبیر ۲/۳۹۔

(۳) ابن عابدین ۲/۱۵۹، المغنی لابن قدامہ ۳/۲۸۹ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/۲۱۴، الخرشی علی مختصر خلیل ۲/۳۲۸ طبع دار صادر۔

(۴) حدیث: "أن تلبیة رسول الله ﷺ: "لبیک اللھم لبیک ......" کی روایت بخاری (۳/۴۰۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۸۴۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

اضافہ کر دے تو کوئی حرج نہیں (۱)، اس لئے کہ مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ ان میں یہ اضافہ کرتے تھے: "**لبیک وسعدیک و الخیر کله بیدیک و الرغبة إلیک والعمل**" (حاضر ہوں تیری خدمت میں حاضر ہوں، سب سعادت تیری ہی طرف سے ہے، اور خیر تیرے ہی قبضے میں ہے، تیری ہی طرف میں رغبت کرتا ہوں، اور عمل تیرے ہی لئے ہے)۔ اور جب کوئی مسرت کی چیز دیکھتے تو کہتے تھے" **لبیک إن العیش عیش الآخرة**" (میں تیری خدمت میں حاضر ہوں، زندگی تو آخرت کی زندگی ہے)، اس لئے کہ روایت میں ہے: "**أن النبي ﷺ کان ذات یوم والناس یصرفون عنه کأنه أعجبه ما ھم فیه فقال: لبیک إن العیش عیش الآخرة**"،(۲) (ایک دن لوگ رسول اللہ ﷺ کے پاس سے لوٹ رہے تھے، آپ کو ان کی موجودہ کیفیت اچھی لگی۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**لبیک إن العیش عیش الآخرة**" (میں حاضر ہوں، بیشک زندگی تو آخرت کی زندگی ہے)۔

حنابلہ کا مذہب اور امام مالک کا دوسرا قول یہ ہے: رسول اللہ ﷺ کے الفاظ تلبیہ میں اضافہ کرنا نہ مستحب ہے نہ مکروہ، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کا قول ہے: "**فأھل رسول الله ﷺ بالتوحید لبیک اللھم لبیک، لبیک لا شریک لک لبیک، إن الحمد والنعمة لک والملک لا شریک لک**" (۳) (رسول اللہ ﷺ نے توحید کے ساتھ لبیک کہا: "**لبیک اللھم لبیک**

(۱) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/۲۱۴، الخرشی ۲/۳۲۸۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ کان ذات یوم والناس یصرفون عنه......" کی روایت بیہقی (۵/۴۵ طبع دار المعرفہ) نے مجاہد سے مرسلاً کی ہے، ابن حجر نے کہا: اس کی روایت سعید بن منصور نے عکرمہ سے مرسلاً کی ہے (۲/ ۲۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۳) حدیث: "فأھل رسول الله ﷺ بالتوحید: لبیک اللھم لبیک ......" کی روایت مسلم (۲/۸۸۶-۸۸۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

لبیک لاشریک لک لبیک إن الحمد و النعمة لک و الملک لا شریک لک")اورلوگوں نے وہی تلبیہ کہا جو اب کہتے ہیں اور آپ وہی تلبیہ کہتے رہے۔"وکان ابن عمر یلبي بتلبیة رسول اللہ ﷺ، ویزید مع هذا لبیک، لبیک وسعدیک والخیر بیدیک والرغباء[1] إلیک والعمل"[2] (ابن عمرؓ حضور ﷺ کا تلبیہ کہتے، پھر اس میں یہ اضافہ کرتے تھے: لبیک، لبیک وسعدیک، والخیر بیدیک، والرغباءإلیک و العمل)۔

حضرت عمرؓ مزید یہ پڑھتے تھے: "لبیک مرغوباً و مرهوبا إلیک ذا النعماء و الفضل الحسن"[3] (میں حاضر ہوں، تیری طرف رغبت کرتے ہوئے، تجھ سے ڈرتے ہوئے، اے نعمت اور اچھے فضل والے)۔روایت میں ہے کہ حضرت انس یہ اضافہ کرتے تھے:"لبیک حقا حقا تعبدا و رقا" (یعنی حاضر ہوں، حق ہے، حق ہے، تیری بندگی اور غلامی ہے)۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اضافہ کرنے میں نہ کوئی حرج ہے اور نہ ہی وہ مستحب ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ اپنا وہی تلبیہ دہراتے رہے، اس پر اضافہ نہیں کیا۔

امام مالک کا تیسرا قول ہے کہ حضور ﷺ سے منقول تلبیہ میں اضافہ کرنا مکروہ ہے[4]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اس پر اضافہ مندوب اور اس میں کمی کرنا مکروہ ہے، اور اضافہ بھی انہی الفاظ کے ساتھ کرے گا جو منقول ہیں،

(۱) رغباء: خواری وذلت سے مانگنا۔

(۲) حدیث:"کان ابن عمر یلبي بتلبیة رسول اللہ ﷺ و یزید......" کی روایت مسلم (۲/۱۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) اضافۂ عمر:"لبیک مرغوبا......" کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے جیسا کہ فتح الباری لابن حجر (۳/۴۱۰ طبع السلفیہ) میں ہے۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۳/۲۹۰ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

چنانچہ وہ کہے گا:"لبیک وسعدیک والخیر کله بیدیک والرغباء إلیک، إله الخلق لبیک بحجة حقا تعبدا ورقا۔ لبیک إن العیش عیش الآخرة"اور جو الفاظ منقول نہیں وہ جائز اور بہتر ہیں[1]۔

تلبیہ کیسے صحیح ہوگی:

۴- حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک غیر عربی زبان میں تلبیہ درست ہے اگرچہ وہ عربی میں کہہ سکتا ہے، البتہ عربی میں افضل ہے[2]۔

مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ غیر عربی شخص اپنی زبان میں تلبیہ کہے گا اگر عربی میں نہیں کہہ سکتا، مثلاً عربی سکھانے والا نہ ملے، اس کا حاصل یہ ہے کہ عربی شخص جو عربی زبان میں تلبیہ کہہ سکتا ہے دوسری زبان میں تلبیہ نہیں کہے گا، اس لئے کہ یہ ذکر مشروع ہے، عربی پر قدرت کے باوجود غیر عربی میں مشروع نہیں جیسا کہ اذان اور نماز میں مشروع اذکار، اور اگر عربی میں نہ کہہ سکے تو اپنی زبان میں تلبیہ کہے گا جیسا کہ نماز میں تکبیر[3]۔

بلند آواز سے تلبیہ:

۵- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں محرم کے لئے مستحب ہے کہ بلند آواز سے تلبیہ کہے، اس لئے کہ زید بن خالد جہنی کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "جاء ني جبریل علیه السلام فقال: یا محمد مر أصحابک أن یرفعوا أصواتهم بالتلبیة

(۱) ابن عابدین ۲/۱۵۹۔

(۲) ابن عابدین ۲/۱۵۸، ۱۵۹، حاشیۃ قلیوبی علی منہاج الطالبین ۲/۹۹۔

(۳) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/۴۵۹ طبع دار المعرفہ، کشاف القناع ۲/۴۲۰ طبع مکتبۃ النصر الحدیثہ، المغنی لابن قدامہ ۳/۲۹۲ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

فإنها من شعائر الحج"[1] (جبریل علیہ السلام میرے پاس آئے اور کہا: محمد! اپنے ساتھیوں کو حکم دیں کہ بلند آواز سے تلبیہ کہیں، کیونکہ یہ حج ایک شعار ہے) اور ابو حازم نے کہا: صحابۂ رسول اللہ ﷺ کی آواز روحاء[2] پہنچتے پہنچتے تلبیہ کی وجہ سے بیٹھ جاتی تھی، سالم نے کہا: ابن عمرؓ اس قدر بلند آواز سے تلبیہ کہتے تھے کہ روحاء پہنچتے پہنچتے ان کی آواز بھاری ہوجاتی تھی، طاقت سے زیادہ بلند آواز میں تلبیہ کہہ کر اپنے آپ کو تھکانے کی ضرورت نہیں، مبادا آواز ہی بند ہوجائے اور تلبیہ رک جائے[3]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اس میں میانہ روی اختیار کرنا مندوب ہے، لہذا اس قدر پست آواز سے تلبیہ نہ کہے کہ قریب والے کو سنائی نہ دے، اور نہ اس قدر بلند آواز سے کہے کہ گلا پھاڑ دے، درمیانی راہ اختیار کرے، نہ بہت بلند، نہ بہت پست اور کسی میں غلو نہ کرے، اور "الفواکہ الدوانی" میں ہے: یہ حکم مسجد کے باہر کا ہے، اس لئے کہ مسجد میں آواز بلند کرنا جائز نہیں، ہاں دو مسجدوں: مسجد حرام اور منیٰ کی مسجد میں جائز ہے، کیونکہ ان دونوں کو حج کے لئے ہی بنایا گیا ہے، بعض لوگوں نے کہا: اس لئے کہ اس میں ریاء کا اندیشہ نہیں[4]۔

یہ حکم مردوں کا ہے۔ عورتوں کے لئے بلا اختلاف فقہاء بلند آواز سے تلبیہ کہنا مکروہ ہے، ہاں عورت اتنی آواز کے ساتھ تلبیہ کہہ سکتی ہے

(۱) حدیث: "جاء ني جبريل عليه السلام فقال: يا محمد: مر أصحابک......" کی روایت حاکم (۱/ ۴۵۰ طبع دار الکتاب العربی) نے حضرت زید بن خالد اور حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، پھر حاکم نے کہا: یہ ساری اسانید صحیح ہیں، کوئی سند دوسری سند کی وجہ سے معلول نہیں، ذہبی نے اس کی تائید کی ہے۔

(۲) روحاء: حرمین کے درمیان ایک مقام ہے۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۵۹، ۱۹۱، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۲۳، الاختیار شرح المختار ۱/ ۱۴۲ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۲۱۳، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۸۹ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

(۴) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۷، الشرح الکبیر ۲/ ۴۰، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۳۲۴ طبع دار صادر، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۱۳ طبع دار المعرفہ۔

کہ خود وہ اور ساتھ والی عورت سن لے، چنانچہ سلیمان بن یسار سے مروی ہے کہ ان کے یہاں سنت یہ ہے کہ عورت بلند آواز سے تلبیہ نہ کہے، کیونکہ فتنہ کا اندیشہ ہے، اس سلسلے میں "خنثی مشکل" احتیاطا عورت کے حکم میں ہے[1]۔

کثرت سے تلبیہ کہنا:

۶ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں محرم کے لئے مستحب ہے کہ کثرت سے تلبیہ کہے، اس لئے کہ تلبیہ اس عبادت کا شعار وعلامت ہے، لہذا دوستوں سے ملاقات کے وقت، اوپر چڑھتے، نیچے اترتے، نمازوں کے بعد، رات ودن کے شروع میں تلبیہ کہے، اس لئے کہ حضرت جابر کی روایت ہے: "**كان رسول الله ﷺ يلبي إذا رأى ركبا، أو صعد أكمة، أو هبط واديا، وفي أدبار المكتوبة وآخر الليل**"[2] (رسول اللہ ﷺ تلبیہ کہتے تھے جب کوئی قافلہ دیکھتے یا ٹیلے پر چڑھتے، یا وادی میں اترتے، فرض نماز کے بعد اور رات کے اخیر میں)، نیز اس لئے کہ ان مواقع میں آواز بلند کی جاتی ہے اور بہت شور ہوتا ہے[3] اور حضور ﷺ نے فرمایا

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۸۹، ۱۹۰، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۲۱۳، منہاج الطالبین ۲/ ۱۰۰، نہایۃ المحتاج للرملی ۳/ ۲۶۴، الخرشی علی مختصر خلیل ۲/ ۳۲۴ طبع دار صادر، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۱۳ طبع دار المعرفہ، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۳۰، ۳۳۱ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، کشاف القناع ۲/ ۴۲۱ طبع مکتبۃ النصر الحدیثہ۔

(۲) حدیث: "كان يلبي إذا رأى ركبا......" ابن حجر نے کہا کہ اس کی روایت ابن عساکر نے المہذب کی احادیث کی تخریج میں کی ہے، پھر کہا: اس کی اسناد میں ایک راوی ہے جو معروف نہیں ہے (التلخیص الحبیر ۲/ ۲۳۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۶۴، ۱۶۵، مراقی الفلاح ۳۹۹، الاختیار شرح المختار ۱/ ۱۴۴ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۲۱۳، نہایۃ المحتاج للرملی ۳/ ۲۶۴، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۹۱ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

ہے:"أفضل الحج العج الثج"[1] (بہترین حج وہ ہے جس میں "عج" اور "ثج" ہو)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اس سلسلے میں میانہ روی اختیار کرنا مندوب ہے، لہذا محرم اس قدر کثرت سے تلبیہ نہ کہے کہ اکتا جائے اور باعث ضرر ہو، اور نہ اس قدر کم کہے کہ مقصود ہی فوت ہوجائے، یعنی علامت نہ رہے[2]۔

تلبیہ کا آغاز کب ہو؟:

۷- جس شخص کا ارادہ حج یا عمرہ یا دونوں کا ایک ساتھ احرام باندھنے کا ہو اس کے لئے مستحب ہے کہ جب "میقات" پر پہنچ جائے تو احرام کی نیت سے دو رکعت نماز پڑھے اگر مکروہ وقت نہ ہو، اس کی جگہ فرض نماز کافی ہے، اگر تنہا حج کا احرام باندھنا ہو تو زبان و دل سے کہے: "اللهم إني أريد الحج فيسره لی و تقبله منی" (خدایا! میرا حج کا ارادہ ہے، اسے میرے لئے آسان کر اور میری طرف سے اس کو قبول کر)، عمرہ اور قران کا احرام باندھنے والا بھی یہی کہے گا، البتہ اپنی عبادت کی نوعیت ذکر کردے گا، پھر نماز کے بعد تلبیہ کہے، یہ تلبیہ کہنے کے ساتھ وہ محرم ہوجائے گا، اس پر احرام کے احکام جاری ہوں گے۔

یہ مذاہب اربعہ کے فقہاء کی رائے ہے[3]۔

(۱) حدیث:"أفضل الحج العج والثج" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۸۰ طبع مصطفی الحلبی)، ابن ماجہ (۲/ ۹۷۵ طبع عیسی الحلبی) اور حاکم (۱/ ۴۵۱ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے، حاکم نے کہا: اس کی اسناد صحیح ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔ عج: بلند آواز سے تلبیہ کہنا ہے۔ ثج: قربانی کے جانور کا خون بہانا ہے (المصباح)۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱/ ۱۷۷، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۱۳ طبع دار المعرفہ۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۵۹-۱۶۰، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۲۳، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۷۵ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۲۱۱-۲۱۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۶۸، ۱۷۷، الشرح الکبیر ۲/ ۲۲۔

جب سواری برابر کھڑی ہوجائے اور جب چل پڑے دونوں وقتوں میں احرام باندھ سکتا ہے، برابر ہے، اس لئے کہ یہ سب رسول اللہ علیہ ﷺ سے صحیح سند کے ساتھ منقول ہیں۔ اثرم نے کہا: میں نے ابوعبد اللہ سے دریافت کیا: کون آپ کو زیادہ پسند ہے، نماز کے بعد احرام باندھنا یا جب سواری برابر کھڑی ہوجائے اس وقت احرام باندھنا؟ کہا: سب ٹھیک ہے، نماز کے بعد اور جب میدان میں آجائے دونوں مروی ہے۔

تلبیہ کی انتہاء کب ہو:

۸- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں حاجی کے لئے یوم نحر میں جمرۂ عقبہ کی رمی کے آغاز پر تلبیہ ختم ہوجائے گا، لہذا پہلی کنکری کے ساتھ تلبیہ چھوڑ دے، اس لئے کہ اس نے احرام سے نکلنے کے اسباب شروع کردیا ہے، اور تلبیہ کے بجائے ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہے۔ اس لئے کہ حضرت جابر کی روایت میں ہے: "أن النبي ﷺ لما أتى منىٰ لم يعرج إلى شيء حتى رمى جمرة العقبة بسبع حصيات وقطع التلبية عند أول حصاة رماها ثم كبر مع كل حصاة ثم نحر ثم حلق رأسه ثم أتى مكة فطاف بالبيت"[1] (رسول اللہ ﷺ جب منی آئے تو جب تک عقبہ کی سات کنکریاں نہ مارلیں کسی اور طرف متوجہ نہیں ہوئے، اور پہلی کنکری مارنے کے وقت تلبیہ چھوڑ دیا، پھر آپ نے ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہی، پھر قربانی کی، پھر سر منڈایا، پھر مکہ آئے اور بیت اللہ کا طواف کیا)۔

(۱) حدیث:"أن النبي ﷺ لما أتى إلى منى لم يعرج إلى شيء حتى رمى جمرة العقبة بسبع حصيات......" ابن حجر نے کہا: یہ روایت مذکورہ بالا احادیث سے مستفاد ہے، مثلاً حضرت جابرؓ کی طویل حدیث ہے، اور میں نے اس روایت کو صراحتاً اس طرح نہیں دیکھا (الدرایہ ۲/ ۲۴ طبع الفجالہ الحدیثہ)۔

فضل بن عباس کی روایت میں ہے: "أن النبي ﷺ لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة"[1] (رسول اللہ ﷺ تلبیہ کہتے رہے، یہاں تک کہ جمرۂ عقبہ کی رمی کی)۔

اس دن فضل حضور ﷺ کے پیچھے سوار تھے، ان کو حالات کا علم دوسرے سے زیادہ ہوگا۔ نیز اس لئے کہ تلبیہ احرام کی وجہ سے ہے اور جب رمی کی تو اس نے احرام سے نکلنا شروع کردیا، لہذا تلبیہ باقی رہنے کی کوئی وجہ نہیں[2]۔

مالکیہ کے دو اقوال ہیں، اول: تلبیہ جاری رکھے یہاں تک کہ مکہ مکرمہ پہونچ جائے اور تلبیہ روک کر طواف وسعی کرے، پھر دوبارہ تلبیہ شروع کرے، اور کہتا رہے یہاں تک کہ عرفہ کے دن آفتاب ڈھل جائے اور عرفہ میں نماز کی جگہ تک پہنچ جائے۔

دوم: طواف شروع کرنے تک تلبیہ جاری رکھے، پہلا قول ابن ابی زید کے رسالہ میں ہے۔ ابن بشیر نے اسی کو مشہور قرار دیا ہے، اور دوسرا "مدونہ" میں ہے کہ ایک قول کے مطابق طواف شروع کرتے وقت تلبیہ روک دے[3]۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عمرہ کرنے والا طواف شروع کرنے اور حجر اسود کا بوسہ لینے کے وقت تلبیہ روک دے گا[4]، اس لئے کہ ابن عباس کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "يلبي المعتمر حتى يستلم الحجر"[1] (عمرہ کرنے والا، حجر اسود کا بوسہ دینے کے وقت تک تلبیہ کہتا رہے گا)۔

مالکیہ کے نزدیک معتبر یہ ہے کہ میقات سے عمرہ کرنے والا آفاقی اور حج فوت ہونے کے سبب عمرہ کرنے والا یہ دونوں حرم پہنچنے تک تلبیہ کہتے رہیں گے، مکہ کے گھروں کے نظر آنے تک نہیں، اور جعرانہ وتنعیم سے عمرہ کرنے والا گھروں تک تلبیہ کہے گا یعنی مکہ کے گھروں میں داخل ہونے تک کہے گا، اس لئے کہ مسافت کم ہے، اس کی دلیل نافع کی وہ حدیث جس میں انہوں نے مناسک میں حضرت ابن عمرؓ کا عمل نقل کیا ہے کہ وہ عمرہ میں تلبیہ اس وقت چھوڑ دیتے جب حرم میں داخل ہوتے[2]۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "حج" اور "احرام"۔

تلجئة

دیکھئے: "بیع التلجئة"۔

---

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة" کی روایت مسلم (۲/ ۹۳۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۸۰، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۳۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الاختیار شرح المختار ۱/ ۱۵۱ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء، نہایۃ المحتاج للرملی ۳/ ۲۹۴-۲۹۵، منہاج الطالبین ۲/ ۱۱۸، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۲۳۵، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۳۰، ۴۳۱ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، کشاف القناع ۲/ ۴۹۸ طبع مکتبۃ النصر الحدیثہ۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۷، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۱۳ طبع دار المعرفہ۔

(۴) نہایۃ المحتاج للرملی ۳/ ۲۹۴، ۲۹۵، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۳۰، ۴۳۱ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، کشاف القناع ۲/ ۴۹۸ طبع النصر الحدیثہ، ابن عابدین ۲/ ۱۸۰، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۳۱ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

(۱) حدیث: "يلبي المعتمر حتى يستلم الحجر" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۴۰۶ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۳/ ۲۵۲ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے اس کو صحیح کہا ہے۔

(۲) الشرح الکبیر ۲/ ۴۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۸۔

تلف

تعریف:

۱-لغت میں تلف: کسی چیز کا ہلاک وبرباد ہونا ہے۔

فقہی استعمال لغوی مفہوم سے الگ نہیں ہے۔

اتلاف کا معنی: تلف کرنا ہے، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اتلاف''۔

مضاربت کے باب میں تلف خاص طور پر اس نقص کو کہتے ہیں جو بلاتحریک پیدا ہو، اس کے برخلاف خسارہ اس نقص کو کہتے ہیں جو تحریک سے پیدا ہو(۱)۔

اجمالی حکم:

۲-تلف سے شرعی حکم متعلق ہے، اور اس پر کچھ آثار مرتب ہوتے ہیں جن میں سب سے اہم ضمان ہے۔تلف کو حلال یا حرام نہیں کہا جاسکتا، بلکہ اس لحاظ سے دیکھا جائے گا کہ تلف کا ضامن کون ہوگا۔

رہا اتلاف تو وہ تلف کرنا ہے، اور اس کے احکام کی تفصیل اصطلاح ''اتلاف'' میں ہے۔

اسباب تلف:

۳-تلف یا تو آفت سماوی سے ہوگا، اور اس کو آفت سماویہ یا جائحہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، یا تلف مخلوق کے کسی فعل سے ہوگا، اور فقہاء اس کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں: تلف حسی، تلف شرعی، مالکیہ اس تلف شرعی کو تلف حکمی کہتے ہیں۔

تلف حسی: بذات خود سامان کا ہلاک ہونا ہے خواہ سارا ہلاک ہوا ہو یا کچھ۔

تلف شرعی (حکمی): تلف کرنے والے کی طرف سے کسی سبب کے پائے جانے کی وجہ سے عین کے باقی رہنے کے باوجود اس سے فائدہ اٹھانے سے شارع کا روک دینا ہے خواہ یہ ممانعت عام ہو کہ اس میں تلف کرنے والا اور نہ کرنے والا دونوں داخل ہوں، مثلاً کسی عین میں، یا تلف وہلاک کرنے والے کے لئے انتفاع مباح ہو دوسرے کے لئے نہیں، مثلاً باندی سے جماع کرنا، یا تلف کرنے والے کے علاوہ کے لئے مباح ہو، مثلاً صدقہ اور ہبہ۔

فقہاء نے اس کی کئی صورتیں ذکر کی ہیں مثلاً: کسی نے باندی خریدی اور اس پر قبضہ کرنے سے قبل اس کے والد نے اس باندی کو آزاد کردیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ شارع نے باپ کی طرف سے آزادی کو خود اس کی طرف سے آزادی قرار دیا ہے، چنانچہ اس پر اس کا حکم مرتب کردیا ہے، اور یہی حکم: مکاتب بنانے، مدبر بنانے، صدقہ اور ہبہ کا ہے(۱)۔

یہ تقسیم تلف کرنے والے کے اعتبار سے ہے، رہا محل تلف کے اعتبار سے، تو تلف یا تو جان واعضاء کا ہوگا، اس کی تفصیل اصطلاح ''جنایہ''، ''دیت'' اور ''قصاص'' میں ہے۔

یا تلف اموال کا ہوگا، اور یہاں یہی مقصود ہے۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ ''تلف''، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۲۹۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۲۴، مواہب الجلیل ۴/ ۴۴۳، مغنی المحتاج ۲/ ۶۶، شرح روض الطالب ۲/ ۷۹، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۱۵۸۔

اول-عبادات میں تلف کا اثر:

الف-مالِ زکاۃ کا تلف ہونا:

۴-جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک سال گزرنے کے بعد مال کے ہلاک ہونے سے زکاۃ ساقط نہیں ہوتی، اور زکاۃ دینے والے کے ذمہ اس کا ضمان دینا واجب ہے، اس لئے کہ یہ ایسا مال ہے جو ذمہ میں واجب ہے، لہذا نصاب کے ہلاک ہونے سے ساقط نہیں ہوگا جیسا کہ قرض، لہذا اپنے ہاتھ میں زکاۃ کے ہلاک ہونے پر اس کا ضمان دے گا۔ اور مال کے باقی رہنے کا اعتبار نہیں ہوگا۔

مالکیہ اور شافعیہ نے اس حکم میں دو قیدیں لگائی ہیں: ادائیگی کی قدرت، اور صاحب مال کی کوتاہی، لہذا اگر ادائیگی کی قدرت کے باوجود یا صاحب مال کی کوتاہی سے مال ہلاک ہوجائے تو اس کے ذمہ سے زکاۃ ساقط نہ ہوگی، اور اس پر ضمان واجب ہوگا۔

حنابلہ نے ان دو قیدوں کا لحاظ نہیں کیا اور مطلقا ضمان واجب کیا ہے، انہوں نے ادائیگی کے امکان کو زکاۃ کے وجوب کے لئے نہیں بلکہ زکاۃ نکالنے کے وجوب کے لئے شرط مانا ہے، اس کی دلیل اس فرمان نبوی کا مفہوم ہے: "**ليس في مال زكاة حتى يحول عليه الحول**"[1] (مال میں زکاۃ نہیں، تا آنکہ اس پر ایک سال گزر جائے) کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سال گذرنے پر علی الاطلاق زکاۃ واجب ہوگی۔

نیز اس لئے کہ یہ فقیر کا حق ہے، لہذا اس میں ادائیگی کی قدرت کا اعتبار نہیں، جیسا کہ آدمی کا قرض، نیز اس لئے کہ اگر یہ شرط ہوتو دوسرا سال ناتمام رہے گا جب تک ادائیگی کی قدرت نہ ہوجائے۔ حالانکہ ایسا نہیں، پہلے سال کے بعد بالاجماع دوسرا سال شروع ہوجاتا ہے، نیز اس لئے کہ یہ عبادت ہے، لہذا اس کے وجوب کے لئے ادائیگی کی قدرت کی شرط نہ ہوگی جیسے دوسری عبادات۔ امام احمد سے ایک روایت ہے کہ علی الاطلاق یعنی اگر چہ کوتاہی نہ ہو، ادائیگی کی قدرت کا اعتبار ہے، ابن قدامہ نے اسی کو مختار کہا ہے۔

ان حضرات نے کھیتی اور پھل کو مستثنی کیا ہے کہ اگر وہ توڑے جانے سے قبل کسی آفت کے سبب ہلاک ہوجائیں تو ان کی زکاۃ ساقط ہوجائے گی، ہاں اگر آفت کی زد سے بچا ہوا قابل زکاۃ ہوتو اس کی زکاۃ دے گا، ابن المنذر نے کہا: اس پر اہل علم کا اجماع ہے کہ اگر اندازہ لگانے والے نے پھل کا اندازہ لگایا، پھر اس پر کوئی آفت آجائے تو اس کے ذمہ کچھ نہیں اگر یہ صورت پھل توڑنے سے قبل پیش آئی ہو، نیز اس لئے کہ پھل توڑنے سے قبل اس مال کے حکم میں ہے جس پر قبضہ نہیں ہوا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر پھل خریدے اور وہ کسی آفت سے ہلاک ہوجائے تو فروخت کرنے والے سے واپس لے گا۔

مویشی جانوروں کے ہلاک ہونے میں مالکیہ نے ایک تیسری قید کا اضافہ کیا ہے، وہ زکاۃ وصول کرنے والے کا آنا ہے، لہذا اگر زکاۃ کا مال سال گذرنے کے بعد اور محصل زکاۃ کی آمد سے قبل ہلاک یا ضائع ہوجائے تو ہلاک یا ضائع شدہ کو حساب میں شمار نہیں کیا جائے گا، بلکہ بقیہ ماندہ کی زکاۃ نکالی جائے گی اگر اس میں زکاۃ واجب ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ مالکیہ محصل کی آمد کو وجوب کی شرط مانتے ہیں، اسی طرح مالکیہ کے نزدیک زکاۃ اس صورت میں بھی ساقط ہوجائے گی جب کہ محصل زکاۃ کے آنے اور شمار کرنے کے بعد اس کی وصولی سے پہلے ہلاک ہوجائے، یہ اس لئے ہے کہ اس کی آمد ایسے وجوب کی شرط ہے جس میں وصولی تک گنجائش رہتی ہے،

(۱) حدیث: "ليس في مال زكاة حتى يحول عليه الحول" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۳۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، زیلعی نے نصب الرایہ (۲/ ۳۲۸ طبع المجلس العلمی ہند) میں اس کو حسن کہا ہے۔

جیسے نماز کے وقت کا آنا، بسااوقات دوران وقت نماز ساقط کرنے والے عوارض مثلاً حیض پیش آجاتے ہیں، محصل کی آمد اور شمار کر لینے کے بعد زکاۃ کے ہلاک ہونے کا بھی یہی حکم ہوگا، ہاں اگر محصل کی آمد کے بعد اور وصول کرنے سے قبل کوئی جانور ذبح کردے یا فروخت کردے، اور زکاۃ کی ادائیگی سے بھاگنے کا ارادہ نہ ہو تو اس میں زکاۃ ہے، اور اس کو حساب میں لیا جائے گا، معتمد یہی ہے، اور اگر زکاۃ کی ادائیگی سے بھاگنے کے ارادہ سے ہو تو اس میں زکاۃ واجب ہے، اگرچہ یہ سال گزرنے سے قبل پیش آئے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ سال گذرنے کے بعد مال کے ہلاک ہونے سے زکاۃ ساقط ہوجاتی ہے، خواہ ادائیگی پر قدرت ہوئی ہو یا نہیں۔

اگر نصاب کا کچھ حصہ ہلاک ہوجائے تو ہلاک شدہ حصہ کے بقدر واجب ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ زکاۃ کا تعلق عین نصاب سے ہے ذمہ سے نہیں، نیز اس لئے کہ شریعت نے وجوب زکاۃ کو ''قدرت میسرہ'' پر معلق کیا، اور جو قدرت میسرہ پر معلق ہوتا ہے اس کے بغیر باقی نہیں رہتا، قدرت میسرہ سے ان کی مراد یہاں وصف نماء ہے، یعنی اس میں اضافہ کا امکان، محض نصاب کا موجود ہونا مراد نہیں (۱)۔

اگر مال سال گزرنے کے بعد خود زکاۃ دینے والے کے فعل سے ہلاک ہوجائے تو اس سے زکاۃ ساقط نہیں ہوگی اگرچہ قدرت میسرہ نہ ہو، اس لئے کہ قدرت کو باقی فرض کیا جائے گا، تاکہ اس کو تعدی سے باز رکھا جائے اور فقراء کی رعایت ہو۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۰، ۲۱، ۷۳ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۴۳، ۴۵۴، ۵۰۳، مواہب الجلیل ۲/ ۳۶۳، مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۷، ۴۱۸، کشاف القناع ۲/ ۱۸۲، الإنصاف ۳/ ۳۹، ۴۰، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۸۱، ۶۸۲۔

یہ احکام اس صورت میں ہیں جب کہ ہلاکت سال گزرنے کے بعد ہو، لیکن اگر سال گذرنے سے قبل ہلاکت ہوجائے تو زکاۃ ساقط ہوجاتی ہے اس میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے، کیونکہ شرط موجود نہیں ہے، اسی طرح بالاتفاق زکاۃ اس صورت میں بھی ساقط ہوجاتی ہے، جب کہ سال گذرنے سے قبل صاحب مال مال کو ہلاک کردے اور مقصد زکاۃ کی ادائیگی سے فرار نہ ہو، ہاں اگر زکاۃ کی ادائیگی سے فرار مقصد ہو تو فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

جمہور (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کے نزدیک زکاۃ ساقط ہوجاتی ہے، البتہ شافعیہ اور محمد بن الحسن کے نزدیک مکروہ ہے۔

حنابلہ کے یہاں زکاۃ ساقط نہ ہوگی (۱)۔

ب - صدقۂ فطر کے وجوب کے بعد مال کا ہلاک ہونا:

۵ - فقہاء (جن میں حنفیہ بھی ہیں) کی رائے ہے کہ اگر صدقۂ فطر واجب ہوجائے اور ادائیگی پر قادر ہونے کے بعد مال ہلاک ہوجائے تو صدقۂ فطر ساقط نہیں ہوگا، بلکہ بالاتفاق اس کے ذمہ میں برقرار رہے گا، حنفیہ نے صدقۂ فطر اور زکاۃ کے درمیان یہ فرق بتایا ہے کہ صدقۂ فطر کا وجوب قدرت ممکنہ سے متعلق ہے اور اس سے مراد کم از کم اتنی قدرت ہے جس کے ذریعہ بندہ اکثر بلا مشقت اپنے واجب کو ادا کرسکے، جب کہ وجوب زکاۃ کا تعلق قدرت میسرہ سے ہے، یعنی قدرت ممکنہ کے ذریعہ امکان کے ثبوت کے بعد جس قدرت کے ذریعہ مکلّف کے لئے ادائیگی آسان ہوجائے۔ قدرت میسرہ کا دوام و بقاء اس واجب کے باقی رہنے کے لئے شرط ہے جو نفس پر گراں بار ہو، جیسا کہ اکثر مالی واجبات، چنانچہ زکاۃ، عشر اور خراج کی ادائیگی پر

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۰۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۹۰، الإنصاف ۳/ ۳۲۔

قدرت کے بعد مال کے ہلاک ہونے سے ساقط ہوجاتے ہیں، اس لئے کہ قدرت میسرہ جو وصف نماء ہے ہلاکت کی وجہ سے فوت ہوچکی ہے، لہذا اپنی شرط کے نہ پائے جانے کے سبب واجب کا دوام بھی ختم ہوجائے گا، اس کے برخلاف قدرت ممکنہ کا بقاء، واجب کے بقاء کے لئے شرط نہیں ہے۔

اگر ادائیگی پر قدرت سے قبل مال ہلاک ہوجائے تو صدقۂ فطر کے ساقط ہونے کے بارے میں شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں دو قول ہیں: اصح قول یہ ہے کہ صدقۂ فطر، زکاۃ کی طرح ساقط ہوجائے گا، دوسرا قول یہ ہے کہ ساقط نہ ہوگا[(۱)]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ ہلاک ہونے سے صدقۂ فطر ساقط ہوجائے گا، ہاں اگر بے وقت نکال دے اور وہ ضائع ہوجائے تو اس صورت میں اس کا ضامن ہوگا[(۲)]۔

ج- قربانی کے جانور کا ہلاک ہونا:

٦- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قربانی کا معین جانور اگر ہلاک ہوجائے تو اس کے مالک پر کچھ نہیں، اس کے عوض دوسرا جانور اس پر لازم نہ ہوگا (یہ فی الجملہ ہے)، حنفیہ نے خوشحال اور تنگ دست کے درمیان فرق کیا ہے، ان کے یہاں صرف تنگ دست ضامن نہیں ہوگا، حنفیہ نے کہا: اس لئے کہ فقیر کا قربانی کے جانور کو خریدنا، نذر کے درجہ میں ہے، اور جب وہ ہلاک ہوگیا تو واجب کا محل نفاذ ہلاک ہوگیا، لہذا اس سے ساقط ہوجائے گا، اور اس پر دوسرا جانور نئے سرے سے شریعت کے واجب کرنے سے لازم نہیں ہوگا، کیونکہ وجوب کی شرط یعنی صاحب نصاب ہونا موجود نہیں ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳ ۷، ۵/ ۱۹۹، المجموع ٦/ ۷ ۱۲، المغنی ۳/ ۸۱، الإنصاف ۳/ ۷ ۱۷، ٦۷۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/ ٦ ۷ ۳، شرح الزرقانی ۲/ ۹۰۔

اگر وہ خوشحال ہو تو اس کے ذمہ دوسری بکری کا قربانی کرنا واجب ہے، اس لئے کہ وجوب مجموعی وقت میں ہے، خریدا ہوا قربانی کا جانور وجوب کے لئے متعین نہیں ہوتا ہے، اور وقت باقی ہے اور وہ وجوب کا اہل ہے، لہذا واجب ہوگا، شافعیہ اور حنابلہ عدم ضمان کے قائل خاص طور پر اس صورت میں ہیں جب کہ ذبح کرنے کی قدرت ملنے سے قبل جانور ہلاک ہوگیا ہو، یا اس کی کوتاہی کے بغیر ہلاک ہوا ہو، لیکن اگر ذبح کی قدرت ہونے کے بعد یا اس کی کوتاہی سے ہلاک ہوا ہو تو انہوں نے اس پر ضمان واجب کیا ہے۔

اگر کسی اجنبی نے اس جانور پر تعدی وظلم کردیا اور اس کو ہلاک کردیا تو بلا اختلاف اس اجنبی پر اس کی قیمت واجب ہوگی، قربانی کرنے والا اس کو لے کر پہلے جانور جیسا جانور خریدے گا، اور اگر خود قربانی کرنے والے نے تلف کردیا ہو تو اس پر اس جانور کی قیمت اور اس کے ثمن مثل میں سے جو زیادہ ہو لازم ہوگا، یہ شافعیہ کے یہاں صحیح قول کے مطابق ہے اور حنابلہ کا مذہب صحیح یہ ہے کہ ہلاکت کے دن کی قیمت کا ضامن ہوگا[(۱)]۔

د- ہدی کا ہلاک ہونا:

۷- جس نے واجب ہدی روانہ کیا اور وہ ہلاک ہوگیا یا اس میں ایسا عیب پیدا ہوگیا جو قربانی سے مانع ہے، تو اس کی جگہ دوسرا جانور رکھے گا اور عیب دار جانور کو جو چاہے کرے گا، اور اگر یہ عیب دار جانور نفلی تھا تو اس کی جگہ دوسرا جانور واجب نہیں، اس کو ذبح کردے، اور اس میں سے خود وہ اور دوسرے مالدار نہ کھائیں اور اس کے کوہان کے ایک طرف نشان لگادے، تاکہ معلوم ہو کہ یہ صرف فقراء کے لئے

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ٦٦، مواہب الجلیل ۳/ ۲۵۰، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۳/ ۴۲، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۱۱ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح روض الطالب ۱/ ۵۴۲، الإنصاف ۴/ ۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

قربانی ہے (۱)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر واجب ہدی ذبح یا نحر کرنے کے بعد چوری ہوجائے یا ہلاک ہوجائے تو کافی ہے، اس لئے کہ وہ اپنے مقام پر پہنچ گیا ہے۔

ہاں اگر ذبح یا نحر کرنے سے قبل چوری یا ہلاک ہوجائے تو کافی نہیں، اس کا عوض اس پر لازم ہوگا۔

اگر نفلی ہدی ہو تو اس کا عوض اس پر لازم نہ ہوگا، اگر چہ ذبح یا نحر کرنے سے قبل چوری ہوجائے (۲)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ نفلی ہدی کا ضمان ہلاک ہونے یا ہلاک کرنے سے واجب نہیں ہوتا، اس لئے کہ اگر چہ مالک نے اس کو نفلی طور پر دے دیا ہے، لیکن اس کی وجہ سے اس کی ملکیت ختم نہیں ہوئی، وہ اس کو ذبح کر کے کھا سکتا ہے، فروخت کرسکتا ہے اور دوسرے تصرفات بھی جائز ہیں، اس لئے کہ اس کی ملکیت ثابت ہے اور اس نے اس کی نذر نہیں مانی ہے، اس کی طرف سے محض ذبح کرنے کی نیت موجود ہے، اور اس کی وجہ سے ملکیت زائل نہیں ہوتی، جیسا کہ اگر نیت کرے کہ اپنا مال صدقہ کرے گا، یا اپنا غلام آزاد کرے گا، یا اپنی بیوی کو طلاق دے گا، یا اپنا گھر وقف کرے گا، شافعیہ کا ایک شاذ قول ہے کہ اگر ہدی کو قلادہ پہنا دے تو وہ نذر ماننے ہوئے کی طرح ہوجائے گا، لیکن صحیح قول پہلا ہے۔

اگر جانور معذور اور ناکارہ ہوجائے اور اسے ذبح کردیا ہو تو ''صاحب الشامل'' وغیرہ نے کہا: جب تک زبان سے نہ کہہ دے فقراء کے لئے مباح نہ ہوگا، یعنی یہ کہے: میں نے اسے فقراء یا مساکین کے لئے مباح کردیا، انہوں نے کہا: جس نے یہ سنا ہے اس کے لئے کھانا جائز ہے، اور دوسرے کے بارے میں دو اقوال ہیں: ''املاء'' میں کہا: حلال نہیں ہے، تا آنکہ اجازت کا علم ہوجائے اور ''قدیم'' اور ''الأم'' میں کہا: حلال ہے اور یہی اظہر ہے (۱)۔

واجب ہدی کے بارے میں شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہلاک کرنے سے ضامن ہوگا ہ، لاک ہونے سے نہیں، لہذا اگر اس کی کوتاہی کے بغیر ہلاک ہوجائے تو اس کا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کے پاس امانت ہے، اور جب اس کے پاس کوتاہی کے بغیر ہلاک ہوجائے تو اس کا ضامن نہیں ہوگا، جیسے ودیعت، اور اگر وہ عیب دار ہوجائے اور وہ اس کو ذبح کردے تو کافی ہے، اس لئے کہ حضرت ابن زبیرؓ کے پاس ان کے ہدی لائے گئے، اس میں ایک کانی اونٹنی تھی، انہوں نے فرمایا: اگر یہ عیب تمہارے خریدنے کے بعد لگا ہے تو اس کو چلا دو (ذبح کردو)، اور اگر خریدنے سے قبل لگا ہے تو اس کی جگہ دوسرا جانور لاؤ، نیز اس لئے کہ اگر جانور ہی ہلاک ہوجاتا تو اس کا ضامن نہ ہوتا، لہذا جب اس میں نقص پیدا ہوجائے تو بھی ضامن نہیں ہوگا، جیسے ودیعت۔

اگر اس کی کوتاہی سے ہلاک ہو مثلاً راستہ میں اس کے تھک جانے کے بعد اس کے ذبح میں تاخیر کی یہاں تک ہلاک ہوگیا تو اس کا ضامن ہوگا، یا مخالفت کرتے ہوئے ہدی کو فروخت کردے اور خریدار کے پاس ہلاک ہوجائے، یا اس کو ہلاک کردے تو اس پر قبضہ کے وقت سے ہلاک ہونے کے وقت تک کی زیادہ سے زیادہ قیمت لازم ہوگی، ''المجموع'' میں یہی ہے، اور نذر ماننے والا اس قیمت سے ہلاک شدہ جانور کی جنس، نوع اور عمر کا جانور خریدے گا، اور اگر گرانی کے سبب اس قیمت میں اس جیسا جانور نہ ملے تو اس پر لازم ہے کہ اپنے مال میں سے اتنا ملا دے کہ اس جیسے جانور کا ثمن پورا ہوجائے، اصحاب کے اس قول کا یہی مفہوم ہے: اس نے جو جانور فروخت کردیا

(۱) شرح القدوری ۱؍۲۱۹، ۲۲۰، ابن عابدین ۲؍۲۵۱۔

(۲) الدسوقی ۲؍۹۱۔

(۱) المجموع ۸؍۳۶۴ طبع السلفیہ، روضۃ الطالبین ۳؍۱۹۱ طبع المکتب الإسلامی۔

ہے، اس کے ضمان میں اس جانور کی قیمت اور اس کے مثل میں سے جو زیادہ ہو دے گا[۱]۔

حنابلہ نے کہا: اگر معین ہدی ہلاک ہوجائے یا راستہ بھٹک جائے یا چوری ہوجائے، گوکہ ذبح سے پہلے ہو تو اس پر اس کا عوض دینا ضروری نہیں اگر اس نے کوتاہی نہ کی ہو، اس لئے کہ وہ امین ہے۔

اگر ذمہ میں واجب شدہ کی طرف سے ایسا جانور معین کردے جو اس واجب کے لئے کافی ہو، مثلاً حج تمتع کرنے والا دم تمتع کے لئے بکری یا گائے یا اونٹ معین کردے، یا اپنے ذمہ میں واجب شدہ نذر کی طرف سے ہدی معین کردے، اور وہ عیب دار ہوجائے یا ہلاک ہوجائے یا راستہ بھٹک جائے یا چوری ہوجائے یا ہلاکت کے قریب ہوجائے وغیرہ تو اس کے لئے کافی نہیں، اس لئے کہ صرف اس واجب کی طرف سے معین کرنے سے وہ واجب سے بری الذمہ نہیں ہوگا، اور اس پر اس کا بدل لازم رہے گا[۲]۔

دوم: عقود معاوضات میں ہلاک ہونا:

الف- مبیع کا ہلاک ہونا:

۸- فروخت شدہ چیز یا تو کلی طور پر ہلاک ہوگی یا جزوی طور پر، قبضہ سے پہلے ہوگی یا قبضہ کے بعد، اور ہر قسم کے الگ الگ احکام ہیں۔ ہلاکت کبھی آسمانی آفت سے ہوتی ہے، اور کبھی خریدار، یا فروخت کرنے والے کے فعل سے، یا کسی اجنبی کے فعل سے۔

قبضہ سے قبل پوری مبیع کا ہلاک ہونا:

۹- اگر قبضہ سے قبل پوری فروخت شدہ چیز آسمانی آفت سے یا خود

(۱) المجموع ۸/ ۳۶۳، ۳۶۵ طبع السّلفیہ، المہذب ۱/ ۲۴۳ طبع الحلبی، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۹۰ طبع المکتب الإسلامی۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۳، ۱۴، الفروع ۳/ ۵۵۱، المغنی ۳/ ۵۳۴۔

مبیع کے فعل سے (مثلاً جانور تھا اور اس نے خود کو مار ڈالا) ہلاک ہوجائے تو جمہور کے نزدیک بیع فسخ ہوجائے گی، یہی امام احمد سے ایک روایت ہے اور مشتری کے ذمہ سے ثمن ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**لا یحل سلف و بیع، ولا شرطان في بیع، ولا ربح مالم یضمن**"[۱] (ایک ساتھ قرض اور بیع، ایک بیع میں دو شرطیں، اور غیر مضمون کا نفع حلال نہیں)، غیر مضمون کے نفع سے مراد: قبضہ سے قبل فروخت شدہ چیز کا نفع ہے، فروخت شدہ چیز خریدار کے قبضہ کرنے سے قبل بائع کے ضمان میں ہے، نیز اس لئے کہ اگر بیع باقی رہے تو مشتری سے ثمن کا مطالبہ واجب رہے گا اور جب بائع اس سے ثمن کا مطالبہ کرے گا تو خریدار اس سے فروخت شدہ سامان کے حوالہ کرنے کا مطالبہ کرے گا، جب کہ بائع اس کو حوالہ نہیں کرسکتا، لہذا مطالبہ کرنا ہی سرے سے ممنوع ہوگا۔ اس لئے بیع کے باقی رہنے میں کوئی فائدہ نہیں، لہذا وہ فسخ ہوجائے گی، اور جب بیع فسخ ہوجائے گی تو مشتری کے ذمہ سے ثمن ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ بیع کا فسخ ہونا سرے سے اس کا اٹھ جانا ہے، گویا بیع ہوئی ہی نہیں تھی۔

حنابلہ کا مذہب کیلی اور وزنی چیزوں میں جمہور کے قول کی طرح ہے، اور ان دونوں کے علاوہ میں ان کا مذہب یہ ہے کہ قبضہ سے قبل وہ مشتری کے حساب میں سے ہلاک ہوگی، اور کیلی و وزنی چیز کی طرح ہی ہر وہ چیز ہے جو دیکھنے کے بعد یا سابقہ صفت کے ساتھ فروخت ہوئی ہو[۲] ان کی دلیل فرمان نبوی ہے:

(۱) حدیث: "لا یحل سلف و بیع، ولا شرطان في بیع، ولا......" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۲۷ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۸، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۴۷، مغنی المحتاج ۲/ ۶۵، کشاف القناع ۳/ ۲۴۲، المغنی ۴/ ۱۲۳۔

"الخراج بالضمان"[۱] (نفع ضمان کے عوض ہے)۔

اگر بائع کے فعل سے ہلاک ہوتو حنفیہ اور شافعیہ کے یہاں اس کا حکم وہی ہے جو آسمانی آفت سے ہلاک ہونے کا ہے۔

فروخت شدہ چیز اگر کیلی یا وزنی وغیرہ ہوتو اس کے بارے میں حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ خریدار کو اختیار دیا جائے گا کہ بیع فسخ کر کے اپنا ادا کردہ ثمن واپس لے لے اگر وہ موجود ہو، یا بیع کو نافذ کردے، اور خریدار، مبیع کو تلف کرنے والے بائع سے اس کے مثل کا مطالبہ کرے گا اگر وہ مثلی ہو، ورنہ اس کی قیمت کا مطالبہ کرے گا، اس لئے کہ تلف کرنا عیب کی طرح ہے اور یہ ایسی جگہ پر ہوا ہے جس کا ضمان بائع پر لازم ہے، لہذا مشتری کو خیار حاصل ہوگا جیسے فروخت شدہ چیز میں عیب۔

اگر فروخت شدہ چیز کیلی یا وزنی وغیرہ نہ ہوتو حنابلہ کے نزدیک بیع فسخ نہ ہوگی، اور مشتری بائع سے اس کی قیمت کا مطالبہ کرے گا[۲]، یہ شافعیہ کے یہاں مرجوح قول ہے۔

مالکیہ نے بیع قطعی اور بیع بالخیار کے درمیان، اور جان بوجھ کر یا غلطی سے ہلاک ہونے کے درمیان فرق کیا ہے، لہذا اگر بیع قطعی ہوتو بائع کا ہلاک کرنا مشتری کے لئے تاوان کا سبب ہوگا، خواہ مبیع مشتری کے ضمان میں ہو یا بائع کے ضمان سے، اور خواہ ہلاک کرنا عمداً ہو یا غلطی سے[۳]۔

۱۰- اگر بیع بالخیار ہوتو خیار بائع کو ہوگا یا مشتری کو، چنانچہ اگر خیار بائع کو ہوتو بیع فسخ ہوجائے گی، خواہ ہلاک کرنا عمداً ہو یا غلطی سے۔

اگر خیار مشتری کو ہو اور بائع عمداً فروخت شدہ چیز کو ہلاک کردے تو بائع مشتری کے لئے ثمن یا قیمت میں سے جو زیادہ ہو اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ مشتری کو اختیار ہے کہ رد کردے اگر ثمن زیادہ ہو یا نافذ کردے اگر قیمت زیادہ ہو۔

اگر بائع نے غلطی سے فروخت شدہ چیز ہلاک کردی ہوتو بیع فسخ ہوجائے گی[۱]۔

۱۱- اگر پوری فروخت شدہ چیز مشتری کے فعل سے ہلاک ہوجائے تو بیع فسخ نہ ہوگی اور اس پر ثمن واجب ہوگا، اس لئے کہ ہلاک کرکے وہ مکمل فروخت شدہ چیز پر قبضہ کرنے والا ہوگیا، کیونکہ وہ اس پر اپنا قبضہ کرنے سے قبل اس کو ہلاک نہیں کرسکتا اور ہلاک کرنا معنوی اعتبار سے قبضہ ہے، لہذا اس پر ثمن ثابت ہوجائے گا، خواہ وہ بیع قطعی اور تام ہو یا خیار والی ہو، یہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ نے حکم سابق کو بیع قطعی یا اس بیع کے ساتھ خاص کیا ہے جس میں مشتری کے لئے خیار کی شرط ہو، اس لئے کہ مشتری کا خیار بالاتفاق بائع کی ملکیت سے مبیع کے نکلنے سے مانع نہیں ہوگا، لہذا وہ قبضہ کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہوگا، اور ثمن کے ثابت ہونے سے بھی مانع نہیں ہوگا۔

اگر بیع فروخت کرنے والے کے لئے خیار کی شرط پر ہوتو حنفیہ کی رائے ہے کہ فروخت کرنے والے پر ضمان مثل ہے اگر اس کا مثل ہو اور اس کی قیمت ہے اگر اس کا مثل نہ ہو، کیونکہ فروخت کرنے والے کے لئے خیار بالاتفاق اس کی ملکیت سے سامان کے نکلنے سے مانع ہے، لہذا فروخت شدہ چیز بائع کی ملکیت کے حکم پر ہوگی، اور اس کی ملکیت کا ضمان مثل یا قیمت کے ذریعہ ہوگا۔

---

(۱) حدیث: "الخراج بالضمان" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۸۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن قطان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ تلخیص الحبیر لابن حجر (۳/ ۲۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۲۴۴۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۸، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۵۰، ۱۵۱، مغنی المحتاج ۲/ ۶۷، کشاف القناع ۳/ ۲۴۳، المغنی ۴/ ۱۲۳۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۰۵۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ خریدار ثمن اور قیمت میں سے جو زیادہ ہو اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اگر ثمن زیادہ ہو تو فروخت کرنے والے کو اختیار ہے کہ زمانہ خیار میں بیع کی اجازت دیدے کہ اس دوران اس کو اختیار حاصل ہے، اور اگر قیمت ثمن سے زیادہ ہو تو فروخت کرنے والے کو اختیار ہے کہ بیع کو رد کردے کہ اس دوران اس کو اختیار حاصل ہے اور قیمت لے لے، ہلاکت عمداً ہو یا غلطی سے دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، الا یہ کہ خریدار حلف اٹھائے کہ وہ اس کی کوتاہی کے بغیر ضائع ہوئی یا اس کے ہلاک ہونے کا وہ سبب نہیں ہے، تو اس صورت میں وہ ثمن کا ضامن ہوگا، قیمت نہیں دیکھی جائے گی، یہ اس صورت میں ہے جب کہ قیمت ثمن سے زیادہ ہو، لیکن اگر ثمن قیمت سے زیادہ یا اس کے برابر ہو تو قسم کے بغیر وہ ثمن کا ضامن ہوگا[1]۔

۱۲- اگر اجنبی کے فعل سے ہلاک ہو تو اس پر اس کا ضمان ہے، اس بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے (خواہ ہلاک کرنا عمداً ہو یا غلطی سے ان فقہاء کے نزدیک جو ان دونوں میں فرق کرتے ہیں)، اس لئے کہ اس نے دوسرے کا مملوک مال اس کی اجازت کے بغیر ہلاک کیا اور اس پر اس کا قبضہ بھی نہیں، لہذا مثل یا قیمت کے ذریعہ اس کا اس پر ضمان ہوگا۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ خریدار کو اختیار ہے اگر چاہے تو بیع فسخ کردے تو فروخت شدہ چیز فروخت کرنے والے کی ملکیت میں لوٹ آئے گی، اور وہ ہلاک کرنے کا ضامن ہوگا، اور اگر چاہے تو بیع کو اختیار کرے تو وہ ہلاک کرنے والے سے ضمان لے گا اور فروخت کرنے والا اس سے ثمن لے گا[1]۔

حنابلہ کا مذہب جمہور کے قول کی طرح ہے اگر فروخت شدہ چیز کیلی یا وزنی وغیرہ ہو۔

اگر کیلی یا وزنی وغیرہ نہ ہو تو خریدار کے حساب میں سے ہلاک ہوگی اور ہلاک کرنے والے سے ضمان وصول کرے گا[2]۔

قبضہ سے قبل فروخت شدہ چیز کے کچھ حصہ کا ہلاک ہونا:

۱۳- اگر قبضہ سے قبل فروخت شدہ چیز کا کچھ حصہ کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہوجائے تو خریدار کو اختیار ہے کہ عقد فسخ کرکے ثمن واپس لے لے، یا ناقص حالت میں عقد کو قبول کرلے، لیکن اس کو کچھ اور نہیں ملے گا، کیونکہ اس کو فسخ کرنے کی قدرت حاصل ہے۔ یہ شافعیہ کا مذہب ہے، حنابلہ کا مذہب بھی یہی ہے اگر فروخت شدہ چیز کیلی وغیرہ ہو۔ لیکن اگر کیلی وغیرہ نہ ہو اور اس کا کچھ حصہ ہلاک ہوجائے اور وہ عیب دار ہوجائے تو خریدار کے حساب میں سے ہوگا، فسخ نہ ہوگا۔

حنفیہ نے اس ہلاکت میں جس کے نتیجہ میں مقدار کم ہوجائے اور اس ہلاکت میں جس کے نتیجہ میں وصف میں نقص آئے فرق کیا ہے، وصف سے مراد ہر وہ چیز ہے جو بیع میں نام لئے بغیر داخل ہوتی ہے، جیسے زمین پر درخت اور مکان، جانور کے اعضاء اور کیلی و وزنی والی چیز میں جودت و عمدگی۔ حنفیہ نے کہا کہ سابقہ حکم وصف میں نقص کا ہے، مقدار میں نقص کا نہیں، اس لئے کہ اوصاف کے لئے ثمن کا کوئی حصہ نہیں ہوتا، الا یہ کہ اس پر قبضہ یا جنایت (زیادتی) ہو، اس لئے کہ قبضہ یا جنایت کے سبب وہ مقصود ہوجاتے ہیں۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۸، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۶۶، کشاف القناع ۳/ ۲۴۳، ۲۴۴، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۲۳۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۸، ۲۳۹، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۵۰، مغنی المحتاج ۲/ ۶۷، کشاف القناع ۳/ ۲۴۳، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۲۳۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۲۴۴۔

اگر ہلاکت کے نتیجہ میں مقدار میں کمی ہو مثلاً وہ چیز ناپ یا وزن یا شمار کی جانے والی ہو تو ہلاک شدہ کے بقدر عقد فسخ ہوجائے گا اور اس کے حصہ کا ثمن ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ مقدار والی چیزیوں کی ہر مقدار پر عقد ہوتا ہے، لہذا اس کے بالمقابل کچھ ثمن ہوگا، اور سارے معقود علیہ کا ہلاک ہونا سارے میں بیع کے فسخ ہونے اور ثمن کے ساقط ہونے کا سبب ہے۔

لہذا البعض کا ہلاک ہونا اسی کے بقدر ثمن کے ساقط ہونے اور بیع کے فسخ ہونے کا سبب ہوگا، اور خریدار کو باقی ماندہ میں اختیار ہوگا، اگر چاہے تو اس کے حصہ کے ثمن میں اس کو لے لے، اور اگر چاہے تو ترک کردے، اس لئے کہ سودا متفرق ہو چکا ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر ہلاک ہونے کے بعد باقی ماندہ آدھا یا اس سے زیادہ ہو تو باقی ماندہ اس کے حصہ کے ثمن میں خریدار پر لازم ہوگا، اور ہلاک شدہ حصہ کے بقدر واپس لے گا، اس لئے کہ آدھے کا باقی رہنا اکثر کے باقی رہنے کی طرح ہے، لہذا وہ لازم ہوگا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ فروخت شدہ سامان متعدد ہو۔

اگر مبیع ایک ہو[1] مثلاً ایک گھوڑا، اور ہلاک ہونے کے بعد آدھا یا اس سے زیادہ بچ جائے تو خریدار کو اختیار ہے کہ مبیع کو لوٹا دے اور ثمن لے لے، یا باقی ماندہ کو اس کے حصہ کے ثمن میں روک لے۔

اگر ہلاک ہونے کے بعد آدھے سے کم رہے تو باقی ماندہ کو روکنا حرام ہے، فروخت شدہ چیز کو واپس کرنا اور سارا ثمن واپس لینا واجب ہے، اس لئے کہ فروخت شدہ چیز کے اکثر حصہ کے ہلاک ہونے سے بیع میں خلل آ گیا، لہذا خریدار کا باقی ماندہ کو روکنا نئے سرے سے مجہول ثمن میں عقد کرنا ہوا، کیونکہ خاص طور پر باقی ماندہ کا ثمن کیا ہے، اس کا علم سارے فروخت شدہ سامان کی قیمت لگانے، پھر ہر جز کا الگ الگ خاص ثمن دیکھنے کے بعد ہوگا، ہاں اگر مثلی ہو تو اقل کو روکنا حرام نہیں، بلکہ خریدار کو اختیار ہے کہ بیع کو فسخ کردے یا باقی ماندہ کو اس کے حصے کے ثمن میں روک لے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مثلی کے بالمقابل ثمن معلوم ہے، لہذا باقی ماندہ کم کو روکنا ثمن مجہول کے ساتھ نئے سرے سے عقد کرنے کی طرح نہیں، یہ صرف قیمت والی چیز میں ہے[1]۔

قبضہ سے قبل بائع کے عمل سے فروخت شدہ چیز کے کچھ حصہ کا ہلاک ہونا:

۱۴ - اگر قبضہ سے قبل فروخت کرنے والے کے عمل سے مبیع کا کچھ حصہ ہلاک ہوجائے تو حنفیہ کی رائے ہے کہ اس کے بقدر بیع باطل ہوجائے گی، اور خریدار کے ذمہ سے ہلاک شدہ کے حصہ کا ثمن ساقط ہوجائے گا، خواہ نقصان قیمت کا ہو یا وصف کا، (اس لئے کہ اوصاف کے لئے اس پر زیادتی کی صورت میں ثمن کا حصہ ہوتا ہے، کیونکہ وہ عملی طور پر اصل بن جاتے ہیں، لہذا ان کے بالمقابل ثمن ہوگا)، اور خریدار کو باقی میں اختیار ہوگا، اگر چاہے تو اس کے حصے کے ثمن میں اس کو لے لے، اور اگر چاہے تو سودے کے متفرق ہونے کے سبب ترک کردے۔

حنابلہ کے نزدیک اگر فروخت شدہ چیز کیلی یا وزنی ہو تو ابن قدامہ نے کہا: ہمارے اصحاب کے قول کا قیاس یہ ہے کہ خریدار کو فسخ کرکے ثمن واپس لینے، یا اس کو روک کر بائع سے ہلاک کردہ یا عیب کا عوض واپس لینے کا اختیار ہے۔

اگر فروخت شدہ چیز ناپ یا وزن والی نہ ہو تو بیع فسخ نہیں ہوگی اور خریدار فروخت کرنے والے سے ہلاک کردہ کا عوض لے گا۔

مالکیہ نے ہلاکت عمداً یا غلطی سے ہونے میں فرق کیا ہے، اسی طرح خیار فروخت کرنے والے کو ہو یا خریدار کو ہو دونوں کے درمیان

(۱) یعنی ناقابل تقسیم ہو۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۹، ۲۴۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۴۸، ۱۴۹، مغنی المحتاج ۲/ ۶۸، حواشی التحفہ ۴/ ۴۰۰، کشاف القناع ۳/ ۲۴۲، ۲۴۳، المغنی ۴/ ۱۲۳، ابن عابدین ۳/ ۴۶۔

فرق کیا ہے۔

اگر خیار فروخت کرنے والے کو ہو اور وہ فروخت شدہ چیز کو عمداً ہلاک کردے، تو اس کا یہ عمل اپنے جرم سے قبل بیع کو رد کرنا ہے، اس لئے کہ اس طرح کا تصرف انسان اپنی ملکیت ہی میں کرتا ہے، اور اگر اس نے اس کو غلطی سے ہلاک کیا ہو تو خریدار کو خیار عیب حاصل ہے، اگر چاہے تو روک لے، لیکن اس کو کچھ نہیں ملے گا، یا فروخت کرنے والے کی اجازت کے بعد اس کو رد کر کے ثمن لے لے اور فروخت کرنے والے کی اجازت اس لئے ہے کہ اس کو اس میں خیار حاصل ہے۔ غلطی سے فروخت کرنے والے کی جنایت کو رد کرنا نہیں ہے جیسا عمداً اس کی جنایت رد کرنا ہے، اس لئے کہ غلطی ہونا فسخ کے قصد کے منافی ہے، کیونکہ غلطی قصد کے ساتھ نہیں ہوسکتی۔

اگر خیار خریدار کو ہو اور فروخت کرنے والا فروخت شدہ چیز کو عمداً ہلاک کردے تو خریدار کو خیار ہے کہ رد کردے یا بیع کو نافذ کر کے جنایت کا تاوان لے، اور اگر اس نے غلطی سے ہلاک کیا ہو تو خریدار کو خیار حاصل ہے کہ اسے فروخت کرنے والے کے پاس لوٹا دے یا اس کو ناقص حالت میں لے لے، لیکن اس کو کچھ اور نہ ملے گا۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ خریدار کو اختیار ہے کہ فسخ کر کے ثمن واپس لے یا پورے ثمن میں عقد کی اجازت دے، شافعیہ کے یہاں مذہب یہ ہے کہ فروخت کرنے والا خریدار کو کسی طرح کا تاوان نہیں دے گا(۱)۔

خریدار کے عمل سے فروخت شدہ چیز کے کچھ حصہ کا ہلاک ہونا:

۱۵- اگر خریدار کے عمل سے فروخت شدہ چیز کا کچھ حصہ ہلاک ہوجائے تو بیع ختم نہ ہوگی اور نہ ہی اس کو خیار حاصل ہوگا، کیونکہ یہ ہلاکت اسی کے عمل سے ہوئی ہے، اور اس کے ذمہ سے کچھ بھی ثمن ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ بعض کو تلف کر کے وہ سارے پر قبضہ کرنے والا ہوگیا، کیونکہ وہ سارے پر قبضہ کئے بغیر اس کے کچھ حصہ کو ہلاک نہیں کرسکتا، وہ ہلاک کردہ مقدار پر ہلاک کرنے کے سبب قابض ہوگیا اور باقی ماندہ پر عیب دار کرنے کی وجہ سے، لہذا اس پر سارا ثمن برقرار رہے گا۔

یہی جمہور (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے۔

مالکیہ نے فروخت کرنے والے کو خیار ہو یا خریدار کو دونوں کے درمیان فرق کیا ہے، اسی طرح عمداً یا غلطی سے ہلاکت میں بھی فرق کیا ہے، اگر خیار خریدار کو ہو اور اس نے فروخت شدہ چیز کو عمداً ہلاک کیا ہو تو یہ اس کی طرف سے بیع پر رضامندی مانی جائے گی، اور اس میں اس کو رجوع کا حق نہ ہوگا۔

اگر اس نے غلطی سے ہلاک کیا ہو تو خریدار کو حق ہے کہ اس کو نقص کے ساتھ واپس کردے، یا اس کو روک لے، لیکن اس کو کچھ نہ ملے گا، اور اگر وہ واپس کردے اور عیب مفسد ہو تو سارے ثمن کا ضامن ہوگا۔ اور اگر خیار فروخت کرنے والے کو ہو تو اس کو یہ اختیار ہے کہ بیع کو رد کردے اور جنایت کا تاوان لے لے، یا بیع نافذ کر کے ثمن لے لے، خواہ ہلاکت عمداً ہو یا غلطی سے، ابن عرفہ سے منقول ہے کہ فروخت کرنے والے کو مذکورہ خیار اس صورت میں ہے جب کہ جنایت عمداً ہو، لیکن اگر جنایت غلطی سے ہو تو خریدار کو اختیار ہوگا کہ فروخت شدہ چیز لے کر ثمن اور جنایت کا تاوان ادا کرے یا فروخت شدہ چیز فروخت کرنے والے کے لئے چھوڑ کر جنایت کا تاوان ادا کرے، لہذا جنایت کا تاوان خریدار فروخت کرنے والے کی اختیار کردہ دونوں حالتوں میں ان کے نزدیک دے گا، بعض حضرات نے اسی کو معتمد کہا ہے(۱)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۴۰، ابن عابدین ۴/ ۴۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۰۵، مغنی المحتاج ۲/ ۶۸، حواشی التحفہ ۴/ ۴۰۰، ۴۰۱، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۲۴۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۴۰، ابن عابدین ۴/ ۴۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۰۵، مواہب الجلیل ۴/ ۴۲۳، مغنی المحتاج ۲/ ۶۸، حواشی التحفہ ۴/ ۴۰۰، المغنی ۴/ ۱۲۳۔

اجنبی کے عمل سے فروخت شدہ چیز کے کچھ حصہ کا ہلاک ہونا:

۱۶- اگر فروخت شدہ چیز کا کچھ حصہ کسی اجنبی کے عمل سے ہلاک ہوجائے تو اسی پر اس کا ضمان ہے، اور خریدار کو اختیار ہوگا اگر چاہے تو بیع فسخ کردے اور فروخت کرنے والا جنایت کرنے والے سے اس کے ہلاک کئے ہوئے کا تاوان لے گا، اور اگر چاہے تو بیع کو اختیار کرلے اور وہ (یعنی خریدار) جنایت کرنے والے سے ضمان لے گا اور خود اس پر پورا ثمن واجب ہوگا، یہ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے، اور حنابلہ کا ایک قول بھی یہی ہے اس صورت میں جب کہ فروخت شدہ چیز کیلی وغیرہ ہو، البتہ شافعیہ نے کہا: اجنبی آدمی تاوان کا ضامن فروخت شدہ چیز پر قبضہ کے بعد ہی ہوگا، کیونکہ فروخت کرنے والے کے ہاتھ میں رہتے ہوئے اس کے ہلاک ہونے کا امکان ہے جس کی وجہ سے بیع فسخ ہوجائے گی۔

حنابلہ کے یہاں ناپ اور وزن والی چیزوں کے علاوہ میں خریدار کو خیار فسخ نہیں، بلکہ وہ ہلاک کرنے والے سے تاوان لے گا۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اجنبی کی جنایت کا تاوان فروخت کرنے والے کا ہوگا گوکہ خیار دوسرے کو ہو، اور اگر فروخت کرنے والا جنایت کا تاوان لے لے تو اس صورت میں خریدار کو خیار ہوگا یا تو عیب دار فروخت شدہ چیز مفت لے لے، یا لوٹا دے اور اس کے ذمہ کچھ نہیں[۱]۔

قبضہ کے بعد پوری مبیع کا ہلاک ہونا:

۱۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قبضہ کے بعد ساری فروخت شدہ چیز کے ہلاک ہونے سے بیع فسخ نہیں ہوگی، ہلاکت خریدار کے ذمہ ہوگی اور اسی کے ذمہ ثمن ہوگا، اس لئے کہ فروخت شدہ چیز پر قبضہ سے بیع ثابت ہوچکی ہے، لہذا ثمن بھی ثابت ہوگا (یہ فی الجملہ ہے)، خواہ یہ ہلاکت آسمانی آفت سے ہو یا فروخت شدہ چیز کے عمل سے یا خریدار کے عمل سے، اور اگر ہلاکت اجنبی کے عمل سے ہو تو خریدار اجنبی سے اس کا ضمان لے گا۔

حنفیہ نے تفصیل کرتے ہوئے کہا: اگر فروخت کرنے والے کے عمل سے ہلاک ہو تو دیکھا جائے گا کہ خریدار نے اس پر فروخت کرنے والے کی اجازت سے قبضہ کیا ہے یا بلا اجازت۔ اگر اس کی اجازت سے قبضہ کیا ہے تو اس کا ہلاک کرنا اور اجنبی کا ہلاک کرنا برابر ہے۔ اور اگر فروخت کرنے والے کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا ہو تو ہلاک کرنے کی وجہ سے فروخت کرنے والا فروخت شدہ چیز کو واپس لینے والا ہوگیا، لہذا ہلاک کرنا اس کے ضمان میں ہوا جس کی وجہ سے بیع باطل اور ثمن ساقط ہوجائے گا، جیسا کہ اگر اپنے ہاتھ میں رہتے ہوئے ہلاک کرتا[۱]، اور اگر خریدار نے اپنے لئے یا فروخت کرنے والے کے لئے یا دونوں کے لئے خیار کے ساتھ فروخت شدہ چیز پر قبضہ کیا تو ہلاکت کے ضمان کے بارے میں مذاہب میں تفصیل ہے، جس کو اصطلاح ''خیار'' میں دیکھا جائے۔

قبضہ کے بعد فروخت شدہ چیز کے کچھ حصہ کا ہلاک ہونا:

۱۸- اگر قبضہ کے بعد فروخت شدہ چیز کا کچھ حصہ ہلاک ہوجائے تو یہ ہلاک ہونا خریدار پر ہوگا، فروخت کرنے والے پر کچھ نہ ہوگا اور خریدار پر ثمن واجب ہوگا، اس لئے کہ خریدار کے قبضہ کی وجہ سے فروخت شدہ چیز فروخت کرنے والے کے ضمان سے نکل چکی ہے، لہذا اس پر ثمن ثابت ہوجائے گا، اسی طرح اگر اجنبی کے عمل سے ہلاک ہو تو ہلاکت خریدار پر ہوگی اور وہ اجنبی سے ضمان لے گا۔

حنفیہ نے اس حکم سے فروخت کرنے والے کے عمل سے ہلاکت کو

(۱) بدائع الصنائع ۵/۲۴۱، ابن عابدین ۴/۴۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/۱۰۴، حواشی التحفہ ۴/۴۰۰، مغنی المحتاج ۲/۶۸، المغنی ۴/۱۲۴۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/۲۳۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/۱۰۴، روضۃ الطالبین ۳/۴۵۱، ۴۵۲، مغنی المحتاج ۲/۷۳، تحفۃ المحتاج ۴/۳۹۶، کشاف القناع ۳/۲۰۶، ۲۱۰۔

مستثنیٰ کیا ہے، انہوں نے فروخت کرنے والے کو واپس لینے کا حق ہو یا حق نہ ہو ان دونوں کے درمیان فرق بیان کیا ہے۔ اگر فروخت کرنے والے کو واپس لینے کا حق نہ ہو تو اس کا اتلاف، اور اجنبی کا ہلاک کرنا برابر ہے، اور اگر اس کو واپس لینے کا حق حاصل ہو تو ہلاک شدہ کی مقدار میں بیع فسخ ہوجائے گی، اور اس کے حصہ کا ثمن خریدار سے ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ ہلاک کرنے کے سبب وہ اس مقدار کو واپس کر لینے والا ہوگیا ہے تو یہ مقدار اس کے ضمان میں ہلاک ہوگی، اور اس کے بقدر ثمن ساقط ہوجائے گا[۱]۔

ب ۔ فروخت شدہ چیز کے زوائد کا ہلاک ہونا:

۱۹ - بائع کے قبضہ میں رہتے ہوئے فروخت شدہ چیز میں پیدا ہونے والے زوائد مثلاً پھل، دودھ اور انڈے، فروخت کرنے والے کے قبضہ میں امانت ہیں، وہ ان کا ضامن نہیں ہوگا اگر اس کی کوتاہی کے بغیر ہلاک ہوں، اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل کا ضمان عقد کی وجہ سے ہے اور یہ چیزیں عقد میں داخل نہیں، اور ان کو اپنی ملکیت میں لینے کے لئے اس کے ہاتھ اس تک نہیں پہنچے، جیسے مول بھاؤ کرنے والا اور نہ ہی اس کی طرف سے غاصب کی طرح زیادتی پائی گئی کہ وہ ضامن ہو[۲]۔

ج-اجارہ میں ہلاک ہونا:

۲۰ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کرایہ کی چیز کرایہ دار کے ہاتھ میں امانت ہے، لہذا اگر اس کی طرف سے تعدی یا کوتاہی کے بغیر ہلاک یا ضائع ہوجائے تو اس پر ضمان نہیں، ہاں اگر وہ تعدی کرے یا اس کی حفاظت میں کوتاہی کرے تو اس چیز کو لاحق ہونے والی ہلاکت یا نقصان کا وہ ضامن ہوگا، اور یہی حکم اس صورت کا ہے کہ وہ اپنے حق سے آگے بڑھ کر اس سے نفع اٹھائے جس کے نتیجہ میں وہ ہلاک ہوجائے۔

اسی طرح بالاتفاق اجیر خاص امین ہے، اس کے ہاتھ سے جو مال ہلاک ہوجائے یا اس کے عمل سے جو مال ہلاک ہوجائے اس پر اس کا ضمان نہیں الا یہ کہ اس کی طرف سے تعدی یا کوتاہی ہو، اس لئے کہ وہ منافع کو مالک کے حکم کے مطابق منتقل کرنے میں مالک کا نائب ہے، لہذا ضامن نہیں ہوگا، جیسے وکیل، نیز اس لئے کہ اس کے عمل کا اس پر ضمان نہیں، اس لئے اس کی وجہ سے ہلاک ہونے والی چیز کا وہ ضامن نہ ہوگا، جیسے قصاص کا سرایت کرنا، اور اس کی طرف سے کوئی ایسا کام نہیں پایا گیا جو ضمان کے وجوب کا سبب ہو۔

بالاتفاق اجیر مشترک کے پاس اگر کوئی چیز اس کی تعدی یا کوتاہی سے ہلاک ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔ لیکن اگر اس کی تعدی یا کوتاہی کے بغیر ہلاک ہو تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ، امام ابو حنیفہ اور زفر کی رائے ہے کہ اس کا قبضہ قبضۂ امانت ہے، لہذا ہلاک شدہ کا وہ ضامن نہ ہوگا، کیونکہ اصل یہ ہے کہ ضمان صرف تعدی کرنے والے پر واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَلاَ عُدْوَانَ إلاَّ عَلٰى الظَّالِمِيْنَ"[۱] (تو سختی (کسی پر بھی) نہیں بجز (اپنے حق میں) ظلم کرنے والوں کے) اور اجیر کی طرف سے تعدی نہیں پائی گئی، اس لئے کہ اس کو قبضہ کی اجازت حاصل ہے، اور ہلاکت اس کے اپنے عمل سے نہیں ہوئی ہے، لہذا اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا، اور اسی وجہ سے مودع (جس کے پاس امانت رکھی گئی) پر ضمان نہیں ہوگا ہے۔ ربیع نے کہا: امام شافعی کی

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۴۱، تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۹۳، القوانین الفقہیہ/ ۲۵۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۵۶، تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۹۴، مغنی المحتاج ۲/ ۶۶، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۵۷، کشاف القناع ۳/ ۲۴۴۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۳۔

رائے ہے کہ اجیر پر ضمان نہیں، اور قاضی اپنی معلومات کی بنا پر فیصلہ کرے گا، لیکن امام شافعی برے قاضیوں اور برے مزدوروں کے اندیشہ سے اس کا برملا اظہار نہیں کرتے تھے۔

امام ابو یوسف اور محمد بن الحسن کی رائے ہے: اس پر ہلاکت کا ضمان ہوگا، الا یہ کہ عمومی آگ میں جل گئی ہو، یا عمومی طور پر ڈوب گئی ہو، یا سرکش چور ہوں، چنانچہ امام محمد سے مروی ہے کہ مشترک اجیر کی دوکان چراغ سے جل گئی تو اجیر اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ عمومی آگ نہیں، یعنی وہ اس کو علم کے بعد روک سکتا ہے، کہ اگر وہ اس کو جان لیتا تو آگ بجھا دیتا، لہذا یہ محل عذر نہیں۔

ان دونوں حضرات کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "على اليد ما أخذت حتى تؤدي"[۱] (جس نے اپنے ہاتھ میں کوئی چیز لی وہ اس کے ذمہ ہے تا آنکہ واپس کردے)، اور حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ وہ لوگوں کے اموال کے تحفظ میں مشترک اجیر کو ضامن قرار دیتے تھے، اور یہی اس مسئلہ کی وجہ ہے، یعنی یہ کہ یہ اجیر جن کو بلا گواہ کے مال دے دیا جاتا ہے ان کی خیانت کا اندیشہ ہے، اب اگر ان کو معلوم ہوجائے کہ وہ ضامن نہ ہوں گے تو لوگوں کے مال برباد ہوجائیں گے، کیونکہ وہ آسانی سے ہلاکت کا دعوی کرسکتے ہیں، اور یہ وجہ عمومی طور پر آگ لگنے، عمومی طور پر ڈوبنے اور عمومی چوری میں نہیں پائی جاتی۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اپنے عمل سے ہلاک شدہ کا وہ ضامن ہوگا، گو کہ غلطی سے ہو مثلاً دھوبی کپڑا پھاڑ دے، اور غلطی کی مثال یہ ہے کہ کپڑا مالک کے علاوہ کسی دوسرے کو دے دے، ہاں جو اس کے حفاظت خانہ سے چوری وغیرہ کے سبب ہلاک ہوجائے یا اس کے عمل کے بغیر ہلاک ہو اور اس کی کوتاہی نہ ہو تو اس کا اس پر ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ چیز اس کے ہاتھ میں امانت ہے، پس وہ امانت دار کے مشابہ ہے۔

مالکیہ نے اس کو ضامن بنانے کے لئے دو شرطیں لگائی ہیں:

اول: یہ کہ اجیر مشترک سامان لے کر غائب رہے، یعنی اس کو ایسی جگہ بنائے جہاں مالک موجود نہ ہو، نہ اس کے گھر میں ہو، لہذا اگر وہ مالک کے گھر میں بنائے گو کہ وہ موجود نہ ہو، یا مالک کی موجودگی میں بنائے تو اپنے عمل کے علاوہ کے سبب پیدا ہونے والی ہلاکت کا ضامن نہ ہوگا، مثلاً سامان چوری ہوجائے، یا مثلاً آگ لگنے سے ہلاک ہوجائے اور اس کی کوتاہی نہ ہو۔

دوم: یہ کہ وہ سامان ایسا ہو کہ اس کو لے کر غائب ہونا ممکن ہو مثلاً کپڑا وغیرہ[۱]۔

سوم: امانات اور ان جیسے عقود میں ہلاکت:

۲۱ - عقود امانات مثلاً ودیعت میں اصل یہ ہے کہ جو سامان ہلاک ہوں، ان کی ہلاکت مالک کے اوپر ہے، جس کے ہاتھ میں یہ امانتیں ہیں اس پر کچھ واجب نہ ہوگا اگر اس کی طرف سے تعدی یا کوتاہی نہ ہو، اس لئے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**ليس على المستعير غير المغل ضمان، ولا على المستودع غير المغل ضمان**"[۲]

(۱) حدیث: "على اليد ما أخذت حتى تؤدي" کی روایت ابوداؤد (۸۲۲/۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے کی ہے، ابن حجر نے اس کو حسن (جو سمرہ سے روایت کرنے والے ہیں) کے سمرہ سے سماع میں اختلاف کی وجہ سے معلول کہا ہے، تلخیص الحبیر (۵۳/۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۱) بدائع الصنائع ۲۱۰/۴، اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۲۴/۴، ۲۸، مغنی المحتاج ۳۵۱/۲، اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱۵/۴، ۱۸، ۳۳، ۳۴۔

(۲) حدیث: "ليس على المستعير غير المغل ضمان......" کی روایت دارقطنی (۴۱/۳ طبع دار المحاسن) نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص سے کی ہے، دارقطنی نے اس کو سند میں دو راویوں کے ضعیف ہونے کے سبب ضعیف قرار دیا ہے۔

(دیانت دار عاریت لینے والے پر ضمان نہیں، اور دیانت دار امانت رکھنے والے پر ضمان نہیں) اور نیز عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من أودع وديعة فلا ضمان عليه"[1] (جس کے پاس کوئی ودیعت رکھی گئی اس پر ضمان نہیں)، نیز اس لئے کہ لوگوں کو ان عقود کی حاجت ہے اور ان پر ضمان واجب کرنے میں اس سے نفرت دلانا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے ان عقود سے عاریت کو مستثنیٰ کیا ہے، اور کہا کہ علی الاطلاق اس کا ضمان واجب ہے اگر وہ مانگنے والے کے پاس ہلاک ہوجائے، خواہ اس کی کوتاہی ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ حضرت سمرۃؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "على اليد ما أخذت حتى تؤدي"[2] (جس نے اپنے ہاتھ میں کوئی چیز لی وہ اس کے ذمہ ہے تا آنکہ لوٹا دے) اور حضرت صفوان کی روایت ہے: "أنه ﷺ استعار منه يوم حنين أدرعا (ولم يكن قد أسلم بعد) فقال: أغصبا يا محمد؟ قال: بل عارية مضمونة"[3] (حضور ﷺ نے ان سے غزوۂ حنین کے موقع پر کچھ زرہیں عاریتاً مانگی (اس وقت تک صفوان مشرف بہ اسلام نہیں ہوئے تھے) تو انہوں نے کہا: محمد! غصب کے طور پر؟ آپ نے فرمایا: نہیں بلکہ عاریت کے طور پر جس کا ضمان ہوگا) نیز اس لئے کہ یہ ایسا مال ہے جس کو اس کے مالک کے پاس لوٹانا واجب ہے، لہذا ہلاک ہونے پر اس کا ضمان دے گا، جیسے بھاؤ کرنے والا۔

امام احمد نے عاریت اور ودیعت میں یہ فرق بتایا ہے کہ عاریت آپ نے خود لی ہے اور ودیعت آپ کو دی گئی ہے۔

شافعیہ نے اپنے اصح قول کے مطابق عاریت کے ضمان سے تلف منمحق (یعنی جو استعمال کے وقت مکمل طور پر ہلاک ہوجائے) اور تلف منسحق (یعنی جس کا کچھ حصہ استعمال سے ہلاک ہوجائے) کو مستثنیٰ کیا ہے، اگر اس کا ہلاک ہونا ایسے استعمال سے ہو جس کی اجازت حاصل تھی، کیونکہ یہ ہلاکت اجازت یافتہ سبب سے ہے، اور یہ ایسے ہی ہوگیا کہ کہے: میرا کھانا کھاجاؤ۔ شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ تلف منمحق میں ضمان ہے، تلف منسحق میں نہیں، اس لئے کہ عاریت دینے کا تقاضا ہے کہ اس کو واپس کردیا جائے اور منمحق کی صورت میں ایسا نہیں ہوتا، لہذا ضمان دے گا، البتہ منسحق اس کے برخلاف ہے۔

مالکیہ نے ضمان کو اس عاریت کے ہلاک ہونے کے ساتھ خاص کیا ہے جو غائب کی جاسکے (یعنی اس کا چھپانا ممکن ہو)، مثلاً کپڑے اور زیورات، اس کے برخلاف جس کو لے کر غائب نہیں ہوا جاسکتا اس کے ہلاک ہونے سے اس کے ذمہ ضمان نہیں، جیسے جانور اور اراضی، اِلا یہ کہ عاریت لینے والا ثبوت پیش کرے کہ اس کے ہلاک یا ضائع ہونے میں اس کو دخل نہیں تو وہ ضامن نہ ہوگا، اس میں اشہب کا اختلاف ہے، ان کا کہنا ہے کہ علی الاطلاق ضامن ہوگا[1]۔

۲۲ - کچھ عقود میں امانت کا معنی ہے، مثلاً مضاربت، اجارہ اور رہن، یہ عقود گو کہ اصل کے لحاظ سے عقد امانت نہیں، لیکن مضارب، مستاجر اور مرتہن میں سے ہر ایک اپنی مقبوضہ چیز میں امین ہے۔

فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ مال مضاربت میں سے جو بھی ہلاک ہوگا اس کی ہلاکت صاحب مال پر ہوگی، مضارب اس کا

(۱) حدیث: "من أودع وديعة فلا ضمان عليه" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۰۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے، اور بوصیری نے الزوائد میں کہا ہے: اس کی اسناد ضعیف ہے۔

(۲) حدیث: "على اليد ما أخذت حتى تؤدي" کی تخریج فقرہ نمبر ۲۰ میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث صفوان: "أنه ﷺ استعار منه يوم حنين أدرعا" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۲۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور بیہقی (۶/ ۸۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، بیہقی نے اس کے طرق کے سبب اس کو قوی کہا ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۹۴، ۵۰۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۱۹، ۴۳۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۷، ۳/ ۸۱، کشاف القناع ۴/ ۷۰، ۱۶۷۔

ضامن نہیں ہوگا، مضارب کے ہاتھ میں مال ودیعت کے درجہ میں ہے، اس لئے کہ اس کا قبضہ مالک کی اجازت سے ہے، عوض اور وثیقہ کے طور پر نہیں، ہاں اگر مضارب صاحب مال کی شرط کی خلاف ورزی کرے تو راس المال کا ضامن ہوگا، مثلا صاحب مال نے شرط لگائی تھی کہ مال لے کر سمندری سفر نہیں کرے گا، لیکن وہ سفر کرے اور مال ڈوب جائے، تو اس صورت میں مضارب اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس نے صاحب مال کی شرط کی خلاف ورزی کی ہے اور وہ غاصب کے درجہ میں ہوگیا[۱]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کرایہ دار کا قبضہ قبضۂ امانت ہے، لہذا اس کے قبضہ میں رہتے ہوئے جو ہلاکت ہو اس کا ضمان اس پر نہیں الا یہ کہ تعدی یا کوتاہی کرے، لہذا اگر تعدی کرے یا حفاظت میں کوتاہی کرے تو اس سامان میں ہونے والے تلف یا نقصان کا وہ ضامن ہوگا، یہی حکم اس صورت کا بھی ہے جب کہ وہ فائدہ اٹھانے میں اپنے حق سے آگے بڑھ جائے اور اس کی وجہ سے سامان ہلاک ہوجائے[۲]۔

رہن اگر مرتہن کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو مرتہن اس کا ضامن ہوگا یا نہیں؟ فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ رہن میں رکھی ہوئی چیز اگر مرتہن کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو اس کی قیمت اور دین میں سے جو کم ہو اتنا ضمان دے گا، اور اگر اس کی قیمت اور دین برابر ہوں تو وہ اپنا دین وصول پانے والا ہوجائے گا، مالکیہ نے مرہون کے ضمان کو اس صورت کے ساتھ خاص کیا ہے جب کہ اس کو لے کر غائب ہوا جاسکتا ہو، مثلاً زیورات، کپڑے، ہتھیار اور کتابیں، یعنی ہر ایسی چیز جس کو چھپانا ممکن ہو، اس کے برخلاف جس کو چھپانا ناممکن ہو، مثلاً جانور اور اراضی، اور یہ حکم اس صورت کا ہے کہ اس کے پاس گواہ نہ ہوں، لیکن اگر اس کے سبب بنے بغیر تلف یا ہلاک ہونے کے گواہ موجود ہوں تو اس پر ضمان نہیں ہے، اس لئے کہ یہاں ضمان تہمت کا ضمان ہے، اور تہمت گواہ پیش کرنے سے زائل ہوجاتی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مرہون مرتہن کے قبضہ میں امانت ہے، لہذا مرتہن کی تعدی یا کوتاہی کے بغیر اس کے تلف ہونے سے کچھ بھی دین ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے حضرت سعید بن میسّب کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا يغلق الرهن من صاحبه الذي رهنه، له غنمه و عليه غرمه**"[۱] (رہن کو اس کے مالک سے بند نہیں رکھا جائے گا جس نے اس کو رہن رکھا ہے، اس کو اس کا فائدہ ملے گا، اور اس کا تاوان بھی اسی پر ہوگا)، نیز اس لئے کہ اگر اس کو ضامن قرار دیا جائے تو ضمان کے اندیشہ سے لوگ رہن قبول کرنا بند کردیں گے، اور یہ دین کے معاملات کے معطل ہونے کا ذریعہ ہوگا جس میں بڑا نقصان ہوگا[۲]۔

چہارم: مزارعت اور مساقات میں تلف ہونا:

۲۳ - مزارعت اور مساقات عقود عمل کی دو صورتیں ہیں، مساقات

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۸۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۲۶، مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۲، کشاف القناع ۳/ ۵۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الدر المختار ۵/ ۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، مواہب الجلیل ۵/ ۴۱۶، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۷۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۲۵، المہذب ۱/ ۴۰۷، کشاف القناع ۴/ ۱۵۔

(۱) حدیث: "لا يغلق الرهن من صاحبه......" کی روایت شافعی (بدائع المنن ۲/ ۱۸۹، ۱۹۰ طبع دار الأنوار) نے حضرت سعید بن میسّب سے مرسلاً کی ہے، یہ روایت کئی غیر صحیح طرق سے مرفوعاً مروی ہے، ابوداؤد، بزار اور دار قطنی وغیرہ نے اس کے ارسال کو صحیح کہا ہے (التلخیص الحبیر لابن حجر ۳/ ۳۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۰۹، اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۵۳، اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۱۳۶، ۱۳۷، کشاف

کی مشروعیت پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور مزارعت کی مشروعیت کے بارے میں اختلاف ہے۔

فقہاء نے مساقات ومزارعت میں کام کرنے والے کو مقبوضہ مال کا امین قرار دیا ہے، لہذا اس کی تعدی یا کوتاہی کے بغیر جو مال تلف ہوگا اس کا ضمان اس پر نہیں ہوگا، ہاں اگر کام کرنے والا کوتاہی کرے، مثلاً سینچائی نہ کرے جس کی وجہ سے کھیتی خراب ہو جائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے قبضہ میں ہے اور اس کی حفاظت اسی کے ذمہ ہے[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''مزارعت'' اور ''مساقات''۔

پنجم: غصب کردہ چیز کا تلف ہونا:

۲۴- غصب کردہ چیز کا تلف ہونا حسی ہوگا یا معنوی، حسی تلف: غصب کردہ چیز کو اس کے مالک سے فوت کردینا ہے، اور تلف معنوی: غصب کردہ چیز کی منفعت کو فوت کردینا ہے اور ان دونوں میں ضمان ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر غصب کردہ منقولہ چیز غاصب کے پاس تلف ہوجائے تو اس پر ضمان ہوگا، خواہ اس کے پاس آفت سے تلف ہو یا تلف کرنے سے تلف ہو، اور ضمان میں مثل دے گا اگر غصب کردہ چیز مثلی ہو، اور قیمت دے گا اگر وہ غیر مثلی ہو، اور اگر اس کا کچھ حصہ تلف ہو تو اس پر نقص کا تاوان ہوگا۔

اراضی کے غاصب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ اگر اراضی اس کے پاس ہوتے ہوئے سیلاب یا آگ وغیرہ کے سبب تلف ہوجائیں تو اس پر ضمان ہے یا نہیں؟

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے محمد بن الحسن) کے نزدیک اس کو ضامن بنایا جائے گا، حنفیہ کی رائے ہے کہ اس کو ضامن نہیں بنایا جائے گا، ہاں تین چیزیں اس سے مستثنی ہیں: وقف، یتیم کا مال اور آمدنی کے لئے تیار کیا گیا ہوا مکان، یہ تلف حسی کا حکم ہے۔

رہا تلف معنوی تو اس کی فقہاء کے یہاں مذکورہ صورتوں میں سے ایک یہ ہے کہ کوئی شخص ہنرمند غلام غصب کرے اور غلام غاصب کے پاس رہتے ہوئے اپنا ہنر بھول جائے تو اس پر اس نقص کا تاوان ہے، اِلا یہ کہ اس کو یاد کرے، خواہ غاصب کے پاس یا مالک کے پاس، یا غاصب کے پاس اس کو سیکھ لے تو اس پر کچھ نہیں۔ لیکن اگر مالک کے پاس آکر سیکھے تو اس کا تاوان غاصب پر باقی رہے گا۔

حنفیہ کے یہاں مزید ایک صورت یہ ہے کہ وہ نوجوان رہا ہو اور غاصب کے پاس آکر بوڑھا ہوجائے تو بھی اس پر ضمان واجب ہے[۱]۔

ششم: لقطہ (گری پڑی چیز) کا تلف ہونا:

۲۵- لقطہ کے تلف ہونے کی دو حالتیں ہیں، ایک حالت میں وہ امانت ہے، اٹھانے والے پر کچھ نہیں اگر اس کے پاس تلف ہوجائے یا ضائع ہوجائے اور اس کی طرف سے کوتاہی یا تعدی نہ رہی ہو۔ اور ایک حالت میں تلف یا ضائع ہونے پر اس کا ضمان ہوگا۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ لقطہ، اٹھانے والے کے پاس امانت ہے، اگر اس نے مالک کے واسطے حفاظت کرنے کے لئے اس کو اٹھایا ہو، اور اگر اس کے پاس تلف یا ضائع ہوجائے تو اس پر کچھ نہیں ہے، کیونکہ اس نے اس کو امانت کے طور پر لیا ہے، لہذا اس کا قبضہ قبضۂ امانت ہوگا جیسے مودع کا قبضہ۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۷۹، تحفۃ المحتاج ۶/ ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۸، کشاف القناع ۳/ ۵۴۱۔

= القناع ۳/ ۳۴۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۰، القوانین الفقہیہ/ ۳۳۵، تحفۃ المحتاج ۶/ ۳۷، ۴۰، مغنی المحتاج ۲/ ۲۷۷، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۹، ۲۹۰، کشاف القناع ۴/ ۷۷، ۹۰، ۱۰۶، اور اس کے بعد کے صفحات۔

اگر اٹھانے والے نے اس کو خیانت کے قصد سے اٹھایا ہوتو اس کا ضامن ہوگا اگر تلف ہوجائے، تا کہ اس کے اس ارادہ پر عمل ہوجائے جو اس نے اٹھاتے وقت کیا تھا اور اس کو غاصب کی طرح مانا جائے گا[۱]۔

ہفتم: مہر کا تلف ہونا:

۲۶ - حنفیہ نے معین مہر کے تلف ہونے میں معمولی اور غیر معمولی تلف کے درمیان فرق کیا ہے، اسی طرح شوہر کے قبضہ میں ہونے اور بیوی کے قبضہ میں ہونے کے درمیان فرق کیا ہے، اور ہر ایک کا حکم تلف کرنے والے کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا۔

الف - مہر شوہر کے قبضہ میں ہو اور نقص غیر معمولی ہو:

اگر مہر میں نقص کسی اجنبی کے عمل سے ہو، اور وہ غیر معمولی ہو تو عورت کو اختیار ہے کہ تاوان کے ساتھ ناقص مہر لے، یا مہر چھوڑ کر عقد کے دن کی اس کی قیمت شوہر سے لے، پھر شوہر نقص کا ضمان اجنبی سے وصول کرے۔

اگر آسمانی آفت سے نقص ہو تو بیوی کو اختیار ہے، اگر چاہے تو ناقص مہر لے اور اس کے سوا اس کو کچھ نہیں ملے گا، اور اگر چاہے تو مہر چھوڑ دے اور عقد کے دن کی اس کی قیمت لے۔

اگر نقص شوہر کے عمل سے ہو تو عورت کو اختیار ہے کہ ناقص مہر کو شوہر سے نقص کے تاوان کے ساتھ لے، یا عقد کے دن کی اس کی قیمت لے، اور امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ اگر شوہر مہر پر جنایت کرے تو عورت کو اختیار ہے، اگر چاہے تو ناقص مہر لے لے اور اس کے سوا اس کو کچھ نہیں ملے گا، اور اگر چاہے تو قیمت لے لے، اور اگر خود بیوی کے عمل سے نقص ہوا ہو تو شوہر پر کچھ نہیں، اور جنایت کر کے عورت اس پر قبضہ کرنے والی ہوجائے گی، تو ایسا ہوگیا کہ یہ نقص اس کے قبضہ میں رہتے ہوئے پیش آیا۔

اگر نقص خود مہر کے عمل سے ہو یعنی مہر نے اپنے اوپر جنایت کی تو اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں:

اول: اس کا حکم وہی ہے جو آسمانی آفت سے تلف ہونے کا ہے،

دوسری روایت: اس کا حکم وہی ہے جو شوہر کے عمل سے تلف ہونے کا ہے۔

ب - مہر شوہر کے قبضہ میں ہو اور نقص معمولی ہو:

اگر مہر کا نقص بہت معمولی ہو تو عورت کو خیار نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر یہ عیب عقد کے دن ہوتا، پھر اگر یہ نقص کسی آسمانی آفت یا عورت کے عمل یا خود مہر کے عمل سے ہو تو عورت کے لئے کچھ نہیں ہے اور اگر اجنبی یا شوہر کے عمل سے ہو تو عورت اس کو نقص کے تاوان کے ساتھ لے گی۔

ج - مہر بیوی کے قبضہ میں ہو اور نقص غیر معمولی ہو:

اگر نقص اجنبی کے عمل سے ہو، غیر معمولی ہو اور طلاق سے قبل ہو تو عورت کو تاوان ملے گا، اور اگر شوہر اس کو طلاق دے دے تو شوہر کو مہر پر عورت کے قبضہ کے دن اس کی قیمت کا نصف ملے گا، شوہر عین مہر کسی صورت میں نہیں لے سکتا، اور اگر مہر پر اجنبی کی جنایت طلاق کے بعد ہو تو بیوی کو آدھا مہر ملے گا اور تاوان کے بارے میں شوہر کو اختیار ہے، قبضہ کے دن مہر کی قیمت کا لحاظ کرتے ہوئے عورت سے آدھا تاوان وصول کرے، یا آدھا تاوان جنایت

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۶/۲۰۱، مواہب الجلیل ۶/۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ المحتاج ۶/۳۳۰، مغنی المحتاج ۲/۴۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۴/۲۰۹، ۲۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کرنے والے سے لے۔

اگر نقص شوہر کے عمل سے ہو تو اس کی جنایت اجنبی کی جنایت کی طرح ہے، اس لئے کہ اس نے دوسرے کی ملکیت پر جنایت کی جس پر اس کا قبضہ نہیں، لہذا وہ اجنبی کی طرح ہوگا، اور اجنبی کے تلف کرنے کا حکم گذر چکا ہے۔

اگر نقص آسمانی آفت سے طلاق سے قبل ہو تو شوہر کو اختیار ہے، آدھا ناقص لے لے اور اس کو اس کے سوا کچھ نہیں ملے گا، یا قبضہ کے دن کی آدھی قیمت لے لے، اور اگر وہ طلاق کے بعد ہو تو بھی اس کو اختیار ہوگا، آدھا مہر اور آدھا تاوان لے یا عورت کی طرف سے اس پر قبضہ کی دن کی قیمت لے۔

اگر نقص عورت کے عمل سے ہو تو شوہر کو اختیار ہے، آدھا مہر لے اور اس کو کچھ اور نہیں ملے گا یا اس کی آدھی قیمت لے۔

امام زفر نے کہا: شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو تاوان کا ضامن بنائے اور اگر یہ طلاق کے بعد ہو تو عورت پر آدھا تاوان ہے، اور اگر نقص خود مہر کے عمل سے ہو تو شوہر کو اختیار ہے کہ آدھا ناقص مہر لے یا اس کی آدھی قیمت لے لے۔

د۔ مہر عورت کے قبضہ میں ہو اور نقص معمولی ہو:

اگر مہر عورت کے قبضہ میں ہو، نقص معمولی ہو اور یہ نقص اجنبی یا شوہر کے عمل سے ہو تو مہر آدھا آدھا تقسیم نہیں ہوگا، اس لئے کہ تاوان آدھا آدھا تقسیم کرنے سے مانع ہے، اور اگر نقص کسی آسمانی آفت یا عورت کے عمل یا مہر کے عمل سے ہو تو شوہر آدھا مہر لے گا اور اس کو خیار نہ ہوگا[1]۔

۲۷- مالکیہ مہر کے غائب کئے جانے کے قابل ہونے اور نہ ہونے کے درمیان فرق کرتے ہوئے کہتے ہیں:

اگر مہر تلف ہوجائے اور اس کو غائب کیا جاسکتا ہو اور اس کی ہلاکت کے گواہ موجود نہ ہوں تو اس کا ضمان اس شخص سے لیا جائے گا جس کے قبضہ میں ہلاک ہوا ہے، خواہ شوہر کے قبضہ میں ہو یا بیوی کے، اگر شوہر کے قبضہ میں ہو اور ضائع ہونے کا دعوی کرے، جب کہ بیوی سے وطی کرچکا ہو تو وہ بیوی کے لئے اس کی قیمت یا اس کے مثل کا ضامن ہوگا، اور اگر مہر بیوی کے قبضہ میں ہو تو اس کا ضائع ہوگا، اور اگر وطی سے قبل شوہر نے طلاق دے دی تو عورت کے لئے آدھا مہر شوہر پر لازم ہوگا اگر شوہر کے قبضہ میں ضائع ہوا ہو، اور اگر بیوی کے قبضہ میں رہا ہو تو بیوی شوہر کو آدھی قیمت یا آدھا مثل تاوان میں دے گی۔

اگر مہر غائب کئے جانے کے قابل نہ ہو یا غائب کئے جانے کے قابل ہو، لیکن اس کی ہلاکت پر گواہ مل جائیں تو مہر کا ضمان ان دونوں کی طرف سے ہوگا، خواہ شوہر کے قبضہ میں رہا ہو یا بیوی کے قبضہ میں، جس کے قبضہ میں بھی تلف ہو دوسرے کو اس کے حصہ کا تاوان نہیں دے گا۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ طلاق وطی سے قبل ہوئی ہو۔

اگر وطی سے قبل طلاق نہ ہو اور نکاح صحیح ہو تو نفس عقد کے سبب مہر کا ضمان بیوی پر ہوگا گو کہ وہ شوہر کے قبضہ میں ہو، عورت پر مہر کا ضمان ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس کا مہر ضائع ہوجائے گا[1]۔

اگر نکاح فاسد ہو تو عورت مہر پر قبضہ کے بغیر اس کی ضامن نہیں ہوگی۔

۲۸- شافعیہ نے مہر کے تلف ہونے کو جب کہ وہ عین ہو تلف کلی اور تلف جزوی میں تقسیم کیا ہے اور تلف اجنبی کے عمل یا شوہر کے عمل یا بیوی کے عمل یا آفت سماویہ سے ہو، ان کے درمیان فرق کیا ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۰۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۹۴، ۲۹۵، مواہب الجلیل ۳/ ۵۰۰، ۵۰۱۔

الف-تلف کلی: اگر مہر شوہر کے قبضہ میں رہتے ہوئے کسی آسمانی آفت سے تلف ہوجائے تو شوہر پر اس کے عوض مثل یا قیمت واجب ہے۔

اگر بیوی کے عمل سے تلف ہوتو اس کا تلف کرنا مہر پر قبضہ مانا جائے گا اگر عورت تصرف کرنے کی اہل ہو، اور شوہر پر کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ عورت نے اپنا حق قبضہ میں لے کر اس کو تلف کردیا، اور اگر سوجھ بوجھ والی نہ ہو تو اس کا تلف کرنا قبضہ نہیں مانا جائے گا، اس لئے کہ اس کا قبضہ غیر معتبر ہے، اور شوہر پر ضمان واجب ہوگا۔

اگر شوہر کے عمل سے تلف ہو تو اس کا حکم وہی ہے جو حکم آسمانی آفت سے تلف ہونے کا ہے، لہذا شوہر پر اس کا عوض مثل یا قیمت واجب ہے۔

اگر اجنبی کے عمل سے تلف ہو تو عورت کو اختیار ہے کہ مہر کو فسخ کردے یا باقی رکھے، اگر فسخ کرتی ہے تو شوہر سے مہر مثل وصول کرے گی۔ اور شوہر تلف کرنے والے سے تاوان وصول کرے گا اور اگر مہر کو باقی رکھے تو تلف کرنے والا عورت کو مثل یا قیمت تاوان میں دے گا اور عورت شوہر سے مطالبہ نہیں کرسکتی۔

ب-تلف جزوی: اگر مہر کا کچھ حصہ قبضہ سے قبل کسی آسمانی آفت یا شوہر کے عمل سے تلف ہوجائے تو تلف شدہ حصہ میں مہر کا معاملہ فسخ ہوجائے گا، باقی ماندہ میں نہیں، اور عورت کو فسخ کرنے اور اجازت دینے کا اختیار ہے، اس لئے کہ جس پر عقد ہوا ہے وہ صحیح سالم نہیں ہے، اگر مہر کو فسخ کردے تو عورت کے لئے مہر مثل ہوگا۔ اور اگر عورت اس کی اجازت دے دے تو اس کو تلف ہونے کے بعد باقی ماندہ مہر کے ساتھ ساتھ مہر مثل میں سے تلف شدہ حصہ کے بقدر ملے گا۔

اگر مہر کا کچھ حصہ بیوی کے عمل سے تلف ہوجائے تو وہ اپنے عمل سے تلف ہونے والے حصہ پر قابض ہوگئی، اور شوہر پر کچھ نہ ہوگا اور عورت کے لئے تلف ہونے کے بعد باقی ماندہ مہر ہوگا۔

اگر کسی اجنبی نے اس کو تلف کردیا ہو تو عورت کو فسخ کرنے اور اجازت دینے کا اختیار ہے، پھر اگر عورت فسخ کردے تو شوہر سے مہر مثل کا مطالبہ کرے گی، اور اگر اجازت دے دے تو اجنبی سے عوض کا مطالبہ کرے گی (۱)۔ مذہب میں کچھ تفصیل ہے جس کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صداق''۔

۲۹ - حنابلہ کی رائے ہے کہ مہر کا ضمان عورت پر ہے، خواہ اس نے اس پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو، اس لئے کہ عقد کے سبب مہر عورت کی ملکیت میں آ گیا، ہاں اگر شوہر قبضہ کرنے سے روک دے تو اس کا ضمان شوہر پر ہوگا، کیونکہ وہ غاصب کے درجہ میں ہوگا۔ لیکن اگر مہر عورت کے عمل سے تلف ہو تو عورت کا تلف کرنا اس کا قبضہ ہوگا اور شوہر سے اس کا ضمان ساقط ہوجائے گا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ مہر معین ہو۔

اگر مہر غیر معین ہو تو عورت کے ضمان میں قبضہ کے بغیر داخل نہ ہوگا۔

یہ سب اس صورت میں ہے جب کہ شوہر وطی کرچکا ہو۔

لیکن اگر وطی سے قبل طلاق دے دے اور مہر کا کچھ حصہ عورت کے قبضہ میں رہتے ہوئے تلف ہوجائے اور تلف اس پر جنایت کے بغیر ہو مثلاً مرض کے سبب نقص ہوجائے، یا پیشہ وہنر بھولنے کے سبب تو شوہر کو اختیار ہے کہ بعینہ (۲) آدھا ناقص لے لے، اور اس کے لئے اس کے سوا کچھ نہ ہوگا، یا اس کی آدھی قیمت لے لے، اور اگر مہر میں نقص اس پر کسی کی جنایت کے سبب ہو تو شوہر کو حق ہے کہ آدھے تاوان کے ساتھ بقیہ مہر کا نصف لے، اس لئے کہ وہ فوت شدہ کا عوض ہے (۳)۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/۲۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۳/۳۷۔

(۳) کشاف القناع ۵/۱۴۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

باغیوں کی تلف کردہ اشیاء:

باغی امام کی اطاعت چھوڑ کر اس پر خروج کر کے یا اپنے اوپر واجب حق کو روک کر اس کی مخالفت کرنے والے ہیں، شرط یہ ہے کہ ان کو شوکت وغلبہ حاصل ہو، کوئی ایسی تاویل کرنے والے ہوں جو قطعی طور پر فاسد نہ ہو، کوئی سردار ہو جس کے حکم پر وہ لوگ چلتے ہوں۔

۳۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام عادل کی مخالفت میں باغی جو جانی ومالی نقصانات کرتے ہیں ان کا ضمان نہیں، اسی طرح امام جو ان کا جانی یا مالی نقصان کرے اس کا بھی ضمان نہیں، اس لئے کہ زہری نے کہا: فتنہ برپا ہوا تو صحابہ کرام کی بہت بڑی تعداد موجود تھی، اور سب اس پر متفق تھے کہ کسی سے قصاص نہیں لیا جائے گا، قرآن کی تاویل کی بنیاد پر لیا ہوا ضائع شدہ مال واپس نہیں لیا جائے گا، الا یہ کہ بعینہ وہ مال موجود ہو، حضرات صحابہ کرامؓ کے دور میں بہت سے واقعات پیش آئے، مثلاً جنگ جمل وصفین، لیکن کسی نے دوسرے سے جان یا مال کا ضمان طلب نہیں کیا، نیز تا کہ ان کو اطاعت پر آنے کی ترغیب ہو اور وہ اس سے متنفر ہو کر اپنی بغاوت میں حد سے آگے نہ بڑھ جائیں، اور اسی وجہ سے اسلام لانے کے بعد حربی سے تاوان ساقط ہو جاتا ہے، نیز اس لئے کہ امام کو جنگ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، لہذا جنگ کے نقصان کا ضمان نہیں دے گا اور خود باغیوں نے تاویل کی بنیاد پر تلف کیا ہے۔

ضمان نہ ہونے کی شرط ہے کہ تلف کرنا جنگ کے دوران ہو، اگر تلف کرنا جنگ کی حالت میں نہ ہو تو اس کا ضمان ان کے ذمہ ہوگا۔ شافعیہ نے اس حکم میں قید لگائی ہے اور اس کو جنگ میں جنگی ضرورت ومجبوری کے سبب تلف کرنے کے ساتھ خاص کیا ہے۔ اگر جنگی ضرورت کے سبب تلف نہ کیا ہو تو شافعیہ کے نزدیک اس کا ضمان ہوگا، شافعیہ نے اس سے اس صورت کو مستثنی کیا ہے کہ اہل عدل (غیر باغی) کی طرف سے مال کے تلف کرنے کا مقصد باغیوں کو کمزور کرنا اور ان کو شکست دینا ہو تو اس کا ضمان نہیں ہوگا، اس کے برخلاف اگر انتقام اور بدلہ لینے کا قصد ہو تو ضمان ہوگا۔

حنفیہ نے اس شرط کا اعتبار نہیں کیا ہے، ان کے یہاں صرف محفوظ مقام پر ہونے اور نہ ہونے کا اعتبار ہے، حنفیہ نے کہا: باغی محفوظ مقام پر پہنچنے اور بغاوت سے قبل اور اپنی جماعت کے منتشر ہونے کے بعد جو کارروائی کریں گے اس پر ان کا مواخذہ اور گرفت ہوگی، لیکن جو کچھ محفوظ مقام پر پہنچنے کے بعد کریں گے اس کا ضمان نہیں ہوگا، حنفیہ کے نزدیک امام بھی باغیوں کے اس تلف کرنے کا ضامن ہوگا جو وہ باغیوں کے محفوظ مقام پر پہنچنے اور ان کی بغاوت سے قبل یا باغیوں کی شکست اور ان کا شیرازہ بکھرنے کے بعد کرے گا[1]۔

چوپایہ جانوروں کی تلف کردہ اشیاء:

۳۱- اس کی تفصیل اصطلاح ''اِتلاف'' میں آچکی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۹، ۳۰۰، القوانین الفقہیہ/ ۳۶۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۶/ ۱۶۱، ۱۶۵۔

تلفیق

تعریف:

۱- لغت میں تلفیق کا معنی: ملانا ہے، یہ لفق کا مصدر ہے، ''لفق'' کے مادہ کا لغت میں ایک سے زائد مفہوم ہے، اور یہ ملانے، موافقت کرنے اور مزین جھوٹ کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے اور ''تلفاق'' یا ''لفاق'' (کسرہ کے ساتھ): وہ دو کپڑے ہیں جن میں ایک کے ساتھ دوسرے کو جوڑا گیا ہو(۱)۔

اصطلاح میں: فقہاء تلفیق کا استعمال ملانے کے معنی میں کرتے ہیں، جیسا کہ اس عورت کے بارے میں جس کا خون منقطع ہو گیا ہو اور وہ ایک دن خون دیکھے، ایک دن سفیدی یا دو دو دن دیکھے اس طور پر کہ یہ انقطاع پندرہ دن سے زیادہ نہ ہو، یہ شافعیہ کے یہاں اظہر کے بالمقابل کچھ لوگوں کا قول ہے۔ اور یہی حال مسبوق کے لئے نماز جمعہ میں ملائی ہوئی رکعت کا ہے(۲)۔

اسی طرح فقہاء اس کا استعمال ایک مسئلہ میں مختلف روایات کے درمیان تطبیق اور جمع کرنے کے معنی میں بھی کرتے ہیں، جیسا کہ حنفیہ کے یہاں بھاگے ہوئے غلام کو واپس کرنے کے محنتانہ ثابت کرنے والی روایتوں کے درمیان تطبیق کے معاملہ میں ہے(۳)۔

(۱) دیکھئے: الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادہ: ''لفق''۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱/ ۱۶۲ طبع المکتب الإسلامی، أسنی المطالب ۱/ ۲۵۵ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

(۳) فتح القدیر ۴/ ۴۳۵، ۴۳۶ طبع الأمیریہ۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تفریق:

۲- تفریق: فرّق کا مصدر ہے، لغت میں اس کا معنی: دو چیزوں کو الگ الگ کرنا ہے(۱)۔

فقہاء بھی اس کو اس معنی میں استعمال کرتے ہیں، مثلاً ''تمتع'' کے تین اور سات روزوں کے درمیان تفریق کرنا، صدقات کی تقسیم میں، نیز اس عورت کی طلاق کی تفریق میں جس سے وطی کی جا چکی ہو، اگر اس کو ایک سے زائد طلاق دینا چاہے یعنی ہر طلاق ایسے طہر میں دے جس میں جماع نہ کیا ہو، تاکہ طلاق سنت کے مطابق ہو(۲)، لہذا تفریق تلفیق کی ضد ہے۔

ب-تقدیر:

۳- تقدیر: قدّر کا مصدر ہے، لغت میں اس کے بہت سے معانی ہیں:

اول: کسی مسئلہ کو سلجھانے اور نمٹانے کے لئے غور وفکر کرنا۔

دوم: یقینی علامات کے ذریعہ اس کی مقدار متعین کرنا، یعنی پیمائش یا ناپ یا وزن یا شمار کر کے اس کی مقدار بتانا(۳)۔

سوم: عزم کے ساتھ کسی چیز کی نیت کرنا، کہتے ہیں: قدرت أمر کذا و کذا، یعنی میں نے اس کی نیت اور اس کا عہد کر لیا(۴)۔

تقدیر اور تلفیق کے درمیان قدر مشترک یہ ہے کہ ہر ایک میں غیر معین چیزوں کو جمع کیا جاتا ہے۔

(۱) الصحاح، المصباح المنیر مادہ: ''فرق''۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۴۱۸ طبع المصریہ، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۳۰، ۳/ ۱۹۵، ۲۰۴ طبع الحلبی۔

(۳) القلیوبی ۲/ ۲۱۷ طبع الحلبی۔

(۴) الصحاح، اللسان، المصباح المنیر مادہ: ''قدر''۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

فقہاء نے تلفیق کا ذکر کئی مقامات پر کیا ہے جن کو ہم اختصار کے ساتھ ذیل میں پیش کررہے ہیں:

حیض میں تلفیق اگر حیض رک جائے:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دو خون کا درمیانی طہر اگر پندرہ دن یا اس سے بڑھ جائے تو اس کو دو خونوں کے درمیان فصل کرنے والا مانا جائے گا، لیکن اگر دو خون کا درمیانی طہر اس سے کم مدت کا ہو تو اس کو فاصل قرار دینے اور نہ دینے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

۵- حنفیہ کے یہاں بالاجماع دو خون کے درمیان طہر اگر تین دن سے کم ہو تو فاصل نہیں مانا جائے گا، اور اگر اس کے علاوہ ہو تو امام ابوحنیفہ سے چار روایات ہیں:

اول: امام ابو یوسف کی امام صاحب سے روایت ہے کہ طہر متخلل اگر پندرہ دن سے کم ہو تو طہر فاسد ہے، دو خون کے درمیان فاصل نہیں ہوگا بلکہ سارا لگاتار خون کی طرح ہے، پھر اندازے سے جس کو حیض قرار دینا چاہئے اس کو حیض قرار دیں گے اور باقی استحاضہ ہوگا۔

دوم: ان سے امام محمد کی روایت ہے کہ اگر دس دنوں کے دونوں طرف خون ہو تو ان دونوں کے درمیان طہر متخلل فاصل نہ ہوگا، وہ سارا لگاتار خون کی طرح قرار دیا جائے گا اور دس دنوں کے دونوں طرف خون نہ ہو تو طہر دونوں خون کے درمیان فاصل ہوگا۔ پھر اس کے بعد اگر کسی ایک خون کو حیض قرار دینا ممکن ہو تو اس کو حیض قرار دیں گے، اور اگر دونوں کو حیض قرار دینا ممکن ہو تو ان میں سے جو جلدی آیا ہے یعنی پہلا خون حیض قرار دیا جائے گا، اور اگر کسی کو حیض قرار دینا ممکن نہ ہو تو اس میں سے کسی کو بھی حیض نہیں قرار دیا جائے گا۔

سوم: ان سے عبد اللہ بن مبارک کی روایت ہے کہ اگر خون دس دنوں کے دونوں طرف ہو اور اس حالت میں ہو کہ اگر متفرق خون کو جمع کیا جائے تو حیض کے برابر پہنچ جائے گا، تو یہ طہر دونوں خون کے درمیان فاصل نہیں ہوگا، بلکہ سارا حیض ہوگا، اور اگر اس حالت میں ہو کہ سب کو جمع کرنے پر حیض کے برابر نہ پہنچے گا تو اس کو فاصل قرار دیا جائے گا، پھر دیکھا جائے گا کہ اگر دونوں خون میں سے کوئی حیض بن سکتا ہے تو اس کو حیض قرار دیا جائے گا، اور اگر دونوں کو حیض قرار دینا ممکن ہو تو ان میں سے جلد آنے والے کو حیض قرار دیں گے، اور اگر کسی کو حیض قرار دینا ممکن نہ ہو تو کسی کو بھی حیض نہیں قرار دیا جائے گا۔

چہارم: ان سے حسن کی روایت ہے کہ اگر طہر متخلل تین دنوں سے کم ہو تو وہ دونوں خون کے درمیان فاصل نہ ہوگا، اور وہ سارا لگاتار خون کے درجہ میں ہوگا، اور اگر تین دن ہو تو دونوں کے درمیان فاصل ہوگا۔

امام محمد کے یہاں مختار یہ ہے کہ طہر متخلل اگر تین دنوں سے کم ہو تو اس کو فاصل نہیں مانا جائے گا اگرچہ دونوں خون سے زیادہ ہو، اور وہ لگاتار خون کے درجہ میں ہوگا، اور اگر تین دنوں یا اس سے زیادہ ہو تو یہ طہر کثیر ہے، لہذا اس کا اعتبار ہوگا۔ لیکن اس کے بعد دیکھا جائے گا، اگر طہر دس دنوں کے دونوں خون کے برابر ہو یا ان سے کم ہو تو فاصل نہ ہوگا، اور اگر دونوں خون سے زیادہ ہو تو فاصل ہوگا[(۱)]۔

علاوہ ازیں حنفیہ کے یہاں ظاہر الروایہ میں حیض کی کم از کم مدت تین دن تین رات ہے اور زیادہ سے زیادہ مدت دس دن دس راتیں ہیں، اور ان کے یہاں طہر کی کم از کم مدت پندرہ دن اور زیادہ سے زیادہ کی کوئی حد نہیں، الا یہ کہ عادت مقرر کرنے کی ضرورت ہو[(۲)]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۱ / ۴۳، ۴۴ طبع الجمالیہ، الفتاوی الہندیہ ۱ / ۳۷ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، فتح القدیر ۱ / ۱۲۰، ۱۲۱ طبع الأمیریہ، تبیین الحقائق ۱ / ۶۲ طبع دار المعرفہ، البحر الرائق ۱ / ۲۱۶، ۲۱۷ طبع العلمیہ۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱ / ۳۶، ۳۷ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

۶-''تقطع'' (رک رک کر خون آنے) والے اس مسئلہ میں مالکیہ کی رائے ہے کہ عورت صرف خون کے ایام کو جمع کرے گی طہر کے ایام کو نہیں، اس میں مبتدأہ، معتادہ اور حاملہ کے لحاظ سے تفصیل ہے، مبتدأہ نصف ماہ کو جمع کرے گی، ''معتادہ'' اپنی عادت کے ایام اور احتیاط کے ایام کو جمع کرے گی، تین ماہ کی حاملہ عورت نصف ماہ اور اس کے قریب کو جمع کرے گی، چھ ماہ اور اس سے زیادہ کی حاملہ عورت بیس دن اور اس کے قریب ایام کو جمع کرے گی، پھر اس کے بعد اس کو مستحاضہ شمار کیا جائے گا۔

جمع کرنے والی عورت پر ایام تلفیق میں جب جب خون منقطع ہو غسل کرنا واجب ہے، ہاں اگر غالب گمان ہو کہ وہ جس نماز کے وقت میں ہے اس کے گزرنے سے قبل دوبارہ اس کو خون آجائے گا تو اس کو غسل کا حکم نہیں دیا جائے گا، اور وہ روزہ رکھے گی اگر فجر سے قبل پاک ہو اور پاک ہونے کے بعد نماز پڑھے گی، اس طرح سے ممکن ہے کہ سارے ایام حیض میں نماز اور روزہ کرے، یعنی اس کو خون رات میں آئے اور فجر سے قبل بند ہو جائے اور شفق غائب ہونے تک بند رہے، اس طرح اس کی کوئی نماز اور روزہ نہیں چھوٹے گا، وہ مسجد میں داخل ہو سکتی ہے، طواف افاضہ کر سکتی ہے، البتہ اس کو طلاق دینا حرام ہے اور شوہر کو اس سے رجعت کرنے پر مجبور کیا جائے گا[1]۔

اس کے ساتھ ساتھ مالکیہ کے یہاں کم از کم مدت حیض ایک بار آنا ہے، اور اکثر حیض عورتوں کے لحاظ سے الگ الگ ہے، مبتدأہ کا حیض اگر دراز ہو جائے تو اس کے حق میں حیض کی اکثر مدت پندرہ دن ہے۔

(۱) الدسوقی ۱/۱۷۰، ۱۷۱ طبع الفکر، الخرشی ۱/۲۰۵، ۲۰۶ طبع دار صادر، الزرقانی ۱/۱۳۵، ۱۳۶ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/۳۱ طبع دار المعرفہ، مواہب الجلیل ۱/۳۶۹، ۳۷۰ طبع النجاح، أسہل المدارک ۱/۱۴۳، ۱۴۴ طبع الحلبی، المدونہ ۱/۵۱ طبع دار صادر۔

معتادہ کی عادت اگر تبدیل نہ ہوئی ہو تو اس پر بطور احتیاط تین دنوں کا اضافہ کرے گی بشرطیکہ پندرہ دنوں سے نہ بڑھے، اور اگر عادت بدل گئی ہو تو اسی طرح احتیاطاً اکثر عادت پر عمل کرے گی، اور احتیاط کے دنوں میں وہ حائضہ ہوگی[1]۔

۷-اس مسئلہ میں شافعیہ کی رائے ہے کہ ''تقطع'' یا تو پندرہ دنوں سے بڑھ جائے گا یا اس سے نہیں بڑھے گا، اگر پندرہ دنوں سے نہ بڑھے تو اس میں دو اقوال ہیں:

اکثر کے نزدیک اظہر جیسا کہ الروضہ میں ہے، یہ ہے کہ سارا حیض ہے، اس قول کو ''سحب'' کہتے ہیں بشرطیکہ پاکی ان پندرہ ایام میں دو خون میں گھری ہوئی ہو، ورنہ وہ بلا اختلاف طہر ہے۔

دوم: حیض صرف خون ہوں گے، رہی پاکی تو وہ طہر ہے، اور اس قول کو ''تلفیق'' یا ''لقط'' کہتے ہیں۔

اس قول کی بنیاد پر پاکی کو روزہ، نماز اور غسل وغیرہ کے بارے میں طہر قرار دیا جائے گا، عدت کے مسئلہ میں نہیں، اور اس میں طلاق طلاقِ بدعت ہوگی۔

پھر یہ دونوں اقوال اس پاکی کے بارے میں ہیں جو عادت کے وقفہ سے زائد ہو، رہا خون کے دوبارآنے کے درمیان حسب عادت وقفہ تو وہ بلا اختلاف حیض ہے۔

یہ دونوں ہی اقوال ثابت ہیں، خواہ خون اور پاکی کی مقدار برابر ہو یا ان میں کوئی زیادہ ہو، کوئی فرق نہیں۔

اگر خون تلفیق کی صفت کے ساتھ پندرہ دنوں سے بڑھ جائے تو عورت مستحاضہ ہوگی جیسا کہ دوسری عورت اگر اس کا خون اس مدت سے بڑھ جائے، اور پورے مہینہ سے جمع کرنے کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا اگرچہ خون کی مقدار اکثر حیض سے زائد نہ ہو، اور جب وہ

(۱) أسہل المدارک ۱/۱۳۹، ۱۴۰ طبع الحلبی۔

مستحاضہ ہوگئی تو اس کے حیض اور استحاضہ میں عادت سے یا تمیز سے تفریق کی جائے گی جیسا کہ تلفیق نہ کرنے والی عورت [۱]۔

اور شافعیہ کے یہاں اقل حیض ایک دن ایک رات ہے، مذہب یہی ہے، اور تفریعات اسی پر ہیں، اور اکثر حیض پندرہ دن اور غالب حیض چھ یا سات دن ہے، اور دو حیض کے درمیان طہر کی کم از کم مقدار پندرہ دن، غالب طہر حیض کے بعد مکمل مہینہ اور اکثر طہر کی کوئی حد نہیں ہے [۲]۔

۸- ''تقطع'' کے اس مسئلہ میں حنابلہ کی رائے ہے کہ عورت زمانہ طہر میں، خواہ ایک گھڑی ہو غسل کر کے نماز پڑھے گی، اس لئے کہ حضرت ابن عباس نے فرمایا: عورت کے لئے اگر کچھ دیر بھی طہر دیکھ لے، بس یہی حلال ہے کہ غسل کرے، پھر اگر خون پندرہ دن یا اس سے کم رکا رہے تو سارا حیض ہے، ہر دن کے بعد غسل کر کے طہر میں نماز پڑھے گی، اور اگر پندرہ دنوں سے آگے بڑھ جائے تو یہ مستحاضہ ہے اس کو اپنی عادت کی طرف لوٹایا جائے گا۔

اصل معتبر جس کی طرف حنابلہ کے نزدیک اس صورت میں تلفیق کے مسائل لوٹائے جاتے ہیں، یہ ہے کہ اگر اس کی عادت مسلسل سات دن خون آنے کی ہو تو بیٹھی رہے، اتنے دن جس میں عادت کے مطابق خون آئے اور ان میں اس کا حیض تین یا چار دن ہوگا۔

انہوں نے کہا: بھولنے والی عورت عادت والی عورت کی طرح ہے اگر ہم اس کو سات دن بیٹھائیں، اور اگر ہم اس کو اقل حیض بیٹھائیں تو صرف ایک دن ایک رات بیٹھے گی، اور اگر ''ممیّزہ'' ہو ایک دن کالا خون دیکھے، پھر پاکی دیکھے، پھر دس دن تک کالا خون دیکھے، پھر سرخ خون دیکھے اور تجاوز کر جائے تو اس کو تمیز کی طرف لوٹایا جائے گا، پس اس کا حیض کالا خون کا زمانہ ہوگا دوسرا نہیں، کوئی فرق نہیں کہ اتنے زمانہ تک خون نظر آئے جو حیض بن سکتا ہے مثلاً ایک دن ایک رات، یا اس سے کم ہو مثلاً آدھا دن آدھی رات، اور اگر پاکی تھوڑی دیر ہو تو بظاہر یہ طہر نہیں، اس لئے خون کبھی آتا ہے اور کبھی رک جاتا ہے۔

اگر تین دن خون دیکھے پھر بارہ دن پاک رہے، پھر تین دن خون دیکھے تو اول حیض ہے، اس لئے کہ اس نے خون حیض کے امکانی زمانہ میں دیکھا ہے، اور دوسرا استحاضہ ہے، کیونکہ اس کو ابتداء حیض نہیں کہا جا سکتا کہ اس سے قبل اقل طہر نہیں گزرا، اور نہ ہی پہلے حیض کا جزء ہو سکتا ہے، اس لئے کہ وہ پندرہ دن سے بڑھ گیا ہے اور پہلے حیض کے دونوں طرف پندرہ دن سے زیادہ نہیں ہو سکتا۔

اگر دونوں خون کے درمیان تیرہ دن یا اس سے زیادہ ہو اور مکرر ہو تو یہ دونوں حیض ہیں، کیونکہ ہر ایک کو الگ الگ حیض قرار دیا جا سکتا ہے اور اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان اقل طہر کا فاصلہ ہے، اور اگر دونوں کو ایک حیض قرار دینا ممکن ہو، اس طرح کہ ان دونوں خون کے دونوں طرف کے درمیان پندرہ دنوں سے زیادہ نہ ہو مثلاً دو دن خون دیکھے، دس دن پاک رہے اور تین دن خون دیکھے اور یہ مکرر ہو جائے تو یہ دونوں ایک حیض ہیں، اس لئے کہ ان دونوں کا زمانہ حیض کی اکثر مدت سے نہیں بڑھا [۱]۔

''مطالب اولی النہی'' میں ہے: دوران حیض طہر صحیح ہے، اس میں غسل کرے گی اور نماز وغیرہ ادا کرے گی، یعنی روزہ رکھے گی، طواف کرے گی، قرآن پڑھے گی اور اس میں جماع مکروہ نہیں، اس لئے کہ یہ حقیقتاً طہر ہے [۲]۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۱۶۲، ۱۶۶ طبع المکتب الإسلامی، البجیرمی علی الخطیب ۱/ ۳۰۸ طبع الحلبی، أسنی المطالب ۱/ ۱۱۲، ۱۱۳ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱/ ۱۳۴ طبع المکتب الإسلامی۔

(۱) الکافی ۱/ ۸۲، ۸۳ طبع المکتب الإسلامی، مطالب اولی النہی ۱/ ۲۶۱، ۲۶۲ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۱/ ۲۱۴، ۲۱۸ طبع النصر۔

(۲) مطالب اولی النہی ۱/ ۲۶۱ طبع المکتب الإسلامی۔

''الانصاف'' میں ہے: تمام احکام میں اس کا حکم پاک عورتوں کا ہے، مذہب میں صحیح یہی ہے [۱]۔

علاوہ ازیں اقل حیض، اکثر حیض اور غالب حیض میں حنابلہ کا مذہب شافعیہ کی طرح ہے، البتہ دو حیضوں کے درمیان طہر فاصل کی اقل مقدار کے بارے میں حنابلہ نے شافعیہ سے اختلاف کرتے ہوئے کہا کہ یہ تیرہ دن ہے [۲]۔ تفصیل اصطلاح ''حیض'' میں ہے۔

ملفق رکعت سے جمعہ پانا:

۹- شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جمعہ پہلی رکعت کے رکوع اور دوسری رکعت کے سجدہ سے ملفق رکعت سے مل جاتا ہے، شافعیہ نے اس کا ذکر بھیڑ میں پھنسنے والے کے بارے میں کیا، کہ اگر بھیڑ کی وجہ سے وہ پہلی رکعت کا سجدہ نہ کر سکے یہاں تک کہ امام نے جمعہ کی دوسری رکعت کا رکوع شروع کر دیا تو اس کے متعلق شافعیہ نے لکھا ہے کہ ایسا شخص ایک قول کے مطابق اپنی نماز کی ترتیب کی رعایت کرے گا اور اب سجدہ کرے گا، اور اصح یہ ہے کہ اپنے پہلے رکوع کو شمار وحساب میں رکھے گا، اس لئے کہ اس نے اس رکوع کو اس کے وقت پر کیا ہے اور دوسرا رکوع محض عذر کی بنا پر کیا، تو یہ ایسے ہی ہو گیا جیسا کہ اگر بھول کر مسلسل دو رکوع کر لے۔

ایک قول ہے کہ دوسرے رکوع پر اس کی گرفت ہوگی، کیونکہ بہت زیادہ پیچھے رہ گیا ہے تو گویا یہ مسبوق ہے جو اس وقت نماز میں شریک ہوا ہے، لہذا اس کی رکعت پہلی رکعت کے رکوع اور دوسری رکعت کے سجدہ سے جس کو اس نے اس میں کیا ہے، ملفق ہوگی، اور اس کے ذریعہ اصح قول کے مطابق جمعہ مل جائے گا، اس لئے کہ یہ حدیث مطلق ہے: ''من أدرک رکعة من الجمعة فليصل إليها أخرى'' [۱] (جس کو جمعہ کی ایک رکعت مل جائے اس میں دوسری رکعت ملالے) اور اس شخص کو ایک رکعت مل گئی ہے اور تلفیق معذور کے حق میں نقص نہیں۔

اصح کے بالمقابل قول ہے کہ اس کے ذریعہ جمعہ نہیں ملے گا، اس لئے کہ تلفیق کے سبب وہ ناقص ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ شافعیہ کے یہاں اظہر یہ ہے کہ امام کی متابعت کرے، اس کی دلیل اس حدیث کا ظاہر ہے: ''إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا ركع فاركعوا'' [۲] (امام اسی لئے مقرر کیا گیا ہے کہ اس کی پیروی کی جائے، جب وہ رکوع کرے تو تم بھی رکوع کرو)، نیز اس لئے کہ امام کی متابعت و پیروی کی تاکید زیادہ ہے، اور اسی وجہ سے مسبوق اس کی پیروی کرتا ہے اور قراءت اور قیام کو ترک کر دیتا ہے [۳]۔

حنابلہ نے اس کا ذکر اس شخص کے بارے میں کیا ہے جس کا عذر پہلی رکعت کا رکوع ملنے کے بعد زائل ہو گیا، جب کہ امام دوسری رکعت کے رکوع سے سر اٹھا چکا تھا، ''الانصاف'' میں ہے: وہ سجدہ میں امام کی پیروی کرے گا، اور اس کی ایک رکعت پوری ہو جائے گی جو

(۱) الإنصاف ۱/ ۲۷۳ طبع التراث، نیز دیکھئے: المغنی میں تلفیق سے متعلق جو بحث آئی ہے ۱/ ۳۵۹، ۳۶۱ طبع الریاض۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۲۰۳ طبع النصر۔

(۱) حدیث: ''من أدرک......'' کی روایت ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے، حافظ بوصیری نے کہا: اس کی اسناد میں عمر بن حبیب ہے جو بالاتفاق ضعیف ہے، حاکم نے اس کی روایت حضرت ابوہریرہؓ سے تین طرق سے کی ہے اور کہا: یہ تینوں اسانید صحیح ہیں، شیخین کی شرط پر ہیں، ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے (سنن ابن ماجہ ۱/ ۳۵۶ طبع الحلبی)، (المستدرک ۱/ ۲۹۱)۔

(۲) حدیث: ''إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا ركع فاركعوا'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۰۹ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۴۴ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، حاشیۃ قلیوبی ۱/ ۲۹۴، ۲۹۵ طبع الحلبی، أسنی المطالب ۱/ ۲۵۶، ۲۶۶ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۹، ۲۱ طبع المکتب الإسلامی۔

اس کے امام کی دو رکعتوں سے ملفق ہوگی، اور اس کے ذریعہ اس کو جمعہ مل جائے گا، مذہب میں صحیح یہی ہے (۱)۔

حنفیہ میں سے شیخین کے نزدیک اگر امام کو تشہد یا سجدۂ سہو میں پالے تو جمعہ مل جائے گا، لہذا شیخین کے یہاں تلفیق کا کوئی تصور ہی نہیں، کیونکہ اس کی ضرورت نہیں، اور امام محمد نے کہا: امام کے ساتھ دوسری رکعت کا اکثر حصہ مل جانے سے جمعہ مل جائے گا۔

مالکیہ میں سے صاحب ''مواہب الجلیل'' نے بھیڑ میں پھنسے ہوئے اس شخص کے بارے میں جو جمعہ کی نماز میں آخری سجدہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد ہی کرسکا، آیا وہ ظہر کی نماز پوری کرے گا یا جمعہ کی؟ اس کے بارے میں ابن القاسم اور اشہب سے دو اقوال نقل کئے ہیں (۲)۔

تفصیل اصطلاح ''جمعہ'' میں ہے۔

کچھ سفر سمندر میں اور کچھ سفر خشکی میں کرنے والے کے لئے مسافت قصر میں تلفیق:

۱۰- مالکیہ کی رائے اس قول کے مطابق جس میں مسافت کے اعتبار میں سمندری سفر اور خشکی کے سفر میں فرق نہیں کیا جاتا ہے، یہ ہے کہ اگر اس کا کچھ سفر سمندر میں اور کچھ خشکی پر ہو تو وہ تلفیق کرے گا، یعنی مطلقاً بلا تفصیل ایک کی مسافت دوسرے سے ملائے گا، زرقانی میں ہے: خشکی کی مسافت اور سمندر کی مسافت میں تلفیق کرے گا، اگر سمندر میں چپو کے ذریعہ یا چپو اور ہوا کے ذریعہ چلے، لیکن اگر سمندر میں صرف ہوا کے ذریعہ چلا ہو تو وہ خشکی کی سابقہ مسافت میں جو قصر سے کم ہے قصر نہیں کرے گا، لہذا تلفیق نہیں ہوگی (۱)۔

شافعیہ، اسی طرح حنابلہ نے (اپنے مذہب میں صحیح کے مطابق) مسافت قصر کے بارے میں سمندر اور خشکی کے درمیان فرق نہیں کیا ہے، اگر سمندر میں چلے اور یہ مسافت ایک لحظہ میں طے کرلے تو بھی قصر کرے گا (۲)۔

حنفیہ کے نزدیک خشکی کے سفر کو سمندری سفر پر یا سمندری سفر کو خشکی کے سفر پر قیاس نہیں کیا جائے گا، بلکہ ہر جگہ اس کے حسب حال رعایت ہے، حنفیہ کے یہاں فتوی کے لئے مختار یہ ہے کہ دیکھا جائے گا کہ کشتی تین دن تین رات میں کتنی مسافت طے کرتی ہے، اگر ہوائیں معتدل و برابر ہوں تو اسی کو مقرر کردیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے حال کے یہی مناسب ہے، جیسا کہ پہاڑ میں (۳)۔

تفصیل اصطلاح ''سفر'' میں ہے۔

کفارۂ ظہار وغیرہ میں دو ماہ کے روزے میں تلفیق:

۱۱- کفارہ کے روزے میں تلفیق سے مراد دو مہینوں میں سے پہلے مہینہ کو تیسرے مہینہ سے ملا کر پورا کرنا ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ظہار یا قتل یا رمضان کے دن میں عمداً جماع کرنے کا کفارہ روزہ کے ذریعہ ادا کرنے والا اگر دو ماہ کا روزہ چاند کے لحاظ سے شروع کرے تو یہ کافی ہے، حتی کہ اگر دونوں مہینے ناقص (تیس دن کے نہ) ہوں تب بھی۔

---

(۱) الإنصاف ۲/ ۳۸۴، ۳۸۵ طبع التراث، کشاف القناع ۲/ ۱۳ طبع النصر۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۲۲۲ طبع دار المعرفہ، فتح القدیر ۱/ ۴۱۹، ۴۲۰ طبع الأمیریہ، ابن عابدین ۱/ ۵۵۰ طبع المصریہ، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۴۹ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، مواہب الجلیل ۲/ ۸۲ طبع النجاح۔

(۱) الدسوقی ۱/ ۳۵۹ طبع الفکر، الزرقانی ۲/ ۳۸ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۸۸ طبع دار المعرفہ، الخرشی ۲/ ۵۷ طبع دار صادر۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱/ ۳۸۵ طبع المکتب الإسلامی، حاشیہ قلیوبی ۱/ ۲۵۹ طبع الحلبی، کشاف القناع ۱/ ۵۰۴ طبع النصر، الکافی ۱/ ۱۹۶ طبع المکتب الإسلامی، الإنصاف ۲/ ۳۱۸ طبع التراث۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۳۸ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، تبیین الحقائق ۱/ ۲۰۹، ۲۱۰ طبع دار المعرفہ۔

اسی طرح بالاتفاق اگر ایک مہینہ ناقص اور دوسرا کامل ہو تو تب بھی کافی ہے۔

اسی طرح اگر چاند کا اعتبار کئے بغیر ساٹھ روزے رکھ لے تو بھی بالاتفاق کافی ہے۔

اسی طرح بالاتفاق اگر روزہ درمیان ماہ سے شروع کرے، پھر اس کے بعد والے مہینہ میں چاند کے اعتبار سے روزہ رکھے، پھر پہلے مہینہ کی تکمیل تیسرے مہینہ سے تلفیق کے طور پر کرے اور ایام کی تعداد ساٹھ ہو جائے تو یہ کافی ہے۔

اگر ایام کی تعداد انسٹھ دن ہو تو مالکیہ، حنابلہ، صاحبین اور شافعیہ کے یہاں صحیح قول کے مطابق یہ کافی ہے، جب کہ امام ابوحنیفہ کا قول اور ایک شاذ قول شافعیہ کے یہاں یہ ہے کہ کافی نہیں ہوگا (۱)۔

تفصیل اصطلاح ''کفارہ'' میں ہے۔

ارتداد کے اثبات کے لئے دو گواہوں میں تلفیق:

۱۲ - مالکیہ کی رائے ہے کہ ارتداد کے اثبات کے لئے ایسے اقوال میں دو گواہیوں کے درمیان تلفیق جائز ہے، جن کے الفاظ الگ الگ ہوں اور معانی ایک ہوں، مثلاً ایک شخص گواہی دے کہ اس نے کہا: اللہ نے موسیٰ سے باتیں نہیں کیں، اور دوسرے نے اس کے خلاف یہ گواہی دی کہ اس نے کہا ہے: اللہ نے ابراہیم کو دوست نہیں بنایا، تو قاضی اس کے ارتداد کے اثبات کے لئے ان دونوں گواہیوں کو جمع کرے گا، لیکن اگر ایک گواہی قول پر ہو مثلاً اس کے خلاف یہ گواہی دے کہ اس نے کہا: ہر جنس میں ڈرانے والے آئے ہیں، اور دوسری گواہی عمل پر ہو مثلاً یہ کہ اس نے قرآن شریف گندگی میں ڈالا، یا دونوں مختلف افعال پر ہوں مثلاً قرآن شریف گندگی میں ڈالنا، اور جنیو باندھنا تو تلفیق نہیں ہوگی (۱)۔

ارتداد کے اثبات کے لئے گواہی قبول ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ اس سے مطلقاً ارتداد ثابت ہوگا یا اس میں تفصیل ضروری ہے، اور جس کے خلاف گواہی دی گئی ہے اگر وہ انکار کرے تو کیا اس سے تعرض کیا جائے گا؟

تاہم اس پر سب کا اتفاق ہے کہ ارتداد کی گواہی میں صرف عادل ہی مقبول ہوں گے۔

چنانچہ حنفیہ کی رائے جیسا کہ الدر المختار میں ہے، یہ ہے کہ اگر گواہ کسی مسلمان کے مرتد ہونے کی گواہی دیں اور وہ انکار کرے تو اس سے تعرض نہیں کیا جائے گا، اس کی وجہ گواہوں اور عادل لوگوں کی تکذیب نہیں، بلکہ اس لئے کہ اس کا انکار توبہ اور رجوع ہے جس کی وجہ سے صرف اس کا قتل اٹھ جائے گا، لیکن ارتداد کے بقیہ احکام باقی رہیں گے، مثلاً اس کے عمل کا ضائع ہونا، وقف کا باطل ہونا اور اس کی بیوی کی علاحدگی، ورنہ اگر وہ انکار نہ کرے تو اس کو قتل کر دیا جائے گا جیسا کہ اگر وہ خود مرتد ہو جاتا (۲)۔

مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ ارتداد کی گواہی علی الاطلاق مقبول نہیں ہوگی، بلکہ اس میں تفصیل ضروری ہے، اس لئے کہ کفر کے اسباب میں اہل سنت کا اختلاف ہے، اس لئے ہوسکتا ہے کہ کچھ حضرات کے نزدیک ثابت ہو اور کچھ لوگوں کے نزدیک

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۵۱۲ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، تبیین الحقائق ۳/۱۰ طبع دارالمعرفہ، العنایہ حاشیہ فتح القدیر ۳/۲۳۹ طبع الأمیریہ، ابن عابدین ۲/۵۸۱ طبع المصریہ، الخرشی ۴/۱۱۶ طبع دار صادر، الدسوقی ۲/۴۵۹ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/۳۶۷ طبع دارالمعرفہ، روضۃ الطالبین ۸/۳۰۱ طبع المکتب الإسلامی، نہایۃ المحتاج ۷/۹۴، ۹۵ طبع الإسلامیہ، تحفۃ المحتاج ۸/۱۹۹ طبع دار صادر، مغنی المحتاج ۳/۳۶۵ طبع الحلبی، کشاف القناع ۵/۳۸۵ طبع النصر، الکافی ۳/۳۶۹ طبع المکتب الإسلامی۔

(۱) الزرقانی ۸/۶۵ طبع الفکر۔

(۲) ابن عابدین ۳/۲۹۹ طبع المصریہ۔

ثابت نہ ہو[1]۔

شافعیہ کے یہاں معتمد قول اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے، یہ ہے کہ ارتداد کی گواہی علی الاطلاق بلاتفصیل قبول کی جائے گی حتی کہ اگر وہ شخص انکار کرے جس کے خلاف گواہی دی گئی ہے تو اس کا انکار سود مند نہیں، بلکہ توبہ کرنا ضروری ہے، ورنہ قتل کر دیا جائے گا، اس لئے کہ ارتداد بڑا سنگین ہے، عادل آدمی اس کی گواہی دینے کا اقدام نہیں کرسکتا الا یہ کہ اس کا ثبوت ہوجائے، یعنی اس کا سبب اس کو یاد ہو، اگر چہ علم اور اختیار ہوتے ہوئے نہ کہے، اس لئے کہ کفر کے بارے میں مختلف مذاہب ہیں، اور ارتداد کا معاملہ بڑا سنگین ہے[2]۔

تفصیل اصطلاح ''ردت'' میں ہے۔

مذاہب کے درمیان تلفیق:

۱۳ - مذاہب کے درمیان تلفیق سے مراد یہ ہے کہ دو مذاہب کو جمع کر کے کسی عمل کے صحیح ہونے کا حکم دیا جائے اگر دونوں مذاہب میں الگ الگ حکم دیا جائے تو وہ عمل باطل ہوگا، اس کی مثال یہ ہے کہ وضو کرنے والا شخص کسی اجنبی عورت کو بغیر کپڑے وغیرہ کے چھودے، اور اس سے نجاست مثلاً خون سبیلین کے علاوہ سے نکل جائے تو یہ وضو شافعیہ کے نزدیک چھونے کی وجہ سے باطل ہے، اور حنفیہ کے نزدیک غیر سبیلین سے خون نکلنے کی وجہ سے باطل ہے اور شافعیہ کے نزدیک غیر سبیلین سے اس نجاست کے نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اسی طرح حنفیہ کے نزدیک چھونے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اب اگر اس وضو سے نماز پڑھ لے تو اس نماز کا صحیح ہونا دو مذاہب کی تلفیق کی وجہ سے ہوگا،

(۱) الزرقانی ۸/ ۶۵ طبع الفکر، حاشیہ قلیوبی ۴/ ۱۷۶ طبع الحلبی۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۹۷، ۳۹۸ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، حاشیہ قلیوبی ۴/ ۱۷۶ طبع الحلبی، کشاف القناع ۶/ ۱۷۹ طبع النصر، المغنی ۸/ ۱۴۰، ۱۴۱ طبع الریاض۔

''الدر المختار'' میں ہے: تلفیق کے ذریعہ کیا ہوا حکم بالاجماع باطل ہے، اور عمل کے بعد تقلید سے رجوع کرنا بالاتفاق باطل ہے، یہی مذہب میں مختار ہے، اس لئے کہ تقلید جائز ہوتے ہوئے بھی اس کا جواز عدم تلفیق کے ساتھ مشروط ہے جیسا کہ ابن عابدین نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے[1]۔

رخصتوں کو تلاش کرنے اور مذاہب میں ان کو تلاش کرنے والے کے بارے میں اصولیین وفقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اصح یہ ہے جیسا کہ ''جمع الجوامع'' میں ہے کہ رخصتوں کو تلاش کرنا ممنوع ہے، اس لئے کہ ایسا کرنا تکلیف کے رشتہ کو توڑ دیتا ہے، کیونکہ اس صورت میں وہ محض خواہش نفس کی پیروی کرے گا[2]۔

بلکہ بعض حضرات اس کو فسق کہتے ہیں، اور اصح جیسا کہ ''نہایۃ المحتاج'' میں ہے، اس کے برخلاف ہے۔ ایک قول ہے کہ محل اختلاف وہ حالت ہے جب مدون مذاہب میں سے رخصتوں کو تلاش کیا جائے، ورنہ قطعاً فاسق ہوگا، اور آمدی کی طرح ابن الحاجب کا یہ قول اس کے منافی نہیں کہ جو ایک مسئلہ میں کسی امام کے قول پر عمل کرے، اس کے لئے اسی مسئلہ میں دوسرے امام کے قول پر عمل کرنا بالاتفاق ناجائز ہے، اس لئے کہ اس کو اس صورت پر محمول کرنا متعین ہے جب کہ پہلے عمل کا اس قدر اثر باقی رہے جس کی بنیاد پر دوسرے کے ساتھ حقیقتاً ایسی ترکیب لازم آئے، جس کا دونوں میں سے کوئی امام قائل نہ ہو، مثلاً ایک ہی نماز میں سر کے بعض حصہ کے مسح میں امام شافعی کی اور کتے کی طہارت میں امام مالک کی تقلید کرنا[3]۔

رخصتوں کو تلاش کرنا جن لوگوں کے نزدیک جائز ہے، اس شرط

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۱، ۳/ ۶۰۲ طبع الأمیریہ۔

(۲) جمع الجوامع مع حاشیۃ البنانی ۲/ ۴۰۰ طبع الحلبی۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۱ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

کے ساتھ ہے کہ اس ہلکے حکم کے مخالف کسی اور قول پر عمل نہ ہو[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اصولی ضمیمہ''۔

یہاں تلفیق سے مقصود وہ تلفیق ہے جو ایک ہی مسئلہ میں چند ائمہ کے اقوال اخذ کرنے کی صورت میں ہو، رہا متعدد مسائل میں ائمہ کے اقوال کو اخذ کرنا تو یہ تلفیق نہیں، بلکہ مذہب بدلنا یا مذہب کا انتخاب کرنا ہے، اس کی تفصیل اصطلاح: ''تقلید'' میں دیکھی جائے۔

(۱) تیسیر التحریر ۴/ ۲۵۴ طبع الحلبی۔

تلقین

تعریف:

۱- تلقین: لقّن کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''**لقن الکلام**'' سمجھانا، اور ''**تلقنه**'' اخذ کرنا، قابو پانا، ایک قول ہے کہ اس کا معنی سمجھانا بھی ہے، یہ بالمشافہ حاصل کرنے اور کتابوں سے حاصل کرنے پر بولا جاتا ہے۔

کہا جاتا ہے: ''**لقنه الکلام**'' اس پر پیش کرنا تاکہ وہ اس کو دہرائے[۱]۔

فقہاء کا استعمال ان لغوی معانی سے الگ نہیں[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تعریض:

۲- کلام میں تعریض: یہ ہے کہ سننے والا صراحت کے بغیر اس کی مراد سمجھ جائے، جب کہ تلقین اکثر صراحت کے ساتھ ہوتی ہے[۳]۔

ب-تعلیم:

۳- تعلیم: **عَلَّمَ** کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''**علّمه العلم والصنعة وغیر ذلک**''، علم اور صنعت وغیرہ سکھانا۔

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط مادہ: ''لقن''۔
(۲) البدائع ۷/ ۱۰، الحطاب ۲/ ۲۱۹، مغنی المحتاج ۱/ ۳۳۰۔
(۳) التعریفات للجرجانی۔

تعلیم اور تلقین میں فرق یہ ہے کہ تلقین صرف کلام میں ہوتی ہے جب کہ تعلیم کلام اور کلام کے علاوہ کی ہوتی ہے، لہذا تعلیم تلقین سے عام ہے(۱)۔

اجمالی حکم:

فقہاء نے تلقین کے بارے میں چند مقامات پر بحث کی ہے:

قریب المرگ شخص کو تلقین کرنا:

۴- اگر انسان قریب المرگ ہو، غرغرہ سے قبل حالت نزع میں ہو تو سنت یہ ہے کہ اس کو کلمۂ شہادت کی اس طرح تلقین کی جائے کہ وہ سن لے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لقنوا موتاكم لا إله إلا الله" (۲) (اپنے میں سے قریب المرگ لوگوں کو "لاإله إلا الله" کی تلقین کرو)، نیز فرمان نبوی ہے: "من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة"(۳) (جس کا آخری کلام "لا إله إلا الله" ہوگا وہ جنت میں جائے گا)۔

یہ کلمہ کہنے کے لئے اس پر اصرار نہ کرے کہ کہیں وہ تنگ آ کر انکار نہ کر بیٹھے، اگر وہ ایک بار کہہ دے تو تلقین کرنے والا اس کو دوبارہ نہ کہے، ہاں اگر وہ کوئی دوسری بات زبان سے نکال دے تو دوبارہ تلقین کرسکتا ہے، یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے۔

"المجموع" میں محاملی وغیرہ کے حوالہ سے ہے کہ تین بار تلقین کرے، اس سے زیادہ نہیں۔

تلقین میں "محمد رسول الله" کا اضافہ جمہور کے نزدیک مسنون نہیں، کیونکہ روایات کا ظاہر یہی ہے(۱)۔

فقہاء کی ایک جماعت کی رائے ہے کہ شہادتین کی تلقین کرتے ہوئے کہے: "أَشْهَدُ أَنْ لَّا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً رَّسُوْلُ اللّٰهِ" ان کی دلیل یہ ہے کہ مقصود توحید کا ذکر ہے جو شہادتین کے ذریعہ ہی ہوسکتی ہے(۲)۔

مسنون ہے کہ تلقین کرنے والے پر دشمنی حسد وغیرہ کا الزام نہ ہو، اور وہ ورثاء کے علاوہ کوئی اور ہو، اور اگر وہاں صرف ورثاء موجود ہوں تو ان میں سے سب سے زیادہ مشفق وارث تلقین کرے، اس کے بعد کوئی دوسرا(۳)۔

موت کے بعد تلقین:

۵- موت کے بعد میت کو تلقین کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، مالکیہ، بعض اصحاب شافعی اور حنفیہ میں سے زیلعی کی رائے ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں، انہوں نے اس کی اجازت دی، لیکن اس کا حکم نہیں دیا ہے، اس کی دلیل اس فرمان نبوی کا ظاہر ہے: "لقنوا موتاكم لا إله إلا الله"(۴) (اپنے میں سے مردوں کو لا الہ الا اللہ کی تلقین کرو) صحابہ کی ایک جماعت مثلاً ابوامامہ باہلی وغیرہ سے منقول ہے کہ انہوں نے اس کا حکم دیا ہے، اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ کہے: اے فلاں بن

(۱) محیط المحیط مادہ: "لقن"، الفروق فی اللغہ رص ۷۵۔

(۲) حدیث: "لقنوا موتاكم لا إله إلا الله" کی روایت مسلم (۶۳۱/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة" کی روایت ابوداؤد (۴۸۶/۳ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۳۵۱/۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے۔

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۰۵ طبع الأمیریہ بولاق، البدائع ۲۹۹/۱ طبع اول ۱۳۲۷ھ، مغنی المحتاج ۳۳۰/۱، الحطاب ۲۱۹/۲ طبع مکتبۃ النجاح، المغنی ۴۵۰/۲ طبع الریاض۔

(۲) ابن عابدین ۵۷۰/۱، ۵۷۱ طبع الأمیریہ بولاق، الشرح الصغیر ۵۶۱/۱ طبع دار المعارف مصر، مغنی المحتاج ۳۳۰/۱، المغنی ۴۵۰/۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۳۳۰/۱۔

(۴) حدیث کی تخریج سابقہ فقرہ میں گذر چکی ہے۔

فلاں! اپنے اس دین کو یاد کرو جس پر تم قائم تھے، تم اللہ تعالی کو رب، اسلام کو دین، اور محمد علیہ الصلاۃ والسلام کو نبی مانتے تھے (۱)۔

فقہاء کی ایک جماعت تلقین کی قائل نہیں، کیونکہ حدیث میں مردوں سے مراد قریب المرگ ہیں، اور "المغنی مع الشرح الکبیر" میں ہے: تدفین کے بعد تلقین کرنے کے بارے میں امام احمد سے مجھے کچھ منقول نہیں ملا، اور میرے علم میں اس سلسلے میں ائمہ کا کوئی قول نہیں، البتہ اثرم کی روایت ہے، انہوں نے کہا: میں نے یہ تلقین کسی کو بھی کرتے نہیں دیکھا، ہاں ابوالمغیرہ کی وفات پر اہل شام میں ایسا ہوا کہ ایک شخص نے آ کر یہ تلقین کی (۲)۔

ان سب میں تفصیل ہے، دیکھئے: "موت"، "جنازۃ" اور "احتضار"۔

حدود کا اقرار کرنے والے کو تلقین کرنا:

۶ - جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ امام یا نائب امام کے لئے مسنون ہے کہ حدود کا اقرار کرنے والے کو رجوع کرنے کی تلقین کرے تاکہ حد ٹل جائے، اس لئے کہ جب حضرت ماعز نے حضور ﷺ کے سامنے زنا کا اقرار کیا تو آپ نے ان کو رجوع کرنے کی تلقین کی، آپ ﷺ نے فرمایا: **"لعلک قبلت أو غمزت أو نظرت"**،(۳) (شاید تم نے بوسہ لیا ہوگا، یا ہاتھ لگایا ہوگا یا آنکھ سے دیکھا ہوگا)۔

اور ایک شخص نے چوری کی، اس سے آپ ﷺ نے فرمایا: **"أسرقت؟ما إخالک سرقت؟"**،(۱) (کیا تم نے چوری کی ہے؟ میں نہیں سمجھتا کہ تم نے چوری کی ہے؟)۔

بعض مالکیہ نے زنا کے بارے میں مروی حدیث کے بعض طرق و اسانید کی بنیاد پر خود اقرار کرنے والے سے استفسار کرنے کو مختار کہا ہے (۲)۔

فقہاء کے یہاں تفصیل ہے جس کو "اقرار"، "حد" میں دیکھا جائے۔

کسی فریق یا گواہ کو تلقین کرنا:

۷ - جمہور فقہاء کے نزدیک قاضی کے لئے جائز نہیں کہ کسی فریق کو اس کی دلیل کی تلقین کرے، کیونکہ اس میں دوسرے فریق کی دل شکنی ہے، نیز ایک فریق کی اعانت و مدد کرنا ہے جو تہمت کا سبب ہے، البتہ اگر ایک فریق بول رہا ہو تو دوسرے کو خاموش کر سکتا ہے تاکہ اس کی بات سمجھ سکے (۳)۔

۸ - گواہ کے بارے میں جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اس کو تلقین کرنا فی الجملہ ناجائز ہے، گواہ کو اپنی گواہی دینے دے، اگر شرعاً اس کی گواہی مقبول ہو تو قبول کرے ورنہ رد کر دے، امام ابو یوسف نے کہا: گواہ کو تلقین کرتے ہوئے یہ کہنے میں کوئی حرج نہیں کہ کیا تم اس کی گواہی دیتے ہو؟ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عدالت کے دبدبہ سے ہو سکتا ہے کہ اس کی زبان نہ کھلے اور وہ اپنی دلیل نہ پیش کر سکے، لہذا یہ تلقین

---

(۱) الزیلعی ۱/۲۳۴ طبع الأمیریہ بولاق، الحطاب ۲/۲۱۹، مغنی المحتاج ۱/۳۳۰، فتاوی ابن تیمیہ ۲۳/۲۹۶۔

(۲) المغنی والشرح الکبیر ۲/۳۸۵، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۵۷، مغنی المحتاج ۱/۳۳۰، الزیلعی ۱/۲۳۴۔

(۳) حدیث: "لعلک قبلت أو غمزت أو نظرت" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۱۳۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "قال لرجل سرق: ما إخالک سرقت؟" کی روایت ابوداؤد (۴/۵۴۳ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، خطابی نے کہا: اس کی اسناد میں کلام ہے، اس کا راوی مجہول شخص ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۶۱ طبع دار الکتاب العربی بیروت، الروضہ ۱/۱۴۵، کشاف القناع ۶/۱۰۳ طبع مکتبۃ النصر، التبصرہ بہامش فتح العلی ۲/۲۳۳، ۳۳۴ طبع مصطفی محمد۔

(۳) البدائع ۷/۱۰، ابن عابدین ۴/۳۱۲، الروضہ ۱۱/۱۶۱، کشاف القناع ۶/۳۱۴، الدسوقی ۴/۱۸۱۔

ثابت دلیل کا اظہار کرنا ہے، اس میں کوئی حرج نہیں [۱]۔

بحث کے مقامات:

۹- فقہاء متعدد مقامات پر تلقین پر بحث کرتے ہیں مثلاً جنازہ، قضاء، شہادت، اقرار۔ تفصیل ان اصطلاحات میں دیکھیں۔

(۱) سابقہ مراجع۔

تلوّم

تعریف:

۱- لغت میں تلوّم کا معنی انتظار کرنا اور ٹھہرنا ہے [۱]۔ حضرت عمرو بن سلمہ جرمی کی حدیث میں ہے: "**کانت العرب تلوم بإسلامهم الفتح**" [۲] یعنی عرب والے مسلمان ہونے کے لئے فتح مکہ کے منتظر تھے۔

لفظ "تلوّم" کا فقہی استعمال اس مفہوم سے الگ نہیں ہے [۳]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- حنفیہ کے یہاں "مختار" یہ ہے کہ مفتی شک کے دن خواص کو نفل روزہ رکھنے اور عوام [۴] کو زوال سے پہلے تک انتظار کرنے کا فتوی دے گا، اس لئے کہ مہینہ کے ثبوت کا احتمال ہے اور اس کے بعد روزہ نہیں۔ اور انتظار کرنے والے کے لئے نیت سے قبل بھول کر کھالینے کے بارے میں تفصیل ہے جس کو اس کی اصطلاح میں دیکھا جائے [۵]۔

(۱) مختار الصحاح، المغرب للمطرزی مادہ: "لوم"، ابن عابدین ۸۹/۲۔

(۲) لسان العرب المحیط مادہ: "لوم"۔

حدیث: "وكانت العرب تلوم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۲/۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۸۹/۲، الشرح الصغیر ۶۷۵/۲۔

(۴) خواص اور عوام کے درمیان حد فاصل یہ ہے کہ جس کو شک کے دن روزہ کی نیت کا علم ہو وہ خواص میں سے ہے، اور جس کو اس کا علم نہیں وہ عوام میں سے ہے (الفتاوی الہندیہ ۲۰۰/۱، ۲۰۱)۔

(۵) فتح القدیر ۲۴۷/۲، ۲۴۸، ابن عابدین ۸۹/۲، ۹۷، الفتاوی الہندیہ

جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا تصور نہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک رمضان کے روزہ میں رات سے نیت کرنا واجب ہے، جیسا کہ انہوں نے اس کی جگہ پر اس کی تفصیل کی ہے [۱]۔

نیز جمہور فقہاء نے نفقات کی بحث میں تلوم پر کلام کیا ہے، جہاں انہوں نے اپنی بیوی کا نفقہ ادا کرنے سے شوہر کے عاجز ہونے پر گفتگو کی ہے، چنانچہ مالکیہ کی رائے (جو شافعیہ کے یہاں اظہر ہے) ہے کہ تلوم اور مہلت دینا جائز ہے، ہاں اس کی کیفیت اور مدت میں اختلاف و تفصیل ہے جس کو اصطلاح ''نفقہ'' میں دیکھا جائے [۲]۔

حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ تنگدستی کے ثبوت کی حالت میں فسخ نکاح کو مؤخر کرنا لازم نہیں [۳]۔

حنفیہ کے یہاں اس کا تصور نہیں، کیونکہ وہ نفقہ سے عاجز رہنے کی صورت میں فسخ نکاح کے قائل نہیں ہیں [۴]۔

= ۱/ ۲۰۰، ۲۰۱، الخانیہ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۷۔

(۱) القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۲۲، القلیوبی ۲/ ۵۲، المغنی ۳/ ۹۱۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۷۴۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۷۷، ۷۸۔

(۳) المغنی ۷/ ۵۷۴۔

(۴) ابن عابدین ۲/ ٦۵٦۔

تراجم فقہاء

جلد ۱۳ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآلوسی: یہ محمود بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

الآمدی: یہ علی بن ابی علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن أبی حازم: یہ عبدالعزیز بن أبی حازم ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

ابن أبی شیبہ: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۲ میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن ابی ملیکہ: یہ عبداللہ بن عبیداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۲ میں گذر چکے۔

ابن الأثیر: یہ مبارک بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۲ میں گذر چکے۔

ابن برہان: یہ احمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۵۷ میں گذر چکے۔

ابن بطال: یہ علی بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ: یہ عبدالسلام بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابن الجزری: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابن الحاجب:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن حبان: یہ محمد بن حبان ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر المکی: یہ احمد بن حجر الہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۴ میں گذر چکے۔

ابن حزم: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حمدان: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص ۳۷۳ میں گذر چکے۔

ابن خلاد (؟-۱۲۹ھ)
یہ علی بن یحیی بن خلاد بن رافع بن مالک بن العجلان، الزرقی، الانصاری ہیں۔ انہوں نے اپنے والد، اپنے والد کے چچا رفاعہ بن رافع اور ابوالسائب سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے لڑکے یحیی، نعیم المجمر، شریک بن ابونمر اور اسحاق بن ابی طلحہ وغیرہ نے روایت کی ہے۔ابن معین اورنسائی نے کہا: ثقہ ہیں، ابن حبان نے ان کا ذکر ''ثقات'' میں کیا ہے۔
[تہذیب التہذیب ۷/ ۳۹۴]

ابن رزین (۶۴۹-۷۱۰ھ)
یہ عبداللطیف بن محمد بن الحسین بن رزین ہیں، ان کی کنیت ابوالبرکات ہے،ان کا لقب بدرالدین العامری ہے،ان کی نسبت الحموی پھر المصری ہے، ایک شافعی فقیہ تھے، حدیث ان کا مشغلہ تھا، نائب قاضی رہے، فتوی دیا، جامع ازہر میں خطیب رہے، مدرسہ ظاہریہ، سیفیہ اور اشرفیہ میں درس دیا، ابن کثیر نے کہا: اونچے فقہاء اور اہم رؤساء میں سے تھے۔ان کا شمار فضلاء میں ہوتا تھا۔
بعض تصانیف: "منحة الطالبين لحفظ الأحاديث الأربعين"۔
[شذرات الذہب ۶/ ۲۶؛ طبقات الشافعیہ ۶/ ۱۳۰؛ الأعلام ۴/ ۶۰]

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الحفید) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الجد) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن الزبیر: یہ عبداللہ بن الزبیر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

ابن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

ابن العماد (۸۲۵-۸۸۷ھ)

یہ محمد بن محمد بن علی بن محمد ہیں، لقب شمس الدین، الحملی، پھر البلبیسی، القاہری الشافعی ہے، ابن العماد کے نام سے مشہور ہیں، فقیہ اور مفسر تھے، برہان الدین الفاقوسی، الجلال بن الملقن، الشمس البیشی اور الشہاب الزواوی سے فقہ کی تعلیم حاصل کی، اور ابوالفتح مراغی، اور التقی بن فہد وغیرہ سے حدیث بھی سنی۔

بعض تصانیف: ''كشف السرائر في معنى الوجوه والأشباه والنظائر''، ''مختصر تفسير البيضاوي''، ''تعليق على المنهاج إلى باب الزكاة''۔

[الضوء اللامع ۱۶۲/۹؛ ہدیۃ العارفین ۲۱۲/۲؛ الأعلام ۲۷۹/۷؛ معجم المؤلفین ۲۵۱/۱۱]

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم المالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن القیم: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن ماجہ: یہ محمد بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن محرز (۵۶۹-۶۵۵ھ)

یہ محمد بن احمد بن عبدالرحمٰن ہیں، ابوبکر کنیت ہے اور نسبت البلنسی ہے، ابن محرز کے نام سے مشہور ہیں، فقیہ، محدث، حافظ، مؤرخ اور لغوی تھے۔ اپنے والد اور اپنے ماموں ابوبکر اور ابوعامر جو ابوالحسن بن ہذیل کے صاحبزادے ہیں، ان سے اور ابوالخطاب بن واجب اور ابوالحسن المقدسی وغیرہ سے علم حاصل کیا۔

خود ان کے تلامذہ میں: ابن الأبار، ابن عمیرہ، ابن الجیان وغیرہ ہیں۔

بعض تصانیف: ''تقييد على التلقين'' ہے، اور مختلف فنون میں بکثرت ان کی ''تقریرات'' ہیں۔

[نیل الابتہاج ۲۲۹؛ شجرۃ النور الزکیہ ۱۹۴؛ معجم المؤلفین ۱۸۳/۱۱]

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوبکرالبختری (؟-۲۰۰ھ)

یہ وہب بن وہب بن کثیر بن عبداللہ ہیں، کنیت ابوبکر البختری ہے، القرشی المدنی نسبت ہے، قاضی اور اخبار وانساب کے ماہر تھے، مدینہ میں ولادت اور پرورش ہوئی اور بغداد منتقل ہوئے، مہدی کی فوج کے قاضی تھے، پھر مدینہ منورہ کے قاضی رہے۔ ابن فرحون نے کہا: وہ مدینہ منورہ کے امیر تھے۔

بعض تصانیف: ''فضائل الأنصار''، نسب ولد إسماعيل''، ''الروايات''۔

[میزان الاعتدال ۳۵۳/۴؛ لسان المیزان ۲۳۱/۶؛ مرآۃ الجنان ۴۶۳/۱؛ الأعلام ۱۵۰/۹؛ التبصرۃ لابن فرحون بہامش فتح العلی ۱۸۳/۲]

ابوبکرالصدیق:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوحازم: یہ سلمہ بن دینار ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

ابوالحسن السخاوی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۴ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ النعمان بن ثابت ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوداؤد: یہ سلیمان بن الأشعث ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۸۲ میں گذر چکے۔

ابوشامہ: یہ عبدالرحمٰن بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج۴ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابوالعالیہ: یہ رفیع بن مہران ہیں:
ان کے حالات ج۶ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ القاسم بن سلام ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابوعمر: یہ یوسف بن عبدالبر ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

ابواللیث السمرقندی: یہ نصر بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابومسعود البدری: یہ عقبہ بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

ابوموسی الأشعری:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اسامہ بن زید:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

اسماء بنت یزید (؟-تقریباً ۳۰ھ)

یہ اسماء بنت یزید بن السکن انصاریہ ہیں، ان کی نسبت الاوسیہ پھر الاشہلیہ ہے، ایک مجاہد اور ایک مقرر عرب خاتون تھیں، بہادر اور نڈر تھیں، ان کو ''خطیبۃ النساء'' (عورتوں کی مقرر) کہا جاتا تھا، ہجرت کے پہلے سال خدمت نبوی میں پہنچیں، آپ سے بیعت کی اور جنگ یرموک (سن ۱۳ھ) میں شریک تھیں۔ انہوں نے حضور ﷺ سے اٹھارہ احادیث روایت کی ہیں، اور خود ان سے ان کے بھانجہ محمود بن عمرو الانصاری، ابوسفیان مولی ابن احمد وغیرہ نے روایت کی، ان کی روایت کو ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، مہاجر بن ابومسلم اور شہر بن حوشب نے نقل کیا ہے۔

[الاصابہ ۴/۲۴۷؛ لسان المیزان ۶/۸۵۴؛ حلیۃ الاولیاء ۲/۸۶؛ أعلام النساء ۱/۵۳]

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

اصبغ: یہ اصبغ بن الفرج ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

اِلکیا الہرّاسی (۴۵۰-۵۰۴ھ)

یہ علی بن محمد بن علی ہیں، کنیت ابوالحسن الطبری ہے، لقب عماد الدین ہے، اِلکیا الہراسی (کاف کے کسرہ اور ہاء کے فتحہ اور راء مشددہ کے ساتھ) سے مشہور ہیں، شافعی فقیہ، مفسر، اصولی اور متکلم تھے۔ امام الحرمین سے فقہ حاصل کی، امام غزالی کے بعد امام الحرمین کے سب سے جلیل القدر شاگرد تھے۔ انہوں نے امام الحرمین، ابوعلی الحسن بن محمد الصفار وغیرہ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے السِّلفی اور سعد الخیر بن محمد الانصاری وغیرہ نے حدیث نقل کی۔ ''نظامیہ'' کے مدرس، اور واعظ تھے۔

بعض تصانیف: ''أحکام القرآن''، ''لوامع الدلائل فی زوایا المسائل''، ''شفاء المسترشدین فی مباح المجتهدین''، اور ''التعلیق فی أصول الفقه''۔

[طبقات الشافعیہ ۴/۲۸۱؛ شذرات الذہب ۴/۸؛ معجم المؤلفین ۷/۲۲۰؛ الأعلام ۵/۱۴۹]

أم عطیہ: یہ نسیبہ بنت کعب ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۶۴ میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۷ میں گذر چکے۔

الاوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ایمن بن ام ایمن (؟-؟)

یہ ایمن بن عبید بن زید بن عمرو بن بلال ہیں، اسامہ بن زید بن حارثہ کے بھائی ہیں۔ رسول اللہ ﷺ سے روایت کی، اور خود ان سے عطاء بن ابی رباح، اوران کے لڑکے عبدالواحد نے روایت کی۔ نسائی نے کہا: میرے خیال میں وہ صحابی نہیں ہیں۔ اور ابوعمر نے ''الاستیعاب'' میں کہا: یہ ایمن غزوہ حنین میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ثابت قدم رہ جانے والوں اور شکست نہ کھانے والوں میں سے ہیں، ابن اسحاق نے ان کا ذکر شہداء حنین میں کیا ہے۔

[الاصابہ ۹۲/۱؛ اسدالغابہ ۱۸۹/۱؛ تہذیب التہذیب ۳۹۴/۱؛ الاستیعاب ۱۲۸/۱]

ب

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

البراء بن عازب:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

البیضاوی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۶۵ میں گذر چکے۔

البیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۹ میں گذر چکے۔

ت

الترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

ج

جابربن زید:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۰ میں گذر چکے۔

جابربن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد الجرجانی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۵۴۴ میں گذر چکے۔

جعفر بن ابی طالب (؟-۸ھ)
جعفر بن ابو طالب (عبد مناف) بن عبد المطلب بن ہاشم، ہاشمی ہیں، ان کی کنیت ابو عبد اللہ ہے، صحابی ہیں، بنو ہاشم کے سورماؤں میں سے ہیں، ان کو جعفر الطیار کہا جاتا تھا، سابقین اولین میں سے ہیں، رسول اللہ ﷺ کے دار الارقم میں جانے اور وہاں تبلیغ شروع کرنے سے قبل اسلام لائے، حبشہ کی دوسری ہجرت میں شریک تھے، شاہ حبشہ کے سامنے تقریر کرنے والے یہی تھے، وہیں قیام رہا، بالآخر مدینہ منورہ ہجرت کر کے آئے، رسول اللہ ﷺ نے غزوہ موتہ کی فوج کا زید بن حارثہ کے بعد ان ہی کو سپہ سالار بنایا تھا اور وہیں شہید ہوئے۔
انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی، اور ان سے ان کے لڑکے عبد اللہ، عمرو بن العاص اور ابن مسعودؓ وغیرہ نے روایت کی ہے۔

[الاصابہ ۱/۲۳۹؛ أسد الغابہ ۱/۳۴۱؛ الاستیعاب ۱/۲۴۲؛ طبقات ابن سعد ۴/۳۴؛ تہذیب التہذیب ۲/۹۸؛ الأعلام ۲/۱۱۸]

جعفر بن محمد:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

ح

الحازمی (۵۴۹-۵۸۴ھ)
یہ محمد بن موسی بن عثمان بن حازم ہیں، کنیت ابوبکر ہے، نسبت الحازمی، الہمدانی، الشافعی ہے، محدث، حافظ، مؤرخ اور فقیہ تھے۔
عبد الاول بن عیسی السجزی، ابو منصور شہردار الدیلمی، ابو زرعہ طاہر بن محمد المقدسی وغیرہ سے حدیث سنی، اور شیخ جمال الدین واثق بن فضلان وغیرہ سے فقہ حاصل کی۔
بعض تصانیف: "الناسخ والمنسوخ" حدیث میں، "شروط الأئمة"، "عجالة المبتدي"، "سلسلة الذهب" روایات امام احمد بواسطہ امام شافعی۔

[شذرات الذہب ۴/۲۸۲؛ وفیات الأعیان ۳/۴۲۱؛ طبقات الشافعیہ ۴/۱۸۹؛ البدایہ ۱۲/۳۳۲؛ معجم المؤلفین ۱۲/۶۴]

حذیفہ بن الیمان:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۲ میں گذر چکے۔

الحسن البصری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحسن بن زیاد:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحسن بن علی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۳ میں گذر چکے۔

الحسین: یہ الحسین بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۳ میں گذر چکے۔

الجعبری: یہ ابراہیم بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

الحکم: یہ الحکم بن عتیبہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

الحلوانی (؟-۲۵۰ھ)

یہ احمد بن یزید بن اُزداد ہیں، کنیت اُبوالحسن ہے، لقب الصفار، الحلوانی، المقری ہے، بڑے ماہر قاری تھے۔ احمد بن محمد القواس، قالون، علی خلف البزار، علی ہشام بن عمار، ابراہیم بن الحسن العلاف، جعفر بن محمد الخشکنی وغیرہ سے علم قراءت حاصل کیا، اور خود ان سے فضل بن شاذان، ان کے لڑکے عباس بن الفضل، محمد بن بسام، احمد بن الہیثم، الحسن بن العباس الجمال، الحسین بن احمد الجزیری، عبیداللہ بن محمد وغیرہ نے علم قراءت حاصل کیا۔ ذہبی نے ان کا ذکر "معرفۃ القراء الکبار" میں کیا ہے، ابوحاتم سے ان کے متعلق دریافت کیا گیا تو وہ حدیث کے بارے میں ان سے خوش نہ ہوئے۔

[غایۃ النہایہ ۱/۱۴۹؛ میزان الاعتدال ۱/۱۶۴؛ الجرح والتعدیل ۲/۸۲؛ معرفۃ القراء الکبار ۱/۲۲۲]

الحلوانی: یہ عبدالعزیز بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الحلوانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الحلیمی: یہ الحسین بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

حمزہ بن حبیب (۸۰-۱۵۶ھ)

یہ حمزہ بن حبیب بن عمارہ بن اسماعیل ہیں، کنیت ابوعمارہ ہے، نسبت الکوفی، التیمی ہے، الزیات لقب ہے، قراء سبعہ میں سے ہیں، یہ قبیلہ تیم کے آزاد کردہ غلام تھے، اور انہیں سے منسوب ہیں۔ انہوں نے ابواسحاق سبیعی، ابواسحاق الشیبانی، الأعمش، عدی بن ثابت، الحکم بن عتیبہ، حبیب بن ابی ثابت وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے ابن المبارک، حسین بن علی الجعفی، عبداللہ بن صالح العجلی، ابواحمد الزبیری وغیرہ نے روایت کی۔ عجلی نے کہا: ثقہ ہیں، اور ابوحنیفہ نے کہا: حمزہ قرآن کریم اور فرائض پر سب سے زیادہ حاوی ہیں، ثوری نے کہا: حمزہ نے کتاب اللہ کا کوئی حرف اثر ونقل کے بغیر نہیں پڑھا، ابن حجر نے کہا: حمزہ کی قراءت کے مقبول ہونے پر اجماع ہے، لیکن صاحب "المغنی" (۱/۴۹۲ طبع سوم) نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ وہ حمزہ اور کسائی کی قراءت کو ناپسند کرتے تھے، کیونکہ اس میں (زبان کو) توڑنا، ادغام، تکلف اور مد کی زیادتی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۳/۲۷؛ میزان الاعتدال ۱/۶۰۵؛ وفیات الأعیان ۱/۱۶۷، الأعلام ۲/۳۰۸]

خ

خباب بن الأرت (؟-۳۷ھ)

یہ خباب بن الارت بن جندلہ بن سعد ہیں، کنیت ابویحیی یا ابوعبداللہ ہے، لقب التمیمی ہے، سابقین اولین صحابہ میں سے ہیں، کہا جاتا ہے کہ وہ چھٹے مسلمان ہیں، سب سے پہلے انہوں نے اسلام کا اظہار کیا، اسلام لائے تو مشرکین نے ان کو کمزور سمجھ کر سزا دی، تاکہ اپنے دین سے لوٹ آئیں، لیکن انہوں نے صبر سے کام لیا، بالآخر ہجرت کی، اور تمام جنگوں میں شریک رہے۔ نبی کریم ﷺ سے روایت کی، اور ان سے ابوامامہ الباہلی، ان کے لڑکے عبد اللہ بن خباب، ابومعمر عبداللہ بن الشخیر، قیس بن ابی حازم اور ابووائل وغیرہ نے روایت کی۔

صفین سے واپسی میں حضرت علیؓ ان کی قبر سے گذرے تو فرمایا: اللہ خباب پر رحم کرے، بہ رغبت اسلام لائے، خوشی سے ہجرت کی، جہاد میں زندگی گزاری۔ بخاری ومسلم میں ان سے ۳۲/احادیث مروی ہیں۔

[الاصابہ ۱/۴۱۶؛ حلیۃ الاولیاء ۱/۱۴۳؛ التہذیب ۳/۱۳۵؛ اسد الغابہ ۱/۵۹۲؛ الأعلام ۲/۳۴۴]

د

الدبوسی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ر

الرازی: یہ محمد بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

الرملی: یہ خیر الدین الرملی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الرویانی: یہ عبدالواحد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

ز

الزبیر بن العوام:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۷ میں گذر چکے۔

زر بن حبیش:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۷ میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

زید بن اُرقم:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

زید بن حارثہ (؟-۸ھ)

یہ زید بن حارثہ بن شراحیل ہیں، کنیت ابواسامہ ہے، نسبت الکلبی ہے، رسول اللہ ﷺ کے آزاد کردہ غلام صحابی ہیں، تمام غزوات میں شریک رہے، نامور تیرانداز تھے، رسول اللہ ﷺ نے ان کے اورحمزہ بن عبدالمطلب کے درمیان مواخات قائم کرائی تھی۔ سالم بن عبد اللہ نے کہا: ہم ان کو زید بن محمد کہتے تھے، بالآخر آیت: ''**ادعوھم لآبائھم**'' نازل ہوئی، وہ بہت پہلے مسلمان ہونے والے صحابی ہیں۔ رسول اللہ ﷺ ان کو کسی بھی فوجی ٹکڑی میں بھیجتے تو ان ہی کو امیر بناتے تھے، حضور ﷺ ان سے محبت کرتے اور ان کو آگے بڑھاتے تھے، غزوہ موتہ میں ان ہی کو امیر بنایا، وہیں ان کی شہادت ہوئی۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے لڑکے اسامہ، براء بن عازب، ابن عباس وغیرہ نے روایت کی ہے۔ ان کے واقعات و حالات پر ہشام الکلبی کی ایک تصنیف: ''زید بن حارثہ'' ہے۔

[الاصابہ ۱/۵۶۳؛ تہذیب التہذیب ۳/۴۰۱؛ الأعلام ۳/۵۷]

زید بن خالد الجہنی:
ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

زید بن صوحان (؟-۳۶ھ)

یہ زید بن صوحان بن حجر بن الحارث بن الہجرس بن صبرہ ہیں، کنیت ابوسلیمان ہے، نسبت العبدی ہے، ربیعہ کی شاخ بنو عبدالقیس سے تعلق رکھتے تھے، ابن حجر نے ''الاصابہ'' میں کلبی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ وہ صحابی ہیں، اور ابن سعد نے کہا کہ کم روایت کرنے والے، کوفی تابعی ہیں، وہ سور ما و سردار تھے، جنگ نہاوند میں ان کا بایاں ہاتھ کٹ گیا تھا، جنگ جمل میں حضرت علی کے ساتھ

شریک جنگ ہوئے، اور شہید ہوئے۔ عمر، علی، ابی بن کعب، اور سلمان فارسی وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے ابووائل اور سالم بن ابوالجعد وغیرہ نے روایت کی۔

[الاصابہ ۱/۵۸۲؛ تہذیب ابن عساکر ۶/۱۰؛ طبقات ابن سعد ۶/ ۱۲۳؛ تاریخ بغداد ۸/ ۴۳۹؛ الأعلام ۳/ ۵۹]

الزیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

س

سالم بن عبداللہ بن عمر:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۹ میں گذر چکے۔

سعد بن أبي وقاص: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

السعد: یہ مسعود بن عمر التفتازانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

سعید بن عبدالعزیز (۹۰-۱۶۷ھ)

یہ سعید بن عبدالعزیز بن ابویحیی ہیں، کنیت ابومحمد ہے، نسبت التنوخی الدمشقی ہے، اپنے دور کے فقیہ دمشق، حافظ و حجت تھے۔ امام احمد بن حنبل نے کہا: شام میں ان سے زیادہ صحیح حدیث والا کوئی نہیں۔ زہری، مکحول، قتادہ، نافع اور عطاء وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے ابن المبارک، وکیع، ابن مہدی اور ابومسہر وغیرہ نے روایت کی ہے۔ ابومسہر نے کہا: وفات سے قبل ان کا حافظہ برقرار نہیں رہا۔ نسائی نے کہا: ثقہ اور قابل اعتماد ہیں۔ ابن معین نے کہا: حجت ہیں۔

[تذکرہ ۱/ ۲۳؛ طبقات الحفاظ /۹۳؛ میزان الاعتدال ۲/ ۱۴۹؛ شذرات الذہب ۱/ ۲۶۳؛ الأعلام ۳/ ۱۵۰]

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

سمرہ بن جندب:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

سہل بن سعد الساعدی:
ان کے حالات ج ۸ ص ۳۲۲ میں گذر چکے۔

سوید بن غفلہ (؟-۸۱ھ)

یہ سوید بن غفلہ بن عوسجہ بن عامر بن وداع ہیں، کنیت ابوامیہ ہے، نسبت الجعفی الکوفی ہے، ایک قول کے مطابق وہ صحابی ہیں، لیکن یہ صحیح نہیں، وہ حیات نبوی میں اسلام لائے، وفات نبوی کے دن مدینہ

پہنچے، قادسیہ اور یرموک کی جنگ میں شریک ہوئے حضرت ابوبکر صدیق، عمر، عثمان، علی، ابی بن کعب، بلال اور ابوذر رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے ابولیلی الکندی، شعبی، ابراہیم نخعی، عبدہ بن ابولبابہ وغیرہ نے روایت کی۔ ابن معین اور عجلی نے کہا: ثقہ ہیں۔

[الاصابہ ۲/۱۱۸؛ اسد الغابہ ۲/۳۷۹؛ تہذیب التہذیب ۴/۴۷۸؛ النجوم الزاہرہ ۱/۲۰۳؛ سیر اعلام النبلاء ۴/۶۹؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/۵۰؛ الأعلام ۳/۱۴۵]

ش

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

الشربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۱ میں گذر چکے۔

ص

صاحب الأشباہ: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

صاحب التقریب: یہ القاسم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الدر المختار: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

صاحب العنایہ: یہ محمد بن محمد بن محمود البابرتی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

صاحب الفواکہ الدوانی: دیکھئے: النفراوی:

صاحب مسلم الثبوت: دیکھئے: محبّ اللہ بن عبد الشکور:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

صاحب مطالب اولی النہی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۶ میں گذر چکے۔

صاحب المغنی: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

صاحب مواہب الجلیل: یہ محمد بن محمد الحطاب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

صاحب الہدایہ: یہ علی بن ابی بکر المرغینانی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

صفوان بن سلیم (؟-۱۳۲ھ)

یہ صفوان بن سلیم ہیں، کنیت ابوعبداللہ ہے، اور ایک قول کے مطابق کنیت ابوالحارث ہے، نسبت الزہری ہے، ان کے آزاد کردہ غلام ہیں، مدنی فقیہ تھے۔ حضرت ابن عمر، جابر بن عبداللہ، انس، سعید بن المسیب اور عبدالرحمٰن بن غنم وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے زید بن اسلم، ابن المنکدر، موسی بن عقبہ، ابن ابی ذئب، ابراہیم بن سعد وغیرہ نے روایت کی۔ امام احمد بن حنبل، ابن سعد، علی ابن المدنی اور یعقوب بن شیبہ نے کہا: ثقہ ہیں۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ''ثقات'' میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۴/۴۲۷؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۳۴؛ العبر ۱/۱۷۶]

ط

الطبری: دیکھئے: محمد بن جریر الطبری:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۳ میں گذر چکے۔

الطبری المکی: یہ محبّ الطبری ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

الطبرانی: یہ سلیمان بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۳ میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

الطحطاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

طلحہ بن عبیداللہ:
ان کے حالات ج ۹ ص ۳۲۲ میں گذر چکے۔

طلحہ بن مصرف (؟-۱۱۲ھ)

یہ طلحہ بن مصرف بن کعب بن عمرو بن جحدب ہیں، کنیت ابومحمد ہے، نسبت الہمدانی، الیامی، الکوفی ہے، اپنے دور میں اہل کوفہ

میں سب سے بڑے قاری تھے، ان کو ''سید القراء'' کہا جاتا تھا، وہ حدیث کے ثقہ رجال میں سے ہیں۔ حضرت انس، عبداللہ بن ابی اوفی، زید بن وہب، سعید بن جبیر، سعید بن عبدالرحمٰن اور مصعب بن سعد بن ابی وقاص وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے ابواسحاق السبیعی، اسماعیل بن ابی خالد، زبید بن الحارث الیامی اور عبدالملک بن سعید وغیرہ نے روایت کی۔ ابن معین، ابوحاتم اور عجلی نے کہا: ثقہ ہیں، ابن حبان نے ان کا ذکر ''ثقات'' میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۲۶/۵؛ حلیۃ الأولیاء ۱۴/۵؛ الأعلام ۲۳۰/۳]

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج۱ ص۴۷۶ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن ابی لیلی:
ان کے حالات ج۳ ص۴۹۰ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج۳ ص۴۹۱ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن زید الانصاری:
ان کے حالات ج۳ ص۴۹۱ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عباس:
ان کے حالات ج۱ ص۴۳۵ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمرو:
ان کے حالات ج۱ ص۴۷۷ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن المبارک:
ان کے حالات ج۲ ص۵۷۹ میں گذر چکے۔

عبدالملک بن یعلی:
ان کے حالات ج۵ ص۴۹۱ میں گذر چکے۔

عثمان بن عبداللہ بن اوس (؟-؟)

یہ عثمان بن عبداللہ بن اوس بن ابی اوس ہیں، نسبت ثقفی، طائفی ہے۔ انہوں نے اپنے دادا، اپنے چچا عمرو، نیز مغیرہ بن شعبہ اور سلیمان بن ہرمز سے روایت کی، اور خود ان سے ابراہیم بن میسرہ، عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن یعلی، محمد بن سعید اور ابوسعید بن عوذ اللہ المؤدب وغیرہ نے روایت کی ہے۔

ابن حبان نے ان کا ذکر ''الثقات'' میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۲۹/۷؛ میزان الاعتدال ۴۲/۳]

عدی بن حاتم:
ان کے حالات ج۱۲ ص۳۹۱ میں گذر چکے۔

عطاء بن ابی رباح:
ان کے حالات ج۱ ص۴۷۹ میں گذر چکے۔

عقبہ بن عامر:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۷ میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

علی بن یحیی: دیکھئے: ابن خلاد:

عمار بن یاسر:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

عمر بن عبد العزیز:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

عمران بن حصین:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

عمرو بن عوف المزنی (حضرت معاویہ کے اخیر دور میں وفات پائی)

یہ عمرو بن عوف بن زید بن ملیحہ بن عمرو ہیں، کنیت ابوعبداللہ ہے، نسبت المزنی ہے۔ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی، اوران سے کثیر بن عبداللہ بن عمرو بن عوف عن ابیہ عن جدہ کی سند سے کئی احادیث منقول ہیں، لیکن ''کثیر'' کو علماء نے ضعیف کہا ہے۔ ابن حجر نے ''الاصابہ'' میں ابن سعد کے حوالہ سے لکھا ہے کہ سب سے پہلا غزوہ جس میں عمرو بن عوف شریک ہوئے غزوۂ ابواء ہے، اور کہا جاتا ہے کہ ان کی سب سے پہلی شرکت غزوۂ خندق میں ہوئی، بڑے رونے والوں میں سے تھے، جن کے بارے میں فرمان باری ہے: ''**تولوا وأعينهم تفيض من الدمع**''۔

[الإصابہ ۳/۹؛ الاستیعاب ۳/۱۱۹۶؛ أسد الغابہ ۳/ ۷۵۶؛ تہذیب التہذیب ۸/۸۵]

العینی: یہ محمود بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۸ میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۲ میں گذر چکے۔

ف

الفضل بن العباس (؟-۱۳ھ)

یہ الفضل بن العباس بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف

ہیں، کنیت ابومحمد ہے، نسبت الہاشمی، القرشی ہے، بہادر اور سر برآوردہ صحابی تھے، رسول اللہ ﷺ کے ساتھ فتح مکہ اور غزوۂ حنین میں شریک ہوئے، غزوۂ حنین میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ثابت قدم رہے، حجۃ الوداع کے موقع پر حضور ﷺ کے ساتھ رہے، رسول اللہ ﷺ نے ان کو سواری پر اپنے پیچھے بٹھایا تھا، اس لئے وہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ سواری پر پیچھے بیٹھنے کا شرف رکھتے تھے۔ رسول اللہ ﷺ کے وصال کے بعد جہاد کے لئے شام چلے گئے اور جنگ اجنادین (فلسطین) میں شہید ہوئے، اور ایک قول ہے: طاعون عمواس میں اردن کے نواح میں وفات پائی، ان کی چوبیس احادیث ہیں۔

[طبقات ابن سعد ۴/ ۵۴؛ تاریخ الخمیس ۱/ ۱۶۶؛ الأعلام ۵/ ۳۵۵]

ق

القاضی ابوالطیب: یہ طاہر بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۷۸ ۴ میں گذر چکے۔

القاضی حسین:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۰ میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۰ میں گذر چکے۔

القفال: یہ محمد بن احمد الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

قیس بن عباد:
ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبیداللہ بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

الکوہکیلونی:
رملی الکبیر نے ان کا ذکر شرح الروض (۲۲۶/۳) پر اپنے حاشیہ میں کیا ہے، ہمارے پاس موجود مراجع میں ان کے حالات نہیں ملے۔

ل

اللیث بن سعد:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

م

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

المحاملی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۶ میں گذر چکے۔

محمد بن جریر الطبری:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۳ میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

محمد بن الحنفیہ:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۷ میں گذر چکے۔

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحیی المزنی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۴ میں گذر چکے۔

مسروق:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۸ میں گذر چکے۔

مسلم: یہ مسلم بن الحجاج ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۴ میں گذر چکے۔

مطرّف بن عبدالرحمٰن:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۵ میں گذر چکے۔

معاذ بن جبل:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

مکحول:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

ن

نافع: یہ نافع المدنی، ابوعبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۹۶ میں گذر چکے۔

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۲۷ میں گذر چکے۔

النسائی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۹۷ میں گذر چکے۔

النفراوی (۱۰۴۳-۱۱۲۵ھ)

یہ احمد بن غنیم بن سالم بن مہنا ہیں، کنیت ابوالعباس ہے، نسبت النفراوی ہے، مضافات افریقہ کے شہر''نفرۃ'' کی طرف منسوب ہیں، مالکی، فقیہ، ازہری ہیں، بعض علوم میں ان کو دسترس حاصل ہے۔ شہاب الدین اللقانی سے علم قراءت حاصل کیا، شیخ عبدالباقی الزرقانی، شیخ الخرشی کے ساتھ ساتھ رہے، اوران ہی دونوں سے فقہ حاصل کیا، اور حدیث کی روایت بھی ان ہی دونوں سے نیز یحیی الشاوی، عبدالمعطی البصیر، اورعبدالسلام اللقانی وغیرہ سے کی، اورخود ان سے ابوالعباس احمد بن مصطفی الصباغ وغیرہ نے روایت کی۔ اپنے مذہب کی امامت ان پر ختم تھی۔

بعض تصانیف: ''الفواکہ الدوانی علی رسالة ابن ابی زید القیروانی''، ''شرح علی الآجرومیة''، ''رسالة علی البسملہ''، ''شرح علی الرسالة النوریة''۔

[شجرۃ النور الزکیہ ۳۱۸؛ عجائب الآثار ۱/۷۳؛ ہدیۃ العارفین ۱/۱۶۹؛ معجم المؤلفین ۲/۴۰]

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۹۷ میں گذر چکے۔

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۱۴

تماثل —— تیمن

مجمع الفقہ الإسلامی الهند

© جملہ حقوق بحق وزارت اوقاف واسلامی امور کویت محفوظ ہیں
پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۱۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۴	**تماثل**	**۲۹**
۱	تعریف	۲۹
۲	متعلقہ الفاظ: تساوی، تکافؤ	۲۹
۴	اجمالی حکم	۲۹
۱-۲۰	**تمالؤ**	**۲۹**
	دیکھئے: تواطؤ	
	تمتع	**۳۰-۳۸**
۱	تعریف	۳۰
۲	متعلقہ الفاظ: إفراد، قران	۳۰
۴	تمتع، إفراد اور قران میں کون افضل ہے	۳۱
۵	تمتع کے ارکان	۳۱
۶-۱۳	تمتع کی شرائط	۳۲-۳۵
۶	الف۔ عمرہ کو حج پر مقدم کرنا	۳۲
۷	ب: عمرہ حج کے مہینوں میں ہو	۳۲
۸	ج۔ حج وعمرہ کا ایک ہی سال میں ہونا	۳۳
۹	د۔ حج وعمرہ کے درمیان سفر کا نہ ہونا	۳۳
۱۰	ھ۔ حج کا احرام باندھنے سے پہلے عمرہ کا احرام کھولنا	۳۳
۱۱	و۔ مسجد حرام کے حاضرین میں سے نہ ہو	۳۴
۱۲	مسجد حرام کے حاضرین سے کون لوگ مراد ہیں	۳۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۴	ز۔ حج یا عمرہ کا فاسد نہ کرنا	۳۵
۱۵	کیا ہدی کو بھیج دینا احرام سے نکلنے سے مانع ہے	۳۵
۱۶	تمتع میں ہدی کا واجب ہونا	۳۶
۱۷	ہدی کا بدل	۳۶
۱۸-۲۰	روزوں کا وقت اور ان کا مقام	۳۷-۳۹
۱۸	اول: تین یوم کے روزے	۳۷
۱۹	دوم: سات دنوں کے روزے	۳۸
۲۰	سوم: روزہ شروع کردینے کے بعد ہدی پر قادر ہونا	۳۸
	تمثال	۳۹
	دیکھئے: تصویر	
۱-۸	**تمر**	۳۹-۴۱
۱	تعریف	۳۹
۲	متعلقہ الفاظ: رطب، بسر، بلح	۳۹
۵	اجمالی حکم	۴۰
۸	بحث کے مقامات	۴۱
۱-۷	**تمریض**	۴۱-۴۴
۱	تعریف	۴۱
۲	متعلقہ الفاظ: تطبیب و مداواۃ	۴۲
۳	شرعی حکم	۴۲
۴-۵	تیمارداری سے متعلق رخصتیں	۴۲-۴۳
۴	الف۔ جمعہ اور جماعت کو چھوڑ دینا	۴۲
۵	ب۔ مرض کی جگہ دیکھنا جبکہ وہ ستر کے حصہ میں ہو	۴۳
۶	اولاد کی تیمارداری میں ماں کا سب سے بہتر ہونا اور اس کے برعکس	۴۳
۷	تیماردار کا ضمان اور اس کی ذمہ داری	۴۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۷	**تملک**	۴۴-۴۷
۱	تعریف	۴۴
۲	متعلقہ الفاظ: اختصاص، حیازہ	۴۵
۴	اس کا حکم	۴۵
۵	تملک کی شرائط واسباب	۴۵
۷	تملک کی قسمیں	۴۵
۸	اجرت کا تملک	۴۶
۹	قرض کا تملک	۴۶
۱۰	مضاربت کے نفع کا تملک	۴۶
۱۱	مساقاۃ میں عامل کے حصہ کا تملک	۴۶
۱۲	شفعہ میں زمین کا تملک	۴۷
۱۳	مہر کا تملک	۴۷
۱۴	مال غنیمت کا تملک	۴۷
۱۵	ہبہ کی ہوئی شئ کا تملک	۴۷
۱۶	غیر مزروعہ زمین کا تملک	۴۷
۱۷	مباح اشیاء کا تملک	۴۷
۱-۹	**تملیک**	۴۸-۵۱
۱	تعریف	۴۸
۲	متعلقہ الفاظ: ابراء، اسقاط	۴۸
۴	محل تملیک	۴۸
۵-۶	قبضہ سے پہلے خریدی ہوئی اعیان کی تملیک	۴۹-۵۰
۵	بیع کی وجہ سے قبضہ سے پہلے خریدی ہوئی اعیان کی تملیک	۴۹
۶	بیع کے بغیر خریدی ہوئی اعیان کی تملیک	۵۰
۷	انتفاع کی تملیک	۵۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	منفعت کی تملیک	۵۱
۹	لفظ تملیک کے ذریعہ نکاح کا انعقاد	۵۱
۱-۶	**تمول**	۵۲-۵۳
۱	تعریف	۵۲
۲	متعلقہ الفاظ: تملک، اختصاص	۵۲
۴	اجمالی حکم	۵۳
۱-۴	**تمیمہ**	۵۴-۵۵
۱	تعریف	۵۴
۲	متعلقہ الفاظ: رقیہ	۵۴
۳	اجمالی حکم	۵۴
۱-۱۰	**تمییز**	۵۵-۶۰
۱	تعریف	۵۵
۲	متعلقہ الفاظ: ابہام	۵۵
۳-۱۰	تمییز سے متعلق احکام	۵۶-۶۰
۳	ممیّز کا اسلام اور اس کا ارتداد	۵۶
۴	ممیّز کی عبادت	۵۷
۵	نماز میں ممیّز بچے کی امامت	۵۷
۶	ممیّز کی شہادت اور اس کا خبر دینا	۵۸
۷	ممیّز بچے کے تصرفات اور اس کا ہدیہ پہنچانا	۵۸
۸	ممیّز بچہ عورت کے کن کن اعضاء کو دیکھ سکتا ہے	۵۸
۹	پرورش کے معاملہ میں ممیّز بچے کو والد اور والدہ کے درمیان اختیار دینا	۵۹
۱۰	مکلّف ہونے کی بنیاد تمییز ہے یا بلوغ	۵۹
۱۱	مستحاضہ کی تمییز	۶۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۷	**تنابز**	۶۰-۶۲
۱	تعریف	۶۰
۲	متعلقہ الفاظ: سخریہ، غیبت، تعریض	۶۰
۵	شرعی حکم	۶۱
۶	تنابز سے مستثنیٰ حالات	۶۱
	تنازع	۶۲
	دیکھئے: اختلاف	
۱-۴	**تنازع بالایدی**	۶۲-۶۴
۱	تعریف	۶۲
۲	اجمالی حکم	۶۲
۴	دواشخاص کی ملکیت کے درمیان حائل دیوار کے سلسلہ میں تنازعہ	۶۴
۱-۲	**تناسخ**	۶۵-۶۶
۱	تعریف	۶۵
۲	اجمالی حکم	۶۵
	تناقض	۶۷-۷۰
۱	تعریف	۶۷
۲	متعلقہ الفاظ: تضاد، محال	۶۷
۴-۸	اجمالی حکم	۶۷-۶۹
۴	دعوی میں تناقض	۶۷
۵	اقرار میں تناقض	۶۸
۶-۸	شہادت میں تناقض	۶۸
۶	الف۔ حکم سے پہلے شہادت میں تناقض	۶۸
۷	ب۔ فیصلہ کے بعد لیکن نفاذ سے پہلے شہادت میں تناقض	۶۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	ج۔حق وصول کرنے کے بعد شہادت میں تناقض	۷۰
۶-۱	**تنجیز**	۷۲-۷۰
۱	تعریف	۷۰
۲	متعلقہ الفاظ: فور، تعلیق، اضافت، تاجیل	۷۰
۶	اجمالی حکم	۷۱
۶-۱	**تنجیس**	۷۵-۷۲
۱	تعریف	۷۲
۲	متعلقہ الفاظ: تقدیر، تطہیر	۷۳
۴	اجمالی حکم	۷۳
۹-۱	**تنجیم**	۷۸-۷۵
۱	تعریف	۷۵
۲	متعلقہ الفاظ: سحر، کہانت، شعوذہ، رمل، عرافہ	۷۶
۹-۷	شرعی حکم	۷۸-۷۶
۷	اول: ستاروں کی رفتار میں غور وفکر کرنے کے معنی میں تنجیم	۷۶
	دوم: قرض قسط وار کرنے کے معنی میں تنجیم	۷۸
۸	قتل خطا اور قتل شبہ عمد کی دیت کی تنجیم	۷۸
۹	بدل کتابت کی تنجیم	۷۸
۲۱-۱	**تنزیہ**	۹۰-۷۹
۱	تعریف	۷۹
۲۱-۲	شرعی حکم	۸۹-۷۹
۲	اللہ کی تنزیہ	۷۹
۶-۵	انبیاء علیہم السلام کی تنزیہ	۸۰
۵	الف۔ پیغام رسانی میں کذب یا خطا سے	۸۰
	ب۔سب، شتم اور استہزاء سے انبیاء کی تنزیہ	۸۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷	ملائکہ کی تنزیہ	۸۱
۱۰-۸	قرآن کریم کی تنزیہ	۸۲-۸۲
۸	الف۔تحریف وتبدیل سے قرآن کریم کی تنزیہ	۸۲
۹	ب۔توہین سے قرآن کریم کی تنزیہ	۸۲
۱۰	ج۔کفار کے ہاتھ میں جانے سے قرآن کریم کی تنزیہ	۸۲
۱۱	تفسیر وحدیث اور علوم شرعیہ کی کتابوں کی تنزیہ	۸۲
۱۲	صحابہ کرام کی تنزیہ	۸۳
۱۴	ازواج مطہرات کی تنزیہ	۸۴
۱۵	مکہ مکرمہ کی تنزیہ	۸۵
۱۸	مدینہ منورہ کی تنزیہ	۸۶
۱۹	نجاسات اور گندگیوں سے مساجد کی تنزیہ	۸۶
۲۰	جنبی اور حائضہ کے داخل ہونے سے مساجد کی تنزیہ	۸۷
۲۱	لڑائی جھگڑے اور بلند آواز سے مساجد کی تنزیہ	۸۹
۲۲	پاگلوں اور بچوں سے مساجد کی تنزیہ	۸۹
۵-۱	**تنشیف**	۹۳-۹۰
۱	تعریف	۹۰
۲	متعلقہ الفاظ: تجفیف	۹۱
۳	اجمالی حکم	۹۱
۳	وضو اور غسل کے بعد تنشیف	۹۱
۴	وضو کے بعد پونچھنا افضل ہے یا نہیں پونچھنا	۹۲
۵	میت کی تنشیف	۹۳
۲-۱	**تنعیم**	۹۵-۹۳
۱	تعریف	۹۳
۲	تنعیم سے متعلق احکام	۹۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
	تنفل	۹۵
	دیکھئے: نافلہ	
۱-۱۱	تنفیذ	۹۵-۹۸
۱	تعریف	۹۵
۳	متعلقہ الفاظ: قضاء	۹۶
۴	شرعی حکم	۹۶
۵	تنفیذ کا اختیار کس کو ہے	۹۶
۶	قاضی کے فیصلہ کی تنفیذ کا حکم	۹۶
۷	دوسرے قاضی کے فیصلہ کی تنفیذ کا حکم	۹۷
۸	وصیت کی تنفیذ	۹۷
۹	باغیوں کے قاضی کے فیصلہ کی تنفیذ	۹۷
۱۰	عورت کے فیصلہ کی تنفیذ	۹۸
۱۱	غیر مسلم کے فیصلہ کی تنفیذ	۹۸
۱-۷	تنفیل	۹۹-۱۰۱
۱	تعریف	۹۹
۲	متعلقہ الفاظ	۹۹
۳	شرعی حکم	۹۹
۵	محل تنفیل	۱۰۰
۶	نفل کی مقدار	۱۰۰
۷	تنفیل کا وقت	۱۰۱
۱-۴	تنقیح مناط	۱۰۲-۱۰۴
۱	تعریف	۱۰۲
۲	متعلقہ الفاظ: الغاء الفارق، سبر و تقسیم	۱۰۲

صفحہ	عنوان	فقرہ
۱۰۴	اجمالی حکم	۴
۱۰۶-۱۰۴	**تنمص**	۴-۱
۱۰۴	تعریف	۱
۱۰۵	متعلقہ الفاظ: حف، حلق	۲
۱۰۵	شرعی حکم	۴
۱۰۶	**تنمیہ**	
	دیکھئے: إنماء	
۱۰۸-۱۰۷	**تنور**	۴-۱
۱۰۷	تعریف	۱
۱۰۷	متعلقہ الفاظ: استحداد	۲
۱۰۷	اجمالی حکم	۳
۱۰۷	تنور، حلق اور نتف میں افضل کیا ہے	۴
۱۰۹-۱۰۸	**تہاتر**	۲-۱
۱۰۸	تعریف	۱
۱۰۸	دو بینہ کا تہاتر	۲
۱۰۹	**تہایؤ**	
	دیکھئے: مہایاۃ	
۱۱۴-۱۱۰	**تہجد**	۸-۱
۱۱۰	تعریف	۱
۱۱۰	متعلقہ الفاظ: قیام اللیل، إحیاء اللیل	۲
۱۱۱	اس کا حکم	۴
۱۱۱	تہجد کا وقت	۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶	تہجد کی رکعات کی تعداد	۱۱۲
۷	رسول اللہ کی تہجد کی رکعات	۱۱۳
۸	عادی شخص کا تہجد چھوڑنا	۱۱۴
۱-۱۵	تہمۃ	۱۱۵-۱۲۰
۱	تعریف	۱۱۵
۲	تہمت کی تقسیم	۱۱۵
۳	متعلقہ الفاظ: لوث	۱۱۶
۴	شرعی حکم	۱۱۶
۵	شہادت میں تہمت	۱۱۶
۶	شاہد کی تہمت کے اسباب	۱۱۷
۸	ایثار و محبت کی بنا پر شہادت کو رد کرنا	۱۱۷
۹	دشمن کے خلاف دشمن کی شہادت کا رد ہونا	۱۱۸
۱۰	غفلت و غلطی کی بنا پر شہادت کا رد ہونا	۱۱۸
۱۱	جس کے حق میں فیصلہ کی وجہ سے قاضی پر تہمت آئے اس کے حق میں قاضی کا فیصلہ	۱۱۸
۱۲	تہمت کی وجہ سے میراث سے وارث کا محروم ہونا	۱۱۹
۱۳	مرض وفات میں طلاق دینے والے کی طلاق کا واقع نہ ہونا	۱۱۹
۱۴	تہمت کی بنا پر تعزیر	۱۱۹
۱۵	تہمت کی وجہ سے قسم کھلانا	۱۲۰
۱-۱۴	تہنیت	۱۲۰-۱۲۷
۱	تعریف	۱۲۰
۲	متعلقہ الفاظ: تبریک، تبشیر، ترفئہ	۱۲۰
۵	شرعی حکم	۱۲۲
۶	اول: شادی کی مبارکبادی	۱۲۲
۷	نکاح میں تہنیت کے الفاظ	۱۲۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۹	دوم: بچہ کی پیدائش پر مبارکباد	۱۲۴
۱۰	سوم: عید، سالوں اور مہینوں کی تہنیت	۱۲۴
۱۱	چہارم: سفر سے واپسی پر تہنیت	۱۲۵
۱۲	پنجم: حج سے واپسی پر تہنیت	۱۲۶
۱۳	ششم: کھانے پینے پر تہنیت	۱۲۶
۱۴	ہفتم: نعمت کے حصول اور پریشانی کے دور ہونے پر تہنیت	۱۲۷
۱-۸	**توائم**	۱۲۸-۱۳۲
۱	تعریف	۱۲۸
۲-۸	توائم سے متعلق احکام	۱۲۸-۱۳۲
۲	نفاس کے بیان میں	۱۲۸
۳	لعان اور نسب کے بیان میں	۱۲۹
۶	وراثت کے بیان میں	۱۳۰
۷	عدت کے بیان میں	۱۳۱
۸	جنین پر جنایت کے بیان میں	۱۳۱
۱-۴	**توی**	۱۳۳-۱۳۴
۱	تعریف	۱۳۳
۲-۴	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۱۳۳-۱۳۴
۲	اول: حوالہ میں توٰی	۱۳۳
۳	دوم: ودیعت میں توٰی	۱۳۴
۴	سوم: رہن میں توٰی	۱۳۴
۱-۶	**تواتر**	۱۳۵-۱۳۷
۱	تعریف	۱۳۵
۲	متعلقہ الفاظ: آحاد	۱۳۵
۳	اجمالی حکم	۱۳۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵	تواتر کی قسمیں	۱۳۶
	تواطؤ	۱۳۸-۱۴۴
۱	تعریف	۱۳۸
۲	متعلقہ الفاظ: تمالؤ، تضافر، تصادق	۱۳۸
۵-۱۰	شرعی حکم	۱۳۹-۱۴۴
	اول: جنایات میں تواطؤ	۱۳۹-۱۴۳
۷	جان پر جنایت	۱۳۹
۸	قتل سے کم درجہ کی جنایت	۱۴۲
۹	دوم: زوجین کا کسی سابق وقت میں طلاق پر تواطؤ	۱۴۳
۱۰	سوم: عدت میں رجعت پر تواطؤ	۱۴۴
	تواعد	۱۴۴
	دیکھئے: وعد	
۱-۲	**توافق**	۱۴۴-۱۴۵
۱	تعریف	۱۴۴
۱-۲۱	**توبہ**	۱۴۵-۱۶۱
۱	تعریف	۱۴۵
۲	متعلقہ الفاظ: اعتذار، استغفار	۱۴۶
۴	توبہ کے ارکان وشرائط	۱۴۷
۵	توبہ کا اعلان	۱۴۸
۶	دوبارہ گناہ نہ کرنا	۱۵۰
۷	بعض گناہوں سے توبہ	۱۵۰
۸	توبہ کی قسمیں	۱۵۱
۹	سچی توبہ	۱۵۲
۱۰	توبہ کا حکم	۱۵۲
۱۱	توبہ کا وقت	۱۵۲

فقرہ	عنوان	صفحہ

۱۲-۱۶	کن لوگوں کی توبہ قبول ہوگی اور کن کی نہیں	۱۵۴-۱۵۷
۱۳	الف۔ زندیق کی توبہ	۱۵۴
۱۴	ب۔ بار بار مرتد ہونے والے کی توبہ	۱۵۴
۱۵	ج۔ جادوگر کی توبہ	۱۵۵
۱۷-۲۱	توبہ کے اثرات	۱۵۷-۱۶۱
۱۷	اول: بندوں کے حقوق میں	۱۵۷
۱۸	دوم: اللہ کے حقوق میں	۱۵۸
۲۰	سوم: تعزیرات میں	۱۶۰
۲۱	چہارم: قبول شہادت میں	۱۶۰
۱-۲۲	**توثیق**	۱۶۲-۱۷۶
۱	تعریف	۱۶۲
۲	متعلقہ الفاظ: تزکیہ وتعدیل، بینہ، تسجیل	۱۶۲
۵	توثیق کی مشروعیت کی حکمت	۱۶۳
۶	توثیق کا حکم	۱۶۳
۱۱-۱۷	توثیق کے طریقے	۱۶۷-۱۷۱
۱۲	الف۔ کتابت	۱۶۷
۱۳	ب۔ اِشہاد	۱۶۸
۱۴	ج۔ رہن	۱۶۹
۱۵	د۔ ضمان وکفالہ	۱۷۰
۱۶	ھ۔ حبس اور روکنے کا حق	۱۷۱
۱۸	کن تصرفات میں توثیق ہوتی ہے	۱۷۱
۱۹	توثیق کا بطلان	۱۷۳
۲۰	توثیق کا ختم ہونا	۱۷۴
۲۱	توثیق کا اثر	۱۷۵
۲۲	محدثین کے نزدیک توثیق	۱۷۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۵	**تورق**	۱۷۶-۱۷۷
۱	تعریف	۱۷۶
۲	متعلقہ الفاظ: ربا، عینہ	۱۷۶
۴	تورق کا حکم	۱۷۷
۱-۲	**تورک**	۱۷۸
۱	تعریف	۱۷۸
۲	اجمالی حکم	۱۷۸
	توریہ	۱۷۸
	دیکھئے: تعریض	
۱-۱۴	**توسل**	۱۷۹-۱۹۶
۱	تعریف	۱۷۹
۲	متعلقہ الفاظ: استعانہ، استغاثہ	۱۷۹
۴	توسل کا شرعی حکم	۱۸۰
۵	اول: اللہ تعالی کے اسماء وصفات کا توسل	۱۸۱
۶	وجہ الٰہی کے ذریعہ جنت کے علاوہ کا سوال کرنا مکروہ ہے	۱۸۱
۷	دوم: ایمان اور نیک اعمال کے ذریعہ توسل	۱۸۲
۸	سوم: نبی پاک ﷺ کے ذریعہ توسل	۱۸۵
۸	الف۔ دنیاوی زندگی میں نبی سے دعا کی درخواست کرنا	۱۸۵
	ب۔ قیامت کے دن نبیؐ سے دعا کی درخواست کرنا	۱۸۶
۱۰	ج۔ نبی کے ذریعہ توسل یعنی ان پر ایمان لانا اور ان سے محبت رکھنا	۱۸۷
۱۱	د۔ وفات کے بعد نبی کے ذریعہ توسل	۱۸۸
۱۱	قول اول وفات کے بعد نبی کے ذریعہ توسل	۱۸۸
۱۲	وفات کے بعد نبی کے ذریعہ توسل کے بارے میں دوسرا قول	۱۹۲
۱۳	وفات کے بعد نبی کے ذریعہ توسل کے بارے میں تیسرا قول	۱۹۲
۱۴	چہارم: نبی کے علاوہ صالحین کے ذریعہ توسل	۱۹۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۵	توسعہ	۱۹۷-۲۰۹
۱	تعریف	۱۹۷
۲-۴	متعلقہ الفاظ: اسراف وتبذیر، قصد واقتصاد، تقتیر اور اقتار	۱۹۷
۵	شرعی حکم	۱۹۷
	جن اوقات میں توسع کی تائید ہے	۱۹۸
۶	الف۔ عیدین اور جمعہ میں توسع	۱۹۸
۷	ب۔ رمضان میں توسع	۲۰۰
۸	ج۔ یوم عاشوراء میں توسع	۲۰۰
۹	د۔ انواع واقسام کے کھانے پینے میں توسع	۲۰۱
۱۱	ھ۔ لباس میں توسع	۲۰۵
۱۲	و۔ تعمیر مساجد میں توسع	۲۰۶
۱۳	ز۔ مساجد کو اونچا اور آراستہ کرنا	۲۰۷
۱۴	ح۔ مساجد کو خوشبو لگانا	۲۰۸
۱۵	ط۔ رہائش گاہ میں توسع	۲۰۸
۱-۸	توقف	۲۰۹-۲۱۲
۱	تعریف	۲۰۹
	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۲۰۹
	اول: توقف اصولیین کے نزدیک	۲۰۹
۲	الف۔ وجوب کے منسوخ ہونے کے بعد توقف	۲۰۹
۳	ب۔ مخصص کی تلاش سے قبل عام پر عمل سے توقف	۲۱۰
۳	ج۔ امر کے فوری اور تراخی کے لئے ہونے کے بارے میں توقف	۲۱۰
	دوم: توقف فقہاء کے نزدیک	۲۱۱
۵	الف۔ دعوی کا جواب دینے یا قسم کھانے سے فریق کا توقف کرنا	۲۱۱
۶	ب۔ فیصلہ کرنے سے قاضی کا توقف	۲۱۱
۷	ج۔ عقد کے اثر کا توقف	۲۱۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	د۔فتوی میں توقف	۲۱۲
	توقیت	۲۱۲
	دیکھئے: تأقیت	
۱-۷	**توقیف**	۲۱۸-۲۱۳
۱	تعریف	۲۱۳
۲	شرعی حکم	۲۱۳
۴	قرآن کی آیات اور سورتوں کی ترتیب میں توقیف	۲۱۴
۵	شریعت کی مقادیر میں توقیف	۲۱۵
۶	مدعا بہ میں تصرف سے روکنے کے معنی میں توقیف	۲۱۵
۷	اِیلاء کرنے والے کی توقیف	۲۱۷
۱-۵	**توکل**	۲۲۱-۲۱۸
۱	تعریف	۲۱۸
۲	توکل کا حکم	۲۱۸
۵	توکل اسباب اختیار کرنے کے منافی نہیں	۲۱۹
	تِوَلہ	۲۲۱
	دیکھئے: تعویذ	
۱-۷	**تولّی**	۲۲۹-۲۲۲
۱	تعریف	۲۲۲
۲	شرعی حکم	۲۲۳
۳	اول: زحف (میدان جنگ) سے تولی	۲۲۳
۴	دوم: قضاء کی تولی	۲۲۵
۵	سوم: عقد نکاح میں عورت کی تولی	۲۲۶
	چہارم: عقد کے دونوں طرف کی تولی	۲۲۷
۶	الف۔نکاح میں	۲۲۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷	ب۔ بیع میں	۲۲۹
۱-۱۹	**تولیہ**	**۲۳۰-۲۳۶**
۱	تعریف	۲۳۰
۲-۴	متعلقہ الفاظ: اشراک، مرابحہ، محاطہ	۲۳۰
	شرعی حکم	۲۳۰
۵	اول: تولیہ (یعنی والی مقرر کرنا)	۲۳۰
۸	قضاۃ کی تقرری	۲۳۱
۹	دیگر مناصب	۲۳۱
۱۰	جن الفاظ کے ذریعہ ولایت کا انعقاد ہوتا ہے	۲۳۲
	دوم: بیع میں تولیہ	۲۳۳
۱۱	شرعی حکم	۲۳۳
۱۲	جن چیزوں میں تولیہ صحیح ہے	۲۳۳
۱۳	بیع تولیہ کی شرائط	۲۳۳
۱۸	بیع تولیہ میں خیانت کا حکم	۲۳۴
۱-۶	**توہم**	**۲۳۷-۲۳۹**
۱	تعریف	۲۳۷
۲-۵	متعلقہ الفاظ: تصور، ظن، شک، یقین	۲۳۷
۶	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۲۳۸
۱-۱۵	**تیامن**	**۲۳۹-۲۴۵**
۱	تعریف	۲۳۹
۲	شرعی حکم	۲۳۹
۳	غسل	۲۴۰
۴	وضو	۲۴۰
۵	چمڑے کے موزوں پر مسح	۲۴۰
۶	تیمّم	۲۴۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷	مسجد میں داخل ہونا	۲۴۰
۸	لباس	۲۴۱
۹	نماز	۲۴۱
۱۰	اذان	۲۴۲
۱۱	میت کو غسل دینا	۲۴۲
۱۲	خصائل فطرت	۲۴۳
۱۳	حلق (بال منڈوانا)	۲۴۳
۱۴	برتن گھمانا	۲۴۳
۱۵	سونا	۲۴۴
۱-۶۲	**تیسیر**	**۲۸۳-۲۴۵**
۱	تعریف	۲۴۵
۲	متعلقہ الفاظ: تخفیف، ترخیص، توسعہ، رفع حرج، توسط، تشدید و تثقیل	۲۴۶
۸	تیسیر کا حکم	۲۴۸
۹	شریعت میں یسر کی انواع	۲۴۹
۱۰	پہلی قسم: علم شریعت کی تیسیر	۲۴۹
۱۱	الف۔ قرآن کی تیسیر	۲۴۹
۱۲	ب۔ اعتقادی احکام کے علم میں تیسیر	۲۵۰
۱۳	ج۔ عملی احکام کے علم میں تیسیر	۲۵۱
۱۴	دوسری قسم: احکام شرعیہ عملیہ میں یسر وسہولت	۲۵۱
۱۵	پہلا شعبہ: یسر اصلی	۲۵۲
۲۰	مشقتوں کے درجات اور ان کا مکلّف بنانا	۲۵۴
۲۱	درجہ اول	۲۵۴
۲۲	درجہ دوم	۲۵۴
۲۳	درجہ سوم	۲۵۵
۲۴	درجہ چہارم	۲۵۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۵	شریعت میں موجود مشقت کے مقامات	۲۵۷
۲۷	تیسیر کس کے لئے مشروع ہے	۲۵۸
۲۸	احکام شرعیہ میں یسر کے مقامات	۲۵۸
۲۹	دوسرا شعبہ: یسر تخفیفی	۲۶۱
۳۰	تخفیفات شرعیہ کے اختیار کرنے کا حکم	۲۶۱
۳۱	اسباب تخفیف	۲۶۱
۳۲	سبب اول: مرض	۲۶۲
۳۳	سبب دوم: سفر	۲۶۳
۳۴	سبب سوم: اکراہ	۲۶۴
۳۵	سبب چہارم: نسیان	۲۶۴
۳۶	سبب پنجم: جہل	۲۶۵
۳۷	سبب ششم: خطا	۲۶۶
۳۸	سبب ہفتم: عسر اور عموم بلوی	۲۶۶
۳۹	سبب ہشتم: نقص	۲۶۷
۴۰	سبب نہم: وسوسہ	۲۶۸
۴۱	سبب دہم: اسلام لانے کی ترغیب اور نیا مسلمان ہونا	۲۶۸
۴۲	باعث تیسیر مشقتیں	۲۶۸
۴۳	رفع حرج کے قاعدہ اور نص کے مابین تعارض	۲۷۰
۴۴	تخفیف وتیسیر کی انواع	۲۷۰
۴۶	نجاستوں میں تخفیف	۲۷۱
۴۷	ستر عورت میں تخفیف	۲۷۱
۴۸	معاملات میں تیسیر	۲۷۲
۴۹	حدود نافذ کرنے میں تیسیر	۲۷۲
۵۰	دیت میں تخفیف	۲۷۳
۵۱	نوع سوم: مکلّف کی اپنے لئے اور دوسرے کے لئے تیسیر	۲۷۳
۵۱	اول: مکلّف کی اپنے لئے عبادات میں تیسیر	۲۷۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵۲	دوم: دنیوی امور میں انسان کی اپنے لئے تیسیر	۲۷۵
۵۳	شبہات سے اجتناب اور تقویٰ اختیار کرنے کی مشقت	۲۷۵
۵۴	سوم: دوسرے کے لئے مکلّف کی تیسیر	۲۷۶
۵۵	امام کا نماز میں تخفیف کرنا	۲۷۷
۵۶	امام، والیان اور حکام کی رعایا کے ساتھ تیسیر اور نرمی کرنا	۲۷۸
۵۷	معلمین اور مبلغین کے مخاطبین کے لئے تیسیر اور نرمی کرنا	۲۷۹
۵۸	فتویٰ میں تیسیر	۲۸۰
۵۹	مالی حقوق میں تیسیر	۲۸۰
۵۹	مہر ونفقہ	۲۸۰
۶۰	مقروض سے مطالبہ کرنے میں تیسیر	۲۸۱
۶۱	شریک اور ساتھی کے ساتھ تیسیر	۲۸۲
۶۲	مزدوروں پر تیسیر	۲۸۳
۱-۲۴	**تیمّم**	۲۸۳-۳۰۸
۱	تعریف	۲۸۳
۲	تیمّم کی مشروعیت	۲۸۴
۴	تیمّم اس امت کی خصوصیت	۲۸۴
۵	تیمّم رخصت ہے	۲۸۵
۶	تیمّم کے وجوب کی شرائط	۲۸۵
۷	تیمّم کے ارکان	۲۸۶
۸	الف۔ نیت	۲۸۶
۹	تیمّم کے ذریعہ کس چیز کی نیت ہو	۲۸۶
۱۰	نماز نفل وغیرہ کے لئے تیمّم کی نیت	۲۸۸
۱۱	ب۔ چہرہ اور دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا	۲۸۸
۱۲	ج۔ ترتیب	۲۹۰
۱۳	د۔ موالات	۲۹۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۴	وہ اعذار جن کی وجہ سے تیمّم مشروع ہوتا ہے	۲۹۰
	اول: پانی نہ ملنا	۲۹۰
۱۵	الف۔ مسافر کے لئے پانی نہ ملنا	۲۹۰
۱۶	پانی سے دور ہونے کی حد	۲۹۱
۱۷	خریداری	۲۹۱
۱۸	ہبہ	۲۹۱
۱۹	مقیم کو پانی نہ ملنا	۲۹۲
۲۰	پانی بھولنا	۲۹۳
	دوم: پانی کے استعمال کی قدرت نہ ہونا	۲۹۳
۲۱	الف۔ مرض	۲۹۳
۲۲	ب۔ ٹھنڈک وغیرہ سے مرض کا اندیشہ	۲۹۴
۲۳	ج۔ پانی کے استعمال سے عاجز ہونا	۲۹۴
۲۴	د۔ پانی کی حاجت	۲۹۵
۲۵	نجاست کے لئے تیمّم	۲۹۵
۲۶	تیمّم کس چیز سے جائز ہے	۲۹۵
۲۷	طریقۂ تیمّم	۲۹۸
	تیمّم کی سنتیں	۲۹۸
۲۸	الف۔ تسمیہ	۲۹۸
۲۹	ب۔ ترتیب	۲۹۹
۳۰	ج۔ موالات	۲۹۹
۳۱	د۔ دوسری سنتیں	۲۹۹
۳۲	مکروہات تیمّم	۳۰۰
۳۳	نواقض تیمّم	۳۰۰
۳۴	معصیت کے سفر و مرض میں تیمّم کرنا	۳۰۲
۳۵	تیمّم پانی کا بدل	۳۰۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳۶	تیمّم کی پانی کا بدل ہونے کی نوعیت	۳۰۳
	اس اختلاف کا نتیجہ	۳۰۴
۳۷	الف۔تیمّم کا وقت	۳۰۴
۳۸	تیمّم کے ذریعہ نماز کو آخری وقت تک مؤخر کرنا	۳۰۵
۳۹	ایک تیمّم سے کیا کرنا جائز ہے	۳۰۶
۴۰	پانی ہوتے ہوئے تیمّم سے کیا کیا کرنا صحیح ہے	۳۰۷
۴۱	پانی اور مٹی نہ پانے والے کا حکم	۳۰۸
۴۲	پٹی اور زخم وغیرہ کے لئے تیمّم کرنا	۳۰۹
	تیمن	**۳۰۹**
	دیکھئے: تفاؤل	
	تراجم فقہاء	**۳۱۱-۳۳۳**

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

تماثل

تعریف:

۱ - تماثل "تماثل" کا مصدر ہے، جس کا معنی ہے: تمام صفات میں مشترک وبرابر ہونا، اور دو عدد کے تماثل کا مطلب ہے ایک کا دوسرے کے مساوی اور برابر ہونا، جیسے تین تین اور چار چار[1]۔

کہا جاتا ہے: یہ اس کے مثل ہے اور وہ اس کے مثل ہے۔

اور فقہاء کی اصطلاح لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف - تساوی:

۲ - تساوی کا مطلب ہے مقدار میں برابر ہونا، اور مماثلت ایک چیز کا دوسری چیز کے قائم مقام ہونا ہے۔

تساوی اور تماثل کے درمیان فرق یہ ہے کہ تساوی محض مقدار میں ہوتی ہے، البتہ تماثل دو موافق چیزوں میں ہوتی ہے[2]۔

ب - تکافؤ:

۳ - تکافؤ: صفات میں برابر ہونا ہے۔

اور ہر وہ شئ جو کسی دوسری شئ کے مساوی ہو یہاں تک کہ اس کے

(۱) الفروق اللغویہ ۲/۱۰۲، التعریفات للجرجانی، الکلیات فی المصطلحات، لسان العرب المحیط للعلامہ ابن منظور مادہ: "مثل"۔

(۲) الفروق فی اللغۃ ص ۱۴۹۔

مثل ہوجائے تو وہ اس کے مکافی ہے، اور "المسلمون تتكافأ دمائهم"، یعنی سب مسلمان دیت اور قصاص میں برابر ہیں[1]۔

اجمالی حکم:

۴ - فقہاء کی رائے ہے کہ قصاص، دیات اور اشیاء ربویہ میں تماثل واجب ہے اور اس کی کچھ شرائط اور تفصیلات ہیں جن کے لئے ان کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے، اسی طرح فقہاء نے فرائض کے حساب میں تماثل کا تذکرہ کیا ہے۔

(۱) المصباح المنیر، القاموس، لسان العرب مادہ: "کفأ"، الکلیات ۴/۱۸۳۔

تمالؤ

دیکھئے: "تواطؤ"۔

تمتع

تعریف:

۱- لغت میں تمتع کا معنی فائدہ اٹھانا ہے، اور متاع ہر وہ شی ہے جس سے فائدہ اٹھایا جائے، اور اس چیز کو بھی کہتے ہیں جسے توشہ بنایا جائے۔

اور متعہ ''تمتع'' کا اسم ہے، اور اسی سے ''متعۂ حج''، ''متعۂ طلاق'' اور ''نکاح متعہ'' ہے[۱]۔

اور شرعی اصطلاح میں متعہ کا استعمال دو معانی میں ہوتا ہے:

اول: متعۂ نکاح کے معنی میں، اور یہ معلوم یا نامعلوم مدت تک کے لئے کسی عورت سے نکاح کرنا ہے اور یہ بلا اختلاف ائمہ باطل ہے، اس لئے کہ اس میں مقاصد نکاح ملحوظ نہیں ہوتے ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''متعہ''۔

دوم: عمرہ کو حج کے ساتھ ملانے کے معنی میں، حنفیہ کے نزدیک اس کا طریقہ یہ ہے کہ عمرہ کے افعال یا اس کے اکثر افعال حج کے مہینوں میں ادا کرے، اور اپنے اہل کے ساتھ المام صحیح کئے بغیر اسی سال حج کرے، (المام صحیح کا مطلب ہے احرام کی حالت کے ختم ہونے کے بعد اپنے وطن میں قیام کرنا) اور حج کے لئے حرم سے احرام باندھے[۲]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''متع''، ابن عابدین ۲/ ۱۹۴، الزیلعی ۲/ ۴۴، البنایہ ۳/ ۶۲۹۔

(۲) الزیلعی ۲/ ۴۵، البنایہ ۳/ ۱۳۰، مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی رص ۴۰۲، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۳، کشاف القناع ۲/ ۴۱۱۔

مالکیہ کے نزدیک یہ ہے کہ عمرہ کا احرام باندھے اور حج کے مہینوں میں عمرہ پورا کرے، پھر اس کے بعد اسی سال حج کرے[۱]۔

شافعیہ کے نزدیک یہ ہے کہ وہ اپنے شہر یا کسی دوسری جگہ کی میقات سے حج کے مہینوں میں عمرہ کا احرام باندھے اور اس سے فارغ ہوجائے، اور حج کا احرام باندھنے کے لئے میقات کی طرف لوٹے بغیر اسی سال حج کرے[۲]۔

اور حنابلہ کے نزدیک یہ ہے کہ اپنے شہر کی میقات سے حج کے مہینوں میں عمرہ کا احرام باندھے، پھر اسی سال مکہ یا اس کے قریب سے حج کا احرام باندھے[۳]۔

اس کو متمتع اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ عمرہ کی ادائیگی کے بعد عورتوں سے تمتع حاصل کرسکتا ہے اور خوشبو وغیرہ لگا سکتا ہے اور اس کے علاوہ وہ کام کرسکتا ہے جو محرم کے لئے جائز نہیں، اور اس وجہ سے کہ اس کو ایک سفر سے راحت مل جاتی ہے[۴]۔

تمتع سے یہی مراد ہے جو قران اور افراد کے مقابلہ میں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- إفراد:

۲- اصطلاح میں إفراد کا مطلب یہ ہے کہ صرف حج کرے، اور تنہا اسی کا احرام باندھے[۵]۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إفراد''۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۲، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۳۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۴۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۴۱۱۔

(۴) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۲، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۳۴، القلیوبی ۲/ ۱۲۸، المغنی ۳/ ۴۶۸۔

(۵) الاختیار ۱/ ۱۵۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۸، القلیوبی ۲/ ۱۲۷، کشاف القناع ۲/ ۴۱۱۔

ب-قران:

۳- لغت میں قران" قرن" سے اسم مصدر ہے جس کا معنی جمع کرنا ہے، اور اصطلاح میں یہ ہے کہ میقات سے حج اور عمرہ کا ایک ساتھ احرام باندھے، یا عمرہ کا احرام باندھے پھر حج کو اسی میں شامل کرے[1]، اس میں اختلاف ہے جسے اصطلاح'' قران'' میں دیکھا جائے۔

تمتع، إفراد اور قران میں کون افضل ہے:

۴- مالکیہ اور شافعیہ فرماتے ہیں: إفراد افضل ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ اور حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ **أفرد الحج**"[2] (نبی کریم ﷺ نے حج إفراد فرمایا)۔

حنفیہ کے نزدیک قران افضل ہے، یہی ایک روایت امام احمد سے بھی ہے، جبکہ ہدی کو بھیج دے، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "**وَ أَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ**"[3] (اور حج اور عمرہ کو اللہ کے لئے پورا کرو) اور حج وعمرہ کے اتمام کا مطلب یہ ہے کہ اپنے وطن کی آبادی سے احرام باندھے، اور اس لئے کہ حدیث ہے: "**أن النبي ﷺ حج قارناً**"[4] (نبی کریم ﷺ نے حج قران فرمایا)، نیز اس لئے کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "**لبیک عمرةً وحجاً**"[1] (یعنی حج وعمرہ کے لئے لبیک)، اور اس لئے کہ حج قران کرنے والا دو عبادتوں کو ایک ساتھ جمع کرتا ہے جس کی وجہ سے احرام کی مدت طویل ہوتی ہے، اور اس میں مشقت زیادہ ہے، لہذا قران میں ثواب بھی پورا پورا اور مکمل ملے گا[2]۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ تمتع إفراد اور قران سے افضل ہے جبکہ ہدی نہ بھیجے، یہی ایک قول شافعیہ اور مالکیہ کا بھی ہے، اور جن حضرات سے تمتع کا اختیار کرنا مروی ہے ان میں ابن عمر، ابن عباس، ابن زبیر، حضرت عائشہؓ اور بہت سے تابعین ہیں، اس لئے کہ روایت میں ہے: "**أن النبي ﷺ أمر أصحابه لما طافوا بالبيت أن يحلوا ويجعلوها عمرة**"[3] (نبی کریم ﷺ نے صحابہ کرام کو بیت اللہ کے طواف کے بعد حکم دیا کہ احرام کھولدیں اور اس کو عمرہ بنالیں)، چنانچہ نبی کریم ﷺ کا ان کو افراد اور قران سے تمتع کی طرف منتقل کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ تمتع افضل ہے[4]۔

تمتع کے ارکان:

۵- تمتع دو احرام کے ذریعہ مناسک حج اور مناسک عمرہ کو جمع کرنا ہے: ایک احرام میقات سے عمرہ کے لئے ہوگا، اور دوسرا احرام مکہ سے حج کے لئے ہوگا، اسی وجہ سے تمتع کے ارکان حج وعمرہ دونوں کے ارکان ہیں، چنانچہ عمرہ کے لئے احرام کے بعد طواف وسعی واجب ہے، پھر حج

---

(۱) الاختیار ۱/۱۶۰، القلیوبی ۲/۱۲۷، کشاف القناع ۲/۴۱۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/۲۸۔

(۲) الدسوقی ۲/۲۸، نہایۃ المحتاج ۳/۳۲۴، المغنی ۳/۲۷۶، ۲۷۷۔
حدیث: "أن النبي ﷺ أفرد الحج" کی روایت مسلم (۲/۸۷۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۹۶۔

(۴) حدیث: "أن النبي ﷺ حجّ قارناً" کی روایت مسلم (۲/۸۸۶، ۸۹۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "لبیک عمرةً وحجًا" کی روایت مسلم (۲/۹۰۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الزیلعی ۲/۴۰، ۴۱، ۴۲۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ أمر أصحابه لما طافوا بالبيت أن يحلوا ويجعلوها عمرة" کی روایت مسلم (۲/۹۱۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۴) المغنی ۳/۲۷۶، کشاف القناع ۲/۴۱۰، الدسوقی ۲/۲۷، نہایۃ المحتاج ۳/۳۱۴، ۳۱۵۔

کے احرام کے بعد تنہا حج کرنے والے کی طرح حج کے اعمال وارکان کو ادا کرنا واجب ہے، جیسا کہ اصطلاح ''حج'' میں بیان کیا گیا ہے۔

اور ذیل میں فقہاء کی ذکر کردہ تمتع کے کچھ خاص شرائط کا بیان ہے:

تمتع کی شرائط:

الف-عمرہ کو حج پر مقدم کرنا:

۶- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ تمتع کے لئے یہ شرط ہے کہ حج کے احرام سے پہلے عمرہ کے لئے احرام باندھے، اور حج کا احرام باندھنے سے پہلے عمرہ کے اعمال کو پورا کرلے، چنانچہ اگر میقات سے حج وعمرہ کا ایک ساتھ احرام باندھ لے یا عمرہ کے اعمال شروع کرنے سے پہلے اس کے ساتھ حج کو بھی شامل کرلے تو وہ قارن ہوجائے گا، البتہ حنفیہ نے کہا ہے: جب حج کا احرام باندھنے سے پہلے پہلے عمرہ کے طواف کے چار چکر پورے کرلے گا تو اس کا تمتع صحیح ہوگا[1]۔

ب-عمرہ حج کے مہینوں میں ہو:

۷-متمتع کے لئے شرط ہے کہ اس کا عمرہ حج کے مہینوں میں ہو، تو اگر وہ حج کے مہینوں کے علاوہ میں عمرہ کرے اور حج کے مہینوں سے پہلے احرام کھول دے پھر حج کا احرام باندھے تو وہ متمتع نہیں ہوگا۔

اتنی بات فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے[2]، البتہ حنفیہ اکثر کو کل کا حکم دیتے ہیں اور کہتے ہیں: اگر اس نے حج کے مہینوں میں عمرہ کے طواف کے چار شوط پورے کرلئے تو وہ متمتع شمار کیا جائے گا اگرچہ احرام اور تین شوط حج کے مہینوں سے پہلے پورے کرلئے ہوں[1]۔

مالکیہ فرماتے ہیں: حج کے وقت میں عمرہ کے رکن کا بعض حصہ ادا کرنا شرط ہے، خواہ وہ سعی کا ایک شوط ہی ہو، چنانچہ جو شخص بھی حج کے مہینوں میں سعی کا ایک شوط ادا کرے اور عمرہ کا احرام کھول دے پھر اسی سال حج کرے تو وہ متمتع ہوگا۔

اور اگر حج کے مہینوں سے پہلے عمرہ کا احرام کھول دے تو وہ متمتع نہ ہوگا[2]۔

البتہ حنابلہ اور شافعیہ کے ایک قول کے مطابق تمتع کے لئے یہ شرط ہے کہ عمرہ کا احرام اور اس کے اعمال حج کے مہینوں میں ہوں، نیز اگر حج کے مہینوں کے علاوہ دوسرے مہینہ میں احرام باندھے تو وہ متمتع نہیں ہوگا، خواہ عمرہ کے ارکان حج کے مہینوں میں پورے کئے جائیں، اس لئے کہ اس نے حج کے مہینوں کے علاوہ دوسرے مہینہ میں احرام باندھا ہے (جبکہ احرام مناسک عمرہ میں سے ہے اور اس کے بغیر عمرہ مکمل نہیں ہوتا)، لہذا وہ متمتع نہیں ہوگا جیسا کہ وہ اگر حج کے مہینوں کے علاوہ دوسرے وقت میں طواف کرے۔

اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اگر وہ حج کے مہینوں کے علاوہ میں عمرہ کا احرام باندھے اور عمرہ کے اعمال حج کے مہینوں میں ادا کرے تو اس پر دمِ تمتع واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کا عمرہ اسی ماہ میں ہورہا ہے جس میں وہ طواف کررہا ہے، نیز پہلے کے احرام کو اشہر حج میں باقی رکھنا ایسا ہی ہے جیسے کہ اشہر حج میں باندھا ہو[3]۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۹۴، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۳۳، القلیوبی ۲/ ۲۲۸، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۴، کشاف القناع ۲/ ۴۱۱، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۶۹۔

(۲) الاختیار ۲/ ۱۵۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۲، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۴، المغنی ۳/ ۴۷۰۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۹۴، البنایہ ۳/ ۶۵۰۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۳۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۲۔

(۳) المہذب ۱/ ۲۰۸، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۴، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۷۰، کشاف القناع ۲/ ۴۱۳۔

ج- حج وعمرہ کا ایک ہی سال میں ہونا:

۸- تمتع میں شرط ہے کہ حج وعمرہ ایک ہی سال میں ادا کئے جائیں، چنانچہ اگر اشہر حج میں عمرہ کرے اور اس سال حج نہ کرے بلکہ آئندہ سال حج کرے تو وہ متمتع نہیں ہوگا، خواہ احرام کو دوسرے سال تک باندھے رہے، اور اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ"[۱] (تو پھر جو شخص عمرہ سے مستفید ہوا سے حج سے ملا کر تو جو قربانی بھی اسے میسر ہو وہ کر ڈالے) اور یہ ان دونوں کے درمیان موالاۃ کا متقاضی ہے، اور اس لئے بھی کہ سعید بن المسیب روایت کرتے ہیں: صحابۂ رسول اللہ ﷺ حج کے مہینوں میں عمرہ کیا کرتے تھے، تو جس سال وہ لوگ حج نہیں کرتے اس سال ہدی کے جانور نہیں بھیجتے تھے۔

اور یہ شرط فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے[۲]۔

د- حج وعمرہ کے درمیان سفر کا نہ ہونا:

۹- فقہاء کے نزدیک اس شرط کی تفصیل میں اختلاف ہے:

حنفیہ فرماتے ہیں: شرط ہے کہ طوافِ عمرہ مکمل یا اس کا اکثر حصہ اور حج ایک ہی سفر میں ہو، چنانچہ عمرہ کے بعد اگر متمتع اپنے شہر واپس آجائے اور اس نے ہدی نہ بھیجا ہو تو اس کا تمتع باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے اپنے اہل (وطن) میں المامِ صحیح کرلیا تو پہلے سفر کا حکم ختم اور منقطع ہوگیا۔

اور اگر طواف مکمل کرنے سے پہلے گھر واپس آئے پھر لوٹ جائے اور حج کرے، تو اگر طواف کا اکثر حصہ پہلے سفر میں پورا ہوگیا ہو تو وہ متمتع نہیں ہوگا، اور اگر اکثر حصہ دوسرے سفر میں مکمل ہوا ہو تو وہ متمتع ہوگا[۱]۔

مالکیہ فرماتے ہیں: عمرہ کے بعد مکہ سے اپنے وطن نہ جانا یا وطن جتنا دور ہو مکہ سے اتنا دور دوسری جگہ نہ جانا شرط ہے، اگر جائے گا تو وہ متمتع نہیں ہوگا، خواہ اس کا شہر سرزمین حجاز ہی میں ہو، اور اگر اپنے شہر کی دوری سے کم فاصلہ پر جائے اور واپس آکر حج کرے تو وہ متمتع ہوگا، اِلّا یہ کہ اس کا شہر بہت دور ہو، جیسے تیونس، چنانچہ جب یہ عمرہ کے افعال کو ادا کرنے کے بعد حج سے پہلے مصر جائے پھر لوٹ کر حج کا احرام باندھ لے تو متمتع نہیں ہوگا[۲]۔

شافعیہ فرماتے ہیں: حج کا احرام باندھنے کے لئے میقات تک نہ لوٹنا شرط ہے، چنانچہ اگر میقات تک لوٹ جائے پھر حج کا احرام باندھے تو وہ متمتع نہیں ہوگا اور نہ اس پر دم واجب ہوگا[۳]۔

حنابلہ فرماتے ہیں: حج وعمرہ کے درمیان اتنی مسافت کا سفر نہ کرنا شرط ہے جس میں نماز قصر ہوجاتی ہو۔

اور اس سلسلہ میں اصل وہ ہے جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: جب حج کے مہینوں میں عمرہ کرے پھر (مکہ ہی میں) ٹھہر جائے تو وہ متمتع ہوگا، اور اگر مکہ سے باہر نکل جائے پھر واپس آجائے تو متمتع نہیں ہوگا[۴]۔

ھ- حج کا احرام باندھنے سے پہلے عمرہ کا احرام کھولنا:

۱۰- متمتع کے لئے حج کا احرام باندھنے سے پہلے عمرہ کا احرام کھولنا شرط ہے، اگر عمرہ کا احرام کھولنے سے پہلے حج کو اس کے ساتھ شامل

---

(۱) سورۂ بقرہ/۱۹۶۔

(۲) ابن عابدین ۱/۱۹۵، الزیلعی ۲/۴۵، جواہر الإکلیل ۱/۱۷۳، الفواکہ الدوانی ۱/۴۳۴، مغنی المحتاج ۱/۵۲۴، المغنی ۳/۴۷۱، کشاف القناع ۲/۴۱۳۔

(۱) الاختیار ۲/۱۵۹، ابن عابدین ۱/۱۹۵۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۱/۴۳۴۔

(۳) المہذب ۱/۲۰۸۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۳/۴۷۱، کشاف القناع ۲/۴۱۳۔

کردے تو وہ قارن ہوجائے گا، متمتع نہیں رہے گا، اور یہ شرط فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے، البتہ حنفیہ فرماتے ہیں کہ یہ شرط اس شخص کے لئے ہے جو ہدی نہ لے جائے، جو ہدی لے جائے گا وہ عمرہ کا احرام نہیں کھولے گا، یہاں تک کہ آٹھ ذی الحجہ کو یا اس سے پہلے حج کا احرام باندھے گا جس طرح اہل مکہ باندھتے ہیں، چنانچہ جب قربانی کے دن حلق کرائے گا تو دونوں احرام سے نکل جائے گا (۱)۔

و- مسجد حرام کے حاضرین میں سے نہ ہو:

۱۱- فقہاء کے نزدیک یہ متفق علیہ ہے کہ مسجد حرام کے حاضرین پر دم تمتع واجب نہیں ہے لہذا ان کے لئے تمتع بھی نہیں ہوگا، اس لئے کہ کتاب اللہ میں اللہ تعالیٰ نے اس کی صراحت فرمادی ہے: "**ذٰلِكَ لِمَنْ لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**"(۲) (یہ اس کے لئے (درست) ہے جس کے اہل مسجد حرام کے قریب نہ رہتے ہوں)۔

اور اس لئے کہ مسجد حرام کے حاضرین کی میقات مکہ ہے، چنانچہ ایک سفر کو ترک کرنے کا آرام ان کو نہیں ہوگا، اور اس لئے کہ متمتع وہ شخص ہوتا ہے جس کا عمرہ میقاتی ہو اور حج مکی ہو اور مسجد حرام کے حاضرین ایسے نہیں ہیں (۳)۔

مسجد حرام کے حاضرین سے کون لوگ مراد ہیں:

۱۲- شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مسجد حرام کے حاضرین، اہل حرم اور وہ لوگ ہیں جن کے اور مکہ کے درمیان (اور شافعیہ کے ایک قول میں جن کے اور حرم کے درمیان) قصر کی مسافت نہ ہو۔

حنفیہ فرماتے ہیں: مسجد حرام کے حاضرین سے مراد اہل مکہ اور داخل مواقیت والوں میں سے وہ لوگ مراد ہیں جو ان کے حکم میں ہیں۔

مالکیہ فرماتے ہیں: حاضرین مسجد حرام سے مراد مکہ اور ذوطوی کے مقیمین حضرات ہیں (۱)۔

وطن بنالینے کا اعتبار ہے، چنانچہ اگر کوئی مکی مثلاً مدینہ کو اپنا وطن بنالے تو وہ آفاقی ہوگا، اور اس کے برعکس اگر کوئی مثلاً مدنی مکہ کو اپنا وطن بنالے تو وہ مکی ہوگا، لہذا اگر کسی متمتع کے دو مسکن ہوں، ایک دور ہو، اور دوسرا قریب ہو تو حاضرین یا غیر حاضرین میں اس کو شمار کئے جانے کے لئے اس کے اس مسکن کا اعتبار ہوگا جس میں وہ زیادہ مقیم رہتا ہے، یہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک ہے، اور حنابلہ میں سے قاضی کا قول یہی ہے (۲)، اور اگر دونوں جگہ اس کی اقامت برابر ہو تو وہ حنفیہ کے نزدیک متمتع نہیں ہوگا، اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس جگہ کا اعتبار ہوگا جہاں اس کے اکثر اہل اور مال ہو (۳)۔

مالکیہ فرماتے ہیں: اگر متمتع کے دو اہل ہوں، ایک اہل مکہ میں اور ایک اہل دوسری جگہ تو ہدی پیش کرنا اس کے لئے مستحب ہے، اگرچہ اس کی اقامت ان میں سے ایک میں زیادہ ہو (۴)۔

علاوہ ازیں اگر آفاقی شخص متمتع کی حیثیت سے مکہ آئے اور اس کا یہ بھی ارادہ ہو کہ وہ تمتع کے بعد مکہ میں اقامت کرے گا تو فقہاء کے

---

(۱) الاختیار ۱/ ۱۵۸، ۱۵۹، ابن عابدین ۲/ ۱۹۴، ۱۹۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۳، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۴۴، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۴، المغنی ۳/ ۴۷۲، کشاف القناع ۲/ ۴۱۳۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

(۳) الاختیار ۱/ ۱۵۹، البنایہ ۳/ ۶۵۷، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۴۵، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۷۲، ۴۷۳، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۵۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۹۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۲، الفواکہ الدوانی والمہذب ۱/ ۲۰۸، القلیوبی ۲/ ۱۲۸، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۷۳۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۹۵، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۶، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۷۳۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۴۱۳، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۶، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۷۳۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۴۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۲۔

نزدیک بالاتفاق اس پر دم واجب ہے[۱]۔

ز- حج یا عمرہ کا فاسد نہ کرنا:

۱۳- حنفیہ نے کہا ہے اور یہی ایک روایت امام احمد سے بھی ہے کہ تمتع کی ایک شرط حج یا عمرہ کو فاسد نہ کرنا ہے، لہذا اگر اس کو فاسد کردے تو وہ متمتع نہیں ہوگا، اور نہ اس پر دم تمتع واجب ہوگا، اس لئے کہ ایک سفر کے ساقط ہونے سے آرام اس کو حاصل نہیں ہوگا۔

حنابلہ کے نزدیک مشہور مسئلہ یہ ہے کہ جب قارن اور متمتع اپنی دونوں عبادتوں کو فاسد کردیں تو ان دونوں سے دم ساقط نہیں ہوگا، یہ ابن قدامہ کہتے ہیں، اور یہی امام مالک اور امام شافعی بھی فرماتے ہیں، اس لئے کہ جو چیز نسک صحیح میں واجب ہوتی ہے وہ فاسد میں بھی واجب ہوتی ہے۔

اور بعض شافعیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ دم کے واجب ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ اس نے عمرہ کی ابتداء میں یا درمیان میں تمتع کی نیت کی ہو، اور دیگر حضرات اس کا اعتبار نہیں کرتے ہیں[۲]۔

۱۴- ایک شخص سے دونوں عبادتوں کا ہونا ضروری نہیں ہے، لہذا اگر وہ اپنے لئے عمرہ کرے اور حج دوسرے کی جانب سے کرے یا اس کے برعکس کرے یا حج وعمرہ دونوں اشخاص کی طرف سے کرے تو آیت کے ظاہر کے اعتبار سے اس پر دمِ تمتع واجب ہوگا، اور یہ جمہور فقہاء کا مذہب ہے، اور مالکیہ فرماتے ہیں: دونوں عبادتوں کے ایک شخص کی جانب سے ہونے کی شرط میں تردد ہے، ابن عرفہ اور خلیل نے اپنے مناسک میں اس کا انکار کیا ہے، اور ابن حاجب فرماتے ہیں: مشہور یہ ہے کہ یہ شرط ہے[۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ یہ شرائط وجوب دم کے لئے ہیں، متمتع ہونے کے لئے نہیں ہیں، اسی وجہ سے ان کے نزدیک مشہور قول کے اعتبار سے مکی کا قران اور تمتع صحیح ہے، اور شافعیہ کے نزدیک ایک قول میں اور حنابلہ کی ایک روایت ہے کہ یہ شرائط اس کے متمتع ہونے کے لئے ہیں، چنانچہ اگر کوئی شرط بھی فوت ہوجائے تو وہ متمتع نہیں ہوگا[۲]۔

کیا ہدی کو بھیج دینا احرام سے نکلنے سے مانع ہے؟:

۱۵- امام مالک اور امام شافعی فرماتے ہیں اور حنابلہ کی بھی ایک روایت ہے کہ متمتع جب عمرہ کے اعمال سے فارغ ہوجائے تو احرام کھول دے گا، خواہ ہدی کو بھیجا ہو یا نہ بھیجا ہو[۳]۔

اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ متمتع اگر چاہے تو ہدی بھیجے (اور یہی افضل ہے) اور اس حالت میں جب وہ مکہ میں داخل ہوگا تو عمرہ کے لئے طواف وسعی کرے گا اور احرام نہیں کھولے گا، پھر آٹھ ذی الحجہ کو یا اس سے پہلے حج کا احرام باندھے گا جیسا کہ مکہ والے احرام باندھتے ہیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدى ولجعلتها عمرة وتحللت منها**"[۴] (جو بات مجھے بعد میں معلوم ہوئی اگر وہ پہلے معلوم ہوتی تو میں ہدی نہ لاتا، اور اس کو عمرہ

---

(۱) سابقہ مراجع، نیز دیکھئے: ابن عابدین ۲/ ۱۹۵، ۱۹۷، المہذب ۱/ ۲۰۸، المغنی ۳/ ۴۷۳۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۹۴، المہذب ۱/ ۲۰۸، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۶، کشاف القناع ۳/ ۴۱۳، المغنی ۳/ ۴۷۴، ۴۸۶۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۹۴، ۱۹۵، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۳، کشاف القناع ۲/ ۴۱۳، ۴۱۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۶، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۷۴۔

(۳) الدسوقی ۸/ ۸۷، القرطبی ۳/ ۴۷۶، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۶۔

(۴) حدیث: "**لو استقبلت من أمری ما استدبرت لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة وتحللت منها**" کی روایت مسلم (۲/ ۸۸۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

بنا کر اس کا احرام کھول دیتا)، اس ارشاد سے معلوم ہوتا ہے کہ ہدی کا لے جانا احرام کھولنے کے منافی ہے، ایسا آدمی جب قربانی کے دن حلق کرائے گا تو دونوں احرام سے نکل جائے گا اور دم تمتع ذبح کرے گا، اور جو شخص ہدی لے جائے اس کے لئے احرام سے نہ نکلنا حنابلہ کا بھی مذہب ہے جو ان کے نزدیک مشہور ہے[(۱)]، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من كان منكم أهدى فإنه لايحل من شيء منه حتى يقضي حجه**"[(۲)] (تم میں سے جو شخص ہدی لایا ہے تو وہ احرام نہ کھولے یہاں تک کہ اپنا حج پورا کرلے)۔

تمتع میں ہدی کا واجب ہونا:

۱۶- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ متمتع پر ہدی واجب ہے، اور اس کی وجہ قرآن کریم کا یہ ارشاد ہے: "**فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ**"[(۳)] (تو پھر جو شخص عمرہ سے مستفید ہو اسے حج سے ملا کر تو جو قربانی بھی اسے میسر ہو کر ڈالے)۔

اور جمہور فقہاء کے نزدیک واجب ہدی ایک بکری یا گائے یا اونٹ، یا گائے یا اونٹ کا ساتواں حصہ ہے، اور امام مالک کے نزدیک ایک اونٹ ہے اور اونٹ یا گائے کا ساتواں حصہ صحیح نہیں ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور مالکیہ کے مشہور مذہب کے مطابق ہدی حج کا احرام باندھنے کے وقت واجب ہوگی، اور مالکیہ کی ایک روایت یہ ہے کہ اس وقت واجب ہوگی جو وقت اس کی قربانی کے لئے متعین ہے[(۱)]، اور جمہور کے نزدیک اس کے ذبح کرنے اور نکالنے کا وقت دسویں ذی الحجہ ہے، اور شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق عمرہ کے اعمال کے بعد بھی اس کا ذبح کرنا جائز ہے اگرچہ حج کا احرام باندھنے سے پہلے ہو، اور مالکیہ کا صحیح قول بھی یہی ہے۔

اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر متمتع حج سے دس دن پہلے ہدی بھیجے تو طواف وسعی کرے گا اور اپنی ہدی کی قربانی کرے گا، اور اگر دس دن کے اندر بھیجے تو دسویں ذی الحجہ سے پہلے ذبح نہیں کرے گا[(۲)]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "ہدی"۔

ہدی کا بدل:

۱۷- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ متمتع کو اگر ہدی نہ ملے اس طور پر کہ جانور نہ ہو، یا قیمت میسر نہ ہو یا اس کی قیمت سے زیادہ قیمت پر دستیاب ہو، تو وہ اس کے بدلے حج میں تین روزے، اور لوٹنے کے بعد سات روزے رکھے، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "**فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ**"[(۳)] (اور جس کسی کو میسر ہی نہ آئے وہ تین دن کے روزے زمانہ حج میں رکھ ڈالے اور سات روزے جب تم واپس ہو، یہ پورے دس روز ہوئے)۔

اور قدرت کا اعتبار اس کی جگہ میں کیا جائے گا، چنانچہ جب اس کی جگہ میں قدرت نہ ہو تو اس کے لئے روزے کی جانب منتقل ہونا جائز

---

(۱) البنایہ علی الہدایہ ۳/ ۶۴۵، الاختیار ۱/ ۱۵۹، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۹۰، ۳۹۱۔

(۲) حدیث: "من كان منكم أهدى فإنه لايحل من شيء منه حتى يقضي حجه" کی روایت بخاری (۳/ ۴۳۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۰۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۱۷، ۴۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۳، الحطاب ۲/ ۶۰، ۶۳، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۵، ۵۱۶، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۶۹، ۴۷۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

ہے، اگر چہ وہ اپنے شہر میں ہدی پر قادر ہو[۱]۔

فقہاء کے نزدیک ہدی کے بدل کے روزوں میں تتابع اور تسلسل لازم نہیں ہے، ابن قدامہ فرماتے ہیں: ہمارے علم کے مطابق اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اور تین روزوں میں تتابع اور تسلسل مندوب ہے، اور بعض فقہاء کے نزدیک جن میں شافعیہ بھی ہیں سات روزوں میں بھی تتابع اور تسلسل مندوب ہے[۲]۔

روزوں کا وقت اور ان کا مقام:

اول- تین یوم کے روزے:

۱۸- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ تین یوم کے روزوں کا مختار وقت یہ ہے کہ وہ یوم عرفہ اور حج کے احرام کے درمیان روزے رکھے، اور اس کے روزوں کا آخری دن عرفہ کا دن ہو، اس بنا پر اس کے لئے مستحب ہے کہ یوم ترویہ سے قبل حج کا احرام باندھ لے، تاکہ وہ عرفہ کے دن تک تینوں روزے مکمل کر سکے، اس لئے کہ روزہ جب ہدی کا بدل ہے تو آخر وقت تک اس کا مؤخر کرنا اس امید پر مستحب ہے کہ ممکن ہے کہ وہ اصل پر قادر ہو جائے۔

شافعیہ کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ عرفہ کے دن سے پہلے تینوں روزے مکمل کرلے، اس لئے کہ مقام عرفات پر عرفہ کے دن روزے رکھنا مستحب نہیں ہے[۳]۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک تینوں کا یا کسی ایک روزے کا حج کے احرام پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے، اور حنفیہ میں سے امام زفر کا بھی یہی قول ہے، اس لئے کہ ارشاد خداوندی ہے: "فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ"[۱] (وہ تین دن کے روزے زمانہ حج میں رکھ ڈالے)، اور اس لئے کہ روزہ ایک بدنی عبادت ہے، لہذا اس کو اس کے وجوب کے وقت پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے، جس طرح دیگر تمام واجب روزے ہیں، اور اس لئے کہ اس سے پہلے اس کا دم بھی جائز نہیں ہے تو بدل بھی جائز نہ ہوگا[۲]۔

اور حنفیہ وحنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ عمرہ کے احرام کے بعد حج کے احرام پر تینوں روزوں کا مقدم کرنا جائز ہے، اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ جب عمرہ کا احرام کھول دے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ عمرہ کا احرام تمتع کے دونوں احرام میں سے ایک ہے تو جس طرح حج کے احرام کے بعد روزہ رکھنا جائز ہے اسی طرح عمرہ کے احرام کے بعد بھی روزہ رکھنا جائز ہے، اور اللہ تعالیٰ کے فرمان: "فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ"[۳] سے مراد اس کا وقت یا اشہر حج ہیں، اس لئے کہ نفس حج (اور وہ معلوم افعال ہیں) کو کسی دوسرے فعل کا یعنی روزے کا ظرف بننے کے لائق نہیں ہے۔

البتہ روزہ کو عمرہ کے احرام پر مقدم کرنا سبب کے نہ ہونے کی بنا پر بالاتفاق جائز نہیں ہے[۴]، اور اگر وہ روزہ نہ رکھ سکے یہاں تک کہ قربانی کا دن آجائے تو وہ مالکیہ کے نزدیک منیٰ کے دنوں میں روزے رکھے گا، اور یہی حنابلہ کا ظاہر قول ہے، شافعیہ فرماتے ہیں اور یہ حنابلہ کی دوسری روایت ہے کہ ایام تشریق کے بعد روزے رکھے گا،

(۱) البنایہ علی الہدایہ ۳/ ۶۳۵، ۶۳۶، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۳۳، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۶، المغنی ۳/ ۴۷۶۔

(۲) سابقہ مراجع، نیز دیکھئے: مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۷، المغنی ۳/ ۴۷۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۰۰، ۲۰۱۔

(۳) البنایہ علی الہدایہ ۳/ ۶۲۳، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۳۳، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۶، ۵۱۷، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۷۶، ۴۷۷۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

(۴) البنایہ علی الہدایہ ۳/ ۶۲۱، ۶۲۲، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۳۳، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۷۷، نیز دیکھئے: سابقہ مراجع۔

اس لئے کہ وہ متعین روزے ہیں، لہذا اس کی قضا کرے گا، اور ان کے نزدیک اظہر قول یہ ہے کہ ان کی قضا میں ان کے درمیان اور سات روزوں کے درمیان چار دنوں (قربانی کا دن اور ایام تشریق) کے بقدر اور عادت کے مطابق اپنے گھر تک پہنچنے میں جتنی مدت لگتی ہے اس کے بقدر فرق کرے گا[1]۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں: اس پر دم ہی واجب ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے ان دنوں میں روزہ رکھنے سے منع فرمایا ہے، اور اس لئے کہ روزہ ہدی کا بدل ہے اور شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے، اور اس لئے کہ ابدال خلاف قیاس شرعی طور پر ثابت ہے، اس لئے کہ دم اور روزہ کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے، چنانچہ یہ شارع کے ثابت کرنے ہی سے ثابت ہوسکتا ہے، اور نص نے اس کو حج کے وقت کے ساتھ خاص کیا ہے، لہذا جب وقت فوت ہوجائے گا تو وہ بھی فوت ہوجائے گا، اور اصل کا حکم ظاہر ہوگا اور وہ دم ہے جیسا کہ پہلے واجب تھا[2]۔

دوم-سات دنوں کے روزے:

۱۹- حج سے لوٹنے کے بعد دس کو مکمل کرنے کے لئے متمتع سات روزے رکھے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ"[3] (اور سات روزے جب تم واپس ہو)، اور افضل یہ ہے کہ وہ اپنے اہل کے پاس لوٹنے کے بعد سات روزے رکھے، اس لئے کہ حضرت ابن عمر سے مروی ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: **"فمن لم يجد هديا فليصم ثلاثة أيام في الحج**

(۱) الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۳۳، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۷، المغنی ۳/ ۴۷۸، ۴۷۹۔

(۲) البنایہ علی الہدایہ ۳/ ۶۲۳، ۶۲۴۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

وسبعة إذا رجع إلى أهله"[1] (جس کو ہدی نہ ملے تو اس کو چاہئے کہ تین دن کے روزے حج میں رکھے اور سات دن کے روزے اپنے اہل کے پاس لوٹنے کے بعد رکھے)۔

جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک اور یہی شافعیہ کا بھی ایک قول ہے کہ حج سے فراغت کے بعد مکہ میں بھی سات دنوں کے روزے کا رکھنا جائز ہے، کیونکہ رجوع سے مراد حج سے فراغت ہے، اس لئے کہ فراغت رجوع إلی الأہل کا سبب ہے، لہذا یہ ادائیگی سبب کے بعد ہوگی[2]۔

اور شافعیہ کا اظہر قول یہ ہے کہ اپنے اہل اور وطن لوٹے بغیر ان روزوں کا رکھنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ"[3] (اور سات روزے جب تم واپس ہو)، لہذا مکہ میں یا راستہ میں ان کے روزے رکھنا جائز نہیں ہوگا، البتہ اگر وہاں قیام کا ارادہ ہو تو جائز ہے[4]۔

سوم-روزہ شروع کردینے کے بعد ہدی پر قادر ہونا:

۲۰- جو شخص روزہ شروع کردے پھر ہدی پر قادر ہوجائے تو روزہ کو چھوڑ کر ہدی ادا کرنا اس پر ضروری نہیں، البتہ اگر وہ خود چاہے (تو کرسکتا ہے)، یہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے[5]۔

حنفیہ فرماتے ہیں: اگر دو یوم کے روزے کے بعد ہدی مل جائے

(۱) حدیث: "فمن لم يجد هديا فليصم ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع إلى أهله" کی روایت بخاری (۳/ ۵۳۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۰۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) البنایہ علی الہدایہ ۳/ ۶۲۲، ۶۲۳، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۳۳، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۷۷۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۷۔

(۵) مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۸، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۸۰، ۴۸۱۔

تو اس کا روزہ رکھنا باطل ہوجائے گا اور ہدی واجب ہوگی، اور احرام کھول دینے کے بعد واجب نہیں ہوگی جس طرح تیمّم کرنے والے کو نماز سے فراغت کے بعد پانی مل جائے [۱]۔

البتہ مالکیہ کے نزدیک اس موضوع میں تفصیل ہے، وہ کہتے ہیں: روزہ شروع کردینے کے بعد اور ایک روزہ مکمل ہونے سے پہلے اگر وہ مالدار ہوجائے تو ہدی کی جانب رجوع کرنا اس پر واجب ہے، اور اگر ایک دن کا روزہ مکمل کرلینے کے بعد اور تیسرے روزے کی تکمیل سے پہلے مالدار ہوجائے تو رجوع کرنا اس کے لئے مستحب ہے، اور اگر تیسرے روزے کے بعد مالدار ہو تو اس کے لئے روزہ رکھنا بھی جائز ہے اور رجوع کرنا بھی جائز ہے [۲]۔

تمثال

دیکھئے: "تصویر"۔

(۱) البنایہ علی الہدایہ ۳/ ۶۲۵۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۳۳۔

تمر

تعریف:

۱- تمر: کھجور کے درخت کا خشک پھل ہے جس کو پکنے کے بعد خشک ہونے تک یا خشک ہونے کے قریب تک درخت پر چھوڑ دیا جاتا ہے، پھر توڑ کر سوکھنے تک دھوپ میں رکھا جاتا ہے، اس کی جمع تمور اور تمران ہے، اور اس سے کھجور کی قسمیں مراد ہوتی ہیں [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-رطب:

۲- کھجور کے درخت کا پختہ اور تازہ پھل خشک ہونے سے پہلے [۲]۔

ب-بسر:

۳- کھجور کا پھل جب لمبا ہوجائے اور اس کا رنگ سرخی یا زردی مائل ہوجائے [۳]۔

ج-بلح:

۴- کھجور کا وہ پھل جو ہرا رہے اور گول ہونے کے قریب ہو، یہاں تک کہ گٹھلی سخت ہوجائے، اور بصرہ والے اس کو "خلال" کہتے

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح، المغرب للمطرزی مادہ: "تمر"۔

(۲) المصباح المنیر، المغرب للمطرزی مادہ: "رطب"۔

(۳) المصباح المنیر مادہ: "بسر"۔

ہیں، ابن اثیر نے کھجور کے پھل کی ترتیب کے بیان میں کہا ہے: پہلے "طلع" ہے، پھر "خلال" ہے، پھر "بلح" ہے، پھر "بسر" ہے، پھر "رطب" ہے، اور اس کے بعد "تمر" ہے (۱)۔

اجمالی حکم:

۵- فقہاء کے نزدیک تمر اور رطب میں فرق ہے، اسی طرح بعض فقہی احکام میں رطب، بسر اور بلح کے درمیان بھی فرق ہے، جیسے بیع سلم کے صحیح ہونے کے لئے تمر میں نئی اور پرانی ہونے کی شرط لگانا، اور رطب میں ان دونوں صفات کی شرط نہ لگانا (۲)، اور جمہور فقہاء کے نزدیک افطار میں رطب کو تمر پر ترجیح دینا (۳)۔

چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تمر سے افطار کرنا مستحب ہے، اور افضل ہونے میں ترتیب کے اعتبار سے یہ رطب کے بعد اور پانی سے پہلے ہوگی (۴)، اس لئے کہ حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں: "**كان النبي ﷺ يفطر على رطبات قبل أن يصلي فإن لم تكن رطبات فعلى تمرات، فإن لم تكن حسا حسوات من ماء**" (۵) (نبی کریم ﷺ نماز سے پہلے رطب سے افطار فرماتے تھے اور رطب نہ ہونے کی صورت میں تمر سے افطار فرماتے تھے، اور اگر تمر بھی نہ ہو تو پانی کے چند گھونٹ نوش فرماتے تھے)، اور حنفیہ کے نزدیک مطلقاً میٹھی چیز سے افطار کرنا مستحب ہے، چاہے وہ تمر ہو یا کوئی دوسری چیز ہو (۱)۔

اور قسم کے سلسلے میں یہ ہے کہ اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ یہ رطب نہیں کھائے گا، اور وہ تمر ہو جائے پھر اس کو کھالے، یا یہ قسم کھائے کہ وہ یہ بُسر نہیں کھائے گا، پھر وہ رطب ہو جائے اور اس کو کھالے، یا اسی طرح یہ قسم کھائے کہ وہ تمر نہیں کھائے گا، پھر وہ بسر یا بلح یا رطب کھالے تو ان صورتوں میں سے ہر ایک میں اختلاف اور تفصیل ہے جو ان کے مقامات پر دیکھی جاسکتی ہیں (۲)، نیز دیکھئے: اصطلاحات "سلم"، "صوم"، "أیمان"۔

ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک تمر کے بدلے رطب کی بیع جائز نہیں ہے، اور سعد بن أبی وقاص، سعید بن المسیب، لیث اور اسحاق بھی یہی فرماتے ہیں، اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں: یہ بیع جائز ہے، اور ائمہ ثلاثہ نے عرایا کی بیع کو مستثنیٰ کیا ہے، اور اس کی شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے، تفصیل کے لئے ان کے مقامات کی طرف رجوع کیا جائے (۳)، نیز دیکھئے: اصطلاحات "بیع"، "ربا"، "عرایا"۔

۶- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ تمر میں زکاۃ واجب ہے، البتہ اس کے نصاب میں اختلاف ہے، چنانچہ مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد اور تمام اہل علم حضرات کی رائے ہے کہ دوسرے پھلوں کی طرح تمر میں بھی نصاب معتبر ہے، اور وہ پانچ وسق

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "بلح"۔

(۲) روضۃ الطالبین ۴/ ۲۳، المغنی ۴/ ۳۱۱، ۳۱۲۔

(۳) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۳۲۸، القلیوبی ۲/ ۶۱، کشاف القناع ۲/ ۳۳۲، ۳۳۳۔

(۴) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۳۲۸، القلیوبی ۲/ ۶۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۶۸، کشاف القناع ۲/ ۳۳۳، نیل المآرب ۱/ ۲۷۵۔

(۵) حدیث: "كان يفطر على رطبات قبل أن يصلي......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۷۶۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/ ۷۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

---

(۱) عمدۃ القاری ۵/ ۲۹۰۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۳۹۶، ۳۹۷، القوانین الفقہیہ لابن جزی ص ۱۶۸، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۴۳، ۴۴، المغنی ۸/ ۸۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح المحلی وحاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۸۳۔

(۳) فتح القدیر ۶/ ۱۴۷، ۱۴۸، ابن عابدین ۴/ ۱۸۵، القوانین الفقہیہ لابن جزی ص ۲۵۸، روضۃ الطالبین ۳/ ۷۷، ۳، المغنی ۴/ ۱۶۔

ہے، اور مجاہد، امام ابوحنیفہ اور ان کے متبعین فرماتے ہیں: تمر تھوڑی ہو یا زیادہ بہر حال اس میں زکاۃ واجب ہے[1]۔ تمر کی زکاۃ کے باقی مسائل پر گفتگو کی تفصیل کے لئے اس کے مقام کی طرف رجوع کیا جائے، نیز دیکھئے: اصطلاح ''زکاۃ''۔

۷ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ تمر کو فطرہ میں دیا جاسکتا ہے اور اس کی مقدار ایک صاع تمر ہے، اور فطرہ نکالنے میں تمر کو دوسری اشیاء پر فضیلت دینے کے سلسلے میں اختلاف ہے، دیکھئے: ''باب الزکاۃ'' میں صدقۃ الفطر کا بیان[2]۔

بحث کے مقامات:

فقہاء نے بیع، ربا، سلم اور یمین کے سلسلہ میں تمر پر کلام کیا ہے، جس کو اس کے مقامات پر دیکھا جاسکتا ہے[3]، دیکھئے: اصطلاحات ''بیع''، ''سلم'' اور ''یمین''۔

(۱) فتح القدیر ۲/۱۸۶، ۱۸۷، القوانین الفقہیہ لابن جزی ص ۱۱۰، روضۃ الطالبین ۲/۲۳۱، ۲۳۳، المغنی ۲/۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۵۔

(۲) فتح القدیر ۲/۲۲۵، القوانین الفقہیہ لابن جزی ص/۱۱۷، روضۃ الطالبین ۲/۳۰۳، نیل المآرب ۱/۲۵۷۔

(۳) فتح القدیر ۴/۳۹۶، ۳۹۷، ۵/۳۰۷، ۴، ۶/۱۴۷، ۱۴۸، ۲۰۵، ابن عابدین ۴/۱۱۰، القوانین الفقہیہ لابن جزی ص ۲۵۹، روضۃ الطالبین ۳/۵۶۰، ۵۶۱، ۳/۷۷، ۴/۲۳، ۱۱/۴۳، ۴۴، المغنی ۴/۱۳، ۳۱۱، ۳۱۲، ۸/۸۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

تمریض

تعریف:

۱ - لغت میں تمریض ''مرّض'' کا مصدر ہے، جس کا مطلب ہے مریض کی تیمارداری کرنا اور اس کے مرض کے زمانہ میں اس سے قریب رہنا[1]۔

اور ایک قول ہے: تمریض کا مطلب ہے: مریض کی اچھی خدمات انجام دینا، اور اسی معنی میں حضرت عائشہؓ کا قول ہے: ''**لما ثقل النبي ﷺ واشتد وجعه استأذن أزواجه في أن يمرَّض في بيتي فأذنّ له**''[2] (جب نبی کریم ﷺ بیمار ہوئے اور آپ کی تکلیف شدید ہوگئی تو آپ ﷺ نے اپنی ازواج سے اجازت چاہی کہ آپ ﷺ کی تیمارداری میرے گھر میں ہو تو انہوں نے آپ ﷺ کو اس بات کی اجازت دے دی)۔

اور **تمریض الأمور**: ان کو کمزور کردینا اور پختہ نہ کرنا ہے[3]۔

اور محدثین کے نزدیک تمریض: راوی کو کمزور قرار دینا یا حدیث کو کمزور قرار دینا ہے۔

اور فقہاء بھی لفظ تمریض کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

(۱) المغرب للمطرزی، لسان العرب المحیط مادہ: ''مرض''۔

(۲) فتح الباری ۱/۳۰۲، عمدۃ القاری ۶/۶۱۹۔

(۳) لسان العرب المحیط، متن اللغہ مادہ: ''مرض''۔

متعلقہ الفاظ:

تطبیب ومداواۃ:

۲-تطبیب یامداواۃ کا معنی مرض کا علاج کرنا ہے[1]۔

اورتمریض، اورمداواۃ وتطبیب کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے، دونوں یکجا اس وقت جمع ہوتے ہیں جب مثلاً مریض کا آپریشن کیا جائے اور اس دوران پوری تیمار داری کی جائے، اور تیمارداری ونگرانی اوررعایت کے بغیرمحض مریض کا علاج کرنا تطبیب ہے، اورعلاج کی کوشش کے بغیر مریض کے حالات کی نگرانی اورعمدہ خدمات صرف تمریض ہے۔

شرعی حکم:

۳-فقہاء نے صراحت کی ہے کہ تمریض فرض کفایہ ہے، چنانچہ درجہ بدرجہ پہلے اس کوقریبی رشتہ دارانجام دے گا، پھردوست، پھرپڑوسی، پھربقیہ تمام لوگ انجام دیں گے[2]۔

تیمارداری سے متعلق رخصتیں:

الف-جمعہ اور جماعت کوچھوڑ دینا:

۴-فی الجملہ اس پرفقہاء کا اتفاق ہے کہ جورشتہ داروغیرہ تیمارداری کرے اس پرجمعہ واجب نہیں ہے اوراس کے لئے جماعت چھوڑ دینا جائز ہے۔

ابن المنذرفرماتے ہیں: یہ ثابت ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے دن چڑھنے کے بعدسعید بن زیدکوبلوایاتو وہ ان کے پاس مقام عقیق میں آئے اور جمعہ ترک کردیا۔

(۱) الصحاح فی اللغۃ والعلوم،لسان العرب،المصباح المنیر ،مختارالصحاح مادہ:"طبب"۔

(۲) القوانین الفقہیہ ص ۴۳۸، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۵،۳۶۔

عطاء،حسن اوراوزاعی سے بھی یہی منقول ہے[1]۔

پھراس کی تفصیلات میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ صراحت کرتے ہیں کہ اصح یہ ہے کہ مریض کی تیمارداری کرنے والے کے چلے جانے سے اگرمریض کے ہلاک ہوجانے کا اندیشہ ہوتو وہ جمعہ کے لئے جانے سے معذور ہے، یاتیماردار اگر باجماعت نماز ادا کرنے کے لئے جائے تو مریض کومشقت اوروحشت محسوس ہوتی ہو[2]۔

مالکیہ نے جمعہ اور جماعت کے ترک کرنے کے جائز ہونے کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ تیماردارکوئی قریبی رشتہ دار ہو، اور وہاں اس کے علاوہ کوئی دوسرا اس خدمت کوانجام دینے والا نہ ہو،اورمریض کی موت کا اندیشہ ہوجیسے بیوی، بیٹی، یاوالدین میں سے کوئی ایک ہو[3]۔

شافعیہ کے نزدیک تیمارداری کی وجہ سے جمعہ اور جماعت کی نماز کے ترک کرنے کے جائز ہونے کے سلسلے میں تفصیل ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: یاتو مریض کی تیمارداری کرنے والا اوراس کی خدمت انجام دینے والا کوئی ہوگا یانہیں، اگر تیماردار رشتہ دار ہو اور مریض موت وزیست کی کشمکش میں ہو، یا مرنے کے قریب تو نہ ہولیکن مریض اس تیماردار سے انس محسوس کرتا ہوتو اس صورت میں تیماردار کے لئے جمعہ اور جماعت کی نماز کوچھوڑنا اوراس کے پاس حاضر رہنا جائز ہے، ورنہ صحیح قول کے مطابق اس کے لئے جمعہ اور جماعت کا چھوڑنا جائز نہیں ہوگا، اوررشتہ دار کی طرح ان کے نزدیک بیوی، اورتمام سسرالی رشتہ دار اور دوست ہیں، اور اگر مریض اجنبی ہو (اوراس کا کوئی تیمارداری کرنے والا ہو) تو تیماردار کے لئے کسی حال میں بھی جمعہ یا

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۷۴، ۵۴۷، القوانین الفقہیہ ص ۷۳، ۸۴، الحطاب ۲/ ۸۲، ۸۳، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۴۵، ۲/ ۳۵، المغنی ۱/ ۶۳۳، ۲/ ۳۴۰۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۷۴، ۵۴۷۔

(۳) القوانین الفقہیہ ص ۷۳، ۸۴، الحطاب ۲/ ۱۸۲، ۱۸۳۔

جماعت کو چھوڑنا جائز نہیں ہے۔

البتہ اگر مریض کی دیکھ بھال کرنے والا کوئی نہ ہو، یا ہو تو لیکن دوائیں وغیرہ کی خریداری کی مشغولیت کی وجہ سے وہ اس کی خدمت کے لئے فارغ نہ ہو تو امام الحرمین فرماتے ہیں: اگر تیماردار موجود نہ رہے تو بیمار کی ہلاکت کا اندیشہ ہو تو یہ عذر ہے، اور اس میں رشتہ دار اور اجنبی کا کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ مسلمان کو ہلاک ہونے سے بچانا فرض کفایہ ہے، اور اگر اس کو کوئی ظاہری ضرر لاحق ہو جو فرض کفایہ کے درجہ کو نہ پہنچتا ہو تو اس میں چند اقوال ہیں: اصح یہ ہے کہ یہ بھی عذر ہے، دوم: یہ کوئی عذر نہیں، سوم: رشتہ دار کے لئے یہ عذر ہے اجنبی شخص کے لئے عذر نہیں ہے [1]۔

حنابلہ کا مسلک مالکیہ کے مسلک کے قریب قریب ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک بھی جمعہ اور جماعت کی نماز کو چھوڑنے کے سلسلے میں تیمارداری عذر ہے اگر مریض رشتہ دار ہو یا رفیق ہو، اور تیماردار اگر جمعہ یا جماعت میں مشغول ہوگا تو خدمت گذار کی عدم موجودگی کی وجہ سے مریض کے مرنے کا اندیشہ ہو [2]۔

ب- مرض کی جگہ دیکھنا جبکہ وہ ستر کے حصہ میں ہو:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غیر کے ستر کو دیکھنا حرام ہے سوائے میاں اور بیوی کے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے ستر کو دیکھ سکتا ہے، چنانچہ ان کے علاوہ کسی کے لئے دوسرے کے ستر کو دیکھنا جائز نہیں ہے، جب تک کہ کوئی ضرورت اس کی متقاضی نہ ہو جیسے ڈاکٹر کا مریض کو دیکھنا، اسی طرح وضو یا استنجاء وغیرہ میں مریض کی خدمت انجام دینے والا، اور جیسے دایہ، ان سب کے لئے بوقت ضرورت بقدر ضرورت ستر کو

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۳۴۵، ۲/ ۳۵، ۳۶۔

(۲) المغنی ۱/ ۶۳۳، ۲/ ۳۴۰، کشاف القناع ۱/ ۴۹۶۔

دیکھنا جائز ہے، جیسے علاج اور تیمارداری کی ضرورت، اس لئے کہ ضرورت کے وقت غیر مباح اشیاء مباح ہوجاتی ہیں [1]، اور حاجت کو ضرورت کے درجہ میں رکھ لیا جاتا ہے۔

پھر دیکھنے میں بقدر حاجت کی قید ہے، اس لئے کہ جو چیز ضرورت کی وجہ سے مباح ہو وہ بقدرِ ضرورت ہی مباح رہتی ہے [2]۔

اور مرض کی جگہ کو دیکھنے کے سلسلے میں جبکہ شرمگاہ ہو یا حقنہ استعمال کرنے کی جگہ ہو، اور چھونے کے جواز کے سلسلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے دیکھا جائے: اصطلاح ''تطبیب''۔

اولاد کی تیمارداری میں ماں کا سب سے بہتر ہونا اور اس کے برعکس:

۶- اگر اولاد بیمار ہو خواہ بیٹا ہو یا بیٹی ہو تو ماں اس کی تیمارداری کے لئے سب سے بہتر ہے، اس لئے کہ وہ زیادہ مشفق اور دوسرے کے بالمقابل اس کے متعلق زیادہ جاننے والی اور اس کے لئے زیادہ صبر کرنے والی ہوتی ہے، پھر اگر زوجین ایک دوسرے سے الگ ہوجائیں اور باپ اس بات پر راضی ہو کہ ماں بیٹے کی تیمارداری کے فرائض اس کے گھر میں انجام دے تو صحیح ہے، ورنہ بیٹے کو ماں کے گھر منتقل کردیا جائے گا، اور اگر ماں بچہ کے باپ کے گھر اس کی تیمارداری کے فرائض انجام دے رہی ہو اور وہ بائنہ ہو تو اس حالت میں خلوت سے احتراز کرنا اور بچنا اس کے لئے واجب ہے، اور اگر ماں بیمار ہوجائے تو باپ کے لئے لازم ہے کہ بیٹی کو اس کی تیمارداری کے لئے مقرر کردے اگر وہ اچھی طرح اس کی خدمت انجام دے سکے، برخلاف بیٹے کے کہ اس کو اس خدمت کے لئے مقرر

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۷۲، ۵/ ۲۳۳، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۹۵، الحطاب ۱/ ۴۹۹، ۵۰۰، المنثور للزرکشی ۲/ ۲۴، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر۷۷، المغنی ۶/ ۵۵۸، کشاف القناع ۵/ ۱۳۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۳۳، کشاف القناع ۵/ ۱۳، عمدۃ القاری ۶/ ۶۱۹، ۶۲۰۔

کرنا لازم نہیں ہے، اگرچہ وہ اچھی طرح خدمت انجام دے سکتا ہو، الا یہ کہ بیٹا متعین ہوجائے (۱)۔

تیماردار کا ضمان اور اس کی ذمہ داری:

۷- متقدمین فقہاء نے تیمارداروں کے ضمان کی کوئی صراحت نہیں کی ہے، البتہ ڈاکٹر، پچھنے لگانے والا، ختنہ کرنے والا، اور جانوروں کا علاج کرنے والے کے ضمان نہ ہونے کی شرائط کو ان پر منطبق کرنا ممکن ہے، وہ بعض شرائط یہ ہیں: ان کا اپنے فن میں ماہر ہونا، اور ان کے لئے جو کام مناسب ہے اس میں حد سے تجاوز نہ کرنا، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاحات ''إتلاف''، ''إجارہ''، ''تطبیب''۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/۲۳۳، روضۃ الطالبین ۹/۱۰۴، القلیوبی ۴/۹۱، المغنی ۹/۱۴۵۔

تملک

تعریف:

۱- لغت میں تملُّک ''تَمَلَّکَ'' کا مصدر ہے، اور یہ ''ملّک'' کا فعل مطاوع ہے، اس کا فعل ثلاثی ''ملک'' ہے، اور ''ملک الشئ'' اس وقت بولا جاتا ہے جب اس کے استعمال پر پوری طرح قادر ہو۔

اور ملّکه تملیکاً: مالک بنانا ہے، اور تملک الشيء تملکا: زبردستی مالک بننا ہے (۱)۔

اور ''ملک'' وہ قدرت ہے جس کو شریعت ابتداءً تصرف کے لئے ثابت کرے (۲)۔

شافعیہ میں سے ابن السبکی نے اس کی یہ تعریف کی ہے: وہ ایسا حکم شرعی ہے جو عین شئی یا منفعت میں مقرر ہو، جس کا تقاضا یہ ہو کہ وہ جس کی طرف منسوب ہو وہ اس سے نفع حاصل کرے اور اسی طرح اس کا عوض بھی لے (۳)۔

اور جرجانی نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: وہ انسان اور کسی چیز کے درمیان ایک شرعی تعلق ہے، جس کی وجہ سے اس آدمی کا اس میں تصرف کرنا جائز ہوتا ہے اور اس میں دوسرے کا تصرف کرنا ناجائز ہوتا ہے (۴)۔

(۱) مختار الصحاح، لسان العرب، القاموس المحیط مادہ: ''ملک''۔
(۲) فتح القدیر ۵/۴۵۶۔
(۳) الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۳۱۶۔
(۴) التعریفات للجرجانی مادہ: ''ملک''۔

اور زیادہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اصطلاحی تعریفیں لغوی معنی سے دور نہیں ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اختصاص:

۲- اختصاص ''إختص بالشيء'' کا مصدر ہے، یعنی کسی شئی کا کسی کے ساتھ مخصوص ہونا، اور یہ تملک سے عام ہے۔

ب- حیازہ:

۳- حیازة ''حاز'' کا مصدر ہے جس کا معنی ملانا ہے، اور ''حاز شیئا إلی نفسه'' کا مطلب ہے اس نے اس کو اپنے ساتھ ضم کرلیا، یعنی ملالیا(۱)۔

اور حیازہ فقہاء کے نزدیک ملک کا ایک سبب ہے۔

اس کا حکم:

۴- موضوع کے اعتبار سے تملک کا حکم الگ الگ ہوتا ہے: چنانچہ اس میں شرعی احکام اسی طرح جاری ہوتے ہیں جس طرح اس میں اس کے اسباب کی مشروعیت اور موانع سے خالی ہونے کے مطابق فساد، صحت اور بطلان کے وضعی احکام جاری ہوتے ہیں۔

تملک کی شرائط واسباب:

۵- تملک انسانی خصوصیت ہے، چنانچہ انسان کے علاوہ کسی اور مخلوق میں تملک کی صلاحیت نہیں ہے۔

تملک کے صحیح ہونے کے لئے دو بنیادی شرطیں ہیں، اور وہ یہ ہیں:

(۱) مختار الصحاح مادہ: ''حوز''۔

الف- متملک کا اہل ہونا۔

ب- تملک سے مانع نہ ہونا۔

۶- اور اس کے کچھ اسباب ہیں جن میں سے چند یہ ہیں: معاوضات (جیسے بیع وشراء وغیرہ)، میراث، ہبہ، صدقات، وصایا، وقف، غنیمت، مباح اشیاء پر قبضہ، احیاء الموات، شرط کے ساتھ لقطہ کا مالک ہونا، مقتول کی دیت اور تاوان، مال مغصوب جبکہ وہ غاصب کے مال میں مل جائے اور اس میں تمیز نہ ہو پائے، تو غاصب اس کا مالک ہوجائے گا اور اس کے ذمہ اس کا عوض واجب ہوجائے گا(۱)۔

تملک کی قسمیں:

۷- تملک کے اندر اصل چیز اختیار ہے، لہذا انسان کی ملک میں کوئی چیز اس کے اختیار کے بغیر داخل نہیں ہوگی۔

لیکن فقہاء نے چند ایسے حالات بیان کئے ہیں جن میں انسان بغیر اپنے اختیار کے مالک ہوجاتا ہے، اس لئے کہ سبب کی طبیعت بذاتِ خود ملک کے وجود میں آنے کی متقاضی ہوتی ہے، اس میں سے ایک وراثت ہے جس میں وارث محض مورث کی موت سے مورث کے ترکہ کا جبری طور پر مالک ہوجاتا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إرث''(۲)۔

اور ان میں سے وصیت ہے اگر ہم کہیں: موصی لہ موصی کی موت سے موصی بہ کا مالک ہوجاتا ہے، اور یہ شافعیہ کا ایک قول ہے، اور اس صورت میں جبکہ موصی کی موت کے بعد اور موصی لہ کے قبول کرنے سے پہلے اس کی موت ہوجائے تو حنفیہ کے نزدیک وہ جبری طور پر اس کا مالک ہوجائے گا۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۱۷، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۴۱۱۔

(۲) روضۃ الطالبین ۶ر ۱۴۳، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۱۸، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۴۱۲۔

انہیں قسموں میں سے ایک یہ ہے کہ اگر شوہر وطی سے پہلے بیوی کو طلاق دیدے تو وہ جبری طور پر آدھے مہر کا مالک ہوجائے گا۔

انہیں میں سے ایک یہ ہے کہ عقد کے پورا ہوجانے کے بعد عیب کی وجہ سے کوئی چیز لوٹا دی جائے تو بائع جبری طور پر اس کا مالک ہوجائے گا۔

انہیں میں سے جنایت کی دیت، اور شفعہ میں زمین کی قیمت ہے [۱]۔

اور انہیں میں سے وہ لقطہ بھی ہے جس کا ایک سال تک اعلان کیا جاچکا ہو، وہ حنابلہ کے نزدیک جبری طور پر اٹھانے والے کی ملک میں داخل ہوجاتا ہے [۲]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''لقطہ''۔

اختیاری تملک سبب کے اختیار سے الگ الگ ہوتا ہے، چنانچہ مالی معاوضات میں عقد کے مکمل ہونے کے بعد جبکہ اس میں خیار نہ ہو مبیع وغیرہ میں ملکیت ہوجاتی ہے، اور یہ مسئلہ فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''عقد''۔

اجرت کا تملک:

۸- اجرت کے تملک کے سلسلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ شافعیہ اور امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ مبیع کی طرح محض عقد کے ذریعہ اس کا تملک ہوجاتا ہے، اگر مستاجر نے کسی مدت کی قید نہ لگائی ہو [۳]۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں: وصول کرلینے، تصرف کی قدرت ہونے، نقد ادا کرنے یا نقد ادا کرنے کی شرط کے ذریعہ ملکیت حاصل ہوجاتی ہے [۱]۔

قرض کا تملک:

۹- جس چیز کے ذریعہ قرض پر ملکیت ہوتی ہے اس میں حنفیہ وشافعیہ میں سے ہر ایک کے دو دو اقوال ہیں:

پہلا قول: اور یہ حنابلہ کا مذہب ہے کہ قبضہ سے اس کی ملکیت ہوجاتی ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ تصرف سے اس کی ملکیت ہوجاتی ہے، اور مالکیہ فرماتے ہیں: عقد کے ذریعہ اس کی ملکیت ہوجاتی ہے، اور مال قرض لینے والے کا ہوجاتا ہے، اس لئے عقد کے بعد قرض دینے والے کو حکم دیا جائے گا کہ وہ مال قرض لینے والے کے حوالہ کردے [۲]۔

مضاربت کے نفع کا تملک:

۱۰- عقد مضاربت کا عامل اپنے حصہ کے نفع کا مالک نفع ظاہر ہونے سے ہوجاتا ہے یا تقسیم کرنے سے اور اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''مضاربت''۔

مساقاۃ میں عامل کے حصہ کا تملک:

۱۱- عقد مساقاۃ کا عامل پھل ظاہر ہونے پر اپنے حصہ کا مالک ہوجاتا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: ''مساقاۃ''۔

---

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۴۱۱، ۴۱۲، السیوطی رص ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۸۔

(۲) المغنی ۵/ ۷۰۰، ۷۰۱۔

(۳) المغنی ۵/ ۴۴۳، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۲۔

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۴۱۳۔

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۲۰، ابن نجیم رص ۴۱۳، المغنی ۴/ ۳۴۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۷۶۔

شفعہ میں زمین کا تملک :

۱۲- حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک شفیع ایسے الفاظ کے ذریعہ زمین کا مالک ہوجاتا ہے جن سے تملک سمجھا جائے، اور حنفیہ کے نزدیک باہم رضامندی یا قاضی کے فیصلہ کی وجہ سے مالک ہوجاتا ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک فیصلہ، یا گواہ بنانے، یا قیمت ادا کرنے سے مالک ہوجاتا ہے (۱)۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''شقص''۔

مہر کا تملک :

۱۳- عقد کے ذریعہ مہر پر ملکیت ہوجاتی ہے، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صداق''۔

مال غنیمت کا تملک :

۱۴- حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک قبضہ سے مال غنیمت کا تملک ہوجاتا ہے۔

اور شافعیہ کے نزدیک تقسیم سے یا قبضہ کے بعد تملک کے اختیار کرنے سے ملکیت ہوجاتی ہے (۲)۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''غنیمت''۔

ہبہ کی ہوئی شئی کا تملک :

۱۵- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ہبہ کی ہوئی شئی کا تملک قبضہ سے ہوجاتا ہے۔

اور حنابلہ کے نزدیک کیلی اور وزنی اور غیر کیلی اور غیر وزنی اشیاء کے درمیان فرق ہے، چنانچہ کیلی اور وزنی شئی میں قبضہ سے ملکیت ہوجاتی ہے، البتہ اس کے علاوہ دیگر اشیاء میں محض عقد سے ملکیت ہوجاتی ہے (۱)، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ہبۃ''۔

غیر مزروعہ زمین کا تملک :

۱۶- احیاء (کاشت کاری) کے ذریعہ غیر مزروعہ زمین کا تملک ہوجاتا ہے، اور یہ مسئلہ فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے، إحیاء کا اعتبار کس طرح ہوگا اس کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إحیاء الموات''۔

مباح اشیاء کا تملک :

۱۷- قبضہ کے ذریعہ انسان ہر عام مباح شئی کا مالک بن جاتا ہے جیسے گھاس، لکڑی، پہاڑوں سے حاصل کئے ہوئے پھل، یا وہ چیزیں جن کو لوگ بے ضرورت سمجھ کر پھینک دیتے ہیں، یا لوگوں کی وہ گمشدہ چیزیں جن کو تلاش کرنے کی مالک ضرورت نہیں سمجھتا (۲)۔ دیکھئے: ''حیازۃ''۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۳۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۶۱، حاشیۃ الجمل ۳/ ۵۰۳، المغنی ۵/ ۳۲۰۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۴۱۴، أسنی المطالب ۴/ ۱۹۸، الوجیز ۲/ ۱۹۳، کشاف القناع ۳/ ۸۲۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۲۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۰۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۰۶، المغنی ۵/ ۶۴۹۔

(۲) المغنی ۵/ ۵۹۷، القلیوبی ۳/ ۲۹۹، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۲۴۔

تملیک

تعریف:

۱- تملیک "ملّكه الشئ" کا مصدر ہے جس کا معنی ہے کسی کو کسی چیز کا مالک بنانا، اس کا فعل ثلاثی "ملک" ہے، اور "ملک الشيء" اس پر قابو پالیا، اس طرح کہ اس پر تنہا تصرف کر سکے(۱)۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۲)، نیز دیکھئے: "تملک" میں گذری ہوئی تفصیل، اور املاک اور تملیک کا معنی نکاح کرنا بھی ہے۔

متعلقہ الفاظ

الف- اِبراء:

۲- لغت میں اِبراء کا معنی بری رکھنا، نجات دینا اور کسی چیز سے دور کرنا ہے۔

اور اصطلاح شرع میں: کسی شخص کا اپنے حق کو جو دوسرے کے ذمہ ہے یا دوسرے کی جانب ہے ساقط کرنا ہے، اور یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو دین سے ابراء کو محض اسقاط سمجھتے ہیں، اور بعض فقہاء ابراء کو تملیک قرار دیتے ہیں، اور فقہاء کے کلام سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ابراء بیک وقت اسقاط اور تملیک دونوں معنی پر مشتمل ہے، لیکن کسی مسئلہ میں کبھی کبھی ایک معنی دوسرے معنی پر غالب آجاتا ہے، اس لحاظ سے ابراء تملیک سے عام ہے(۱)۔

ب- اِسقاط:

۳- لغت میں اسقاط کا معنی گرانا اور ڈالنا ہے۔

اور اصطلاح میں ملک کا یا حق کا اس طور پر زائل کرنا ہے کہ اس کا کوئی مالک یا حق دار نہ رہے، اسقاط کی وجہ سے مطالبہ بھی ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ ساقط شئی ختم ہوجاتی ہے اور معدوم ہوجاتی ہے اور منتقل نہیں ہوتی ہے۔

اور یہ جیسے طلاق اور عتاق اور قصاص معاف کرنا ہے۔

تملیک اور اسقاط میں فرق یہ ہے کہ تملیک کا مطلب زائل کرنا اور مالک کی جانب منتقل کرنا ہے جبکہ اسقاط کے اندر صرف ازالہ ہے منتقل کرنا نہیں ہے جیسا کہ اس کا کوئی مالک نہیں ہے(۲)۔

چنانچہ اسقاط تملیک سے عام ہے۔

محل تملیک:

۴- تملیک کا تعلق کبھی موجود محل سے ہوتا ہے جیسے اعیان کی تملیک، اور کبھی تملیک کا تعلق غیر موجود محل سے ہوتا ہے جیسے بضعہ کے منافع کی تملیک، یا اجارہ یا عاریت میں اعیان کے منافع کی تملیک، چنانچہ ان کے منافع پوشیدہ ہوتے ہیں جن سے تملیک متعلق ہوتی ہے(۳)۔

اور اعیان کی تملیک کبھی عوض کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی بغیر عوض کے ہوتی ہے، جیسے ہبہ اور صدقہ، اسی طرح منفعت کی تملیک کبھی

---

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط مادہ: "ملک"۔

(۲) دستور العلماء ۱/ ۳۴۹، شائع کردہ مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، الموسوعة الفقہیہ ۴/ ۲۲۷۔

(۱) الموسوعة الفقہیہ ۱/ ۱۴۲، ۱۴۸، ۱۴۹، ۴/ ۲۲۶، ۲۲۷۔

(۲) الموسوعة الفقہیہ ۴/ ۲۲۶، ۲۲۷۔

(۳) المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/ ۲۲۸۔

عوض کے ساتھ ہوتی ہے جیسے اجارہ، اور کبھی بغیر عوض کے ہوتی ہے جیسے عاریت (۱)۔

ان میں سے ہر ایک کی تفصیل کے لئے اس کے مقام کی طرف رجوع کیا جائے۔

اور تملیک دین کے مسئلہ میں صاحب المغنی فرماتے ہیں: اگر دین کسی ایسے شخص کو ہبہ کردیا جائے یا بیچ دیا جائے جو مدیون نہیں ہے تو صحیح نہیں ہوگا، اور بیع کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہؒ، امام ثوری اور اسحاق کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام احمد فرماتے ہیں: جب کسی شخص کے ذمہ تمہارا غلہ بطور قرض ہو تو وہ جس کے ذمہ ہے اس کے ہاتھ اس کو نقد بیچ دو اور اس کے علاوہ کسی دوسرے شخص سے نہ نقد بیچو اور نہ ادھار، اور جب تم کسی شخص کو درہم یا دینار بطور قرض دو تو تم اس کے علاوہ کسی دوسرے شخص سے اس قرض کے بدلے کوئی سامان نہ لو، اور امام شافعی فرماتے ہیں: اگر قرض کسی تنگدست پر یا ٹال مٹول کرنے والے پر یا انکار کرنے والے پر ہو تو بیع صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اس کو سپرد کرنے سے عاجز وقاصر ہے، اور اگر دَین کسی مالدار اور دینے والے شخص کے ذمہ ہو تو اس سلسلہ میں دو قول ہیں (۲)۔

مالکیہ کے نزدیک دین کی بیع متعین شرائط کے ساتھ غیر مدیون سے جائز ہے۔

اس کی تفصیل اور اختلاف کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''دین''۔

قبضہ سے پہلے خریدی ہوئی اعیان کی تملیک:

۵ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مملوکات میں قبضہ کے بعد تملیک کی وجہ سے تصرف کرنا جائز ہے، البتہ قبضہ سے پہلے مملوکات میں تملیک کی وجہ سے تصرف کے جائز ہونے میں اختلاف ہے، اس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

بیع کی وجہ سے قبضہ سے پہلے خریدی ہوئی اعیان کی تملیک:

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک مبیع پر قبضہ سے قبل کسی اور کو بیع کے ذریعہ اس کا مالک بنانا جائز نہیں ہے، خواہ غلہ ہو یا کوئی دوسری چیز ہو، یہی ایک روایت امام احمد سے ہے اور یہی ایک قول مالکیہ کا بھی ہے۔

ان کی دلیل یہ حدیث ہے: ''**نهى النبي ﷺ عن بيع الطعام قبل قبضه**'' (۱) (نبی کریم ﷺ نے قبضہ سے پہلے غلہ کی بیع سے منع فرمایا ہے)، نیز یہ روایت ہے: ''**أن النبي ﷺ لما بعث عتاب بن أسيد إلى مكة قال: انههم عن بيع مالم يقبضوه، وعن ربح مالم يضمنوه**'' (۲) (نبی کریم ﷺ نے عتاب بن اسید کو مکہ روانہ کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: ان کو ان اشیاء کی بیع سے روکو جن پر انہوں نے قبضہ نہ کیا ہو، اور اس کے نفع سے منع کرو جس کے وہ ضامن نہ ہوں)، اور اس لئے کہ ملک ابھی اس کے اوپر مکمل نہیں ہوئی

---

(۱) دستور العلماء ۱/ ۳۴۹، الذخیرہ للقرافی رص ۱۵۱، الاختیار ۲/ ۳۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۵۹۔

(۱) حدیث: ''نهى عن بيع الطعام قبل قبضه'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۴۹ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: ''**أما الذي نهى عنه النبي ﷺ فهو الطعام أن يباع حتى يقبض**''۔

(۲) حضرت عتاب بن اسید کو مکہ بھیجنے والی حدیث کی روایت بیہقی (۵/ ۳۱۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت یعلی بن امیہ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: ''**استعمل النبي ﷺ عتاب بن أسيد على مكة، فقال: إني قد أمرتک على أهل الله عزوجل بتقوى الله عزوجل، ولا يأكل أحد منهم من ربح مالم يضمن ...... وأن يبيع أحدهم ماليس عنده**'' (نبی ﷺ نے حضرت عتاب بن اسید کو مکہ کا گورنر بنا کر بھیجا تو فرمایا: میں تم کو اللہ والوں کے خلاف اللہ سے ڈرنے کا حکم دیتا ہوں، اور ان میں سے کوئی جس مال کا ضامن نہ ہو اس کے نفع سے نہ کھائے ... اور یہ کہ ان میں سے کوئی اس چیز کی بیع نہ کرے جو اس کے پاس نہ ہو)، اس کی سند منقطع ہے۔

ہے تو غیر متعین شئی کی طرح اس کی بیع بھی جائز نہیں ہوگی (۱)۔

حنفیہ نے فروخت شدہ اراضی کو مستثنیٰ قرار دیا ہے اور قبضہ سے پہلے غرر انفساخ کے نہ ہونے کی وجہ سے اس کی تملیک کو جائز قرار دیا ہے (۲)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ قبضہ سے پہلے بیع کے ذریعہ مبیع کی تملیک جائز ہے، بشرطیکہ وہ کھانے کی شئی نہ ہو، اور قبضہ سے پہلے غلہ کی تملیک کے ناجائز ہونے پر ان کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يكتاله**" (۳) (جو شخص غلہ خریدے تو وہ اس کو ناپنے سے پہلے نہ بیچے)۔

اور ان کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ نہی تعبدی ہے (جس میں عقل کا دخل نہیں ہے)، چنانچہ ان کے نزدیک غلہ کے علاوہ دوسری اشیاء کو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

ایک قول یہ ہے کہ وہ قیاس کے مطابق ہے، اس لئے کہ اس کے ظاہر کرنے میں شریعت کے مقاصد وابستہ ہیں، تو اگر قبضہ سے پہلے اس کی بیع کو جائز قرار دیا جائے تو مال والے ایک دوسرے سے اس کو ظاہر کئے بغیر فروخت کر دیں گے، برخلاف اس کے کہ جب اس سے روک دیا جائے گا تو کیل کرنے والے اور قلیوں کو فائدہ ہو گیا، اور فقراء کے سامنے ظاہر ہوگا جس سے لوگوں کے قلوب کو تقویت ملے گی، خاص طور سے فقر و فاقہ اور قحط کے زمانہ میں (۴)۔

اس کی تفصیل عنوان "بیع مالم یقبض" کے تحت دیکھی جائے۔

بیع کے بغیر خریدی ہوئی اعیان کی تملیک:

۶- حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے (اور یہ شافعیہ کا ایک قول ہے) کہ قبضہ سے پہلے خریدی ہوئی اعیان کی تملیک بغیر بیع کے جائز ہے، اور حنفیہ نے قبضہ سے پہلے مبیع کے منافع کی بذریعہ اجارہ تملیک کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، اس لئے کہ منافع منقولہ اشیاء کے درجہ میں ہے، لہذا قبضہ سے پہلے اس کی تملیک جائز نہیں ہوگی (۱)۔

شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کی رائے ہے کہ ہبہ اور اجارہ کے ذریعہ قبضہ سے پہلے مبیع کی تملیک جائز نہیں ہے (۲)، اور قبضہ سے پہلے مبیع میں صحیح تصرفات کے سلسلہ میں فقہاء کے اقوال میں تفصیل ہے، فقہ کی کتابوں میں اس کے مقامات اور اصطلاح: "قبض" میں دیکھا جائے۔

انتفاع کی تملیک:

۷- انتفاع کی تملیک کا مطلب ہے کسی شخص کو بلاواسطہ خود نفع حاصل کرنے کی اجازت دینا، جیسے مدارس، سرائے، مجالس، جامعات، مساجد اور بازار وغیرہ میں رہائش کی اجازت دینا، لہذا جس شخص کو یہ اجازت ملے وہ خود تو انتفاع کر سکتا ہے لیکن اسے یہ حق نہ ہوگا کہ وہ کرایہ پر دے دے یا معاوضات میں سے کسی طریقہ سے مالک بنے یا وقف شدہ گھر میں دوسرے مذکورہ مقامات میں کسی کو رکھے (۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "انتفاع"۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/۱۲۷ طبع الریاض، روضۃ الطالبین ۳/۵۰۶، درر الحکام ۱/۲۰۱، ۲۰۲۔

(۲) درر الحکام ۱/۲۰۱۔

(۳) حدیث: "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يكتاله" کی روایت مسلم (۳/۱۱۶۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۴) القوانین الفقہیہ ص ۱۷۱ طبع دار القلم، حاشیۃ الدسوقی ۳/۱۵۱ طبع الحلبی۔

---

(۱) شرح المجلۃ للأتاسی ۲/۱۷۳، ۱۷۴، بدائع الصنائع ۵/۱۸۰ طبع الجمالیہ، الفروق للقرافی ۳/۲۷۹، القوانین الفقہیہ ص ۱۷۰، مغنی المحتاج ۲/۶۹۔

(۲) الأشباہ والنظائر ص ۴۵۶ طبع دار الکتب العلمیہ، مغنی المحتاج ۲/۶۹، کشاف القناع ۳/۲۴۱، شرح منتہی الارادات ۲/۱۸۷ طبع عالم الکتب۔

(۳) تہذیب الفروق بہامش الفروق ۱/۱۹۳، نیز دیکھئے: الفروق للقرافی ۱/۱۸۷۔

منفعت کی تملیک:

۸- منفعت کی تملیک کا مطلب یہ ہے کہ کسی شخص کو اس بات کی اجازت دینا کہ بذات خود منفعت حاصل کرے یا اپنے علاوہ کسی دوسرے شخص کو بھی انتفاع کا موقع دے جیسے اجارہ، لہذا جو شخص کوئی گھر کرایہ پر لے اس کو یہ حق ہے کہ دوسرے کو کرایہ پر دیدے، یا بغیر عوض کے دوسرے کو اس میں ٹھہرائے، اور اس منفعت میں وہ اسی طرح تصرف کرے جس طرح مالک عادتاً وفطرتاً اپنی مملوکہ شئی میں تصرف کرتا ہے، تو یہ ایک خاص زمانہ تک کے لئے عقد اجارہ کے مطابق مطلق تملیک ہے، چنانچہ جو شخص ایک متعین مدت کے لئے کوئی چیز کرایہ پر لے تو مطلقاً وہ اس مدت میں اس منفعت کا مالک ہوگا، لہذا اس مدت میں منفعت میں تصرف کرنے کی جتنی جائز صورتیں ہیں ان سب میں جس طرح چاہے تصرف کرسکتا ہے، جب تک کہ اصل شئی میں استعمال کرنے والوں کے الگ الگ ہونے سے کوئی تغیر پیدا نہ ہو، اور اس منفعت کی تملیک اعیان کی تملیک کی طرح ہوگی (۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''منفعت''۔

لفظ تملیک کے ذریعہ نکاح کا انعقاد:

۹- حنفیہ، مالکیہ، مجاہد، ثوری، ابوثور اور ابوعبید کی رائے ہے کہ لفظ تملیک اور ہر اس لفظ کے ذریعہ نکاح منعقد ہوجائے گا جس کو فی الحال عین کی تملیک کے لئے وضع کیا گیا ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا قول ہے: **''ملّکتکها بما معک من القرآن''** (۲) (تمہارے پاس جو قرآن ہے اس کے عوض میں نے تم کو اس کا مالک بنادیا) اور یہ نکاح کے بارے میں وارد ہوا ہے، اور اس لئے بھی کہ تملیک استمتاع کی ملکیت کا سبب ہے، لہذا نکاح کے لئے اس کا استعمال کیا جائے گا، اور سببیت بھی مجاز کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے (۱)۔

شافعیہ اور جمہور حنابلہ کی رائے ہے کہ لفظ تملیک سے نکاح منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ مسلم شریف کی حدیث ہے: **''اتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله''** (۲) (عورتوں کے معاملہ میں اللہ سے ڈرو، پس بے شک تم نے ان کو اللہ کی امانت کے ذریعہ حاصل کیا ہے اور تم نے اللہ کے کلمہ کے ذریعہ ان کی شرم گاہوں کو حلال کیا ہے) وہ فرماتے ہیں کہ ''کلمۃ اللہ'' کا مطلب تزویج یا نکاح کرانا ہے، اس لئے کہ قرآن کریم میں ان دو الفاظ کے علاوہ کوئی لفظ استعمال نہیں ہوا ہے، لہذا تعبدی اور احتیاطی طور پر انہیں الفاظ پر اکتفا کرنا واجب ہے، اس لئے کہ نکاح عبادات سے قریب ہے کیونکہ اس کی ترغیب دی گئی ہے، اور عبادات میں ذکر واذکار شریعت سے حاصل کئے جاتے ہیں، اور شریعت کے اندر تزویج اور انکاح یہی دو الفاظ آئے ہیں (۳)۔

---

(۱) الفروق للقرافی ۱/۱۸۷، تہذیب الفروق بہامش الفروق ۱/۱۹۳، الموسوعۃ الفقہیہ ۶/۲۹۹۔

(۲) حدیث: ''ملّکتکها بما معک من القرآن'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۱۷۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۱۰۴۱ طبع الحلبی) نے حضرت سہل بن سعد الساعدی سے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) البنایہ شرح الہدایہ ۴/۱۹، ۲۱، الزیلعی ۲/۹۶، ۹۷، فتح القدیر ۲/۳۴۶، ۳۴۷ طبع الامیریہ، جواہر الإکلیل ۱/۲۷۷۔

(۲) حدیث: ''اتقوا الله في النساء......'' کی روایت مسلم (۲/۸۸۹ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/۱۴۰ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۶/۲۰۷، الإنصاف ۸/۴۵ طبع دار احیاء التراث العربی۔

تموّل

تعریف:

۱- لغت میں تموّل کا معنی کسی چیز کو مال بنانا ہے، کہا جاتا ہے: "تموّل فلان مالاً" (یعنی اس نے اس کو کمائی بنایا)، اور "مال الرجل یمول ویمال مولا ومؤولاً" کا معنی ہے: کسی آدمی کا صاحب مال ہونا۔

حدیث میں ہے: "ما جاءک منه وأنت غیر مشرف علیه فخذه وتموله" (یعنی اس میں سے جو بھی تمہارے پاس آئے اور تم کو اشراف نفس نہ ہوتو اس کو لے لو اور اس کو اپنے لئے مال بنالو)، اور فقہاء کے یہاں اس کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

لغت میں مال معروف ومشہور ہے، یعنی وہ تمام اشیاء جن کے تم مالک بن جاؤ (وہ تمہارا مال ہیں)۔

اور اصطلاح شرع میں فقہاء کے نزدیک اس کی تعریف میں اختلاف ہے[۱]، دیکھئے: اصطلاح ''مال''۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تملّک:

۲- لغت میں التملّک، المَلک، المُلک، "المِلک" کا معنی اس کے استعمال پر پوری طرح قادر ہونا ہے۔

جرجانی نے اس کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ ''انسان اور کسی چیز کے درمیان ایسا شرعی تعلق ہے جس کی وجہ سے اس میں اس کا تصرف کرنا مباح ہو اور اس میں کسی دوسرے کا تصرف کرنا جائز نہ ہو[۱]''۔

ب- اختصاص:

۳- لغت میں اختصاص کا معنی ہے: بلاشرکت غیر کسی چیز میں منفرد ہونا۔

صاحب ''الکلیات'' فرماتے ہیں: فقہاء کے نزدیک اختصاص کا استعمال دو معانی کے لئے ہوتا ہے:

الف- ان اعیان میں بھی اس کا استعمال ہوتا ہے جو تمول کے لائق نہیں ہوتے ہیں جیسے نجاسات یعنی کتا، نجس تیل اور مردار وغیرہ۔

ب- ان اعیان میں جو تمول اور تملک کے لائق ہوں استعمال کیا جاتا ہے، الا یہ کہ کسی کے لئے اس کا مالک بننا جائز نہ ہو، اس لئے کہ ان کا نفع عام مسلمانوں کے لئے ہوتا ہے، جیسے مساجد اور سرائے اور بازاروں میں بیٹھنے کی جگہ۔

اس سے قطع نظر جو شخص خاص طور سے اپنے لئے کسی ایسی چیز کو اپنی ملکیت میں لے لے جس کا تملک اس کے لئے جائز ہے تو وہ اس کے ساتھ خاص ہوجائے گی، چنانچہ اختصاص، تمول اور تملک سے عام ہے۔

زرکشی فرماتے ہیں: ملک اور اختصاص کے درمیان فرق یہ ہے کہ ملک کا تعلق اعیان اور منافع دونوں سے ہوتا ہے، اور اختصاص صرف

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''مول''، حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۰۰، المنثور فی القواعد ۳/۲۲۲، الأشباہ والنظائر للسیوطی ص ۳۲۷، کشاف القناع ۳/۱۵۲، المبدع ۴/۹۔

(۱) لسان العرب مادہ: ''ملک''، فتح القدیر ۵/۴۵۵، مواہب الجلیل ۴/۲۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الفروق للقرافی ۳/۲۰۸، المنثور فی القواعد ۳/۲۲۲، الأشباہ والنظائر للسیوطی ص ۳۱۶، التعریفات للجرجانی ص ۲۲۸، ۲۲۹، تہذیب الفروق ۳/۲۳۴۔

منافع کے اندر ہوتا ہے، اور اختصاص کا باب زیادہ وسیع ہے[1]۔

اجمالی حکم:

۴- اعیان کی دو قسمیں ہیں:

ایک قسم تو ایسی ہے جو تمول کے لائق نہ ہو، چنانچہ شارع نے اس کو مال شمار نہیں کیا ہے، اگرچہ لوگ اس کو مال بنالیں، اس میں بیع، معاوضات اور مالی تصرفات کے تمام عقد باطل ہوجاتے ہیں، اگر ان میں عوض ہو۔

اور دوسری قسم جو تمول کے لائق ہو، اور لوگ اس کو مال بنالیں تو وہ شرعاً مال ہے، اور اس کے ذریعہ معاوضات اور تمام مالی تصرفات کا بھی انعقاد ہوتا ہے۔

۵- حنفیہ نے مال کی دو قسمیں کی ہیں، متقوم اور غیر متقوم، چنانچہ متقوم ان کے نزدیک وہ مال ہے جس سے شارع نے انتفاع کو مباح اور جائز قرار دیا ہو، اور غیر متقوم وہ مال ہے جس سے انتفاع کو شارع نے غیر مباح اور ناجائز قرار دیا ہو جیسے شراب اور مردار، چنانچہ مال ان کے نزدیک متقوم سے عام ہے۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ شارع نے جس سے انتفاع کو غیر مباح اور ناجائز قرار دیا ہے وہ بالکل مال ہی نہیں ہے۔

پھر منافع اور حقوق کے سلسلے میں اختلاف ہے کہ کیا ان کو مال بنانا درست ہے یا نہیں؟ یعنی یہ مال کی قبیل سے ہیں یا نہیں؟ تو جمہور کا مسلک اس سلسلہ میں یہ ہے کہ اس کا تمول صحیح ہے، اور وہ اس لئے کہ اشیاء کا مقصد ان کے منافع ہی ہوا کرتے ہیں اصل اشیاء مقصود نہیں ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک ان کے مال ہونے کا اعتبار نہیں ہے، اور ان کے نزدیک یہ ملکیت کے قبیل سے ہیں مال کے قبیل سے نہیں، اس لئے کہ ملک وہ شئی ہے جس میں اختصاص کے ساتھ تصرف کا حق حاصل ہوتا ہے، اور مال کا معاملہ یہ ہے کہ بوقت ضرورت اس سے انتفاع کے لئے اس کی ذخیرہ اندوزی کی جاتی ہے۔

۶- اس اختلاف کا نتیجہ بہت سارے مسائل میں ظاہر ہوتا ہے، ان میں سے اجارہ بھی ہے، لہذا حنفیہ کے نزدیک اجارہ مستأجر کی موت سے ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ منفعت مال نہیں ہے کہ اس میں وراثت جاری ہو، اور جمہور کے نزدیک اجارہ مستأجر کی موت سے ختم نہیں ہوتا ہے، بلکہ باہم طے شدہ مدت تک باقی رہتا ہے، کیونکہ منفعت مال ہے، لہذا اس میں وراثت جاری ہوگی[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "مال"۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس مادہ: "خصص"، الکلیات ۱/۶۷، مغنی المحتاج ۲/۱۴، المنثور فی القواعد ۳/۳۴۴، الفروق للقرافی ۳/۲۱۰، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۱۶۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۳، ۱۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/۲، ۳، ۱۴، المنثور فی القواعد ۳/۲۲۲، الفروق للقرافی ۳/۲۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۲۷، کشاف القناع ۳/۱۵۲۔

تمیمہ

تعریف:

۱- لغت میں تمیمہ کا معنی تعویذ ہے جو انسان کے گلے میں لٹکایا جاتا ہے، حدیث میں ہے: "من تعلق تمیمة فلا أتم الله له"[۱] (جس نے تعویذ لٹکائے تو اللہ اس کا مقصد پورا نہ کرے)، اور کہا جاتا ہے: وہ گھونگھے وغیرہ سے بنے ہوئے ہار تھے جنہیں عرب اپنے بچوں کے گلے میں لٹکایا کرتے تھے، وہ اپنے گمان کے مطابق اس کے ذریعہ نظر بد سے بچاؤ کرتے تھے[۲]۔

فقہاء نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ ایسا کاغذ ہے جس پر قرآنی آیات یا دوسری کوئی چیز لکھی جاتی ہے اور اس کو انسان کے گلے میں لٹکایا جاتا ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

۲- الرقیۃ: کہا جاتا ہے: "رقاہ الراقی رقیا ورقیة "یعنی اس نے اس کو تعویذ دیا یا اس کے تعویذ میں دم کر دیا۔

فقہاء نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ شفاء کے حصول کے لئے بطور جھاڑ پھونک کے جو دعا کی جائے وہ رقیہ ہے[۴]۔

رقیہ اور تمیمہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ رقیہ وہ شئی ہے جو قرآن وغیرہ پڑھ کر کیا جائے۔

اور تمیمہ وہ کاغذ ہے جس میں کچھ لکھ دیا جائے، دوسرے الفاظ میں اس کو یوں کہہ سکتے ہیں کہ رقیہ: پڑھا جانے والا تعویذ ہے، اور تمیمہ: لکھا ہوا تعویذ ہے[۱]۔

اجمالی حکم:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر تمیمہ میں کوئی ایسا اسم ہو جس کا معنی معلوم نہ ہو تو وہ ناجائز ہے، اس لئے کہ جو چیز قابل فہم نہیں ہے تو اس بات کا اندیشہ ہے کہ اس میں کوئی شرک ہو، نیز اللہ کی ذات کے سوا کوئی دوسرا دافع بلیات نہیں ہے، اور تکلیف دہ چیزوں کو اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کے اسماء سے ہی دور کیا جا سکتا ہے[۲]۔

البتہ جب تمیمہ محض آیات قرآنی اور اللہ کے اسماء وصفات پر مشتمل ہو تو اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل مختلف آراء ہیں:

حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ جائز ہے، یہی حضرت عائشہؓ کی روایت کا ظاہر ہے، اور یہی عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کا قول ہے، اور اس حدیث: "إن الرقی والتمائم والتولة شرک"[۳] (بے شک رقیہ اور تعویذ گنڈے اور ٹوٹکا وغیرہ

---

(۱) حدیث: "من تعلق تمیمة" کی روایت احمد (۱۵۴/۴ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اس کی سند مجہول ہے (تعجیل المنفعۃ ص ۱۱۴، شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۲) لسان العرب، الصحاح، النہایہ لابن الاثیر مادہ: "تمم"۔

(۳) الاقناع فی حل الفاظ أبی شجاع ۹۵/۱ طبع الحلبی، الشرح الصغیر ۷۶۹/۴، نہایۃ المحتاج ۱۱۱/۱، أسنی المطالب ۶۰/۱۔

(۴) المغرب للمطرزی مادہ: "تمم"، حاشیہ ابن عابدین ۲۳۲/۵، حاشیۃ العدوی

= علی شرح الرسالہ ۴۵۲/۲ شائع کردہ دار المعرفہ۔

(۱) الشرح الصغیر ۷۶۸/۴، ۷۶۹، حاشیہ ابن عابدین ۲۳۲/۵ طبع بولاق، الإقناع فی حل الفاظ أبی شجاع ۹۵/۱۔

(۲) الفتاوی الحدیثیہ لابن حجر الہیثمی ص ۱۲۰ طبع دار المعرفہ، الشرح الصغیر ۷۶۹/۴، حاشیہ ابن عابدین ۲۳۲/۵ طبع بولاق، کشاف القناع ۷۷/۲، ۱۸۸/۶ طبع عالم الکتب، الإنصاف ۳۵۲/۱۰، الدین الخالص ۲۳۶/۲، معالم السنن ۲۲۶/۴ طبع العلمیہ۔

(۳) حدیث: "ان الرقی والتمائم والتولة شرک" کی روایت حاکم (۲۱۷/۴

شرک ہے) کو ان تعویذات پر محمول کیا ہے جن میں شرک ہو[۱]۔

امام احمد کی دوسری روایت ہے کہ تمیمہ حرام ہے، یہی حذیفہ اور عقبہ بن عامر اور ابن حکیم کے قول کا ظاہر ہے، اور ابن مسعود اور ابن عباس اور تابعین کی ایک جماعت اسی کی قائل ہے۔

۴- اور ان کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

الف۔ احادیث میں ممانعت عام ہے اور اس عموم کو کوئی چیز خاص کرنے والی نہیں ہے۔

ب۔ سدّ ذرائع، اس لئے کہ یہ اس چیز کو لٹکانے کا سبب بنتا ہے جس کے حرام ہونے پر اتفاق ہے۔

ج۔ جب وہ تعویذ لٹکائیگا تو لازماً قضاء حاجت اور استنجاء وغیرہ کی حالت میں لٹکائے رہے گا جس کی وجہ سے اس کی تحقیر ہوگی۔

حنابلہ میں سے قاضی فرماتے ہیں: ممانعت والی احادیث کو دو مختلف حالتوں پر محمول کیا جا سکتا ہے، اور وہ یہ کہ جب لٹکانے والا اس بات کا اعتقاد رکھے کہ یہی اس کے لئے نافع اور اس سے بلاؤں کو دفع کرنے والا ہے، تو یہ ناجائز ہے، کیونکہ نفع دینے والی ذات صرف اللہ کی ہے، اور وہ مقام جہاں اس کی اجازت ہے وہ یہ ہے کہ لٹکانے والے کو یہ اعتقاد ہو کہ نفع پہنچانے والی اور بلاؤں کو دور کرنے والی ذات صرف اللہ کی ہے، تعویذ کا رواج غالباً جاہلی تصورات کے مطابق ہوا، زمانہ جاہلیت میں یہ اعتقاد تھا کہ زمانہ ہی ان کو بدحال بناتا ہے، اسی لئے وہ اس کو گالیاں دیا کرتے تھے[۲]۔

اس موضوع سے متعلق تفصیلات کے لئے دیکھئے: اصطلاح "تعویذ"۔

= طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/۷۶۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۳۲، الفتاوی الحدیثیہ رص ۱۲۰، الدین الخالص ۲/۲۳۶۔

(۲) شرح منتہی الارادات ۱/۳۲۱ طبع دارالفکر، کشاف القناع ۲/۷۷، الدین الخالص ۲/۲۳۶، ۲۴۱، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/۷۸۔

تمییز

تعریف:

۱- لغت میں تمییز "میّز" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **ماز الشيء** یعنی اس کو جدا کر دیا اور علاحدہ کر دیا اور الگ کر دیا، اور **تمیز القوم وامتازوا** کا معنی ہے کہ وہ لوگ ایک کنارے ہوگئے، اور **امتاز عن الشيء** کا معنی ہے کہ وہ اس سے الگ ہوگیا، اور کہا جاتا ہے: **امتاز القوم** یعنی بعض لوگ بعض سے جدا ہوگئے[۱]۔

فقہاء کہتے ہیں: "سن تمییز"، اس سے ان کی مراد وہ عمر ہے کہ جس میں بچہ اپنے نفع ونقصان کو پہچاننے لگے، اور گویا یہ "**میزت الأشیاء**" سے ماخوذ ہے، یعنی تم نے کسی چیز کو جان لینے کے بعد اس کے اچھے اور برے کو الگ الگ کر دیا۔

دیکھئے: اصطلاح "اہلیت"۔

متعلقہ الفاظ:

ابہام:

۲- ابہام "**أبهم الخبر**" کا مصدر ہے یعنی اس نے اس کو واضح نہیں کیا، اور "**طریق مبهم**" اس راستہ کو کہتے ہیں جو مخفی ہو، واضح نہ ہو، اور "**کلام مبهم**" اس کلام کے لئے بولتے ہیں جس کی کوئی شکل سمجھ

(۱) لسان العرب مادہ: "میز"، حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۰۶، نیز دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ ۷/۱۵۷۔

میں نہ آئے، اور "باب مبهم" سے مراد وہ بند دروازہ ہے جس کے کھولنے کا طریقہ معلوم نہ ہوتا ہو، چنانچہ یہ تمیز کی ضد ہے[(۱)]۔

تمیز سے متعلق احکام:

ممیّز کا اسلام اور اس کا ارتداد:

۳- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور بعض شافعیہ اس بات کے قائل ہیں کہ ممیّز کا اسلام کسی حاکم کے حکم کی ضرورت کے بغیر یا والدین میں سے کسی ایک کے تابع کئے بغیر مستقل طور پر صحیح ہوتا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت علیؓ کو اسلام کی دعوت دی، اور وہ بچے تھے تو وہ اسلام لے آئے، اور وہ بچوں میں سب سے پہلے اسلام قبول کرنے والے ہیں، اور اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**كل مولود يولد على الفطرة**"[(۲)] (ہر بچہ فطرت (اسلام) پر پیدا ہوتا ہے)، اور اس لئے کہ اسلام خالص عبادت ہے، لہذا یہ ذی شعور بچہ کی طرف سے بھی صحیح ہے جیسے نماز، روزہ اور حج اور ان کے علاوہ دیگر عبادتیں۔

شافعیہ کے نزدیک راجح مسلک یہ ہے کہ مستقل طور پر ممیّز کا اسلام صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ وہ غیر مکلّف ہے، ان کی دلیل نبی کریم ﷺ کا یہ فرمان ہے: "**رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق**"، اور ایک روایت میں ہے: "**وعن الصبي حتى يبلغ**"[(۳)] (تین قسم کے لوگوں پر کوئی ذمہ داری نہیں ہے: سونے والے پر یہاں تک کہ وہ بیدار ہوجائے، بچہ پر یہاں تک کہ وہ بالغ ہوجائے اور مجنون پر یہاں تک کہ اس کو افاقہ ہوجائے)۔

اور اس لئے کہ اس کا شہادتین پڑھنا یا تو خبر ہے یا انشاء ہے، اگر خبر ہے تو اس کی خبر قابل قبول نہیں ہے، اور اگر انشاء ہے تو وہ اس کے عقود کی طرح ہے اور وہ باطل ہیں، اور حنفیہ میں سے امام زفر بھی اسی کے قائل ہیں[(۱)]۔

شافعیہ کا تیسرا قول یہ ہے کہ اس کا اسلام ظاہراً مستقل طور پر صحیح ہے، باطناً صحیح نہیں ہے چنانچہ اگر وہ بالغ ہوجائے اور اسلام پر برقرار رہے تو یہ واضح ہوجائے گا کہ وہ اسی دن سے مسلمان ہے، اور اگر بلوغ کے بعد وہ کفر کا اظہار کرے تو واضح ہوجائے گا کہ اس کا اسلام لغو اور باطل تھا[(۲)]۔

اس کے مرتد ہونے کے معاملہ میں جمہور کی رائے یہ ہے کہ اس کا ارتداد معتبر ہے البتہ بلوغ سے پہلے اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی، اگر وہ توبہ کرلے تو ٹھیک ہے ورنہ اس کو قتل کردیا جائے گا۔

شافعیہ کے نزدیک راجح مسلک یہ ہے کہ اس کا ارتداد معتبر نہیں ہوگا، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**رفع القلم عن ثلاث**" (تین آدمیوں سے قلم اٹھالیا گیا) اور اس میں ہے: "**عن الصبي حتى يبلغ**" (بچہ سے تا آنکہ وہ بالغ ہوجائے)، اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کی بھی یہی رائے ہے، وہ فرماتے ہیں: اس کا اسلام صحیح ہے، لیکن اس کا ارتداد معتبر نہیں، اس لئے کہ اسلام خالص مصلحت ہے، اور ارتداد خالص ضرر اور فساد کا ذریعہ ہے، لہذا اس کا ارتداد معتبر

(۱) دیکھئے: الموسوعہ ۱/ ۱۹۴ مادہ: "إبہام"۔

(۲) حدیث: "كل مولود يولد على الفطرة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۴۶ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق" اور ایک روایت میں ہے: "وعن الصبي حتى يبلغ" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۵۹ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۵۹ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۰۶، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۸۰، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۳۳ طبع الریاض، مطالب اولی النہی فی شرح غایۃ المنتہی ۶/ ۲۹۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۴، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۲۹۔

نہیں ہے(۱)۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ردت''۔

ممیّز کی عبادت:

۴- نابالغ ممیّز شرعی احکامات کا مخاطب نہیں ہے، چنانچہ نماز یا روزہ یا حج یا دیگر عبادتیں اس پر واجب نہیں ہیں لیکن اگر وہ خود ادا کرلے تو درست ہے، اور اس کے ولی پر ضروری ہے کہ جب وہ سات سال کا ہوجائے تو اس کو نماز کا حکم دے، اور جب دس سال کا ہوجائے تو نماز (کے ترک کرنے) پر اس کو عادی بنانے کے لئے مارے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''**مروا أولادكم بالصلاة**''(۲) (اپنی اولاد کو نماز کا حکم دو)۔

نماز میں ممیّز بچے کی امامت:

۵- حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اوزاعی کی رائے ہے کہ فرض نماز میں ممیّز بچے کے لئے بالغ آدمی کی امامت کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ امامت حالت کمال میں ہوتی ہے، اور بچہ صاحب کمال نہیں ہے، اور اس لئے کہ شرائط نماز میں سے کسی شرط میں اس کی جانب سے خلل پڑنے کا اندیشہ ہے۔

شافعیہ، حسن بصری اور اسحاق بن المنذر کے نزدیک ممیّز بچہ کے لئے بالغ کی امامت کرنا صحیح ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا یہ فرمان عام ہے: ''**يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله**''(۱) (قوم کی امامت وہ شخص کرے جو قرآن کریم کو ان میں سب سے زیادہ پڑھا ہوا ہو)، اور اس لئے کہ مروی ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ اپنی قوموں کی امامت فرماتے تھے حالانکہ وہ سن بلوغ کو نہیں پہنچے تھے (بلکہ سات یا آٹھ سال کے تھے)، اور یہ ثابت ہے کہ ''**أن عمرو بن سلمة كان يؤم قومه على عهد رسول الله ﷺ وهو ابن ست أو سبع سنين**''(۲) (نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں عمرو بن سلمہ چھ یا سات سال کی عمر میں اپنی قوم کی امامت کرتے تھے)۔

البتہ نفل نمازوں میں جمہور اس کی امامت کے صحیح ہونے پر متفق ہیں، اس لئے کہ نفل نماز میں تخفیف ہوتی ہے، اور حنفیہ کے نزدیک مختار، مالکیہ کے نزدیک مشہور اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ جس طرح فرض نماز میں اس کی امامت صحیح نہیں ہے اسی طرح نفل نماز میں بھی اس کی امامت صحیح نہیں ہوگی۔

البتہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ نماز جنازہ کا وجوب ممیّز کے ادا کرنے سے مکلفین سے ساقط ہوجاتا ہے، اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ سلام کے جواب کا واجب ہونا اور اذان کا واجب ہونا ممیّز کے عمل سے ساقط ہوجاتا ہے، یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو اذان کو واجب کہتے ہیں(۳)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۰۶، جواہر الإکلیل ۲/۲۸۰، روضۃ الطالبین ۵/۴۲۹، مغنی المحتاج ۴/۴۲۴، المغنی لابن قدامہ ۸/۱۳۵، مطالب اولی النہی ۶/۲۹۰۔

(۲) حدیث: ''مروا أولادكم بالصلاة......'' کی روایت ابوداؤد (۱/۳۳۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور نووی نے ریاض الصالحین میں اس کو حسن کہا ہے (ص ۱۴۸ طبع المکتب الاسلامی)۔

(۱) حدیث: ''يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله'' کی روایت مسلم (۱/۴۶۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابومسعود بدریؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''إمامة عمرو بن سلمة لقومه على عهد رسول الله وهو ابن ست أو سبع سنين'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/۲۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۸۸، جواہر الإکلیل ۱/۷۸، مغنی المحتاج ۱/۲۴۰، المجموع ۵/۲۱۳، المغنی لابن قدامہ ۹/۱۶۵ طبع الریاض، الأشباہ والنظائر ص ۲۲۰۔

ممیّز کی شہادت اور اس کا خبر دینا:

۶ - جمہور فقہاء (حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ) کے نزدیک کسی چیز میں بھی نابالغ ممیّز کی شہادت قابل قبول نہیں ہے، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ"[۱] (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کرلیا کرو)، اور بچہ کو رجل نہیں کہا جاتا ہے۔

البتہ حنفیہ کے نزدیک ممیّز کا تحمل شہادت (گواہ بننا) صحیح ہے، لیکن وہ شہادت نہیں دے سکتا ہے یہاں تک کہ جب وہ بالغ ہوجائے تو شہادت دے گا۔

مالکیہ نے اور یہی ایک روایت امام احمد کی بھی ہے، اس صورت کو مستثنی قرار دیا ہے جس میں زخمی ہونے والے بچے باہم جھگڑنے کی وجہ سے الگ ہونے سے پہلے اگر ایک دوسرے کے خلاف شہادت دیں تو ان کی شہادت قبول کی جائے گی۔ اس میں تفصیل اور شرائط ہیں جن کے لئے دیکھئے: اصطلاح "شہادت"۔

امام احمد کی ایک تیسری روایت یہ بھی ہے کہ دس سال کی عمر میں حدود وقصاص کے علاوہ دیگر معاملات میں اس کی شہادت قابل قبول ہوگی۔

اور بعض اسلاف جن میں امام علی، شریح، حسن اور نخعی ہیں، کے نزدیک ان کے باہمی معاملات میں ایک دوسرے کے متعلق ان کی شہادت قابل قبول ہے[۲]۔

یہ تو شہادت کا مسئلہ ہے، البتہ خبر دینے کے سلسلہ میں جمہور فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر بچہ اجازت طلب کرنے والے کو داخل ہونے کی اجازت کی خبر دے اور کسی قرینہ کی وجہ سے یا اس کی بات سے یقین یا ظن غالب ہوجائے تو اس کی خبر پر عمل ہوگا، کیونکہ ایسے امر میں اسلاف اس پر اعتماد کرتے آئے ہیں[۱]۔

ممیّز بچے کے تصرفات اور اس کا ہدیہ پہنچانا:

۷ - بچے کے تصرفات:

۱ - جس تصرف میں اس کے لئے صرف نفع ہو وہ ولی کی اجازت کے بغیر صحیح ہوگا۔

۲ - جو اس کے لئے محض نقصان دہ ہو وہ ولی کی اجازت کے باوجود صحیح نہیں ہوگا۔

۳ - اور جس تصرف میں نفع ونقصان دونوں کا اندیشہ ہو تو صرف ولی کی اجازت ہی سے اس کا مالک ہوسکتا ہے[۲]۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "أہلیت"، "عوارض أہلیت"۔

اور جب ممیّز کسی دوسرے کو کوئی ہدیہ پہنچادے، اور مثلاً یہ کہے کہ یہ زید کی جانب سے ہے، تو اس کی اس خبر پر عمل ہوگا، بشرطیکہ کوئی ایسا قرینہ ہو جس سے یقین یا گمان حاصل ہو، اس لئے کہ اسلاف نے اس پر اس سلسلے میں اعتماد کیا ہے[۳]۔

ممیّز بچہ عورت کے کن کن اعضاء کو دیکھ سکتا ہے:

۸ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ممیّز بچہ اجنبی یا محرم عورتوں کے ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصہ کو نہیں دیکھ سکتا ہے۔

پھر ممیّز بچے کے اجنبی عورت کے ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصہ کے علاوہ کو دیکھنے کے سلسلہ میں حسب ذیل اختلاف ہے:

---

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۸۲۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۶۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۸، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۴، ۴۲۷، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۶۴، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۴۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۸، الإنصاف ۴/ ۲۶۹۔

(۲) تیسیر التحریر ۲/ ۲۵۶، ۲۵۷ طبع مصطفی الحلبی، نیز دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ ۷/ ۱۹۵، اصطلاح "اہلیت"۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۸، الإنصاف ۴/ ۲۶۹، الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۲۲۳۔

چنانچہ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اگر وہ مراہق (بلوغ کے قریب) ہوجائے تو اس سے پردہ کرنے اور اجنبی عورت کو دیکھنے کے سلسلہ میں اس کا حکم بالغ کی طرح ہے۔

شافعیہ کے نزدیک ایک قول اور حنابلہ کی ایک روایت کے مطابق ممیّز ناف سے اوپر اور گھٹنے کے نیچے کے حصہ کو دیکھ سکتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ممیّز بچہ اجنبی عورت کے ناف سے اوپر اور گھٹنے سے نیچے کے حصہ کو بغیر شہوت کے دیکھ سکتا ہے، اور شافعیہ کا یہی دوسرا قول ہے۔

حنابلہ کی ایک دوسری روایت یہ ہے کہ دیکھنے کے سلسلہ میں ممیّز کا حکم محرم رشتہ کے حکم کی طرح ہے، یعنی وہ اکثر ظاہر ہونے والے اعضاء کو دیکھ سکتا ہے، جیسے گردن، سر، ہتھیلیاں اور پیر وغیرہ۔

امام احمد سے مسئلہ دریافت کیا گیا کہ عورت بچہ سے اپنا سر کب ڈھانپے گی؟ توانہوں نے فرمایا: جب اس کی عمر دس سال ہوجائے[1]۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "عورۃ"، "نظر"۔

پرورش کے معاملہ میں ممیّز بچے کو والد اور والدہ کے درمیان اختیار دینا:

۹- شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جب بچہ سات سال پورے کرلے تو اس کے والدین کے سلسلہ میں اس کو اختیار دے دیا جائے گا، اور ان میں سے جس کو وہ اختیار کرلے اسی کے ساتھ ہوگا، اور یہ اس وقت ہے جبکہ دونوں میں پرورش کی شرطیں پوری طرح موجود ہوں۔

(۱) احکام القرآن لابن العربی ۳/ ۱۳۶۳، تفسیر القرطبی ۱۲/ ۷ ۲۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۰، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۵۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۳، ۱/ ۲۷۳، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۲۱، اور اس میں تفصیل ہے۔

لیکن اگر والدین میں سے کسی ایک میں پرورش کی کوئی شرط موجود نہ ہوتو اس کا حق دوسرے کو ہوگا، اس لئے کہ حدیث ہے: "أن النبي ﷺ خير غلاما بين أبيه و أمه"[1] (نبی کریم ﷺ نے ایک بچہ کو اس کے والد اور والدہ کے درمیان اختیار دیا)۔

البتہ شافعیہ کے نزدیک کسی خاص عمر کو متعین کئے بغیر اس حکم کا دارومدار تمییز پر ہے اگرچہ سن تمییز اکثر حالات میں سات سال ہے، اگر تمییز اس سے پہلے یا اس کے بعد ہوئی تو مدار اسی پر ہوگا، اور تخییر میں ممیّزہ لڑکی کا حکم شافعیہ کے نزدیک ممیّز بچے کے حکم کی طرح ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک چاہے ممیّز بچہ ہو یا بچی اس کو اختیار نہیں ہے، اور لڑکی کے بارے میں یہی حنابلہ کا مذہب ہے[2]۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "تخییر"۔

مکلّف ہونے کی بنیاد تمییز ہے یا بلوغ:

۱۰- جمہور فقہاء اس بات کے قائل ہیں کہ انسان کو مکلّف بنانے کی بنیاد بلوغ ہے، تمییز نہیں ہے، اور ممیّز بچہ کے اوپر واجبات میں سے کوئی چیز واجب نہیں ہے، اور ان میں سے کسی چیز کے چھوڑنے یا کوئی حرام کام کرنے پر آخرت میں اس کو سزا نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: "**رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن**

(۱) حدیث: "خیر ﷺ غلاما بين أبيه وأمه" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور ابن القطان نے اس کو صحیح کہا ہے، جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۴/ ۱۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۴۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۱۸، القوانین الفقہیہ رص ۲۲۹، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۶، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۲۰۱، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۱۴۔

المجنون حتى يفيق" (۱) (تین طرح کے انسانوں پر کوئی ذمہ داری نہیں ہے: سونے والے پر یہاں تک کہ وہ بیدار ہوجائے، بچہ پر تا آنکہ وہ بالغ ہوجائے، اور مجنون پر تا آنکہ اس کو افاقہ ہوجائے)۔

اور جمہور حنفیہ کے نزدیک جس طرح عاقل بچہ کا اسلام صحیح ہے اسی طرح اس کا ارتداد بھی معتبر ہے، اور عاقل سے مراد ممیّز ہے اور وہ سات سال کا بچہ ہے، اور کہا گیا ہے کہ صاحب عقل وہ بچہ ہے جو یہ سمجھتا ہو کہ اسلام نجات کا سبب ہے اور وہ اچھے برے میں تمیز کرلیتا ہو(۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اَہلیت''۔

مستحاضہ کی تمیز:

۱۱ - فقہاء کے نزدیک مستحاضہ کے سلسلہ میں اختلاف ہے، اور وہ ایسی عورت ہے جس کی کوئی عادت ہو اور تمیز بھی ہو، تو کیا وہ اپنی عادت پر یا اپنی تمیز پر عمل کرے گی؟ اسی طرح اس عورت کے بارے میں اختلاف ہے جو مبتدأہ ہو اور حیض واستحاضہ کی پہچان رکھتی ہو(۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''استحاضہ'' اور ''حیض''۔

(۱) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة......" کی تخریج فقرہ/ ۳ میں گذرچکی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۹۹، ۶۱۶، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۱/ ۱۵۴، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۰۔

(۳) دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ ۳/ ۱۹۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

تنابز

تعریف:

۱ - لغت میں تنابز کا معنی القاب کے ساتھ پکارنا ہے، اور یہ اکثر برے القاب کے لئے استعمال ہوتا ہے، اور اس کی اصل ''نبز'' ہے، جس کا معنی لقب ہے، اور مصدر ''نَبْز'' ہے(۱)، ارشاد باری ہے: ''وَلَاتَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ''(۲) (اور نہ ایک دوسرے کو برے القاب سے پکارو)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، لیکن یہ ان القاب کے ساتھ خاص ہے جن کو انسان ناپسند کرتا ہے(۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- سخریہ:

۲ - سخرية کا معنی مذاق اڑانا ہے، کہا جاتا ہے: سخر منه وبه یعنی اس کا مذاق اڑایا، لہذا سخریہ عام ہے، اس لئے کہ وہ تنابز اور غیر تنابز دونوں سے ہوتا ہے(۴)۔

(۱) النہایہ لابن الأثیر ۵/ ۸ طبع دار الفکر، مفردات القرآن، لسان العرب، المعجم الوسیط مادہ: ''نبز''۔

(۲) سورۂ حجرات/ ۱۱۔

(۳) روح المعانی ۲۶/ ۱۵۴ طبع المنیریہ، القرطبی ۱۶/ ۳۲۸ طبع دار الکتب، الطبری ۲۶/ ۱۳۲ طبع الحلبی۔

(۴) المفردات، اللسان، المعجم الوسیط، المصباح المنیر مادہ: ''سخر''۔

ب-غیبت:

۳-لغت میں غیبة "اغتاب اغتیابا" سے اسم ہے، جب کوئی اپنے بھائی کا اس کی عدم موجودگی میں اس کے ان عیوب کا تذکرہ کرے جو ناپسندیدہ ہوں، اور وہ عیوب اس کے اندر ہوں، اور اگر وہ عیوب اس کے اندر نہ ہوں تو بہتان ہے، جیسا کہ مشہور حدیث میں ہے (۱)۔

اصطلاح شرع میں اپنے بھائی کے ناپسندیدہ عیوب کا ذکر کرنا غیبت ہے، لہذا" تنابز" خاص ہے، اس لئے کہ وہ صرف لقب میں ہوتا ہے، اور غیبت لقب اور غیر لقب دونوں کے ذریعہ ہوتی ہے (۲)۔

ج-تعریض:

۴-تعریض یہ ہے کہ اس سے سامع بغیر صراحت کے متکلم کی مراد سمجھ لے، چنانچہ "تنابز" صرف صریح ہوتا ہے جبکہ تعریض صریح نہیں ہوتی۔

شرعی حکم:

۵-اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ ناپسندیدہ القاب سے انسان کو پکارنا حرام ہے، خواہ وہ اس کی یا اس کے والد یا اس کی والدہ یا ان دونوں کے علاوہ کسی دوسرے کی صفت ہو (۳)، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "وَلَاتَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ" (۱) (اور نہ ایک دوسرے کو برے القاب سے پکارو)۔

ابن حجر ہیثمی فرماتے ہیں: تنابز غیبت کی اقسام میں سے ہے، اور وہ اس کی سب سے بری قسم ہے۔

نیز فرماتے ہیں کہ تنابز حرام ہے، اور اگر تنابز صالحین وعلماء کا ہو تو اس کی حرمت مزید بڑھ جاتی ہے۔

امام نووی فرماتے ہیں: بہت سے فقہاء بھی اپنی تصنیفات وغیرہ میں تعریض استعمال کرتے ہیں، جیسے کہ یہ کہتے ہیں: کسی مدعی علم نے یہ کہا، یا صلاح کی طرف منسوب فلاں نے یہ کہا، یا اس طرح کے وہ الفاظ جن کی مراد سامع سمجھ لیتا ہے (۲)۔

تنابز سے مستثنی حالات:

۶- الف۔ وہ القاب جن کو انسان پسند کرتا ہے اور جو اس کو زینت بخشتے ہیں، اور ان میں اس طرح کا کوئی مبالغہ نہ ہو جس کی شریعت میں ممانعت ہو (۳) اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لاتطرونیکما أطرت النصاری عیسی بن مریم" (۴) (تم لوگ میرے سلسلہ میں مبالغہ آرائی مت کرنا جس طرح نصاری نے عیسی بن مریم علیہ السلام کے سلسلہ میں مبالغہ آرائی کی)۔

اس لئے کہ اس طرح کے القاب عرب وعجم کی تمام قوموں میں ہمیشہ مستحسن رہے ہیں جو ان کے کلام اور تحریروں میں بغیر کسی نکیر کے عام ہیں۔

---

(۱) الفاظ حدیث: "قال رسول الله ﷺ أتدرون ما الغیبة؟ قالوا: الله ورسوله أعلم قال: ذکرک أخاک بما یکره" کی روایت مسلم (۴/۲۰۰۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) سابقہ مراجع، التعریفات للجرجانی۔

(۳) الطبری ۲۶/۱۳۲ طبع الحلبی، الجصاص ۳/۴۰۴ طبع دار الکتاب العربی، الکشاف ۴/۳۶۹ طبع دار الکتاب العربی، القرطبی ۱۶/۳۲۸، روح المعانی ۲۶/۱۵۴، الإحیاء ۳/۱۴۶ طبع الحلبی، فتح الباری ۱۰/۴۶۹ طبع السلفیہ، الزواجر ۲/۴ طبع الحلبی۔

(۱) سورۂ حجرات/۱۱۔

(۲) الزواجر ۲/۴، ۱۴، فتح الباری ۱۰/۴۶۹۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) حدیث: "لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى ابن مريم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/۱۴۴ طبع السلفیہ) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے۔

حضرت ابوبکر کو ''عتیق'' کا، اور حضرت عمر کو ''فاروق'' کا لقب دیا گیا، اور ان کے علاوہ دیگر حضرات کو بھی القاب دئے گئے۔

اور کنیت رکھنا سنت اور عمدہ ادب ہے، حضرت عمر فرماتے ہیں: کنیتوں کو عام کرو، اس لئے کہ وہ متنبہ کرنے والی ہیں۔

۷ - ب۔ جب کوئی انسان کسی ایسے لقب سے مشہور ہو جو اس کے عیب کو ظاہر کرے، جیسے اعرج (لنگڑا) اور اعمش (جس کی بینائی کمزور ہو) تو اس شخص پر کوئی گناہ نہیں ہے جو اس کی پہچان اسی لقب سے کرائے۔

علماء نے پہچاننے کی ضرورت کے تحت ایسا کیا ہے، اور اس کی دلیل حضور اکرم ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ جب آپ نے ظہر کی نماز میں دو رکعتوں میں سلام پھیرا تو فرمایا: ''أصدق ذو الیدین؟''[۱] (کیا ذوالیدین نے سچ کہا؟)۔

البتہ اگر اس سے بچنے اور نکلنے کا کوئی راستہ ہو اور دوسرے الفاظ سے اس کو پہچاننا ممکن ہو تو وہ بہتر ہے، اسی لئے اندھے کو کہا جاتا ہے: بصیر (دیکھنے والا) تاکہ نقص والے اسم سے بچا جا سکے۔

تنازع

دیکھئے: ''اختلاف''۔

(۱) حدیث: ''أصدق ذو الیدین'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۹۸ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

تنازع بالأیدی

تعریف:

۱ - لغت میں تنازع کا معنی لڑنا جھگڑنا ہے، بولتے ہیں: تنازع القوم یعنی وہ لوگ باہم لڑے جھگڑے، حدیث میں ہے: ''مالي أنازع في القرآن''[۱] (مجھے کیا ہوگیا ہے کہ قرآن کے سلسلہ میں مجھ سے جھگڑا کیا جا رہا ہے)، اور أیدي ''ید'' (ہاتھ) کی جمع ہے[۲]۔

شرعی اصطلاح میں اس کا معنی دو یا دو سے زیادہ آدمیوں کا کسی چیز پر قبضہ کے سلسلہ میں جھگڑنا ہے[۳]۔

اجمالی حکم:

۲ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ متنازع علیہ شئی پر قبضہ کا ہونا ملکیت کے دعوی میں رجحان کا ایک سبب ہے جبکہ اس سے قوی دلیل موجود نہ ہو جیسے بینہ، چنانچہ جب دو اشخاص کسی چیز کی ملکیت پر لڑیں اور وہ چیز ان میں سے کسی ایک کے قبضہ میں ہو، اور ان میں سے کسی کے لئے بینہ قائم نہ ہو پائے تو جس کے قبضہ میں وہ شئی ہے اس سے قسم لے کر فیصلہ اس کے حق میں کر دیا جائے گا، فقہاء کا اس پر اتفاق ہے، اس

(۱) حدیث: ''مالي أنازع في القرآن'' کی روایت ترمذی (۲/۱۱۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

(۲) تاج العروس مادہ: ''نزع''۔

(۳) فتح القدیر ۶/۲۷۴، المبسوط ۱۷/۳۵۔

لئے کہ حدیث ہے: "البينة على المدعى واليمين على من أنكر"[۱] (بینہ مدعی پر ہے اور قسم منکر پر ہے)، اسی طرح جب دو اشخاص متنازع علیہ شئی پر قبضہ کے سلسلہ میں جھگڑیں اور ہر ایک اس بات کا دعویدار ہو کہ وہ شئی اس کے قبضہ میں ہے، تو ان میں سے ہر ایک کے اوپر بینہ ضروری ہے[۲]، اس لئے کہ قبضہ کا دعوی مقصود ہے جس طرح ملک کا دعوی مقصود ہے، کیونکہ قبضہ کے ہی ذریعہ ملکیت سے انتفاع اور اس میں تصرف کیا جاتا ہے[۳]، چنانچہ اگر ان میں سے ہر ایک اس بات پر بینہ قائم کردے کہ شئی اس کے قبضہ میں ہے تو دونوں کے بینہ کے متعارض اور متساوی ہونے کی بنا پر ہر ایک کو آدھی آدھی شئی دے دی جائے گی، اس لئے کہ استحقاق کے سبب میں برابری استحقاق میں برابری کا باعث ہے، اور اگر ان میں سے ایک بینہ قائم کردے کہ شئی اس کے قبضہ میں ہے تو فیصلہ کردیا جائے گا کہ چیز اسی کے قبضہ میں ہے، اور اگر دونوں بینہ قائم نہ کریں اور ہر فریق دوسرے فریق سے اس بات پر قسم طلب کرے کہ شئی اس کے قبضہ میں نہیں ہے، تو ہر ایک پر ضروری ہے کہ اس بات کی قسم کھائے کہ وہ شئی دوسرے فریق کے قبضہ میں نہیں ہے، اس لئے کہ اگر وہ دوسرے فریق کے دعوی کا اقرار کرے گا تو اس کا حق اس پر لازم ہوگا اور اگر

(۱) حدیث: "البينة على المدعي، واليمين على من أنكر" کی روایت دارقطنی نے اپنی سنن (۱۱۰/۳ طبع دار المحاسن) میں حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۲۰۸/۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف کہا ہے، لیکن بخاری (فتح الباری ۲۱۳/۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۳۳۶/۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً "اليمين على المدعى عليه" کی روایت کی ہے، اور بیہقی نے اپنی سنن میں حضرت ابن عباسؓ سے ان الفاظ کے ساتھ کیا ہے: "البينة على المدعى"، اس کی سند صحیح ہے۔

(۲) سابقہ مراجع، روضۃ الطالبین ۲۶۹/۱۱، فتح القدیر ۲۵۶/۶۔

(۳) المبسوط ۳۵/۱۷، ۳۶۔

انکار کرے گا تو وہ اس کے لئے قسم کھائے گا۔

چنانچہ اگر دونوں قسم کھالیں تو ان میں سے کسی کے لئے قبضہ کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا[۱]۔

اس لئے کہ قبضہ کی دلیل ان میں سے کسی کے لئے قائم نہیں ہوئی، اور متنازع علیہ جائیداد کو حقیقت حال کے ظہور تک موقوف رکھا جائے گا[۲]، اور اگر ایک شخص قسم سے انکار کرے اور دوسرا قسم کھالے تو قسم کھانے والے کے لئے قبضہ کا فیصلہ کردیا جائے گا[۳]، امام سرخسی فرماتے ہیں: قاضی متنازع علیہ شئی کو فریق ثانی کے قسم سے انکار کرنے کی وجہ سے حلف لینے والے کے قبضہ میں ہونے کا فیصلہ نہیں کرے گا، کیونکہ یہ امکان ہے کہ وہ تیسرے کے قبضہ میں ہو، اور ان دونوں نے قاضی کے سامنے معاملہ کو مشتبہ کرنے کے لئے باہم سازش کرلی ہو، کسی کے قبضہ میں ہونے کی شہادت کو ملکیت کی شہادت نہیں مانا جاتا جس طرح قبضہ کی بنیاد پر ملکیت کی شہادت قبول نہیں کی جاتی[۴]، ان امور کی اکثر تفصیلات حنفیہ کی کتابوں میں ہیں، اور دیگر مذاہب کے اصول وقواعد اس کے منافی نہیں ہیں۔

۳- اگر شئی دونوں کے قبضہ میں ہو لیکن ایک کا قبضہ دوسرے سے زیادہ قوی ہو بایں طور کہ ایک سواری پر سوار ہو اور دوسرا اس کی نکیل پکڑے ہوئے ہو تو اس صورت میں سوار زیادہ حق دار ہے، اس لئے کہ اس کا تصرف زیادہ ظاہر ہے، اس لئے کہ سواری کرنا ملکیت کے ساتھ خاص ہے۔

(۱) مجلۃ الأحکام مع الشرح ۴۳۱/۵؛ دفعہ (۱۷۵۴)، المبسوط ۳۵/۱۷، ۳۶، ۳۷۔

(۲) شرح المجلہ ۴۳۱/۵، ۴۳۳؛ دفعہ (۱۷۵۴)، المبسوط ۳۵/۱۷، ۳۷۔

(۳) مجلۃ الاحکام دفعہ: ۱۷۵۴، حاشیہ ابن عابدین ۴۴۳/۴، المبسوط ۳۶/۱۷۔

(۴) روضۃ الطالبین ۲۶۹/۱۱۔

اسی طرح دواشخاص اگرایک قمیص کے متعلق جھگڑا کریں، ایک نے اس کو پہن رکھا ہواور دوسرا اس کی آستین پکڑے ہوئے ہوتو پہننے والا زیادہ مستحق ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں اس کا تصرف زیادہ ظاہر ہے[۱]۔

دواشخاص کی ملکیت کے درمیان حائل دیوار کے سلسلہ میں تنازعہ:

۴ - جب دواشخاص اپنی ملکیت کے درمیان حائل کسی دیوار پر دعوی کریں تو اگران میں سے ایک کی عمارت دیوار سے اس طرح متصل ہو کہ مکان کی تعمیر کے بعد دیوار کی نئی تعمیر ممکن نہ ہو اور دوسرے کا مکان دیوار سے متصل نہ ہوتو وہی شخص قابض مانا جائے گا، اور اگر دیوار دونوں کے مکان سے متصل ہو یا دونوں سے جدا ہوتو وہ ان دونوں کے قبضہ میں ہے، لہذا اگران میں سے ایک بینہ قائم کردے تو اس کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا، ورنہ دونوں میں سے ہرایک دوسرے کے لئے قسم کھائے گا، اگر دونوں قسم کھالیں یا دونوں قسم سے انکار کریں تو ظاہر قبضہ کی وجہ سے دیوار کو دونوں کے درمیان تقسیم کردیا جائے گا، اور اگرایک قسم کھالے اور دوسرا قسم سے انکار کرے تو قسم کھانے والے کے لئے پوری دیوار کا فیصلہ کردیا جائے گا[۲]۔

اور اگر دونوں اس چھت کے بارے میں جھگڑا کریں جوایک کے نیچے کے حصہ اور دوسرے کے اوپر کے حصہ کے درمیان ہوتو اگراوپر کی عمارت بنانے کے بعد اس چھت کا جدا بنانا ممکن نہ ہوتو اسے نیچے والے کے قبضہ میں قرار دیا جائے گا، اور اگر ممکن ہوتو دونوں قابض

(۱) المغنی ۹/ ۳۲۴، فتح القدیر ۶/ ۲۴۷، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۴۲۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۲۵، ۲۲۶، المغنی ۹/ ۳۲۴، فتح القدیر ۶/ ۲۵۰، ۲۵۱۔

ہوں گے، اس لئے کہ اس میں دونوں کا قبضہ اور تصرف ہے، اور فائدہ اٹھانے میں دونوں شریک ہیں[۱]۔

اور اگر گھر کا بالائی حصہ ایک کے لئے ہو، اور زیریں حصہ دوسرے کے لئے ہواور ان دونوں کے درمیان صحن یا دہلیز کے معاملہ میں جھگڑا ہوتو اگر سیڑھی مشترک حصہ میں ہوتو صحن دونوں کے حصہ میں رہے گا، اس لئے کہ راستہ بنانے اور سامان وغیرہ رکھنے کی وجہ سے وہ دونوں کے قبضہ اور تصرف میں ہے، اور اگراوپر جانے کی سیڑھی دہلیز یا گھر کے بیچ میں ہوتو دروازہ سے لے کر زینہ تک دونوں کا قبضہ ہوگا، اور اس کے علاوہ میں زیریں حصہ والے کا قبضہ ہوگا، اس لئے کہ اوپر والے کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے[۲]۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۲۶، المغنی ۹/ ۳۲۴، ابن عابدین ۴/ ۴۴۲، مطالب اولی النہی ۶/ ۵۶۷۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۲۶، ۲۲۷، المغنی ۹/ ۳۲۵، مطالب اولی النہی ۶/ ۵۶۸۔

تناسخ

تعریف:

۱ - تناسخ "تناسخ" کا مصدر ہے، اور لغت میں اس کے بہت سے معانی ہیں: چنانچہ میراث میں اس کا معنی یہ ہے کہ ورثاء یکے بعد دیگرے مرجائیں اور اصل میراث اسی حالت پر ہو، اس کی تقسیم نہ ہوئی ہوتو اس کی تقسیم پہلے مرنے والے کے حکم کے مطابق نہیں ہوگی بلکہ دوسرے اور اسی طرح اس کے بعد مرنے والے کے حکم کے مطابق ہوگی، اور زمانوں اور صدیوں میں اس کا مطلب ہے: زمانوں کا ایک دوسرے کے بعد آنا اور مسلسل آنا اور دوسری صدی کی آمد پر ایک صدی کا ختم ہوجانا، اس لئے کہ ہر صدی اپنے سے پہلی صدی کے حکم کو منسوخ کردیتی ہے اور حکم کو اپنے لئے ثابت کرتی ہے، پھر جو صدی اس کے بعد آئے گی وہ اس ثبوت کے حکم کو منسوخ کردے گی اور اس کو ایسے حکم میں بدل دے گی جو اس کے ساتھ خاص ہو۔

تناسخ اور مناسخہ ایک معنی میں ہیں، اور مناسخة "نَاسَخَ" کا مصدر ہے جو باب مفاعلة سے ہے، اور اس کی اصل نسخ ہے جس کا معنی منتقل کرنا اور تبدیل کرنا ہے [1]، اور تناسخ ارواح کے قائلین کے نزدیک اس کا مطلب ہے: روحوں کا جسموں کو چھوڑ دینے کے بعد اسی نوع یا دوسری نوع کے جسموں میں منتقل ہونا، اور مسلمانوں کے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، محیط المحیط مادہ: "نسخ"، قواعد الفقہ للبرکتی (چوتھا رسالہ) رص ۲۳۸۔

نزدیک یہ بات متفق علیہ ہے کہ یہ ایک کافر بنانے والا عقیدہ ہے [1]، اس کی تفصیل عقیدہ کی کتابوں میں ملے گی۔

اور علم فرائض والوں کی اصطلاح میں اور یہی یہاں مراد ہے، اس کا مطلب ہے: تقسیم سے پہلے بعض ورثاء کی موت کی وجہ سے ان کے حصہ کو ان کے وارث کی جانب منتقل کرنا [2]، اور یہ اس طرح کہ انسان مرجائے اور اس کا ترکہ اس کے ورثاء میں تقسیم نہ کیا جائے یہاں تک کہ تقسیم سے پہلے اس کا کوئی ایک وارث یا زیادہ وارثین مرجائیں۔

اور علم فرائض والوں نے اس لفظ کو اس ترکہ میں استعمال کیا ہے جس کے اندر پہلے کے ترکہ کی تقسیم سے پہلے ایک کے بعد ایک دو یا دو سے زیادہ میت ہوں۔

اور اس کا نام "مناسخہ" اس لئے رکھا گیا ہے کہ پہلی میت کے حکم کے زائل اور مرفوع ہونے کی وجہ سے پہلا مسئلہ دوسرے کے ذریعہ منسوخ ہوجاتا ہے، اور ایک قول یہ بھی ہے: اس لئے کہ مال کو ایک وارث سے دوسرا وارث ہاتھوں ہاتھ لیتا ہے [3]۔

اجمالی حکم:

۲ - مناسخہ سے متعلق کچھ احکام ہیں جن کی صراحت اہل فرائض نے کی ہے، وہ فرماتے ہیں:

جب آدمی کا انتقال ہوجائے اور اس کے ترکہ کی تقسیم نہ ہوئی ہو

(۱) الفصل لابن حزم ۱/ ۹۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۱۱، السراجیہ ر ۲۵۹، التعریفات للجرجانی رص ۲۳۵۔

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۶/ ۴۷۰، الاختیار شرح المختار ۵/ ۱۱۷ طبع دار المعرفہ، شرح الرحبیہ ر ۹۶ طبع محمد علی صبیح، الشرح الکبیر ۴/ ۴۷۹، الخرشی علی مختصر خلیل ۸/ ۲۱۶ طبع دار صادر، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۹۷ طبع الریاض الحدیثہ، کشاف القناع ۴/ ۴۴۳ طبع النصر الحدیثہ، قواعد الفقہ للبرکتی (چوتھا رسالہ) رص ۲۳۸، ۵۰۸۔

یہاں تک کہ اس کے بعض ورثاء کا انتقال ہوجائے اور بعض حصے تقسیم سے پہلے میراث ہوجائیں، تو یہ اس حال سے خالی نہیں کہ دوسری میت کے ورثاء ہی پہلی میت کے وارث ہوں گے یا دوسری میت کے ورثاء میں کوئی ایسا ہوگا جو پہلی میت کا وارث نہ ہوگا، پھر یہ ہوگا کہ دوسرے ترکہ کی تقسیم اور پہلے ترکہ کی تقسیم برابر ہوگی، یا دوسرے ترکہ کی تقسیم اس طرح نہ ہو جس طرح پہلے ترکہ کی تقسیم ہوئی ہے، پھر یا تو یہ ہوگا کہ پہلی میت کے ترکہ سے دوسری میت کو جو حصہ ملا ہے اس کی تقسیم اس کے ورثاء کے درمیان بغیر کسر کے درست ہوگی، یا اس میں کسر ہوگا۔

اگر دوسری میت کے ورثاء ہی پہلی میت کے ورثاء ہوں اور تقسیم میں ردوبدل نہ ہو، تو موجود ورثاء کے درمیان ترکہ ایک ہی مرتبہ تقسیم کردیا جائے گا، یہ سمجھتے ہوئے کہ دوسری میت پہلے وفات پانے والے کی وفات کے وقت موجود نہیں تھا، اور پہلی میت کے ورثاء کے درمیان ترکہ کی تقسیم، پھر دوسری میت کے ورثاء کے درمیان ترکہ کی تقسیم کا کوئی سبب نہیں ہے، اس لئے کہ وہ پہلی حالت سے نہیں بدلے۔

جب کسی شخص کی وفات ہوجائے اور ایک بیوی سے اس کے لڑکے اور لڑکیاں ہوں، پھر ایک بیٹا یا بیٹی کا انتقال ہوجائے اور سگے بھائیوں اور بہنوں کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہ ہو تو تمام ترکہ کو باقی ورثاء کے درمیان ایک ہی طریقہ ''**للذکر مثل حظ الأنثيين**'' (مرد کے لئے دوعورتوں کے حصہ کے برابر ہے) پر تقسیم کردیا جائے گا، اور ان کے درمیان ایک ہی تقسیم کافی ہے، اور گویا کہ دوسری میت بیچ میں نہیں تھی۔

البتہ جب دوسری میت کے ورثاء میں کوئی پہلی میت کا وارث نہ ہو، تو پہلی میت کا ترکہ پہلے اس کے ورثاء میں تقسیم کیا جائے گا تاکہ دوسرے کا حصہ واضح ہوجائے، پھر دوسری میت کا ترکہ میراث کے احکام کے مطابق اس کے ورثاء میں تقسیم کردیا جائے گا۔

جب پہلی میت ایک بیٹا اور ایک بیٹی چھوڑ کر مرجائے اور ان دونوں میں اس کے ترکہ کی تقسیم نہ ہوئی ہو یہاں تک کہ بیٹا اپنی لڑکی اور بہن چھوڑ کر مرجائے تو پہلی میت کا ترکہ بیٹا بیٹی کے درمیان ''**للذکر مثل حظ الأنثيين**'' کے اعتبار سے تقسیم کردیا جائے گا۔

اور اگر ورثاء کے درمیان ترکہ کی تقسیم سے پہلے دوسری میت کے بعض ورثاء کا انتقال ہوجائے تو وہ ترکہ چند بار تقسیم ہوگا۔

اور اگر تیسری میت کے ورثاء میں پہلی دو میت کا وارث نہ ہو تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے دونوں کے ترکہ کو واضح طریقہ سے ایک ترکہ بنالیا جائے گا، پھر پہلے دونوں مرنے والوں کے ترکہ میں سے تیسری میت کا حصہ دیکھا جائے گا، تو اگر اس کے ورثاء کے درمیان اس کی تقسیم بغیر کسر کے درست ہورہی ہو تو ان کے درمیان تقسیم ہوگی، اور اگر درست نہ ہو تو دیکھا جائے گا کہ سابق سے ملے ہوئے حصہ (مافی الید) اور اب جو مسئلہ ہے ان میں توافق ہے یا نہیں؟ اگر توافق ہے تو عدد وفق سے مسئلہ اول اور ثانی میں ضرب دیا جائے گا تو مبلغ سے مسئلہ کی تصحیح کی جائے گی، اس کے بعد ہر فریق کا حصہ معلوم کرنا ہو تو علم فرائض کے قواعد تصحیح کے مطابق عمل کیا جائے گا[1]۔

دیکھئے: ''إرث''، ''تصحیح''، ''ترکہ''۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۶/۴۷۰، ۴۷۴، نیز دیکھی جائے: شرح السراجیہ للجرجانی/ ۲۵۹، ۲۶۴، ۲۳۰، ۲۳۶، الرحبیہ ۸۵، ۹۵، ۹۶، ۹۸، اور دیگر باقی مذاہب کی کتابوں میں کتاب الفرائض اور حساب الترکات کی بحث۔

تناقض

تعریف:

۱- تناقض کا معنی نفی واثبات میں دو جملوں کا اپنی ذات کے اعتبار سے اس طرح مختلف ہونا ہے کہ ایک کے صدق سے دوسرے کا کذب لازم آئے، بولتے ہیں: تناقض الکلامان یعنی ایک نے دوسرے سے مزاحمت کی گویا کہ ہر ایک نے دوسرے کا نقض کیا، اور ''فیکلامه تناقض'' کا معنی یہ ہے کہ اس کے کلام کا ایک حصہ دوسرے حصہ کے باطل ہونے کا مقتضی ہے [۱]۔

اور فقہاء بھی اس کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تضاد:

۲- ضد کا معنی نظیر اور ہمسر، اور '' ضد الشيء''کا معنی کسی چیز کے مثل ہونا ہے، اور '' ضدالشئ''کا معنی اس کے خلاف ہونا بھی ہے، اور ''ضادّہ مضادة''کا معنی مخالفت کی وجہ سے کسی سے علاحدگی اختیار کرنا ہے، اور دو متضاد کا مطلب یہ ہے کہ ایک دوسرے کے نہ ہونے کا متقاضی ہو جیسے سیاہی اور سفیدی [۳]۔

تضاد اور تناقض کے درمیان فرق یہ ہے کہ تناقض اقوال میں ہوتا

(۱) الکلیات لابی البقاء الکفوی ۲/۹۱، المصباح المنیر، تاج العروس۔

(۲) التعریفات للجرجانی، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۶۱۵)۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ:''ضد''، الفروق فی اللغہ ص ۱۵۰۔

ہے، اور تضاد افعال میں ہوتا ہے، بولتے ہیں: الفعلان متضادان یعنی دو فعل متضاد ہیں، اور اس کے لئے متناقضان نہیں بولتے ہیں [۱]۔

اور دو متضاد اشیاء سے مراد وہ اشیاء ہیں جو ایک ہی جنس کے تحت ہوں لیکن ان میں سے ہر ایک اپنے خاص اوصاف میں دوسرے کے منافی ہو جیسے سیاہی اور سفیدی [۲]۔

ب-محال:

۳- محال اس کو کہتے ہیں جس کا موجود ہونا یا تصور کرنا ناممکن ہو، جیسے تم کہو: جسم ایک ہی حالت میں سیاہ اور سفید ہے۔

محال اور تناقض کے درمیان فرق یہ ہے کہ متناقض وہ ہے جو محال نہ ہو، اور وہ اس طور پر کہ کہنے والا بسا اوقات سچی بات کہتا ہے پھر اسی کو توڑ دیتا ہے، تو اس کا کلام متناقض ہوگا، اور اس کا دوسرا کلام پہلے کے لئے ناقض ہے، محال نہیں ہے، اس لئے کہ سچ محال نہیں ہے [۳]۔

اجمالی حکم:

دعوی میں تناقض:

۴- تناقض کا نہ پایا جانا دعوی کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، چنانچہ اس دعوی کی سماعت نہیں کی جائے گی جس میں تناقض ہو، کیونکہ اس قسم کے دعوی میں مدعی کا کذب ظاہر ہوتا ہے، اور دعوی میں تناقض پیدا ہونے کی ایک مثال: مدعی کا کسی چیز کا بھاؤ کرنے کے بعد یا اس کے اجارہ کے مطالبہ وغیرہ کے بعد اس پر ملکیت کا دعوی کرنا ہے [۴]۔

اور جس طرح تناقض اصل دعوی کے لئے مانع ہے اسی طرح دعوی

(۱) الفروق فی اللغہ ص ۳۶۔

(۲) المفردات للراغب الاصفہانی ص ۲۹۴۔

(۳) الفروق فی اللغہ ص ۳۵۔

(۴) درر الحکام ۴/۱۵۶، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۶، ۲۳۷، الفتاوی الہندیہ ۴/۲۔

کے دفاع کے لئے بھی مانع ہے، مثلاً کوئی کفیل اس بات کا اقرار کرلے کہ وہ کفالت کے طور پر اتنے درہم کا مدیون ہے، پھر اپنے اس اقرار کے بعد یہ دعوی کرے کہ اصیل نے یہ دین ادا کردیا ہے یا یہ کہے کہ میرے اقرار سے قبل قرض خواہ نے مجھے بری کردیا تھا تو کفیل کا یہ قول قابل قبول نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں تناقض ہے۔

اور جب دو دعاوی میں تناقض پایا جائے تو دوسرا دعوی رد کردیا جائے گا، لیکن مدعی کو اس کا حق ہوگا کہ وہ اپنے پہلے دعوی پر زور دے، اس لئے کہ جھوٹ اور کذب کے ظاہر ہوجانے کے سبب سے دوسرا دعوی قابل سماع نہیں رہا، البتہ پہلا دعوی قائم رہا، کیونکہ اس کا کذب ظاہر نہیں ہوا ہے (۱)۔

اور جس طرح تناقض اس دعوی کے لئے مانع ہے جو مدعی اپنے لئے کرے اسی طرح اس دعوی کے لئے بھی مانع ہے جو دوسرے کے لئے کرے، چنانچہ جو شخص دوسرے شخص کے لئے کسی شئی کا اقرار کرے تو جس طرح وہ اس پر اپنے لئے دعوی نہیں کرسکتا اسی طرح وکالت یا وصایت (وصی بنانا) کے ذریعہ دوسرے کے لئے بھی اس کا دعوی نہیں کرسکتا (۲)۔

اور فقہاء نے ان امور کو تفصیل سے لکھا ہے جن سے تناقض ختم ہوجاتا ہے، اور ان حالات کو بھی تفصیل سے بیان کیا ہے جن میں تناقض معاف ہے، نیز ان مسائل کو بھی تحریر کیا ہے جو اس موضوع سے متعلق ہیں، دیکھئے: ''دعوی'' کی اصطلاح۔

اقرار میں تناقض:

۵- حقوق العباد میں اقرار کے صحیح ہونے کے لئے تناقض مانع نہیں ہے، چنانچہ اسی بناء پر یہ مسئلہ ہے کہ جب کوئی شخص دوسرے کے اوپر دین کا دعوی کرے اور وہ اس کا اقرار کرلے لیکن اقرار کے بعد مجلس اقرار ہی میں یہ دعوی کرے کہ اس نے وہ دین ادا کردیا ہے، تو یہ قابل قبول نہیں ہے، کیونکہ یہ اقرار سے رجوع اور قول میں تناقض ہے جو معتبر نہیں ہے۔

لیکن خالص اللہ تعالیٰ کے حقوق جیسے کہ حد زنا میں تناقض معتبر ہے، کیونکہ احتمال ہے کہ انکار میں وہ سچا ہو، جس کی وجہ سے لامحالہ اقرار میں جھوٹا ہوگا، اور اس وجہ سے وجوب حد میں شبہ پیدا ہوجائے گا، اور حدود کو شبہات کے ساتھ نافذ نہیں کیا جاسکتا (۱)۔

مزید تفصیلات فقہی کتابوں کے ''باب الاقرار'' اور اصطلاح ''اقرار'' میں دیکھی جائیں۔

شہادت میں تناقض:

۶- گواہوں کی گواہی میں تناقض ہو تو تین حالتوں میں سے ایک حالت ضرور پائی جائے گی:

الف-حکم سے پہلے شہادت میں تناقض:

جب شہادت میں تناقض پایا جائے یعنی گواہ گواہی دینے کے بعد قاضی کے فیصلے سے پہلے قاضی کی عدالت میں اپنی کل شہادت سے یا بعض شہادت سے رجوع کرلیں (۲)، تو ان کی شہادت کالعدوم ہوگی، اور ان کی شہادت کے تقاضے پر فیصلہ کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ

(۱) درر الحکام ۴/ ۲۳۰، ۲۳۴، ۲۳۵، نیز دیکھئے: تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۱/ ۱۰۹ طبع دار الکتب العلمیہ۔

(۲) جامع الفصولین ۱/ ۹۰۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۳۲، ۲۳۳ طبع الجمالیہ، درر الحکام ۱/ ۷۰، ۴/ ۱۰۲، ۱۰۳، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۴۹۳ طبع عیسی الحلبی، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۸ طبع دار القلم، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۸۸۔

(۲) رجوع لغت میں: ذہاب (جانا) کی نقیض ہے، اور اصطلاح میں شاہد کا بعد میں اس چیز کی نفی کرنا جس کو پہلے اس نے ثابت کیا ہے (درر الحکام ۱/ ۷۱)۔

گواہوں نے جب رجوع کے ذریعہ اپنے آپ کو جھٹلا دیا تو ان کے کلام میں تناقض پیدا ہوگیا، اور متناقض کلام پر فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس بات کا علم نہیں کہ گواہ پہلے کلام میں سچ بول رہے ہیں یا دوسرے کلام میں سچ بول رہے ہیں۔

اور یہ عام اہل علم کا قول ہے۔

اور ابوثور فرماتے ہیں: اس شہادت کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ شہادت دے چکا ہے، لہذا بعد میں شاہد کے رجوع سے شہادت باطل نہیں ہوگی، اور یہ اسی طرح ہے جس طرح فیصلہ کے بعد کوئی شاہد اپنی شہادت سے رجوع کرلے[1]۔

ب- فیصلہ کے بعد لیکن نفاذ سے پہلے شہادت میں تناقض:

۷- جب فیصلہ کے بعد لیکن نفاذ سے پہلے شہادت میں تناقض ہوجائے تو دیکھا جائے گا کہ فیصلہ سزا مثلاً حد اور قصاص کا ہے تو اس کو نافذ کرنا جائز نہیں ہے، اسی بناء پر جب وہ گواہ جنہوں نے قتل عمد کی گواہی دی تھی فیصلہ کے بعد اور نفاذ سے پہلے رجوع کرلیں تو یہ فیصلہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حدود شبہات کی وجہ سے دور ہوجاتی ہیں، اور گواہوں کا اپنی گواہی سے رجوع کرلینا ایک بہت بڑا شبہ ہے، اور اس لئے کہ فیصلہ سزا کا ہے، اور اس کا استحقاق متعین نہیں ہے اور اس کی تلافی کی کوئی صورت نہیں ہے تو اس کا نفاذ جائز نہیں ہوگا جس طرح اگر گواہ فیصلہ سے پہلے رجوع کرلیں[2]۔

(۱) درر الحکام ۴/ ۴۰۷، ۱/ ۷۰، ۷۱، معین الحکام رص ۱۷۹، ۱۸۰، البنایہ شرح الہدایہ ۷/ ۲۴۰، الشرح الصغیر ۴/ ۲۹۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۱۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۱۳۶، ۱۳۷۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۱۳۷، درر الحکام ۴/ ۴۱۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۱۰، الشرح الصغیر ۴/ ۲۹۵۔

۸- البتہ جب فیصلہ مال کا ہو تو اس کو نافذ کیا جائے گا اور قاضی کا فیصلہ نہیں توڑا جائے گا، اس لئے کہ جب متناقض کلام پر فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے، تو اس پر فیصلہ کو توڑنا بھی جائز نہیں ہوگا، اور اس لئے کہ دونوں متناقض کلام حقیقت پر دلالت کرنے کے سلسلہ میں برابر ہیں، اور پہلا کلام فیصلہ سے متصل ہونے کی بنا پر دوسرے کلام پر راجح ہے، اور کلام مرجوح کلام راجح کا معارض نہیں ہوتا ہے، لہذا فیصلہ میں کوئی خلل نہیں پڑے گا اور نہ فیصلہ توڑا جائے گا، اور گواہوں کا گواہی سے رجوع کرنا ان کی جانب سے اس بات کا اقرار ہے کہ قاضی کا فیصلہ ناحق تھا، اور اس بات کا اقرار ہے کہ وہ مال کے ضائع ہونے کا اور اپنے اوپر ضمان کے واجب ہونے کا سبب ہیں، البتہ کوئی شخص اپنے خلاف اقرار کرے تو وہ صحیح مانا جائے گا، خواہ اقرار کرنے والا لوگوں میں سب سے زیادہ فاسق ہو، لیکن کسی دوسرے کے خلاف کسی کا اقرار صحیح نہیں ہوگا، خواہ وہ شخص لوگوں میں سب سے زیادہ عادل ہو، اسی وجہ سے اگرچہ یہ رجوع بذات خود شاہد کے حق میں تو صحیح ہوسکتا ہے لیکن دوسرے کے حق میں یعنی مشہود علیہ کے حق میں صحیح نہیں ہوگا۔

ساری دنیا کے علماء میں سے ارباب فتوی کا یہی قول ہے۔

اور سعید بن المسیب اور اوزاعی سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ حق وصول کرنے کے بعد (بھی) فیصلہ توڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ حق ان کی شہادت کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے، اور جب وہ رجوع کرلیں تو جس چیز کی وجہ سے حق ثابت ہوتا ہے وہ زائل ہوجائے گی، لہذا فیصلہ بھی ٹوٹ جائے گا، جس طرح اگر ان کے بارے میں یہ ظاہر ہوجائے کہ یہ دونوں کافر تھے[1]۔

(۱) درر الحکام ۴/ ۴۰۸، ۱/ ۱۷، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۹۶ طبع بولاق، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۱۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۱۳۷، ۱۳۸، الشرح الصغیر ۴/ ۲۹۴۔

ج- حق وصول کرنے کے بعد شہادت میں تناقض:

۹- جب حق وصول کرنے کے بعد شہادت میں تناقض پیدا ہو تو فیصلہ باطل نہیں ہوگا اور مشہود لہ پر کچھ واجب نہیں ہوگا، خواہ جس کی گواہی دی گئی ہے وہ مال ہو یا سزا ہو، اس لئے کہ جب فیصلہ کا نفاذ ہوگیا اور حق دار تک اس کا حق پہنچ گیا تو فیصلہ ہر طرح مکمل ہوگیا، اور حق فی الجملہ شاہد کے ذمہ لازم ہوگا[۱]۔

اور شہادت سے رجوع کرنے اور رجوع کے سبب گواہوں کے ضامن ہونے کے مختلف مسائل میں فقہاء کی بہت ساری تفصیلات ہیں جو فقہ کی کتابوں میں ''ابواب البینات'' اور اصطلاح ''شہادت'' اور ''ضمان'' میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

(۱) درر الحکام ۴/ ۴۱۲، ۴۱۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۱۱، ۳۱۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۱۳۸۔

تنجیز

تعریف:

۱- تنجیز: '' نجّز '' کا باب تفعیل ہے، اور لغت میں اس کے کئی معانی ہیں: فنا ہونا اور ختم ہونا، بولتے ہیں: ''نَجَزَ الشيء و نَجِزَ ''یعنی وہ چیز فنا اور ختم ہوگئی، اور اس کا اسم صفت '' ناجز'' ہے، اور اس کا ایک معنی انقطاع بھی ہے: '' نَجِزَ و نَجَزَ الكلام''یعنی بات منقطع ہوگئی، اور اس کا ایک معنی حاضر ہونا اور جلدی کرنا بھی ہے، بولتے ہیں: ''نجز الوعد ينجز نجزاً'': یعنی وعدہ کا وقت آگیا، اور اس کا معنی ضرورت پورا کرنا بھی ہے، بولتے ہیں: '' نجزت الحاجة ''یعنی ضرورت پوری ہوگئی۔

اور فقہاء کے نزدیک اس کا استعمال حاضر ہونے اور جلدی کرنے کے معنی میں ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- فور:

۲- الفور: جس چیز کو جن اوقات میں ادا کرنا ممکن ہو اس کو اول وقت میں ادا کرنا اس طرح کہ اس سے مؤخر کرنا قابل مذمت ہو[۲]۔

اور دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ فقہاء کے نزدیک لفظ'' تنجیز''

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''نجز''، دستور العلماء ۱/ ۳۵۴ باب التاء مع النون، النظم المستعذب فی شرح غریب المہذب ۲/ ۹۴، طلبۃ الطلبہ رص ۵۸۔

(۲) المصباح المنیر مادہ: '' فور''، التعریفات رص ۱۶۹، الموسوعۃ الفقہیہ ۵/ ۶۶۔

کا استعمال عقود کے صیغوں میں ہوتا ہے، اور ''فور'' کا استعمال احکام شرعیہ جیسے حج وزکاۃ وغیرہ میں ہوتا ہے۔

ب-تعلیق:

۳- لغت میں تعلیق کا معنی کسی ایک معاملہ کو دوسرے پر معلق کرنا ہے۔

اور اصطلاح میں اس کا معنی :ایک جملہ کے مضمون کے پائے جانے کو دوسرے جملہ کے مضمون کے پائے جانے پر معلق کرنا ہے۔

چنانچہ تعلیق اور تنجیز کے درمیان تضاد کی نسبت ہے (۱)۔

ج-اضافت:

۴- لغت میں اضافت کا معنی اسناد یا نسبت ہے، اور فقہاء کے نزدیک ایک چیز کی نسبت دوسری ایسی چیز کی طرف کرنا اضافت ہے جو مستقبل میں پائی جائے (۲)۔

د-تأجیل:

۵- لغت میں تاجیل کا معنی مدت مقرر کرنا ہے، کہا جاتا ہے: ''أجلته تأجیلاً''، یعنی میں نے اس کے لئے مدت متعین کردی، اور أجل کا معنی کسی چیز کی مدت اور وقت وہ ہے جس میں اس کا وقوع ہو۔

اور فقہاء کے نزدیک اس کا استعمال لغوی معنی میں ہوتا ہے۔

اور تنجیز اور تاجیل کے درمیان تضاد کی نسبت ہے (۳)۔

(۱) لسان العرب مادہ: ''علق''، ابن عابدین ۲۲۲/۴۔

(۲) الصحاح، القاموس المحیط، المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: ''ضیف''، الموسوعہ ۶۶/۵۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''أجل''۔

اجمالی حکم:

۶- فقہاء کے نزدیک تصرفات کی دو بنیادی قسمیں ہیں: ایک قسم تو وہ ہے جو تعلیق اور اضافت کو قبول کرتی ہے۔

اور ایک قسم وہ ہے جو تعلیق اور اضافت کو قبول نہیں کرتی ہے، لہذا اس کا وقوع اس وقت صحیح ہوگا جب وہ منجز ہو، اور اگر تعلیق یا اضافت کی شکل میں واقع ہو تو باطل ہوگا، جیسے اللہ پر ایمان لانا، اور دین میں داخل ہونا، چنانچہ اس میں تعلیق اور اضافت قابل قبول نہیں ہے، لہذا کوئی ایسا کافر اسلام میں داخل نہیں ہوسکتا جو یہ کہے کہ میں اگر فلاں وقت تک دین ادا نہیں کروں گا تو میں مسلمان یا مؤمن ہوجاؤں گا، اور اس طرح کی دیگر شرائط جن پر وہ معلق کرے، چنانچہ جب وہ شرط پائی جائے گی تو اس کا اسلام لازم نہیں ہوگا، بلکہ وہ کفر کی حالت میں باقی رہے گا، اس لئے کہ دین میں داخل ہونے کے لئے دین کے صحیح ہونے کا یقین ضروری ہے اور معلق کا یقین نہیں ہوتا ہے (۱)۔

عقود کے سلسلہ میں جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اصل تو یہ ہے کہ وہ تنجیز کی شکل میں ہوں خاص طور سے تملیکات اور نکاح میں، لیکن طلاق میں اس قاعدہ کی بناء پر انہوں نے تعلیق کو جائز قرار دیا ہے کہ جو شخص تنجیز کا مالک ہوتا ہے وہ تعلیق کا بھی مالک ہوتا ہے (۲)۔

اور بعض فقہاء نے بیع کی بعض صورتوں میں تعلیق کو جائز قرار دیا ہے مثلاً شافعیہ۔

اور بعض فقہاء نے عقود میں مطلقاً تعلیق کو جائز قرار دیا ہے جیسے بعض حنابلہ۔

ابن القیم فرماتے ہیں: بے شک عقود وفسوخ اور تبرعات والتزامات

(۱) الفروق ۲۲۸/۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) المنثور ۲۱۱/۳، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۷۷، ۳۷۸، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۶۸۔

وغیرہ میں شرائط کے ساتھ تعلیق ایک ایسا امر ہے جو کسی ضرورت یا حاجت یا مصلحت کی بنیاد پر ہوتا ہے، چنانچہ مکلّف اس سے مستغنی و بے نیاز نہیں ہوسکتا ہے۔

اور امام احمد نے صراحت کی ہے کہ شرط کے ساتھ نکاح میں تعلیق درست ہے، جیسے طلاق میں تعلیق ہوتی ہے، اسی طرح انہوں نے بیع اور ابراء کی تعلیق کے جواز کی بھی صراحت کی ہے [۱]۔

اور ان عقود کی تنجیز اور عدم تنجیز کی تفصیل کے لئے ان مقامات مثلاً بیع واجارہ اور نکاح میں رجوع کریں۔

(۱) اعلام الموقعین لابن القیم ۳/۳۹۹ طبع المطبعۃ التجاریۃ الکبری۔

تنجیس

تعریف:

۱- تنجیس "نجسّ" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: نجّس الشيء یعنی اس نے اس کے ساتھ نجاست ملادی، یا اس کو نجاست کی جانب منسوب کردیا۔

اور جب لفظ نجس (دونوں کے فتحہ کے ساتھ) شریعت میں مطلق بولا جائے تو وہ نجاست حقیقیہ جو غلاظت ہے، اور نجاست حکمیہ جو حدث ہے، کے لئے عام ہوتا ہے، اس طرح نجس نجاست سے عام ہے۔

صاحب "العنایۃ" فرماتے ہیں: جس طرح نجس کا استعمال نجاست حقیقیہ کے لئے ہوتا ہے اسی طرح نجاست حکمیہ کے لئے بھی ہوتا ہے، اور قلیوبی فرماتے ہیں: نجاست یا تو حکمی ہوگی یعنی وہ اپنے محل سے تجاوز کرجائے جیسے جنابت، یا عینی ہوگی جو محل سے تجاوز نہ کرے، اور ان کا استعمال اعیان نجسہ کے لئے ہوتا ہے اور اس وصف پر بھی جو اس کی جگہ سے وابستہ ہو [۱]۔

بہوتی نے صراحت کی ہے کہ حدث نجاست نہیں ہے، اور محدث نجس نہیں ہوتا، اور نجاست کی دو قسمیں ہیں: عینیہ اور حکمیہ۔

حنابلہ کے نزدیک نجاست حکمیہ وہ نجاست ہے جو پاک جگہ پر لگ جائے، اور اس کے مقابلہ میں نجاست عینیہ ہے اور نجاست کی

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "نجس"، دستور العلماء ۳/۳۹۵ باب النون مع الجیم، مغنی المحتاج ۱/۷۷، ۷۷، المطلع علی ابواب المقنع ص ۷، فتح القدیر ۱/۱۳۲، القلیوبی ۱/۶۸۔

ذات ہے جیسے پیشاب اور نجاست عینیہ دھونے سے وہ کسی حال میں پاک نہیں ہوتی ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تقذیر:

۲-لغت میں قذر (گندگی) نظافت کی ضد ہے۔

اور فقہاء بھی اس کولغوی معنی ہی میں استعمال کرتے ہیں۔

چنانچہ قذر فقہاء کے نزدیک نجس سے عام ہے، لہذا ہر نجس قذر ہوسکتا ہے اور ہر قذر نجس نہیں ہوسکتا ہے۔

شربینی خطیب فرماتے ہیں: کامل دھونا قذر کو دور کرنا ہے خواہ وہ پاک ہو جیسے منی، یا نجس ہو جیسے ودی۔

دسوقی فرماتے ہیں: استقذار ایسی علت ہے جو نجاست کی متقاضی ہے، جب تک کہ کوئی معارض اس کے سامنے نہ آئے، جیسے ناک کی ریزش اور تھوک وغیرہ کو بار بار صاف کرنے کی مشقت[۲]۔

ب-تطہیر:

۳-تطہیر ''طھّر'' کا مصدر ہے، اور ''طہر'' اور ''طھارۃ'' لغت میں نجاست کی ضد ہے، اور طہارت کا معنی گندگیوں سے نظافت اور صفائی حاصل کرنا ہے۔

شریعت میں تطہیر کا معنی: ''نماز وغیرہ سے مانع حدث یا نجاست کو پانی کے ذریعہ دور کرنا، یا مٹی کے ذریعہ اس کا حکم ختم کرنا ہے''، اور طہارت کی دو قسمیں ہیں: طہارت کبری یعنی جنابت سے غسل یا تیمّم کرنا اور طہارت صغری، یعنی حدث سے وضو یا تیمّم کرنا۔

(۱) کشاف القناع ۱/۱۸۱۔

(۲) لسان العرب، مختار الصحاح مادہ: ''قذر''، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۶، مغنی المحتاج ۱/۷۳۔

چنانچہ تطہیر تنجیس کی ضد ہے[۱]۔

اجمالی حکم:

۴-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ فی الجملہ نجس چیز کا کھانا یا اس کا استعمال کرنا حرام ہے، اور پاک کئے بغیر یا اس کے طاہر ہوئے بغیر اس کا استعمال جائز نہیں ہے[۲]، اور نجس شئی کو پاک کرنے کا طریقہ نجس کرنے والی شئی کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے۔

چنانچہ اگر نجس کرنے والا کتا ہو تو شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ نجس چیز سات مرتبہ دھونے سے پاک ہوگی جس میں ایک مرتبہ مٹی سے دھویا جائے گا، شافعیہ کے نزدیک کتّے کی نجاست سے پاکی حاصل کرنے میں مٹی کا استعمال شرط ہے، لہذا اس کے علاوہ کوئی دوسری چیز اس کے قائم مقام نہیں ہوگی، اور حنابلہ کے نزدیک اشنان (ایک قسم کی گھاس) اور صابن وغیرہ صاف کرنے والی اشیاء کو مٹی کے قائم مقام بنایا جاسکتا ہے، خواہ مٹی موجود ہو اور اس سے نجس جگہ کو کوئی ضرر نہ پہنچے۔

اور شافعیہ وحنابلہ نے خنزیر کو بھی کتّے کے ساتھ شامل کیا ہے کہ اس کے ذریعہ جو چیز نجس ہو اس کو بھی سات مرتبہ دھونا واجب ہے جن میں سے ایک مرتبہ مٹی سے ہو۔

اور مالکیہ نے محض اس صورت میں سات مرتبہ دھونے کو ضروری قرار دیا ہے جبکہ برتن میں صرف پانی ہو اور کتا اس میں منہ ڈال دے، اور ان کے نزدیک مٹی سے دھونا شرط نہیں ہے، اور اگر کتا برتن میں

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''طہر''، دستور العلماء ۲/۲۸۴ باب الطاء مع الہاء، التعریفات رص ۱۴۲ باب الطاء، المطلع علی ابواب المقنع رص ۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۰۵، ۲۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۱/۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۳، ۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۱/۱۷، ۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/۲۴، ۲۵، ۱۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المبدع ۱/۲۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الفروع ۱/۲۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

حرکت دیئے بغیر اپنا پیر یا زبان ڈال دے، یا برتن خالی ہو اور کتا اس کو چاٹ لے تو ان کے نزدیک اس کا دھونا مستحب نہیں ہے، اور سات مرتبہ دھونے کا حکم مالکیہ کے نزدیک تعبدی (یعنی عقل کی دسترس سے باہر) ہے، اور یہ اس لئے کہ وہ کتے کی طہارت کے قائل ہیں۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ کتے کے لعاب سے نجس ہونے والی شئی دیگر نجاستوں سے نجس ہونے والی شئی کی طرح ہے، اور یہ اس لئے کہ ان کے نزدیک کتا نجس العین نہیں ہے بلکہ اس کی نجاست اس کے گوشت اور خون کی بنیاد پر ہے، البتہ اس کے بال پاک ہیں۔

اور اگر نجس کرنے والا ایسے بچہ کا پیشاب ہو جس نے عورت کے دودھ کے علاوہ کچھ نہ کھایا پیا ہو تو جمہور کے نزدیک یہ پانی کے چھینٹے دینے سے پاک ہو جائے گا، اور حنفیہ نے بچہ کے پیشاب اور دیگر نجاستوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

۵- اور اگر نجس کرنے والی چیز کتے اور خنزیر کے علاوہ کوئی ایسی چیز ہو جس کی نجاست مغلظہ ہو اور اس بچے کے پیشاب کے علاوہ ہو جس نے دودھ کے علاوہ کچھ نہ کھایا پیا ہو تو دیکھا جائے گا اگر نجاست ناپاک شئی پر دکھائی دے رہی ہو تو وہ جگہ اس چیز کو دھونے اور عین نجاست کے دور ہونے کے بعد ہی پاک ہوگی، اسی طرح اس کے اثر کا زائل ہونا بھی ضروری ہے، بشرطیکہ وہ ان چیزوں میں سے ہو جن کا اثر زائل ہو جاتا ہے، اگر یہ دشوار ہو تو ذائقہ کے علاوہ کسی دوسرے اثر کو زائل کرنا شرط نہیں ہے، کیونکہ ذائقہ کو زائل کرنا واجب ہے، خواہ اس کا زائل کرنا دشوار ہو یا نہ ہو، البتہ رنگ اور بُو کا زائل کرنا اگر دشوار ہو تو شرط نہیں ہے، خواہ ان میں سے ایک باقی رہے یا دونوں باقی رہیں، اور شافعیہ کا صحیح مسلک یہ ہے کہ شئی نجس پاک نہیں ہوگی، اگر رنگ اور بُو دونوں باقی رہ جائیں، اس لئے کہ یہ دونوں عین نجاست کے باقی ہونے پر قوی دلیل ہیں۔

٦- اور اگر نجاست نجس شئی پر دکھائی نہ دے رہی ہو تو حنفیہ کے نزدیک وہ صرف دھونے سے پاک ہوگی، خواہ تین مرتبہ سے کم ہی دھویا جائے اور یہ اس کے غالب گمان وغالب رائے پر موقوف ہے کہ وہ پاک ہوگئی، اور تین مرتبہ دھونا لازم نہیں ہے، مالکیہ اس بات کے قائل ہیں کہ جب کپڑے اور بدن سے نجاست کی جگہ کو ممتاز کیا جا سکے تو تنہا اسی حصہ کو دھویا جائے گا، اور اگر تمیز نہ ہو پائے تو پورا دھویا جائے گا۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اس حالت میں پاکی حاصل کرنے میں اتنا کافی ہے کہ مقام نجاست پر پانی بہا دیا جائے۔

اور حنابلہ نے اصل مذہب میں نجاست مرئیہ اور غیر مرئیہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے، اور وہ فرماتے ہیں: سات مرتبہ دھونا واجب ہے، اور اگر ناپاک جگہ سات مرتبہ دھونے سے صاف نہ ہو تو اسے مزید دھویا جائے گا، یہاں تک کہ وہ صاف ہو جائے، لیکن ابوداؤد کی روایت میں امام احمد کی یہ صراحت موجود ہے، اور ''المغنی'' میں اسی کو مختار کہا ہے کہ دھونے میں کوئی متعین تعداد واجب نہیں ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ سے کتے کے علاوہ کسی دوسری چیز میں یہ تعداد ثابت نہیں ہے، نہ آپ ﷺ کے قول سے اور نہ آپ ﷺ کے عمل سے، اور اصل اعتبار صفائی کا ہے۔

اور جمہور کے نزدیک آدمی کی منی پاک ہے، اور تر ہونے کی حالت میں اس کا دھونا اور خشک ہونے کی حالت میں اس کا کھرچنا واجب ہے۔ حنفیہ کے نزدیک ناپاک ہے لیکن جب کپڑے پر لگ کر خشک ہو جائے تو رگڑنے اور کھرچنے سے کپڑا پاک ہو جاتا ہے، البتہ اگر تر ہو تو اس کا دھونا واجب ہے۔

۷- بہت سی ایسی اشیاء ہیں جن کو پاک کرنا ممکن نہیں جیسے زیتون اور بہنے والا تیل اور دودھ، شہد اور پانی کے علاوہ دیگر بہنے والی چیزیں جب ان میں کوئی نجاست گر جائے۔

حنفیہ اور حنابلہ میں سے ابوالخطاب کے نزدیک اس کو پاک کرنا

ممکن ہے، اور وہ اس طرح کہ اسی کے برابر پانی ملا دیا جائے، اور جوش دیا جائے یہاں تک کہ سابق مقدار باقی رہ جائے، اور تیل میں پانی ڈالا جائے گا تو تیل پانی سے اوپر ہوجائے گا، اور اسے کسی چیز سے نکال لیا جائے گا، اسی طرح تین مرتبہ کیا جائے گا، البتہ اگر تیل جما ہوا ہو اور اس میں نجاست گر جائے تو نجاست کی جگہ کو اور اس کے اردگرد کو کاٹ کر پھینک دیا جائے گا، اور حنفیہ نے پاک کرنے والے طریقوں میں بہت توسع سے کام لیا ہے، یہاں تک کہ ان کو تیس سے اوپر تک پہنچا دیا ہے[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "نجاست"۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲۰۵/۱ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۸۴/۱ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۵۹/۱، ۸۰ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ رص ۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۸۳/۱ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۸۱/۱ اور اس کے بعد کے صفحات، ۱۸۸۔

تنجیم

تعریف:

۱ - تنجیم "نجّم" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "نجّمت المال علیه"، یعنی میں نے مال کو قسط وار ادا کر دیا، گویا کہ تم نے یہ فرض کر لیا کہ ہر ستارہ کے طلوع ہونے کے وقت ایک حصہ دیا جائے، پھر یہ کسی چیز کے ادا کرنے کی اس مقدار کے لئے متعارف ہو گیا جس کو تم مقرر کرو، اور عرب ستاروں کے طلوع ہونے سے وقت مقرر کرتے تھے، اس لئے کہ وہ لوگ حساب نہیں جانتے تھے، اور وہ ستاروں کے ذریعہ سال کے اوقات یاد رکھتے تھے، اور ادائیگی کے وقت کو وہ لوگ نجم سے تعبیر کرتے تھے، اس لئے کہ ادائیگی دراصل اس وقت میں ہوتی تھی جس میں ستارہ طلوع ہوتا تھا۔ اور اس کا مشتق استعمال کر کے بولتے ہیں: نجّمتُ الدَین (تشدید کے ساتھ) یعنی میں نے دَین کو قسط وار کر دیا[۱]۔

اور تنجیم کا استعمال علم نجوم پر بھی ہوتا ہے۔

اصطلاح میں تنجیم وہ علم ہے جس میں آسمان میں ہونے والے تغیرات سے زمین پر پیش آنے والے واقعات پر استدلال کیا جائے[۲]۔

اور فقہاء بھی اس کو ان ہی معانی کے لئے استعمال کرتے ہیں۔

(۱) المفردات، المغرب، المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "نجم"۔

(۲) ابن عابدین ۳۰/۳۔

متعلقہ الفاظ:

الف-سحر:

۲- لغت میں سحر کا معنی منتر ہے، اور جو چیز لطیف اور غیر محسوس ہو وہ سحر ہے(۱)۔

اصطلاح میں سحر وہ علم ہے جس کے ذریعہ ایسا طبعی ملکہ حاصل کیا جائے جس کے واسطہ سے عجیب وغریب افعال پر قدرت حاصل ہو سکے۔

ب-کہانت:

۳- کہانت کا معنی مستقبل میں ہونے والی چیزوں کے متعلق خبر دینا اور رموز واسرار کے جاننے کا دعوی کرنا ہے۔

ج-شعوذہ:

۴-شعوذہ کا معنی سحر کی طرح ہاتھ کی صفائی (شعبدہ بازی) ہے(۲)۔

د-رمل:

۵- رمل کا معنی متعین قواعد کے ذریعہ خطوط اور نقطوں سے ایسی شکلوں کو پہچاننا جن سے حروف بن سکیں اور جن سے ایسے جملے تیار کئے جاسکیں جو اس فن کے جاننے والوں کے دعوی کے مطابق امور کے انجام پر دلالت کریں(۳)۔

ھ-عرافہ:

۶- عرافہ کا معنی ایسے مقدمات کے ذریعہ امور کے جاننے کا دعوی کرنا

(۱) مختار الصحاح۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۰، ۳۱۔

(۳) حوالہ سابق۔

ہے جن کی بنیاد پر سائل کے کلام یا اس کے حال یا اس کے عمل میں ان کے مقامات وقوع پر استدلال کیا جائے۔ کاہن کی اجرت(۱) میں نص وارد ہونے، کی وجہ سے ان امور کا سیکھنا، ان پر عمل کرنا اور ان پر اجرت لینا حرام ہے، ایک حدیث میں ہے: "من أتى عرافا أو كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد" (جو شخص عراف یا کاہن کے پاس آئے اور اس کی کہی ہوئی باتوں کی تصدیق کرے تو وہ حضور اکرم ﷺ پر نازل شدہ چیزوں کا انکار کرنے والا ہوگا)(۲)، باقی الفاظ بھی اسی معنی میں ہیں، اس لئے کہ عرب ہر اس شخص کو کاہن کہتے تھے جو دقیق علم بتائے(۳)۔

شرعی حکم:

اول-ستاروں کی رفتار میں غور وفکر کرنے کے معنی میں تنجیم:

۷-فقہاء کے نزدیک علم نجوم کی دو قسمیں ہیں:

اول-حسابی: ستاروں کی رفتار کے حساب سے مہینوں کے آغاز کی تحدید کرنا۔

اور جس شخص کو اس کی مشق ہو اس کو "منجم بالحساب" (حساب کے ذریعہ علم نجوم کا ماہر) کہتے ہیں، اور اس مفہوم کے پیش نظر علم نجوم میں مہارت حاصل کرنے کے جائز ہونے کا اتفاق

(۱) حلوان الکاہن کے الفاظ حضرت ابومسعود بدریؓ کی حدیث میں ہیں: "أن رسول الله ﷺ نهى عن ثمن الكلب، ومهر البغي، وحلوان الكاهن"، جس کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۱۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۹۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من أتى عرافا أو كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ" کی روایت احمد نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، عراقی نے اس کو صحیح کہا ہے جیسا کہ فیض القدیر (۶/ ۲۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۱، فتح الباری ۱۰/ ۲۱۶، ۲۱۷، روض الطالب ۴/ ۸۲۔

ہے، اس امر پر بھی اتفاق ہے کہ علم نجوم اتنا سیکھنا جائز ہے جس سے سمت قبلہ اور اوقات معلوم ہو سکیں، بلکہ جمہور علماء کی رائے تو یہ ہے کہ اتنا فرض کفایہ ہے[۱]، حاشیہ ابن عابدین میں مذکور ہے[۲]: حسابی برحق ہے، اور قرآن کریم بھی اس کے برحق ہونے کا ترجمان ہے: "الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ"[۳] (سورج اور چاند تک حساب کے (پابند) ہیں)۔

اور فقہاء نے قبلہ کی سمت کی تحدید اور اوقات نماز کے شروع ہونے کے سلسلے میں علم نجوم پر اعتماد کرنے کو جائز قرار دیا ہے[۴]۔

وہ فرماتے ہیں: نئے چاند کا حساب اور خسوف وکسوف قطعی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے آسمانوں کی حرکات اور ستاروں کے انتقال کو ایک دائمی نظام پر جاری فرمایا ہے، اسی طرح چاروں موسم ہیں اور عوائد جب دائمی ہوں تو ان سے یقین حاصل ہو جاتا ہے، لہذا نماز وغیرہ کے اوقات اور قبلہ کی سمت میں اس پر اعتماد کیا جا سکتا ہے۔

اس میں اور اکثر حضرات کی اس رائے میں کہ رمضان کے چاند کے ثبوت کے سلسلہ میں منجمین کے حساب کا اعتبار نہیں ہوگا، فقہاء نے فرق بیان کیا ہے، فرق کی وجہ یہ ہے کہ شارع نے زوال شمس کو ظہر کے وجوب کا سبب بنایا ہے۔ ارشاد خداوندی ہے: "أَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلٰى غَسَقِ اللَّيْلِ"[۵] (نماز ادا کیجئے آفتاب ڈھلنے (کے بعد) سے رات کے اندھیرے تک)، اسی طرح باقی اوقات نماز ہیں، چنانچہ جس شخص کو اس سلسلہ میں جتنا علم ہو اس کے لئے اس پر عمل کرنا لازم ہے، البتہ رمضان کے چاند کے ثبوت کو شارع

(۱) الزواجر ۲/۹۰، ۹۱، مواہب الجلیل ۲/۳۸۷۔

(۲) ابن عابدین ۱/۳۰۔

(۳) سورۂ رحمٰن/۵۔

(۴) مواہب الجلیل ۲/۳۸۷، ابن عابدین ۱/۲۸۸، ۲۸۹، المغنی ۱/۴۴۱، روض المطالب ۱/۱۳۸۔

(۵) سورۂ اسراء/۷۸۔

نے چاند دیکھنے پر معلق کیا ہے، لہذا فلکی قواعد پر اعتماد کرنا جائز نہیں ہے، گرچہ وہ فی نفسہ صحیح ہوں۔

اور بعض فقہاء کی رائے ہے کہ حساب کے ذریعہ رمضان کے شروع ہونے اور ختم ہونے کو ثابت کرنا جائز ہے[۱]۔

دوم۔ استدلالی:

ابن عابدین نے اس قسم کی تعریف یہ کی ہے کہ یہ ایک ایسا علم ہے جس میں آسمان میں ہونے والے تغیرات سے زمین پر پیش آنے والے واقعات پر استدلال کیا جائے، اور یہ قسم اس وقت ممنوع ہے جبکہ اس کے جاننے والے اپنے بارے میں علم غیب کا دعویٰ کریں، یا اس چیز کا دعویٰ کریں کہ وہ بذات خود ان واقعات میں مؤثر ہیں، اس لئے کہ حدیث ہے: "**من اقتبس علما من النجوم اقتبس شعبة من السحر زاد مازاد**"[۲] (جس نے علم نجوم حاصل کیا تو اس نے جادو کا ایک حصہ حاصل کیا، جتنا وہ علم نجوم میں بڑھے گا اتنا ہی وہ جادو میں بڑھے گا)، اور دوسری حدیث ہے: "**من صدق كاهنا أو عرافا، أو منجما فقد كفر بما أنزل على محمد**"[۳] (جو شخص کاہن یا عراف، یا نجومی کی تصدیق کرے گا وہ نبی کریم ﷺ پر نازل شدہ شریعت کا انکار کرنے والا ہوگا)۔

البتہ اگر کسی نے واقعات کو اس عادت کی طرف منسوب کیا جس کو اللہ نے فلاں مخصوص اوقات کے لئے جاری فرمایا ہے تو وہ اس سے گنہگار نہیں ہوگا، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**إذا أنشأت بحرية ثم تشاء مت**

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "من اقتبس علماً من النجوم اقتبس شعبة من السحر زاد مازاد" کی روایت ابوداؤد (۳/۲۲۶، ۲۲۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، نووی نے ریاض الصالحین (رص ۶۲۹ طبع الرسالہ) میں اس کو صحیح کہا ہے۔

(۳) حدیث: "من صدق كاهنا أو عرافا أو منجما فقد كفر بما أنزل على محمد" کی تخریج اس معنی کے ساتھ فقرہ ۶ میں گذر چکی ہے۔

فتلک غدیقة"[۱] (جب سمندری ہوا چلے اور ملک شام کا رخ کرے تو وہ زیادہ بارش برسانے والی ہوتی ہے)، اور یہ اسی طرح ہے جس طرح ڈاکٹر نبض کے ذریعہ صحت ومرض پر استدلال کرتا ہے[۲]۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: تین اسباب کی بنا پر اس سے منع کیا گیا ہے:

الف- یہ اکثر مخلوق کے لئے نقصان دہ ہے، کیونکہ جب ان کے ذہنوں میں یہ بات ڈالدی جائے گی کہ یہ آثار ستاروں کی رفتار کے بعد پیدا ہوتے ہیں تو ان کے ذہن میں یہ بات پیدا ہو جائیگی کہ وہی مؤثر ہیں۔

ب-علم نجوم کے احکام محض تخمینی ہیں، ابن عابدین فرماتے ہیں: ادریس علیہ السلام جو بیان کرتے تھے وہ ان کا معجزہ تھا اور وہ مٹ چکا ہے۔

ج-اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے، کیونکہ مقدرات کا ہونا لازمی ہے، اور اس سے بچنا ناممکن ہے[۳]۔

دوم-قرض قسط وار کرنے کے معنی میں تنجیم:

قتل خطا اور قتل شبہ عمد کی دیت کی تنجیم:

۸-فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ عاقلہ پر تخفیف کے لئے قتل خطا کی دیت کو قسط وار تین سالوں میں ادا کی جائے گی[۴] اور ایسا ہی قتل شبہ عمد کی دیت ہے، ان فقہاء کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں (دیکھئے: ''دیت'')۔

(۱) حدیث: ''إذا أنشأت بحرية ثم تشاء مت فتلک غديقة'' کا ذکر امام مالک نے المؤطا (۱/۱۹۲ طبع الحلبی) میں بلاغاً کیا ہے، اور ابن عبد البر نے کہا: اس حدیث کو اس طریق سے میں نے المؤطا کے علاوہ میں نہیں پایا، سوائے اس کے جس کو امام شافعی نے الأم میں ذکر کیا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/۳۰، الزواجر ۲/۹۱، جواہر الإکلیل ۱/۱۴۵۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۰، ۳۱۔

(۴) المغنی ۷/۶۶۷، روض الطالب ۴/۸۶، الزرقانی ۸/۴۷، ۴۸۔

بدل کتابت کی تنجیم:

۹-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بدل کتابت کو ادھار کرنا جائز ہے، نقد بدل کتابت کے جائز ہونے کے سلسلہ میں اختلاف ہے، چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ وہ ادھار ہی ہوگا اور اس کو دو یا زیادہ قسطوں میں ادا کیا جائے گا، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ غلام عقد کے وقت بدل کو سپرد کرنے سے عاجز ہے، کیونکہ وہ تنگدست ہے، اس کے پاس کوئی مال نہیں ہے، اور سپردگی سے عاجز ہونا عقد کے انعقاد سے مانع ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر عقد کے دوران عجز پیش آجائے تو وہ عقد کو ختم کردے گا، لہذا جب عجز شروع سے عقد میں موجود ہو تو بدرجہ اولی عقد کے انعقاد کے لئے مانع ہوگا۔

اور اس اسم کا ماخذ بھی ہماری بات پر دلالت کرتا ہے، چونکہ کتابت کی ضرورت ادھار میں ہوتی ہے، نیز کتابت بھی عقد ارفاق (سہولت دینا) ہے، اور پوری سہولت تنجیم میں ہے[۱]۔

حنفیہ فرماتے ہیں: یہ جائز ہے کہ وہ نقد ہو، اور مالکیہ کے نزدیک یہی راجح ہے، اور وہ فرماتے ہیں کہ آیت مطلق ہے۔ ارشاد خداوندی ہے: ''فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا''[۲] (تو انہیں مکاتب بنا دیا کرو اگر ان میں بہتری (کے آثار) پاؤ)۔

اور اس لئے کہ بدل کتابت ایسا دَین ہے کہ قبضہ سے پہلے اس کا تبادلہ جائز ہے، لہذا تمام دیون کی طرح اس میں بھی ادھار کی شرط نہیں ہوگی[۳] (دیکھئے: ''کتابت'')۔

(۱) روض الطالب ۴/۴۷۳، المغنی ۹/۴۱۷۔

(۲) سورۂ نور ۳۳۔

(۳) بدائع الصنائع ۴/۱۴۰، الزرقانی ۸/۱۴۹۔

تنزیہ

تعریف:

۱-التنزیہ عن المکروہ: ناپسندیدہ شئ کو دور رکھنا۔

اور تنزیہ اللہ تعالیٰ: جن نقائص کو اللہ کی جانب منسوب کرنا جائز نہیں ہیں ان سے اس کو دور رکھنا۔

"نزہ" کا اصل معنی: دور ہونا ہے۔

اور "التنزہ" کا معنی ہے: دور رکھنا، اسی معنی میں ہے: "فلان یتنزہ عن الأقذار": یعنی فلاں شخص اپنے کو گندگیوں سے دور رکھتا ہے۔

صاحب القاموس فرماتے ہیں: أرض نزُھة، و نزِھة، ونزیھة سے مراد: وہ زمین ہے جو دیہات سے، پانی کی نمی اور رطوبت کے علاقہ سے، بستیوں کی مکھیوں سے اور سمندر کے سیلاب اور ہوا کے فساد سے دور ہو۔

اور تنزیہ کی طرح تقدیس وتکریم ہے، اسی معنی میں اللہ کی صفت "القدوس" ہے، اور اسی معنی میں "الأرض المقدسة" (یعنی پاک سرزمین) ہے[۱]۔

اس کلمہ کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

(۱) لسان العرب، النہایہ لابن الأثیر، القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ: "نزہ"۔

(۲) التعریفات للجرجانی۔

شرعی حکم:

۱-اللہ کی تنزیہ:

۲-پوری امت کا اس پر اتفاق ہے اور متواتر دلائل اس پر ہیں کہ اللہ کسی شریک سے، بیٹے سے، باپ سے اور کسی کا شوہر ہونے سے پاک ہے، اور جو بھی اللہ کے ساتھ کسی دوسرے معبود کو شریک ٹھہرائے گا تو وہ کافر ہوگا[۱]، ارشاد باری ہے: "**وَمَنْ يَّدْعُ مَعَ اللّٰهِ إِلٰهًا آخَرَ لَابُرْهَانَ لَهٗ بِهٖ، فَإِنَّمَا حِسَابُهٗ عِنْدَ رَبِّهٖ إِنَّهٗ لَايُفْلِحُ الْكٰفِرُوْنَ**"[۲] (اور جو کوئی اللہ کے ساتھ کسی اور خدا کو بھی پکارے حالانکہ اس کے پاس اس پر کوئی دلیل نہیں سو اس کا حساب اس کے پروردگار کے یہاں ہوگا یقیناً کافروں کو فلاح نہیں ہونے کی)۔

اور فرمان باری ہے: "**قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ اَللّٰهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهٗ كُفُوًا أَحَدٌ**"[۳] (آپ کہہ دیجئے کہ وہ اللہ ایک ہے اللہ بے نیاز ہے نہ اس کے کوئی اولاد ہے نہ وہ کسی کی اولاد ہے اور نہ کوئی اس کے برابر کا ہے)، اور ارشاد باری ہے: "**وَأَنَّهٗ تَعَالٰى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَّلَا وَلَدًا**"[۴] (اور ہمارے پروردگار کی شان بڑی ہے اس نے نہ کسی کو بیوی بنایا اور نہ اولاد)۔

۳-اسی طرح اس پر مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ اللہ کے مثل کوئی چیز نہیں ہے، نہ اس کی ذات میں، نہ صفات میں، اور نہ اس کے افعال میں، وہ کمال کی صفات کے ساتھ متصف ہے، اور نقص کی صفات سے منزہ و پاک صاف ہے: "**لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ**"[۵]

(۱) التمہید للباقلانی رص ۲۵، شرح الطحاویہ رص ۴۹، اصول الدین للبزدوی رص ۱۸ طبع عیسی البابی، کشاف القناع ۶/۱۶۸ طبع النصر، الشفا ۲/۱۰۶۵، ۱۰۶۷ طبع دار الکتاب العربی، الشرح الصغیر ۴/۴۳۱ طبع دار المعارف۔

(۲) سورۂ مؤمنون ر ۱۱۷۔

(۳) سورۂ اخلاص ر ۱-۴۔

(۴) سورۂ جن ر ۳۔

(۵) سورۂ شوری ر ۱۱۔

(کوئی چیز اس کے مثل نہیں اور وہی (ہر بات کا) سننے والا اور (ہر چیز کا) دیکھنے والا ہے)۔ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: کسی کے لئے یہ درست نہیں کہ وہ اللہ کی صفات کے معاملہ میں کچھ بولے، بلکہ اس کی صفات کو اسی طرح بیان کرے جس طرح بذات خود اللہ تعالیٰ نے بیان کی ہیں، اور اللہ تعالیٰ کے صراحۃً نقص کے ساتھ متصف ہونے کا اعتقاد رکھنا کفر ہے، البتہ ایسے امر کا اعتقاد رکھنا جس سے نقص لازم آتا ہو یا اس کے کلام پر غور وفکر سے نقص سمجھ میں آتا ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے، کیونکہ کسی قول سے جو لازم آئے وہ صراحۃً قول کے حکم میں نہیں ہوتا۔

جمہور فقہاء اور متکلمین نے کہا ہے کہ ایسے لوگ فاسق گناہگار اور گمراہ ہیں (۱)۔

۴- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مسلمان جب اللہ کو گالی دے تو اس کو قتل کردیا جائے گا، کیونکہ اس کی وجہ سے وہ کافر مرتد ہوجاتا ہے، بلکہ کافر سے بھی بدتر ہے، کیونکہ کافر رب کی تعظیم کرتا ہے، اور یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ جس دین باطل پر وہ ہے وہ اللہ کے ساتھ استہزاء نہیں ہے اور نہ اس کے لئے سب وشتم کا باعث ہے۔

اس کی توبہ کے قبول ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، جمہور کی رائے ہے کہ اس کی توبہ قبول کی جائے گی۔

اسی طرح وہ شخص جو اللہ کے کسی نام سے یا اس کے حکم سے، یا اس کے وعدہ سے یا اس کی وعید سے تمسخر اور مذاق کرے تو وہ کافر ہے (۲)۔

جہاں تک ذمی کا تعلق ہے، تو ابن تیمیہ فرماتے ہیں: عام متقدمین (یعنی امام احمد کے اصحاب) اور متاخرین میں سے ان کے متبعین نے

(۱) اصول الدین للبزدوی ص ۲۱، شرح الطحاویہ ص ۳۹، ۶۲، ۲۴۷، الشفا ۱۰۵۱/۲، ۱۰۵۴، ۱۰۵۶، الزواجر ۲۶۸۔

(۲) الصارم المسلول ص ۵۴۶، مکتبہ تاج، الشفا ۱۰۴۷/۲، کشاف القناع ۱۶۸/۶، الخرشی ۴۷/۸، الروضہ ۶۶/۱۰ طبع المکتب الاسلامی، ابن عابدین ۲۸۴/۴ طبع دار احیاء التراث، الأعلام للہیثمی ص ۶۷۔

امام احمد کی نصوص کو علی حالہ برقرار رکھا ہے، امام احمد نے ایک سے زائد مقامات پر صراحت کی ہے کہ جو ذمی اللہ ورسول کو سب وشتم کرے تو اس سے معاہدہ ختم ہوجائے گا، اس کو قتل کردیا جائے گا (۱)، اور اس میں تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح: ''سبّ'' میں رجوع کیا جاسکتا ہے۔

۲- انبیاء علیہم السلام کی تنزیہ:

الف- پیغام رسانی میں کذب یا خطا سے:

۵- امت کا اس پر اتفاق ہے کہ انبیاء ورسل جھوٹ اور خیانت (خواہ معمولی ہو) سے معصوم ہوتے ہیں اور عصمت ان کے لئے واجب ہے۔

اور ان کے لئے صحیح نہیں ہے اور ناجائز ہے کہ جو ان پر نازل کیا گیا ہے اس کی تبلیغ نہ کریں، یا جو نازل ہوا ہے اس کے برخلاف خبر دیں، یہ نہ قصداً وعمداً جائز ہے، اور نہ سہواً، اور تبلیغ میں غلطی بھی جائز نہیں ہے۔

اس سلسلہ میں قصداً خلاف ورزی ان سے واقع نہیں ہے۔ اس کی دلیل ان کا معجزہ ہے جو بالاتفاق اللہ تعالیٰ کے ارشاد کے قائم مقام ہے، نیز اس پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے، اسی طرح اس امر پر بھی اجماع ہے کہ غلطی سے بھی ان سے خلاف ورزی نہیں ہوتی۔

اور نبی دنیا کے امور میں اپنی باتوں میں کذب بیانی سے معصوم ہوتا ہے، اس لئے کہ جب کسی بھی آدمی کی کسی خبر کے بارے میں معلوم ہوجاتا ہے کہ جھوٹ ہے تو اس کی ہر خبر کو شک کی نگاہوں سے دیکھا جاتا ہے، اور اس کی بات میں اس کو متہم قرار دیا جاتا ہے، اور اس کی بات دلوں پر اثر انداز نہیں ہوتی ہے (۲)۔

(۱) أحکام أہل الذمہ لابن القیم ۸۰۰/۲۔

(۲) الشفا ۷۱۷/۲، ۷۴۵، ۷۶۸، عصمۃ الأنبیاء للرازی ۲/ طبع المنیریہ، لوامع الأنوار ۳۰۶/۲، شرح السنوسیۃ الکبری ص ۳۱۷ طبع دار القلم، المسامرہ ص ۲۳۴ طبع السعادہ۔

ب-سبّ وشتم اوراستہزاء سے انبیاء کی تنزیہ:

۶- جوشخص کسی نبی کو گالی دے، یا اس کو عیب لگائے، یا اس کی ذات یا نسب یا دین یا اس کی کسی خصلت میں نقص بیان کرے یا اس پر تعریض کرے، یا اس کو گالی اور سب وشتم کے ذریعہ یا اس کی تحقیر کرکے یا اس کی شان گھٹاکر، یا اس کا مرتبہ کم کرکے، یا اس کو عیب لگاکر کسی چیز سے اس کو تشبیہ دے تو وہ کافر ہوگا۔

اسی طرح وہ شخص بھی کافر ہے جو نبی پر لعنت بھیجے، یا اس کو بددعا دے، یا اس کو نقصان پہنچانے کی تمنا کرے، یا مذمت کے طریقہ سے کوئی ایسی بات اس کی جانب منسوب کرے جو اس کے شایان شان نہیں ہے، یا اس کی محبوب ذات کے سلسلہ میں کوئی پھوہڑ اور بیہودہ بات، اور منکر اور جھوٹ بات کہہ کر اس سے کھلواڑ کرے، یا اس کو اس کی آزمائش اور اس کے امتحانات سے عار دلائے، یا جائز بشری عوارض کی وجہ سے اس کی تحقیر کرے۔

اسحق بن راہویہ فرماتے ہیں: مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ جو اللہ کو گالی دے، یا کسی رسول کو گالی دے، یا اللہ کے نازل کردہ کسی حکم کو ٹھکرائے یا کسی نبی کو قتل کرے تو وہ اس کی وجہ سے کافر ہوجائے گا، گرچہ وہ اللہ کی نازل کردہ تمام باتوں کا اقرار کرے۔

اور سبّ وشتم کرنے والا اگر مسلمان ہو تو بلا اختلاف اس کی تکفیر کی جائے گی، اور اس کو قتل کردیا جائے گا، اور یہ ائمہ اربعہ اور دیگر حضرات کا مسلک ہے، اگر وہ ذمی ہو تو جمہور کے نزدیک اس کو قتل کردیا جائے گا، حنفیہ فرماتے ہیں: اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، لیکن اس چیز کے اظہار پر اس کو سزا دی جائے گی [۱]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''سبّ''۔

(۱) الشفا ۲/۹۲۶، ۹۳۳، ۹۳۴، ۱۰۳۲، ۱۰۹۷، الصارم المسلول رص ۴، ۱۰، ۵۶۱، ۵۶۵، الزواجر ۱/۲۶، الأعلام رص ۴۳۔

ملائکہ کی تنزیہ:

۷- مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ ملائکہ مؤمن ومکرم ہیں، اور ائمہ مسلمین کا اس پر اتفاق ہے کہ ان میں سے مرسلین کا وہی حکم ہے جو عصمت اور تبلیغ میں انبیاء کا حکم ہے۔

ان میں جو غیر مرسلین ہیں ان کے بارے میں اختلاف ہے، اور صحیح بات یہ ہے کہ وہ سب معصوم ہیں، اور ان کا بلند مقام ان تمام امور سے منزہ وپاک ہے جو ان کی عظمت ومنزلت اور رتبہ میں کمی کے باعث ہوں [۱]۔

اس کے دلائل قرآن کریم کے یہ بیانات ہیں: ''لَا يَعْصُونَ الله مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ'' [۲] (وہ اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے کسی بات میں جو کچھ وہ ان کو حکم دیتا ہے اور جو کچھ حکم دیا جاتا ہے اسے (فوراً) بجالاتے ہیں)، اور ارشاد باری ہے: ''يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ'' [۳] (وہ ڈرتے رہتے ہیں اپنے پروردگار سے جو ان پر بالادست ہے اور وہی کرتے ہیں جس کا انہیں حکم ملتا رہتا ہے)، اور ارشاد باری ہے: ''وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ، يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ'' [۴] (اور جو اس کے نزدیک ہیں وہ اس کی عبادت سے عار نہیں کرتے اور نہ وہ تھکتے ہیں، رات اور دن تسبیح کرتے رہتے ہیں موقوف نہیں کرتے)۔

قاضی عیاض فرماتے ہیں: جو شخص ان ملائکہ کو سب وشتم کرے جو منصوص علیہم ہیں یا تمام کو سب وشتم کرے تو اس کو قتل کردیا جائے گا [۵]۔

(۱) عصمۃ الأنبیاء رص ۱۰، الشفا ۲/۸۵۱، شرح الطحاویہ رص ۲۳۶۔
(۲) سورۂ تحریم/ ۶۔
(۳) سورۂ نحل/ ۵۰۔
(۴) سورۂ انبیاء/ ۱۹، ۲۰۔
(۵) الشفا ۲/۱۰۹۸۔

قرآن کریم کی تنزیہ:

الف-تحریف وتبدیل سے قرآن کریم کی تنزیہ:

۸-مسلمانوں کے نزدیک متفق علیہ ہے کہ قرآن کریم تحریف وتبدیل سے محفوظ ہے، ارشاد باری ہے: "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ"(۱) (اس نصیحت نامہ کو ہم ہی نے نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں)، اور اللہ تعالی نے فرمایا: "لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد"(۲) (اس میں باطل نہ آگے سے آسکتا ہے اور نہ پیچھے سے یہ کلام نازل ہوا ہے (خدائے) باحکمت و پر حمد کی طرف سے)، اور ارشاد باری ہے: "وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِيْهِ اخْتِلَافاً كَثِيْرًا"(۳) (اور یہ (کلام) اللہ کے سوا کسی (اور) کی طرف سے ہوتا تو اس کے اندر بڑا اختلاف پاتے)۔

لہذا جو شخص قرآن کے ایک حرف یا ایک آیت کا انکار کرے، یا اس کی یا اس کے کسی جز کی تکذیب کرے، یا جس حکم اور خبر کی اس میں صراحت ہے اس کی تکذیب کرے یا جس کی اس نے نفی کی ہے اس کو ثابت کرے، یا جو کچھ اس نے ثابت کیا ہے جان بوجھ کر اس کی نفی کرے، یا ان میں سے کسی چیز میں شک کرے تو وہ کافر ہوگا(۴)۔

ب-توہین سے قرآن کریم کی تنزیہ:

۹-جو شخص قرآن یا مصحف یا اس کے کسی جز کی تحقیر کرے، یا اس کے کسی جز کو سب وشتم کرے، یا اس کو گندگی میں ڈال دے، یا کوئی ایسا کاغذ ڈال دے جس میں قرآن کریم کی کوئی آیت ہو، یا بغیر کسی عذر کے مصحف کو نجس شئی سے ملوث کردے اور کوئی معمولی بھی قرینہ نہ ہو جو اس کے عدم استہزاء پر دلالت کرے تو وہ کافر ہوگا، اس پر علماء مسلمین کا اتفاق ہے۔

اور کسی نجس شئی سے قرآن کریم کا لکھنا ناجائز ہے۔

اسی طرح محدِث کے لئے قرآن کریم چھونا اور اٹھانا حرام ہے(۱)۔

ج-کفار کے ہاتھ میں جانے سے قرآن کریم کی تنزیہ:

۱۰-جب دشمنوں کے ہاتھوں میں قرآن کے پڑ جانے کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں قرآن ساتھ لے کر دشمنوں کی سرزمین کا سفر کرنا حرام ہے، اس لئے کہ صحیحین کی حدیث ہے: "أن رسول الله ﷺ نهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو"(۲) (رسول اللہ ﷺ نے قرآن ساتھ لے کر دشمنوں کی سرزمین کا سفر کرنے سے منع فرمایا ہے)۔

اور کافر سے قرآن کی بیع حرام ہے(۳)۔

تفسیر وحدیث اور علوم شرعیہ کی کتابوں کی تنزیہ:

۱۱-تفسیر وحدیث اور شرعی علوم کی کتابوں کو پامالی سے بچانا اور دور رکھنا واجب ہے۔

---

(۱) سورۂ حجر/۹۔

(۲) سوۂ فصلت/۴۲۔

(۳) سورۂ نساء/۸۲۔

(۴) القرطبی ۱۰/۵، طبع دار الکتب، الرازی ۱۹/۱۶۰ طبع المطبعۃ البہیہ، حاشیہ شیخ زادہ علی البیضاوی ۳/۱۴۷ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، روح المعانی ۱۴/۱۶ طبع المنیریہ، معترک الأقران ۱/۷ ۲ طبع دار الفکر العربی، الشفا ۲/۱۱۰۱۔

(۱) ابن عابدین ۱/۱۱۶، ۳/۲۸۴، جواہر الإکلیل ۱/۲۱، الشفا ۲/۱۱۰۱، الزواجر ۱/۲۶، الأعلام/۳۸، التبیان رص ۱۱۲، ۱۱۳ طبع دار الفکر، الفروع ۱/۱۸۸، ۱۹۳۔

(۲) حدیث: "نهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/۱۳۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۴۹۰ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) التبیان: ۱۱۳، الفروع ۱/۱۹۶، جواہر الإکلیل ۱/۲۵۴، ۲/۳، ابن عابدین ۳/۲۲۳۔

لہذا جو شخص نجاست میں کوئی ایسا کاغذ ڈال دے جس میں علم شرعی کی کوئی بات ہو، یا اس میں اللہ کا کوئی نام، یا نبی کا، یا فرشتے کا کوئی نام ہو، یا اس کو نجاست سے ملوث کردے (خواہ نجاست قابل معافی ہو)، اس پر کفر کا حکم لگایا جائے گا، جب یہ دلیل مل جائے کہ اس سے اس کا مقصد شریعت کی توہین ہے[1]۔

اور بعض فقہاء کی رائے ہے کہ پامالی کے خوف سے علم شرعی کی کتابوں کو کفار کے ہاتھوں میں پڑنے سے (خواہ وہ بیع کے ذریعہ یا کسی دوسرے ذریعہ سے) بچانا واجب ہے۔ یہ مسئلہ اختلافی ہے[2] ''جہاد'' اور ''بیع'' کے ابواب میں اس کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔

صحابۂ کرام کی تنزیہ:

۱۲- علامہ سیوطی فرماتے ہیں: تمام صحابہ خواہ وہ فتنہ میں شریک ہوں یا نہیں عادل ہیں، اس پر قابل اعتبار حضرات کا اجماع ہے، ارشاد باری ہے: ''وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَّسَطًا''[3] (اور اسی طرح ہم نے بنادیا ایک امت عادل)، اور ارشاد باری ہے: ''كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ''[4] (تم لوگ بہترین جماعت ہو جو لوگوں کے لئے پیدا کی گئی ہے)، اس میں خطاب اس وقت کے موجود حضرات سے ہے، اور نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: "خير الناس قرني"[5] (بہترین لوگ میرے زمانے کے لوگ ہیں)۔

امام الحرمین فرماتے ہیں: ان کی عدالت کے سلسلہ میں جستجو نہ کرنے کا سبب یہ ہے کہ وہ حاملین شریعت ہیں، اگر ان کی روایت میں توقف ثابت ہوجائے تو شریعت عہد رسول اللہ ﷺ پر منحصر ہو کر رہ جائے گی، اور تمام زمانوں تک محیط نہ ہوگی، ایک قول یہ ہے: مطلقاً ان کی عدالت کے متعلق تحقیق واجب ہے، اور دوسرا قول یہ ہے: فتنوں کے وقوع کے بعد واجب ہے۔

معتزلہ کہتے ہیں: حضرت علیؓ سے جنگ کرنے والوں کے سوا سب عادل ہیں، ایک قول ہے: صحابی اس وقت عادل ہوگا جب وہ منفرد ہو، ایک قول ہے: سوائے اس کے جو جنگ کرے یا جس سے جنگ کی جائے، لیکن یہ تمام اقوال درست نہیں ہیں، کیونکہ یہ حسن ظن کا تقاضا بھی ہے اور یہ ممکن ہے کہ ان کے مشاجرات کو ان کے اجتہاد پر محمول کیا جائے کہ اجتہاد میں ہر شخص ماجور ہوتا ہے۔

مازری ''شرح البرہان'' میں فرماتے ہیں: ہمارے قول: ''الصحابة عدول'' (صحابہ عادل ہیں) سے مراد ہر وہ شخص نہیں ہے جس نے حضور ﷺ کو کسی دن دیکھ لیا ہو، یا کبھی کبھار آپ ﷺ کی زیارت کی ہو، یا کسی مقصد سے آپ کے پاس آیا ہو پھر لوٹ گیا ہو، بلکہ اس سے مراد وہ لوگ ہیں جنہوں نے آپ کی صحبت کو لازم پکڑا، آپ کو قوت بخشی اور آپ کی نصرت و مدد کی۔ علائی فرماتے ہیں: یہ غریب قول ہے جس سے بہت سے وہ صحابہ عادل ہونے سے خارج ہوجاتے ہیں جو صحبت و روایت میں مشہور ہیں، مثلاً وائل بن حجر، مالک بن الحویرث، عثمان بن ابی العاص وغیرہ، یہ وہ حضرات ہیں جو نبی کریم ﷺ کے پاس تشریف لائے اور آپ ﷺ کے پاس مختصر قیام کرکے لوٹ گئے، اسی طرح وہ حضرات جن سے صرف ایک حدیث مروی ہے، اسی طرح وہ لوگ جو دیہاتی قبائل کے ہیں اور ان کے قیام کی مقدار معلوم نہیں، اور عام صحابہ کے عادل

---

(۱) الزواجر ۱/ ۲۶، الأعلام/ ۳۸، القلیوبی ۴/ ۱۷۶۔

(۲) الروضہ ۳/ ۳۴۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۳، ابن عابدین ۳/ ۲۲۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۴۳۔

(۴) سورۂ آل عمران/ ۱۱۰۔

(۵) حدیث: "خير الناس قرني" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۵۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۶۳ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

ہونے کا قول جس کی جمہور نے صراحت کی ہے وہی معتبر ہے (۱)۔

اور مسئلہ میں دیگر تفصیلات ہیں جو ''اصولی ضمیمہ'' میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

ابن حمدان حنبلی فرماتے ہیں: تمام صحابہ سے محبت کرنا اور ان کے درمیان جو کشمکش رہی ہے اس پر تنقید سے باز رہنا خواہ تحریر و کتابت کے ذریعہ ہو یا درس و تدریس کے دوران یا قصہ کہانی کے طور پر، واجب ہے، اسی طرح ان کے محاسن کو ذکر کرنا، اور ان سے راضی رہنا، ان کے لئے محبت رکھنا، ان کے اوپر ظلم وزیادتی نہ کرنا، اور ان کے لئے معذور ہونے کا اعتقاد رکھنا واجب ہے، اور انہوں نے جو کچھ بھی کیا جائز اجتہاد کے ذریعہ کیا جو کفر اور فسق کا سبب نہیں ہے، بلکہ بسا اوقات ان کو اس پر ثواب دیا جاتا ہے، اس لئے کہ یہ جائز اجتہاد ہے (۲)۔

۱۳- نبی کریم ﷺ کے اہل بیت، ازواج مطہرات اور آپ کے اصحاب کو سب وشتم کرنا، اور ان کے اندر نقص نکالنا حرام ہے، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**الله الله في أصحابي، لا تتخذوهم غرضا بعدي، فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله يوشك أن يأخذه**" (۳) (میرے اصحاب کے بارے میں اللہ سے ڈرو، ان کو میرے بعد نشانہ مت بنانا،

(۱) تدریب الراوی رص ۴۰۰، ۴۰۱ طبع المکتبۃ العلمیہ۔

(۲) لوامع الأنوار ۲ر ۳۸۷۔

(۳) الشفا ۲ر ۱۱۰۶، لوامع الأنوار ۲ر ۳۸۹، الجامع لابن أبی زید ر ۱۱۲ طبع دار الغرب۔

حدیث: "الله الله في أصحابي......" کی روایت ترمذی (۵ر ۶۹۶ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن مغفلؓ سے کی ہے، اور کہا: اس طریقہ سے یہ حدیث غریب ہے، اور اس کی سند میں عبد الرحمن بن انعم افریقی ہیں جو ضعیف ہیں، جیسا کہ المیزان للذہبی (۲ر ۵۶۱، ۵۶۳ طبع الحلبی) میں ہے۔

جو ان سے محبت کرے گا تو مجھ سے محبت رکھنے کی وجہ سے ان سے محبت کرے گا، اور جو ان سے بغض رکھے گا تو وہ مجھ سے بغض رکھنے کی وجہ سے ان سے بغض رکھے گا، اور جو ان کو ایذا پہنچائے گا وہ مجھ کو ایذا پہنچائے گا اور جو مجھے ایذا پہنچائے گا وہ اللہ کو ایذا پہنچائے گا، اور جو اللہ کو ایذا پہنچائے گا تو قریب ہے کہ اللہ اس کی پکڑ کرے)۔

شافعیہ میں سے زرکشی اور سبکی فرماتے ہیں: یہ ممکن ہے کہ اختلاف اس وقت ہو جب کسی خاص معاملہ کی وجہ سے صحابی کو گالی دے، البتہ اگر ان کو صحابی ہونے کی بنا پر گالی دے تو قطعی طور پر ایسے شخص کی تکفیر کی جائے گی، اس لئے کہ اس میں صحبت نبوی ﷺ کے حق و مرتبہ کی حقارت ہے اور اس میں نبی کریم ﷺ کی توہین ہے۔

اور شیخین کو گالی دینے والے کو کافر کہنے میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک تو اس شخص کی تکفیر کی جائے گی جو شیخین کو یا ان میں سے کسی ایک کو گالی دے، جمہور کا مذہب اس کے خلاف ہے (۱)۔

ابو زرعہ رازی فرماتے ہیں: جب تمہیں کوئی ایسا شخص دکھائی دے جو اصحاب نبی ﷺ میں سے کسی کی تنقیص کر رہا ہو تو سمجھ لو کہ وہ زندیق ہے، کیونکہ ہمارے نزدیک نبی کریم ﷺ برحق ہیں، اور قرآن بھی برحق ہے، اور ہم تک قرآن وحدیث کو پہنچانے والے صحابہ کرامؓ ہی ہیں، اور ایسے لوگ یہ چاہتے ہیں کہ ہمارے شاہدوں کو مجروح کردیں تا کہ کتاب وسنت کو باطل کریں، حالانکہ جرح کے وہی لوگ زیادہ مستحق ہیں، اور ایسے لوگ زندیق ہیں (۲)۔

ازواج مطہرات کی تنزیہ:

۱۴- جو حضرت عائشہؓ پر ایسی تہمت لگائے جس سے اللہ نے ان کو

(۱) ابن عابدین ۳ر ۲۹۳، الشفا ۲ر ۱۱۰۶، الصارم المسلول ر ۵۶۷، الأعلام ر ۴۹۔

(۲) الکفایہ رص ۴۹۔

بری کردیا ہے تو وہ بالاتفاق کافر ہوگا، بہت سے ائمہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

امام مالک سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: جو حضرت ابوبکرؓ کو گالی دے اس کو کوڑے لگائے جائیں گے، اور جو حضرت عائشہؓ کو گالی دے اس کو قتل کیا جائے گا، ان سے پوچھا گیا، ایسا کیوں؟ فرمایا: جو حضرت عائشہؓ پر تہمت لگائے تو وہ قرآن کا مخالف ہوگا، اس لئے کہ ارشاد خداوندی ہے: ''يَعِظُكُمُ اللّٰهُ أَنْ تَعُوْدُوْا لِمِثْلِهٖ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ''[1] (اللہ تمہیں نصیحت کرتا ہے کہ پھر اس قسم کی حرکت کبھی نہ کرنا اگر تم ایمان والے ہو)۔

کیا تمام ازواج مطہرات کو حضرت عائشہؓ کی طرح سمجھا جائے گا؟ اس سلسلہ میں دو قول ہیں:

اول: ایسا شخص ازواج مطہرات کے علاوہ دیگر صحابہ کو گالی دینے والے کی طرح ہوگا۔

دوم: جو امہات المؤمنین میں سے کسی پر بھی تہمت لگائے تو وہ حضرت عائشہؓ پر تہمت لگانے کی طرح ہوگا، اور یہ اس لئے کہ اس میں حضور ﷺ پر عار اور شرمندگی کی بات ہے، اور اس کی اذیت آپ ﷺ کے بعد آپ کی ازواج سے نکاح کرنے کی اذیت سے زیادہ ہے، ارشاد باری ہے: ''إِنَّ الَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ لَعَنَهُمُ اللّٰهُ فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ''[2] (بے شک جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو ایذاء پہنچاتے رہتے ہیں ان پر اللہ لعنت کرتا ہے دنیا میں اور آخرت میں)۔

اور جمہور علماء نے دوسرے قول کو مختار کہا ہے[3]۔

(۱) سورۂ نور/ ۱۷۔

(۲) سورۂ احزاب/ ۵۷۔

(۳) الصارم المسلول/ ۵۶۵، ۵۶۷، المحلی ۱۱/ ۵۰۲ طبع الإمام، فتاوی السبکی ۲/ ۵۶۹، ۵۹۲، الخرشی ۸/ ۷۴، الزواجر ۱/ ۲۷۔

مکہ مکرمہ کی تنزیہ:

۱۵ - مکہ مکرمہ اور اس کے حرم میں ترک معاصی کے وجوب کی تاکید ہے، اس لئے کہ دوسرے مقامات کے مقابلہ میں وہاں معاصی کا ارتکاب کرنا زیادہ شدید ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَمَنْ يُّرِدْ فِيْهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيْمٍ''[1] (اور جو کوئی بھی اس کے اندر کسی بے دینی کا ارادہ ظلم سے کرے گا ہم اسے عذاب دردناک چکھائیں گے)۔

مجاہدؒ فرماتے ہیں: مکہ کے اندر سیئات کا جرم بھی کئی گنا ہوجاتا ہے، جس طرح حسنات کا ثواب کئی گنا ہوجاتا ہے[2]۔

اور مکہ کو جنگ وجدال سے منزہ و پاک رکھنا بھی واجب ہے، نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: **"إن مكة حرمها الله، ولم يحرمها الناس، فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دما، ولا يعضد بها شجرة، فإن أحد ترخص لقتال رسول الله فيه، فقولوا إن الله عزوجل أذن لرسوله ولم يأذن لكم، وإنما أذن لي فيها ساعة من نهار، ثم عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس"**[3] (بلاشبہ مکہ کو اللہ نے حرام و مقدس فرمایا ہے لوگوں نے اس کو مقدس نہیں بنایا، لہٰذا کسی ایسے شخص کے لئے جو اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو یہ جائز نہیں کہ وہاں خون بہائے، اور نہ اس میں درخت کاٹے، اگر کوئی شخص کہے کہ اس کے لئے اس جگہ قتال جائز ہے، کیونکہ حضور ﷺ نے یہاں قتال فرمایا ہے تو تم کہو کہ بے شک اللہ نے اپنے رسول کو اجازت دی ہے تمہیں اس کی اجازت نہیں ہے، اور دن کے ایک لمحہ میں مجھے اس میں

(۱) سورۂ حج/ ۲۵۔

(۲) تحفۃ الراکع للجراعی رص ۴۷ طبع المکتب الاسلامی، شفاء الغرام للفاسی ۱/ ۶۸ طبع الحلبی، إعلام الساجد للزرکشی ۱۲۸ طبع المجلس الأعلی۔

(۳) حدیث: ''إن مكة حرمها الله، ولم يحرمها الناس'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۱ طبع السلفیہ) نے ابوشریح عدوی سے کی ہے۔

(قتال کی) اجازت دی گئی تھی، پھر اس کے بعد آج اس کی حرمت اسی طرح واپس آگئی ہے جس طرح کل تھی)۔

۱۶- اور ہتھیار لے کر جانے سے بھی اس کی تنزیہ ضروری ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "**لا يحل لأحدكم أن يحمل بمكة السلاح**"[۱] (تم میں سے کسی کے لئے بھی حلال نہیں کہ وہ مکہ میں ہتھیار لے کر جائے)۔

۱۷- کفار کے داخلہ سے بھی اس کی تنزیہ واجب ہے، ارشاد ربانی ہے: "**إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا**"[۲] (مشرکین تو نرے ناپاک ہیں سو اس سال کے بعد مسجد حرام کے پاس بھی نہ آنے پائیں)۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ کافر کا حرم مکی میں داخلہ قطعاً جائز نہیں، نہ اقامت کے لئے اور نہ اس سے گذرنے کے لئے[۳]۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ کافر کے لئے مکہ کو وطن بنانا ممنوع ہے، لیکن اگر وہ مکہ میں بغرض تجارت داخل ہو تو جائز ہے، لیکن طویل قیام نہ کرے[۴]۔

مدینہ منورہ کی تنزیہ:

۱۸- مدینہ منورہ کی تنزیہ بھی واجب ہے، بایں طور کہ وہاں کے باشندوں کے بارے میں کوئی برا ارادہ نہ رکھے، کیونکہ ارشاد نبوی ہے: "**لا يريد أحد أهل المدينة بسوء إلا أذابه الله في النار ذوب الرصاص أو ذوب الملح في الماء**"[۱] (جو شخص بھی اہل مدینہ کے ساتھ برا ارادہ رکھے گا تو اللہ اس کو جہنم میں سیسہ پگھلنے کی طرح یا پانی میں نمک پگھلنے کی طرح پگھلائے گا)۔

اور مدینہ کو احداث و بدعات سے منزہ و پاک رکھنا بھی واجب ہے، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**من أحدث فيها حدثا أو آوى محدثا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين**"[۲] (جو شخص مدینہ کے اندر کوئی بدعت ایجاد کرے گا یا کسی بدعتی کو پناہ دے گا تو اس پر اللہ کی اور ملائکہ کی اور تمام لوگوں کی لعنت ہوگی)۔

نجاسات اور گندگیوں سے مساجد کی تنزیہ:

۱۹- فی الجملہ نجاسات اور گندگیوں سے مساجد کی تنزیہ فقہاء کے نزدیک بالاتفاق واجب ہے۔

لہذا نجاست کو مسجد میں داخل کرنا، یا ایسے شخص کا داخل ہونا جس کے کپڑوں پر یا بدن پر نجاست ہو، یا زخم ہو، جائز نہیں۔ شافعیہ کے نزدیک یہ قید ہے کہ اگر اس کا اندیشہ ہو کہ مسجد بھی ملوث ہو جائے گی، اسی طرح ناپاک میٹریل سے مسجد کی تعمیر ناجائز ہے۔

مسجد میں پیشاب پاخانہ کرنا بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول، ولا القذر، إنما هي لذكر الله، والصلاة،**

---

(۱) شفاء الغرام ۱/۷، المجموع ۷/۱۵، إعلام الساجد ر ۱۶۰، ۱۶۴، جواہر الإکلیل ۱/۲۰۷، تحفۃ الراکع ر ۱۱۱، ۱۱۴، بدائع الصنائع ۷/۱۱۴، ابن عابدین ۲/۲۵۶۔

حدیث: "لا يحل لأحدكم أن يحمل بمكة السلاح" کی روایت مسلم (۲/۹۸۹ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ توبہ ر ۲۸۔

(۳) شفاء الغرام ۱/۷۰، جواہر الإکلیل ۱/۲۶۷، إعلام الساجد ر ۱۷۳، تحفۃ الراکع ۱۱۲، القرطبی ۸/۱۰۴۔

(۴) ابن عابدین ۳/۲۷۵۔

(۱) حدیث: "لا يريد أحد أهل المدينة بسوء......" کی روایت مسلم (۲/۹۹۳ طبع الحلبی) نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من أحدث فيها حدثا أو آوى محدثا فعليه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۸۱ طبع السلفیہ) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، نیز اس کی روایت بخاری اور مسلم (۲/۹۹۴ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

وقراء ۃ القرآن" (۱) (بلاشبہ یہ مساجد پیشاب، گندگی وغیرہ جیسی چیزوں کے لئے نہیں ہیں، بلکہ یہ تو اللہ کے ذکر، نماز اور تلاوت قرآن کے لئے ہیں)۔

اور پیشاب کرنے کے لئے مسجد میں برتن رکھنے کے بارے میں اختلاف ہے، شافعیہ کے نزدیک اصح مسلک کے مطابق ممنوع ہے، اور مالکیہ کے نزدیک اس وقت جائز ہے جب مسجد میں رات گذارنے والا اس کو اپنے لئے رکھے اور اس کو اس بات کا خوف ہو کہ مسجد سے باہر نکلنے سے پہلے ہی اس کا پیشاب نکل جائے گا، اور مسجد میں پچھنا لگوانا اور فصد کھلوانا بھی حرام ہے۔

اسی طرح مسجد میں جماع کرنا بھی حرام ہے، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ" (۲) (اور بیویوں سے اس حالت میں صحبت نہ کرو جب تم اعتکاف کئے ہو مسجدوں میں)۔

اور مسجد میں وضو کرنا اس وقت جائز ہے جب وضو کے پانی سے مسجد ملوث ہونے کا اندیشہ نہ ہو، اور اعضاء پر لگی ہوئی نجاست کو دور کرنا (مسجد میں) جائز نہیں ہے۔

حنفیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ مسجد میں ریاح خارج کرنا حرام نہیں ہے، اور اس سے اجتناب کرنا بہتر ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ﷺ ہے: "فإن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه بنو آدم" (۳) (بلاشبہ ملائکہ کو ان چیزوں سے تکلیف ہوتی ہے جن سے انسانوں کو تکلیف ہوتی ہے)، اور مالکیہ کی رائے ہے کہ حرام ہے، انہوں نے حدیث کو تحریم پر محمول کیا ہے۔

مسجد میں تھوکنا بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "البزاق في المسجد خطيئة وكفارتها دفنها" (۱) (مسجد میں تھوکنا جرم ہے اور اس کا کفارہ اس کو دفن کردینا ہے)۔

اور ناپسندیدہ بو کو مسجد میں داخل کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "من أكل ثوما أو بصلا فليعتزلنا، أوليعتزل مساجدنا" (۲) (جو لہسن یا پیاز کھائے ہو تو وہ ہم سے دور رہے، یا فرمایا: ہماری مساجد سے دور رہے)۔

ان احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "مسجد"، "نجاست"۔

جنبی اور حائضہ کے داخل ہونے سے مساجد کی تنزیہ:

۲۰ - فقہاء کا فی الجملہ اس بات پر اتفاق ہے کہ جنبی اور حائضہ عورت کا مسجد میں داخل ہونا اور اس میں ٹھہرنا حرام ہے۔

اس سلسلہ میں ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَ أَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ وَلَا جُنُباً إِلَّا عَابِرِيْ سَبِيْلٍ" (۳) (نماز کے قریب نہ جاؤ اس حالت میں کہ تم نشہ میں ہو یہاں تک کہ جو کچھ (منہ سے) کہتے ہو اس کو سمجھنے لگو اور نہ حالت جنابت میں (جب تک غسل نہ کرلو) بجز اس حالت کہ تم مسافر

---

(۱) حدیث: "إن هذه المساجد لاتصلح لشيء من هذا......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۷ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۷۔

(۳) حدیث: "فإن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه بنو آدم" کی روایت مسلم (۱/ ۳۹۵ طبع الحلبی) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۴۱،۱۱۶، المجموع ۲/ ۱۷۵، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۷۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۳، شرح الزرقانی ۱/ ۳۴، إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی رص ۲۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

حدیث: "البزاق في المسجد خطيئة وكفارتها دفنها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۱۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۹۰ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من أكل ثوما أو بصلا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۷۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۹۴ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۳) سورۂ نساء/ ۴۳۔

ہو)، یعنی تم نشہ اور جنابت کی حالت میں نماز کی جگہ یعنی مسجد کے قریب نہ جاؤ۔

اسی طرح ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث ہے: "جاء رسول الله ﷺ ووجوه بيوت أصحابنا شارعة في المسجد فقال: وجهوا هذه البيوت عن المسجد ثم دخل النبي ﷺ ولم يصنع القوم شيئا رجاء أن ينزل لهم رخصة فخرج إليهم بعد فقال: وجهوا هذه البيوت عن المسجد فإني لا أحل المسجد لحائض ولا جنب" (۱) (نبی کریم ﷺ تشریف لائے اور ہمارے اصحاب کے گھروں کے راستے مسجد میں تھے، آپ نے فرمایا: ان گھروں کا رخ مسجد کی جانب سے پھیر دو، پھر نبی کریم ﷺ تشریف لائے اور لوگوں نے اس امید میں ایسا نہیں کیا کہ ان کے لئے کوئی رخصت نازل ہوجائے، پھر اس کے بعد ان کے پاس تشریف لے گئے اور فرمایا: ان گھروں کا رخ مسجد کی جانب سے پھیر دو، میں کسی حائضہ یا جنبی کے لئے مسجد کو حلال قرار نہیں دیتا)۔

حائضہ اور جنبی کے مسجد سے گذرنے کے جائز ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک حائضہ اور جنبی کا مسجد سے گذرنا حرام ہے، اور یہی قول سفیان ثوری اور اسحاق بن راہویہ کا ہے، اور ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی گذشتہ حدیث کا مطلق ہونا ہے، اس لئے اس کی حرمت کے لئے کوئی قید نہیں ہے، لہذا اس کا اطلاق باقی رہے گا اور گذرنا اور ٹھہرنا حرام رہے گا۔

البتہ ضرورت کے تحت ان دونوں کے لئے گذرنا مباح ہے، مثلاً جان و مال کا خطرہ ہو۔

اور انہوں نے اللہ تعالیٰ کے اس قول: "وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِيْ سَبِيْلٍ" (۱) (اور نہ حالت جنابت میں بجز اس کے تم مسافر ہو) کو اس مسافر پر محمول کیا ہے جس کو پانی نہ ملے تو وہ تیمّم کرلے۔

اور آیت میں کلمہ "إلا" سے مراد "لا" ہے یعنی: "لا عابری سبیل" (راستہ سے نہ گذرنے والے)، اور آیت میں "الصلوٰۃ" سے مقصود خود نماز ہے، اس کی جگہ نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر کسی خوف کی وجہ سے مسجد میں داخل ہونے یا ٹھہرنے پر مجبور ہوجائے تو اس کے لئے تیمّم کرنا واجب ہے ابن عابدین نے "العنایہ" سے نقل کیا ہے: مسافر جب کسی ایسی مسجد سے گذرے جس میں پانی کا چشمہ ہو اور وہ جنبی ہو اور اس کے علاوہ کہیں دوسری جگہ پانی نہ ملے، تو ہمارے نزدیک ایسا شخص مسجد میں داخل ہونے کے لئے تیمّم کرے گا۔

اور حنفیہ کے نزدیک یہ بھی ہے کہ اگر کسی کو مسجد میں احتلام ہوجائے اور وہ نکلنا چاہے تو اس کے لئے تیمّم کرنا مستحب ہے، چنانچہ حنفیہ کے نزدیک مسجد میں داخل ہونے اور نکلنے میں فرق ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ کسی ضرورت کی وجہ سے یا بلا کسی ضرورت کے جنبی کا مسجد سے گذرنا جائز ہے، اور امام ابوحنیفہ کے اختلاف سے بچنے کے لئے بلاضرورت نہ گذرنا بہتر ہے۔

اسی طرح حائضہ کا بھی مسجد سے گذرنا جائز ہے بشرطیکہ مسجد کے ملوث ہونے کا اندیشہ نہ ہو، لیکن اگر مسجد کے ملوث ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کے لئے بھی گذرنا حرام ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت ابن عباس، سعید بن المسیب، حسن بصری، سعید بن جبیر، عمرو بن دینار اور محمد بن سلمہ رضی اللہ عنہم اجمعین کی رائے ہے کہ جنبی کا مسجد سے گذرنا جائز ہے۔

(۱) حدیث: "جاء رسول الله ﷺ ووجوه بيوت أصحابنا......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۵۸، ۱۵۹ تحقیق عزت عبید دعاس) اور بیہقی (۲/ ۴۴۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، بیہقی نے اس کو معلل کہا ہے۔

(۱) سورۂ نساء/ ۴۳۔

ان کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے: "وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ"،(۱) (اور نہ جنابت کی حالت میں بجز اس کے کہ تم مسافر ہو)، یعنی تم نماز کی جگہوں کے قریب نہ جاؤ، اس لئے کہ نفس نماز میں راستہ سے گذرنا نہیں ہے، بلکہ گذرنا صرف نماز کی جگہ میں ہوگا اور وہ مسجد ہے۔

اسی طرح ان کی دلیل حضرت جابرؓ کی یہ حدیث ہے، وہ کہتے ہیں: "كان أحدنا يمر في المسجد جنبا مجتازاً"،(۲) (ہم میں سے کوئی شخص حالتِ جنابت میں مسجد سے ہوکر گذرتا تھا) اور حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "إن حيضتک ليست في يدک"،(۳) (تمہارا حیض تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے)۔

اور مزنی، ابن المنذر اور زید بن اسلم کی رائے ہے کہ مطلقاً جنبی کا مسجد میں ٹھہرنا جائز ہے، ان کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی یہ حدیث ہے: "المسلم لا ينجس" (مسلمان نجس نہیں ہوتا)، اور یہ کہ مشرک جب مسجد میں ٹھہر سکتا ہے تو جنبی مسلمان تو بدرجہ اولی ٹھہر سکتا ہے، اور اصل یہ ہے کہ حرام نہیں ہے اور حرام کہنے والوں کے پاس کوئی صحیح وصریح دلیل نہیں ہے (۴)۔

ان احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "مسجد"، "جنابت"، "حیض"۔

(۱) سورۂ نساء ر ۴۳۔

(۲) حدیث جابر: "كان أحدنا يمرّ في المساجد جنبا مجتازاً" کی روایت سعید بن منصور نے کی ہے جیسا کہ کشاف القناع (۱ر۱۴۸ طبع عالم الکتب) میں ہے۔

(۳) حدیث: "إن حيضتک ليست في يدک" کی روایت مسلم (۱ر۲۴۵ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۴) البنایہ ۱ر۶۳۶، حاشیہ ابن عابدین ۱ر۱۱۵، ۱۹۴، کشاف القناع ۱ر۱۴۸، ۱۹۸، المجموع ۲ر۱۶۰، ۱۷۲، ۳۵۸، مواہب الجلیل ۱ر۳۷۴، جواہر الإکلیل ۱ر۲۳، ۳۲۔

لڑائی جھگڑے اور بلند آواز سے مساجد کی تنزیہ:

۲۱- مسجد میں لڑائی جھگڑا کرنا، آواز بلند کرنا، گمشدہ چیز کا اعلان کرنا، بیع، اجارہ، اور اسی طرح دیگر عقود کا انجام دینا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے: "من سمع رجلا ينشد ضالة في المسجد فليقل: لاردها الله عليک، فإن المساجد لم تبن لهذا"،(۱) (جو کسی شخص کو مسجد میں گمشدہ چیز کے بارے میں اعلان کرتا ہوا سنے تو وہ کہے: اللہ وہ چیز تم کو نہ لوٹائے، کیونکہ مساجد اس کام کے لئے نہیں بنائی گئی ہیں)، اور ایک روایت میں ہے: "إذا رأيتم من يبيع، أو يبتاع في المسجد فقولوا: لا أربح الله تجارتک، وإذا رأيتم من ينشد فيه ضالة فقولوا: لا رد الله عليک"،(۲) (جب تم کسی شخص کو مسجد میں خرید وفروخت کرتے ہوئے دیکھو تو کہو: اللہ تمہاری تجارت کو نافع نہ بنائے، اور جب کسی گمشدہ چیز کا اعلان کرتے ہوئے دیکھو تو کہو: اللہ تمہیں یہ چیز نہ لوٹائے)۔

علماء کا ان مسائل میں کراہت وتحریم کے سلسلہ میں اختلاف ہے، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "مسجد"۔

پاگلوں اور بچوں سے مساجد کی تنزیہ:

۲۲- چوپایوں، پاگلوں اور ان بچوں کا جو مسجد کا احترام نہیں کر سکتے مسجد میں داخل کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ ان کی جانب سے مسجد کو

(۱) حدیث: "من سمع رجلا ينشد ضالة في المسجد فليقل......" کی روایت مسلم (۱ر۳۹۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع في المساجد فقولوا: لا أربح الله تجارتک، وإذا رأيتم من ينشد فيه ضالة فقولوا: لا رد الله عليک" کی روایت ترمذی (۳ر۶۱۰، ۶۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کو حسن کہا ہے۔

ملوث کردینے کا اندیشہ ہے لیکن یہ حرام نہیں ہے [۱]، کیونکہ صحیحین سے یہ ثابت ہے: "أن النبي ﷺ صلى حاملا أمامة بنت زينب رضي الله عنهما" [۲] (نبی کریم ﷺ نے امامہ بنت زینب کو اٹھائے ہوئے نماز پڑھی)، اسی طرح آپ ﷺ نے اونٹ پر طواف کیا [۳]۔

ان کے علاوہ مساجد کی تنزیہ کے متعلق دیگر بہت سارے احکام ہیں جن کے لئے دیکھئے: اصطلاح "مسجد"۔

(۱) المدخل لابن الحاج ۲/ ۲۳۵، إعلام الساجد ص ۳۱۲، تحفة الراکع / ۲۰۴، المجموع ۲/ ۱۷۶۔

(۲) حدیث: "صلى رسول الله ﷺ حاملا أمامة بنت زينب" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۹۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۸۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "طاف على بعير" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۴۷۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۲۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

تنشیف

تعریف:

۱ - لغت میں تنشیف "نشّف" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: نشف الماء تنشيفاً یعنی پانی کو چیتھڑے وغیرہ سے خشک کردینا، ابن الأثیر فرماتے ہیں: نشف کا اصل معنی پانی کا زمین اور کپڑے میں داخل ہونا ہے، کہا جاتا ہے: نشفت الأرض الماء تنشفه نشفا: یعنی زمین نے پانی کو جذب کرلیا [۱]، اور اسی معنی میں حدیث ہے: "كان لرسول الله ﷺ نشافة ينشف بها غسالة وجهه" [۲] (رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک منہ پونچھنے کا کپڑا یعنی رومال تھا جس سے آپ ﷺ وضو کا پانی پونچھا کرتے تھے)۔

فقہاء اس کو لغوی معنی ہی میں استعمال کرتے ہیں، یہ حضرات فرماتے ہیں: تنشیف سے مراد کپڑے وغیرہ سے پانی کو خشک کرنا ہے [۳]۔

(۱) القاموس المحیط: المصباح المنیر، النہایہ لابن الأثیر مادہ: "نشف"۔

(۲) حدیث: "كان لرسول الله ﷺ نشافة ينشف بها غسالة وجهه" کا ذکر ابن اثیر نے النہایہ (۵/ ۵۸) میں انہیں الفاظ کے ساتھ کیا ہے، اور اس کی روایت ترمذی اور حاکم نے حضرت عائشہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "أن النبي ﷺ كان له خرقة ينشف بها بعد الوضوء"، حاکم کہتے ہیں: یہ حدیث حضرت انس بن مالک وغیرہ سے مروی ہے، شیخین نے اس کی روایت نہیں کی ہے، اور ذہبی نے اس کی تائید کی ہے۔ احمد شاکر کہتے ہیں: اس طرح سے حدیث کی سند صحیح ہوجاتی ہے (ترمذی ۱/ ۷۴، ۷۵ طبع الحلبی، المستدرک ۱/ ۱۵۴)۔

(۳) قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۵۵۔

متعلقہ الفاظ:

تجفیف:

۲- لغت میں تجفیف کا معنی خشک کرنا ہے، اور فقہاء کے نزدیک یہ اسی معنی میں مستعمل ہے (۱)۔

تنشیف اور تجفیف کے درمیان فرق یہ ہے کہ: "تنشیف" اکثر وبیشتر پانی کو کپڑے یا اون وغیرہ سے خشک کرنے کو کہتے ہیں، البتہ لفظ "تجفیف" اس سے اور اس کے علاوہ مٹی وغیرہ سے پونچھنے اور دھوپ میں یا سایہ وغیرہ میں رکھ کر خشک کرنے کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، لہذا تجفیف تنشیف سے عام ہے (۲)۔

اجمالی حکم:

۳- وضو اور غسل کے بعد تنشیف:

وضو اور غسل کے بعد رومال یا کپڑے وغیرہ سے بدن خشک کرنے اور پونچھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ اسی کے قائل ہیں، اور یہی ایک قول شافعیہ کے نزدیک ہے۔ ابن المنذر نے حضرت عثمان بن عفان، حسین بن علی، انس بن مالک، بشر بن أبی مسعود، حسن بصری، ابن سیرین، علقمہ، اسود، مسروق، ضحاک، ثوری اور اسحق سے تنشیف کی اباحت کو نقل کیا ہے (۳)۔

اور تنشیف کو جائز کہنے والوں کی دلیل چند احادیث ہیں، جو یہ ہیں:

شیخین کے نزدیک ام ہانی کی یہ حدیث ہے: **"قام رسول الله ﷺ إلی غسله فسترت علیه فاطمة ثم أخذ ثوبه فالتحف به"** (۱) (نبی کریم ﷺ غسل کرنے کے لئے کھڑے ہوئے، حضرت فاطمہ نے ان پر پردہ فرمایا، پھر آپ ﷺ نے اپنا کپڑا لیا اور اس کو اپنے بدن سے لپیٹ لیا) اور ظاہر ہے کہ یہ تنشیف ہی میں ہوتا ہے۔

حضرت قیس بن سعد کی حدیث ہے: **"أتانا النبي ﷺ فوضعنا له ماء فاغتسل، ثم أتیناه بملحفة ورسیة فاشتمل بها فکأني أنظر إلی أثر الورس علی عکنه"** (۲) (نبی کریم ﷺ ہمارے پاس تشریف لائے، ہم نے آپ کے لئے پانی رکھا، آپ ﷺ نے غسل کیا، پھر ہم ایک ورس سے رنگی ہوئی چادر لائے پھر آپ نے اس کو بدن پر لپیٹ لیا تو گویا کہ میں آپ ﷺ کے شکم کے بلوں پر اس کے اثرات دیکھ رہا ہوں)۔

حضرت سلمان کی حدیث ہے: **"أن رسول الله ﷺ توضأ فقلب جبة صوف کانت علیه فمسح بها وجهه"** (۳)

---

(۱) محیط المحیط، المصباح المنیر، لسان العرب، کشاف القناع ۵/ ۴۹۵، مطالب اولی النہی ۳/ ۲۱۱، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۲۷۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۰۷۔

(۲) البنایہ ۱/ ۲۸۷، فتح القدیر ۱/ ۱۷۴ طبع داراحیاء التراث العربی، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/ ۱۵۷، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۰۶۔

(۳) عمدۃ القاری ۳/ ۱۹۴، ۱۹۵ طبع المنیریہ، البنایہ ۱/ ۱۹۱، ۱۹۲ طبع دارالفکر، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۹، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۱/ ۲۲۶، روضۃ الطالبین ۱/ ۶۳، کشاف القناع ۱/ ۱۰۶، ۱۰۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۱۳۳، فتح الباری ۱/ ۳۶۳ طبع السلفیہ۔

(۱) حدیث: "قام رسول الله ﷺ إلی غسله فسترت علیه فاطمة ثم أخذ ثوبه فالتحف به" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۶۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۶۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث: "أتانا النبي ﷺ فوضعنا له ماء فاغتسل ثم أتیناه بملحفة ورسیة فاشتمل بها فکأني أنظر إلی أثر الورس علی عکنه" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۷۳ طبع عزت عبید الدعاس) اور ابن ماجہ (۱/ ۱۵۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، منذری کہتے ہیں: نسائی نے مرسلاً ومسنداً اس کی روایت کی ہے۔

(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ توضأ فقلب جبة صوف کانت علیه فمسح بها وجهه" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۱۵۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور بوصیری کی الزوائد میں ہے: اس کی سند صحیح ہے، اور اس کے

(رسول اللہ ﷺ نے وضو فرمایا اور جو آپ کے اوپر اون کا جبہ تھا اس کو الٹا کیا اور اس سے اپنا چہرہ پونچھا)۔

حضرت ابوبکرؓ کی حدیث ہے: "**كانت للنبي ﷺ خرقة يتنشف بها بعد الوضوء**"(۱) (نبی کریم ﷺ کے پاس ایک کپڑا تھا جس سے آپ ﷺ وضو کے بعد پانی پونچھا کرتے تھے)۔

ابومریم ایاس بن جعفر کسی صحابی سے حدیث نقل کرتے ہیں: "**أن النبي ﷺ كان له منديل أو خرقة يمسح بها وجهه إذا توضأ**"(۲) (نبی کریم ﷺ کے پاس ایک رومال یا کپڑا تھا جس سے آپ ﷺ وضو کے بعد اپنا چہرہ پونچھتے تھے)۔

ابن ابی لیلی، سعید بن المسیب، نخعی، مجاہد اور ابوالعالیہ وضو اور غسل کے بعد تنشیف کو مکروہ قرار دیتے ہیں، ان کی دلیل ابن شاہین کی "الناسخ والمنسوخ" کی وہ حدیث ہے جو حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ وضو کے بعد رومال سے چہرہ نہیں پونچھتے تھے(۳) اور نہ ابوبکر وعمر اور نہ ابن مسعود پونچھتے تھے۔

اور غسل کے علاوہ وضو میں حضرت ابن عباسؓ سے بھی اس کی کراہت منقول ہے، اور حضرت جابر بن عبداللہ نے بھی اس سے منع فرمایا ہے(۱)۔

وضو کے بعد پونچھنا افضل ہے یا نہیں پونچھنا:

۴- جو لوگ وضو کے بعد پونچھنے کو جائز کہتے ہیں ان میں اختلاف ہے کہ پونچھنا افضل ہے کہ نہ پونچھنا۔

مالکیہ وحنابلہ کی رائے (اور یہی شافعیہ کا اصح قول ہے) کہ نہ پونچھنا افضل ہے، اس لئے کہ حضرت میمونہ کی حدیث ہے: "**أن النبي ﷺ اغتسل قالت: فأتيته بخرقة فلم يردها فجعل ينفض بيده**"(۲) (نبی کریم ﷺ نے غسل فرمایا، وہ کہتی ہیں کہ میں ایک کپڑا لے کر آئی، آپ ﷺ نے اس کو نہیں لیا، اور آپ اپنے ہاتھ جھاڑنے لگے)۔

یہ اس وقت ہے جبکہ اس کو ٹھنڈک کے خوف یا نجاست وغیرہ کے لگ جانے کے ڈر سے اس کی ضرورت نہ ہو ورنہ اس کا ترک کرنا مسنون نہیں ہے، اذرعی فرماتے ہیں: یہ سنت مؤکدہ اس وقت ہے کہ جب وضو یا غسل کے بعد ایسے نجس مقامات پر جائے جہاں ہوائیں چل رہی ہوں، اور اسی طرح اگر پانی کی ٹھنڈک کی شدت یا مرض یا زخم کی شدت اس کو تکلیف پہنچائے یا وضو کے بعد تیمم کرے یا مذکورہ حالات کی طرح اور کوئی حالت ہو تو درست ہے(۳)۔

= راوی ثقہ ہیں، اور سلمان سے محفوظ کے سماع میں نظر ہے (ابن ماجہ ۱/۱۵۸ طبع عیسی الحلبی)۔

(۱) حدیث: "**كانت للنبي ﷺ خرقة يتنشف بها بعد الوضوء**" کی روایت ترمذی (۱/۷۴ طبع مصطفی الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، (۱/۷۵ طبع مصطفی الحلبی) اور بیہقی (۱/۱۸۵ طبع دار المعرفہ) نے حضرت ابوبکرؓ سے کی ہے، احمد شاکر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (ترمذی ۱/۷۵ طبع مصطفی الحلبی)۔

(۲) حدیث: "**أن النبي ﷺ كان له منديل أو خرقة يمسح بها وجهه إذا توضأ**" عینی فرماتے ہیں، نسائی نے الکنی میں صحیح سند کے ساتھ اس کو روایت کیا ہے (عمدۃ القاری ۳/۱۹۵ طبع المنیریہ)۔

(۳) حدیث: "**أن رسول الله ﷺ لم يكن يمسح وجهه بالمنديل**" شوکانی فرماتے ہیں کہ اس کو ابن شاہین نے الناسخ والمنسوخ میں روایت کیا ہے، حافظ نے کہا: اس کی سند ضعیف ہے (نیل الأوطار ۱/۲۲۱ طبع دار الجیل)۔

---

(۱) البنایہ ۱/۱۹۲، عمدۃ القاری ۳/۱۹۵، نیل الأوطار ۱/۲۲۱ طبع دار الجیل، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/۱۳۳۔

(۲) حدیث: "**أن النبي ﷺ اغتسل قالت: فأتيته بخرقة فلم يردها فجعل ينفض بيده**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۳۸۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۲۵۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں اور یہ حضرت میمونہؓ کی حدیث ہے۔

(۳) کشاف القناع ۱/۱۰۶، روضۃ الطالبین ۱/۶۳، أسنی المطالب ۱/۴۲، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۱/۲۶۶۔

حنفیہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ کے یہاں وضو کے بعد رومال سے صاف کرنا اور پونچھنا افضل ہے[۱]۔

تفصیلات کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''غسل'' اور ''وضو''۔

میت کی تنشیف:

۵- میت کو کفن پہنانے سے پہلے پاک کپڑے سے میت کی تنشیف مندوب ہے تا کہ اس کا کفن نہ بھیگے اور وہ جلدی خراب نہ ہو، حضرت ام سلیم کی حدیث میں ہے: ''**فإذا فرغت منها فألق عليها ثوبا نظيفا**''[۲] (جب تم غسل دینے سے فارغ ہوجاؤ تو میت پر پاک کپڑا ڈال دو)، اور قاضی نے نبی کریم ﷺ کے غسل میں حضرت ابن عباس کی یہ حدیث ذکر کی ہے کہ انہوں نے بیان کیا: ''**فجففوه بثوب**''[۳] (پھر لوگوں نے حضور ﷺ کے جسم اطہر کو کپڑے سے خشک کیا)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''تکفین''۔

---

(۱) حاشیۃ ابی السعود علی شرح الکنز ۱/ ۴۰، روضۃ الطالبین ۱/ ۶۳۔

(۲) حدیث: ''**فإذا فرغت منها فألق عليها ثوباً نظيفاً.....**'' ہیثمی کہتے ہیں: طبرانی نے اس کو دو سندوں کے ساتھ روایت کیا ہے، ایک میں لیث بن ابی سلیم ہیں جو مدلس ہیں لیکن وہ ثقہ ہیں، اور دوسری میں جنید ہیں جو ثقہ ہیں لیکن ان کے بارے میں کلام ہے (مجمع الزوائد ۳/ ۲۲ طبع دار الکتاب العربی)۔

(۳) الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۹۲، فتح القدیر ۱/ ۲۵۱ طبع دار صادر، الشرح الصغیر ۱/ ۵۴۹، مواہب الجلیل ۲/ ۲۲۳، المجموع شرح المہذب ۵/ ۱۷۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۴۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۳۲۸، اور حدیث ''**فجففوه بثوب**'' کی روایت احمد بن حنبل نے اپنی مسند (۱/ ۲۶۰) میں حضرت ابن عباسؓ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: ''**حتى إذا فرغوا من غسل رسول الله ﷺ وكان يغسل بالماء والسدر جففوه ثم صنع به ما يصنع بالميت......**'' احمد شاکر محقق المسند (۴/ ۲۳۵۵، ۲۳۵۶) نے کہا ہے کہ اس کی سند ضعیف ہے، اور ابن کثیر نے ابن عباسؓ کی حدیث کو صفۃ غسل النبی ﷺ میں بیان کیا ہے اور کہا: احمد اس میں منفرد ہیں (البدایہ والنہایہ ۵/ ۲۶۰، ۲۶۱)۔

تنعیم

تعریف:

۱- مکہ کے شمال مغرب میں حل میں ایک جگہ ''تنعیم'' ہے، اور مدینہ منورہ کی جانب سے حرم کی حد ہے، فاسی فرماتے ہیں: باب عمرہ اور حرم کے ان نشانات کے درمیان کی مسافت جو اس طرف زمین میں ہیں، وہ نہیں جو پہاڑ پر ہیں، بارہ ہزار چار سو بیس ذراع ہے[۱]۔

اس کا نام تنعیم اس وجہ سے ہے کہ جو پہاڑ داخل ہونے والے کی دائیں جانب ہے اس کو ''ناعم'' اور بائیں جانب والے کو ''منعم'' یا ''نعیم'' کہتے ہیں اور وادی کو نعمان کہتے ہیں[۲]۔

تنعیم سے متعلق احکام:

۲- فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ عمرہ کرنے والے مکی کے لئے حل تک جانا ضروری ہے پھر وہاں سے احرام باندھے گا تا کہ عبادت میں حل وحرم دونوں کو جمع کرلے، برخلاف مکی حاجی کے اور اس شخص کے جو اس کے حکم میں ہو، وہ اپنے گھر سے احرام باندھے گا، اور انہوں نے

---

(۱) ابراہیم رفعت باشا نے فاسی کے قیاس کے اعتبار سے بعض جگہوں کی ہاتھ والے ذراع کی مقدار نکالی ہے، جس سے ہاتھ کا ذراع ۴۹ سینٹی میٹر ہوا، لہذا ان کے اندازہ کے مطابق تنعیم اور باب العمرہ کے درمیان کی مسافت ۶۱۴۸ میٹر ہے (مرآۃ الحرمین ۱/ ۳۴۱)۔

(۲) معجم البلدان ۲/ ۴۹ کتاب المناسک لأبی إسحاق الحربی ص/ ۴۶۷، لسان العرب مادہ: ''نعم''، مرآۃ الحرمین ۱/ ۳۴۱ طبع دار الکتب المصریہ، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام ۱/ ۶۳ طبع الحلبی، فتح الباری ۳/ ۶۰۷ طبع السّلفیہ، البنایہ ۳/ ۴۵۸۔

یہ علت بیان کی ہے کہ وہ عرفہ جائے گا، اور اس کا تعلق حل سے ہے، اسی طرح وہ حل وحرم دونوں کو جمع کرلے گا[۱]۔

مکی سے مراد ہر وہ شخص ہے جو مکہ میں ہو، خواہ وہ وہاں کا باشندہ ہو یا نہ ہو[۲]۔

عمرہ کرنے کے لئے حل کے افضل مقام کے سلسلہ میں اختلاف ہے:

مالکیہ اور جمہور شافعیہ کی رائے (اور حنابلہ کا ایک قول) یہ ہے کہ عمرہ کے احرام کے لئے حل کے اطراف میں سب سے افضل مقام مقام جعرانہ ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**أن النبي ﷺ اعتمر من الجعرانة**"[۳] (نبی کریم ﷺ نے مقام جعرانہ سے عمرہ کے لئے احرام باندھا)، اور اس لئے بھی کہ وہ مکہ سے دور ہے، پھر افضل ہونے میں مقام جعرانہ کے بعد تنعیم ہے، اس لئے کہ مروی ہے: "**أن النبي ﷺ أمر أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أن تعتمر منها**"[۴] (نبی کریم ﷺ نے ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کو حکم دیا تھا کہ وہ وہاں (تنعیم) سے عمرہ کریں)۔

شافعیہ وحنابلہ نے تنعیم کے بعد حدیبیہ کو بھی عمرہ کے لئے افضل کہا ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**أن النبي ﷺ همّ بالاعتمار منها فصدّه الكفار**"[۵] (نبی کریم ﷺ نے وہیں سے عمرہ کا احرام باندھنے کا ارادہ کیا تھا، چنانچہ کفار نے آپ ﷺ کو روک دیا)۔

حنفیہ کی رائے اور حنابلہ کا ایک قول اور شافعیہ میں سے ابواسحاق شیرازی کی رائے یہ ہے کہ حل کی سب سے افضل سمت تنعیم ہے، وہاں سے عمرہ کا احرام باندھنا مقام جعرانہ سے احرام باندھنے سے افضل ہے، اور یہ اس وجہ سے ہے کہ حدیث ہے: "**أمر النبي ﷺ عبد الرحمن بن أبي بكر بأن يذهب بأخته عائشة إلى التنعيم لتحرم منه**"[۱] (نبی کریم ﷺ نے عبدالرحمٰن بن ابی بکر کو حکم دیا تھا کہ وہ اپنی بہن حضرت عائشہؓ کو لے کر تنعیم جائیں تا کہ وہ وہاں سے احرام باندھیں) اور ان کے نزدیک قولی دلیل فعلی دلیل پر مقدم ہے[۲]۔

طحاوی فرماتے ہیں: ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ مکہ میں رہنے والے کے لئے تنعیم کے علاوہ عمرہ کی کوئی میقات نہیں ہے، اور اس سے آگے بڑھنا جائز نہیں ہے جس طرح مواقیت حج سے آگے بڑھنا جائز نہیں ہے[۳]۔ ابن سیرین فرماتے ہیں: "**بلغني أن النبي ﷺ وقت لأهل مكة التنعيم**"[۴] (مجھے یہ خبر پہنچی ہے کہ اہل مکہ کے

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۸۸ طبع المکتبۃ التجاریہ، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۵۹ طبع الریاض، البنایہ ۳/ ۴۵۷، ۴۵۹، فتح القدیر ۲/ ۳۳۶ طبع داراحیاء التراث العربی، تبیین الحقائق ۲/ ۸، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۴۵۷ شائع کردہ دارالمعرفہ، المجموع شرح المہذب ۷/ ۲۰۹ طبع المنیریہ، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۵۵۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۴۵۷۔

(۳) حدیث: "**اعتمر النبي ﷺ من الجعرانة**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۴۳۹ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/ ۹۱۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "**أمر أم المؤمنين عائشة أن تعتمر من التنعيم**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۵۸۶ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۵) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۴۵۷، مواہب الجلیل ۳/ ۲۸ شائع کردہ

= مکتبۃ النجاح لیبیا، حاشیۃ الصاوی بہامش الشرح الصغیر ۲/ ۱۹ طبع دارالمعارف مصر، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۴، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۵۵، الإنصاف ۴/ ۵۴، ۵۵ طبع داراحیاء التراث العربی، الفروع لابن مفلح ۳/ ۲۷۹ طبع عالم الکتب۔ حدیث: "**هم النبي ﷺ بالاعتمار من الحديبية فصده الكفار**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۴۵۳ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "**أمر عبدالرحمن بن أبی بكر أن يذهب بأخته عائشة إلى......**" کی روایت مسلم (۲/ ۸۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۵۵ طبع بولاق، البنایہ ۳/ ۴۵۹، الانصاف ۴/ ۵۴، التنبیہ فی الفقہ علی مذہب الإمام الشافعی ۷/ ۵۷ طبع مصطفیٰ الحلبی ۱۳۷۰ھ۔

(۳) نیل الأوطار ۵/ ۲۶ طبع دارالجیل، عمدۃ القاری ۱۰/ ۱۲۰ طبع المنیریہ، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۵۹۔

(۴) حدیث ابن سیرین: "**وقت رسول الله ﷺ......**" کی روایت ابوداؤد نے المراسیل میں کی ہے، جیسا کہ تحفۃ الإشراف للمزنی (۱۳/ ۳۵۷ طبع الدارالقیمہ) میں ہے، اور ابوداؤد نے سفیان سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: یہ حدیث غیر معروف ہے۔

لئے نبی کریم ﷺ نے تنعیم کو میقات متعین کیا ہے)۔

پھر طحاوی فرماتے ہیں: دیگر حضرات نے ان کی مخالفت کی ہے اور کہا ہے: عمرہ کی میقات حل ہے اور حضرت عائشہؓ کو تنعیم سے احرام باندھنے کا حکم اس لئے دیا گیا، کیونکہ حل کے مقامات میں مکہ سے سب سے زیادہ قریب تنعیم تھا، پھر حضرت عائشہؓ سے ان ہی کی حدیث سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: حرم سے سب سے زیادہ قریب ہمارے لئے تنعیم تھا، لہذا میں نے وہیں سے عمرہ کیا۔ کہتے ہیں کہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تنعیم اور دیگر علاقے اس میں سب برابر ہیں، یعنی جائز اور کافی ہونے میں سب برابر ہیں(۱)۔

(۱) نیل الأوطار ۲۶/۵، شرح معانی الآثار للطحاوی ۲/ ۲۴۰۔

تنفل

دیکھئے: ''نافلۃ''۔

تنفیذ

تعریف:

۱- لغت میں تنفیذ کا معنی: کسی چیز کو اس کے مقام سے آگے بڑھانا ہے، کہا جاتا ہے: **نفذ السهم في الرمية تنفيذاً**: یعنی تیر چھید کر پار ہو گیا۔ اور **نفذ الكتاب** کا معنی ہے: خط بھیجنا۔ اور **نفذ الحاكم الأمر** کا معنی ہے حاکم نے فیصلہ کیا اور اس کو نافذ کیا(۱)۔

اس لفظ کا شرعی اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، اور نفاذ کا معنی حکم پر شرعی اثرات کا مرتب ہونا ہے۔

کسی حاکم کو دوسرے حاکم کے فیصلہ کا علم ہو اور اس کو وہ تسلیم کرے اس کو تنفیذ کہتے ہیں اور اس کا نام اتصال بھی ہے، اس کو مجازاً ثبوت بھی کہتے ہیں، ابن عابدین فرماتے ہیں: غالباً ہمارے اس زمانے میں یہی متعارف ہے(۲)۔

۲- حکم یا عقد کے نفاذ اور تنفیذ کے درمیان فرق یہ ہے کہ نفاذ کا مطلب عقد یا حکم کا صحیح ہونا اور اس سے خاص اثرات کا مرتب ہونا ہے، جیسے محکوم علیہ پر حد قائم کرنے کا واجب ہونا، اور مشتری کی طرف مبیع کی ملکیت اور بائع کی طرف ثمن کی ملکیت کا منتقل ہونا، اور تنفیذ عقد یا حکم کے مقتضی کے مطابق عمل کرنا، اور محکوم علیہ پر حد کی تنفیذ اور مشتری کو مبیع اور بائع کو ثمن سپرد کر کے اس کو نافذ کرنا ہے، خواہ

(۱) تاج العروس، لسان العرب مادہ: ''نفذ''۔

(۲) ابن عابدین ۲۹۷/۴، مطالب اولی النہی ۴۸۸/۶۔

عقد کرنے والے کی رضامندی سے ہو یا حاکم کے فیصلہ کی وجہ سے، فقہاء فرماتے ہیں: تنفیذ کوئی حکم نہیں ہے، بلکہ وہ سابق حکم پر عمل ہے، اور موقوف عقد کی اجازت دینا ہے۔

اسی وجہ سے وہ حضرات فرماتے ہیں کہ محکوم بہ پر حکم لگانا تحصیل حاصل ہے اور وہ ممنوع ہے [1]۔

متعلقہ الفاظ:

قضاء:

۳- لغت میں قضاء کا معنی: حکم دینا ہے [2]، اسی معنی میں قرآن میں ہے: "وَقَضٰى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوْا إِلَّا إِيَّاهُ" [3] (اور تیرے پروردگار نے حکم دے رکھا ہے کہ بجز اسی (ایک رب) کے پرستش نہ کرنا)۔

قضا اور تنفیذ کے درمیان فرق یہ ہے کہ تنفیذ قضا کے بعد ہوتی ہے، اور قضا اس کا سبب ہے۔

شرعی حکم:

۴- وصی یا ورثاء پر میت کی وصیتوں کو ان کی شرائط کے ساتھ نافذ کرنا واجب ہے، اور حاکم یا نائب حاکم پر محکوم علیہ کے خلاف سزاؤں کی تنفیذ واجب ہے، اور جو شخص اپنے اختیار سے مالی حقوق کا التزام کرے، یا شارع اس پر کوئی حق لازم کرے اس پر لازم شدہ حقوق کا نافذ کرنا واجب ہے، جو شخص رضامندی سے تنفیذ سے گریز کرے اور صاحب حق اپنے حق کا مطالبہ کرے تو حاکم پر جبراً اس کو نافذ کرنا واجب ہے۔

تنفیذ کا اختیار کس کو ہے:

۵- جس حق کی تنفیذ مقصود ہے اس کے اعتبار سے الگ الگ لوگوں کو تنفیذ کا اختیار ہوتا ہے۔

اگر نافذ کیا جانے والا حق سزا ہو مثلاً حد، تعزیرات اور قصاص تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام یا نائب امام کی اجازت کے بغیر اس کی تنفیذ جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں اجتہاد اور احتیاط کی ضرورت ہے، اور ظلم وخطا کا اندیشہ ہے، لہذا اس کو اللہ کی مخلوق میں اس کے نائب کے سپرد کر دینا واجب ہے، اور اس لئے کہ نبی کریم ﷺ حدود قائم کیا کرتے تھے، اور اسی طرح آپ کے خلفاء بھی حدود قائم کیا کرتے تھے [1]۔

تفصیلات کے لئے دیکھئے: اصطلاح "استیفاء"۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر مسلمان کے لئے معصیت میں مبتلا ہونے کی حالت میں سزا کی تنفیذ جائز ہے، اس لئے کہ وہ منکر سے روکنا ہے اور اس پر عمل کرنے کے لئے ہر شخص مامور ہے [2]۔

اگر نافذ کیا جانے والا حکم بندوں کے مالی حقوق کا ہو، تو جس پر حق ہے اس پر تنفیذ واجب ہوگی، اگر وہ بغیر کسی عذر شرعی کے گریز کرے تو حاکم صاحب حق کے مطالبہ پر عدالت کی طاقت سے اس کو نافذ کرے گا، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "استیفاء" اور "حسبۃ"۔

قاضی کے فیصلہ کی تنفیذ کا حکم:

۶- جب قاضی سے کسی ایسے فیصلہ کی تنفیذ کا مطالبہ ہو جس کو اس نے خود کیا ہو تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس پر لازم ہوگا کہ وہ اس کو نافذ کرے

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۲۴، مطالب اولی النہی ۶/ ۴۸۷، المغنی ۹/ ۶۷۔

(۲) تاج العروس۔

(۳) سورۂ اِسراء/ ۲۳۔

(۱) مطالب اولی النہی ۶/ ۱۵۹، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۲۲۱، ۱۰/ ۱۰۲، الخرشی ۸/ ۲۴، ابن عابدین ۳/ ۱۸۱۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۸۱۔

جبکہ اسے یہ یاد ہو کہ یہ اسی کا فیصلہ ہے، اگر بھول جائے اور اسے یاد نہ آئے کہ یہ اسی کا حکم ہے، تو فقہاء کے درمیان اس فیصلہ کی تنفیذ کے جائز ہونے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ وشافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کی تنفیذ اس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ یاد نہ آجائے، اگرچہ دو گواہ اس بات کی گواہی دیں کہ یہ اسی کا فیصلہ ہے، یا وہ کوئی کاغذ دیکھے جس میں لکھا ہوا ہو کہ یہ اسی کا فیصلہ ہے، اس لئے کہ اس کے لئے یاد کر کے یقین حاصل کرنا ممکن ہے، لہذا ظن پر عمل نہیں کرے گا، اور اس لئے بھی کہ خط میں تزویر اور جعلسازی کا امکان ہے[1]۔

مالکیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں: اگر دو گواہ گواہی دے دیں کہ یہ اسی کا فیصلہ ہے تو اس پر اس کو قبول کرنا اور فیصلہ کو نافذ کرنا لازم ہوگا، یہ حضرات فرماتے ہیں: اس لئے کہ اگر دو اشخاص اس کے پاس کسی دوسرے کے فیصلہ کی گواہی دیں تو قبول کرے گا، تو اسی طرح یہاں بھی ہوگا[2]۔

دوسرے قاضی کے فیصلہ کی تنفیذ کا حکم:

۷- جب قاضی کے پاس کسی دوسرے قاضی کا فیصلہ پیش کیا جائے تو وہ اس کی تنفیذ کرے گا، اگرچہ وہ اس کے مذہب کے خلاف ہو، یا وہ یہ دیکھے کہ اس فیصلہ کے علاوہ دوسرا فیصلہ اس سے بہتر ہے، بشرطیکہ وہ ایسا فیصلہ نہ ہو جس کو توڑنا واجب ہو، مثلاً وہ نص یا اجماع یا قیاس جلی کے خلاف ہو[3]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قضاء''۔

(۱) المحلی شرح المنہاج ۴/ ۳۰۴، ۳۰۵، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۵۷۔

(۲) المغنی ۹/ ۷۶، ۷۷، الخرشی ۷/ ۱۶۹۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۳۲۴، ۳۲۵، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۵۲، الخرشی ۷/ ۱۶۶، مطالب اولی النہی ۶/ ۴۹۸۔

وصیت کی تنفیذ:

۸- تنفیذ وصیت کی وصیت کرنا مستحب ہے اور وصی پر اس کی تنفیذ واجب ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔ چنانچہ جب دو یا دو سے زیادہ اشخاص کو وصیت کرے، تو اگر ان میں سے ہر ایک کو مستقلاً وصی بنایا ہو تو ہر ایک کو اکیلے اکیلے تنفیذ کا حق ہوگا، لیکن اگر تنفیذ میں دونوں کے اجتماع کی شرط ہو تو کسی کو اکیلے تنفیذ کا حق نہیں ہوگا، اگر کسی نے اکیلے تنفیذ کی تو تنفیذ صحیح نہیں ہوگی، اگر مطلق ہو تو دونوں کے باہمی تعاون پر اس کو محمول کیا جائے گا، اور ان میں سے کسی کو یہ حق حاصل نہیں ہوگا کہ دوسرے کو چھوڑ کر وہ مستقل تصرف کرے[1]۔

وہ وصیتیں جن کی تنفیذ جائز ہے اور وہ جن کی تنفیذ جائز نہیں ہے، اور موصی اور وصی کی شرطیں کیا ہیں یہ جاننے کے لئے اصطلاح ''وصیت'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

باغیوں کے قاضی کے فیصلہ کی تنفیذ:

۹- فقہاء کے درمیان یہ متفق علیہ ہے کہ اگر کسی شہر پر باغی غالب ہو جائیں اور وہ اپنے میں سے کسی کو قاضی بنالیں پھر اس قاضی کا فیصلہ اہل عدل کے قاضی کے سامنے پیش کیا جائے تو اہل عدل کے قاضی کا جو فیصلہ نافذ کیا جاتا ہے ان کا بھی وہ فیصلہ نافذ کرے گا بشرطیکہ:

الف- ان کے پاس کوئی تاویل ہو جو ظاہری طور پر باطل نہ ہو، اگر ان کے پاس تاویل نہ ہو تو ان کے قاضی کے فیصلوں کی تنفیذ نہیں ہوگی، اور مالکیہ فرماتے ہیں: اگر ان کے پاس تاویل نہ ہو تو اس کے فیصلوں کا جائزہ لیا جائے گا، جو فیصلہ درست ہوگا اس کا نفاذ ہوگا، اور جو درست نہیں ہوگا اس کو رد کر دیا جائے گا۔

ب- وہ ان میں سے نہ ہو جو اہل عدل کے جان و مال کو جائز سمجھتے

(۱) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۱۸، الدسوقی ۴/ ۴۵۵، المغنی ۶/ ۱۴۲، الاختیار ۵/ ۶۷۔

ہوں، اگر وہ ایسے ہوں تو ان کے فیصلوں کی تنفیذ نہیں ہوگی۔

ج- وہ فیصلہ نص یا اجماع، یا قیاس جلی کے مخالف نہ ہو[۱]۔

یہ باغیوں کے قاضی کے فیصلہ کے سلسلہ میں فقہاء کی اجمالی آراء ہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''بغاۃ''۔

عورت کے فیصلہ کی تنفیذ:

۱۰- عورت کا فیصلہ کرنا درست نہیں ہے، اس لئے کہ حضور علیہ السلام کا فرمان ہے: ''لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة''[۲] (وہ لوگ ہرگز کامیاب نہیں ہوں گے جنہوں نے اپنے معاملہ میں کسی عورت کو والی بنایا)۔

اور نہ اس کے فیصلہ کی تنفیذ ہوگی[۳]، اس لئے کہ تنفیذ حکم کے صحیح ہونے کا نتیجہ ہے۔

امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کی رائے یہی ہے۔

حنفیہ فرماتے ہیں: جن چیزوں میں عورت کی شہادت جائز ہے ان میں اس کا فیصلہ کرنا بھی جائز ہے، اور وہ قصاص اور حد کے علاوہ ہیں، اگر کوئی عورت فریقین کے درمیان فیصلہ کرے اور دین خداوندی کے موافق فیصلہ کرے تو اس کا نفاذ ہوگا[۴]، اور اگر وہ کسی حد یا قصاص میں فیصلہ کرے، اور اس کو دوسرے قاضی کے سامنے پیش کیا جائے، جو اس کو جائز سمجھتا ہے اور اس کو نافذ کردے تو اب کسی اور قاضی کو حق نہیں

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۵۳، ابن عابدین ۴/ ۳۰۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۰۴، المغنی ۸/ ۱۱۹، ۱۲۰، کشاف القناع ۶/ ۱۶۶۔

(۲) حدیث: ''لن يفلح قوم......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۱۲۶ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوبکرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲۹، تحفۃ المحتاج ۸/ ۳۱۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۰، کشاف القناع ۶/ ۲۹۴۔

(۴) ابن عابدین ۴/ ۳۵۶، فتح القدیر ۶/ ۳۹۱ طبع دار احیاء التراث۔

ہوگا کہ وہ اس کو باطل قرار دے[۱]۔

اور بعض متاخرین شافعیہ کا فتوی ہے کہ جب لوگ کسی عورت کی ولایت میں رہنے پر مجبور ہوجائیں تو اس کا فیصلہ ضرورتاً نافذ ہوگا[۲]۔

تفصیل اصطلاح ''قضاء'' میں موجود ہے۔

غیر مسلم کے فیصلہ کی تنفیذ:

۱۱- غیر مسلم کو قضاء کا منصب سپرد کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ وہ ولایت کا اہل نہیں ہے، اور اس جیسے عہدوں پر اس کے فائز ہونے کا مطلب محض اس کو سردار بنانا ہے، اس کو حکم اور فیصلہ کا اختیار دینا نہیں ہے، اسی وجہ سے اس کا فیصلہ لوگوں پر اسی وقت لازم ہوگا جب وہ اس سے راضی ہوجائیں[۳]۔

حنفیہ فرماتے ہیں: غیر مسلم کو قضاء کا منصب دینا درست ہے، البتہ جب تک وہ کافر رہے گا مسلمانوں کے خلاف اس کا فیصلہ درست نہ ہوگا، ہاں! اس کے ہم مذہب لوگوں پر اس کی تنفیذ درست ہوگی[۴]۔

تفصیل ''باب القضاء'' میں موجود ہے۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) نہایۃ المحتاج مع حاشیۃ الشبراملسی ۸/ ۲۴۰۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۸ طبع مصطفی البابی الحلبی، کشاف القناع ۶/ ۲۹۴۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۹۹۔

تنفیل

تعریف:

۱- لغت میں تنفیل "نفل" سے مأخوذ ہے جس کا معنی غنیمت ہے، کہا جاتا ہے: نفّله یعنی اس نے اس کو زیادہ دیا، اور نفله (تخفیف کے ساتھ) نفلاً وأنفله إياه بھی استعمال ہوتا ہے، اور جب خلیفہ مال غنیمت لشکر کے درمیان تقسیم کرے تو کہا جاتا ہے: **نفل الإمام الجند**، اور اسی طرح **نفّل فلان علی فلان** کا معنی ہے فلاں نے فلاں کو دوسرے پر فوقیت دی۔

اہل لغت کہتے ہیں: نفل اور نافلہ کا قدر مشترک معنی اصل واجب پر اضافہ ہے۔

اصطلاح میں تنفیل اس مال کو کہتے ہیں جو مال غنیمت کے متعینہ حصہ سے زائد ہو جس کو امام یا امیر لشکر اس شخص کو دینے کی شرط لگائے جو (میدان جنگ میں) دشمنوں کو زیادہ نقصان پہنچائے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

رضخ:

۲- رضخ کا معنی تھوڑا عطیہ ہے، اور شریعت میں رضخ یہ ہے کہ جن کو غنیمت میں حصہ نہیں ملتا ہے ان کو حصہ سے کم غنیمت میں سے کچھ دیا جائے، جیسے بچے اور عورتیں جبکہ وہ ایسا کام انجام دیں جو جنگ

(۱) لسان العرب مادہ: "نفل"، حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۳۸، روضۃ الطالبین ۶/۳۶۸، المغنی ۸/۳۷۸۔

میں معاون ثابت ہو[۱]۔

شرعی حکم:

۳- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ تنفیل جائز ہے، سوائے حضرت عمرو بن شعیب کے، وہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کے بعد کوئی نفل نہیں۔

شافعیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ تنفیل کا جواز صرف اس وقت ہے جب شدید ضرورت درپیش ہو، اس طرح کہ دشمن کی تعداد زیادہ ہو اور مسلمانوں کی تعداد کم ہو اور حالات اس بات کے متقاضی ہوں کہ سرایا بھیجے جائیں، اور کمین گاہوں کی حفاظت کی جائے، اسی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے بعض غزوات میں نفل دیا ہے اور بعض میں نہیں دیا ہے[۲]۔

حنفیہ کے نزدیک یہ مستحب ہے، کیونکہ یہ ایک طرح سے جہاد کی ترغیب ہے[۳]۔

۴- تنفیل کی تین صورتیں ہیں:

اول: یہ کہ امام لشکر کے آگے دشمنوں پر حملہ کرنے کے لئے ایک سریہ بھیجے، اور ان کے حاصل کردہ مال غنیمت میں ان کے لئے کچھ حصہ مثلاً تہائی یا چوتھائی مقرر کردے۔

دوم: یہ کہ امام یا امیر لشکر کے بعض افراد کو جنگ میں ان کی شجاعت و بہادری اور پیش قدمی کے مظاہرہ کی وجہ سے یا کسی ایسے مفید کام کی وجہ سے جس میں وہ دوسروں سے فائق ہو، پہلے سے کسی شرط کے بغیر دے دے۔

(۱) لسان العرب، مختار الصحاح مادہ: "رضخ"، "سہم"۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/۱۰۲، روضۃ الطالبین ۶/۳۶۸، الزرقانی ۳/۱۲۸، جواہر الإکلیل ۱/۲۶۱۔

(۳) فتح القدیر ۵/۲۴۹، ابن عابدین ۳/۲۳۸۔

سوم: یہ کہ امام یہ اعلان کردے کہ جو شخص فلاں کام کرے گا اس کو اتنا ملے گا، مثلاً شہر پناہ کو منہدم کردینا یا دیوار میں نقب لگانا وغیرہ، اور یہ تمام صورتیں فقہاء کے نزدیک جائز ہیں (۱)۔

امام مالک اور ان کے متبعین کے نزدیک آخری صورت مکروہ ہے۔ فرماتے ہیں: یہ چیز مجاہدین کی نیتوں کو دنیا کے لئے جنگ کی طرف پھیر دے گی، اور جنگ میں بھاری مشقت اٹھانے اور خطرہ مول لینے کا سبب بنے گی، اور حضرت عمر فاروقؓ فرماتے ہیں: مسلمانوں کے سر کو قلعوں پر قربان مت کرو، اور ایک مسلمان کا زندہ رہنا میرے نزدیک قلعہ فتح کرنے سے زیادہ پسندیدہ ہے، اور مالکیہ فرماتے ہیں: شرط نافذ کی جائے گی اگرچہ ممنوع ہو، اگر امام اس کو مال غنیمت اکٹھا ہونے سے پہلے باطل نہ کرے (۲)۔

محل تنفیل:

۵ - اس بیت المال سے تنفیل جائز ہے جو امام کے پاس ہو، اس صورت میں یہ شرط ہے کہ نفل کی نوعیت اور مقدار معلوم ہو، اسی طرح اس مال غنیمت سے بھی تنفیل جائز ہے جو دشمنوں سے حاصل ہو، اور ضرورت کی وجہ سے اس میں جہالت معاف ہے (۳)۔

فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر تنفیل غنیمت سے ہو تو کس مد سے دی جائے گی؟

حنابلہ فرماتے ہیں اور یہی ایک قول شافعیہ کا ہے کہ نفل مطلقاً غنیمت کے چار خمس میں سے دیا جائے گا، اور یہی انس بن مالکؓ کا قول ہے (۱) اور ان کی دلیل یہ حدیث ہے: "لانفل إلا بعد الخمس" (۲) (نفل خمس کے بعد ہی نکالا جائے گا)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر امام جنگ کے دوران ہی نفل دے تو یہ مال غنیمت کے چار خمس میں سے ہوگا، البتہ اگر (جنگ کے بعد) مال غنیمت جمع ہوجانے کے بعد دے تو یہ صرف خمس میں سے ہوگا (۳)۔

مالکیہ کے یہاں نفل خمس میں سے ہوگا (۴)۔

شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ یہ نفل خمس کے خمس میں سے ہوگا، اور وہ امام کا حصہ ہے، اور ان ہی کا ایک دوسرا قول یہ ہے کہ وہ اصل مال غنیمت میں سے ہوگا (۵)۔

حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ جو شخص جو چیز حاصل کرے وہ اسی کی ہے، اور یہ شرط صحیح نہیں ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں: یہ منقول ہی نہیں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا کیا ہے، لہذا یہ ثابت ہی نہیں ہے (۶)۔

نفل کی مقدار:

۶ - نفل کی کم سے کم کوئی حد نہیں ہے، چنانچہ امام کو اختیار ہے، چاہے تہائی دے، یا چوتھائی دے، یا اس سے بھی کم دے، اسی طرح اسے یہ بھی حق ہے کہ نفل کچھ بھی نہ دے، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ تنفیل کی زیادہ سے زیادہ حد کیا ہے؟

حنفیہ و شافعیہ کی رائے ہے کہ نفل کی زیادہ سے زیادہ کوئی حد متعین

---

(۱) المغنی ۸/ ۳۷۹، ۳۸۱، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۶۹، القلیوبی ۳/ ۱۹۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۳۸، فتح القدیر ۵/ ۲۴۹۔

(۲) حاشیۃ الزرقانی ۳/ ۱۲۸۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۳۸، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۶۹، المغنی ۸/ ۳۸۳۔

(۱) المغنی ۸/ ۳۸۴۔

(۲) حدیث "لانفل إلا بعد الخمس" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۸۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے معن بن یزید سے کی ہے، اس کی سند حسن ہے۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۴۱، فتح القدیر ۵/ ۲۵۰۔

(۴) الزرقانی ۳/ ۱۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۱۳۔

(۵) قلیوبی ۳/ ۱۹۳۔

(۶) قلیوبی ۳/ ۱۹۳، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۰، المغنی ۸/ ۳۸۰۔

نہیں ہے، امام کو یہ اختیار ہے کہ چاہے تو ہراول دستہ کو حاصل ہونے والا تمام کا تمام مال غنیمت دے دے، یا اس میں کچھ مقدار دے دے، مثلاً یہ اعلان کردے کہ جو کچھ بھی مال غنیمت حاصل ہو وہ سب تمہارا ہوگا، یا خمس نکالنے کے بعد یا اس سے پہلے اس کا چوتھائی یا تہائی تمہارا ہوگا۔ حنفیہ فرماتے ہیں کہ امام کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ پورے لشکر سے یہ بات کہے، اور حنفیہ میں سے ابن الہمام کا قول یہ ہے کہ یہ بات پورے سریہ سے بھی کہنا جائز نہیں ہے[1]۔

شافعیہ کے یہاں تنفیل کی زیادہ سے زیادہ کوئی حد نہیں ہے بلکہ امام کے اجتہاد اور اس کی صواب دید پر مبنی ہے، کام کی قدر و قیمت اور اس کی عظمت کے مطابق جتنا مناسب ہو دے سکتا ہے، ان کی دلیل حبیب بن مسلمہ کی یہ حدیث ہے: "**أن رسول الله ﷺ كان ينفل الربع بعد الخمس والثلث بعد الخمس إذا نفل**"[2] (نبی کریم ﷺ جب نفل دیتے تو خمس نکالنے کے بعد چوتھائی دیتے اور خمس نکالنے کے بعد تہائی دیتے)۔

لہذا اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نفل مقدار امام کی صواب دید پر مبنی ہے[3]۔

حنابلہ فرماتے ہیں: تہائی سے زیادہ نفل دینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اکرم ﷺ کا نفل تہائی سے زیادہ نہیں ہوتا تھا[4]۔

تنفیل کا وقت:

۷- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ تنفیل مالِ غنیمت جمع ہونے سے پہلے پہلے ہوگی، مال غنیمت اکٹھا ہونے کے بعد نہیں، کیونکہ انہوں نے جو مال غنیمت اکٹھا کیا ہے اس میں سے کچھ بعض کو دینا ممنوع ہے، اس لئے مال غنیمت کو حاصل کرنے اور جمع کرنے کے بعد اس میں مجاہدین کا حق مؤکد ہوجاتا ہے، اور حنفیہ فرماتے ہیں: امام مال اکٹھا کرنے کے بعد خمس میں سے دے سکتا ہے، اس لئے کہ اس میں مجاہدین کا کوئی حق نہیں ہوتا ہے بشرطیکہ نفل پانے والے خمس کے اصناف اور مستحقین میں سے ہوں۔

مالکیہ فرماتے ہیں: نفل مال غنیمت کے جمع ہوجانے اور حاصل ہوجانے کے بعد ہی دیا جائے گا[1]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۴۰، قلیوبی ۳/ ۱۹۳۔

(۲) حدیث حبیب بن مسلمہ: "**أن رسول الله ﷺ كان ينفل الربع بعد الخمس والثلث بعد الخمس إذا نفل**" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۸۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی سند صحیح ہے۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۴۶، مغنی المحتاج ۳/ ۱۰۲، قلیوبی ۳/ ۱۹۳۔

(۴) المغنی ۸/ ۳۸۰۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۰۲، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۴۶، ابن عابدین ۳/ ۲۳۸، فتح القدیر ۵/ ۲۵۰، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۱۴۔

تنقیح مناط

تعریف:

۱- تنقیح کا معنی: اصلاح کرنا اور ایک چیز کو دوسری چیز سے الگ کرنا ہے۔

مناط کا معنی: علت ہے[1]۔

اصولیین کے نزدیک جب کوئی چیز نص کی رو سے علت واقع ہو رہی ہو لیکن غیر متعین ہو تو اس کی تعیین کے لئے غور وخوض کرنا تنقیح مناط ہے، اس موقع پر اس میں پائے جانے والے ان اوصاف کو حذف کر دیا جائے گا جن کا اس کی علت واقع ہونے میں کوئی دخل نہ ہو، ہر فقیہ اپنے طریقہ کے مطابق اس پر غور کرتا ہے، اس کی مثال حضور اکرم علیہ السلام کا اعرابی سے یہ ارشاد ہے جس نے آکر کہا: اے اللہ کے رسول! میں ہلاک ہو گیا، تو آپ علیہ السلام نے اس سے دریافت فرمایا: تم نے کیا کیا؟ اعرابی نے جواب دیا: میں نے رمضان کے دن میں اپنی بیوی سے جماع کرلیا ہے، تو نبی کریم علیہ السلام نے اس سے فرمایا: "أعتق رقبة"[2] (ایک غلام آزاد کرو)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جماع غلام آزاد کرنے کی علت ہے، اگرچہ جماع کے علت ہونے کی طرف نص میں اشارہ ہے، لیکن اس کی وضاحت اور تعیین کے لئے ضرورت ہے کہ اس سے ملے ہوئے دوسرے اوصاف کو غور وخوض کرکے علاحدہ کیا جائے۔ دوسرے اوصاف یہ ہوسکتے ہیں: اس کا اعرابی ہونا، اس کا متعین شخص ہونا، اس زمانہ اور اس مہینہ کا مخصوص ہونا، اس دن کا متعین ہونا، موطوءۃ کا بیوی اور متعین عورت ہونا، لیکن دیگر دلائل کے پیش نظر حکم میں ان اوصاف کا کوئی دخل نہیں ہے، لہذا یہ حکم ہر اس شخص تک متعدی ہوگا جو دانستہ طور پر رمضان کے دن میں وطی کرے، بشرطیکہ وہ مکلّف روزہ دار ہو[1]۔

(۱) مختار الصحاح، المصباح المنیر، لسان العرب، ارشاد الفحول للشوکانی ص ۲۲۱۔

(۲) حدیث: "أعتق رقبة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۱۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- إلغاء الفارق:

۲- قیاس میں اصل اور فرع کے درمیان فارق کے عدم تاثیر کو بیان کردینے کا نام "الغاء الفارق" ہے، لہذا جس چیز میں اصل اور فرع دونوں مشترک ہوں گے اس کے لئے حکم ثابت ہوگا، اس کی مثال وہ ہے جو صحیحین کی حدیث سے ثابت ہے جس میں آزادی میں باندی کو حکم میں غلام کے ساتھ شریک کیا گیا ہے: "**من أعتق شركا له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوّم عليه قيمة العدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد وإلا فقد عتق منه ماعتق**"[2] (جو مشترک غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کردے اور اس کے پاس غلام کی قیمت کے برابر مال ہو تو انصاف کے ساتھ غلام کی قیمت لگائی جائے گی اور اس کے شرکاء کو ان کے حصے دیئے جائیں گے اور اس کی طرف سے غلام آزاد ہوجائے گا، ورنہ اس کی طرف سے صرف اتنا ہی حصہ آزاد ہوگا جتنا

(۱) الإحکام فی أصول الأحکام للآمدی ۳/ ۶۳، روضۃ الناظر ۱۴۶/ ۱۴۷، المستصفی ۲/ ۲۳۱۔

(۲) حدیث: "من أعتق شركا له في عبد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۱۵۰، ۱۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۸۶ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

اس نے آزاد کیا ہے) چنانچہ باندی اور غلام کے درمیان فرق کرنے والی چیز عورت ہونا ہے اور آزادی کے عدم نفاذ میں اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے، لہذا باندی میں بھی آزادی ثابت ہوگی کیونکہ دونوں ہی وصف غلامی میں مشترک ہیں[۱]۔

''تنقیح المناط'' اور ''الغاء الفارق'' کے درمیان فرق یہ ہے کہ ''الغاء الفارق'' میں علت کی کوئی تعیین نہیں ہوتی ہے، اور اِلحاق (ایک مسئلہ کو دوسرے مسئلہ سے ملحق کرنا) محض اِلغاء سے حاصل ہوجاتا ہے، البتہ تنقیح مناط میں علت کے باقی ماندہ اوصاف کی تعیین میں اجتہاد کیا جاتا ہے، البنانی ''شرح جمع الجوامع'' پر اپنے حاشیہ میں فرماتے ہیں: فارق کو کالعدم قرار دینے سے لغو قرار دئے ہوئے اوصاف کے بعد باقی رہ جانے والے اوصاف کا علت ہونا ضروری نہیں ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ان دونوں کے علاوہ کوئی دوسری چیز علت ہو۔ پھر آگے فرماتے ہیں: خلاصۂ بحث یہ ہے کہ یہاں پر دو امر ہیں: فارق کا علت ہونے میں غیر معتبر ہونا اور فارق کے بعد بقیہ کا علت ہونا، اور اول کے ثبوت سے دوسرے کا ثبوت لازم نہیں آتا ہے[۲]۔

البتہ شوکانی نے تنقیح مناط کی جو تعریف کی ہے وہ تقریباً الغاء فارق ہی کی تعریف ہے جو محلی نے ''جمع الجوامع'' میں ذکر کی ہے، اور اسی مثال کو ذکر کیا ہے، اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ان کے نزدیک ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

شوکانی تنقیح مناط کی تعریف میں فرماتے ہیں: اصولیین کے نزدیک تنقیح مناط کا معنی یہ ہے کہ فارق کو کالعدم قرار دے کر فرع کو اصل سے ملحق کیا جائے، اس طرح کہا جائے کہ اصل اور فرع میں صرف ایسا ایسا

(۱) جمع الجوامع ۲/ ۲۹۳۔

(۲) حاشیۃ البنانی علی جمع الجوامع ۲/ ۲۹۳۔

فرق ہے، اور حکم میں اس فرق کا کوئی دخل نہیں ہے، لہذا حکم میں ان دونوں کا مشترک ہونا لازم ہوگا، کیونکہ اس کی علت میں دونوں مشترک ہیں، جیسا کہ آزادی میں باندی کو غلام پر قیاس کرنا، کیونکہ ان دونوں کے درمیان جو فرق ہے وہ صرف مذکر ومؤنث کا ہے، اور یہ بالاتفاق کالعدم ہے، اس لئے کہ علت ہونے میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے[۱]۔

ب-سبر وتقسیم:

۳-سبر اور تقسیم کا معنی اصل مقیس علیہ میں موجود تمام اوصاف کو شمار کرنا ہے، اور ان میں جو اوصاف علت بننے کے لائق نہ ہوں ان کو باطل کرنا تاکہ باقی اوصاف علت کے لئے متعین ہوجائیں، جیسا کہ مکئ کو گیہوں پر قیاس کرنے میں گیہوں کے اوصاف طعم وغیرہ کو شمار کیا جائے، اور طعم کے علاوہ دوسرے اوصاف کو باطل قرار دیا جائے، اس طرح طعم کا علت ہونا متعین ہوجائے گا[۲]۔

تنقیح مناط اور سبر وتقسیم کے درمیان فرق یہ ہے کہ تنقیح مناط میں وصف منصوص ہوتا ہے اور سبر وتقسیم میں منصوص نہیں ہوتا ہے[۳]۔

اور شوکانی نے ذکر کیا ہے کہ فخر الرازی کی رائے یہ ہے کہ جو طریقہ ''تنقیح مناط'' کا ہے وہی ''سبر وتقسیم'' کا ہے، لہذا اس کو ایک الگ قسم شمار کرنا مناسب نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان دونوں کے درمیان نمایاں فرق ہے، اس لئے کہ سبر وتقسیم کی دلالت میں علت کی تعیین کا جو حصر ہے یا تو وہ واقعی ہے یا اعتباری ہے، اور تنقیح مناط میں فارق کو متعین کرنے اور اس کو

(۱) ارشاد الفحول للشوکانی ص ۲۲۱، ۲۲۲۔

(۲) جمع الجوامع ۲/ ۲۷۰۔

(۳) ہامش جمع الجوامع ۲/ ۲۹۲۔

باطل قرار دینے کے لئے ہے، علت کی تعیین کے لئے نہیں ہے [1]۔

اجمالی حکم:

۴- تنقیح مناط تلاش علت کا ایک طریقہ ہے، لیکن مرتبہ میں تحقیق مناط سے کم درجہ کا ہے، اور اس کو اکثر منکرین قیاس نے بھی تسلیم کیا ہے، بلکہ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: کفارات میں کوئی قیاس نہیں ہے۔ حالانکہ انہوں نے تصرف کا یہ طریقہ ثابت کیا ہے اور اس کا نام استدلال رکھا ہے۔

غزالی فرماتے ہیں: منکرین قیاس میں سے اور اصحاب ظواہر میں سے جس نے بھی اس قسم کا انکار کیا ہے اس کے کلام کا فساد مخفی نہیں ہے۔

عبدری نے غزالی سے منازعہ کیا ہے کہ مثبتین قیاس اور منکرین قیاس کے مابین اس میں اختلاف ثابت ہے کیونکہ امام غزالی قیاس کے قائل ہیں [2]۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اصولی ضمیمہ''۔

(۱) ارشاد الفحول رص ۲۲۲۔

(۲) المستصفی ۲/ ۲۳۳، الأحکام للآمدی ۳/ ۶۳، ارشاد الفحول رص ۲۲۲۔

تنمّص

تعریف:

۱- نمص کا معنی: بال اکھیڑنا ہے۔

ایک قول ہے کہ نمص کا معنی: چہرہ سے بال اکھیڑنا ہے۔

نامصة: وہ عورت ہے جو اپنے چہرہ کے بال یا دوسرے کے چہرہ کے بال اکھیڑتی ہے۔

المتنمصة: وہ عورت ہے جو اپنے چہرہ سے بال اکھیڑے، یا دوسرے کو اس کا حکم دے۔

المنماص: وہ آلہ ہے جس سے کانٹا نکالا جائے۔

تنمصت المرأة: عورت کا بال اکھیڑنے کے لئے دھاگے وغیرہ سے پیشانی کے بال پکڑنا۔

انتمصت کا معنی ہے: بال اکھیڑنے والی عورت کا اپنے چہرہ سے کسی کو بال اکھیڑنے کا حکم دینا یا خود اس کا اپنے چہرہ سے بال اکھیڑنا۔

النمص کا معنی: بالوں کا ملائم اور باریک ہونا ہے، یہاں تک کہ وہ روئیں کی طرح محسوس ہوں [1]۔

فقہاء کے استعمال میں یہ لفظ اپنے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، اِلا یہ کہ بعض فقہاء نے نمص میں یہ قید لگائی ہے کہ یہ عمل بھوؤں کو باریک کرنے کے لئے ہوتا ہے [2]۔

(۱) لسان العرب، النہایہ لابن الأثیر، مجمع البحار للفتنی مادہ: ''نمص''، القرطبی ۵/ ۳۹۲، الفائق للزمخشری ۲/ ۱۳۰ طبع عیسی الحلبی۔

(۲) أحکام النساء لابن الجوزی رص ۹۴ طبع التراث الاسلامی، نیل الاوطار ۶/ ۱۹۲

متعلقہ الفاظ:

الف-حف:

۲-حف کا ایک معنی دور کرنا ہے۔

کہاجاتا ہے: **حف اللحية يحفها حفا**: یعنی داڑھی مونڈنا یا کترنا،اور کہاجاتاہے: **حفت المرأة وجهها حفا وحفافا**: یعنی عورت نے استرے کے ذریعہ چہرہ سے بال صاف کئے اور دور کئے [1]۔

چنانچہ حف اور تنمص کے درمیان فرق یہ ہے کہ حف استرے سے ہوتا ہے۔

ب-حلق:

۳-حلق کا معنی استرے وغیرہ سے بال مونڈنا ہے،اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ"[2] (سر منڈاتے ہوئے اور بال کتراتے ہوئے)،اور یہ بال کاٹنے اور کترنے پر بھی بولا جاتا ہے [3]۔

شرعی حکم:

۴-فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ابرو کے بال اکھیڑنا چہرے کے بال اکھیڑنے میں داخل ہے جو ممنوع ہے، اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لعن الله النامصات والمتنمصات**"[1] (بال اکھیڑنے والیوں اور اکھڑوانے والیوں پر اللہ کی لعنت ہے)۔

حف اور حلق کے مسئلہ میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک حف، نتف کے معنی میں ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ حف اور حلق دونوں جائز ہیں، اور ممنوع صرف نتف ہے۔

جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ ابروؤں کے علاوہ چہرے کے بال اکھیڑنا بھی نمص میں داخل ہے، اور معتمد قول کے مطابق مالکیہ اور ابوداؤد السجستانی اور مذاہب ثلاثہ کے بعض دیگر علماء کے نزدیک یہ نمص میں داخل نہیں ہے۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ حدیث پاک میں جو تنمص کے متعلق نہی وارد ہوئی ہے وہ حرمت پر محمول ہے، اور امام احمد وغیرہ سے منقول ہے کہ یہ نہی کراہت پر محمول ہے۔

اور جمہور علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حدیث میں جو نہی ہے وہ عام نہیں ہے، اور ابن مسعود اور ابن جریر طبری فرماتے ہیں کہ یہ نہی عام ہے، اور تنمص ہر حال میں حرام ہے [2]۔

جمہور کے نزدیک تنمص غیر شادی شدہ کے لئے جائز نہیں ہے، اور بعض نے اس فعل کو غیر شادی شدہ کے لئے بھی جائز قرار دیا ہے جبکہ اسے کسی علاج کی وجہ سے یا کسی عیب کی وجہ سے ضرورت ہو،

= طبع مصطفیٰ الحلبی، القرطبی ۵/ ۹۲، الجمل علی المنہج ۱/ ۴۱۸ طبع احیاء التراث، الأبی والسنوسی ۵/ ۴۰۸ طبع دارالکتب العلمیہ، ابن عابدین ۵/ ۲۳۹ طبع احیاء التراث، عون المعبود ۱۱/ ۲۲۸ طبع السّلفیہ، زروق علی الرسالہ ۱/ ۳۰۷ طبع الجمالیہ، مجمع البحار ۳/ ۳۹۸، العدوی علی الرسالہ ۲/ ۴۲۳ طبع دارالمعرفہ، فتح الباری ۱۰/ ۳۷۷ طبع السّلفیہ۔

(۱) اللسان، المصباح، المعجم الوسیط مادہ: ''حف''۔

(۲) سورۂ فتح / ۲۷۔

(۳) مفردات القرآن، اللسان، النہایہ مادہ: ''حلق''۔

(۱) حدیث: "أنه ﷺ **لعن النامصات والمتنمصات**......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۷۸ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۲) احکام النساء ص ۹۴، نیل الأوطار ۶/ ۱۹۲، القرطبی ۵/ ۳۹۲، الجمل علی المنہج ۱/ ۴۱۸، ابن عابدین ۲/ ۲۳۹، زروق علی الرسالہ ۱/ ۳۰۷، عون المعبود ۱۱/ ۲۲۸، فتح الباری ۱۰/ ۳۷۷، المجموع ۳/ ۱۴۱ طبع المنیریہ، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۳۵۵ طبع المنار، المغنی ۱/ ۹۴ طبع الریاض، الطحطاوی علی الدر ۴/ ۱۸۶ طبع دارالمعرفہ، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۰۱ طبع عیسی الحلبی۔

اس شرط کے ساتھ کہ اس میں دوسروں کو دھوکہ دینا نہ ہو۔

عدوی فرماتے ہیں: نہی اس عورت پر محمول ہے جسے آرائش وزیبائش اور زینت کی چیزوں کے استعمال سے روک دیا گیا ہو، جیسے وہ عورت جس کا شوہر انتقال کر گیا ہو یا جس کا شوہر غائب ہو گیا ہو۔

جہاں تک شادی شدہ عورت کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ تنمص اس کے لئے جائز ہے، جبکہ شوہر کی اجازت سے ہو، یا کوئی قرینہ اس پر موجود ہو، کیونکہ تنمص زینت کا ذریعہ ہے، اور اسباب زینت اختیار کرنا پاکدامنی کے لئے مطلوب ہے، اور عورت کو شرعاً اپنے شوہر کے لئے اس کا حکم دیا گیا ہے۔

ان کی دلیل حضرت بکرہ بنت عقبہ کی یہ حدیث ہے کہ ''انہوں نے حضرت عائشہؓ سے حفاف کے بارے میں دریافت کیا تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا: اگر تیرے شوہر ہیں اور تمہیں اس بات پر قدرت ہو کہ تم اپنی دونوں آنکھیں نکال کر ان کو اس سے بہتر بنا سکو تو اس سے بھی دریغ نہ کرو[۱]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ تنمص یعنی نتف جائز نہیں ہے اگرچہ شوہر کی اجازت سے ہو، اور حف اور حلق جائز ہے۔

اور ابن الجوزی نے حنابلہ کی مخالفت کرتے ہوئے اس کو مباح قرار دیا ہے، اور نہی کو تدلیس پر محمول کیا ہے، یا اس پر محمول کیا ہے کہ یہ عمل بدکار عورتوں کا شعار تھا[۲]۔

جمہور علماء فرماتے ہیں کہ جب عورت کو داڑھی نکل آئے یا مونچھ نکل آئے یا ہونٹ اور ٹھوڑی کے درمیان بال نکل آئیں تو ان کو دور

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۴۲۶/۸، الآداب الشرعیہ ۳۵۵/۳، الثمر الدانی ر ۵۰۴، العدوی علی الرسالہ ۲/ ۴۲۳، ابن عابدین ۲۳۹/۵، الأبی والسنوسی ۴۰۸/۵، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۳ طبع مصطفیٰ الحلبی، أحکام النساء ر ص ۹۴۔

(۲) احکام النساء ر ۹۴، الفروع ۱/ ۱۳۵، الآداب الشرعیہ ۳۵۵/۳۔

کرنا عورت کے لئے مستحب ہے، اور بعض نے اس میں شوہر کی اجازت کی قید لگائی ہے۔

مالکیہ کا معتمد قول یہ ہے کہ ایسے بال کا دور کرنا عورت کے لئے واجب ہے، کیونکہ بال کا رہنا چہرہ کے لئے بدنمائی ہے۔

ابن جریر اس کو حرام قرار دیتے ہیں[۱]۔

۵- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ عورت کے لئے اپنے ہاتھ پیر، پیٹھ اور پیٹ کے بال صاف کرنا جائز ہے۔

مالکیہ کے نزدیک یہ عمل عورت کے لئے واجب ہے، کیونکہ ان بالوں کو چھوڑ دینا بدنمائی ہے۔

مرد کے لئے تنمص حرام ہے، اور ابرو کے بال اکھیڑنا یا حلق کرنا مکروہ ہے، اور اس کے لئے ابرو کے اس قدر بال کاٹنے جائز ہیں جس سے وہ مخنثین کے مشابہ نہ لگے[۲]۔

تنمیہ

دیکھئے: ''إنماء''۔

(۱) المجموع ۱/ ۲۹۰، ۸/ ۳۴۷، ابن عابدین ۲۳۹/۵، فتح الباری ۳۷۷/۱۰، حسن الأسوۃ لصدیق خان ۲/ ۴۸۷ طبع المدنی، العدوی علی الرسالہ ۴۰۹/۲، زاد المسلم للشنقیطی ۱/ ۱۷۸، ۲/ ۱۹، القرطبی ۳۹۲/۵، نیل الأوطار ۱۹۲/۶۔

(۲) ابن عابدین ۲۶۱/۵، العدوی علی الرسالہ ۴۰۹/۲، الثمر الدانی ر ۵۰۰، الطحطاوی علی الدر ۱۸۶/۴، زروقی علی الرسالہ ۳۷۰/۱، الآداب الشرعیہ ۳۵۵/۳، الفروع ۱/ ۱۳۰۔

تنوّر

تعریف:

۱- لغت میں تنوّر کا ایک معنی ہے: چونے وغیرہ سے لیپ کرنا [۱] کہا جاتا ہے: تنور: بال دور کرنے کے لئے پاؤڈر لگانا [۲]۔

فقہاء کے نزدیک اس کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

استحداد:

۲- موئے زیرناف صاف کرنے کو استحداد کہتے ہیں، اس کو استحداد اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں لوہے یعنی استرے کا استعمال کرتے ہیں، اور حلق کے حکم میں قص، نتف اور نورۃ بھی آتے ہیں [۳]۔

اس بنا پر استحداد، تنور سے عام ہے، کیونکہ استحداد جس طرح تنور سے ہوتا ہے اسی طرح اس کے علاوہ حلق، قص اور نتف سے بھی ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۳- موئے زیرناف صاف کرنا اور بغل کے بال صاف کرنا فطری

(۱) نورۃ ضمہ کے ساتھ، وہ پتھر جس کو گرم کردیا جاتا ہے اور اس سے کلس کو برابر کیا جاتا ہے اور اس سے موئے زیرناف صاف کئے جاتے ہیں۔

(۲) الصحاح، تاج العروس، المصباح المنیر مادہ: ''نور''۔

(۳) نیل الأوطار ۱/ ۱۳۳ طبع دارالجیل، صحیح مسلم بشرح النووی ۲/ ۱۴۸ طبع المطبعۃ المصریہ۔

عادتوں میں سے ہے جس کی مشروعیت حدیث سے ثابت ہے، اور بالوں کی صفائی کئی طریقوں سے ہوسکتی ہے جن میں سے ایک: تنور ہے۔

تنور کے ذریعہ موئے زیرناف اور بغل کے بالوں کی صفائی کے جائز ہونے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ خلال نے اپنی سند سے نافع سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں: "كنت أطلي ابن عمر فإذا بلغ عانته نورها هو بيده، وقد روى ذلك عن النبي ﷺ" [۱] (میں ابن عمر کی صفائی کررہا تھا جب وہ موئے زیرناف تک پہنچے تو اسے پاؤڈر سے اپنے ہاتھ سے صاف کیا، اور یہ نبی کریم ﷺ سے بھی مروی ہے)، اور اصل سنت کسی بھی زائل کرنے والی چیز سے زائل کرلینے سے ادا ہوجاتی ہے [۲]۔

تنور، حلق اور نتف میں افضل کیا ہے؟

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرد کے حق میں موئے زیرناف صاف کرنے کے لئے حلق افضل ہے، اس لئے کہ اس میں اس حدیث کی موافقت ہے: "عشر من الفطرة: قص الشارب، وإعفاء اللحية، والسواك، واستنشاق الماء، وقص الأظفار، وغسل البراجم، ونتف الإبط، وحلق العانة" [۳]

(۱) حدیث: "طلائه ﷺ بالنورة" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۲۳۴ طبع الحلبی) نے حضرت اُم سلمہؓ سے کی ہے، بوصیری نے کہا: اس حدیث کے رجال ثقہ ہیں، اور وہ منقطع ہے، اور حبیب بن أبی ثابت کا سماع حضرت اُم سلمہؓ سے ثابت نہیں ہے، یہ بات ابوزرعہ نے کہی ہے۔

(۲) المغنی ۱/ ۸۶ طبع الریاض، کشاف القناع ۱/ ۷۶، الإنصاف ۱/ ۱۲۲ طبع دار احیاء التراث العربی، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۴۰۹ شائع کردہ دارالمعرفہ، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۳۴ شائع کردہ المکتب الاسلامی، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۱، فتح الباری ۱۰/ ۳۴۳، ۳۴۴ طبع السّلفیہ، صحیح مسلم بشرح النووی ۳/ ۱۴۸ طبع المطبعۃ المصریہ، نیل الأوطار ۱/ ۱۶۰ طبع دارالجیل۔

(۳) حدیث: "عشر من الفطرة" کی روایت مسلم (۱/ ۲۲۳ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

توأم

تعریف:

۱-توأم لغت میں اس بچہ کو کہتے ہیں جس کے ساتھ ایک شکم میں دوسرا بچہ بھی ہو، اور توأم دونوں میں سے صرف ایک کے لئے بولا جاتا ہے، اس کا مؤنث توأمة ہے، دو جڑواں بچوں کو توأمان کہتے ہیں، اور جمع توائم ہے۔

أتأمت المرأة کا معنی ہے: عورت کا ایک حمل سے دو بچے جننا، صفت "متئم" ہے (یعنی جڑواں بچہ جننے والی عورت)[۱]۔

"لسان العرب" میں ہے: توأم ہر ذی روح سے پیدا ہونے والے اس بچہ کو کہتے ہیں جو دوسرے یا دو سے زائد کے ساتھ ایک پیٹ سے پیدا ہو، سب لڑکے ہوں یا سب لڑکیاں ہوں، یا لڑکا لڑکی دونوں ہوں[۲]۔

جرجانی فرماتے ہیں: اصطلاح میں توأمان ان دو جڑواں بچوں کو کہتے ہیں جو ایک حمل سے پیدا ہوں اور دونوں کی ولادت کے درمیان چھ مہینے سے کم کا وقفہ ہو[۳]۔

توائم سے متعلق احکام:

فقہاء نے توائم (جڑواں بچوں) کے احکام مختلف مقامات پر ذکر کئے ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) المصباح المنیر مادہ: "توم"۔

(۲) لسان العرب مادہ: "تأم"۔

(۳) التعریفات للجرجانی رص ۷۰۔

نفاس کے بیان میں:

۲-دو جڑواں یا کئی جڑواں بچوں کی ولادت کے درمیان نکلنے والے خون کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ یہ خون نفاس ہے، یا استحاضہ ہے، یا حیض ہے؟

حنفیہ و مالکیہ کا مذہب (اور حنابلہ کے نزدیک یہی راجح ہے) یہ ہے کہ دو جڑواں یا کئی جڑواں بچوں کی ماں کا نفاس پہلے بچہ کی ولادت سے شروع ہوجاتا ہے، کیونکہ پہلے بچہ کی ولادت کے بعد جو خون ہے وہ ولادت کے بعد ہے، لہذا نفاس ہوگا جیسا کہ ایک بچہ کی پیدائش کے بعد ہوگا۔

اگر ان دونوں کے درمیان نفاس کی اکثر مدت گذر جائے جو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک چالیس دن ہے، اور مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ساٹھ دن ہے تو اس کے بعد آنے والا خون حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک نفاس نہیں ہوگا، بلکہ یہ استحاضہ اور کسی خرابی کی وجہ سے آنے والا خون ہوگا، اور دوسرے بچہ کے پیدا ہونے کا نفاس نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ پہلے کے تابع ہے، بیان کیا جاتا ہے کہ امام ابو یوسف نے امام ابوحنیفہؒ سے دریافت کیا: آپ کی کیا رائے ہے اگر دو ولادتوں کے درمیان چالیس دن گذر جائیں؟ جواب دیا: ایسا نہیں ہوگا، امام ابو یوسف نے کہا: اگر ایسا ہوجائے؟ امام ابوحنیفہؒ نے جواب دیا: دوسرے بچہ کے بعد آنے والا خون نفاس نہیں ہوگا لیکن ایسی عورت دوسری پیدائش کے وقت غسل کرے گی اور نماز پڑھے گی[۱]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر دو جڑواں بچوں کی ولادت کے درمیان ساٹھ دن سے کم کا وقفہ گذرے تو ایک ہی نفاس ہوگا، اگر نفاس کی اکثر مدت گذر جائے جو ساٹھ دن ہے تو دو نفاس ہوں گے،

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱ر۲۰۰، جواہر الإکلیل ۱ر۳۲، المغنی لابن قدامہ ۱ر۳۵۰، کشف المخدرات رص ۵۰۔

اوراس وقت دوسری ولادت کا نفاس شروع ہوگا، جبکہ پہلی ولادت اور دوسری ولادت کے درمیان چھ مہینے ہوں، اور یہ حمل کی اقل مدت ہے، کیونکہ دوسری ولادت ایک مستقل ولادت ہے۔

بعض حنابلہ کہتے ہیں: نفاس کا آغاز پہلی ولادت سے ہوگا اور اختتام دوسری ولادت سے ہوگا، اس لئے کہ دوسرا بچہ پیدا ہوگیا، لہذا نفاس کی مدت اس سے فراغت کے پہلے ختم نہیں ہوگی، اس طرح سے دو جڑواں بچے جننے والی یا زیادہ جڑواں بچے جننے والی کے حق میں نفاس کی مدت چالیس دن سے زائد ہوتی ہے۔

امام محمد، امام زفر اور دوسرے حنابلہ کا قول اور یہی شافعیہ کا قدیم قول ہے کہ نفاس کی مدت صرف دوسری ولادت سے شروع ہوگی، کیونکہ نفاس کی مدت کا تعلق ولادت سے ہوتا ہے، لہذا اس کی ابتداء وانتہاء دونوں دوسری ولادت سے ہوگی، اس بنا پر دوسری ولادت سے پہلے یا جڑواں بچوں میں سے آخری بچہ کی ولادت سے پہلے عورت جو خون دیکھے گی وہ نفاس کا خون نہیں ہوگا، بلکہ استحاضہ ہوگا۔

شافعیہ کا قول جدید یہ ہے کہ دو جڑواں یا زیادہ جڑواں بچوں کے درمیان جو خون نکلے وہ حیض ہوگا، اور یہی قول ان کے نزدیک راجح ہے[۱]۔

لعان اور نسب کے بیان میں:

۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی آدمی دو یا دو سے زائد جڑواں بچوں میں سے ایک کا اقرار کرلے اور دوسرے کا انکار کردے تو باقی بچے بھی اس کے قرار دئے جائیں گے، اس لئے کہ یہ صحیح نہیں ہے کہ ایک حمل میں بعض اس کا حصہ ہو اور بعض دوسرے کا ہو، اگر ان میں سے ایک کا بھی نسب اس سے ثابت ہوگیا تو دوسرے کا نسب بھی لامحالہ اس سے ثابت ہوجائے گا اس طرح کہ جس کی وہ نفی کررہا ہے اس کو اس کے تابع کردیا جائے گا جس کا وہ اقرار کررہا ہے، کیونکہ نسب کو ثابت کرنے میں احتیاط کی جاتی ہے اس کی نفی میں نہیں۔

اگر ایک کا اقرار کرے اور دوسرے کے بارے میں خاموشی اختیار کرے تو دوسرا بھی اس سے ملا دیا جائے گا، کیونکہ اگر وہ نفی کرتا تب بھی یہ اس سے ملا دیا جاتا، اس لئے جب سکوت اختیار کرے گا تو بدرجۂ اولی اس سے ملا دیا جائے گا۔

اگر ایک کا انکار کرے اور دوسرے کے بارے میں سکوت اختیار کرے تو دونوں کو اس کے ساتھ ملا دیا جائے گا، کیونکہ نسب کا حق ترجیح پر مبنی ہے، اور یہ محض امکان سے ثابت ہوجاتا ہے[۱]۔

۴- فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ اگر عورت کوئی بچہ جنے اور ولادت کے بعد لعان کے ذریعہ اس کے نسب کی نفی ہوجائے، پھر عورت دوسرا بچہ جنے جو پہلے کا جڑواں ہو اس طرح کہ دونوں کے درمیان چھ مہینے سے کم کی مدت ہو۔

جمہور کا اس مسئلہ میں مذہب یہ ہے کہ دوسرے بچہ کے نسب کی نفی پہلے لعان کی وجہ سے نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ لعان صرف پہلے بچہ تک محدود رہے گا۔

لہذا اگر دوسرے لڑکے کی نفی کرنا چاہے تو اس کے لئے ضروری ہوگا کہ دوسرے لعان کے ذریعہ اس کے نسب کی نفی کرے، اور دوسرے لعان میں پہلے لڑکے کے تذکرہ کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ پہلا لعان دوسرے لڑکے کے حق میں بھی لعان ہوگا، اس لئے کہ دونوں ایک ہی حمل سے ہیں۔

لیکن فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر پہلے بچہ کی نفی کرنے کے بعد

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۰۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲، تحفۃ المحتاج ۱/ ۴۱۱، ۴۱۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۸، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۵۰، کشف المخدرات رص ۵۰۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۹۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۰، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۵۸، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۱۷۱، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۱۹۔

دوسرے بچہ کا اقرار کرلے تو دونوں لڑکوں کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور شوہر پر حد قذف جاری ہوگی، اس لئے کہ اس نے اپنے کو جھٹلا دیا ہے، کیونکہ بعض حمل کے نسب کے ثبوت کا اقرار کل کا اقرار ہے۔

اسی طرح اگر دوسری ولادت کے بعد وہ خاموش رہے اور اس کا انکار نہ کرے تب بھی دونوں لڑکوں کا نسب اس سے ثابت ہوجائے گا، لیکن اس آخری مسئلہ میں اس پر حد نافذ نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس نے اپنے پہلے قول کے خلاف بات نہیں کہی ہے، اور پہلے لڑکے کو اس کے ساتھ ملا دینا شریعت کا حکم ہے [۱]۔

۵ - دو جڑواں بچوں میں سے اگر ایک مردہ ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے کہ کیا آدمی کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اس کی نفی کردے، یا حق نہیں ہوگا؟

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ دو یا زیادہ جڑواں بچوں میں سے میت کی نفی سے اس کے لئے لعان ہوگا، اسی طرح ان میں سے زندہ کی نفی کی وجہ سے اور زندہ و مردہ دونوں کی نفی کی وجہ سے لعان ہوگا، اس لئے کہ اس کا نسب موت سے منقطع نہیں ہوگا، بلکہ کہا جاتا ہے: فلاں کا بچہ مرگیا، اور یہ فلاں کے لڑکے کی قبر ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کی تجہیز و تکفین کے اخراجات اسی کے ذمہ ہوتے ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر دونوں کی نفی کردے پھر ان میں سے ایک لعان سے پہلے مرجائے یا قتل کردیا جائے تو دونوں کا نسب اس سے ثابت ہوگا، کیونکہ مردہ کی نفی ممکن نہیں، اس لئے کہ نفی کا موقع موت کے ذریعہ ختم ہو چکا ہے اور وہ اس سے بے نیاز ہو چکا ہے۔

کاسانی فرماتے ہیں: (لعان کی شرطوں میں سے) ایک شرط یہ بھی ہے کہ قطع نسب کے وقت لڑکا زندہ ہو اور یہ تفریق کا وقت ہوتا ہے، اگر زندہ نہ ہو تو اس کا نسب باپ سے منقطع نہیں ہوگا حتی کہ اگر عورت بچہ جنے اور وہ مرجائے پھر شوہر اس کا انکار کردے تو وہ لعان کرے گا اور لازمی طور پر لڑکا اسی کا ہوگا، اس لئے کہ موت سے نسب کا ثبوت پختہ ہوجاتا ہے اور انقطاع کا احتمال نہیں رہتا۔

جب دو جڑواں بچوں میں سے مردہ کی نفی نہیں ہوئی تو زندہ کی بھی نفی نہیں ہوگی، اس لئے کہ دونوں کا حمل ایک ہے، لازمی طور پر زندہ بچے کا نسب اس سے ثابت ہوگا، اور اس کے لئے ضروری ہوگا کہ اپنے سے حد کو دور کرنے کے لئے لعان کرے [۱]۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ جو شوہر لعان کے ذریعہ حمل کا انکار کردے، اور عورت دو یا زیادہ جڑواں بچوں کو جنم دے تو لعان سے سب کی نفی ہوجائے گی، خواہ وہ سارے بچے یکے بعد دیگرے جنے ہوں یا ان کے درمیان چھ ماہ سے کم کا وقفہ ہو، اس لئے کہ اس نے حمل کا لعان کیا ہے، اور حمل کا اطلاق ان تمام بچوں پر ہوگا جو پیٹ میں ہوں گے [۲]۔

وراثت کے بیان میں:

۶ - علمائے فرائض نے حمل کی وراثت کے ابواب میں دو مسائل سے بحث کی ہے جن کا تعلق جڑواں بچوں سے ہے:

پہلا مسئلہ: حمل کے حق میں احتیاط پر عمل کرتے ہوئے اس کو دو یا دو سے زیادہ جڑواں بچے فرض کرنا۔ اختلاف اس میں ہے کہ جڑواں بچوں کی تعداد کیا فرض کی جائے، جمہور کی رائے یہ ہے کہ ترکہ میں

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۹۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۰، ۳۸۴، مواہب الجلیل ۴/ ۱۳۹، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۵۸، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۱۷۱، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۱۹۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۹۱ بحوالہ فتح القدیر، البدائع للکاسانی ۳/ ۲۴۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۰، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۱۹، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۵۸۔

(۲) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۵۹۔

سے دو جڑواں بچوں کا حصہ محفوظ رکھا جائے گا، اس لئے کہ دو جڑواں بچوں کی ولادت کثرت سے ہوتی ہے اور عادت جاریہ بھی ہے اور اس سے زیادہ شاذ و نادر ہے، لہذا زیادہ کے لئے کوئی چیز محفوظ نہیں کی جائے گی۔

شافعیہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ نہ تو حمل کی تعداد کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے اور نہ ہی کسی متعین حد سے محدود کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ اس کے ضبط کا کوئی طریقہ نہیں ہے، لہذا پورا مال روکا جائے گا جبکہ بقیہ وارثوں کا جڑواں بچوں سے حجب ممکن ہو، لیکن اگر حجب نہ ہو اور وہ اصحاب فرائض میں سے ہوں تو ان کو ترکہ میں سے ان کے حصے دے دیئے جائیں گے، اور اگر ان کا کوئی حصہ مقرر نہ ہو تو ان کو کچھ نہیں دیا جائے گا یہاں تک کہ حاملہ بچہ کو جنم دے دے[۱]۔

شافعیہ کا مرجوح قول یہ ہے کہ چار لڑکوں کے حصے محفوظ رکھے جائیں گے۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "إرث"۔

دوسرا مسئلہ: اگر حاملہ مورث کی موت کے بعد جڑواں بچہ جنے، پھر ان میں سے ایک چلائے اور دونوں مرجائیں اور متعین طور پر یہ معلوم نہ ہو کہ کون سے بچے کی آواز نکلی تھی، اگر دونوں لڑکے ہوں، یا دونوں لڑکیاں ہوں، یا ایک لڑکا اور ایک لڑکی ہو، اور ان دونوں کی میراث الگ الگ نہ ہو تو ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا، اور اگر ایک لڑکا اور ایک لڑکی ہو اور ان دونوں کی میراث الگ الگ ہو تو ان دونوں کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: اصحاب فرائض کی رائے یہ ہے کہ دونوں حالتوں میں مسئلہ پر عمل کیا جائے گا اور ہر وارث کو یقینی حصہ دیا جائے گا، اور باقی کو روکا جائے گا یہاں تک کہ وہ آپس میں اس بارے میں صلح کرلیں۔

پھر ابن قدامہ فرماتے ہیں: یہ بھی گنجائش ہے کہ احتمال کے مطابق ان کے درمیان ترکہ تقسیم کردیا جائے[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "إرث"۔

عدت کے بیان میں:

۷- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ تمام بچوں کے پیدا ہوجانے سے حاملہ کی عدت گذر جاتی ہے جبکہ حمل ایک ہو، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ عدت کس بچہ سے ختم ہوگی جبکہ حمل میں دو بچے یا اس سے زیادہ ہوں۔

جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ اس کی مدت اس وقت تک ختم نہ ہوگی جب تک آخری بچہ نہ جنے، اس لئے کہ جب تک سارے بچے نہیں جنے گی اس وقت تک وضع حمل کا تحقق نہیں ہوگا، کیونکہ حمل تمام بچوں پر مشتمل ہے۔

عکرمہ اور ابو قلابہ کہتے ہیں کہ جڑواں بچوں میں سے پہلا بچہ جننے سے اس کی عدت ختم ہوجائے گی، لیکن شادی اس وقت تک نہیں کرسکتی جب تک آخری بچہ نہ جنے[۲]۔

جنین پر جنایت کے بیان میں:

۸- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کسی حاملہ عورت کے پیٹ پر مار دیا جائے جس کے اثر سے دو یا دو سے زیادہ جنین بچے ساقط ہوجائیں تو ہر جنین کا تاوان دینا پڑے گا، کیونکہ یہ آدمی کا ضمان ہے، لہذا جنین کے متعدد ہونے سے ضمان بھی متعدد ہوگا۔

اور اگر وہ بچے ایسے وقت میں زندہ ساقط ہوں جس میں وہ زندہ رہ

(۱) مغنی المحتاج ۲۸/۳، حاشیہ ابن عابدین ۳۳۲/۳، المغنی لابن قدامہ ۳۱۳/۶۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۳۱۸/۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲۰۰/۱، ۶۰۴/۲، جواہر الإکلیل ۳۸۷/۱، القوانین الفقہیہ رص ۲۴۱، حاشیۃ الباجوری ۱۷۴/۲، المغنی لابن قدامہ ۴۷۴/۷۔

سکتے ہوں، پھر وہ مرجائیں تو ہر ایک میں مکمل دیت لازم ہوگی، اگر بعض ان میں زندہ ہوں پھر مرجائیں اور بعض اس میں مردہ ہی ہوں تو زندہ کے بدلے میں دیت ہوگی، اور مردہ میں تاوان۔

مالکیہ اس کی صراحت فرماتے ہیں کہ یہ اس وقت ہوگا جبکہ مارنے کے بعد فوراً بچہ مرجائے، کیونکہ فی الفور اس کا مرجانا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مجرم کی مار سے مرا ہے۔

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ اگر وہ عورت مرجائے جس کو مارا گیا ہے، پھر دو مردہ بچے پیدا ہوں، یا ماں کی موت سے پہلے ایک مردہ بچہ پیدا ہو، پھر دوسرا بچہ موت کے بعد مردہ پیدا ہو۔

تو حنفیہ و مالکیہ کا اس سلسلہ میں مذہب یہ ہے کہ اس بچہ میں کچھ بھی نہیں دینا پڑے گا جو ماں کی موت کے بعد مردہ پیدا ہو، کیونکہ وہ ماں کے اعضاء میں شمار ہوگا، اور اس کے اعضاء کا ضمان اس کی موت کی وجہ سے ساقط ہوجائے گا۔

شافعیہ اور حنابلہ کا اس سلسلہ میں مذہب یہ ہے کہ ماں کی موت کے بعد جو دو بچے مردہ پیدا ہوں گے ان دونوں میں دو تاوان واجب ہوگا، اسی طرح ان دونوں میں سے اس میں بھی جو ماں کی موت کے بعد پیدا ہو، اس لئے کہ یہ جنین ہے جو جنایت کی وجہ سے نکلا ہے، لہذا اس کا ضمان اس کی طرح واجب ہوگا جو ماں کی موت سے پہلے نکلے، اور اس لئے بھی کہ وہ ایسا آدمی ہے جس کی وراثت جاری ہوتی ہے، لہذا وہ اپنی ماں کے ضمان میں داخل نہیں ہوگا جیسا کہ اگر وہ زندہ پیدا ہوکر مرجاتا، مالکیہ میں سے اشہب کا بھی یہی مسلک ہے [۱]۔

جو شخص غلطی سے بچوں کو ساقط کردے اس پر کفارہ واجب ہوگا یا نہیں؟

تو جمہور فقہاء (حنابلہ، شافعیہ اور مالکیہ) کہتے ہیں کہ جنایت کرنے والے پر جڑواں بچوں میں سے ہر ایک جنین کے بدلے کفارہ واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ معصوم آدمی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ"[۱] (اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کر ڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب) ہے)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر سب جنین مردہ پیدا ہوں تو ان میں کوئی کفارہ واجب نہیں ہوگا، لیکن کفارہ دینا مجرم کے لئے مندوب ہے [۲]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۷۷ ۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۷، القوانین الفقہیہ/ ۳۵۲، الدسوقی ۴/ ۲۶۹، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۸۰۲، ۸۰۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۳، ۱۰۴۔

(۱) سورۂ نساء/ ۹۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۸، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۸۱۵۔

توی

تعریف:

۱-توی بروزن "حصی"، لغت میں اس کا معنی ہلاک ہونا ہے، کہا جاتا ہے: توی یتوی جیسے رضی یرضی یعنی ہلاک ہونا، اور أتواہ اللہ فہو توّ یعنی اللہ نے اس کو ہلاک کیا تو وہ ہلاک ہوگیا) "اللسان" میں ہے: التوی قصر کے ساتھ ہے، اور کبھی کبھی مد کے ساتھ بھی آتا ہے تو کہا جاتا ہے: تواء۔

"اللسان" میں آیا ہے کہ التوی کا معنی ہلاک ہونا، اور مال کا اس طرح ضائع ہونا کہ اس کی واپسی کی امید نہ کی جاسکے، اور یہ توی المال یتوی تویً سے ماخوذ ہے [۱]۔

فقہاء بھی اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں، یعنی ہلاک ہونا اور مال کا ضائع ہونا [۲]۔ حنفیہ نے اس کی تعریف حوالہ کی بحث میں حق تک رسائی حاصل کرنے سے عاجز رہنے سے کی ہے، اس طور پر کہ محال علیہ اس کا انکار کردے یا وہ فقر وافلاس کی حالت میں مرجائے جیسا کہ آگے آئے گا [۳]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

فقہاء نے توی کے احکام مختلف موقعوں پر بیان کئے ہیں: ان میں سے حوالہ، ودیعت اور رہن کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

اول-حوالہ میں توی:

۲-فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ اگر محال (قرض خواہ) کا حق محال علیہ (جس کے حوالہ کیا جائے) کی موت یا اس کے محتاج ہوجانے کی وجہ سے فوت ہوجائے تو محال کو محیل (مدیون) سے وصول کرنے کا حق حاصل ہوگا یا نہیں؟

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص دوسرے کا دین حوالہ کی شرطوں کے ساتھ تیسرے کے حوالہ کردے تو محیل کا ذمہ بری ہوجائے گا، اور محال کو کسی طرح بھی یہ حق حاصل نہیں ہوگا کہ وہ محیل سے مطالبہ کرے، حتی کہ اگر اس سے محال بہ (دین) کا لینا اس کے افلاس وغیرہ کی وجہ سے ناممکن ہوجائے، مثلاً وہ انکار کردے، یا ٹال مٹول کرے، یا مرجائے، اس لئے کہ حوالہ قرض کو محیل کے ذمہ سے محال علیہ کے ذمہ کردیتا ہے [۱]۔

شافعیہ فرماتے ہیں: محال وصول نہیں کرے گا اگرچہ محال علیہ کے مال دار ہونے کی شرط ہو، اور انہوں نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ مذکورہ کسی چیز کی وجہ سے ناممکن ہونے کی صورت میں وصول کرنے کی شرط لگائی ہو تو سرے سے حوالہ ہی صحیح نہیں ہوگا [۲]۔

حنابلہ فرماتے ہیں: محال وصول نہیں کرے گا اگرچہ حوالہ مفلس پر اس کی رضامندی سے ہو، اگر محال علیہ کے مالدار ہونے کی شرط نہ ہو [۳]۔

مالکیہ نے اس کا استثناء کیا ہے کہ اگر صرف محیل محال علیہ کے فقیر ومفلس ہونے کو جانتا ہو (محال نہ جانتا ہو)، تو اس صورت میں محال

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادۃ "توی"، تاج العروس ۱۰/ ۵۴ طبع القاہرہ۔
(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۹۲، المقنع ۲/ ۲۷۶، المغنی ۶/ ۳۸۷، المغرب للمطرزی۔
(۳) ابن عابدین ۴/ ۲۹۲، ۲۹۳، العنایہ بہامش فتح القدیر ۶/ ۳۵۲۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰۸، القلیوبی ۲/ ۳۱۸، ۳۱۹، کشاف القناع ۳/ ۳۸۳۔
(۲) الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۳۷۵۔
(۳) کشاف القناع ۳/ ۳۸۳، ۳۸۴۔

محیل سے وصول کرسکتا ہے، کیونکہ اس نے اس کو دھوکہ دیا ہے [۱]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہلاکت کی صورت میں محال کو محیل سے وصول کرنے کا حق حاصل ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے: محال محیل سے صرف ہلاکت کی حالت میں وصول کرسکتا ہے، اس طور پر کہ محال علیہ حوالہ کا انکار کردے اور اس کی قسم کھالے اور محیل اور محال کے پاس کوئی دلیل اور گواہی نہ ہو، یا محال علیہ افلاس کی حالت میں مرجائے، یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، یا اس کی زندگی ہی میں حاکم اس کو مفلس قرار دے دے، یہ امام ابویوسفؒ اور امام محمد کے نزدیک ہے، کیونکہ قاضی کا کسی کو مفلس قرار دینا صاحبین کے نزدیک صحیح ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک صحیح نہیں ہے [۲]۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حوالہ''۔

دوم- ودیعت میں توی:

۳- ودیعت میں اصل یہ ہے کہ ودیع ودیعت رکھی ہوئی چیز کو اس جگہ سے منتقل نہ کرے جس جگہ صاحب ودیعت نے اس کو حفاظت کے لئے متعین کردیا ہو، اگر ودیع مالک ودیعت کی متعین کی ہوئی جگہ میں ودیعت کی حفاظت کرے، اور اس پر کسی کا خوف بھی نہ ہو تو متفقہ طور پر اس پر کوئی ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اس کے حکم کی اطاعت کی ہے، اس کے مال میں کوئی کوتاہی نہیں کی ہے۔

اور اگر ودیع کو ودیعت رکھی ہوئی چیز کے بارے میں بہہ جانے اور ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو اور وہ اس کو اس جگہ سے نکال کر محفوظ جگہ میں منتقل کردے اور وہ تلف ہوئے تو اس صورت میں بھی بالاتفاق اس پر ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں اس کو اس کی حفاظت کے لئے منتقل کرنا ہی متعین ہے، اور اس کو اس کی حفاظت کا حکم دیا گیا ہے۔

اور اگر کسی طرح کا اندیشہ نہ ہو اور ودیعت کو اس کی محفوظ جگہ سے دوسری جگہ منتقل کردے تو وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے حفاظت کرنے میں جس کا اس کو حکم دیا گیا ہے اس کی مخالفت کی ہے [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''ودیعت''۔

سوم- رہن میں توی:

۴- فقہاء نے بیان کیا ہے کہ کسی عادل کے پاس رہن رکھنا جائز ہے، اور اس کے قبضہ کرلینے سے رہن کا معاملہ مکمل ہوجاتا ہے، اور اس صورت میں اگر رہن رکھی ہوئی چیز ہلاک ہوجائے تو کیا اس کا ضامن مرتہن ہوگا یا راہن؟ اس میں بہت تفصیل اور اختلاف ہے، اس کا بیان اصطلاح ''رہن'' میں آئے گا۔

لیکن حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ اگر اس کی بیع پر مقرر کیا ہوا عادل شخص اس کو بیچ دے تو یہ رہن ہونے سے نکل جائے گا، اس لئے کہ یہ مشتری کی ملک ہوگیا، اور قیمت رہن ہوگئی، اس لئے کہ وہ اس کے قائم مقام ہے، خواہ اس پر قبضہ ہو یا نہ ہو، یہاں تک کہ اگر وہ مشتری کے پاس ہلاک ہوجائے تو اس کا ضامن مرتہن ہوگا، اور قیمت اور قرض میں سے جس کی مقدار کم ہوگی اس کو ہلاک تصور کیا جائے گا، کیونکہ رہن کا عقد قیمت میں باقی رہتا ہے، اس لئے کہ قیمت مرہون مبیع کے قائم مقام ہوتی ہے [۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''رہن''۔

---

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۲۸۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۹۳۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۱/ ۳۶۷، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۳۸۷، المقنع ۲/ ۱۷۶۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۲۵، البنایہ علی الہدایہ ۹/ ۱۰۸، البدائع ۶/ ۱۴۹۔

تواتر

تعریف:

۱- لغت میں تواتر کا معنی کسی چیز کا یکے بعد دیگرے ہونا ہے، اور کہا گیا ہے کہ وہ چیزوں کا وقفہ اور فاصلہ کے ساتھ یکے بعد دیگرے آتے رہنے کا نام ہے، اور متواتر: وہ شئ ہے جو تھوڑی دیر رہے پھر دوسری چیز آجائے، اگر وہ مسلسل ہو تو متواتر نہیں ہوگی بلکہ یہ متدارک اور متتابع کہا جائے گا، اور لغت میں خبرِ متواتر: یہ ہے کہ جس کو ایک راوی ایک راوی سے نقل کرے (۱)۔

اصولیین اور فقہاء کی اصطلاح میں خبرِ متواتر کی کئی تعریفات ہیں، اور یہ ساری تعریفات اگرچہ لفظاً مختلف ہیں لیکن معنًی ایک ہی ہیں۔

چنانچہ صاحب "المحصول" نے اس کی تعریف یہ کی ہے: اتنی بڑی تعداد کا خبر دینا جن کی کثرت کی وجہ سے ان کی بات پر یقین ہوجائے۔ صاحب "کشف الاسرار" اس کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ایسی جماعت کا خبر دینا جس کی صداقت وسچائی کا علم خود بخود ہوجائے۔ صاحب التحریر اس کی تعریف یوں کرتے ہیں: کسی ایسی جماعت کا خبر دینا جو بغیر خارجی قرائن کے یقین کا فائدہ دے۔

صاحب "دستور العلماء" فرماتے ہیں: تواتر کا مطلب ہے کہ چند افراد ایک ساتھ یا الگ الگ کسی ایسے معاملہ کی خبر دیں جس کے جھوٹ ہونے پر سب کا متفق ہوجانا عادۃً محال ہو۔

(۱) لسان العرب مادہ: "وتر"۔

اور فقہاء اس کو صرف اصطلاحی معنی ہی میں استعمال نہیں کرتے بلکہ اس کے لغوی معنی میں بھی اس کو استعمال کرتے ہیں جیسا کہ آگے واضح ہوجائے گا (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

آحاد:

۲- لغت میں آحاد "أحد" کی جمع ہے۔

اور "الأحد" اللہ تعالی کے ناموں میں سے ایک نام بھی ہے: یعنی وہ فرد واحد جو ہمیشہ ایک رہے اور کوئی دوسرا اس کا شریک نہ ہو۔

اور الأحد: ایک کے معنی میں بھی آتا ہے جو پہلا عدد ہے۔

اصطلاح میں خبر آحاد اس خبر کو کہتے ہیں جو بذات خود مفید یقین نہ ہو۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ "جو ظن غالب کا فائدہ دے" (۲)۔

لہذا تواتر اور آحاد کے درمیان تضاد کی نسبت ہے۔

خبر آحاد میں مشہور، عزیز اور غریب بھی شامل ہیں، اس کی تفصیل علم اصولِ حدیث میں موجود ہے۔

اجمالی حکم:

۳- اصولیین کا اس پر اتفاق ہے کہ تواتر سے یقین کا فائدہ ہوتا ہے، جمہور فقہاء اور اصولیین کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ علم بدیہی ہے، اور ابوالحسن بصری اور معتزلہ میں سے کعبی اور شافعیہ میں امام الحرمین اور دقاق کے نزدیک وہ علم نظری ہے، آمدی نے توقف اختیار کیا ہے، اور

(۱) المحصول: الجزء الثانی: القسم الاول ص/ ۳۲۳، کشف الأسرار ۲/ ۳۶۰، تیسیر التحریر ۳/ ۳۰، الأحکام للآمدی ۲/ ۱۴، الکلیات ۲/ ۹۷، فصل التاء، التعریفات/ ۷۰، دستور العلماء ۱/ ۳۶۴ باب التاء مع الواو۔

(۲) لسان العرب مادہ: "أحد"، تیسیر التحریر ۳/ ۳۷۔

امام غزالی نے تفصیل سے بیان کیا ہے اور کہا ہے: وہ بدیہی اس معنی میں ہے کہ ذہن تک اس کے پہنچنے میں کسی واسطہ کی ضرورت نہیں پڑتی ہے، اس لئے کہ واسطہ ذہن میں موجود ہوتا ہے، اور اس معنی میں بدیہی نہیں ہے کہ وہ بغیر واسطہ کے حاصل ہو جاتا ہے۔

تواتر سے یقین حاصل ہونے کے لئے چند متعین شرائط کا پایا جانا ضروری ہے، جن میں سے بعض کا تعلق خبر دینے والوں سے ہے اور بعض کا تعلق سننے والوں سے ہے، اور بعض متفق علیہ ہیں، اور بعض مختلف فیہ ہیں، متفق علیہ شرائط مندرجہ ذیل ہیں، اور مختلف فیہ شرائط کے لئے علم حدیث کی اصطلاحات اور اصولی ضمیمہ کی طرف رجوع کیا جائے۔

۴- وہ شرطیں جن کا تعلق خبر دینے والوں سے ہے اور جن پر اصولیین کا اتفاق ہے چار ہیں:

پہلی شرط: یہ ہے کہ وہ خبر یقین کی بنیاد پر دیں، ظن کی بنیاد پر نہ دیں۔

دوسری شرط: یہ ہے کہ ان کا علم بدیہی ہو اور اس کی بنیاد کسی محسوس پر ہو۔

تیسری شرط: یہ ہے کہ اس خبر کا اول و آخر اور وسط ان صفات میں اور کمال تعداد میں برابر ہو۔

چوتھی شرط: یہ ہے کہ عدد کامل ہو جس سے یقین حاصل ہو جائے۔ کامل سے مقصود وہ کم سے کم تعداد ہے جو یقین کا فائدہ دے، یا نقل کرنے والوں کی اتنی بڑی تعداد ہو کہ ان سب کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا عام طور سے محال ہو۔

تعداد کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ اس کی کم سے کم تعداد پانچ ہے، ایک قول یہ ہے کہ بارہ ہے، ایک قول بیس کا ہے، اور ایک قول چالیس کا ہے، اور ایک قول ستر کا ہے، اور ایک قول اہل بدر کی تعداد کے برابر تین سو تیرہ ہے، اور ایک قول اہلِ بیعت رضوان کے برابر (چودہ سو) ہے۔

اور ایک قول ہے کہ اس کی تعداد ہم کو معلوم نہیں لیکن علم بدیہی کے حصول سے ہم کامل عدد کو جانتے ہیں، عدد کے کامل ہونے کو یقین کے حاصل ہونے کی دلیل نہیں سمجھتے ہیں، اور اس کا ضابطہ یہ ہے کہ جس عدد سے یقین حاصل ہو جائے۔ اور بہت سے اصولیین نے اسی ضابطہ کو اختیار کیا ہے جن میں امام غزالی، امام رازی، ابن الہمام، امیر بادشاہ شارح التحریر، سعد الدین تفتازانی اور صاحب ''کشف الأسرار'' عبد العزیز بخاری ہیں۔

سننے والوں سے جن شرطوں کا تعلق ہے وہ دو ہیں:

پہلی شرط: یہ ہے کہ سننے والا اس چیز کو جانتا نہ ہو جس کی اس کو خبر دی جا رہی ہے۔

دوسری شرط: یہ ہے کہ سننے والا اس علم کے قبول کرنے کا اہل ہو جس کی اس کو خبر دی جا رہی ہے۔

تواتر کی قسمیں:

۵- تواتر کی دو قسمیں ہیں: لفظی اور معنوی۔ لفظی وہ ہے جس کے الفاظ تواتر اور تسلسل کے ساتھ منقول چلے آ رہے ہوں، جیسے حدیث: ''من كذب عليّ متعمدًا''[1]۔

معنوی یہ ہے کہ خبر کے راوی ایسی متعدد باتیں نقل کریں جن کے درمیان تضمن یا التزام کے طور پر قدر مشترک ہو، یا ایک بڑی تعداد جس کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا محال ہو، اس کا ایسے مختلف واقعات نقل کرنا جو ایک ایسے معاملہ میں مشترک ہوں جس میں وہ قدر مشترک

(۱) حدیث: ''من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۶۰/۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۰/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

مسلسل چلی آرہی ہو، جیسے حضرت علیؓ کی شجاعت ودلیری، حاتم کا جودو سخااور مسح علی الخفین کی احادیث۔

لہذا جب یہ بات ثابت ہے کہ خبر متواتر علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے تو اس یقینی علم کو وہی چیز منسوخ کرسکتی ہے جو اسی طرح علمِ یقینی کا فائدہ دیتی ہو۔ علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ خبر متواتر کو خبر متواتر سے منسوخ کرنا جائز ہے، لیکن احادیث متواترہ کو احادیث آحاد سے منسوخ کرنے میں اختلاف ہے، جمہور اصولیین کی رائے ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، یہ اس لئے کہ احادیث متواترہ قطعی اور یقینی ہوتی ہیں، اور خبر آحاد ظنی ہیں، لہذا ظنی قطعی کو باطل نہیں کرسکتی، کیونکہ کمزور شی اپنے سے طاقتور اور قوی چیز کو باطل نہیں کرسکتی، صاحب ''البرہان'' نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، اور صاحب ''تیسیر التحریر'' نے بعض علماء کے نزدیک اس کا جواز نقل کیا ہے۔

رازی نے ''المحصول'' میں لکھا ہے کہ اکثر حضرات کے نزدیک یہ عقلاً جائز ہے لیکن ایسا منقول نہیں ہے۔

امام غزالی فرماتے ہیں کہ یہ عقلاً جائز ہے اگر تعبدی ہو، اور حضور ﷺ کے زمانہ میں اس پر عمل ہوا ہو، لیکن آپ ﷺ کی وفات کے بعد یہ ناممکن ہے۔

صاحب ''التوضیح'' کہتے ہیں کہ آحاد میں سے صرف مشہور کے ذریعہ خبر متواتر کو منسوخ کرنا جائز ہے، یہ اس لئے کہ یہ اس حیثیت سے ہے کہ یہ بیان ہے جو آحاد کے ذریعہ جائز ہے، اور اس حیثیت سے ہے کہ یہ تبدیل ہے جس میں تواتر شرط ہے، لہذا اس کو اس چیز سے منسوخ کرنا جائز ہے جو ان دونوں کے درمیان متوسط درجہ کی ہو اور وہ مشہور ہے۔

٦ - علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ قرآن کریم میں جو کچھ ہے وہ اپنے اصل اور اجزاء دونوں میں وجوبی طور پر متواتر ہے، اور اس کے محل اور اس کی وضع اور اس کی ترتیب کے تواتر کے وجوب میں اختلاف ہے۔

اکثر اصولیین کی رائے یہ ہے کہ اس کے محل اور وضع اور اس کی ترتیب میں تواتر شرط نہیں ہے، بلکہ اس سلسلہ کی منقول مرویات زیادہ تر آحاد ہیں، سیوطی فرماتے ہیں: محققین اہل سنت اس میں بھی تواتر کے وجوب کے قائل ہیں [1]۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اصولی ضمیمہ''۔

(۱) المستصفی ۱/۱۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات، البرہان ۱/۵۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات، ۵۷۹، ۲/۱۳۱۱، المحصول القسم الأول من الجزء الثانی/ ۳۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، ۳۷۷، المحصول ۲/۱ القسم الأول/ ۳۶۸، ۳۸۳، المحصول ۱/۱ القسم الثالث/ ۴۹۸، تیسیر التحریر ۳/ ۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، ۳۴، ۳۶، کشف الأسرار ۲/ ۳۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات، التلویح علی التوضیح ۲/ ۲، ۳، ۳۶، الأحکام للآمدی ۲/ ۱۸، ۱۹، ۲۳، ۲۵، ۲۷، تدریب الراوی / ۳۷۴، مسلم الثبوت ۲/ ۹، ۱۳، الإتقان ۱/ ۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع مصطفی الحلبی۔

تواطؤ

تعریف:

۱-تواطؤ "تواطأ" کا مصدر ہے، اوراس کا اصل ثلاثی فعل وطئ ہے۔

لغت میں اس کا معنی توافق ہے، کہا جاتا ہے: **تواطأنا على الأمر**: ہم نے ایک دوسرے کی موافقت کی، اور **تواطؤوا عليه**: ان لوگوں نے ایک دوسرے کی موافقت کی، اس کی حقیقت یہ ہے کہ گویا کہ دونوں میں سے ہرایک نے اس چیز کو روندا جسے دوسرے نے روندا، اورمتواطئ متوافق کو کہتے ہیں (۱)۔

لیلۃ القدر کی حدیث میں ہے: "**أرى رؤياكم قد تواطأت في السبع الأواخر**" (۲) (میں تمہارے خوابوں کو دیکھ رہا ہوں کہ وہ آخر کے سات ایام میں موافق ہیں)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تمالؤ:

۲- لغت میں تمالؤ کا معنی: اکٹھا ہونا اور باہم تعاون کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **تمالؤوا على الأمر**، یعنی ان لوگوں نے باہم ایک دوسرے کا تعاون کیا۔ ابن السکیت نے کہا کہ اس کا معنی ہے: ان لوگوں نے اس پر اتفاق کرلیا، اورابوعبید نے کہا: جب لوگ آپس میں کسی امر پرایک دوسرے کی موافقت کرلیں تو اس وقت بولتے ہیں: **تمالؤوا عليه** (۱)۔

حضرت عمرؓ کی ایک حدیث ہے کہ انہوں نے سات لوگوں کو ایک شخص کے بدلے میں قتل کر دیا، جنہوں نے اس کو دھوکہ دے کر اور غداری سے قتل کر دیا تھا اور کہا: "**لو تمالأ عليه أهل صنعاء لأقدتهم به**" (اگرتمام اہل صنعاء اس کے قتل میں ساتھ ہوجاتے) تو میں اس کے بدلہ ان سب سے قصاص لیتا، ایک روایت میں ہے: میں ان سب کو قتل کر دیتا، یعنی اگر وہ سب اس کے قتل میں متحد ہوجاتے، تعاون کرتے اورایک دوسرے کا ساتھ دیتے (۲)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

ب-تضافر:

۳-اس کا معنی ایک دوسرے کی مدد کرنا اور جمع ہونا ہے، کہا جاتا ہے: **تضافر القوم**: یعنی انہوں نے ایک دوسرے کی مدد کی، اور **ضافرته** میں نے اس کی مدد کی، ابن سیدہ فرماتے ہیں: **تضافر القوم على الأمر** کا معنی ہے: انہوں نے ایک دوسرے کا تعاون کیا اور مدد کی (۳)۔

---

(۱) لسان العرب ۳/ ۹۴۶، تاج العروس ۱/ ۴۹۵۔

(۲) حدیث: "أرى رؤياكم قد تواطأت في السبع الأواخر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۵۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۲۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) لسان العرب ۳/ ۵۱۸، المصباح المنیر ۲/ ۵۸۰، القاموس المحیط ۱/ ۳۰، المغرب / ۴۳۲۔

(۲) أثر عمر: "لو تمالأ عليه أهل صنعاء لأقدتهم به" اورایک روایت میں "لقتلتهم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۲۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) المصباح المنیر ۲/ ۳۶۳، لسان العرب ۲/ ۵۴۰۔

یہ سارے الفاظ قریب المعنی بلکہ مترادف ہیں۔

ج-تصادق:

۴-تصادق، مصادقہ، صداق اور صداقہ اور مخالہ سب کے معنی ایک ہیں۔

التصادق "تصادق" کا مصدر ہے، اس کا اصل فعل صدق ہے، کہا جاتا ہے: **صدقه النصيحة والإخاء** یعنی اس نے اسے خالص اور سچی نصیحت کی، اور "**تصادقا في الحديث وفي المودة**" یہ **تكاذبا** کی ضد ہے[1]۔

تواطؤ کے معنی یہ ہیں کہ دو یا دو سے زائد اشخاص کسی معاملہ میں ایک دوسرے کی موافقت کرلیں، خواہ دونوں ساتھ ساتھ کرلیں یا آگے پیچھے کریں۔

اور تصادق کا معنی ایک شخص کا دوسرے شخص کے ہر عمل پر اس کی تصدیق کرنا ہے، اور عادۃً ان میں سے ایک شخص دوسرے سے آگے ہوگا۔

شرعی حکم:

۵-جس پر تواطؤ ہوا ہے اس کے اعتبار سے اس کا شرعی حکم الگ الگ ہے، اور یہ چند موقعوں پر پیش آتا ہے، ان میں سے جنایات، شہادات، رضاعِ محرم، اقرار بالنسب، سابق طلاق کا اقرار، وطی سے پہلے طلاق کی حالت میں وطی کرنا اور عدت کی حالت میں رجوع کرنا ہیں۔

اول-جنایات میں تواطؤ:

۶-جنایات میں تواطؤ یا تو جان کو ہلاک کرنے میں ہوگا، یا جان کے علاوہ جسم کے دوسرے اعضاء کو تلف کرنے یا ان پر ظلم کرنے میں ہوگا۔

(۱) تاج العروس، لسان العرب مادہ: "صدق"۔

جان پر جنایت:

۷-اگر ایک جماعت مل کر کسی معصوم اور بے گناہ شخص کو عمداً یا ظلماً قتل کردے تو جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ یہ پوری جماعت اس فرد واحد کے بدلے میں قتل کردی جائے گی جس کے قتل میں پوری جماعت نے ایک دوسرے کا ساتھ دیا ہے، جمہور فقہاء کا استدلال چند دلیلوں سے ہے: ان میں سے ایک سعید بن المسیب کی روایت ہے: "**أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قتل سبعة من صنعاء قتلوا رجلا وقال: لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعا**"[1] (حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے صنعاء کے سات لوگوں کو قتل کردیا جنہوں نے ایک شخص کو قتل کردیا تھا، اور کہا: اگر تمام اہلِ صنعاء اس قتل میں شریک ہوتے تو میں سب لوگوں کو قتل کردیتا)، اور حضرت علیؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے تین لوگوں کو قتل کردیا جنہوں نے ایک شخص کو قتل کردیا تھا، اور حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک مقتول کے بدلے ایک پوری جماعت کو قتل کردیا، اور کسی نے ان پر نکیر بھی نہیں کی، لہذا یہ اجماع سکوتی ہوگیا، ابن قدامہ فرماتے ہیں: چونکہ قصاص ایک سزا ہے جو ایک کے لئے ایک پر واجب ہوتی ہے، لہذا ایک کے بدلے پوری جماعت پر بھی واجب ہوگی جیسا کہ حد قذف اور دیت میں فرق کیا جاتا ہے، کیونکہ دیت میں تجزی ہوسکتی ہے، اور قصاص میں تجزی نہیں ہوسکتی، اور اس وجہ سے بھی کہ اگر مشارکت کی وجہ سے قصاص کو ساقط کردیا جائے تو اس صورت کو اپنا کر قتل کا وقوع زیادہ ہوجائے گا، اور پھر اس سے زجر وتوبیخ کی حکمت ساقط ہوجائے گی[2]۔

(۱) اثر عمرؓ: "**لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعا**" کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۲) المغنی ۷/۶۷۱، ۶۷۲۔

امام احمد سے ایک دوسری روایت مروی ہے کہ اس کی وجہ سے ان سب کو قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ ان پر دیت واجب ہوگی، اور یہی قول ابن الزبیر، زہری، ابن سیرین، ربیعہ، داؤد اور ابن المنذر کا ہے، اور ابن عباس سے بھی یہی مروی ہے۔

فرماتے ہیں: معاذ بن جبل وغیرہ سے مروی ہے کہ ان میں سے ایک شخص کو قتل کیا جائے گا، اور باقی سے دیت لی جائے گی، کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس کے ہمسر اور برابر ہے، لہذا ایک مبدل کے بدلے میں دوسرے تمام بدل پورے نہیں ہوں گے، جیسا کہ ایک مقتول کی کئی دیتیں واجب نہیں ہوتیں، اور اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ"[1] (آزاد کے بدلے میں آزاد)، اور فرمایا: "وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ"[2] (اور ہم نے ان پر اس میں یہ فرض کر دیا تھا کہ جان کا بدلہ جان ہے) اس کا مقتضا یہ ہے کہ ایک جان کا قصاص بہت سی جانوں سے نہیں لیا جائے گا، اور اس لئے کہ اوصاف میں تفاوت قصاص سے مانع ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ غلام کے بدلے آزاد سے قصاص نہیں لیا جاتا ہے، لہذا عدد میں تفاوت بدرجہ اولیٰ قصاص سے مانع ہوگا[3]۔

لیکن جمہور فقہاء نے فی الجملہ ایک شخص کے بدلے پوری جماعت کے قتل پر اتفاق کے باوجود اس کی تفصیل میں اختلاف کیا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں: فرد واحد کے بدلے میں ایک پوری جماعت کو اسی وقت قتل کر دیا جائے گا جبکہ ہر ایک نے ایک ساتھ مہلک زخم لگایا ہو، اس لئے کہ روح کا نکلنا مشارکت سے ہوا ہے، کیونکہ اس میں تجزی نہیں ہوسکتی، برخلاف جسم کے دوسرے اعضاء کے، اور کسی جماعت کا غیر متجزی شئ میں شرکت کرنا ان میں سے ہر ایک کے حق میں جرم کے کامل ہونے کا سبب ہوتا ہے، لہذا ان میں سے ہر ایک کی طرف مکمل جرم منسوب کیا جائے گا گویا کہ دوسرا اس کا شریک نہیں جیسے نکاح کرانے کی ولایت، لیکن اگر بعض کا زخم مہلک اور جان لیوا ہو، اور دوسروں کا زخم مہلک نہ ہو، تو صرف قصاص ان لوگوں سے لیا جائے گا جن کا زخم مہلک ہو، اور جن کا زخم مہلک نہ ہو ان کو سزا دی جائے گی اور ان کے عمداً یہ کام کرنے کی وجہ سے (ظاہر طور پر) دیت ضروری ہوگی، البتہ اگر بعض لوگ دست بدست قتل میں شریک ہوں اور دوسروں کی حیثیت صرف تماشہ بین یا بھڑکانے والوں کی ہو تو ان پر نہ قصاص ہوگا، نہ دیت ہوگی[1]۔

مالکیہ فرماتے ہیں: پوری جماعت کو جو ایک شخص کے قتل پر جمع ہوں قتل کر دیا جائے گا اگر وہ مارنے میں شریک ہوں، کوئی تلوار سے مارے اور کوئی کوڑے سے مارے یہاں تک کہ وہ مر جائے، تو پوری جماعت کو اس کے بدلے قتل کیا جائے گا، اس کی دلیل حضرت عمرؓ کی حدیث ہے، اور یہ اس وقت ہوگا جبکہ تمام شرکاء مکلّف ہوں، چنانچہ اگر کسی بے گناہ اور معصوم شخص کے قتل میں بچے کے ساتھ مکلّف بھی شریک ہو تو مکلّف پر قصاص ہوگا، اور بچہ کے عاقلہ پر نصف دیت ہوگی اگر وہ اس قتل میں شریک ہوا ہو۔

یہ حضرات یہ بھی فرماتے ہیں: اگر ان لوگوں کی تعداد زیادہ ہو جنہوں نے عمداً اور ظلماً اتنا مارا ہو یا زخمی کیا ہو جس سے اس کی موت واقع ہو جائے، تو اگر وہ لوگ اس کے قتل پر جمع ہو گئے تھے، تو ان سب لوگوں کو ایک آدمی کے بدلے میں قتل کیا جائے گا، اگر اس کی موت فی الفور اسی جگہ پر ہو جائے، یا اس کو بے ہوشی کی حالت میں اٹھایا جائے یہاں تک کہ مر جائے، اور اس میں کوئی فرق نہیں ہوگا کہ کس کی مار سخت تھی اور کس کی ہلکی، اور اگر اس کے قتل پر معاونت وموافقت نہ ہو،

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۷۸۔
(۲) سورۂ مائدہ / ۴۵۔
(۳) المغنی ۷/ ۶۷۱، ۶۷۲۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۳۵۷۔

اس طور پر کہ ہر ایک تنہا اس کو قتل کرنے کا ارادہ کرے دوسرے کی معاونت وموافقت کے بغیر، یا ہر ایک کا ارادہ صرف مارنے کا ہو قتل کرنے کا نہیں، لیکن اتفاقاً اس کی موت واقع ہوجائے تو جس کی مار سخت ہوگی اس کو مقدم کیا جائے گا اگر ان کے افعال کی تمیز ممکن ہو، اور اس کو قتل کردیا جائے گا، اور ان لوگوں سے قصاص لیا جائے گا جنہوں نے زخم لگایا ہو یا کچھ کاٹا ہو، اور اس کی تادیب کی جائے گی جس نے زخم نہ لگایا ہو، اور اگر ضربیں ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہوں اس طرح کہ سب برابر ہوں یا سخت کا پتہ نہ چلے تو سارے لوگوں کو قتل کردیا جائے گا جبکہ وہ حقیقتاً یا حکماً اسی جگہ مرجائے، ورنہ قسامہ کے ذریعہ ایک کو قتل کیا جائے گا[1]۔

شافعیہ فرماتے ہیں: پوری جماعت کو ایک شخص کے بدلے قتل کیا جائے گا اگر چہ زخم تعداد میں اور سخت ہونے میں اور تاوان میں کم بیش ہوں، جہاں ان زخموں کا جان لینے میں دخل ہو خواہ اس کو کسی دھار دار چیز سے قتل کیا ہو یا کسی بھاری بھرکم چیز سے، یا اس کو کسی اونچی جگہ سے نیچے ڈال دیا ہو، یا دریا میں ڈال دیا ہو، اس لئے کہ قصاص واحد کے لئے واحد پر سزا ہے، لہذا واحد کی وجہ سے جماعت پر بھی نافذ ہوگی جیسا کہ حد قذف، اور اس لئے کہ یہ جان کی حفاظت کے لئے مشروع ہے، چنانچہ اگر اشتراک عمل کی صورت میں قصاص نہیں لیا جائے گا تو یہ قتل وغارت گری کا ذریعہ بن جائے گا، نیز حضرت عمرؓ کی حدیث بھی ہے۔

اگر کسی نے ایسا زخم لگایا ہو یا ایسی مار ماری ہو جس کا تجربہ کار لوگوں کے نزدیک روح کے نکلنے میں کوئی دخل نہ ہوتا ہو تو ایسے زخم یا مار کا اعتبار نہیں، اور اگر اس کو کوڑے سے مارا ہو، یا ہلکے ڈنڈے سے مارا ہو اور قتل کردیا ہو، اور ان میں سے ہر ایک کی ضرب کا قتل میں دخل نہ ہو، تو ایسی صورت میں اگر سب نے اس کے مارنے پر اتفاق کیا ہو، اور کوڑے ایسے تھے کہ ان کے ذریعہ ہلاک کا قصد کیا جاسکتا ہو تو ان سب کو قتل کیا جائے گا[1]۔ اگر ایسی صورت میں بغیر اتفاق کے اچانک یہ پیش آجائے اور بعد میں مارنے والے کو دوسرے کی مار کا علم نہ ہو تو اس صورت میں مار کی تعداد کے لحاظ سے سب پر دیت واجب ہوگی جبکہ مار کا یقینی طور پر علم ہو، اگر اس کا علم نہ ہو یا اس میں شک ہو تو زخم کی تقسیم کے اعتبار سے دیت کی بھی تقسیم ہوگی۔

ان زخموں اور مار میں جن میں سے ہر ایک تنہا ہونے کی صورت میں مہلک ہو، تواطؤ کا اعتبار اس لئے نہیں کیا جاتا ہے کہ وہ خود قاتل ہیں اور اس سے قتل وہلاکت کا مطلقاً قصد کیا جاتا ہے، اور جہاں تک ہلکی مار کا تعلق ہے تو اس سے ہلاک کرنے کا ارادہ مطلقاً ظاہر نہیں ہوتا ہے الا یہ کہ کسی ایک کی طرف سے مسلسل ہو اور ایک جماعت کے اتحاد سے ہو۔

اور اگر دو شخص کسی کو کوڑے یا ہلکے ڈنڈے سے مار کر ہلاک کردیں، اور ان میں سے ایک کی مار ضربِ قاتل ہو، اور دوسرے کی ضرب قاتل نہ ہو، تو اگر وہ مار جو قاتل ہے پہلے ہو مثلاً پچاس کوڑے، پھر اس کے بعد وہ مار پڑے جو قاتل نہیں ہے مثلاً دو کوڑے، اس حال میں کہ اس کو پہلے شخص کی مار کی تکلیف ہو، اور دوسرے مارنے والے کو پہلے کی مار کا علم ہو تو دونوں سے قصاص لیا جائے گا، اور اگر پہلی مار کا علم نہ ہو تو قصاص نہیں ہوگا، اور پہلے مارنے والے پر اس کی مار کے اعتبار سے قتل عمد کی دیت لازم ہوگی، اور دوسرے پر اس کی مار کے اعتبار سے قتلِ شبہ عمد کی دیت ہوگی۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۲۴۵، ۲۴۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۷، ۲۵۸۔

(۱) یہی شرح المنہج میں ہے، اور نہایۃ المحتاج میں ہے کہ قصاص کی چند وجوہات ہیں جن میں سے اس حالت میں صحیح وجہ وجوب کی ہے، اسی طرح اس میں یہ ہے کہ اگر ان میں سے ہر ایک کی ضرب قاتل ہو اگر وہ انفرادی طور پر وار کرے تو یقینی طور پر ان پر قصاص واجب ہوگا۔

اگر وہ مار پہلے ہو جو قاتل نہیں ہے، پھر اس کے بعد تکلیف کی حالت میں وہ مار پڑے جو قاتل ہے، اور تواطؤ نہ ہو تو دونوں میں سے کسی پر قصاص نہیں ہوگا، بلکہ مار کے اعتبار سے پہلے والے پر اس کے حصہ کے اعتبار سے شبہ عمد کی دیت ہوگی [(۱)]، اور دوسرے پر اس کے حصہ کے اعتبار سے قتل عمد کی دیت ہوگی۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جب ایک پوری جماعت کسی ایک شخص کو قتل کر دے تو ہر ایک پر قصاص واجب ہوگا، اگر ان میں ہر ایک ایسا ہو کہ اپنا کام تنہا کرتا تو اس پر قصاص واجب ہوتا، اس کے بعد ابن قدامہ فرماتے ہیں: یہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، مغیرہ بن شعبہ اور ابن عباسؓ سے مروی ہے، اور سعید بن المسیب، حسن، ابوسلمہ، عطاء اور قتادہ بھی اسی کے قائل ہیں، اور امام مالک، ثوری، اوزاعی، شافعی، اسحاق، ابوثور اور اصحاب رائے کا بھی یہی مذہب ہے۔

(حنابلہ کے نزدیک) شرکاء پر قصاص کے واجب ہونے میں اس کے سبب میں تساوی اور برابری کا اعتبار نہیں ہوتا، لہذا اگر ایک شخص صرف ایک زخم لگائے، اور دوسرا سو زخم لگائے جس سے وہ مر جائے، تو دونوں قصاص اور دیت میں برابر ہوں گے، اس لئے کہ برابری کا اعتبار کرنا شرکاء سے قصاص ساقط کر دینے کا سبب بنتا ہے، اس لئے کہ دو زخم ہر اعتبار سے مساوی نہیں ہو سکتے، اور اگر برابری کا احتمال ہو تو حکم ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ شرط میں یقین کے ساتھ اس کے وجود کا اعتبار ہوتا ہے، صرف وجود کا احتمال کافی نہیں ہے، بلکہ حکم کے منتفی ہو جانے میں شرط کے وجود سے ناواقفیت ایسی ہی ہے جیسے اس کے نہ ہونے کا یقین ہو، اور اس لئے بھی کہ بسا اوقات سو کے بجائے ایک ہی زخم سے موت واقع ہو جاتی ہے، اور اس لئے بھی کہ جب زخم قتل نفس کا سبب بنتے ہیں تو اس کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے، لہذا جماعت کا حکم ایک فرد کے حکم کی طرح ہوگا، کیا ایسا نہیں ہے کہ اگر اس کے سارے اعضاء کاٹ دیئے جائیں جس سے اس کی موت ہو جائے تو صرف ایک دیت واجب ہوتی ہے، جس طرح جسم کا ایک حصہ کاٹنے سے اگر موت ہو جائے (تو صرف ایک دیت واجب ہوتی ہے) [(۱)]۔

قتل سے کم درجہ کی جنایت:

۸- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر ایک جماعت کسی عضو پر کوئی ایسا زخم لگائے یا کسی ایسے جرم کا ارتکاب کرے جس سے قصاص واجب ہو جاتا ہے تو پوری جماعت پر قصاص واجب ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت علیؓ کے پاس دو گواہوں نے ایک شخص کے خلاف گواہی دی کہ اس نے چوری کی ہے، حضرت علیؓ نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا، پھر اس کے بعد وہ دونوں گواہ ایک دوسرے شخص کو لے کر آئے اور کہا کہ یہی چور ہے پہلے شخص کے بارے میں ہم سے غلطی ہوئی، تو حضرت علیؓ نے دوسرے شخص کے خلاف ان کی گواہی کو رد کر دیا اور دونوں گواہوں پر پہلے کی دیت لازم کی اور کہا: اگر مجھ کو معلوم ہوتا کہ تم دونوں نے قصداً جھوٹ بولا ہے تو میں تم دونوں کے ہاتھ کاٹ دیتا۔ اور اس لئے کہ یہ قصاص کی ایک قسم ہے، لہذا ایک فرد کے بدلے میں پوری جماعت کا مؤاخذہ ہوگا جیسا کہ جان کے معاملہ میں ہوتا ہے۔

اور ان حضرات کے نزدیک تمام شرکاء پر قصاص واجب ہوگا اگر ایک دوسرے کے فعل کی تمیز نہ ہو سکے، اس طرح کہ تمام لوگ ایک شخص کے ہاتھ پر تلوار رکھیں اور اس کو مل کر دبائیں یہاں تک کہ اس کا ہاتھ جدا ہو جائے، لیکن اگر ان میں سے ہر ایک ایک طرف سے کاٹے، یا ہر ایک الگ ضرب مارے تو ایسی صورت میں قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک نے ہاتھ نہیں کاٹا ہے، اور نہ ہی اس کے پورے طور پر کاٹنے میں شرکت کی [(۲)]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۶۱، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۲۵، ۲۶۔

(۱) المغنی ۷/ ۶۷۱، ۶۷۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۲۵، المغنی ۷/ ۶۷۴، ۶۷۶۔

حنفیہ کہتے ہیں: ایک ہاتھ کے بدلہ میں دو ہاتھ یا کئی ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے، اس لئے کہ مماثلت نہیں ہے، کیونکہ اعضاء وجوارح میں منفعت اور قیمت میں مساوات شرط ہے، جبکہ نفس کے اندر عصمت میں مساوات شرط ہے۔

امام احمد کے مذہب میں یہی ایک رائے قرار پاتی ہے، اس لئے کہ ان سے مروی ہے کہ جماعت کو ایک فرد کے بدلے قتل نہیں کیا جائے گا، یہ اس بات کی وضاحت ہے کہ ایک عضو کے بدلے میں کئی اعضاء نہیں کاٹے جائیں گے [۱]۔

مالکیہ فرماتے ہیں: اگر پوری جماعت کے جرم الگ الگ ممتاز ونمایاں ہوجائیں اور جس پر ظلم کیا گیا ہے وہ مرا بھی نہ ہو اور پوری جماعت کی طرف سے اتحاد بھی نہ پایا جائے، تو ایسی صورت میں ہر ایک سے اس کے فعل کے بقدر قصاص لیا جائے گا، اور اگر جنایات میں تمیز نہ کی جاسکے اور ساتھ ہی ساتھ ان کی طرف سے اتحاد بھی نہ ہو تو ان سب پر تمام جنایات کی دیت لازم ہوگی، ہاں اگر ان کی طرف سے اتحاد پایا جائے تو ہر ایک سے مکمل کے برابر قصاص لیا جائے گا، جنایات خواہ ایک دوسرے کے الگ الگ ہوں یا نہ ہوں [۲]۔

دوم- زوجین کا کسی سابق وقت میں طلاق پر تواطؤ:

۹- جب کوئی آدمی اپنی معتدہ بیوی کو طلاق دینے کا اقرار کرلے اور اقرار کے وقت اس طلاق کی نسبت گذرے ہوئے وقت کی طرف کرے اور عورت بھی اس کی تصدیق کردے، تو اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ فرماتے ہیں: اگر وہ زمانہ ماضی سے اس کو طلاق دینے کا اقرار کرے تو یہ فتوی دیا جائے گا کہ طلاق واقع ہوگئی اور عورت اقرار

(۱) الدر المختار ۵/ ۳۵۸، المغنی ۷/ ۶۷۴۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۴۵۔

کے وقت سے عدت گذارے گی، خواہ عورت شوہر کی تصدیق کرے یا تکذیب، یا طلاق دینے اور عدت کے گذرنے پر باہمی اتفاق کرلینے کی تہمت کی نفی کرتے ہوئے اپنی لاعلمی کا اظہار کرے [۱]۔

مالکیہ فرماتے ہیں: اگر کوئی تندرست شخص ایک طلاق بائن یا ایک طلاق رجعی وقت اقرار سے پہلے دینے کا اقرار کرلے، اور کوئی دلیل نہ ہو، تو اس کے اقرار کے وقت سے عورت عدت شروع کرے گی، اس طرح طلاق میں اس کی تصدیق کی جائے گی، لیکن سابق وقت کی طرف نسبت کرنے میں نہیں کی جائے گی، خواہ عورت اس کی تصدیق کردے، اس لئے کہ اس صورت میں عدت کو ساقط کرنے کی تہمت اس پر آتی ہے، اور عدت حق اللہ ہے، اور اگر شوہر کے پاس بینہ ہو تو عدت اس وقت سے شمار ہوگی جس وقت کا ثبوت بینہ سے ہو، بینہ پائے جانے کی صورت میں مریض کا بھی وہی حکم ہوگا جو تندرست کا ہے، اور اگر مریض کے پاس کوئی بینہ نہ ہو اور مریض اس مرض سے مرجائے تو عورت ہر حال میں وارث ہوگی، اگرچہ وہ عدت گذرنے کے بعد مرے، اور اگرچہ عورت دوسرے سے شادی کرلے [۲]۔

شافعیہ فرماتے ہیں: اگر شوہر کہے: أنت طالق أمس (تم کو گزشتہ کل میں طلاق) اور اس سے اس کا منشا طلاق دینا نہیں، بلکہ موجودہ نکاح میں گذشتہ کل طلاق دینے کی خبر دینا ہے، اور عورت اس کی تصدیق بھی کردے تو اس کی عدت کا شمار اس وقت سے کیا جائے گا جس وقت کا اس نے ذکر کیا ہے [۳]۔

حنابلہ کے مذہب سے بھی وہی بات سمجھ میں آتی ہے جو شافعیہ کا قول ہے [۴]۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۶۱۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۳۱۴، ۳۱۵۔

(۴) شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۸۸۔

سوم-عدت میں رجعت پر تواطؤ:

۱۰-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب مطلقہ رجعیہ کی عدت گذر جائے اور شوہر کہے: میں نے عدت کے دوران ہی اس سے رجوع کرلیا تھا، اور عورت اس کی تصدیق کردے تو یہ رجعت مانی جائے گی، اس لئے کہ اس نے ایسے امر کی خبر دی ہے فی الحال جس کے انشاء کا مالک نہیں ہے، لہذا وہ متہم ہوگا، البتہ تصدیق سے تہمت دور ہوجائے گی، اور اگر عورت اس کی تکذیب کردے تو رجعت ثابت نہیں ہوگی، اس لئے کہ شوہر کا قول خبر ہے، اور خبر محض اس کے بضع یا منفعت بضع کی ملکیت کا دعوی اس ملکیت کے انقطاع کے ظہور کے بعد ہے، اور محض ملکیت کا دعوی ایسے وقت میں کرنا جس میں اس کے انشاء کا مالک نہ ہو تو ایسے دعوی کو مدعا علیہ کے انکار کے بعد بغیر بینہ کے قبول کرنا جائز نہیں ہے، برخلاف اس کے کہ جب ایسے وقت میں خبر دے جس میں اس کا انشاء ممکن ہو، مثلاً وہ عدت میں کہے: میں نے کل تم سے رجوع کرلیا تھا، تو یہ رجوع ثابت ہوگا اگرچہ بیوی اس کی تکذیب کرے، کیونکہ وہ اس میں متہم نہیں ہے، کیونکہ اس کے انشاء پر قادر ہے، یا اس کو انشاء قرار دیا جائے گا بشرطیکہ الفاظ میں اس کی گنجائش ہو[۱]۔

تواعد

دیکھئے: ''وعد''۔

(۱) فتح القدیر ۱۸/۴، ۱۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۶۳، مغنی المحتاج ۳/ ۳۴۰، ۳۴۱، المغنی ۷/ ۲۹۵۔

توافق

تعریف:

۱-لغت میں توافق کے کئی معانی ہیں: ان میں سے ایک معنی اتفاق کرنا، ایک دوسرے کی مدد کرنا اور اختلاف نہ کرنا ہے، کہا جاتا ہے: وافقه موافقة ووفاقاً واتفق معه وتوافقا (موافقت کرنا)۔

اور ''الوفق''، الموافقة بين الشيئين سے ماخوذ ہے، اور وہ قدرِ کفایت کے لئے بولا جاتا ہے، بولتے ہیں: حلوبته وفق عياله، اس سے اس کا دودھ اس کے اہل وعیال کے لئے برابر ہے یعنی کچھ بچتا نہیں ہے[۱]۔

۲-اہل حساب وفرائض کی اصطلاح میں توافق العددین کا معنی یہ ہے کہ ان میں کا چھوٹا عدد بڑے کو تقسیم نہ کرے، لیکن ایک کے علاوہ کوئی تیسرا عدد ان دونوں کو تقسیم کردے، جیسے آٹھ اور بیس، آٹھ بیس کو تقسیم نہیں کرسکتا، لیکن چار دونوں کو تقسیم کردے گا، آٹھ کو دو مرتبہ میں اور بیس کو پانچ مرتبہ میں، تو یہ دونوں متوافق بالربع ہیں، اس لئے کہ ان دونوں کو شمار کرنے والا عدد ہی ان دونوں کے درمیان وفق کے جز کا مخرج ہے، تو جب چار نے ان دونوں کو شمار کردیا اور چار ربع کا مخرج ہے تو یہ دونوں متوافق بالربع ہوں گے، اسی طرح ان دونوں کو دو بھی تقسیم کردیتا ہے تو یہ متوافق بالنصف ہوں گے، اسی طرح آٹھ اور دس

(۱) تاج العروس، لسان العرب، مختار الصحاح مادہ: ''وفق''۔

دونوں کو دو کا عدد تقسیم کر دیتا ہے[۱]۔

توافق بین العددین چار چیزوں میں سے ایک ہے: تماثل، تداخل، تباین، توافق، اور یہ علمِ فرائض کا باب نہیں ہے، بلکہ یہ محض حساب کے مسائل میں سے ایک مسئلہ ہے جو فرائض کے مسائل سے الگ ہے، اس کی غرض یہ ہے کہ مستحقین میں بلا کسر میراث تقسیم کرنے کے لئے اس کو جاننا ضروری ہوتا ہے[۲]۔ اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "قسمۃ الترکات"۔

(۱) شرح السراجیہ ۲۰۴، ۲۰۵، رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۵۱۶، منہاج الطالبین وحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۵۳، التعریفات للجرجانی رص ۶۹، التعریفات الفقہیہ للمجددی البرکتی: الرسالۃ الرابعہ/ ۲۳۹۔

(۲) شرح السراجیہ رص ۲۰۱۔

توبہ

تعریف:

۱ - لغت میں توبہ کا معنی لوٹنا اور واپس ہونا ہے، کہا جاتا ہے: "تاب" یعنی اس نے اپنے گناہ سے رجوع کرلیا اور اس کو چھوڑ دیا، اور جب اس فعل کی نسبت بندے کی طرف ہوگی تو اس سے مراد اپنی لغزش اور غلطی وخطا کو چھوڑ دینا اور اپنے کئے ہوئے پر نادم وپشیمان ہونا ہوتا ہے، بولتے ہیں: تاب إلى الله توبة ومتاباً: یعنی وہ گناہ چھوڑ کر اللہ کی طرف متوجہ ہوگیا، اور جب اس فعل کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوگی تو اس وقت یہ "علی" صلہ کے ساتھ استعمال ہوگا اور اس کا مطلب ہوگا کہ اللہ نے اپنے بندے کے ساتھ لطف وکرم کا معاملہ کیا، اس کی توبہ قبول کی اور اس کے گناہوں کو معاف کر دیا، کہا جاتا ہے: "تاب الله عليه" یعنی اللہ نے اس کی مغفرت فرمادی اور اس کو معاصی سے نکال لیا[۱]۔ ارشاد باری ہے: "ثُمَّ تَابَ عَلَيۡهِمۡ لِيَتُوۡبُوۡا إِنَّ اللّٰهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيۡمُ"[۲] (پھر اس نے ان پر رحمت سے توجہ فرمائی تاکہ وہ رجوع کرتے رہا کریں بے شک اللہ بڑا توبہ قبول کرنے والا ہے، بڑا رحمت والا ہے)۔

اصطلاح میں توبہ یہ ہے: بندہ اپنے گناہوں سے باز آجائے اور اپنے کئے ہوئے پر نادم وپشیمان ہو اور گناہ سے یہ توبہ اس وجہ سے ہو

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، تاج العروس مادہ: "توب"، دستور العلماء ۱/ ۳۶۲، ۳۶۳۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۱۱۸۔

کہ وہ گناہ ہے، اس لئے نہ ہو کہ اس میں کوئی جانی ومالی نقصان ہے، اور یہ عزم وارادہ کرے کہ حتی المقدور دوبارہ یہ گناہ نہیں کرے گا(۱)۔

بعض نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ ٹیڑھے راستے سے صراط مستقیم کی طرف رجوع کرنا توبہ کہلاتا ہے(۲)۔

امام غزالی نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ گناہوں کی سنگینی کی واقفیت، اپنے کرتوت پر ندامت، حال ومستقبل میں گناہ ترک کرنے کا عزم مصمم، اور ماضی کے گناہوں کی تلافی توبہ ہے، یہ ساری تعریفات اگرچہ لفظاً مختلف ہیں، لیکن معنوی اعتبار سے سب ایک ہیں، اور کبھی کبھی توبہ صرف ندامت وپشیمانی کو کہتے ہیں، اس لئے کہ ندامت اپنے سبب کی معرفت اور نہ کرنے کے عزم سے خالی نہیں ہوتی(۳)، اسی بنا پر حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "الندم توبة"(۴) (ندامت توبہ ہے)۔ ندامت سے دل کو تکلیف ہوتی ہے، اور اپنے کئے پر انسان غم کرتا ہے پچھتاتا ہے اور یہ تمنا کرتا ہے کہ اس نے ایسا نہ کیا ہوتا(۵)۔

ابن قیم الجوزیہ فرماتے ہیں: اللہ اور اس کے رسول کے کلام میں توبہ جس طرح فی الحال اپنے گناہوں سے باز آنا اور ماضی میں کئے ہوئے گناہوں پر نادم وپشیمان ہونا اور مستقبل میں دوبارہ گناہ نہ کرنے کا عزم صمیم کرنا داخل ہے، اسی طرح مامورات کو بجالانے اور اس کی پابندی کرنے کا عزم وارادہ بھی داخل ہے، چنانچہ توبہ کی

(۱) تفسیر روح المعانی للآلوسی ۲۸/۱۵۸، بلغۃ السالک ۴/۷۳۸، الفواکہ الدوانی ۱/۸۸، الکلیات لابی البقاء ۲/۹۶، الجمل ۵/۳۸۷، کشاف القناع ۱/۴۱۸، المغنی ۹/۲۰۰۔

(۲) القلیوبی ۴/۲۰۱، الآداب الشرعیہ ۱/۹۸۔

(۳) احیاء علوم الدین للغزالی ۴/۳۔

(۴) حدیث: "الندم توبة" کی روایت احمد نے المسند (۵/۱۹۴، ۳۵۶۸ طبع دار المعارف) میں کی ہے، احمد شاکر نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۵) تفسیر الآلوسی ۲۸/۱۵۸، الجمل ۵/۳۸۷، الإحیاء للغزالی ۴/۳۔

حقیقت واجبات پر عمل کرکے اور مکروہات کو چھوڑ کر اللہ کی طرف رجوع کرنا ہے، اور اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے مطلق کامیابی وفلاح کو توبہ پر معلق کردیا ہے(۱) ارشاد باری ہے: "وَتُوبُوا إِلَى اللّٰهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ"(۲) (اور تم سب اللہ کے سامنے توبہ کرو اے ایمان والو تا کہ تم فلاح پاؤ)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اعتذار:

۲- لغت میں اِعتذار "اعتذر" کا مصدر ہے، اور اس کا مادہ "عذر" ہے، اور عذر کا اصل معنی: کسی چیز کو اس کی جہت سے ہٹا دینا ہے، کہا جاتا ہے: **اعتذر عن فعله** یعنی اس نے اس کام سے اپنا عذر ظاہر کیا، اور "**اعتذر إليّ**" کا معنی ہے اس نے مجھ سے اپنا عذر قبول کرنے کی درخواست کی، اور "**اعتذر إلى فلان فعذرهٗ**" (اس نے فلاں شخص کے سامنے اپنا عذر پیش کیا تو اس نے اس کے عذر کو قبول کرلیا)، یعنی ظاہراً یا باطناً جو کچھ اس کے اندر اس کے خلاف تھا اس کو دور کردیا، ختم کردیا۔

اصطلاح میں اعتذار کہتے ہیں: کسی گناہ پر ندامت کا اظہار اور یہ اقرار کہ اس کے کرنے میں وہ معذور تھا، توبہ کہتے ہیں: گناہ پر ندامت اور یہ اقرار کہ اس کے کرنے میں کوئی عذر نہیں تھا، لہٰذا ہر توبہ ندامت ہوسکتی ہے لیکن ہر ندامت توبہ نہیں ہوسکتی، اور کبھی کبھی معذرت خواہ اپنے فعل میں برحق ہوتا ہے، لیکن گناہ سے توبہ کرنے والا اس کے برخلاف ہے(۳)۔

(۱) مدارج السالکین ۱/۳۰۵۔

(۲) سورۂ نور/۳۱۔

(۳) المصباح مادہ: "عذر"، الکلیات لابی البقاء ۲/۹۶، الفروق فی اللغہ ص ۲۲۹، مدارج السالکین ۱/۱۸۲۔

ب-استغفار:

۳-لغت میں استغفار کا معنی مغفرت طلب کرنا ہے، اور غفر کا معنی ڈھانکنا اور چھپانا ہے، کہا جاتا ہے: غفر الله ذنوبه یعنی اللہ نے اس کے گناہوں کو چھپا دیا ہے۔ اور اصطلاح میں دعا، توبہ یا ان کے علاوہ دوسری طاعت کے ذریعہ مغفرت طلب کرنا استغفار ہے [1]۔

ابن القیم فرماتے ہیں: جب صرف تنہا لفظ استغفار کہا جائے اس کے ساتھ کوئی دوسرا لفظ متصل نہ ہو تو اس وقت اس سے مراد اللہ تعالی سے مغفرت طلب کرنے کے ساتھ توبہ ہوتی ہے، اور وہ گناہوں کو مٹانا، اس کے اثر کو ختم کرنا اور اس کے شر سے بچانا، اور چھپانا اس معنی کے لئے لازم ہے، جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا'' [2] (چنانچہ میں نے کہا اپنے پروردگار سے مغفرت چاہو بے شک وہ بڑا بخشنے والا ہے)، لہذا اس معنی کے اعتبار سے استغفار میں توبہ داخل ہے۔

جب لفظ استغفار وتوبہ ایک دوسرے کے ساتھ استعمال ہوں تو اس وقت استغفار کا معنی ہوگا: گذرے ہوئے گناہ کے شر سے حفاظت طلب کرنا، اور توبہ کا معنی گناہوں کو چھوڑ کر اللہ کی طرف متوجہ ہونا اور اپنی بداعمالیوں کی وجہ سے مستقبل میں جس چیز کا اندیشہ ہو اس کے شر سے حفاظت چاہنا [3] جیسا کہ اللہ تعالی کے اس قول میں مذکور ہے: ''وَ أَنِ اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوْبُوْا إِلَيْهِ'' [4] (اور یہ (مضمون بھی) کہ تم اپنے پروردگار سے مغفرت چاہو پھر اس کی طرف رجوع کئے رہو)۔

(۱) المصباح، لسان العرب مادہ: ''غفر''، الفروق فی اللغہ رص ۲۲۹۔
(۲) سورۂ نوح ر ۱۰۔
(۳) مدارج السالکین ۱ر ۳۰۷، ۳۰۹۔
(۴) سورۂ ہود ر ۳۔

توبہ کے ارکان وشرائط:

۴-اکثر فقہاء ومفسرین نے بیان کیا ہے کہ توبہ کے لئے چار شرطیں ہیں: فی الفور گناہوں کو ترک کردینا، ماضی میں اپنے کئے فعل پر نادم وپشیمان ہونا، اور یہ عزمِ صحیح کرنا کہ مستقبل میں کبھی اس جیسی غلطی نہ کرے گا، اور اگر معصیت کا تعلق حقوق العباد سے ہو، تو اس میں یہ شرط ہے کہ حقوق کو اہلِ حقوق کی طرف لوٹا یا جائے یا ان سے معافی وبراءت حاصل کرلی جائے [1]۔

اسی طرح انہوں نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ معصیت پر ندامت میں یہ بھی شرط ہے کہ یہ ندامت خالص اللہ کے لئے ہو، اور شرعی طور پر اس معصیت کی قباحت کی وجہ سے ہو، اور یہی معنی ان کے اس قول کا ہے: ''معصیت پر ندامت اس کے معصیت ہونے کی وجہ سے ہو''، کیونکہ معصیت پر ندامت اس کے بدن کو نقصان پہنچانے کی وجہ سے، اور اسی کی عزت یا مال کو ضرر پہنچانے کی وجہ سے، یا اسی طرح کسی دوسری چیز کی وجہ سے ہو تو وہ توبہ نہیں ہوگی، چنانچہ اگر کوئی شراب نوشی اور زناکاری پر اس لئے نادم ہو کہ یہ دردِ سر، خفتِ عقل، ضیاعِ مال ودولت اور عزت وناموس پر دھبہ لگنے کا باعث ہیں تو وہ توبہ کرنے والا نہیں ہوگا۔

اور جنت کی حرص وامید اور دوزخ کے خوف کی وجہ سے جو ندامت ہوتی ہے وہ بھی توبہ شمار کی جائے گی [2]۔

بعض فقہاء نے ان شرائط کو یا ان میں سے اکثر کو ارکانِ توبہ میں شمار کیا ہے، کہتے ہیں: گناہوں کو چھوڑنے اور دوبارہ نہ کرنے کا عزم

(۱) البدائع ۷ر ۹۶، الفواکہ الدوانی ۱ر ۸۸، ۸۹، حاشیۃ القلیوبی ۴ر ۲۰۱، المغنی ۹ر ۲۰۱، الآداب الشرعیہ ۱ر ۱۰۰، تفسیر الآلوسی ۲۸ر ۱۵۹۔
(۲) تفسیر الآلوسی ۲۸ر ۱۵۸، بلغۃ السالک ۴ر ۷۳۸، دستور العلماء ۱ر ۳۶۲، الفواکہ الدوانی ۱ر ۸۸، الجمل علی شرح المنہج ۵ر ۳۸۷، کشاف القناع ۶ر ۴۲۵۔

کرنے اور حقوق العباد کو ادا کرنے کے ساتھ ندامت وپشیمانی توبہ ہے، بعض نے کہا ہے: ندامت توبہ کا ایک رکن ہے، اور اس کے ساتھ گناہوں سے باز آجانا اور دوبارہ نہ کرنے کا عزم بھی لازم ہے، لیکن حقوق حقداروں کو لوٹانا مستقل واجب ہے، توبہ کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے[۱]۔ اس رائے کی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہے، حضور اکرم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "الندم توبة"[۲] (ندامت توبہ ہے)۔

بہر حال تمام اعتبارات کا لحاظ کرتے ہوئے یہ تنبیہ بھی ضروری ہے کہ گناہوں سے باز آجانا اسی وقت مکمل ہوگا جب لوگوں کے حقوق واپس کردئے جائیں، یا اصحاب حقوق سے قدرت کی حالت میں معاف کرالیا جائے، اور یہ جس طرح حقوق العباد میں لازم ہے اسی طرح حقوق اللہ میں بھی ضروری ہے، مثلاً زکاۃ اور کفارات کو ان کے مستحقین تک پہنچادے[۳]۔

حقوق کی ادائیگی اس کے حسب استطاعت ہوگی، چنانچہ اگر مال مسروق یا شئ مغصوب موجود ہو تو بعینہ وہی چیز لوٹائے گا، ورنہ اس جیسی چیز واپس کرے گا اگر وہ مثلی ہو، ورنہ قیمت ادا کرے گا اگر وہ شئ ذوات القیم میں سے ہو، اور اگر وہ اس سے عاجز ہو تو یہ نیت کرلے کہ جب قادر ہوگا ادا کردے گا، اگر بعد میں وہ چیزیں مل جائیں تو ان کو فقراء پر ضمان کی نیت سے صدقہ کردے، اور اگر اس میں اس پر کوئی حق تھا تو اگر کسی آدمی کا حق تھا جیسے قصاص، تو توبہ میں یہ بھی شرط ہے کہ صاحب حق کو اپنے نفس پر قدرت دے دے، اور اگر وہ حق اللہ ہو مثلاً شرب خمر اور زنا وغیرہ کی حد، تو اس صورت میں اس کی توبہ یہ ہے کہ اپنے کئے پر نادم ہو اور دوبارہ ایسا نہ کرنے کا عزم کرے۔ آثار

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) حدیث: "الندم توبة" کی تخریج فقرہ/۱ میں گذر چکی ہے۔
(۳) تفسیر الآلوسی ۲۸/۱۵۹، حاشیۃ العدوی ۱/۶۷، الروضہ ۱۱/۲۴۵، حاشیۃ القلیوبی ۴/۲۰۱، مدارج السالکین لابن القیم ۱/۳۰۵۔

توبہ میں اس کی تفصیل آئے گی[۱]۔

توبہ کا اعلان:

۵ - ابن قدامہ فرماتے ہیں: توبہ کی دو قسمیں ہیں: باطنی اور حکمی، باطنی: یہ معبود اور اس کے بندہ کے درمیان ہوتی ہے، اگر معصیت اس نوعیت کی ہو کہ جس کے ارتکاب سے اس پر حکم میں کوئی حق واجب نہ ہو، مثلاً کسی اجنبیہ کا بوسہ لینا یا اس سے خلوت کرنا، نشہ آور کوئی چیز پی لینا، یا جھوٹ بولنا، تو ان صورتوں میں توبہ یہ ہے کہ اپنے کئے پر نادم وپشیمان ہو اور آئندہ ایسا نہ کرنے کا عزم کرے، حضور اکرم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "الندم توبة"[۲] (ندامت توبہ ہے)، اور کہا گیا ہے: سچی توبہ چار چیزوں پر مشتمل ہے: دل سے نادم ہونا، زبان سے مغفرت وبخشش طلب کرنا، دوبارہ نہ کرنے کی نیت کرنا، اور گندے اور برے لوگوں کی صحبت سے پرہیز کرنا، اور اگر معصیت اس نوعیت کی ہو جس کے ارتکاب سے اس کے اوپر کوئی اللہ کا یا کسی آدمی کا حق واجب ہوتا ہو مثلاً زکاۃ نہ دینا اور غصب کرنا، تو اس صورت میں مذکورہ بالا چیزوں کے ساتھ یہ بھی کرے کہ حتی المقدور ظلم کو چھوڑ دے اس طرح کہ زکاۃ ادا کرے اور غصب کی ہوئی چیز کو واپس کردے، یا اگر وہ مغصوب شئ مثلی ہو تو اس کا مثل دے، ورنہ اس کی قیمت ادا کردے، اور اگر اس سے عاجز ہو تو یہ نیت کرلے کہ جب اس کو قدرت ہوگی ادا کردے گا، اور اگر اس میں اس پر بدن میں حق ہو، تو اگر آدمی کا حق ہو جیسے قصاص اور حد قذف، تو توبہ میں یہ بھی شرط ہوگی کہ صاحب حق کو اپنے اوپر قدرت دے دے اور اپنی جان اس کے لئے پیش کردے، اور اگر وہ حق اللہ ہو مثلاً زنا، اور شراب نوشی کی حد، تو اس کی توبہ بھی یہ ہے کہ ندامت ہو اور دوبارہ نہ کرنے کا عزم کرے، اس کا اقرار شرط نہیں ہے، اور اگر یہ معصیت مشہور نہ ہو تو اس کے لئے

(۱) الفواکہ الدوانی ۱/۸۹، الروضہ ۱۱/۲۴۵، المغنی ۹/۲۰۱۔
(۲) حدیث: "الندم توبة" کی تخریج فقرہ/۱ میں گذر چکی ہے۔

مناسب اور اولیٰ یہ ہے کہ اپنی پردہ پوشی کرے، اور اپنے اور اللہ کے درمیان توبہ کرے، اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "من أصاب من هذه القاذورة فليستتر بستر الله تعالىٰ، فإنه من يبد لنا صفحته نقم عليه كتاب الله"(۱) (جو شخص ان برائیوں میں سے کوئی برائی کرے تو اس کو اللہ کی پردہ پوشی کی وجہ سے اپنی پردہ پوشی کرنی چاہئے، اس لئے کہ جو ہمارے سامنے اپنی برائی ظاہر کردے گا ہم اس پر کتاب اللہ کا حکم نافذ کردیں گے)، "فإن الغامدية حين أقرت بالزنى لم ينكر عليها النبي ﷺ ذلک"(۲) (چنانچہ غامدیہ نے جب زنا کا اقرار کیا تو نبی کریم ﷺ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی)۔ اور اگر وہ معصیت مشہور ہو تو قاضی نے ذکر کیا ہے کہ بہتر یہ ہے کہ وہ اس کا اقرار کرلے، تاکہ اس پر حد قائم کی جائے، اس لئے کہ اگر وہ مشہور ہو تو اس پر حد نافذ نہ کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، اور صحیح یہ ہے کہ اقرار نہ کرنا بہتر ہے، "لأن النبي ﷺ عرض للمقر عنده بالرجوع عن الإقرار فعرض لماعز" (اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنے پاس اقرار کرنے والے کو اقرار سے رجوع کرنے کا اشارہ کیا چنانچہ ماعز سے رجوع کرنے کا اشارہ کیا)(۳) اور آپ ﷺ نے اپنے پاس چوری کا اقرار کرنے والے کو رجوع کا اشارہ کیا(۴) باوجودیکہ اپنے اقرار کی وجہ سے وہ مشہور ہوگیا تھا، آپ ﷺ نے اقرار کو ناپسند فرمایا ہے یہاں تک کہ کہا گیا ہے کہ جب چور کا ہاتھ کاٹا گیا تو (غم کی وجہ سے) گویا کہ آپ ﷺ کے چہرۂ مبارک پر راکھ پڑ گئی ہو، کتاب اللہ اور حدیث میں نہ اقرار کا حکم دیا گیا ہے اور نہ ہی اس کی ترغیب دی گئی ہے، اور اس کے لئے قیاس کرنا بھی صحیح نہیں ہے، بلکہ شرع میں صرف چھپانے اور چھپنے کے بارے میں نیز اقرار کرنے والے کو اپنے اقرار سے رجوع کرنے کے اشارہ کے بارے میں وارد ہوا ہے، اور آپ ﷺ نے ہزال سے جس نے ماعز کو اقرار کرنے کے بارے میں کہا تھا، فرمایا: "يا هزال لو سترته بثوبک كان خيرا لک"(۱) (اے ہزال اگر تم اس کو اپنے کپڑے میں چھپا لیتے تو یہ تمہارے لئے زیادہ بہتر ہوتا)۔

شافعیہ فرماتے ہیں: ایسے شخص کی توبہ اس کا اقرار کرنا ہے، تاکہ اس پر حد لگائی جائے، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، اس بنیاد پر جو ہم نے پہلے بیان کیا ہے، اور اس لئے بھی کہ توبہ کی حقیقت بغیر اقرار کے بھی پائی جاتی ہے اور یہ سابق گناہوں کو ختم کردیتی ہے، جیسا کہ احادیث میں آیا ہے، ساتھ ساتھ نصوصِ قرآن بھی اس پر دلالت کرتے ہیں کہ استغفار اور گناہ پر اصرار ترک کرنے سے گناہ معاف ہوجایا کرتے ہیں، اور جہاں تک بدعت کا تعلق ہے تو بدعت سے توبہ یہ ہے کہ بدعت کا اعتراف کرلے، اور اس سے رجوع کرے، اور جس کا وہ اعتقاد رکھتا تھا اس کے خلاف کا اعتقاد رکھنے لگے(۲)۔

---

(۱) حدیث: "من أصاب من هذه القاذورة......" کی روایت طحاوی (المشکل ۱/۲۰ طبع دائرۃ المعارف)، بیہقی (۸/۳۳۰ طبع دار المعرفہ) اور حاکم (۴/۲۴۴ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے، حاکم نے کہا: یہ حدیث شیخین کی شرط کے مطابق صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "إن الغامدية حين أقرت بالزنى لم ينكر......" کی روایت مسلم (۳/۱۳۲۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "عرض النبي ﷺ الرجوع على المقر بالزنى..." کی روایت بخاری (۱۲/۱۳۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "عرض النبي ﷺ الرجوع على المقر بالسرقة......" کی

= روایت ابوداؤد (۴/۵۴۲ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۴/۳۸۱ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے، حاکم نے کہا: یہ مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "ياهزال لو سترته بثوبک كان خيرًا لک" کی روایت ابوداؤد (۴/۵۴۱ طبع عزت عبید الدعاس) اور حاکم (۴/۳۶۲ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے، حاکم نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے، لیکن شیخین نے اس کی روایت نہیں کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۳/۱۴۰، ۴/۷۹، ۳، المغنی ۹/۲۰۰، ۲۰۱، کشاف القناع ۱/۹۹، الفواکہ الدوانی ۱/۸۹، الوجیز للغزالی ۲/۱۷۲، الجمل ۵/۳۸۷، ۳۸۹۔

دوبارہ گناہ نہ کرنا:

۶- اکثر فقہاء کے نزدیک توبہ کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ جس گناہ سے توبہ کی ہے اس کو دوبارہ نہ کرلے، بلکہ توبہ تو صرف یہ ہے کہ گناہوں سے باز آجائے اور نادم وپشیمان ہو اور آئندہ دوبارہ نہ کرنے کا عزم مصمم کرلے، اگر کوئی شخص توبہ کے وقت دوبارہ نہ کرنے کے عزم وارادہ کے باوجود اس گناہ کا دوبارہ ارتکاب کرے تو وہ نیا گناہ کرنے والے کی طرح ہوگا، اس کی پہلی توبہ باطل نہیں ہوگی، اور جو گناہ پہلی توبہ سے ختم ہوگیا تھا وہ نہیں لوٹے گا، وہ گناہ ایسا ہی ہوگا گویا کہ ہوا ہی نہیں تھا، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "التائب من الذنب کمن لا ذنب له"(۱) (گناہ سے توبہ کرنے والا ایسا ہی ہے گویا کہ اس سے گناہ ہوا ہی نہیں)۔

بعض نے کہا ہے کہ پہلی معصیت کا گناہ اس پر لوٹ آئے گا، اس لئے کہ گناہوں سے توبہ کفر کے بعد اسلام لانے کے درجہ میں ہے، اور کافر جب اسلام لے آتا ہے تو اسلام لانے سے ماقبل کے کفر وغیرہ کے گناہ ختم ہوجاتے ہیں، پھر جب مرتد ہوجاتا ہے تو ارتداد کے ساتھ پہلے گناہ بھی واپس آجاتے ہیں۔

حق یہ ہے کہ توبہ کرنے کے بعد گناہوں کا دوبارہ ارتکاب نہ کرنا اور توبہ برقرار رکھنا کمال توبہ اور توبہ سے مکمل فائدہ اٹھانے کی شرط ہے، گزری ہوئی توبہ کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے۔

ایک طرف تو یہ ہے، دوسری طرف شافعیہ نے توبہ کے بعض احکام کے ثبوت کے لئے اصلاح عمل کی بھی شرط لگائی ہے، لہذا محض توبہ کافی نہیں ہوگی، یہاں تک کہ اتنی مدت گذر جائے جس میں توبہ کے اثرات ظاہر ہوجائیں اور معلوم ہوجائے کہ عمل میں اصلاح ہوگئی ہے، اس تفصیل کے مطابق جو "آثار توبہ" میں آرہی ہے(۱)۔

بعض گناہوں سے توبہ:

۷- جمہور فقہاء کے نزدیک اگر کوئی شخص کسی ایک گناہ سے توبہ کرلے اور اس کے ساتھ اس کے علاوہ دوسرے گناہ کرتا رہے تب بھی توبہ صحیح ہوگی، کیونکہ توبہ میں بھی اجزاء ہوتے ہیں جس طرح معصیت میں ہوتے ہیں، اور اس کی مقدار میں کمی بیشی ہوتی ہے اسی طرح اس کی کیفیت میں کمی بیشی ہوتی ہے، چنانچہ ہر گناہ کے لئے ایک توبہ ہے جو اس کے ساتھ خاص ہوتی ہے، اور کسی ایک گناہ سے توبہ کرلینا بقیہ گناہوں سے توبہ کرنے پر موقوف نہیں رہتا ہے، اسی طرح ایک گناہ کا دوسرے گناہ سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے، اور اسی طرح شراب نوشی اور زنا کاری پر اصرار کے باوجود کافر کا ایمان صحیح ہوتا ہے، اسی طرح ایک گناہ سے توبہ کرنا دوسرے گناہ پر اصرار کے باوجود توبہ صحیح ہوجاتی ہے(۲)۔

ابن القیم نے ایک قول نقل کیا ہے کہ دوسرے گناہوں پر اصرار کے ساتھ توبہ قبول نہیں ہوگی، اور یہی ایک روایت امام احمد سے بھی ہے، پھر فرمایا: اس مسئلہ میں میری رائے یہ ہے کہ اسی نوع کے دوسرے گناہوں پر اصرار کے ساتھ کسی گناہ سے توبہ صحیح نہیں ہوگی، لیکن دوسرے گناہ کے کرنے کے ساتھ جس کا کوئی تعلق اس گناہ سے نہ ہو اور نہ ہی اس کی نوع سے ہو تو پھر توبہ صحیح ہوجائے گی، جیسا کہ اگر کوئی شخص سود سے توبہ کرے اور مثلاً شراب نوشی سے توبہ نہیں کرے تو

(۱) حدیث: "التائب من الذنب کمن لا ذنب له" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۴۱۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، سخاوی نے کہا: ہمارے شیخ یعنی ابن حجر نے شواہد کی بنا پر اس کو حسن قرار دیا ہے (المقاصد الحسنہ رص ۲۴۹ طبع دار الکتاب العربی)۔

(۱) تفسیر الآلوسی ۲۸/ ۱۵۹، الفواکہ الدوانی ۱/ ۸۹، الروضہ ۱۱/ ۲۴۹، ۲۵۰، الجمل ۵/ ۳۸۷، ۳۸۹، کشاف القناع ۱/ ۴۲۵، مدارج السالکین ۱/ ۲۷۶، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۲۰۲، المہذب ۲/ ۳۳۲۔

(۲) تفسیر الآلوسی ۲۸/ ۱۵۹، بلغۃ السالک ۴/ ۳۸۷، الفواکہ الدوانی ۱/ ۸۹، الروضہ ۱۱/ ۲۴۹، مدارج السالکین ۱/ ۲۷۳، ۲۷۴، الآداب الشرعیہ ۱/ ۶۵، ۶۶۔

سود سے اس کی توبہ صحیح ہوجائے گی، اور اگر ربا الفضل سے توبہ کرے اور ربا النسیئہ سے توبہ نہ کرے یا اس کے برعکس کرے، یا بھنگ کے استعمال سے توبہ کرے اور شراب نوشی پر قائم رہے یا اس کے برعکس کرے، تو اس کی توبہ صحیح نہیں ہوگی، جیسے وہ شخص جو ایک عورت سے زنا کرنے سے توبہ کرے اور دوسری عورت کے ساتھ زنا پر اصرار کرے (تو ایسے شخص کی توبہ صحیح نہیں ہوگی)[۱]۔

توبہ کی قسمیں:

۸- بعض فقہاء شافعیہ وحنابلہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ توبہ کی دو قسمیں ہیں: باطنی توبہ، ظاہری توبہ۔

جہاں تک باطنی توبہ کا تعلق ہے: تو یہ وہ توبہ ہے جو اللہ تعالیٰ اور اس کے بندے کے مابین ہوتی ہے، چنانچہ معصیت میں دیکھا جائے گا کہ اگر اس کا تعلق حقوق العباد سے نہیں ہے اور نہ ہی اللہ تعالیٰ کی کسی حد سے ہے، جیسے کسی اجنبی عورت سے مقام خاص کو چھوڑ کر تمتع کرنا، تو ایسی معصیت سے توبہ کا طریقہ یہ ہے کہ اس سے باز آجائے اور اپنے کئے فعل پر نادم ہو اور آئندہ نہ کرنے کا عزم کرے، اس کی دلیل یہ ارشاد باری ہے: "وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللّٰهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ، وَمَن يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللّٰهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلٰى مَا فَعَلُوا"[۲] (اور یہ وہ لوگ ہیں کہ جب کوئی بیجا حرکت کر بیٹھتے یا اپنے ہی جان پر کوئی ظلم کر ڈالتے ہیں تو اللہ کو یاد کر لیتے ہیں اور اپنے گناہوں سے معافی طلب کرنے لگتے ہیں، اور کون معاف کر سکتا ہے گناہوں کو بجز اللہ کے؟ اور یہ (لوگ) اپنے کئے ہوئے پر ہٹ نہیں کرتے)۔

(۱) مدارج السالکین ۱/ ۲۷۵۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۳۵۔

اور اگر اس سے کسی آدمی کا حق متعلق ہو، تو اس سے توبہ کرنے کا طریقہ یہ ہوگا کہ اولاً اس سے باز آجائے، اور اپنے فعل پر نادم ہو، اور دوبارہ نہ کرنے کا عزم کرلے، اور اس آدمی کے حق سے براءت حاصل کرلے، اس طور پر کہ یا تو اس کو ادا کردے یا اس سے معاف کرالے، اور اگر وہ اس پر قادر نہ ہو تو یہ نیت کرلے کہ جب اس کو قدرت وطاقت حاصل ہوگی اس وقت اس کے حق کو ادا کردے گا۔

اور اگر معصیت سے اللہ تعالیٰ کی کوئی حد متعلق ہو، مثلاً زنا اور شراب نوشی کی حد، اگر وہ معصیت اب تک ظاہر نہیں ہوئی ہے تو بہتر یہ ہے کہ وہ اپنی پردہ پوشی کرے[۱]، اس لئے کہ حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے: "من أصاب من هذه القاذورة شيئا فليستتر بستر الله"[۲] (جو شخص ان برائیوں میں سے کوئی برائی کرے تو اس کو اللہ کی پردہ پوشی کی وجہ سے اپنی پردہ پوشی کرنی چاہئے)۔

ظاہری توبہ وہ ہے جس کے بعد عدالت، ولایت اور قبول شہادت کا حکم لوٹ آتا ہے، اگر معصیت کوئی عمل ہو جیسے زنا کاری اور چوری کا کام، تو شافعیہ کے یہاں ایسے شخص کی توبہ کے صحیح ہونے کا حکم اس وقت تک نہیں لگایا جائے گا جب تک وہ اپنے عمل کی اصلاح نہ کرلے، اور انہوں نے اس کی مدت ایک سال یا چھ مہینے مقرر کی ہے، یا جب تک اصلاح کی علامات نہ ظاہر ہوجائیں، اس سلسلہ میں ان کے اقوال مختلف ہیں، یہ جمہور فقہاء کے خلاف ہے، کیونکہ ان کے یہاں توبہ کے بعد اصلاح عمل کی شرط نہیں ہے، اگر معصیت قذف یا جھوٹی گواہی ہو تو اپنے آپ کو جھٹلانا ضروری ہے جیسا کہ آگے آئے گا[۳]۔

(۱) المہذب للشیرازی ۲/ ۳۳۲، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۲۰۰، ۲۰۱۔

(۲) حدیث: "من أصاب من هذه القاذورة......" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۳) تفسیر الآلوسی ۲۸/ ۱۵۹، الفواکہ الدوانی ۱/ ۸۹، المہذب للشیرازی ۲/ ۳۳۲، المغنی ۹/ ۲۰۱۔

سچی توبہ:

۹ - اللہ جل شانہ نے مؤمنین کو سچی توبہ کرنے کا حکم دیا ہے تاکہ اللہ ان سے ان کی برائیوں اور گناہوں کو معاف کردے، ارشاد باری ہے: "**يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا تُوْبُوْا إِلَى اللّٰهِ تَوْبَةً نَّصُوْحًا عَسٰى رَبُّكُمْ أَنْ يُّكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ**"،[1] (اے ایمان والو اللہ کے آگے سچی توبہ کرو، عجب کیا کہ تمہارا پروردگار تمہارے گناہ تم سے دور کردے اور تمہیں باغوں میں داخل کردے جن کے نیچے نہریں پڑی بہہ رہی ہیں)۔

سچی توبہ کے سلسلہ میں علماء کے اقوال مختلف ہیں، ان میں سب سے مشہور وہ قول ہے جو حضرت عمر، ابن مسعود، ابی بن کعب اور معاذ بن جبلؓ سے مروی ہے، اور مرفوعاً روایت کیا گیا ہے کہ "**أن التوبة النصوح هي التي لا عودة بعدها كما لا يعود اللبن إلى الضرع**"،[2] (سچی توبہ یہ ہے کہ گناہوں سے توبہ کرنے کے بعد اسی طرح دوبارہ پھر کبھی ان کو نہ کیا جائے جس طرح دوبارہ دودھ تھن میں نہیں لوٹتا ہے)۔ ایک قول یہ ہے کہ دل سے ندامت، زبان سے استغفار، گناہوں سے باز آجانا، اور یہ اطمینان ہوجانا کہ اب دوبارہ گناہ نہیں کرے گا سچی توبہ ہے[3]۔

(۱) سورۂ تحریم/۸۔

(۲) حدیث: "**إن التوبة النصوح هى التي لاعودة بعدها كما لايعود اللبن إلى الضرع**" سیوطی کہتے ہیں: ابن مردویہ نے ابن عباس سے اس کی روایت کی ہے کہ معاذ بن جبل نے پوچھا: اے اللہ کے رسول! التوبۃ النصوح کیا ہے؟ تو آپؐ نے فرمایا: "**أن يندم العبد على الذنب الذي أصاب فيعتذر إلى الله ثم لا يعود إليه كما لايعود اللبن إلى الضرع**" (الدر المنثور ۸/۷ ۲۲ طبع دار الفکر) اور ہمیں اس حدیث کی سند نہیں ملی کہ اس کا درجہ معلوم ہوسکے۔

(۳) تفسیر الآلوسی ۲۸/۷ ۱۵، القرطبی ۱۸/۷ ۱۹، الآداب الشرعیہ ۱/۱۰۱، ۱۰۵، مدارج السالکین ۱/۳۰۹، ۳۱۰، المغنی ۹/۲۰۱۔

توبہ کا حکم:

۱۰ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ گناہ ومعصیت سے فوراً توبہ کرنا شرعاً واجب ہے، اس لئے کہ یہ اسلام کے اہم اصول اور دین کے قواعد میں سے ہے، اور سالکین کی پہلی منزل ہے[1]، اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَتُوْبُوْا إِلَى اللّٰهِ جَمِيْعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُوْنَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ**"،[2] (اور تم سب اللہ کے سامنے توبہ کرو اے ایمان والو تاکہ تم فلاح پاؤ)۔

توبہ کا وقت:

۱۱ - اگر گنہ گار شخص توبہ کو اخیر زندگی تک مؤخر کرے، تو اگر اس کو وہ اپنی زندگی کی امید ہو وہ مایوس نہ ہو اس طرح کہ اسے قطعی طور پر ابھی مرجانے کا یقین نہ ہو تو جمہور فقہاء کے نزدیک ایسے شخص کی توبہ قبول ہوگی، اگرچہ موت کا وقت قریب ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَهُوَ الَّذِيْ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهٖ وَيَعْفُوْ عَنِ السَّيِّئَاتِ**"،[3] (اور وہ وہی ہے جو اپنے بندوں کی توبہ قبول کرتا ہے اور وہ گناہوں کو معاف کردیتا ہے)، اور اس لئے بھی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر**"[4] (بے شک اللہ تعالیٰ بندے کی توبہ اس وقت تک قبول کرتا ہے جب تک وہ جاں کنی کے عالم میں نہ ہو)۔

(۱) الکلیات لأبی البقاء ۲/۹۶، تفسیر الآلوسی ۲۸/۱۵۹، الفواکہ الدوانی ۱/۸۹، نہایۃ المحتاج ۲/۴۲۴، الروضہ ۱۱/۲۴۹، کشاف القناع ۲/۸۱، بلغۃ السالک ۴/۷۳۸۔

(۲) سورۂ نور/۳۱۔

(۳) سورۂ شوری/۲۵۔

(۴) حدیث: "**إن الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر**" کی روایت احمد نے المسند (۹/۱۹-۲۰، ۶۱۶۰ طبع دار المعارف) میں کی ہے، احمد شاکر نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

اگر زندگی کی امید ختم ہوچکی ہو اور وہ مایوس ہو چکا ہو (موت کی علامات دیکھ رہا ہو) تو اس صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے:

مالکیہ کی رائے، یہی بعض حنفیہ کا قول ہے اور حنابلہ کے نزدیک ایک قول ہے، اور شافعیہ کی بھی ایک رائے یہی ہے، اور اشاعرہ کے مذہب کی جانب بھی یہی منسوب ہے کہ اس مایوس شخص کی توبہ قبول نہیں ہوگی جو موت کی علامتوں کا مشاہدہ کررہا ہو، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ''وَلَيۡسَتِ التَّوۡبَةُ لِلَّذِيۡنَ يَعۡمَلُوۡنَ السَّيِّئَاتِ حَتّٰى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الۡمَوۡتُ قَالَ إِنِّي تُبۡتُ الۡئٰنَ'' (۱) (اور ایسے لوگوں کی توبہ نہیں ہے جو (برابر) گناہ کرتے رہیں یہاں تک کہ موت ان میں سے کسی کے سامنے آکھڑی ہو (اور تب) وہ کہنے لگے کہ اب میں توبہ کرتا ہوں)۔

یہ حضرات فرماتے ہیں: یہ آیت ان مسلمانوں کے حق میں ہے جو گناہوں کا ارتکاب کرتے رہتے ہیں اور توبہ کو جاں کنی کے وقت تک مؤخر کرتے ہیں، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا اس قول کے بعد یہ قول ہے: ''وَلَا الَّذِيۡنَ يَمُوۡتُوۡنَ وَهُمۡ كُفَّارٌ'' (۲) (اور نہ ان لوگوں (کی توبہ) جو اسی حال میں مرتے ہیں کہ وہ کافر ہیں) اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں فاسق کو جو توبہ کو موت آنے تک مؤخر کرے اور اس کو جو کفر کی حالت میں مرجائے ایک ساتھ بیان فرمایا ہے، چنانچہ زندگی سے مایوس شخص کی توبہ بھی نا قابل قبول ہوگی، جس طرح اس کا ایمان نا قابلِ قبول ہوتا ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ کا فرمان ہے: ''**إن الله يقبل التوبة مالم يغرغر**'' (اللہ تعالیٰ توبہ اس وقت تک قبول کرتا ہے جب تک جاں کنی کی حالت نہ ہو)، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ توبہ کے صحیح ہونے کے لئے اس کا جاں کنی سے پہلے ہونا ضروری ہے، اور جاں کنی کی حالت مایوس ہونے اور حلقوم تک روح کے پہنچنے کا وقت ہے (۱)۔

بعض حنفیہ کی رائے (اور یہی حنابلہ کا ایک دوسرا قول ہے) اور بعض نے ماتریدیہ کے مذہب کی طرف منسوب کیا ہے کہ گنہگار مؤمن کی توبہ قبول ہوجائے گی اگر چہ جاں کنی کی حالت ہو، لیکن مایوس شخص کا ایمان قابل قبول نہیں ہوگا، اس فرق کا سبب یہ ہے کہ کافر اللہ کو نہیں جانتا ہے، اور اس کے ایمان وعرفان کی ابتدا ہوتی ہے، اور فاسق اللہ کو جانتا ہے اور اس کی حالت بقاء کی حالت ہے، اور بقاء ابتداء کے مقابلہ میں آسان ہے (۲) اور اللہ تعالیٰ کا قول بھی مطلق ہے: ''وَهُوَ الَّذِيۡ يَقۡبَلُ التَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهٖ'' (۳) (اور وہ وہی ہے جو اپنے بندوں کی توبہ قبول کرتا ہے)۔

فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مایوسی کی حالت میں ایمان لانے سے کافر کی توبہ قبول نہیں ہوگی (۴)، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا وہ قول ہے جس میں فرعون کا حال بیان ہوا ہے: ''حَتّٰى إِذَا أَدۡرَكَهُ الۡغَرَقُ قَالَ آمَنۡتُ أَنَّهٗ لَا إِلٰهَ إِلَّا الَّذِيۡ آمَنَتۡ بِهٖ بَنُوۡ إِسۡرَاءِيۡلَ وَأَنَا مِنَ الۡمُسۡلِمِيۡنَ، آلۡآنَ وَقَدۡ عَصَيۡتَ قَبۡلُ وَكُنۡتَ مِنَ الۡمُفۡسِدِيۡنَ'' (۵) (یہاں تک کہ جب وہ ڈوبنے لگا تو بولا میں ایمان لاتا ہوں کہ کوئی خدا نہیں بجز اس کے جس پر بنو اسرائیل ایمان لائے ہیں اور میں مسلموں میں داخل ہوتا ہوں، (یہ) اب! حالانکہ تو سرکشی ہی کرتا رہا قبل تک اور تو مفسدوں (ہی) میں شامل رہا)۔

---

(۱) سورۂ نساء/ ۱۸۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۸۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۷، ۳/ ۲۸۹، الفواکہ الدوانی ۱/ ۹۰، تفسیر الماوردی ۱/ ۳۷۲، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/ ۱۲۷۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) سورۂ شوریٰ/ ۲۵۔

(۴) تفسیر الطبری ۸/ ۹۶، ۹۷، نیز دیکھئے: تفسیر الماوردی ۱/ ۳۷۲، ۳۷۳۔

(۵) سورۂ یونس/ ۹۰، ۹۱۔

کن لوگوں کی توبہ قبول ہوگی اور کن کی نہیں:

۱۲- یہ بات گذر چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے فضل واحسان سے گنہگار مسلمان اور کافر دونوں کی توبہ قبول فرماتا ہے جیسا کہ اپنی کتاب قرآن مجید میں وعدہ کیا ہے، جہاں پر فرمایا ہے: "وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُوْ عَنِ السَّيِّئَاتِ"[۱] (اور وہ وہی ہے جو اپنے بندوں کی توبہ قبول کرتا ہے اور ان کے گناہوں کو معاف کرتا ہے)، لیکن یہاں بعض حالتیں ایسی ہیں جن کے بارے میں مخصوص ادلۂ شرعیہ کی بنا پر فقہاء کا اختلاف ہے کہ توبہ قبول ہوگی یا نہیں، ان حالتوں میں سے بعض مندرجہ ذیل ہیں:

الف- زندیق کی توبہ:

۱۳- زندیق وہ شخص ہے جو نہ تو کسی شریعت پر کاربند رہتا ہے اور نہ کسی دین کو مانتا ہے[۲]۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، حنابلہ اور یہی حنفیہ کا ظاہر مذہب اور شافعیہ کی ایک رائے ہے) کا مذہب یہ ہے کہ زندیق کی توبہ قبول نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ ارشاد خداوندی ہے: "إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا وَأَصْلَحُوْا وَ بَيَّنُوْا"[۳] (البتہ جو لوگ توبہ کرلیں اور درست ہوجائیں اور ظاہر کردیں)۔

توبہ کے بعد بھی زندیق سے اس کے خلاف کوئی بات ظاہر نہیں ہوگی جس پر وہ تھا، اس لئے کہ وہ اسلام کا اظہار کرتا تھا اور ساتھ ساتھ کفر پوشیدہ رکھتا تھا، اور اس لئے بھی کہ خوف کے وقت توبہ کرنا عین زندقہ ہے، لیکن مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ زندیق کی توبہ قبول ہوگی جبکہ وہ اس پر مطلع ہونے سے پہلے اس کا اظہار کرے[۱]۔

حنفیہ کے نزدیک ایک روایت اور یہی شافعیہ اور حنابلہ کی بھی ایک روایت ہے، یہ ہے کہ زندیق پر مرتد کے احکام جاری ہوں گے، لہذا اس کی توبہ قبول ہوگی جبکہ توبہ اپنی تمام شرائط کے ساتھ ہو، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْا إِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ"[۲] (آپ کہہ دیجئے (ان) کافروں سے کہ اگر یہ لوگ باز آجائیں گے تو جو کچھ پہلے ہو چکا ہے وہ انہیں معاف کردیا جائے گا)۔

شافعیہ نے زنادقہ کے زمرے میں باطنیوں کو بھی ان کے مختلف فرقوں کے ساتھ شامل کیا ہے[۳]، جیسا کہ حنابلہ نے ان کے زمرے میں حلولیہ اور اباحیہ کو شامل کیا ہے اور ان تمام فرقوں کو بھی جو دین سے نکل گئے ہیں[۴]۔

ب- بار بار مرتد ہونے والے کی توبہ:

۱۴- حنابلہ نے صراحت کی ہے اور یہی حنفیہ کے نزدیک بھی ایک روایت ہے اور اس کو امام مالک کی جانب بھی منسوب کیا جاتا ہے کہ اس شخص کی توبہ قبول نہیں ہوگی جو بار بار مرتد ہو، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ آمَنُوْا ثُمَّ كَفَرُوْا ثُمَّ آمَنُوْا ثُمَّ كَفَرُوْا ثُمَّ ازْدَادُوْا كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللّٰهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ

---

(۱) سورۂ شوریٰ/۲۵۔

(۲) ابن عابدین ۳/۲۹۶، حاشیۃ القلیوبی ۴/۱۷۷، کشاف القناع ۶/۱۷۶، ۱۷۸۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۶۰۔

(۱) ابن عابدین ۱/۳۱، ۳/۲۹۰، ۲۹۶، الحطاب ۶/۲۸۲، جواہر الإکلیل ۲/۲۷۹، القلیوبی ۴/۱۷۷، المغنی ۶/۲۹۸، کشاف القناع ۶/۱۷۷، ۱۷۸۔

(۲) سورۂ انفال/۳۸۔

(۳) باطنیہ وہ لوگ ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ قرآن کا ظاہر و باطن ہے، اور باطن ہی مراد ہوتا ہے، ظاہر نہیں (قلیوبی ۴/۱۷۷)۔

(۴) سابقہ مراجع۔

سَبِیْلًا"،(۱) (بے شک جولوگ ایمان لائے پھر کافر ہوگئے پھر ایمان لائے پھر کافر ہوگئے، پھر کفر میں ترقی کرتے گئے اللہ ہرگز نہ ان کی مغفرت کرے گا اور نہ انہیں سیدھی راہ دکھائے گا)، نیز ارشاد ربانی ہے: "إِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا بَعْدَ إِیْمَانِہِمْ ثُمَّ ازْدَادُوْا کُفْرًا لَّنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُہُمْ"،(۲) (بے شک جن لوگوں نے ایمان (لانے) کے بعد کفر اختیار کیا پھر کفر میں بڑھتے رہے ان کی توبہ ہرگز قبول نہ کی جائے گی)۔ ازدیاد کا تقاضا ہے کہ نیا کفر ہو جس سے پہلے ایمان لایا گیا ہو۔

اور ایک روایت بھی منقول ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کے پاس ایک آدمی کو لایا گیا تو انہوں نے اس سے کہا: تم کو ایک مرتبہ لایا گیا تو میں نے سمجھا کہ تم نے توبہ کرلی ہے اور اب میں تم کو دیکھ رہا ہوں کہ تم پھر مرتد ہوگئے ہو، چنانچہ اس کو قتل کردیا۔ اور اس لئے بھی کہ ارتداد کا بار بار ارتکاب کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا عقیدہ فاسد ہے اور وہ دین میں لاپرواہ ہے، لہذا وہ قتل کردیا جائے گا(۳)۔

شافعیہ فرماتے ہیں اور یہی حنفیہ اور مالکیہ کے مذہب میں مشہور ہے کہ مرتد کی توبہ قبول ہوجائے گی اگرچہ وہ بار بار مرتد ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول مطلق ہے: "قُلْ لِّلَّذِیْنَ کَفَرُوْا إِنْ یَّنْتَہُوْا یُغْفَرْ لَہُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ"،(۴) (آپ کہہ دیجئے (ان) کافروں سے کہ اگر یہ لوگ باز آجائیں گے تو جو کچھ پہلے ہوچکا ہے وہ انہیں معاف کردیا جائے گا)، نیز حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "أمرت أن أقاتل الناس حتی یقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوا لا إله إلا الله عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم علی الله"،(۱) (مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے جنگ کروں یہاں تک کہ وہ کلمۂ توحید لا إلہ إلا اللہ کا اقرار کرلیں، جب وہ لا إلہ إلا اللہ کا اقرار کرلیں گے تو اپنی جانوں اور مالوں کو مجھ سے محفوظ کرلیں گے الا یہ کہ کسی حق کی وجہ سے مؤاخذہ ہو اور ان کا حساب اللہ کے ذمہ ہے)، لیکن انہوں نے اس کی صراحت کی ہے کہ بار بار مرتد ہونے والا جب دوبارہ توبہ کرے گا تو اس کو سزا دی جائے گی، یعنی مار پیٹ کی جائے گی یا قید کیا جائے گا اور قتل نہیں کیا جائے گا، ابن عابدین فرماتے ہیں: اگر دوبارہ مرتد ہوجائے پھر توبہ کرلے تو امام اس کو مارے گا اور اس کو چھوڑ دے گا، اور اگر تیسری بار مرتد ہو اور پھر توبہ کرے تو اس کو سخت تکلیف دہ مار ماری جائے گی اور اس کو قید میں رکھے گا، یہاں تک کہ اس پر توبہ کے آثار نمایاں ہوجائیں اور یہ ظاہر ہوجائے کہ وہ اپنی توبہ میں مخلص ہے پھر اس کو چھوڑ دے گا، اگر پھر مرتد ہوجائے تو ہمیشہ اس کے ساتھ اسی طرح کی کارروائی کی جائے گی، یہاں تک کہ اسلام کی طرف لوٹ آئے۔

اسی طرح کا قول مالکیہ اور شافعیہ سے بھی منقول ہے (۲)۔

ج- جادوگر کی توبہ:

۱۵- جادو ایک ایسا علم ہے جس سے ایسا طبعی ملکہ حاصل ہوتا ہے کہ اس کی وجہ سے مخفی و پوشیدہ اسباب کے ذریعہ عجیب وغریب افعال پر قدرت حاصل ہوجاتی ہے۔

ابن خلدون نے جادو کی تعریف یوں کی ہے کہ یہ ایسی صلاحیت حاصل کرنا ہے جس کے ذریعہ انسان بغیر کسی کی مدد کے عالم عناصر

(۱) سورۂ نساء / ۱۳۷۔
(۲) سورۂ آل عمران / ۹۰۔
(۳) المغنی ۸/ ۱۲۶، ۱۲۷، کشاف القناع ۶/ ۱۷۷۔
(۴) سورۂ انفال / ۳۸۔

(۱) حدیث: "أمرت أن أقاتل الناس حتی یقولوا......" کی روایت مسلم (۱/ ۵۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے اور اس کی اصل بخاری میں ہے۔
(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۸۶، الحطاب ۶/ ۲۸۲، أسنی المطالب ۴/ ۱۲۲، الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۲۶۔

میں اثر ڈالنے پر قادر ہوجائے۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جادو کا سیکھنا اور سکھانا دونوں حرام ہیں، اس کی دلیل یہ ارشاد باری ہے: "وَلٰكِنَّ الشَّيَاطِيْنَ كَفَرُوْا يُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ"[1] (البتہ شیطان (ہی) کفر کیا کرتے تھے لوگوں کو سحر کی تعلیم دیتے)، اللہ تعالیٰ نے اس آیت سے جادو کے سکھانے پر ان کی مذمت کی ہے، اور اس لئے بھی کہ نبی کریم ﷺ نے اس کو سات ہلاک کرنے والی چیزوں میں شمار کیا ہے۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ ہمارے علم کے مطابق علماء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ جادوگر کی توبہ قبول نہیں ہوگی، لہذا اس کا قتل واجب ہے اور اس کو توبہ کی ترغیب وتلقین نہیں کی جائے گی، اور یہ اس کے فساد پھیلانے کی کوشش کرنے کی وجہ سے ہے، اور اس کے کافر نہ ہونے کی وجہ سے اس کا عدم قتل لازم نہیں آتا، اس لئے کہ اس کے قتل کا سبب فساد وبگاڑ پھیلانے کی کوشش ہے، چنانچہ اگر اس کا ضرر ثابت ہوجائے اور ضرر باعث کفر نہ ہو تو دفع شر کے لئے اس کو قتل کیا جائے گا، جیسا کہ گلا گھوٹنے والے اور ڈاکو کا حکم ہے، اور یہی حنابلہ کا بھی مذہب ہے۔

حنابلہ کے نزدیک جادوگر کی حد قتل ہے، جادو سیکھنے اور جادو کا عمل کرنے والے کی تکفیر کی جائے گی، خواہ اس کا اعتقاد اس کے حرام ہونے کا ہو یا مباح ہونے کا ہو۔

امام احمد سے ایک دوسری روایت منقول ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی[2]۔

مالکیہ فرماتے ہیں: اگر اس کے کفر کا حکم لگا دیا جائے، پھر اگر وہ

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۰۲۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۱، المغنی ۸/ ۱۵۴، المقدمہ/ ۴۹۶ طبع دار التراث۔

اس کو کھلم کھلا کرے تو قتل کیا جائے گا، ہاں اگر توبہ کرلے تو اس کی توبہ قبول ہوجائے گی، اور اگر اس کو مخفی طریقہ پر کرے تو وہ زندیق کی طرح ہے، لہذا اس کی توبہ قبول نہیں ہوگی[1]۔

۱۶- ساحر کی توبہ قبول نہ ہونے کی دلیل حضرت جندب بن عبداللہ کی حدیث ہے، وہ کہتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**حد الساحر ضربة بالسيف**"[2] (جادوگر کی حد تلوار سے مارنا ہے)، اس حدیث میں اس کی سزا کا نام حد رکھا گیا ہے، اور حد ثبوت سبب کے بعد توبہ کرلینے سے ساقط نہیں ہوتی۔ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "**إن الساحرة سألت أصحاب النبي ﷺ. وهم متوافرون هل لها من توبة؟ فما أفتاها أحد**"[3] (جادوگر عورت نے صحابہ کرام سے جو بڑی تعداد میں تھے دریافت کیا کہ کیا اس کے لئے توبہ ہے؟ تو اس کو کسی نے فتوی نہیں دیا)، اور اس لئے بھی کہ ہم لوگوں کے پاس کوئی ایسا طریقہ بھی نہیں ہے جس کے ذریعہ ہم یہ پتہ لگا سکیں کہ وہ اپنی توبہ میں مخلص ہے، کیونکہ وہ سحر کو پوشیدہ رکھتا ہے، اس کو ظاہر نہیں کرتا ہے، لہذا اس کا اسلام اور توبہ ظاہر کرنا مفسدہ پر قائم رہتے ہوئے قتل کے خوف سے ہے[4]۔

شافعیہ فرماتے ہیں: اگر کسی نے جادو سیکھا، یا سکھایا اور یہ اعتقاد

(۱) الخرشی ۸/ ۶۳، الجواہر ۲/ ۲۸۱۔

(۲) حدیث: "حد الساحر ضربة بالسيف" کی روایت ترمذی (۴/ ۶۰ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: ہم اس حدیث کو مرفوع صرف اسی طریق سے جانتے ہیں، اور اسماعیل بن مسلم المکی کو حدیث میں ضعیف قرار دیا جاتا ہے، پھر کہا کہ صحیح جندب سے موقوف ہے، اور ابن حجر کہتے ہیں: اس کی سند میں ضعف ہے (فتح الباری ۱۰/ ۲۳۶ طبع السلفیہ)۔

(۳) حضرت عائشہؓ کے اثر: "أن الساحرة سألت أصحاب......" کا ذکر المغنی (۸/ ۱۵۳ طبع مکتبۃ الریاض) نے کیا ہے، اور ہمارے سامنے موجود حدیث کی کتابوں میں ہمیں یہ نہیں ملا۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۳۱، ۳/ ۲۸۶، فتح القدیر ۴/ ۴۰۸۔

رکھتا ہے کہ یہ حرام ہے تو اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی، اگر اس کی حرمت کے علم کے باوجود اس کے مباح ہونے کا اعتقاد رکھے تو اس کی تکفیر کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے اللہ کی بات میں اس کی تکذیب کی ہے، لہذا اسے قتل کیا جائے گا، جیسا کہ مرتد کو قتل کیا جائے گا [۱]۔

ان حضرات کے کلام سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ جادوگر کی توبہ قبول کی جائے گی جیسا کہ مرتد کی توبہ قبول کی جاتی ہے، اور یہی حنابلہ کے نزدیک دوسری روایت میں مذکور ہے، جہاں پر وہ فرماتے ہیں: جادوگر اگر توبہ کرلے تو اس کی توبہ قبول کی جائے گی، کیونکہ یہ شرک سے بڑھ کر نہیں ہے، اور مشرک کو توبہ کرنے کی ترغیب وتلقین کی جاتی ہے، اور جادو کا جاننا اس کی توبہ کی قبولیت سے مانع نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرعون کے جادوگروں کی توبہ قبول کی ہے [۲]۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اس گروہ کی توبہ کے قبول ہونے میں جو اختلاف ہے وہ صرف دنیا کے ظاہری احکام کے بارے میں ہے، یعنی ان کو قتل نہ کرنا اور ان کے حق میں اسلامی احکام کا ثابت ہونا، رہا مسئلہ اس کا کہ اللہ تعالیٰ باطن میں ایسے شخص کی توبہ قبول کرے گا جس نے توبہ کی اور ظاہری یا باطنی طور پر سحر سے باز آ گیا ہے تو اس میں کوئی اختلاف نہیں، اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق میں سے کسی کے لئے توبہ کا دروازہ بند نہیں کیا ہے [۳]، اور منافقین کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے: "إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا وَأَصْلَحُوْا وَاعْتَصَمُوْا بِاللّٰهِ وَأَخْلَصُوْا دِيْنَهُمْ لِلّٰهِ فَأُوْلٰئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِيْنَ، وَسَوْفَ يُؤْتِ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِيْنَ أَجْرًا عَظِيْماً"[۴] (البتہ جو لوگ توبہ کرلیں اور (اپنی) اصلاح کرلیں اور اللہ کا سہارا پکڑے رہیں اور اپنے دین کو اللہ کے لئے خالص کرلیں تو یہ لوگ مؤمنوں کے ساتھ ہوں گے اور اللہ مؤمنوں کو عنقریب اجر عظیم دے گا)۔

جادو سے متعلق تفصیلات کے لئے دیکھئے: اصطلاح "سحر"۔

توبہ کے اثرات:

اول۔ بندوں کے حقوق میں:

۱۷-توبہ بمعنی گذشتہ اعمال پر ندامت اور آئندہ ایسا نہ کرنے کا عزم و ارادہ، حقوق العباد میں سے کسی حق کو ساقط کرنے کے لئے کافی نہیں ہوگی، چنانچہ اگر کوئی کسی کا مال چرائے یا اس کو غصب کرلے یا کسی اور طرح سے بُرا سلوک کرے تو محض ندامت وپشیمانی اور گناہوں سے رک جانے اور دوبارہ نہ کرنے کے عزم سے ان مسائل سے وہ بری الذمہ نہیں ہوسکتا، بلکہ حق کا ادا کرنا ضروری ہے، یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ مسئلہ ہے [۱]۔

امام نووی فرماتے ہیں: اگر معصیت ایسی ہو کہ اس سے کوئی مالی حق وابستہ ہو جیسے زکاۃ نہ دینا، غصب، اور لوگوں کے اموال میں جنایات، تو ایسی صورت میں توبہ کے ساتھ حق سے بری ہونے کے لئے واجب ہے کہ زکاۃ ادا کردے، اور لوگوں کے مال اگر باقی رہ گئے ہوں تو ان کو واپس کردے، اور اگر باقی نہ ہوں تو ان کا تاوان ادا کردے، یا صاحبِ حق سے معاف کرائے جو اس کو بری کردے، اور یہ بھی ضروری ہے کہ اگر صاحب حق کو اپنے حق کا علم نہ ہو تو اس کو بتادے اور اگر وہ موجود نہ ہو تو اس تک پہنچادے اگر اس نے وہاں غصب کیا ہو، اور اگر صاحب حق مرجائے تو اس کے ورثاء تک پہنچادے، اگر اس کا کوئی وارث بھی نہ ہو اور اس کی کوئی خبر نہ ہو تو ایسے قاضی کے حوالے کردے جس کی سیرت اور دیانت قابل اعتماد ہو، اور

(۱) المہذب ۲/ ۲۲۵۔
(۲) المغنی ۸/ ۱۵۴۔
(۳) المغنی ۸/ ۱۲۸۔
(۴) سورۂ نساء/ ۱۴۶۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۲۳، الفواکہ ۱/ ۸۸، ۸۹، الروضہ ۱۱/ ۲۴۵، ۲۴۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶، المغنی ۹/ ۲۰۰، ۲۰۱۔

اگر یہ دشوار ہو تو اس کو فقراء پر اس نیت کے ساتھ صدقہ کردے کہ اگر صاحب حق مل جائے تو اسے ضمان ادا کردے گا۔

اگر وہ تنگ دست ہو تو ضمان کی نیت کرلے اگر وہ قادر ہو، اگر قدرت سے پہلے پہلے مرجائے تو اللہ کے فضل وکرم سے امید کی جائے گی کہ وہ اس کی مغفرت فرمائے گا۔

اگر بندوں کا ایسا حق ہو جو مالی حق نہ ہو مثلاً قصاص اور حق قذف، تو وہ صاحبِ حق کے پاس آئے اور اس کو حق لینے پر قدرت دے دے، اگر وہ چاہے تو اس سے قصاص لے اور اگر چاہے تو معاف کردے[1]۔

اسی طرح کی تفصیل وہ بھی ہے جس کو فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے معصیت کی نوعیت کے اعتبار سے بعض فروع اور اس کے ساتھ مناسب توبہ کی تفصیل کی ہے جیسا کہ اپنے مقامات پر موجود ہے[2]۔

دوم: اللہ کے حقوق میں:

۱۸- اللہ تعالیٰ کے مالی حقوق جیسے زکاۃ وکفارات اور نذریں، صرف توبہ سے ساقط نہیں ہوتے، بلکہ توبہ کے ساتھ ان حقوق کو ادا کرکے اپنی ذمہ داری سے بری ہونا ضروری ہے، جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے[3]۔

جہاں تک اللہ تعالیٰ کے غیر مالی حقوق کا تعلق ہے مثلاً حدود، تو اس سلسلہ میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کسی نے ڈاکہ زنی جیسے جرم کا ارتکاب کیا تو اگر ڈاکو گرفتاری سے پہلے پہلے توبہ کرلے تو وہ جرم توبہ سے ساقط ہوجائے گا، اس کی دلیل ارشاد ربانی ہے: "إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوْا أَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/۲۴۶۔

(۲) مذاہب کے سابقہ مراجع۔

(۳) الروضہ ۱۱/۲۴۶، کشاف القناع ۲/۲۵۷۔

رَّحِيْمٌ"[1] (مگر جو لوگ توبہ کرلیں قبل اس کے کہ تم ان پر قابو پاؤ تو جانے رہو کہ بے شک اللہ بڑا بخشنے والا ہے بڑا رحمت والا ہے)۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر ڈاکو گرفتاری سے پہلے پہلے توبہ کرلیں تو ان سے حد ساقط ہوجائے گی، آیت میں قدرت سے پہلے سے مراد یہ ہے کہ ان تک رسائی نہ ہوسکے، وہ امام کی گرفت سے باہر ہوں اس طور پر کہ وہ کہیں بھاگ جائیں یا روپوش ہوجائیں یا باز آجائیں۔

صاحب حق کو مال واپس کردینے سے توبہ اس وقت ہوگی جبکہ صرف مال لیا ہو، اور ساتھ ہی یہ عزم کرلے کہ وہ اب مستقبل میں ایسا نہیں کرے گا، تو قطع ید کی سزا اس سے ساقط ہوجائے گی، اور حد کے طور پر قتل بھی ساقط ہوجائے گا، اور اسی طرح اگر اس نے مال لیا اور قتل کیا تو اس میں بھی امام کو یہ حق نہیں ہوگا کہ اس کو حد میں قتل کرے، البتہ وہ اس کو مقتول کے اولیاء کے سپرد کردے گا، تاکہ وہ قصاص کی تمام شرائط کے ساتھ اس کو قتل کریں، اور اگر نہ مال لیا نہ قتل کیا تو اس کی توبہ یہ ہے کہ اپنے کئے پر نادم ہو اور آئندہ نہ کرنے کا عزم کرے[2]۔

ڈاکو سے زنا، شراب نوشی اور چوری کی حد ساقط نہیں ہوگی اگر ڈکیتی کے دوران ان کا ارتکاب کرے اور گرفتاری سے پہلے توبہ کرلے، یہ مالکیہ کا مسلک اور شافعیہ کا اظہر قول ہے، اور یہی حنابلہ کے یہاں ایک احتمال ہے، ان حدود میں حنفیہ کے نزدیک مطلق ہونے سے یہی سمجھا جاتا ہے۔

حنابلہ کا راجح مذہب اور یہی شافعیہ کے نزدیک اظہر قول کے خلاف ہے کہ ڈاکو اگر گرفتاری سے پہلے توبہ کرلے تو حد ساقط

(۱) سورۂ مائدہ/۳۴۔

(۲) البدائع ۷/۹۶، ابن عابدین ۳/۱۴۰، جواہر الإکلیل ۲/۲۹۵، الفروق للقرافی ۴/۱۸۱، نہایۃ المحتاج ۸/۶، المغنی ۸/۲۹۶، ۲۹۷، القلیوبی ۴/۲۰۱۔

ہوجائے گی، اس لئے کہ آیت عام ہے۔

جہاں تک حد قذف اور حقوق العباد کا مسئلہ ہے مثلاً کسی کا مال لے لینا اور زخم وغیرہ لگانا، تو یہ ڈاکو سے ساقط نہیں ہوں گے، جیسا کہ غیر ڈاکو سے ساقط نہیں ہوتے، اِلاّ یہ کہ اس کو معاف کر دیا جائے[۱]۔

۱۹- اور اگر ڈکیتی کی حالت میں نہ ہو تو اللہ تبارک وتعالیٰ کے ساتھ خاص حدود جیسے زنا اور چوری اور شراب نوشی کی حدود، تو حنفیہ کے نزدیک محض توبہ کر لینے سے ساقط نہیں ہوں گی، یہی مالکیہ کے نزدیک مشہور ہے اور شافعیہ کے نزدیک اظہر قول ہے، حنابلہ کی بھی ایک روایت یہی ہے، اس کی دلیل یہ ارشاد باری ہے: "الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ"[۲] (زنا کار عورت اور زنا کار مرد سو (دونوں کا حکم یہ ہے کہ) ان میں سے ہر ایک کے سو سو درّے مارو)، اور ارشاد باری ہے: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا"[۳] (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت، دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)، اور یہ حکم تائبین وغیر تائبین سب کے لئے عام ہے، اور اس لئے بھی کہ نبی کریم ﷺ نے ماعز اور غامدیہ کو رجم کیا ہے، اور چوری کا اقرار کرنے والے کا ہاتھ کاٹا ہے، اور یہ سب توبہ کرکے آئے تھے کہ ان پر حد نافذ کرکے ان کو پاک کیا جائے، اور نبی کریم ﷺ نے ان کے اس فعل کو توبہ کہا تھا، چنانچہ اس خاتون کے بارے میں ارشاد فرمایا: "لقد تابت توبة لو قسمت على سبعين من أهل المدينة لوسعتهم"[۱] (اس نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر اس کو مدینہ کے ستر اشخاص پر تقسیم کر دیا جائے تو سب کے لئے کافی ہوجائے گی)۔

اور دوسری رائے جو شافعیہ کے یہاں اظہر کے خلاف ہے اور حنابلہ کی بھی ایک روایت ہے اور بعض مالکیہ کی بھی ایک رائے ہے، یہ ہے کہ غیر ڈاکوؤں میں سے اگر کوئی ایسا شخص توبہ کر لے جس پر کوئی حد عائد ہوتی ہے تو توبہ کرنے سے حد ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا، فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا"[۲] (اور تم میں سے کوئی دو جو وہ کام کریں انہیں اذیت پہنچاؤ، پھر اگر دونوں توبہ کر لیں اور اپنی اصلاح کر لیں تو ان سے تعرض نہ کرو)، پھر چور کی حد بیان کی اور فرمایا: "فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَ أَصْلَحَ فَإِنَّ اللّٰهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ"[۳] (پھر جو شخص اپنی حرکت ناشائستہ کے بعد توبہ کر لے اور اپنی اصلاح کر لے تو بے شک اللہ اس پر توجہ کرے گا)۔

اس کے علاوہ یہ ہے کہ امام کے پاس مقدمہ پہنچنے سے پہلے اور اس کے بعد ان جرائم سے توبہ کرنے میں بعض فقہاء نے فرق کیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ امام کے پاس پہنچنے سے پہلے توبہ کرنے سے حد ساقط ہوجائے گی، پہنچنے کے بعد توبہ کرنے سے ساقط نہیں ہوگی[۴]، جیسا کہ اس کی اصطلاحات میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔

پہلے گذر چکا ہے کہ مرتد کی حد دونوں صورتوں میں توبہ کر لینے سے

(۱) سابقہ مراجع، الدسوقی ۴/۳۵۰، کشاف القناع ۶/۱۵۳، ابن عابدین ۴/۷۹، مسلم الثبوت ۱/۳۲۸، الوجیز ۲/۲۵۱، نہایۃ المحتاج ۸/۶، القلیوبی ۴/۲۰۱، مغنی المحتاج ۴/۱۸۴، الفواکہ الدوانی ۲/۲۸۱، المغنی ۸/۲۹۶۔

(۲) سورۂ نور/۲۔

(۳) سورۂ مائدہ/۳۸۔

(۱) حدیث: "لقد تابت توبة لو قسمت على سبعين من......" کی روایت مسلم (۳/۴۴ ۱۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ نساء/۱۶۔

(۳) سورۂ مائدہ/۳۹۔

(۴) البدائع ۷/۹۶، بلغۃ السالک ۴/۴۸۹، حاشیۃ الجمل ۲/۱۳۰، نہایۃ المحتاج ۸/۶، المغنی ۸/۲۹۷، کشاف القناع ۶/۱۵۴۔

ساقط ہوجاتی ہے، امام تک مسئلہ پہنچنے سے پہلے توبہ کرے یا بعد میں (دیکھئے: ''ردت'')۔

سوم: تعزیرات میں:

۲۰ - عام فقہاء کے نزدیک توبہ کرلینے سے تعزیرات ساقط ہوجاتی ہیں جبکہ اس سے حقوق العباد میں سے کوئی حق وابستہ نہ ہو، مثلاً نماز و روزہ چھوڑنا، اس لئے کہ تعزیر کا مقصد تادیب واصلاح ہے اور وہ توبہ سے ہوجاتی ہے، لیکن حقوق العباد اس کے برعکس ہیں، مثلاً کسی کو مارنا اور گالی دینا، کیونکہ حقوق کی بنیاد رسہ کشی پر ہوتی ہے جیسا کہ پیچھے گذر چکا ہے [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تعزیر''۔

چہارم: قبولِ شہادت میں:

۲۱ - گواہی کے قبول کرنے میں عدالت شرط ہے، لہذا جو گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو یا گناہ صغیرہ پر اصرار کرے اس کی عدالت ساقط ہوجائے گی، اور جب تک توبہ نہ کرلے اس وقت تک اس کی گواہی قابل قبول نہیں ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے [۲]۔

اور اگر معصیت سے توبہ کرلے اور اس کی توبہ قبول ہوجائے تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس کی گواہی قابل قبول ہوگی، خواہ معصیت کا تعلق حدود سے ہو یا تعزیرات سے، اور خواہ حدود کے نفاذ کے بعد ہو یا اس سے پہلے۔

(۱) ابن عابدین ۱/۳۱، ۳/۱۹۱، الفروق للقرافی ۴/۱۸۱، نہایۃ المحتاج ۷/۳۹۸، جواہر الإکلیل ۲/۲۶۵، کشاف القناع ۶/۱۵۳، المغنی ۱۰/۳۱۶۔

(۲) الزیلعی ۴/۲۲۶، روضۃ الطالبین ۱۱/۲۲۵، جواہر الإکلیل ۲/۲۳۳، المغنی ۹/۱۶۷، ۱۷۰۔

جس پر حد قذف کا نفاذ ہو چکا ہو توبہ کے بعد اس کی گواہی قبول کرنے میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ جب محدود فی القذف توبہ کرلے گا تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی، اور اس کی توبہ یہ ہے کہ تہمت لگانے میں اپنے آپ کو جھٹلائے، ان حضرات کی دلیل اللہ تبارک وتعالی کا یہ ارشاد ہے: ''فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَّ لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولٰئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ، إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا'' [۱] (تو انہیں اسی درّے لگاؤ اور کبھی ان کی کوئی گواہی نہ قبول کرو یہی لوگ تو فاسق ہیں، ہاں جو لوگ اس کے بعد توبہ کرلیں)، اللہ تبارک وتعالی نے اپنے قول: ''إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا'' سے توبہ کرنے والوں کو مستثنی کیا ہے اور نفی سے استثناء کرنا اثبات ہے، اس کی تقدیر ہوگی کہ جن لوگوں نے توبہ کرلی ہے ان کی گواہی قبول کرلو اور وہ فاسق نہیں ہیں، اس لئے کہ آیت میں ایک جملہ دوسرے جملہ پر واؤ کے واسطہ سے معطوف ہے، اور واؤ جمع کے لئے آتا ہے، لہذا تمام جملوں کو ایک جملہ مانا جائے گا، تو اس طرح استثناء سب سے متعلق ہوگا [۲]۔

اور اس لئے بھی کہ جب قاذف اپنے اوپر حد قائم ہونے سے پہلے توبہ کرلے تو سب کے نزدیک اس کی گواہی قبول ہوگی، اور یہ درست نہیں کہ اس پر حد قائم کیا جانا ہی ردّ شہادت کا موجب ہو، کیونکہ حد قائم کرنا دوسرے کا عمل ہے اور وہ حد اس کو پاک کرنے والی بھی ہے، اور اس لئے بھی کہ اگر وہ اسلام قبول کرلے تو اس کی شہادت قابل قبول ہوگی، لہذا یہ اس سے افضل ہے [۳]۔

(۱) سورۂ نور /۴۔

(۲) التاج والإکلیل للمواق ۶/۱۶۱، الوجیز للغزالی ۲/۲۵۱، المغنی لابن قدامہ ۹/۱۹۷، ۱۹۹۔

(۳) تبیین الحقائق للزیلعی فی سرد أدلۃ الشافعی ۴/۲۱۸۔

نیز حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ ابوبکرہ سے کہتے تھے جس وقت انہوں نے مغیرہ بن شعبہ کے خلاف گواہی دی: توبہ کرلو میں تمہاری گواہی قبول کروں گا، اور کسی نے بھی ان پر نکیر نہیں کی، لہذا اس کی حیثیت اجماع کی ہوگئی۔ سعید بن المسیب کہتے ہیں: مغیرہ بن شعبہ کے خلاف تین لوگوں نے گواہی دی، ابوبکرہ، نافع بن الحارث، شبل بن معبد، اور زیاد گواہی سے پھر گئے، تو حضرت عمرؓ نے ان تینوں کو کوڑے لگائے اور ان سے کہا: توبہ کرو، تمہاری گواہی قبول ہوگی، تو دو لوگوں نے توبہ کرلی اور حضرت عمرؓ نے ان دونوں کی گواہی قبول کرلی، اور ابوبکرہ نے انکار کیا تو ان کی گواہی قبول نہیں کی۔

حنفیہ کہتے ہیں: محدود فی القذف کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی اگرچہ وہ توبہ کرلے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُوْلٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ**"[1] (اور کبھی ان کی گواہی نہ قبول کرو، یہی لوگ تو فاسق ہیں)، اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے ہمیشہ کے لئے اس کی گواہی رد کردی ہے، لہذا جو یہ کہے کہ یہ ردشہادت توبہ کرنے کے وقت تک ہے تو یہ نص کے اقتضاء کو رد کرنا ہوگا، لہذا یہ قول قبول نہیں کیا جائے گا، اور کفر اور دیگر جرائم پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نص کے خلاف قیاس صحیح نہیں، اور اس لئے بھی کہ رد شہادت ماقبل کے جملہ: "**فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً**"[2] (تو انہیں اسّی درّے لگاؤ) پر معطوف ہے اور وہ حد ہے، تو یہ بھی اسی طرح ہوگا اور تکمیل حد میں شمار ہوگا، اسی لئے ائمہ کو اس کا حکم دیا گیا ہے، اور حد توبہ سے ختم نہیں ہوتی۔

اور اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ قول: "**وَأُوْلٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ**"[3] (یہی لوگ تو فاسق ہیں) حد نہیں ہے، اس لئے کہ حد ائمہ (حکام) کے فعل سے ہوتی ہے، اور "فسق" ذات کے ساتھ قائم رہنے والا ایک وصف ہے، لہذا یہ پہلے سے الگ ہوگا، اس لئے اللہ کے قول: "إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا"[1] (ہاں جو لوگ اس کے بعد توبہ کرلیں) سے جو استثناء ہے وہ اسی سے متعلق ہوگا، جو اس سے ملا ہوا ہے، تمام جملوں سے متعلق نہیں ہوگا، لہذا محدود فی القذف اگر توبہ کرلے گا تو اس کو فاسق نہیں کہا جائے گا، لیکن اس کی گواہی بھی قبول نہیں ہوگی، اور گواہی قبول نہ کرنا بھی حد کا حصہ شمار ہوگا[2]۔

(۱) سورۂ نور / ۴۔
(۲) سورۂ نور / ۴۔
(۳) سورۂ نور / ۴۔

(۱) سورۂ نور / ۴۔
(۲) تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۶، ابن عابدین ۴/ ۴۷۹۔

توثیق

تعریف:

۱- توثیق لغت میں: "وثق الشيء" کا مصدر ہے، اس کا معنی مضبوط کرنا اور ثابت کرنا ہے، اس کا فعل ثلاثی "وثق" ہے، کہا جاتا ہے: وثق الشيء وثاقة: قوی، ثابت اور محکم ہوجانا۔

وثیقہ اس کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ معاملہ کو مضبوط اور محکم کیا جاتا ہے، اور وثیقہ: قرض یا اس سے براءت نامہ کا چک اور دستاویز اس کے قائم مقام چیز ہے، اس کی جمع وثائق ہے۔

اور مؤثق وہ شخص کہلاتا ہے جو عقود اور معاملات کی دستاویزات تیار کرے۔

فقہاء کا استعمال بھی اس معنی سے الگ نہیں ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

تزکیہ وتعدیل:

تزکیہ:

۲- تزکیہ کا معنی: مدح وثنا اور تعریف ہے، کہا جاتا ہے: زکی فلان بینته یعنی فلاں نے اپنے بینہ کی تعریف کی، اور آدمی کا تزکیہ یہ ہے کہ اس کی نسبت خیر وخوبی اور صلاح کی طرف کی جائے۔ اور اصطلاح میں: گواہ کے عادل ہونے کی خبر دینا تزکیہ ہے۔

اور تعدیل کا بھی یہی معنی ہے، یعنی گواہ کو عدالت کی طرف منسوب کرنا[1]۔

لہذا تزکیہ اور تعدیل اشخاص کو قابل اعتماد اور مستند بنانے کے لئے ہے تا کہ ان کی باتیں قبول کی جائیں، اس اعتبار سے توثیق عام ہے، اس لئے کہ اس میں تزکیہ اور اس کے علاوہ رہن اور کفالہ وغیرہ بھی داخل ہیں۔

بیّنہ:

۳- بینة "بان الشيء" سے ماخوذ ہے، اس کا معنی ظاہر ہونا ہے، کہا جاتا ہے: أبنته: یعنی تم نے اس کو ظاہر کیا۔ بینہ اس شئ کا نام ہے جو حق کو ظاہر کردے، اور رسول اللہ علیہ نے گواہوں کا نام بینہ رکھا ہے، کیونکہ ان کے قول سے بات ظاہر ہوجاتی ہے اور ان کی گواہی سے شکوک وشبہات رفع ہوجاتے ہیں[2]، اس معنی کے اعتبار سے توثیق بینہ سے عام ہے، اس لئے کہ اس میں بینہ، رہن وکفالہ سب داخل ہیں۔

تسجیل:

۴- قاضی کے رجسٹر وغیرہ میں لکھنا اور محفوظ کرنا تسجیل ہے۔

اور "الدّرر" میں ہے: وہ دستاویز جس میں فریقین کے درمیان پیش آنے والا اقرار یا انکار اور بینہ کی بناء پر فیصلہ یا نکول ایسے طریقہ پر لکھا جائے جس سے اشتباہ رفع ہوجائے محضر ہے اور صک وہ ہے جس میں بیع، رہن اور اقرار وغیرہ درج کئے جاتے ہیں، اور حجت اور وثیقہ میں یہ تینوں داخل ہیں۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، طلبۃ الطلبہ رص ۱۴۰، درر الحکام ۵۲/۲، احکام القرآن للجصاص ۶۲۰/۱، المبسوط ۱۶۸/۳۔

(۱) المصباح المنیر، شرح غریب المہذب ۳۴۲/۲، مسلم الثبوت ۱۴۸/۲۔

(۲) لسان العرب، شرح غریب المہذب ۳۱۱/۲، التبصرۃ بہامش فتح العلی المالک ۲۰۲/۱۔

ابن بطّال فرماتے ہیں: محاضران دستاویزوں کو کہتے ہیں جن میں عدالت میں فریقین کی حاضری کے وقت ان کے درمیان پیش آنے والے واقعات اوران کے پیش کئے ہوئے دلائل کا ذکر ہو، نہ اس میں نفاذ ہوا ور نہ کوئی حکم، اور سجلات: وہ رجسٹر ہیں جن میں (دستاویز وغیرہ) کی نقل ہو، مزید برآں اس میں فیصلہ اور اس کا نفاذ بھی درج ہو۔

اس اعتبار سے تسجیل قاضی کی طرف سے صادر شدہ احکام کا لکھنا ہے، اوران کے درجات قوت اور ضعف کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں، اور یہ توثیق کی ایک قسم ہے [۱]۔

توثیق کی مشروعیت کی حکمت:

۵- توثیق میں چند وجوہ سے فائدہ ہے:

ایک یہ ہے کہ اس میں مال کی حفاظت ہوتی ہے، اور ہمیں اس کی حفاظت کا حکم دیا گیا ہے اور اس کو ضائع کرنے سے منع کیا گیا ہے۔

دوسرا فائدہ یہ ہے کہ اس میں جھگڑا ختم ہوجاتا ہے، کیونکہ دستاویز کی حیثیت فریقین کے درمیان حکم کی ہوجاتی ہے، اور وہ جھگڑے کے وقت اس کی طرف رجوع کرتے ہیں، لہذا یہ فتنہ روکنے کا سبب ہوتا ہے، اور فریقین میں سے کوئی کسی کے حق کا انکار اس اندیشہ سے نہیں کرے گا کہ دستاویز نکالی جائے گی اور گواہ اس پر گواہی دیں گے تو لوگوں کے سامنے اس کی رسوائی ہوگی۔

تیسرا فائدہ یہ ہے کہ اس کی وجہ سے فاسد عقود سے اجتناب کیا جائے گا، اس لئے کہ بسا اوقات متعاقدین کو بیع وعقد کے فاسد ذرائع واسباب کا پتہ نہیں چلتا کہ ان سے بچ سکیں، لہذا جب یہ دونوں کسی کاتب کے پاس لکھانے کے لئے جائیں گے تو وہ ان کی رہنمائی کرے گا۔

چوتھا فائدہ یہ ہے کہ اس طریقہ سے شک وشبہ ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ مدّت کے دراز ہوجانے کی وجہ سے متعاقدین پر بدل اور مدت کی مقدار مشتبہ ہوجاتی ہے، لہذا جب دستاویز کی طرف رجوع کریں گے تو ان میں سے کسی کو شک وشبہ نہیں رہے گا [۱]۔

یہ تسجیل کے ذریعہ توثیق کے فوائد ہیں، اس کے علاوہ حق کی حفاظت کے لئے رہن رکھ کر یا کفیل بنا کر بھی توثیق کی جاتی ہے۔

توثیق کا حکم:

۶- معاملات کی توثیق ایک مشروع حکم ہے، اس لئے کہ لوگوں کو حقوق کے انکار اور ضائع ہونے کے خوف واندیشہ سے اپنے معاملات میں اس کی ضرورت پڑتی ہے۔

توثیق کی مشروعیت کی اصل نصوص ہیں، چنانچہ دین کے مسائل میں اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلٰى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ، وَلْيَكْتُبْ بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَ لَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَّكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللّٰهُ فَلْيَكْتُبْ، وَلْيُمْلِلِ الَّذِيْ عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللّٰهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِيْ عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيْهًا أَوْ ضَعِيْفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيْعُ أَنْ يُّمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ، وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ، فَإِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدٰهُمَا الْأُخْرٰى وَ لَا يَأْبَ الشُّهَدَآءُ

(۱) لسان العرب، ابن عابدین ۴/ ۳۰۸، شرح غریب المہذب ۲/ ۲۹۹، المغنی ۹/ ۷۵، التبصرہ ۱/ ۱۰۲۔ اور آج کل سرکاری رجسٹر میں رجسٹری پر متعین ملازمین کا اندراج تسجیل (رجسٹری) کہلاتا ہے (کمیٹی)۔

(۱) المبسوط ۳۰/ ۱۶۸، احکام القرآن للجصاص ۱/ ۵۷۵۔

إِذَا مَادُعُوْا وَلَا تَسْئَمُوْا أَنْ تَكْتُبُوْهُ صَغِيْرًا أَوْ كَبِيْراً إِلٰى أَجَلِهِ، ذٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَاللّٰهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنٰى أَلَّا تَرْتَابُوْا إِلَّا أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيْرُوْنَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوْهَا، وَأَشْهِدُوْا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَّلَا شَهِيْدٌ، وَ إِنْ تَفْعَلُوْا فَإِنَّهٗ فُسُوْقٌ بِكُمْ، وَاتَّقُوْا اللّٰهَ وَ يُعَلِّمُكُمُ اللّٰهُ، وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ، وَإِنْ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ وَّلَمْ تَجِدُوْا كَاتِبًا فَرِهٰنٌ مَّقْبُوْضَةٌ، فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهٗ وَلْيَتَّقِ اللّٰهَ رَبَّهٗ، وَلَاتَكْتُمُوْا الشَّهَادَةَ، وَمَنْ يَّكْتُمْهَا فَإِنَّهٗ اٰثِمٌ قَلْبُهٗ، وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ عَلِيْمٌ"[1] (اے ایمان والو! جب ادھار کا معاملہ کسی مدت متعین تک کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو، اور لازم ہے کہ تمہارے درمیان لکھنے والا ٹھیک لکھے، اور لکھنے والا لکھنے سے انکار نہ کرے جیسا کہ اللہ نے اس کو سکھا دیا ہے، پس چاہئے کہ وہ لکھ دے اور چاہئے کہ وہ شخص لکھوائے جس کے ذمہ حق واجب ہے اور چاہئے کہ وہ اپنے پروردگار اللہ سے ڈرتا رہے اور اس میں سے کچھ بھی کم نہ کرے، پھر اگر وہ جس کے ذمہ حق واجب ہے عقل کا کوتاہ ہو یا کمزور ہو اور اس قابل نہ ہو کہ وہ خود لکھوا سکے تو لازم ہے کہ اس کا کارکن ٹھیک ٹھیک لکھوا دے اور اپنے مردوں میں سے دو گواہ کر لیا کرو پھر اگر دونوں مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ان گواہوں میں سے جنہیں تم پسند کرتے ہو تا کہ ان دو عورتوں میں سے ایک دوسرے کو یاد دلا دے اگر کوئی ایک ان دو میں سے بھول جائے اور گواہ جب بلائے جائیں تو انکار نہ کریں اور اس (معاملت) کو خواہ وہ چھوٹی ہو یا بڑی ہو اس کی میعاد تک لکھنے میں کاہلی نہ ہو، یہ (کتابت) اللہ کے نزدیک زیادہ قرین عدل ہے اور شہادت کو درست تر رکھنے والی ہے اور زیادہ قریب اس سے کہ تم شبہ میں نہ پڑو لیکن اگر کوئی سودا دست بدست ہو جسے تم باہم لیتے ہی رہتے ہو سو تم پر اس میں کوئی الزام نہیں کہ تم اسے نہ لکھو اور جب خرید و فروخت کرتے ہو (تب بھی) گواہ کر لیا کرو اور کسی کاتب یا گواہ کو نقصان نہ پہنچایا جائے اور اگر (ایسا) کرو گے تو یہ تمہارے حق میں ایک گناہ (شمار) ہوگا اور اللہ سے ڈرتے رہو اور اللہ تمہیں سکھاتا ہے اور اللہ ہر چیز کا بڑا جاننے والا ہے، اور اگر تم سفر میں ہو اور کوئی کاتب نہ پاؤ تو رہن رکھنے کی چیزیں ہی قبضہ میں دے دی جائیں اور تم میں سے اگر کوئی کسی پر اعتبار نہیں رکھتا ہے تو جس کا اعتبار کیا گیا ہے اسے چاہئے کہ دوسرے کی امانت (کا حق) ادا کر دے اور چاہئے کہ اللہ (یعنی) اپنے پروردگار سے ڈرتا رہے اور گواہی کو مت چھپاؤ اور جو کوئی اسے چھپائے گا اس کا قلب گناہ گار ہوگا اور جو کچھ بھی تم کرتے ہو اللہ اس کا بڑا جاننے والا ہے)۔

اور اس کے علاوہ بھی نصوص ہیں جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:"وَلِمَنْ جَاءَ بِهٖ حِمْلُ بَعِيْرٍ وَّ أَنَا بِهٖ زَعِيْمٌ"[1] (اور جو اسے لے کر آئے گا اس کے لئے ایک بار شتر (غلہ) ہے اور میں اس کا ذمہ دار ہوں)۔

لکھوانے اور گواہ بنانے کے حکم میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

۷- اول: یہاں امر استحباب کے لئے ہے، یہ اس وجہ سے کہ بیع اور قرض کے معاملات میں لکھنے اور گواہ بنانے کا جو حکم ہے وہ اللہ تبارک وتعالیٰ کے اس قول سے متصل ہے:"فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهٗ"[2] (اور تم میں سے اگر کوئی کسی پر اعتبار رکھتا ہے تو جس کا اعتبار کیا گیا ہے اسے چاہئے کہ دوسرے کی

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲، ۲۸۳۔

(۱) سورۂ یوسف/ ۷۲۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

امانت (کا حق) ادا کردے)۔

اور یہ معلوم ہے کہ اَمن محض ظن اور توہم کے اعتبار سے ہوتا ہے، حقیقتاً نہیں، اس سے یہ معلوم ہوا کہ گواہی کا حکم محض اطمینان قلبی کے لئے دیا گیا ہے، حق شرع کی وجہ سے نہیں ہے، کیونکہ اگر یہ حق شرع کی وجہ سے ہوتا تو اللہ تبارک وتعالیٰ یہ نہ فرماتا: "فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا"، اور بندوں کے اطمینان پر بھروسہ نہ ہوتا، اعتماد صرف اسی چیز پر ہوتا ہے جسے شریعت مصلحت سمجھتی ہے، یہی وجہ ہے کہ نکاح میں جو گواہی مشروع ہے وہ طرفین کی رضامندی اور ایک دوسرے سے مطمئن ہوجانے سے وہ ساقط نہیں ہوتی ہے، لہذا اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ لکھنے اور گواہ بنانے کا حکم مستحب ہے، واجب نہیں ہے، اور اس کی مشروعیت اطمینان قلب کے لئے ہے۔

اسی طرح اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ قول: "فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا" اس قول: "وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِباً فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ"[۱] کے بعد ہے، لہذا اب یہ جائز ہے کہ اس رہن کو چھوڑ دیا جائے جو کہ گواہی کا بدل ہے تو گواہ بنانے کو چھوڑ دینا بھی جائز ہوگا۔

اور یہ ثابت ہے کہ حضور ﷺ نے ایک یہودی سے کچھ کھانے کا سامان خریدا اور اس کے پاس بطور رہن اپنی زرہ رکھ دی[۲]، اور ایک دوسرے آدمی سے ازار خریدا[۳]، اور ایک اعرابی سے ایک گھوڑا خریدا تو اس اعرابی نے انکار کردیا یہاں تک کہ حضرت خزیمہ بن ثابت نے آپ ﷺ کے حق میں گواہی دی[۱] اور یہ منقول نہیں کہ آپ نے اس میں گواہ بنایا۔ حضور ﷺ نے حضرت عروہ بن جعد کو حکم دیا کہ وہ آپ ﷺ کے لئے قربانی کا جانور خریدیں[۲] لیکن انہیں گواہ بنانے کا حکم نہیں دیا، حضرت عروہؓ نے آپ ﷺ کو واپس آکر خبر دی کہ انہوں نے دو بکریاں خریدیں پھر ان میں سے ایک بیچ دی، تب بھی آپ ﷺ نے گواہ نہ بنانے پر ان کی نکیر نہیں کی، حضرات صحابہ کرام آپ ﷺ کے زمانے میں بازاروں میں خرید و فروخت کا معاملہ کرتے تھے، لیکن آپ ﷺ نے گواہ رکھنے کا ان کو حکم نہیں دیا، اور نہ ہی صحابہ کرام سے یہ عمل منقول ہے، اور حضور ﷺ نے ان کی نکیر نہیں فرمائی۔

امت میں نسل در نسل دَین، بیع وشراء کے معاملات ان کے علاقوں میں ہوتے چلے آئے ہیں، جن میں گواہ کا تذکرہ نہیں ملتا، اور اس زمانے کے فقہاء نے باوجود علم کے اس پر نکیر نہیں کی، اگر گواہ رکھنا واجب اور ضروری ہوتا تو فقہاء کرام اپنے علم کے باوجود اس کے ترک پر نکیر سے گریز نہیں فرماتے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ فقہاء کے یہاں گواہ بنانا مستحب ہے۔

پھر لوگوں میں بازار وغیرہ میں کثرت سے خرید وفروخت کا معاملہ ہوتا ہے، اگر ہر خرید وفروخت میں گواہ رکھنا واجب ہو تو یہ اس حرج کا باعث بنے گا جو ہم سے دور کردیا گیا ہے، ارشاد باری ہے: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ"[۳] (اور اس نے تم پر دین

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

(۲) حدیث: "شراء النبي ﷺ من يهودي طعاماً" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۰۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۶ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "شراء النبي ﷺ من رجل سراويل" کی روایت ابویعلی اور طبرانی نے الاوسط میں کی ہے، جیسا کہ مجمع الزوائد (۵/ ۱۲۲ طبع القدسی) میں ہے، اور ہیثمی نے کہا: اس میں یوسف بن زیاد بصری ہیں جو ضعیف ہیں۔

(۱) حدیث: "شراء النبي ﷺ من أعرابي فرساً" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور شوکانی نے کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں (نیل الاوطار ۵/ ۱۷۰ طبع المطبعة العثمانیہ)۔

(۲) حدیث: "أمر النبي ﷺ عروة بن جعد ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۶۳۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ حج/ ۷۸۔

کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی)۔

چنانچہ مداینات کی آیت میں جو حکم ہے وہ صرف مال کی حفاظت اور تعلیم کی رہنمائی کے لئے ہے، جیسا کہ رہن اور لکھوانے کا حکم ہے، یہ واجب نہیں ہے، یہ واضح ہے، اس کی صراحت فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کی ہے، اور یہی ابوسعید خدری، ابوایوب انصاری، شعبی، حسن، اسحاق اور اُمت کے جمہور علماء سلف وخلف کا مذہب ہے [۱]۔

۸- دوم: امر وجوب کے لئے ہے، لہذا ظاہر امر کے لحاظ سے گواہ بنانا لازم ہے، اور اس کا چھوڑنا گناہ ہے، ابن عباس فرماتے ہیں: آیت دین محکم ہے، اس میں نسخ نہیں ہے، ابن عمرؓ جب نقد خرید و فروخت کرتے تھے تو گواہ بناتے تھے اور لکھتے نہیں تھے، اور جب ادھار معاملہ کرتے تھے تو لکھتے بھی تھے اور گواہ بھی بناتے تھے۔

یہی ضحاک، عطاء، جابر بن زید، نخعی، ابن جریر الطبری کی رائے ہے [۲]۔

۸م- کبھی کبھی توثیق بالاتفاق واجب بھی ہوتی ہے، مثلاً نکاح کی توثیق، چنانچہ نکاح میں گواہ بنانا واجب ہے، چاہے عقد نکاح کے وقت ہو جیسا کہ جمہور فرماتے ہیں، یا وطی کے وقت جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں، اصل اس میں حضور ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "**لانكاح إلا بولي وشاهدي عدل**" [۳] (ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح صحیح نہیں ہے)، مالکیہ نے اعتبار اس کا کیا ہے کہ نکاح کا حقیقی معنی وطی (مجامعت) ہے [۱]۔

۹- کبھی توثیق مکروہ یا حرام ہوتی ہے، مثلاً لڑکوں کو عطیہ دینے پر گواہ بنانا اگر عطیہ میں فرق کیا گیا ہو، بعض فقہاء اس کو مکروہ کہتے ہیں، جبکہ دوسرے فقہاء اسے حرام سمجھتے ہیں [۲]، اس کی دلیل صحیحین کی وہ حدیث ہے، جو حضرت نعمان بن بشیرؓ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں: "**تصدق عليَّ أبي ببعض ماله فقالت أمي عمرة بنت رواحة: لا أرضى حتى تشهد رسول الله ﷺ، فانطلق أبي إلى النبي ﷺ ليشهده على صدقتي فقال له رسول الله ﷺ: أفعلت هذا بولدك كلهم؟ قال: لا، قال: اتقوا الله واعدلوا في أولادكم، فرجع أبي فرد تلك الصدقة، وفي لفظ قال: فلاتشهدني إذا فإني لا أشهد على جور، وفي لفظ فأشهد على هذا غيري**" [۳] (میرے والد نے اپنا کچھ مال مجھ کو ہبہ کیا تو میری ماں عمرہ بنت رواحہ نے کہا: میں اس پر راضی نہیں ہوں، جب تک کہ آپ رسول اللہ ﷺ کو گواہ نہ بنالیں، میرے والد رسول اللہ ﷺ کے پاس گئے تاکہ میرے ہبہ پر آپ ﷺ کو گواہ بنائیں، تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے کہا: کیا تم نے اپنی تمام اولاد کے ساتھ ایسا کیا ہے؟ انہوں نے کہا: نہیں، تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ سے ڈرو، اور اپنی اولاد کے بارے میں عدل وانصاف سے کام لو، میرے والد واپس آئے، اور وہ ہبہ واپس لے لیا، ایک روایت کے الفاظ میں یوں ہے: مجھے گواہ نہ بناؤ، کیونکہ میں ظلم پر گواہی نہیں دیتا، ایک روایت کے

---

(۱) أحکام القرآن لعماد الدین بن محمد الطبری المعروف بالکیا الہراسی ۱/ ۳۶۴، ۳۶۵، أحکام القرآن للجصاص ۱/ ۵۷۲، ۵۷۳، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۵۹، التبصرہ لابن فرحون بہامش فتح العلی ۱/ ۲۰۹، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۶۲، البدائع ۲/ ۲۵۲، المجموع ۹/ ۱۵۴۔

(۲) احکام القرآن للجصاص ۱/ ۵۷۲، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۵۹، المغنی ۴/ ۳۰۲، أحکام القرآن للہراسی ۱/ ۳۶۴۔

(۳) حدیث: "لانكاح إلا بولي وشاهدي عدل" کی روایت ابن حبان (الاحسان ۶/ ۱۵۲ طبع دار الکتب العلمیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

---

(۱) البدائع ۲/ ۲۵۲، ۲۵۳، التبصرہ ۱/ ۲۰۹، ۲۱۰، الاشباہ للسیوطی/ ۳۰۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۱، المغنی ۵/ ۶۶۴، ۶۶۵۔

(۳) حدیث نعمان بن بشیر: "إتقو الله واعدلوا بين أولادكم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۱۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۴۲، ۱۲۴۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

الفاظ میں اس طرح آیا ہے: اس پر میرے علاوہ کسی دوسرے کو گواہ بنالو)۔

۱۰ - معاملات کی توثیق کے حکم میں اختلاف کے باوجود وہ ہر اس شخص کا حق ہے جو اس کو طلب کرے، ابن فرحون کہتے ہیں: جب ہم یہ کہتے ہیں کہ گواہ بنانا دین اور بیع میں واجب نہیں ہے تب بھی یہ اس کا حق ہے جو متعاقدین یا فریقین میں سے اس کا طالب ہو، تاکہ اس کے ذریعہ اس پر فیصلہ کیا جاسکے اگر وہ انکار کرے، اس لئے کہ اس کو حق ہے کہ اس پر اطمینان نہ کرے، اسی وجہ سے اس شخص پر بیع میں گواہ بنانا واجب ہے جو دوسرے کا کوئی سامان بیچے، اگر ایسا نہ کرے تو وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ سامان کا مالک اس کی امانت داری سے راضی نہیں ہے، اسی طرح ہر اس چیز میں گواہ بنانا واجب ہے جس میں کسی غائب کا حق ہو، اللہ تعالیٰ کا زانیوں کے سلسلے میں ارشاد ہے: "وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ"[۱] (اور چاہئے کہ دونوں کی سزا کے وقت مسلمانوں کی ایک جماعت حاضر رہے) اس چیز کو دیکھنے کا حکم دیا جس سے دوسرے کا حق متعلق ہے، اسی قبیل سے لعان ہے کہ وہ بچہ کے نسب کی نفی کی وجہ سے مسلمانوں کی ایک جماعت کے سامنے ہوگا[۲]۔

توثیق کے طریقے:

۱۱ - توثیق کے متعدد طریقے ہیں، یہ کبھی تو عقد کے ذریعہ ہوتی ہے (اسے عقود التوثیقات کہا جاتا ہے)، جیسے رہن اور کفالہ، کبھی بغیر عقد کے ہوتی ہے، جیسے لکھوانا، گواہ بنانا، قید کرنا اور روک رکھنا۔

توثیقات میں ایک قسم مال کا وثیقہ ہے، جیسے رہن اور بائع کے ہاتھ میں مبیع، اور ایک قسم ذمہ کا وثیقہ ہے، جیسے کفالہ[۳]۔

(۱) سورۂ نور/ ۲۔

(۲) التبصرہ ۱/ ۲۰۹۔

(۳) المنثور فی القواعد ۳/ ۳۲۷، ۳۲۸، درر الحکام ۲/ ۵۲، المبسوط ۲۱/ ۶۹۔

اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف- کتابت (لکھوانا):

۱۲ - لوگوں کے مابین جو معاملات ہوتے ہیں ان کو لکھ لینا ان کی توثیق کا ایک ذریعہ ہے، اللہ جل شانہ نے اپنے اس قول میں اس کا حکم دیا ہے: "إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلٰى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ" (جب ادھار کا معاملہ کسی مدت متعین تک کیا کرو تو اس کو لکھ لیا کرو)، حضور ﷺ نے کتابت کے ذریعہ اپنے معاملات کی توثیق کی ہے، آپ نے بیچا بھی ہے اور لکھا بھی ہے، اسی قسم کا مندرجہ ذیل وثیقہ ہے:

"**هذا ما اشترى العداء بن خالد بن هوذة من محمد رسول الله ﷺ، اشترى منه عبدا أو أمة، لا داء، ولا غائلة، ولا خِبثة، بيع المسلم من المسلم**"[۱] (یہ خریداری ہے جس میں عداء بن خالد بن ہوذہ نے حضور ﷺ سے خریدا ہے، اس نے ان سے ایک ایسا غلام یا باندی لی ہے جس میں نہ کوئی بیماری ہے، نہ عیب ہے، نہ برائی ہے، یہ بیع ہے ایک مسلمان کی دوسرے مسلمان سے)۔

اسی طرح نبی کریم ﷺ نے اپنے عمال کو جو ذمہ داریاں سونپیں انہیں لکھنے کا حکم فرمایا[۲]۔ اور اسی طرح آپ ﷺ نے مشرکین سے جو صلح کی تھی اس کو لکھنے کا حکم دیا تھا[۳]، اور حضور ﷺ کے

(۱) حدیث: "هذا ما اشترى العداء بن خالد بن هوذة" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "أمر النبي ﷺ بالكتاب فيما قلد فيه عماله من الأمانة" کا ذکر ابن حجر نے الإصابہ (۱/ ۲۵۵ طبع السعادہ) میں جہم بن سعد کے تذکرہ میں کیا ہے کہ اس کو قضاعی نے کتاب النبی ﷺ میں ذکر کیا ہے کہ وہ اور زبیر اموال صدقہ لکھا کرتے تھے۔

(۳) حدیث: "أمر النبي ﷺ بالكتاب في الصلح" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۴۵۳ طبع السلفیہ) نے مروان بن حکم اور مسور بن مخرمہ سے کی ہے۔

زمانے سے لے کر آج تک لوگوں کا اس پر تعامل رہا ہے۔

معاملات کے لکھنے سے مقصود یہ ہے کہ اس کی تمام شرطیں پوری کر کے اس کو مضبوط و مستحکم کیا جاسکے، اور عقل کے ذریعہ یہ شرطیں متعین ہوئی ہیں، اس طریقہ سے یہ جانا جاسکتا ہے کہ وثائق میں کون سے صحیح ہیں اور کون سے باطل، اس لئے کہ توثیق کے لئے ایسے ارکان اور شرطیں نہیں ہیں جو عقل وسمجھ سے باہر ہوں، اور جو کچھ لکھا جاتا ہے اس کو وثیقہ کہا جاتا ہے۔

لیکن بیع یا رہن اور اجارہ وغیرہ تصرفات میں ہر لکھا جانے والا وثیقہ شرعی وثیقہ نہیں کہلائے گا، بلکہ شرعی وثیقہ اسی وقت کہلائے گا جب وہ ان شرطوں کے مطابق ہو جو فقہاء نے متعین کی ہیں (جن کو علم الشروط کہا جاتا ہے) اور یہ انعقاد، صحت، نفاذ اور لزوم کی شرطیں ہیں، اس لئے کہ احکام دعاوی، اقرار اور شہادات وغیرہ میں عبارتوں کے فرق سے بدل جاتے ہیں، چنانچہ ان شرائط کی اتباع ہی سے جو فقہاء نے متعین کی ہیں محکوم لہ اور محکوم علیہ کے حقوق محفوظ ہوتے ہیں، اور شہادت کی سماعت ان شرائط کے مطابق ہی ہوگی [۱]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”ذٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللّٰهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنٰى أَلَّا تَرْتَابُوا“ [۲] (یہ (کتابت) اللہ کے نزدیک زیادہ قرین عدل ہے اور شہادت کو درست تر رکھنے والی ہے، اور زیادہ قریب اس سے کہ تم شبہ میں نہ پڑو)۔

ب - اِشہاد (گواہ بنانا):

۱۳ - معاملات پر گواہ بنانا ان کے استحکام اور توثیق کا ذریعہ ہے اور انکار کے وقت متعاقدین کے لئے احتیاط ہے، اس لئے کہ یہ اثبات حق کی خبر دینا ہے، قیاس اس بات کا انکار کرتا ہے کہ شہادت احکام میں حجت ہو، اس لئے کہ یہ ایسی خبر ہے جس میں صدق وکذب دونوں کا احتمال ہے اور جس میں صدق وکذب کا احتمال ہو وہ حجت ملزمہ نہیں ہوسکتی، اور اس لئے بھی کہ خبر واحد موجب یقین نہیں ہوتی، اور قضا ملزم ہے، لہذا ایسے سبب کی ضرورت ہے جو موجبِ یقین ہو اور وہ معاینہ ہے، لہذا قضا میں بدرجہ اولی اس کی ضرورت ہوگی، لیکن اس کو ان نصوص کی وجہ سے ترک کردیا گیا ہے جن میں شہادت پر عمل کرنے کا حکم دیا گیا ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ“ [۱] (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کرلیا کرو)۔

نبی کریم ﷺ نے گواہوں کو بینہ کہا ہے، کیونکہ ان کی باتوں سے بیان اور وضاحت ہوتی ہے، اور ان کی گواہی سے اشکال دور ہوجاتا ہے، ارشاد نبوی ہے: ”**البينة على المدعي واليمين على من أنكر**“ [۲] (مدعی پر بینہ ہے اور منکر پر یمین ہے) سرخسی فرماتے ہیں: اس میں دو معانی ہیں:

اول: لوگوں کو اس کی ضرورت ہوتی ہے، اس لئے کہ لوگوں کے درمیان جھگڑے اور لڑائیاں بہت ہوتی ہیں، اور ہر جھگڑے میں

(۱) المبسوط ۳۰/ ۱۶۸، ۱۶۹، التبصرة بہامش فتح العلی ۱/ ۲۷، البہجۃ علی التحفہ ۱/ ۱۱، احکام القرآن للجصاص ۱/ ۶۲۰۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۲) حدیث: ”البينة على المدعى واليمين على من أنكر“ کی روایت دارقطنی نے اپنی سنن (۳/ ۱۱۰ طبع دار المحاسن) میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۲۰۸/۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے، لیکن بخاری (فتح الباری ۸/ ۲۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۶ طبع الحلبی) نے ابن عباس سے مرفوعاً ان الفاظ کے ساتھ روایت کی ہے: ”اليمين على المدعى عليه“ (بینہ مدعا علیہ پر ہے)، اور بیہقی نے اپنی سنن (۱۰/ ۲۵۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حضرت ابن عباسؓ سے اس طرح روایت کی ہے: ”البينة على المدعى“ (بینہ مدعی پر ہے)، اس کی سند صحیح ہے۔

موجب یقین حجت ودلیل پیش کرنا دشوار ہوتا ہے، اور تکلیف (شرعی حکم کی پابندی) حسب استطاعت ہوتی ہے۔

دوم: گواہوں کا لازم کرنا، کیونکہ شرع نے ان کی شہادت کو احتمال کذب کے باوجود وجوب قضا کے لئے حجت بنایا ہے، بشرطیکہ سچائی کا پہلو راجح ہو۔

صحابہ کرام اور ان کے علاوہ دوسرے اہل علم کا اس پر عمل رہا ہے، اس لئے کہ ضرورت گواہی کی متقاضی ہے، کیونکہ لوگوں کے درمیان انکار پایا جاتا ہے، لہذا اس کی طرف رجوع واجب ہوگا۔

جن حقوق کی گواہی دی جاتی ہے ان کے اعتبار سے بینات کے مختلف درجے ہیں، گواہ کے لئے کسی چیز کی گواہی دینا اس وقت تک جائز نہیں ہے جب تک اس کے متعلق اس کو یقین نہ حاصل ہوجائے، کیونکہ گواہی صرف اس چیز کی دینا جائز ہے جس کا قطعی علم حاصل ہو، اور اس میں ذرا بھی شک وشبہ کا شائبہ نہ ہو، جس میں شک وشبہ ہو اس کی گواہی دینا جائز نہیں ہے، اور نہ ہی اس کی گواہی دینا جائز ہے جس میں ظن غالب ہو[1]۔

شہادت کے متعلق تفصیلات کے لئے دیکھئے: "اِشہاد" اور "شہادت"۔

ج-رہن:

۱۴- رہن توثیق کا ایک ذریعہ ہے، رہن وہ مال ہے جس کے ذریعہ دین کی حفاظت کی جاتی ہے تا کہ قرض خواہ اس کی قیمت سے اپنا دین وصول کرسکے، اگر مدیون سے اس کا ملنا دشوار ہوجائے، اور اصل اس میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَ إِنْ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ وَّ لَمْ تَجِدُوْا كَاتِبًا فَرِهٰنٌ مَّقْبُوْضَةٌ"[2] (اور اگر تم سفر میں ہو اور کوئی کاتب نہ پاؤ سو رہن رکھنے کی چیزیں ہیں جو قبضہ میں دے دی جائیں)۔

(۱) التبصرہ ۱/ ۲۰۳، ۲۰۴، المبسوط ۱۶/ ۱۱۲، المغنی ۹/ ۱۴۵، ۱۴۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

جصاص کہتے ہیں: اس سے مراد یہ ہے کہ اگر تم کتابت اور اشہاد کے ذریعہ توثیق پر قادر نہ ہو تو وثیقہ قبضہ شدہ رہن کے ساتھ حاصل کرو، لہذا ایسی حالت میں جس میں قرض خواہ کتابت اور گواہ بنا کر وثیقہ پر قادر نہ ہو تو رہن کتابت اور اِشہاد کے قائم مقام ہے، واللہ اعلم[1]۔

اس لئے کہ رہن اس لئے مشروع ہے کہ اس بات کی ضرورت ہے کہ دین کو انکار کی وجہ سے ضائع ہونے سے بچایا جائے، لہذا مرتہن کو حق ہے کہ جس چیز پر عقد رہن ہوا ہے اس کو اپنے قبضہ میں رکھے، کیونکہ توثیق اسی وقت ہوسکتی ہے جب عین کو اِشہاد کے قبضہ میں لینے کا مالک ہو، اور یہ بات مدیون کو جلد سے جلد قرض کی ادائیگی پر آمادہ کرے گی، اور رہن کے ذریعہ انکار سے اطمینان ہوجاتا ہے، اسی وجہ سے جب قرض کی مدت ختم ہوجائے تو دائن کو حق ہوگا کہ معاملہ قاضی کے سامنے پیش کرے تو قاضی اس کے لئے رہن کو بیچ دے گا، اور اس کو انصاف دلائے گا، اگر راہن اس کی بات قبول نہ کرے، اسی وجہ سے رہن کے لئے ضروری ہے کہ وہ بیچنے کے قابل کوئی شئ ہو، چنانچہ ایسے رہن سے توثیق جائز نہیں ہے جس کا فی الجملہ بیچنا جائز نہ ہو۔

اور اس لئے کہ رہن دَین کی ضمانت ہے، لہذا قرض کے کل سے بھی اس کا تعلق ہوگا اور اس کے بعض سے بھی، لہذا اگر قرض کا بعض حصہ ادا کردے تو بھی مکمل رہن مرتہن کے قبضہ میں رہے گا، یہاں تک کہ وہ اپنا پورا حق وصول کرلے، کیونکہ رہن ایک حق کے ساتھ محبوس ہے، تو ضروری ہے کہ وہ اس حق کے ہر جزء کے ساتھ محبوس قرار پائے۔

ایک قول یہ ہے کہ مرتہن کے پاس شئ مرہون کی اتنی ہی مقدار باقی رہے گی جتنا اس کا حق باقی بچا ہے، اس لئے کہ شئ مرہون جو پوری اس کے پاس رکھی ہوئی ہے وہ پورے حق کے بدلہ میں ہے،

(۱) احکام القرآن للجصاص ۱/ ۶۲۲۔

لہذا واجب ہوگا کہ شیٔ مرہون کے اسی قدر اجزاء مرتہن کے پاس محبوس رہیں جس قدر حق باقی ہے [1]۔

رہن کے لئے کچھ اور شرطیں ہیں مثلاً اس کا قبضہ میں ہونا، اور دین لازم کے بدلہ میں ہونا وغیرہ، تفصیلات کے لئے دیکھئے: اصطلاح "رہن"۔

د- ضمان و کفالہ:

۱۵ - ضمان اور کفالہ دونوں ایک معنی میں استعمال ہوتے ہیں، اور کبھی ضمان کا استعمال دین کے لئے اور کفالہ کا استعمال جان کے لئے ہوتا ہے، اور یہ دونوں توثیق کے لئے مشروع ہیں، کیونکہ اس میں بغرض توثیق کفیل کے ذمہ کو اصیل کے ذمہ سے ملانا ہوتا ہے، اور اس سلسلہ میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَّ أَنَا بِهِ زَعِيمٌ" [2] (اور جو کوئی اسے لے آئے گا اس کے لئے ایک بارِ شتر (غلہ) ہے اور میں اس کا ذمہ دار ہوں)۔

امام بخاری نے سلمہ بن اکوع سے یہ روایت کی ہے: "**أن النبي ﷺ أتي برجل ليصلي عليه، فقال: هل عليه دين؟ قالوا: نعم، ديناران، قال: هل ترک لهما وفاء؟ قالوا لا، فتأخر فقيل: لم لاتصلي عليه؟ فقال: ما تنفعه صلاتي وذمته مرهونة إلا إن قام أحدكم فضمنه، فقام أبوقتادة فقال: هما عليّ يا رسول الله فصلى عليه النبي ﷺ**" [3] (حضور ﷺ کے پاس ایک میت کو لایا گیا، تاکہ آپ ﷺ اس کی نماز جنازہ پڑھیں، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: کیا اس پر کوئی قرض ہے؟ لوگوں نے جواب دیا: ہاں، دو دینار ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: کیا اس نے اس کی ادائیگی کے لئے کچھ چھوڑا ہے؟ لوگوں نے جواب دیا: نہیں، یہ سن کر آپ ﷺ پیچھے ہٹ گئے، تو دریافت کیا گیا: آپ ﷺ اس پر نماز کیوں نہیں پڑھتے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: میری نماز اس کو کوئی فائدہ نہیں پہنچائے گی، اس حال میں کہ اس کے ذمہ قرض ہے، اِلا یہ کہ کوئی شخص اس کی ادائیگی کی ضمانت لے لے، چنانچہ ابوقتادہ نے اس کی ضمانت لے لی اور کہا: اے اللہ کے رسول ﷺ ان دونوں دینار کی ادائیگی مجھ پر ہے، تب اللہ کے رسول ﷺ نے اس پر نماز پڑھی)۔

اور اس لئے کہ کفالہ قرض خواہ کو مدیون کے مفلس ہوجانے کی وجہ سے ہلاکت سے مطمئن کرتا ہے، اس لئے کہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب مضمون (جس کی ضمانت لی گئی ہے) مفلس ومحتاج ہوجائے یا غائب ہوجائے تو ضامن مال کا تاوان دے گا اور جب ضامن اور مضمون دونوں موجود ہوں اور دونوں مالدار ہوں تو ایسی صورت میں امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد فرماتے ہیں: مطالبہ کرنے والے کو یہ حق ہے کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرے، اس لئے کہ حق ضامن کے ذمہ بھی ثابت ہے، لہذا اصیل کی طرح ضامن سے بھی مطالبہ کا وہ مالک ہوگا، یہی امام مالک کا بھی ایک قول ہے۔

ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ اصیل کے ہوتے ہوئے کفیل سے مطالبہ کرنے کا حق اس کو نہیں ہے، اِلّا یہ کہ اصیل سے مطالبہ مشکل ہو، اس لئے کہ کفالہ تو محض توثیق کے لئے ہوتا ہے، لہذا کفیل سے حق وصول نہیں کیا جائے گا، اِلّا یہ کہ اصیل سے اس کا وصول کرنا مشکل ہوجائے، جیسے رہن کا حکم ہے [1]۔

---

(۱) البدائع ۱۳۵/۶، ۱۴۳، ۱۴۵، الکافی لابن عبدالبر ۸۱۲/۲، جواہر الإکلیل ۷۷/۲، بدایۃ المجتہد ۲۷۵/۲، الأشباہ للسیوطی ۳۰۸/، المبسوط للسرخسی ۶۳/۲۱، ۶۹، مغنی المحتاج ۱۲۱/۲، المغنی لابن قدامہ ۳۶۱/۴، ۳۶۲، ۴۴۷۔

(۲) سورۂ یوسف/ ۷۲۔

(۳) حدیث: سلمہ بن الأکوع "أن النبي ﷺ أتي برجل ليصلي عليه..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴۶۶/۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) المبسوط ۱۶۰/۱۹، ۱۱۶، ۶۹/۲۱، القرطبی ۲۲۵/۹، البدائع ۴/۶-۱۱، ابن عابدین ۲۴۹/۴، المغنی ۵۹۰/۴، ۶۰۵، جواہر الإکلیل ۱۱۱/۲، الأشباہ للسیوطی ۳۰۸/۔

ضمان کی شرائط اور کس کا ضامن بنا صحیح ہوگا، اور کس چیز میں ضمانت صحیح ہوگی اور ان کے علاوہ دوسری تفصیلات کے لئے دیکھئے: ''کفالہ'' اور ''ضمان'' کی اصطلاحات۔

ھ- حبس اور روکنے کا حق:

۱۶- چونکہ توثیق سے مقصود حقوق کی حفاظت اور احتیاط ہے، لہذا دائن کو یہ حق ہوگا کہ اپنے حق کی وجہ سے اس سامان کو روک لے جو اس کے قبضہ میں ہے تا کہ اپنا حق وصول کر سکے، اگر دین اسی سے متعلق ہو، اس کی چند مختلف صورتیں ہیں۔

اس میں ایک یہ ہے: مبیع کو اس وقت تک روکے رکھنے کا حق ہے جب تک ثمن قبضے میں نہ آ جائے، ابن عابدین فرماتے ہیں: جب تک ثمن قبضے میں نہ آ جائے بائع مبیع کو روک سکتا ہے، اگر چہ ثمن میں سے ایک ہی درہم باقی ہو، اور اگر مبیع ایک ہی عقد میں دو چیزیں ہوں اور ہر ایک چیز کے لئے الگ ثمن مقرر کیا گیا ہو تو اس کو یہ حق ہے کہ پوری قیمت جب تک وصول نہ ہو جائے ان دونوں کو روک سکتا ہے، اور روکنے کا حق رہن، کفیل اور بعض قیمت معاف کر دینے سے ساقط نہیں ہوگا، یہاں تک کہ باقی قیمت وصول کر لے۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''بیع'' و ''حبس'' کی اصطلاح۔

اسی میں سے یہ بھی ہے کہ اجرت پر دینے والے شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ جب تک پیشگی اُجرت نہ مل جائے اس وقت تک منافع روکے رکھے، اور اسی طرح کاریگر کو یہ حق حاصل ہے کہ کام مکمل کرنے کے بعد اس سامان کو روکے رکھے جب تک اپنا حق وصول نہ کر لے، اگر اس سامان میں اس کے عمل اور کام کا اثر ہو، جیسے کہ دھوبی اور رنگ ریز۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اجارۃ'' اور ''استصناع'' کی اصطلاح۔

اور اسی میں سے یہ بھی ہے کہ مقروض کو جیل میں ڈالا جائے، اگر وہ اپنے قرض کی ادائیگی پر قادر ہو، لیکن ادائیگی میں ٹال مٹول کر رہا ہو، اور صاحب قرض قاضی سے اس کی گرفتاری اور قید کا مطالبہ کرے، اور اسی طرح قرض خواہ کو یہ بھی حق ہے کہ اس کو سفر سے روک دے، اس لئے کہ اس کو قید کرنے کا اختیار حاصل ہے [1]۔

اس کی مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: ''دین''، ''اداء''، ''وفاء'' کی اصطلاحات۔

۱۷- یہ توثیق کی مشہور قسمیں ہیں: ان کے علاوہ دوسری اور بھی چیزیں ہیں جن پر عمل کرنے سے حق کی توثیق اور حفاظت ہوتی ہے۔

جیسے احکام کو رجسٹروں میں لکھنا احکام کی توثیق سمجھی جاتی ہے، اور مفلس پر حجر کرنا بھی قرض خواہوں کے حقوق کی توثیق ہے۔

تفصیلات کے لئے دیکھئے: ''إفلاس''، ''حجر''، اور ''کتابۃ'' کی اصطلاحات۔

کن تصرفات میں توثیق ہوتی ہے:

۱۸- ہر وہ تصرف جو صحیح ہو اور اپنی ساری شرطوں کے ساتھ پایا جائے اس میں توثیق ہوتی ہے، اس لئے کہ توثیق سے اصحاب حقوق کے لئے حقوق کی تاکید ہوتی ہے، اور جھگڑے اور انکار کے وقت حقوق کی وصول یابی میں ان کے لئے آسانی ہوتی ہے، امام جصاص اللہ تعالیٰ کے قول: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلٰى أَجَلٍ

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۲، البدائع ۴/ ۲۰۴، ۷/ ۱۷۳، الہدایہ ۳/ ۲۳۳، الحطاب ۵/ ۴۳۱، التبصرہ بہامش فتح العلی ۲/ ۳۱۹، القواعد لابن رجب رص ۸۷، المنثور ۳/ ۳۲۸۔

مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ"،(۱) (اے ایمان والو! جب ادھار کا معاملہ کسی مدتِ متعین تک کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو) کے بارے میں کہتے ہیں: گواہ بنانے کا حکم اس وقت ہے جبکہ دین کا معاملہ صحیح ہو۔

اور اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ" (اور لازم ہے کہ تمہارے درمیان لکھنے والا ٹھیک ٹھیک لکھے) اس میں یہ حکم ہے کہ جو شخص لوگوں کے درمیان دستاویزات لکھنے کی ذمہ داری لے وہ لوگوں کے مابین عدل وانصاف کے ساتھ لکھے۔

اور ارشاد باری ہے: "وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَّكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللّٰه" (اور لکھنے والا لکھنے سے انکار نہ کرے جیسا کہ اللہ نے اس کو سکھا دیا ہے) امام جصاص اس آیت کے بارے میں کہتے ہیں: یعنی (واللہ اعلم) اللہ نے صحیح عقد اور ثابت وجائز قرض ولین دین کے جو احکام بیان کئے ہیں اس کے مطابق لکھے، تاکہ عقد مداینت کے صحیح ہونے کے لئے جو مقصود ہے ان میں سے ہر ایک کو حاصل ہو جائے۔

جہاں تک باطل تصرفات ومعاملات کا تعلق ہے تو اس میں اصل یہ ہے کہ ان معاملات پر اقدام کرنا حرام ہے، اور اس کے کرنے کی وجہ سے وہ گنہگار ہوتا ہے، کیونکہ اس میں شریعت کی مخالفت ہے، لہذا ان تصرفات ومعاملات کی توثیق بھی حرام ہوگی، اس لئے کہ شئی کا وسیلہ اس شئی کے حکم ہی میں ہوتا ہے، پھر ناجائز اور باطل تصرفات کی توثیق میں کوئی فائدہ بھی نہیں ہے، اس لئے کہ وہ شرعاً باطل ہیں، اور اس پر اس کے اثرات مرتب نہیں ہوں گے، جیسا کہ صحیح اور جائز تصرفات پر مرتب ہوتے ہیں(۲)۔

اسی طرح حضور علیہ السلام نے ناجائز تصرف پر گواہ بننے سے انکار کر دیا، اسی وجہ سے آپ علیہ السلام نے حضرت بشیر بن سعد نے اپنے لڑکے نعمان(۱) کو جو ہبہ کیا تھا اس پر گواہ بننے سے انکار کیا، کیونکہ انہوں نے اپنی اولاد کے درمیان برابر ہبہ نہیں کیا تھا، حدیث میں ہے کہ حضرت بشیر نے اپنے ہبہ کو واپس لے لیا(۲)۔

دسوقی فرماتے ہیں: بیع فاسد اور قرض فاسد میں اگر رہن کی شرط ہو اور مشتری یا قرض لینے والا رہن رکھ بھی دے تو رہن فاسد ہوگا، اور مرتہن پر واجب ہوگا کہ وہ شئی مرہون راہن کو واپس کر دے، اس لئے کہ رہن بیع فاسد پر مبنی ہے، اور مبنی علی الفاسد فاسد ہے۔

جب توثیق صرف جائز اور صحیح تصرفات میں ہوتی ہے تو اس میں کچھ تصرفات ایسے ہیں جن کی ایک سے زائد توثیق ہو سکتی ہے، اور کچھ تصرفات ایسے ہوتے ہیں جن میں صرف ایک توثیق ہوتی ہے(۳)۔

زرکشی کہتے ہیں: عقود میں کچھ ایسی بھی قسمیں ہیں جن میں رہن، کفیل اور شہادت داخل ہوتی ہیں جیسے بیع سلم، قرض اور جنایات کے تاوان۔

اور کچھ ایسی بھی قسمیں ہیں جن کی توثیق صرف شہادت سے ہوتی ہے، رہن سے نہیں، اور وہ مساقات ہے، ماوردی نے اس باب میں یہی کہا ہے، وہ کہتے ہیں: اس لئے کہ یہ غیر مضمون عقد ہے، اور اسی طرح جعالہ ہے، اور اسی میں سے مسابقہ ہے، جبکہ اس کے رہن پر کسی کا حق نکل آئے تو رہن اور ضامن دونوں جائز ہیں، اور کہا گیا ہے: دو قول اس بنا پر ہیں کہ وہ جائز ہے یا لازم۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۲) احکام القرآن للجصاص ۱/ ۵۷۴، ۵۷۵، المنثور فی القواعد ۱/ ۳۵۲، ۳۵۴، بدائع الصنائع ۵/ ۳۰۵، الدسوقی ۳/ ۷۱، منتہی الارادات ۲/ ۱۹۰۔

---

(۱) حدیث: "امتناع النبی علیہ السلام عن الشهادة على هبة بشير بن سعد ابنه النعمان" کی تخریج فقرہ نمبر ۹ میں گذر چکی ہے۔

(۲) المغنی ۵/ ۶۶۴، اور حضرت بشیر کا اپنے عطیہ کو لوٹانے والی حدیث کی تخریج فقرہ/ ۹ میں گذر چکی ہے۔

(۳) الدسوقی ۳/ ۲۴۰۔

اس میں سے ایک قسم ایسی ہے جس میں صرف ضامن داخل ہوتا ہے، رہن نہیں، جیسے ضمان درک، اس کے قائل دارمی وغیرہ ہیں(۱)۔

توثیق کا بطلان:

۱۹ - توثیق چند اُمور سے باطل ہوجاتی ہے، ان میں سے بعض مندرجہ ذیل ہیں:

الف۔ اگر توثیق فاسد تصرف کے ضمن میں ہو، کیونکہ فقہی قاعدہ ہے: "إذا فسد المتضمن فسد المتضمن" (جب متضمن دراصل فاسد ہوجائے تو جو چیز اس پر مبنی ہو وہ بھی فاسد ہوجائے گی)۔

اسی بنا پر فقہاء فرماتے ہیں: اگر رہن بیع فاسد میں ہو تو بیع کے فاسد ہونے کی وجہ سے رہن فاسد ہوجائے گا، لہذا مرتہن کو روکنے کا حق حاصل نہیں ہوگا اور راہن کو یہ حق ہوگا کہ اس سے اپنا سامان واپس لے لے(۲)۔

ب۔ جب دستاویزات کی وہ شرائط موجود نہ ہوں جو فقہاء کے نزدیک معروف ہیں۔

مثلاً شہادت کا باب ہے کہ اس میں فاسق کی شہادت باطل ہوتی ہے، اور اس شخص کی بھی شہادت باطل ہوتی ہے جو اپنی شہادت سے اپنی ذات کے لئے منفعت حاصل کرے اس سے یا مضرت دور کرے، اسی قسم میں تنگ دست مقروض کی شہادت صاحب قرض کے حق میں داخل ہے(۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "شہادت" کی اصطلاح۔

(۱) المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/ ۳۲۷۔

(۲) الأشباہ لابن نجیم رص ۳۹۱، البدائع ۶/ ۱۶۳، الدسوقی ۳/ ۲۴۰، ۳۴۰، المغنی ۴/ ۴۲۵، منح الجلیل ۳/ ۲۶۵۔

(۳) التبصرہ لابن فرحون بہامش فتح العلی ۱/ ۲۲۳۔

رہن میں یہ شرط ہے کہ شئی مرہون بیع کے قابل ہو، اور وہ یہ ہے (جیسا کہ کاسانی فرماتے ہیں) کہ رہن عقد کے وقت موجود ہو، اور یہ کہ وہ مطلق، متقوم، معلوم ہو اور سپردگی وحوالگی کی قدرت ہو، لہذا اس شئی کو رہن رکھنا جائز نہیں ہے، جو عقد کے وقت موجود نہ ہو، اور نہ وجود کا احتمال رکھتا ہو، اور نہ ہی مردار اور خون کو رہن رکھنا جائز ہے، اور نہ ہی حرم کے شکار اور حالت احرام میں کئے ہوئے شکار کو رہن رکھنا جائز ہے(۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "رہن" کی اصطلاح۔

کفالہ میں کفیل یا ضامن کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ ان لوگوں میں سے ہو جن کا اپنے مال میں تصرف کرنا جائز ہے، لہذا پاگل، مجنون اور بچہ کی ضمانت باطل ہوگی۔ اور یہ بھی شرط ہے کہ مکفول لہ معلوم ہو کیونکہ اگر مکفول لہ مجہول ہو تو جس توثیق کے لئے کفالہ مشروع ہے وہ حاصل نہیں ہوگی، کفالہ کے لئے اس کے علاوہ اور بھی شرطیں ہیں(۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "کفالہ" اور "ضمان"۔

ج۔ جب توثیق امر شرعی کی مخالف ہو تو توثیق باطل ہوگی، چنانچہ اگر مدیون تنگ دست ہو، قرض کی ادائیگی پر قادر نہ ہو تو اس کو قید کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْعُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلٰى مَيْسَرَةٍ"(۳) (اور اگر تنگ دست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)۔

اسی طرح باپ کو بیٹے کے دین میں قید نہیں کیا جائے گا، کیونکہ

(۱) البدائع ۶/ ۱۳۵۔

(۲) البدائع ۶/ ۵-۶، ۱۶، المغنی ۴/ ۵۹۸، الدسوقی ۳/ ۳۴۰۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

ارشاد باری ہے: "وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا" [(۱)] (اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کئے جانا)، نیز ارشاد باری ہے: "وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا" [(۲)] (اور حسن سلوک سے پیش آنا (اپنے) ماں باپ سے)، دسوقی فرماتے ہیں: ضمانت اس وقت باطل ہوتی ہے جب وہ چیز جس کی ضمانت لی جائے فاسد ہو، جیسا کہ اگر وہ سود ہو، مثلاً ایک شخص دوسرے سے کہے: اس کو ایک مہینہ کے لئے دو دینار کے بدلے ایک دینار ادا کر دو یا ایک مہینہ کے لئے چند دنانیر کے بدلے چند دراہم دے دو اور میں اس کا کفیل ہوں تو کفالہ باطل ہوگا، اور ضمانت لینے والے پر مطلقاً کوئی چیز لازم نہیں ہوگی۔

اسی طرح کوئی سامان ادھار قیمت پر معلوم یا نامعلوم مدت کے لئے بیچنا، یا جمعہ کی اذان کے وقت بیع کرنا (ان حضرات کے نزدیک جو اس کے بطلان کے قائل ہیں)، لہٰذا اگر کوئی انسان اس ثمن کی ضمانت لے تو وہ ضمانت باطل ہوگی اور ضامن کے ذمہ کوئی چیز لازم نہیں ہوگی۔

ایسے ہی کفالہ جب کسی عوض کے بدلہ ہو تو وہ بھی فاسد ہوگا، کیونکہ کفالہ کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ اللہ کے لئے ہو، چنانچہ اگر وہ کسی عوض کے مقابلہ میں ہوگا تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا [(۳)]۔

د۔ جب کسی حق کی دستاویز گم ہو جائے اور صاحب وثیقہ صلح وصفائی کر لے، پھر اس کی دستاویز صلح کے بعد مل جائے تو اب اس دستاویز کی وجہ سے اس کو مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، دسوقی میں مذکور ہے: کوئی شخص دوسرے پر کسی حق کا دعوی کرے، مدعا علیہ مدعی سے کہے: تمہارا حق اس وقت ثابت ہوگا جب تم وہ دستاویز پیش کرو جس میں وہ لکھا ہوا ہے، اور مدعی کہے: وہ دستاویز مجھ سے ضائع ہوگئی ہے، اور اس سے صلح کر لے، پھر بعد میں وہ دستاویز دستیاب ہو جائے تو اب اس دستاویز کی بنیاد پر مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، اور صلح بھی بالاتفاق نہیں ٹوٹے گی، اس لئے کہ اس نے اپنے حق کو ساقط کرنے پر صلح کر لی ہے [(۱)]۔

(۱) سورۂ لقمان / ۱۵۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۸۳۔

(۳) الدسوقی ۳ / ۳۴۰۔

(۱) الدسوقی ۳ / ۳۱۵۔

توثیق کا ختم ہونا:

۲۰ - توثیق کے سبب کے ختم ہو جانے پر توثیق ختم ہو جائے گی یہ مندرجہ ذیل ہیں:

الف۔ ثمن (قیمت) پر قبضہ کرنے کے لئے مبیع کو روکنے کا حق ثمن کی ادائیگی کے بعد ختم ہو جائے گا اور بائع پر واجب ہو جائے گا کہ مبیع حوالہ کر دے۔

اور مرہون کو روکنے کا حق دین کی ادائیگی پر ختم ہو جائے گا اور شئ مرہون کو چھوڑ دینا اور اس کو راہن کے سپرد کر دینا واجب ہوگا۔

اسی طرح ہر وہ شخص جس کو روکنے کا حق ہو، اس کا یہ حق اس کی ادائیگی سے ختم ہو جائے گا، جس کی وجہ سے روکنے کا حق ہے [(۲)]۔

ب۔ اسی طرح توثیق ختم ہو جاتی ہے جب دائن مدیون کو بری الذمہ کر دے اور مدیون دائن کو دوسرے کے حوالہ کر دے [(۳)]۔

ج۔ فسخ یا عزل سے بھی توثیق ختم ہو جاتی ہے، جیسا کہ غیر واجب عقود میں ہے، جیسے وکالہ، عقد مضاربت اور ودیعت، کیونکہ پھر توثیق

(۲) المنثور ۳ / ۳۲۷، ۳۲۸، البدائع ۶ / ۲۸۸، ۴ / ۲۰۴، ۷ / ۱۷۳، الہدایہ ۳ / ۲۳۳، الحطاب ۵ / ۴۳۱، التبصرہ ۲ / ۳۱۸۔

(۳) الأشباہ لابن نجیم رص ۲۶۳، ۲۶۴، المغنی ۴ / ۶۰۵، القواعد لابن رجب رص ۳۲، البدائع ۶ / ۱۲، ۱۸۔

سے کوئی فائدہ نہیں رہتا[۱]۔

د۔ وثیقہ کو بیچ دینے سے بھی توثیق ختم ہوجائے گی جیسے شئ مرہون دین میں بیچ دی جائے[۲]۔

ھ۔ دیون میں مقاصہ کے ذریعہ بھی توثیق ختم ہوجائے گی[۳]۔

و۔ اسی طرح توثیق ختم ہوجاتی ہے جب معقود علیہ ہلاک ہوجائے، جیسے مبیع قبضہ سے پہلے ہلاک ہوجائے[۴]۔

ز۔ کفالہ بالنفس میں جس کی کفالت لی گئی ہے وہ مرجائے[۵]۔

ان سب کی تفصیلات ان کے مقامات پر دیکھی جائیں۔

توثیق کا اثر:

۲۱- توثیق کا سب سے اہم اثر یہ ہوتا ہے کہ حقوق صاحب حقوق کے لئے محفوظ ہوجاتے ہیں اور انکار کے وقت ثابت ہوجاتے ہیں۔

اس پر بعض ملحقہ اثرات بھی مرتب ہوتے ہیں، ان میں سے بعض مندرجہ ذیل ہیں:

الف۔ شئ مرہون میں راہن کا بیع، اجارہ یا ہبہ وغیرہ کے ذریعہ تصرف ممنوع ہے، اور ایسا تصرف باطل سمجھا جاتا ہے، جیسا کہ ابن قدامہ فرماتے ہیں: ایسا تصرف جو وثیقہ سے مرتہن کے حق کو باطل کردے اور وہ تغلیب وسرایت پر مبنی نہ ہو تو ایسا تصرف مرتہن کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے[۶]۔

ب۔ توثیق کی وجہ سے کفیل سے اس چیز کے مطالبہ کا حق حاصل ہوتا ہے جو اصیل کے ذمہ ہو، پس کفیل سے ایسے دین کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے جو اصیل پر واجب ہو، اور کفیل بالنفس سے مکفول بالنفس کے حاضر کرنے کا مطالبہ کیا جائے گا اگر غائب نہ ہو، اگر غائب ہو تو کفیل کو اتنی مدت کی مہلت دی جائے گی جس میں وہ اس کے حاضر کرنے پر قادر ہوسکے، چنانچہ اگر وہ اس مدت میں حاضر نہ کرسکے اور نہ ہی اس کا عجز ظاہر ہو تو قاضی کو حق ہوگا کہ اس کو قید میں رکھے، یہاں تک کہ اس کا عجز ظاہر ہوجائے[۱]۔

ج۔ توثیق کی وجہ سے کفیل کو حق ہوتا ہے کہ وہ اصیل سے مطالبہ کرے، بشرطیکہ کفالہ اس کے حکم سے ہو، اور کفیل نے اصیل کے ذمہ کی ادائیگی کردی ہو[۲]۔

د۔ رہن میں شئ مرہون کو بیچا جاسکتا ہے جبکہ مدیون دین کی ادائیگی سے عاجز ہو[۳]۔

محدثین کے نزدیک توثیق:

۲۲- امام غزالی فرماتے ہیں: جس کی روایت مقبول ہو: ہر وہ شخص ہوسکتا ہے جو مکلّف ہو، عادل ہو، مسلمان ہو، ضابط ہو، جس شخص میں یہ شرائط نہ پائی جائیں وہ قابل اعتماد نہیں۔

یہ چیز ثابت ہوگی یا تو امتحان سے یا تزکیہ سے۔

تزکیہ یہ ہے کہ عادل شخص عدالت کی خبر دے، عدالت کے مراتب میں اصل یہ ہے کہ تزکیہ کرنے والا الفاظ تزکیہ کے ذریعہ اصلاح کردے، اصحاب حدیث کے درمیان سب سے زیادہ مشہور یہ ہے کہ تزکیہ کا سب سے اعلیٰ لفظ ہے: حجت، ثقہ، حافظ، ضابط، یہ الفاظ عدل کی توثیق کے لئے ہیں، پھر اس کے بعد تین الفاظ ہیں:

---

(۱) الأشباہ للسیوطی رص ۳۱۴، الأشباہ لابن نجیم رص ۳۳۶، البدائع ۶/ ۱۸۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۳۱، ۲۳۲، المغنی ۴/ ۴۴۷۔

(۳) المنثور ۱/ ۳۹۱، ۳۹۲، منح الجلیل ۳/ ۵۲۔

(۴) البدائع ۶/ ۱۴۳، ۵/ ۲۳۸۔

(۵) ابن عابدین ۴/ ۲۵۱، ۲۵۷۔

(۶) المغنی ۴/ ۴۰۱۔

---

(۱) البدائع ۶/ ۱۰، ۱۱۔

(۲) البدائع ۶/ ۱۱۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۳۱۔

مأمون، صدوق، لابأس بہ، پھر اس کے بعد الفاظ ہیں...... الخ، وغیرہ۔

کسی کے بارے میں حاکم کا حکم اور کسی روایت پر مجتہد کا عمل بھی توثیق شمار کیا جاتا ہے[۱]۔

اس کے لئے علم حدیث کی اصطلاح نیز ''اصولی ضمیمہ'' دیکھا جائے۔

(۱) المستصفی للغزالی ۱/ ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۸، مسلم الثبوت ۲/ ۱۴۹، ۱۵۵، الذخیرہ للقرافی ص ۱۱۵۔

تورق

تعریف:

۱- تورق: ''تَوَرَّقَ'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: تورق الحیوان: یعنی جانور نے پتہ کھایا، اور ورق (راء کے کسرہ کے ساتھ): چاندی کے ڈھلے ہوئے دراہم، اور ایک قول ہے: وِرِق: چاندی خواہ ڈھلی ہوئی ہو یا نہ ہو[۱]۔

تورق اصطلاح میں یہ ہے کہ کوئی سامان ادھار خریدے، پھر (بائع کے علاوہ) کسی دوسرے کے ہاتھ، قیمت خرید سے کم میں نقد فروخت کردے، تاکہ اس کے ذریعہ اس کو نقد روپیہ مل جائے۔

یہ اصطلاح صرف فقہاء حنابلہ کے یہاں ملتی ہے[۲] دوسرے فقہاء نے اس پر ''بیع العینہ'' کے مسائل کے تحت بحث کی ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ربا:

۲- لغت میں ربا کا معنی اضافہ ہے[۳] اور اصطلاح میں: ایسا اضافہ جو عوض سے خالی ہو اور عقد کے ذریعہ ہو۔

(۱) أساس البلاغہ، لسان العرب، تاج العروس، معجم متن اللغہ، المعجم الوسیط، المصباح المنیر مادہ: ''ورق''۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۸۶ طبع مکتبۃ النصر، الفروع ۴/ ۱۷۱ طبع عالم الکتب، شرح ابن القیم علی ابی داؤد ۵/ ۱۰۸ طبع السنۃ المحمدیہ۔

(۳) المطلع ص ۲۳۹ طبع المکتب الاسلامی، المعجم الوسیط مادہ: ''ربو''، ابن عابدین ۴/ ۱۷۶ کچھ تصرف کے ساتھ، طبع بولاق۔

ربا اور ''تورق' کے مابین مباینت کا تعلق ہے، ان دونوں میں قدرے مشترک صرف یہ ہے کہ عاقدین میں سے کسی ایک کے لئے اضافہ ہوتا ہے۔

ب-عینہ:

۳- لغت میں عینہ کا معنی سلف ہے، اور اصطلاح میں یہ ہے کہ کوئی سامان ادھار فروخت کرے، پھر خود فروخت کرنے والا ہی اس کو اس سے کم نقد ثمن میں خرید لے[۱]تورق اور عینہ کے مابین تعلق صرف یہ ہے کہ دونوں میں فی الحال نقد حاصل ہوتا ہے، اس کے علاوہ دونوں میں تباین کی نسبت ہے، کیونکہ بیع عینہ میں سامان کا پہلے فروخت کرنے والے کے پاس لوٹنا ضروری ہے، اس کے برخلاف ''تورق'' میں سامان فروخت کرنے والے کی طرف نہیں لوٹتا، بلکہ خریدار اپنی ملکیت میں حسب منشاء تصرف کرتا ہے۔

تورق کا حکم:

۴- جمہور علماء کی رائے ہے کہ ''تورق' مباح ہے، خواہ وہ لوگ جو اس کو تورق کا نام دیتے ہیں یعنی حنابلہ، یا وہ لوگ جو اس کو ''تورق'' کا نام نہیں دیتے، یعنی حنابلہ کے علاوہ دوسرے فقہاء[۲]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ''[۳] (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال قرار دیا ہے)، نیز رسول اللہ ﷺ نے خیبر میں اپنے تحصیل دار سے فرمایا: **''بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيبا''**[۱] (مختلف قسم کی ملی ہوئی کھجور کو پہلے روپیوں کے بدلہ فروخت کردو، پھر ان روپیوں کے بدلہ عمدہ کھجور خریدو)، نیز اس لئے کہ اس میں ربا کا نہ قصد ظاہر ہوتا ہے، اور نہ اس کی صورت ہے، لیکن عمر بن عبد العزیز اور محمد بن حسن الشیبانی نے اس کو مکروہ کہا ہے[۲]۔

ابن الہمام نے کہا: یہ خلافِ اولیٰ ہے، ابن تیمیہ اور ابن قیم کے نزدیک مختار یہ ہے کہ حرام ہے، کیونکہ یہ مضطر (مجبور) کی بیع ہے، جبکہ حنابلہ کے نزدیک مباح ہے[۳]۔

بحث کے مقامات:

۵- فقہاء ''تورق'' کا ذکر: بیع عینہ، ممنوعہ بیوع، اور ''ربا'' کی بحث میں کرتے ہیں۔

---

(۱) المصباح، المعجم الوسیط مادہ: ''عین''، کشاف القناع ۳/۱۸۵، القاموس الفقہی ۲۷۰۔

(۲) کشاف القناع ۳/۱۸۶، الفروع ۴/۱۷۱، شرح ابن القیم الجوزیہ لمختصر سنن ابی داؤد ۵/۱۰۸، تحقیق احمد شاکر، طبع دار المعرفہ، فتح القدیر ۵/۴۲۵ طبع بولاق، ابن عابدین ۴/۲۷۹ طبع بولاق، الروضہ ۳/۴۱۶، اوجز المسالک ۱۱/۱۲۸ طبع المعارف، فیومی نے اس کے جواز پر اتفاق نقل کیا ہے، المصباح ۲/۴۴۱۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۷۵۔

---

(۱) حدیث: ''بع الجمع بالدراهم......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۳۹۹ طبع السلفیہ) نے ابوسعید خدری اور ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) شرح ابن القیم لمختصر سنن ابی داؤد ۵/۱۰۸، ابن عابدین ۴/۲۷۹، المصنف لابن ابی شیبہ ۶/۵۹۳، المصنف لعبد الرزاق ۸/۱۸۸۔

(۳) شرح ابن القیم لابن قیم الجوزیہ لمختصر ابوداؤد ۵/۱۰۸، الفروع ۴/۱۷۱، الاختیارات ۴/۷۵۔

تورک

تعریف:

۱- لغت میں تورک کا ایک معنی ''ورک'' پر سہارا لینا ہے، اور ''ورک'' دونوں رانوں کے اوپر کے حصہ کو کہتے ہیں (یعنی سرین)، کہا جاتا ہے: قعد متورکا: یعنی اپنی ایک سرین کے سہارے بیٹھا[۱]۔

تورک کا اصطلاحی معنی یہ ہے کہ قعدہ اخیرہ میں دونوں پاؤں کو کنارے کرلینا اور نماز کے قعدہ میں سرین کو زمین سے ملا دینا۔

اجمالی حکم:

۲- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ چار اور تین رکعت والی نماز کے پہلے تشہد میں نمازی کے لئے مسنون ہے کہ بیٹھتے وقت افتراش کرے اور افتراش کا طریقہ یہ ہے کہ دائیں پیر کو انگلیوں کے سرے پر کھڑا کرلے اور بائیں پیر کو زمین پر اس طرح بچھائے کہ اس کی پشت کو زمین سے لگا کر تلوے پر بیٹھے، جبکہ تورک چار اور تین رکعات والی نماز کے اخیر تشہد میں مسنون ہے۔ اور تورک کا طریقہ یہ ہے کہ نمازی اپنا دایاں پیر کھڑا کرے، انگلیوں کا اندرونی سرا زمین پر رکھے، اور اس کے نوک کو قبلہ کی طرف کرلے اور بائیں پیر کو دائیں طرف نکال لے، اور اپنی دائیں سرین کو زمین سے لگادے، اسی طرح بائیں سرین کو اس کے ساتھ زمین سے لگادے۔

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''ورک''۔

اس مسئلہ میں عورت مرد کی طرح ہے، کیونکہ فرمان نبوی: ''صلوا كما رأيتموني أصلي''[۱] (نماز پڑھو، جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھ رہے ہو) میں عورت بھی داخل ہے، شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ تورک اخیر تشہد میں بھی مسنون ہے اگرچہ وہ دوسرا تشہد نہ ہو جیسا کہ نماز صبح، جمعہ اور نفلی نماز کا تشہد ہے[۲]، اور حنفیہ نے کہا: تورک عورت کے لئے مخصوص ہے لہذا اس کے لئے مسنون ہے کہ وہ تورک کرے، کیونکہ اس میں اس کے لئے پردہ زیادہ ہے۔

مرد تورک نہ کرے بلکہ اس کے لئے مسنون یہ ہے کہ فرض اور نفل نماز میں بائیں پیر کو زمین پر بچھادے، اس کو اپنے دونوں سرین کے نیچے رکھ کر اس پر بیٹھ جائے، دائیں پیر کو کھڑا کرے اور اس کی انگلیوں کو قبلہ کی طرف کرے[۳]، اس کی تفصیل اصطلاح ''جلوس'' اور ''صلاۃ'' میں ہے۔

توریہ

دیکھئے: ''تعریض''۔

(۱) حدیث: ''صلوا كما رأيتموني أصلي'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۱۱۱ طبع السلفیہ) نے حضرت مالک بن حویرث سے کی ہے۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۲۴۹ طبع عیسی الحلبی مصر، نہایۃ المحتاج ۱/۵۰۰، المجموع شرح المہذب ۳/۴۵۰ طبع المکتبۃ السلفیہ مدینہ منورہ، المغنی لابن قدامہ ۱/۵۳۹ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثۃ الریاض، کشاف القناع ۳۶۳/۱ طبع الریاض۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۰۸ طبع دوم مصطفی الحلبی مصر، بدائع الصنائع ۱/۲۱۱، طبع اول ۱۳۲۷ھ، مراقی الفلاح ۱۴۶۔

توسل

تعریف:

۱- لغت میں توسل کا معنی: تقرب ہے، کہا جاتا ہے: **توسلت إلى الله بالعمل**: یعنی عمل کے ذریعہ اللہ کا تقرب حاصل کرنا، اور **توسل إلى فلان بکذا**: کسی ایسے رشتہ کی حرمت کے ذریعہ کسی کا تقرب حاصل کرنا جو اس کو اس پر مہربان کردے، اور ''وسیلہ'': مقصود کے حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔

فرمان باری ہے: ''**يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اتَّقُوا اللّٰهَ وَابْتَغُوْا إِلَيْهِ الْوَسِيْلَةَ**''،(۱) (اے ایمان والو اللہ سے ڈرو اور اس کا قرب تلاش کرو)۔

کہا جاتا ہے: ''**وسل إلى الله تعالىٰ توسيلاً**''، یعنی اس نے ایسا عمل کیا جس سے اللہ کا تقرب حاصل ہو، یہ ''توسل'' کی طرح ہے۔

''واسل'' وہ شخص جو اللہ تعالیٰ کی طرف رغبت کرنے والا ہے (۲)۔

اصطلاح میں توسل اپنے لغوی معنی سے الگ نہیں۔ چنانچہ اس کا استعمال: نیکیوں کی انجام دہی اور منہیات سے اجتناب کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنے کے لئے کیا جاتا ہے، مفسرین نے فرمان باری: ''**وَابْتَغُوْا إِلَيْهِ الْوَسِيْلَةَ**'' کو اسی پر محمول کیا ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۵۔

(۲) لسان العرب، اساس البلاغہ، ترتیب القاموس المحیط مادہ: ''وسل''۔

توسل کا استعمال: دوسرے سے دعا کی درخواست کے ذریعہ تقرب الی اللہ کے لئے ہوتا ہے، اور ایسی دعا کے لئے بھی ہوتا ہے جس میں اللہ تعالیٰ کے کسی اسم مبارک یا کسی صفت کے ذریعہ یا اس کی مخلوق مثلاً کسی نبی یا کسی صالح بندہ یا عرش وغیرہ کے ذریعہ اللہ کا تقرب حاصل کیا جائے (۱) اس میں فقہاء کے یہاں کچھ اختلاف وتفصیل ہے، جس کی وضاحت آئے گی۔

حدیث میں ''وسیلہ'' کا استعمال جنت کے ایک مقام کے لئے کیا گیا ہے، فرمان نبوی ہے: ''**سلوا الله لي الوسيلة فإنها منزلة في الجنة لاتنبغي إلا لعبد من عباد الله وأرجو أن أكون أنا هو**'' (۲) (میرے لئے وسیلہ مانگو کیونکہ وسیلہ دراصل جنت میں ایک مقام ہے جو اللہ کے بندوں میں سے کسی ایک ہی بندہ کو دیا جائے گا، اور مجھے امید ہے کہ وہ بندہ میں ہی ہوں گا)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- استعانہ:

۲- لغت میں استعانہ کا معنی مدد طلب کرنا ہے، اور اصطلاح میں بھی یہی معنی ہے۔

استعانت اللہ تعالیٰ اور غیر اللہ دونوں سے ہوتی ہے، اللہ سے استعانت تو ہر نیک کام میں مطلوب ہے، جبکہ غیر اللہ سے استعانت کے بارے میں تفصیل ہے، جس کو اصطلاح: ''استعانہ'' میں دیکھا جائے (۳)۔

(۱) قاعدہ جلیلہ فی التوسل والوسیلہ رص ۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات، تفسیر الآلوسی ۶/ ۱۲۴۔

(۲) حدیث: ''سلوا الله لي الوسيلة، فإنها منزلة في الجنة لا تنبغي إلا لعبد من عبادالله وأرجوا أن أكون أنا هو'' کی روایت مسلم (۱/ ۲۸۹ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے کی ہے۔

(۳) الموسوعہ ۴/ ۱۷۔

توسل اور استعانہ لغت اور اصطلاح دونوں میں دومساوی الفاظ ہیں۔

ب-استغاثہ:

۳-استغاثہ کامعنی فریاد کرنااور مدد طلب کرنا ہے، اور اصطلاح میں بھی یہی معنی ہے۔

استغاثہ توسل سے الگ ہے، اس لئے کہ استغاثہ مصیبت ہی کے وقت ہوتا ہے، جبکہ توسل، مصیبت وآسائش دونوں حال میں ہوتا ہے۔

ابن تیمیہ نے کہا: کسی نے یہ نہیں کہا کہ نبی کا توسل اس سے استغاثہ ہے، بلکہ عام لوگ جو اپنی دعاؤں میں کئی امور سے توسل اختیار کرتے ہیں مثلاً کوئی کہتا ہے: میں فلاں شیخ کے حق یا ان کی حرمت کے ذریعہ تیری طرف توسل وتقرب اختیار کرتا ہوں، یا میں تیری طرف لوح وقلم یا کعبہ کا توسل اختیار کرتا ہوں، اس کے علاوہ دوسرے امور جن کو لوگ اپنی دعاؤں میں استعمال کرتے ہیں، ان کو یہ علم ہوتا ہے کہ وہ ان امور سے استغاثہ نہیں کرتے، کیونکہ نبی سے استغاثہ کرنے والا وہ کہلائے گا جو نبی علیہ السلام سے طلب کرنے والا اور ان سے مانگنے والا ہو۔

اور جس کا توسل اختیار کیا جاتا ہے، اس کو پکارا نہیں جاتا، نہ اس سے طلب کیا جاتا ہے اور نہ اس سے مانگا جاتا ہے، بلکہ اس کے واسطہ اور ذریعہ سے مانگا جاتا ہے، اور ہر ایک کے نزدیک مدعو اور مدعوبہ کے درمیان فرق ہے [۱]۔

توسل کا شرعی حکم:

۴-اللہ تعالیٰ نے اپنے مؤمن بندوں کو حکم دیا ہے کہ وہ ایمان کامل سے آراستہ تقوی کے ساتھ نیک اعمال کے ذریعہ اس کا تقرب حاصل کریں، فرمان باری ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اتَّقُوا اللّٰهَ وَابْتَغُوْا إِلَيْهِ الْوَسِيْلَةَ" [۱] (اے ایمان والو اللہ سے ڈرو اور اس کا قرب تلاش کرو)۔

ابن تیمیہ نے کہا: اللہ پر ایمان اور اس کی اطاعت کے ذریعہ تقرب حاصل کرنا ہر ایک پر ہر حالت میں فرض ہے، باطنی ہو یا ظاہری، رسول اللہ علیہ السلام کی زندگی میں ہو یا آپ علیہ السلام کے وصال کے بعد، آپ کی موجودگی میں ہو یا آپ کے غائبانہ میں، اللہ پر ایمان، اور اس کی اطاعت کے ذریعہ تقرب حاصل کرنا کسی سے بھی کسی حالت میں اس پر دلیل قائم ہونے کے بعد کسی بھی عذر سے ساقط نہیں ہوتا ہے۔

خدا کے رحم وکرم اور اس کے عذاب سے نجات کا راستہ صرف یہی ہے کہ اس پر ایمان اور اس کی اطاعت کے ذریعہ اس کا تقرب حاصل کیا جائے [۲]۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی مرضیات کے ذریعہ اپنا تقرب حاصل کرنے والوں کی تعریف یوں کی ہے: "أُولٰئِكَ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ يَبْتَغُوْنَ إِلٰى رَبِّهِمُ الْوَسِيْلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُوْنَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُوْنَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُوْرًا" [۳] (یہ لوگ جن کو یہ (مشرکین) پکار رہے ہیں (خود ہی) اپنے پروردگار کا قرب ڈھونڈ رہے ہیں کہ (دیکھیں) ان میں کون زیادہ مقرب بنتا ہے اور اس کی رحمت کی امید رکھتے ہیں اور اس کے عذاب سے ڈرتے ہیں بے شک آپ کے پروردگار کا عذاب ہے بھی ڈرنے کے قابل)۔

توسل کی کچھ اور جائز وناجائز صورتیں ہیں، جن میں فقہاء کے یہاں اختلاف وتفصیل ہے، اس کی وضاحت مندرجہ ذیل ہے:

(۱) مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۱/ ۱۰۳۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۵۔

(۲) قاعدۃ جلیلہ ص ۵۔

(۳) سورۂ اسراء/ ۵۷۔

اول: اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات کا توسل:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات کے ذریعہ اس کا تقرب حاصل کرنا کسی بھی دنیوی واُخروی امر کے لئے مستحب ہے، فرمان باری ہے: "وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوْهُ بِهَا وَذَرُوْا الَّذِيْنَ يُلْحِدُوْنَ فِيْ أَسْمَائِهٖ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ"[1] (اور اللہ ہی کے لئے اچھے اچھے (مخصوص) نام ہیں سو انہی سے اسے پکارو اور ان لوگوں کو چھوڑے رہو جو اس کے صفات سے کجروی کرتے ہیں اور انہیں اس کا بدلہ ملے گا جو کچھ وہ کرتے رہتے ہیں)۔

بہت سی احادیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ، اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات کے ذریعہ اس کا تقرب حاصل کرتے تھے، مثلاً حضرت انس بن مالکؓ کی حدیث ہے: "**كان النبي ﷺ إذا كربه أمر قال: "يا حي ياقيوم برحمتك أستغيث**"[2] (حضور اکرم ﷺ کو جب کوئی تکلیف دہ بات پیش آتی تھی تو آپ ﷺ فرمایا کرتے تھے: اے زندہ، سب کے تھامنے والے! تیری رحمت کے ذریعہ میں مدد کا طلب گار ہوں)، نیز فرمان نبوی ہے: "**أسألك بكل اسم سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحدا من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك أن تجعل القرآن ربيع قلبي، ونور بصري، وجلاء حزني، وذهاب همي**"[3] (میں تجھ سے ہر اس نام کے ذریعہ جو تو نے اپنے لئے مقرر کیا ہے، یا اس کو اپنی کتاب میں نازل کیا ہے یا اپنی مخلوق میں سے کسی کو بتایا ہے، یا اس کو خصوصی طور پر اپنے پاس علم غیب میں رکھا ہے، درخواست کرتا ہوں کہ قرآن کو میرے دل کی بہار، میری آنکھ کا نور، میرے حزن وملال کے ختم ہونے، اور میرے غم وفکر کے جانے کا سبب بنادے)۔

نیز حضرت عمران بن حصینؓ کی حدیث ہے کہ ان کا گزر ایک قصہ گو پر ہوا جو قرآن پڑھتا اور مانگتا تھا، یہ سن کر حضرت عمران نے **إنا لله وإنا إليه راجعون** پڑھا پھر فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: "**من قرأ القرآن فليسأل الله به، فإنه سيجيء أقوام يقرءون القرآن يسألون به الناس**"[1] (جو قرآن شریف پڑھے، وہ اس کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ سے مانگے، کیونکہ کچھ ایسے لوگ آئیں گے، جو قرآن پڑھیں گے اور اس کے ذریعہ لوگوں سے مانگیں گے)۔

وجہ الٰہی کے ذریعہ جنت کے علاوہ کا سوال کرنا مکروہ ہے:

۶- چونکہ اللہ تعالیٰ کے اسماء عظیم مقام وحیثیت کے ہیں، اور صفاتِ باری جلیل القدر اور مقدس ہیں، اس لئے مناسب ہے کہ ان کے ذریعہ کوئی بڑی چیز مثلا جنت، مغفرت اور اطاعت وغیرہ کی درخواست کی جائے، لیکن وجہ الٰہی کے ذریعہ سوال صرف جنت کا ہوگا، اس کے ذریعہ جنت کے علاوہ کسی دوسری چیز کا سوال نہیں

---

(۱) سورۂ اعراف/۱۸۰۔

(۲) حدیث: "كان النبي ﷺ إذا كربه أمر قال: يا حي يا قيوم......" کی روایت ترمذی (۵/۵۳۹ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث غریب ہے، کیونکہ اس کی اسناد میں یزید بن أبان رقاشی ہیں جو ضعیف ہیں، جیسا کہ ذہبی کی میزان الاعتدال (۴/۴۱۸ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۳) حدیث: "أسألك بكل اسم سميت به نفسك......" کی روایت

= احمد (۱/۳۹۱ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۱/۵۰۹، ۵۱۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، احمد شاکر نے المسند پر اپنی تعلیق (۵/۲۶۶ طبع المعارف) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: "من قرأ القرآن فليسأل الله به، فإنه سيجيء أقوام يقرءون القرآن يسألون به الناس" کی روایت ترمذی (۵/۱۷۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا ہے: یہ حدیث حسن ہے، اس کی اسناد اس درجہ قوی نہیں ہے۔

کیاجائے گا، کیونکہ جنت ہی وہ سب سے بڑی چیز ہے جو ایک مسلمان اپنے رب سے مانگ سکتا ہے اس لئے کہ یہی رحمت الٰہی کا مقام، اور اللہ کی رضا وامن کے نزول کی جگہ ہے۔

حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لایسأل بوجه الله إلا الجنة" (۱) (وجہ الٰہی کے ذریعہ صرف جنت طلب کی جائے)۔

دوم: ایمان اور نیک اعمال کے ذریعہ توسل:

۷- فقہاء کے یہاں بالاجماع ان نیک اعمال کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا توسل اختیار کرنا جائز ہے جن کو انسان تقرب الٰہی کے لئے انجام دیتا ہے۔

مفسرین کی رائے ہے کہ وسیلہ جس کا ذکر فرمان باری: "یاأَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اتَّقُوْا اللّٰهَ وَابْتَغُوْا إِلَیْهِ الْوَسِیْلَةَ" (۲) اور فرمان باری: "أُوْلٰئِکَ الَّذِیْنَ یَدْعُوْنَ یَبْتَغُوْنَ إِلٰی رَبِّهِمُ الْوَسِیْلَةَ" (۳) میں ہے، اس سے مراد اعمال صالحہ ہیں (۴)۔

فرمان باری ہے: "إِیَّاکَ نَعْبُدُ وَإِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ" (۵) (ہم بس تیرے ہی عبادت کرتے ہیں اور بس تجھ ہی سے مدد چاہتے ہیں چلا ہم کو سیدھا راستے پر)۔

اس میں نیک اعمال کا تذکرہ پہلے کیا گیا پھر اس کے بعد دعاء کا ذکر آیا ہے۔

(۱) حدیث: "لایسأل بوجه الله إلا الجنة" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۳۰۹، ۳۱۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، عبدالحق اشبیلی اور قطان نے اس کو ضعیف کہا ہے جیسا کہ فیض القدیر للمناوی (۶/ ۴۵۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۵۔

(۳) سورۂ اسراء/ ۵۷۔

(۴) روح المعانی للآلوسی ۶/ ۱۲۴، تفسیر القاسمی ۶/ ۱۹۶۸۔

(۵) سورۂ فاتحہ/ ۵، ۶۔

فرمان باری ہے: "اَلَّذِیْنَ یَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْلَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ" (۱) (یہ وہ لوگ ہیں) جو کہتے ہیں کہ اے پروردگار ہم یقیناً ایمان لے آئے سو ہمارے گناہ بخش دے اور ہمیں دوزخ کی آگ سے بچادے)۔

فرمان باری ہے: "فَلَمَّا أَحَسَّ عِیْسٰی مِنْهُمُ الْکُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِيْ إِلَی اللّٰهِ، قَالَ الْحَوَارِیُّوْنَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللّٰهِ، آمَنَّا بِاللّٰهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُوْنَ، رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُوْلَ فَاکْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِیْنَ" (۲) (پھر جب عیسیٰ نے ان کی طرف سے انکار ہی پایا تو بولے میرا مددگار کون ہوگا اللہ کے لئے؟ حواری بولے: ہم ہیں اللہ کے مددگار، ہم ایمان لائے ہیں اللہ پر، اور آپ گواہ رہئے گا کہ ہم فرمانبردار ہیں، اے ہمارے پروردگار ہم ایمان لے آئے اس پر جو کچھ تو نے نازل کیا ہے اور ہم نے پیروی اختیار کر لی رسول کی سو ہم کو بھی گواہوں کے ساتھ لکھ لے)۔

اس کے علاوہ اور بہت سی آیات کریمہ ہیں۔

احادیث میں حضرت عبداللہ بن بریدہ کی حدیث ہے، وہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو یہ کہتے ہوئے سنا: خدایا! میں تجھ سے درخواست کرتا ہوں کہ اس لئے میں گواہی دیتا ہوں کہ تو ہی اللہ ہے، تیرے علاوہ کوئی معبود نہیں، تو بے نیاز ہے، نہ تو نے کسی کو جنا، نہ تجھ کو کسی نے جنا، تیرا ہمسر کوئی نہیں ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "لقد سألت الله بالاسم الذي إذا سئل به أعطى، وإذا دعي به أجاب" (۳) (تم نے اللہ

(۱) سورۂ آل عمران/ ۱۶۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۵۲، ۵۳۔

(۳) حدیث بریدہ: "لقد سألت الله بالاسم الذي إذا سئل به أعطى، وإذا دعي به أجاب" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۶۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور ایک روایت میں ہے: "لقد سأل الله باسمه

تعالیٰ سے اس نام کے ذریعہ درخواست کی ہے کہ اگر اس نام کے ذریعہ اس سے مانگا جائے تو دے گا، اور اگر اس نام کے ذریعہ اس کو پکارا جائے تو وہ قبول کرے گا)۔

نیز غار والی حدیث جس کے راوی حضرت عبداللہ بن عمر بن الخطابؓ ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا:

"انطلق ثلاثة نفر ممن كان قبلكم حتى آواهم المبيت إلى غار فدخلوه، فانحدرت صخرة من الجبل فسدت عليهم الغار، فقالوا: إنه لا ينجيكم من هذه الصخرة إلا أن تدعوا الله بصالح أعمالكم.

قال رجل منهم: اللهم كان لي أبوان شيخان كبيران وكنت لاأغبق[1] قبلهما أهلا ولا مالا، فنأى بي طلب الشجر يوما فلم أرح عليهما حتى ناما، فحلبت لهما غبوقهما، فوجدتهما نائمين، فكرهت أن أو قظهما، وأن أغبق قبلهما أهلا أو مالا، فلبثت۔ والقدح على يدي أنتظر استيقاظهما حتى برق الفجر والصبية يتضاغون عند قدمي، فاستيقظا فشربا غبوقهما، اللهم إن كنت فعلت ذلک ابتغاء وجهک ففرج عنا مانحن فيه من هذه الصخرة، فانفرجت شيئا لايستطيعون الخروج منه.

قال الآخر: اللهم إنه كانت لي ابنة عم كانت أحب الناس إلي، وفي رواية: كنت أحبها كأشد مايحب الرجال النساء فأردتها على نفسها فامتنعت مني حتى ألمت بها سنة من السنين، فجاء تني، فأعطيتها عشرين ومائة دينار على أن تخلي بيني وبين نفسها ففعلت، حتى إذا قدرت عليها، وفي رواية: فلما قعدت بين رجليها قالت: اتق الله ولا تفض الخاتم إلا بحقه، فانصرفت عنها وهي أحب الناس إليّ، وتركت الذهب الذي أعطيتها.

اللهم إن كنت فعلت ذلک ابتغاء وجهک فافرج عنا ما نحن فيه، فانفرجت الصخرة غير أنهم لايستطيعون الخروج منها.

وقال الثالث: اللهم استأجرت أجراء وأعطيتهم أجرهم غير رجل واحد ترک الذي له وذهب، فثمرت أجره حتى كثرت منه الأموال، فجاء ني بعد حين، فقال: يا عبدالله أد إلي أجري، فقلت: كل ماترى من أجرک من الإبل والبقر والغنم والرقيق. فقال: يا عبدالله لاتستهزئ بي، فقلت: لاأستهزئ بک، فأخذه كله فاستاقه فلم يترک منه شيئا، اللهم إن كنت فعلت ذلک ابتغاء وجهک فافرج عنا مانحن فيه.

فانفرجت الصخرة فخرجوا يمشون"[1]۔

(تم سے پہلے لوگوں میں سے (بنی اسرائیل میں سے) تین آدمی چلے، یہاں تک کہ ان کو ایک غار میں رات گذارنے کی ضرورت پڑی، وہ اس میں داخل ہوگئے، پہاڑ پر سے ایک چٹان گری اور اس نے غار کا دہانہ ان لوگوں پر بند کر دیا، ان لوگوں نے آپس میں کہا: اس چٹان سے تمہاری نجات کا راستہ صرف یہی ہے کہ اپنے نیک اعمال کے وسیلہ سے اللہ سے دعا کرو۔

= الاعظم"، منذری نے کہا: ہمارے شیخ حافظ ابوالحسن مقدسی نے کہا: اس اسناد میں کوئی طعن نہیں (مختصر ابی داؤد ۲/ ۱۴۵ شائع کردہ دار المعرفہ)۔

(۱) اُغبق غبوق سے ماخوذ ہے، اس کا معنی شام کو پینا ہے، اور صبوح صبح کو پینا ہے۔

(۱) حدیث ابن عمر: "انطلق ثلاثة نفر ممن كان قبلكم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۵۰۵، ۵۰۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۰۹۹، ۲۱۰۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ان میں سے ایک شخص نے کہا: یا اللہ! میرے ماں باپ بوڑھے تھے، میں ان سے پہلے رات کو کسی کو دودھ نہ پلاتا، نہ گھر والوں کو نہ غلاموں کو، ایک دن درخت کی تلاش میں میں دور تک نکل گیا میں شام کو گھر اس وقت پہنچا کہ وہ دونوں سو چکے تھے، میں نے دودھ دوہا، اور ان دونوں کو سوئے ہوئے پایا، میں نے ان کو جگانا اوران سے پہلے گھر والوں یا غلاموں کو دودھ پلانا پسند نہیں کیا، میں ہاتھ میں پیالہ لے کران کے بیدار ہونے کا انتظار کرتا رہا، یہاں تک کہ صبح ہوگئی، اور بچے میرے پاؤں کے پاس چلاتے رہے، چنانچہ وہ دونوں بیدار ہوئے، اور دودھ پیا، خدایا! اگر تو جانتا ہے کہ میں نے یہ صرف تیری رضامندی کے لئے کیا ہے، تو اس چٹان کی مصیبت ہم سے ہٹادے، چنانچہ وہ چٹان کچھ کھسک گئی، لیکن وہ اس سے نکل نہیں سکتے تھے۔

دوسرے نے کہا: اے اللہ! میری ایک چچازاد بہن تھی، جس کو میں سب سے زیادہ چاہتا تھا، ایک روایت میں ہے: جس سے میں محبت کرتا تھا جیسے مرد عورت سے کرتے ہیں (یعنی اس کا کمال عشق تھا) میں نے ایک بار اس سے صحبت کرنا چاہی، اس نے نہ مانا، یہاں تک کہ وہ ایک سال قحط میں گرفتار ہوئی، اور میرے پاس آئی، میں نے ایک سوبیس دینار دیئے، اس شرط پر کہ وہ مجھے اپنے اوپر قدرت دے دے، اس نے مان لیا، یہاں تک کہ جب میں نے اس کے اوپر قابو پالیا، (ایک روایت میں ہے: جب میں اس کی ٹانگوں کے درمیان بیٹھا تو اس نے کہا: بھلے آدمی! اللہ سے ڈر، اور مُہر ناحق طور سے نہ توڑ، یہ سنتے ہی میں اس کو چھوڑ کر ہٹ گیا، حالانکہ وہ مجھے سب سے زیادہ پسند تھی، اور میں نے وہ دینار بھی چھوڑ دیئے جو اس کو دیئے تھے۔

الٰہی! اگر تو جانتا ہے کہ میں نے یہ کام تیری رضا کے لئے کیا ہے تو ہماری مصیبت کو ٹال دے، چنانچہ وہ چٹان تھوڑا کھسک گئی، لیکن وہ نکل نہیں سکتے تھے۔

تیسرے نے کہا: الٰہی! میں نے کچھ مزدور رکھے، سب کو اجرت دے دی، صرف ایک نے اپنی اجرت چھوڑ دی اور چلا گیا، میں نے اس کی اجرت کو کام میں لگادیا، اور اس سے بہت زیادہ مال پیدا ہوا، کچھ دنوں کے بعد وہ آیا اور کہا: بھلے آدمی! میری اجرت دے دو، میں نے کہا: یہ سب کچھ اونٹ گائے، بکری اور غلام جو تم دیکھ رہے ہو، تمہاری اجرت سے پیدا ہوئے ہیں، اس نے کہا: بندۂ خدا! ہنسی نہ کرو، میں نے کہا: میں تم سے ہنسی نہیں کررہا ہوں، اس نے سب لے لیا اور ہانک کر چلا گیا، اور کچھ بھی نہیں چھوڑا، الٰہی! اگر میں نے یہ صرف تیری رضامندی کے لئے کیا تھا تو ہماری مصیبت کو ٹال دے۔

تو چٹان کھسک گئی، اور وہ غار سے نکل کر چلے گئے)۔

حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ جب رسول اللہ ﷺ تہجد کے لئے اٹھتے تو کہتے تھے: ”**اللهم ربنا لک الحمد أنت قيم السماوات والأرض ومن فيهن، ولک الحمد أنت الحق ووعدک الحق، ولقاؤک حق، وقولک حق، والجنة حق، والنار حق، والنبيون حق، ومحمد حق، والساعة حق، اللهم لک أسلمت، وبک آمنت، وعليک توكلت، وإليک أنبت، وبک خاصمت، وإليک حاكمت، فاغفرلي ما قدمت وما أخرت وماأسررت وما أعلنت**“[1] (اے میرے اللہ! اے ہمارے رب! تیرے ہی لئے ساری تعریفیں ہیں، تو ہی آسمان وزمین اور جو ان میں ہے سب کا سنبھالنے والا ہے، اور تجھ ہی کو تعریف زیبا ہے، تو سچا، تیرا وعدہ سچا، (مرنے کے بعد) تجھ سے ملنا سچا، تیرا قول سچا، بہشت سچ، دوزخ سچ، پیغمبر سچے، محمد سچے ہیں، قیامت سچ ہے، الٰہی!

(۱) حدیث: ”**كان رسول الله ﷺ إذا قام يتهجد قال...**“ کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

میں تیرا تابع دار بن گیا، تجھ پر ایمان لایا، اور تجھ پر ہی بھروسہ کرتا ہوں، تیری ہی طرف ہر مشکل میں رجوع کرتا ہوں، تیرے ہی لئے (کافروں اور دشمنان دین سے) جھگڑتا ہوں، تجھ ہی سے فیصلہ چاہتا ہوں، میرے اگلے اور پچھلے چھپے اور کھلے گناہ بخش دے)۔

حضرت ابوسعید خدری کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ماخرج رجل من بيته إلى الصلاة فقال: اللهم إني أسألك بحق السائلين عليك وبحق ممشاي.. فإني لم أخرج أشرا ولا بطرا......"[1] الخ، (جو شخص بھی گھر سے نماز کے لئے نکلے اور یہ دعا پڑھے: خدایا! میں تجھ پر مانگنے والوں کے حق کے وسیلہ اور اپنے اس چلنے کے وسیلہ سے دعا کرتا ہوں...... میں تکبر اور گھمنڈ کے ساتھ نہیں نکلا)۔

سوم: نبی پاک ﷺ کے ذریعہ توسل:

حالات ذیل میں علماء کے یہاں بلا اختلاف نبی کے ذریعہ توسل جائز ہے:

پہلی حالت: نبی کے ذریعہ توسل یعنی نبی سے دنیا میں دعا اور آخرت میں شفاعت کی درخواست کرنا۔

الف- دنیاوی زندگی میں نبی سے دعا کی درخواست کرنا:

۸- نبی کریم ﷺ کے ذریعہ توسل یعنی آپ کی زندگی میں آپ سے دعا کی درخواست کرنا تواتر کے ساتھ ثابت ہے، صحابہ کرامؓ دنیاوی اور اخروی امور میں نبی کریم ﷺ سے دعا کی درخواست کرتے تھے، قرآن کریم نے ان کو اس کی ہدایت یوں دی ہے: "وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوْا أَنْفُسَهُمْ جَاؤُوْكَ فَاسْتَغْفَرُوْا اللّٰهَ وَاسْتَغْفَرَلَهُمُ الرَّسُوْلُ لَوَجَدُوْا اللّٰهَ تَوَّابًا رَّحِيْماً"[1] (اور کاش کہ جس وقت یہ اپنی جانوں پر زیادتی کر بیٹھتے تھے آپ کے پاس آجاتے پھر اللہ سے مغفرت چاہتے اور رسول بھی ان کے حق میں مغفرت چاہتے تو یہ ضرور اللہ کو توبہ قبول کرنے والے اور مہربان پاتے)۔

کتب حدیث میں اس طرح کی چیزیں کثرت سے موجود ہیں مثلاً حضرت عثمان بن حنیف کی روایت ہے: "أن رجلا ضرير البصر أتى النبي ﷺ، قال: ادع الله أن يعافيني.

قال: إن شئت دعوت وإن شئت صبرت فهو خير لک، قال: فادعه، قال: فأمره أن يتوضأ فيحسن وضوءه ويدعو بهذا الدعاء: اللهم إني أسألک وأتوجه إليک بنبيک محمد نبي الرحمة، يا محمد إني توجهت بک إلى ربي في حاجتي هذه لتقضى...... إلى قوله: اللهم فشفعه في فقام وقد أبصر"[2] (ایک اندھا خدمت نبوی میں حاضر ہوا، اس نے حضور ﷺ سے عرض کیا کہ میرے لئے خدا سے دعا کریں کہ عافیت دے دے۔

حضور نے فرمایا: اگر چاہو تو دعا کردوں، اور اگر چاہو تو صبر کرو، اور یہی تمہارے لئے بہتر ہے، اس نے کہا: حضور آپ تو دعا ہی کردیں، آپ نے اس کو حکم فرمایا کہ اچھی طرح وضو کرو اور یوں دعا کرو: اے اللہ! میں تجھ سے سوال کرتا ہوں، اور تیری طرف متوجہ ہوں، تیرے نبی کے واسطہ سے جو نبی رحمت ہیں، اے محمد! میں نے

---

(۱) حدیث ابی سعید خدری: "ماخرج رجل من بيته......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۲۵۶ طبع الحلبی) نے اور ابن السنی نے عمل الیوم واللیلہ (ص/۲۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے، بوصیری نے الزوائد میں کہا: اس کی اسناد میں مسلسل ضعیف راوی ہیں۔

(۱) سورۂ نساء/ ۶۴۔

(۲) حدیث عثمان بن حنیف: "أن رجلا ضرير البصر أتى النبي ﷺ......" کی روایت ترمذی (۵/۵۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

تیرے ساتھ اپنے پروردگار کی طرف اپنی اس حاجت کے لئے توجہ کی تا کہ تو میری حاجت پوری کر دے، آگے ہے: اے اللہ! تو میرے بارے میں ان کی سفارش قبول کر، وہ اٹھا تو بینا ہو چکا تھا)، اور حماد بن سلمہ کی روایت میں اضافہ ہے: "وإن كانت لک حاجة فافعل مثل ذلک" (اگر تم کو کوئی حاجت پیش آئے تو یہی کرو)۔ اسی طرح ایک روایت میں ہے کہ جمعہ کے دن ایک شخص مسجد میں اس وقت داخل ہوا جبکہ آپ کھڑے خطبہ دے رہے تھے، اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مال برباد ہوگئے اور راستے بند ہوگئے، آپ اللہ سے بارش کی دعا کریں، آپ نے دونوں ہاتھ اٹھائے اور دعا کی، خدایا! ہم پر بارش برسا، خدایا! ہم کو پانی دے، خدایا! ہم کو پانی دے)۔

حضرت انس نے کہا: بخدا! ہم آسمان میں نہ گھٹا دیکھتے تھے، نہ بدلی کا ٹکڑا، اور ہم میں اور سلع (مدینہ کے قریب ایک پہاڑ) کے درمیان نہ کوئی گھر تھا نہ کوئی محلّہ، پس پہاڑ کے پیچھے سے ڈھال کی طرح زوردار گھٹا اٹھی، جب آسمان کے بیچ میں آئی تو پھیل گئی اور پانی برسنے لگا، پھر اللہ کی قسم! ایک ہفتہ تک ہم نے آفتاب نہیں دیکھا، پھر اگلے جمعہ کو ایک شخص اسی دروازہ سے داخل ہوا، اور رسول اللہ ﷺ کھڑے ہوکر خطبہ دے رہے تھے، وہ آپ ﷺ کے آگے کھڑا ہوگیا، اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مال برباد ہوگئے، راستے بند ہوگئے، آپ اللہ سے دعا کریں کہ بارش روک دے۔

آپ ﷺ نے دست مبارک اٹھا کر یہ دعا کی: "اللهم حوالينا ولا علينا، اللهم على الآكام والظراب وبطون الأودية ومنابت الشجر" فأقلعت وخرجنا نمشي في الشمس"[۱] (خدایا! ہمارے گرد برسا، ہمارے اوپر نہ برسا، خدایا! ٹیلوں پر، بلندیوں پر، نالوں پر اور درختوں کی جڑوں پر برسا، بارش رک گئی اور ہم دھوپ میں نکلے)۔

(۱) حدیث انس: "اللهم أغثنا......" کی روایت مسلم (۲/ ۶۱۲، ۶۱۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ب- قیامت کے دن نبی ﷺ سے دعا کی درخواست کرنا:

۹- اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ نبی پاک ﷺ کے ذریعہ قیامت کے دن توسل یعنی یہ کہ لوگ حضور سے درخواست کریں کہ اللہ تعالیٰ کے یہاں ان کے لئے سفارش کر دیں، محشر میں یقیناً ہوگا، اس میں معتزلہ کا اختلاف ہے، اس دن شفاعت عظمیٰ حضور ﷺ کی خصوصیت ہے جو آپ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنے حبیب کے اعزاز واکرام کے طور پر میدان قیامت میں ملے گی۔

حضرت ابو ہریرہؓ اور ابو حذیفہؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "يجمع الله تبارک وتعالىٰ الناس يوم القيامة، فيقوم المؤمنون حتى تزلف لهم الجنة، فيأتون آدم فيقولون: يا أبانا استفتح لنا الجنة فيقول: وهل أخرجكم من الجنة إلا خطيئة أبيكم آدم؟ لست بصاحب ذلک اذهبوا إلى ابني إبراهيم خليل الله، قال: فيقول إبراهيم عليه السلام: لست بصاحب ذلک إنما كنت خليلا من وراء وراء، اعمدوا إلى موسى عليه السلام الذي كلمه الله تكليما، فيأتون موسى فيقول: لست بصاحب ذلک اذهبوا إلى عيسى كلمة الله وروحه، فيقول عيسى عليه الاسلام: لست بصاحب ذلک، فيأتون محمدا ﷺ، فيقوم فيؤذن له، وترسل الأمانة والرحم فتقومان جنبتي الصراط يمينا وشمالا فيمر أولكم كالبرق......"[۱] (اللہ تعالیٰ قیامت کے دن تمام لوگوں کو اکٹھا کریں گے، مسلمان کھڑے رہیں گے یہاں تک کہ

(۱) حدیث ابی ہریرہ وحذیفہ: "يجمع الله الناس يوم القيامة......" کی روایت مسلم (۱/ ۱۸۰، ۱۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

جنت ان کے قریب کی جائے گی، پھر وہ آدم کے پاس آئیں گے، اور کہیں گے: ہمارے باوا! ہمارے لئے جنت کھلوائیے!! وہ کہیں گے: تم کو جنت سے میرے ہی گناہ نے نکالا ہے، اب مجھ سے یہ کام نہیں ہوسکتا، ہاں تم میرے بیٹے ابراہیم خلیل اللہ کے پاس جاؤ، ابراہیم علیہ السلام کہیں گے: مجھ سے یہ کام نہیں ہوسکتا، میں اللہ کا دوست تھا، مگر پرے پرے، تم موسیٰ کے پاس جاؤ، جن سے اللہ نے بات کی ہے، وہ موسیٰ علیہ السلام کے پاس جائیں گے، وہ کہیں گے: میں اس لائق نہیں، تم عیسیٰ کے پاس جاؤ جو اللہ کا کلمہ اور اس کی روح ہیں، عیسیٰ علیہ السلام کہیں گے: میرا یہ کام نہیں، پھر وہ سب محمد ﷺ کے پاس آئیں گے، آپ کھڑے ہوں گے، آپ کو اس کی اجازت ملے گی، پھر امانت اور رشتہ ورحم کو بھیجا جائے گا، وہ پل صراط کے داہنے اور بائیں کھڑے ہو جائیں گے، تم میں سے پہلا شخص پل صراط سے بجلی کی طرح پار ہوگا......)۔

حضرت انس بن مالکؓ کی روایت میں ہے: ”قال رسول الله ﷺ: **إذا كان يوم القيامة ماج الناس بعضهم إلى بعض فيأتون آدم فيقولون له: اشفع لذريتك فيقول: لست لها... فيؤتى عيسى فيقول: لست لها ولكن عليكم بمحمد ﷺ، فأوتى، فأقول: أنا لها، فأنطلق، فأستاذن على ربي، فيؤذن لي، فأقوم بين يديه، فأحمده بمحامد لا أقدر عليه الآن يلهمنيه الله ثم أخر له ساجدا، فيقال لي: يا محمد ارفع رأسك وقل يسمع لك وسل تعطه واشفع تشفع، فأقول: يارب أمتي أمتي...... الخ**“[1] (جب قیامت کا دن ہوگا تو لوگ گھبرا کر ایک دوسرے کے پاس جائیں گے، پہلے حضرت آدم کے پاس آئیں گے اور کہیں گے: اپنی اولاد کے لئے سفارش کریں، وہ کہیں گے: میں اس لائق نہیں...... پھر لوگ حضرت عیسیٰ کے پاس جائیں گے، وہ کہیں گے: میں اس لائق نہیں، ہاں تم حضرت محمد ﷺ کے پاس جاؤ، وہ لوگ میرے پاس آئیں گے، اور میں کہوں گا، اچھا یہ میرا کام ہے، میں چلوں گا، خدا تعالیٰ سے اجازت مانگوں گا، مجھے اجازت ملے گی، میں اللہ کے سامنے کھڑا ہوں گا، اور اس کی ایسی ایسی تعریفیں بیان کروں گا جو میں ابھی بیان نہیں کرسکتا، اس وقت اللہ تعالیٰ اسے میرے دل میں ڈال دے گا، اس کے بعد میں سجدہ میں گر پڑوں گا، آخر حکم ہوگا: اے محمد! اپنا سر اٹھا، کہہ ہم سنیں گے، مانگ ہم دیں گے، سفارش کر ہم قبول کریں گے، میں عرض کروں گا: میرے پروردگار! میری امت میری امت......)۔

ج- نبی کے ذریعہ توسل یعنی ان پر ایمان لانا اور ان سے محبت رکھنا:

۱۰- نبی کے ذریعہ توسل یعنی آپ ﷺ پر ایمان لانا، آپ سے محبت رکھنا علماء کے یہاں بالاتفاق جائز ہے، مثلاً کہے: میں تیرے نبی محمد ﷺ کے واسطہ سے درخواست کرتا ہوں، اور اس کی مراد یہ ہو کہ تیرے نبی پر ایمان اور ان سے محبت کے واسطہ سے درخواست کرتا ہوں، اور ان پر ایمان اور ان سے محبت کا وسیلہ اختیار کرتا ہوں وغیرہ۔

ابن تیمیہ نے کہا: جس نے یہ معنی مراد لیا وہ بلا اختلاف صحیح راہ پر ہے، اور اگر حضور ﷺ کی وفات کے بعد آپ کے ذریعہ توسل کے بارے میں سلف کے کلام (جیسا کہ بعض صحابہ، تابعین اور امام احمد وغیرہ سے منقول ہے) کو اسی معنی پر محمول کیا جائے تو بہتر ہوگا اور اس صورت میں مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں رہے گا، لیکن اکثر عام لوگ یہ لفظ بول کر یہ معنی مراد نہیں لیتے، اور ایسے ہی لوگوں پر لوگوں نے نکیر کی

(۱) حدیث انس بن مالک: ”إذا كان يوم القيامة ماج الناس......“ کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳؍ ۴۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱؍ ۱۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ہے، مزید برآں یہ کہ صحابہ کرام حضور ﷺ کے ذریعہ توسل سے مراد آپ کی دعا وشفاعت کے ذریعہ توسل لیتے تھے، اور یہ بلا اختلاف جائز ہے، تاہم ہمارے زمانہ کے اکثر لوگ اس لفظ کے ذریعہ یہ معنی مراد نہیں لیتے۔

آلوسی نے کہا: میں نہیں سمجھتا کہ بحالت حیات وموت اللہ تعالیٰ کے یہاں نبی کی جاہ کے ذریعہ توسل اختیار کرنے میں کوئی حرج ہے، اور ''جاہ'' سے مراد ایسا معنی لیا جائے جس کا تعلق اللہ تعالیٰ کی کسی صفت سے ہو، مثلاً اس سے مراد اللہ تعالیٰ کی ایسی کامل محبت ہو جو حضور ﷺ کی دعا کے رد نہ کئے جانے، اور آپ کی سفارش کے قبول کئے جانے کا سبب ہو، لہذا: ''الہی! میں تیرے نبی کی جاہ کے وسیلہ سے عرض کرتا ہوں کہ میری یہ ضرورت پوری کردے''، کہنے والے کی مراد یہ ہوگی کہ الہی! اپنی اس ضرورت کی تکمیل میں حضور ﷺ سے تیری محبت کو وسیلہ بناتا ہوں، اسی جملہ کی طرح یہ جملہ بھی ہوگا کہ الہی! تیری رحمت کے وسیلہ سے عرض کرتا ہوں کہ یہ کام بنادے، کیونکہ اس کا معنی بھی یہی ہے کہ میں تیری رحمت کو اس کام کے ہونے میں وسیلہ بناتا ہوں، اور ''حرمت'' (یعنی منزلہ ورتبہ، اور مراد حضور ﷺ کا رتبہ ہے) کے بارے میں وہی بحث ہے جو ''جاہ'' کے بارے میں ہے (۱)۔

د- وفات کے بعد نبی کے ذریعہ توسل:

وفات کے بعد نبی ﷺ کے ذریعہ توسل کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، مثلاً کوئی کہے: خدایا! میں تیرے نبی کے وسیلہ سے یا تیرے نبی کی جاہ کے وسیلہ سے یا تیرے نبی کے حق کے وسیلہ سے درخواست کرتا ہوں۔ اس سلسلہ میں چند اقوال ہیں:

(۱) قاعدۃ جلیلہ رص ۶۳، ۶۴، ۹۵، تفسیر الآلوسی ۶/ ۱۲۸۔

قول اول:

۱۱- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، متاخرین حنفیہ اور یہی حنابلہ کے یہاں راجح مذہب ہے) کے نزدیک اس طرح کا توسل جائز ہے، خواہ حضور ﷺ کی زندگی میں ہو یا آپ کی وفات کے بعد (۱)۔

قسطلانی نے کہا: مروی ہے کہ جب (دوسرے عباسی خلیفہ) ابوجعفر منصور عباسی نے امام مالک سے دریافت کیا: اے ابوعبداللہ! حضور ﷺ کی طرف رخ کرکے دعا کروں یا قبلہ رخ ہوکر دعا کروں؟

تو امام مالک نے فرمایا: حضور ﷺ کی طرف سے رخ کیوں پھیریں گے جبکہ وہ قیامت کے دن اللہ جل شانہ کے یہاں آپ کا وسیلہ اور آپ کے باپ آدم علیہ السلام کا وسیلہ ہیں؟ حضور ہی کی طرف رخ کیجئے اور آپ کے ذریعہ سفارش کی درخواست کیجئے، اللہ تعالیٰ ان کی سفارش قبول کرے گا۔

یہ واقعہ ابوالحسن علی بن فہر نے اپنی کتاب ''فضائل مالک'' میں ایسی سند کے ساتھ نقل کیا ہے جو ٹھیک ہے، اسی طرح قاضی عیاض نے اس کو ''شفاء'' میں اپنی سند کے ساتھ اپنے چند ثقہ مشائخ کے واسطہ سے نقل کیا ہے (۲)۔

نووی نے قبر نبوی کی زیارت کے آداب میں سے لکھا ہے: پھر زیارت کرنے والا واپس آکر رخ اطہر کے بالمقابل کھڑا ہوجائے اور آپ کے ذریعہ توسل اختیار کرے، اور اللہ کے یہاں حضور کے

(۱) شرح المواہب ۸/ ۳۰۴، المجموع ۸/ ۲۷۴، المدخل ۱/ ۲۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات، ابن عابدین ۵/ ۲۵۴، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۶۶، ۵/ ۳۱۸، فتح القدیر ۸/ ۲۹۷، ۴۹۸، الفتوحات الربانیہ علی الاذکار النوویہ ۵/ ۳۶۔

(۲) شرح المواہب ۸/ ۳۰۴، ۳۰۵، المدخل ۱/ ۲۴۸، ۲۵۲، وفاء الوفاء ۴/ ۱۳۷۱ اور اس کے بعد کے صفحات، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۶۶، شرح ابی الحسن علی رسالۃ القیروانی ۲/ ۴۷۸، القوانین الفقہیہ رص ۱۴۸۔

ذریعہ سفارش کی درخواست کرے، اور بہتر ہے کہ زائر وہ کلمات کہے جن کو ماوردی، قاضی ابوالطیب اور ہمارے بقیہ اصحاب نے عتبی سے نقل کیا اور اس کو پسند کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ میں قبر اطہر کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ ایک اعرابی آیا، اس نے کہا: اے اللہ کے رسول! آپ پر سلامتی ہو، میں نے سنا ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَلَوُ أَنَّهُمُ إِذُ ظَلَمُوٓا أَنفُسَهُمُ جَآؤُوکَ فَاسُتَغُفَرُوا اللّٰهَ وَاسُتَغُفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللّٰه تَوَّابًا رَحِيمًا"[۱] (اور کاش کہ جس وقت یہ اپنی جانوں پر زیادتی کر بیٹھے تھے آپ کے پاس آجاتے پھر اللہ سے مغفرت طلب کرتے اور رسول بھی ان کے حق میں مغفرت چاہتے تو یہ ضرور اللہ کو توبہ قبول کرنے والا اور مہربان پاتے) اور میں آپ کے پاس اپنے گناہ سے مغفرت طلب کرتے ہوئے، پروردگار کے یہاں آپ کے ذریعہ سفارش کے لئے حاضر ہوا ہوں، پھر اس نے یہ اشعار پڑھے:

يا خير من دفنت بالقاع أعظمه
وطاب من طيبهن القاع والأكم
نفسي الفداء لقبر أنت ساكنه
فيه العفاف وفيه الجود و الكرم

(اے وہ بہتر ذات جس کی ہڈیاں اس سرزمین میں دفن ہیں! اور ان کی خوشبو سے زمین کی تہیں اور ٹیلے سبھی گمک اٹھے، میری جان اس قبر پر قربان ہے جس میں تو آرام فرما ہے، اس میں پاکدامنی ہے اور اس میں جود و سخا بھی ہے)۔

عزالدین بن عبدالسلام نے کہا: مناسب ہے کہ یہ حضور کی ذات تک محدود ہو، کیونکہ آپ اولاد آدم کے سردار ہیں، اور یہ کہ آپ کے علاوہ ملائکہ اور اولیاء کے ذریعہ اللہ پر قسم نہ کھائی جائے، کیونکہ وہ حضور کے رتبہ کے نہیں ہیں، اور یہ کہ حضور کی یہ خصوصیت آپ کے رتبہ کی بلندی کی طرف مشیر ہے۔

سبکی نے کہا: پروردگار کے یہاں نبی کے ذریعہ توسل، استغاثہ اور سفارش طلب کرنا بہتر ہے۔

"اعانۃ الطالبین" میں ہے: "......اور میں اپنے گناہ سے مغفرت طلب کرتے ہوئے، اور پروردگار کے یہاں آپ کے ذریعہ سے سفارش طلب کرتے ہوئے آپ کے پاس آیا ہوں[۱]"۔

مذکورہ اقوال مالکیہ اور شافعیہ کے ہیں۔

رہے حنابلہ تو ابن قدامہ نے "المغنی" میں دیہاتی کے ساتھ عتبی کے واقعہ کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے: "اور مستحب ہے کہ مسجد میں داخل ہونے والا، پہلے دایاں پیر رکھے... پھر تم قبر کے پاس آؤ اور یہ کہو...... اور میں آپ کے پاس اپنے گناہوں سے مغفرت طلب کرتے ہوئے، پروردگار کے یہاں آپ کے ذریعہ سفارش طلب کرتے ہوئے آیا ہوں......"۔

"الشرح الکبیر" میں بھی یہی ہے[۲]۔

رہے حنفیہ تو ان میں سے متاخرین نے بھی صراحت کی ہے کہ نبی پاک ﷺ کے ذریعہ توسل جائز ہے، کمال الدین بن الہمام نے "فتح القدیر" میں لکھا ہے: پھر اپنی جگہ پر کھڑے ہو کر کہے: **السلام عليك يا رسول الله!**...... اور اللہ تعالیٰ کے دربار میں حضرت نبی مصطفیٰ ﷺ کے واسطہ سے اپنی حاجت اللہ سے مانگے۔

صاحب "الاختیار" نے آداب زیارت نبوی کے متعلق کہا ہے کہ کہا جائے:...... ہم آپ کے پاس دور دراز سے آئے ہیں......

(۱) سورۂ نساء/ ۶۴۔

(۱) المجموع ۸/ ۲۷۴، فیض القدیر ۲/ ۱۳۴، ۱۳۵، إعانۃ الطالبین ۲/ ۳۱۵، مقدمۃ التجرید الصریح ▯ الدکتور مصطفیٰ دیب البغا ص۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۶۸، المبدع ۲/ ۲۰۴، الفروع ۲/ ۱۵۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۵۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الکبیر مع المغنی ۳/ ۴۹۴، ۴۹۵، الإنصاف ۲/ ۴۵۶۔

پروردگار کے یہاں آپ کے ذریعہ سے سفارش چاہتے ہیں،...... پھر کہے: تیرے پاس نبی کے ذریعہ سفارش طلب کرتے ہوئے۔

''مراقی الفلاح''، ''الطحطاوی علی الدر المختار''، اور ''الفتاوی الہندیہ'' میں یہی ہے۔

ان حضرات نے صراحت کی ہے زیارتِ قبر نبوی کے وقت کہے: خدایا!...... ہم تیرے دربار میں تیری بات مان کر، تیرے حکم کی اطاعت میں، تیرے پاس تیرے نبی کے ذریعہ سفارش کی طلب کرتے ہوئے حاضر ہوئے ہیں۔

شوکانی نے کہا: اللہ کی بارگاہ میں اس کے انبیاء اور صالحین کے ذریعہ توسل اختیار کیا جائے [۱]۔

جمہور نے اپنی رائے کے حق میں حسب ذیل دلائل ذکر کئے ہیں [۲]۔

الف۔ فرمان باری ہے: ''وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ'' [۳] (اور اس کا قرب تلاش کرو)۔

ب۔ اندھے والی سابقہ حدیث [۴] جس میں ہے: ''**اللهم إني أسالک وأتوجه إليک بنبيک محمد نبي الرحمة......**'' (خدایا! میں تجھ سے مانگتا ہوں، اور تیری طرف متوجہ ہوں تیرے نبی کے وسیلہ سے جو نبی رحمت ہیں......)۔

چنانچہ اس اندھے نے اپنی دعا میں حضور ﷺ کو یعنی آپ کی ذات کو وسیلہ بنایا ہے۔

ج۔ فاطمہ بنت اسد کے حق میں حضور ﷺ نے یہ دعا فرمائی: ''**اغفر لأمي فاطمة بنت أسد ووسع عليها مدخلها بحق نبيک والأنبياء الذين من قبلي فإنک أرحم الراحمين**'' [۱] (میری ماں فاطمہ بنت اسد کو بخش دے، اور اپنے نبی اور مجھ سے پہلے انبیاء کے حق کے واسطہ سے ان کو جنت میں داخل ہونے کے لئے وسیع راستہ دے، کیونکہ تو سب سے زیادہ رحم کرنے والا ہے)۔

د۔ حضرت آدم علیہ السلام نے ہمارے نبی حضرت ﷺ کے ذریعہ توسل اختیار کیا۔

بیہقی نے ''دلائل النبوۃ'' میں، نیز حاکم نے اس کی تصحیح کرنے کے ساتھ حضرت عمر بن الخطاب سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**لما اقترف آدم الخطيئة قال: يارب أسألک بحق محمد لما غفرت لي فقال الله تعالیٰ: يا آدم كيف عرفت محمدا ولم أخلقه؟**

قال: يا رب إنک لما خلقتني رفعت رأسي فرأيت على قوائم العرش مكتوبا "لا إله إلا الله محمد رسول الله ﷺ" فعلمت أنک لم تضف إلى اسمک إلا أحب الخلق إليک، فقال الله تعالیٰ: صدقت يا آدم، إنه لأحب الخلق إلي، وإذ سألتني بحقه فقد غفرت لک، ولولا محمد ما خلقتک'' [۲]

---

(۱) الاختیار ۱/ ۱۷۴، ۱۷۵، فتح القدیر ۲/ ۳۳۷، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی رص ۴۰۷، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۱/ ۵۶۲، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۶۶، تحفۃ الاحوذی ۱۰/ ۳۴، تحفۃ الذاکرین للشوکانی ر ۳۷۔

(۲) سابقہ مراجع، المدخل ۱/ ۲۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح المواہب ۸/ ۳۰۴، جلاء العینین رص ۴۳۳ اور اس کے بعد کے صفحات، قاعدۃ جلیلہ رص ۶۵ اور اس کے بعد کے صفحات، حقیقۃ التوسل والوسیلہ لموسی محمد علی رص ۳۸ اور اس کے بعد کے صفحات، التوسل وأنواعہ وأحکامہ للألبانی رص ۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۳۵۔

(۴) اندھے کی حدیث کی تخریج فقرہ/ ۸ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۱) حدیث: ''**دعاء النبي ﷺ فاطمة بنت أسد...**'' کی روایت طبرانی نے الکبیر اور الاوسط میں کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد للہیثمی (۹/ ۲۵۷ طبع القدسی) میں ہے، ہیثمی نے کہا: اس میں روح بن صلاح ہیں، ابن حبان اور حاکم نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے اور اس میں ضعف ہے، اور اس کے بقیہ رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۲) حدیث: ''**لما اقترف آدم الخطيئة......**'' کی روایت حاکم (۲/ ۶۱۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم کے حوالہ سے بیہقی نے (دلائل

(جب آدم نے گناہ کا ارتکاب کیا تو کہا: پروردگار! میں تجھ سے محمد کے حق کے واسطہ سے مانگتا ہوں کہ مجھے معاف کر دے، تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: آدم! تم نے محمد کو کیسے جانا حالانکہ ابھی میں نے ان کو پیدا نہیں کیا؟ آدم نے کہا: پروردگار! جب آپ نے مجھے پیدا کیا، میں نے اپنا سر اٹھایا تو عرش کے ستونوں پر یہ لکھا ہوا دیکھا: **لا إله إلا الله محمد رسول الله**، میں نے جان لیا کہ تو نے اپنے نام کے ساتھ اپنی سب سے زیادہ محبوب مخلوق کو رکھا ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: سچ کہا: اے آدم! وہ سب سے زیادہ میرے نزدیک محبوب ہیں۔ چونکہ تو نے ان کے حق کے واسطہ سے مانگا ہے اس لئے میں نے تم کو معاف کر دیا، اگر محمد نہ ہوتے تو تم کو پیدا نہ کرتا)۔

ھ۔ اس آدمی کی حدیث جس کو حضرت عثمانؓ بن عفان کے پاس کوئی حاجت تھی۔ طبرانی اور بیہقی نے روایت کی ہے کہ حضرت عثمان بن عفان کے پاس ان کے عہدِ خلافت میں ایک شخص آتا رہتا تھا، حضرت عثمان اس کی طرف توجہ نہیں کرتے تھے، اور نہ ہی اس کی ضرورت پر غور وفکر کرتے تھے، اس نے اس کی شکایت حضرت عثمان بن حنیف سے کی، انہوں نے کہا: وضوخانہ میں جا کر وضو کرو، پھر مسجد میں آکر نماز پڑھو، اس کے بعد یہ دعا پڑھو: "**اللهم إني أسألك وأتوجه إليك بنبيك محمد نبي الرحمة يا محمد إني أتوجه بك إلى ربك فيقضي لي حاجتي**" (خدایا! میں تجھ سے مانگتا ہوں، اور تیری طرف متوجہ ہوتا ہوں تیرے نبی محمد کے ذریعہ سے جو نبی رحمت ہیں۔ اے محمد! آپ کے ذریعہ سے میں پروردگار کی طرف توجہ کرتا ہوں تاکہ میری ضرورت پوری ہوجائے، اور اپنی حاجت وضرورت کا ذکر کرو، وہ شخص گیا اور اس نے ایسا کیا، پھر حضرت عثمان بن عفانؓ کے دروازے پر آیا، دربان آیا اور اس کا ہاتھ پکڑ کر حضرت عثمانؓ کی خدمت میں حاضر کر دیا، حضرت عثمان نے اس کو اپنے ساتھ بیٹھا کر کہا: اپنی ضرورت بتاؤ، اس نے ضرورت بتائی، حضرت عثمان نے پوری کر دی، پھر کہا: جو بھی ضرورت ہو بتاؤ۔ وہ شخص وہاں سے نکلا، تو ابن حنیف سے ملاقات ہوگئی، اس نے ابن حنیف سے کہا: اللہ تعالیٰ آپ کو جزائے خیر دے، پہلے تو وہ میری ضرورت کو دیکھتے نہ تھے، آخر آپ نے ان سے میرے بارے میں بات کرلی، ابن حنیف نے کہا: بخدا! میں نے ان سے بات نہیں کی، ہاں میں نے دیکھا تھا کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک اندھا آیا، اور اس نے نابینا ہونے کی شکایت کی[1]۔ پھر انہوں نے اندھے والے کی سابقہ پوری حدیث ذکر کی۔

مبارک پوری نے کہا: شیخ عبدالغنی نے "إنجاح الحاجة" میں کہا: ہمارے شیخ عابد سندھی نے اپنے رسالہ میں لکھا ہے کہ حدیث اُعمیٰ سے بحالتِ حیات نبی کریم کی ذات سے توسل اور شفاعت طلب کرنے کا جائز ہونا معلوم ہوتا ہے، جہاں تک موت کے بعد کا مسئلہ ہے تو طبرانی کی "الکبیر" میں عثمان بن حنیف کی روایت ہے کہ ایک شخص حضرت عثمان کے پاس آیا کرتا تھا......الخ۔

شوکانی نے "تحفۃ الذاکرین" میں کہا: حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے یہاں حضور ﷺ کے ذریعہ توسل اختیار کرنا جائز ہے، اس عقیدہ کے ساتھ کہ کرنے والا صرف اللہ تعالیٰ ہے، وہی

= النبوۃ ۵/۴۸۹ طبع دار الکتب العلمیہ) میں روایت کرنے کے بعد کہا: اس سند سے اس کو روایت کرنے والے تنہا عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم ہیں، جو ضعیف ہیں، ذہبی نے تلخیص المستدرک میں حاکم کی تصحیح پر اعتراض کرتے ہوئے کہا: بلکہ موضوع ہے، اور عبدالرحمٰن کمزور ہے۔

(۱) حدیث: "**الرجل الذي كانت له حاجة عند عثمان بن عفان**" کی روایت طبرانی نے المعجم الصغیر (۱/ ۱۸۳ طبع المکتبۃ السّلفیہ) میں کی ہے، ذہبی نے میزان الاعتدال (۲/ ۲۶۲ طبع الحلبی) میں، شعیب بن سعید کی روایت پر ایسا کلام کیا ہے جس کی رو سے اس حدیث میں اس کی طرف سے ہونے والی زیادتی ضعیف ہے۔

دینے اور روکنے والا ہے، جو وہ چاہے وہ ہوگا، اور جو نہ چاہے نہیں ہوگا(۱)۔

وفات کے بعد نبی کے ذریعہ توسل کے بارے میں دوسرا قول:

۱۲- ''تاتارخانیہ'' میں ''المنتقی'' کے حوالہ سے ہے: امام ابویوسف نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا ہے کہ کسی کے لئے مناسب نہیں کہ اللہ کو اس کے اسماء وصفات کے علاوہ کسی دوسرے ذریعہ سے پکارے جس دعا کی اجازت اور حکم ہے، وہ اس فرمان باری سے سمجھی جاتی ہے: ''وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوْهُ بِهَا''(۲) (اور اللہ ہی کے لئے اچھے اچھے (مخصوص) نام ہیں سو انہی سے اسے پکارو)۔

امام ابویوسف سے منقول ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں، اسی کو فقیہ ابواللیث نے حدیث کی بنیاد پر اختیار کیا ہے۔

''الدر'' میں ہے: زیادہ احتیاط اس میں ہے کہ اس سے گریز کیا جائے، کیوں کہ یہ حدیث خبر واحد ہے اور قطعی کے خلاف ہے، کیوں کہ متشابہ کا ثبوت قطعی ہی کے ذریعہ ہوتا ہے۔

رہا قائل کے اس طرح کے قول کے ذریعہ توسل: تیرے رسولوں، تیرے انبیاء اور تیرے اولیاء کے حق یا بیت اللہ کے حق کے وسیلہ سے، تو اس کو حنفیہ نے مکروہ کہا ہے، حصکفی نے کہا: کیونکہ اللہ تعالیٰ پر مخلوق کا کوئی حق نہیں، ہاں اپنی رحمت سے جس کو چاہے خصوصی طور پر عطا کرتا ہے لیکن اس پر واجب نہیں۔

ابن عابدین نے کہا: کہا جاسکتا ہے کہ مخلوق کا کوئی حق اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ہے، ہاں اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے ان کے لئے حق مقرر کردیا ہے، یا حق سے مراد حرمت ہے اور عظمت ہو تو یہ وسیلہ کے باب سے ہوگا، اور فرمان باری ہے: ''وَابْتَغُوْا إِلَيْهِ الْوَسِيْلَةَ''(۱)۔

آدابِ دعا میں توسل کو شمار کیا گیا ہے، جیسا کہ ''الحصن'' میں ہے، اور ایک روایت میں ہے: ''اللهم إني أسألك بحق السائلين عليك، وبحق ممشاي إليك، فإني لم أخرج أشرا ولا بطرا''(۲) (خدایا! میں تجھ سے مانگنے والوں کے تجھ پر حق کے ذریعہ، اور تیری طرف اپنے چلنے کے ذریعہ سے مانگتا ہوں، کہ میں تکبر اور گھمنڈ کے ساتھ نہیں نکلا)۔

ہوسکتا ہے کہ ہم پر انبیاء کے حق سے مراد ان پر ایمان لانے اور ان کی تعظیم کرنے کا واجب ہونا ہو، اور ''یعقوبیہ'' میں ہے: ہوسکتا ہے کہ لفظ ''حق'' مصدر ہو، صفتِ مشبہ نہ ہو، اور معنی یہ ہو کہ تیرے رسولوں کی حقانیت کے وسیلہ سے، لہٰذا غور کرلینا چاہئے، یعنی معنی ان کا حق ہونا ہے نہ کہ ان کا مستحق ہونا، میں (ابن عابدین) کہتا ہوں: لیکن یہ سارے احتمالات اس لفظ کے ظاہر کے خلاف ہیں اور محض لفظ سے عدم جواز کا وہم پیدا ہونا ممانعت کے لئے کافی ہے، اور اسی وجہ سے (واللہ اعلم) ہمارے ائمہ نے مطلقاً ممنوع کہا ہے، مزید برآں یہ کہ اس وہم کے ساتھ ان معانی کا ارادہ کرنے میں غیر اللہ کی قسم کھانا ہے، اور یہ دوسرا مانع ہے، غور کرلیں(۳)۔

وفات کے بعد نبی ﷺ کے ذریعہ توسل کے بارے میں تیسرا قول:

۱۳- تقی الدین بن تیمیہ اور بعض متاخرین حنابلہ کی رائے ہے کہ نبی

(۱) تحفۃ الاحوذی ۱۰/ ۳۴۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۱۸۰۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۵۔

(۲) حدیث: ''اللهم إني أسألك بحق السائلين عليك......'' کی تخریج فقرہ/ ۷ میں گذر چکی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۵۴، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۶۶، ۵/ ۳۱۸، فتح القدیر ۸/ ۴۹۷، ۴۹۸، الطحاوی علی الدر ۴/ ۱۹۹۔

کی ذات کے ذریعہ توسل ناجائز ہے، اور ذات کے علاوہ کے ذریعہ توسل کے بارے میں ابن تیمیہ نے کہا: لفظ توسل سے تین امور مراد لئے جاتے ہیں، ان میں سے دو مسلمانوں میں متفق علیہ ہیں۔

اول: اصل ایمان واسلام، اور وہ نبی کریم ﷺ پر ایمان اور ان کی اطاعت کے ذریعہ توسل ہے۔

دوم: نبی کی دعا وسفارش (یعنی حالتِ زندگی میں)، یہ بھی مفید ہے اس کے ذریعہ توسل دعا کرنے والے کے لئے ہوگا، اور وہ اس کی سفارش کریں گے، اس پر مسلمانوں کا اتفاق ہے۔

ان دونوں معانی میں سے کسی کے ذریعہ توسل کا منکر کافر اور مرتد ہے، اس سے توبہ کرائی جائے گی، اگر توبہ کرلے تو ٹھیک ہے، ورنہ ارتداد کی حالت میں اس کو قتل کردیا جائے گا، ہاں حضور ﷺ پر ایمان، اور آپ کی اطاعت کے ذریعہ توسل ہی اصل دین ہے، یہ دین اسلام کی بدیہی معلومات میں سے ہے، خاص وعام ہر ایک کو اس کا علم ہے، اس معنی کے منکر کا کفر خاص وعام ہر ایک کے لئے ظاہر ہے۔

رہا حضور ﷺ کی دعا اور آپ کی سفارش اور مسلمانوں کا اس سے فائدہ اٹھانا تو اس کا منکر بھی کافر ہے، لیکن یہ کفر پہلے کے مقابلہ میں پوشیدہ ہے، اگر کوئی جہالت کے سبب اس کا انکار کرے تو اس کو بتایا جائے گا، اگر پھر بھی اپنے انکار پر مصر ہو تو وہ مرتد ہوگا۔

دنیا میں حضور ﷺ کی دعا وسفارش کا اہل قبلہ میں سے کوئی منکر نہیں، اور قیامت میں سفارش کے تعلق سے اہل سنت وجماعت یعنی صحابہ کرام، تابعین اور ائمہ اربعہ وغیرہ کی رائے ہے کہ حضور ﷺ کے لئے خصوصی اور عمومی سفارشات ہیں۔

رہا صحابہ کے کلام میں وارد حضور ﷺ کے ذریعہ توسل اور آپ ﷺ کے ذریعہ اللہ کی طرف متوجہ ہونا تو صحابہ کی اس سے مراد حضور ﷺ کی دعا اور آپ کی سفارش کے ذریعہ توسل ہے۔

بہت سے متاخرین کے عرف میں توسل سے مراد حضور ﷺ کے ذریعہ قسم دلانا اور آپ ﷺ کے ذریعہ مانگنا ہے، جیسا کہ دوسرے انبیاء وصالحین کے ذریعہ اور جن کے بارے میں صلاح کا عقیدہ ہو ان کے ذریعہ قسم دلاتے ہیں۔

اس صورت میں نبی کے ذریعہ توسل سے وہ دو معنی مراد لیے جائیں گے جن کے صحیح ہونے پر مسلمانوں کا اتفاق ہے، اس کا ایک تیسرا معنی بھی مراد ہوتا ہے لیکن حدیث سے اس کا ثبوت نہیں۔

جائز معنی ہی میں سے حضرت عمر بن الخطاب کا یہ قول ہے: ''خدایا! جب ہم پر قحط پڑتا تو تیرے نبی کا وسیلہ اختیار کرتے تھے، اور تو بارش برسا دیتا تھا، اب ہم تیرے نبی کے چچا کا وسیلہ اختیار کرتے ہیں تو پانی دے دے،'' یعنی ان کی دعا وسفارش کے ذریعہ توسل۔

فرمان باری ہے: ''وَابْتَغُوْا إِلَيْهِ الوَسِيْلَةَ''،[1] (اور اس کا قرب تلاش کرو)، یعنی اللہ کی اطاعت سے اس کا قرب حاصل کرنا اور رسول کی اطاعت اللہ تعالیٰ کی اطاعت ہے، فرمان باری ہے: ''مَنْ يُطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّٰهَ''،[2] (جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی) یہ پہلا توسل ہی اصل دین ہے، کوئی مسلمان اس کا منکر نہیں۔

رہا حضور کی دعا وسفارش کے ذریعہ توسل (جیسا کہ حضرت عمر نے کیا) تو یہ حضور کی دعا کے ذریعہ توسل ہے، حضور کی ذات کے ذریعہ نہیں، اور اسی وجہ سے حضور کے ذریعہ توسل سے (حضور کی وفات کے بعد) ہٹ کر حضور کے چچا عباس کے ذریعہ توسل اختیار کیا، اگر توسل خود آپ کی ذات کے ذریعہ ہوتا، تو یہ توسل حضرت عباس کے ذریعہ توسل سے اولیٰ تھا، لیکن جب انہوں نے حضور ﷺ کے

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۵۔

(۲) سورۂ نساء/ ۸۰۔

ذریعہ توسل کو چھوڑ کر حضرت عباس کے ذریعہ توسل اختیار کیا تو معلوم ہوا کہ جو چیز حضور کی زندگی میں کی گئی تھی وہ موت کے سبب محال ہوگئی، اس کے برخلاف وہ توسل جو حضور پر ایمان اور آپ کی اطاعت ہے، وہ ہمیشہ کے لئے مشروع ہے۔

تیسرا معنی: حضور ﷺ کے ذریعہ توسل یعنی حضور ﷺ کی ذات کے ذریعہ اللہ کو قسم دینا، اور آپ کی ذات کے ذریعہ سوال کرنا، یہی وہ توسل ہے جس کو صحابہ کرام استسقاء وغیرہ میں نہیں کرتے تھے، نہ آپ کی زندگی میں، نہ موت کے بعد، نہ حضور ﷺ کی قبر کے پاس، نہ کسی اور جگہ، مسلمانوں کے یہاں مشہور دعاؤں میں بھی اس کا ذکر نہیں، ہاں اس طرح کی چیز بعض ضعیف مرفوع وموقوف احادیث میں یا ایسے لوگوں کے حوالہ سے ملتی ہے جن کا قول حجت نہیں۔

پھر ابن تیمیہ کہتے ہیں: مخلوقات کی قسم کھانا جمہور کے نزدیک حرام ہے، یہی امام ابوحنیفہ کا مذہب اور مذہب شافعی واحمد میں ایک قول ہے، اس پر اجماع صحابہ نقل کیا گیا ہے، ایک قول ہے کہ: یہ مکروہ تنزیہی ہے، لیکن پہلا قول اصح ہے[۱]۔

اللہ تعالیٰ پر نبی پاک ﷺ کی قسم دینا (حضور ﷺ کے ذریعہ سے سوال کرنا قسم دینے کے معنی میں ہے) بھی اسی قسم سے ہے[۲]۔

ابن تیمیہ کی رائے ہے کہ بایں الفاظ توسل: ''میں تیرے نبی محمد کے ذریعہ سے مانگتا ہوں'' جائز ہے، اگر ''مضاف'' کی تقدیر کے ساتھ ہو، اسی کے بارے میں وہ کہتے ہیں: اگر کہا جائے: اگر حضور پر ایمان، آپ سے محبت اور آپ کی اطاعت کے ذریعہ توسل کی دو صورتیں ہیں: بسا اوقات اس کا توسل اللہ کے ثواب اور اس کی جنت کے لئے اختیار کیا جاتا ہے، (اور یہ سب سے بڑا وسیلہ ہے) اور بسا اوقات اس کا توسل دعا میں اختیار کیا جاتا ہے (جیسا کہ آپ نے ان کی نظائر کا ذکر کیا ہے)، لہٰذا قائل کے اس قول: میں تیرے نبی محمد کے وسیلہ سے مانگتا ہوں، کو اس پر محمول کیا جائے کہ اس کی مراد یہ ہے کہ میں حضور پر اپنے ایمان اور حضور سے اپنی محبت کے وسیلہ سے مانگتا ہوں، اور حضور پر اپنے ایمان اور آپ سے اپنی محبت کا توسل اختیار کرتا ہوں، وغیرہ اور آپ نے لکھا ہے کہ یہ بلا اختلاف جائز ہے؟ تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ جس نے یہ معنی مراد لیا وہ اس سلسلہ میں بلا اختلاف حق وصواب پر ہے، اور اگر اسی معنی پر ان اسلاف کے کلام کو محمول کیا جائے، جنہوں نے وفات کے بعد حضور ﷺ کے ذریعہ توسل اختیار کیا، جیسا کہ بعض صحابہ وتابعین سے اور امام احمد وغیرہ سے منقول ہے، تو یہ بہتر ہوگا، اور اس صورت میں مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں رہ جائے گا، لیکن اکثر عوام اس لفظ کو بول کر یہ معنی مراد نہیں لیتے، اور ایسے ہی لوگوں پر نکیر کرنے والوں نے نکیر کی ہے، یہ ایسے ہی ہے جیسا کہ صحابہ کرام حضور کے ذریعہ توسل سے حضور کی دعا وسفارش کے ذریعہ توسل مراد لیتے تھے، اور یہ بلا اختلاف جائز ہے۔

آگے ابن تیمیہ کہتے ہیں: جس چیز کے امام ابوحنیفہ، ان کے اصحاب اور دوسرے علماء قائل ہیں (یعنی مخلوق کے ذریعہ یا انبیاء کے حق، یا کسی اور چیز کے ذریعہ، اللہ تعالیٰ سے مانگنا ناجائز ہے) اس میں ضمناً دو چیزیں داخل ہیں جیسا کہ گزرا۔

اول: اس کے ذریعہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی قسم کھانا، اور یہ جمہور علماء کے نزدیک ممنوع ہے جیسا کہ گزرا، اسی طرح کعبہ اور مقامات مقدسہ کی قسم کھانا ممنوع ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

دوم: اس کے ذریعہ سے مانگنا، اس کو کچھ لوگ جائز کہتے ہیں، اس

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ کویت ۷/ ۲۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) قاعدۃ جلیلہ ص ۵۱۔

سلسلہ میں بعض اسلاف کے آثار منقول ہیں، اور یہ بہت سے لوگوں کی دعا میں موجود ہے، حضور ﷺ سے اس سلسلہ میں جو احادیث مروی ہیں سب ضعیف ہیں بلکہ موضوع ہیں، آپ ﷺ سے کوئی ایسی حدیث ثابت نہیں ہے جس کے بارے میں تصور ہو کہ ان کے لئے اس میں حجت ودلیل ہے، البتہ اندھے والی حدیث ہے جس کو حضور ﷺ نے یہ دعا پڑھنے کی تلقین کی تھی: ''میں مانگتا ہوں اور تیری طرف متوجہ ہوتا ہوں تیرے نبی محمد کے ذریعہ سے جو نبی رحمت ہیں''(۱) اس حدیث میں ان کے لئے کوئی حجت ودلیل نہیں، کیوں کہ اس سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے کہ اس نے محض آپ ﷺ کی دعا وسفارش کے ذریعہ توسل اختیار کیا تھا، اور یہ حضور ﷺ سے دعا کرنے کی درخواست ہے، اور حضور ﷺ نے اس کو یہ کہنے کی تعلیم دی تھی: ''خدایا! ان کو میرے بارے میں سفارشی بنا''، اور اسی وجہ سے جب حضور ﷺ نے اس کے لئے دعا فرمائی تو اللہ تعالیٰ نے اس کی بینائی لوٹا دی، اور یہ حضور ﷺ کا معجزہ تھا، اور اگر دوسرے اندھے جن کے لئے حضور ﷺ نے دعا نہیں کی ہے آپ ﷺ کے ذریعہ دعا کرالیں گے تو ان کی حالت اس اندھے کی سی نہ ہوگی (۲)۔

انبیاء وصالحین کے ذریعہ درخواست کے بارے میں اختلاف کی گنجائش ہے، لیکن ان کے ذریعہ قسم دینے میں نہیں، اس لئے کہ سوال ودرخواست اور قسم دینے میں بہت فرق ہے، سوال کرنے والا ذلیل وعاجز ہوتا ہے، قبولیت کے مناسب سبب کے ذریعہ سوال کرتا اور مانگتا ہے، جبکہ قسم دینے والا اس سے اعلیٰ درجہ کا ہے، کیونکہ وہ طلب کرنے والا اور قسم کے ذریعہ اپنے مطالبہ کو مؤکد کرنے والا ہوتا ہے، قسم دینے والا کسی ایسے ہی شخص کی قسم دیتا ہے جس کے بارے میں وہ جانتا ہے کہ وہ اس کی قسم پوری کردے گا، قسم پوری کرنا بعض بندوں کے ساتھ خاص ہے، اور مانگنے والوں کو دینا عام ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ مجبور ومظلوم کی دعا قبول کرتا ہے گو کہ کافر ہو، اور صحیح حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ''**ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها إثم ولا قطيعة رحم إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث: إما أن تعجل له دعوته، وإما أن يدخرها له في الآخرة مثلها، وإما أن يصرف عنه من السوء مثلها قالوا: إذاً نكثر، قال: ''الله أكثر**''(۱) (جو مسلمان بھی کوئی ایسی دعا کرے جس میں گناہ یا قطع رحمی نہیں تو اللہ تعالیٰ اس کو اس کے عوض تین چیزوں میں سے کوئی ایک چیز عطا کرتے ہیں: فوری طور پر اس کی دعا کے مطابق دے دیا جاتا ہے، یا آخرت میں اس کے لئے اسی کے بقدر محفوظ کردیا جاتا ہے، یا اسی کے بقدر اس سے مصیبت کو ٹال دیا جاتا ہے، لوگوں نے کہا: تب تو ہم کثرت سے دعا کریں گے، حضور ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ اس سے بھی بڑھ کر ہے)۔

انبیا کے ذریعہ یہ توسل یعنی ان کے ذریعہ سے سوال کرنا (اور اسی کو امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب وغیرہ نے ناجائز کہا ہے) امام مالک کے مذہب معروف میں اس کے خلاف نہیں، اور جس نے بھی امام مالک کے حوالہ سے نبی کے ذریعہ توسل یعنی نبی پاک کی قسم دینے یا آپ ﷺ کے ذریعہ سے سوال کرنے کا جواز نقل کیا ہے اس کے پاس امام مالک اور ان کے اصحاب کی طرف سے کوئی نقل نہیں۔

---

(۱) حدیث اعمیٰ کی تخریج فقرہ/ ۸ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۲) قاعدۃ جلیلہ/ ۶۳۔

(۱) حدیث: ''ما من مسلم يدعو الله بدعوة ليس فيها إثم......'' کی روایت احمد (۱۸/۳ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۴۹۳/۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی تائید کی ہے۔

آگے کہتے ہیں: اہل علم میں سے کسی نے نہیں کہا کہ اس کے بارے میں اللہ تعالیٰ سے سوال کیا جائے، نہ کسی نبی کے وسیلہ سے، نہ کسی غیر نبی کے وسیلہ سے، اسی طرح جس نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے رسول یا کسی دوسرے سے ان کی موت کے بعد سوال کو جائز کہا ہے، یا امام مالک کے علاوہ دوسرے ائمہ مسلمین مثلاً شافعی واحمد وغیرہ سے نقل کیا ہے، اس نے ان پر افتراء پردازی کی ہے[1]۔

آگے ابن تیمیہ نے ثابت کیا ہے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے اور اس کی بنیاد پر تکفیر حرام اور گناہ ہے۔

مسئلہ میں اختلاف نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: کسی نے یہ نہیں کہا کہ جس نے قول اول کو اختیار کیا وہ کافر ہو گیا، کیونکہ اس کی تکفیر کی کوئی وجہ نہیں، اس لئے کہ مسئلہ دقیق ہے، اس کے دلائل ظاہر وعیاں نہیں، اور کفر دین کی کسی بدیہی معلومات یا متواتر واجماعی احکام کے انکار ہی سے ہوتا ہے، بلکہ اس طرح کی چیزوں کی بنیاد پر تکفیر کرنے والا سخت سزا اور تعزیر کا مستحق ہے، جو اس جیسے دین میں افتراء کرنے والوں کو ملنی چاہئے، خصوصاً حضور ﷺ کے اس فرمان کے ہوتے ہوئے: "**أيما رجل قال لأخيه: يا كافر فقد باء به أحدهما**"[2] (جس نے اپنے بھائی کو کافر کہہ کر پکارا تو وہ ان میں سے کسی ایک پر آ پڑے گا)۔

چہارم: نبی کے علاوہ صالحین کے ذریعہ توسل:

۱۴- نبی ﷺ کے علاوہ نیک لوگوں کے ذریعہ توسل کا حکم

(۱) قاعدۃ جلیلہ ص ۶۴-۶۶۔

(۲) مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۱/۱۰۶۔

حدیث: "أيما رجل قال لأخيه يا كافر فقد باء به أحدهما" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۱۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۷۹ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

نبی ﷺ کے ذریعہ توسل کے بارے میں گزشتہ اختلاف سے الگ نہیں ہے[1]۔

(۱) وفاء الوفاء ۴/ ۱۳۷۵، المدخل ۱/ ۲۴۹، تفسیر روح المعانی ۶/ ۱۲۸، تحفۃ الاحوذی ۱۰/ ۳۴، تحفۃ الذاکرین للشوکانی ۳۷۔

توسعہ

تعریف:

۱- توسعہ اور توسیع لغت میں: وسع الشيء کا مصدر ہے، یعنی اس کو وسیع بنانا، یہ تضییق (تنگی پیدا کرنا) کی ضد ہے، وسع الله علیه في الرزق: کا معنی ہے: اللہ نے اس کو غنی بنایا[۱]۔

رزق یا خرچہ میں "توسعہ" اور "بسط" کا ایک ہی معنی ہے، "المصباح المنیر" میں ہے: البسطة: یعنی وسعت، اور بسط الله الرزق: کا معنی ہے: اللہ نے رزق میں فراخی اور کثرت دی، اور "کل البسط"[۲] سے اسراف وتبذیر کی طرف اشارہ ہے[۳] اور توسعہ اسراف کی ضد ہے۔

توسعہ کا اصطلاحی معنی اس سے الگ نہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اسراف وتبذیر:

۲- لغت میں اسراف کا معنی: فضول خرچی کرنا، غافل کرنا اور خطا کرنا ہے، ایاس بن معاویہ نے کہا: جو چیز بھی اللہ کے حکم سے زیادہ ہو وہ "سرف" اور "اسراف" ہے۔

تبذیر کے معنی کے بارے میں امام شافعیؒ کہتے ہیں: تبذیر ناحق مال خرچ کرنا ہے، کار خیر میں خرچ تبذیر نہیں کہلاتا، یہی جمہور کا قول ہے[۴]۔

(۱) القاموس مادہ: "وسع"۔
(۲) سورۂ اسراء/ ۲۹۔
(۳) المصباح المنیر۔
(۴) القرطبی ۱۰/ ۲۴۷، ۲۴۸ طبع کتاب الشعب۔

سدی نے کہا: "وَلَاتُسْرِفُوْا" کا معنی ہے: اپنے سارے اموال عطا نہ کر دو کہ فقیر بن کر بیٹھ جاؤ۔

لہٰذا "توسعہ" "اسراف" کی ضد ہے کہ "توسعہ" محمود ہے، کیونکہ خرچہ کی مقدار میں شرعی حد سے تجاوز نہیں ہوتا۔

ب- قصد واقتصاد:

۳- قصد اور اقتصاد کا ایک معنی اسراف اور تقتیر (تنگی کرنا) کے درمیان رہنا ہے[۱] اور وہ یہ ہے کہ بقدر ضرورت خرچ ہو۔

ج- تقتیر اور اقتار:

۴- تقتیر اور اقتار یہ ہے کہ ضرورت سے کم خرچ کیا جائے، فرمان باری ہے: "وَالَّذِيْنَ إِذَا أَنْفَقُوْا لَمْ يُسْرِفُوْا وَلَمْ يَقْتُرُوْا وَ كَانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَوَامًا"[۲] (اور وہ لوگ جب خرچ کرنے لگتے ہیں تو نہ فضول خرچی کرتے ہیں اور نہ تنگی کرتے ہیں اور اس کے درمیان ان کا خرچ اعتدال پر رہتا ہے)۔

شرعی حکم:

۵- مسلمان کا اپنی ذات اور اپنے عیال کے نفقہ میں توسع سنت ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ"[۳] (آپ کہئے کہ اللہ کی زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے بنائی ہے کس نے حرام کر دیا ہے اور کھانے کی پاکیزہ چیزوں کو)، اور فرمان نبوی ہے: "إن الله یحب

(۱) لسان العرب۔
(۲) سورۂ فرقان/ ۶۷۔
(۳) سورۂ اعراف/ ۳۲۔

أن يرى أثر نعمته على عبده"،(۱) (اللہ تعالیٰ کو پسند ہے کہ اپنے بندے پر اپنی دی ہوئی نعمت کا اثر دیکھے) نیز فرمایا: "فإن الله إذا أنعم على عبد أحب أن يرى أثر نعمته عليه"،(۲) (اس لئے کہ اللہ تعالیٰ جب کسی بندہ کو نعمت عطا کرتے ہیں تو چاہتے ہیں کہ اس پر اللہ کی نعمت کا اثر ظاہر ہو)۔

لیکن شرط ہے کہ اس میں فضول خرچی اور تکبر نہ ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَاتُسْرِفُوْا إِنَّهُ لَايُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ"،(۳) (اور کھاؤ اور پیو لیکن اسراف سے کام نہ لو بیشک وہ مسرفوں کو پسند نہیں کرتا ہے)۔

نیز فرمان نبوی ہے: "كلوا واشربوا والبسوا وتصدقوا في غير إسراف ولامخيلة"،(۴) (کھاؤ، پیو، پہنو اور صدقہ کرو، لیکن فضول خرچی اور تکبر نہ ہو)۔

صدقہ اور خیرات میں توسع کے لئے شرط ہے کہ انسان صدقہ کرنے کے بعد بھی بے نیاز رہے، اس لئے کہ حضرت کعب بن مالک کی روایت ہے کہ میں نے عرض کیا: "فقلت يا رسول الله: إن من توبتي أن أنخلع من مالي صدقة إلى الله ورسوله ﷺ فقال رسول الله ﷺ: "أمسك عليك بعض مالك فهو خير لك"،(۱) (اے اللہ کے رسول! میں اپنی توبہ اس طرح پوری کرنا چاہتا ہوں کہ میں اپنا سارا مال اللہ اور رسول کے واسطے صدقہ کرکے الگ ہو جاؤں، آپ ﷺ نے فرمایا: تھوڑا سا اپنے لئے رہنے دو، یہی تمہارے حق میں بہتر ہے)۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول وخير الصدقة ما كان عن ظهر غنى"،(۲) (اوپر والا ہاتھ نیچے والے ہاتھ سے بہتر ہے، پہلے اپنے ان لوگوں سے شروع کرو جو تمہاری کفالت میں ہیں، اور عمدہ خیرات وہی ہے جو بے نیازی کے ساتھ ہو۔

جن اوقات میں توسع کی تاکید ہے:

الف- عیدین اور جمعہ میں توسع:

۶- ایام عید میں اہل وعیال کے نفقہ میں توسع کی مشروعیت مؤکد ہو جاتی ہے کہ ان کے لئے انواع واقسام کی چیزیں مہیا کرے، جوان کی خوش طبعی اور عبادت کی تھکن کے بعد جسمانی راحت کا سامان ہو، نیز عید میں خوشی کا اظہار دین اسلام کا شعار ہے، ایام عید میں، مسجد اور دوسری جگہ میں کھیل کود مباح ہے، بشرطیکہ اس طریقہ پر ہو جس کا ذکر حبشیوں کے اپنے ہتھیاروں سے کھیلنے کے بارے میں حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے۔

مستحب ہے کہ انسان صفائی کرے، اپنا بہترین کپڑا پہنے، خوشبو لگائے اور مسواک کرے (۳)۔

---

(۱) حدیث: "إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده" کی روایت ترمذی (۵/ ۱۲۴ طبع مصطفیٰ الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: یہ حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث: "فإن الله إذا أنعم على عبد أحب أن يرى أثر نعمته عليه" کی روایت احمد (۳/ ۴۷۳، ۴۷۴ طبع المکتب الإسلامی) اور اسی کے مثل ترمذی (۵/ ۱۲۴ طبع مصطفیٰ الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن ہے۔

(۳) سورۂ اعراف/ ۳۱۔

(۴) حدیث: "كلوا واشربوا والبسوا وتصدقوا في غير إسراف ولا مخيلة" کی روایت احمد نے المسند (۱۰/ ۲۲۲ طبع دار المعارف) میں کی ہے، شیخ احمد شاکر نے اس کی اسناد کو صحیح کہا ہے۔

(۱) حدیث: "أمسك عليك بعض مالك فهو خير لك" کی روایت بخاری (۳/ ۲۹۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "اليد العليا خير......" کی روایت بخاری (۳/ ۲۹۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۵/ ۱۱۶، المحلی ۵/ ۹۲، المغنی ۲/ ۳۷۰، الأم ۱/ ۲۰۶۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے کہا: حضور ﷺ میرے پاس تشریف لائے، اس وقت دو لڑکیاں میرے گھر میں ''بعاث'' کی لڑائی کا قصہ گا رہی تھیں، آپ ﷺ بچھونے پر لیٹ گئے، اور اپنا منہ پھیر لیا، ابوبکر آئے، انہوں نے مجھے جھڑکا، اور کہا: یہ شیطانی راگ حضور اکرم ﷺ کے سامنے؟ تو آپ ﷺ نے ان کی طرف منہ کر کے کہا: **''دعهما، فلما غفل غمزتهما فخرجتا''** (چھوڑ دو، جب ابوبکر دوسرے کام میں لگ گئے تو میں نے ان لڑکیوں کو اشارہ کیا، وہ چل دیں)، اور ہشام کی روایت میں ہے: **''یا أبابکر إن لکل قوم عیداً وھذا عیدنا''**(۱) (اے ابوبکر! ہر قوم میں عید ہوا کرتی ہے، اور آج ہماری عید ہے) یہ عید کا دن تھا، اس دن حبشی لوگ ڈھالوں اور برچھیوں سے کھیل کرتے تھے، یا تو میں نے حضور ﷺ سے خواہش ظاہر کی یا خود آپ ﷺ نے فرمایا: تم یہ کھیل دیکھنا چاہتی ہو؟ میں نے عرض کیا: جی ہاں، آپ ﷺ نے مجھے اپنے پیچھے کھڑا کرلیا، میرا گال آپ ﷺ کے گال پر تھا، آپ ﷺ فرماتے تھے: **''دونکم یا بني أرفدة''** (کھیلو، کھیلوائے بنی ارفدہ) جب میں اکتا گئی تو آپ ﷺ نے فرمایا: بس؟ میں نے کہا: ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: اچھا جاؤ)(۲)۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ حضرت عمر نے ایک موٹے ریشمی کپڑے کا چوغہ جو بازار میں بک رہا تھا خریدا اور اس کو لے کر حضور ﷺ کی خدمت میں آئے اور کہنے لگے: یارسول اللہ! یہ آپ خرید لیجئے، عید کے دن اور وفود کی آمد پر اس کو پہنا کیجئے، آپ ﷺ نے فرمایا: **''إنما ھذہ لباس من لا خلاق له''**(۱) (یہ ان لوگوں کا لباس ہے جن کا آخرت میں نعمتوں میں کوئی حصہ نہیں ہے) اور ''المغنی'' میں ہے: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان موقعوں پر ان کے یہاں خوبصورت لباس کا اہتمام کرنا معروف تھا(۲)۔

شوکانی نے کہا: اس حدیث سے عید میں اچھا لباس پہننے کی مشروعیت پر استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت عمر کو عید کے لئے اچھا کپڑا استعمال کرنے پر برقرار رکھا اور اپنی نکیر خصوصاً اس جوڑے کو پہننے والے کے لئے رکھی، کیونکہ یہ جوڑا ریشمی تھا(۳)۔

حضرت جعفر بن محمد اپنے والد سے اور وہ ان کے دادا سے روایت کرتے ہیں: **''أن النبي ﷺ کان یلبس برد حبرۃ في کل عید''**(۴) (رسول اللہ ﷺ عید میں ہمیشہ یمنی چادر استعمال کرتے تھے)۔

حضرت عائشہؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **''ما علی أحدکم إن وجد أن یتخذ ثوبین لیوم الجمعة سوی ثوبي مھنته''**(۵) (اگر کسی کے پاس استطاعت ہو تو کوئی حرج نہیں کہ ایک شخص

---

(۱) پہلی حدیث: **''دعهما'' فلما غفل غمزتهما فخرجتا''** کی روایت بخاری (۲/۴۴۰ طبع السّلفیہ) نے کی ہے، اور دوسری حدیث: **''یا أبابکر إن لکل قوم عیدا وھذا عیدنا''** کی روایت بھی بخاری (۲/۴۴۵ طبع السّلفیہ) نے کی ہے، اور اس کی روایت مسلم (۲/۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۵/۱۱۴، حدیث: **''دونکم یابني أرفدة''** کی روایت بخاری (۲/۴۴۰ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۲/۶۰۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: **''إنما ھذہ لباس من لا خلاق له''** کی روایت بخاری (۲/۴۳۹ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۲/۳۷۰۔

(۳) نیل الأوطار ۳/۲۸۴۔

(۴) حدیث: **''کان یلبس برد حبرۃ فی کل عید''** کی روایت شافعی نے اپنی کتاب ''الأم'' (۱/۲۳۳ طبع دارالمعرفہ) میں کی ہے اور امام شافعی ہی کی سند سے اس کو بیہقی (۳/۲۸۰ طبع دارالمعرفہ) نے روایت کیا ہے، اور اس کو علی بن حسین نے مرسلاً روایت کیا ہے (دیکھئے: جامع التحصیل رص ۳۹۴ طبع الدارالعربیہ)۔

(۵) حدیث: **''ما علی أحدکم إن وجد أن یتخذ ثوبین لیوم الجمعة سوی ثوبي مھنته''** کی روایت ابوداؤد (۱/۶۵۰ طبع عزت عبید دعاس)، ابن ماجہ (۱/۳۴۸ طبع عیسی الحلبی) اور ابن حبان (۴/۱۹۴ طبع دارالکتب

اپنے عام استعمال کے کپڑوں کے علاوہ جمعہ کے دن کے لئے ایک جوڑا بنالے)۔

امام مالک نے کہا: میں نے اہل علم سے سنا ہے کہ وہ ہر عید کو خوشبو اور زیب وزینت پسند کرتے تھے، اور امام کے لئے یہ زیادہ ضروری ہے، کیونکہ ان کے درمیان اسی پر سب کی نظر پڑتی ہے، البتہ معتکف کے لئے مستحب ہے کہ اپنے اعتکاف والے کپڑے میں نکلے تاکہ اس پر عبادت وفریضہ کا اثر باقی رہے، اور امام احمد نے مروزی کی روایت میں کہا: طاؤس کپڑے کو مزین کرنے کا حکم دیتے تھے، جبکہ عطاء کہتے تھے کہ یہ خشوع وخضوع کا دن ہے، اور انہوں نے ان دونوں کو پسند کیا ہے، اور انہوں نے اپنے اعتکاف کے کپڑے میں نکلنے کے استحباب کا ذکر دوسری جگہ کیا ہے[1]۔

عیدین کے موقع پر توسع میں عیدالاضحیٰ میں قربانی، اور عیدالفطر میں صدقہ فطر داخل ہے۔

ب- رمضان میں توسع:

۷- رمضان میں توسع مستحب ہے لیکن فضول خرچی اور تکبر نہ ہو، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "**كان رسول الله ﷺ أجود الناس بالخير، وكان أجود مايكون حين يلقاه جبريل، وكان جبريل عليه السلام يلقاه كل ليلة في رمضان حتى ينسلخ يعرض عليه النبي ﷺ القرآن، فإذا لقيه جبريل عليه السلام كان أجود بالخير من الريح المرسلة**"[2] (رسول اللہ ﷺ سب سے زیادہ سخی تھے، اور سب سے زیادہ سخاوت اس وقت ہوتی جب آپ ﷺ سے جبرئیل ملا کرتے اور حضرت جبرئیل رمضان کی ہر رات میں مہینہ کے اخیر تک آپ ﷺ سے ملا کرتے تھے اور آپ ﷺ کے ساتھ قرآن کا دور کرتے تھے، غرض حضور ﷺ خیر کے معاملہ میں بارآور ہوا (مانسون) سے بھی زیادہ سخی تھے)۔

حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ عرض کیا گیا: اے اللہ کے رسول ﷺ! کون سا صدقہ سب سے افضل ہے؟ فرمایا: "**صدقة رمضان**" (رمضان کا صدقہ)[1] "المجموع" میں ہے: ہمارے اصحاب نے کہا: سخاوت اور احسان ماہ رمضان میں مستحب ہے، اور عشرہ اخیرہ میں حضور ﷺ اور سلف کی اقتداء میں افضل ہے، نیز اس لئے کہ یہ عزت وشرافت کا مہینہ ہے، اس میں نیکی دوسرے مہینہ کی نیکی سے افضل ہے، نیز اس لئے کہ اس مہینہ میں لوگ کسبِ معاش سے ہٹ کر روزے اور کثرت سے عبادت میں مصروف ہوتے ہیں لہذا انہیں اس ماہ میں غم خواری کی ضرورت ہے[2]۔

ج- یومِ عاشوراء میں توسع:

۸- بعض فقہاء نے کہا: عاشوراء میں اپنے اہل وعیال کے لئے توسع مستحب ہے[3]، ان کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من وسع على أهله في يوم**

= العلمیہ) نے کی ہے، بوصیری نے کہا: اس کی اسناد صحیح ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں (الزوائد ۱/ ۱۳۱ طبع الدار العربیہ) اور یہ بروایت عائشہؓ ہے۔

(۱) المغنی ۲/ ۳۷۰۔

(۲) حدیث: "كان رسول الله أجود الناس بالخير وكان أجود ......" کی روایت بخاری (۱/ ۳۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "قيل: يا رسول الله: فأي الصدقة أفضل قال: صدقة في رمضان" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۲ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے اور کہا: یہ حدیث غریب ہے، صدقہ بن موسی محدثین کے نزدیک اس درجہ کا قوی نہیں ہے۔

(۲) فتح الباری ۸/ ۲۵۱۔

(۳) الترغیب والترہیب ۲/ ۷۷، المدخل لابن الحاج ۱/ ۲۸۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

عاشوراء أوسع الله عليه سائر سنته"[1] (جو عاشوراء کے دن اپنے اہل وعیال کے لئے توسع کرے گا اللہ تعالیٰ اس کے لئے سال بھر وسعت پیدا کردے گا)۔

ابن تیمیہ نے اپنی کتاب: "اقتضاء الصراط المستقیم لمخالفۃ اصحاب الجحیم" میں کہا: اہل وعیال کے لئے توسع کے بارے میں معروف آثار منقول ہیں، جن میں سے اعلی ابراہیم بن محمد بن منتشر کی اپنے والد سے یہ روایت ہے: "**من وسع على أهله يوم عاشوراء وسع الله عليه سائر سنته**"[2] (جو یوم عاشوراء میں اپنے اہل وعیال کے لئے توسع کرے گا اللہ تعالیٰ سال بھر اس کے لئے توسع پیدا کردے گا) یہ ایک بے سند بات ہے جس کا قائل معلوم نہیں ہے، آگے انہوں نے کہا: عاشوراء کے دن خرچہ میں توسع نئی بدعت ہے [3]۔

د- انواع واقسام کے کھانے پینے میں توسع:

۹ - اللہ تعالیٰ نے کھانا پینا حلال کیا ہے، بشرطیکہ اسراف یا تکبر کی حد تک نہ ہو، رہا بقدر ضرورت جس سے بھوک ختم ہو، پیاس مٹ جائے تو یہ شرعاً وعقلاً مندوب ہے، کیونکہ اس میں جان کا تحفظ اور اعضاء کی حفاظت ہے اور اسی وجہ سے شرعاً صوم وصال ممنوع ہے، کیونکہ اس

(۱) حدیث أبي سعید: **من وسع على أهله في يوم عاشوراء أوسع الله عليه سائر سنته كلها**" کی روایت بیہقی نے شعب الایمان (المنہاج فی شعب الایمان للحلیمی ۲/۳۹۴ طبع دار الفکر) میں کی ہے، ہیثمی نے کہا: اس کو طبرانی نے الاوسط میں روایت کیا ہے، اس میں محمد بن اسماعیل جعفری ہے، ابو حاتم نے کہا: وہ منکر الحدیث ہے، مجمع الزوائد ۳/۱۸۸ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) حدیث: "**عن عبد الله بن مسعود من وسع على أهله يوم عاشوراء وسع الله عليه سائر سنته**" ہیثمی نے کہا: اس کو طبرانی نے "الکبیر" میں روایت کیا ہے، اس میں ہیثم بن شداخ ہے جو نہایت ضعیف ہے، (المجمع ۳/۱۸۹ طبع دار الکتاب العربی)۔

(۳) اقتضاء الصراط المستقیم لمخالفۃ اصحاب الجحیم رص ۳۰۰۔

کے سبب بدن کمزور ہوجاتا ہے، نفس میں مردنی چھا جاتی ہے، اور عبادت میں کمزوری پیدا ہوتی ہے، اور یہ ایسی چیز ہے جس سے شریعت منع کرتی ہے، اور عقل کے بھی خلاف ہے، جو نفس کو بقدر ضرورت نہ دے نیکی اور زہد میں اس کا کوئی حصہ نہیں، کیونکہ اس نے نفس کو کمزوری اور بے بسی کے سبب جن نیکیوں کی انجام دہی سے روک دیا ہے، ان کا اجر وثواب بہت زیادہ ہے، فرمان باری ہے: "**وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا**"[1] (اور کھاؤ اور پیو لیکن اسراف سے کام نہ لو)۔

بقدر ضرورت سے زائد کے بارے میں دو مختلف اقوال ہیں۔

ایک قول ہے کہ حرام ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے، ابن العربی نے کہا: یہی صحیح ہے، اس لئے کہ آسودگی کی مقدار علاقہ، زمانہ، عمر اور کھانے کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے، ایک قول ہے کہ کم کھانے میں بہت سے فائدے ہیں: مثلاً آدمی کی جسمانی صحت بہت اچھی رہتی ہے، حافظہ زیادہ عمدہ ہوتا ہے، ذہانت بہت تیز ہوتی ہے، نیند کم آتی ہے، طبیعت ہلکی رہتی ہے، جبکہ زیادہ کھانا پینا معدہ کو بوجھل کردیتا ہے، انسان کو اپنے مالک کی خدمت اور دوسرے کار خیر میں حصہ لینے سے روک دیتا ہے اور اگر اس حد سے بھی گزر جائے، اور اس کو واجبات کی ادائیگی سے روک دے تو یہ اس کے لئے حرام ہے اور وہ کھانے پینے میں بے جا خرچ کرنے والا ہوگا، اسد بن موسیٰ نے عون بن ابی جحیفہ عن ابیہ کی حدیث روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: میں عمدہ گوشت کا ثرید کھا کر خدمت نبوی ﷺ میں حاضر ہوا اور میں ڈکار لے رہا تھا، حضور ﷺ نے فرمایا: "**اكفف عليك من جشائك أبا جحيفة، فإن أكثر الناس شبعا في الدنيا أطولهم يوم القيامة جوعا**"[2] (ابو جحیفہ!

(۱) سورۂ اعراف ر ۳۱۔

(۲) حدیث: "**كف من جشائك فإن أكثر الناس في الدنيا شبعا أكثرها يوم القيامة جوعا**" کی روایت حاکم (۱۲۱/۴ طبع دار الکتاب

اپنی ڈکار روکو، اس لئے کہ جو دنیا میں سب سے زیادہ پیٹ بھرے گا، قیامت کے دن سب سے لمبی بھوک والا ہوگا) اس کے بعد ابوجحیفہ نے تاحیات پیٹ بھر کر کھانا نہیں کھایا، اگر وہ صبح کو کھالیتے تو شام کو نہ کھاتے، اگر شام کو کھالیتے تو صبح کو نہ کھاتے، مسلم شریف میں حضرت ابن عمر کی روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے سنا ہے: "**الكافر يأكل في سبعة أمعاء والمؤمن يأكل في معىً واحد**"[1] (کافر سات آنتوں میں کھاتا ہے، اور مومن ایک آنت میں کھاتا ہے)۔

مومن سے مراد کامل ایمان والا ہے، اس لئے کہ جو ابوجحیفہ کی طرح اچھے اسلام اور کامل ایمان والا ہوگا وہ انجام کار موت اور اس کے بعد کے حالات پر غور کرے گا، تو ان ہولناک مناظر کے خوف واندیشہ کے سبب اپنی خواہشات سے گریز کرے گا[2]۔

اسی طرح حضرت ابوامامہ کی مرفوع روایت میں ہے: "**من كثر تفكره قل طعمه، ومن قل تفكره كثر طعمه وقسا قلبه**"[3] (جس کی فکر بڑھے گی، اس کا کھانا کم ہوجائے گا، اور جس کی فکر کم ہوگی، اس کا کھانا بڑھ جائے گا، اور اس کا دل سخت ہوجائے گا)۔

"فتح الباری" میں حضرت ابن عمر کی حدیث پر بحث کرتے ہوئے کہا: اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر مسلمان اور ہر کافر کے حق میں یہی حکم یکساں ہو، کیونکہ بعض مومنین بھی بہت کھاتے ہیں یا تو حسب عادت یا کسی اندرونی مرض وغیرہ کے سبب۔

= العربی) نے کی ہے، ذہبی نے اس کے دوراویوں پر کلام کرتے ہوئے ایک کو جھوٹا اور دوسرے کو "ہالک" (تباہ) قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: "**الكافر يأكل في سبعة أمعاء والمؤمن يأكل في معى واحد**" کی روایت مسلم (۱۶۳۱/۳ طبع عیسی البابی) نے کی ہے۔

(۲) القرطبی ۱۹۴/۷۔

(۳) حدیث: "**من كثر تفكره قل طعمه ومن قل تفكره كثر طعمه وقسا قلبه**"، ہمیں اپنے سامنے موجود کتب حدیث کے مصادر میں یہ حدیث نہیں ملی۔

۱۰- عمدہ چیزوں کے ترک اور لذتوں سے اعراض کے بارے میں اختلاف ہے: کچھ لوگوں نے کہا: یہ عبادت نہیں، مباحات میں فعل اور ترک برابر ہوتے ہیں، دوسرے حضرات نے کہا: یہ بذاتِ خود عبادت نہیں، ہاں یہ دنیا سے بے رغبتی، دنیاوی آرزو مختصر کرنے اور اس کی وجہ سے تکلف نہ کرنے کا ذریعہ ہے، اور یہ مندوب ہے، اور مندوب عبادت ہے، حضرت عمر بن الخطابؓ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے: اگر ہم چاہیں تو "صلاء"، "صلائق" اور "صناب" استعمال کریں، لیکن میں نے دیکھا ہے کہ اللہ نے ایسے لوگوں کی مذمت کی ہے، فرمان باری ہے: "**أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا**"[1] (تم اپنی لذت کی چیزیں (سب) دنیا ہی میں حاصل کر چکے)۔

ایک روایت میں "صرائق" (راء کے ساتھ) آیا ہے، اور ان دونوں سے مراد موٹی روٹیاں ہیں، اور "صلائق"، "صلیقہ" کی جمع ہے، یہ بھنا ہوا گوشت ہے، اور "صلاء" (صاد کے کسرہ اور مد کے ساتھ) بھنا ہوا گوشت اور "صناب" یہ رائی اور منقے سے بنی ہوئی چٹنی ہے، کچھ حضرات نے ان سب کے تکلف کے ساتھ اور بلا تکلف حاصل ہوجانے کے درمیان فرق کیا ہے، ابوالحسن علی بن فضل مقدسی نے کہا: یہی صحیح ہے ان شاء اللہ، اس لئے کہ حضور ﷺ سے یہ منقول نہیں کہ کھانے کو کبھی محض عمدہ ہونے کی وجہ سے نہ کھایا ہو بلکہ آپ ﷺ حلوی، شہد، تربوز، تر کھجور کا استعمال کرتے تھے[2] ہاں اس کے لئے تکلف کرنا مکروہ ہے، کیونکہ اس میں آخرت کے اہم امور کو ترک کرکے دنیاوی لذتوں میں مشغولیت ہے[3]۔

قرطبی نے کہا: بعض صوفیاء نے عمدہ چیزوں کا کھانا ناپسند کیا ہے،

(۱) سورۂ احقاف/۲۰۔

(۲) حدیث: "**كان يحب الحلوى والعسل**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵۵۷/۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) القرطبی ۱۹۱/۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ان کی دلیل حضرت عمرؓ کا یہ قول ہے: گوشت کھانے سے گریز کرو، کیونکہ اس میں شراب کے چسکے کی طرح چسکا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمر کا یہ قول اس شخص کے بارے میں ہے جس کے متعلق اندیشہ ہے کہ وہ دنیاوی لذتوں کو ترجیح دے گا، ہمیشہ خواہشات میں پڑا رہے گا، نفس کو مزے میں ڈال کر بدنصیب بنائے گا، آخرت کو بھول کر دنیا میں لگ جائے گا، اسی وجہ سے حضرت عمرؓ اپنے والیان کے پاس یہ لکھ کر بھیجتے تھے: عیش وعشرت اور عجمیوں کے لباس سے بچو! موٹا کھردرا پہنو، حضرت عمرؓ کا مقصد یہ نہ تھا کہ خدا کی حلال کی ہوئی چیز کو حرام کردیں، اور خدا کی مباح کردہ چیز کو ممنوع قرار دے دیں، سب سے زیادہ قابل عمل اور قابل اعتماد اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: "**قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْ أَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ**"[1] (آپ کہئے کہ اللہ کی زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے بنائی ہے کس نے حرام کردیا ہے اور کھانے کی پاکیزہ چیزوں کو) اور فرمان نبوی ہے: "**سيد الإدام في الدنيا والآخرة اللحم**"[2] (دنیا اور آخرت میں سالن کا سردار گوشت ہے) اور ہشام بن عروہ اپنے والد سے اور وہ حضرت عائشہؓ سے نقل کرتے ہیں: "**أن النبي ﷺ كان يأكل البطيخ بالرطب ويقول: نكسر حرَّ هذا ببرد هذا، وبرد هذا بحرِّ هذا**"[3] (رسول اللہ ﷺ خربوزہ کو تر کھجور کے ساتھ کھاتے تھے اور فرماتے تھے: ہم اس کی گرمی کو اس کی ٹھنڈک سے، اور اس کی ٹھنڈک کو اس کی گرمی سے توڑ دیتے ہیں)۔

لغت میں "طبیخ" بھی "بطیخ" کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، اور حضرت سعد بن ابی وقاص کی روایت ہے: "**أراد عثمان بن مظعون أن يتبتل فنهاه النبي ﷺ ولو أجاز له ذلك لاختصينا**"[1] (حضرت عثمان بن مظعون نے شادی نہ کرنے کا ارادہ کیا تو حضور ﷺ نے ان کو منع فرمادیا، اگر ان کو اجازت دے دیتے تو ہم لوگ خصی ہوجاتے)۔

قرطبی نے کہا: ہمارے علماء نے فرمان باری: "**يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَاتُحَرِّمُوْا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَكُمْ، وَلَا تَعْتَدُوْا إِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ**"[2] (اے ایمان والو! اپنے اوپر ان پاکیزہ چیزوں کو جو اللہ نے تمہارے لئے جائز کی ہیں حرام نہ کرلو اور حدود سے آگے نہ نکلو بیشک اللہ حدود سے آگے نکل جانے والوں کو پسند نہیں کرتا ہے)، اور اس جیسی آیات اور اس معنی میں منقول احادیث کے بارے میں کہا ہے کہ یہ غالی اہل زہد پر اور کام چور صوفیاء پر رد ہے، کیونکہ ان میں سے ہر فریق نے صحیح راستہ کو چھوڑ دیا ہے اور اس کی حقیقت سے منحرف ہوگیا ہے[3]۔

---

(۱) سورۂ اعراف/ ۳۲۔

(۲) حدیث: "سيد الإدام في الدنيا والآخرة اللحم" ہیثمی نے کہا: اس کو طبرانی نے "الاوسط" میں روایت کیا، اس میں سعید بن بلبیة قطان ہے جس کو میں نہیں جانتا، اس کے بقیہ رجال ثقہ ہیں، اور بعض پر کلام ہے لیکن وہ مضر نہیں...... (مجمع الزوائد ۵/ ۳۵ طبع دار الکتاب العربی)، اس حدیث کے لیے ایک شاہد ہے جس کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۰۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابودرداء سے کی ہے، بوصیری نے الزوائد (۴/ ۱۷ طبع دار العربیہ) میں اس کو ضعیف کہا ہے۔

(۳) حدیث: "كان يأكل البطيخ بالرطب ويقول: نكسر حرّ هذا ببرد هذا وبرد هذا بحرّ هذا" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۱۷۶ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۲۸۰ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے، دونوں نے اس کی روایت حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "أراد عثمان بن مظعون أن يتبتل فنهاه النبي ﷺ ولو أجاز له......" کی روایت دارمی (۲/ ۱۳۳ طبع دار الکتب العلمیہ) اور احمد (۶/ ۲۶۸ طبع المکتب الاسلامی) نے مطولاً کی ہے، الفاظ حدیث دارمی کے ہیں، اور ہیثمی نے کہا: احمد کی اسانید کے رجال ثقہ ہیں (مجمع الزوائد ۴/ ۳۰۱ طبع دار الکتاب العربی)۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۸۷۔

(۳) القرطبی ۶/ ۲۵۹۔

طبری نے کہا: اللہ تعالیٰ نے اپنے مؤمن بندوں کے لئے جو چیز حلال کی ہے کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ ان میں سے کوئی چیز مثلاً عمدہ کھانا، کپڑے، اور شادی بیاہ، اپنے لئے حرام کرے، اگر اس کو اپنے لئے ان چیزوں کو حلال کرنے میں اپنے اوپر کسی دشواری اور مشقت کا اندیشہ ہو، اور اسی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے ابن مظعون کی طرف سے شادی نہ کرنے کی درخواست رد کردی [1]، اس سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے جس چیز کو حلال کیا اس کو ترک کرنے میں کوئی فضیلت نہیں، بلکہ فضیلت اور نیکی یہ ہے کہ بندہ وہ کام کرے جس کے کرنے کی اللہ نے اپنے بندوں کو دعوت دی ہے، اس کے رسول نے اس پر عمل کیا، اپنی امت کے لئے مسنون قرار دیا اور ائمہ راشدین نے جس نہج پر چل کر حضور ﷺ کا اتباع کیا، اور جب یہ بات ہے تو معلوم ہو گیا کہ جو لوگ روئی اور سوت کے کپڑے حلال طریقہ سے پہننے کی قدرت کے باوجود بال اور اون کے کپڑے پہننے کو ترجیح دیتے ہیں، اور موٹا جھوٹا کھانے اور گوشت وغیرہ سے پرہیز کرنے کو ترجیح دیتے ہیں کہ کہیں عورتوں کی طرف میلان نہ ہو وہ غلطی پر ہیں۔

طبری نے کہا: اگر کوئی یہ خیال کرے کہ خیر ہماری اس بات سے ہٹ کر ہے، کیونکہ موٹا جھوٹا کھانے اور پہننے میں نفس کو مشقت میں ڈالنا اور اس سے بچی ہوئی قیمت کو ضرورت مندوں پر خرچ کرنا ہے تو اس کا یہ خیال غلط ہے، کیونکہ اولیٰ ہے کہ اولاً انسان خود اپنی اصلاح کرے، طاعت الٰہی میں اس کو تعاون دے، اور جسم کے لئے خراب کھانے سے زیادہ کوئی چیز نقصان دہ نہیں، اس لئے کہ یہ عقل کو خراب کرتے ہیں اور اس کے اعضاء کو کمزور کرتے ہیں، جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنی اطاعت کا سبب وذریعہ بنایا ہے۔

(۱) حدیث: "رد رسول اللہ ﷺ التبتل علی ابن مظعون" کی تخریج گذر چکی ہے۔

ایک شخص نے حسن بصری سے آکر کہا: میرا ایک پڑوسی فالودہ نہیں کھاتا، حسن بصری نے پوچھا: کیوں: اس نے کہا: اس لئے کہ وہ فالودہ کا شکریہ ادا کرنے سے قاصر ہے، حسن بصری نے پوچھا: تمہارا پڑوسی ٹھنڈا پانی پیتا ہے؟ اس نے کہا: ہاں، حسن بصری نے کہا: تمہارا پڑوسی جاہل ہے، ٹھنڈا پانی فالودہ سے بڑی نعمت الٰہی ہے [1]۔

قرطبی نے کہا: رہی لذیذ چیزوں کی خواہش اور انواع واقسام کی لذیذ چیزوں کی طلب میں نفس کی کشش تو اس کے استعمال کے بارے میں لوگوں کی آراء الگ الگ ہیں، کچھ لوگوں کی رائے ہے کہ نفس کو اس سے باز رکھنا اور شہوات کے پیچھے لگنے سے روکنا زیادہ اچھا ہے تاکہ وہ بآسانی قابو میں رہے، اور اس کی سرکشی ٹوٹ جائے، کیونکہ اگر نفس کو اس کی مراد ملتی رہے تو انسان خواہشات کا غلام اور اس کے اشارہ کا پابند ہو جائے گا۔

دوسرے حضرات کا کہنا ہے کہ نفس کو اس کی لذات سے فائدہ اٹھانے کا موقع دینا بہتر ہے، کیونکہ اپنی مراد ملنے کی وجہ سے نفس میں سکون ونشاط ہوگا۔

جبکہ بعض حضرات کہتے ہیں کہ میانہ روی اختیار کرنا بہتر ہے، کیونکہ کبھی نفس کی خواہش پوری کرنے اور کبھی اس کو اس سے باز رکھنے میں دونوں مقاصد حاصل ہوتے ہیں، اور یہی انصاف ہے، اس میں کوئی عیب نہیں۔

حضرت جابر نے کہا: میرے گھر والوں کو گوشت کی خواہش ہوئی، میں نے خرید لیا، میرا گزر حضرت عمر بن الخطابؓ کے پاس سے ہوا، انہوں نے پوچھا: جابر! یہ کیا ہے؟ میں نے بتادیا، کہنے لگے: اچھا جب بھی تم میں سے کسی کو کسی چیز کی خواہش ہوگی اس کو پیٹ میں داخل کرلے گا! یہ خوف نہیں کہ وہ اس آیت کا مصداق بن جائے:

(۱) القرطبی ۲۵۹/۶۔

"اَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِيْ حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا"[1] (کہ تم اپنی لذت کی چیزیں (سب) دنیا ہی میں حاصل کر چکے اور ان کا خوب مزہ اٹھا چکے)۔

ابن العربی نے کہا: یہ حضرت عمرؓ کی طرف سے حضرت جابر پر عتاب ہے کہ انہوں نے گوشت خرید کر فراوانی اور توسع سے کام لیا اور سوکھی روکھی موٹی روٹی اور پانی پر گزارے کو ترک کر دیا، اس لئے کہ حلال عمدہ چیزوں کے استعمال سے نفس حریص ہو جاتا ہے اور طبیعت اس کو خوش گوار سمجھنے لگتی ہے پھر جب وہ نہ ملیں تو شبہات کے ذریعہ ان کو حاصل کرنے کو نفس آسان سمجھتا ہے یہاں تک عبادت کے غلبہ اور خواہشات کے نفس امارہ کو حریص بنا دینے کی وجہ سے خالص حرام میں مبتلا ہو جائے گا، اسی وجہ سے حضرت عمرؓ نے پہلے ہی مرحلہ میں ان کی گرفت کی، اور شروع ہی سے ان کو بچا لیا، اور ان جیسے حضرات کا یہی شیوہ ہے۔

اس باب کا جامع ضابطہ وقانون یہ ہے کہ انسان کو جو بھی میسر ہو کھالے، خواہ لذیذ ہو یا سوکھا، لذیذ چیز کے لئے تکلف نہ کرے، اس کی عادت نہ ڈالے، حضور ﷺ میٹھا تناول فرماتے تھے اگر میسر ہو جاتا، اور شہد پیتے تھے اگر اتفاق سے مل جاتا، اور اگر گوشت میسر ہوتا تو کھا لیتے تھے لیکن کبھی ضرورت نہیں سمجھی، نہ اس کو عادت بنایا، حضور ﷺ کی زندگی معلوم ہے، صحابہ کا طریقہ منقول ہے، آج جبکہ حرام کا غلبہ ہے، فاسد چیزیں موجود ہیں تو اس سے بچنا دشوار ہے، اللہ ہی اخلاص عطاء کرے، اور اپنی رحمت سے اس سے نجات کی شکل پیدا کرے۔

آیت کریمہ "أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ"[2] کے بارے میں ایک تفسیر یہ ہے کہ اس کا مصداق شکر نہ کرنا ہے، حلال عمدہ چیزوں کو استعمال کرنا نہیں، یہ اچھی تفسیر ہے، اس لئے کہ حلال اور عمدہ چیز کے استعمال کی اجازت ہے، ہاں اگر اس کا شکر یہ ادا نہ کرے، اور اس کے ذریعہ سے ناجائز کام کرے تو یقیناً اس نے اس کو ضائع کر دیا[1]۔

ھ-لباس میں توسع:

۱۱- عمدہ لباس پہننا، عمدہ چپل استعمال کرنا، اور خوب صورت لباس کا انتخاب کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر، فقال رجل: إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنا ونعله حسنة، قال: إن الله جميل يحب الجمال، الكبر بطر الحق، وغمط الناس**"[2] (جس کے دل میں رتی کے برابر کبر ہوگا وہ جنت میں نہیں جائے گا، ایک شخص نے کہا: آدمی چاہتا ہے کہ اس کا لباس اچھا ہو، اس کا جوتا اچھا ہو، آپ نے فرمایا: اللہ جمیل ہے، جمال کو پسند کرتا ہے، تکبر حق کا انکار کرنا اور لوگوں کو حقیر سمجھنا ہے)۔

عمرو بن شعیب اپنے والد سے وہ ان کے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده**"[3] (اللہ تعالیٰ کو پسند ہے کہ اپنے بندہ پر اپنی نعمت کا اثر دیکھے)۔

شوکانی نے کہا: بلاشبہ بہت زیادہ خوبصورت کپڑے کا پہننا بعض

---

(۱) سورۂ احقاف ر ۲۰۔

(۲) سورۂ احقاف ر ۲۰۔

(۱) القرطبی ۶ر ۲۶۳، ۱۶ر ۲۰۲، ۲۰۳۔

(۲) حدیث: "لایدخل الجنة من کان في قلبه مثقال ذرة من کبر" کی روایت مسلم (۱ر ۹۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده" کی تخریج فقرہ ر ۵ میں گذر چکی ہے۔

نفوس کو خود پسندی، تکبر اور کبر میں مبتلا کردیتا ہے، حضور ﷺ کا طریقہ (جیسا کہ حافظ ابن القیم نے کہا ہے) یہ تھا کہ جو لباس میسر ہوتا پہن لیتے تھے، کبھی اونی، کبھی روئی، کبھی سوتی، یمنی چادریں، سبز چادر زیب تن کی، جبہ، قباء، اور قمیص بھی پہنا، آگے ابن القیم کہتے ہیں: لہذا جو لوگ خدا کے حلال کردہ لباس، کھانے پینے اور شادی بیاہ کو زہد وعبادت کے سبب ترک کرتے ہیں، ان کے ٹھیک مقابل میں وہ لوگ ہیں جو صرف اعلیٰ کپڑے پہنتے، اعلیٰ غذا کھاتے ہیں، ان دونوں جماعتوں کا انداز سنتِ نبوی کے خلاف ہے، اسی وجہ سے بعض اسلاف نے کہا: وہ حضرات دو قسم کی شہرت ناپسند کرتے تھے: اعلیٰ قسم کا کپڑا، اور نہایت معمولی قسم کا کپڑا، اور سنن میں ابن عمر کی مرفوع روایت ہے: "من لبس ثوب شهرة في الدنيا ألبسه الله ثوب مذلة يوم القيامة، ثم ألهب فيه النار"[1] (جو دنیا میں نام ونمود کا کپڑا پہنے گا، اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کو ذلت کا لبادہ اڑھائیں گے، پھر اس میں آگ لگا دیں گے)، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا مقصد غرور وگھمنڈ تھا تو اللہ نے اس کو اس کے الٹا سزا دی، اس کے بعد موصوف نے کچھ اور بھی لکھا ہے[2]۔

ابن عابدین نے کہا: یاد رہے کہ لباس کچھ تو فرض ہے: یعنی جس سے ستر عورت ہو، اور گرمی، ٹھنڈک سے تحفظ ہو، اور بہتر ہے کہ روئی یا سوت یا اون کا سنت کے موافق ہو، اس طرح کہ اس کا دامن آدھی پنڈلی تک ہو، اس کی آستین انگلیوں کے سرے تک ہو، اور اس کا گریبان ایک بالشت کے بقدر ہو، جیسا کہ ''النتف'' میں ہے، اوسط درجہ کا ہو (نہ بہت اعلیٰ نہ بہت معمولی)، کیونکہ بہتر چیز اوسط درجہ والی ہوتی ہے، نیز ''دوشہرتوں'' سے ممانعت آئی ہے، جس سے مراد حد درجہ اعلیٰ اور حد درجہ گھٹیا کپڑا ہے۔

ایک لباس مستحب ہے: جو اس سے زائد ہو، جس کو زیب وزینت اور نعمتِ خداوندی کے اظہار کے لئے استعمال کیا جائے، فرمانِ نبوی ہے: "إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده"[1] (اللہ تعالیٰ کو پسند ہے کہ اپنے بندہ پر اپنی نعمت کا اثر دیکھے)، ایک لباس ''مباح'' ہے: یعنی وہ خوب صورت کپڑا جس کو عیدین، جمعہ اور مجالس میں شرکت کے لئے رکھا جائے، لیکن اس کو ہر وقت استعمال نہ کیا جائے، اس لئے کہ یہ تکبر اور گھمنڈ شمار ہوگا، اور ہوسکتا ہے کہ ضرورت مندوں کو اسے دیکھ کر غصہ وتکلیف ہو، لہذا اس سے بچنا بہتر ہے، ایک لباس مکروہ ہے: یعنی وہ لباس جس کو تکبر کے لئے استعمال کیا جائے، پھر ابن عابدین نے کہا: اور ''الفتاوی الہندیہ'' میں ''السراجیہ'' کے حوالہ سے ہے: خوبصورت کپڑے پہننا مباح ہے اگر تکبر کے طور پر نہ ہو، اور اس کی تشریح یہ ہے کہ اس کپڑے میں اس کی سابقہ حالت برقرار رہے[2]۔

و- تعمیر مساجد میں توسع:

۱۲ - شارع نے تعمیر مساجد کی ترغیب دی ہے، فرمان باری ہے: "فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ"[3] ((وہ) ایسے گھروں میں ہیں جن کے لئے اللہ نے حکم دیا ہے کہ ان کا ادب کیا جائے)۔ مجاہد اور عکرمہ نے کہا: ان کو بلند کیا جائے اور بنایا جائے، اور اسی معنی میں یہ فرمانِ باری ہے: "وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ

(۱) حدیث: "من لبس ثوب شهرة في الدنيا ألبسه الله ثوب مذلة يوم القيامة ثم ألهب فيه النار" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۱۴ طبع عزت عبید الدعاس) اور ابن ماجہ (۲/ ۱۱۹۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، بوصیری نے الزوائد (۴/ ۹۰ طبع الدار العربیہ) میں اس کو حسن کہا ہے۔

(۲) نیل الاوطار ۲/ ۱۱۲، زاد المعاد ۱/ ۳۶، ۳۷۔

(۱) حدیث: "إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۳۵۱۔

(۳) سورۂ نور/ ۳۶۔

وَإِسْمَاعِيلُ"[1] (اور (وہ وقت بھی یادرکھنے کے قابل ہے) جب ابراہیم اور اسمٰعیل خانہ کعبہ کی بنیادیں بلند کررہے تھے)۔ حضرت عثمان بن عفانؓ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کو ارشادفرماتے سنا ہے: "من بنى لله مسجدا بنى الله له مثله في الجنة"[2] (جو اللہ کے واسطے کوئی مسجد تعمیر کرے گا، اللہ تعالیٰ اس کے لئے اسی جیسا جنت میں (گھر) بنائے گا)، اس مفہوم کی بہت سی احادیث ہیں، جن میں تعمیر مساجد کی ترغیب ہے۔

ز- مساجد کو اونچا اور آراستہ کرنا:

۱۳- بغوی نے کہا: تشیید: تعمیر کو اونچا کرنا، اور لمبا کرنا ہے، اور اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ"[3] (مضبوط قلعے)۔

یعنی جن کی عمارت اونچی ہو، ایک قول ہے کہ "بروج مشیدہ" سے مراد: "مجصّصہ" گچ کیا ہوا ہے، اور "زخرفہ" کا معنی آراستہ کرنا ہے[4]۔

مساجد کی تزئین کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے: بعض نے اس کو مکروہ کہا ہے، انہیں میں سے شافعیہ ہیں، بلکہ اذرعی نے کہا: مناسب ہے کہ حرام ہو، اس لئے کہ اس میں اضاعتِ مال ہے، خصوصاً اگر مسجد کے مال سے ہو، اور دوسروں نے اس کو مباح کہا ہے، حماد بن سلمہ، ایوب سے، وہ ابوقلابہ وقتادہ سے اور وہ دونوں حضرات، حضرت انسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۲۷۔

(۲) حدیث: "من بنى لله مسجدا بنى الله له مثله في الجنة" کی روایت مسلم (۱/ ۳۸۷ طبع عیسی الحلبی) اور ابن ماجہ (۱/ ۲۴۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ ابن ماجہ کے ہیں اور یہ عثمان بن عفان کی حدیث سے مروی ہے۔

(۳) سورۂ نساء/ ۷۸۔

(۴) المجموع ۲/ ۱۸۰، نیل الاوطار ۲/ ۱۵۰۔

"لاتقوم الساعة حتى يتباهى الناس في المساجد"[1] (قیامت قائم نہیں ہوگی تا آنکہ لوگ مسجدوں پر فخر ومباہات کریں)، حضرت انس کہتے ہیں: "يتباهون بها ثم لا يعمرونها إلا قليلا" (مسجدوں پر فخر ومباہات کریں گے، لیکن ان کو آباد بہت کم کریں گے)۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ما أمرت بتشييد المساجد"[2] (مجھے مساجد کو آراستہ کرنے کا حکم نہیں دیا گیا)، ابن عباس کہتے ہیں: "لتزخرفنها كما زخرفت اليهود والنصارى" (کہ ہم ان کو اس طرح آراستہ کریں جیسا کہ یہود ونصاریٰ نے آراستہ کیا)۔

حضرت ابوسعید نے کہا: مسجد نبوی کی چھت کھجور کی شاخوں کی تھی، حضرت عمر نے مسجد کی تعمیر کا حکم دیتے ہوئے فرمایا: لوگوں کو بارش سے بچا دو، دیکھو! سرخ یا زرد نہ بناؤ جس سے لوگ فتنہ میں پڑیں۔

ابن بطال نے کہا: ایسا لگتا ہے کہ حضرت عمر نے اس کو اس بات سے سمجھا تھا کہ رسول اللہ ﷺ نے ابوجہم کا طویل اور دھاری دار کرتا اس وجہ سے واپس کیا تھا کہ اس میں نقش ونگار تھے، اور فرمایا تھا: "إنها ألهتني عن صلاتي"[3] (اس چادر نے مجھ کو اپنی نماز میں غافل کردیا)۔

(۱) حدیث: "لاتقوم الساعة حتى يتباهى الناس في المساجد" کی روایت احمد (۳/ ۱۳۴ طبع المکتب الاسلامی) اور ابوداؤد (۱/ ۳۶۱ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، سیوطی نے اس کو صحیح کہا ہے، اور مناوی نے اس کو ثابت مانا ہے (فیض القدیر ۶/ ۴۱۷ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۲) حدیث: "ما أمرت بتشييد المساجد" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۱۰ طبع عزت عبید دعاس) نے اور ابن حبان نے اپنی صحیح (۳/ ۷۰ طبع دارالکتب العلمیہ) میں کی ہے، عبدالقادر ارناؤط نے اس کو حسن کہا ہے (جامع الاصول ۱۱/ ۳۰۹ طبع مکتبۃ دارالبیان)۔

(۳) حدیث: "اذهبوا ......" کی روایت مسلم نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، حدیث کے الفاظ یہ ہیں: "قام رسول الله ﷺ يصلي في قميصة ذات أعلام فنظر إلى علمها فلما قضى صلاته قال: إذهبوا بهذه

مباح قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اس میں مساجد کی تعظیم ہے، اللہ تعالیٰ نے ان کی تعظیم کا حکم دیا ہے، فرمان باری ہے: "فِيْ بُيُوْتٍ أَذِنَ اللّٰهُ أَنْ تُرْفَعَ"[1] یعنی ان کی تعظیم کی جائے، حضرت عثمان کے بارے میں وارد ہے کہ انہوں نے مسجد نبوی میں ساکھو کی لکڑی لگائی اور اس کو اچھا بنایا، اور حضرت عمر بن عبدالعزیز نے مسجد نبوی میں نقش ونگار بنوائے اور اس کی تعمیر وتزئین میں اضافہ کیا، اور یہ اپنی خلافت سے قبل مدینہ پر اپنی گورنری کے دور میں کیا تھا، مذکور ہے کہ ولید بن عبدالملک بن مروان نے مسجد دمشق کی تعمیر وتزئین میں شام کی سرکاری آمدنی کی تین گنا رقم خرچ کی، اور مروی ہے کہ حضرت سلیمان بن داؤد علیہما السلام نے بیت المقدس کی تعمیر کی اور اس کی تزئین میں مبالغہ کیا[2]۔

فتح الباری میں ہے: سب سے پہلے ولید بن عبدالملک بن مروان نے اخیر عہد صحابہ میں مساجد کی تزئین کی اور بہت سے اہل علم، فتنہ کے اندیشہ سے اس پر نکیر کرنے سے خاموش رہے، اور بعض حضرات نے اس کی اجازت دی ہے، اور یہی امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اگر یہ مسجد کی تعظیم کے طور پر ہو، اور اس کا صرفہ بیت المال سے نہ ہو، ابن المنیر نے کہا: جب لوگوں نے اپنے گھروں کو بلند وبالا بنایا ان کی تزئین کی تو مناسب ہے کہ ہم بھی ایسی مسجدیں بنائیں، تاکہ اہانت نہ ہو[3]۔

= الخمصية إلى أبي جهم بن حذيفة وائتوني بأنبجانية فإنها ألهتني آنفا في صلاتي" (رسول اللہ ﷺ ایسی قمیص پہن کر نماز کے لئے کھڑے ہوئے جس میں نقش ونگار تھے، اس پر نظر پڑی، جب آپ ﷺ نے نماز پوری کی تو فرمایا: اس قمیص کو ابوجہم بن حذیفہ کو واپس کردو اور مجھے انبجانی کپڑا دے دو، اس قمیص نے مجھے نماز میں غافل کردیا)۔

(۱) سورۂ نور / ۳۶۔

(۲) القرطبی ۱۲/ ۲۶۶، ۲۶۷۔

(۳) فتح الباری ۳/ ۱۰۹، نیل الاوطار ۲/ ۱۵۰۔

ح- مساجد کو خوشبو لگانا:

۱۴- جمہور کے نزدیک مساجد کو خوشبو لگانا مشروع ہے، زرکشی نے کہا: "بخور" کے ذریعہ مسجد کی تجمیر[1] مستحب ہے، عبداللہ بن مجمر مسجد نبوی میں اس وقت دھونی دیتے تھے جب حضرت عمر منبر پر بیٹھ جاتے، امام مالک نے مساجد کی تجمیر پر نکیر کی ہے، بعض سلف نے زعفران اور خوشبو کے ذریعہ مسجد کی "تخلیق"[2] کو مستحب کہا ہے، رسول اللہ ﷺ سے یہ عمل مروی ہے اور شعبی نے کہا: یہ سنت ہے، ابن ابی شیبہ نے ابن ابی نجیح کے حوالے سے لکھا ہے کہ ابن زبیر نے خانہ کعبہ کی تعمیر کی تو اس کی دیواروں پر مشک کا لیپ کیا[3]۔

ط- رہائش گاہ میں توسع:

۱۵- بعض فقہاء نے بلند عمارت مثلاً محلات وغیرہ کی اجازت دی ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "وَاذْكُرُوْا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَ بَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُوْنَ مِنْ سُهُوْلِهَا قُصُوْرًا وَتَنْحِتُوْنَ الْجِبَالَ بُيُوْتًا فَاذْكُرُوْا آلَآءَ اللّٰهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِيْنَ"[4] (اور وہ وقت یاد کرو (جب اللہ) نے تم کو آباد کیا (قوم) عاد کے بعد اور تمہیں زمین پر ٹھکانا دیا تم اس (زمین) کے نرم حصوں پر محل بناتے ہو اور پہاڑوں کو تراش کر گھر بناتے ہو سو اللہ کی نعمتوں کو یاد کرو اور زمین پر فساد مت پھیلاتے پھرو)۔

نیز فرمان باری ہے: "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْ أَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ"[5] (آپ کہئے کہ اللہ کی زینت کو

(۱) مسجد کی تجمیر: مسجد کو خوشبو کی دھونی دینا۔

(۲) عطر کا لیپ کرنا۔

(۳) أعلام الساجد بأحكام المساجد للزرکشی ص ۳۳۸۔

(۴) سورۂ اعراف / ۷۴۔

(۵) سورۂ اعراف / ۳۲۔

جواس نے اپنے بندوں کے لئے بنائی ہے کس نے حرام کر دیا ہے اور کھانے کی پاکیزہ چیزوں کو) کہا جاتا ہے کہ محمد بن سیرین کے ایک لڑکے نے ایک گھر تعمیر کیا جس میں بہت سا مال صرف کیا، محمد بن سیرین سے اس کا ذکر کیا گیا تو انہوں نے کہا: میں کوئی حرج نہیں سمجھتا کہ آدمی اپنے لئے کوئی مفید مکان بنائے، اور مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذا أنعم الله على عبد أحب أن يرى أثر نعمته عليه**"[۱] (جب اللہ کسی بندے کو نعمت دیتا ہے تو چاہتا ہے کہ اس پر اپنی نعمت کا اثر دیکھے)۔

نعمت کے آثار میں سے: اچھی عمارت اور اچھے کپڑے ہیں، دوسرے حضرات نے اس کو ناپسند کیا ہے، مثلاً حسن بصری وغیرہ[۲]۔

(۱) حدیث: "**إذا أنعم الله على عبد أحب أن يرى أثر نعمته عليه**" کی تخریج فقرہ/ ۵ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۲) تفسیر القرطبی ۷/ ۲۳۹۔

توقف

تعریف:

۱ - لغت میں توقف کا معنی: انتظار کرنا، ٹھہرنا، رکنا ہے، کہا جاتا ہے: **توقف عن الأمر**: اس سے رک گیا، گریز کیا، باز رہا، اور **توقف في الأمر**: رک گیا، انتظار کیا، اور اس کے بارے میں اس نے کوئی رائے قائم نہیں کی[۱]۔

فقہاء اور اصولیین کے نزدیک توقف: "اجتہادی مسئلہ" میں رائے ظاہر نہ کرنے کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے، اس لئے کہ مجتہد کے لئے اس میں صحیح وجہ ظاہر نہیں ہوتی ہے[۲]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

اول: توقف اصولیین کے نزدیک:

اصولیین نے توقف پر، چند مسائل میں بحث کی ہے ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف - وجوب کے منسوخ ہونے کے بعد توقف:

۲ - اس پر علماء اصول کا اتفاق ہے کہ اگر وجوب کسی ایسی "نص" سے منسوخ ہو جائے جس سے جواز معلوم ہو، مثلاً عاشورہ کے روزے کے

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، تاج العروس، متن اللغۃ، المعجم الوسیط مادہ: "وقف"۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۰۸، ۱۰۹، مسلم الثبوت ۱/ ۱۰۳، ۲۶۷۔

وجوب کا منسوخ ہونا، یا اس نص سے ممانعت معلوم ہو مثلاً نماز میں بیت المقدس کی طرف رخ کرنے کا منسوخ ہونا، تو ناسخ نص کے تقاضے یعنی جواز یا تحریم پر عمل کیا جائے گا۔

اختلاف اس صورت میں ہے جب جواز یا تحریم کے اظہار کے بغیر وجوب منسوخ کیا جائے۔

حنفیہ نے کہا: اس کا حکم توقف ہے تا آنکہ جواز یا تحریم کی کوئی دوسری دلیل قائم ہوجائے، اس لئے کہ جواز کی دلیل جو ترک کی صورت میں حرج کے مقارن ہے (اور یہی وجوب کا معنی ہے) نسخ کی وجہ سے ختم ہوگئی، لہذا جواز یا عدم جواز کی کوئی دلیل باقی نہ رہی، اس لئے ہم توقف کریں گے، تا آنکہ ان دونوں امور میں سے کسی ایک پر دلیل قائم ہوجائے۔

شافعیہ نے کہا: اگر جواز وتحریم کے بیان کے بغیر وجوب کو منسوخ کردیا جائے تو ''منسوخ نص'' کے ذریعہ جواز باقی رہے گا، اس لئے کہ وجوب کے ضمن میں جواز ہے، کیونکہ وجوب ایسا جواز ہے جس کے ترک میں حرج بھی ہے، اور ناسخ اس کے منافی نہیں، لہذا سابقہ جواز پر باقی رہے گا، اور ترک کی صورت میں حرج ختم ہوجائے گا[۱]۔

ب- مخصص کی تلاش سے قبل عام پر عمل سے توقف:

۳- بعض فقہاء اور اہل اصول نے جن میں احناف بھی ہیں کہا ہے کہ: مخصص کی تلاش سے قبل عام پر عمل کرنا جائز ہے، اس لئے کہ عام کی دلالت قطعی ہے، لہذا قطعی طور پر اس سے حکم کا فائدہ حاصل ہوگا، اور کسی معارض (مخالف) کے عدم احتمال پر موقوف نہ ہوگا، جیسا کہ خاص کا حکم نسخ وتاویل کے عدم احتمال پر موقوف نہیں ہوتا ہے۔

روایت میں ہے کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے محض عمرو بن حزمؓ

(۱) مسلم الثبوت مع المستصفی ۱/ ۱۰۳، ۱۰۴۔

کے رسالہ کے علم کی بنیاد پر انگلیوں میں دیت دینے کا فیصلہ کردیا، اور قیاس ورائے کو ترک کردیا، کسی مخصص کو تلاش نہیں کیا، اور کسی صحابی سے منقول نہیں کہ انہوں نے مخصص کی تلاش تک کبھی عام میں توقف کیا ہو، اور نہ ہی کسی صحابی کی طرف سے مخصص کی تلاش سے قبل عام سے استدلال کرنے پر نکیر منقول ہے۔

بعض حضرات نے کہا: مخصص کی تلاش سے قبل عام پر عمل کرنے سے توقف کیا جائے گا، اس لئے کہ ہر عام میں تخصیص کا احتمال ہے، اور احتمالِ معارض کے ہوتے ہوئے حجت نہیں۔

بعض حضرات نے دونوں آراء میں تطبیق یوں دی ہے: عام آدمی کے لئے ضروری ہے کہ عام کے عموم پر عمل کرے، جیسا کہ سنا ہے، جبکہ فقیہ کے لئے لازم ہے کہ اپنے طور پر احتیاط کرے، اور اس جیسے مسائل میں غور وفکر کے ذریعہ اس احتمال کی تلاش کے لئے کچھ دیر توقف کرے، تاہم وہ عمل کے لئے حجت ہے اگر وہ عمل کرے، اور توقف احتیاطاً ہے، تاکہ بعد میں اپنے کئے ہوئے فیصلہ کو توڑنے کی ضرورت نہ پڑے[۱]۔

ج- امر کے فوری اور تراخی کے لئے ہونے کے بارے میں توقف:

۴- بعض اصولیین مثلاً جوینی نے صراحت کی ہے کہ امر مطلق، ''فور'' اور ''تراخی'' کے مابین مشترک ہوتا ہے، لہذا اس کے بارے میں دلائل کے ظاہر ہونے تک توقف کیا جائے گا، اور توقف کا مطلب یہ ہے کہ ہمیں معلوم نہیں کہ اول وقت تعمیل حکم کے لئے متعین ہے کہ تاخیر سے گناہ ہوگا یا مکلّف کے لئے گنجائش ہے کہ واجب کی ادائیگی اول یا اخیر وقت میں کرے اور تاخیر کرنے سے گنہ گار نہ ہوگا[۲]۔

(۱) مسلم الثبوت مع شرحہ فواتح الرحموت بذیل المستصفی ۱/ ۲۶۷۔

(۲) ارشاد الفحول رص ۱۰۰، ۱۰۱، شرح البدخشی مع حاشیۃ الأسنوی ۲/ ۴۴، ۴۷۔

ان مسائل کی تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

دوم: توقف فقہاء کے نزدیک:

فقہاء نے توقف پر چند مسائل میں بحث کی ہے ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف-دعوی کا جواب دینے یا قسم کھانے سے فریق کا توقف کرنا:

۵-اگر مدعی علیہ دعویٰ کا جواب دینے سے غوروفکر کے لئے توقف کرے یا قسم کھانے سے توقف کرے، جبکہ اس پر قسم آچکی ہے، تو یہ توقف قسم کھانے سے گریز نہیں مانا جائے گا، جب تک کہ قاضی اس کے نکول کا فیصلہ نہ کردے[۱] اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''دعویٰ'' اور ''نکول''۔

ب-فیصلہ کرنے سے قاضی کا توقف:

۶-فقہاء نے ''گواہی سے رجوع'' کے باب میں صراحت کی ہے کہ اگر گواہ فیصلہ سے قبل گواہی سے رجوع کرلیں تو قاضی اس کی بنیاد پر فیصلہ کرنے سے رک جائے گا، اور یہ گواہی اگر دوبارہ دیں تو قبول نہیں کی جائے گی[۲] ہاں اگر گواہ قاضی سے درخواست کریں کہ ان کی گواہی پر فیصلہ کرنے سے توقف کرے تو قاضی پر توقف واجب ہے، پھر اگر گواہ قاضی سے کہیں کہ آپ فیصلہ کیجئے تو قاضی فیصلہ کرسکتا ہے اگر وہ دوبارہ گواہی دیں یہ حنابلہ کے نزدیک ہے، اور شافعیہ کے

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۲۴، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۷۳، بلغۃ السالک ۴/ ۳۱۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۳۶، المغنی ۹/ ۲۳۵۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۹۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۴۵، ۲۴۶، القلیوبی ۴/ ۳۳۲، کشاف القناع ۶/ ۴۴۲۔

نزدیک گواہی کے اعادہ کے بغیر بھی فیصلہ کرسکتا ہے[۱]۔

مالکیہ نے لکھا ہے: اگر قاضی کو فیصلہ میں اشتباہ ہوجائے تو وہ توقف کرے گا، کوئی فیصلہ نہیں کرے گا، اسی طرح اگر اس کے سامنے حق واضح ہوجائے، لیکن وہ سمجھتا ہو کہ اگر فیصلہ سنادے گا تو فریقین میں معاملہ زیادہ سنگین ہوجائے گا، اور صورت حال نازک ہوجائے گی اور فتنہ پیدا ہوجائے گا تو وہ توقف کرے گا[۲]۔

ان مسائل کی تفصیل اور ان میں اختلاف اصطلاح ''دعویٰ''، ''شہادۃ'' اور ''قضا'' میں ہے۔

ج-عقد کے اثر کا توقف:

۷-فقہاء نے لکھا ہے کہ بسا اوقات عقد منعقد ہوتے ہوئے اس کا اثر کسی دوسری چیز مثلاً قبضہ یا اجازت وغیرہ پر موقوف ہوتا ہے، چنانچہ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ بیع فاسد (جو اصل کے لحاظ سے مشروع ہوتی ہے، وصف کے لحاظ سے نہیں) حقیقت میں بیع ہے، اور منعقد ہوتی ہے، لیکن اس کا حکم یعنی ملکیت، قبضہ پر موقوف رہتی ہے[۳]۔

بیع موقوف (یعنی ایسی بیع جس میں دوسرے کا حق متعلق ہو مثلاً بچہ اور فضولی کی بیع) جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور ایک روایت میں حنابلہ) کے نزدیک عقد صحیح ہے، قبضہ پر توقف کے بغیر حکم کے لئے مفید ہے، لیکن وہ اجازت پر موقوف رہتی ہے[۴] جیسا کہ اس کی تفصیل ''بیع موقوف'' میں ہے۔

(۱) القلیوبی ۴/ ۳۳۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۱۰، کشاف القناع ۶/ ۴۴۲۔

(۲) التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۶/ ۱۳۳۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۴، تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۴۴، فتح القدیر ۱/ ۴۳۔

(۴) البدائع ۵/ ۱۴۸، الدسوقی ۳/ ۱۰، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵، المغنی مع الشرح ۴/ ۲۷۴۔

د-فتوی میں توقف:

۸ - فقہاء نے آداب فتوی میں لکھا ہے کہ مفتی کو مسئلہ میں اچھی طرح اطمینان بخش طور پر غور کر لینا چاہئے، اور اگر مسئلہ کا حکم معلوم نہ ہو تو توقف کرے، تا آنکہ اس کا صحیح حکم ظاہر ہو جائے، اور آسان مسئلہ میں جس کا حکم اس کو معلوم نہیں اس کا توقف کرنا، مشکل مسئلہ ہی کی طرح ہے، تا کہ غور وفکر کی عادت پڑے[1]۔

فتوی میں تساہل ناجائز ہے، مثلاً جلد بازی کرنا، اور غور وفکر کا حق ادا نہ کرنا اور احتیاط سے کام نہ لینا، حطاب نے کہا: جو فتوی میں سہولت پسندی میں معروف ہو اس سے فتوی پوچھنا ناجائز ہے، اور بسا اوقات اس کا تساہل جلد بازی اور عدم احتیاط کی وجہ سے ہوگا، اور بسا اوقات اس کی وجہ سے وہ یہ خیال کرسکتا ہے کہ جلد بازی مہارت ہے، اور تاخیر بے بسی ہے، حالانکہ یہ اس کے لئے بہتر ہے کہ تاخیر کرے، لیکن غلطی نہ ہو، اس بات کے مقابلہ میں کہ خود گمراہ ہو اور دوسروں کو گمراہ کرے[2]۔

نووی نے سلف اور فضلاء خلف سے بہت سے مسائل میں فتوی دینے سے توقف نقل کیا ہے، اسی طرح ائمہ اربعہ اور بعد کے فقہاء سے بہت سے مسائل میں جواب دینے سے توقف منقول ہے[3]۔

ابن عابدین نے کہا: اور اس میں ہر مفتی کے لئے تنبیہ ہے کہ جس مسئلہ کی واقفیت نہ ہو اس میں توقف کرنے میں عار محسوس نہ کرے، اس لئے کہ اندازہ سے حکم بتانا حلال کو حرام اور حرام کو حلال کر کے اللہ تعالی پر افترا پردازی کرنا ہے[4]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "فتوی" میں ہے۔

توقیت

دیکھئے: "تأقیت"۔

---

(۱) المجموع للنووی ۱ر ۴۸، ۴۹۔

(۲) مواہب الجلیل للحطاب ۱ر ۳۲۔

(۳) المجموع للنووی ۱ر ۴۸، ۴۹، ۵۰۔

(۴) ابن عابدین ۱ر ۱۰۸، ۱۰۹، سابقہ مراجع۔

توقیف

تعریف:

۱- توقیف: تشدید کے ساتھ "وقّف" کا مصدر ہے۔

توقیف: کسی چیز پر مطلع کرنا، کہا جاتا ہے وقفته علی ذنبه: جرم پر خبردار کرنا، اور وقفت القارئ توقیفاً: وقف کے مواقع بتانا۔

توقیف الناس في الحج: لوگوں کا مواقف میں وقوف کرنا۔

توقیف، نص کی طرح ہے (یعنی بعض امور سے متعلق شارع کی نص)، کہا جاتا ہے: اللہ کے اسماء توقیفی ہیں (۱)۔

توقیف کا استعمال: کسی چیز میں تصرف روکنے کے معنی میں بھی ہوتا ہے۔

توقیف کا اصطلاحی مفہوم، اس کے لغوی مفہوم سے الگ نہیں ہے (۲)۔

شرعی حکم:

۲- اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات کے اثبات میں توقیف:

صاحب "شرح جوہرۃ التوحید" نے کہا: جمہور اہل سنت کے یہاں مختار یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں، اسی طرح صفات

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح، المغرب، ترتیب القاموس المحیط، المعجم الوسیط مادہ: "وقف"۔

(۲) المواقف رص ۳۳۳، مسلم الثبوت ۲/۱۱، شرح جوہرۃ التوحید/۹۰، التبصرہ بہامش فتح العلی ۱/۱۷۹، الأم ۵/۲۶۹، ۲۷۱، المہذب ۲/۲۶، السراجیہ ص ۳۱۷۔

بھی، لہٰذا اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی اسم یا صفت ثابت نہ ہوگی إلا یہ کہ اس کے بارے میں شارع کی طرف سے توقیف وارد ہو۔

معتزلہ کی رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ جس صفت کے ساتھ متصف ہے اس کے ہم معنی وصف جس میں کسی نقص کا وہم نہ ہو، اللہ کے لئے ثابت کرنا جائز ہے، گوکہ شارع کی طرف سے اس کی توقیف وارد نہ ہو، قاضی ابوبکر باقلانی کا میلان اسی طرف ہے، امام الحرمین نے اس میں توقف کیا ہے۔

امام غزالی نے تفصیل کرتے ہوئے صفت کو ثابت کرنا جو ذات سے زائد معنی کو بتاتی ہے جائز اور اسم کو ثابت کرنا جو ذات ہی پر دلالت کرتا ہے ممنوع قرار دیا ہے، جمہور کا مذہب مختار ہے۔

۳- "المواقف فی علم الکلام" میں ہے: اللہ کے اسماء توقیفی ہیں یعنی ان کا اطلاق اجازت پر موقوف ہے، اور یہ احتیاط کے لئے ہے، تاکہ باطل کے وہم سے اجتناب ہو سکے، کیوں کہ یہ بڑا نازک مسئلہ ہے۔

مشہور روایت جس میں اسماء کی توقیف وارد ہے اس میں ننانوے نام ہیں (۱)۔

ابن کثیر نے کہا: جاننا چاہئے کہ اسماء حسنی ننانوے میں منحصر نہیں، اس کی دلیل مسند احمد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**ما أصاب أحداً هم ولا حزن قط، فقال: اللهم إني عبدك ابن عبدك ابن أمتك، ناصيتي بيدك ماض فيّ حكمك، عدل فيَّ قضاؤك، أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك، أو علمته أحدا من خلقك، أو أنزلته في كتابك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك، أن**

(۱) شرح جوہرۃ التوحید/۸۹، ۹۰ طبع دار الکتب العلمیہ، المواقف رص ۳۳۳ طبع عالم الکتب۔

تجعل القرآن العظيم ربيع قلبي، ونور صدري، وجلاء حزني، وذهاب همي، إلا أذهب الله همه وحزنه وأبدله مكانه فرجا" فقيل يا رسول الله: ألا نتعلمها؟ فقال: بلى، ينبغي لمن سمعها أن يتعلمها"[1] (جس کو بھی کبھی کوئی فکر یا غم لاحق ہواور وہ یہ دعا پڑھے: خدایا! میں تیرا بندہ ہوں، تیرے بندے کا بیٹا، تیری بندی کا بیٹا ہوں، میری پیشانی تیرے قبضہ میں ہے، میرے بارے میں تیرا حکم نافذ ہے، میرے بارے میں تیرا فیصلہ انصاف ہے، میں تجھ سے تیرے ہر اس نام کے ذریعہ مانگتا ہوں، جو تو نے اپنے لئے مقرر کیا ہے یا جسے اپنی مخلوق میں سے کسی کو سکھایا ہے یا اپنی کتاب میں نازل کیا ہے، یا اپنے پاس علم غیب میں محفوظ رکھا ہے کہ تو قرآن کریم کو میرے دل کی رونق، میرے سینے کا نور، میرے غم کا ازالہ، اور میرے فکر کا خاتمہ بنادے، تو اللہ تعالیٰ اس کے فکر وغم کو دور کردیتا ہے، اور اس کی جگہ کشادگی پیدا کردیتا ہے۔ عرض کیا گیا: اللہ کے رسول! کیا ہم اس کو نہ سیکھ لیں؟ آپ نے فرمایا: کیوں نہیں!! بلکہ جو بھی اس کو سنے، سیکھ لینا چاہئے)۔

ابوحاتم بن حبان بستی نے اپنی صحیح میں اسی کے مثل روایت نقل کی ہے، اور ایک مالکی امام فقیہ ابوبکر بن العربی نے اپنی کتاب "الأحوذی فی شرح الترمذی" میں لکھا ہے کہ بعض نے کتاب وسنت کی روشنی میں اللہ تعالیٰ کے ایک ہزار نام جمع کئے ہیں، واللہ اعلم[2]۔

قرآن کی آیات اور سورتوں کی ترتیب میں توقیف:

۴- مسلم الثبوت میں ہے: اہل حق یعنی اہل سنت والجماعت کا اجماع ہے کہ قرآن کریم کی ہر سورت کی آیات کی ترتیب توقیفی ہے، یعنی اللہ کے حکم سے اور رسول اللہ ﷺ کے حکم سے ہے، اسی پر اجماع منعقد ہے، اس میں کوئی شبہ نہیں، اور حضور ﷺ سے تواتر کے ساتھ بلاشبہ یہی منقول ہے۔

"الاتقان" میں ہے: اس بات پر اجماع ہے اور مترادف نصوص وارد ہیں کہ قرآن کی آیات کی ترتیب توقیفی ہے، اس میں کوئی شبہ نہیں، رہا اجماع تو اس کو سب سے لوگوں نے نقل کیا ہے مثلاً زرکشی نے "البرہان" میں اور ابوجعفر بن زبیر نے "المناسبات" میں، ان کی عبارت ہے: سورتوں میں آیات کی ترتیب حضور ﷺ کی توقیف اور آپ ﷺ کے حکم سے ہے، اس سلسلہ میں مسلمانوں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔

آگے صاحب مسلم الثبوت نے کہا: رہی خود سورتوں میں باہمی ترتیب تو محققین کی رائے ہے کہ یہ رسول اللہ ﷺ کے حکم سے ہے۔

بعض نے کہا: یہ ترتیب صحابہ کے اجتہاد سے ہے، ابن فارس نے اس کی دلیل یہ دی ہے کہ سورتوں کی ترتیب میں مصاحف الگ الگ ہیں، حضرت علیؓ کا مصحف نزول کی ترتیب کے لحاظ سے تھا، اور ابن مسعود کا مصحف اس کے خلاف تھا، اور حق بات پہلی ہے۔

پھر کہا: آیات اور سورتوں کے درمیان بلاشبہ تواتر کے ساتھ جو ترتیب منقول ہے قطعی طور پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے[1]۔

زرکشی نے اس سلسلہ میں اختلاف نقل کیا ہے اور کسی قول کو ترجیح نہیں دی ہے البتہ اخیر بحث میں کہا: ان میں سے بعض کی، بعض کے بعد ترتیب کوئی ایسا امر نہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے واجب کیا ہو، بلکہ اس

---

(۱) حدیث: "ما أصاب أحدا همّ......" کی روایت احمد (۱/۳۹۱ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے اور ہیثمی نے کہا: احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں (مجمع الزوائد ۱۰/۱۳۶ طبع دار الکتاب العربی)۔

(۲) تفسیر ابن کثیر: سورۂ اعراف/۱۸۰ کے تحت۔

---

(۱) مسلم الثبوت ۲/۱۱، ۱۲، الاتقان للسیوطی ۱/۶۰-۶۲، الفواکہ الدوانی ۱/۷۷۔

کا تعلق ان کے اجتہاد واختیار سے ہے، اور اسی وجہ سے ہر مصحف کی الگ الگ ترتیب تھی، البتہ مصحف عثمانی کی ترتیب سب سے کامل ہے[(۱)] دیکھئے: ''اصولی ضمیمہ''۔

شریعت کی مقادیر میں توقیف:

۵- سیوطی نے ''الأشباہ'' میں لکھا ہے کہ مقادیر شرعیہ کی چار اقسام ہیں:

اول: جس میں کمی بیشی ممنوع ہے مثلاً رکعات کی تعداد، حدود اور میراث کے حصے۔

دوم: جس میں زیادتی کمی ممنوع نہیں مثلاً طہارت میں تین کی تعداد۔

سوم: جس میں زیادتی ممنوع ہے کمی نہیں مثلاً خیار شرط تین دن، اور مرتد کو تین دن کی مہلت دینا۔

چہارم: اس کے برعکس مثلاً استنجاء میں تین بار، کتے کے منہ لگائے ہوئے برتن کو دھونے اور طواف میں سات کی تعداد، رضاعت میں پانچ کی تعداد اور زکاۃ، گواہی اور چوری کے نصاب[(۲)]۔

یہ تفصیل شافعیہ کے یہاں ہے، ان میں سے بعض مسائل میں اختلاف ہے جس کو ان کے مقامات پر دیکھا جائے۔

مدعابہ میں تصرف سے روکنے کے معنی میں توقیف:

۶- فقہاء مدعابہ میں تصرف سے روکنے کے معنی میں توقیف استعمال کرتے ہیں، ابن فرحون ''التبصرۃ'' میں لکھتے ہیں، ''مدعابہ'' کی توقیف کی تین انواع ہیں:

نوع اول: عقار کی توقیف اور اس کی دو قسمیں ہیں: گھر اور اراضی، شئی مدعابہ میں ایک فریق کے محض دعویٰ کی وجہ سے توقیف نہیں ہوگی، اور کسی کو کسی چیز سے محض اس پر دوسرے کے دعوی کی وجہ سے نہیں روکا جائے گا تا آنکہ اس کے ساتھ کوئی ایسا سبب ہو جس سے دعوی کو تقویت پہنچے، مثلاً عادل یا غیر عادل گواہی، جب یہ ثابت ہو گیا تو مکانات میں روکنا دو طرح سے ہوگا:

اول: ظاہری شبہ موجود ہو یا غیر عادل ہونا ظاہر ہو جائے، اور مدعی اس کو ثابت کرنے کے لئے اس کی توقیف چاہے، تو یہاں توقیف یہ ہے کہ جس کے قبضہ میں وہ چیز ہے (یعنی مدعا علیہ) کو اس میں کوئی ایسا تصرف کرنے سے روک دیا جائے جو اس کو ختم کردے، مثلاً فروخت کرنا، ہبہ کرنا یا ایسا تصرف جو اس کو موجودہ حالت سے نکال دے، مثلاً تعمیر کرنا اور منہدم کرنا وغیرہ، لیکن اس کا قبضہ اس سے نہیں اٹھایا جائے گا۔

دوم: جب مدعی اس سلسلہ میں اپنے دعوی کو قطعی گواہی کے ذریعہ ثابت کردے اور مدعا علیہ دعویٰ کرے کہ مدعی کے لئے بینہ سے جو ثابت ہوا ہے، مدعا علیہ اس کے دفع کا دعوی کرے تو مدعی علیہ کے لئے وقت مقرر کیا جائے گا، اور اس وقت مدعابہ کو اس طرح موقوف رکھا جائے گا کہ اول کے قبضہ کو اس سے ہٹا دیا جائے گا، لہذا اگر گھر ہو تو اس کو مقفل کردیا جائے گا، اگر زمین ہو تو اس کو جوتنے سے روک دیا جائے گا، یا دوکان ہو جس کی آمدنی ہو تو آمدنی موقوف رکھی جائے گی[(۱)]۔

نوع دوم: جانور کی توقیف، اگر ایک شخص دوسرے کے قبضہ میں موجود جانور پر دعویٰ کرے اور اس کی توقیف کا خواہاں ہو، تاکہ اس پر گواہ پیش کرسکے، تو اگر اس میں بعد ودوری ہو تو اس کو یہ حق حاصل نہیں ہوگا، اور اگر جس گواہ کے ہونے کا اس نے دعوی کیا ہے، اسی جگہ ہو، تو تقریباً ایک روز تک اس کی توقیف ہوگی، اب اگر وہ اپنے

---

(۱) البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۲۶۲ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۲) الاشباہ للسیوطی ۴۲۱، ۴۲۲۔

(۱) التبصرۃ بہامش فتح العلی المالک ۱/ ۱۷۹ طبع دار المعرفہ۔

حق میں گواہ پیش نہ کر سکے تو اس کا کوئی حق نہیں ہوگا، پھر اس کو یہ حق نہ ہوگا کہ مدعا علیہ سے انکار دعویٰ کی صورت میں قسم لے، اس لئے کہ وہ کہے گا: تمہاری بات کا مجھے کوئی علم نہیں، ہاں اگر یہ گمان ہو کہ اس کو اس کا علم ہے تو اس سے قسم لی جائے گی[۱]۔

نوع سوم: بہت جلد خراب ہونے والی چیز کی توقیف، مثلاً گوشت اور تر میوے وغیرہ، اگر مدعی کے حق میں کوئی ایک شخص گواہی دے اور وہ خود حلف اٹھانے سے اعراض کرے اور کہے: میرے پاس دوسرا گواہ ہے، یا غیر عادل گواہ پیش کرتے ہوئے قطعی ثبوت کا دعوی کرے تو اس کو اتنی مدت تک مہلت دی جائے گی کہ اس طرح کی چیز اس مدت میں خراب نہ ہو، اگر وہ اپنے استحقاق کا سبب پیش کردے تو ٹھیک ہے، ورنہ مدعا علیہ اور اس کے سامان کو چھوڑ دیا جائے گا[۲]۔

حنفیہ کہتے ہیں: اگر مدعی بہ منقول ہو اور مدعی قاضی سے مطالبہ کرے کہ اس کو کسی عادل کے قبضہ میں دے دیا جائے، اور مدعا علیہ کی طرف سے کفیل بالنفس اور کفیل بالمدعی بہ کے پیش کرنے پر اکتفا نہ کیا جائے، تو اگر مدعا علیہ عادل ہو تو قاضی اس کی درخواست قبول نہیں کرے گا، ہاں اگر فاسق ہو تو قبول کرلے گا۔

اگر دوسرے کے قبضہ میں عقار کا دعوی کرے اور بینہ پیش کرے تو قاضی اس کو کسی عادل کے قبضہ میں رکھنے کا حکم نہ دے گا، اور نہ اس پر کفیل دینے کا حکم دے گا، ہاں اگر پھل دار درخت والی زمین ہو تو اس کو کسی عادل کے قبضہ میں رکھ دیا جائے گا[۳]۔

اگر کسی جائیداد میں دو افراد میں نزاع ہو اور فریقین میں سے کوئی بھی اپنا قبضہ اس پر ثابت نہ کر سکے تو ان میں سے ہر ایک سے دوسرے کے مطالبہ پر اس بات کی قسم لی جائے گی کہ دوسرے فریق مخالف کا اس عقار پر قبضہ نہیں ہے، اگر وہ دونوں قسم کھانے سے گریز کریں تو ان دونوں کا اس پر قابض ہونا ثابت ہوجائے گا، اور وہ دونوں اس میں شریک ہوں گے۔

اگر ان میں سے کوئی ایک قسم کھانے سے انکار کرے اور دوسرا حلف اٹھالے تو صرف حلف اٹھانے والے کو اس عقار پر قابض ہونے کا فیصلہ کر دیا جائے گا، اور دوسرے کو اس سے خارج مانا جائے گا۔

اگر دونوں ہی قسم کھالیں تو کسی کے حق میں قابض ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، اور مدعا بہ عقار کو حقیقت حال کے ظاہر ہونے تک موقوف رکھا جائے گا[۱]۔

شافعیہ نے کہا: اگر کوئی کسی پر اس کے قبضہ میں موجود کسی چیز کا دعویٰ کرے اور مدعی کے پاس غائب یا حاضر بینہ ہو لیکن وہ نامعلوم ہو، اور اس چیز کو منتقل کرنے سے اس کو اندیشہ ہو، یا اس پر دین کا یا زمین وغیرہ چند موجود چیزوں کا دعوی کرے اور مدعا علیہ منکر ہو، اور مدعی کے پاس بینہ موجود نہ ہو، اور اسے اندیشہ ہو کہ مدعا علیہ اپنے زیر قبضہ سامان کے بارے میں اپنی اولاد یا دوسروں کے لئے اقرار کرلے گا اور یہ ایسے شہر میں پیش آئے جہاں لوگوں میں اس طرح کی چیز عام ہو، اور ان کے یہاں مشہور ومعروف ہو، اور یہ مدعا علیہ، ایسا کام کرنے میں زیادہ مشہور ہو، اس لئے مدعی اس پر بینہ قائم کرنے تک حجر عائد کرنے کی درخواست کرے، تو بعض شافعیہ نے اس میں اختلاف ذکر کیا ہے، قاضی حسین اور دوسرے حضرات کی رائے ہے کہ اگر مدعا علیہ کی حیلہ بازی معروف ہو اور یہی اس کی عادت رہی ہو تو قاضی اس پر پابندی عائد کردے گا، دوسرے شافعیہ کی رائے ہے کہ یہ شخص مفلس (دیوالیہ) کی طرح ہے جبکہ اس پر دیون اس کے مال سے زیادہ ہوں، اور یہ ثابت ہو چکا ہو کہ اس کے اخراجات آمدنی سے

---

(۱) حوالہ سابق ۱/ ۱۸۰۔

(۲) التبصرۃ ۱/ ۱۸۱۔

(۳) شرح المجلہ للأتاسی دفعہ (۱۸۱۶) ۶/ ۹۴۔

(۱) مجلۃ الأحکام وشرح درر الحکام (دفعہ ۱۷۵۵) ۴/ ۴۶۵۔

زیادہ ہیں اور اس کے مال کے برباد ہونے کا اندیشہ ہو، تو اس صورت میں اصح قول کے مطابق اس پر پابندی عائد کرنا متعین ہے، اور یہ قریب قریب اس کے مشابہ ہے۔

شافعیہ نے یہ بھی کہا: اگر مدعی دو مجہول گواہ پیش کرے اور بینہ کے تزکیہ تک مدعا علیہ اور اس چیز کے درمیان رکاوٹ پیدا کرنے کا مطالبہ کرے تو کیا اس کا یہ مطالبہ قبول کیا جائے گا؟ اس میں دو اقوال ہیں (۱)۔

حنابلہ کے کلام کا ظاہر جیسا کہ ''المغنی'' میں ہے، یہ ہے کہ وہ دعویٰ میں توقیف کے قائل نہیں ہیں (۲)۔

اور اسی قبیل سے غائب اور یتیم کے مال کی توقیف ہے (۳)۔

اسی طرح حمل یا مفقود ہونے کے سبب مکمل ترکہ یا اس کے کچھ حصہ کی تقسیم کی توقیف ہے، (دیکھئے: ''اِرث'')۔

اِیلاء کرنے والے کی توقیف:

۷- جس نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا اور مدتِ ایلاء (چار ماہ) گزر گئی تو فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا مدّت گزرنے کے ساتھ عورت مطلقہ ہو جائے گی؟ یا قاضی شوہر کو روکے گا کہ وہ رجوع کرے یا طلاق دے۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ چار ماہ گزرنے کے بعد حاکم اس کو روکے گا کہ وہ رجوع کرے یا طلاق دے، خود بخود مدت گزرنے سے عورت پر طلاق نہیں پڑے گی، امام احمد نے کہا: ایلاء میں اس کو روکا جائے گا، اکابر صحابہ اور حضرت عمر سے اس سلسلہ میں جو منقول ہے اس سے یہی معلوم ہوتا ہے، حضرت

(۱) أدب القضاء ۲۶۸/، ۲۷۰، ۲۷۲، نیز دیکھئے: الروضہ ۱۲/ ۵۱۔
(۲) المغنی ۹/ ۲۸۷، ۲۸۸۔
(۳) التبصرۃ ۱/ ۱۸۲۔

عثمانؓ اور حضرت علیؓ سے بھی یہی مروی ہے، امام احمد حضرت علی کی حدیث کو ثابت قرار دیتے تھے، یہی حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کا قول ہے، یہی حضرت ابو درداءؓ سے مروی ہے، سلیمان بن یسار نے کہا: انیس صحابہ کرام ایلاء میں توقیف کے قائل تھے، سہیل بن ابی صالح نے کہا: میں نے بارہ صحابہ کرام سے دریافت کیا، ہر ایک یہی کہتا تھا کہ اس پر کچھ نہیں، تا آنکہ چار ماہ گزر جائیں تو اس کو روکا جائے گا کہ اگر رجوع کرلے تو ٹھیک ہے ورنہ طلاق دے، یہی سعید بن المسیب، عروہ، مجاہد اور طاؤس کا قول ہے، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: ''لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاؤُوْا فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ'' (۱) (جو لوگ اپنی بیویوں سے (ہمبستری نہ کرنے کی) قسم کھا بیٹھتے ہیں ان کے لئے مہلت چار ماہ تک ہے)۔

اس کا ظاہر یہ ہے کہ فیٔ (رجوع) چار ماہ کے بعد ہوگا، اس لئے کہ ''فیٔ'' کو چار ماہ کے بعد فاء کے ساتھ جو تعقیب (بعد میں آنا) کی متقاضی ہے، ذکر کیا ہے، اس کے بعد فرمایا: ''وَإِنْ عَزَمُوا الطلاق فَإِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ'' (۲) (اور اگر طلاق (ہی) کا پختہ ارادہ کرلیں تو بے شک اللہ بڑا سننے والا، بڑا جاننے والا ہے) اگر محض مدت گزرنے سے طلاق پڑ جاتی تو اس کے عزم کی ضرورت نہیں تھی (۳)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ چار ماہ گزرنے کے بعد فیٔ کے بغیر طلاق پڑ جاتی ہے، کیونکہ اس نے ایلاء کے ذریعہ دوران مدت عورت کا حق جماع ادا کرنے سے خود کو روکنے کا عزم کرلیا ہے، اور اس عزم کی تاکید قسم کے ذریعہ کرلی ہے، لہذا اگر مدت گزر جائے اور وہ فیٔ پر قدرت

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۶۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۷۔
(۳) المغنی ۷/ ۳۱۸، ۳۱۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۰۸، شائع کردہ مکتبۃ الکلیات الازہریہ، الأم ۵/ ۲۶۹، ۲۷۱۔

کے باوجود فئی نہ کرے، تو اس نے قسم کے ذریعہ مؤکد عزم کو فعل کے ذریعہ حقیقت بنا دیا، لہذا اس عورت کے حق میں ظلم اور یقینی ہو گیا، اس لئے عورت بائنہ ہوجائے گی، یہ مرد کے ظلم کی جزاء اور عورت کے ساتھ رحم وکرم کا تقاضا ہے، اور مرد کو روکا نہیں جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے انتظار کی مدت چار ماہ مقرر کی ہے اور روکنا منصوص علیہ مدت میں اضافہ کا سبب ہوگا (۱)۔

(۱) البدائع ۱۷۶/۳۔

توکل

تعریف:

۱ - لغت میں توکل کا معنی عاجزی ظاہر کرنا، غیر پر اعتماد کرنا، تفویض کرنا، اور فرماں بردار ہونا ہے، اس سے اسم: ''وکالت'' ہے، کہا جاتا ہے: ''وَكَّلَ أَمْرَهُ إِلٰى فُلَانٍ'' اپنا معاملہ فلاں کو تفویض کیا، اس پر اس میں اعتماد کیا، اور ''تَوَكَّلَ عَلٰى اللّٰهِ'' اللہ تعالیٰ پر اعتماد و بھروسہ کیا، اور اتکل علیہ في أمرہ: اسی معنی میں ہے، اور ''توکل'' کا معنی ''وکالت قبول کرنا'' بھی ہے، کہا جاتا ہے: وکلتہ توکیلا فتوکل: اس کو وکیل بنایا تو اس نے وکالت قبول کر لی (۱)۔

شریعت میں ''توکل'' کا معنی: اللہ پر بھروسہ کرنا اور اس بات کا یقین کرنا کہ اس کا فیصلہ نافذ ہے، اور اس کے لئے ضروری اسباب کی تلاش میں نبی ﷺ کی سنت کی اتباع کر رہا ہے (۲)۔

توکل کا حکم:

۲ - توکل یعنی تمام امور میں اللہ تعالیٰ پر بھروسہ اور اس پر اعتماد کرنا واجب ہے، بہت سی آیات واحادیث نبویہ میں اس کا حکم آیا ہے۔

نبی ﷺ کو خطاب کرتے ہوئے فرمان باری ہے: ''**وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ**

(۱) لسان العرب، متن اللغۃ، المصباح المنیر مادہ: ''وکل''، احیاء علوم الدین ۶۵/۲۔

(۲) تفسیر القرطبی: سورۂ آل عمران / ۱۲۲ کے تحت، ۱۸۹/۴۔

الْمُتَوَكِّلِيْنَ"[۱] (ان سے معاملات میں مشورہ لیتے رہئے لیکن جب آپ پختہ ارادہ کرلیں تو اللہ پر بھروسہ رکھئے) اور مسلمانوں کو بھی توکل کا حکم دیا گیا ہے، فرمان باری ہے: "وعلى الله فليتوكل المؤمنون"[۲] (اور مسلمانوں کو تو اللہ ہی پر اعتماد رکھنا چاہئے)، نیز فرمایا: "وَقَالَ مُوْسٰى: يٰا قَوْمِ! إِنْ كُنتُمْ آمَنتُمْ بِاللّٰهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوْا إِنْ كُنتُمْ مُسْلِمِيْنَ"[۳] (اور موسی نے کہا اے میری قوم والو! اگر تم اللہ پر ایمان رکھتے ہو تو بھروسہ بھی اسی پر کرو اگر تم فرماں بردار ہو)۔

۳- رہا توکل یعنی قابل نیابت امور میں دوسرے کو اپنی طرف سے تصرف کرنے والا وکیل بنانا تو یہ جائز ہے، اس کی بحث اصطلاح: "وکالت" میں آئے گی۔

۴- توکل یعنی تمام امور میں اللہ تعالیٰ پر اعتماد، بھروسہ اور رجوع کرنا، یہ دل کے اعمال میں سے ہے، جیسے ایمان، معرفت الٰہی، تفکر، صبر، قضاوقدر پر رضامندی، اللہ تعالیٰ سے محبت، اس کے نبی ﷺ سے محبت، اندرونی رذائل مثلاً کینہ، حسد اور ریاکاری سے پاک ہونا، یہ فقہ کے مباحث میں داخل نہیں، اس کا اصل مقام کتبِ توحید وعلم اخلاق ہے[۴]۔

توکل اسباب اختیار کرنے کے منافی نہیں:

۵- عام فقہاء اور محقق صوفیاء کی رائے میں توکل علی اللہ، جدوجہد کرنے اور اسباب اختیار کرنے کے منافی نہیں ہے جیسے کھانا پینا، دشمنوں سے بچنا، ہتھیاروں کا فراہم کرنا اور ان چیزوں کا اختیار کرنا جو

(۱) سورۂ آل عمران/ ۱۵۹۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۲۲۔

(۳) سورۂ یونس/ ۸۴۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۰۶، ۱۰۷ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی مصر۔

سنت الٰہی کا تقاضا ہوں بشرطیکہ یہ اعتقاد رکھے کہ اسباب تنہا نہ فائدہ پہنچاتے ہیں نہ نقصان کو دور کرتے ہیں، بلکہ سبب (علاج) اور مسبب (شفا) اللہ تعالیٰ کا فعل ہے، ہر ایک اسی کی طرف سے ہے اور اسی کی مشیئت سے ہے، یہ چیزیں توکل علی اللہ کے منافی نہیں ہیں، سہل نے کہا: جو کہے کہ توکل ترک عمل کے ذریعہ ہے، اس نے رسول اللہ ﷺ کی سنت پر طعن کیا[۱]۔

امام رازی نے فرمان باری "وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ"[۲] کی تفسیر میں کہا: آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ توکل یہ نہیں کہ انسان اپنا خیال نہ رکھے، جیسا کہ بعض جاہل کہتے ہیں، ورنہ مشورہ کرنے کا حکم توکل کرنے کے حکم کے منافی ہوگا بلکہ توکل علی اللہ یہ ہے کہ انسان اسبابِ ظاہری کی رعایت کرے، ہاں دل سے اس پر اعتماد نہ کر بیٹھے، بلکہ اللہ تعالیٰ پر اعتماد ہو[۳]۔

جمہور علماء مسلمین کی رائے ہے کہ صحیح توکل اسباب اختیار کرنے کے ساتھ ہی ہوتا ہے، اس کے بغیر توکل کا دعوی شریعت سے ناواقفیت اور عقل میں خرابی ہے۔

امام احمد سے دریافت کیا گیا کہ آپ اس شخص کے بارے میں کیا فرماتے ہیں جو اپنے گھر اور مسجد میں بیٹھ جائے، اور کہے کہ میں کوئی کام نہیں کروں گا تا آنکہ میرا رزق آئے؟ امام احمد نے فرمایا: یہ شخص جاہل ہے، کیا اس نے یہ فرمان نبوی نہیں سنا: "جعل رزقي تحت ظل رمحي"[۴] (میرا رزق میرے نیزے کے سایہ میں رکھا گیا ہے)۔

(۱) تفسیر القرطبی ۴/ ۱۸۹: سورۂ آل عمران/ ۱۲۲ کے تحت۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۵۹۔

(۳) تفسیر الرازی ۹/ ۶۸: سورۂ آل عمران/ ۱۵۹ کے تحت۔

(۴) حدیث: "جعل رزقي تحت ظل رمحي" یہ ایک حدیث کا ٹکڑا ہے جس کے شروع کا حصہ ہے: "بعثت بين يدي الساعة بالسيف......" جس کی روایت احمد (۲/ ۱۴۲؛ ۵۱۱۴ طبع دار المعارف) نے کی ہے، احمد شاکر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا: کوئی بھی رزق کی تلاش سے ہاتھ باندھ کر بیٹھ نہ جائے اور کہے: خدایا! روزی دے، اور تمہیں معلوم ہے کہ آسمان سونے چاندی نہیں برساتا)[۱]۔

قرآن کریم اور سنت نبویہ میں اسباب اختیار کرنے کا حکم تواتر کے ساتھ منقول ہے۔

صحیح ابن حبان میں ہے: "أن رجلا جاء إلى النبي ﷺ وأراد أن يترك ناقته وقال: أأعقلها وأتوكل، أو أطلقها وأتوكل؟ فقال النبي ﷺ: أعقلها، وتوكل"[۲] (ایک شخص خدمت نبوی میں آیا، اس نے اپنی اونٹنی چھوڑنی چاہی، اور اس نے کہا: کیا میں اونٹنی کو باندھ کر توکل کروں یا اس کو کھلا رکھ کر توکل کروں؟ حضور ﷺ نے فرمایا: اس کو باندھ کر توکل کرو)۔

فرمان نبوی ہے: "لأن يأخذ أحدكم حبله فيأتي بحزمة حطب على ظهره فيبيعها فيكف الله بها وجهه خير له من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه"[۳] (اگر کوئی اپنی رسی اٹھائے، اور لکڑی کا گٹھا اپنی پیٹھ پر لاد کر لائے، اس کو بیچے، اور اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ اس کی آبرو بچائے رکھے تو یہ اس کے لئے اس سے بہتر ہے کہ لوگوں سے سوال کرے، وہ دیں یا نہ دیں)۔

فرمان باری ہے: "فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا"[۴] (سو جو کچھ تم نے ان سے لیا ہے اس کو حلال پاک سمجھ کر کھاؤ)، اور غنیمت

(۱) إحیاء علوم الدین ۲/ ۶۳۔

(۲) حدیث: "أعقلها وتوكل" کی روایت ترمذی (۴/ ۶۶۸ طبع مصطفیٰ الحلبی) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے، اور اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "لأن يأخذ أحدكم حبله فيأتي بحزمة حطب على ظهره فيبيعها فيكف الله بها وجهه" کی روایت بخاری (۳/ ۳۳۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۲۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۴) سورۂ انفال/ ۶۹۔

درحقیقت کمائی ہے، اور فرمان باری ہے: "فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ"[۱] (سو تم (کافروں کی) گردنوں کے اوپر مارو اور ان کے پور پور پر ضرب لگاؤ)، اور مارنا عمل ہے، اور فرمان باری ہے: "فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ"[۲] (سو تم اس کے راستوں میں چلو پھرو اور اللہ کی (دی ہوئی) روزی میں سے کھاؤ پیو)، اور فرمان باری ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ"[۳] (اے ایمان والو اپنی احتیاط کرلو) اور فرمان باری ہے: "وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ"[۴] (اور ان سے مقابلہ کے لئے جس قدر بھی تم سے ہوسکے سامان درست رکھو قوت سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے)۔

رسول اللہ ﷺ نے دوا علاج کرنے کا حکم دیا ہے، فرمان نبوی ہے: "تداووا عباد الله، فإن الله تعالىٰ لم يضع داء إلا وضع معه الشفاء"[۵] (اللہ کے بندو! دوا کرو، اللہ تعالیٰ نے جو مرض بھی رکھا ہے، اس کے ساتھ شفاء بھی رکھی ہے)۔

''ثلاثیات مسند احمد'' کے شارح نے اس حدیث کی تشریح میں کہا: حضور ﷺ نے لوگوں کو اللہ کا بندہ کہا جس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دوا کرنا توکل کے منافی نہیں، یعنی دوا کرو، لیکن شفاء کے لئے دوا پر بھروسہ نہ کرو بلکہ اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کرنے والے بنو، دوا کرنا توکل کے منافی نہیں، جیسا کہ کھانے پینے سے بھوک

(۱) سورۂ انفال/ ۱۲۔

(۲) سورۂ ملک/ ۱۵۔

(۳) سورۂ نساء/ ۷۱۔

(۴) سورۂ أنفال/ ۶۰۔

(۵) حدیث: "تداووا عباد الله فإن الله تعالىٰ لم يضع داء إلا وضع معه الشفاء" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۱۹۲، ۱۹۳ طبع عزت عبید دعاس)، ترمذی (۴/ ۳۸۳ طبع مصطفیٰ الحلبی) اور ابن ماجہ (۲/ ۱۱۳۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حسن صحیح ہے۔

پیاس بجھانا، ہلاکت خیز چیزوں سے اجتناب، عافیت کی طلب اور ضرر کے ازالہ کی دعا توکل کے منافی نہیں، اور انہوں نے کہا: سابقہ احادیث میں اسباب کا اثبات ہے، اور یہ کہ اسباب توکل علی اللہ کے منافی نہیں اس شخص کے لئے جس کا یہ عقیدہ ہو کہ یہ اسباب اللہ تعالیٰ کے حکم اور اس کی تقدیر سے ہیں، بذاتِ خود شفاء نہیں دیتے، بلکہ اللہ تعالیٰ کے مقرر کرنے کی وجہ سے دیتے ہیں (۱)۔

حضور ﷺ نے توکل میں وہمی افعال کے ترک کا حکم دیا ہے نہ کہ حقیقی افعال کے چھوڑنے کا، حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفا بغير حساب، فقالوا من هم يا رسول الله ؟ فقال: الذين لايسترقون ولا يتطيرون، ولا يكتوون، وعلى ربهم يتوكلون**" (۲) (میری امت کے ستر ہزار افراد جنت میں بلاحساب داخل ہوں گے، لوگوں نے پوچھا: وہ کون لوگ ہوں گے اے اللہ کے رسول! آپ ﷺ نے فرمایا: وہ لوگ جو نہ منتر کرتے ہیں، نہ بدشگون لیتے ہیں، نہ داغ لگاتے ہیں، اور اپنے پروردگار پر بھروسہ کرتے ہیں)۔

فرمان نبوی ہے: "**لو أنكم توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا**" (۳) (اگر تم اللہ پر توکل کرو جیسا کہ اس کا حق ہے، تو تم کو بھی اسی طرح روزی دی جائے گی، جیسا کہ پرندوں کو دی جاتی ہے، جو صبح خالی پیٹ نکلتے ہیں، اور شام کو شکم سیر واپس آتے ہیں)، اس حدیث سے ظاہر ہے کہ توکل جدوجہد کے ساتھ ہے، اس لئے کہ اس میں پرندوں کے ایک عمل کا ذکر ہے یعنی صبح کو روزی کی تلاش میں خالی پیٹ جانا اور شکم سیر ہو کر لوٹنا۔

تِوَلہ

دیکھئے: "تعویذ"۔

---

(۱) شرح ثلاثیات مسند احمد ۲/ ۶۳۶، ۶۳۷۔

(۲) حدیث: "يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفا بغير حساب......" کی روایت بخاری (۱۱/ ۴۰۵، ۴۰۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۹۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "لو أنكم توكلتم على الله حق توكله لرزقكم......" کی روایت ترمذی (۴/ ۵۷۳ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے، اور اس کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۳۹۴ طبع عیسی الحلبی) اور احمد (۱/ ۲۴۳، ۲۰۵ طبع دار المعارف، احمد شاکر نے کہا: اس کی اسناد صحیح ہے) نے حضرت عمر بن الخطاب سے کی ہے، الفاظ ابن ماجہ کے ہیں۔

تولّی

تعریف:

ا-تولّی: "تولیٰ" کا مصدر ہے، اس کی اصل ثلاثی "ولي" ہے۔

لغت میں "تولي" کے بہت سے معانی ہیں:

ایک معنی نصرت ہے، کہا جاتا ہے: تولیت فلاناً: یعنی میں نے اس کوولی بنایا[1]۔

ایک معنی اتباع ورضامندی ہے، کہا جاتا ہے: تولیته: یعنی میں نے اس کی اطاعت کی[2]۔

ایک معنی تقلد (ذمہ داری قبول کرنا) ہے[3] اوراسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ"[4] (اگر تم کوحکومت مل جائے تو آیا تم کو یہ احتمال بھی ہے کہ تم لوگ دنیا میں فساد مچادو گے اور آپس میں قطع قرابت کرلو گے)۔

ابوالعالیہ نے کہا: اگر تم حکومت کے ذمہ دار بن جاؤ اور تم کو حاکم بنادیا جائے تو اندیشہ ہے کہ رشوت خوری کے ذریعہ ملک میں بگاڑ پیدا کروگے[5]۔

(۱) القاموس المحیط ۴/ ۴۰۴،لسان العرب ۳/ ۹۸۶،الکلیات ۲/ ۹۷۔
(۲) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۱۷۶۔
(۳) القاموس المحیط ۴/ ۴۰۴،لسان العرب ۳/ ۹۸۷۔
(۴) سورۂ محمد/ ۲۲۔
(۵) تفسیر القرطبی ۱۶/ ۲۴۵۔

ایک معنی انسان کا کسی چیز کو بذات خود انجام دینا ہے، فرمان باری ہے: "وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ" (اور جس نے ان میں سے سب سے بڑا حصہ لیا اس کے لئے سزا بھی (سب سے بڑھ کر) سخت ہے) یعنی جھوٹا بہتان لگایا اور اس کی اشاعت کی[1]۔

ایک معنی رجوع کرنا، پیٹھ پھیرنا، منھ موڑنا ہے اور رخ کرنا ہے، کہا جاتا ہے: تولی إلیه: اس کی طرف متوجہ ہوا، اوراسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ"[2] (پھرہٹ کر سایہ میں آ گئے)۔

اگر "تولیٰ" کا صلہ لفظاً یا تقدیراً "عن" ہوتو اس کا معنی اعراض کرنا ہے، اوراسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "فَتَوَلَّ عَنْهُمْ"[3] (سو اب ان کا خیال نہ کیجئے)، نیز فرمایا: "فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ"[4] (سو اگر یہ (اب بھی) سرتابی رکھیں تو بیشک اللہ خوب جاننے والا ہے مفسدوں کا)۔

"تولی" بسا اوقات بدن کے ذریعہ ہوتی ہے اور بسا اوقات کان نہ لگانے اور تعمیل نہ کرنے کے ذریعہ ہوتی ہے، فرمان باری ہے: "وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ"[5] (اور اس سے روگردانی نہ کرو درآنحالیکہ تم سن رہے ہو)۔

اصطلاحی معنی ان لغوی معانی سے الگ نہیں ہے۔

یہ لغوی معانی شرعی تعبیرات میں بھی مستعمل ہیں جیسا کہ گزرا۔

(۱) سورۂ نور/ ۱۱،لسان العرب ۳/ ۹۸۸۔
(۲) سورۂ قصص/ ۲۴،الکلیات ۲/ ۹۷۔
(۳) سورۂ صافات/ ۱۷۴۔
(۴) سورۂ آل عمران/ ۶۳۔
(۵) سورۂ انفال/ ۲۰، نیز دیکھئے: المفردات فی غریب القرآن۔

شرعی حکم:

۲-"تولی" کا شرعی حکم اپنے موضوع کے اختلاف اور سابقہ معانی کے لحاظ سے الگ الگ ہے، جن میں اہم ترین: زحف (میدان جنگ سے) تولی، قضا اور دوسرے مناصب کی تولی عقد نکاح میں عورت کی تولی، عقد کے دونوں طرف ایک آدمی کی تولی، نیک لوگوں کی "تولی" اور فاسقین کی تولی ہیں۔

اول: زحف (میدان جنگ سے) تولی:

۳- زحف کا معنی تھوڑا قریب ہونا ہے، اس کا اصل معنی سرین پر گھسٹنا ہے، پھر جنگ میں دوسرے کی طرف چلنے والے کو "زاحف" کہا جانے لگا[1]۔

جمہور فقہاء[2] کی رائے ہے میدان جنگ سے تولی یعنی کفار کی جنگ سے فرار اختیار کرنا حرام ہے، لہذا لڑائی کی صف میں کھڑے کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ جب فریقین کی مڈبھیڑ ہو اور دونوں ایک دوسرے سے قریب ہو چکے ہوں تو لوٹ جائے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ، وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ، وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ"[3] (اور جو کوئی ان سے اپنی پشت اس روز پھیرے گا سوا اس کے کہ پینترا بدل رہا ہو لڑائی کے لئے یا (اپنی) جماعت کی طرف پناہ لے رہا ہو تو وہ اللہ کے غضب میں آجائے گا اور اس کا ٹھکانا جہنم ہے اور وہ بہت بری جگہ ہے)۔ فرمان باری ہے:

(۱) تفسیر القرطبی ۷/۳۸۰۔
(۲) جواہر الإکلیل ۱/۲۵۴، الزرقانی ۳/۱۱۵، القلیوبی ۴/۲۱۹، المغنی ۸/۳۴۶، کشاف القناع ۳/۴۷۔
(۳) سورۂ انفال/۱۵، ۱۶۔

"يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ"[1] (اے ایمان والو جب تم کسی جماعت کے مقابل ہوا کرو تو ثابت قدم رہا کرو اور اللہ کو کثرت سے یاد کرتے رہو تاکہ فلاح پاؤ) اللہ تعالیٰ نے ان دونوں مذکورہ بالا آیتوں میں کفار کی جنگ سے بھاگنے سے منع فرمایا، اور دوسری آیت میں کفار کی جنگ میں ثابت قدمی کا حکم دیا ہے، اس طرح حکم اور ممانعت کا منشا ایک ہو گیا، اور اس میں دشمن کے مقابلہ میں کھڑے ہونے اور ڈٹ کر اس کا مقابلہ کرنے کی تاکید ہے[2]۔

فرار اور تولی صرف اس صورت میں حرام ہے جبکہ کفار مسلمانوں کی تعداد سے دوگنا سے زائد نہ ہوں، کیونکہ فرمان باری ہے: "فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ"[3] (سو (اب اگر) تم میں سے سو ثابت قدم ہوں تو دو سو پر غالب رہیں گے)۔

لیکن اگر کفار کی تعداد مسلمانوں کی دوگنا سے زائد ہو تو فرار حرام نہیں، ہاں ثابت قدم رہنا بہتر ہے، چنانچہ لشکر "موتہ" جس کی تعداد تین ہزار تھی، دو لاکھ کے مقابلہ میں جما رہا۔

شافعیہ اور جمہور مالکیہ نے فرار کے حرام ہونے میں تعداد کا اعتبار کیا ہے، قوت اور ساز و سامان کا نہیں، جبکہ مالکیہ میں سے ابن الماجشون (مالکی) کی رائے (اور اسی طرف قلیوبی شافعی کا رجحان ہے) یہ ہے کہ ساز و سامان اور قوت کا اعتبار کیا جائے گا، لہذا ان دونوں حضرات کے نزدیک ہم میں سے سو کمزوروں کا ایک سو نناوے طاقت وروں کے مقابلہ سے یا ایک سو گھوڑ سواروں کا سو گھوڑ سواروں کے مقابلہ سے بھاگنا جائز ہے اگر ان کو یہ معلوم ہو کہ مشرکین کی طاقت اور دلیری مسلمانوں کی دوگنی ہے۔

(۱) سورۂ انفال/۴۵۔
(۲) تفسیر القرطبی ۸/۲۳۔
(۳) سورۂ انفال/۶۶۔

جمہور کے نزدیک مثلاً سوافراد کا فرار دوسو سے زائد کے مقابلہ کے بغیر حلال نہیں [1]۔

مالکیہ کے یہاں ایک حالت میں فرار حرام ہے، وہ یہ کہ مسلمانوں کی تعداد بارہ ہزار ہو، اس تعداد میں ہونے کے بعد ان کے لئے فرار اختیار کرنا حرام ہے گو کہ کفار کی تعداد دوگنا سے زائد ہو، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "...... **ولن يغلب اثنا عشر ألفا من قلة**" [2] (...... بارہ ہزار کا لشکر کم ہونے کی وجہ سے مغلوب نہ ہوگا) اکثر اہل علم نے اس تعداد کو اس حدیث کی وجہ سے آیت کے عموم سے خاص کیا ہے [3]۔

مالکیہ نے کہا: بارہ ہزار ہونے کی صورت میں فرار اسی وقت حرام ہے جبکہ آپس میں اختلاف نہ ہو، اور جبکہ دشمن اپنی امداد کی جگہ میں نہ ہو، اور مسلمانوں کو کوئی امداد نہ مل سکے، ورنہ فرار جائز ہے، بعض مالکیہ نے محل حرمت کو اس صورت کے ساتھ بھی خاص کیا ہے جبکہ بارہ ہزار میں دشمن کو نقصان پہنچانے کی صلاحیت ہو اور اگر ایسا ممکن نہ ہو اور مسلمانوں کو خیال ہو کہ کفار ان کو قتل کر ڈالیں گے تو فرار جائز ہے [4]۔

ابن عابدین نے کہا: "خانیہ" میں ہے: مسلمانوں کے لئے بھاگنا مناسب نہیں جبکہ بارہ ہزار ہوں گو کہ دشمن زیادہ ہوں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**لن يغلب اثنا عشر ألفا من قلة**" (بارہ ہزار کا لشکر کم ہونے کی وجہ سے مغلوب نہ ہوگا) حاصل یہ ہے کہ اگر غالب گمان مغلوب ہونے کا ہو تو فرار میں کوئی حرج نہیں، اور ایک نہتے شخص کے لئے دو ہتھیار بند دشمنوں کے مقابلہ سے فرار اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں، ہاں ایک طاقت ور کے لئے دو کافروں کے مقابلہ سے اور سو کے لئے دوسو کے مقابلہ سے فرار امام محمد کے قول میں مکروہ ہے، البتہ ایک کے تین کے مقابلہ سے اور ایک سو کے تین سو کے مقابلہ سے فرار اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں [1]۔

آیت کریمہ اس بات میں صریح ہے کہ جنگ کے دن تولی کے حرام ہونے کے حکم سے جنگ کے لئے پیچھے ہٹنا مستثنیٰ ہے اور اس سے مراد وہ شخص ہے جو شکست کا اظہار کرتے ہوئے پیچھے ہٹے تاکہ دشمن اس کا پیچھا کرے، پھر چھپ کر اس پر حملہ آور ہو اور اس کو قتل کردے، یا تنگ جگہ سے ہموار کشادہ میدان میں لڑائی کے لئے پیچھے ہٹ جائے تاکہ دشمن اس کا پیچھا کرے، اور یہ جنگی چال اور ہنر ہے، اس میں گناہ یا حرمت نہیں۔

اسی طرح آیت نے زحف کے وقت تولی کی حرمت سے: "**متحيز إلى فئة**" کو مستثنیٰ کیا ہے اور اس سے مراد وہ شخص ہے جو دشمن کے مقابلہ سے اس نیت کے ساتھ ہٹے کہ جماعت کے پاس جا کر اس سے امداد اور تعاون حاصل کرے گا تاکہ لڑ سکے، اس نیت سے پیچھے ہٹنا حرام نہیں۔

مالکیہ نے تحرف یا تحیز کے جواز کے لئے یہ شرط رکھی ہے کہ "متحرف" یا "متحیز"، سپہ سالار یا امام نہ ہو، کیونکہ ان دونوں کے لئے "تحرف" یا "تحیز" ناجائز ہے کہ اس سے مسلمانوں کی صفوں میں خلل اور انتشار پیدا ہوگا۔

شافعیہ نے متحرف و متحیز کے ساتھ اس شخص کو بھی داخل کیا ہے جو کسی مرض وغیرہ کے سبب لاچار ہو گیا ہو کہ اس کے لئے بہر حال پیچھے

---

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۲۵۴، القلیوبی وعمیرہ ۴/۲۱۹، تفسیر القرطبی ۷/۳۸۰، ۳۸۱۔

(۲) حدیث: "ولن يغلب اثنا عشر ألفا من قلة" کی روایت ابوداؤد (۳/۸۲ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/۴۴۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/۲۵۴، ردالمحتار علی الدر المختار ۳/۲۲۴، تفسیر القرطبی ۷/۳۸۲۔

(۴) جواہر الإکلیل ۱/۲۵۴، حاشیۃ الزرقانی علی خلیل ۳/۱۱۵۔

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۳/۲۲۴۔

ہٹنا جائز ہے[۱]۔

حرام تولی قرآن کریم کے ظاہر اور اکثر ائمہ کے اجماع سے ہلاک کرنے والا گناہِ کبیرہ ہے، اس لئے کہ صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اجتنبوا السبع الموبقات......"[۲] (سات ہلاک کرنے والے گناہوں سے بچو......) اور اس میں لڑائی کے دن کافروں کے سامنے سے بھاگنا مذکور ہے، یہ گناہ کبیرہ ہے جس کا کفارہ اللہ کی معافی اور مشیئت کے ساتھ توبہ ہے[۳]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "جہاد" اور "سیر" میں ہے۔

دوم: قضاء کی تولی:

۴ - قضاء اور دوسرے مناصب کی تولی کے پانچ احکام ہیں:

کبھی واجب ہوتی ہے: اگر اس منصب پر آنے والا قضاء کا اہل ہو، دوسرا نہ ہو، صرف اسی میں شرائط موجود ہوں تو اس صورت میں بندوں کے حقوق کے تحفظ اور دنیا کو بدنظمی سے بچانے کے لئے یہ ذمہ داری قبول کرنا فرض عین ہے، اس لئے کہ قضاء فرض کفایہ ہے، اور کوئی موجود نہیں جو اس کو انجام دے سکے، تو فرض عین ہوگیا، جیسے مردے کو غسل اور کفن دینا اور دوسرے فرض کفایہ کا حکم ہے۔

کبھی مندوب ہوتی ہے: ایسے غیر معروف عالم کے لئے جس کو لوگ نہیں جانتے، اور اس میں قاضی کی شرائط موجود ہوں، مندوب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کے سامنے اس کے علم کی شہرت ہو، اور اس سے فائدہ اٹھایا جاسکے۔

کبھی حرام ہوتی ہے: اس شخص کے لئے جس میں اہلیت قضاء نہ ہو، روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**القضاة ثلاثة**"[۱] (قاضی تین طرح کے ہیں) ان میں سے آپ ﷺ نے ایسے شخص کا ذکر کیا جو جہالت کے ساتھ لوگوں کے درمیان فیصلہ کرے اور وہ جہنم میں جائے گا، نیز اس لئے کہ جو اچھی طرح سے اس سے واقف نہیں وہ انصاف نہیں کرسکتا، جس کے نتیجہ میں حق دار سے حق چھین کر غیر مستحق کو دے دے گا۔

کبھی مکروہ ہوتی ہے: اس شخص کے لئے جس کو انجام نہ دے سکنے کا اندیشہ ہو اور جس کو اپنے اوپر ظلم کرنے کا اندیشہ ہو، اور اس پر اس منصب کا قبول کرنا متعین نہ ہوچکا ہو، اور بعض حضرات نے رضامندی سے اس میں داخل ہونے کو ناپسند کیا ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**من ولي القضاء فقد ذبح بغير سكين**"[۲] (جس نے منصب قضاء اختیار کیا وہ بغیر چھری کے ذبح کردیا گیا)۔

کبھی مباح ہوتی ہے: اس عادل کے لئے جو مجتہد ہو اور قضاء کا اہل ہو، جس کو اطمینان ہو کہ اس کی ذمہ داری کو ادا کرے گا، اور دوسرے باصلاحیت کے موجود ہونے کی وجہ سے اس کے لئے یہ فرض عین نہ بن چکا ہو[۳]۔

---

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۴، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۱۹، المفردات فی غریب القرآن/ ۱۳۶۔

(۲) حدیث: "اجتنبوا السبع الموبقات" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۱۸۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۹۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حاشیۃ الزرقانی ۳/ ۱۱۵، تفسیر القرطبی ۷/ ۳۸۰، ۳۸۲۔

---

(۱) حدیث: "القضاة ثلاثة" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۰۴ طبع الحلبی) اور حاکم (۴/ ۹۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۲) حدیث: "من ولي القضاء......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۴/ ۹۱) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۳) فتح القدیر ۶/ ۳۶۲، ۳۶۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۲، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۹۵، ۲۹۶، المغنی ۹/ ۳۵، ۳۶۔

بقیہ ولایات (مناصب) کا حکم قضاء کے حکم کی طرح ہے، قضا اور دوسرے مناصب پر فائز ہونے والے کی متعلقہ شرائط وغیرہ کے لئے اصطلاح ''قضاء''، اور ''امامت'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

سوم: عقد نکاح میں عورت کی تولی:

۵ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ عورت نہ اپنی شادی کر سکتی ہے اور نہ دوسرے کی شادی کرا سکتی ہے، یعنی نہ اس کو اپنے عقد نکاح میں ولایت حاصل ہے اور نہ دوسرے کے عقد نکاح میں، اور یہی قول امام ابو یوسف سے طحاوی اور کرخی نے نقل کیا ہے، اور اخیر میں امام ابو یوسف نے اسی قول کی طرف رجوع کر لیا تھا جیسا کہ آئے گا، ان کی دلیل فرمان نبوی ہے: ''**لا نکاح إلا بولي**'' [1] (کوئی نکاح ولی کے بغیر نہیں) اور ''ولی'' ہونے کی شرائط میں سے اس کا مرد ہونا ہے، لہذا اگر عورت اپنے نکاح میں خود ولی بن جائے یا دوسرے کے نکاح میں ولی بن جائے تو نکاح صحیح نہیں، یہ حضرت عمر، علی، ابن مسعود اور عائشہؓ سے مروی ہے، اور سعید بن المسیب، حسن، عمر بن عبد العزیز، ثوری، ابن ابی لیلیٰ اور ابن شبرمہ کی یہی رائے ہے۔

ان کی دلیل یہ فرمان باری ہے: ''**اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَاءِ**''[2] (مرد عورتوں کے حاکم ہیں)، یعنی عورتوں کے مصالح کے ذمہ دار ہیں، اور ان ہی میں عورتوں کی شادی کرانے کی ولایت بھی ہے جیسا کہ اس حدیث سے اس کی رہنمائی ملتی ہے: ''**لا نکاح إلا بولي**'' (کوئی نکاح ولی کے بغیر نہیں)، اس میں لفظ ''ولی'' کو مذکر لانا اس کے مرد ہونے کی دلیل ہے، اور یہ کہنا کہ اس میں تغلیباً مذکر کا صیغہ لایا گیا ہے نا قابل قبول ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: ''**لاتزوج المرأة المرأة، ولا المرأة نفسها**'' [1] (عورت کسی دوسری عورت کی شادی نہ کرائے، اور نہ خود اپنی شادی کرے)۔

اسی طرح ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**أیما امرأة نکحت بغیر إذن ولیها فنکاحها باطل باطل باطل، فإن أصابها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له**''[2] (جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کر لیا اس کا نکاح باطل ہے، باطل ہے، باطل ہے، اور اگر مرد اس سے وطی کر لے تو عورت کے لئے مہر ہوگا، کیونکہ اس نے عورت کی فرج کو حلال کر کے اس سے فائدہ اٹھایا ہے اور اگر اس کے اولیاء میں پھوٹ پڑ جائے تو جس کا کوئی ولی نہیں اس کا ولی حاکم وقت ہے)۔

امام ابو حنیفہ نے کہا اور یہی ان سے پہلی روایت اور ظاہر روایت ہے، کہ آزاد، عاقل، بالغ عورت کے لئے بذاتِ خود اپنا اور دوسرے کا نکاح کرنا مطلقاً جائز ہے، البتہ یہ خلافِ مستحب ہے۔

امام ابو حنیفہ سے حسن کی روایت ہے اور یہی فتوی کے لئے مختار ہے کہ اگر وہ اپنے ''کفو'' میں نکاح کر لے تو جائز ہے، اور غیر کفو

---

(۱) حدیث: ''لا نکاح إلا بولي......'' کی روایت ترمذی (۳/۳۹۸ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/۱۷۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابو موسی اشعری سے کی ہے، حاکم نے کہا: اس سلسلہ میں امہات المومنین: حضرت عائشہ، ام سلمہ اور زینب بنت جحشؓ سے صحیح روایات ہیں۔

(۲) سورۂ نساء/۳۴۔

(۱) حدیث: ''لا تزوج المرأة المرأة ولا المرأة نفسها......'' کی روایت ابن ماجہ (۱/۶۰۶ طبع الحلبی) اور دار قطنی (۳/۲۲۷ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، اس کی اسناد میں ایک متکلم فیہ راوی ہے جیسا کہ بوصیری نے ''زوائد ابن ماجہ'' میں کہا، لیکن دار قطنی (۳/۲۲۸) نے توقف کیا ہے۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/۲۸۱، قلیوبی وعمیرہ ۳/۲۲۱، المغنی ۶/۴۴۹۔

حدیث: ''أیما امرأة نکحت بغیر إذن ولیها......'' کی روایت احمد (۶/۴۷ طبع المیمنیہ) اور ابو داؤد (۲/۵۶۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ترمذی نے اس کو حسن قرار دیا ہے (۳/۳۹۹ طبع الحلبی)۔

میں صحیح نہیں۔

امام ابو یوسف سے تین روایات منقول ہیں جن کی ترتیب میں اختلاف ہے، سرخسی نے لکھا ہے کہ امام ابو یوسف نے کہا: مطلقاً ناجائز ہے اگر اس کا کوئی ولی ہو، پھر انہوں نے اس سے رجوع کرتے ہوئے کفو میں جائز اور غیر کفو میں ناجائز قرار دیا، پھر اس سے رجوع کر کے مطلقاً کفو و غیر کفو میں جواز کے قائل ہوئے۔

طحاوی نے لکھا ہے کہ انہوں نے جس قول کی طرف رجوع کیا ہے وہ یہ ہے کہ بغیر ولی کے ناجائز ہے، کرخی نے اپنی ''المختصر'' میں یہی لکھا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: امام ابو یوسف نے کہا: ولی کے بغیر ناجائز ہے، اور یہی ان کا آخری قول ہے۔

کمال الدین نے کہا: شیخین (طحاوی وکرخی) کے قول کو ترجیح دی گئی ہے کہ امام ابو یوسف کا آخری قول جس کی طرف امام ابو یوسف نے رجوع کیا تھا جائز نہ ہونا ہے، اس لئے کہ طحاوی وکرخی ہمارے اصحاب کے مذاہب و آراء کو بخوبی جاننے والے ہیں۔

امام محمد سے دو روایتیں ہیں: اول: ولی کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہوگا، اگر وہ اجازت دے دے تو نافذ ورنہ باطل ہوگا، ہاں اگر ''کفو'' میں ہو اور ولی گریز کرے تو قاضی تجدید عقد کر دے گا، اور ولی کا کوئی خیال نہ کرے گا۔

دوم: انہوں نے ظاہر الروایہ کی طرف رجوع کر لیا ہے۔

ظاہر الروایہ کی دلیل یہ آیت ہے: ''فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ''(۱) (پھر جب وہ اپنی مدت تک پہنچ جائیں تو تم پر اس باب میں کوئی گناہ نہیں کہ وہ عورتیں اپنی ذات کے بارے میں کچھ (کارروائی) کریں)، نیز فرمان باری ہے: ''وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ''(۱) (اور جب تم طلاق دے چکو اپنی عورتوں کو اور پھر وہ اپنی مدت کو پہنچ جائیں تو تم انہیں اس سے مت روکو کہ وہ اپنی شوہروں سے نکاح کر لیں جبکہ وہ آپس میں شرافت کے ساتھ راضی ہوں)، نیز فرمان باری ہے: ''حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ''(۲) (یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کر لیں)۔

ان آیات میں صراحت ہے کہ نکاح عورتوں کے الفاظ و عبارت سے ہو جاتا ہے، اس لئے کہ جوان آیات نکاح میں مذکور ہے اس کی نسبت عورتوں کی طرف ہے، جو عورتوں کی عبارت سے نکاح نہ ہونے کا قائل ہے، وہ کتاب اللہ کی صراحت کی تردید کرنے والا ہے۔

ان کی دلیل یہ حدیث نبوی بھی ہے: ''الأيم أحق بنفسها من وليها''(۳) (بیوہ عورت اپنے نکاح میں اپنے ولی سے زیادہ حق رکھتی ہے)، اور یہ کہ وہ آزاد، عاقلہ، بالغہ ہے، لہذا اس کو اپنی ذات پر ولایت حاصل ہوگی جیسے لڑکے کو ہے، نیز یہ کہ وہ اپنے مال میں تصرف کرتی ہے، اور یہ کہ اگر وہ نکاح کا اقرار کر لے تو صحیح ہے، اور اگر وہ از سر نو عقد نہ کر سکتی تو اقرار صحیح نہ ہوتا(۴)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''نکاح'' میں ہے۔

چہارم: عقد کے دونوں طرف کی تولی:

الف- نکاح میں:

۶- جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے کہ ایک شخص عقد نکاح کے

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۳۴۔

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۳۲۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۲۳۰۔

(۳) حدیث: ''الأيم أحق بنفسها من وليها......'' کی روایت مسلم (۲ / ۱۰۳۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۴) فتح القدیر ۳ / ۱۵۷، تبیین الحقائق ۲ / ۱۱۷۔

دونوں طرف کا ولی ہو، اس میں حسب ذیل تفصیل ہے: حنفیہ نے کہا: جائز ہے کہ عقد نکاح کے دونوں طرف کا ولی ایک آدمی ہو اور ایسا ایجاب کرے جو قبول کے قائم مقام ہو: اور یہ پانچ صورتوں میں ہوگا مثلاً ولی ہو، یا دونوں طرف کا وکیل ہو، یا ایک جانب سے اصیل دوسری جانب سے وکیل ہو یا دوسری جانب سے ولی ہو یا ایک جانب سے ولی اور دوسری جانب سے وکیل ہو[1]۔

مالکیہ نے کہا: عورت کے چچازاد بھائی کے لئے، اگر عورت اس کو اپنی شادی کا وکیل بنادے اور وہ خود کو اپنی مؤکلہ کے لئے مقرر کردے اور عورت اس پر راضی ہوجائے تو جائز ہے کہ اس کی شادی خود سے کردے اور یہ کہے کہ میں نے تم سے اتنے درہم مہر میں شادی کرلی، اس کے بعد قبول کی ضرورت نہیں، کیونکہ چچازاد بھائی ''ایجاب وقبول'' کرنے والا ہے، لیکن اس کے لئے شرط ہے کہ عورت مقررہ مہر پر راضی ہو اور اس سے عورت کی شادی پر دو عادل گواہ ہوں، اور چچازاد بھائی ہی کی طرح حاکم، وصی، کفیل اور ولی اسلام ہے[2]۔

شافعیہ نے کہا: دادا اپنے پوتے کا اپنی پوتی سے نکاح کرانے میں عقد کے دونوں طرف کا ولی ہوسکتا ہے، اور اصح قول کے مطابق نکاح صحیح ہوگا، کیونکہ دادا کی ولایت قوی ہے، دوسرا قول ہے کہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ انسان خود کو مخاطب کرے یہ صحیح نہیں۔

دادا کے علاوہ کسی دوسرے ولی کے لئے جائز نہیں کہ عقد نکاح میں دونوں طرف کا ذمہ دار ہو، لہذا کوئی بھی ولی اپنی زیر ولایت عورت کا نکاح اپنے آپ سے دونوں طرف کا ذمہ دار بن کر نہیں کرے، بلکہ اس کی اس سے شادی اسی درجہ کا شخص کرادے گا، اور وہ اپنے لئے قبول کرے گا، اور اس صورت میں اس کو ولایت حاصل نہ ہوگی، اگر اس درجہ کا کوئی بھی نہ ملے تو قاضی اس عورت سے اس کی شادی کرے[1]۔

حنابلہ نے کہا: عورت کا وہ ولی جس سے اس کا نکاح حلال ہے یعنی چچازاد بھائی یا آقا یا قاضی یا حاکم وقت اگر عورت اس کو اجازت دے کہ اس سے شادی کرلے تو وہ اس سے شادی کرسکتا ہے، اور عقد کے دونوں طرف کا ذمہ دار ہونے کے بارے میں دو روایتیں ہیں:

اول: وہ ہوسکتا ہے، اس کی دلیل بخاری میں تعلیقاً مروی یہ حدیث ہے کہ: ''أن عبدالرحمن بن عوف قال لأم حکیم: أتجعلین أمرک إلي؟ قالت: نعم، قال: قد تزوجتک''[2] (حضرت عبدالرحمٰن عوف نے ام حکیم سے کہا: کیا تم اپنا معاملہ میرے سپرد کرتی ہو؟ انہوں نے کہا: ہاں، عبدالرحمٰن نے کہا: میں نے تم سے شادی کرلی)، نیز اس لئے کہ وہ ایجاب وقبول کا مالک ہے، لہذا دونوں کا ذمہ دار ہوسکتا ہے۔

دوم: عقد کے دونوں طرف کا ذمہ دار نہیں ہوسکتا، بلکہ وہ کسی دوسرے کو وکیل بنائے جو اس کا نکاح اس عورت سے عورت کی اجازت کے بعد کرے گا، اس لئے کہ روایت میں ہے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ نے کسی کو حکم دیا تو اس نے ان کا نکاح ایک عورت سے کردیا، حالانکہ حضرت مغیرہ بمقابلہ دوسرے شخص کے اس عورت کے ولی اقرب تھے، نیز اس لئے کہ یہ ایسا عقد ہے جس کا وہ اجازت سے مالک ہوا، لہذا اس کے دونوں طرف کا ذمہ دار ہونا جائز نہیں جیسا کہ بیع میں ہے[3]۔

---

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۳۲۶/۲۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲۸۲/۱۔

---

(۱) قلیوبی وعمیرہ ۲۳۲/۳۔

(۲) حدیث: ''أثر عبدالرحمن بن عوف......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۸۸/۹ طبع السلفیہ) نے تعلیقاً کی ہے، حافظ ابن حجر نے فتح الباری اور ''التعلیق'' (۴۱۶/۳ طبع المکتب الاسلامی) میں اس کو طبقات ابن سعد کی طرف منسوب کیا ہے۔

(۳) المغنی ۴۶۹/۶، ۴۷۱۔

ب- بیع میں:

۷- بعض حضرات نے بیع وغیرہ عقود میں عقد کے دونوں طرف کا ذمہ دار ہونا صحیح قرار دیا ہے، جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

حنفیہ نے کہا: اگر وصی، یتیم کے مال کو اپنے آپ سے خرید وفروخت کرے، تو اگر قاضی کا مقرر کردہ وصی ہو تو علی الاطلاق ناجائز ہے، اور اگر باپ کا مقرر کردہ وصی ہو تو جائز ہے، بشرطیکہ بچہ کا ظاہری نفع ہو اور یہ زیادتی یا کمی نصف کے بقدر رہے، صاحبین نے کہا: مطلقاً ناجائز ہے، باپ کا بچہ کے مال کو اپنے ہاتھ فروخت کرنا قیمت مثل یا قابل برداشت یعنی معمولی نقصان کے ساتھ جائز ہے، ورنہ ناجائز، یہ سب "منقول" کا حکم ہے [۱]۔

مالکیہ نے کہا: ممنوع ہے کہ وکیل اس چیز کو جس کے فروخت کرنے کا وکیل بنایا گیا اپنی طرف سے اپنے ہاتھ فروخت کرے گو کہ اس کے لئے ثمن مقرر کردے، قول معتمد یہی ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ مقررہ ثمن سے زیادہ میں کوئی خریدنے کا خواہش مند ہو، اور اگر کوئی دوسرا خواہش مند نہ ہو، یا اس کو مالک کی موجودگی میں خریدے یا اس نے اس کو اجازت دی تھی کہ اپنے لئے اس کو خرید سکتا ہے تو جائز ہے [۲]۔

شافعیہ نے کہا: بیع، ہبہ، سلم، رہن، نکاح، طلاق اور دوسرے عقود وفسوخ مثلاً صلح، حوالہ اور ضمان کے دونوں طرف کی توکیل صحیح ہے یعنی جس کے دو طرف ہیں، ایک ساتھ دونوں طرف کی یا کسی ایک طرف کی یا ایک طرف ہو تو اس طرف کی توکیل صحیح ہے [۳]۔

حنابلہ نے کہا: جس کو کسی چیز کے فروخت کرنے کا وکیل بنایا جائے اس کے لئے جائز نہیں کہ اس کو خود خرید لے، یہ ایک روایت ہے، اسی طرح وصی یتیم کا مال اپنے لئے نہیں خرید سکتا، امام احمد سے

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۴۵۳۔

(۲) حاشیۃ الزرقانی ۶/ ۸۳۔

(۳) قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۳۸۔

دوسری روایت یہ ہے کہ وکیل اور وصی مؤکل یا موصی علیہ کے مال کو دو شرائط کے ساتھ خرید سکتے ہیں: اول: یہ کہ نیلامی میں اس کی اعلیٰ سے اعلی قیمت بڑھائے، دوم: یہ کہ نیلامی کا ذمہ دار کوئی دوسرا ہو۔

باپ کے لئے جائز ہے کہ اپنے لئے اپنے نابالغ بچے کے مال میں سے خرید لے [۱]۔

(۱) المغنی ۵/ ۱۷۷، ۱۲۲۔

تولیہ

تعریف:

۱-تولیہ لغت میں: ''ولی'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ولّیت فلانا الأمر: میں نے فلاں کو اس کام کا ذمہ دار مقرر کردیا، اور کہا جاتا ہے: ولیته البلد، وعلی البلد: میں اس کو شہر کا حاکم مقرر کیا، اور ولّیت علی الصبي والمرأة: کا معنی ہے: میں نے اس کو بچہ اور عورت کا ذمہ دار مقرر کیا[۱]۔

اصطلاح میں ''تولیہ'' کے دو استعمالات ہیں: ایک استعمال لغوی معنی کے موافق ہے۔

دوسرا استعمال بیع تولیہ کے لئے ہے، اور وہ یہ ہے کہ سامان کو معلوم ثمن کے ساتھ خریدے پھر کسی دوسرے شخص کے ہاتھ اسی سامان کو ثمن خرید کے عوض فروخت کردے، لہذا اگر کوئی شخص کہے: میں نے تمہارے ساتھ تولیہ کیا تو اس کے لئے ناجائز ہے کہ ثمن خرید سے زیادہ یا کم میں اس کو فروخت کرے، اس لئے کہ لفظ ''تولیہ'' کا تقاضا ہے کہ ثمن خرید کے مثل میں اس کے حوالہ کرے[۲]۔

شیخ عمیرہ شافعی نے تولیہ کی تعریف یوں کی ہے: وہ سارے مبیع کو مولّٰی (جس کے ساتھ تولیہ کیا گیا ہے) کے پاس ثمن مثلی کی صورت میں مثل کے ساتھ یا (قیمی) کی صورت میں عین متقوم کے عوض ''ولّیتک'' (میں نے تمہارے ساتھ تولیہ کیا) یا اس کے قائم مقام لفظ کے ساتھ منتقل کرنا ہے[۱]۔

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''ولی''۔

(۲) الزاہر ص ۲۲۰ طبع الاوقاف کویت، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۱۹، ۲۲۰۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اِشراک:

۲-لغت میں اِشراک کا معنی: دوسرے کو شریک بنانا ہے، اور اصطلاح میں: بعض مبیع کو دوسرے کی طرف ثمن اول کے مثل (یعنی کل ثمن میں سے بعض مبیع کے حصہ کے برابر ثمن) کے عوض منتقل کرنا ہے۔

ب-مرابحہ:

۳-لغت میں مرابحہ کا معنی: اضافہ ہے، اصطلاح میں: ساری مبیع کو دوسرے کے پاس ثمن اول کے مثل پر اضافہ کے ساتھ منتقل کرنا ہے۔

ج-محاطّہ:

۴-لغت میں محاطہ کا معنی نقصان ہے، اصطلاح میں: ساری مبیع کو دوسرے کے پاس ثمن اول کے مثل سے کمی کے ساتھ منتقل کرنا ہے۔

ان الفاظ اور بیع تولیہ کے درمیان فرق واضح ہے، اور یہ سب ''بیوع امانت'' میں سے ہیں[۲]۔

شرعی حکم:

اول: تولیہ (یعنی والی مقرر کرنا):

۵-مسلمانوں پر ایک امام کا مقرر کرنا جو ان کے امور میں فیصلہ کرے اور ان کا نظم ونسق دیکھے فرض کفایہ ہے، اہل حل وعقد علماء اور سربرآوردہ افراد اس کے مخاطب ہیں تا آنکہ امام کا انتخاب کرلیں۔

(۱) عین متقوم کو ثمن بنانے سے ان کی مراد یہ ہے کہ ''ثمن قیمی'' کے ذریعہ صرف بائع سے تولیہ صحیح ہے (حاشیہ عمیرہ ۲/ ۲۱۹)۔

(۲) القلیوبی ۲/ ۲۲۰۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ جب صحابہ کے مابین سقیفہ (بنی ساعدہ) میں اختلاف ہوا تو انصار نے کہا: ہم میں سے ایک امیر اور تم میں سے ایک امیر ہوگا، تو حضرت ابوبکرؓ وعمرؓ نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا: (عرب والے اس قبیلہ قریش کے سوا کسی کی ماتحتی قبول نہیں کر سکتے)، اس سلسلہ میں انہوں نے بہت سی روایتیں ذکر کی ہیں، اگر امامت واجب نہ ہوتی تو اس کی خاطر اس بحث ومباحثہ اور مناظرہ کی گنجائش نہ تھی، بلکہ کوئی بھی یہ کہہ دیتا کہ یہ واجب نہیں ہے نہ قریش میں نہ کسی اور میں۔

امام کا فرض ہے کہ مملکت کے عمومی اور خصوصی امور کے لئے حسب ضرورت وزراء، قضاۃ اور سپہ سالار وغیرہ مقرر کرے، کیونکہ اس طرح لوگوں کی تقرری کے بغیر امور مملکت بخوبی انجام نہیں پاسکتے، اس لئے کہ امام پر جن امور امامت کی تنظیم کی ذمہ داری ہے، ان سب کو وہ نائب مقرر کئے بغیر خود انجام نہیں دے سکتا [۱]۔

۶ - امامت کے انعقاد کی دو صورتیں ہیں: اول: اہل حل وعقد کا انتخاب کرنا، دوم: پہلے امام کی طرف سے ولی عہد مقرر کرنا۔

امام کے انتخاب کی شرائط، امام کا انتخاب کرنے والے، امامت کے ختم ہونے کے اسباب، امام کی طرف سے اپنی مدد کے لئے مقرر کردہ وزراء وغیرہ، اور انتخاب کے صیغے والفاظ کے متعلق مباحث میں تفصیلات وشرائط ہیں، جن کی جگہ اصطلاح ''امامت کبریٰ''، ''قضاء''، ''وزارت'' اور ''امارت......'' ہیں۔

۷ - وزراء کی تقرری شرعاً جائز ہے، اس لئے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے درخواست کی تھی کہ ان کے لئے ان کے گھر کا ایک وزیر بنادے: "وَاجْعَلْ لِيْ وَزِيْرًا مِنْ أَهْلِيْ" [۲] (اور میرے گھر والوں میں سے میرا ایک معاون مقرر کر دیجئے)، جب یہ چیز نبوت کے متعلق جائز ہے تو دوسرے امور میں بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی: "قَالَ: قَدْ أُوْتِيْتَ سُؤْلَكَ يَامُوسٰى" [۱] (اللہ نے) فرمایا تمہاری درخواست منظور کر لی گئی اے موسیٰ!)، وزراء کی تعیین امیر کی مدد کے لئے ضروری ہے، اس لئے کہ امیر تنہا تمام امور کو خود انجام نہیں دے سکتا۔

وزارت کی دو قسمیں ہیں: وزارتِ تفویض اور وزارت تنفیذ [۲]۔

تفصیل اصطلاح ''وزارت'' میں ہے۔

قضاۃ کی تقرری:

۸ - قضاء فرض کفایہ ہے اگر کوئی بھی اس کو انجام دے دے تو باقی لوگوں سے ساقط ہوجائے گا، ائمہ کے یہاں اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قضاء کی انجام دہی واجب ہے، کسی کے لئے فرض عین نہیں إلا یہ کہ دوسرا نہ ملے تو اس وقت اس کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا تاکہ لوگوں کے مفادات ضائع نہ ہوں [۳]۔

وہ شرائط جن کا وجود قاضی بننے والے، قاضی بنانے والے اور قاضی کے اختیارات میں ضروری ہے، ان کی جگہ [۴] اصطلاح ''قضا'' ہے۔

دیگر مناصب:

۹ - امام کا فریضہ ہے کہ مملکت کے جملہ امور کے لئے ذمہ دار مقرر کرے جو ان کو انجام دیں، اس لئے کہ امور مملکت صحیح طور پر انجام اسی

(۱) الاحکام السلطانیہ لابی یعلیٰ رص ۲۸ طبع دار الکتب العلمیہ، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۲۔

(۲) سورۂ طہ ر ۲۹۔

(۱) سورۂ طہ ر ۳۶۔

(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۷۔

(۳) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۲۔

(۴) تبصرۃ الحکام ار ۸ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت، معین الحکام ر ۷۔

صورت میں پاسکتے ہیں جبکہ ان کو انجام دینے والا ذمہ دار ہو۔

ابویعلی نے کہا: امام کی طرف سے اپنے خلفاء کو جو اختیارات ملتے ہیں ان کی چار اقسام ہیں:

اول: جن کا اختیار تمام امور میں عام ہو، اور یہ وزراء ہیں، اس لئے کہ وہ بلا تخصیص تمام طرح کے امور کی نگرانی میں نائب ہوتے ہیں۔

دوم: جن کا اختیار خاص اعمال میں عام ہو، یہ شہر اور صوبوں کے امراء ہیں، اس لئے کہ جن اعمال کی ذمہ داری ان کو دی گئی ہے ان کے تمام امور میں ان کی نگرانی عام ہے۔

سوم: جن کا اختیار عام اعمال میں خاص ہو، اور یہ مثلاً قاضی القضاۃ، لشکروں کا نقیب، سرحدوں کا محافظ، خراج وصول کرنے والا، اور محصل صدقات ہیں، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کی تمام اعمال میں خصوصی نگرانی ہوتی ہے۔

چہارم: جس کا اختیار خاص اعمال میں خاص ہو، اور یہ مثلاً شہر یا صوبہ کا قاضی، یا اس کا خراج وصول کرنے والا یا محصل صدقات یا اس کی سرحد کا محافظ، یا اس کے لشکر کا نقیب ہیں، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کی خاص نگرانی خاص عمل کی ہوتی ہے، ان تمام حکام کے لئے کچھ شرائط ہیں جن سے ان کی ولایت کا انعقاد ہوتا ہے اور ان کی نگرانی صحیح ہوتی ہے، ان کو ان کے مقامات پر دیکھا جائے[1]۔

جن الفاظ کے ذریعہ ولایت کا انعقاد ہوتا ہے:

۱۰- جن الفاظ کے ذریعہ ولایت کا انعقاد ہوتا ہے ان کی دو قسمیں ہیں: صریح اور کنایہ۔

صریح چار الفاظ ہیں: ''قَدْ وَلَّیْتُکَ'' (میں نے تم کو والی بنادیا)، قَلَّدْتُکَ (میں نے تمہاری تقرری کردی)، اسْتَخْلَفْتُکَ (میں نے تمہیں خلیفہ بنادیا)، اور اسْتَنَبْتُکَ (میں نے تم کو نائب بنادیا) اگر ان میں سے کوئی لفظ پایا جائے تو قضاء اور دوسرے مناصب کا انعقاد ہوجائے گا، اس کے ساتھ کسی قرینہ کی ضرورت نہیں ہوگی۔

کنایہ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس کے سات الفاظ ہیں: **قد اعتمدت علیک** (میں نے تم پر اعتماد کرلیا)، **عولت علیک** (میں نے تم پر بھروسہ کرلیا)، **رددت إلیک** (میں نے تمہاری طرف لوٹادیا)، **جعلت إلیک** (میں نے تمہاری طرف کردیا)، **فوضت إلیک** (میں نے تمہارے سپرد کیا)، **وکلت إلیک** (میں نے تمہارے سپرد کردیا)، **اسندت إلیک** (میں نے تمہاری طرف منسوب کردیا)۔

اگر ان کے ساتھ کوئی قرینہ ہو تو یہ صریح کے حکم میں ہے، مثلاً کہے: تم اس چیز پر نظر رکھو جو میں نے تمہارے سپرد کی ہے، یا تم اس چیز کے متعلق فیصلہ کرو جس میں میں نے تم پر اعتماد کیا ہے۔

اگر تقرری آمنے سامنے ہو تو فوری طور پر زبانی قبول کرنا واجب ہوگا، اور اگر قاصد یا خط وکتابت کے ذریعہ ہو تو اس میں تاخیر سے قبول کرنا جائز ہے۔

اگر اس کی طرف سے زبانی قبول کرنا نہ پایا جائے، البتہ اس کی طرف سے نگرانی کا کام شروع کرنا پایا جائے تو ایک احتمال یہ ہے کہ وہ زبانی قبول کے قائم مقام ہو،، دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کے قائم مقام نہ ہو اس لئے کہ نگرانی شروع کرنا عقد ولایت کی فرع ہے، لہذا اس کے ذریعہ قبول کرنے کا ثبوت نہیں ہوگا[1]۔

اس پر بحث جہاد اور قضاء وغیرہ کے ابواب میں پھیلی ہوئی ہے۔

---

(۱) الاحکام السلطانیہ رص ۲۸ طبع دار الکتب العلمیہ۔

(۱) الأحکام السلطانیہ رص ۶۴ طبع دار الکتب العلمیہ۔

دوم: بیع میں تولیہ:

شرعی حکم:

۱۱-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بیع تولیہ شرعاً جائز ہے، کیونکہ اس میں بیع کی ساری شرائط موجود ہیں، اس پر بیع کے سارے احکام مرتب ہوں گے مثلاً عقد اول میں شفیع کی طرف سے معاف کئے گئے شفعہ کی تجدید اور مولِّی (لام کے کسرہ کے ساتھ عقد تولیہ کرنے والا) کے لئے زوائد کا باقی رہنا وغیرہ، کیونکہ یہ تملیک جدید ہے، نیز یہ کہ لوگوں میں اس دور تک اس کا تعامل ہے، نیز اس لئے کہ جس کو تجارت کا ڈھنگ نہیں اس کو کسی ماہر ہوشیار تاجر کی ضرورت ہوتی ہے[1] نیز اس لئے کہ "**لما أراد عليه الصلاة والسلام الهجرة وابتاع أبوبكرؓ بعيرين، قال عليه الصلاة والسلام ولني أحدهما، فقال له هو لک بغير شيء، فقال عليه الصلاة والسلام: أما بغير شيء فلا**"[2] (جب رسول اللہ ﷺ نے ہجرت کا ارادہ فرمایا تو حضرت ابوبکر نے دو اونٹ خریدے، تو حضور ﷺ نے فرمایا: میرے ساتھ ایک اونٹ کی بیع تولیہ کرلو، انہوں نے عرض کیا: یہ بلا عوض آپ کا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: سنو! بلاعوض تو نہیں)، لہذا اس کے جواز کا قائل ہونا ضروری ہے۔

(۱) فتح القدیر ۵/۲۵۳ طبع بولاق، تبیین الحقائق ۴/۷۳، ۷۶، البنایہ ۶/۴۸۶، الدسوقی ۳/۱۵۸، جواہر الإکلیل ۲/۵۵، الشرح الصغیر ۳/۲۱۱، مغنی المحتاج ۲/۷۶، أسنی المطالب ۲/۹۱، نہایۃ المحتاج ۴/۱۰۴، الروضہ ۳/۵۲۵، المغنی ۴/۲۰۷، کشاف القناع ۳/۲۲۹۔

(۲) حدیث: "لما أراد عليه الصلاة والسلام الهجرة وابتاع أبوبكرؓ بعيرين......" کا ذکر زیلعی نے نصب الرایہ (۴/۳۱ طبع المجلس العلمی) میں بلاسند کیا ہے، اور کہا: غریب ہے، اور اس کو کسی معین کتاب سے منسوب نہیں کیا ہے، پھر اس کے بعد بخاری (فتح الباری ۶/۲۳۱ طبع السلفیہ) کی روایت ذکر کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "قال أبو بكر فخذ بأبي أنت يا رسول الله إحدى راحلتي هاتين، قال رسول الله ﷺ: بالثمن"۔

جن چیزوں میں تولیہ صحیح ہے:

۱۲-جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ میں سے دردیر) کی رائے ہے کہ اس منقول کی بیع میں جس پر قبضہ نہ کیا گیا ہو تولیہ ناجائز ہے، اس کو ان حضرات نے مستقل بیع کی طرح قرار دیا ہے[1]۔

مالکیہ نے کہا: "طعام" میں قبضہ سے قبل تولیہ جائز ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه ويستوفيه، إلا أن يشرک فيه أو يوليه أو يقيله**"[2] (جو کوئی غلہ خریدے، اس کو فروخت نہ کرے تا آنکہ اس پر قبضہ کرلے اور اس کو وصول کرلے إلا یہ کہ اس میں کسی کو شریک بنالے یا اس کے ساتھ تولیہ کرلے یا إقالہ کرلے)۔

اس پر قبضہ سے قبل تولیہ کی شرط یہ ہے کہ ثمن کی مقدار اس کے مؤجل یا واجب الاداء ہونے اور ثمن کے "عین" ہونے میں دونوں عقد برابر ہوں۔

حنابلہ کے نزدیک "تولیہ" مبیع معین میں قبضہ سے قبل کیلی اور وزنی وغیرہ کے علاوہ میں جائز ہے[3]۔

بیع تولیہ کی شرائط:

۱۳-الف-جمہور نے بیع تولیہ میں شرط لگائی ہے کہ پہلی بیع کے ثمن کا علم دوسرے خریدار کو ہو، اس لئے کہ ثمن کا علم بیع کی صحت کے لئے شرط ہے، نیز اس لئے کہ بیع تولیہ کا مدار پہلے ثمن کی بنیاد پر ہے، اور

(۱) البدائع ۵/۱۸۰، ابن عابدین ۴/۱۶۲، الشرح الکبیر للدردیر ۳/۱۵۲، روضۃ الطالبین ۳/۵۲۵ طبع المکتب الاسلامی، مغنی المحتاج ۲/۷۶۔

(۲) حدیث: "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه ويستوفيه إلا أن يشرک فيه أو يوليه أو يقيله" کی روایت عبدالرزاق نے اپنی مصنف (۸/۴۹ طبع المجلس العلمی) میں حضرت ربیعہ بن ابی عبدالرحمنؒ سے مرسلاً کی ہے۔

(۳) الشرح الصغیر ۳/۲۱۰، ۲۱۲، بلغۃ السالک ۲/۷۵، المغنی ۴/۱۲۸۔

جب پہلے ثمن کا علم نہ ہو تو بیع فاسد ہوگی، اِلا یہ کہ مجلس میں اس کا علم ہوجائے اور وہ اس سے راضی ہو، اور اگر اس کو اس کا علم ہونے سے قبل دونوں عقد کرنے والے مجلس سے اٹھ گئے تو فساد کے پختہ ہونے کے سبب عقد باطل ہوجائے گا (۱)۔

۱۴- مالکیہ نے کہا: جو کوئی سامان خریدے اس کے بعد اس کا دوسرے شخص کے ساتھ ثمن خرید پر تولیہ کردے اور سامان یا اس کے ثمن کا اس سے ذکر نہ کرے یا ان میں کسی ایک کا ذکر کردے، تو یہ جائز ہے اگر الزام کے طور پر نہ ہو، بلکہ اس کو سامنے دیکھنے اور ثمن معلوم ہونے کے بعد اختیار حاصل ہو، خواہ ثمن عین ہو یا سامان ہو یا جانور ہو، اور اگر اس کو تولیہ کے وقت دونوں عوض میں سے کسی ایک عوض (ثمن یا مبیع) کا علم ہو، دوسرے کا علم نہ ہو، بعد میں دوسرے کا علم ہو اور اس کو بیع پسند نہ آئے تو اس کو اختیار ہوگا، اس لئے کہ تولیہ کے بارے میں معروف ہے کہ مولّی (کسرہ کے ساتھ، تولیہ کرنے والے) پر لازم ہوتا ہے، مولّٰی (فتحہ جس کے ساتھ تولیہ ہو) پر لازم نہیں، اِلا یہ کہ اس کو ثمن اور مبیع کا علم ہوجائے۔

۱۵- ب- مالکیہ نے شرط لگائی ہے کہ ثمن معین ہو اگر تولیہ غلہ میں اس پر قبضہ سے قبل ہو، رہا غلہ میں اس پر قبضہ کے بعد یا غلہ کے علاوہ میں مطلقاً تو جائز ہے اگر چہ ثمن معین نہ ہو (۲)۔

۱۶- ج- شرط ہے کہ ثمن مثلیات میں سے ہو، مثلاً کیلی، وزنی اور عددی متقارب، خواہ عقد پہلے فروخت کرنے والے یا کسی اور کے ساتھ مکمل ہو چکا ہو، اور اگر ثمن مثلی نہ ہو مثلاً سامان ہو تو اس شخص کی طرف سے "تولیہ" جائز نہیں جس کی ملکیت میں سامان نہ ہو، اس لئے کہ تولیہ پہلے ثمن کے مثل میں فروخت کرنا ہے، اور جب پہلا ثمن اس کی جنس سے نہیں ہو مثلاً ذرعی (ہاتھ سے ناپ کر فروخت ہونے والا) یا عددی متفاوت ہو تو بیع اسی سامان پر ہوگی یا اس سامان کی قیمت پر، اور وہ سامان اس کی ملکیت میں نہیں ہے، اس کی قیمت مجہول ہے، ظن اور تخمینہ سے معلوم ہوگی، اس لئے کہ قیمت لگانے والوں کا اس میں اختلاف ہوگا، لیکن اس کی بیع میں تولیہ اس شخص کی طرف سے جائز ہے جس کی ملکیت اور قبضہ میں خود سامان ہے (۱)۔

۱۷- د- حنفیہ نے شرط لگائی ہے کہ یہ بیع صرف نہ ہو لہذا اگر دینار کو درہم کے عوض فروخت کرے تو اس میں تولیہ جائز نہیں، اس لئے کہ یہ دونوں ذمہ میں لازم ہوتے ہیں، لہذا ان میں تولیہ کا تصور نہیں، اور جس پر قبضہ ہوا ہے وہ عقد کے سبب واجب ہونے والا نہیں (۲)۔

بیع تولیہ میں خیانت کا حکم:

اگر بیع تولیہ میں بائع کے اقرار، یا گواہ، یا قسم سے انکار کے ذریعہ خیانت ظاہر ہوجائے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی، خیانت ثمن کی صفت میں ظاہر ہوگی یا اس کی مقدار میں:

۱۸- الف- اگر ثمن کی صفت میں خیانت ظاہر ہو یعنی کوئی چیز ادھار خریدے پھر پہلے ثمن کے عوض اس کی بیع تولیہ کردے اور یہ بیان نہ کرے کہ اس کو ادھار خریدا ہے، بعد میں خریدار کو اس کا علم ہو تو اس کو (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک) اختیار حاصل ہے، اگر چاہے تو فروخت شدہ سامان کو لے اور اگر چاہے تو رد کردے، اس لئے کہ تولیہ ایسا عقد ہے جو امانت پر مبنی ہے، کیونکہ خریدار نے پہلے ثمن کی اطلاع

(۱) البدائع ۵/ ۲۲۰، فتح القدیر ۵/ ۲۵۶، تبیین الحقائق ۴/ ۷۷، ۷۹، مغنی المحتاج ۲/ ۷۶، روضۃ الطالبین ۳/ ۵۲۵، کشاف القناع ۳/ ۲۲۹، المغنی ۴/ ۲۱۱، المقنع ۲/ ۵۲۔

(۲) الخرشی ۵/ ۱۶۹، الدسوقی ۳/ ۱۵۸، المدونہ ۴/ ۸۴ طبع دار صادر بیروت، الشرح الصغیر ۳/ ۲۱۰ طبع دار المعارف مصر۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۲۱، فتح القدیر ۵/ ۲۵۴، الشرح الصغیر ۳/ ۲۱۱، روضۃ الطالبین ۳/ ۵۲۵، مغنی المحتاج ۲/ ۷۶، المجموع ۹/ ۳، کشاف القناع ۳/ ۲۲۹۔

(۲) تبیین الحقائق ۴/ ۸۴۔

دینے میں فروخت کرنے والے کی امانت داری پر اعتماد کیا ہے، لہذا دوسری بیع کو خیانت سے محفوظ رکھنا دلالت کے طور پر مشروط ہے، اور جب یہ شرط نہ پائی جائے تو خیار ثابت ہوگا، جیسا کہ فروخت شدہ سامان کے عیب سے خالی نہ ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ مبیع موجود ہو، رہا اس کے ہلاک ہونے یا ہلاک کرنے کے بعد تو کوئی اختیار نہیں، بلکہ سارا ثمن فوری طور پر لازم ہے، اس لئے کہ رد کرنا ہلاکت وغیرہ کے سبب محال ہے، لہذا اس کا خیار بھی ساقط ہوجائے گا، حنفیہ میں سے امام ابویوسف کے نزدیک ہلاک شدہ کی قیمت واپس دے کر سارا ثمن واپس لے گا، جیسا کہ اگر دس عمدہ دراہم کی جگہ دس کھوٹے دراہم وصول کرلے اور خرچ کرنے کے بعد اس کا علم ہو، تو کھوٹے دراہم کے مثل کو واپس کرکے عمدہ واپس لے گا، ابوجعفر نے کہا: فتویٰ کے لئے مختار یہ ہے کہ مبیع کی قیمت ثمن واجب الاداء اور ثمن مؤجل کے ساتھ لگائی جائے اور دونوں کا فرق اس سے واپس لے، اس لئے کے عرف اسی کا ہے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ ''اجل'' (ادھار) عقد میں شرط ہو، اسی طرح اگر عقد میں مشروط تو نہ ہو لیکن اس کے معنی کا عوام میں عرف ہو مثلاً یہ کہ ہر جمعہ کو ایک مقرر مقدار لی جاتی ہے[۱]۔

حنابلہ نے کہا: اگر وہ ثمن جس کی خبر بائع نے خریدار کو دی ہے، اس کا مؤجل ہونا ظاہر ہو حالانکہ اس نے اس کو چھپالیا ہے، پھر خریدار کو اس کے مؤجل ہونے کا علم ہو تو خریدار مبیع کو اس مدت کے ساتھ مؤجل ثمن میں لے گا، جس مدت تک کے لئے بائع نے اس کو خریدا تھا، اور خریدار کو خیار نہیں ہوگا، لہذا وہ فسخ کا مالک نہیں ہوگا، اور ابن المنذر نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ اگر مبیع موجود ہو تو مذکورہ مدت تک اس کو اختیار حاصل ہوگا، یعنی اگر وہ چاہے تو فسخ کردے، اور اگر اس نے اس کو صرف کردیا ہو تو خریدار اس مدت کے برابر ثمن کو روک لے، یہ شریح کا قول ہے، اس لئے کہ اسی نوعیت کے ساتھ ثمن بائع پر واجب تھا، تو واجب ہے کہ مشتری کو اسی نوعیت کے ساتھ اس کو لینے کا حق ہو، جیسا کہ اگر ثمن میں اضافہ کے ساتھ بتاتا[۱]۔

۱۹ – ب۔ اگر تولیہ میں ثمن کی مقدار میں خیانت ظاہر ہو یعنی وہ کہے: میں نے دس میں خریدا ہے، اور جتنے میں مجھے پڑا ہے اسی کے عوض تمہارے ساتھ تولیہ کرتا ہوں، پھر ظاہر ہو کہ اس نے نو میں خریدا تھا، تو حنفیہ، نیز شافعیہ کا اظہر قول اور حنابلہ کی رائے ہے کہ خیانت کی مقدار کم کردے گا، لیکن خریدار کے لئے خیار نہیں ہوگا اور عقد باقی ثمن کے عوض لازم ہوگا، اس لئے کہ بیع تولیہ میں خیانت عقد کو ''تولیہ'' ہونے سے خارج کردیتی ہے، کیونکہ یہ بلا کمی وبیشی پہلے ثمن کے عوض بیع کرنا ہے۔ اور اگر پہلے ثمن میں کمی ظاہر ہوجائے، تو اگر خریدار کے لئے خیار ثابت ہو تو عقد تولیہ ہونے سے خارج ہوجائے گا اور عقد مرابحہ ہوجائے گا اور یہ عقد جدید کا انشاء ہے جس پر فریقین راضی نہیں ہیں، اور یہ ناجائز ہے، لہذا خیانت کی مقدار کم کردی جائے گی اور باقی ثمن کے عوض عقد لازم ہوگا[۲]۔

مالکیہ نے کہا: بیچنے والا اگر خریدار سے جھوٹ کہے یعنی فی الواقع سامان کا جو ثمن ہے اس میں اضافہ کردے، خواہ یہ بالقصد ہو یا بلاقصد، اور سامان موجود ہو، تو اگر فروخت کرنے والا زائد کو ختم کردے تو خریدار پر بیع لازم ہوگی، اور اگر ختم نہ کرے تو خریدار کو اختیار ہوگا سامان واپس کرکے اپنا ثمن لے لے، یا اس سارے ثمن کے ساتھ

(۱) البدائع ۵/ ۲۲۵، ۲۲۶، تبیین الحقائق ۴/ ۷۹، المبسوط ۱۳/ ۸۶، البنایہ ۶/ ۴۹۴، الخرشی ۵/ ۱۷۹، الدسوقی ۳/ ۱۶۹، مغنی المحتاج ۲/ ۷۹۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۲۳۱، المغنی ۴/ ۲۰۶۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۲۶، المبسوط ۱۳/ ۸۲، فتح القدیر ۵/ ۲۵۶، البنایہ ۶/ ۴۹۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۵۲۵، مغنی المحتاج ۲/ ۷۹، کشاف القناع ۳/ ۲۳۱، المغنی ۴/ ۲۰۹۔

جس پر بیع ہوئی ہے اس کو لے لے (۱)۔

حنفیہ میں سے امام محمد نے کہا اور یہی شافعیہ کے یہاں اظہر کے بالمقابل قول ہے کہ دوسرے خریدار کو اختیار ہے اگر چاہے تو مبیع کو سارے ثمن کے ساتھ لے، اور اگر چاہے تو اس کو بائع کے پاس لوٹا دے، اس لئے کہ خریدار اسی مقدار کے عوض عقد کے لزوم پر راضی ہوا ہے جو اس نے ثمن کے متعلق مقرر کیا ہے، اس لئے اس سے کم پر عقد لازم نہ ہوگا، اور اس کو خیانت سے سلامتی کے فوت ہونے کے سبب خیار حاصل ہوگا، جیسا کہ اگر مبیع عیب دار ہو تو عیب سے سلامتی فوت ہونے کے سبب خیار حاصل ہوتا ہے۔

اگر مبیع دوسرے خریدار کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے، یا اس کو لوٹانے سے قبل صرف کردے یا واپسی سے مانع کوئی عارض مثلاً عیب پیدا ہوجائے تو اس کے ذمہ سارا ثمن لازم ہوگا، یہ حنابلہ کے نزدیک اور حنفیہ کے یہاں ظاہر روایات کے مطابق ہے، اس لئے کہ یہ خیار محض ہے۔ اس کے بالمقابل کوئی ثمن نہیں، جیسا کہ خیار رؤیت اور خیار شرط ہے (۲)۔

محمد بن الحسن نے کہا: قیمت کی ادائیگی کے ساتھ بیع کو فسخ کردیا جائے گا، اگر قیمت ثمن سے کم ہو، تاکہ خریدار سے ضرر کا ازالہ ہوجائے، اس کی بنیاد سامان کے ہلاک ہونے کے بعد دونوں طرف سے حلف لینے کے مسئلہ پر ہے کہ دونوں سے حلف لینے کے بعد بیع فسخ کردی جاتی ہے، تاکہ مشتری سے ضرر کا ازالہ ہوسکے، اور قیمت واپس کی جاتی ہے اور ثمن واپس لیا جاتا ہے، یہاں بھی یہی ہوگا (۳)۔

مالکیہ کے نزدیک اگر سامان فوت ہوچکا ہو تو خریدار کو اختیار دیا جائے گا کہ ثمن صحیح ادا کرے یا قیمت ادا کرے بشرطیکہ جھوٹ سے زائد نہ ہو (۱)۔

رہا شافعیہ کے نزدیک تو نووی نے کہا: اگر مبیع کی ہلاکت کے بعد صورت حال ظاہر ہو تو ماوردی نے کہا ہے کہ اضافہ ساقط ہوجائے گا، یہ بات انہوں نے ''الروضہ'' میں کہی ہے، اور اس کو صاحب ''المہذب'' اور ''الشاشی'' نے ''اصحاب'' سے مطلقاً نقل کیا ہے۔

پھر نووی نے کہا: اور زیادہ صحیح بات سقوط اور عدم سقوط دونوں قول کا عموم ہے، اب اگر ہم کہیں کہ ساقط ہوجائے گا تو خریدار کو اختیار نہیں، اور اگر ہم کہیں کہ نہیں ساقط ہوگا تو کیا خریدار کے لئے فسخ کا حق ہے؟ اس میں دو اقوال ہیں: ان میں اصح ہے کہ حق نہیں ہے، جیسا کہ اگر عیب کا علم مبیع کے تلف ہونے کے بعد ہو، ہاں فرق کے بقدر واپس لے گا جیسا کہ عیب کا حرجانہ واپس لیتا ہے (۲)۔

---

(۱) الدسوقی ۳/ ۱۶۵، الخرشی ۵/ ۱۷۹، المقدمات لابن رشد/ ۹۴، القوانین الفقہیہ/ ۱۷۴۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۲۵۶، ۲۵۷، البنایہ ۶/ ۴۹۴، المغنی ۴/ ۲۰۶، روضۃ الطالبین ۳/ ۵۲۵۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۲۵۶، ۲۵۷، البنایہ ۶/ ۴۹۴۔

(۱) الدسوقی ۳/ ۵۳۳۔

(۲) روضۃ الطالبین ۳/ ۵۳۳۔

توہم

تعریف:

۱-لغت میں توہم کا معنی ظن (گمان) ہے[۱]۔

اصطلاح میں بعض فقہاء نے اس کی تعریف یوں کی ہے: ذہن میں کسی چیز کے موجود ہونے کا امکان مرجوح ہو[۲]۔

بعض نے کہا: توہم ظن کے قائم مقام ہوتا ہے جو مدرک (قابل فہم) اور غیر مدرک (نا قابل فہم) دونوں کو شامل ہو[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تصور:

۲-تصور: عقل وذہن میں کسی چیز کی صورت آنا، اور ماہیت کا ادراک کرنا، لیکن اس پر نفی یا اثبات کا کوئی حکم نہ لگایا جائے[۴]۔ توہم اور تصور کے درمیان فرق یہ ہے کہ کسی چیز کا تصور اس کے علم کے ساتھ ہوتا ہے لیکن اس کا توہم اس کے علم کے ساتھ نہیں ہوتا، اس لئے کہ توہم تجویز کے قبیل سے ہے، اور تجویز علم کے منافی ہے[۵]۔

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح مادہ: ''وہم''۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/۲۶۵ طبع مصطفی البابی الحلبی، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۱۰۴۔

(۳) الفروق فی اللغۃ/۹۱۔

(۴) التعریفات للجرجانی۔

(۵) الفروق فی اللغۃ/۹۱۔

ب-ظن:

۳-ظن: نقیض (ضد) کے احتمال کے ساتھ راجح اعتقاد ہے، اس کا استعمال یقین اور شک میں بھی ہوتا ہے اور معروف یہ ہے کہ وہم: مطلقاً مرجوح ظن کو کہتے ہیں۔

ایک قول یہ ہے کہ ظن رجحان کے وصف کے ساتھ شک کا ایک جانب ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ظن راجح پہلو ہے جو واقعہ کے مطابق ہو، اور وہم: وہ راجح پہلو ہے جو واقعہ کے مطابق نہ ہو[۱]۔

ج-شک:

۴-شک: دونقیضوں کے درمیان تردد ہے کہ شک کرنے والے کے نزدیک کسی کو دوسرے پر ترجیح نہ ہو۔

ایک قول ہے کہ شک وہ ہے جس کے دونوں پہلو برابر ہوں، یعنی دو چیزوں کے درمیان ٹھہرنا کہ دل کا میلان کسی ایک طرف نہ ہو، اور اگر کوئی ایک پہلو راجح ہوجائے اور دوسرا ساقط نہ ہوتو یہ بمنزلہ یقین کے ہے[۲]۔

د-یقین:

۵-لغت میں یقین کا معنی: ایسا علم ہے جس میں کوئی شک نہ ہو۔

اصطلاح میں یقین کا معنی یہ سمجھنا ہے کہ یہ چیز اسی طرح ہے، اس کے ساتھ یہ اعتقاد بھی ہو کہ اس کے علاوہ ناممکن ہے، جبکہ وہ واقعہ کے مطابق ہو، اس کا زوال ناممکن ہو[۳]۔

(۱) التعریفات للجرجانی، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱۰۴ طبع دار الطباعۃ العامرہ۔

(۲) التعریفات للجرجانی، نہایۃ المحتاج ۱/۲۶۵، الاشباہ والنظائر لابن نجیم/۱۰۴۔

(۳) التعریفات للجرجانی۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

٦ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سابقہ مفہوم کے لحاظ سے توہم کا اعتبار احکام میں نہیں ہوتا ہے، لہذا جس طرح وہم کی بنیاد پر کوئی شرعی حکم ثابت نہیں ہوتا، اسی طرح کسی عارضی وہم کی بنیاد پر قطعی طور پر ثابت شدہ چیز کی تاخیر نا جائز ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر دیوالیہ شخص مرجائے تو اس کے اموال کو فروخت کر کے اس کے قرض خواہوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، گو کہ یہ وہم ہو کہ کوئی دوسرا نیا قرض خواہ ظاہر ہوسکتا ہے، کیونکہ وہم کا کوئی اعتبار نہیں [1]۔

اسی طرح اگر یہ غالب گمان ہو کہ کسی نماز سے ذمہ بری ہے پھر وہم ہو کہ وہ ذمہ میں باقی ہے تو اس پر اس کی قضاء واجب نہیں ہوگی، کیونکہ وہم کا اعتبار نہیں [2]۔

توہم کا ذکر کر کے اس سے مراد یقین کا بالمقابل لیا جاتا ہے، جیسا کہ بعض شافعیہ نے اس کا ذکر یوں کیا ہے:

''اگر مسافر کو پانی نہ ملنے کا یقین ہو تو تلاش کئے بغیر تیمّم کرے گا، اور اگر اس کا توہم ہو (یعنی اس کے ذہن میں پانی کے ہونے کا غالب گمان یا وہم یا شک ہو) تو اس کو تلاش کرے گا [3]۔

بسا اوقات وہم پر عمل ذمہ کے مشغول ہونے اور اس کے بری ہونے کے توہم کی حالت میں ہوتا ہے، حالانکہ ذمہ یقین کے بغیر بری نہیں ہوتا، جیسا کہ بعض فقہاء مالکیہ نے اس کا یوں ذکر کیا ہے: ''اگر کسی نماز سے ذمہ کے بری ہونے کا غالب گمان ہو اور اس کے

(١) درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام العدلیہ ١/ ٦٥، مجلۃ الأحکام العدلیۃ: دفعہ (٧٤)۔

(٢) حاشیۃ الدسوقی ١/ ٢٦٤، ٢٦٥۔

(٣) نہایۃ المحتاج ١/ ٢٦٥، ٢٧١، ٢٨٨، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦۔

مشغول ہونے کا وہم ہو تو اس پر قضاء واجب نہیں، اس کے برخلاف جس کو ظنِ غالب ہو کہ نماز پوری ہوگئی ہے اور ایک رکعت رہ جانے کا وہم ہو تو وہم کے مطابق عمل کرنا اس پر واجب ہے [1]۔

فقہاء نے قاعدہ: **لاعبرة بالظن البين خطؤه** '' [2] (واضح طور پر غلط ظن کا اعتبار نہیں) اور قاعدہ: ''**لاعبرة بالتوهم**'' [3] (وہم کا اعتبار نہیں) پر بحث کرتے ہوئے ان پر بہت سے مسائل متفرع کئے ہیں، جن کے مقامات کے لحاظ سے احکام الگ الگ ہیں، ان سب کو ایک مقام پر مکمل ذکر کرنا ناممکن ہے، لہذا ان کو ہر مذہب میں ان کے ممکنہ مقامات پر دیکھا جائے۔

صاحب ''درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام'' نے قاعدہ: ''**لاعبرة للتوهم**'' کے تحت لکھا ہے:

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح وہم کی بنیاد پر کوئی شرعی حکم ثابت نہیں ہوتا، اسی طرح کسی عارضی وہم کی بنیاد پر قطعی طور پر ثابت شدہ چیز کی تاخیر ناجائز ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر دیوالیہ شخص مرجائے تو اس کے اموال کو فروخت کر کے اس کے قرض خواہوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، گو کہ یہ وہم ہو کہ کوئی دوسرا نیا قرض خواہ ظاہر ہوسکتا ہے، نامعلوم قرض خواہ کے حقوق کے تحفظ کا تقاضا ہے کہ اموال تقسیم نہ کئے جائیں، لیکن

(١) حاشیۃ الدسوقی ١/ ٢٦٤، ٢٦٥۔

(٢) مجلۃ الأحکام العدلیۃ دفعہ (٧٢)، درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام ١/ ٦٤ طبع المکتبۃ النہضہ، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ١/ ١٩٣ طبع دار الطباعۃ العامرہ، قواعد الاحکام ١/ ٢٣، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ١٥٧ طبع دار الکتب العلمیہ، المنثور فی القواعد للزرکشی ٢/ ٣٥٣، القواعد لابن رجب ر ص ١٢٠، ١٢١ طبع دار المعرفہ، نیل المآرب ١/ ٩٤، کشاف القناع ١/ ١٦٧، ١٧٧، المغنی ١/ ١٩٦، ١٩٧۔

(٣) مجلۃ الاحکام العدلیۃ دفعہ (٧٤)، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ١/ ٦٤، قواعد الأحکام ١/ ٢٣، الشرح الصغیر ١/ ٨١، ٢٣٠، ٣٦٤، ٣٧٧، کشاف القناع ١/ ١٦٧، ١٧٧۔

چونکہ وہم کا اعتبار نہیں، اس لئے قرض خواہوں میں مال تقسیم کردیا جائے گا، پھر اگر کوئی نیا قرض خواہ نکل آئے تو جائز اصولوں کے مطابق ان سے اپنا حصہ وصول کرلے گا۔

اسی طرح اگر ایسا گھر فروخت ہو جس کے دو پڑوسی ہوں، دونوں شفعہ کے مستحق ہوں ان میں سے ایک غائب ہو، اور موجود شفیع اس میں شفعہ کا دعوی کرے تو اس کے لئے شفعہ کا فیصلہ کردیا جائے گا، اور اس بنیاد پر فیصلہ میں تاخیر کرنا ناجائز ہوگا کہ غائب شفیع اس مذکورہ گھر میں شفعہ طلب کرسکتا ہے، اسی طرح اگر کسی کے گھر کی کھڑکی دوسرے کے گھر میں کھلتی ہو اور وہ قدِ آدم سے اونچی ہو اور پڑوسی آکر اس وجہ سے کھڑکی بند کرنے کا مطالبہ کرے کہ ہوسکتا ہے کہ کھڑکی والا زینہ لگا کر زنانہ حصہ میں جھانکے، تو اس کے مطالبہ پر توجہ نہیں دی جائے گی، جیسا کہ اس صورت میں اس کے مطالبہ پر توجہ نہیں دی جاتی، جبکہ پڑوسی پڑوس سے متصل کمرہ میں بھوسا رکھ دے، اور دوسرا پڑوسی اس بنیاد پر اس کو وہاں سے ہٹانے کا مطالبہ کرے کہ اس میں آگ لگ سکتی ہے، جس سے اس کا گھر جل جائے گا۔

اسی طرح اگر ایک شخص دوسرے کو زخمی کرے، پھر زخمی شخص اپنے زخموں سے مکمل طور پر شفایاب ہوجائے، اور ایک مدت تک زندہ رہنے کے بعد وفات پائے پھر اس کے ورثاء دعویٰ کریں کہ ممکن ہے کہ ان کے والد کا انتقال اسی زخم کے اثر سے ہوا ہو، تو ان کے دعویٰ کی سماعت نہیں ہوگی (۱)۔

(۱) درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۱/ ۶۵۔

تیامن

تعریف:

۱ - تیامن: "تیامن" کا مصدر ہے یعنی دائیں طرف لے جانا، اور "یامن" بھی اسی معنی میں ہے۔

"تیمنت" اور "تبرکت" دونوں کا وزن اور معنی ایک ہے: برکت حاصل کرنا۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں، لہذا تیامن: وضو کرنے، کپڑا پہننے اور پانی پلانے وغیرہ میں دائیں سے شروع کرنا ہے، اور تیمن کے معنی بھی یہی ہیں، ابن منظور نے کہا: تیمن دائیں ہاتھ، دائیں پیر، اور دائیں جانب سے کاموں کا آغاز کرنا ہے (۱)۔

شرعی حکم:

۲ - تیامن سنت ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "**كان رسول الله ﷺ يعجبه التيمن في شأنه كله في طهوره وترجله وتنعله**" (۲) (رسول اللہ ﷺ کو ہر کام میں دائیں طرف سے شروع کرنا پسند تھا: طہارت میں، کنگھی کرنے میں اور جوتا پہننے میں) اس کی تشریح حسب ذیل ہے:

(۱) الصحاح للجوہری، المصباح المنیر، غریب القرآن للراغب الأصفہانی، لسان العرب (یمن)۔

(۲) حدیث: "كان رسول الله ﷺ يعجبه التيمن......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۲۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

غسل:

۳-فرض اور مسنون غسل میں بائیں جانب پر دائیں جانب کو مقدم کرنا سنت ہے، اس کی دلیل حضرت عائشہؓ کی سابقہ حدیث ہے، لہذا پہلے اگلے پچھلے دائیں حصہ کو دھوئے گا پھر بائیں حصہ کو (۱)۔

وضو:

۴- وضو میں تیامن سنت ہے، اس کی خلاف ورزی کرنے والا فضیلت سے محروم رہے گا لیکن اس کا وضو مکمل ہوگا، لہذا بائیں ہاتھ سے پہلے دائیں ہاتھ کو اور بائیں پیر سے قبل دائیں پیر کو دھوئے، اسی میں حضور علیہ السلام کا اتباع ہے، چنانچہ آپ ہمیشہ وضو اسی طرح کرتے تھے (۲)۔

نیز فرمان نبوی ہے: "إذا توضأتم فابدءوا بميامنكم" (۳) (جب تم وضو کرو تو دائیں جانب سے شروع کرو)۔

چمڑے کے موزوں پر مسح:

۵- چمڑے کے موزوں اور پائتابوں پر مسح کرنے میں دائیں پیر کو بائیں پیر پر مقدم کرنا افضل ہے، اس کی دلیل حضرت عائشہؓ کی سابقہ حدیث ہے (۴)۔

تیمّم:

۶- تیمّم میں دائیں کو بائیں پر مقدم کرنا سنت ہے، لہذا پہلے دائیں ہاتھ پر مسح کرے پھر بائیں پر، اس کی دلیل حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیث ہے: "**بعثني رسول الله ﷺ في حاجة فأجنبت فلم أجد الماء فتمرغت في الصعيد كما تتمرغ الدابة، ثم أتيت النبي ﷺ فذكرت ذلک له فقال: إنما كان يكفيک أن تقول بيديک هكذا، حتى قال ثم ضرب بشماله على يمينه، وبيمينه على شماله**" (۱) (رسول اللہ ﷺ نے مجھے ایک کام کے لئے بھیجا (راہ میں) مجھے نہانے کی حاجت ہوئی پانی نہ ملا، میں مٹی میں جانور کی طرح لوٹا، اس کے بعد خدمت نبوی میں آیا تو آپ سے اس کا ذکر کیا، آپ نے فرمایا: تجھ کو ایسے کرلینا کافی تھا، آپ نے کرکے دکھایا، اس کے بعد بائیں ہاتھ کو دائیں پر اور دائیں ہاتھ کو بائیں پر مارا)۔

مسجد میں داخل ہونا:

۷-مسجد اور گھر میں داخل ہوتے وقت اور بیت الخلاء سے نکلتے وقت تیامن مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ نے فرمایا: "**من السنة إذا دخلت المسجد أن تبدأ برجلک اليمنى، وإذا خرجت أن تبدأ برجلک اليسرى**" (۲) (سنت طریقہ یہ ہے

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۲، القوانین الفقہیہ ر ص ۳۱، مغنی المحتاج ۱/ ۴۷، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۱۷۔

(۲) حدیث: "كان النبي ﷺ يفعل ذلک في وضوئه......" کا ذکر صحیح مسلم (۱/ ۲۱۶ طبع الحلبی) میں مروی حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۲۲، القوانین الفقہیہ ر ص ۲۸، مغنی المحتاج ۱/ ۶۰۔

حدیث: "إذا توضأتم فابدءوا بميامنكم" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۱۴۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، ابن دقیق العید نے کہا: یہ حدیث اس لائق ہے کہ صحیح ہو، التلخیص لابن حجر (۱/ ۸۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۴) البدائع ۱/ ۲۲، مغنی المحتاج ۱/ ۶۷، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۹۸۔

(۱) سبل السلام ۱/ ۱۴۷، بدائع الصنائع ۱/ ۴۶، مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۰، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۵۴، القوانین الفقہیہ ر ص ۴۳، حدیث: "إنما كان يكفيک أن تقول بيديک هكذا" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۵۶ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "عن أنس من السنة إذا دخلت المسجد أن تبدأ برجلک اليمنى وإذا خرجت أن تبدأ برجلک اليسرى" کی روایت حاکم (۱/ ۲۱۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

کہ مسجد میں داخل ہوتے وقت دایاں پیر اور نکلتے وقت بایاں پیر پہلے رکھو)، لہذا گھر اور مسجد میں داخل ہوتے اور بیت الخلاء سے نکلتے وقت دائیں پیر کو آگے بڑھائے اور بائیں پیر کو پیچھے رکھے[1]۔

لباس:

۸- لباس پہننے میں دائیں سے شروع کرنا مستحب ہے، لہذا جبہ اور کرتا وغیرہ پہننے میں دائیں آستین کو بائیں سے پہلے داخل کرے، اور پائجامہ، چپل اور موزے وغیرہ پہننے میں دائیں پیر کو بائیں سے پہلے داخل کرے[2] اس کی دلیل حضرت عائشہؓ کی سابقہ حدیث ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إذا انتعل أحدكم فليبدأ باليمين، وإذا انتزع فليبدأ بالشمال لتكن اليمنى أولهما تنعل وآخرهما تنزع**"[3] (جب تم میں سے کوئی جوتا پہنے تو پہلے دائیں سے شروع کرے، اور جب جوتا اتارے تو بائیں سے شروع کرے، تاکہ دائیں پیر پہننے میں تو اول رہے اور اتارنے میں اخیر)۔

حضرت حفصہؓ سے مروی ہے: "**أن النبي ﷺ كان يجعل يمينه لطعامه وشرابه وثيابه، ويجعل شماله لما سوى ذلك**"[4] (رسول اللہ ﷺ اپنا دایاں ہاتھ، اپنے کھانے پینے اور کپڑے کے لئے اور بایاں ہاتھ دوسرے کاموں کے لئے رکھتے تھے)۔

(۱) البدائع ۱/ ۲۲، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۶۸۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۴۴۳۔

(۳) حدیث: "إذا انتعل أحدكم فليبدأ باليمين وإذا انتزع فليبدأ بالشمال" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۳۱۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "كان يجعل يمينه لطعامه......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت حفصہ بنت عمرؓ سے کی ہے، نووی نے اس کو حسن قرار دیا ہے جیسا کہ فیض القدیر (۵/ ۲۰۴) میں ہے۔

نماز:

۹- نمازی کے لئے نماز کے اخیر میں سلام پھیرنے میں تیامن مسنون ہے، لہذا وہ پہلے دائیں طرف متوجہ ہوکر شروع کرے گا[1] روایت میں ہے: "**عن النبي ﷺ أنه كان يسلم عن يمينه السلام عليكم ورحمة الله حتى يرى بياض خده الأيمن وعن يساره السلام عليكم ورحمة الله حتى يرى بياض خده الأيسر**"[2] (نبی کریم ﷺ دائیں طرف سلام پھیرتے ہوئے: السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہتے تھے، یہاں تک آپ کے دائیں رخسار کی سفیدی دکھائی دیتی تھی، اور بائیں طرف سلام پھیرتے ہوئے کہتے: السلام علیکم ورحمۃ اللہ یہاں تک آپ کے بائیں رخسار کی سفیدی دکھائی دیتی تھی)۔

یہ بھی مستحب ہے کہ اگر نمازی امام کے ساتھ تنہا ہو تو امام کے دائیں طرف کھڑا ہو[3]۔

اس کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: "**صليت مع رسول الله ﷺ ذات ليلة فقمت عن يساره فأخذ رسول الله ﷺ برأسي من ورائي فجعلني عن يمينه**"[4] (ایک رات میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی میں آپ کے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۲۱، القوانین الفقہیہ رص ۱۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۷۷، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۵۶۔

(۲) حدیث: "كان يسلم عن يمينه......" کی روایت نسائی (۳/ ۶۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے، ابن حجر نے عقیلی سے اس کی تصحیح نقل کی ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۷۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ)۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۱۵۸، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۶، القوانین الفقہیہ رص ۱۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۱۴۔

(۴) حدیث: ابن عباسؓ "صليت مع رسول الله ﷺ ذات ليلة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۱۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

بائیں طرف کھڑا ہوگیا، حضور علیہ السلام نے میرے پیچھے سے میرا سر پکڑا اور مجھے اپنے دائیں طرف کردیا)۔

لہذا اگر تنہا مقتدی امام کے بائیں طرف کھڑا ہوجائے تو امام اس کو اپنے داہنے طرف کھڑا کردے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر امام کے بائیں طرف کھڑے ہوکر جبکہ امام کے داہنی طرف کوئی نہیں تھا، ایک رکعت پوری کرلے تو اس کی نماز باطل ہوگی، ہاں اگر امام کے بائیں طرف کھڑے ہوکر تکبیر کہے، پھر رکعت پوری کرنے سے قبل اس کے داہنے طرف چلا جائے تو اس کی نماز صحیح ہوگی (۱)۔

اگر جماعت ہو تو صف کے داہنی طرف کھڑا ہونا مستحب ہے (۲) اس لئے کہ حضرت براءؓ کی حدیث ہے: "کنا إذا صلینا خلف رسول الله ﷺ أحببنا أن نکون عن یمینه یقبل علینا بوجهه" (۳) (ہم حضور علیہ السلام کے پیچھے نماز پڑھتے تو خواہش ہوتی کہ آپ کے داہنی طرف کھڑے ہوں، تاکہ حضور علیہ السلام ہماری طرف منھ کرکے بیٹھیں)۔

اگر تنہا نماز پڑھ رہا ہو تو مسجد کے داہنے حصہ میں پڑھنا مستحب ہے۔

اذان:

۱۰- مؤذن نماز کے لئے اذان میں "حيَّ علی الصلاة" کے وقت پہلے دائیں طرف متوجہ ہو، پھر "حيَّ علی الفلاح" پر بائیں طرف، اس لئے کہ حضرت بلالؓ کا عمل یہی تھا (۴)۔

(۱) کشاف القناع ۱/۴۸۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۱۵۹۔

(۳) حدیث البراء: "کنا إذا صلینا خلف رسول الله ﷺ......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۹، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۶، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۲۶۔

نومولود بچہ کے کان میں اذان دیتے وقت دائیں کان کو بائیں پر مقدم کیا جائے گا، لہذا پہلے دائیں کان میں اذان دی جائے پھر بائیں کان میں اقامت کہی جائے، اس کی وجہ یہ ہے کہ بچہ کے کان میں سب سے پہلے اللہ کا ذکر پہنچے (۱) نیز یہ کہ اس میں شیطان کو بھگانا ہے، کیونکہ وہ اذان سن کر بھاگتا ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے (۲)۔

میت کو غسل دینا:

۱۱- مردے کو غسل دینے میں دائیں پہلو کو بائیں پر مقدم کرنا مستحب ہے، لہذا پہلے اس کے دائیں پہلو کو گدّی اور پشت سے لے کر پاؤں تک دھویا جائے گا، پھر اس کو داہنے پہلو پر لٹاکر، بائیں پہلو کو اسی طرح دھویا جائے گا (۳)۔

اس کی دلیل حضرت ام عطیہؓ کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ قال لهن في غسل ابنته زینب رضي الله عنها: إبدأن بمیامنها ومواضع الوضوء منها" (۴) (رسول اللہ ﷺ نے اپنی صاحبزادی حضرت زینبؓ کے غسل میں ان سے کہا تھا: اس کے دائیں حصوں اور اعضاء وضو سے شروع کرو)۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۹/ ۳۷۶، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۶۔

(۲) اذان سن کر شیطان کے بھاگنے کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۸۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "أن رسول الله ﷺ قال: إذا نودي للصلاة أدبر الشیطان وله ضراط حتی لا یسمع التأذین" (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب نماز کے لئے اذان دی جاتی ہے تو شیطان منھ پھیر کر بھاگتا ہے اور اس کی ریاح خارج ہوجاتی ہے، یہاں تک کہ اسے اذان سنائی نہ دے) اور اس کی روایت مسلم (۱/ ۲۹۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۱، السراج الوہاج علی متن المنہاج رص ۱۰۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۵۸، القوانین الفقہیہ رص ۹۷۔

(۴) حدیث: "إبدأن بمیامنها ومواضع الوضوء منها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۳۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۴۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

خصائل فطرت:

۱۲- مسواک میں دایاں کو مقدم کرنا مستحب ہے، لہذا پہلے منہ کے داہنے حصہ میں، پھر بائیں حصہ میں مسواک کرے، مسواک بائیں ہاتھ کے بجائے داہنے ہاتھ سے پکڑے[۱] اس کی دلیل حدیث ہے: "**كان النبي ﷺ يحب التيمن في شأنه كله في طهوره وترجله وتنعله وسواكه**"[۲] (حضور ﷺ کو تمام کاموں میں داہنے سے شروع کرنا پسند تھا: طہارت میں، جوتا پہننے میں اور مسواک کرنے میں)۔

ناخن تراشنے میں دائیں سے شروع کرنا مستحب ہے، لہذا داہنے ہاتھ کا ناخن پہلے تراشے پھر بائیں ہاتھ کا، اور داہنے پیر کا ناخن پہلے تراشے پھر بائیں پیر کا[۳]۔

حلق (بال منڈوانا):

۱۳- سر منڈوانے میں دائیں سے شروع کرنا مستحب ہے، لہذا پہلے داہنے حصہ کو منڈوائے پھر بائیں حصہ کو، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ منڈوانے والے کے داہنے کا اعتبار ہے یا مونڈنے والے کے داہنے کا؟

جمہور کی رائے ہے کہ منڈوانے والے کے داہنے کا اعتبار ہے، لہذا اس کے سر کے داہنے حصہ سے آغاز کرے، پھر بائیں حصہ کو مونڈے[۴]۔

اس سلسلہ میں جمہور کی دلیل حضرت انسؓ کی حدیث ہے: "**أن رسول الله ﷺ أتى منى فأتى الجمرة فرماها، ثم أتى منزله بمنى ونحر، ثم قال للحلاق: "خذ" وأشار إلى جانبه الأيمن ثم الأيسر، ثم جعل يعطيه الناس**"[۱] (رسول اللہ ﷺ منی تشریف لائے تو پہلے جمرہ عقبہ پر گئے، کنکریاں ماریں، پھر منی میں اپنی قیام گاہ پر آئے، قربانی کی، پھر حجام سے کہا: لو، اور اپنے سر کے داہنے حصہ کی طرف اشارہ کیا، پھر بائیں پھر لوگوں کو (اپنے موئے مبارک) دینے لگے)۔

ایک روایت میں ہے: "**لما رمى الجمرة ونحر نسكه وحلق ناول الحلاق شقه الأيمن فحلقه، ثم دعا أباطلحة الأنصاريؓ فأعطاه إياه، ثم ناوله الشق الأيسر فقال: احلق: فحلقه، فأعطاه أبا طلحة فقال: اقسمه بين الناس**"[۲] (حضور ﷺ نے جمرۂ عقبہ کی رمی کی، اونٹ ذبح کیا، سر منڈوایا، حجام کو اپنا داہنا حصہ دیا، اس نے مونڈ دیا، پھر ابوطلحہ کو بلا کران کو دے دیا، پھر حجام کو بایاں حصہ دیا، فرمایا: مونڈو، اس نے مونڈ دیا، وہ بھی ابوطلحہ کو عطا کر دیا اور کہا کہ اسے لوگوں میں تقسیم کردو)۔

امام ابوحنیفہؒ کی رائے ہے کہ مونڈنے والے کے داہنے حصہ کا اعتبار ہے جو منڈوانے والے کا بایاں حصہ ہوگا[۳]۔

برتن گھمانا:

۱۴- اگر اس کے پاس دوسرے لوگ ہوں اور سب کو پلانا چاہے، تو مسنون ہے کہ پینے کا آغاز کرنے والا برتن اپنے دائیں والے، پھر

(۱) مغنی المحتاج ۱/۵۵، المغنی لابن قدامہ ۱/۹۶۔

(۲) حدیث: "كان رسول الله ﷺ يعجبه التيمن......" کی تخریج فقرہ/۲ میں گذر چکی ہے۔

(۳) تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج ۳/۶۷، مغنی المحتاج ۴/۲۹۶، المغنی لابن قدامہ ۱۰/۸۷۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۳/۴۳۴، القوانین الفقہیہ رص ۱۳۹، مغنی المحتاج ۵۰۲۔

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ أتى منى فأتى الجمرة......" کی روایت مسلم (۲/۹۴۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إقسمه بين الناس" کی روایت مسلم (۲/۹۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۸۲۔

اس کے دائیں والے کو دے، اگرچہ بائیں طرف والا، دائیں طرف والے سے افضل ہو، اس کی دلیل حضرت انسؓ کی حدیث ہے: ''أن رسول الله ﷺ أتي بلبن قد شيب بماء، وعن يمينه أعرابي،و عن يساره أبوبكرؓ، فشرب فقال عمرؓ أعط أبابكر يا رسول الله ﷺ فأعطى الأعرابي الذي عن يمينه ثم قال: الأيمن فالأيمن''[1] (حضور ﷺ کے پاس دودھ لایا گیا جس میں پانی ملادیا گیا تھا، حضور ﷺ کے داہنی طرف ایک بدوی، اور بائیں طرف حضرت ابوبکرؓ تھے، حضور ﷺ پی چکے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: اے اللہ کے رسول! ابوبکر کو دے دیں، حضور ﷺ نے اپنے داہنی طرف موجود دیہاتی کو دے دیا، اور فرمایا: دائیں والا پھر دائیں والا)۔

نیز حضرت سہل بن سعدؓ کی حدیث ہے: ''أن رسول الله ﷺ أتي بشراب فشرب منه وعن يمينه غلام وعن يساره ''الأشياخ، فقال للغلام أتأذن لي أن أعطي هؤلاء؟ فقال الغلام: والله يارسول الله لا أوثر بنصيبي منك أحدا، فتله رسول الله ﷺ في يده''[2] (رسول اللہ ﷺ کے پاس پینے کی کوئی چیز لائی گئی، آپ ﷺ نے پیا، اس وقت آپ کے داہنے طرف ایک لڑکا بیٹھا تھا اور بائیں طرف بوڑھے بوڑھے لوگ، آپ ﷺ نے لڑکے سے اجازت لی کہ میں پہلے بوڑھوں کو دے دوں، کیا تم اجازت دیتے ہو؟ وہ بولا: اے اللہ کے رسول! خدا کی قسم! میں تو آپ کے جوٹھے میں سے اپنا حصہ کسی کو دینے سے راضی نہیں ہوں گا، آخر حضور ﷺ نے اس کے ہاتھ میں دے دیا)۔

(۱) حدیث: ''الأيمن فالأيمن'' کی روایت احمد (۳/۱۱۰، ۲۳۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اس کی اصل بخاری (فتح الباری ۱۰/۸۶ طبع السلفیہ) میں ہے۔

(۲) حدیث سہل بن سعد: ''أتأذن لي أن أعطي هؤلاء'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۸۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

یہ لڑکے حضرت عبداللہ بن عباسؓ تھے[1]۔

سونا:

۱۵- دائیں کروٹ سونا مستحب ہے، اس کا ثبوت رسول اللہ ﷺ سے ہے، حضرت براء بن عازبؓ کی حدیث ہے: ''كان رسول الله ﷺ إذا أوى إلى فراشه نام على شقه الأيمن ثم قال: اللهم أسلمت نفسي إليک، ووجهت وجهي إليک، وفوضت أمري إليک، وألجأت ظهري رغبة ورهبة إليک، لاملجأ ولا منجأ منک إلا إليک، آمنت بكتابک الذي أنزلت وبنبيک الذي أرسلت''[2] (حضور ﷺ اپنے بستر پر آتے تو داہنی کروٹ پر سوتے اور یہ دعا پڑھتے: یا اللہ! میں نے اپنی جان تیرے سپرد کردی، اپنا رخ تیری طرف کرلیا، اپنا سارا کام تجھ کو سونپ دیا، تیرے عذاب کے ڈر اور تیرے ثواب کی امید کے ساتھ تجھ ہی پر بھروسہ کیا، تجھ سے بھاگ کر کہیں پناہ نہیں، چھٹکارے کی جگہ تیرے سوا کہیں نہیں، میں اس کتاب پر جو تو نے اتاری، ایمان لایا، اور اس پیغمبر پر جن کو تو نے بھیجا)۔

حضرت براء ہی کی حدیث ہے: ''قال لي رسول الله ﷺ إذا أتيت مضجعک فتوضأ وضوء ک للصلاة ثم اضطجع على شقک الأيمن وقل: وذكر نحوه: وفيه: واجعلهن آخر ماتقول''[3] (جب تم اپنی خواب گاہ میں آؤ تو نماز کا سا وضو کرو، پھر اپنی داہنی کروٹ لیٹ جاؤ، اس کے بعد یہ دعا

(۱) دلیل الفالحین شرح ریاض الصالحین ۳/۲۴۹، سبل السلام ۳/۲۵۱۔

(۲) حدیث البراء: ''كان رسول الله ﷺ إذا أوى إلى فراشه'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/۱۱۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث حضرت براءؓ: ''إذا أتيت مضجعک فتوضأ وضوء ک'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/۱۰۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

پڑھو (اس کے بعد اوپر والی دعا کا ذکر کیا) اور اس میں یہ اضافہ ہے: اور یہ دعا سب باتوں کے اخیر میں پڑھو)۔

کچھ اور امور ہیں جن کو بائیں کے بجائے دائیں سے کرنا مسنون ہے، الا یہ کہ مجبوری ہو، مثلاً حجر اسود کا استلام، کنکریاں مارنا، مصافحہ کرنا، کھانا پینا، ان سب کی تفصیل اپنی اپنی جگہ میں ہے[۲]۔

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۲۴۴، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۰۔

تیسیر

تعریف:

۱ - تیسیر لغت میں: "یسر" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **یسر الأمر**: سہل بنا دینا، مشکل نہ بنانا، دوسرے پر یا اپنے اوپر اس میں دشواری پیدا نہ کرنا، قرآن کریم میں ہے: "**وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ**"[۱] (اور ہم نے آسان کردیا ہے نصیحت لینے کو سو ہے کوئی نصیحت لینے والا)، یعنی ہم نے اس کو سہل بنادیا اور اس سے عبرت حاصل کرنا آسان بنادیا۔

حدیث پاک میں ہے: "**یسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا**"[۲] (یعنی آسانی کرو، سختی نہ کرو، خوشی کی بات سناؤ، نفرت نہ دلاؤ)، تیسیر: "یُسر" سے ماخوذ ہے، لغت میں یُسر کا معنی: نرم ہونا، فرمانبردار ہونا ہے، کہا جاتا ہے: **یاسر فلان فلاناً**: باہم آسانی ونرمی کا معاملہ کرنا، **تیسرت البلاد**: ملک کا خوش حال ہونا، "یُسر" اور "میسرہ" کا معنی: مال داری ہے، اور یہی معنی "یسار" کا ہے[۳] اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "**وَإِنْ كَانَ ذُوْعُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلٰى مَيْسَرَةٍ**"[۴] (اور اگر تنگ دست ہے تو اس کے لئے آسودہ حال

(۱) سورۂ قمر/ ۴۰۔
(۲) حدیث: "یسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۱۶۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۵۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔
(۳) لسان العرب۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

تک مہلت ہے)، لغت میں تیسیر کا ایک معنی: تیار کرنا ہے، اور اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرٰى"[1] (سو ہم اس کے لئے راحت کی چیز آسان کردیں گے)، یعنی ہم اس کو نیک کام کی طرف لوٹنے کے لئے تیار کریں گے، اور صحیح مسلم میں ہے: تَیسروا للقتال[2] (یعنی جنگ کے لئے تیار اور مستعد ہوگئے)۔

فقہی اصطلاح میں تیسیر کا معنی لغوی معنی کے موافق ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تخفیف:

۲-تخفیف لغت میں: تثقیل (بوجھل کرنا) کی ضد ہے، خواہ حسی ہو یا معنوی، اور "خفّت"، "ثقل" کی ضد ہے، اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِيْنُهُ"[3] (اور جس کسی کا پلہ ہلکا نکلے گا) یعنی اس کے نیک اعمال کم ہیں، یہاں تک کہ اس کی برائیاں بھاری ہوگئیں، "خفت": وزن اور حال دونوں میں ہلکا ہونے کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے[4]۔

ہلکی "تکلیف" (حکم) وہ ہے جس کی ادائیگی آسان ہو، اور ثقیل (بھاری) تکلیف وہ ہے جس کی ادائیگی دشوار ہو مثلاً جہاد۔

تخفیف اصطلاح میں: شرعی حکم کی مشقت ودشواری کو نسخ یا تسہیل یا بعض کے ختم کرنے وغیرہ[5] کے ذریعہ زائل کرنا ہے، یعنی اگر حقیقت میں اس میں حرج یا دشواری ہو۔

(۱) سورۂ لیل ر ۷۔

(۲) حدیث: "تیسروا للقتال" کی روایت مسلم (۱ر ۱۲۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ قارعہ ر ۸۔

(۴) لسان العرب۔

(۵) زاد المسیر فی علم التفسیر لابن الجوزی ۲ر ۶۰، تفسیر آیت "يُرِيْدُ اللّٰهُ أَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْ"، طبع، المکتب الاسلامی بیروت ۱۳۸۴ھ۔

تخفیف، تیسیر سے خاص ہے، کیونکہ وہ جو چیز اصل میں مشکل ہو اس کے آسان کرنے کا نام ہے، اس میں وہ داخل نہیں ہے جو اصل سے ہی آسان ہو۔

ب-ترخیص:

۳-لغت میں ترخیص کا معنی: تیسیر وتسہیل ہے، اس کا اسم "رخصہ" ہے، کہا جاتا ہے: رخص له في الأمر، وأرخص له فيه: ممانعت کے بعد اجازت دینا، اسی معنی میں یہ حدیث ہے: "وأرخص في السلم"[1] (یعنی سلم کی اجازت دی گئی ہے)، لغت میں اس کا اصل ماخذ: "رخاصہ" ہے، پودے میں "رخاصہ" اس کا نرم ونازک ہونا، اور عورت میں رخاصہ، اس کی کھال کا نرم ہونا ہے، اور اسی سے "رخص"، نرخ گھٹنے کے لئے آتا ہے جو گرانی کی ضد ہے، کیونکہ "رخص" میں سہولت اور گرانی میں دشواری ہے۔

اصطلاح میں ترخیص: کسی کام میں سہولت پیدا کرنا ہے، "رخصت" دو معنی میں استعمال کیا جاتا ہے:

اول: سختی کسی عذر کی وجہ سے سختی کے بعد آسانی کا حکم دینا۔

دوم: یہ اول سے خاص ہے: جس کو حرمت کی دلیل کے باقی

(۱) حدیث: "وأرخص في السلم" زیلعی نے کہا: النهي عن بيع ما ليس عند الإنسان والی حدیث کی روایت اصحاب سنن نے کی ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع ولا ربح مالم يضمن، ولا بيع ماليس عندك" ترمذی نے کہا: حدیث صحیح حسن ہے، اور سلم میں رخصت والی حدیث کی روایت ائمہ ستہ نے اپنی کتابوں میں کی ہے، حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں: حضور ﷺ مدینہ منورہ تشریف لائے، لوگ پھلوں میں دو سال تین سال کے لئے "سلم" کرتے تھے، تو حضور ﷺ نے فرمایا: "من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم" (جو شخص کسی چیز میں بیع سلم کرے تو اسے چاہئے کہ متعین مدت تک معلوم کیل اور معلوم وزن کے ساتھ معاملہ کرے) (نصب الرایہ ۴ر ۴۵، ۴۶ طبع المجلس العلمی)۔

رہتے ہوئے مباح قرار دیا گیا ہو، چنانچہ سلم کی اجازت و رخصت، مبیع کے معدوم ہونے کے باوجود پہلی تعریف کے مطابق بیع معدوم سے رخصت ہے، لیکن دوسری تعریف کے مطابق یہ رخصت نہیں، إلا یہ کہ مجازاً ہو، اسی طرح ہم سے پہلی امتوں پر جو بوجھ اور بیڑیاں تھیں جن کو ہم سے منسوخ کر دیا گیا، وہ پہلی تعریف کے لحاظ سے رخصت ہے، دوسری تعریف کے لحاظ سے نہیں، اس لئے کہ ہمارے حق میں حرمت باقی نہیں ہے [۱]۔

ج- توسعہ:

۴- توسعہ: ''وسع'' کا مصدر ہے، یعنی کسی چیز کو وسیع بنانا، ''سعت'' ضیق کی ضد ہے، سعت، مال داری اور فراخی ہے، کہا جاتا ہے: **وسع الله علی فلانٍ**: مال دار خوش حال بنانا، اور: **وسع فلان علی أهله**: گھر والوں پر فراخی کے ساتھ خرچ کرنا، یعنی حاجت سے زیادہ [۲]۔

لہذا توسعہ، تیسیر کی ایک قسم ہے، بلکہ اس کی سب سے اعلیٰ قسم ہے۔

د- رفع حرج:

۵- لغت میں حرج: وہ تنگی ہے جس سے نکلنے کی راہ نہ ہو، اور بعض نے کہا: یہ سخت تنگی کو کہتے ہیں، حضرت ابن عباسؓ سے دریافت کیا گیا: ''حرج'' کیا ہے؟ انہوں نے قبیلہ ہذیل کے ایک آدمی کو بلایا اور اس سے پوچھا: تمہارے یہاں ''حرج'' کس کو کہتے ہیں؟ اس نے کہا: ''حرجہ'' گنجان درختوں کو کہتے ہیں جن سے نکلنا ممکن نہ ہو، حضرت ابن عباس نے فرمایا: صحیح ہے، حرج: جس سے نکلنے کی راہ نہ ہو [۱]۔

اصطلاح میں: حرج: جس میں عادت سے بڑھ کر مشقت ہو [۲]۔

رفع حرج: شاق حکم میں جو مشقت ہے اس کو بذات خود اس حکم کو اٹھا کر یا اس میں تخفیف پیدا کر کے، یا اس میں اختیار دے کر، یا اس سے نکلنے کے لئے کوئی راہ پیدا کر کے دور کرنا ہے، مثلاً قسم میں حرج کو قسم کا کفارہ دے کر توڑنے کو مباح کر کے دور کرنا، اور دوسرے وسائل۔

رفع حرج، شدت و سختی کے بعد ہی ہوتا ہے، تیسیر اس کے برخلاف ہے۔

ھ- توسط:

۶- **توسط فی الأمر**: کسی ایک طرف نہ جانا اور شریعت میں توسط اسی باب سے ہے، چنانچہ نہ اس میں غلو ہے نہ کمی، بلکہ یہ درمیانی ہے، اور شرعی احکام میں توسط یہ ہے کہ ان میں افراط اور بندوں پر سختی کرنے کی طرف یا اس قدر زیادہ تیسیر کی طرف میلان نہیں ہے جو احکام سے آزادی کی حد تک پہنچ جائے، شرعی احکام میں غالب یہی ہے، لہذا توسط: ایک طرح کی تیسیر ہے، تیسیر کے بالمقابل نہیں، کیونکہ تیسیر کے بالمقابل تعسیر وتشدید ہے، جبکہ توسط میں یسرو سہولت ہے، کیونکہ اس میں عادت سے زیادہ مشقت نہیں، اس کی مثال روزہ اور نماز میں یسر ہے کہ ان میں مشقت ہے، لیکن عادت کے موافق ہے [۳]۔

---

(۱) المصباح المنیر، مسلم الثبوت ۱/۱۱۶، ۱۱۸، المستصفی مع حاشیہ ۱/۶۸ طبع بولاق قاہرہ۔

(۲) لسان العرب مادہ: ''وسع''۔

(۱) الموافقات للشاطبی مع تعلیق شیخ عبداللہ دراز ۲/۱۵۹ طبع المکتبۃ التجاریہ قاہرہ ۱۹۵۵ء۔

(۲) الموافقات ۲/۱۵۹۔

(۳) الموافقات ۲/۱۶۳، ۴/۲۵۹، ۲۶۰۔

و- تشدید وتثقیل:

۷ - تشدید وتثقیل تخفیف کی ضد ہیں، لغت میں تشدید دراصل: شد الحبل (گرہ لگانا) اور شدت سے ماخوذ ہے (۱)۔

تیسیر کا حکم:

۸ - یسر وسہولت اور عدم حرج دین اسلام اور شریعت اسلامیہ کے دو بنیادی اوصاف ہیں، اور ''تیسیر'' شریعت اسلامیہ کے بنیادی مقاصد میں سے ہے، بہت سی آیات کریمہ اور احادیث نبویہ سے اس اصل کا پتہ چلتا ہے، اور اس پر امت کا اجماع ہے۔

قرآن کریم میں فرمان باری ہے: "هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ"(۲) (اس نے تمہیں برگزیدہ کیا اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی تم اپنے باپ ابراہیم کی ملت (پر قائم رہو))، حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: یہی اسلام کی وسعت وسہولت اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقررہ توبہ وکفارات ہیں، نیز فرمان باری ہے: "يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ"(۳) (اللہ تمہارے حق میں سہولت چاہتا ہے اور تمہارے حق میں دشواری نہیں چاہتا)، نیز ارشاد باری ہے: "يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا"(۴) (اللہ کو منظور ہے کہ تمہارے ساتھ تخفیف برتے اور انسان کو کمزور ہی پیدا کیا گیا ہے)۔

احادیث: فرمان نبوی ہے: "بُعِثْتُ بالحنيفية السمحة"(۵) (مجھے سیدھے اور آسان دین کے ساتھ بھیجا گیا)، نیز فرمایا: "إن هذا الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه"(۱) (بلاشبہ دین آسان ہے، اور دین میں جو کوئی سختی کرے گا، تو دین اس پر غالب آجائے گا)، نیز فرمایا: "إن خير دينكم أيسره، إن خير دينكم أيسره"(۲) (تمہارا سب سے اچھا دین وہ ہے جو سب سے زیادہ آسان ہو، تمہارا سب سے اچھا دین وہ ہے جو سب سے زیادہ آسان ہو)۔

نیز فرمایا: "إن الله شرع هذا الدين فجعله سمحا سهلا واسعا ولم يجعله ضيقا"(۳) (اللہ تعالیٰ نے اس دین کو بنایا تو اس کو آسان، سہل اور گنجائش والا بنایا، اس کو تنگ نہیں بنایا)۔

اس کو صحابہ وتابعین کے اقوال سے تقویت ملتی ہے، حضرت ابن مسعود نے فرمایا: "إياكم والتنطع، إياكم والتعمق وعليكم بالعتيق" (غلو سے بچو، تعمق سے بچو اور ''عتیق'' کا اہتمام کرو یعنی امر قدیم جس پر نبی کریم ﷺ وصحابہ کرام گامزن تھے)۔

حضرت ابراہیم نخعی کا قول ہے: "إذ تخالجك أمران فظن أن أحبهما إلى الله أيسرهما" (جب دو چیزوں میں خلجان ہو تو یہ سمجھ لو کہ اللہ کے نزدیک پسندیدہ ان میں آسان تر ہے)۔

---

(۱) لسان العرب مادہ: ''شدد''، ''ثقل''۔

(۲) سورۂ حج/ ۷۸۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۴) سورۂ نساء/ ۲۸۔

(۵) حدیث: "بعثت بالحنيفية السمحة" کی روایت احمد (۶/ ۱۱۸ طبع المکتب الاسلامی) نے حضرت عائشہ سے اور طبرانی نے الکبیر (۵/ ۷۷ طبع

= الوطن العربی) میں حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے، سخاوی نے المقاصد (حدیث: ۲۱۴ طبع دار الکتاب العربی) میں اس کو احمد سے منسوب کرنے کے بعد کہا: اس کی سند حسن ہے۔

(۱) حدیث: "إن هذا الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۹۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إن خير دينكم أيسره" کی روایت احمد (۴/ ۳۳۸ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے، ہیثمی نے کہا: اس کو امام احمد نے روایت کیا ہے، اس کے بقیہ رجال رجاء کے علاوہ صحیح کے رجال ہیں، لیکن ابن حبان نے ان کی توثیق کی ہے (مجمع الزوائد ۳/ ۳۰۸ طبع دار الکتاب العربی)۔

(۳) حدیث: "إن الله شرع هذا الدين فجعله سمحا وسهلاً واسعا......" یہ حدیث ہمارے سامنے موجود مراجع میں ہمیں نہیں ملی۔

شریعت میں یُسر کی انواع:

۹- شریعت میں یُسر کی تین قسمیں ہیں:

۱- شریعت کا علم ومعرفت کو آسان بنانا، اور اس کے احکام ومقاصد کا بآسانی علم ہونا۔

۲- شرعی تکالیف کو اس لحاظ سے آسان بنانا کہ ان کا نفاذ اور ان پر عمل کرنا آسان ہے۔

۳- مکلفین کو اپنے اوپر اور دوسرے پر آسانی پیدا کرنے کے لئے شریعت کا حکم دینا۔

پہلی قسم: علم شریعت کی تیسیر:

۱۰- اللہ کی حکمت کا تقاضا ہوا کہ سب سے پہلے اس شریعت اسلامیہ کا حامل امیوں کو بنائے، جو اگلوں کی کتابوں اور ان کے علوم سے یکسر ناآشنا تھے۔ مثلاً علوم کائنات، منطق اور ریاضیات وغیرہ، اور نہ ہی ان کو دینی علوم کا علم تھا، بلکہ وہ فطرت سے قریب باقی تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے پاس ایک امی رسول بھیجا جو لکھنا پڑھنا نہیں جانتا تھا، فرمان باری ہے: "هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ"،(۱) (وہی تو ہے جس نے امّی لوگوں میں انہیں میں سے ایک پیغمبر بھیجا جو ان کو اللہ کی کتابیں پڑھ کر سناتا ہے اور انہیں پاک کرتا ہے اور انہیں کتاب اور حکمت کی بات سکھاتا ہے درانحالیکہ یہ لوگ پہلے سے کھلی ہوئی گمراہی میں تھے)، نیز ارشاد باری ہے: "وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ"،(۲) (اور آپ تو اس (قرآن) سے قبل نہ کوئی کتاب پڑھے ہوئے تھے اور نہ اسے (یعنی کوئی کتاب) اپنے ہاتھ سے لکھ سکتے تھے ورنہ (یہ) ناحق شناس لوگ شبہ نکالنے لگتے)، پھر اللہ تعالیٰ کی مشیت ہوئی کہ یہی مبارک شریعت آخری شریعت ہو، یہی شریعت عہد رسالت اور اس کے بعد قیامت تک کے لئے ہے، یہ تمام انسانوں کے لئے ہے، صرف عربوں کے لئے نہیں، بلکہ خود عربوں اور ان کے علاوہ مشرق ومغرب کی قوموں کے لئے ہے، جن میں طاقتور، کم زور، عالم، جاہل، پڑھا لکھا، ان پڑھ، سمجھ دار اور ناسمجھ سب ہیں، لہذا حکمت الٰہی کا تقاضا ہوا کہ یہ آخری عام شریعت ایسی ہو جس کا علم وفہم ہر ایک لئے آسان ہو، کیونکہ اگر اس کا علم دشوار ہوتا یا دقیق علمی وسائل پر موقوف ہوتا تو اکثر مکلفین کے لئے، اولاً تو اس کو اس کا جاننا اختیار کرنا دشوار ہوتا اور دوم اس کے اوامر ونواہی کی تعمیل دشوار ہوتی۔

اسی قبیل سے حسب ذیل امور ہیں:

الف- قرآن کی تیسیر:

۱۱- اللہ تعالیٰ نے اکثر لوگوں کے لئے قرآن کی تلاوت وسمجھنا آسان بنا دیا ہے، فرمان باری ہے: "فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ"،(۱) (سو ہم نے اس (قرآن) کو آپ کی زبان میں اس لئے آسان کر دیا کہ آپ اس کے ذریعہ سے پرہیزگاروں کو خوشخبری سنائیں)، نیز ارشاد باری ہے: "وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ"،(۲) (اور ہم نے قرآن کو آسان کر دیا نصیحت حاصل کرنے کے لئے سو ہے کوئی نصیحت قبول کرنے والا)، اور قرآن کی تیسیر ہی کے باب سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کو تلفظ کی قدرت

(۱) سورۂ جمعہ/۲۔

(۲) سورۂ عنکبوت/۴۸۔

(۱) سورۂ مریم/۹۷۔

(۲) سورۂ قمر/۴۰۔

کے لحاظ سے لوگوں کے حال کی رعایت میں سات حروف پر نازل کیا، اس کی دلیل حضرت ابی بن کعب کی حدیث ہے: "لقي رسول الله ﷺ جبريل، فقال: يا جبريل إني أرسلت إلى أمة أمية، إلىٰ الشيخ والعجوز، والغلام والجارية، والشيخ الذي لم يقرأ كتابا قط، فقال: إن القرآن أنزل على سبعة أحرف"،[۱] (رسول اللہ ﷺ سے حضرت جبریل کی ملاقات ہوئی توحضور ﷺ نے فرمایا: جبریل! میں ان پڑھ قوم کی طرف، بوڑھا، بوڑھی، نوعمرلڑکے، لڑکی، اور اس بوڑھے کی طرف جس نے کبھی کوئی کتاب نہیں پڑھا، رسول بنا کر بھیجا گیا ہوں، توحضرت جبریل نے فرمایا: قرآن سات حروف پر نازل کیا گیا ہے)۔

قرآن کریم کی تیسیر کی چار صورتیں ہیں:

اول: اس کی تلاوت آسان ہے، کیونکہ وہ سلیس ہے اور لفظی تعقید وپیچیدگی سے خالی ہے۔

دوم: اس کا حفظ کرنا آسان ہے، لہذا بآسانی اس کو حفظ کیا جاسکتا ہے، رازی نے کہا: قرآن کے علاوہ کوئی کتاب الٰہی زبانی یادنہیں کی جاتی تھی۔

سوم: اس سے عبرت حاصل کرنا آسان ہے، کیونکہ وہ دلوں پر بڑا اثر انگیز ہے، نیز اس میں قصے، حکمتیں اور مثالیں ہیں، اس کی آیات کو طرح طرح سے بیان کیا گیا ہے، فرمان باری ہے: "وَكَذٰلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا"،[۲] (اور اسی طرح اسے (قرآن) واضح کر کے نازل کیا ہے اور اس میں ہم نے ہر طرح کی وعید بیان کی ہے تاکہ (لوگ) ڈریں یا یہ کہ (قرآن) ان کے لئے سمجھ پیدا کرے)۔

چہارم: اس کو ایسا بنایا کہ دل اس سے مانوس ہوتے ہیں، سننے میں مزا آتا ہے، اس کے سننے اور سمجھنے سے اکتاہٹ پیدانہیں ہوتی، قرآن سننے والانہیں کہتا ہے، میں نے اس کو سن لیا، سمجھ لیا، اب نہیں سنوں گا، بلکہ ہر لمحہ اس کو ایک نیا لطف اور علم حاصل ہوتا ہے[۱]۔

یہ لفظی ومعنوی تیسیر عام طور پر اکثر لوگوں کے لحاظ سے ہے، ورنہ قرآن میں ایسے اسرار، مواعظ اور عبرت کے سامان ہیں جو اکثر لوگوں کی فہم سے بالاتر ہیں، خواص میں سے بعض حضرات کو رفتہ رفتہ اس کا ایک حصہ اللہ تعالیٰ کی تیسیر اور الہام سے حاصل ہوتا ہے، کسی پر کچھ اور کسی پر کچھ ظاہر ہوتا ہے، جب وہ دوسرے کے سامنے پیش کرتا ہے تو وہ اس کی تائید کردیتا ہے[۲]۔

ب- اعتقادی احکام کے علم میں تیسیر:

۱۲- اسلام کے اعتقادی احکام کا سمجھنا آسان ہے، تیز ذہن، کند ذہن ہر ایک اس کو سمجھتا ہے، اگر ان کو صرف خواص سمجھتے تو شریعت عام نہ ہوتی، اسی لئے جن امور کا علم وعقیدہ مطلوب ہے، ان کا حاصل کرنا آسان ہے، شریعت نے امور الہیہ کو اس انداز سے بتایا ہے کہ عام لوگ ان کو سمجھ سکیں، مخلوقات پر غور وفکر کرنے، زمین میں چلنے پھرنے اور قدیم اقوام کے آثار سے عبرت حاصل کرنے کی ترغیب دی، اور جن امور الہیہ میں اشتباہ ہوسکتا ہے ان کو ایک عام ضابطہ کے حوالہ کردیا: "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ"،[۳] (کوئی چیز اس کے مثل نہیں) بہت سی چیزوں سے شریعت خاموش ہے جو عقل کی دسترس سے باہر ہیں۔

(۱) حدیث: "يا جبريل إني أرسلت إلى أمة أمية......" کی روایت احمد (۵/ ۴۰۵ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے، ہیثمی نے کہا: اس میں عاصم بن بہدلہ ہے جو ثقہ ہے، اس میں کلام ہے لیکن وہ مضر نہیں (مجمع الزوائد ۷/ ۱۵۰ طبع دار الکتاب العربی)۔

(۲) سورۂ طٰہ/ ۱۱۳۔

(۱) تفسیر رازی ۲۹/ ۴۲ تفسیر سورۂ قمر/ ۱۷ کے تحت۔

(۲) الموافقات وتعلیق الشیخ دراز ۲/ ۶۹، ۸۶۔

(۳) سورۂ شوریٰ/ ۱۱۔

اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ اس طرح کے امور میں جو بحث وتحقیق اور تکلف کرنے والوں کا موضوع ہوتے ہیں صحابہ کرام کا ان میں بحث کرنا منقول نہیں، اسی طرح حضور علیہ السلام سے بھی یہ منقول نہیں، نیز قابل اتباع حضرات تابعین، صحابہ کرام کے طرز پر گامزن تھے، بکثرت سوال کرنے، غیر متعلقہ امور میں پڑنے سے ممانعت ثابت ہے، خواہ ان کا تعلق عقائد سے ہو یا اعمال سے (۱)۔

ج-عملی احکام کے علم میں تیسیر:

۱۳- شارع حکیم نے مخاطبین کے ان پڑھ ہونے اور الگ الگ سوجھ بوجھ ہونے کی رعایت کی ہے، لہذا عملی احکام کو اس انداز کا رکھا ہے کہ ان کا سمجھنا، سیکھنا اور ادراک کرنا آسان ہو، چنانچہ بڑی بڑی عبادات کا مکلّف بناتے ہوئے ان کے اسباب قریب وآسان رکھا، جس کو عام لوگ سمجھ سکیں اور ان کو ظاہر ومنضبط رکھا ہے، مثلاً اوقات نماز کی تعلیم سایہ کے ذریعہ، طلوع فجر، زوالِ آفتاب، غروبِ آفتاب اورغروبِ شفق کے ذریعہ، اور اسی طرح روزہ کے بارے میں فرمان باری ہے: "**وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ**" (۲) (اور کھاؤ پیو جب تک کہ تم پر صبح کا سفید خط سیاہ خط سے نمایاں ہوجائے)، اور فرمان نبوی ہے: "**إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا**" (۳) (ہم لوگ ان پڑھ لوگ ہیں، نہ لکھتے ہیں اور نہ حساب جانتے ہیں، مہینہ کبھی اتنا کبھی اتنا ہوتا ہے (دس انگلیوں سے تین بار بتایا)، نیز فرمایا: "**لاتصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه، فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين**" (۱) (تم اس وقت تک روزہ نہ رکھو، جب تک چاند نہ دیکھ لو، اور روزہ نہ چھوڑو جب تک (عید کا) چاند نہ دیکھ لو، اور اگر ابر چھا جائے تو تیس دن پورے کرو) اور ہم سے یہ مطالبہ نہیں کیا کہ اس کو سورج کی رفتار اور چاند کے منازل کے لحاظ سے مربوط کریں، کیونکہ اس میں باریکی اور پوشیدگی ہے (۲)۔

اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ شریعت ایسے امور سے خالی ہے جن کو خواص ہی سمجھ سکتے ہیں، اور یہ وہ اجتہادی امور ہیں جو عام لوگوں پر مخفی ہوتے ہیں، ہاں عمومی احکام جن کی مکلّف کو ضرورت ہے، اور ان کی حیثیت دین کی بنیادوں کی ہے، عام لوگوں سے مخفی نہیں ہوتے، ان کے علاوہ احکام کے علم کے لئے محنت کرنے کی ضرورت ہے، تاہم اہل علم کے لئے آسان ہے کہ شریعت کے بتائے ہوئے طریقۂ اجتہاد کا التزام کرکے وہاں تک پہنچ جائیں۔

دوسری قسم: احکام شرعیہ عملیہ میں یُسر وسہولت:

۱۴- عملی شرعی احکام شرعیہ کے یسر میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے دو شعبے ہیں:

۱- یُسر اصلی: یعنی ان احکام میں یسر جو اصل کے لحاظ سے آسان مشروع ہیں ان میں کوئی دشواری نہیں ہے۔

۲- یسر تخفیفی: وہ احکام جو اصل کے لحاظ سے آسان مشروع ہیں، تاہم ان میں کچھ استثنائی (ہنگامی) حالات کے سبب اور بعض مکلفین کے خصوصی حالات کے سبب عارضی طور پر دشواری آجاتی ہے، پھر

---

(۱) الموافقات ۲/ ۸۸، ۸۹۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۷۔

(۳) حدیث: "إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب: الشهر هكذا وهكذا" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۲۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۶۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه، فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۱۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۵۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الموافقات ۲/ ۹۱۔

شریعت اس اصلی حکم میں ان کے لیے تخفیف کر دیتی ہے۔

پہلا شعبہ: یسرِ اصلی:

۱۵- تیسیر اصلی شریعت اسلامیہ کے اصلی احکام جو مکلفین پر لازم ہیں، کی عمومی صفت ہے، شاطبی نے کہا: شارع کا مقصد شاق اور دشوار امر کا مکلّف بنانا نہیں ہے۔

اس کے دلائل بہت ہیں، جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

۱۶- الف۔ اس کو صراحتاً بتانے والی نصوص، مثلاً جو گزر چکی ہیں، نیز فرمان باری: "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نفساً إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَاكَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَااكْتَسَبَتْ، رَبَّنَا لَاتُؤَاخِذْنَا إِنْ نَّسِيْنَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تَحَمِّلْنَا مَالَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ"[1] (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کی بساط کے مطابق، اسے ملے گا وہی جو کچھ اس نے کمایا، اور اس پر پڑے گا وہی جو کچھ اس نے کمایا، اے ہمارے پروردگار ہم پر بوجھ نہ ڈال جیسا تو نے ڈالا تھا ان لوگوں پر جو ہم سے پیشتر تھے، اے ہمارے پروردگار ہم سے وہ نہ اٹھوا جس کی برداشت ہم سے نہ ہو)، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے بعض فرعی احکام کے ذکر کے ضمن میں اپنا یہ احسان ذکر کیا ہے کہ وہ کسی کو مقدور سے زیادہ کا مکلّف نہیں بناتا، مثلاً فرمان باری ہے: "وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا، أُولٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ"[2] (اور جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے نیک عمل کئے ہم کسی شخص کے ذمہ اس کی قدرت سے زائد کام نہیں رکھتے)، نیز فرمان باری ہے: "وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا"[1] (اور جس کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے کسی شخص کو حکم نہیں دیا جاتا ہے بجز اس کے برداشت کے بقدر)، نیز ارشاد باری ہے: "وَلَا تَقْرَبُوْا مَالَ الْيَتِيْمِ إِلَّا بِالَّتِيْ هِيَ أَحْسَنُ حَتّٰى يَبْلُغَ أَشُدَّه، وَأَوْفُوْا الْكَيْلَ وَالْمِيْزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا"[2] (اور یتیم کے مال کے پاس نہ جاؤ مگر اس طریق پر کہ جو مستحسن ہو، یہاں تک کہ وہ اپنی پختگی کو پہنچ جائے اور ناپ اور تول انصاف کے ساتھ پوری پوری کرو ہم کسی شخص پر اس کے تحمل سے زیادہ بار نہیں ڈالتے)۔

یُسر اصلی میں سے: بچہ اور مجنون کو بعض احکام تکلیفیہ سے معاف کرنا، اور عورتوں کو نماز جمعہ کے وجوب اور باجماعت نماز کے مؤکد یا واجب (جیسا کہ اس میں اختلاف ہے) ہونے سے معاف رکھنا، یہ معنی ان بہت سی شرطوں میں بھی پایا جاتا ہے جو حقوق اللہ، مثلاً عبادات اور حدود کے واجب ہونے کے لئے اور بعض حقوق العباد، مثلاً حقِ قصاص وحد قذف کے واجب ہونے کے لئے لگائی جاتی ہے چنانچہ ان تمام میں بلوغ وعقل کی شرط ہے، اور حد زنا میں چار گواہوں کی شرط ہے، تاکہ حد کے واجب ہونے کے حالات کم سے کم ہوں، اور اس میں تخفیف وتیسیر ہے، اور رجم (سنگ ساری) میں اس کے سنگین ہونے کے سبب: "احصان" کی شرط ہے، تاکہ غیر محصن (غیر شادی شدہ) کے حق میں تخفیف ہو، اور یتیم کا مال کھانا ناجائز ہے، اس حکم سے فقیر ولی کو مستثنیٰ کیا گیا ہے، جس میں اس کے لئے تخفیف ہے، چنانچہ اس کو اجازت ہے کہ دستور کے مطابق اس میں سے کھائے۔

۱۷- ب۔ اور مثلاً قرآن کریم میں یہ ضابطہ معروف ہے کہ تکلیف کی

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۴۲۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

(۲) سورۂ أنعام/ ۱۵۲۔

نصوص میں سے وہ صورتیں مستثنی ہیں جن میں اگر تنگی پیدا ہوجائے تو ان میں سہولت اور یسر پیدا کر دیا جاتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ نے ولی کو اجازت دی ہے کہ خرچہ میں یتیم کے مال کو ملالیں، جبکہ اس سے قبل یتیموں کا مال کھانے سے ممانعت اور ان اموال کی اصلاح کا حکم ہے، فرمان باری ہے: "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامٰى قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ"،(۱) (اور (لوگ) آپ سے یتیموں کے باب میں دریافت کرتے ہیں آپ کہہ دیجئے کہ اس کی مصلحت کی رعایت رکھنا بہتر ہے)، پھر فرمایا: "وَ إِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ"،(۲) (اور اگر تم ان کے ساتھ (خرچ) شامل رکھو تو وہ تمہارے بھائی (ہی) ہیں) ملانے کی اجازت دے دی، اس لئے کہ صرف یتیم کا خرچہ الگ کرنے میں ولی کے لئے دشواری ہے، اور ملانے کا طریقہ یہ ہے کہ یتیم کے مال میں سے اتنا لے لے جس کو اس کے لئے غور وفکر کے بعد کافی سمجھے، اور اس کو اپنے اہل وعیال کے نفقہ میں رکھ دے، حالانکہ کوئی کم کوئی زیادہ کھاتا ہے، جو اصلاح نہیں، اس کے بعد فرمان باری ہے: "وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَأَعْنَتَكُمْ"،(۳) (اور اللہ اگر چاہتا تو تم کو پریشانی میں ڈال دیتا)، یعنی یتیم کا خرچہ علاحدہ کرنے کو واجب کر کے مشقت میں ڈال دیتا، تا کہ ولی یا اس کے گھر والے یتیم کا مال کھانے سے بچ سکیں (۴) اس آیت سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ اس امت کے لئے مشقت ودشواری نہیں چاہتا۔

۱۸ – ج۔ اور مثلاً بہت سی احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کوئی ایسا کام کرنے سے گریز کرتے تھے جو امت کے لئے مشقت والی تکالیف کا سبب بنے اور آپ ایسا عمل کرنے سے احتیاط کرتے جس میں صحابہ کرام کے لئے اگر وہ آپ کی اقتداء میں اس کو

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۰۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۰۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۰۔

(۴) تفسیر القرطبی: سورۂ بقرہ/ ۲۲۰۔

انجام دیتے تو دشواری ہوتی، جیسا کہ فرمان باری ہے: "لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَاعَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ"،(۱) (بے شک تمہارے پاس ایک پیغمبر آئے ہیں تمہاری ہی جنس سے، جو چیز تمہیں مضرت پہنچاتی ہے انہیں بہت گراں گذرتی ہے، تمہاری (بھلائی) کے حریص ہیں، ایمان والوں کے حق میں تو بڑے ہی شفیق ہیں مہربان ہیں)۔

چنانچہ حضور ﷺ صحابہ کو سوال نہ کرنے کی ترغیب دیتے تھے، تا کہ ان کے سوال کی وجہ سے ان پر احکام فرض نہ کر دیئے جائیں، ایک شخص نے حج کے بارے میں دریافت کیا کہ کیا یہ ہر سال ہوگا؟ تو آپ نے فرمایا: "**لوقلت نعم لوجبت، ولما استطعتم، ذروني ما تركتكم**"(۲) (اگر میں کہہ دیتا ہاں تو واجب ہوجاتا، اور تم اس کو ادا نہ کر سکتے، اس چیز کے بارے میں مجھ سے نہ پوچھو جس کا ذکر میں تم سے نہ کروں)۔

فرمان نبوی ہے: "**لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة**"(۳) (اگر مجھے اپنی امت پر شاق نہ معلوم ہوتا تو میں انہیں ہر نماز کے وقت مسواک کا حکم دیتا)۔

ایک دوسری حدیث میں ہے: "**كان يحب اليسر على الناس**"(۴) (حضور ﷺ لوگوں کے لئے سہولت پسند کرتے تھے)۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۱۲۸۔

(۲) حدیث: "**لو قلت نعم لوجبت، ولما استطعتم ذروني ما تركتكم**" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۹۶۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، بوصیری نے کہا: یہ اسناد صحیح ہے، اس کے رجال ثقہ ہیں (الزوائد ۳/ ۱۸۰ طبع الدار العربیہ)۔

(۳) حدیث: "**لو لا أن أشق علىٰ أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة**" کی روایت بخاری (۲/ ۳۷۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۲۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۴) حدیث: "**كان يحب اليسر على الناس**" ہمارے سامنے موجود مراجع میں ہمیں یہ حدیث نہیں ملی۔

حضرت عائشہؓ نے کہا: ''خرج النبي ﷺ من عندي وهو مسرور طيب النفس ثم رجع إليَّ وهو كئيب، فقال: ''إني دخلت الكعبة و وددت أني لم أكن دخلتها إني أخاف أن أكون أتعبت أمتي من بعدي''[1] (حضور ﷺ میرے پاس سے نکلے، آپ خوش تھے، طبیعت میں بشاشت تھی، پھر میرے پاس واپس آئے تو افسردہ تھے، آپ نے فرمایا: میں خانہ کعبہ کے اندر گیا، جی چاہتا ہے کہ میں اندر نہ گیا ہوتا، مجھے اندیشہ ہے کہ کہیں میں نے اپنے بعد اپنی امت کو دشواری میں ڈال دیا ہے)، نیز فرمایا: ''لولا أن أشق على أمتي ماقعدت خلف سرية قط''[2] (اگر مجھے اپنی امت پر شاق گزرنے کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں کسی بھی فوجی کارروائی میں شرکت سے پیچھے نہ رہتا)۔

۱۹- د- بالا جماع مکلّف بنانے میں مشقت وتنگی مقصود نہیں، ان احکام کو سہولت اور آسانی کے قصد سے مقرر کیا گیا ہے، اسی وجہ سے امت کے مفتیان وعلماء، لوگوں کے لئے آسانی پیدا کرنے کے کوشاں رہے ہیں۔

مشقتوں کے درجات اور ان کا مکلّف بنانا:

۲۰- شریعت کے آسان ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ تمام احکام شرعیہ میں مشقت نام کی کوئی چیز نہیں، بلکہ اس کو ''تکلیف'' اسی لئے کہا گیا کہ اس میں کلفت ومشقت والی چیز مطلوب ہوتی ہے، لہذا کوئی بھی شرعی احکام، مشقت سے خالی نہیں، اس کی تشریح یہ ہے کہ مشقت کے مختلف درجات ہیں:

درجہ اول:

۲۱- ایسی مشقت جن کو بندہ بالکل برداشت نہیں کر سکتا، اس نوع کی مشقت کی تکلیف شریعت میں بالکل نہیں، اس لئے کہ عادتاً مکلّف اس کی قدرت نہیں رکھتا، لہذا شرعاً، اس کی تکلیف نہیں ہوگی، گو کہ عقلاً جائز ہو، ایک قول کے مطابق: شرعاً وعقلاً دونوں لحاظ سے ان کی تکلیف محال ہے، چنانچہ شریعت میں مثلاً ایسا نہیں کہ انسان کو پہاڑ اٹھانے کا مکلّف بنایا جائے، یا مثلاً جس کے دونوں پاؤں کٹ گئے ہوں اس کو کھڑے ہونے یا چلنے کا مکلّف بنایا جائے[1]۔

یہ تکلیف جیسا کہ اسلامی شریعت میں نہیں، سابقہ آسمانی شرائع میں بھی نہ تھی، آگے آنے والی انواع اس کے برخلاف ہیں اور اصولیین اس نوع کے بارے میں کہتے ہیں کہ ''تکلیف مالایطاق'' ممنوع ہے[2]۔

درجہ دوم:

۲۲- ''فعل'' قدرت میں ہو، لیکن اس میں بہت بڑی مشقت ہو، مثلاً جان یا عضو یا اس کے منافع وغیرہ کے ختم ہونے کا اندیشہ ہو[3]۔

اس نوعیت کی تکلیف اسلامی شریعت میں نہیں ہے، اگر چہ سابقہ شریعتوں میں رہی ہو، اس کی دلیل یہ ہے کہ اہل کتاب پر محمد ﷺ کی بعثت کا احسان ذکر کرتے ہوئے فرمانِ باری ہے: ''**اَلَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِيْ يَجِدُوْنَهٗ مَكْتُوْبًا عِنْدَهُمْ فِيْ**

= البتہ اس پر یہ حدیث دلالت کرتی ہے: ''ماخير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۲۴ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: ''إني دخلت الكعبة......'' کی روایت احمد (۶/ ۱۳۷ طبع المکتب الاسلامی)، ابوداؤد (۲/ ۵۲۶ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/ ۲۲۳ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث: ''ولو لا أن أشق على أمتي ماقعدت خلف سرية قط'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۹۲ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۹۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) مسلم الثبوت ۱/ ۱۲۳۔

(۲) الموافقات ۲/ ۱۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات، تفسیر القرطبی ۳/ ۴۲۸۔

(۳) قواعد الأحکام ۲/ ۷۔

التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيل يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ، وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ"[1] (جو لوگ اس امی رسول ونبی کی پیروی کرتے ہیں جسے وہ اپنے ہاں لکھا ہوا پاتے ہیں توریت اور انجیل میں، انہیں وہ نیک کاموں کا حکم دیتے ہیں اور انہیں برائی سے روکتے ہیں اور ان کے لئے پاکیزہ چیزیں جائز بناتے ہیں اور ان پر گندی چیزیں حرام رکھتے ہیں اور ان پر سے بوجھ اور قیدیں جو ان پر (اب تک) ہیں اتارے دیتا ہے)، ''اصر'' سے مراد: بھاری عہد اور گراں تکالیف جو عادت سے زیادہ مشقت والی ہوں، یعنی ان سے جو بھاری عہد لیا گیا تھا۔

سورہ بقرہ کے اخیر میں ہے: ''لَايُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا، لَهَا مَاكَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَااكْتَسَبَتْ، رَبَّنَا لَاتُؤَاخِذْنَا إِنْ نَّسِيْنَا أَوْ أَخْطَأْنَا، رَبَّنَا وَلَاتَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهٗ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ''[2] (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کی بساط کے مطابق اسے ملے گا وہی جو کچھ اس نے کمایا اور اس پر پڑے گا وہی جو کچھ اس نے کمایا، اے ہمارے پروردگار ہم پر گرفت نہ کر اگر ہم بھول جائیں یا چوک جائیں، اے ہمارے پروردگار ہم پر بوجھ نہ ڈال جیسا تو نے ڈالا تھا ان لوگوں پر جو ہم سے پیشتر تھے، اے ہمارے پروردگار ہم سے وہ نہ اٹھوا جس کی برداشت ہم سے نہ ہو) اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''قال اللّٰه تعالىٰ: قد فعلت''[3] (اللہ تعالیٰ نے فرمایا: میں نے کر دیا) یعنی اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کی دعا قبول کرلی۔

(۱) سورۂ أعراف/۱۵۷۔

(۲) سورۂ بقرہ/۲۸۶۔

(۳) حدیث: ''قال الله تعالىٰ: قد فعلت...'' کی روایت مسلم (۱/۱۱۶ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

اس میں محلِ استدلال یہ فرمان باری ہے: ''رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهٗ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِنَا'' ان بھاری اور سخت تکالیف میں سے جن کو بنی اسرائیل پر لازم کیا گیا، یہ ہے کہ اگر ان سے کوئی گناہ ہو جاتا تو کوئی حلال چیز ان پر حرام کردی جاتی، فرمان باری ہے: ''فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِيْنَ هَادُوْا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ''[1] (سو یہود کی (ایسی ہی) زیادتیوں کے باعث ہم نے ان پر بہت سی چیزیں جو ان پر حلال تھیں حرام کردیں)۔

درجہ سوم:

۲۳ - ایسی مشقت جو طاقت کے اندر قابل تحمل ہو، لیکن اس میں اتنی سختی ہو کہ اس کے تصرف میں ذہن الجھ جائے، اور اس مشقت کی وجہ سے اس کی انجام دہی میں طبیعت مضطرب ہو جائے۔

اس مشقت کی وجہ سے انسان تنگی اور حرج محسوس کرے اور روزمرہ کے کاموں میں عادت سے زیادہ مشقت کی وجہ سے راحت وسکون نہ ملے۔

اس نوع کی مشقت بسا اوقات دراصل درجہ چہارم میں ہوتی ہے، کیونکہ اگر انسان اس کو ایک بار کرے تو اس کو اس سے تنگی وحرج محسوس نہیں ہوتا، لیکن اگر بار بار ہمیشہ کرے تو ہمیشگی کی وجہ سے اس میں حرج آجاتا ہے، شاطبی نے کہا: یہ چیز تنہا نوافل میں پائی جاتی ہے، جبکہ ان کو کسی طرح سے اپنے لئے تحمل سے زیادہ انجام دے، لیکن بار بار کرنے میں اس سے تھکن آجائے یہاں تک کہ طبیعت میں اس کے سبب ایسا بوجھ محسوس ہو جو کوئی دوسرا کام ایک بار کرنے میں محسوس ہوتا ہے، شاطبی نے کہا: اسی جگہ کے لئے رفق، اور اتنے عمل پر اکتفا کو رکھا گیا ہے جس سے اکتاہٹ نہ آئے، جیسا کہ حضور ﷺ نے اس پر صومِ

(۱) سورۂ نساء/۱۶۰۔

وصال اور غلو و تکلف سے منع کر کے تنبیہ فرمائی ہے[۱] اور فرمایا: "خذو من الأعمال ماتطیقون فإن الله لن یمل حتی تملوا"[۲] (اتنی ہی عبادت کرو جتنی تم کو طاقت ہے، کہ اللہ پاک ثواب دینے سے نہیں تھکے گا اور تم عبادت کرتے کرتے تھک جاؤ گے) نیز فرمایا: "القصد القصد تبلغوا"[۳] (اعتدال کے ساتھ چلا کر، اعتدال کے ساتھ چلا کر، منزل مقصود تک پہنچ جاؤ گے) اور فرمایا: "إن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقی" [۴] (راستہ سے کٹ جانے والا نہ زمین طے کرتا ہے اور نہ ہی سواری کو باقی رکھتا ہے)۔

درجہ چہارم:

۲۴- ایسی مشقت جو قدرت کے اندر ہو، اس میں اس قدر تاثیر نہیں کہ طبیعت میں تکان، روز مرہ کے اعمال میں عادت سے زیادہ ہو، لیکن بذاتِ خود یہ "تکلیف" تکلیف سے پہلے کے معمولات پر اضافہ ہو، اور اس لحاظ سے اس میں طبیعت پر مشقت ہو، اسی وجہ سے اس کے لئے لفظ "تکلیف" کا استعمال کیا گیا ہے، جو لغت میں مشقت کے مفہوم کا متقاضی ہے، اس لئے کہ عرب والے کہتے ہیں:

(۱) الموافقات ۲/ ۱۲۰۔

(۲) حدیث: "خذوا من الاعمال ما تطیقون فإن الله لن یمل حتی تملوا" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۱۳ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۸۱۱/۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) حدیث: "القصد القصد تبلغوا" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۲۹۴ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "إن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقی" ہیثمی نے کہا ہے: اس کی روایت بزار نے کی ہے، اس میں یحییٰ بن متوکل ابو عقیل ہے جو کذّاب ہے (مجمع الزوائد ۱/ ۶۲ طبع مکتبۃ القدس)، عجلونی نے کشف الخفاء (۲/ ۲۸۴ طبع مؤسسۃ الرسالہ) میں اس کو ضعیف کہا ہے، نیز کہا: یہ اس دوسری حدیث کی طرح ہے جس کو بخاری وغیرہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کیا ہے: "إن هذا الدین یسر ولن یشاد الدین أحد إلا غلبه"۔

کلفته تکلیفاً: کسی ایسے کام کو ڈالنا، اور حکم دینا، جو بھاری وشاق ہو، اور تم کہتے ہو: "تکلفت الشيء": میں نے اس کو بہ مشکل اٹھایا، تو اس طرح کی چیز کو اس لحاظ سے "مشقت" کہتے ہیں، اس لئے کہ اس میں دنیاوی زندگی کے تقاضے سے زائد عمل کرنا پڑتا ہے، اور دینی اعمال میں کم از کم مشقت یہ ہوتی ہے کہ مکلّف کو خواہش نفس سے نکالنا ہے اور خواہش نفس کی مخالفت کرنے میں ایک قسم کی مشقت ہے۔

لیکن شریعت کا مقصد مکلّف کو خواہش کے اتباع سے نکالنا ہے، تاکہ وہ بالاختیار اللہ کا بندہ بنے، جیسا کہ وہ اضطراراً اس کا بندہ ہے[۱]۔

اس نوع کی مشقت ہر "تکلیف" کے لئے لازم ہے، اس لئے کہ شرعی تکالیف اس سے خالی نہیں، اور اس مشقت کو جو اس میں ہے (گو کہ لغوی اعتبار سے اس کو مشقت کہتے ہیں)، روز مرہ کی عادت میں اس کو مشقت نہیں کہتے، جیسا کہ مختلف صنعت وحرفت کے ذریعہ طلب معاش کو عرف میں مشقت نہیں کہا جاتا، بلکہ اہل عقل واہل عادت اس سے الگ تھلگ رہنے والے کو کاہل سمجھتے ہیں، اور اس کی وجہ سے اس کی مذمت کرتے ہیں، لہذا شرعی تکالیف کے عادی کا بھی یہی حکم ہوگا[۲]۔

اس سے واضح ہوگیا کہ پہلے درجہ میں تکلیف ہے ہی نہیں، اس لئے کہ شریعت بندوں کو کسی ایسے کام کا مکلّف نہیں بناتی جو قطعی طور پر ان کی قدرت سے باہر ہو، اسی طرح درجہ دوم ہے کہ زبردست مشقتیں مثلاً انسان کا خودکشی کرنا یا اپنا کوئی عضو کاٹ دینا، اس شریعت میں ان کا مکلّف نہیں بنایا گیا ہے، اگرچہ سابقہ شریعتوں میں اس کی "تکلیف" رہی ہو۔

(۱) الموافقات ۲/ ۱۲۱، ۱۵۳۔

(۲) الموافقات ۲/ ۱۲۳۔

رہا درجہ سوم تو یہ محل نظر ہے، ابن عبدالسلام کی تفصیل کا تقاضا ہے کہ اس کے ادنی واوسط درجہ کی تکلیف جائز ہے، اس کے اعلیٰ درجہ کی نہیں، اور یہ کہ اگر کسی ایسے کام کی تکلیف ہو جس کی مشقت، عادت کے مطابق ہو، لیکن کسی وجہ سے مشقت عادت سے زیادہ ہوجائے تو اس میں تخفیف آجاتی ہے، جیسا کہ آئے گا۔

چوتھے درجہ کی مشقتیں جن کی اعمال میں عادت ہوتی ہے تو وہ تکلیف سے مانع نہیں۔

تاہم اس کی عادت ہونے کا مطلب بیان کرنے میں غوروفکر کرنا ضروری ہے، کیونکہ بسا اوقات تکلیف میں سختی ہوتی ہے اس کے باوجود وہ چوتھے درجہ کے تحت آتی ہے، اس کی تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں آئے گی۔

شریعت میں موجود مشقت کے مقامات:

''یسر'' اگرچہ شریعت اسلامیہ کا عام رنگ ہے، اور یہی احکام میں اصل ہے، تاہم کچھ شرعی احکام ایسے ہیں جن میں کچھ اسباب کے تقاضے سے یک گونہ مشقت ہے، ان میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں:

۲۵- اول: یہ کہ وہ مصلحت جو اس فعل محکوم فیہ سے متوقع ہے، بڑی مصلحت ہو، جس کو حاصل کرنا بعض حضرات کے لئے مشقتیں جھیلے بغیر ناممکن ہو، مثلاً ڈوبنے والے، جلنے والے اور گرنے والے کو بچانا، اس لئے کہ اس کام کو انجام دینے والا زبردست خطرہ سے دوچار ہوسکتا ہے، اسی طرح خطرناک مفاسد کا ازالہ جن کے لئے بعض حضرات کا مشقتوں کو جھیلنا ضروری ہوتا ہے، جیسے جہاد، جس کا مقصد، ملک، عزت وآبرو اور حقوق پر دست درازی کرنے والے کو روکنا ہے، ان سب کو انجام دینے والا اپنی زندگی کو خطرہ میں ڈالتا ہے، اس کے باوجود وہ شرعاً مطلوب ہے، فرمان باری ہے: "**اِنْفِرُوْا خِفَافاً وَثِقَالاً وَجَاهِدُوْا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ**"[۱] (نکل پڑو ہلکے اور بوجھل اور جہاد کرو اپنے مال سے اور اپنی جان سے اللہ کی راہ میں)، نیز فرمان باری ہے: "**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسىٰ أَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ**"[۱] (تمہارے اوپر قتال فرض کردیا گیا ہے درانحالیکہ وہ تم پر گراں ہے لیکن کیا عجب کہ تم کسی چیز کو ناپسند کرتے ہو اور وہ تمہارے حق میں بہتر ہے)، نیز حضرت عبادہ بن صامتؓ کی حدیث ہے: "**بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة، في منشطنا، ومكرهنا، وعسرنا، ويسرنا، وأثرة علينا**"[۲] (ہم نے رسول اللہ ﷺ سے خوشی ناخوشی میں، سختی اور آسانی میں اور ہم پر دوسرے کو ترجیح دینے میں سمع وطاعت پر بیعت کی)۔

۲۶- دوم: کچھ احتیاطی حالات میں ایک طرح کی تنگی ومشقت ہے، جس کا غالب مقصد مکلّف کا اس بات سے مطمئن ہونا کہ وہ بالیقین ''تکلیف'' سے عہدہ برآ ہوجائے گا۔

مثلاً کسی کو یاد آئے کہ وہ ایک روز کی کوئی نماز بھول گیا تھا، اور وہ پانچوں نمازوں میں سے کون سی تھی، یاد نہیں، تو ضروری ہے کہ پانچوں نمازیں پڑھے، یا اس کی ایک نماز چھوٹ گئی اور یاد نہیں کہ یہ ظہر تھی یا عصر، تو ان دونوں کی قضا کرے گا، اور اگر دو دلیلوں میں تعارض ہو، ایک حرمت کی اور دوسری اباحت کی متقاضی ہو تو تحریم کو ترجیح دی جائے گی، حالانکہ اباحت میں آسانی زیادہ ہے، اگر کوئی محرم عورت محدود اجنبی عورتوں کے ساتھ مشتبہ ہوجائے تو ان میں سے کوئی بھی حلال نہیں ہوگی، یا اگر مردار جانور، مذبوح جانور کے ساتھ مشتبہ

---

(۱) سورۂ توبہ/۴۱۔

(۱) سورۂ بقرہ/۲۱۶۔

(۲) حدیث: "بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/۱۹۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۴۷۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبادہ بن صامتؓ سے کی ہے۔

ہوجائے تو ان دونوں میں سے کسی کا کھانا جائز نہیں ہوگا۔

لیکن اگر احتیاط کا حکم تنگی وحرج کی حد تک پہنچ جائے تو اکثر کے نزدیک رفع حرج کیقاعدہ کو ترجیح دی جائے گی، لہذا اگر وہ عورتیں جن کے ساتھ اس کی محرم عورت مل گئی ہے، غیر محصور ومحدود ہو، مثلاً ایک بڑے گاؤں کی عورتوں سے مل گئی تو وہ ان عورتوں سے نکاح کرسکتا ہے، اور اگر مملوک کبوتر غیر محدود مباح کبوتر کے ساتھ مل جائے تو اس کے لئے شکار کرنا جائز ہے، اگر کسی شہر میں غیر محدود حرام چیز پھیل جائے تو اس میں سے خریدنا حرام نہیں ہوگا، بلکہ لینا جائز ہوگا، ہاں اگر اس کے ساتھ حرام ہونے کی کوئی علامت ہو تو جائز نہیں ہوگا[۱]۔

بسا اوقات بعض حضرات نے بعض صورتوں میں قاعدہ احتیاط کو قاعدۂ رفع حرج پر ترجیح دی ہے۔

تیسیر کس کے لئے مشروع ہے:

۲۷- شریعت اسلامیہ میں تیسیر متقی مسلمانوں کے لئے ہے۔

کافر کے لئے تشدید، تنگی اور سختی ہے، اس لئے کہ وہ اللہ کا منکر، اس کی نعمت، اس کے حقوق کو جھٹلانے والا اور احکام الٰہی کے تحت آنے سے انکار کرنے والا ہے، فرمان باری ہے: "مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَالَّذِيْنَ مَعَهٗۤ أَشِدَّاۤءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاۤءُ بَيْنَهُمْ"[۲] (محمد اللہ کے پیمبر ہیں اور جو لوگ ان کے ساتھ ہیں وہ تیز ہیں کافروں کے مقابلہ میں (اور) مہربان ہیں آپس میں)، نیز فرمان باری ہے: "يٰۤاَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِيْنَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَاْوٰهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيْرُ"[۳] (اے نبی کافروں اور منافقوں پر جہاد کیجئے اور ان پر سختی کیجئے اور ان کا ٹھکانا دوزخ ہے اور (وہ) بری جگہ ہے)۔

اسی وجہ سے کافروں کے ساتھ جنگ اور ان کو جزیہ وذلت میں لانا مشروع ہے، اگر کافر ذمی ہوجائے اور جنگ چھوڑ دے یا امن لے کر دارالاسلام میں آجائے تو شریعت میں اس کے لئے کئی طرح کی سہولتیں ہیں، مثلاً اس کا تحفظ، اس کے جان ومال پر ظلم نہ کرنا، اور جو امور اس کے دین میں جائز ہیں، ان پر اس کو برقرار رکھنا، دیکھئے: اصطلاح "اہل الذمہ" اور "جہاد"، رہا فاسق، دست درازی کرنے والا اور ظلم کرنے والا مسلمان تو اس کے لئے اس کے فسق، ظلم وزیادتی کے لحاظ سے بقدر جرائم سختی اور تشدید ہے اور اس کے اسلام وایمان کے لحاظ سے تیسیر ہے، چنانچہ فاسق پر ایک قسم کی تشدید یہ ہے کہ زانی اگر محصن ہو تو موت تک اس کو سنگسار کرکے اس پر حد قائم کی جائے گی، یہ قتل کی سب سے سخت اور دشوار قسم ہے، اور اگر زانی محصن نہ ہو تو اس کو سو کوڑے مارے جائیں گے، نیز چور کا ہاتھ کاٹنا، ڈاکو کو قتل کرنا، یا اس کو سولی دینا، یا الگ الگ جانب کے ہاتھ پاؤں کاٹنا، یا شہر بدر کرنا ہے، اس کی تفصیل "حدود" میں ہے[۱]۔

احکام شرعیہ میں یُسر کے مقامات:

۲۸- احکام تکلیفیہ پانچ ہیں: اباحت، ندب، کراہت، ایجاب اور تحریم۔

مباحات میں شریعت کی طرف سے کوئی مشقت نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار مکلّف کو ہے، اور اس جیسے امور میں شریعت کرنے یا نہ کرنے کا مطالبہ نہیں کرتی ہے۔

مندوبات ومکروہات اس لحاظ سے کہ ان کے کرنے یا نہ کرنے سے سزا کا استحقاق نہیں ہوتا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں بھی

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۰۵، ۱۰۷ طبع مصطفی الحلبی۔
(۲) سورۂ فتح ر ۲۹۔
(۳) سورۂ توبہ ر ۷۳۔

(۱) قواعد الأحکام ار ۲۰۶، ۲۰۸، المغنی لابن قدامہ ۸ر ۱۸۲ طبع سوم۔

مکلّف کو اختیار حاصل ہے، اگرچہ شارع نے مندوب کی تعمیل اور مکروہ سے اجتناب کی ترغیب اجر وثواب حاصل کرنے کے لئے دی ہے، تاہم اگر مکلّف کے لئے دشواری معلوم ہو تو اس کو چاہئے کہ مندوب کو ترک کردے یا مکروہ کو کر گزرے، تاکہ اس کے لئے سہولت پیدا ہوسکے، جیسا کہ نوعِ سوم میں آئے گا۔

مزید برآں یہ کہ شرعی مندوبات میں جس فعل کا مکلّف بنایا گیا ہے، اس میں بذاتِ خود کوئی مشقت نہیں ہے، بلکہ شریعت نے جس نماز یا روزہ یا اعتکاف وغیرہ کے انجام دینے کو مستحب کہا ہے ان میں خلاف عادت کوئی مشقت نہیں ہے، اسی طرح جن کا کرنا ہمارے لئے مکروہ کہا ہے ان کے ترک کرنے میں خلافِ عادت کوئی مشقت نہیں ہے۔

مشقت ہونے کا تصور تو صرف ان واجبات میں ہے جن کی انجام دہی اللہ تعالیٰ نے لازم کی ہے، یا ان محرمات میں ہے جن کے چھوڑنے کو اللہ تعالیٰ نے لازم کیا ہے، کیونکہ لازم کرنے اور خلاف ورزی کرنے والے پر دنیوی یا اُخروی یا دونوں طرح کی سزا مقرر کرنے کے بعد ان میں مکلّف کو اختیار نہیں رہتا۔

محرمات کے باب میں تیسیر واضح ہے، کیونکہ شارع حکیم نے اپنی رحمت سے تحریم کا دروازہ بہت تنگ رکھا ہے، حتیٰ کہ حرام کھانوں کا ذکر قرآن کریم میں عموماً حصر کے ساتھ آتا ہے، جیسا کہ فرمان باری ہے:

''إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ''[1] (اس نے تم پر صرف مردار اور خون اور سور کا گوشت اور جس چیز کو اللہ کے لئے نامزد کر دیا گیا ہو، حرام کیا ہے)، چنانچہ کھانے پینے کی چیزوں میں اصل اباحت ہے، تحریم استثنائی حکم ہے، پھر اللہ تعالیٰ نے کوئی ایسی چیز حرام نہیں کی جس سے اجتناب دشوار ہو، مثلاً ہوا یا پانی یا لباس یا گھر، تحریم صرف ان مخصوص چیزوں کی ہے جن کا ترک کرنا دشوار نہیں، اور ان محرمات کی حرمت کی وجہ محض یہ ہے کہ اس میں انسان کی صحت یا اس کے تصرفات کے لئے نقصان وضرر ہے، جیسا کہ شراب کی حرمت میں ہے، حرام صرف وہ چیز ہے جس میں ضرر ہی ضرر ہو، یا اس کا ضرر نفع سے زیادہ ہو، اور جس حرام میں نفع ہوتا ہے اس کا بدل حلال میں ہوتا ہے، اس کے باوجود اگر انسان حرام کے استعمال پر مجبور ہوجائے تو اللہ تعالیٰ اس کے لئے آسان کر دیتا ہے، جیسا کہ اس کا بیان ''دوسرے شعبہ'' میں آئے گا۔

رہے فرائض وواجبات تو اللہ تعالیٰ نے ہم کو ان کے متعلق خلاف عادت مشقت کا مکلّف نہیں بنایا، اور نہ ہی بندوں کو بلا تکلیف کے چھوڑا ہے، بلکہ اس سلسلہ میں شریعت نے انتہائی معتدل اور متوسط طریقہ اختیار کیا ہے کہ نہ بندہ پر ایسی مشقت مسلط کرنے کی طرف مائل ہے جو مکلّف کو بوجھل کردے یا اس کو فی الحال یا آئندہ عمل سے روک دے، یا انسان کی جان یا عقل یا مال میں خلل واقع ہوجائے۔

دوسری طرف شریعت نے انسان کو بلا مکلّف بنائے جس سے اس کی آزمائش ہوسکے، نہیں چھوڑا، اس لئے کہ انسان نہ تو بے مقصد پیدا کیا گیا، اور نہ اس کو بےکار چھوڑ دیا گیا ہے، بلکہ اس کو ایسے احکام کا مکلّف بنایا، جن میں حد درجہ اعتدال وتوسط ہے، مثلاً نماز، روزہ، زکاۃ، حج اور جہاد کا مکلّف بنانا[1]۔

یہ چیز یُسر کے خلاف نہیں، اس لئے کہ یسر کی ضد عُسر ہے، رہا درمیانی امر تو یہ یسر میں داخل ہے، کیونکہ اس میں عُسر وتنگی نہیں۔

وسط (جیسا کہ شاطبی نے کہا) اکثر شرعی احکام میں ہے، چنانچہ شریعت تشدید وتخفیف کے درمیان ہے، چنانچہ اس کے اکثر احکام توسط پر محمول ہیں، نہ علی الاطلاق اس میں تخفیف ہے اور نہ ہی

(۱) سورۂ نحل/۱۱۵۔

(۱) الموافقات للشاطبی ۲/ ۱۶۳۔

علی الاطلاق تشدید ہے[1]۔

مثلاً نماز: دن میں پانچ بار ہے، ہر نماز میں چند رکعات ہیں، ان میں کوئی مشکل کام نہیں، بلکہ کھڑا ہونا، قراءت کرنا، رکوع وسجدہ کرنا اور اذکار ہیں یہ سب آسان ہیں، حد تو یہ ہے کہ ان میں معمولی قراءت اور معمولی اذکار فرض ہیں، ان کا سیکھنا اور یاد کرنا آسان ہے، ہاں اس لحاظ سے نماز میں دشواری ہوسکتی ہے کہ اس کو بہتر سے بہتر طریقہ پر پڑھا جائے، ہمیشہ اس کی پابندی کی جائے، جو بسا اوقات جسمانی راحت وآرام اور کام کاج کے جاری رکھنے اور خواہش نفس کے خلاف پڑ جاتی ہے، لیکن یہ درحقیقت اہل تقوی کے نزدیک مشقت نہیں، فرمان باری ہے: "وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ"[2] (اور صبر اور نماز سے مدد چاہو اور وہ بیشک گراں ہے، مگر خشوع رکھنے والوں پر (نہیں) جنہیں اس کا خیال رہتا ہے کہ انہیں اپنے پروردگار سے ملنا (بھی) ہے اور اس کا کہ انہیں اس کی طرف واپس ہونا ہے)۔

زکاۃ ایک مالی عبادت ہے، مسلمان پر اس کے مال میں ہر سال ایک بار فرض ہے، یہ آسان ہے مشکل نہیں، اور صرف بڑھنے والے یا بڑھنے کی صلاحیت رکھنے والے اموال میں فرض ہے، رہائشی مکانات، فرنیچر اور دوسرے مملوکہ سامان جو خاص استعمال کے ہیں، اور قابل اضافہ نہیں ہے، ان میں زکاۃ نہیں، جیسا کہ فرمان نبوی ہے: "ليس على المؤمن في عبده ولا فرسه صدقة"[3] (مسلمان پر اس کے غلام اور گھوڑے میں صدقہ نہیں)، معمولی تناسب کے ساتھ فرض ہے، جو غالباً محنت ومشقت کے لحاظ سے کم وبیش ہوتا ہے۔

"رکاز" میں پانچواں حصہ واجب ہے، اس لئے کہ اس میں محنت بہت کم اور حاصل زیادہ ہوتا ہے، بارانی زمین کی پیداوار کا دسواں حصہ اور کنویں سے سیراب ہونے والی زمین کی پیداوار کا بیسواں حصہ ہے، نقد اموال میں چالیسواں حصہ واجب ہے، اور اسی کے برابر یا اس سے کم چرنے والے جانوروں میں ہے، حتی کہ چار سو بکریوں سے لے کر چار سو ننانوے بکریوں تک میں ہر سو بکری میں ایک ہی بکری واجب ہے، جو ایک فی صد یا اس سے بھی کم ہوتا ہے، نیز یہ کہ فرض زکاۃ میں انوع واقسام کی تیسیر ہے، جس کا علم کتب شرعیہ میں احکام زکاۃ کے کو دیکھنے سے ہوگا۔

اسی طرح نماز اور زکاۃ کے علاوہ اسلام کے دوسرے فرائض میں طرح طرح کی تیسیر کا علم ہوتا ہے اور وہ افعال واقوال اور ایسی "تکالیف" ہیں جو بندہ کی طاقت کے بقدر مقرر ہیں، ان میں کوئی مبالغہ یا سختی نہیں۔

رہے وہ احکام جو شریعت میں ان اعمال کو آسان بنانے کے لئے مقرر ہیں، جن کا مکلّف بنایا گیا ہے اور ان سے عہدہ برآ ہونے کے لئے مقرر ہیں، تو ان کی تعداد بہت ہے ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

واجبات میں وقت کے لحاظ سے توسیع وگنجائش ہے، جیسے فرض نمازیں کہ ان کی انجام دہی میں بہت کم وقت لگتا ہے، لہذا مکلّف کو یہ موقع ہے کہ جس وقت دشواری نہ ہو ان کو ادا کرلے۔

کچھ احکام تراخی کے ساتھ واجب ہیں۔

بعض کی ادائیگی کے لئے چند امور میں اختیار دیا گیا ہے جو کسی ایک معین چیز کی ادائیگی کے مقابلہ میں آسان ہے۔

تیسیر ہی کی قبیل سے ہے کہ بعض واجبات ایک دوسرے میں ضم وداخل ہوجاتے ہیں، مثلاً عمرہ، حج میں قران کرنے والے کے لئے

---

(۱) الموافقات ۴/ ۲۵۹، ۲۶۰۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۴۵۔

(۳) حدیث: "ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۲۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۷۵، ۶۷۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

داخل ہوجاتا ہے[1]۔

شریعت میں مقامات یُسر ناقابل شمار ہیں، یہاں سب کا احاطہ نہیں کیا گیا، بلکہ بطور نمونہ پیش کیا گیا ہے، دیکھئے: ''تخییر''، ''تداخل'' اور ''تراخی'')۔

دوسرا شعبہ: یسر تخفیفی:

۲۹-اس سے مراد یہ ہے کہ ایسی چیز کا عام مکلّف بنایا جائے، جس کی مشقت دراصل حسب عادت ہو، لیکن بطور تخفیف اس سے ان بعض صورتوں کا استثناء کرلیا جائے جن میں خلاف عادت مشقت ہو۔

تخفیفات شرعیہ کے اختیار کرنے کا حکم:

۳۰-تثقیل (مشقت) جو مکلّف کو عبادات یا معاملات میں پیش آتی ہے، اس کے مقابلہ شریعت کی طرف سے تخفیف ہے۔

تخفیف دراصل ایک عارضی حکم ہے، جس کی مشروعیت میں بندوں کی مجبوریوں اور اعذار کی رعایت رکھی گئی ہے، جو تضییق (تنگی) کے بالمقابل گنجائش وکشادگی ہے کہ کرنے یا نہ کرنے کا جواز مل جاتا ہے۔

تخفیف کو اختیار کرنا بسا اوقات مکلّف کے لئے شرعاً واجب ہوتا ہے، اور بسا اوقات اس کے حق میں مندوب اور بسا اوقات خلاف اولی ہوتا ہے، مثلاً نمازوں کو جمع کرنا اور بسا اوقات مباح ہوتا ہے کہ اس کو اختیار کرے یا ترک کرے، برابر ہے۔

وہ تخفیف جس کو اختیار کرنا مندوب ہے، اس کی مثال سفر میں نماز کا قصر کرنا ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: ''وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ''[2] (اور جب تم زمین میں سفر کروتو تم پر اس باب میں کوئی مضائقہ نہیں کہ نماز میں کمی کردیا کرو)، بعض فقہاء مسافر کے لئے قصر واجب کہتے ہیں، سفر اور مرض میں روزہ چھوڑ دینا مندوب ہے، فرمان باری ہے: ''فَمَنْ كَانَ منكُم مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ''[1] (پھر تم میں سے جو شخص بیمار ہو یا سفر میں ہو اس پر دوسرے دنوں کا شمار رکھنا لازم ہے)۔

مکروہ، یا خلاف اولی تخفیف میں سے مسافر کے حق میں روزہ چھوڑنا ہے، جبکہ اس کو روزہ میں مشقت نہ ہو، اسی طرح سفرِ معصیت میں قصر اور روزہ کو چھوڑنا، جمع بین الصلاتین، نیز تیمّم کرنا اس شخص کے لئے جس کو پانی ثمن مثل سے زیادہ میں فروخت ہوا ملے اور وہ صرف ثمن مثل دے سکتا ہو، ان میں بعض صورتوں کے احکام میں اختلاف ہے، جس کو ان کے ابواب میں دیکھا جائے۔

مباح تخفیف کی مثال: معاملات کے وہ احکام ہیں جن میں رخصت دی گئی ہے، مثلاً ''بیع سلم'' کہ شارع نے خلاف اصل اس کی رخصت دی ہے، کیونکہ اصلاً وہ ممنوع ہے، لیکن لوگوں کے لئے معاملات میں تخفیف کرنے کے لئے اس کی رخصت دی گئی، اسی طرح ''مساقات''، ''مضاربت'' اور ''بیع عرایا'' ہے[2]۔

اسباب تخفیف:

۳۱-تخفیف کے کچھ اسباب ہیں جن کا مدار اعذار پر ہے، شارع نے معذورین کے لئے، ان سے تخفیف کرکے عبادات، معاملات، بیوع

---

(۱) قواعد الأحکام ۱/۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات، ۱/۲۰۶، ۲۱۱۔

(۲) سورۂ نساء/۱۰۱۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/۱۸۴۔

(۲) دیکھئے: الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲، المحصول فی علم الأصول للرازی ۱/۱۵۴، الحاصل من المحصول للأرموی رص ۲ ۳، التمہید للأسنوی رص ۱۲، روضۃ الناظر رص ۲ ۳، تنقیح الفصول للقرافی رص ۸۵، غایۃ الوصول شرح لب الاصول للأنصاری رص ۱۸۔

اورحدودوغیرہ میں رخصت دی ہے۔

جس چیز میں بھی دشواری پیدا ہوجاتی ہے، اور مکلّف کے لئے اس کی انجام دہی شاق ہوجاتی ہے، شریعت اس میں تخفیف کے ذریعہ یسر وسہولت پیدا کردیتی ہے، فقہاء نے اس کے لئے جامع ضوابط مقرر کئے ہیں۔

ان اہم اعذار میں سے جو بندوں کے لئے تخفیف کا سبب قرار دیئے گئے ہیں، یہ ہیں: مرض، سفر، اکراہ، نسیان، جہالت، عُسر اور عموم بلویٰ۔

سبب اول: مرض:

۳۲- مریض جس کا بدن، اعتدال اور معمول کی حد سے نکل جائے [۱] اور مطلوب اعمال کی انجام دہی نہ کرسکے۔

شریعت نے مریض کو تخفیف کی وافر مقدار سے خصوصی طور پر نوازا ہے، اس لئے کہ مرض میں عاجز ہونے کا گمان ہے، لہذا شارع حکیم نے اس حالت میں، جبکہ وضو نہ کرسکے یا پانی کے استعمال سے جان جانے یا مرض بڑھنے کا اندیشہ ہو، اسی طرح ان تمام صورتوں میں جبکہ پانی اس کی ہلاکت، یا شفا میں تاخیر یا مرض بڑھنے کا سبب ہو، اس کو تخفیف کے طور پر وضو چھوڑ کر تیمّم کرنے کی رخصت دی ہے، فرمان باری ہے: "**وَإِنْ كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَا مَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا**"[۲] (اور اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی استنجا سے آیا ہو یا تم نے اپنی بیویوں سے قربت کی ہو پھر تم کو پانی نہ ملے تو تم پاک مٹی سے تیمّم کرلیا کرو)۔

اسی طرح مریض کے لئے جس عضو پر پٹی بندھی ہے اس کا دھونا معاف ہے، وہ پٹی پر مسح کرے گا، اور یہ حکم شفایاب ہونے تک رہے گا، اور اگر مریض نماز کے لئے کھڑا نہ ہوسکے تو اس کے لئے یہ تخفیف ہے کہ بیٹھ کر یا چت لیٹ کر یا اشارہ سے یا مرض کے سبب جیسا تقاضا ہو، اس کے مناسب عمل کرے، مریض کے بارے میں فرمان نبوی ہے: "**صل قائما فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب**"[۱] (کھڑے ہوکر نماز پڑھو، اگر نہ ہوسکے تو بیٹھ کر اور اگر یہ بھی نہ ہوسکے تو پہلو کے بل)، مریض کے لئے یہ تخفیف ہے کہ اس کے لئے جمعہ وجماعت میں شرکت نہ کرنے کی اجازت ہے، اسی طرح اس کے لئے یہ تخفیف ہے کہ نجس چیزوں کے ذریعہ علاج کرسکتا ہے، اور طبیب کے لئے مریض کی شرم گاہ گو کہ اعضاء مخصوصہ ہوں، دیکھنا مباح ہے۔

اسی طرح اگر مریض روزہ نہ رکھ سکے تو اس کے لئے یہ تخفیف ہے کہ روزہ چھوڑ دے اور بعد میں اس کی قضا کرے، فرمان باری ہے: "**وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**"[۲] (پھر تم میں سے جو شخص بیمار ہو یا سفر میں ہو اس پر دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم) ہے)۔

بہت بوڑھے شخص کے لئے یہ خصوصی تخفیف ہے کہ وہ جو روزے نہ رکھ سکے اس کے عوض فدیہ نکالے، فرمان باری ہے: "**وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ**"[۳] (اور جو لوگ اسے مشکل سے برداشت کرسکیں ان کے ذمہ فدیہ ہے (کہ وہ) ایک مسکین کا کھانا ہے)۔

---

(۱) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۵/ ۲۱۶۔

(۲) سورۂ نساء/ ۴۳۔

دیکھئے: الجامع لاحکام القرآن ۵/ ۲۱۴، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۳۳، بدائع الصنائع ۱/ ۱۸۷، المجموع شرح المہذب ۲/ ۲۸۸۔

(۱) حدیث: "صل قائما فإن لم تستطع فقاعدا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۸۷ طبع السّلفیہ) نے حضرت عمران بن حصینؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۸۴۔

مریض کے لئے یہ تخفیف ہے کہ وہ اپنے اعتکاف کی جگہ سے نکل سکتا ہے۔

شریعت نے مریض کے لئے حج کے بعض احکام میں تخفیف دی ہے، چنانچہ اس کے لئے اجازت ہے کہ ''احصار'' کے وقت قربانی کا جانور ذبح کرکے احرام سے نکل جائے اور اگر اس نے شرط لگائی ہو تو اس کے ذمہ قربانی کا جانور نہیں۔

مریض کے لئے اجازت ہے کہ کنکریاں مارنے کے لئے اپنا نائب مقرر کرلے، نیز اس کے لئے ممنوعات احرام، مثلاً کُرتا پہننا وغیرہ مباح ہے، اسی طرح اگر سر میں زخم یا جوئیں ہوں اور سر منڈوانے کی ضرورت ہو تو اس کے لئے سر منڈانا اور فدیہ دینا مباح ہے، فرمان باری ہے: ''فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّنْ رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْنُسُكٍ''[۱] (لیکن اگر تم میں سے کوئی بیمار ہو یا اس کے سر میں کچھ تکلیف ہو تو وہ روزوں سے یا خیرات سے یا ذبح سے فدیہ دے دے)۔

اللہ تعالیٰ نے مرض کو قیامت کے دن مریض کے لئے تخفیف کا سبب بنایا ہے، اور وہ یہ ہے کہ دنیا کے مصائب وعوارض، مثلاً تکلیف یا فکر یا غم کے سبب گناہوں کو معاف کردیا جائے گا۔

فرمان نبوی ہے: ''ما يصيب المسلم من نصب، ولا وصب، ولاهم، ولاحزن، ولاأذى، ولاغم، حتى الشوكة يشاكها، إلا كفر الله بها من خطاياه''[۲] (مسلمان پر دکھ آئے، تکلیف آئے، رنج آئے، صدمہ پہنچے، ایذاء ہو، غم ہو، یہاں تک کہ ایک کانٹا بھی اگر چبھے، ہر ایک کے ذریعہ اللہ اس کے گناہ معاف کرتا ہے)۔

یہ مریض کے لئے عبادات میں تخفیف کے چند نمونے تھے۔

مریض کے لئے عبادات کے علاوہ میں اور تخفیفات موجود ہیں، جن کے ذکر کی یہاں گنجائش نہیں[۱]۔

استحاضہ اور سلسل البول مرض کی قبیل سے ہیں جن کے لئے مشہور تخفیفات ہیں۔

سبب دوم: سفر:

۳۳- سفر تخفیف کا سبب ہے، اس لئے کہ اس میں مشقت ہے، نیز اس لئے کہ مسافر کو اپنی ضروریات کے لئے اور سفر کے مقاصد کی تکمیل کے لئے ادھر ادھر جانا پڑتا ہے، اسی لئے عبادات میں مسافر کے لئے تخفیف مشروع ہے۔

سیوطی نے نووی کے حوالہ سے لکھا ہے: سفر کی رخصتیں آٹھ ہیں: مثلاً قصر، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ''[۲] (اور جب تم زمین میں سفر کرو تو تم پر اس باب میں کوئی مضائقہ نہیں کہ نماز میں کمی کردیا کرو)۔

حضرت انسؓ کی حدیث ہے: ''خرجنا مع رسول الله ﷺ إلى مكة فصلى ركعتين حتى رجع''[۳] (ہم لوگ رسول اللہ

(۱) سورۂ بقر/۱۹۶۔
دیکھئے: المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۲۳۹، مغنی المحتاج ۱/ ۸۷۔

(۲) حدیث: ''ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا همّ ولاحزن......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۰۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
نصب: تھکان، وصب: مسلسل تکلیف، غم: جو دل پر گراں گزرے۔
دیکھئے: النہایۃ لابن الأثیر ۵/ ۶۲، ۱۹۰۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی ص/ ۷۷۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۰۱۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۳۰۴، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی للدردیر ۱/ ۳۵۸، مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۳، الکافی لابن قدامہ ۱/ ۱۹۶۔
حدیث: ''خرجنا مع رسول الله ﷺ إلى مكة فصلى ركعتين حتى رجع......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۶۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ مکہ گئے، آپ لوٹنے تک دو رکعتیں پڑھتے رہے)۔

نیز رمضان میں روزہ چھوڑنے کی رخصت ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَمَنْ كَانَ منكم مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ"(۱) (پھر تم میں سے جو شخص بیمار ہو یا سفر میں ہو اس پر دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم) ہے)۔

حضرت انسؓ کی حدیث ہے: "**كنا نسافر مع النبي صلی اللہ علیہ وسلم فلم يعب الصائم على المفطر، ولا المفطر على الصائم**"(۲) (ہم حضور علیہ السلام کے ساتھ سفر میں ہوتے تو روزہ دار روزہ نہ رکھنے والے کو برا نہیں کہتا تھا، اور نہ روزہ نہ رکھنے والا روزہ دار کو برا کہتا تھا)۔

نیز تین دن تین راتوں کے چمڑے کے موزوں پر مسح کرنا ہے۔

جس سفر سے تخفیف جائز ہوتی ہے، فقہاء نے اس کے لئے کچھ شرائط رکھی ہیں، مثلاً یہ کہ (جمہور کے نزدیک ہے اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے)(۳) سفر مشروع ہو (اگرچہ مباح ہو)، مثلاً سفر حج، صلہ رحمی کا سفر، تجارتی سفر، یہ شرط اس لئے ہے، تاکہ تخفیف گنہ گار کے لئے گناہ کرنے میں معاون نہ بنے(۴)۔

سبب سوم: اکراہ:

۳۴- اکراہ: دوسرے کو اس کی مرضی کے خلاف کسی کام پر مجبور کرنا ہے، اور یہ مطلوبہ کام نہ کرنے پر اس کو قتل کرنے یا عضو کاٹ دینے وغیرہ کی دھمکی کے ذریعہ ہوتا ہے، دیکھئے: اصطلاح "اکراہ"۔

شریعت نے ناحق اکراہ کو باعث تخفیف اعذار میں شمار کیا ہے، جن کی وجہ سے دنیا و آخرت میں مواخذہ ساقط ہوجاتا ہے، چنانچہ "مکرہ" کے لئے اکراہ کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے دنیوی و اُخروی آثار اور اس کی حدود میں تخفیف پیدا کردی جاتی ہے(۱)۔

مسئلہ اکراہ کے مشابہ مسئلہ تقیہ ہے، اس لئے کہ تقیہ یہ ہے کہ انسان کسی ناپسندیدہ امر کے اندیشہ سے حرام کا ارتکاب کرے، لیکن اس کی طرف معین اکراہ نہ آیا ہو، یا اسی اندیشہ سے واجب کو ترک کردے(۲) تقیہ کے ذریعہ کیا حلال ہے؟ اس کے ضوابط ہیں، دیکھئے: "تقیہ"۔

سبب چہارم: نسیان:

۳۵- نسیان: یہ ہے کہ انسان کو اس چیز کا استحضار نہ ہو جس کو وہ بغیر غور وفکر کے جانتا ہے، حالانکہ جس کو بہت سی چیزوں کا علم ہوتا ہے(۳) شریعت نے اس کو "عذر" اور بعض لحاظ سے حقوق اللہ میں باعثِ تخفیف سبب قرار دیا ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا"(۴) (اے ہمارے پروردگار ہم پر گرفت نہ کر اگر ہم بھول جائیں یا چوک جائیں)۔ اللہ تعالیٰ نے ہم سے غفلت، نسیان اور غیر مقصود غلطی کا گناہ اٹھا دیا ہے آخرت کے احکام میں بھولنے والے کو معذور گردانا جائے گا، اور علی الاطلاق اس سے گناہ اٹھا دیا جائے گا(۵)۔

---

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۸۴۔

(۲) حدیث: "**كنا نسافر مع النبي صلی اللہ علیہ وسلم فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۸۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۸۷ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) شرح الأشباہ والنظائر للحموی ۱/ ۱۰۶۔

(۴) الفروق للقرافی ۲/ ۳۳، ۳۴، الفرق (۵۸)۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۲۴/ ۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الأم ۲/ ۲۱۰، المہذب ۲/ ۷۸، المغنی ۸/ ۲۶۱، کشف الاسرار ۴/ ۳۸۳، الاشباہ والنظائر ص ۲۲۸۔

(۲) فتاوی ابن تیمیہ ۱۹/ ۲۱۷۔

(۳) مسلم الثبوت ۱/ ۱۷۰۔

(۴) سورۂ بقرہ / ۲۸۶۔

(۵) الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۲۰۶۔

نسیان (جیسا کہ سیوطی نے اس کی صراحت کی ہے) علی الاطلاق گناہ کو ساقط کرنے والا ہے، اور یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے تخفیف ہے۔

فرمان نبوی ہے: "تجاوز الله عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[۱] (اللہ تعالیٰ نے میری امت سے غلطی، نسیان اور جس کام پر اس کو مجبور کیا جائے اس کے گناہ کو معاف کر دیا ہے)۔

حقوق العباد سے متعلق نسیان کو باعثِ تخفیف عذر شمار نہیں کیا جاتا، اس لئے کہ اللہ کا حق، چشم پوشی اور عفو پر مبنی ہے، جبکہ حقوق العباد کا مدار، مشاحہ (بخل) اور مطالبہ پر ہے، لہذا ان میں نسیان عذر نہ ہوگا[۲]۔

سبب پنجم: جہل:

۳۶- جہل: شرعی احکام یا ان کے اسباب سے لاعلمی ہے۔

جہل احکام آخرت میں بالاتفاق باعثِ تخفیف عذر ہے، لہذا اگر جو جہالت میں حرام کا ارتکاب یا واجب کو ترک کرے تو اس پر گناہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً"[۳] (اور ہم کبھی سزا نہیں دیتے جب تک کسی رسول کو ہم بھیج نہیں دیتے)۔

رہا حکم میں تو جیسا کہ نسیان کے بارے میں گزرا، اگر جہل حقوق اللہ میں ہو اور کسی مامور بہ کے ترک کے ساتھ ہو تو وہ حق ساقط نہ ہوگا، بلکہ اس کی تلافی واجب ہوگی، تلافی کے بغیر اس پر مرتب ہونے والا ثواب نہیں ملے گا، یا کسی ممنوع کے ارتکاب میں جہل ہو اور وہ اتلاف کے باب سے نہ ہو، تو اس میں کچھ نہیں، یا اس میں اتلاف ہو تو اس میں ضمان ہے، جیسا کہ حرم کے شکار کو قتل کرنے یا حرم کے درخت کو کاٹنے میں ہے، اور اگر جہل کسی ایسے فعل کے ارتکاب میں ہو جس کی سزا ہے تو اس سزا کے ساقط کرنے میں شبہ ہو جائے گا، اور حقوق العباد کے ساقط کرنے میں جہل اثر انداز نہیں ہوگا۔

ہر ایک کا شرعی حکم سے جہل کا دعوی قبول نہیں ہوگا، اس کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی ایسی چیز کی حرمت سے جاہل ہو جس کو اکثر مسلمان جانتے ہیں تو دعوی جہل مقبول نہیں، بشرطیکہ وہ نومسلم نہ ہو، یا کسی ایسے دور دراز کے دیہات میں پرورش پائی ہو جہاں اس طرح کی چیز مخفی رہ سکتی ہے، مثلاً زنا، چوری، شراب نوشی، نماز میں گفتگو اور دوران روزہ کھانے کی حرمت۔

بسا اوقات جہل کسی ایسی چیز میں ہوگا جس کا حکم عام مسلمان کے لئے مخفی رہتا ہے، عالم کے لئے نہیں، اس میں عامی مسلمان کی طرف سے دعوی جہل مقبول ہے، عالم کی طرف سے نہیں، مثلاً جس مقدار میں گفتگو کی ہے وہ نماز کو فاسد کرنے والی ہو، یا جس نوعیت کی چیز اس کے پیٹ میں گئی ہے وہ روزہ کو فاسد کرنے والی ہو، تو شافعیہ کی صراحت کے مطابق زیادہ صحیح باطل نہ ہونا ہے۔

پرانے مسلمان کی طرف سے شفعہ لینے سے جہالت کا دعوی مقبول نہیں، کیونکہ یہ مشہور چیز ہے، اور بچہ کے نسب سے انکار کا دعوی مقبول ہوگا، اس لئے کہ اس کا علم خواص ہی کو ہوتا ہے[۱]۔

جس کو بھی کسی چیز کی تحریم کا علم ہو اور وہ اس پر مرتب ہونے والے نتیجہ سے جاہل ہو تو یہ اس کے لئے فائدہ مند نہیں، مثلاً کسی کو زنا اور شراب کی حرمت کا علم ہو، لیکن حد کے واجب ہونے سے جاہل ہو تو

---

(۱) الاشباہ والنظائر رص ۲۰۶۔

حدیث: "تجاوز الله عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹ طبع عیسی الحلبی) اور حاکم (۲/ ۱۹۸ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے، حاکم نے کہا: یہ حدیث شیخین کی شرط پر صحیح ہے، لیکن انہوں نے اس کی روایت نہیں کی ہے، ذہبی نے اس سے اتفاق کیا۔

(۲) الموافقات للشاطبی ۱/ ۱۰۳، تیسیر التحریر ۲/ ۲۶۴۔

(۳) سورۂ اسراء/ ۱۵۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۰۰، ۲۰۱۔

بالاتفاق اس پر حد جاری کی جائے گی، اور جیسے کسی کو حالتِ احرام میں خوشبو کی حرمت کا علم ہو، لیکن اس میں فدیہ کے وجوب سے جاہل ہو تو فدیہ واجب ہوگا[1]۔

سبب ششم: خطا:

۳۷- خطا فعل میں ہوگی یا قصد میں۔

جو فعل میں خطا کرے، مثلاً شکار پر تیر چلایا اور کسی انسان کو لگ گیا، یا قصد میں خطا کرے، مثلاً کسی ایسے شخص پر تیر چلایا جس کو ''غیر معصوم الدم'' (جس کا خون کرنا مباح ہو) سمجھتا تھا، پھر معلوم ہوا کہ وہ معصوم الدم ہے، اور مثلاً کسی نے قبلہ جاننے کی کوشش کی اور سمجھا کہ قبلہ فلاں طرف ہے، پھر معلوم ہوا کہ قبلہ دوسری طرف ہے۔ خطا اپنی دونوں انواع کے ساتھ حقوق اللہ میں باعثِ تخفیف اسباب میں سے ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلٰكِنْ مَاتَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ"[2] (تمہارے اوپر اس کا کوئی گناہ نہیں جو تم سے بھول چوک ہوجائے ہاں (گناہ تو اس پر ہے) جو تم دل سے ارادہ کرکے کہو)۔

نیز فرمان نبوی ہے: "تجاوز الله عن أمتي الخطأ والنسیان وما استکرھوا علیه"[3] (اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا، نسیان اور اس چیز کو جس پر اسے مجبور کیا گیا ہو درگزر کردیا ہے)۔

خطا حقوق العباد کو ساقط کرنے والی نہیں ہے، لہذا اگر دوسرے کا مال غلطی سے تلف کردے تو اس پر اس کا ضمان واجب ہوگا۔

البتہ خطا کو جنایات میں باعث تخفیف اور حدود کو ٹالنے کا سبب مانا جاتا ہے، چنانچہ غلطی سے قتل کرنے والے پر قصاص میں تخفیف ہوکر دیت واجب ہوتی ہے، اور اپنی بیوی کے علاوہ کسی دوسری عورت سے غلطی سے جماع کرنے والے سے حد ٹل جاتی ہے۔

حقوق اللہ میں گناہ ساقط ہوجاتا ہے، اور بسا اوقات عبادت کو دوبارہ ادا کرنے کا شرعی مطالبہ بھی ساقط ہوجاتا ہے۔

یاد رہے کہ نسیان، خطا، اور جہل کے ابواب میں مذکورہ قواعد اکثری قواعد ہیں جن میں بہت سی ایسی چیزیں ہیں جو ان قواعد سے مستثنیٰ ہیں، کتب ''الاشباہ والنظائر'' اور کتب ''القواعد الفقہیہ'' کے بعض مصنفین نے ان کو شمار کرنے کی کوشش کی ہے، ان کو وہیں دیکھا جائے[1] نیز دیکھئے: ''نسیان''، ''جہل'' اور ''خطا''۔

سبب ہفتم: عسر (تنگی) اور عموم بلویٰ:

۳۸- اس کے تحت وہ اکثر پیش آنے والے اعذار آتے ہیں جس میں کثرت سے ابتلاء ہے اور عام طور پر لوگ اس کے شکار ہوتے ہیں، نادر اعذار اس کے تحت نہیں آتے، اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے اکثر اور نادر پیش آنے والے اعذار کے مابین فرق کیا ہے، چنانچہ اکثر پیش آنے والے اعذار کو معاف کیا ہے، کیونکہ ان سے بچنے میں اکثر مشقت ہوتی ہے اور اکثر پیش آنے والا عذر وہ ہوگا جو بار بار، زیادہ ہو اور لوگوں میں عام ہو، اس کے برخلاف نادر عذر کے بارے میں اکثر کی رائے ہے کہ وہ قابل مواخذہ ہے، اور وہ عذر نہیں مانا جائے گا، کیونکہ اس میں اکثر مشقت نہیں ہوتی، اور اگر اس میں عسر ہو، مثلاً پیشاب کے وہ چھینٹے جو نگاہ میں نہیں آتے، ان سے احتراز کی مشقت، تو یہ بھی معاف ہے، اس کی مثال عزالدین بن عبدالسلام نے یہ دی ہے کہ کوئی ممنوعات نماز بھول کر کر بیٹھے، تو اگر اس کا زمانہ مختصر ہو

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ص ۲۰۱۔
(۲) سورۂ احزاب ر ۵۔
(۳) احکام القرآن للجصاص ۳ ر ۳۵۴۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ص ۵۴۱۔

تو بالاتفاق معاف ہے، اس لئے کہ عموم بلوی ہے اور اگر اس کا زمانہ لمبا ہو تو اس میں دو مذاہب ہیں: اول: معاف ہے، اس لئے کہ اس نے بے حرمتی نہیں کی، دوسرا مذہب یہ ہے کہ معاف نہیں، اس لئے کہ یہ نادر ہے[۱]۔

اس کی اصل حیض کے باب میں ہے کہ اس کی وجہ سے نماز ساقط ہوتی ہے، حتی کہ نہ واجب ہوتی ہے اور نہ ہی اس کی قضا واجب ہوتی ہے، کیونکہ وہ ہر ماہ آتا ہے، اس کے برخلاف رمضان کے جو روزے عورت نے چھوڑ دیئے ہیں، وہ واجب ہیں، اس لئے کہ وہ سال میں ایک بار ہیں[۲] نیز بلی کے بارے میں فرمان نبوی ہے: "**إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم**"[۳] (یہ نجس نہیں، یہ تو تمہارے پاس آنے جانے والی ہے) حضور ﷺ نے اس کی طہارت کی علت یہ بتائی کہ وہ کثرت سے چکر لگاتی ہے، یعنی کثرت سے برتنوں اور کپڑوں کو چھونے کے سبب اس سے احتراز دشوار ہے، حالانکہ وہ چوہا اور مردار کھاتی ہے، نیز حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے حضور ﷺ سے عرض کیا: میں اپنے دامن لمبے رکھتی ہوں، اور مجھے گندی جگہ سے گزرنا ہوتا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "**يطهره ما بعده**"[۴] (اس کے بعد کی زمین اس کو پاک کردے گی)

(۱) قواعد الاحکام ۲/ ۳۔

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۷۸۔

(۳) حدیث: "**إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم**" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۶۰ طبع عزت عبید دعاس)، نسائی (۱/ ۵۵ طبع مکتب المطبوعات الإسلامیہ) اور ترمذی (۱/ ۱۵۳ طبع مصطفیٰ الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے، شیخ احمد شاکر نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۴) حدیث: "**إني امرأة أطيل ذيلي وأمشي في المكان القذر؟ قال: يطهره مابعده**" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۶۹ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۱/ ۲۶۶ طبع مصطفیٰ الحلبی) نے کی ہے، ترمذی اور احمد شاکر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

نیز فرمایا: "**إذا أتى أحدكم المسجد فلينظر في نعليه فإن وجد فيهما أذى أو قذرا فليمسحه وليصل فيهما**"[۱] (جب تم میں سے کوئی مسجد میں آئے تو اپنے جوتوں کو دیکھ لے، اگر ان میں نجاست یا گندگی ہو تو اس کو صاف کردے اور ان میں نماز پڑھ لے)۔

عسر اور عموم بلوی کی وجہ سے تخفیف شریعت کے بہت سے ابواب کے تحت آتی ہے، تفصیل کے لئے "الاشباہ والنظائر" میں سیوطی وغیرہ کی جمع کردہ فقہی فروعات دیکھیں۔

معاملات میں اس کی مثال: انار اور انڈے وغیرہ کو چھلکے سمیت فروخت کرنا، اور ذمہ میں متعین طور پر واجب کو فروخت کرنا ہے، جس کو "سلم" کہتے ہیں، حالانکہ دھوکہ کی بیع سے ممانعت ہے، اسی طرح ڈھیر کے اوپری حصہ کو دیکھنے پر اکتفا کرنا اور متشابہ چیزوں میں نمونہ کو دیکھنے پر اکتفا کرنا ہے[۲]۔

سبب ہشتم: نقص:

۳۹- اگر انسان کی قدرت وطاقت میں نقص وکمی ہو کہ کامل قدرت والے جن چیزوں کا تحمل کرسکتے ہیں، اس کے لئے ان کا تحمل دشوار ہو، تو حکمت کا تقاضا تخفیف ہے۔

اس کی مثال بچہ کو مکلف نہ بنانا ہے۔

نیز جیسے غلاموں کو ان واجبات کا مکلّف نہ بنانا جو آزاد پر واجب

(۱) حدیث: "**إذا أتى أحدكم المسجد فلينظر في نعليه، فإن وجد......**" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۲۶ طبع عزت عبید دعاس)، بیہقی (۲/ ۴۳۱ طبع دار المعرفہ) اور حاکم (۱/ ۲۶۰ طبع دار الکتاب العربی) نے ابوسعید خدری سے کی ہے، حاکم نے کہا: مسلم کی شرط پر صحیح ہے، ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ص ۷۸، ۸۰، شرح الاشباہ لابن نجیم، ابن عابدین ۱/ ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۵، إغاثۃ اللہفان ۱/ ۱۵۰، الشرح الصغیر علی خلیل ۱/ ۷۲، ۷۵۔

ہیں، جیسے جمعہ اور حدود اور عدتوں کو آدھا کرنا[1]۔

نیز عورتوں کے بارے میں موجود تخفیفات، کیونکہ شریعت نے ان کو بہت سے احکام میں تخفیف دی ہے، وہ بہت سے احکام جو مردوں پر لازم ہیں عورتوں سے اٹھا لئے گئے ہیں، مثلاً جماعت و جمعہ کی نماز اور بعض چیزیں جو مردوں کے لئے حرام ہیں، مثلاً ریشم اور سونے کا استعمال وہ عورتوں کے لئے مباح ہیں۔

سبب نہم: وسوسہ:

۴۰- وسوسہ والا جس کو عبادت میں شک ہو اور یہ اس کو کثرت سے پیش آئے حتی کہ اس کو شک ہو جاتا ہو کہ اس نے فلاں کام نہیں کیا، حالانکہ کر چکا ہے، شک در اصل، اس چیز کے اعادہ کا سبب ہے جس کے ترک میں شک ہو جائے، مثلاً کسی کو سر اُٹھانے کے بعد شک ہوا کہ اس نے رکوع کیا ہے یا نہیں؟ تو اس کے لئے رکوع کرنا لازم ہے، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ مشکوک چیز معدوم ہے، اور یقین پر بنا کرے گا[2] جس کو شک ہو جائے کہ تین رکعات پڑھی یا چار رکعات، وہ ان کو تین رکعات مان کر ایک رکعت اور پڑھے اور سجدۂ سہو کرے، لیکن اگر وسوسہ والا ہو تو وسوسہ کا خیال نہ کرے، ورنہ وہ حرج میں پڑ جائے گا، اور حرج شریعت میں ہٹا دیا گیا ہے، بلکہ یہ اپنے غالب گمان پر عمل کرے، تا کہ اس کے لئے تخفیف اور اس کے وسوسہ کا خاتمہ ہو سکے[3]، ابن تیمیہ نے کہا: احتیاط بہتر ہے بشرطیکہ سنت کی مخالفت کی حد تک نہ پہنچائے، اور اگر اس حد تک پہنچا دے تو احتیاط کو چھوڑ دینے ہی میں احتیاط ہے[4]۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۸۲۔
(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۵۵۔
(۳) المغنی ۱/۵۰۱، ۵۰۲۔
(۴) إغاثۃ اللہفان من مصاید الشیطان لابن القیم ۱/ ۱۸۳۔

سبب دہم: اسلام لانے کی ترغیب اور نیا مسلمان ہونا:

۴۱- یہ تیسیر کا ایک سبب ہے، فقہ کے ابواب کے دیکھنے سے اس کا علم ہوتا ہے، مثلاً یہ شرعی حکم ہے کہ اسلام لانے والے کو حرمت سے جہالت کے سبب معذور مانا جائے گا اور یہ شبہ بن جائے گا جو حدود کے ثبوت سے مانع ہوگا، جیسا کہ سبب پنجم میں آیا۔

نیز اسلام لانے سے قبل عبادات اور بقیہ حقوق اللہ کا ساقط ہونا، لہذا ان کی ادائیگی کا اس سے مطالبہ نہ ہوگا، حتی کہ ان لوگوں کی رائے کے مطابق بھی جو کفار کو شریعت کی فروعات کا مخاطب مانتے ہیں، تا کہ ان کے لئے اسلام کی ترغیب ہو، اور ان کی ادائیگی کی مشقت اسلام لانے سے ان کے لئے رکاوٹ نہ بنے[1]۔

نیز ایسے کافر کو مال زکاۃ دینا جس کے مسلمان ہونے کی توقع ہو، تا کہ اس کو اسلام کی رغبت دلائی جائے اور اس کی طبیعت اسلام کی طرف مائل ہو جائے، اور نو مسلم کو دینا جبکہ اس کو دینے میں اس کے اسلام میں مضبوطی و طاقت آئے، یا اس جیسے لوگوں کو اسلام کی ترغیب ہو[2]۔

نیز کافر کو اس کے مسلمان رشتہ دار کا وارث بنانا اگر وہ کافر ترکہ تقسیم ہونے سے قبل اسلام لائے، یہ تنہا حنابلہ کا قول ہے، اس کا مقصد اس کو اسلام کی ترغیب دینا ہے[3]۔

باعثِ تیسیر مشقتیں:

۴۲- مشقتیں دو قسم کی ہیں: ایسی مشقتیں جو اکثر "تکلیف" سے جدا نہیں ہو سکتیں، مثلاً وضو و غسل میں ٹھنڈک کی مشقت، سخت گرمی اور لمبے دن میں روزے کی مشقت، سفر کی مشقت جو اکثر حج اور جہاد میں

(۱) الفروق للقرافی ۳/ ۱۸۴، ۱۸۵۔
(۲) المغنی ۶/ ۴۲۸۔
(۳) المغنی ۶/ ۳۰۰۔

ہوتی ہے، حدود کی تکلیف کی مشقت مثلاً زنا کاروں کو سنگسار کرنا، مجرمین کو قتل کرنا، باغیوں سے جنگ کرنا، اس طرح کی مشقتوں کا اللہ تعالیٰ کے واجب حق کے ساقط کرنے میں کسی وقت اثر نہیں، یعنی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو مشقت کے ساتھ ایسے مصالح کی بنا پر جن کا علم اسی کو ہے فرض کیا ہے، لہذا اس میں موجود مشقتوں کی وجہ سے ان کو ہمیشہ کے لئے ساقط کرنا، اس چیز کو کالعدم کرنا ہے جس کا شارع نے اعتبار کیا ہے۔

قسم دوم: ایسی مشقتیں جن سے ''تکلیف'' اکثر جدا ہوسکتی ہے، ان میں جو قدرت سے باہر ہیں وہ اسقاط یا کسی اور طرح سے تخفیف کی بالاتفاق متقاضی ہیں جیسا کہ گزرا، ورنہ اگر مشقت بڑی اور خطرناک ہو مثلاً جان یا اعضاء کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو تو یہ تخفیف کا سبب ہے، اس لئے کہ دینی مصالح کے قیام کے لئے جان اور اعضاء کا تحفظ اس بات سے بہتر ہے کہ ان کو ایک عبادت یا کئی عبادتوں کے ذریعہ ہلاکت کے منہ میں ڈالا جائے جس سے اس جیسی دوسری عبادات چھوٹ جائیں، اور اگر مشقت معمولی ہو مثلاً انگلی میں معمولی تکلیف یا طبیعت میں ہلکی سی گرانی ہو تو اس کا کوئی اثر نہیں، اس سے رخصت نہیں ملے گی، اس لئے کہ عبادات کے مصالح کو حاصل کرنا اس جیسی غیر مؤثر خرابی کے روکنے سے بہتر ہے، اور ان دونوں درجوں کے درمیان والی مشقت کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ اعلیٰ درجہ کے قریب ہو تو باعثِ تخفیف ہے، اور اگر ادنی درجہ سے قریب ہو تو باعثِ تخفیف نہیں، مثلاً معمولی بخار، اور جس کے بارے میں تردد ہو تو یہی اکثر مختلف فیہ ہوتا ہے، اور ان مراتب و درجات کا انضباط محض تقریبی ہے [۱]۔

(۱) قواعد الاحکام لابن عبد السلام ۸/۲، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۰، الاشباہ لابن نجیم مع حاشیۃ الحموی ۱/۱۱۶۔

عزالدین بن عبدالسلام نے کہا: شریعت کے اہتمام میں عبادات کے اختلاف کے لحاظ سے مشقتیں الگ الگ ہیں، شریعت میں جن عبادات کا اہتمام زیادہ ہے ان میں تخفیف کے لئے سخت یا عام مشقتوں کی شرط ہے اور جن کا اہتمام نہیں ان میں معمولی مشقت سے تخفیف ہوجاتی ہے، کبھی کبھی عمل کے شرف اور علو مرتبہ کے باوجود مشقتوں کی تکرار کی وجہ سے عمل میں تخفیف ہوجاتی ہے، اس لئے کہ وہ مشقتیں بار بار آتی ہیں تاکہ اس کے نتیجہ میں عام کثیر الوقوع مشقتیں پیدا نہ ہوں [۱]۔

یہیں سے مشہور فقہی قاعدہ ماخوذ ہے: ''**المشقة تجلب التيسير**'' (یعنی مشقت سہولت لاتی ہے)، یہ فقہ اسلامی کے اہم اور بنیادی قواعد میں سے ہے، مفتی ومجتہد کو اس کی بکثرت ضرورت پڑتی ہے۔

سیوطی نے کہا: فقہ کے بیشتر ابواب اسی قاعدہ سے وابستہ ہیں [۲]۔

اسی طرح قاعدہ ''إن الأمر إذا ضاق اتَّسع'' (یعنی مسئلہ میں اگر تنگی ہوجائے تو گنجائش نکل آتی ہے)، ''اتساع'' سے مراد قیاسوں کی پابندی، اور اکا دکا صورتوں میں قواعد کو مطرد کرنے سے رخصت ملنا ہے، اور یہ ''ضیق'' یعنی حرج ومشقت میں ہوتا ہے [۳]۔

تاہم ان دونوں قاعدوں میں ایک تیسرے قاعدے کی قید ہے جو یہ ہے: ''**الميسور لايسقط بالمعسور**'' (یعنی آسان حکم دشوار کے سبب ساقط نہیں ہوتا)، اس کی دلیل فرمان نبوی ہے: ''**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**'' [۴] (جب میں تم کو کسی

(۱) قواعد الاحکام ۸/۲، ۱۴۔

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۰۔

(۳) الحموی علی الاشباہ ۱/۱۱۷۔

(۴) حدیث: ''إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/۲۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۱۸۳۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

بات کا حکم دوں تو جہاں تک ہو سکے اس کو بجالاؤ) جوینی نے کہا: یہ قاعدہ رائج اور ناقابل فراموش اصولوں میں سے ہے، جب تک شریعت کے اصول قائم ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ عسر تخفیف کا سبب ہے، اگر بعض آسان ہوں تو ان میں تخفیف کی گنجائش نہیں رہتی۔

فروعاتِ قاعدہ: جس کے بعض اعضاء کٹ گئے ہوں وہ باقی اعضاء کو قطعی طور پر دھوئے گا، جو شرمگاہ کا کچھ حصہ ہی چھپا سکتا ہو وہ اس حصہ کو چھپائے گا، جو کچھ ہی سورہ فاتحہ پڑھ سکتا ہو، اس کو پڑھے گا، جس کے پاس مکمل طہارت کے لئے ناکافی پانی ہو وہ اس پانی کو استعمال کرے گا، جس کے پاس فطرہ میں ایک صاع کا کچھ حصہ ہو اس کو نکالے گا، یہ اکثری قاعدہ ہے، اس سے بعض فروعات خارج ہیں مثلاً جس کو کفارہ کے لئے غلام کا کچھ حصہ ملے تو اس کو آزاد نہیں کرے گا، بلکہ اس کے بدل کی طرف چلا جائے گا، نیز جو دن کے کچھ حصہ کا روزہ رکھ سکتا ہو، پورے کا نہ رکھ سکتا ہو اس کے لئے روزہ رکھنا واجب نہیں اور اگر شفیع کے پاس بعض ثمن ہو تو اس کے برابر جائداد کا ٹکڑا نہیں ملے گا[۱]۔

رفع حرج کے قاعدہ اور نص کے مابین تعارض:

۴۳- یہ قاعدہ ابن نجیم نے اپنی ''الاشباہ'' میں لکھا ہے، اور سرخسی کا یہ قول نقل کیا ہے: ''بلوی'' کا اعتبار صرف اس جگہ ہے جہاں اس کے خلاف کوئی نص نہ ہو، نص کے ہوتے ہوئے اس کا اعتبار نہیں، پھر ابن نجیم نے کہا: اسی وجہ سے امام ابوحنیفہ و محمد رحمہما اللہ کی رائے ہے کہ ''اذخر'' کے علاوہ حرم کی گھاس چرانا اور کاٹنا حرام ہے۔

اس کی فروعات ہی میں سے ابن نجیم کا یہ قول ہے، امام ابوحنیفہ نے کہا: گوبر نجاست غلیظہ ہے، اس لئے کہ گوبر کے بارے میں فرمان نبوی ہے: ''إنها رکس''[۱] (یہ پلید ہے) یعنی نجس ہے، ان کے یہاں نص کے ہوتے ہوئے ''بلوی'' کا کوئی اعتبار نہیں[۲]۔

یہ قاعدہ متفق علیہ نہیں، اسی وجہ سے پہلے مسئلہ میں امام ابو یوسف نے اختلاف کیا اور حرم کی گھاس چرانے کی اجازت دی، کیونکہ اس سے اجتناب میں حرج ہے، اور یہی عطاء، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، ابن قدامہ نے کہا: اس کو چرانا جائز ہے، اس لئے کہ قربانی کا جانور حرم میں آتا تھا اور کثرت سے چرتا تھا، اور یہ منقول نہیں کہ اس کا منہ بند کر دیا جاتا تھا، نیز اس لئے کہ ان کو اس کی حاجت ہے، جو اذخر کاٹنے کے مشابہ ہے[۳]۔

تخفیف وتیسیر کی انواع:

۴۴- شیخ عزالدین بن عبدالسلام نے شریعت میں موجود انواع تخفیف میں سے چھ کا ذکر کیا[۴] پھر اس میں کچھ اور کا اضافہ کیا ہے، چھ انواع یہ ہیں:

نوع اول: تخفیف اسقاط، مکلّف کے ذمہ سے فعل ساقط ہو جائے مثلاً عذر والوں سے جمعہ ساقط کرنا، نادار سے حج کا ساقط کرنا، اندھے، لنگڑے اور ہاتھ کٹے شخص سے جہاد ساقط کرنا، اور حیض ونفاس والی عورت سے نماز ساقط کرنا۔

نوع دوم: تخفیف تنقیص، مثلاً مسافر کے لئے نماز میں قصر کرنا، اور دو رکعات پر اکتفا کرنا تا کہ سفر کی مشقت دور ہو سکے، اور مریض جن افعالِ نماز کو ادا نہ کر سکے ان کو اس ادنی حد سے کم کرنا، جو غیر مریض کے

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۵۹، ۱۶۰۔

(۱) حدیث: ''هذا رکس......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۲۵۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) الاشباہ بحاشیۃ الحموی ۱/۱۱۷۔
(۳) المغنی ۳/۳۵۱۔
(۴) قواعد الاحکام ۲/۶۔

لئے کافی ہے، جیسے رکوع وسجدہ کوقدرت کی حد تک کم کرنا۔

نوع سوم: تخفیف ابدال، مثلاً مریض کے لئے شارع کی طرف سے یہ اجازت کہ غسل ووضو کے بدلہ تیمّم کرے، نماز میں قیام کے بدلہ بیٹھے بیٹھے پڑھے یا لیٹ کر، کھوسٹ بڈھے کے لئے روزے کے بدلہ کھانا کھلانا، اور عذر کے وقت حج یا عمرہ کے بعض واجبات کی ادائیگی کے بدلہ کفارہ دینا۔

نوع چہارم: تخفیف تقدیم، مسافر اور حاجی کے لئے نماز میں جمع تقدیم کی اجازت، کسی تقاضے سے سال گزرنے سے قبل زکاۃ ادا کردینے کی اجازت، عید سے ایک دو روز قبل رمضان میں صدقۂ فطر ادا کرنا اور بعض حضرات نے ایک دو دن سے زیادہ پہلے بھی صدقۂ فطر ادا کرنے کو جائز کہا ہے۔

نوع پنجم: تخفیف تاخیر، مثلاً کسی ایسے عذر کے سبب جمع تاخیر کی اجازت کہ اس عذر کے سبب وقت میں اس کی ادائیگی مکلّف کے لئے دشوار ہو، مریض ومسافر کے لئے رمضان کے روزہ میں تاخیر کہ ان کے لئے روزہ چھوڑ دینے کی تخفیف ہے، حالانکہ روزہ کو واجب کرنے والا اور روزہ چھوڑنے کو حرام کرنے والا سبب موجود ہے، اور سونے اور بھولنے والے کے حق میں نماز کی تاخیر۔

نوع ششم: تخفیف ترخیص، وہ ممنوعات جو بوقت مجبوری یا حاجت مباح قرار دئے گئے ہیں، مثلاً جس کو کلمہ کفر زبان سے کہنے پر مجبور کیا جائے اس کے لئے اس کے کہنے کا جائز ہونا، بھوک سے جان جانے کا اندیشہ ہو تو مجبور کے لئے مردار کھانے کا جائز ہونا، ''اچھو'' کو دور کرنے کے لئے شراب پینا، اور ڈھیلے سے استنجا کرنے والے کے لئے پاخانہ کے باقی رہنے کے باوجود نماز کی اجازت ہے[۱]۔

سیوطی نے کہا: علائی نے ایک ساتویں نوع کا اضافہ کیا ہے، اور وہ تخفیف تغییر ہے، مثلاً خوف میں نماز کی ترتیب میں تغییر[۱]۔

۴۵- چونکہ تخفیف تمام عبادات، معاملات اور حدود وغیرہ ابواب فقہ میں موجود ہے، اس لئے ان تمام تخفیف شدہ امور کو ان کے مختلف ابواب سے جمع کرنا مشکل ہے۔

ان میں سے صرف چند مثالیں پیش ہیں:

نجاستوں میں تخفیف:

۴۶- شارع حکیم نے نماز کی ادائیگی کے وقت مسلمان پر کپڑے، بدن اور زمین کو نجاستوں سے پاک کرنا واجب قرار دیا ہے، اور یہ کہ اس کا کھانا پینا پاک ہو اور یہی اصل ہے، لیکن نجاستوں کی بعض صورتیں اس اصل سے مستثنیٰ ہیں، اس لئے کہ ان میں عموم بلوی ہے، اور ان سے احتراز مشکل ہے، تخفیف انسان کو لگنے والی نجاستوں میں ہے، اس طور پر کہ ان کا دھونا اگر انسان پر واجب ہو تو لوگ حرج اور تنگی میں پڑ جائیں گے[۲] اس کی تفصیل اصطلاح ''نجاست'' اور ''طہارت'' میں ہے۔

ستر عورت میں تخفیف:

۴۷- ستر عورت ایسی چیز کے ذریعہ کہ کھال نہ جھلکے واجب ہے۔

نماز کے صحیح ہونے کے لئے اس کے شرط ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اس کے شرط ہونے کے قائل ہیں، بعض مالکیہ نے کہا: ستر عورت نماز کے صحیح ہونے کی شرط نہیں، ایک قول ہے کہ یاد ہونے کی حالت میں شرط ہے، بھولنے کی حالت میں نہیں۔

---

(۱) دیکھئے: قواعد الاحکام لابن عبد السلام ۲/ ۶، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۲، فتح الغفار لابن نجیم ۲/ ۷۰۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۲، شرح أشباہ ابن نجیم ۱/ ۱۱۷۔

(۲) القلیوبی علی شرح المنہاج ۱/ ۶۸ طبع عیسی الحلبی قاہرہ۔

تمیمی حنبلی نے کہا: اگر قابل ستر عضو کبھی کھل جائے اور کبھی ڈھکا رہے تو اس پر اعادہ نہیں [۱]۔

ننگا جس کو ستر عورت کے لئے کپڑا نہ ملے اس کے لئے اس میں تخفیف ہے، اگر اس کو پاک چمڑا یا پتہ مل جائے جس کو شرمگاہ پر چپکانا ممکن ہو یا گھاس ملے جس کو باندھنا ممکن ہو اور وہ اس سے ستر عورت کرلے تو اس کے لئے جائز ہے، اور مذکورہ صورت کے ساتھ اس کی نماز صحیح ہے، اور اگر اس کو نجس کپڑا ملے تو اس میں اس کے لئے نماز جائز ہے اور ننگا ہوکر نہ پڑھے، اس میں اختلاف ہے [۲]۔

اگر بعض شرمگاہ چھپانے کی چیز نہ ملے تو مخصوص اعضاء کو چھپالے، اس لئے کہ وہ دونوں زیادہ قبیح ہیں اور ان کو چھپانا زیادہ ضروری ہے، اگر دونوں میں سے صرف ایک کو چھپانے کے بقدر ملے تو جس کو چاہے چھپالے (کس کو چھپانا اولی ہے یہ مختلف فیہ ہے) اور برہنہ ہونا ترک جماعت کے لئے عذر ہے، لیکن نماز کے صحیح ہونے سے مانع نہیں اور برہنہ ہونے کی حالت میں تنہا نماز پڑھنا جماعت سے افضل ہے۔

اگر عورت کے بال چوتھائی سے کم یا ران چوتھائی سے کم یا اس کا پیٹ چوتھائی سے کم کھل جائے تو نماز باطل نہیں ہوگی، یہ اس کے لئے تخفیف ہے، یہ بعض فقہاء کے نزدیک ہے [۳]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''عورۃ'' میں دیکھی جائے۔

معاملات میں تیسیر:

۴۸- عبادات وحدود کی طرح معاملات میں کچھ تیسیر ہے۔

---

(۱) فتح القدیر ۱/ ۲۶۰، بدایۃ المجتہد ۱/ ۹۹، المجموع ۳/ ۱۷۵، المغنی ۱/ ۵۷۷- ۵۸۰، نیل الاوطار ۲/ ۷۳۔

(۲) المغنی ۱/ ۵۹۳، ۵۹۴۔

(۳) المجموع ۳/ ۱۸۷، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۹۵، ۵۹۶، ۶۰۱، ۶۰۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۲۱۔

شریعت نے معاملات میں تخفیف وسہولت پیدا کرتے ہوئے خرید وفروخت کرنے والوں کے درمیان سے ضرر کو دور کرنے کے لئے ''خیار مجلس'' کو جائز قرار دیا ہے۔

خریدار کے لئے ندامت کو دور کرنے کی خاطر خیار شرط کی اجازت دی ہے، خریدار پر آنے والے ضرر کو دور کرنے کے لئے عیب کے سبب واپس کرنا مشروع قرار دیا اگر خریدی ہوئی چیز میں عیب ظاہر ہو اور خریدار اس سے راضی نہ ہو۔

اسی طرح شریعت نے ''عقود غیر لازمہ'' میں تخفیف پیدا کی ہے، چنانچہ فریقین میں سے کسی پر ان عقود کو لازم نہیں کیا، کیونکہ لزوم میں مشقت ہے جو ان عقود کے نہ کرنے کا سبب بنے گا [۱]۔

حدود نافذ کرنے میں تیسیر:

۴۹- حد کے سبب کا اقرار کرنے والے کو اشارہ یا اس سے واضح طریقہ سے اس سے رجوع کرلینے کی تلقین کرنا مستحب ہے تاکہ اس سے حد ٹل جائے [۲]، جیسے کہ حضور علیہ السلام نے حضرت ماعز کے ساتھ کیا، آپ علیہ السلام نے ان سے فرمایا: "**لعلک قبلت، أو غمزت، أو نظرت**" [۳] (شاید تم نے بوسہ لیا ہو، چھو دیا ہو، یا دیکھ لیا ہو)۔

اللہ تعالی نے گناہوں سے توبہ کرنا اور کفارہ ادا کرنا جائز قرار دیا تاکہ تنگی اور حرج دور ہو، اور جرم وغلطی کا احساس مٹ جائے۔

شبہ کی وجہ سے حدود کے ٹلنے کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی کے پاس اس کی بیوی کے علاوہ دوسری عورت بھیج دی جائے اور وہ اس کو اپنی

---

(۱) المغنی ۳/ ۵۶۳، ۵۸۶، ۵۹۲۔

(۲) جامع الاصول لابن الأثیر ۳/ ۵۹۷، ۵۹۸۔

(۳) حدیث: ''**لعلک قبلت**......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۱۳۵ طبع السلفیہ) اور ابوداؤد (۴/ ۵۷۹، ۵۸۰ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

بیوی سمجھ کر جماع کرلے تو اس پر حد نہ ہوگی اور وہ گنہ گار نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا عذر ثابت ہے، البتہ اس پر جو حقوق العباد سے متعلق ہے وہ واجب ہوگا اور وہ یہاں مہر مثل ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''حدود'' میں ہے۔

دیت (خون بہا) میں تخفیف:

۵۰- غلطی سے جرم کرنے والے کے لئے شریعت نے یہ تخفیف کی ہے کہ قصاص کے بدلہ دیت واجب کیا ہے، پھر دیت کو ''عاقلہ'' پر واجب کیا، اور مجرم (مرد ہو یا عورت) کا عاقلہ نسب کے لحاظ سے اس کے مرد عصبہ مثلاً باپ، بیٹے، بھائی (ماں شریک کے علاوہ) اور ان کے بیٹے، چچا اور آزاد کرنے والا ہیں۔

اس لئے کہ حضرت عمرو بن شعیب اپنے والد سے اور وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں: ''**أن رسول الله ﷺ قضى أن يعقل عن المرأة عصبتها من كانوا، ولا يرثون منها إلا مافضل عن ورثها**''[1] (رسول اللہ ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ عورت کی طرف سے دیت اس کے عصبہ ادا کریں گے جو بھی ہوں، اور وہ اس عورت کے وارث نہ ہوں گے اِلا یہ کہ اصحاب فرائض کو دے کر جو باقی بچ جائے)۔

جس طرح مجرم کے لئے یہ تخفیف ہے کہ خون بہا عاقلہ ادا کرتے ہیں، اسی طرح ''عاقلہ'' کے لئے یہ تخفیف ہے کہ شبہ عمد کی دیت میں شارع نے اجازت دی ہے کہ وہ تین سال میں ادا کی جائے ہر سال کے اخیر میں ایک تہائی ادا کی جائے، بشرطیکہ مکمل دیت واجب ہو، مثلاً جان

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۷۷۳، المغنی ۷/ ۲۶۷، ۶۷۷، کشاف القناع ۶/ ۵۹، ۶۳۔ حدیث: ''قضى أن يعقل......'' کی روایت ابوداؤد (۴/ ۶۹۱، ۶۹۴ طبع عزت عبید دعاس)، نسائی (۸/ ۴۳ طبع مکتب المطبوعات الإسلامیہ)، ابن ماجہ (۲/ ۸۴۴ طبع عیسی الحلبی) اور احمد (۱۲/ ۴۳ طبع دار المعارف) نے کی ہے، احمد شاکر نے کہا: اس کی اسناد صحیح ہے۔

کا خون بہا ہو، جیسا کہ حضرت عمرؓ اور حضرت علی کا قول مروی ہے، اور ان دونوں سے کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے۔

نیز عاقلہ کے لئے یہ تخفیف ہے کہ اگر ان میں سے کوئی سال گزرنے سے قبل مرجائے یا فقیر ہوجائے یا مجنون ہوجائے تو اس پر کچھ لازم نہیں[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''دیت'' میں ہے۔

نوع سوم: مکلّف کی اپنے لئے اور دوسرے کے لئے تیسیر:

اول: مکلّف کی اپنے لئے عبادات میں تیسیر:

۵۱- نبی کریم نے ہدایت دی ہے کہ انسان نوافل اور اختیاری فرائض مثلاً سفر میں روزہ رکھنے میں، آسان کو اختیار کرے، فرمان نبوی ہے: ''**عليكم ما تطيقون من الأعمال فإن الله لا يمل حتى تملوا**''[2] (اپنی طاقت کے بقدر اعمال کا اہتمام کرو، اس لئے کہ اللہ نہیں اکتاتا، تم ہی اکتا جاؤگے) نیز فرمایا: ''**إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق، ولا تبغضوا إلى أنفسكم عبادة الله، فإن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى**''[3] (بلاشبہ دین پختہ ہے، اس میں نرمی کے ساتھ داخل ہو، اپنے لئے اللہ کی عبادت کو ناپسندیدہ نہ بناؤ، کیونکہ راستہ سے کٹ جانے والا نہ زمین طے کرتا ہے، نہ سواری کو باقی رکھتا ہے) نیز فرمایا: ''**سددوا وقاربوا وأبشروا فإنه لايدخل أحدا الجنة عمله قالوا: ولا أنت يا رسول الله ؟ قال: ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله**

(۱) المغنی ۷/ ۲۶۷، ۲۷۱، کشاف القناع ۶/ ۶۴۔

(۲) حدیث: ''**عليكم ما تطيقون من الأعمال فإن الله لايمل حتى تملوا**'' کی روایت بخاری (۳/ ۳۶ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''إن هذا الدين......'' کی تخریج حاشیہ ۶۰ میں گذر چکی ہے۔

برحمته"[1] (صحیح عمل کرو، میانہ روی اختیار کرو، خوش خبری لو، اس لئے کہ کسی کو اس کا عمل جنت میں نہیں لے جائے گا، لوگوں نے پوچھا: اور آپ کو بھی نہیں اے اللہ کے رسول ﷺ؟ آپ ﷺ نے فرمایا: مجھے بھی نہیں، مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے مجھ کو ڈھانپ لے) آپ نے صوم وصال سے منع فرمایا، کیونکہ اس میں مشقت ہے، فرمایا: "لا تشددوا فيشدد الله عليكم، فإن قوما شددوا فشدد الله عليهم فتلك بقاياهم في الصوامع" "رَهْبَانِيَّةَ ابْتَدَعُوهَا مَاكَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ"[2] (سختی نہ کرو کہ اللہ تم پر سختی کردے، اس لئے کہ کچھ لوگوں نے سختی اختیار کی تو اللہ نے ان پر سختی کردی، یہ گرجا گھروں میں ان کے بقایا ہیں، اور رہبانیت کو انہوں نے خود ایجاد کرلیا، ہم نے ان پر واجب نہیں کیا تھا)۔

اس باب میں یسر کا مطلب یہ نہیں کہ کام ترک کردیا جائے، اور سستی برتی جائے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے متقیوں کی تعریف فرمائی ہے: "إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذٰلِكَ مُحْسِنِيْنَ كَانُوْا قَلِيْلًا مِنَ اللَّيْلِ مَايَهْجَعُوْنَ، وَبِالْأَسْحَارِهُمْ يَسْتَغْفِرُوْنَ"[3] (بیشک یہ لوگ اس کے مکمل نکوکار تھے رات کو بہت کم سوتے تھے اور اخیر شب میں استغفار کیا کرتے تھے)، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنے اوپر

(۱) حديث: "سددوا وقاربوا وابشروا، فإنه لا يدخل أحدا الجنة عمله، قالوا ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله بمغفرة ورحمة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۲۹۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۱۷۰، ۲۱۷۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ حدید/ ۲۷۔

حديث: "نهى عن الوصال في الصوم لما فيه من المشقة، وقال: لا تشددوا فيشدد الله....." کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۰۹ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی سند میں سعید بن عبدالرحمٰن بن ابوالعجار ہے، حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب میں کہا: مقبول ہے (تقریب التہذیب رص ۲۳۸ طبع دارالرشید)۔

(۳) سورۂ ذاریات/ ۱۷، ۱۹۔

مشقت نہ لادے، جب تک دل لگے عبادت کرے اور اگر خلاف عادت مشقت ہوجائے تو آرام کرے، حدیث پاک میں ہے: "أن النبي ﷺ دخل المسجد، وحبل مربوط بين ساريتين، فقال: ما هذا؟ قالوا: حبل لزينب، تصلي فإذا كسلت أو فترت أمسكت به فقال ﷺ: حلوه، ليصل أحدكم نشاطه فإذا كسل أو فتر قعد"[1] (حضور ﷺ مسجد میں تشریف لائے، ایک رسی دوستونوں کے بیچ میں بندھی ہوئی تھی، آپ نے فرمایا: یہ کیا ہے؟ لوگوں نے کہا: یہ زینب کی رسی ہے، نماز پڑھتی ہیں اور جب سستی ہوتی ہے یا تھک جاتی ہیں تو اس کو پکڑ لیتی ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: اس کو کھول دو، تم میں سے ہر شخص کو چاہئے کہ جب تک دل لگے، نماز پڑھے، اور جب سستی یا تکان ہو تو بیٹھ جائے)۔

دوسری حدیث میں ہے: حضور ﷺ سفر میں تھے، آپ نے دیکھا کہ بھیڑ ہے، اور ایک آدمی پر سایہ کیا گیا ہے، آپ ﷺ نے دریافت فرمایا: تو لوگوں نے عرض کیا: روزہ دار ہیں، آپ نے فرمایا: "ليس من البر الصوم في السفر"[2] (سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں)، اس کی تشریح یوں کی گئی ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جس کی مشقت اس حالت میں پہنچ جائے، اور روزہ نہ توڑے، حضور ﷺ نے ہدایت فرمائی ہے کہ پابندی کے ساتھ کچھ نوافل ادا کرکے ثواب حاصل کرنا بہتر ہے، اس سے کہ آدمی کسی وقت اپنے اوپر سختی کرے اور کسی وقت ڈھیلا پڑ جائے، فرمان نبوی ہے: "أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل"[3] (اللہ کے یہاں سب

(۱) حديث: "حلوه، ليصل أحدكم نشاطه ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حديث: "ليس من البر الصوم في السفر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۸۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۸۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) الموافقات ۲/ ۱۳۶، ۱۳۷۔

سے پیارا عمل وہ ہے جو ہمیشہ ہو اگرچہ تھوڑا ہو)۔

دوم: دنیوی امور میں انسان کی اپنے لئے تیسیر:

۵۲- مناسب نہیں کہ انسان امور زندگی میں اپنے لئے تنگی پیدا کرے، اور یہ بھی نہیں سمجھنا چاہئے کہ تنگی پیدا کرنا زہد ہے یا تقرب الی اللہ ہے، بلکہ اگر حلال راہ سے مال حاصل کرے اور اس کو اپنے لئے حلال جگہ کھانے یا پینے یا رہائش میں صرف کرے تو اس پر اس کو ثواب ملے گا اگر بقدر ضرورت ہو، اسی طرح اگر اس سے زیادہ ہو اور اس کا مقصد طاعتِ خداوندی کے لئے طاقت حاصل کرنا ہو تو بھی ثواب ملے گا، بشرطیکہ اسراف اور عیش پرستی کی حد تک نہ پہنچے۔

فرمان باری ہے: "**قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّٰهِ الَّتِيْ أَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِيْنَ آمَنُوْا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ**"[1] (آپ کہئے اللہ کی زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے بنائی ہے کس نے حرام کر دیا ہے اور کھانے کی پاکیزہ چیزوں کو؟ آپ کہہ دیجئے یہ اشیاء ایمان والوں کے لئے دنیا کی زندگی میں ہیں (اور) قیامت کے دن تو خالص (انہی کے لئے ہے)، اور حدیث میں ہے: "**ابدأ بنفسک فتصدق عليها، فإن فضل شيء فلأهلک، فإن فضل عن أهلک شيء فلذي قرابتک، فإن فضل عن ذي قرابتک شيء فهكذا وهكذا**"[2] (اپنی ذات سے شروع کرو، اس پر خرچ کرو، اگر بچ جائے تو اپنے اہل کے لئے اور اگر اپنے اہل سے بچ جائے تو اپنے رشتہ دار کے لئے، اور اگر اس سے بچ جائے تو پھر ادھر اُدھر خرچ کرو)۔

یہی حکم مال کے علاوہ کا ہے، حضرت سلمان فارسی نے حضرت ابوالدرداء سے کہا تھا: تمہارے رب کا تم پر حق ہے تمہارے اہل کا تم پر حق ہے، تمہاری ذات کا تم پر حق ہے، ہر حق دار کو اس کا حق دو، حضرت ابوالدرداء نے اس کا ذکر حضور ﷺ سے کیا تو آپ نے فرمایا: "**صدق سلمان**"[1] (سلمان نے سچ کہا)، اور حدیث میں یہ بھی ہے: "**من فقه الرجل رفقه في معيشته**"[2] (آدمی کی سمجھ بوجھ یہ بھی ہے کہ اپنی زندگی میں نرمی اختیار کرے)۔

شبہات سے اجتناب اور تقوی اختیار کرنے کی مشقت:

۵۳- کچھ لوگ شبہات سے بچنے اور تقوی کی پابندی کرنے کے لئے اپنے او پر سختی کرتے ہیں، شاطبی نے کہا: اس میں کوئی کلام نہیں کہ تقوی بذات خود دشوار ہے، اسی طرح اس میں بھی کوئی اشکال نہیں کہ تقوی کی پابندی سخت ہے[3] اور حدیث میں ہے: "**إن الحلال بين وإن الحرام بين، وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير**

= حدیث: "أحب الأعمال......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۱۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۴۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) سورۂ اعراف / ۳۲۔

(۲) حدیث: "ابدأ بنفسک فتصدق عليها، فإن فضل شيء فلأهلک فإن فضل عن أهلک شيء فلذی قرابتک، فإن فضل عن ذي قرابتک شيء فهكذا وهكذا" کی روایت مسلم (۲/ ۶۹۲، ۶۹۳ طبع

= عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "صدق سلمان" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۳۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من فقه الرجل رفقه في معيشته" کی روایت احمد (۵/ ۱۹۴ طبع المکتب الإسلامی) اور ابن عدی نے الکامل (۳/ ۱۱۹۷ طبع دار الفکر) نے کی ہے، ابن عدی نے اس کو ضعیف کہا ہے، ہیثمی نے کہا: اس میں ابوبکر بن ابومریم ہیں جن کو "اختلاط" ہو گیا تھا (مجمع الزوائد ۴/ ۷۴ طبع دار الکتاب العربی)، اور مناوی نے فیض القدیر (۶/ ۱۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) الموافقات ۱/ ۱۰۶، نیز دیکھئے: اغاثۃ اللہفان لابن القیم ۱/ ۱۸۳۔

من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام"[1] (حلال واضح ہے، حرام واضح ہے اور دونوں کے بیچ میں بعض چیزیں شبہ کی ہیں، جن کو بہت سے لوگ نہیں جانتے لہذا جو شبہات سے بچے گا وہ اپنے دین اور عزت کو بچا لے گا، اور جو شبہات میں پڑ جائے گا وہ حرام میں پڑ جائے گا)، اور فرمان نبوی ہے: "دع مايريبك إلى ما لا يريبك"[2] (جس میں شک ہو اس کو چھوڑ کر غیر مشکوک کو اختیار کرلو)، لہذا تقوی کے طور پر ترک شبہات شرعاً مطلوب ہے بشرطیکہ تنگی اور حرج کے دائرہ سے خارج ہو، لیکن اگر تقوی میں مکلّف کے لئے خلاف عادت حرج ومشقت ہو تو ساقط ہے، جیسا کہ ضرورت ومجبوری کے سبب حرام ساقط ہو جاتا ہے۔

ہاں یہ بتانا مناسب ہے کہ اکثر لوگوں کے لحاظ سے جس چیز میں خلاف عادت حرج ومشقت ہوتی ہے، وہی مشقت دوسرے لوگوں کے نزدیک معمول کے مطابق ہوتی ہے، اسی وجہ سے اس امت کے اعلیٰ درجہ کے پرہیزگار لوگ ممتاز رہے ہیں، اس لئے کہ ان کے لئے شبہات کا ترک کرنا دشوار نہ تھا[3]۔

سوم: دوسرے کے لئے مکلّف کی تیسیر:

۵۴- مسلمان سے شرعاً مطالبہ ہے کہ اپنے مسلمان بھائیوں کے لئے جن سے اس کا تعلق یا معاملہ ہے حتی الامکان تیسیر کرے لیکن کسی شرعی حکم کی خلاف ورزی نہ کرے، فرمان باری ہے: "وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ"[1] (اللہ کی عبادت کرو اور کسی چیز کو اس کا شریک نہ کرو اور حسن سلوک رکھو والدین کے ساتھ اور قرابت داروں کے ساتھ اور یتیموں اور مسکینوں اور پاس والے پڑوسی اور دور والے پڑوسی اور ہم مجلس اور راہ گیر کے ساتھ اور جو تمہاری ملکیت میں ہے اس کے ساتھ)، احسان وہ آسانی پیدا کرنا ہے جہاں ممکن ہو، نیز فرمان نبوی ہے: "من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن ستر مسلما ستر الله عليه في الدنيا والآخرة، ومن يسر على معسر يسر الله عليه فى الدنيا والآخرة والله في عون العبد ماكان العبد في عون أخيه"[2] (جو شخص کسی مؤمن سے دنیا کی ایک سختی دور کرے گا، تو اللہ تعالیٰ اس سے قیامت کے دن کی ایک سختی دور کرے گا، جو شخص کسی مسلمان کا عیب ڈھانکے گا تو اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت میں اس کا عیب ڈھانکے گا، جو کسی مفلس پر آسانی پیدا کرے گا، اللہ تعالیٰ دنیا وآخرت میں اس کے لئے آسانی پیدا کرے گا، اور اللہ تعالیٰ بندے کی مدد میں رہے گا جب تک بندہ اپنے بھائی کی مدد میں رہے گا)۔

حضور ﷺ نے امور کی انجام دہی اور مسلمانوں کے ساتھ معاملہ کرنے میں نرمی برتنے کی تلقین فرمائی ہے، فرمان نبوی ہے: "إذا أراد الله بأهل بيت خيرا أدخل عليهم الرفق"[3]

---

(۱) حدیث: "إن الحلال بين والحرام بين، وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۱۲۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۱۹، ۱۲۲۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث: "دع مايريبك إلى ما لا يريبك" کی روایت احمد (۱/۲۰۰ طبع المکتب الإسلامی) اور ترمذی (۴/۲۵۱۸ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) جامع العلوم والحکم رص ۶۸، ۶۹، ۱۰۴۔

---

(۱) سورۂ نساء/۳۶۔

(۲) حدیث: "من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه......" کی روایت مسلم (۴/۲۰۷۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إذا أراد الله بأهل بيت خيرا أدخل عليهم الرفق......"

(اللہ تعالیٰ جب کسی گھر کے لوگوں کے ساتھ بھلائی چاہتا ہے تو ان میں نرمی پیدا کر دیتا ہے) نیز فرمان نبوی ہے: "**إن الرفق لايكون في شيء إلا زانه، ولا ينزع من شيء إلا شانه**" [۱] (جس چیز میں نرمی ہوتی ہے اس کو مزین کر دیتی ہے، اور جس چیز سے نرمی نکل جاتی ہے، اسے معیوب بنا دیتی ہے)، نیز فرمان نبوی ہے: "**من يحرم الرفق يحرم الخير كله**" [۲] (جو نرمی سے محروم کر دیا جائے وہ ہر خیر سے محروم ہو جائے گا)۔

یہ اصل چند فقہی مسائل میں ظاہر ہوتی ہے، ان میں سے چند مسائل درج ذیل ہیں:

امام کا نماز میں تخفیف کرنا:

۵۵- شارع حکیم نے لوگوں کے حالات کی رعایت اور ان کے لئے تیسیر کی خاطر نماز کے بعض ارکان میں تخفیف پیدا کی ہے، چنانچہ اماموں کو حکم ہے کہ نماز میں تخفیف کریں اور قراءت لمبی نہ کریں، یہ امر استحباب ہے، اس کی وجہ مقتدیوں کے الگ الگ حالات ہیں کہ ان میں کچھ کمزور، مریض اور بے بس ہوتے ہیں [۳]۔

لہٰذا امام نماز لمبی نہیں کرے گا کہ مقتدیوں کے لئے دشواری ہو، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**إذا صلى أحدكم بالناس فليخفف، فإن فيهم الضعيف، والسقيم، والكبير، وإذا صلى أحدكم لنفسه، فليطول ماشاء**" [۱] (جب تم میں سے کوئی لوگوں کو نماز پڑھائے تو ہلکی نماز پڑھائے، اس لئے کہ ان میں کوئی ناتواں ہوتا ہے، کوئی بیمار، تو کوئی بوڑھا، اور جب تم میں سے کوئی اکیلا اپنے لئے نماز پڑھے تو جتنی چاہے لمبی کرے) حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے کہ: "**أن رجلا قال: والله يا رسول الله إني لأتأخر عن صلاة الغداة من أجل فلان، مما يطيل بنا، فما رأيت رسول الله ﷺ في موعظة أشد غضبا منه يومئذ، ثم قال: إن منكم منفرين، فأيكم ماصلى بالناس فليتجوز، فإن فيهم الضعيف، والكبير، وذاالحاجة**" [۲] (ایک آدمی نے کہا: یا رسول اللہ! خدا کی قسم! میں صبح کی نماز میں اس وجہ سے نہیں آتا کہ فلاں صاحب نماز لمبی کرتے ہیں، تو میں نے رسول اللہ ﷺ کو کبھی کسی وعظ ونصیحت میں اس دن سے زیادہ غصے میں نہیں دیکھا، آپ نے فرمایا: تم میں کچھ لوگ متنفر کرنے والے ہیں دیکھو! تم میں سے جو کوئی لوگوں کو نماز پڑھائے وہ ہلکی نماز پڑھائے، کیونکہ ان میں کوئی ناتواں ہوتا ہے، کوئی بوڑھا اور کوئی ضرورت مند ہوتا ہے)۔

اس کا سبب یہ ہے کہ حضرت ابی ابن کعب اہل قباء کو نماز پڑھاتے تھے، انہوں نے ایک لمبی سورت شروع کی، ایک انصاری لڑکا ان کے ساتھ نماز میں شریک ہوا اس نے یہ سورت شروع کرتے سنا تو نماز سے نکل گیا، حضرت ابی کو غصہ آیا وہ حضور ﷺ سے اس لڑکے کی شکایت کرنے آئے، اور لڑکا حضرت ابی کی شکایت کرنے آیا، حضور ﷺ بہت غصہ ہوئے یہاں تک کہ غصہ کا اثر چہرہ پر ظاہر ہوگیا، پھر آپ

= کی روایت احمد (۱/۶ ۷ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے، ہیثمی نے کہا: احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں (مجمع الزوائد ۸/ ۱۹ طبع دار الکتاب العربی)، مناوی نے بھی اس کو صحیح کہا ہے (فیض القدیر ۱/ ۲۶۳ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۱) حدیث: "**إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه، ولا ينزع من شيء إلا شانه**" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۰۳، ۲۰۰۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "**من يحرم الرفق يحرم الخير كله**" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۰۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) تحفۃ الاحوذی ۲/ ۳۷۔

(۱) حدیث: "**إذا صلى أحدكم بالناس فليخفف، فإن فيهم......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۹۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "**إن منكم منفرين، فأيكم ما صلى بالناس......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۹۷، ۱۹۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۴۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو مسعود انصاریؓ سے کی ہے۔

ﷺ نے فرمایا: "إن منكم منفرين، فأيكم ما صلى بالناس فليتجوز فإن فيهم الضعيف والكبير وذا الحاجة"(۱) (تم میں سے کچھ لوگ متنفر کرنے والے ہیں، تم میں سے جو کوئی لوگوں کو نماز پڑھائے، ہلکی نماز پڑھائے، کیونکہ ان میں ناتواں بوڑھے اور ضرورت مند ہوتے ہیں)، حضرت معاذؓ کی معروف حدیث بھی اسی معنی میں ہے۔

تخفیف سے مراد کمال کے ادنی درجہ پر اکتفاء ہے، لہذا واجبات وسنن کی ادائیگی میں نہ تو اقل درجہ پر اکتفاء کرے گا اور نہ ہی اکمل درجہ پر اور اگر مقتدی محدود ہوں اور نماز لمبی کرنے سے راضی ہوں تو جائز ہے، حضور ﷺ سے بعض روایات میں نماز لمبی کرنے کا واقعہ اسی پر محمول ہے(۲)۔

کسی خاص تقاضے اور حادثہ سے نماز میں تخفیف بھی مشروع ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إني لأقوم في الصلاة أريد أن أطول فيها، فأسمع بكاء الصبي، فأتجوز في صلاتي كراهية أن أشق على أمه"(۳) (میں نماز میں کھڑا ہوتا ہوں، اس کو لمبی کرنا چاہتا ہوں، پھر بچے کا رونا سنتا ہوں تو نماز کو مختصر کر دیتا ہوں، کیونکہ میں اس کی ماں کو تکلیف میں ڈالنا اچھا نہیں سمجھتا)۔

(۱) حدیث: "ان منكم منفرين فأيكم ماصلى بالناس فليتجوز فإن فيهم الضعيف والكبير وذا الحاجة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۹۷، ۱۹۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۴۰ طبع عیسی الحلبی) نے ابو مسعودؓ انصاری سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "تطويل النبي ﷺ في بعض ما أثر عنه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۴۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إني لأقوم في الصلاة......" کی روایت بخاری (۲/ ۲۰۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو قتادہؓ سے اور مسلم (۱/ ۳۴۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

ائمہ کے لئے تخفیف کرنا اجماعی امر اور علماء کے یہاں مستحب ومندوب ہے(۱)، اس میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح "امامت" کے تحت دیکھا جائے۔

اسی طرح امام کے لئے مناسب ہے کہ جمعہ کے خطبہ میں طویل نہ ہونے کی رعایت کرے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "إن طول صلاة الرجل وقصر خطبته مئنة من فقهه فأطيلوا الصلاة وأقصروا الخطبة"(۲) (آدمی کا نماز کو لمبا کرنا اور خطبہ کو مختصر کرنا اس کے سمجھ دار ہونے کی نشانی ہے، لہذا تم نماز کو لمبی کیا کرو، اور خطبہ کو مختصر)۔

امام، والیان اور حکام کی رعایا کے ساتھ تیسیر اور نرمی کرنا:

۵۶- حاکم جو لوگوں پر اپنے احکام نافذ کرتا ہے، اور اس کی اطاعت لازم ہوتی ہے اس کے لئے مناسب ہے کہ لوگوں پر اس قدر بھاری مشقت نہ ڈالے جو ان کے لئے گراں بار ہو، یہ اس لئے تاکہ لوگ اس کی بات مان سکیں، اور اس کے حکم کی ہمیشہ تعمیل کریں، اور اس کی مخالفت پر نہ اتر آئیں کہ خود اس کو تادیبی کارروائی کرنے پر مجبور ہونا پڑے، فرمان نبوی ہے: "اللهم من ولي من أمر أمتي شيئا فشق عليهم فاشقق عليه، ومن ولي من أمر أمتي شيئا فرفق بهم فارفق به"(۳) (یا اللہ! جو کوئی میری امت کے کسی معاملہ کا حاکم ہو پھر ان پر سختی کرے تو تو بھی اس پر سختی کر، اور جو کوئی میری امت کے کسی معاملہ کا حاکم ہو اور وہ ان پر نرمی کرے تو تو بھی

(۱) نیل الأوطار ۳/ ۱۳۷۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۰۸۔
حدیث: "إن طول صلاة الرجل......" کی روایت مسلم (۲/ ۵۹۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "اللهم من ولى من أمر أمتي شيئا فشق عليهم، فاشقق عليه ومن ولى من أمر أمتي شيئا فرفق بهم فارفق به" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۵۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

ان پر نرمی کر)۔

اگر ماتحتوں میں ناتواں بچہ اور عورتیں ہوں تو ان پر خصوصی نرمی کرے، حضور ﷺ ایک سفر میں تھے کہ ہانکنے والے نے اونٹ کو تیز ہانکا، آپ ﷺ نے فرمایا: ''یا أنجشة ویحک بالقواریر''(۱) (انجشہ! تیرا ناس ہو!! آبگینوں کا خیال رکھو) یعنی عورتوں کا۔

فوج کے امیر کا فرض ہے کہ رفقاء سفر کے ساتھ نرمی برتے، ماوردی نے لکھا ہے کہ امیر پر سفر میں سات حقوق ہیں: اول: نرم رفتاری کے ساتھ لے چلے کہ کم زور آدمی چل سکے، اور قوی تر آدمی کی طاقت محفوظ رہے، بہت تیز رفتاری سے نہ چلے کہ کم زور ہلاک ہوجائے اور طاقتور کی طاقت ختم ہوجائے، مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''المضعف أمیر الرکب''(۲) (کمزور آدمی قافلہ کا امیر ہو)، یعنی جس کی سواری کا جانور کمزور ہو لوگ اسی کی رفتار سے چلیں، اور حج کے امیر کے بارے میں بھی ایسا ہی لکھا گیا ہے(۳)۔

(۱) حدیث: ''یا أنجشة ویحک بالقواریر......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۹۳ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۸۱۱، ۱۸۱۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''المضعف أمیر الرکب'' ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت ہمیں نہیں ملی، البتہ ان الفاظ کے ساتھ موجود ہے: ''اقتد بأضعفھم، واتخذ مؤذنا لایأخذ علی أذانه أجرا'' (اپنے میں سے کمزور کی اتباع کرو اور ایسا مؤذن رکھو جو اپنی اذان پر اجرت نہ لے) جس کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۶۳ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور ترمذی (۱/ ۴۰۹، ۴۱۰) میں اس حدیث کے لئے ایک شاہد ہے، ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے، اور حاکم (۱/ ۲۰۱ طبع دار الکتاب العربی) نے اس کی روایت کی ہے اور کہا: مسلم کی شرط پر صحیح ہے، ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۳) الأحکام السلطانیہ/ص ۳۵، ۱۰۸۔

معلمین اور مبلغین کا مخاطبین کے لئے تیسیر اور نرمی کرنا:

۵۷- معلم ومبلغ کے لئے مستحب ہے کہ لوگوں کے ساتھ نرمی کا برتاؤ

کرے، اور ان کے ساتھ سختی نہ برتے بلکہ نرمی کا رویہ اختیار کرے، کوئی ایسا کام نہ کرے جس سے حق سے دوری ونفرت ہو، بلکہ ان کی معلومات کی روشنی میں نامعلوم چیزیں بتائے، نرمی اور سہولت برتے، ان کے لئے دشواری پیدا نہ کرے، نووی نے کہا: اس کو چاہئے کہ پوری کوشش ان کو سمجھانے اور ان کے ذہن کو قریب کرنے میں لگائے اور ان کی رہنمائی کا خواہاں ہو، ہر ایک کو اس کی سمجھ بوجھ، اور حافظہ کے لحاظ سے سمجھائے، اتنا نہ بتائے کہ وہ برداشت نہ کرسکے، اور بلا مشقت وہ جس کا تحمل کرسکتا ہو اس سے کم بھی نہ بتائے، ہر ایک سے اس کی حیثیت اور اس کے فہم اور ہمت کے لحاظ سے مخاطب کرے۔

اس کی تائید حضرت موسی کے اس قول سے ہوتی ہے جو انہوں نے خضر سے کہا: ''هَلْ أَتَّبِعُکَ عَلٰی أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا''(۱) (کیا میں آپ کے ساتھ رہ سکتا ہوں کہ جو علم مفید آپ کو سکھلایا گیا ہے اس میں سے آپ مجھے بھی سکھادیں)، پھر فرمایا: ''لَا تُوَاخِذْنِي بِمَا نَسِيْتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِيْ عُسْرًا''(۲) ((موسی نے) کہا میری بھول چوک پر گرفت نہ کیجئے اور میرے (اس) معاملہ میں مجھ پر تنگی نہ ڈالئے)، حضرت ابوموسی اشعری اور معاذ بن جبل کو یمن روانہ کرتے ہوئے آپ نے جو وصیت کی اس میں یہ بھی کہا: ''بشرا ویسرا وعلما ولاتنفرا''(۳) (خوشی کی بات سناؤ، آسانی پیدا کرو، علم سکھاؤ، نفرت نہ دلاؤ) حضرت انس نے کہا: فرمان نبوی ہے: ''یسروا ولاتعسروا وسکنوا ولاتنفروا''(۴) (آسانی کرو، سختی نہ کرو، آرام دو، نفرت نہ دلاؤ)۔

(۱) سورۂ کہف/ ۶۶۔

(۲) سورۂ کہف/ ۷۳۔

(۳) حدیث: ''بشرا ویسرا وعلما ولاتنفرا......'' کی روایت بیہقی (۸/ ۲۹۴ طبع دار المعرفہ) نے کی ہے، اصل حدیث صحیحین میں ہے۔

(۴) حدیث: ''یسروا ولا تعسروا وسکنوا ولا تنفروا'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۲۴ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۵۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

فتوی میں تیسیر:

۵۸- مفتی کے لئے ضروری ہے کہ دریافت کرنے والوں کے حالات کی رعایت کرے، جس شخص پر سختی اختیار کرنے اور تشدد اور خود کو بے جا تھکانے کا غلبہ ہو اس کو ایسا فتوی دے جس میں امید دلائی گئی ہو، ترغیب ہو، ترخیص ہو، گنجائش والا فتوی ہو، اور یہ بتائے کہ تھوڑا عمل کافی ہے اگر بہ اخلاص اور صحیح ہو، اور جس شخص پر لاپرواہی، کاہل اور دین سے آزادی کا غلبہ ہو اس کو ایسا فتوی دے جس میں ترہیب وتخویف اور زجر وتوبیخ ہو، جیسا کہ طبیب اس مریض کے ساتھ معاملہ کرتا ہے جس کا مرض اس کو حد اعتدال سے ہٹا چکا ہو[۱]، اس کے ساتھ ہی مفتی اپنی طرف سے کسی شرعی حکم کو نہیں بدلے گا، اس کا فتوی شرعی دلیلوں اور اصولِ افتاء کے مطابق ہونا چاہئے، جیسا کہ اصول فقہ میں مذکور ہے، امام نووی نے کہا: اگر مفتی مصلحت سمجھے تو عامی کو ایسا فتوی دے سکتا ہے جس میں سختی ہے حالانکہ وہ اس کے ظاہر کا معتقد نہیں اور اس میں وہ کوئی تاویل کرتا ہے، ایسا کرنا جائز ہے، تاکہ عام لوگوں کے لئے زجر وتوبیخ ہو اور ان لوگوں کے لئے بھی جن میں دین داری اور انسانیت کم ہے[۲]۔

اگر فتوی دلیل کے مطابق نہ ہو، بلکہ اس نے غیر ثقہ سے منقول رخصت والا فتوی دیا ہے تو یہ رخصت پسندی اتباع ہوی وہوس پرستی ہے، جو ممنوع ہے، علماء کا کسی مسئلہ میں اختلاف اس بات کی دلیل نہیں کہ اس کو مختلف طریقہ پر انجام دینا جائز ہو۔

شاطبی نے کہا: فقیہ کے لئے حلال نہیں کہ محض خواہش اور اغراض پرستی کے سبب بلا اجتہاد کسی قول کو اختیار کرے یا کسی کو اس کا فتویٰ دے، مختلف اقوال کی صورت میں مقلد کا فریضہ وہی ہے جو ایک مفتی کا ہوتا ہے[۱]۔

دوسری طرف مفتی کو یہ حق نہیں کہ صحیح شرعی راہ ہوتے ہوئے مستفتی کو حرج اور سختی والا فتوی دے، جصاص نے ''احکام القرآن'' میں آیت: ''مَايُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ''[۲] (اللہ نہیں چاہتا کہ تمہارے اوپر کوئی تنگی ڈالے) پر گفتگو کرتے ہوئے کہا ہے: چونکہ ''حرج'' تنگی ہے، اور اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف سے ہم پر حرج پیدا کرنے کے ارادہ کی نفی کی ہے، اس لئے ہر مختلف فیہ منقول احکام میں حرج کی نفی اور وسعت وگنجائش کے ثابت کرنے کے لئے آیت کے ظاہر سے استدلال کیا جاسکتا ہے، اور ایسی رائے کا قائل ہونا جس میں حرج وتنگی ہو، ظاہر آیت اس کے خلاف دلیل ہے، سفیان ثوری نے کہا: علم کا اندازہ تو معتبر عالم کی طرف سے رخصت دینے میں ہوتا ہے، جہاں تک سختی برتنے کی بات ہے تو وہ تو ہر کوئی کرنا جانتا ہے[۳]۔

جو مستفتی میانہ رو ہوں ان کو بلا افراط وتسہیل، فتوی میں میانہ روی اختیار کرنی چاہئے اور میانہ روی ہی شریعت میں اصل ہے جیسا کہ گزرا۔

مالی حقوق میں تیسیر:

مہر ونفقہ:

۵۹- اللہ تعالیٰ نے شادی کے مسئلہ کو آسان کرنے کی ہدایت دی گو کہ پیغام نکاح دینے والا فقیر ہو، بشرطیکہ وہ نیک ہو، فرمان باری ہے: ''<u>وَأَنْكِحُوا الْأَيَامٰى مِنْكُمْ وَالصّٰلِحِيْنَ مِنْ عِبَادِكُمْ،</u>

(۱) الموافقات للشاطبی ۲/۱۶۶، ۱۶۸۔

(۲) المجموع للنووی ۱/۵۰، شائع کردہ منیر الدمشقی۔

(۱) الموافقات ۴/۱۴۰، ۱۴۱، الفتاوی الکبری الفقہیہ لابن حجر ۴/۳۰۴، الأحکام للقرافی ص/۲۷۱، فتاوی لابن تیمیہ ۲۰/۲۲۰، ۲۲۱، شرح الاقناع للبہوتی ۶/۳۰۷۔

(۲) سورۂ مائدہ/۶۔

(۳) احکام القرآن ۲/۳۹۱، صفۃ الفتوی لابن حمدان۔

"وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَّكُوْنُوْا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ"(۱) (اورتم اپنے بے نکاحوں کا نکاح کرواورتمہارے غلام اور باندیوں میں جو اس کے (یعنی نکاح کے) لائق ہوں ان کا بھی اگر یہ لوگ مفلس ہوں گے تو اللہ اپنے فضل سے انہیں غنی کردے گا)، نیز فرمان نبوی ہے: "إن من يمن المرأة تيسير خطبتها، وتيسير صداقها"(۲) (عورت کے بابرکت ہونے کی نشانی یہ ہے کہ اس کو پیغام دینا آسان ہو، اس کا مہر آسان ہو)، نیز مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إن من أعظم النساء بركة أيسرهن مؤنة"(۳) (سب سے بابرکت عورت وہ ہے جس پر خرچہ آسان ہو)، حضرت عمرؓ نے فرمایا: عورتوں کے مہر کو بہت مت بڑھاؤ، اس لئے کہ اگر یہ چیز دنیا میں عزت اور آخرت میں تقویٰ ہوتی تو اس کے سب زیادہ مستحق رسول اللہ ﷺ تھے، لہذا کم مہر رکھنا سنت ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے میاں بیوی کو دستور کے موافق رہن سہن اختیار کرنے، ایک دوسرے کے حقوق پورا کرنے اور خود اپنے حق کے لئے حریصانہ اصرار ترک کرنے کی ہدایت فرمائی ہے، تاکہ دونوں کی زندگی آسانی اور خوشگواری کے ساتھ بسر ہو، فرمان باری ہے: "وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوْزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوْا وَتَتَّقُوْا فَإِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ

(۱) سورۂ نور/ ۳۲۔

(۲) حدیث: "إن من يمن المرأة تيسير خطبتها وتيسير صداقها......" کی روایت احمد (۶/ ۷۷ طبع المکتب الإسلامی) اور حاکم (۲/ ۱۸۱ طبع دارالکتاب العربی) نے کی ہے، حاکم نے کہا: حدیث مسلم کی شرط پر صحیح ہے، ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۳) حدیث: "إن من أعظم النساء بركة أيسرهن مؤنة" کی روایت بیہقی (۷/ ۲۳۵ طبع دارالمعرفہ) اور حاکم (۲/ ۱۷۸ طبع دارالکتاب العربی) نے کی ہے، حاکم نے کہا: مسلم کی شرط پر صحیح ہے، ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

خَبِيْرًا"(۱) (اور اگر کسی عورت کو اپنے شوہر کی طرف سے زیادتی یا بے التفاتی کا اندیشہ ہو تو اس میں ان کے لئے کوئی مضائقہ نہیں کہ دونوں آپس میں ایک خاص طریق پر صلح کرلیں، صلح (بہرحال) بہتر ہے اور طبیعتوں میں تو بخل ہوتا ہی ہے اور اگر تم حسن سلوک رکھو اور تقوی اختیار کئے ہو تو جو کچھ تم کرتے ہو اللہ بیشک اس کی خبر رکھتا ہے)۔

یہ رشتۂ ازدواجیت قائم رہنے کی حالت کا حکم ہے، اسی طرح اس کے ختم ہونے کے بعد کا حکم ہے، فرمان باری ہے: "وَإِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوْهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيْضَةً فَنِصْفُ مَافَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُوْنَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِيْ بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَ أَنْ تَعْفُوْا أَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى وَلَاتَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ، إِنَّ اللّٰهَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرٌ"(۲) (اور اگر تم نے انہیں طلاق دے دی ہے قبل اس کے کہ انہیں ہاتھ لگایا ہو لیکن اس کے لئے کچھ مہر مقرر کر چکے ہو تو جتنا مہر تم نے مقرر کیا ہے اس کا آدھا واجب ہے، بجز اس صورت کے کہ (یا تو) وہ عورتیں خود معاف کردیں یا وہ (اپنا حق) معاف کردے جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہے اور اگر تم (اپنا حق) معاف کردو تو یہ بہت ہی قرین تقوی ہے اور آپس میں لطف و احسان نظر انداز نہ کرو تم جو کچھ بھی کرتے ہو اللہ یقیناً اس کا خوب دیکھنے والا ہے)۔

مقروض سے مطالبہ کرنے میں تیسیر:

۶۰- شریعت نے اجازت دی ہے کہ حق دار دوسرے سے اپنے حق کا مطالبہ کرے، اور اگر قرض دار ٹال مٹول کرے یعنی اس کے پاس موجود رہے لیکن ادا کرنے سے گریز کر رہا ہے، تو وہ مطالبہ میں سختی

(۱) سورۂ نساء/ ۱۲۸۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۷۔

کرسکتا ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لي الواجد يحل عرضه وعقوبته"[1] (مال دار قرض ادا کرنے میں تاخیر کرے تو اس کو بے عزت کرنا اور سزا دینا درست ہے)۔

اگر مقروض تنگی میں ہو، فی الحال ادا نہ کرسکے، مثلاً اس کا مال غائب ہے، یا اس کو کھانے پینے وغیرہ کی ضرورت ہے، اور مال کی ادائیگی میں تاخیر کرے تو شریعت نے قرض خواہ کے لئے اس پر آسانی کرنے کو مندوب قرار دیا ہے، لیکن اگر ظاہر ہو جائے کہ وہ مفلس ہے، ادائیگی کے قابل نہیں تو مہلت دینا واجب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْعُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلٰى مَيْسَرَةٍ"[2] (اور اگر تنگ دست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)، فرمان نبوی ہے: "تلقت الملائكة روح رجل ممن كان قبلكم، فقالوا: أعملت من الخير شيئا؟ قال: لا قالوا: تذكر قال: كنت أداين الناس فآمر فتياني أن ينظروا المعسر ويتجاوزوا عن المؤسر"[3] (فرشتے تم سے پہلی قوم میں ایک شخص کی روح لے چلے، تو اس سے پوچھا: تو نے کوئی نیک کام کیا ہے؟ وہ بولا: نہیں، فرشتوں نے کہا: یاد کر، وہ بولا: میں لوگوں کو قرض دیا کرتا تھا: پھر اپنے جوانوں کو حکم کرتا کہ جو شخص مفلس ہو، اس کو مہلت دو، اس سے تقاضا نہ کرو، اور جو شخص مال دار ہو اس پر آسانی کرو) اللہ تعالیٰ نے (فرشتوں سے فرمایا): "تجوزوا عنه" (تم بھی اس پر آسانی کرو) اور حدیث میں ہے: "رحم الله رجلا سمحا إذا باع، وإذا اشترى، وإذا اقتضى"[1] (اللہ تعالیٰ اس شخص پر رحم کرے جو بیچتے، خریدتے اور مطالبہ کرتے وقت نرمی کا برتاؤ کرے) حتی کہ خواہ دین ظلم وزیادتی کے سبب ہی کیوں نہ ہوا ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى ... فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ"[2] (تم پر مقتولوں کے باب میں قصاص فرض کر دیا گیا ہے...... اس کے فریق مقابل کی طرف سے کچھ معافی حاصل ہو جائے سو مطالبہ معقول (اور) طریق پر کرنا چاہئے اور مطالبہ کو اس (فریق) کے پاس خوبی سے پہنچا دینا چاہئے)۔

فرمان باری: "فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ" میں اس بات کا حکم ہے کہ مطالبہ مذکورہ بالا طریقہ پر ہونا چاہئے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "إعسار"۔

شریک اور ساتھی کے ساتھ تیسیر:

۶۱- اللہ تعالیٰ نے "الصاحب بالجنب" کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دیا ہے، اور اس سے مراد وہ ہے جو تمہارا شریک سفر یا رفیق کار وغیرہ ہو، اور اس کے ساتھ حسن سلوک یہ ہے کہ اس پر سختی نہ کی جائے اور حسب ضرورت اس کا تعاون کیا جائے، ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن نے کہا: سفر میں احسان یہ ہے کہ توشہ کو خرچ کیا جائے، جھگڑا نہ ہو، اللہ کی ناراضگی سے ہٹ کر ہنسی مذاق خوب ہو[3]۔

جہاد کے تعلق سے حضور ﷺ سے مروی ہے: "فأما من ابتغى

---

(۱) حدیث: "لي الواجد يحل عرضه وعقوبته" کی روایت احمد (۴/ ۲۲۲ طبع المکتب الإسلامی) اور ابو داؤد (۴/ ۴۵، ۴۶ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، بخاری (فتح الباری ۵/ ۶۲ طبع السلفیہ) نے تعلیقاً اس کا ذکر کیا ہے، ابن حجر نے اس کی اسناد کو حسن کہا ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

(۳) حدیث: "تلقت الملائكة روح رجل......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۹۴) نے حضرت حذیفہؓ سے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "رحم الله رجلا سمحا إذا باع وإذا اشترى وإذا اقتضى" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۰۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۹۔

(۳) تفسیر القرطبی ۵/ ۱۷۸۔

وجه الله، وأطاع الإمام، وأنفق الكريمة، وياسر الشريک، واجتنب الفساد، فإن نومه ونبهه أجر كله"[۱]
(جو رضائے الٰہی کا خواہاں ہو، امام کی اطاعت کرے، اپنی قیمتی چیز صرف کرے، شریک کے ساتھ نرمی برتے، فساد سے دور رہے، تو اس کا سونا اور جاگنا سب باعث ثواب ہے)۔

مزدوروں پر تیسیر:

۶۲- کھانے پینے، نماز اور قضائے حاجت کے اوقات میں ملازموں پر تخفیف کرنا چاہئے، اس لئے کہ یہ شرعی طور پر اوقات کار سے مستثنیٰ ہیں، کیونکہ اس کی اشد ضرورت ہے، یہی حکم سالانہ یا ماہانہ یا ہفتہ وار مزدور کا ہے، یہ اوقات کام سے خارج ہیں، کیونکہ اگر ان پر پابندی لگادی جائے تو زبردست نقصان ہوگا، اس لئے مزدوروں کے لئے تخفیف کردی گئی، مالک کے لئے جائز نہیں کہ مزدور کو طاقت سے زیادہ کام دے یعنی جس سے اس کو ضرر لاحق ہو اور عادتاً ناقابل برداشت ہو[۲]، اس لئے کہ غلام کے بارے میں فرمان نبوی ہے:
"لا تكلفوهم ما يغلبهم فإن كلفتموهم فأعينوهم"[۳]
(ان سے وہ کام نہ لو جو ان سے نہ ہو سکے، اور اگر ایسا کام لینا چاہو تو ان کی مدد کرو)۔

(۱) حدیث: "فأما من ابتغى وجه الله، وأطاع الإمام وأنفق الكريمة......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۰ طبع عزت عبید دعاس)، نسائی (۶/ ۴۹ طبع الکتاب العربی) اور حاکم (۲/ ۸۵ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے، حاکم نے کہا: مسلم کی شرط پر صحیح ہے، ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۲) قوعد الأحکام للعز بن عبد السلام ۱/ ۱۴۵، ۱۸۵۔

(۳) حدیث: "لا تكلفوهم ما يغلبهم فإن كلفتوهم فأعينوهم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۸۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۸۲، ۱۲۸۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

تیمّم

تعریف:

۱- لغت میں تیمّم کا معنی: قصد، ارادہ اور طلب ہے، کہا جاتا ہے: "تيممه بالرمح" دوسروں کو چھوڑ کر کسی خاص شخص کو نیزہ کا نشانہ بنانا[۱] اور "تأممه" اسی معنی میں ہے اور اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ"[۲] (اور خراب چیز کا قصد بھی نہ کرو کہ اس میں خرچ کرو گے)۔

اصطلاح میں: حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ پاک مٹی سے ہاتھ اور چہروں کا مسح کرنا ہے، قصد اس کے لئے شرط ہے، کیونکہ یہی نیت ہے، گویا تیمّم پاک مٹی کا ارادہ کرنا اور مخصوص طریقہ پر اس کو استعمال کرنا ہے تاکہ عبادت کی جاسکے۔

مالکیہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ تیمّم مٹی والی ایسی طہارت ہے جس میں نیت کے ساتھ چہرہ اور ہاتھوں کا مسح کرنا داخل ہے۔

شافعیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ وضو یا غسل کے بدلہ چہرہ اور دونوں ہاتھوں تک یا ان میں سے کسی ایک تک مخصوص شرائط کے ساتھ مٹی پہنچانا تیمّم ہے (مثلاً اگر کسی کے دونوں ہاتھ کٹے ہوں تو صرف چہرہ پر مٹی پہنچانا کافی ہوگا)۔

(۱) تاج العروس، لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط مادہ: "یمم"، الزاہر ص ۵۲۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۶۷۔

حنابلہ کی تعریف یہ ہے کہ پاک کرنے والی مٹی سے مخصوص طریقہ پر چہرہ اور دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا تیمّم ہے(۱)۔

تیمّم کی مشروعیت:

۲- تیمّم سفر اور حضر(۲) میں ان کی شرائط کے ساتھ جائز ہے، جیسا کہ آئے گا، اس کی مشروعیت کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے۔

کتاب اللہ میں فرمان باری ہے: "وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضٰى أَوْ عَلٰى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيْكُمْ إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُوْرًا"(۳) (اور اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی استنجا سے آیا ہو یا تم نے اپنی بیویوں سے قربت کی ہو پھر تم کو پانی نہ ملے تو تم پاک مٹی سے تیمّم کرلیا کرو یعنی اپنے چہروں اور ہاتھوں پر ہاتھ پھیرلیا کرو بیشک اللہ بڑا معاف کرنے والا ہے بڑا بخشنے والا ہے)، نیز فرمان باری ہے: "فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيْكُمْ مِنْهُ"(۴) (پھر تم کو پانی نہ ملے تو تم پاک مٹی سے تیمّم کرلیا کرو یعنی اپنے چہروں اور ہاتھوں پر اس سے مسح کرلیا کرو)۔

حدیث نبوی ہے: حضرت ابوامامہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا"(۵) (ساری زمین میرے لئے نماز کی جگہ اور پاک کرنے والی بنائی گئی) یعنی آپ ﷺ کے لئے اور آپ کی امت کے لئے۔

مسلمانوں کا اجماع ہے کہ خاص حالات میں وضو وغسل کے بدلہ تیمّم مشروع ہے(۱)۔

۳- آیت تیمّم کے نزول کا سبب یہ ہے کہ غزوہ بنی المصطلق (جس کو غزوۂ مریسیع کہتے ہیں) میں حضرت عائشہؓ کا ہار کھو گیا، حضور ﷺ نے کسی کو اس کی تلاش کے لئے روانہ کیا، اتنے میں نماز کا وقت آگیا، مسلمانوں کے پاس پانی نہ تھا، حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عائشہؓ کو برا بھلا کہا اور بولے: تو نے رسول اللہ ﷺ اور مسلمانوں کو یہاں روک رکھا ہے، ان کے پاس پانی نہیں، اس کے بعد تیمّم کی آیت نازل ہوئی تو اُسید بن حضیرؓ آکر کہنے لگے: اے خاندان ابوبکر! تم کس قدر بابرکت ہو!!(۲)۔

تیمّم اس امت کی خصوصیت:

۴- تیمّم اس امت کی خصوصیت ہے(۳)، چنانچہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي، نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل، وأحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي، وأعطيت الشفاعة، وكان النبي يبعث في قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة**"(۴) (مجھے پانچ باتیں ایسی ملیں جو مجھ

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۵۳، ۱۵۴، الحطاب ۱/ ۳۲۵، ۳۴۵، مغنی المحتاج ۱/ ۸۷، کشاف القناع ۱/ ۱۶۰ طبع الریاض۔

(۲) البدائع ۱/ ۴۵، ابن عابدین ۱/ ۱۵۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مراقی الفلاح رص ۱۹، الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/ ۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۱/ ۸۷، کشاف القناع ۱/ ۱۔

(۳) سورۂ نساء ر ۴۳۔

(۴) سورۂ مائدہ ر ۶۔

(۵) حدیث: "جعلت لي الأرض مسجدا وطهوراً" حضرت جابرؓ کی

= حدیث کا ایک ٹکڑا ہے جس کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۳۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۷۰، ۳۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۱۶۰، مغنی المحتاج ۱/ ۸۷۔

(۲) حدیث: "سبب نزول آية التيمم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۳۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۷۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۱۵۳، ۱۵۴، کشاف القناع ۱/ ۱۶۰۔

(۴) حدیث: "أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي" کی روایت بخاری

سے پہلے کسی پیغمبر کو نہیں ملیں، ایک یہ ہے کہ ایک ماہ کی مسافت تک دشمنوں پر میرا رعب پڑتا ہے، دوسرے یہ کہ ساری زمین کو میرے لئے نماز کی جگہ اور پاک کرنے والی بنایا گیا، تو میری امت کا ہر آدمی اس کو جہاں نماز کا وقت آجائے نماز پڑھ لے، تیسرے یہ کہ میرے لئے غنیمت کے مال حلال کئے گئے اور مجھ سے پہلے کسی پیغمبر کے لئے یہ حلال نہیں ہوئے، چوتھے یہ کہ مجھ کو شفاعت ملی، پانچویں یہ کہ (اگلے زمانے میں) ہر پیغمبر خاص اپنی قوم کی طرف بھیجا جاتا تھا اور میں تمام لوگوں کی طرف بھیجا گیا ہوں)۔

یہ حدیث شریف اس فرمان باری کا مصداق ہے: "مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ"[1] (اللہ نہیں چاہتا کہ تمہارے اوپر کوئی تنگی ڈالے بلکہ وہ تو یہ چاہتا ہے کہ تمہیں خوب پاک صاف رکھے)۔

تیمّم رخصت ہے:

۵- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ تیمّم مسافر اور مریض کے لئے رخصت ہے، حنابلہ اور بعض شافعیہ کا قول ہے کہ یہ عزیمت ہے۔

مسافر کے لئے تیمّم کے بارے میں مالکیہ کے یہاں اختلاف ہے، "الرسالہ" کا ظاہر قول ہے کہ یہ عزیمت ہے، اور "مختصر ابن جماعۃ" میں ہے: یہ رخصت ہے، تادلی نے کہا: میرے نزدیک حق یہ ہے کہ یہ پانی نہ پانے والے کے حق میں عزیمت اور جس کے پاس پانی ہو لیکن وہ اس کو استعمال کرنے سے عاجز ہو، اس کے حق میں رخصت ہے۔

پھر یہ رخصت ذریعہ تطہیر میں ہے، اس لئے کہ اس میں اس مٹی پر اکتفا کیا جاتا ہے جو ملوث کرنے والی ہے، اسی طرح تطہیر کی جگہ میں بھی ہے، کیونکہ اس میں بعض اعضاء وضو پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

نتیجہ اختلاف: سفرِ معصیت میں پانی نہ ملنے کے سبب اگر تیمّم کرے، اب اگر ہم اس کو رخصت کہیں تو قضا واجب ہوگی، ورنہ واجب نہیں[1]۔

تیمّم کے وجوب کی شرائط:

۶- تیمّم کے وجوب کے لئے حسب ذیل شرائط ہیں:

الف۔ بلوغ، لہذا بچہ پر تیمّم واجب نہیں، اس لئے کہ وہ مکلّف نہیں۔

ب۔ پاک کرنے والی مٹی کے استعمال پر قدرت۔

ج۔ ناقض حدث کا وجود، لہذا جو پانی کے ساتھ طہارت حاصل کر چکا ہے، اس پر تیمّم واجب نہیں۔

رہا وقت تو بعض کے نزدیک وجوبِ ادا کے لئے شرط ہے، نفس وجوب کے لئے نہیں، اور اسی وجہ سے تیمّم ان کے نزدیک اسی وقت واجب ہوتا ہے جبکہ وقت داخل ہوجائے، اور یہ وجوب وقت کے آغاز میں وسعت کے ساتھ رہتا ہے اور وقت کے تنگ ہونے کی صورت میں تنگ رہتا ہے۔

یاد رہے کہ تیمّم کے لئے واجب ہونے اور صحیح ہونے دونوں کی شرائط ہیں اور وہ یہ ہیں:

الف۔ اسلام: لہذا تیمّم کافر پر واجب نہیں، اس لئے کہ وہ مخاطب نہیں، اور نہ ہی اس کی طرف سے تیمّم صحیح ہے، کیونکہ وہ نیت کا اہل نہیں ہے۔

ب۔ حیض ونفاس کا خون بند ہونا۔

ج۔ عقل۔

= (فتح الباری ۱/ ۴۳۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۷۰، ۱۷۳ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۱) الشلبی علی تبیین الحقائق ۱/ ۳۶، الحطاب ۱/ ۳۲۵، مغنی المحتاج ۱/ ۸۷، کشاف القناع ۱/ ۱۶۱۔

د- پاک کرنے والی مٹی کا موجود ہونا۔

جس کو پاک کرنے والی مٹی نہ ملے اس پر تیمّم واجب نہیں، اور نہ ہی کسی اور چیز سے تیمّم کرنا صحیح ہے، حتی کہ اگر مٹی صرف طاہر ہو (مطہر نہ ہو تب بھی تیمّم صحیح نہیں)، مثلاً زمین پر نجاست پڑجائے پھر وہ خشک ہوجائے تو وہ پاک ہوگی، اس پر نماز صحیح ہوگی، لیکن وہ پاک کرنے والی نہیں ہوگی، لہذا اس سے تیمّم صحیح نہیں ہوگا۔

پھر اسلام، عقل، بلوغ، طہارت توڑنے والے حدث کا ہونا اور حیض ونفاس کا خون بند ہونا، ایسی شرائط ہیں جن کو اصطلاحات ''وضو'' ''غسل'' میں دیکھا جائے، اس لئے کہ تیمّم وضو وغسل کا بدل ہے [۱]۔ بقیہ شرائط کی تفصیل آگے آئے گی۔

تیمّم کے ارکان:

۷- تیمّم کے کچھ ارکان یا فرائض ہیں، اور رکن وہ ہے جس پر کسی چیز کا وجود موقوف ہو، اور وہ اس کی حقیقت کا جز ہو، اسی بنا پر فقہاء نے کہا: تیمّم کے دو ارکان ہیں: دو بار ہاتھ مارنا اور صرف پورے چہرے اور دونوں ہاتھوں کا کہنیوں سمیت مسح کرنا۔

نیت شرط ہے یا رکن؟ یہ مختلف فیہ ہے۔

الف- نیت:

۸- جمہور کے نزدیک چہرہ پر مسح کے وقت نیت فرض ہے، بعض حنفیہ وبعض حنابلہ اس کو شرط قرار دیتے ہیں۔

تیمّم کے ذریعہ کس چیز کی نیت ہو؟

۹- حنفیہ نے کہا: تیمّم جس کے ذریعہ نماز صحیح ہو، اس کی نیت کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ تین امور میں سے کسی ایک کی نیت ہو: حدث سے طہارت کی نیت، یا نماز کو مباح بنانے کی نیت، یا ایسی عبادت مقصودہ کی نیت جو بلا طہارت صحیح نہ ہو، مثلاً نماز، یا سجدۂ تلاوت یا نماز جنازہ پانی نہ ملنے پر۔

ہاں اگر پانی موجود ہو اور جنازہ چھوٹنے کا اندیشہ ہو تو اس کے ذریعہ دوسری نماز جنازہ جائز ہے، بشرطیکہ دونوں کے درمیان فصل نہ ہو، اور اگر صرف تیمّم کی نیت کرے، نماز کو مباح کرنے یا موجودہ حدث کو دور کرنے کا خیال نہ ہو تو اس تیمّم سے نماز صحیح نہیں ہوگی، مثلاً ایسے امر کی نیت کرے جو سرے سے عبادت نہ ہو، جیسے مسجد میں داخل ہونے، یا قرآن شریف چھونے کی نیت، یا وہ عبادت تو ہو لیکن مقصود بالذات نہ ہو، جیسے اذان واقامت، یا ایسی عبادت مقصودہ کی نیت کرے جو طہارت کے بغیر صحیح ہے، جیسے تلاوت قرآن یا سلام کرنے یا سلام کا جواب دینے کے لئے ایسے شخص کی طرف سے تیمّم جس کو ''حدثِ اصغر'' لاحق ہو، اور اگر جنبی (جس پر غسل واجب ہے) تلاوتِ قرآن کے لئے تیمّم کرے تو اس کے لئے اس سے تمام نمازوں کا پڑھنا صحیح ہے، رہا ''حدث'' یا ''جنابت'' کو معین کرنا تو ان کے نزدیک یہ شرط نہیں، مطلق نیت سے تیمّم صحیح ہے، اسی طرح حدث زائل کرنے کی نیت سے بھی، اس لئے کہ تیمّم حدث کو زائل کرنے والا ہے جیسا کہ وضو۔

ان کے نزدیک نیت کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے: اسلام، تمیز اور نیت کا علم، تاکہ جس امر کی نیت کی گئی ہے اس کی حقیقت کا علم ہوجائے۔

مالکیہ کے نزدیک تیمّم کے ذریعہ نماز کو مباح کرنے یا فرض تیمّم کو ادا کرنے کی نیت کرے گا، اس پر واجب ہے کہ ''حدث اکبر'' (جس سے غسل واجب ہو) کا خیال رکھے اگر اس کو حدث اکبر ہو، یعنی حدث اکبر سے پاک ہوکر نماز کو مباح کرنے کی نیت کرے، اور اگر وہ

(۱) ابن عابدین ار ۱۵۴، ۱۵۹، ۱۶۸، الشرح الصغیر ار ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۵۸، مغنی المحتاج ار ۹۶، ۱۰۵، ۱۰۶، المغنی ار ۲۴۷، ۲۴۹، کشاف القناع ار ۱۷۲۔

اس کا خیال نہ رکھیمثلاً اس کو بھول جائے یا اس کو یقین نہ ہو کہ یہ اس پر ضروری ہے، تو یہ تیمّم درست نہیں ہوگا، اور اپنے تیمّم کو لوٹائے گا، یہ اس صورت میں ہے جبکہ تیمّم فرض کی نیت نہ کرے، اور اگر فرض تیمّم کی نیت کرے تو اس کے لئے یہ تیمّم حدث اکبر واصغر کی طرف سے کافی ہوجائے گا، اگر چہ اس کا خیال نہ رکھا ہو، اور مالکیہ کے نزدیک اس تیمّم کے ذریعہ فرض نماز نہیں پڑھی جائے گی جس کے ذریعہ سے دوسرے کی نیت کی ہو۔

''المقدمات'' میں کہا: نماز ایسے تیمّم کے ذریعہ ادا نہیں ہوگی جس میں اس کے علاوہ کی نیت کی ہو۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ نماز وغیرہ جس کے مباح ہونے کے لئے طہارت ضروری ہے، مثلاً طواف، قرآن شریف چھونا اور سجدہ تلاوت کرنا، اس کے مباح ہونے کے لئے نیت کرے گا، اور اگر وہ مباح کرنے کی نیت سے تیمّم کرے، درانحالیکہ اس کا خیال تھا کہ حدث اصغر ہے پھر معلوم ہوا کہ حدث اکبر ہے، یا اس کے برعکس پیش آئے تو تیمّم صحیح ہوگا، اس لئے کہ دونوں سے واجب ہونے والی چیز ایک ہی ہے، اور اگر وہ قصداً ایسا کرے تو اصح قول کے مطابق صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے کھلواڑ کیا ہے، لہذا اگر دوران سفر جنابت لاحق ہو، اور وہ بھول جائے، اور کسی وقت تیمّم اور کسی وقت وضو کر کے نماز پڑھتا رہے، تو صرف وضو والی نماز کا اعادہ کرے گا۔

شافعیہ کے نزدیک حدث اصغر یا اکبر کے زائل کرنے یا ان میں سے کسی ایک سے طہارت کی نیت کافی نہیں، اس لئے کہ تیمّم حدث کو دور نہیں کرتا کیونکہ مقتضائے تیمّم کے زائل ہونے سے خود تیمّم باطل ہوجاتا ہے، نیز اس لئے کہ سخت سردی کے سبب جنابت کے بعد حضرت عمرو بن عاصؓ نے تیمّم کرلیا تھا تو حضور ﷺ نے ان سے فرمایا تھا: ''یاعمرو صلیت بأصحابک و أنت جنب؟''(۱) (اے عمرو! تم نے ساتھیوں کو نماز پڑھادی، حالانکہ تم جنبی تھے)۔

رملی نے کہا: نووی کے کلام میں وہ صورت داخل ہے جبکہ تیمّم کے ساتھ بعض اعضاء کو دھوئے، اگر چہ بعض فقہاء شافعیہ نے کہا کہ اس صورت میں تیمّم حدث کو دور کردے گا۔

اگر تیمّم کے فرض، یا طہارت کے فرض، یا مفروض تیمّم کی، یا حدث، یا جنابت سے طہارت کی نیت کرے تو اصح قول کے مطابق کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ تیمّم بذات خود مقصود نہیں، بہ مجبوری اس کو کیا جاتا ہے، لہذا اس کو مقصود نہیں بنایا جائے گا، وضو اس کے برخلاف ہے۔

ان کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ وضو کی طرح کافی ہے، اور ہاتھ مارنے سے لگنے والی مٹی کو چہرہ پر منتقل کرنے کے ساتھ نیت کرنا واجب ہے، اس لئے کہ یہ پہلا رکن ہے، اسی طرح کچھ چہرہ کے مسح تک نیت کو برقرار رکھنا واجب ہے، صحیح قول یہی ہے، لہذا اگر مسح سے قبل نیت زائل ہوجائے تو ناکافی ہے، اس لئے کہ منتقل کرنا اگر چہ رکن ہے تاہم وہ مقصود بالذات نہیں۔

حنابلہ کے نزدیک اس چیز کے مباح کرنے کی نیت کرے گا جو تیمّم کے بغیر مباح نہیں ہوتی، اور جس کے لئے تیمّم کرنا ہے اس کی نیت کی تعیین واجب ہے، مثلاً نماز، یا طواف، یا قرآن چھونے، خواہ تیمّم حدث اصغر سے یا اکبر سے یا بدن پر نجاست سے ہو، اس لئے کہ تیمّم حدث کو زائل نہیں کرتا، بلکہ صرف نماز کو مباح کردیتا ہے، لہذا نیت کی تعیین اس کے ضعف کو کم کرنے کے لئے ضروری ہے۔

نیت کی تعیین کا طریقہ یہ ہے کہ اگر جنبی ہو تو جنابت سے، محدث

---

(۱) حدیث: ''یا عمرو صلیت بأصحابک وأنت جنب؟'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۵۴ طبع السّلفیہ) نے تعلیقاً اور ابوداؤد نے (۱/ ۲۳۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے موصولاً کی ہے، حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۱/ ۴۵۴) میں اس کو قوی کہا ہے۔

ہوتو حدث سے اور اگر دونوں لاحق ہوتو دونوں سے پاک ہو کر مثلاً ظہر کی نماز کے جائز ہونے کی نیت کرے۔

اگر وہ جنابت کو دور کرنے کے لیے تیمّم کرے تو یہ حدث اصغر کی طرف سے کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ دونوں دو طہارت ہیں، لہذا ان میں سے کوئی دوسری کی نیت سے ادا نہ ہوگی، رفع حدث کی نیت سے تیمّم کرنا صحیح نہیں، اس لئے کہ حنابلہ کے نزدیک تیمّم حدث کو زائل نہیں کرتا جیسا کہ مالکیہ وشافعیہ کے یہاں ہے [1]، اس کی دلیل حضرت ابوذرؓ کی یہ حدیث ہے: "فإذا وجدت الماء فأمسه جلدک" [2] (جب تم کو پانی ملے تو اس کو اپنی کھال پر مل لو)۔

نماز نفل وغیرہ کے لئے تیمّم کی نیت:

۱۰- شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ جو اپنے تیمّم کے ذریعہ فرض ونفل کی نیت کرے، اس کے ذریعہ فرض ونفل نماز پڑھے گا، اور اگر کسی فرض کی نیت کرے اور اس کی تعیین نہ کرے تو جو فرض چاہے پڑھے گا، اور اگر فرض کی تعیین کرے تو اس کے لئے اس کے علاوہ ایک فرض پڑھنا جائز ہے، اور اگر فرض کی نیت کرے تو اس جیسا فرض اور اس سے نیچے یعنی نوافل مباح ہوجائیں گی، اس لئے کہ نفل اس سے خفیف ہے، اور فرض کی نیت اس کو شامل ہوجاتی ہے۔

اور اگر نفل کی نیت کرے یا نیت کو مطلق رکھے، مثلاً فرض یا نفل کی تعیین کے بغیر نماز کے مباح کرنے کی نیت کرے تو اس سے صرف نفل پڑھے گا، اس لئے کہ فرض اصل ہے اور نفل تابع ہے، لہذا اصل کو تابع نہیں بنایا جائے گا، جیسا کہ اگر بلا تعیین مطلقاً نماز کا تحریمہ باندھے تو اس کی نماز نفل ہوگی۔

مالکیہ کی رائے، شافعیہ وحنابلہ کی طرح ہے، البتہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ حدث اکبر کی نیت واجب ہے اگر اس پر نماز کے مباح کرنے کی نیت کرنے کی حالت میں واجب تھا، اور اگر اس کا خیال نہ رکھے مثلاً بھول جائے یا اس کو یقین نہ ہو کہ اس پر حدث اکبر ہے تو اس کے لئے کافی نہیں اور ہمیشہ اعادہ کرے گا۔

مالکیہ کے نزدیک حدث اصغر کی نیت اس وقت مندوب ہے جب نماز کے مباح کرنے، یا اس چیز کے مباح کی نیت کرے جس سے حدث مانع ہے، لیکن اگر تیمّم کے فرض کی نیت کرے تو اصغر اور اکبر کسی کی نیت مندوب نہیں، اس لئے کہ فرض کی نیت ہر ایک کی طرف سے کافی ہے۔

اگر تلاوت قرآن وغیرہ کے لئے تیمّم کرے تو اس کے لئے اس سے نماز پڑھنا جائز نہیں۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ فرض ونفل نماز جائز ہے، خواہ اپنے تیمّم کے ذریعہ فرض کی نیت کرے یا نفل کی، اس لئے کہ تیمّم پانی کا مطلقاً بدل ہے، اور وہ ان کے نزدیک حدث کو زائل کرنے والا بھی ہے [1]۔

ب- چہرہ اور دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا:

۱۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ تیمّم کے ارکان میں سے چہرہ اور دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ" [2] (اپنے چہروں اور

---

(۱) البدائع ۱/ ۴۵، اللباب ۱/ ۳۷، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۱/ ۵۴، مغنی المحتاج ۱/ ۹۷، ۹۸، ۲۷۸، المغنی ۱/ ۲۵۱، ۲۵۴۔

(۲) حدیث: "فإذا وجدت الماء فأمسه جلدک" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۳۷ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۱/ ۲۱۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی کے الفاظ ہیں: "فإذا وجد الماء فليمسه بشرته، فإن ذلک خير"، اور کہا: حسن صحیح ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۶۳، البدائع ۱/ ۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی ۱/ ۱۵۴، مغنی المحتاج ۱/ ۹۸، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۱/ ۹۰، کشاف القناع ۱/ ۱۷۳، ۱۷۴۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۶۔

ہاتھوں پر اس سے مسح کرلیا کرو)۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ چہرہ کا مسح کرنا فرض ہے، اور دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا الگ فرض ہے، جبکہ مالکیہ کی رائے ہے کہ پہلا فرض پہلی بار ہاتھ مارنا، اور دوسرا فرض پورے چہرہ اور دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا ہے۔

حنفیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ دونوں ہاتھوں میں مطلوب دونوں کا کہنیوں سمیت مکمل طور پر مسح کرنا ہے جیسے وضو میں، اس لئے کہ تیمّم وضو کے قائم مقام ہے، لہٰذا تیمّم کو وضو پر محمول اور قیاس کیا جائے گا۔

مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ تیمّم میں دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا دونوں گٹوں تک فرض ہے اور دونوں گٹوں سے کہنیوں تک سنت ہے، اس لئے کہ عمار بن یاسر کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ أمره بالتیمم للوجه والكفين" (نبی کریم ﷺ نے ان کو چہرہ اور دونوں ہاتھوں پر مسح کرنے کا حکم دیا)۔

چنانچہ حضرت عبدالرحمٰن بن ابزی نے کہا: حضرت عمر بن الخطاب کے پاس ایک آدمی آیا، اس نے کہا: مجھ کو جنابت ہوگئی اور پانی نہیں ملا، حضرت عمار بن یاسر نے حضرت عمر بن خطابؓ سے فرمایا: آپ کو یاد نہیں کہ میں اور آپ ایک سفر میں تھے، آپ نے تو نماز نہیں پڑھی، البتہ میں (مٹی میں) لوٹ گیا اور نماز پڑھ لی، پھر حضور سے اس کا ذکر کیا تو اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: "كان يكفيك هكذا، فضرب النبي ﷺ بكفيه الأرض ونفخ فيهما، ثم مسح بهما وجهه وكفيه"[1] (تمہارے لئے یہ کافی تھا، پھر حضور ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھ زمین پر مارا، ان دونوں پر پھونکا، پھر ان کے ذریعہ چہرہ اور دونوں پہنچوں پر مسح کیا)۔

(۱) حدیث: "عبد الرحمن بن أبزي" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۴۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۸۰، ۲۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

پھر حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک فرض دو بار ہاتھ مارنا ہے: ایک بار چہرہ کے لئے اور ایک بار دونوں ہاتھوں کے لئے، مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ پہلی بار مارنا فرض، اور دوسری بار مارنا سنت ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیت تیمّم مجمل ہے، اور اس میں وارد احادیث میں باہمی تعارض ہے، حضرت عمارؓ کی سابقہ حدیث میں چہرہ اور دونوں پہنچوں کے لئے ایک بار مارنے کا ذکر ہے، دوسری احادیث میں دوبارہ مارنے کی صراحت ہے، مثلاً ابن عمرؓ کی حدیث ہے: "التيمم ضربتان: ضربة للوجه وضربة لليدين"[1] (تیمّم دو بار ہاتھ مارنا ہے، ایک بار چہرہ کے لئے، دوسری بار دونوں ہاتھوں کے لئے)، ابوداؤد کی روایت میں ہے: "أنه ﷺ تيمم بضربتين مسح بإحداهما وجهه وبالأخرى ذراعيه"[2] (رسول اللہ ﷺ نے دو بار ہاتھ مار کر تیمّم کیا: ایک بار میں چہرہ پر مسح کیا، اور دوسری بار میں دونوں کلائیوں پر)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر مسح والے عضو پر مٹی پہنچنے سے کوئی مانع ہو تو اس کو ہٹا دیا جائے گا، مثلاً انگوٹھی وغیرہ اتارنا، وضو اس کے برخلاف ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مٹی میں کثافت ہوتی ہے، اس میں پانی کی طرح بہاؤ اور روانی نہیں، اور شافعیہ کے نزدیک دوسری بار مارنا واجب ہے، پہلی بار مارنا مستحب ہے، اور مسح کرتے وقت اتارنا

(۱) حدیث: "التيمم ضربتان: ضربة للوجه وضربة لليدين" کی روایت دارقطنی (۱/ ۱۸۰ طبع دار المحاسن) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً کی ہے، دارقطنی نے اس کے موقوف ہونے کو درست کہا ہے، ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۱/ ۱۵۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ان کا کلام نقل کر کے خود انہوں نے بھی اس کو ایک ضعیف راوی کے سبب معلول قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "إنه ﷺ تيمم بضربتين، مسح بإحداهما وجهه وبالأخرى ذراعيه" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۳۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عبداللہ بن عمر سے کی ہے، ابن حجر نے (التلخیص الحبیر ۱/ ۱۵۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف کہا ہے۔

واجب ہے مٹی منتقل کرتے وقت نہیں، حنفیہ و مالکیہ کا مذہب ہے کہ ہتھیلی یا انگلیوں سے انگلیوں کے اندر خلال کرنا واجب ہے تاکہ مسح مکمل ہوسکے۔

خلال کرنا شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک احتیاطاً مندوب ہے، رہا ہلکے بالوں کی جڑوں تک مٹی پہنچانا تو یہ کسی کے نزدیک واجب نہیں، کیونکہ اس میں دشواری ہے، وضو اس کے برخلاف ہے (۱)۔

ج-ترتیب:

۱۲- حنفیہ و مالکیہ کا مذہب ہے کہ تیمّم میں چہرہ اور ہاتھوں کے درمیان ترتیب واجب نہیں، بلکہ مستحب ہے، اس لئے کہ فرض اصلی مسح کرنا ہے، مٹی کو وہاں تک پہنچانا ایک وسیلہ ہے، لہذا جس فعل کے ذریعہ مسح ہو اس میں ترتیب واجب نہیں۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ ترتیب فرض ہے جیسے وضو میں۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ حدث اکبر کے علاوہ میں ترتیب فرض ہے، رہا حدث اکبر یا بدن پر نجاست کے سبب تیمّم تو اس میں ترتیب کا اعتبار نہیں (۲)۔

د-موالات (لگاتار کرنا):

۱۳- حنفیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ تیمّم میں موالات سنت ہے، جیسے وضو میں، اسی طرح تیمّم اور نماز کے درمیان موالات مسنون ہے۔

مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ حدث اصغر سے تیمّم کرنے میں موالات فرض ہے، اور حدث اکبر سے تیمّم میں موالات مالکیہ کے

(۱) ابن عابدین ۱/۱۵۸، مغنی المحتاج ۱/۹۹، کشاف القناع ۱/۱۷۴، الشرح الصغیر مع حاشیہ ۱/۱۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) ابن عابدین ۱/۱۵۴، الشرح الصغیر مع حاشیہ ۱/۱۵۵، مغنی المحتاج ۱/۹۹، کشاف القناع ۱/۱۷۵۔

نزدیک فرض ہے، حنابلہ کے نزدیک نہیں۔

مالکیہ نے مزید کہا کہ تیمّم اور جس کے لئے تیمّم کیا گیا ہے (یعنی نماز وغیرہ) کے درمیان موالات واجب ہے (۱)۔

وہ اعذار جن کی وجہ سے تیمّم مشروع ہوتا ہے:

۱۴- تیمّم کو مباح کرنے والی درحقیقت ایک چیز ہے اور وہ پانی کے استعمال سے عاجز ہونا ہے، اور عاجز ہونا یا تو پانی نہ ملنے کے سبب ہوگا یا پانی ہوتے ہوئے اس کے استعمال کی قدرت نہ ہونے کے سبب ہوگا۔

اول: پانی نہ ملنا:

الف-مسافر کے لئے پانی نہ ملنا:

۱۵- اگر مسافر کو پانی نہ ملے یعنی سرے سے پانی ہی نہ ہو، یا پانی ہو لیکن حسی طور پر طہارت کے لئے ناکافی ہو تو اس کے لئے تیمّم جائز ہے، لیکن شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک واجب ہے کہ جتنا پانی میسر ہو اس کو طہارت کے بعض اعضاء میں استعمال کرے، اور باقی کی طرف سے تیمّم کرے (۲)، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **"إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم"** (۳) (اگر میں تم کو کسی کام کا حکم دوں تو جتنا ہوسکے کرو)، مسافر کے لئے پانی نہ ملنے کی صورت یہ ہے کہ پانی تک پہنچنے کا راستہ خوفناک ہو یا مسافر پانی سے دور ہو، لہذا اس کو اس

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۸۷۔

(۳) حدیث: "إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/۲۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۹۷۵، ۴/۱۸۳۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، الفاظ حدیث مسلم کے پہلے حوالہ کے ہیں۔

حالت میں پانی طلب کرنے کا مکلّف نہیں بنایا جائے گا۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اس شخص کے لئے جس کو پانی ملنے کا گمان ہو یا اس کے ہونے میں شک ہو (شافعیہ کے نزدیک یہی حکم اس صورت کا ہے جبکہ پانی ملنے کا وہم ہو) تو ضروری ہے کہ قرب وجوار میں پانی تلاش کرے، دور دراز تک تلاش کرنا ضروری نہیں۔

پانی سے دور ہونے کی حد:

۱۶- پانی سے دوری کی حد میں جس کے سبب تیمّم مباح ہوجاتا ہے فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ کی رائے کے مطابق ایک میل ہے[۱] جو چار ہزار ذراع کے برابر ہے۔

مالکیہ نے اس کی حد دو میل بتائی ہے، شافعیہ نے چار سو ذراع بتائی ہے، جو فریاد رسی کی حد ہے، اور یہ غلوہ (تیر پھینکنے) کے بقدر ہوتا ہے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ پانی ملنے کا وہم وگمان یا شک ہو، اور اگر پانی نہ ملے تو تیمّم کرلے گا، حنفیہ کے یہاں بھی یہی حکم ہے، چنانچہ انہوں نے چار سو قدم تک پانی تلاش کرنا واجب کہا ہے اگر امن کے ساتھ پانی قریب ہونے کا گمان ہو۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر آس پاس پانی نہ ملنے کا یقین ہو تو تلاش کئے بغیر تیمّم کرلے، اور اگر آس پاس پانی ملنے کا یقین ہو تو قرب کی حد تک تلاش کرے (یعنی چھ ہزار قدم کے اندر)، شافعیہ کے نزدیک خواہ حد قرب ہو یا فریاد رسی کی حد، پانی کی تلاش اسی وقت کرے گا جب اپنی جان اور مال کا اطمینان ہو، نیز ساتھیوں سے بچھڑنے کا اندیشہ نہ ہو۔

مالکیہ نے کہا: اگر پانی ملنے کا یقین یا گمان ہو تو دو میل کے اندر تلاش کرے، اور حنابلہ کے نزدیک عادتاً قرب وجوار میں تلاش کرے گا[۱]۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ پانی نہ ملے، لیکن اگر دوسرے کے پاس پانی ملے یا اپنے کجاوہ میں بھول جائے تو کیا پانی کی خریداری یا اس کا ہبہ قبول کرنا واجب ہے؟

خریداری:

۱۷- دوسرے کے پاس پانی ہو تو اس کو خریدنا ضروری ہے، بشرطیکہ اس کو پانی ثمن مثل یا معمولی غبن کے ساتھ مل جائے اور اس کے پاس موجود مال حاجت سے فاضل ہو۔

لیکن اگر پانی غبن فاحش کے بغیر نہ ملے یا اس کے پاس پانی خریدنے کے لئے ثمن نہ ہو تو تیمّم کرے۔

مالکیہ اور حنابلہ میں قاضی نے یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر پاس میں مال نہ ہو تو ادھار خرید لے اگر وہ اپنے شہر میں مال دار ہو یا کسی چیز کو فروخت کرکے، یا دین اصول کرکے، یا کسی اور طریقہ سے اس کو ادا کرنے کی امید ہو، نیز انہوں نے کہا: پانی یا اس کا ثمن قرض لینا واجب ہے اگر اس کی ادائیگی کی امید ہو[۲]۔

ہبہ:

۱۸- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ وحنابلہ) کی رائے اور شافعیہ کے

---

(۱) میل عصر حاضر کے پیمانے سے ۱۶۸۰ میٹر کے برابر ہے (المقادیر الشرعیہ والأحکام الفقہیۃ المتعلقۃ بہا للکردی رص ۳۰۰)۔

(۱) البدائع (۴۶/۱، ۴۹، ابن عابدین ۱۵۵/۱ اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی ۱۴۹/۱ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۸۷/۱، ۹۵، کشاف القناع ۱۶۲/۱ اور اس کے بعد کے صفحات، الانصاف ۲۷۳/۱۔

(۲) ابن عابدین ۱۶۷/۱، الشرح الصغیر ۱۸۸/۱، الجمل ۲۰۲/۱، ۲۰۴، المغنی ۲۴۰/۱، کشاف القناع ۱۶۵/۱۔

یہاں اصح یہ ہے کہ اگر اس کو ہبہ میں پانی یا عاریت میں ڈول مل جائے تو اس کو قبول کرنا واجب ہے، لیکن اگر پانی کا ثمن ہبہ میں ملے تو بالاتفاق اس کو قبول کرنا واجب نہیں، اس لئے کہ احسان بڑی چیز ہے (۱)۔

ب- مقیم کو پانی نہ ملنا:

۱۹ - اگر مقیم کو پانی نہ ملے اور وہ تیمّم کرلے تو کیا نماز دہرائے گا یا نہیں؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے:

جمہور (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ نہیں دہرائے گا، اس لئے کہ شرط پانی نہ ملنا ہے، جہاں پر شرط پائی جائے تیمّم جائز ہوگا۔

مالکیہ کے نزدیک پانی تلاش کرنے میں کوتاہی کرنے والے کے لئے وقت میں نماز کا اعادہ کرنا مندوب ہے، اور اگر نہ اعادہ کرے تب بھی اس کی نماز درست ہے، جیسا کہ وہ شخص جو اپنے قرب وجوار میں پانی تلاش کرے، لیکن بہت محنت نہ کرے، پھر نماز پڑھنے کے بعد اس کو پانی مل جائے تو اس کے لئے مندوب ہے، کیونکہ اس نے کوتاہی کی ہے، یہی حکم ہے جب تلاش کرنے کے بعد پانی کجاوہ میں مل جائے، لیکن وقت نکلنے کے بعد اعادہ نہیں کرے گا، مقیم صحت مند شخص کو اگر پانی نہ ملے تو کیا وہ نماز جمعہ کے لئے تیمّم کرسکتا ہے جبکہ پانی تلاش کرنے میں جمعہ چھوٹنے کا اندیشہ ہو، مالکیہ کے یہاں مشہور مذہب ہے کہ تیمّم نہیں کرے گا اور اگر کرے گا تو جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس پر ظہر پڑھنا واجب ہے، اور غیر مشہور مذہب ہے کہ جمعہ کے لئے تیمّم کرے، جمعہ نہ چھوڑے، یہ قول مشہور کے مقابلہ میں اپنی دلیل کے لحاظ سے اظہر ہے۔

لیکن اگر تیمّم کا فرض مسلسل پانی نہ ملنے کے سبب ہو تو اس کو تیمّم کے ذریعہ پڑھے، ترک نہ کرے، اور وہ ظہر پڑھے گا، ابن یونس سے حطاب کے نقل کرنے کا ظاہر یہی ہے، اور اس سلسلہ میں مالکیہ کے نزدیک کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک مقیم صحت مند پانی کو نہ پانے والا شخص نماز جنازہ کے لئے تیمّم نہیں کرے گا، اِلا یہ کہ اس پر نماز جنازہ معین طور پر واجب ہوجائے، یعنی کوئی دوسرا باوضو یا مریض یا مسافر نہ ہو۔

نفل کے لئے مستقل طور پر یا وتر کے لئے تیمّم نہیں کرے گا، اِلا یہ کہ فرض کے تابع ہو، اس شرط کے ساتھ کہ نفل فرض کے ساتھ حقیقتاً یا حکماً متصل ہو، لہٰذا معمولی فاصلہ مضر نہیں (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک نووی نے ''المجموع'' میں کہا: ہمارا مذہب ہے کہ جس کو پانی نہ ملے اس کے لئے تیمّم کرنا، پانی تلاش کرنے کے بعد ہی جائز ہے، پھر کہا: یہی عراقیوں اور بعض خراسانیوں کا مذہب ہے، اور اہل خراسان میں سے کچھ لوگوں نے کہا: اگر آس پاس پانی نہ ملنا یقینی ہو تو تلاش کرنا لازم نہیں، اسی کو امام الحرمین اور امام غزالی وغیرہ نے قطعی کہا ہے، کیونکہ رویانی کے یہاں مختار یہی ہے، بعض نے اس میں دو اقوال لکھے ہیں: رافعی نے کہا: اس صورت میں اصح قول یہ ہے کہ پانی تلاش کرنا واجب نہیں۔

خطیب شربینی نے کہا: اگر مسافر یا مقیم کو پانی نہ ملنے کا یقین ہو تو بغیر تلاش کئے تیمّم کرے گا، اس لئے کہ جس کے نہ ہونے کا یقین ہو اس کو تلاش کرنا بے کار ہے، ایک قول ہے کہ تلاش کرنا ضروری ہے، کیونکہ جس نے تلاش نہیں کیا اس کے متعلق یہ نہیں کہتے کہ اس کو نہیں ملا۔

پھر کہا: اور اگر اس کو اس کا توہم ہو یعنی اس کی راجح تجویز ہو جس کو

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۱) ابن عابدین ۱؍۱۵۵، کشاف القناع ۱؍۱۶۲، مغنی المحتاج ۱؍۱۰۶، ۱۰۷، کفایۃ الأخیار ۱؍۱۱۷، الدسوقی ۱؍۱۵۹، الشرح الصغیر ۱؍۱۴۴، ۱۴۵۔

''ظن'' کہتے ہیں، یا مرجوح ہو جس کو ''وہم'' کہتے ہیں، یا مساوی ہو جس کو شک کہتے ہیں، تو وقت داخل ہونے کے بعد اس کو تلاش کرنا واجب ہے، کیونکہ تیمّم ضرورت ومجبوری کی طہارت ہے اور امکان کے ساتھ کوئی ضرورت ومجبوری نہیں۔

اسی طرح کی بات متاخرین شافعیہ میں قلیوبی وغیرہ نے کہی ہے [1]۔

پانی بھولنا:

۲۰ - اگر پانی اپنے کجاوہ میں بھول جائے اور تیمّم کر کے نماز شروع کردے پھر یاد آئے تو بالاجماع نماز توڑ کر دوبارہ پڑھے گا، لیکن اگر نماز پڑھ چکا ہو پھر پانی یاد آئے تو شافعیہ کے یہاں اظہر اور حنابلہ کے یہاں نماز کی قضا کرے گا، خواہ وقت میں ہو یا وقت کے بعد۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر وقت کے اندر یاد آئے تو نماز کا اعادہ کرلے، اور اگر وقت نکلنے کے بعد یاد آئے تو قضا نہیں کرے گا۔

قضا کرنے کا سبب: اپنے پاس موجود پانی کو معلوم کرنے میں اس کی کوتاہی ہے، اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کہ ستر عورت ترک کر کے برہنہ نماز پڑھ لے، حالانکہ اس کے کجاوہ میں کپڑا تھا جس کو وہ بھول گیا تھا۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ قضا نہیں کرے گا، اس لئے کہ پانی کے استعمال سے عاجز ہونا، ناواقفیت یا بھول کے سبب متحقق ہے، لہذا تیمّم جائز ہوگا، جیسا کہ اگر دوری یا مرض یا ڈول ورسی نہ ہونے کے سبب عاجزی ہو۔

حنفیہ میں ابو یوسف کی رائے ہے کہ اعادہ کرے گا اگر خود اسی نے کجاوہ میں پانی رکھا یا دوسرے نے اس کے علم میں ہوتے ہوئے رکھا ہو، خواہ اس نے حکم دیا ہو یا نہ دیا ہو، ہاں اگر کسی اور نے پانی رکھا تھا، اور

(۱) المجموع ۲/ ۲۴۹، مغنی المحتاج ۱/ ۸۷، القلیوبی ۱/ ۷۷۔

اس کو اس کا علم نہ تھا تو ان کے نزدیک بالاتفاق اعادہ واجب نہیں ہوگا۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ اگر وہ اپنا کجاوہ دوسرے کجاوے میں گم کردے اور خوب تلاش کے باوجود نہیں ملے، تو اس پر اعادہ نہیں، ہاں اگر خوب تلاش نہ کرے تو کوتاہی کے سبب قضا کرے گا [1]۔

دوم: پانی کے استعمال کی قدرت نہ ہونا:

۲۱ - جس کو پانی مل جائے اس پر ضروری ہے کہ اس کو اپنے ذمہ واجب اس عبادت کے لئے استعمال کرے جو بلا طہارت صحیح نہیں ہوتی ہے، اور اس کو چھوڑ کر تیمّم کرنا صرف اس صورت میں جائز ہے جبکہ پانی کے استعمال کی قدرت نہ ہو، اور قادر نہ ہونا مرض، یا ٹھنڈک وغیرہ کے سبب مرض کے خوف یا پانی کے استعمال سے عاجز ہونے کی صورت میں پایا جاتا ہے۔

الف-مرض:

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مریض کے لئے تیمّم جائز ہے اگر ہلاکت کا یقین ہو، اسی طرح اکثر کے نزدیک اگر وضو یا غسل سے جان، یا عضو کی ہلاکت، یا مرض بڑھنے، یا دیر سے شفا ہونے کا اندیشہ ہو، اس کا علم عادت سے یا ماہر مسلمان عادل ڈاکٹر کے خبر دینے سے ہوتا ہے، بعض حنفیہ نے اتنا کافی قرار دیا ہے کہ وہ ڈاکٹر مستور الحال ہو، یعنی اس کا فسق ظاہر نہ ہو اور شافعیہ نے اظہر قول میں (اور حنابلہ نے مذکورہ بالا چیز پر اضافہ کرتے ہوئے) کہا ہے: بدنما داغ وعیب پیدا ہونے کا اندیشہ ہو۔

شافعیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ وہ ظاہر عضو میں ہو، اس لئے کہ اس سے صورت بگڑ جاتی ہے اور دائمی ضرر ہوتا ہے، اور ظاہر سے مراد

(۱) البدائع ۱/ ۴۹، ابن عابدین ۱/ ۱۶۶، الشرح الصغیر ۱/ ۱۹۲، الجمل ۱/ ۲۰۴، مغنی المحتاج ۱/ ۹۱، کشاف القناع ۱/ ۱۶۹۔

شافعیہ کے نزدیک وہ عضو ہے جو کام کاج کے وقت عموماً کھل جاتا ہے، مثلاً چہرہ اور ہاتھ۔

حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ جو مریض حرکت نہ کرسکے اور معاون بھی نہ ہو وہ تیمّم کرے گا، جیسا کہ وہ شخص جس کو پانی نہ ملے اور وہ اعادہ نہیں کرے گا۔

حنفیہ نے کہا: اگر کوئی وضو کرانے والا مل جائے اگرچہ اجرت مثل میں ملے اور اس کے پاس مال ہو، وہ ظاہر مذہب کے مطابق تیمّم نہیں کرے گا[1]۔

ب-ٹھنڈک وغیرہ سے مرض کا اندیشہ:

۲۲- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ سفر وحضر میں (حضر کے بارے میں امام ابو یوسف ومحمد کا اختلاف ہے) سخت ٹھنڈک کے سبب پانی کے استعمال کرنے سے جس کو ہلاکت، یا مرض لاحق ہونے، یا مرض بڑھنے، یا دیر سے شفایاب ہونے کا اندیشہ ہو وہ تیمّم کرسکتا ہے، بشرطیکہ پانی گرم کرنے کی کوئی چیز نہ ملے، یا حمام میں جانے کی اجرت اس کے پاس نہ ہو، یا گرمی حاصل کرنے کی کوئی چیز نہ ہو، خواہ حدث اکبر ہو یا اصغر، اس لئے کہ حضور ﷺ نے عمرو بن العاص کو ٹھنڈک کے خوف سے تیمّم کرکے ساتھیوں کو نماز پڑھانے پر برقرار رکھا، اور ان کو اعادہ کا حکم نہیں دیا۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ ٹھنڈک کی وجہ سے تیمّم کا جواز جنبی کے ساتھ خاص ہے، اس لئے حدث اصغر والے کے لئے ٹھنڈک کے سبب تیمّم کرنا صحیح قول کے مطابق جائز نہیں، اس میں بعض مشائخ کا اختلاف ہے، ہاں اگر وضو کرنے میں ضرر یقینی ہو تو اس صورت میں تیمّم جائز ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک ٹھنڈک کی وجہ سے تیمّم کرنے والا (سابقہ اختلاف کے ساتھ) نماز کا اعادہ نہیں کرے گا۔

شافعیہ کا اظہر قول یہ ہے کہ نماز کا اعادہ کرے گا اگر وہ مسافر ہو، دوسرا قول ہے: اعادہ نہیں کرے گا، اس کی دلیل حضرت عمرو بن العاصؓ کی حدیث ہے، اور اگر مقیم ٹھنڈک کی وجہ سے تیمّم کرے تو مشہور قول جیسا کہ رافعی نے کہا، یہ ہے کہ اعادہ کا واجب ہونا قطعی ہے، نووی نے کہا: جمہور شافعیہ نے اسی کو قطعی کہا ہے[1]۔

ج-پانی کے استعمال سے عاجز ہونا:

۲۳- وہ عاجز جو پانی کا استعمال نہ کرسکے، تیمّم کرے گا، اور نماز کا اعادہ نہیں کرے گا، جیسے مکرہ (جس پر زبردستی کی گئی ہو)، قیدی، پانی کے قریب بندھا ہوا، کسی جانور یا انسان سے خوف زدہ، سفر وحضر میں، اس لئے کہ وہ حکماً پانی کو نہ پانے والا ہے، اور فرمان نبوی ہے: "**إن الصعيد الطيب طهور المسلم وإن لم يجد الماء عشر سنين فإذا وجد الماء فليمسه بشرته فإن ذلك خير**"[2] (پاک مٹی مسلمان کو پاک کرنے والی ہے اگرچہ دس سال تک پانی نہ ملے، اور جب پانی مل جائے تو اس کو اپنی کھال پر مل لے کہ یہ اس کے لئے بہتر ہے)۔

حنفیہ نے ماسبق کے حکم سے اس شخص کو مستثنی کیا ہے جس کو وضو نہ

---

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ص ۶۲، ابن عابدین ۱؍۱۵۶، الدسوقی ۱؍۱۴۹، مغنی المحتاج ۱؍۹۲، ۹۳، ۱۰۶، الجمل ۱؍۲۰۶، ۲۰۷، المغنی ۱؍۲۷۳، کشاف القناع ۱؍۱۶۲، ۱۶۵۔

(۱) ابن عابدین ۱؍۱۵۶، الزرقانی ۱؍۱۱۵، الدسوقی ۱؍۱۴۹، مغنی المحتاج ۱؍۹۳، ۱۰۷، کشاف القناع ۱؍۱۶۳۔

(۲) حدیث: "إن الصعيد الطيب طهور المسلم، وإن لم يجد الماء عشر سنين" کی روایت ترمذی (۱؍۲۱۲ طبع الحلبی) اور حاکم (۱؍۱۷۶، ۱۷۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوذر سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

کرنے پر مجبور کیا گیا ہو، پس ایسا شخص تیمّم کرے گا اور نماز کا اعادہ کرے گا[۱]۔

د- پانی کی حاجت:

۲۴- ایسا شخص تیمّم کرے گا اور نماز کا اعادہ نہیں کرے گا جس کو یقین یا ظن ہو کہ اس کے پاس جو پانی ہے اس کی اسے ضرورت پڑے گی اگرچہ مستقبل میں، مثلاً کسی معصوم الدم (جس کا خون بہانا حرام ہے) انسان کو پیاس لگے گی، یا شرعاً قابل حرمت جانور کو پیاس لگے گی (یہ جانور شکاری یا پہرہ داری کا کتا ہو) اور اس قدر سخت پیاس ہوگی کہ وہ ہلاک ہوجائے گا یا سخت اذیت ہوگی، اس کی وجہ جان کو ضائع ہونے سے بچانا ہے، حربی، مرتد اور کتا جس کو رکھنے کی اجازت نہیں کا حکم اس کے برخلاف ہے کہ اس صورت میں تیمّم نہ کرے گا، بلکہ جو پانی اس کے ساتھ ہے اس سے وضو کرے گا، کیونکہ ان چیزوں کی کوئی حرمت نہیں ہے۔

خواہ پانی کی ضرورت پینے کے لئے ہو، یا آٹا گوندھنے، یا پکانے کے لئے ہو۔

پانی کی حاجت کی قبیل سے اس نجاست کو زائل کرنا ہے جو معاف نہیں، خواہ وہ بدن پر ہو یا کپڑے پر، شافعیہ نے اس کو بدن کے ساتھ خاص کیا ہے، اور اگر کپڑے پر ہو تو پانی سے وضو کرلے اور برہنہ نماز پڑھ لے اگر ڈھکنے کے لئے کوئی چیز نہ ملے، اور اس کے ذمہ اعادۂ نماز نہیں[۲]۔

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۶۲، الدسوقی ۱/۱۴۸، مغنی المحتاج ۱/۱۰۶، ۱۰۷، المغنی ۱/۲۳۵، الانصاف ۱/۲۸۱، کفایۃ الأخیار ۱/۱۱۷۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۶۲، ۶۳، مغنی المحتاج ۱/۱۰۶، حاشیۃ الصاوی مع الشرح الصغیر ۱/۱۸۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۱/۲۷۳، کشاف القناع ۱/۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴۔

نجاست کے لئے تیمّم:

۲۵- شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ اگر بدن پر نجاست ہو اور اس کے دھونے سے اس لئے عاجز ہو کہ پانی نہ ہو یا اس کے استعمال سے ضرر کا اندیشہ ہو، تو اس نجاست کے لئے تیمّم کرے گا اور نماز پڑھے گا، اور شافعیہ کے نزدیک اس پر اس کی قضا واجب ہوگی، حنابلہ کے یہاں ایک روایت یہی ہے۔

حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ اس پر قضا واجب نہیں، ان کی دلیل مذکورہ بالا حدیث (پاک مٹی مسلمان کو پاک کرنے والی ہے) کا عام ہونا ہے۔

ابن قدامہ نے اکثر فقہاء سے نقل کیا ہے کہ جس کے بدن پر نجاست ہو اور اس کو دھونے سے عاجز ہو وہ جس حالت میں ہو بلا تیمّم نماز پڑھے گا، اور اعادہ نہیں کرے گا[۱]۔

تیمّم کس چیز سے جائز ہے:

۲۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ تیمّم پاک مٹی سے جائز ہے، اور یہ جمہور کے نزدیک شرط اور مالکیہ کے نزدیک فرض ہے[۲]۔

فرمان باری ہے: "فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا"[۳] (تو تم پاک مٹی سے تیمّم کرلیا کرو)۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) البدائع ۱/۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات، اللباب ۱/۳۷، فتح القدیر ۱/۸۸، ابن عابدین ۱/۱۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۶۴، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/۱۵۴ طبع الحلبی، الدسوقی ۱/۱۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۱/۹۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۱/۲۴۷، ۲۴۹، کشاف القناع ۱/۱۷۲، البجیرمی علی الخطیب ۱/۲۵۲، غایۃ المنتہی ۱/۶۱۔

(۳) سورۂ مائدہ/۶۔

''صعید'' سے کیا مراد ہے؟ زمین کی جنس یا اگانے والی مٹی؟

مختلف فیہ ہے، رہا اگانے والی مٹی پر مسح کرنا تو اس کا جواز بالا جماع ہے، ہاں اس کے علاوہ جو زمین کی جنس سے ہو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: مالکیہ، امام ابوحنیفہ اور محمد کی رائے ہے کہ ''صعید'' سے مراد جنس ارض ہے، لہذا ان کے نزدیک ہر اس چیز سے تیمّم جائز ہے جو زمین کی جنس سے ہو، اس لئے کہ لفظ ''صعید'' صعود سے ماخوذ ہے، جس کا معنی بلند ہونا ہے، اور یہ مٹی کے ساتھ تخصیص کی متقاضی وموجب نہیں، بلکہ زمین کے اوپر اس کے تمام اجزاء کو شامل ہے، اس کی دلیل فرمان نبوی ہے: ''عليكم بالأرض''[1] (تم زمین کو لے لو)، اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے، نیز فرمان نبوی ہے: ''جعلت لي الأرض مسجدا وطهوراً''[2] (میرے لئے ساری زمین نماز کی جگہ اور پاک کرنے والی بنائی گئی ہے)، لفظ ارض میں اس کی تمام اقسام داخل ہیں۔

ان کے نزدیک ''طیب'' سے مراد ''طاہر'' ہے، اور یہی یہاں مناسب ہے، اس لئے کہ اس کو پاک کرنے والی بنایا گیا ہے، اور پاک کرنا، پاک کے بغیر نہیں ہوگا، تاہم طہارت کا معنی بالا جماع مراد ہے حتی کہ نجس مٹی سے تیمّم جائز نہیں۔

کچھ چیزوں سے تیمّم کے جواز کے بارے میں اختلاف ہے، مالکیہ کی رائے ہے کہ تیمّم مٹی (اور اس کے ہوتے ہوئے وہی افضل ہے)، ریت، کنکری اور چونے سے جس کو آگ میں جلایا نہ گیا ہو جائز ہے، لیکن اگر چونے کو آگ میں جلا دیا گیا ہو یا پکا دیا گیا ہو تو اس سے تیمّم جائز نہیں۔

معدنیات سے تیمّم جائز ہے جب تک کہ وہ اپنی جگہ پر ہوں، اپنی جگہ سے ان کو منتقل نہ کیا گیا ہو، بشرطیکہ نقدین (سونا چاندی) یا جواہر مثلاً موتی نہ ہوں، لہذا شب (پھٹکری کے مشابہ ایک معدنی نمک جس کا رنگ سفید بعض کا نیلگوں ہوتا ہے)، نمک، لوہا، سیسہ، رانگا اور سُرمہ سے تیمّم کرنا جائز نہیں، اگر ان کو اپنی جگہ سے منتقل کر دیا گیا ہو اور لوگوں کے ہاتھوں میں مال بن چکے ہوں۔

لکڑی اور گھاس سے تیمّم ناجائز ہے خواہ ان کے علاوہ کوئی دوسری چیز ملے یا نہ ملے، اس لئے کہ یہ دونوں زمین کے اجزاء میں سے نہیں ہیں، مالکیہ کے یہاں مسئلہ میں اختلاف وتفصیل ہے۔

ان کے نزدیک ''جلید'' زمین یا سمندر کی سطح پر جما ہوا برف جس کو پگھلانے اور پانی بنانے سے عاجز ہو، سے تیمّم کرنا جائز ہے، اس لئے کہ جم کر وہ پتھر کے مشابہ ہو گیا اور زمین کے اجزاء کے ساتھ لاحق ہو گیا۔

امام ابوحنیفہ ومحمد کی رائے ہے کہ تیمّم ہر اس چیز سے جائز ہے جو زمین کی جنس سے ہو، پھر ان کا آپس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ نے کہا: تیمّم ہر اس چیز سے جائز ہے جو زمین کی جنس سے ہو، خواہ اس کے ہاتھ میں کچھ لگے یا نہ لگے، اس لئے کہ حکم مطلقاً مٹی کے قصد کرنے کا ہے، لگنے کی شرط نہیں، اور بلا دلیل مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں ہے۔

امام محمد نے کہا: جب تک اس کے اجزاء میں سے کچھ ہاتھ میں نہ لگے جائز نہیں، ان کے نزدیک اصل یہ ہے کہ مٹی کا کوئی جز استعمال کرنا ضروری ہے اور اس کی صورت یہی ہے کہ اس میں سے کچھ ہاتھ میں لگے۔

امام ابوحنیفہ کے قول کی بنا پر چونے، گچ، ہڑتال، سرخ، سیاہ، سفید مٹی، سُرمہ، چکنے پتھر، مٹی یا گچ کی ہوئی دیوار، پہاڑی نمک،

(۱) حدیث: ''عليكم بالأرض......'' کی روایت بیہقی (۱/ ۲۱۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، پھر بیہقی نے اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کی نشان دہی کی ہے۔

(۲) حدیث: ''جعلت لي الأرض مسجدا وطهوراً'' کی تخریج فقرہ/ ۲ میں گذر چکی ہے۔

سمندری نہیں، پکی اینٹ، خالص مٹی کا بنا ہوا برتن، تر زمین اور تر گارے سے تیمّم کرنا جائز ہے۔

لیکن جب تک وقت نکلنے کا اندیشہ نہ ہو تر مٹی سے تیمّم نہیں کرنا چاہئے، اس لئے کہ اس میں چہرہ کو بلاضرورت ومجبوری میلا کرنا ہے، جو مثلہ (شکل بگاڑنے) کے معنی میں ہوجائے گا، اگر اس سے تیمّم کرلے تو ان دونوں حضرات کے نزدیک کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ تر مٹی زمین کی جنس سے ہے، اور اگر وقت نکلنے کا اندیشہ ہو تو ان دونوں حضرات کے نزدیک تیمّم کرکے نماز پڑھے گا۔

ان دونوں کے نزدیک غبار سے تیمّم کرنا جائز ہے، یعنی کپڑے، یا نمدہ، یا زین کی گدی پر ہاتھ مارے، اور غبار اٹھے، یا لوہے یا گیہوں یا جو وغیرہ پر غبار رہے اور اس سے تیمّم کرلے تو ان دونوں حضرات کے قول کے مطابق کافی ہے، اس لئے کہ غبار گوکہ باریک ہے تاہم زمین کی جنس سے ہے، لہذا اس سے تیمّم کرنا جائز ہے، جیسا کہ گاڑھی چیز سے جائز ہے، بلکہ اس سے بدرجہ اولی جائز ہوگا۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ وہ جابیہ[1] میں تھے، بارش ہوگئی، وضو کے لئے پانی یا تیمّم کے لئے مٹی نہیں ملی، تو حضرت ابن عمر نے کہا: ہر شخص اپنا کپڑا یا زین کی گدی جھاڑے، تیمّم کرے اور نماز پڑھے، اس پر کسی نے نکیر نہیں کی لہذا یہ اجماع ہوگا، اگر مسافر تر مٹی اور کیچڑ میں ہو، پانی اور خشک مٹی نہ ملے اور کپڑے اور زین پر غبار نہ ہو تو اپنے کپڑے یا بدن کے کسی حصہ پر تر مٹی لگادے، اور جب خشک ہوجائے تو اس سے تیمّم کرلے۔

جو چیز زمین کی جنس سے نہیں حنفیہ کے یہاں بالاتفاق اس سے تیمّم کرنا ناجائز ہے، جو چیز آگ میں جل کر راکھ ہوجائے مثلاً لکڑی اور گھاس وغیرہ یا جو پگھل جائے اور نرم ہوجائے مثلاً لوہا، پیتل، تانبا اور

(۱) جابیہ: دمشق کا ایک علاقہ ہے۔

شیشہ وغیرہ کہ یہ زمین کی جنس سے نہیں ہیں، اسی طرح راکھ سے تیمّم جائز نہیں، اس لئے کہ یہ لکڑی کی جنس سے ہے، زمین کی جنس سے نہیں۔

شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے ابویوسف کی رائے ہے کہ تیمّم صرف ایسی مٹی سے جائز ہے جو پاک ہو، غبار والی ہو، ہاتھ میں لگے، جلی ہوئی نہ ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ"[1] (اپنے چہروں اور ہاتھوں پر اس سے مسح کرلیا کرو)، اس کا تقاضا ہے کہ اس کے جز سے مسح کرے، لہذا جس پر غبار نہ ہو مثلاً چٹان، اس سے مسح صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ فرمان نبوی ہے: "جعل التراب لي طهوراً"[2] (میرے لئے مٹی کو پاک کرنے والی بنایا گیا)۔

اگر مٹی دَلی ہوئی، یا نم ہو، اس سے غبار نہ اٹھے تو کافی نہیں، اس لئے کہ "صعید طیب" اگانے والی مٹی کو کہتے ہیں، حضرت ابن عباسؓ سے دریافت کیا گیا: کون سی صعید سب سے زیادہ طیب ہے؟ فرمایا: کھیت، اور یہی مٹی اگنے کے لائق ہوتی ہے نہ کہ شوریدہ مٹی وغیرہ۔

ان تمام حضرات (شافعیہ، احمد اور ابویوسف) کے نزدیک معدنیات سے تیمّم ناجائز ہے مثلاً نفط (پٹرول) گندھک، چونہ یا پکی ہوئی مٹی کا سفوف، اس لئے کہ ان کو مٹی نہیں کہتے۔

ایسی مٹی سے بھی نہیں جس میں آٹا وغیرہ مثلاً زعفران یا گچ ملا ہوا ہو، اس لئے کہ وہ مٹی کو عضو تک پہنچنے سے روک دے گا، تر گارے سے جائز نہیں، اس لئے کہ اس کو مٹی نہیں کہتے، اور نجس مٹی سے بھی نہیں جیسے وضو، اس پر علماء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے:

(۱) سورۂ مائدہ/۶۔

(۲) حدیث: "جعل التراب لي طهوراً" کی روایت احمد (۹۸/۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲۶۱/۱ طبع القدسی) میں اس کو حسن کہا ہے۔

"فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا"[۱] (تو تم پاک مٹی سے تیمّم کرلیا کرو)۔

شافعیہ نے کہا: جس کو تیمّم کے لئے استعمال کرلیا گیا ہو اس سے تیمّم نہیں کرے گا، جیسے ماء مستعمل اور حنابلہ نے اس میں غصب کردہ مٹی وغیرہ کا اضافہ کیا ہے کہ اس سے تیمّم جائز نہیں۔

حنابلہ کے نزدیک برف کو اعضاء وضو پر ملنا جائز ہے اگر اس کو پگھلانا دشوار ہو، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم"[۲] (جب میں تم کو کسی کام کا حکم دوں تو جتنا ہو سکے کرو)، پھر جب اعضاء پر ملنے سے پانی بہہ جائے تو نماز کا اعادہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ یہ غسل (دھونا) ہو گیا گو کہ ہلکا ہو، اور اگر نہ بہے تو نماز دہرائے گا، اس لئے کہ اس نے مکمل طہارت کے بغیر نماز پڑھی ہے[۳]۔

طریقۂ تیمّم:

۲۷- طریقۂ تیمّم میں فقہاء کا اختلاف ہے:

الف- حنفیہ وشافعیہ کا مذہب ہے کہ تیمّم دوبار ہاتھ مارنا ہے: ایک بار چہرہ کے لئے، ایک بار دونوں ہاتھوں کے لئے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "التيمم ضربتان: ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين"[۴] (تیمّم دوبار ہاتھ مارنا ہے: ایک بار چہرہ کے لئے اور ایک بار کہنیوں سمیت دونوں ہاتھوں کے لئے)۔

ب- مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ واجب تیمّم ایک بار ہاتھ مارنا ہے، اس لئے کہ حضرت عمار کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تیمّم کے بارے میں فرمایا: "إنما كان يكفيك ضربة واحدة للوجه واليدين"[۱] (بس ایک بار چہرہ اور ہاتھوں کے لئے مارنا کافی ہے) اور "ید" (ہاتھ) کا لفظ مطلق بولا جائے تو اس میں کلائی نہیں آتی جیسا کہ چوری میں کاٹے ہوئے ہاتھ میں، لیکن ان حضرات کے نزدیک بھی "اکمل" یہ ہے کہ دوبار ہاتھ مارے اور کہنیوں سمیت مسح کرے، جیسا کہ حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک ہے۔

اس کی صورت (تمام حضرات کے نزدیک) دوسری بار مار کر ہاتھوں پر مسح کرنے کی یہ ہے کہ بائیں ہاتھ کو دائیں ہاتھ پر ہتھیلی کے اوپر سے کہنی تک لے جائے، پھر کہنی کے اندر سے گٹے تک لائے، پھر دائیں ہاتھ کو اسی طرح بائیں ہاتھ پر پھیرے۔

تیمّم کا مقصود مٹی کو چہرہ اور ہاتھوں تک پہنچانا ہے، جس طرح سے بھی دونوں اعضاء پر مکمل طور سے مسح ہو جائے تیمّم کافی ہے، خواہ دوبار مارنے کی ضرورت پڑے یا اس سے زیادہ، اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[۲]۔

تیمّم کی سنتیں:

تیمّم کی چند سنتیں ہیں:

الف- تسمیہ (بسم اللہ کہنا):

۲۸- حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک ابتداء تیمّم میں وضو کی طرح تسمیہ مسنون ہے، یعنی کہے: بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، حنفیہ کے نزدیک

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۔
(۲) حدیث: "إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم" کی تخریج فقرہ/ ۲۵ میں گذر چکی ہے۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۱۶۷، الشرح الصغیر ۱/ ۱۸۸، الجمل ۱/ ۲۰۲، ۲۰۴، المغنی ۱/ ۲۴۰، کشاف القناع ۱/ ۱۶۵، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۶۴۔
(۴) حدیث: "التیمم ضربتان" کی تخریج فقرہ/ ۱۱ میں گذر چکی ہے۔

(۱) حدیث: "إنما كان يكفيك ضربة واحدة" کی تخریج فقرہ/ ۱۱ میں گذر چکی ہے۔
(۲) البدائع ۱/ ۴۶، تبیین الحقائق ۱/ ۳۸، مغنی المحتاج ۱/ ۹۹، ۱۰۰، الشرح الصغیر ۱/ ۱۵۱، ۱۵۲، کشاف القناع ۱/ ۱۷۸، ۱۷۹۔

’’بسم اللہ‘‘ کافی ہے، ایک قول ہے کہ افضل مکمل پڑھنا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک تسمیہ فضیلت ہے (جو مالکیہ کے نزدیک سنت سے کم درجہ ہے) جبکہ حنابلہ کے نزدیک تیمّم میں تسمیہ وضو کی طرح واجب ہے۔

ب-ترتیب:

۲۹- حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک ترتیب مسنون ہے کہ پہلے چہرہ کا مسح کرے پھر ہاتھوں کا، اگر اس کے برعکس کردے تو بھی تیمّم صحیح ہوگا، البتہ مالکیہ کے نزدیک شرط ہے کہ ہاتھوں پر مسح دوبارہ کرے، اگر جلد ہی مسح کیا ہو اور اس سے نماز نہ پڑھی ہو، ورنہ تیمّم باطل ہوگا۔

شافعیہ و حنابلہ کی رائے ہے کہ ترتیب واجب ہے جیسے وضو میں۔

ج-موالات (پے درپے کرنا):

۳۰- حنفیہ و شافعیہ کی رائے ہے کہ موالات سنت ہے۔

مالکیہ و حنابلہ کا مذہب اور امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ موالات واجب ہے، اس طور پر ہو کہ اگر پانی استعمال کیا گیا ہوتا تو پہلا عضو دوسرے عضو کے دھونے سے قبل خشک نہیں ہوتا، جیسا کہ حضور ﷺ سے وضو کے منقول طریقہ میں ہے کہ اعضاء وضو میں کوئی فصل نہیں ہوتا تھا[1]۔

د-دوسری سنتیں:

۳۱- حنفیہ کی رائے ہے کہ ہتھیلی کے اندرونی حصہ سے مارنا، اور ہاتھوں کو مٹی پر رکھنے کے بعد ان کو آگے پیچھے کرنا تاکہ خوب اچھی طرح مکمل طور پر لگ جائے، پھر چہرہ کو تلویث سے بچانے کے لئے جھاڑنا سنت ہے، یہ امام ابوحنیفہ سے منقول ہے۔

نیز حنفیہ کی رائے ہے کہ انگلیوں کو کشادہ رکھنا سنت ہے تاکہ ان کے اندر مٹی پہنچ جائے، اور مالکیہ کی رائے ہے کہ دوسری بار ہاتھ مارنا اور کہنیوں سمیت مسح کرنا سنت ہے، اور یہ کہ زمین پر ہاتھوں کو مارنے کے بعد چہرہ اور ہاتھوں پر ملنے سے قبل کسی چیز پر ان کو نہ پھیرے، اگر ایسا کیا تو مکروہ ہے، لیکن کافی ہے اور یہ معمولی طور پر ہاتھوں کو جھاڑنے سے مانع نہیں۔

مالکیہ کے یہاں تیمّم کے فضائل میں سے قبلہ رخ ہونا، دائیں سے شروع کرنا اور انگلیوں کا خلال کرنا ہے۔

شافعیہ کے یہاں مسنون ہے کہ چہرہ کے اوپری حصہ سے آغاز کرے، دائیں کو مقدم رکھے، پہلی بار ہاتھ مارنے میں انگلیوں کو کشادہ رکھے، ہاتھوں کا مسح کرنے کے بعد احتیاطاً انگلیوں کا خلال کرلے، غبار کو کم کرے تاکہ شکل وصورت بدنما نہ ہوجائے۔

شافعیہ کے یہاں یہ بھی مسنون ہے کہ تیمّم اور نماز کے درمیان موالات کرے تاکہ ان لوگوں کے اختلاف سے نکل جائے جو اس کو

---

(۱) حضور ﷺ سے طریقۂ وضو کے بارے میں بہت سی احادیث آئی ہیں، سب سے مشہور حضرت عثمان بن عفانؓ کی روایت ہے: ”فعن حمران مولی عثمان أنه رأى عثمان دعا بإناء فأفرغ على كفيه ثلاث مرار، فغسلهما ثم أدخل يمينه في الإناء فمضمض واستنثر ثم غسل وجهه ثلاث مرات، ويديه إلى المرفقين ثلاث مرات، ثم مسح برأسه ثم غسل رجليه ثلاث مرات ثم قال، قال رسول الله ﷺ: ”من توضأ نحو وضوئي هذا، ثم صلى ركعتين لايحدث فيهما نفسه غفرله ماتقدم من ذنبه“ (حضرت عثمان کے مولی حمران

= سے روایت ہے کہ انہوں نے دیکھا کہ حضرت عثمان نے پانی کا برتن منگایا، اپنی دونوں ہتھیلیوں پر تین بار پانی ڈالا اور انہیں دھویا، پھر دایاں ہاتھ پانی میں ڈال کر کلی کی اور ناک صاف کیا پھر اپنے چہرہ کو تین مرتبہ دھویا اور دونوں ہاتھوں کو کہنیوں تک تین مرتبہ دھویا، پھر اپنے سر کا مسح کیا پھر اپنے دونوں پاؤں کو تین مرتبہ دھویا، پھر فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس نے میرے اس وضو کی طرح وضو کیا، پھر دو رکعت نماز پڑھی، ان کے دوران اپنے آپ سے کوئی بات نہ کی تو اس کے پچھلے گناہ معاف کردیئے گئے) کی روایت مسلم (۲۰۵/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

واجب کہتے ہیں (یعنی مالکیہ)۔ ہاتھ کو عضو پر پھیرنا بھی مسنون ہے، جیسے وضو میں ملنا، اسی طرح مسح مکرر نہ کرنا، قبلہ رخ ہونا اور تیمّم کے بعد شہادتین پڑھنا جیسا کہ وضو میں ہے۔

پہلی بار ہاتھ مارتے وقت انگوٹھی نکالنا مسنون ہے، اس لئے کہ پہلی ضرب میں ہاتھ مسح کا ذریعہ ہے، اور دوسری بار یہ تطہیر کا محل ہے جو رکن ہے، لہذا واجب ہوگا، اس سے قبل مسواک کرنا مسنون ہے، اور اعضاء تیمّم پر مٹی کو منتقل کرنا مسنون ہے۔

حنابلہ کے یہاں انگلیوں کا خلال کرنا بھی مستحب ہے[1]۔

مکروہات تیمّم:

۳۲- بالاتفاق مسح کی تکرار مکروہ ہے، اور مالکیہ کے نزدیک اللہ کے ذکر کے علاوہ بہت زیادہ بولنا، اور کہنیوں سے اوپر مسح کرنا جس کو ''تحجیل'' کہتے ہیں مکروہ ہے۔

شافعیہ نے کہا: بہت زیادہ مٹی لگانا، تیمّم کی تجدید گو کہ نماز ادا کرنے کے بعد ہو اور اعضاء تیمّم سے مٹی صاف کرنا مکروہ ہے، لہذا بہتر ہے کہ ایسا نماز سے فارغ ہو کر ہی کرے۔

حنابلہ کے یہاں دو بار سے زیادہ ہاتھ مارنا، اور مٹی کو پھونکنا اگر تھوڑی ہو مکروہ ہے[2]۔

نواقض تیمّم:

۳۳- نواقض تیمّم حسب ذیل ہیں:

الف۔ ہر وہ چیز جس سے وضو و غسل ٹوٹ جائے، اس لئے کہ تیمّم ان دونوں کا بدل ہے، اصل کو توڑنے والا، بدل کو توڑ دیتا ہے، دیکھئے: اصطلاحات ''وضو'' اور ''غسل''۔

ب۔ پانی کو دیکھنا یا بقدر ضرورت پانی کے استعمال کی قدرت، گو کہ ایک بار ہو، یہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک ہے، اگرچہ بقدر ضرورت نہ ہو، یہ شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک ہے، یہ نماز سے پہلے ہونا چاہئے، نماز کے دوران نہیں، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، بشرطیکہ پانی حاجت اصلیہ سے فاضل ہو، اس لئے کہ حاجت کے لئے رکھا ہوا پانی نہ ہونے کے درجہ میں ہے۔

حنفیہ نے کہا: تیمّم کرنے والے کا سوتے ہوئے یا اونگھتے ہوئے بقدر ضرورت پانی پر گزرنا اس کے تیمّم کو باطل کر دیتا ہے، جیسا کہ بیداری کی حالت میں، رہا دوران نماز پانی کو دیکھنا تو یہ حنفیہ و حنابلہ کے نزدیک تیمّم کو باطل کر دیتا ہے، اس لئے کہ طہارت اپنے سبب کے زوال کی وجہ سے باطل ہوگئی، نیز اس لئے کہ اصل نماز کو وضو کے ساتھ ادا کرنا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اس کو باطل نہیں کرے گا، اور نہ شافعیہ کے نزدیک اس مسافر کے حق میں جو ایسی جگہ ہے جہاں اکثر پانی موجود نہیں ہوتا ہے، کیونکہ تیمّم کے ذریعہ نماز شروع کرنے کی اجازت موجود ہے، اور اصل اس کا باقی رہنا ہے، نیز فرمان باری ہے: ''**وَلَا تُبۡطِلُوٓا۟ أَعۡمَٰلَكُمۡ**''[1] (اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کرو)، پانی دیکھنے سے قبل اس کا عمل صحیح سالم تھا، اور اصل اس کا باقی رہنا ہے، اور یہ نماز سے فراغت کے بعد پانی دیکھنے پر قیاس ہے۔

جہاں تک تیمّم کے ذریعہ مقیم کی نماز کا تعلق ہے تو یہ شافعیہ کے نزدیک باطل ہو جاتی ہے اگر دوران نماز پانی دیکھے، اور اس کا اعادہ پانی کے موجود ہونے کے سبب اس پر لازم ہے، لیکن یہ مطلقاً نہیں، بلکہ

(۱) ابن عابدین ۱ر ۲۱۳، مراقی الفلاح رص ۲۰، الدسوقی ۱ر ۱۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ رص ۳۸، مغنی المحتاج ۱ر ۹۹، ۱۰۰، کشاف القناع ۱ر ۱۷۸، المغنی ۱ر ۲۵۴۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) سورۂ محمد ر ۳۳۔

شافعیہ نے اس میں قید لگائی ہے کہ ایسی جگہ میں ہو جہاں اکثر پانی ملتا ہو، لیکن اگر مقیم ایسی جگہ میں ہو جہاں اکثر پانی نہ ملتا ہو تو اس پر دہرانا واجب نہیں، اور اس صورت میں اس کا حکم مسافر کی طرح ہوگا۔

اگر نماز ختم ہونے کے بعد پانی دیکھے اور نماز کا وقت نکل چکا ہو تو بالاتفاق مسافر نماز نہیں دہرائے گا، اور اگر دوران وقت ہو تو بھی مسافر بالاتفاق نماز نہیں دہرائے گا، اور شافعیہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ مقیم جو ایسی جگہ پر ہو جہاں اکثر پانی ملتا ہو، اگر وہ پانی نہ ملنے کی وجہ سے تیمّم کرلے، تو وہ اپنی نماز دہرائے گا، اس لئے کہ پانی کا فقدان اور اس کا مسلسل نہ ملنا نادر ہے، ایک قول ہے کہ قضا نہیں کرے گا، نووی نے اس کو مختار کہا ہے، اس لئے کہ اس نے اپنی قدرت کے بقدر کرلیا، ایک قول ہے کہ فی الحال اس پر نماز لازم نہیں، بلکہ وہ رکا رہے یہاں تک کہ وقت میں پانی مل جائے، مسافر کا حکم اس کے برخلاف ہے کہ وہ نماز نہیں دہرائے گا إلا یہ کہ ایسی جگہ میں ہو جہاں اکثر پانی ملتا ہو، جیسا کہ گزرا۔

ج۔ تیمّم کو مباح کرنے والے عذر کا زوال مثلاً دشمن یا مرض یا ٹھنڈک نہ رہے، اس لئے کہ جو چیز عذر کے سبب جائز ہوتی ہے، عذر ختم ہونے پر باطل ہوجاتی ہے۔

د۔ وقت نکلنا: یہ حنابلہ کے نزدیک تیمّم کو باطل کردیتا ہے، خواہ دوران نماز ہو یا نہ ہو، اگر دوران نماز ہوگا تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، کیونکہ یہ ایسی طہارت ہے جو وقت نکلنے پر ختم ہوجاتی ہے، جیسا کہ اگر نماز کے دوران مسح کی مدت ختم ہوجائے۔

ھ۔ مرتد ہونا: جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ نعوذ اللہ مرتد ہونا تیمّم کو باطل نہیں کرتا، لہذا اسلام لانے کے بعد اس تیمّم سے نماز پڑھے گا، اس لئے کہ تیمّم کا حاصل طہارت ہے، اور کفر اس کے منافی نہیں جیسے وضو، نیز اس لئے کہ مرتد ہونا عمل کے ثواب کو باطل کردیتا ہے، حدث کے زوال کو نہیں۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ مرتد ہونا تیمّم کو باطل کردیتا ہے، کیونکہ وہ کمزور ہے، وضو اس کے برخلاف ہے کہ وہ مضبوط ہے۔

و۔ طویل فصل: جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ تیمّم اور نماز کے درمیان طویل فصل تیمّم کو باطل نہیں کرتا، اور ان دونوں کے درمیان موالات واجب نہیں۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ تیمّم اور نماز کے درمیان طویل فصل تیمّم کو باطل کردیتا ہے، اس لئے کہ مالکیہ نے تیمّم اور نماز کے درمیان موالات کی شرط لگائی ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مرد کے لئے بیوی سے وطی کرنا مکروہ نہیں اگر اس کے پاس پانی نہ ہو، اس لئے کہ حضرت ابوذرؓ کی روایت ہے کہ میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں پانی سے دور ہوتا ہوں، ساتھ میں اہلیہ ہوتی ہے، مجھے جنابت لاحق ہوتی ہے تو کیا میں بلا طہارت نماز پڑھوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "**الصعيد الطيب وضوء المسلم**"[1] (پاک مٹی مسلمان کے لئے وضو کا ذریعہ ہے)۔

مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کی ایک روایت ہے کہ جس کے پاس پانی نہ ہو اس کے لئے وضو یا غسل کو توڑنا مکروہ ہے، إلا یہ کہ باوضو شخص کو پیشاب روکنے وغیرہ سے کوئی ضرر لاحق ہو یا جماع ترک کرنے سے ضرر لاحق ہو، لہذا اگر کوئی ضرر ہے تو کراہت نہیں[2]۔

---

(۱) حدیث: "**الصعيد الطيب وضوء المسلم**" کی تخریج ف/ ۲۲ کے تحت گزر چکی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۶۹ اور اس کے بعد کے صفحات، مراقی الفلاح رص ۲۱، اللباب ۱/ ۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۱/ ۵۶، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۵۶، ۱۵۸، الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۱۵۸، مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۱، کفایۃ الأخیار ۱/ ۱۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۱/ ۳۶، المغنی ۱/ ۲۶۸ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/ ۱۷۷، ۱۷۸، غایۃ المنتہی ۱/ ۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

معصیت کے سفر ومرض میں تیمّم کرنا:

۳۴- جمہور فقہاء کی رائے (حنفیہ، مالکیہ کے یہاں صحیح، حنابلہ کے یہاں راجح مذہب اور بعض شافعیہ کا قول) ہے کہ اپنے سفر یا مرض کے ذریعہ نافرمانی کرنے والے کا تیمّم جائز ہے، اس لئے کہ دوسروں کی طرح وہ بھی اہل رخصت میں سے ہے، دلائل عام ہیں جن میں فرماں بردار اور نافرمان دونوں داخل ہیں، ان میں کوئی فرق نہیں، نیز اس لئے کہ نافرمان نے اس کام کو انجام دیا جس کا اس کو حکم دیا گیا تھا، لہذا وہ عہدہ برآ ہوجائے گا، اور اس کے ساتھ لگی ہوئی قباحت مشروعیت کو ختم نہیں کرے گی۔

یہ تیمّم کے رخصت ہونے کے قول کی بنیاد پر ہے، لیکن اگر ہم تیمّم کو عزیمت کہیں تو اس صورت میں تیمّم کی شرط پائے جانے پر اس کو ترک کرنا ناجائز ہوگا۔

شافعیہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ اپنے سفر کے ذریعہ نافرمانی کرنے والے اور خود کو یا اپنی سواری کو تھکانے کے لئے بے کار سفر کرنے والے پر تیمّم کرکے نماز پڑھنا اور قضا کرنا لازم ہے، اس لئے کہ وہ اہل رخصت میں سے ہے۔

شافعیہ ہی کی رائے ہے کہ اپنے مرض کے ذریعہ نافرمانی کرنے والا اہل رخصت میں سے نہیں، لہذا اگر اس نے اپنے مرض کے ذریعہ نافرمانی کی ہے تو اس کا تیمّم صحیح نہیں تا آنکہ توبہ کرلے[۱]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۲۷، البنایہ ۲/ ۸۷۷، تبیین الحقائق ۱/ ۲۱۵، ۲۱۶، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۲۸، ۲۲۹، الدسوقی ۱/ ۱۴۸، الشرح الصغیر ۱/ ۱۴۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۶، المغنی ۱/ ۲۳۴، ۲۳۵، کشاف القناع ۱/ ۱۶۰، ۱۶۱، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۱۳۸۔

تیمّم پانی کا بدل:

۳۵- عام فقہاء[۱] کی رائے ہے کہ تیمّم ''حدث اصغر'' سے وضو کے قائم مقام اور جنابت اور حیض ونفاس سے غسل کے قائم مقام ہے، اس لئے جو چیز وضو وغسل سے صحیح ہے تیمّم سے صحیح ہوگی، یعنی فرض یا سنت نماز، طواف، جنبی کے لئے تلاوت قرآن، قرآن چھونا وغیرہ، جن کا علم اصطلاحات: ''وضوء'' اور ''غسل'' سے ہوگا۔

فقہاء کے یہاں فرمان باری: "فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْ"[۲] میں ضمیر کے مرجع کے بارے میں اختلاف ہے، جس کی بنیاد فرمان باری: "أَوْلَامَسْتُمُ النِّسَاءَ"[۳] میں اختلاف ہے، جن علماء کی رائے ہے کہ ''ملامسہ'' سے مراد جماع ہے، انہوں نے کہا: ضمیر کا مرجع مطلقاً محدث ہے، خواہ ''حدث اصغر'' ہو یا اکبر۔

لیکن جن حضرات کے نزدیک ''ملامسہ'' سے مراد ہاتھ سے چھونا ہے، انہوں نے کہا: ضمیر کا مرجع فقط حدث اصغر والا محدث ہے، اس لحاظ سے ''جنبی'' کے لئے تیمّم کی مشروعیت حدیث سے ثابت ہوگی، مثلاً عمران بن حصین کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے کہا: ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ایک سفر میں تھے، آپ ﷺ نے لوگوں کو نماز پڑھائی، کیا دیکھتے ہیں کہ ایک شخص الگ تھلگ بیٹھا ہے، حضور ﷺ نے اس سے فرمایا: **"مامنعک أن تصلي؟ قال: أصابتني جنابة ولا ماء، قال: عليک بالصعيد فإنه يکفيک"**[۴] (تم کو نماز پڑھنے سے کس چیز نے روکا؟ اس نے کہا:

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۵۲، ۱۵۹، البدائع ۱/ ۴۴، ۴۵، نیل الأوطار ۱/ ۳۲۳، بدایۃ المجتہد ۱/ ۶۱، مغنی المحتاج ۱/ ۸۷، کشاف القناع ۱/ ۱۶۰۔

(۲) سورۂ مائدہ ر ۶۔

(۳) سورۂ مائدہ ر ۶۔

(۴) حدیث: "عليک بالصعيد فإنه يکفيک" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۵۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

مجھے جنابت لاحق ہوئی اور پانی نہیں ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: مٹی لے لو، یہ تمہارے لئے کافی ہے)۔

نیز حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ ہم ایک سفر میں نکلے، ہم میں سے ایک شخص کو پتھر لگ گیا اور سر میں زخم آ گیا، پھر اس کو احتلام ہوا، اس نے ساتھیوں سے پوچھا: کیا تم میرے لئے تیمّم کی رخصت سمجھتے ہو؟ انہوں نے کہا: تمہارے لئے ہم رخصت نہیں سمجھتے، حالانکہ تم پانی پر قادر ہو، اس نے غسل کرلیا، جس کی وجہ سے اس کی موت ہوگئی، ہم رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے اور آپ کو اس کی اطلاع دی، تو حضور ﷺ نے فرمایا: "**قتلوه قتلهم الله، ألا سألوا إذ لم يعلموا، فإنما شفاء العي السؤال، إنما كان يكفيه أن يتيمم ويعصر، أو يعصب على جرحه ثم يمسح عليه، ويغسل سائر جسده**"[1] (انہوں نے اس کو قتل کر دیا، اللہ ان کو قتل کرے، جب معلوم نہیں تھا تو پوچھ کیوں نہیں لیا! لاعلمی کا علاج سوال کرنا ہے، اس کے لئے یہی کافی تھا کہ تیمّم کرلیتا اور زخم کو صاف کرلیتا یا فرمایا: اس پر پٹی باندھ لیتا پھر اس پر مسح کرلیتا، اور بقیہ بدن کو دھولیتا)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر ضرر کا اندیشہ ہو تو غسل چھوڑ کر تیمّم اختیار کرنا چاہئے۔

نیز حضرت عمرو بن العاص کی حدیث ہے، ان کو غزوہ ذات السلاسل میں بھیجا گیا، وہ کہتے ہیں کہ ایک نہایت سرد رات میں مجھے احتلام ہوگیا، مجھے اندیشہ ہوا کہ غسل کروں تو ہلاک ہوجاؤں گا، میں نے تیمّم کرکے ساتھیوں کو نماز صبح پڑھادی، حضور ﷺ کے پاس آئے تو لوگوں نے آپ سے اس کا ذکر کردیا، آپ ﷺ نے فرمایا:

(۱) حدیث: "قتلوه قتلهم الله" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۴۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے کہا: ابن السکن نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (التلخیص الحبیر ۱/ ۱۴۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

"**يا عمرو، صليت بأصحابك وأنت جنب، فقلت، ذكرت قول الله تعالىٰ: وَلَا تَقْتُلُوٓا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا**"[1] **فتيممت، ثم صليت، فضحك رسول الله** ﷺ، **ولم يقل شيئا**[2] (اے عمرو! تم نے ساتھیوں کو نماز پڑھادی جبکہ تم جنبی تھے، میں نے عرض کیا: مجھے فرمان باری یاد آیا (اور اپنی جانوں کو قتل مت کرو بیشک اللہ تمہارے حق میں بڑا مہربان ہے) میں نے تیمّم کرکے نماز پڑھادی، اس کو سن کر حضور ﷺ ہنس پڑے، اور آپ نے کچھ نہیں فرمایا)، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سخت سردی سے تیمّم جائز ہے[3]۔

تیمّم کی پانی کا بدل ہونے کی نوعیت:

۳۶- بدل کی نوعیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ یہ بدل ضروری ہے یا بدل مطلق؟

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ تیمّم بدل ضروری ہے، اسی وجہ سے تیمّم کے ذریعہ حدث ختم نہیں ہوتا اور حقیقتا حدث کے رہتے ہوئے بضرورت ومجبوری تیمّم کرنے والے کے لئے نماز مباح ہوتی ہے، جیسا کہ مستحاضہ کی طہارت ہے، اس کی دلیل حضرت ابوذرؓ کی حدیث ہے: "**فإذا وجدت الماء فأمسه جلدك فإنه خير لك**"[4] (جب تم کو پانی ملے تو اس کو اپنی کھال سے لگالو، اس لئے کہ یہ تمہارے لئے بہتر ہے)، اور اگر تیمّم حدث کو دور کردیتا تو پانی

(۱) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۲) حدیث: "يا عمرو صليت بأصحابك وأنت جنب" کی تخریج فقرہ/ ۹ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۱۵۶، الزرقانی ۱/ ۱۱۵۔

(۴) حدیث: "فإذا وجدت الماء فأمسه جلدك" کی تخریج فقرہ/ ۹ کے تحت گذر چکی ہے۔

ملنے پر اس کی ضرورت نہ تھی، جب پانی دیکھے تو حدث لوٹ آئے گا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدث دور نہیں ہوتا ہے، اور بضرورت اس کے لئے نماز مباح ہوجاتی ہے۔

البتہ حنابلہ نے ایک تیمّم کے ذریعہ وقت کے اندر تمام فوت شدہ نمازوں کی اجازت دی ہے اگر اس کے ذمہ ہوں، اس میں مالکیہ وشافعیہ کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ تیمّم بدل مطلق ہے، بدل ضرورت ومجبوری نہیں، لہذا تیمّم کے ذریعہ ادا کی گئی نماز کے حق میں پانی کے ملنے کے وقت تک حدث دور ہوجاتا ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**التیمم وضوء المسلم ولو إلی عشر حجج مالم یجد الماء أو یحدث**"[۱] (تیمّم مسلمان کے لئے وضو ہے، گو کہ دس سال گزر جائے جب تک پانی نہ ملے یا حدث لاحق نہ ہو)۔

حضور ﷺ نے تیمّم پر وضو کا اطلاق کیا، اور اس کو وضو کہا ہے، وضو حدث کو زائل کرنے والا ہے، لہذا تیمّم بھی اسی طرح ہوگا، نیز فرمان نبوی ہے: "**جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا**"[۲] (میرے لئے ساری زمین نماز کی جگہ اور "طہور" بنائی گئی)، طہور پاک کرنے والی چیز کا نام ہے، حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حدث تیمّم کے ذریعہ پانی ملنے تک دور ہوجائے گا، اور جب پانی مل جائے تو حدث کا حکم لوٹ آئے گا[۳]۔

(۱) حدیث: "الصعید الطیب وضوء المسلم" کی تخریج فقرہ/ ۲۲ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "جعلت لي الأرض مسجدا وطهوراً" کی تخریج فقرہ/ ۲ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۳) تبیین الحقائق ۱/ ۴۲، البدائع ۱/ ۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی ۱/ ۱۵۴، مغنی المحتاج ۱/ ۹۷، کشاف القناع ۱/ ۱۷۴، ابن عابدین ۱/ ۱۶۱۔

اس اختلاف کا نتیجہ:

۳۷- تیمّم کے بدل ہونے کی نوعیت میں فقہاء کے اختلاف پر حسب ذیل امور مرتب ہوتے ہیں:

الف- تیمّم کا وقت:

جمہور کی رائے ہے کہ تیمّم صحیح نہیں جب تک اس فرض یا نفل کا مخصوص وقت شروع نہ ہوجائے، جس کے لئے تیمّم کرنا ہے۔

فرض کے حق میں ان کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ**"[۱] (جب تم نماز کو اٹھو)، اور نماز کے لئے اٹھنا وقت شروع ہونے کے بعد ہوتا ہے، وقت سے پہلے نہیں۔

نفل کے لئے ان کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "**جعلت الأرض کلها لي ولأمتي مسجدا وطهورا، فأینما أدرکت رجلا من أمتي الصلاة فعنده مسجده وعنده طهوره**"[۲] (میرے لئے اور میری امت کے لئے ساری زمین نماز کی جگہ اور پاک کرنے والی بنائی گئی، لہذا میری امت کے جس شخص کو جہاں بھی نماز کا وقت ہوجائے وہیں اس کی مسجد اور وہیں اس کو پاک کرنے والی چیز موجود ہے)۔

وقت سے پہلے وضو اس لئے جائز ہے کہ وہ حدث کو دور کرنے والا ہے، تیمّم اس کے برخلاف ہے، کیونکہ وہ طہارت ضروریہ ہے، لہذا وقت سے پہلے جائز نہیں۔

نماز جنازہ یا نفل جس کا کوئی وقت معین نہ ہو یا چھوٹی ہوئی نمازوں

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۲) حدیث: "جعلت الأرض کلها لي ولأمتي مسجدا وطهوراً" کی روایت احمد (۵/ ۲۴۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ابن حجر نے اس کو کتاب الثقفیات کی طرف منسوب کیا ہے (التلخیص الحبیر ۱/ ۱۴۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) اور اس کی سند کو صحیح کہا ہے۔

کی قضا کا ارادہ ہوتو اس تیمّم کے لئے کوئی وقت نہیں، بشرطیکہ شرعاً ممنوع اوقات نماز میں نہ ہو۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ تیمّم وقت سے پہلے، ایک سے زائد فرض اور غیر فرض کے لئے جائز ہے، اس لئے کہ تیمّم سے حدث پانی ملنے تک کے لئے دور ہوجاتا ہے، تیمّم صرف مباح کرنے والا نہیں، انہوں نے اس کو وضو پر قیاس کیا ہے، نیز اس لئے کہ وقت کی تعیین دلیل قطعی کے بغیر نہیں ہوگی اور یہاں کوئی دلیل نہیں ہے [(۱)]۔

تیمّم کے ذریعہ نماز کو آخری وقت تک مؤخر کرنا:

۳۸- فقہا کا فی الجملہ اتفاق ہے کہ تیمّم سے نماز کو آخری وقت تک کے لئے مؤخر کرنا اس کے مقدم کرنے سے اس شخص کے حق میں افضل ہے جس کو آخری وقت میں پانی ملنے کی امید ہو، ہاں اگر پانی ملنے سے مایوس ہوتو جمہور (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے ابوالخطاب) کے نزدیک اول وقت میں پڑھنا مستحب ہے۔

حنفیہ نے آخری وقت تک تاخیر کے افضل ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ افضل وقت نہ نکل جائے، مطلق وقت نہیں، تاکہ افضل وقت کے بعد نمازی مکروہ وقت میں نماز پڑھنے والا نہ ہوجائے۔

مغرب کے بارے میں اختلاف ہے کہ مؤخر کرے یا نہ کرے؟ حنفیہ کی ایک ایک جماعت نے دونوں کو اختیار کیا ہے۔

مالکیہ نے اس مسئلہ میں تفصیل کرتے ہوئے کہا: تاخیر اس شخص کے حق میں مستحب ہے جس کو پانی ملنے کا ظن یا یقین ہو، لیکن اگر تردد یا امید ہوتو درمیانی وقت میں نماز ادا کرے گا۔

تاخیر کے مستحب ہونے کا قول ابن القاسم کا ہے اور یہی مذہب میں معتمد ہے، اس لئے کہ جب نماز کا وقت آجائے اور اس کو ادا کرنا اس پر واجب ہوجائے تو نماز کا اعادہ کرنے والا پانی کو نہ پانے والا ہوگا اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا" [(۱)] میں داخل ہوگا۔

امر کا تقاضا اول وقت میں تیمّم کا واجب ہونا تھا، لیکن پانی ملنے کی امید کے پیش نظر اس میں تاخیر کردی گئی، لہذا اس کے لئے درمیانی حالت یعنی استحباب مقرر کردی گئی۔

مالکیہ میں سے ابن حبیب کی رائے ہے کہ اول وقت میں تیمّم اس کی فضیلت کو حاصل کرنے ہی کے لئے ہے، اور جب وقت کے اندر اس کو پانی ملنے کا یقین ہے تو تاخیر واجب ہے، تاکہ مکمل طہارت کے ساتھ نماز پڑھے، اگر اس نے خلاف ورزی کرکے تیمّم کرلیا اور نماز پڑھ لی تو اس کی نماز باطل ہوگی، اور اس کو دہرانا ہی ہوگا۔

شافعیہ نے تیمّم سے نماز کی تاخیر کی افضلیت کو آخری وقت میں پانی ملنے کے یقین ہونے کی حالت کے ساتھ خاص کیا ہے (گوکہ درمیان میں جائز ہے)، اس لئے کہ وضو ہی اصل واکمل ہے، اس کے ذریعہ نماز گوکہ آخری وقت میں ہو اول وقت میں تیمّم کے ذریعہ نماز پڑھنے سے افضل ہے۔

جس کو آخری وقت میں پانی ملنے کا ظن ہو، اس کے لئے تیمّم سے نماز اول وقت میں پڑھ لینا قول اظہر کے مطابق افضل ہے، اس لئے کہ مقدم کرنے کی فضیلت موجود ہے، اور وضو کی فضیلت اس کے برخلاف ہے، دوسرا قول ہے کہ تاخیر افضل ہے۔

اگر شک ہوتو راجح ''مذہب'' تیمّم سے اول وقت میں نماز ادا کرلینا ہے۔

محل اختلاف وہ صورت ہے جبکہ صرف ایک بار نماز پڑھے، لیکن

---

(۱) البدائع ۱/ ۵۴، تبیین الحقائق ۱/ ۴۲، ابن عابدین ۱/ ۱۶۱، القوانین الفقہیہ رص ۳۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۵، کشاف القناع ۱/ ۱۶۱۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۔

اگر اول وقت میں تیمّم سے اور درمیان میں وضو سے پڑھ لے تو یہ انتہائی درجہ کی فضیلت کو حاصل کرنا ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ تیمّم سے نماز میں تاخیر کرنا بہر حال اولیٰ ہے، امام احمد سے منصوص یہی ہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ نے جنبی کے بارے میں فرمایا: اس وقت سے آخری وقت تک انتظار کرے، اگر پانی مل جائے تو ٹھیک ہے ورنہ تیمّم کر لے، نیز اس لئے کہ نماز کو رات کے کھانے اور قضاء حاجت کے بعد تک کے لئے مؤخر کرنا مستحب ہے، تاکہ خشوع وخضوع اور دل جمعی باقی رہے، اور جماعت ملنے کے لئے نماز میں تاخیر مستحب ہے، لہذا طہارت جو شرط ہے اس کو حاصل کرنے کے لئے نماز کی تاخیر بدرجہ اولی ہوگی [۱]۔

ایک تیمّم سے کیا کرنا جائز ہے؟:

۳۹- چونکہ تیمّم وضو وغسل کا بدل ہے، لہذا اس کے ذریعہ وہ تمام چیزیں صحیح ہیں جو وضو وغسل سے صحیح ہیں جیسا کہ گزرا، تاہم ایک تیمّم سے کیا کیا صحیح ہے اس کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے؟

حنفیہ کی رائے ہے کہ تیمّم سے جس قدر فرائض ونوافل چاہے پڑھ سکتا ہے، اس لئے کہ پانی نہ ملنے پر یہی پاک کرنے والا ہے، جیسا کہ گزرا، ان کی دلیل حدیث ہے: **"الصعيد الطيب وضوء المسلم وإن لم يجد الماء عشر سنين"** [۲] (پاک مٹی مسلمان کے وضو کا ذریعہ ہے، گو کہ دس سال تک پانی نہ ملے) نیز وضو اور مسح علی الخفین پر قیاس کرنا ہے، نیز اس لئے کہ ایک حدث کے لئے دو طہارتیں واجب نہیں۔

(۱) ابن عابدین ۱/۱۶۶، الدسوقی ۱/۱۵۷، حاشیۃ العدوی علی شرح ابن الحسن ۱/۱۹۹، الفواکہ الدوانی ۱/۱۸۰، مغنی المحتاج ۱/۸۹، المغنی ۱/۲۴۳۔

(۲) حدیث: "الصعيد الطيب وضوء المسلم وإن لم يجد الماء عشر سنين" کی تخریج فقرہ/ ۲۲ کے تحت گذر چکی ہے۔

مالکیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ ایک تیمّم سے دو فرض نہیں پڑھے گا، لہذا تیمّم کرنے والا ایک تیمّم سے ایک سے زائد فرض کی ادائیگی کرے یہ ناجائز ہے، اور چند نوافل پڑھنا جائز ہے اور فرض اور نفل پڑھنا جائز ہے اگر فرض کو پہلے پڑھے، یہ مالکیہ کے نزدیک ہے۔

شافعیہ کے نزدیک فرض سے پہلے اور اس کے بعد جس قدر نوافل پڑھنا چاہے پڑھ سکتا ہے، اس لئے کہ نوافل کی حد نہیں، ان کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول ہے: **"من السنة أن لا يصلي الرجل بالتيمم إلا صلاة واحدة ثم يتيمم للصلاة الأخرى"** [۱] (سنت ہے کہ آدمی تیمّم سے صرف ایک نماز پڑھے، پھر دوسری نماز کے لئے تیمّم کرے)۔

یہ رسول اللہ ﷺ کی سنت کا تقاضا ہے، نیز اس لئے کہ یہ طہارت ''ضروری'' ہے، لہذا اس سے دو فرض نہیں پڑھے گا، اسی طرح ان کی دلیل یہ بھی ہے کہ وضو ہر فرض نماز کے لئے تھا، کیونکہ فرمان باری ہے: "إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ" [۲]، تیمّم اس کا بدل ہے، پھر یہ حکم وضو میں منسوخ ہوگیا، اور تیمّم میں حسب سابق باقی رہا، نیز حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے: ہر نماز کے لئے تیمّم کرے گا گو کہ ''حدث'' لاحق نہ ہو۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ تیمّم کرنے کے بعد وہ اس نماز کو ادا کرے جس کا وقت ہوگیا ہے، اور اس سے چھوٹی ہوئی نمازیں ادا کرے اور جمع بین الصلاتین کرے، وقت کے اندر جس قدر چاہے نوافل پڑھے، جب دوسری نماز کا وقت داخل ہوگا تو تیمّم باطل ہوجائے گا، اب تیمّم کرے گا، حنابلہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ مستحاضہ کے وضو کی طرح

(۱) اثر ابن عباسؓ: "من السنة أن لايصلى الرجل بالتيمم إلا صلاة واحدة ثم يتيمم للصلاة الأخرى" کی روایت دارقطنی (۱/۱۸۵ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، پھر دارقطنی نے کہا: حسن بن عمارہ (جو سند میں ہیں) ضعیف ہیں۔

(۲) سورۂ مائدہ/۶۔

ہے جووقت داخل ہونے سے باطل ہوجاتا ہے۔

مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ فرض نماز کے ساتھ ایک تیمّم سے نماز جنازہ جائز ہے، اس لئے کہ نماز جنازہ چونکہ فرض کفایہ ہے، اس لئے اس کو فی الجملہ ترک کرنے کے جواز کے بارے میں نفل کے درجہ میں رکھا گیا ہے۔

تیمّم کے ذریعہ تلاوتِ قرآن بھی جائز ہے اگر جنبی ہو، اور جنبی کے لئے قرآن چھونا اور مسجد میں داخل ہونا بھی جائز ہے، رہا مسجد میں گزرنا تو بلا تیمّم جائز ہے۔

شافعیہ کے نزدیک نذر کے لئے نیا تیمّم کرے گا، کیونکہ قول ''اظہر'' کے مطابق وہ فرض کی طرح ہے، نذر کو دوسرے فرض کے ساتھ ادا نہ کرے (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک یہ صحیح ہے کہ جو پانچوں نمازوں میں سے کوئی ایک نماز بھول جائے، وہ پانچوں کو ایک ساتھ ایک تیمّم سے ادا کرے، کیونکہ جب وہ ایک نماز بھول گیا ہے، بعینہ کون ہے معلوم نہیں تو اس پر واجب ہے کہ پانچوں نمازیں پڑھے، تاکہ یقینی طور پر عہدہ برآ ہوسکے، ان سب کے لئے ایک تیمّم اس لئے جائز ہوا کہ ان سب میں مقصود صرف ایک نماز ہے، باقی ذریعہ اور وسیلہ ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک پانچ تیمّم کرے گا، ہر نماز کے لئے الگ الگ تیمّم، دو فرضوں کو ایک تیمّم سے نہیں پڑھے گا (۲)۔

پانی ہوتے ہوئے تیمّم سے کیا کیا کرنا صحیح ہے:

۴۰ – جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ پانی ہوتے ہوئے تیمّم سے کوئی ایسی عبادت ادا کرنا صحیح نہیں جس کا مدار طہارت پر ہو، اِلا یہ کہ مریض ہو یا مسافر جس کے پاس پانی ہے لیکن اس کی ضرورت ہو، یا ٹھنڈک کا اندیشہ ہو جیسا کہ آئے گا۔

لہذا اگر کوئی شخص مذکورہ بالا حالات کے علاوہ میں پانی کے ہوتے ہوئے تیمّم سے کوئی ایسی عبادت ادا کرے جس کا مدار طہارت پر ہو تو اس کی عبادت باطل ہوگی اور اس کا ذمہ فارغ نہیں ہوگا اور اس پر دوبارہ ادائیگی لازم ہوگی۔

حنفیہ کے یہاں (مفتی بہ) یہ ہے کہ نماز جنازہ (یعنی اس کی ساری تکبیرات) چھوٹنے کے اندیشہ سے تیمّم جائز ہے، لیکن اگر بعض تکبیرات چھوٹنے کا اندیشہ ہو تو تیمّم نہ کرے، کیونکہ وہ ان کو تنہا ادا کرسکتا ہے، خواہ بلا وضو ہو یا جنبی ہو یا حیض یا نفاس والی عورت ہو، جبکہ خون حسب عادت بند ہوگیا ہو، البتہ حائضہ کے لئے انہوں نے شرط لگائی ہے کہ اکثر مدت حیض میں خون بند ہوا ہو۔

اگر عادت پوری ہونے پر خون بند ہوا ہو تو ضروری ہے کہ نماز اس کے ذمہ میں ''دین'' ہوجائے، یا غسل کرے، یا یہ کہ اس کا تیمّم کامل ہو یعنی پانی نہ ملنے پر ہو۔

اگر دوسرا جنازہ آئے اس دوران وضو کرنا ممکن ہو، پھر ممکن نہ رہے تو دوبارہ تیمّم کرے گا، ورنہ دوبارہ تیمّم نہیں کرے گا، امام محمد کے نزدیک بہرحال دوبارہ تیمّم کرے گا۔

میت کے ولی کے بارے میں اختلاف ہے کہ کیا اس کے لئے تیمّم جائز ہے، کیونکہ اس کو آگے بڑھنے کا حق ہے، یا وہ انتظار کرے گا، اس لئے کہ وہ دوبارہ پڑھ سکتا ہے، اگر چہ لوگوں نے پڑھ لیا ہو؟ امام ابوحنیفہ سے نقل میں اختلاف ہے۔

پانی کے ہوتے ہوئے تیمّم اس وقت بھی جائز ہے جبکہ امام کے فارغ ہوجانے، یا زوال آفتاب کے سبب نماز عید کے چھوٹنے کا

(۱) فتح القدیر ۱/ ۹۵، الشرح الکبیر للدسوقی ۱/ ۱۵۱، مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۳، ۱۰۵، المغنی ۱/ ۲۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات، ابن عابدین ۱/ ۱۶۲، ۱۶۳، کشاف القناع ۱/ ۱۶۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۴، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۶۱، ۱۶۲۔

اندیشہ ہو، اگر چہ وہ وضو کر کے نماز شروع کرنے کے بعد پھر حدث لاحق ہونے کے سبب اس نماز پر بنا کرنا اور تیمّم کر کے نماز مکمل کرنا چاہے، اصح قول کے مطابق امام ہو یا مقتدی کوئی فرق نہیں، اس لئے کہ حکم کا مدار چھوٹنے کا اندیشہ ہے، بدل کو اختیار کرنا نہیں۔

اسی طرح ہر غیر فرض نماز جس کے چھوٹنے کا اندیشہ ہو مثلاً سورج وچاند گہن کی نماز، سنن رواتب، گو کہ تنہا سنت فجر چھوٹنے کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ اس کے چھوٹنے کے بعد بدل نہیں، یہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے قیاس پر ہے، جبکہ امام محمد کے قیاس پر اس کے لئے تیمّم نہیں کرے گا، اس لئے کہ اگر باجماعت فرض میں مشغولیت کے سبب سنت فجر چھوٹ جائے تو امام محمد کے نزدیک سورج کے اوپر اٹھنے کے بعد اس کی قضا کرے گا، جبکہ شیخین کے نزدیک اس کی قضا نہیں کرے گا اور حنفیہ کے نزدیک پانی ہوتے ہوئے ہر اس کام کے لئے تیمّم جائز ہے جس کے لئے طہارت مستحب ہے، شرط نہیں مثلاً سونا، سلام کرنا، سلام کا جواب دینا، مسجد میں داخل ہونا اور اس میں سونا، گو کہ اس سے نماز جائز نہیں۔

ابن عابدین نے کہا: جس کام کے لئے طہارت شرط نہیں، اس کے لئے پانی کے ہوتے ہوئے تیمّم سرے سے معتبر ہی نہیں، اِلا یہ کہ اس کے فوت ہونے کے بعد کوئی بدل نہ ملنے کا اندیشہ ہو، لہذا اگر ''محدث'' (بے وضو) نے پانی پر قدرت کے باوجود سونے یا مسجد میں داخل ہونے کے لئے تیمّم کیا تو یہ لغو ہے، اس کے برخلاف مثلاً سلام کا جواب دینے کے لئے تیمّم کرنا ہے، کیونکہ اس کے فوت ہونے کا اندیشہ ہے، کیونکہ وہ فوری طور پر ہوتا ہے، اسی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے سلام کا جواب دینے کے لئے تیمّم کیا [1]، ابن عابدین نے کہا: اسی پر اعتماد کرنا چاہئے۔

ہمیں اس مسئلہ کا ذکر بقیہ مذاہب میں نہیں ملا۔

پانی کے ہوتے ہوئے حنفیہ کے نزدیک جمعہ کے فوت ہونے اور وقت نکلنے کے اندیشہ سے تیمّم جائز نہیں، گو کہ وتر ہو، کیونکہ اس کے چھوٹنے پر اس کا بدل ہے۔

امام زفر نے کہا: وقت فوت ہونے کی وجہ سے تیمّم کرے گا۔

حلبی نے کہا: زیادہ احتیاط اسی میں ہے کہ تیمّم کر کے نماز پڑھے پھر دہرالے۔

ابن عابدین نے کہا: یہ (حلبی کا قول) دونوں اقوال میں بیچ کا ہے، اور اس میں یقینی طور پر عہدہ برآ ہونا ہے، پھر میں نے اس کو ''تاتارخانیہ'' میں ابونصر بن سلام جو کبار ائمہ میں سے ہیں، سے منقول دیکھا، احتیاطاً اسی پر عمل کرنا چاہئے، خصوصاً جبکہ ابن الہمام کے کلام کا میلان امام زفر کے قول کی ترجیح کی طرف ہے [1]۔

پانی اور مٹی نہ پانے والے کا حکم:

۴۱- جس کو پانی نہ ملے اور نہ تیمّم کرنے کے لئے مٹی ملے، مثلاً ایسی جگہ قید ہے، جہاں پانی اور مٹی دونوں میں سے کوئی نہ ہو، یا نجس جگہ میں ہے جہاں تیمّم کے لئے مٹی نہیں، اور ساتھ میں جو پانی ہے پیاس لگنے پر اس کی ضرورت پڑے گی، اسی طرح وہ شخص جس کو سولی پر لٹکا دیا گیا ہو یا کشتی میں سوار ہو، پانی تک نہ پہنچ سکے، اسی طرح وہ شخص جو مرض وغیرہ کے سبب وضو وتیمّم نہ کر سکے۔

اس کے بارے میں جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ وقت کے احترام میں اس پر نماز واجب ہے، وہ اس سے ساقط نہ ہوگی، اسی کے ساتھ حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک اس کا دہرانا واجب ہے، حنابلہ کے نزدیک

(۱) حدیث: ''تیمم النبي ﷺ لرد السلام'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۳۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۱/ ۱۵۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف کہا ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۶۱، ۱۶۴۔

اس کا دہرانا واجب نہیں، البتہ مالکیہ کے مذہب میں معتمد یہ ہے کہ نماز کی ادائیگی اور اس کی قضا اس سے ساقط ہوجائے گی [۱]۔

مٹی اور پانی نہ پانے والے کی نماز کے مسئلہ میں تفصیلات ہیں جن کو اصطلاح ''صلاۃ'' میں دیکھا جائے۔

پٹی اور زخم وغیرہ کے لئے تیمّم کرنا:

۴۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس کے بدن کا کوئی حصہ ٹوٹ گیا ہو یا زخم ہو یا پھوڑے وغیرہ ہوں اگر ضرر یا عیب پیدا ہونے کا اندیشہ نہیں تو وضو وغسل میں اس کو دھونا واجب ہے، اور اگر کچھ اندیشہ ہو تو زخم وغیرہ پر مسح اور تیمّم کرنا جائز ہے، اس کے مخصوص حالات ہیں جن کی تفصیل اور ان میں اختلاف اصطلاح ''جبیرۃ'' میں مذکور ہیں۔

تیمن

دیکھئے: ''تفاؤل''۔

(۱) ابن عابدین ۱/۱۶۸، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/۱۵۷، ۱۵۸، مغنی المحتاج ۱/۱۰۵، ۱۰۶، کشاف القناع ۱/۱۷۱۔

تراجم فقہاء

جلد ۱۴ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآلوسی: یہ محمود بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۵ ص۴۷۹ میں گذر چکے۔

الآمدی: یہ علی بن ابی علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن ابی شیبہ: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص۵۷۲ میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن الأثیر: یہ مبارک بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص۵۷۲ میں گذر چکے۔

ابن ابی نجیح (؟ - ۱۳۱ھ)

یہ عبداللہ بن ابی نجیح یسار ہیں، کنیت ابو یسار اور نسبت ثقفی مکی ہے۔ انہوں نے اپنے والد نیز مجاہد، عکرمہ اور طاؤس وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے شعبہ، ابو اسحاق، محمد بن مسلم، سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ اور عبداللہ بن سعید وغیرہ نے روایت کی۔ امام احمد، ابن معین، ابوزرعہ اور نسائی نے کہا: ثقہ ہیں، ابن حبان نے ان کا ذکر ''ثقات'' میں کیا ہے۔ امام احمد نے فرمایا کہ سفیان نے فرمایا: عمرو بن دینار کا انتقال ہو گیا تو ان کے بعد ابن ابی نجیح فتوی دیتے تھے۔

[تہذیب التہذیب ۶/۵۴]

ابن بطال: یہ علی بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن جریر الطبری: یہ محمد بن جریر ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص۶۱۳ میں گذر چکے۔

ابن الحاجب:
ان کے حالات ج۱ ص۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن حبان: یہ محمد بن حبان ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص۵۷۴ میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی:
ان کے حالات ج۲ ص۵۷۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر المکی: یہ احمد بن حجر الہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حمدان: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص ۳۷۳ میں گذر چکے۔

ابن خلدون: یہ عبدالرحمٰن بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

ابن الزبیر: یہ عبداللہ بن الزبیر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن القیم: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن ماجہ: یہ محمد بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن المنیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱۱ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوامامہ: یہ صُدیّ بن عجلان الباہلی ہیں:
ان کے حالات ج۳ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

ابوبکر الباقلانی:
ان کے حالات ج۱ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

ابوبکر بن العربی:
ان کے حالات ج۱ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوجعفر بن الزبیر (۶۲۷-۷۰۸ھ)
یہ احمد بن ابراہیم بن الزبیر بن الحسن بن الحسین ہیں، کنیت ابوجعفر اور نسبت ثقفی جیالی اور غرناطی ہے، محدث، اصولی، قاری، مفسر، ادیب اور مؤرخ ہیں، اندلس میں فن عربیت، تجوید قرآن اور روایت حدیث کے امام تھے، اسی کے ساتھ فقہ اور تفسیر میں بھی ان کو مہارت حاصل تھی۔ انہوں نے ابوجعفر احمد بن محمد بن خدیجہ، ابوالحسن حفار، خطیب ابومجد احمد بن الحسین الحضرمی، قاضی ابوالخطاب بن خلیل اور ابوبکر محمد بن احمد یعمری وغیرہ سے علم حاصل کیا، اور خود ان سے ابوحیان نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "شرح الإشارة للباجي" اصول میں، "سبيل الرشاد في فضل الجهاد"، "رد الجاهل عن اعتساف المجاهل"، "البرهان في ترتيب سور القرآن"، اور "تاريخ الأندلس"۔

[تذکرۃ الحفاظ ۴/۲۶۵؛ الدرر الکامنہ ۱/۸۴؛ الدیباج/ ۴۲؛ البدر الطالع ۱/۳۳؛ شذرات الذہب ۶/۱۶؛ بغیۃ الوعاۃ / ۲۹۱؛ طبقات القراء لابن الجزری ۱/۳۹]

ابوجعفر الفقیہ: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۴ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

ابوالحسن العبدری: دیکھئے: العبدری علی بن سعید۔

ابوالحسن علی بن المفضل المقدسی (۵۴۴-۶۱۱ھ)
یہ علی بن المفضل بن علی بن مفرج بن حاتم ہیں، کنیت ابوالحسن، لقب شرف الدین اور نسبت مقدسی اسکندرانی ہے، محدث، مالکی فقیہ اور حافظ حدیث ہیں۔ "ثغر" میں امام صالح ابن بنت معافی، عبدالسلام بن عتیق سفاقسی، ابوطالب لخمی اور ابوطاہر بن عوف سے علم فقہ حاصل کیا، اور ان حضرات کے علاوہ قاضی ابوعبید نعمت بن زیادۃ اللہ الغفاری، اور عبدالرحمٰن بن خلف المقری سے حدیث سنی۔ ایک زمانہ تک اسکندریہ میں نائب قاضی رہے، وہاں کے مدرسہ میں پڑھایا، پھر قاہرہ منتقل ہوگئے، وہاں الصاحب ابن شکر کے قائم کردہ مدرسہ میں پڑھایا، اور خود ان سے شرف عبدالملک بن نصر الفہری، علی بن وہب القشیری المالکی اور محمد بن عبدالخالق ابن طرخان وغیرہ نے

روایت کی۔ حافظ منذری نے کہا: مرحوم مختلف فنون علم کے جامع تھے، حتی کہ جب ان کو تدفین کے لئے تابوت پر لے جایا گیا تو بعض فضلاء نے کہا: ''ابوالحسن! اللہ تم پر رحم کرے، تونے لوگوں سے بہت فرائض ساقط کردیئے''۔

بعض تصانیف: "كتاب في الصيام"، "كتاب الأربعين"، اور"تحقيق الجواب عمن أجيز له مافاته من الكتاب"۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱۳۹۰/۴؛ شذرات الذہب ۴۷/۵؛ نیل الابتہاج ۲۰۰؛ الأعلام ۱۷۵/۵؛ معجم المؤلفین ۲۴۴/۷]

ابوالحسین البصری (؟-۴۳۶ھ)

یہ محمد بن علی بن طیب ہیں، کنیت ابوالحسین اور نسبت بصری ہے، شیخ معتزلہ، متکلم اور اصولی ہیں، بغداد میں اعتزال کی تعلیم دیتے تھے، ان کا ایک بڑا حلقہ تھا، ان ہی سے فخر الدین رازی نے اپنی کتاب ''المحصول'' کے مضامین اخذ کئے۔ ابن خلکان نے کہا: ان کی گفتگو عمدہ، عبارت میٹھی اور مضمون کی فراوانی تھی، اور اپنے وقت کے امام تھے۔ انہوں نے ہلال بن محمد سے حدیث پڑھی، اور خود ان سے ابوعلی بن الولید، ابوالقاسم بن التبان اور خطیب بغدادی نے حدیث پڑھی۔ خطیب بغدادی نے ''تاریخ'' میں لکھا ہے کہ وہ صرف ایک حدیث بیان کرتے تھے، میں نے اس کے متعلق ان سے دریافت کیا تو انہوں نے مجھ سے زبانی وہ حدیث بیان کی جو یہ ہے: "إن مما أدرک الناس من كلام النبوة الأولىٰ إذا لم تستح فاصنع ماشئت" (لوگوں کو پہلی نبوت کی جو بات پہنچی ہے وہ یہ ہے کہ اگر تم کو حیا نہ ہو تو جو چاہے کرو)۔ اور ''النجوم الزاہرۃ'' میں ہے: اصولی ہیں، فن اصول میں ان کی کتاب ''المعتمد فی الأصول'' جیسی کوئی کتاب نہیں لکھی گئی۔

بعض تصانیف: "تصفح الأدلة في أصول الدين"، "شرح الأصول الخمسة"، "كتاب الإمامة وأصول الدين"، "غرر الأدلة"اور "الانتصار في الرد على ابن الراوندی"۔

[تاریخ بغداد ۱۰۰/۳؛ البدایہ والنہایہ ۵۳/۱۲؛ شذرات الذہب ۲۵۹/۳؛ سیر أعلام النبلاء ۵۸۷/۱۷؛ وفیات الأعیان ۲۷۱/۴؛ النجوم الزاہرہ ۳۸/۵؛ معجم المؤلفین ۲۰/۱۱]

ابوحنیفہ: یہ النعمان بن ثابت ہیں:

ان کے حالات ج۱ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوداؤد: یہ سلیمان بن الاشعث ہیں:

ان کے حالات ج۱ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوالدرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج۳ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

ابوزُرعہ الرازی (۲۰۰-۲۶۴ھ)

یہ عبید اللہ بن عبدالکریم بن یزید بن فروخ ہیں، کنیت ابوزرعہ ہے، رازی شہر ''ریّ'' کی طرف نسبت ہے نیز مخزومی ہے۔ محدث وحافظ ہیں۔ انہوں نے ابوعاصم، ابونعیم، قبیصہ بن عقبہ، مسلم بن ابراہیم، ابوالولید الطیالسی اور عبداللہ بن صالح العجلی وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے مسلم، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، اسحاق بن

موسی انصاری، ابوزرعہ دمشقی اور ابوحاتم وغیرہ نے روایت کی۔نسائی نے کہا: ثقہ ہیں۔

یہ ''ری'' کے رہنے والے ہیں، بغداد آئے، یہاں حدیث بیان کی، امام احمد بن حنبل کے ہم نشیں رہے، ان کو ایک لاکھ احادیث یاد تھیں، یہاں تک کہا گیا ہے کہ جو حدیث ابوزرعہ نہیں جانتے ہیں اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔

بعض تصانیف: ''مسند''۔

[تہذیب التہذیب ۷/۳۰؛ طبقات الحنابلہ ۱/۱۹۹؛ تاریخ بغداد ۱۰/۳۲۶؛ الأعلام ۴/۳۵۰؛ معجم المؤلفین ۶/۲۳۹]

ابوسعیدالخدری: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۳ میں گذر چکے۔

ابوشامہ: یہ عبدالرحمٰن بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابوعاصم النبیل: دیکھئے: الضحاک بن مخلد:

ابوالعالیہ: یہ رفیع بن مہران ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ القاسم بن سلام ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابوقتادہ: یہ الحارث بن ربعی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

ابواللیث السمرقندی: یہ نصر بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

اُبی بن کعب:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

الأذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:

ان کے حالات ج۱ص۴۵۰ میں گذر چکے۔

الأسود بن عامر (؟-۲۰۸ھ)

یہ اسود بن عامر شاذان ہیں، کنیت ابوعبدالرحمٰن اور نسبت شامی ہے، حافظ اور محدث تھے۔ انہوں نے شعبہ، حمادَین، ثوری، حسن بن صالح اور جریر بن حازم وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے احمد بن حنبل، ابوشیبہ کے دونوں لڑکے، علی بن المدینی، ابوثور، عمرو الناقد، دارمی اور حارث بن ابی سامہ وغیرہ نے روایت کی۔ ابن المدینی نے کہا: ثقہ ہیں۔ ابوحاتم نے کہا: صدوق اور صالح ہیں۔ ابن سعد نے کہا: صالح الحدیث ہیں۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ''ثقات'' میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱/۳۴۰؛ تذکرۃ الحافظ ۱/۳۶۹؛ العبر ۱/۳۵۴؛ طبقات الحفاظ للسیوطی/۱۵۵]

الأسود بن یزید:

ان کے حالات ج۱۲ص۳۷۹ میں گذر چکے۔

أُسید بن حضیر:

ان کے حالات ج۸ص۳۲۰ میں گذر چکے۔

أُم عطیہ: یہ نسیبہ بنت کعب ہیں:

ان کے حالات ج۱۰ص۳۶۴ میں گذر چکے۔

أُم ہانی:

ان کے حالات ج۲ص۵۸۷ میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج۳ص۴۷۳ میں گذر چکے۔

امیر بادشاہ (؟-تقریباً۹۸۷ھ)

یہ محمد امین بن محمود حسینی ہیں، نسبت حنفی خراسانی بخاری مکی ہے، ''امیر بادشاہ'' سے مشہور ہیں۔ اصولی اور مفسر ہیں۔

بعض تصانیف: ''تيسير التحرير في أصول الفقه''، ''تفسير سورة الفتح''، ''حج مبرور سے چھوٹے بڑے سب گناہ معاف ہوجاتے ہیں''، اس موضوع پر ایک رسالہ، اور ''حرف قد'' کی تحقیق میں ایک رسالہ۔

[الخزانۃ التیموریہ ۳/۲۲؛ کشف الظنون ۱/۴۵۰؛ معجم المؤلفین ۹/۸۰]

انس بن مالک:

ان کے حالات ج۲ص۵۸۷ میں گذر چکے۔

الأوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج۱ص۴۵۱ میں گذر چکے۔

إیاس بن معاویہ:

ان کے حالات ج۱ص۴۵۲ میں گذر چکے۔

ب

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

البراء بن عازب:

ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

بشیر بن أبی مسعود (؟-؟)

یہ بشیر بن ابی مسعود عقبہ بن عمرو انصاری، بدری ہیں، صحابی ہیں۔ انہوں نے اپنے والد سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے لڑکے عبدالرحمٰن، نیز عروہ بن الزبیر، ہلال بن جبر، یونس بن میسرہ بن حلیس وغیرہ نے روایت کی۔ ابن حجر نے بخاری، مسلم اور ابوحاتم کے حوالہ سے ''تہذیب التہذیب'' میں لکھا ہے: یہ مدنی تابعی اور ثقہ ہیں۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ''ثقات'' میں تابعین میں کیا ہے۔ جنگ صفین میں حضرت علیؓ کے ساتھ شریک ہوئے۔

[الإصابہ ۱/۱۶۸؛ الاستیعاب ۱/۱۷۷؛ تہذیب التہذیب ۱/۴۶۶]

بشیر بن سعد (؟-۱۲ھ)

یہ بشیر بن سعد بن ثعلبہ بن الجُلاس خزرجی انصاری صحابی ہیں، غزوہ بدر میں شریک ہوئے، عمرۃ القضاء کے موقع پر حضور ﷺ نے ان کو مدینہ کا حاکم مقرر کیا تھا، حضرت ابوبکرؓ سے بیعت کرنے والے سب سے پہلے انصاری یہی ہیں۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے لڑکے نعمان، ان کے پوتے محمد اور حمید بن عبدالرحمٰن بن عوف نے روایت کی۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خلافت میں حضرت خالد بن ولید کے ساتھ ''عین التمر'' میں تھے اور وہیں شہید ہوئے۔ واقدی نے کہا: حضور ﷺ نے ان کو ''فدک'' کی طرف ایک سریہ میں روانہ کیا تھا، پھر ان کو ''وادی القریٰ'' کی جانب روانہ فرمایا۔

[الإصابہ ۱/۱۶۲؛ تہذیب التہذیب ۱/۴۶۴؛ تہذیب ابن عساکر ۳/۲۶۱؛ الأعلام ۲/۲۹]

البنانی: یہ محمد بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

البیجوری: یہ ابراہیم بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

البیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۹ میں گذر چکے۔

ت

التادلی: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۹ میں گذر چکے۔

التادلی (؟-۷۴۱ھ)

یہ احمد بن عبدالرحمٰن تادلی، فاسی ہیں، فقیہ اور اصولی تھے، ادب، عربیت اور حدیث کے ماہر تھے، مدینہ منورہ کے نائب قاضی رہے، صدر العلماء تھے۔

بعض تصانیف: "شرح علی رسالة ابن أبي زيد"، اور "شرح عمدة الأحكام"۔

[الدیباج ر ص ۸۱؛ معجم المؤلفین ۱ / ۲۶۵]

الترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

التمیمی (۳۱۷-۳۷۱ھ)

یہ عبدالعزیز بن الحارث بن اسد بن اللیث بن سلیمان ہیں، کنیت ابوالحسن اور نسب تمیمی حنبلی ہے، فقیہ، اصولی اور علم الفرائض کے ماہر تھے۔ انہوں نے ابوبکر نیساپوری، نفطویہ اور قاضی محاملی وغیرہ سے روایت کی، ابوبکر عبدالعزیز اور ابوعلی بن ابی موسی کی صحبت میں رہے، انہیں اختلافی مسائل کی بڑی معلومات تھیں۔ خطیب بغدادی نے لکھا ہے کہ انہوں نے ایک حدیث گھڑی ہے، ابن الجوزی نے کہا: خطیب بغدادی نے تعصب سے کام لیا ہے اور امام احمد کے اصحاب کے بارے میں ان کا یہی رویہ ہے۔

ان کی فقہ، فرائض اور اصول میں بعض تصانیف ہیں۔

[البدایہ والنہایہ ۱۱ / ۲۹۸؛ النجوم الزاہرہ ۴ / ۱۴۰؛ طبقات الحنابلہ ر ص ۱۳۹؛ تاریخ بغداد ۱۰ / ۴۶۱؛ معجم المؤلفین ۵ / ۲۴۴؛ الأعلام ۴ / ۱۳۹]

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۰ میں گذر چکے۔

جابر بن عبداللہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد الجرجانی ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

جندب بن عبداللہ (؟- بقول بعض: ۶۰، ۷۰ھ کے درمیان وفات پائی)

یہ جندب بن عبداللہ بن سفیان ہیں، کنیت ابوعبداللہ اور نسبت بجلی علقی ہے، ان کو شرف صحابیت حاصل ہے۔ انہوں نے حضور ﷺ اور حضرت حذیفہؓ سے روایت کی، اور خود ان سے اسود بن قیس، انس بن سیرین، حسن بصری اور صفوان بن محرز وغیرہ نے روایت کی۔ بغوی نے امام احمد کے حوالہ سے کہا: ان کو صحابیت کا شرف نہیں حاصل ہوا۔

[الإصابہ ۱/۲۴۵؛ أسد الغابہ رص ۲۶۰؛ تہذیب التہذیب ۲/۱۱۷؛ الاستیعاب ۱/۲۵۶]

الجوینی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

ح

حبیب بن مسلمہ (۲ ق ھ- ۴۲ھ)

یہ حبیب بن مسلمہ بن مالک بن وہب بن ثعلبہ ہیں، کنیت ابوعبدالرحمٰن اور نسبت فہری قرشی ہے، ابن حجر نے بخاری کے حوالہ سے کہا: ان کو شرف صحابیت حاصل ہے۔ انہوں نے حضور ﷺ سے اور سعید بن زید بن عمرو بن نفیل، اپنے والد مسلمہ اور ابوذر غفاری سے روایت کی، اور خود ان سے زیاد بن جاریہ، ضحاک بن قیس الفہری اور عوف بن مالک وغیرہ نے روایت کی۔ یہ سپہ سالار اور عظیم فاتحین میں سے ہیں، بعض حضرات ان کو خالد بن ولید اور ابوعبیدہ بن جراح کا ہم پلہ قرار دیتے ہیں۔ حضرت ابوبکر صدیق کے عہد میں جہاد کے لئے شام کی طرف نکلے، جنگ یرموک میں شریک ہوئے، ابوعبیدہ کے ساتھ دمشق میں داخل ہوئے، اور ''ارمینیہ'' کے اندر گھس گئے، وہاں ان کے کارنامے اور بہادری کا شہرہ ہوا، ان کو ''حبیب روم'' کہا جاتا ہے، کیونکہ انہوں نے بکثرت ان کے ملک میں داخل ہو کر ان کو زک پہنچائی۔ فتوحات کی تاریخ میں ان کے واقعات کثرت سے ہیں۔

[الإصابہ ۱/۳۰۹؛ تہذیب التہذیب ۲/۱۹۰؛ تہذیب ابن عساکر ۴/۳۵؛ الأعلام ۲/۱۷۲]

حذیفہ بن الیمان:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۲ میں گذر چکے۔

الحسن البصری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحسن بن زیاد:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحسن بن علی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۳ میں گذر چکے۔

الحسین: یہ الحسین بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۳ میں گذر چکے۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

حفصہ بنت عمر بن الخطاب:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

حماد بن سلمہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۶ میں گذر چکے۔

د

الدارمی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ر

الرازی: یہ محمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرأی: یہ ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

الرملی: یہ خیرالدین الرملی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

ز

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۷ میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

زید بن اسلم:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

س

السدی: یہ اسماعیل بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۹ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۹ میں گذر چکے۔

سعد بن اَبی وقاص: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعد الدین التفتازانی: یہ مسعود بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

سفیان الثوری:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

سلمان بن ربیعہ (؟-۳۰ھ)

یہ سلمان بن ربیعہ بن یزید بن عمرو بن سہیم ہیں، کنیت ابوعبداللہ اور نسبت باہلی ہے، صحابی ہیں۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ اور حضرت عمرؓ سے روایت کی، اور خود ان سے سوید بن غفلہ، ابووائل اور ابوعثمان وغیرہ نے روایت کی ہے۔ فتوحات شام میں شریک رہے، حضرت عمرؓ نے ان کو کوفہ کا قاضی بنایا تھا۔ ابن قتیبہ نے کہا: ''عراق میں حضرت عمر کے سب سے پہلے قاضی یہی ہیں''، پھر

حضرت عثمان بن عفانؓ کے دور میں ارمینیہ پر غزوہ کی کمان سنبھالی اوراسی میں شہید ہوئے۔

[الإصابہ ۶۱/۲؛ أسد الغابہ ۲/ ۲۶۳؛ الاستیعاب ۲/ ۶۳۲؛ تہذیب التہذیب ۱۳۶/۴؛ الأعلام ۳/ ۱۶۸]

سلمہ بن الاکوع:

ان کے حالات ج۶ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

سلیمان بن یسار (۳۴-۱۰۷ھ)

یہ سلیمان بن یسار ہیں، کنیت ابوایوب اورنسبت ہلالی، مدنی ہے، فقہاء تابعین میں سے ہیں، ان کا شمار ''مدینہ کے سات فقہاء'' میں ہے۔ انہوں نے حضرت میمونہ، اُم سلمہ، عائشہ، فاطمہ بنت قیس، زید بن ثابت، ابن عباس، ابن عمر اور مقداد بن الاسود وغیرہ سے روایت کی، اورخود ان سے عمرو بن دینار، عبداللہ بن دینار، عبداللہ بن الفضل الہاشمی، صالح بن کیسان، عمرو بن میمون، زہری اور مکحول وغیرہ نے روایت کی ہے۔ حسن بن محمد بن الحنفیہ نے کہا: ہمارے نزدیک سلیمان بن یسار، ابن المسیب سے زیادہ سوجھ بوجھ والے ہیں، ابن المسیب سوال کرنے والے سے کہتے تھے: سلیمان بن یسار کے پاس جاؤ، اس وقت کے سب سے بڑے عالم وہی ہیں۔ امام مالک نے کہا: سلیمان بن یسار، ابن المسیب کے بعد بڑے علماء میں سے تھے۔ ابوزرعہ، ابن معین اورابن سعد نے کہا: ثقہ، معتمد اور فاضل ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۲۲۸/۴؛ تذکرۃ الحفاظ ۸۵/۱؛ النجوم الزاہرہ ۲۵۲/۱؛ الأعلام ۲۰۱/۳؛ سیر أعلام النبلاء ۴/ ۴۴۴]

سہل بن سعد الساعدی:

ان کے حالات ج۸ ص ۳۲۲ میں گذر چکے۔

سہیل بن ابی صالح (؟-؟)

یہ سہیل بن ابی صالح السمان ہیں، کنیت ابویزید اورنسبت مدنی ہے، محدث اور حافظ حدیث تھے۔ انہوں نے اپنے والد، نیز سعید بن المسیب، حارث بن مخلد انصاری، سعید بن یسار اور عطاء بن یزید اللیثی وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے ربیعہ، یحیی بن سعید انصاری، موسی بن عقبہ، مالک، ابن ابی حازم اور سلیمان بن بلال وغیرہ نے روایت کی۔

ابن سعد نے کہا: ثقہ اور کثرت سے حدیث بیان کرنے والے ہیں۔ ترمذی نے نقل کیا ہے کہ سفیان بن عیینہ نے کہا: ہم سہل بن ابی صالح کو حدیث میں ''ثبت'' شمار کرتے تھے۔ امام احمد نے فرمایا: ان کی احادیث بہت صحیح ہیں، اوراسماعیل بن عیاش نے ذکر کیا ہے کہ انہوں نے ستر صحابہ کو پایا۔

[تہذیب التہذیب ۲۶۳/۴؛ شذرات الذہب ۲۰۸/۱؛ طبقات خلیفہ بن خیاط/۲۶۶؛ سیر أعلام النبلاء ۴۵۸/۵]

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

ش

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسی ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص ۶۰۰ میں گذر چکے۔

الشاطبی: یہ القاسم بن فیرّہ ہیں:
ان کے حالات ج۴ ص۵۹۴ میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۷۱ میں گذر چکے۔

الشربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۷۱ میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۷۲ میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۷۲ میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص۶۰۱ میں گذر چکے۔

شیخین:
ان کے حالات ج۱ ص۴۷۳ میں گذر چکے۔

ص

صاحب الاختیار: یہ عبداللہ الموصلی ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص۶۱۷ میں گذر چکے۔

صاحب البرہان: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص۴۷۳ میں گذر چکے۔

صاحب البزدوی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۵۴ میں گذر چکے۔

صاحب التحریر: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۴۲ میں گذر چکے۔

صاحب تحفۃ الذاکرین: یہ محمد بن علی الشوکانی ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص۶۰۱ میں گذر چکے۔

صاحب التوضیح: یہ عبیداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص۴۸۹ میں گذر چکے۔

صاحب الجوہرہ: یہ ابراہیم بن حسن ہیں:
ان کے حالات ج۱۰ ص۳۵۷ میں گذر چکے۔

صاحب الدر المختار: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

صاحب العنایہ: یہ محمد بن محمد بن محمود البابرتی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

صاحب المحصول: یہ محمد بن عمر الرازی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

صاحب مسلم الثبوت: یہ محبّ اللہ بن عبد الشکور ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

صاحب المغنی: یہ عبد اللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

صاحب المہذب: یہ ابراہیم بن علی الشیر ازی ابو اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۲ میں گذر چکے۔

ض

الضحاک: یہ الضحاک بن قیس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الضحاک بن مخلد (۱۲۲-۲۱۲ھ)

یہ ضحاک بن مخلد بن ضحاک بن مسلم بن ضحاک ہیں، کنیت ابوعاصم نبیل ہے اور نسبت بصری، شیبانی ہے، اپنے دور کے حفاظ حدیث کے شیخ تھے۔ انہوں نے یزید بن ابی عبید، ایمن بن نایل، شبیب بن بشر، عثمان بن سعد الکاتب، ابن ابی ذئب اور اوزاعی وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے جریر بن حازم (جو ان کے مشائخ میں سے ہیں)، علی بن المدینی، عباس بن عبد العظیم العنبری اور عبد اللہ بن محمد المسندی وغیرہ نے روایت کی۔ ابن معین اور عجلی نے کہا: ثقہ اور بڑے محدث ہیں۔ ابوحاتم نے کہا: صدوق ہیں۔ ابن سعد نے کہا: ثقہ، فقیہ تھے۔ عمرو بن شبۃ نے کہا: بخدا! میں نے کسی کو ویسا نہیں دیکھا۔

[تہذیب التہذیب ۴/۴۵۰؛ الجواہر المضیۃ ۱/۲۶۳؛ العبر ۱/۳۶۲؛ الأعلام ۳/۳۱۰؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/۳۶۶]

ط

الطبرانی: یہ سلیمان بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۳ میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

طلحہ بن عبید اللہ:

ان کے حالات ج۹ ص ۳۲۲ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

عابد السندی (؟-۱۲۵۷ھ)

یہ محمد بن عابد بن احمد بن علی بن یعقوب ہیں، کنیت ابو عبد اللہ ہے اور نسبت انصاری خزرجی ہے، پیدائش سندھ میں ہوئی، حضرت ابو ایوب انصاری کی نسل سے ہیں، حنفی فقیہ، حدیث سے واقف قاضی تھے، اصلاً شمالی حیدر آباد سندھ کے لبِ دریا شہر ''سیون'' سے تعلق رکھتے تھے، انہوں نے محمد بن سلیمان الجحام، ان کے بھائی ابو القاسم بن سلیمان الجحام، صدیق بن علی المزجاجی، عبد الرزاق البکاری، مفتی زبید عبد الرحمٰن بن سلیمان الاہدل، اپنے چچا محمد حسین بن محمد انصاری سندھی اور مکہ مکرمہ میں مفتی مالکیہ حسین مغربی وغیرہ سے روایت کی۔

یمن میں ''زبید'' کے قاضی رہے، اور وہاں سے منصور باللہ کی طلب پر ''صنعاء'' منتقل ہوگئے، مہدی عبد اللہ نے ان کو محمد علی باشا کے پاس روانہ کیا، محمد علی باشا نے ان کو علماء مدینہ منورہ کا صدر بنا دیا، وہ سنت کی اشاعت، اہل زمانہ کی جفا پر صبر اور تصنیف و تالیف میں لگے رہے۔

بعض تصانیف: **''طوالع الأنوار على الدرالمختار''، ''جواز الاستغاثة والتوسل''، ''حصر الشارد في أسانيد محمد عابد''، ''المواهب اللطيفة على مسند الإمام أبي حنيفة''، ''شرح بلوغ المرام لابن حجر''، ''ترتيب مسند الإمام الشافعي''** (اسے ابواب فقہیہ کے طرز پر مرتب کیا ہے)، اور **''ديوان عابد السندي''**۔

[البدر الطالع ۲/۲۲۷؛ الرسالۃ المستطرفۃ/۸۵؛ فہرس الفہارس ۲/۲۰۷؛ إیضاح المکنون ۱/۱۹۶؛ الأعلام ۶/۱۸۰]

عبد الرحمٰن بن عوف:

ان کے حالات ج۲ ص ۶۰۴ میں گذر چکے۔

العبدری (؟-۴۹۳ھ)

یہ علی بن سعید بن عبد الرحمٰن بن محرز بن ابی عثمان ہیں، ابو الحسن عبدری سے مشہور ہیں، عبد الدار بن قصی کی طرف منسوب ہیں، فقیہ اور اصولی ہیں۔ ابو محمد بن حزم الظاہری سے علم حاصل کیا، اور ابن حزم نے بھی ان سے علم حاصل کیا ہے، پھر یہ بغداد آگئے، اور ابن حزم کے مسلک کو ترک کر کے ابو اسحاق شیرازی اور ابو بکر شاشی سے فقہ شافعی پڑھی، اور قاضی ابو الطیب طبری، قاضی ابو الحسین ماوردی اور ابو محمد الحسن بن علی جوہری وغیرہ سے حدیث سنی، اور خود ان سے ابو القاسم بن السمرقندی، ابو الفضل محمد بن محمد بن عطاف، سعد الخیر ی اور محمد انصاری وغیرہ نے روایت کی۔

بعض تصانیف: **''الكفاية في مسائل الخلاف''**۔

[طبقات الشافعیہ ۳/۲۹۸؛ کشف الظنون/ ۱۴۹۹؛ معجم المؤلفین ۷/۱۰۰]

عبدالغنی النابلسی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن بریدہ:

ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

عثمان بن حنیف (؟-۴۱ھ کے بعد)

یہ عثمان بن حنیف بن وہب بن عکیم بن ثعلبہ بن حارث ہیں، کنیت ابوعمرو اور نسبت انصاری اوسی ہے، صحابی ہیں، ''احد'' اور اس کے بعد کے غزوات میں شریک ہوئے، حضرت عمر بن الخطاب نے ان کو سوادِ (عراق) کا والی مقرر کیا تھا، پھر حضرت علیؓ نے ان کو بصرہ کا حاکم مقرر کیا۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے بھتیجے ابوامامہ بن سہل نے اور عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ اور عمارہ بن خزیمہ بن ثابت نے روایت کی۔

''الاستیعاب'' میں ہے: ''حضرت عمر بن الخطابؓ نے کسی کو عراق روانہ کرنے کے لئے صحابہ کرام سے مشورہ کیا تو سب نے متفقہ طور پر عثمان بن حنیف کا نام پیش کیا اور کہا: اگر آپ ان کو اس سے بھی اہم کام پر روانہ کرنا چاہیں تو کر سکتے ہیں، کیونکہ ان میں بصیرت، عقل، علم اور تجربہ ہے، حضرت عمرؓ نے ان کو اور حضرت حذیفہ بن الیمان کو یہ ذمہ داری سونپی کہ سرزمین عراق کی پیائش کریں، چنانچہ ان دونوں نے پیائش کی تاکہ عراق پر بیت المال کے لئے خراج کتنا مقرر ہو معلوم ہو سکے۔

[الإصابہ ۲/ ۴۵۹؛ الاستیعاب ۳/ ۱۰۳۳؛ تہذیب التہذیب ۷/ ۱۱۲؛ الأعلام ۴/ ۳۶۵؛ الخراج لأبی یوسف ص ۳۷]

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

عثمان بن مظعون (؟-۲ھ)

یہ عثمان بن مظعون بن حبیب بن وہب بن حذافہ بن جمح بن عمرو ہیں، کنیت ابوالسائب ہے اور نسبت قرشی جمحی ہے، صحابی ہیں، تیرہ افراد کے بعد مسلمان ہوئے، حبشہ کی پہلی ہجرت کرنے والوں میں سے ہیں، بقیع میں سب سے پہلے ان ہی کو دفن کیا گیا، یہ ان لوگوں میں سے تھے جنہوں نے عہد جاہلیت میں شراب حرام کر لی تھی، ابراہیم بن رسول اللہ ﷺ کا انتقال ہوا تو حضور ﷺ نے فرمایا: ''**الحق بالسلف الصالح عثمان بن مظعون**'' (سلف صالح عثمان بن مظعون سے جا ملے)، حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عثمان بن مظعون کو ان کی وفات کے بعد بوسہ دیا، آپ رو رہے تھے، آنکھوں سے آنسو جاری تھا، راوی نے کہا: عثمان بن مظعون کا انتقال ہوا، ان کا جنازہ لے جا کر دفن کر دیا گیا تو حضور ﷺ نے ایک شخص کو ایک پتھر لانے کا حکم دیا، وہ اس کو اٹھا نہ سکے، حضور ﷺ نے آستین چڑھائی اور اس پتھر کو اٹھا کر ان کے سرہانے رکھ دیا، اور فرمایا: ''**ليعلم بها قبر أخي وأدفن إليه من مات من أهلي**'' (تاکہ معلوم ہو کہ یہ میرے بھائی کی قبر ہے، اور میں ان کے قریب اپنے گھر والوں کو دفن کروں)۔

[الإصابہ ۲/ ۴۶۴؛ أسد الغابہ ۳/ ۴۹۵؛ الاستیعاب ۳/ ۱۰۵۳؛ تہذیب الأسماء واللغات ۱/ ۳۲۵؛ أعلام النبلاء ۱/ ۱۵۳؛ السنن الکبری للبیہقی ۳/ ۴۱۲ طبع دارالمعرفہ]

العدوی: یہ علی بن احمد مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

عروہ بن الزبیر:
ان کے حالات ج ۲ص ۶۰۶ میں گذر چکے۔

العز بن عبد السلام: یہ عبد العزیز بن عبد السلام ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص ۶۰۷ میں گذر چکے۔

عطاء بن ابی رباح:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عقبہ بن عامر:
ان کے حالات ج ۲ص ۶۰۷ میں گذر چکے۔

عقیل بن ابی طالب (؟-۶۰ھ)

یہ عقیل بن عبد مناف (ابی طالب) ابن عبد المطلب بن ہاشم ہیں، کنیت ابو یزید اور نسبت قرشی ہے، صحابی ہیں، حضرت علی وجعفر کے باپ شریک بھائی ہیں، آپ دونوں سے بڑے تھے، حضور ﷺ نے ان سے فرمایا: "إني أحبك حبين، حباً لقرابتك، وحباً لما كنت أعلم من حب عمي إياك" (مجھے تم سے دُہری محبت ہے: ایک رشتہ داری کی محبت، دوسری یہ کہ مجھے معلوم ہے کہ میرے چچا تم سے محبت کرتے تھے)، حضرت عقیل مشرکین کے ساتھ بدر میں بالجبر آنے والوں میں سے تھے، اسی دن قید ہو گئے، ان کے پاس مال نہ تھا، ان کا زر فدیہ ان کے چچا عباسؓ نے دیا، پھر حدیبیہ سے پہلے مسلمان ہو کر آئے، اور ۸ھ میں ہجرت کر کے حضور ﷺ کے پاس آئے، غزوہ "موتہ" میں شریک ہوئے۔ انہوں نے حضور ﷺ سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے لڑکے محمد، ان کے پوتے عبد اللہ بن محمد بن عقیل نے اور عطاء، ابی صالح السمان اور حسن بصری وغیرہ نے روایت کی۔ اپنے بھائی حضرت علیؓ کی خلافت میں ان سے علاحدہ ہو گئے اور ایک قرض کے سلسلہ میں حضرت معاویہ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔

[الإصابہ ۲/۴۹۴؛ الاستیعاب ۳/۱۰۷۸؛ أسد الغابہ ۳/۵۶۰؛ تہذیب التہذیب ۷/۲۵۴؛ الأعلام ۵/۳۹]

عکرمہ:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

العلائی (۶۹۴-۷۶۱ھ)

یہ خلیل بن کیکلدی بن عبد اللہ ہیں، کنیت ابو سعید اور نسبت علائی دمشقی شافعی ہے، محدث، فقیہ اور اصولی ہیں، ترکی فوجی تھے، پھر فقہاء کے لباس کو اختیار کر لیا۔ کمال الدین زملکانی اور برہان الدین بن فرکاح سے علم فقہ حاصل کیا، اور مزی وغیرہ سے علم حدیث پڑھا، دمشق کے مدرسہ اسدیہ وغیرہ میں درس دیا، پھر مدرسہ "صلاحیہ" میں مدرس ہو کر بیت المقدس آ گئے، یہاں ایک طویل زمانہ تک قیام رہا، اخیر عمر تک درس وتدریس، روایتِ حدیث، افتاء اور تصنیف میں لگے رہے۔ ذہبی نے ان کا ذکر اپنی "معجم" میں اور حسینی نے کیا ہے، انہوں نے کہا: فقہ، نحو اور اصول میں امام تھے، اور علم حدیث وعلم رجال کے ماہر تھے۔

بعض تصانیف: "المجموع المذهب في قواعد المذهب"،

"الأشباه والنظائر"، "برهان التيسير في عنوان التفسير"، "الأربعين في أعمال المتقين"، "مقدمة نهاية الأحكام"، اورعلم اصول میں چند رسائل ہیں۔

[شذرات الذہب ۶/ ۱۹۰؛ طبقات الحفاظ رص ۵۲۸؛ الدرر الکامنہ ۲/ ۱۷۹؛ الأعلام ۲/ ۳۲۱؛ معجم المؤلفین ۴/ ۱۲۷]

علقمہ بن قیس:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمار بن یاسر:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

عمران بن حصین:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم (؟ - ۵۳ھ)

یہ عمرو بن حزم بن زید بن لوذان ہیں، کنیت ابوضحاک اور نسبت انصاری ہے، صحابی ہیں، خندق اور بعد کے غزوات میں شریک ہوئے، حضور علیہ السلام نے ان کو نجران کا والی بنایا تھا، اور ان کے لئے ایک طویل عہد نامہ لکھا جس میں ہدایات اور شرعی احکام ہیں۔ انہوں نے حضور علیہ السلام سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے لڑکے محمد، ان کی اہلیہ سودہ بنت حارثہ، ان کے پوتے ابوبکر بن محمد، نیز زیاد بن نعیم حضرمی، نضر بن عبداللہ وغیرہ نے روایت کی۔ مسند ابی یعلیٰ میں ثقہ رجال والی سند کے ساتھ ہے کہ انہوں نے یزید کے لئے بیعت کے معاملہ میں حضرت معاویہؓ سے زبردست بحث کی تھی۔

[الإصابہ ۲/ ۵۳۲؛ تہذیب التہذیب ۸/ ۲۰؛ الکامل لابن الأثیر ۳/ ۱۹۶؛ الأعلام ۵/ ۲۴۴]

عمرو بن دینار:

ان کے حالات ج ۷ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

عمرو بن سلمہ:

ان کے حالات ج ۶ ص ۴۹۴ میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

عمیرہ البرلسی: یہ احمد عمیرہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۲ میں گذر چکے۔

عون بن ابی جحیفہ (؟-۱۱۶ھ)

یہ عون بن ابی جحیفہ وہب بن عبداللہ ہیں، نسبت سوائی کوفی ہے، تبع تابعین میں سے ہیں۔ انہوں نے اپنے والد، مسلم بن رباح ثقفی،

منذر بن جریر بجلی اور عبدالرحمٰن بن سمیر وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے شعبہ، ثوری، قیس بن الربیع، مالک بن مغول اور ابوخالد الدالانی وغیرہ نے روایت کی۔ ابن معین، ابوحاتم اور نسائی نے کہا: ثقہ ہیں۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ''ثقات'' میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۸/ ۱۷۰؛ طبقات ابن سعد ۶/ ۳۱۹؛ الجرح والتعدیل ۶/ ۳۸۵؛ طبقات خلیفہ؛ سیر أعلام النبلاء ۵/ ۱۰۵]

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۲ میں گذر چکے۔

ف

فخر الدین الرازی: یہ محمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

ق

القاضی ابوالطیب: یہ طاہر بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

القاضی عیاض: یہ عیاض بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

القسطلانی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

قیس بن سعد (؟-۶۰ھ)

یہ قیس بن سعد بن عبادہ بن دلیم بن حارثہ ہیں، کنیت ابوعبدالملک اور نسبت انصاری خزرجی ہے، صحابی، حکمراں، عرب کے ہوشیار ترین، ذی رائے، جنگی چالوں کے ماہر اور ایک مشہور سخی ہیں۔ حضرت انس بن مالک نے کہا: قیس بن سعد حضور علیہ السلام کے لئے ایسے ہی

تھے جیسے امیر قوم کے لئے داروغہ ہوتا ہے۔ انہوں نے حضور ﷺ سے اور اپنے والد، نیز عبداللہ بن حنظلہ بن ابی عامر الراہب سے روایت کی، اور خود ان سے انس، عبدالرحمٰن بن ابی لیلی، عامر الشعبی اور عروہ بن الزبیر وغیرہ نے روایت کی۔ حضرت علیؓ کی خلافت میں ان کے ساتھ تھے، حضرت علیؓ نے ان کو ۳۶-۳۷ھ میں مصر کا حاکم مقرر فرمایا، پھر ان کو ہٹا کر محمد بن ابی بکر کو مقرر کیا، وہ حضرت علیؓ کی خدمت میں لوٹ آئے، اور جنگ صفین میں حضرت علیؓ کے ہراول دستہ میں تھے، پھر حضرت حسن بن علی کے ساتھ رہے یہاں تک کہ انہوں نے حضرت معاویہ سے صلح کر لی، تو وہ مدینہ لوٹ آئے، اور حضرت معاویہ کے اخیر عہد خلافت میں ان کی وفات مدینہ میں ہوئی۔ ان سے سولہ احادیث مروی ہیں۔

[الإصابہ ۳/۲۴۹؛ تہذیب التہذیب ۸/۳۹۵؛ النجوم الزاہرہ ۱/۸۳؛ صفۃ الصفوۃ ۱/۳۰۰؛ الأعلام ۶/۵۶]

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبیداللہ بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

کعب بن مالک:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

ل

اللیث بن سعد:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

م

المازری: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

مالک بن الحویرث (؟-۹۴، اور ایک قول ۷۴ھ ہے)

یہ مالک بن الحویرث بن اُشیم بن زیاد بن حشیش بن عوف ہیں، کنیت ابوسلیمان اور نسبت لیثی ہے، صحابی ہیں، بادیہ میں رہنے والے تھے۔ انہوں نے حضور ﷺ سے روایت کی، اور ان سے ابوقلابہ الجرمی، بنی عقیل کے آزاد کردہ غلام ابوعطیہ، نصر بن عاصم اللیثی اور سوار الجرمی وغیرہ نے روایت کی۔

[الإصابہ ۳/ ۳۴۲؛ الاستیعاب ۳/ ۱۳۴۹؛ تہذیب التہذیب ۱۰/ ۱۳]

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

محمد بن سلمہ:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

المروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۴ میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحیی المزنی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۴ میں گذر چکے۔

معاذ بن جبل:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

المغیرہ بن شعبہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۶ میں گذر چکے۔

المقدسی (۵۴۱-۶۰۰ھ)

یہ عبدالغنی بن عبدالواحد بن علی بن سرور ہیں، کنیت ابو محمد اور نسبت مقدسی، جماعیلی، دمشقی حنبلی ہے، محدث اور حافظ حدیث تھے، بعض علوم کے ماہر تھے، خلق قرآن کے مسئلہ میں ان کو آزمایا گیا، اہل تاویل نے ان کا خون بہادینے کا فتوی دیا، مصر سفر کر گئے، اور تا وفات وہیں قیام رہا۔

بعض تصانیف: "عمدة الأحكام من كلام خير الأنام"، "النصيحة في الأدعية الصحيحة"، "الكمال في أسماء الرجال"، "الدرة المضيئة في السيرة النبوية"، "المصباح في عيون الأحاديث الصحاح"، اور "الصلات من الأحياء إلى الأموات"۔

[شذرات الذہب ۴/ ۳۴۵؛ البدایہ والنہایہ ۱۳/ ۳۸؛ الأعلام ۴/ ۱۶۰؛ معجم المؤلفین ۵/ ۲۷۵]

المنذری (۵۸۱-۶۵۶ھ)

یہ عبدالعظیم بن عبدالقوی بن عبداللہ بن سلامہ بن سعد ہیں، کنیت ابو محمد ہے، لقب زکی الدین ہے، نسبت المنذری ہے، محدث، حافظ حدیث اور فقیہ تھے، علم قراءت، لغت اور تاریخ کے ماہر تھے، صحیح وکمزور احادیث کی پہچان میں ان کو بڑی رسائی حاصل تھی، اسماء رجال حفظ تھے۔ امام ابو القاسم عبدالرحمٰن بن محمد قرشی سے علم فقہ حاصل کیا، اور ابو عبداللہ ارتاحی، محمد بن سعید مامونی، مطہر بن ابی بکر بیہقی اور حافظ علی بن مفضل مقدسی وغیرہ سے حدیث سنی۔

بعض تصانیف: "شرح التنبیہ للشیرازی"، فروع فقہ شافعی میں، "الترغيب والترهيب"، "مختصر سنن أبي داؤد"، "مختصر صحيح مسلم" اور "كفاية المتعبد وتحفة المتزهد"۔

[البدایہ والنہایہ ۱۳/۲۱۲؛ طبقات الشافعیہ ۵/۱۰۸؛ الأعلام ۴/۱۵۵؛ معجم المؤلفین ۵/۲۶۴]

ن

نافع بن الحارث (؟-؟)

یہ نافع بن حارث بن کلدہ ہیں، کنیت ابوعمر اور نسبت ثقفی طائفی ہے، حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ ان لوگوں میں سے تھے جو طائف سے خدمت نبوی میں حاضر ہوئے، اسلام لائے، جنگوں میں شریک رہے، یہ عتبہ بن غزوان کے ساتھ اس وقت تھے جب ان کو حضرت عمرؓ نے ''اھواز'' اور ''اُبُلَّہ'' روانہ کیا، عتبہ نے بصرہ میں پڑاؤ ڈالا، ''اُبُلَّہ'' کو فتح کیا، وہاں بہت سارا مال غنیمت ملا، اس کی اطلاع حضرت عمرؓ کو دی، نافع نے حضرت عمرؓ سے بصرہ میں گھر بنانے کی اجازت لی، چنانچہ یہ وہاں سب سے پہلے گھر بنانے والے ہیں، وہاں انہوں نے گھوڑے پال رکھے تھے۔

[الإصابہ ۳/۵۴۴؛ الاستیعاب ۴/۱۴۸۹؛ میزان الاعتدال ۴/۲۴۱؛ الأعلام ۸/۳۱۷]

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

النعمان بن بشیر:

ان کے حالات ج ۵ ص ۴۹۶ میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۷ میں گذر چکے۔

و

وائل بن حجر:

ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

واثلہ بن الاسقع:

ان کے حالات ج ۶ ص ۴۹۸ میں گذر چکے۔

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۱۵

ثأر ـــــ جمّاء

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

© جملہ حقوق بحق وزارت اوقاف واسلامی امور کویت محفوظ ہیں
پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
F-161، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً
فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۱۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۰	ثأر	۳۱-۳۴
۱	تعریف	۳۱
۲	متعلقہ الفاظ: قصاص	۳۱
۳	دور جاہلیت میں خون کا مطالبہ کرنا	۳۱
۶	خون کے مطالبہ کے متعلق شرعی احکام	۳۲
۹	جاہلیت کے طریقہ پر خون کا بدلہ لینے کی حرمت اور قصاص کی مشروعیت کی حکمت	۳۴
۱-۵	ثبوت	۳۵-۳۶
۱	تعریف	۳۵
	ثبوت سے متعلق شرعی احکام	۳۵
۲	ثبوت نسب	۳۵
۳	مہینہ کا ثبوت	۳۵
۴	حقوق کا ثبوت	۳۶
۵	حدیث کا ثبوت	۳۶
	ثغور	۳۶
	دیکھئے: رباط	
	ثلج	۳۶
	دیکھئے: میاہ اور تیمّم	
۱-۲۴	ثمار	۳۷-۵۲
۱	تعریف	۳۷

فقرہ	عنوان	صفحہ

۲-۳	متعلقہ الفاظ: فواکہ، زروع	۳۷
۴	ثمار سے متعلق شرعی احکام	۳۷
	اول: پھل کی زکاۃ	۳۷
۵	الف: وہ پھل جن میں زکاۃ واجب ہے	۳۷
۶	ب: پھل کا نصاب	۳۸
۷	ج: پھل میں زکاۃ واجب ہونے کا وقت	۳۸
۸	د: پھل کی زکاۃ میں وجوب کی مقدار	۳۹
۹	دوم: پھلوں کی بیع	۳۹
۱۰	الف: پھلوں کے نکلنے سے پہلے ان کی بیع	۳۹
۱۱	ب: پھلوں کے نکلنے کے بعد بدو صلاح سے قبل ان کی بیع	۴۰
۱۲	ج: بدو صلاح کے بعد پھل کی بیع	۴۱
۱۳	ان پھلوں کی بیع جو یکے بعد دیگرے نکل رہے ہوں	۴۱
۱۴	درخت کو بیچتے وقت پھلوں کی ملکیت	۴۲
۱۷	فروخت شدہ پھلوں میں ہلاک ہونے والے پھلوں کو منہا کرنا	۴۴
۱۸	سوم: پھلوں کو رہن رکھنا	۴۵
۱۹	چہارم: پھلوں میں شفعہ	۴۶
۲۰	پہلی صورت: پھل کی بیع درخت کے ساتھ ہونے میں شفعہ	۴۷
۲۱	دوسری صورت: صرف پھل کی فروخت میں شفعہ	۴۷
۲۲	جس زمین میں حق شفعہ ہو اس میں مشتری کے پاس پھل کا پیدا ہونا	۴۷
۲۳	پنجم: زمین میں پھل کی پیداوار کے ایک حصہ کی اجرت پر کام کرنا	۴۹
۲۴	ششم: پھلوں کی چوری	۵۰
۱-۴۴	**ثمن**	۵۲-۷۸
۱	تعریف	۵۲
۲-۳	متعلقہ الفاظ: قیمت، سعر	۵۳
۴	ثمن عقد بیع کا ایک رکن ہے	۵۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵-۲۰	ثمن کی شرائط	۵۳-۶۶
۶	پہلی شرط: ثمن کی تعیین	۵۳
۷	دوسری شرط: ثمن کا مال ہونا	۵۵
۸	بحیثیت ثمن مال کی قسمیں	۵۶
۹	متعین کرنے سے ثمن کا متعین ہونا	۵۷
۱۱	اثمان تعیین سے متعین ہوجاتے ہیں	۵۹
۱۲	تعیین کے ذرائع	۶۰
۱۳	تیسری شرط: متعین ثمن کا مشتری کی ملکیت میں ہونا	۶۰
۱۴	چوتھی شرط: معین ثمن کی سپردگی پر قدرت	۶۰
۱۵	پانچویں شرط: ثمن کی صفت ومقدار کی معرفت	۶۱
۱۹	و: گیہوں کے ڈھیر کی بیع، ہر قفیز ایک درہم میں	۶۳
۲۰	ز: ثمن کی صفت معلوم نہ ہو تو بیع جائز نہیں	۶۴
۲۱	ثمن نقد اور ادھار	۶۶
۲۳	مدت میں اختلاف	۶۷
۲۴	ادھار ثمن ادا کرتے وقت عقد کی جگہ اور اس کے وقت کا اعتبار	۶۸
۲۵	عقد کے بعد ثمن میں اضافہ اور کمی	۶۹
۳۲	ثمن میں بائع کا تصرف	۷۱
۳۳-۴۰	ثمن کی سپردگی	۷۲-۷۵
۴۱	کیا ثمن کے ''حوالہ'' سے مبیع روکنے کا حق باطل ہوجائے گا	۷۵
۴۲	سپردگی کے اخراجات	۷۶
	ثنیا	۷۸
	دیکھئے: استثناء، بیع الوفاء	
۱-۵	**ثني**	۷۸-۷۹
۱	تعریف	۷۸
۲	الف: اونٹ میں ثنی	۷۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	ب: گائے اور بھینس میں ثنی	۷۸
۲	ج: بھیڑ و بکری میں ثنی	۷۹
۳	متعلقہ الفاظ: جذع، حق	۷۹
۵	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۷۹
۱-۲۴	**ثواب**	۸۰-۹۰
۱	تعریف	۸۰
۲-۳	متعلقہ الفاظ: حسنہ، طاعت	۸۰
۴	ثواب سے متعلق احکام	۸۰
۴	اول: اللہ تعالیٰ کی طرف سے ثواب	۸۱
۵	ثواب کا مستحق	۸۱
۸	ثواب والے اعمال اور ان کی شرائط	۸۳
۱۰	بغیر عمل کے ثواب	۸۵
۱۰	اول: دوسرے کو ثواب ہبہ کرنا	۸۵
۱۲	دوم: کیا فرض کفایہ کا ثواب اس شخص کو پہنچے گا جس نے نہ کیا ہو	۸۶
۱۳	سوم: انسان پر جو مصائب آتے ہیں ان پر ثواب ملے گا یا نہیں	۸۶
۱۴	ثواب میں فرق	۸۷
۱۴	الف: مشقت کے اعتبار سے ثواب میں فرق	۸۷
۱۵	ب: وقت کے اعتبار سے ثواب میں فرق	۸۸
۱۶	ج: مقام کے اعتبار سے ثواب میں فرق	۸۸
۱۷	د: عمل میں مصلحت کے اعتبار سے ثواب میں فرق	۸۸
۱۸	ثواب کا باطل ہونا	۸۸
۲۱	دوم: ہبہ میں ثواب	۸۹
۱-۳	**ثول**	۹۱-۹۲
۱	تعریف	۹۱
۲	متعلقہ الفاظ: ہیام	۹۱

صفحہ	عنوان	فقرہ
۹۱	اجمالی حکم	۳
۹۲	**ثیاب**	
	دیکھئے: لباس اور لبس	
۹۴-۹۲	**ثیوبۃ**	۷-۱
۹۲	تعریف	۱
۹۲	متعلقہ الفاظ: بکارت، احصان	۳-۲
۹۳	ثیوبت کا تحقق	۴
۹۳	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۵
۱۰۳-۹۵	**جائحۃ**	۱۴-۱
۹۵	تعریف	۱
۹۵	متعلقہ الفاظ: آفت، تلف	۳-۲
۹۶	جائحہ کی اقسام اور اس کے احکام	۴
۹۶	جائحہ پر مرتب ہونے والے اثرات	۵
۹۶	الف: زکاۃ میں جائحہ کا اثر	۵
۹۷	ب: بیع میں جائحہ کا حکم	۶
۹۸	آفات کی بنیاد پر وضع کرنے کا معیار	۷
۹۸	آفت زدہ مبیع سے ثمن وضع کرنے کی مقدار	۸
۱۰۱	اجارہ میں جائحہ کا اثر	۱۱
۱۰۱	غصب میں جائحہ کا اثر	۱۲
۱۰۲	ودیعت میں جائحہ کا اثر	۱۳
۱۰۲	مہر میں جائحہ کا اثر	۱۴
۱۰۳	**جائز**	
	دیکھئے: جواز	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۲	جائزۃ	۱۰۳-۱۰۹
۱	تعریف	۱۰۳
۲-۵	متعلقہ الفاظ: مکافات، اجر، جزاء، جعل	۱۰۴
۶	شرعی حکم	۱۰۵
۷	اول: بادشاہ کا جائزہ	۱۰۵
۸	دوم: جائزۃ السبق	۱۰۶
۱-۴	جائفہ	۱۰۹-۱۱۱
۱	تعریف	۱۰۹
۲	اجمالی حکم	۱۱۰
	جار	۱۱۱
	دیکھئے: جوار اور شفعہ	
۱-۳	جارحۃ	۱۱۲-۱۱۳
۱	تعریف	۱۱۲
۲	جارحہ کے زخمی کردہ شکار کا حکم	۱۱۲
۳	اس جارحہ کی شرائط جس کا شکار کھانا جائز ہے	۱۱۳
۱-۳	جاریہ	۱۱۴-۱۱۴
۱	تعریف	۱۱۴
۲	متعلقہ الفاظ: فتاۃ، الأمۃ	۱۱۴
۳	فقہی استعمال میں جاریہ کے احکام	۱۱۴
	جاسوسیہ	۱۱۴
	دیکھئے: تجسس	
	جامع	۱۱۵
	دیکھئے: مسجد	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۳	جبار	۱۱۵-۱۱۶
۱	تعریف	۱۱۵
۲	متعلقہ الفاظ: ضمان	۱۱۵
۳	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۱۱۶
۱-۲۲	جبایۃ	۱۱۷-۱۲۶
۱	تعریف	۱۱۷
۲-۵	متعلقہ الفاظ: حساب، خرص، عرافہ، کتابت	۱۱۷
۶	جبایہ کا حکم	۱۱۷
۷	جبایہ کا محل	۱۱۸
۷	الف: زکاۃ کی وصولی	۱۱۸
۸	اول: جابی کی شرائط	۱۱۸
۸	الف: اسلام	۱۱۸
۹	ب: مکلّف ہونا	۱۱۸
۱۰	ج: صلاحیت	۱۱۸
۱۱	د: زکاۃ وغیرہ کے احکام سے واقفیت	۱۱۹
۱۲	ھ۔ عدالت وامانت	۱۱۹
۱۳	و: اہل بیت میں سے نہ ہونا	۱۱۹
۱۴	دوم: کام کے معاوضہ کی مقدار	۱۲۰
۱۵	سوم: زکاۃ کی وصولی کا طریقہ	۱۲۲
۱۶	چہارم: فئی کی وصولی	۱۲۳
۱۷	الف: جزیہ کی وصولی	۱۲۳
۱۹	ب: خراج کی وصولی	۱۲۴
۲۰	ج: ذمیوں سے عشر کی وصولی	۱۲۴
۲۱	خراج کے جابی کی شرائط	۱۲۵
۲۲	امام کی طرف سے محصلین کا محاسبہ	۱۲۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۹	جبّ	۱۲۷-۱۲۹
۱	تعریف	۱۲۷
۲-۴	متعلقہ الفاظ: عنۃ، خصاء، وجاء	۱۲۷
۵	اجمالی حکم	۱۲۸
۶	وطی کے بعد ''جب'' کا پیش آنا	۱۲۸
۷	جب کی وجہ سے تفریق کا طریقہ	۱۲۸
۸	جب کی وجہ سے تفریق کی نوعیت	۱۲۹
۹	مجبوب کی بیوی کے بچے کا نسب	۱۲۹
۱-۵	جبر	۱۳۰-۱۳۱
۱	تعریف	۱۳۰
۲	شرعی حکم	۱۳۰
۳	پٹی پر مسح	۱۳۰
۴	واجب زکاۃ کی تلافی	۱۳۱
۵	بذریعہ دم تلافی	۱۳۱
۱-۷	جبہۃ	۱۳۲-۱۳۴
۱	تعریف	۱۳۲
۲-۳	متعلقہ الفاظ: جبین، ناصیہ	۱۳۲
۴	جبہہ سے متعلق احکام	۱۳۲
۴	اول: وضو میں پیشانی کا دھونا اور تیمّم میں اس پر مسح کرنا	۱۳۲
۵	دوم: سجدہ میں زمین پر پیشانی رکھنا	۱۳۳
۶	سوم: جبہہ کو بوسہ دینا	۱۳۳
۷	چہارم: جبہہ کے زخم	۱۳۴
	بحث کے مقامات	۱۳۴
۱-۸	جبیرۃ	۱۳۴-۱۴۰
۱	تعریف	۱۳۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲-۳	متعلقہ الفاظ: لصوق ولزوق، عصابہ	۱۳۴
۴	پٹی پر مسح کا حکم	۱۳۵
۵	پٹی پر مسح کی شرائط	۱۳۶
۶	پٹی باندھنے والے کی طہارت کا طریقہ	۱۳۷
۷	پٹی پر مسح کے نواقض	۱۳۸
۸	خف اور پٹی کے مسح کے درمیان فرق	۱۳۹
	جحد	۱۴۰
	دیکھئے: انکار	
۱-۲	**جفنہ**	۱۴۰-۱۴۱
۱	تعریف	۱۴۰
۲	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۱۴۱
	جحود	۱۴۱
	دیکھئے: انکار	
	جدار	۱۴۱
	دیکھئے: حائط	
۱-۱۲	**جد**	۱۴۲-۱۴۷
۱	تعریف	۱۴۲
۲	جد سے متعلق احکام	۱۴۲
۲	نکاح میں دادا کی ولایت	۱۴۲
۳	دادا کا وارث ہونا	۱۴۲
۴	دادا کا نفقہ	۱۴۳
۵	دادا کی شادی کرانا	۱۴۳
۶	دادا کا حق پرورش	۱۴۴
۷	دادا کو زکاۃ دینا	۱۴۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	دادا سے قصاص لینا	۱۴۴
۹	دادا کا پوتے کے مال سے چوری کرنا	۱۴۵
۱۰	دادا کا اپنے پوتے پر زنا کی تہمت لگانا	۱۴۵
۱۱	دادا کی شہادت پوتے کے حق میں	۱۴۶
۱۲	نماز جنازہ کے بارے میں دادا کا درجہ	۱۴۷
	جدۃ	۱۵۲-۱۴۷
۱	تعریف	۱۴۷
۲	جدہ سے متعلق احکام	۱۴۷
۲	جدہ کی میراث	۱۴۷
۳	جدہ اور جدات کے حصے	۱۴۸
۴	جدہ کا محجوب ہونا	۱۴۸
۶	جدہ سے نکاح کی حرمت	۱۴۹
۷	بیوی اور اس کی جدہ کو جمع کرنا حرام ہے	۱۵۰
۸	ظہار میں بیوی کو جدہ سے تشبیہ دینا	۱۵۰
۹	حضانت میں جدہ کا حق	۱۵۰
۱۰	پوتے کے قتل پر جدہ سے قصاص کا حکم	۱۵۱
۱۱	جہاد کے لئے جدہ سے اجازت طلب کرنا	۱۵۱
۴-۱	جدع	۱۵۴-۱۵۲
۱	تعریف	۱۵۲
۲	متعلقہ الفاظ: مثلہ	۱۵۲
۳	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۱۵۳
۴	قیدی اور جنگجو کو مثلہ کرنا	۱۵۳
	جدعاء	۱۵۴
	دیکھئے: جوع	

فقرہ	عنوان	صفحہ
	جدک	۱۵۴
	دیکھئے: کدک	
۱-۷	جدل	۱۵۴-۱۵۷
۱	تعریف	۱۵۴
۲-۴	متعلقہ الفاظ: مناظرہ، مناقشہ، مراء	۱۵۴
۵	جدل کا شرعی حکم	۱۵۵
۵	الف: ممدوح جدل	۱۵۵
۶	ب: مذموم جدل	۱۵۵
۷	حق کے ساتھ جدل کی اہمیت	۱۵۶
۱-۹	جذام	۱۵۷-۱۶۱
۱	تعریف	۱۵۷
۲-۳	متعلقہ الفاظ: برص، بہق	۱۵۷
۴	جذام سے متعلق احکام	۱۵۸
۴	جذام کی بنیاد پر زوجین کے درمیان تفریق	۱۵۸
۵	مجذوم کا لوگوں کے ساتھ ملنا جلنا	۱۵۸
۸	مجذوم کی امامت	۱۶۱
۹	مجذوم سے مصافحہ	۱۶۱
۱-۷	جذع	۱۶۱-۱۶۳
۱	تعریف	۱۶۱
۲	الف: اونٹ میں جذع	۱۶۱
۳	ب: گائے میں جذع	۱۶۲
۴	ج: بھیڑ بکری میں جذع	۱۶۲
۵	متعلقہ الفاظ: ثنی	۱۶۲
۶	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۱۶۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۳	جراح	۱۶۴-۱۶۹
۱	تعریف	۱۶۴
۲-۳	متعلقہ الفاظ: شجاج، فصد	۱۶۴
۴	شرعی حکم	۱۶۵
۵	زخمی کی طہارت	۱۶۵
۶	زخمی میت کو غسل دینے کا حکم	۱۶۶
۷	میدان جنگ کے زخمی کا حکم	۱۶۷
۸	سر، چہرہ اور تمام بدن کے زخم کا حکم	۱۶۷
۱۱	ایسے جانور کا زخم جس کو ذبح کرنا ممکن نہ ہو	۱۶۸
۱۲	شکار کو زخمی کرنا	۱۶۹
۱۳	زخمی کرنے کی وجہ سے شکار کا مالک ہونا	۱۶۹
	جراد	۱۶۹
	دیکھئے: أطعمہ	
۱-	جرب	۱۷۰-۱۷۱
۱	تعریف	۱۷۰
۲	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۱۷۰
	جرباء	۱۷۱
	دیکھئے: جرب	
	جرح	۱۷۱
	دیکھئے: جراح، تزکیہ، شہادۃ	
۱-۲	جرۃ	۱۷۱-۱۷۲
۱	تعریف	۱۷۱
۲	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۱۷۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۴	**جرموق**	۱۷۲-۱۷۳
۱	تعریف	۱۷۲
۲-۳	متعلقہ الفاظ: خف، جورب اور لفافہ	۱۷۲
۴	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۱۷۳
	جریمہ	۱۷۳
	دیکھئے: جنایت	
	جزاف	۱۷۳
	دیکھئے: بیع الجزاف	
۱-۱۳	**جزم**	۱۷۴-۱۷۸
۱	تعریف	۱۷۴
۲-۵	متعلقہ الفاظ: عزم، قصد، نیت، ہمّ، تعلیق، تردد	۱۷۴
۶	شرعی حکم	۱۷۵
۷	الف: اسلام، نماز	۱۷۵
۸	ب: حج وعمرہ	۱۷۶
۹	ج: روزہ اور اعتکاف	۱۷۶
۱۰	د: وضو	۱۷۶
۱۱	عبادت کے منعقد ہونے کے لئے نیت میں جزم کی شرط سے مستثنیٰ صورتیں	۱۷۶
۱۲	عبادات میں تعلیق کی بعض صورتیں	۱۷۷
۱۳	عقود میں صیغۂ جزم	۱۷۷
	جزیرۃ العرب	۱۷۸
	دیکھئے: ارض العرب	
۱-۸۰	**جزیہ**	۱۷۸-۲۳۳
۱	تعریف	۱۷۸
۵-۸	جزیہ کے متعلقہ الفاظ: غنیمت، فئی، خراج، عشر	۱۸۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۹	اسلام میں جزیہ مشروع ہونے کی تاریخ	۱۸۱
۱۰	جزیہ کی مشروعیت پر دلائل	۱۸۴
۱۲	جزیہ کے مشروع ہونے کی حکمت	۱۸۶
۱۲	ا۔ جزیہ مسلمانوں کی حکومت کی اطاعت وفرمانبرداری اوراس کے سامنے سرنگوں ہونے کی علامت ہے	۱۸۶
۱۳	۲۔ جزیہ ذمیوں کے لئے ہدایت پانے کا ذریعہ ہے	۱۸۶
۱۴	۳۔ جزیہ قتل اور ظلم سے خلاصی کا ذریعہ ہے	۱۸۷
۱۵	۴۔ جزیہ مالی آمدنی کا ذریعہ ہے، اس سے اسلامی حکومت کو عام مصالح اور معاشرہ کی بنیادی ضروریات پر خرچ کرنے میں مدد ملتی ہے	۱۸۷
۱۶	جزیہ کی اقسام	۱۸۸
۱۶	اول: جزیہ صلحیہ اور عنویہ	۱۸۹
۱۷	جزیۂ صلحیہ اور عنویہ کے درمیان فرق	۱۸۹
۱۸	دوم: جزیۂ رؤس و جزیۂ عشریہ	۱۹۰
۱۹	جزیہ کی حقیقت	۱۹۰
۲۰	عقد ذمہ	۱۹۲
۲۱	کافر کی طرف سے عقد ذمہ کی پیش کش کو قبول کرنا	۱۹۲
۲۲	عقد ذمہ کے دوارکان	۱۹۳
۲۴	جزیہ کا محل	۱۹۴
۲۵	وہ جماعتیں جن سے جزیہ لینا درست ہے	۱۹۴
۲۶	اہل کتاب	۱۹۴
۲۷	عرب اہل کتاب سے جزیہ وصول کرنا	۱۹۵
۲۸	مجوس	۱۹۶
۳۰	صابئہ سے جزیہ قبول کرنا	۱۹۷
۳۱	مشرکین سے جزیہ لینا	۱۹۸
۳۲	مرتد سے جزیہ لینا	۲۰۰
۳۳	وہ مقامات جہاں جزیہ لے کر کفار کو رکھا جائے گا	۲۰۰

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۰۲	جس پر جزیہ مقرر کیا جائے گا اس کی شرائط	۳۴
۲۰۲	اول: بلوغ	۳۵
۲۰۴	دوم: عقل	۳۷
۲۰۴	سوم: مرد ہونا	۳۸
۲۰۴	چہارم: آزاد ہونا	۳۹
۲۰۵	پنجم: مالی قدرت	۴۰
۲۰۶	ششم: گرجا گھر میں عبادت کرنے والا راہب نہ ہو	۴۱
۲۰۸	ہفتم: اپاہج کرنے والی بیماریوں سے محفوظ ہونا	۴۲
۲۰۹	رجسٹر میں ذمیوں کے نام اور اوصاف درج کرنا	۴۳
۲۰۹	جزیہ کی مقدار	۴۴
۲۱۴	جزیہ کی وصولیابی	۴۹
۲۱۴	جزیہ کی وصولیابی کا وقت	۴۹
۲۱۴	جزیہ واجب ہونے کا وقت	۵۰
۲۱۵	جزیہ کی پیشگی ادائیگی	۵۲
۲۱۶	جزیہ کی ادائیگی میں تاخیر	۵۳
۲۱۶	جزیہ وصول کرنے کا حق دار کون ہے	۵۴
۲۱۷	۱۔ عادل امام کو جزیہ دینے کا حکم	۵۴م
۲۱۷	۲۔ ظالم وجابر امام کو جزیہ دینے کا حکم	۵۵
۲۱۸	۳۔ باغیوں کو جزیہ ادا کرنا	۵۶
۲۱۹	۴۔ ڈاکوؤں کو جزیہ دینے کا حکم	۵۷
۲۱۹	جزیہ کی وصولی کے طریقے	۵۸
۲۱۹	پہلا طریقہ: عمالہ علی الجزیہ	۵۹
۲۲۰	جزیہ وصولی میں عامل کن چیزوں کی رعایت کرے گا	۶۰
۲۲۰	ذمیوں کے ساتھ نرم برتاؤ	۶۰
۲۲۰	جزیہ میں وصول کئے جانے والے اموال	۶۱
۲۲۱	شراب اور خنزیر کے ثمن سے جزیہ کا صول کرنا	۶۲

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۲۲	پیداوار کے وقت تک جزیہ کی تاخیر	۶۳
۲۲۲	قسطوں میں جزیہ کی وصولی	۶۴
۲۲۳	عامل جزیہ کا ذمیوں کے لئے برأت نامہ تحریر کرنا	۶۵
۲۲۳	ناحق کسی چیز کے لینے سے پرہیز کرنا	۶۶
۲۲۴	جزیہ کے عمال کی نگرانی	۶۷
۲۲۵	جزیہ وصول کرنے کا دوسرا طریقہ	۶۸
۲۲۵	جزیہ کو ساقط کرنے والے اسباب	۶۹
۲۲۵	اول: اسلام	۷۰
۲۲۶	ذمی کے مسلمان ہونے کے بعد گزشتہ زمانہ کا جزیہ لینے کا حکم	۷۱
۲۲۸	دوم: موت	۷۲
۲۲۸	سوم: دو سال یا زیادہ کا جزیہ جمع ہونا	۷۳
۲۲۹	چہارم: تنگدستی کا طاری ہونا	۷۴
۲۳۰	پنجم: راہب بننا اور لوگوں سے یکسو ہونا	۷۵
۲۳۰	ششم: جنون	۷۶
۲۳۱	ہفتم: اندھا، اپاہج اور بوڑھا ہونا	۷۷
۲۳۱	ہشتم: ذمیوں کی حفاظت کا نہ ہونا	۷۸
۲۳۲	نہم: جنگ میں مسلمانوں کے ساتھ ذمیوں کی شرکت	۷۹
۲۳۳	جزیہ کے مصارف	۸۰
۲۶۵-۲۳۴	**جعالۃ**	۷۳-۱
۲۳۴	تعریف	۱
۲۳۴	متعلقہ الفاظ: اجارہ	۲
۲۳۴	جعالہ کا حکم اور اس کی مشروعیت کا ثبوت	۳
۲۳۶	جعالہ کے ارکان	
۲۳۶	صیغۂ جعالہ	۴
۲۳۷	متعین شخص کا جعالہ کو رد کر دینا	۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶	عمل کے پورا ہونے سے پہلے عقد جعالہ لازم ہوگا یا نہیں	۲۳۷
	عاقدین	۲۳۸
۷	جعل کرنے والے کی شرائط	۲۳۸
۸	عامل کی شرائط	۲۳۸
۹	عقد جعالہ میں نیابت	۲۳۸
۱۰	محل عقد اور اس کی شرائط	۲۳۹
۱۰-۱۶	عقد کی اقسام	۲۳۹
۱۷	کام میں مشقت	۲۴۰
۱۸	عامل کے حق میں عمل مباح ہو واجب نہ ہو	۲۴۱
۱۹	عمل کے لئے وقت کی تحدید	۲۴۱
۲۰	عمل میں جعل کرنے والے کے لئے نفع ہو	۲۴۱
۲۱	جعل اور اس کی شرائط	۲۴۱
۲۱	جعل کا معلوم ہونا	۲۴۱
۲۲	وہ صورتیں جن میں جعل کا معلوم ہونا شرط نہیں ہے	۲۴۳
۲۳	جعل کے حلال اور مقدور التسلیم ہونے کی شرط	۲۴۳
۲۴	کام پورا ہونے سے پہلے جعل کی ادائیگی	۲۴۴
۲۵	عقد جعالہ کے اثرات	۲۴۴
۲۵	کام پورا ہونے کے بعد عقد جعالہ کا لازم ہونا	۲۴۴
۲۶	جعل کرنے والے کے مال پر عامل کے قبضہ کی حیثیت	۲۴۴
۲۷	عامل کے قبضہ میں رہتے ہوئے مال کے اخراجات	۲۴۵
۳۰	اخراجات وصول کرنے کی خاطر لوٹائے جانے والے مال کو روکنا	۲۴۶
۳۱	جعل کا استحقاق اور اس کی شرائط	۲۴۶
۳۱	جعل پر عمل کی اجازت	۲۴۶
۳۳	جعل کے بغیر عمل کی اجازت	۲۴۷
۳۴	عمل کے اعلان کا سننا اور اس کو جاننا	۲۴۷
۳۵	متعین شخص کے ساتھ اجازت اور جعل کی تخصیص	۲۴۸

فقرہ	عنوان	صفحہ

۳۶	متعین جگہ کے ساتھ اجازت اور جعل کی تخصیص	۲۴۸
۳۸	گم شدہ مال کا پتہ بتانا اور اس کی خبر دینا	۲۴۹
۳۹	عمل سے فارغ ہونا اور جعل کرنے والے کو حوالہ کرنا	۲۵۰
۴۲	جاعل کو سپرد کرنے کا دشوار ہونا	۲۵۲
۴۳	عمل میں عامل کا کسی کو شریک کرنا اور جعل کے استحقاق میں اس کا اثر	۲۵۲
۴۸	فضولی اور نائب کے عقد میں جعل کا مستحق ہونا	۲۵۴
۵۰	جاعل کا جعل کو کم یا زیادہ کرنا یا بدل دینا اور اس کا اثر	۲۵۵
۵۲	عمل میں جاعل کا اضافہ یا کمی کرنا	۲۵۶
۵۳	متعین جعل کے ہلاک ہونے کی صورت میں عامل کس چیز کا مستحق ہوگا	۲۵۶
۵۴	جعل وصول کرنے کے لئے معقود علیہ کو روکنا	۲۵۷
۵۵	عقد اور شریعت دونوں میں مقرر کردہ جعل میں سے کس کا مستحق ہوگا	۲۵۷
۵۷	جعل کے فاسد ہونے کی صورت میں عامل کس چیز کا مستحق ہوگا	۲۵۸
۵۹	عاقدین کا آپس میں اختلاف	۲۵۹
۵۹	الف: عمل کا اعلان سننے اور اس کے جاننے میں اختلاف	۲۵۹
۶۰	ب: عقد میں جعل کی شرائط	۲۵۹
۶۱	ج: عامل کی طرف سے عمل کے ہونے میں اختلاف	۲۵۹
۶۲	د: جعل کی مقدار، جنس اور صفت میں اختلاف	۲۵۹
۶۳	ھ: عقد میں مقررہ عمل کی مقدار میں اختلاف	۲۶۰
۶۴	و: واپس کردہ عین اور عمل کی نوعیت میں اختلاف	۲۶۰
۶۵	عامل اور اس کے شریک کے درمیان اختلاف	۲۶۱
۶۶	عقد جعالہ کا ختم ہونا	۲۶۱
۶۶	اول: اس کو فسخ کرنا اور اس کے اسباب	۲۶۱
۶۷	دوم: اس کا فسخ ہو جانا اور اس کے اسباب	۲۶۲
۶۸	سوم: عقد جعالہ کے فسخ پر مرتب ہونے والے نتائج	۲۶۲
۶۸	عمل شروع کرنے سے پہلے	۲۶۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶۹	عمل شروع کرنے کے بعد	۲۶۲
۷۱	بھگوڑے غلام کی آزادی کی وجہ سے فسخ عقد کا نتیجہ	۲۶۳
۷۲	عقد جعالہ کے فسخ ہونے کا نتیجہ	۲۶۴
۷۳	فسخ کے بعد عامل کے عمل کا حکم	۲۶۵
۱-۴	**جعرانۃ**	**۲۶۶-۲۶۵**
۱	تعریف	۲۶۵
۲-۳	متعلقہ الفاظ: تنعیم، حدیبیہ	۲۶۵
۴	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۲۶۶
	جعل	**۲۶۶**
	دیکھئے: جعالہ	
۱-۲۴	**جَلد**	**۲۷۴-۲۶۷**
۱	تعریف	۲۶۷
۲-۳	متعلقہ الفاظ: ضرب، رجم	۲۶۷
۴	شرعی حکم	۲۶۷
۵	کوڑے مارنے کا ثبوت	۲۶۷
۶	زنا کی حد میں کوڑے مارنا	۲۶۸
۸	حد قذف میں کوڑے لگانا	۲۷۰
۹	شراب نوشی کی حد میں کوڑے مارنا	۲۷۰
۱۰	تعزیر میں کوڑے لگانا	۲۷۱
۱۱	کوڑے مارنے کا طریقہ	۲۷۲
۱۲	وہ اعضاء جن پر کوڑے نہیں لگائے جائیں گے	۲۷۲
۱۳	عذر کی وجہ سے کوڑا مارنے میں تاخیر	۲۷۳
۱۴	کوڑا مارنے کا قصاص	۲۷۴

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۸۵-۲۷۴	جِلد	۲۰-۱
۲۷۴	تعریف	۱
۲۷۴	متعلقہ الفاظ: اَدیم، اِہاب، فروۃ، مسک	۵-۲
۲۷۵	شرعی حکم	۶
۲۷۵	پہلا حکم: قرآن کی جلد چھونا	۶
۲۷۶	دوسرا حکم: اکھڑے ہوئے چمڑے کا محل طہارت سے لگا رہنا	۷
۲۷۶	تیسرا حکم: ذبح شرعی سے چمڑے کا پاک ہونا	۸
۲۷۷	چوتھا حکم: غیر ماکول اللحم جانور کو چمڑے کے لئے ذبح کرنا	۹
۲۷۷	پانچواں حکم: دباغت سے چمڑے کو پاک کرنا	۱۰
۲۷۸	چھٹا حکم: چمڑے سے استنجاء کرنا	۱۱
۲۷۹	ساتواں حکم: چمڑے پر موجود بال کی طہارت	۱۲
۲۸۰	آٹھواں حکم: چمڑے کا کھانا	۱۳
۲۸۰	نواں حکم: چمڑے پہننا اور اس کو استعمال کرنا	۱۴
۲۸۲	دسواں حکم: شہید کے جسم سے چمڑے کا لباس اتارنا	۱۵
۲۸۲	گیارہواں حکم: قربانی کے چمڑے کی بیع	۱۶
۲۸۲	بارہواں حکم: چمڑے کی بیع سلم	۱۷
۲۸۳	تیرہواں حکم: جانور کے چمڑے کے بدلہ میں اس کے اتارنے پر عقد اجارہ	۱۸
۲۸۳	چودہواں حکم: چمڑے کا ضمان	۱۹
۲۸۴	پندرہواں حکم: کھال کی چوری میں ہاتھ کاٹنا	۲۰
۲۸۵	جلسۃ	
	دیکھئے: جلوس	
۲۸۷-۲۸۵	جلالۃ	۶-۱
۲۸۵	تعریف	۱
۲۸۵	شرعی حکم	۲
۲۸۶	باندھنے کی وجہ سے کراہت کا دور ہونا	۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	جلالہ پر سواری	۲۸۷
۵	جلالہ کا جھوٹا	۲۸۷
۶	جلالہ کی قربانی	۲۸۷
۱-۲۵	جلوس	۲۸۷-۲۹۹
۱	تعریف	۲۸۷
۲-۵	متعلقہ الفاظ: قعود، احتباء، افتراش، تورک	۲۸۷
۶	جلوس سے متعلق احکام	۲۸۸
۶	بیٹھ کر اذان واقامت کہنا	۲۸۸
۷	اذان اور اقامت کے درمیان مؤذن کا بیٹھنا	۲۸۹
۸	تحیۃ المسجد سے پہلے بیٹھنا	۲۹۰
۹	نماز میں کھڑے ہونے سے معذور شخص کا بیٹھ کر نماز ادا کرنا	۲۹۰
۱۱	دوسجدوں کے درمیان بیٹھنا	۲۹۱
۱۲	جلسۂ استراحت	۲۹۱
۱۳	تشہد میں بیٹھنا	۲۹۲
۱۴	تراویح میں ہر دو ترویحہ کے درمیان بیٹھنا	۲۹۳
۱۵	منبر پر چڑھنے کے بعد دونوں خطبہ سے پہلے بیٹھنا	۲۹۳
۱۶	دوخطبوں کے درمیان بیٹھنا اور اس کی مقدار	۲۹۴
۱۷	بیٹھ کر خطبہ دینا	۲۹۴
۱۸	ریشم پر بیٹھنا	۲۹۵
۱۹	کھانے پینے کے لئے بیٹھنا	۲۹۵
۲۰	جنازہ کے پیچھے چلنے والے کے لئے جنازہ رکھنے سے قبل بیٹھنا	۲۹۶
۲۱	تعزیت کے لئے بیٹھنا	۲۹۶
۲۲	قبروں پر بیٹھنا	۲۹۷
۲۳	فیصلہ کے لئے مسجد میں بیٹھنا	۲۹۷
۲۴	عورت کو بیٹھا کر حد جاری کرنا	۲۹۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۵	پیشاب کرنے کے لئے بیٹھنا	۲۹۹
۱-۸	جمار	۳۰۰-۳۰۴
۱	تعریف	۳۰۰
۲	اجمالی حکم	۳۰۱
۲	اول: جمار بمعنی کنکریاں جن سے رمی کی جاتی ہے	۳۰۱
۳	رمی کی کنکریوں کی صفت	۳۰۲
۴	کنکریوں کا سائز	۳۰۲
۵	کنکریاں اٹھانے کی جگہ	۳۰۲
۶	رمی جمار کا طریقہ	۳۰۳
۷	رمی جمار کا وقت	۳۰۳
۸	دوم: وہ جمار جس سے استنجاء کیا جاتا ہے	۳۰۳
	جماع	۳۰۴
	دیکھئے: وطء	
۱-۷	جماعۃ	۳۰۴-۳۰۸
۱	تعریف	۳۰۴۴
	اجمالی حکم	۳۰۵
۲	جماعت کی نماز	۳۰۵
۳	جماعت کی کم سے کم تعداد	۳۰۶
۴	ایک کے بدلہ جماعت کو قتل کرنا	۳۰۶
۵	جماعت کے قتل کے بدلہ ایک شخص سے قصاص لینا	۳۰۷
۶	مسلمانوں کی جماعت کے ساتھ رہنا	۳۰۷
	جمع	۳۰۸
	دیکھئے: مزدلفہ	
۱-۱۲	جمع الصلوات	۳۰۸-۳۱۷
۱	تعریف	۳۰۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	شرعی حکم	۳۰۸
۳	سفر کی وجہ سے جمع صلاۃ	۳۰۸
۶	جمع تقدیم کے صحیح ہونے کی شرائط	۳۱۱
۷	جمع تاخیر صحیح ہونے کی شرائط	۳۱۲
۹	مرض کی وجہ سے جمع کرنا	۳۱۳
۱۰	بارش، برف باری اور سردی وغیرہ کی وجہ سے جمع کرنا	۳۱۴
۱۱	خوف کی وجہ سے جمع کرنا	۳۱۶
۱۲	بلاسبب جمع کرنا	۳۱۶
	جمعہ	**۳۱۷**
	دیکھئے: صلاۃ الجمعہ	
۱-۵	**جماء**	**۳۱۷-۳۱۹**
۱	تعریف	۳۱۷
۲	متعلقہ الفاظ: قصماء اور عضباء	۳۱۸
۳	اجمالی حکم	۳۱۸
	تراجم فقہاء	**۳۲۱**

☆☆☆

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

ثأر

تعریف:

۱- لغت میں ''ثأر'' کا معنی خون کرنا یا خون کا مطالبہ کرنا ہے، کہا جاتا ہے: ''ثأرت القتيل وثأرت به'' یعنی میں نے اس کے قاتل کو قتل کر دیا، اسم صفت ثائر ہے[1]۔

''ثأر'' کا ایک معنی ذحل (خون کا بدلہ، کینہ) ہے، کہا جاتا ہے: طلب بذحله، اس نے اس کے خون کے بدلہ کا مطالبہ کیا۔

حدیث میں آیا ہے: ''إن من أعتى الناس على الله يوم القيامة ثلاثة: رجل قتل غير قاتله، ورجل قتل في الحرم، ورجل أخذ بذحول الجاهلية''[2] (قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کے نزدیک لوگوں میں سب سے زیادہ سرکش تین طرح کے لوگ ہوں گے، ایک وہ شخص جو قاتل کے علاوہ کسی اور کو قتل کرے، دوسرا وہ شخص جو حرم میں قتل کرے، تیسرا وہ شخص جو زمانۂ جاہلیت کے خونوں کا بدلہ لے)۔

لفظ ''ثأر'' کا اصطلاحی معنی دوسرے لغوی معنی میں مستعمل ہے، یعنی خون کا مطالبہ کرنا۔

(۱) لسان العرب، النہایہ لابن الأثیر، المفردات للأصفہانی، المعجم الوسیط، معجم مقاییس اللغہ۔

(۲) القرطبی ۲/ ۲۲۵، ۲۲۶ طبع اول دار الکتب ۱۳۵۳ھ۔

حدیث: ''إن من أعتى الناس......'' کی روایت امام احمد نے اپنی مسند (۴/ ۳۲ طبع المیمنیہ) میں ابوشریح سے کی ہے، ہیثمی نے کہا: اس کی روایت امام احمد اور طبرانی نے کی ہے، اور اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں، (مجمع الزوائد ۷/ ۲۷۴ طبع دار الکتاب العربی)۔

متعلقہ الفاظ:

قصاص:

۲- قصاص، قود ہے، اور قود قتل کے بدلہ میں قتل کرنا، یا زخم کے بدلہ میں زخمی کرنا ہے[1]۔

''ثأر'' اور ''قصاص'' کے درمیان فرق یہ ہے کہ قصاص قتل یا زخم میں برابری کو بتاتا ہے اور ''ثأر'' کا لفظ اس مفہوم پر دلالت نہیں کرتا ہے، بلکہ برابری و یکسانیت کے بجائے غلو پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ اس کے معنی میں غصہ کا برانگیختہ ہونا، خون کا مطالبہ اور اس کا بہانا بھی شامل ہیں۔

دور جاہلیت میں خون کا مطالبہ کرنا:

۳- خون کے مطالبہ کے متعلق زمانۂ جاہلیت کے عرف ورواج کے تذکرہ سے تاریخ، تفسیر اور احادیث کی کتابیں بھری پڑی ہیں، ان کتابوں سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ خون کے مطالبہ کا رواج اسلام سے پہلے عرب میں جاگزیں تھا، خون کا مطالبہ ہر اس جگہ مروج تھا جہاں قبیلہ کا نظام حکومت کے قائم مقام تھا، ہر قبیلہ اپنے حسب ونسب اور طاقت وقوت پر فخر کرتا تھا اور اپنے آپ کو دوسروں سے افضل وبرتر تصور کرتا تھا اور قبائل کے درمیان تعلقات کی اساس وبنیاد طاقت تھی، طاقت ہی قانون ودستور تھی، جو طاقتور ہوتا وہ حق پر سمجھا جاتا اگر چہ وہ ظالم ہوتا، قبیلہ کے کسی ایک فرد پر ظلم وزیادتی پورے قبیلہ پر زیادتی متصور ہوتی، اور پورا قبیلہ انتقام میں شامل ہوتا، اور بدلہ لینے میں حد سے تجاوز کر جاتا، مقتول کا قبیلہ صرف قاتل کے قتل پر بس نہیں کرتا، کیونکہ قاتل کو اپنے مقتول کے مساوی نہیں سمجھتا تھا، اسی وجہ سے

(۱) لسان العرب، معجم مقاییس اللغہ، مختار الصحاح، النہایہ لابن الأثیر، القرطبی ۲/ ۲۲۵۔

ہلاکت خیز گھمسان کی جنگیں برپا ہوتی تھیں جوسالہا سال جاری رہتی تھیں۔

۴- زمانۂ جاہلیت میں لوگوں کا خیال تھا کہ جس مقتول کا بدلہ نہیں لیا جاتا ہے اس کی روح پرندہ کا روپ اختیار کر لیتی ہے، اور قبر کے اوپر چکر کاٹتی ہے اور کہتی ہے مجھے سیراب کرو، مجھے میرے قاتل کے خون سے سیراب کرو، جب اس کے قاتل سے بدلہ لے لیا جاتا ہے، تو وہ پرندہ اڑ جاتا ہے۔

نبی کریم علیہ السلام کے کلام میں "لا صفر ولا هامة" [۱] (ماہ صفر اور پرندہ سے بدشگونی لینے کی کوئی حقیقت نہیں ہے) کی ایک تاویل یہی ہے، جیسا کہ دمیری نے اپنی کتاب "حیاۃ الحیوان" میں لکھا ہے۔

عرب خون کا بدلہ لینے کے بڑے حریص تھے، اس میں وہ غلو وزیادتی کے خوگر تھے، چھوڑنے میں عار محسوس کرتے، اپنے اوپر بیویاں، خوشبو اور شراب کو اس وقت تک حرام رکھتے جب تک کہ اپنے مقتول کا بدلہ نہ لے لیتے، نہ وہ اپنے کپڑے بدلتے اور نہ ہی اپنے سر کو دھوتے اور نہ ہی گوشت کھاتے، یہاں تک کہ وہ انتقام سے اپنے دلوں کو ٹھنڈا کر لیتے [۲]۔

۵- یہ رسم اسلام کا آفتاب طلوع ہونے کے بعد تک عرب میں جاری رہی، امام شافعیؒ اور طبری بواسطہ سدی ابومالک سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: انصار کے دو قبیلوں کے درمیان لڑائی چل رہی تھی، ان میں سے ایک کو دوسرے پر دسترس وقدرت تھی، گویا کہ انہوں نے فضل وبرتری کا مطالبہ کیا، نبی کریم علیہ السلام نے ان دونوں کے درمیان مصالحت کرادی [۱] جیسا کہ آپ علیہ السلام پر وحی نازل ہوئی: "اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ"، [۲] (آزاد کے بدلہ میں آزاد، اور غلام کے بدلہ میں غلام)۔

خون کے مطالبہ کے متعلق شرعی احکام:

۶- الف: انسانی جان کی حرمت کی وجہ سے اسلام نے ابتداء میں ناحق قتل کو حرام قرار دیا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ إِلَّا بِالْحَقِّ"، [۳] (اور جس جان کو اللہ نے محفوظ کر رکھا ہے اُسے قتل مت کرو بجز حق شرعی کے)، اللہ کے رسول علیہ السلام نے اس کی وضاحت فرمادی جس میں مسلمان کو قتل کرنا روا ہے [۴]، چنانچہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: " **لا يحل دم امرىء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمفارق لدينه التارك للجماعة**"، [۵] (جو کوئی مسلمان اس بات کی گواہی دیتا ہو کہ اللہ کے

(۱) حدیث: "لا صفر ولاهامة" اس حدیث کا ایک ٹکڑا ہے جس کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۱۵، طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۴۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) دیکھئے: الکامل لابن الأثیر: ۱/ ۳۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الأم ۶/ ۸، الآلوسی ۵/ ۶۹، القرطبی ۲/ ۲۲۵، ۲۲۶، الطبری ۲/ ۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات، ۱۵/ ۵۸ اور اس کے بعد کے صفحات، احکام القرآن للشافعی ۱/ ۲۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۶۱، احکام القرآن للجصاص، ۱/ ۱۵۵، اور اس کے بعد کے صفحات، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ/ ۱۵۶۔

(۱) حدیث: "إصلاح النبي ﷺ بين حيين من الأنصار......" کی روایت طبری (۲/ ۶۱ طبع دار المعرفہ) نے سدی کی سند سے ابومالک سے مرسلاً کی ہے۔ اور سدی متکلم فیہ راوی ہیں (التقریب ص ۱۰۸، طبع دار الرشید)۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸، نیز دیکھئے: الطبری ۲/ ۶۱، احکام القرآن للامام الشافعی/ ص ۱/ ۲۷۱۔

(۳) سورۂ انعام/ ۱۵۱۔

(۴) السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ/ ۱۵۳- ۱۵۴، فتح الباری ۱۲/ ۲۰۱، الآلوسی ۱۵/ ۶۹۔

(۵) حدیث: "لايحل دم امرىء مسلم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۰۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۰۲، طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ میں اللہ کا رسول ہوں، تین صورتوں میں سے کسی ایک کے بغیر اس کا خون حلال نہیں ہے، جان کے بدلہ جان، شادی شدہ زانی، دین سے نکلنے والا اور جماعت کو چھوڑنے والا)۔

۷- ب: اسلام نے قصاص کے طور پر خون کا بدلہ لینے کو چند شرائط کے ساتھ مباح قرار دیا ہے، جن کی تفصیل اصطلاح "قصاص"، "جناية على النفس" اور "جناية على مادون النفس" میں موجود ہے۔

نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من قتل له قتيل فهو بخير النظرين، إما أن يودى وإما أن يقاد"[1] (جس کا کوئی آدمی قتل کیا جائے، تو اس کو دو امر میں سے ایک کا اختیار ہے، یا تو اسے خون بہا دیا جائے، یا قصاص لیا جائے)۔ ابو عبید نے کہا: یا مقتول کے اہل کے لئے قصاص لیا جائے، حافظ ابن حجر کا بیان ہے: یعنی ان کے لئے ان کے خون کا بدلہ لیا جائے[2]۔

قصاص لینے کے لئے امام کی اجازت ضروری ہے، اگر حق والا امام وقت کی اجازت کے بغیر قصاص لے تو وہ اس کی جگہ ہو جائے گا، اور اس کو سزا دی جائے گی، اس لئے کہ اس نے امام وقت کی اجازت کے بغیر خود رائی کی۔

علامہ زرقانی نے صراحت کی ہے کہ تعزیر اس وقت ساقط ہوگی جب مقتول کے ولی کو معلوم ہو جائے کہ امام قاتل کو قتل نہیں کرے گا، ایسی صورت میں قاتل کو قتل کرنے میں کوئی تعزیر نہیں ہوگی، گو دھوکا سے قتل کرے، البتہ فتنہ اور رذالت سے حفاظت کی پوری رعایت رکھی جائے گی[3]۔

(۱) حدیث: "من قتل له قتيل......" کی روایت نسائی (۸/۳۸ طبع دار البشائر) اور ابن ماجہ (۲/۸۷۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۱۲/۲۰۵، ۲۰۸۔

(۳) شرح الزرقانی ۸/۴۔

۸- ج: اسلام نے جو خون کا بدلہ لینے کو مباح قرار دیا ہے، اس میں یہ شرط ہے کہ بدلہ لینے میں غیر قاتل پر ظلم و زیادتی نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ اسلام نے زمانۂ جاہلیت میں غیر قاتل کے قتل اور قتل میں زیادتی کے رواج کو حرام قرار دیا، کیوں کہ اس میں ظلم و زیادتی اور تعدی ہو رہی تھی، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ"[1] (اور جو کوئی ناحق قتل کیا جائے گا، سو ہم نے اس کے وارث کو اختیار دیدیا ہے، سو اسے چاہئے کہ قتل کے باب میں حد سے آگے نہ بڑھے)۔ مفسرین لکھتے ہیں: مقتول کا ولی قاتل کو قتل کرنے میں زیادتی نہ کرے، اس طرح کہ اس کو مثلہ کرے یا غیر قاتل سے قصاص لے، نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن من أعتى الناس على الله يوم القيامة ثلاثة: رجل قتل غير قاتله..."[2] (قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ سرکش تین طرح کے لوگ ہوں گے: ایک وہ شخص جو قاتل کے علاوہ کسی اور کو قتل کرے...)۔ نیز اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: "أبغض الناس إلى الله ثلاثة: ملحد في الحرم، ومبتغ في الإسلام سنة الجاهلية، ومطلب دم امرىء بغير حق ليهريق دمه"[3] (اللہ تعالیٰ کے نزدیک لوگوں میں سب سے زیادہ مبغوض یعنی برے تین شخص ہیں: پہلا حرم میں زیادتی کرنے والا، دوسرا اسلام میں جاہلیت کا طریقہ پسند کرنے والا، تیسرا کسی شخص کو ناحق قتل کرنے والا)۔ حافظ ابن حجر "مبتغ في الإسلام سنة الجاهلية" کی وضاحت یوں کرتے ہیں کہ کسی شخص

(۱) سورۂ اسراء/۳۳۔

(۲) حدیث: "إن من أعتى الناس على الله عزوجل......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "أبغض الناس إلى الله ثلاثة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/۲۱۰، طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے۔

کا دوسرے کے ذمہ کوئی حق ہو، لیکن وہ اس حق کا تیسرے شخص سے مطالبہ کرے[۱]۔

جاہلیت کے طریقہ پر خون کا بدلہ لینے کی حرمت اور قصاص کی مشروعیت کی حکمت:

۹- الف: اسلام کا قانون یہ ہے کہ قصاص صرف جرم کا ارتکاب کرنے والے سے ہی لیا جاتا ہے، اس کے گناہ کی پاداش میں دوسرے سے قصاص نہیں لیا جائے گا، جب کہ خون کا بدلہ لینے میں مقتول کا ولی، مجرم یا اس کے خاندان یا اس کے قبیلہ سے انتقام لینے میں پرواہ نہیں کرتا تھا۔

اسی وجہ سے معصوم لوگ قتل کا نشانہ بنتے جب کہ ان کا کوئی قصور نہیں ہوتا تھا۔

۱۰-ب: قصاص قاتل کو قتل سے روکتا ہے، اس لئے کہ جب وہ جانے گا کہ اس سے قصاص لیا جائے گا تو وہ قتل کرنے سے باز رہے گا، اس کے برعکس ثار (خون کا بدلہ) فتنے اور دشمنی کے بڑھنے کا سبب بنتا ہے۔

امام ابن تیمیہ نے لکھا ہے: یقیناً مقتول کے اولیاء کے قلوب غصہ سے کھولتے ہیں، یہاں تک کہ وہ قاتل اور اس کے اولیاء سب کے قتل کرنے کو ترجیح دیتے ہیں، بسا اوقات صرف قاتل کے قتل پر راضی نہیں ہوتے، بلکہ قاتل کے بہت سے آدمیوں کو مثلاً قبیلہ کے سردار اور جماعت کے پیشوا کو قتل کر دیتے ہیں، شروع میں قاتل ظالم ہوتا ہے، اس کے بعد مقتول کے اولیاء قصاص لینے میں ظلم وتعدی کرنے والے ہوجاتے ہیں، جیسا کہ اس وقت کے دیہاتی وشہری وغیرہ اہل جاہلیت کرتے تھے جن کا شریعت مطہرہ سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا تھا، وہ لوگ مقتول کے قتل کئے جانے کو بڑی اہمیت دیتے تھے، کیوں کہ اس کو قاتل سے برتر اور اشرف سمجھتے تھے، اسی وجہ سے مقتول کے اولیاء قاتل کے جن اولیاء پر قابو پاتے ان کو قتل کر دیتے، بسا اوقات وہ لوگ کسی دوسری قوم سے معاہدہ کرتے اور ان سے تعاون حاصل کرتے اور یہ لوگ کسی دوسری قوم سے مدد لیتے اس طرح یہ بڑے فتنے وعداوت کا باعث بن جاتا تھا۔

اس کی وجہ ان لوگوں کا انصاف کی ڈگر سے ہٹ جانا تھا، انصاف کا تقاضا یہ تھا کہ مقتولین میں قصاص جاری ہو، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر قصاص فرض کیا ہے، قصاص مقتولین کے درمیان برابری ومساوات کا نام ہے، اللہ تعالیٰ نے بتایا کہ قصاص میں لوگوں کی زندگی ہے، اس لئے کہ قصاص فریقین کے اولیاء میں سے غیر قاتل کے خون کا محافظ ہے، نیز قتل کا منصوبہ بنانے والے کو معلوم ہوجائے کہ وہ بھی قصاص میں قتل کر دیا جائے گا، تو وہ قتل کرنے سے باز رہے گا[۱]، اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**المؤمنون تتكافأ دماؤهم، وهم يد على من سواهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، ألا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده**"[۲] (سب مسلمانوں کا خون برابر ہے، اور وہ دوسروں کے خلاف ایک قوت ہیں، ان کے امان دینے میں ان کے ادنی کی رعایت کی جائے گی، آگاہ ہوجاؤ! کسی کافر کے بدلہ میں کوئی مسلمان قتل نہیں کیا جائے گا، اور نہ ہی ذمی کا فر قتل کیا جائے گا، جب کہ اپنے عہد پر قائم رہے)۔

(۱) الآلوسی ۱۵/ ۶۹، الطبری ۱۵/ ۵۹-۶۰ مختصر تفسیر ابن کثیر ۲/ ۶۷۳، فتح الباری ۱۲/ ۲۱۰-۲۱۱، احکام القرآن للإمام الشافعی ۱/ ۲۷۲، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ/ ۱۵۵۔

(۱) السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ/ ۱۵۶، ۱۵۷۔

(۲) حدیث: "المؤمنون تتكافأ......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۶۶۶، ۶۶۸ طبع عزت عبید الدعاس)، نسائی (۸/ ۲۴ طبع دار البشائر) اور احمد (۱/ ۱۲۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت علی بن ابی طالب سے کی ہے، اور احمد شاکر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (المسند ۲/ ۲۱۲ طبع دار المعارف)۔

ثبوت

تعریف:

۱- ثبوت: ثبت الشيء يثبت ثباتا و ثبوتا کا مصدر ہے، جس کا معنی ثابت ہونا ہے، اسم صفت ثابت ہے۔

"ثبت الأمر" یعنی صحیح ہوا۔ لفظ ثبت باب افعال اور تفعیل سے متعدی ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "أثبته و ثبّته" یعنی اس نے اس کو ثابت کیا۔ "رجل ثبت" یعنی اپنے معاملہ میں پختہ ہے، اور "رجل ثبت" اس وقت بولتے ہیں جب کوئی شخص ثقہ (اور خبروں کے نقل میں) قابل بھروسہ ہو۔ اس کی جمع أثبات آتی ہے۔

جب کوئی آدمی کسی جگہ قیام پذیر ہوجائے، تو کہا جاتا ہے: **"ثبت فلان في المكان"**(۱)۔

ثبوت کا اصطلاحی معنی لغوی معنی دوام، قرار اور ضبط سے الگ نہیں ہے، اسی سے ثبوت نسب ہے، مثلاً نسب کے قرار پانے اور اس کے لزوم کا ایسے طریقہ پر قصد کیا جائے کہ مخصوص شرائط کے ساتھ اس پر اس کے شرعی اثرات مرتب ہوں۔

ثبوت سے متعلق شرعی احکام:

ثبوت نسب:

۲- عقد نکاح کے اثرات میں سے ثبوت نسب ہے، اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"الولد للفراش"**(۱) (یعنی بچہ صاحب فراش کا ہے)۔

نسب، اس کا اقرار کرنے، بچہ کو اپنے ساتھ ملا لینے اور بینہ سے ثابت ہوتا ہے(۲)، اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھا جائے "نسب"، "اقرار" اور "استلحاق"۔

مہینہ کا ثبوت:

۳- قمری سال میں مہینہ کا ثبوت دو امور سے ہوتا ہے۔ اول: چاند کی رؤیت، دوم: اس کے پہلے والے مہینہ کو تیس دن پورا کرنا، اگر اس کی تیسویں کی رات میں چاند نظر نہ آئے۔

اور چاند چھپ جاتا ہے اس طور پر کہ مہینہ کے آخری دن فضا ابر آلود ہو یا رؤیت ہلال میں گرد وغبار حائل ہوجائے، لیکن اگر مطلع بالکل صاف ہو تو مہینہ کا ثبوت تیس دن کی تکمیل پر موقوف نہیں ہوگا، بلکہ کبھی تیس دن شمار کرنے سے ثابت ہوگا جب کہ چاند نظر نہ آئے، اور کبھی تیسویں رات کو رؤیت ہلال سے ثابت ہوگا(۳)۔

رمضان کے علاوہ دوسرے مہینے کا چاند حاکم کے پاس دو عادل آدمی کی شہادت سے ثابت ہوگا، رمضان کے چاند کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے، بعض کے نزدیک دو عادل آدمی کی شہادت شرط ہے، اور بعض نے ایک ہی عادل شخص کی شہادت کو کافی قرار دیا ہے(۴)۔

مہینہ کے ثبوت پر چند احکام مرتب ہوتے ہیں، جیسے رمضان کا

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "ثبت"۔

---

(۱) حدیث: "الولد للفراش" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۱۲۷ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۳۰ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۰۶، بدائع الصنائع ۷/ ۲۲۸، الشرح الصغیر ۳/ ۵۴، المغنی ۵/ ۲۰۰۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۱۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۹۵۔

(۴) المجموع ۶/ ۲۸۰۔

مہینہ ثابت ہونے پر روزے کا واجب ہونا، اسی طرح شوال کا مہینہ ثابت ہونے پر افطار کا واجب ہونا، اور حج کے مہینوں کے ثابت ہونے پر اس کا فرض ہونا۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھا جائے ''شہر''، ''رمضان''، ''شہادۃ''، اور ''حج''۔

حقوق کا ثبوت:

۴- از روئے شرع اصحاب حقوق کے لئے حقوق کا ثبوت ان پر قائم ہونے والے دلائل کے ثبوت پر موقوف ہے، خواہ وہ حقوق مال سے متعلق ہوں یا جان سے متعلق ہوں۔

فقہاء نے حقوق کے ثبوت کے سلسلہ میں دعاوی، بینات، قضا، شہادات، اقرار اور أیمان کے ابواب میں گفتگو کی ہے، اس کے مفصل احکام اصطلاح ''اثبات'' کے تحت گذر چکے ہیں۔

حقوق کے احکام کتب فقہ میں اپنے مقام پر دیکھے جائیں۔

حدیث کا ثبوت:

۵- حدیث، شرعی دلائل میں سے دوسری دلیل ہے، حدیث اس وقت ثابت سمجھی جاتی ہے جب کہ مسند ہو، ابتداء سے انتہا تک عادل اور قوی الحفظ راوی اس طرح نقل کرے کہ سند میں کہیں انقطاع نہ ہو، اور وہ شاذ اور معلول نہ ہو، مقبول ثابت حدیث کی چار قسمیں ہیں: صحیح لذاتہ، صحیح لغیرہ، حسن لذاتہ اور حسن لغیرہ، حدیث کا معلول ہونا اس کے ثبوت کے لیے باعث عیب ہے۔

حدیث میں ضعف پیدا ہونے کے اسباب: ارسال، سند میں انقطاع، تدلیس، شاذ ہونا، منکر ہونا اور اضطراب ہیں جو اور حدیث کی اقسام ضعیف وموضوع میں پائے جاتے ہیں۔

مقبول ثابت حدیث کے راوی کی ایک صفت یہ ہے کہ وہ عادل اور قوی الحفظ ہو، اسی لئے تعدیل کے الفاظ میں اسم تفضیل کا استعمال ہوتا ہے، جیسے: أثبت الناس (یعنی لوگوں میں سب سے زیادہ قوی الحفظ ہے) یا ''إليه المنتهى في التثبت'' (اور علم کی پختگی اور یقین حاصل کرنے میں ان کو ہی مرجعیت حاصل ہے)، اس کے بعد کا درجہ اس راوی کا ہے جس کے وصف میں دو لفظ ذکر کئے گئے ہوں، جیسا کہ محدثین کہتے ہیں: فلاں لائق اعتماد اور قابل بھروسہ ہے، یا ''عدل ضابط'' (یعنی عادل قوی الحفظ ہے)، اسی طرح وہ تمام الفاظ جو اس بات پر دلالت کریں کہ جس طرح انہوں نے اپنے اساتذہ سے سنا اسی طرح من وعن محفوظ رکھا اور نقل کیا [۱]۔

ثغور

دیکھئے: ''رباط''۔

ثلج

دیکھئے: ''میاہ'' اور ''تیمم''۔

---

(۱) علوم الحدیث لابن الصلاح (تحقیق نور الدین عتر/۱۰)، نزہۃ النظر ص ۱۳۴ طبع الہند۔

ثمار

تعریف:

۱- لغت میں ''ثمار'' ثمر کی جمع ہے، اس کا معنی درخت کا پھل ہے، لفظ ثمر کا استعمال مال کے اقسام پر بھی ہوتا ہے[۱]۔

اصطلاح میں درخت کے ہر اس پھل کو ''ثمر'' کہتے ہیں جو کھایا جائے، جیسا کہ صاحب الکلیات نے صراحت کی ہے، ابن عابدین شامی نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے: درخت کی ہر پیداوار کو ثمر کہتے ہیں، اگرچہ وہ کھائی نہ جائے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "ثمر الأراک والعوسج'' (پیلو اور ایک کانٹے دار درخت کا پھل)، جس طرح ''ثمر العنب والنخل'' (کھجور اور انگور کا پھل) کہا جاتا ہے، نیز انہوں نے لکھا ہے: فتح القدیر میں ہے: لفظ ثمرۃ میں گلاب و یاسمین اور ان جیسے دوسرے سونگھے جانے والے پھول داخل ہیں، دوسرے مقام پر صاحب الکلیات کی تعریف کو نقل کیا ہے، اور اسی کو مشہور قرار دیا ہے، شیخ محمد دسوقی نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے: ثمار میوہ جات کو کہتے ہیں[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- فواکہ:

۲- لغت میں فواکہ، فاکہ کی اجناس ہیں، فاکہہ اس چیز کو کہتے ہیں جو بطور تفکہ یعنی خوش طبعی اور لذت اندوزی کے لئے کھائی جائے[۱]۔

فواکہ ثمار سے خاص ہیں۔

ب- زروع:

۳- زروع، زرع کی جمع ہے، جو بیج کے ذریعہ اگایا جاتا ہے، اس کو مصدر کا نام دیا گیا ہے، جب بیج بوتے ہیں تو اس موقع سے کہا جاتا ہے: زرع الحب یزرعه زرعا وزراعة، اس کا زیادہ تر استعمال گندم اور جو کے لئے ہوتا ہے، ایک قول ہے: کھیتی کی جانے والی ہر چیز کے پودے کا نام زرع ہے[۲]۔

ثمار سے متعلق شرعی احکام:

۴- فقہاء کے مابین کچھ تفصیل اور اختلافات ہیں، بعض پھل زکاۃ کے اموال کے قبیل سے ہیں، کس پھل میں زکاۃ واجب ہوگی، خرید وفروخت، رہن، شفعہ اور چوری کے باب میں پھل کے کچھ مخصوص احکام ہیں، جیسا کہ عنقریب آگے آرہے ہیں۔

اول: پھل کی زکاۃ:

الف- وہ پھل جن میں زکاۃ واجب ہے:

۵- مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں پھل میں زکاۃ نہیں ہے، کھجور اور کشمش اس سے مستثنی ہیں، کیوں کہ یہ خوراک کے قبیل سے ہیں[۳]۔

حنابلہ کے نزدیک ہر اس پھل میں زکاۃ واجب ہے، جس کو ناپا جائے اور جس کی ذخیرہ اندوزی کی جائے، جیسے کھجور، کشمش، بادام،

---

(۱) لسان العرب، مختار الصحاح مادہ: ''ثمر''۔

(۲) الکلیات ۲/۱۲۲، حاشیہ ابن عابدین ۲/۴۹، ۴/۳۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/۱۷۶۔

---

(۱) لسان العرب، مختار الصحاح مادہ: ''فکہ''، المغرب ر ص ۳۶۴، الکلیات ۳/۳۱۸، ۳۵۷، دستور العلماء ۳/۱۳۔

(۲) لسان العرب، مختار الصحاح مادہ: ''زرع''۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۴۷، مواہب الجلیل ۲/۲۸۰، نہایۃ المحتاج ۳/۶۹۔

پستہ اور بندق درخت کا پھل[1]۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان تمام پھلوں میں زکاۃ واجب ہوگی جن کی زراعت سے زمین سے آمدنی مقصود ہو، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ"[2] (اے ایمان والو، جو تم نے کمایا ہے اس میں سے عمدہ چیزیں خرچ کرو، اور اس میں سے بھی جو ہم نے تمہارے لئے زمین سے نکالی ہیں)، اور اس لئے کہ زکاۃ کے وجوب کا سبب نامی زمین ہے، اور کبھی زمین کی بڑھوتری ایسے پھل سے ہوتی ہے جو پائیدار نہیں ہیں، لہذا اخراج کی طرح عشر واجب ہوگا۔

صاحبین کے نزدیک ان پھلوں میں زکاۃ واجب ہوگی، جو پائیدار ہوں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**ليس في الخضروات صدقة**"[3] (سبزیوں میں صدقہ واجب نہیں ہے)۔

ب- پھل کا نصاب:

۶- پھل کے نصاب زکاۃ کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے:

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام ابوحنیفہ کے دونوں شاگرد ابو یوسف اور محمد بن الحسن کے نزدیک پھل میں زکاۃ کے واجب ہونے کے لئے نصاب کا اعتبار ہے، اور وہ ان کے نزدیک پانچ وسق ہے، لہذا اس سے کم میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی[4]، ان حضرات کی ایک دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة**"[1] (پانچ وسق سے کم میں صدقہ واجب نہیں ہے)۔

امام ابوحنیفہؒ کی رائے ہے کہ پھل میں زکاۃ کے واجب ہونے کے لئے نصاب کا اعتبار نہیں ہے، لہذا ان کے نزدیک مطلق پیداوار میں زکاۃ واجب ہوگی، خواہ پیداوار (پانچ وسق سے) کم ہو یا زیادہ،[2] ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کے فرمان کا عام ہونا ہے: "أَنفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَ مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ"[3] (جو تم نے کمایا ہے، اس میں سے عمدہ چیزیں خرچ کرو، اور اس میں سے بھی جو ہم نے تمہارے لئے زمین سے نکالی ہیں)۔

ج- پھل میں زکاۃ واجب ہونے کا وقت:

۷- جمہور فقہاء کے نزدیک پھل میں بدو صلاح کے وقت زکاۃ واجب ہوتی ہے، اس لئے کہ اس وقت پھل کامل ہوجاتا ہے، اور یہاں وجوب سے مراد یہ ہے کہ ایسا ہونے پر کھجور اور کشمش کی زکاۃ کے وجوب کا سبب پایا جاتا ہے۔ زکاۃ کے وجوب سے مراد فوراً زکاۃ نکالنے کا وجوب نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ سے ایک دوسری روایت منقول ہے کہ زکاۃ کے وجوب کا وقت پھل کے نکلنے کا وقت ہے، دلیل اللہ تعالیٰ کا پاک ارشاد ہے: "أَنفِقُوا مِنْ طَيِّبَات مَا كَسَبْتُمْ وَ مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۹۰، ۶۹۱، کشاف القناع ۲/ ۲۰۴۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۶۷۔

(۳) حدیث: "ليس في الخضروات صدقة......" کی روایت دار قطنی (۲/ ۹۶، طبع دار المحاسن بمصر) نے حضرت طلحہ بن عبید اللہ سے ضعیف سند کے ساتھ کی ہے، حافظ ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۱۶۵، طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) اور شوکانی نے نیل الأوطار (۴/ ۱۴۲ طبع المطبعۃ العثمانیہ) میں اس حدیث کے مختلف طرق اور شواہد ذکر کیے ہیں، اور شوکانی نے کہا: اس کی سندیں بعض دوسرے کو قوی کرتی ہیں۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۹، بدائع الصنائع ۲/ ۵۹، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۷۲ طبع

= مکتبۃ الکلیات الازہریہ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۴۷، مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۲، المغنی ۲/ ۶۹۵، کشاف القناع ۲/ ۲۰۵۔

(۱) حدیث: "ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۱۰، طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۷۴، طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدری سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۴۹، البدائع ۲/ ۵۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۶۷۔

الْأَرْضِ"[۱] (جو تم نے کمایا ہے اس میں سے عمدہ چیزیں خرچ کرو، اور اس میں سے بھی جو ہم نے تمہارے لئے زمین سے نکالی ہیں)۔ انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے اس چیز کے خرچ کرنے کا حکم فرمایا، جس کو اس نے زمین سے نکالا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وجوب کا تعلق خروج یعنی پھل کے نکلنے سے ہے۔

امام ابو یوسفؒ کی رائے ہے کہ وجوب کا وقت کاٹنے اور پھل کے پکنے کا وقت ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ"[۲] (اور اس کا حق شرعی اس کے کاٹنے کے دن ادا کر دیا کرو)، کاٹنے کے دن سے مراد اس کے پکنے کا وقت ہے، لہذا یہی وجوب کا وقت ہوگا۔

امام محمدؒ کے نزدیک پھل توڑنے کا وقت ہے، اس لئے کہ اس وقت توڑا جاتا ہے جب پھل کا بڑھنا اپنے انتہا کو پہنچ کر پختہ ہو جاتا ہے، لہذا یہی وجوب کا وقت ہوگا[۳]۔

د- پھل کی زکاۃ میں وجوب کی مقدار:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ان پھلوں میں عشر واجب ہوگا جن کی سینچائی بغیر خرچ کے ہوئی ہو جیسے کہ باران رحمت، سیلاب، بڑے دریاؤں اور چھوٹی ندیوں کے ذریعہ سینچائی ہوئی ہو جن میں بغیر کسی آلہ کے بڑی ندیوں سے پانی آتا ہو اور جہاں پانی سے قریب ہونے کی وجہ سے درخت کی جڑیں سیراب ہوتی رہتی ہوں، اور ان پھلوں میں نصف عشر واجب ہوگا جن کی سینچائی میں خرچ آیا ہو جیسے ڈول، رہٹ، اونٹنی (جس پر کنوئیں سے پانی لایا جائے)[۱]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر وما سقي بالنضح نصف العشر**"[۲] (جس کھیتی کو آسمان یا چشمے کا پانی دیا جائے یا جو کھیتی بارش یا چشمہ کے پانی سے سیراب ہوتی ہو اور اس کی الگ سے سینچائی نہ کرنی پڑتی ہو، اس میں عشر واجب ہوگا، اور جس کھیتی کی اونٹنی وغیرہ کے ذریعہ پانی لا کر سینچائی کی جائے اس میں بیسواں حصہ ہوگا)۔

پھلوں کی زکاۃ کے سلسلہ میں تفصیلات[۳] کے لئے دیکھئے: اصطلاح "زکاۃ"۔

دوم: پھلوں کی بیع:

۹- پھلوں کی بیع کی دو صورتیں ہیں: پہلی صورت: پھلوں کے نکلنے سے قبل بیع، دوسری صورت: پھلوں کے نکلنے کے بعد بیع، پھلوں کے نکلنے کے بعد کی بیع کی دو شکلیں ہیں کہ بدو صلاح سے پہلے بیع کی جائے یا ان کے بعد، ان تمام کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

الف- پھلوں کے نکلنے سے پہلے ان کی بیع:

۱۰- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ پھلوں کے نکلنے سے پہلے ان کی بیع

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۶۷۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۴۱۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۶۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۵۱، مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۶، کشاف القناع ۲/ ۲۱۰۔

---

(۱) السانیۃ: اونٹنی جس پر پانی لایا جائے۔ نیز لفظ "السانیۃ" کا اطلاق ڈول مع اس کے لوازم وغیرہ پر ہوتا ہے، جیسے رسی وغیرہ (المغرب للمطرزی)، العثری: وہ درخت جس کی جڑیں پانی سے سیراب رہتی ہوں۔

(۲) حدیث: "فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر وما سقي بالنضح نصف العشر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۴۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۶۲، فتح القدیر ۲/ ۱۹۰، ابن عابدین ۲/ ۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۴۸، ۴۴۹، مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۵، ۳۸۶، کشاف القناع ۲/ ۲۰۹، ۲۱۰۔

صحیح نہیں ہے، کیونکہ مبیع یعنی پھل عقد کے وقت معدوم ہے، اور معدوم کی بیع غرر کی وجہ سے جائز نہیں ہے۔

ب- پھلوں کے نکلنے کے بعد بدو صلاح سے قبل ان کی بیع:

۱۱- بدو صلاح سے پہلے پھلوں کی بیع کی تین صورتیں ہیں:

اول: درخت پر پھل باقی رکھنے کی شرط کے ساتھ بیع ہو، بالاجماع یہ بیع درست نہیں ہوگی، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: "نهى النبي ﷺ عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، نهى البائع والمبتاع"[۱] (آنحضرت ﷺ نے پھل کی بیع سے منع فرمایا جب تک کہ اس کی پختگی ظاہر نہ ہوجائے، آپ ﷺ نے بائع اور مشتری دونوں کو منع کیا)۔ نہی کا تقاضا ہے کہ منہی عنہ (جس سے روکا گیا) فاسد ہو۔

ابن المنذر نے کہا: اس حدیث کے مضمون کے قائل تمام اہل علم ہیں۔

دوم: عقد بیع کے وقت فوری پھل توڑنے کی شرط ہو، بالاجماع یہ بیع درست ہے، اس لئے کہ ممانعت کی وجہ پھل کے پکنے سے پہلے اس کے ہلاک ہونے اور اس پر آفت آنے کا اندیشہ ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں: "نهى عن بيع ثمر التمر حتى يزهو، فقلنا لأنس: ماز هوها؟ قال: تحمر وتصفر: أرأيت إن منع الله التمر، بم تستحل مال أخيك"[۲] (آنحضرت ﷺ نے کھجور کے پھل رنگ پکڑنے سے پہلے فروخت کرنے سے منع فرمایا، (ہم نے حضرت انس سے کہا کہ زھو کیا ہے؟ انہوں نے کہا: سرخ یا زرد ہوجانا)، بھلا بتاؤ تو اگر اللہ تعالیٰ کھجور نہ ہونے دے تو پھر اپنے بھائی کا مال تیرے لئے کیسے حلال ہوگا؟)۔ پھل فوری توڑنے کی شرط کی صورت میں ہلاکت کا اندیشہ نہیں ہے، اس لئے یہ بیع جائز ہے، جیسا کہ بدو صلاح کے بعد بیع درست ہے۔

اس بیع کا صحیح ہونا مطلقاً نہیں ہے، بلکہ اس میں چند شرائط ہیں، بعض شرطیں مجموعی طور پر متفق علیہ ہیں، اور بعض شرطوں میں اختلاف ہے۔

مجموعی طور پر متفق علیہ شرط یہ ہے کہ توڑے ہوئے پھل قابل انتفاع ہوں۔

جمہور فقہاء کے نزدیک توڑے جانے کے وقت پھل کا قابل انتفاع ہونا ضروری ہے، جب کہ حنفیہ کے یہاں مطلق انتفاع کی شرط ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک عقد بیع کے وقت فوری پھل توڑنا ضروری ہے، مالکیہ نے اجازت دی ہے کہ توڑنا فی الحال سے قریب ہو، لیکن اس طرح کہ اتنی قلیل مدت ہو کہ جس میں پھل میں نشو ونما نہ ہو، اور نہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف تبدیل ہو۔

مالکیہ نے مزید دو شرطوں کا اضافہ کیا ہے: حاجت اور عدم اتفاق، خواہ حاجت عاقدین میں سے ایک کو ہو یا دونوں کو ہو، "تمالؤ" سے مراد لوگوں کا متفق ہونا ہے، اگرچہ یہ اتفاق عرفاً ہو، اگر اکثر لوگ بالفعل اس پر متفق ہوں تو ممنوع ہوگا۔

حنابلہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ پھل مشترک نہ ہوں اس طور پر کہ نصف پھل بدو صلاح سے پہلے مشترک خریدے، کیونکہ غیر مملوک پھل کو توڑے بغیر اپنے مملوک پھل کو توڑنا ممکن نہیں ہوگا، اور ایسا کرنا اس کے لئے روا نہیں ہے۔

سوم: مطلق بیع ہو (فوری کاٹنے یا درخت پر باقی رکھنے کا کچھ تذکرہ نہ ہو)، اس صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور (مالکیہ،

---

(۱) حدیث: "نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، نهى البائع والمبتاع......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۹۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "نهى عن بيع ثمر التمر حتى يزهو۔ قال: أرأيت إن منع الله الثمر بم تستحل مال أخيك" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۰۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۹۰، طبع الجلبی) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ بیع باطل ہے، اس لئے کہ بدوصلاح سے قبل پھل کی بیع کے سلسلہ میں نہی مطلق ہے، حنفیہ نے پھل کے قابل انتفاع ہونے اور نہ ہونے کے درمیان فرق کیا ہے، اگر پھل کسی صورت میں قابل انتفاع نہ ہو، نہ ہی کھانے میں کام آسکتا ہو اور نہ جانوروں کے چارہ میں استعمال ہوسکتا ہو، توصحیح قول کے مطابق بیع جائز نہیں ہوگی، گو اس میں بعض مشائخ کا اختلاف ہے، اور اگر قابل انتفاع ہو تو تمام فقہاء حنفیہ کے نزدیک بیع جائز ہے، فقہاء نے بدوصلاح سے قبل بیع کے عدم جواز سے ایک صورت کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ پھل درخت کے ساتھ فروخت ہو، اس لئے کہ جب پھل درخت کے ساتھ فروخت ہوگا تو پھل بیع میں بحیثیت تابع داخل ہوگا، اصل مبیع درخت ہوگا، لہذا اس میں غرر (دھوکا) کا احتمال مضر نہیں ہوگا، جیسا کہ بکری کے ساتھ تھن میں دودھ کا بیچنا جائز ہے، اور کھجور میں گٹھلی کی بیع کھجور کے ساتھ درست ہے، اور اس لئے بھی کہ یہاں پھل درخت کے تابع ہے، اور وہ آفت سے محفوظ ہے۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک بھی بدوصلاح سے پہلے پھل کی بیع جائز ہے اگر اس کو اس کے فروخت شدہ درخت کے ساتھ شامل کردیا جائے، خواہ شامل کرنے کی مدت کم ہو یا زیادہ[۱]۔

ج- بدوصلاح کے بعد پھل کی بیع:

۱۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بدوصلاح کے بعد پھل کی بیع جائز ہے، خواہ بیع مطلق ہو، یا توڑنے کی شرط لگائی جائے یا باقی رکھنے کی شرط لگائی جائے، کیونکہ نبی کریم علیہ السلام نے بدوصلاح سے پہلے پھل کو بیچنے سے منع فرمایا ہے[۱]، لہذا بدوصلاح کے بعد مذکورہ تینوں صورتوں میں بیع جائز ہوگی، بدوصلاح کے بعد جواز اور بدوصلاح سے پہلے عدم جواز کے درمیان بنیادی فرق یہ ہے کہ بدوصلاح کے بعد عام طور پر پھل آفت سے محفوظ رہتا ہے، اس لئے کہ وہ پختہ ہوچکا ہوتا ہے، اور گٹھلی بڑی ہوجاتی ہے، اور بدوصلاح سے پہلے جلد آفت کا شکار ہوجاتا ہے، کیونکہ کافی کمزور ہوتا ہے، لہذا اس کے فوت ہونے سے ثمن بھی فوت ہوجائے گا۔

بدوصلاح کے معنی میں جمہور اور حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے، جمہور کے نزدیک بدوصلاح سے مراد یہ ہے کہ پکنے اور حلاوت کے آثار نمایاں ہوجائیں، اس طور پر کہ جو پھل رنگ نہیں پکڑتے ہیں وہ رس دار اور نرم ہوجائیں، اور جو پھل پکنے پر رنگ پکڑتے ہیں وہ سرخ یا سیاہ یا زرد ہوجائیں، حنفیہ کے نزدیک بدوصلاح کا مطلب یہ ہے کہ پھل آفت اور خراب ہونے سے محفوظ ہوجائے[۲]۔

ان پھلوں کی بیع جو یکے بعد دیگرے نکل رہے ہوں:

۱۳- یکے بعد دیگرے نکلنے والے پھل کی بیع کے جائز ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

ظاہر روایت کے مطابق حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ عدم جواز کے قائل ہیں، اس لئے جو پھل عقد کے وقت نہیں نکلے ہیں وہ معدوم ہیں، اور نبی کریم علیہ السلام نے ایسی چیز کی بیع سے منع فرمایا ہے جو انسان کے پاس نہ ہو[۳]، نیز بائع مبیع کو سپرد کرنے پر قادر نہیں ہوگا، پھر یہ کہ پھل

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۳۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/۱۷۶، اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۴/۱۴۱، اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳/۲۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) حدیث: "نهى عن بيع الثمرة قبل بدوصلاحها......" کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۱) کے تحت گذر چکی ہے۔

(۲) حوالۂ سابق۔

(۳) حدیث: "نهى عن بيع ماليس عند الإنسان......" حکیم ابن حزام کی حدیث میں حضور علیہ السلام کا یہ قول مذکور ہے: "لا تبع ما ليس عندک" کی

وجود میں نہیں آیا ہے، اس لئے بیع جائز نہیں ہوگی، جیسا کہ اس صورت میں بیع جائز نہیں ہوتی ہے جب کہ ایک بھی پھل نہ نکلا ہو۔

شافعیہ نے بیع معدوم سے اس صورت کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جس میں تخلیہ سے پہلے مخلوط پھل حاصل ہوئے ہوں، ایسے درخت میں جس میں پھل آگے پیچھے نکلنا اور مل جانا اکثر ہوتا ہو یا جس میں ایسا ہونا شاذ و نادر ہو، تو ایسی صورت میں بیع فسخ نہیں ہوگی، کیونکہ عین مبیع موجود ہے، اور سپردگی بھی ممکن ہے، البتہ خریدار کو بیع فسخ کرنے اور جائز قرار دینے میں اختیار ہوگا، کیونکہ اختلاط ایک طرح کا عیب ہے جو کہ مبیع کی حوالگی سے پہلے پھل میں پیدا ہوا ہے۔

متاخرین حنفیہ اور مالکیہ کی رائے جواز کی ہے، اس لئے کہ امتیاز دشوار ہے، لہذا جو پھل نہیں نکلے ہیں وہ نکلے ہوئے پھل کے تابع ہوں گے، جیسا کہ جس پھل میں بدوصلاح نہ ہوا ہو تو اس کو بدوصلاح پھل کے تابع قرار دیا جاتا ہے۔

البتہ مالکیہ نے جواز کو پے در پے نکلنے والے پھل کے ساتھ خاص کیا ہے، لہذا ان کے نزدیک پہلی قسط کے بدوصلاح کے بعد باقی متوقع تمام قسطوں کی بیع درست ہوگی، اور اگر انقطاع کے ساتھ پھل نکل رہے ہوں تو پہلی قسط کے بدوصلاح کی وجہ سے دوسری قسط کی بیع بالاتفاق جائز نہیں ہوگی۔

حنفیہ نے ضرورت کی بنیاد پر جائز قرار دیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے بیع سلم کی اجازت ضرورت کی بنیاد پر دی ہے، حالانکہ اس میں بھی معدوم شئی کی بیع ہوتی ہے، لہذا بہ طریقۂ دلالت بدوصلاح کے مسئلہ کو بیع سلم سے ملحق کرنا ممکن ہے، کیونکہ یہاں بھی ضرورت پائی جارہی ہے، لہذا یہ نص کے معارض نہیں ہوگا، اسی لئے اس مسئلہ کو استحسان کے قبیل سے قرار دیا ہے، اور قاعدہ ہے کہ: "**وما ضاق الأمر إلا اتسع**" (جو معاملہ تنگ پڑتا ہے اس میں وسعت پیدا ہوتی ہے)، اور اس بنیاد پر ظاہر روایت سے عدول کی گنجائش ہوتی ہے[1]۔

= روایت ترمذی نے کی ہے اور اس کو حسن کہا ہے (تحفۃ الأحوذی ۴/ ۴۳۰ طبع المکتبۃ السلفیہ)۔

درخت کو بیچتے وقت پھلوں کی ملکیت:

۱۴- درخت کی بیع کے وقت درخت پر لگے ہوئے پھلوں کا حکم کیا ہوگا؟ آیا یہ بائع کے ہوں گے یا مشتری کے اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور امام اوزاعی کا مسلک ہے کہ ان کا مالک بائع ہوگا، ہاں اگر مشتری درخت کے ساتھ پھل کی شرط لگا دے تو مشتری مالک ہوگا، کیونکہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من ابتاع نخلا بعد أن تؤبر فثمرتها للذي باعها إلا أن يشترط المبتاع**"[2] (جو شخص گابھا دیئے جانے کے بعد کھجور کا درخت بیچے تو اس کا پھل بائع ہی کو ملے گا، الا یہ کہ خریدار اُس کی شرط لگا دے)، اور اس لئے بھی کہ یہ متعین اضافہ ہے، لہذا وہ بیع میں اپنے اصل یعنی درخت کے تابع نہیں ہوگا، جیسا کہ کھیتی زمین کے تابع نہیں ہوتی ہے، لہذا بائع سے کہا جائے گا کہ پھل فوری توڑ لے اور جس وقت درخت کی سپردگی واجب ہو اس کو سپرد کردے، گو بدوصلاح نہ ہوا ہو، یہ اس وقت ہے جب کہ مشتری نے پھل کی شرط نہ لگائی ہو، کیونکہ مشتری کی ملکیت بائع کی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۸، ۳۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۷۷، ۱۷۸، القوانین الفقہیہ/ ۲۶۰، مغنی المحتاج ۲/ ۹۲، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۰۳۔

(۲) حدیث: "**الثمرة للبائع إلا أن يشترطه المبتاع**" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۷۳ طبع الحلبی) نے عبداللہ بن عمر سے ان الفاظ "**من ابتاع نخلا بعد أن تؤبر فثمرتها للذي باعها، إلا أن يشترط المبتاع**" کے ساتھ کی ہے۔

ملکیت سے ملی ہوئی ہے، لہذا بائع کو درخت خالی کر کے مشتری کے حوالہ کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

ابن ابی لیلیٰ نے کہا: پھل مشتری کا ہوگا، اس لئے کہ پھل درخت سے خلقی طور پر متصل ہے، لہذا وہ بھی شاخوں کی طرح درخت کے تابع ہوگا۔

جمہور نے گابھا دیئے ہوئے پھل اور گابھا نہ دیئے ہوئے پھل کے درمیان فرق کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: اگر گابھا دیا ہوا ہو تو بائع کا ہوگا، اور اگر گابھا نہ دیا ہوا ہے تو مشتری کا ہوگا، ہاں اگر عاقدین میں سے کسی نے شرط لگائی ہو تو اسی کا ہوگا، خواہ پھل کو گابھا دیا گیا ہو یا نہ دیا گیا ہو، کیونکہ اللہ کے رسول علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**من ابتاع نخلا بعد أن تؤبر فثمرتها للذي باعها إلا أن يشترط المبتاع**"[1] (جو شخص گابھا دیئے جانے کے بعد کھجور کا درخت بیچے تو اس کا پھل بائع ہی کو ملے گا، الا یہ کہ خریدار اس کی شرط لگادے)، اس لئے کہ پھل پر بائع کی ملکیت کے لئے آپ نے گابھا دینے کو حد قرار دیا ہے، تو گابھے سے پہلے مشتری اس کا مالک ہوگا، ورنہ گابھا دینا حد نہیں رہ جائے گا اور نہ ہی بیع میں گابھے کا ذکر مفید ہوگا، اور اس وجہ سے بھی کہ پھل پوشیدہ اضافہ ہے، اس کے ظاہر ہونے کی غرض الگ ہے، تو پھل اپنے ظہور کے قبل اپنی اصل کے تابع ہوگا، ظہور کے بعد تابع نہیں ہوگا، جیسا کہ جانور میں حمل کے تابع ہونے کا مسئلہ ہے۔

لیکن مالکیہ نے ممنوع قرار دیا ہے کہ بائع بغیر گابھا دیئے ہوئے پھل کی شرط لگائے، اور یہ اس وجہ سے کہ بائع کا اس کی شرط لگانا بدو صلاح سے پہلے درخت پر پھل چھوڑنے کی شرط کے ساتھ خریدنے کے درجہ میں ہوگا، اور یہ ناجائز ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بائع کے لئے بغیر گابھا دیئے ہوئے پھل کی شرط لگانا جائز ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ مبیع سے بعض کا استثنا کیا گیا ہے وہ معلوم ہے، لہذا جائز ہوگا، جس طرح اگر کوئی باغ فروخت کرے اور ایک متعین کھجور کے درخت کا استثنا کردے تو جائز ہے، نیز حدیث ہے: "**النبي عليه السلام نهى عن الثنيا إلاّ أن تعلم**"[1] (نبی کریم علیہ السلام نے مجہول استثناء سے منع فرمایا ہے) اور اس لئے کہ بائع ایک فریق ہے، لہذا جس طرح مشتری کے لئے شرط لگانا جائز ہے، اسی طرح بائع کے لئے بھی پھل کی شرط لگانا درست ہوگا، اور مشتری کے لئے شرط لگانا بالاتفاق ثابت ہے، اور اللہ کے رسول علیہ السلام نے اپنے ارشاد گرامی میں اس طرف اشارہ فرمایا: "**إلا أن يشترط المبتاع**" (الا یہ کہ خریدار شرط لگادے)۔

۱۵- بعض درختوں میں گابھا دیا گیا ہو اور بعض میں نہیں تو ایسی صورت میں پورے پھل کا مالک کون ہوگا؟ اس سلسلہ میں جمہور فقہاء کا اختلاف ہے:

شافعیہ کی رائے ہے کہ کل پھل کا مالک بائع ہوگا، جیسا کہ اس صورت میں کل پھل کا مالک ہوتا ہے جب کہ پورے درخت میں گابھا دیا گیا ہو، کیونکہ گابھا دئے ہوئے درختوں کی تلاش وجستجو میں تنگی وپریشانی ہے، اور اس لئے بھی کہ اگر تمام پھلوں کا مالک بائع کو تصور نہیں کریں گے تو باغ میں مختلف لوگوں کی شرکت کی وجہ سے نقصان ہوگا، لہذا ضروری ہے کہ جن درختوں میں گابھا نہ دیا گیا ہو ان کو گابھا دیئے ہوئے درختوں کے تابع قرار دیا جائے، جیسے ایک درخت کا پھل، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ایک درخت کے بعض پھلوں میں گابھا دیا گیا ہو تو بائع اس درخت کے تمام پھلوں کا مالک ہوتا ہے۔

---

(۱) حدیث: "**من ابتاع نخلا بعد أن تؤبر......**" کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۱) حدیث: "**نهى عن الثنيا إلا أن تعلم**" کی روایت نسائی (۷/۲۹۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے، اور اس کی روایت مسلم (۳/۱۱۷۵، طبع الحلبی) نے بھی کی ہے، البتہ "**إلا أن تعلم**" کا ذکر نہیں کیا۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ گابھا دیئے ہوئے درختوں کے پھلوں کا مالک بائع ہوگا، اور گابھا نہ دیئے ہوئے درختوں کے پھلوں کا مالک مشتری ہوگا، خواہ پھل پھٹ جانے والے ہوں یا کسی اور قسم کے ہوں۔

مالکیہ نے نصف اور اس کے قریب اور نصف سے کم یا زیادہ کے درمیان فرق کیا ہے، لہذا اگر نصف سے زیادہ گابھا دیئے ہوئے ہوں تو بائع مالک ہوگا، اس وقت اصول یعنی درختوں کے عقد بیع میں پھل شامل نہیں ہوگا اگر عاقدین میں گابھے کے وقت میں نزاع ہو، مشتری دعوی کرے کہ عقد کے بعد گابھا دیا گیا ہے، اور بائع کہے کہ عقد سے پہلے گابھا دیا گیا ہے، تو بائع کا قول معتبر ہوگا اور اگر گابھا دیئے ہوئے درخت نصف سے کم ہوں تو سارے پھل کا مالک مشتری ہوگا۔

اور اگر گابھا دیئے ہوئے درخت نصف یا اس سے قریب قریب ہوں، تو جتنے گابھا دیئے ہوئے درختوں کے پھل ہوں وہ سب بائع کے ہوں گے، اور جن میں گابھا نہیں دیا گیا ہے وہ سب مشتری کے ہوں گے، یہ مسئلہ اس صوت میں ہے جب کہ باغ کے گابھا دیئے ہوئے اور گابھا نہ دیئے ہوئے درخت متعین ہوں، اور اگر نصف درختوں میں گابھا دیا گیا ہو، اور نصف میں نہ دیا گیا ہو اور دونوں ہی طرح کے درخت ایک دوسرے سے ممتاز بھی نہ ہوں، تو اس صورت میں مالکیہ کے پانچ اقوال ہیں: اول: کل کا مالک بائع ہوگا، دوم: کل مشتری کا ہوگا، سوم: بائع کو اختیار ہوگا کہ کل پھل مشتری کو سپرد کردے یا بیع فسخ کردے، چہارم: بیع فسخ ہوگی، پنجم: دونوں میں سے کوئی تمام پھل دوسرے کو سپرد کرنے پر راضی ہوجائے تو بیع جائز ہوگی ورنہ نہیں۔ ابن العطار نے کہا: آخر الذکر قول پر فیصلہ ہے، اسی کو شیخ دسوقی اور ان کے شیخ عدوی نے راجح قرار دیا ہے۔

١٦- یہاں تأبیر (گابھا دینا) سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ کہتے ہیں: یہاں تأبیر سے مراد تمام پھلوں کا اپنی جگہوں سے نکل کر ممتاز ہونا ہے، یہ کھجور کے درخت کے علاوہ پھلوں کی بات ہے، جہاں تک کھجور کے درخت کی بات ہے تو اس میں تأبیر نر کے شگوفہ کو مادہ میں ڈالنے کو کہتے ہیں، شافعیہ کھجور کی تأبیر کے سلسلہ میں مالکیہ کے ہم خیال ہیں، اس کے علاوہ پھلوں میں تفصیل کرتے ہیں۔

چنانچہ وہ کہتے ہیں: اگر بغیر کلی کے پھل نکلتا ہو جیسے انجیر، انگور تو نکلنے کا اعتبار ہوگا، پس اگر پھل نکل آئیں تو بائع مالک ہوگا، اور اگر ابھی نہیں نکلے ہیں تو مشتری مالک ہوگا۔

اور اگر پھل کلی سے نکلتا ہے تو ایک صورت میں بائع مالک ہوگا، اور وہ یہ ہے کہ کلی درخت سے گرجائے اور پھل ظاہر ہوجائے تو اس وقت بائع مالک ہوگا، اور اگر کلی گرجائے لیکن پھل نہ لگے یا پھل لگے اور کلی نہ گرے، تو دونوں صورتوں میں مشتری مالک ہوگا، کیونکہ کلی گرنے اور پھل نہ لگنے کی صورت معدوم کے مثل ہے اور پھل کے لگنے اور کلی کے نہ گرنے کی صورت شگوفہ کے مثل ہے جو ابھی پھٹا نہ ہو، اس لئے کہ پھل کا کلی کے اندر رہنا کھجور کے اپنے غلاف میں رہنے کے درجہ میں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں: یہاں تأبیر سے مراد کھجور کے علاوہ درختوں میں مطلق پھل کا ظاہر ہونا ہے، کھجور کے درخت میں تأبیر سے مراد شگوفہ کا پھٹنا ہے، گو فی الواقع تأبیر نہ کی گئی ہو، حاصل یہ ہے کہ ان کے نزدیک حکم کا مدار شگوفہ کے پھٹنے پر ہے[1]۔

فروخت شدہ پھلوں میں ہلاک ہونے والے پھلوں کو منہا کرنا:

١٧- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ فروخت شدہ پھلوں میں

(١) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۷، اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۷۱، اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۸۶، ۸۷، کشاف القناع ۳/ ۲۷۹ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ہلاک ہونے والے پھل کے بقدر وضع کیا جائے گا، لہذا اگر آفت سماوی کی وجہ سے پھل ہلاک ہوجائیں تو بائع کے ضمان سے ہلاک ہوں گے، خواہ آسمانی بلاء تمام پھلوں پر آئی ہو یا بعض پر، اس لئے کہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ أمر بوضع الجوائح"[1] (آپ ﷺ نے ہلاک ہونے والے پھلوں کے منہا کرنے کا حکم صادر فرمایا ہے)۔ نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "إن بعت من أخيک ثمرا فأصابته جائحة، فلا يحل لک أن تأخذ منه شيئا، بم تأخذ مال أخيک بغير حق"[2] (اگر تم اپنے بھائی سے پھل فروخت کرو، پھر کوئی آفت آجائے، تو تمہارے لئے حلال نہیں ہوگا کہ تم اس سے کچھ بھی لو، تم اپنے بھائی کا مال ناحق کس چیز کے بدلہ میں کھالوگے)۔

مالکیہ نے ہلاک شدہ پھل کے منہا کرنے کے لئے شرط لگائی ہے کہ پھل کا تہائی حصہ یا اس سے زائد آفت کا شکار ہوا ہو اور اگر تہائی سے کم آفت کا شکار ہوا ہو تو مشتری کے ذمہ سے کچھ بھی ساقط نہیں ہوگا، اور اگر تہائی یا اس سے زیادہ آفت کا شکار ہوا ہو تو اس کے بقدر قیمت کم کرنے کے بعد باقی ماندہ قیمت مشتری کے ذمہ لازم ہوگی، انہوں نے خشک سالی کی وجہ سے پیش آنے والی آفت کو مستثنی کیا ہے، لہذا تھوڑا ہلاک ہوا ہو یا زیادہ، خواہ تہائی کے بقدر ہو یا اس سے کم ہر حال میں اتنے کی قیمت منہا ہوگی۔

شافعیہ نے آفت سے نقصان ہونے کی صورت میں تخلیہ سے پہلے اور تخلیہ کے بعد آفت زدہ پھلوں کے درمیان فرق کیا ہے، انہوں نے کہا ہے کہ اگر تخلیہ سے پہلے تمام پھل آفت کی وجہ سے ہلاک ہوجائیں تو بائع کی ضمانت سے ہلاک ہوں گے، اور بیع فسخ ہوجائے گی، یہ اس صورت میں جبکہ آفت تمام پھلوں پر آئی ہو، اور اگر بعض پھل ہلاک ہوں اور بعض درخت میں لگے صحیح سالم ہوں تو جتنے پھل ہلاک ہوئے ہوں ان کے بقدر عقد بیع فسخ ہوگا، اور باقی بچے ہوئے پھل میں مشتری کو خیار حاصل ہوگا۔

اور اگر تخلیہ کے بعد آفت کی وجہ سے پھل ہلاک ہوں تو مشتری کی ضمانت سے ہلاک ہوں گے، کیونکہ تخلیہ کے بعد مشتری کا قبضہ مکمل ہوگیا تھا۔

فقہاء کہتے ہیں: صحیح مسلم کی حدیث میں آفت زدہ پھلوں کے منہا کرنے کا حکم استحباب پر محمول ہے یا تخلیہ سے پہلے پر، اس طرح دلائل کے درمیان تطبیق ہوجائے گی[1]۔

سوم: پھلوں کو رہن رکھنا:

۱۸- پھلوں کے رہن رکھنے کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے، خواہ درختوں پر لگے ہوئے ہوں یا نہیں، اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ رہن بدو صلاح کے بعد ہو یا پہلے، اس لئے کہ بدو صلاح سے پہلے بیع کی ممانعت آفت سے محفوظ نہ رہنے کی وجہ سے تھی، اور یہاں رہن کے مسئلہ میں یہ علت موجود نہیں ہے، اور پھلوں کے ہلاک ہونے کی صورت میں دین سے مرتہن کا حق ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ دین راہن کے ذمہ میں لازم ہے۔

مالکیہ نے ان پھلوں کے رہن کو جائز قرار دیا ہے جو ابھی نہ نکلے ہوں۔

---

(۱) حدیث: "أمر بوضع الجوائح" کی روایت مسلم (۱۱۹۱/۳ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إن بعت من أخيک ثمرا فأصابته جائحة فلا يحل لک أن تأخذ منه شيئا، بم تأخذ مال أخيک بغير حق" کی روایت مسلم (۱۱۹۰/۳ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے۔

(۱) مجمع الضمانات ر ۲۲۰، حاشیۃ الدسوقی ۱۸۲/۳، اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیۃ ۲۶۰، ۲۶۱، شرح روض الطالب ۱۰۸/۲، کشاف القناع ۲۸۵/۳، اور اس کے بعد کے صفحات۔

حنفیہ کے نزدیک درخت کے بغیر صرف پھلوں کا رہن جائز نہیں ہے، اسی طرح پھلوں کے بغیر صرف درختوں کا رہن بھی جائز نہیں ہے، یہ مسئلہ ان کے نزدیک ایک ضابطہ پر مبنی ہے، اور وہ ضابطہ یہ ہے: ''اگر مال مرہون غیر مرہون سے خلقی طور پر متصل ہو تو رہن جائز نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ صرف رہن پر قبضہ ممکن نہیں رہتا ہے''، اسی لئے اگر کوئی درخت رہن رکھے اس میں پھل بھی ہو، لیکن پھل کو رہن میں ذکر نہ کرے تو ایسی صورت میں عقد کو صحیح کرنے کے لئے پھل بھی رہن میں شامل ہوگا، شافعیہ نے پھل کے رہن کے بارے میں تفصیل بیان کی ہے، پھل درخت کے ساتھ ہوں یا صرف پھل ہوں، اور پھل جلد خراب ہونے والے ہوں یا نہیں ان میں انہوں نے فرق کیا ہے، چنانچہ ان کے نزدیک درختوں میں لگے ہوئے پھلوں کے رہن کی دو صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ پھل درخت کے ساتھ رہن رکھا جائے، ایسی صورت میں اگر پھل کو خشک کرنا ممکن ہو تو رہن مطلق درست ہوگا، خواہ استعمال کے لائق پھل ہو یا نہ ہو، خواہ دین فوری واجب الاداء ہو یا مؤجل ہو۔

اور اگر پھل کو خشک کرنا ممکن نہ ہو تو رہن فاسد ہوگا، البتہ تین مسائل میں رہن صحیح ہوگا، ایک یہ کہ مذکورہ پھل غیر مؤجل دین کے عوض رہن رکھے، یا مؤجل دین کے بدلہ رکھے، لیکن مدت تاجیل پھل کے خراب ہونے سے پہلے یا اس کے خراب ہونے کے بعد، یا خراب ہونے کے ساتھ پوری ہوجائے، بشرطیکہ خرابی شروع ہوتے ہی پھل بیچ کر ثمن کو اس کی جگہ رہن رکھ دیا جائے۔

دوسری صورت: صرف تنہا پھل کا رہن ہو، اگر پھل ایسا ہو کہ خشک ہوکر محفوظ نہ رہ سکتا ہو تو ان پھلوں کے حکم میں ہوگا جو جلد خراب ہوجاتے ہیں، اس کا حکم اوپر گذر چکا ہے، اور اگر پھل ایسا ہو کہ خشک ہوکر محفوظ رہ سکتا ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: بدو صلاح سے پہلے رہن رکھا جائے، ایسی صورت میں اگر غیر مؤجل دین کے عوض رہن رکھے، اور پھل توڑنے اور فروخت کرنے کی شرط لگائے تو رہن درست ہوگا، اور اگر کوئی شرط نہ لگائے تو بھی رہن صحیح ہوگا، اگر دین مؤجل کے بدلہ رہن رکھا ہے تو دیکھا جائے گا کہ مدت تاجیل پھل کے پکنے سے پہلے یا بعد پوری ہوتی ہے، دونوں صورتوں میں رہن جائز ہوگا، البتہ پھل پکنے سے پہلے مدت تاجیل پوری ہونے کی صورت کا جواز پھل توڑنے کی شرط کے ساتھ مقید ہے، اور اگر اس صوت میں پھل توڑنے کی شرط کے بغیر رہن رکھا تھا تو رہن جائز نہیں ہوگا۔

دوسری قسم: بدو صلاح کے بعد رہن رکھا جائے، ایسی صورت میں پھل توڑنے کی شرط کے ساتھ مطلق رہن درست ہوگا، خواہ غیر مؤجل دین کے عوض رہن رکھا ہو یا مؤجل کے بدلہ، دین مؤجل کے عوض رہن رکھنے کی صورت میں اگر اس کی مدت تاجیل پھل کے پکنے کے وقت سے پہلے پوری ہوجائے تو اس کا حکم وہی ہے جو قسم اول میں گذر چکا ہے[1]۔

چہارم: پھلوں میں شفعہ:

۱۹ – غیر منقول جائداد میں شفعہ ثابت ہے، حضرت جابرؓ سے روایت ہے: ''**قضی رسول الله ﷺ بالشفعة فیما لم یقسم، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة**''[2] (اللہ کے

(۱) بدائع ۱۳۸/۶، ۱۴۰، ۱۴۱، تبیین الحقائق ۶۹/۶، حاشیہ ابن عابدین ۳۱۷/۵، حاشیۃ الدسوقی، ۲۳۳/۳، ۲۳۴، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۴/۵، روضۃ الطالبین ۴۸/۴، مغنی المحتاج ۱۲۴/۲، کشاف القناع ۳۲۸/۳، المغنی ۳۷۹/۴۔

(۲) حدیث: ''**قضی رسول الله ﷺ بالشفعة فیما لم یقسم......**'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴۳۶/۴، طبع السلفیہ) نے کی ہے، اور مسلم

رسول علیہ السلام نے ہر اس چیز میں شفعہ کا حکم دیا جس کی تقسیم نہ ہوئی ہو، جب حد بندی ہوجائے اور ہر راستے الگ ہوجائیں، تو شفعہ نہیں ہوگا)۔ حضرت جابر سے ایک اور حدیث منقول ہے: "في أرض أو ربع أو حائط" [۱] (زمین یا پیدوار یا باغ میں)، پھل میں حق شفعہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، خواہ پھل درخت کے ساتھ بیچا جائے، یا صرف پھل ہی فروخت ہو۔

پہلی صورت: پھل کی بیع درخت کے ساتھ ہونے میں شفعہ:

۲۰- فقہاء کی رائے ہے کہ اگر پھل درخت کے ساتھ فروخت ہو تو پھل میں حق شفعہ ثابت ہوگا، کیونکہ پھل درخت کے تابع ہے، یہ جمہور فقہاء کا قول ہے، حنفیہ کہتے ہیں: اگر مشتری پھل کے ساتھ زمین خریدے، اس طور پر کہ زمین کی بیع میں پھل کی بھی شرط لگائے، یا خریدتے وقت درخت میں پھل آجائے تو شفیع زمین کو پھل کے ساتھ لے گا، کیونکہ پھل بغیر شرط کے بیع میں داخل نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ پھل درخت کے تابع نہیں ہے، اسی وجہ سے قیاس کا تقاضا تھا کہ شفیع کو پھل لینے کا اختیار نہ ہو، کیونکہ یہ تابع نہیں ہے، یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ کھیت میں کوئی سامان رکھا ہو، لیکن استحساناً اس میں حق شفعہ ہوتا ہے، وجہ استحسان یہ ہے کہ پھل درخت سے خلقی طور پر متصل ہوتا ہے، لہذا وہ ایک اعتبار سے تابع ہوگیا، اور اس لئے بھی کہ وہ مبیع سے پیدا ہوا ہے، لہذا جو حق اصل میں ثابت ہے اور شفعہ کی بنیاد پر اپنے سے پہلے پورا ہوا ہے، وہ اس میں بھی جاری ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کا رجحان یہ ہے کہ تأبیر شدہ پھل (تابیر سے مراد کی تفصیلات مع اختلاف گذر چکی ہیں) حق شفعہ کی بنیاد پر حاصل نہیں کیا جا سکتا ہے، اس لئے کہ وہ درخت کی بیع میں داخل نہیں ہوتا ہے، لہذا شفعہ میں بھی داخل نہیں ہوگا، جیسے کہ گھر کے سامان، اس لئے کہ شفعہ درحقیقت بیع ہے، لیکن شارع نے مشتری کی رضامندی کے بغیر شفیع کو لینے کا اختیار دیا ہے، جہاں تک غیر تابیر شدہ پھل کی بات ہے تو وہ شفعہ میں داخل ہوگا، کیونکہ وہ بیع میں تبعاً داخل ہوتا ہے، اس لئے شفعہ میں بھی تبعاً داخل ہوگا، کیونکہ شفعہ معنیً بیع ہے۔

دوسری صورت: صرف پھل کی فروخت میں شفعہ:

۲۱- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک اگر تنہا پھل کی بیع ہو تو اس میں شفعہ نہیں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک منقول اشیاء میں حق شفعہ ثابت نہیں ہے، اس لئے کہ منقول اشیاء میں ملکیت دائمی نہیں رہتی ہے، اور شفعہ کی مشروعیت دائمی طور پر پڑوس کی برائی سے لاحق ہونے والے ضرر کو دور کرنے کے لئے ہے۔

مالکیہ کے نزدیک ان پھلوں میں شفعہ جائز ہے جن کے درخت پائیدار ہوں، اس طور پر کہ ان سے پھل توڑے جائیں اور وہ باقی رہیں، البتہ ایک شرط ہے کہ خریدتے وقت پھل موجود ہوں اور تابیر شدہ ہوں [۱]۔

جس زمین میں حق شفعہ ہو اس میں مشتری کے پاس پھل کا پیدا ہونا:

۲۲- حق شفعہ والی زمین کے پھل کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف

= (۱۲۲۹/۳، طبع الحلبی) نے اس کی روایت ان الفاظ "قضى بالشفعة في كل شركة لم تقسم" کے ساتھ کی ہے۔

(۱) حدیث: "في أرض أو ربع أو حائط......" کی روایت مسلم (۱۲۲۹/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۳۲۶/۸، ۳۲۷، تبیین الحقائق ۲۵۲/۵، حاشیۃ الدسوقی ۴۸۰/۳، مغنی المحتاج ۲۹۶/۲، ۲۹۷، نہایۃ المحتاج ۱۹۳/۵ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱۴۰/۴۔

ہے، کیا اس کا مالک شفیع ہوگا یا مشتری؟ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ بطور استحسان شفیع مالک ہوگا، خواہ مشتری نے پھل کے ساتھ زمین خریدی ہو، اس طور پر کہ بیع میں اس کی شرط لگادی ہو، یا خریدنے کے بعد مشتری کے پاس پھل آیا ہو، قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ شفیع کو پھل لینے کا حق نہ ہو، کیونکہ پھل اصل کے تابع نہیں ہوتا ہے، ان سامانوں کی طرح جو گھر کی بیع کے وقت گھر میں ہوں، وجہ استحسان یہ ہے کہ چونکہ پھل اصل سے خلقی طور پر متصل ہے، اس لئے ایک گونہ اصل کے تابع ہوگیا، اور اس وجہ سے بھی کہ پھل اصل مبیع سے پیدا ہوا ہے تو جو حق زمین میں ثابت ہے اور شفعہ کی بنیاد پر لینے سے پہلے پیدا ہوا ہے وہ پھل کی طرف متعدی ہوگا، جیسے کہ مادہ مبیع قبضہ سے پہلے بچہ جنے، تو مشتری بچہ کا مالک ہوتا ہے، کیونکہ وہ ماں کے تابع ہے، اسی طرح یہاں بھی پھل اصل زمین کے تابع ہوگا۔

اس مسئلہ میں مالکیہ کے دو اقوال ہیں (امام مالک سے دو اقوال نقل کئے گئے ہیں، یہ اس صورت میں ہے جب کہ پھل تنہا فروخت کیا جائے، یا درخت کے ساتھ، ان دونوں صورتوں کی صراحت ''مدونہ'' میں کی ہے) ایک بار فرمایا کہ اگر پھل کو حق شفعہ کی بنیاد پر نہ لے، یہاں تک کہ پھل خشک ہوجائے، تو اب حق شفعہ ساقط ہوجائے گا، پھر اگر حق شفعہ کی بنیاد پر درخت کو لے گا تو ثمن سے پھل کے بقدر کم کردیا جائے گا، اگر پھل پک چکا تھا یا بیع کے وقت اس میں تأبیر کی گئی تھی، اس لئے کہ ایسی صورت میں پھل کے مقابلہ میں بھی ثمن تھا، اور ایک بار کہا کہ شفیع کو حق شفعہ کی بنیاد پر پھل لینے کا اختیار اس وقت تک ہوگا، جب تک کہ پھل توڑا نہ جائے، یا خشک نہ ہوجائے۔

دردیر نے دونوں اقوال کے درمیان تطبیق دی ہے کہ پہلا قول اس صورت پر محمول ہے کہ اگر مشتری درخت کے بغیر صرف پھل خریدے تو اس میں شفعہ کا حق ہے، جب تک کہ پھل خشک نہ ہو، اور اگر خشک ہونے سے پہلے توڑ لیا جائے تو شفیع کو لینے کا حق حاصل ہوگا، دوسرے قول کو اس صورت پر محمول کیا ہے کہ اگر مشتری اس کو درخت کے ساتھ خریدے تو اس میں شفعہ اس وقت تک ثابت ہوگا جب تک کہ پھل خشک نہ ہوجائے، یا توڑ نہ لیا جائے گو خشک ہونے سے پہلے ہی توڑ لیا جائے۔

اگر مشتری صرف درخت خریدے، اور اس میں پھل نہ ہو، یا اس میں پھل ہو لیکن ابھی تابیر نہ ہوئی ہو تو پھل شفیع کا ہوگا، خواہ مشتری کے پاس تابیر ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو، ہاں اگر پھل خشک ہوجائے یا توڑ لیا جائے تو مشتری کا ہوگا، اور شفیع درخت کو ثمن کے عوض لے گا، اور ثمن سے پھل کے بقدر ساقط نہیں ہوگا، شافعیہ کے نزدیک شفیع درخت کو اس پھل کے ساتھ لے گا جو عقد بیع کے بعد نکلے ہوں، اور لیتے وقت تأبیر نہ ہوئی ہو۔ کیونکہ پھل بیع میں درخت کے تابع تھا، اس لئے حق شفعہ کی بنیاد پر لیتے وقت بھی اصل کے تابع ہوگا، برخلاف اس صورت کے جب بیع کے وقت تأبیر ہوئی ہو، تو شفیع پھل نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ اب پھل درخت کے تابع نہیں ہوگا، عقد بیع کے وقت تأبیر شدہ پھل شرط کی بنیاد پر بیع میں داخل ہو تو بھی حق شفعہ کی وجہ سے نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ وہ درخت کے تابع نہیں ہے، جیسا کہ گذر چکا ہے، لہذا پھل کے بقدر ثمن سے کم ہوجائے گا۔

حنابلہ نے ظاہر اور غیر ظاہر پھلوں کے درمیان فرق کیا ہے۔

اگر پھل ظاہر ہو تو مشتری کا ہوگا، شفیع کا اس میں کوئی حق نہیں ہوگا، کیونکہ وہ مشتری کی ملکیت ہے اور اس کی ملکیت اس وقت تک باقی رہتی ہے جب تک کہ وہ پھل کو کاٹ کر یا توڑ کر یا ان دونوں کے علاوہ کسی اور صورت سے حاصل نہ کرلے۔

اور اگر پھل ظاہر نہ ہو تو شفیع مالک ہوگا، ظاہر اور غیر ظاہر کی طرح تأبیر شدہ اور غیر تأبیر شدہ بھی ہے، اگر خریدتے وقت شگوفہ تھا، تأبیر

نہیں ہوئی تھی، مشتری کے پاس تابیر ہوئی تو مشتری مالک ہوگا، اور توڑے جانے کے وقت تک درخت میں لگا رہے گا، لیکن شفیع زمین اور کھجور کا درخت لے گا، اور شگوفہ کی قیمت وضع کر کے بقیہ قیمت ادا کرے گا، کیونکہ عقد کے وقت جتنی مبیع تھی اس کا بعض حصہ کم ہوگیا، اور وہ شگوفہ ہے جو کہ عقد کے وقت مبیع میں شامل تھا، البتہ اس کی تأبیر نہیں ہوئی تھی، لہذا یہ ایسا ہوا جیسے کہ زمین کی خریداری میں اس کے ساتھ کوئی سامان بھی ہو[1]۔

پنجم: زمین میں پھل کی پیداوار کے ایک حصہ کی اجرت پر کام کرنا:

۲۳ - جمہور فقہاء نے مزارعت اور مساقات کو جائز قرار دیا ہے، زمین یا درخت کی پیداوار کے مقررہ حصہ کے عوض زمین یا درخت میں کام کرنا مزارعت یا مساقات ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے اہل خیبر سے وہاں کی پیداوار کھیتی یا پھل کے ایک حصہ پر معاملہ فرمایا تھا[2] حضرت ابوجعفر محمد علی بن الحسین نے کہا: **"عامل النبي ﷺ أهل خيبر بالشطر، ثم أبوبكرؓ، ثم عمرؓ، ثم عثمانؓ، ثم عليؓ، ثم أهلوهم إلى اليوم يعطون الثلث أو الربع"**[3] (نبی کریم ﷺ نے اہل خیبر سے خیبر کی پیداوار کے ایک حصہ پر معاملہ کیا، پھر حضرت ابوبکرؓ نے، پھر حضرت عمرؓ نے، پھر حضرت عثمانؓ نے، پھر حضرت علیؓ، نے پھر آج تک ان کی اولاد کو تہائی یا چوتھائی دیا جارہا ہے)، یہ خلفاء راشدین کا عمل ہے، صحابہؓ میں سے کسی نے بھی اس پر نکیر نہیں کی، لہذا اجماع کی طرح ہوگیا، اور اس وجہ سے بھی کہ مزارعت اور مساقات دونوں عقد شرکت کے قبیل سے ہیں کہ ایک طرف مال ہوتا ہے اور دوسری طرف عمل، لہذا عقد مضاربت کا اعتبار کرتے ہوئے دونوں جائز ہوں گے، مشترک علت دفع ضرورت ہے، اس لئے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مالدار کام سے نابلد ہوتا ہے، اور کام سے واقف کار شخص کے پاس مال نہیں ہوتا ہے، لہذا ضرورت متقاضی ہوئی کہ دونوں کے درمیان اس طرح کے عقد کا انعقاد عمل میں آئے۔

ابن جزی مساقات کے حکم کے بارے میں لکھتے ہیں: یہ درست ہے اور یہ دونوں ممنوع اصول وضابطے سے مستثنی ہے، پہلا مجہول اجارہ، دوسرا بیع معدوم۔

امام ابوحنیفہؒ کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے، ان کے نزدیک جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے مخابرہ سے منع فرمایا ہے، آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ مخابرہ کیا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: تہائی اور چوتھائی کے عوض عقد مزارعت ہے[1]۔

نیز اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: **"من كانت له أرض فليزرعها أو فليزرعها أخاه، ولايكاريها بثلث، ولا بربع، ولا بطعام مسمى"**[2] (جس کے پاس زمین ہو تو وہ خود اس میں

---

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۲۵۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۸۰، ۴۸۱، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۵/ ۳۱۸، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۷، کشاف القناع ۴/ ۱۵۶۔

(۲) حدیث: "عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۱۳ طبع السلفیہ)، مسلم (۳/ ۱۱۸۶ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمر سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "عامل النبي ﷺ أهل خيبر بالشطر ثم أبوبكر..." کی روایت ابن حزم نے المحلی (۸/ ۲۱۴ طبع المنیریۃ) میں کی ہے اور اس کی سند میں ارسال ہے۔

(۱) حدیث: "نهى عن المخابرة، فقيل: ما المخابرة؟ قال: المزارعة بالثلث و الربع" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۵۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۷۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من كانت له أرض فليزرعها أو فليزرعها أخاه ولا يكاريها بثلث ولا بربع ولا بطعام مسمى" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۸۹،

کاشت کرے یا اپنے بھائی کو کاشت کے لئے دے دے اور اس کو تہائی یا چوتھائی پیداوار پر یا معین غلہ پر کرایہ پر نہ دے) اور اس لئے بھی کہ اجرت مجہول یا معدوم ہے اور یہ دونوں عقد کے لئے باعث فساد ہیں۔

مذکورہ تفصیلات کے باوجود حنفیہ کے یہاں صاحبین کے قول پر فتوی ہے کہ حاجت کی وجہ سے اور مضاربت پر قیاس کرتے ہوئے درست ہے۔

اسی طرح شافعیہ نے تنہا عقد مزارعت کو ممنوع قرار دیا ہے، ہاں اگر عقد مساقات کے ساتھ ہو تو ان کے نزدیک چند شرائط کے ساتھ درست ہے، اور وہ اس طرح کہ کھجور کے باغ کے درمیان کچھ خالی زمین ہو، تو ان کے نزدیک مزارعت صحیح ہوگی[1]۔

عقد مزارعت اور عقد مساقات کی کچھ شرائط اور تفصیلات ہیں جو اصطلاح ''مزارعت''، ''مساقات''، ''معاملہ'' اور ''مخابرہ'' میں موجود ہیں۔

ششم: پھلوں کی چوری:

۲۴ - جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ ایک قول میں، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک درخت میں لگے ہوئے پھل کو چرانے پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا)۔

کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''لا قطع في ثمر ولا كثر''[1] (پھل اور شگوفے کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا)، نیز حضرت عبداللہ بن عمرو روایت کرتے ہیں: ''أن رجلا من مزينة أتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! كيف ترى في حريسة الجبل؟ فقال: هي مثلها والنكال، وليس في شئى من الماشية قطع إلا فيما آواه المراح، فبلغ ثمن المجن، ففيه قطع اليد، و ما لم يبلغ ثمن المجن، ففيه غرامة مثليه وجلدات نكال، قال يا رسول الله، كيف ترى في الثمر المعلق؟ قال: هو ومثله معه والنكال، وليس في شيء من الثمر المعلق قطع، إلا فيما آواه الجرين، فما أخذ من الجرين فبلغ ثمن المجن ففيه القطع، ومالم يبلغ ثمن المجن ففيه غرامة مثليه وجلدات نكال''[2] (قبیلہ مزینہ کا ایک شخص اللہ کے رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا، اور اس نے کہا: اے اللہ کے رسول ﷺ! پہاڑ سے چوری کی گئی بکری کے بارے میں کیا حکم ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اسی جانور کے بقدر تاوان اور سزا ہوگی، چوپائے میں سے کسی کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، ہاں اس صورت میں ہاتھ کاٹا جائے گا جب جانور اپنے باڑہ میں ہو اور ڈھال کی قیمت کے برابر ہو، اور اگر ڈھال کی قیمت کے برابر نہ ہو تو اس میں اس کا دوگنا تاوان دینا ہوگا، اور سزا کے چند کوڑے لگائے جائیں گے، کہا: اے اللہ کے رسول: درخت پر لٹکے ہوئے پھل کے بارے میں کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا: وہ اور اس

= تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت رافع بن خدیج سے کی ہے اور اس کی اصل صحیح مسلم (۳/ ۱۱۸۱ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۷۴، اور اس کے بعد کے صفحات، ۱۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، تبیین الحقائق ۵/ ۲۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات ۲۸۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۲، ۵۳۹، مواہب الجلیل ۵/ ۱۷۶، ۲۷۲، القوانین الفقہیہ/ ۲۷۷، اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۲، اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳/ ۵۳۲۔

(۱) حدیث: ''لا قطع في ثمر ولا كثر......'' کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۴۹، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت رافع بن خدیج سے کی ہے، اور حافظ ابن حجر نے تلخیص (۴/ ۶۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں امام طحاوی سے اسے نقل کیا ہے اور کہا: اس حدیث کا متن علماء کے نزدیک مقبول ہے۔

(۲) حدیث: ''عبد الله بن عمرو'' کی روایت نسائی (۸/ ۸۶، طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

کے ساتھ اس کے برابر تاوان اس پر لازم ہوگا اور سزا ہوگی، اور درخت پر لگے ہوئے پھل کی کچھ بھی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، مگر اس صورت میں جب کہ پھل ٹوٹ کر کھلیان پہنچ جائے، اس کے بعد کھلیان سے کوئی چرالے دیکھا جائے گا اور وہ ڈھال کی قیمت کے برابر ہوتو ہاتھ کاٹا جائے گا، اور اگر ڈھال کی قیمت کے برابر نہ ہوتو اس چوری شدہ پھل کا دوگنا تاوان ہوگا اور چند کوڑے بطور سزا لگائے جائیں گے)، اور اس لئے بھی کہ درخت پر لگے ہوئے پھل محفوظ نہیں ہیں۔

مالکیہ کا دوسرا قول ہے کہ ہاتھ کاٹا جائے گا، لخمی نے اس قول کو گھر میں موجود درخت سے چوری پر محمول کیا ہے، پہلا قول امام مالکؒ سے براہ راست منقول ہے، پھر مالکیہ کے نزدیک ان دونوں اقوال کا محل درخت پر خلقی طور پر لٹکے ہوئے پھل ہیں اگر بند ہوں، اور اگر دروازہ بند نہ ہوتو اس کے چرانے میں بالاتفاق ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اسی طرح اس وقت بھی بالاتفاق ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا جب کہ پھل توڑ لیا گیا ہو پھر لٹکایا گیا ہو اگرچہ بند ہو۔

شافعیہ کے نزدیک وہ درخت محفوظ ہیں جن پر پہریدار مقرر ہو جو اس کی دیکھ بھال کرے، اسی طرح وہ درخت بھی محفوظ ہیں جو ایسے پڑوسی سے ملے ہوئے ہوں جو اس کی عموماً نگرانی کرتے ہوں، اسی وجہ سے ان کے نزدیک اس طرح کے درخت کے پھل کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک گھروں کے صحن کے درخت محفوظ ہیں، اگرچہ کوئی پہریدار نہ ہو۔

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جب پھل محفوظ کر دیا جائے تو اس کو چرانے میں ہاتھ کاٹا جائے گا، اور اگر پھل کھلیان وغیرہ میں رکھا ہو اور اس کھلیان میں دروازہ ہو، یا کوئی محافظ ہوتو دونوں صورتوں میں پھل محفوظ سمجھا جائے گا، اس کے چرانے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

مالکیہ نے دروازہ یا محافظ کی شرط نہیں لگائی ہے، لہٰذا ان کے نزدیک مطلق کھلیان سے چوری میں ہاتھ کاٹا جائے گا، جیسا کہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر پھل توڑے اور کھلیان میں رکھنے سے پہلے ایسی جگہ رکھے جہاں رکھا جاتا ہو، پھر وہاں سے کوئی چرالے تو اس میں تین اقوال ہیں:

پہلا: مطلق ہاتھ کاٹا جائے گا، دوسرا: مطلق ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، تیسرا: ہاتھ کاٹا جائے گا اگر بعض پھل کو بعض کے اوپر رکھ کر ڈھیر لگایا ہو، یہاں تک کہ وہ ایک شئ کی طرح ہو گیا ہو، اس لئے کہ ڈھیر لگانا کھلیان میں رکھنے سے زیادہ مشابہ ہے، مذکورہ اقوال اس صورت میں ہیں جب کوئی پہریدار متعین نہ ہو، اور اگر پہریدار مقرر ہوتو ایک ہی قول ہے کہ ہاتھ کاٹا جائے گا، حنابلہ درخت میں لگے ہوئے پھل چرانے والے کو دوگنے معاوضہ کا ضامن قرار دیتے ہیں، ان کی دلیل حضرت عمرو بن شعیبؒ عن ابیہ عن جدہ والی حدیث ہے، انہوں نے کہا: ''سئل النبي ﷺ عن الثمر المعلق، فقال: **من أصاب منه بفيه من ذي حاجة غير متخذ خبنة فلا شيء عليه، ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة، ومن سرق منه شيئا بعد أن يؤويه الجرين فبلغ ثمن المجن فعليه القطع، ومن سرق دون ذلک فعليه غرامة مثليه والعقوبة**''[1] (نبی کریم ﷺ سے لٹکے ہوئے پھل کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس میں سے جو محتاج کھالے اور اپنے دامن میں اکٹھا نہ کرے، تو اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا، اور جو کوئی اس میں سے کچھ نکال لے جائے تو اس پر دوگنا تاوان ہوگا

(۱) حدیث: ''من أصاب منه بفيه من ذي حاجة غير متخذ خبنة فلاشيء عليه'' کی روایت ابوداؤد (۵۵۰/۴، ۵۵۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ترمذی (۵۷۵/۳، طبع الحلبی) نے اس کے ایک ٹکڑے کی روایت کی ہے، اور اس کو حسن قرار دیا ہے۔

اوراس کوسزا دی جائے گی، اور جو اس میں سے اُس کے کھلیان میں اکٹھا کئے جانے کے بعد چرالے، اوروہ ڈھال کی قیمت کے برابر ہوتو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اور جو کوئی کھلیان کے علاوہ سے چرائے گا اس پر اس کا دوگنا تاوان ہوگا اور سزا دی جائے گی) اور چونکہ عرف میں ہاتھ پھل کی طرف بڑھتا ہے، لہذا دوسری چیزوں کے برخلاف پھل کی قیمت چور پر زیادہ لگائی جائے گی، تا کہ اس کے لئے تنبیہ ورکاوٹ اورزجر وتوبیخ کا باعث بنے [1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۷۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۹۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۹، ۳۴۴، القوانین الفقہیۃ ص ۳۵۲، حواشی الشروانی وابن القاسم العبادی علی تحفۃ المحتاج ۹/ ۱۳۵، شرح روض الطالب، کشاف القناع ۶/ ۱۳۹، ۱۴۰۔

ثمن

تعریف:

۱- جس کے عوض میں کسی چیز کا استحقاق ہوتا ہے، اس کو لغت میں ثمن کہتے ہیں۔

''الصحاح'' میں ہے: مبیع کی قیمت ثمن ہے، ''التہذیب'' میں ہے: ہر چیز کا ثمن اس کی قیمت ہے، زبیدی نے کہا ہے: ہمارے شیخ نے فرمایا: مشہور یہ ہے کہ عاقدین جتنے پر راضی ہوجائیں وہ ثمن ہے، خواہ اصل قیمت سے زیادہ ہو یا کم اور قیمت وہ ہے جو حقیقت میں اصل شئی کی مالیت کے برابر ہو۔

راغب کہتے ہیں: ثمن اس کو کہتے ہیں جو بائع مبیع کے بدلہ مشتری سے لیتا ہے، خواہ مبیع عین ہو یا کوئی سامان۔ جو کسی چیز کے عوض میں ہو وہ اس کا ثمن ہے، ثمن وہ ہے جو مبیع کا عوض ہو [1]۔

اصطلاح میں ثمن اس کو کہتے ہیں جو مبیع کے بدلہ میں ہو اور ذمہ میں متعین ہو، نیز ثمن دراہم ودنانیر کو بھی کہتے ہیں [2]۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المصباح، المفردات للراغب الأصفهانی مادہ: ''ثمن''۔

(۲) البحر الرائق لابن نجیم ۵/ ۲۷۷، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲ طبع دار الکتاب العربی بیروت، کشاف القناع للبہوتی ۳/ ۱۴۶، تحقیق شیخ ہلال مصیلحی بیروت، مغنی المحتاج للشربینی ۲/ ۲، شرح الزرقانی علی سیدی خلیل ۵/ ۳ دار الفکر بیروت۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قیمت:

۲- قیمت وہ ہے جس کے ذریعہ کسی شئی کی مالیت بتائی جائے اور یہ کمی اور زیادتی کے بغیر معیار کے درجہ میں ہے [۱]۔

جس مقدار پر عاقدین متفق ہوں اس کو ثمن کہتے ہیں، خواہ وہ مقدار سامان کی اصل قیمت سے زیادہ ہو یا کم۔

قیمت اور ثمن کے درمیان فرق یہ ہے کہ قیمت ثمن مثل کا نام ہے، اور ثمن جس پر عاقدین کا اتفاق ہو، یہ کبھی قیمت کے برابر ہوگا، یا اس سے زیادہ یا کم [۲]۔ ثمن مثل کی تفصیلی بحث اصطلاح ''القیمۃ'' میں دیکھا جائے۔

ب-سعر:

۳- سعر (نرخ) سامان کا مقرر ثمن ہے، سعر اور ثمن کے درمیان فرق یہ ہے کہ ثمن وہ ہے جس پر عاقدین راضی ہوں اور سعر وہ ہے جس کا بائع مطالبہ کرے۔

ثمن عقد بیع کا ایک رکن ہے:

۴- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ [۳] کا اس پر اتفاق ہے کہ معقود علیہ (ثمن اور مبیع) عقد بیع کے ارکان ہیں۔

(۱) المغرب مادہ: ''ثمن''، المجلۃ مادہ/ ۱۵۳، ردالمحتار علی الدرالمختار لابن عابدین ۴/ ۵۷۵ طبع دوم مصر ۱۹۶۶ء۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۴۰۔

(۳) مغنی المحتاج للشربینی ۲/ ۳، المنہج وشرحہ والجمل علیہ ۳/ ۵، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۲، الزرقانی علی سیدی خلیل ۵/ ۳، کشاف القناع ۳/ ۱۴۶، اور اس کے بعد کے صفحات، مطالب اولی النہی للرحیبانی ۳/ ۴، اور اس کے بعد کے صفحات۔

حنفیہ [۱] کے نزدیک بیع کا رکن لفظ (ایجاب وقبول) ہے، ثمن عقد بیع کے محل کا ایک جز ہے، دوسرا جز مبیع ہے۔ حنفیہ کے یہاں محل بیع رکن نہیں ہوتا ہے۔

حنفیہ نے کہا: جب بائع اور مشتری دونوں ثمن اور مبیع پر قبضہ کے بعد عقد بیع فسخ کریں، تو مشتری کو مبیع روکنے کا حق اس وقت تک رہے گا جب تک بائع اُس شئی کو مشتری کے حوالہ نہ کردے جو اُس نے مبیع کے بدلہ میں لی ہے، خواہ وہ سامان ہو یا رقم، ثمن ہو یا قیمت۔

کیونکہ مبیع اس کے مقابلہ میں ہے، اس لئے وہ رہن کی طرح محبوس ہوگی، لہذا مشتری کو اختیار ہے کہ جب تک بائع سے ثمن واپس نہ لے اس وقت تک مبیع اس کو سپرد نہ کرے۔

اور اگر فسخ کے دوران ہی بائع کا انتقال ہوجائے تو مشتری کو ثمن کے وصول ہونے تک مبیع کو روکنے کا حق رہے گا، اس لئے کہ اس کی زندگی میں مشتری کا حق مقدم تھا تو اس کے مرنے کے بعد بھی تجہیز وتکفین پر مقدم ہوگا [۲]۔

ثمن کی شرائط:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عقد بیع میں ثمن کی تعیین ضروری ہے، اور یہ بھی ضروری ہے کہ ثمن مال ہو، مشتری کی ملکیت ہو، سپرد کرنے پر مشتری قادر ہو، اس کی مقدار اور صفت معلوم ہو، ان سب شرائط کی وضاحت حسب ذیل ہے:

پہلی شرط- ثمن کی تعیین:

۶- بیع کرتے وقت ثمن کی تعیین ضروری ہے، لہذا اگر ثمن متعین کئے

(۱) البحر الرائق ۵/ ۲۷۸، ردالمحتار ۴/ ۵۰۴، ۵۰۵۔

(۲) تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۶۵، عنایہ وفتح القدیر علی الہدایہ ۵/ ۲۳۴ طبع مصطفی محمد مصر ۱۳۵۶ھ۔

بغیر بیع کرے تو بیع فاسد ہوگی، اس لئے کہ ثمن کی نفی کے ساتھ بیع باطل ہے، کیونکہ ایسی صورت میں تبادلہ نہیں ہوگا، اور ثمن سے خاموشی اختیار کرنے کی صورت میں بیع فاسد ہوگی، جیسا کہ حنفیہ نے ذکر کیا ہے (۱)۔

اگر مال فروخت کیا جائے اور ثمن کا حقیقۃً ذکر نہ ہو، مثلاً بائع مشتری سے یوں کہے: میں نے یہ مال تم سے مفت بیچا، یا یوں کہے: میں نے یہ مال تم سے بغیر عوض کے فروخت کیا اور مشتری جواب میں کہے: میں نے قبول کیا، تو یہ بیع باطل ہوگی۔

اور اگر ثمن کا حکماً تذکرہ نہ ہو، مثلاً کوئی شخص دوسرے سے کہے: میں نے یہ مال تم سے اُس ایک ہزار کے عوض بیچا جو تمہارا ہمارے ذمہ ہے، اور مشتری قبول کرلے، حالانکہ دونوں کو معلوم ہے کہ دین نہیں ہے، ایسی صورت میں بھی بیع باطل ہوگی، مذکورہ دونوں صورتوں میں مبیع ہبہ سمجھی جائے گی۔

عقد بیع کے وقت ثمن سے سکوت کی صورت میں بیع فاسد ہوگی، باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ مطلق بیع کا تقاضا ہے کہ معاوضہ ملے، لہذا اگر بائع ثمن سے سکوت اختیار کرے تو اس کا مقصد مبیع کی اصل قیمت لینے کا ہوگا، گویا کہ اس نے یہ کہا: میں نے اپنا مال اس کی قیمت کے بدلہ فروخت کیا، اور قیمت کا اجمالی ذکر ثمن کو مجہول بنا دیتا ہے، اس لئے بیع فاسد ہوگی (۲)۔

بیع تعاطی جمہور کے نزدیک صحیح ہے، اس لئے کہ ثمن اور مبیع دونوں معلوم ہیں، اور عاقدین کی رضا بھی موجود ہے، گو اس میں صفت کا بیان نہیں ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ثمن متعین کئے بغیر بیع منعقد نہیں ہوتی ہے، علامہ ابن رشد مالکی نے مہر پر کلام کرتے ہوئے ''المقدمات'' میں لکھا ہے: مہر اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایک عطیہ ہے، جسے اس نے بیویوں کے لئے شوہر پر فرض قرار دیا ہے، کسی چیز کا عوض نہیں ہے، لہذا عقد نکاح کے وقت مہر کی تعیین ضروری نہیں ہوگی، اور اگر مہر حقیقت میں بضع (شرمگاہ) کا ثمن و معاوضہ ہوتا تو بغیر تعیین کے نکاح درست نہ ہوتا، جیسا کہ بیع ثمن کی تعیین کئے بغیر منعقد نہیں ہوتی ہے۔

''المجموع'' میں امام نووی نے لکھا ہے: بیع کے صحیح ہونے کے لئے عقد کے وقت ثمن کا بیان شرط ہے، لہذا بائع کہے گا: میں نے تم سے فلاں مال اتنے میں بیچا، اور اگر وہ صرف یہ کہے کہ میں نے تم سے فلاں شئی فروخت کی، اس کے جواب میں مخاطب کہے: میں نے اس کو خریدا، یا میں نے قبول کیا تو بلا اختلاف یہ بیع نہیں ہے، اور صحیح مذہب کے مطابق قبول کرنے والے کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی، جمہور فقہاء کے نزدیک یہی رائے راجح ہے، اور ایک قول ہے کہ اس مسئلہ میں دو آراء ہیں: صحیح تر رائے یہی ہے، دوسری رائے یہ ہے کہ یہ ہبہ ہوگا۔

سیوطیؒ نے کہا ہے: اگر کوئی شخص کہے: میں نے تم سے بغیر ثمن کے بیچا، یا یوں کہے: تمہارے اوپر کسی طرح کا ثمن نہیں ہے اور مشتری کہے کہ میں نے خریدا، اور اس پر قبضہ کرلے تو یہ بیع ہوگی، اور ایک قول کے اعتبار سے ہبہ منعقد ہونے میں لفظ کا معنی سے تعارض ہو رہا ہے، اور اگر بائع یوں کہے: میں نے تم سے بیچا، اور کچھ ثمن ذکر نہ کرے تو اگر ہم معنی کا لحاظ رکھیں تو ہبہ ہے، اور اگر لفظ کی رعایت کریں تو بیع فاسد ہے۔

اس سلسلہ میں حنابلہ کا مذہب ''الانصاف'' میں یہ ذکر کیا ہے کہ صحیح مذہب کے مطابق عقد بیع کے وقت ثمن کی معرفت شرط ہے، اسی پر اصحاب حنابلہ کا اتفاق ہے، شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے بیع صحیح قرار

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ مادہ: ۲۳۷، شرح المنیر القاضی ۱/۲۷۶، منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۵/۲۹۶۔

(۲) درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام، علی حیدر ۱/۱۸۵ مطبوعہ عکسی بیروت۔

دیا ہے، اگر چہ ثمن متعین نہ کرے، اس صورت میں بائع کو نکاح کی طرح ثمن مثل ملے گا[۱]۔

دوسری شرط-ثمن کا مال ہونا:

۷- حنفیہ کی رائے ہے کہ بیع منعقد ہونے کے لئے ثمن کا مال متقوم ہونا شرط ہے۔

اس لئے کہ طرفین کی تراضی کے ساتھ مال کا مال سے تبادلہ بیع ہے[۲]۔

اور مال اس کو کہتے ہیں جس کی طرف طبیعت کا میلان ہو، اور وقت ضرورت کے لئے ذخیرہ اندوزی کرنا ممکن ہو، اور مالیت تمام لوگوں یا بعض لوگوں کے جمع کرنے سے ثابت ہوتی ہے۔

تقوم (قابل قیمت ہونا) مالیت کے ساتھ شرعاً اس سے انتفاع مباح ہونے سے ثابت ہوتا ہے، تو جس چیز سے انتفاع جائز ہو، لیکن لوگ اس کو جمع نہ کرتے ہوں وہ مال نہیں ہے، جیسے گندم کا ایک دانہ، اسی طرح جو لوگوں کے نزدیک مال ہو، لیکن اس سے انتفاع حلال نہ ہو، تو متقوم نہیں ہوگا، جیسے شراب اور اگر نہ لوگ جمع کرتے ہوں اور نہ اس سے انتفاع حلال ہو تو نہ وہ مال ہوگا اور نہ متقوم ہوگا۔ جیسے خون۔

مال کا مفہوم متقوم کے مفہوم سے عام ہے، کیونکہ مال اس شئی کو کہتے ہیں جسے ذخیرہ اندوزی کرنا ممکن ہو، اگر چہ وہ مباح نہ ہو، جیسے شراب، اور متقوم یہ ہے کہ جسے ذخیرہ اندوزی کرنا ممکن ہونے کے ساتھ اس کا استعمال بھی مباح ہو، پس شراب مال ہے لیکن غیر متقوم ہے، اسی وجہ سے بیع میں شراب کو ثمن قرار دینے سے بیع فاسد ہو جاتی ہے، اور شراب کو مبیع بنانے سے بیع منعقد ہی نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ عقد بیع میں ثمن مقصود نہیں ہوتا، بلکہ مقصود کے حصول کا ذریعہ ہے، کیوں کہ اعیان سے فائدہ حاصل ہوتا ہے نہ کہ اثمان سے، یہی وجہ ہے کہ عقد بیع کے وقت مبیع کے موجود ہونے کو شرط قرار دیا گیا ہے، نہ کہ ثمن کی موجودگی کو، اس اعتبار سے ثمن بیع کے جملہ شرائط میں سے کاریگر کے اوزار کے درجہ میں ہے۔

اسی قبیل سے بحر میں لکھا ہے: بیع کی بنیاد اگر چہ بدلین پر ہے، لیکن اس میں اصل مبیع ہے نہ کہ ثمن، اسی لئے عقد بیع میں مبیع کی حوالگی پر قدرت شرط ہے، نہ کہ ثمن کی سپردگی پر، اور مبیع کی ہلاکت سے بیع فسخ ہو جاتی ہے، ثمن کے ہلاکت سے بیع فسخ نہیں ہوتی ہے[۱]۔

ثمن کا متقوم ہونا بیع کے صحیح ہونے کی شرط ہے، اور مبیع میں انعقاد بیع کی شرط ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ثمن کی شرائط میں سے یہ ہے کہ مال طاہر ہو، لہذا جو اصلا ناپاک ہو، جیسے مردار کا چمڑا اور شراب، اس کی بیع درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ صحیحین کی حدیث میں ہے: "**أنه ﷺ نهى عن ثمن الكلب**"[۲] (آپ ﷺ نے کتا کے ثمن سے منع فرمایا ہے)، نیز اللہ کے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام**"[۳] (بیشک اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے شراب، مردار، سور اور بتوں کی بیع کو حرام کیا ہے)۔

اسی پر اس کے ہم معنی کو قیاس کیا گیا ہے اور ایسی ناپاک چیز جس

(۱) المقدمات الممهدات ۲/ ۳۰، والمجموع ۹/ ۱۵۸، ۱۵۹، تحقیق المطیعی، الاشباہ للسیوطی / ۱۸۴، الإنصاف ۴/ ۳۰۹، الاختیارات الفقہیۃ / ۱۲۲۔

(۲) البحر الرائق ۵/ ۲۷۷۔

(۱) رد المحتار ۴/ ۵۰۱، البحر الرائق ۵/ ۲۷۸۔

(۲) حدیث: "نهى عن ثمن الكلب......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۵۴، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے، اور اس کی اصل صحیح مسلم (۳/ ۱۱۹۹ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۳) حدیث: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ) نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے۔

کی تطہیر ممکن نہ ہو، جیسے گھی اور دودھ ناپاک ہوجائیں ان کی بیع صحیح نہیں ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ شرعی نقطۂ نظر سے قابل انتفاع ہو اگرچہ آئندہ کے اعتبار سے ہو، جیسے چھوٹا چوپایا، لہذا جو قابل انتفاع نہ ہو، اس کی بیع درست نہیں ہوگی، کیونکہ وہ مال شمار نہیں ہوتا ہے، جیسے حشرات الارض جن میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

حنابلہ کے یہاں شرائط بیع میں سے یہ ہے کہ ثمن مال ہو۔

اور شرعاً مال وہ ہے جس سے فائدہ اٹھانا مطلق مباح ہو، اور بلاضرورت ذخیرہ اندوزی کرنا جائز ہو، لہذا اس نفع کی قید سے وہ خارج ہوجائے گا جس میں کچھ بھی فائدہ نہ ہو، جیسے بعض حشرات الارض، اسی طرح وہ بھی خارج ہوجائے گا جس میں فائدہ تو ہو لیکن انتفاع حرام ہو، جیسے شراب، اور وہ بھی خارج ہوجائے گا جس سے حاجت وضرورت کے وقت فائدہ اٹھانا مباح ہو، جیسے کتا، اور وہ بھی خارج ہوجائے گا جس سے شدید ضرورت کے وقت انتفاع مباح ہوتا ہو جیسے بحالت اضطرار مردار اور حلق میں لقمہ اٹک جائے تو اس کو نگلنے کے لئے شراب پینا (جبکہ وہاں اور کوئی حلال مشروب نہ ہو)(۱)۔

بحیثیت ثمن مال کی قسمیں:

۸ - حنفیہ کے نزدیک مال کی چار قسمیں ہیں(۲):

الف۔ ہر حال میں ثمن ہے، اور وہ خلقی نقود یعنی سونے و چاندی ہیں، خواہ اس پر حرف باء داخل ہو یا نہ ہو، خواہ اس کا تبادلہ ہم جنس سے ہو یا غیر جنس سے، کیونکہ عرب کے نزدیک ذمہ میں ثابت ہونے والا دین ثمن ہے، جیسا کہ فراء نے ذکر کیا ہے(۱) اور عقد کے ذریعہ نقد کا استحقاق بحیثیت دین ہی ذمہ میں ہوتا ہے، لہذا وہ ہر حال میں ثمن ہوگا۔

ب۔ ہر حال میں مبیع ہے، جیسے جانور وغیرہ (غیر مثلی اعیان اور عدد کے ذریعہ فروخت کی جانے والی متفاوت اشیاء)، کیونکہ سامان کا استحقاق عقد کے ذریعہ اسی وقت ہوتا ہے جب کہ متعین ہو، لہذا وہ مبیع ہوں گے۔

ج - ایک اعتبار سے ثمن ہے، اس اعتبار سے کہ وہ مثلی ہے اور ذمہ میں لازم ہوتا ہے، لہذا وہ نقد کے مشابہ ہوگا، اور ایک حیثیت سے مبیع ہے اس اعتبار سے کہ انتفاع اس کے عین سے ہوتا ہے، لہذا وہ سامان کے مشابہ ہوگا، اور یہ مثلاً نقدین کے علاوہ کیلی ووزنی مثلیات اور عددی متقارب ہیں، جیسے انڈے، اگر یہ عقد میں متعین ہوں تو مبیع ہیں، اور اگر متعین نہ ہوں اور حرف باء اس سے متصل ہو اور مبیع کے مقابلہ میں ہوں تو وہ ثمن ہیں، اور اگر حرف باء بھی اس سے متصل نہیں ہے اور نہ ہی اس کے مقابلہ میں کوئی ثمن ہے تو وہ مبیع ہیں۔

کیوں کہ نقدین کے علاوہ کیلی ووزنی اشیاء عقد کے وقت کبھی عین ہوتی ہیں اور کبھی دین ہوتی ہیں، لہذا کبھی ثمن ہوں گی اور کبھی مبیع۔

---

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۰، شرح الزرقانی ۵/ ۱۶، المنہاج ومغنی المحتاج علیہ ۲/ ۱۱، کشاف القناع ۳/ ۱۵۲، مطالب اولی النہی ۳/ ۱۲۔

(۲) ردالمحتار ۴/ ۵۶۱، (نقدی ثمن سے مراد درہم ودینار ہیں، کیونکہ یہ خلقی اثمان ہیں، متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں)، ایسا ہی تبیین الحقائق (۴/ ۱۳۵) میں ہے۔

---

(۱) فراء نے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "وَلَا تَشْتَرُوْا بآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيْلًا" (سورہ بقرہ/ ۴۱) کی تفسیر میں کہا: میں نے ایک کپڑا، ایک چادر کے بدلہ خریدا، اس قول میں جسے چاہیں ثمن بنا سکتے ہیں، کیونکہ دونوں میں سے کوئی بھی ثمن نہیں ہے اور جو اثمان کے قبیل سے نہ ہوں، جیسے غلام، گھر اور تمام سامان ان میں جسے چاہیں ثمن بنا سکتے ہیں، درہم ودینار میں سے جس پر حرف باء داخل کریں گے وہ ثمن کہلائے گا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُوْدَةٍ" (سورۂ یوسف/ ۲۰)، کیونکہ درہم ہمیشہ ثمن رہے گا، اور باء ثمن ہی پر داخل ہوتا ہے، لہذا درہم ودینار کو ایک دوسرے سے بحیثیت بیع تبادلہ کرتے وقت جس پر چاہیں باء داخل کر سکتے ہیں، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک مبیع اور ثمن بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ (معانی القرآن للفراء ۱/ ۳۰)۔

د- ثمن اصطلاحی، اور وہ حقیقت میں سامان ہے، جیسے فلوس یعنی پیسے۔

اگر یہ فلوس بازار میں رائج ہیں تو ثمن ہیں، اور اگر مارکیٹ میں ان کا چلن نہیں ہے تو وہ سامان قابل قیمت ہیں، الغرض جیسا کہ حصکفی اور ابن عابدین شامی نے بیان کیا ہے: مثلی اشیاء پر جب حرف باء داخل ہو اور اس کے مقابلہ میں درہم و دینار میں سے کوئی ثمن نہ ہو تو وہ ثمن ہیں، خواہ متعین ہوں یا نہ ہوں، اسی طرح جب حرف باء داخل نہ ہو اور نہ ہی اس کے مقابلہ میں کوئی ثمن خلقی ہو اور وہ متعین ہوں (تو وہ ثمن متصور ہوں گی) اور اگر ثمن کے مقابلہ میں ہوں تو مطلقاً مبیع ہوں گی، خواہ اس پر حرف باء داخل ہو یا نہ ہو، اور وہ متعین ہو یا نہ ہو، اسی طرح اس صورت میں بھی مبیع ہوں گی جب ثمن کے مقابلہ میں نہ ہوں اور نہ ہی اس پر حرف باء داخل ہو اور نہ متعین ہوں جیسے کوئی کہے: میں نے تم سے اس غلام کے بدلہ ایک بوریا گندم بیچا۔

کاسانی نے کہا: اگر عرف میں مروج پیسے کا تبادلہ خلاف جنس سے ہو تو وہ ثمن ہیں، اسی طرح اس صورت میں بھی ثمن ہی ہوں گے جب ہم جنس سے تبادلہ ہو، لیکن دونوں جانب تعداد برابر ہو، اگر تبادلہ ہم جنس سے ہو اور عدد برابر نہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مبیع ہوں گے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک ہر صورت میں پیسے ثمن ہی رہیں گے [۱]۔

اسی سے قریب شافعیہ کا اصح قول ہے اور وہ یہ ہے کہ نقد اگر دوسرے کے مقابلہ میں عرف کی وجہ سے ہو تو اگر دونوں ہی عوض نقود ہوں یا سامان ہوں تو جس عوض پر حرف باء داخل ہوگا وہ ثمن کہلائے گا، اور اس کے مقابلہ میں دوسرا عوض مبیع ہوگا۔

اس سلسلہ میں مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ دونوں عوض میں سے ہر ایک دوسرے کے مقابلہ میں ثمن اور مبیع ہے، نقود کے مبیع ہونے میں

(۱) تبیین الحقائق ۴/۱۴۵، البحر الرائق ۶/۲۲۱، رد المحتار ۴/۵۳۱، ۵/۲۷۲، فتح القدیر ۵/۸۳، ۳۶۸، بدائع الصنائع ۷/۳۲۵۔

کوئی مضائقہ نہیں ہے، اس لئے کہ دونوں عوض میں سے ہر ایک دوسرے کے مقابلہ میں مبیع ہے، لیکن عرف یہ ہے کہ عوضین میں سے کوئی دینار یا درہم ہو، اور اس کے مقابلہ میں دوسرا عوض مبیع میں سے کوئی چیز سامان یا اسی طرح کی کوئی دوسری چیز ہو، تو درہم و دینار ثمن ہیں، اور ان دونوں کے علاوہ بقیہ سامان مبیع ہیں [۱]۔

حنابلہ کے یہاں ثمن ہونے کا معیار حرف باء کا داخل ہونا ہے، خواہ اس کے مقابلہ میں دوسرا عوض نقد ہو۔

لہذا جس پر حرف باء داخل ہو وہ ثمن ہوگا جیسے کوئی کہے: **"بعت دیناراً بثوب"** (میں نے دینار کو کپڑے کے عوض بیچا) تو کپڑا ثمن ہوگا، اس لئے کہ اس پر حرف باء داخل ہے [۲]۔

متعین کرنے سے ثمن کا متعین ہونا:

۹- عقد بیع میں تعیین سے ثمن متعین ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: نقود تعیین سے متعین نہیں ہوتے ہیں، لہذا اگر کوئی درہم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس سے خریدے تو اس کو دوسرا درہم دینے کا حق ہے۔

سوائے امام زفرؒ کے، حنفیہ کا مذہب یہی ہے، ایک روایت امام احمدؒ سے بھی منقول ہے، اور امام مالکؒ کا بھی مشہور مذہب یہی ہے، الا یہ کہ عقد کرنے والا شخص ان لوگوں میں سے ہو جس کو شبہ لاحق ہو جایا کرتا ہے۔

ثمن کے متعین ہونے کے بارے میں حنفیہ کے یہاں تفصیل ہے: مبادلہ کے عقود میں مروج نقدی ثمن متعین کرنے سے متعین نہیں

(۱) البہجۃ شرح التحفۃ ۲/۸۶، الحطاب ۴/۴۷۹، المجموع شرح المہذب ۹/۲۶۲، مغنی المحتاج ۲/۷۰۔

(۲) مطالب اولی النہی ۳/۱۸۵۔

ہوتے ہیں، جیسے بیع اور اجارہ۔

معاوضہ کے علاوہ میں متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں، جیسے امانت، وکالت، شرکت، مضاربت، غصب، کیونکہ ان میں اثمان دوسرے کے لئے ذریعہ نہیں ہوتے ہیں، بلکہ خود مقصود ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ اگر عقد شرکت میں مال خریدنے اور ملانے سے پہلے کسی ایک شریک کا رأس المال ہلاک ہوجائے تو شرکت فسخ ہوجائے گی۔

اگر مبادلہ میں نقود کے علاوہ دوسری اشیاء ثمن ہوں تو تعیین سے ثمن متعین ہوجاتے ہیں، اس لئے کہ متعین کرنے سے ایک اعتبار سے مبیع اور مقصود بالذات ہوتے ہیں۔

جہاں تک پیسے اور ان دراہم کی بات ہے جن میں کھوٹ زیادہ ہے، اگر وہ عرف میں ثمن کی حیثیت سے رائج ہوں تو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوں گے، اس لئے کہ وہ ثمن اصطلاحی ہیں، اور جب تک کہ ثمن اصطلاحی کی حیثیت سے عرف میں رائج رہیں گے، اس وقت تک ثمنیت باطل نہیں ہوگی، اس لئے کہ اصطلاح یعنی لوگوں کا اس کے ثمن پر اتفاق رائے موجود ہے، اور اگر عرف میں ثمن اصطلاحی کی حیثیت سے مروج نہ ہوں تو پھر متعین کرنے سے متعین ہوجائیں گے، کیونکہ لوگوں کا اس کے ثمن پر متفق ہونا اس کے ثمن ہونے کی علت ہے، اور وہ یہاں نہیں ہے، یہ اس لئے کہ درحقیقت وہ سامان ہیں، لوگوں کی اصطلاح کی وجہ سے ثمن ہوگئے تھے، لہذا جب لوگوں نے اس کے ذریعہ معاملہ کرنا چھوڑ دیا تو وہ اپنی اصلی حالت پر لوٹ جائیں گے۔

جیسا کہ مالکیہ نے بیع صرف اور اجارہ کو مستثنی کیا ہے کہ ان دونوں میں نقود تعیین سے متعین ہوجاتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ نقدی اثمان یعنی سونا و چاندی مبادلہ کے عقود میں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں، دراصل مبیع اس کا نام ہے جو تعیین سے متعین ہوجائے، اور ثمن دراصل وہ ہے جو متعین کرنے سے متعین نہ ہو، لہذا مبیع اور ثمن مختلف نام ہیں جو مختلف معانی پر دلالت کرتے ہیں۔

اس اصل کی بنیاد پر درہم و دینار ایسے اثمان قرار پائیں گے جو عقود معاوضہ میں استحقاق کے حق میں متعین نہیں ہوں گے، اگرچہ متعین کردیئے جائیں، حتی کہ اگر کوئی کہے: میں نے یہ کپڑا ان دراہم یا دینار کے بدلہ خریدا، تو مشتری کو حق ہے کہ اشارہ کئے ہوئے دراہم یا دینار نہ دے کر دوسرے درہم یا دینار ادا کرے۔

لیکن ضمان کے باب میں جنس، نوع، صفت اور مقدار کے اعتبار سے دراہم و دنانیر متعین ہوجاتے ہیں، یہاں تک کہ اشارہ کئے ہوئے، جنس، نوع، صفت اور مقدار کا مثل لوٹانا واجب ہوتا ہے، اور جن دراہم و دنانیر کی طرف اشارہ کیا گیا تھا اگر وہ ہلاک ہوجائیں تو عقد باطل نہیں ہوگا(۱)۔

۱۰ - لغت میں ثمن وہ ہے جو ذمہ میں لازم ہو، ایسا ہی فراءؒ سے منقول ہے، فراء لغت کے باب میں امام سمجھے جاتے ہیں، اور اس لئے بھی کہ لغت اور شرع کے عرف میں ان دونوں میں ایک کو ثمن اور دوسرے کو مبیع کہتے ہیں، اور ناموں کا اختلاف دراصل اختلاف معانی کی دلیل ہے، البتہ کبھی ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ پر توسعاً استعمال کیا جاتا ہے، اس لئے کہ ہر ایک دوسرے کے مقابل ہوتا ہے، لہذا مقابلہ کے معنی پائے جانے کی وجہ سے ہر ایک کا دوسرے پر اطلاق ہوتا ہے، جیسا کہ برائی کے بدلہ برائی اور زیادتی کے بدلہ زیادتی سے تعبیر کی جاتی ہے۔

جب ذمہ میں واجب ہونے والے کا نام ثمن ہے، تو اس میں

---

(۱) ردالمحتار ۵/ ۱۵۳، تبیین الحقائق ۴/ ۱۴۱، المجلۃ مادہ: ۲۴۳، ۲۴۴، درر الحکام لعلی حیدر ۱/ ۱۹۱، البحر الرائق ۵/ ۲۹۹، ۶/ ۲۱۸، العنایہ ۵/ ۸۳، المنتقی شرح المؤطا ۴/ ۲۶۸، الدسوقی ۳/ ۱۵۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۱۶۹، ۱۷۵۔

اشارہ کے ذریعہ متعین ہونے کا احتمال نہیں ہے، لہذا عین کے استحقاق کے بارے میں تعیین تو صحیح نہیں ہوگی، البتہ بطور کنایہ اس کی جنس، نوع، صفت اور مقدار سمجھی جائے گی، تا کہ عاقل کا تصرف حتی الامکان درست ہو سکے، اور اس لئے بھی کہ ثمن کی تعیین مفید نہیں ہے، کیونکہ عقد معاوضہ میں متعین کرنے والے سے جو عوض مطلوب ہے، اس کے مثل سے اس کا حصول ممکن ہے، پس عین کے استحقاق کے سلسلہ میں ثمن کی تعیین مفید نہیں ہوگی، بلکہ لغو قرار پائے گی، البتہ ثمن کی جنس، نوع، صفت اور مقدار کے بیان کے بارے میں اس کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ اس سلسلہ میں تعیین مفید ہے۔

نیز اس وجہ سے کہ عقد میں مطلق درہم اور دینار بولنا درست ہے، لہذا اس میں تعیین سے متعین نہیں ہوں گے، جیسے ناپنے کا آلہ اور باٹ وغیرہ۔

حنفیہ اور مالکیہ نے اس حکم سے بیع صرف کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، کیونکہ اس میں درہم و دینار تعیین سے متعین ہوجاتے ہیں، اس لئے کہ اس میں مجلس کے اندر قبضہ شرط ہے، بعض فقہاء نے کرایہ کو بھی مستثنیٰ قرار دیا ہے[1]۔

دوسرا قول: اثمان تعیین سے متعین ہوجاتے ہیں:

۱۱ - ثمن میں جس درہم و دینار کی طرف اشارہ کیا گیا ہو وہ متعین ہوجائیں گے، چنانچہ بائع مشتری سے انہی دراہم کو لینے کا مستحق ہوگا جن کی طرف مشتری نے عقد کے وقت اشارہ کیا تھا، جیسا کہ اعیان میں ہوتا ہے کہ اشارہ کئے ہوئے متعین ہوجاتے ہیں، لہذا اگر قبضہ سے پہلے اشارہ کیا ہوا ثمن ہلاک ہوجائے تو عقد باطل ہوجائے گا، جیسا کہ اعیان کے ہلاک ہونے سے باطل ہوجاتا ہے، اور اس کا بدلنا جائز نہیں ہوگا۔

یہی شافعیہ کا قول ہے، اور حنابلہ کا بھی راجح قول یہی ہے، اور حنفیہ میں سے امام زفرؒ کی رائے بھی یہی ہے[1]۔

اس قول کی دلیل یہ ہے کہ مبیع اور ثمن دونوں یکساں استعمال کئے جاتے ہیں، دونوں مترادف الفاظ ہیں، جو ایک ہی مسمی پر دلالت کرتے ہیں، حرف باء کے داخل ہونے سے احکام میں ایک دوسرے سے ممتاز ہوجاتے ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَشْتَرُوْا بِآيَاتِيْ ثَمَنًا قَلِيْلاً"[2] (اور میری آیتوں کو فروخت مت کرڈالو تھوڑی سی قیمت پر)، اللہ تعالیٰ نے اس آیت کریمہ میں مبیع کو ثمن سے تعبیر کیا ہے، پس معلوم ہوا کہ ثمن مبیع ہے، اور مبیع ثمن ہے۔

اسی لئے لفظ شراء کو بیع کے معنی میں استعمال کرنا جائز ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "شريت الشيء" یعنی میں نے اس شئ کو فروخت کیا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَ شَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ"[3] (اور انہوں نے یوسف کو بہت کم قیمت پر گنتی کے چند دراہم کے عوض فروخت کردیا)، یعنی انہوں نے ان کو فروخت کیا۔

اس لئے کہ شئی کا ثمن اس کی قیمت ہے، اور شئی کی قیمت وہ ہے جو اس کے قائم مقام ہو۔ قیمت کو قیمت اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ دوسرے کے قائم مقام ہوتی ہے، ثمن اور مبیع دونوں ایک دوسرے کے قائم مقام ہوتے ہیں، لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک ثمن اور مبیع ہے، اس سے معلوم ہوا کہ لغت کے اعتبار سے ثمن اور مبیع کے درمیان

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۲۳، ۲۲۵، المنتقی شرح المؤطا ۴/ ۲۶۸، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۶۹، الشرح الکبیر بہامش المغنی ۴/ ۱۷۵۔

(۱) بدائع ۷/ ۲۲۴، فتح القدیر ۵/ ۳۶۸، المہذب ۱/ ۲۶۶، المجموع ۹/ ۳۳۲ طبع المنیریہ، المغنی ۴/ ۱۶۹، الشرح الکبیر بہامش المغنی ۴/ ۱۷۵، کشاف القناع ۳/ ۲۷۰، مطالب اولی النہی ۳/ ۱۸۷۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۴۱۔

(۳) سورۂ یوسف/ ۲۰۔

کوئی فرق نہیں ہے، جس طرح مبیع تعیین سے متعین ہوتی ہے، اسی طرح ثمن بھی تعیین سے متعین ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ بھی مبیع ہے۔

نیز اس وجہ سے کہ عقد میں ثمن معاوضہ ہے، لہذا دیگر معاوضوں کی طرح یہ بھی تعیین سے متعین ہوجائے گا[1]۔

تعیین کے ذرائع:

۱۲- تعیین اشارہ سے ہوجاتی ہے، خواہ اشارہ کے ساتھ نام بھی لیا گیا ہو، یا نہ لیا گیا ہو، جیسے کوئی کہے: "**بعتک هذا الثوب بهذه الدراهم**" (یعنی میں ان دراہم کے عوض تم سے یہ کپڑا بیچا) یا دراہم کے ذکر کے بغیر صرف "**بهذه**" کہے، یا عوضین کا نام لئے بغیر یوں کہے: "**بعتک هذا بهذا**" یعنی میں نے اس کو اس کے عوض بیچا۔

نام سے بھی تعیین ہوتی ہے، جیسے کوئی کہے: "**بعتک داري بموضع کذا**" (یعنی میں نے تم سے فلاں جگہ کا گھر بیچا)، یا یوں کہے: "**بما في يدي أو كيسي من الدراهم أو الدنانير**" (یعنی میں نے تم سے جو کچھ میرے ہاتھ یا تھیلی میں درہم و دینار ہیں ان کے بدلہ گھر خریدا)، درانحالیکہ دونوں اس سے واقف ہیں[2]۔

تیسری شرط: متعین ثمن کا مشتری کی ملکیت میں ہونا:

۱۳- معین ثمن کا مشتری کی ملکیت میں ہونا شرط ہے، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، عقد کے وقت مشتری مکمل طور پر مالک ہو، اس میں کسی اور کا حق نہ ہو[3]، اللہ کے رسول ﷺ نے حکیم بن حزام سے فرمایا: "**لا تبع ماليس عندک**"[1] (جو تمہارے پاس نہ ہو اس کو مت بیچو)، اس سے سمجھا جاتا ہے کہ مبیع کا بائع کی ملکیت میں ہونا ضروری ہے، اور اس حکم میں معین ثمن مبیع کے مثل ہے[2]۔

چوتھی شرط: معین ثمن کی سپردگی پر قدرت:

۱۴- متعین ثمن میں اس کے سپرد کرنے پر قدرت ہونا شرط ہے، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، کیونکہ جس کے سپرد کرنے پر قدرت نہ ہو وہ معدوم کے مشابہ ہے، اور شئی معدوم کا ثمن ہونا درست نہیں ہے، لہذا فضا میں اڑتے ہوئے پرندہ کو ثمن بنانا درست نہیں ہوگا، اسی طرح بدکا ہوا اونٹ جس کو سپرد کرنے پر قدرت نہ ہو ثمن نہیں بن سکتا[3]، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "**نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر**"[4] (اللہ کے رسول اللہ ﷺ نے کنکریوں کے ذریعہ بیع اور غرر والی بیع سے منع فرمایا ہے)۔ ماوردی نے کہا: غرر اس کو کہتے ہیں جو دو متضاد کے درمیان واقع ہو، خطرہ کا غلبہ ہو، ایک قول ہے: غرر وہ ہے جس کا انجام نا معلوم ہو، مبیع اور اسی طرح متعین ثمن، اگر اس کی سپردگی پر

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۲۴، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۶۹، الشرح الکبیر بہامش المغنی ص ۱۷۵، (کیونکہ وہ عوضین میں سے ایک ہے، لہذا دوسرے کی طرح تعیین سے متعین ہوجائے گا)، المہذب ۱/ ۲۶۶۔

(۲) مطالب اولی النہی ۳/ ۱۸۸، کشاف القناع ۳/ ۱۷۱۔

(۳) ردالمحتار ۴/ ۵۰۵، البحر الرائق ۵/ ۲۷۹، ۲۸۰، کشاف القناع ۳/ ۱۵۷، مطالب اولی النہی ۳/ ۱۸، الزرقانی والبنانی علیہ ۵/ ۱۶، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵، القلیوبی ۲/ ۱۶۰۔

(۱) حدیث: "لاتبع مالیس عندک" کی روایت امام ترمذی (تحفۃ الأحوذی ۴/ ۴۳۰ شائع کردہ المکتبۃ السّلفیہ مدینہ منورہ) نے حضرت اور حکیم بن حزام سے کی ہے، اور اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۵۷، مطالب اولی النہی ۳/ ۱۸۔

(۳) البحر الرائق ۵/ ۲۷۹، ۲۸۰، ردالمحتار ۴/ ۵۰۵، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۰، ۱۱، الزرقانی ۵/ ۱۶، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲، قلیوبی ۲/ ۱۵۸، کشاف القناع ۳/ ۱۶۲، مطالب اولی النہی ۳/ ۲۵۔

(۴) حدیث: "نهى عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

قدرت نہ ہو، ممنوع غرر میں داخل ہے[۱]۔

پانچویں شرط: ثمن کی صفت ومقدار کی معرفت:

۱۵ - حنفیہ نے کہا ہے: ثمن کی طرف اشارہ کیا گیا ہوگا، یا اشارہ نہ کیا گیا ہوگا۔

اگر اشارہ کیا گیا ہو تو پھر بیع کے جائز ہونے کے لئے اس کی صفت اور مقدار کا جاننا ضروری نہیں ہے۔

(مقدار: جیسے پانچ یا دس درہم، یا اتنے بورے گیہوں[۲]، صفت: جیسے کویتی یا اردنی دس دینار، اسی طرح بحیری یا صعیدی گیہوں)۔

پس اگر کوئی کہے کہ میں نے تم سے اس گیہوں کے ڈھیر کو ان دراہم کے بدلہ بیچا جو کہ تمہارے ہاتھ میں ہیں، درانحالیکہ وہ درہم نظر آرہے ہیں اور دوسرا قبول کرلے تو بیع جائز اور لازم ہوگی، اس لئے کہ اشارہ تعریف کا سب سے زیادہ بلیغ طریقہ ہے، اور اس کے بعد صفت اور مقدار کی جہالت سے کوئی جھگڑا پیدا نہیں ہوگا جو عقد بیع سے واجب شدہ لین دین سے مانع ہو، لہذا بیع کے جائز ہونے کے لئے مانع نہیں ہوگی، کیونکہ دونوں عوض موجود ہیں۔

اس کے برعکس ربا والی اشیاء ہیں کہ اگر باہم ایک جنس میں بیع ہو تو اندازہ سے بیع جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ربا کا احتمال موجود ہے، کیونکہ تساوی کا نہ ہونا تفاضل کے علم کے درجہ میں ہے، اسی طرح بیع سلم میں جب کہ رأس المال قدری ہو، تو اس میں اندازہ سے طے کرنا جائز نہیں ہے، ہاں اگر مقدار معلوم ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک درست ہے[۱]۔

حنابلہ نے اس سلسلہ میں حنفیہ کی موافقت کی ہے، چنانچہ ابن قدامہ نے کہا ہے: بیع کے صحیح ہونے میں ثمن اور مبیع کے درمیان اٹکل ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے۔

لہذا اگر ثمن کسی باٹ کے وزن کے برابر اور پورا ناپ بھر کے عقد میں طے پائے درانحالیکہ باٹ کا وزن اور ناپ دونوں مجہول ہوں، لیکن عاقدین کو مشاہدہ سے معلوم ہو تو یہ عقد ان حضرات کے نزدیک جائز و درست ہے، جیسے کوئی کہے: میں نے تم سے اس گھر کو اس پتھر کے وزن کے برابر چاندی کے عوض بیچا، یا اس برتن یا تھیلی بھر درہم کے بدلہ فروخت کیا۔

نیز ان حضرات کے یہاں اُس صورت میں بھی بیع درست ہے، جب کہ گیہوں یا درہم وغیرہ کے ڈھیر کو دیکھ کر بیع کرے، اگرچہ عاقدین کو اس کی ناپ، وزن اور تعداد معلوم نہ ہو[۲]۔

ایسا ہی شافعیہ کا بھی مذہب ہے، چنانچہ علامہ شیرازی نے کہا ہے: اگر اٹکل متعین ثمن کے بدلہ بیچا تو یہ بیع درست ہے، کیونکہ مشاہدہ سے معلوم ہے، البتہ مکروہ ہے، اس لئے کہ فی الواقع ثمن کی مقدار مجہول ہے[۳]۔

مالکیہ کے نزدیک نقود یعنی سونا اور چاندی کی بیع اٹکل سے ناجائز ہے، جب کہ سونے و چاندی ڈھلے ہوئے ہوں، اور لوگوں کے درمیان صرف اس کی تعداد یا وزن کے ساتھ معاملہ کیا جاتا ہو، اس لئے کہ مقصود اس کے افراد ہیں۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۲، اسنی المطالب ۲/ ۱۱۔

(۲) "کر" کی جمع اکرار ہے، ایک معروف پیمانہ کا نام ہے، جس کی مقدار ساٹھ (۶۰) قفیز ہے، قفیز آٹھ مکوک کا ہے، اور مکوک ڈیڑھ صاع کا پیمانہ ہے، (المصباح المنیر للفیومی مادہ: "کر")۔

(۱) تبیین الحقائق ۴/ ۵، البحر الرائق ۵/ ۲۹۴، الدر المختار مع رد المحتار ۴/ ۵۳۰، دیکھئے: مجلۃ الاحکام العدلیۃ مادہ: ۲۳۸، ۲۳۹، فتح القدیر ۵/ ۸۲، ۸۳۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۲۷، الشرح الکبیر بہامش المغنی ۴/ ۳۵، کشاف القناع ۳/ ۱۷۳، مطالب اولی النہی ۳/ ۳۸۔

(۳) المسکوک: ایک خاص انداز وکیفیت کے ساتھ ڈھالا گیا ہو، بادشاہ کا مہر زدہ (جواہر الإکلیل ۲/ ۸)۔

لیکن اگر نقود ڈھلے ہوئے نہ ہوں، خواہ اس کے وزن یا تعداد سے معاملہ کیا جاتا ہو، تو اٹکل سے بیع جائز ہے، کیونکہ اس کے افراد یہاں مقصود نہیں ہیں (۱)۔

۱۶-اگر ثمن کی طرف اشارہ نہ کیا گیا ہو تو فقہاء کا اس پر اتفاق ہے، اس کے ذریعہ عقد صحیح نہیں ہے، ہاں اگر ثمن کی مقدار اور صفت معلوم ہو تو پھر بیع صحیح ہوگی، اس لئے کہ ایسی صورت میں جہالت سے ایسی نزاع پیدا ہوگی جو لین دین سے مانع ہوگی، لہذا عقد سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔ ہر وہ جہالت جس سے نزاع پیدا ہو، وہ بیع کو فاسد کردیتی ہے۔

صفت اگر مجہول ہو تو وصف کے بارے میں جھگڑا ہوگا کہ مشتری گھٹیا دینا چاہے گا اور بائع عمدہ سے عمدہ کا مطالبہ کرے گا، لہذا عقد کے جائز ہونے کا مقصود حاصل نہیں ہوگا، اور وہ بلانزاع حاجت کو پورا کرنا ہے۔

فقہاء کے یہاں بیع کے صحیح ہونے کی ایک شرط ثمن کے بارے میں ایسا علم ہونا ضروری ہے جو نزاع پیدا ہونے سے مانع ہو (۲)۔

۱۷-اسی بنیاد پر حنفیہ نے صراحت کی ہے۔

الف-شئ کی بیع اس کی قیمت کے بدلہ ناجائز ہے، لہذا اگر اس کی بیع قیمت سے کرے، تو بیع فاسد ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس کا ثمن اس کی قیمت کو قرار دیا ہے، اور قیمت بتانے والوں کے اختلاف سے قیمت الگ الگ ہوتی ہے، لہذا اس طرح ثمن مجہول ہوگا۔

ب-اس طرح کی بیع درست نہیں ہوگی کہ فلاں چیز کو اس کے بدلہ میں جو اس پر واجب ہو، یا اس کے بدلہ جس کا تو ارادہ رکھتا ہے، یا پسند کرتا ہے، یا اس کی اصل لاگت کے عوض، یا اس چیز کے عوض جس کو اس نے خریدا ہے یا اس کے مثل جس کو فلاں شخص نے خریدا ہے، بیچتا ہوں، اگر مجلس میں مشتری کو مقدار کا علم ہوجائے اور وہ اس پر راضی ہوجائے تو بیع درست ہوجائے گی۔

اسی طرح اس صورت میں بیع صحیح نہیں ہوگی جبکہ کوئی شخص کہے: میں فلاں شئ ایک دینار کم ایک ہزار درہم کے بدلہ بیچ رہا ہوں یا ایک درہم کم ایک سو دینار میں فروخت کررہا ہوں۔

اسی طرح اس وقت بھی بیع درست نہیں ہوگی جب کہ کہے: اتنے میں بیچ رہا ہوں جتنے میں لوگ بیچتے ہیں، ہاں اگر غیر متفاوت اشیاء ہوں، جیسے روٹی اور گوشت تو بیع جائز ہوگی (۱)۔

اسی طرح بیع اس وقت بھی ناجائز ہے جب بائع کہے: میں مشتری کے حکم سے بیچتا ہوں، یا فلاں شخص کے حکم سے بیچتا ہوں، کیونکہ معلوم نہیں کہ مشتری یا فلاں شخص کیا حکم دے گا؟ لہذا ثمن مجہول ہوگا۔

۱۸-ج-حنابلہ نے بھی صراحت کی ہے کہ اگر اس دام میں بیچے جس پر بھاؤ ختم ہوا ہے یا اتنے میں بیچے جتنے میں فلاں شخص نے بیچا ہے، درانحالیکہ دونوں ہی یا ان میں سے کوئی ایک اس سے ناواقف ہو، تو بیع درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ ثمن مجہول ہے۔

د-اگر کوئی شخص ایک ہزار سونے اور چاندی کے درہم کے بدلہ کوئی سامان بیچے تو بیع صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ ثمن مجہول ہے، کیونکہ ہزار

---

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۸، الدسوقی ۳/ ۲۲۔

(۲) الہدایہ والعنایہ ۵/ ۸۳، الدر المختار ۴/ ۵۲۹، ۵/ ۵۰۵، کنز الدقائق وتبیین الحقائق ۴/ ۴، نیز دیکھئے: صاحب بدائع الصنائع کے کلام کی توجیہ ۶/ ۳۰۵۳ (مبیع اور ثمن کے اوصاف کا علم صحت بیع کے لئے شرط نہیں ہے، اس سے جہالت، بیع کی درستگی کے لئے مانع نہیں ہے، لیکن لزوم عقد کے لئے ثمن اور مبیع کے اوصاف کی معرفت ضروری ہے، اس لئے چیز کو بغیر دیکھے ہوئے فروخت کرنا جائز ہے)، المنہاج ومغنی المحتاج علیہ ۲/ ۱۶، القلیوبی ۲/ ۱۵۷، المقدمات الممہدات لابن رشد (الجد) ص ۵۵۰، بدایۃ المجتہد لابن رشد (الحفید) ۲/ ۱۴۷، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۶، القوانین لابن جزی ص ۲۷۲، الشرح الکبیر لابن قدامہ ۴/ ۳۳، کشاف القناع ۳/ ۱۷۳، مطالب اولی النہی ۳/ ۳۸۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۸۳، بدائع الصنائع ۶/ ۳۰۴۱، البحر الرائق ۵/ ۲۹۶۔

میں ان دونوں میں سے ہر ایک کی مقدار کیا ہے، مجہول ہے، تو یہ ایسا ہوگیا کہ بائع کہے: میں نے فلاں سامان سو میں بیچا، جس میں بعض سونا ہو، اور نیز اس لئے کہ مذکورہ عقد بیع غرر ہے، لہذا غرر کی بیع سے عمومی ممانعت میں داخل ہوجائے گا (۱)۔

ھ-کسی شئی کو اس کی رقم کے بدلہ (اس پر لکھی ہوئی قیمت میں) فروخت کرنا جائز نہیں ہے، مراد وہ ثمن ہے جس کا علم مشتری کو عقد کے بعد اس کو دیکھنے سے ہو۔

یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے۔

''الرقم'' ایک علامت ہے، جس سے اس ثمن کی مقدار معلوم ہوتی ہے جس سے بیع ہوئی ہے، رقم کے ذریعہ عقد بیع فاسد ہے، کیونکہ اس میں جہالت رکن عقد میں ہے، اور وہ ثمن کی جہالت ہے، اس لئے کہ وہ بیع اس رقم کے ذریعہ ہے جس کو مشتری نہیں جانتا ہے، لہذا یہ عقد، جوا کے مثل ہوگا، چونکہ اس میں خطرہ ہے کہ اتنی قیمت ہوگی یا اتنی ہوگی۔

اور اگر مجلس میں قیمت کا علم ہوجائے تو پھر بیع درست ہوگی، اور اگر قیمت معلوم ہونے سے پہلے دونوں الگ ہوجائیں تو بیع باطل ہوگی۔

امام شمس الائمہ حلوانی کہتے تھے: اگر مجلس میں رقم کا علم ہوجائے تو وہ عقد تو جائز نہیں ہوگا، لیکن اگر بائع اس رضا پر باقی رہے، اور مشتری بھی مجلس میں راضی ہوجائے تو باہمی رضامندی سے دونوں کے درمیان نیا عقد ہوجائے گا (۲)۔

علامہ ابن قدامہ نے اپنی کتاب ''المغنی'' میں لکھا ہے کہ امام احمد نے کہا ہے: رقم کے ذریعہ بیع کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس کا معنی یہ ہے کہ وہ یوں کہے: میں نے اس کپڑے کو لکھی ہوئی قیمت کے عوض میں فروخت کیا، پرنٹ قیمت وہ ثمن ہے جو مبیع پر لکھا ہوا ہو، یہ اس وقت کی بات ہے جب عقد کی حالت ہی میں دونوں کو پرنٹ قیمت معلوم ہوجائے، یہ اکثر فقہاء کی رائے ہے، امام طاؤس نے اس طرح کی بیع کو مکروہ قرار دیا ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ معلوم ثمن کے عوض بیع ہے، لہذا یہ اس عقد کے مشابہ ہوگیا جس میں ثمن کی مقدار مذکور ہو، یا اس صورت کے مشابہ ہوا کہ وہ کہے: میں نے اس سامان کو اتنے میں بیچا جتنے میں خریدا ہے، اور اس کی مقدار دونوں کو معلوم ہو، اور اگر خدانخواستہ دونوں یا کسی ایک کو اس کی مقدار کا علم نہ ہو تو بیع درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ ایسی صورت میں ثمن مجہول ہوجائے گا (۱)۔

لہذا بیع کے جائز ہونے کا حکم اس تفسیر پر منحصر ہے کہ ثمن معلوم ہو، اور اگر سابق تفسیر کے مطابق ثمن معلوم نہ ہو تو بلا اختلاف بیع باطل ہوگی۔

و- گیہوں کے ڈھیر کی بیع، ہر قفیز ایک درہم میں:

۱۹- اس مسئلہ میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

قول اول: بیع صحیح نہیں ہوگی، یہ عبدالعزیز بن ابی سلمہ اور بعض شافعیہ کا قول ہے، دلیل یہ ہے کہ ثمن اور مبیع کی مقدار عقد کے وقت معلوم نہیں ہے، اس کا علم ناپنے کے بعد ہی ہوگا (۲)۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۳۰۴۱، البحر الرائق ۵/ ۲۹۶، الشرح الکبیر لابن قدامہ ۴/ ۳۳، کشاف القناع ۳/ ۱۷۴، مطالب اولی النہی ۳/ ۴۰، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶، المہذب ۱/ ۲۶۶، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۳۰۴۲، البحر الرائق ۵/ ۲۹۶، ابن عابدین ۴/ ۵۱۴، ۵۴۱، منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۵/ ۲۹۶، المہذب ۱/ ۲۶۶، مغنی المحتاج

= ۲/ ۱۷، اسنی المطالب ۲/ ۱۷، المغنی ۴/ ۲۶۶، الشرح الکبیر بہامش المغنی ص ۳۳، مطالب اولی النہی ۳/ ۴۰، کشاف القناع ۳/ ۱۷۴۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۹۴۔

(۲) المقدمات الممہدات ص ۵۴۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷، اسنی المطالب ۲/ ۱۷۔

قول دوم: ایک قفیز میں بیع درست ہوگی، ہاں اگر مجلس میں پورے قفیز کی تعیین کردے تو پورے ڈھیر کی بیع صحیح ہوگی، یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے، دلیل یہ ہے کہ لفظ سے پورا ڈھیر مراد لینا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ مبیع اور ثمن میں ایسی جہالت ہے جو عاقدین کے درمیان باعث نزاع ہے، کیونکہ بائع پہلے ثمن کی سپردگی کا مطالبہ کرے گا، اور ثمن معلوم نہیں ہے، لہذا لامحالہ جھگڑا پیدا ہوگا، اور جب کل ڈھیر مراد لینا دشوار ہوگیا، تو کمتر مراد لیں گے، اور وہ ایک قفیز ہے جو کہ معلوم ہے، ہاں اگر مجلس ہی میں جہالت دور ہوجائے، اس طور پر کہ پورے قفیز کی تعیین ہوجائے یا مجلس میں پیائش کرلی جائے، تو پھر بیع درست ہوگی، کیونکہ ایک مجلس کے اوقات ایک وقت کے حکم میں ہیں [1]۔

قول سوم: پورے ڈھیر میں بیع درست ہوگی، اگرچہ عقد کے وقت پورے قفیز کا دونوں کو علم نہ ہو۔

یہ مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کا مذہب ہے، حنفیہ میں سے امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کی بھی یہی رائے ہے [2]۔

ان حضرات کے دلائل حسب ذیل ہیں:

۱- مشاہدہ کی وجہ سے مبیع معلوم ہے، اور اشارہ کی وجہ سے ثمن بھی معلوم ہے، کیونکہ اشارہ ایسی چیز کی طرف ہے جس سے اس کے مبلغ کا علم ہوسکتا ہے اور اس کا تعلق عاقدین سے نہیں ہے، اور وہ ڈھیر کی پیائش ہے، لہذا بیع درست ہوگی، جیسا کہ اگر کوئی ایسا سامان فروخت کرے جس کی تعداد ۲۷ ہو، اور ہر ۱۳ سامان کی قیمت ایک درہم ہو، ایسی صورت میں ثمن کا فوری علم نہیں ہوگا، بلکہ حساب کرنے کے بعد ہی معلوم ہوگا، اسی طرح اس مسئلہ میں (بھی پورے ڈھیر کو ناپنے کے بعد قفیز کی تعداد کا علم ہوجائے گا)۔

۲- مشاہدہ سے مبیع معلوم ہے، ثمن بھی معلوم ہے، یعنی مبیع کے ہر جز کے مقابلہ میں جو اس کی مقدار ہوگی، لہذا مذکورہ ضابطہ کے تحت بیع درست ہوگی، اور فی الحال غرر بھی نہیں ہے، اس لئے کہ ہر صاع کے مقابلہ میں جتنا ثمن ہوگا وہ معلوم ہے، لہذا تفصیلی علم کے بعد جہالت کا غرر ختم ہوجائے گا، جیسا کہ جملہ قفیز کی تعداد معلوم ہونے کے بعد غرر ختم ہوجاتا ہے، لہذا اگر جملہ قفیز کے علم سے بیع جائز ہوگی تو تفصیلی علم سے بھی بیع جائز ہوگی، یعنی جملہ ثمن سے جہالت مضر نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ تفصیلی علم کے بعد معلوم ہوجائے گا، جس کی وجہ سے جہالت کا غرر بھی دور ہوجائے گا، جیسا کہ اگر متعین ثمن کے عوض اٹکل سے فروخت کرے۔

۳- جہالت کو دور کرنا عاقدین کے بس میں ہے، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک کے ناپنے سے جہالت دور ہوجائے گی، اور اس طرح کی جہالت بیع کے جائز ہونے کے لئے مانع نہیں ہے [1]۔

نیز دیکھئے: "بیع الجزاف"۔

ز- ثمن کی صفت معلوم نہ ہو تو بیع جائز نہیں:

۲۰- اس سلسلہ میں فقہاء حنفیہ نے یہ صراحت کی ہے:

اگر کوئی بیع میں ثمن کو مطلق رکھے، یعنی اس کی صفت ذکر نہ کرے، البتہ مقدار متعین کردے، مثلاً کہے: میں نے دس درہم میں خریدا، درہم سے کون سا درہم مراد لیا؟ بخاری یا سمرقندی، اس کا کوئی تذکرہ نہ کرے، تو بیع اس درہم پر منعقد سمجھی جائے گی جو شہر میں زیادہ مروج ہوگا۔

---

(۱) الہدایہ مع العنایہ ۸۸/۵، تبیین الحقائق ۵/۴، البحر الرائق ۳۰۷/۵، الاختیار ۱۷۸/۱، بدائع الصنائع ۳۰۴۳/۶، الشرح الکبیر لابن قدامہ ۳۴/۴، الزرقانی ۲۳/۵، بدایۃ المجتہد ۱۵۸/۲۔

(۲) حنفیہ کے سابقہ مراجع، الزرقانی ۲۳/۵، الشرح الکبیر للدردیر ۱۵/۳، بدایۃ المجتہد ۱۵۸/۲، الشرح الکبیر لابن قدامہ ۳۴/۴، مطالب اولی النہی ۴۲/۳، کشاف القناع ۱۷۴/۳، المہذب ۲۶۶/۱، مغنی المحتاج ۱۷/۲، اسنی المطالب ۱۷/۲۔

(۱) سابقہ حوالے۔

یہی شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے۔

دلیل یہ ہے: "**المعلوم بالعرف كالمعلوم بالنص**" (جو عرف کے ذریعہ معلوم و معروف ہو وہ صراحت کے درجہ میں ہے)، خاص طور پر اس صورت میں جس میں تصرف کو درست قرار دینا ہو[1]۔

اسی ضابطہ پر حنفیہ مزید مسائل متفرع کرتے ہیں کہ اگر مالیت میں تفاوت کے ساتھ مختلف نقود رائج ہوں، جیسے: مصری اور مغربی سونے کی کرنسیاں رائج ہوں، اور مصری کرنسی کی مالیت مغربی کرنسی سے زیادہ ہو، لیکن رائج ہونے میں دونوں برابر ہوں تو بیع فاسد ہوگی، کیونکہ اس طرح کی جہالت سے نزاع پیدا ہوگی، اس لئے کہ مشتری کم مالیت والی کرنسی دینا چاہے گا، اور بائع زیادہ مالیت کی کرنسی لینے کا خواہاں ہوگا، لہذا بیع فاسد ہوگی، ہاں اگر مجلس ہی میں جہالت دور ہوجائے اس طور پر کہ دونوں میں سے کوئی بھی کرنسی کی وضاحت کردے مثلاً مصری مراد ہے، اور دوسرا فریق اس پر راضی ہوجائے، تو پھر بیع صحیح ہوگی، اس لئے کہ فساد کا سبب ثابت ہونے سے پہلے ختم ہوگیا۔

جب نقود مالیت اور رواج میں متفاوت ہوں تو بیع درست ہوگی، اور ثمن زیادہ رائج نقد قرار پائے گا۔

اور اگر سکے مالیت میں برابر اور رواج میں مختلف ہوں تو بیع صحیح ہوگی اور جواز کی خاطر اس سے وہ سکہ مراد لیا جائے گا جو زیادہ رائج ہو۔

اور اگر رواج اور مالیت دونوں میں کرنسیاں برابر ہوں، البتہ اسماء مختلف ہوں، جیسے: مصری، دمشقی وغیرہ تو بیع صحیح ہوگی، اور مشتری کو خیار ہوگا کہ جو بھی کرنسی چاہے ادا کرسکتا ہے، کیونکہ اس میں کسی طرح کی نزاع پیدا ہونے کا اندیشہ نہیں ہے[1]۔

خلاصۂ کلام:

مسئلہ کی چار صورتیں ہیں: کرنسیاں رواج اور مالیت دونوں میں برابر یا متفاوت ہوں گی، یا دونوں میں سے ایک میں برابر اور دوسرے میں متفاوت ہوں گی۔

صرف ایک صورت میں بیع فاسد ہوگی، اور وہ یہ ہے کہ رواج میں کرنسیاں یکساں ہوں اور مالیت میں متفاوت، اور بقیہ تین صورتوں میں بیع صحیح ہوگی۔

بیع فاسد کی صورت کو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے ذکر کیا ہے[2]۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر شہر میں متعدد کرنسیاں یکساں رائج ہوں، اور وضاحت نہ کی جائے، ایسی صورت میں مشتری کو اختیار ہے کہ جو بھی کرنسی چاہے ادا کرسکتا ہے، اور رواج میں تفاوت ہو، تو جو کرنسی زیادہ رائج ہوگی وہی ادا کرے گا، ورنہ بیع فاسد ہوگی، کیونکہ کسی کرنسی کی تعیین نہیں کی گئی ہے۔

شربینی شافعی کے الفاظ ہیں: اگر شہر میں دو طرح کی کرنسیاں یکساں رائج ہوں، یا ایک زیادہ اور دوسری کم اور مالیت میں تفاوت ہو تو ایسی صورت میں صراحت کے ساتھ کسی ایک کی تعیین شرط ہے، کیونکہ

---

(۱) الهدایہ مع العنایہ ۵/۸۴، تبیین الحقائق ۴/۵، دیکھئے: الاختیار ۱/۱۷۸، بدائع الصنائع ۶/۳۰۴۲، الزرقانی ۵/۲۴، المنهاج ومغنی المحتاج علیہ ۲/۱۷، الشرح الکبیر لابن قدامہ ۴/۳۳، مطالب اولی النہی ۳/۴۰، کشاف القناع ۳/۱۷۴۔

(۱) الهدایہ والعنایہ ۵/۸۵، تبیین الحقائق ۴/۵، مغربی اور مصری سونے کی کرنسیوں کی تعیین کی مثال بابرتی صاحب العنایہ المتوفی ۷۸۶ھ کے زمانہ کی ہے، فتح القدیر ۵/۸۵، ردالمحتار ۴/۵۳۶، ۵۳۸، بدائع الصنائع ۶/۳۰۴۳، میں ہے: (اگر شہر میں بہت سی کرنسیاں برابر رائج ہوں تو بیع فاسد ہوگی، کیونکہ ثمن مجہول ہوجائے گا، اس لئے کہ بعض کرنسیوں کو بعض پر فوقیت حاصل نہیں ہے)۔

(۲) العنایہ شرح الهدایہ ۵/۸۵، الزرقانی ۵/۲۴، نیز دیکھئے: المقدمات الممہدات ص ۵۵۰، المنهاج مع مغنی المحتاج ۲/۱۷، الشرح الکبیر لابن قدامہ ۴/۳۳، کشاف القناع ۳/۱۷۴، مطالب اولی النہی ۳/۴۰۔

مالیت مختلف ہونے کی وجہ سے غرض بدل لے گی۔

حنابلہ کے نزدیک اگر کوئی مطلق دینار بول کر کوئی چیز خریدے اور دینار کی تعیین نہ کرے اور نہ صفت کی وضاحت کرے، اور شہر میں مختلف قسم کے دنانیر رائج ہوں تو بیع درست نہیں ہوگی [1]۔

ثمن نقد اور ادھار:

۲۱ - نقد اور ادھار دونوں طرح بیع درست ہے، البتہ ادھار میں مدت کی تعیین ضروری ہے، دلائل حسب ذیل ہیں:

۱- اللہ تعالیٰ کا مطلق ارشاد ہے: "أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ"[2] (اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا)، یہ آیت دونوں صورتوں کو شامل ہے کہ نقد یا ادھار ثمن کے ساتھ معاملہ ہوا ہو۔

۲- حضرت عائشہؓ سے منقول ہے: **"اشترى رسول الله ﷺ من يهودي طعاما إلى أجل ورهنه درعا من حديد"**[3] (اللہ کے رسول ﷺ نے ایک یہودی سے ادھار غلہ خریدا، اور لوہے کی زرہ اس کے پاس رہن رکھ دی)۔

"السراج الوہاج" میں ہے: نقد ثمن مقتضائے عقد اور اُس کے موجب میں سے ہے۔ ادھار کا ثبوت شرط سے ہوگا، لہذا جب کوئی شخص نقد ثمن سے کوئی چیز فروخت کرے پھر اس کو ادھار کردے تو بیع درست ہوگی، کیونکہ ثمن کو ادھار کرنے کا حق اسے حاصل ہے [4]۔

یہ حکم حنفیہ کے نزدیک ہے۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک بھی عقد بیع درست ہے جب کہ نقد ثمن کی شرط پر عقد ہو، پھر دونوں ادھار پر راضی ہوجائیں، اور اگر عقد مرابحہ ہو تو ادھار کی مدت کی وضاحت لازم ہوگی، تاکہ اس مدت کے لزوم کا علم ہوجائے جس پر دونوں راضی ہوئے ہیں، فقہاء کہتے ہیں: بعد میں لاحق ہونے والی شرط عقد کے وقت موجود کے حکم میں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ادائیگی ثمن کی مدت میں اضافہ اگر خیار مجلس یا خیار شرط کی مدت کے اندر ہو تو وہ اصل عقد سے ملحق ہوجائے گا، اور اگر لزوم بیع کے بعد ہو تو مدت ثمن کی ادائیگی میں اضافہ اصل عقد سے ملحق نہیں ہوگا، البتہ اس کا پورا کرنا مستحب ہوگا، یہی حکم غیر مؤجل دین کی تاجیل کا ہے [1]۔

مدت معلوم ومتعین ہونے کے واجب ہونے کی دلیل درج ذیل ہے:

۱- اجل کی جہالت سے جھگڑا پیدا ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ لین دین سے مانع ہے جو عقد کا تقاضا ہے، بسا اوقات بائع قریبی مدت میں ثمن کا مطالبہ کرے گا، اور مشتری مزید تاخیر کرنا چاہے گا۔

۲- اور اس لئے بھی کہ اللہ کے رسول ﷺ نے بیع سلم میں جہاں اجل کی شرط ہے، اس میں اجل کی تعیین کو لازم قرار دیا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: **"من أسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم"**[2] (جو کوئی کھجور میں بیع سلم کرنا چاہے تو متعین ناپ اور متعین وزن میں اور متعین مدت کے

(۱) البہجۃ شرح التحفۃ ۲/ ۱۱، مغنی المحتاج ۲/ ۷، کشاف القناع ۳/ ۱۷۴۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔
(۳) حدیث: "اشترى رسول الله ﷺ من يهودي طعاما إلى أجل ورهنه درعا من حديد" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۳۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ صحیح مسلم کے ہیں۔
(۴) الہدایہ وفتح القدیر ۵/ ۸۳، ۸۴، تبیین الحقائق ۴/ ۵، بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۲۷، البحر الرائق ۵/ ۳۰۱، رد المحتار ۴/ ۵۳۱، الاختیار ۱/ ۱۸۱۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۵۷، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۰، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۴۹ طبع الریاض، کشاف القناع ۳/ ۲۳۴ طبع عالم الکتب۔
(۲) حدیث: "من أسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۹ طبع السلفیہ)، مسلم (۳/ ۱۲۲۷ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ ابن عباس سے کی ہے، الفاظ صحیح مسلم کے ہیں۔

لئے بیع سلم کرے)۔لہذا اس پر ثمن کی تاجیل کو قیاس کیا جائے گا۔

۳-ان تمام باتوں پر اجماع منعقد ہو چکا ہے[۱]۔

۲۲- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ بیع کے صحیح ہونے کی ایک شرط ادھار ثمن والی بیع میں مدت کا معلوم ہونا بھی ہے،لہذا اگر مدت مجہول ہو تو بیع فاسد ہوگی۔

مدت مجہول ہونے کی صورتیں درج ذیل ہیں:

الف-کوئی شخص اس شرط پر ایک ہزار میں سامان فروخت کرتا ہے کہ مشتری اسے دوسرے شہر میں ثمن ادا کرے گا۔

اور اگر بائع کہے:اس شرط پر بیچ رہا ہوں کہ دوسرے فلاں شہر میں ایک مہینہ کے اندر ثمن ادا کردو گے تو ایک ہزار میں ایک مہینہ کے لئے بیع جائز ہوجائے گی اور دوسرے شہر میں ادائیگی ثمن کی شرط باطل ہوگی،اس لئے کہ ادائیگی کی جگہ کی تعیین ایسی چیز میں کرنا درست نہیں ہے جس کے حمل ونقل میں خرچ نہ ہو،اور اگر حمل ونقل میں خرچ ہو تو پھر تعیین کرنا درست ہوگا۔

اسی قبیل سے امام محمدؒ کے قول پر ایک مسئلہ متفرع ہے:کوئی شخص کوئی چیز اس شرط پر خریدے کہ ثمن کی ادائیگی سے پہلے مبیع حوالہ کردی جائے،تو بیع فاسد ہوگی،امام محمدؒ نے فساد کی علت مدت کی جہالت بتائی ہے،یہاں تک کہ اگر مبیع کی سپردگی کے وقت کی تعیین کردے تو بیع درست ہوجائے گی،امام ابو یوسفؒ نے فساد کی علت مقتضائے عقد کے خلاف شرط لگانے کو قرار دیا ہے[۲]۔

ب- مالکیہ کے نزدیک مدت کی جہالت ثمن میں غرر ہے،مثلاً کوئی سامان فروخت کرتے وقت شرط لگائے کہ زید کی آمد یا اس کی وفات پانے تک ثمن ادا ہوگا،ابن رشد تحریر فرماتے ہیں اگر کوئی شخص مجہول ثمن سے سامان بیچے،یا ادائیگی ثمن کی مدت مجہول ہو،تو ہر حال میں بیع فسخ ہوگی،سامان موجود ہو یا فوت ہو چکا ہو،عاقدین فسخ کرنا چاہیں یا انکار کریں۔

ج- شافعیہ کے نزدیک اگر کوئی ادھار ثمن سے بیچے،اور مدت مجہول ہو،تو بیع درست نہیں ہوگی،جیسے عطیہ دینے کی مدت تک فروخت کرنا،اس لئے کہ ثمن بیع میں عوض ہے،لہذا مجہول مدت کی صورت میں بیع صحیح نہیں ہوگی،جیسے مسلم فیہ میں مدت مجہول ہو تو بیع سلم درست نہیں ہوتی ہے۔

د-حنابلہ کے یہاں ثمن کو مجہول مدت تک مؤخر کرنے کی شرط لگانا درست نہیں ہے،اس طرح کی شرط لگانے سے شرط باطل ہوجائے گی اور عقد بیع صحیح ہوگا،البتہ مشتری کو بیع فسخ کرنے کا حق حاصل ہوگا،کیونکہ شرط فاسد ہونے کی وجہ سے مشتری کا مقصد فوت ہوجائے گا[۱]۔

مدت میں اختلاف:

۲۳-اگر بائع اور مشتری کے درمیان مدت میں اختلاف ہوجائے تو مدت کا انکار کرنے والے کا قول معتبر ہوگا اور وہ بائع ہے،کیونکہ اصل ثمن میں نقد ہے نہ کہ ادھار۔

اور اگر مدت کی مقدار میں اختلاف ہوجائے تو کم کے دعویٰ کرنے والے کا قول معتبر ہوگا،اس لئے کہ وہ زیادہ کا منکر ہے۔

مذکورہ دونوں مسئلوں میں بینہ مشتری کے ذمہ ہوگا،اس لئے کہ وہ ظاہر حال کے خلاف دعویٰ کرنے والا ہے،اور بینہ ظاہر حال کے خلاف ثابت کرنے ہی کے لئے ہے[۲]۔

اگر دونوں مدت کی مقدار پر متفق ہوں،البتہ مقررہ مدت کے

---

(۱) الہدایہ وفتح القدیر والعنایہ ۸۴/۵،جھگڑا پیدا ہونے کی علت کے سلسلہ میں دیکھئے:تبیین الحقائق ۵/۴،البحر الرائق ۳۰۱/۵،رد المحتار ۵۳۱/۴۔

(۲) البحر الرائق ۲۸۱/۵،۳۰۱،۳۰۲،رد المحتار ۵۰۵/۴،۵۳۱،فتح القدیر ۸۴/۵۔

(۱) المقدمات الممہدات ص ۵۴۲،۵۵۰،نیز دیکھئے:بدایۃ المجتہد ۱۴۷/۲،المہذب ۲۶۶/۱،کشاف القناع ۱۹۴/۳،فتح القدیر ۸۴/۵۔

(۲) البحر الرائق ۳۰۱/۵،الدر المختار مع رد المحتار ۵۳۲/۴۔

گذرنے میں اختلاف ہوتو مشتری کا قول معتبر ہوگا کہ مقررہ مدت ابھی ختم نہیں ہوئی، اور بینہ بھی اسی کا معتبر ہوگا، اس لئے کہ جب دونوں مدت پر متفق ہیں، اور اصل مدت کا باقی رہنا ہے، تو مقررہ مدت ختم نہ ہونے میں مشتری کے قول کا اعتبار ہوگا، اوراس لئے بھی کہ وہ مطالبہ کئے جانے کا منکر ہے، اور یہ ظاہر ہے۔

جہاں تک بائع کے بینہ پر مشتری کے بینہ کو مقدم کرنے کی بات ہے، تو ''البحر'' میں ''الجوہرہ'' کے حوالہ سے اس کی علت یہ بیان کی گئی ہے کہ بینہ دعوی پر مقدم ہے، ابن عابدین کہتے ہیں: یہ توضیح مشکل ہے، کیونکہ بینہ ظاہر حال کے خلاف ثابت کرنے کے لئے ہوتا ہے، اور وہ یہاں بائع کا دعوی ہے، علاوہ ازیں مقررہ مدت کے نہ گذرنے پر مشتری کا بینہ نفی پر شہادت ہے، اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ مشتری کا بینہ معنی کے اعتبار سے اثبات پر ہے، اور وہ مدت کا باقی رہنا ہے۔

لہذا مشتری کے بینہ کو مقدم کرنے کی وجہ زیادہ کو ثابت کرنا ہے، اس کی تائید بیع سلم کے مسئلہ سے ہوتی ہے، جب کہ عاقدین مدت گذرنے کے بارے میں اختلاف کریں تو مسلم الیہ (بائع) کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوتا ہے۔

اگر بائع اور مشتری دونوں بینہ پیش کریں، تو مشتری کا بینہ قبول کیا جائے گا، ''البحر'' میں اس کی علت بتائی گئی ہے کہ مشتری مدت کی زیادتی کو ثابت کررہا ہے، صاحب ''البحر'' مزید تحریر کرتے ہیں: مشتری کا قول اور بینہ دونوں مقبول ہوں گے (۱)۔

اجل یعنی مدت کے پورے مباحث کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اجل''۔

(۱) البحرالرائق ۵/ ۳۰۱، نیز دیکھئے: الدر مختار مع رد المحتار ۴/ ۵۳۲۔

ادھار ثمن ادا کرتے وقت عقد کی جگہ اور اس کے وقت کا اعتبار:

۲۴ - عاقدین کے شہر کے بجائے اس شہر کا اعتبار ہوگا جہاں عقد بیع ہوا ہے، اگر کوئی کسی سے اتنے دینار میں کوئی شئی اصفہان میں بیچے اور مشتری فوراً ثمن ادا نہ کرے، یہاں تک کہ بائع کی ملاقات مشتری سے بخاری میں ہوجائے، اس پر اصفہان کا مہرزدہ دینار لازم ہوگا، اس لئے کہ ثمن میں عقد کی جگہ کا اعتبار ہوتا ہے۔

ابن عابدین کہتے ہیں:

اس کا نتیجہ اس وقت ظاہر ہوگا جب کہ دونوں شہروں میں دینار کی مالیت الگ الگ ہو، اور دوسرے شہر میں دینار کے چلن کے ختم ہوجانے یا مفقود ہوجانے کی صورت میں عاقدین دینار کی قیمت پر متفق ہوجائیں، بائع کو حق نہیں ہے کہ بخاری میں دینار کی رائج قیمت لے اگر اصفہان کے مقابلہ میں بخاری میں دینار کی قیمت زیادہ ہو، یہ حنفیہ کا مسلک ہے۔

عقد کی جگہ کا اعتبار مالکیہ نے اور اصح قول کے مطابق شافعیہ نے کیا ہے۔

اور جس طرح عقد کی جگہ کا اعتبار ہے، اسی طرح قیمت کی ادائیگی میں عقد کے وقت کا اعتبار ہوگا، لہذا قیمت کی ادائیگی میں وقت کا اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے کہ عقد کے وقت زمانۂ ادائیگی میں قیمت مجہول ہے۔

''شرح المجمع'' کے حوالہ سے ''البحر'' میں لکھا ہے: اگر کوئی متعین مدت تک کے لئے بیچے، اور شرط یہ لگائے کہ اس وقت جو رائج کرنسی ہوگی وہ مشتری ادا کرے گا تو بیع فاسد ہوگی (۱)۔

(۱) البحرالرائق ۵/ ۳۰۳، ردالمحتار ۴/ ۵۳۶، مغنی المحتاج للشربینی ۳/ ۱۷، المدونہ ۴/ ۲۲۲۔

عقد کے بعد ثمن میں اضافہ اور کمی:

۲۵- اگر عقد تام ہونے کے بعد بائع یا مشتری گمان کرتا ہے کہ وہ بیع میں دھوکا کھا گیا ہے، یا کسی وجہ سے دوسرے کی مصلحت کے پیش نظر بیع میں تبدیلی کا خواہاں ہے تو ایسی صورت میں ثمن اور مبیع میں سے کسی میں بھی کمی وبیشی کرنا درست ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

البتہ فقہاء کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ کیا کمی وزیادتی کا تعلق اصل عقد سے ہوگا؟ اس سلسلہ میں تین طرح کے رجحانات ہیں:

۲۶- پہلا رجحان: امام زفرؒ کو چھوڑ کر حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ثمن میں کمی وبیشی یا مبیع میں اضافہ اصل عقد سے ملحق ہوگا، اور ثمن کے حکم میں ہوگا۔

اگر کوئی شخص سو روپے میں کوئی شئی خریدے اور اس میں مثلاً مزید دس روپے کا اضافہ کردے، یا کوئی شئی سو روپے میں فروخت کرے پھر مبیع میں کچھ بڑھا دے، یا ثمن میں کچھ کم کردے تو جائز ہے اور زیادتی یا کمی اصل عقد سے ملحق ہوگی(۱)۔

اور استحقاق کا تعلق مزید اور مزید علیہ دونوں کے ساتھ ہوگا۔ بائع اس وقت تک مبیع کو روکنے کا حق رکھتا ہے جب تک کہ ثمن میں اضافہ کو بھی وصول نہ کرلے، اگر ثمن نقد ہو، اور مشتری ثمن میں اضافی رقم روکنے کا حقدار نہیں ہوگا، اور نہ ہی اضافی رقم ادا کرنے سے پہلے مبیع کی سپردگی کا مطالبہ بائع سے کرسکتا ہے، اور اگر مشتری اضافی رقم ادا کردے، پھر کوئی مبیع کا مستحق ظاہر ہو تو ایسی صورت میں اصل ثمن کے ساتھ اضافہ کردہ رقم بھی واپس لے گا۔

کمی کی صورت میں اگر مشتری کمی کے بعد باقی ماندہ رقم بائع کے حوالہ کردے، تو وہ بائع سے مبیع کی سپردگی کے مطالبہ کا حق رکھتا ہے۔

جمہور حنفیہ کے نزدیک کمی وبیشی اصل عقد سے ملحق ہوں گی(۱)۔

۲۷- ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

۱- کمی وبیشی کے ذریعہ بائع اور مشتری باہمی رضامندی سے شرعاً صحیح بیع کو دوسری صحیح بیع سے بدلتے ہیں، اس لئے کہ شرعاً درست بیع میں نقصان ہوگا، یا نفع، یا برابری کا معاملہ ہوگا، ثمن میں زیادتی گھاٹے کو برابر اور برابر کو نفع میں تبدیل کردیتی ہے، اور کمی نفع کو برابر اور برابر، کو خسارہ میں بدل دیتی ہے، ایسا ہی معاملہ مبیع میں زیادتی کا ہے۔

۲- بائع اور مشتری اقالہ کے ذریعہ اصل عقد کو ختم کرنے کا اختیار رکھتے ہیں، تو ایک صفت کو دوسری صفت سے بدلنے کا حق ان کو بدرجہ اولی ہوگا، اس لئے کہ شئی کی صفت میں تصرف اصل شئی میں تصرف کے مقابلہ زیادہ سہل ہے، یہ ایسے ہی ہوا جیسے کہ دونوں میں سے کسی ایک کو یا دونوں ہی کو خیار شرط ہو، اور دونوں اپنے اپنے خیار شرط ساقط کردیں، یا عقد تام کے بعد خیار شرط لگائیں، لہذا عقد تام کے بعد زیادتی کا الحاق درست ہوگا، اور جب الحاق درست ہوگا تو زیادتی اصل عقد سے ملحق ہوگی، کیونکہ ثمن میں اضافہ اس کے وصف کے مثل ہے، اور شئی کی صفت خود شئی کے ساتھ قائم رہتی ہے، اس کا اپنا کوئی وجود نہیں ہوتا ہے، لہذا اضافہ اصل ثمن کے ساتھ قائم رہے گا نہ کہ بذات خود۔

۳- اسی طرح مہر میں کمی وبیشی کا شرعاً صحیح ہونا اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ثابت ہے: "لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُم بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ"(۲) (اور تم پر اس مقدار کے بارے میں جس پر تم

---

(۱) الہدایہ مع الفتح ۵/۲۷۰، تبیین الحقائق ۴/۸۳، البحر الرائق ۶/۱۲۹، رد المحتار ۵/۱۵۴، الاختیار ۱/۱۸۱، بدائع الصنائع ۷/۳۲۸۱، الدسوقی ۳/۵۳، ۱۱۶۵، ہامش الفروق ۳/۲۹۰۔

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۵/۲۷۰۔

(۲) سورۂ نساء/۲۴۔

لوگ مہر مقرر ہونے کے بعد باہم رضامند ہوجاؤ کوئی حرج نہیں ہے)، اللہ تعالیٰ نے واضح فرمایا کہ اگر میاں بیوی باہمی رضامندی سے مقررہ مہر میں کمی وبیشی کریں تو جائز ہے، یہ بیع کے باب میں کمی وبیشی کرنے کی ایک نظیر ہے۔

۴- اللہ کے رسول ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے وزن کرنے والے سے فرمایا: "زن وأرجح" (۱) (وزن کرواور جھکادو)۔ یہاں ثمن میں اضافہ ہے، آپ ﷺ نے اپنے قول وفعل سے اضافہ کو مستحب قرار دیا ہے، اور مندوب کا کمتر درجہ جواز ہے (۲)۔

۲۸- حنفیہ کے یہاں اضافہ کے جواز کے لئے چند شرائط ہیں:

۱- دوسرا فریق قبول کرے، یہاں تک کہ اگر دونوں میں سے کوئی اضافہ کرے اور دوسرا قبول نہ کرے تو اضافہ درست نہ ہوگا، اس لئے کہ زیادہ کرنا مالک بنانا ہے۔

۲- مجلس متحد ہو، اگر قبول کرنے سے پہلے دونوں جدا ہوجائیں تو اضافہ باطل ہوگا، اس لئے کہ مبیع اور ثمن میں اضافہ دراصل ایجاب بیع ہے، لہذا مجلس میں قبول کا پایا جانا ضروری ہے، جیسا کہ اصل ثمن اور مبیع میں ہوتا ہے۔

۲۹- جہاں تک کمی کی بات ہے تو اس میں قبول کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ یہ بعض ثمن کے اِبراء اور اسقاط کے ذریعہ تصرف کرنا ہے، لہذا دوسرے کے قبول کے بغیر صحیح ہوگا، البتہ رد کرنے سے رد ہوجائے گا، جیسا کہ پورے ثمن سے ابراء کا مسئلہ ہے۔

ضروری ہے کہ مبیع موجود ہو اور ابتداء سے قابل تصرف ہو، یہاں تک کہ اگر مبیع کے ہلاک ہونے کے بعد ثمن میں اضافہ کیا جائے تو درست نہیں ہوگا، البتہ مبیع کے ہلاک ہونے کے بعد کم کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ محض اسقاط ہے، اور زیادہ کرنا اثبات ہے (۱)۔

۲۹ م- دوسرا رجحان: شافعیہ وحنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ثمن میں کمی یا بیشی خیار شرط اور خیار مجلس میں سے کسی ایک کی مدت میں ہو تو اصل عقد سے ملحق ہوگی اور ثمن کے حکم میں ہوگی، اس لئے کہ یہ ثمن ہی کے قبیل سے ہے، لہذا رأس المال سے ملحق کرنا ضروری ہوگا، اور اگر ثمن میں کمی یا بیشی عقد بیع کے لزوم کے بعد ہو تو اصل عقد سے ملحق نہیں ہوگی (۲)۔

۳۰- تیسرا رجحان: امام زفرؒ کا قول ہے کہ کمی وبیشی اصل عقد سے الحاق کے اعتبار سے درست نہیں ہے، بلکہ اضافہ بائع ومشتری کی طرف سے نئی بھلائی ہے، اور کمی کرنا ثمن میں سے بعض کا معاف کرنا ہے، جب اضافہ کو رد کردے گا تو رد ہوجائے گا۔

امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری ثمن کی پہلی مقدار کے ذریعہ پوری مبیع کا مالک ہوگا، پھر اگر زائد کو عقد کے ساتھ لاحق کیا جائے تو اس کی ملکیت ہوگی، اور مشتری نے جو کچھ دیا ہے اس کی اپنی ملک یعنی مبیع کا بدلہ ہے، اسی طرح ثمن بائع کی ملکیت میں داخل ہوگیا، تو اگر مبیع میں اضافہ کرنا جائز ہو تو یہ اضافہ اس کی اپنی ملکیت یعنی ثمن کا عوض ہوگا۔ (یہ بھی جائز نہیں) (۳)۔

۳۱- جو لوگ کمی وبیشی کو اصل عقد سے ملحق کرتے ہیں ان کی رائے پر مندرجہ ذیل مسائل متفرع ہوتے ہیں:

۱- اضافہ کی صورت میں کل پر اور کم کرنے کی صورت میں باقی ماندہ

---

(۱) حدیث: "زن وأرجح" کی روایت نسائی (۲۸۴/۷ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور حاکم (۱۹۲/۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت سوید بن قیس سے کی ہے، اس حدیث کو حاکم نے صحیح قرار دیا ہے، اور امام ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) العنایہ علی الہدایہ ۲۷۱/۵، بدائع الصنائع ۳۲۸۳/۷، وازن وہ شخص ہے جو بائع کو دینے کے لئے ثمن وزن کرے۔

(۱) بدائع الصنائع ۳۲۸۴/۷، الاختیار ۱۸۱/۱۔

(۲) المجموع ۳۰۷/۹، المہذب ۲۹۶/۱، الجمل ۸۵/۳، شرح منتہی الارادات ۱۵۱/۲، ۱۸۳، ۲۴۶، کشاف القناع ۲۳۴/۳۔

(۳) الہدایہ وفتح القدیر ۲۷۰/۵، ۲۷۱۔

پر تولیہ اور مرابحہ دونوں درست ہیں، اگر بائع مشتری کے ثمن سے کچھ کم کردے اور مشتری دوسرے سے کہے: میں نے فلاں چیز کا تم سے بیع تولیہ کیا، تو کم کرنے کے بعد باقی ماندہ ثمن پر عقد تولیہ منعقد ہوگا، اس لئے کہ عقد کے بعد کمی اصل عقد سے ملحق ہوگئی، گویا کہ عقد کے شروع میں اتنا ہی ثمن تھا، ایسا ہی مسئلہ اضافہ کرنے کی صورت میں ہے۔

۲- شفعہ کے باب میں شفیع حق شفعہ میں لی ہوئی جائیداد کو کمی کی صورت میں باقی ماندہ ثمن سے لے گا، اور زیادہ کرنے کی صورت میں اضافہ شفیع کے ذمہ لازم نہ ہوگا، کیونکہ شفیع پر اضافہ لازم قرار دینے کی صورت میں اس کے حق کو باطل کرنا لازم آئے گا، جو کہ پہلی بیع کی بنیاد پر ثابت ہے، اور بائع ومشتری اس کے ثابت شدہ حق کو باطل کرنے کا اختیار نہیں رکھتے ہیں، معلوم ہونا چاہئے کہ مشتری کے سارے تصرفات ٹوٹ جاتے ہیں یہاں تک کہ بیع فسخ کرنے کا بھی اختیار نہیں رہتا ہے۔

۳- اگر کوئی دوسرا شخص مبیع کا مستحق نکل آئے تو مشتری بائع سے اضافی رقم بھی وصول کرے گا، اور اگر مستحق، بیع کو نافذ کردے تو وہ اضافی رقم طلب کرنے کا حقدار ہوگا۔

۴- بائع کو حق ہے کہ ثمن میں اضافی رقم وصول کرنے تک مبیع کو روکے رکھے۔

۵- اضافہ کے ہلاک ہونے کی صورت میں اگر مبیع میں اضافہ قبضہ سے پہلے ہلاک ہو تو ثمن میں سے اس کے بقدر منہا ہوجائے گا، برخلاف اس اضافہ کے جو مبیع سے پیدا ہوا ہو، اور اگر وہ مبیع پر قبضہ سے پہلے ہلاک ہوجائے تو اس کے بقدر ثمن وضع نہیں ہوگا[1]، اس سلسلہ میں مذاہب سے متعلق تفصیلی معلومات کے لئے دیکھئے: موسوعہ ۹/......، اصطلاح ''بیع'' (فقرہ نمبر ۵۶)۔

ثمن میں بائع کا تصرف:

۳۲- حنفیہ کے نزدیک ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں بائع کے لئے مطلق تصرف کرنا جائز ہے، اگر تصرف میں اس کو مالک بنایا جائے جس پر دین ہو، خواہ عوض لے کر ہو یا بلاعوض ہو، کیونکہ ثمن ذمہ میں لازم ہوتا ہے، اور تعیین سے متعین نہیں ہوتا ہے، اسی لئے ثمن کے ہلاک ہونے سے فسخ بیع کے غرر کا احتمال نہیں رہتا ہے، اور اس لئے بھی کہ ثمن اس کو کہتے ہیں جو ذمہ میں واجب ہوا ہو، اور قبضہ درحقیقت اس پر نہیں ہوتا ہے، بلکہ قبضہ تو اس کے مثل دوسرے عین پر ہوتا ہے، پس وہ قابل ضمان ہوگا۔

ابن عابدین کہتے ہیں: ثمن کی دو قسمیں ہیں: کبھی ثمن موجود ہوتا ہے، جیسا کہ کوئی شخص گیہوں کے اس اردب (ایک بڑا پیمانہ ہے، جس میں چوبیس صاع غلہ آتا ہے) کے عوض یا ان دراہم کے بدلہ ایک گھوڑا خریدے، اس عقد میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز ہے، اس طور پر کہ مشتری ہی کو یا کسی اور کو ثمن ہبہ وغیرہ کردے۔

کبھی ثمن ذمہ میں دین ہوتا ہے، جیسا کہ اگر کوئی گیہوں کے ایک اردب کے بدلہ جو ذمہ میں لازم ہو گھوڑا خریدے، یا دس درہم کے بدلہ جو ذمہ میں لازم ہوں گھوڑا خریدے، ایسی صورت میں ثمن میں اس طرح تصرف جائز ہے کہ وہ صرف مشتری کو اس کا مالک بنا سکتا ہے، کیونکہ یہ دین کا مالک بنانا ہے، اور دین کا مالک اسی کو بنا سکتے ہیں جس پر دین ہو، یہی شافعیہ کے نزدیک ان کے معتمد قول کے مقابلہ میں دوسرا قول ہے۔

ابن نجیم نے غیر مدیون کو دین کا مالک بنانے کے عدم جواز سے (اسی قبیل سے وہ ثمن بھی ہے جو ذمہ میں لازم ہو) تین صورتوں کو مستثنی کیا ہے:

اول: جب کسی کو دین کے قبضہ پر مامور کردے تو وہ قبضہ کا وکیل

---

(۱) العنایہ ۵/ ۲۷۷، تبیین الحقائق ۴/ ۸۳، ۸۴، البحر الرائق ۶/ ۱۳۰، رد المحتار ۵/ ۱۵۵۔

ہوجائے گا۔

دوم: حوالہ۔

سوم: وصیت [۱]۔

شافعیہ کے نزدیک متعین ثمن میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں ہے۔

وہ ثمن جو کہ ذمہ میں لازم ہو اس میں قبضہ سے پہلے تصرف درست ہے، یہی شافعیہ کے یہاں معتمد قول ہے [۲]۔

مالکیہ کے یہاں قبضہ سے پہلے ثمن میں تصرف درست ہے، مگر جب ثمن کھانے کی قسم سے ہو تو قبضہ سے پہلے تصرف درست نہیں ہوگا [۳]۔

حنابلہ کے نزدیک اگر ثمن متعین ہو تو اگر اس ثمن پر معاملہ کیل یا وزن یا پیائش اور شمار کے ذریعہ طے پایا ہو تو کیل، وزن، پیائش اور شمار کے ذریعہ اس پر قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں ہے، اور اگر اس پر عقد اٹکل سے ہوا ہو، یا کیلی، وزنی، عددی اور میٹر سے ناپی جانے والی نہ ہو تو اس میں اس پر قبضہ سے پہلے تصرف درست ہے۔

اور جو ذمہ میں لازم ہو اس پر قبضہ سے پہلے اس میں تصرف کر کے کسی غیر مدیون کو دینا جائز نہیں ہے، البتہ مدیون سے اس کا بیچنا اور ہبہ کرنا درست ہے [۴]۔

ثمن کی سپردگی:

۳۳- حنفیہ کہتے ہیں: اگر کوئی سامان کو سامان کے بدلہ یا ثمن کو ثمن کے عوض یعنی نقد کے بدلہ نقد بیچے تو دونوں فریق ایک ساتھ ایک دوسرے کو سپرد کریں گے، کیونکہ پہلی صورت میں دونوں تعیین میں اور دوسری صورت میں عدم تعیین میں برابر ہیں، اور اس لئے بھی کہ عرف وعادت میں عاقدین کے لئے عقد معاوضہ میں برابری مطلوب ہوتی ہے، اور یہاں برابری کا تحقق ایک ساتھ سپردگی میں ہے [۱]۔

اسی سے قریب مالکیہ کا قول ہے کہ معقود علیہ ثمن اور مبیع ہیں، ثمن درہم ودینار ہیں، اور اس کے علاوہ سب مبیع ہیں، لہذا اگر عقد دینار کا دینار سے یا درہم سے ہو، یا اس کے برعکس درہم کے بدلہ درہم یا دینار سے ہو، اور عاقدین قبضہ کرانے میں اختلاف کریں تو دونوں میں سے کسی پر بھی دوسرے سے پہلے سپردگی واجب نہیں ہے، اسی طرح عقد بیع سامان کے بدلہ سامان سے ہو، اور دونوں قبضہ کرانے میں اختلاف کریں، (تو دونوں میں سے کسی پر بھی دوسرے سے پہلے سپرد کرنا لازم نہیں ہوگا)، البتہ پہلی صورت یعنی بیع صرف میں قبضہ میں تراخی کی وجہ سے عقد فسخ ہوجائے گا، اور دوسری صورت میں فسخ نہیں ہوگا، اس لئے کہ قبضہ بیع صرف میں شرط ہے، سامان کو سامان کے بدلہ فروخت کرنے میں نہیں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اگر ثمن متعین ہو، خواہ ثمن نقد ہو یا سامان، تو اظہر قول کے مطابق بائع اور مشتری دونوں ایک دوسرے کو سپرد کرنے پر مجبور کئے جائیں گے، اس لئے کہ دونوں جانب برابر ہیں، کیونکہ دین سے حق متعلق ہونے کے بارے میں متعین ثمن مبیع کی طرح ہے، اور دونوں پر سپرد کرنا واجب ہے، لہذا حاکم ان میں سے ہر ایک کو مجبور کرے گا کہ اپنا نقد یا سامان اس کے پاس یا کسی عادل شخص کے

---

(۱) تبیین الحقائق ۴/ ۸۲، ۸۳، مغنی المحتاج ۲/ ۶۹، الہدایہ والعنایہ وفتح القدیر ۵/ ۲۶۹، البحر الرائق ۶/ ۱۲۹، الدر المختار مع رد المحتار ۵/ ۱۵۲، الاختیار ص ۱۸۱، بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۲۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۶۹، المجموع ۹/ ۲۶۳۔

(۳) الحطاب ۴/ ۴۸۲، الدسوقی ۳/ ۳۲۹، الفروق ۳/ ۲۷۹، ۲۸۰۔

(۴) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۸۹۔

(۱) الاختیار ۲/ ۸، ابن عابدین ۴/ ۴۴، الزیلعی ۴/ ۱۴، البنایہ علی الہدایہ ۶/ ۲۵۵، بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۳۴۔

پاس حاضر کرے، پھر ہر ایک کو جو اس کا حق ہے حوالہ کرے گا۔ حاکم کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس کو چاہے پہلے دے۔

اظہر قول کے مقابلہ میں دوسرا قول مجبور نہ کئے جانے کا ہے، لیکن اگر ثمن متعین شئی نہ ہو بلکہ ذمہ میں لازم ہو جیسا کہ مطلق بیع میں ہوتا ہے، اس سلسلہ میں چار اقوال ہیں:

پہلا قول: بائع کو مجبور کرنے کا ہے، جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے۔

اسی طرح حنابلہ نے کہا کہ اگر ثمن عین یا سامان ہو، اور مبیع بھی ثمن کے مثل ہو تو بائع اور مشتری کے درمیان کوئی عادل شخص ہوگا، جو ان دونوں سے لے کر دونوں کو حوالہ کردے گا، اس لئے کہ بائع کا حق عین ثمن سے متعلق ہو چکا ہے، جس طرح مشتری کا حق عین مبیع سے متعلق ہوا ہے، لہذا دونوں برابر ہوگئے۔

اور امام احمد سے منقول ہے جس سے سمجھا جاتا ہے کہ بائع کو پہلے مبیع سپرد کرنے پر مجبور کیا جائے گا[1]۔

۳۴- کوئی موجود سامان کو ذمہ میں لازم ثمن کے بدلہ فروخت کرے، اس مسئلہ میں فقہاء کے رجحانات مختلف ہیں کہ بائع و مشتری میں سے کس پر پہلے سپردگی واجب ہوگی؟

پہلا رجحان: پہلے ثمن کی ادائیگی مشتری پر واجب ہوگی، یہ جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کا ایک قول ہے[2]، لہذا بائع کو اختیار ہوگا کہ مبیع کو اس وقت تک روکے رکھے جب تک کہ ثمن پر قبضہ نہ کرلے اگر ثمن نقد ہو، اور مشتری کو حق نہیں ہے کہ مبیع پر قبضہ کرنے تک ثمن سپرد نہ کرے، ایسا ہی مسئلہ حنفیہ کے نزدیک اس وقت بھی ہے جب کہ ثمن نقد متعین ہو، اس لئے کہ نقد تعیین سے متعین نہیں ہوتا ہے۔

۳۵- ان حضرات کی دلیل اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: "الدين مقضى"[1] (دین کو ادا کیا جانا ضروری ہے)، چنانچہ آپ ﷺ نے دین کو ادا کیا ہوا بتایا، خواہ دین عام ہو یا مطلق، لہذا اگر ثمن کی سپردگی مبیع کی حوالگی سے مؤخر ہو جائے، تو دین ادا شدہ نہیں رہے گا، اور یہ حدیث کے خلاف ہے۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ عقد بیع عاقدین میں سے ہر ایک کا حق متعین ہونے میں مساوات کا متقاضی ہے[2]، مشتری کا حق مبیع میں متعین ہو گیا ہے اس لئے ثمن پہلے ادا کرے گا، تاکہ اس میں بائع کا حق بھی متعین ہو جائے جیسا کہ مشتری کا حق مبیع میں متعین ہو گیا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں قبضہ کے بغیر ثمن متعین نہیں ہوتا ہے۔

اس کی صورت یہ ہے کہ بائع سے کہا جائے گا کہ تم مبیع حاضر کرو، تاکہ معلوم ہو جائے کہ مبیع موجود ہے، جب وہ مبیع حاضر کردے گا تو مشتری سے کہا جائے گا کہ ثمن پہلے ادا کرو۔

۳۶- مذکورہ قول کی بنیاد پر حنفیہ کے یہاں اگر کوئی عقد بیع اس شرط پر کرے کہ ثمن ادا کرنے سے پہلے مبیع ادا کرے گا، تو بیع فاسد ہوگی، اس لئے کہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے، امام محمدؒ فرماتے ہیں: مدت کی جہالت کی وجہ سے بیع درست نہیں ہوگی، البتہ اگر ایک وقت متعین کرے جس میں مبیع سپرد کرے گا تو بیع درست ہوگی، اور اگر مبیع موجود نہ ہو تو مشتری کے لئے جائز ہے کہ ثمن سپرد نہ کرے یہاں تک کہ بائع مبیع کو حاضر کردے[3]، اس لئے کہ ثمن پہلے ادا کرنا

---

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰، الحطاب ۴/ ۳۰۵، مغنی المحتاج ۲/ ۷۴، القلیوبی ۲/ ۲۱۸، الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۱۱۳۔

(۲) الہدایہ ۵/ ۱۰۸، بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۳۳، مواہب الجلیل ۴/ ۳۰۵، مغنی المحتاج ۲/ ۷۴، تحفۃ المحتاج ۴/ ۴۲۰، الشرح الکبیر لابن قدامہ ۴/ ۱۱۳۔

(۱) حدیث: "الدين مقضي" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۵۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابوامامہ کی حدیث سے کی ہے اور اس کو حسن کہا ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۶۰۔

(۳) تبیین الحقائق ۴/ ۱۴، الاختیار ۱/ ۱۸۰، بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۳۳، ۳۲۶۰، البحر الرائق ۵/ ۳۳۱، مغنی المحتاج ۲/ ۷۴، تحفۃ المحتاج ۴/ ۴۲۰۔

در حقیقت مساوات قائم کرنے کے لئے ہے، اور اگر مبیع موجود نہ ہوگی تو ثمن پہلے ادا کرنے سے مساوات کا تحقق نہیں ہوگا، بلکہ بائع کا حق مقدم ہوجائے گا اور مشتری کا حق مؤخر ہوجائے گا، کیونکہ قبضہ سے ثمن متعین اور قابل اشارہ ہوجائے گا، اور مبیع ایسی نہیں ہوگی۔ نیز اس وجہ سے کہ ہوسکتا ہے کہ مبیع ہلاک ہوگئی ہو، ایسی صورت میں مشتری سے ثمن ساقط ہوجائے گا، تو مبیع کے حوالہ کرنے کے بعد ہی اس کو ثمن سپرد کرنے کا حکم دیا جائے گا، خواہ مبیع اسی شہر میں ہو یا دوسرے شہر میں جہاں سے لانے میں خرچ پڑے گا، اگر کسی دوسرے شہر میں مشتری کی ملاقات بائع سے ہو اور مشتری بائع سے مبیع سپرد کرنے کا طلب گار ہو، اور بائع فوری سپرد کرنے پر قادر نہ ہو تو مشتری اس کی طرف سے کفیل لے گا، یا کسی کو اپنا وکیل بنا کر بھیجے گا جو ثمن ادا کرے گا اور مبیع پر قبضہ پائے گا۔

اسی وجہ سے بائع کو حق ہے کہ ثمن پورا وصول کرنے سے پہلے مبیع حوالہ نہ کرے، اگرچہ ایک ہی درہم باقی ہو، ہاں اگر ثمن ادھار ہو، تو بائع مبیع کو نہیں روکے گا، اس لئے کہ مبیع کے روکنے کے حق میں تجزی نہیں ہے، تو کل مبیع ثمن کے ہر جزء کے بدلہ محبوس ہوگی۔

اور اگر ثمن ادھار ہو تو بائع کو مبیع کے روکنے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ بائع نے خود ہی ثمن ادھار کرکے مبیع روکنے کا اپنا حق ساقط کردیا ہے۔

اور بعض ثمن نقد ہو اور بعض ادھار تو بائع نقد ثمن کے بقدر وصولیابی تک مبیع روکنے کا حق رکھتا ہے [۱]۔

اگر بائع مشتری کو بعض ثمن کی ادائیگی سے بری کردے، تو اس کو حق ہے کہ باقی ماندہ ثمن وصول کرنے تک مبیع روکے رکھے، کیونکہ بری کرنا وصول پانے کے مثل ہے۔

شریعت نے بائع کو مبیع روکنے کا حق دیا ہے اور یہ حق ساقط نہیں ہوتا ہے، گو مشتری سے ثمن کے متعلق کفیل لے لے، یا مشتری اس کے پاس کچھ رہن رکھ دے، اس لئے کہ کفالت اور رہن ثمن کی ادائیگی کے سلسلہ میں اعتماد بحال رہنے کا ذریعہ ہے، لہذا ثمن وصول کرنے کے لئے مبیع روکنے میں بائع کا حق ساقط نہیں ہوگا [۱]۔

۳۷- دوسرا رجحان: پہلے مبیع کی سپردگی بائع پر واجب ہے، یہی حنابلہ کا راجح مذہب ہے، اور ایک قول شافعیہ کا بھی ہے، کیونکہ مشتری کا حق متعین شئی میں ہے، اور بائع کا حق غیر متعین طور پر ذمہ میں ہوتا ہے، لہذا متعین شئی سے متعلق حق کو اولیت حاصل ہوگی، یہ جنایت کے تاوان کی طرح ہے کہ تاوان دیگر دیون کے مقابلہ میں پہلے ادا کیا جاتا ہے۔ اور اس لئے بھی کہ بائع کی ملکیت ثمن میں ہلاکت سے محفوظ ہونے کی وجہ سے ثابت ہے، اور اس میں اس کا تصرف نافذ ہوتا ہے کہ اگر وہ چاہے تو کسی کے حوالہ کرسکتا ہے، اس کے عوض میں کوئی چیز خرید سکتا ہے، اور مشتری کی ملکیت مبیع میں ثابت نہیں ہوتی ہے، تو بائع پر واجب ہوگا کہ مبیع اس کے حوالہ کردے، تاکہ اس کی ملکیت بھی برقرار ہوجائے [۲]۔

۳۸- تیسرا رجحان: بائع اور مشتری دونوں ایک دوسرے کو ثمن اور مبیع ایک ساتھ ادا کریں گے، یہ شافعیہ کا ایک قول ہے۔

اگر بائع اور مشتری دونوں حاکم کے پاس معاملہ پیش کریں گے، تو دونوں ایک ساتھ ثمن اور مبیع کے حوالہ کرنے پر مجبور کئے جائیں گے، اس لئے کہ دونوں پر سپردگی واجب ہے، پس حاکم ان میں سے ہر ایک کو حکم دے گا کہ جو اس پر واجب ہے وہ اس کے پاس یا کسی عادل

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۳۳، ۳۲۳۴، ۳۲۶۱، ۳۲۶۲، فتح القدیر ۵/ ۱۰۸، الشلبی علی تبیین الحقائق ۴/ ۱۴۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۰۸، ۱۰۹، الشلبی علی تبیین الحقائق ۴/ ۱۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۷۴، تحفۃ المحتاج ۴/ ۴۲۰، الروض مع أسنی المطالب ۲/ ۸۹، بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۶۰، الشرح الکبیر لابن قدامہ ۴/ ۱۳، ۱۱۳۔

کے پاس حاضر کرے، جب دونوں ایسا کرلیں گے، تو حاکم ثمن بائع کے حوالہ کردے گا، اور مبیع مشتری کو دے دے گا، اس سلسلہ میں حاکم کو اختیار ہے کہ جس کو چاہے پہلے دے[1]۔

۳۹- چوتھا رجحان: اگر بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف ہوجائے اور دونوں حاکم کے پاس معاملہ پیش کریں تو حاکم دونوں میں سے کسی کو بھی پہلے ادا کرنے پر مجبور نہیں کرے گا، بلکہ دونوں کو جھگڑا کرنے سے روک دے گا، پھر اگر کوئی ایک ادا کردے تو دوسرے فریق کو سپردگی پر مجبور کیا جائے گا، اور یہ شافعیہ کا ایک قول ہے، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک پر جس طرح سپرد کرنا واجب ہے، اسی طرح اس کو وصول کرنے کا بھی حق حاصل ہے، لہذا کسی کو بھی پہلے سپرد کرنے کا مکلّف نہیں بنایا جاسکتا[2]۔

شافعیہ کے مذکورہ بالا چاروں اقوال اس صورت میں ہیں جب کہ ثمن لزوم عقد کے بعد ذمہ میں نقد لازم ہوا ہو۔

۴۰- شافعیہ نے حق حبس میں فوت ہونے کے اندیشہ کی قید لگائی ہے، وہ کہتے ہیں: اگر بائع کو اندیشہ ہو کہ ثمن وصول نہیں ہو سکے گا، تو اسے بلا اختلاف اختیار ہے کہ مبیع اس وقت تک روکے رکھے جب تک کہ پورا نقد ثمن وصول نہ کرلے، اسی طرح مشتری کو بھی بلا اختلاف ثمن روکنے کا حق ہے، جبکہ اسے مبیع حاصل نہ ہونے کا اندیشہ ہو، کیونکہ ایسی صورت حال میں ظاہر ہے کہ جو بھی اپنا حق وصول کئے بغیر حوالہ کرے گا وہ خسارہ میں رہے گا۔

سابقہ سارے اقوال اس صورت پر محمول ہیں جبکہ بائع کو ثمن فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو، اور نہ مشتری کو مبیع وصول ہونے میں شبہ ہو، اور صرف پہلے سپرد کرنے میں دونوں میں اختلاف ہو، اس لئے کہ بھاگنے یا دوسرے کو مال کا مالک بنادینے وغیرہ سے فوت ہونے کا اندیشہ ہوتو اس وقت مجبور کرنے میں ضرر واضح ہے۔

لیکن ثمن ادھار رہنے کی صورت میں بائع کو مبیع روکنے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے خود ہی اپنے حق کو مؤخر کیا ہے۔

شافعیہ نے ادائیگی پر مجبور کئے جانے سے ان صورتوں کو بھی مستثنیٰ کیا ہے، جبکہ بائع وکیل ہو، یا ولی، یا ناظر وقف، یا مفلس کے مال کو فروخت کرنے والا حاکم ہو، ان کو مبیع سپرد کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، بلکہ ان حضرات کے لئے مبیع سپرد کرنا جائز نہ ہوگا، جب تک ثمن پر قبضہ نہ کرلیں، یا تو دونوں کو مجبور کیا جائے گا، یا صرف مشتری کو مجبور کیا جائے گا، اور اگر دو ولی یا دو وکیل آپس میں عقد بیع کریں تو دونوں کو مجبور کیا جائے گا۔

کیا ثمن کے ''حوالہ'' سے مبیع روکنے کا حق باطل ہوجائے گا؟

۴۱- امام ابویوسفؒ نے فرمایا کہ ثمن کے ''حوالہ'' سے مبیع روکنے کا حق باطل ہوجاتا ہے، خواہ حوالہ کا عمل مشتری کی طرف سے انجام پایا ہو، اس طور پر کہ مشتری بائع کو ثمن وصول کرنے کے لئے کسی کے حوالہ کردے، اور محال علیہ حوالہ کو قبول کرلے، یا عقد حوالہ بائع کی طرف سے ہوا ہو، اس طرح کہ بائع اپنے قرض خواہ کو مشتری کے حوالہ کرے کہ وہ مشتری سے ثمن وصول کرے۔

امام محمد نے کہا: اگر حوالہ کا عمل مشتری کی طرف سے ہوا ہو تو حق حبس باطل نہیں ہوگا، بائع کو اس وقت تک مبیع روکنے کا حق ہے جب تک کہ محال علیہ سے ثمن وصول نہ کرلے۔ اور اگر حوالہ کا عمل بائع کی طرف سے ہوا ہو، تو مطلق حوالہ کی صورت میں حق حبس باطل نہیں ہوگا، اور اگر حوالہ اس حق کے ساتھ مقید ہو جو بائع پر ہے تو حق حبس

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۷۴، تحفۃ المحتاج ۴/ ۴۲۰، بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۶۰، الشرح الکبیر لابن قدامہ ۴/ ۱۱۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۷۴، تحفۃ المحتاج ۴/ ۴۲۰۔

باطل ہوجائے گا۔

امام ابو یوسفؒ نے حق حبس کے بقاء کا دارو مدار مشتری کے ذمہ دین کے بقاء پر رکھا ہے اور حوالہ کے عمل سے مشتری کا ذمہ محیل کے دین سے بری ہوجائے گا، اس لئے اس کا حق حبس باطل ہوجائے گا۔

امام محمدؒ کے نزدیک حق حبس کے بقاء کے لئے مطالبہ کے حق کے باقی رہنے کا اعتبار ہے، اور مطالبہ کا حق مشتری کے حوالہ سے باطل نہیں ہوتا ہے، معلوم ہے کہ بائع کو حق ہے کہ وہ محال علیہ سے اپنے دین کا مطالبہ کرے، لہذا مبیع روکنے کا حق بائع سے باطل نہیں ہوگا، اور بائع کا حوالہ باطل کردیتا ہے، اگر اس حق کے ساتھ مقید ہو جو محال علیہ پر ہے، تو روکنے کا حق باطل ہوجائے گا۔

کاسانی نے کہا ہے: امام محمدؒ کا قول صحیح ہے، اس لئے کہ شریعت اسلامیہ میں حق حبس ثمن کے مطالبہ کے حق کے ساتھ مربوط ہے نہ کہ نفس ثمن کے بقاء کے ساتھ، اس کی دلیل یہ ہے کہ عقد بیع میں اگر ثمن ادھار ہو تو بائع کو مبیع روکنے کا حق حاصل نہیں ہوتا ہے، حالانکہ ابھی ثمن مشتری کے ذمہ میں باقی ہے، صرف مطالبہ ساقط ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حق حبس مطالبۂ ثمن کے حق کے تابع ہے، نفس ثمن کے قیام کے تابع نہیں ہے، اور حق مطالبہ مشتری کے حوالہ کی صورت میں اور بائع کے حوالہ کی صورت میں بھی اگر حوالہ مطلق ہو تو باقی رہتا ہے، تو حبس مبیع کا حق بھی ثابت رہے گا، اور اگر بائع کا حوالہ مقید ہو تو حق مطالبہ باقی نہیں رہتا ہے، اس لئے حق حبس بھی باقی نہیں رہے گا[۱]۔

سپردگی کے اخراجات:

۴۲- اگر عقد بیع کیل یا وزن یا میٹر سے ناپنے یا گنتی کی شرط کے ساتھ ہو تو کیل کرنے والے، وزن کرنے والے، ناپنے والے اور شمار کرنے والے کی اجرت بائع کے ذمہ ہوگی، دردیر لکھتے ہیں: بائع پر اجرت اس صورت میں ہوگی جب کہ اس کے خلاف کوئی شرط یا عرف جاری نہ ہو، اس لئے کہ مبیع کو ادا کرنا بائع کے ذمہ لازم ہے، اور ادائیگی بغیر ناپے، وزن اور گنتی کئے ممکن نہیں، اور اس لئے بھی کہ پیمائش، وزن اور گنتی ہی کے ذریعہ بائع اپنی ملکیت سے مشتری کی ملکیت الگ کرسکتا ہے، اور اس لئے بھی کہ بائع کی حالت اس پھل فروش کے مثل ہے جس پر اس کی سینچائی واجب ہے۔

ثمن کی پیمائش، وزن اور گز سے ناپنے اور اس کی گنتی کرنے والے کی اجرت خریدار پر ہوگی، یہی حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے[۱]، اس لئے کہ خریدار کے ذمہ ثمن ادا کرنا اور اس کی صفت متعین کرنا ہے، لہذا اس کا خرچ بھی اسی پر ہوگا۔ سابقہ تفصیل کے پیش نظر مالکیہ میں سے صاوی نے کہا ہے:

اگر خریدار ناپ، یا وزن، یا شمار کرنے کا کام خود انجام دے، تو کیا وہ بائع سے اس کی اجرت کا مطالبہ کرسکتا ہے یا نہیں؟

ظاہر بات ہے جیسا کہ دسوقی نے کہا ہے کہ خریدار بائع سے اجرت لے سکتا ہے، جب کہ اس کا پیشہ ہی یہی ہو، یا بائع اس سے درخواست کرے۔

غیر موجود مبیع کو مجلس عقد میں لانے کی اجرت بائع کے ذمہ ہوگی، اور غیر موجود ثمن لانے کی اجرت خریدار کے ذمہ ہوگی، شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے[۲]۔

۴۳- منقول مبیع کو حوالگی کے لئے منتقل کرنے کی ضرورت ہو، تو اس

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۶۷، فتح القدیر ۵/ ۱۰۹، رد المحتار ۴/ ۵۶۱۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۷۵، تحفۃ المحتاج ۴/ ۴۲۳۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۱۰۸، اور یہی مجلّۃ الأحکام العدلیہ کے دفعہ ۲۸۸، ۲۸۹ کا مفہوم ہے، شرح المجلہ لمنیر القاضی ۱/ ۲۵۳، مغنی المحتاج ۲/ ۷۳، المغنی لابن قدامۃ ۴/ ۲۲۰، الشرح الکبیر للدردیر مع الصاوی ۳/ ۱۹۷، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۳۰ طبع التجاریہ۔

کی اجرت کے سلسلہ میں فقہاء کے دومختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: اجرت خریدار پر ہوگی، یہ شافعیہ کا قول ہے اور اس کی صراحت امام احمدؒ نے بھی کی ہے، اس لئے کہ ادائیگی کا حق اس سے متعلق نہیں ہے، فقہاء کہتے ہیں: قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ثمن کے منتقل کرنے کی اجرت بائع پر ہو۔

دوسرا قول: شہر کے عرف وعادت پر محمول ہوگا، یہی حنفیہ کا قول ہے، جیسا کہ ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' دفعہ ۲۹۱ میں اس کی صراحت ہے۔

اٹکل سے فروخت کردہ اشیاء میں جو اخراجات ہوں گے وہ خریدار کے ذمہ لازم ہوں گے، مثال کے طور پر اگر انگور کا پھل اٹکل سے بیچا جائے تو اس پھل کے توڑنے کی اجرت خریدار پر ہوگی۔

اسی طرح اگر گیہوں کا ڈھیر تخمینہ سے فروخت ہوا ہو تو فروخت کردہ گیہوں کو ڈھیر سے نکالنے اور اس کو منتقل کرنے کی اجرت خریدار پر ہوگی، جیسا کہ ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' دفعہ ۲۹۰، سے معلوم ہوتا ہے [۱]۔

مذکورہ تفصیلات کی روشنی میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ثمن اگر اٹکل سے ہو تو اس کے تمام اخراجات کا ذمہ دار بائع ہو۔

۴۴- ثمن پرکھنے والے کی اجرت کے بارے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں [۲] جو درج ذیل ہیں:

۱- اجرت بائع پر ہوگی، یہ شافعیہ کا قول ہے، اسی طرح ابن رستم نے امام محمد بن الحسن سے بھی نقل کیا ہے، اور یہی ''المختصر'' میں مذکور ہے، اس کی علت یہ ہے کہ سکّے پرکھنے کی ضرورت سپرد کرنے کے بعد ہوگی اور اس وقت ثمن بائع کے قبضہ میں ہوگا اور پرکھوانے کا ضرورت مند بائع ہے، تاکہ اپنا صحیح سالم حق لے سکے، یا عیب زدہ سکّے سے مطلع ہوجائے تاکہ خریدار کو واپس کرسکے۔

۲- اجرت مشتری پر ہوگی، یہ امام محمدؒ کا قول ہے، راوی ابن سماعہ ہیں، اسی قول پر الصدر الشہید فتوی دیا کرتے تھے، کیونکہ صحیح سالم عمدہ سکّے کی حوالگی مشتری کے ذمہ ہے، اور عمدگی کا علم پرکھنے سے ہوتا ہے، جیسا کہ مقدار کا علم وزن سے ہوتا ہے، لہذا ضرورت مند خریدار ہوگا۔

۳- پرکھنے کی اجرت قبضہ کے بعد قرض خواہ پر ہوگی، اور قبضہ سے پہلے مدیون پر ہوگی، کیونکہ قرض دار کی ذمہ داری ہے کہ سکہ پرکھ کر قرض خواہ کے حوالہ کرے، لہذا پرکھنے کی اجرت قرض دار پر ہوگی، اور قبضہ کے بعد قرض خواہ کے ضمان میں داخل ہوجائے گا اور وہ مدعی ہوگا کہ وہ اس کے حق کے خلاف ہے، اپنے حق کو ممتاز کرنا اس کی ذمہ داری ہے [۱]۔

مذکورہ بالا احکام کے علاوہ ثمن سے متعلق اور بھی احکام ہیں جو اپنے اپنے مقامات پر دیکھے جاسکتے ہیں، ان ہی میں سے چند حسب ذیل ہیں:

بائع اور خریدار کے درمیان ثمن میں اختلاف کی بحث۔ (دیکھئے: اصطلاح ''دعوی'')۔

ثمن میں سے بعض کو بعض سے فروخت کرنا (دیکھئے: اصطلاح ''صرف'')۔

ہر وہ شی جو تاجروں کے عرف میں ثمن کی کمی کا سبب بنے وہ عیب ہے، دیکھئے: ''خیار العیب''۔

پہلے ثمن کے مثل سے بیچنا، دیکھئے: اصطلاح ''تولیہ''۔

پہلے ثمن کی مقدار میں اضافہ کے ساتھ فروخت کرنا، دیکھئے:

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۰۸، الصاوی علی الشرح الصغیر للدردیر ۳/ ۱۹۷، مغنی المحتاج ۲/ ۷۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۷۳، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۲۰، شرح المجلہ لمنیر القاضی ۱/ ۲۵۴۔

(۱) ثمن پرکھنے کی اجرت وہ ہے جو ثمن پرکھنے والے (سنار یا اس جیسے دوسرے آدمی) کو دی جاتی ہے، تاکہ وہ کھوٹے سکّے کو عمدہ سکے سے ممتاز کردے۔ اور نقد کا معنی صحیح دراہم کی شناخت اور اس سے کھوٹے دراہم کو نکالنا ہے، تاج العروس مادہ: ''نقد''، دیکھئے: البحر الرائق ۵/ ۳۳۱۔

اصطلاح ''مرابحہ''۔

پہلے ثمن کی مقدار سے کم میں فروخت کرنا، دیکھئے: اصطلاح ''وضیعہ''۔

جو کچھ خریدا ہے اس میں دوسرے کو شریک کرنا اس طور پر کہ اس سے خریدی ہوئی شئی کا نصف مثلاً فروخت کردے، دیکھئے: اصطلاح ''شرکت''[۱]۔

ربا کی علت بننے کے لئے ثمن ہونا، دیکھئے: اصطلاح ''ربا''۔

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۵/۱۰۸، مغنی المحتاج ۲/۷۳، تبیین الحقائق ۴/۱۴، البحرالرائق ۵/۳۳۰، الدرالمختار مع ردالمحتار ۴/۵۶۰، بدائع الصنائع ۷/۳۲۴۸،۳۲۴۷۔

ثنیا

دیکھئے: ''استثناء''، ''بیع الوفاء''۔

ثني

تعریف:

۱- لغت میں ثني کا معنی: وہ جانور ہے جس کے سامنے کے دو دانت گر گئے ہوں، جمع ثُنیان اور ثناء ہے، مؤنث، ثنیة اور اس کی جمع ثنیات ہے، یہ کھر اور ٹاپ والے جانوروں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

ثنیة جمع ثنایا: سامنے کے چار دانت، دو اوپر دو نیچے، نیز دو پہاڑوں کے درمیان گھاٹی کے راستہ کو بھی کہتے ہیں[۱]۔

۲- "ثنیہ" سے کیا مراد ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں۔

الف- اونٹ میں ثنی:

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک "ثنی" اونٹ کے ایسے بچہ کو کہتے ہیں جس کے پانچ سال مکمل ہو چکے ہوں، اور چھٹا سال شروع ہو گیا ہو، مالکیہ کے یہاں ثنی وہ ہے جس کی عمر چھ سال ہو، ایسا ہی حرملہؒ نے امام شافعیؒ سے بھی نقل کیا ہے۔

ب- گائے اور بھینس میں ثنی:

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک گائے اور بھینس کے اس بچہ کو "ثنی" کہتے ہیں۔ جس کے دو سال مکمل ہو چکے ہوں، تیسرا سال شروع ہوا ہو، یہی مالکیہ کا راجح مذہب اور شافعیہ کا بھی مشہور قول ہے، مالکیہ

(۱) مختار الصحاح مادہ: ''ثنی''۔

کا ایک قول اور اسی کو حرملہ نے امام شافعیؒ سے نقل کیا ہے یہ ہے کہ ثنی وہ ہے جس کے تین سال مکمل ہو چکے ہوں، چوتھا شروع ہوگیا ہو (۱)، شافعیہ کا تیسرا قول یہ ہے کہ ثنی گائے کا وہ بچہ ہے جس کا ایک سال مکمل ہو چکا ہو (۲)۔

ج- بھیڑ و بکری میں ثنی:

حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں بھیڑ اور بکری کا وہ بچہ "ثنی" کہلاتا ہے جس کا ایک سال پورا ہو چکا ہو، دوسرا سال شروع ہوا ہو، یہی ایک قول مالکیہ کا ہے، اور اسی طرح شافعیہ سے بھی ایک روایت منقول ہے، البتہ مالکیہ کا راجح مذہب اور شافعیہ کے نزدیک اصح تر قول یہ ہے کہ ثنی وہ ہے جس کے دو سال مکمل ہو چکے ہوں، تیسرا سال شروع ہوگیا ہو (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- جذع (جانور کا چھوٹا بچہ):

۳- جذع: جیم اور ذال کے زبر کے ساتھ "ثنی" کی عمر کو پہنچنے سے پہلے والے جانور کو کہتے ہیں، اس کا نام جذع رکھنا دانت کے گرنے یا نکلنے کی وجہ سے نہیں ہے۔ جمع جذعان اور جذاع ہے، مؤنث جذعة ہے، اس کی جمع جذعات اور جذاع ہے، اور وہ لغت میں بکری کا وہ بچہ ہے جس کا دوسرا سال چل رہا ہو، اور گائے اور کھر والے جانور کا وہ بچہ جس کا تیسرا سال جاری ہو، اور اونٹ کا وہ بچہ ہے

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۹، ۵/ ۲۰۴، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۰۸، القوانین/ ۹۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۹۳ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۸/ ۶۲۳ طبع مکتبۃ الریاض، کشاف القناع ۲/ ۱۸۵۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۲۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۹، ۵/ ۲۰۴ طبع دار احیاء التراث العربی، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۹۳، المغنی ۸/ ۶۲۳۔

جس کا پانچواں سال چل رہا ہو (۱)۔

جذع کے اصطلاحی معنی کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں (۲)۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: "جذع"۔

ب- حق:

حق (کسرہ کے ساتھ) اونٹ کا وہ بچہ جس کے تین سال مکمل ہو چکے ہوں اور چوتھا سال شروع ہوگیا ہو، مؤنث حقه اور حق بھی ہے، وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ اس عمر میں پہنچ کر سواری اور بار برداری کے لائق ہو جاتا ہے، اور مادہ جفتی کے قابل ہو جاتا ہے (۳)۔

اجمالی احکام اور بحث کے مقامات:

فقہاء نے ثنی سے متعلق احکام "زکاۃ"، "اضحیہ" اور "ہدی" کے ابواب میں ذکر کئے ہیں، انہوں نے زکاۃ میں اونٹ، گائے، بھیڑ اور بکری کے قبیل سے ثنی دینا جائز قرار دیا ہے، اسی طرح قربانی بھی جائز ہے، البتہ ثنی سے مراد کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جیسا کہ (فقرہ نمبر ۲) میں گذر چکا ہے (۴)۔

(۱) مختار الصحاح مادہ: "جذع"۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۰۴، القوانین الفقہیہ/ ۱۹۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۳، ۱۵۴، ۳/ ۱۹۳، کشاف القناع ۲/ ۱۸۵۔

(۳) مختار الصحاح مادہ: "حقق"، ابن عابدین ۲/ ۱۷، کشاف القناع ۲/ ۱۸۵، ۱۸۶۔

(۴) ابن عابدین ۲/ ۱۹، ۵/ ۲۰۴، ۲۰۵، القوانین الفقہیہ/ ۱۱۳، ۱۹۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۹۳، ۲/ ۱۵۳، ۱۵۴، کشاف القناع ۲/ ۱۸۶، ۱۹۱، ۱۹۴، المغنی ۸/ ۶۲۲۔

ثواب

تعریف:

۱- ثواب کا معنی بدلہ ہے، کہا جاتا ہے: واللہ یأجر عبدہ، یعنی اللہ تعالیٰ اپنے بندہ کو ثواب دے گا، لفظ الثواب کی اصل ثاب ہے، اس کا معنی واپس ہونا ہے، گویا کہ جزاء دینے والا صاحب عمل کو اس کے احسان وبھلائی کا بدلہ دیتا ہے۔

ثواب کا معنی بدلہ اس لئے ہے کہ ثواب ایک طرح کا نفع ہے جو عمل کرنے والے کو پہنچتا ہے، اور ثواب إثابة یا تثویب کا اسم ہے، اسی معنی میں ہبہ کے باب میں کہا جاتا ہے مالم یثب منها یعنی جب تک اس کا بدلہ نہ دیا جائے[۱]۔

ثواب طاعت الٰہی کا بدلہ ہے، اسی طرح مثوبة ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ خَيْرٌ"[۲] (اللہ تعالیٰ کے یہاں کا معاوضہ بہتر تھا) کہتے ہیں: "أعطاه ثوابه ومثوبته" یعنی اس نے اس کے اعمال کا بدلہ دیا۔

جرجانی کی "التعریفات" میں ہے: ثواب رحمت خداوندی اور مغفرت کے استحقاق کا سبب اور رسول اللہ ﷺ کی شفاعت کا ذریعہ ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المغرب، الزاہر، المعجم الوسیط، أنیس الفقہاء فی تعریفات الألفاظ المتداولة بین الفقہاء مادہ "ثوب"۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۰۳۔

ایک قول ہے کہ ثواب ایسی چیز کا عطا کرنا ہے جو طبیعت انسانی سے ہم آہنگ ہو[۱]۔

"الفواکہ الدوانی" میں لکھا ہے کہ ثواب جزاء کی وہ مقدار ہے جس کا علم اللہ ہی کو ہے، جو اپنے بندوں کو ان کے نیک مقبول اعمال کے بدلہ میں عطا کرتا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف: حسنۃ:

۲- حسنة وہ کام ہے جس سے فوری طور پر تعریف اور آخرت میں ثواب ملے[۳] اور یہ اس اعتبار سے ثواب کا سبب ہوتا ہے۔

ب: طاعت:

۳- طاعت کا معنی فرمانبرداری کرنا ہے[۴]، اگر خیر کے کام میں ہو تو ثواب کا سبب ہوگا اور اگر معصیت میں ہو تو سزا کا موجب ہوگا۔

ثواب سے متعلق احکام:

فقہاء کے یہاں ثواب کا اطلاق دو امور پر ہوتا ہے:

الف۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنے بندوں کو ان کی اطاعت کا بدلہ۔

ب۔ ہبہ میں مالی عوض۔

مذکورہ بالا دونوں صورتوں کا تفصیلی بیان حسب ذیل ہے:

(۱) التعریفات للجرجانی، کشاف اصطلاحات الفنون۔

(۲) الفواکہ الدوانی ار ۳۲۔

(۳) التعریفات للجرجانی۔

(۴) لسان العرب، المصباح المنیر۔

اول

اللہ تعالیٰ کی طرف سے ثواب:

۴ - درحقیقت اللہ تعالیٰ پر کچھ بھی واجب نہیں ہے، بلکہ ثواب اس کا فضل ہے، اور سزا اس کا عدل ہے، ارشاد ربانی ہے: "لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ"،[(۱)] (اور جو کچھ کرے اس سے کچھ باز پرس نہیں)، تمام شرعی احکام بندوں کے دنیوی واخروی مصالح سے متعلق ہیں، اللہ تعالیٰ تمام انسانوں کی عبادت سے بے نیاز ہے، اس کو فرمانبردار بندوں کی اطاعت سے نہ کوئی فائدہ پہنچتا ہے، اور نہ ہی نافرمان لوگوں کی نافرمانی سے کوئی نقصان[(۲)]، اللہ تعالیٰ نے دنیا میں اپنے احکام کو اسباب سے مربوط کردیا ہے، تاکہ بندے اسباب کے ذریعہ احکام کو پہچان سکیں، اور اس کی وجہ سے اطاعت الٰہی کی طرف سبقت کریں اور نافرمانی سے باز رہیں، لہذا اللہ تعالیٰ نے تمام مکلّف انسانوں کو بعض امور کا حکم دیا، اور بعض سے منع فرمایا، اور ساتھ ہی فرمانبردار کے لئے اجر وثواب کا وعدہ فرمایا، اور نافرمان کو سزا سے ڈرایا[(۳)]۔

ثواب کا مستحق:

۵ - اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مکلّف مسلمان کو اطاعت پر ثواب ملے گا، اور معصیت پر وہ سزا کا مستحق ہوگا، الا یہ کہ اللہ اس کو معاف کردے، کیونکہ مکلّف ہی شرعی احکام یعنی اوامر ونواہی کا مخاطب ہے، ان ہی پر جزا وسزا مرتب ہوتی ہیں[(۴)]۔

۶ - جو لوگ مکلّف نہیں ہیں، جیسے نابالغ بچے اور مجنون، اصل یہ ہے کہ شرعی احکام کے مخاطب نہیں ہیں، البتہ باشعور بچہ ثواب کا اہل ہے، کیونکہ اس میں احکام کو بروئے کار لانے کی ناقص قدرت موجود ہے، چنانچہ اس کی عبادت نماز، روزہ، اعتکاف اور حج وغیرہ درست ہیں، ان میں سے جس کو بھی انجام دے گا اس کو اس کا ثواب ملے گا، اس کی عبادت کے صحیح ہونے کی دلیل نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "**مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين**"[(۱)] (جب تمہاری اولاد سات سال کی ہوجائے تو انہیں نماز پڑھنے کا حکم دو، اور جب وہ دس برس کی ہوجائے تو انہیں نماز چھوڑنے پر مارو)۔ نیز آپ ﷺ کے ساتھ حضرت ابن عباس کی نماز والی حدیث ہے: "**قال: بت في خالتي ميمونة فصلى رسول الله ﷺ العشاء، ثم جاء فصلى أربع ركعات، ثم نام، ثم قام فجئت فقمت عن يساره، فجعلني عن يمينه**"[(۲)] (حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ ایک رات میں اپنی خالہ ام المؤمنین حضرت میمونہ کے یہاں سویا، اللہ کے رسول ﷺ عشاء کی نماز کے بعد جب ان کے یہاں تشریف لائے تو چار رکعت نماز پڑھی اور سوگئے، پھر جب آپ ﷺ نماز کے لئے اٹھے، تو میں اٹھ کر آپ ﷺ کی بائیں طرف کھڑا ہوگیا، لیکن آپ ﷺ نے مجھے داہنی طرف کردیا) اور عاشوراء کے دن بچوں کو صحابہ کے روزہ رکھوانے کی حدیث، چنانچہ ربیع بنت معوذ سے روایت ہے، وہ فرماتی ہیں: "**أرسل النبي ﷺ غداة عاشوراء إلى**

---

(۱) سورۂ انبیاء ر ۲۳۔

(۲) فتح الباری ۳ر ۲۲۹، صحیح مسلم مع شرح النووی ۱۷ر ۱۶۰۔

(۳) قواعد الاحکام ار ۱۴، ۲ر ۶۳، الفروق للقرافی ۲ر ۳، ۳ر ۱۹۳۔

(۴) التلویح ۲ر ۱۲۲، الاحکام للآمدی ار ۱۴۷، ۱۴۸، المستصفی ار ۹۰، قواعد الاحکام ار ۱۱۴، الفروق ۳ر ۱۹۳۔

(۱) حدیث: "مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين" کی روایت ابوداؤد (ار ۳۳۴، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، امام نووی نے ریاض الصالحین (ص ۱۷۱ طبع الرسالہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "صلاة ابن عباس مع النبي ﷺ" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲ر ۱۹۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

قری الأنصار: من أصبح مفطراً فلیتم بقیة یومه ومن أصبح صائما فلیصم، قالت: فکنا نصومه بعد ونصوم صبیاننا، ونجعل لهم اللعبة من العهن، فإذا بکی أحدهم علی الطعام أعطیناه ذالک حتی یکون عند الإفطار"[۱]
(آپ ﷺ نے عاشوراء کی صبح انصار کے محلوں میں منادی کروائی کہ صبح تک جس نے کھا پی لیا ہو وہ دن کے بقیہ حصے روزہ دار کی طرح پورے کرے، اور جس نے کچھ کھایا پیا نہ ہو وہ روزے سے رہے، انہوں نے بیان کیا کہ پھر بعد میں بھی ہم لوگ اس دن روزہ رکھتے تھے، اور اپنے بچوں سے بھی رکھواتے تھے۔ اور ان کے لئے اون کا کھلونا بناتے تھے، جب کوئی کھانے کے لئے روتا تو اس کو وہ دے دیتے تھے، یہاں تک کہ افطار کا وقت آجاتا)۔

مالکیہ نے ترجیح دی ہے کہ بچہ کے ساتھ استحباب وکراہت کا تعلق ہوگا، واجبات اور محرمات کا تعلق نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کے لئے بلوغ شرط ہے، یہ اس لئے ہے کہ اس کو سات سال کی عمر میں شارع کی طرف سے نماز کا حکم دیا گیا ہے۔ اس لئے کہ کسی چیز کے حکم دینے کا حکم دینا شیٔ مامور بہ کا حکم دینا ہے۔ اسی طرح مجنون ثواب کا اہل ہے، کیونکہ جنون کے بعد بھی وہ مسلمان ہی رہتا ہے، اور مسلمان کو ثواب دیا جاتا ہے[۲]۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھا جائے: اصولی ضمیمہ ''صبی''، ''جنون'' اور ''أہلیۃ''۔

۷- کافر نیک اعمال کرے، پھر مسلمان ہوجائے تو کیا بحالت کفر کئے ہوئے نیک اعمال مفید ہوں گے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ اس سلسلہ میں ایک حدیث ہے جس کے راوی حضرت حکیم بن حزام ہیں، انہوں نے فرمایا: ''قلت: یا رسول الله! أرأیت أشیاء کنت أتحنث بها في الجاهلیة من صدقة أو عتاقة ومن صلة رحم فهل فیها من أجر؟ فقال النبي ﷺ: أسلمت علی ما أسلفت من خیر''[۱] (اے اللہ کے رسول! میں صدقات، غلام آزاد کرنے اور صلہ رحمی کے ذریعہ جاہلیت کے زمانہ میں عبادت کرتا تھا، ان کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے، کیا اس میں کوئی ثواب ہے؟ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: تم اپنی تمام بھلائیوں کے ساتھ اسلام لائے ہو جو تم نے پہلے کی تھیں)۔

حربی کہتے ہیں: مذکور بالا حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ تم نے حالت کفر میں نیکی وبھلائی کے کام کئے وہ سب تمہارے حق میں سودمند ہیں، مازری نے کہا: حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ حالت کفر میں جو کچھ بھی نیک اعمال کئے وہ مفید ہیں، لیکن حافظ ابن حجر نے مازری ہی کا ایک دوسرا قول دوسری جگہ نقل کیا ہے کہ کافر کی عبادت درست نہیں ہے، لہذا حالتِ شرک میں کئے ہوئے نیک عمل پر اس کو ثواب بھی نہیں ملے گا، قاضی عیاض کا بھی رجحان یہی ہے۔

امام نوویؒ نے عدم ثواب کے قائلین کی رائے کو ضعیف قرار دیا اور فرمایا: درست بات وہ ہے جس کو محققین نے اختیار کیا ہے، بلکہ بعض محققین نے اس میں اجماع نقل کیا ہے کہ کافر اگر نیک اعمال کرے، جیسے صدقہ اور صلہ رحمی، پھر مسلمان ہوجائے اور حالت اسلام ہی میں اس کا انتقال ہوجائے، تو اس کو ان نیک اعمال کا ثواب ملے گا، امام نووی کی رائے کی تائید متقدمین علماء میں سے ابراہیم حربی اور ابن بطال

(۱) حدیث: ''تصویم الصحابة الصبیان یوم عاشوراء'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۰۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) التلویح ۲/ ۱۶۴- ۱۶۷، جمع الجوامع ۱/ ۵۲، ۵۳، المجموع ۷/ ۳۴ تحقیق نجیب المطیعی، ابن عابدین ۱/ ۵۸۷، شرح منتہی الارادات ۱/ ۱۱۹، تہذیب الفروق بہامش الفروق ۱/ ۱۷۷، الدسوقی ۱/ ۱۸۶۔

(۱) حدیث: ''أسلمت علی ما أسلفت من خیر'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۰۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

وغیرہ اور متأخرین علماء میں سے قرطبی اور ابن منیر نے کی ہے(١)۔

کافر جو کچھ بھی نیک اعمال کرے، پھر حالت کفر ہی میں مرجائے، تو امام نووی کے قول کے مطابق بالاجماع آخرت میں اس کے لئے کوئی اجر وثواب نہیں ہوگا، بلکہ دنیا ہی میں اس کا بدلہ دے دیا جاتا ہے(٢)، حدیث میں آیا ہے: "وقد قال النبي ﷺ إن الله لا يظلم مؤمنا حسنة يعطى بها في الدنيا ويجزى بها في الآخرة، وأما الكافر فيطعم بحسنات ما عمل بها لله في الدنيا حتى إذا أفضى إلى الآخرة لم تكن له حسنة يجزى بها"(٣) (نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ کسی مومن کی ایک نیکی کو بھی رائیگاں نہیں کرے گا، اس کا بدلہ دنیا میں دے گا، اور آخرت میں بھی دے گا، اور کافر کو اس کی نیکیوں کے بدلہ میں دنیا میں کھلایا جاتا ہے، یہاں تک کہ جب آخرت میں پہنچے گا تو اس کے پاس کوئی نیکی نہ رہے گی جس کا بدلہ اس کو دیا جائے)۔

ثواب والے اعمال اور ان کی شرائط:

٨ - شریعت میں ثابت ہے کہ انسان کو اللہ کے فضل سے واجب یا مندوب عبادات کی ادائیگی پر ثواب ملتا ہے، اسی طرح حرام اور مکروہات کے ترک پر بھی ثواب ملتا ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَّرَهٗ"(٤) (سو جو کوئی ذرہ بھر بھی نیکی کرے گا، اسے دیکھ لے گا، اور جس کسی نے ذرہ بھر بھی بدی کی ہوگی اُسے بھی دیکھ لے گا)۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إن الله لا يظلم مؤمنا حسنة يعطى بها في الدنيا ويجزى بها في الآخرة" (اللہ تعالیٰ کسی مومن پر ایک نیکی کے لئے بھی ظلم نہ کرے گا، اس کا بدلہ دنیا میں دے گا، اور آخرت میں بھی دے گا)۔ لیکن واجب اور مندوب عمل کو بروئے کار لانا اور محرمات ومکروہات کو چھوڑنا فی نفسہ حصول ثواب کے اسباب نہیں ہیں، باوجودیکہ یہ اعمال ادا ہوجاتے ہیں اور ذمہ سے ساقط ہوجاتے ہیں، محرمات کا چھوڑنا عہدہ برآ ہونے کے لئے کافی ہے، کیونکہ حصول ثواب کے لئے فعل اور ترک میں اللہ تعالیٰ کے حکم کی تعمیل کی نیت شرط ہے، بلکہ مباح امور بغیر نیت کے انجام پاجاتے ہیں، لیکن اگر اس سے ثواب کا ارادہ ہو جو اس کو مشروع عبادت کا وسیلہ بنادے، تو نیت ضروری ہے(١)۔

علامہ شاطبی فرماتے ہیں: اعمال کے ثواب کا دارومدار نیت پر ہے، عبادات وعادات جیسے تصرفات میں مقصد کا اعتبار ہوتا ہے، اس سلسلہ کے دلائل بہت ہیں، انہیں میں سے چند یہ ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَا أُمِرُوْا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ"(٢) (حالانکہ انہیں یہی حکم ہوا تھا کہ اللہ کی عبادت اس طرح کریں کہ دین کو اُسی کے لئے خالص رکھیں)، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرىء ما نوى"(٣) (اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے، اور آدمی کو نیت ہی کا صلہ ملتا ہے)۔ فقہی قاعدہ ہے: "لا ثواب إلا بالنية" (یعنی نیت کے بغیر ثواب

---

(١) فتح الباری ١/ ٩٩، ١٠٠، ٣/ ٣٠١، ٣٠٢۔

(٢) صحیح مسلم بشرح النووی ١٧/ ١٥٠، ہامش الفروق ٣/ ٢٢٢، القرطبی ٢٠/ ١٥٠، ١٥١۔

(٣) حدیث: "إن الله لا يظلم مؤمنا حسنة" کی روایت مسلم (٤/ ٢١٦٢ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(٤) سورۂ زلزلہ/ ٧، ٨۔

(١) الذخیرہ ص ٦٢، ٢٤٠، الموافقات للشاطبی ١/ ١٤٩ - ١٥١ تا ٢/ ٣٢٣ - ٣٢٩، اور اس کے بعد کے صفحات، الفروق للقرافی ١/ ١٣٠، ٢/ ٥٠، ٥١، المنثور في القواعد ٣/ ٢٨٧، ٢٨٨۔

(٢) سورۂ بینہ/ ٥۔

(٣) حدیث: "إنما الأعمال بالنيات" کی روایت بخاری (فتح الباری ١/ ٩ طبع السلفیہ) اور مسلم (٣/ ١٥١٥ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطاب سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

نہیں)، ابن نجیم نے لکھا ہے کہ مشائخ نے حدیث: "**إنما الأعمال بالنیات**" کے بارے میں کہا ہے کہ یہ اقتضاء النص کے باب سے ہے، اس لئے کہ کچھ عبارت مقدر مانے بغیر حدیث کا مفہوم صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ بہترے اعمال ہیں جو بغیر نیت کے وجود میں آجاتے ہیں، لہذا حدیث بالا میں انہوں نے مضاف مقدر مانا ہے، یعنی حکم الأعمال، اور اعمال کے حکم دو طرح کے ہوتے ہیں: اول: اخروی، دوم: دنیوی، اخروی سے مراد ثواب اور عقاب کا استحقاق ہے، دنیوی سے مراد صحیح اور فاسد ہونا ہے، یہاں اخروی بالاجماع مراد ہے، اس لئے کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ بغیر نیت کے ثواب وعقاب مرتب نہیں ہوتے ہیں، اس سلسلہ میں کرنے اور چھوڑنے کی کچھ مثالیں علامہ ابن نجیم نے بیان کی ہیں، پھر کہا ہے: ثواب کے لئے عبادت کا صحیح ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ نیت پر ثواب ملتا ہے، اگرچہ عبادت فاسد ہو اور اس نے جان بوجھ کر عبادت کو فاسد نہ کیا ہو، مثلاً: اگر کوئی حدث کی حالت میں یہ خیال کرتے ہوئے کہ وہ باوضو وطاہر ہے نماز پڑھ لے[۱]۔

۹- بسا اوقات انسان کو بغیر عمل کے محض نیت پر ثواب ملتا ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة**"[۲] (جو کوئی کسی نیکی کا ارادہ کرے، لیکن اس پر عمل نہ کر سکے تو بھی اس کے لئے ایک نیکی لکھی جاتی ہے)، اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**من أتى فراشه وهو ينوي أن يقوم يصلي في الليل فغلبته عيناه حتى أصبح كتب له مانوى وكان نومه صدقة عليه من ربه عزوجل**"[۳] (کوئی شخص اپنے بستر پر آئے اور اس کا ارادہ ہو کہ رات کو اٹھ کر نماز پڑھے گا، اتفاق سے نیند غالب آجائے یہاں تک کہ صبح ہو جائے تو اس کے لئے اس کی نیت کا صلہ لکھا جائے گا اور اس کا سونا اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر صدقہ ہوگا)۔

اسی طرح عمل کا ثواب ملتا ہے، خواہ عمل مناسب جگہ واقع نہ ہوا ہو، چنانچہ بخاری میں اس صدقہ کرنے والے کی حدیث ہے جس کا صدقہ زنا کار عورت، مالدار اور چور کے ہاتھ پڑ گیا[۱] معن بن یزید بن اخنس کی حدیث ہے کہ جنہوں نے اپنے باپ کا صدقہ اس شخص سے لیا تھا جن کے پاس وہ رکھا ہوا تھا، اس پر نبی کریم ﷺ نے باپ اور بیٹے دونوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا: "**لک مانويت يا يزيد ولک ما أخذت يا معن**"[۲] (دیکھو یزید! جو تم نے نیت کی تھی اس کا ثواب تمہیں ملے گا، اور معن جو تم نے لیا وہ اب تمہارا ہو گیا)۔ ابن حجر نے کہا ہے: اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر صدقہ کرنے والے کی نیت صالح ہو تو اس کا صدقہ قبول ہوتا ہے، اگرچہ صحیح جگہ پر نہ ہو[۳] یہ فی الجملہ ہے، ایک قول ہے وہ عبادات جن میں کسی طرح التباس نہ ہو ان میں نیت کی ضرورت

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۱۹، ۲۶۔

(۲) حدیث: "من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۳۲۳ طبع السلفیہ)، مسلم (۱/ ۱۱۸ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباس سے کی ہے، الفاظ صحیح مسلم کے ہیں۔

(۳) الموافقات للشاطبی ۲/ ۲۳۵۔

= حدیث: "من أتى فراشه وهو ينوي أن يقوم يصلى من الليل فغلبته عيناه حتى أصبح كتب له مانوى، وكان نومه صدقة عليه من ربه عزوجل" کی روایت نسائی (۳/ ۲۵۸ طبع المکتبۃ التجاریہ)، حاکم (۱/ ۳۱۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوالدرداء کی حدیث سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور امام ذہبیؒ نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) حدیث: "المتصدق الذي وقعت صدقته في يد زانية" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۲۹۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لک ما نويت يا يزيد" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۲۹۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۳/ ۲۹۰، ۲۹۱۔

نہیں ہوتی ہے، جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا(۱) اس کی تفصیل اصطلاح ''نیت'' کے تحت دیکھی جا سکتی ہے۔

بغیر عمل کے ثواب:

اس میں اختلاف نہیں ہے کہ ثواب کا تعلق انسان کے عمل سے ہے، بہرحال جہاں تک بغیر عمل کے ثواب کی بات ہے تو اس بارے میں اختلاف ہے، اس کی تفصیل ملاحظہ ہو۔

اول: دوسرے کو ثواب ہبہ کرنا:

۱۰ - حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک انسان اپنی کی ہوئی عبادت کا ثواب دوسرے کو ہبہ کرسکتا ہے، خواہ وہ عبادت نماز ہو یا روزہ، یا حج، یا صدقہ، یا قراءتِ قرآن اور اذکار واوراد وغیرہ، اس سلسلہ کی دلیلیں یہ ہیں: اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: ''وَالَّذِيْنَ جَاؤُوْا مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْإِيْمَانِ'' (۲) (اور ان لوگوں کا بھی حق ہے، جو ان کے بعد آئے، اور وہ یہ دعا کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار ہم کو بخش دے، اور ہمارے بھائیوں کو بھی جو ہم سے پہلے ایمان لا چکے ہیں)۔ نیز ارشاد فرمایا: ''وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ'' (۳) (اپنی خطا کی معافی مانگتے رہئے اور سارے ایمان والوں اور ایمان والیوں کے لئے بھی)۔ نبی کریم ﷺ نے سفید وسیاہ رنگ والے دو مینڈھے کی قربانی دی، ان میں سے ایک اپنی طرف سے دوسرے اپنی امت کی طرف سے (۴) حضرت عمرو بن شعیب نے اپنے باپ کے واسطہ اپنے دادا سے روایت کی ہے: ''أن رسول الله ﷺ قال: **لعمرو بن العاص لما سأله عن أبيه: لو كان مسلما فأعتقتم عنه أو تصدقتم عنه أو حججتم عنه بلغه ذلك**'' (۱) (اللہ کے رسول ﷺ نے حضرت عمرو بن عاص سے فرمایا جب انہوں نے اپنے والد کے بارے میں پوچھا کہ اگر وہ مسلمان ہوتے اور تم ان کی طرف سے غلام آزاد کرتے، یا صدقہ دیتے یا حج کرتے تو ان سب کا ثواب ان تک پہنچتا)۔

اس کے علاوہ اور بھی دلائل ہیں، جہاں تک اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعٰى'' (۲) (اور انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی)، اس کا مفہوم یہ ہے کہ انسان کو لازمی طور پر وہی ملتا ہے، جس کے لئے تگ ودو کرتا ہے۔

مالکیہ کے یہاں نماز اور روزہ کے علاوہ اور شافعیہ کے نزدیک نماز کے علاوہ عبادات میں دوسرے کو ثواب ہبہ کرنا جائز ہے، روزہ اور قرآن کی تلاوت میں اختلاف ہے، ان حضرات کی دلیل اجماع ہے، اور اس لئے بھی کہ نماز اور روزہ میں زندگی میں نیابت درست نہیں ہے، تو اسی طرح موت کے بعد بھی درست نہ ہوگی۔

۱۱ - نبی کریم ﷺ کی ذات ستودہ صفات کو ثواب ہدیہ کرنے کے سلسلہ میں اختلاف ہے، بعض نے جائز کہا ہے، اور دوسروں نے ممنوع قرار دیا ہے۔

ابن عبد السلام اپنے بعض فتاوی میں تحریر کرتے ہیں: میت کو

(۱) قواعد الأحکام ۱/ ۱۴۹، الذخیرہ ۱/ ۲۳۷۔

(۲) سورۂ حشر/ ۱۰۔

(۳) سورۂ محمد/ ۱۹۔

(۴) حدیث: ''ضحى بكبشين أملحين أحدهما عنه والآخر عن

= أمته'' کی روایت ابویعلی نے جابر بن عبد اللہ سے کی ہے، جیسا کہ مجمع الزوائد (۴/ ۲۲ طبع القدسی) میں ہے۔ ہیثمی نے کہا: اس کی اسناد حسن ہے۔

(۱) حدیث: ''لو كان مسلما فأعتقتم عنه أو تصدقتم عنه'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۰۲، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے۔

(۲) سورۂ نجم/ ۳۹۔

قرآن کی تلاوت کا ایصال ثواب درست نہیں ہے، اس لئے کہ یہ شریعت کی اجازت کے بغیر ثواب میں تصرف کرنا ہے۔ لیکن حطاب فرماتے ہیں: ان صیغوں کے ساتھ ایصال ثواب ممنوع ہے: "جعلته له" (یعنی میں نے فلاں کو قرأت کا ثواب ایصال کیا)، "أهديته له" (میں نے اس کے لئے ہدیہ کیا)، جہاں تک ایصال ثواب کی دعا کی بات ہے، تو حقیقت میں یہ تصرف نہیں ہے، بلکہ اس تک ثواب منتقل کرنے کی درخواست ہے، اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے (۱) مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح "اداء" (فقرہ نمبر ۱۴)، (موسوعہ ۲)۔

دوم: کیا فرض کفایہ کا ثواب اس شخص کو پہنچے گا جس نے نہ کیا ہو؟

۱۲- یہ بات معلوم ہے کہ اگر بعض لوگ فرض کفایہ انجام دے دیں، تو باقی لوگوں سے وہ ساقط ہوجاتا ہے، لیکن کیا اس کو بھی ثواب ملے گا جس نے وہ عمل نہ کیا ہو؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا بیان ہے کہ فرض کفایہ کا ثواب صرف اس کے کرنے والے کو ملے گا، اس لئے کہ یہ نفس عمل کا ثواب ہے، اور وہ عمل کرنے والے کو ملے گا، البتہ کرنے والا اور نہ کرنے والا دونوں ذمہ سے سقوط کے سلسلہ میں یکساں ہیں نہ کہ ثواب یا عدم ثواب میں، ہاں اگر وہ کرنے کی نیت کرے تو اس کو اس کی نیت کا ثواب ملے گا، مالکیہ میں سے "الرسالہ" کے بعض شراح رقم فرماتے ہیں: سلام کا جواب نہ دینے والے کو بھی ثواب ملتا ہے جبکہ اس نے سلام کا جواب دینے کا ارادہ کیا تھا لیکن دوسرے کے جواب دیدینے کی وجہ سے جواب نہیں دے سکا، ورنہ ثواب نہیں ملے گا، اسی سے منقول ہے: مطلقاً اس کو ثواب ملے گا، علامہ زرقانی فرماتے ہیں: یہ زیادتی کی بات ہے (۱)۔

سوم: انسان پر جو مصائب آتے ہیں ان پر ثواب ملے گا یا نہیں؟

۱۳- اس سلسلہ میں اصل نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"ما من مصيبة تصيب المسلم إلا كفر الله بها عنه حتى الشوكة يشاكها"** (۲) (جو مصیبت بھی کسی مسلمان کو پہنچتی ہے اللہ تعالیٰ اس کو اس کے گناہ کا کفارہ بنادیتا ہے، یہاں تک کہ ایک کانٹا بھی اگر جسم کے کسی حصہ میں چبھ جائے (تو وہ بھی گناہ کے لئے کفارہ بن جاتا ہے)۔ ایک دوسری روایت میں ہے: **"ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن ولا أذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها من خطاياه"** (۳) (مسلمان جب بھی کسی پریشانی، بیماری، رنج وملال، تکلیف اور غم سے دوچار ہوتا ہے، یہاں تک کہ اگر اُسے کوئی کانٹا بھی چبھ جاتا ہے، تو اللہ تعالیٰ اس کو اس کے گناہوں کا کفارہ بنادیتے ہیں)۔

علامہ شاطبی نے کہا ہے: اگر مصیبت دوسرے کے عمل سے آئی ہو، تو اس کے گناہوں کے لئے کفارہ ہوگی، اور اس کی وجہ سے

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۳۶، ۲۳۷، منح الجلیل ۱/ ۳۰۶، ۴۴۲، الحطاب ۲/ ۵۴۳ تا ۵۴۶، مغنی المحتاج ۳/ ۶۷، ۶۹، ۷۰، قلیوبی ۳/ ۷۳، المغنی ۲/ ۵۶۷، ۵۶۸، قواعد الاحکام ۱/ ۱۱۴، ۱۱۵۔

(۱) الفروق ۱/ ۱۱۷، منح الجلیل ۱/ ۱۱۷، الزرقانی ۳/ ۱۰۹، قواعد الاحکام ۱/ ۴۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۱۳۔

(۲) حدیث: "ما من مصيبة تصيب المسلم إلا كفر الله" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۰۳ طبع السلفیہ)، مسلم (۴/ ۱۹۹۲ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے، الفاظ صحیح بخاری کے ہیں۔

(۳) حدیث: "مايصيب المسلم من نصب ولا وصب" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۰۳ طبع السلفیہ)، مسلم (۴/ ۱۹۹۲، ۱۹۹۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید اور حضرت ابوہریرہ سے ایک ساتھ کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

دوسرے شخص سے نیکی لے گا اور وہ دوسرا اس کے گناہ کا بوجھ اٹھائے گا(۱) جیسا کہ قیامت کے دن مفلس کے بارے میں حضرت ابو ہریرۃؓ کی حدیث میں ہے، اور اگر مصیبتیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوں تو وہ محض گناہ کے لئے کفارہ ہوں گی، یا کفارہ بھی ہوں گی اور اجر بھی ملے گا)(۲)۔

علامہ قرافی اور عز بن عبد السلام نے کہا ہے: مصیبتیں گناہوں کے لئے یقیناً کفارہ ہیں، خواہ مبتلی شخص ناراض ہو یا خوش، البتہ اگر وہ صابر وراضی رہے تو گناہ کے لئے کفارہ ہونے کے ساتھ ثواب بھی ملے گا، نفس مصیبت میں مصیبت ہونے کے اعتبار سے کوئی ثواب نہیں ہے، اس لئے کہ وہ کمائی نہیں ہیں، اور مصیبت کے ذریعہ کفارہ ہونا کسب سے بھی ہوتا ہے اور بغیر کسب کے بھی (۳)۔

حافظ ابن حجر نے لکھا ہے: تحقیقی بات یہ ہے کہ مصیبت اپنے ہم پلہ گناہ کے لئے کفارہ ہوتی ہے، اور مصیبت پر رضا سے ثواب مرتب ہوتا ہے، اگر مبتلی شخص کے ذمہ کوئی گناہ نہیں ہے، تو اس کے بدلہ اسی کے بقدر ثواب ملتا ہے (۴)۔

حنفیہ نے کہا ہے: منقول نصوص میں جو آیا ہے یعنی طاعت، مومن کی تکلیف، اس کے بچے کی تکلیف، یہاں تک کہ جو کانٹا اس کو چبھے اس پر ثواب اور رزق کا وعدہ، وہ محض اللہ تعالیٰ کا فضل وکرم ہے۔ جو ضرور پورا ہوگا اس لئے کہ اس کا وعدہ سچا ہے (۵)۔

ثواب میں فرق:

ثواب میں کمی بیشی مختلف اعتبارات سے ہوتی ہیں، اور وہ یہ ہیں:

الف: مشقت کے اعتبار سے ثواب میں فرق:

۱۴- مشقت میں مبتلا کرنا شریعت کا مقصد نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ مکلّف سے حرج دور کر دیا گیا ہے، البتہ فی الجملہ حکم شرعی کو انجام دینے کے دوران مشقت کے فرق سے ثواب میں فرق ہوتا ہے، اس سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ جب دو عمل شرف، شرائط، سنن اور ارکان میں یکساں ہوں، البتہ دونوں میں سے ایک میں مشقت ہو، تو دونوں اپنے شرائط و مرتبہ وغیرہ کے اعتبار سے ثواب میں برابر ہوں گے، اور ان میں سے ایک اللہ تعالیٰ کے لئے مشقت برداشت کرنے میں اکیلا ہوگا تو اس کو مشقت کے برداشت کرنے پر ثواب ملے گا، نہ کہ عین مشقت پر، یہ ایسا ہی ہے جیسے موسم گرما و بہار میں اور جاڑے کی سخت سردی میں غسل کرنا۔ موسم سرما میں ٹھنڈک کی مشقت برداشت کرنے کی وجہ سے غسل کا ثوب بڑھ جائے گا۔ یہی حکم وسائل و ذرائع میں مشقت کا ہے، جیسے کوئی شخص مساجد، حج اور جہاد کا ارادہ قریب مسافت سے کرے، اور دوسرا ان کا ارادہ دور مسافت سے کرے، تو ان کے ثواب میں وسائل کے فرق سے فرق ہوگا، اور ان عبادات کی سنت، ان کی شرائط اور ان کے ارکان کی ادائیگی کے اعتبار سے ثواب برابر ہوگا۔ شریعت اسلامیہ میں طاعت کے ذرائع و وسائل پر بھی ثواب ملتا ہے، جس طرح مقاصد کو بروئے کار لانے پر ملتا ہے، البتہ وسائل اور مقاصد کے اجر وثواب میں فرق مراتب ہے، اسی طرح جماعت کے قیام کی طرف نمازی کے جو قدم اٹھتے ہیں اس کے ہر قدم پر ایک درجہ بلند ہوتا ہے، اور ایک گناہ جھڑتا ہے، جو جتنی ہی دور سے نماز پڑھنے کے لئے مسجد جاتا ہے اُس کو اتنا ہی زیادہ ثواب ملتا ہے،

---

(۱) الموافقات ۲/ ۲۳۴، ۲۳۵۔

(۲) حدیث ''المفلس'' کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۹۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے۔

(۳) الفروق ۴/ ۲۳۴، قواعد الاحکام ۱/ ۱۱۵۔

(۴) فتح الباری ۱۰/ ۱۰۵۔

(۵) ابن عابدین ۱/ ۶۰۳۔

اور جہاد کے لئے نکلنے والے مسافرین پیاس کی شدت، درد والم، بھوک مری، کم وبیش اخراجات، وادیوں کو عبور کرنے میں مشقتوں کا سامنا کرتے ہیں، اور دشمنوں سے مقابلہ میں جتنی بھی مشقتیں جھیلتے ہیں، ان کی وجہ سے ان کو نیک عمل کا اجر ملتا ہے۔ جب عبادات کی انجام دہی میں معمول سے زیادہ مشقت ہوتو خودان مشقتوں پر ثواب ملتا ہے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ خود بھی شریعت کے مقصود کے درجہ میں ہیں۔ کیونکہ وہ شریعت کا مقصود نہیں ہوتیں تو ان پر ثواب بھی نہیں ملتا[۱]۔

ب: وقت کے اعتبار سے ثواب میں فرق:

۱۵- اسی قبیل سے رمضان المبارک کے مہینہ کا دوسرے مہینوں پر افضل ہونا ہے، یوم عاشوراء اور عرفہ کے روزے کا دوسرے دنوں کی روزے پر برتر ہونا، لیلۃ القدر میں عمل کا رمضان کی ہر رات کے عمل کی برابری کے ساتھ دوسری راتوں پر فائق ہونا، اسی طرح رات کی آخری تہائی کا دوسرے اوقات پر فضیلت حاصل ہونا وغیرہ ہے، اس سلسلہ میں نصوص بہت ہیں[۲]، ان ہی میں سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ"[۳] (شب قدر ہزار مہینوں سے بڑھ کر ہے)۔

ج: مقام کے اعتبار سے ثواب میں فرق:

۱۶- اللہ تعالیٰ نے اپنی مہربانی سے بعض مقامات پر ادا کی جانے والی عبادات پر اجر میں بہت زیادہ اضافہ کیا ہے، چنانچہ اس نے مسجد نبوی کی نماز سے مسجد حرام کی نماز کو افضل بنایا ہے، حالانکہ نماز ہونے میں دونوں

(۱) قواعد الاحکام ۱/۱۳۱، الموافقات ۲/۱۲۵۔

(۲) المغنی ۳/۱۷۸، قواعد الاحکام ۱/۲۶، ۲۷۔

(۳) سورۂ قدر / ۳۔

برابر ہیں، مسجد نبوی کی نماز مسجد اقصی کی نماز سے افضل ہے، اور مسجد اقصی کی نماز دیگر مساجد کی نماز سے افضل ہے، اسی طرح میدان عرفہ، مطاف، مسعی، مزدلفہ، منیٰ، مرمی الجمار، وغیرہ مقامات جن کے فضائل احادیث میں مذکور ہیں، دوسرے مقامات سے افضل وبرتر ہیں[۱] نبی کریم علیہ السلام ارشاد فرماتے ہیں: "**صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام**"[۲] (میری اس مسجد میں نماز مسجد حرام کے سوا تمام مسجدوں میں نماز سے ایک ہزار درجہ زیادہ بہتر ہے)۔

د: عمل میں مصلحت کے اعتبار سے ثواب میں فرق:

۱۷- ایمان کثرت ثواب میں تمام اعمال سے افضل ہے، اس لئے کہ ایمان کا ثواب جنت میں ہمیشہ ہمیش رہنا اور جہنم سے خلاصی ہے۔

جماعت کی نماز کا ثواب اکیلا پڑھنے والے کی نماز سے ستائس گنا زیادہ ہے[۳]۔

ثواب کا باطل ہونا:

۱۸- عبادت کے درست ہونے کے بعد ثواب کا ملنا ضروری نہیں ہے، یعنی دونوں کے درمیان لازم وملزوم کی نسبت نہیں ہے، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک عبادت ارکان وشرائط کے مکمل ہونے کی وجہ سے درست ہوتی ہے، لیکن عبادت کرنے والا ثواب سے محروم رہتا ہے، اس لئے کہ ایسے مقاصد اور نیتیں اس میں شامل ہوجاتی ہیں، جو آخرت

(۱) فتح الباری ۳/۶۳، ۶۴، ۶۵، الجمل ۵/۳۳۳۔

(۲) حدیث: "**صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۶۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے کی ہے۔

(۳) قواعد الأحکام ۱/۲۶، ۲۷، الحطاب ۲/۸۴۔

میں اس کے ثواب کو باطل کر دیتی ہیں، اس کی دلیل اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرىء ما نوى، فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه" [۱] (اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے، اور آدمی کو نیت ہی کا صلہ ملتا ہے، چنانچہ جس کی ہجرت حصول دنیا کی خاطر ہو یا کسی عورت سے شادی کرنے کے لئے ہو، تو اس کی ہجرت اسی کی طرف ہوگی جس کی طرف اس نے ہجرت کی ہے)۔

ان مقاصد میں سے ایک ریا کاری ہے جو فی الجملہ عبادت کے ثواب کو باطل کر دیتی ہے۔

۱۹ - بسا اوقات عمل درست ہوتا ہے، اس کا کرنے والا ثواب کا مستحق بھی ہوتا ہے، لیکن اس کے بعد اس سے کوئی ایسا عمل صادر ہو جاتا ہے جو ثواب کو باطل کر دیتا ہے، چنانچہ احسان جتلانا اور ایذا رسانی صدقہ کے اجر کو ختم کر دیتی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ" [۲] (اے ایمان والو اپنے صدقات کو احسان جتا کر اور اذیت پہنچا کر باطل نہ کر دو)۔ علامہ ابن القیم نے کہا ہے: اللہ تعالیٰ نے صاحب صدقہ اور اس کے عمل کے باطل ہونے کی مثال بیان کی ہے: "كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا" [۳] (کہ جیسے ایک چکنا پتھر ہے جس پر کچھ مٹی ہے، پھر اس پر زور کی بارش ہو سو وہ اس کو بالکل صاف کر دے)۔ بعض معصیت بھی عبادت کے ثواب کو باطل کر دیتی ہے، اللہ کے نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "من أتى عرافا فسأله عن شئى لم تقبل له صلاة أربعين ليلة" [۱] (جو شخص کسی نجومی کے پاس جائے اور اس سے کوئی بات پوچھے تو اس کی چالیس دن کی نماز قبول نہ ہوگی)۔

امام نووی حدیث کا مفہوم بتاتے ہیں: ایسے شخص کو نماز کا ثواب نہیں ملے گا، اگرچہ فرض ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔

۲۰ - اللہ کے ساتھ شرک کرنا عمل کی صحت اور اس کے ثواب کو باطل کر دیتا ہے [۲] اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ" [۳] (اے مخاطب) اگر تو نے شرک کیا تو تیرا عمل (سب) غارت ہو جائے گا)۔

مزید اس کی تفصیل "ردة" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

دوم

ہبہ میں ثواب:

۲۱ - ہبہ میں ثواب سے مقصود مالی عوض ہے، ہبہ میں اصل یہ ہے کہ اس میں کسی طرح کا مادی عوض نہ ہو، اس لئے کہ ہبہ عقد تبرع ہے، عقد معاوضہ نہیں ہے، البتہ اس میں معاوضہ دینا جائز ہے، اور اس کو "هبة الثواب" (بدلہ کا ہبہ) کہا جاتا ہے، اور یہ ایسا ہبہ ہے جس کا پورا معاوضہ دیا جاتا ہے، اور کبھی ہبہ میں عوض کی شرط ہوتی ہے، اور کبھی نہیں۔

اگر عقد ہبہ میں معاوضہ کی شرط ہو، اور مقدار بھی معلوم ہو، تو حنفیہ،

(۱) حدیث: "إنما الأعمال بالنيات" کی تخریج (فقرہ نمبر ۸) پر گذر چکی ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۲۶۴۔

(۳) سورۂ بقرہ / ۲۶۴۔

(۱) حدیث: "من أتى عرافا فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين ليلة" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۵۱ طبع الحلبی) نے بعض امہات المومنین سے کی ہے۔

(۲) الموافقات للشاطبی ۱/ ۲۹۵، ۲۹۶، ۲/ ۱۱۸، إعلام الموقعین ۱/ ۱۸۵، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۴/ ۲۲۷، ابن عابدین ۱/ ۲۷۸، قواعد الأحکام ۱/ ۱۲۴، ۱۲۵۔

(۳) سورۂ زمر / ۶۵۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور اظہر قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک عقد صحیح ہے، ان حضرات نے معنی کا لحاظ رکھا ہے، شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ لفظ کے لحاظ سے تناقض کی وجہ سے یہ عقد باطل ہے، اس لئے کہ ہبہ کا لفظ تبرع کا متقاضی ہے۔

جب عقد صحیح ہوگا، تو فی الجملہ وہ عقد بیع یا بیع کے مثل سمجھا جائے گا، اور اس پر بیع کے احکام جاری ہوں گے، لہذا اس میں خیار، عیب کی بنیاد پر لوٹانے اور شفعہ کے حقوق حاصل ہوں گے، اور واپس لینے کا حق ساقط ہوجائے گا، البتہ حنفیہ نے واپسی کے حق کے ساقط ہونے کے لئے قبضہ کی شرط لگائی ہے۔ امام احمد سے جو منقول ہے، اس کا تقاضا ہے کہ اس میں ہبہ کے احکام غالب رہیں گے، لہذا اس میں بیع کے احکام جاری نہیں ہوں گے۔

۲۲ - اور اگر عقد ہبہ میں عوض کی شرط ہو، لیکن مجہول ہو، تو بھی حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں عقد درست ہوگا، یہی امام احمدؒ کا ظاہر کلام ہے، اور شافعیہ کا اصل مذہب کے علاوہ ایک قول یہ بھی ہے، البتہ حنفیہ کے یہاں عقد شروع سے آخر تک ہبہ سمجھا جائے گا، اسی لئے ان کے اصل مذہب کے مطابق کہ وہ ہبہ میں رجوع کو جائز قرار دیتے ہیں، اس میں رجوع کرنا جائز ہوگا، مالکیہ نے کہا ہے: موہوب لہ کو اختیار ہے، چاہے قیمت ادا کرے یا ہبہ واپس کردے، اگر قیمت دے گا تو واہب کے لئے اس کو قبول کرنا لازم ہوگا، اور اگر قیمت نہیں دے گا تو واہب کو ہبہ کی واپسی کا حق ہوگا، یہی امام احمدؒ کا کلام ظاہر ہے، شافعیہ کے راجح مذہب میں اور حنابلہ کے نزدیک عقد باطل ہوگا، اور بیع فاسد کے حکم میں ہوگا۔

۲۳ - اگر مطلق ہبہ کرے، بدلہ ہونے یا اس کے نہ ہونے کی کوئی قید نہ لگائے، تو شافعیہ کے یہاں اگر اپنے سے کمتر حیثیت والے کو ہبہ کرے تو عوض نہیں ملے گا، اسی طرح اگر اپنے سے اعلی حیثیت والے کو ہبہ کرے تو اظہر قول کے مطابق بدلہ نہیں ہوگا۔ اگر اپنے ہم مرتبہ کو دے تو راجح مذہب کے مطابق بدلہ نہیں ملے گا۔

مالکیہ کے یہاں واہب کے قول کی تصدیق کی جائے گی، بشرطیکہ عرف اس کے خلاف نہ ہو۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہبہ، عوض کا متقاضی نہیں ہوگا، اور جو لوگ مطلق ہبہ میں عوض کے قائل ہیں ان کے نزدیک بدلہ میں موہوب کی قیمت دی جائے گی، یا عرف میں اس جیسے کا جو بدلہ معتبر ہوگا وہ دیا جائے گا[(۱)]۔

۲۴ - ہبۃ الثواب کے مذکورہ احکام (حق شفعہ، حق خیار، حق اسقاط رجوع) کے علاوہ یہ ہے کہ بچہ کے ولی کے لئے جائز نہیں ہے کہ اس کے مال میں سے ہبۃ الثواب والا ہبہ کرے، یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا قول ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ ابتداء ہبہ ہے، قبضہ پر ملکیت موقوف ہوتی ہے، عقد معاوضہ تو آخر میں ہوتا ہے، اور ولی ہبہ کا مالک نہیں ہے، اس لئے ہبہ منعقد نہیں ہوگا، لہذا ہبہ کا عقد معاوضہ ہونا متصور نہیں ہوگا کہ ولی کو بیع کی طرح اس کا اختیار حاصل ہو، مالکیہ کے یہاں باپ کے علاوہ دوسرے اولیاء کا حکم ایسا ہی ہے۔

حنابلہ، مالکیہ اور حنفیہ میں سے امام محمد کی رائے ہے کہ باپ کے لئے جائز ہے کہ بچہ کے مال میں سے ہبۃ الثواب ہبہ کرے، اس لئے کہ اس میں معاوضہ پایا جارہا ہے، لہذا بیع کے معنی میں ہوجائے گا، اور بیع کی طرح ولی کے لئے جائز ہوگا[(۲)]۔

یہ سب فی الجملہ ہے، مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ''ہبہ''، ''شفعہ'' اور ''خیار''۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۳۲، ابن عابدین ۴/ ۵۱۶ تا ۵۲۰، الشرح الصغیر ۲/ ۳۱۹، ۳۲۰ طبع الحلبی، منح الجلیل ۴/ ۱۱۰، ۱۱۲، الزرقانی ۶/ ۱۷۹، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۴، القلیوبی ۳/ ۱۱۴، الروضۃ ۵/ ۳۸۶، المغنی ۵/ ۶۸۴، ۶۸۵، الإ فصاح ۲/ ۵۹، منتہی الإ رادات ۲/ ۵۱۹۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۵۳، الشرح الصغیر ۲/ ۳۲۰ طبع الحلبی، منتہی الإ رادات ۲/ ۲۹۳۔

ثول

تعریف:

۱- ثول: ایک طرح کی بیماری ہے، جو جنون کے مشابہ ہے، صاحب قاموس نے لکھا ہے: خاص طور پر بکری کے اعضاء میں ڈھیلا پن پیدا ہونا ہے، یا اس کو جنون کی طرح کوئی بیماری لاحق ہوتی ہے، جس کے اثر سے چراگاہ میں چکر کاٹتی، اور بکریوں کے ساتھ نہیں رہتی ہے۔

ابن اثیر نے لکھا ہے: ثول: جنون کے مثل ایک بیماری ہے، جو بکریوں کو ہوتی ہے، جس کی وجہ سے اس کی گردن ٹیڑھی ہوجاتی ہے، ایک قول ہے کہ وہ ایک بیماری ہے جو پیٹھ اور سروں میں اثر انداز ہوتی ہے، اور بکریاں زمین پر ڈھیر ہوجاتی ہیں، ثولاء: مادہ دیوانی بکری وغیرہ، اور اثول: نر مجنون بکرا وغیرہ [۱]۔

فقہاء نے بھی اس لفظ کو لغوی معنی میں استعمال کیا ہے۔

رملی کا بیان ہے: الثولاء: وہ دیوانی بکری ہے، جو چراگاہ میں چکر کاٹتی ہے اور بہت کم چرتی ہے، جس کی وجہ سے دن بدن دبلی ہوتی چلی جاتی ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

ہیام:

۲- ہیام کا ایک معنی یہ ہے کہ وہ ایک بیماری ہے جو اونٹوں کو خراب پانی پینے کی وجہ سے لاحق ہوتی ہے، یا وہ ایک قسم کی شدید پیاس ہے جس کی وجہ سے وہ پانی سے سیراب نہیں ہوتا ہے، زمین میں سرگرداں پھرتا ہے اور چارہ نہیں کھاتا ہے، اس کا واحد ہیمان، اور مؤنث ہیمی ہے۔

ہیماء اور ثولاء کے درمیان فرق یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک ایسی آفت کے شکار ہیں کہ اس کی وجہ سے نہ چرتے ہیں، اور نہ چارہ کھاتے ہیں [۱]۔

اجمالی حکم:

۳- راجح مذہب کے مطابق شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک ثولاء کی قربانی درست نہیں ہے، البتہ مالکیہ نے بکری میں قربانی کے ناکافی ہونے کے لئے ایسی دائمی جنون کی قید لگائی ہے جس کی وجہ سے قوت تمییز ختم ہوجائے، اس طور پر کہ منفعت کو اختیار نہ کرے اور مضرت سے نہ بچے، غیر دائمی جنون ان کے نزدیک مضر نہیں ہے [۲]۔

حنفیہ نیز مالکیہ میں سے علامہ ابن عبد البر نے ثولاء کی قربانی کو جائز قرار دیا ہے، البتہ حنفیہ نے قربانی کے جائز ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ چرتی ہو، لہذا اگر جنون چرنے اور چارہ کھانے سے مانع ہو، تو اس کی قربانی درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ جنون ہلاکت کا سبب ہے، لہذا عیب بہت زیادہ ہے، ابن عبد البر نے ثولاء کی قربانی

---

(۱) المصباح المنیر، تاج العروس، المغرب، الصحاح، التعریفات الفقہیہ للمجددی البرکتی، النہایۃ لابن الأثیر مادہ: ''ثول''۔

(۲) البنایہ ۹/ ۱۴۹، ابن عابدین ۵/ ۲۰۵، الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۲۵۳، بدائع الصنائع ۵/ ۷۵، ۷۶، شرح الزرقانی ۳/ ۳۴، الحطاب ۳/ ۲۴۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۲۸۔

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۵/ ۸۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۲۸۔

(۲) الحطاب ۳/ ۲۴۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۰ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۲۸، الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۲۵۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۹۵، الموسوعۃ الفقہیہ ۵/ ۸۶۔

کے جائز ہونے کے لئے اس کے موٹا ہونے کی شرط لگائی ہے[۱] اس سلسلہ میں فقہاء حنابلہ کی کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو "أضحیۃ"۔

(۱) البنایہ شرح الہدایہ ۹/۱۴۹، بدائع الصنائع ۵/۷۵، ۶۷ طبع الجمالیۃ، ابن عابدین ۵/۲۰۵، شرح الزرقانی ۳/۳۴۔

ثیاب

دیکھئے: "لباس"، اور "لبس"۔

ثیوبۃ

تعریف:

۱- ثیوبۃ: ثاب یثوب کا مصدر مصنوعی ہے، جس کا معنی لوٹنا ہے، شادی شدہ مرد کو ثیب اور شادی شدہ عورت کو ثیبہ کہا جاتا ہے، عورت کے لئے اس کا استعمال زیادہ ہے، اس لئے کہ وہ اپنے گھر والوں کے پاس لوٹ کر آتی ہے، اور اس کی پہلی حالت باقی نہیں رہتی ہے، حدیث شریف میں ہے: "البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم"[۱] (غیر شادی شدہ لڑکا اور لڑکی کے لئے سو کوڑے اور ایک سال شہر بدر کرنا ہے، اور شادی شدہ مرد و عورت کے لئے سو کوڑے اور سنگسار کرنا ہے)۔

لفظ ثیوبۃ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، ثیوبۃ کے قریب المعنی احصان کا لفظ ہے، اس لئے کہ نکاح صحیح میں وطی کا حصول احصان ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف: بکارت:

۲- بکارۃ: عورت کا پردۂ بکارت، اگر نومولود والدین کا پہلا بچہ ہو تو

(۱) حدیث: "البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم" کی روایت مسلم (۳/۱۳۱۶ طبع الحلبی) نے حضرت عبادۃ بن الصامت سے کی ہے۔

(۲) تاج العروس، لسان العرب، المصباح مادہ: "ثوب"۔

بکر کہلاتا ہے[۱]، بکارۃ پہلے معنی کے اعتبار سے ثیوبۃ کی ضد ہے، نہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں، اور نہ دونوں ایک ساتھ ختم ہو سکتے ہیں۔

ب: احصان:

۳- احصان کا ایک معنی شادی کرنا ہے، شرعاً: ایسا صحیح نکاح جس میں بلوغ و اسلام کے ساتھ وطی ہوئی ہو۔

ثیوبت اور احصان کے درمیان فرق یہ ہے کہ ثیوبت کبھی نکاح صحیح کے بعد وطی سے اور کبھی بغیر وطی کے ثابت ہو جاتی ہے۔

ثیوبت کا تحقق:

۴- بحث کے مقامات کے اعتبار سے ثیوبت کی مراد الگ الگ ہوتی ہے، شادی میں بکارت کی شرط لگانے میں، بکارت کی شرط پر فروخت شدہ باندی کو واپس کرنے میں اگر اس کا ثیبہ ہونا ظاہر ہو جائے، اسی طرح شادی کی وکالت میں اور باکرہ یا ثیبہ کے لئے وصیت میں ثیوبت سے مراد پردۂ بکارت کا زائل ہونا ہے، خواہ جماع کے ذریعہ ہو یا اس کے بغیر ہو، نکاح میں ثیبہ سے اجازت لینے میں صرف جماع کے ذریعہ پردۂ بکارت کا زائل ہونا مراد ہے۔ زانی اور زانیہ کی سنگساری کے سلسلہ میں ثیوبت سے مراد نکاح صحیح میں مع شرائط وطی کا پہلے پایا جانا ہے، ان سب کی تفصیل کتب فقہ میں اپنی اپنی جگہوں پر ملاحظہ ہو، نیز دیکھئے: ''نکاح''، ''وصیۃ'' اور ''زنا''[۲]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۵- نکاح کے باب میں کبیرہ اور صغیرہ میں ثیوبت کا اثر ظاہر ہوتا ہے:

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''بکر''۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار ۴/ ۸۸ طبع دار المعرفہ، مواہب الجلیل ۳/ ۴۹۱ طبع دار الفکر، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۵۳۴۔

کبیرہ کی شادی اس کی اجازت کے بغیر درست نہیں ہے، یہی اکثر اہل علم کا قول ہے، ان کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے، اللہ کے رسول علیہ السلام نے فرمایا: **"لا تنكح الأيم حتى تستامر"**[۱] (غیر کنواری عورت کا نکاح اس وقت تک نہ کیا جائے جب تک اس کی اجازت نہ لے لی جائے)۔ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے نبی کریم علیہ السلام سے روایت کی ہے: **"ليس للولي من الثيب أمر"**[۲] (ثیبہ کے معاملہ میں ولی کو کچھ اختیار نہیں ہے)۔ نیز اللہ کے رسول علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"الأيم أحق بنفسها من وليها"**[۳] (ثیبہ اپنی ذات کے بارے میں اپنے ولی سے زیادہ حقدار ہے)۔ حضرت حسن بصریؒ نے کہا: باپ اپنی بالغہ ثیبہ بیٹی کی شادی اس کی رضا کے بغیر کر سکتا ہے[۴]۔

جہاں تک ثیبہ نابالغہ کی بات ہے تو حنفیہ، مالکیہ اور ایک قول میں حنابلہ کی رائے ہے کہ باپ کو اس پر ولایت اجبار حاصل ہے، پس

(۱) حدیث: "لا تنكح الأيم حتى تستأمر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۹۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۳۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "ليس للولي من الثيب أمر......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۷۹، تحقیق عزت عبید دعاس) اور دارقطنی (۳/ ۲۳۹ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، دارقطنی نے اس روایت کو اس بنا پر معلول قرار دیا ہے کہ اس کے ایک راوی نے متن اور سند میں اپنے شیخ صالح بن کیسان سے روایت میں شریک راوی سے اختلاف کیا ہے، پس اس روایت کے صحیح الفاظ وہ ہیں جنہیں مسلم نے اس طرح نقل کیا ہے "الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن من نفسها وإذنها صماتها" صحیح مسلم (۲/ ۱۰۳۷ طبع الحلبی)۔

(۳) حدیث: "الأيم أحق بنفسها من وليها......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۳۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۴) ابن عابدین ۲/ ۲۹۶، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۸۹، مواہب الجلیل ۳/ ۴۲۷، القوانین الفقہیہ ر ۲۰۳، القلیوبی ۳/ ۲۲۳، روضۃ الطالبین ۷/ ۵۴، المغنی ۶/ ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳۔

باپ اپنی ثیبہ نابالغہ بیٹی کی شادی اس سے اجازت لئے بغیر کرسکتا ہے، کیونکہ وہ چھوٹی بچی ہے، اس لئے باکرہ اور نابالغ لڑکے کی طرح اس پر بھی ولایت اجبار حاصل ہوگی (۱)۔

شافعیہ اور ایک قول کے مطابق حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اس کی شادی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ جن احادیث میں ثیبہ سے اجازت طلب کرنے کو لازم قرار دیا گیا ہے وہ عام ہیں، اور نابالغہ ثیبہ کی اجازت اس کے نابالغہ ہونے کی وجہ سے معتبر نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ اجبار بکارت اور ثیوبت کی بنیاد پر الگ الگ ہوتا ہے نہ کہ چھوٹی اور بڑی ہونے کی بنیاد پر، اور یہ ثیبہ ہے، اور اس لئے بھی کہ شادی میں تاخیر اس کے حق میں مفید ہے، فائدہ یہ ہے کہ جب وہ بالغہ ہوجائے گی تو خود مختار ہوجائے گی (۲)۔

۶- اہل علم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ثیبہ کی اجازت بولنا ہے، اگر وہ بولنے والی ہو، اور اگر قوت گویائی نہ ہو تو اشارہ یا تحریر معتبر ہے، اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: "الثیب تشاور" (۳) (ثیبہ عورت کی شادی کے بارے میں اس سے مشورہ لیا جائے)۔ اور اس لئے بھی کہ ثیبہ کے حق میں بولنا معیوب نہیں ہے۔

جس ثیبہ کا نطق معتبر ہے اس سے مراد وہ ثیبہ ہے، جو فطری طریقہ پر موطوءہ ہو، اور وطی حلال ہو، یہی حنفیہ کا مذہب ہے، مشہور قول کے مطابق مالکیہ کا بھی مذہب یہی ہے، اور امام شافعیؒ کا قدیم قول بھی یہی ہے۔

شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی رائے اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر وطی آگے کی شرمگاہ میں ہو تو ثیبہ ہونے میں حلال اور حرام وطی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، لیکن اگر جماع کے بغیر پردۂ بکارت زائل ہوجائے تو وہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ اور اصح قول کے مطابق شافعیہ کے یہاں باکرہ لڑکیوں کے حکم میں ہے (۱)۔

ایک قول میں شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس کا حکم ثیبہ کی طرح ہے، اس لئے کہ پردۂ بکارت زائل ہو چکا ہے۔

۷- جن عیوب کی بنیاد پر فسخ نکاح جائز ہوتا ہے ان پر گفتگو کرتے وقت فقہاء نے نکاح میں ثیوبت کے احکام پر روشنی ڈالی ہے، چنانچہ بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی مرد بکارت کی شرط کے ساتھ شادی کرے، بعد میں ثیبہ ہونے کا علم ہو، تو اسے فسخ نکاح کا اختیار ہوگا (۲) مزید تفصیل اصطلاح "بکارۃ" کے تحت ملاحظہ ہو، اسی طرح بیویوں کے درمیان شب باشی کی باری کے موقع پر گفتگو کی ہے کہ اگر کوئی شخص ثیبہ سے شادی کرے درانحالیکہ پہلے سے اس کے پاس ایک بیوی ہو، تو ثیبہ کے پاس تین رات گذارے گا، پھر دونوں کے درمیان باری متعین کرے گا، اور ثیوبت کے اثبات کے لئے شہادت کے باب میں فقہاء نے کلام کیا ہے جہاں عورتوں کی شہادت قبول کی جاتی ہے۔ تفصیل اصطلاح "قسم بین الزوجات" میں ہے۔

---

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) الہدایہ ۱/۱۹۷ طبع مصطفی الحلبی، الفتاوی الہندیہ ۱/۲۸۹، ۲۹۰، القوانین الفقہیہ/۲۰۴، القلیوبی ۳/۲۲۳، المغنی ۶/۴۹۳۔

(۳) حدیث: "الثیب تشاور......" کو حنفیہ میں سے صاحب الہدایہ نے ذکر کیا ہے، امام زیلعیؒ نے کہا: (ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث غریب ہے، اس معنی کی حدیث قریب ہی گذری)، نصب الرایہ (۳/۱۹۵ طبع المجلس العلمی)۔

(۱) الہدایہ ۱/۱۹۷، الفتاوی الہندیہ ۱/۲۸۹، ۲۹۰، مواہب الجلیل ۳/۴۲۷، القوانین الفقہیہ/۲۰۳، القلیوبی ۳/۲۲۳، روضۃ الطالبین ۷/۵۴، المغنی ۶/۴۹۲۔

(۲) فتح القدیر ۴/۱۲۲ طبع دار احیاء التراث العربی، الاختیار لتعلیل المختار ۴/۱۱۶، مواہب الجلیل ۳/۴۹۱، جواہر الاکلیل ۱/۳۰۰، ۳۰۱، طبع مصطفی البابی الحلبی، روضۃ الطالبین ۷/۳۵۵، نہایۃ المحتاج ۸/۳۱۲ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

جائحۃ

تعریف:

۱- لغت میں جائحہ کا معنی سختی ہے، یہ خشک سالی یا کسی آفت کی وجہ سے مال کو برباد کرتی ہے، یہ جوح سے ماخوذ ہے، جس کا معنی جڑ سے اکھیڑنا اور ہلاک کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "جاحتهم الجائحة واجتاحتهم" (مصیبت نے ان لوگوں کو ہلاک کردیا)، اسی طرح کہا جاتا ہے: "جاح الله ماله وأجاحه" یعنی اللہ تعالیٰ نے اس کو کسی آفت سے ہلاک کردیا۔

کبھی ہلاکت اولے سے ہوتی ہے جو آسمان سے گرتا ہے، اگر اس کا سائز بڑا ہو تو ضرر بھی زیادہ ہوتا ہے، اور کبھی بے انتہا ٹھنڈک اور گرمی کی وجہ سے ہوتی ہے، اور پھل برباد ہوجاتے ہیں [۱]۔

ابن القاسم اور اکثر مالکیہ اور دیگر فقہاء کے نزدیک جائحہ ہر اُس شئ کو کہتے ہیں جس کا دفاع جاننے کے باوجود ناممکن ہو، جیسے کہ آسمانی آفت، ٹھنڈک اور گرمی، اسی طرح بادسموم، برف باری، بارش، ٹڈی، چوہے، گردوغبار اور آگ وغیرہ، یا غیر آسمانی آفت ہو یعنی فوج کی طرف سے ہو۔ جہاں تک چور کے فعل کی بات ہے (تو اگر اس کا علم نہ ہو) تو اس میں اختلاف ہے اور اگر چوری کا علم ہوجائے تو ابن القاسم اور اکثر مالکیہ کے قول کے مطابق یہ جائحہ نہیں ہے، کیونکہ اس کا دفاع ممکن ہے، دوسرے فقہاء کے نزدیک یہ جائحہ ہے۔

(۱) الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادہ: "جوح"۔

شافعیہ اور حنابلہ نے جائحہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے کہ جائحہ اس کو کہتے ہیں جو کل یا بعض پھل کو بغیر کسی آدمی کی جنایت کے ہلاک کردے، جیسے ہوا، بارش، برف، اولہ، پالا، آسمان سے گرنے والی آگ، گرمی اور خشک سالی وغیرہ [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- آفت:

۲- لغت میں آفت ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو کسی شئ کو لاحق ہونے کے بعد تباہ کردے، اس کی جمع آفات ہے [۲]۔

ایک اعتبار سے آفت جائحہ سے عام ہے، کہ کبھی کھیتی اور پھل کو ہلاک کردیتی ہے اور کبھی ہلاک نہیں کرتی ہے، دوسرے اعتبار سے جائحہ آفت سے عام ہے کہ کبھی مرض، یا گرمی، یا آگ یا اسی طرح دوسرے اسباب کے ذریعہ ہوتی ہے، فقہاء لفظ آفت کو لغوی معنی میں استعمال کرتے ہیں، اور اکثر اس میں آسمانی ہونے کی قید لگاتے ہیں، جس میں انسان کے عمل کو کوئی دخل نہیں ہوتا ہے، اور آفت کبھی عام ہوتی ہے، جیسے بے انتہا گرمی اور ٹھنڈک، اور کبھی خاص ہوتی ہے جیسے جنون [۳]۔

(۱) الدسوقی ۳/۱۸۵ طبع دارالفکر، جواہر الإکلیل ۲/۶۳ طبع دارالمعرفہ، کفایۃ الطالب مع حاشیۃ العدوی ۲/۱۷۳ طبع الحلبی، المنتقی ۴/۲۳۲، ۲۳۳ طبع اول، الأم للشافعی ۳/۵۸ طبع دارالمعرفہ، مطالب اولی النہی ۳/۲۰۰، ۲۰۳ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۳/۲۸۵ شائع کردہ مکتبۃ النصر، الانصاف ۵/۷۶، ۷۷ طبع التراث عکسی مطبعۃ السنۃ المحمدیہ قاہرہ۔

(۲) المصباح، اللسان، القاموس مادہ: "أوف"۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/۴۷ طبع بولاق، حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار ۴/۴۲ طبع بولاق، کفایۃ الطالب مع حاشیۃ العدوی ۲/۱۷۳ طبع الحلبی، حاشیۃ القلیوبی ۲/۲۱۱ طبع الحلبی، المغنی مع الشرح ۴/۲۱۶ طبع المنار، التقریر والتحبیر ۲/۱۷۲ طبع الأمیریہ، التلویح ۲/۱۶۷ طبع صبیح، کشف الأسرار للبزدوی ۴/۲۶۳، نیل الأوطار ۵/۲۸۰ طبع مکتبۃ الجیل، نیز دیکھئے: اصطلاح "آفت"۔

ب: تلف:

۳- تلف کا معنی ہلاکت ہے، جب کوئی شئی ہلاک ہوجائے تو کہا جاتا ہے: "تلف الشيء تلفا، اسم صفت تالف ہے، کوئی کسی چیز کو ہلاک کردے تو کہا جاتا ہے: أتلفه اور رجل متلف لماله" (فلاں آدمی اپنے مال کو ہلاک کرنے والا ہے)، اسم مبالغہ متلاف ہے [1]، جائحہ تلف کا ایک سبب ہے۔

جائحہ کی اقسام اور اس کے احکام:

۴- جائحہ کی دو قسمیں ہیں:

الف۔ ایسی مصیبت جس میں انسانی عمل کو دخل نہ ہو۔

ب۔ انسان کی طرف سے مصیبت جیسے بادشاہ، فوج اور چور کا عمل، یہ تقسیم ان حضرات کے قول کے مطابق ہے جو انسانی عمل کو جائحہ تصور کرتے ہیں۔

پہلی قسم کے جائحہ ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف نہیں ہے، مالکیہ کے نزدیک اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: ایسی مصیبت جو پانی کی وجہ سے ہو، دوم: ایسی مصیبت جو پانی کے علاوہ کی وجہ سے ہو، جو جائحہ پانی کی وجہ سے ہو تو اگر وہ خشک سالی کی وجہ سے ہو تو امام مالک نے "الواضحہ" میں کہا ہے: کم ہو یا زیادہ وضع کیا جائے گا، خواہ بارش کی کمی کی وجہ سے ہو یا کسی دوسری وجہ سے۔ یہی ابن القاسم کا بھی قول ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس منفعت کے مکمل ہونے کی شرائط میں سینچائی ہے، تو مشتری سے آفت کی کمی وبیشی کے لحاظ سے کرایہ پر دی گئی زمین کی منفعت میں سے وضع کرنا ضروری ہے، مذکورہ آفت اور دیگر آفتوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ دیگر معمولی آفات سے پھلوں کا محفوظ رہنا ناممکن ہے، البتہ پانی کی معمولی پریشانی سے پھل محفوظ رہ سکتا ہے، تو مشتری ان آفات سے سلامتی کی شرط کے ساتھ عقد کرے گا، معمولی خرابی اور نقصان سے سلامتی کی شرط نہیں ہوگی۔ اور اگر آفت کثرت بارش کی وجہ سے ہو تو وہ سڑ جانے کی ایک قسم ہے، اور اس کا حکم دوسری خرابیوں کے حکم کی طرح ہوگا، یعنی اگر زیادہ ہو تو وضع کیا جائے گا، اور کم ہو تو نہیں [1]۔

دوسری قسم: یعنی وہ مصیبت جو آدمیوں کی طرف سے ہو، جیسے کہ چوری، اس میں علماء کا اختلاف ہے، بعض نے اس کو جائحہ میں شمار نہیں کیا ہے، دلیل اللہ کے رسول علیہ السلام کا یہ فرمان ہے: "إذا منع الله الثمرة.." (جب اللہ تعالیٰ پھل کو روک دے)، بعض نے جائحہ میں شمار کیا ہے، کیونکہ ان حضرات کے نزدیک یہ جائحہ کی تعریف میں داخل ہے [2]۔

جائحہ پر مرتب ہونے والے اثرات:

الف- زکاۃ میں جائحہ کا اثر:

۵- "المغنی" میں ہے: کھجور کا اندازہ کرکے درخت ہی پر چھوڑ دیا جائے، تو مالک کھجور پر حفاظت کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے، اگر کسی طرح کی آفت سے پھل ہلاک ہوجائے، تو اندازہ کا اعتبار نہیں ہوگا، اور ان سے مؤاخذہ بھی نہیں ہوگا، ہمارے علم کے مطابق اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، ابن المنذر فرماتے ہیں: اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر اندازہ کرنے والا درخت پر لگے ہوئے پھل کا اندازہ کرلے، اس کے بعد پھل ہلاک ہوجائے، تو مالک پر کچھ بھی زکاۃ واجب نہیں

---

(۱) المصباح مادہ: "تلف"۔

(۱) حدیث: "إذا منع الله الثمرة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۹۸/۴ طبع السلفیہ)، مسلم (۱۱۹۰/۳ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) المنتقی ۲۳۳/۴ طبع اول، المہذب ۲۸۷/۱، ۲۸۸ طبع الحلبی، نیل الأوطار ۲۸۱/۵ طبع الجیل۔

ہوگی اگر توڑنے سے پہلے ہلاک ہوجائے، اس لئے کہ پھل توڑنے سے پہلے اس مال کے حکم میں ہے جس پر قبضہ نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی پھل خریدے اور نہ توڑے پھر کسی آفت کی وجہ سے ہلاک ہوجائے، تو مشتری ہلاک شدہ پھل کے بقدر ثمن بائع سے واپس لے گا[۱]۔

پھر حنفیہ نے جو آفت، تلف یا ہلاکت کو جائحہ کہتے ہیں، اس مال کی ہلاکت کے سلسلہ میں جس میں زکوۃ واجب ہوتی ہے، چند صورتیں ذکر کی ہیں۔ جیسے پورے نصاب زکاۃ یا بعض کا ہلاک ہونا، حولان حول کے بعد بدل کے سائمہ جانور کا ہلاک ہونا، بقدر نصاب باقی رہنا اور عفو (دو نصاب کے درمیان کی مقدار) کا ہلاک ہونا، بدل کا ہلاک ہونا اگر اس کو حولان کے بعد بدل دے۔ فقہاء حنفیہ نے مال زکاۃ کے ہلاک ہونے کی وجہ سے سقوط زکاۃ کے لئے شرط لگائی ہے کہ اس پر سال گذر چکا ہو، اور زکاۃ کی ادائیگی سے قبل مالک کی طرف سے بغیر تعدی واستہلاک کے ہلاک ہوا ہو، کیونکہ ان کے نزدیک آسانی کی خاطر نصاب ہی کا ایک جزء واجب ہے۔ تو جب محل وجوب نہیں رہے گا تو زکاۃ ساقط ہوجائے گی۔

یہی جدید قول امام شافعیؒ کا ہے، اور شافعیہ کے نزدیک یہی اصح ہے، اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جس کا تعلق مال سے ہے، وہ مال کے ہلاک ہونے سے ساقط ہوجاتا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ زکاۃ کا تعلق عین مال سے ہے، جیسا کہ مضارب کا حق ہے، لہذا اگر پھلوں کی مقدار کے اندازہ کے بعد کوئی آسمانی آفت آئے اور پھل برباد ہوجائے، یا درخت یا کھلیان سے پھل چوری ہوجائے، اگر تعدی یا کوتاہی کئے بغیر کل مال ہلاک ہوجائے تو مالک پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، اس پر شافعیہ کا اتفاق ہے۔ اس لئے کہ زکاۃ واجب کرنے کا امکان ہی نہیں رہا، اور اگر ہلاکت کے بعد باقی ماندہ مال بقدر نصاب ہو تو اس کی زکاۃ نکالے گا، امام شافعی کا قدیم قول یہ ہے کہ بغیر کسی تعدی وکوتاہی کے

(۱) المغنی ۲/ ۷۰۳۔

مال تلف ہونے سے زکاۃ ساقط نہیں ہوگی، اس لئے کہ زکاۃ ذمہ میں واجب ہوئی ہے۔

مالکیہ کا بیان ہے کہ کھیتی کی مقدار کے تخمینہ کے بعد آفت آجائے تو زکاۃ کے ساقط ہونے میں اس ہلاکت کا اعتبار کیا جائے گا، تو اگر باقی ماندہ میں زکاۃ واجب ہوگی تو زکاۃ دے گا ورنہ نہیں۔ خلاصہ کلام یہ ہے جیسا کہ دسوقی نے ذکر کیا ہے کہ جو ہلاکت مشتری سے وضع نہیں کی جائے گی وہ زکاۃ بائع سے وضع نہیں کی جائے گی۔

حنابلہ کے یہاں پھلوں اور غلہ جات میں وجوب زکاۃ اس وقت ثابت ہوتا ہے جب کھیتی کٹ کر اور پھل ٹوٹ کر کھلیان آجائے، یا ڈھیر لگ جائے یا چٹائی پر جمع ہوجائے، لہذا اگر اس سے پہلے مالک کی تعدی کے بغیر پھل اور کھیتی ہلاک ہوجائے، تو زکاۃ ساقط ہوجائے گی، خواہ پھل کی مقدار کا اندازہ کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو[۱]، اس کی تفصیل فقہاء ''کتاب الزکاۃ'' میں بیان کرتے ہیں۔

ب- بیع میں جائحہ کا حکم:

٦- ''أمر النبي ﷺ بوضع الجوائح''[۲] (نبی کریم ﷺ نے آفتوں کی بنیاد پر نقصانات کو منہا کرنے کا حکم دیا)۔ اکثر فقہاء نے حدیث پاک کو اس بات پر محمول کیا ہے کہ بائع مشتری سے آفت زدہ پھل یا کھیتی کے بقدر ثمن ساقط کردے گا، اس کی کئی صورتیں ہیں کہ مبیع پھل ہوگی یا کھیتی، بدو صلاح اور قبضہ سے پہلے آفت لاحق ہوئی

(۱) فتح القدیر مع العنایہ ۱/ ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱٦، ۵۲۸ طبع الأمیریۃ، المجموع ۵/ ۴۷۷، ۴۷۹، ۴۸۲ طبع السّلفیہ مدینہ منورہ، عکسی الطبعۃ المنیریہ، الدسوقی ۱/ ۴۵۴ طبع الفکر، الشرح الصغیر ۱/ ٦۱۸، ٦۱۹ طبع المعارف، مطالب اولی النہی ۲/ ۲٦، ۲۷ طبع المکتب الاسلامی۔

(۲) حدیث: ''أمر بوضع الجوائح'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۹۱ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہ کی حدیث سے کی ہے۔

ہوگی یا اس کے بعد، یا بدوصلاح کے بعد اور توڑے جانے سے قبل، اس پر چند مسائل متفرع ہوتے ہیں، بعض حسب ذیل ہیں:

آفات کی بنیاد پر وضع کرنے کا معیار:

۷- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جس کی صلاح کی تکمیل اور اس کی تروتازگی کی بقاء کے لئے اس کو اپنی اصل کے ساتھ باقی رکھنے کی ضرورت نہ ہو، جیسے خشک کھجور اور تیار کھیتی تو بلا اختلاف ہلاک شدہ حصہ وضع نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ جب بائع نے تخلیہ کردیا تو مشتری کو سپرد کرنا مکمل ہوگیا، اس لئے کہ درخت میں لگے رہنے میں کوئی ایسی منفعت نہیں ہے جس کو حاصل کرنے کے لئے مہلت دی جائے، تو وہ زمین پر رکھے ہوئے ڈھیر کی مانند ہے، اور اگر اس کی تروتازگی کی حفاظت کے لئے اصل کے ساتھ پر باقی رکھنے کی ضرورت ہو، جیسے انگور جس کی خرید بدوصلاح کے بعد ہوتی ہے تو اس سلسلہ کے چند مسائل مالکیہ نے ذکر کئے ہیں، جن میں اختلاف ہے، لیکن تمام مسائل کی بنیاد ایک اصل ہے، اور وہ جیسا کہ ''المنتقی'' سے سمجھا جاتا ہے، یہ ہے کہ پختگی یا بدوصلاح کی تکمیل کے لئے باقی رکھنے کی ضرورت نہ ہو[۱]۔

آفت زدہ مبیع سے ثمن وضع کرنے کی مقدار:

۸- مالکیہ کہتے ہیں: آفت زدہ مبیع کی تین قسمیں ہیں:

اول: انجیر، کھجور، انگور اور اس جیسے دوسرے پھل، اخروٹ، بادام اور سیب، ان پھلوں میں جائحہ میں تہائی کا اعتبار ہے، تو اگر تلف شدہ مقدار پھل کی تہائی سے کم ہو تو مشتری سے کچھ بھی وضع نہیں کیا جائے گا، اور اگر تلف شدہ تہائی ہوجائے تو پورا تلف شدہ وضع کیا جائے گا، تہائی کا اعتبار اس لئے کیا گیا ہے کہ وہ کم وبیش کے درمیان فرق کرنے والا ہے جیسا کہ اللہ کے رسول اللہ ﷺ نے وصیت کے باب میں ارشاد فرمایا: ''الثلث والثلث کثیر''[۱] (مال کا تہائی حصہ اور تہائی حصہ بہت ہے)۔

دوم: سبزیاں اور زمین کے اندر پیدا ہونے والی چیزیں جو خود مقصود ہوتی ہیں، ان سے نکلنے والا پودا مقصود نہیں ہوتا ہے۔ ان کے سلسلہ میں دو روایتیں ہیں:

اول: ان میں ہلاک شدہ حصہ وضع نہیں کیا جائے گا۔

دوم: ان میں ہلاک شدہ حصہ کا حکم ثابت رہے گا۔

دوسرے قول کے مطابق آیا اس میں تہائی کا اعتبار ہوگا یا نہیں؟ علامہ ابن القاسمؒ امام مالکؒ سے نقل کرتے ہیں کہ جائحہ کم ہو یا زیادہ، تہائی ہو یا اس سے کم وضع کیا جائے گا ''المدونۃ'' میں امام مالکؒ سے بواسطہ علامہ ابن القاسم منقول ہے: ہاں اگر ہلاک ہونے والی شئ حقیر ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، علی بن زیاد امام مالکؒ سے روایت کرتے ہیں کہ ہلاک شدہ حصہ اگر تہائی نہ ہو تو وضع نہیں کیا جائے گا۔

سوم: یہ وہ قسم ہے جو ساگ سبزیوں کے قائم مقام ہے، اس اعتبار سے کہ ان کی اصل اپنے پھل کے ساتھ فروخت کی جاتی ہے، اور درختوں کے قائم مقام بھی ہے اس اعتبار سے کہ مقصود ان سے ان کا پھل ہی ہے، جیسے ککڑی، خربوزہ، کدو، بیگن، لوبیا، اور مٹر علامہ ابن القاسم کی روایت کے مطابق ان کے ہلاک شدہ حصہ میں تہائی کا اعتبار ہوگا، اسی قول پر تمام مالکیہ کا اتفاق ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع میں مقصود پھل ہے، اس لئے ضروری ہے کہ ان کا حکم بھی تمام پھلوں کے حکم جیسا ہو، اشہبؒ ''کتاب ابن المواز'' میں فرماتے ہیں:

(۱) المنتقی ۴/ ۲۳۳، ۲۳۴، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۳ طبع الحلبی، مطالب اولی النہی ۳/ ۲۰۴۔

(۱) حدیث: ''الثلث، والثلث کثیر'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۶۴ طبع السلفیہ)، مسلم (۳/ ۱۲۵۰ طبع الحلبی) نے حضرت سعد بن ابی وقاص سے کی ہے۔

ککڑیاں، سبزی کی طرح ہیں، ان میں تہائی کے اعتبار کے بغیر کم ہو یا زیادہ ہلاک شدہ حصہ وضع کیا جائے گا، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ پودے ہیں، ان کی جڑیں زمین میں خوب پیوست ومضبوط نہیں ہوتی ہیں، اس لئے ان میں تہائی معیار قرار نہیں پائے گا(۱)، جیسا کہ ساگ سبزیوں میں تہائی کا اعتبار نہیں ہے۔

ابن جزی کا بیان ہے کہ اگر ایک عقد میں مختلف جنس کے پھل فروخت ہوں، جیسے انگور اور انجیر وغیرہ اور ان میں سے ایک جنس کا پھل آفت کا شکار ہوجائے اور باقی جنس کے پھل محفوظ رہیں تو ہر جنس کا ہلاک شدہ حصہ اسی میں معتبر ہوگا، اگر تہائی ہوجائے تو وضع کیا جائے گا اور اگر اس سے کم ہو تو وضع نہیں کیا جائے گا۔

اصبغ فرماتے ہیں کہ پوری مبیع کا اعتبار ہوگا، تو اگر ہلاک شدہ حصہ پوری مبیع کی تہائی ہو تو وضع کیا جائے گا ورنہ نہیں (۲)۔

۹ - اگر بائع پھل کی فروخت کے وقت یہ شرط لگائے کہ اگر آفت آجائے تو ہلاک شدہ حصہ مشتری سے وضع نہیں کرے گا تو مالکیہ کے نزدیک یہ شرط فاسد ہوگی، اگر چہ عموماً اس میں ہلاکت ہوتی ہو، اور عقد درست ہوگا، اس لئے کہ آفت کا پیش آنا شاذ و نادر ہوتا ہے، ایسا ہی مسئلہ اس وقت بھی ہے جب کہ بائع عقد کے بعد مذکورہ شرط لگائے، اور جب شرط فاسد ہوگی تو اس کے مقابلہ میں کچھ بھی ثمن نہیں ہوگا، ابوالحسن فرماتے ہیں: شرط فاسد کی وجہ سے عقد فاسد ہوگا، یعنی غرر زیادہ ہونے کی وجہ سے (۳)۔

حنابلہ اور امام شافعیؒ کے قدیم قول کے مطابق پھلوں سے ہلاک شدہ حصہ وضع کیا جائے گا، حنابلہ نے کہا: قلیل وکثیر سب میں وضع کیا جائے گا، ہاں اگر حقیر ہو جس کی کوئی اہمیت نہ ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اور اگر کچھ ضائع ہوجائے جو معمول سے زائد ہو تو ضائع کے بقدر ثمن سے وضع کیا جائے گا، اور اگر کل مبیع ہلاک ہوجائے تو عقد باطل ہوجائے گا، اور مشتری بائع سے پورا ثمن واپس لے گا، دوسری روایت کے مطابق تہائی سے کم ہلاکت مشتری کے ضمان سے سمجھی جائے گی، بائع ذمہ دار نہیں ہوگا، یہاں تہائی سے مراد مبیع کی مقدار کی تہائی ہے، ایک قول یہ ہے کہ قیمت کی تہائی مراد ہے، لہذا کل یا تہائی سے زیادہ ہلاک ہوجائے، تو مشتری ہلاک ہونے والے پورے حصہ کے بقدر ثمن بائع سے واپس لے گا(۱)۔

حنفیہ کی رائے اور شافعیہ کے دو اقوال میں سے اصح قول، لیث بن سعد اور دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ فروخت شدہ پھل تخلیہ کے بعد مشتری کے ضمان میں چلا جاتا ہے، اسی جہ سے آفت زدہ پھل کی قیمت ثمن سے وضع کرنا لازم نہیں ہوتا ہے، البتہ یہ مستحب ہے (۲)۔

امام شافعیؒ ''کتاب الأم'' میں تحریر فرماتے ہیں: اگر کوئی شخص پھل خریدے، قبضہ بھی کرلے، پھر کوئی آفت آجائے، خواہ یہ آفت پھل خشک ہونے سے پہلے آئی ہو، یا خشک ہونے کے بعد توڑنے سے پہلے، خواہ ایک پھل آفت کا شکار ہوا ہو، یا پورے پھل، اس میں ایک ہی قول جائز ہے، یا تو جب اس نے قبضہ کیا، اور معلوم تھا کہ اس کو پکنے تک چھوڑے گا تو وہ قابض کے معنی میں نہیں ہوگا، لہذا صرف مقبوض کا ضامن ہوگا، جیسا کہ کوئی آدمی کسی سے غلہ ناپ کر خریدے، بعض پر قبضہ کرے اور بعض قبضہ سے پہلے ہلاک ہوجائے، ہلاک شدہ غلہ کا

(۱) المنتقی ۴/ ۲۳۵، القوانین الفقہیہ ص ۲۶۰، ۲۶۱ طبع دار الکتاب العربی، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۰۵ طبع الکلیات الأزہریہ۔

(۲) الزرقانی ۵/ ۱۹۳، ۱۹۶ طبع الفکر۔

(۳) الشرح الکبیر والدسوقی ۳/ ۱۵۸، الشرح الصغیر ۳/ ۲۳۲۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۱۷، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۷۰، ۴۷۱، الأم للشافعی ۳/ ۵۶، ۵۷۔

(۲) البنایہ ۶/ ۲۴۴، فتح القدیر ۵/ ۱۰۲، المبسوط ۱۳/ ۹۱ طبع السعادۃ، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۷۰، ۴۷۱ طبع المکتب الاسلامی، الأم الشافعی ۳/ ۵۶، ۵۷، الوجیز ۱/ ۱۵۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۸۶۔

ضامن مشتری نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس پر قبضہ نہیں پایا ہے، اور جس پر قبضہ پایا ہے اس کا ضامن ہوگا، یا اگر پھل پر قبضہ کرلے تو اس پر اس کو پورا اختیار ہوگا، اگر چاہے تو اس کو توڑ لے اور اگر چاہے تو اس کو چھوڑے رکھے، تو جو اس کے قبضہ میں ہلاک ہوگا وہ صرف اس کے مال سے ہلاک ہوگا، نہ کہ بائع کے مال سے، لہذا یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ اگر آفت آجائے تو بائع تہائی اور اس سے زیادہ کا ضامن ہوگا، اس سے کم کا نہیں، اس لئے کہ خریدار نے ایک ہی عقد میں خریدا اور ایک ہی بار قبضہ کیا ہے (۱)۔

۱۰ - اس سلسلے میں علماء نے جو کچھ کہا ہے ان کا خلاصہ صرف تین اقوال ہیں:

اول: ہلاک شدہ حصہ مطلقاً وضع کیا جائے گا، خواہ تہائی سے زیادہ ہو یا کم، یہی حنابلہ اور امام شافعیؒ کا قدیم مذہب ہے، مزید برآں مالکیہ کے حوالہ سے مطلق پھلوں اور تہائی سے زیادہ آفت لاحق ہونے کی تفصیلات جو گذر چکی ہیں وہ بھی ملحوظ رہیں۔

ان حضرات کی دلیل حضرت جابرؓ کی یہ حدیث ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"من باع تمرا فأصابته جائحة فلا يأخذ من أخيه شيئا، علام يأخذ أحدكم مال أخيه"**(۲) (کوئی پھل فروخت کرے اور پھل آفت کا شکار ہوجائے تو وہ اپنے بھائی (مشتری) سے کچھ بھی نہ لے، تم میں سے کوئی اپنے بھائی کا مال کس بنیاد پر لے گا؟)۔

(۱) الأم للشافعی ۳/ ۵۹ طبع المعرفہ۔

(۲) حدیث: "من باع ثمراً فأصابته جائحة فلا يأخذ من مال أخيه شيئا، علام يأخذ أحدكم مال أخيه المسلم" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۴۷ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/ ۳۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور امام ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

ایک اور روایت ان ہی سے منقول ہے: **"أمر رسول الله ﷺ بوضع الجوائح"**(۱) (نبی کریم ﷺ نے آفتوں کی بنیاد پر نقصانات کو منہا کرنے کا حکم دیا)۔

جائز قرار دینے والوں کی بنیادی دلیل حضرت جابرؓ کی یہی دو حدیثیں ہیں، قیاس بھی ہے، وہ فرماتے ہیں: وہ مبیع ہے، اس کی ادائیگی کی ذمہ داری بائع پر ہے، کیونکہ بائع کی ذمہ داری ہے کہ مبیع کی سینچائی کرے یہاں تک کہ کامل اور پختہ ہوجائے، لہذا واجب ہے کہ اسی کے ضمان میں ہو، جیسا کہ دیگر مبیعات کا مسئلہ ہے، جن میں ادائیگی کی ذمہ داری بائع پر ہوتی ہے۔

مذکورہ بیع اور دیگر بیوع میں فرق یہ ہے کہ مذکورہ بیع شرعاً جائز ہے، حالانکہ ابھی مبیع کامل نہیں ہوئی ہے، گویا کہ معدوم کی بیع کی نہی سے یہ مستثنی ہے، لہذا ضروری ہے کہ دوسری مبیعات کے خلاف یہ مبیع بائع کے ضمان میں ہو۔

دوم: ہلاک شدہ حصہ مطلقاً وضع نہیں کیا جائے گا، یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا جدید قول ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ بیع بھی دوسری تمام بیوع کے مثل ہے، اس مبیع میں تخلیہ ہی قبضہ ہے، سب کا اس پر اتفاق ہے کہ قبضہ کے بعد مبیع مشتری کے ضمان میں ہوتی ہے، نیز حضرت ابوسعید خدریؓ سے ایک حدیث منقول ہے: **"أجيح رجل في ثمار ابتاعها وكثر دينه، فقال رسول الله ﷺ: تصدقوا عليه، فتصدق عليه فلم يبلغ وفاء دينه، فقال رسول الله ﷺ: خذوا ماوجدتم وليس لكم إلا ذلك"**(۲) (ایک شخص کے خرید کردہ پھل ضائع ہوگئے اور اس پر دین بہت ہوگیا تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: اس شخص پر تم لوگ صدقہ کرو، اس پر صدقہ کیا

(۱) اس حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۶) میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "خذوا ماوجدتم، وليس لكم إلا ذلك" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۹۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید الخدری سے کی ہے۔

گیا، لیکن صدقہ کا مال اس کے پورے دین کے لئے ناکافی ہوا، اس کے بعد اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: جتنا ہے لے لو، اس کے علاوہ تمہارے لئے کچھ نہیں ہے)۔

اس حدیث میں جائحہ کے اعتبار کا فیصلہ نہیں فرمایا، نیز یہ کہ آپ ﷺ کا صحابہ کو اس پر صدقہ کرنے کا حکم دینے اور قرض خواہوں کو جو مل جائے اس کے لے لینے کا حکم دینے سے یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ ہلاک شدہ حصہ وضع کیا جائے گا، اس لئے کہ اگر وضع کیا جاتا تو آپ ﷺ اس طرح صدقہ کرنے اور قرض خواہوں کو جو مل جائے اسے لے لینے کا حکم صادر نہ فرماتے لہذا یہ حکم استحباب پر محمول ہے، یا بدوصلاح سے قبل بیع کے بارے میں ہے[(۱)]۔

سوم: تفصیل ہے، یعنی تہائی اور اس سے زیادہ کی صورت میں ہلاک شدہ حصہ وضع کیا جائے گا، تہائی سے کم وضع نہیں کیا جائے گا۔ یہ مالکیہ کا مذہب ہے، اور حنابلہ کی بھی ایک روایت ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "الثلث والثلث كثير"[(۲)] (مال کا تہائی اور تہائی مال بہت ہے)۔

اجارہ میں جائحہ کا اثر:

۱۱- اگر کوئی شخص کھیتی کے لئے زمین کرایہ پر لے اور کھیتی آفت کی وجہ سے برباد ہوجائے تو شافعیہ کے نزدیک زمین کی اجرت میں سے کچھ بھی کم نہ کی جائے گی، حنابلہ کے یہاں مالک سے اجرت واپس نہیں لی جائے گی اگر قبضہ کرچکا ہو، اور اگر ابھی قبضہ نہیں کیا تھا تو اس کو مطالبہ کا حق رہے گا، کیونکہ اجرت مدت گذرنے سے ثابت ہوجاتی ہے، خواہ کرایہ دار فائدہ اٹھائے یا نہ اٹھائے۔

اگر مدت اجارہ کے دوران کسی آفت کی وجہ سے زمین قابل کاشت نہ رہے، تو شافعیہ کے یہاں کرایہ دار زمین واپس کرسکتا ہے، اور اگر اجارہ کو نافذ کردے تو پوری اجرت کے ساتھ اجارہ نافذ ہوجائے گا، جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے، اور اگر کرایہ دار اجارہ فسخ کردے تو باقی ماندہ مدت کی اجرت مالک سے واپس لے گا، جتنی مدت گذر چکی ہے اس کی اجرت واپس نہیں لے گا، یہی اصح قول ہے، متعین اجرت دونوں مدتوں پر قیمت کے اعتبار سے تقسیم ہوگی، مدت اجارہ کے اعتبار سے نہیں۔ حنابلہ کی کتاب "کشاف القناع" میں ابن تیمیہ سے "الأجوبة المصرية" کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی باغ یا زمین اجارہ پر لے، اور اس کی سینچائی کرے، اجرت درخت کے پھل کا ہزارواں حصہ طے پائے پھر پھل ٹڈی وغیرہ آسمانی آفت سے تلف ہوجائے تو حقیقی مشتری کی طرح کرایہ دار سے آفت کے بقدر اجرت کم کردی جائے گی، لہذا اس سے تلف شدہ پھل کے بقدر معاوضہ کم ہوگا، خواہ عقد فاسد ہو یا صحیح، دلیل حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث کا عموم ہے، جس میں جوائح کو وضع کرنے کا حکم دیا گیا ہے[(۱)]، کیونکہ اس نے پھل کو حقیقۃً خریدا ہے، گو صورۃً اجارہ اور مساقاۃ ہے[(۲)]۔

غصب میں جائحہ کا اثر:

۱۲- اس میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ غاصب پر مال مغصوب لوٹانا واجب ہے، اور خواہ مال مغصوب خود تلف ہوجائے یا غاصب تلف کرے، دونوں صورتوں میں غاصب پر ضمان لازم ہوگا،

(۱) بدایۃ المجتہد ۱۸۶/۲، ۱۸۸، الام للشافعی ۵۸/۳ طبع المعرفۃ، نیل الأوطار ۲۸۱/۵ طبع الجیل، صحیح مسلم بشرح النووی ۲۱۶/۱۰، ۲۱۷ طبع المصریہ، اس مسئلہ کی تفصیل فقہاء، اصول وثمار کی بیع میں ذکر کرتے ہیں۔

(۲) اس حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۸) میں گذر چکی ہے۔

(۱) اس حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۶) میں گذر چکی ہے۔

(۲) الوجیز ۲۳۸/۱ طبع المعرفۃ، کشاف القناع ۲۸۶/۳، ۲۸۷ طبع النصر، نیز دیکھئے: اصطلاح "اجارۃ"۔

اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**على اليد ما أخذت حتى تؤديه**"(۱) (ہاتھ پر ہر وہ چیز لازم ہے جو اس نے لیا ہے یہاں تک کہ وہ اس کو ادا کردے)، اگر آسمانی آفت سے مال مغصوب عیب دار ہوجائے تو مالک کو اختیار ہوگا، چاہے مال مغصوب بلا تاوان واپس لے، یا مال مغصوب چھوڑ دے اور اس کی قیمت وصول کرے، قیمت کی تعیین میں غصب کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا، مالکیہ کے نزدیک قلیل وکثیر عیب کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے (۲)۔

ودیعت میں جائحہ کا اثر:

۱۳ - اصل یہ ہے کہ اگر ودیعت آسمانی آفت سے ہلاک ہوجائے تو مودع ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا قبضہ قبضہ امانت ہے، لہذا تعدی یا کوتاہی کے بغیر ضامن نہیں ہوگا، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "ودیعت"۔

مہر میں جائحہ کا اثر:

۱۴ - حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر معین مہر شوہر کے قبضہ میں ہو اور آسمانی آفت سے عیب دار ہوجائے تو ایسی صورت میں عورت کو اختیار ہوگا، چاہے اسی حال میں متعین مہر لے، یا شوہر کو اس کی قیمت کا ضامن قرار دے، عقد کے روز کی قیمت کا اعتبار ہوگا، ایسا نہیں کرسکتی کہ صرف عیب

(۱) حدیث: "على اليد ما أخذت حتى تؤدي" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۲۲، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت سمرۃ بن جندب سے کی ہے، حافظ ابن حجر نے تلخیص (۳/ ۵۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو معلول قرار دیا ہے، کیونکہ حضرت سمرہؓ سے حسن بصری کے سماع کے ثبوت میں اختلاف ہے۔

(۲) فتح القدیر ۷/ ۳۶۶ طبع الأمیریہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۵۱ طبع المعرفۃ، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۸ طبع الحلبی، کشاف القناع ۴/ ۱۰۶، اور اس کے بعد کے صفحات طبع النصر، نیز دیکھئے: اصطلاح "غصب"۔

کا ضامن قرار دے اور اسی حال میں عین مہر لے (۱)۔

اس سلسلہ میں مالکیہ کے دو اقوال ہیں:

اول: علامہ ابن القاسم کا قول ہے: آفت مؤثر نہیں ہوگی، اس لئے کہ عقد نکاح نقصان پہنچانے اور بھاؤ کرنے کا متقاضی نہیں ہے، بلکہ بقاء تعلق اور مکارم اخلاق کا متقاضی ہے، اور جائحہ کا وضع کرنا اس کے منافی ہے۔

دوم: ابن الماجشون کا قول ہے: آفت کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ یہ بھی عقد ہے، جس میں عیب کی وجہ سے واپس کیا جاتا ہے (۲)، لہذا بیع کی طرح اس میں بھی آفت کا اعتبار ہوگا۔

اگر شوہر مہر میں کوئی عین متعین کرے، اور وہ اس کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو اس کے تاوان کی نوعیت کے بارے میں شافعیہ کے دو اقوال ہیں: اظہر اور جدید قول یہ ہے کہ یہ عقد کا ضمان ہے، جس طرح بائع کی ملکیت اور قبضہ میں مبیع ہلاک ہوجائے تو بائع ضامن ہوتا ہے، دوسرا اور قدیم قول یہ ہے کہ وہ قبضہ کا ضمان ہے جیسے عاریت پر لی گئی چیز اور بھاؤ کرکے لی گئی چیز۔ ان دونوں اقوال پر چند مسائل متفرع ہوتے ہیں:

متعین مہر شوہر کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے، تو ضمان عقد کی صورت میں عقدِ مہر فسخ ہوجائے گا، اور تلف سے پہلے شوہر کی ملکیت میں لوٹا مانا جائے گا، یہاں تک کہ اگر مہر متعین غلام ہو اور وہ مرجائے، تو اس کی تجہیز وتکفین کا پورا خرچ شوہر پر ہوگا، جس طرح عقد بیع میں مبیع غلام ہو اور وہ قبضہ سے پہلے ہلاک ہوجائے تو اس کی تجہیز وتکفین بائع پر ہوتی ہے، اور عورت کے لئے شوہر پر مہر مثل لازم ہوگا، اور قبضہ ضمان کی صورت میں عورت کی ملکیت ہوگی، یہاں تک کہ اگر مہر متعین

(۱) نتائج الأفکار ۲/ ۴۵۶ طبع الامیریہ۔

(۲) المنتقی ۴/ ۲۳۴ طبع اول۔

غلام ہو اور اس کا انتقال ہوجائے، تو عورت ہی پر تجہیز وتکفین کے اخراجات لازم ہوں گے، اور عقد مہر فسخ نہیں ہوگا، بلکہ شوہر پر اس کا بدل حوالہ کرنا لازم ہوگا، اور وہ بدل ہلاک ہونے والے مہر متعین کے قائم مقام ہوگا، لہذا اگر مہر متعین مثلی ہو تو اس کا مثل لازم ہوگا، اور اگر قیمی ہو تو اس کی قیمت لازم ہوگی (۱)۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو مہر آفت سماوی سے شوہر کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے۔ اگر وہ ایسا ہو کہ اس پر قبضہ سے قبل عورت کے لئے اس میں تصرف کرنا جائز ہو، مثلاً وہ موزون یا مکیل نہ ہو تو وہ عورت کے ضمان میں ہوگا، اگر تلف ہوجائے یا اس میں کچھ نقصان ہوجائے، اور اگر قبضہ سے قبل عورت کے لئے اس میں تصرف کرنا جائز نہ ہو، مثلاً وہ کیلی یا وزنی ہو تو وہ شوہر کے ضمان میں ہوگا۔

اور اگر شوہر عورت کو قبضہ کرنے سے روکے، یا عورت کو قبضہ پر قدرت نہ دے تو ہر حال میں اس کا ضمان شوہر پر ہوگا، کیونکہ اس کا قبضہ ظالمانہ ہے، لہذا غاصب کی طرح اس کا ضامن ہوگا (۲)۔

جائز

دیکھئے: اصطلاح ''جواز''۔

جائزۃ

تعریف:

۱- جائزۃ کا معنی عطیہ ہے اگر اکرام کے طور پر ہو، کہا جاتا ہے: أجازہ یعنی اس نے اس کو انعام دیا، اس کی جمع جوائز ہے، اسی سے قریب لفظ تحفہ ہے، اس کا معنی وہ نیکی ہے جو تم دوسرے کے ساتھ کرو، صاحب ''لسان العرب'' کہتے ہیں: لفظ ''جائزۃ'' کی اصل یہ ہے کہ اگر امیر نہر کے کنارے کھڑا ہوا اور کہے: جو اس نہر کو عبور کرے گا اس کے لئے اتنا انعام ہے تو جب جب ان میں سے کوئی نہر عبور کرے گا، وہ انعام پائے گا، ابوبکر نے اہل عرب کے قول ''**أجاز السلطان فلاناً بجائزۃ**'' کے بارے میں کہا ہے کہ اصل جائزہ یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کو پانی دے، اور اس کو اجازت دے دے کہ وہ اپنے لئے لے جائے، چنانچہ جب کوئی شخص پانی کے منتظم کے پاس جاتا تو اس سے کہتا: ''**أجزني ماءً**''، پھر کثرت استعمال سے عطیہ کو جائزہ کہا جانے لگا، ازہری فرماتے ہیں: **جیزۃ**: پانی کی وہ مقدار ہے جس کو لے کر مسافر ایک چشمہ سے دوسرے چشمہ تک جائے، کہا جاتا ہے: ''**أسقني جیزۃ وجائزۃ وجوزۃ**'' (مجھ کو تھوڑا پانی پلاؤ)، حدیث پاک میں ہے: ''**الضیافة ثلاثة أیام وجائزته یوم ولیلة، ومازاد فھو صدقة**''[1] (مہمانی تین دن ہے، اس کی

---

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۲۵۰ طبع المکتب الاسلامی۔

(۲) المغنی ۶/ ۷۰۴، ۷۰۵ طبع الریاض، نیز دیکھئے: اصطلاح ''نکاح''۔

(۱) حدیث: ''الضیافة ثلاثة أیام، وجائزته یوم ولیلة......'' کی روایت ترمذی (۴/ ۳۴۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوشریح الکعبی سے کی ہے اور انہوں نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے، اس کی اصل صحیح بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۳۱

خاطر وتواضع ایک دن اور ایک رات ہے، اس کے بعد جو ہو وہ صدقہ ہے، یعنی تین روز ضیافت کی جائے گی، پہلے روز حسب کشائش خوب اچھا سے اچھا نظم کیا جائے گا، دوسرے اور تیسرے روز ماحضر پیش کیا جائے گا، معمول سے زیادہ پیش نہیں کیا جائے گا، پھر مہمان کو اتنا توشہ دیا جائے گا جس کے ساتھ ایک دن اور ایک رات کا سفر طے کر سکے، یعنی مسافر کھاتے ہوئے ایک منزل سے دوسری منزل بسہولت پہنچ جائے، تین دن سے زیادہ ضیافت صدقہ اور حسن معاملہ ہے، اگر چاہے تو ضیافت کرے یا نہ کرے...... جوہری کہتے ہیں: "أجازه بجائزة سنية" یعنی اس نے اس کو عمدہ تحفہ دیا، حدیث میں ہے: "أجيزوا الوفد بنحو ما كنتُ أجيزُهم"(۱) (وفد کو اسی طرح ہدایا دیا کرنا جس طرح میں دیتا تھا) اور حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے: "ألا أمنحك ألا أجيزك" (کیا میں تمہیں نہ دوں)، پہلا معنی اصل ہے، پھر بطور استعارہ ہر طرح کے تحفہ کو جائزہ کہنے لگے(۲)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مکافات:

۲- یہ کافأ کا مصدر ہے، (اس کا معنی بدلہ دینا ہے)، کہا جاتا ہے: كافأه على الشيء مكافأة و كفاء یعنی اس نے اس کو بدلہ دیا اور كافأ فلان فلانا، فلاں آدمی فلاں کا مثل ہے۔ راغب اصفہانی نے اصطلاحی تعریف یوں کی ہے کہ مکافات عمل میں مساوات، یا نعمت کے مقابلہ میں نعمت اس کے ہم پلہ ہے۔

جرجانی کے الفاظ میں: یہ احسان کے مقابلہ میں اسی کے برابر یا زیادہ احسان کرنا ہے(۱)۔

جائزۃ (انعام) بلا معاوضہ ہوتا ہے، اور مکافات کسی کے مقابلہ میں اور کم از کم مماثل ہوتا ہے۔

ب-اجر:

۳-اجر کے معانی یہ ہیں: کام کی جزاء، ثواب، ذکر خیر، مہر۔ اجر کبھی دنیوی ہوتا ہے اور کبھی اخروی، اور اس پر بھی بولا جاتا ہے جو عقد اور اس کے قائم مقام کے عوض میں ہو، اور اس کا استعمال صرف نفع میں ہوتا ہے، نقصان کے لئے نہیں ہوتا ہے(۲)۔

جائزہ اور اجر کے درمیان فرق یہ ہے کہ جائزہ بلا معاوضہ اور بلا عقد ہوتا ہے، اور نا معلوم ہوتا ہے، اس کے برخلاف اجر ہے۔

ج-جزاء:

۴- یہ جزاء جزی کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: جزى الشيء يجزي: کافی ہونا، جزى عنه: پورا کرنا۔ جزاء کا اطلاق منفعت اور مضرت دونوں پر ہوتا ہے، یعنی اچھائی کے بدلہ میں اچھائی، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَ ذٰلِكَ جَزَاءُ مَنْ تَزَكّٰى"(۳) (اور یہی ہے انعام اس کا جو پاک ہوا) اور برائی کے بدلہ میں برائی، جیسے اللہ

= طبع السلفیہ) میں ہے۔

(۱) حدیث: "أجيزوا الوفد بنحو ما كنت أجيزهم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/۱۷۰ طبع السلفیہ)، مسلم (۱۲۵۸/۳ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) لسان العرب ۳۲۲/۱، تاج العروس، المصباح المنیر مادہ: "جوز"، "عطی"، "تحف"، الفروق في اللغۃ ص ۱۶۰۔

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب، مادہ: "کفأ"، المفردات فی غریب القرآن ر ۹۳، ۴۳۷، التعریفات للجرجانی۔

(۲) القاموس المحیط، المصباح المنیر، لسان العرب، الکلیات لأبی البقاء، ۵۵/۱، المفردات فی غریب القرآن ص ۱۱۔

(۳) سورۂ طہ ر ۷۶۔

تعالیٰ فرماتا ہے: ''وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا''[۱] (اور برائی کا بدلہ برائی ہے، ویسی ہی) نیز جزاء کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جو عقد کے ذریعہ ہو یا بلا عقد ہو، قرآن کریم میں ''جزی'' کا لفظ آیا ہے، ''جازی'' نہیں آیا ہے، کیونکہ مجازاۃ مکافات ہے، یعنی کسی نعمت کے بدلہ میں اسی کے مثل نعمت دینا، اور اللہ تعالیٰ کی نعمت کا کوئی مثل نہیں، اسی لئے مکافات کا لفظ حق اللہ میں مستعمل نہیں ہوتا ہے[۲]۔

جزاء مقابلہ میں ہوتی ہے، اور جائزہ کے برخلاف نفع اور نقصان دونوں میں اس کا استعمال ہوتا ہے۔

د۔ جعل:

۵ - لغت میں جعل مزدور کی مزدوری اور اجرت کو کہتے ہیں، یہ اجر اور ثواب سے عام ہے۔

فقہ کی اصطلاح میں وہ معلوم و متعین مال ہے جو مباح کام کرنے والی کی اجرت میں متعین کیا جائے، اگر چہ مقدار یا مدت یا دونوں مجہول ہوں۔

جعل اور جائزہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ جائزہ بلا معاوضہ عطیہ ہے۔

شرعی حکم:

۶ - اصل یہ ہے کہ کسی مشروع عمل پر انعام دینا مباح ہے، خواہ دینی ہو یا دنیوی، اس لئے کہ یہ بھلائی کے کام پر آمادہ کرنا، اور اس پر مالی تعاون کرنا ہے، اور یہ ایک قسم کا ہبہ ہے۔

فقہی مباحث کے الگ الگ ہونے کے اعتبار سے جائزہ کا شرعی حکم بھی الگ الگ ہوتا ہے، یہاں جائزہ یعنی انعام کے مواقع کے

(۱) سورۂ شوریٰ ر ۴۰۔

(۲) القاموس المحیط، الکلیات ۱ / ۵۵، ۲ / ۱۷، المفردات فی غریب القرآن ر ۱۱، ۹۳، الفروق فی اللغہ ر ۴۱۔

اعتبار سے اس کے کچھ مخصوص احکام ہیں، ان میں **جائزة السلطان** اور **الجائزة في السباق** ہے۔

اول: بادشاہ کا جائزہ:

۷ - بادشاہ کے دیئے ہوئے انعامات اور ہدایا قبول کرنے کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ کا رجحان یہ ہے کہ ظالم و جابر امراء و بادشاہ کا ہدیہ قبول کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے مال میں حرمت کا غلبہ ہوتا ہے، ہاں اگر متعین طور پر معلوم ہو جائے کہ ان کے اکثر مال حلال ہیں، اس طرح کہ ان کی اپنی کوئی تجارت، یا کھیتی وغیرہ ہو، تو قبول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ معمولی حرمت سے کسی کا مال محفوظ نہیں ہوتا ہے، اس لئے اصل اعتبار غلبہ کا ہوگا۔

جہاں تک اس بادشاہ کے انعامات کا تعلق ہے جو ظلم میں مشہور نہ ہو تو اس سلسلہ میں فقیہ ابو اللیث فرماتے ہیں: اس کو قبول کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض فقہاء کے نزدیک جائز ہے جب کہ معلوم نہ ہو کہ بادشاہ حرام مال سے دے رہا ہے، امام محمد بن الحسن کہتے ہیں: ہم اس وقت تک بادشاہ کے ہدایا قبول کرتے ہیں جب تک کہ متعین طور پر معلوم نہ ہو جائے کہ مال حرام ہے، یہی امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا قول ہے۔

شافعیہ میں سے قلیوبی نے کہا: ہر اس شخص سے معاملہ کرنا، صدقہ لینا، ہدیہ قبول کرنا اور اس کے یہاں کھانا پینا جائز ہے جس کا اکثر مال حرام ہو، ہاں اگر وہ مال جو لیا جا رہا ہے حرام ہو تو جائز نہیں، تقویٰ کی بات جدا ہے[۱]۔

امام احمد نے بادشاہ کے انعام کے بارے میں فرمایا کہ مجھے یہ پسند

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۵ / ۳۴۲، حاشیۃ قلیوبی وعمیرہ ۴ / ۲۶۲۔

نہیں ہے۔ اور وہ بادشاہ کے انعام و ہدیہ سے احتراز کرتے تھے۔ اور اپنے بیٹوں اور چچا کو بھی لینے سے روکتے تھے، اور ان کو حکم دیتے تھے کہ جو لے لیا ہے اس کو صدقہ کردو، امام احمدؒ ایسا اس لئے کرتے تھے کہ سلاطین کے مال حلال وحرام سے مخلوط ہوتے تھے، چونکہ وہ ظلم وجور سے مال حاصل کرتے تھے، اس لئے ان کا مال مشتبہ ہوتا تھا، اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**الحلال بين والحرام بين، وبينهما مشتبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات كراع يرعى حول الحمى، يوشك أن يواقعه، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا إن حمى الله في أرضه محارمه**"[۱] (حلال واضح ہے، اور حرام بھی واضح ہے، لیکن ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہ چیزیں ہیں جنہیں بہت سے لوگ نہیں جانتے ہیں، لہذا جو مشتبہ چیزوں سے بچے گا اپنے دین وآبرو کو محفوظ رکھے گا، اور جو شبہات میں پڑ جائے اس کی مثال اس چرواہے کی ہے جو چراگاہ کے اردگرد جانوروں کو چرا رہا ہو تو جانوروں کا چراگاہ میں چلا جانا غیر متوقع نہیں ہے، سنو ہر بادشاہ کے لئے ایک چراگاہ ہوتی ہے، اور اللہ تعالی کی چراگاہ اس کی سرزمین میں اس کے محرمات ہیں)۔ نیز ارشاد نبوی ہے: "**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**"[۲] (شبہ کی چیزوں کو چھوڑ کر وہ راستہ اختیار کرلو جس میں کوئی شبہ نہ ہو)۔

امام احمدؒ نے اس سے استدلال کیا ہے کہ صحابہؓ کی ایک جماعت نے سلطان کے مال سے احتیاط برتی ہے جن میں حضرت حذیفہؓ، حضرت ابوعبیدہؓ، حضرت معاذؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابن عمرؓ ہیں۔

امام احمد سلطان کے مال کو حرام نہیں کہتے تھے، ان سے سوال کیا گیا کہ کیا بادشاہ کا مال حرام ہے؟ انہوں نے فرمایا: نہیں، البتہ ہمارے نزدیک اس سے پرہیز کرنا بہتر ہے، ایک روایت کے مطابق فرمایا: مسلمانوں میں سے ہر فرد کا حق ان دراہم میں ہے، بھلا میں کیسے کہہ سکتا ہوں کہ حرام ہے؟

امام احمد فرماتے ہیں: بادشاہ کے انعامات وہدایا صدقہ کے مال سے بہتر ہیں، کیونکہ صدقہ لوگوں کا میل ہے، اس لئے اس کی دنائت کی وجہ سے نبی کریم ﷺ اور ان کے اہل کو اس سے محفوظ رکھا گیا، لیکن بادشاہ کے ہدایا وتحائف سے ان کو نہیں روکا گیا[۱]۔

دوم- جائزة السبق (دوڑ کا انعام):

۸- "سبق" باء کے سکون کے ساتھ سبق کا مصدر ہے، سبق باء کے زبر کے ساتھ وہ مال ہے جو دو آپس میں دوڑ کا مقابلہ کرنے والوں کے درمیان رکھا جاتا ہے، تاکہ سبقت لے جانے والا اس کو لے۔

فقہاء سبق، یا سباق، یا مسابقة بول کر ایسا عام معنی مراد لیتے ہیں جس میں گھوڑ دوڑ کا مقابلہ، یا اونٹ کا مقابلہ اور تیر اندازی کا مقابلہ داخل ہے، ازہری کہتے کہ تیراندازی میں مقابلہ کا نام نضال ہے، اور گھوڑ دوڑ میں مقابلہ کا نام رہان ہے، اور مسابقت گھوڑ دوڑ اور تیراندازی میں ہوتی ہے، اللہ کا ارشاد ہے: "إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ"[۲] (ہم سب تو آپس میں دوڑنے میں لگ گئے) ایک معنی یہ ہے کہ ہم لوگ تیراندازی میں مقابلہ کرتے ہوئے آگے نکل گئے، کبھی فقہاء تیر اندازی کے مقابلہ کو لفظ "مناضلة" سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی تیر

(۱) حدیث: "الحلال بين والحرام بين......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۱۲۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۱۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك" کی روایت ترمذی (۴/۶۶۸ طبع الحلبی) حاکم (۴/۹۹ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے حضرت حسنؓ بن علی سے کی ہے، امام ذہبی نے کہا: اس حدیث کی سند قوی ہے۔

(۱) المغنی ۶/ ۴۴۳، ۴۴۴۔

(۲) سورۂ یوسف/ ۱۷۔

اندازی میں ایک دوسرے سے آگے بڑھنے میں مقابلہ کرنا، غالب آنے کی کوشش کرنا، اہل عرب کا قول: "ناضلته فنضلته وزن اور معنی میں غالبته فغلبته" جیسا ہے [۱]۔

۹- مسابقہ کی مشروعیت کی اصل سنت اور اجماع ہے، سنت یہ ہے: "**روى ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ سابق بين الخيل المضمرة من الحفياء إلى ثنية الوداع (ستة أميال أو سبعة) وبين الخيل التي لم تضمر من ثنية الوداع إلى مسجد بني زريق**"[۲] (حضرت ابن عمرؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے تیار کئے ہوئے گھوڑوں کی دوڑ مقام حفیاء سے ثنیۃ الوداع (چھ یا سات میل) کرائی تھی، اور جو گھوڑے تیار نہیں کئے گئے تھے ان کی دوڑ ثنیہ الوداع سے مسجد بنی زریق تک کرائی تھی)۔

فی الجملہ مسابقہ کے جواز پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے [۳]۔

۱۰- مسابقہ کی دو قسمیں ہیں: مسابقہ بالعوض، اور وہ اجرت یا انعام ہے، دوسری قسم مسابقہ بلاعوض ہے، اگر مسابقت بلاعوض ہو تو متعین شئی کی قید کے بغیر درست ہے، ایک حدیث میں ہے: "**أن النبي ﷺ كان في سفر مع عائشة فسابقته على رجلها فسبقته، قالت عائشة رضي الله عنها: فلما حملت اللحم سابقته فسبقني، فقال: هذه بتلك السبقة**"[۴]

(۱) مغنی المحتاج ۳۱۱/۴۔

(۲) حدیث: "سابق بين الخيل المضمرة من الحفياء......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷۱/۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۴۹۱/۳ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمر سے کی ہے۔

(۳) المغنی ۶۵۱/۸۔

(۴) حدیث: "هذه بتلك السبقة" کی روایت ابوداؤد (۶۶/۳، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، امام عراقی نے تخریج أحادیث احیاء علوم الدین (۴۴/۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(نبی کریم ﷺ ایک سفر میں حضرت عائشہؓ کے ساتھ تھے، حضرت عائشہؓ اور آپ ﷺ دوڑے، حضرت عائشہؓ آگے نکل گئیں، حضرت عائشہؓ نے کہا: پھر جب میں موٹی ہوگئی تو ہم اور آپ ﷺ دوڑے، آپ ﷺ آگے نکل گئے، آپ ﷺ نے فرمایا: یہ اس کا بدلہ ہے جس میں تو پہلے آگے نکل گئی تھی)۔

صحیح بخاری کی روایت میں ہے: "**خرج النبي ﷺ على قوم من أسلم ينتضلون فقال: ارموا بني إسماعيل فإن أباكم كان راميا**"[۱] (نبی کریم ﷺ کا قبیلہ بنو اسلم کے چند صحابہ کے پاس سے گذر ہوا جو تیر اندازی کی مشق کر رہے تھے تو حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: اسماعیلؑ کی اولاد! تیر اندازی کرو، کیونکہ تمہارے جد امجد بھی تیر انداز تھے)۔

اگر مسابقہ سے لہو ولعب یا فخر ومباہات کا ارادہ ہو تو حکم بدل جائے گا اور مکروہ ہوگا، اور اگر حصول قوت اور جہاد کی تیاری کا ارادہ ہو تو وہ مستحب ہوگا، بلکہ واجب علی الکفایہ ہوگا اگر جہاد کرنے کی قوت پیدا کرنا اور دشمنوں سے مقابلہ کی تیاری مسابقت کے بغیر نہ ہوسکے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ**"[۲] (اور ان سے مقابلہ کے لئے جس قدر تم سے ہوسکے سامان درست رکھو قوت سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے)۔

اور اگر مسابقہ انعام پر ہو، تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ گھوڑے، اونٹ اور تیر اندازی میں جائز ہے، اس لیے حدیث ہے: "**لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل**"[۳] (مسابقت کے ذریعہ مال لینا

(۱) المغنی ۶۵۱/۸، مغنی المحتاج ۳۱۱/۴۔

حدیث: "ارموا بني اسماعيل، فإن أباكم كان راميا" کی روایت بخاری (الفتح ۹۱/۶ طبع السلفیہ) نے حضرت سلمہ بن الاکوع کی حدیث سے کی ہے۔

(۲) سورۂ انفال /۶۰۔

(۳) حدیث: "لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل" کی روایت ابوداؤد

حلال نہیں ہے، مگر اونٹ یا گھوڑے دوڑانے میں یا تیر چلانے میں)۔

فقہاء نے کہا ہے مذکورہ تینوں اشیاء میں مسابقہ مستحب ہے، اگر اس سے جہاد کی تیاری کا ارادہ ہو، اور اگر اس کے بغیر جہاد کی تیاری مکمل ہی نہ ہو سکے تو واجب علی الکفایہ ہوگا [۱]۔

۱۱- گھوڑا، اونٹ اور تیر کے علاوہ میں اس مشروع ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، تفصیل ''سباق'' میں ہے۔

جعل یا جائزہ چند شرائط کے ساتھ جائز ہے، انہیں شرائط میں سے یہ ہیں: جنس مقدار اور صفت معلوم ہو، اور ایسی چیز ہو جس کی بیع درست ہوتی ہے [۲]۔

انعام کبھی امام یا کوئی دوسرا رکھتا ہے، یا دونوں مسابقہ کرنے والوں میں سے ایک یا دونوں رکھتے ہیں۔

اگر امام یا کوئی دوسرا یا دو مسابقہ کرنے والوں میں سے ایک کی طرف سے انعام مقرر ہو کہ جو اول آئے گا وہ لے گا، تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ عقد جائز ہے، اور انعام حلال ہے۔

اور اگر مقابلہ میں حصہ لینے والے دونوں معاوضہ رکھیں کہ جو ان میں اول آئے گا وہ لے گا تو یہ عقد مسابقہ صحیح نہیں ہے، اور مال حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ جوا ہے [۳]، اور جوا حرام ہے۔

= (۳/ ۶۳، ۶۴، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، ابن قطان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ تلخیص الحبیر لابن حجر (۴/ ۱۶۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۱) ردالمحتار علی الدرالمختار ۵/ ۲۵۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۱، مغنی المحتاج ۴/ ۳۱۱، المغنی ۸/ ۶۵۲۔

(۲) شرح الزرقانی ۳/ ۱۵۲، مغنی المحتاج ۴/ ۳۱۱۔

(۳) ابن عابدین نے (۵/ ۲۵۸) میں کہا: لفظ قمار قمر (چاند) سے ہے، جو کبھی گھٹتا اور کبھی بڑھتا ہے، اور قمار کو قمار اس لئے کہتے ہیں کہ جوا کھیلنے والوں میں سے ہر ایک کے لئے ممکن ہوتا ہے کہ وہ اپنے ساتھیوں کا مال جیت لے، اور اس کا بھی امکان ہوتا ہے کہ وہ ہار جائے اور اس کا مال دوسرا ساتھی جیت لے، یہ جوا کی صورت ہے، اس کی حرمت نص سے ثابت ہے، ہاں اس صورت میں جوا نہیں

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں مسابقہ درست ہوگا، اور جعل (انعام) حلال ہوگا، اگر اس کو دونوں مسابقہ کرنے والوں کی طرف سے اس طرح رکھا جائے کہ وہ دونوں اپنے درمیان کسی تیسرے کو داخل کر لیں جو اس عقد کو جوا سے نکال کر جائز بنا دے۔ یعنی اگر وہ آگے نکل جائے گا تو انعام لے لے گا، اور اگر پیچھے جائے گا تو تاوان نہیں دے گا، بشرطیکہ اس کا گھوڑا یا اونٹ، یا تیر اندازی ان دونوں کے گھوڑے، یا اونٹ، یا تیر اندازی کے برابر ہو، اس طور پر کہ ثالث کا آگے نکل جانا یا پیچھے رہ جانا دونوں ممکن ہو، برخلاف اس صورت کے کہ وہ دونوں سے اتنا کمزور ہو کہ نہ نکل سکے یا اتنا طاقتور ہو کہ بہر حال لامحالہ وہی آگے نکل جائے گا تو مسابقہ جائز نہیں ہوگا۔ اور جعل (انعام) حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ قمار ہے، اس کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**من أدخل فرسا بين فرسين وهو لا يؤمن أن يسبق فليس بقمار، ومن أدخل فرسا بين فرسين وقد أمن أن يسبق فهو قمار**'' [۱] (جو شخص دو گھوڑوں کے درمیان ایک گھوڑا داخل کرے، اور وہ گھوڑا ایسا ہو کہ اس کا آگے بڑھ جانا ممکن ہو تو وہ قمار نہیں ہے اور جو شخص دو گھوڑوں کے درمیان ایک گھوڑا داخل کرے، اور اس کا آگے بڑھ جانا یقینی ہو تو وہ قمار ہے)۔

۱۲- محلل کے پائے جانے کی صورت میں انعام کا استحقاق مندرجہ ذیل طریقوں سے ہوگا، اگر دونوں مسابقہ کرنے والے اور مسابقہ کو

= ہوگا جبکہ کسی ایک ہی کی طرف سے شرط ہو، اس لئے کہ اس میں دونوں طرف نفع اور خسارہ کا امکان نہیں ہے، بلکہ کسی ایک طرف ہے، لہٰذا یہ جوا نہیں ہوگا۔

(۱) حدیث: ''من أدخل فرسا بين فرسين وهو لا يؤمن......'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۶، ۶۷، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، ابو حاتم رازی نے سعید بن مسیّب پر حدیث کے موقوف ہونے کو درست بتایا ہے، جیسا کہ التلخیص لابن حجر ۴/ ۱۶۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

حلال کرنے والا ثالث تینوں بیک وقت منزل پر پہنچ جائیں تو دونوں مسابقہ کرنے والوں میں سے ہر ایک اپنا اپنا انعام لے گا، اور ثالث کو کچھ بھی نہیں ملے گا، اس لئے کہ ان تینوں میں کوئی سبقت کرنے والا نہیں ہے، اور یہی حکم اس وقت ہے جب دونوں مسابقہ کرنے والے ایک ساتھ تیسرے سے آگے بڑھ جائیں اور اگر تنہا ثالث دونوں سے آگے بڑھ جائے، تو بالاتفاق دونوں انعام لے گا، اور اگر دونوں مسابقہ کرنے والوں میں سے ایک آگے ہوجائے تو اپنا اور اپنے ساتھی کا انعام لے لے گا، اور ثالث سے کچھ بھی نہیں لے گا، اور اگر ان دونوں میں سے ایک اور ثالث آگے بڑھ جائیں تو آگے بڑھنے والا اپنا انعام لے گا، اور پیچھے رہنے والے کا انعام آگے بڑھنے والے اور ثالث کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگا [۱]۔

مالکیہ نے کہا: اگر دونوں مسابقہ کرنے والے مساوی یا کم وبیش انعام رکھیں جسے دوڑنے یا تیراندازی میں سبقت کرنے والا لے گا، تو درست نہیں ہے، اس لئے کہ یہ قمار ہے، شریعت نے معاوضہ کے باب میں شخص واحد کے لئے دوعوض کے جمع ہونے کو ممنوع قرار دیا ہے، یہ ممانعت علی حالہ رہے گی اگرچہ درمیان میں حلال کرنے والا ثالث آجائے، اور وہ کوئی انعام نہ رکھے اور دوڑنے وتیراندازی میں ان دونوں سے اس کا سبقت کرنا ممکن ہو، اگر اس میں یہ شرط ہے کہ جو سبقت کرے گا سب لے گا تو انعام رکھنے والا اگر سبقت کرے گا، تو اس صورت میں انعام اس کے پاس لوٹ جائے گا [۲]۔

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۵/ ۲۵۸، مغنی المحتاج ۴/ ۳۱۴، المغنی ۸/ ۶۵۹۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۱، شرح الزرقانی ۳/ ۱۵۳۔

جائفہ

تعریف:

۱- لغت میں جائفہ کا معنی وہ زخم ہے جو پیٹ تک پہنچے، اگر ران کی ہڈی کے جوف تک پہنچ جائے تو جائفہ نہیں ہے، کیونکہ ہڈی جوف والے اعضاء میں شمار نہیں ہوتی ہے [۱]۔

جائفہ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔ اصطلاح میں جائفہ وہ زخم ہے جو اندر سرایت کرجائے، اور جوف تک پہنچ جائے، جیسے: پیٹ، سینہ، ہنسلی کا گڑھا، دونوں پہلو، کمر، مثانہ اور خصیتین اور دبر کا درمیانی حصہ، اسی طرح جائفہ میں وہ صورت بھی داخل ہے کہ اگر پھٹن سے کوئی چیز داخل کرے اور اس کے ذریعہ پیٹ کے اندر کسی پردہ کو پھاڑ ڈالے۔

اگر نیزہ یا تیر پیٹ تک پہنچ جائے، پھر دوسری طرف سے نکل جائے، تو دو جائفے ہوں گے۔

جائفہ کا اطلاق ہر اس زخم پر ہوگا جو پیٹ کے اندر پہنچ جائے۔ خواہ زخم کشادہ ہو یا تنگ حتی کہ سوئی کے برابر ہو، اسی طرح کوئی فرق نہیں ہے کہ زخم لوہے یا دھاردار لکڑی سے پیدا ہوا ہو [۲]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''جوف''۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۵۶ طبع دار احیاء التراث العربی، فتح القدیر ۸/ ۳۱۳ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت، کفایۃ الطالب شرح الرسالۃ ۲/ ۲۴۳ طبع مصطفی البابی الحلبی وأولادہ مصر ۱۳۵۷ھ، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۶/ ۲۵۸ طبع دار الفکر بیروت طبع دوم ۱۳۹۸ھ، نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج

اجمالی حکم:

۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جائفہ میں قصاص نہیں ہے، بلکہ دیت کی تہائی لازم ہوگی، خواہ عمداً ہو یا خطأً، حضرت عمرو بن حزم اپنی کتاب میں روایت کرتے ہیں، اور عمرو بن شعیب اپنے دادا سے بواسطہ باپ نقل کرتے ہیں، جس میں صراحت یہ ہے: "**وفي الجائفة ثلث الدية**" (جائفہ میں دیت کی تہائی ہے)[(۱)] اس پر اجماع بھی ہے، اور اس لئے بھی کہ اس میں زیادتی کا امکان ہے، لہذ اس میں قصاص واجب نہیں ہوگا، حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: "**لاقود في المأمومة ولا الجائفة**"[(۲)] (یعنی مامومہ (ایسا سر کا زخم جس کا اثر دماغ تک پہنچ گیا ہو) اور جائفہ میں قصاص نہیں ہے)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ایک جانب سے دوسری جانب چھید کر پار ہوجائے تو دو جائفے ہیں اور ہر ایک میں دیت کی تہائی لازم ہوگی[(۳)]۔

اگر پیٹ کا جائفہ آنتوں کو پھاڑ دے، یا جگر یا تلی کو نقصان پہنچائے، یا پہلو کا جائفہ پسلی کو توڑ دے اس میں دیت تو لازم ہوگی، اور ایک عادل آدمی کا طے کردہ معاوضہ بھی لازم ہوگا۔

= ۳۰۶/۷ المکتبۃ الاسلامیۃ، روضۃ الطالبین ۲۶۵/۹ طبع المکتب الاسلامی، مطالب اولی النہی شرح غایۃ المنتہی ۲۶۵/۶ طبع المکتب الاسلامی ۱۳۸۰ھ، کشاف القناع للبہوتی ۵۴/۶ طبع دار الفکر للطباعۃ والنشر والتوزیع ۱۴۰۲ھ۔

(۱) حدیث عبداللہ بن عمر: "**وفي الجائفة ثلث الدية**" کی روایت احمد (۲۱۷/۲ طبع المیمنیہ) نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "**وفي الجائفة ثلث العقل**" اور اس کی سند حسن ہے۔

(۲) حدیث العباس بن عبدالمطلب: "**لا قود في المامومة ولا الجائفة**" کی روایت ابن ماجہ (۸۸۱/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، علامہ مناوی نے اس کے ایک راوی کے مجہول ہونے اور دوسرے کے ضعف کی وجہ سے حدیث کو معلول قرار دیا ہے (فیض القدیر ۴۳۶/۶ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳۵۶/۵، کفایۃ الطالب ۲۴۳/۲، مواہب الجلیل ۲۴۶/۶، ۲۵۸/۶، شرح الزرقانی ۳۵/۸، نہایۃ المحتاج ۳۰۶/۷، ۳۰۷، روضۃ الطالبین ۲۵۶/۹، کشاف القناع ۵۴/۶، ۵۶، مطالب اولی النہی ۱۳۲/۶۔

کوئی جائفہ کی وجہ سے مرجائے تو مجرم کو تلوار سے قتل کرنا متعین ہے، اس لئے کہ یہاں مماثلت متعذر ہے، (یہ ان حضرات کے نزدیک ہے جو صرف تلوار ہی سے قصاص کے لازم ہونے کے قائل ہیں)، حنابلہ کے یہاں یہی معتمد قول ہے، ایک قول یہ ہے کہ جس طرح کیا ہے اسی طرح اس کے ساتھ بھی معاملہ کیا جائے گا، یعنی زخمی کرکے تلوار سے قتل کیا جائے گا، یہی قول شافعیہ کے نزدیک معتمد ہے، مزید احکام اس شخص کے بارے میں جو ایک آدمی کو وقفہ سے دو زخم لگائے، اور اس شخص کے بارے میں جس کا زخم بھر جائے پھر اس زخم کو دوسرا تازہ کردے، اور اس شخص کے بارے میں جو دوسرے کے زخم کو مزید کشادہ کرے، فقہاء اس کو کتب فقہ کے "ابواب الدیات" میں ذکر کرتے ہیں[(۱)]۔

۳- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی جائفہ میں دوا لگائے اور وہ دوا اس کے پیٹ میں چلی جائے، تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، اور اس پر قضاء لازم ہوگی، اگرچہ دوا آنت کے اندر نہ پہنچے، اس لئے کہ اس نے اپنے اختیار سے ایک شی اندر داخل کی ہے[(۲)]۔

مالکیہ، حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ وامام محمد بن حسن اور ابن تیمیہؒ کی رائے ہے کہ اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور اس پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا، خواہ دوا سیال ہو یا سیال نہ ہو، اس لئے کہ کھانے پینے کی نالی تک جائفہ کی دوا نہیں پہنچتی ہے[(۳)]۔

(۱) نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۲۹۱/۷، ۳۰۶، ۳۰۷، الجمل علی شرح المنہج ۶۴/۵ دار احیاء التراث العربی، المغنی ۲۷/۷، کشاف القناع للبہوتی ۵۴/۶، ۵۶، مطالب اولی النہی شرح غایۃ المنتہی ۱۳۲/۶۔

(۲) فتح القدیر لابن الہمام ۷۳/۲، الاختیار لتعلیل المختار للموصلی ۳۵۶/۲، دار المعرفۃ للطباعۃ والنشر طبع سوم ۱۳۹۵ھ، حواشی الشروانی وابن القاسم علی تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج ۴۰۳/۳ دار صادر بیروت، روضۃ الطالبین ۳۵۶/۲، کشاف القناع ۳۱۸/۲، مطالب اولی النہی ۱۹۱/۲۔

(۳) فتح القدیر لابن الہمام ۷۳/۲، المدونۃ الکبری ۱۹۸/۱، مواہب الجلیل ۴۲۴/۲، کشاف القناع ۳۱۸/۲۔

۴- جمہور فقہاء کے یہاں جائفہ میں دودھ کے قطرے گرانے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوگی، ہاں اگر آنت تک زخم پھٹ جانے کی وجہ سے معدہ تک دودھ پہنچ جائے، تو حرمت رضاعت ثابت ہوجائے گی، اس لئے کہ محض جوف تک دودھ پہنچنے سے غذائیت حاصل نہیں ہوتی ہے، اور حرمت رضاعت اس دودھ سے ثابت ہوتی ہے جس کی وجہ سے گوشت کی نشو ونما ہوتی ہے، اور ہڈیاں جڑتی اور بڑھتی ہیں، اور بھوک ختم ہوتی ہے [1]۔

بعض حنفیہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ کے یہاں محض شیر خوار کے جوف تک دودھ پہنچنے سے حرمت رضاعت ثابت ہوجاتی ہے، اگرچہ جائفہ کے ذریعہ پہنچے [2]۔

مالکیہ میں سے علامہ اجہوری نے سوراخ سے جوف تک پہنچنے والے دودھ سے حرمت رضاعت کے ثابت ہونے کے بارے میں توقف اختیار کیا ہے، جب کہ شیخ نفراوی نے تحریم کو راجح قرار دیا ہے [3]۔

جار

دیکھئے: "جوار"، "شفعۃ"۔

(۱) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۴/۹ طبع دارالکتاب العربی بیروت طبع دوم ۱۴۰۲ھ، فتح القدیر ۳/۱۵، کتاب الکافی لابن عبدالبر ۲/۵۴۰، مکتبۃ الریاض الحدیثہ طبع اول ۱۳۹۸ھ، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۷/۱۶۵، روضۃ الطالبین ۹/۶، ۷ کشاف القناع ۵/۴۴۵، المغنی لابن قدامہ ۸/۱۷۵، مکتبۃ القاہرہ تحقیق طہ محمد زینی۔

(۲) فتح القدیر ۳/۱۵، الجمل علی شرح المنہج ۴/۴۷۷، روضۃ الطالبین ۹/۶، ۷۔

(۳) الفواکہ الدوانی للنفراوی ۲/۸۹ طبع دار المعرفۃ للطباعہ والنشر بیروت۔

جارحۃ

تعریف:

۱-"جارحۃ" جوارح کا مفرد ہے، لغت میں اس کا معنی کمائی ہے، یہ "جرح" سے ماخوذ ہے، اس کے معانی میں کسی کام کو کرنا اور انجام دینا بھی ہے، اور یہ کلّم (زخم لگایا) یعنی جلد کو پھاڑ دیا کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَ يَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ"،[۱] (جو کچھ تم دن میں کرتے رہتے ہو اسے جانتا ہے)، انسان کے ان اعضاء کو بھی کہا جاتا ہے جن کے ذریعہ وہ کماتا ہے، اس لئے کہ انسان اپنے اعضاء سے خیر وشر کماتا ہے، شکاری درندہ و پرندہ جیسے کتا، باز کو بھی کہا جاتا ہے، اس لئے کہ یہ اپنے مالک کے لئے کماتے ہیں[۲]۔

شرعی اصطلاح لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۳]۔

جارحہ کے زخمی کردہ شکار کا حکم:

۲- اصل یہ ہے کہ ماکول اللحم جانور حلق یعنی گردن کے اوپری یا لبہ یعنی گردن کے نیچے والے حصے میں ذبح کرنے سے حلال ہوتا ہے، یہ اس وقت ہے جب جانور قابو میں ہو، اگر اس پر قدرت نہ ہو جیسے شکار تو اس کے سارے اعضا ذبح کے مقام ہیں۔

(۱) سورۂ انعام/۶۰۔

(۲) تاج العروس مادہ: "جرح"۔

(۳) مطالب اولی النہی ۶/۳۴۸۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ چند شرائط کے ساتھ ان درندے جانوروں کے ذریعہ شکار کرنا جائز ہے جو اپنے دانتوں سے شکار کو زخمی کرتے ہوں، جیسے کتا، تیندوا، اور چیتا وغیرہ، اسی طرح ان پرندوں کے ذریعہ بھی شکار کرنا جائز ہے جو اپنے چنگل سے شکار کو زخمی کرتے ہوں، جیسے باز، شاہین اور شکرہ وغیرہ جنگل والے پرندے[۱]۔

دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّٰهُ، فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ"،[۲] (آپ پوچھتے ہیں کہ کیا کیا چیز (کھانے کی) ہم پر حلال کی گئی ہے، آپ کہہ دیجئے کہ تم پر (کل) پاکیزہ جانور حلال ہیں، اور تمہارے سدھائے ہوئے شکاری جانوروں کا شکار جو شکار پر چھوڑے جاتے ہیں، تم انہیں اس طریقہ پر سکھاتے جو تمہیں اللہ نے سکھایا ہے، سو کھاؤ اس (شکار) کو جسے (شکاری جانور) تمہارے لئے پکڑے رکھیں اور اللہ کا نام اس (جانور) پر لے لیا کرو)۔

حضرت ابوثعلبہ خشنیؓ کی حدیث ہے، جس میں اللہ کے نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**ما صدت بكلبك المعلم فذكرت اسم الله فكل وما صدت بكلبك غير معلم فأدركت ذكاته فكل**"،[۳] (اور جو شکار تم نے اپنے تربیت یافتہ کتے سے کیا ہو، اور (کتا چھوڑتے وقت) اللہ کا نام لیا ہو تو اس کو کھاؤ اور جو شکار تم نے

(۱) روضۃ الطالبین ۳/۲۴۶، روض الطالب ۱/۵۵۵، ابن عابدین ۵/۲۹۸، مطالب اولی النہی ۶/۳۴۸، المدونۃ الکبری ۲/۵۱۔

(۲) سورۂ مائدہ/۴۔

(۳) حدیث أبی ثعلبۃ الخشنی: "**وما صدت بكلبك المعلم فذكرت اسم الله فكل، وما صدت بكلبك غير معلم فأدركت ذكاته فكل**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۶۰۴، ۶۰۵ طبع السلفیہ)، مسلم (۳/۱۵۳۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

غیر تربیت یافتہ کتے سے کیا ہو لیکن شکار کو خود سے ذبح کر لیا ہو تو اسے کھاؤ)۔

اس جارحہ کی شرائط جس کا شکار کھانا جائز ہے:

۳- جارحہ قتل کئے ہوئے شکار کے حلال ہونے کے لئے فقہاء نے چند شرائط لگائی ہیں۔ ان میں سے بعض یہ ہیں۔

الف: جارحہ ذی ناب یا پنجے والا ہو، حنفیہ نے ایک شرط کا اضافہ کیا ہے کہ وہ نجس العین نہ ہو۔

ب: تربیت یافتہ ہو[۱]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "مَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ"[۲] (اور جو سدھاؤ شکاری جانور شکار پر دوڑانے کو)، اور حضرت ابوثعلبہؓ والی مذکورہ بالا حدیث ہے، جس میں نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "ماصدت بكلبك المعلم فذكرت اسم الله فكل"[۳] (یعنی جو شکار تم نے اپنے تربیت یافتہ کتے سے کیا ہو اور (کتا چھوڑتے وقت) اللہ کا نام لیا ہو) تو اس کو کھاؤ۔

ج: اس کے مالک کی طرف سے بھیجنا پایا جائے، لہذا جس شکار کو وہ خود سے بھاگ کر قتل کرے گا، حلال نہیں ہوگا، اور جس راستہ پر بھیجا جائے اسی پر جائے اور جارحہ کو بھیجنے میں ایسا شخص شریک نہ ہو جس کا شکار حلال نہیں ہوتا ہے، لہذا اگر کوئی مجوسی شریک ہو جائے تو شکار حلال نہیں ہوگا۔

د: شکار کو پکڑنے میں شکاری جانور کے ساتھ کوئی ایسا جانور شریک نہ ہو جس کے ذریعہ شکار کرنا جائز نہیں ہے۔

ھ: شکار کرنے والا شکار کے بعد ذبح پر قادر نہ ہو سکا ہو، ورنہ اگر ذبح پر قادر ہو، پھر بھی ذبح نہ کرے تو شکار حرام ہو جائے گا۔ اس لئے کہ وہ ذبح پر قادر تھا۔ اور اپنی کوتاہی کی وجہ سے اس کو ذبح نہیں کیا۔

و: اس کو زخمی کر کے قتل کیا ہو، اور اگر اس کو دبا کر قتل کر دے تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک حلال نہیں ہوگا[۱]۔

شافعیہ نے کہا ہے: اگر شکار پر حملہ کرے، اور اس کو دبا کر قتل کر دے تو اظہر قول کے مطابق حلال ہوگا[۲]۔

ز: جارحہ شکار میں سے کچھ نہ کھائے، یہ شرط امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، اور امام احمدؒ کے نزدیک ہے، بعض فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ نہ کھانا بار بار پایا جائے، کتنی بار نہ کھائے تو حلال ہوگا اس کا مدار عرف پر ہے[۳]، ائمہ ثلاثہ کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَكُلُوْا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ"[۴] (سو کھاؤ اس (شکار) کو جسے (شکاری جانور) تمہارے لئے پکڑے رکھیں) اور شکار میں سے کھا لینے والے جارحہ نے اپنی ذات کے لئے روکے رکھا ہے۔

مالکیہ نے شکار میں سے نہ کھانے کی شرط نہیں لگائی ہے[۵] حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا غیر اظہر قول ہے کہ شکاری پرندہ میں نہ کھانے کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ پرندہ کو نہ کھانے کی تربیت دینا ناممکن ہے۔

یہاں پر کچھ دوسری اور شرائط ہیں، جن میں سے بعض شکار کرنے والے سے متعلق ہیں، اور بعض شکار سے متعلق ہیں، تفصیل کے لئے دیکھا جائے: اصطلاح "صید"۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۲۰۵۔
(۲) سورۂ مائدہ/ ۴۔
(۳) حدیث ثعبہ کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۷، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۱۰۶، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۵۱۔
(۲) روضۃ الطالبین ۳/ ۲۴۴۔
(۳) حوالہ سابق۔
(۴) سورۂ مائدہ/ ۴۔
(۵) المدونہ ۲/ ۵۲۔

جاریۃ

تعریف:

۱- لغت میں لفظ جاریہ کا ایک معنی: کشتی اور ایک معنی نوجوان عورت ہے، اور باندی کو بھی جاریہ کہا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ اپنے مولی کے کاموں کے لئے بیگار میں تگ ودو کرتی ہے (۱)۔

جاریہ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، فقہاء جاریہ سے چھوٹی بچی، نوجوان، دوشیزہ اور باندی مراد لیتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

فتاۃ (دوشیزہ)، اُمۃ (باندی):

۲- فتاۃ کا معنی مطلق نوجوان دوشیزہ ہے، خواہ آزاد ہو یا باندی، جاریہ کا استعمال نوجوان اور چھوٹی بچی کے لئے ہوتا ہے، اور باندی بھی مراد ہوتی ہے، خواہ جوان ہو یا بوڑھی۔

اور اُمۃ صرف باندی کو کہا جاتا ہے۔

فقہی استعمال میں جاریہ کے احکام:

۳- دراصل بعض احکام میں بچی بچہ سے الگ ہے۔ ان میں سے چند یہ ہیں۔

الف: بچہ اور بچی کے پیشاب سے طہارت کا حکم، شافعیہ اور حنابلہ کے قول پر شیر خوار بچہ کا پیشاب کپڑے میں لگ جائے تو محض

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ: ''جری''۔

پانی چھڑکنے سے کپڑا پاک ہوجائے گا، اور اگر شیر خوار بچی کا پیشاب کپڑے میں لگ جائے تو پانی سے دھوئے بغیر پاک نہیں ہوگا، اس لئے کہ سنن ترمذی کی حدیث ہے: ''**يغسل من بول الجارية ويرش من بول الغلام**''(۱) (لڑکی کا پیشاب دھویا جائے اور لڑکے کے پیشاب پر پانی چھڑک دیا جائے)۔

اس کی تفصیل ''باب النجاسۃ'' میں دیکھی جائے۔

ب: مولود کے عقیقہ کا حکم، بچہ کے عقیقہ میں دو بکریاں اور بچی کے عقیقہ میں ایک بکری ذبح کی جائے گی، یہ بعض فقہاء کا قول ہے، مزید تفصیل اصطلاح ''عقیقہ'' میں بیان کی گئی ہے۔

ج: نکاح میں ولایت اجبار، بچی کے ولی کو متعین حالات میں اس کو شادی پر مجبور کرنے کا حق ہے، اس کی تفصیل اور کس کو ولایت اجبار حاصل ہے اس کا بیان اصطلاح ''نکاح'' اور ''اجبار'' میں ہے۔

د: بچہ اور بچی پرورش کرنے والی عورت کی حضانت میں کب تک رہے گی؟ دونوں کا حکم ایک دوسرے سے الگ ہے، اس تفصیل کے مطابق جو اصطلاح ''حضانت'' میں ہے۔

جاسوسیہ

دیکھئے: ''تجسس''۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۸۴، کشاف القناع ۱/ ۱۸۹۔

حدیث: ''يغسل من بول الجارية، ويرش من بول الغلام'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۶۲، تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم نے حضرت ابوالسمح سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، حافظ ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے (مستدرک ۱/ ۱۹۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ)۔

جامع

دیکھئے: ''مسجد''۔

جبار

تعریف:

۱- جبار (جیم کے ضمہ اور باء کی عدم تشدید کے ساتھ) کا معنی رائیگاں اور کسی شئ سے بَری ہونا ہے، اسی معنی میں کہا جاتا ہے: ''أنا منه خلاوة وجبار'' (میں اس سے پاک اور بری ہوں)۔ ہر اُس شئ کو بھی ''جبار'' کہتے ہیں جو فاسد اور ہلاک کردے، جیسے سیلاب، کہا جاتا ہے: ''ذهب دمه جبارا'' (اس کا خون رائیگاں گیا)۔ اور اسی میں ہے: ''حرب جبار'' یعنی ایسی جنگ جس میں نہ قصاص ہو اور نہ دیت (۱)۔

فقہاء نے لفظ ''جبار'' کو صرف ہدر (رائیگاں) کے معنی میں استعمال کیا ہے، جب فقہاء کسی انسان یا غیر انسان کے عمل کو ''جبار'' سے تعبیر کرتے ہیں، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کے فعل سے جو تلف ہوا ہے، وہ رائیگاں ہے، اس کا کسی پر ضمان نہیں، قصاص، دیت اور قیمت کچھ بھی لازم نہیں ہوگا (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

ضمان:

۲- لفظ ضمان چند معانی میں استعمال کیا جاتا ہے، انہی میں سے ایک

(۱) تاج العروس، مختار الصحاح مادہ: ''جبر''۔

(۲) کفایۃ الطالب الربانی بحاشیۃ العدوی ۲/ ۲۸۴ طبع الحلبی، المغنی ۸/ ۳۳۷ مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

معنی اپنے اوپر تاوان کو لازم کرنا اور ایک معنی کفالہ ہے (۱)۔

کفوی کہتے ہیں: ضمان یہ ہے کہ اگر ہلاک شدہ شئی مثلی ہو تو اس کا مثل واپس کیا جائے، اور اگر ذوات القیم میں سے ہو تو اس کی قیمت لوٹائی جائے۔ (۲)۔

اس معنی کے اعتبار سے لفظ ''ضمان'' کا حکم اصطلاح ''جبار'' کے حکم کے خلاف ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- فقہاء اس کے احکام کے متعلق جنایت اور ضمان کے ابواب میں ذکر کرتے ہیں، اور جن صورتوں کے جبار ہونے پر فقہاء نے اتفاق کیا ہے، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

الف- کھلا ہوا جانور کسی کی جان یا مال ہلاک کردے درانحالیکہ مالک یا جس کے قبضہ میں وہ تھا اس کی جانب سے جانور کو باندھنے اور روکنے میں کوتاہی نہ ہوئی ہو (۳)۔

اس سلسلہ میں اصل حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"العجماء جرحها جبار والبئر جبار، والمعدن جبار"** (۴) (چوپایہ اگر کسی کو زخمی کردے تو وہ رائیگاں ہے، کنویں میں گرنا رائیگاں ہے، کان میں دبنا رائیگاں ہے)۔

حدیث میں ''عجماء'' سے مراد چوپایہ ہے، اسے عجماء اس لئے

(۱) القاموس الفقہی لغۃ واصطلاحا، شرح الخرشی علی مختصر خلیل ۲۳/۷ المطبعۃ العامرۃ الشرقیہ، مصر طبع اول ۱۳۱۶ھ۔

(۲) الکلیات ۱۴۲/۳، شائع کردہ وزارۃ الثقافۃ والإرشاد القومی دمشق ۱۹۸۱ء۔

(۳) الدر المختار بحاشیۃ ابن عابدین ۶۰۸/۶ طبع الحلبی، طبع دوم ۱۳۸۶ھ، ۱۹۶۶ء، کفایۃ الطالب الربانی بحاشیۃ العدوی ۲۸۴/۲، روضۃ الطالبین ۱۹۷/۱۰ المکتب الإسلامی، مطالب أولی النہی شرح غایۃ المنتہی ۱۸۹/۴ المکتب الإسلامی۔

(۴) حدیث: "العجماء جرحها جبار......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۵۴/۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۳۳۴/۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

کہا جاتا ہے کہ وہ بات نہیں کرتا ہے، (۱) حدیث میں ''جرح'' کا ذکر قید احترازی نہیں ہے، بلکہ اس سے مراد مطلق اِتلاف ہے، خواہ جس طرح سے بھی ہو، خواہ زخم کے ذریعہ ہو یا بغیر زخم کے ہو (۲)۔

ب- کوئی اپنی مملوک یا غیر آباد زمین میں کنواں کھودے اور اس میں کوئی آدمی، یا چوپایہ گر کر مرجائے، یا زخمی ہوجائے، یا ہلاک ہوجائے تو کنواں کھودنے والے پر ضمان نہیں ہوگا، جب کہ دھوکا نہ دیا ہو اور نہ ہی سبب بنا ہو (۳)۔

دلیل سابقہ حدیث میں نبی ﷺ کا ارشاد "البئر جبار" ہے۔

اسی طرح کوئی اپنی مملوک یا غیر آباد زمین میں کان کھودے اور اس کان میں کوئی آدمی گر کر مرجائے تو اس کا خون رائیگاں ہے، دلیل مذکورہ حدیث ہے: **"المعدن جبار"** (۴) (کان میں دبنا رائیگاں ہے)۔

اِتلاف کی وہ صورتیں جن میں اختلاف ہے کہ وہ رائیگاں ہوگا یا اس میں ضمان لازم ہوگا، ان میں سے چند یہ ہیں:

الف- چوپایہ رات یا دن میں کھیتی کو نقصان پہنچادے۔

ب- ایسا جانور جس پر کوئی سوار ہو اور وہ اپنے اگلے یا پچھلے پیر سے کچھ ضائع کردے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اتلاف'' اور ''ضمان''۔

(۱) مختار الصحاح مادہ: ''عجم''۔

(۲) فتح الباری ۲۵۷/۱۲۔

(۳) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۲۷۰۹/۱۰، ۲۷۱۴، طبع مطبعۃ الإمام قاہرہ، المدونہ ۴۴۵/۶، ۴۵۴ دار صادر بیروت، روضۃ الطالبین ۳۱۶/۹، المغنی لابن قدامہ ۸۲۳/۷۔

(۴) فتح الباری ۲۵۶/۱۲۔

جبایۃ

تعریف:

۱- لغت میں جبایۃ کا معنی جمع کرنا اور حاصل کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "جبیت المال والخراج أجبیه جبایة" میں نے مال اور خراج جمع کیا، اور اسی کے مثل جبوته أجبوه، جباوة ہے، اور الجابیة کا معنی بڑا حوض ہے۔

الجابی کا معنی خراج وصول کرنے والا ہے، اسی طرح جابی اس شخص کو بھی کہتے ہیں جو اونٹ کے لئے پانی جمع کرتا ہے، الجباوۃ کا معنی اکٹھا پانی ہے [۱]۔

فقہاء کی اصطلاح لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- حساب:

۲- حساب وہ عمل ہے جس کی ضرورت اس مال کی مقدار جاننے میں جیسے ٹیکس وصول کرنے والے جمع کرتے ہیں، اور اس مال کی آمد وخرچ میں پڑتی ہے، اور لغت میں اس کا معنی مال کی گنتی ہے، حساب ٹیکس کے انتظام کا ایک ذریعہ ہے [۲]۔

(۱) دیکھئے: أساس البلاغۃ للزمخشری، الصحاح، اللسان، المصباح مادہ: "جبی"، المغرب ۷۵/۱ طبع بیروت۔

(۲) المصباح مادہ: "حسب"۔

ب- خرص:

۳- کھجور وغیرہ کے پھلوں کا اٹکل سے اندازہ کرنا خرص ہے۔

خرص اور جبایہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ خارص (تخمینہ لگانے والا) کا کام اندازہ کرنا ہے، اور جابی (خراج وٹیکس وصول کرنے والا) کا کام جمع کرنا ہے [۱]۔

ج- عرافہ:

۴- لغت میں رعایا کے امور کے انتظام اور ان کے معاملات کی دیکھ بھال کرنے کو عرافہ کہتے ہیں، فقہاء کے یہاں عریف اس شخص کو کہتے ہیں جو ناواقف جابی سے صدقہ دینے والے اشخاص کا تعارف کرائے [۲]۔

د- کتابت:

۵- صدقہ دینے والے جو صدقہ دیں اس کو لکھنا کتابت ہے [۳] یہ بھی ٹیکس کے انتظام کا ایک ذریعہ ہے۔

جبایہ کا حکم:

۶- شریعت کے مقرر کردہ واجبات کو بیت المال کے لئے وصول کرانا امام کی ذمہ داری ہے، ماوردی نے کہا ہے: امام پر دس امور لازم ہیں...... ان میں سے مال غنیمت اور صدقات کا ظلم وزیادتی کے بغیر وصول کرنا

(۱) المغرب ۱۴۲/۱ طبع الکتاب العربی، المصباح مادہ: "خرص"، حاشیۃ القلیوبی ۲۰/۲ طبع الحلبی۔

(۲) المصباح، مادہ: "عرف"، المجموع ۱۸۸/۶ طبع السّلفیہ۔

(۳) المصباح، أساس البلاغۃ للزمخشری مادہ: "کتب"، حاشیۃ القلیوبی ۱۹۶/۳ طبع الحلبی۔

ہے، جس کو شرع نے نصاً اور اجتہاداً واجب قرار دیا ہے[۱]۔

جبایہ کا محل:

جبایہ ان اموال میں ہوتا ہے جو بیت المال میں جمع کئے جاتے ہیں، جیسے زکاۃ کے بعض مال اور مال غنیمت۔ دونوں قسموں کے جبایہ سے متعلق احکام درج ذیل ہیں:

الف-زکاۃ کی وصولی:

۷-زکاۃ کا وصول کرنا واجب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ اور آپ کے بعد خلفاء راشدین محصلین کو لوگوں کے پاس بھیجتے تھے، اور اس لئے بھی کہ بہت سے لوگوں کے پاس مال ہوتا ہے، لیکن انہیں معلوم نہیں رہتا کہ ان پر کتنی زکاۃ واجب ہے، اور بعض بخل کے باعث زکاۃ نکالنے سے گریز کرتے ہیں، اس لئے محصلین کو بھیجنا ضروری ہے[۲] جو وصول کریں، خراج وصدقات وصول کرنے والے کا کام انہی مالوں کی وصولی تک محدود رہے گا، جن کی وصولی پر امام انہیں مامور کرے۔

فقہاء نے عاملین علی الزکاۃ کی جو شرائط ذکر کی ہیں، ان میں محصلین خراج وصدقات بھی داخل ہیں، اسی طرح جابی وغیرہ عامل اپنے کام کے عوض کتنی اجرت کے مستحق ہوں گے اس کا تذکرہ بھی فقہاء نے کیا ہے۔ نیز اس کیفیت کو بھی ذکر کیا ہے جس سے زکاۃ کی وصولی مکمل ہوتی ہے، اس سلسلہ میں بعض نقاط درج ذیل ہیں:

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ۱۶، ولأبی یعلی ر ۲۸۔

(۲) المصباح مادہ: ''زکو''، حاشیۃ القلیوبی ۲ ر ۲ طبع الحلبی، المہذب مع المجموع ۶ ر ۱۶۷ طبع السّلفیہ۔

اول: جابی کی شرائط:

فقہاء نے جابی کے لئے چند شرائط بیان کی ہیں، جو حسب ذیل ہیں:

الف-اسلام:

۸-جمہور فقہاء نے جابی کے لئے مسلمان ہونے کی شرط لگائی ہے، یہی حنابلہ کا راجح مذہب ہے، دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ''یَا أَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْا بِطَانَةً مِّنْ دُوْنِكُمْ''[۱] (اے ایمان والو! اپنے علاوہ میں سے (کسی کو) گہرا دوست نہ بناؤ)۔

اور اس لئے بھی کہ جابی کا کام ایک طرح کی ولایت ہے، اور ولایت کے لئے مسلمان ہونا شرط ہے، حنابلہ کے نزدیک ایک روایت یہ ہے کہ اس کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، کیونکہ وہ اپنے کام کے عوض اجرت لیتا ہے[۲]۔

ب-مکلّف ہونا:

۹-دوسری شرط یہ ہے کہ جابی عاقل بالغ ہو، کیونکہ بچہ اور مجنون قبضہ کرنے کی اہلیت نہیں رکھتے ہیں اور اس لئے بھی کہ جابی کا کام ولایت ہے، اور غیر مکلّف ولایت کا اہل نہیں ہوتا ہے[۳]۔

ج-صلاحیت:

۱۰-حنابلہ نے اپنی کتابوں میں اس شرط کو ذکر کیا ہے، صلاحیت سے مراد اپنی ذمہ داری کو ادا کرنے کا اہل ہونا ہے، اور اس کی مشقت

(۱) سورۂ آل عمران ر ۱۱۸۔

(۲) المبدع ۲ ر ۴۱۸ طبع المکتب الاسلامی، شرح منتہی الارادات ۱ ر ۴۲۵ طبع عالم الکتب، الدسوقی ۱ ر ۴۹۵ طبع الفکر۔

(۳) المبدع ۲ ر ۴۱۵ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۲ ر ۲۷۵ طبع النصر، شرح منتہی الإرادات ۱ ر ۴۲۵ طبع عالم الکتب، المغنی ۲ ر ۶۵۴ طبع الریاض۔

وبوجھ اٹھانے کی قدرت ہے، اس لئے کہ صرف امانت دار ہونا کافی نہیں ہے، جب تک کہ اس کے ساتھ کام کرنے کی طاقت اور صلاحیت نہ ہو[(۱)]۔

د-زکاۃ وغیرہ کے احکام سے واقفیت:

۱۱- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس شرط کو ذکر کیا ہے، اور اس سے مراد یہ ہے کہ عامل علی الزکاۃ یعنی جو زکاۃ کی وصولی پر مامور ہو اس کے لئے اس کے احکام سے واقفیت ضروری ہے، تاکہ ایسا نہ ہو کہ غیر واجب وصول کرلے یا واجب کو ترک کردے، یا غیر مستحق کو دے دے اور اصل مستحق کو نہ دے، ابو اسحاق شیرازی کی عبارت ہے: اس کام کے لئے صرف فقیہ کو روانہ کرے، کیونکہ کیا چیز اور کتنی مقدار وصول کرے گا، اور کیا چیز نہیں لے گا، اس کے جاننے کی ضرورت پڑتی ہے، زکاۃ کے بہت سے مسائل پیش آئیں گے۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر عامل عمال تفویض میں سے ہو، یعنی ان لوگوں میں سے ہو جن کو عام امور کی ذمہ داری دی جاتی ہے تو اس کے لئے زکاۃ کے احکام سے واقف ہونا شرط ہے، اس لئے کہ اگر وہ اس سے واقف نہیں ہوگا تو اس میں اس کی اہلیت نہیں ہوگی، اور اگر عامل حکم نافذ کرنے والا ہو اور امام نے متعین کردیا ہو کہ اس کو کیا لینا ہے، تو جائز ہے، کہ وہ احکام زکاۃ سے واقف نہ ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ عمال کو بھیجتے تھے اور لکھ دیتے تھے کہ وہ کیا لیں گے، اسی طرح حضرت ابوبکر صدیقؓ بھی عمال کو لکھتے تھے[(۲)]۔

(۱) شرح منتہی الارادات ۱/ ۴۲۵ طبع عالم الکتب، کشاف القناع ۲/ ۲۷۵ طبع النصر، المبدع ۲/ ۴۱۵ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۲/ ۶۵۴ طبع الریاض۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۴۹۵ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۳۸ طبع المعرفہ، المجموع ۶/ ۱۶۷ طبع السلفیہ، کشاف القناع ۲/ ۲۷۵۔

ھ-عدالت وامانت:

۱۲- مالکیہ اور شافعیہ نے اس شرط کو ذکر کیا ہے، اور بعض حنابلہ نے امانت کو مستقل شرط قرار دیا ہے، اور عدالت سے مراد یہ ہے کہ فاسق نہ ہو، اس لئے کہ فاسق کو ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے، یہاں عدالت سے مراد ہر شخص کی عدالت اس کے اس عمل کے اعتبار سے ہے، جس کو وہ کررہا ہے، جیسا کہ کتب مالکیہ میں سے دسوقی اور خرشی میں لکھا ہے، لہذا تقسیم کرنے والے کی عدالت اس کی تقسیم میں ہے، جابی کی عدالت اس کے خراج وصدقات وصول کرنے میں ہے، اسی طرح ہر ایک کی عدالت کا محل اس کا فعل ہے، شہادت یا روایت کی عدالت مراد نہیں ہے، عدالت اور زکوۃ کے حکم سے واقفیت کام کرنے اور زکاۃ میں سے اس کو دینے میں مالکیہ کے نزدیک دونوں شرط ہیں[(۱)]۔

و-اہل بیت میں سے نہ ہونا:

۱۳- حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ صدقات پر رسول اللہ ﷺ کے رشتہ داروں کو عامل بنانا جائز ہے، بشرطیکہ مال زکاۃ کے علاوہ سے ان کو اجرت دی جائے، لیکن اپنے عمل پر وہ جو کچھ لے رہے ہیں اگر زکاۃ میں سے ہو تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا مذہب بھی یہی ہے کہ ان کو ان کے کام کی اجرت زکاۃ سے دینا جائز نہیں ہے، مقصد آنحضرت ﷺ کے قرابت داروں کو صدقہ کے شائبہ سے بچانا ہے، اس لئے کہ فضلؓ بن عباس، مطلب بن ربیعہ دونوں نے حضور ﷺ سے صدقہ پر عامل بنانے کی درخواست کی تھی، اس پر آپ ﷺ نے فرمایا تھا: "إن الصدقة لاتحل لمحمد ولا

(۱) کشاف القناع ۲/ ۲۷۵، الدسوقی ۱/ ۴۹۵، الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۲/ ۲۱۶، الزرقانی علی مختصر خلیل ۲/ ۱۷۶، ۱۷۷، المجموع ۶/ ۱۶۷۔

لآل محمد"[۱] (صدقہ محمد ﷺ اور ان کی آل کے لئے حلال نہیں ہے، اس حدیث میں حرمت کی صراحت ہے، اس کی مخالفت جائز نہیں ہے، ایک قول کے مطابق بعض شافعیہ نے جائز قرار دیا ہے کہ عامل حضور ﷺ کا رشتہ دار ہو اور اس کے کام کا معاوضہ زکاۃ سے دیا جائے، اس لئے کہ عامل جو کچھ بھی لیتا ہے وہ اپنے عمل کے معاوضہ کے طور پر لیتا ہے۔

مالکیہ میں سے علامہ باجی نے اہل بیت کو زکاۃ کے دوسرے کاموں کا عامل بنانا جائز قرار دیا ہے، جیسے زکاۃ کے مال کی نگہبانی اور زکاۃ کے جانوروں کو ہانکنا، کیونکہ یہ خالص اجارہ ہے[۲]۔

دوم- کام کے معاوضہ کی مقدار:

۱۴- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عامل اور جابی وغیرہ اپنے کام پر اجرت کے مستحق ہوں گے، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ اپنے کام کے عوض کتنی مقدار کے مستحق ہوں گے، اسی طرح اس میں بھی اختلاف ہے کہ کیا اس میں آٹھواں حصہ ہونے کی قید ہوگی اور اس میں بھی اختلاف ہے کہ عامل جو اپنے کام کے عوض لیتا ہے کیا وہ اجرت ہے؟

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ صدقہ کے محصلین کو ان کے کام کے بقدر اتنا دیا جائے گا کہ ان کے لئے اور ان کے گھر والوں کے لئے کافی ہوجائے، خواہ آٹھویں حصہ سے زیادہ ہوجائے یا کم، البتہ جتنا مال زکاۃ وصول کیا ہے، اس کے نصف سے زیادہ اس کے لئے کافی ہو تو نصف سے زیادہ نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ نصف دینا عین انصاف ہے، محصلین صدقہ کو ان کی ضروریات کے بقدر اس لئے دیا جاتا ہے کہ انہوں نے اپنے آپ کو فقراء کے مفاد کی خاطر وقف کردیا ہے، لہذا ان کا بھی زکاۃ میں بقدر کفایت حصہ ہوگا، جس طرح مجاہد اور قاضی کا ہوتا ہے، یہ عقد اجارہ نہیں ہے، کیونکہ عمل مجہول ہے، اور عامل زکاۃ میں سے جتنا بھی لیتا ہے وہ اس کے کام کا ثمرہ ہے، یہی وجہ ہے کہ مال والے از خود امام کے پاس زکاۃ کا مال جمع کردیں تو عامل کسی چیز کا بھی مستحق نہیں ہوتا ہے، اسی طرح اگر عامل زکاۃ کا مال وصول کر کے جمع کرے اور وہ مال ہلاک ہوجائے تو عامل کچھ بھی لینے کا حقدار نہیں ہوگا، جس طرح مال مضاربت ہلاک ہوجاتا ہے تو مضارب کو کچھ بھی نہیں ملتا ہے، البتہ اس میں صدقہ کی مشابہت ہے، کیونکہ محصلین زکاۃ کو زکاۃ کا مال حوالہ کرنے سے مالک کی طرف سے زکاۃ ساقط ہوجاتی ہے، اسی وجہ سے ہاشمی عامل کے لئے مال زکاۃ سے لینا حلال نہیں ہے، تاکہ صدقہ کے شبہ سے محفوظ رہے، برخلاف غنی کے کہ وہ کرامت وشرافت میں ہاشمی کے برابر نہیں ہے، اسی طرح امام یا قاضی کے لئے بھی مال زکاۃ میں سے کچھ بھی لینا حلال نہیں ہے، کیونکہ ان دونوں کے وظائف بیت المال کے ذمہ ہیں[۱]۔

مالکیہ کہتے ہیں: محصلین زکاۃ کو اجرت مثل ملے گی، اور اس میں نصف یا آٹھویں حصہ کی قید نہ ہوگی، بلکہ اگر مالِ زکاۃ کے بعض حصہ سے اجرت مثل پوری نہ ہوسکے تو کل زکاۃ اس کو دے دی جائے گی۔

نیز انہوں نے کہا ہے: محصلین کو ان کی اجرت محض فقر کی بنیاد پر زکاۃ کے مال سے دی جائے گی، اور اگر فقراء نہیں ہیں، تو اپنے کام کی

(۱) حدیث: "إن الصدقة لا تحل لمحمد ولا لآل محمد" کی روایت مسلم (۲/ ۷۵۳ طبع الحلبی) اور ابوداؤد (۳/ ۳۸۹، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۸۸، تبیین الحقائق ۱/ ۲۹۷، بدائع الصنائع ۲/ ۴۴، الدسوقی ۱/ ۴۹۵، الخرشی مع حاشیۃ العدوی علیہ ۲/ ۲۱۶، الزرقانی ۲/ ۱۷۷، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۳۶، المجموع ۶/ ۱۶۷، شرح منتہی الارادات ۱/ ۴۲۵، کشاف القناع ۲/ ۲۷۵، الکافی ۱/ ۳۲۹۔

(۱) الاختیار ۱/ ۱۱۹، تبیین الحقائق ۱/ ۲۹۷، فتح القدیر مع العنایۃ ۲/ ۱۶، ۱۷، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۸۸۔

اجرت بیت المال سے لیں گے، یہی حکم صدقۂ فطر اور زکاۃ کے مال کے محافظ کا ہے، ان کے علاوہ عاملین اپنی اجرت زکاۃ کے مال سے دو اوصاف میں سے کسی ایک کی بنیاد پر لیں گے، فقر یا عمل، یا فقر و عمل دونوں کی بنیاد پر اگر ان میں ایک کافی نہ ہو، اور ان کے نزدیک اگر جابی مدیون ہو تو محض دین کی وجہ سے نہیں لے گا جب تک کہ امام اس کو نہ دے، اس لئے کہ جابی اس کو تقسیم کرے گا، لہذا اپنے حق سے فیصلہ کرنے کا اسے اختیار نہیں ہوگا[۱]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مکمل مال زکاۃ کو تمام آٹھوں اصناف پر خرچ کرنا واجب ہے، نیز آٹھوں اصناف کے حصص کو برابر رکھنا بھی ضروری ہے۔ آٹھوں اصناف میں سے ہر ایک کو جمع شدہ زکاۃ کا آٹھواں حصہ ملے گا۔

شافعیہ کے نزدیک عامل علی الزکوۃ اور اس سے متعلق دوسرے کام کرنے والے اپنے کام کی اجرت کے مستحق ہوں گے، خواہ کم ہو یا زیادہ، اس پر ان کا اتفاق ہے، چنانچہ اگر زکاۃ میں سے اس کا حصہ جو کہ آٹھواں ہے صرف اس کی اجرت کے بقدر ہو تو وہ اسے لے لے گا، اور اگر اس کی اجرت سے زیادہ ہو تو اپنی اجرت کے بقدر لے گا، اور بقیہ دوسرے اصناف کی طرف پھیر دیا جائے گا، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ جن اصناف کو قرآن نے بیان کیا ہے، انہی میں زکاۃ منحصر رہے گی، اگر عامل کا حق باقی نہ رہے تو لامحالہ بقیہ اصناف کے لئے متعین ہو جائے گا، اور اگر آٹھواں حصہ اس کی اجرت سے کم ہو، تو اس کی اجرت کو پورا کرنا ضروری ہے، صاحب ''المہذب'' نے اجرت کو پورا کرنے کے چار طریقے لکھے ہیں، صحیح ان کے نزدیک اور دوسرے اصحاب کے نزدیک جیسا کہ ''المجموع'' میں ہے، یہ ہے کہ اس میں دو اقوال ہیں۔ ان میں اصح قول یہ ہے کہ بقیہ ساتوں اصناف سے اس کی اجرت پوری کی جائے گی، دراصل اختلاف صرف بقیہ اصناف کے حصوں سے پورا کرنے کے جواز میں ہے۔

جہاں تک بیت المال کی بات ہے تو بلا اختلاف اس سے پورا کرنا جائز ہے۔ اور اگر امام مناسب سمجھے کہ عامل کی پوری اجرت بیت المال سے دے دے، اور زکاۃ کا پورا مال باقی اصناف پر تقسیم کرے تو جائز ہے، کیونکہ بیت المال مسلمانوں کے مفاد ہی کے لئے ہے، اور یہ بھی مسلمانوں کے مفاد ہی میں ہے، اس کی صراحت صاحب ''الشامل'' اور دوسرے لوگوں نے کی ہے، علامہ رافعی نے اس پر اصحاب کا اتفاق نقل کیا ہے[۱]۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر امام نے جابی کو بھیجنے سے پہلے کوئی شرط نہیں لگائی ہے تو اس کو اس کی اجرت مقرر کرنے کا اختیار ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت عمرؓ کو زکاۃ وصول کرنے کے لئے روانہ فرمایا، اور کوئی اجرت متعین نہیں کی، جب واپس آئے، تو آپ ﷺ نے ان کو کچھ عطا کیا[۲] اور اگر اس کے لئے اجرت متعین کرے تو امام اس کو وہی متعین شدہ اجرت دے گا، ورنہ اس کو اجرت مثل دے گا، زکاۃ ہی کے مال سے حساب کرنے والے، لکھنے والے، شمار کرنے والے، جانوروں کو ہانکنے والے، چرانے والے، حفاظت کرنے والے، اٹھانے والے اور ناپنے والے وغیرہ کو ان کی اجرت دی جائے گی، کیونکہ یہ تمام کام زکاۃ ہی کے اخراجات میں سے ہیں، لہذا دوسرے مصارف پر ان حضرات کو مقدم کیا جائے گا۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عامل سے تقسیم زکاۃ کی ابتداء کرنا

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۳۹، الدسوقی ۱/ ۴۹۵، الزرقانی ۲/ ۱۷۷، مواہب الجلیل ۲/ ۳۴۹، ۳۵۰، الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۲/ ۲۱۷۔

(۱) المجموع ۶/ ۱۸۸ طبع السلفیہ۔

(۲) حدیث: "بعث عمر ساعیا و لم یجعل له أجرة، فلما جاء أعطاه" کی روایت مسلم (۲/ ۷۲۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

مستحب ہے، کیونکہ وہ بطور اجرت لیتا ہے، اور دوسرے حضرات بطور امداد لیتے ہیں[۱]۔

سوم-زکاۃ کی وصولی کا طریقہ:

۱۵- جن اموال میں زکاۃ واجب ہوتی ہے وہ دو طرح کے ہیں: اول: وہ مال جس پر سال گذرنے کے بعد زکاۃ کی ادائیگی واجب ہوتی ہے، دوسرا وہ مال ہے جس پر سال گذرنے کا اعتبار نہیں ہے تو جس مال میں سال گذرنے کا اعتبار نہیں ہے، جیسے کھیتیاں اور پھل، ان میں زکاۃ وجوب سے قبل وصول نہیں کی جائے گی، زکاۃ کے واجب ہونے کا وقت پھلوں کے پکنے اور دانوں کے سخت ہونے کا وقت ہے، البتہ تخمینہ لگایا جائے گا کہ درخت میں کتنے پھل ہیں، تاکہ معلوم کیا جاسکے کہ کتنی زکاۃ واجب ہوگی، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''خرص''۔

وہ مال جس میں زکاۃ کی ادائیگی کے وجوب کے لئے سال گذرنے کا اعتبار کیا جاتا ہے، جیسے چوپایہ کی زکاۃ تو اس میں محصل سال کا کوئی ایک مہینہ متعین کردے گا جس میں مالکان کے پاس جائے گا اور زکاۃ وصول کرے گا، شافعیہ کہتے ہیں: مستحب یہ ہے کہ محرم کا مہینہ متعین کرے، کیونکہ یہ سال کا شروع ہے، نیز مستحب یہ بھی ہے کہ چوپایہ کی گنتی کا عمل گھاٹ پر ہو، یا مالک کے گھر کے صحن میں، جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن عمرو روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''تؤخذ صدقات الناس علی میاههم أو عند أفنیتهم''[۲] (لوگوں سے صدقات ان کے چشموں پر یا ان کے صحنوں میں وصول کئے جائیں)۔

اگر صاحب مال جانور کی تعداد بتائے تو اس کی بات مانی جائے گی، اگر وہ کہے: ابھی سال پورا نہیں ہوا، یا اس کی زکاۃ نکالی جاچکی ہے وغیرہ ایسی بات کہے جو زکاۃ کی وصولی کے لئے مانع ہو تو اس کی بات معتبر ہوگی، اور اس سے حلف نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ زکاۃ عبادت ہے، اور اللہ تعالیٰ کا ایک حق ہے، تو اس پر قسم نہیں لی جائے گی، جیسے نماز پر قسم نہیں لی جاتی ہے۔ یہ بھی مستحب ہے کہ محصل عمدہ اور بہترین مال نہ لے، کیونکہ اللہ کے رسول ﷺ نے حضرت معاذؓ کو یمن روانہ کرتے وقت فرمایا: ''**فإن هم أطاعوا لک بذلک فإیاک و کرائم أموالهم**''[۱] (لہذا اگر وہ اس میں بھی تمہاری بات مان لیں، تو ان کے اچھے مال لینے سے بچو، اور یہ اس لئے کہ زکاۃ کا مال فقراء کی ہمدردی اور تعاون کے لئے ہے، لہذا مالداروں کے مال کے ساتھ ناانصافی کرنا مناسب نہیں ہوگا، اور نہ ہی بہت گھٹیا مال وصول کرے گا، بلکہ اوسط درجہ کا مال لے گا۔

مستحب یہ ہے کہ محصل جب صدقات وصول کرے تو زکاۃ دینے والے کے لئے دعا کرے[۲] اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: ''خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ، إِنَّ صَلٰوتَکَ سَكَنٌ لَّهُمْ''[۳] (آپ ان کے مالوں میں سے صدقہ لے لیجئے، اس کے ذریعہ سے آپ انہیں پاک صاف کردیں گے، اور آپ ان کے لئے دعا کیجئے، بلاشبہ آپ کی دعا ان کے حق میں باعث تسکین ہے)۔ اور حضرت عبد اللہ بن ابی اوفی

---

(۱) الکافی ۱/۳۳۱، ۳۳۲ طبع المکتب الإسلامی، المجموع ۶/۱۸۷۔

(۲) حدیث: ''تؤخذ صدقات الناس علی میاههم أو عند أفنیتهم'' کی روایت احمد (۲/۱۸۵ طبع المیمنیہ)، ابوداؤد الطیالسی (ص ۲۹۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبد اللہ بن عمرو سے کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے۔

---

(۱) حدیث: ''فإن هم أطاعوا لک بذلک فإیاک و کرائم أموالهم'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۳۵۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/۲۱۰ طبع المکتب الاسلامی، الکافی ۱/۳۲۹ طبع المکتب الاسلامی، فتح الباری ۳/۳۶۰ طبع الریاض۔

(۳) سورۂ توبہ/۱۰۳۔

سے مروی ہے کہ جب کوئی قوم نبی کریم ﷺ کے پاس صدقہ لے کر آتی، تو آپ ﷺ دعا دیتے، کہ اے اللہ فلاں کے آل پر رحم فرما، پھر میرے والد آپ کے پاس صدقہ لے کر آئے تو آپ نے فرمایا: "اللهم صل على آل أبي أوفى" [۱] (اے اللہ! آل ابی اوفی کو خیر وبرکت عطا فرما)، دعا دینا واجب نہیں ہے، حافظ ابن حجر نے کہا ہے: اس لئے کہ اگر وہ واجب ہوتا تو نبی کریم ﷺ مصلین کو ضرور دعا سکھاتے، اور اس لئے بھی کہ امام کفارے اور دیون وغیرہ وصول کرتے ہیں، جن میں اس پر دعا واجب نہیں ہوتی ہے، تو ایسا ہی مسئلہ زکاۃ کا بھی ہے، جہاں تک آیت شریفہ کی بات ہے، اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ یہ حکم آپ ﷺ کے ساتھ مخصوص ہو، اس لئے کہ آپ ﷺ کی دعا باعث سکون ہے، برخلاف دوسرے کی دعا کے۔

دعا کے الفاظ یہ ہوں گے: "آجرک الله فيما أعطيت، وبارک لک فيما أبقيت، وجعله الله طهورا" (اللہ تعالیٰ تمہارے عطا میں تمہیں اجر دے، اور باقی ماندہ کو بابرکت بنائے، اور اللہ تعالیٰ اس کو پاک صاف کرنے والا بنائے) اور دینے والے کے لئے مستحب یہ ہے کہ یوں کہے: "اللهم اجعلها مغنما ولا تجعلها مغرما" [۲] (اے اللہ اسے سودمند بنا، تاوان نہ بنا)۔

بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ صدقہ لینے والے پر صدقہ دینے والے کو دعا دینا واجب ہے، تا کہ آیت کے ظاہر پر عمل ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَصَلِّ عَلَيْهِمْ" [۳]۔

(۱) حدیث: "كان إذا أتاه قوم بصدقتهم قال: اللهم صل على آل فلان" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۶۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۵۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) نیل الاوطار ۴/ ۲۱۷، ۲۱۸ طبع الجلیل، فتح الباری ۳/ ۳۶۱، ۳۶۲۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۱۰۳۔

چہارم: فئ کی وصولی:

۱۶- فئ (مال غنیمت) بیت المال کی ایک آمدنی ہے، فئ اس مال کو کہتے ہیں، جو کافروں سے بغیر جنگ اور فوج کشی کے بغیر حاصل ہوا ہو، فئ میں متعدد قسم کے اموال داخل ہیں یعنی خراج، عشر، جزیہ اور وہ مال جسے کافروں نے بغیر قتال کے چھوڑ کر راہ فرار اختیار کیا ہو [۱]۔

الف: جزیہ کی وصولی:

۱۷- لغت میں جزیہ وہ مال ہے جو ذمیوں سے لیا جائے [۲]۔

اصطلاح میں وہ وظیفہ یا مال ہے جو کافر سے دار الاسلام میں اس کے قیام کے عوض ہر سال لیا جائے [۳]۔

جزیہ کی مقدار، ادائیگی میں نیابت، کب اور کس پر واجب ہوتا ہے، اس کے لئے دیکھا جائے اصطلاح "جزیۃ"۔

۱۸- بعض فقہاء نے جزیہ وصول کرنے کی کیفیت کے بارے میں لکھا ہے، ذلت کے طریقہ پر وصول کی جائے گی، اور اس کی چند صورتیں بیان کی ہیں، یہی شافعیہ میں سے اہل خراسان کا قول ہے، ایک صورت وہی ہے جو آیت میں مذکور ہے، ایک صورت یہ ہے کہ ذمی کھڑا ہو کر جزیہ دے گا۔ اور وصولی کرنے والا بیٹھ کر لے گا، اور لینے والے کا ہاتھ ذمی کے ہاتھ کے اوپر رہے گا، لینے والا اس سے کہے گا: اے اللہ کے دشمن جزیہ دو [۴]۔

نووی اور رافعی نے کہا ہے: شافعیہ کے یہاں صغار کی صحیح تفسیر

(۱) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۵۴، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۰۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۰، کشاف القناع ۳/ ۱۰۰ طبع النصر، المغنی ۶/ ۴۰۲ طبع الریاض۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، أساس البلاغہ۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۴۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۶، کفایۃ الاخیار ۲/ ۱۳۳، المغنی ۸/ ۴۹۵ طبع الریاض۔

(۴) الاختیار ۴/ ۱۳۹ طبع المعرفہ، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۹، المغنی ۸/ ۵۳۷۔

اسلامی احکام کا التزام اور ان پر اس کا اجراء ہے، عمیرہ برلسی نے امام شافعی سے ''کتاب الأم'' کے حوالہ سے اسی طرح کا کلام نقل کیا ہے، امام شافعیؒ کا قول ہے: ذمیوں سے خوش اسلوبی کے ساتھ جزیہ وصول کرنا چاہئے، ان میں سے کسی کو اذیت نہ دینی چاہئے، اور نہ برا بھلا کہنا چاہئے، ان حضرات کا بیان ہے: سب سے بدترین ذلت ورسوائی یہ ہے کہ انسان پر اس کے اعتقاد کے خلاف احکام جاری کئے جائیں، اور وہ اس کو برداشت کرنے پر مجبور ہو۔

اسی سے قریب قریب حنابلہ نے بھی ذکر کیا ہے کہ ذمی لوگ جزیہ وصول کرنے میں ستائے نہ جائیں [۱]۔

حضرت ہشام بن عروہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہشام بن حکیم بن حزام ملک شام میں انباط کے کچھ لوگوں پر گذرے، جو دھوپ میں کھڑے کئے گئے تھے، انہوں نے پوچھا، ان کی کیا حالت ہے؟ لوگوں نے کہا: جزیہ کی بابت گرفتار کئے گئے ہیں، ہشامؓ نے فرمایا: ''**أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا**'' [۲] (میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے اللہ کے رسول ﷺ سے یہ کہتے ہوئے سنا: اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو عذاب دے گا جو دنیا میں لوگوں کو عذاب دیں گے)۔

مروی ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس بہت زیادہ مال آیا، ابوعبید نے کہا: میرا خیال ہے کہ وہ جزیہ کا مال تھا، حضرت عمرؓ نے فرمایا: مجھے شبہ ہے کہ تم نے لوگوں کو ہلاک کر دیا ہے، اس پر ان لوگوں نے جواب دیا: خدا کی قسم ہم نے صرف زائد اور پاک صاف مال وصول کیا، انہوں نے فرمایا: بغیر کوڑے اور سختی کے؟ لوگوں نے کہا: جی ہاں، پھر انہوں نے کہا: تمام تعریفیں اس پاک ذات کے لئے ہیں جس نے یہ کام میرے سپرد نہیں کیا، اور نہ ہی میرے زیر اقتدار رکھا [۱]۔

ب: خراج کی وصولی:

۱۹ - لغت میں ''خراج'' کرایہ اور آمدنی کا نام ہے، اسی معنی میں اللہ کے نبی ﷺ کا ارشاد ہے: ''**الخراج بالضمان**'' [۲] (یعنی نفع کا وہی مستحق ہے جو ضامن ہو)، فقہاء کی اصطلاح میں زمین پر مقرر کردہ حقوق کو خراج کہتے ہیں، جو زمین کی طرف سے بیت المال کو ادا کئے جاتے ہیں، اراضی جو خراج مقرر کرنے کے لئے خاص ہیں، مشرکین کی وہ اراضی ہیں جن پر ان سے صلح ہوئی ہو، کہ زمینیں تم ہی لوگوں کے پاس رہیں گی اور ہمارے لئے متعین مقدار میں پیداوار ہوگی، اسی طرح وہ زمین ہے جو بزور تلوار فتح ہوئی ہو۔ ان فقہاء کے نزدیک جو اس پر خراج مقرر کرنے کے قائل ہیں [۳]۔

خراج کی مقدار کے لئے دیکھا جائے اصطلاح ''خراج''۔

ج: ذمیوں سے عشر کی وصولی:

۲۰ - عشر وہ ٹیکس ہے جو ذمیوں کے ان اموال سے لیا جاتا ہے جنہیں لے کر وہ بغرض تجارت دار الحرب آمدورفت کرتے ہیں، یا دار الحرب

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، الاختیار ۴/ ۱۳۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۷، الدسوقی ۲/ ۲۰۲، الخرشی ۳/ ۱۴۵، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۳۲، ۲۳۳، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۱۵، ۳۱۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۹، کشاف القناع ۳/ ۱۲۳، المغنی ۸/ ۵۳۷۔

(۲) حدیث: ''إن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا'' کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۱۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) الأموال للقاسم بن سلام ص ۴۳ طبع التجاریہ۔

(۲) حدیث: ''الخراج بالضمان'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۸۰ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۱۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) المصباح مادہ: ''خرج''، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۴۶، ۱۴۸ طبع المکتبۃ العلمیہ۔

سے لے کر دارالاسلام آتے ہیں، یا دارالاسلام ہی میں ایک شہر سے دوسرے شہر لے کر منتقل ہوتے ہیں، یہ عشر ان سے سال میں ایک بار لیا جائے گا جب کہ وہ دارالاسلام سے نکل کر پھر واپس نہ آئیں، اسی طرح اہل حرب تاجروں پر بھی عشر لازم ہوتا ہے، اگر وہ تجارت کی غرض سے دارالاسلام امن لے کر آئیں (۱)۔

خراج کے جابی کی شرائط:

۲۱ - امام بعض واقف کار کو روانہ کرے گا، تا کہ وہ اندازہ لگائے کہ خراجی زمین میں کتنا خراج واجب ہوگا، جب کام ہوجائے اور امام کو معلوم ہوجائے، اس کے بعد کسی کو مقررہ وقت پر بھیجے گا، جو سابق اندازہ وحساب کے مطابق خراج وصول کرے گا، فئی اور خراج وغیرہ کے محصلین کی شرائط یہ ہیں: مسلمان ہونا، امانت دار ہونا، پیمائش اراضی اور حساب سے باخبر ہونا، البتہ فقیہ ومجتہد ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اتنا ہی لینے کا ذمہ دار ہے جو دوسرے نے متعین کر دیا ہے (۲)۔

اگر محصل کی ولایت فئی کے کسی خاص قسم کے مال پر ہو، تو اسی حد تک ولایت رہے گی، اور دو حال سے خالی نہیں ہوگا، یا تو اس کو نائب بنانے کی ضرورت ہوگی یا نہیں، اگر محصل کو اپنا نائب بنانے کی ضرورت ہو تو اس کے لئے پیمائش اراضی اور حساب سے واقفیت کے ساتھ آزاد اور مسلمان ہونا شرط ہے، لہذا اس کا ذمی اور غلام ہونا جائز نہیں ہوگا، کیوں کہ نائب بنانا ولایت کے قبیل سے ہے، اور نائب کی ضرورت نہ ہو تو اس کا غلام ہونا جائز ہے، کیونکہ مامور پیغام رساں کی طرح ہوگا اور جہاں تک ذمی کے محصل بننے کی بات ہے، تو دیکھا جائے گا کہ جو فئی وصول کرے گا وہ کیسا ہے؟ اگر محصل کا معاملہ مسلمانوں کے ساتھ ہے اس طور پر کہ خراجی زمین مسلمانوں کے قبضہ میں آگئی ہے اور ان سے خراج وصول کرنا ہے تو ایسی صورت میں ذمی کے محصل بننے کے جائز ہونے میں دو اقوال ہیں۔ اور اگر عامل کی ولایت باطل ہوجائے، اور وہ فساد ولایت کے باوجود فئی کو لے لے تو دینے والا اپنی ذمہ داری سے بری ہوجائے گا، اگر امام نے اس کو لینے سے نہ روکا ہو، اس لئے کہ لینے والا ماذون ہے، اگرچہ اس کی ولایت فاسد ہے، اور لینے میں وہ قاصد کے قائم مقام ہوگا، عامل کی ولایت کے صحیح اور فاسد ہونے کے درمیان فرق یہ ہے کہ ولایت کے صحیح ہونے کی صورت میں اس کو حق ہوگا کہ خراج دینے والے کو خراج ادا کرنے پر مجبور کرے، اور اس کے فاسد ہونے کی صورت میں قبضہ کرنے کا حق ہوگا، اور اگر ولایت کے فاسد ہونے کے ساتھ قبضہ کرنے سے روک دیا جائے تو ایسی صورت میں اس کو نہ قبضہ کرنے کا حق ہوگا، اور نہ خراج ادا کرنے پر مجبور کرنے کا حق ہوگا، اور اگر ممانعت کے علم کے باوجود خراج دینے والے نے خراج دے دیا تو بریٔ الذمہ نہیں ہوگا، اور اگر ممانعت کا علم نہ ہو، تو اسکے بریٔ الذمہ ہونے میں دو اقوال ہیں، اس کی بنیاد وکیل کا عزل ہے جب کہ وکیل معزول ہونے کے علم کے بغیر تصرف کرے (۱)۔

اور محصل ان اموال کی وصولی کے لئے سال کا کوئی ایک مہینہ مقرر کرے گا، اور اپنے عمل کے بدلہ میں جو کچھ لے گا، اتنا لے گا جو ایک سال کے لئے کافی ہو، جیسا کہ مالکیہ نے ذکر کیا ہے، اور امام تقسیم کے وقت اہل بیت کے بعد اس کو دوسرے پر مقدم رکھے گا (۲)۔

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۸/ (فقرہ نمبر ۹)۔

(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۳۰ طبع العلمیہ، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ۲/ ۱۵۷ طبع مصطفی الحلبی۔

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۳۰، ۱۳۱ طبع العلمیہ، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۱۲۵، اور اس سے پہلے کے صفحات طبع الحلبی۔

(۲) الخرشی ۳/ ۱۲۹ طبع بولاق، الدسوقی ۲/ ۱۹۰ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۰ طبع المعرفہ۔

امام کی طرف سے محصلین کا محاسبہ:

۲۲- اللہ کے رسول ﷺ کی اقتداء میں محصلین کا محاسبہ کرنا امام پر واجب ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے ایسا کیا ہے، چنانچہ صحیح بخاری میں ہے: "**أن رسول الله ﷺ استعمل رجلا من الأسد على صدقات بني سليم يدعى ابن اللتبية فلما جاء حاسبه**"،(۱) (رسول اللہ ﷺ نے بنی اسد کے ایک شخص ابن لتبیہ کو بنی سلیم کا صدقہ وصول کرنے پر عامل بنایا، پس وہ آیا تو آپ ﷺ نے اس کا محاسبہ کیا)، محصلین کے محاسبہ کے بارے میں یہی حدیث اساس ہے۔

محصلین کے لئے ضروری ہے کہ امام کے ساتھ سچ بولنے والے ہوں، جتنا بھی مال وصول کریں ان میں سے کچھ بھی نہ چھپائیں، اس لئے کہ یہ امانت ہے(۲)۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَخُوْنُوا اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ وَ تَخُوْنُوْا أَمَانَاتِكُمْ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ**"،(۳) (اے ایمان والو خیانت نہ کرو اللہ اور رسول کی، اور نہ اپنی امانتوں میں خیانت کرو درانحالیکہ تم جانتے ہو)۔

اللہ کے رسول ﷺ نے ایسا کرنے والے کو ڈرایا ہے، صحیح مسلم میں حضرت عدی ابوعمیرہ کندی سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "**من استعملناه منكم على عمل فكتمنا مخيطا فمافوقه كان غلولا يأتي به يوم القيامة، قال: فقام إليه رجل أسود من الأنصار كأني أنظر إليه، فقال: يا رسول الله! اقبل عني عملك قال: وما لك؟ قال: سمعتك تقول كذا وكذا، قال: وأنا أقول الآن: من استعملناه منكم على عمل فليجيء بقليله وكثيره، فما أوتي منه أخذ، وما نهي عنه انتهى**"،(۱) (ہم تم میں سے جس شخص کو کسی کام پر مقرر کریں، پھر وہ ہم سے ایک سوئی یا اس سے کم چھپا رکھے، تو وہ غلول (خیانت) ہے، قیامت کے دن اس کو لے کر آئے گا، انصار میں سے ایک سیاہ فام شخص کھڑا ہوا، گویا میں اس کو دیکھ رہا ہوں، اور بولا: اے اللہ کے رسول! اپنا کام مجھ سے لے لیجئے، آپ ﷺ نے فرمایا: تجھے کیا ہوا؟ وہ بولا: میں نے سنا ہے کہ آپ ایسا ایسا فرماتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: میں اب بھی کہتا ہوں کہ جس کو ہم کام پر مقرر کریں، وہ تھوڑی بہت سب چیزیں لے کر آئے، پھر جو اس کو دیا جائے وہ لے لے، اور جس سے روکا جائے اس سے باز رہے)۔

محصلین کے لئے روا نہیں ہے کہ دعوی کریں کہ فلاں مال ہمیں ہدیہ میں ملا ہے، جو بھی مال عامل ہونے کی وجہ سے ہدیہ کیا گیا ہو، وہ بیت المال میں جمع ہوگا، اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ابن لتبیہ کے قول کو قبول نہیں کیا جب کہ صدقات کی وصولی کے بعد واپسی پر کہا تھا، یہ مال آپ لوگوں کا ہے اور یہ مال مجھے ہدیہ کیا گیا ہے، بلکہ منبر پر کھڑے ہو کر حمد وثنا کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا: "**ما بال عامل أبعثه فيقول: هذا لكم وهذا أهدي لي، أفلاقعد في بيت أبيه أو في بيت أمه حتى ينظر أيهدى إليه أم لا، والذي نفس محمد بيده لاينال أحد منكم منها شيئا إلا جاء به يوم القيامة يحمله على عنقه، بعير له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر(۲) ثم رفع يديه حتى رأينا**

(۱) حدیث: "استعمل رجلا من الأسد على صدقات بني سليم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۶۵، ۳۶۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۳/ ۳۶۵، ۳۶۶ طبع الریاض۔

(۳) سورۂ انفال/ ۲۷۔

(۱) حدیث: "من استعملناه منكم على عمل فكتمنا......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) تیعر: عین کے فتح اور کسرہ کے ساتھ، اليعار: بکری کی آواز۔

عفرتي إبطيه ثم قال: اللهم هل بلغت مرتين"[۱] (اس عامل کا کیا حال ہوگا جس کو میں بھیجوں، پھر وہ کہے کہ یہ تمہارا ہے اور یہ مجھے ہدیہ میں ملا ہے، کیوں نہ وہ اپنے باپ یا اپنی ماں کے گھر بیٹھا رہتا، اور دیکھتا کہ اسے ہدیہ دیا جاتا ہے یا نہیں، اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے، عامل جو چیز بھی لے گا اسے قیامت کے دن اپنی گردن پر اٹھا کر لائے گا، اگر اونٹ ہوگا تو اپنی آواز نکالتا آئے گا، اگر گائے ہوگی تو وہ اپنی آواز نکالتی آئے گی، بکری ہوگی تو وہ بولتی آئے گی، پھر آپ ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے، یہاں تک کہ ہم نے آپ ﷺ کے دونوں بغلوں کی سفیدی دیکھی، اور آپ ﷺ نے دو مرتبہ فرمایا: کیا میں نے پہنچا دیا!)۔

(۱) حدیث: "مابال عامل أبعثه فيقول......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۱۶۴ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۶۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوحمید الساعدی سے کی ہے۔

جبّ

تعریف:

۱- لغت میں "جب" کا معنی کاٹنا ہے، اسی سے "مجبوب" ہے، یعنی وہ آدمی جس کا آلۂ تناسل اور اس کے دونوں خصیے جڑ سے کاٹ دیئے گئے ہوں، فقہاء کی اصطلاح میں "جب" کا معنی ہے: مکمل آلۂ تناسل کاٹنا یا اس کا بعض حصہ اس طور پر کاٹنا کہ اس سے وطی نہ ہو سکے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف: عنّۃ:

۲- عنۃ: آلۂ تناسل رہتے ہوئے عورتوں سے وطی پر قدرت کا نہ ہونا ہے[۲]۔

"جب" اور "عنۃ" کے درمیان فرق ظاہر ہے کہ "جبّ" میں عورتوں سے وطی نہ کرنا آلۂ تناسل کے کٹنے کی وجہ سے ہوتا ہے، اور "عنۃ" میں حقوق زوجیت کو ادا کرنے سے قاصر رہنا کسی بیماری کی وجہ سے ہوتا ہے، جو آلۂ تناسل کے انتشار سے مانع ہوتی ہے[۳]۔

(۱) النہایۃ لابن الأثیر، تہذیب الأسماء واللغات، المغرب مادہ: "جب"، کشاف القناع ۵/ ۱۰۵، فتح القدیر ۴/ ۱۲۸، القلیوبی ۳/ ۲۶۱، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۸۵، شائع کردہ دار المعرفہ۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۱۲۸ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۰۳ طبع مصطفی الحلبی۔

ب: خصاء:

۳- خصاء: دونوں فوطوں کا نہ ہونا ہے خواہ یہ پیدائشی ہو یا کاٹنے کی وجہ سے ہو یا کھینچنے کی وجہ سے ایسا ہو گیا ہو(۱)، "جب" اور "خصاء" کے درمیان فرق واضح ہے۔

ج: وجاء:

۴- وجاء: "وجأ یجأ" کا اسم مصدر ہے، یعنی مارنا، کوٹنا، "وجاء" یہ ہے کہ سانڈ کے دونوں فوطے اس طرح سے کوٹ دیئے جائیں کہ جماع کی خواہش ختم ہو جائے، "وجاء" اور "جب" کے درمیان فرق واضح ہے، اس لئے کہ "موجوء" جس کا آلہ تناسل کاٹا نہ گیا ہو بلکہ وہ خصی کے مشابہ ہو، البتہ دونوں فوطے موجود رہتے ہوئے غیر مؤثر و بیکار ہوں(۲)۔

اجمالی حکم:

۵- فی الجملہ جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ "جب" ایک ایسا عیب ہے، جس کا علم ہونے کے بعد بیوی کو شوہر کے ساتھ رہنے اور نہ رہنے کا خیار ہوتا ہے، اس لئے کہ "جب" عقد نکاح کے مقصود یعنی وطی سے مانع ہے(۳) "جب" سے متعلق بعض احکام میں اختلاف اور تفصیل ہے ان میں سے اہم احکام درج ذیل ہیں:

وطی کے بعد "جب" کا پیش آنا:

۶- حنفیہ، مالکیہ اور ایک قول میں حنابلہ کی رائے ہے کہ وطی کے بعد "جب" کے ہونے سے بیوی کو تفریق اور باقی رہنے کے درمیان خیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ بیوی کا حق ایک بار وطی کرنے میں ہے، کیونکہ اس سے مقصود پورا ہو جاتا ہے، یعنی مہر کامل مؤکد ہو جاتا ہے، اور عورت محصنہ ہو جاتی ہے، ایک بار وطی کرنے کے بعد مزید وطی کرنا شوہر پر حکماً واجب نہیں ہے، البتہ دیانۃً واجب ہے(۱)۔

شافعیہ اور ایک قول میں حنابلہ کی رائے ہے کہ عورت کو "جب" کی بنیاد پر فسخ نکاح اور باقی رہنے کے درمیان مطلق خیار ہوگا "جب" وطی سے پہلے ہو یا بعد میں ہوا ہو، بلکہ صحیح تر قول کے مطابق شافعیہ کے یہاں اگرچہ عورت کے عمل ہی سے ہوا ہو، اس لئے کہ "جب" ایسا عیب ہے جو وطی سے مایوس کر دیتا ہے(۲)۔

"جب" کی وجہ سے تفریق کا طریقہ:

۷- اگر شوہر کا مجبوب ہونا واضح ہو جائے، خواہ اس کے خود اقرار کرنے سے یا کسی اور دوسرے طریقے سے، تو عورت کو فوراً خیار ہوگا، مہلت نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ تاجیل (مہلت دینا) عورت سے وطی کی امید کی بناء پر ہوتی ہے، اور یہاں وطی کی امید ہی نہیں ہے، اس لئے تاجیل مفید نہیں ہوگی(۳)۔

"جب" کی بنیاد پر تفریق بغیر قضاء قاضی کے نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ تفریق مجتہد فیہ ہے، لہذا اس میں غور و فکر اور اس کا سبب معلوم کرنے میں اجتہاد کی ضرورت ہوگی، اور یہ طلاق بالاعسار (عسرت

---

(۱) المغرب، القلیوبی ۲/۱۹۷، أسنی المطالب ۳/۱۷۶۔

(۲) تاج العروس "وجأ"، فتح القدیر ۴/۱۲۸۔

(۳) ابن عابدین ۲/۵۹۳، فتح القدیر ۴/۱۳۱ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی، البنایہ ۴/۶۱۷، الزرقانی ۳/۲۳۷، أسنی المطالب ۳/۱۷۶، المغنی ۶/۶۵۱۔

(۱) مجمع الانہر ۱/۴۳۶، الزیلعی ۳/۲۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۷۹ طبع دار الفکر، المغنی ۶/۶۵۳ طبع الریاض، الکافی ۲/۶۸۶ شائع کردہ المکتب الإسلامی۔

(۲) أسنی المطالب ۳/۱۷۶، نہایۃ المحتاج ۶/۳۰۵، الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۷/۳۴۷، الکافی ۲/۶۸۶، المغنی ۶/۶۵۱۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/۳۲۷، الفواکہ الدوانی ۲/۶۹، ۷۰ شائع کردہ دار المعرفہ، الشرح الصغیر ۲/۴۷۶، أسنی المطالب ۳/۱۷۷، مطالب اولی النہی ۵/۱۴۲ شائع کردہ المکتب الاسلامی۔

وتنگدستی کی وجہ سے طلاق) اور طلاق بالاضرار (ضرر ونقصان پہنچانے کی وجہ سے طلاق) کے مثل ہے۔

یہ اکثر حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، یہی شافعیہ کے نزدیک اصح قول ہے [۱]۔

شافعیہ کا اصح قول کے مقابلہ میں ایک قول یہ ہے کہ تفریق محض عورت کے اختیار کرنے سے ہوجائے گی، قضاء قاضی کی ضرورت نہیں ہوگی، جیسا کہ اس عورت کا اختیار کرنا جس کو اس کا شوہر تفریق کا اختیار دے دے، یہی امام ابویوسفؒ اور امام محمد کی ایک روایت ہے جو اصول کی روایت کے خلاف ہے [۲]۔

''جب'' کی وجہ سے تفریق کی نوعیت:

۸- حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں ''جب'' کی وجہ سے علیحدگی طلاق بائن ہے، اس لئے کہ شوہر پر امساک بالمعروف واجب ہے، جب امساک بالمعروف فوت ہوجائے تو تسریح باحسان واجب ہے، لہذا شوہر اگر اس کو طلاق دے دے تو ٹھیک ہے، ورنہ قاضی اس کے قائم مقام ہوجائے گا، قاضی کا عمل شوہر کی طرف منسوب ہوگا، اور طلاق بائن ہوگی، تاکہ عورت سے ظلم دور ہوجائے، نکاح صحیح نافذ لازم فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے، اسی وجہ سے رخصتی سے پہلے مرجانے سے نکاح فسخ نہیں ہوتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ یہ تفریق فسخ نکاح ہے، نہ کہ طلاق، کیونکہ یہ عیب کی وجہ سے رد کرنا ہے، لہذا فسخ ہوگا، جیسے مشتری کا رد کرنا فسخ ہوتا ہے [۱]۔

مجبوب کی بیوی کے بچے کا نسب:

۹- حنفیہ میں سے ابوسلیمان اور شافعیہ میں سے اصطخری وغیرہ کی رائے ہے کہ مجبوب کی بیوی سے پیدا ہونے والے بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا، ایسا ہی امام شافعیؒ سے بھی ایک قول منقول ہے، اور امام احمدؒ کے کلام کا ظاہر بھی یہی ہے [۲]۔

راجح مذہب کے مطابق شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کا صحیح قول یہ ہے کہ مجبوب سے بچے کا نسب ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ مجبوب کو انزال نہیں ہوتا ہے، اور نہ عادۃً اس کو بچہ پیدا ہوتا ہے [۳] مالکیہ نے کہا اور وہی حنفیہ میں سے تمرتاشی کے کلام سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اہل معرفت وواقف کار لوگوں سے اس کے بارے میں دریافت کیا جائے گا، اگر بتائیں کہ ہاں اس طرح کے مجبوب سے بچہ پیدا ہوسکتا ہے، تو اس مجبوب سے بچے کا نسب ثابت ہوگا، ورنہ نہیں [۴]۔

''جب'' کی وجہ سے تفریق کی شرائط، اور مہر پر اور مجبوب کی بیوی کی عدت پر ''جب'' کی وجہ سے تفریق کے اثر کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''طلاق''، ''عدۃ''، ''عیب''، ''مہر'' اور ''نسب''۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۲۵، حاشیۃ الشلبی بہامش الزیلعی ۳/ ۲۴، مواہب الجلیل ۳/ ۴۸۹، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۶۴، شرح منتہی الارادات ۳/ ۵۲ طبع عالم الکتب، المغنی ۶/ ۶۵۴۔

(۲) قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۶۴، حاشیۃ الشلبی بہامش الزیلعی ۳/ ۲۴۔

(۱) فتاوی قاضی خاں بہامش الہندیہ ۱/ ۴۱۳، الزیلعی ۳/ ۲۳، ابن عابدین ۲/ ۵۹۳، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۳/ ۴۸۸، الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۲۸۹ طبع دار الکتب العلمیہ، الکافی ۲/ ۶۸۷ شائع کردہ المکتب الإسلامی۔

(۲) البنایہ ۴/ ۲۰۸، فتح القدیر ۳/ ۲۱۹، المحلی علی المنہاج ۴/ ۵۰، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۸۰۔

(۳) المحلی علی المنہاج ۴/ ۵۰، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۸۰۔

(۴) المدونۃ الکبری ۲/ ۴۴۵ طبع دار صادر، فتح القدیر ۳/ ۲۱۹۔

جبر

تعریف:

۱ - لغت میں جبر، کسر کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: ’’جبر عظمه جبرا‘‘، یعنی اس نے اس کی ٹوٹی ہوئی ہڈی کو درست کر دیا۔ لوگوں کے ساتھ حسن سلوک کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے، جب کوئی شخص کسی کے ساتھ اچھا برتاؤ کرے اور اس کو فقر کے بعد غنی کرے تو اس موقع پر کہا جاتا ہے: جبره جبرا۔ اسی طرح ’’جبر‘‘ تلافی کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے، کوئی شخص حج کے کسی واجب کو ترک کر دے، یا حج میں کسی ممنوع امر کا ارتکاب کرے تو دم کے ذریعہ اس کی تلافی کی جاتی ہے۔

اسی طرح ’’جبر المزکی ما اخرجه‘‘ اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی کے پاس اس کے اونٹ میں زکاۃ کے لئے واجب عمر کا اونٹ نہ ہو اور وہ کم عمر اونٹ ادا کر دے اور کچھ زیادہ ادا کرے، اس زیادہ دینے کو ’’جبرانا‘‘ کہتے ہیں، ’’جبر‘‘ کسی شی پر مجبور کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے، کہا جاتا ہے: ’’جبره على الأمر جبرا‘‘ (یعنی ایک شخص نے فلاں کو فلاں کام پر مجبور کیا)، ازہری نے نقل کیا ہے: جبره جبورا وأجبره إجبارا: مجبور کرنا[1]۔

’’جبر‘‘ کا اصطلاحی معنی مذکورہ بالا لغوی معانی سے الگ نہیں ہے۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر، مادہ: ’’جبر‘‘۔

شرعی حکم:

۲ - جبر کے معانی کے اعتبار سے اس کا حکم الگ الگ ہوتا ہے، چنانچہ ’’جبر‘‘ بمعنی اکراہ کبھی جائز ہوتا ہے، جیسے فوری واجب الادا دین کی ادائیگی سے بلا عذر شرعی گریز کرنے والے مدیون کو قرض خواہ کے مطالبہ پر قاضی کا دین کے ادا کرنے پر مجبور کرنا، اور کبھی جبر جائز نہیں ہوتا ہے، جیسے کسی شخص کو اپنا مال فروخت کرنے پر مجبور کرنا، یا بغیر شرعی تقاضے کے بیوی کو طلاق دینے پر مجبور کرنا، لہذا یہ جبر حرام ہوگا۔

جبر بمعنی تلافی اس وقت ہوتا ہے جب کہ حج میں کسی واجب کو چھوڑ دے، یا کسی محظور کا ارتکاب کرے، اسی طرح اونٹوں کی زکاۃ میں مطلوبہ عمر کا واجب الاداء اونٹ نہ ہونے کی وجہ سے اس سے کم عمر والا اونٹ زکاۃ میں نکالے تو جبران کا دینا اس پر واجب ہوگا۔

جبر بمعنی ’’ٹوٹی ہوئی ہڈی کو درست کرنا‘‘ جائز ہے، جب کسی عضو کے تلف ہونے سے ضرر کا خوف ہو، یا جان جانے کا خطرہ ہو، مزید تفصیل ’’تداوی‘‘ میں ہے۔

جہاں تک جبر بمعنی اجبار کی بات ہے تو دیکھئے: اصطلاح ’’اجبار‘‘ اور اس کے متعلقات۔

پٹی پر مسح:

۳ - چاروں مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ زخم پر پٹی باندھنے کے بعد ’’پٹی‘‘ کی جگہ پر مسح واجب ہے، اگر وہ حصہ اعضاء وضو میں سے ہو، اور عضو کا دھونا دشوار ہو یا اس کا دھونا واجب ہو مثلاً جنبی ہو[1]۔

اس سلسلے کی مزید تفصیلات اور اختلاف کے لئے اصطلاح ’’جبیرۃ‘‘، ’’مسح‘‘ اور ’’تیمّم‘‘۔

(۱) ابن عابدین ۱/۱۸۶ حاشیۃ الجمل ۱/۲۰۹، الدسوقی ۱/۱۶۴، الإنصاف ۱/۱۸۸۔

واجب زکاۃ کی تلافی:

۴- ایک شخص کے اونٹ میں متعین عمر کی اونٹنی زکاۃ میں واجب ہو، لیکن اس کے پاس اس عمر کی اونٹنی نہ ہو تو اس شخص کے لئے روا ہے کہ اس سے کم تر عمر کی اونٹنی زکاۃ میں دے دے، اور جتنا کم ہے اس کی تلافی کردے، یہ جمہور علماء کی رائے ہے، اس تلافی کو فقہاء کی اصطلاح میں "جبران" کہتے ہیں، یا زکاۃ وصول کرنے والا زکاۃ میں واجب اونٹنی سے زیادہ اچھا اونٹ وصول کرے، اور جتنا زیادہ ہے اس کے بقدر زکاۃ دینے والے کو بطور جبران دے دے، "جبران" کی حد مقرر ہے یا نہیں اس سلسلہ میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں: حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک جبر شرعاً متعین ہے، اور وہ دو بکریاں یا بیس درہم ہیں اور جس طرح متعین عمر کی اونٹنی اور اس سے متصل عمر والی اونٹنی کے درمیان جبران مشروع ہے، اسی طرح اگر اس سے متصل عمر والی اونٹنی نہ ہو تو متصل سے اعلی درجہ کی اونٹنی اور اس اونٹنی کے درمیان بھی مشروع ہوگا، اس صورت میں دو یا تین جبران دیئے جائیں گے۔ یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔

اگر زکاۃ میں بنت مخاض واجب ہو، لیکن زکاۃ دینے والے (مزکی) کے پاس نہ ہو تو محصل بنت لبون لے لے گا، اور مزکی کو ایک جبران دے دے گا، اور وہ دو بکریاں یا بیس درہم ہیں۔ اور اگر زکاۃ میں بنت لبون واجب ہو، اور مزکی کے پاس بنت لبون کے بجائے بنت مخاض ہو تو محصل بنت مخاض ہی وصول کرے گا، اور مزکی محصل کو جبران دے گا، اسی حساب سے آگے جاری رہے گا۔

اور حنفیہ کا مذہب ہے کہ زکاۃ میں واجب اونٹنی اور جو ادائیگی کے لئے اس کے پاس ہے، ان دونوں میں جو اضافہ ہو، وہ واجب ہوگا، اضافہ سے مراد دونوں کی قیمتوں کا فرق ہے [1]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ زکاۃ میں جس جانور کا نکالنا واجب ہے، وہی محصل وصول کرے گا، اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ اس سے زیادہ عمدہ و بڑا جانور وصول کرے اور جبران واپس کرے، لیکن اگر واجب سے کم درجہ کا جانور لے، اور مزکی مزید ثمن بھی دے دے تو یہ جائز ہے [1]۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "زکاۃ"۔

بذریعہ دم تلافی:

۵- کوئی شخص حج کا کوئی واجب ترک کردے، جیسے میقات سے احرام باندھنا، پورے یا بعض جمرات کی رمی کرنا، اور اس کی ادائیگی ممکن نہ ہو تو قربانی کے ذریعہ اس کی تلافی اس پر واجب ہوگی، صرف ترک واجب کی تلافی دم سے ہوتی ہے۔

ارکان حج کے چھوڑنے کی تلافی نہیں ہوتی ہے، جہاں تک حج کے واجبات کی بات ہے کہ کون سے اعمال واجب ہیں جن کی تلافی دم سے ہوتی ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف اور جبر کی نوعیت، تو اس کے لئے اصطلاح "حج" کی طرف رجوع کیا جائے۔

---

(۱) حاشیۃ الجمل ۲/ ۲۲۵، ۲۲۶، کشاف القناع ۲/ ۱۸۹، فتح القدیر ۲/ ۱۴۲، ۱۴۳۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۴۔

جبہۃ

تعریف:

۱- چہرہ میں پیشانی مشہور عضو ہے اور وہ دونوں ابروؤں کے درمیان سر کے بال اگنے تک ہے، اصمعی نے کہا ہے: وہ سجدہ کی جگہ ہے، اس کی جمع جباہ ہے [۱]۔

فقہاء کی اصطلاح میں جبہۃ کے دو معانی ہیں: اول: چہرہ کا وہ حصہ جس کا وضو میں دھونا ضروری ہے، وضو کے باب میں فقہاء نے اس کی یوں تعریف کی ہے کہ یہ دونوں ابروؤں سے لے کر اوپر سر کے بال اگنے تک ہے، اس اعتبار سے جبہہ کے مفہوم میں پیشانی کے دونوں کنارے بھی داخل ہوں گے۔

دوسرا معنی: نماز کے باب میں فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ دونوں ابروؤں کے درمیان کا گول حصہ ہے، دوسری تعریف یہ کی ہے کہ جس کو پیشانی کے دونوں کناروں نے گھیر رکھا ہے، اس اعتبار سے پیشانی کے دونوں کنارے جبہہ کے مفہوم میں داخل نہیں ہوں گے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف: جبین:

۲- کنپٹی کے اوپر کا حصہ جبین ہے، اس اعتبار سے دو جبین ہوں گے، ایک جبہہ کے دائیں جانب، دوسرا اس کے بائیں جانب، جب جبہہ سے مراد دونوں ابروؤں کے درمیان سر کے بال اگنے تک کا گول حصہ ہو، تو جبہہ اور جبین میں تباین ہوگا، اور اگر دونوں ابروؤں کا اوپری حصہ ابتدائے سر تک مراد ہو، تو جبین جبہہ کا ایک جزء ہوگا [۱]۔

ب: ناصیہ:

۳- ناصیہ: سر کے اگلے حصہ میں بال نکلنے کی آخری جگہ ہے، ازہری سے منقول ہے: عرب کے یہاں سر کے اگلے حصہ میں بال اگنے کی جگہ ناصیہ ہے، نہ کہ وہ بال جس کو عوام ناصیہ کہتی ہے۔

حنفیہ نے ناصیہ کی مقدار چوتھائی سر بتایا ہے، کیونکہ سر کے ہر چہار سو میں سے ایک وہ بھی ہے، جیسا کہ زیلعی نے لکھا ہے، اس لحاظ سے ناصیہ سر کا اگلا حصہ ہے، جس کی ابتدا پیشانی کے اوپر بال نکلنے کی جگہ سے ہوتی ہے [۲]۔

جبہہ سے متعلق احکام:

اول: وضو میں پیشانی کا دھونا اور تیمّم میں اس پر مسح کرنا:

۴- پیشانی چہرہ کا ایک حصہ ہے، اس لئے وضو میں اس کا دھونا اور تیمّم میں اس پر مسح کرنا ضروری ہے، اس لئے کہ اللہ کا ارشاد ہے: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ، وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ**

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المغرب، مادہ: ''جبہۃ''۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/۸۶، ۲۴۰، کفایۃ الطالب الربانی ۱/۲۱۰، روضۃ الطالبین ۱/۲۵۵، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۱۲۶۔

---

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح مادہ: ''جبن''، روضۃ الطالبین ۱/۲۵۵، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/۸۶، ۲۴۰، کفایۃ الطالب ۱/۲۱۰۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب، مادہ: ''نصی''، تبیین الحقائق ۱/۳، البنایہ علی الہدایہ ۱/۱۱۱، فتح القدیر ۱/۱۵۔

فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوْا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيْكُمْ مِّنْهُ"[1] (اے ایمان والو جب تم نماز کو اٹھو، تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو، اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو، اور اپنے پیروں کو ٹخنوں سمیت دھولیا کرو، اور اگر تم حالت جنابت میں ہو تو سارا جسم پاک صاف کرلو، اور اگر تم بیمار ہو، یا سفر میں ہو، یا تم میں سے کوئی استنجاء سے آئے، یا تم نے عورت سے صحبت کی ہو، پھر تم کو پانی نہ ملے، تو پاک مٹی سے تیمّم کرلیا کرو، یعنی اپنے چہروں اور ہاتھوں پر اُس سے مسح کرلیا کرو)۔

پیشانی کے دھونے کے حکم میں اس کے خطوط اور سکڑا پن بھی داخل ہیں، البتہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب کہ پیشانی کے خطوط اور اس کے سکڑا پن کو دھونے میں مشقت نہ ہو،[2] مزید تفصیل اصطلاح ''وضو'' اور ''تیمّم'' میں ہے۔

دوم: سجدہ میں زمین پر پیشانی رکھنا:

۵- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین) کی رائے ہے کہ سجدہ کی ادائیگی کا کمتر درجہ یہ ہے کہ نمازی اپنی پیشانی کا بعض حصہ مصلیٰ پر رکھے، خواہ مصلیٰ سطح زمین ہو یا کوئی اور چیز، اسی لئے جو شخص سجدہ کرنے پر قدرت رکھتا ہو اس کے لئے ضروری ہے کہ پیشانی کے جس حصہ کا مصلی پر رکھنا اس کے لئے آسان ہو، اس کو مصلی پر رکھے، اگر سجدہ پر قدرت کے باوجود وہ پیشانی پر سجدہ نہ کرے تو اس کی نماز نہیں ہوگی،[3] اس لئے کہ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی حدیث ہے: **"أمر النبي ﷺ أن يسجد على سبعة أعضاء: الجبهة، واليدين، والركبتين، والرجلين"** (نبی کریم ﷺ نے سات اعضاء پر سجدہ کرنے کا حکم فرمایا: پیشانی، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے اور دونوں پاؤں پر)۔

ایک روایت میں ہے: **"وأشار بيده على أنفه"** کا اضافہ ہے، (یعنی آپ ﷺ نے اپنے ہاتھ سے ناک کی طرف اشارہ فرمایا)، نسائی کی روایت میں ہے: **"ووضع يده على جبهته وأمرّها على أنفه، وقال: هذا واحد"**[1] (یعنی آپ ﷺ نے اپنے پیشانی پر ہاتھ رکھا اور اپنے ناک پر گذارا، اور فرمایا: یہ ایک ہے)۔

اس مسئلہ میں تفصیل اور اختلاف ہے، اس کے لئے دیکھا جائے اصطلاح ''سجود''۔

سوم: جبہہ کو بوسہ دینا:

۶- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ ملاقات کے وقت اور ایک دوسرے کو رخصت کرتے وقت ایک مرد دوسرے مرد کی پیشانی، چہرہ اور سر کو بوسہ دے سکتا ہے، البتہ شرط یہ ہے کہ بوسہ کے وقت نیک نیتی، تقدس واحترام یا شفقت کا جذبہ کارفرما ہو، اور شہوت سے مامون ہونا ضروری ہے[2]۔

حدیث میں ہے کہ نبی کریم نے حضرت جعفر صادقؓ سے معانقہ کیا، اور ان کے دونوں آنکھوں کے درمیان پیشانی کو بوسہ دیا جس

---

(۱) سورۂ مائدہ ۶۔

(۲) الزرقانی ۱/۵۶۔

(۳) البدائع ۱/۱۰۵، ۲۱۰، الاقناع ۱/۱۲۵، نہایۃ المحتاج ۱/۴۸۹، کفایۃ الطالب ۱/۲۱۰، ۲۱۱، روضۃ الطالبین ۱/۲۵۶، کشاف القناع ۱/۳۱۷، فتح الباری ۲/۲۹۶۔

(۱) حدیث ابن عباس: "أمر النبي ﷺ أن يسجد على سبعة أعضاء: الجبهة، و اليدين، والركبتين، و الرجلين" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۲۹۵ طبع السلفیہ) اور نسائی (۲/۲۱۰ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/۲۴۵، ۲۴۶، البنایہ علی الہدایہ ۹/۳۱۷، ۳۱۸، ۳۲۶، ۳۲۷، جواہر الإکلیل ۱/۲۰، القلیوبی ۳/۲۱۳، کشاف القناع ۵/۱۶، الآداب الشرعیہ ۲/۲۷۰، ۲۷۹۔

وقت وہ حبشہ سے واپس آئے (۱)۔

تفصیل کے لئے اصطلاح ''تقبیل'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

چہارم: جبہہ کے زخم:

۷- فقہاء نے چہرہ اور پیشانی کے زخم کی کئی صورتیں ذکر کی ہیں، تاہم سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر قصداً زخم لگایا جائے تو اس میں سے موضحہ میں قصاص لازم ہوگا، موضحہ ایسے زخم کو کہتے ہیں جس میں جلد پھٹنے کے بعد ہڈی ظاہر ہوجائے، یہ اس لئے کہ موضحہ میں قصاص اس لئے مشروع ہے کہ اس میں زخم کی تحدید اور ظلم کے بغیر قصاص لینا ممکن ہے۔

موضحہ کے علاوہ زخم کی دوسری صورتوں میں قصاص نہیں ہے، کیونکہ ان کا انضباط دشوار ہے، اور اس کے مثل قصاص لینا بہت مشکل ہے (۲) جب تحدید کے دشوار ہونے کی وجہ سے قصاص ساقط ہوجائے گا تو اس میں شرعی طور پر مقرر کردہ دیت لازم ہوگی، ورنہ ایک عادل شخص اس کا تاوان (حکومت عدل) متعین کرے گا (۳)۔

مسئلہ کی تفصیل اصطلاح ''قصاص''، ''جنایۃ''، ''دیات''، اور ''حکومۃ عدل'' میں ہے۔

بحث کے مقامات:

فقہاء نے پیشانی کے احکام وضو، سجدہ، نظر و مس، قصاص اور جنایات وغیرہ کے ابواب میں ذکر فرمائے ہیں۔

(۱) حدیث: ''أن النبي ﷺ عانق جعفرا حين قدم من الحبشة و قبّل بين عينيه'' کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۹۲، تحقیق عزت عبید دعاس) نے امام شعبی سے مرسلاً کی ہے، ارسال کی وجہ سے اس کی سند ضعیف ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، ۳۷۲، ۳۷۳، القلیوبی ۴/ ۱۱۳، ۱۱۴، المغنی ۷/ ۷۰۳، ۷۰۴۔

(۳) حکومت عدل: عادل آدمی فیصلہ کرنے میں اس بات کو پیش نظر رکھے گا کہ یہ زخم موضحہ کے مقابلہ میں کتنا چھوٹا ہے، اسی مناسبت سے دیت کے بیسویں حصہ میں سے لازم قرار دے (الدر المختار ۵/ ۳۷۳)۔

جبیرۃ

تعریف:

۱- لغت میں جبیرہ وہ لکڑیاں ہیں جو ٹوٹی ہوئی ہڈی کو درست کرنے کے لئے باندھی جاتی ہیں، جمع ''جبائر'' ہے اور یہ ''**جبرت العظم جبراً**'' سے ماخوذ ہے جو باب ''نصر'' سے ہے (ٹوٹی ہوئی ہڈی درست کرنا) **جبرہ جبراً و جبورا** (ٹوٹی ہوئی ہڈی کا درست ہونا)، اس طرح جبر فعل لازم اور متعدی دونوں مستعمل ہے، بولتے ہیں: ''**جبرت الید**'' (میں نے ہاتھ پر پٹی باندھی)، ''**جبر العظم**'' (اس نے ہڈی کو درست کیا)، ''المجبر'' (ٹوٹی ہوئی ہڈیوں کو درست کرنے والا) (۱)۔

''جبیرہ'' کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، البتہ مالکیہ نے جبیرہ کی تفسیر زیادہ عام معنی میں کی ہے، وہ کہتے ہیں: جبیرہ: ہر وہ شئی ہے جس سے زخم کا علاج کیا جائے خواہ لکڑیاں ہوں، یا چپکائی جانے والی پٹی (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف: لصوق ولزوق:

۲- لصوق اور لزوق، لام کے فتحہ کے ساتھ: زخم کا مرہم جو چپکا رہے، مصباح میں ہے: پھر اس کا اطلاق پٹی وغیرہ پر ہونے لگا، اگر یہ پٹی

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، مادہ: ''جبر''۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۸۵، منح الجلیل ۱/ ۹۶، أسنی المطالب ۱/ ۸۱، المغنی ۱/ ۲۷۷۔

علاج کے لئے عضو پر باندھی جائے[1]۔

شافعیہ کی کتابوں میں ہے کہ "لصوق" روئی یا کپڑے کا ٹکڑا یا ان دونوں جیسی دوسری شی ہے جو زخم پر باندھی جائے، اور جبیرہ اس پٹی کو کہتے ہیں جو ٹوٹی ہوئی ہڈی پر باندھی جائے[2]۔

ب: عصابہ:

۳- عصابہ عین کے کسرہ کے ساتھ اس چیز کا نام ہے جو باندھی جائے، یہ "**عصب رأسه تعصيبا**" سے ماخوذ ہے، یعنی سر کو کسی شئی سے باندھنا اور ہر وہ کپڑا یا دوسری چیز جس سے ٹوٹی ہوئی ہڈی یا زخم باندھا جائے، اس کے لئے عصابہ ہے، کہا جاتا ہے: **تعصب بالشيء** پٹی باندھنا۔

عربی زبان میں عمائم کو عصائب بھی کہتے ہیں، عصابۃ: عمامہ ہے[3]۔

فقہاء کے نزدیک اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، اس اعتبار سے ان کے نزدیک عصابہ جبیرہ سے عام ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں: "عصابہ" وہ جو پٹی کے اوپر باندھا جائے[4]۔

پٹی پر مسح کا حکم:

۴- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بحالت عذر پٹیوں پر مسح مشروع ہے، یہ مسح وضو یا غسل یا تیمّم میں اصلی مسح اور دھونے کے قائم مقام ہے، جیسا کہ عنقریب آئے گا، اس سلسلہ میں اصل حضرت علیؓ کی

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مادہ: "لصق، لزق"۔

(۲) أسنی المطالب ۱/۸۱، مغنی المحتاج ۱/۹۴، المجموع ۲/۳۲۴، تحقیق المطیعی۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، مادہ: "عصب"، ردالمحتار ۱/۱۸۵، شرح منتہی الارادات ۱/۵۷، ۵۸۔

(۴) جواہر الإکلیل ۱/۲۹، الشرح الصغیر ۱/۶۷ طبع الحلبی، منح الجلیل ۱/۹۶۔

حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا: غزوۂ احد میں میرا گٹا ٹوٹ گیا اور میرے ہاتھ سے جھنڈا گر گیا، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**اجعلوها في يساره فإنه صاحب لوائي في الدنيا والآخرة، فقلت يا رسول الله ما أصنع بالجبائر فقال: امسح عليها**"[1] (جھنڈا بائیں ہاتھ میں کر دو، اس لئے کہ وہ دنیا اور آخرت میں میرا صاحب لواء ہے، میں نے کہا: اے اللہ کے رسول پٹیوں کے ساتھ کیا کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ان پر مسح کرو)۔

حضرت جابرؓ سے مروی ہے: ایک شخص کو پتھر لگا، اس کا سر پھٹ گیا، پھر اس کو احتلام ہوا، اس نے لوگوں سے پوچھا، تم لوگ میرے لئے تیمّم کی رخصت پاتے ہو، انہوں نے کہا: نہیں، تیمّم کیوں کر درست ہوگا؟ تم تو پانی پر قادر ہو، اس نے غسل کیا اور مر گیا، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**قتلوه قتلهم الله، ألا سألوا إذا لم يعلموا فإنما شفاء العي السوال، إنما كان يكفيه أن يتيمم ويعصب**"[2] (ان لوگوں نے اس کو قتل کر دیا، اللہ ان کو قتل کرے، جب ان کو مسئلہ معلوم نہیں تھا تو پوچھ کیوں نہ لیا، کیونکہ نہ جاننے کا علاج سوال ہے، اس شخص کے لئے کافی تھا کہ تیمّم کر لیتا اور اپنے زخم پر ایک

(۱) حدیث: "**اجعلوها في يساره فإنه صاحب لوائي......**" کی روایت ابن ماجہ (۱/۲۱۵ طبع عیسی الحلبی) نے مختصراً اور بیہقی (۱/۲۲۸ طبع دارالمعرفہ) نے کی ہے، بوصیری نے زوائد (۱/۸۴ طبع دارالعربیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "**قتلوه قتلهم الله ألا سألوا إذا لم يعلموا فإنما......**" کی روایت ابوداؤد (۱/۲۳۹، ۲۴۰ طبع عزت عبید دعاس) اور دارقطنی (۱/۱۸۹، ۱۹۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) اور بیہقی (۱/۲۲۸ طبع دارالمعرفہ) نے حضرت جابر سے کی ہے، امام دارقطنی اور بیہقی نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے، حافظ ابن حجر نے کہا ہے: ابوداؤد کی سند میں ضعف ہے، حضرت جابرؓ سے روایت میں اختلاف ہے (سبل السلام ۱/۲۰۳ طبع دارالکتاب العربی)۔

کپڑا باندھ کر اس پر مسح کر لیتا)۔ اور اس لئے بھی کہ ان پر مسح کرنا ایک ضرورت ہے، کیونکہ پٹیوں کو اتارنے میں حرج اور ضرر ہے[1]۔

طہارت کے ارادہ کے وقت پٹی پر مسح کرنا واجب ہے، اور اس کی چند خاص شرائط ہیں، جن کا بیان عنقریب آئے گا، یہاں وجوب کا معنی یہ ہے کہ ترک کی وجہ سے طہارت اور نماز کے فاسد ہونے کے ساتھ گناہ بھی ہوگا، یہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، حنفیہ میں سے صاحبین اسی کے قائل ہیں، اور شافعیہ کا راجح مذہب یہی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں: مسح چھوڑنے پر محض گنہگار ہوگا، اور اس کا وضو صحیح ہوگا، اور منقول ہے کہ انہوں نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا[2]۔

بعض شافعیہ نے کہا ہے کہ زخم کے علاوہ درست حصے کو دھوئے گا اور تیمّم کرے گا، پٹی پر مسح نہیں کرے گا۔

پٹی پر مسح کرنے کے حکم میں عصابہ یا لصوق یا اس دوا پر مسح کرنا بھی ہے جو زخم پر رکھی گئی ہو اور وہ زخم تک پانی پہنچنے سے مانع ہو، جیسے: تیل وغیرہ۔

پٹی پر مسح کی شرائط:

۵ - پٹی پر مسح کے جائز ہونے کے لئے چند شرائط ہیں، اور وہ درج ذیل ہیں:

الف: ٹوٹے ہوئے عضو یا زخمی جگہ کا دھونا مضر ہو، اسی طرح عین زخم پر مسح نقصان دہ ہو، یا پٹی نکالنے میں نیا ضرر پیدا ہونے کا اندیشہ ہو۔

ب: زخم کے علاوہ صحیح اعضاء کو دھونے میں اصل زخم کو نقصان نہ پہنچے، اگر مضر ہو تو تیمّم فرض ہوگا، اس پر سب کا اتفاق ہے۔

ج: حنفیہ اور مالکیہ نے کہا ہے: اگر صحیح اعضاء بہت کم ہوں، جیسے: صرف ایک ہاتھ یا ایک پیر ہو، تو اس کا فرض تیمّم ہے[1] کیونکہ معمولی کا کوئی حکم نہیں ہوتا ہے۔

د: صحیح و مشہور قول کے مطابق شافعیہ اور ایک روایت امام احمدؒ سے بھی منقول ہے کہ پٹی پر مسح کے صحیح ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ پانی سے طہارت حاصل کرنے کے بعد پٹی باندھی گئی ہو، کیونکہ اصل زخم اور مسح کے درمیان پٹی حائل ہے، جس پر مسح کیا جاتا ہے، لہذا حائل پٹی پر مسح کے لئے شرط یہ ہے کہ اس سے پہلے طہارت پائی جائے، جیسا کہ دیگر ممسوح عضو کا حکم ہے، لہذا اگر کوئی اس کے خلاف کرے اور بغیر طہارت کے پٹی باندھے تو اس کے لئے پٹی کا کھولنا ضروری ہے، یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ پٹی کھولنے میں ضرر نہ ہو، اگر ضرر کا اندیشہ ہو تو نہیں اتارے گا، اور اسی پر مسح کرے گا، البتہ بعد میں قضاء کرے گا، کیونکہ ایک شرط چھوٹ گئی ہے، اور وہ طہارت پر پٹی باندھنا ہے[2]۔

حنابلہ سے ایک دوسری روایت منقول ہے جو شافعیہ کے نزدیک صحیح کے برخلاف قول ہے (اس کے بارے میں امام نووی نے کہا ہے کہ یہ قول شاذ ہے) کہ پٹی باندھنے سے پہلے طہارت کا ہونا شرط نہیں ہے، خلال نے کہا: اس سلسلہ میں حربؒ، اسحاق اور مروزی نے امام احمد سے آسانی نقل کیا ہے، دلیل حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے، اس لئے کہ اس میں انضباط مشکل ہے، اور لوگوں کے لئے زیادہ مشقت کا باعث ہے، لہذا اس میں کوئی حرج نہیں ہے، نیز اس لئے بھی کہ پٹی پر مسح کرنا اس کے اتارنے کی مشقت کو دور کرنے کے لئے جائز ہے، اور اس کو بغیر طہارت باندھے تو اس کا اتارنا اسی طرح دشوار ہے جس

(۱) بدائع الصنائع ۱ر ۱۳، المہذب ۱ر ۴۴، المجموع ۲ر ۳۲۳، المغنی ۱ر ۲۷۷، ۲۷۸۔

(۲) ابن عابدین ۱ر ۱۸۵، ۱۸۶، البدائع ۱ر ۱۳، ۱۴، الدسوقی ۱ر ۱۶۳، المجموع ۲ر ۳۲۶، کشاف القناع ۱ر ۱۲۰۔

(۱) المجموع ۲ر ۳۲۶۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱ر ۲۶۹۔

طرح طہارت کے ساتھ باندھنے کے بعد اتارنا دشوار ہے[1]۔

پٹی باندھنے والے کی طہارت کا طریقہ:

۶ - پٹی باندھنے والا اگر طہارت کا ارادہ کرے تو مندرجہ ذیل کام کرے۔

ا- زخم کی جگہ چھوڑ کر صحیح حصے کو دھوئے۔

۲- پٹی پر مسح کرے۔

اس پر سب کا اتفاق ہے، البتہ شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ تیمّم کافی ہے، پٹی پر پانی سے مسح نہیں کرے گا، لیکن ان کے یہاں بھی مذہب مسح کا واجب ہونا ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں پوری پٹی پر مسح واجب ہے، یہی حنفیہ کا بھی اصح قول ہے، اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول ہے کہ پٹی کے اکثر حصہ پر مسح کرنا کافی ہے، کیونکہ اکثر کل کے قائم مقام ہے، اس کو حسن بن زیادؒ نے ذکر کیا ہے۔

امام نووی کے بیان کے مطابق شافعیہ کے دو اقوال ہیں، اصحاب شافعیہ کے یہاں اصح قول یہ ہے کہ پوری پٹی پر مسح واجب ہے، کیونکہ مسح کی اجازت ضرورت کے پیش نظر ہے، لہذا پوری پٹی پر مسح ضروری ہوگا، دوسرا قول ہے: اتنے حصہ پر مسح کرے جس کو مسح کہا جاسکے، کیونکہ حائل پٹی پر مسح ہوتا ہے، اور یہ پٹی زخم سے علحدہ ہے، لہذا پٹی پر مسح کا مسئلہ خف پر مسح کے مثل ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب کہ پٹی صرف زخم کی حد تک بندھی ہو، اور اگر زخم کی مقدار سے زائد ہو تو حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں زائد صحیح حصے پر بھی تبعاً مسح درست ہوگا، اگر زائد صحیح حصے پر پٹی کے نیچے دھونے سے ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ کا قول یہ ہے کہ پٹی کے اس حصہ پر مسح کرے گا جو محل ضرورت کے مقابل ہو، پٹی کے زائد حصہ پر مسح کرنا اس کے ماتحت عضو کے بدلہ میں ضروری نہیں ہے اور پٹی پر ایک بار مسح کرنا کافی ہے، اگر چہ پٹی ایسے عضو پر بندھی ہو جس کا تین بار دھونا مسنون ہے، حنفیہ کے یہاں بھی یہی اصح قول ہے، اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول ہے: تین بار مسح مسنون ہے، کیونکہ مسح دھونے کا بدل ہے، اور دھونا تین بار مسنون ہے، اس لئے اس کا بدل بھی تین بار مسنون ہوگا، یہ حکم اس وقت ہے جب کہ زخم سر پر نہ ہو۔

۳- اصح قول کے مطابق شافعیہ کے یہاں مسح اور دھونے کے ساتھ تیمّم بھی واجب ہے، امام نووی نے لکھا ہے: صحیح حصے کے دھونے اور پٹی پر پانی سے مسح کرنے کے ساتھ تیمّم کرنے کے بارے میں دو طریقے ہیں۔ ان میں اصح اور مشہور جیسا کہ جمہور شافعیہ کی رائے ہے، یہ ہے کہ اس میں دو اقوال ہیں، ان دونوں میں اصح قول جمہور کے نزدیک تیمّم کا واجب ہونا ہے، اور ''کتاب الأم'' اور مختصر البویطی'' اور ''الکبیر'' میں اسی کی صراحت ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ تیمّم واجب نہیں ہوگا، یہی امام شافعیؒ کا قدیم قول ہے، اور مختصر کی عبارت کا ظاہر بھی یہی ہے، شیخ ابو حامد، جرجانی، اور رویانی نے ''حلیہ'' میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اگر پٹی کے نیچے ایسا زخم ہو کہ اگر ظاہر ہو تو اسے دھویا نہ جاسکے تو زخمی کی طرح تیمّم کرنا واجب ہوگا، اور اگر اس کا دھونا ممکن ہو تو تیمّم واجب نہیں ہوگا، جس طرح خف پہننے والے کے لئے تیمّم نہیں ہے، اس روایت کے ناقل خراسانی فقہاء ہیں، انہیں میں سے متولی نے اس قول کو صحیح قرار دیا ہے، لیکن راجح مذہب یہ ہے کہ تیمّم واجب ہوگا، جیسا کہ ''المہذب'' میں صراحت ہے، دلیل حضرت جابرؓ

(۱) البدائع ۱ر۱۳، ۵۱، الزیلعی ۱ر۴۵، الدسوقی ۱ر۱۶۴، ۱۶۵، الحطاب ۱ر۳۶۱، المجموع ۲ر۳۲۵، ۳۲۶، المغنی ۱ر۲۵۹، ۲۷۸، ۲۷۹، کشاف القناع ۱ر۱۱۳، ۱۱۴۔

کی حدیث ہے: ایک شخص کو پتھر لگا، اس کا سر پھٹ گیا، پھر اس کو احتلام ہوا، اس نے لوگوں سے پوچھا، تم لوگ میرے لئے تیمّم کی رخصت پاتے ہو، انہوں نے کہا: نہیں، تیمّم کیوں کر درست ہوگا؟ تم تو پانی پر قادر ہو، اس نے غسل کیا اور مر گیا، نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: "**إنما كان يكفيه أن يتيمم ويعصب**"[1] (اس شخص کے لئے کافی تھا کہ تیمّم کر لیتا اور زخم پر پٹی باندھ لیتا)۔

دو حالتوں میں حنابلہ کے یہاں دھونے اور مسح کرنے کے ساتھ تیمّم بھی واجب ہے:

پہلی حالت: اگر بلا طہارت پٹی باندھے، اور اب پٹی کھولنے میں ضرر کا اندیشہ ہو، یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جن کے یہاں پٹی پر مسح کے جائز ہونے کے لئے طہارت کا مقدم ہونا شرط ہے۔

دوسری حالت: اگر پٹی باندھنے والے شخص نے ضرورت کی جگہ سے زیادہ حصہ تک اسے پھیلا دیا ہو تو عضو کے صحیح حصہ کو دھوئے گا، اور پٹی پر مسح کرے گا، اور ضرورت سے زائد پٹی کے ہونے کے وجہ سے تیمّم بھی کرے گا، "کشاف القناع" اور "شرح منتہی الارادات" میں یہ مسئلہ مذکور ہے، ان دونوں نے اس میں کسی کا اختلاف نقل نہیں کیا ہے، البتہ علامہ ابن قدامہ نے ایک احتمال پیدا کیا ہے، انہوں نے کہا: ضرورت سے زیادہ پٹی متجاوز ہونے کی صورت میں پٹی پر مسح کرنے کے ساتھ تیمّم کا بھی احتمال ہے، کیوں کہ ضرورت کے بقدر پٹی کا تقاضا یہ ہے کہ مسح کرے، اور زائد کا تقاضا ہے کہ تیمّم کرے۔

۴- اگر پٹی سر پر ہو تو اگر پٹی کے علاوہ سر کا اتنا حصہ باقی ہے جو سر پر مسح کے فرض کے بقدر ہے، تو اس پر مسح کرے گا ورنہ پٹی پر مسح کرے گا، یہ ان حضرات کے قول کے مطابق ہے جن کے نزدیک سر کے بعض حصے پر مسح کرنا فرض ہے، جیسے حنفیہ شافعیہ اور ایک قول میں حنابلہ، البتہ جو پورے سر کے مسح کو فرض کہتے ہیں جیسے مالکیہ، ان کے یہاں پٹی اور باقی ماندہ سر پر مسح کرے گا، یہ مسئلہ وضو کی صورت کا ہے، اگر غسل کی حاجت ہو، تو پٹی پر مسح کرے گا، اور باقی حصوں کو دھوئے گا[1]۔

پٹی پر مسح کے نواقض:

۷- درج ذیل صورتوں میں پٹی پر مسح ٹوٹ جاتا ہے، (یعنی عضو کو دھونا ضروری ہوگا)۔

الف: ٹوٹی ہوئی ہڈی یا زخم درست ہونے کی وجہ سے پٹی خود بخود گر جائے، یا کھول دی جائے، اور اس صورت میں اگر وہ بے وضو ہو اور نماز کا ارادہ ہو تو وضو کرے گا اور پٹی کی جگہ کو دھوئے گا، اگر زخم اعضاء وضوء پر ہو، اس پر سب کا اتفاق ہے، اور اگر وہ باوضو ہو تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک صرف پٹی کی جگہ دھوئے گا، اس لئے کہ تمام اعضاء میں دھونے کا حکم یعنی طہارت باقی ہے، کیوں کہ طہارت کو دور کرنے والا کوئی حدث نہیں پایا گیا ہے، لہذا ان کا دھونا ضروری نہیں ہوگا، شافعیہ کے یہاں پٹی کی جگہ دھوئے گا، اور اس کے بعد دھوئے جانے والے اعضاء کو بھی دھوئے گا، تاکہ ترتیب کی رعایت ہو جائے، حنابلہ کے نزدیک اس کا وضو ٹوٹ جائے گا (دوبارہ وضو کرے گا)۔

جہاں تک غسل کی بات ہے، تو اگر وہ غسل واجب میں پٹی پر مسح کر لے، اس کے بعد پٹی گر جائے اور وہ محدث نہ ہو تو صرف زخم کی جگہ کا دھونا کافی ہوگا، مزید از سر نو غسل و وضو کی حاجت نہیں ہوگی، اس لئے

---

(۱) حدیث: "**إنما كان يكفيه أن يتيمم و يعصب**" کی تخریج (فقرہ نمبر ۴) میں گزر چکی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/۱۸۶، ۱۸۷، الزیلعی ۱/ ۴۵، ۵۳، بدائع ۱/ ۱۴، الدسوقی ۱/ ۱۶۲، ۱۶۵، منح الجلیل ۱/ ۹۶، ۹۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۰، المجموع ۲/ ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۲۶، اسنی المطالب ۱/ ۸۲، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۶۵، ۲۶۶، کشاف القناع ۱/ ۱۱۴، ۱۲۰، شرح منتہی الارادات ۱/ ۶۲، المغنی ۱/ ۲۷۸، ۲۷۹۔

کہ طہارت کبری میں ترتیب اور موالاۃ (تسلسل) دونوں ساقط ہیں۔

ب: زخم درست ہونے سے پہلے پٹی کا گر جانا حنابلہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک طہارت کو باطل کر دیتا ہے، لہذا اس صورت میں وضو از سر نو کرنا یا مکمل غسل کرنا ضروری ہوگا۔

مالکیہ کے یہاں صرف پٹی کا مسح ٹوٹے گا، یہی شافعیہ کا اصح قول ہے، لہذا زخم صحیح ہوئے بغیر پٹی گر جائے، تو پٹی کو زخم پر باندھ دے گا اور صرف پٹی پر مسح کرے گا، حنفیہ کے نزدیک مسح بھی نہیں ٹوٹے گا، پٹی کو اپنی جگہ باندھ دے گا، اور مسح کا اعادہ لازم نہیں ہوگا، یہ مذکورہ تمام صورتیں خارج نماز کی ہیں، اور اگر اندرون نماز زخم صحیح ہونے کی وجہ سے پٹی گر جائے تو بالاتفاق نماز باطل ہو جائے گی، اور زخم درست ہوئے بغیر پٹی گر جائے تو جمہور علماء کے نزدیک نماز باطل ہو جائے گی، البتہ اسی حال میں بقیہ نماز پڑھ لے گا، بعد میں لوٹائے گا، البتہ حنفیہ کے نزدیک نہیں لوٹائے گا[1]۔

خف اور پٹی کے مسح کے درمیان فرق:

۸- پٹی اور خف کے مسح کے درمیان کئی طریقے سے فرق ہے، حنفیہ نے بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے، علامہ ابن عابدین شامی نے سینتیس (۳۷) فرق گنائے ہیں، ان میں سے اہم حسب ذیل ہیں:

الف: پٹی پر مسح کرنا اس وقت جائز ہوگا جب اس کے اتارنے میں ضرر ہو، اس کے برخلاف خف پر مسح بلا ضرورت بھی درست ہے۔

ب: پٹی پر مسح کا وقت زخم کے اچھا ہونے تک ہے، ایام سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، جب کہ خف پر مسح کی مدت مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات اور مسافر کے لئے تین دن اور تین رات ہے، یہ مدت غیر مالکیہ کے یہاں ہے، مالکیہ زخم کے مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں، کہ پٹی پر زخم کے اچھا ہونے تک مسح کرے گا، لیکن خف پر مسح کی مدت ان کے یہاں متعین نہیں ہے، البتہ ہر ہفتہ خف اتارنا مستحب ہے۔

ج: غسل واجب میں زخم کی پٹی پر مسح کرے گا، کیونکہ پٹی کھولنے میں ضرر لاحق ہوگا، لیکن خف کا نکالنا واجب ہے۔

د: پٹی میں ایک پیر کی پٹی پر مسح اور دوسرے پیر کے دھونے کو جمع کر سکتا ہے، مگر موزہ میں ایسا نہیں کر سکتا۔

ھ: پوری پٹی پر مسح واجب ہے، یہ مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے، اور حنفیہ وشافعیہ کے یہاں بھی یہی اصح قول ہے، اس کے برخلاف خف پر مسح میں استیعاب نہیں ہے۔

و: حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک پٹی باندھنے سے قبل طہارت کا ہونا شرط نہیں ہے، یہی ایک روایت امام احمدؒ سے منقول ہے، اور شافعیہ کے یہاں صحیح کے خلاف قول ہے، جہاں تک خف کا مسئلہ ہے، تو طہارت کی حالت میں خف کا پہننا مسح کے جائز ہونے کے لئے شرط ہے۔

ز: پٹی زخم کے صحیح ہونے کی وجہ سے گر جائے یا پٹی کھول دی جائے تو دونوں صورتوں میں بالاتفاق مسح باطل ہو جاتا ہے، اور اگر زخم صحیح ہوئے بغیر پٹی گر جائے تو غیر حنفیہ کے یہاں مسح باطل ہو جاتا ہے، اور خف کے مسئلہ میں اس کے اتر جانے پر مطلق مسح باطل ہو جاتا ہے، البتہ ابن تیمیہ کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک موزہ اترنے سے مسح باطل نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ سر پر مسح کرنے کے بعد بال منڈوانے سے مسح باطل نہیں ہوتا ہے۔

ح: اگر اس کے دو اعضاء پر پٹیاں بندھی ہوئی ہوں اور ان میں سے کسی ایک کو کھول دے تو دوسری پٹی کا کھولنا ضروری نہیں ہوگا،

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۸۷، البدائع ۱/ ۱۴، الدسوقی ۱/ ۱۶۶، المجموع ۲/ ۲۹۶، ۳۲۹ تحقیق المطیعی، مغنی المحتاج ۱/ ۹۵، المغنی ۱/ ۲۸۹، شرح منتہی الارادات ۱/ ۶۴۔

برخلاف دونوں خف کے، کہ ان دونوں کا ایک ساتھ پہنے رہنا شرط ہے، جب کہ دونوں پٹیوں کا ایک ساتھ بندھا ہوا ہونا شرط نہیں۔

ط: اگر پٹی پر مسح سے ضرر پہنچ رہا ہو، تو مسح چھوڑ دیا جائے گا، لیکن خف کا مسئلہ ایسا نہیں ہے [۱]۔

جحد

دیکھئے: ''انکار''۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۸۶، ۱۸۷، البدائع ۱/ ۱۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۴، ۲۵، ۲۹، ۳۰، الدسوقی ۱/ ۱۶۳، ۱۶۴، مغنی المحتاج ۱/ ۹۴، ۹۵، المجموع ۲/ ۳۲۴، ۳۲۶ تحقیق المطیعی، المغنی ۱/ ۲۷۸، ۲۸۰۔

جحفۃ

تعریف:

۱- جحفہ مکہ اور مدینہ کے درمیان گذرنے والی شاہراہ پر واقع ایک جگہ ہے، پہلے اس کا نام مَهْيَعَة یامَهِيْعَة تھا، لیکن ایک بار سیلاب وہاں کے باشندوں کو بہالے گیا، اسکے بعد سے جحفہ نام پڑ گیا، اب چونکہ وہاں صرف ہلکے نشانات رہ گئے تھے جن کو صرف بادیہ کے رہنے والے ہی پہچان سکتے ہیں، اس لئے لوگوں نے احتیاط پر عمل کرتے ہوئے ''رابغ'' نامی مقام سے احرام باندھنا پسند کیا، مقام ''رابغ'' مکہ جاتے ہوئے بائیں سمت واقع ہے، اور جحفہ سے نصف مرحلہ یا اس سے قریب قریب پہلے ہے۔

جحفہ اہل شام، مصر اور مغرب کا میقات ہے، یہ ان پانچ مواقیت میں سے ایک ہے جہاں سے ایسے شخص کے لئے جو حج وعمرہ کا ارادہ رکھتا ہو، بغیر احرام کے آگے بڑھنا جائز نہیں ہے، انہی باتوں کو شعر میں اس طرح کہا گیا ہے:

عرق العراق یلملم الیمن
وبذی الحلیفة یحرم المدني

ذات عرق اہل عراق کا میقات ہے، یلملم اہل یمن کا میقات ہے، ذو الحلیفہ سے اہل مدینہ احرام باندھتے ہیں۔

للشام جحفة إن مررت بها
ولأهل نجد قرن فاستبن [۱]۔

(۱) مختار الصحاح مادہ: ''جحف''، ابن عابدین ۲/ ۱۵۳، مواہب الجلیل ۳/ ۳۰،

جحفہ اہل شام کا میقات ہے، اگر تمہارا یہاں سے گزر ہوتو احرام باندھ لیا کرو، نیز واضح رہے کہ اہل نجد کا میقات قرن ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ جحفہ اہل شام ومصر ومغرب کا میقات ہے، اسی طرح ان لوگوں کا بھی میقات ہے جو اس راستہ سے گزر کر حج وعمرہ کریں، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: ''**وقت رسول الله ﷺ لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل الشام الجحفة، ولأهل نجد قرن المنازل، ولأهل اليمن يلملم، وقال: فهن لهن، ولمن أتى عليهن من غير أهلهن لمن كان يريد الحج أو العمرة**''[۱] (رسول اللہ ﷺ نے مدینہ والوں کے لئے ذوالحلیفہ میقات بنایا، شام والوں کے لئے جحفہ، نجد والوں کے لئے قرن منازل اور یمن والوں کے لئے یلملم، اور فرمایا یہ میقات ان شہروں کے باشندوں کے لئے ہیں اور ان کے علاوہ ان لوگوں کے لئے بھی جو ان شہروں سے گزر کر حرم میں داخل ہوں اور حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتے ہوں)۔

بغیر احرام کے ان مواقیت سے گزرنے کا کیا حکم ہے؟ اس سلسلہ کی ساری تفصیلات کتاب الحج میں میقات پر بحث کرتے ہوئے فقہاء تحریر فرماتے ہیں[۲]۔

جحود

دیکھئے: ''انکار''۔

جدار

دیکھئے: ''حائط''۔

= ۱۳۱، القلیوبی ۲/ ۹۳ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، کشاف القناع ۲/ ۴۰۰، عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری ۴/ ۴۹۴، ۵/ ۱۵۷، ۱۵۸۔

(۱) حدیث: ''وقت رسول الله ﷺ لأهل المدينة ذا الحليفة'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۸۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۴۱، ۱۴۲ طبع دار المعرفہ، القواعد الفقہیہ ص ۱۳۵، ۱۳۶، القلیوبی ۲/ ۹۲، ۹۳، المغنی ۳/ ۲۵۷، ۲۵۸، کشاف القناع ۲/ ۴۰۰ طبع عالم الکتب۔

جد

تعریف:

۱- لغت میں جد کا معنی دادا اور نانا ہے، اس کی جمع اجداد اور جدود ہے۔

جدۃ: دادی، نانی ہیں، اس کی جمع جدات ہے[1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں جد: دادا اور نانا ہیں، اگرچہ اوپر تک چلا جائے، اگر مطلق "جد" عام حالات میں بولا جائے تو اس سے مراد حقیقی دادا ہوتا ہے۔

جد سے متعلق احکام:

دادا سے متعلق مختلف احکام ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

نکاح میں دادا کی ولایت:

۲- نکاح کے باب میں دادا اور اس سے اوپر اجداد کی ولایت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ باپ کی عدم موجودگی میں دادا باپ کے مثل ہے، دادا باپ کے بعد دیگر اولیاء کے مقابلہ میں نکاح کی ولایت کا زیادہ حقدار ہے، اسے اختیار ہے کہ اپنی باکرہ پوتی کے نکاح پر جبر کرے، خواہ وہ بالغہ ہو چکی ہو یا نابالغہ ہو۔

حنفیہ نے نابالغ بچی، مجنونہ اور معتوہہ (کم عقل) کے بارے میں

(۱) لسان العرب مادہ: "جدد"۔

شافعیہ کی موافقت کی ہے، اگرچہ ثیبہ ہو۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک دادا باپ کے مثل نہیں ہے، اور نہ ہی اس کو بالجبر پوتی کی شادی کرنے کا حق ہے، خواہ پوتی نابالغہ ہو یا بالغہ، باکرہ ہو یا ثیبہ، عقل والی ہو یا پاگل، البتہ ان کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ بقیہ اولیاء کے درمیان دادا کا کیا مرتبہ ہوگا؟ چنانچہ مالکیہ کہتے ہیں: ترتیب میں بھائی، بھتیجہ اور اس کے نیچے جہاں تک چلا جائے کے بعد دادا کا نمبر آئے گا، حنابلہ کہتے ہیں: باپ اور وصی کے بعد اس کا درجہ ہوگا[1]۔

نانا جس کا رشتہ لڑکی سے عورت کے واسطہ سے ہو اس کو نکاح میں ولایت حاصل نہیں ہے۔

دادا کا وارث ہونا:

۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حقیقی دادا صاحب فرض اور عصبہ ہونے کی بنیاد پر وارث ہوتا ہے۔

حقیقی دادا اور اس کے بعد کے اجداد وراثت سے بالاتفاق صرف اس وقت محروم ہوتے ہیں جب کہ ان کے اور میت کے درمیان واسطہ بننے والا موجود ہو، کیونکہ جو بھی کسی شخص کے توسط سے میت کی طرف منسوب ہوتا ہے، وہ شخص مذکور کی موجودگی میں محروم ہو جاتا ہے، ہاں اگر وہ ماں کی اولاد ہو تو محروم نہیں ہوں گے۔

حقیقی دادا باپ کی عدم موجودگی میں باپ کے قائم مقام ہو کر تمام صورتوں میں میراث پائے گا، البتہ اس سے چار صورتیں مستثنیٰ ہیں:

اول: جب میت کے شوہر اور والدین موجود ہوں۔

دوم: بیوی اور والدین موجود ہوں۔

(۱) ابن عابدین ۲/۲۹۶، بدایۃ المجتہد ۲/۸، القوانین الفقہیہ ص ۲۰۴، مغنی المحتاج ۳/۱۴۹، کشف المخدرات ص ۳۵۶۔

ان دونوں صورتوں میں ماں کو باپ کی موجودگی میں ترکہ کے باقی ماندہ میں سے تہائی ملے گا، اور اگر دادا باپ کے قائم مقام ہو تو ماں کو پورے ترکہ کا ثلث ملے گا۔

سوم: دادا، حقیقی یا علاتی بھائی بہنوں کے ساتھ ہو، تو بالاتفاق باپ سب کو محجوب کردے گا، اگر باپ نہ ہو، ان کے قائم مقام دادا ہو تو اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جو ''ارث'' میں دیکھی جائے۔

چہارم: اخیافی بھائیوں کے ساتھ دادا ہو، بالاجماع باپ سب کو محروم کردے گا، اور دادا ان کو محجوب نہیں کرے گا، امام ابوحنیفہؒ کا اس میں اختلاف ہے (۱)۔

دادا کا نفقہ:

۴- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک دادا کا نفقہ پوتے یا پوتی پر اپنی شرائط کے ساتھ واجب ہے، خواہ دادا ہو یا نانا، خواہ وارث ہو یا نہ ہو، اگرچہ پوتے اور دادا دونوں کا دین ومذہب الگ الگ ہو، اس طرح کہ پوتا مسلمان ہو اور دادا کافر، یا اس کے برعکس، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''**وَ صَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً**''، (۲) (اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کئے جانا)، اور معروف میں سے یہ بھی ہے کہ والدین کی ضروریات وحوائج پوری کی جائیں اگر وہ ضرورت مند ہوں، اور حدیث میں ہے: ''**إن أولادكم من أطيب كسبكم فكلوا من كسب أولادكم**''، (۳) (تمہاری اولاد تمہاری بہترین کمائی ہیں، تم اپنی اولاد کی کمائی میں سے کھاؤ)۔

اگرچہ لفظ ''اب'' کے عموم میں دادا داخل نہیں ہے پھر بھی دادا باپ کے حکم میں ہوگا، مالکیہ کے یہاں دادا کا نفقہ پوتے پر واجب نہیں ہے (۱)۔

اسی طرح جمہور فقہاء کے نزدیک پوتے اور اس کے نیچے والوں کا نفقہ دادا اور اس کے اوپر والوں پر اس کی شرائط کے ساتھ واجب ہے اگر باپ نہ ہو، اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ہندہ سے فرمایا: ''**خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف**''، (۲) (تم اتنا لے سکتی ہو جو تمہارے اور تمہارے بچوں کے لئے دستور کے مطابق کافی ہو)، اس سلسلہ کی مطلق نصوص میں اگرچہ پوتے لفظ اولاد میں داخل نہیں ہیں، پھر بھی پوتے اولاد کے حکم میں داخل ہیں۔

مالکیہ کے یہاں پوتے کا نفقہ دادا پر واجب نہیں ہے (۳)۔

ان مسائل میں مزید تفصیل ہے، دیکھئے: ''النفقۃ''۔

دادا کی شادی کرانا:

۵- جمہور فقہاء حنفیہ، حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ پوتے پر لازم ہے کہ حقیقی دادا اور اس کے اوپر والوں کی شادی کرادے، اس لئے کہ یہ بھی نفقہ کی طرح ان کی اہم ضرورت ہے، تاکہ وہ عفیف

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۹۱، القوانین الفقہیہ/ ۳۸۹، مغنی المحتاج ۳/ ۱۰، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۲۱۴۔

(۲) سورۂ لقمان/ ۱۵۔

(۳) حدیث: ''إن أولادكم من أطيب كسبكم، فكلوا من كسب أولادكم'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۰۱، ۸۰۲، تحقیق عزت عبید

= دعاس) اور ابن ماجہ (۲/ ۷۶۹ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے اور اس کی سند حسن ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۷۸، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۶، القوانین ص ۲۲۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۷، کشف المخدرات ص ۴۲۴۔

(۲) حدیث: ''خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۰۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۸ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۷۱، القوانین الفقہیہ ص ۲۲۸، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۶، کشف المخدرات ص ۴۲۴۔

رہیں اور زنا میں مبتلا نہ ہوں جو ہلاکت کا سبب ہے، اور جو ابوت کی عزت وحرمت کی شایان شان نہیں ہے، اور جو اس حسن سلوک اور بھلائی کے خلاف ہے جس کا حکم اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "**وصاحبهما في الدنيا معروفا**" میں دیا گیا ہے، اسی طرح جمہور کا مذہب ہے کہ اگر دادا کی ایک بیوی ہو تو اس کا نفقہ پوتے پر واجب ہے، اگر اس کی ایک سے زائد بیویاں ہوں تو ایک بیوی کے بقدر نفقہ دادا کے حوالہ کر دے گا، اور دادا اس نفقہ کو اپنی تمام بیویوں پر برابر تقسیم کر دے گا۔

مالکیہ کے نزدیک دادا کی شادی کرانا پوتے پر لازم نہیں ہے، اسی طرح دادا کی بیوی کا نفقہ اس پر لازم نہیں ہے (۱)۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھا جائے اصطلاح "نفقہ"۔

دادا کا حق پرورش:

۶ - حق حضانت کے سلسلہ میں دادا کے درجہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ اور حنفیہ کے یہاں پوتے کی پرورش کے استحقاق میں دادا کا درجہ باپ کے بعد ہے، کیوں کہ باپ کی عدم موجودگی میں دادا باپ کے قائم مقام ہوتا ہے، یہی حنابلہ کی بھی رائے ہے۔

مالکیہ کے نزدیک حقیقی بھائی کے بعد دادا پرورش کا مستحق ہوگا پھر اس کے بعد اخیافی بھائی، پھر علاتی بھائی مستحق ہوگا (۲)۔

دادا کو زکاۃ دینا:

۷ - جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ پوتا کے لئے دادا اور اس کے اوپر والوں کو زکاۃ دینا جائز نہیں ہے، جیسا کہ اس کے برعکس دادا کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ پوتا اور اس کے نیچے والوں کو زکاۃ کا مال دے، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے مال سے فائدہ اٹھاتا ہے، اس اعتبار سے زکاۃ کا مال خود اپنے ہی کو دینا لازم آئے گا، اور اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کا نفقہ دوسرے پر لازم ہوتا ہے، اور ان میں سے ایک کبھی دوسرے کا وارث بھی ہوتا ہے۔

مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے، ان کے نزدیک ان میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے کو زکاۃ دینا درست ہے جب تک کہ اس کا نفقہ اپنے اوپر لازم نہ کیا ہو (۱) مزید تفصیل کے لئے دیکھا جائے اصطلاح "نفقہ" اور "حضانۃ"۔

دادا سے قصاص لینا:

۸ - دادا اگر پوتے کو قتل کر دے تو اس سے قصاص لینے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ دادا یا اس کے اوپر والا اگر پوتا یا اس کے نیچے والے کو قتل کر دے، تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ حدیث ہے: "**لايقاد الأب من ابنه**" (۲) (باپ سے بیٹے کا قصاص نہیں لیا جائے گا)، نیز اس وجہ سے بھی کہ دادا میں ابوت کی حرمت کا لحاظ رکھنا ہے، اور اس لئے بھی کہ پوتے کے وجود کا سبب دادا ہی بنا ہے، لہٰذا پوتا دادا کے عدم کا سبب نہیں ہوگا۔

اسی طرح جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ پوتا کو دادا اور اس کے اوپر

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۷۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۱۱، الانصاف ۹/ ۴۰۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۳۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۹، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۳، کشف المخدرات ص ۴۲۸۔

---

(۱) البدائع ۲/ ۴۹، مواہب الجلیل ۲/ ۳۴۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۱۰، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۴۷۔

(۲) حدیث: "لا يقاد الأب من ابنه" کی روایت بیہقی (۸/ ۳۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے کی ہے، حافظ ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۱۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ) میں بیہقی سے اس کی تصحیح نقل کی ہے۔

والوں سے قصاص کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، خواہ وہ دادا ہو یا نانا ہو، اس لئے کہ حکم جزئیت تولید سے متعلق ہے اور اس میں تمام اجداد برابر ہیں۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ دادا اگر اپنے پوتے کو عمداً قتل کردے مثلاً: اس کو ذبح کردے یا اس کا پیٹ چاک کردے تو اس سے اس کا قصاص لیا جائے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ"،[۱] (تم پر مقتولوں کے باب میں قصاص فرض کیا گیا) یہی ابن المنذر کی بھی رائے ہے[۲]۔

دادا کا پوتے کے مال سے چوری کرنا:

۹- اگر دادا پوتے کے مال سے کچھ چوری کرلے، تو اس کا ہاتھ کاٹنے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک دادا کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اگر وہ پوتا یا اس کے نیچے والوں کا مال چرائے، کیونکہ اس میں شبہ ہے، اور شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہوجاتی ہے، شبہ اس لئے ہے کہ آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "أنت ومالك لأبيك"،[۳] (یعنی تم اور تمہارا مال تمہارے باپ کا ہے)۔

اور اس لئے بھی کہ دونوں کے درمیان اتحاد اور اشتراک ہے، اور اس لئے بھی کہ دونوں میں سے ہر ایک کا مال دوسرے کی ضرورت میں کام آتا ہے، اور اس لئے بھی کہ عرف میں روا ہے کہ دادا اپنے پوتے کے گھر میں بغیر اجازت کے داخل ہو، اس لئے محفوظ ہونے کا

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۳۵، القوانين الفقهيہ ص ۳۵۱، مغنی المحتاج ۴/ ۸، کشف المخدرات ص ۴۳۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۶۶۔

(۳) حدیث: "أنت ومالك لأبيك" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۶۹ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے، بوصیری نے کہا ہے: اس کی سند صحیح ہے، اس کے رجال بخاری کی شرائط کے مطابق ثقہ ہیں۔

مفہوم متحقق نہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا ایسا فعل ہے جو قطع رحمی کا سبب ہے اور یہ حرام ہے، اور مفضی الی الحرام بھی حرام ہوتا ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ دادا کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اگر وہ اپنے پوتے کا مال چرالے، اس لئے کہ دلائل عام ہیں[۱]۔

دادا کا اپنے پوتے پر زنا کی تہمت لگانا:

۱۰- اگر دادا اپنے پوتے پر زنا کی تہمت لگائے، تو اس پر حد قذف جاری ہوگی یا نہیں، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک دادا اگر اپنے پوتے یا اس کے نیچے والوں پر زنا کی تہمت لگائے تو اس پر حد قذف جاری نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ دادا میں ابوت کا معنی پایا جارہا ہے، اس کی وجہ سے قصاص ساقط ہوجاتا ہے، اسی طرح حد بھی ساقط ہوجائے گی، اور اس لئے بھی کہ حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہوجاتی ہیں، لہذا پوتے پر زنا کی تہمت لگانے کی وجہ سے دادا پر حد قذف جاری نہیں ہوگی، نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ"[۲] (تو ان سے اف بھی نہ کہنا)۔

صراحۃً "اف" کہنے سے منع کرنا دلالۃً مارنے سے بھی منع کرنا ہے، لہذا اگر دادا پر حد قذف جاری ہوگی تو اس کا سبب پوتا ہوگا، اور اس لئے بھی کہ دادا پر حد قذف جاری کرنے کا مطالبہ کرنا کسی طرح بھی احسان نہیں ہے، لہذا نص کی وجہ سے ممنوع ہوگا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا"[۳] (اور اپنے ماں باپ سے حسن سلوک سے پیش آنا)۔

(۱) البدائع ۷/ ۷۵، مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۲، کشف المخدرات ص ۴۷۳، القوانين الفقهيہ ص ۳۱۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۰۔

(۲) سورۃ الاسراء/ ۲۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۸۳۔

اسی طرح جمہور علماء کہتے ہیں کہ پوتا کو اپنے دادا پر حدقذف جاری کرنے کا حق نہیں ہے، چنانچہ اگر دادا اپنے پوتے کی ماں پر زنا کی تہمت لگائے اور پوتے کی ماں دادا کے حق میں اجنبی عورت ہو اور حدقذف کے نفاذ سے پہلے انتقال کر جائے تو اب پوتا کو حق نہیں ہے کہ حدقذف کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ جس چیز نے ابتداءً اس کے ثبوت کو روکا وہی اس کو بعد میں بھی ساقط کر دے گی۔

مالکیہ کے یہاں دادا اگر اپنے پوتے پر زنا کی تہمت لگائے تو اس پر حدقذف جاری ہوگی، کیونکہ حدقذف کے دلائل عام ہیں (۱)۔

دادا کی شہادت پوتے کے حق میں:

۱۱- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ دادا اور اس کے اوپر والوں کی شہادت پوتے اور اس کے نیچے والوں کے حق میں قابل قبول نہیں ہے، اسی طرح پوتے کی شہادت دادا کے حق میں قابل قبول نہیں ہے، کیونکہ دادا اور پوتے کے درمیان جزئیت وبعضیت ہے تو گویا پوتے کے حق میں شہادت اپنے حق میں شہادت ہے، اسی لئے آپ ﷺ نے فرمایا: "فاطمة بضعة مني" (۲) (فاطمہ میرے بدن کا ایک ٹکڑا ہے)۔

اور اس لئے بھی کہ دادا کی شہادت حصول منفعت یا دفع مضرت کے لئے ہوگی، دونوں ہی صورتوں میں وہ متہم ہوگا، اور متہم کی شہادت معتبر نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة، ولا مجلود حدا ولامجلودة، ولا ذي غمر لأخيه، ولا مجرَّب شهادة ولا القانع أهل البيت لهم، ولا ظنين في ولاء، ولا قرابة**" (۱) (خائن مرد وخائنہ عورت کی گواہی، جس مرد یا عورت پر حد جاری ہوئی ہو اس کی گواہی، اور اپنے بھائی سے کینہ رکھنے والے کی گواہی، جھوٹی گواہی دینے والے کی گواہی، گھر والوں کے خادم کی ان کے حق میں اور ولاء اور قرابت میں تہمت والے کی گواہی قابل قبول نہیں ہے)، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لايجوز شهادة الولد لوالده ولا المرأة لزوجها**" (۲) (اولاد کی شہادت والد کے حق میں اور عورت کی شہادت اپنے شوہر کے حق میں جائز نہیں ہے)۔

بعض علماء سلف جیسے قاضی شریحؒ، عمر بن عبد العزیزؒ، ابوثورؒ اور اسحاقؒ کا مذہب یہ ہے کہ اصول وفروع میں سے ہر ایک کی شہادت دوسرے کے حق میں قابل قبول ہے، اس لئے کہ دلائل عام ہیں (۳)، اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے: "وَ أَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ" (۴) (اور اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ ٹھہرا لو) نیز ارشاد ربانی ہے: "وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ" (۵) (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کر لیا کرو)۔

---

(۱) البدائع ۷/۴۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۶۸، القوانین الفقہیہ ص ۳۶۲، تحفۃ المحتاج ۸/۱۲۰، مغنی المحتاج ۴/۱۵۶، المغنی لابن قدامہ ۸/۲۱۹۔

(۲) حدیث: "فاطمة بضعة مني" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/۱۰۵ طبع السلفیہ) نے حضرت مسور بن مخرمہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا مجلود حدا ولا......" کی روایت ترمذی (۴/۵۴۵ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، امام ترمذی نے کہا: میرے نزدیک سند کے اعتبار سے یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔

(۲) حدیث: "لا يجوز شهادة الولد لوالده ولا المرأة لزوجها" کی روایت الخصاف نے "ادب القاضی" میں کی ہے، جیسا کہ البنایہ للعینی (۷/۱۶۷ طبع دار الفکر) میں ہے، اس کی سند میں یزید بن زیاد شامی ہیں اور وہ ضعیف ہیں جیسا کہ التہذیب لابن حجر (۱۱/۳۲۸، ۳۲۹ طبع دائرۃ المعارف النظامیہ) میں ہے۔

(۳) البدائع ۶/۲۷۲، القوانین الفقہیہ ص ۳۱۳، مغنی المحتاج ۴/۴۳۴، المغنی لابن قدامہ ۹/۱۹۱، کشف المخدرات ص ۵۲۴۔

(۴) سورۂ طلاق/۲۔

(۵) سورۂ بقرہ/۲۸۲۔

نماز جنازہ کے بارے میں دادا کا درجہ:

۱۲- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں میت کو غسل دینے اور اس پر نماز جنازہ پڑھانے کے سلسلہ میں اولیت باپ کو حاصل ہے، پھر دادا، اس کے بعد اوپر تک ہیں، البتہ حنفیہ مزید کہتے ہیں کہ مستحب یہ ہے کہ باپ اپنے باپ یعنی میت کے دادا کو ان کی عظمت واکرام کے پیش نظر آگے بڑھائے [1]۔

مالکیہ کہتے ہیں: دادا کا نمبر بھائی اور بھتیجہ اور اس کے نیچے والوں کے بعد آئے گا [2]۔

(۱) البدائع ۲/ ۲۳۸، ۱/ ۳۱۸، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۲۱، الانصاف ۲/ ۴۲۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۸۲۔

(۲) القوانین الفقہیہ ص ۲۰۴۔

جدۃ

تعریف:

۱- لغت میں جدہ نانی، دادی اور اس سے اوپر کو کہتے ہیں، اس کی جمع جدات ہے [1]۔

جدہ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

جدہ سے متعلق احکام:

جدہ کی میراث:

۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ نانی ودادی اور ان کی مائیں اوپر تک محض عورت کے واسطے سے، یعنی میت اور ان کے درمیان بیچ میں کوئی مرد نہ آئے، وارث ہوں گی، دادا کی ماں کے بارے میں اختلاف ہے کہ آیا وہ وارث ہوگی یا نہیں، جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ وارث ہوگی، یہی جمہور صحابہ: حضرت علیؓ، حضرت زیدؓ اور حضرت ابن مسعودؓ وغیرہ اور حسنؒ، قتادہؒ، اوزاعیؒ، ابن سیرینؒ اور ثوریؒ کا مذہب ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا بھی یہی مذہب ہے۔

مالکیہ کے نزدیک دادا کی ماں وارث نہیں ہوگی، یہی حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، ربیعہؒ اور ابوثورؒ کا مذہب ہے۔

جمہور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ جدہ جو دو ماؤں کے درمیان پائے جانے والے مرد کے واسطہ سے میت کی طرف منسوب ہو جدہ فاسدہ ہے، اور وہ وارث نہیں ہوگی، کیونکہ وہ ایسے باپ کے توسط سے

(۱) لسان العرب، تاج العروس، مادہ: ''جدّ''۔

میت کی طرف منسوب ہوتی ہے جو میت کا وارث نہیں، جیسا کہ نانا کی ماں ہونے کی حالت ہے(۱)۔

جدہ فاسدہ اصحاب فروض میں سے ہونے کی حیثیت سے وارث نہیں ہوگی، البتہ ذوی الارحام ہونے کی حیثیت سے وارث ہوگی۔

جدہ اور جدات کے حصے:

۳- اگر میت کی ماں نہ ہو تو جدہ کو چھٹا حصہ ملے گا، اس پر اہل علم کا اتفاق ہے، اس لئے کہ حضرت قبیصہ بن ذؤیب سے روایت ہے کہ جدہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے یہاں آئی، اور اس نے میراث کا مطالبہ کیا، حضرت ابوبکر صدیقؓ نے کہا: کتاب اللہ میں تو تمہارا کوئی حصہ نہیں ہے، سنت رسول میں بھی تمہارا کوئی حصہ نہیں پاتا ہوں، ابھی واپس جاؤ، لوگوں سے دریافت کرتا ہوں، حضرت مغیرہ بن شعبہؓ نے کہا: اللہ کے رسول علیہ السلام نے جدہ کو چھٹا حصہ دیا ہے، حضرت ابوبکر صدیقؓ نے کہا: کیا تمہارے علاوہ کوئی اور شاہد ہے؟ محمد بن مسلمہؓ نے شہادت دی، پھر حضرت ابوبکر صدیقؓ نے جدہ کے لئے چھٹے حصہ کا فیصلہ فرمادیا(۲)۔

---

(۱) الاختیار شرح المختار للموصلی ۵/ ۱۰۴ طبع مصطفی البابی الحلبی مصر ۲۷، ۱۳۰۷ھ، المبسوط لشمس الدین السرخسی ۲۹/ ۱۶۷، طبع اول السعادۃ مصر، تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۲۳۱ طبع دار المعرفۃ للطباعۃ والنشر بیروت، الزرقانی شرح مختصر خلیل ۸/ ۲۰۸، دار الفکر بیروت ۱۳۹۸ھ، نہایۃ المحتاج للرملی ۶/ ۱۹ طبع المکتبۃ الإسلامیۃ، روضۃ الطالبین ۶/ ۱۱ طبع المکتب الإسلامی للطباعہ والنشر، مطالب اولی النہی ۴/ ۵۵۴ طبع المکتب الإسلامی للطباعہ والنشر دمشق، المغنی لابن قدامہ المقدسی ۶/ ۲۰۶، مکتبہ الریاض الحدیثہ سعودیہ۔

(۲) حدیث: "جاء ت الجدة إلى أبي بكر......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۱۷، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، حافظ ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۳/ ۸۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہا ہے: سند صحیح ہے، اس کے رجال ثقہ ہیں، البتہ صورۃً مرسل ہے، کیونکہ قبیصہ کا سماع حضرت ابوبکر صدیقؓ سے ثابت نہیں ہے اور اس واقعہ میں حضرت قبیصہ کی حاضری ممکن نہیں ہے، علامہ ابن عبد البر نے اسی طرح کہا ہے۔

خواہ وہ نانی ہو یا دادی۔

خواہ اس کے ساتھ میت کی کوئی اولاد وارث ہو یا نہ ہو۔

خواہ جدہ میت کی طرف منسوب ہونے میں دور ہو یا قریب بشرطیکہ وہ وارث ہو۔

خواہ ایک ہو یا ایک سے زائد ہوں۔

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ جتنی بھی جدات ہوں سب حصہ میں شریک ہوں گی، دلیل آپ علیہ السلام کا میراث میں دو جدات کو چھٹا حصہ دلوانے کا فیصلہ ہے، نیز حضرت عمر بن الخطابؓ نے بھی دو جدات کے درمیان چھٹے حصہ کا فیصلہ کیا تھا اور فرمایا تھا: اگر تم دونوں جمع ہو جاؤ تو بھی تم دونوں کے لئے یہی چھٹا حصہ ہے، اور اگر تم دونوں میں سے کوئی تنہا ہو تو اس کے لئے بھی یہی ہے(۱)۔

جدہ کا محجوب ہونا:

۴- کبھی جدات کو دوسرے وارثین محجوب کر دیتے ہیں، اسی طرح ان میں سے بعض بعض کو میراث میں محجوب کر دیتی ہیں، اہل علم کا اتفاق ہے کہ ماں تمام جدات کے لئے حاجب ہے، خواہ وہ جدات ماں کی طرف سے ہوں یا باپ کی طرف سے، اس لئے کہ جدات ولادت کی بنیاد پر وارث ہوتی ہیں، لہذا ان کے مقابلہ میں ماں وارث بننے کی زیادہ مستحق ہے، کیونکہ ولادت کا تعلق اس کے ساتھ براہ راست ہے۔

اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ ہر قریبی جدہ دور والی کے لئے حاجب

---

(۱) المبسوط لشمس الدین السرخسی ۲۹/ ۱۶۷، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق للزیلعی ۶/ ۲۳۱، ۲۳۲، الزرقانی شرح مختصر خلیل ۸/ ۲۰۸، کفایۃ الطالب شرح الرسالہ ۲/ ۳۰۸ طبع مصطفی البابی الحلبی، نہایۃ المحتاج للرملی ۶/ ۱۹، ۲۰، روضۃ الطالبین ۶/ ۱۱، الاقناع فی حل الفاظ أبی شجاع للشربینی ۲/ ۷۴ طبع مصطفی البابی الحلبی وأولادہ مصر ۱۳۵۹ھ، مطالب اولی النہی ۴/ ۵۵۴، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۲۰۶۔

ہے، جب کہ دونوں ایک ہی طرف سے ہوں، جمہور فقہاء کہتے ہیں: ماں کی طرف سے قریبی جدہ باپ کی طرف سے دور والی جدہ کو ساقط کر دیتی ہے، علامہ ابن قدامہ نے اس مسئلہ میں بعض سلف کا اختلاف نقل کیا ہے (۱)۔

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ باپ کی طرف سے قریبی جدہ ماں کی طرف سے دور والی دادی کے حق میں حاجب ہوگی کہ نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک حاجب ہوگی، اس لئے کہ وہ اس سے قریب ہے۔

مالکیہ کے یہاں حاجب نہیں ہوگی، چھٹا حصہ دونوں کے درمیان برابر نصف نصف تقسیم ہوگا۔

امام شافعیؒ کے دو اقوال ہیں: راجح قول یہ ہے کہ وہ حاجب نہیں ہوگی، یہی امام احمدؒ سے بھی صراحت کے ساتھ منقول ہے، دونوں چھٹے حصہ میں شریک ہوں گی، اس لئے کہ باپ بذات خود اس کے لئے حاجب نہیں ہے، تو جو جدہ باپ کے واسطے سے وارث ہو رہی ہے وہ بدرجہ اولی حاجب نہیں ہوگی۔

امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ حاجب ہوگی، کیونکہ وہ میت سے قریب ہے (۲)۔

۵- جدہ اپنے بیٹے یعنی میت کے باپ دادا کی موجودگی میں محجوب ہوگی یا نہیں، اس میں اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور ظاہر مذہب کے مطابق شافعیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کی رائے ہے کہ محجوب ہوگی، میت کے باپ کے ہوتے ہوئے صرف ایک جدہ وارث ہوگی اور وہ نانی ہے، دلیل یہ ہے کہ دوسری قسم کی جدہ باپ کے واسطے سے میت کی طرف منسوب ہو رہی، لہذا وہ اس کے ہوتے ہوئے وارث نہیں ہوگی، جیسے دادا باپ کے ہوتے ہوئے اور نانی ماں کی موجودگی میں وارث نہیں ہوگی۔

ظاہر مذہب کے مطابق حنابلہ اور ایک روایت کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ جدہ اپنے بیٹے کی موجودگی میں وارث ہوگی (۱)، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے منقول ہے: "**أول جدة أطعمها رسول الله ﷺ السدس أم أب مع ابنها، وابنها حي**" (پہلی جدہ وہ ہے جس کو رسول اللہ ﷺ نے میراث میں اس کے بیٹے کی موجودگی میں چھٹا حصہ دلوایا، حالانکہ اس کا بیٹا زندہ تھا)۔

اور اس لئے بھی کہ جدات مائیں ہیں، لہذا ماں کی میراث پائیں گی، نہ کہ باپ کی میراث، اس لئے باپ کی وجہ سے محجوب نہیں ہوں گی، جس طرح ماں کی مائیں محجوب نہیں ہوتی ہیں (۲)۔

جدہ سے نکاح کی حرمت:

۶- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مطلقاً جدات سے نکاح حرام ہے، خواہ ماں کی طرف سے ہوں یا باپ کی طرف سے، اور اوپر تک، اس

---

(۱) الاختیار شرح المختار للموصلی ۵/ ۱۰۴، الزرقانی شرح مختصر خلیل ۸/ ۲۰۸، کفایۃ الطالب شرح الرسالہ ۲/ ۳۰۸، روضۃ الطالبین للنووی ۶/ ۲۶، ۲۷، مطالب اولی النہی ۴/ ۵۵۴، ۵۶۶۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۴۵۳ المکتبۃ الاسلامیہ دیار بکر ترکی، کفایۃ الطالب شرح الرسالہ ۲/ ۳۰۸، نہایۃ المحتاج للرملی ۶/ ۱۶، روضۃ الطالبین ۶/ ۲۷، الإنصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف للمرداوی ۷/ ۳۱۰ طبع مطبعۃ السنۃ المحمدیہ قاہرہ، عکسی دار إحیاء التراث العربی بیروت ۱۳۷۷ھ، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۲۰۶۔

(۱) الاختیار شرح المختار للموصلی ۵/ ۹۵، المبسوط لشمس الدین السرخسی ۲۹/ ۱۶۹، الزرقانی شرح مختصر خلیل ۸/ ۲۰۸، نہایۃ المحتاج للرملی ۶/ ۱۶، روضۃ الطالبین ۶/ ۲۶، الإنصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف للمرداوی ۷/ ۳۱۱، المغنی لابن قدامہ المقدسی ۶/ ۲۰۶۔

(۲) حدیث عبداللہ بن مسعود: "أول جدة أطعمها رسول الله ﷺ ..." کی روایت ترمذی (۴/ ۴۲۱ طبع الحلبی) اور بیہقی (۶/ ۲۲۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، امام بیہقی نے کہا ہے: اس کی سند میں محمد بن سالم راوی قابل استدلال نہیں ہیں۔

کے لئے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ"[۱] (تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں)۔

امہات وہ ہیں جن کی طرف ولادت کی نسبت ہو، خواہ ان کو حقیقتاً ماں کہا جائے یا مجازاً، یعنی خود انہوں نے تم کو جنا ہو، یا جس سے تم جنے ہو اس کو انہوں نے جنا ہو، اوپر تک خواہ وارث قرار پارہی ہو یا نہ پارہی ہو[۲]۔

بیوی اور اس کی جدہ کو جمع کرنا حرام ہے:

۷- بیوی اور اس کی جدہ کو نکاح میں جمع کرنا حرام ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ حرمت نکاح کے باب میں جدات ماں کے قائم مقام ہیں[۳] بلکہ بیوی کو طلاق دینے یا اس کے مرنے کے بعد بھی اس کی جدہ سے نکاح حرام ہے، جیسا کہ مدخول بہا بیوی کی طلاق یا موت کے بعد اس کی نواسی سے نکاح حرام ہے، ہاں اگر بیوی غیر مدخول بہا ہو اور اس کو طلاق دے دی ہو تو اس کی نواسی سے نکاح کرنا جائز ہے۔

ظہار میں بیوی کو جدہ سے تشبیہ دینا:

۸- فقہاء کا اس مسئلہ میں اتفاق ہے کہ اگر کوئی اپنی بیوی کو جدہ کی پشت سے تشبیہ دے تو یہ ظہار ہے، خواہ وہ جدہ دادی ہو یا نانی۔ اس لئے کہ بیوی کو ماں، یا جدہ، یا ہر اس عورت کی پشت سے تشبیہ دینا جس سے نکاح ہمیشہ کے لئے حرام ہو یکساں ظہار ہے[۱]۔

حضانت میں جدہ کا حق:

۹- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر بچہ کی ماں وفات پا جائے یا کسی اجنبی مرد سے شادی کرلے، تو بچہ کی پرورش کی حقدار بچہ کی قریب تر نانی ہوگی، اس کے بعد جو اس سے قریب نانی ہو، اسی ترتیب سے اوپر تک، اختلاف اس بات میں ہے کہ نانی کے بعد حق پرورش کس کو حاصل ہوگا؟

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ نانی کے بعد دادی کی طرف حق پرورش منتقل ہوگا، اس کے بعد بہنوں کی طرف، پھر خالاؤں کی طرف۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ نانی کے بعد حق حضانت خالاؤں کی طرف منتقل ہوگا، ان کے بعد دادیوں کی طرف، پھر بہنوں کی طرف۔

شافعیہ کے نزدیک جدید قول کے مطابق بہنوں اور خالاؤں سے پہلے حضانت کی حقدار دادیاں ہیں، اور قدیم قول کے مطابق بہنوں اور خالاؤں کے بعد دادی کو حق ہے۔

حنابلہ کے یہاں نانی کے بعد حق حضانت باپ کی طرف منتقل ہوتا ہے، پھر دادیوں کی طرف، دادیوں کے بعد بہنوں اور خالاؤں کی جانب۔

تمام رشتہ دار عورتوں میں نانی کو حق پرورش میں مقدم کرنے کی اصل حضرت ابوبکر صدیقؓ کا فیصلہ ہے، اور وہ یہ ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے ایک بیوی کو طلاق دے دی تھی، اس بیوی سے ایک عاصم نامی لڑکا تھا، اس بیوی کی دوسرے مرد سے شادی ہوگئی، عاصم کی نانی

---

(۱) سورۂ نساء/ ۲۳۔

(۲) الاختیار شرح المختار للموصلی ۳/ ۸۴، کفایۃ الطالب شرح الرسالہ للعدوی ۲/ ۴۴، نہایۃ المحتاج شرح المنہاج للرملی ۶/ ۲۶۶، مطالب اولی النہی ۵/ ۸۷، ۸۸۔

(۳) فتح القدیر لابن الہمام ۲/ ۳۵۸، طبع الأمیریہ بولاق مصر المحمدیہ ۱۳۱۵ھ، المدونہ للإمام مالک ۲/ ۲۷۶ طبع السعادۃ مصر ۱۳۲۳ھ عکسی دار صادر بیروت، نہایۃ المحتاج شرح المنہاج للرملی ۶/ ۲۶۶، مطالب اولی النہی ۵/ ۹۸۔

(۱) الاختیار شرح المختار للموصلی ۳/ ۱۶۱، الفواکہ الدوانی ۲/ ۷۹، دار المعرفہ للطباعۃ والنشر بیروت، روضۃ الطالبین للنووی ۸/ ۲۶۴، الکافی لابن قدامہ المقدسی ۲/ ۸۸۰، طبع اول، المکتب الاسلامی دمشق، کشاف القناع للبہوتی ۵/ ۳۶۸، شائع کردہ مکتبۃ النصر الحدیثۃ الریاض۔

نے ان کو اپنے پاس رکھ لیا، حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کے یہاں مقدمہ کیا، انہوں نے حضرت عمرؓ کے خلاف نانی کے حق میں فیصلہ کیا، حضرت عمرؓ نے فرمایا: میں نے تسلیم کیا اور اطاعت کی (۱)۔

پوتے کے قتل پر جدہ سے قصاص کا حکم:

۱۰ - جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کہتے ہیں: اگر باپ اپنے بیٹے کو قتل کردے، تو اس پر قصاص نہیں ہے، اسی طرح ماں، اجداد (دادا اور نانا) اور جدات (دادی اور نانی) پر قصاص نہیں ہے، خواہ باپ کی طرف سے ہوں یا ماں کی طرف سے، قریبی ہوں یا دور کے ہوں، دلیل آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "لا یقاد والد بولده" (۲) (بیٹے کے بدلہ باپ کو قتل نہیں کیا جائے گا)، اور جدہ والدہ کے حکم میں ہے۔

اس مسئلہ میں مالکیہ کے یہاں تفصیل ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگر وہ بیٹے کو تلوار پھینک کر مارے تو وہ جمہور علماء کے ساتھ ہیں، لیکن اگر بیٹے کو قتل کرنے اور اس کی جان لینے کا ارادہ کرے، اس طرح کہ اس کو لٹائے اور ذبح کردے تو اس سے قصاص لیا جائے گا، اور یہی حکم دادوں اور دادیوں کا بھی ہوگا (۱)۔

جہاد کے لئے جدہ سے اجازت طلب کرنا:

۱۱ - تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ جب جہاد کے لئے نفیر عام ہو، تو اس وقت مطلق کسی سے اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ ایسی صورت حال میں دوسرے عینی فرائض کی طرح یہ بھی فرض عین ہوجاتا ہے، اور فرض عین کی بجاآوری میں کسی کی اجازت کا اعتبار نہیں، جیسے حج فرض اور دیگر فرائض۔

جب جہاد کے لئے نفیر عام نہ ہو، تو بالاتفاق والدین کی اجازت کے بغیر جہاد میں نہیں جائے گا، اگر جائے گا تو حرام ہوگا، کیونکہ والدین کے ساتھ حسن سلوک واجب ہے، والدین کی عدم موجودگی کی صورت میں دادا، دادیوں سے اجازت لینا واجب ہے یا نہیں، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور ایک قول میں مالکیہ) کے نزدیک چونکہ اجداد اور جدات آباء اور امہات کی طرح ہیں، اس لئے ان کی اجازت کے بغیر جہاد میں جانا حرام ہوگا۔

مالکیہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ اجداد اور جدات سے جہاد کے لئے اجازت لینا مستحب ہے، کیونکہ وہ والدین کے مثل نہیں ہے، اگر دادا اور دادی، نانا اور نانی اجازت دینے سے انکار کریں تو بھی اس کے لئے جہاد کے لئے جانا جائز ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں: والدین کے علاوہ رشتہ داروں میں سے کسی سے

---

(۱) الاختیار شرح المختار للموصلی ۴/ ۱۴، فتح القدیر لابن الہمام ۳/ ۳۱۵، المدونہ للإمام مالک ۲/ ۳۵۷، ۳۶۱، کفایۃ الطالب شرح الرسالۃ ۲/ ۱۰۴، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۰۱، ۱۰۸ - ۱۰۹، نہایۃ المحتاج شرح المنہاج ۷/ ۲۱۴ - ۲۱۶، الکافی لابن قدامہ ۲/ ۱۰۰۵، کشاف القناع ۵/ ۴۹۶۔

(۲) حدیث: "لا یقاد والد بولده" کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۶۵۶ طبع السّلفیہ)، ابن ماجہ (۲/ ۸۸۸ طبع عیسی الحلبی) اور احمد وبیہقی (۸/ ۳۸ دار المعرفہ) نے کی ہے، حافظ الزیلعی نے امام بیہقی کے حوالہ سے لکھا ہے: اس کی سند صحیح ہے (نصب الرایہ ۴/ ۳۳۹)، عبد الحق نے کہا ہے: یہ تمام احادیث معلول ہیں ان میں سے کوئی صحیح نہیں ہے، امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ بہت سے اہل علم سے ہماری ملاقات ہوئی، ان کی رائے تھی کہ بیٹے کے بدلہ باپ کو قتل نہیں کیا جائے گا، اور میری بھی یہی رائے ہے (التلخیص ۴/ ۱۷)۔

(۱) فتح القدیر لابن الہمام ۸/ ۲۵۹، روضۃ الطالبین للنووی ۹/ ۱۵۱، الفروع لابن مفلح ۵/ ۶۴۳ طبع سوم ۱۳۸۸ھ عالم الکتب بیروت، اسہل المدارک شرح ارشاد السالک ۳/ ۱۱۸ طبع دوم طبع عیسی البابی الحلبی وشرکاہ مصر، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۴۲، ۲۴۳ عیسی البابی الحلبی وشرکاہ۔

اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہے، حتی کہ دادا اور دادی، نانا اور نانی سے بھی نہیں، اس لئے کہ ان لوگوں سے اجازت لینا منصوص نہیں ہے، نہ منصوص کے معنی میں ہے [۱]۔

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۲۴۱/۳، ۲۴۲ طبع الامیریہ بولاق مصر ۱۳۱۳ھ، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۳۵۰/۳ مکتبۃ النجاح، طرابلس، لیبیا، التاج والإکلیل لمختصر خلیل (فی ہامش المواہب) ۳۵۰/۳ مکتبۃ النجاح، طرابلس لیبیا، روضۃ الطالبین ۲۱۱/۱۰، الکافی لابن قدامہ ۲۵۴/۴، ۲۵۵ طبع المکتب الإسلامی ۱۳۹۹ھ بیروت۔

جدع

تعریف:

۱- لغت میں "جدع" کا معنی کاٹنا ہے، ایک قول ہے: کان، یا ناک، یا ہاتھ، یا لب، یا اسی طرح دوسرے اعضاء کا کاٹ کر جدا کر دینا جدع ہے، کہا جاتا ہے: "جدعه يجدعه فهو مجدوع"، نیز کہا جاتا ہے: "جدع الرجل" یعنی فلاں شخص نے ناک کاٹی، تو وہ اجدع یعنی ایسا ناک کٹا ہوا ہے جس کا کٹنا واضح ہو، مونث جدعاء ہے۔ایک قول ہے کہ جدع معروف نہیں استعمال کیا جائے گا، بلکہ مجہول استعمال کیا جائے گا [۱]، رسول اللہ ﷺ کی اونٹنی کا لقب "جدعاء" تھا [۲] حالانکہ اس کا کوئی عضو کاٹا نہیں گیا تھا۔

فقہاء نے "جدع" کا لفظ جس معنی میں استعمال کیا ہے، وہ اس معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مثلۃ:

۲-مثلۃ: (میم کے ضمہ کے ساتھ) اسم مصدر ہے، کہا جاتا ہے: مثل به مثلا ومثلة اور مثل به تمثيلا یعنی اس کے بعض اعضاء کو کاٹ دیا، یا اس کے چہرہ کو سیاہ کر دیا۔

(۱) لسان العرب المحیط، متن اللغۃ، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادہ: "جدع"۔
(۲) حدیث: "كانت ناقة رسول الله ﷺ تلقب "الجدعاء"" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۸۹/۷ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

مثلة الشعر یعنی رخسار سے بال مونڈنا اور ایک قول ہے: اس کا اکھاڑنا، یا اس کو سیاہ کرنا[1] حدیث شریف میں ہے: "من مثل بالشعر فليس له عندالله خلاق يوم القيامة"[2] (جو شخص بھی بال اکھاڑ کر اپنے آپ کو بگاڑے، قیامت کے روز اللہ کے یہاں اس کا کوئی حصہ نہیں)۔ معنی کے اعتبار سے مثلہ جدع سے عام ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- فقہاء کی رائے ہے کہ جدعاء (کان ناک کٹے ہوئے جانور) کی قربانی درست نہیں ہے[3]۔

جنایات کے باب میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ ناک، کان، ہاتھ اور ہونٹ عمداً کاٹے جانے کی صورت میں قصاص لازم ہوگا، اور خطاء کی صورت میں دیت لازم ہوگی، البتہ دونوں ہاتھ، دونوں کان، اور دونوں ہونٹ کے کاٹنے میں پوری دیت لازم ہوگی، اور ان میں سے کسی ایک عضو کے کاٹنے میں نصف دیت، اور ناک کے کاٹنے میں پوری دیت[4] ہوگی۔ ان سب کی تفصیل اصطلاح "أضحية"، "قصاص"، "مثلة" اور "دية" کے تحت دیکھئے۔

(۱) المغرب للمطرزی، لسان العرب المحیط، متن اللغۃ، مختار الصحاح، المصباح المنیر مادہ: "مثل"۔

(۲) حدیث: "من مثل بالشعر فليس له عند الله خلاق يوم القيامة" کی روایت ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱۲۱/۸ طبع قدسی) میں حضرت عبداللہ بن عباس سے کی ہے، انہوں نے کہا: امام طبرانی نے اس حدیث کو روایت کیا ہے، اس میں ایک راوی حجاج بن نصیر ہیں، جن کو جمہور علماء نے ضعیف قرار دیا ہے، البتہ ابن حبان نے ثقہ بتایا ہے، نیز انہوں نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ روایت میں ان سے چوک ہوتی ہے، اس کے باقی رجال ثقہ ہیں۔

(۳) رد المحتار ۲۰۶/۵ شرح الزرقانی ۳۴/۳، ۳۷، روضۃ الطالبین ۱۸۳/۳، ۱۹۵، ۱۹۶، المغنی ۶۲۳/۸، ۶۲۵، ۶۲۶۔

(۴) ابن عابدین ۳۵۳/۵، ۳۱۹، ۳۷۰، الہدایہ ۱۶۵/۴، ۱۶۷ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی، الاختیار ۳۰/۵، اور اس کے بعد کے صفحات، ۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار المعرفہ، القوانین الفقہیہ ص ۳۵۶، نہایۃ المحتاج ۳۰۹/۷، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۳۰ طبع مصطفیٰ البابی، المغنی ۱۱/۷، ۱۲، ۲۳، ۱/۸۔

قیدی اور جنگجو کو مثلہ کرنا:

۴- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ قیدیوں کو مثلہ کرنا حرام ہے، بلکہ انہیں صرف رواج کے مطابق قتل کیا جائے گا، یعنی تلوار سے مار کر یا خنجر سے زخمی کر کے یا پتھر وغیرہ کوئی چیز پھینک کر، ایسا نہ کیا جائے کہ قیدی کے بعض اعضاء ناک کان وغیرہ کاٹے جائیں پھر اسے قتل کیا جائے، کیونکہ یہ مثلہ ہے، اور آپ علیہ السلام نے لوٹ اور مثلہ سے منع فرمایا ہے[1]، نیز آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح"[2] (اللہ تعالیٰ نے ہر کام میں بھلائی فرض کی ہے، پس جب تم قتل کرو تو اچھی طرح قتل کرو، اور جب تم ذبح کرو تو اچھی طرح ذبح کرو)، اور اس لئے بھی کہ یہ فضول سزا ہے، اسی لئے علامہ زمخشری نے فرمایا: بلا اختلاف مثلہ حرام ہے۔

جہاں تک حدیث عرینہ میں مثلہ کی بات ہے، تو وہ حکم منسوخ ہے، علاوہ ازیں وہ قصاص اور معاملہ بالمثل تھا۔

مذکورہ حکم دشمن پر قابو پانے اور کامیابی کے بعد کا ہے، جنگ کے دوران اعضاء کو کاٹنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح مبارزت کے طریقہ پر جنگ میں کان کاٹ دے، پھر آنکھ پھوڑ دے، پھر ہاتھ وناک کاٹ دے وغیرہ تو کوئی مضائقہ نہیں ہے[3]، اللہ تعالیٰ کا

(۱) حدیث: "نهى عن النهبى والمثلة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱۹/۵ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن یزید انصاری سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا......" کی روایت مسلم (۱۵۴۸/۳ طبع الحلبی) نے حضرت شداد بن اوس سے کی ہے۔

(۳) فتح القدیر ۲۹۰/۴ طبع بولاق، ابن عابدین ۲۲۴/۳ طبع بولاق، البدائع ۱۲۰/۷، جواہر الإکلیل ۲۵۴/۱ طبع دار المعرفہ، بدایۃ المجتہد ۳۹۵/۱، مکتبۃ

ارشاد ہے: "فَاضْرِبُوْا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوْا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ"[(۱)] (سوتم (کافروں کی) گردن کے اوپر مارو اور اُن کے پور پور پر ضرب لگاؤ)۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مصلحت کے پیش نظر مثلہ جائز ہے، مثلاً دشمن کو ذلیل کرنا ہو، یا اسی جیسا معاملہ کرنا جیسا دشمن نے کیا ہو[(۲)]۔

جدعاء

دیکھئے: "جدع"۔

جدک

دیکھئے: "کدک"۔

= الکلیات الازہریہ، المہذب ۲/۲۳۷، روضۃ الطالبین ۵/۵۶، المغنی ۸/۴۹۴، الفروع ۶/۲۱۸ طبع عالم الکتب، نیل الأوطار ۷/۲۴۹۔

(۱) سورۂ انفال/۱۲۔

(۲) فتح القدیر ۴/۲۹۰، المغنی ۸/۴۹۴۔

جدل

تعریف:

۱- لغت میں جدل: دلیل کا دلیل سے مقابلہ کرنا ہے، مجادلہ کا معنی مناظرہ اور مخاصمہ ہے۔

جدل کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[(۱)]۔

متعلقہ الفاظ:

مناظرہ:

۲- مناظرہ: دو آدمیوں کے درمیان کلام کا تبادلہ کرنا ہے، ان میں سے ہر ایک اپنی بات کو صحیح اور دوسرے کی بات کو باطل کرنا چاہتا ہے اور ہر ایک کی نیت حق کے غلبہ کی ہوتی ہے۔

مناقشہ:

۳- حق تک پہنچنے کے لئے ایک سے زائد آدمیوں کے آپس میں بحث کرنے کو مناقشہ کہتے ہیں[(۲)]۔ سارے الفاظ قریب المعنی ہیں، البتہ لفظ مناقشہ اکثر خاص معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔

مراء:

۴- المراء اور المماراۃ "ماری یماری" کا مصدر ہے، اس کا

(۱) لسان العرب، النہایہ لابن الأثیر مادہ: "جدل"۔

(۲) لسان العرب۔

معنی جھگڑا کرنا ہے، جب کسی کلام کو کمزور بتانا ہو اور اس میں نقص نکالنا ہو، اور قائل کی تحقیر مقصود ہو، تو اس موقع سے بولتے ہیں: ماریتہ۔

فیومی نے کہا ہے کہ مراء صرف اعتراض کے طور پر ہوتا ہے، بخلاف جدل کے کہ وہ ابتداء بھی ہوتا ہے اور اعتراض کے طور پر بھی ہوتا ہے[1]۔

جدل کا شرعی حکم:

جدل کی دو قسمیں ہیں: ممدوح اور مذموم۔

الف-ممدوح جدل:

۵-جب حق کی تائید وتوثیق یا باطل کے ابطال کا ارادہ ہو، تو اس طرح کا جدل شرعاً پسندیدہ ہے، اسی طرح وہ جدل بھی ممدوح ہے جو شرعی طریقہ پر حق تک پہنچنے یا باطل کے بطلان کا ذریعہ ہو۔

کبھی جدل فرض عین ہو جاتا ہے، جب کہ حق کی طرف سے دفاع کرنا کسی خاص شخص پر متعین ہو جائے۔

اور اگر سنجیدہ اسلوب میں حق کی طرف سے دفاع کرنے والے امت میں موجود ہوں تو فرض کفایہ ہوتا ہے، اس سلسلہ میں اصل قرآن پاک کی یہ آیت ہے: "وَلْتَكُنْ مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُوْنَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ"[2] (اور ضروری ہے کہ تم میں ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے اور بھلائی کا حکم دیا کرے اور بدی سے روکا کرے)۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أُدْعُ إِلَى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ"[3] (آپ اپنے پروردگار کی راہ کی طرف بلائیے حکمت سے اور اچھی نصیحت سے اور ان کے ساتھ بحث کیجئے پسندیدہ طریقہ سے)۔

دعوت کے وقت اپنی اپنی امتوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے مباحثہ کرنا انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کی سنت ہے، اگر انبیاء علیہم السلام ان کے ساتھ سختی سے پیش آتے تو ان کی طبیعتیں متنفر ہو جاتیں، اور ان کے ذہن ودماغ حضرات انبیاء کی باتوں اور ان کے لائے ہوئے دلائل پر غور وفکر کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتے، نہ ان پر راہ حق واضح ہوتی اور نہ ان پر حجت قائم ہوتی[1]۔

ب-مذموم جدل:

۶-ہر وہ جدل جو باطل کے ذریعہ ہو، یا اس سے باطل مقصود ہو، یا وہ باطل کا سبب ہو، یا اس سے دوسرے فریق پر تعلّی کا غلبہ مقصود ہو، تو یہ جدل شرعاً مذموم ہے، اور اس وقت اس کی حرمت بڑھ جاتی ہے جب باطل کو حق یا حق کو باطل بنا دے۔

کبھی مکروہ ہوتا ہے جب کہ جدل سے مقصود فریق مخالف پر محض برتری اور غلبہ حاصل کرنا ہو۔

جن نصوص میں جدل کا حکم دیا گیا ہے، ان سے پہلی قسم مراد ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ"[2] (اور ان کے ساتھ بحث کیجئے پسندیدہ طریقہ سے) اور جن نصوص میں جدل کی مذمت کی گئی ہے، ان سے مراد دوسری قسم ہے، مثلاً ارشاد ربانی ہے: "وَيُجَادِلُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوْا بِهِ

(۱) المصباح المنیر، دلیل الفالحین ۳/۸۰۔
(۲) سورۂ آل عمران/۱۰۴۔
(۳) سورۂ نحل/۱۲۵۔

(۱) استخراج الجدال من القرآن لناصح الدین ابن الحنبلی ص ۵۲، ۵۳، السیرۃ النبویہ لابن کثیر ۳/۱۲۰، ۲۰۲، ۳۱۹، ۳۲۰، الرد علی المنطقیین ص ۴۶۷-۴۶۸، جامع بیان العلم وفضلہ لابن عبد البر ۲/۱۲۰-۱۲۳، درء تعارض العقل والنقل ۱/۳۵۷۔
(۲) سورۂ نحل/۱۲۵۔

الْحَقَّ"،(۱) (اور کافر لوگ ناحق جھگڑے نکالتے ہیں تاکہ اس کے ذریعہ سے حق کو بچلا دیں)۔

ایک دوسری آیت میں ہے: "مَا يُجَادِلُ فِيْ آيَاتِ اللّٰهِ إِلَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا فَلَا يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلَادِ"،(۲) (اللہ کی آیتوں میں بس وہی لوگ جھگڑے نکالتے ہیں جو کافر ہیں، سو ان لوگوں کا شہروں میں چلنا پھرنا کہیں آپ کو دھوکے میں نہ ڈال دے)، اس سے واضح ہوگیا کہ جدل سے منع کرنے اور جدل کا حکم دینے والے نصوص کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے، کیونکہ قطعی طور پر ہم جانتے ہیں کہ جس جدل کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے، وہ منہی عنہ جدل سے مختلف ہے، لہذا منہی عنہ جدل کے سلسلہ میں وارد ہونے والے نصوص جدل باطل پر محمول ہوں گے، اور اس کے امر کے نصوص جدل حق پر محمول ہوں گے(۳)۔

حق کے ساتھ جدل کی اہمیت:

۷- ملحد اور بدعتی کے خلاف حجت قائم کرنے کے لئے حق کے ساتھ جدال کرنا جہاد فی سبیل اللہ ہے، جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم"،(۴) (مشرکوں سے اپنے مال، اپنی جان اور اپنی زبان سے جہاد کرو)۔ دلیل و برہان سے حق کو واضح کرنا جہاد باللسان ہے، نہ کہ شور وغل، بکواس، اور گالی گلوج کرنا، دلائل کے ذریعہ حق کو ثابت کرنے کے سلسلہ میں سب سے زیادہ مؤثر قرآن مجید ہے، اسی لئے اللہ نے رسول ﷺ کو کافروں سے قرآن کے ذریعہ جہاد کرنے کا حکم دیا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَاداً كَبِيْراً"،(۱) (اور قرآن کے ذریعہ سے ان کا مقابلہ زور شور سے کیجئے) اور حق کے ساتھ جدال کرنا دین میں خیرخواہی کرنا ہے، حضرت نوح علیہ السلام کے قصہ میں ہے کہ ان کی قوم نے ان سے کہا: "يَا نُوْحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا"،(۲) (اے نوحؑ تم ہم سے بحث کر چکے، پھر بحث بھی خوب کر چکے)۔ حضرت نوح علیہ السلام نے ان کو جواب دیا: "وَلاَ يَنْفَعُكُمْ نُصْحِيْ إِنْ أَرَدْتُّ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللّٰهُ يُرِيْدُ أَنْ يُّغْوِيَكُمْ"،(۳) (اور میری خیرخواہی تمہیں نفع نہیں پہنچا سکتی گو میں تمہارے ساتھ (کیسی ہی) خیرخواہی کرنا چاہوں، جب کہ اللہ ہی کو تمہارا گمراہ کرنا منظور ہو)۔

ابن القیم نجران کے نصاری کے وفد کے واقعہ اور فوائد پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں:

ایک فائدہ یہ ہے کہ اہل کتاب سے مباحثہ ومناظرہ کرنا جائز ہے، بلکہ مستحب ہے، بلکہ اگر ان میں سے کسی کے مسلمان ہونے کی توقع ہو اور اس کے اسلام قبول کرنے کی مصلحت ظاہر ہو تو مباحثہ کرنا واجب ہے، مباحثہ ومناظرہ سے راہ فرار وہی اختیار کرے گا جو اہل کتاب کے خلاف حجت قائم کرنے سے قاصر ہوگا، اس کو چاہئے کہ یہ کام اس کے اہل کے حوالہ کردے، یعنی جو مباحثہ ومناظرہ پر قدرت رکھتے ہوں۔

شوکانی آیت: "مَا يُجَادِلُ فِيْ آيَاتِ اللّٰهِ إِلَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا"،(۴) کی تفسیر میں فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ کی آیات کو جھٹلانے

(۱) سورۂ کہف/۵۶۔
(۲) سورۂ غافر/۴۔
(۳) جامع بیان العلم وفضلہ ۲/ ۱۱۳، الاحکام فی اصول الاحکام لابن حزم ۱/ ۲۵۔
(۴) حدیث: "جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۲، تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۸۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور امام ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) سورۂ فرقان/ ۵۲۔
(۲) سورۂ ہود/ ۳۲۔
(۳) سورۂ ہود/ ۳۴۔
(۴) سورۂ غافر/ ۴۔

اور رد کرنے کے لئے کافر ہی مخاصمت کرتے ہیں، مراد جدال کرنا اور حق کو مٹانے کا ارادہ کرنا ہے، جہاں تک حق کی وضاحت، شبہات کا ازالہ، راجح کو مرجوح سے ممتاز کرنا اور باطل پرستوں کے دلائل کی تردید کا تعلق ہے، تو ان تمام مقاصد کے لئے جدال کرنا اللہ تعالیٰ کی قربت کا سب سے عظیم ذریعہ ہے (۱)۔ اسی بات پر اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب سے عہد لیا تھا، ارشاد ہے: "وَإِذْ أَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّه لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُوْنَه" (۲) (اور (وہ وقت قابل ذکر ہے) جب اللہ نے اہل کتاب سے عہد لیا تھا، کہ کتاب کو پوری طرح ظاہر کردو گے عام لوگوں پر اور اس کو نہیں چھپاؤ گے)۔

(۱) زاد المعاد ۳/ ۴۲، فتح القدیر للشوکانی ۳/ ۴۲۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۸۷۔

جذام

تعریف:

۱- جذام: ایک بیماری ہے، جس سے اعضاء گل کر گرنے لگتے ہیں (۱)۔

اس کا فقہی استعمال اس معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

ابن عابدین قہستانی سے نقل کرتے ہیں کہ جذام ایک بیماری ہے، جس کی وجہ سے چمڑے پھٹنے لگتے ہیں، پھر بو آنے لگتی ہے اور گوشت کٹ کٹ کر گرتے ہیں (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

برص:

۲- برص وہ سفیدی ہے جو کسی بیماری کی وجہ سے چمڑے کے اوپر ہوتی ہے، اور جلد کو داغ دار بنا دیتی ہے (۴)۔

بہق:

۳- لغت میں بہق کا معنی وہ سفیدی ہے جو برص سے کم درجہ کی ہو

(۱) المعجم الوسیط، لسان العرب، المغرب للمطرزی، مادہ: "جذم"۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۰۳ طبع الحلبی۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۵۹۷۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۹۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۰۳، الموسوعۃ الفقہیہ، جلد ۸، اصطلاح "برص"۔

اورجسم کے رنگ کے خلاف۔

اصطلاح میں جلد کے رنگ کی تبدیلی کو کہتے ہیں اوراس پر جو بال اُگتے ہیں سیاہ ہوتے ہیں، اس کے برخلاف برص پر جو بال اگتے ہیں وہ سفید ہوتے ہیں [۱]۔

چنانچہ جذام، برص اور بہاق جلد کی بیماریاں ہیں۔

جذام سے متعلق احکام:

جذام کی بنیاد پر زوجین کے درمیان تفریق:

۴- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک زوجین میں سے ہر ایک کو خیار فسخ ہوگا، اگر دوسرے فریق کو جذام ہو، کیونکہ جذام کی وجہ سے دل میں نفرت پیدا ہوگی، جو قربت سے مانع ہوگی، اور اپنی طرف اور اولاد کی طرف اس کے متعدی ہونے سے خوف محسوس کرے گا جو استمتاع سے مانع ہوگا۔

مالکیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ جذام کی وجہ سے زوجین کے لئے اس وقت خیار ثابت ہوگا جب کہ جذام یقینی ہو گو معمولی ہو، اور اگر مشکوک ہو تو ان کے نزدیک خیار ثابت نہیں ہوگا [۲]۔

شافعیہ میں سے امام الحرمین اپنے شیخ سے نقل کرتے ہیں کہ جذام جب ابتدائی مرحلہ میں ہو تو خیار حاصل نہیں ہوگا، ہاں اگر مستحکم ہوجائے تو خیار حاصل ہوگا، استحکام کی علامت اعضاء کا کٹ کٹ کر گرنا ہے، امام الحرمین کو اپنے استاذ کے قول کے بارے میں تردد ہے، انہوں نے کہا ہے کہ جائز ہے کہ عضو کے سیاہ ہونے اور بیماری کے استحکام کے بارے میں ماہرین کی رائے پر اکتفاء کیا جائے [۱]۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں زوجین میں سے کسی کو بھی دوسرے کے جذام کی وجہ سے فسخ نکاح کا خیار حاصل نہیں ہوگا، یہی عطاءؒ، نخعیؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ، ابوزیادؒ، ابوقلابہؒ، ابن ابی لیلیٰؒ، اوزاعیؒ، ثوریؒ اور خطابیؒ کا قول ہے، ''المبسوط'' میں حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا مذہب بھی یہی نقل کیا گیا ہے۔

امام محمد بن الحسنؒ کا مذہب یہ ہے کہ عورت میں جذام ہونے کی وجہ سے شوہر کو فسخ نکاح کا اختیار نہیں ہوگا، ہاں اگر شوہر جذام میں مبتلا ہو تو عورت کو فسخ نکاح کا اختیار ہوگا، تاکہ وہ اپنے سے ضرر کو دور کرسکے، جیسا کہ جبّ (آلۂ تناسل کا کٹا ہونا) اور عنّۃ (نامردگی) میں عورت کو فسخ نکاح کا حق ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف شوہر بذریعہ طلاق اپنے ضرر کو دفع کرنے پر قادر ہے [۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''طلاق''، ''عیب''، ''فسخ'' اور ''نکاح''۔

مجذوم کا لوگوں کے ساتھ ملنا جلنا:

۵- حنابلہ، شافعیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ جس مجذوم سے تکلیف ہوتی ہو اس کو تندرست لوگوں سے ملنے اور ان کے پاس جانے سے روک دیا جائے گا، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "فرّ من المجذوم فرارک من الأسد" [۳] (مجذوم سے اس طرح بھاگو جیسے کہ شیر سے بھاگتے ہو)۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ مجذوم کے لئے تندرست آدمی کی اجازت کے بغیر اس کے ساتھ ملنا جلنا جائز نہیں ہے، اگر صحت مند آدمی مجذوم

(۱) المعجم الوسیط، المصباح المنیر، المغرب مادہ: ''بہق'' دیکھئے: الزرقانی ۳/ ۲۳۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۷۷ طبع دار الفکر۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۶۶ حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۸۳، ۸۵ شائع کردہ دار المعرفہ، الشرح الصغیر ۲/ ۴۶۹، روضۃ الطالبین ۷/ ۱۷۶، المغنی ۶/ ۶۵۰، ۶۵۱ طبع الریاض، کشاف القناع ۵/ ۱۰۹۔

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۱۷۶۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۵۹۷، فتح القدیر ۳/ ۲۶۷، ۲۶۸ طبع الأمیریہ۔

(۳) حدیث: "فرمن المجذوم فرارک من الأسد" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۵۸ طبع السلفیہ) اور احمد (۲/ ۴۴۳ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ احمد کے ہیں۔

کو اپنے ساتھ اٹھنے بیٹھنے کی اجازت دے دے تو یہ جائز ہوگا[1]، اس لئے کہ حدیث میں ارشاد ہے: "**لا عدوی ولا طیرۃ**" [2] (امراض متعدی نہیں ہیں اور نہ بدشگونی کوئی چیز ہے)۔ اس مسئلہ میں حنفیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

اگر مجذوموں کی تعداد زیادہ ہوجائے تو اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ ان کو لوگوں سے الگ مقامات پر رہنے کا حکم دیا جائے گا، البتہ ان کو اپنی ضروریات میں تصرف کرنے سے منع نہیں کیا جائے گا، اور ایک قول ہے کہ علاحدہ رہنا لازم نہیں ہے [3]۔

اگر کسی گاؤں میں کچھ مجذوم لوگ ہوں، گاؤں والے پانی میں ان کی شرکت کی وجہ سے ضرر محسوس کرتے ہوں تو اگر مجذوم ضرر کے بغیر زمین کھود کر پانی نکالنے پر قادر ہوں تو ان کو اس کا حکم دیا جائے گا، ورنہ دوسرے لوگ ایک مستقل کنواں ان کے لئے کھود دیں گے، یا کسی کو متعین کردیں گے جو ان کے لئے پانی حاصل کرے گا، ورنہ ان کو پانی لینے سے منع نہیں کیا جائے گا[4]۔

تندرست لوگوں کے ساتھ مجذوم کے اختلاط کے بارے میں حضور علیہ السلام سے مختلف آثار منقول ہیں، چنانچہ صحیح بخاری میں ہے: "**فر من المجذوم كما تفر من الأسد**" [5] (مجذوم سے ایسے بھاگو جیسے کہ شیر سے بھاگتے ہو)، صحیح مسلم میں حضرت عمرو بن شرید ثقفی اپنے والد سے نقل کرتے ہیں: "**كان في وفد ثقيف رجل مجذوم فأرسل إليه النبي ﷺ إنا قد بايعناك فارجع**" [1] (وفد ثقیف میں ایک مجذوم شخص تھا، تو نبی کریم ﷺ نے اس شخص سے کہلوا بھیجا کہ ہم نے تم سے بیعت کرلی، چلے جاؤ)۔

ابونعیم حضرت ابن ابی اوفی سے نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**كلم الجذوم بينك وبينه قيد رمح أو رمحين**" [2] (مجذوم سے اس طرح گفتگو کرو کہ تمہارے اور اس کے درمیان ایک یا دو نیزے کا فاصلہ ہو)۔

ابوداؤد حضرت جابرؓ سے روایت کرتے ہیں: "**أن رسول الله ﷺ أخذ بيد مجذوم، فأدخله معه في القصعة ثم قال: كل باسم الله ثقةً بالله وتوكلاً على الله**" [3] (رسول اللہ ﷺ نے ایک کوڑھی کا ہاتھ پکڑا، اور اپنے ساتھ پیالہ میں داخل کیا پھر فرمایا: اللہ کے نام کے ساتھ اور اس پر بھروسہ اور توکل کرکے کھا)۔

٦ - علماء نے ان آثار میں نظر آنے والے تعارض کا مختلف طریقوں سے جواب دیا ہے۔ ان میں سے چند یہ ہیں:

ترجیح: اس طریقہ کو دو جماعتوں نے اختیار کیا ہے۔

---

(١) الشرح الصغیر ١/ ٤٤٥، حاشیۃ الدسوقی ١/ ٣٣٣ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج ٢/ ١٥٥ طبع الحلبی، مطالب اولی النہی ١/ ٦٩٩، شائع کردہ المکتب الإسلامی، کشاف القناع ١/ ٤٩٧، ٤٩٨ شائع کردہ مکتبۃ النصر الحدیثۃ۔

(٢) حدیث: "لا عدوی ولا طیرۃ" کی روایت بخاری (فتح الباری ١٠/ ١٥٨ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے۔

(٣) الأبی علی صحیح مسلم ٦/ ٤٩، صحیح مسلم بشرح النووی ١٤/ ٢٢٨۔

(٤) صحیح مسلم بشرح النووی ١٤/ ٢٢٨۔

(٥) حدیث: "فرّ من المجذوم كما تفر من الأسد" کی روایت بخاری (فتح الباری ١٠/ ١٥٨ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

---

(١) حدیث: "إنا قد بايعناك فارجع" کی روایت مسلم (٤/ ١٧٥٢ طبع الحلبی) نے حضرت عمرو بن شرید ثقفی سے کی ہے۔

(٢) حدیث: "كلم المجذوم وبينك وبينه قيد رمح أو رمحين" ابن حجر نے فتح الباری (١٠/ ١٥٩ طبع السلفیہ) میں کہا: ابونعیم نے طب میں ضعیف سند سے اس کی روایت کی ہے، اور وہ عبداللہ بن ابی اوفی والی سند ہے۔

(٣) حدیث: "كل باسم الله ثقة بالله وتوكلا على الله" کی روایت ترمذی (٤/ ٢٦٦ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے، امام ترمذی نے کہا: یہ حدیث غریب ہے، علامہ ابن جوزی نے کتاب العلل (٢/ ٨٦٩ طبع دار الکتب العلمیہ) میں بروایت مفضل ابن فضالہ روایت کی ہے، ابن عدی نے الکامل (٦/ ٢٤٠٤ طبع دار الفکر) میں کہا: میں نے اس سے زیادہ منکر روایت کرنے والا کسی کو نہیں پایا۔

پہلی جماعت نے ان احادیث کو ترجیح دی ہے جو متعدی ہونے کی نفی پر دلالت کرتی ہیں، اور ان احادیث کو ضعیف قرار دیا ہے جو اس کے برعکس پر دلالت کرتی ہیں۔

دوسری جماعت: اس مسلک کے برخلاف ترجیح کی دوسری راہ اپنائی ہے، انہوں نے کہا کہ اجتناب والی احادیث زیادہ طرق سے مروی ہیں، اور ان کی روایت بھی محدثین نے زیادہ کی ہے، اس لئے مجذوم سے اجتناب والی احادیث کو اختیار کرنا زیادہ بہتر ہے۔

حافظ ابن حجر کا بیان ہے: ترجیح کی صورت اس وقت اختیار کی جاتی ہے جب کہ جمع وتطبیق دشوار ہو، اور یہاں تطبیق ممکن ہے، اس لئے تطبیق زیادہ بہتر ہے۔

۷- جمع وتطبیق کے سلسلہ میں کئی مسالک ہیں، ان میں سے اہم یہ ہیں:

۱- ہر قسم کے عدوی (بیماری کے متعدی ہونے) کی نفی ہے، اور مجذوم سے فرار کا حکم مجذوم کی دلداری کی خاطر ہے، کیونکہ جب وہ تندرست وصحت مند آدمی کو بیماری سے محفوظ دیکھے گا اس کی مصیبت وحسرت دو چند ہو جائے گی۔

۲- جذام وغیرہ بیماری میں عدوی کو ثابت کرنا عدوی کی نفی کے عموم سے خاص کر لیا گیا ہے، لہذا ''لا عدوی'' کا مطلب یہ ہے کہ جذام اس سے مستثنیٰ ہے، قاضی ابو بکر باقلانی کا یہی قول ہے، ابن بطال نے بھی یہی نقل کیا ہے۔

۳- مجذوم سے فرار کا حکم عدوی کے باب سے بالکل نہیں ہے، بلکہ مجذوم سے فرار ایک طبعی امر ہے، اور وہ چھونے، ساتھ رہنے اور بو سونگھنے کی وجہ سے ایک جسم سے دوسرے جسم میں بیماری کا منتقل ہونا ہے، اسی لئے عام طور پر بہت سے امراض کثرت اختلاط کی وجہ سے بیمار سے تندرست آدمی کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں۔

۴- عدوی کی نفی سے مراد یہ ہے کہ کوئی بیماری از خود متعدی نہیں ہوتی ہے، اس میں دراصل زمانۂ جاہلیت کے باطل اعتقاد کی نفی ہے، لوگوں کا اعتقاد تھا کہ بیماریاں اللہ تعالیٰ کی مشیت کے بغیر طبعی طور پر متعدی ہوتی ہیں، تو نبی کریم ﷺ نے ان کے اس اعتقاد کو باطل قرار دیا۔ اور آپ ﷺ نے مجذوم کے ساتھ کھانا تناول فرما کر ان پر واضح فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مؤثر ہے، اللہ ہی بیمار کرتا ہے، اور وہی شفا دیتا ہے، اور ان کو مجذوم سے قریب ہونے سے روکا تا کہ ان پر واضح ہو جائے کہ یہ ان اسباب میں سے ہے جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی یہ عادت جاری ہے کہ وہ اپنے مسببات تک پہنچاتی ہے، تو نہی میں دراصل اسباب کو ثابت کرنا ہے، اور آپ ﷺ کے عمل میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اسباب مستقل بالذات نہیں ہیں بلکہ اللہ تعالیٰ ہی اگر چاہتا ہے تو ان کی قوت کو فنا کر دیتا ہے، تو وہ کچھ بھی اثر نہیں کرتے ہیں، اور اگر چاہتا ہے تو باقی رکھتا ہے، اس وقت وہ اثر انداز ہوتے ہیں، یہی اکثر شافعیہ کی رائے ہے۔

یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ ﷺ نے مجذوم کے ساتھ کھانا اس لئے تناول فرمایا ہو گا کہ جذام کا اثر معمولی ہو گا، متعدی ہونے کی پوزیشن میں نہیں ہو گا، اس لئے کہ تمام جذام یکساں نہیں ہوتے ہیں اور نہ سب متعدی ہوتے ہیں۔

۵- اصل اور اساس یہ ہے کہ عمل عدوی کی نفی پر ہو گا، اور جذام سے اجتناب کا حکم وسوسہ کی راہ کو بند کرنے اور سد ذریعہ کے طور پر ہو گا، تا کہ ایسا نہ ہو کہ ملنے والے کو کچھ ہو جائے تو وہ یہ سمجھے کہ میل جول کی وجہ سے ایسا ہو گیا ہے اور عدوی کو ثابت سمجھے، جس کی نفی شارع نے کی ہے (۱)۔

---

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۱۵۸، ۱۶۱، دیکھئے: عمدۃ القاری ۲۱/ ۲۴۷، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۴/ ۲۲۸، الأبی علی صحیح مسلم ۶/ ۴۸، ۴۹۔

مجذوم کی امامت:

۸- حنفیہ کے یہاں مجذوم کے پیچھے نماز مکروہ ہے [۱]۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر جذام معمولی ہو تو اس کے پیچھے نماز درست ہے، اور اگر شدید ہو، اس طور پر کہ لوگوں کے لئے مضر ہو، تو امامت سے روک دیا جانا واجب ہے، بلکہ جماعت میں شرکت سے بھی باز رکھا جائے گا، اور اگر مجذوم انکار کرے، تو اس کو الگ رہنے پر مجبور کیا جائے گا [۲]۔

اس سلسلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں کوئی صراحت نہیں ملتی ہے، البتہ وہ کہتے ہیں کہ مجذوم کو مسجد میں آنے اور جماعت میں شرکت سے روکا جائے گا اگر اس سے لوگوں کو ایذا پہنچے [۳]۔

مجذوم سے مصافحہ:

۹- مجذوم سے مصافحہ، بوسہ اور معانقہ مکروہ ہے، یہی شافعیہ کی رائے ہے [۴]۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۱۶۶ طبع دار الإیمان، حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۷۸۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/۴۴۵، الدسوقی ۱/۳۳۱ طبع دار الفکر۔

(۳) حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۲/۲۷۶ طبع دار صادر، مطالب اولی النہی ۱/۶۹۹۔

(۴) قلیوبی وعمیرہ ۳/۲۱۳، أسنی المطالب ۳/۱۱۴۔

جذع

تعریف:

۱- جذع (جیم اور ذال کے فتحہ کے ساتھ) چوپائے کا وہ چھوٹا بچہ ہے جو ابھی ثنی کی عمر کو نہ پہنچا ہو، ''القاموس'' میں ہے: جذع اس بچہ کو بولتے ہیں جس کے ابھی دانت نہ نکلے ہوں اور نہ گرے ہوں، اس کی جمع جذعان اور جذاع ہے، مؤنث جذعۃ اور اس کی جمع جذعات ہے، أجذع: بکری کا وہ بچہ ہے جس کا دوسرا سال شروع ہو گیا ہو، گائے اور کھر والے جانور کا وہ بچہ ہے جس کا تیسرا سال شروع ہو گیا ہو اور اونٹ کا وہ بچہ ہے جس کا پانچواں سال شروع ہو گیا ہو۔

جذعمة کا معنی چھوٹا ہے، اسی معنی میں حضرت علیؓ کا قول ہے: ''أسلم والله أبوبكر وأنا جذعمة'' (واللہ جس وقت حضرت ابوبکر اسلام لائے میں بچہ تھا) جذعمة کی اصل جذعة ہے، میم زائد ہے [۱]۔

جذع کے شرعی معنی کے سلسلے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں جو درج ذیل ہیں:

الف- اونٹ میں جذع:

۲- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جذع اونٹ کا وہ بچہ ہے جس کے چار سال پورے ہو چکے ہوں اور پانچواں سال شروع ہو گیا ہو،

(۱) مختار الصحاح مادہ: ''جذع''۔

مالکیہ کے یہاں وہ بچہ ہے جس کے پانچ سال پورے ہو چکے ہوں اور چھٹا سال شروع ہو گیا ہو[۱]۔

ب-گائے میں جذع:

۳- حنفیہ اور حنابلہ کی رائے، شافعیہ کا مشہور مذہب اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ جذع گائے کا وہ بچہ ہے جس کا ایک سال پورا ہو چکا ہو اور دوسرا سال شروع ہو گیا ہو۔

اور مالکیہ کا ایک قول ہے: جذع وہ بچہ ہے جس کے دو سال پورے ہو چکے ہوں، شافعیہ کا بھی ایک دوسرا قول یہ ہے کہ جذع گائے کا وہ بچہ ہے جس کے چھ ماہ پورے ہو گئے ہوں[۲]

ج-بھیڑ بکری میں جذع:

۴- بھیڑ میں جذع سے کیا مراد ہے اس میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں، حنفیہ میں سے صاحب ''الہدایہ'' نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ جذع بھیڑ کا وہ بچہ ہے جس کے چھ ماہ پورے ہو چکے ہوں، شرح ''الملتقی'' میں ہے: جس بھیڑ پر سال کا اکثر حصہ گزر چکا ہو وہ جذع ہے، یہی اکثر فقہاء حنفیہ کا قول ہے، البتہ اکثر کی تحدید میں اختلاف ہے:

''المحیط'' میں ہے: جس کا آٹھواں مہینہ شروع ہو گیا ہو۔

''الخزانہ'' میں ہے: جس کے چھ مہینے اور کچھ دن ہو چکے ہوں۔

الزعفرانی نے ذکر کیا ہے کہ سات مہینے کا ہو گیا ہو، انہی سے ایک روایت آٹھ یا نو مہینے کی ہے، اس سے کم حمل ہے[۳]۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۰۴، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۰۶، القوانین الفقہیہ/ ۱۹۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۲، کشاف القناع ۲/ ۱۸۵، المغنی ۸/ ۶۲۳۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۰۴، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۰۷، القوانین الفقہیہ/ ۱۹۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۲، المغنی ۸/ ۶۲۳، کشاف القناع ۲/ ۱۸۵۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۰۴ طبع دار احیاء التراث العربی، الاختیار ۱/ ۱۰۸ طبع دار المعرفہ۔

مالکیہ کے نزدیک بھیڑ اور بکری کے اس بچہ کو جذع کہتے ہیں جو چھ ماہ کا ہو گیا ہو، ایک قول آٹھ ماہ کا اور ایک قول دس ماہ کا ہے[۱]۔

شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ جذع وہ ہے جس کا دوسرا سال شروع ہو گیا ہو، مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

شافعیہ کے دو اور اقوال ہیں:

اول: جس کے چھ ماہ ہو چکے ہوں۔

دوم: جب بھیڑ چھ ماہ کی ہو، اور وہ نوجوان جوڑوں سے پیدا ہوئی ہو تو وہ جذع ہے، اور اگر بوڑھے جوڑوں سے پیدا ہوئی ہو تو وہ جذع نہیں کہلائے گی تا آنکہ آٹھ ماہ کی ہو جائے[۲]۔

حنابلہ کے نزدیک وہ بھیڑ جذع کہلاتی ہے جس کے چھ ماہ مکمل ہوں اور ساتواں شروع ہو چکا ہو، وکیع کہتے ہیں: جس بھیڑ کی عمر سات یا چھ ماہ کی ہو اس کو جذع کہتے ہیں[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ثنی:

۵- لغت میں ثنی اس جانور کو کہتے ہیں جس کے سامنے کے دانت گر گئے ہوں، اور دانت گرنا پھٹے ہوئے کھر والے جانور (بکری اور گائے) میں یا بے پھٹے ہوئے کھر والے جانور (گھوڑا، گدھا اور خچر) میں تیسرے سال میں ہوتا ہے، اور ٹاپ والے جانور (اونٹ) میں چھٹے سال میں ہوتا ہے[۴]۔

جہاں تک اصطلاح کا تعلق ہے تو اس کی مراد میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس کی بنیاد جانوروں کی انواع کے اختلاف پر

(۱) القوانین الفقہیہ/ ۱۹۳۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۳۔

(۳) المغنی ۸/ ۶۲۳۔

(۴) مختار الصحاح مادہ: ''ثنی''۔

ہے[۱] اس کی تفصیل اصطلاح: ''ثنی'' میں ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۶- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ قربانی اور ہدی میں بھیڑ میں سے صرف جذع اور بھیڑ کے علاوہ میں سے صرف ثنی درست ہے، یہی لیث، ابوعبید، ابوثور اور اسحاق کی رائے ہے۔

ابن عمرؓ اور زہریؒ کا بیان ہے کہ بھیڑ میں سے جذع کی قربانی درست نہیں ہے، کیونکہ بھیڑ کے علاوہ دوسرے جانور میں سے جذع کی قربانی صحیح نہیں ہے، لہذا بھیڑ کی نوع میں سے بھی جذع کی قربانی درست نہیں ہوگی، جس طرح حمل کی قربانی صحیح نہیں ہوتی۔

عطاء اور اوزاعی کہتے ہیں کہ بکری کے علاوہ تمام جانوروں میں جذع کی قربانی جائز ہے۔

ایک قول کے مطابق بکری میں بھی جذع کی قربانی صحیح ہے[۲]، یہ قول شاذ ہے۔

۷- زکاۃ کے باب میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ ۶۱/ تا ۷۵/ اونٹ میں ایک جذعہ لازم ہوگا، ۳۰/ تا ۳۹ گایوں میں جذع یا جذعہ لازم ہوگا، بکری کے بارے میں اختلاف ہے، شافعیہ، حنابلہ اور ایک روایت کے مطابق امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ بھیڑ کی زکاۃ میں جذع کافی ہے، اور بکری میں جذع کافی نہیں، ثنی ضروری ہے۔

حنفیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ بکریوں کی زکاۃ میں جذع کافی نہیں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۰۴، ۲/ ۱۹، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۰۸، القوانین الفقہیہ رص ۱۹۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۵۲، ۲/ ۱۹۳، المغنی ۸/ ۶۲۳ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، کشاف القناع ۲/ ۱۸۵۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۰۴، الاختیار ۱/ ۱۷۲، ۱۷۳، القوانین الفقہیہ / ۱۹۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۳، ۱۵۴، ۳/ ۱۸۳، المغنی ۳/ ۵۵۲، ۵۵۳۔

مالکیہ کے نزدیک جذع سے زکاۃ کی ادائیگی درست ہے، خواہ جذع بھیڑ میں سے ہو یا بکری میں سے[۱]، اس کی تفصیل ''زکاۃ''، ''الاضحیۃ'' اور ''الہدی'' کے ابواب میں ہے۔

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۰۸، مواہب الجلیل ۲/ ۲۶۲، القوانین الفقہیہ / ۱۱۲، ۱۱۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، المغنی ۲/ ۵۷۵، ۵۷۸، ۶۰۵۔

جراح

تعریف:

۱- لغت میں جراح جرح کی جمع ہے، اور یہ جرح (جیم کے فتحہ کے ساتھ) سے ماخوذ ہے اور یہ باب (فتح) سے ہے، کہا جاتا ہے: **جرحه یجرحه جرحاً** یعنی ہتھیار سے زخمی کرنا۔

الجُرح جیم کے ضمہ کے ساتھ اسم ہے، جمع جروح، جراح ہے اور اس کی جمع اُجراح بھی آتی ہے، **الجراحة**، تلوار یا نیزہ مارنے کا نام ہے، کہا جاتا ہے: ''**امرأة جریح**'' (زخمی عورت) ''**رجل جریح**'' (زخمی مرد) **الاستجراح** کا معنی: نقصان، عیب، فساد ہے، کہا جاتا ہے: **استجرحت الأحادیث** یعنی احادیث صحیح نہیں ہیں، اس کے رواۃ مجروح ہیں، بولا جاتا ہے: ''**جرحه بلسان جرحا**'': عیب لگانا، مرتبہ گھٹانا، اسی سے ہے ''**جرح الشاهد**'' جب اس کو مجروح قرار دیا جائے اور اس کی گواہی رد کردی جائے اور اس میں ایسی بات ظاہر ہو جس کی وجہ سے اس کی شہادت رد ہو جائے [۱]۔

فقہاء کے یہاں لفظ ''جراح'' کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

بعض فقہاء لفظ جراح جنایات کے ابواب میں اکثر استعمال کرتے ہیں، کیوں کہ اکثر جنایات جان لیوا ہوتی ہیں، بعض فقہاء لفظ ''جنایات'' ہی استعمال کرتے ہیں، کیونکہ وہ لفظ ''اِجراح'' عام ہے، کیونکہ اس میں ہر طرح کا قتل داخل ہے، خواہ زہر یا وزنی شئ، یا گلا گھونٹنے کے ذریعہ ہو یا اس کے علاوہ بغیر زخم کے قتل کے دوسرے ذرائع سے ہو [۱]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''جرح''۔

متعلقہ الفاظ:

الف: شجاج:

۲- **شجة**، کی جمع **شجاج** ہے، جس کا معنی سر اور چہرہ کا زخم، اصلی حقیقی معنی یہی ہے، جسم کے دیگر اعضاء کا زخم شجاج نہیں ہے، پھر دوسرے اعضاء میں بھی مستعمل ہونے لگا [۲]۔

شجاج کا اصطلاحی معنی: بعض فقہاء چہرہ اور سر کے زخم کے لئے لفظ ''شجاج'' استعمال کرتے ہیں، اور چہرہ اور سر کے علاوہ زخم کے لئے ''جراح'' استعمال کرتے ہیں، بعض فقہاء پورے جسم کے زخم کے لئے ''شجاج'' اور ''جراح'' دونوں کا استعمال کرتے ہیں۔

جن فقہاء نے لفظ کے استعمال میں فرق کیا ہے انہوں نے لغت کا اعتبار کیا ہے، اس لئے کہ یہ ثابت ہے کہ اہل عرب دونوں کے استعمال میں فرق کرتے ہیں، اسی طرح فقہاء نے معنی کا بھی اعتبار کیا ہے، اس لئے کہ چہرہ اور سر کے زخم پر مرتب ہونے والے اثرات جسم کے دیگر اعضاء کے زخم سے الگ ہیں۔

اور یہ اس لئے کہ شجاج کا نشان زخم چھوٹنے کے بعد بھی رہتا ہے اور زخمی کو عیب لگ جاتا ہے، برخلاف دوسرے اعضاء کے، اس لئے کہ عیب بدن کے کھلے رہنے والے اعضاء، یعنی چہرہ اور سر میں ظاہر ہوتا ہے، دوسرے اعضاء عام طور پر ڈھکے رہتے ہیں، ان میں عیب ظاہر نہیں ہوتا ہے [۳]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۳۳۔

(۲) لسان العرب مادہ: ''شج''۔

(۳) بدائع الصنائع ۸/ ۲۹۶ طبع اول الجمالیہ مصر، البحر الرائق ۸/ ۳۸۱ طبع اول العالمیہ مصر، کشاف القناع ۶/ ۵۱ طبع الریاض مکتبۃ النصر۔

مالکیہ میں سے ابن عرفہ نے جان سے کم درجہ کی جنایت کے متعلق بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر جنایت جسم کے کسی عضو کو الگ کردے تو قطع ہے، اور اگر ہڈی کے اتصال کو زائل کردے، اس طرح کہ جسم سے الگ نہ ہو تو کسر ہے، اور اگر جسم پر اثر انداز ہو تو جرح ہے، ورنہ منفعت کا اتلاف ہے [۱]۔

ب: فصد:

۳- فصد کا معنی رگ کھولنا اور کاٹنا ہے، کہا جاتا ہے: **فصده يفصده فصدا وفصادا فهو مفصود وفصيد**: (رگ کھولنا)، دور جاہلیت میں عرب اونٹ کی رگ کو چیرتے تھے۔ تا کہ رگ کا خون نکال کر پییں، اس کو فصید (نشتر لگایا ہوا) کہا جاتا ہے۔

فصد، جراح سے خاص ہے، اس لئے کہ فصد صرف رگ میں ہوتا ہے، جب کہ ''جراح'' رگ اور غیر رگ سب میں ہوتا ہے [۲]۔

شرعی حکم:

۴- معصوم الدم والمال اور حرم کے شکار کو زخمی کرنا حرام ہے، اسی طرح محرم کے لئے خشکی کے کسی شکار کو زخمی کرنا حرام ہے، اگر بلا ضرورت ہو، ہاں اگر اپنی جان کی طرف سے دفاع کرتے ہوئے شکار کو زخمی یا قتل کردے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور جراح سے متعلق احکام مواضع جراح کے اعتبار سے الگ الگ ہوتے ہیں۔

زخمی کی طہارت:

۵- حنفیہ و مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر زخمی کو اس کے زخم کے دھونے سے ضرر کا اندیشہ ہو تو زخم پر مسح کرنا واجب ہے، اور اگر اس پر مسح کرنا بھی نقصان دہ ہو تو پٹی پر مسح کرنا واجب ہے، ضرر کے جس اندیشہ سے تیمّم جائز ہے، اسی اندیشہ سے پٹی پر مسح بھی جائز ہے [۱] اس میں تفصیل ہے جس کو ''جبیرۃ'' میں دیکھا جائے۔

جنابت سے طہارت کے بارے میں حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر بدن کا اکثر حصہ یا نصف زخمی ہو تو اس کے حق میں تیمّم واجب ہے، کثرت وقلت کا اعتبار اعضا کے عدد کے اعتبار سے ہے، اور اگر بدن کا اکثر حصہ صحیح ہے تو اس کو دھوئے گا اور زخم پر مسح کرے گا، اور اگر مسح بھی مضر ہو تو اس کو چھوڑ دے گا، غسل اور تیمّم دونوں کو جمع نہیں کرے گا، شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے، کیونکہ اس سے بدل اور مبدل دونوں کا جمع کرنا لازم آتا ہے [۲]۔

مالکیہ حالت جرح کی تفصیل بیان کرتے ہیں، ان کے یہاں دو حالات ہیں:

پہلی حالت: زخم سے متصل صحیح حصے کو دھونے سے ضرر نہ پہنچے، البتہ زخم کو دھونے سے ہلاکت یا شدت ضرر کا خوف ہو تو اس کے حق میں زخم پر مسح کرنا واجب ہے، اور اگر شدت تکلیف کا اندیشہ ہو تو مسح کرنا جائز ہے۔

دوسری حالت: زخم سے متصل صحیح حصے کو دھونے سے ضرر کا اندیشہ ہو تو تیمّم فرض ہے، خواہ صحیح حصہ زیادہ ہو یا کم، جیسا کہ زخم پورے جسم پر ہو اور دھونا متعذر ہو، تو تیمّم فرض ہو جاتا ہے۔

اگر زخمی شخص تکلف کرے اور زخم کو دھولے، یا زخم اور اس سے متصل صحیح حصہ کو دھولے جس کو دھونے سے زخم کو نقصان پہنچے گا، تو درست ہے، اس لئے کہ اس نے اصل کو ادا کیا، پانی سے زخم کا چھونا مضر ہو، اور زخم اعضاء تیمّم میں ہو تو زخم کو بغیر دھوئے اور بغیر مسح کئے چھوڑ

(۱) الشرح الصغیر ۴/۳۴۷۔
(۲) لسان العرب مادہ: ''فصد''۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی ص ۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۶۲۔
(۲) حاشیۃ الطحطاوی ص ۶۸۔

دے گا، کیوں کہ زخم کا چھونا متعذر ہے، البتہ ناقص وضو کرے گا اس طرح پر کہ اس زخم زدہ حصے کو چھوڑ کر باقی دوسرے اعضاء وضو کو دھوئے گا، یا مسح کرے گا، اور اگر زخم اعضاء تیمّم کے علاوہ میں ہو تو اس مسئلہ میں چار اقوال ہیں:

اول: تیمّم کرے گا، تاکہ مٹی سے کامل طہارت حاصل ہو جائے، بخلاف وضو کے، کہ وضو کرنے کی صورت میں ناقص طہارت حاصل ہوگی، کیونکہ زخم کا دھونا ممکن نہیں ہے۔

دوم: جتنا حصہ صحیح ہے اتنا دھوئے گا، اور زخم کی جگہ کا دھونا ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ تیمّم اس وقت درست ہوتا ہے جبکہ پانی کے استعمال پر قدرت نہ ہو، یا پانی ہی موجود نہ ہو۔

سوم: زخمی حصہ صحیح حصہ سے زیادہ ہو تو تیمّم کرے گا، کیونکہ اقل اکثر کے تابع ہوتا ہے۔

چہارم: دھونے اور تیمّم دونوں کو جمع کرے گا، صحیح حصے کو دھوئے گا اور زخم کے لئے تیمّم کرے گا، البتہ پہلے دھوئے گا[1]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر زخمی محدث شخص جب وضو یا غسل کا ارادہ کرے، اور پانی کے استعمال سے ایسا اندیشہ ہو جس سے تیمّم جائز ہوتا ہے، اس طرح کہ زخم کو دھونے یا اس پر مسح کرنے سے ضرر ہو تو صحیح حصے کو دھوئے گا، اور زخم کے لئے تیمّم کرے گا، غسل جنابت میں اختیار ہوگا اگر چاہے تو صحیح حصے کو دھوئے، پھر زخم کی طرف سے تیمّم کرے، اور اگر چاہے تو پہلے تیمّم کرے، پھر دھوئے، اس لئے کہ اس کی طہارت میں ترتیب نہیں ہے۔

لیکن وضو میں ترتیب واجب ہے، اس لئے بغیر ایک عضو کی طہارت مکمل ہوئے دوسرے عضو کو نہیں دھوئے گا، اس لئے اگر مثلاً چہرہ پر زخم ہو تو پہلے چہرہ کی طہارت مکمل کرنا واجب ہے، اگر چاہے تو صحیح حصہ کو دھوئے، پھر زخمی حصہ کی طرف سے تیمّم کرے، اور اگر چاہے تو پہلے تیمّم کرے، پھر چہرہ کے صحیح حصہ کو دھوئے، حنابلہ کے نزدیک اس کو اختیار ہے۔ کوئی اولی نہیں ہے، اس لئے کہ وہ ایک عضو ہے اس میں ترتیب کی کوئی رعایت نہیں ہے، شافعیہ کے یہاں تیمّم کو مقدم کرنا زیادہ بہتر ہے۔

لیکن اگر وہ پہلے چہرہ کے صحیح حصہ کو دھوئے، پھر چہرہ اور ہاتھ دونوں کے زخم کی طرف سے ایک ہی تیمّم کرلے تو کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ ایک تیمّم کرنے کی صورت میں چہرہ کے ایک جز اور دونوں ہاتھوں سے بیک وقت فرض ساقط ہوگا، اس میں ترتیب فوت ہو جائے گی۔

حنابلہ نے کہا ہے: زخم پر پانی سے مسح کرنا ممکن ہو تو مسح واجب ہوگا، اس لئے کہ دھونے کا حکم دیا گیا ہے، اور پانی سے مسح اس کا ایک جز ہے، لہذا مسح واجب ہوگا، جیسا کہ کوئی شخص رکوع اور سجدہ کرنے سے عاجز ہو اور اشارہ پر قادر ہو، اگر زخم ناپاک ہو تو تیمّم کرے گا مسح نہیں، اگر نجاست اس قدر ہو جو معاف ہوتی ہے تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، محض رفع حدث کی نیت کافی ہوگی، ورنہ حدث اور نجاست دونوں کے دور کرنے کی نیت کرے گا[1] تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''طہارۃ''، ''تیمّم''، ''جبیرۃ'' اور ''وضو''۔

زخمی میت کو غسل دینے کا حکم:

٦ - مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک زخمی، چیچک زدہ، زخم زدہ اور عمارت وغیرہ کے نیچے دب کر بدن ٹوٹے پھوٹے ہوئے میت کو اگر غسل دینا ممکن ہو تو غسل دیا جائے گا، ورنہ اس پر اوپر سے پانی بہا دیا جائے گا، اور اگر میت کی حالت اس سے بھی زیادہ نازک ہو

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۲۰۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۶۲، ۱۶۶۔

(۱) المجموع ۲/ ۲۸۸، ۲۸۹، کشاف القناع ۱/ ۱۶۵، ۱۶۶۔

یا اس پر پانی بہانے سے جلد پھٹنے یا کٹنے کا خطرہ ہو، تو تیمّم کرایا جائے گا[۱]۔

شافعیہ کے نزدیک تیمّم کرایا جائے گا، کیوں کہ غسل کرانا متعذر ہے، اس لئے کہ غسل کرانے کی صورت میں میت کے جسم کے گل جانے اور گوشت کے گرنے کا اندیشہ ہے، چونکہ یہاں تطہیر ازالۂ نجاست سے متعلق نہیں ہے، لہذا پانی کے استعمال سے عاجز ہونے کی وجہ سے تیمّم کرانا واجب ہوجائے گا، جیسا کہ غسل جنابت کا مسئلہ ہے۔

اگر میت کے جسم پر زخم ہوں، غسل دینے سے شبہ یہ ہو کہ میت دفن کے بعد جلد بوسیدہ ہوجائے گی تو بھی غسل واجب ہوگا، کیونکہ سب کو بالآخر بوسیدہ وفنا ہونا ہے[۲]۔

اس مسئلہ میں حنفیہ کا کوئی قول نہیں ملا، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''غسل'' اور ''موت''۔

میدان جنگ کے زخمی کا حکم:

۷- اصل یہ ہے کہ شہید کو غسل نہیں دیا جائے گا اور شہید وہ ہے جو میدان جنگ میں کافروں سے لڑتے ہوئے مارا جائے، جو شخص میدان جنگ میں زخمی ہو، اور میدان سے اٹھا کر لایا جائے اور وہ ابھی زندہ ہو، پھر کھائے یا پئے یا سوئے یا گفتگو کرے، یا کافی دیر تک زندہ رہے، یا علاج کرائے، یا زندگی کی منفعتوں سے لطف اندوز ہو، پھر اس کے بعد انتقال کرجائے تو اس کو غسل دیا جائے گا اور اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی، یہی جمہور حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اظہر کے بالمقابل شافعیہ کی رائے ہے، اور اس کی شہادت ساقط نہیں ہوگی، بلکہ وہ اللہ کے نزدیک شہید ہوگا، ان حضرات کی دلیل آپ ﷺ کا حضرت سعد بن معاذ کو غسل دینا ہے[۱] اور اس لئے بھی کہ دنیا سے فائدہ اٹھانا اسی وقت ممکن ہے جب کہ زندگی مستحکم ہو، اور اس سلسلہ میں اصل غسل اور صلاۃ جنازہ کا واجب ہونا ہے، اور اس لئے بھی کہ دنیا سے فائدہ اٹھانے کے بعد ظلم کا اثر کم ہوجاتا ہے، لہذا اس شہید کی طرح نہیں ہوگا جو کہ میدان جنگ میں جان بحق ہوا ہو۔

شافعیہ کے نزدیک اگر قتال کے ختم ہونے کے بعد ایسے زخم کی وجہ سے مرے جس کی وجہ سے اس کی موت یقینی تھی مگر اس میں حیات مستحکم تھی تو ظاہر روایت کے مطابق شہید نہیں ہوگا[۲]، اور دوسرے کے بارے میں ان کے نزدیک تفصیل ہے، دیکھئے اصطلاح: ''شہید''۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: ''شہید''، ''جنائز''، ''غسل'' اور ''ارتثاث'' کی اصطلاحات۔

سر، چہرہ اور تمام بدن کے زخم کا حکم:

۸- چہرہ اور سر کے زخم کے بارے میں فقہاء کا فی الجملہ اتفاق ہے، ان دونوں میں قصاص لازم ہوگا، البتہ تفصیل میں اختلاف ہے، اس سلسلہ میں اصل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ الْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاص، فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ

---

(۱) الخرشی علی خلیل ۲/۱۱۶، الشرح الصغیر ۱/۵۴۴، ۵۴۵، کشاف القناع ۲/۱۰۲۔

(۲) المجموع ۵/۱۷۸۔

(۱) حدیث: ''تغسيل النبي ﷺ لسعد بن معاذ'' کو صاحب کشاف القناع (۲/۱۰۰) نے ذکر کیا ہے، یہ ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت سعد بن معاذ کی جنازہ کی نماز پڑھائی، جیسا کہ اس کی روایت احمد نے اپنی مسند (۳/۶۰ ۳ طبع المیمنیہ) میں کی ہے، اور کتب حدیث جنہیں ہم نے دیکھا ان میں اس کا ذکر نہیں ہے کہ آپ ﷺ نے ان کو غسل دیا ہے۔

(۲) فتح القدیر ۲/۱۰۸، الخرشی علی خلیل ۲/۱۴۱، المجموع ۵/۲۶۰، نہایۃ المحتاج ۲/۴۹۰، کشاف القناع ۲/۱۰۰۔

فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ، وَ مَنْ لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظّٰالِمُوْن"[۱] (اور ہم نے ان پر اس میں یہ فرض کر دیا تھا کہ جان کا بدلہ جان ہے اور آنکھ کا آنکھ اور ناک کا ناک اور کان کا کان اور دانت کا دانت اور زخموں میں قصاص ہے، سو جو کوئی اُسے معاف کر دے تو وہ اس کی طرف سے کفارہ ہو جائے گا، اور جو کوئی اللہ کے نازل کئے ہوئے (احکام) کے موافق فیصلہ نہ کرے تو ایسے ہی لوگ تو ظالم ہیں)۔ حضرت انسؓ کی حدیث میں ایک طویل قصہ منقول ہے کہ ان کی پھوپھی ربیع نے ایک باندی کے سامنے کے دانت توڑ ڈالے، لوگوں نے معاف کرنے کی درخواست کی، لیکن عورت کے اولیاء نے انکار کیا، پھر دیت کی پیش کش کی یہ درخواست بھی قبول نہیں کی، بالآخر اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "کتاب الله القصاص"[۲] (اللہ کی کتاب قصاص کا حکم دیتی ہے)۔

فقہاء نے زخموں کے مواقع، درجہ اور اثر کے لحاظ سے مختلف قسمیں بیان کی ہیں، سر اور چہرہ کے زخم کو "شجاج" کہتے ہیں[۳] اس کی تفصیل اصطلاح "شجاج" کے تحت دیکھی جائے۔

۹ - دوسرے تمام اعضاء کے زخم کے بارے میں مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر قصاص لیا جانا ممکن ہو تو قصاص لیا جائے گا، اس طرح کہ زخم کی ایک حد ہو، مثلاً وہ ہڈی تک پہونچ گیا ہو، مگر ہڈی نہ ٹوٹی ہو، یا جوڑ جیسے پہنچے، کہنی اور ٹخنہ تک پہنچ گیا ہو تو قصاص لیا جائے گا۔

شافعیہ کے یہاں ضابطہ یہ ہے کہ سر و چہرہ کے جس زخم میں قصاص نہیں ہے، اگر وہ جسم کے کسی اور عضو میں ہو تو اس میں بھی قصاص نہیں ہوگا[۱]۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ دوسرے تمام اعضاء کے زخم میں قصاص نہیں ہے، کیوں کہ اس میں مکمل قصاص لینا ممکن نہیں ہے، بلکہ اس میں ایک عادل شخص کا تجویز کردہ تاوان ہوگا، بشرطیکہ زخم اچھا ہونے کے بعد اس کا داغ باقی رہ جائے، اور اگر داغ باقی نہ رہے تو امام ابوحنیفہ کے قول پر کچھ لازم نہ ہوگا[۲]۔

۱۰ - اگر قصاص کے واجب نہ ہونے یا قصاص معاف کرنے کی وجہ سے دیت لازم ہوئی ہو، اور زخم ایسا ہو کہ اس میں شرعی تاوان متعین ہو، تو "موضحہ" کی دیت پانچ اونٹ، "ہاشمہ" کی دیت دس اونٹ، "منقلہ" کی دیت پندرہ اونٹ، "مامومہ" میں تہائی دیت اور "جائفہ" میں بھی تہائی دیت ہوگی[۳]۔

ایسے جانور کا زخم جس کو ذبح کرنا ممکن نہ ہو:

۱۱ - اگر شکاری کسی حلال جانور کو دھاردار آلہ سے یا شکاری جانور، جیسے کتا وغیرہ کو بھیج کر زخمی کر دے، اور اس کو ذبح کرنا ممکن نہ ہو، بلکہ شکار اس کے ذبح پر قدرت پانے سے پہلے فوراً مر جائے تو اس کا کھانا حلال ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**ما أنهر الدم و ذكر اسم الله عليه فكل، ليس الظفر و السن**"[۴] (جو چیز خون

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

(۲) حدیث: "كتاب الله: القصاص" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۱۷۷ طبع السلفیہ) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے۔

(۳) البنایہ ۱۰/ ۱۵۳، الدسوقی ۴/ ۲۵۱، الشرح الصغیر ۴/ ۳۵۰، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۷۹، ۱۸۰، کشاف القناع ۵/ ۵۵۸۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۳۵۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۶۹، کشاف القناع ۵/ ۵۵۸، شرح منتہی الارادات ۶/ ۶۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۰۔

(۳) البحر الرائق ۸/ ۳۸۱، مغنی المحتاج ۴/ ۵۸، کشاف القناع ۶/ ۵۳، ۵۴، الشرح الصغیر ۴/ ۳۸۲، ۳۸۳۔

(۴) حدیث: "ما أنهر الدم و ذكر اسم الله عليه فكل، ليس الظفر و السن" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۷۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۵۸ طبع الحلبی) نے حضرت رافع بن خدیج سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

بہادے اور اس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو تو اسے کھالو، خون بہانے والا دانت اور ناخن نہ ہو)، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے [۱]۔

تفصیل اصطلاح: ''صید'' یا اصطلاح: ''جارحۃ'' میں ہے۔

شکار کو زخمی کرنا:

۱۲ - حرم کے خشکی کے شکار کو چھیڑ چھاڑ کرنا محرم اور حلال دونوں پر حرام ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے فتح مکہ کے موقع پر ارشاد فرمایا تھا: ''**إن هذا البلد حرمه الله لا يعضد شوكه ولا ينفر صيده**''[۲] (اللہ تعالیٰ نے اس شہر (مکہ) کو حرمت والا بنایا ہے، نہ اس کے (درخت)، کاٹے جائیں، اور نہ یہاں کے شکار کو بھگایا جائے۔ اسی طرح محرم کے لئے جائز نہیں ہے کہ خشکی جنگلی شکار کو چھیڑ چھاڑ کرے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَاتَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرم**''[۳] (اے ایمان والوں شکار کو مت مارو جب کہ تم حالت احرام میں ہو)، لہٰذا اگر حرم کے شکار کو زخمی کرے، یا کوئی محرم خشکی کے شکار کو زخمی کرے تو اگر اس کو اپاہج بنادے تو شکار کی پوری قیمت اس پر لازم ہوگی، اس لئے کہ اپاہج کر دینا اتلاف کے حکم میں ہے، ورنہ نقصان کے بقدر قیمت لازم ہوگی۔

تفصیل اصطلاح: ''صید'' اور ''احرام'' میں ہے۔

زخمی کرنے کی وجہ سے شکار کا مالک ہونا:

۱۳ - زخمی کرنے کی وجہ سے شکار پر ملکیت قائم ہوتی ہے، جب کہ

(۱) روض الطالب ۱/ ۵۱۳-۵۱۹، کشاف القناع ۲/ ۴۳۸۔

(۲) حدیث: ''إن هذا البلد حرمه الله، لا يعضد شوكه، ولا ينفر صيده'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۴۴۹ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباس سے کی ہے۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

شکار دوڑنے اور اڑنے کی قوت کھودے، اگر شکار دوڑ کر یا اڑ کر اپنی حفاظت کرنے والا ہو، اس قدر زخم بھی کافی ہے جس کی وجہ سے اس کی رفتار اتنی سست ہو جائے کہ اس کا پکڑنا آسان ہو۔

اور اگر دو آدمی یکے بعد دیگرے شکار کو زخمی کریں تو شکار کا مالک وہ شخص ہوگا جس نے اس کو ناکارہ بنادیا ہو یا مار ڈالا ہو، اگر پہلا اس کو کاری زخم پہنچائے اور دوسرا اس کو مار ڈالے تو پہلا مالک ہوگا، اور دوسرا پہلے کے لئے شکار کی قیمت کا ضامن ہوگا، کیونکہ دوسرے نے تیر سے ایک مملوک شکار کو ضائع کیا ہے۔

اور اگر دونوں ایک ساتھ شکار کو زخمی کریں اور مار ڈالیں تو شکار حلال ہوگا، اور دونوں اس کے مالک ہوں گے [۱]۔

تفصیل اصطلاح: ''صید'' میں ہے۔

جراد

دیکھئے: ''أطعمۃ''۔

(۱) أسنی المطالب ۱/ ۵۵۸، فتح القدیر ۹/ ۶۲ طبع احیاء التراث بیروت، کشاف القناع ۶/ ۲۱۵۔

جرب

تعریف:

۱- لغت میں جرب اس پھنسی کو کہتے ہیں جو لوگوں اور جانوروں کے جسم پر نکلتی ہے جس کی وجہ سے جلد پھٹتی اور بسا اوقات زیادہ ہونے کی وجہ سے جسم لاغر ہوجاتا ہے۔

جرب کا معنی عیب اور برائی بھی ہے، کہا جاتا ہے: "به حرب" یعنی فلاں میں عیب اور برائی ہے(۱)۔

لفظ جرب کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب خارش بہت زیادہ ہوجائے یہاں تک کہ گوشت بھی متاثر ہوجائے تو ایسے جانور کی قربانی درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس طرح کی خارش گوشت کو فاسد کردیتی ہے، اور یہ ایک طرح کا عیب ہے، اس لئے کہ قربانی میں مقصود گوشت ہی ہوتا ہے۔

جب خارش معمولی ہو کہ گوشت متاثر نہ ہوا ہو، بلکہ اس کا اثر جلد ہی پر ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں ایسے جانور کی قربانی درست ہوگی، یہی ایک قول شافعیہ کا بھی ہے، جس کو امام حرمین اور امام غزالی نے اختیار ہے۔

شافعیہ کا جدید اور صحیح قول یہ ہے کہ مطلق خارش قربانی کے لئے مانع ہے، خواہ خارش معمولی ہو یا زیادہ(۱)۔

ہدی کا حکم خارش اور دوسرے عیوب سے پاک ہونے میں قربانی کے حکم کی طرح ہے(۲)۔

جرب سے متعلق دوسرے احکام بھی فقہاء بیان کرتے ہیں، انہیں میں سے خارش زدہ شخص کے لئے ریشمی کپڑا زیب تن کرنے کا جائز ہونا ہے(۳) کیونکہ آپ ﷺ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ اور حضرت زبیرؓ کو ریشمی لباس کی اجازت دی تھی، کیونکہ یہ دونوں کو خارش تھی(۴)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''حریر'' کے تحت دیکھی جائے۔

انہیں میں سے مبیع جانوروں میں خارش کو عیب قرار دینا ہے، اگرکم ہو(۵) اس کی تفصیل ''خیار عیب'' میں کلام کرتے وقت ''باب الخیار'' میں دیکھی جائے۔

انہیں میں میاں بیوی میں سے کسی کے اندر خارش ہو تو اس کو

---

(۱) مختار الصحاح، متن اللغة، لسان العرب المحیط، مادہ: ''جرب''۔

---

(۱) ابن عابدین ۲۰۵/۵ طبع دار احیاء التراث العربی، الاختیار لتعلیل المختار ۱۸/۵ طبع دار المعرفہ، القوانین الفقہیہ/ ۱۹۳ طبع الدار العربیة للکتاب، مواہب الجلیل ۲۴۱/۳ طبع دار الفکر، روضة الطالبین ۱۹۴/۳ طبع المکتب الإسلامی، حاشیة الجمل ۲۵۳/۵ طبع دار احیاء التراث العربی، المغنی ۶۲۴/۸ طبع مکتبة الریاض الحدیثہ۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار ۱۷۴/۱، ابن عابدین ۲۴۹/۲، القوانین الفقہیہ/ ۱۴۴، مواہب الجلیل ۲۴۲/۳، المغنی ۵۵۳/۳، ۵۵۴۔

(۳) ابن عابدین ۲۲۶/۵، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱۱۰/۲ طبع دار الطباعة العامرہ، نہایة المحتاج ۳۷۷/۲، المنثور فی القواعد للزرکشی۔

(۴) حدیث: "أن النبي ﷺ أرخص لعبد الرحمن بن عوف و الزبير في لبسه لحكة كانت بهما" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۹۵/۱۰ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱۶۴۶/۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۵) حاشیة الجمل ۱۳۱/۳، المغنی ۱۶۸/۴۔

عیب شمار کرنا ہے، مزید اصطلاح ''عیب'' اور ''نکاح'' کے تحت دیکھا جائے۔

جرباء

دیکھئے: ''جرب''۔

جرح

دیکھئے: ''جراح''، ''تزکیۃ''، ''شہادۃ''۔

جرۃ

تعریف:

۱- الجرۃ جیم کے کسرہ کے ساتھ، وہ چارہ جس کو اونٹ وغیرہ ٹاپ اور کھر والے جانور اپنے پیٹ سے نکال کر چباتے ہیں اور نگل جاتے ہیں (۱)۔

اصطلاحی معنی اس لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- جانور کی جگالی کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا پاک ہے یا نجس؟

امام زفر کے علاوہ حنفیہ اور راجح مذہب کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ وہ ناپاک ہے، جس طرح اس کا پاخانہ ناپاک ہے، کیونکہ جگالی پیٹ سے آتی ہے، جس طرح پانی اگر اس کے پیٹ کے اندر پہنچ جائے تو اس کا حکم اس کے پیشاب کی طرح ہوجاتا ہے، ایسی ہی جگالی گوبر کے حکم میں ہوگی۔

مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام زفر کی رائے یہ ہے کہ جگالی پاک ہے، کیونکہ ماکول اللحم جانور کا گوبر ان کے یہاں پاک ہے، لہذا ماکول اللحم جانور کی جگالی بدرجہ اولی پاک ہوگی۔

---

(۱) تاج العروس، المصباح المنیر، مادہ: ''جرر''۔

(۲) ابن عابدین ۱/۲۳۳ طبع داراحیاء التراث العربی، الاختیار ۱/۳۳ طبع دارالمعرفہ، نہایۃ المحتاج ۱/۲۴۰ طبع مصطفی البابی۔

ماکول اللحم جانور کے گوبر اور جگالی پاک ہونے کا ایک قول شافعیہ کا بھی ہے، جس کو رویانی اور ایک قول میں ابوسعید اصطخری نے اختیار کیا ہے۔ اسی کے قائل عطاء، نخعی اور ثوری بھی ہیں (۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''نجاسۃ'' اور'' طہارۃ'' میں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱ر ۲۳۳، بدائع الصنائع ۱ر ۸۰، ۸۱ طبع دار الکتاب العربی، الاختیار لتعلیل المختار ۱ر ۳۲، ۳۳، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۲۰۲، مواہب الجلیل ۱ر ۹۴، ۹۵ طبع دار الفکر، القوانین الفقہیہ ر ۳۸، المغنی ۲ر ۸۸ طبع مکتبۃ الریاض۔

جرموق

تعریف:

۱- جرموق جیم اور میم کے ضمہ کے ساتھ: فارسی معرب ہے، اس موزہ کو کہتے ہیں جو خف کے اوپر سخت ٹھنڈ سے حفاظت کے لئے یا مٹی وغیرہ سے اس کی حفاظت کے لئے بنایا جاتا ہے، عام طور پر یہ چمڑے کا ہوتا ہے، اس کو موق بھی کہا جاتا ہے، اس کی جمع جرامیق ہے (۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں خف کے اوپر والا خف جرموق ہے، اگرچہ کشادہ نہ ہو، امام مالک فرماتے ہیں: ایسا موزہ جس کے اوپر اور نیچے چمڑے ہوں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف: خف:

۲- خف وہ پتلا چمڑا ہے جو پیر میں پہنا جاتا ہے، اس کی جمع اُخفاف ہے، طہارت کے باب میں خف سے مراد چمڑے وغیرہ کا بنا ہوا موزہ ہے جو ٹخنوں سمیت اس سے اوپر تک چھپانے والا ہو (۳)۔

(۱) مختار الصحاح، المصباح المنیر مادہ: ''جرم''۔

(۲) ابن عابدین ۱ر ۱۷۹، مواہب الجلیل ۱ر ۳۱۸، روضۃ الطالبین ۱ر ۱۲۷، نہایۃ المحتاج ۱ر ۲۰۵، القلیوبی ۱ر ۶۰ کشاف القناع ۱ر ۱۱۱۔

(۳) مختار الصحاح مادہ: ''خفف''، ابن عابدین ۱ر ۱۷۴ طبع دار احیاء التراث العربی۔

ب: جورب اور لفافہ:

۳- جورب غیر چمڑے کا بنا ہوا ایسا موزہ جو پیر میں جوتے کے نیچے پہنا جاتا ہے، لفافہ بھی ایسا ہی ہوتا ہے، البتہ لفافہ سلا ہوا نہیں ہوتا ہے[۱]۔

خف، جرموق اور جورب کے درمیان فرق یہ ہے کہ خف صرف چمڑا اور اس جیسی دوسری چیز کا ہوتا ہے، جرموق چمڑا اور غیر چمڑا کا ہوتا ہے، اور جورب چمڑا کا نہیں ہوتا ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۴- اس پر جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر خف کے بغیر صرف جرموق پہنے گئے ہوں تو ان پر مسح کرنا جائز ہے، اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ خف کے اوپر پہنے گئے ہوں:

حنفیہ، حنابلہ اور راجح مذہب کے مطابق مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جرموق پر مسح کرنا جائز ہے، یہی شافعیہ کے نزدیک اظہر کے مقابلہ میں ایک قول ہے، اس لئے کہ حضرت بلالؓ سے مروی ہے: "**أن رسول الله ﷺ كان يخرج يقضي حاجته فآتيه بالماء فيتوضأ ويمسح على عمامته وجرموقيه**"[۲] (رسول اللہ ﷺ قضاء حاجت کے لئے نکلتے تھے، تو میں پانی لے کر آتا تھا، آپ ﷺ وضو کرتے اور اپنے عمامہ اور دونوں جرموق پر مسح کرتے) اور اس لئے بھی کے جرموق پہن کر اسی طرح سفر طے کرنا ممکن ہے جس طرح خف پہن کر، لہذا مسح کے جائز ہونے میں دونوں کا حکم برابر ہوگا، اور اسی وجہ سے صرف جرموق پہننے کی صورت میں مسح درست ہوتا ہے۔

نیز خف کے اوپر جرموق کا ہونا دوہرے خف کے مثل ہوگا اور وہ جائز ہے تو اسی طرح یہ بھی جائز ہوگا، اور اس لئے بھی کہ کبھی ٹھنڈک سخت پڑنے کی وجہ سے خف پر جرموق پہننے کی ضرورت پڑ جاتی ہے، اور ہر وضو کے وقت نکالنے میں زحمت ومشقت ہے۔

امام مالک سے ایک روایت یہ ہے کہ سرے سے جرموق پر مسح درست ہی نہیں ہے، یہی اظہر قول شافعیہ کا بھی ہے، جب کہ خف کے اوپر پہنے گئے ہوں[۱]۔

جرموق پر مسح کے جائز ہونے کی شرائط میں اختلاف وتفصیل ہے، اس کے لئے دیکھئے اصطلاح: "مسح"، "مسح علی الخفین"۔

جریمہ

دیکھئے: "جنایت"۔

جزاف

دیکھئے: "بیع الجزاف"۔

(۱) لسان العرب۔

(۲) حدیث بلال: "أن الرسول ﷺ كان يخرج......" کی روایت ابوداؤد (۱/۱۰۶، ۱۰۷ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/۱۷۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے، اور امام ذہبیؒ نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/۱۷۹، بدائع الصنائع ۱/۱۰، المواہب ۱/۳۱۸، ۳۱۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۴۱، روضۃ الطالبین ۱/۱۲۷، نہایۃ المحتاج ۱/۲۰۶، کشاف القناع ۱/۱۱۱۔

جزم

تعریف:

۱-لغت میں جزم کاٹنا ہے، کہا جاتا ہے: ''جزمت الشيء جزما'' کاٹنا، یہ باب ''ضرب'' سے ہے، اسی طرح کہا جاتا ہے: ''جزمت الحرف في الإعراب'' اس کا معنی ہے، میں نے فلاں حرف کو حرکت سے جدا کردیا اور ساکن کردیا۔ نیز کہا جاتا ہے: ''أفعل ذلک جزما'' یعنی یقیناً فلاں کام کروں گا، اس کے خلاف نہیں ہوگا، اسی طرح اٹل بات کے لئے بولا جاتا ہے: ''حکم جزم، وقضاء حتم'' یعنی یہ حتمی اور قطعی فیصلہ ہے، اس کو توڑا اور رد نہیں کیا جاسکتا، نیز کہا جاتا ہے: ''جزمت النخل'' یعنی میں نے کھجور توڑا، نیز کہا جاتا ہے: ''جزم الیمین'' یعنی اس نے قسم کو پورا کیا[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اصولیین کے نزدیک مکلفین کے افعال سے متعلق اللہ تعالیٰ کے خطاب کو لازمی طور پر انجام دینے کا مطالبہ کرنا جزم ہے، اور حکم کی تعریف یوں کرتے ہیں: بطور اقتضا مکلفین کے افعال سے متعلق اللہ تعالیٰ کا خطاب حکم ہے، اقتضاء کا معنی طلب کرنا ہے، لہذا اس میں اقتضاء وجود اور اقتضاء عدم دونوں داخل ہیں، چنانچہ فقہاء کا بیان ہے کہ اگر طلب یقینی ہو تو اگر فعل کی طلب ہو تو وہ ایجاب ہے۔

یا ترک کی طلب ہو تو تحریم ہے، اور اگر طلب قطعی نہ ہو تو اگر وجود کا پہلو راجح ہو تو وہ ندب ہے، اور اگر ترک کا پہلو راجح ہو تو وہ کراہت ہے۔

اس کے مقابل میں تخییر ہے، یعنی طلب فعل اور ترک دونوں بغیر کسی کی ترجیح کے برابر ہوں تو اس سے اباحت ثابت ہوتی ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عزم، قصد، نیت:

۲-عزم پختہ ارادہ کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: ''عزمت علی کذا عَزما وعُزما وعزیمة'' جب کہ کسی کام کے کرنے کا پختہ ارادہ ہو[۲]۔

اصطلاحی تعریف علامہ ابن عابدین کے الفاظ میں: کسی کام کے کرنے سے پہلے ارادہ کا نام عزم ہے، اور جب عزم فعل سے متصل ہو تو وہ قصد ہے، اور جب فعل کے ساتھ متصل ہو اور منوی عنہ یاد ہو تو اس کا نام نیت ہے[۳]۔

ب-ہمّ:

۳-کسی کام کو کرنے کا ابتدائی ارادہ کا نام ''ہم'' ہے، جب کہ کرنے کا ارادہ کیا ہو اور نہ کرسکے، کوئی کام کرنے سے پہلے اس کے کرنے پر دل کا جمانا ''ہمّ'' ہے، خواہ وہ کام خیر ہو یا شر[۴]۔

ج-تعلیق:

۴-تعلیق مصدر ہے، علق تعلیقا (تشدید کے ساتھ) باب تفعیل سے، کہا جاتا ہے: ''علقت الشيء علی غیره'' یعنی میں نے فلاں شئی کو فلاں پر معلق کردیا اس طور پر کہ اس کے پائے جانے سے

---

(۱) الوسیط فی اللغۃ، لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر مادہ: ''جزم''۔

(۱) ارشاد الفحول ص ۶، شرح البدخشی ۱/ ۳۲۔

(۲) مختار الصحاح، التعریفات للجرجانی مادہ: ''عزم''۔

(۳) التعریفات للجرجانی ص ۱۹۴، ابن عابدین ۱/ ۷۲۔

(۴) تعریفات الجرجانی ص ۳۲۰، المصباح المنیر مادہ: ''ہمّ''۔

وہ پائی جائے گی، اور اس کے نہ پائے جانے سے نہ پائی جائے گی، تعلیق جزم کے خلاف ہے، اس لئے کہ جزم فی الحال قطعی فیصلہ کا نام ہے، اور تعلیق معلق علیہ کے وجود اور عدم وجود تک مؤخر رہتی ہے۔

د-تردد:

۵-تردد مصدر ہے، معنی یہ ہیں کہ اس نے نہ پختہ ارادہ کیا اور نہ اس نے کوئی قطعی فیصلہ کیا[۱]۔

شرعی حکم:

جزم کے مواقع استعمال کے الگ الگ ہونے سے اس کے احکام بھی الگ الگ ہوں گے جن کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

۶-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ نیت میں جزم ہونا ضروری ہے، کیونکہ عبادات منعقد ہونے کے لئے نیت شرط ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**إنما الأعمال بالنيات**"[۲] (اعمال کا دارو مدار نیتوں پر ہے)، پختہ اور قطعی ارادہ کا نام نیت ہے، محض ارادہ نیت نہیں ہے، اسی لئے تردد یا تعلیق جو جزم اور قطعیت کے منافی ہیں ان سے نیت میں خلل واقع ہوتا ہے، یعنی نیت معتبر نہیں ہوگی، چنانچہ کوئی شخص تعلیق کے قصد سے یا مطلقاً عبادت کی نیت کو مشیئت پر معلق کرے تو نیت باطل ہوگی، کیونکہ مشیئت یعنی انشاء اللہ نیت کے جزم کے منافی ہے، اور انشاء اللہ محض تبرک کے ارادہ سے کہا تو نیت باطل نہیں ہوگی، انشاء اللہ کے علاوہ کسی اور چیز پر تعلیق نیت کے لیے مضر ہوگی، جیسے کسی شئی کے حصول پر معلق کرنا گرچہ اس شئی کا حصول متوقع

(۱) لسان العرب، مختار الصحاح مواد: "علق، ردد"۔

(۲) حدیث: "**إنما الأعمال بالنيات......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۹ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/۱۵۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطاب سے کی ہے۔

نہ ہو، اسی طرح تردد سے بھی نیت باطل ہوجاتی ہے، چنانچہ کوئی شخص تیسویں شعبان کی رات میں کل کے روزہ کی نیت اس طرح کرے کہ اگر کل رمضان کی پہلی تاریخ ہوگی تو روزہ سے ہوگا، ورنہ نہیں، ایسے شخص کا روزہ نہیں ہوگا گو کل رمضان کا دن واقع ہوا ہو اس لئے کہ نیت میں تردد ہے[۱]۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح "نیت"۔

لیکن اگر عبادت کے دوران عبادت سے باہر نکلنے کی نیت میں تردد ہوجائے، تو شافعیہ نے عبادت کی چار قسمیں کی ہیں:

الف-اسلام، نماز:

۷-اگر کسی نے پہلی رکعت میں نیت کی کہ وہ دوسری رکعت میں نماز سے نکل جائے گا، یا نکلنے کو ایسی چیز پر معلق کرے جو لامحالہ نماز میں پائی جاتی ہے، تو فوراً اس کی نماز باطل ہوجائے گی، کیونکہ پوری نماز میں بالجزم نیت ہونے کا حکم ہے، اور یہاں نیت جزم کے ساتھ نہیں پائی جارہی ہے، اسی طرح کوئی اسلام سے خارج ہونے کی نیت کو کسی شئی پر معلق کرے (العیاذ باللہ) تو وہ کافر ہوجائے گا[۲]۔

تردد سے مراد یہ ہے کہ اثناء عبادت شک طاری ہو جو نیت کے جزم کے منافی ہے جس کے ساتھ اپنی عبادت شروع کیا تھا، جہاں تک سوچ وفکر میں شک طاری ہونے کا مسئلہ ہے تو اس سے نماز باطل نہیں ہوگی، اس طرح کا شک کبھی ایمان باللہ پر بھی طاری ہوتا ہے، تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**إن الله تجاوز لأمتي عما وسوست أو حدثت به أنفسها**

(۱) ابن عابدین ۱/۲۷۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/۹۴، ۵۱۴، نہایۃ المحتاج ۱/۴۳۷، المغنی ۱/۴۶۶، قلیوبی ۱/۱۴۱، الجمل علی شرح المنہج ۱/۳۳۳، المنثور فی القواعد ۲۹۲۔

(۲) المجموع ۳/۲۸۲، ۲۸۳، المغنی ۱/۴۶۶، الأشباہ والنظائر ص ۴۰، کشاف القناع ۱/۳۱۶۔

مالم تعمل به أو تكلم"(۱) (اللہ تعالیٰ نے میری امت کی غلطیوں سے درگذر کیا ہے جن کا صرف دل میں وسوسہ ہو یا اس کا خیال ہو بشرطیکہ اس کے مطابق عمل نہ کرے یا زبان سے اس کا کلام نہ کرے)۔

ب-حج وعمرہ:

۸- حج وعمرہ سے نکلنے کی نیت کی یا دونوں کو قطع کرنے کی نیت کی تو بالاتفاق دونوں باطل نہیں ہوں گے، اس لئے کہ فاسد کرنے کی وجہ سے دونوں سے نہیں نکلے گا، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ''احرام''، فقرہ/ ۱۲۸۔

ج-روزہ اور اعتکاف:

۹- اگر روزہ اور اعتکاف کے درمیان ان سے نکلنے کی بالجزم نیت کرلی تو دونوں باطل ہوں گے یا نہیں؟ اس میں شافعیہ کے دو قول ہیں، اصح قول یہ ہے کہ باطل نہیں ہوگا، یہی راجح مذہب حنابلہ کا بھی ہے، اس لئے کہ نیت کے ذریعہ کسی چیز کے وجود کو ختم کرنا محال ہے، مزید تفصیلات اصل مقام پر ملاحظہ فرمائیں۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز، روزہ اور اعتکاف کے درمیان اگر نیت کا توڑنا پایا جائے تو عبادت باطل ہوجائے گی اور اس پر قضا واجب ہوگی اور روزہ میں کفارہ بھی لازم ہوگا، اور اگر نیت کا توڑنا عبادت مکمل ہونے کے بعد ہو تو ظاہر راجح اور قوی تر قول یہ ہے کہ عبادت باطل نہیں ہوگی، اس لئے کہ محض نیت سے موجود کو ختم کرنا محال ہے۔

(۱) حدیث: "إن الله تجاوز لأمتي عما وسوست أو حدثت به أنفسها ما......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۵۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۱۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

د-وضو:

۱۰- دوران وضو اس کی قطع کی نیت سے جتنا وضو کرچکا ہے وہ باطل نہیں ہوگا، یہ شافعیہ کا اصح قول ہے، حنابلہ کے یہاں استیناف ضروری ہے، اس لئے کہ اس نے جو کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے، شافعیہ کہتے ہیں: البتہ باقی ماندہ اعضاء کے لئے نیت کی ضرورت ہوگی، اور اگر وضو سے فارغ ہونے کے بعد اس کے قطع کی نیت کرے تو شافعیہ کے راجح مذہب کے مطابق وضو باطل نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر نماز، روزہ، اعتکاف اور حج سے فراغت کے بعد قطع کی نیت کرے تو باطل نہیں ہوں گے، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، جہاں تک حنفیہ کی بات ہے تو ان کے یہاں وضو میں نیت شرط نہیں ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ وضو اور غسل کی نیت کا توڑنا اگر ان سے فارغ ہونے کے بعد ہو تو مضر نہیں ہے، اور یہ نواقض وضو میں سے نہیں ہے، البتہ اگر دوران وضو وغسل نیت کا توڑنا پایا جائے تو راجح قول کے مطابق وضو اور غسل باطل ہوں گے اور ان کا اعادہ لازم ہوگا۔

تیمّم کے دوران یا اس کے بعد قطع کرنے سے وہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ تیمّم کمزور طہارت ہے، بعض فقہاء نے اس کو ترجیح دی ہے کہ وہ وضو ہی کی طرح ہے (۱)، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ''وضوء''۔

عبادت کے منعقد ہونے کے لئے نیت میں جزم کی شرط سے مستثنیٰ صورتیں:

۱۱- اصل عبادت میں یہ ہے کہ نیت بالجزم شرط ہے، نیت میں نہ کوئی تردد ہو نہ کسی شئی پر معلق ہو، جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے۔

اس قاعدہ سے بعض صورتوں کو فقہاء نے مستثنیٰ قرار دیا ہے، جن

(۱) المجموع ۳/ ۲۸۴، المغنی ۱/ ۱۱۳، الدسوقی ۱/ ۹۵، ۹۶، الشرح الصغیر ۱/ ۴۵ طبع الحلبی، منح الجلیل ۱/ ۵۱۔

میں نیت میں تردد یا اس کے معلق ہونے کے باوجود عبادت درست ہوجاتی ہے، شافعیہ نے تردد کی بعض صورتیں ذکر کی ہیں جو حسب ذیل ہیں:

۱- اگر ماء مطلق اور گلاب کے پانی کے درمیان شک ہوجائے، اور دونوں ہی پانی سے ایک ایک بار وضو کرے تو اس کا وضو درست ہے اور ضرورت کی وجہ سے نیت میں تردد معاف ہے۔

۲- کسی شخص کو یقین ہو کہ اس کے ذمہ پانچوں نمازوں میں سے کوئی ایک نماز ہے، لیکن یہ یاد نہ ہو کہ کون سی نماز ہے تو ایسی صورت میں وہ شخص پانچوں نمازیں پڑھ لے تو اس کی نماز درست ہوگی [۱]۔

۱۲- عبادات میں تعلیق کی بعض صورتیں:

طہارت میں: اگر حدث میں شک ہو اور وہ نیت کرے کہ اگر محدث ہوگا تو یہ وضو رفع حدث کے لئے ہے، ورنہ وضو کی تجدید ہوگی، تو یہ وضو صحیح ہوگا [۲]۔

نماز میں: اگر مقتدی کو شک ہو کہ امام قصر کی نیت سے نماز پڑھ رہا ہے، ایسی صورت میں مقتدی نے نیت کی کہ اگر امام کی نیت قصر کی ہو تو ہماری بھی قصر کی نیت ہے، اور اگر اتمام صلاۃ کی نیت ہے تو ہماری بھی اتمام کی نیت ہے، بعد میں معلوم ہو کہ امام قصر کے ساتھ نماز پڑھ رہا تھا، تو مقتدی مذکور کی بھی نماز قصر ہوگی۔

اگر کسی شخص کے ذمہ فائتہ نماز ہو، اور اس کی ادائیگی میں شک ہو اور وہ نیت کرے کہ میں وہ نماز پڑھتا ہوں اگر میرے اوپر باقی ہو ورنہ نفل ہوگی، نماز پڑھنے کے بعد ظاہر ہو کہ وہ نماز اس پر تھی، ایسی صورت میں اس کی فائتہ ادا ہوجائے گی۔

اگر مسلمان میت کافر میت کے ساتھ مل جائیں یا شہداء غیر شہداء کے ساتھ مخلوط ہوں تو ایسی صورت میں ہر ایک کی نماز جنازہ اس نیت سے پڑھے کہ اگر مسلمان ہے یا غیر شہید تو نماز صحیح ہوگی۔

زکاۃ میں اگر کسی شخص نے زکوۃ ادا کی، اور نیت کی کہ اگر اس کا غائب مال باقی ہو تو اس کی زکوۃ ہے، ورنہ حاضر مال کی زکوۃ ہے، بعد میں معلوم ہوا کہ غائب مال ہلاک نہیں ہوا ہے، تو غائب مال کی طرف سے زکاۃ ادا سمجھی جائے گی، یا غائب مال ہلاک ہوگیا ہو تو موجود مال کی جانب سے زکاۃ ادا ہوجائے گی، تفصیل اس کے اصلی مقام پر ہے۔

حج میں: احرام باندھنے والا شخص یوں کہے کہ اگر زید نے احرام باندھا ہے تو میں بھی محرم ہوں، بعد میں معلوم ہوا کہ زید محرم ہے، تو اس شخص کا بھی احرام درست ہوگا۔

اسی طرح کوئی رمضان کی تیسویں تاریخ کو احرام باندھے اور اس کو شبہ ہو کہ وہ رمضان کی تیس تاریخ ہے یا نہیں، اور وہ نیت کرے کہ اگر رمضان کا دن ہے تو میرا عمرہ کا احرام ہے، اور اگر شوال کا دن ہے تو حج کا احرام ہے، بعد میں معلوم ہو کہ شوال کی پہلی تاریخ تھی، تو حج کا احرام درست ہوگا [۱]۔

عقود میں صیغۂ جزم:

۱۳- عقد کے الگ الگ ہونے کے اعتبار سے اس میں جزم کا صیغہ بھی الگ الگ ہوگا، فقہاء نے عقود کی حسب ذیل تقسیم کی ہے:

الف: جن عقود میں مدت کی تعیین رکن ہو، جیسے: اجارہ، مساقاۃ اور مصالحت، تو یہ عقود ہمیشہ مؤقت ہی ہوں گے۔

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی ۲/۴۲، المنثور فی القواعد ۳/ ۲۹۲۔
(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی ۲/۴۲، القلیوبی ۱/ ۴۵۔

(۱) سابقہ حوالجات، المنثور فی القواعد ۳/ ۲۹۲۔

ب: جس عقد میں مدت کی تعیین رکن نہ ہو، اور نہ مدت کی تعیین اس کے منافی ہو، جیسے: عقد مضاربت، اور اس میں کوئی مدت ذکر کرے اور اس کے بعد خریداری سے منع کردے اور اسی طرح وہ اجازت جس میں وقت کی قید ہو، جیسے وکالت وغیرہ تو اس میں مدت کی تعیین مضر نہ ہوگی۔

ج: جن عقود میں کسی حال میں مدت کی تعیین درست نہیں ہے، جیسے نکاح، بیع، وقف تو وہاں مدت کی تعیین کے بغیر جزم کا صیغہ استعمال کرنا واجب ہوگا[۱]۔

تفصیل ان کے مقامات پر ہے۔

کسی شرط پر عقود کے صیغہ (الفاظ) کو معلق کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف اور تفصیل ہے، دیکھئے: "تعلیق" اور "عقد"۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۲۸۲۔

جزیرۃ العرب

دیکھئے: "أرض العرب"۔

جزیہ

تعریف:

۱ - جوہری نے کہا: جزیہ وہ ٹیکس ہے جو ذمی سے لیا جائے، جمع جزیً (کسرہ کے ساتھ) جیسے لحیہ کی جمع لحی ہے، جزیہ وہ مال ہے جس پر کتابی سے عقد ذمہ کیا جائے، اور یہ مادہ جزاء سے فعلۃٌ کے وزن پر مصدر ہے، گویا کہ وہ اس کے قتل کا بدلہ ہے، ابن منظور نے کہا: جزیہ: زمین کا محصول بھی ہے[۱]، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ**"[۲] (یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے)۔

امام نووی نے کہا: جزیہ (جیم کے کسرہ کے ساتھ) اس کی جمع جزی (کسرہ کے ساتھ) قربۃ اور قرب وغیرہ کی طرح ہے، یہ جزاء سے مشتق ہے، گویا کہ یہ اس چیز کا بدلہ ہے کہ ہم ذمی کو اپنے دار الاسلام میں ٹھہراتے ہیں، اور اس کے خون، مال اور اہل وعیال کی حفاظت کرتے ہیں، ایک قول ہے کہ جزیہ جزاء یا جزی سے مشتق ہے، جس کا معنی: ادا کرنا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَاتَّقُوْا يَوْمًا لَّا تَجْزِيْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَيْئًا**"[۳] (اور اس دن سے ڈرتے رہو جب نہ کوئی کسی کے حق میں بدلہ بن سکے گا)

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المطلع علی ابواب المقنع ص ۱۴۰ طبع المکتب الاسلامی، أساس البلاغہ، جامع البیان فی تفسیر القرآن ۱۰/۷۷ دار المعرفہ بیروت، زاد المسیر فی علم التفسیر ۳/۴۲۰، المکتب الاسلامی بیروت طبع اول ۱۹۶۴ء۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۴۸۔

یعنی ادا نہیں کیا جائے گا (۱)۔

خوارزمی کہتے ہیں: اہل ذمہ کی جانوں کی حفاظت کا بدلہ، جزیہ کی جمع جزی ہے، اور وہ فارسی لفظ ''کزیت'' کا معرب ہے، اور ''کزیت'' خراج کو کہتے ہیں (۲)۔

جزیہ کی اصطلاحی تعریف کے بارے میں فقہاء کے نظریات مختلف ہیں، اس لئے کہ اس کی حقیقت میں ان کے درمیان اختلاف ہے، اسی طرح ان مغلوب لوگوں پر عائد کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، جن کی سرزمین بزور طاقت فتح ہوئی ہو۔

حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں ذمیوں سے وصول کئے جانے والے ٹیکس کو جزیہ کہتے ہیں، تو یہ عام ہے، اس میں ہر جزیہ داخل ہے، خواہ اس کی وجہ قہر وغلبہ اور ان کی زمین کو بزور طاقت فتح کرنا ہو، یا عقد ذمہ ہو جو باہمی رضامندی سے ہوتا ہے۔

شافعیہ میں سے حصنی نے اس کی تعریف کی ہے: کہ جزیہ باہمی رضامندی سے لیا ہوا مال ہے، اس لئے کہ ہم نے اپنے ملک میں رہائش کی اجازت دی، یا اس لئے کہ ان کی جان، مال اور اولاد کی حفاظت کی، یا اس لئے کہ ہم ان سے جنگ کرنے سے باز رہے۔

حنابلہ نے اس کی تعریف کی ہے: جزیہ وہ مال ہے جو ذلت وخواری کے طریقہ پر ہر سال ذمیوں سے وصول کیا جاتا ہے، جو ان کے قتل اور دار الاسلام میں ان کے قیام کا بدلہ ہوتا ہے۔

قلیوبی نے کہا: جزیہ، مال یا عقد یا دونوں پر بولا جاتا ہے (۳)۔

(۱) تہذیب الاسماء واللغات ۳/ ۵۱، دارالکتب العلمیہ بیروت، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۲۲۸/۴ طبع عیسی الحلبی قاہرہ، المغنی ۸/ ۴۹۵ مکتبۃ الریاض الحدیثۃ الریاض
(۲) مفاتیح العلوم ص ۳۹، ۴۰ شائع کردہ الطباعۃ المنیریہ، مطبوعۃ الشرق قاہرہ، روح المعانی ۱۰/ ۷۸ دار احیاء التراث العربی بیروت، عکسی طبع منیریہ۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۴۴ دار احیاء التراث العربی بیروت، اللباب فی شرح الکتاب ۴/ ۱۴۳ دار الحدیث بیروت، عمدۃ القاری ۱۵/ ۷۷ دار الفکر بیروت، جواہر الإکلیل شرح مختصر خلیل ۱/ ۲۶۶ دار احیاء الکتب العربیہ قاہرہ، شرح منح الجلیل

اس کے ساتھ ساتھ علماء جزیہ پر چند اصطلاحات والفاظ کا اطلاق بھی کرتے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

الف: خراج الرأس:

۲- امام سرخسیؒ نے کہا ہے: اگر امام کفار کے کسی قوم کو ذمی بنائے گا تو ان کے مردوں اور ان کی اراضی پر بقدر وسعت خراج مقرر کرے گا، جہاں تک مردوں پر خراج عائد کرنے کی بات ہے تو یہ کتاب وسنت سے ثابت ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''**حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ**'' (۱) (یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہو کر اور اپنی پستی کا احساس کرکے)، اور حدیث شریف میں ہے: ''**أن النبيّ أخذ الجزية من مجوس هجر**'' (نبی کریم ﷺ نے ہجر کے مجوس سے جزیہ وصول فرمایا ہے) (۲)۔

ابن القیم نے أہل الذمہ کے احکام میں لکھا ہے: کافروں کی ذلت ورسوائی کی خاطر ان کے اوپر عائد کردہ ٹیکس جزیہ ہے (۳)۔

ب: جالیہ:

۳- لغت میں جالیہ جلاء سے ماخوذ ہے، کہا جاتا ہے: ''**جلوت عن**

= ۱/ ۷۵۶ مکتبۃ النجاح، لیبیا، حاشیۃ البجیرمی علی شرح المنہج ۴/ ۲۶۸، المکتبۃ الإسلامیہ ترکی، کفایۃ الاخیار ۲/ ۱۳۳، دار المعرفہ بیروت، المبدع فی شرح المقنع ۳/ ۴۰۴، المکتب الاسلامی بیروت، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۲۸، کشاف القناع ۳/ ۱۱۷ مطبوعہ النصر الحدیثۃ الریاض، المغنی ۸/ ۴۹۵ طبع الریاض۔
(۱) سورۂ توبہ/ ۲۹۔
(۲) حدیث: ''أخذ الجزية من مجوس هجر'' کی روایت بخاری (۴/ ۱۱۷ طبع علی صبیح) نے حضرت عبد الرحمن بن عوف سے کی ہے۔
(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۴۶ طبع مصطفی الحلبی قاہرہ طبع سوم، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ص ۱۶۲ طبع مصطفی الحلبی قاہرہ، المبسوط ۱۰/ ۷۷ دار المعرفہ بیروت، احکام أہل الذمۃ ۱/ ۲۲، دار العلم للملایین بیروت۔

البلد جلاء" (میں شہر سے نکلا)، جالیہ کا اطلاق جماعت پر بھی ہوتا ہے، اسی معنی میں کہا گیا جالیہ ان اہل ذمہ کو کہا جاتا ہے جن کو حضرت عمر بن خطابؓ نے جزیرہ عرب سے جلاوطن کردیا تھا اور وہ جہاں بھی گئے ان کے ساتھ یہ نام لازم رہا۔ پھر پورے ملک میں اہل کتاب میں سے جس پر بھی جزیہ عائد ہوا وہ جالیہ کہلایا، گو اپنے شہر سے جلاوطن نہ کئے گئے ہوں، پھر اس کے بعد ہر اس جزیہ کو جالیہ بولا جانے لگا جو ذمیوں سے وصول کیا جائے، تو کہا گیا کہ فلاں شخص جالیہ کی وصولی پر مامور ہے، یعنی اہل ذمہ کے جزیہ کی وصولی پر، اس کی جمع "جوالی" ہے[1]۔

قلقشندی نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: جالیہ وہ مال ہے جو اہل ذمہ سے ان پر مقررہ جزیہ کے بدلہ میں ہر سال لیا جائے۔

قدیم کتابوں میں یہ لفظ (جالیہ) مستعمل ہوا ہے، اور عہد غلاماں سے جزیہ کی ادائیگی کے بعد اہل ذمہ کو جو رسیدیں دی جاتی تھیں ان میں لفظ جالیہ کا استعمال ہوتا تھا۔

مقریزی نے کہا ہے: ہمارے زمانے میں جزیہ لفظ جوالی سے مشہور ہے، یہ سال کے شروع میں گذشتہ اور آئندہ کا جزیہ لیا جاتا ہے، گزشتہ زمانہ میں جزیہ کے ذریعہ بہت مال حاصل ہوتا تھا۔

قاضی فاضل "متجددات الحوادث" میں لکھتے ہیں: ۵۸۷ھ میں جوالی کی آمدنی ایک لاکھ تیس ہزار دینار تک پہنچ گئی تھی، لیکن ہمارے اس دور میں اس کی مقدار بہت کم ہوگئی ہے، کیونکہ عیسائیوں کے ساتھ جو واقعات پیش آئے ان میں وہ لوگ کافی تعداد میں مسلمان ہوئے۔

علامہ ابن عابدین نے کہا: جزیہ ہی کو جالیہ کہتے ہیں[2]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) قلقشندی: صبح الأعشی ۳/۴۵۸ شائع کردہ وزارۃ الثقافۃ والإرشاد القومی قاہرہ، الخطط ۱/۱۰۷، رد المحتار علی الدر المختار ۴/۱۹۵ دار الفکر بیروت۔

ج: مال الجماجم:

۴- جماجم "جمجمۃ" کی جمع ہے، اور یہ دماغ کے اوپر سر کی ہڈی ہے، یعنی کھوپڑی، بسااوقات اس سے مراد انسان بھی ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "خذ من کل جمجمۃ درھما" (یعنی ہر انسان کے بدلہ ایک درہم لے لو)، جیسا کہ کہا جاتا ہے: "خذ من کل رأس درھما"[1] (ہر سر کے بدلہ ایک درہم لے لو)، جزیہ کو مال جماجم بھی کہا گیا ہے، کیونکہ جزیہ آدمیوں پر مقرر کیا جاتا ہے۔

ابن سعد نے حضرت عمر بن خطابؓ کی سوانح عمری میں لکھا ہے کہ یہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے اپنے مفتوحہ شہروں میں آبادی اور پہاڑی اراضی کی پیائش کرایا اور اراضی پر خراج مقرر کیا، اور اہل ذمہ کے سروں پر جزیہ متعین کیا[2]۔

خوارزمی نے کہا ہے: بعض شہروں میں جانی خراج کو مال جماجم کہتے ہیں: جماجم جمجمۃ کی جمع ہے، اس کا معنی سر ہے[3]۔

مصر کے خراج کی بابت گفتگو کرتے ہوئے مقریزی نے "خطط" میں لکھا ہے: سب سے پہلے مصر میں حضرت عمرو بن عاصؓ نے خراج وصول کیا، ان کی وصولی ایک کروڑ بیس لاکھ دینار تھی، ہر شخص پر دو دو دینار لازم تھے۔ ان کے بعد حضرت عبداللہ بن سعد نے ایک کروڑ چالیس لاکھ دینار وصول کیا، حضرت عمرو بن عاص اور عبداللہ بن سعد نے جو وصول کیا وہ خاص سروں کا بدل تھا زمین کا خراج نہیں تھا[4]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) الطبقات الکبری ۳/۲۸۲، دار صادر بیروت۔

(۳) مفاتیح العلوم ص ۴۰۔

(۴) الخطط للمقریزی ۱/۹۸۔

جزیہ کے متعلقہ الفاظ:

الف: غنیمت:

۵- حربیوں سے طاقت اور غلبہ کی بنیاد پر حاصل ہونے والے مال کو غنیمت کہتے ہیں (۱)۔

اس میں اہل حرب کے اموال اور قیدی داخل ہیں اگر ان کو غلام بنالیا جائے۔ غنیمت اور جزیہ کے درمیان تضاد ہے، اس لئے کہ جزیہ بغیر جنگ وجدال کے حاصل ہوتا ہے، اور مال غنیمت صرف جنگ کے ذریعہ ہاتھ آتا ہے۔

ب: فئی:

۶- مسلمانوں کے رعب ودبدبہ کے نتیجہ میں کافروں سے بغیر جنگ کے حاصل ہونے والا مال فئی ہے۔

فئی کی دو قسمیں ہیں: اول: وہ مال جو کافر مسلمانوں سے خائف ہوکر چھوڑ کر بھاگ جائیں، یا اپنی جان بچانے کے لئے جو مال دیں، دوم: بغیر ڈر وخوف کے جو مال کافروں سے حاصل ہو، جیسے: جزیہ، مبنی بر صلح خراج اور عشر، اس اعتبار سے جزیہ اور فئی کے درمیان عموم وخصوص کی نسبت ہے، فئی جزیہ سے عام ہے (۲)۔

ج: خراج:

۷- خراج غیر عشری اراضی پر مقرر کردہ حقوق ہیں جو بیت المال کو ادا کئے جاتے ہیں، لفظ جزیہ اور خراج کے درمیان تعلق یہ ہے کہ دونوں اہل ذمہ پر واجب ہوتے ہیں، اور دونوں ہی فئی کے مصارف میں خرچ کئے جاتے ہیں، اور دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ جزیہ افراد واشخاص پر عائد کیا جاتا ہے، اور خراج زمین پر عائد ہوتا ہے، اور

(۱) بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۴۵ طبع الإمام قاہرہ۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۹۲، ۹۳، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۰۲۔

اسلام قبول کرنے کی وجہ سے جزیہ ساقط ہوجاتا ہے، جب کہ خراج اسلام قبول کرنے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے، اسلام اور کفر دونوں کے ساتھ خراج باقی رہتا ہے (۱)۔

د: عشر:

۸- اصطلاح میں عشر کی دو قسمیں ہیں: اول: عشور الزکوۃ جو کھیتی اور پھل کی زکاۃ میں لیا جائے، جس کی تفصیل اس کے مقام پر ہے، دوم: جو کافروں کے تجارتی مال پر مقرر کیا جائے، جب کہ وہ لوگ دار الاسلام میں ایک شہر سے دوسرے شہر لے کر منتقل ہوں، اس کو عشر اس لئے کہتے ہیں کہ جو لیا جاتا ہے، وہ دسواں حصہ ہوتا ہے، یا اس کی طرف مضاف ہوتا ہے، جیسے نصف عشر۔

عشر اور جزیہ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ دونوں ذمی اور مستأمن حربی پر عائد ہوتے ہیں، فئی کے مصارف میں خرچ کئے جاتے ہیں (۲)۔

عشر اور جزیہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ جزیہ متعین مقدار میں افراد واشخاص پر عائد ہوتا ہے، اور آدمی آدمی کے فرق سے اس میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے، اور عشر مال پر مقرر ہوتا ہے۔

اسلام میں جزیہ مشروع ہونے کی تاریخ:

۹- ۸ ھ کے اواخر میں فتح مکہ کے بعد لوگ جوق در جوق اسلام میں داخل ہوئے، یہاں تک کہ پورے جزیرۂ عرب میں اسلام پھیل گیا تو اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ کو اہل کتاب یہود ونصاری سے جہاد کرنے کا حکم دیا، فرمایا: "قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَلَا

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ۱۴۲، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ص ۱۵۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۸۳، الکافی لابن عبد البر فی فقہ اہل المدینۃ ۱/ ۴۸۰، مکتبۃ الریاض الحدیثۃ الریاض طبع دوم ۱۴۰۰ھ، المغنی ۸/ ۵۱۶۔

يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ"[۱] (اہل کتاب میں ان سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ روز آخرت پر اور نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جنہیں اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے اور نہ سچے دین کو قبول کرتے ہیں یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہو کر اور اپنی پستی کا احساس کر کے)۔

چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے اہل روم سے جنگ کے لئے تیاری کی[۲] اور مسلمانوں کو اس کی طرف بلایا، مدینہ کے مضافات میں رہنے والے دیہاتیوں کو ان سے جنگ کے لئے آواز دی تو سب آپ کے ساتھ نکل پڑے اور تقریباً تیس ہزار مجاہدین جمع ہوئے، مدینہ اور اسی کے مضافات کے منافقین اور بعض مسلمان پیچھے رہ گئے، رسول اللہ ﷺ نے اپنے صحابہ کے ساتھ ۹ھ میں شام کا رخ کیا، مقام تبوک پہنچے، وہ وہاں اترے اور یہاں تقریباً بیس دن قیام پذیر رہے، اسی دوران عرب قبائل آپ ﷺ کی خدمت میں آتے اور اسلام قبول کرتے، دوسری طرف آپ ﷺ دوسرے قبائل سے جزیہ پر معاہدہ فرماتے، یہاں تک کہ پورا علاقہ اسلام کے زیر نگیں ہو گیا، امام طبری جزیہ والی آیت کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "رومیوں سے جنگ کرنے کے متعلق آپ ﷺ پر یہ آیت نازل ہوئی، اس کے نزول کے بعد آپ نے غزوۂ تبوک کا ارادہ فرمایا، پھر انہوں نے لکھا ہے کہ یہ قول مجاہد بن جبر سے مروی ہے[۳]۔

اس آیت کریمہ سے جزیہ مشروع ہوا، البتہ اس کے مشروع ہونے کی تاریخ میں علماء کا اختلاف ہے، اس لئے کہ ان کے درمیان اس آیت کے نزول کی تاریخ میں اختلاف ہے۔

ابن القیم کی رائے ہے: سورہ برأت کی آیت نازل ہونے کے بعد کافروں سے جزیہ وصول کیا جانے لگا، اس سے پہلے وصول نہیں کیا جاتا تھا، آیت جزیہ ۸ھ میں نازل ہوئی۔

ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ آیت جزیہ ۹ھ میں نازل ہوئی، چنانچہ اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے انہوں نے لکھا ہے کہ جب مشرکین کا معاملہ درست ہو گیا، اور لوگ جوق در جوق اسلام میں داخل ہو گئے، یہاں تک کہ پورے جزیرۂ عرب میں اسلام کا غلبہ ہو گیا، تو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو اہل کتاب سے جنگ کا حکم دیا، اور یہ حکم ۹ھ میں ہوا[۱]۔

آیت جزیہ کے نزول سے پہلے رسول اللہ ﷺ نے کسی بھی کافر سے جزیہ وصول نہیں فرمایا، جب جزیہ والی آیت نازل ہوئی تو نجران کے نصاریٰ اور ہجر کے مجوسیوں سے جزیہ وصول کیا، پھر اہل ایلہ، اہل اذرح اور اہل اذرعات وغیرہ نصرانی قبائل سے جزیہ وصول فرمایا جو کہ جزیرہ عرب کے مختلف اطراف میں رہتے تھے[۲]۔

ابو عبید نے سند کے ساتھ ابن شہاب سے نقل کیا ہے: سب سے پہلے اہل نجران نے جزیہ ادا کیا، اور وہ عیسائی تھے[۳]۔

ابن القیم نے "زاد المعاد" میں لکھا ہے: جب آیت جزیہ نازل

---

(۱) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

(۲) حدیث: "تجهيز رسول الله ﷺ لقتال الروم......" کی روایت ابن اسحاق (سیرۃ ابن ہشام ۴/ ۱۵۹ طبع مصطفیٰ الحلبی) نے امام زہری وغیرہ سے مرسلاً کی ہے، اس کی اصل صحیحین میں ہے۔

(۳) جامع البیان فی تفسیر آي القرآن ۱۰/ ۷۷، الہدایہ إلی بلوغ النہایہ فی علم معانی القرآن وتفسیرہ وأحکامہ، مخطوطۃ الخزانۃ العامہ، الریاض۔

---

(۱) زاد المعاد فی ہدی خیر العباد ۲/ ۸۸، دار احیاء التراث العربی بیروت، تفسیر القرآن العظیم لابن کثیر ۲/ ۳۴۷، دار المعرفہ بیروت۔

(۲) نجران (نون کے فتح، جیم کے سکون اور راء کے فتح کے ساتھ) مکہ اور یمن کے درمیان ایک شہر ہے جو مکہ سے تقریباً سات مرحلے پر واقع ہے، (تہذیب الاسماء واللغات للنووی ۳/ ۱۷۶)۔

(۳) حدیث: "أول من أعطى الجزية أهل نجران و كانوا نصارى" کی روایت ابو عبید نے الأموال (۴۱ طبع دار الفکر) میں مرسلاً کی ہے۔

ہوئی تو آپ ﷺ نے مجوس اور اہل کتاب نصاریٰ سے جزیہ وصول فرمایا(۱)، مجوس سے مراد بحرین (۲) یا ہجر کے رہنے والے مجوس ہیں (۳)۔

امام بخاری نے مسور بن مخرمہ سے روایت کیا ہے کہ حضرت عمرو بن عوف انصاریؓ جو بنو عامر بن لوی کے حلیف تھے اور بدر کے شرکاء میں سے تھے، انہوں نے بتایا کہ رسول اللہ ﷺ نے ابوعبیدہؓ کو جزیہ وصول کرنے کے لئے بحرین روانہ فرمایا تھا اور رسول اللہ ﷺ نے خود اہل بحرین سے صلح فرمایا تھا، اور ان پر علاء بن حضرمی کو امیر مقرر فرمایا تھا(۴)۔

حضور پاک ﷺ نے نجران کے عیسائی اور ہجر کے مجوس سے جزیہ وصول کرنے کے بعد ۹ھ میں مقام تبوک میں بعض یہودی اور عیسائی قبائل سے جزیہ وصول کیا اور اہل ایلہ سے بھی جزیہ وصول کیا(۵)، اسی طرح جب یوحنہ بن روبہ تبوک میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا، اور آپ سے صلح کی کہ ہر بالغ کی طرف سے سال میں ایک دینار ادا کیا کریں گے تو رسول اللہ ﷺ نے مزید شرط لگائی کہ جو بھی مسلمان ان کے پاس سے گذرے گا ان پر اس مسلمان کی مہمان نوازی کرنا واجب ہوگا، اور ان کے لئے تحریر لکھ دیا کہ ان کی حفاظت کی جائے گی،

(۱) زاد المعاد ۲/۸۸۔

(۲) اس زمانہ میں بحرین سے مراد عمان اور بصرہ کے درمیان خطے ہیں (معجم البلدان لیاقوت ۱/۳۴۷، تہذیب الاسماء واللغات ۳/۳۷، اللسان ۱/۲۶)۔

(۳) ہجر (ہاء اور جیم کے فتح کے ساتھ) بحرین کے ایک شہر کا نام ہے، بلکہ ایک بڑا شہر سمجھا جاتا ہے، کہا گیا ہے: بحرین کے کنارے کو ہجر بولتے ہیں، (معجم البلدان ۵/۳۹۳)۔

(۴) حدیث: ''كان رسول الله هو صالح أهل البحرين، و أمر عليهم العلاء الحضرمي'' کی روایت بخاری (۴/۱۱۷ طبع عیسی صبیح) نے مسور بن مخرمہ سے کی ہے۔

(۵) أیلة (ہمزہ کے فتح اور یاء کے سکون کے ساتھ) حجاز کا آخری اور شام کا شروع ساحل سمندر پر واقع مشہور شہر ہے، آج کل عقبہ سے معروف ہے، (معجم البلدان ۱/۲۹۲، تہذیب الاسماء للنووی ۱/۱۹۔

ان کو دشمنوں سے بچایا جائے گا(۱)، نیز رسول اللہ ﷺ نے اہل اذرح (۲)، اہل جرباء (۳)، اہل تبالہ وجرش، اہل اذرعات (۴) اور اہل مقنا(۵) سے جزیہ وصول فرمایا، اور وہ لوگ یہودی تھے، اور ان لوگوں سے صلح کی کہ وہ لوگ اپنے اون، پھل اور عروک لکڑی کے ذریعہ کئے ہوئے شکار میں سے چوتھائی حصہ ادا کیا کریں گے (۶)۔

اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے اہل یمن سے جزیہ وصول فرمایا، اس طرح حضرت معاذ بن جبل کو ان کے پاس بھیجا، چنانچہ حضرت معاذ کا بیان ہے: ''**بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن وأمرني أن آخذ من كل حالم دينارا**'' (۷) (رسول اللہ ﷺ

(۱) حدیث: ''قدوم يوحنة بن رؤية على رسول الله في تبوك ...'' کی روایت ابن اسحاق نے السیرۃ (۴/۱۶۹ طبع مصطفی الحلبی) میں کی ہے، اس کی سند میں انقطاع ہے، ابن سعد نے طبقات (۱/۲۹۰ طبع دار بیروت) میں اس کی روایت کی ہے، سند میں واقدی ہیں جو متکلم فیہ ہیں۔
دیکھئے: فتوح البلدان ص ۷۱ دار الکتب العلمیہ بیروت، الطبقات ۱/۲۹۰، الواقدی: المغازی عالم الکتب بیروت ۳/۱۰۳۱، الأموال لأبی عبید ص ۲۸۷، الاموال لابن زنجویہ ۲/۴۶۳۔

(۲) أذرح (ہمزہ کے فتح، ذال کے سکون اور راء کے ضمہ کے ساتھ) نواحی بلقاء میں شام کے مضافات میں ایک شہر کا نام ہے، (معجم البلدان ۱/۱۲۹)۔

(۳) الجرباء: ملک شام میں اذرح کے خطہ میں ایک دیہات کا نام ہے، (معجم البلدان ۲/۱۱۸)۔

(۴) اذرعات: (پہلے فتح پھر سکون اور کسرہ کے ساتھ) سرزمین بلقاء اور عمان کے آس پاس شام کے اطراف میں ایک شہر کا نام ہے، (معجم البلدان ۱/۱۳۰)۔

(۵) مقنا: ایلہ شہر کے قریب ایک گاؤں ہے، (معجم البلدان ۵/۱۸۷)۔

(۶) فتوح البلدان ص ۷۱، الطبقات ۱/۲۹۰، العروک: وہ لکڑی جس سے شکار کیا جاتا ہے۔
حدیث: ''فصالحهم رسول الله ﷺ على ربع غزولهم و ثمارهم'' کی روایت ابن سعد نے الطبقات (۱/۲۹۰ طبع بیروت) میں کی ہے، اس کی سند میں واقدی ہیں جو متکلم فیہ ہیں۔

(۷) حدیث: ''بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن و أمرني أن آخذ من كل حالم دينارا'' کی روایت ابوداؤد (۲/۲۳۴ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۳/۱۱ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے، امام ترمذی نے

نے مجھے یمن روانہ فرمایا اور ساتھ ہی یہ حکم دیا کہ ہر بالغ کی طرف سے ایک دینار وصول کروں)۔

ابوعبید نے اہل یمن کے نام رسول اللہ ﷺ کا مکتوب نقل کیا ہے جس میں لکھا ہوا ہے: "**من محمد إلى أهل اليمن ... وأنه من أسلم من يهودي أو نصراني بأنه من المؤمنين، له ما لهم وعليه ما عليهم ومن كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يفتن عنها وعليه الجزية**"(۱) (یہ خط محمد ﷺ کی جانب سے اہل یمن کے نام...... جو یہودی یا نصرانی اسلام قبول کرے گا وہ مومن ہوگا، اس کے حقوق اور اس کی ذمہ داریاں مسلمانوں کی طرح ہوں گی، اور جو اپنے مذہب یہودیت یا عیسائیت پر قائم رہے گا تو اس کی وجہ سے آزمائش میں مبتلا نہیں کیا جائے گا، البتہ اس پر جزیہ لازم ہوگا)۔

جزیہ کی مشروعیت پر دلائل:

۱۰ - جزیہ کی مشروعیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع سے ثابت ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَلَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صٰغِرُوْنَ**"(۲) (اہل کتاب میں ان سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ روز آخرت پر اور نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جنہیں اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے اور نہ سچے دین کو قبول کرتے ہیں یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے)۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان اہل کتاب سے جزیہ لینا جائز ہے، جن کی صفات اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ذکر کی ہے، اور اسی لئے اللہ تعالیٰ نے کفار سے جہاد اور ان سے جنگ کرنے کو مشروع کیا، تاکہ وہ ان بری صفات سے رجوع کریں اور دین حق میں داخل ہوجائیں یا ذلیل ہوکر اپنے ہاتھ سے جزیہ ادا کریں(۱)۔

اس باب میں بہت سی احادیث ہیں، جن میں سے بعض گزر چکی ہیں، ایک اور حدیث ہے جسے مسلم وغیرہ نے حضرت بریدہؓ سے روایت کی ہے، جب رسول اللہ ﷺ کسی کو لشکر یا فوجی دستہ کا قائد بناتے تو اسے خاص طور پر اپنی ذات کے بارے میں اللہ سے ڈرنے، اپنے ساتھ رہنے اور مسلمانوں سے بھلائی کی وصیت فرماتے، اور فرماتے: "**اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا، وإذا لقيت عدوک من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال، فأيتهن ما أجابوک فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوک فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول عن دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلک فلهم ماللمهاجرين، وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين، يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين، ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء، إلا أن يجاهدوا مع**

= کہا: حدیث حسن ہے، نسائی (۲۶/۵ طبع دار البشائر) نے حضرت معاذ سے اور حاکم (۳۹۸/۱ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے اور کہا: یہ حدیث شیخین کی شرط پر صحیح ہے۔

(۱) الاموال لأبی عبید ص ۳۱، الأموال لابن زنجویہ ۱۲۸/۱،
حدیث: "من محمد إلى أهل اليمن...... و أنه من أسلم من يهودى أو نصراني......" کی روایت ابوعبید نے کتاب الاموال (۳۵ طبع دار الفکر) میں حضرت عروہ بن زبیر سے مرسلاً کی ہے۔

(۲) سورۂ توبہ/۲۹۔

(۱) تفسیر غرائب القرآن ورغائب الفرقان علی ہامش تفسیر الطبری ۶۶/۱۰۔

المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم“[1] (اللہ کے راستہ میں اللہ تعالیٰ کا نام لے کر جہاد کرو اس سے جو اللہ پر ایمان نہیں رکھتا، جنگ کرو، جہاد کرو اور چوری نہ کرو مال غنیمت میں، اور عہد کی خلاف ورزی نہ کرو اور نہ مثلہ کرو، اور کسی بچے کو قتل نہ کرو، اور جب اپنے دشمن مشرکین سے ملو تو ان کو تین باتوں کی طرف دعوت دو، ان تینوں میں سے جو مان لیں، تو تم ان کی طرف سے قبول کرلو اور ان سے جنگ کرنے سے باز رہو، پھر ان کو اسلام کی طرف بلاؤ، اگر وہ مان لیں، تو تم ان کی طرف سے قبول کرلو اور جنگ سے باز رہو، پھر ان کو اپنے ملک سے نکل کر مہاجرین مسلمانوں کے ملک میں آنے کے لئے کہو، اور یہ ان کو بتادو کہ اگر وہ ایسا کریں گے، تو جو مہاجرین کے لئے حقوق ہیں وہ ان کے لئے ہوں گے، اور جو ذمہ داریاں مہاجرین پر ہیں وہ ان پر ہوں گی، اگر وہ اپنے ملک سے نکلنا منظور نہ کریں، تو ان سے کہہ دو کہ وہ دیہاتی مسلمانوں کی طرح رہیں گے، اور جو اللہ کا حکم مسلمانوں پر جاری ہوتا ہے، وہ ان پر بھی جاری ہوگا، اور ان کو مال غنیمت اور فیٔ کے مال سے کچھ حصہ نہ ملے گا، اِلا یہ کہ مسلمانوں کے ساتھ ہوکر لڑیں، اگر وہ اسلام لانے سے انکار کریں تو ان سے جزیہ کا مطالبہ کرو، اگر وہ جزیہ دینا قبول کریں، تو تم ان کی طرف سے قبول کرلو، اور جنگ کرنے سے باز رہو، اور اگر جزیہ بھی نہ دیں تو اللہ سے مدد مانگو اور ان سے جنگ کرو)۔

اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد: ”فإن هم أبوا فسلهم الجزيه“ سے معلوم ہوتا ہے جزیہ لینا اور ان کو برقرار رکھنا مشروع ہے۔

۱۱- وہ احادیث جن سے معلوم ہوتا ہے کہ کافروں کی جانب سے اسلام یا تلوار کے علاوہ کوئی چیز قابل قبول نہیں ہے، مثلاً ایک حدیث ہے: ”أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قالها فقد عصم مني نفسه وماله إلا بحقه وحسابه على الله“[1] (مجھ کو لوگوں سے لڑنے کا حکم ہوا ہے، یہاں تک کہ وہ لا إلہ الا اللہ کہیں، پھر جو لا الہ الا اللہ کہے گا وہ مجھ سے اپنی جان اور مال بچالے گا، اِلا یہ کہ کسی حق کے بدلہ ہو اور اس کا حساب اللہ پر ہوگا)۔

اس سلسلہ میں جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ مذکورہ حکم ابتداء اسلام کا ہے جب کہ آیت برأت نازل نہیں ہوئی تھی۔ اور قرآن مجید کی سورتوں میں سورہ برأت آخر میں نازل ہوئی ہے، ابوعبید فرماتے ہیں: احادیث میں اللہ کے رسول نے جو حکم دیا تھا وہ سورۂ براءت نازل ہونے سے پہلے ابتداء اسلام کی بات ہے، جب سورہ برأت نازل ہوئی تو جزیہ لینے کا حکم ہوا: حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ“[2] (یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے) یہ آخر اسلام میں نازل ہوئی، اس سلسلہ میں بہت احادیث ہیں، مثلاً حضرت بن عباسؓ حضرت عثمانؓ سے روایت کرتے ہیں: سورۂ برأت نزول کے اعتبار سے آخری سورہ ہے، مجاہد آیت جزیہ کے بارے میں کہتے ہیں: جس وقت غزوہ تبوک کا رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا تھا اس وقت آیت جزیہ نازل ہوئی، وہ مزید کہتے ہیں: میں نے ہشم سے کہتے ہوئے سنا کہ غزوہ تبوک رسول اللہ ﷺ کا آخری غزوہ ہے[3]۔

---

(۱) حدیث: ”اغزوا باسم الله، في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله“ کی روایت مسلم (۱۳۵۶/۳، ۱۳۵۸) اور ابوداؤد (۸۳/۳ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۱۶۲/۴ طبع مصطفی الحلبی) نے حضرت بریدۃ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: ”أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لاإله إلا الله......“ کی روایت مسلم (۵۱/۱، ۵۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطاب سے کی ہے۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

(۳) الاموال لأبی عبید ص ۲۸، ۲۹، الأموال لابن زنجویہ ۱۱۶/۱۔

جہاں تک اجماع کی بات ہے تو تمام علماء کا فی الجملہ جزیہ لینے کے جائز ہونے پر اتفاق ہے، حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ اور تمام خلفاء نے جزیہ وصول کیا ہے، مسلمان میں سے کسی نے بھی جزیہ کا انکار نہیں کیا، لہذا جزیہ کی مشروعیت پر اجماع ہو گیا[۱]۔

جزیہ کے مشروع ہونے کی حکمت:

۱- جزیہ مسلمانوں کی حکومت کی اطاعت وفرمانبرداری اور اس کے سامنے سرنگوں ہونے کی علامت ہے:

۱۲- ابن منظور نے کہا: اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "**حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ**"[۲] کا ایک معنی یہ ہے کہ ذلت ورسوائی کے ساتھ اور مسلمانوں کی بالادستی تسلیم کرتے ہوئے جزیہ ادا کریں "عن ید" کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ جزیہ ان پر انعام ہے، اس لئے کہ جزیہ کا قبول کرنا اور ان کی جان کو بخش دینا ایک طرح کا ان پر انعام واحسان کرنا ہے اور یہ بڑی بھلائی ہے، "عن ید" کی تشریح میں ایک قول یہ ہے: زبردستی، ذلیل اور زیردست ہوکر دینا، جیسا کہ کہا جاتا ہے: "**اليد في هذا لفلان**"، یعنی فلاں شخص کا حکم جاری ہے، عثمان بزی سے "عن ید" کی تشریح اس طرح منقول ہے: نقد ادا کرنا ادھار نہیں، ابوعبیدہ کہتے ہیں: ہر وہ شخص جو کسی غالب کی اطاعت کرے، بادل نخواستہ اس کو کچھ دے[۳] تو یہ "عن ید" دینا ہے۔

"عن ید" کی تفسیر کرتے ہوئے مفسرین نے مذکورہ تمام معانی ذکر کئے ہیں، چنانچہ نیسابوری نے لکھا ہے: اگر "عن ید" سے دینے والے کا ہاتھ مراد ہو، تو مطلب یہ ہوگا: ادا کرنے والا نہ رکنے والا، کہا جاتا ہے: "**أعطى بيده**" (اس نے اپنا ہاتھ دیا)۔ جب کوئی اطاعت وفرمانبرداری اختیار کرے، یا یہ مراد ہے: وہ جزیہ خود اپنے ہاتھ سے نقد دیں ادھار نہ ہو اور نہ کسی دوسرے کی معرفت ہو، اور اگر "عن ید" سے مراد لینے والا ہو تو اس کا معنی یہ ہوگا: وہ قہر وغلبہ کی وجہ سے جزیہ ادا کریں۔ یا یہ مراد ہے کہ اپنے اوپر انعام کی وجہ سے جزیہ دیں، اس لئے کہ ان کی جان کے بدلہ میں ان سے جزیہ قبول کرنا ان پر ایک بہت بڑا انعام واحسان ہے[۱]۔

امام شافعیؒ "صغار" کی تفسیر ان پر اسلامی احکام کے اجراء سے کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے بہت سے اہل علم سے سنا ہے وہ فرماتے ہیں کہ صغار: ان پر اسلام کا حکم جاری کرنا ہے، کیونکہ وہ اسلام کے سامنے سرنگوں ہونے سے کتراتے اور اعراض کرتے ہیں، جب ان پر اسلام کا حکم جاری ہوگا، تو ان کی طبیعت کے خلاف ہونے کی وجہ سے ذلیل وخوار ہوں گے، اس معنی کے اعتبار سے کافروں کی طرف سے جزیہ کی ادائیگی اور مسلمان حاکم کے سامنے سر تسلیم خم کرنا، ان کے لئے باعث ذلت وخواری ہوگا[۲]۔

۲- جزیہ ذمیوں کے لئے ہدایت پانے کا ذریعہ ہے:

۱۳- قرافی نے کہا ہے: جزیہ کا قانون بڑے مفسدہ کو دور کرنے کے لئے اور صلاح کی امید میں ایک چھوٹے مفسدہ کو اختیار کرنا ہے، اسلامی شرعی قوانین کی یہی امتیازی شان ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ کافر اگر قتل کر دیا جائے تو اس کے لئے ایمان کا دروازہ بند ہو جائے گا، اور ایمان کی بے بہا دولت سے سرفرازی ناممکن ہو جائے گی، اس کے لئے کفر اور

---

(۱) المغنی ۸/۴۹۵، المبدع ۳/۴۰۵، احکام اہل الذمۃ ۱/۱، مغنی المحتاج ۴/۲۴۲ طبع مصطفی البابی الحلبی قاہرہ ۱۹۵۸ء، کفایۃ الاخیار ۲/۱۳۳ طبع دار المعرفۃ بیروت۔

(۲) سورۂ توبہ/۲۹۔

(۳) لسان العرب ۳/۱۰۰۷، المفردات فی غریب القرآن ص ۵۵۱۔

(۱) تفسیر غرائب القرآن ورغائب الفرقان ۱۰/۶۶۔

(۲) تفسیر القرآن العظیم ۲/۳۴۷، زاد المسیر ۳/۴۲۰، احکام القرآن للشافعی ۲/۶۱۔

ہمیشہ جہنم میں رہنا اور اللہ تعالیٰ کی ناراضگی ثابت ہوجائے گی۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے جزیہ کا قانون مشروع کیا اس امید میں کہ شاید وہ مستقبل میں اسلام قبول کرلے، خاص طور پر جب وہ اسلام کی خوبیوں سے واقف ہو(۱)۔

یہ حکمت جزیہ کے مشروع ہونے میں دوطریقہ سے نمایاں ہوتی ہے:

اول: جب ذمی جزیہ دیتا ہے تو اس وقت اسے اپنی ذلت کا احساس ہوتا ہے، الکیاالہراسی نے ''احکام القرآن'' میں لکھا ہے: جیسا کہ زکوۃ کے ساتھ تعریف وعزت اور دعا شامل ہے، اسی طرح جزیہ کے ساتھ ذلت ومذمت شامل ہے۔ اور جب اس طرح ان سے جزیہ وصول کیا جائے گا، تو ذلت وعار کی وجہ سے زیادہ امید ہوگی کہ وہ کفر پر ثابت قدم نہیں رہیں گے، اور جو طریقہ وقانون کفر کے چھوڑنے اور اس سے باز رہنے کا سبب ہو وہ وضع قانون کے لئے زیادہ مناسب ہوگا، اور حکمت کے موافق ہوگا(۲)۔

دوم: جزیہ ادا کرنے کی صورت میں دارالاسلام میں قیام کرنے کا موقع ملے گا، اور اسلام کے محاسن سے باخبر ہوگا۔

حطاب نے اس کی حکمت یوں بیان کی ہے: جزیہ عائد کرنے کی حکمت یہ ہے کہ جزیہ ادا کرتے وقت جو ذلت ذمی کو لاحق ہوگی، نیز مسلمانوں کے ساتھ گھل مل کر رہنے کا موقع ملے گا اور اسلام کے محاسن سے آگاہ ہوگا، تو یہ چیزیں بھی اس کو اسلام قبول کرنے پر آمادہ کریں گی(۳)۔

(۱) الفروق للقرافی ۳/ ۲۳۔

(۲) احکام القرآن لأ لکیا الہراس ۴/ ۴۳ طبع حسان، القاہرہ طبع اول، شرح المؤطا ۳/ ۱۳۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۰، حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۶۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۲، نیل الأوطار ۸/ ۶۵۔

(۳) الحطاب ۳/ ۳۸۰، شرح المؤطا ۳/ ۱۳۸۔

۳- جزیہ قتل اور ظلم سے خلاصی کا ذریعہ ہے:

۱۴- اہل ذمہ کے حق میں جزیہ ایک عظیم نعمت عظمی ہے، کیوں کہ جزیہ ان کی جان بچاتا ہے، اور ان سے ظلم کو روکتا ہے، اس نعمت سے ابتدائی زمانہ کے ذمی بہرہ ور ہوئے، جب ابوعبیدہؓ نے اہل حمص کے جزیہ کو انہیں واپس کردیا، کیوں کہ ان کی حمایت اور حفاظت کا حق ادا کرنے کی استطاعت نہیں رکھتے تھے، تو انہوں نے حکام سے کہا: اللہ کی قسم تم لوگوں کی ولایت اور عدل ہمارے نزدیک اس ظلم وجور سے زیادہ محبوب ہے جس میں ہم مبتلا تھے، تو اہل حمص نے اقرار کیا کہ مسلمانوں کی حکومت دین ومذہب میں اختلاف کے باوجود ان کے نزدیک ان کے اپنے اہل مذہب کی حکومت سے زیادہ پسندیدہ ہے، کیونکہ ان کی حکومت کی بنیاد ظلم وجور پر تھی اور انسانی جان کا احترام نہیں تھا(۱)۔

جب ہم جزیہ کا موازنہ جس میں ذمی کے لئے ذلت وخواری ہے، ان وحشیانہ اعمال کے ساتھ کرتے ہیں جو اہل عقائد اپنے مخالفین کے ساتھ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ جزیہ اہل ذمہ کے لئے عطا کردہ نعمت اور ان کے لئے رحمت کا ایک تحفہ ہے، جس سے اللہ تعالیٰ کا شکر اور مسلمانوں کے حسن سلوک کا اعتراف لازم ہوتا ہے۔

۴- جزیہ مالی آمدنی کا ذریعہ ہے، اس سے اسلامی حکومت کو عام مصالح اور معاشرہ کی بنیادی ضروریات پر خرچ کرنے میں مدد ملتی ہے:

۱۵- جزیہ اسلامی حکومت کی آمدنی کا ایک ذریعہ ہے، جو رفاہ عام اور سماجی بنیادی ضروریات میں خرچ کیا جاتا ہے، جیسے ملک کی طرف سے دفاع کرنا، معاشرہ میں امن قائم کرنا، اسی طرح اجتماعی ذمہ داریوں

(۱) فتوح البلدان للبلاذری ص ۱۴۳۔

اور رفاہ عام کے مصالح کو بروئے کار لایا جاتا ہے، جیسے مدارس، مساجد، پل اور راستے وغیرہ بنانا۔

علامہ ابن عربی نے جزیہ کی مشروعیت کی حکمت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے: جزیہ مسلمانوں کے لئے ایک تعاون اور رزق حلال ہے، جو اللہ تعالیٰ نے انہیں عطا کیا ہے (۱)۔

''مغنی المحتاج'' میں ہے: بلکہ جزیہ ذمیوں کے لئے ذلت ورسوائی کا سامان ہے اور ہمارے لئے معاونت ہے (۲)۔

جزیہ کو مشروع کرنے کا بنیادی مقصد مال کی وصولی نہیں ہے، بلکہ بنیادی مقصد ذمیوں کو مسلمانوں کی حکومت کے سامنے سرنگوں کرنا، اور مسلمانوں کے درمیان ان کو زندگی گزارنے کا موقع دینا ہے، تاکہ اسلام کی خوبیوں ومحاسن اور مسلمانوں کے عدل وانصاف کا قریب سے معائنہ کریں، اور یہ محاسن ان کے لئے کفر سے باز رہنے اور اسلام میں داخل ہونے کے لئے تشفی بخش دلائل کے درجہ میں ہوں۔ اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ جس پر جزیہ واجب ہوا گر وہ اسلام قبول کرلے تو محض اس کے اسلام میں داخل ہونے ہی سے جزیہ ساقط ہوجاتا ہے، اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ حکومت اسلامیہ افراد کو اسلام اور جزیہ کے قبول کرنے میں اختیار دینے کے بعد ہی ان پر جزیہ مقرر کرتی ہے، اور مفتوحہ ممالک کے لوگوں کے لئے کفر میں باقی رہ کر جزیہ دینے کے مقابلہ میں اسلام میں داخل ہونے اور ان سے جزیہ کے معاف کرنے کو ترجیح دیتی ہے، اس لئے کہ اسلامی حکومت ہدایت والی حکومت ہے، مال وصول کرنے والی حکومت نہیں ہے۔

''تاریخ طبری'' میں زیاد بن جزء الزبیدی سے نقل کیا گیا ہے: حضرت عمرؓ نے حضرت عمرو بن عاص کے نام خط لکھا...... اسکندریہ والوں کو پیش کش کرو کہ وہ تم کو جزیہ دیں، پہلے ان لوگوں کو جو تمہارے پاس قیدی ہیں اسلام اور ان کے آبائی مذہب نصرانیت کے درمیان اختیار دو، جو ان میں سے اسلام کو اختیار کرے گا، وہ مسلمان ہوگا، اس کے حقوق اور ذمہ داریاں مسلمانوں کی طرح ہوں گی، اور جو اپنے آبائی دین نصرانیت کو اختیار کرے گا تو اس پر جزیہ مقرر کیا جائے گا، جو اس کے ہم مذہب پر مقرر کیا جاتا ہے، راوی کہتے ہیں: ہم سب نے اپنے اپنے قیدیوں کو جمع کیا، اور نصاری جمع ہوئے، پھر ہم اپنے قیدیوں میں سے ایک ایک آدمی کو لاتے پھر اس کو اسلام اور نصرانیت کے درمیان اختیار دیتے، جب کوئی اسلام کو اختیار کرتا، تو ہم لوگ بلند آواز سے نعرہ تکبیر کہتے، اور یہ نعرہ تکبیر کسی گاؤں کے فتح کی خوشی پر تکبیر کے مقابلہ میں زیادہ بلند ہوتی، پھر اس کو اپنے لوگوں میں شامل کرلیتے، اور جو کوئی نصرانی مذہب اختیار کرتا تو نصاری اپنی ناکوں سے آواز نکالتے، اور اس کو اپنے ساتھ شامل کرلیتے، اور ہم اس پر جزیہ مقرر کردیتے، اور اس کی وجہ سے ہم لوگ بہت زیادہ غمگین ہوتے ایسا محسوس ہوتا گویا ہم میں کوئی شخص نکل کر ان کی طرف چلا گیا۔ یہی طریقہ جاری رہا، یہاں تک کہ ہم لوگ ان سے فارغ ہوگئے (۱)۔

جزیہ کی اقسام:

فقہاء نے مختلف اعتبار سے جزیہ کی مختلف تقسیم کی ہیں، چنانچہ جس سے جزیہ وصول کیا جاتا ہے، اس کی رضا اور عدم رضا کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں کی ہیں، صلحیہ، عنویہ، جزیہ کے محل کے اعتبار سے کہ ان کے افراد پر ہوگا یا ان کے کمائے ہوئے مال پر دو قسمیں کی ہیں، جزیہ رؤوس اور جزیہ عشریہ اور لوگوں کے طبقات اور ان کے اوصاف

(۱) احکام القرآن لابن العربی ۲ / ۹۲۵ طبع عیسی الحلبی قاہرہ۔

(۲) مغنی المحتاج للشربینی الخطیب ۴ / ۲۴۲۔

(۱) تاریخ الأمم والملوک للطبری ۴ / ۲۲۷، دار الفکر بیروت ۱۳۹۹ھ۔

کی رعایت اور عدم رعایت کے لحاظ سے دو قسمیں کی ہیں، جزیۂ اشخاص اور جزیۂ طبقات یا اوصاف۔

اول: جزیہ صلحیہ اور عنویہ:

۱۶- یہ تقسیم کی صراحت حنفیہ اور مالکیہ نے کی ہے [۱]، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ تقسیم نہیں ہے، کیونکہ شافعیہ اور حنابلہ مغلوب قوم پر ان کی رضا کے بغیر کے جزیہ واجب قرار نہیں دیتے ہیں [۲]۔

جزیۂ صلحیہ: وہ جزیہ ہے جو ذمیوں کی رضا اور صلح کی بنیاد پر ان پر عائد کیا جاتا ہے [۳]۔

عدوی نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ جزیہ صلحیہ وہ ہے جو کوئی کافر اپنے اوپر تسلط سے قبل دار الاسلام میں قیام کے مقابلہ میں اس کی ادائیگی [۴] کو اپنے اوپر لازم کرلے، اس قسم کی مثال میں وہ صلح پیش کی جاتی ہے، جو نبی کریم ﷺ نے اہل نجران سے دو ہزار کپڑے کے جوڑے پر کیا تھا۔ اسی طرح وہ صلح بھی پیش کی جاتی ہے [۵] جو حضرت عمرؓ نے بیت المقدس والوں سے کیا تھا۔

جزیۂ عنویہ: وہ جزیہ ہے جو بزور طاقت فتح کردہ علاقہ کے لوگوں پر ان کی مرضی کے بغیر مقرر کیا جاتا ہے، امام ان لوگوں پر مقرر کرتا ہے جن کو ان کی اراضی پر برقرار رکھتا ہے [۶]، ابن عرفہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: اسلام کے حکم کے تحت اس کی حفاظت میں برقرار رہنے کی وجہ سے جو امن کافر کو حاصل ہوتا ہے، اس کے بدلہ جو مال اس پر لازم ہوتا ہے وہ جزیۂ عنویہ کہلاتا ہے، اس قسم کی مثال میں اس کو پیش کیا جاتا ہے جو حضرت عمرؓ نے سواد عراق کے اہل ذمہ پر مقرر کیا تھا [۱]۔

جزیۂ صلحیہ اور عنویہ کے درمیان فرق:

۱۷- جزیۂ صلحیہ اور جزیۂ عنویہ کے درمیان چند طریقوں سے فرق ہے:

۱- جزیۂ صلحیہ ان کافروں پر عائد ہوتا ہے جو خود اپنی مرضی وخوشی سے مسلمانوں سے جزیہ پر صلح کے لئے پیش کش کرتے ہیں، اس کے برعکس جزیۂ عنویہ زبردستی بزور طاقت مغلوب کافروں پر ان کی رضا کے بغیر عائد کیا جاتا ہے۔

۲- جزیۂ عنویہ کی مقدار بعض فقہاء کے یہاں مقرر ہے، جیسا کہ عنقریب جزیہ کی مقدار میں ہم بیان کریں گے اور جزیۂ صلحیہ میں کوئی مقدار متعین نہیں ہے، جس مقدار پر اتفاق ہوجائے، وہی جزیہ ہوگا۔

۳- جزیۂ عنویہ کے لئے عقل، بلوغ اور مذکر ہونا شرط ہے، اور جزیۂ صلحیہ میں یہ شرائط نہیں ہیں، لہذا اگر امام کسی اہل شہر سے اس پر صلح کرے کہ وہ اپنی چھوٹی اولاد اور عورتوں کی طرف سے جزیہ دیں گے تو امام کے لئے ان سب کی طرف سے جزیہ وصول کرنا جائز ہوگا۔

۴- جزیۂ عنویہ صرف افراد پر مقرر ہوتا ہے، اموال پر نہیں، اور جزیۂ صلحیہ اموال پر بھی مقرر کرنا جائز ہے، جیسے اشخاص پر مقرر کرنا درست ہے، چنانچہ جانور اور آزاد پیشہ کے منافع وغیرہ پر مقرر کرنا

---

(۱) دیکھئے: بدایۃ المجتہد لابن رشد ۱/ ۴۰۵، تبیین الحقائق للزیلعی ۳/ ۲۷۶، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۹۶، اللباب للمیدانی ۴/ ۱۴۳، الہدایہ للمرغینانی ۲/ ۱۵۹، المقدمات لابن رشد ۱/ ۳۹۴، ۳۹۵۔

(۲) نہایۃ المحتاج للرملی ۸/ ۶۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۰۲۔

(۳) تبیین الحقائق للزیلعی ۳/ ۲۷۶، الاختیار لابن مودود ۴/ ۱۳۷۔

(۴) حاشیۃ العدوی علی شرح الخرشی علی مختصر خلیل ۳/ ۱۴۳ دار صادر بیروت۔

(۵) حدیث: "صلح النبي ﷺ لأهل نجران على ألفي حلة" کی روایت ابن سعد نے الطبقات (۱/ ۲۸۸ طبع دار بیروت) میں مرسلا کی ہے۔

(۶) تبیین الحقائق للزیلعی ۳/ ۲۷۶، الاختیار لابن مودود ۴/ ۱۳۷۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۱۔

درست ہے۔

۵- جزیۂ عنویہ افراد پر بالتفصیل مقرر ہوتا ہے، اجمالی نہیں، اور جزیۂ صلحیہ دونوں طرح متعین کرنا درست ہے، لہذا جائز ہے کہ کسی شہر کے ذمیوں پر متعین کیا جائے کہ ہر سال اپنی طرف سے جزیہ کی متعین مقدار ادا کریں، جیسا کہ رسول اللہ علیہ السلام اور اہل نجران کے درمیان صلح ہوئی، آپ نے ان سے سالانہ دو ہزار کپڑے پر صلح کی تھی۔

دوم: جزیہ رؤوس و جزیۂ عشریہ:

محل کے اعتبار سے فقہاء نے جزیہ کی دو قسمیں کی ہیں، جزیۂ رؤوس اور جزیۂ عشریہ، (جزیہ علی الاموال)۔

۱۸- جزیۂ رؤوس اشخاص پر مقرر ہوتا ہے، مثلاً ہر شخص پر ایک دینار، اسی قسم میں سے اہل یمن کا جزیہ ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے اہل یمن کے ہر بالغ پر ایک دینار مقرر فرمایا تھا[۱]۔

جزیۂ عشریہ: وہ جزیہ ہے جو ذمیوں کے مال میں مقرر ہوتا ہے، جیسے دسواں حصہ یا بیسواں حصہ، اور اسی میں سے وہ صلح ہے جو آپ نے اہل مقنا سے[۲] ان کے عروک (شکار)[۳] ان کے اون اور ان کے پھلوں کے چوتھائی حصہ پر کیا تھا[۴]۔

اسی کے قبیل سے وہ صلح ہے جو حضرت عمرؓ نے بنی تغلب کے نصاریٰ سے ان کے مال کے بیسویں حصے، یا مسلمانوں پر ان کے اموال میں جو زکاۃ واجب ہوتی ہے اس کے دوگنے پر کیا تھا[۱]۔

جزیۂ عشریہ (اس وصف کے ساتھ) جزیۂ صلحیہ میں داخل ہے، جو امام یا ان کے نائب اور اہل ذمہ کے درمیان اتفاق کے ذریعہ مکمل ہوتا ہے، لہذا ان کے اموال کے ایک جزء پر صلح کرنا جائز ہوگا، جیسا کہ ان کے افراد پر جائز ہوتا ہے، اس کے احکام کی معرفت کے لئے دیکھا جائے: اصطلاح ''عشر''۔

جزیہ کی حقیقت:

۱۹- جزیہ کی حقیقت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، کیا یہ کفر پر اصرار کی سزا ہے؟ یا کسی چیز کا معاوضہ، یا مالی صلہ وعطیہ ہے، کسی چیز کا عوض نہیں ہے؟

امام ابوحنیفہؒ اور بعض مالکیہ کے نزدیک جزیہ کفر پر اصرار کی سزا کے طور پر واجب ہوتا ہے، اسی لئے اگر ذمی کسی دوسرے شخص کی معرفت بھیجے تو قبول نہیں کیا جائے گا، بلکہ ہر ذمی کو مکلّف بنایا جاتا ہے کہ وہ خود جزیہ لے کر آئے اور کھڑے ہو کر دے، اور وصول کرنے والا بیٹھ کر لے[۲]، ان حضرات کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''حَتّٰی يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ''[۳] (یہاں تک کہ وہ جزیہ دین رعیت ہو کر اور اپنی پستی کا احساس کر کے)۔

حضرت ابن عباس ''عن ید'' کی تفسیر میں فرماتے ہیں: خود جزیہ دے گا، کسی کو اپنا نائب نہیں بنائے گا[۴]، ضروری ہے کہ جزیہ ادا

---

(۱) حدیث: ''حیث وضع الرسول علیہ السلام علی کل حالم......'' کی تخریج (فقرہ نمبر ۹) پر گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: ''صلح الرسول علیہ السلام أهل مقنا علی......'' کی روایت البلاذری نے فتوح البلدان (ص ۷۱ طبع دارالکتب العلمیہ) میں حضرت عمر بن عبدالعزیز سے مرسلاً کی ہے، اس کی سند میں واقدی ہیں جو متکلم فیہ ہیں۔

(۳) عروک عرک کی جمع ہے، وہ لکڑی ہے جس سے شکار کیا کرتے تھے۔

(۴) فتوح البلدان للبلاذری رص ۷۱۔

---

(۱) الأموال لأبی عبید ص ۴۰، ۴۱، الاموال لابن زنجویہ ۱ر ۱۳۰، ۱۳۲، بدایۃ المجتہد لابن رشد ۱ر ۴۰۵۔

(۲) الہدایہ ۲ر ۱۶۱، فتح القدیر ۵ر ۲۹۶، الاختیار ۴ر ۱۳۹، احکام القرآن للجصاص ۳ر ۱۰۱، المقدمات ۱ر ۳۹۴، احکام القرآن لابن العربی ۲ر ۹۲۴۔

(۳) سورۂ توبہ ر ۲۹۔

(۴) الجامع لاحکام القرآن ۸ر ۱۱۵۔

کرتے وقت اس کی ذلت ورسوائی کی حالت ہو، تا کہ اس کے لئے کفر پر اصرار کی سزا کا تحقق ہو سکے۔

اور اس لئے بھی کہ جزیہ جزاء سے مشتق ہے، اور وہ یا تو طاعت وفرمانبرداری کے سبب حاصل ہونے والے ثواب پر بولا جائے گا یا معصیت ونافرمانی کے سبب ہونے والی سزا پر، اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ پہلا معنی مراد نہیں ہے، اس لئے کہ کفر معصیت وبرائی ہے، طاعت نہیں ہے، تو جزاء کا دوسرا معنی متعین ہے، یعنی وہ کفر کے سبب ہونے والی سزا ہے [1]، ابن العربی نے کہا ہے: ہمارے علماء نے اس کے سزا ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ وہ کفر کی وجہ سے واجب ہے، اور کفر جرم ہے، تو ضروری ہے کہ اس کا مسبب سزا ہو، اور اسی وجہ سے اس پر واجب ہوتا ہے جو سزا کا مستحق ہو، اور وہ عاقل، بالغ، جنگ کی صلاحیت رکھنے والے ہیں [2]۔

اور اس لئے کہ کافروں کے حق میں بوجہ کفر سزا کے طور پر ابتداء قتل واجب ہے، لیکن عقد ذمہ کی وجہ سے جس سے جزیہ لازم ہونا ہے، اس کا قتل کرنا واجب نہیں رہا، لہذا یہی جزیہ قتل کی سزا کے بدلہ میں سزا ہوگا۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ کسی شئ کے عوض ذمی پر جزیہ واجب ہوتا ہے، پھر ان میں اختلاف ہے کہ وہ شئ جس کے بدلہ میں جزیہ واجب ہوتا ہے، کیا ہے؟۔

بعض فقہاء حنفیہ نے کہا ہے: جزیہ نصرت کے عوض واجب ہوتا ہے، نصرت سے مراد ان مجاہدین کی نصرت کرنا ہے، جو دارالاسلام کی حمایت میں برسر پیکار اور اس کی طرف سے دفاع میں مصروف رہتے ہیں، اس لئے کہ ان کی دلیل یہ ہے کہ نصرت اسلامی حکومت کی تمام

(۱) فتح القدیر ۵/۲۹۶۔

(۲) احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۹۲۴۔

رعایا پر لازم ہے، اور ان میں سے ذمی بھی ہیں، چنانچہ مسلمان مجاہدین کی نصرت اپنی جان یا مال سے کرتے ہیں، ان کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے راستہ میں جہاد کے لئے نکلتے ہیں، اور اللہ تعالیٰ کے راستہ میں اپنے اموال میں سے خرچ کرتے ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلٰى تِجَارَةٍ تُنجِيْكُمْ مِّنْ عَذَابٍ أَلِيْمٍ، تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ وَ تُجَاهِدُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ'' [1] (اے ایمان والو! کیا میں تمہیں ایسی سوداگری بتادوں جو تمہیں عذاب دردناک سے بچادے (وہ یہی ہے کہ) تم لوگ اللہ اور اس کے پیمبر پر ایمان لاؤ اور اللہ کی راہ میں اپنے مال اور جان سے جہاد کرو، تمہارے حق میں یہی بہتر ہے اگر تم علم رکھتے ہو)۔

اور چونکہ اہل ذمہ، کفر پر اپنے اصرار کے سبب اپنی جان کے ذریعہ نصرت نہیں کرتے ہیں، لہذا مال کے ذریعہ نصرت کرنا ان پر متعین ہے، اور وہی جزیہ ہے۔

شافعیہ، حنابلہ، مالکیہ اور بعض فقہاء حنفیہ نے کہا ہے: جزیہ عصمت یا حفظ دم کے بدلہ واجب ہوتا ہے، جیسا کہ دارالاسلام میں سکونت اور رہائش پذیر ہونے کے عوض لازم ہوتا ہے۔

جب عصمت اور حفظ دم کا عوض ہوگا تو دم عمد سے صلح کے بدلہ کے معنی میں ہوگا، اور دارالاسلام میں سکونت اور رہائش پذیر ہونے کا عوض ہوگا تو بدل اجارہ کے مفہوم میں ہوگا [2]۔

عصمت یا حفظ دم کا عوض ہونے پر ان کی دلیل جزیہ والی گزشتہ

(۱) سورۂ صف/ ۱۰، ۱۱۔

(۲) الکمال لابن ہمام ۵/ ۲۹۷، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۶، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۰۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۳، کفایۃ الأخیار ۲/ ۱۳۳، حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۶۹، المغنی ۸/ ۴۹۵، کشاف القناع ۳/ ۱۱۷، الہدایہ ۲/ ۱۶۰، بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۳۲، المقدمات ۱/ ۳۹۵۔

آیت ہے، اللہ تعالیٰ نے کافروں کا خون مباح کیا، پھر جزیہ کے ذریعہ محفوظ کردیا، لہذا یہ جزیہ حفظ دم کا عوض ہوگا۔

دارالاسلام میں سکونت پذیر ہونے کا عوض ہونے پر ان کی دلیل ہے کہ کافر چونکہ کفر پر باقی رہتے ہوئے اور عقد ذمہ کے ذریعہ اسلامی احکام کے سامنے سر تسلیم خم کئے بغیر دارالاسلام میں مستقل قیام نہیں کرسکتے، اور عقد ذمہ واداء جزیہ کے بغیر دارالاسلام کے باشندے نہیں ہوسکتے، اس لئے جزیہ دارالاسلام میں قیام کا بدل ہوگا۔

علامہ ابن قیم نے مختلف طریقوں سے اس قول کو رد کیا ہے۔

بعض فقہاء حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جزیہ ایک مالی صلہ ہے، جو ذمی پر لازم ہوتا ہے، کسی شئی کا عوض نہیں ہے، لہذا حفظ دم کا بھی عوض نہیں ہوگا، کیونکہ کافر کا قتل حق اللہ ہے، لہذا کسی مالی عوض کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا، جیسے کہ حدود، یہی وجہ ہے کہ فقیر عاجز پر جزیہ لازم نہیں ہوتا ہے، اور جزیہ ادا کرنے سے پہلے مرجائے تو جزیہ ساقط ہوجاتا ہے، جزیہ دارالاسلام میں سکونت کا بدلہ بھی نہیں ہے، اس لئے کہ ذمی اپنی ملکیت میں رہتا ہے[1]۔

عقد ذمہ:

۲۰-عقد ذمہ کی وجہ سے ذمی پر جزیہ لازم ہوتا ہے۔

لہذا عقد ذمہ کی تعریف یہ ہوئی: جزیہ کے بدلہ میں اپنے اسلامی ملک میں کافروں کو ٹھہرانے، ان کی حمایت وحفاظت کرنے اور ان کی طرف سے دفاع کرنے کی ذمہ داری لینا عقد ذمہ ہے[2]۔

کافر کی طرف سے عقد ذمہ کی پیش کش کو قبول کرنا:

۲۱- نووی نے لکھا ہے: کافروں کی وہ جماعت جن کو جزیہ لے کر دارالاسلام میں ٹھہرانا درست ہو، اگر وہ عقد ذمہ کی درخواست کریں، تو ان کی درخواست قبول کرنا واجب ہے، بشرطیکہ دارالاسلام میں اقامت کا موقع دینے کی وجہ سے ان کی طرف سے دغابازی اور دھوکا کا اندیشہ نہ ہو، ورنہ ان سے عقد ذمہ کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس میں ہمارے لئے ضرر ہے، یہی حنابلہ کا مذہب ہے، ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَلَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صٰغِرُوْنَ**"[1] (اہل کتاب میں ان سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ روز آخرت پر اور نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جنہیں اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے اور نہ سچے دین کو قبول کرتے ہیں یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے)۔ اللہ تعالیٰ نے جزیہ دینے کو ان سے جنگ کی انتہاء بتایا ہے، تو جب وہ جزیہ دیں گے تو ان سے قتال درست نہیں ہوگا، نبی کریم علیہ کا ارشاد ہے: "**فادعهم إلى أداء الجزية فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم**"[2] (ان کو جزیہ دینے کی دعوت دو، اگر وہ مان لیں تو تم ان کی طرف سے قبول کرلو اور جنگ کرنے سے باز رہو)

''کتاب البیان'' وغیرہ میں شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ امام عقد

---

(۱) احکام اہل الذمہ ۱/ ۲۵، المبسوط ۱۰/ ۸۰، أحکام القرآن ۳/ ۱۰۱، حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۶۹، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۲۱۳۔

(۲) الخراج ص ۱۲۲، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۲۴، البدائع ۹/ ۴۳۳۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۰، الکافی ۱/ ۴۷۹، کفایۃ الاخیار ۲/ ۱۳۳، رحمۃ الأمۃ للدمشقی ۲/ ۱۷۹، المیزان للشعرانی ۲/ ۱۸۴، کشاف القناع ۳/ ۱۱۶،

= الافصاح لابن ہبیرہ ۲/ ۲۹۲، المذہب الاحمد لابن الجوزی ص ۲۰۹، احکام اہل الذمہ ۱/ ۳۹۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

(۲) حدیث: "فادعهم إلى أداء الجزية فإن......" اس معنی کی حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۰) پر گذر چکی ہے۔

ذمہ کرنے میں مصلحت دیکھے تو جائز ہے، جیسا کہ مصالحت میں ہوتا ہے[۱]۔

عقد ذمہ کے دوارکان:

۲۲ – عقد ذمہ کے دوارکان ہیں: ایجاب اور قبول، ایجاب ذمیوں کی طرف سے ہوگا، ایجاب کا صیغہ یا تو صریح لفظوں میں ہو، جیسے: عہد اور عقد متعین اصول واساس پر مبنی ہو، یا ایجاب ایسے فعل کے ذریعہ ہو، جس سے جزیہ کا قبول کرنا معلوم ہو، جیسے: حربی دارالاسلام میں امان لے کر داخل ہو، اور ایک سال مقیم رہے تو اس کے بعد اس سے مطالبہ کیا جائے کہ وہ دارالاسلام سے نکل جائے یا ذمی بن کر رہے۔

جہاں تک قبول کی بات ہے تو مسلمانوں کا امام یا اس کا نائب قبول کرے گا، اگر کوئی مسلمان امام کی اجازت کے بغیر عقد ذمہ قبول کرے تو درست نہیں ہوگا، البتہ یہ امان کے درجہ میں ہوگا، عقد ذمہ نہیں ہوگا، اس کو قتل اور قید نہیں کیا جائے گا[۲]۔

۲۳ – عقد ذمہ میں اس کا ہمیشہ کے لیے ہونا شرط ہے، لہذا اگر کسی متعین وقت تک صلح ہوئی تو عقد ذمہ درست نہ ہوگا، کیونکہ عقد ذمہ کافر کی جان اور مال کی عصمت کے لئے اسلام کا بدل ہے، اور اسلام ہمیشہ کے لئے قبول کیا جاتا ہے، لہذا اس کا بدل بھی ابدی ہوگا، اور وہ عقد ذمہ ہے، یہ متفق علیہ شرط ہے[۳]۔

عقد ذمہ ابدی عقد ہے، ذمی جب تک اپنے عہد پر قائم رہے گا، اس وقت تک مسلمانوں کو نقض عہد کا اختیار نہیں ہوگا، ذمیوں کی

(۱) الروضہ ۱۰/ ۲۹۷، کشاف القناع ۳/ ۱۱۶، المغنی ۸/ ۵۰۴۔

(۲) تبیین الحقائق ۲/ ۲۷۶، القوانین الفقہیہ/ ۱۷۵، حاشیۃ الخرشی ۳/ ۱۴۳، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۹۷، کشاف القناع ۳/ ۱۱۶، المغنی ۸/ ۵۰۵۔

(۳) بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۳۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۹، الزرقانی علی مختصر خلیل ۲/ ۱۴۶، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۹۷، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۳، کشاف القناع ۳/ ۱۱۶۔

طرف سے بعض امور صادر ہونے کی وجہ سے عقد ذمہ ختم ہوجائے گا، البتہ ان امور میں فقہاء کا اختلاف ہے، ان امور کے علاوہ صورتوں میں عقد ذمہ نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ جزیہ کا التزام باقی ہے، حاکم جزیہ کی ادائیگی پر ان کو مجبور کرسکتا ہے، ان کی دوسری مخالفتیں معاصی ہیں، جن کا انہوں نے ارتکاب کیا ہے، اور وہ کفر سے کم درجہ کی ہیں، اور ہم نے ان کو کفر پر باقی رکھا ہے تو جو اس سے کم درجہ کا ہے، اس پر بدرجہ اولیٰ باقی رکھے جائیں گے[۱]۔

مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں درجہ ذیل امور کے ارتکاب سے عقد ذمہ ختم ہوجائے گا: جزیہ ادا کرنے سے رکنا، مسلمانوں سے جنگ پر اکٹھا ہونا، اپنے اوپر اسلامی احکام کے اجراء سے رکنا، نبی کریم ﷺ کو گالی دینا، کسی مسلمان کو قتل کرنا، کسی مسلمان عورت کے ساتھ زنا کرنا، مسلمانوں کو ضرر پہنچانا، مسلمانوں کی کمزوریوں اور خفیہ باتوں سے حربیوں کو باخبر کرنا، کیونکہ یہ سارے امور عقد ذمہ کے مقتضی کے خلاف ہیں۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ ہم سے جنگ کرنے، یا جزیہ کی ادائیگی سے رکنے یا اپنے اوپر اسلام کا حکم جاری کرنے سے باز رہنے کی وجہ سے عقد ذمہ باطل ہوجائے گا۔

اگر ذمی کسی مسلمان عورت سے زنا کرے یا مسلمانوں کا راز حربیوں کو بتائے، یا کسی مسلمان کو دین اسلام سے پھیر دے، یا اسلام یا قرآن پر تنقید کرے، یا رسول اللہ ﷺ کو برا بھلا کہے، تو شافعیہ کے یہاں اصح قول یہ ہے کہ اگر عقد ذمہ کے وقت مذکورہ چیزوں سے عقد کے ٹوٹ جانے کی شرط لگائی گئی ہو تو عقد ذمہ ٹوٹ جائے گا، ورنہ نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک تین امور میں سے کسی ایک کے پیش آنے سے عقد ذمہ باطل ہوجاتا ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۳۴، فتح القدیر ۵/ ۳۰۲، ۳۰۳، تبیین الحقائق ۳/ ۲۸۱، ۲۸۲۔

اول: ذمی مسلمان ہوجائے، دوم: ذمی دارالحرب بھاگ کر چلا جائے، اور وہیں ٹھہر جائے، سوم: کسی مقام پر ذمیوں کا غلبہ ہوجائے اور مسلمانوں سے برسر پیکار ہوجائیں [۱]۔

جزیہ کا محل:

۲۴- جزیہ ان کافروں پر مقرر ہوتا ہے جو دارالاسلام میں مقیم ہوں، اس مستامن سے جزیہ وصول نہیں کیا جائے گا جو مقررہ وقت تک کے لیے امن لے کر دارالاسلام میں آئے، اور اپنی ضرورت پوری کر کے لوٹ جائے، البتہ امام ابو یوسف نے کہا: اگر زیادہ دن دارالاسلام میں رہ جائے تو نکلنے کا حکم دیا جائے گا، اور اگر اس کے بعد ایک سال رہ جائے تو اس پر جزیہ مقرر کردیا جائے گا۔

لہذا جزیہ کا محل وہ ذمی ہیں جو دارالاسلام میں مقیم دائمی طور پر ہوں یا طویل مدت تک ہوں۔ اسی طرح وہ مستامن ہیں جو ایک سال سے زیادہ دارالاسلام میں مقیم ہوں ان پر جزیہ مقرر کیا جائے گا، جزیہ دے کر دارالاسلام میں رہنے والے ذمی کے لئے شرط یہ ہے کہ اس جماعت میں سے ہو جس کے لئے دارالاسلام میں ٹھہرنے کی اجازت ہوتی ہو اور اس سے جزیہ لینا درست ہو [۲]۔

وہ جماعتیں جن سے جزیہ لینا درست ہے:

۲۵- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اہل کتاب اور مجوس سے جزیہ لینا درست ہے، مشرکین اور بت پرستوں کے بارے میں اختلاف ہے، اسی طرح ان اہل کتاب اور مجوسیوں کے اوصاف کے بارے میں بھی اختلاف ہے جن سے جزیہ قبول کیا جانا درست ہے۔

اہل کتاب:

۲۶- اہل کتاب سے کون مراد ہیں، اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اہل کتاب وہ لوگ ہیں جو کسی نبی پر ایمان رکھتے ہوں اور کسی سماوی کتاب کا اقرار کرتے ہوں، اس تعریف میں یہود اور عیسائی اور وہ لوگ بھی جو حضرت داؤدؑ کی کتاب زبور اور حضرت ابراہیمؑ کے صحیفوں پر ایمان رکھتے ہوں، اہل کتاب کہلائیں گے، کیونکہ ایک ایسے آسمانی مذہب پر ایمان رکھنے والے ہیں، جو کتاب کے ساتھ نازل ہوا ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ یہود اور عیسائی اپنے تمام مختلف فرقوں کے ساتھ مراد ہیں، وہ لوگ اہل کتاب میں شامل نہیں ہوں گے، جو حضرت ابراہیمؑ کے صحیفوں اور حضرت داؤدؑ کی زبور پر ایمان رکھتے ہیں۔

ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أَنْ تَقُوْلُوْا إِنَّمَآ أُنْزِلَ الْكِتٰبُ عَلٰى طَآئِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا، وَ إِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِيْنَ"[۱] ((اور اس لئے بھی) کہ کہیں تم یہ نہ کہنے لگتے کہ کتاب تو بس ان دو گروہوں پر اتاری گئی جو ہم سے پہلے تھے اور ہم تو ان کے پڑھنے پڑھانے سے نرے بے خبر ہی رہے)۔

ہم سے پہلے جن دو جماعتوں پر کتاب نازل ہوئی ہے وہ یہود ونصاری ہیں، جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ، مجاہدؒ، اور قتادہ وغیرہ مفسرین کی رائے ہے، جہاں تک حضرت ابراہیمؑ اور حضرت داؤدؑ کے صحیفوں کی بات ہے تو وہ مواعظ اور امثال تھے، احکام ان میں نہیں تھے، لہذا وہ

(۱) الکافی ۱/۴۸۳، جواہر الإکلیل ۱/۲۶۸، ۲۶۹، الزرقانی علی مختصر خلیل ۲/۱۴۶، ۱۴۷، الاحکام السلطانیہ ص ۱۵۸، المغنی ۸/۵۲۴، نہایۃ المحتاج ۸/۹۸، ۹۹، حاشیۃ القلیوبی ۴/۲۳۶۔

(۲) الخراج ص ۱۸۹، الاختیار ۴/۱۳۶، حاشیۃ الخرشی علی مختصر خلیل ۳/۱۴۴، منح الجلیل ۱/۷۵۷، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۴۲، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۱۵۳۔

(۱) سورۂ انعام/۱۵۶۔

احکام پر مشتمل کتابوں کے حکم میں نہیں ہوں گے، شہرستانی نے کہا ہے: اہل کتاب: اسلامی شریعت اور ملت حنیفیہ سے خارج لوگ جو کہ کسی شریعت، احکام، حدود اور اعلام کے قائل ہوں، اور جو حضرت ابراہیمؑ وغیرہ ابنیاء پر نازل ہوا اس کے مجموعہ کو کتاب نہیں کہتے ہیں، بلکہ صحیفے تھے[1] اس کی تفصیل اصطلاح: ''یہود'' اور ''نصاری'' میں ہے۔

عرب اہل کتاب سے جزیہ وصول کرنا:

۲۷- عجم اہل کتاب سے جزیہ قبول کرنے پر فقہاء کا اتفاق ہے، عرب اہل کتاب سے جزیہ قبول کرنے کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ عرب اہل کتاب سے جزیہ قبول کرنا درست ہے[2] ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کے ارشاد کا مطلق ہونا ہے: ''**قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُونَ**''[3] (اہل کتاب میں سے ان سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ روز آخرت پر اور نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جنہیں اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے اور نہ سچے دین کو قبول کرتے ہیں یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۹۸، المنتقی ۲/ ۱۷۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۰۴، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۴۳، الاحکام السلطانیہ للفراء ص ۱۵۳، کشاف القناع ۳/ ۱۱۷، المحلی ۷/ ۵۶۲، جامع البیان فی تفسیر القرآن ۸/ ۶۹، الملل والنحل ۱/ ۲۰۸، ۲۱۰ دار المعرفہ بیروت ۱۴۰۲ھ۔

(۲) بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۲۹، الہدایہ ۲/ ۱۶۰، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۹۸، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۰۳، المقدمات علی ہامش المدونہ ۱/ ۴۰۰، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۰۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۴، کشاف القناع ۳/ ۱۱۷، المبدع ۳/ ۴۰۴، المحلی ۷/ ۵۶۲۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

اور اس لئے بھی کہ نبی کریم ﷺ نے عرب اہل کتاب سے جزیہ قبول کیا ہے، چنانچہ نجران کے نصاری، یمن کے یہود اور دومۃ الجندل کے اکیدر سے جزیہ وصول کیا ہے۔

ابوعبید نے اپنی سند کے ساتھ ابن شہاب سے روایت کیا ہے کہ سب سے پہلے اہل نجران نے جزیہ ادا کیا ہے، اور وہ نصاری تھے[1]، اور اہل نجران بنی الحرث ابن کعب کے عربی قبیلہ سے تھے۔

رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذؓ کے پاس یمن خط لکھا: ''**أن يأخذ من كل حالم ديناراً أو عدله من المعافر**''[2] (ہر بالغ سے ایک دینار وصول کرے یا ایک دینار کے برابر یمنی کپڑے) ''**ولا يفتن يهودي عن يهوديته**''[3] (اور کسی یہودی کو اس کے مذہب یہودیت کی وجہ سے آزمائش میں مبتلا نہ کیا جائے)۔

ابوعبید نے لکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اہل یمن سے جزیہ قبول کیا حالانکہ وہ عرب تھے، اس لئے کہ اہل کتاب تھے۔

اسی طرح ان کی دلیل اجماع ہے، ابن قدامہ نے کہا ہے: حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ دونوں حضرات نے عرب کے عیسائیوں سے جزیہ قبول کیا، اور اس پر کسی صحابی نے نکیر نہیں کی، لہذا اجماع منعقد ہوگیا۔

یقین سے ثابت ہے کہ بہت سے عرب کے عیسائی اور یہودی عہد صحابہؓ میں اسلامی ملک میں موجود تھے۔ اور بغیر جزیہ کے ان لوگوں کو اسلامی حکومت میں ٹھہرانا درست نہیں، لہذا لامحالہ یقیناً ثابت ہے

(۱) حدیث: ''أول من أعطى الجزية أهل......'' کی تخریج (فقرہ نمبر ۹) پر گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: ''كتب رسول الله ﷺ إلى معاذ......'' کی تخریج (فقرہ نمبر ۹) پر گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: ''ولا يفتن يهودى عن يهوديته'' کی تخریج (فقرہ نمبر ۹) پر گذر چکی ہے۔

کہ انہوں نے ان سے جزیہ لیا[۱]۔

بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ عرب اہل کتاب سے جزیہ قبول نہیں کیا جائے گا۔

طبری نے اس قول کی نسبت حضرت حسن بصریؒ کی طرف کی ہے[۲]۔

مجوس:

۲۸- مجوس آگ کے پجاری ہیں، جن کا عقیدہ ہے کہ دنیا کے دو خالق اور دو مدبر ہیں، انہوں نے خیر وشر، نفع ونقصان، صلاح وفساد کو دوحصوں میں تقسیم کیا ہے، ان دونوں میں سے ایک نور ہے اور دوسرا ظلمت ہے، فارسی میں یزداں اور اہرمن کہتے ہیں[۳]۔

مجوس سے جزیہ لینے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مجوسیوں سے جزیہ قبول کیا جائے گا، خواہ عرب ہوں یا عجم[۴]۔

۲۹- ان کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ہجر، یا بحرین کے مجوس سے جزیہ قبول کیا، ابن زنجویہ نے اپنی سند کے ساتھ حضرت حسن بن محمد سے روایت کیا ہے: "**كتب رسول الله ﷺ إلى مجوس هجر يدعوهم إلى الإسلام، فمن أسلم قبل منه، ومن أبى ضربت عليه الجزية، وأن لا يؤكل لهم ذبيحة، ولا تنكح لهم امرأة**"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے ہجر کے مجوس کے پاس خط لکھا، جس میں ان کو اسلام کی دعوت دی، جو اسلام لائے اس کو قبول کیا جائے گا، اور جو انکار کرے، اس پر جزیہ مقرر کیا جائے گا، ان کا ذبیحہ نہ کھایا جائے گا اور نہ ان کی کسی عورت سے نکاح کیا جائے گا)۔

امام مالکؒ نے "موطأ" میں روایت کیا کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے مجوس کا تذکرہ کیا، اور فرمایا: مجھے معلوم نہیں ان کے ساتھ کیا معاملہ کروں؟ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نے فرمایا: میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا: "**سنوا بهم سنة أهل الكتاب**"[۲] (ان کے ساتھ اہل کتاب جیسا برتاؤ کرو)۔

ابن عبدالبر نے کہا ہے: یہ کلام عام ہے اور اس سے مراد خاص ہے، کیونکہ اہل کتاب کے ساتھ برتاؤ سے مراد ان سے صرف جزیہ لینے کے بارے میں ہے، یعنی مجوس سے جزیہ لیا جائے گا، جیسا کہ اہل کتاب سے جزیہ لیا جاتا ہے، لیکن مجوس کے ذبیحے حلال نہیں ہوں گے اور نہ ان کی عورتوں سے نکاح درست ہوگا[۳]۔

---

(۱) الاموال ص ۴۰، السنن الکبری ۹/ ۱۸۷، التلخیص الحبیر ۴/ ۱۴۲، المغنی ۸/ ۴۹۹۔

(۲) المغنی ۸/ ۴۹۹، معالم السنن ۳/ ۳۶، روح المعانی ۱۰/ ۷۹، السنن الکبری ۹/ ۱۸۸، اختلاف الفقہاء/ ۲۰۳۔

(۳) الملل والنحل للشہرستانی ۱/ ۲۳۲۔

(۴) بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۲۹، تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۷، الہدایہ ۲/ ۱۶۰، مجمع الانہر ۱/ ۶۷۰، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۹۸، الخراج ص ۱۲۹، المدونہ ۱/ ۴۰۶، المقدمات علی ہامش المدونہ ۱/ ۴۰۰، المنتقی ۲/ ۱۷۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۲، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۲۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۴، کشاف القناع ۳/ ۱۱۷، المبدع ۳/ ۴۰۵، المغنی ۸/ ۴۹۸، المحلی ۷/ ۵۶۷۔

---

(۱) حدیث: "كتب رسول الله ﷺ إلى مجوس هجر......" کی روایت عبدالرزاق نے اپنی مصنف (۶/ ۶۹، ۷۰ طبع المکتب الاسلامی) میں اور بیہقی (۹/ ۱۹۲ طبع دارالمعرفہ) اور ابن زنجویہ نے الأموال (۱/ ۱۳۷ طبع مرکز الملک فیصل) میں حسن بن محمد سے کی ہے، کتاب الاموال کے محقق نے کہا: یہ حدیث حسن بن محمد بن علی کے مراسیل میں سے ہے، ان کی طرف اسناد صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب" کی روایت امام مالک نے الموطأ (۱/ ۲۷۸ طبع عیسی الحلبی) میں اور ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف (۱۲/ ۲۴۳ طبع الدار السّلفیہ) میں اور بیہقی (۹/ ۱۸۹ طبع دارالمعرفہ) نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف سے کی ہے، لیکن حدیث منقطع ہے، کیونکہ یہ محمد بن علی کے طریق سے ہے، حالانکہ انہوں نے حضرت عمر بن خطاب کا زمانہ نہیں پایا۔

(۳) فتح الباری ۷/ ۶۰۷، الجامع لأحکام القرآن ۸/ ۱۱۱، نیل الأوطار ۸/ ۶۴۔

امام مالک نے ''موطأ'' میں ابن شہاب سے روایت کیا ہے کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے فارس کے مجوس سے جزیہ وصول کیا، اور حضرت عثمان بن عفانؓ نے بربر کے مجوس سے جزیہ وصول کیا(۱)۔

علماء کا اجماع ہے کہ مجوسیوں سے بھی جزیہ قبول کرنا جائز ہے، اسی پر خلفاء راشدین اور ان کے بعد کے خلفاء کا عمل رہا ہے، کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی اور نہ ہی اس پر نکیر کی، اس اجماع کو بہت سے علماء نے نقل کیا ہے، ان ہی میں سے ابن المنذر اور ابن قدامہ بھی ہیں (۲)۔

ابن ماجشون مالکی کی رائے یہ ہے کہ جزیہ صرف اہل کتاب یہود ونصاریٰ ہی سے قبول کیا جائے گا، اور مجوس سے قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ......"(۳) (اہل کتاب میں سے ان لوگوں سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں)۔

آیت کا مطلب یہ ہے کہ اہل کتاب کے علاوہ مجوس وغیرہ اس آیت کے حکم میں داخل نہیں ہیں (۴)۔

ابن وہب مالکی کی رائے یہ ہے کہ جزیہ عرب کے مجوس سے قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ عرب کے سارے مجوس نے اسلام قبول کرلیا۔ تو ان میں سے جو بھی غیر مسلم پایا جائے گا وہ مرتد ہوگا، اس قول کی نسبت بھی حضرت حسن بصریؒ کی طرف کی گئی ہے (۵)۔

(۱) المؤطا مع شرح الزرقانی ۱۳۹/۳، الأموال لأبی عبید ص ۴۵۔
البربر: قساوت، غلظة اور سنگدلی میں بدوؤں کی طرح ایک مغربی قوم ہے، جمع برابرہ، یہ لفظ غیر عربی ہے۔

(۲) المغنی ۴۹۸/۸، الاجماع لابن المنذر ص ۵۹۔

(۳) سورۂ توبہ/۲۹۔

(۴) احکام القرآن لابن العربی ۹۲۱/۲، شرح الترمذی ۸۵/۷، القوانین الفقہیہ ص ۱۷۵۔

(۵) احکام القرآن لابن العربی ۹۲۱/۲، شرح سنن الترمذی ۸۵/۷، الجامع لأحکام القرآن ۱۱۰/۸، معالم السنن، ۳۶/۳، المغنی ۴۹۹/۸، اختلاف الفقہاء للطبری ص ۲۰۳۔

تفصیل کے لئے دیکھا جائے اصطلاح: ''مجوس''۔

صابئہ سے جزیہ قبول کرنا:

۳۰- امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ صابئہ اہل کتاب میں سے ہیں، کیونکہ یہ لوگ بھی زبور پڑھتے ہیں، ستاروں کی پرستش نہیں کرتے ہیں، البتہ وہ ان کی تعظیم ایسے ہی کرتے ہیں جس طرح مسلمان استقبال قبلہ میں خانہ کعبہ کی تعظیم کرتے ہیں۔

اور اس کے لئے ان کی دلیل ابوالعالیہ، ربیع بن انس، سدی، ابوالشعثاء، جابر بن زید اور ضحاک کا قول ہے کہ ان سے ویسے ہی جزیہ لیا جائے گا، جیسا کہ اہل کتاب سے لیا جاتا ہے (۱)۔

حنفیہ میں سے صاحبین کی رائے یہ ہے کہ وہ اہل کتاب نہیں ہیں، اس لئے کہ وہ ستاروں کی پرستش کرتے ہیں، اور ستاروں کا پرستار بت کے پجاری کی طرح ہے تو ان لوگوں سے جزیہ وصول کیا جائے گا جب کہ عجمی ہوں (۲)۔

مالکیہ کے نزدیک وہ موحد ہیں، ستاروں کو مؤثر اور فعال مانتے ہیں، لہذا وہ اہل کتاب نہیں ہیں، ان سے جزیہ وصول کیا جائے گا، کیونکہ امام مالک کے یہاں غیر اہل کتاب سے جزیہ قبول کیا جاتا ہے (۳)۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں: ان کو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ یہود ونصاریٰ میں سے کسی ایک کے دین وکتاب میں ان کے موافق ہوں تو وہ ان میں سے ہوں گے، اور اگر ان کے خلاف ہوں تو اہل کتاب نہیں ہوں گے، ان سے جزیہ وصول کیا جائے گا، اگر نصاریٰ تصدیق

(۱) بدائع الصنائع ۴۳۳۰/۹، فتح القدیر ۲۹۱/۵، حاشیہ ابن عابدین ۱۹۸/۴، مجمع الانہر ۶۷۰/۱۔

(۲) الخراج ص ۱۲۲، نیز سابق حوالہ جات۔

(۳) الجامع لاحکام القرآن ۴۳۵/۱۔

کریں کہ وہ ان ہی میں سے ہیں اور ان کی تکفیر نہ کریں، اور اگر ان کی تکفیر کریں تو ان سے جزیہ نہیں لیا جائے گا [۱]۔

امام احمد بن حنبل سے ایک روایت منقول ہے کہ صابئہ نصاری میں سے ہیں، کیونکہ وہ انجیل پر ایمان رکھتے ہیں، انہوں نے حضرت عبداللہ بن عباس کی ایک روایت سے استدلال کیا ہے کہ نصاری کی طرح ان سے بھی جزیہ لیا جائے گا، اور امام احمد سے دوسری روایت ہے کہ وہ یہود میں سے ہیں، کیونکہ وہ بھی یوم السبت کا عقیدہ رکھتے ہیں، انہوں نے اس کے لئے حضرت عمرؓ سے مروی قول سے استدلال کیا ہے، انہوں نے فرمایا کہ وہ سبت مناتے ہیں، لہذا صابئہ سے جزیہ لیا جائے گا، جیسا کہ یہود سے جزیہ وصول کیا جاتا ہے [۲]۔

تفصیل اصطلاح: ''صابئہ'' میں ہے۔

مشرکین سے جزیہ لینا:

۳۱- مشرکین سے جزیہ قبول کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور فقہاء شافعیہ، امام احمد سے مروی ظاہر روایت میں حنابلہ اور مالکیہ میں سے ابن الماجشون کی رائے یہ ہے کہ مشرکین سے مطلق جزیہ قبول نہیں کیا جائے گا، خواہ عرب ہوں یا عجم، ان سے اسلام کے علاوہ کچھ اور قبول نہیں کیا جائے گا، اگر اسلام قبول نہ کریں تو قتل کئے جائیں گے [۳]، ان کی دلیل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: ''**قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَلَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ**'' [۱]

(اہل کتاب میں ان سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ روز آخرت پر اور نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جنہیں اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے اور نہ سچے دین کو قبول کرتے ہیں، یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہو کر اور اپنی پستی کا احساس کر کے)۔

آیت واضح طور پر دلالت کرتی ہے کہ صرف اہل کتاب سے جزیہ لیا جائے گا، اور ان کے علاوہ مشرکین کے بارے میں آیت کی کوئی دلالت نہیں ہے [۲]۔

امام بخاری حضرت ابو ہریرۃؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني نفسه وماله إلا بحقه وحسابه على الله**'' [۳] (مجھ کو لوگوں سے لڑنے کا حکم دیا گیا ہے، یہاں تک کہ وہ لا الہ الا اللہ کا اقرار کریں، پھر جو لا الہ الا اللہ کا اقرار کرے، وہ مجھ سے اپنے مال اور جان کو بچالے گا مگر کسی حق کے بدلہ، اور اس کا حساب اللہ پر ہوگا)۔

حدیث عام ہے جس کا تقاضا ہے کہ تمام کافروں سے جزیہ نہ قبول کیا جائے، البتہ اس عموم سے صرف اہل کتاب اور مجوس مستثنی ہیں، ان کے علاوہ کفار حدیث کے عموم میں داخل رہیں گے، چنانچہ بت پرستوں سے جزیہ قبول نہیں کیا جائے گا، خواہ عرب ہوں یا عجم، اور اس لئے بھی کہ بتوں کے پرستار مشرکین کے پاس پہلے سے توحید، نبوت اور شریعت اسلام نہیں ہیں، لہذا ان کے معتقدات کا کوئی پاس ولحاظ

---

(۱) الاحکام السلطانیہ ص ۱۴۳، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۰۵، الغایۃ القصوی فی درایۃ الفتوی ۲/ ۹۵۶ دار النصر للطباعۃ الإسلامیۃ قاہرہ، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۴۔

(۲) المغنی ۸/ ۴۹۶، کشاف القناع ۳/ ۱۱۷، المبدع ۳/ ۴۰۴۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۰۵، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۴، کفایۃ الاخیار ۲/ ۱۳۳، المبدع ۳/ ۴۰۵، کشاف القناع ۳/ ۱۱۸، المغنی ۸/ ۵۰۰، القوانین الفقہیہ ص ۱۷۵، المحلی ۷/ ۵۶۳۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

(۲) احکام القرآن لأ لکیا الہراس ۴/ ۴۰۔

(۳) حدیث: ''أمرت أن أقاتل الناس...... '' کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۱) پر گذر چکی ہے۔

نہیں رکھا جائے گا[۱]۔

حنفیہ کے یہاں مشرکین سے جزیہ قبول کیا جائے گا، البتہ عرب مشرکین سے قبول نہیں کیا جائے گا[۲]، یہی ایک روایت ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کی ہے، اور خود انہوں نے اور اشہب وسحنون نے اس کو اختیار کیا ہے، اسی طرح حسن ابن ثواب نے امام احمد بن حنبل کا بھی ایک قول نقل کیا ہے، ان حضرات کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوْهُمْ ......"[۳] (مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں انہیں پاؤ)۔

یہ آیت مشرکین عرب کے بارے میں خاص ہے، کیونکہ یہ قول اللہ تعالیٰ کے دوسرے قول کا نتیجہ ہے، ارشاد ربانی ہے: "فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ......"[۴] (سو جب حرمت والے مہینے گذر جائیں تو ان کو قتل کرو جہاں کہیں انہیں پاؤ)۔

اشہر حرم چار مہینے ہیں، جن میں عرب جنگ وجدال کو حرام سمجھتے تھے۔

اور اس لئے بھی کہ رسول اللہ ﷺ نے مشرکین عرب سے جزیہ نہیں لیا۔ عبد الرزاق نے امام زہری کے واسطے سے روایت کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے بت پرستوں سے جزیہ پر صلح کی، مگر ان میں سے جو عرب تھے ان سے صلح نہیں کی[۵]۔

ابن جریر طبری نے کہا: اس پر سب کا اجماع ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عرب کے بت پرستوں سے جزیہ قبول کرنے سے انکار فرمایا، ان سے صرف اسلام کا مطالبہ فرمایا یا تلوار[۱]۔

اس سلسلہ میں عقلی دلیل یہ ہے کہ مشرکین عرب کا کفر بڑا سنگین اور سخت ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے ان ہی کے درمیان نشو ونما پائی، قرآن ان کی زبان میں نازل ہوا، لہذا معجزہ ان کے حق میں زیادہ ظاہر ہے، اس لئے کہ یہ لوگ قرآن کے معانی ومفاہیم اور اس کی فصاحت وبلاغت اور اثر انگیزی سے زیادہ واقف تھے، اور جس شخص کا کفر بڑا سنگین اور سخت ہوگا اس سے اسلام یا تلوار کے علاوہ کچھ قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قُلْ لِّلْمُخَلَّفِيْنَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلٰى قَوْمٍ أُولِيْ بَأْسٍ شَدِيْدٍ تُقَاتِلُوْنَهُمْ أَوْ يُسْلِمُوْنَ"[۲] (آپ ان پیچھے رہ جانے والے دیہاتیوں سے کہہ دیجئے کہ عنقریب تم ایسے لوگوں کی طرف بلائے جاؤ گے جو سخت لڑنے والے ہوں گے یا تو ان سے لڑتے رہو یا وہ مطیع (مسلمان) ہوجائیں)۔

یعنی ان سے جنگ کرتے رہو، یہاں تک کہ وہ مسلمان ہوجائیں[۳]۔

ایک قول امام مالک سے منقول ہے، اور یہی مالکیہ کے یہاں راجح ہے کہ تمام کافروں سے جزیہ قبول کیا جائے گا، ان میں مشرکین اور بت پرست سب داخل ہیں، خواہ عرب ہوں یا عجم، خواہ قرشی ہوں یا غیر قرشی، یہی رائے امام اوزاعیؒ کی بھی ہے[۴]، ان کی دلیل حضرت بریدہؓ کی یہ حدیث ہے: "كان رسول الله ﷺ إذا أمّر أميرا على جيش أو سرية، أوصاه في خاصة نفسه بتقوى

(۱) الغایۃ القصوی ۲/۹۵۵، احکام القرآن لابن العربی ۲/۹۱۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۹/۴۳۲۹، تبیین الحقائق ۳/۲۷۷، حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۹۸، مجمع الانہر ۱/۶۷۰، المغنی ۸/۵۰۰، الجامع لاحکام القرآن ۸/۱۱۰، المنتقی ۲/۱۷۳۔

(۳) سورۂ توبہ/۵۔

(۴) سورۂ توبہ/۵۔

(۵) الجوہر النقی علی السنن الکبری لابن الترکمانی ۹/۱۸۷۔

(۱) الاموال لأبی عبید ص ۴۳، اختلاف الفقہاء للطبری ۲۰۰۔

(۲) سورۂ فتح/۱۶۔

(۳) العنایہ علی الہدایہ مع فتح القدیر ۵/۲۹۲، مجمع الزوائد ۵/۳۳۲، الأموال ص ۱۹۷۔

(۴) المدونہ ۱/۴۰۶، المنتقی ۲/۱۷۳، منح الجلیل ۱/۷۵۷، الجامع لاحکام القرآن ۸/۱۱۰، احکام أہل الذمہ ۱/۶۔

الله...... وقال: اغزوا باسم الله......وإذا لقيت عدوك من المشركين، فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال، فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم"[1] (رسول اللہ ﷺ جب لشکر یا سریہ پر کسی کو امیر مقرر فرماتے، تو اس کو اپنے بارے میں اللہ سے ڈرنے کا حکم دے دیتے، پھر فرماتے: اللہ کا نام لے کر جہاد کرو... اور جب اپنے دشمن مشرکین سے ملو تو ان کو تین چیزوں کی طرف بلاؤ، ان تینوں میں سے جو مان لیں، تو تم بھی قبول کرلو، اور ان سے جنگ کرنے سے باز رہو)، ان تین چیزوں میں جزیہ کا بھی تذکرہ فرمایا۔

آپ ﷺ کا قول: "**عدوك من المشركين**" یا تو بت پرست اور ان کے جیسے دوسرے غیر اہل کتاب کے ساتھ خاص ہے، یا تمام کفار، اہل کتاب اور بت پرست سب کو عام ہے، دونوں صورتوں میں مقصود حاصل ہے، اور وہ بت پرستوں سے جزیہ قبول کرنا ہے، اس لئے کہ اگر آپ ﷺ کا ارشاد اہل کتاب کو چھوڑ کر بت پرستوں کے ساتھ خاص ہو، تو حدیث سے معلوم ہوگا کہ بت پرستوں سے جزیہ قبول کیا جائے گا، اور اگر آپ ﷺ کا قول عام ہو تو بھی حدیث سے معلوم ہوگا کہ بت پرست اور اہل کتاب دونوں سے جزیہ وصول کیا جائے گا۔

انہوں نے بت پرستوں سے جزیہ قبول کرنے کے لئے اہل کتاب اور مجوس پر قیاس کر کے استدلال کیا ہے، امام مالکؒ سے منقول ہے کہ تمام کافروں سے جزیہ قبول کیا جائے گا سوائے مشرکین قریش کے، اسی قول کو مالکیہ میں سے صاحب "المقدمات" ابن رشد، اور ابن الجہم نے اختیار کیا ہے[2]۔

مشرکین قریش سے جزیہ نہ لینے کی علت بیان کرنے میں مالکیہ میں اختلاف ہے، ابن الجہم نے اس کی علت عزت وشرافت اور اکرام بیان کی ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ سے نسبت حاصل ہے۔

قرویین نے اس کی علت یہ بتائی ہے کہ جزیہ کے مشروع ہونے سے پہلے تمام قریش مسلمان ہو چکے تھے، ان میں سے کوئی مشرک باقی نہیں رہا، لہٰذا اس کے بعد کوئی شرک پر باقی پایا جائے گا تو وہ مرتد ہوگا، لہٰذا اس سے جزیہ نہیں لیا جائے گا[1]۔

مرتد سے جزیہ لینا:

۳۲- اسلام سے مرتد شخص سے جزیہ قبول نہیں کیا جائے گا[2]، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

وہ مقامات جہاں جزیہ لے کر کفار کو رکھا جائے گا:

۳۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اہل کتاب اور مجوس کو جزیہ کے ساتھ جزیرۃ العرب کے علاوہ دار الاسلام میں کسی بھی جگہ رکھنا جائز ہے، جزیرۃ العرب جنوب میں عدن کے آخری کناروں سے شمال میں شام کے اطراف تک اور مغرب میں جدہ اور اس کے ساحل سمندر کے آس پاس سے عراق کی مشرقی آبادی تک[3] اسی طرح اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ بلاد حجاز میں ان کو رکھنا ناجائز ہے اور بلاد حجاز مکہ، مدینہ، یمامہ اور اس کے صوبے ہیں[4]۔

ملک حجاز کو چھوڑ کر جزیرۃ العرب کے دوسرے شہر یمن وغیرہ میں

---

(۱) حدیث: "**اغزوا باسم الله... وإذا لقيت عدوك......**" کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۰) پر گذر چکی ہے۔

(۲) مواہب الجلیل ۳/۳۸۱، بلغۃ السالک ۱/۳۶۶، جواہر الإکلیل ۱/۲۶۶، المقدمات علی ہامش المدونہ ۱/۴۰۰، بدایۃ المجتہد ۱/۴۰۴۔

---

(۱) الکافی ۱/۴۷۹، مواہب الجلیل ۳/۳۸۱۔

(۲) عمدۃ القاری للعینی ۱۴/۲۶۴، نیل الأوطار للشوکانی ۷/۲۱۹، کشاف القناع للبہوتی ۲/۱۱۸، المہذب مع المجموع للشیرازی ۱۸/۱۹۸۔

(۳) فتح القدیر ۵/۳۰۱۔

(۴) تہذیب الاسماء واللغات ۳/۸۰۔

جزیہ لے کران کو رکھنے کے بارے میں اختلاف ہے۔

مالکیہ اور حنفیہ کے یہاں حجاز کے علاوہ جزیرہ کے دوسرے علاقہ میں جزیہ لے کران کو رکھنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ پورے جزیرۃ العرب میں ان کے لئے سکونت اختیار کرنا ممنوع ہے (۱)۔

ان کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت ہے: **"أوصى رسول الله ﷺ عند موته بثلاث: أخرجوا المشركين من جزيرة العرب، وأجيزوا الوفد بنحوما كنت أجيزهم، ونسيت الثالثة"** (۲) (رسول اللہ ﷺ نے وصال کے وقت تین چیزوں کی وصیت فرمائی: مشرکین کو جزیرۂ عرب سے نکال دینا، وفد جب آئیں تو انہیں اسی طرح انعامات دیتے رہنا، جیسے میں دیا کرتا تھا، تیسری بات یادنہیں ہے)، یعقوب بن محمد کا بیان ہے کہ میں نے مغیرہ بن عبدالرحمٰن سے جزیرۃ العرب کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا: مکہ، مدینہ، یمامہ اور یمن، اور یعقوب نے کہا: تہامہ کا شروع حصہ عرج۔

آپ ﷺ کا ارشاد: **"أخرجوا المشركين من جزيرة العرب"** سے معلوم ہوتا ہے کہ پورے جزیرۃ العرب سے مشرکین کو نکالنا واجب ہے، اس میں ہر مشرک داخل ہے، خواہ وہ بت پرست ہو یا یہودی، یا نصرانی یا مجوسی۔

اسی طرح ان کی دلیل حضرت عمر بن عبدالعزیز کا یہ قول: **"كان من آخر ما تكلم به رسول الله ﷺ أن قال: "قاتل الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد، لا يبقين دينان بأرض العرب" وفي رواية عن ابن شهاب أن رسول الله ﷺ قال: لايجتمع دينان في جزيرة العرب، قال ابن شهاب: ففحص عن ذلک عمر بن الخطاب حتى أتاه الثلج واليقين أن رسول الله ﷺ قال: لا يجتمع دينان في جزيرة العرب فأجلى يهود خيبر"** (۱)

(رسول اللہ ﷺ نے آخری کلام یہ فرمایا: اللہ تعالیٰ تباہ کرے یہود اور نصاری کو، انہوں نے اپنے پیغمبروں کی قبروں کو مسجدیں بنالیا، آگاہ ہوجاؤ کہ عرب میں دو دین ہرگز باقی نہ رہیں گے، ابن شہاب کی ایک دوسری روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جزیرۂ عرب میں دو دین جمع نہ ہوں گے، ابن شہاب کہتے ہیں: حضرت عمرؓ نے اس حدیث کی تحقیق کی جب ان کو اطمینان اور یقین ہوگیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جزیرۂ عرب میں دو دین نہ رہیں گے، تو انہوں نے خیبر کے یہودیوں کو نکال دیا)۔

نیز حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی آخری وصیت یہ تھی کہ جزیرۂ عرب میں دو دین نہ رہیں (۲)۔

حضرت عمر بن الخطابؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: **"لأخرجن اليهود والنصارىٰ من جزيرة العرب حتى لا أدع إلا مسلما"** (میں ضرور جزیرۂ

---

(۱) فتح القدیر ۵/۳۰۱، حاشیہ ابن عابدین ۴/۲۰۳، الفتاوی الہندیہ ۲/۲۴۷، مواہب الجلیل ۳/۳۸۱، منح الجلیل ۱/۷۵۸، حاشیۃ الخرشی ۳/۱۴۴، بلغۃ السالک ۱/۳۶۷، الزرقانی علی مختصر خلیل ۲/۱۴۱۔

(۲) حدیث: "أوصى عند موته بثلاث: أخرجوا المشركين من جزيرة العرب" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/۱۷۰ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۵۷، ۱۲۵۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: قاتل الله اليهود و النصارى اتخذوا ......" کی روایت امام مالک نے المؤطا (۲/۸۹۲ طبع عیسی الحلبی) میں مرسلاً کی ہے، اس کی اصل صحیحین میں حضرت عائشہ سے ہے۔

(۲) حدیث: "كان آخر ما عهد به رسول الله ﷺ لا ينزل بجزيرة العرب دينان" کی روایت احمد (۶/۲۷۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ہیثمی نے کہا: (اس کی روایت احمد نے اور طبرانی نے اوسط میں کی ہے، امام احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں، سوائے ابن اسحاق کے اور اس میں سماع کی صراحت ہے، مجمع الزوائد ۵/۳۲۵ طبع قدسی)۔

عرب سے یہود ونصاریٰ کو نکالوں گا یہاں تک کہ جزیرۂ عرب میں سوائے مسلمان کے کسی کو نہیں چھوڑوں گا)(۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جن کافروں سے جزیہ لے کر جزیرۃ العرب کے حجاز کے علاوہ دار الاسلام کے دوسرے شہروں میں رکھنا جائز ہے ان کو جزیرۃ العرب کے یمن وغیرہ میں بھی رکھنا جائز ہوگا جو بلاد حجاز میں نہیں آتے ہیں(۲)۔

ان کی دلیل حضرت ابوعبیدہؓ کا یہ قول ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا آخری کلام یہ تھا کہ حجاز کے یہود اور اہل نجران کو جزیرۂ عرب سے نکال دو، اور جان لو کہ لوگوں میں بدترین وہ لوگ ہیں جنہوں نے اپنے انبیاء علیہم السلام کی قبروں کو مسجد بنایا(۳)۔

ان حضرات کا کہنا ہے کہ نبی کریم ﷺ کے قول: "**أخرجوا يهود أهل الحجاز**" سے معلوم ہوتا ہے کہ جن سے جزیہ قبول کیا جائے گا ان کو حجاز میں رہنے سہنے کی اجازت نہیں ہوگی، جیسا کہ امام کے لئے جائز نہیں ہے کہ ان لوگوں سے جزیہ کے بدلہ حجاز میں اقامت پر صلح کرے، اگر صلح کرلے تو صلح فاسد ہوگی، حجاز سے مراد جیسا کہ گذرا، مکہ، مدینہ، یمامہ اور اس کے صوبے ہیں۔ آپ ﷺ کے ارشاد: "**أخرجوا أهل نجران من جزيرة العرب**" سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا علاقہ، یعنی یمن جزیرہ عرب میں سے ہے، نبی کریم ﷺ نے جزیرۂ عرب سے ان کو نکالنے کا حکم اس لئے دیا کہ ان لوگوں نے اس معاہدہ کی خلاف ورزی کی، جو آپ نے ان سے کیا تھا کہ کوئی نئی بات پیدا نہ کریں گے، سود نہیں کھائیں گے، پھر انہوں نے سود کھایا اور معاہدہ توڑ دیا، اسی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے ان کو جزیرۂ عرب سے نکالنے کا حکم فرمایا، اس وجہ سے نہیں کہ جزیرۂ عرب میں ذمیوں کے لئے سکونت اختیار کرنا جائز نہیں ہے(۱)۔

بیہقی نے اپنی سنن میں حضرت ابن عمر سے روایت کیا ہے کہ "حضرت عمرؓ نے یہود ونصاریٰ کو سرزمین حجاز سے نکال دیا تھا(۲)۔

اور اس لئے بھی کہ کسی خلیفہ سے یہ منقول نہیں ہے کہ انہوں نے یمن میں رہنے والے ذمیوں کو نکال دیا ہو، البتہ حضرت عمرؓ نے ذمیوں کو حجاز سے نکال دیا اور یمن میں بسایا(۳)۔

جس پر جزیہ مقرر کیا جائے گا اس کی شرائط:

۳۴- ذمی پر جزیہ عائد کرنے کے لئے فقہاء نے چند شرطیں لگائی ہیں، انہی میں سے بلوغ، عقل، مرد ہونا، آزاد ہونا اور مالی قدرت، اپاہج کرنے والی بیماریوں سے محفوظ ہونا ہے۔

ذیل میں ان شرائط کی تفصیل ہے۔

اول: بلوغ:

۳۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اہل ذمہ کے بچوں پر جزیہ عائد نہیں ہوگا(۴)، ابن قدامہ نے کہا: ہمارے علم کے مطابق اہل علم کے درمیان

(۱) حدیث: "لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب" کی روایت مسلم (۱۳۸۸/۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطاب سے کی ہے۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۲۳۰/۴، نہایۃ المحتاج ۸۵/۸، المغنی ۵۳۰/۸، کشاف القناع ۱۳۴/۳، أحکام أہل الذمہ لابن القیم ۱۷۹/۱، ۱۸۵۔

(۳) حدیث: "أخرجوا يهود أهل الحجاز و أهل نجران......" کی روایت احمد (۱۹۵/۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے کہا: امام احمد نے کئی سندوں سے اس کی روایت کی ہے، ان میں دو طریق کے رواۃ ثقہ ہیں اور سند بھی متصل ہے (مجمع الزوائد ۳۲۵/۵ طبع القدسی)۔

(۱) المہذب مع المجموع ۲۶۷/۸۔

(۲) السنن الکبریٰ للبیہقی ۲۰۷/۹۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۹۰/۸۔

(۴) تبیین الحقائق ۲۷۸/۳، بدائع الصنائع ۴۳۳۰/۹، الہدایہ ۱۶۰/۲، الاختیار ۱۳۸/۴، الفتاوی الہندیہ ۲۴۴/۲، الجوہرۃ النیرہ ۳۵۱/۲، حاشیہ

اس میں اختلاف نہیں ہے، یہی امام ابوحنیفہؒ، امام مالک، امام احمدؒ، امام شافعیؒ اور ابوثور کی رائے ہے، ابن المنذر کہتے ہیں: میرے علم کے مطابق ان حضرات کے علاوہ کسی نے اختلاف نہیں کیا[1] ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ......"[2] (اہل کتاب میں سے ان سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں......)۔

المفاعلة کے وزن پر المقاتلة قتال سے ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں جانب قتال کی اہلیت ہو، لہذا جو قتال کا اہل نہ ہو اس پر جزیہ واجب نہیں ہوگا، اور بچے قتال کے اہل نہیں ہیں[3]، اس لئے ان پر جزیہ واجب نہیں ہوگا۔

نیز حضرت معاذؓ کی حدیث ہے (جو اوپر گذری) جس میں آپ ﷺ نے حکم دیا تھا کہ ہر بالغ سے ایک دینار یا اس کے برابر یمنی کپڑے لیں۔

حالم وہ ہے جو بذریعہ احتلام یا بلوغ کی کسی دوسری علامت کے ذریعہ بالغ ہوا ہو۔ حدیث کے مفہوم سے معلوم ہوتا ہے کہ بچوں پر جزیہ لازم نہیں ہوگا۔

حضرت عمر فاروقؓ نے فوج کے قائدین کے پاس خطوط لکھے کہ وہ جزیہ عائد کریں اور عورتوں اور بچوں پر عائد نہ کریں، ہاں ان پر جزیہ عائد کرو جن پر استرے چل چکے ہوں (یعنی بالغ ہو چکے ہوں)[4]۔

= ابن عابدین ۱۹۸/۴، مجمع الانہر ۶۷۱/۱، الخراج ص ۱۲۲، المنتقی ۱۷۶/۲، المقدمات لابن رشد ۳۹۷/۱، حاشیۃ الخرشی ۱۴۴/۳، البدایہ لابن رشد ۴۰۴/۱، القوانین الفقہیہ ص۱۷۵، حاشیۃ القلیوبی ۲۲۸۹/۴، الأم ۲۷۹/۴، رحمۃ الأمہ ۱۸۲/۲، المہذب مع المجموع ۲۲۷/۱۸، کشاف القناع ۱۱۹/۳، أحکام اہل الذمہ لابن القیم ۴۲/۱، المبدع ۴۰۸/۳، المحلی ۵۶۶/۷۔

(۱) المغنی ۵۰۷/۸۔

(۲) سورۂ توبہ/۲۹۔

(۳) بدائع الصنائع ۴۳۳۰/۹۔

(۴) الاموال لابی عبید ص۵۱، الاموال لابن زنجویہ ۱۵۱/۱، محقق ڈاکٹر شاکر فیاض نے کہا: ابن زنجویہ کی سند صحیح ہے اس کے رجال ثقہ ہیں۔

ابوعبید "من جرت عليه الموسى" کا معنی یوں کرتے ہیں: یعنی جو جوان ہو گیا ہو، حدیث سے استدلال اس طور پر ہے کہ یہ حدیث اصل ہے کہ کس پر جزیہ واجب ہوگا اور کس پر واجب نہیں ہوگا، چنانچہ ہوشیار بالغ مردوں پر جزیہ عائد کیا، عورتوں اور بچوں پر نہیں، اور یہ اس لئے کہ مرد بالغ اگر جزیہ ادا نہیں کریں گے، تو ان کو قتل کیا جائے گا، اور جو قتل کئے جانے کے مستحق نہیں ہیں جیسے چھوٹے بچے تو ان پر جزیہ عائد نہیں ہوگا[1]۔

حدیث گذر چکی ہے کہ بچوں پر جزیہ نہیں ہے، مسلمانوں کا اس پر عمل بھی رہا ہے[2]۔

حضرت خالد بن ولید نے اہل بصری سے صلح کی تھی کہ وہ لوگ ہر بالغ کی طرف سے ایک دینار اور ایک جریب (چمڑا کا تھیلا) گندم بطور جزیہ ادا کریں گے، حضرت ابوعبیدہؓ نے اہل انطاکیہ سے جزیہ یا جلاوطنی پر صلح کی تھی، چنانچہ بعض اہل انطاکیہ وطن چھوڑ کر چلے گئے اور بعض رہ گئے، جو لوگ رہ گئے ان کو امن دیا اور ہر بالغ پر ایک دینار اور ایک جریب گندم عائد کیا۔

حضرت عمرو بن العاص نے اہل مصر پر دو دو دینار عائد کئے اور عورتوں و بچوں پر کچھ عائد نہیں کیا[3] اور اس لئے بھی کہ جزیہ جان کی حفاظت کے لئے لیا جاتا ہے، اور بچوں کی جان بغیر جزیہ کے محفوظ ہے[4]۔

۳٦- ذمی کے بچے جب بالغ ہو جائیں تو کیا معاہدہ پھر سے کیا جائے گا، یا اس کے باپ کا معاہدہ کافی ہوگا؟

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا بھی ایک قول

(۱) الأموال لابی عبید ص ۵۱، ۵۳۔

(۲) الأموال لابی عبید ص ۵۴۔

(۳) فتوح البلدان/ص ۱۲۰، ۱۵۴، ۲۲۰۔

(۴) المغنی ۵۰۷/۸۔

یہ ہے کہ باپ ہی کا معاہدہ کافی ہوگا، کیونکہ عقد اول میں بالغین اور آئندہ بالغ ہونے والی اولاد سب داخل ہیں، یہی قانون عہد رسالت، خلفاء راشدین اور ہر زمانہ کے تمام خلفاء کے دور میں جاری رہا، کسی خلیفہ نے بالغ ہونے والے ذمی سے نیا عقد نہیں کیا[1]۔

صحیح قول کے مطابق شافعیہ کے یہاں بالغ ہونے والے بچے کو اختیار دیا جائے گا کہ چاہے تو عقد ذمہ کو اختیار کرے یا اپنے محفوظ مقام پر چلا جائے، اگر عقد ذمہ کو اختیار کرتا ہے تو عقد ذمہ منعقد ہوجائے گا، اور اگر اپنے محفوظ مقام پر جانا چاہتا ہے تو جانے کی اجازت دی جائے گی[2]۔

اگر اپنی قوم وخاندان کے سال کی ابتداء میں بالغ ہو تو اس سے سال کے آخر میں ان ہی لوگوں کے ساتھ جزیہ وصول کیا جائے گا، اور اگر درمیان سال میں بالغ ہوا تو سال کے آخر میں مدت کے تناسب سے جزیہ وصول کیا جائے گا۔

دوم: عقل:

۳۷- ابن ہبیرہ، ابن قدامہ اور ابن المنذر نے نقل کیا ہے کہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مجنون ذمی سے جزیہ نہیں لیا جائے گا[3]۔

قرطبی نے کہا ہے کہ اس پر اجماع ہے، لیکن ابن رشد نے مجنون میں اختلاف نقل کیا ہے، اور امام نووی نے "البیان" کے حوالہ سے شافعیہ کا ایک ضعیف قول یہ نقل کیا ہے کہ مجنون مریض اور کھسٹ بوڑھے کے حکم میں ہے، پھر خود فرمایا: اس قول کی کوئی حیثیت نہیں ہے[1]۔

سوم: مرد ہونا:

۳۸- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اہل ذمہ کی عورتوں پر جزیہ عائد نہیں ہوگا، دلائل گزر چکے ہیں[2]۔

چہارم: آزاد ہونا:

۳۹- جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ ذمی غلاموں سے جزیہ نہیں لیا جائے گا، خواہ غلام مسلمان کا ہو یا کافر کا، ابن المنذر، ابن ہبیرہ، ابن قدامہ اور ابن رشد نے اس پر اتفاق نقل کیا ہے۔

کیونکہ جزیہ کی مشروعیت ذمیوں کے حق میں قتل کے بدلہ ہوئی ہے، اور ہمارے حق میں نصرت کے عوض ہوئی، اور غلام کی جان جزیہ کے بغیر محفوظ ہے اور اس پر مدد کرنا بھی واجب نہیں ہے، کیونکہ وہ مدد کرنے سے عاجز ہے، تو جب اس کے حق میں اصل نہیں ہے، تو

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۹۸، مجمع الانہر ۱/۶۷۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۰۱، المقدمات لابن رشد ۱/۳۹۷، حاشیۃ الخرشی ۳/۱۴۴، المغنی ۸/۵۰۸، کشاف القناع ۳/۱۲۱، احکام اہل الذمۃ ۱/۴۵۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/۳۰۰، مغنی المحتاج ۴/۲۴۵۔

(۳) البدائع ۹/۴۳۳۰، فتح القدیر ۵/۲۹۳، الخراج مع شرحہ الرتاج ۲/۱۰۵، کتاب السیر لمحمد بن الحسن ص ۲۶۳، الفتاوی الہندیہ ۲/۲۴۴، مجمع الانہر ۱/۶۷۱، الکافی ۱/۴۷۹، مختصر خلیل ص ۱۱۷، حاشیۃ الخرشی ۳/۱۴۴، بلغۃ السالک ۱/۳۶۷، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۹۹، حاشیۃ القلیوبی ۴/۲۲۹، الغایۃ القصوی ۲/۹۵۶، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۴۴، نہایۃ المحتاج = ۸/۸۴، کفایۃ الاخیار ۲/۱۳۲، مغنی المحتاج ۴/۲۴۵، المغنی ۸/۵۰۷، کشاف القناع ۳/۱۱۹، المبدع ۳/۴۰۸، الانصاف ۴/۲۲۲، احکام أہل الذمہ لابن القیم ۱/۴۲، ۴۷۔

(۱) الجامع لأحکام القرآن ۸/۱۱۲، بدایۃ المجتہد ۱/۴۰۴، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۹۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۹/۴۳۳۰، تبیین الحقائق ۳/۲۷۸، الاختیار ۴/۱۳۸، الہدایہ ۲/۱۶۰، حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۹۸، الخراج لابی یوسفؒ ص ۱۲۲، القوانین الفقہیہ ص ۱۷۵، المنتقی ۲/۱۷۶، روضۃ الطالبین ۱۰/۳۰۲، مغنی المحتاج ۴/۲۴۵، رحمۃ الأمہ ۲/۱۸۲، المیزان ۲/۱۸۹، احکام أہل الذمہ لابن القیم ۱/۴۲، کشاف القناع ۳/۱۱۹، الافصاح ۲/۲۹۴، الخراج لابن آدم ص ۶۷۔

بدل بھی نہیں ہوگا، اس لئے اس پر جزیہ واجب نہیں ہوگا(۱)۔

امام احمد سے ایک روایت منقول ہے کہ غلام اگر کسی کافر آقا کا مملوک ہو تو اس کے آقا سے جزیہ لیا جائے گا، دلیل حضرت عمرؓ کا یہ قول ہے: "**لا تشتروا رقيق أهل الذمة ولا مما في أيديهم، لأنهم أهل خراج يبيع بعضهم بعضا، ولا يقرن أحدكم بالصغار بعد أن أنقذه الله منه**"(۲) (ذمیوں کے غلام کومت خریدو اور نہ ان کے قبضہ کی اراضی خریدو، کیونکہ یہ اہل خراج ہیں، وہ ایک دوسرے کو فروخت کریں، تم میں سے کوئی ذلت پر برقرار نہ رہے جبکہ اللہ نے اس کو اس سے نجات دے دی)۔

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر نے چاہا کہ پورا جزیہ لیا جائے، کیونکہ جب مسلمان خرید لے گا تو اس غلام کا جزیہ ساقط ہو جائے گا، اور جب تک ذمی کے پاس رہے گا، ذمی اپنی طرف سے اور اپنے مملوک کی طرف سے خراج رؤوس (جزیہ) ادا کرے گا(۳)۔

اور اس لئے بھی کہ غلام مرد، مکلّف، طاقتور اور کمانے والا ہے، اس لئے اس پر آزاد کی طرح جزیہ واجب ہوگا(۴)۔

(۱) تبیین الحقائق ۳/۲۷۸، الہدایہ ۲/۱۶۴، فتح القدیر ۵/۲۹۴، الاختیار ۴/۱۳۸، المقدمات ۱/۳۹۷، حاشیۃ الخرشی ۳/۱۴۴، منح الجلیل ۱/۷۵۷، بلغۃ السالک ۱/۳۶۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۰۱، المہذب مع المجموع ۱۸/۲۳۲، حاشیۃ القلیوبی ۴/۲۲۹، کفایۃ الاخیار ۲/۱۳۳، المغنی ۸/۵۱۰، کشاف القناع ۳/۱۲۰، الاحکام السلطانیہ للفراء ص ۱۵۴، احکام أہل الذمہ لابن القیم ۱/۵۵، الافصاح لابن ہبیرہ ۲/۲۹۴، رحمۃ الأمہ للدمشقی ۲/۱۸۲، المیزان للشعرانی ۲/۱۸۴، الاجماع لابن المنذر ص ۵۹۔

(۲) السنن الکبریٰ ۹/۱۹۴، مصنف عبدالرزاق ۶/۴۶۔

(۳) الإجماع لابن المنذر ص ۵۹، المغنی ۸/۵۱۰، احکام أہل الذمہ لابن القیم ۱/۵۶، کتاب الروایتین والوجہین ۲/۳۸۲، مکتبۃ المعارف الریاض طبع اول ۱۴۰۵ھ۔

(۴) المغنی ۸/۵۱۰۔

پنجم: مالی قدرت:

۴۰-بعض فقہاء کے یہاں جزیہ واجب ہونے کی شرط یہ ہے کہ ذمی کو مالی قدرت ہو، لہذا کام کرنے سے عاجز محتاج پر جزیہ واجب نہیں ہوگا۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کام کی طاقت رکھنے والے فقیر پر جزیہ عائد ہوگا، کام پر قدرت نہ رکھنے والے فقیر کے بارے میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کی رائے اور ایک غیر مشہور قول کے مطابق امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ کام کرنے پر قدرت نہ رکھنے والے فقیر پر جزیہ نہیں ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا"(۱) (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا ہے مگر اس کی بساط کے مطابق)۔ آیت سے استدلال اس طور پر ہے کہ کمانے سے عاجز فقیر کے بس میں نہیں ہے کہ جزیہ ادا کر سکے، اور جب معاملہ ایسا ہے تو اس کو ادائیگی کا مکلّف نہیں بنایا جائے گا، حضرت عمر بن الخطابؓ نے مردوں میں مالدار پر ۴۸/درہم، متوسط پر ۲۴/درہم اور کمانے کی قدرت رکھنے والے محتاج ذمی پر ۱۲/درہم متعین فرمایا تھا(۲)۔

اس طرح حضرت عمرؓ نے تین طبقے کے لوگوں پر جزیہ مقرر فرمایا تھا، جس میں ادنی درجہ کمانے والا فقیر ہے، اس کے مفہوم سے معلوم ہوا کہ کمانے کی قدرت نہ رکھنے والے محتاج پر جزیہ واجب نہیں ہوگا، حضرت عمرؓ کا فیصلہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں ہوا تھا، کسی صحابی نے انکار نہیں کیا، اس لئے یہ اجماع ہوگیا(۳)۔

(۱) سورۂ بقرہ/۲۸۶۔

(۲) السنن الکبریٰ ۹/۱۹۶۔

(۳) تبیین الحقائق ۳/۲۷۸، الہدایہ ۲/۱۶۰، فتح القدیر ۵/۲۹۴، الاختیار ۴/۱۳۸، الفتاوی الہندیہ ۲/۲۴۴، حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۹۷، مجمع الانہر ۱/۶۷۲، الخراج لابی یوسف ص ۱۲۲، القوانین الفقہیہ ص ۱۷۵، الکافی ۱/۴۷۹، حاشیۃ الخرشی ۳/۱۴۵، منح الجلیل ۱/۷۵۷، بلغۃ السالک

فقہاء کہتے ہیں کہ جزیہ مال ہے جو سال گذرنے پر واجب ہوتا ہے، لہذا کمانے سے عاجز فقیر پر واجب نہیں ہوگا، جیسا کہ زکاۃ اور دیت لازم نہیں ہوتی ہے [1]۔

ادائیگی سے عاجز شخص شرعاً حقوق العباد میں معذور ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلٰى مَيْسَرَةٍ"[2] (اور اگر تنگ دست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)، لہذا جزیہ میں بدرجہ اولیٰ معذور ہوگا۔

شافعیہ اور ابوثورؒ کی رائے یہ ہے کہ کمانے پر قادر محتاج کے ذمہ جس طرح جزیہ واجب ہوتا ہے اسی طرح کمانے پر قدرت نہ رکھنے والے فقیر پر بھی عائد ہوگا، البتہ اس کے ذمہ دین کی حیثیت سے ہوگا، جب وہ خوش حال ہوگا تو اس سے جزیہ کا مطالبہ کیا جائے گا، ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کا عام ہونا ہے: حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ"[3] (یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے)۔

اور حضرت معاذؓ کی سابق حدیث کا عام ہونا ہے: "أمره أن يأخذ من كل حالم دينارا" یعنی اللہ کے رسول ﷺ نے حضرت معاذؓ کو حکم دیا کہ ہر بالغ سے ایک دینار وصول کریں [4]۔

اور اس لئے بھی کہ جزیہ قتل اور دار الاسلام میں رہنے کا بدل ہے، اس لئے معذور اور غیر معذور کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا، لہذا فقیر سے جزیہ اسی طرح لیا جائے گا جس طرح مالدار سے لیا جائے گا [1]۔

ششم: گرجا گھر میں عبادت کرنے والا راہب نہ ہو:

۴۱ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ راہب جو لوگوں کے ساتھ میل جول رکھتے ہوں، رائے ومشورہ اور جنگی فکری تدابیر اور حیلوں میں شریک ہوں، تو ان سے بھی جزیہ وصول کیا جائے گا، بلکہ ان سے بدرجہ اولیٰ جزیہ لیا جائے گا، کیونکہ یہ تو کافروں کے سرغنہ ہیں، ان کے علماء کا درجہ رکھتے ہیں۔

لیکن وہ راہب جو دنیا سے الگ ہوکر گرجا میں عبادت کرنے کے لیے ہوں، لوگوں کے ساتھ ان کا میل جول نہ ہو، ان سے جزیہ لینے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ جیسا کہ قدوری کی روایت ہے، امام مالکؒ اور ایک روایت امام احمد سے بھی ہے اور ایک قول امام شافعی کا بھی ہے کہ ایسے راہبوں پر جزیہ عائد نہیں ہوگا، خواہ کمانے پر قادر ہوں یا نہ ہوں، کیونکہ رہبان، نہ قتل کئے جاتے ہیں اور نہ ہی ان سے تعرض کیا جاتا ہے، اس لئے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے یزید بن ابی سفیان کو شام روانہ کرتے وقت نصیحت کی تھی کہ نہ کسی بچہ کو قتل کرو نہ کسی عورت کو، عنقریب ایسی قوموں پر تم لوگوں کا گزر ہوگا جنہوں نے اپنے آپ کو ہر طرف سے کاٹ کر گرجا میں عبادت کے لئے محبوس کرلیا ہوگا، ان سے تعرض نہ کرو، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ انہیں ان کی گمراہی پر موت دے دے اور تم کو کچھ ایسے لوگ ملیں گے جنہوں نے اپنے سر کے بیچ حصہ کو منڈا رکھا ہوگا تو تلوار سے ان کو قتل کردو۔

اور جب راہب کو قتل نہیں کیا جائے گا تو اس کی جان عقد ذمہ کے

= ۱/۳۶۷، المغنی ۵۰۹/۸، المبدع ۴۰۹/۳، الإنصاف ۲۲۴/۴، کشاف القناع ۱۲۱/۳، مغنی ذوی الأفہام عن الکتب الکثیرۃ فی الأحکام ص ۱۰۴، أحکام أہل الذمہ ۴۸/۱، مغنی المحتاج ۲۴۶/۴۔

(۱) المغنی ۵۰۹/۸، المبسوط ۷۹/۱، فتح القدیر ۲۹۴/۵۔

(۲) سورۂ بقرہ/۲۸۰۔

(۳) سورۂ توبہ/۲۹۔

(۴) حدیث: "بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن وأمرني أن آخذ من كل حالم ديناراً" کی تخریج (فقرہ نمبر ۹) پر گذر چکی ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۳۰۷/۱۰، المہذب مع المجموع ۲۳۲/۱۸، الاحکام السلطانیہ ص ۱۴۵، مغنی المحتاج ۲۴۶/۴، نہایۃ المحتاج ۸۵/۸، رحمۃ الأمۃ ۱۸۰/۲، المیزان للشعرانی ۱۸۵/۲۔

بغیر محفوظ ہے اور چونکہ جزیہ جان کی حفاظت ہی کے لیے واجب ہوتا ہے، اس لئے اس پر واجب نہیں ہوگا، جس طرح بچہ اور عورت پر واجب نہیں ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ راہب جملہ فقراء میں سے ہے، اس لئے کہ اس کے پاس تھوڑا ہی مال چھوڑا جاتا ہے[1]۔

امام محمد بن الحسن امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت نقل کرتے ہیں کہ ان راہبوں پر جزیہ متعین کیا جائے گا جو کمانے پر قادر ہوں، یہی ایک قول امام ابو یوسفؒ اور امام احمد کا بھی ہے، نیز امام ابو یوسف فرماتے ہیں: وہ راہب جو اپنی عبادت گاہوں میں رہتے ہیں اور مالدار ہیں، ان سے جزیہ وصول کیا جائے گا، اور اگر محتاج و مساکین ہیں اور مالدار لوگ ان کو صدقہ دیتے ہیں، تو ان سے جزیہ نہیں لیا جائے گا، اسی طرح اہل گرجا کا معاملہ ہے کہ اگر مالدار ہوں تو ان پر جزیہ عائد کیا جائے گا، اور اگر وہ اپنا سارا مال ایسے شخص کو دے دیں، جو ان کی عبادت گاہوں اور ان میں رہنے والے راہب اور انتظام کاروں پر خرچ کرے تو ان سے جزیہ لیا جائے گا۔

راہبوں سے جزیہ لینے میں کمانے پر قادر ہونے کی جو قید لگائی گئی ہے اس پر دو طریقوں سے استدلال کیا گیا ہے:

اول: کام پر قادر شخص اگر کام ترک کردے تو اس سے جزیہ لیا جائے گا، اسی طرح کام کرنے پر قدرت رکھنے والے راہب سے بھی لیا جائے گا۔

دوم: قابل کاشت خراجی زمین کو اگر اس کا مالک بے کار چھوڑ دے تو اس سے خراج ساقط نہیں ہوگا، اسی طرح کمانے پر قادر راہب اگر کام چھوڑ دے تو بھی اس سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا۔

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۸، البدائع ۹/ ۴۳۳۱، فتح القدیر ۵/ ۲۹۵، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۹۹، اللباب ۴/ ۱۴۵، مجمع الانہر ۱/ ۶۷۲، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۰۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۱، الکافی لابن عبد البر ۱/ ۴۷۹، المنتقی ۲/ ۱۷۶، مواہب الجلیل ۳/ ۳۸۱، حاشیۃ الخرشی ۳/ ۱۴۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۴، المغنی ۸/ ۵۱۰، کشاف القناع ۳/ ۱۲۰، المبدع ۳/ ۴۱۰، الاختیارات جمع البعلی ص ۳۱۹۔

اس کے علاوہ راہب سے جزیہ نہ لینے پر جن دلائل سے پہلی رائے رکھنے والوں نے استدلال کیا ہے ان ہی سے ان حضرات نے بھی استدلال کیا ہے اس طرح کہ ان دلائل کو ان راہبوں پر محمول کیا ہے جو کام پر قدرت نہ رکھتے ہوں، اور مالداروں کے صدقات پر گزر بسر کرتے ہوں[1]۔

امام شافعیؒ کے صحیح اور معمول بہ قول کے مطابق اور ابوثور کے نزدیک ان راہبوں پر جزیہ واجب ہوگا جو اپنی عبادت گاہوں اور اپنے گرجاؤں میں دنیا سے الگ ہوکر عبادت میں مصروف ہوں، خواہ مالدار ہوں یا نہ ہوں، کمانے پر قادر ہوں یا نہ ہوں۔

امام شافعیؒ کی دلیل اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کا عام ہونا ہے: "حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ"[2] (یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے)، اس میں تمام راہب شامل ہیں، خواہ وہ کام پر قدرت رکھتے ہوں یا نہ رکھتے ہوں، خواہ مالدار ہوں یا نہ ہوں، اسی طرح ان احادیث کا بھی عام ہونا ہے جن میں ہر بالغ سے جزیہ لینے کی صراحت ہے جیسے حضرت معاذؓ کی یہ سابقہ حدیث: "**أمره أن يأخذ من كل حالم ديناراً**" (رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذؓ کو حکم دیا کہ ہر بالغ سے ایک دینار وصول کریں)، اور حضرت عمرؓ کی یہ سابقہ حدیث: "**ولا يضربوها إلا على من جرت عليه الموسى**" (جزیہ ان ہی پر عائد کیا جائے، جن پر استرا چل چکا ہو)، نیز حضرت عمر بن عبد العزیز کا اثر ہے جس کو

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۸، الہدایہ ۲/ ۱۶۱، فتح القدیر ۵/ ۲۹۴، ۲۹۵، بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۳۱، الخراج لابی یوسف ص ۱۲۲، الرتاج المرصد علی خزانہ کتاب الخراج ۲/ ۹۹، ۱۰۱، الارشاد بغداد ۱۹۷۵ء، الجوہرۃ النیرہ ۲/ ۳۵۱، الاختیار ۴/ ۱۳۸۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

ابوعبید نے نقل کیا ہے کہ انہوں نے عبادت گاہوں کے راہبوں پر فی راہب دو دینار مقرر کیا۔

عقلی دلیلیں دو ہیں:

اول: جزیہ جان کی حفاظت کا بدل ہے، اور راہب کی جان بھی غیر محفوظ ہے، لہذ اس پر بھی جان کی حفاظت کے عوض جزیہ واجب ہوگا۔

دوم: جزیہ دارالاسلام میں رہنے کا بدل ہے، اور دارالاسلام سے فائدہ اٹھانے میں راہب بھی دوسرے ذمیوں کی طرح ہے، لہذا راہب سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا[۱]۔

ہفتم: اپاہج کرنے والی بیماریوں سے محفوظ ہونا:

۴۲ - جس ذمی پر جزیہ واجب ہوا گروہ اپاہج کرنے والی آفت میں مبتلا ہوجائے، جیسے مرض، اندھاپن، یا درازی عمر جو قتال اور کام کرنے سے عاجز کردے تو کیا اس سے جزیہ وصول کیا جائے گا یا نہیں؟

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

امام احمدؒ کا مذہب اور حنفیہ کے یہاں ظاہر روایت یہ ہے کہ ان مذکورہ لوگوں سے جزیہ نہیں لیا جائے گا اگرچہ مالدار ہوں، یہی ایک قول امام شافعیؒ کا بھی ہے، ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ"[۲] (اہل کتاب میں سے ان لوگوں سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ آخرت پر)۔

آیت کا منشاء یہ ہے کہ جزیہ ان لوگوں سے لیا جائے جو قتال کی

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۰۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۵، الأم ۴/ ۲۸۶، المہذب مع المجموع ۱۸/ ۲۳۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۵، الاموال لأبی عبید ص ۵۸، الاموال لابن زنجویہ ۱/ ۱۶۳۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

قدرت رکھتے ہوں، اس لئے کہ جو لڑنے کی طاقت نہ رکھتے ہوں ان سے لڑنے کا حکم دینا محال ہے، اس لئے کہ قتال دو آدمیوں کے درمیان ہوتا ہے، اور ان پیشہ ور کے درمیان ہوتا ہے جو اس پر قادر ہوں، اسی وجہ سے جزیہ ان لوگوں سے وصول نہیں کیا جاتا ہے جو قتال کی قدرت نہ رکھتے ہوں، جیسے: اندھا، اپاہج، مفلوج، شیخ فانی، خواہ یہ لوگ مالدار ہوں یا مالدار نہ ہوں، اور اس لئے بھی کہ جزیہ ان ہی لوگوں سے لیا جاتا ہے جن کا قتل مباح ہو، اور ان لوگوں کا قتل مباح نہیں ہے[۱]۔

مالکیہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ اپاہج، اندھے اور عمر دراز بوڑھوں سے جزیہ لیا جائے گا، اگر مالدار ہوں[۲]، ان کی دلیل یہ ہے کہ اپاہج کرنے والی آفات میں مبتلا اشخاص بھی لڑنے کی اہلیت رکھتے ہیں، اس لئے کہ اگر وہ جنگ وجدال کے سلسلہ میں ذی رائے ہوں تو ان کو قتل کیا جاتا ہے لہذا ان پر بھی جزیہ واجب ہوگا، جیسا کہ دوسروں پر واجب ہوتا ہے۔

اور اس لئے بھی کہ ایسے محتاج پر جزیہ واجب ہوتا ہے جو کمانے پر قادر ہو، اور ان آفت زدہ لوگوں کے پاس مال کا پایا جانا کمانے پر قدرت رکھنے کے مقابلہ میں زیادہ ہوتا ہے، لہذا ان پر بھی جزیہ واجب ہوگا اگر مالدار ہوں، اور اگر محتاج ہوں تو ان پر واجب نہیں ہوگا[۳]۔

(۱) البدائع ۹/ ۴۳۳۱، فتح القدیر ۵/ ۲۹۳، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۰۱، مجمع الانہر ۱/ ۶۷۱، الاختیار ۴/ ۱۳۸، أحکام أہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۴۹، کشاف القناع ۳/ ۱۲۰، الإنصاف ۴/ ۲۲۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۶، احکام القرآن للجصاص ۳/ ۹۶۔

(۲) الکافی لابن عبدالبر ۱/ ۴۷۹، حاشیۃ الزرقانی علی مختصر خلیل ۲/ ۱۴۱، الشرح الکبیر علی ہامش حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۱، منح الجلیل ۱/ ۷۵۷، بلغۃ السالک ۱/ ۳۶۷، الخراج لأبی یوسف ص ۱۲۳، الہدایہ ۲/ ۱۶۰ فتح القدیر ۵/ ۲۹۳، الاختیار ۴/ ۱۳۸۔

(۳) الاختیار ۴/ ۱۳۸، الاموال لابن زنجویہ ۱/ ۱۶۳، ۱۶۴۔

اس کی دلیل حضرت خالد بن ولیدؓ کا وہ صلح نامہ ہے جو ان کے اور اہل حیرہ کے درمیان طے پایا تھا: جو بوڑھا کام سے عاجز ہوجائے یا اس کو کوئی آفت پیش آجائے یا مال دار ہو پھر غریب ہوجائے اور ایسا ہوجائے کہ اس کے ہم مذہب اس پر صدقہ کریں، تو اس کا جزیہ ساقط ہوجائے گا، اور اس کی اور اس کے اہل وعیال کی پرورش بیت المال سے کی جائے گی، جب تک وہ دارالاسلام میں مقیم رہیں، اگر وہ دارالاسلام سے نکل جائیں گے تو ان کے اہل وعیال کا نفقہ مسلمانوں پر نہیں ہوگا[۱]۔

ابوثور کا مذہب یہ ہے کہ اپاہج کرنے والی آفات میں مبتلا لوگوں سے جزیہ لیا جائے گا اگرچہ مالدار نہ ہوں، ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کا عام ہونا ہے: "حَتّٰی يُعۡطُوۡا الۡجِزۡيَةَ عَنۡ يَّدٍ وَّهُمۡ صَاغِرُوۡنَ"[۲] (یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے)۔ اس میں اپاہج، اندھے اور عمر دراز بوڑھے داخل ہیں، نیز ان احادیث کا عام ہونا ہے جن سے مطلق ہر بالغ سے جزیہ لینا معلوم ہوتا ہے جیسے: حضرت معاذؓ کی سابقہ حدیث جس میں رسول اللہ ﷺ نے ان کو ہر بالغ سے ایک دینار وصول کرنے کا حکم دیا تھا، اور حضرت عمرؓ کی سابقہ حدیث کہ ان ہی سے جزیہ وصول کیا جائے جن پر استرا چل چکا ہو، عقلی دلیل یہ ہے کہ جزیہ جان کی حفاظت کا بدل ہے، اور یہ لوگ بھی دوسروں کی طرح جان کی حفاظت سے فائدہ اٹھانے والے ہیں، لہٰذا ان آفات کی وجہ سے ان سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا، نیز جزیہ دارالاسلام میں رہنے کا بدل ہے، اور یہ لوگ دارالاسلام سے فائدہ اٹھانے میں دوسروں کی طرح ہیں، لہٰذا ان سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا، جیسا کہ معذورین سے اجرت ساقط نہیں ہوتی ہے[۱]۔

(۱) الخراج لابی یوسف ر ۱۴۴، الاموال لابی عبید ۱/ ۴۶ طبع حجازی۔

(۲) سورۂ توبہ ر ۲۹۔

رجسٹر میں ذمیوں کے نام اور اوصاف درج کرنا:

۴۳- عامل، جزیہ اہل ذمہ سے اس رجسٹر کے مطابق وصول کرے گا، جس میں ان کے نام، اوصاف، حالات اور کس پر کتنا واجب ہے، درج ہو۔ شیرازی نے "المہذب" میں لکھا ہے: امام کی ذمہ داری ہے کہ ذمیوں کی تعداد، ان کے نام، ان کا حلیہ ان صفات کے ذریعہ جن میں مرور ایام سے تبدیلی نہ آئی ہو لکھوادے، مثلاً لمبا ہے، یا پست قامت، یا میانہ قد، گورا، یا سیاہ، یا گندمی، یا سرخ وزرد رنگ، یا بڑی اور بہت سیاہ آنکھوں والا، یا ملی ہوئی بھوؤں والا، یا تنگ نتھنے اور درمیان سے بلند ناک والا، اور جس سے جتنا لیا جائے گا وہ بھی درج کرے، اور ہر ایک جماعت پر ایک نقیب مقرر کردے تاکہ وہ جزیہ کی وصولی کے وقت اپنے حلقے کے سارے ذمیوں کو جمع کرے، اور اس کو بھی لکھے جو بلوغ کی وجہ سے جزیہ دینے میں ان کے ساتھ داخل ہو اور جو موت کی وجہ سے خارج ہوجائے[۲]۔

جزیہ کی مقدار:

۴۴- جزیہ کی مقدار کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جزیہ کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: باہمی رضامندی اور صلح سے جزیہ طے ہوا ہو۔

دوسری قسم: امام بزور طاقت ملک فتح کرنے کے بعد وہاں کے باشندوں پر جزیہ مقرر کرے۔

پہلی قسم کا جزیہ صلحیہ ہے، اس کی کوئی مقدار نہیں ہے، بلکہ

(۱) الأم ۴/ ۲۷۹، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۰۷، المہذب مع المجموع ۱۸/ ۲۳۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۵، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۶۔

(۲) المہذب مع المجموع ۱۸/ ۱۳۶، کشاف القناع ۳/ ۱۲۵۔

ذمیوں اور امام کے درمیان جتنا طے پا جائے وہی ہوگا [1]۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ جزیہ صلحیہ کی مقدار مختلف علاقوں میں مختلف رہی ہے۔

چنانچہ نبی کریم علیہ السلام نے اہل نجران سے دو ہزار نئے کپڑے کے جوڑے پر صلح کی، نصف ماہ صفر میں اور باقی رجب کے مہینہ میں مسلمانوں کو ادا کیا کریں گے۔

اور حضرت معاذؓ کو اہل یمن کے ہر بالغ سے ایک دینار یا اس کے برابر یمنی کپڑے وصول کرنے کا حکم دیا۔

حضرت عمرؓ نے بنو تغلب سے صلح کی کہ مسلمانوں کی زکاۃ کا دوگنا ادا کریں گے، بیہقی حضرت عبادہ بن نعمان تغلبی سے ایک طویل حدیث میں روایت کرتے ہیں، اس میں ہے کہ حضرت عمر نے بنو تغلب کے نصاری سے مسلمانوں کے صدقات کی دوگنی مقدار پر صلح کی، انہوں نے کہا: ہم عرب ہیں عجمی جو دیتے ہیں ہم نہیں دیں گے، البتہ آپ ہم سے ایسے لیجئے جیسے آپ مسلمانوں سے لیتے ہیں، یعنی صدقہ، حضرت عمرؓ نے فرمایا: یہ نہیں ہوسکتا، کیونکہ یہ مسلمانوں کے ذمہ فرض ہے، تو ان لوگوں نے کہا: پھر آپ اسی نام سے جتنا چاہیں لے لیں، جزیہ کے نام سے نہیں، حضرت عمرؓ نے ایسا ہی کیا، اور دونوں اس پر راضی ہوگئے کہ صدقہ کا دوگنا ادا کریں گے، اس روایت کے بعض سلسلوں میں ہے: تم اس کا جو نام رکھو [2]۔

دوسری قسم جزیہ عنویۃ ہے، اس کی کم از کم اور زیادہ سے زیادہ مقدار متعین ہے، چنانچہ مالدار پر اڑتالیس (۴۸) درہم، متوسط درجہ کے لوگوں پر چوبیس (۲۴) درہم، اور کمانے پر قادر محتاج پر بارہ (۱۲) درہم امام مقرر کرے گا، ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے مالدار مردوں پر اڑتالیس (۴۸) درہم، متوسط درجہ کے لوگوں پر چوبیس (۲۴) درہم، اور محتاج پر بارہ (۱۲)، درہم مقرر فرمائے [1]۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ محض رائے کی بنیاد پر مقدار کی تعیین نہیں ہوتی ہے [2] اس لئے ہم نے سمجھا کہ حضرت عمرؓ نے نبی کریم علیہ السلام سے سنا ہوگا، لہذا ہم نے بھی اسی کو اختیار کیا، اور حضرت عمر نے یہ کام صحابہ کی موجودگی میں کیا۔

نیز زمین کے خراج پر جزیہ کو قیاس کیا ہے، اور خراج حسب استطاعت مقرر کیا جاتا ہے، زمین اور اس کی پیداواری صلاحیت کے الگ الگ ہونے سے خراج بھی الگ الگ ہوتا ہے، تو اسی طرح ضروری ہے کہ جزیہ بھی حسب طاقت اور امکان ہو، لہذا جزیہ بھی آدمی کی طاقت اور اس کی مالی صلاحیت کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا۔

اس طرح بھی استدلال کیا ہے کہ جزیہ مسلمانوں کی مدد کے بدل کے طور پر واجب ہوتا ہے، اور مسلمانوں کی جانب سے نصرت الگ الگ ہوتی ہے، فقیر دار الاسلام کی مدد پیدل ہوکر کرتا ہے، متوسط درجہ والا پیدل اور سوار ہوکر مدد کرتا ہے، مالدار خود سوار ہوکر اور دوسرے کو سوار کرکے مدد کرتا ہے۔ لہذا ضروری ہوا کہ جزیہ آدمی کی طاقت اور اس کی مالی صلاحیت کے بقدر ہو [3]۔

۴۵- غنی، متوسط اور فقیر سے کیا مراد ہے، اس سلسلہ میں حنفیہ کے پانچ مختلف اقوال ہیں:

---

(۱) فتح القدیر ۵/۲۸۸، تبیین الحقائق ۳/۲۷۶، الہدایہ ۲/۱۵۹، الاختیار ۴/۱۳۷، بدائع الصنائع ۹/۴۳۳۱۔

(۲) نصب الرایہ ۳/۶۳، السنن الکبری ۹/۲۱۶، الخراج لأبی یوسف ص ۱۲۰، الاموال لأبی عبید ص ۴۰، والأموال لابن زنجویہ ۱/۱۳۱۔

(۱) نصب الرایہ ۳/۴۴۷، الأموال لابی عبید ص ۵۶، الاموال لابن زنجویہ ۱/۱۶۰، السنن الکبری ۹/۱۹۶۔

(۲) المبسوط ۱۰/۷۸، البدائع ۹/۴۳۳۲۔

(۳) العنایہ علی الہدایہ ۵/۲۹۰، احکام القرآن للجصاص ۳/۹۷، فتح القدیر ۵/۲۹۰۔

اول: بعض حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جو اس نصاب کا مالک نہ ہو جس میں مسلمانوں پر زکاۃ واجب ہوتی ہے، اور وہ دوسو درہم ہے تو وہ فقیر ہے، اور جو دوسو درہم کا مالک ہو، وہ متوسط درجہ ہے، اور جو چار ہزار درہم اور اس سے زائد کا مالک ہو وہ غنی ہے، کیونکہ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ چار ہزار اور اس سے کم نفقہ ہے، اور اس سے اوپر کنز (خزانہ) ہے۔

دوم: جو نصاب کا مالک نہ ہو، وہ فقیر ہے، جو دوسو درہم سے لے کر دس ہزار درہم سے کم کا مالک ہو وہ متوسط درجہ والا ہے، اور جو دس ہزار درہم سے زائد کا مالک ہو وہ غنی ہے، یہ کرخی کا قول ہے۔

سوم: بشر بن غیاث کا قول ہے کہ جو اپنے اور اہل وعیال کی خوراک اور اس سے زیادہ کا مالک ہو وہ غنی ہے، اور اگر صرف بقدر خوراک ہی کا مالک ہو تو متوسط درجہ ہے، اور جس کے پاس بقدر کفایت بھی مال نہ ہو وہ کام پر قدرت رکھنے والا یا کمانے والا فقیر ہے۔

چہارم: امام ابو یوسفؒ ''کتاب الخراج'' میں لکھتے ہیں: مالدار جیسے صرّاف، کپڑا فروش، صاحب جائداد، تاجر، معالج، طبیب اور ہر وہ شخص جس کے پاس کوئی صنعت یا تجارت ہو، اور کماتا ہو تو ہر صنعت وتجارت والے سے اس کی تجارت اور صنعت کے بقدر ہے، اڑتالیس (۴۸) درہم مالدار سے، چوبیس (۲۴) درہم متوسط درجہ والے سے لئے جائیں گے، الغرض جس کی صنعت اڑتالیس (۴۸) درہم کے لائق ہو اس سے اتنا ہی لیا جائے گا، جس کی صنعت چوبیس (۲۴) درہم کے لائق ہو اس سے اتنا ہی لیا جائے گا اور مزدوری کرنے والے سے بارہ (۱۲) درہم وصول کئے جائیں گے، جیسے درزی، رنگریز، موچی اور ان جیسے لوگ (۱)۔

پنجم: ابو جعفر طحاوی نے کہا ہے: اس سلسلہ میں ہر شہر کے عرف کا اعتبار ہوگا، چنانچہ بلخ میں پچاس ہزار کا مالک مالداروں میں شمار ہوتا ہے لیکن بصرہ میں نہیں، وہ ہر شہر میں اس کے عرف کا اعتبار کرتے ہیں، لہذا جس شہر میں لوگ جس کو فقیر یا متوسط یا غنی سمجھتے ہوں تو وہ ویسا ہی ہوگا، یہی حنفیہ کے یہاں مختار قول ہے، موصلی کہتے ہیں: مختار قول کے مطابق ہر شہر میں وہاں کے باشندے کو دیکھا جائے گا اور ان لوگوں کے عرف وعادت کا لحاظ رکھا جائے گا، کیونکہ شہروں کے رواج اور عرف مختلف ہوتے ہیں (۱)۔

۴۶- مالکیہ کے یہاں جزیہ کی دو قسمیں ہیں: صلحیہ، عنویہ۔

پہلی قسم: جزیہ صلحیہ: یہ وہ جزیہ ہے جو ان لوگوں کے ساتھ طے کیا جائے، جو اپنی جان ومال اور اپنے ملک کو اس سے بچالیں کہ مسلمان ان پر جنگ کے ذریعہ قبضہ کریں، بعض مالکیہ کے نزدیک اس کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ مقدار کی کوئی حد نہیں ہے، بلکہ اس کی مقدار وہ ہے جس پر دونوں فریق متفق ہوجائیں۔ ابن رشد نے کہا ہے کہ اظہر یہ ہے کہ اگر صلحی اتنی مقدار دے جو عنوی پر لازم ہے تو امام کے لئے قبول کرنا ضروری ہے، اور اس سے جنگ کرنا امام کے لئے جائز نہیں ہوگا، دلائل وہی ہیں جن سے حنفیہ استدلال کرتے ہیں۔

دوسری قسم: جزیہ عنویہ: یہ وہ جزیہ ہے جو بزور طاقت فتح کئے جانے والے ملک کے رہنے والوں پر عائد ہوتا ہے، اور وہ سونے کے مالک پر چار دینار اور چاندی کے مالک پر چالیس درہم بلا کمی وزیادتی کے ہوں گے، اسی طرح ایک روایت امام احمدؒ سے بھی منقول ہے کہ مالدار پر اڑتالیس (۴۸) درہم، متوسط درجہ والے پر چوبیس (۲۴) درہم اور فقیر پر بارہ (۱۲) درہم ہوں گے، اور اسی کو خرقی نے اختیار کیا ہے، غنی اور فقیر کی تعریف کے بارے میں عرف معیار ہوگا۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹ ۴۳۳، فتح القدیر ۵/ ۲۹۱، الخراج لابی یوسف ص ۱۲۳، ۱۲۴۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۲۹۱، الاختیار ۴/ ۷ ۱۳، ردالمحتار ۴/ ۱۹۷۔

ان کی دلیل امام مالکؒ کی یہ روایت ہے کہ حضرت نافع حضرت اسلم مولی عمر سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے سونے والوں پر چار دینار اور چاندی والوں پر چالیس درہم مقرر کئے، اس کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کی رسد اور تین ایام کی ضیافت بھی لازم قرار دی۔ باجی نے کہا ہے: ارزاق المسلمین (رسد) سے مراد ان کے پاس رہنے والے مسلمان فوجیوں کی رسد اور ضیافت سے مراد اہل ذمہ کے پاس سے گذرنے والے مسلمانوں کی ضیافت ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس مقدار کی تعیین اس لئے کی کیونکہ انہوں نے مسلمانوں کی محنت اور ان کے مفاد اور اہل جزیہ کے برداشت کرنے کے حالات کو دیکھا[۱]۔ جہاں تک اسلامی فوجوں کی رسد اور ضیافت کی بات ہے، تو امام مالکؒ فرماتے ہیں: ہمارے خیال میں اب ذمیوں سے ضیافت اور رسد کی ذمہ داری اٹھالی جائے، چونکہ اس میں زیادتی اور ظلم ہونے لگا ہے، اور یہ سد باب کے لئے ہے، دسوقی نے باجی سے نقل کرکے اس کی تائید کی ہے کہ اگر ظلم ہونا بند ہوجائے تو پھر ذمیوں سے مذکورہ حقوق رسد اور ضیافت ساقط نہیں ہوں گے[۲]۔

۷۴- شافعیہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کی رائے جس کو یعقوب بن بختان نے نقل کیا ہے، یہ ہے کہ کم سے کم جزیہ خالص سونے کا ایک دینار ہے، زیادہ کی کوئی حد نہیں ہے، امام کے لئے قوت کی حالت میں جائز نہیں ہے کہ ذمیوں سے ایک دینار سے کم پر صلح کرے، ہاں اگر اضافہ کرنا چاہے تو اضافہ درست ہوگا، بلکہ زیادہ کرنے کی کوشش کرنا مستحب ہے، اس طور پر کہ ذمیوں سے مطالبہ کیا جائے کہ ایک دینار سے زیادہ ادا کریں جبکہ توقع ہو کہ ذمی اضافہ قبول کرلیں گے، اگر معلوم ہوجائے کہ زیادتی کا مطالبہ قبول نہیں کریں گے تو پھر اضافہ کی کوشش کی کوئی ضرورت نہیں، اور اگر اسلامی حکومت کمزور ہو تو ایک دینار سے کم پر راضی ہونا امام کے لئے جائز ہے۔

ان کی دلیل حضرت معاذؓ کی گذشتہ حدیث ہے جس میں ''رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذؓ کو ہر بالغ سے ایک دینار یا اس کے برابر یمنی کپڑے وصول کرنے کا حکم دیا''۔

حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر بالغ پر سونے کا ایک دینار بطور جزیہ مقرر کیا جائے گا، ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں مالدار یا متوسط درجہ والا یا فقیر سب برابر ہیں۔

اور حضور ﷺ نے اس کو اہل ایلہ سے لیا ہے، جب غزوۂ تبوک میں یوحنہ بن روبہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور آپ نے اس سے صلح کی کہ ہر بالغ پر اس کی زمین کے بدلہ سال میں ایک دینار عائد ہوگا، اور آپ نے مزید ان پر یہ شرط لگائی کہ جو بھی مسلمان ان کے پاس سے گزرے گا اس کی ضیافت ان پر لازم ہوگی۔

رسول اللہ ﷺ نے اہل نجران سے دو ہزار جوڑے پر صلح کی کہ نصف ماہ صفر میں اور باقی ماندہ نصف رجب کے مہینہ میں ادا کریں گے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں: میں نے بعض اہل علم مسلمانوں اور اہل نجران کے ذمیوں سے سنا ہے کہ ہر ایک سے جو بھی چیز لی گئی اس کی قیمت ایک دینار تھی[۱]۔

امام شافعیؒ ابراہیم بن محمد سے اور وہ ابوالحویرث سے روایت

---

(۱) القوانین الفقہیہ ص ۱۷۵، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۰۴، المقدمات لابن رشد ۱/ ۳۹۵، حاشیۃ الخرشی ۳/ ۱۴۵، بلغۃ السالک ۱/ ۳۶۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۱، المؤطا مع تنویر الحوالک ۱/ ۲۶۴، المنتقی ۲/ ۱۷۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۲، بلغۃ السالک ۱/ ۳۶۷۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۱۱، الغایۃ القصوی ۲/ ۹۵۷، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۳۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۷، ۸۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۸، الاحکام السلطانیہ/ ۱۴۴، المہذب مع المجموع ۱۸/ ۲۱۲، حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۷۲، سبل السلام ۴/ ۶۹، الأم ۴/ ۱۷۹۔

کرتے ہیں: "أن النبيﷺ ضرب علی نصراني بمکة یقال له موهب دیناراً کل سنة" (نبی کریم ﷺ نے مکہ میں رہنے والے ایک نصرانی پر جس کا نام "موہب" تھا ہر سال ایک دینار متعین فرمایا) کمزوری کی حالت میں اہل ذمہ سے ایک دینار سے کم پر صلح کے جواز کی دلیل شریعت کا یہ مقررہ قاعدہ ہے: "إن تصرف الإمام علی الرعیة منوط بالمصلحة" (رعایا کے معاملہ میں امام کا تصرف مصلحت کے ساتھ مربوط ہے)، لہذا ایک دینار سے کم پر عقد ذمہ میں مصلحت ظاہر ہوتو اس کو اختیار کرنا ضروری ہوگا(۱)۔

۴۸- حضرت اثرم امام احمد بن حنبل سے نقل کرتے ہیں کہ جزیہ میں کم وبیش عائد کرنا امام کی صوابدید پر ہے، اسے اختیار ہے کہ ذمیوں کے حسب استطاعت جزیہ میں مناسب کمی بیشی کرے، یہی حنابلہ کا راجح مذہب ہے، جیسا کہ امام مرداوی نے "الانصاف" میں لکھا ہے، خلال کا بیان ہے کہ عمل ابوعبداللہ کے قول پر ہے جس کی ایک جماعت نے روایت کی ہے کہ امام کے لئے جزیہ میں کمی وبیشی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسا کہ ان کے اصحاب نے دس جگہوں پر ان سے نقل کیا ہے، لہذا یہی قول ان کا ثابت ہوگیا، یہی ابوعبید اور امام ثوری کا قول ہے، ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "حَتّٰی یُعۡطُوا الۡجِزۡیَةَ عَنۡ یَّدٍ وَّهُمۡ صَاغِرُوۡنَ"(۲) (یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے)۔

اس آیت میں لفظ جزیہ مطلق ہے، کم یا زیادہ کی قید نہیں ہے، لہذا مناسب یہ ہے کہ لفظ اپنے اطلاق پر باقی رہے، لیکن چونکہ امام مسلمانوں کے معاملات کا ذمہ دار ہے، اس لئے اس کے لئے روا ہے کہ ذمیوں کے ساتھ ایسا معاہدہ کرے جس میں مسلمانوں کی مصلحت کا لحاظ رکھا گیا ہو، کیونکہ امام کا تصرف رعیت کے حق میں مصلحت پر مبنی ہوتا ہے۔

اور اس لئے بھی کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت معاذؓ کو ہر بالغ سے ایک دینار وصول کرنے کا حکم دیا، اور اہل نجران سے دو ہزار جوڑے پر صلح کی کہ نصف ماہ صفر میں اور باقی ماندہ نصف ماہ رجب میں ادا کیا کریں گے۔

حضرت عمر بن الخطابؓ نے جزیہ تین طبقات پر مقرر فرمایا، مالدار پر ۴۸/درہم، متوسط درجہ والے پر ۲۴/درہم اور فقیر پر ۱۲/درہم، اور بنوتغلب سے مسلمانوں کی زکاۃ کی دوگنی مقدار پر صلح کی۔

اس اختلاف سے معلوم ہوتا ہے کہ جزیہ کی تعیین میں امام کی رائے اصل ہے، اگر ایسا نہ ہوتا تو تمام جگہوں پر یکساں جزیہ عائد ہوتا، کہیں فرق کرنا جائز نہ ہوتا، اس قول کی تائید امام بخاری کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے، جسے انہوں نے ابن عیینہ سے ابونجیح کے واسطہ سے نقل کیا ہے کہ میں نے مجاہد سے کہا: کیا بات ہے؟ اہل شام پر چار دینار ہیں، اور اہل یمن پر ایک دینار ہے؟ انہوں نے جواب دیا: مالداری وخوشحالی کے تفاوت کی وجہ سے ہے(۱)۔

اور اس لئے بھی کہ امان کی بنیاد پر وصول ہونے والے اموال کی دو قسمیں ہیں: ہدنہ اور جزیہ، ہدنہ (مصالحت) کے طور پر حاصل ہونے والے مال کی مقدار حاکم وقت کے اجتہاد پر موقوف ہے، تو اسی طرح جزیہ کے طور پر لیا جانے والا مال بھی اس کی صوابدید پر موقوف ہوگا۔

(۱) الأم ۴/ ۱۷۹، السنن الکبری ۹/ ۱۹۵، الخراج لابن آدم ص ۷۳، المنثور فی القواعد ۱/ ۳۰۹،
حدیث: "أن النبي ﷺ ضرب علی نصراني بمکة یقال......" کی روایت بیہقی (۹/ ۱۹۵ طبع دارالمعرفہ) نے حضرت ابوحریث معاویہ بن عبدالرحمن سے کی ہے، وہ صدوق ہیں اور قوت حافظہ کمزور ہے، (التقریب ص ۳۵ طبع دارالرشید) اور انہوں نے اس کی روایت مرسلاً کی ہے۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

(۱) صحیح البخاری ۴/ ۶۲۔

اور اس لئے بھی کہ جزیہ معاوضہ ہے، اس لئے تمام مواقع پر یکساں مقرر نہیں ہوگا، جیسا کہ اجرت تمام جگہوں میں یکساں نہیں ہوتی ہے(۱)۔

جزیہ کی وصولیابی:

جزیہ کی وصولیابی کا وقت:

۴۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ذمی سے سال میں صرف ایک بار جزیہ لیا جائے گا، دوبارہ نہیں۔ اور شریعت میں قمری سال کا اعتبار ہے، اس لئے کہ جب مطلق بولا جاتا ہے تو شرعاً یہی مراد ہوتا ہے، ہاں اگر امام شمسی یا قمری متعین کردے، تو اس کی اتباع واجب ہوگی۔

جزیہ واجب ہونے کا وقت:

۵۰- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عقد ذمہ کے بعد متصلاً جزیہ واجب ہوجاتا ہے، البتہ شافعیہ نے کہا ہے: وجوب غیر مستحکم ہوگا، مدت گزرنے کے ساتھ ساتھ آہستہ آہستہ اجرت کی طرح جزیہ مستحکم ہوگا، سال کا جتنا حصہ گزرے گا اسی حساب سے جزیہ لازم اور ثابت ہوتا جائے گا، یہاں تک کہ جب سال پورا ہوجائے گا تو پورے سال کا جزیہ ثابت اور مستحکم ہوجائے گا، کیونکہ جزیہ حفظ جان کی منفعت کا عوض ہے، اس لئے عقد ذمہ سے غیر مستحکم طور پر واجب ہوگا اور مدت گزرنے کے ساتھ ساتھ آہستہ آہستہ اجرت کی طرح مستحکم ہوجائے گا(۲)۔

(۱) المغنی ۸/۵۰۲، کشاف القناع ۳/۱۲۱، أحکام أہل الذمہ لابن القیم ۱/۲۷، المبدع ۳/۴۱۱، المذہب الاحمد ص۲۱۰، الانصاف ۴/۲۲۷، کتاب الروایتین والوجہین ۲/۳۸۲، الاموال لابی عبید ص ۵۷۔

(۲) البدائع ۹/۴۳۳۰، القوانین الفقہیہ ص ۱۷۵، جواہر الإکلیل ۱/۲۶۶، نہایۃ المحتاج ۸/۸۷، المغنی ۸/۵۰۰۔

۵۱- جزیہ کا ادا کرنا کب واجب ہوگا، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جزیہ ادا کرنے کا وقت سال کا آخر ہے(۱) ان کی دلیل جزیہ کے بارے میں حضور اکرم ﷺ کا واقعہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے آیت جزیہ نازل ہونے کے بعد اہل ذمہ اور مجوس پر جزیہ عائد کیا، اور فوری ادائیگی کا مطالبہ نہیں کیا، بلکہ آپ ﷺ سال کے آخر میں اپنے قاصد اور جزیہ وصول کرنے والے کو وصولی کے لئے روانہ فرماتے تھے۔

امام بخاریؒ نے حضرت عمرو بن عوف انصاری سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوعبیدہ بن الجراح کو بحرین کا جزیہ لانے کے لئے روانہ فرمایا، رسول اللہ ﷺ نے خود اہل بحرین سے صلح کی تھی اور ان پر علاء بن حضرمی کو امیر مقرر کیا تھا(۲)۔

نبی کریم ﷺ کے بعد خلفاء اور امراء کی سیرت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جزیہ وصول کرنے والوں کو جزیہ کی وصولی کے لئے سال کے آخر میں روانہ فرماتے تھے، چنانچہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے حضرت ابو ہریرہؓ کو بحرین بھیجا تو وہ کثیر مقدار میں مال لے کر واپس آئے(۳)۔

اور اس لئے بھی کہ جزیہ مالی حق ہے جو سال کے تکرار سے بار بار واجب ہوتا ہے، لہذا زکاۃ کے مثل سال کے آخر میں ادائیگی واجب ہوگی۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/۴۰۵، المقدمات لابن رشد ۱/۳۹۷، المنتقی ۲/۱۷۶، حاشیۃ الخرشی ۳/۱۴۵، منح الجلیل ۱/۷۵۸، المہذب مع المجموع ۱۸/۲۱۸، رحمۃ الأمۃ ۲/۱۸۱، المیزان ۲/۱۸۵، الافصاح ۲/۲۹۴، المغنی ۸/۵۰۴، المبدع ۳/۴۱۰، المذہب الاحمد ص ۲۱۰، احکام اہل الذمہ لابن القیم ۱/۳۹، کشاف القناع ۳/۱۲۱، الانصاف ۴/۲۲۹۔

(۲) حدیث: "بعث أبا عبيدة بن الجراح إلى البحرين...... " کی روایت بخاری (۶/۲۵۷، ۲۵۸ طبع السلفیہ) نے حضرت عمرو بن عوف سے کی ہے۔

(۳) الأموال لأبی عبید ۳۸۱، الأموال لابن زنجویہ ۲/۵۰۵، ابن زنجویہ کی اسناد صحیح ہے۔

اور اس لئے بھی کہ ذمیوں کو امن دینے اور ان کو اپنے دین پر باقی رکھنے کے عوض میں جزیہ لیا جاتا ہے، تو پورے سال میں ان کو یہ حق مل جانے کے بعد ہی ان سے جزیہ کا مطالبہ کرنا جائز ہوگا۔

اور اس لئے بھی کہ جزیہ دار الاسلام میں رہنے کا عوض ہے، لہذا پوری منفعت وصول ہونے اور مدت پوری ہونے کے بعد ہی جزیہ ادا کرنا واجب ہوگا[1]۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جزیہ ادا کرنا سال کے شروع میں واجب ہوجاتا ہے، لیکن وجوب میں نماز کی طرح وسعت ہے، امام کو حق ہے کہ عقد ذمہ کے بعد جزیہ کا مطالبہ کرے[2]۔

ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ"[3] (یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے)۔

اللہ تعالیٰ نے ذمیوں سے قتال کو ختم کرنے کے لئے جزیہ کو انتہا بنایا ہے، اس لئے اس کی غایت لفظ کی حقیقت اور اس کے ظاہر کا مفہوم ہے، اس کی نظیر اللہ تعالیٰ کی دوسری آیت کریمہ ہے: "وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ"[4] (اور جب تک وہ پاک نہ ہوجائیں ان سے قربت نہ کرو)، عورتوں سے قربت یعنی ہم بستری ان کے طہر کے بعد ہی جائز ہے، اسی طرح "لاتعط زیدا حتی یدخل الدار" (زید کو مت دو یہاں تک کہ وہ گھر میں داخل ہوجائے) کہنے والے کی بات کا مفہوم یہی ہے کہ اس کے گھر میں

(۱) المغنی ۸/ ۵۰۴، المنتقی ۲/ ۱۷۶، المقدمات ۱/ ۳۹۷، المہذب مع المجموع ۱۸/ ۲۱۹۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۲۹۸، البدائع ۹/ ۴۳۳۱، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۴۴، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۹۶، مجمع الانہر ۱/ ۶۷۲، الاختیار ۴/ ۱۳۷۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۲۲۔

داخل ہونے کے بعد ہی دینا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ آیت کریمہ اہل کتاب سے جنگ کرنے کو واجب قرار دیتی ہے، جزیہ دینے کے بعد ہی جنگ ان سے بند کی جائے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ جزیہ عقد ذمہ سے واجب ہوجائے گا[1]۔

نیز حضرت نعمان بن مقرن کا قول ہے: ہمارے نبی، ہمارے رب کے رسول ﷺ نے ہمیں حکم دیا کہ ہم تم لوگوں سے قتال کریں، یہاں تک کہ تم ایک اللہ تعالیٰ کی بندگی کرنے لگو یا جزیہ ادا کرو[2] اس سے معلوم ہوا کہ جزیہ کی ادائیگی کے واجب ہونے کا وقت عقد ذمہ کے بعد فوراً ہے۔

اور اس لئے بھی کہ جزیہ ان کے حق میں قتل کا عوض ہے، لہذا عقد کے بعد فوراً جزیہ واجب ہوگا، جس طرح قتل عمد میں صلح کے بعد فوراً دیت لازم ہوتی ہے، اور اس لئے بھی کہ مبدل منہ ان کو پورا پورا مل گیا تو ضروری ہے کہ اس کا عوض ثمن کی طرح ان پر لازم ہو۔

اور اس لئے بھی کہ جزیہ ہمارے حق میں نصرت کا بدلہ ہے، اور نصرت ماضی میں تو ہو نہیں سکتی صرف مستقبل میں ہوسکتی ہے، کیونکہ ماضی کے ختم ہوجانے کی وجہ سے نصرت کی ضرورت نہیں رہی، تو جب سال کے گذرنے کے بعد جزیہ کو واجب کرنا ناممکن ہوگیا تو سال کے شروع میں واجب ہوگا[3]۔

جزیہ کی پیشگی ادائیگی:

۵۲ - جزیہ کی پیشگی ادائیگی کا مطلب یہ ہے کہ جس پر جزیہ دینا واجب ہے، اس سے وجوب سے ایک یا دو سال یا اس سے پہلے جزیہ

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۱۰۰۔

(۲) اس حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۰) پر گذر چکی ہے۔

(۳) الاختیار ۴/ ۱۳۷، فتح القدیر ۵/ ۲۹۸، العنایہ علی الہدایہ علی ہامش فتح القدیر ۵/ ۲۹۸۔

وصول کرلیا جائے، کیا امام کے لئے جائز ہے کہ جزیہ لینے میں جلدی کرے، اوراس کو پیشگی لے لے؟

علماء کا اس میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ ایک سال، یا دو سال، یا اس سے زیادہ سال کا بھی پیشگی جزیہ لینا اہل ذمہ کی رضامندی سے جائز ہے، عقد ذمہ کے وقت پیشگی ادائیگی کی شرط لگانا بھی درست ہے، اس لئے کہ جزیہ خراج کے مثل ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ ان کے حفظ جان کا عوض ہے، لہذا اجرت کے مشابہ ہوگا۔

شافعیہ کے دوسرے قول کے مطابق اور حنابلہ کی رائے ہے کہ پیشگی ادائیگی کی شرط لگانا جائز نہیں ہے، البتہ ذمی کی مرضی سے پیشگی وصول کیا جاسکتا ہے۔ اور انہوں نے جزیہ کو زکاۃ پر قیاس کیا ہے، جس طرح امام کے لئے صاحب مال کی مرضی کے بغیر پیشگی زکاۃ لینا جائز نہیں ہے، اسی طرح جزیہ بھی پیشگی لینا درست نہیں ہے، بلکہ جزیہ میں پیشگی لینا بدرجہ اولی ممنوع ہوگا، اس لئے کہ جزیہ سال پورا ہونے سے پہلے اور پورا ہونے کے بعد بھی ساقط ہونے کا احتمال رکھتا ہے، چنانچہ درمیان سال میں اسلام قبول کرنے یا موت واقع ہونے سے جزیہ ساقط ہوجاتا ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چند سال کا جزیہ جمع ہوجائے تو تداخل ہوجاتا ہے[1]۔

جزیہ کی ادائیگی میں تاخیر:

۵۳- اگر ذمی جزیہ ادا کرنے میں مقررہ وقت سے تاخیر کردے، تو وہ یا تو مالدار ہوگا یا تنگدست۔

اگر مالدار ہو اور جزیہ ادا کرنے میں ٹال مٹول کررہا ہو، تو امام کے لئے جائز ہے کہ اس کو قید وغیرہ کی سزا دے۔

قرطبی نے کہا ہے: اگر ادائیگی جزیہ پر قدرت کے باوجود ادا کرنے سے گریز کرے، تو سزا دینا جائز ہے، اور اگر تنگدستی کی وجہ سے ادا نہیں کررہا ہو تو سزا دینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ جزیہ ادا کرنے سے عاجز ہوجائے تو اس سے ساقط ہوجاتا ہے[1]۔

جزیہ وصول کرنے کا حقدار کون ہے؟:

۵۴- جزیہ ان عام مالوں میں سے ہے جن کے ذمہ دار ائمہ اور سلاطین ہوتے ہیں، جمہور کے نزدیک شریعت نے ہی جزیہ مقرر کیا ہے، ایک قول ہے کہ امام اس کو مقرر کرتا ہے۔

امام ذمیوں سے عقد ذمہ کا معاملہ کرے گا اور جزیہ کا مطالبہ بھی کرے گا، اور اپنی صوابدید سے مسلمانوں کے عام مصالح میں خرچ کرے گا، اور یہ اس لئے کہ عادل امام امت کے حقوق جن لوگوں پر واجب ہیں ان سے وصول کرنے میں اور امت کے مصالح کے انتظام میں امت کا وکیل ہے، قرطبی نے کہا ہے: جن مالوں میں ائمہ اور والیوں کو دخل اندازی کا حق ہے، وہ تین طرح کے ہیں: اول: مسلمانوں کو پاک کرنے کے طور پر ان سے جو مال وصول کیا جاتا ہے، جیسے صدقات وزکاۃ، دوم: مال غنیمت، اور کافروں سے جنگ اور ان پر غلبہ وفتح حاصل ہونے کے نتیجہ میں جو مال مسلمانوں کے ہاتھ آتے ہیں، سوم: مال فی، یعنی بغیر جنگ وجدال اور چڑھائی کے کافروں سے مسلمانوں کو حاصل ہونے والے اموال، جیسے صلح، جزیہ، خراج، عشر جو ذمیوں سے لیا جاتا ہے[2]۔

اس اعتبار سے جزیہ وصول کرنے کا اختیار امام کو ہے، لہذا امام

---

(۱) الاختیار ۴/۱۳۹، مواہب الجلیل ۳/۳۸۲، روضۃ الطالبین ۱۰/۳۱۳، المبدع ۳/۴۱۲، الانصاف ۴/۲۲۹، أحکام اہل الذمہ لابن القیم ۱/۹۹۔

(۱) الجامع لأحکام القرآن ۸/۱۱۵، المذہب الأحمد ص ۲۱۱، الاختیارات الفقہیہ لابن تیمیہ جمع البعلی ص ۳۱۹، الانصاف ۴/۲۵۲۔

(۲) الجامع لأحکام القرآن ۱۸/۱۴۔

اس کا مطالبہ کرے گا، اور امام کو جزیہ حوالہ کرنا ذمیوں پر واجب ہوگا۔

جزیہ کا مطالبہ کرنے والا امام یا تو عادل ہوگا یا ظالم، یا باغی، یا امام عادل کے خلاف خروج کرنے والا یا جنگجو اور ڈاکو ہوگا۔

۱-عادل امام کو جزیہ دینے کا حکم:

۵۴م- امام عادل وہ ہے جس کو مسلمانوں نے امامت کے لئے منتخب کیا ہو اور اس کے ہاتھ پر بیعت کی ہو، اور امت کے کاموں کو شریعت کے مطابق انجام دینے پر مستعد ہو۔

اگر مال والوں سے کسی مال کا مطالبہ کرے گا، تو ناحق مطالبہ نہیں کرے گا، اور اگر عام اموال کو تقسیم کرے گا تو شریعت کے مطابق اور عام مصالح کے تقاضوں کے مطابق ہی تقسیم کرے گا، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ما أعطيكم ولا أمنعكم وإنما أنا قاسم أضع حيث أمرت**"[۱] (تمہیں نہ میں کوئی چیز دیتا ہوں نہ تم سے کسی چیز کو روکتا ہوں، میں تو صرف تقسیم کرنے والا ہوں مجھے جہاں کا حکم دیا گیا ہے میں وہیں دیتا ہوں)۔ امیر المؤمنین حضرت عمر بن الخطابؓ نے فرمایا: میں نے اپنی ذات اور تم لوگوں کو اس مال کے سلسلہ میں یتیم کے ولی کے درجہ میں رکھا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**مَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ**"[۲] (بلکہ جو شخص خوشحال ہو وہ تو اپنے کو بالکل روکے رکھے، البتہ جو شخص نادار ہو وہ مناسب مقدار میں کھا سکتا ہے)۔ اللہ کی قسم جس سرزمین سے روزانہ ایک بکری لی جائے گی، وہ جلد تباہ و برباد ہو جائے گی۔

اسی بنا پر اگر امام عادل ذمیوں سے جزیہ کا مطالبہ کرے تو ان پر اس کو حوالہ کرنا واجب ہوگا، اور کسی کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنا خراج خود تقسیم کرے۔ اور اگر کوئی ذمی فئ کے مستحق کو جزیہ خود دیدے تو امام کو اس سے دوبارہ وصول کرنے کا حق ہے، کیوں کہ جزیہ لینے کا حق امام ہی کو ہے[۱]۔

۲-ظالم وجابر امام کو جزیہ دینے کا حکم:

۵۵- ظالم امام وہ ہے جو امت کے سیاسی امور کو اپنی خواہش کے مطابق انجام دیتا ہو، لوگوں پر اس کی طرف سے ظلم ہوتا ہو۔

اگر ظالم امام ذمیوں سے جزیہ کا مطالبہ کرے، تو ان پر واجب ہے کہ اس کو جزیہ ادا کردیں، یہ جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، ذمی اگر ظالم امام کو جزیہ ادا کردے تو اس کے ذمہ سے ساقط ہوجائے گا، اور امام عادل کی طرف سے دوبارہ اس کا مطالبہ نہیں ہوگا۔

کاسانی نے کہا ہے: ہمارے زمانہ کے سلاطین جو صدقات، عشر اور خراج وصول کرتے ہیں، لیکن صحیح مصارف میں خرچ نہیں کرتے ہیں، تو کیا اصحاب مال کے ذمہ سے یہ سارے حقوق ساقط ہوجائیں گے؟

اس مسئلہ میں مشائخ کا اختلاف ہے: فقیہ ابوجعفر ہندوانی کی رائے یہ ہے کہ یہ سب ساقط ہوجائیں گے، اگرچہ سلاطین صحیح مصارف میں خرچ نہ کریں، کیونکہ ان کو لینے کا حق ہے، لہذا سلاطین کے وصول کر لینے کے بعد اصحاب مال کے ذمہ سے ساقط ہوجائیں گے، پھر اگر وہ صحیح مصارف میں خرچ نہ کریں تو اس کا وبال ان کے سر ہوگا۔

شیخ ابوبکر بن سعید نے کہا ہے: خراج ساقط ہوجائے گا،

---

(۱) حدیث: "ما أعطيكم ولا أمنعكم و إنما أنا قاسم أضع حيث أمرت" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۲۱۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ نساء/ ۶۔

(۱) الخراج لأبی یوسف ص ۳۶، الاختیار ۴/ ۱۴۵، الجامع لأحکام القرآن ۱۸/ ۱۴، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۶، الأحکام السلطانیہ للفراء ص ۲۸۔

صدقات ساقط نہیں ہوں گے، کیونکہ خراج کا مصرف مجاہدین ہیں، اور سلاطین بھی مجاہدین پر خرچ کرتے ہیں، اور دشمنوں سے جنگ کرتے ہیں، دیکھا جاتا ہے کہ اگر کوئی دشمن حملہ آور ہوتو اس سے مقابلہ کرتے ہیں، اور مسلمانوں کی طرف سے دفاع کرتے ہیں، جہاں تک زکاۃ وصدقات کی بات ہے تو اس کے مصارف میں خرچ نہیں کرتے ہیں[1]۔

جزیہ اور خراج کے مطالبہ کے بارے میں ظالم امام کی اطاعت کے واجب ہونے کی دلیل حسب ذیل ہے:

الف: نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: **"كانت بنو اسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلک نبي خلفه نبي، وإنه لانبي بعدي، وسيكون خلفاء ويكثرون، قالوا: فما تأمرنا؟ فقال: أوفوا ببيعة الأول فالأول، ثم أعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم"**[2] (بنی اسرائیل کے انبیاء ان کی سیاسی رہنمائی بھی کیا کرتے تھے، جب بھی ان کا کوئی نبی مرجاتا تو دوسرا اس کے قائم مقام ہوجاتا، لیکن میرے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا، البتہ خلفاء ہوں گے اور بہت ہوں گے، صحابہؓ نے عرض کیا کہ ان کے متعلق آپ ہم کو کیا حکم دیتے ہیں؟ آنحضور ﷺ نے فرمایا: سب سے پہلے جس سے بیعت کرلو، بس اسی کی وفاداری کو لازم جانو، اور ان کا جو حق ہے اس کو ادا کرو، کیونکہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن ان سے ان کی رعایا کے بارے میں سوال کرے گا)۔

شوکانی نے **"أعطوهم حقهم"** کی تشریح یوں کی کہ امراء کو ان کا وہ حق دو جس کے مطالبہ اور قبضہ کا اختیار ان کو ہے، خواہ وہ حق امراء کے ساتھ خاص ہو یا عام، اور وہ مال میں واجب ہونے والے حقوق ہوں، جیسے زکاۃ یا جان میں واجب ہونے والے حقوق ہوں، جیسے جہاد کے لئے نکلنا[1]۔

ب: نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: **"أنها ستكون بعدي أثرة وأمور تنكرونها قالوا: يا رسول الله كيف تأمر من أدرک منا ذلک؟ قال: تؤدون الحق الذي عليكم، وتسألون الله الذي لكم"**[2] (عنقریب میرے بعد خودغرضی اور بعض ایسے امور رونما ہوں گے جو تمہارے لئے غیر مانوس ہوں گے، صحابہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ: ہم میں سے کوئی ایسا زمانہ پالے تو آپ ﷺ کی کیا ہدایت ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: جو تمہارے اوپر حقوق ہوں گے ان کو ادا کرتے رہنا اور جو تمہارے حقوق ہیں ان کو اللہ تعالیٰ سے مانگنا)۔

ج: نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: **"إن أمر عليكم عبد مجدع، أسود، يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له وأطيعوا"**[3] (اگر کان، ناک کٹا کالا کلوٹا غلام تمہارا امیر ہوجائے اور کتاب اللہ کے مطابق تمہاری قیادت کرے تو ان کی سمع وطاعت کرو)۔

۳- باغیوں کو جزیہ ادا کرنا:

۵۶- باغی: وہ لوگ ہیں جو تاویل کی بنیاد پر قتال کرتے ہیں اور امام کے خلاف خروج کرتے ہیں، یا امام کی اطاعت سے گریز کرتے ہیں، یا کوئی

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۸۸۴، مواہب الجلیل ۲/ ۳۶۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۲۔

(۲) حدیث: "كانت بنو اسرائيل تسوسهم الأنبياء......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۴۹۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۷۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) نیل الأوطار ۷/ ۱۹۴۔

(۲) حدیث: "أنها ستكون بعدى أثرة و أمور تنكرونها۔ قالوا: يا رسول الله كيف تأمر من أدرک......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۷۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمر کی ہے۔

(۳) حدیث: "إن أمر عليكم عبد مجدع، أسود، يقودكم......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۶۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

حق جوان پر واجب ہو اس کو ادا کرنے سے باز رہتے ہیں، جیسے زکاۃ وغیرہ، ان کو حق کی طرف رجوع کرنے کی دعوت دی جائے گی[۱]۔

اگر باغی کسی شہر پر قابض ہو جائیں اور اپنا امام متعین کر لیں، اور وہ ذمیوں سے جزیہ وصول کر لے، تو جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں سے ابن ماجشون کی رائے یہ ہے کہ ذمی اگر باغی کو جزیہ دیدیں، تو وہ ان کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا، لیکن مستقبل میں ان پر جو جزیہ واجب ہوگا ان سے لے گا، دلیل حضرت علیؓ کا عمل ہے، جب وہ بصرہ پر غالب آئے تو جو کچھ ان سے وصول کر لیا گیا تھا اس میں سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کیا[۲]۔

شافعیہ نے کہا ہے: اس لئے کہ ٹیکس وصول کرنے کا حق امام کو حمایت وحفاظت کی بنیاد پر ہے، اور یہ حمایت کسی متعین شہر پر باغیوں کے قبضہ کرتے وقت موجود نہیں ہے[۳]۔

اور اس لئے بھی کہ اگر اس کو منہا نہ کیا جائے تو اس میں بڑا ضرر اور بڑی مشقت ہے۔ کیونکہ بسا اوقات شہروں پر باغی سالہا سال تک غالب رہ جائیں گے، اور اہل ذمہ کے سر بڑی مقدار میں رقم جمع ہو جائے گی جس کی ادائیگی کی طاقت ان میں نہ ہوگی، مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ ذمیوں پر باغیوں کو دیا ہوا جزیہ دوبارہ لازم ہوگا، کیونکہ انہوں نے ایسے شخص کو جزیہ دیا ہے جن کو صحیح ولایت حاصل نہیں ہے، لہذا یہ ایسا ہو گیا جیسے عام رعایا میں سے کوئی زبردستی ان سے وصول کر لے[۴]۔

(۱) القواعد الفقہیہ ص ۳۹۳۔

(۲) البدائع ۹/ ۴۴۰۲، کتاب السیر ص ۲۲۹، القوانین الفقہیہ ص ۳۹۴، الأم ۴/ ۲۲۰، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۳، الأحکام السلطانیہ للفراء ص ۵۵، الانصاف ۱۰/ ۳۱۸۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۳۴۔

(۴) المدونہ ۱/ ۲۴۴، مواہب الجلیل ۲/ ۳۶۴، الفروق ۴/ ۱۷۱۔

۴- ڈاکوؤں کو جزیہ دینے کا حکم:

۵۷- ڈاکو: وہ لوگ ہیں جو لوگوں کو ہتھیار کے ساتھ چھیڑتے ہیں، اور کھلم کھلا مال غصب کرتے ہیں، یا قتل کرتے ہیں، یا راستہ کو خوفناک بنائے رکھتے ہیں۔

اگر ڈاکو ذمیوں سے جزیہ وصول کر لیں تو یہ اپنی جگہ پر نہیں پہنچے گا۔ اور ڈاکوؤں کو جزیہ دینے سے ان سے ساقط نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ ان سے لیا ہوا، غصب کے طور پر لئے ہوئے کی طرح ہے[۱]۔

جزیہ کی وصولی کے طریقے:

۵۸- جزیہ وصول کرنے کا حقدار امام ہے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ براہ راست جزیہ سے متعلق سارے کام انجام دے گا جیسے جزیہ کا مقرر کرنا، مقدار متعین کرنا، وصول کرنا اور اس کے مصرف میں خرچ کرنا، اس لئے کہ یہ سارا کام اس کے لئے دشوار ہے، اور اس کے بس کا روگ نہیں ہے، بلکہ امام کو وصول کرنے کا حق ہونے کا مطلب جزیہ وصول کرنے والے کو مقرر کرنا اور اس کی نگرانی کرنا اور جو اس کی وصولی اور خرچ پر مقرر ہو اس کی نگرانی کرنا ہے، اور جزیہ کے وصول کرنے کے بعض طریقے جن پر پہلے عمل ہوتا تھا عمالہ علی الجزیہ اور قبالہ ہیں۔

پہلا طریقہ:
عمالہ علی الجزیہ:

۵۹- عمالہ علی الجزیہ ایک شرعی ولایت ہے جو امام کی طرف سے سونپی جاتی ہے، اس ولایت وعہدہ کی وجہ سے جزیہ کی وصولی وقبضہ کا

(۱) المبدع ۹/ ۱۴۴، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۶۳، الأحکام السلطانیہ للفراء ص ۵۸۔

کام انجام پاتا ہے۔

جزیہ کا عامل اس کو وصول کرنے اور قبضہ کرنے میں امام کا وکیل ہوتا ہے، اور اس کو انہیں اصولوں کے مطابق وصول کرنا ہے جو امام اس کے لئے طے کرے۔ جزیہ کے عامل کے لئے چند شرائط ہیں، جن میں سے اہم یہ ہیں: اسلام، آزادی، امانت، صلاحیت اور علم وفقہ۔ اس کی تفصیل کے لئے دیکھا جائے ''جبایۃ''۔

جزیہ وصولی میں عامل کن چیزوں کی رعایت کرے گا:

ذمیوں کے ساتھ نرم برتاؤ:

۶۰ - اس مسئلہ میں فقہاء کے نظریات دو ہیں:

اول: جزیہ وصول کرتے وقت عامل کے لئے مناسب یہ ہے کہ ذمیوں پر مہربان ہو، اس طرح کہ ان کے ساتھ نرمی کرے، نہ مار پیٹ کرے اور نہ سزا دے، ان کی آمدنی کے وقت تک ان کو مہلت دے، قسطوں میں وصول کرے، اسی طرح اشیاء کے بجائے قیمت قبول کرلے، اللہ تعالیٰ کے فرمان ''**وَهُمْ صَاغِرُوْنَ**'' میں صغار کا معنی ان کے نزدیک اسلامی احکام کی پابندی ہے (۱)۔

دوم: جزیہ اہانت وتذلیل کے ساتھ ذمیوں سے وصول کیا جائے گا، یہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے اکثر فقہاء کی رائے ہے، دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''**حَتّٰى يُعْطُوْا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ**'' (۲) (یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے)۔

(۱) الأم ۴/ ۱۲۷، الاموال ص ۵۹، الاموال لابن زنجویہ ۱/ ۱۶۴، الخراج ص ۱۲۵۔

(۲) دیکھئے: الاختیار ۴/ ۱۳۹، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۰۱، المنتقی ۲/ ۱۷، حاشیۃ الخرشی ۳/ ۱۴۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۱۵، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۹، کفایۃ الاخیار ۲/ ۱۳۵، کشاف القناع ۳/ ۱۲۳، المبدع ۳/ ۴۱۲، الإنصاف ۴/ ۲۲۹، نہایۃ الرتبہ فی طلب الحسبہ ص ۱۰۷، معالم القربی ص ۹۹، منح الجلیل ۱/ ۷۵۹، جامع البیان ۱۰/ ۷۷، ۷۸، زاد المسیر ۳/ ۴۲۱۔

جزیہ میں وصول کئے جانے والے اموال:

۶۱ - جزیہ کی وصولی میں سونا، چاندی یا کوئی خاص مال متعین نہیں ہے، بلکہ اہل ذمہ کے اموال میں سے جس کے ذریعہ ادائیگی آسان ہو اس کا لینا جائز ہے، جیسے اسلحہ، کپڑے، غلے اور سامان وغیرہ، البتہ شراب اور خنزیر کی قیمت مستثنی ہے۔

یہ جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے (۱)، ان حضرات کے دلائل حسب ذیل ہیں:

۱- حضرت معاذؓ کی سابق حدیث ہے: ''**أمر النبي ﷺ أن يأخذ من كل حالم ديناراً أو عدله من المعافر**'' (۲) (رسول اللہ ﷺ نے ان کو حکم دیا کہ ہر بالغ سے ایک دینار یا اس کے برابر یمنی کپڑے وصول کریں) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جزیہ میں قیمت، یعنی یمن میں بنے ہوئے قبیلہ ''معافر'' کی طرف منسوب کپڑے لینا جائز ہے۔

ابوعبید نے کہا ہے: حدیث کی صراحت سے واضح ہے کہ انہوں نے دینار کی جگہ کپڑے وصول کئے، ان تمام باتوں کا مقصد ذمیوں کے ساتھ نرم برتاؤ کرنا ہے، اور ان کے کسی سامان کو فروخت نہ کیا جائے، لیکن قیمت میں جو ان پر آسان ہو اس میں سے لیا جائے گا۔ آپ ﷺ نے فرمایا ''**أو عدله من المعافر**'' آپ ﷺ نے عدل کہہ کر قیمت کی طرف اشارہ فرمایا (۳)۔

۲- نبی کریم ﷺ نے اہل نجران سے دو ہزار جوڑے پر صلح کی

(۱) دیکھئے: الخراج لأبي یوسف ص ۱۲۲، الرتاج للرجبی ۲/ ۹۸، المنتقی للباجی ۲/ ۱۷۵، نہایۃ المحتاج للرملی ۸/ ۸۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۰۴، زاد المعاد لابن القیم ۲/ ۹۰، أحکام أہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۲۹، کشاف القناع للبہوتی ۳/ ۱۲۲، المبدع لابن مفلح ۳/ ۴۱۱۔

(۲) اس حدیث کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۳) الاموال لابی عبید ص ۶۳۔

تھی، نصف صفر میں اور باقی رجب میں [۱]۔

۳- حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ جزیہ میں چوپائے لیا کرتے تھے [۲]۔

۴- حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ ہر صنعت والے سے اس کے سامان میں سے لیا کرتے تھے، چنانچہ سوئی والے سے سوئی، مسان والے سے مسان (مسان جس پر چھری وغیرہ کو تیز کیا جائے) اور رسی والے سے رسی وصول کرتے۔

ابوعبید نے کہا ہے: حضرت علیؓ کے اثر سے معلوم ہوتا ہے کہ ان پر بطور جزیہ جو دراہم واجب ہوتے ان کی قیمت میں یہ سامان لے لیتے تھے، ان کو مجبور نہیں کرتے تھے کہ سامان بیچ کر قیمت ادا کریں، ایسا ان کے ساتھ نرمی اور تخفیف کی غرض سے کرتے تھے [۳]۔

شراب اور خنزیر کے ثمن سے جزیہ کا وصول کرنا:

۶۲ - شراب اور خنزیر کو جزیہ میں لینا بالاتفاق جائز نہیں ہے، کیونکہ جمہور فقہاء کے یہاں یہ دونوں مال نہیں ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک مال متقوم نہیں ہیں، لہذا جزیہ میں ان کا لینا درست نہیں ہوگا۔

جہاں تک خنزیر اور شراب کے ثمن سے لینے کی بات ہے تو اس کے جائز ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ شراب اور خنزیر کے ثمن سے جزیہ لینا جائز ہے، بشرطیکہ ذمی خود فروخت کرکے ثمن دیں [۴]۔

دلائل حسب ذیل ہیں:

۱- ابوعبید نے اپنی سند سے حضرت سوید بن غفلہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ تک یہ بات پہنچی کہ لوگ جزیہ میں خنزیر لیتے ہیں، حضرت بلالؓ کھڑے ہوئے اور فرمایا: لوگ ایسا کرتے ہیں، حضرت عمرؓ نے فرمایا: ایسا نہ کرو، بلکہ ذمیوں کو بیچنے کا ذمہ دار بنادو۔

ایک روایت میں ہے کہ حضرت بلالؓ نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کہا: آپ کے عمال خراج میں شراب اور خنزیر وصول کرتے ہیں، حضرت عمرؓ نے عاملوں سے کہا: ذمیوں سے شراب اور خنزیر مت لیا کرو، البتہ ان کو بیچنے کا ذمہ دار بنادو، اور تم قیمت میں سے لو۔

ابوعبید نے کہا ہے: مطلب یہ ہے کہ مسلمان عمال ذمیوں سے ان کا جزیۂ رؤوس اور ان کی زمین کے خراج کی قیمت میں شراب اور خنزیر وصول کرتے اور پھر مسلمان ان کو فروخت کرتے، اس پر حضرت بلالؓ نے اعتراض کیا اور حضرت عمرؓ نے اس عمل سے عمال کو منع کیا، پھر رخصت دی کہ ثمن لے سکتے ہو، اگر ذمی ہی فروخت کریں، اس لئے کہ شراب اور خنزیر ذمیوں کے یہاں مال ہیں، لیکن مسلمانوں کے حق میں مال نہیں ہیں [۱]۔

۲- اور اس لئے بھی کہ شراب اور خنزیر ذمیوں کے وہ مال ہیں، جن کے حاصل کرنے اور ان میں ان کے تصرف کرنے کو درست سمجھتے ہیں، لہذا ان سے شراب اور خنزیر کے ثمن سے لینا درست ہوگا، جس طرح کپڑے ہیں [۲]۔

شافعیہ کے یہاں معتمد اور راجح قول یہ ہے کہ ذمیوں سے شراب

---

(۱) حدیث: "صالح أهل نجران ......" کی روایت ابن زنجویہ نے کتاب الأموال (۴۴۹/۲ طبع مرکز الملک فیصل) میں مرسلاً کی ہے، محقق نے مرسل ہونے کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے، اور اس لئے کہ اس کی سند میں عبید اللہ بن ابی حمید متروک ہیں (التقریب ص ۳۷۰ طبع دار الرشید)۔

(۲) الاموال لأبی عبید ص ۶۳۔

(۳) حوالہ سابق ص ۶۲، ۶۳۔

(۴) الخراج لأبی یوسف ص ۱۲۲، کتاب السیر لمحمد بن الحسن ص ۲۶۳، احکام أہل

= الذمہ لابن القیم ۱/۶۱، المغنی ۵۲۱/۸۔

(۱) الاموال لأبی عبید ص ۷۰۔

(۲) المغنی ۵۲۱/۸۔

اورخنزیر کے ثمن سے لینا درست نہیں ہے[1] ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

۱- بیہقی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إن الله جل ثناؤه حرم الخمر وثمنها وحرم الميتة وثمنها، وحرم الخنزير وثمنه**"[2] (اللہ جل شانہ نے شراب اوراس کے ثمن کو، مرداراوراس کے ثمن کو، اورخنزیراوراس کے ثمن کوحرام قرار دیا ہے)۔

۲- بیہقی نے ایک دوسری حدیث حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**إن الله إذا حرم على قوم أكل شئى حرم عليهم ثمنه**"[3] (اللہ تعالیٰ اگرکسی قوم پرکسی چیز کے کھانے کوحرام کرتا ہےتو اس کے ثمن کوبھی ان پر حرام کردیتا ہے)۔

۳- اوراس لئے بھی کہ ان حرام اشیاء کا ثمن ہمارے اعتقاد کے مطابق ان پربھی حرام ہے، لہذا جب معلوم ہو کہ حرام شئ کا ثمن ہے تو اس کا لینا ہمارے لئے بھی حرام ہوگا، جیسا کہ مال مسروق اور مغصوب کا حکم ہے[4]۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۳۔

(۲) حدیث: "**إن الله جل ثناؤه حرم الخمر و ثمنها......**" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۵۶ طبع عزت عبید الدعاس)، بیہقی (۶/ ۱۲ طبع دارالمعرفۃ) اوردارقطنی (۳/ ۷ طبع دارالمحاسن) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے، اس کی سند کو ارناؤوط نے حسن کہا ہے، (جامع الأصول ۱/ ۴۵۰ طبع مکتبہ دار البیان) اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۸۷، ۸۸ طبع دارالکتاب العربی) میں اس حدیث کے شواہد ذکر کئے ہیں۔

(۳) حدیث: "**إن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه**" کی روایت احمد (۱/ ۲۳۶ طبع دارالمعارف) نے حضرت ابن عباس کی حدیث سے کی ہے، احمد شاکر نے اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۳۔

پیداوار کے وقت تک جزیہ کی تاخیر:

۶۳- جزیہ وصول کرنے میں جن باتوں کا خیال رکھا جاتا ہے، منجملہ ایک یہ ہے کہ ان کوان کی آمدنی تک ادائیگی میں مہلت دی جائے، یعنی جب تک پھل پک جائیں، اور کھیتیاں کٹ جائیں، تاکہ ذمی فروخت کرکے جزیہ ادا کرسکیں، اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جس کی روایت ابوعبید نے سعید بن عبدالعزیز سے کی ہے کہ سعید بن عامر بن حذیم حضرت عمر بن خطابؓ کے پاس آئے، تو حضرت عمرؓ نے ان پردرہ اٹھایا، سعید نے کہا: آپ کا سیلاب آپ کی بارش سے سبقت کر گیا، اگر آپ سزادیں گے تو صبر کریں گے، اگر آپ معاف کردیں گے تو ہم شکر ادا کریں گے، اور اگر آپ خوش ورضامند ہوں گے تو ہم بھی خوش وراضی ہوں گے، تو حضرت عمر نے فرمایا: مسلمان پر اتنا ہی ہے، تم خراج وصول کرنے میں تاخیر کیوں کرتے ہو؟ سعید نے کہا: آپ نے حکم دیا کہ ہم کسانوں سے چار دینار سے زیادہ نہ لیں، تو ہم اس پر اضافہ نہیں کرتے ہیں، البتہ ہم ان کوان کی آمدنی تک مہلت دیتے ہیں، حضرت عمر نے فرمایا: میں جب تک زندہ رہوں گا تم کو معزول نہیں کروں گا۔

ابوعبید نے کہا ہے: اناج کی تیاری تک تاخیر کی وجہ ذمیوں کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرنا ہے، خراج اور جزیہ وصول کرنے میں وقت کی تعیین جس میں وصول کئے جائیں، اس کے بارے میں مذکورہ امر کے علاوہ ہم نے نہیں سنا ہے[1]۔

قسطوں میں جزیہ کی وصولی:

۶۴- جزیہ وصول کرنے کے سلسلہ میں جن امور کا لحاظ رکھنا ہے، ان

---

(۱) الأموال لأبي عبید ص ۶۱، الأموال لابن زنجویہ ۱/ ۱۶۷، لجنہ کا خیال ہے کہ فقہاء کی ظاہر عبارت یہ ہے کہ جزیہ اپنے وقت پر وصول کیا جائے گا، البتہ پریشان حال ذمی کومہلت دی جائے گی یہاں تک کہ خوشحال ہوجائے۔

میں سے حنفیہ کے یہاں قسطوں میں وصولی بھی ہے، حنفیہ نے ان سے ماہانہ قسط وار جزیہ وصول کرنے کو سہولت اور تخفیف کے باب سے قرار دیا ہے۔

مرغینانی نے کہا ہے: مالدار سے آسانی برتنے کی غرض سے ہر ماہ چار درہم وصول کئے جائیں گے، زیلعی نے کہا: کمانے والے محتاج پر بارہ درہم متعین کئے جائیں گے، اور ہر مہینہ ایک درہم اس سے لیا جائے گا، مزید لکھا ہے: یہ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور دیگر صحابہ کرامؓ سے تواتر کے ساتھ منقول ہے، ان میں سے کسی نے انکار نہیں کیا، لہذا ایک اجماع ہو گیا۔

حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ذمیوں سے جزیہ ہر سال ایک بار وصول کیا جائے گا [۱]۔

عامل جزیہ کا ذمیوں کے لئے برأت نامہ تحریر کرنا:

۶۵ - جب ذمی سے جزیہ وصول کرلیا جائے، تو ایک برأت نامہ اس کے لئے قلم بند کر دیا جائے گا، تاکہ ضرورت کے وقت اس کے پاس ثبوت رہے [۲]۔

ناحق کسی چیز کے لینے سے پرہیز کرنا:

۶۶ - عامل کے لئے مناسب یہ ہے کہ عفیف النفس ہو، لہذا ذمیوں سے نہ ہدیہ قبول کرے اور نہ ہی رشوت لے، اس لئے کہ حدیث ہے: **"لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي"** [۳] (رسول اللہ ﷺ نے رشوت لینے والے اور دینے والے دونوں پر لعنت فرمائی)۔

امام بخاری اور امام مسلم نے حضرت ابوحمید ساعدی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: **"استعمل النبي ﷺ رجلا من الأزد يقال له إبن اللتبية على الصدقة، فلما قدم قال: هذا لكم وهذا أهدي إلي، فقال: فهلا جلس في بيت أبيه أو بيت أمه فينظر أيهدى له أم لا؟ والذي نفسي بيده لا يأخذ أحدكم منه شيئا إلا جاء يوم القيامة يحمله على رقبته إن كان بعيرا له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر، ثم رفع يديه حتى رأينا عفرة إبطيه، اللهم هل بلغت ثلاثا"** [۱] (قبیلہ ازد کے ایک شخص کو جنہیں ابن لتبیہ کہتے تھے، ان کو رسول اللہ ﷺ نے صدقہ وصول کرنے کے لئے عامل بنایا، جب وہ واپس آئے تو کہا: یہ تم لوگوں کا ہے اور یہ مجھے ہدیہ میں ملا ہے، اس پر نبی کریم ﷺ نے فرمایا: اپنے باپ یا اپنی ماں کے گھر میں کیوں نہ بیٹھا رہا، پھر دیکھتا کہ اس کو ہدیہ ملتا ہے یا نہیں! اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے، اس میں سے اگر کوئی شخص کچھ بھی لے گا، تو قیامت کے دن اسے اپنی گردن پر اٹھائے ہوئے آئے گا، اگر اونٹ ہوگا تو وہ اپنی آواز نکالتا ہوگا، گائے ہوگی تو وہ اپنی آواز اور اگر بکری ہوگی تو وہ اپنی آواز نکالتی ہوگی، پھر آپ نے اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے یہاں تک کہ ہم نے آپ ﷺ کی بغل مبارک کی سفیدی بھی دیکھ لی، اور فرمایا: اے اللہ کیا میں نے پہنچا دیا، تین مرتبہ

---

(۱) الهدایہ ۴/ ۱۴۳، تبیین الحقائق ۳/ ۲۳۶، المهذب ۲/ ۲۵۲۔

(۲) المهذب مع المجموع ۱۸/ ۲۳۶، کشاف القناع ۳/ ۱۲۶، المبدع ۳/ ۴۱۵، اختلاف الفقہاء للطبری ص ۲۳۲، تاریخ الأمم والملوک للطبری ۴/ ۱۸، الخراج لأبي یوسف ص ۱۲۷۔

(۳) حدیث: "لعن رسول الله ﷺ الراشی و المرتشی" کی روایت

= ابوداؤد (۴/ ۱۰ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۳/ ۶۱۴ طبع مصطفیٰ الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "فهلا جلس فی بیت أبیه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۲۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۶۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوحمید ساعدی سے کی ہے۔

آپ ﷺ نے یہی فرمایا)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہدایا جو اہل ذمہ عاملین کو پیش کریں حرام ہیں، ان کے لئے ان کو قبول کرنا جائز نہیں ہوگا، خطابی نے کہا ہے: اس میں وضاحت ہے کہ عمال کے ہدایا حرام ہیں، وہ عام مباح ہدایا کے حکم میں نہیں ہیں، ذمی عمال کو ہدیہ اس لئے دیتے ہیں، تاکہ وہ جزیہ لینے میں نرمی برتیں، چشم پوشی سے کام لیں اور کچھ کم کرکے لیں، یہ صریح خیانت ہے، اور جتنا وصول کرنا عمال کے لئے لازم ہے، اس میں کمی کرنا ہے[1] دیکھئے: اصطلاح ''ہدیۃ'' اور ''رشوۃ''۔

جزیہ کے عمال کی نگرانی:

٦٧ - امام پر ضروری ہے کہ حالات اور کاموں کی نگرانی کرے اور جائزہ لیتا رہے، اس واجب کا تقاضا ہے کہ جزیہ کے عمال پر کڑی نگاہ رکھی جائے، اور ان کو بقدر ضرورت وظائف دیئے جائیں۔

امام ابو یوسفؒ نے ہارون رشید بادشاہ کے نام تحریر نصیحت نامہ میں لکھا تھا: ''ہمارے خیال میں مناسب ہے کہ آپ ایسے لوگوں کو روانہ کریں جو اہل صلاح وتقویٰ ہوں، جن کی امانت ودیانت قابل اعتماد ہو، عمال سے متعلق لوگوں سے دریافت کریں کہ ان کا رویہ کیسا ہے، اور کس طرح خراج وصول کرتے ہیں؟ اسی کے مطابق سارا کام انجام دیتے ہیں جیسا کہ انہیں ہدایات دی گئی ہیں؟ اور جتنا اہل خراج پر مقرر کیا گیا ہے اتنا ہی وصول کرتے ہیں؟ اگر ساری باتیں صحیح ثابت ہوجائیں آپ کے پاس تو اس کے بعد جو کچھ زیادہ ان کے پاس ہو اس میں ان کی سخت پکڑ ہو، یہاں تک کہ سخت سزا دینے کے بعد وہ سب ادا کریں، تاکہ آئندہ حد سے تجاوز نہ کریں اور نہ معاہدہ کی خلاف ورزی کریں، خراج کا عامل جو کچھ ظلم وزیادتی کرے گا، تو یہی تصور قائم ہوگا کہ اس کو اس کا حکم دیا گیا ہے، حالانکہ خلیفہ کی طرف سے اس کا حکم نہیں دیا گیا، اگر کسی ایک عامل کو عبرتناک سزا مل گئی تو دوسرے خود بخود باز آجائیں گے، اور خوف کھانے لگیں گے، اور اگر آپ نے ایسا نہیں کیا تو عمال اہل خراج پر ظلم ڈھائیں گے، بلکہ نڈر اور بڑے جری ہوجائیں گے، اور وہ غیر واجب خراج وجزیہ وصول کرنے لگیں گے، اگر آپ کے نزدیک کسی عامل اور والی کے بارے میں یہ صحیح ثابت ہوجائے کہ وہ ظلم وزیادتی کرتا ہے، آپ کی رعایا کے تعلق سے آپ کے ساتھ خیانت کرتا ہے، مال غنیمت میں سے کچھ چھپا لیتا ہے، اس کا کھانا حرام ہے، اس کی سیرت بری ہے، تو اس کو عامل بنانا، اس سے مدد لینا، اس کو رعایا کے کسی کام پر مقرر کرنا، اور اپنے کسی کام میں اس کو شریک کرنا آپ کے لئے حرام ہے، بلکہ اس کو اس پر ایسی سزا دیجئے جو دوسروں کے لئے عبرت کا سامان بنے، اور ظلم کی طرف پیش قدمی کرنے سے باز رہے، اور آپ بھی برابر مظلوم کی دعا سے بچتے رہئے، اس لئے کہ مظلوم کی دعا مقبول بارگاہ ہوتی ہے''۔

عاملوں کو رشوت خوری اور باطل طریقہ پر لوگوں سے مال لینے سے باز رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ امام ان کو اتنی تنخواہ دیں کہ ان کی ضروریات زندگی بآسانی پوری ہوسکیں، اور ان کے خرچ کے لئے کافی ہو۔

''کتاب الخراج'' میں قاضی ابو یوسفؒ نے اس کی نشاندہی کی ہے، وہ فرماتے ہیں: محمد بن ابی حمید نے مجھ سے بیان کیا، انہوں نے کہا کہ ہم سے ہمارے مشائخ نے بیان کیا کہ حضرت ابوعبیدہ بن الجراح نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کہا: آپ نے رسول اللہ ﷺ کے اصحاب کو عیب دار بنادیا، حضرت عمرؓ نے فرمایا: اے ابوعبیدہ! اگر میں اپنے دین کی سلامتی کے لئے اہل دین سے مدد نہیں

---

(١) معالم السنن للخطابی ٣/٨۔

لوں گا تو کس سے لوں گا؟ البتہ اگر میں ایسا کرتا ہوں تو عمالہ کے ذریعہ ان کو خیانت سے بے نیاز کردیتا ہوں، یعنی اگر ان کو کسی چیز پر عامل بناتا ہوں تو ان کو عطیہ اور وظیفہ پورا دیتا ہوں کہ وہ محتاج نہ رہیں[۱]۔

جزیہ وصول کرنے کا دوسرا طریقہ:[۲]

۶۸ - قبالہ (یا تقبیل) اور اس کو تضمین (ضامن قرار دینا) یا التزام بھی کہتے ہیں۔

قبالۃ (قاف کے فتحہ کے ساتھ) اصل میں قبل (باء کے فتحہ کے ساتھ) کا مصدر ہے، اور قبل (باء پر پیش کے ساتھ) کا معنی ہے: وہ کفیل بنا[۳]۔

زمخشری نے کہا ہے: جو شخص ٹھیکہ پر کوئی کام قبول کرے اور اس پر اس کے لئے کوئی تحریر لکھی جائے، تو وہ لکھی ہوئی تحریر قبالہ (قاف کے زبر کے ساتھ)، اور یہ کام قبالہ (قاف کے زیر کے ساتھ) ہے، کیونکہ یہ ایک پیشہ ہے۔ اصطلاح میں قبالہ یہ ہے کہ سلطان یا اس کا نائب کسی شخص کو ایک سال کے لئے کوئی علاقہ، شہر یا گاؤں اس مال کے بدلہ ٹھیکہ پر دے جو وہ اس کی اراضی کے خراج اور اگر وہاں والے اہل ذمہ ہوں تو ان کے جزیہ رؤس کی طرف سے ادا کرے اور وہ اس کو قبول کرے اور اس سلسلہ میں ایک تحریر لکھ دے۔

اس طریقہ سے جزیہ وصول کرنے میں بسا اوقات ذمیوں پر ظلم وزیادتی اور بیت المال کے ساتھ خیانت کے واقعات پیش آجاتے ہیں، اس لئے بعض فقہاء نے اس طریقۂ وصولی کو ممنوع قرار دیا ہے، امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے: "اگر گاؤں کا سردار درخواست کرے کہ میں

(۱) الخراج لابی یوسف ص ۱۱۱، ۱۱۳، دیکھئے: اصطلاح "جبایۃ"۔

(۲) پہلا طریقہ (فقرہ نمبر ۵۹) پر۔

(۳) النہایہ فی غریب الحدیث لابن الاثیر ۴/۱۰۔

آپ سے گاؤں والوں کی طرف سے صلح کرنا چاہتا ہوں، اور اس صلح کی رو سے میں آپ کو جزیہ ادا کروں گا تو اس کی یہ درخواست قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس طرز عمل سے کافی جزیہ ضائع ہوجائے گا، ہوسکتا ہے کہ گاؤں کا سردار سلطان یا اس کے نائب سے پانچ سو درہم پر صلح کرلے اور اس گاؤں میں اتنے ذمی ہوں کہ اگر ان سے جزیہ وصول کیا جائے تو اس کی مقدار ہزار یا اس سے زیادہ تک پہنچ جائے[۱]۔

جزیہ کو ساقط کرنے والے اسباب:

۶۹ - جزیہ اسلام، موت، تداخل، مالی مجبوری، اسلامی حکومت کے ذمیوں کی مکمل حفاظت سے قاصر ہونے، اپاہج کرنے والی بیماریوں میں مبتلا ہونے اور قتال میں ذمیوں کی شرکت کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے۔ ان میں سے بعض امور میں اختلاف ہے جو ذیل کی تفصیل سے واضح ہوگا۔

اول: اسلام:

۷۰ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی ذمی اسلام قبول کرلے تو اس سے جزیہ ساقط ہوجائے گا، آئندہ اس سے جزیہ کا مطالبہ نہیں ہوگا[۲]۔ ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

۱- ابوداؤد وغیرہ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کی ہے:

(۱) الرتاج ۲/ ۳، ۴، الخراج ص ۱۲۴۔

(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۸، بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۳۲، الخراج لابی یوسفؒ ص ۱۲۲، القوانین الفقہیہ ص ۱۷۶، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۰۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۲، الکافی لابن عبد البر ۱/ ۴۷۹، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۱۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۹، رحمۃ الأمہ للدمشقی ۲/ ۱۸۱، أحکام أہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۵۷، کشاف القناع ۳/ ۱۲۲، المذہب الأحمد لابن الجوزی ص ۲۱۰، المبدع ۳/ ۴۱۲۔

"قال رسول الله ﷺ: ليس على المسلم جزية"(۱) (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: مسلمان پر جزیہ نہیں ہے)۔

۲-اجماع: ابن المنذر فرماتے ہیں: فقہاء کا اجماع ہے کہ مسلمان پر جزیہ نہیں ہے(۲)۔

۳-اور اس لئے بھی کہ جزیہ عائد کرنے کا مقصد اسلام کی طرف راغب کرنا ہے، تو اسلام لانے کے بعد اس کی ضرورت نہیں رہی۔

۴-اور اس لئے بھی کہ کفر پر اصرار کی وجہ سے بطور سزا یا نصرت کے بدلہ جزیہ واجب ہوا تھا، تو اسلام میں داخل ہونے کے بعد سزا باقی نہیں رکھی جائے گی۔

اسی طرح مسلمان ہونے کے بعد نصرت پر قادر ہو گیا، اس لئے جزیہ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا(۳)۔

یہ فقہی مسئلہ فقہاء کے درمیان مشہور ومعروف ہے، لیکن بعض خلفاء بنی امیہ نے اس پر عمل نہیں کیا، کوئی ذمی مسلمان ہوجاتا تب بھی اس سے جزیہ وصول کرتے تھے، اور اس کو غلاموں پر ٹیکس کے قائم مقام سمجھتے تھے۔

ابوبکر جصاص نے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے عراق کے اپنے عامل عبدالحمید بن عبدالرحمٰن کو خط لکھا: اما بعد اللہ تعالیٰ نے محمد ﷺ کو داعی بنا کر مبعوث فرمایا جزیہ وصول کرنے والا بنا کر نہیں بھیجا ہے، لہذا ہمارا خط پہنچنے کے بعد جو ذمی مسلمان ہوجائے اس

(۱) حدیث: "ليس على المسلم جزية" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۳۸ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۳/ ۱۸ طبع مصطفیٰ الحلبی) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے، امام زیلعی نے ابن قطان سے نقل کیا ہے کہ قابوس راوی کی وجہ سے انہوں نے حدیث کو معلول قرار دیا ہے (نصب الرایہ ۳/ ۴۵۳ طبع المجلس لعلمی)۔

(۲) الاجماع لابن المنذر ص ۵۹۔

(۳) البدائع ۹/ ۴۳۳۲۔

سے جزیہ ساقط کردو(۱)۔

ذمی کے مسلمان ہونے کے بعد گزشتہ زمانہ کا جزیہ لینے کا حکم:

۱۷- اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ، ثوری اور ابوعبید کی رائے یہ ہے کہ جو ذمی مسلمان ہوجائے اس سے جزیہ ساقط ہوجائے گا، خواہ درمیان سال میں مسلمان ہو یا سال گزرنے کے بعد، اگرچہ اس پر کئی سالوں کا جزیہ جمع ہو گیا ہو(۲)۔

ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

۱- اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ"(۳) (اہل کتاب میں سے ان لوگوں سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ آخرت پر)۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ جو مسلمان ہوجائے اس سے جزیہ ساقط ہوجائے گا، کیونکہ جزیہ لینے کا حکم اس کافر سے ہے جو اگر جزیہ ادا نہ کرتا تو اس سے قتال واجب ہوتا، اور جب مسلمان ہوجائے گا تو اس سے قتال کا وجوب ختم ہوجائے گا، لہذا اس پر جزیہ بھی نہیں ہوگا۔

۲-ارشاد ربانی ہے: "قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ وَاِنْ يَّعُوْدُوْا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْاَوَّلِيْنَ"(۴)

(۱) احکام القرآن للجصاص ۳/ ۱۰۲۔

(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۸، الہدایہ ۲/ ۱۶۱، فتح القدیر ۵/ ۲۹۵، بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۳۲، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۰۰، مجمع الانہر ۱/ ۲۷۲، الاختیار ۴/ ۱۳۸، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۰۵، القوانین الفقہیہ ص ۱۷۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۲، الکافی لابن عبدالبر ۱/ ۴۷۹، المقدمات علی ہامش المدونہ لابن رشد ۱/ ۴۰۰، المنتقی للباجی ۲/ ۱۷۵، المبدع ۳/ ۴۱۲، احکام أہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۵۷، کشاف القناع ۳/ ۱۲۲، الانصاف ۴/ ۲۲۸، المذہب الاحمد ص ۲۱۰۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

(۴) سورۂ انفال/ ۳۸۔

(آپ کہہ دیجئے (ان) کافروں سے کہ اگر یہ لوگ باز آجائیں گے تو جو کچھ پہلے ہو چکا ہے، وہ انہیں معاف کر دیا جائے گا، اور اگر وہی (عادت) دہراتے رہیں گے تو (ہمارا) معاملہ بھی اگلوں کے ساتھ گزر چکا ہے)۔

آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام اپنے سے سابق چیزوں کو ختم کر دیتا ہے، اور کافر اگر اسلام قبول کرلے تو اسے فوت شدہ نماز یا زکاۃ کی قضا کا حکم نہیں دیا جائے گا، اسی طرح اسلام سے پہلے واجب شدہ جزیہ کا بھی مطالبہ نہیں کیا جائے گا(۱)۔ ابن جریر نے یونس سے اور انہوں نے اشہب کے حوالہ سے جو روایت کی ہے اس کے بارے میں امام مالکؒ نے کہا کہ ہمارے نزدیک درست بات یہ ہے کہ جس وقت ذمی مسلمان ہوگا اسی وقت جزیہ اس سے ساقط ہوجائے گا اگرچہ سال گزرنے میں ایک ہی دن رہ گیا ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ يَّنْتَهُوْا......" (آپ کہہ دیجئے (ان) کافروں سے کہ اگر یہ لوگ باز آجائیں گے) یعنی اسلام سے پہلے جو کچھ بھی قصاص، یا مال وغیرہ تھا سب معاف ہوجائیں گے(۲)۔

۳-بعض صحابہ اور تابعین سے آثار منقول ہیں(۳)۔

۴-عقلی دلیلیں دو ہیں:

اول: اسلام کی طرف رغبت کے لئے جزیہ واجب ہوا تھا، لہذا اسلام کے بعد باقی نہیں رہے گا۔

دوم: کفر پر اصرار کے باعث بطور سزا جزیہ واجب ہوا تھا، اسی لئے اس کو جزیہ کہا جاتا ہے یعنی کفر پر اصرار کا بدلہ، لہذا اسلام کی وجہ

(۱) الإكليل في استنباط التنزيل للسيوطي ص ۱۱۴۔

(۲) اختلاف الفقہاء للطبری ص ۲۰۱۔

(۳) احکام القرآن للجصاص ۳/۱۰۱، الأموال لابی عبید ص ۶۶، ۶۸، الاموال لابن زنجویہ ۱/۱۷۳، الموطا بشرح السیوطی ۱/۲۶۵۔

سے اس کا ساقط ہوجانا ضروری ہے(۱)۔

شافعیہ، ابوثور، ابن المنذر، ابن شبرمہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر سال کے ختم ہونے کے بعد اسلام قبول کرتا ہے تو اس سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا، ہاں اگر درمیان سال میں اسلام قبول کرے تو جزیہ ساقط ہوجائے گا، اور گزرے ہوئے ایام کے جزیہ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، یہ شافعیہ کا ایک قول ہے، شافعیہ کا ایک دوسرا قول ہے اور ان کے نزدیک یہی صحیح بھی ہے، کہ سال کے گزرے ہوئے دنوں کے حساب سے جزیہ وصول کیا جائے گا، جیسا کہ اجرت کا مسئلہ ہے(۲)۔

ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

۱- جزیہ جان کی حفاظت کا عوض ہے، اور ذمی کی جان محفوظ ہوچکی ہے، لہذا جان کی حفاظت کا بدل یعنی جزیہ اس کے ذمہ دین ہوجائے گا، اس لئے اسلام لانے کے بعد دوسرے دیون کی طرح یہ بھی ساقط نہیں ہوگا۔

۲- جزیہ دارالاسلام میں رہائش کا بدل ہے، ذمی دارالاسلام میں رہ کر فائدہ اٹھا چکا ہے، اس لئے اسلام قبول کرنے کی وجہ سے اجرت ساقط نہیں ہوگی۔

۳- اور اس لئے بھی کہ جزیہ شافعیہ کے یہاں عقد ذمہ سے واجب ہوتا ہے، لیکن اس میں قرار نہیں ہوتا ہے، اور اجرت کی طرح مدت گزرنے کے بعد اس کو استقرار ہوجاتا ہے، تو جیسے جیسے سال کی مدت

(۱) بدائع الصنائع ۹/۴۳۳۲، احکام القرآن للجصاص ۳/۱۰۱، فتح القدیر ۵/۲۹۶، الاختیار ۴/۱۳۸، المنتقی ۲/۱۷۶۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۴/۲۳۲، الأم ۴/۲۸۶، المہذب مع المجموع ۱۸/۲۱۹، رحمۃ الأمہ ۲/۱۸۱، نہایۃ المحتاج ۸/۸۸، مغنی المحتاج ۴/۲۴۹، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۴۵، الخراج لابی یوسف ص ۱۲۲، أحکام القرآن للجصاص ۳/۱۰۰، اختلاف الفقہاء للطبری ص ۲۱۲۔

گذرے گی سال کے جزیہ کی قسط برقرار ہوتی جائے گی (۱)۔

دوم: موت:

۷۲- موت کی وجہ سے جزیہ ساقط ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں مطلق موت کی وجہ سے جزیہ ساقط ہوجائے گا، خواہ موت درمیان سال میں واقع ہوئی ہو یا سال پورے ہونے کے بعد (۲)، ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

جزیہ کفر پر اصرار کی وجہ سے بطور سزا عائد ہوا تھا، لہذا عام حدود کی طرح جزیہ بھی موت کی وجہ سے ساقط ہوجائے گا (۳)۔

اور اس لئے بھی کہ جزیہ اسلام کی طرف راغب کرنے کا ذریعہ تھا، اور موت کے بعد یہ چیز باقی نہیں رہے گی۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک موت کی وجہ سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا اگر سال پورا ہونے کے بعد موت واقع ہوئی ہو، بلکہ دوسرے دیون کی طرح ترکہ سے لیا جائے گا، اور اگر موت درمیان سال میں واقع ہوئی ہو تو بھی شافعیہ کے یہاں معتمد قول کے مطابق جزیہ ساقط نہیں ہوگا، ترکہ میں سے سال کے گزرے ہوئے ایام کی قسط کے مطابق لیا جائے گا، اور حنابلہ کے نزدیک اور ایک دوسرے قول میں شافعیہ کے نزدیک ساقط ہوجائے گا کیونکہ جزیہ سال پورا ہونے سے پہلے نہ واجب ہوتا ہے اور نہ ہی وصول کیا جاتا ہے (۴)، موت کی وجہ سے ساقط نہ ہونے کے بارے میں ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

۱- ابن القیم نے حیان بن سریج کے سکریٹری عبدالرحمٰن بن جنادہ سے نقل کیا ہے کہ حیان نے ان کو عمر بن عبدالعزیز کے پاس بھیجا تھا، اور خط لکھ کر ان سے پوچھا تھا کہ کیا قبطیوں میں مرجانے والوں کا جزیہ ان کے زندہ لوگوں پر ڈال دیا جائے؟ تو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے عراک بن مالک سے دریافت کیا، عبدالرحمٰن اس وقت سن رہے تھے، انہوں نے جواب دیا: میں نے ان کے لیے کسی قسم کے عہد و پیان کا نہیں سنا، ان کو بزور قوت مغلوب کیا گیا ہے اس لئے وہ غلاموں کی طرح ہیں۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے حیان بن سریج کے پاس جواب لکھ بھیجا کہ مرنے والوں کا جزیہ زندوں پر ڈال دیا جائے۔

۲- اور اس لئے بھی کہ حفاظت اور رہائش کے بدلہ جزیہ ذمہ میں لازم ہو چکا ہے، لہذا موت کی وجہ سے آدمیوں کے دوسرے دیون کی طرح جزیہ بھی ساقط نہیں ہوگا (۱)۔

سوم: دو سال یا زیادہ کا جزیہ جمع ہونا:

۷۳- جزیوں کے تداخل کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین کا مذہب ہے کہ جزیوں میں تداخل نہیں ہے، تمام جزیے واجب ہوں گے (۲)، ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

---

(۱) العنایہ شرح الہدایہ علی ہامش فتح القدیر ۵/ ۲۹۵، نہایۃ المحتاج للرملی ۸/ ۸۷۔

(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۸، الہدایہ ۲/ ۱۶۱، فتح القدیر ۵/ ۲۹۵، البدائع ۹/ ۴۳۳۲، الخراج لابی یوسف ص ۱۲۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۲، المنتقی للباجی ۲/ ۱۷۶، منح الجلیل ۱/ ۷۵۹۔

(۳) البدائع للکاسانی ۹/ ۴۳۳۲، الاختیار ۴/ ۱۳۸، المنتقی للباجی ۲/ ۱۷۶۔

(۴) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۱۲، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۴۵، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۹، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۳۲، رحمۃ الأمہ ۲/ ۱۸۱، المیزان للشعرانی ۲/ ۱۸۵، المغنی ۸/ ۱۱، المبدع ۳/ ۴۱۲، کشاف القناع ۳/ ۱۲۳، الانصاف ۴/ ۲۲۸، المذہب الاحمد لابن الجوزی ص ۲۱۰۔

(۱) الاموال لأبی عبید ص ۶۸، ۶۹، الاموال لابن زنجویہ ۱/ ۱۷۸، أحکام أہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۶۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۲، المنتقی للباجی ۲/ ۱۷۶، منح الجلیل ۱/ ۷۵۹، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۱۲، رحمۃ الأمہ للدمشقی ۲/ ۱۸۱، احکام القرآن لإلکیا الہراسی ۴/ ۴۹، المغنی ۸/ ۵۱۲، احکام اہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۶۱، المبدع ۳/ ۴۱۲، کشاف القناع ۳/ ۱۲۲، الخراج لابی یوسف ص ۱۲۳، السیر لمحمد بن الحسن ص ۲۶۳۔

جزیہ ایک مالی حق ہے، سال کے آخر میں واجب ہوتا ہے، لہذا زکاۃ اور دیت وغیرہ کی طرح ان میں تداخل نہیں ہوگا۔

اور اس لئے بھی کہ واجب کے ساقط کرنے میں مدت مؤثر نہیں ہے، جیسا کہ زمین کے خراج کا مسئلہ ہے[1]۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر سال گزر جائے اور دوسرا سال شروع ہوجائے تو جزیے میں تداخل ہوجائے گا، گزشتہ سالوں کے جزیے ساقط ہوجائیں گے، اور سال رواں کے جزیہ کا مطالبہ کیا جائے گا[2]، ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

یہ کہ جزیہ کفر پر اصرار کی سزا کے طور پر واجب ہوا ہے، اور سزائیں جمع ہوجائیں تو ان میں تداخل ہوجاتا ہے، خصوصاً اگر ایک جنس کی ہوں، جیسے حدود، لہذا اگر کوئی چند بار زنا کرے، بالآخر اس کا معاملہ امام کے پاس پہنچے تو امام تمام افعال زنا پر ایک ہی حد جاری کرے گا۔

اور اس لئے بھی کہ جزیہ مستقبل میں جان کی حفاظت کے بدلہ میں واجب ہوا ہے، جب گزشتہ سال میں جان محفوظ رہی تو اب اس کی وجہ سے جزیہ نہیں لیا جائے گا، اس لیے کہ اس کی ضرورت باقی نہیں رہی، جیسا کہ اگر مسلمان ہوجائے یا مرجائے تو اس سے جزیہ ساقط ہوجاتا ہے، اس لئے کہ جزیہ کے ذریعہ اب جان کی حفاظت کی ضرورت نہیں رہی، اور اس لئے بھی کہ جزیہ اسلام قبول کرنے کی امید کی وجہ سے واجب ہوا تھا، اور اس نے اسلام قبول نہیں کیا یہاں تک کہ دوسرا سال شروع ہوگیا، گزشتہ سال میں ایمان لانے کی توقع ختم ہوگئی، اب مستقبل میں امید باقی رہی، اس لئے آئندہ سال کا جزیہ لیا جائے گا[3]۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۱۲، المغنی ۸/ ۵۱۲، کشاف القناع ۳/ ۱۲۲، أحکام اہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۶۱۔

(۲) الہدایہ ۳/ ۱۶۱، فتح القدیر ۵/ ۲۹۷، البدائع ۹/ ۴۳۳، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۰۰، تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۹۔

(۳) تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۹، البدائع ۹/ ۴۳۳۳، الاختیار ۴/ ۱۳۹۔

چہارم: تنگدستی کا طاری ہونا:

۴۷ - اِعسار: مال کے نہ ہونے کی وجہ سے تنگ دست ہونا[1]۔

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ تنگ دستی کے پیش آنے کی وجہ سے جزیہ ساقط ہوجاتا ہے، خواہ تنگ دستی کا شکار درمیان سال میں ہوا ہو یا سال پورا ہونے کے بعد، البتہ شرط یہ ہے کہ سال کے اکثر حصہ میں تنگ دستی میں مبتلا رہا ہو، کیونکہ تنگ دستی ابتداءً جزیہ کے وجوب سے مانع ہے[2]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ تنگ دستی طاری ہونے کی وجہ سے ذمی سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک ابتداءً تنگ دستی وجوب جزیہ کے لئے مانع نہیں ہے[3]، اور جب ایسی بات ہے تو ذمی سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا، بلکہ اس کے ذمہ میں دین ہوگا، اور خوشحالی آنے تک اتنی مہلت دے دی جائے گی، جس میں وہ ادا کرسکے، دلیل اللہ تعالیٰ کے یہ ارشاد کا عام ہونا ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْعُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلىٰ مَيْسَرَةٍ"[4] (اور اگر تنگ دست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)۔

حنابلہ کے یہاں تنگ دستی کی وجہ سے اس وقت جزیہ ساقط ہوتا ہے جب کہ وہ درمیان سال میں طاری ہوئی ہو، کیونکہ جزیہ سال پورا ہونے سے پہلے نہ واجب ہوتا ہے نہ وصول کیا جاتا ہے، ہاں اگر سال

(۱) الجامع لاحکام القرآن ۳/ ۳۷۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۳۱، تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۸، الخراج لابی یوسف ص ۱۲۲، حاشیۃ الخرشی ۳/ ۱۴۵، بلغۃ السالک ۱/ ۳۶۷، ۳۶۸، منح الجلیل ۱/ ۷۵۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۲۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۴۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۰۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۸، الأم ۴/ ۲۷۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۶، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۳۲، المحلی ۷/ ۵۶۶۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

پورا ہونے کے بعد تنگ دستی طاری ہوتو جزیہ ساقط نہیں ہوگا، بلکہ ذمہ میں دین ہوکر باقی رہے گا، اور خوشحالی آنے تک مہلت دے دی جائے گی جس میں وہ ادا کر سکے [1]۔

پنجم: راہب بننا اور لوگوں سے یکسو ہونا:

۷۵ - اگر ذمی عقد ذمہ کے بعد راہب بن جائے، اور لوگوں سے یکسو ہوکر ہمہ تن عبادت کے لئے عبادت گاہ اور گرجا میں رہنے لگے تو کیا اس سے جزیہ ساقط ہوجائے گا؟۔

اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور مالکیہ میں سے ابن القاسم کی رائے یہ ہے کہ راہب بننے سے جزیہ ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ رہبانیت ابتداء وجوب جزیہ کے لئے مانع ہے، لہذا یہ عجز اور جنون کے مشابہ ہوگا تو مطلق جزیہ ساقط ہوجائے گا اگر چہ کئی سال کے جمع ہوں۔

شافعیہ اور مالکیہ میں سے دونوں بھائی یعنی مطرف اور ابن الماجشون کی رائے ہے کہ عقد ذمہ کے بعد راہب بننے سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ ابتداء میں وجوب جزیہ کے لئے رہبانیت مانع نہیں ہے، لہذا جس پر جزیہ واجب ہو چکا ہے، اس سے سقوط کا سبب نہیں بنے گا، مالکیہ میں سے مطرف اور ابن الماجشون نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ بسا اوقات ذمی جزیہ سے بچنے کے لئے راہب بن جائے گا، لہذا اس کی وجہ سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ سال پورا ہونے کے بعد راہب بننے سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا بلکہ ذمہ میں دین ہوجائے گا، لیکن اگر سال کے دوران راہب بن جائے تو جزیہ ساقط ہوجائے گا، کیونکہ سال پورا ہونے سے پہلے نہ جزیہ واجب ہوتا ہے اور نہ ہی وصول کیا جاتا ہے۔

نیز کہتے ہیں: جس راہب سے جزیہ ساقط ہوتا ہے اس سے مراد وہ راہب ہے جس کے پاس مال صرف اس کے گذارہ کے بقدر ہو، اگر اس سے زائد اس کے پاس مال ہوگا تو اس سے لیا جائے گا، اور وہ راہب جو لوگوں کے ساتھ مل جل کر رہتے ہوں کاروبار اور کھیتی کرتے ہوں، ان کا حکم دیگر تمام نصاریٰ کی طرح ہے۔ ان سے بالاتفاق جزیہ لیا جائے گا [1]۔

ششم: جنون:

۷۶ - اگر عقد ذمہ کے بعد ذمی مجنون ہوجائے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ، مالکیہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ جنون کی وجہ سے جزیہ ساقط ہوجائے گا، بشرطیکہ سال کے اکثر حصہ میں جنون رہے، اس لئے کہ ابتداء میں جنون وجوب جزیہ کے لئے مانع ہے، (جیسا کہ ہم جزیہ کے وجوب کے شرائط میں بیان کر چکے ہیں)۔

شافعیہ کے یہاں معتمد قول یہ ہے کہ اگر جنون معمولی ہو اس طور پر کہ مہینہ میں ایک گھنٹہ یا سال میں ایک دن ہو تو جزیہ ساقط نہیں ہوگا، اور اگر زیادہ ہو اس طور پر کہ ایک دن افاقہ اور ایک دن جنون رہے تو جب افاقے کے ایام ملا کر پورا ایک سال ہوجائے گا تو جزیہ واجب ہوگا۔

لیکن جنون طاری ہونے سے ذمہ میں ثابت شدہ جزیہ ساقط نہیں ہوگا، یہ اس لئے کہ ان کا مذہب ہے کہ جزیے میں تداخل نہیں ہوگا، جیسا کہ فقرہ نمبر ۷۳ میں گزر چکا ہے۔

حنابلہ اور ایک قول شافعیہ کا بھی ہے کہ سال پورا ہونے کے بعد جنون طاری ہونے سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا، اور اگر درمیان سال میں طاری ہو تو ساقط ہوجائے گا، کیونکہ سال پورا ہونے سے پہلے

(۱) کشاف القناع ۳/ ۱۲۲۔

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۸، الاختیار ۳/ ۱۴۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۲، حاشیۃ الخرشی ۳/ ۱۴۴، منح الجلیل ۱/ ۷۵۹، الجامع لأحکام القرآن ۸/ ۱۱۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۰۷، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۶، کشاف القناع ۳/ ۱۲۲۔

جزیہ نہ واجب ہوتا ہے اور نہ ہی وصول کیا جاتا ہے[1]۔

شافعیہ کا ایک چوتھا قول یہ ہے کہ جزیہ ساقط ہوجائے گا، واجب نہیں رہے گا۔

ہفتم: اندھا، اپاہج اور بوڑھا ہونا:

۷۷- اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جیسا کہ اس سے پہلے اپاہج کرنے والی آفات سے سلامتی کے شرط ہونے میں اختلاف گزر چکا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ان آفات میں مبتلا ہونے سے جزیہ ساقط ہوجائے گا، خواہ درمیان سال میں مبتلا ہو یا سال پورا ہونے کے بعد، البتہ شرط یہ ہے کہ اکثر سال تک ان آفات میں سے کسی میں مبتلا رہے، یہ شافعیہ کے نزدیک راجح مذہب کے مطلق خلاف ہے۔

مالکیہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ جو ذمی بھی ان آفات میں سے کسی میں مبتلا ہوجائے اس سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا، ہاں اگر محتاج ہو اور جزیہ ادا کرنے پر قادر نہ ہو تو ساقط ہوجائے گا۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر کوئی ذمی ان آفات میں سے کسی میں مبتلا ہوجائے تو جزیہ ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ آفات ابتداء وجوب جزیہ سے مانع نہیں ہیں۔

حنابلہ کے یہاں سال پورا ہونے کے بعد جزیہ ساقط نہیں ہوگا، اور اگر درمیان سال میں ان آفات میں سے کسی میں مبتلا ہوجائے تو ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ سال پورا ہونے کے بعد ہی جزیہ واجب ہوتا ہے[2]۔

ہشتم: ذمیوں کی حفاظت کا نہ ہونا:

۷۸- جزیہ کے بدلہ مسلمانوں پر لازم ہے کہ ذمیوں کی مکمل حفاظت کریں، ان کی طرف سے دفاع کریں، کوئی مسلمان یا کافر ان پر ظلم کرنا چاہے تو اس کو روکیں، ان میں سے کوئی قید کرلیا جائے تو چھڑائیں، اور ان کے لئے ہوئے مالوں کو واپس کرائیں، خواہ وہ مسلمانوں کے ساتھ رہتے ہوں، یا اپنے کسی شہر میں الگ رہتے ہوں، اگر اسلامی حکومت ان کی حفاظت اور ان کی طرف سے دفاع پر قادر نہ ہو یہاں تک کہ سال گزر جائے تو کیا ان ذمیوں سے جزیہ کا مطالبہ کیا جائے گا، یا ساقط ہوجائے گا؟۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر حکومت اہل ذمہ کی حفاظت پر قادر نہ ہو تو ان سے جزیہ ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ انہوں نے اپنی اور اپنے اموال کی حفاظت کے لئے جزیہ خرچ کیا ہے، تو اگر حکومت ان کی طرف سے دفاع نہ کرسکے تو ان پر جزیہ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ جزیہ حفاظت کے لئے ہے، اور وہ نہ ہوسکی، تو جو اس کے مقابلہ میں ہے وہ بھی واجب نہ ہوگا، جیسا کہ اگر منفعت پر قدرت نہ ہو تو اجرت واجب نہیں ہوتی ہے۔

شافعیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے یہاں اگر حفاظت نہ ہو، تو ساقط ہونے کی صراحت نہیں ملی جب کہ یہ صراحت ہے کہ ذمیوں کی حفاظت واجب ہے۔

امام ابو یوسفؒ نے حضرت ابوعبیدۃ بن الجراح سے نقل کیا ہے کہ شام کے شہروں میں مقرران کے نائبین نے ان کو اطلاع دی کہ روم مسلمانوں کے مقابلہ کے لئے جمع ہو رہے ہیں، تو حضرت ابوعبیدہ نے اپنے نائبین کو خطوط لکھے کہ تم لوگ جن ذمیوں سے جزیہ وصول کرچکے ہو ان کو واپس کردو، اور ان سے کہہ دو کہ ہم تم لوگوں کے اموال تمہیں اس لئے واپس کررہے ہیں کہ ہم سے مقابلہ کے لئے دشمن کی فوج

---

(۱) فتح القدیر ۵/۲۹۵، حاشیۃ الخرشی ۳/۱۴۴، منح الجلیل ۱/۷۵۹، شرح المحلی علی المنہاج ۴/۲۲۹، کشاف القناع ۳/۱۲۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/۲۰۰، الاختیار ۴/۱۳۸، شرح المحلی ۴/۲۳۰، الشرح الکبیر علی ہامش حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۰۱، منح الجلیل ۱/۷۵۷، الخراج لابی یوسف ص ۱۲۳، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۴۵، کشاف القناع ۳/۱۲۲۔

آچکی ہے، اور تم لوگوں کی شرط یہ ہے کہ ہم تم لوگوں کی حفاظت کریں گے، اور اس وقت ہم اس پوزیشن میں نہیں ہیں کہ تمہاری حفاظت کرسکیں اور دفاع کرسکیں، اس لئے تم لوگوں سے وصول کردہ مال تمہیں واپس کردیا، اگر اللہ تعالیٰ ہم کوان پر فتح دے گا تو ہمارے اور تمہارے درمیان جو شرائط طے پائی تھیں ان پر ہم قائم رہیں گے[۱]۔

بلاذری نے کہا ہے: ہم سے ابوحفص دمشقی نے بیان کیا، ان سے سعید بن عبدالعزیز نے بیان کیا کہ مجھے خبر پہنچی ہے کہ جب ہرقل نے مسلمانوں سے مقابلہ کے لئے فوج اکٹھا کی اور مسلمانوں کو جنگ یرموک کے لئے ان کے آنے کی اطلاع ہوئی تو مسلمانوں نے اہل حمص کو ان سے وصول کردہ خراج واپس کردیا، اور ان لوگوں سے کہا: ہم لوگ تمہاری مدد اور تمہاری طرف سے دفاع سے قاصر ہیں، تم لوگ اپنے معاملہ کے ذمہ دار ہو، اہل حمص نے کہا: آپ لوگوں کی حکومت اور آپ کا انصاف ہمارے نزدیک اس ظلم وجور سے زیادہ پسندیدہ ہے جس میں ہم پہلے مبتلا تھے۔ ہم لوگ ضرور بالضرور آپ کے عامل کے ساتھ مل کر شہر کی طرف سے ہرقل کی فوج کا دفاع کریں گے، یہود اٹھ کھڑے ہوئے اور کہا: تورات کی قسم ہرقل کا عامل شہر حمص میں داخل نہیں ہوگا، جب تک کہ ہم مغلوب اور فنا نہ ہوجائیں، چنانچہ ان لوگوں نے قلعے کے دروازے بند کرلئے، اور اس کی حفاظت کی، اسی طرح ان شہروں کے یہود ونصاری نے بھی کیا جن سے صلح ہوئی تھی، اور ان لوگوں نے کہا: اگر روم اور اس کے پیروکار مسلمانوں پر غالب آگئے تو ہم سابق حال پر واپس آجائیں گے، ورنہ جب تک مسلمانوں کی جماعت رہے گی ہم ان کا ساتھ دیں گے، جب اللہ تعالیٰ نے کافروں کو شکست دی، اور مسلمانوں کو غالب کیا، تو انہوں

(۱) البدائع ۹/ ۴۴۰۲، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۶، الفروق للقرافی ۳/ ۱۴، ۱۵، المہذب مع شرح المجموع للشیرازی ۱۸/ ۲۵۱، طبع مصر، مطالب اولی النہی ۲/ ۶۰۲، ۶۰۳، الکافی لابن قدامہ ۳/ ۳۶۴۔

نے اپنے شہر کے دروازے کھول دیئے، اور ان لوگوں کو سامنے لائے جنہوں نے کھیل کود کا مظاہرہ کیا اور خراج ادا کیا[۱]۔

اہل تفلیس کے ساتھ حبیب بن مسلمہ کے صلح نامہ میں ہے[۲] ...... اگر مسلمان تم لوگوں کی حفاظت سے قاصر رہے اور دشمن تم لوگوں پر غالب آگئے، تو پھر تم لوگوں سے جزیہ نہیں لیا جائے گا۔

یہ تاریخی واقعات عہد صحابہؓ میں پیش آئے، اور صحابہ کرامؓ جاننے کے باوجود خاموش رہے، اس لئے یہ اجماع سکوتی ہوگا۔

ابن حزم نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، چنانچہ انہوں نے اجماع کے مراتب بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر کوئی ذمی ہو، اور اہل حرب ہمارے ملک میں آئیں، اور اس کو پکڑنا چاہیں تو ہم پر واجب ہوگا کہ ہم گھوڑوں اور اسلحہ سے لیس ہوکر ذمیوں کی طرف سے قتال کریں، اور اس راستہ میں جان کی بازی لگادیں تاکہ اس کی حفاظت کرسکیں جو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے ذمہ میں ہے، اس لئے کہ اس کے بغیر اس کو سپرد کردینا عقد ذمہ کی خلاف ورزی ہے[۳]۔ اس سلسلہ میں امت کا اجماع نقل کیا گیا ہے[۴]۔

نہم: جنگ میں مسلمانوں کے ساتھ ذمیوں کی شرکت:

۷۹ - بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ مسلمانوں کے ساتھ جنگ میں شرکت کی وجہ سے اہل ذمہ سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا۔

چلپی نے ''کنزالدقائق'' کی شرح پر اپنے حاشیہ میں لکھا ہے کہ

(۱) فتوح البلدان رص ۱۴۳، النہایہ میں ہے: ''مقلسون'' وہ لوگ ہیں جو امیر کے شہر پہنچنے کے بعد اس کے سامنے کھیلتے ہیں، اس کا واحد ''مقلس'' ہے (النہایہ فی غریب الحدیث والأثر لابن الأثیر ۴/ ۱۰۰) طبع دار الفکر بیروت۔

(۲) تفلیس (تاء کے فتحہ اور فاء کے سکون کے ساتھ) ارمینیہ اولی کے ایک شہر کا نام ہے (معجم البلدان لیاقوت ۲/ ۳۵، ۳۶)۔

(۳) فتوح البلدان للبلاذری ص ۲۸۳، ۲۸۴۔

(۴) الفروق ۳/ ۱۴۔

کیا آپ نہیں دیکھتے کہ اگر امام ذمیوں سے کسی سال تعاون لے اور وہ امام کے ساتھ دشمنوں سے جنگ کریں تو بھی ان سے اس سال کا جزیہ ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ جزیہ ساقط کرنے سے مشروع کو بدلنا لازم آئے گا، اور امام کو اس کا اختیار نہیں ہے۔ اور یہ اس لئے کہ شرع نے ذمیوں کے حق میں نصرت کا طریقہ جان کے بجائے مال مقرر کیا ہے۔

مالکیہ کے یہاں قتال میں ذمیوں سے مدد حاصل کرنا مکروہ ہے۔

باجی نے ''المنتقی'' میں لکھا ہے: جہاد یہ ہے کہ لوگوں سے اس وقت تک جنگ کی جائے جب تک کہ وہ لا الہ الا اللہ کا اقرار نہ کرلیں، مشرک اس غرض کے لئے جنگ نہیں کرے گا، اور اس لئے بھی کہ معاہدہ کی رو سے مشرک ان لوگوں میں سے ہے جن کی طرف سے دفاع اور قتال کیا جاتا ہے، اور ان سے جنگ میں تعاون لینا ممنوع ہے، البتہ دوسرے کام اور صنعت وخدمت میں مدد لی جاسکتی ہے (۱)۔

اس مسئلہ میں اصل حضرت عائشہ کی یہ حدیث ہے: ''إنا لانستعین بمشرک'' (۲) (ہم مشرک سے مدد نہیں لیں گے)۔

دیکھئے: اصطلاح ''جہاد'' اور ''الاستعانۃ بالکفار''۔

جزیہ کے مصارف:

۸۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جزیہ فئی کے مصارف میں خرچ ہوگا، بلکہ بہت سے فقہاء کی رائے ہے کہ فئی میں جزیہ بھی داخل ہے، اور فئی مسلمانوں کے رفاہ عام اور حکومت کی اہم ضرورتوں میں خرچ ہوتا ہے، جیسے مجاہدین اور ان کی اولاد کا نفقہ، سرحدوں کی حفاظت، پلوں، مساجد، عمارات کی تعمیر، غیر مملوک ندیوں کی مرمت، قاضی، مدرسین، علماء، مفتیان اور عمال وغیرہ کی تنخواہیں (۱)۔

مذکورہ مصارف میں خرچ کرنے کی کیا مقدار ہوگی؟ اس میں کن امور کا لحاظ رکھا جائے گا؟ ساری تفصیلات کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''بیت المال'' اور ''فئی''۔

---

(۱) حاشیۃ الشلبی علی شرح کنز الدقائق مع تبیین الحقائق ۳/۲۷۸، الأم ۴/۲۷۹، کشاف القناع ۳/۱۲۵، المنتقی ۳/۱۷۹۔

(۲) حدیث: ''إنا لا نستعین بمشرک'' کی روایت ابوداؤد (۳/۱۷۲ طبع عزت عبید الدعاس) اور ابن ماجہ (۲/۹۴۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے اور اس کی اصل مسلم (۳/۱۴۴۹، ۱۴۵۰ طبع عیسی الحلبی) میں حضرت عائشہ ہی سے ہے۔

(۱) تبیین الحقائق ۳/۲۸۳، الخراج لابی یوسف ص ۱۲۴، بدائع الصنائع ۲/۹۵۹، حاشیہ ابن عابدین ۴/۲۱۷، الہدایہ ۲/۱۶۴، الاختیار ۴/۱۴۱، مجمع الانہر ۱/۶۷۷، بدایۃ المجتہد ۱/۴۰۷، الأم ۴/۱۴۰، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۴۴، روضۃ الطالبین ۶/۳۵۴، رحمۃ الأمۃ للدمشقی ۲/۱۷۹، کفایۃ الأخیار للحصنی ۲/۳۲۔

جعالۃ

تعریف:

۱-الجعل (جیم کے ضمہ کے ساتھ) کا معنی اجرت ہے، کہا جاتا ہے: "جعلت له جعلا" (میں نے فلاں کے لئے اجرت متعین کی)۔

الجعالة (جیم کے کسرہ کے ساتھ) اور بعض کے قول کے مطابق جیم کی تینوں حرکات کے ساتھ وہ معاوضہ ہے جو کسی انسان کے لئے کسی کام پر مقرر کیا جائے۔

کریمۃ کے وزن پر "الجعیلة" جُعل ہی کے معنی میں ایک لغت ہے (۱)۔

مالکیہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ کوئی آدمی کسی کے لئے متعین اجرت مقرر کرے، اور اس کو نقد ادا نہ کرے کہ وہ معین یا غیر معین زمانہ میں فلاں کام کرے گا، جس میں اجرت مقرر کرنے والے کا فائدہ ہو، اور یہ شرط لگائے کہ اگر کام پورا کرے گا تو اس کو اجرت ملے گی، اور اگر کام پورا نہیں کرے گا تو کچھ بھی نہیں ملے گا، کیونکہ اجرت مقرر کرنے والے کا فائدہ کام پورا ہونے کے بعد ہی ہے۔

شافعیہ نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ کسی متعین یا غیر متعین عمل پر جس کا انضباط دشوار ہو متعین معاوضہ مقرر کرنا ہے۔

حنابلہ اس کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ جو شخص اجرت مقرر کرنے والے کے لئے کوئی مباح کام کرے، خواہ وہ کام مجہول ہو یا جو شخص اس کے لئے کسی خاص مدت تک کام کرے، خواہ مدت مجہول ہو۔ اس کام کرنے والے شخص کے لئے متعین مال مقرر کرنے کو "جعالة" کہتے ہیں (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

اجارہ:

۲-لغت میں اجارہ "آجر" کا مصدر ہے، اس کا معنی کرایہ پر دینا ہے۔

اصطلاح میں یہ متعین عوض کے ذریعہ متعین منفعت کا مالک بنانا ہے، جعالہ اور اجارہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ جعالہ کبھی مجہول عمل پر بھی ہوتا ہے برخلاف اجارہ کے۔

جعالہ کا حکم اور اس کی مشروعیت کا ثبوت:

۳-عقد جعالہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شرعاً مباح ہے، البتہ مالکیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ جواز رخصت کے طور پر ہے، اور قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ جائز نہ ہو، بلکہ صحیح نہ ہو، اس لئے کہ اس میں غرر پایا جاتا ہے، حسب ذیل دلائل کی وجہ سے اس کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

کتاب اللہ، سنت رسول اور قیاس۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ" (۲) (اور جو کوئی اس کو لے آئے گا اس کے لئے ایک بار شتر (غلہ) ہے)، ان کے یہاں **حمل بعیر** متعین تھا، یعنی ایک وسق، اور ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے۔ اور جب پہلی شریعت کا کوئی حکم بغیر کسی نکیر کے بیان ہو، اور اس کا نسخ بھی ثابت نہ ہو تو وہ ہمارے لئے بھی جائز ہے، اور جن حضرات نے اس قاعدہ سے اختلاف کیا ہے انہوں نے اس کو

---

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ: "جعل"۔

(۱) حاشیۃ البجیرمی علی شرح الخطیب ۳/ ۱۷۰، الخرشی ۷/ ۶۹، کشاف القناع وشرح المنتہی ۲/ ۴۱۷، ۴۴۲، ۴۴۳۔

(۲) سورۂ یوسف/ ۷۲۔

مستثنیٰ قرار دیا ہے۔

سنت میں صحابی کے تعویذ والی حدیث ہے[۱] صحیحین میں حضرت ابوسعید خدری سے مروی ہے: ”أن أناسا من أصحاب رسول الله ﷺ أتوا حيا من أحياء العرب فلم يقروهم[۲]، فبينما هم كذلک إذ لدغ سيد أولئک القوم فقالوا: هل فيكم من راق؟ فقالوا: لم تقرونا، فلا نفعل إلا أن تجعلوا لنا جعلا، فجعلوا لهم قطيع شاء، فجعل رجل يقرأ .بأم القرآن ويجمع بزاقه ويتفل فبرئ الرجل فأتوهم بالشاء، فقالوا: لانأخذها حتى نسأل رسول الله ﷺ فسألوا الرسول ﷺ عن ذلک فضحک وقال: ما أدراک أنها رقية؟ خذوها واضربوا لي معكم بسهم“[۳] (رسول اللہ ﷺ کے چند صحابہ عرب کے کسی قبیلہ میں گئے، انہوں نے ان کی میزبانی نہیں کی، کچھ دیر بعد اس قبیلہ کے سردار کو سانپ وغیرہ نے ڈس لیا، ان لوگوں نے کہا: آپ لوگوں میں سے کوئی جھاڑنے والا ہے، صحابہ نے کہا: تم لوگوں نے ہماری ضیافت نہیں کی، اس لئے ہم لوگ بغیر اجرت کے نہیں جھاڑیں گے، ان لوگوں نے ان کے لئے چند بکریاں متعین کیں، چنانچہ ایک صحابی سورہ فاتحہ پڑھنے لگے، اور اپنا لعاب دہن جمع کر کے اس پر تھوکتے رہے، اس سے وہ شخص اچھا ہو گیا، چنانچہ قبیلہ والے بکریاں لے کر آئے لیکن صحابہؓ نے کہا کہ جب تک ہم نبی کریم ﷺ سے پوچھ نہ لیں اس وقت تک بکریاں نہیں لیں گے، آنحضور ﷺ سے پوچھا، تو آپ ﷺ مسکرائے اور فرمایا: تمہیں کیسے معلوم ہوا کہ وہ علاج (ڈسنے کا جھاڑ) ہے؟ ان بکریوں کو لے لو اور اس میں اپنے ساتھ میرا بھی حصہ لگاؤ)۔

اور حضرت ابن عباسؓ سے منقول ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ”إن أحق ما أخذتم عليه أجرًا كتاب الله“[۱] (جن چیزوں پر تم اجرت لے سکتے ہو ان میں سب سے زیادہ اس کی مستحق اللہ کی کتاب ہے)۔ ایک دوسری حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے غزوۂ حنین کے دن ارشاد فرمایا: ”من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه“[۲] (جو کسی کو قتل کرے اور اس پر اس کے پاس ثبوت ہو تو اس کے سامان اس کو ملیں گے)۔

قیاس یہ ہے کہ ضائع شدہ مال کو واپس لانے کے لئے، یا ایسے کام کے لئے لوگوں کو اس کی ضرورت پڑتی ہے جس کو اجرت مقرر کرنے والا خود نہیں کر سکتا ہے، اور نہ کوئی رضا کارانہ کرنے والا ہوتا ہے، اور اس جہالت کی وجہ سے اس پر اجارہ بھی صحیح نہیں ہوتا ہے، اس لئے ضرورت کی وجہ سے شرعاً جعالہ درست ہے، جیسے عقد مضاربت جائز ہے، دیکھئے: ”مضاربت“[۳]۔

حنفیہ نے کہا ہے: بھگوڑے غلام کو لانے کے لئے جعل جائز ہے، اس کے علاوہ میں درست نہیں ہے، ممانعت کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ

---

(۱) الرقية (جھاڑ) ایک قسم کا کلام جس کے ذریعہ بیماری سے شفاء حاصل کی جاتی ہے۔

(۲) لم یقروھم: یعنی ان لوگوں نے ان کی ضیافت نہیں کی تھی۔

(۳) حدیث: ” ماأدراک أنها رقية“ کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۹۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۲۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدری سے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: ”إن أحق ما أخذتم عليه أجرا كتاب الله“ کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۹۹ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباس سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ”من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه“ کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۳۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوقتادہ الانصاریؓ سے کی ہے۔

(۳) المہذب ۱/ ۴۱۱، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۷۱، البجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۱۷، العدوی علی شرح ابی الحسن ۲/ ۱۶۲، منح الجلیل ۴/ ۳، المقدمات ۲/ ۳۰۸، ۳۰۹، المغنی ۶/ ۳۵۰، المحلی ۸/ ۲۰۴، ۲۱۰ مسئلہ ۱۳۲۷۔

جعالہ میں ملکیت خطر (وجود اور عدم کے درمیان دائر) پر معلق ہوتی ہے، جیسا کہ وہ جعالہ جس کی نسبت کسی خاص شخص کی طرف نہ ہوتو اس میں عقد کو قبول کرنے والا کوئی نہیں پایا جائے گا، لہذا عقد جعالہ کا وجود ہی نہیں ہوگا[1]۔

شافعیہ اور جو لوگ عقد جعالہ کے جواز کے قائل ہیں ان کے یہاں جعالہ اور اجارہ کے درمیان بعض احکام میں فرق ہے، اور وہ درج ذیل ہیں:

اول-ایسا مجہول عمل جس کا انضباط اور جس کی تعیین دشوار ہو اس میں عقد جعالہ درست ہے، جیسے ضائع شدہ مال کی واپسی۔

دوم-غیر متعین عامل کے ساتھ جعالہ درست ہے۔

سوم-عمل پورا ہونے سے پہلے عامل جعل کا مستحق نہیں ہوگا۔

چہارم-عقد جعالہ میں عامل کے لئے زبان سے یہ کہنا شرط نہیں ہے کہ ہم نے قبول کیا۔

پنجم-عقد جعالہ میں بعض اوقات عوض مجہول ہوتا ہے۔

ششم-عقد جعالہ میں کام کے لئے مدت متعین نہ ہونا شرط ہے۔

ہفتم-جعالہ عقد غیر لازم ہے۔

ہشتم-عقد جعالہ میں معقود علیہ عمل کے پورا ہونے سے پہلے عامل معاملہ کو فسخ کردے تو پورا عوض ساقط ہوجائے گا۔

مالکیہ میں سے ابن عرفہ نے اس کا اضافہ کیا ہے: جعالہ، مساقات، مضاربت اور مزارعت سے اس طرح بھی ممتاز ہے کہ جعالہ میں عوض محل عمل سے نہیں پیدا ہوتا ہے، حنابلہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ جعالہ میں اجارہ کے برخلاف مدت اور عمل ایک ساتھ متعین کرنا صحیح ہے۔

جعالہ کے ارکان:

جعالہ کے ارکان چار ہیں: اول: صیغہ، دوم: عاقدین، سوم: عمل، چہارم: اجرت۔

صیغۂ جعالہ:

۴-جعالہ کے قائلین کے نزدیک صیغۂ جعالہ ہر اس لفظ کو کہتے ہیں جس سے متعین معاوضہ میں کام کرنے کی اجازت سمجھی جائے، معاوضہ مقصود ہو اور اس کا التزام کیا گیا ہو، خواہ اجازت ہر سننے اور جاننے والے کے لئے عام ہو، مثلاً جعل کرنے والا کہے: جو کوئی میرا گم شدہ مال یا فلاں گم شدہ مال تلاش کر کے لادے گا اس کے لئے اتنا معاوضہ ہوگا، یا کسی خاص شخص کو اجازت ہو، مثلاً اس سے کہے کہ اگر تو میرا گم شدہ سامان لادے گا تو تجھ کو اتنا معاوضہ ملے گا، اس لئے کہ یہ عقد معاوضہ ہے، لہذا ضروری ہے کہ ایسا لفظ ہو کہ اس سے عمل اور اس کے لئے بطور اجرت خرچ کئے جانے والے مال کی مقدار معلوم ہو، جیسا کہ اجارہ ہے، اور گونگے کا ایسا اشارہ جس سے یہ بات سمجھی جائے کافی ہے۔ اور اگر بولنے والا آدمی اس کو لکھ دے اور اس کی نیت کرے تو اس کی طرف سے یہ صحیح ہے، عامل کا قبول کرنا شرط نہیں ہے اگرچہ وہ متعین ہو، کیونکہ اس میں ضرورت کے موقع پر حرج لازم آئے گا، بلکہ اس کی طرف سے عمل کافی ہے، اسی طرح ایجاب اور اعلان کے وقت عامل کی موجودگی شرط نہیں ہے۔

نیز ایجاب اور قبول کے الفاظ کے درمیان مطابقت بھی شرط نہیں ہے، اگر جعل کرنے والا یوں کہے: اگر تم میرا گم شدہ مال تلاش کر کے لادوگے تو تمہیں ایک دینار دوں گا، اور عامل اس طرح جواب دے کہ میں نصف دینار کے بدلہ تلاش کر کے لادوں گا، تو راجح قول کے مطابق وہ پورے ایک دینار کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ عقد جعالہ میں قبول کرنے کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے، یہ جوینیؒ کا قول ہے، ایسا ہی قمولیؒ

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۵۸، ۲۵۸، الزیلعی ۶/ ۲۲۶، المبسوط ۱۱/ ۱۷، البدائع ۶/ ۲۰۳۔

نے بھی کہا ہے۔

البتہ حنابلہ نے اس سے دو صورتوں کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، جن میں مالک یا جعل کرنے والے کی طرف سے ایسے لفظ کا صادر ہونا جس سے اعلان اور التزام سمجھا جائے، شرط نہیں ہے۔

پہلی صورت: بھگوڑے غلام کو واپس کرنا جب کہ واپس کرنے والا امام کے علاوہ کوئی اور شخص ہو۔

دوسری صورت: کسی شخص کا کوئی سامان ایسی جگہ ہو کہ اگر وہ سامان اس جگہ چھوڑ دیا جائے تو ضائع یا ہلاک ہوجائے گا، وہ سامان دوسرا شخص مالک کے پاس پہنچادے۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر کسی شخص کا پیشہ ہی ہو کہ وہ گم شدہ مال اور بھگوڑے غلام کو تلاش کر کے لاتا ہے، اور مالک کے حوالہ کر دیتا ہے، اور اس پر معاوضہ لیتا ہے، تو جب وہ گم شدہ مال اور بھگوڑے غلام کو حاضر کر دے تو عوض کا مستحق ہوگا، اگر چہ مالک کی طرف سے کسی معاوضہ کا اعلان نہ ہوا ہو، کیونکہ اس صورت میں دونوں طرف سے عقد کا پایا جانا شرط نہیں ہے(۱)۔

متعین شخص کا جعالہ کو رد کر دینا:

۵ - شافعیہ کہتے ہیں: اگر متعین عامل عقد جعالہ کو قبول نہ کرے اور سرے سے رد کر دے، مثلاً کہہ دے کہ میں گم شدہ سامان واپس نہیں کروں گا، یا یوں کہے کہ میں نے جعالہ کو رد کر دیا، یا اس طرح کہے کہ مجھے جعالہ قبول نہیں ہے، پھر وہ تلاش شروع کر دے، اس صورت میں وہ نئے عقد کے بغیر کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا، معلوم ہوا کہ عقد جعالہ عامل کے رد کر دینے سے باطل ہوجاتا ہے، جب کہ امام الحرمین جوینی اور قمولیؒ کے سابق قول سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے باطل نہیں ہوگا، بعض شافعیہ نے دونوں حضرات کے اس قول کو اس صورت پر محمول کیا ہے کہ عامل عقد جعالہ تو قبول کر لے اور صرف عوض کو رد کر دے، جیسے یوں کہے: میں بلا معاوضہ گم شدہ مال تلاش کر کے لادوں گا(۱)۔

اس مسئلہ میں شافعیہ کے علاوہ کسی اور مسلک کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

عمل کے پورا ہونے سے پہلے عقد جعالہ لازم ہوگا یا نہیں:

٦ - شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جعالہ عقد لازم نہیں ہے، بشرطیکہ عامل اپنا کام شروع نہ کر دے، اس صورت میں متعاقدین میں سے ہر ایک کو اپنے قول سے رجوع کرنے کا حق ہے، اور رجوع سے کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا، کیونکہ جعل کرنے والے کی طرف سے عامل کے جعل کا استحقاق ایک شرط پر معلق ہے اور عامل کی طرف سے اس لئے کہ اس میں عمل مجہول ہے، اور جو بھی عقد اس طرح کا ہوگا وہ لازم نہیں ہوگا، یہی مالکیہ کا بھی راجح قول ہے۔

اس کے مقابلہ میں مالکیہ کا ایک دوسرا قول یہ ہے کہ یہ متعاقدین میں سے ہر ایک کے لئے لازم ہے، اگر چہ شروع کرنے سے پہلے ہو، جیسا کہ اجارہ کا مسئلہ ہے، مالکیہ کا ایک تیسرا قول یہ بھی ہے کہ صرف جعل کرنے والے کے حق میں عقد لازم ہے، محض ایجاب یا اعلان سے عقد لازم ہوجائے گا، عامل کے حق میں لازم نہیں ہے۔ لیکن جس عمل پر عقد ہوا ہے اس کے شروع کرنے کے بعد اور مکمل ہونے سے پہلے شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عاقدین میں سے ہر ایک کے حق میں

---

(۱) الأنوار بحاشیۃ الکمثری علیہ ۱/ ۴۱۷، ۴۱۸، تحفۃ المحتاج ۲/ ۳٦٦، ۳٦۷، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۱، ۳۴۳، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳۰، أسنی المطالب ۲/ ۴۳۹، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۷۱، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۳/ ۲۵٦، ۲۵۷، حاشیۃ العدوی علی شرح أبی الحسن ۲/ ۱٦۲، کشاف القناع وبہامشہ شرح المنتہی ۲/ ۴۱۹، ۴۲٦، المحرر ۱/ ۳۷۲۔

(۱) نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبر املسی ۴/ ۳۴۳۔

عقد غیر لازم ہے، جیسے کہ عمل شروع کرنے سے پہلے لازم نہیں ہے۔

عامل کے بارے میں یہی مالکیہ کا بھی قول ہے، جہاں تک جعل کرنے والے کی بات ہے تو مالکیہ کہتے ہیں: اس صورت میں راجح قول کے مطابق جعل کرنے والے کے لئے عقد لازم ہوگا، اسے اپنے اس معاہدہ سے رجوع کا حق حاصل نہیں ہوگا، تاکہ عامل کا عمل باطل نہ ہو، اور ظاہر یہ ہے کہ اس کو رجوع کا حق نہیں ہوگا اگرچہ وہ عمل جو شروع ہوا ہے بہت کم ہو جس کی کوئی قیمت نہ ہو[1]۔

عاقدین:

جعل کرنے والے کی شرائط:

۷- شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: جعل کرنے والے میں یہ شرط ہے کہ جس چیز کے بارے میں وہ عوض کا جعل کرے اس میں اس کا تصرف کرنا صحیح ہو، اور وہ بااختیار ہو، لہذا اگر بچہ ہو، یا مجنون ہو، یا کم عقلی کی وجہ سے مجور ہو، یا اس پر اکراہ کیا گیا ہو تو عقد جعالہ درست نہ ہوگا، یہی مالکیہ کی بھی رائے ہے، البتہ انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ جعل کرنے والے کے حق میں لزوم عقد کی شرائط ہیں، جہاں تک صحت عقد کی بات ہے تو اس کے لئے صرف ممیّز ہونا شرط ہے۔

عامل کی شرائط:

۸- شافعیہ نے کہا ہے: اگر عامل متعین ہو تو کام کرنے کی اہلیت ضروری ہے، یعنی وہ عمل پر قادر ہو، اگر کام کرنے سے عاجز ہے مثلاً بچہ ہے، اور کمزور ہے جو اس پر قادر نہیں ہے تو عقد درست نہیں ہوگا، کیونکہ اس کی منفعت معدوم ہے، اور اگر عامل متعین نہ ہو تو صرف جعل کرنے والے کی طرف سے اعلان کا علم ہو جانا کافی ہے، کام پر قدرت شرط نہیں ہے، بلکہ کسی کام کرنے والے کو محض اجازت دے دینا یا اس کو وکیل بنا دینا کافی ہوگا۔ نیز عامل متعین ہو یا غیر متعین دونوں ہی کے لئے بلوغ، عقل، آزادی، رشد اور ولی یا آقا کی اجازت شرط نہیں ہے، لہذا راجح قول کے مطابق بچہ، مجنون جس میں ایک گونہ تمیز کی صلاحیت ہو، کم عقلی کی وجہ سے مجور اور غلام کی طرف سے عقد درست ہوگا[1]۔

مالکیہ نے کہا: جو شرط جعل کرنے والے کے لئے ہے وہی عامل کے لئے بھی ہوگی البتہ عامل کے حق میں عمل کی ایک شرط کا اضافہ ہے۔ اس مسئلہ میں حنابلہ کی کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی۔

عقد جعالہ میں نیابت:

۹- شافعیہ نے کہا ہے: اگر عاقد (جعل کرنے والا) وکیل یا ولی ہو تو عقد درست ہوگا، اور اجرت مؤکل اور زیر ولایت شخص کے مال میں لازم ہوگی، البتہ شرط یہ ہے کہ وکیل اور ولی کا عقد مصلحت کے مطابق ہو، اس طور پر کہ جعل اجرت مثل کے بقدر یا اس سے کم ہو، اگر اجرت مثل سے زیادہ ہو تو عقد فاسد ہوگا، اور زیر ولایت شخص کے مال میں اجرت مثل لازم ہوگی، اور اگر عامل معین ہو تو راجح قول کے مطابق عمل میں دوسرے کو نائب بنانا درست نہ ہوگا، الا یہ کہ اگر کام عامل کی شان سے فروتر ہو، یا اس کام کو بحسن وخوبی انجام نہ دے سکتا ہو، یا اس کام کے کرنے سے عاجز ہو، اور عقد کے وقت جعل کرنے والے کو یہ باتیں معلوم ہوں، لیکن اگر درمیان میں کوئی ایسی بات پیش آجائے

---

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۴۴۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۸، الخرشی ۷/ ۷۰، ۷۶، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۲۵۷، المقدمات ۲/ ۳۰۷، کشاف القناع ۲/ ۴۱۹۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۰، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۷۴، تحفۃ المحتاج ۲/ ۳۶۶، شرح المحلی بحاشیتی قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۳۰، الروض المربع ۱/ ۲۳۳، کشاف القناع ۲/ ۲۱۷، الخرشی ۷/ ۷۰، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۲۵۶، الحطاب والتاج والإکلیل ۵/ ۴۵۲۔

جس کی وجہ سے عامل عمل کی انجام دہی سے قاصر ہوجائے، جیسے: بیماری یا سفر وغیرہ، تو اس کے لئے دوسرے کو وکیل بنانا جائز نہ ہوگا۔

البتہ غیر معین عامل جو جعالہ کے بارے میں اعلان عام سے تو اس کے لئے جائز ہے کہ کسی کو کام کرنے کا وکیل بنادے اور عقد درست ہوگا، اس مسئلہ میں شافعیہ کے علاوہ کسی دوسرے کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر عاقد فضولی ہو تو اپنی طرف سے اس کا التزام صحیح ہوگا[۱] اور شافعیہ کے نزدیک فضولی ہی کے مال میں اجرت لازم ہوگی، کیونکہ اس نے اجرت اپنے اوپر لازم کی ہے[۲]۔

محل عقد اور اس کی شرائط:

عقد کی اقسام:

۱۰- ان اعمال سے کیا مراد ہے جو عقد جعالہ میں طے پاتے ہیں؟

اس اعتبار سے جعالہ کی دو قسمیں ہیں:

اول: معاہدہ کا مقصد کسی نئے نتیجہ کا پیدا کرنا ہو، مثلاً کسی علم یا پیشہ کی تعلیم، یا ایسی خبر دینا جس میں کوئی فائدہ ہو، یا حج کرنا، یا سلائی کرنا یا کسی چیز کی طرف رہنمائی کرنا، یا جائز دعا سے مریض کو دم کرنا، یا اس کی تیمارداری کرنا، یا اس کا علاج کرنا یہاں تک کہ وہ شفایاب ہوجائے، یا اس کے علاوہ۔

دوم: معاہدہ کا مقصد اعلان کرنے والے کو کسی چیز کا واپس کرنا ہو جیسے ضائع شدہ یا گم شدہ مال یا بھگوڑے غلام وغیرہ کو واپس کرنا۔

جس چیز پر عقد جعالہ کرنا صحیح ہے یا صحیح نہیں ہے اس کے بارے میں شافعیہ نے کہا ہے:

۱۱- الف: ہر اس مجہول عمل پر عقد جعالہ درست ہے، جس کا انضباط اور اس کا وصف بتانا دشوار ہو، جب کہ اس طرح جہالت کی صورت میں عقد اجارہ درست نہیں ہوتا ہے، جیسے گم شدہ مال کی واپسی، اس لئے کہ جب بلاضرورت زائد نفع حاصل کرنے کے لئے مضاربت میں جہالت گوارا کی جاسکتی ہے تو مجبوری کی وجہ سے اصل مال حاصل کرنے کے لئے جعالہ میں بدرجہ اولی جہالت گوارا کی جائے گی، اگر عمل کا انضباط اور اس کا وصف بتانا ممکن ہو، تو پھر جہالت کو گوارا کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، مثال کے طور پر دیوار کی تعمیر میں اس کی جگہ، چوڑائی، لمبائی اور اس کی بلندی اور جس چیز سے تعمیر ہوگی سب بیان کردیئے جائیں گے۔

۱۲- ب: اسی طرح راجح قول کے مطابق ہر اس معلوم ومتعین عمل پر عقد جعالہ درست ہے جس پر عقد اجارہ صحیح ہے، جیسے ''جو شخص میرے گم شدہ مال کو فلاں جگہ سے واپس لادے گا''، یا سلائی جس کے اوصاف بیان کردیئے جائیں، کیونکہ جب جعالہ عمل کی جہالت کے ساتھ صحیح ہوتا ہے تو عمل معلوم ومتعین ہونے کی صورت میں بدرجہ اولی صحیح ہوگا، یہی رائے حنابلہ کی بھی ہے، البتہ وہ عقد جعالہ کو اس صورت میں مطلق ناجائز قرار دیتے ہیں جب کہ معاملہ شفاء تک مریض کے علاج پر ہوا ہو۔ اس لئے کہ عمل مجہول ہے اور اس کا انضباط ناممکن ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے: جس عمل پر عقد جعالہ ہوتا ہے، اس کی چند قسمیں ہیں:

۱۳- الف: بعض صورتوں میں عقد جعالہ اور اجارہ دونوں درست ہیں، اور وہ بہت ہیں، اور اس میں مجہول ہونا شرط نہیں ہے، جیسے

---

(۱) فضولی لغت میں ایسے شخص کو کہتے ہیں جو ایسے کام میں مصروف ہو جس میں اس کا فائدہ نہ ہو، فضولی کی نسبت فضول کی طرف ہے، اور فضول فضل کی جمع ہے، جس کا معنی زیادہ ہونا ہے، اصطلاح میں وہ شخص ہے جو دوسرے کے حق میں شرعی اجازت کے بغیر تصرف کرے۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۳۶۶/۲، ۳۶۷، ۳۹۴، أسنی المطالب وحاشیۃ الرملی علیہ ۴۳۹/۲، ۴۴۲، نہایۃ المحتاج ۳۴۲/۴، ۳۴۳، الخرشی ۶۷/۷، کشاف القناع ۴۱۸/۲۔

دونوں فریق کم سامان کے بیچنے، کم وبیش سامان کے خریدنے، قرض کے مطالبہ، اور رفاہ عام کے لئے مباح زمین میں کنویں کھودنے پر عقد کریں، اس لئے کہ اگر مخصوص مقدار ذراع کھودنے پر عقد کیا جائے تو اجارہ ہوگا، اور اگر کنویں میں پانی نکلنے پر معاملہ کیا جائے تو عقد جعالہ ہوگا۔

۱۴- ب: بعض صورتوں میں عقد جعالہ درست ہوتا ہے اور اجارہ درست نہیں ہوتا ہے، جیسے دونوں بد کے ہوئے اونٹ یا بھگوڑے غلام وغیرہ کو واپس لانے پر عقد کریں، اسی طرح ہر وہ معاہدہ جس میں عمل مجہول ہو۔ یہاں عقد کی مصلحت کے پیش نظر عمل میں جہالت شرط ہے، کیونکہ عاقدین یا ان دونوں میں سے کسی ایک کو عمل کا علم عقد میں غرر پیدا کرے گا، جیسے عقد میں مقرر مکان میں بدکا ہوا اونٹ نہ ملے تو عمل رائیگاں جائے گا اور عقد کی مصلحت بھی پوری نہیں ہوگی۔

۱۵- ج: بعض صورتوں میں اجارہ درست ہوتا ہے، اور جعالہ نہیں، یہ بھی بہت ہیں، جیسے جعل کرنے والے کی مملوک زمین میں کنواں کھودنے پر دونوں معاملہ کریں، اسی طرح کپڑے کی سلائی، یا ایک ماہ خدمت، یا بہت سارے سامان کی فروخت وغیرہ پر عقد کیا جائے جس میں اگر عامل کام پورا نہ کر سکے تو بھی جعل کرنے والے کو فائدہ ہو جائے گا۔

۱۶- جہاں تک بیماری سے شفایابی پر ڈاکٹر کے ساتھ شرط لگانے اور معلم کے ساتھ حفظ قرآن پر شرط لگانے کی بات ہے، اسی طرح کشتی کے کرایہ کا مسئلہ، تو ابن الحاجب نے کہا ہے کہ اجارہ اور جعالہ دونوں درست ہوں گے، اس پر ابن شاس نے پودا لگانے کا اضافہ کیا ہے، ابن عبد السلام کہتے ہیں: راجح مذہب کے مطابق یہ تمام فروع صرف عقد اجارہ کے قبیل سے ہیں، سحنون نے صراحت کی ہے کہ مریض کے علاج کے بارے میں اصل جعالہ ہے (۱)۔

کام میں مشقت:

۱۷- شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: جس عمل پر عقد جعالہ منعقد ہوگا اس کے لئے شرط یہ ہے کہ اس میں محنت ومشقت ہو، یا اس میں خرچ ہو، جیسے بھاگے ہوئے غلام یا گم شدہ مال کی واپسی، یا ایسے شخص کی طرف سے کسی چیز کی رہنمائی جس کے قبضہ میں وہ چیز نہ ہو، یا کسی شئی کے بارے میں خبر دینا بشرطیکہ اس میں مشقت ہو، نیز یہ بھی شرط ہے کہ خبر دینے والا اپنی خبر میں سچا ہو، اور خبر لینے والے کی کوئی غرض خبر دی ہوئی شئی کے ساتھ وابستہ ہو۔

اذرعی نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ عقد جعالہ کے بعد مشقت پیدا ہوئی ہو نہ کہ پہلے، کیونکہ عقد جعالہ سے پہلے کی مشقت کا کوئی اعتبار نہیں، اس لئے کہ اس وقت وہ محض تبرع ہے۔

مالکیہ کے یہاں یہ شرط نہیں ہے، بلکہ معمولی شئی میں عقد جعالہ کے جواز پر ان کا اتفاق ہے، اس کے علاوہ میں اختلاف ہے، قاضی عبد الوہاب وغیرہ کہتے ہیں: معمولی شئی میں عقد جعالہ جائز ہے، اس کے علاوہ میں جائز نہیں ہے، لیکن راجح مذہب یہ ہے کہ ہر وہ عمل جس کا فائدہ تکمیل کے بعد ہی جعل کرنے والے کو پہنچے اس میں عقد جعالہ جائز ہے، خواہ عمل تھوڑا ہو یا زیادہ (۲)۔

---

(۱) تحفۃ المحتاج ۲/ ۳۶۷، ۳۶۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۳۹، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۹، ۴۳۰، الأنوار ۱/ ۴۱۸، حاشیۃ العدوی علی شرح ابی الحسن ۲/ ۱۶۳، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۶۳، ۶۶، الخرشی وحاشیۃ العدوی علیہ ۷/ ۷۰، ۷۴، الفروق ۴/ ۱۲، ۱۳، المقدمات ۲/ ۳۰۹، ۳۱۰، المغنی ۶/ ۳۵۱، ۳۵۴، کشاف القناع ۲/ ۴۱۷، ۴۱۹۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۲/ ۳۶۷، الانوار ۱/ ۴۱۸، أسنی المطالب ۲/ ۴۴۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۴، المقدمات ۲/ ۳۰۸، ۳۰۹، حاشیۃ العدوی علی شرح ابی الحسن ۲/ ۱۶۲، کشاف القناع ۲/ ۴۱۷۔

عامل کے حق میں عمل مباح ہو واجب نہ ہو:

۱۸- شافعیہ نے کہا ہے کہ عمل مباح ہو عامل پر اس کا ادا کرنا واجب نہ ہو، لہذا غیر مباح عمل پر عقد جعالہ درست نہیں ہوگا، جیسے ناچ گانا اور شراب تیار کرنا وغیرہ، اسی طرح جس عمل کی ادائیگی عقد سے مقصود ہو، اگر پہلے ہی سے عامل پر واجب ہو تو اس میں عقد جعالہ درست نہیں ہوگا اگر چہ اس میں مشقت ہو، جیسے: غاصب اور چور کا اس پر جعالہ کا اعلان سننے کے بعد غصب کردہ اور چوری کردہ مال کا واپس کرنا، اس لئے کہ جو کام شرعا واجب تھا اس کے مقابلہ میں عوض لینا ممکن نہیں ہے۔

اس سے وہ صورت مستثنی ہے جو عامل پر واجب علی الکفایہ ہو، جیسے قید وغیرہ سے چھڑانا، حاجت روائی کرنا، اور ظالم کو ظلم سے باز رکھنا، اس میں عقد جعالہ جائز ہے اگر چہ وہ اس پر واجب ہو، بشرطیکہ اس میں مشقت ہو، جس کے مقابلہ میں اجرت ہو۔

اسی طرح وہ صورت بھی مستثنی ہے کہ امین شخص کوئی شئی واپس کردے، جیسے کسی کا جانور ایک شخص کے گھر میں چلا جائے، ادھر جانور کا مالک عقد جعالہ کا اعلان کرے اور گھر کا مالک اس کو جانور واپس کردے تو وہ واپس کرنے کی وجہ سے اجرت کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ جانور اور جانور کے مالک کے درمیان تخلیہ گھر کے مالک پر واجب ہے، واپس کرنا اس پر واجب نہیں۔

اسی طرح کی شرط مالکیہ کے یہاں بھی ہے۔

یہی حنابلہ کی بھی رائے ہے، البتہ انہوں نے عامل پر واجب ہونے والے عمل کی دو قسمیں کی ہیں:

اول: ایسا عمل جس پر اس کو ثواب ملتا ہے، اور کوئی دوسرا اس سے فائدہ نہیں اٹھاتا ہے، جیسے: نماز اور روزہ، تو ایسے عمل پر عقد جعالہ صحیح نہیں ہوگا۔

دوم: ایسا عمل جس پر اس کو ثواب ملتا ہے، اور دوسرا بھی اس سے فائدہ اٹھاتا ہے، جیسے: اذان، حج، کسی فن کی تعلیم، قرآن کی تعلیم اور قضاء وافتاء، تو راجح قول کے مطابق ان پر عقد جعالہ درست ہوگا، نیز حنابلہ نے اس کو بھی مستثنی قرار دیا ہے کہ کام بھگوڑے غلام کو واپس کرنا ہو، اس میں واپس کرنے والا جعل کا مستحق ہوگا، اگر چہ واپسی اس پر واجب ہو، البتہ امام کے علاوہ ہو، جیسا کہ عنقریب آرہا ہے[1]۔

عمل کے لئے وقت کی تحدید:

۱۹- مالکیہ اور شافعیہ نے کہا ہے کہ عقد جعالہ درست ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ عمل کے لئے کوئی وقت متعین نہ کیا جائے، مثلاً اگر جعل کرنے والا اس طرح کہے: جو شخص رمضان کے ختم تک میرا گم شدہ مال واپس کردے گا، اس کو ایک دینار دوں گا تو عقد درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ مدت کی تعیین عقد کے مقصود میں خلل انداز ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ عامل اس مقررہ مدت تک گم شدہ مال کو نہ پاسکے، تو اسکی محنت رائےگاں جائے گی اور مقصود بھی حاصل نہ ہوگا، خواہ اپنے اس کلام میں فلاں جگہ سے لانے کا اضافہ کرے یا نہ کرنے، اس لئے کہ کبھی ایسا ہوسکتا ہے کہ مقررہ جگہ میں بھی نہ ملے۔

البتہ مالکیہ نے کہا ہے کہ عمل میں وقت کی قید لگانے سے عقد جعالہ اس وقت فاسد ہوجائے گا جب کہ عامل شرط نہ لگائے کہ جب چاہے گا کام چھوڑ دے گا، اور جتنا کام کیا ہوگا اس کے بقدر عوض لے گا، کیونکہ عامل نے کام پورا کرنے کی شرط پر کیا ہے، اور اگر عقد

---

(۱) نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسی علیہ ۴/ ۴۴۳، تحفۃ المحتاج ۲/ ۳۶۷، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۷۳، حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۱۸، ۲۱۹، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۳/ ۱۳۱، المقدمات ۲/ ۳۱۰، حاشیۃ العدوی علی شرح أبی الحسن ۲/ ۱۶۳، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۷/ ۴۷، کشاف القناع وشرح المنتہی ۲/ ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۴۶۔

جعالہ کے لازم نہ ہونے کی وجہ سے اس کو اختیار ہو کہ جب چاہے کام ترک کردے، تو اس وقت غرر قوی ہوگا۔

لیکن اگر عامل یہ شرط لگائے، یا اس پر اس طرح کی شرط لگائی جائے تو اس وقت عقد میں عمل کا وقت متعین کرنا درست ہوگا، اور عقد جعالہ بھی صحیح ہوگا، اس لئے کہ عامل عقد کے شروع ہی میں بااختیار تھا کہ جب چاہے گا عمل ترک کردے گا، اس لئے اس وقت کا غرر خفیف ہوگا۔

اسی طرح اس وقت بھی عمل کا وقت متعین کرنا جائز ہوگا اور عقد بھی صحیح ہوگا، جب عقد میں متعین وقت کے پورا ہونے پر عامل کے لئے جعل دینا مقرر کردیا جائے، خواہ کام پورا کرے یا نہ کرے، البتہ اس صورت میں عقد جعالہ کے بجائے عقد اجارہ ہوجائے گا۔

حنابلہ نے کہا ہے: اگر عقد جعالہ میں عمل کے لئے معلوم مدت متعین کردی جائے تو بھی عقد جعالہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ جب نامعلوم مدت کے ساتھ عقد صحیح ہوجاتا ہے تو معلوم و متعین مدت کی صورت میں بدرجہ اولی درست ہوگا[۱]۔

عمل میں جعل کرنے والے کے لئے نفع ہو:

۲۰ - شافعیہ کے یہاں شرط یہ ہے کہ معقود علیہ عمل سے جعل کرنے والے کو واقعی نفع وغرض ہو جو عمل کے ہونے پر اس کو پہنچے، یہی مالکیہ کا راجح مذہب ہے، چنانچہ اگر جعل کرنے والا کہے: جو بھی ہمیں فلاں شئی کے بارے میں خبر دے گا اس کو ایک دینار دوں گا، تو سابقہ شرائط کے ساتھ عقد درست ہوگا۔

اگر کوئی شخص کسی دوسرے سے عقد جعالہ کرے کہ وہ مثلاً اس پہاڑ پر چڑھے اور اترے، درانحالیکہ اس میں جعل کرنے والے کو کوئی فائدہ نہ ہو تو عقد درست نہیں ہوگا۔

مالکیہ کے یہاں شرط یہ ہے کہ عمل کی تکمیل سے پہلے جعل کرنے والے کا اس میں کوئی فائدہ نہ ہو۔

حنابلہ نے کہا ہے: شرط یہ ہے کہ عقد جعالہ کے عمل میں جعل کرنے والے کا فائدہ ہو، چنانچہ اگر کوئی کہے: جو شخص میرے جانور پر سوار ہوگا، اس کے لئے اتنا معاوضہ ہوگا، تو عقد درست نہیں ہوگا، کیونکہ عامل ہی کو نفع اور عوض دونوں حاصل ہو رہے ہیں، نیز حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر گم شدہ مال کے مالک کے علاوہ کوئی دوسرا شخص اعلان کرے کہ فلاں شخص کا گم شدہ مال جو بھی واپس کردے گا اس کو اتنا معاوضہ ملے گا، تو عقد درست ہوگا، لہذا اگر گم شدہ مال واپس کردیا جائے گا تو اعلان کرنے والے پر معاوضہ لازم ہوگا کہ عامل کو معاوضہ ادا کرے، اس لئے کہ اسی نے ضمانت لی ہے[۱]۔

جعل اور اس کی شرائط:

جعل کا معلوم ہونا:

۲۱ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: عقد جعالہ صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ اجرت کی جنس اور مقدار معلوم ہو، اس لئے کہ معاوضہ کی جہالت سے عقد جعالہ کا مقصد فوت ہوجائے گا، اس لئے کہ کوئی بھی بغیر معاوضہ معلوم کئے کام کرنے میں دلچسپی نہیں لے گا، نیز اس عقد میں معاوضہ کو مجہول رکھنے کی حاجت بھی نہیں ہے، برخلاف عمل اور عامل کے کہ ان دونوں کی جہالت ضرورت کی وجہ سے معاف ہے۔

جُعل کا علم اس کے مشاہدہ کرنے یا اوصاف بیان کرنے سے ہوگا، اگر وہ عین ہو، اور اگر جعل دین کی صورت میں ہو تو اس کی صفت بیان

(۱) الانوار ۱/۴۱۸، أسنی المطالب ۲/۴۴۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۴/۶۶، الخرشی وحاشیۃ العدوی علیہ ۷/۴۷، المقدمات ۲/۳۰۵، ۳۰۷، شرح المنتہی بہامش کشاف القناع ۲/۴۴۳۔

(۱) شرح المنتہی ۲/۴۰۷ طبع السنۃ المحمدیہ۔

کرنے سے معلوم ہوجائے گا، البتہ مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر جعل معین عین ہو (جیسے ڈھلی ہوئی چاندی یا سونا ہو) تو اس کو جعل بنانا صحیح نہیں ہوگا، اگر چہ عقد درست ہوگا، اور جعل کرنے والے کے لئے اس سے فائدہ اٹھانا صحیح ہوگا، اور عامل کو اجرت مثل ادا کرے گا جب کہ عامل اپنا کام پورا کردے، اور اگر جعل مثلی یا وزنی ہو اور جس کام پر عقد ہوا ہے اس کے مکمل کرنے کے دوران تغیر وتبدل کا اندیشہ نہ ہو، یا جعل کپڑا ہو تو عقد اور جعل دونوں درست ہوں گے، اور اگر اس کے بدل جانے کا اندیشہ ہو یا جعل جانور ہو، تو اس کو جعل بنانا درست نہیں ہوگا، اور راجح قول کے مطابق عقد فاسد ہوجائے گا، کیونکہ جس چیز سے منع کیا گیا ہو وہ دراصل فاسد ہوتا ہے۔

وہ صورتیں جن میں جعل کا معلوم ہونا شرط نہیں ہے:

۲۲ - شافعیہ نے کہا ہے کہ جعل کے معلوم ہونے کی شرط سے دو حالتیں مستثنیٰ ہیں:

پہلی حالت: اگر امام یا فوج کا سپہ سالار اعلان کرے کہ جو بھی جنگجو کفار کے قلعہ کے فتح کا راستہ بتائے گا اس کو اس میں سے انعام مثلاً گھوڑا وغیرہ دیا جائے گا، تو معاوضہ مجہول ہونے کے باوجود درست ہوگا، کیونکہ جنگ کے موقع سے اس طرح کی ضرورت پڑتی ہے۔

دوسری حالت: کوئی شخص کسی سے کہے کہ میری جانب سے اپنے خرچ سے حج کردو تو نفقہ مجہول ہونے کے باوجود جائز ہوگا۔ اور ماوردی نے کہا ہے کہ یہ جعالہ فاسد ہے، امام شافعیؒ نے بھی ''کتاب الأم'' میں اس کی صراحت کی ہے۔

حنابلہ نے کہا ہے: اگر جہالت جعل کی سپردگی سے مانع نہ ہو تو جعل کے مجہول ہونے کے باوجود عقد جعالہ درست ہوسکتا ہے، مثلاً جعل کرنے والا کہے: جو شخص میرا گم شدہ مال واپس کردے گا اس کو اس کی تہائی ملے گی، یا کسی غزوہ میں فوج کا سپہ سالار کہے: جو دس قیدی لائے گا اس کو ایک قیدی ملے گا، یا یوں کہے: جو بھی قلعہ کا پتہ بتائے گا یا آسان راستہ کی رہنمائی کرے گا، تو اس کے لئے دشمن کے مال میں سے جعل ہوگا، تو جائز ہے کہ جعل مجہول ہو، جیسے گھوڑا دینے کا وعدہ کیا جائے جس کی تعیین عامل کرے گا۔

مالکیہ نے بھی بعض دوسرے حالات کو مستثنیٰ قرار دیا ہے:

پہلی حالت: ایک شخص دوسرے سے کہے کہ میرے لئے درخت لگاؤ، جب درخت اتنے بڑے ہوجائیں گے تو وہ درخت ہم دونوں کے درمیان مشترک ہوگا، یہ جائز ہے۔

دوسری حالت: ایک شخص کسی سے کہے کہ میرا دین وصول کرادو، جتنا وصول کروگے، اس میں سے ایک متعین حصہ مثلاً تہائی یا چوتھائی دوں گا، مالکیہ کے اظہر قول کے مطابق یہ جائز ہے، اگرچہ امام مالکؒ سے مروی ہے کہ یہ جائز نہیں ہے۔

تیسری حالت: کھیتی کی کٹائی یا کھجور کے توڑنے کے کام کا معاوضہ اسی میں سے ایک مقدار مقرر کرے، تو اس کے جائز ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، کیونکہ دونوں فریق میں سے کسی پر عقد لازم نہیں ہوگا[1]۔

جعل کے حلال اور مقدور التسلیم ہونے کی شرط:

۲۳ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ جعل میں یہ شرط ہے کہ طاہر ہو، مقدور التسلیم ہو، جعل کرنے والے کی ملکیت ہو، لہذا جو اس میں ناپاک ہو، یا کسی وجہ سے اس کو سپرد کرنے پر قادر نہ ہو یا جعل

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۵، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۷۳، أسنی المطالب ۲/ ۴۴۱، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳۱، حاشیتی قلیوبی وعمیرہ علی شرح المحلی ۳/ ۱۳۱، الخرشی وحاشیۃ العدوی علیہ ۷/ ۶۷، المقدمات ۲/ ۳۰۵، الحطاب والتاج والإکلیل بہامشہ ۵/ ۴۵۲، المغنی ۶/ ۳۵۱۔

کرنے والے کی ملکیت نہ ہوتو عقد فاسد ہوگا [1]۔

کام پورا ہونے سے پہلے جعل کی ادائیگی:

۲۴- مالکیہ اور شافعیہ نے کہا ہے کہ عقد جعالہ کے صحیح ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ جعل کی پیشگی ادائیگی کی شرط نہ ہو، لہذا اگر کام سے پہلے جعل کے ادا کرنے کی شرط لگائی جائے تو اس شرط کی وجہ سے عقد فاسد ہوجائے گا، اور اگر جعل کرنے والا شرط کے بغیر جعل عامل کو ادا کردے تو راجح قول کے مطابق عمل کو پورا کرنے سے پہلے اس میں عامل کے لئے تصرف کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ عمل کی تکمیل سے قبل وہ اس کا مستحق یا مالک نہیں ہوگا۔

مالکیہ نے کہا ہے: برابر ہے خواہ جعل نقد اور سپرد کرنا بالفعل ہو یا نہ ہو، کیونکہ جعل کی دو حیثیت ہیں کہ اگر عامل گم شدہ مال پالے اور اس کو جعل کرنے والے کے حوالہ کردے تو جعل معاوضہ ہوگا، اور اگر اس تک اس کو نہ پہنچائے، اس طرح کہ ملے ہی نہیں، یا ملے، لیکن راستہ میں کھوجائے تو اس صورت میں جعل قرض ہوگا، اس اعتبار سے جعل معاوضہ اور قرض کے درمیان دائر ہوگا۔ اور ان دونوں کے درمیان دائر ہونا ابواب ربا کے قبیل سے ہے، کیونکہ اس میں احتمال ہے کہ یہ ایسا قرض ہو جو منفعت کے حاصل ہونے کا سبب ہورہا ہو، جہاں تک جعل کے نقد اور بخوشی بلا شرط سپردگی کی بات ہے، تو جائز ہے اور عقد بھی صحیح ہے، اس لئے کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے [2]۔

(۱) حاشیۃ البجیرمی علی شرح الطلاب ۳/ ۲۱۹، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۶۳، المغنی ۶/ ۳۵۔

(۲) حاشیۃ البجیرمی علی شرح منہج الطلاب ۳/ ۲۱۸، تحفۃ المحتاج ۲/ ۳۶۶، الخرشی ۷/ ۳۷، حاشیۃ العدوی علی شرح أبی الحسن ۲/ ۱۶۳، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۲۵۶۔

عقد جعالہ کے اثرات:

کام پورا ہونے کے بعد عقد جعالہ کا لازم ہونا:

۲۵- جو لوگ عقد جعالہ کے قائل ہیں، ان کا اس پر اتفاق ہے کہ کام پورا ہونے کے بعد عقد جعالہ لازم ہوجائے گا، اس لئے کہ اب جعل کرنے والے کا عقد سے رجوع کرنے کا یا عامل کا عمل ترک کرنے کا کوئی اثر نہیں ہوگا، کیونکہ جعل اب جعل کرنے والے پر لازم اور برقرار ہوچکا ہے [1]۔

جعل کرنے والے کے مال پر عامل کے قبضہ کی حیثیت:

۲۶- جو لوگ عقد جعالہ کے قائل ہیں، ان کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر عقد جعالہ مال کے لوٹانے پر ہو تو جعل کرنے والے کے مال میں سے جو کچھ بھی عامل کے قبضہ میں آئے گا، اس کو مالک کے حوالہ کرنے تک اس پر عامل کا قبضہ قبضۂ امانت ہوگا، قبضۂ ضمان نہیں ہوگا، لہذا اگر وہ اپنا قبضہ اٹھالے اور بغیر کسی کی کوتاہی کے اس کو چھوڑ دے مثلاً: حاکم کے پاس مال چھوڑ دے اور وہ ہلاک ہوجائے، یا بھاگ جائے تو عامل ضامن نہ ہوگا، اور اگر اس مال کی حفاظت میں کوتاہی کے ساتھ اپنا قبضہ اٹھالے جیسے ایسی جگہ مال کو چھوڑ دے جہاں عام طور پر مال ضائع یا ہلاک ہوجاتا ہو تو عامل ضامن ہوگا، اور موجب ضمان کوتاہی یہ بھی ہے کہ عامل اس مال کو ایسے کام میں استعمال کرے جو کام اس مال کے ساتھ خاص ہے، مثلاً چوپایہ پر سوار ہونا، لہذا اگر اس پر سوار ہوا اور جانور ہلاک ہوجائے تو اس کا ضامن ہوگا [2]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۸، أسنی المطالب ۲/ ۴۴۲، الخرشی ۷/ ۶۷، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۲۵۷، المغنی ۶/ ۳۵۱، کشاف القناع ۲/ ۴۱۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۵۰، أسنی المطالب وحاشیۃ الرملی علیہ ۲/ ۴۴۲، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۷۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۶۳، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۷/ ۷۱، کشاف القناع ۲/ ۴۲۰۔

عامل کے قبضہ میں رہتے ہوئے مال کے اخراجات:

۲۷- مالکیہ نے کہا ہے: اگر عامل پیشہ ور ہو کہ گم شدہ اموال کو تلاش کر کے مالکوں کے حوالہ کرتا ہو اور اجرت لیتا ہو، تو ایسی صورت میں معقود علیہ مال کے پائے جانے کے دوران تمام تر اخراجات کا ذمہ دار عامل ہوگا، اگر چہ اس کا پورا جُعل اس میں صرف ہو جائے، اور خواہ اس کا حق جعل مثل ہو یا جعل مسمی ہو، البتہ یہ ممکن ہے کہ اگر مال شہر سے دور ہو، اور مال کو لانے میں اجرت کے بقدر خرچ ہو جا رہا ہو، تو معاملہ اس شہر کے قاضی کے پاس پیش کرے، تاکہ وہ مال فروخت کر کے اس کے لئے اجرت کا فیصلہ کر دے، لیکن اگر اس کو لے کر آ جائے تو اس کو اجرت مسمی یا اجرت مثل کے علاوہ کچھ نہیں ملے گا، اور اگر عامل کا پیشہ گم شدہ مال اور بھگوڑے غلام کا تلاش کرنا نہ ہو اور نہ ہی مالک کی طرف سے اجرت کا التزام ہو، یا ہو لیکن اس عامل کو معلوم نہیں ہو تو اس کو صرف خرچ ملے گا اور اس کو مالک سے وصول کرے گا۔

اور ابن الماجشون نے کہا ہے کہ نہ اس کو کچھ نفقہ ملے گا اور نہ کوئی اجرت۔

۲۸- مالکیہ میں سے لقانی کے نزدیک عامل مالک سے جو نفقہ وصول کرے گا، اس سے مراد وہ خرچ ہے جو عامل گم شدہ مال یا بھگوڑے غلام پر خرچ کرے، یعنی اس کے لوٹانے کے دوران اس کے کھانے پینے اور لباس کی ضروریات میں خرچ کرے۔ اور عامل جو اپنی ذات اور اپنی سواری پر اس کو پانے اور واپس کرنے کے دوران جو کچھ خرچ کرے گا تو وہ عامل پر ہوگا مالک سے رجوع نہیں کرے گا۔

مالکیہ میں سے اجھوری نے اس سے اختلاف کیا ہے، انہوں نے کہا: نفقہ سے مراد یہاں وہ ہے جو عامل اپنی ذات اور گم شدہ مال پر خرچ کرے، مثلاً سواری کا کرایہ جس کی ضرورت ہو، اس لئے کہ گمشدہ مال کو حاصل کرنے اور اسے مالک کو لوٹانے کی خاطر ہی اس نے یہ اخراجات برداشت کئے ہیں۔

لیکن جو کھانا پینا وغیرہ عامل گم شدہ مال پر کرے وہ تو ہر حال میں مالک پر واجب ہوگا، جو عامل اس سے وصول کرے گا، خواہ عامل کے لئے مسمی اجرت ہو یا اجرت مثل، یا گم شدہ مال کے تلاش کرنے اور حاصل کرنے کا نفقہ ہو، اور جو کچھ عامل حالت حضر میں اپنے اوپر کھانے پینے میں خرچ کرے گا وہ مالک سے وصول نہیں کرے گا۔ اس مسئلہ میں لقانی کا قول راجح ہے۔

۲۹- شافعیہ نے کہا ہے: اگر مال ایسا ہو جس کی حفاظت، بقاء اور مالک کو واپس کرنے میں اخراجات کی ضرورت ہو تو عامل کے قبضہ میں مال کے آنے کے وقت سے مالک کو واپس کرنے تک اس کا نفقہ اس کے مالک پر ہوگا، عامل پر نہ ہوگا، لہذا اگر عامل اس دوران مالک یا قاضی کی اجازت، یا اس پر گواہ بنائے بغیر خرچ کرے، مثلاً ایسی جگہ میں ہو جہاں کوئی قاضی نہ ہو، یا گواہ بنانا دشوار ہو، تو جو بھی عامل خرچ کرے گا تبرع ہوگا، وہ مالک سے نفقہ وصول کرنے کا حقدار نہ ہوگا اگر چہ اس سے وصول کرنے کا ارادہ ہو، ہاں اگر مذکورہ بالا امور میں سے کوئی پایا جائے تو مالک سے عامل نفقہ وصول کرے گا اور اس کے حق میں اس کا فیصلہ کیا جائے گا۔

اگر عامل پر گم شدہ مال یا بھگوڑے غلام کو واپس کرنا دشوار ہو، اگر عامل کے لئے گم شدہ مال یا غلام کے بعض حصہ کو فروخت کر کے اس کے ثمن میں سے اس پر خرچ کئے بغیر اس کی واپسی ناممکن ہو تو ایسا کرنا عامل کے لئے جائز نہ ہوگا۔

حنابلہ بھی مالک پر نفقہ کے وجوب کے قائل ہیں، البتہ شافعیہ سے اس بات میں اختلاف کرتے ہیں کہ عامل مالک سے نفقہ وصول کرے گا اگر مالک زندہ ہو، اور اگر مر گیا ہو تو اس کے ترکہ میں سے لے گا اگر چہ اس نے اجازت لینے پر قدرت کے باوجود خرچ کرنے

کی اجازت نہ لی ہو، خواہ عامل اجرت کا مستحق ہو یا نہ ہو، خواہ مال عامل کے قبضہ میں تھا اور اس نے مالک کو سپرد کردیا یا نہیں، یہاں تک کہ اگر گم شدہ اس کے قبضہ سے بھاگ گیا، یا راستہ میں مرجائے تو عامل نے جو کچھ بھاگنے اور مرنے سے پہلے خرچ کیا، وہ سب مالک سے وصول کرے گا، اس لئے کہ جان کی حرمت اور مال کی حفاظت کی خاطر خرچ کرنے کی شرعاً اجازت ہے تو یہ ایسا ہی ہوگیا کہ گویا عامل نے مالک کی اجازت سے گمشدہ چیز پر خرچ کیا ہے۔

یہ تمام احکام اس وقت ہیں جب کہ عامل نے خرچ کرتے وقت تبرع کی نیت نہ کی ہو، لہذا اگر اس نے اس میں تبرع کی نیت کی ہو تو مالک سے کچھ بھی وصول کرنے کا حقدار نہ ہوگا، اور عامل کو گم شدہ مال یا بھگوڑا غلام سے نفقہ کی وجہ سے خدمت لینا جائز نہیں ہوگا، جیسا کے مال مرہون سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہے [۱]۔

اخراجات وصول کرنے کی خاطر لوٹائے جانے والے مال کو روکنا:

۳۰- شافعیہ نے کہا ہے کہ عامل اس بات کا حق نہیں رکھتا ہے کہ جو اس نے خرچ کیا ہے اسے وصول کرنے کے لئے گم شدہ معقود علیہ مال جعل کرنے والے کو واپس کرنے سے روک لے، اگرچہ عامل نے جعل کرنے والے، یا مالک، یا قاضی کی اجازت سے خرچ کیا ہو، یا گواہ بنا کر خرچ کیا ہو، یا ان سے اجازت حاصل کرنا دشوار ہونے کی وجہ سے خرچ کیا ہو [۲]۔ اس مسئلہ میں شافعیہ کے علاوہ کی کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی، جہاں تک جعل حاصل کرنے کے لئے مال روکنے کی بات ہے، تو عنقریب آ رہی ہے۔

جعل کا استحقاق اور اس کی شرائط:

جعل پر عمل کی اجازت:

۳۱- شافعیہ نے کہا ہے کہ عامل جعل کا مستحق اسی وقت ہوگا جب جعل کرنے والے نے معاوضہ کے بدلہ کام کرنے کی اجازت دی ہو، لہذا اگر جعل کرنے والے عامل کو اجازت دے دے اور اس کا عوض بھی مقرر کردے تو عامل مقررہ جعل کا مستحق ہوگا، کیونکہ اس نے عوض کے لئے اپنی محنت صرف کی ہے، لہذا وہ اجیر کی طرح معاوضہ کا مستحق ہوگا، اور اگر بغیر اجازت کے کام کرے گا اس طرح کہ کہیں بھگوڑے غلام کو یا گم شدہ مال کو پالے اور مالک کے حوالہ کردے تو جعل کا مستحق نہیں ہوگا اگرچہ اس کا یہی پیشہ ہو اور وہ اسی حرفت سے جانا جاتا ہو، اس لئے کہ مالک کی طرف سے کوئی عوض طے نہیں ہوا تھا، لہذا عامل کا عمل تبرع ہوگا۔

یہی حنابلہ کی رائے ہے، البتہ انہوں نے دو صورتوں کو مستثنیٰ کیا ہے:

پہلی صورت: جب کہ واپس کیا ہوا مال بھگوڑا غلام ہو، اور لوٹانے والا سلطان اور اس کے نائب کے علاوہ ہو، تو عامل اتنے جعل کا مستحق ہوگا جو شریعت نے مقرر کیا ہو، اگرچہ مالک کی طرف سے نہ اجازت ہو اور نہ جعل مقرر ہو، یہی بھگوڑا غلام کے لوٹانے کے بارے میں حنفیہ کا بھی مذہب ہے۔ جیسا کہ عنقریب تفصیل آئے گی، عامل جعل کا مستحق ہوگا، خواہ وہ بھگوڑوں کو عوض لے کر لوٹانے میں معروف ہو یا نہ ہو، خواہ لوٹانا اس پر واجب ہو (مثلاً غلام کی بیوی یا رشتہ دار جس کی کفالت مالک کرتا ہو) یا واجب نہ ہو، یہ اس لئے ہے تاکہ اس غلام کی حفاظت اور اس کے بھاگ کر دار الحرب میں چلے جانے اور زمین میں فساد برپا کرنے کے اندیشہ سے بچانے کا جذبہ پیدا ہو۔ ہاں

---

(۱) أسنی المطالب وحاشیۃ الرملی علیہ ۲/ ۴۴۲، ۴۴۳، حاشیۃ البجیرمی علی شرح منہج الطلاب ۳/ ۲۲۲، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۷۶، منح الجلیل ۴/ ۱۱، الخرشی وحاشیۃ العدوی علیہ ۷/ ۷۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۶۷، کشاف القناع وشرح المنتہی بہامشہ ۲/ ۴۲۰، ۴۴۷۔

(۲) شافعیہ کے سابقہ مراجع۔

اگر بھگوڑے غلام کے علاوہ کوئی جانور اور دوسرا مال ہو تو اس پر عامل کو جعل نہیں ملے گا، لیکن اگر سلطان یا اس کا نائب لوٹائے تو انہیں لوٹانے میں کچھ نہیں ملے گا، اس لئے کہ وہ عامۃ المسلمین کے مفاد کے منصب پر فائز ہیں اور اس کی نگرانی کا معاوضہ بصورت تنخواہ بیت المال سے لیتے ہیں۔

دوسری صورت: دوسرے کا مال کہیں پڑے ہوئے چھوڑ دینے سے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو، اس مال کو ہلاک ہونے سے بچانے پر عامل کو اجرت مثل ملے گی، اگرچہ مالک کی طرف اجازت نہ ہو اور نہ ہی جعل کا اعلان ہوا ہو، اور یہ اموال کو ہلاک ہونے سے بچانے کے لئے باعث ترغیب ہوگا[1]۔

۳۲- مالکیہ نے کہا: اگر عامل اجرت لے کر گم شدہ یا ضائع شدہ اموال کو تلاش کرنے اور اس کو لوٹانے میں معروف ہو تو وہ اجرت مثل کا مستحق ہوگا، تبرع کرنے والا نہیں کہلائے گا، جیسا کہ شافعیہ کا مذہب ہے، خواہ گم شدہ مال کے مالک نے خود یا اپنے خادموں کے ذریعہ اس کو لانے کی کوشش کی ہو یا نہیں...، اس حالت میں اگر مالک چاہے تو جعل مثل کے عوض جس کا مستحق عامل ہوا ہے، اس گمشدہ مال کو عامل کے لئے چھوڑ سکتا ہے، خواہ اس کی قیمت جعل مثل کے برابر ہو یا کم یا زیادہ، عامل کو اس پر کوئی اعتراض کرنے کا حق نہیں ہوگا، بلکہ وہ جعل مثل کے بدلہ اس کو رکھ لے گا، اور اگر عامل اس پیشہ میں معروف نہ ہو تو اسے جعل نہیں ملے گا، البتہ اس کو خرچ اس تفصیل کے مطابق ملے گا جس کا ذکر (فقرہ نمبر ۲۷، ۲۸ میں گذرا)۔

جعل کے بغیر عمل کی اجازت:

۳۳- شافعیہ نے کہا ہے: اگر کوئی دوسرے شخص کی صرف اجازت یا اعلان سے اجرت کی شرط کے بغیر کام کرے تو عامل کو کچھ نہیں ملے گا، اگرچہ کام پورا کردے، اس لئے کہ اس نے اس کے کام پر کسی عوض کو اپنے اوپر لازم نہیں کیا ہے۔

مالکیہ کی یہی رائے ہے اگر عامل اس طرح کے کام اجرت لے کر کرنے میں معروف نہ ہو، اس تفصیل کے مطابق جو سابق فقرہ میں گذری۔ حنابلہ کی رائے بھی یہی ہے اگر عامل اجرت لے کر کام کے لئے پیشہ ور نہ ہو، اور اگر اس کا پیشہ یہی ہو، جیسے ملاح، درزی اور دلال وغیرہ، جو اپنے کو عمل کے ذریعہ کمانے کے لئے رکھتا ہے، اور اس کو مالک نے کام کرنے کی اجازت دی ہو تو وہ اجرت مثل کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ عرف ایسا ہی ہے، اسی طرح حنابلہ اس حکم سے دو صورتوں کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، جن کی تفصیل (فقرہ/۳۱) میں گذر چکی ہے۔

عمل کے اعلان کا سننا اور اس کو جاننا:

۳۴- شافعیہ نے کہا: جُعل کا عامل کے مستحق ہونے کے لئے اس سلسلہ میں جعل کرنے والے کے اعلان کا سننا یا اس کا جاننا شرط ہے، لہذا اگر مثلاً کوئی شخص عمل سے قبل اعلان سنے اور گمشدہ مال واپس کردے تو جعل کرنے والے سے مقررہ اجرت وصول کرنے کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کا التزام کیا ہے۔ خواہ اس نے براہ راست سنا ہو یا ایسے واسطے سے سنا ہو جس کے ذریعہ اس کو اس کا علم ہوجائے، اور یہ اس وقت ہے کہ جب جعل کرنے والے نے اپنی اجازت صرف اس کے سننے والوں کے ساتھ مخصوص نہ کیا ہو۔ اگر جعل کرنے والا اعلان کو سامعین کے ساتھ مخصوص کردے، مثلاً اس طرح کہے: میرے اس اعلان کو سننے والوں میں سے جو میرے گم شدہ مال کو تلاش کرکے لادے گا تو اس کے لئے اتنا معاوضہ ہوگا، تو اگر ایسا شخص اس کو واپس کرے جس کو اعلان کا علم تو ہو مگر اس نے اس کو سنا نہ

(۱) کشاف القناع ۴/۲۰۶ طبع بیروت۔

ہوتو وہ کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا اگر چہ اس نے معاوضہ ہی کی امید میں کام کیا ہو، اسی طرح وہ عامل بھی معاوضہ کا مستحق نہیں ہوگا جو اگر چہ مالک کی اجازت کے بعد عمل شروع کرے لیکن اس کو اجازت کا علم نہ ہو، خواہ وہ عامل خاص ہو، یا اس کی نیت معاوضہ کی ہو، یا ان دونوں کے علاوہ ہو۔ اور اگر جعل کرنے والا کہے: جو گم شدہ مال تلاش کر کے لادے گا، اس کے لئے اتنا انعام ہوگا، یا یوں کہے: اگر خالد اس کو لادے گا تو اس کو اتنا ہوگا، پھر اس کو وہ شخص لوٹائے جس کو اعلان عام کی خبر نہ ہو، یا خالد ہی اس کو لوٹائے، لیکن اس کو اعلان کی اطلاع نہ ہو تو دونوں میں سے کوئی بھی کچھ بھی جُعل کا مستحق نہیں ہوگا، اگر چہ ان لوگوں کو گمان ہو کہ اس جیسا عمل رائیگاں نہیں جائے گا، اس لئے کہ وہ بلا معاوضہ رضا کارانہ تلاش کر کے واپس کرنے والا ہے۔

اگر عامل کو کام کے دوران اعلان اور جعل کا علم ہو جائے تو علم کے بعد جتنا کام کرے گا اسی تناسب سے اتنے جعل کا مستحق ہوگا، علم سے پہلے والے کام کے بدلہ میں کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اعلان کے علم سے پہلے والے کام کا کوئی اعتبار نہیں ہے، لہذا وہ اس میں رضا کارانہ کام کرنے والا متصور ہوگا، یہی حنابلہ کی رائے ہے، البتہ فقرہ/ ۳۱ میں مذکورہ دوصورتوں کو انہوں نے مستثنی قرار دیا ہے۔

اس میں مالکیہ کا اس شخص کے بارے میں اختلاف ہے جو جعل کرنے والے کا اعلان نہ براہ راست سنا ہو اور نہ ہی کسی کے توسط سے، وہ کہتے ہیں: عامل اجرت مثل پائے گا۔ (فقرہ/ ۳۲) میں گذری ہوئی تفصیل کے مطابق جب کہ مالک نے بالکلیہ اجازت نہ دی ہو۔

البتہ خود مالکیہ کے درمیان اختلاف ہے کہ گم شدہ مال کے مالک کو وہ مال عامل کے لئے چھوڑنے کا حق ہے یا نہیں، اجہوری نے لکھا ہے: یہاں بھی مالک کو اختیار ہے کہ عامل کی اجرت مثل کے استحقاق کے بدلہ میں گمشدہ مال ہی اس کو چھوڑ دے۔ رماصی نے کہا ہے: اس حالت میں گمشدہ مال کے مالک کو حق نہیں ہے کہ اس کو عامل کے لئے چھوڑ دے، عامل کو یہاں صرف اجرت مثل ملے گی، اگر وہ اس طرح کا کام معاوضہ لے کر کرنے میں معروف ہو، اگر معروف نہ ہو تو پھر صرف اخراجات پائے گا[(۱)]۔

متعین شخص کے ساتھ اجازت اور جعل کی تخصیص:

۳۵- شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر جعل کرنے والا کہے: اگر زید میرا گمشدہ جانور تلاش کر کے دے گا تو میں اس کو اتنا معاوضہ دوں گا، تو اس کے علاوہ کوئی دوسرا شخص جعل کا حقدار نہیں ہوگا، لہذا اگر زید کے بجائے عمرو لائے تو وہ کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا اگر چہ وہ معاوضہ لے کر اس طرح کا کام کرنے میں معروف ہو، اس لئے کہ جعل کرنے والے نے اس کے لئے کسی معاوضہ کا وعدہ نہیں کیا تھا، لہذا اس کا عمل تبرع ہوگا۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر عمرو اجرت لے کر اس طرح کا کام کرنے میں مشہور ہو تو جعل مثل کا مستحق ہوگا، ورنہ (فقرہ/ ۲۸، ۲۹) میں گزری ہوئی تفصیل کے مطابق صرف نفقہ کا مستحق ہوگا[(۲)]۔

متعین جگہ کے ساتھ اجازت اور جعل کی تخصیص:

۳۶- شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: اگر جعل کرنے والا کہے جو شخص میرا گم شدہ مال بغداد سے لادے گا اس کے لئے دس دینار، تو دیکھا جائے گا کہ اگر عامل عملاً اسی سمت سے تلاش کر کے لایا لیکن عقد میں متعین جگہ

---

(۱) المہذب ۱/ ۴۱۱، أسنی المطالب ۲/ ۴۳۹، ۴۴۰، تحفۃ المحتاج ۲/ ۳۶۶، الأنوار ۱/ ۴۱۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۱، ۳۴۴، الخرشی ۷/ ۴۷، ۷۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۶۶، ۶۷، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۲۵۷، کشاف القناع وشرح المنتہی ۲/ ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۴۳، ۴۴۶۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۱، أسنی المطالب ۲/ ۴۳۹، ۴۴۰، کشاف القناع ۲/ ۴۱۷، المغنی ۶/ ۳۵۲، شرائع الاسلام ۲/ ۱۱۷، مذکورہ دونوں فقرات میں مالکیہ کے حوالجات۔

سے دور سے لایا تو اس کو مقررہ اجرت سے زائد نہیں ملے گا، اس لئے کہ مقررہ جگہ سے مزید مسافت طے کرنا اس کی طرف سے تبرع ہے، اور اگر مقررجگہ سے قریب ہی میں پالے تو مسافت کے تناسب سے مقررہ جعل میں سے مستحق ہوگا، جب کہ راستہ آسان اور دشوار ہونے میں یکساں ہو، اس لئے کہ مکمل جعل مکمل عمل کے مقابلہ میں ہے، لہذا بعض مقررہ جعل میں سے بعض عمل کے مقابلہ میں ہوگا، اور اگر راستہ آسانی اور دشواری میں الگ الگ ہو اس طرح کہ اس نصف حصہ کی اجرت جہاں سے لایا ہے مثلاً اس دوسرے نصف کی دوگنی ہو تو جعل میں اس پر عمل کیا جائے گا اور اس کو مقررہ جعل کا دوتہائی دیا جائے گا۔

شافعیہ کے یہاں راجح قول یہ ہے کہ اگر وہ بغداد کی مسافت کے برابر مسافت سے لاکر واپس کرے، خواہ کسی دوسری جہت سے ہو، تو مقررہ جعل یعنی دس دینار کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ جگہ کی تعیین کا مقصد صرف ایسی جگہ کی طرف رہنمائی کرنا ہے جہاں اس کے پائے جانے کی امید ہو، ایک طرح کی جعل کا مستحق ہونے کے لئے اس مقررہ جگہ سے لانا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ اگر اس کی حقیقت مراد ہوتی تو جب اس مسافت سے قریب جگہ سے لاکر واپس کرتا تو کسی چیز کا مستحق نہ ہوتا، اس لئے کہ وہ اس جگہ سے نہیں لایا ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ مطلق کسی چیز کا بھی مستحق نہ ہوگا، اس لئے کہ جعل کرنے والے نے اس سمت سے لانے کی اجازت نہیں دی ہے، شافعیہ کے اسی مرجوح قول کے مثل حنابلہ کا قول ہے۔

۳۷- مالکیہ نے کہا ہے: گم شدہ جانور اور دیگر اموال کے بارے میں اجرت کے استحقاق کے لئے شرط یہ ہے کہ متعاقدین یا ان میں سے کوئی ایک اس کی جگہ سے واقف نہ ہو، اس لئے کہ جو جگہ سے واقف ہوگا وہ دوسرے کو دھوکا دینے والا ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے، لہذا عقد فاسد ہوگا، اگر جعل کرنے والا جگہ سے واقف ہو اور عامل ناواقف تو مقررہ اجرت اور اجرت مثل میں جو زیادہ ہوگی وہ عامل کے لئے جعل کرنے والے پر لازم ہوگی، اور اگر صرف عامل واقف ہو تو راجح قول کے مطابق اس کو کچھ بھی نہیں ملے گا، بلکہ وہ گنہ گار رہوگا، اور ہلاک ہونے کی صورت میں گمشدہ مال کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس کو جگہ معلوم ہے اور مالک اس سے ناواقف ہے، ایسی صورت میں اس کو اس کے مالک کے پاس لانا اس پر واجب ہے۔

اور اگر ان دونوں میں سے ہر ایک کو جگہ معلوم ہو تو راجح قول کے مطابق عامل کے لئے اجرت مثل ہوگی، کیونکہ جعل کرنے والے کی طرف سے ایجاب کا تحقق ہو چکا ہے [۱]۔

گم شدہ مال کا پتہ بتانا اور اس کی خبر دینا:

۳۸- شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے گم شدہ مال کا پتہ بتانے والے کے لئے اجرت مقرر کرے اور ایسا شخص اس کا پتہ بتائے جس کے قبضہ میں مال نہ ہو تو وہ جعل کا مستحق ہوگا، کیونکہ غالب گمان یہی ہے کہ اس کی تلاش میں اور جعل کرنے والے کو اس کا پتہ بتانے میں اس کو مشقت ہوئی ہوگی، البتہ شرط یہ ہے کہ تلاش اعلان کے بعد کی ہو، پہلے نہیں، اس لئے کہ اجرت کے استحقاق میں اعلان سے پہلے عمل کا کوئی اعتبار نہیں، اسی طرح پتہ بتانے والا وہ شخص اجرت کا مستحق نہیں ہوگا جس کے پاس گم شدہ مال موجود ہو اور وہ مالک کو اس کا پتہ بتائے، اس لئے کہ یہ اس پر شرعاً واجب ہے، لہذا اس پر کوئی معاوضہ نہیں لے گا، شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی بات بتانے والے کے لئے اجرت کا اعلان کرے جیسے اس کے لئے نفع بخش دوا بتانا، اور کوئی اس کو اس کی خبر دے تو وہ کسی چیز کا

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۵، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳۱، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۲۵۷، الخرشی وحاشیۃ العدوی ۷/ ۷۰، ۷۱، حاشیۃ العدوی علی شرح ابی الحسن ۲/ ۱۶۳، المغنی ۲/ ۳۵۳، کشاف القناع ۲/ ۴۱۸۔

مستحق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس طرح کے امور میں عمل کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، ہاں اگر خبر دینے والا پریشانی اٹھائے اور وہ اپنے قول میں سچا ہو، نیز جعل کرنے والے کے لئے جو معلوم کرنا چاہ رہا ہے اس میں منفعت ہو تو وہ اجرت کا مستحق ہوگا۔

مالکیہ نے کہا ہے: شرط یہ ہے کہ پتہ بتانے والے اور خبر دینے والے کو گمشدہ مال کی جگہ اور جس امر کے بارے میں خبر دینا مقصود ہے، اس کا علم جعل کرنے والے کے اعلان اور اس کے ساتھ معاہدہ کرنے سے قبل نہ ہو، لہذا اگر عقد کے بعد معلوم ہوا ہو تو اجرت کا مستحق ہوگا، خواہ معلوم کرنے میں تکان یا مشقت ہوئی ہو یا نہیں، جیسے اس کو اچانک معلوم ہوجائے اور اگر عقد سے قبل معلوم ہو تو کسی چیز کا مستحق نہ ہوگا[1]۔

عمل سے فارغ ہونا اور جعل کرنے والے کو حوالہ کرنا:

۳۹- عقد جعالہ کے جواز کے قائل فقہاء اس پر متفق ہیں کہ مقررہ جعل کے استحقاق کے لئے شرط یہ ہے کہ عامل معقود علیہ عمل کو پایۂ تکمیل تک پہنچادے اور اس سے فارغ ہوجائے اور جعل کرنے والے کے حوالہ کردے، جب تک یہ دونوں باتیں نہ ہوں گی عامل کسی چیز کا بھی مستحق نہیں ہوگا، چنانچہ بھگوڑا غلام، یا گم شدہ جانور مرجائے، یا واپس کیا جانے والا مال تلف ہوجائے، یا راستہ میں عامل کے ہاتھ سے غصب کرلیا جائے، یا عامل اس کو چھوڑ دے اور وہ جعل کرنے والے کے پاس خود ہی آجائے، یا واپس کیا جانے والا بھاگ جائے، اگرچہ جعل کرنے والے کے گھر سے اس کے حوالہ کرنے سے پہلے بھاگے۔ ان تمام صورتوں میں عامل کو کچھ نہیں ملے گا، اس لئے کہ جعل کا استحقاق واپسی اور جعل کرنے والے کے حوالہ کرنے سے متعلق ہے، اور اس کی طرف سے یہ نہیں پایا گیا۔

البتہ مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر لوٹایا جانے والا جانور عامل کے ہاتھ سے چھوٹ جائے اور جعل کرنے والے کو سپرد کرنے سے قبل بھاگ جائے تو اگر معاہدہ کے بغیر دوسرا پیشہ ور عامل جس کا کام ہی گم شدہ مال اور بھگوڑے غلاموں کو اجرت پر تلاش کرکے لانا ہو اس کو لائے تو پہلے عامل کو کچھ نہیں ملے گا، کل اجرت دوسرے عامل کو ملے گی بشرطیکہ جعل کرنے والے کے مکان سے دور سے یا اس جگہ سے پکڑ کر لایا ہو جہاں سے پہلا عامل پکڑ کر لایا تھا، اور اگر جعل کرنے والے کے گھر سے قریب میں واقع جگہ سے یا پہلی جگہ پہنچنے سے قبل راستہ ہی سے پکڑ کر لائے اور جعل کرنے والے کے حوالہ کردے تو دونوں عاملوں کو اپنے اپنے کام کے تناسب سے اجرت ملے گی، اور تناسب میں راستہ کی سہولت اور اس کی مشقتوں کا اعتبار کیا جائے گا صرف مسافت کا اعتبار نہ ہوگا، اس لئے اس صورت میں دوسرے نے پہلے کے عمل سے فائدہ اٹھایا ہے۔

۴۰- جیسا کہ اگر عامل کا عمل جعل کرنے والے کے حوالہ نہ ہوا تو وہ کسی چیز کا مستحق نہیں ہوتا ہے، اسی طرح (شافعیہ کے یہاں) کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا اگر اس کے عمل کا اثر محل پر ظاہر نہ ہو، یا کام کو مکمل کرنا ممکن نہ ہو، اس سلسلہ میں شافعیہ کے یہاں بڑی تفصیل ہے، جس کے لئے ان کی کتابوں کی طرف رجوع کیا جائے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر عمل پورا ہونے سے پہلے وہ چیز ہلاک ہوجائے جس پر عامل نے کام کیا ہے تو اگر وہ جعل کرنے والے کے حوالہ کردی گئی ہو اس طرح کہ اس کی موجودگی میں یا اس کی ملکیت میں کام کرے اور محل پر اس کا اثر ظاہر ہو اور اس کو مکمل کرنا ممکن ہو، جیسے کپڑے کے بعض حصہ کا سینا یا دیوار کے بعض حصے کی تعمیر، یا جس پر جعالہ کیا گیا ہے اس

(۱) أسنی المطالب ۲/۴۴۰، ۴۴۱، نہایۃ المحتاج ۴/۳۴۴، الحطاب ۵/۴۵۵، منح الجلیل ۴/۱۰، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۷/۷۱، کشاف القناع ۴/۲۱۷۔

کے بعض حصے کی تعلیم تو عامل مقررہ جعل میں سے اپنے عمل کے مطابق اجرت کا مستحق ہوگا۔

اور اگر جعل کرنے والے کے حوالہ نہ کرے، یا محل پر اس کا اثر ظاہر نہ ہو، جیسے برتن ٹوٹ جائے، یا عمل کو مکمل کرنا ممکن نہ ہو، جیسے کپڑا کچھ سلنے کے بعد جل جائے، یا دیوار کچھ بنانے کے بعد منہدم ہوجائے، اگر چہ عامل کی طرف سے کوتاہی نہ ہوئی ہو، یا دوران تعلیم طالب علم انتقال کر جائے، تو مذکورہ صورتوں میں عامل کو کچھ نہیں ملے گا۔

۴۱- مالکیہ نے کہا ہے: کام پورا کئے بغیر عامل جعل کا مستحق نہیں ہوتا ہے، اس سے تین صورتیں مستثنیٰ ہے:

پہلی صورت: عامل کے اس عمل سے جس کو اس نے مکمل نہیں کیا ہے، فائدہ حاصل ہو اس طرح کہ جعل کرنے والا دوسرے عامل کو اس کی تکمیل کے لئے اجرت پر رکھے، یا کسی اور سے عقد جعالہ کرے، یا خود یا اپنے خدام سے اس کو پورا کرائے، تو اس وقت پہلے عامل کو اس کے عمل پر دوسرے کی لی ہوئی اجرت کے تناسب سے اجرت ملے گی، خواہ دوسرے نے پہلے کے برابر کام کیا ہو، یا اس سے کم، یا زیادہ۔ مثال کے طور پر پہلے سے پانچ دینار کی بات ہوئی تھی کہ فلاں معین جگہ سامان پہنچادے گا، اس نے آدھے راستہ تک لے جا کر چھوڑ دیا، جعل کرنے والے نے دوسرے عامل کے لئے دس دینار مقرر کئے کہ اس مکان تک پہنچادے، تو پہلے عامل کو بھی دس دینار ملیں گے، کیونکہ اس کا عمل دوسرے کے عمل کے برابر ہے، اس لئے کہ جب دوسرے کو نصف راستہ لے جانے پر دس دینار ملے، تو اس سے معلوم ہوا کہ پورے راستہ کی اجرت بیس دینار ہے۔

اور اگر جعل کرنے والا اس کو خود یا اس کا خادم پہنچادے تو پہلے عامل کو اس اجرت کا حصہ ملے گا جس پر مالک عقد اجارہ یا عقد جعالہ کرتا۔ ابن القاسم نے کہا: تمام صورتوں میں عامل اجرت مثل پائے گا، صاحب ''الشرح الصغیر'' نے اسے راجح قرار دیا ہے، اس لئے کہ مالک کو اس جگہ کبھی مال کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے، خاص طور پر جب کہ مال مہنگا ہو، قیمتی مال کا حال یہ ہے کہ اگر ایسی جگہ ہو جہاں ضائع یا ہلاک ہونے کا خوف ہو، تو وہاں سے منتقل کرنے کے لئے اجرت مثل سے زیادہ پر عامل رکھا جاتا ہے، اس کو پہلے اجارہ پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

دوسری صورت: اگر ظاہر ہوجائے کہ جس شئی پر عقد جعالہ کیا گیا ہے، (خواہ وہ جانور ہو یا کوئی دوسری چیز) وہ جاعل کے علاوہ کسی دوسرے کی مملوک ہے، اور دوسرے کے لئے اس کا فیصلہ بھی کر دیا جائے، اور وہ اس کو عامل کے ہاتھ سے لے لے تو عامل کی اجرت اس وقت بھی جعل کرنے والے پر لازم ہوگی، اگر چہ وہ عامل سے معقود علیہ وصول نہ کرے، اس لئے کہ اسی نے اس کو عمل میں دھوکہ دیا ہے، اگر غیر کی ملکیت ثابت نہ ہوئی ہوتی تو عامل جعل کرنے والے سے اجرت وصول کرتا، جعل کرنے والا جو اجرت عامل کو دے گا وہ مستحق سے نہیں لے گا، یہی ابن القاسم کے نزدیک ہے اور یہی راجح ہے، مذکورہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ عامل کے شہر پہنچنے اور اس پر جعل کرنے والے کے قبضہ سے پہلے ظاہر ہوجائے کہ جعل کرنے والے کے علاوہ دوسرے کی ملکیت ہے، لیکن اگر جعل کرنے والے کے شہر میں پہنچنے سے قبل ہی راستہ میں مستحق نکل آئے تو راجح قول کے مطابق عامل کو جعل نہیں ملے گا۔

کسی کا حق ثابت ہونے اور موت وغیرہ کے درمیان فرق (جس کا ذکر فقرہ/۳۹ میں گزر چکا ہے) یہ ہے کہ استحقاق یعنی جاعل (جعل کرنے والا) کے علاوہ کی ملکیت کا ظاہر ہونا اکثر جاعل کی زیادتی کی وجہ سے ہوتا ہے، لہذا اس کی وجہ سے حکم بھی بدلے گا۔

تیسری صورت: اگر معقود علیہ میں کوئی حادثہ پیش آنے کی وجہ سے عیب پیدا ہوجائے، جس کی وجہ سے قیمت اتنی کم ہوجائے کہ

مقررہ جعل یا جعل مثل کے برابر بھی نہ ہو، تو بھی عامل کو پوری اجرت ملے گی، اس نقصان کا لحاظ نہیں کیا جائے گا، خواہ یہ حادثہ عامل کے اس معقود علیہ پر مطلع ہونے سے پہلے پیدا ہوا ہو، یا مطلع ہونے کے بعد اور جاعل کے حوالہ کرنے سے پہلے ہوا ہو۔

جاعل کو سپرد کرنے کا دشوار ہونا:

۴۲ - شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: اگر عامل معقود علیہ مال لے کر آئے، اور اس کو جاعل نہ ملے اور نہ اس کا نائب ملے تو وہ حاکم کو سپرد کردے گا، اور وہ جعل کا مستحق ہوگا، اور حاکم اس کو التزام کرنے والے جاعل کے مال سے اجرت دے دے گا، اگر اس کا مال ہو، ورنہ عامل کا جعل جاعل کے ذمہ دین ہوکر باقی رہے گا، اور اگر وہاں اس جگہ کے لئے کوئی حاکم نہ ہو، تو اس کی واپسی پر دو گواہ بنالے گا، اور جعل کا مستحق قرار پائے گا، اگرچہ اس کے بعد واپس کیا جانے والا جانور مرجائے، یا بھاگ جائے، یہی حکم تمام معقود علیہ کے تلف ہونے میں جاری ہوگا[1]۔

عمل میں عامل کا کسی کو شریک کرنا اور جعل کے استحقاق میں اس کا اثر:

۴۳ - شافعیہ نے کہا ہے: اگر جاعل کسی متعین شخص کو کام سپرد کرے، اور وہ دوسرے کو بھی کام میں شریک کرلے تو اس کے حکم میں تفصیل ہے:

الف: اگر شریک مفت یا اس کے عامل سے معاوضہ لے کر اس کی مدد کرنا چاہے، تو معاون کو مقررہ جعل میں سے کچھ نہیں ملے گا، کل جعل کا مستحق وہ عامل ہوگا جس کو جاعل نے مقرر کیا ہے، کیونکہ معین کی مدد کرنے کی غرض سے دوسرے کا واپس کرنا معین کی طرف سے واپسی ہوگی، اور جاعل کا مقصد اس شخص کی طرف سے واپسی ہے جس کے لئے اس نے جعل کا التزام کیا ہے خواہ کسی بھی ممکن طریقہ سے ہو، لہذا اس کے معاہدہ کو صرف مخاطب عامل کے عمل پر منحصر نہیں سمجھا جائے گا۔

ب: اور اگر شریک جاعل کے لئے یا اپنے لئے کام کا ارادہ کرے، یا اپنے اور جاعل دونوں کے لئے ارادہ کرے، یا کوئی ارادہ نہ ہو تو متعین عامل جعل کا نصف پائے گا، کیونکہ مذکورہ چاروں صورتوں میں اس نے نصف کام کیا ہے، اور شریک کے عمل کا کوئی حصہ اس کی طرف منسوب نہیں ہوگا، اس لئے کہ شریک نے کسی بھی صورت میں اس کا ارادہ نہیں کیا تھا۔

ج: اگر شریک اپنے لئے اور متعین عامل کے لئے کام کا ارادہ کرے، یا عامل اور جاعل دونوں کے لئے کام کا ارادہ کرے تو معین عامل کو مقررہ جعل کا تین چوتھائی حصہ ملے گا، اس لئے کہ آدھا کام اس نے خود کیا اور شریک کا نصف کام اس کی طرف منسوب ہوگا، کیونکہ دونوں صورتوں میں اس نے اس کا قصد کیا ہے۔

د: اور اگر شریک سب کے لئے (جاعل، عامل اور اپنے لئے) کام کا ارادہ کرے تو عامل جعل کا دو تہائی حصہ پائے گا، اس لئے کہ اس نے نصف کام کیا ہے، اور شریک کے عمل کا ایک تہائی اس کی طرف منسوب ہوگا، اور یہ مجموعی کام کا چھٹا حصہ ہے جو کہ عامل کے نصف عمل کے ساتھ ضم ہوجائے گا۔

ھ: اور اگر دو آدمی عامل کی مدد کریں، لیکن دونوں اس کا ارادہ نہ

(۱) المہذب ۱/ ۴۱۱، تحفۃ المحتاج ۲/ ۳۷۰، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۷۵، ۱۷۶، الانوار ۱/ ۴۱۹، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۹، ۳۵۰، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۳/ ۱۳۳، الخرشی وحاشیۃ العدوی علیہ ۷/ ۷۲، ۷۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۶۴، ۶۷، حاشیۃ العدوی علی شرح ابی الحسن ۲/ ۱۶۳، الحطاب والتاج والإکلیل ۵/ ۴۵۳، ۴۵۵، کشاف القناع وشرح المنتہی بہامشہ ۲/ ۴۲۰، ۴۴۶، ۴۴۷، المغنی ۶/ ۳۵۳۔

کریں تو عامل جعل کا تہائی حصہ پائے گا، اور اگر معاون تین ہوں تو اس کو چوتھائی حصہ ملے گا۔ اور اگر دو میں سے ایک عامل کے لئے کام کا ارادہ کرے اور دوسرا جاعل کے لئے کرنے کا ارادہ کرے تو عامل دوتہائی حصہ پائے گا، اور اسی طرح مختلف صورتوں میں حساب کیا جائے گا۔

مذکورہ تمام صورتوں میں شریک کو کچھ نہیں ملے گا، نہ جاعل کی طرف سے اور نہ ہی عامل کی طرف سے، اس لئے کہ جاعل نے اس کے لئے کسی چیز کا التزام نہیں کیا تھا، اس کے مثل حنابلہ نے کہا ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے: عامل اور شریک مقررہ اجرت اور اجرت مثل میں سے جو زائد ہوگا اس میں شریک ہوں گے۔

۴۴- لیکن اگر جاعل دو یا اس سے زیادہ متعین اشخاص کو اجازت دے، یا ہر کام کرنے والے کے لئے اپنی اجازت اور اپنے اعلان کو عام رکھے، اور دو اشخاص یا اس سے زیادہ ابتداء سے جاعل کو مکمل حوالہ کرنے تک کام میں شریک رہیں تو (شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک) تمام کام کرنے والے مقررہ جعل میں شریک ہوں گے، ان کی تعداد کے اعتبار سے برابر تقسیم کردیا جائے گا۔ اگرچہ ان کے درمیان عمل میں تفاوت ہو، کیونکہ عمل کا انضباط اس طرح کرنا کہ عمل کے تناسب سے جعل کی تقسیم ہو، ممکن نہیں ہے۔

یہ پوری تفصیل ان اعمال کے بارے میں ہے جن کا کرنا اجتماعی طور پر سب کی طرف سے ممکن ہو، جیسے گم شدہ مال کی واپسی۔ لیکن ایسا کام جس کو مکمل انجام دینا ان میں سے ہر ایک کے لئے ممکن ہو، جیسے سپہ سالار کہے: جو اس قلعہ میں داخل ہوگا اس کو ایک دینار ملے گا، اور اس میں تمام مجاہدین داخل ہوجائیں تو شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ان میں سے ہر شخص ایک دینار کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ ہر ایک شخص قلعہ میں داخل ہونے والا کہلائے گا۔

اور اگر دو متعین اشخاص میں سے کوئی ایک آدمی کام پورا کردے تو وہ مقررہ جعل میں سے نصف کا مستحق ہوگا، کیونکہ جاعل نے اس کے لئے نصف جُعل ہی کا التزام کیا ہے، یہی شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے۔

اس سلسلہ میں ہمیں مالکیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

۴۵- شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: اگر جاعل تین میں سے کسی ایک کے لئے مجہول جعل مقرر کرے، جیسے کپڑا اور دوسرے دو میں سے ہر ایک کے لئے گم شدہ مال کی واپسی پر ایک دینار مقرر کرے، اور تینوں ایک ساتھ اس کو واپس کریں تو پہلا اجرت مثل کا تہائی حصہ پائے گا، اور بقیہ دونوں میں سے ہر ایک اپنے لئے مقررہ دینار کا تہائی حصہ پائیں گے۔

اور اگر جاعل تینوں میں سے ہر ایک سے کہے: گم شدہ مال تلاش کرکے لادو، تمہیں ایک دینار دوں گا، ان میں سے ایک تلاش کرکے لائے تو وہ شرط کے مطابق کامل ایک دینار پائے گا، اور اگر دو واپس لائیں تو دونوں میں سے ہر ایک کو نصف دینار ملے گا، اور اگر تینوں واپس لائیں تو ہر ایک کو تہائی دینار ملے گا۔ اسی طرح حساب ہوگا۔ اسی کے مثل مالکیہ نے کہا ہے۔ اور اگر جاعل ایک عامل کے لئے اس کے واپس کرنے پر ایک دینار مقرر کرے اور دوسرے کے لئے دو دینار، اور اس کے واپس لانے میں دونوں شریک ہوں تو ان دونوں میں سے ہر ایک عامل اپنے لئے مقررہ جعل کے نصف کا حقدار ہوگا، یہی شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، مالکیہ میں سے ابن نافع اور ابن عبدالحکم کی بھی یہی رائے ہے، اور مالکیہ میں سے تونسی اور لخمی نے اس قول کو راجح قرار دیا ہے۔

۴۶- مالکیہ کے یہاں راجح قول یہ ہے کہ دو دینار میں دونوں شریک ہوں گے، اور اس تناسب سے آپس میں جعل تقسیم کریں گے، جس کو جاعل نے ان میں سے ہر ایک کے لئے مقرر کیا ہے، اس لئے کہ وہ

آخری حد ہے جس کا التزام صاحب مال نے کیا ہے، تو پہلا عامل دونوں دینار کا تہائی حصہ لے گا، اور دوسرا ان دونوں کا دوتہائی حصہ لے گا، نیز مالکیہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ نقد اور عروض [1] کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، چنانچہ اگر جاعل دو عاملوں میں سے ایک کے لئے اس کے لوٹانے پر دس دینار متعین کرے اور دوسرے کے لئے عرض یعنی سامان، اور دونوں اس کے واپسی کرنے میں شریک ہوں تو راجح قول کے مطابق عرض کی قیمت لگائی جائے گی، لہذا اگر عرض کی قیمت پانچ دینار ہو تو دس والے کو اس کا دوتہائی دیا جائے گا، اور سامان والے کو اختیار ہے کہ وہ دس دینار کا ایک تہائی لے یا اس کے بقدر اس سامان سے لے جو اس کے لئے مقرر کیا گیا ہے، یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب کہ جاعل دونوں عاملوں میں سے ہر ایک کے لئے سامان ہی مقرر کرے خواہ دونوں سامانوں کی قیمت ایک ہو یا الگ الگ ہو۔

۴۷ - اگر اس کے لوٹانے میں دو آدمی شریک ہوں اور جاعل ان میں سے ایک ہی کے لئے جُعل مقرر کیا ہو اور دوسرے کے لئے اجرت مثل واجب ہوئی ہو، اس لئے کہ وہ گمشدہ مال کو تلاش کر کے لانے کا پیشہ ور ہو اور اس نے جاعل کا اعلان نہ سنا ہو تو مالکیہ کے یہاں راجح قول یہ ہے کہ عقد میں مشروط جعل اور جعل مثل میں سے جو زیادہ ہو اس میں دونوں شریک ہوں گے اگر دونوں کی مقدار الگ الگ ہو [2]۔

فضولی اور نائب کے عقد میں جُعل کا مستحق ہونا:

۴۸ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: کوئی فضولی جس کی عادت مذاق کرنا اور دھوکہ دینا نہ ہو، اور اس میں ماسبق میں مذکور جعل کے التزام کی ساری شرائط پائی جائیں، اگر وہ کسی ایسے شخص کے لئے جو دوسرے کا ضائع شدہ مال تلاش کر کے لائے یا دوسرے کے لئے کوئی کام کرے، کسی معین جُعل کا اعلان کرے تو یہ عقد صحیح ہوگا، مثلاً کہے کہ جو فلاں شخص کا گم شدہ مال یا بھگوڑا غلام تلاش کر کے واپس لائے گا، اس کو اتنا ملے گا، تو اس کے اس قول کی بنیاد پر اس پر جعل لازم ہو جائے گا، اور ہر وہ شخص جعل کا مستحق ہوگا جو اس کا یہ اعلان سنے اور کام پورا کردے۔

راجح یہ ہے کہ محض مذکورہ قول کی بنیاد پر جعل لازم ہوگا، اگر لفظ "علي" (میرے ذمہ ہوگا) نہ کہے، اس لئے کہ اس قول کا مفہوم یہی ہے۔

عقد جعالہ میں فضولی کا اپنے اوپر جعل لازم قرار دینا دوسرے کی خریداری میں ثمن کو اپنے اوپر لازم قرار دینے کی طرح نہیں ہے، یا دوسرے کے ہبہ پر اپنے اوپر عوض لازم قرار دینے کی طرح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ دونوں ہی تملیک کا عوض ہیں، لہذا ایسے شخص پر ان دونوں کے واجب ہونے کا تصور نہیں کیا جائے گا جس کو ملکیت حاصل نہ ہو اور جعل تملیک کا عوض نہیں ہے۔

برخلاف اس صورت کے جب کہ جعل مقرر کرنے والا مالک کا ولی ہو، یا اس کا وکیل، لہذا اگر عاقد اس کا ولی یا وکیل ہو اور اپنے مجور (جس کا وہ ولی ہے) کی طرف سے یا اپنے مؤکل کی طرف سے ماقبل میں مذکور مصالح کے مطابق جعل کا التزام کرے تو عامل اس کے ولی یا وکیل کے التزام کے تقاضے کے مطابق مالک کے مال میں جعل کا مستحق ہوگا۔

۴۹ - شافعیہ نے کہا: اگر کوئی شخص خبر دے کہ مالک نے اپنے گم شدہ

(۱) العروض (عین اور راء کے ضمہ کے ساتھ) واحد "عرض" (راء کے سکون کے ساتھ)، سامان اور دینار ودرہم کے علاوہ ہر مال ہے، عرض (راء کے فتحہ کے ساتھ) میں سامان اور درہم ودینار سب داخل ہیں، اس طرح ہر عرض عَرَض ہے، اس کے برعکس نہیں (لسان العرب)۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۶/ ۳۶۸، ۳۶۹، حاشیۃ البجیرمی علی شرح المنہج ۳/ ۲۲۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۶، ۳۴۷، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳۳، المہذب ۱/ ۴۱۲، اسنی المطالب ۲/ ۴۴۱، ۴۴۲، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۶۷، الخرشی وحاشیۃ العدوی علیہ ۷/ ۶۵، ۶۷، المغنی ۶/ ۳۵۲، کشاف القناع ۴/ ۲۱۸۔

مال کی واپسی پر جُعل مقرر کیا ہے، مثلاً وہ کہے: ''زید نے کہا ہے کہ جو شخص میرے گم شدہ مال کو تلاش کر کے واپس لائے گا اس کو اتنا انعام دوں گا''، اور اگر زید اس کی تکذیب کرے تو عامل خبر دینے سے کسی چیز کا مستحق نہ ہوگا، اس لئے کہ خبر دینے والے نے اجرت کا التزام نہیں کیا ہے، اور نہ ہی زید سے پانے کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ اس معاملہ میں زید خبر کو جھٹلا چکا ہے، (اسی کے مثل حنابلہ نے کہا ہے) زید کے قول کے صحیح ہونے پر اس کے خلاف خبر دینے والے کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ وہ اپنے قول کو رواج دینے میں متہم ہے۔

لیکن اگر وہ اس کی تصدیق کردے تو عامل زید سے اتنا جعل پانے کا مستحق ہوگا جس کو خبر دینے والے نے اپنی خبر میں متعین کیا ہے۔ اگر خبر دینے والا ثقہ ہو، یا عامل کو اس کی سچائی پر اطمینان ہو، (خواہ خبر دینے والا کافر یا بچہ ہو)، اس لئے کہ اس پر بھروسہ کرنے میں عامل کی خواہش کو ترجیح دی جائے گی۔

اور اگر خبر دینے والا ثقہ نہ ہو تو عامل خبر دینے والے سے کچھ پانے کا مستحق نہیں ہوگا، اسی طرح زید سے بھی پانے کا مستحق نہیں ہوگا، باوجودیکہ اس نے خبر دینے میں خبر دینے والے کی تصدیق کی ہے، اس لئے کہ غیر ثقہ کی خبر پر عامل کا اطمینان کمزور ہوگا، یہ ایسا ہی ہوا جیسا کہ کوئی شخص مالک کی اجازت اور اس کے التزام کے علم کے بغیر گم شدہ مال واپس کرے[1]۔

اس مسئلہ میں ہمیں مالکیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

جاعل کا جعل کو کم یا زیادہ کرنا یا بدل دینا اور اس کا اثر:

۵۰ - شافعیہ نے کہا: جاعل کے لئے جائز ہے کہ کام سے عامل کی فراغت سے قبل مقررہ جعل میں کمی بیشی کردے، یا جعل کی جنس بدل دے، (خواہ عامل متعین ہو یا متعین نہ ہو،) خواہ عامل کے کام شروع کرنے سے قبل ہو یا اس کے بعد، مثلاً وہ کہے کہ جو میرا گم شدہ مال تلاش کر کے واپس لا دے گا، اس کو میں دس درہم دوں گا، پھر اس کے بعد کہے: جو گم شدہ مال تلاش کر کے لائے گا اس کو پانچ درہم دوں گا، یا اس کے برعکس کہے۔

یا کہے: جو میرا گم شدہ مال تلاش کر کے واپس لا دے گا اس کو میں ایک دینار دوں گا، پھر اس کے بعد کہے: جو شخص میرا گم شدہ مال تلاش کر کے لا دے گا، اس کو ایک درہم دوں گا یا اس کے برعکس کہے، اور عامل کو کام شروع کرنے سے قبل براہ راست یا بالواسطہ معلوم ہو تو آخری اعلان کا اعتبار ہوگا، اور عامل اس جعل کا مستحق ہوگا جو آخری اعلان میں مقرر کیا گیا ہے، خواہ پہلے سے کم ہو یا زیادہ ہو، خواہ پہلے کی جنس سے ہو یا نہ ہو (اسی کے مثل حنابلہ اور راجح قول کے مطابق مالکیہ نے کہا ہے)۔

اور اگر کام شروع کرنے سے پہلے آخری اعلان کا علم عامل کو نہ ہو اور ناواقفیت کے ساتھ کام شروع کرے، یہاں تک کہ کام پورا کرے تو شافعیہ کے یہاں راجح قول کے مطابق پورے عمل کے لئے اجرت مثل لازم ہوگی۔

اور اگر جعل میں اضافہ یا کمی کا آخری اعلان جعل شروع کرنے کے بعد فارغ ہونے سے قبل ہوا اور علم کے بعد عامل کام مکمل کرے اور اس کو پہلا اعلان بھی معلوم ہو تو اس صورت میں بھی (شافعیہ کے نزدیک) اس کو پورے عمل کے لئے اجرت مثل ملے گی، اس لئے کہ آخری اعلان پہلے اعلان کے لئے ناسخ ہے۔ دوران کام جاعل کا پہلے

---

(۱) تحفۃ المحتاج ۲/ ۳۶۶، ۳۶۷، أسنی المطالب وحاشیۃ الرملی علیہ ۲/ ۴۳۹، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۷۲، ۱۷۳، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۹، ۴۳۰، حاشیۃ البجیرمی علی شرح المنہج ۳/ ۲۱۹، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسی علیہ ۴/ ۴۴۲، ۴۴۳، الخرشی وحاشیۃ العدوی علیہ ۷/ ۷۶، کشاف القناع ۲/ ۴۱۸۔

اعلان کو فسخ کرنا اجرت مثل کی طرف رجوع کا متقاضی ہے، جیسا کہ عنقریب ذکر آئے گا۔

مالکیہ نے کہا: عامل عقد میں مقررہ جُعل پورا پائے گا، اس لئے کہ کام شروع ہونے کے بعد عقد جعالہ لازم ہوگیا، لہذا جاعل کے لئے بدلنا یا اس سے رجوع کرنا جائز نہیں ہوگا۔

اس مسئلہ میں ہمیں دوسرے فقہاء کے یہاں کوئی تفصیل نہیں ملی۔

۵۱ - شافعیہ نے کہا: اگر دو عامل شروع سے آخر تک کام میں شریک رہیں، البتہ ایک عامل پہلے اعلان میں مقررہ جعل کے مطابق کام کرے اور دوسرا اس مقررہ جعل کے مطابق کام کرے جو اس نے دوسرے اعلان میں سنا، تو پہلا عامل پورے کام کی اجرت مثل کے نصف کا مستحق ہوگا، اور دوسرا عامل دوسرے اعلان میں متعین اجرت کے نصف کا مستحق ہوگا، یہی راجح قول ہے۔

شافعیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے یہاں اس مسئلہ میں ہمیں کوئی صراحت نہیں ملی۔

عمل میں جاعل کا اضافہ یا کمی کرنا:

۵۲ - شافعیہ نے کہا ہے: عقد جعالہ یا اعلان کے بعد اگر جاعل کام میں اضافہ کرے مثلاً وہ کہے: جو میرا گھر تعمیر کردے گا، جس کی لمبائی اور چوڑائی دس دس گز ہو تو اس کو اتنا ملے گا، پھر اس کے بعد کہے کہ اس کی لمبائی اور چوڑائی بیس بیس گز ہو، اور عامل اس اضافہ پر راضی نہ ہو اور اس بنیاد پر وہ عقد کو فسخ کردے تو عامل نے جتنا کام کیا ہوگا اس کی اجرت مثل پائے گا، باوجودیکہ فسخ عامل کی طرف سے ہے، اس لئے کہ جاعل نے ہی اس کو اس پر مجبور کیا ہے، ایسا ہی حکم اس وقت بھی ہے جب کہ جاعل کام میں کمی کردے، اس لئے کہ کم کرنا جاعل کی طرف سے فسخ کرنا ہے۔

اس کے علاوہ میں سابقہ دونوں فقروں میں مذکورہ تفصیل جاری ہوگی۔

یہ سب اس تصرف میں ہے جو عمل سے فارغ ہونے سے قبل تبدیلی کے ذریعہ کیا گیا ہو، جہاں تک کام سے فارغ ہونے کے بعد کے تصرف کی بات ہے تو اس کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اور نہ کوئی حکم مرتب ہوگا، اس لئے کہ کام پورا ہونے کی وجہ سے جاعل کے ذمہ جعل لازم ہوجاتا ہے [1] اس پر سب کا اتفاق ہے، جیسا کہ (فقرہ/۲۵ میں) گزر چکا ہے۔

متعین جعل کے ہلاک ہونے کی صورت میں عامل کس چیز کا مستحق ہوگا؟

۵۳ - شافعیہ نے کہا ہے: اگر عقد جعالہ میں مقررہ جعل کوئی معین چیز ہو، مثلاً کوئی معین کپڑا یا جانور ہو اور وہ کام شروع ہونے سے قبل جاعل ہی کے قبضہ میں رہتے ہوئے ہلاک ہوجائے اور عامل کو اس کا علم ہوجائے تو اس کو کچھ نہیں ملے گا اگرچہ وہ کام کو پورا کردے اور جاعل کو حوالہ کردے۔

اور اگر عامل ناواقف ہو یا کام شروع ہونے کے بعد ہلاک ہوجائے تو عامل اجرت مثل پائے گا۔ حنابلہ نے کہا: اگر وہ متعین چیز مثلی ہو تو عامل اس کا مثل پائے گا، اور اگر مثلی نہ ہو تو اس کی قیمت کا مستحق ہوگا، اگر کام پورا کردے [2]۔

شافعیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے یہاں اس مسئلہ میں ہمیں کوئی صراحت نہیں ملی۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۸، ۳۴۹، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳۳، ۴۳۴، تحفۃ المحتاج ۲/ ۳۷۰، أسنی المطالب ۲/ ۴۴۳، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۷۴، ۱۷۵، کشاف القناع ۲/ ۴۱۹۔

(۲) حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۲/ ۴۴۱، کشاف القناع ۲/ ۴۱۸۔

جعل وصول کرنے کے لئے معقود علیہ کو روکنا:

۵۴ - شافعیہ نے کہا: اگر عامل اس گمشدہ مال یا بھاگے ہوئے غلام کو واپس لائے جس کے واپس لانے کا معاہدہ ہوا تھا تو اس کو حق نہیں ہے کہ جعل وصول کرنے کے لئے معقود علیہ کو جاعل سے روکے، اس لئے کہ عامل جُعل کا اسی وقت مستحق ہوتا ہے جب کہ معقود علیہ جاعل کے حوالہ کردے، لہذا جعل کا مستحق ہونے سے پہلے وہ معقود علیہ روکنے کا حقدار نہیں ہوگا۔

اسی کے مثل حنابلہ نے بھی کہا ہے، نیز انہوں نے یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر عامل واپس لائے ہوئے مال کو جاعل سے روک لے اور روکنے کے بعد ہلاک ہوجائے تو عامل اس کا ضامن ہوگا[۱]۔

عقد اور شریعت دونوں میں مقررہ کردہ جعل میں سے کس کا مستحق ہوگا:

۵۵ - مالکیہ اور شافعیہ نے کہا: اگر عقد جعالہ اپنی تمام شرائط کے ساتھ مکمل ہوجائے تو عامل صرف اتنا ہی جعل پانے کا حقدار ہوگا جتنا کہ عقد میں طے پایا ہو، خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ، اور خواہ بھگوڑا غلام کو پکڑ کرلانا ہو یا کوئی اور کام (دیکھئے: فقرہ/۳۱)۔

اسی کے مثل حنابلہ نے بھی بھگوڑے غلام کے علاوہ میں کہا ہے، اور ایسا ہی بھگوڑے غلام کی واپسی کے بارے میں بھی کہا ہے اگر عقد میں مقررہ جعل شریعت کے مقرر کردہ جعل سے زیادہ ہو، حنابلہ کے مرجوح قول کے مطابق اس صورت میں بھی ایسا ہی ہے جب کہ عقد میں مقررہ جعل شریعت میں مقررہ جعل سے کم ہو۔

۵۶ - حنابلہ کے یہاں راجح قول یہ ہے کہ بھگوڑے غلام کی واپسی کے مسئلہ میں جعل کے استحقاق کے لئے جاعل کی طرف سے پہلے سے مقرر ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ شرعاً جو جعل ہوگا وہ سابق تفصیل کے مطابق پائے گا، اسی طرح اگر مقرر جعل شریعت میں مقررہ جعل سے کم ہو تو تعیین لغو ہوجائے گی اور عامل شریعت میں مقررہ جعل پائے گا، اس لئے کہ شریعت جس شخص پر مال کی مخصوص مقدار اس کے سبب کے پائے جانے کے وقت واجب کرے تو جب اس کا سبب پایا جائے گا وہ پوری مقدار اس پر واجب ہوگی۔ دوسرا قول یہ ہے کہ عامل صرف مقررہ جعل ہی کا مستحق ہوگا، صاحب ''الفروع'' نے اس کو مقدم رکھا ہے۔ ''التنقیح'' اور ''شرح المنتہی'' میں لکھا ہے: یہی دوسروں کے کلام کا ظاہر ہے، اور ''المنتہی'' میں دونوں اقوال کو مطلق بیان کیا ہے۔

ان کے نزدیک شریعت میں مقررہ جعل کی تعیین میں روایات مختلف ہیں، امام احمدؒ سے منقول ہے کہ اگر شہر کے اندر ہی سے تلاش کرکے لائے تو اس کو ایک دینار یا دس درہم ملیں گے، اور اگر شہر کے باہر سے لائے تو اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں:

پہلی روایت جو راجح ہے، یہ ہے کہ ایک دینار یا بارہ درہم اس پر واجب ہوں گے، کیونکہ حضرت عمرو بن دینار اور ابن ابی ملیکہ روایت کرتے ہیں: ''**أن النبي ﷺ جعل في جعل الآبق إذا جاء به خارجا من الحرم دينارا**''[۱] (نبی کریم ﷺ نے بھگوڑے غلام کا اگر اس کو حرم سے نکلتے ہوئے پکڑ کر لایا ہو، ایک دینار متعین فرمایا)۔

دوسری روایت یہ ہے کہ چالیس درہم واجب ہوں گے، کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے جس وقت کہا گیا تھا کہ فلاں آدمی فلاں

---

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۴۴۳، کشاف القناع ۴۱۸/۲۔

(۱) حدیث: ''أن النبي ﷺ جعل في جعل الآبق إذا جاء به خارجا من الحرم دينارا'' کو ابن قدامہ نے المغنی (۹۷/۶ طبع مکتبۃ القاہرہ) میں ذکر کیا ہے، لیکن انہوں نے اس حدیث کے مصدر کی طرف اشارہ نہیں کیا۔ البتہ انہوں نے لکھا ہے: یہ حدیث مرسل ہے اور اس پر کلام کیا گیا ہے۔

قبیلہ سے بھگوڑے غلام کو پکڑ کر لایا ہے تو لوگوں نے کہا: یقیناً اس کو ثواب ملے گا، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا: اگر اجرت لینا چاہے تو ہر بھگوڑے غلام کے بدلہ چالیس درہم کا مستحق ہوگا۔اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ متعین جعل غلام کی اصل قیمت سے زیادہ ہو یا کم، کیونکہ دلیل عام ہے، اور اس پر قیاس بھی کرتے ہوئے کہ جاعل ہی اس کی شرط لگاتا تو وہی واجب ہوتا۔اسی طرح کوئی فرق نہیں ہے کہ بھگوڑے غلام کو پکڑ کر لانے والا بھاگے ہوئے غلام کو واپس لانے میں معروف ہو یا نہ ہو، اور خواہ واپس لانے والا شخص بھاگے ہوئے غلام کی بیوی ہو، یا رشتہ دار ہو، جس کی کفالت مالک کرتا ہو یا کوئی دوسرا ہو[1]۔تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إباق''۔

جعل کے فاسد ہونے کی صورت میں عامل کس چیز کا مستحق ہوگا:

۵۷ - شافعیہ نے کہا ہے: اگر عامل ایسا ہو کہ اسے معلوم نہ ہو کہ جعل فاسد میں کچھ نہیں ملتا ہے تو اس کو اجرت مثل ملے گی، یہ اس وقت کی بات ہے جب کہ جعل فاسد فی الجملہ مرغوب اور مقصود ہو، جیسے جاعل کہے کہ جو میرا گم شدہ مال تلاش کر کے لا دے گا اس کے لئے کپڑا ہے، یا جانور ہے، یا میں اس کو خوش کر دوں گا، یا میں اس کو شراب یا خنزیر دوں گا، تو اس کے واپس لانے والے کو اجرت مثل ملے گی، اگر چہ جعل کی جہالت یا اس کی عدم مالیت، یا اس کے حوالہ کرنے پر عدم قدرت کی وجہ سے عقد فاسد ہے، اسی طرح اس صورت میں بھی اجرت مثل کا مستحق ہوگا جبکہ جاعل کہے کہ جو گم شدہ مال واپس کر دے گا، اس کو اس کا نصف ملے گا۔ یہی راجح قول ہے، ایک دوسرا قول یہ ہے کہ عامل سامان کے نصف کا مستحق ہوگا جو مقرر کیا گیا ہے اگر گم شدہ شئی معلوم ہو۔

اجرت مثل کی مقدار کی تعیین میں اس وقت کا اعتبار ہوگا جس میں

(۱) کشاف القناع ۴/ ۲۰۳۔

کام پورا ہوا ہو، نہ کہ صرف اس وقت کا جس میں حوالہ کیا جائے۔

اور اگر عقد میں مقررہ جعل عموماً مرغوب نہ ہو، جیسے خون اور مٹی تو عامل کو کچھ نہیں ملے گا اگر چہ وہ اس سے ناواقف ہو کہ اس میں اس کو کچھ نہیں ملے گا، اس لئے کہ جاعل نے اس کے عمل کے معاوضہ کے بارے میں امید نہیں دلائی تھی۔

بھگوڑے غلام کے علاوہ گم شدہ شئی کی واپسی کے سلسلہ میں حنابلہ نے اسی کے مثل کہا ہے۔

۵۸ - مالکیہ نے کہا: اگر عامل کام پورا کر دے تو (راجح قول کے مطابق) جعل مثل کا مستحق ہوگا، اور اگر پورا نہ کر سکے تو اسے کچھ بھی نہیں ملے گا، اس لئے کہ جعل بذات خود اصل ہے، اس لئے فاسد جعل کو صحیح کیا جائے گا الا یہ کہ مطلق جعل مقرر کرنے کی وجہ سے عقد جعالہ فاسد ہو جائے، خواہ کام پورا کرے یا نہ کرے، جیسے جاعل کہے: اگر تم میری گم شدہ شئی لا دو گے تو تمہارے لئے اتنا، اور اگر نہیں لا سکے تو اتنا، ایسی صورت میں عامل اجرت مثل کا حقدار ہوگا، خواہ تلاش کر کے لائے یا نہ لا سکے، کیونکہ یہ عقد حقیقت میں عقد جعالہ نہیں رہا جس میں کام کے پورا ہونے پر جعل کی شرط لگائی گئی تھی۔ جب اپنی حقیقت سے نکل گیا تو اس میں اجرت مثل واجب ہوگی۔

جعل مثل اور اجرت مثل کے درمیان فرق یہ ہے کہ عامل کام پورا کرے یا نہ کرے ہر حال میں اجرت مثل پائے گا، اور جعل مثل کا حقدار عامل اس وقت ہوگا جب کہ کام پورا کر دے، اس سے پہلے کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا[1]۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۶/ ۳۶۸، حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۱۹، أسنی المطالب ۲/ ۴۴۱، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۴۵، منح الجلیل ۴/ ۱۰، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۲۵۷، ۲۵۸، الخرشی وحاشیۃ العدوی علیہ ۷/ ۶۷، کشاف القناع ۴/ ۲۱۹۔

عاقدین کا آپس میں اختلاف:

الف-عمل کا اعلان سننے یا اس کے جاننے میں اختلاف:

۵۹ - شافعیہ نے کہا ہے: اگر جاعل اور عامل کے درمیان اختلاف ہوجائے کہ عامل تک عمل کی طلب کا اعلان پہنچا یا اس نے اس کو سنا، اس طرح پر کہ عامل دعوی کرے کہ اس نے جاعل کو اعلان کرتے ہوئے سنا کہ جو شخص میرا گم شدہ مال تلاش کر کے لادے گا، اس کو اتنا ملے گا، اور جاعل کہے کہ بلکہ تو کچھ سنے بغیر اس کو لایا ہے، تو عامل کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا۔

مالکیہ نے کہا ہے: بغیر یمین کے جاعل کا قول معتبر ہوگا، اس کے بعد دیکھا جائے گا کہ اگر عامل کا پیشہ ہی معاوضہ لے کر گم شدہ اشیاء تلاش کر کے لانا اور مالک کے حوالہ کرنا ہو تو اس کو جعل مثل ملے گا، اور اگر اس کا پیشہ نہ ہو تو سوائے اخراجات کے کچھ نہیں ملے گا۔

ب-عقد میں جعل کی شرط:

۶۰ - شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: اگر جاعل اور عامل کے درمیان جعل کے مقرر اور متعین ہونے میں اختلاف ہوجائے کہ عامل جاعل سے کہے کہ تم نے میرے لئے جعل کی شرط لگائی تھی، اور جاعل اس کے لئے التزام کا انکار کرے، تو یمین کے ساتھ جاعل کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل اس کا بری ہونا اور شرط نہ لگانا ہے، اور عامل پر بینہ پیش کرنا واجب ہوگا اگر اپنے قول کو ثابت کرنا چاہے۔

ج-عامل کی طرف سے عمل کے ہونے میں اختلاف:

۶۱ - مالکیہ اور شافعیہ نے کہا کہ اگر عامل کی طرف سے عمل کے ہونے میں اختلاف ہوجائے، مثلاً گمشدہ مال کے واپس لانے میں عامل کہے کہ میں اس کو واپس لایا، جاعل کہے کہ: بلکہ دوسرا واپس لایا، یا اس بات میں اختلاف ہوجائے کہ عامل نے گم شدہ مال کو تلاش کرنے کی کوشش کی یا نہیں، جاعل عامل سے کہے: تم نے گمشدہ مال تلاش کرنے اور واپس کرنے کے سلسلہ میں تگ ودو نہیں کی، بلکہ وہ خود واپس آ گیا، تو دونوں صورتوں میں جاعل کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا۔

اسی طرح اگر عامل اور بھگوڑے واپس کئے گئے غلام کے درمیان اختلاف ہوجائے کہ عامل کہے: میں اس کو لایا، اور غلام کہے: میں خود واپس آیا، اور اس کا آقا اس کی تصدیق کرے، تو شافعیہ کے نزدیک جاعل کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا۔

د-جعل کی مقدار، جنس اور صفت میں اختلاف:

۶۲ - شافعیہ نے کہا اور یہی حنابلہ کا مرجوح قول ہے کہ اگر کام سے فارغ ہونے اور جاعل کو حوالہ کرنے کے عقد میں مقررہ جعل کی مقدار میں دونوں کے درمیان اختلاف ہوجائے کہ کیا وہ ایک دینار ہے یا دو دینار، یا کل جعل کا عامل مستحق ہے یا بعض کا، یا جعل کی جنس یا اس کی صفت میں اختلاف ہوجائے کہ کیا وہ درہم ہے یا دینار یا سامان؟

مذکورہ تمام صورتوں کا حکم یہ ہے کہ دونوں قسم کھائیں گے، یعنی دونوں دوسرے کے قول کی نفی اور اپنے قول کے اثبات پر قسم کھائیں گے، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک مدعی اور مدعا علیہ ہے، تو جو جس کا انکار کرتا ہے اس کی نفی کرے گا، اور جس کا دعوی کرتا ہے اس کو ثابت کرے گا۔ راجح قول کے مطابق پہلے جاعل سے قسم لی جائے گی، اور دونوں کے قسم کھانے کے بعد عقد فسخ ہوجائے گا، اور عامل کے لئے اجرت مثل واجب ہوگی، اسی طرح اگر عمل شروع کرنے کے بعد اور پورا کرنے سے پہلے دونوں میں اختلاف ہوجائے تو دونوں قسم کھائیں گے، عامل نے جتنا کام کیا اسی تناسب سے مقررہ جعل میں سے پائے گا، اور اگر عمل شروع

کرنے سے قبل اختلاف ہوجائے تو دونوں سے قسم کھلائی نہیں جائے گی، اس لئے کہ عامل کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا۔ مزید تفصیل آگے آئے گی۔

حنابلہ کے یہاں راجح قول یہ ہے کہ جاعل کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا، کیونکہ اصل مختلف فیہ زائد مقدار کا نہ ہونا ہے۔

مالکیہ نے کہا: اگر دونوں میں سے کوئی اتنے کا دعوی نہ کرے جو اس عمل کے لئے مناسب جُعل ہوسکتا ہوتو دونوں قسم کھائیں گے، اور عامل جعل مثل پائے گا، اسی طرح اس وقت بھی جعل مثل کا حقدار ہوگا، جب دونوں قسم کھانے سے باز رہیں، اور اگر کوئی ایک قسم کھانے سے انکار کردے تو قاضی قسم کھانے والے کے دعوی کے مطابق فیصلہ کردے گا۔

اور اگر صرف کوئی ایک اتنی مقدار کا دعوی کرے جو مناسب جعل ہوسکتا ہوتو اس کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا، اور اگر دونوں اتنی مقدار کا دعوی کریں جو کام کے اعتبار سے مناسب جعل ہوسکتا ہوتو راجح قول کے مطابق عامل اور جاعل میں سے جس کے قبضہ میں واپس کیا جانے والا مال ہوگا اس کا قول معتبر ہوگا، ایک قول یہ ہے کہ جاعل کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ جاعل ہی جعل دینے والا اور تاوان برداشت کرنے والا ہے اور اگر دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں مال نہ ہو، بلکہ کسی تیسرے امین کے پاس ہو، تو راجح قول کے مطابق دونوں قسم کھائیں گے، اور عامل کے لئے جعل مثل واجب ہوگا، جیسا کہ پہلی صورت میں ہے۔

ھ- عقد میں مقررہ عمل کی مقدار میں اختلاف:

۶۳ - شافعیہ نے کہا: اگر عامل اور جاعل کے درمیان عقد میں مقررہ عمل کی مقدار میں اور عقد میں پورے مقررہ جعل کا مستحق ہونے کے لئے جس کا کرنا عامل پر واجب ہو، ان دونوں میں اختلاف ہوجائے مثلاً جاعل کہے کہ سو دینار دوگم شدہ مال تلاش کرکے واپس لانے پر میں نے مقرر کیا تھا، اور عامل کہے: نہیں بلکہ صرف اسی ایک گم شدہ مال کے واپس لانے پر تھا، جسے تیرے پاس میں لے کر آیا ہوں، تو اس صورت میں بھی دونوں قسم کھائیں گے، جیسا کہ گذرا اور عامل کو اجرت مثل ملے گی۔

حنابلہ نے کہا ہے: اگر دونوں کے درمیان مسافت کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہوجائے، جعل کرنے والا کہے: میں نے اتنا جعل اس کے لئے مقرر کیا تھا جو دس میل کی دوری سے تلاش کرکے لادے، عامل کہے: بلکہ صرف چھ ہی میل سے کہا تھا، تو جعل کرنے والے کا قول قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ منکر ہے، اور اصل اس کا اس چیز سے بری ہونا ہے جس کا اعتراف اس نے نہیں کیا ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر دونوں کے درمیان گم شدہ مال کی جگہ کے علم کے بارے میں اختلاف ہوجائے، تو جاعل (جعل کرنے والا) اور عامل میں سے جو عدم علم کا مدعی ہو اس کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ عقود میں اصل صحیح ہونا ہے، اس لئے کہ مالکیہ کے یہاں گمشدہ مال کے واپس کرنے میں عامل کے جعل کا مستحق ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ دونوں عاقدین میں سے ہر ایک اس کی جگہ سے ناواقف ہو، جس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

و- واپس کردہ عین اور عمل کی نوعیت میں اختلاف:

۶۴ - شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: اگر گم شدہ واپس کردہ مال کی ذات کے بارے میں اختلاف ہوجائے، مثلاً جاعل کہے: میں نے اس کے علاوہ دوسرے مال کو واپس لانے کے سلسلہ میں جعل مقرر کیا ہے، عامل کہے: نہیں، بلکہ اسی کی واپسی میں آپ نے جعل مقرر

کیا ہے، تو جاعل کا قول قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ عامل اس پر جعل کے مقرر کرنے کا دعوی کررہا ہے، اور جاعل منکر ہے، اور اصل مقرر نہ کرنا ہے، اس لئے جاعل کا قول معتبر ہوگا۔

عامل اور اس کے شریک کے درمیان اختلاف:

۶۵ - شافعیہ نے کہا ہے: اگر عامل اور عمل میں اس کے شریک کے درمیان اختلاف ہوجائے، عامل شریک سے کہے: تم نے میرے ساتھ اپنے عمل سے میری مدد کا ارادہ کیا تھا، اس لئے کل جعل کا مالک میں ہوں گا، اور شریک کہے: بلکہ میں نے اپنی ذات کے لئے کام کا ارادہ کیا تھا، لہذا میرا بھی جعل میں حصہ ہوگا، اس صورت میں اگر جاعل عامل کے قول کی تصدیق کرے تو عامل کا قول معتبر ہوگا، اور کل جعل اسی کا ہوگا، اور اگر جاعل عامل کے قول کی تکذیب کرے تو جاعل کو قسم کھلائی جائے گی، اور اس پر عامل کے لئے نصف جعل واجب ہوگا، شریک کو کسی بھی حال میں کچھ نہیں ملے گا، جیسا کہ گذرا[1]۔

اس مسئلہ میں شافعیہ کے علاوہ فقہاء کے یہاں کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی۔

عقد جعالہ کا ختم ہونا:

اول: اس کو فسخ کرنا اور اس کے اسباب:

۶۶ - شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: عامل کے عمل شروع کرنے سے قبل جاعل اور عامل دونوں میں سے ہر ایک کو عقد جعالہ فسخ کرنے کا اختیار ہے، اسی طرح عمل شروع کرنے کے بعد اس کے پورا ہونے سے پہلے اختیار ہوگا، اس لئے کہ عمل کے پورا ہونے سے پہلے وہ غیر لازم عقد ہے، جیسا کہ گذر چکا۔

جاعل کی طرف سے فسخ کی صورت یہ ہوگی کہ وہ یوں کہے: میں نے عقد فسخ کیا، یا عقد کو رد کیا، یا باطل کیا، یا میں نے عقد سے رجوع کیا، یا میں نے اپنے اعلان کو باطل کیا، یا اسی طرح کے جملے کہے۔

اور عامل کی طرف سے اس کی صورت یہ ہوتی کہ وہ کہے: میں نے عقد فسخ کیا، یا اس کو رد کیا، یا میں نے اس کو باطل کیا۔ اور عامل کے فسخ کرنے سے مراد عقد کا رد کرنا ہے، اس لئے کہ گذر چکا کہ لفظوں میں اس کا قبول کرنا شرط نہیں ہے، تو اس کے حق میں فسخ کا یہی مطلب ہوگا۔

عمل شروع کرنے سے پہلے فسخ کا تصور صرف عامل معین کی طرف سے ہوسکتا ہے، اور اگر عامل متعین نہ ہو تو عمل شروع ہونے کے بعد ہی اس کی طرف سے فسخ کا تصور ہوسکتا ہے، اس لئے کہ جاعل اگر کہے: جو شخص میرا گم شدہ مال لا کر دے گا، اس کو اتنا ملے گا: تو یہ تعلیق ہے، عمل کے بعد ہی اس کا وجود ہوگا، اور اگر کوئی شخص کچھ کرنے سے پہلے اس کے جواب میں کہے: میں نے عقد جعالہ فسخ کیا، تو اس کا قول لغو ہوگا، کیونکہ دونوں کے درمیان عقد ہی نہیں ہے کہ فسخ کیا جائے۔

اور جہاں تک عمل پورا ہونے کے بعد فسخ کی بات ہے، تو فسخ کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اس لئے کہ اب جعل جاعل پر لازم اور مستحکم ہو چکا ہے، لہذا ختم نہیں ہوسکتا۔

اسی کے مثل مالکیہ نے بھی عامل کے بارے میں کہا ہے، خواہ اس نے کام شروع کرنے سے پہلے یا شروع کرنے کے بعد فسخ کیا ہو اور راجح قول کے مطابق جاعل کے بارے میں بھی مالکیہ کی یہی رائے ہے اگر عامل کے کام شروع کرنے سے قبل عقد فسخ کیا ہو۔

جہاں تک عمل شروع ہونے کے بعد کی بات ہے تو (مالکیہ کے

(۱) حاشیۃ البجیرمی علی شرح المنہج ۳/ ۲۲۲، أسنی المطالب وحاشیۃ الرملی علیہ ۲/ ۴۴۱، ۴۴۳، تحفۃ المحتاج ۲/ ۳۷۰، الأنوار ۱/ ۴۱۹، المہذب ۱/ ۴۱۲، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳۴، ۴۳۵، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی للمنہاج ۳/ ۱۳۴، الخرشی وحاشیۃ العدوی علیہ ۷/ ۷۱، ۷۴، ۷۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۶۶، ۶۷، المغنی ۶/ ۳۵۴، ۳۵۵، کشاف القناع ۲/ ۴۱۹۔

نزدیک) جاعل کو اب عقد جعالہ فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، اگرچہ عامل نے جو کام شروع کیا ہے، وہ بہت کم ہو جس کی کوئی اہمیت اور کوئی قیمت نہ ہو، اس لئے کہ عمل شروع ہونے کے بعد اس کے حق میں عقد لازم ہو چکا ہے (۱)۔

دوم: اس کا فسخ ہوجانا اور اس کے اسباب:

۶۷ - شافعیہ نے کہا ہے: عاقدین میں سے کسی ایک کی موت اور اس کے جنون مطبق میں مبتلا ہونے اور اس پر بے ہوشی طاری ہوجانے سے عقد جعالہ فسخ ہوجائے گا۔

راجح قول کے مطابق جنون کی وجہ سے اس وقت عقد فسخ ہوگا جب عامل متعین ہو، کیونکہ غیر متعین عامل سے جس نے جاعل کا اعلان سنا ہے عقد کا کوئی تعلق نہیں ہے، لہذا اگر عقد کے بعد عاقدین میں سے کوئی پاگل ہوجائے اور عامل متعین نہ ہو، پھر کام پورا کردے اور جنون سے افاقہ کے بعد یا اس سے پہلے جاعل کے حوالہ کردے تو عقد میں مقرر کردہ جعل کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ جب عقد کا تعلق اس سے نہیں ہے اور عقد اس کے ساتھ خاص نہیں ہے تو جنون کی وجہ سے عقد فسخ ہونا کوئی معنی نہیں رکھتا۔

مالکیہ کے مختلف اقوال میں سے راجح قول یہ ہے کہ عقد جعالہ عاقدین میں سے کسی کی موت سے فسخ نہیں ہوگا۔ الا یہ کہ عامل کے کام شروع کرنے سے قبل ہو، اور اگر اس کے عمل شروع کرنے کے بعد ہو تو عقد فسخ نہیں ہوگا، جاعل اور عامل میں سے ہر ایک کے ورثہ پر عقد لازم ہوگا، جاعل کے ورثہ کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ عامل کو کام سے روک دیں، اور نہ ہی جاعل کے لئے جائز ہے کہ (اگر عامل مرجائے تو) اس کے ورثہ کو عمل سے روک دے اگر وہ امین ہوں۔

اس مسئلہ میں حنابلہ کی کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی۔

سوم: عقد جعالہ کے فسخ پر مرتب ہونے والے نتائج:

عمل شروع کرنے سے پہلے:

۶۸ - شافعیہ نے کہا ہے: عامل معین کو جس نے پہلے عقد قبول کیا ہو کچھ نہیں ملے گا اگر وہ اپنے عمل شروع کرنے سے قبل عقد کو فسخ کردے، اس لئے کہ اس نے کچھ کام نہیں کیا، اسی طرح اس وقت بھی کچھ نہیں ملے گا اگر جاعل عقد کو فسخ کردے، اور متعین عامل کو کام شروع کرنے سے پہلے اس کے فسخ کا علم ہوجائے، یا جاعل عقد کے فسخ کا اعلان کردے اور کام شروع ہونے سے قبل اس کی اشاعت کردے، اگر عامل معین نہ ہو۔

جو لوگ عقد جعالہ کے قائل ہیں ان کے یہاں یہ مسئلہ متفق علیہ ہے، سوائے بھگوڑے غلام کے مسئلہ کے کہ اس میں حنابلہ کا اختلاف گذر چکا ہے، اسی طرح مالکیہ کا اختلاف اس صورت میں ہے جب عامل عوض لے کر اس طرح کے عمل کرنے کا پیشہ ور ہو۔

عمل شروع کرنے کے بعد:

۶۹ - شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: اگر عامل (خواہ متعین ہو یا متعین نہ ہو)، کام شروع کرنے کے بعد عقد جعالہ فسخ کردے تو اسے کچھ نہیں ملے گا، اس لئے کہ عامل کام کے پورا کرنے کے بعد جعل کا مستحق ہوتا ہے، اور اس نے اپنے اختیار سے اپنے حق کو ضائع کیا ہے، اِدھر جاعل کا مقصد بھی پورا نہیں ہوا جو اس نے عقد سے ارادہ کیا تھا۔ مسئلہ یکساں ہے خواہ عامل کچھ کام کر کے جاعل کے سپرد کردے جیسے کچھ

---

(۱) تحفۃ المحتاج ۲/۳۶۹، ۳۷۰، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/۱۷۲، أسنی المطالب ۲/۴۴۳، مغنی المحتاج ۲/۴۳۳، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی للمنہاج ۳/۱۳۳، الحطاب والتاج والإکلیل ۵/۴۵۵، المقدمات ۲/۳۰۷، ۳۰۸، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۴/۶۸، کشاف القناع ۲/۴۱۹۔

دیوار کی تعمیر کردے، یا اس کے سپرد نہ کرے، جیسے عامل کا گمشدہ مال کو تلاش کرنا جس کی واپسی کا معاہدہ ہوا ہو۔

اس کے مثل مالکیہ نے بھی کہا ہے، سوائے اس صورت کے جس کا ذکر گزرا، یعنی جس کام میں اس کے پورا ہونے سے پہلے جاعل کا فائدہ ہو، یہ عقد جعالہ ان کے یہاں جائز نہیں ہے۔

اس سے شافعیہ کے یہاں وہ صورت مستثنیٰ ہے، جب کہ جاعل عمل میں اضافہ کرے اور عامل اس اضافہ پر راضی نہ ہو، جس کی وجہ سے وہ عقد فسخ کردے تو عامل اجرت مثل کا مستحق ہوگا، جیسا کہ گذر چکا ہے۔

۷۰- لیکن عامل کے معقود علیہ عمل کو شروع کرنے کے بعد اگر جاعل عقد فسخ کردے تو عامل کے لئے اس کے کئے ہوئے کام میں جاعل پر اجرت مثل لازم ہوگی، یہ حنابلہ کا مذہب ہے، اور شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہی ہے، اس لئے کہ عقد جعالہ کے لازم نہ ہونے کا تقاضا ہے کہ جاعل کو فسخ کا حق حاصل ہو، اور جب جاعل فسخ کردے تو مقررہ جعل واجب نہیں ہوگا، جیسا کہ دیگر فسخ ہونے والے معاملے میں ہوتا ہے، البتہ عامل کا عمل قابل قیمت واقع ہوا ہے، لہذا دوسرے کے فسخ سے وہ ضائع نہیں ہوگا، بلکہ اس کا بدل واجب کیا جائے گا، اور وہ اجرت مثل ہے، اور عامل کو حق نہیں ہوگا کہ عقد میں مقررہ جعل میں سے اپنے عمل کے بقدر اجرت کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ فسخ کی وجہ سے عقد ختم ہو چکا ہے۔ اور اس لئے بھی کہ عمل سے فارغ ہونے کے بعد ہی مقررہ جعل کا مستحق ہوگا لہذا اسی طرح اس کے بعض کا بھی حکم ہوگا۔

اجرت مثل واجب ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے کہ عامل نے جتنا کام انجام دیا ہو اس سے جاعل کا مقصود بالکل حاصل نہ ہوا ہو، جیسے گم شدہ مال تلاش کر کے کچھ دور تک لایا تھا، یا اس کا کچھ مقصد پورا ہوا ہو، جیسے اگر جاعل کہے: اگر تم میرے بیٹے کو قرآن پڑھنا سکھا دو گے تو تمہارے لئے اتنا معاوضہ ہوگا اس نے اس کو کچھ قرآن کی تعلیم دی پھر جاعل مزید تعلیم دینے سے اس کو منع کردے۔

مالکیہ نے کہا ہے: عمل شروع ہونے کے بعد جاعل کو عقد فسخ کرنے کا حق نہیں ہے، اور اگر فسخ کردے تو اس کے فسخ کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس وقت اس کے حق میں عقد لازم ہوگا، اور عامل (خواہ متعین ہو یا متعین نہ ہو) مقررہ جعل کا مستحق ہوگا، بشرطیکہ کام پورا کردے۔

اور اگر عامل اور جاعل دونوں عقد فسخ کردیں تو شافعیہ کے راجح قول کے مطابق عامل اجرت یا مقررہ جعل میں سے کچھ کا بھی مستحق نہیں ہوگا، اس لئے کہ استحقاق کا متقاضی یعنی جاعل کا فسخ کرنا اور اس سے مانع یعنی عامل کا فسخ کرنا دونوں جمع ہیں، لہذا مانع راجح ہوگا[1]۔

اس آخری مسئلہ میں شافعیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے یہاں کوئی صراحت نہیں ملی۔

بھگوڑے غلام کی آزادی کی وجہ سے فسخ عقد کا نتیجہ:

۷۱- شافعیہ نے کہا ہے: اگر جاعل اپنے بھگوڑے غلام کو عامل کے واپس کرنے سے پہلے آزاد کردے تو راجح قول کے مطابق عامل اجرت مثل پائے گا، اور اس کا اعتاق اس کے فسخ کے قائم مقام ہوگا۔

مالکیہ میں سے ابن ماجشون نے کہا: اگر اس کا آقا عامل کے اس پر مطلع ہونے سے پہلے اس کو آزاد کردے تو عامل کو کچھ نہیں ملے گا، خواہ عامل اس کے بعد اس پر مطلع ہو کر اس کو واپس کرے خواہ اس کو آزادی کا علم ہوا ہو یا نہ ہوا۔ اور اگر اس کا آقا اس پر عامل کے مطلع

(۱) تحفۃ المحتاج ۳۶۹/۲، ۳۷۰، أسنی المطالب ۴۴۲/۲، نہایۃ المحتاج ۳۴۸/۴، ۳۴۹، مغنی المحتاج ۴۳۳/۲، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی للمنہاج ۱۳۳/۳، الخرشی ۷۶/۷، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲۵۷/۲، المقدمات ۳۰۷/۲، کشاف القناع ۴۱۹/۲۔

ہونے کے بعد اس کو آزاد کردے تو عامل عقد میں مقررہ جعل کا مستحق ہوگا اگر جعل مقرر ہو، اور اگر جعل مقرر نہ ہو، اور عامل عوض لے کر اسی پیشہ سے معروف ہو تو اس کو جعل مثل ملے گا۔ اور اگر اس کا آقا یا جاعل محتاج ہو تو جعل غلام کے ذمہ لازم ہوگا، کیونکہ اس پر اس کے مطلع ہوجانے کے بعد اس کا جعل واجب ہوگیا۔

راجح قول کے مطابق مذکورہ حکم میں بھگوڑے غلام کو ہبہ کردینا آزاد کرنے کی طرح ہے۔

حنابلہ نے کہا: اس حالت میں عامل صرف اس خرچ کا مستحق ہوگا جو اس نے بھگوڑے غلام پر کیا ہو، اس لئے کہ آزاد کو بھگوڑا نہیں کہا جاتا ہے۔

عقد جعالہ کے فسخ ہونے کا نتیجہ:

۷۲ - شافعیہ نے کہا ہے: اگر عامل کے عمل شروع کرنے کے بعد جاعل کا انتقال ہوجائے تو اگر عامل کام جاری رکھے اور اس کو پورا کردے اور جاعل کے ورثہ کو سپرد کردے تو عامل عقد میں مقررہ جعل میں سے اتنے ہی عمل کی اجرت کا مستحق ہوگا جو اس نے جاعل کی حیات میں کیا تھا، جاعل کی موت کے بعد کے عمل کی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا، کیونکہ جاعل کے ورثہ نے اجرت دینے کا وعدہ والتزام نہیں کیا، خواہ عامل کو جاعل کی موت کا علم ہو یا نہ ہو، اور اگر متعین عامل کا انتقال ہوجائے، اور اس کا وارث کام پورا کردے اور جاعل کے حوالہ کردے تو وارث بھی عقد میں مقررہ جعل میں سے اسی عمل کی اجرت کا مستحق ہوگا جو اس کے مورث نے اپنی موت سے قبل کیا تھا، اور اگر مرنے والا عامل غیر متعین ہو، اور اس کا وارث یا کوئی دوسرا کام پورا کردے تو وہ پورے مقررہ جعل کا مستحق ہوگا۔

موت کی وجہ سے عقد جعالہ فسخ ہونے کی صورت میں عامل کے لئے جتنا واجب ہوتا ہے اس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے، اور عقد فسخ کرنے کی صورت میں عامل اجرت مثل کا مستحق ہوتا ہے۔ دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ موت کی صورت میں مقررہ جعل کے ساقط ہونے کا سبب جاعل نہیں ہے، عامل نے فسخ ہونے کے بعد کام پورا کیا، اور جاعل نے اسے منع نہیں کیا، بخلاف فسخ کرنے کے، اور اس لئے بھی کہ فسخ انفساخ سے زیادہ قوی ہے، اس لئے کہ وہ عقد کو اس پر مرتب ہونے والے آثار کے ساتھ ختم کرنے کی طرح ہے، لہذا اس کے بدل کی طرف لوٹایا جائے گا جو کہ اجرت مثل ہے، جہاں تک انفساخ کا معاملہ ہے تو وہ چونکہ اس طرح نہیں ہے، تو گویا کہ عقد کو ختم ہی نہیں کیا گیا، لہذا کام کے بقدر جعل میں سے اس کے لئے لازم ہوگا۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر جاعل کا انتقال ہوجائے تو عامل اور اسی طرح عامل کی موت کی صورت میں اس کا وارث راجح قول کے مطابق عقد میں مقررہ پورے جعل کا مستحق ہوگا، اگر کام پورا کرکے اس کے حوالہ کردے۔

حنابلہ نے کہا: اگر بھگوڑے غلام پر قبضہ پانے سے پہلے جاعل کا انتقال ہوجائے، تو شرعاً مقررہ جعل کا عامل مستحق ہوگا، جس کو اس کے آقا کے ترکہ میں سے لے گا، جیسے دوسرے حقوق اور دیون کا حکم ہے، یہ اس وقت ہے جب کہ غلام کے آقا کی موت اس کی آزادی کا سبب نہ ہو، اگر سبب ہو جیسے مدبر[۱] اور ام ولد میں[۲]، تو عامل کچھ بھی نہیں پائے گا، کیونکہ کام پورا نہیں ہوا، اس لئے کہ آزاد کو بھگوڑا نہیں کہا جاتا ہے۔

---

(۱) مدبر: ایسے غلام کو بولتے ہیں جس کی آزادی اس کے آقا کی موت سے منسلک ہو، تفصیل کے لئے دیکھئے: "تدبیر"۔

(۲) ام ولد: اس باندی کو کہتے ہیں جو آقا سے بچہ جنے، اس کی وجہ سے آقا کی موت سے آزاد ہوجائے گی، اس کے احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: "استیلاد"۔

اسی طرح بھگوڑے غلام کے علاوہ دوسرے واپس کردہ اموال میں بھی عامل کو کچھ نہیں ملے گا اگر جاعل وصول پانے سے پہلے مرجائے، البتہ اس کو صرف نفقہ ملے گا، جس کو دونوں صورتوں میں سابق تفصیل کے مطابق اس کے ترکہ سے وصول کرے گا[۱]۔

فسخ کے بعد عامل کے عمل کا حکم:

۴۷- شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: اگر جاعل کے عقد کو فسخ کرنے کے بعد عامل اس کو جانتے ہوئے کام کرے تو اس کو کچھ نہیں ملے گا، اسی طرح اس صورت میں بھی کچھ نہیں پائے گا، جب وہ جاعل کے فسخ سے ناواقف ہو، یہی راجح قول ہے، یہ اس کے منافی نہیں ہے جس کا ذکر اوپر گزر چکا ہے کہ عامل اجرت مثل کا مستحق ہوتا ہے، اگر جاعل کمی یا بیشی سے عقد کو بدل دے، اس لئے کہ ہماری گفتگو اس صورت سے متعلق ہے جس میں جاعل بدل کے بغیر فسخ کردے، بخلاف ماسبق کے۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر عامل کام پورا کردے تو مقررہ جعل کا مستحق ہوگا، خواہ عامل جاعل کے فسخ سے واقف ہو یا نہ ہو، اور جاعل کے فسخ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، جو اس نے عامل کے کام شروع کرنے کے بعد کیا ہے[۲]۔

(۱) أسنی المطالب ۲/۴۴۲، ۴۴۳، حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۳/۲۲۱، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی للمنہاج ۳/۳۳۴، الحطاب ۵/۴۵۲، الخرشی وحاشیۃ العدوی علیہ ۷/۷۳، المقدمات ۲/۳۰۸، کشاف القناع وشرح المنتہی بہامشہ ۲/۴۲۰، ۴۴۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/۳۴۸، مغنی المحتاج ۲/۴۳۴، أسنی المطالب ۲/۴۴۳، المقدمات ۲/۳۰۷، الخرشی ۷/۷۶، کشاف القناع ۲/۴۱۹۔

جعرانۃ

تعریف:

۱- "جعرانۃ" عین کے سکون اور راء کی تخفیف کے ساتھ فصیح ہے، (قاموس میں ہے: کبھی عین مکسور اور راء مشدد پڑھا جاتا ہے، امام شافعی فرماتے ہیں: تشدید غلط ہے)، یہ مکہ اور طائف کے درمیان ایک جگہ کا نام ہے، ایک خاتون وہاں رہتی تھی اس کا لقب جعرانہ تھا، اسی کے نام پر اس کا نام ہے، "جعران" مکہ سے چھ فرسخ (یعنی ۱۸ رمیل) کی دوری پر واقع ہے، اور حدود حرم سے نومیل کے فاصلہ پر ہے، اور یہ حرم کے حدود سے باہر ہے[۱]۔

فقہاء جعرانہ کے بارے میں اہل حرم کے لئے عمرہ کے ایک میقات کی حیثیت سے گفتگو کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف: تنعیم:

۲- لغت میں تنعیم "نعمه الله تنعيما" کا مصدر ہے یعنی اللہ نے فلاں کو خوشحال بنایا، "تنعیم" مکہ مکرمہ سے قریب مدینہ کے راستہ میں ایک جگہ ہے، وہاں مسجد عائشہؓ ہے، اس کو تنعیم اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کے دائیں طرف ایک پہاڑ ہے جس کا نام نعیم ہے، اس کے

(۱) المصباح المنیر، متن اللغۃ، القاموس، لسان العرب المحیط، المغرب للمطرزی مادہ: "جعر" القلیوبی ۲/۹۵، کشاف القناع ۲/۵۱۹، شفاء الغرام ۱/۲۹۱۔

بائیں جانب ایک دوسرا پہاڑ ہے جس کا نام ناعم ہے، محل وقوع وادی میں ہے جسے نعمان کہا جاتا ہے، یہ حل کے اطراف میں مکہ سے سب سے زیادہ قریب ہے، اس کے اور مکہ کے درمیان چار میل کا فاصلہ ہے، ایک قول تین میل کا ہے (۱)۔

تنعیم بھی اہل حرم کے لئے عمرہ کا ایک میقات ہے، اور وہ جعرانہ کے مقابلہ میں مکہ سے زیادہ قریب ہے۔

ب: حدیبیہ:

۳- حدیبیہ یاء کی تخفیف کے ساتھ جدہ کے راستہ میں مکہ سے قریب ایک کنواں ہے، پھر اس جگہ کو حدیبیہ کہا جانے لگا، اور وہ حرم کے اطراف میں بیت اللہ سے سب سے زیادہ دور ہے، زمخشری نے واقدی سے نقل کیا ہے کہ مسجد حرام سے نو میل کے فاصلہ پر واقع ہے۔

حدیبیہ بھی عمرہ کا ایک میقات ہے، البتہ تنعیم اور جعرانہ دونوں سے دور ہے (۲)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۴- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اہل حرم کے لئے عمرہ کے واسطے میقات واجب یہ ہے کہ جس طرف سے چاہے حرم سے باہر حل میں آئے، اگرچہ ایک قدم ہو (۳) افضل ہونے میں اختلاف ہے، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک جعرانہ اور حدیبیہ سے تنعیم افضل ہے، یہی شافعیہ میں سے صاحب ''التنبیہ'' کی رائے ہے (۱)۔

کیونکہ نبی کریم ﷺ نے حضرت عائشہؓ کے بھائی حضرت عبدالرحمٰن کو حکم دیا کہ وہ مقام ''تنعیم'' سے ان کو عمرہ کرائیں (۲)۔

شافعیہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ عمرہ کے احرام کے لئے اطراف حل میں سے افضل جگہ جعرانہ ہے، پھر تنعیم، پھر حدیبیہ (۳)۔ یہی ایک قول مالکیہ کا ہے، اور بعض حنابلہ کا بھی ایک قول ہے۔

جمہور مالکیہ کہتے ہیں: جعرانہ اور تنعیم دونوں برابر ہیں، ان دونوں میں سے کسی کو دوسرے پر فضیلت حاصل نہیں ہے (۴)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''احرام'' میں ہے۔

جعل

دیکھئے: جعالہ۔

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح، المغرب للمطرزی، متن اللغہ، لسان العرب، المحیط مادہ: ''نعم''، القلیوبی ۲/ ۹۵، طبع دار احیاء الکتب العربیہ، حاشیۃ الجمل ۲/ ۳۹۸ طبع احیاء التراث العربی۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب، المغرب للمطرزی، متن اللغہ، مادہ: ''حدب'' القلیوبی ۲/ ۹۵، حاشیۃ الجمل ۲/ ۳۹۸۔

(۳) الاختیار لتعلیل المختار طبع دار المعرفہ ۱/ ۱۴۲، بدائع الصنائع ۱/ ۱۶۷ طبع دار الکتاب العربی، القوانین الفقہیہ/ ۱۳۵، القلیوبی ۲/ ۹۵، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۴، کشاف القناع ۲/ ۵۱۹، المغنی ۳/ ۲۵۸، ۲۵۹۔

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۴۲، بدائع الصنائع ۱/ ۱۶۷، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۳، ۴۴، کشاف القناع ۲/ ۵۱۹، ۴۰۱۔

(۲) حدیث: ''أن النبي ﷺ أمر عبد الرحمن أخا عائشة رضي الله عنهما أن يعتمربها من التنعيم'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۶۰۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۷۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۲ طبع دار الفکر، مواہب الجلیل ۳/ ۲۸، القلیوبی ۲/ ۹۵، حاشیۃ الجمل ۲/ ۳۹۸، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۳، ۴۴ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۲/ ۴۰۱ طبع عالم الکتب۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۲، القوانین الفقہیہ/ ۱۳۵۔

جلد

تعریف:

۱-لغت میں جلد (جیم کے فتحہ کے ساتھ) کا معنی کوڑے مارنا ہے، یہ "جلد یجلدہ" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "رجل مجلود وجلید فی حد أو تعزیر أو غیرهما" (ایسا شخص جس کو حد یا تعزیر وغیرہ میں کوڑے لگائے گئے ہوں)، اسی طرح "امرأة مجلودة وجلید وجلیدة" بولتے ہیں (کوڑے لگائی ہوئی عورت) (بطور مجاز کسی شئی پر مجبور کرنے کو "جلد" کہا جاتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "جلده علی الأمر": (اس کو فلاں کام پر مجبور کیا)[۱]۔

جلد کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف: ضرب:

۲- لفظ "ضرب"، "جلد" سے عام ہے، کیونکہ ضرب کوڑے اور اس کے علاوہ دوسری شئی سے مارنا ہے۔

ب: رجم:

۳-رجم: پتھر سے مارتے رہنا یہاں تک کہ جان نکل جائے۔

(۱) تاج العروس، مادہ: "جلد"۔

شرعی حکم:

۴- سبب کے الگ الگ ہونے سے جلد کا حکم الگ الگ ہوگا، چنانچہ کسی کو ناحق کوڑے مارنا حرام ہے، مزید تفصیل آگے آئے گی۔

جو شخص کوڑے سے سزا پانے والے جرم کا ارتکاب کرے تو امام پر واجب ہے کہ اس کو کوڑے مارے، اگر اس کے نزدیک یہ ثابت ہوجائے، جیسے غیر شادی شدہ زانی، امام اور اس کے نائب کے لئے کوڑے سے تادیب کرنا جائز ہے، اگر اس میں مصلحت سمجھے۔

کوڑے مارنے کا ثبوت:

۵-اس میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے کہ تین جرائم میں سے کسی ایک کے ارتکاب کرنے والے کو بطور حد کوڑے مارنا واجب ہے، زنا، قذف، اور شراب نوشی۔

پہلی دو صورتوں میں کوڑے مارنا کتاب اللہ اور سنت رسول سے ثابت ہے، اللہ کا ارشاد ہے: "اَلزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ"[۱] (بدکاری کرنے والی عورت اور مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو سو دُرّے مارو)، نیز ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً"[۲] (اور جو تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسّی درّے لگاؤ)۔

متفق علیہ (بخاری ومسلم کی روایت کردہ) حدیث میں ہے: "أن رجلا جاء إلی النبي ﷺ فقال: یارسول الله أنشدک الله إلا قضیت لي بکتاب الله تعالیٰ: فقال الخصم الآخر-وهو أفقه منه- نعم فاقض بیننا بکتاب الله، وائذن لي، فقال رسول الله ﷺ قل، قال: إن ابني کان

(۱) سورۂ نور/ ۲۔
(۲) سورۂ نور/ ۴۔

عسيفا على هذا فزنى بامرأته، وإني أخبرت أن على ابني الرجم، فافتديت منه بمائة شاة ووليدة، فسألت أهل العلم فأخبروني: أنما على ابني جلد مائة وتغريب عام وأن على امرأة هذا الرجم، فقال رسول الله ﷺ: "والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله: الوليدة والغنم رد، وعلى ابنک جلد مائة وتغريب عام[1] ......الخ" (ایک شخص نبی کریم ﷺ کے پاس آیا، اور اس نے کہا: اے اللہ کے رسول! میں آپ کو اللہ کا واسطہ دیتا ہوں کہ آپ میرے بارے میں فیصلہ اللہ کی کتاب کے مطابق کردیں، دوسرے فریق نے جو پہلے کے مقابلہ میں زیادہ سمجھدار تھا، کہا: ہاں یا رسول اللہ! ہمارا فیصلہ اللہ کی کتاب کے مطابق فرمایئے، اور مجھے عرض کرنے کی اجازت دیجئے، آپ نے فرمایا کہو، اس نے کہا کہ میرا بیٹا اس کے پاس مزدوری کرتا تھا، میرے بیٹے نے اس کی بیوی کے ساتھ زنا کیا، مجھے بتایا گیا کہ میرے بیٹے کو سنگسار کیا جائے گا تو میں نے اس کے فدیہ میں سو بکریاں اور ایک باندی دی، پھر میں نے اہل علم سے پوچھا تو انہوں نے مجھے بتایا کہ تمہارے بیٹے پر سو کوڑے اور سال بھر کی جلاوطنی ہے، اور اس کی بیوی پر سنگسار کرنا واجب ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: قسم اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے، میں تم دونوں کے درمیان ضرور اللہ کی کتاب کے مطابق فیصلہ کروں گا، باندی اور بکریاں واپس کی جائیں گی اور تمہارے بیٹے کو سو کوڑے مارے جائیں گے اور ایک سال کے لئے جلاوطن کیا جائے گا)

اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے، فرماتی ہیں: "لما نزل عذري قام رسول الله ﷺ على المنبر فذكر ذلک وتلا القرآن فلما نزل، أمر برجلين وامرأة فضربوا حدهم"[1] (جب میری صفائی نازل ہوئی تو رسول اللہ ﷺ منبر پر جلوہ افروز ہوئے اور اس کا ذکر فرمایا، اور قرآن کی تلاوت فرمائی، جب منبر سے اترے تو دو مردوں اور ایک عورت کے متعلق حکم دیا تو انہیں حد میں کوڑے مارے گئے)۔

شراب نوشی کی حد سنت رسول سے ثابت ہے، حضرت انسؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کے پاس ایک شخص لایا گیا، جس نے شراب پی تھی، تو آپ ﷺ نے دو ٹہنیوں سے تقریباً چالیس بار مارا، حضرت انسؓ کہتے ہیں، اسی پر حضرت ابوبکر صدیق نے عمل کیا، جب حضرت عمرؓ خلیفہ ہوئے تو انہوں نے لوگوں سے مشورہ کیا، حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے فرمایا: کم تر حد اسّی کوڑے ہیں، چنانچہ حضرت عمرؓ نے اسی کا حکم دیا[2]۔

زنا کی حد میں کوڑے مارنا:

٦ - اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ آزاد، بالغ، غیر شادی شدہ زانی کی حد (یعنی جس نے شرعاً نکاح صحیح میں جماع نہیں کیا) سو کوڑے مارنا ہے، خواہ مرد ہو یا عورت، خواہ شادی شدہ سے زنا کیا ہو یا غیر شادی شدہ سے۔ دلیل سابقہ آیت ہے۔

اور غلام کی حد اس کا نصف ہے، خواہ زنا کار محصن ہو یا غیر محصن[3] دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا

(١) حدیث: "والذی نفسی بیده لأقضین بینکما......" کی روایت بخاری (فتح الباری ٥/ ٣٢٣، ٣٢٤ طبع السلفیہ) اور مسلم (٣/ ١٣٢٥ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(١) حدیث عائشہ: "لما نزل عذری......" کی روایت ترمذی (٥/ ٣٣٦ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(٢) حدیث انس: "أن النبي ﷺ أتي برجل قد شرب الخمر......" کی روایت مسلم (٣/ ١٣٣١ طبع الحلبی) اور بیہقی نے الخلافیات میں کی ہے، جیسا کہ فتح الباری (١٢/ ٦٤ طبع السلفیہ) میں ہے، الفاظ بیہقی کے ہیں۔

(٣) ابن عابدین رد المحتار ٣/ ١٤٦، روض الطالب ٤/ ١٢٩، شرح الزرقانی ٨/ ٨٣، فتح القدیر ٤/ ١٣٤، کشاف القناع ٦/ ٩١۔

عَلَى الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ"[۱] (اور پھر اگر وہ (بڑی) بے حیائی کا ارتکاب کریں تو ان کے لئے اس سزا کا نصف ہے جو آزاد عورتوں کے لئے ہے)۔

آیت میں محصنات سے مراد آزاد عورتیں ہیں، اور آزاد عورت کی حد رجم یا کوڑے مارنا ہے، رجم کی تنصیف نہیں ہوسکتی، لہذا معلوم ہوا کہ غیر آزاد عورت کی حد آزاد غیر شادی شدہ عورت کی حد کا نصف ہے، اور وہ پچاس کوڑے ہیں، اسی پر غیر آزاد مرد کو قیاس کیا گیا، اس لئے کہ عورت ہونے کو شریعت نے حدود وغیرہ میں لغو قرار دیا ہے، لہذا حد کے باب میں مرد وعورت دونوں برابر ہوں گے[۲]۔

محصن کو سنگسار کرنے کے ساتھ کوڑا مارنے کے بارے میں اختلاف ہے، (محصن وہ آزاد بالغ ہے جس نے نکاح صحیح میں جماع کیا ہو) حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ زنا کی حد میں کوڑے کی سزا اور سنگسار کرنا دونوں جمع نہیں کئے جائیں گے،[۳] وہ کہتے ہیں کہ آیت: "**اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ**"[۴] (بدکاری کرنے والی عورت اور مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو سو کوڑے مارو) عام ہے، اس لئے کہ اس میں الف اور لام جنس کا ہے، لہذا محصن اور غیر محصن دونوں داخل ہوں گے، مگر حدیث نے محصن کو خارج کر دیا ہے[۵]۔

طبری آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں: اللہ تعالی فرماتا ہے کہ آزاد، بالغ، غیر شادی شدہ زانی مرد اور عورت کی حد سو کوڑے ہیں۔

---

(۱) سورۂ نساء/ ۲۵۔

(۲) سابقہ حوالہ جات۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۳/ ۱۴۷، روض الطالب ۴/ ۱۲۸، کشاف القناع ۶/ ۹۰، شرح الزرقانی ۸/ ۸۲، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۲۶۔

(۴) سورۂ نور/ ۲۔

(۵) حاشیۃ الجمل علی تفسیر الجلالین فی تفسیر سورۃ النور۔

نبی کریم ﷺ نے غامدیہؓ، ماعزؓ اور دو یہودیوں کو سنگسار فرمایا[۱] لیکن ان کو کوڑے نہیں لگوائے، اور اگر آپ ﷺ نے ان کو سنگسار کرنے کے بعد کوڑے بھی لگوائے ہوتے تو ضرور نقل کیا جاتا، کیونکہ حد جاری کرتے وقت کثیر تعداد میں مسلمان موجود تھے، یہ بات بعید از قیاس ہے کہ حاضرین میں سے کوئی اس کی روایت نہ کرے، الفاظ اور روایات کے اختلاف کے باوجود کسی روایت میں اس کا ذکر نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ کوڑے نہیں لگوائے گئے۔

فقہاء نے حدیث "**الثيب بالثيب جلد مائة والرجم**" (شادی شدہ مرد اور عورت زانی کے لئے سو کوڑے اور سنگسار کرنا ہے)[۲] کا جواب یہ دیا ہے کہ وہ غامدیہؓ، ماعزؓ اور دونوں یہودیوں کے سلسلہ کی احادیث کے ذریعہ منسوخ ہے۔

امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر شادی شدہ کو کوڑے لگانا ثابت ہے، اور شادی شدہ سے ساقط ہے، اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: حقوق اللہ میں دو حد جمع ہو جائیں، اور ان میں سے ایک قتل ہو تو قتل کر دینا کافی ہوگا[۳]۔

۷- شافعیہ کے نزدیک ایک فقہی قاعدہ ہے: "**إن ما أوجب أعظم الأمرين بخصوصه لا يوجب أهونهما بعمومه**" (جو چیز اپنی خصوصیت کی وجہ سے بڑی سزا واجب کرے وہ اپنے عموم کی

---

(۱) حدیث: "رجم الغامدية" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور حدیث "رجم ماعز" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۱۳۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۱۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
حدیث: "رجم اليهوديين......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۱۶۶ طبع السلفیہ) اور (مسلم ۳/ ۱۳۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الثيب بالثيب جلد مائة و الرجم" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۱۶ طبع الحلبی) نے حضرت عبادہ بن الصامت کی حدیث سے کی ہے۔

(۳) سبل السلام ۴/ ۴-۶، المغنی ۸/ ۱۶۰۔

وجہ سے ہلکی سزا واجب نہیں کرے گی)، لہذا محصن شخص کے زنا نے صفت احصان کی وجہ سے بڑی سزا یعنی سنگسار کرنا واجب کر دیا تو مطلق زنا ہونے کے عمومی مفہوم کی وجہ سے وہ کوڑے مارنے کی سزا کو واجب نہیں کرے گا[۱]۔

امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ محصن زانی کو رجم سے پہلے کوڑے لگائے جائیں گے پھر رجم کیا جائے گا، یہی حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابی ابن کعبؓ کا قول ہے، اسی کے قائل حسن بصریؒ اور ابن المنذرؒ ہیں، اس قول کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ"[۲] (بدکاری کرنے والی عورت اور مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو سو درّے مارو) یہ آیت عام ہے، محصن اور غیر محصن دونوں اس میں داخل ہیں، پھر شادی شدہ کے حق میں حدیث سے رجم اور غیر شادی شدہ کے حق میں ایک سال کی جلاوطنی ثابت ہے، لہذا دونوں کو جمع کرنا واجب ہوگا، اسی طرح حضرت علیؓ نے اپنے قول میں اشارہ فرمایا: میں نے اللہ کی کتاب کے مطابق اس کو کوڑے لگوائے اور رسول اللہ ﷺ کی سنت کے مطابق اس کو رجم کیا۔

حدیث صریح الفاظ میں مروی ہے: **الثیب بالثیب جلد مائة والرجم** (اگر شادی شدہ شادی شدہ سے زنا کرے تو اس کی سزا سو کوڑے اور رجم ہے)[۳] یہ صریح حدیث ثابت ہے، لہذا اسی درجہ کی معارض دلیل کے بغیر ترک نہیں کی جائے گی۔ باقی احادیث صریح نہیں ہیں، ان میں رجم کا ذکر ہے لیکن کوڑے کا تذکرہ نہیں ہے، لہذا وہ صریح کے معارض نہیں ہوں گی، کیونکہ غیر شادی شدہ کے حق میں ایک سال کی جلاوطنی واجب ہے، اس لئے کہ حدیث میں اس کا ذکر

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی ص ۱۴۹، دار الکتب العلمیۃ بیروت۔

(۲) سورۂ نور / ۲۔

(۳) حدیث: "الثیب بالثیب ......" کی تخریج فقرہ نمبر ۶ پر گذر چکی ہے۔

ہے، حالانکہ آیت میں اس کا ذکر نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ وہ زانی ہے، لہذا کوڑے لگائے جائیں گے، نیز غیر شادی شدہ کے حق میں شرعاً دو سزائیں ہیں، کوڑے مارنا اور جلاوطن کرنا، لہذا محصن کے حق میں بھی دو سزائیں ہوں گی: کوڑے مارنا اور سنگسار کرنا۔ کوڑے مارنا جلاوطنی کے قائم مقام ہوگا۔[۱] تفصیل اصطلاح "زنا" میں ہے۔

حد قذف میں کوڑے لگانا:

۸- اگر آزاد مکلّف کسی پاکدامن مرد یا عورت پر زنا کی تہمت لگائے، تو اس کی حد اسّی کوڑے ہیں، اور غلام کی حد اس کی نصف ہے، اس میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے[۲]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَ الَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً"[۳] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاکدامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لا سکیں تو انہیں اسّی درّے لگاؤ) نیز ارشاد ربانی ہے: "فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ"[۴] (تو ان کے لئے اس سزا کا نصف ہے، جو آزاد عورتوں کے لئے ہے)۔

تفصیل اصطلاح "قذف" میں ہے۔

شراب نوشی کی حد میں کوڑے مارنا:

۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ شراب پینے والے کی حد کوڑے لگانا ہے، اس لئے کہ صحیح مسلم میں حضرت انسؓ سے روایت ہے: "أن

(۱) المغنی ۸/ ۱۶۰، ۱۶۱، سبل السلام ۴/ ۴-۶۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۶۷، شرح الزرقانی ۸/ ۸۸، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۰۶، المغنی ۸/ ۲۱۷، ۲۱۸۔

(۳) سورۂ نور / ۴۔

(۴) سورۂ نساء / ۲۵۔

النبي ﷺ جلد في الخمر بالجريد والنعال"[1] (نبی کریم ﷺ نے شراب کی حد میں ٹہنی اور جوتے سے مارا)۔

کوڑے کی تعداد میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں آزاد کے حق میں اسّی کوڑے ہیں اور غلام کے حق میں چالیس کوڑے۔ نیز انہوں نے کہا کہ صحابہؓ کا اس پر اجماع ہو چکا ہے، ابن وبرہ کلبی سے مروی ہے کہ حضرت خالد بن ولیدؓ نے مجھے حضرت عمرؓ کے پاس بھیجا، میں ان کے پاس آیا، ان کے پاس حضرت عثمان بن عفانؓ، حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ، حضرت علیؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ تھے، اور یہ سبھی حضرات حضرت عمرؓ کے ساتھ مسجد میں ٹیک لگائے بیٹھے تھے، میں نے کہا: حضرت خالد بن ولید نے مجھے آپ کے پاس بھیجا ہے، اور انہوں نے آپ کو سلام کہا ہے، اور انہوں نے کہا ہے کہ لوگ شراب پینے کے خوگر ہو گئے ہیں اور اس کی سزا کو معمولی سمجھنے لگے ہیں، حضرت عمرؓ نے کہا: یہ سب لوگ تمہارے پاس ہیں، پھر ان لوگوں سے پوچھا، حضرت علیؓ نے کہا: ہمارے خیال میں شراب پینے کے بعد نشہ ہوگا، اور جب نشہ ہوگا تو بکواس کرے گا، اور جب بکواس کرے گا تو بہتان لگائے گا اور بہتان لگانے والے کی سزا اسّی کوڑے ہیں، راوی کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے کہا: اپنے ساتھی کو یہ بات پہنچا دو جو علیؓ نے کہی ہے، چنانچہ حضرت خالد نے اسّی کوڑے لگائے، اور حضرت عمرؓ نے بھی اسی کوڑے لگائے۔ راوی کہتے ہیں: جب حضرت عمرؓ کے پاس اگر کسی ایسے کمزور شخص کو لایا جاتا جس سے لغزش ہوتی ہے تو اسے چالیس کوڑے مارتے۔ راوی کہتے ہیں: حضرت عثمانؓ نے بھی اسّی اور چالیس کوڑے لگائے ہیں[2]۔

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ جلد في الخمر بالجريد و النعال" کی روایت مسلم (۳/۱۳۳۱ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالک کی حدیث سے کی ہے۔

(۲) اثر ابن وبرۃ الکلبی قال: "أرسلني خالد بن الوليد إلى عمر......" کی

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ آزاد کے حق میں چالیس کوڑے اور غیر آزاد کے حق میں بیس کوڑے ہیں، کیونکہ صحیح مسلم میں آیا ہے: "كان النبي يضرب في الخمر بالجريد والنعال أربعين"[1] (نبی کریم ﷺ شراب پینے میں ٹہنی اور جوتے سے چالیس بار مارتے تھے)۔ اور اگر امام آزاد کے حق میں اسّی کوڑے مارنا مناسب سمجھے تو اصح قول کے مطابق جائز ہوگا اور زیادتی تعزیر ہوگی، ایک قول کے مطابق وہ حد ہی میں شمار ہوگی۔

حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ نبی کریم ﷺ نے چالیس کوڑے لگائے، حضرت ابوبکرؓ نے چالیس کوڑے لگائے، اور حضرت عمرؓ نے اسّی کوڑے لگائے[2]، ہر ایک سنت ہے، البتہ چالیس کوڑے ہمارے نزدیک زیادہ بہتر ہے۔ یہی ایک روایت امام احمدؒ سے بھی منقول ہے[3]۔

تعزیر میں کوڑے لگانا:

۱۰ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام اور اس کا نائب اگر کسی مجرم کو کوڑے سے سزا دینے میں مصلحت سمجھے تو ایسا کر سکتے ہیں[4]۔

= روایت بیہقی (۸/۳۲۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حافظ ابن حجر نے التلخیص (۴/۷۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہا: "حدیث کی صحت محل نظر ہے، کیونکہ صحیحین میں حضرت انسؓ سے مروی ہے" اس کے بعد انہوں نے حضرت انس کی پوری حدیث ذکر کی۔

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ كان يضرب في الخمر بالنعال و الجريد أربعين" کی روایت مسلم (۳/۱۳۳۱ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "جلد النبي ﷺ اربعين......" کی روایت مسلم (۳/۱۳۳۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) الجمل ۵/۱۶۰، روضۃ الطالبین ۱۰/۱۷۱، مغنی المحتاج ۴/۱۸۹، المغنی ۸/۳۰۷۔

(۴) ابن عابدین ۳/۱۷۷، نہایۃ المحتاج ۸/۱۹، ۲۲، المغنی ۸/۳۲۴، الزرقانی ۸/۱۱۵۔

تعزیر ایسی سزا کو کہتے ہیں جس کی شریعت میں کوئی حد مقرر نہ ہو، بلکہ امام کی صواب دید پر موقوف ہے کہ وہ اس کی نوعیت اور مقدار مقرر کرے، امام کے لئے جائز ہے کہ قید، یا کوڑے یا ان دونوں کے علاوہ کے ذریعہ تعزیر کرے، کیونکہ حدیث شریف میں ہے کہ آپ ﷺ نے نصاب سے کم کھجور کی چوری کے بارے میں فرمایا: "**غرم مثله وجلدات نکال**"[1] (اس کے مثل تاوان اور سزا کے کوڑے ہوں گے)۔

پھر اختلاف اس بات میں ہے کہ کیا کوڑے سے تعزیر کی کوئی ادنی حد ہے جس سے کم امام سزا نہیں دے گا، اور کوئی اعلی حد ہے جس سے زیادہ سزا نہیں دے سکتا ہے؟

جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ تعزیر میں کوڑے کی کوئی کم سے کم حد نہیں ہے[2]۔

حنفیہ کے نزدیک کوڑے کے ذریعہ تعزیر کی کم از کم مقدار تین کوڑے ہیں، اس کو صاحب ''ردالمحتار'' نے ''القدوری'' کے حوالہ سے نقل کیا ہے اور اس کو ضعیف قرار دیا ہے اور فرمایا: مختار قول یہ ہے کہ اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے[3]۔

تعزیر میں کوڑے کی اعلی حد کے بارے میں شافعیہ اور امام ابوحنیفہؒ اور ایک روایت امام احمدؒ سے منقول ہے کہ مشروع کے کم سے کم درجہ تک نہیں پہنچنی چاہئے، بعض تفصیلات میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

امام احمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ تعزیر میں دس کوڑے سے زائد نہ ہوں گے، امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں: غلام کی تعزیر انتالیس (۳۹) کوڑے سے زیادہ نہ ہوگی، اور آزاد کے حق میں پچھتر (۷۵) کوڑے سے زیادہ نہ ہوگی، دلیل حضرت علیؓ کا قول ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے: سو کوڑے سے بھی زائد جائز ہے[1]۔

تفصیل اور دلائل اصطلاح ''تعزیر'' میں ہیں۔

کوڑے مارنے کا طریقہ:

۱۱- اس میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ تندرست وطاقتور شخص کو حدود میں اوسط درجہ کے کوڑے سے مارا جائے گا، (کوڑا) نہ اتنا ہلکا اور پتلا ہونا چاہئے جس سے کوئی تکلیف ہی نہ ہو اور نہ اتنا موٹا اور بھاری ہونا چاہئے جس سے آدمی زخمی ہوجائے، اسی طرح مارنے والا اپنا ہاتھ اپنے سر سے اتنا اوپر نہیں اٹھائے گا کہ اس کے بغل کی سفیدی نظر آنے لگے اور جسم کے نازک حصوں پر مارنے سے بچے، نیز بدن کے مختلف مقامات پر مارے گا[2]۔

وہ اعضاء جن پر کوڑے نہیں لگائے جائیں گے:

۱۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ چہرہ، اعضائے تناسل اور نازک حصوں پر کوڑا نہیں مارا جائے گا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے نبی کریم ﷺ سے نقل کیا ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إذا ضرب أحدکم فلیجتنب الوجه**"[3] (جب تم میں سے

(۱) حدیث: "غرم مثله و جلدات نکال" نہایۃ المحتاج (۸/۱۹، طبع مصطفیٰ البابی الحلبی) میں آئی ہے، لیکن اس کے علاوہ ہمارے پاس دستیاب کتب احادیث میں یہ حدیث موجود نہیں ہے۔

(۲) المغنی ۸/۳۲۴، الزرقانی ۸/۱۱۵، نہایۃ المحتاج ۸/۲۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۷۷، ۱۷۸۔

(۱) سابقہ مراجع، الزرقانی ۸/۱۱۶۔

(۲) ابن عابدین ۳/۱۴۷، ۱۷۸، الزرقانی ۸/۱۱۴، روضۃ الطالبین ۱۰/۱۷۲، المغنی ۸/۳۱۳، ۳۱۵۔

(۳) حدیث: "إذا ضرب أحدکم فلیجتنب الوجه" کی روایت احمد (۲/۲۴۴ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور یہ حدیث بخاری (فتح الباری ۵/۱۸۲ طبع السلفیہ) میں الفاظ "إذا قاتل" کے ساتھ ہے۔

کوئی مارے تو چہرہ بچا کر مارے)، حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے جلاد سے کہا: "ہر عضو کا حق ادا کرو، چہرہ اور اعضائے تناسل سے بچو"۔

نیز چہرہ اشرف الاعضاء ہے، حسن و جمال کا مرکز ہے، لہذا اس سے اجتناب ضروری ہے، تا کہ چہرہ زخمی اور بدنما ہونے سے بچ سکے۔

جہاں تک نازک حصوں پر مارنے سے اجتناب کی بات ہے، تو اس لئے کہ اس میں بڑا خطرہ ہے، یہ ایسے اعضاء ہیں کہ ان پر مارنے سے آدمی کے جلد مر جانے کا اندیشہ ہے، اور حد کے اجراء سے مقصد زجر و توبیخ ہے نہ کہ قتل (۱)۔

جمہور فقہاء نے سر کو چہرہ کے ساتھ معنی کے اعتبار سے لاحق کیا ہے، اور ضرب سے اس کو بھی مستثنیٰ قرار دیا ہے، کیونکہ سر باطنی حواس کا مرکز ہے، سر پر نہ مارنے کو بعض شافعیہ مثلاً بوطی اور ماوردی نے لازم قرار دیا ہے۔

جمہور شافعیہ اور امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ سر ضرب سے مستثنیٰ نہیں ہوگا، کیونکہ سر ہڈی سے ڈھکا ہوا ہے، اور بال سے چھپا ہوا ہے، لہذا بدنما اور قبیح ہونے کا ڈر نہیں، بخلاف چہرہ کے، کیونکہ ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے کہ حضرت ابو بکرؓ کے پاس ایک شخص لایا گیا جس کا باپ سے نسب منقطع کر دیا گیا تھا تو انہوں نے جلاد سے کہا: سر پر مارو، کیونکہ اس میں شیطان ہے (۲)۔

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ چہرہ پر مارنے کی ممانعت مطلق نہیں ہے، اس لئے کہ ہم یقین سے جانتے ہیں کہ کفار کے ساتھ جنگ کی حالت میں کسی کے سامنے دشمن کا چہرہ آجائے اور حملہ کی حالت میں وہ

(۱) فتح القدیر ۴/ ۱۲۶، ۷، ۱۲، تبیین الحقائق ۳/ ۱۹۸، الدسوقی ۴/ ۳۵۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۰، المغنی ۸/ ۳۱۷، عون المعبود ۱۲/ ۲۰۰۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۷/ ۱۲، الدسوقی ۴/ ۳۵۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۷۲، المغنی ۸/ ۳۱۷۔

اس کے مقابلہ میں ہو تو اس پر مارنے سے نہیں رکے گا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اس کے بعد اس کو موقع نہ ملے اور وہ اس کو قتل کر دے، لہذا اس سے مراد وہ شخص ہے جس کو کسی حد میں مارا جائے (۱)۔

بعض حنابلہ نے اور ایک روایت میں امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ پیٹ اور سینہ پر بھی مارنے سے بچا جائے گا (۲)۔

مجرم کو چہرہ کے بل نہیں لٹایا جائے گا، اور نہ اس کے ہاتھ پاؤں پھیلائے جائیں گے، اور نہ ہی بدن سے کپڑے اتارے جائیں گے، البتہ روئی سے بھرا ہوا جبہ یا کھال کا بنا ہوا لباس بدن پر نہیں رہنے دیا جائے گا جو تکلیف سے مانع ہو، مرد کو کھڑا کر کے اور عورت کو بٹھا کر کوڑا مارا جائے گا، یہ ائمہ ثلاثہ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مذہب ہے (۳)۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ کپڑے اتار دیئے جائیں گے، اور بٹھا کر کوڑے لگائے جائیں گے (۴)۔

عذر کی وجہ سے کوڑا مارنے میں تاخیر:

۱۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سخت ٹھنڈ یا گرمی، اسی طرح حمل یا ایسی بیماری کی وجہ سے جس سے شفایابی کی توقع ہو، کوڑے کی حد مؤخر کی جائے گی، یہاں تک کہ معتدل موسم آجائے، مریض شفا پا جائے، حاملہ بچہ جن دے اور اس کے نفاس کی مدت بھی ختم ہو جائے، اور اگر مرض ایسا ہو جس سے صحت یابی کی امید نہ ہو، یا مجرم پیدائشی طور پر کافی کمزور ہو جو کوڑے کی مشقت برداشت نہ کر سکے، تو اس کو ٹہنیوں کے گچھے سے مارا جائے گا، جیسا کہ اس

(۱) فتح القدیر ۴/ ۷/ ۱۲۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۷/ ۱۲، الاقناع ۴/ ۲۴۶۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۴۷، الزرقانی ۸/ ۱۱۴، الروضۃ ۱۰/ ۱۷۲، المغنی ۸/ ۳۱۳، ۳۱۵۔

(۴) الزرقانی ۸/ ۱۱۴۔

سے پہلے گزر چکا ہے [۱]۔

دیکھئے: اصطلاح ''حامل''۔

کوڑا مارنے کا قصاص:

۱۴- طمانچہ مارنے کے قصاص میں اختلاف ہے جب کہ زخم نہ آیا ہو یا کسی عضو کی منفعت فوت نہ ہوئی ہو، کیونکہ ان تمام صورتوں میں قصاص کا انضباط مشکل ہے، تفصیل اصطلاح ''قصاص'' میں دیکھی جائے۔

اور اگر زخم ہو جائے یا کسی عضو کی منفعت فوت ہو جائے تو اس میں قصاص ہوگا [۲]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کوڑے سے مارنے میں قصاص ہوگا [۳]، دوسرے مذاہب کی عبارتوں سے سمجھ میں آتا ہے کہ اس میں قصاص واجب نہ ہوگا، الا یہ کہ کوئی زخم وغیرہ ہو جائے۔

''روضۃ الطالبین'' میں صراحت ہے کہ جان مارنے سے کم میں جنایات کی تین قسمیں ہیں: زخم جو پھاڑ دے، کاٹنا جو جدا کر دے اور منفعت کا زائل کرنا، اسی سے قریب ''بدائع'' میں بھی ہے [۴]۔

تفصیل اصطلاح ''قصاص'' میں ہے۔

(۱) أسنی المطالب ۴/ ۱۳۳، ۱۳۴، المغنی ۸/ ۲/۱۷، ۱۷۳، ابن عابدین ۳/ ۱۴۸، الزرقانی ۸/ ۸۴۔

(۲) الزرقانی ۸/ ۱۵، ۱۷، بدائع الصنائع ۷/ ۲۹۹، ابن عابدین ۵/ ۳۴۷، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۷۸، ۱۸۷، کشاف القناع ۵/ ۵۴۸۔

(۳) الزرقانی ۸/ ۱۵۔

(۴) روضۃ الطالبین ۸/ ۱۷۹، أسنی المطالب ۴/ ۲۳، البدائع ۷/ ۲۹۶۔

جِلد

تعریف:

۱- لغت میں جلد کا معنی کھال ہے، ازہری نے کہا ہے: جلد جانور کے جسم کا پردہ ہے، اس کی جمع جلود ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنٰهُمْ جُلُوْدًا غَيْرَهَا'' [۱] (جب کبھی ان کی جلدیں پک جائیں گی ہم ان کی جلدوں کو بدل کر دوسری کر دیا کریں گے) اس کی جمع کبھی اجلاد بھی آتی ہے۔ جلد کو ''مسک'' بھی کہتے ہیں۔

اس کو جلد اس لئے کہتے ہیں کہ یہ گوشت سے زیادہ سخت ہوتی ہے، یہ جَلَد سے ماخوذ ہے، جس کا معنی بدن کی سختی ہے [۲]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- أدیم:

۲- أدیم کا معنی دباغت دیا ہوا چمڑا ہے، یا چمڑا جو اصل حالت میں ہو، یا سرخ چمڑا۔

أدمة: چمڑے کا وہ اندرونی حصہ ہے جو گوشت سے متصل ہوتا ہے، اور البشرۃ چمڑے کا ظاہری حصہ ہے، یا الادمۃ: چمڑے کا وہ

(۱) سورۂ نساء/ ۵۶۔

(۲) المصباح المنیر، القاموس المحیط، تاج العروس، المفردات فی غریب القرآن ص ۹۵، ۹۶، الفروق فی اللغۃ ص ۷۸۔

ظاہری حصہ ہے جس پر بال ہوتا ہے، اور بشرۃ: اس کا اندرونی حصہ اور سر کے چمڑے کا ظاہری حصہ ہے[۱]۔

بعض فقہاء لفظ ''اَدیم'' کا اطلاق ''جلد'' پر بھی کرتے ہیں، اور بعض فقہاء دباغت دیئے گئے چمڑے کو ''اَدیم'' کہتے ہیں[۲]۔ پہلے قول کے اعتبار سے ''اَدیم'' جلد کا مرادف ہوگا، اور دوسرے قول کے اعتبار سے مرادف نہیں ہوگا۔

ب-اِہاب:

۳-إهاب: گائے، بکری اور جنگلی جانور کا چمڑا، یا کچی کھال ہے، حدیث میں ارشاد ہے: ''**أیما إهاب دبغ فقد طهر**''[۳] (ہر وہ چمڑا جس کو دباغت دی جائے وہ پاک ہو جائے گا) اس کی جمع قلت ''أهبة'' اور جمع کثرت ''اُهُب'' ہے، اور بعض اوقات یہ انسان کی کھال کے لئے بطور استعارہ استعمال کیا جاتا ہے۔ ابو منصور ازہری نے کہا: عرب نے انسان کی کھال کو اہاب کہا ہے، عنترہ کا یہ شعر پڑھا: ''**فشککت بالرمح الأصم إهابه**'' (میں نے نیزہ اس کی کھال میں پیوست کر دیا)۔

حضرت عائشہؓ نے اپنے والد کے بارے میں کہا ہے: ''**حقن الدماء في أهبها**'' یعنی انہوں نے لوگوں کے خون کو ان کی کھالوں میں محفوظ رکھا[۴]۔

بعض فقہاء ''اِہاب'' کا اطلاق اس کھال پر کرتے ہیں جس کو دباغت نہ دی گئی ہو، دباغت کے بعد اسے اِہاب نہیں کہا جاتا[۱]۔

(۱) تاج العروس، المصباح المنیر، مادہ: ''ادم''۔

(۲) نہایۃ المحتاج (حاشیۃ الشبر املسی) ۲۳۲/۱، فتح القدیر ۶۴/۱۔

(۳) حدیث: ''أیما إهاب دبغ فقد طهر'' کی روایت احمد (۲۷۴/۳/ ۱۸۹۵ طبع دار المعارف) نے کی ہے، احمد شاکر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ترمذی (۲۲۱/۴ طبع مصطفیٰ الحلبی) نے اس کی روایت کی ہے اور کہا: حسن صحیح ہے، یہ حدیث حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے۔

(۴) تاج العروس، المصباح المنیر مادہ: ''اُہب''، المجموع للنووی ۲۲۰/۱۔

ج-فروۃ:

۴-فروۃ: وہ کھال ہے جس پر بال ہو، یا اون اور بال کے ساتھ سر کی کھال ہے۔

فروہ کی جمع فراء ہے۔

جس چمڑے پر بال یا اون نہ ہو اس کو فروہ نہیں کہتے ہیں، بلکہ اس کا نام جلد ہے[۲]۔

فروہ جلد سے خاص ہے۔

د-مَسک:

۵-مسک کا معنی کھال ہے، بعض فقہاء نے کہا کہ یہ بکری کے بچہ کی کھال کے ساتھ خاص ہے، حضرت علیؓ سے منقول ہے: میرے بچھونے پر صرف مینڈھے کی کھال ہے ''مسکۃ'' کا معنی کھال کا ٹکڑا ہے[۳]۔

اگر ''مسک'' کا لفظ بکری کے بچہ کی کھال کے ساتھ خاص ہو تو یہ ''جلد'' سے خاص ہوگا، ورنہ اس کا مرادف ہوگا۔

شرعی حکم:

جلد سے متعلق شرعی احکام مقامات کے اعتبار سے الگ الگ ہیں۔

پہلا حکم: قرآن کی جلد چھونا:

۶-اس پر جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ بلا طہارت قرآن کا چھونا حرام

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱۳۵/۱، بدائع الصنائع ۸۵/۱، المجموع ۲۱۹/۱۔

(۲) القاموس المحیط، لسان العرب مادہ: ''فرؤ'' الکلیات ۳۵۹/۳۔

(۳) القاموس، لسان العرب، مادہ: ''مسک''۔

ہے، خواہ حدث اکبر ہو، یا حدث اصغر، یہی حکم اس جلد کا بھی ہے جو قرآن سے متصل ہو، کیونکہ وہ قرآن کی بیع میں شامل ہوتی ہے، اور اس کو قرآن کہا جاتا ہے۔

بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ جنبی کے لئے قرآن کی جلد اور اس کی سفید جگہ (حرف سے خالی حصہ) کو چھونا جائز ہے، ابن عابدین نے کہا کہ یہ قول قیاس سے قریب ہے، ممانعت کا قول قرآن کی تعظیم سے قریب تر ہے، صحیح قول عدم جواز کا ہے۔

قرآن کے چھونے کے بارے میں مسئلہ کی تفصیل اور اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف اصطلاح ''مصحف'' میں ہے۔

دوسرا حکم: اکھڑے ہوئے چمڑے کا محل طہارت سے لگا رہنا:

۷- جمہور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر ذراع (کہنی سے انگلی تک ہاتھ کا حصہ) کا چمڑا اکھڑ جائے اور اس سے یا کہنی سے جڑا ہوا ہو اور ان میں سے کسی ایک سے لٹک رہا ہو تو وضو کرتے وقت اس چمڑے کے ظاہری اور اندرونی حصہ کا دھونا، اور چمڑے کے اترنے کے بعد ہاتھ کا جو حصہ کھل جائے اس کا دھونا واجب ہے، اس لئے کہ وہ محل فرض ہے۔ اگر ذراع سے چمڑا اترے اور اس کا اکھڑنا عضد (کہنی سے مونڈھا تک ہاتھ کا حصہ) تک پہنچ جائے، پھر عضد سے لٹکا رہا ہے تو اس کا دھونا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ وہ ایسی جگہ ہے جس کا دھونا فرض نہیں ہے، اور وہ عضد ہے۔ اور اگر عضد سے چمڑا اکھڑا اور اس سے لٹکا رہا ہے تو اس کا دھونا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ وہ محل فرض کے علاوہ سے لٹکا ہوا ہے، اگر عضد سے اکھڑے اور اس کا اکھڑنا ذراع تک پہنچ جائے پھر اس سے لٹکا رہا ہے تو اس کا دھونا ضروری ہے، اس لئے کہ وہ ذراع کا حصہ ہو جائے گا (اور اس کا دھونا فرض ہے) اور اگر ان میں سے ایک سے اکھڑے اور دوسرے سے جڑ جائے تو اس کا جو حصہ محل فرض کے سامنے ہوگا اس کا دھونا ضروری ہوگا، اس لئے کہ وہ اس چمڑے کی مانند ہے جو ذراع پر عضد تک ہو اور اگر اس کے ذراع سے علاحدہ ہو تو محل فرض سے اس کے نیچے کا دھونا وضو میں فرض ہے[1]۔

تیسرا حکم: ذبح شرعی سے چمڑے کا پاک ہونا:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ماکول اللحم جانور کا چمڑا شرعی طریقہ پر ذبح کرنے سے پاک ہو جاتا ہے، اس لئے کہ وہ پاک ماکول اللحم جانور کا پاک چمڑا ہے، تو ذبح کے بعد گوشت کی طرح چمڑے سے بھی فائدہ اٹھانا جائز ہے، البتہ ذبح سے غیر ماکول اللحم جانور کے چمڑے کے پاک ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ، حنابلہ، اکثر مالکیہ اور ان کے جملہ شارحین کی رائے ہے کہ غیر ماکول اللحم جانور شرعی ذبح سے پاک نہیں ہوگا، شرعی ذبح چمڑے کی طہارت پر اثر انداز نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ ذبح کے باوجود ناپاک رہے گا، جس طرح طبعی موت سے نجس رہتا ہے، کیونکہ یہ شرعی ذبح گوشت کو پاک نہیں کرتا اور نہ اس کے کھانے کو حلال کرتا ہے، جیسے مجوس کا ذبح اور ہر غیر شرعی ذبح، لہذا اس پر چمڑا پاک نہیں ہوگا کیونکہ ذبح سے اصل مقصود گوشت کا کھانا ہے، جب ذبح سے گوشت کھانا حلال نہ ہو سکا تو چمڑا بدرجہ اولی پاک نہیں ہوگا۔

بعض مالکیہ نے متفق علیہ حرام جیسے خنزیر اور مختلف فیہ حرام جیسے گدھا اور مکروہ جیسے درندے کے درمیان حکم میں فرق کیا ہے، انہوں نے کہا ہے: وہ جانور جس کی حرمت میں اختلاف ہے، اسے

(۱) الدر المختار ۱؍۶۹، ۷۰، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۱؍۳، الخرشی ۱؍۱۲۳، المجموع ۱؍۳۸۹، مطالب اولی النہی ۱؍۱۱۶۔

شرعی طریقہ پر ذبح کرنے سے اس کا چمڑا پاک ہوجائے گا، البتہ گوشت کا کھانا حلال نہ ہوگا، اور وہ جانور جس کا گوشت کھانا مکروہ ہے، اگر اسے شرعی طریقہ پر اس کا گوشت کھانے کے لئے ذبح کیا جائے تو گوشت کے تابع ہو کر چمڑا پاک ہوجائے گا، اور اگر محض چمڑے کے لئے ذبح کیا جائے تو چمڑا پاک ہوجائے گا، اور گوشت حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ مردہ کے حکم میں ہے، کیونکہ گوشت کے تزکیہ کی نیت نہیں ہے، یہ حکم اس قول پر مبنی ہے کہ نیت میں الگ الگ ہونا جائز ہے، اور یہی راجح ہے، الگ الگ جائز نہ ہونے کے قول کے مطابق گوشت حلال ہوجائے گا۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جس جانور کا چمڑا دباغت سے پاک ہوجاتا ہے، اس کا چمڑا شرعی طریقہ پر ذبح کرنے سے بھی پاک ہوجائے گا، خنزیر اس حکم سے مستثنیٰ ہے، اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"دباغ الأديم ذكاته"** چمڑے کی دباغت اس کا ذبح کرنا ہے[۱]، آپ نے ذبح کرنے کو دباغت کے ساتھ ملحق کیا ہے، پھر چمڑا دباغت سے پاک ہوجاتا ہے، اسی طرح شرعی طریقہ پر ذبح کرنے سے بھی پاک ہوجائے گا، کیونکہ بہنے والے اور نجس رطوبت کو ختم کرنے میں ذبح اور دباغت دونوں مشترک ہیں، تو پاک کرنے میں بھی مشترک ہوں گے[۲]۔

(۱) حدیث: "دباغ الأديم ذكاته" کی روایت احمد (۳/۴۷۶ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے اور الفاظ انہیں کے ہیں اور ابوداؤد (۴/۳۶۸ طبع عزت عبید الدعاس) اور حاکم (۴/۱۴۱ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے، حاکم نے کہا: حدیث صحیح الاسناد ہے، امام ذہبیؒ نے ان کی موافقت کی ہے، یہ حدیث سلمہ بن المحبق سے مروی ہے۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۱/۱۳۷، بدائع الصنائع ۱/۸۶، فتح القدیر ۸/۴۲۱، شرح الزرقانی ۱/۲۳، المجموع ۱/۲۴۵، ۲۴۶، المغنی ۱/۱۷، مطالب اولی النہی ۱/۵۹۔

چوتھا حکم- غیر ماکول اللحم جانور کو چمڑے کے لئے ذبح کرنا:

۹- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ غیر ماکول اللحم جانوروں کو محض چمڑے کے واسطے ذبح کرنا درست نہیں ہے، امام نووی لکھتے ہیں: ہمارا مذہب ہے کہ یہ جائز نہیں ہے اور اس میں اپاہج گدھا اور سست خچر اور ان کے علاوہ سب برابر ہیں، امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ اس کے چمڑے کے لئے اس کو ذبح کرنا جائز ہے، امام مالکؒ سے دو روایتیں منقول ہیں، اصح روایت ہے کہ وہ جائز ہے، اور دوسری روایت ہے کہ وہ حرام ہے۔

حنابلہ نے کہا: غیر ماکول اللحم جانور کو اس کے چمڑے کے لئے ذبح کرنا جائز نہیں ہے، شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے کہا ہے کہ اگرچہ نزع کی حالت میں ہو[۱]۔

پانچواں حکم- دباغت سے چمڑے کو پاک کرنا:

۱۰- حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک مردار کا چمڑا عام طور پر دباغت سے پاک ہوجاتا ہے۔ اس سلسلہ میں صحیح احادیث موجود ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے: **"أيما إهاب دبغ فقد طهر"** (جس چمڑے کو دباغت دی جائے وہ پاک ہوجائے گا) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: **"أن رسول الله ﷺ قال في شاة ميمونة: هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به، قالوا: يا رسول الله، إنها ميتة، قال: "إنما حرم أكلها"**[۲] (حضرت میمونہؓ کی بکری کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: آخر تم لوگوں نے اس کے

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به، قالوا: يا سول الله إنها ميتة، قال: إنما حرم أكلها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۶۵۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۲۷۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے۔

چمڑے کو کیوں نہیں لے لیا، اس کو دباغت دیتے پھر اس سے فائدہ اٹھاتے، ان لوگوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! وہ تو مردار ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: حرام تو صرف اس کا کھانا ہے)۔

حنفیہ اور شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر چمڑا پاک ہو اور اس میں نجاست لگ جائے تو اس کو پاک کرنا جائز ہوگا، جیسے کہ اگر ذبح کردہ جانور کا چمڑا ناپاک ہو جائے، کیونکہ مردار ناپاک اس لئے ہوتا ہے کہ اس میں نجس رطوبت اور بہنے والا خون ہوتا ہے، اور یہ چیزیں دباغت سے زائل ہو جاتی ہیں، لہذا پاک ہو جائے گا، جیسے نجس کپڑا اگر دھودیا جائے، اور اس لئے بھی کہ دباغت زندگی کی طرح چمڑے کو محفوظ کردیتی ہے اور قابل انتفاع بنادیتی ہے، اور زندگی چمڑے سے نجاست کو دور کرتی ہے تو دباغت بھی ایسی ہی ہوگی۔

نیز حنفیہ نے کہا ہے کہ ہر وہ چمڑا جس کی دباغت ممکن ہو اور اس کو دباغت دے دی جائے تو وہ پاک ہو جائے گا، اور جس کی دباغت ممکن نہ ہو وہ پاک نہیں ہوگا، البتہ خنزیر کا چمڑا کسی بھی حال میں پاک نہیں ہوگا، کیونکہ خنزیر نجس العین ہے، یعنی اس کی ذات اپنے تمام اجزاء کے ساتھ نجس ہے، خواہ وہ زندہ ہو یا مردہ، اس کے نجس ہونے کی وجہ بہنے والا خون اور رطوبت نہیں ہے، جیسا کہ دیگر جانوروں میں ہے، اسی لئے ظاہر روایت کے مطابق وہ طہارت کے لائق نہیں ہے۔ البتہ امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت "منية المصلی" میں مذکور ہے۔

شافعیہ نے کہا: تمام مردار جانوروں کے ناپاک چمڑے دباغت سے پاک ہو جاتے ہیں، سوائے کتا، خنزیر اور ان دونوں میں سے کسی سے پیدا شدہ کے، ان دونوں کا چمڑا دباغت سے پاک نہیں ہوتا ہے، کیونکہ دباغت زندگی کی طرح ہے، اور زندگی کتا اور خنزیر دونوں سے نجاست کو دور نہیں کرتی ہے، اسی طرح دباغت بھی ہوگی، اس لئے کہ دباغت زندگی سے بڑھی ہوئی نہیں ہے۔

حنفیہ نے کہا: دباغت چمڑے کو پاک کردیتی ہے، اس کے بعد پانی سے پاک کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

شافعیہ کے یہاں اصح قول یہ ہے کہ دباغت شدہ چمڑا بغیر پانی سے دھوئے پاک نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس شئی سے دباغت کا عمل انجام پاتا ہے وہ چمڑے سے ملتے ہی ناپاک ہو جاتی ہے، لہذا جب چمڑے کی ناپاکی زائل ہو جائے گی تو جس چیز سے دباغت دی گئی ہے اس کی نجاست باقی رہے گی، چنانچہ اس کی طہارت کے لئے دھونا ضروری ہوگا۔

مالکیہ کے یہاں مشہور قول یہ ہے کہ مردار کا چمڑا دباغت کے بعد بھی ناپاک ہی رہتا ہے، دباغت سے وہ پاک نہیں ہوتا ہے، البتہ غیر سیال چیزوں میں اس کا استعمال جائز ہے، یہی حنابلہ کا مشہور مذہب ہے، اور امام احمدؒ سے ایک روایت یہی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک مشہور قول کے مقابلہ میں پانچ اقوال ہیں، حنابلہ کے یہاں اس جانور کا چمڑا دباغت سے پاک ہو جائے گا جو زندگی میں پاک ہو۔

دباغت سے چمڑے کے پاک ہونے میں باقی فقہاء کے مذاہب میں تفصیل ہے، جسے نوویؒ نے "المجموع" میں ذکر کیا ہے [1]۔

عمل دباغت، کس شئی سے دباغت دی جائے گی؟ عمل دباغت کی ضرورت وغیرہ تفصیلات کے لئے دیکھئے: اصطلاح "دباغت"۔

چھٹا حکم - چمڑے سے استنجاء کرنا:

۱۱ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ خشک، پاک اور نجاست کو دور کرنے والی چیز کے ذریعہ استنجاء کرنا جائز ہے، بشرطیکہ وہ حرام اور موذی نہ ہو،

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۱۳۶، بدائع الصنائع ۱/ ۸۵، الخرشی ۱/ ۸۹، المجموع ۱/ ۲۱۴، ۲۲۱، ۲۲۵، المغنی ۱/ ۶۶۔

لہذا تر، ناپاک، چکنی، دھاردار، یا حرام چیز سے استنجاء کرنا جائز نہیں ہے، خواہ اس کی حرمت کھانے کی چیز ہونے، یا دوسرے کا حق ہونے، یا اس کے شرف کی وجہ سے ہو۔

غیر ماکول اللحم جانور کے چمڑے سے استنجاء کرنے کے بارے میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے:

حنفیہ نے کہا ہے (جیسا کہ ''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے) نجاست کو دور کرنے والے پتھر جیسی چیز مثلاً پتھر، ڈھیلا، مٹی، لکڑی، کپڑے کا ٹکڑا اور چمڑا وغیرہ سے استنجاء کرنا جائز ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ذبح کردہ جانور کا چمڑا ذبح سے پاک تو ہوجائے گا مگر اس سے استنجاء کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ کھانے کی چیز ہے، اور غیر مذبوح چمڑا دباغت سے پاک نہیں ہوگا، اس لئے اس سے استنجاء کرنا بھی جائز نہیں ہوگا، کیونکہ وہ خود ناپاک ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ پاک چمڑے دو ہیں:

قسم اول: ماکول اللحم ذبح کردہ جانور کا چمڑا اگرچہ دباغت شدہ نہ ہو، اور غیر ماکول اللحم کا دباغت شدہ چمڑا، جہاں تک غیر دباغت شدہ چمڑے کی بات ہے تو اس سے استنجاء کرنے کے جواز کے بارے میں دو اقوال ہیں:

پہلا قول یہ ہے کہ جائز ہے، جیسے کپڑے اور ساری چیزیں اگرچہ وہ محترم ہوں، تو جس طرح احترام تمام نجاستوں میں استعمال سے مانع نہیں ہے، اسی طرح اس نجاست میں بھی مانع نہیں ہوگی۔

اور اصح قول یہ ہے کہ ممنوع ہے، اس کی دو وجہیں ہیں: اول یہ کہ اس میں چکنائی ہوتی ہے، جو جذب کرنے سے مانع ہے، دوم یہ کہ چمڑا ماکولات میں سے ہے، سر اور پائے کے ساتھ چمڑا بھی کھایا جاتا ہے، لہذا چمڑا بھی دیگر کھائی جانے والی اشیاء کی طرح ہوگا۔

بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ یہ بلا اختلاف ناجائز ہے، اسی طرف شیخ ابو حامد اور بہت سے فقہاء کا رجحان ہے، اور ان لوگوں نے استنجاء کے جواز کے قول کو دباغت کے بعد ہونے پر محمول کیا ہے۔

قسم دوم: دباغت شدہ چمڑا، اس میں دو اقوال ہیں: اصح قول یہ ہے کہ جائز ہے، اس لئے کہ دباغت چکنائی کو دور کردیتی ہے، اور اس کو گوشت کے حکم سے بدل کر کپڑے کے حکم میں کردیتی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ کھائی جانے والی چیز ہے، اس کا کھانا جائز ہے جب کہ دباغت دے دی جائے، اگرچہ مردار کا چمڑا ہو، اس میں اختلاف ہے۔

بعض شافعیہ نے کہا ہے کہ بلا اختلاف جائز ہے، ممنوع ہونا جو نقل کیا گیا ہے وہ دباغت سے پہلے ہونے پر محمول ہے۔

حنابلہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ دباغت سے مردار کا چمڑا پاک نہیں ہوتا ہے بلکہ ناپاک ہی رہتا ہے، اس لئے اس سے استنجاء کرنا جائز نہیں ہے، اور ذبح کردہ جانور کے چمڑے سے استنجاء کرنا حرام ہے، اس لئے کہ وہ کھائی جانے والی چیز ہونے کی وجہ سے قابل احترام ہے[1]۔

ساتواں حکم- چمڑے پر موجود بال کی طہارت:

۱۲- زندہ پاک کے چمڑے پر موجود بال اس کی زندگی میں بالاتفاق پاک ہیں۔

مردہ انسان کے چمڑے پر موجود بال حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں پاک ہیں، شافعیہ کا بھی صحیح مذہب یہی ہے۔

انسان کے علاوہ مردار کے بال کے بارے میں اختلاف ہے:

حنفیہ، مالکیہ کی رائے اور حنابلہ کا مذہب جس کو خرقی اور ابن قدامہ نے راجح قرار دیا ہے، یہ ہے کہ جس جانور کا بال اس کی زندگی میں

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۸، ۱۹، فتح العزیز شرح الوجیز ۱/ ۴۹۹، ۵۰۱، حاشیۃ الشرقاوی ۱/ ۷ ۱۲، مطالب اولی النہی ۱/ ۷۷۔

پاک ہو وہ موت کی وجہ سے ناپاک نہیں ہوگا، اس لئے کہ جب موت سے پہلے پاک ہے تو موت کے بعد بھی پاک رہے گا، اور اس لئے بھی کہ بال میں موت سرایت نہیں کرتی ہے، کیونکہ اس میں جان نہیں ہوتی ہے، لہذا موت کی وجہ سے ناپاک نہیں ہوگا، بال میں زندگی نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس میں حس نہیں ہے، اور نہ تکلیف ہوتی ہے، جانور زندگی میں بال کو جڑ سے کاٹنے یا چھوٹا کرنے سے تکلیف محسوس نہیں کرتا ہے، اور نہ اس کو احساس ہوتا ہے، اگر بال میں جان ہوتی تو کاٹنے سے یقیناً تکلیف ہوتی، جیسا کہ کسی عضو یا اس کے کسی جزء کے کاٹنے سے تکلیف کا احساس ہوتا ہے۔

شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ جس جاندار کا بال اس کی زندگی میں پاک ہے اس کے مرنے کی وجہ سے وہ ناپاک ہو جاتا ہے، البتہ اس حکم سے انسان مستثنیٰ ہے، دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ"[۱] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار) یہ آیت عام ہے، اس میں بال وغیرہ بھی داخل ہیں۔ شافعیہ کے صحیح قول کے مطابق دباغت کے بعد چمڑے کے اوپر والا بال پاک نہیں ہوگا[۲]۔

اس سلسلہ میں شافعیہ کے درمیان اختلاف ہے، بلکہ اس مسلک کے فقہاء کے درمیان بھی اختلاف ہے، تفصیل اصطلاح "شعر" میں دیکھی جائے۔

آٹھواں حکم - چمڑے کا کھانا:

۱۳- فقہاء کی رائے ہے کہ ماکول اللحم ذبح کردہ جانور کا چمڑا دباغت سے پہلے کھانا حلال ہے، بشرطیکہ وہ سخت، کھردرا اور گوشت کے علاوہ دوسری جنس نہ ہو جائے، کیونکہ شرعی ذبح گوشت، چمڑا اور تمام ان

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۲) ردالمحتار علی الدرالمختار ۱/ ۱۳۷، الخرشی ۱/ ۹۰، المجموع ۱/ ۲۲۰، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۸، المغنی ۱/ ۷۹، ۸۰۔

اعضاء کو جن کا کھانا جائز ہے، حلال کر دیتا ہے۔

لیکن وہ ماکول اللحم جو طبعی موت مرے، یا غیر شرعی طریقہ پر ذبح کیا جائے دباغت سے پہلے اس کا چمڑا حلال نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ"[۱] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار)۔ اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إنما حرم من الميتة لحمها"[۲] (مردار میں سے اس کے گوشت کو ہی حرام کیا گیا ہے) اور چمڑا بھی مردار کا ایک جزء ہے، اس لئے دیگر اعضاء کی طرح اس کا کھانا بھی حرام ہوگا۔

یہ دباغت سے پہلے کا حکم ہے، جہاں تک دباغت کے بعد کی بات ہے، تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ دباغت کے بعد بھی مردار کا چمڑا کھانا حرام ہی رہے گا، دلیل سابقہ آیت اور حدیث ہیں، خواہ ماکول اللحم جانور کا چمڑا ہو یا غیر ماکول اللحم کا[۳]۔ شافعیہ کے نزدیک بھی اصح، قدیم اور مفتی بہ مذہب یہی ہے۔

نواں حکم - چمڑے پہننا اور اس کو استعمال کرنا:

۱۴- فقرہ/ ۱۰ میں گذری ہوئی تفصیل کے مطابق چمڑے پہننے کا حکم اس کی طہارت کے حکم کے تابع ہے، جو لوگ بعض چمڑے کے ناپاک ہونے کے قائل ہیں انہوں نے پہننے اور استعمال کرنے کے حکم میں تفصیل کی ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۷۳۔

(۲) حدیث: "إنما حرم رسول الله ﷺ من الميتة لحمها" کی روایت دارقطنی (۱/ ۴۷، ۴۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے اور اس کو ضعیف قرار دیا ہے اور بیہقی (۱/ ۲۳ طبع دارالمعرفہ) نے کی ہے اور حدیث کی اصل صحیحین میں ہے۔

(۳) ردالمحتار علی الدرالمختار ۱/ ۱۳۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰۱، المجموع ۱/ ۲۲۹، ۲۳۰، الشرقاوی ۲/ ۵۸، حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۰۷، المغنی ۱/ ۷۰۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ دباغت سے پہلے مردہ کا چمڑا خشک حالت میں استعمال کرنا جائز ہے، تر میں نہیں، ماوردی وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے اور اس کو رویانی نے اصحاب سے نقل کیا ہے، لیکن اس کا پہننا جائز نہیں ہے۔

دباغت کے بعد کے حکم میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے:

حنفیہ کے یہاں خنزیر کو چھوڑ کر تمام مردار کا چمڑا دباغت سے پاک ہوجاتا ہے، اس کا پہننا، استعمال کرنا اور اس سے فائدہ اٹھانا سب جائز ہے۔

مالکیہ کا مشہور مذہب اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ دباغت کے بعد خشک اشیاء میں اس کا استعمال جائز ہے، دلیل حضرت میمونہؓ کی روایت ہے [1]۔

نیز صحابہؓ نے جب فارس فتح کیا تھا تو اہل فارس کی زین، ان کے ہتھیار اور ان کے ذبیحے سے فائدہ اٹھایا، حالانکہ ان کے ذبیحے مردار تھے۔ اور اس لئے بھی کہ یہ بغیر ضرر کے فائدہ اٹھانا ہے، لہذا کتے کے ذریعہ شکار کرنے کے مشابہ ہوگا۔

مالکیہ نے مزید کہا کہ سیال اشیاء کو چھوڑ کر صرف پانی میں اس کا استعمال جائز ہے، اس کا بیچنا جائز نہیں ہے، اسی طرح اس کو پہن کر اور اس کو بچھا کر اس پر نماز پڑھنی جائز نہیں ہے۔

درندے اور لومڑیوں کے چمڑے کے استعمال اور پہننے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ کا مشہور قول اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ درندوں کے چمڑے کا پہننا اور اس پر سوار ہونا، یا اس سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابوالملیح عامر بن اسامہ کی حدیث ہے، انہوں نے اپنے والد سے نقل کیا ہے: "أن رسول الله ﷺ نهى عن جلود السباع" [1] (رسول اللہ ﷺ نے درندوں کے چمڑے سے منع فرمایا)۔

اور حضرت مقدام بن معدیکربؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے حضرت معاویہؓ سے کہا: میں آپ کو اللہ کا واسطہ دے کر پوچھتا ہوں: کیا آپ کو معلوم ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے درندوں کے چمڑے پہننے اور اس پر سوار ہونے سے منع فرمایا؟ انہوں نے جواب دیا: ہاں [2]۔

شافعیہ کے یہاں لومڑیوں کے چمڑے کا حکم بھی ایسا ہی ہے کہ صحیح قول کے مطابق اس کو پہن کر نماز صحیح نہیں ہوگی، کیونکہ ان چمڑوں کے اوپر جو بال ہیں وہ دباغت سے پاک نہیں ہوں گے۔

اس سلسلہ میں حنابلہ کی دو روایتیں ہیں جو اس کے حلال ہونے کے حکم پر مبنی ہیں، اس لئے کہ اگر ان کو حرام قرار دیا جائے تو ان کے چمڑے کا حکم بقیہ درندوں کے چمڑے کے حکم جیسا ہوگا، اور یہی حکم جنگلی بلیوں کا ہے، اور جہاں تک پالتو بلیوں کا مسئلہ ہے تو وہ حرام ہیں، اب کیا اس کی کھال دباغت سے پاک ہوجائے گی؟ دونوں روایتوں کے مطابق اس کے احکام ہوں گے۔

امام ابوحنیفہؒ سے "الفتاوی الہندیہ" میں منقول ہے کہ تمام درندوں وغیرہ کے چمڑے سے تیار کردہ پوستین کا استعمال جائز ہے، اگر ان کو شرعی طریقہ پر ذبح کیا جائے یا چمڑے دباغت شدہ ہوں، امام

---

(۱) حدیث: "حديث ميمونة" کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۰) پر گذر چکی ہے۔

(۱) حدیث: "نهى عن جلود السباع" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۷۴، ۳۷۵ طبع عزت عبید الدعاس) اور نسائی (۷/ ۱۷۶ طبع دار البشائر الإسلامیہ) اور ترمذی (۴/ ۲۴۱ طبع مصطفی الحلبی) نے حضرت ابوالملیح سے کی ہے، امام ترمذی اور حاکم (۱/ ۱۴۴ طبع دار الکتاب العربی) نے اس کی تصحیح کی ہے، امام ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) اثر: "أنشدک بالله هل تعلم أن رسول الله نهى عن لبس جلود السباع......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۷۲، ۳۷۳ طبع عزت عبید الدعاس) اور نسائی (۷/ ۱۷۶، ۱۷۷ طبع دار البشائر الإسلامیہ) نے حضرت معاویہ بن ابی سفیان سے کی ہے، اس کی سند جید ہے، ابوالملیح کی سابقہ حدیث اس حدیث کے لئے شاہد ہے۔

ابوحنیفہ فرماتے ہیں: درندوں کو شرعی طریقہ پر ذبح کرنا دباغت کے قائم مقام ہے۔ اسی میں ہے: چیتا اور تمام درندوں کے چمڑوں کو دباغت دینے کے بعد جائے نماز بھی بنا سکتے ہیں۔

مالکیہ نے کہا: جب درندوں کو شرعی طریقہ پر ذبح کر دیا جائے تو ان کے چمڑے پر نماز جائز ہوگی، اسی طرح ہر ذبح کردہ جانور کے چمڑے پر نماز جائز ہوگی، یہی مالکیہ کا مشہور قول ہے (۱)۔

دسواں حکم - شہید کے جسم سے چمڑے کا لباس اتارنا:

۱۵ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شہید کو دفن کرتے وقت اس کے جسم سے چمڑے کا لباس، ہتھیار، پوستین، گدا، خف، پٹہ، ٹوپی اور ہر وہ لباس جس کو عام حالات میں پہننے کی عادت نہ ہو، اتار دیئے جائیں گے، کیونکہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جنگ احد کے شہداء کے بارے میں حکم فرمایا تھا کہ ان کے جسم سے لوہے اور چمڑے اتار لیئے جائیں، اور انہیں ان کے خون کے ساتھ ان کے کپڑوں میں دفن کیا جائے (۲)۔

اس میں تفصیل ہے جو اصطلاح ''شہید'' میں دیکھی جائے۔

---

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۵/ ۲۲۴، الفتاوی الہندیہ، ۵/ ۳۳۳، کفایۃ الطالب الربانی ۱/ ۲۴۲، شرح الزرقانی ۱/ ۲۳، الخرشی ۱/ ۹۰، المجموع ۱/ ۲۲۸، ۲۳۹، ۲۴۰، المغنی ۱/ ۶۸، ۶۹۔

(۲) حدیث: ''أن النبي ﷺ أمر بقتلی أحد أن ينزع عنهم الحديد......'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۹۷، ۴۹۸ طبع عزت عبید الدعاس) اور ابن ماجہ (۱/ ۴۸۵ طبع عیسی الحلبی) اور احمد (۱/ ۲۴۷ طبع المکتب الاسلامی) اور بیہقی (۴/ ۱۴ طبع دار المعرفہ) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے، امام ابن منذری نے کہا: اس کی سند میں علی بن عاصم واسطی راوی ہیں، ان کے بارے میں محدثین کی ایک جماعت نے کلام کیا ہے، نیز اس کی سند میں عطاء بن سائب ہیں، وہ بھی متکلم فیہ ہیں، (مختصر سنن ابی داؤد ۴/ ۲۹۴ طبع دار المعرفہ)۔

گیارہواں حکم - قربانی کے چمڑے کی بیع:

۱۶ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں قربانی کے چمڑے کی بیع حرام ہے، جیسا کہ اس کے گوشت یا کسی بھی حصہ کی بیع جائز نہیں ہے، کیونکہ حضرت قتادہ بن نعمانؓ کی حدیث میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **''ولاتبيعوا لحوم الهدي والأضاحي فكلوا وتصدقوا واستمتعوا بجلودها''**(۱) (ہدی اور قربانی کے گوشت کو فروخت نہ کرو، کھاؤ، صدقہ کرو اور ان کے چمڑوں سے فائدہ اٹھاؤ)۔

حنفیہ قربانی کے چمڑے کی بیع کو مکروہ قرار دیتے ہیں (۲) تفصیل اصطلاح ''اُضحیہ'' میں دیکھی جائے۔

بارہواں حکم - چمڑے کی بیع سلم:

۱۷ - مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں چمڑے کی بیع سلم درست ہے، کیونکہ اس میں تفاوت معلوم اور منضبط ہے، لہذا یہ بیع سلم کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہوگا۔

حنفیہ نے کہا: اونٹ، گائے اور بکری کے چمڑوں میں بیع سلم کرنا جائز نہیں، کیونکہ چمڑے عرف میں وزن نہیں کئے جاتے ہیں، بلکہ گنتی سے فروخت کئے جاتے ہیں، اور ان میں بہت فرق ہوتا ہے، بعض چھوٹے ہوتے ہیں اور بعض بڑے ہوتے ہیں، لہذا اس میں بیع سلم درست نہ ہوگی، یہ جانور کی بیع سلم پر مبنی ہے، ہمارے یہاں جانوروں میں بیع سلم ناجائز ہے، تو یہی حکم اس کے اجزاء میں بھی ہوگا، اسی وجہ

---

(۱) حدیث: ''ولاتبيعوا لحوم الهدي و الأضاحي فكلوا و تصدقوا......'' کی روایت احمد (۴/ ۱۵ طبع المکتب الاسلامی) نے حضرت جابر عن قتادہ بن النعمان سے کی ہے، اس کی شاہد حدیث صحیح مسلم (۳/ ۱۵۶۲ طبع عیسی الحلبی) وغیرہ میں حضرت جابر و حضرت ابوسعید الخدری سے مروی ہے۔

(۲) المبسوط ۱۲/ ۱۴، الہندیہ ۵/ ۳۰۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۲۳، حاشیۃ الجمل ۵/ ۲۶۰، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۷۵۔

سے پائے اور سروں میں بیع سلم جائز نہیں ہے اور اسی طرح چمڑے اور زندہ جانور میں بیع سلم جائز نہ ہوگی، کیونکہ وہ مجہول ہیں، ان میں چھوٹے بڑے ہوتے ہیں، ہاں اگر چمڑے میں لمبائی، چوڑائی اور عمدہ ہونا متعین ہو تو اس وقت اس میں بیع سلم درست ہوگی، جس طرح کپڑے کی بیع سلم جائز ہوتی ہے، اسی طرح چمڑا اگر وزن کر کے فروخت کیا جائے تو وزن کی وضاحت کے ساتھ بیع سلم جائز ہوگی، بشرطیکہ عاقدین کے درمیان لینے دینے میں نزاع پیدا ہونے کا امکان نہ ہو۔

شافعیہ نے کہا: چمڑے میں بیع سلم جائز نہیں ہے، کیونکہ اس کے اجزاء موٹے اور پتلے ہونے میں مختلف ہوتے ہیں، ہاں دباغت شدہ چمڑے میں وزن کے ذریعہ بیع سلم صحیح ہوگی (۱)۔

تیرہواں حکم - جانور کے چمڑے کے بدلہ میں اس کے اتارنے پر عقد اجارہ:

۱۸ - کسی چمڑا اتارنے والے کو کسی جانور کا چمڑا اتارنے کے لئے اسی جانور کے چمڑے کے بدلہ میں اجیر بنانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ مقررہ چیز کے کل یا بعض کے مجہول ہونے کی وجہ سے اجارہ فاسد ہو جاتا ہے، اور یہاں غرر کی وجہ سے عقد اجارہ فاسد ہوگا، اس لئے کہ معلوم نہیں چمڑا اتارنے کے وقت صحیح سالم اترے گا یا کٹ جائے گا، کیا موٹا ہوگا، یا باریک، اور اس لئے بھی کہ بیع میں چمڑے کا ثمن بننا جائز نہیں ہے، لہذا عقد اجارہ میں عوض بننا بھی جائز نہیں ہوگا، اور اگر اسی شرط پر وہ چمڑا اتارے تو اس کو اجرت مثل ملے گی (۲)۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۲/ ۱۳۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۷۳، حاشیۃ الجمل ۳/ ۲۴۲، المغنی ۴/ ۳۱۰۔

(۲) الدر المختار ۵/ ۳۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۸۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۶۶، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۹۴۔

چودہواں حکم - چمڑے کا ضمان:

۱۹ - مردار کے چمڑے کی دباغت سے پہلے اور دباغت کے بعد اس کے ضمان کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف اور تفصیل ہے، جب کہ ذبح کردہ جانور کے چمڑے کے ضمان پر ان کا اتفاق ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے: دباغت سے پہلے مردار کے چمڑے سے انتفاع حرام ہے، لیکن حرمت سے اس کی ملکیت ختم نہ ہوگی، امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ اگر کوئی مردار بکری کا بال کاٹ لے تو اس کے لئے اس سے انتفاع جائز ہوگا، اور اگر بکری کا مالک اس کے قبضہ میں پالے تو اس سے لے سکتا ہے، اور اگر اس کے چمڑے کو دباغت دے دے تو اس کے مالک کو حق ہے کہ چمڑا اس سے لے لے، البتہ دباغت کے بعد اس کی مالیت میں جتنا اضافہ ہوا ہے، اتنے کا معاوضہ واپس کر دے گا (۱)۔

اور حنفیہ نے کہا ہے: اگر کوئی مردار کا چمڑا غصب کرلے اور اس کو ایسی چیز سے دباغت دے جو قابل قیمت ہو، مثلاً درخت سلم کے پتے اور ماز، مالک کے لئے جائز ہے کہ اس کو واپس لے لے، اور دباغت کی وجہ سے جو مالیت میں اضافہ ہوا ہے اس کا معاوضہ غاصب کو ادا کر دے، اور اگر غاصب چمڑا ضائع کر دے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے یہاں دباغت شدہ کا ضامن ہوگا، اور دباغت کی وجہ سے جو اضافہ ہوا تھا اس کا معاوضہ دیدے گا، اور اگر غاصب کے قبضہ میں از خود ضائع ہو جائے تو بالاتفاق ضامن نہیں ہوگا۔

(۱) یہ فتح القدیر ۴/ ۴۲۶ میں حضرت ابو یوسف سے منقول ہے، اور صاحب الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۳۴۶ نے اسی طرح اس کو نقل کیا ہے، لیکن ان ہی سے دوسرا قول منقول ہے جو کہ پہلے کا معارض ہے، اس کے بعد لکھا ہے: ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح اس میں ان سے دو روایتیں منقول ہیں۔

اور اگر غاصب ایسی چیز سے دباغت دے جس کی کوئی قیمت نہ ہو، جیسے: مٹی، سورج تو بلا معاوضہ مالک اس کو لے لے گا، اور اگر غاصب اس کو ضائع کردے تو دباغت شدہ قیمت کا ضامن ہوگا، ایک قول کے مطابق طاہر غیر مدبوغ کا ضامن ہوگا۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر کوئی مردار کا چمڑا غصب کرلے، تو اس پر اس کی قیمت لازم ہوگی، خواہ دباغت دے، یا نہ دے۔

امام نووی نے شافعیہ کا اصح قول یہ نقل کیا ہے کہ اگر کوئی مردار کی کھال لے لے اور اسے دباغت دے دے تو پاک ہوجائے گی، اور اگر مالک اس سے اپنا قبضہ اٹھالے پھر اس کو دباغت دینے والا لے لے تو دباغت دینے والا مالک ہوجائے گا، اور اگر وہ اس کو غصب کرلے تو مغصوب منہ یعنی مالک کا ہوگا، کیونکہ اس کی ملکیت باقی ہے، اور اگر غاصب کے ہاتھ میں تلف ہوجائے تو وہ ضامن ہوگا، اور اگر مالک اعراض کرے اور وہ ان لوگوں میں سے ہو جن کے اعراض کا اعتبار کیا جاتا ہے تو اس کا لینے والا مالک ہوجائے گا، اور اگر مالک اعراض نہ کرے تو غاصب پر اس کا لوٹانا واجب ہوگا، کیونکہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد عام ہے: "على اليد ما أخذت حتى تؤديه"(۱) (یعنی جو کچھ بھی کوئی دوسرے کا لے اس کے ذمہ واپسی لازم ہوگی)، کیونکہ چمڑا قابل انتفاع ہے، اور اگر غیر مدبوغ چمڑے کو ہلاک کردے اور مالک اس کے مذبوح ہونے کا دعوی کرے اور تلف کرنے والا عدم ذبح کا دعوی کرے، تو تلف کرنے والے کی بات یمین کے ساتھ قبول کی جائے گی، اس لئے کہ اصل عدم ذبح ہے۔

حنابلہ نے کہا ہے: میتۃ کا مغصوب چمڑا واپس کرنا لازم نہیں ہے، کیونکہ صحیح مذہب کے مطابق دباغت سے پاک نہیں ہوتا ہے، البتہ اگر چمڑا ایسے شخص کا ہے جو دباغت کے ذریعہ مردار کے چمڑے کی طہارت کا قائل ہے اور دباغت شدہ چمڑا موجود ہے تو اس کو واپس کرنا لازم ہوگا(۱)۔

پندرہواں حکم- کھال کی چوری میں ہاتھ کاٹنا:

۲۰- ماکول اللحم ذبیحہ کا چمڑا پاک مال ہے، اس کے چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا، جب کہ اس کی قیمت نصاب سرقہ کے برابر ہو اور حد سرقہ کے اجراء کی باقی ماندہ شرائط بھی پائی جارہی ہوں، فقہاء اسی کے قائل ہیں۔

جہاں تک دباغت سے پہلے مردار کے چمڑے کی چوری کی بات ہے تو بالاتفاق ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

دباغت کے بعد مردار کے چمڑے کی چوری کی صورت میں مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں قطع ید کی شرائط پائے جانے پر ہاتھ کاٹا جائے گا، لیکن مالکیہ کی عبارت اُس قیمت کے بارے میں جس میں ہاتھ کاٹا جائے گا یہ ہے: ماکول اللحم مردار یا غیر ماکول اللحم کا چمڑا دباغت کے بعد چرانے والے کا ہاتھ اس وقت کاٹا جائے گا جبکہ اس کی دباغت اس کی اصل قیمت میں نصاب کے برابر اضافہ کرے۔ اور وہ اس طرح کہ پوچھا جائے کہ اگر انتفاع کے لئے فروخت کیا جائے تو غیر مدبوغ کی کیا قیمت ہوگی؟ تو اگر بتایا جائے: دو درہم، پھر پوچھا جائے کہ اگر دباغت شدہ ہو تو اس کی کیا قیمت ہوگی؟ بتایا جائے: پانچ درہم تو ہاتھ کاٹا جائے گا، اور اگر دباغت کے بعد نصاب کے برابر

---

(۱) حدیث: "على اليد ما أخذت حتى تؤديه" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۲۲ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۳/ ۵۵۶ طبع مصطفی الحلبی) اور ابن ماجہ (۲/ ۸۰۲، طبع عیسی الحلبی) نے حضرت سمرہ بن جندب سے کی ہے، الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، ان سے حسن روایت کرتے ہیں، حافظ ابن حجر نے کہا: حسن کا حضرت سمرہؓ سے سماع میں اختلاف ہے، (تلخیص الحبیر ۳/ ۵۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)، اسی کے مثل العجلونی نے کشف الخفاء (۲/ ۹۰ طبع مؤسسۃ الرسالہ) میں کہا ہے۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۴۲۶، ۷/ ۴۰۰، ۴۰۴، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۶، الزرقانی ۶/ ۱۴۳، المجموع ۱/ ۲۲۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۷۹، أسنی المطالب ۱/ ۵۵۹، مطالب اولی النہی ۴/ ۶۔

اضافہ نہ ہوتو چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، جیسا کہ اگر اس کو غیر مدبوغ حالت میں چرائے۔

امام محمد بن الحسنؒ نے کہا ہے: اگر کوئی درندوں کے دباغت شدہ چمڑے چرائے، اور اس کی قیمت سو درہم ہو تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اور اگر جائے نماز، یا بستر بنادے تو کاٹا جائے گا، اس لئے کہ درندوں کا چمڑا نہیں رہا، اس کا نام اور اس کی حقیقت بدل گئی (۱)۔

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۴/ ۱۰۸، الزرقانی ۸/ ۹۵، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۸۷، المغنی ۸/ ۲۴۴۔

جلسة

دیکھئے: اصطلاح ''جلوس''۔

جلاّلة

تعریف:

۱ - جلالہ: وہ جانور ہے جو غلاظت چنتا ہو اور جلّہ یعنی مینگنی اور پا[illegible] نہ کھاتا ہو، وہ ''جل فلان البعر جَلاً'' سے ماخوذ ہے یعنی فلاں شخص نے مینگنی چنا، اسم صفت ''جال'' ہے، جلاّل اسم مبالغہ ہے، اسی سے جلاّلة ہے (۱)۔

شافعیہ کی صراحت کے مطابق ''جلاّلہ'' سے مراد ہر وہ جانور ہے جو نجاست کھائے اگرچہ پاخانہ کے علاوہ ہو، جیسے بکری کا بچہ جو کتیا یا گدھی کا دودھ پیئے (۲)۔

شرعی حکم:

۲ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ''جلالہ'' (ایسا جانور جو پاخانہ یا دوسری نجاستیں کھائے) کا گوشت اور اس کا انڈا کھانا اور اس کا دودھ پینا مکروہ ہے اگر اس کے گوشت میں بدبو کی وجہ سے تبدیلی آجائے، اور اس کے پسینہ میں بدبو ہو (۳)۔

شافعیہ کا ایک قول اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ اس کا گوشت اور دودھ دونوں حرام ہیں (۴)۔

(۱) متن اللغۃ، لسان العرب، مادہ: ''جلل''۔
(۲) القلیوبی ۴/ ۲۶۱۔
(۳) المغنی ۸/ ۵۹۳، القلیوبی ۴/ ۲۶۱، روض الطالب ۱/ ۵۶۸، ابن عابدین ۱/ ۱۴۹۔
(۴) سابقہ مراجع۔

اس سلسلہ میں اصل حضرت ابن عمر کی حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا:"نهى رسول الله ﷺ عن الإبل الجلالة أن يؤكل لحمها ولايشرب لبنها ولايحمل عليها إلا الأدم، ولايذكيها الناس حتى تعلف أربعين ليلة"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے جلالہ اونٹ کے بارے میں منع فرمایا کہ اس کا گوشت نہ کھایا جائے اور اس کا دودھ نہ پیا جائے، اور اس پر کھال کے علاوہ کوئی اور سامان نہ لادا جائے، اور لوگ اس کو ذبح نہ کریں یہاں تک کہ چالیس روز تک چارہ کھلایا جائے)۔

اور اگر گوشت میں بدبو پیدا نہ ہوئی ہو اور نہ پسینہ سے بدبو آتی ہو تو شافعیہ کے یہاں مکروہ نہیں ہے، اگرچہ صرف نجاست ہی کھاتا ہو[۲]۔

حنابلہ نے کہا ہے: اگر اس کی اکثر خوراک نجاست ہو تو اس کا گوشت کھانا اور دودھ پینا مکروہ ہوگا، اگرچہ اس کے گوشت میں کوئی تغیر واقع نہ ہوا ہو اور نہ پسینہ میں بدبو پیدا ہوئی ہو۔ صاحب "المغنی" نے حضرت لیث سے ان کا قول نقل کیا ہے:"وہ لوگ اس جلالہ کو مکروہ قرار دیتے تھے جس کی غذا صرف گوبر اور پاخانہ اور اس جیسی چیزیں ہوں"[۳]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جلالہ کا گوشت مکروہ نہیں ہے، اگرچہ اس میں تغیر آ گیا ہو[۴]۔

(۱) حدیث:"نهى رسول الله ﷺ عن الإبل الجلالة......" کی روایت دارقطنی (۴/ ۲۸۳ طبع دار المحاسن) اور بیہقی (۹/ ۳۳۳ طبع دار المعرفہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے۔ ابن حجر نے کہا: بیہقی نے جس سند سے روایت نقل کی ہے وہ محل نظر ہے (فتح الباری ۹/ ۶۴۸ طبع السلفیہ)۔

(۲) أسنی المطالب ۱/ ۵۶۸۔

(۳) المغنی ۸/ ۵۹۳۔

(۴) شرح الزرقانی ۳/ ۲۶۔

باندھنے کی وجہ سے کراہت کا دور ہونا:

۳- جو فقہاء جلالہ کا گوشت کھانے کو حرام یا مکروہ قرار دیتے ہیں، بلا اختلاف ان کے یہاں پاک چارہ کھلا کر باندھ کر رکھنے سے حرمت یا کراہت زائل ہوجاتی ہے،[۱] البتہ باندھنے کی مدت میں اختلاف ہے:

شافعیہ نے کہا: اونٹ چالیس روز، گائے تیس روز، بکری سات دن، اور مرغی تین دن باندھی جائیں گی[۲]۔

حنفیہ کے نزدیک مرغی تین دن، بکری چار دن، اونٹ اور گائے دس دن باندھی جائیں گی[۳]۔

امام احمدؒ سے اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں: اول: جلالہ تین دن باندھی جائے، خواہ پرندہ ہو یا چوپایہ، اور انہوں نے کہا ہے: جتنی مدت تک باندھ کر چارہ کھلانے سے کوئی جانور پاک ہوجائے گا اتنی ہی مدت میں دوسرا جانور بھی پاک ہوجائے گا، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ جب اس کو کھانا چاہتے تو تین دن باندھ کر رکھتے تھے۔ دوسری روایت یہ ہے: اونٹ اور گائے چالیس روز تک باندھ کر رکھی جائیں گی[۴]۔

صاحب "المغنی" نے حضرت حسن بصری سے نقل کیا ہے: انہوں نے اس کے گوشت کھانے اور دودھ پینے کے سلسلہ میں رخصت دی ہے، کیونکہ نجاست کھانے سے جانور ناپاک نہیں ہوتا ہے، دلیل یہ ہے کہ شراب پینے والے شخص پر اس کے اعضاء کے نجس ہونے کا حکم نہیں لگایا جاتا ہے، کافر جو خنزیر اور حرام اشیاء کھاتا ہے، کوئی بھی اس کے بدن کے نجس ہونے کا حکم نہیں لگاتا ہے، اور اگر وہ اس کی وجہ سے ناپاک ہوتا تو اسلام قبول کرنے اور محض غسل کرنے

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) القلیوبی ۴/ ۲۶۱۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۱۴۹۔

(۴) المغنی ۸/ ۵۹۴۔

سے پاک نہیں ہوتا، اور اگر جلالہ ناپاک ہوجائے تو باندھ کر رکھنے سے پاک نہیں ہوگی (۱)۔

جلالہ پر سواری:

۴- جلالہ کے بدن پر کپڑا وغیرہ کچھ رکھے بغیر سوار ہونا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: "**نهى رسول الله ﷺ عن الجلالة في الإبل أن يركب عليها أو يشرب من ألبانها**" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے جلالہ اونٹ پر سوار ہونے اور اس کا دودھ پینے سے منع فرمایا ہے)، اور اس لئے بھی کہ بعض اوقات اس کے پسینہ سے ملوث ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے (۳)۔

جلالہ کا جھوٹا:

۵- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جلالہ کا جھوٹا پینا مکروہ ہے (۴)۔

جلالہ کی قربانی:

۶- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جلالہ کی قربانی جائز نہیں ہوگی، اگر وہ نجاست کے علاوہ کچھ اور نہ کھائے (۵)۔

(۱) المغنی ۸/ ۵۹۳۔

(۲) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن الجلالة في الإبل أن يركب عليها أو يشرب من ألبانها" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۱۴۹ طبع عزت عبیدالدعاس) نے حضرت ابن عمر سے اور بیہقی (۹/ ۳۳۳ طبع دارالمعرفہ) نے حضرت ابوہریرہ اور ابن عمر سے کی ہے۔ ابن حجر نے کہا: اس کی اسناد حسن ہے (فتح الباری ۹/ ۶۴۸ طبع السلفیہ)۔

(۳) المغنی ۸/ ۵۹۴، أسنی المطالب ۱/ ۵۶۸، ابن عابدین ۱/ ۱۴۹۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۱۴۹۔

(۵) ابن عابدین ۵/ ۲۰۷۔

جلوس

تعریف:

۱-"جلوس" لغت میں " **جلس يجلس** (جیم کے زیر کے ساتھ) **جلوسا**" سے ماخوذ ہے (اس کا معنی "بیٹھنا" ہے)، "المجلس" (لام کے کسرہ کے ساتھ) بیٹھنے کی جگہ ہے، اور لام کے فتحہ کے ساتھ مصدر ہے۔ "**الجلسة**" (جیم کے فتحہ کے ساتھ) تعداد بتانے کے لیے ہے، اور جیم کے کسرہ کے ساتھ بیٹھنے والے کی ہیئت بتانے کے لیے ہے، جیسے جلسۂ استراحت وجلسۂ تشہد، اور دو سجدوں کے درمیان جلسۂ فصل، کیونکہ یہ سب نشستیں جلوس کی انواع ہیں (۱)۔

فقہاء لفظ جلوس جس معنی میں استعمال کرتے ہیں وہ لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قعود:

۲- قعود "**قعد يقعد**" کا مصدر ہے (یعنی کھڑے ہونے کی حالت سے بیٹھنا) "**القعدة**" قاف کے فتحہ کے ساتھ) بیٹھنے کی تعداد بتانے کے لئے، اور کسرہ کے ساتھ ہیئت بتانے کے لئے ہے، جیسے: "**قعد قعدة المصلى**" (وہ نمازی کی طرح بیٹھا) (۲)۔

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح مادہ: "جلس"۔

(۲) المصباح المنیر، مادہ: "قعد"۔

''جلوس'' اور'' قعود'' کے درمیان فرق یہ ہے کہ بعض اوقات لفظ ''جلوس'' بول کر'' قعود'' مراد لیتے ہیں، جیسا کہ کہا جاتا ہے:''جلس متربعا وقعد متربعا'' یعنی وہ چارزانو ہوکر بیٹھا، اور بعض اوقات ''جلوس'' '' قعود'' سے جدا ہوتا ہے، جیسے: ''جلس بین شعبها'' (یعنی وہ اس پرسوار ہوا اور قابو پایا)، اس کو قعود نہیں کہا جاتا ہے۔

نیز بولا جاتا ہے:''جلس متكئا'' (وہ کسی سہارے سے ٹیک لگا کر بیٹھا)، ''قعد متكئا'' نہیں بولا جاتا ہے۔

اس اعتبار سے کلمۂ'' جلوس'' کلمۂ'' قعود'' سے عام ہے۔

ایک قول ہے کہ'' جلوس'' نیچے سے اوپر کی طرف منتقل ہونا، اور'' قعود'' اس کے برعکس ہے، لہذا سونے والے یا سجدہ کرنے والے شخص کو کہا جائے گا: ''اجلس'' اور کھڑے شخص سے کہا جائے گا: ''اقعد''[1]۔

ب-احتباء:

۳-لغت میں احتباء یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی سرین پر بیٹھے، اور اپنی دونوں ران اپنے پیٹ سے ملائے اور دونوں پنڈلیوں کو کسی کپڑے وغیرہ سے اپنی پیٹھ سے باندھ لے، یا دونوں ہاتھ سے دونوں پنڈلیوں کو باندھ لے[2]۔

فقہاء کا استعمال اس معنی سے الگ نہیں ہے۔

اس اعتبار سے '' احتباء'' جلوس کی ایک قسم ہے[3]۔

ج-افتراش:

۴-لغت میں'' افتراش'' کے دو معانی ہیں:

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) لسان العرب، تاج العروس، النہایۃ لابن الاثیر مادہ:'' حبو''۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیہ: اصطلاح'' احتباء''۔

اول: پھیلانا، جب کوئی اپنے بستر کی طرح زمین پر اپنے دونوں بازو پھیلا دے تو اس وقت کہا جاتا ہے: ''افترش ذراعيه''۔

دوسرا معنی: بستر پر بیٹھنا، اسی معنی میں''افتراش البساط''(بستر بچھانا) اور ''افتراش المرأة'' (عورت کو بیوی بنانا) ہے[1]۔

فقہاء افتراش کو ان دونوں معانی میں استعمال کرتے ہیں۔تشہد میں بیٹھنے کی ہیئت کو بھی افتراش کہا جاتا ہے، اس کی کیفیت میں اختلاف ہے[2]۔تفصیل '' کتاب الصلاۃ'' میں دیکھی جائے۔

د-تورک:

۵- تورک ''الورک'' سے ماخوذ ہے، اس کا معنی سرین ہے، کہا جاتا ہے:''نام متوركا'' یعنی وہ مقعد کے ایک حصہ کے سہارے پر سویا۔

تشہد میں'' تورک'' کے بارے میں اختلاف ہے، بعض فقہاء نے یوں تفسیر کی کہ وہ سرین کو دائیں پیر پر رکھنا ہے، دوسرے فقہاء نے کہا: دائیں پاؤں کو کھڑا رکھنا اور سرین کو زمین پر رکھنا اور بائیں پیر کو دائیں طرف نکالنا ہے[3]۔

اس اعتبار سے'' تورک'' جلوس کی ایک ہیئت ہے، اور وہ '' جلوس'' سے خاص ہے۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھا جائے: اصطلاح'' تورک''۔

جلوس سے متعلق احکام:

بیٹھ کر اذان واقامت کہنا:

۶-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بیٹھ کر اذان دینا مکروہ ہے، الا یہ کہ کوئی

(۱) المصباح المنیر، المغرب للمطرزی، القاموس المحیط مادہ:'' فرش''۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ: اصطلاح '' افتراش''، ابن عابدین ۱/۳۲۱، ۳۴۱، نہایۃ المحتاج ۱/۵۲۰، ۵۲۱، المغنی ۱/۵۲۳۔

(۳) لسان العرب المحیط، مادہ: '' ورک''، المغرب مادہ: '' ورک''، نہایۃ المحتاج ۱/۵۰۰، المغنی ۱/۵۳۹۔

عذر ہو، یا اپنے لئے اذان دے، جیسا کہ حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال کو کھڑے ہوکر اذان دینے کا حکم فرمایا تھا: "**قم فناد بالصلاۃ**"[(۱)]۔

اور رسول اللہ کے سارے موذن کھڑے ہوکر اذان دیتے تھے۔[(۲)] اور اس لئے بھی کہ کھڑا ہوکر اذان دینے میں زیادہ آواز بلند ہوتی ہے، نیز بیٹھ کر اذان واقامت کہنا تعامل کے خلاف ہے۔

حنابلہ میں سے ابن حامد نے کہا ہے: اگر موذن بیٹھ کر اذان دے تو اذان باطل ہوگی، اسی طرح شیخ تقی الدین نے کہا کہ بیٹھ کر اذان دینا کافی نہیں ہے، ابوالبقاء نے نقل کیا ہے کہ بیٹھ کر دی گئی اذان لوٹائی جائے گی۔

اگر معذور شخص بیٹھ کر اذان دے تو کوئی حرج نہیں ہے، حسن بن محمد عبدی نے کہا ہے: میں نے صحابی رسول ابوزید کو دیکھا، ان کا پیر جہاد میں ضائع ہوگیا تھا جس کی وجہ سے بیٹھ کر اذان دیتے تھے[(۳)]۔

اذان اور اقامت کے درمیان مؤذن کا بیٹھنا:

۷- اس میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے کہ اذان اور اقامت کے

(۱) حدیث: "**یابلال ، قم فناد بالصلاۃ**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۷۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "**کان مؤذنو رسول اللہ علیہ وسلم یؤذنون قیاما**" اس پر حضرت بلالؓ والی حدیث: "**یا بلال قم، فناد بالصلاۃ**" دال ہے، اس روایت کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۳) الاختیار ۱/۴۴، ابن عابدین ۱/۲۶۳ طبع داراحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۹۶، القوانین الفقہیہ /۵۳، نہایۃ المحتاج ۱/۴۱۰ طبع مصطفی البابی الحلبی، الإنصاف ۱/۴۱۵، المغنی ۱/۴۲۴۔

أثر أبی زید: "**روی الحسن بن محمد العبدی قال: دخلت علی أبي زید الأنصاري، فأذن وأقام وھو جالس قال: وتقدم رجل فصلی بنا، کان أعرج أصیب رجله في سبیل اللہ تعالی**" کی روایت بیہقی (۱/۳۹۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔

درمیان فصل کرنا مؤذن کے لئے مستحب ہے، یہ فصل نفل نماز کے ذریعہ ہوگا، اور اگر نماز نہ پڑھے یا وقت جواز باقی نہیں رہا تو جمہور فقہاء کے یہاں مغرب کو چھوڑ کر اذان واقامت کے درمیان بیٹھ کر فصل کرے گا۔

امام ابوحنیفہ نے کہا ہے: مغرب میں فصل بیٹھ کر نہیں ہوگا بلکہ خاموشی سے ہوگا۔

مالکیہ نے کہا ہے: مغرب کی اذان اور نماز کی اقامت کے درمیان فصل نہیں کرے گا۔ حنابلہ، امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک دو خطبوں کے درمیان بیٹھنے کے بقدر تھوڑی دیر مؤذن بیٹھے گا، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہ سے مروی ہے کہ نبی کریم علیہ وسلم نے فرمایا: "**جلوس المؤذن بین الأذان والإقامة في المغرب من السنة**"[(۱)] (مغرب میں اذان واقامت کے درمیان موذن کا بیٹھنا سنت ہے)۔

امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے درمیان محض افضلیت میں اختلاف ہے، اگر مؤذن بیٹھ جائے تو امام صاحب کے نزدیک بھی مکروہ نہیں ہے۔

شافعیہ کے یہاں راجح قول یہ ہے کہ مغرب میں دوسری تمام نمازوں کی طرح دو رکعت نماز کے ذریعہ فصل کرے گا، ایک دوسرا قول یہ ہے کہ معمولی سکتہ وغیرہ مثلاً تھوڑی دیر بیٹھ کر فصل کرے گا، کیونکہ مغرب میں وقت تنگ ہوتا ہے[(۲)]۔

(۱) حدیث: "**جلوس المؤذن بین الأذان و الإقامة فی المغرب من السنة**" لفظ (جلوس المؤذن......) کے ساتھ ہمیں نہیں ملی، دیلمی نے مسند الفردوس (۲/۱۷۵ طبع دارالکتاب العربی) میں کی ہے، مناوی نے کہا: اس میں ہیثم بن بشیر ہیں جن کا ذکر ذہبی نے "ضعفاء" میں کیا ہے (فیض القدیر ۳/۳۵۰ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۲) فتح القدیر ۱/۲۱۵ طبع داراحیاء التراث العربی، ابن عابدین ۱/۲۶۱، الاختیار ۱/۴۲، ۴۴ طبع دارالمعرفہ، حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۱۴ طبع دارالفکر، أسنی

تحیۃ المسجد سے پہلے بیٹھنا:

۸- تحیۃ المسجد سے پہلے بیٹھنا مکروہ ہے، اس میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ حضرت ابوقتادہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذ ادخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين**"[1] (جب تم میں سے کوئی مسجد میں داخل ہو تو بیٹھنے سے قبل وہ دو رکعت نماز پڑھ لے)۔ کیا بیٹھنے سے تحیۃ المسجد فوت ہوجائے گی؟ اس میں اختلاف ہے، نماز سے پہلے بیٹھ جائے تو مسنون یہ ہے کہ اٹھ کر نماز پڑھ لے، دلیل حضرت سلیک غطفانی کی حدیث ہے، حضرت جابر بن عبداللہ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "**جاء سليک الغطفانی يوم الجمعة، ورسول الله ﷺ يخطب، فجلس فقال له: يا سليک، قم فاركع ركعتين وتجوز فيهما، ثم قال: إذا جاء أحدكم يوم الجمعة والإمام يخطب فليركع ركعتين وليتجوز فيهما**"[2] (سلیک غطفانی جمعہ کے روز آئے جبکہ رسول اللہ ﷺ خطبہ دے رہے تھے اور بیٹھ گئے آپ ﷺ نے فرمایا: اے سلیک اٹھو اور دو رکعت نماز پڑھو اور ان میں اختصار کرو، پھر فرمایا: جب تم میں سے کوئی جمعہ کے روز آئے اور امام خطبہ دے رہا ہو تو دو رکعت پڑھ لے اور مختصر پڑھے)۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ فوت ہوجائے گی، لہذا اس کے بعد نہیں پڑھے گا[3] پوری بحث اصطلاح ''تحیۃ المسجد'' میں ہے۔

نماز میں کھڑے ہونے سے معذور شخص کا بیٹھ کر نماز ادا کرنا:

۹- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کھڑے ہونے سے عاجز ہونے کے وقت فرض نماز میں بیٹھنا قیام کا بدل ہے، لہذا جو شخص کھڑے ہونے کی طاقت نہ رکھے وہ بیٹھ کر نماز پڑھے گا[1] اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے عمران بن حصین سے ارشاد فرمایا: "**صل قائما فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلى جنب**"[2] (کھڑے ہوکر نماز پڑھو، اگر کھڑے نہ ہوسکو تو بیٹھ کر پڑھو، اور اگر بیٹھ کر پڑھنے پر قدرت نہ ہو تو پہلو کے بل پڑھو)۔

عجز کے سلسلہ میں تفصیل ہے، اصطلاح ''صلاۃ المریض'' میں دیکھا جائے۔

۱۰- نفل نماز بیٹھ کر پڑھنے کے سلسلہ میں ابن قدامہ نے کہا ہے: ہمارے علم کے مطابق بیٹھ کر نفل نماز پڑھنے کے جائز ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، البتہ یہ خلاف اولی ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**من صلى قائما فهو أفضل، ومن صلى قاعدا فله نصف أجر القائم**"[3] (جو شخص کھڑا ہوکر نماز پڑھے وہ افضل ہے، اور جو شخص بیٹھ کر پڑھے اس کو کھڑے ہوکر پڑھنے والے کے اجر کا نصف ملے گا)، صحیح مسلم کے الفاظ یہ ہیں: "**صلاة الرجل قاعدا نصف الصلاة**"[4] (بیٹھ کر پڑھنے

= المطالب ۱/ ۱۰۳ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۱/ ۲۴۳۔

(۱) حدیث أبی قتادہ: "إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۲۷ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۹۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "جاء سليک الغطفانی يوم الجمعة، و رسول الله ﷺ ......" کی روایت مسلم (۲/ ۵۹۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۵۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۱۳، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۳۲، ۳۳۳، المغنی ۲/ ۱۳۵۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۹۹، ۴۶۸، ۴۷۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۳۵، ۲۳۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۵، ۵۷، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۶۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۶، ۱/ ۲۳۲، المغنی ۲/ ۱۴۳، ۱۴۴۔

(۲) حدیث عمران بن الحصین: "صل قائما" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۸۷ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "من صلى قائما فهو أفضل ، ومن صلى قاعدا فله نصف أجر القائم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۸۶ طبع السّلفیہ) نے حضرت عمران بن حصین سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "صلاة الرجل قاعدا نصف الصلاة" کی روایت مسلم

والے شخص کی نماز آدھی نماز ہے)۔

اور اس لئے بھی کہ بہت سے لوگوں پر زیادہ دیر کھڑا رہنا شوار ہوتا ہے، لہذا اگر نفل میں کھڑا ہونا واجب رہے تو اکثر لوگ ترک کردیں گے، اسی وجہ سے بیٹھ کر پڑھنا شارع نے جائز قرار دیا، تاکہ لوگ زیادہ سے زیادہ پڑھیں، جیسا کہ حالت سفر میں سواری پر پڑھنے کی اجازت دی ہے[۱]۔

سنن مؤکدہ بیٹھ کر پڑھنے کے بارے میں بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ قیام پر قدرت رہتے ہوئے بیٹھ کر پڑھنا مکروہ ہے[۲]۔

دوسجدوں کے درمیان بیٹھنا:

۱۱- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ وہ رکن ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتی ہیں: **"کان النبي ﷺ إذا رفع رأسه من السجدة لم يسجد حتى يستوي جالسا"**[۳] (نبی کریم ﷺ جب سجدہ سے اپنا سر اٹھاتے تو دوسرا سجدہ اس وقت تک نہیں کرتے جب تک بالکل اچھی طرح سے بیٹھ نہ جاتے)۔

حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اس کی فرضیت کے قائل ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک مشہور مذہب کے مطابق سنت ہے، اور ایک قول اس کے واجب ہونے کا ہے، ابن عابدین نے لکھا ہے: یہی دلائل کے موافق ہے، یہی کمال ابن الہمام اور ان کے بعد کے متاخرین کی رائے ہے، دوسجدوں کے درمیان بیٹھنے کا طریقہ شافعیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف کے یہاں افتراش ہے۔

مالکیہ کے نزدیک تورّک ہے، جیسا کہ تشہد میں بیٹھنا ہے۔ دونوں ہاتھ دونوں زانوں پر رکھنے کے بارے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ یہ جلوس کا آخری عمل ہے[۱]۔

دوسجدوں کے درمیان جلسہ میں تعدیل، اسی طرح مسنون ذکر اور اس کی مقدار کے بارے میں اختلاف اور تفصیل ہے، اس کے لئے اصطلاح "تعدیل" اور "دعاء" کی طرف رجوع کیا جائے۔

جلسۂ استراحت:

۱۲- حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک نمازی جب دوسرے سجدہ سے کھڑا ہوگا تو جلسۂ استراحت نہیں کرے گا، اور بلا عذر ایسا کرنا مکروہ تنزیہی ہے، یہی حنابلہ کا صحیح مذہب ہے اور شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول ہے، ایسا ہی حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے، اسی کے قائل ثوری اور اسحاق ہیں، امام ترمذی نے کہا ہے: اسی پر اہل علم کا عمل ہے، ابوالزناد نے کہا ہے کہ یہ سنت ہے[۲]۔

شافعیہ کا اصح قول اور امام احمد کی دوسری روایت جسے خلال نے مختار کہا ہے کہ دوسرے سجدہ کے بعد جلسۂ استراحت ہر اس رکعت میں جس کے بعد کھڑا ہونا ہے مسنون ہے، کیونکہ مالک بن حویرث سے مروی ہے: **"أن النبي ﷺ كان يجلس إذا رفع رأسه من**

= (۱/۷ ۵۰ طبع الحلبی) نے عبداللہ بن عمرو سے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/۴۶۸، جواہر الإکلیل ۱/۵۰، ۵۷، روضۃ الطالبین ۱/۲۳۲، المغنی ۲/۱۴۲۔

(۲) ابن عابدین ۱/۴۷۵، جواہر الإکلیل ۱/۵۵، ۵۷۔

(۳) حدیث: **"کان النبي ﷺ إذا رفع رأسه من السجدة لم يسجد حتى يستوى جالسا"** کی روایت مسلم (۱/۳۵۷، ۳۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/۳۱۲، ۳۲۱، ۳۴۰، القوانین الفقہیہ/ ۶۹، جواہر الإکلیل ۱/۴۹، ۵۳، اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۴۹، روضۃ الطالبین ۲/۳۱۸، نہایۃ المحتاج ۱/۵۱۷، المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/۱۰، ۱۱، الانصاف ۲/۷۰، ۷۱، المغنی ۱/۵۲۳۔

(۲) ابن عابدین ۱/۳۴۰، القوانین الفقہیہ/ ۶۸، نہایۃ المحتاج ۱/۵۱۸، رحمۃ الأمۃ فی اختلاف الائمہ/ ۳۵، المنثور فی القواعد ۲/۱۰، ۱۱، الاذکار/ ۵۶ طبع دار الکتاب العربی، المغنی ۱/۵۳۰، والانصاف ۲/۷۱، ۷۲، ۷۳۔

السجود قبل أن ينهض في الركعة الأولى"[۱] (نبی کریم ﷺ جب سجدہ سے سر اٹھاتے تو پہلی رکعت میں کھڑے ہونے سے پہلے بیٹھتے تھے)۔

جلسۂ استراحت کا طریقہ مقدار اور ہیئت میں دوسجدوں کے درمیان بیٹھنے کی مقدار اور ہیئت کی طرح ہے، جلسۂ استراحت کو طول دینا مکروہ ہے، یہ رافعی کے قول کے خلاف ہے، ان کا قول یہ ہے کہ جلسۂ استراحت خفیف ہے، امام نووی کا قول ''المجموع'' میں ہے: جلسۂ استراحت بہت خفیف ہوگا۔

رافعی نے قطعی طور پر کہا: جلسۂ استراحت دو رکعتوں کے درمیان فصل کے لئے ہے، امام نووی نے ایک قول نقل کیا ہے: جلسۂ استراحت دوسری رکعت کا جزء ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ جلسۂ استراحت پہلی رکعت کا حصہ ہے، جیسا کہ صاحب ''الذخائر'' نے نقل کیا ہے[۲]۔

جو حضرات جلسۂ استراحت کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں نمازی کوئی دعا نہیں کرے گا[۳]۔

تشہد میں بیٹھنا:

۱۳ – مالکیہ، شافعیہ اور حنفیہ میں سے امام طحاوی اور امام کرخی کا مذہب اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ پہلے تشہد میں بیٹھنا سنت ہے، اس لئے کہ سہو سے ساقط ہو جاتا ہے لہذا وہ سنن کے مشابہ ہوگا۔

حنفیہ کا ایک قول اور حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ وہ واجب ہے، بھول سے ترک ہو جائے تو سجدہ سہو لازم ہوتا ہے، حالانکہ سجدہ سہو ترک واجب کے بغیر لازم نہیں ہوتا ہے[۱]۔

دوسرے تشہد کے بارے میں حنفیہ کا مذہب ہے کہ اس میں بیٹھنا فرض ہے، اور اس کی مقدار تشہد میں ''عبده و رسوله'' تک پڑھنے کے برابر ہے، اس لئے کہ ابن مسعودؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "فإذا فعلت ذلک، أو قضيت هذا فقد تمت صلا تک"[۲] (یعنی جب یہ کرلو گے یا فرمایا: ا یہ ادا کرلو گے تو تمہاری نماز پوری ہو جائے گی) حدیث پاک میں نماز کے مکمل ہونے کو قعدہ پر معلق کیا گیا ہے[۳]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ دونوں تشہد کے لئے بیٹھنا سنت ہے، ابن جزی نے کہا ہے: راجح مذہب یہ ہے کہ قعدہ اخیرہ واجب ہے، اور اس میں بھی اصح قول کے مطابق سلام کرنے کی مقدار بیٹھنا واجب ہے[۴]۔

شافعیہ اور اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ قعدہ اخیرہ میں بیٹھنا رکن ہے، یہی حضرت عمرؓ، اور ان کے بیٹے اور ابو مسعود بدریؓ اور حسنؒ سے منقول ہے۔ امام احمدؒ سے ایک روایت ہے کہ وہ سنت ہے[۵]۔

جہاں تک تشہد میں بیٹھنے کی ہیئت کی بات ہے تو حنفیہ کے یہاں

---

(۱) حدیث مالک بن الحویرث: "أن النبي ﷺ كان يجلس إذا رفع رأسه من السجود قبل أن ينهض في الركعة الأولى" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۶۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۱۸، الأذکار/ ۵۶، المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۱۰، ۱۱، المغنی ۱/ ۵۲۹، ۵۳۰، الانصاف ۲/ ۷۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۱۰، ۱۱۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۰۱، الاختیار ۱/ ۵۳، ۵۴، القوانین الفقہیہ/ ۶۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۲۰، ۵۲۱، المغنی ۱/ ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۹۔

(۲) حدیث ابن مسعود فی وصف التشہد: "فإذا فعلت ذلک أو ......" کی روایت طحاوی نے شرح المعانی (۱/ ۱۶۲ طبع المصطفائی پاکستان) میں کی ہے اور اس کی اصل ابوداؤد (۱/ ۵۹۳ تحقیق عزت عبید الدعاس) میں ہے۔

(۳) الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۵۴، ابن عابدین ۱/ ۳۰۱۔

(۴) القوانین الفقہیہ لابن جزی/ ۶۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۹۔

(۵) نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۲۰، ۵۲۱، المغنی ۱/ ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۹، الانصاف ۲/ ۱۱۳۔

افتراش مرد کے لئے ہے، اور تورک عورت کے لئے، خواہ قعدہ اولی ہو یا اخیرہ۔

مالکیہ کے نزدیک تشہد میں بیٹھنے کی ہیئت تورک ہے، شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ بیٹھنے کی کوئی ہیئت متعین نہیں ہے، جیسے بھی بیٹھ جائے گا نماز ہوجائے گی، البتہ سنت یہ ہے کہ نماز کے آخری قعدہ میں تورک اور پہلے قعدہ میں افتراش ہو۔

حنابلہ کے یہاں تشہد اول میں بیٹھنے کی ہیئت مرد کے لئے افتراش اور قعدہ اخیرہ میں تورک ہے، اور عورت کو اختیار ہے، چاہے تو چار زانو بیٹھے، کیونکہ حضرت ابن عمر عورتوں کو نماز میں چار زانو ہوکر بیٹھنے کا حکم دیتے تھے، یا یہ کہ عورت اپنے دونوں پاؤں کو دائیں طرف کرکے بچھادے، امام احمد سے صراحت کے ساتھ منقول ہے کہ ''سدل'' (یعنی دونوں پاؤں کو دائیں طرف کرکے بچھانا) افضل ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ اکثر اسی طرح بیٹھتی تھیں، اور اس لئے بھی کہ یہ مرد کی بیٹھک سے زیادہ مشابہ ہے[1]۔

شافعیہ نے کہا ہے: جس تشہد میں سلام پھیرنا ہے اس میں تورک مسنون ہے، خواہ وہ دوسرا تشہد نہ ہو، جیسے نماز فجر وجمعہ کا تشہد، اس لئے کہ یہ ایسا تشہد ہے جس کو لمبا کرنا مسنون ہے، لہذا دوسرے تشہد کی طرح اس میں تورک مسنون ہوگا۔

حنابلہ کے یہاں دو قعدے والی نمازوں میں صرف قعدہ اخیرہ ہی میں مرد کے لئے تورک ہے۔ دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتی ہیں کہ نبی کریم ﷺ فرماتے تھے: ''في كل ركعتين التحية، وكان يفرش رجله اليسرى وينصب رجله اليمنى''[1] (ہر دو رکعت پر التحیات ہے، اور آپ اپنے بائیں پاؤں کو بچھادیتے اور دائیں پاؤں کو کھڑا رکھتے تھے)۔ اور اس لئے بھی کہ قعدہ اخیرہ میں تورک دونوں تشہد میں فرق کرنے کے لئے ہے، اور جس نماز میں ایک ہی تشہد ہو وہاں اشتباہ نہیں ہے، اس لئے وہاں فرق کرنے کی ضرورت نہیں[2]۔

تراویح میں ہر دو ترویحہ کے درمیان بیٹھنا:

۱۴- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ہر دو ترویحہ کے درمیان بیٹھنا سنت ہے، جیسا کہ ''کنز الدقائق'' کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے، اور صاحب ''الہدایہ'' اور زیلعی کی صراحت کے مطابق مستحب ہے، اس بیٹھک میں اختیار ہے چاہے نمازی خاموش رہے، یا ذکر میں مصروف رہے، یا تنہا نفل نماز پڑھ لے[3]۔

حنابلہ کا مذہب اور یہی مالکیہ اور شافعیہ کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ تراویح کی ہر چار رکعات کے بعد تھوڑی دیر بیٹھنا جائز ہے، حنابلہ نے کہا ہے کہ یہ عمل اسلاف سے چلا آرہا ہے، البتہ ترک میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے، نیز حنابلہ کے نزدیک صحیح مذہب کے مطابق امام اس بیٹھک میں دعا نہیں کرے گا[4]۔

منبر پر چڑھنے کے بعد دونوں خطبہ سے پہلے بیٹھنا:

۱۵- اس میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے کہ جمعہ میں خطیب منبر پر

---

(۱) ابن عابدین ۱/۳۴۱، ۳۲۱، القوانین الفقہیہ ۶۹، جواہر الإکلیل ۱/۵۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۴۹، نہایۃ المحتاج ۱/۵۲۰، ۵۲۱، روضۃ الطالبین ۱/۲۶۱، المغنی ۱/۵۳۲، ۵۳۹، کشاف القناع ۱/۳۶۳، ۳۶۴، الانصاف ۲/۷۵، ۸۹، ۱۱۳، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) حدیث: ''في كل ركعتين: التحية، وكان يفرش رجله اليسري......'' کی روایت مسلم (۱/۳۵۸ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/۵۲۰ اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۱/۲۶۱، المغنی ۱/۵۴۰۔

(۳) ابن عابدین ۱/۴۷۴، فتح القدیر ۱/۴۰۶ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۲/۱۲۵، الانصاف ۲/۱۸۱، شرح منح الجلیل ۱/۲۰۶ طبع مکتبۃ النجاح، أسہل المدارک ۱/۳۰۱، کفایۃ الطالب ۲/۳۲۱۔

چڑھنے کے بعد بیٹھ جائے گا، عیدین کے خطبہ میں بیٹھنے کے بارے میں اختلاف ہے، حنفیہ نے کہا ہے: عیدین کے خطبہ میں خطیب نہیں بیٹھے گا، اس لئے کہ جمعہ کے خطبہ میں بیٹھنا دراصل موذن کا اذان سے فراغت کے انتظار کے لئے ہے، اور عیدین میں اذان مشروع نہیں ہے لہذا بیٹھنے کی بھی ضرورت نہیں، یہی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا ایک ایک قول ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا دوسرا اور صحیح قول یہ ہے کہ خطیب منبر پر چڑھنے کے بعد بیٹھے گا، تا کہ کچھ راحت پالے، اور نیز جو تقریر میں پیش کرنا چاہتا ہے اس سلسلہ میں یکسوئی کے لئے معاون ہے، اور اس میں زیادہ متانت اور وقار بھی ہے (۱)۔

دوخطبوں کے درمیان بیٹھنا اور اس کی مقدار:

۱۶- حنفیہ، جمہور مالکیہ اور صحیح مذہب کے مطابق حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جمعہ اور عیدین کے دونوں خطبوں کے درمیان بیٹھنا مسنون ہے، کیونکہ ابواسحاق سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: میں نے حضرت علیؓ کو منبر پر خطبہ دیتے ہوئے دیکھا، وہ نہیں بیٹھے تا آنکہ خطبہ سے فارغ ہو گئے۔

شافعیہ کی رائے اور یہی ایک روایت امام احمد سے بھی ہے کہ دو خطبوں کے درمیان اطمینان سے بیٹھنا خطبہ کی شرط ہے، کیونکہ صحیحین کی حدیث ہے: "**أنه ﷺ كان يخطب يوم الجمعة خطبتين يجلس بينهما**" (۲) (نبی کریم ﷺ جمعہ کے دن دو خطبے دیتے

(۱) ابن عابدین ۱/۵۶، مواہب الجلیل ۲/۱۷۲، روضۃ الطالبین ۲/۳۷، الانصاف ۲/۴۲۹، ۴۳۰، کشاف القناع ۲/۵۵، المغنی ۲/۳۸۶۔

(۲) حدیث: "كان يخطب يوم الجمعة خطبتين......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۴۰۶ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۲/۵۸۹ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمر سے کی ہے، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۲/۲۹، ۴۶، ۴۷، ابن عابدین

تھے اور دونوں کے درمیان بیٹھتے تھے)۔

فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ بیٹھنا بہت معمولی ہوگا، البتہ اس کی مقدار میں اختلاف ہے، ایک قول تین آیات کی تلاوت کے بقدر ہے، فقہاء کی ایک جماعت کا کہنا ہے کہ سورہ اخلاص پڑھنے کے بقدر ہے، ایک قول دوسجدوں کے درمیان بیٹھنے کے بقدر ہے، اس لئے کہ یہ دو مشابہ امر کے درمیان فصل ہے (۱)۔

بیٹھ کر خطبہ دینا:

۱۷- اگر کوئی شخص بیٹھ کر خطبہ دے، تو اگر عذر کی وجہ سے ہو تو بیٹھ کر خطبہ دینا بلا اختلاف فقہاء جائز ہے، اس لئے کہ قیام سے عاجز بیٹھنے والے کی نماز صحیح ہو جاتی ہے تو خطبہ بدرجہ اولی صحیح ہوگا، ایسا ہی حکم عیدین کے خطبہ میں بلا عذر کا ہے، جمعہ کا خطبہ بلا عذر بیٹھ کر دینا درست نہیں ہے، یہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ہے، اور حنابلہ کا بھی راجح مذہب یہی ہے، اس لئے کہ عیدین کا خطبہ واجب نہیں ہے، لہذا نفل نماز کے مشابہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ حضرت عثمانؓ جب بوڑھے ہو گئے تو بیٹھ کر خطبہ دیا کرتے تھے، البتہ بیٹھ کر خطبہ دینے کی صورت میں خاموشی کے ذریعہ دونوں میں فصل کرے گا (۲)۔

= ۱/۵۴۴، ۵۶۱، الاختیار ۱/۸۲، ۸۳، ۸۷، مواہب الجلیل ۲/۱۶۵، ۱۷۱، ۱۷۲، شرح الزرقانی ۲/۶۰، نہایۃ المحتاج ۲/۳۱۲، ۳۱۸، روضۃ الطالبین ۲/۲۷، ۳۱، ۳۷، الانصاف ۲/۳۹۷۔

(۱) فتح القدیر ۲/۲۹، الاختیار ۱/۸۲، ۸۳، ابن عابدین ۱/۵۴۴، مواہب الجلیل ۲/۱۷۲، روضۃ الطالبین ۲/۳۲، الانصاف ۲/۳۹۷، کشاف القناع ۲/۳۶۔

(۲) فتح القدیر ۲/۲۹، الاختیار ۱/۸۲، روضۃ الطالبین ۲/۲۷، ۳۷، نہایۃ المحتاج ۲/۳۰۶، الانصاف ۲/۳۹۷، کشاف القناع ۲/۳۶، المغنی ۲/۳۰۳، ۳۸۷۔

ریشم پر بیٹھنا:

۱۸-ریشم پر بیٹھنے کے جائز ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام محمد (اور ایک قول کے مطابق امام ابو یوسف بھی امام محمد کے ساتھ ہیں) کی رائے ہے کہ حرام ہے[۱] کیونکہ حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "نهانا رسو الله ﷺ عن لبس الحرير والديباج وأن يجلس عليه"،[۲] (رسول اللہ ﷺ نے ہمیں خالص ریشمی کپڑے پہننے اور اس پر بیٹھنے سے منع فرمایا ہے)۔

امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ یہ جائز ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "أن النبي ﷺ جلس على مرفقة حرير"،[۳] (نبی کریم ﷺ ریشم کے چھوٹے تکیہ پر بیٹھے ہیں)، اور حضرت ابن عباس کے بستر پر ریشم کا چھوٹا تکیہ تھا۔ نیز مروی ہے کہ حضرت انسؓ ایک دعوت ولیمہ میں شریک ہوئے اور ریشم کے تکیہ پر بیٹھے۔ اور اس لئے بھی کہ ریشم پر بیٹھنا دراصل اس کی تعظیم نہیں بلکہ تذلیل ہے، لہذا یہ ایسا ہوگا جیسے کسی ایسے بچھونے پر بیٹھنا جس میں تصویریں ہوں[۴]۔

مذکورہ سارے احکام خالص ریشمی کپڑے کے بارے میں ہیں، غیر خالص کے بارے میں تفصیل ہے، جس کے لئے اصطلاح "حریر" دیکھی جائے۔

(۱) ابن عابدین ۵/۲۲۶، القوانین الفقہیہ ر ۴۴۲، أسنی المطالب ۱/۲۷۵، کشاف القناع ۵/۱۷۱۔

(۲) حدیث: "نهانا رسول الله ﷺ عن لبس الحرير......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۲۹۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ جلس على مرفقة حرير"، عینی نے کہا: یہ حدیث آپ ﷺ سے ثابت نہیں ہے، اور نہ کسی نے اسے نقل کیا ہے، نہ صحیح سند سے اور نہ ہی ضعیف سند سے، البنایہ فی شرح الہدایہ (۹/۲۱۸ طبع دار الفکر)۔

(۴) ابن عابدین ۵/۲۲۶۔

کھانے پینے کے لئے بیٹھنا:

۱۹- اس میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کھانے پینے کے لئے بیٹھنا مستحب ہے، بلا عذر کھڑے ہو کر پینا جمہور فقہاء کے نزدیک خلاف اولی ہے[۱]۔

جہاں تک ہیئت جلوس کی بات ہے تو کھانے کے لئے بیٹھنے کے طریقہ کے بارے میں فقہاء حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ کھانے کے لئے بیٹھنے کا سب سے بہتر طریقہ دونوں سرین پر بیٹھنا اور دونوں گھٹنوں کو کھڑا رکھنا ہے، اس کے بعد دوسرا طریقہ گھٹنوں کے بل زانو پر بیٹھنا اور دونوں قدموں کو ظاہر کرنا ہے۔ تیسرا طریقہ دائیں پیر کھڑا کرنا اور بائیں پیر پر بیٹھنا ہے[۲]۔

مالکیہ کے یہاں مستحب یہ ہے کہ دائیں گھٹنا کو کھڑا رکھے، یا دائیں بائیں دونوں گھٹنوں کو کھڑا رکھے، یا نماز میں بیٹھنے کی طرح بیٹھے، رسول اللہ ﷺ ایک بار اپنے گھٹنے کے بل زانو پر بیٹھے ہیں[۳]۔

حنابلہ کے نزدیک بہتر طریقہ یہ ہے کہ کھانے کے دوران بائیں پیر پر بیٹھے اور دائیں پیر کو کھڑا رکھے، یا چارزانو ہو کر بیٹھے، مہمان کے لئے مستحب یہ ہے کہ کھانے سے فراغت کے بعد بلاضرورت زیادہ دیر تک نہ بیٹھے، بلکہ صاحب خانہ سے اجازت مانگ کر چلا جائے[۴] کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانتَشِرُوا"[۵]

(۱) ابن عابدین ۵/۲۱۶، القوانین الفقہیہ ر ۴۴۲، مغنی المحتاج ۳/۲۵۰ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۵۸ء، روضۃ الطالبین ۷/۳۴۰، کشاف القناع ۵/۱۷۷۔

(۲) ابن عابدین ۵/۴۸۲، ۵/۲۱۶، دلیل الفالحین ۳/۲۳۳۔

(۳) الشرح الصغیر ۴/۵۶۷۔

(۴) کشاف القناع ۵/۱۷۴، ۱۷۷۔

(۵) سورۂ احزاب ر ۵۳۔

(پھر جب کھا چکو تو چلے جاؤ)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''أکل'' میں ہے۔

جنازہ کے پیچھے چلنے والے کے لئے جنازہ رکھنے سے قبل بیٹھنا:

۲۰ - حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک جنارہ کے ساتھ جانے والوں کے لئے اس کے رکھنے سے پہلے بیٹھنا مکروہ ہے، رکھنے کے بعد بیٹھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عبادہ بن الصامت سے مروی ہے: **"أنه ﷺ كان لا يجلس حتى يوضع الميت في اللحد، فكان قائما مع أصحابه على رأس قبر، فقال يهودي: هكذا نصنع بموتانا، فجلس ﷺ وقال لأصحابه: "خالفوهم"**[1] (رسول اللہ ﷺ میت کو قبر میں ڈالنے سے پہلے نہیں بیٹھتے تھے۔ ایک بار کا واقعہ ہے کہ آپ ﷺ اپنے اصحاب کے ساتھ میت کے سرہانے کھڑے تھے، ایک یہودی نے کہا: ہم لوگ بھی اپنے میت کے ساتھ ایسا ہی کرتے ہیں، فوراً آپ ﷺ بیٹھ گئے اور اپنے اصحاب سے فرمایا: یہودیوں کی مخالفت کرو) یعنی کھڑے رہنے میں۔

پھر حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ کراہت تحریمی ہے[2] اس لئے کہ حضرت ابو سعید کی مرفوع حدیث میں اس سے منع کیا گیا ہے: **"إذا اتبعتم الجنازة فلا تجلسوا حتى توضع"** (جب تم لوگ جنازہ کے پیچھے چلو تو رکھنے سے پہلے نہ بیٹھو)، حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے: **''حتى توضع بالأرض''** (یہاں تک کہ زمین پر جنازہ رکھ دیا جائے)[1]۔

مالکیہ کے یہاں جنازہ گردنوں سے زمین پر رکھنے سے قبل قبر کے پاس بیٹھنے میں کوئی حرج نہیں ہے[2]۔

شافعیہ کے نزدیک اختیار ہے، چاہے تو بیٹھ جائے یا انتظار کرے[3]۔

تعزیت کے لئے بیٹھنا:

۲۱ - جمہور متقدمین حنفیہ کے نزدیک مصیبت کے موقع پر مسجد کے باہر تین دن مرد کے لئے بیٹھنا جائز ہے، مسجد میں بیٹھنا مکروہ ہے، عورتیں کسی بھی حال میں ہرگز نہیں بیٹھیں گی۔

''الظہیریہ'' میں ہے: اہل میت کے لئے جائز ہے کہ گھر یا مسجد میں بیٹھ جائیں اور لوگ ان کے پاس آئیں اور ان کی تعزیت کریں۔

مالکیہ نے کہا ہے: مرد تعزیت کے لئے بیٹھ سکتا ہے[4]، کیونکہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں: **"لما قتل زيد بن حارثة، وجعفر بن أبي طالب، وعبد الله بن رواحة رضي الله تعالى عنهم جلس النبي ﷺ يعرف فيه الحزن"**[5] (جب حضرت زید بن حارثہ، حضرت جعفر بن ابی طالب اور حضرت عبداللہ بن رواحہ رضی اللہ عنہم شہید ہوئے تو آپ ﷺ مغموم بیٹھے تھے)۔

متاخرین فقہاء حنفیہ نے کہا ہے: گھر میں تعزیت کی غرض سے بیٹھنا مکروہ ہے کہ لوگ آئیں اور تعزیت کریں، بلکہ جب تجہیز وتدفین

---

(۱) حدیث: "عن عبادة بن الصامت أنه ﷺ كان لا يجلس......" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۳۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور انہوں نے کہا: یہ حدیث غریب ہے، بشر بن رافع حدیث کے معاملہ میں قوی نہیں ہیں۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۹۸، کشاف القناع ۲/ ۱۲۹۔

---

(۱) حدیث: "إذا اتبعتم جنازة فلا تجلسوا حتى توضع" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۷۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۶۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابو سعید سے کی ہے۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۲، مواہب الجلیل ۲/ ۲۲۷۔

(۳) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۵۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۶۰۴، مواہب الجلیل ۲/ ۲۳۰۔

(۵) حدیث: "لما قتل زيد بن حارثة، وجعفر بن أبي طالب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۶۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

سے فارغ ہوجائیں تو سب لوگ منتشر ہوجائیں اور اپنے اپنے کاموں میں مصروف ہوجائیں، اور اہل خانہ اپنے کام میں مشغول ہوجائیں (۱)۔

شافعیہ اور راجح مذہب کے مطابق حنابلہ کے نزدیک مکروہ ہے، البتہ شافعیہ کے یہاں مکروہ تنزیہی ہے جب کہ اس کے ساتھ کوئی دوسری بدعت نہ ہو۔

امام احمد سے اہل میت کے لئے رخصت منقول ہے (۲)۔

میت کے گھر کے دروازہ پر بیٹھنا حنفیہ کے یہاں مکروہ ہے، کیونکہ یہ اہل جاہلیت کا عمل ہے، اور اس سے روکا گیا ہے (۳)۔

حنابلہ نے جائز ہونے کی صراحت کی ہے، انہوں نے کہا ہے: میت کے گھر کے دروازہ کے قریب بیٹھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، تاکہ جنازہ کے ساتھ جائے، یا میت کا ولی نکلے تو اس کی تعزیت کرے، کیونکہ سلف نے ایسا کیا ہے (۴)۔ دیکھئے: اصطلاح ''تعزیۃ''۔

قبروں پر بیٹھنا:

۲۲ - فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قبروں پر پیشاب یا پا[illegible]نہ کے لئے بیٹھنا ناجائز ہے۔ دوسرے مقصد کی خاطر بیٹھنے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ قبروں پر بیٹھنا مکروہ ہے، یہی شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، کیونکہ ابو مرثد غنوی سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''**لا تجلسوا على القبور، و لاتصلوا إليها**'' (۵) (قبروں پر نہ بیٹھو اور نہ ان کی طرف رخ کر کے نماز پڑھو)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''**لأن يجلس أحدكم على جمرة فتحرق ثيابه فتخلص إلى جلده خير له من أن يجلس على قبر**'' (۱) (تم میں سے کسی کا آگ کے انگارہ پر بیٹھنا کہ اس کے کپڑے جل جائیں اور آگ اس کے چمڑے تک پہنچ جائے اس کے لئے کسی قبر پر بیٹھنے سے بہتر ہے)۔

حنفیہ اور شافعیہ نے کہا: اگر قبروں کی زیارت کے دوران بیٹھنا چاہے تو صاحب قبر کی زندگی میں اس کے مرتبہ کے اعتبار سے دور یا قریب بیٹھے (۲)، شافعیہ کی عبارت یوں ہے: زائر قبر کے لئے مناسب ہے کہ قبر سے اتنا ہی قریب ہو جتنا اس کی زندگی میں اگر اس کی زیارت کرتا تو قریب ہوتا۔

حنفیہ میں سے امام طحاوی کی رائے ہے کہ قبر پر بیٹھنا جائز ہے، اور انہوں نے اس قول کی نسبت امام ابو حنیفہ اور صاحبین کی طرف کی ہے، اور یہی مالکیہ کا مذہب بھی ہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ قبر سے ٹیک لگاتے تھے اور اس پر بیٹھتے تھے (۳)۔

امام طحاوی نے کہا ہے: اگر قرآن کی تلاوت کی غرض سے قبر پر بیٹھنا ہو تو کراہت مطلقاً ختم ہو جاتی ہے (۴)۔

فیصلہ کے لئے مسجد میں بیٹھنا:

۲۳ - حنفیہ، مالکیہ صحیح مذہب کے مطابق اور حنابلہ کی رائے یہ ہے

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۶۰۴۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۴۴، الأذکار/ ۱۳۶، الانصاف ۲/ ۵۶۵۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۶۰۴۔

(۴) الانصاف ۲/ ۵۶۵۔

(۵) حدیث: ''لا تجلسوا على القبور و لا تصلوا إليها'' کی روایت مسلم (۲/ ۶۶۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۶۰۴، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۳۹، کشاف القناع ۲/ ۱۴۰، المغنی ۲/ ۵۶۵۔ حدیث: ''لأن يجلس أحدكم على جمرة......'' کی روایت مسلم (۲/ ۶۶۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۶۰۵۔

(۳) مواہب الجلیل ۲/ ۲۵۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۷ طبع دار المعرفہ، ابن عابدین ۱/ ۶۰۶۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۶۰۶، ۶۰۷۔

کہ فیصلہ کے لئے قاضی کا مسجد میں بیٹھنا جائز ہے، اور جامع مسجد ہو تو اور اچھا ہے، کیونکہ وہ مشہور ہوتی ہے، نیز قاضی کو چاہئے کہ شہر کے بیچ میں مسجد کا انتخاب کرے، تا کہ اس کے پاس آنے والوں کے لئے دور نہ ہو۔

دلیل رسول اللہ ﷺ کا عمل ہے کہ آپ مسجد میں مقدمات کے فیصلے فرماتے تھے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**إنما بنيت المساجد لذكر الله وللحكم**"(۱) (مسجدوں کی تعمیر اللہ کے ذکر اور فیصلہ کے لئے ہوئی ہے) اور تا کہ مسافر اجنبیوں کے لئے اس کی جگہ مشتبہ نہ ہو۔ آنحضرت کے بعد خلفاء راشدین کا بھی عمل اسی پر رہا، حضرت علیؓ کے بارے میں ہے کہ کوفہ کی مسجد میں ان کے لئے ایک چبوترہ تھا۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر قاضی مسجد میں فیصلے کے لئے بیٹھے تو چاہئے کہ عیدین، یوم ترویہ، یوم عرفہ اور حاجیوں کے آنے جانے کے دنوں کو چھوڑ کر بیٹھے، کیونکہ عیدین لوگوں کی خوشی وفرحت کا دن ہے اور دوستی کا دن ہے نہ کہ جھگڑے کا۔ اور حاجیوں کے آنے جانے کے دنوں میں لوگ آنے والوں کو مبارکبادی دینے میں اور جانے والوں کو الوداع کہنے میں مصروف رہتے ہیں۔

مالکیہ میں سے ابن حبیب نے نقل کیا ہے کہ قاضی مسجد سے باہر کشادہ جگہ میں بیٹھے، صاحب "جواہر الإکلیل" نے اس رائے کو پسند کیا ہے، دلیل آپ ﷺ کا فرمان ہے: "**جنبوا مساجدكم رفع أصواتكم وخصوماتكم**"(۱) (تم لوگ اپنی مسجدوں کو بلند آواز اور جھگڑوں سے بچاؤ)۔

شافعیہ کے یہاں مستحب یہ ہے کہ قاضی کسی گھر میں بیٹھے مسجد میں نہ بیٹھے، ان کے نزدیک اصح قول کے مطابق مسجد کو قضا کی مجلس بنانا مکروہ ہے، تا کہ مسجد کو بلند آواز اور شور وشغب سے بچایا جائے جو قضا کی مجلس میں عام طور پر ہوتا ہے۔ نیز قضا کی مجلس میں مشرک بھی آتے ہیں اور مشرک کا نجس ہونا نص سے ثابت ہے(۲)۔

فقہاء نے قاضی کے بیٹھنے کے بارے میں بہت سے آداب بتائے ہیں، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

- اس کی مجلس کشادہ اور وسیع ہو، تا کہ حاضرین کو جگہ کی تنگی سے اذیت نہ ہو۔
- قاضی کی نشست نمایاں ہو، تا کہ دیکھنے والا قاضی کو پہچان جائے۔
- حرارت، برودت، ہوا، غبار اور دھواں کی اذیتوں سے محفوظ ہو، موسم گرما اور سرما دونوں موسم کے مناسب ہو۔
- کوئی شئی نشست قاضی پر بچھائی جائے، قاضی زمین اور چٹائی پر نہ بیٹھے، کیونکہ اس سے ان کی ہیبت فریقین کی نظروں سے جاتی رہے گی(۳)۔

قاضی کے سامنے بیٹھنے اور مجلس قضا میں فریقین کے درمیان عدل قائم رکھنے میں تفصیل ہے، جسے اصطلاح "قضاء" میں دیکھی جائے۔

---

(۱) حدیث: "إنما بنيت المساجد لذكر الله و للحكم"، زیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۷۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کہا: یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ غریب ہے، اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، لیکن اس میں "الحکم" کا لفظ نہیں ہے۔
"الحکم" کے اضافہ کے بغیر یہ حدیث صحیح مسلم (۱/ ۲۳۷ طبع الحلبی) میں حضرت انس سے مروی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۱۰، الاختیار ۲/ ۸۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۳، ۲۲۴، المغنی ۹/ ۴۴، ۴۵، ۴۶۔
حدیث: "جنبوا مساجدكم......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۲۴۷ طبع الحلبی) نے حضرت واثلہ بن اسقع سے تفصیل سے کی ہے، بوصیری نے کہا: اس کی سند ضعیف ہے۔

(۲) القلیوبی ۴/ ۳۰۲، ابن عابدین ۴/ ۳۱۰۔

(۳) سابقہ مراجع، المغنی ۹/ ۸۰، ۸۱، ۸۲۔

عورت کو بیٹھا کر حد جاری کرنا:

۲۴- امام ابو یوسف کے علاوہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت کو ایسی تمام حدود جن میں ضرب ہے بیٹھا کر حد نافذ کی جائے گی، اس لئے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا: عورت کو بیٹھا کر مارا جائے، اور مرد کو کھڑا کر کے۔ اور اس لئے بھی کہ عورت قابل ستر ہے، اور اس کو بیٹھانے میں زیادہ ستر ہے۔

امام ابو یوسف اور ابن ابی لیلیٰ کی رائے یہ ہے کہ اس کو کھڑی کر کے حد جاری کی جائے گی، جیسا کہ لعان میں ہوتا ہے۔

حد کے باب میں مرد کو بیٹھا کر ضرب لگانے کی بات کسی نے نہیں کہی، سوائے مالکیہ اور حنابلہ کے ایک قول میں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قیام کا حکم نہیں دیا، اور اس لئے بھی کہ حد میں اس پر کوڑے لگائے جاتے ہیں، لہذا وہ عورت کے مشابہ ہوگا (۱)۔

پیشاب کرنے کے لئے بیٹھنا:

۲۵- اس میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے کہ بیٹھ کر پیشاب کرنا مستحب ہے، تاکہ پیشاب کے چھینٹے نہ پڑیں، حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں: کھڑے ہوکر پیشاب کرنا گنوارپن ہے۔

حضرت عائشہؓ نے فرمایا: **"من حدثكم أن رسول الله ﷺ كان يبول قائما، فلا تصدقوه، ما كان يبول الا قاعدا"** (۲) (کوئی شخص تم لوگوں سے بیان کرے کہ رسول اللہ ﷺ کھڑے ہوکر پیشاب کرتے تھے تو مت مانو، اس لئے کہ آپ ﷺ برابر بیٹھ کر ہی پیشاب کرتے تھے)۔

امام ترمذی نے کہا ہے: اس باب میں یہ سب سے صحیح حدیث ہے، نووی نے "شرح مسلم" میں لکھا ہے: کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کی ممانعت میں چند روایتیں نقل کی جاتی ہیں جو ثابت نہیں ہیں، لیکن حضرت عائشہؓ کی حدیث ثابت ہے، اسی وجہ سے علماء بلا عذر کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کو مکروہ قرار دیتے ہیں، البتہ یہ کراہت تنزیہی ہے تحریمی نہیں (۱)۔

کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کی رخصت حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت سہل بن سعدؓ، حضرت انسؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عروہؓ سے مروی ہے۔

حضرت حذیفہ سے روایت ہے کہ: **"أن النبي ﷺ أتى سباطة قوم فبال قائما"** (نبی کریم ﷺ ایک قوم کے کوڑا خانہ کے پاس گئے اور کھڑے ہوکر پیشاب کیا)، اس کی روایت بخاری وغیرہ نے کی ہے (۲)۔

اس مسئلہ میں تفصیل ہے، جسے اصطلاح "قضاء الحاجۃ" میں دیکھا جائے۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۴۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۴، القلیوبی ۴/ ۲۰۴، المغنی ۸/ ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۱۶۔

(۲) حدیث: "من حدثكم أن رسول الله ﷺ كان يبول قائما فلا تصدقوه......" کی روایت نسائی (۱/ ۲۶ طبع دار البشائر الإسلامیہ)، ترمذی (۱/ ۱۷ طبع مصطفی الحلبی) اور ابن ماجہ (۱/ ۱۱۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: عائشہ کی حدیث اس باب میں

= احسن اور صحیح ہے، اور حاکم (۱/ ۱۸۱ طبع دار الکتاب العربی) نے اسی کی مانند روایت کی ہے اور کہا: حدیث شیخین کی شرط کے مطابق صحیح ہے اور ذہبی نے اس کی توثیق کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۲۹، ۲۳۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۴، ۱۰۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷، القوانین الفقہیہ ر ۴۱، القلیوبی ۱/ ۳۸، روضۃ الطالبین ۱/ ۶۶، المغنی ۱/ ۱۶۴۔

(۲) حدیث حذیفہ: "أن النبي ﷺ أتى سباطة قوم فبال قائما" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۲۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

جمار

تعریف:

۱-''جمار'' (جیم کے کسرہ کے ساتھ) اور "جمرات" "جمرة" کی جمع ہیں، لغت میں جمرة کا ایک معنی کنکری ہے، لہذا "الجمار" چھوٹی کنکریاں ہیں [۱]۔

اصطلاح میں جمار کے متعدد معانی ہیں:

الف: مناسک کے تین جمرات ہیں: جمرہ اولی، جمرہ وسطی، جمرہ عقبہ۔

جمرات سے مراد: وہ مقامات ہیں جہاں حاجی کنکریاں پھینکتے ہیں، یہ منی میں ہیں، اولیٰ مسجد خیف سے متصل ہے، اور وسطی اس کے اور جمرہ عقبہ کے درمیان ہے، اور آخری جمرہ عقبہ ہے۔

جمرہ عقبہ مکہ سے زیادہ قریب ہے۔ صاحب ''مرآۃ الحرمین'' نے لکھا ہے: ان کے زمانہ میں پتھر کی دیوار تھی جس کی اونچائی تقریباً تین میٹر اور چوڑائی تقریباً دو میٹر تھی جو زمین سے تقریباً ڈیڑھ میٹر ایک اونچی چٹان پر بنی تھی، اور اس دیوار کے نشیب میں ایک حوض بنا تھا جس میں کنکریاں گرتی تھیں [۲]۔

ازرقی کے حوالہ سے ''شفاء الغرام'' میں لکھا ہے: جمرہ عقبہ جو مکہ کی جانب سے پہلا جمرہ ہے، اس کے اور جمرہ وسطی کے درمیان چار سوستاسی ذراع اور بارہ انگل کا فرق ہے، جمرہ وسطی سے تیسرے جمرہ جو منی کی مسجد سے قریب ہے، کے درمیان تین سو پانچ ذراع کا فاصلہ ہے، اور مسجد منی کے قریب والے جمرہ سے مسجد خیف کے درمیانی دروازہ تک ایک ہزار تین سو اکیس ذراع ہیں [۱]۔

''مرآۃ الحرمین'' میں لکھا ہے: جمرہ عقبہ اور جمرہ وسطی کے درمیان ۱۱۶ء۷۷ میٹر کی مسافت ہے، اور جمرہ اولی اور وسطی کے درمیان ۱۵۶ء۴۰ میٹر کی مسافت ہے۔

محبّ طبری نے کہا ہے: کنکری مارنے کی جگہ کی حد بندی نہیں ہے، البتہ ہر جمرہ پر نشان ہے، اور وہ وہاں ایک لٹکا ہوا ستون ہے جس کے نیچے اور اس کے اردگرد کنکری پھینکی جاتی ہے اور احتیاطاً اس ستون سے دور نہیں پھینکتے ہیں۔ بعض متاخرین نے اس کی حد ہر طرف سے تین ذراع مقرر کیا ہے، البتہ جمرہ عقبہ اس سے مستثنی ہے کہ اس کا ایک ہی جانب ہے کیونکہ وہ پہاڑ کے نیچے ہے۔

رمی جمار سے مقصد محض اللہ کی بندگی ہے، اس میں نفس کا کوئی دخل نہیں ہے [۲]۔ امام ابو حامد غزالی نے ''احیاء علوم الدین'' میں حج کے اسرار و رموز بیان کرتے ہوئے لکھا ہے: رمی جمار سے مقصد اللہ کے حکم کی تابعداری اور اس کے سامنے غلامی اور عبودیت کا اظہار ہونا چاہیے، اور اس میں نفس اور عقل کو دخل دیئے بغیر فرمانبرداری کے لئے کھڑا ہونا چاہئے۔ اس کے بعد حضرت ابراہیم علیہ السلام کی مشابہت کا قصد ہونا چاہئے کہ ان مقامات پر ملعون ابلیس حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سامنے آیا، تا کہ ان کے حج میں شبہ پیدا کرے یا ان کو کسی معصیت میں مبتلا کرے، تو اللہ تعالیٰ نے ان کو حکم دیا کہ شیطان کو دھتکارنے اور اس کے منصوبہ کو ناکام کرنے کے لئے اس کو کنکریاں ماریں [۳]۔

بعض احادیث میں آیا ہے: ''**أن إبليس عرض له هنالك أي وسوس له ليشغله عن أداء المناسك فكان يرميه**

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''جمر''

(۲) مرآۃ الحرمین ۱/۳۲۸۔

(۱) شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام ۱/۲۹۴۔

(۲) مرآۃ الحرمین ۱/۴۸، ۳۸۔ ۱۳۔

(۳) احیاء علوم الدین ۱/۲۷۷۔

كل مرة فيخنس ثم يعود"[1] (ابلیس حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سامنے آیا، یعنی وسوسہ ڈالا، تاکہ ان کو حج کی ادائیگی سے روک دے، حضرت ابراہیم علیہ السلام اس پر ہر بار کنکری مارتے تو ابلیس پیچھے ہٹ جاتا، پھر سامنے آتا)۔ امام طبرانی، حاکم اور بیہقی نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے: "**لما أتى خليل الله المناسک عرض له الشيطان عند جمرة العقبة فرماه بسبع حصيات حتى ساخ في الأرض ثم عرض له عند الجمرة الثانية فرماه بسبع حصيات حتى ساخ في الأرض ثم ذكر الجمرة الثالثة كذلک**"[2] (جب حضرت ابراہیم علیہ السلام حج کرنے کے لئے آئے تو جمرہ عقبہ کے نزدیک شیطان سامنے آیا، انہوں نے اس کو سات کنکریاں ماریں یہاں تک کہ وہ زمین میں دھنس گیا، پھر شیطان جمرہ وسطی کے پاس ظاہر ہوا، پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس کو سات کنکریاں ماریں یہاں تک کہ وہ زمین میں دھنس گیا، پھر اسی طرح جمرہ ثالثہ کا ذکر کیا)۔

ابن اسحاق نے روایت کیا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام جب خانہ کعبہ کی تعمیر سے فارغ ہوئے تو جبرئیل علیہ السلام ان کے پاس آئے اور کہا: خانہ کعبہ کا سات بار طواف کیجئے، پھر پوری حدیث بیان کی۔ اس حدیث میں ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام جب منیٰ آئے اور عقبہ سے اتر رہے تھے کہ ابلیس جمرہ عقبہ کے نزدیک ان کے سامنے آیا تو حضرت جبرئیل علیہ السلام نے ان سے کہا: اللہ اکبر کہئے

(۱) حدیث: "أن إبليس عرض له هنالک أى وسوس له......" کی روایت احمد (۱/ ۲۸۳، ۲۸۴/ ۲۷۹۵ طبع دار المعارف) نے کی ہے، احمد شاکر نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "لما أتى خليل الله المناسک عرض له الشيطان عند......" کی روایت بیہقی (۵/ ۱۵۳، ۱۵۴ طبع دار المعرفہ) اور حاکم (۱/ ۴۶۶ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے، حاکم نے کہا: حدیث بخاری کی شرط کے مطابق صحیح ہے، امام ذہبی کی رائے ہے کہ وہ مسلم کی شرط کے مطابق ہے۔

اور سات کنکریاں اس کو ماریئے، تو انہوں نے اس کو مارا تو وہ غائب ہوگیا، پھر جمرہ وسطی کے پاس ان کے سامنے رونما ہوا، حضرت جبرئیلؑ نے ان سے کہا: اللہ اکبر کہئے اور اس کو کنکری ماریئے، چنانچہ حضرت ابراہیمؑ نے سات کنکریاں اس کو ماریں، پھر ابلیس جمرہ اولی کے پاس ان کے سامنے ظاہر ہوا، حضرت جبرئیلؑ نے ان سے کہا: اللہ اکبر کہئے اور اس کو کنکری ماریئے، حضرت ابراہیمؑ نے چھوٹی کنکریوں سے سات کنکریاں اس کو ماریں اور ابلیس غائب ہوگیا[1]۔

ب: وہ کنکریاں جن سے منی میں رمی کی جاتی ہے، اور سات کنکریوں کو جمرہ بھی کہا جاتا ہے، بعض بول کر کل مراد لینے کے قبیل سے ہے[2]۔

ج: چھوٹے چھوٹے پتھر جن سے طہارت حاصل کی جاتی ہے، اس معنی میں حدیث ہے: "**إذا استجمر أحدكم فليوتر**"[3] (تم میں سے کوئی پتھر سے استنجاء کرے تو اس کو چاہئے کہ طاق پتھر لے)۔

اجمالی حکم:

اول: جمار بمعنی کنکریاں جن سے رمی کی جاتی ہے:

۲ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ رمی جمار حج میں واجب ہے، اس کے ترک سے دم لازم ہوتا ہے[4]۔

جمار کی تعداد ستر ہیں: قربانی کے دن جمرہ عقبہ کی رمی کے لئے سات کنکریاں ہیں، اور باقی ماندہ کنکریاں وقوف منی کے تین دنوں کے لئے ہیں، روزانہ اکیس کنکریوں کے ذریعہ تین جمرات ہیں، یہ حکم

(۱) مرآۃ الحرمین ۱/ ۱۳۷۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۵۰، المقنع ص ۱۹۸۔

(۳) حدیث: "إذا استجمر أحدكم فليوتر......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۱۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) الاختیار ۱/ ۱۶۳، الجمل ۲/ ۴۷۵، ۴۷۹، کشاف القناع ۲/ ۵۱۰۔

ایسے لوگوں کے لئے ہے جس کو جلدی نہ ہو، ورنہ جلدی کرنے والے کے لئے انچاس کنکریاں ہیں [۱] اس کی تفصیل اصطلاح ''حج'' اور ''رمی الجمار'' میں ہے۔

رمی کی کنکریوں کی صفت:

۳- جمار کے لئے شرط یہ ہے کہ پتھر کے قبیل سے ہوں، یہ جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا قول ہے، لہذا ان کے نزدیک سونا، چاندی، لوہا، سیسہ، لکڑی، گیلی مٹی، بیج، خشک مٹی، موتی، اثمد اور گارا سے رمی جائز نہیں ہے [۲]، اس لئے کہ حدیث ہے: ''أن النبي ﷺ رمی بالحصی وأمر بالرمي بمثل حصی الخذف'' [۳] (نبی کریم ﷺ نے خود کنکریوں سے رمی کی اور چھوٹی کنکریوں سے رمی کرنے کا حکم دیا)، لہذا دوسری کوئی چیز اس میں داخل نہیں ہوگی۔

شافعیہ نے پتھر کے ہر نوع سے جمار کے ہونے کو جائز قرار دیا ہے [۴]۔

حنفیہ کے نزدیک زمین کی جنس کی ہر شی سے جمار کا ہونا جائز ہے، جیسے: پتھر، ڈھیلا اور گچ، اور ہر اس شئی سے جس سے تیمّم جائز ہے۔ لکڑی، عنبر، موتی اور جواہر سے جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ زمین کی جنس سے نہیں ہیں۔

بعض حنفیہ نے جمار میں یہ شرط لگائی ہے کہ اس کی رمی اہانت کے ساتھ ہو، اسی وجہ سے ان کے نزدیک فیروزج اور یاقوت سے جائز نہیں ہے، حالانکہ وہ زمین کی جنس سے ہیں، کیونکہ ان دونوں سے اہانت نہیں ہوتی ہے [۱]۔

ناپاک کنکریوں سے کراہت کے ساتھ رمی درست ہے، اور اگر ان کو دھودے تو نجاست دور ہوجائے گی، اور ان کا دھونا مستحب نہیں ہے، الا یہ کہ یقینی طور پر نجس ہوں [۲]۔

کنکریوں کا سائز:

۴- مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ کنکری لوبیا کے برابر ہو، یہی حنفیہ کا مختار مذہب ہے، ایک قول ہے کہ چنا کے برابر ہو، کھجور کی گھٹلی، یا انگلیوں کے پور کے برابر ہو۔

یہ استحبابی حکم ہے، ویسے بڑی کنکریوں سے بھی کراہت کے ساتھ رمی کرنا جائز ہے۔

حنابلہ نے کہا ہے: کنکریاں چنے سے بڑی اور بندوق کی گولی سے چھوٹی ہوں، جیسے خذف کی کنکری، لہذا بہت چھوٹی یا بڑی کنکری کافی نہ ہوگی۔ اس سلسلہ میں اصل مسلم کی حدیث ہے: ''**علیکم بحصی الخذف**'' [۳] (خذف کی کنکریاں استعمال کرو)۔

کنکریاں اٹھانے کی جگہ:

۵- مستحب یہ ہے کہ جمرہ عقبہ کی رمی کے لئے مزدلفہ سے یا راستہ سے

---

(۱) الاختیار ۱/۱۵۴، ۱۵۵، ابن عابدین ۲/۱۸۱، الدسوقی ۲/۵۰، القلیوبی ۲/۱۱۷، کشاف القناع ۲/۴۹۹، ۵۰۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/۵۰، حاشیۃ الجمل ۲/۴۷۳، کشاف القناع ۲/۵۰۱، المغنی ۳/۴۲۶۔

(۳) حدیث: ''أن النبي ﷺ رمی بالحصی وأمر بالرمي بمثل حصی الخذف ...'' کی روایت مسلم (۲/۹۳۱، ۹۳۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حاشیۃ الجمل ۲/۴۷۳ اور اس کے بعد کے صفحات، قلیوبی ۲/۱۴۱۔

(۱) ابن عابدین ۲/۱۸۰۔

(۲) ابن عابدین ۲/۱۸۱، الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/۵۰، کشاف القناع ۲/۴۹۹، المغنی ۳/۴۲۶۔

(۳) ابن عابدین ۲/۱۷۹، الدسوقی ۲/۵۰، حاشیۃ الجمل ۲/۴۷۴، کشاف القناع ۲/۴۹۹۔

حدیث: ''علیکم بحصی الخذف'' کی تخریج (فقرہ نمبر ۳) میں گذر چکی ہے۔

سات کنکریاں اٹھائی جائیں، سات کے علاوہ باقی کے اٹھانے کے لئے کوئی جگہ خاص نہیں ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ ستر کنکریاں مزدلفہ سے لی جائیں گی۔

جہاں سے چاہے حاجی کنکری اٹھاسکتا ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، البتہ جمرہ کے پاس سے ان کا اٹھانا مکروہ ہے حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کنکری مارنے کی جگہ سے اس کو اٹھا کر رمی کرے تو جائز نہیں ہوگا۔

اسی طرح نجس جگہ سے کنکریاں اٹھانا یا کنکریوں کا ناپاک ہونا مکروہ ہے، اسی طرح یہ بھی مکروہ ہے کہ ایک پتھر لے کر اس کے ستر چھوٹے چھوٹے ٹکڑے بنالئے جائیں [1]۔

رمی جمار کا طریقہ:

۶- جمرہ عقبہ پر بطن وادی سے سات کنکریوں سے سات دفعہ رمی کرے گا، اگر ساتوں کنکریاں ایک ہی بار پھینک دے تو ایک ہی رمی ہوگی، اور ہر کنکری کے ساتھ اللہ اکبر کہے گا۔ ایام قربانی کے دوسرے دن زوال کے بعد تینوں جمروں کی رمی کرے گا، جمرہ اولی سے جو کہ مسجد خیف سے متصل ہے ابتداء کرے گا، اسی طرح تیسرے اور چوتھے دن اگر چوتھے دن ٹھہرے، اور اگر تیسرے ہی دن مکہ چلا جائے تو چوتھے روز کی رمی اس سے ساقط ہوجائے گی [2]۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''حج'' اور ''رمی الجمار'' میں ہے۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک شرط یہ ہے کہ تمام کنکریاں رمی کی جگہ کے حدود میں گریں، اگرچہ وہاں باقی نہ

(۱) ابن عابدین ۲/۱۸۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/۵۰، حاشیۃ القلیوبی ۲/۱۱۷، کشاف القناع ۲/۴۹۸، المغنی ۳/۳۲۶۔

(۲) الاختیار ۲/۱۵۲، ۱۵۵، الدسوقی ۲/۵۰، الجمل ۲/۴۷۲، ۴۷۴، کشاف القناع ۲/۵۰۰، المغنی ۳/۴۲۶، ۴۵۰۔

رہیں۔ حنفیہ کے یہاں یہ شرط نہیں ہے، لہذا اگر کسی آدمی یا اونٹ کی پشت پر گرجائے تو اگر از خود جمرہ کے قریب گرجائے تو کافی ہے ورنہ نہیں [1]۔

رمی جمار کا وقت:

۷- قربانی کے دن سورج طلوع ہونے کے بعد سے لے کر زوال تک جمرہ عقبہ کی رمی کا وقت ہے۔

دوسرے تین دنوں میں رمی جمار کا وقت زوال کے بعد ہے [2]۔

رمی جمار کی شرائط اور اس کے مؤخر کرنے یا کل یا بعض کے ترک کرنے پر کیا نتائج مرتب ہوتے ہیں، اس سلسلہ میں مذاہب کے درمیان تفصیل ہے، جو اصطلاح ''حج'' اور ''رمی الجمار'' میں دیکھی جائے۔

دوم: وہ جمار جس سے استنجاء کیا جاتا ہے:

۸- حدیث میں ہے: ''من استجمر فلیوتر'' [3] (جو پتھر سے استنجاء کرے وہ طاق پتھر لے)، استجمار کا معنی سبیلین پر موجود نجاست کو دور کرنے میں پتھر وغیرہ کا استعمال کرنا ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ استجمار جیسے پتھر سے ہوتا ہے اسی طرح ہر جامد شئی سے ہوگا جس سے صفائی ستھرائی حاصل ہوجائے، جیسے ڈھیلا اور کپڑے کا ٹکڑا وغیرہ۔ البتہ پانی سے استنجاء افضل ہے [4]۔

(۱) ابن عابدین ۲/۱۷۹، الدسوقی ۲/۵۰، الجمل ۲/۴۷۳، کشاف القناع ۲/۵۰۰۔

(۲) ابن عابدین ۲/۱۸۱، الاختیار ۲/۱۵۵، الدسوقی ۲/۵۲، الجمل ۲/۴۶۸، ۴۷۴، کشاف القناع ۲/۵۰۸۔

(۳) حدیث: ''من استجمر فلیوتر'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۲۶۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۲۱۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) ابن عابدین ۱/۲۳۰، الدسوقی ۱/۱۱۰۔

ڈھیلا اور پانی دونوں سے استنجاء کرنا افضل ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[۱]۔ ان مسائل کی تفصیل اصطلاح ''استجمار'' میں ہے۔

جماع

دیکھئے: ''وطء''۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۲۴، ۲۲۶، البحر الرائق ۱/ ۲۵۴، الدسوقی ۱/ ۱۱۱، الخرشی ۱/ ۱۴۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۲۹، المجموع ۲/ ۱۰۰، کشاف القناع ۱/ ۵۵، المغنی ۱/ ۱۵۹۔

جماعة

تعریف:

۱ - لغت میں **الجماعة، الجمع** سے ماخوذ ہے، جمع کا معنی الگ الگ کو ایک کرنا اور بعض شئی کو بعض سے قریب کر کے ملانا ہے، کہا جاتا ہے: **جمعته فاجتمع**[۱] (میں نے اس کو اکٹھا کیا تو اکٹھا ہوگیا)۔

جماعة: آدمیوں کا گروہ جن کا ایک مقصد پر اجتماع ہو، انسان کو چھوڑ کر غیر ذوی العقول کے لئے بھی جماعت کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: **جماعة الشجر وجماعة النبات** (درختوں اور پودوں کی کثیر تعداد)، اس اعتبار سے ہر چیز کی کثرت پر جماعت کا لفظ بولا جائے گا۔ لفظ ''جمع'' کی طرح **جماعة، جميع، مجمعة، اور مجمع** کے الفاظ ہیں[۲]۔

فقہاء کی اصطلاح میں لوگوں کی تعداد پر جماعت کا اطلاق ہوتا ہے۔ علامہ کاسانی نے کہا ہے: ''**الجماعة**'' ''**الاجتماع**'' کے معنی سے ماخوذ ہے، کم از کم دو سے اجتماع پایا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: (نماز میں) جماعت کی کم سے کم تعداد دو افراد ہیں: امام اور مقتدی[۳]۔

اکٹھے ہوکر نماز پڑھنے کو بھی جماعت کہتے ہیں، جیسا کہ کہا جاتا

(۱) تاج العروس مادہ: ''جمع''۔
(۲) المعجم الوسیط، متن اللغۃ مادہ: ''جمع''۔
(۳) البدائع ۱/ ۱۵۶۔

ہے: الجماعة سنة مؤكدة (جماعت سنت موکدہ ہے)، یعنی امام اور مقتدی کا ایک ساتھ نماز ادا کرنا[1]۔

بعض اوقات جماعت سے مراد اتحاد و اتفاق ہوتا ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے: "الجماعة رحمة والفرقة عذاب"[2] (اتحاد رحمت ہے، نا اتفاقی عذاب ہے)۔

اجمالی حکم:

مواقع کے اعتبار سے جماعت کا حکم الگ الگ ہوتا ہے۔

جماعت کی نماز:

۲- جماعت کے ساتھ نماز تنہا نماز سے بالاتفاق افضل ہے، کیونکہ حدیث میں ہے: "صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة"[3] (جماعت کی نماز تنہا کی نماز سے ستائیس درجہ افضل ہے)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جماعت جمعہ کی نماز کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، نماز جمعہ چند شرائط کے ساتھ تندرست مردوں پر فرض ہے، اس کی تفصیل اپنی جگہ پر آئے گی، عیدین کی نماز کے صحیح ہونے کے لئے جماعت کی شرط کے بارے میں اختلاف ہے۔ اور دوسری فرض

(۱) الاختیار ۱/ ۵۷، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۳۱۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۶، القلیوبی ۱/ ۲۲۰۔

(۲) حدیث: "الجماعة رحمة و الفرقة عذاب" کی روایت امام احمد نے المسند میں اور ان کے بیٹے نے "زوائد" (۴/ ۲۷۸، ۳۷۵ طبع المکتب الاسلامی) میں، اور ابن ابی عاصم نے السنۃ (۱/ ۹۳ طبع المکتب الاسلامی) میں حضرت نعمان بن بشیر سے کی ہے، منذری نے کہا: اس کی سند میں کوئی حرج نہیں ہے، (الترغیب والترہیب ۲/ ۱۱ طبع عیسی الحلبی)۔

(۳) حدیث: "صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۳۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۵۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

نمازوں میں مالکیہ کے یہاں جماعت سنت مؤکدہ ہے، یہی ایک روایت حنفیہ کے نزدیک ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے جماعت کی نماز کو تنہا کی نماز سے افضل بتایا ہے، اور ان دونوں پر نکیر نہیں فرمائی جنہوں نے یہ کہا تھا: "ہم لوگوں نے اپنے کجاوے میں نماز پڑھ لی"۔ اگر جماعت واجب ہوتی تو آپ ﷺ یقیناً نکیر فرماتے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جماعت واجب ہے، یہی حنفیہ کا مختار قول ہے، بلا عذر شرعی اس کا چھوڑنے والا گنہگار ہوگا اور اس کو سزا دی جائے گی اور اس کی شہادت رد کردی جائے گی، ایک قول یہ ہے کہ پورے شہر میں فرض کفایہ ہے، کیونکہ یہ شعار اسلام کا اظہار ہے، اس لئے اگر پورے شہر والے اجتماعی طور پر اس کو چھوڑ دیں گے تو ان سے جنگ کی جائے گی[1]۔

جماعت کے واجب ہونے کے دلائل یہ ہیں: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَ إِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ"[2] (اور جب آپ ان کے درمیان ہوں اور ان کے لئے نماز قائم کریں تو چاہئے کہ ان میں کا ایک گروہ آپ کے ساتھ کھڑا ہو جائے)۔ اللہ تعالیٰ نے خوف کی حالت میں جماعت کا حکم دیا تو دوسری حالت میں بدرجہ اولیٰ جماعت کی پابندی ضروری ہوگی، نیز حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لقد هممت بالصلاة فتقام، ثم آمر رجلا يصلي بالناس، ثم انطلق برجال معهم حزم من حطب إلى قوم لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم بالنار"[3] (بیشک

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۷۱، طحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۳۸۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۱۹، ۳۹۶، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۲۲۱، مغنی المحتاج ۱/ ۳۱۰، کشاف القناع ۱/ ۴۵۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۷۶، الانصاف ۲/ ۲۲۲۔

(۲) سورہ نساء/ ۱۰۲۔

(۳) حدیث: "لقد هممت بالصلاة فتقام ثم آمر رجلا يصلي بالناس ثم أنطلق......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۲۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۵۱، ۴۵۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے،

میں نے ارادہ کیا کہ نماز کے لئے اقامت کہی جائے، پھر میں کسی شخص کو حکم کروں کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائے، اور میں چند آدمیوں کے ساتھ جن کے پاس لکڑی کا گٹھا ہو ایسے لوگوں کے پاس چلوں جو نماز میں حاضر نہیں ہوتے اور میں ان کے گھروں کو آگ لگادوں)۔ جہاں تک عورتوں کے لئے جماعت سے نماز ادا کرنے کی بات ہے تو اس میں تفصیل ہے، جس کے لئے اصطلاح ''صلاۃ الجماعۃ'' دیکھی جائے۔

شافعیہ کے صحیح مذہب کے مطابق یہ فرض کفایہ ہے[(۱)]۔

جماعت کی کم سے کم تعداد:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جمعہ اور عیدین کے علاوہ میں امام اور ایک مقتدی سے جماعت منعقد ہوجاتی ہے۔ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی مرفوع حدیث ہے: **''اثنان فما فوقهما جماعة''**[(۲)] (دو اور دو سے زیادہ جماعت ہے)۔

جمہور فقہاء کے نزدیک فرض نمازوں میں جماعت کے منعقد ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں بالغ ہوں، اگرچہ مقتدی عورت ہو، لہذا فرض نماز کی جماعت بچہ کے ساتھ منعقد نہیں ہوگی، کیونکہ دونوں بالغوں کی نماز فرض ہے اور بچہ کی نماز نفل ہے، ہاں اگر نفل نماز کی جماعت ہو تو بالاتفاق دو بچوں سے، یا ایک بالغ اور ایک بچہ سے جماعت منعقد ہوجائے گی۔

شافعیہ کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ فرض نماز میں بھی ایک بچہ سے منعقد ہوجاتی ہے، اگر امام بالغ ہو[(۱)]، یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''صلاۃ الجماعۃ'' میں ہے۔

جمعہ اور عیدین میں جماعت کے منعقد ہونے کے لئے شرائط ہیں جن کی تفصیل ان دونوں کی اصطلاح میں ہے۔

ایک کے بدلہ جماعت کو قتل کرنا:

۴- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر ایک جماعت مل کر کسی ایک شخص کو قتل کردے تو ان سب سے قصاص لیا جائے گا۔ وہ کہتے ہیں: کیونکہ روح کا جسم سے نکلنے میں تجزی نہیں ہے، اور جس عمل میں تجزی نہ ہو اگر اس عمل میں پوری جماعت شریک ہو تو ہر شخص کے حق میں وہ عمل پورا ہوگا، اور ان میں سے ہر شخص کی طرف اس عمل کی نسبت ہوگی۔ نیز اس پر صحابہ کا اجماع بھی ہے۔ چنانچہ مروی ہے کہ صنعاء شہر میں ایک عورت رہتی تھی، اس کا شوہر مفقود الخبر ہوگیا، اس عورت کے پاس دوسری بیوی سے اپنا ایک لڑکا چھوڑا تھا، اس عورت کو ایک مرد سے عشق ہوگیا، چنانچہ اس عورت کا عاشق، ایک اور مرد، خود وہ عورت اور اس کا خادم چاروں اس بچہ کے قتل کے لئے جمع ہوئے اور اس کے اعضاء کو ٹکڑے ٹکڑے کیا اور اس کو ایک کنواں میں ڈال دیا، پھر واقعہ ظاہر اور لوگوں میں مشہور ہوگیا، یمن کے امیر نے اس عورت کے عاشق کو گرفتار کیا، اس نے اقبال جرم کیا، اور باقی تینوں نے بھی اقبال جرم کرلیا، تو انہوں نے حضرت عمر بن الخطابؓ کے پاس خط لکھا، اس کے جواب میں حضرت عمرؓ نے لکھا: سب کو قتل کردو، نیز فرمایا: **''والله لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعا''**[(۲)] (اللہ کی قسم اگر

= الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) القلیوبی ۱/ ۲۲۱، مغنی المحتاج ۱/ ۳۱۰۔

(۲) حدیث: **''اثنان فما فوقهما جماعة''** کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۱۲ طبع عیسی الحلبی) اور بیہقی (۳/ ۶۹ طبع دارالمعرفہ) نے حضرت ابوموسی اشعری سے کی ہے، بوصیری نے زوائد (۱/ ۱۱۹ طبع دارالعربیہ) میں اور حافظ ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۳/ ۸۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۵۶، الدسوقی ۱/ ۳۲۱، مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۰، الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۹۶، حاشیۃ القلیوبی، کشاف القناع ۱/ ۴۵۳، ۴۵۴۔

(۲) أثر: **''والله لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعا''** کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۲۷ طبع السلفیہ) نے اور امام مالک نے الموطأ (۲/ ۸۷۱ طبع عیسی الحلبی) میں کی ہے، الفاظ مؤطا کے ہیں۔

سارے صنعاء والے اس کے قتل پر جمع ہوتے تو میں سب کو قتل کردیتا)۔

اسی طرح حضرت علیؓ نے ایک کے بدلہ تین کو قتل کیا، حضرت مغیرہؓ نے ایک کے بدلہ سات کو قتل کیا، اور اس پر کسی نے نکیر نہیں کی۔

اور اس لئے کہ اکثر ایک دوسرے کی مدد سے قتل کا واقعہ پیش آتا ہے، اور قصاص زجر و توبیخ کی حکمت کی وجہ سے مشروع ہوا ہے، اس لئے اجتماعی طور پر قتل کرنے میں ہر شخص تنہا قاتل کے حکم میں ہوگا، اور احیاء کے معنی کو برقرار رکھنے کے لئے سب پر قصاص جاری ہوگا، اگر ایسا نہیں کیا جائے گا تو قصاص کا دروازہ بند ہوجائے گا اور قتل و غارت کا بازار گرم ہوجائے گا، اس لئے کہ اکثر ایک شخص قاتل نہیں ہوتا ہے۔

اس مسئلہ میں بعض صحابہ کا اختلاف ہے، ان ہی میں سے حضرت ابن زبیر ہیں، ایسا ہی حضرت ابن عباس سے مروی ہے، اور ایک قول امام احمد کا بھی ہے[1] تفصیل اصطلاح ''قصاص'' اور ''تواطؤ'' میں دیکھی جائے۔

جماعت کے قتل کے بدلہ ایک شخص سے قصاص لینا:

۵- اگر ایک شخص تنہا پوری جماعت کو قتل کردے تو وہ بالاتفاق قصاص میں قتل کیا جائے گا[2]، قصاص کے ساتھ کچھ مال واجب ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے اور اس میں تفصیل ہے، جو اصطلاح ''قصاص'' میں دیکھی جائے۔

مسلمانوں کی جماعت کے ساتھ رہنا:

۶- حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "تلزم جماعة المسلمين وإمامهم"[1] (مسلمانوں کی جماعت اور ان کے امام کے ساتھ رہنا ضروری ہے)۔

(۱) الزیلعی ۶/۱۱۴، ۱۱۵، مواہب الجلیل مع التاج والإکلیل ۶/۲۴۱، ۲۴۲، أسنی المطالب ۴/۱۷، المغنی لابن قدامہ ۷/۶۷۱، ۶۷۲۔

(۲) ابن عابدین ۵/۳۵۸، مواہب الجلیل ۶/۲۴۱، ۲۴۲، أسنی المطالب ۴/۳۶، المغنی ۷/۶۷۲۔

''فتح الباری'' میں لکھا ہے: اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، ایک گروہ کا کہنا ہے: واجب ہے، جماعت سے مراد سواد اعظم ہے، ایک دوسرے گروہ کا کہنا ہے: جماعت سے مراد صحابہ ہیں، بعض فقہاء نے کہا ہے: جماعت سے مراد اہل علم ہیں، طبری نے کہا ہے: صحیح بات یہ ہے کہ حدیث کی مراد اس جماعت کے ساتھ رہنا ہے جو متفقہ امام کی اطاعت میں مصروف ہو، لہذا جو اس کی بیعت کو توڑے گا وہ جماعت سے نکل جائے گا[2]۔

۷- ''شرح العقیدۃ الطحاویہ'' میں لکھا ہے: ''ہم اہل سنت والجماعت کی اتباع کریں گے''۔ سنت سے مراد رسول اللہ ﷺ کا طریقہ، اور جماعت سے مراد مسلمانوں کی جماعت ہے، اور وہ صحابہ اور قیامت تک صحابہ کرام کی صحیح پیروی کرنے والے لوگ ہیں......[3] آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **"إن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين ملة كلها في النار إلا واحدة وهي الجماعة"**[4] (یہ امت عنقریب تہتر فرقوں میں منقسم ہوگی، تمام فرقے جہنم میں جائیں گے سوائے ایک فرقہ کے، اور وہ اہل سنت والجماعت کا فرقہ

(۱) حدیث: "تلزم جماعة المسلمين وإمامهم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/۳۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۴۷۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت حذیفہ بن الیمان سے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۱۳/۳۷۔

(۳) العقیدۃ الطحاویہ وشرحہا ص ۲۳۸۔

(۴) حدیث: "إن هذه الأمة ستفترق على ثلاث......" کی روایت ابوداؤد (۵/۴ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۵/۲۵ طبع مصطفی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے، ابوداؤد (۵/۵ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/۱۲۸ طبع دار الکتاب العربی) نے اس کی روایت حضرت معاویہ سے کی ہے، حاکم نے کہا: یہ سندیں ایسی ہیں جن سے صحیح حدیث میں حجت قائم ہوسکتی ہے، ذہبی نے ان کی توثیق کی ہے۔

ہے)۔ایک دوسری روایت میں ہے کہ صحابہ نے عرض کیا: من هي یارسول اللّٰہ؟ (اے اللہ کے رسول یہ کون سی جماعت ہے) آپ ﷺ نے فرمایا: "ما أنا عليه وأصحابي"[۱] (وہ جماعت جو میرے اور میرے اصحاب کے طریقہ پر ہوگی)۔

ان مسائل کی تفصیل اصطلاح ''امامۃ کبری''، ''بغی'' اور ''بیعۃ'' میں ہے۔

جمع

دیکھئے: ''مزدلفہ''۔

(۱) حدیث: "ما أنا عليه وأصحابي" کی روایت عقیلی نے (کتاب الضعفاء (۲/۲۶۲ طبع دار الکتب العلمیہ) میں اور طبرانی نے الصغیر (۱/۲۵۶ طبع مدنی) میں کی ہے، اس کی سند میں عبداللہ بن سفیان خزاعی ہیں جن کے بارے میں عقیلی نے کہا: ان کی حدیث کی متابع نہیں ہے، امام ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/۱۸۹ طبع دار الکتاب العربی) میں حدیث نقل کرنے کے بعد عقیلی کا مذکورہ قول بھی نقل کیا ہے، اس کے بعد کہا: ابن حبان نے اس کو ''ثقات'' میں ذکر کیا ہے۔

جمع الصلوات

تعریف:

۱- جمع تفریق کی ضد ہے، جب مختلف جگہوں سے کوئی چیز لی جائے اور بعض کو بعض سے ملا دیا جائے تو اس وقت کہتے ہیں: "جمع الشيء"[۱]۔

فقہاء کے یہاں جمع صلاۃ سے مراد ظہر کو عصر کے ساتھ اور مغرب کو عشاء کے ساتھ تقدیم وتاخیر کے ساتھ ادا کرنا ہے۔

شرعی حکم:

۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حاجی کے لئے عرفات میں ظہر کے وقت میں ظہر اور عصر کو جمع کرنا مشروع ہے، اور یہ جمع تقدیم ہے، اور مزدلفہ میں عشاء کے وقت مغرب اور عشاء کو جمع کرنا مشروع ہے، اور یہ جمع تاخیر ہے[۲]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع میں ایسا ہی کیا ہے، چنانچہ حضرت جابر آپ ﷺ کے حج کے افعال کو نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں: **"فأتى بطن الوادي فخطب الناس ثم أذن ثم أقام فصلى الظهر، ثم أقام فصلى العصر ولم يصل بينهما شيئا"**[۳] (آپ ﷺ بطن وادی میں

(۱) لسان العرب مادہ: ''جمع''۔

(۲) سبل السلام ۲/۲۰۰۔

(۳) حدیث: "فأتى بطن الوادي فخطب الناس ثم أذن ثم أقام......" کی روایت مسلم (۲/۸۹۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے۔

آئے، اور لوگوں سے خطاب فرمایا، پھر اذان ہوئی، اقامت کہی گئی، اور آپ علیہ السلام نے ظہر کی نماز پڑھائی، پھر اقامت کہی گئی اور آپ علیہ السلام نے عصر کی نماز پڑھائی، ان دونوں نمازوں کے درمیان کوئی نماز نہیں پڑھی)۔

البتہ فقہاء کے درمیان اس رخصت کی علت متعین کرنے میں اختلاف ہے، آیا اس کی علت سفر ہے یا حج؟ حسن بصری، ابن سیرین، مکحول، نخعی، امام ابوحنیفہ اور ایک قول امام شافعی کا ہے کہ جمع صلاۃ کی علت ''حج'' ہے، اسی لئے ان حضرات کے نزدیک اس میں مسافر و مقیم، عرفاتی اور مکی وغیرہ کے درمیان عرفات میں، اور مزدلفی وغیر مزدلفی کے مابین مزدلفہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ کے نزدیک راجح اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ میدان عرفات اور مزدلفہ میں جمع صلاۃ کی رخصت کی علت سفر ہے [1]، اور انہوں نے ان صحیح احادیث سے استدلال کیا ہے جو آپ کے دوسرے اسفار میں جمع کے سلسلہ میں مشہور ہیں جیسا کہ آ رہا ہے۔

سفر کی وجہ سے جمع صلاۃ:

۳- شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک سفر شرعی کی وجہ سے جہاں نمازوں میں قصر ہے، وہیں ظہر و عصر کے درمیان اور مغرب و عشاء کے درمیان جمع تقدیم اور تاخیر دونوں جائز ہیں بشرطیکہ معصیت کا سفر نہ ہو، دلائل حسب ذیل ہیں:

الف: حضرت انس سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں: ''**کان رسول الله ﷺ إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس أخر الظهر إلى وقت العصر ثم نزل فجمع بينهما**'' [1] (رسول اللہ ﷺ جب سورج ڈھلنے سے پہلے سفر کرتے تو ظہر کو مؤخر کر لیتے یہاں تک کہ عصر کا وقت آ جاتا، تو پڑاؤ ڈالتے اور دونوں نمازوں کو جمع فرماتے)، ایک روایت میں اس طرح ہے: ''**فإن زاغت الشمس قبل أن يرتحل صلى الظهر والعصر ثم ركب**'' [2] (اگر سفر کرنے سے پہلے سورج ڈھل جاتا تو ظہر اور عصر کی نماز پڑھتے پھر سوار ہوتے)، ایک دوسری روایت میں اس طرح ہے: ''**كان ﷺ إذا كان في سفر فزالت الشمس صلى الظهر والعصر جميعا ثم ارتحل**'' [3] (رسول اللہ ﷺ جب سفر میں ہوتے تھے، اور سورج ڈھل جاتا تو ظہر اور عصر دونوں پڑھتے پھر سفر شروع کرتے)۔

ب: حضرت معاذ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں: ''**خرجنا مع النبي ﷺ في غزوة تبوك، فكان يصلي الظهر والعصر جميعا والمغرب والعشاء جميعا**'' [4] (ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ غزوۂ تبوک میں نکلے تو آپ ﷺ کا معمول یہ تھا کہ آپ ظہر و عصر کو ایک ساتھ اور مغرب و عشاء کو ایک ساتھ ادا فرماتے تھے)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۵۶، المجموع للإمام النووی ۴/۳۷۱، نیز دیکھئے: شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲/۱۱۳، المغنی لابن قدامہ ۲/۲۷۱۔

(۱) حدیث: ''كان رسول الله ﷺ إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس أخر الظهر إلى وقت العصر ثم نزل فجمع بينهما'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۵۸۲، ۵۸۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۸۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''فإن زاغت الشمس قبل أن يرتحل صلى الظهر والعصر ثم ركب'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۵۸۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۸۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انس سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''كان ﷺ إذا كان في سفر فزالت الشمس صلى الظهر والعصر جميعا ثم ارتحل'' کی روایت بیہقی (۳/۱۶۲ طبع دار المعرفہ) نے حضرت انس سے کی ہے، ابن حجر نے اسماعیلی اور الاربعین للحاکم کی طرف اسے منسوب کیا ہے اور اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، (فتح الباری ۲/۵۸۳ طبع السلفیہ)۔

(۴) حدیث: ''خرجنا مع النبي ﷺ في غزوة تبوك فكان......'' کی روایت مسلم (۱/۴۹۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک سفر میں جمع کرنے کے لئے سفر کی مسافت کا طویل یا کم ہونا شرط نہیں ہے۔ اگر جمع تقدیم کی صورت میں دونوں میں سے کسی بھی نماز کے دوران اقامت کی نیت کرے تو جمع باطل ہوجائے گا۔ جمع کے باطل ہونے کے لئے چار دن اقامت کی نیت شرط نہیں ہے۔

بحالت سفر جمع صلاۃ کے جواز اور عدم جواز کے حالات درج ذیل ہیں:

۱- ظہر اور عصر کے درمیان جمع تقدیم کی رخصت دو شرطوں کے ساتھ ہے:

پہلی شرط: جس جگہ راحت کے لئے پڑاؤ ڈالا ہے وہیں سورج ڈھل جائے۔

دوسری شرط: عصر کا وقت داخل ہونے سے پہلے سفر کرنے اور سورج غروب ہونے کے بعد دوسری جگہ اترنے کا ارادہ ہو۔

۲- اور اگر سورج زرد پڑنے سے قبل پڑاؤ ڈالنے کا ارادہ ہو تو ظہر اول وقت میں پڑھ لے گا، اور عصر کو وجوباً مؤخر کرے گا یہاں تک کہ پڑاؤ ڈال لے تاکہ عصر کی نماز اس کے اختیاری وقت میں پڑھی جاسکے، اور اگر ظہر ہی کے ساتھ عصر پڑھ لے تو بھی کافی ہوجائے گی، اور پڑاؤ ڈالتے وقت عصر کے وقت میں اس کا اعادہ مندوب ہوگا۔

۳- اور اگر سورج زرد پڑنے کے بعد اور غروب سے پہلے پڑاؤ ڈالنے کا ارادہ ہو تو سفر شروع کرنے سے پہلے ظہر پڑھ لے گا اور عصر میں اختیار ہوگا کہ چاہے ظہر کے ساتھ پڑھ لے یا پڑاؤ ڈالنے تک اس کو مؤخر کرے، یہ اس وقت ہے جب کہ اس کے قیام کے دوران سورج ڈھلے۔

اور اگر بحالت سفر سورج ڈھلے تو اس کی چند صورتیں ہیں:

۱- اگر سورج زرد پڑتے وقت یا اس سے پہلے پڑاؤ ڈالنے کا ارادہ ہو تو ظہر کو مؤخر کرلے، تاکہ پڑاؤ ڈالتے وقت ظہر کو عصر کے ساتھ جمع تاخیر کرلے، دسوقی کے بقول یہ واجب ہے، اور لخمی کے بقول جائز ہے۔

۲- اور اگر سورج غروب ہونے کے بعد پڑاؤ ڈالنے کا ارادہ ہو تو ظہر اور عصر کے درمیان صورۃً جمع کرے گا، اس طور پر کہ ظہر کے آخری وقت اختیاری میں ظہر کی نماز پڑھے، اور عصر کی نماز اول وقت اختیاری میں پڑھے۔

یہ احکام ظہر اور عصر کے بارے میں ہیں، اسی طرح مغرب اور عشاء جمع کرنے کا حکم ہے، البتہ شفق اور فجر کی رعایت کی جائے گی جس سے عشاء کا وقت شروع یا ختم ہوتا ہے[1]۔

۴- امام اوزاعی مسافر کے لئے صرف جمع تاخیر کے جواز کے قائل ہیں[2]، دلیل حضرت انسؓ کی یہ حدیث ہے: "**فإن زاغت الشمس قبل أن يرتحل صلى الظهر ثم ركب**"[3] (اگر سفر شروع کرنے سے پہلے سورج ڈھل جاتا تو آپ ﷺ ظہر کی نماز پڑھ کر سوار ہوتے)۔

حسن بصری، نخعی، ابن سیرین، مکحول اور امام ابوحنیفہ کے یہاں مسافر کے لئے جمع تقدیم اور جمع تاخیر کوئی بھی جائز نہیں ہے، جہاں تک ان احادیث کی بات ہے جن سے جمع صلاۃ سمجھ میں آتا ہے تو ان کی تاویل کرتے ہیں کہ یہ جمع صوری ہے، اور وہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ظہر کو آخری وقت تک مؤخر کیا اور عصر کو اول وقت میں ادا کیا، اسی طرح مغرب اور عشاء میں کیا[4]۔

ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

---

(۱) الدسوقی ۱/۳۶۸، ۳۶۹، الحطاب ۲/۱۵۶۔

(۲) المجموع للإمام النووی ۴/۳۷۱، سبل السلام ۲/۴۱۔

(۳) حدیث: "فإن زاغت الشمس قبل ......" کی تخریج (فقرہ نمبر ۳) میں گذر چکی ہے۔

(۴) بدایۃ المجتہد ۱/۱۷۴۔

الف۔ حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "مارأيت رسول الله ﷺ صلى صلاة بغير ميقاتها إلا صلاتين جمع بين المغرب والعشاء"(۱) (میں نے رسول اللہ ﷺ کو کوئی نماز دوسرے وقت میں پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا، البتہ آپ ﷺ نے مغرب اور عشاء کو جمع فرمایا)۔

ب۔ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "ليس في النوم تفريط، إنما التفريط على من لم يصل الصلاة حتى يجيء وقت الأخرى، فمن فعل ذلك فليصلها حين ينتبه لها، فإذا كان الغد فليصلها عند وقتها"(۲) (نیند میں کوئی کوتاہی نہیں ہے، البتہ کوتاہی اس شخص پر ہے جو نماز نہ پڑھے یہاں تک کہ دوسری نماز کا وقت آجائے، لہذا جب کوئی ایسا کرے تو چاہئے کہ جب اسے خیال آئے پڑھ لے، پھر جب آئندہ کل آئے تو اس کو اس کے وقت میں پڑھے)۔

ج۔ نیز ان کی دلیل ہے کہ نماز کے اوقات تواتر سے ثابت ہیں اور جمع صلاۃ کی حدیثیں آحاد ہیں، اور خبر واحد کی وجہ سے متواتر کا ترک کرنا جائز نہیں (۳)۔

۵- بحالت سفر جمع صلاۃ کے قائلین کا اتفاق ہے کہ مسافر ظہر اور عصر، یا مغرب اور عشاء کو چاہے تو جمع تقدیم کرے یا جمع تاخیر۔

تاہم افضل یہ ہے کہ اگر مسافر پہلے نماز کے وقت میں پڑاؤ ڈالے ہوا ہو تو دوسری نماز کو مقدم کرکے پہلی نماز کے وقت میں پڑھ لے، اور اگر پہلی نماز کے وقت میں سفر جاری ہو تو افضل یہ ہے کہ پہلی نماز کو دوسری نماز کے وقت تک مؤخر کرکے پڑھے، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "ألا أخبركم عن صلاة رسول الله ﷺ إذا زالت الشمس وهو في المنزل (أي مكان النزول في السفر) قدم العصر إلى وقت الظهر ويجمع بينهما في الزوال، وإذا سافر قبل الزوال أخر الظهر إلى وقت العصر ثم جمع بينهما في وقت العصر"(۱) (اے لوگو سنو! کیا میں تم لوگوں کو رسول اللہ ﷺ کی نماز کے متعلق نہ بتاؤں؟ جب سورج ڈھل جاتا اور آپ ﷺ پڑاؤ پر ہوتے تو عصر کو ظہر کے وقت میں مقدم کرلیتے اور دونوں کو زوال کے بعد جمع کرکے پڑھ لیتے، اور جب زوال سے پہلے سفر شروع کرتے تو ظہر کی نماز کو عصر کے وقت میں مؤخر کرلیتے اور عصر کے وقت میں دونوں نمازوں کو جمع کرکے پڑھتے)، اور چونکہ یہ صورت مسافر کے لئے زیادہ آسان ہے اس لئے افضل ہے (۲)۔

اور اگر سفر دونوں نمازوں کے اوقات میں جاری رہے، یا دونوں ہی کے اوقات میں پڑاؤ ڈالے ہوئے ہو اور جمع کا ارادہ ہو تو افضل یہ ہے کہ پہلی نماز کو دوسری نماز کے وقت تک مؤخر کرکے جمع تاخیر کرلے، کیونکہ دوسری نماز کا وقت پہلی نماز کے لئے حقیقی وقت ہے بخلاف اس کے برعکس کے۔

امام اوزاعی جمع تقدیم کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔

جمع تقدیم کے صحیح ہونے کی شرائط:

۶- جمع صلاۃ کے قائلین میں سے جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جمع

(۱) حدیث: "ما رأيت رسول الله ﷺ صلى صلاة بغير ميقاتها إلا صلاتين ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵۳۰/۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "ليس في النوم تفريط إنما التفريط على من لم يصل الصلاة......" کی روایت مسلم (۴۷۲/۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوقتادہ سے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲۵۶/۱، المجموع ۳۷۳/۴، المغنی لابن قدامہ ۲۷۱/۲۔

(۱) حدیث: "ألا أخبركم عن صلاة رسول الله ﷺ إذا زالت ......" کی تخریج (فقرہ ۳) میں گذر چکی ہے، نیز اس کی روایت بیہقی (۱۶۳/۳ طبع دار المعرفہ) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے، وہ گذشتہ شواہد سے قوی ہوجاتی ہے، امام نووی نے کہا: ابن عباس کی حدیث کی روایت بیہقی نے جید سند سے کی ہے، اور اس کے شواہد بھی ہیں۔

(۲) المجموع للإمام النووی ۳۷۳/۴، المغنی لابن قدامہ ۲۷۳/۲۔

تقدیم درست ہونے کے لئے چار شرطیں ہیں:

پہلی شرط: دونوں نمازوں میں سے پہلی سے شروع ہو، جیسے ظہر وعصر، کیونکہ وقت پہلی نماز کا ہے دوسری نماز اس کے تابع ہے، اور تابع متبوع پر مقدم نہیں ہوتا ہے، لہذا اگر ظہر سے پہلے عصر پڑھ لے، یا مغرب سے پہلے عشاء پڑھ لے تو پہلی صورت میں ظہر کی نماز اور دوسری صورت میں عشاء کی نماز صحیح نہیں ہوگی، ضروری ہے کہ عصر اور عشاء دہرالے اگر جمع صلاۃ کا ارادہ ہو۔

دوسری شرط: جمع صلاۃ کی نیت ہو، اور نیت کرنے کا بہتر موقع پہلی نماز کی ابتدا کا وقت ہے، البتہ درمیان نماز سلام پھیرنے تک نیت کرنا جائز ہے۔

تیسری شرط: دونوں نمازوں کو لگاتار پڑھنا یعنی دونوں کے درمیان زیادہ دیر کا فصل نہ ہو، تھوڑی دیر اگر فصل ہوجائے تو کوئی مضائقہ نہیں، کیونکہ اس سے بچنا مشکل ہے۔

اگر دونوں نمازوں کے درمیان لمبی مدت کا فصل کردے تو جمع صلاۃ باطل ہوجائے گا، خواہ دونوں کے درمیان سوجائے، یا سہو ہوجائے، یا مشغول ہوجائے، یا اس کے علاوہ کسی کام سے فصل ہو، معمولی اور طویل فصل کی تحدید کے لئے معیار عرف ہے، جیسا کہ ان احکام میں عرف ہی کو فیصل بنایا جاتا ہے جن میں شرعی اعتبار سے یا لغوی اعتبار سے انضباط نہ ہو، جیسے حفاظت اور قبضہ وغیرہ۔

بعض حنابلہ اور شافعیہ نے تھوڑی دیر کی تحدید اقامت کی مقدار سے کی ہے، حنابلہ نے وضو کی مقدار کا اضافہ کیا ہے۔

چوتھی شرط: پہلی نماز شروع کرنے اور فارغ ہونے سے لے کر دوسری نماز کے شروع کی حالت میں سفر برابر جاری ہو، اگر پہلی نماز پڑھنے کے دوران اقامت کی نیت کرلے، یا پہلی نماز میں مصروف رہتے ہوئے اپنے شہر پہنچ جائے، یا دونوں نمازوں کے درمیان مقیم ہوجائے، تو جمع صلاۃ معتبر نہ ہوگا، کیونکہ جمع کی جو علت اور سبب تھا وہ فوت ہوگیا، اور دوسری نماز کو اس کے وقت تک مؤخر کرنا واجب ہوگا[1]۔

جمع تاخیر صحیح ہونے کی شرائط:

۷- جمع تاخیر صحیح ہونے کے لئے پہلی نماز کا وقت نکلنے سے اتنی دیر پہلے جمع کی نیت کرنا شرط ہے کہ اگر اس میں نماز شروع کی جاتی تو ادا ہوجاتی، اور اگر جمع کی نیت کے بغیر مؤخر کردی تو گنہگار ہوگا اور نماز قضا ہوجائے گی، کیونکہ نماز کا وقت عمل اور ارادہ دونوں سے خالی رہ گیا۔

شافعیہ نے جمع تاخیر کی صحت کے لئے پہلی شرط کے ساتھ ایک اور شرط کا اضافہ کیا ہے اور وہ دونوں نمازوں کے مکمل ہونے تک سفر کا جاری رہنا ہے، لہذا اگر دونوں نمازوں سے فراغت سے پہلے مقیم ہوجائے تو پہلی نماز قضا ہوجائے گی۔

حنابلہ دوسری نماز کا وقت داخل ہونے تک سفر کے جاری رہنے کی شرط لگاتے ہیں، لہذا دوسری نماز کا وقت داخل ہونے کے بعد دونوں نمازیں پڑھنے سے پہلے سفر کا ختم ہوجانا مضر نہیں ہوگا[2]۔

۸- تھوڑی دور کے سفر میں جمع صلاۃ کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا راجح قول یہ ہے کہ تھوڑی دور کے سفر میں جمع صلاۃ درست نہیں ہے، اس لئے کہ جمع صلاۃ کی رخصت سفر میں پیش آنے والی مشقت کے دفع کے لئے ہے، لہذا یہ رخصت طویل سفر کے ساتھ خاص ہوگی جیسا کہ قصر کا حکم ہے، اور اس لئے بھی کہ یہاں ایک عبادت کو اس کے اپنے اصلی وقت سے نکالنا ہے، لہذا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۵۶، مغنی المحتاج ۱/۲۷۱، المجموع للإمام النووی ۴/۳۷۳، المغنی لابن قدامہ ۲/۲۷۱، جواہر الإکلیل ۱/۹۱، بدایۃ المجتہد ۱/۱۷۴، سبل السلام ۲/۴۱۔

(۲) حوالہ سابق۔

تھوڑی دور کے سفر میں جائز نہیں ہوگا، جیسا کہ روزہ نہ رکھنا، اور اس لئے بھی کہ جمع صلاۃ کی دلیل آپ علیہ السلام کا عمل ہے اور اس کے لئے کوئی لفظ نہیں ہے بلکہ عملی صورت ہے، لہذا اس کا حکم صرف اسی جیسے عمل میں ثابت ہوگا، اور آپ علیہ السلام سے جمع صلاۃ کرنا صرف طویل سفر میں منقول ہے۔ شافعیہ کا مرجوح قول تھوڑی دور کے سفر میں بھی جمع کے جواز کا ہے، کیونکہ اہل مکہ عرفات اور مزدلفہ میں نمازوں کو جمع کرتے ہیں حالانکہ یہ ان لوگوں کے حق میں تھوڑی دور کا سفر ہے (۱)۔

سفر کے طویل اور کم ہونے کے سلسلہ میں تفصیل ''صلاۃ المسافر'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

اس کے ساتھ امام احمد سے منقول ہے کہ جمع صلاۃ اس وقت صحیح ہوگا جب کہ پہلی نماز کے وقت میں سفر جاری رہے، پہلی نماز کو دوسری نماز کے وقت تک موخر کرے گا اور جمع کرکے پڑھ لے گا۔ امام احمد سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ دوسری نماز کو مقدم کرنا جائز ہے تاکہ دوسری نماز کو پہلی نماز کے ساتھ پڑھ لے، جیسا کہ گذر چکا (۲)۔

مرض کی وجہ سے جمع کرنا:

۹- مریض کے لئے جمع صلاۃ کے جائز ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مرض کی وجہ سے ظہر وعصر کو اور مغرب وعشاء کو جمع کرنا جائز ہے۔

ان کا استدلال حضرت ابن عباسؓ سے مروی اس حدیث سے ہے: **''جمع رسول الله ﷺ بين الظهر والعصر، وبين المغرب والعشاء من غير خوف ولا مطر'' وفي رواية:** **''من غير خوف ولا سفر''** (۱) (رسول اللہ ﷺ نے ظہر وعصر کے درمیان اور مغرب وعشاء کے درمیان بلا کسی خوف اور بارش کے جمع فرمایا، دوسری روایت میں ہے کہ بلا کسی خوف اور سفر کے جمع فرمایا)۔

ان کا اس پر اتفاق ہے کہ جمع صرف عذر کی وجہ سے ہوتا ہے، اس لئے مرض کی وجہ سے جمع کرے گا۔

حدیث شریف میں آیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے سہلہ بنت سہیلؓ اور حمنہ بنت جحشؓ دونوں کو بحالت استحاضہ حکم فرمایا تھا کہ ظہر کو مؤخر اور عصر کو مقدم کرکے دونوں کو ایک غسل میں جمع کرلو (۲)۔

فقہاء نے مرض کو سفر پر قیاس کیا ہے، علت مشترکہ مشقت ہے، وہ کہتے ہیں: نمازوں کو الگ کرکے پڑھنا مسافر کے مقابلہ میں مریض کے لئے زیادہ باعث مشقت ہے۔

البتہ مالکیہ مرض کی وجہ سے صرف جمع تقدیم کے قائل ہیں، وہ بھی ایسے مریض کے لئے جسے بیہوشی یا بخار یا دوسری بیماری کا اندیشہ ہو، اور اگر ان امراض سے محفوظ رہے تو دوسری نماز کا اس کے اپنے وقت میں اعادہ کرے گا۔

حنابلہ کے یہاں مسافر کی جمع تقدیم اور جمع تاخیر دونوں کا اختیار مریض کو بھی حاصل ہے البتہ جمع تاخیر زیادہ بہتر ہے، کیونکہ دوسری

---

(۱) القوانین الفقہیہ ر ص ۸۷، المغنی لابن قدامہ ۲ / ۲۷۳، المجموع للإمام النووی ۴ / ۳۷۰۔

(۲) المجموع للإمام النووی ۴ / ۳۷۰، المغنی لابن قدامہ ۲ / ۲۷۳، ۲۷۴۔

(۱) حدیث: ''جمع رسول الله ﷺ بين الظهر......'' کی روایت مسلم (۱ / ۴۹۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''سہلہ'' کی روایت ابوداؤد (۱ / ۲۰۷ طبع عزت عبید الدعاس) اور احمد (۶ / ۱۳۹ طبع المکتب الاسلامی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے، منذری نے کہا: اس کی سند میں محمد بن یسار ہیں، ان کے قابل حجت ہونے میں اختلاف ہے۔

حدیث: ''حمنہ'' کی روایت ابوداؤد (۱ / ۱۹۹ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۱ / ۲۲۱ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

نماز کا وقت پہلی نماز کے لئے وقت حقیقۃً ہے بخلاف اس کے برعکس کے۔ حنابلہ کے یہاں جمع صلاۃ کی رخصت بحالت مرض اس وقت ہوتی ہے جب کہ مرض اتنا شدید ہو کہ ہر نماز کو اس کے اپنے وقت میں پڑھنا باعث مشقت وضعف ہو۔

حنابلہ نے جمع صلاۃ کے جواز کے لئے مریض کے ساتھ مستحاضہ، سلسلۃ البول کے مریض اور دودھ پلانے والی عورت کو بھی شامل کیا ہے۔

مریض کے لئے جمع صلاۃ کے جواز کے بارے میں بعض شافعیہ مثلاً قاضی حسین، ابن مقری، متولی اور ابوسلیمان خطابی کا مذہب مالکیہ اور حنابلہ کی رائے کے مطابق ہے۔

امام نووی نے کہا ہے: یہ قول زیادہ قوی ہے۔ قاضی حسین کہتے ہیں: مرض کی وجہ سے جمع تقدیم اور جمع تاخیر دونوں جائز ہیں، البتہ دونوں میں سے جو مریض کے لئے آسان ہو وہ زیادہ بہتر ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مرض کی وجہ سے جمع کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ نبی کریم ﷺ سے ثابت نہیں ہے۔ اور اس لئے بھی کہ نماز کے اوقات کی احادیث ثابت ہیں، لہٰذا ثابت شدہ اوقات کو محض احتمال اور غیر صریح نص کی وجہ سے ترک نہیں کیا جائے گا، خصوصاً ایسی حالت میں کہ آپ بہت سے امراض کا شکار رہے، اور کبھی بھی مرض کی وجہ سے جمع کرنا صراحت کے ساتھ منقول نہیں ہے [۱]۔

بارش، برف باری اور سردی وغیرہ کی وجہ سے جمع کرنا:

۱۰ - جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بارش جس کی وجہ سے کپڑا تر ہو جائے، اور برف باری اور سردی کی وجہ سے مغرب اور عشاء کو جمع کرنا درست ہے، کیونکہ صحیحین میں حضرت ابن عباس سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "**صلی رسول الله ﷺ بالمدینة الظهر والعصر جمیعا والمغرب والعشاء جمیعا**" (رسول اللہ ﷺ نے مدینہ منورہ میں ظہر وعصر ایک ساتھ اور مغرب وعشاء ایک ساتھ پڑھی)، صحیح مسلم میں یہ اضافہ ہے: "**من غیر خوف ولا سفر**" [۱] (بلاخوف اور سفر کے)۔

امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں: ہماری رائے ہے کہ یہ بارش کے عذر کی وجہ سے تھا۔ جمہور فقہاء نے صحیح مسلم کا اضافہ "**من غیر خوف ولا مطر**" کو قبول نہیں کیا، کیونکہ یہ جمہور کی روایت کے خلاف ہے۔

اور اس لئے بھی کہ حضرت ابن عباسؓ، ابن عمرؓ دونوں سے ثابت ہے کہ وہ بارش کی وجہ سے جمع کرتے تھے۔

یہی فقہاء سبعہ اور امام اوزاعی کا قول ہے [۲]۔

البتہ چند مسائل میں جمہور کا اختلاف ہے، ان میں سے بعض یہ ہیں:

۱- مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک بارش وغیرہ کی وجہ سے ظہر اور عصر کا جمع کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ حضرت ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن نے کہا: "**إن من السنة إذا کان یوم مطیر أن یجمع بین المغرب والعشاء**" [۳] (سنت یہ ہے کہ جب بارش کا دن ہو تو مغرب اور عشاء جمع کی جائے)۔

---

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۹۲، القوانین الفقہیہ ص ۸۷، المجموع للإمام النووی ۴/ ۳۸۳، مغنی المحتاج ۱/ ۲۷۵، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۷۶۔

(۱) حدیث: "صلی رسول الله ﷺ بالمدینة الظهر و العصر......" کی امام مسلم کے "من غیر خوف و لا سفر" کے اضافہ کے ساتھ کی تخریج (فقرہ نمبر ۹) میں گذر چکی ہے۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۹۲، القوانین الفقہیہ ص ۸۷، المجموع للإمام النووی ۴/ ۳۸۷، مغنی المحتاج ۱/ ۲۷۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۷۴۔

(۳) حدیث: "إن من السنة إذا کان یوم مطیر أن یجمع بین المغرب و العشاء" کے بارے میں ابن حجر کہتے ہیں: اس کی کوئی اصل نہیں ہے، البتہ اس کا ذکر بیہقی (۳/ ۱۶۸ طبع دار المعرفہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے موقوفاً کیا ہے۔

اوراس لئے بھی کہ تاریکی کی وجہ سے مغرب اور عشاء میں مشقت زیادہ ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ بارش وغیرہ کے سبب ظہر اور عصر کو بھی جمع کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ حدیث ہے، اوراس لئے بھی کہ جمع صلاۃ کی علت بارش ہے، خواہ رات میں ہو یا دن میں ہو۔

۲-جمع تقدیم اور جمع تاخیر کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

مالکیہ اور شافعیہ کے جدید قول کے مطابق صرف جمع تقدیم جائز ہے، جمع تاخیر جائز نہیں ہے، کیونکہ مسلسل پانی برسنا ضروری نہیں ہے، ہوسکتا ہے کہ بارش بند ہوجائے تو ایسی صورت میں نماز کو بلا عذر اپنے وقت سے نکالنا لازم آئے گا۔

حنابلہ کے یہاں سفر کی طرح بارش کے سبب بھی جمع تاخیر جائز ہے، یہی امام شافعی کا قدیم قول ہے[1]۔

۳-مالکیہ اور شافعیہ بارش کی وجہ سے جمع صلاۃ کے لئے شرط لگاتے ہیں کہ جمع کی ابتداء پہلی نماز سے کی جائے اور دونوں کے جمع کرنے کی نیت ہو اور دونوں کو لگاتار ادا کیا جائے، اس تفصیل کے مطابق جو سفر کے سبب جمع صلاۃ کی بحث (فقرہ/۳) میں گذر چکی ہے۔

بارش کے سبب جمع صلاۃ کے بارے میں مالکیہ اور شافعیہ نے چند اور شرائط کا اضافہ کیا ہے، ان میں سے بعض یہ ہیں:

الف۔ بارش کا دونوں نمازوں کے شروع اور پہلی نماز کے سلام کے وقت اور دوسری نماز میں داخل ہوتے وقت جاری رہنا۔

ب۔ مسجد میں جماعت سے پڑھنے والے نمازیوں کے لئے یہ

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/۱۷۷، جواہر الإکلیل ۱/۹۲، المجموع للإمام النووی ۴/۳۷۸، السراج الوہاج ص/۸۳، مغنی المحتاج ۱/۲۷۴، المغنی لابن قدامہ ۲/۲۷۴۔

رخصت خاص ہے، لہذا کوئی نمازی اپنے گھر میں جمع نہیں کرے گا، یہی ایک قول حنابلہ کا ہے۔

حنابلہ کا راجح قول یہ ہے کہ یہ رخصت عام ہے، خواہ مسجد میں یا مسجد کے باہر جماعت کے ساتھ پڑھے یا تنہا پڑھے، اس لئے کہ مروی ہے: "**أن النبي ﷺ جمع في المطر وليس بين حجرته والمسجد شيء**"[1] (رسول اللہ ﷺ نے بارش میں دو نمازوں کو جمع فرمایا حالانکہ آپ ﷺ کے کمروں اور مسجد کے درمیان کوئی دوری نہیں تھی)، اوراس لئے بھی کہ جب عذر موجود ہو تو اس میں مشقت کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہیں۔

۴-مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر مٹی تر ہوجائے یا کیچڑ ہوجائے تو بارش کی طرح یہ جمع کو مباح کرنے والا عذر ہے، کیونکہ کپڑے اور جوتے خراب ہوجاتے ہیں، انسان بعض اوقات پھسل بھی جاتا ہے تو خود اس کو ایذا پہنچتی ہے اور کپڑے الگ خراب ہوجاتے ہیں، یہ عذر بارش میں کپڑے تر ہونے کے مقابلہ میں بڑھا ہوا ہے، حنابلہ کے نزدیک صحیح قول یہی ہے، اور بعض شافعیہ کی بھی یہی رائے ہے۔

البتہ مالکیہ نے یہ بھی کہا ہے کہ اگر بارش، گیلی مٹی اور تاریکی تینوں یا ان میں سے دو جمع ہوجائیں یا صرف بارش ہو تو جمع کرنا جائز ہوگا، اس کے برخلاف اگر صرف تاریکی ہو یا صرف گیلی مٹی ہو تو اس میں دو اقوال ہیں، مشہور جمع نہ کرنا ہے۔

شافعیہ کے یہاں معتمد قول یہ ہے کہ محض گیلی مٹی یا کیچڑ ہونے کے سبب جمع کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ ایسا نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں بھی تھا۔ لیکن اس کی وجہ سے جمع کرنا منقول نہیں ہے[2]۔

(۱) حدیث: "**جمع في المطر وليس بين حجرته والمسجد شيء**" ہمیں اپنے پاس موجود حدیث کے مصادر میں نہیں ملی۔

(۲) الدسوقی ۱/۳۷۰، القوانین ص/۸۷، بدایۃ المجتہد ۱/۱۷۷، المجموع للإمام النووی ۴/۳۸۳، مغنی المحتاج ۱/۲۷۵، المغنی لابن قدامہ ۲/۲۷۵، ۲۷۶،

۵- راجح قول کے مطابق حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ ٹھنڈی رات میں سخت آندھی کی وجہ سے جمع کرنا جائز ہے، کیونکہ یہ جمعہ اور جماعت کے ترک کے لئے عذر ہے، حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا منادی بارش کی رات یا ٹھنڈی رات کے ساتھ تیز آندھی ہونے کی صورت میں پکارتا: "صلوا في رحالکم"[۱] (لوگو! اپنی اپنی قیام گاہ میں نماز پڑھ لو)۔

ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ آندھی کی وجہ سے جمع کرنا مباح نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی مشقت بارش کی مشقت سے کمتر ہے، لہذا اس کو بارش کے ساتھ شامل کرنا صحیح نہیں ہوگا [۲]۔

مالکیہ اور شافعیہ آندھی اور تاریکی کی وجہ سے جمع کرنے کی اجازت نہیں دیتے ہیں، کیونکہ یہ دونوں نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں بھی تھیں، لیکن اس کے باوجود ان دونوں کی وجہ سے جمع کرنے کی کوئی روایت مروی نہیں ہے [۳]۔

خوف کی وجہ سے جمع کرنا:

۱۱- حنابلہ اور بعض شافعیہ کی رائے ہے اور مالکیہ کی ایک روایت ہے کہ خوف کی وجہ سے جمع کرنا جائز ہے، ان کی دلیل حضرت ابن عباسؓ والی حدیث ہے: "**صلی رسول الله ﷺ بالمدينة الظهر والعصر جميعا والمغرب والعشاء جميعا**" (رسول اللہ نے مدینہ منورہ میں ظہر وعصر ایک ساتھ اور مغرب وعشاء ایک ساتھ ادا فرمائی)، صحیح مسلم میں "**من غير خوف ولا سفر**"[۱] کا اضافہ ہے۔ یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ خوف کی وجہ سے بدرجہ اولی جمع کرنا جائز ہوگا۔

اکثر شافعیہ کی رائے اور یہی مالکیہ کی دوسری روایت ہے کہ خوف کی وجہ سے جمع کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ تمام فرض نمازوں کو ان کے اپنے اوقات میں پڑھنے والی احادیث ثابت ہیں، ان کی مخالفت بغیر قطعی اور صریح نص کے جائز نہیں۔

اس سے پہلے گذر چکا ہے کہ حنفیہ سفر، بارش اور ان دونوں کے علاوہ دیگر اعذار کی وجہ سے جمع کرنے کو جائز نہیں قرار دیتے ہیں [۲]۔

بلا سبب جمع کرنا:

۱۲- جمہور فقہاء کے نزدیک مذکورہ اعذار کے بغیر جمع کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نماز کے اوقات کی احادیث ثابت ہیں، بلا کسی خاص دلیل کے ان کی مخالفت جائز نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ نماز کے اوقات کی پابندی آپ ﷺ سے تواتر کے ساتھ ثابت ہے، حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا: "**ما رأيت النبي ﷺ صلى صلاته لغير ميقاتها إلا صلاتين جمع بين المغرب والعشاء بجمع (أي بمزدلفة)**"[۳] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو دو نمازوں کے علاوہ کسی بھی نماز کو دوسرے وقت میں پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا، آپ ﷺ نے مزدلفہ میں مغرب وعشاء کو جمع فرمایا تھا)۔

= الفروع ۲/ ۶۸۔

(۱) حدیث: "صلوا في رحالکم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۸۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) بعض ملکوں میں تیز آندھی کی وجہ سے بارش وغیرہ سے کہیں زیادہ مشقت ہوتی ہے، اس لئے کمیٹی کی رائے ہے کہ اس کی وجہ سے جمع کرنا جائز ہوگا۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۱) حدیث: "صلى رسول الله ﷺ بالمدينة الظهر......" کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۰) میں گذر چکی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۵۶، المجموع للنووی ۴/ ۳۸۳، القوانین الفقہیہ ص ۸۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۷۷، کتاب الفروع ۲/ ۷۱۔

(۳) حدیث: "ما رأيت النبي ﷺ صلى صلاة لغير ميقاتها......" کی تخریج (فقرہ نمبر ۴) میں گذر چکی ہے۔

فقہاء کی ایک جماعت (جن میں مالکیہ میں سے اشہب، شافعیہ میں سے ابن المنذر، ابن سیرین اور ابن شبرمہ ہیں) کے نزدیک کسی بھی ضرورت کی بنیاد پر جمع کرنا جائز ہے، بشرطیکہ اس کو عادت نہ بنالے۔

ابن المنذر نے کہا ہے: حضر میں خوف، بارش اور مرض کے بغیر بھی جمع کرنا جائز ہے، یہی محدثین کی ایک جماعت کا بھی قول ہے، دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کا ظاہر ہے، وہ فرماتے ہیں: "**أن النبي ﷺ جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر**"[1] (نبی کریم ﷺ نے ظہر وعصر اور مغرب وعشاء کو خوف وبارش کے بغیر مدینہ میں جمع فرمایا)، حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا گیا کہ آپ ﷺ نے ایسا کیوں کیا؟ تو انہوں نے جواب دیا: آپ ﷺ نے اپنی امت کو حرج میں ڈالنا نہیں چاہا، اور اس لئے بھی کہ بعض صحابہ اور تابعین کے آثار منقول ہیں کہ وہ لوگ بغیر مذکورہ اعذار کے بھی جمع کرتے تھے[2]۔

جمعہ

دیکھئے: "صلاۃ الجمعۃ"۔

(۱) حدیث: "إن النبي ﷺ جمع بين الظهر والعصر......" کی تخریج (فقرہ نمبر ۹) میں گذر چکی ہے۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۸۷، بدایۃ المجتہد ار ۱۷۷، المجموع للنووی ۴ر ۳۸۴، المغنی لابن قدامہ ۲ر ۲۷۸، سبل السلام ۲ر ۴۳۔

جماء

تعریف:

۱- الجماء لغت میں: **جمت الشاة جمما** سے ماخوذ ہے، اس بکری کو کہتے ہیں جس کو سینگ نہ ہو، نر کے لئے "أجم" کا لفظ بولا جاتا ہے، اور مؤنث "جماء" ہے، کہا جاتا ہے: "**شاة جماء**" (بے سینگ کی بکری)، "**كبش أجم**" (بے سینگ کا مینڈھا)۔

جس طرح بے سینگ کی بکری کے لئے لفظ جم ہے، اسی طرح بے سینگ کی گائے کے لئے لفظ جلح ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ جس طرح بے سینگ کی بکری کے لئے جماء ہے اسی طرح جلحاء بھی ہے۔

حدیث میں ہے: "**لتؤدن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء**"[1] (قیامت کے روز حق داروں کو ان کے حقوق دلائے جائیں گے، یہاں تک کہ بغیر سینگ کی بکری کو سینگ والی بکری سے بدلہ دلایا جائے گا)، یعنی اگر اس نے اس کو سینگ مارا ہو۔

ازہری نے کہا ہے: اس سے معلوم ہوا کہ گائے اور بکری میں سے جلحاء، جماء جس کو سینگ نہ ہو، کے درجہ میں ہے۔

فقہاء نے جلحاء اور جماء دونوں لفظوں کو بے سینگ کی بکری یا

(۱) حدیث: "لتؤدن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۹۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

گائے کے لئے استعمال کیا ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

قصماء اور عضباء:

۲- قصماء اور عضباء وہ جانور ہیں جس کے دونوں سینگ ٹوٹ گئے ہوں۔

"لسان العرب" میں ہے: قصماء وہ بکری ہے جس کے دونوں سینگ نرم ہڈی کے سرے تک ٹوٹے ہوئے ہوں[۲]۔

عضباء وہ بکری ہے جس کے سینگ اندرونی نرم حصہ تک ٹوٹ گئے ہوں۔

اونٹ میں عضباء وہ ہے جس کے کان پھٹ گئے ہوں، گھوڑے میں عضباء وہ ہے جس کے چوتھائی یا اس سے زیادہ کان کٹے ہوئے ہوں۔

مالکیہ اور حنابلہ نے عضباء کی تفسیر یہ کی ہے کہ نصف یا اس سے زیادہ ٹوٹے ہوئے سینگ والی بکری ہے۔

"المہذب" میں ہے: العضباء وہ مادہ جانور ہے جس کے سینگ ٹوٹ گئے ہوں۔

"المجموع" میں ہے: العضباء وہ مادہ جانور ہے جس کے باہر اور اندر کے سینگ ٹوٹ گئے ہوں۔

قصماء (اس کو عصماء بھی کہا جاتا ہے) کی تفسیر شافعیہ اور حنابلہ نے یہ کی ہے کہ یہ وہ مادہ جانور ہے جس کے اوپری سینگ ٹوٹ گئے ہوں[۳]۔

لہذا جماء وہ مادہ جانور ہے جو پیدائشی بے سینگ کے ہو۔

عضباء، قصماء یا عصماء وہ مادہ جانور ہے جس کے سینگ آنے کے بعد ٹوٹ گئے ہوں۔

اجمالی حکم:

۳- گائے اور بکری میں جماء (جو پیدائشی بے سینگ کے ہوں) کی قربانی اور ہدی حنفیہ، مالکیہ اور ابن حامد کے علاوہ حنابلہ کے نزدیک جائز ہے، شافعیہ کے نزدیک کراہت کے ساتھ جائز ہے۔

جواز کی دلیل یہ ہے کہ سینگ مقصود بالذات نہیں اور نہ یہ گوشت پر اثر انداز ہوتی ہے اور نہ ہی اس سلسلہ میں کوئی نہی وارد ہوئی ہے، حضرت علیؓ سے سینگ کے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا: **"لایضرک، أمرنا رسول الله ﷺ أن نستشرف العين والأذن"**[۱] (تمہارے لئے کوئی ضرر کی بات نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ نے ہم کو حکم فرمایا کہ ہم آنکھ اور کان کو خوب دیکھیں)۔

البتہ سینگ والے جانور کی قربانی بالاتفاق افضل ہے، اس لئے کہ صحیح حدیث میں ہے: **"ضحى النبي ﷺ بكبشين أقرنين"**[۲] (آپ ﷺ نے دو سینگ والے چتکبرے مینڈھوں

---

(۱) المصباح المنیر، المغرب، لسان العرب، مادہ: "جمم"، "جلح"، المہذب ۱/ ۲۴۶، المغنی ۳/ ۵۵۴، النہایہ لابن الاثیر، المجموع شرح المہذب ۸/ ۴۰۲، الکافی لابن عبد البر ۱/ ۴۲۲۔

(۲) النہایہ لابن الاثیر، الصحاح فی اللغۃ والعلوم/ ۱۰۰۲، البدائع ۵/ ۷۶۔

(۳) لسان العرب، مادہ: "قصم"، "عضب"، الکافی لابن عبد البر ۱/ ۴۲۱، جواہر

= الإکلیل ۱/ ۲۱۹، المجموع ۸/ ۴۰۲، المہذب مع حاشیہ ۱/ ۲۴۶، المغنی ۳/ ۵۵۴، منتہی الارادات ۲/ ۹۔

(۱) حدیث: "أمرنا رسول الله ﷺ أن نستشرف العين والأذن" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۳۷ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۴/ ۸۶ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ ترمذی کے ہیں، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے، احمد شاکر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (مسند احمد ۱/ ۱۵۵/ ۸۵۱، طبع دار المعارف)۔

(۲) حدیث: "ضحى النبي ﷺ بكبشين أملحين أقرنين" کی روایت بخاری (۱۰/ ۲۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۵۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے۔

کی قربانی کی)۔

حنابلہ میں سے ابن حامد نے کہا ہے: بے سینگ کے جانور کی قربانی اور ہدی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نصف سے زیادہ ٹوٹے ہوئے سینگ والے جانور کی قربانی اور ہدی جائز نہیں ہے، تو جب پوری سینگ ہی نہ ہو تو بدرجہ اولی جائز نہیں ہوگی، اور اس لئے بھی کہ جو جانور کانا ہونے کی صورت میں جائز نہیں وہ اندھا ہونے کی صورت میں بھی جائز نہیں ہے۔ اسی طرح ٹوٹے ہوئے سینگ والے جانور کی قربانی جائز نہیں، تو پیدائشی بے سینگ کے جانور کی قربانی بدرجہ اولی جائز نہیں ہوگی۔

۴-ٹوٹے ہوئے سینگ والے جانور کی قربانی حنفیہ کے یہاں جائز ہے بشرطیکہ نرم ہڈی کے سرے تک نہ ٹوٹا ہو، خواہ عضباء ہو یا قصماء، اور اگر سینگ نرم ہڈی کے سرے تک ٹوٹ جائے تو قربانی جائز نہیں ہوگی۔

مالکیہ کے نزدیک ٹوٹی ہوئی سینگ ٹھیک ہو جائے اور خون جاری نہ ہو تو قربانی جائز ہوگی، اور اگر خون جاری ہو تو جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ خون جاری رہنا مرض ہے، جس کا مطلب زخم کا ٹھیک نہ ہونا ہے صرف خون کا بہنا نہیں ہے۔

شافعیہ نے کہا: ٹوٹی ہوئی سینگ والے جانور کی قربانی کراہت کے ساتھ جائز ہے، خواہ سینگ سے خون جاری ہوا ہو یا جاری نہ ہو بشرطیکہ گوشت پر اثر انداز نہ ہو، اس لئے کہ سینگ سے کوئی بڑا مقصد وابستہ نہیں ہے، لہذا اگر ٹوٹنے کا اثر گوشت میں ہو تو قربانی جائز نہیں ہوگی۔

حنابلہ نے جواز اور عدم جواز میں پیائش کی قید لگائی ہے۔ چنانچہ اگر اکثر سینگ ٹوٹے ہوئے ہوں تو اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ اکثر کل کے حکم میں ہوتا ہے، نیز حضرت علیؓ سے منقول ہے:

"نهى النبي ﷺ أن يضحى بأعضب الأذن والقرن"(۱)

(نبی کریم ﷺ نے زیادہ پھٹے کان اور ٹوٹے سینگ والے جانور کی قربانی کرنے سے منع فرمایا)۔ قتادۃ نے کہا ہے کہ میں نے سعید بن المسیب سے ذکر کیا تو انہوں نے فرمایا: **العضب** نصف یا اس سے زیادہ کو کہتے ہیں۔

امام احمد سے تہائی سے زیادہ کے بارے میں دو روایتیں منقول ہیں:

پہلی روایت: اگر نصف سے کم ہو تو قربانی جائز ہوگی، خرقی نے اس قول کو اختیار کیا ہے۔

دوسری روایت: اگر تہائی یا اس سے زیادہ سینگ ٹوٹا ہوا ہو تو قربانی جائز نہیں ہوگی، اور اگر اس سے کم ہو تو جائز ہوگی، حنابلہ کے یہاں "عصماء" وہ ہے جس کی سینگ کا خول ٹوٹ گیا ہو اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی۔

۵-اگر بغیر خون بہے جڑ سے دونوں سینگ ٹوٹ جائیں تو اس سلسلہ میں مالکیہ کے دو اقوال ہیں، ابن حبیب نے کہا ہے کہ قربانی جائز نہیں ہوگی، اور ابن المواز نے کہا ہے کہ قربانی جائز ہوگی، یہی محمد بن القاسم کی کتاب سے بھی منقول ہے۔

حنابلہ کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ ان کے نزدیک قربانی جائز نہیں ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک نصف سینگ ٹوٹ جانے کی صورت میں قربانی صحیح نہیں ہوتی ہے(۲)۔

---

(۱) حدیث: "نهى أن يضحى بأعضب الأذن والقرن" کی روایت ابوداؤد (۲۳۸/۳ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۹۰/۴ طبع مصطفیٰ الحلبی) نے علی بن ابی طالب سے کی ہے، الفاظ ترمذی کے ہیں، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) البدائع ۷۶/۵، ابن عابدین ۲۰۵/۵، جواہر الإکلیل ۲۱۹/۱، الدسوقی ۱۱۹/۲، المواق ۲۴۰/۳، المہذب ۲۴۶/۱، المجموع ۴۰۲/۸، نہایۃ المحتاج ۱۲۸/۸، المغنی ۵۵۴/۳، ۶۲۶/۸، شرح منتہی الارادات ۷۸/۲، ۷۹، الافصاح ۳۰۸/۱۔

تراجم فقہاء

جلد ۱۵ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

ابراہیم حربی: یہ ابرہیم بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۵۲۴ میں گذر چکے۔

ابن ابی اُوفی:
دیکھئے: عبداللہ بن ابی اوفی۔

ابن ابی الدنیا (۲۰۸-۲۸۱ھ)

یہ عبداللہ بن محمد بن عبید بن سفیان بن قیس ہیں، ان کی کنیت ابوبکر ہے، اور ابن ابی الدنیا سے معروف ہیں، محدث اور حافظ حدیث ہیں، مختلف علوم میں دسترس رکھتے تھے، سعید بن سلیمان واسطی، خلف بن ہشام بزار، عبداللہ بن خیران صاحب مسعودی اور ابونصر تمار وغیرہ سے سماعت حدیث کی، ان سے روایت کرنے والوں میں محمد بن خلف، وکیع، محمد بن خلف بن المرزبان اور عبداللہ بن عبدالرحمٰن سکری وغیرہ ہیں۔

ابن ابی حاتم نے کہا ہے: میں نے اپنے والد کے ساتھ ان سے حدیث لکھی ہے، وہ صدوق ہیں، امام ذہبی فرماتے ہیں: وہ محدث، عالم، صدوق ابوبکر ہیں۔

بعض تصانیف: "التهجد وقيام الليل"، "مكارم الأخلاق"، "الفرج بعد الشدة"۔

[تذکرۃ الحفاظ ۲/ ۲۲۴؛ تاریخ بغداد ۱۰/ ۸۹؛ معجم المؤلفین ۶/ ۱۳۱]

ابن ابی شیبہ: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۴۶ میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلیٰ: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۱ میں گذر چکے۔

ابن ابی ملیکہ: یہ عبداللہ بن عبیداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۴۶ میں گذر چکے۔

ابن الاثیر: یہ مبارک بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۴۶ میں گذر چکے۔

ابن بطال: یہ علی بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۲ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ: یہ عبدالسلام بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن جریر طبری: یہ محمد بن جریر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن الحاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ حسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۴۷ میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر عسقلانی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۴۸ میں گذر چکے۔

ابن حکم (۴۸۴-۵۶۷ھ)

یہ عاشر بن محمد بن عاشر بن خلف بن مرجّی بن حکم ہیں، کنیت ابو محمد اور نسبت انصاری ہے، فقیہ ہیں، اپنے زمانہ میں اندلس کے سب سے بڑے مفتی تھے۔ یشتہ کے قلعہ میں ان کی پیدائش ہوئی، شاطبہ میں رہے، بلنسیہ میں مجلس شوری کے ذمہ دار بنائے گئے، پھر مرسیہ کے قاضی بنائے گئے، اور شاطبہ میں فقہ کا درس دیا۔
بعض تصانیف: ''الجامع البسیط'' جو ''المدونة'' کی شرح ہے، یہ کتاب مکمل نہ ہوسکی۔
[الأعلام ۴/ ۱۰؛ معجم المؤلفین ۵/ ۱۵]

ابن رستم: یہ ابراہیم بن رستم ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الحفید) ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

ابن الزبیر: یہ عبداللہ بن الزبیر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

ابن زنجویہ (۱۸۰-۲۴۷، ایک قول کے مطابق ۲۵۱ھ)

یہ حمید بن مخلد بن قتیبہ بن عبداللہ بن زنجویہ ہیں، کنیت ابو احمد اور نسبت ازدی نسائی ہے، محدث اور حافظ حدیث ہیں، انہوں نے عثمان بن عمر بن فارس، جعفر بن عون، نضر بن شمیل، یحیی بن حمید، یزید بن ہارون وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے ابوداؤد، نسائی، ابوزرعہ دمشقی، ابوحاتم، عبداللہ بن احمد، الحسن بن سفیان اور ابن ابی الدنیا وغیرہ نے روایت کی، نسائی فرماتے ہیں: ثقہ ہیں، خطیب نے کہا ہے: ثقہ، ثبت اور حجت تھے، ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔
بعض تصانیف: ''کتاب الأموال''، ''الترغیب والترھیب''، اور ''الآداب النبویة'' ہیں۔
[تہذیب التہذیب ۳/ ۴۸؛ تذکرۃ الحفاظ ۲/ ۱۱۸؛ شذرات الذہب ۲/ ۱۲۴؛ الأعلام ۲/ ۳۱۹؛ معجم المؤلفین ۸/ ۸۴]

ابن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

ابن سماعہ: یہ محمد بن سماعہ تمیمی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۰ میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۰ میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن العطار (۳۳۰-۳۹۹ھ)

یہ محمد بن احمد بن عبید بن سعید ہیں، کنیت ابوعبداللہ اور نسبت اموی قرطبی، مالکی ہے، ابن العطار سے مشہور ہیں، فقیہ، حافظ حدیث، ادیب، نحوی، شاعر، علم فرائض، حساب اور لغت کے ماہر تھے، فقیہ ابوعبداللہ بن عتاب نے ان کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے: ابوعبداللہ کا علمی مرتبہ مشہور و معروف ہے، وہ ثقہ فقیہ تھے، تعلیم پر اجرت لینا ان سے ثابت نہیں، ابن حبان نے کہا: اتنے کمالات کے باوجود ابن العطار کو ان کا صحیح مقام نہیں دیا گیا، اپنے وقت کے یکتائے روزگار فقیہ تھے حالانکہ ان کے زمانہ میں بہت سے فقہاء تھے۔

بعض تصانیف: "کتاب الشروط وعللھا"۔

[ترتیب المدارک ۲/۶۵۰-۶۵۶؛ الدیباج ۲۶۹؛ ہدیۃ العارفین ۲/۵۸؛ معجم المؤلفین ۸/۲۸۷]

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۱ میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم المالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۱ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن القیم: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن المبارک: یہ عبداللہ بن المبارک ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۲ میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن المنیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۱۹ میں گذر چکے۔

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۳ میں گذر چکے۔

ابن نافع: یہ عبداللہ بن نافع ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابوالبقاء کفوی: یہ ایوب بن السید شریف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابوبکر باقلانی: یہ محمد بن الطیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابوبکر جصاص: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابوبکر: یہ عبدالعزیز بن جعفر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابوجعفر ہندوانی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابوحامد اسفرائینی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوحامد غزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ابوالحسن: یہ علی بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۵ میں گذر چکے۔

ابوحمید الساعدی:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابوالحویرث (؟-۱۲۸، اور ایک قول کے مطابق ۱۳۲ھ)
یہ عبدالرحمٰن بن معاویہ بن الحویرث ہیں، ان کی کنیت ابوالحویرث ہے، نسبت انصاری، زرقی اور مدنی ہے، انہوں نے عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی ذباب، عثمان بن ابی سلیمان بن جبیر بن مطعم، حنظلہ بن قیس زرقی وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے شعبہ، ثوری، زیاد بن سعد اور عبدالرحمٰن بن اسحاق مدنی وغیرہ نے روایت کی، ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔ عقیلی نے کہا ہے کہ ابن معین نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔ ابن عدی نے کہا ہے: ان سے زیادہ احادیث منقول نہیں ہیں، امام مالکؒ ان کو زیادہ جانتے ہیں، کیونکہ امام مالکؒ مدنی ہیں حالانکہ انہوں نے ان سے کچھ بھی روایت نہیں کی ہے، نسائی نے کہا ہے: ثقہ نہیں ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۶/ ۲۷۲؛ میزان الاعتدال ۲/ ۵۹۱]

ابوداؤد: یہ سلیمان بن الاشعث ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۵ میں گذر چکے۔

ابوالزّ ناد: یہ عبداللہ بن ذکوان ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

ابوسعید اصطخری: یہ حسن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوسعید خدری: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن:
ان کے حالات ج۲ ص۵۵۶ میں گذر چکے۔

ابوسلیمان خطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۵۵ میں گذر چکے۔

ابوسلیمان: یہ موسیٰ بن سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص۴۵۸ میں گذر چکے۔

ابوالشعثاء: یہ جابر بن زید ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص۵۶۳ میں گذر چکے۔

ابوالعالیہ: یہ رفیع بن مہران ہیں:
ان کے حالات ج۶ ص۴۷۷ میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ القاسم بن سلام ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابوعبیدہ بن الجراح:
ان کے حالات ج۲ ص۵۵۶ میں گذر چکے۔

ابوقلابہ: یہ عبداللہ بن زید ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابواللیث سمرقندی: یہ نصر بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابومرثد غنوی (؟-۱۲ھ)

یہ کناز بن حصین بن یربوع بن عمرو ہیں، ان کی کنیت ابومرثد اور نسبت غنوی ہے، صحابی ہیں، پہلے اسلام قبول کرنے والوں میں سے ہیں، انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے کہ قبرستان میں نماز نہ پڑھو اور نہ قبروں پر بیٹھو۔ ان سے واثلہ بن الاسقع نے روایت کی ہے۔ نبی کریم ﷺ نے ان کے اور حضرت عبادہ بن الصامت کے درمیان مواخات کرائی تھی۔ غزوہ بدر، احد، خندق اور دیگر تمام غزوات میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ شریک رہے، آپ بڑے جری، بہادر اور لمبے قد والے تھے۔

[الإصابہ باب الکنی ۴/۱۷۷؛ الاستیعاب ۴/۱۷۵۴؛ اسد الغابہ ۵/۲۸۲؛ تہذیب التہذیب ۸/۴۴۸؛ الأعلام ۶/۹۳]

ابومسعود بدری: یہ عقبہ بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص۴۶۰ میں گذر چکے۔

ابوالملیح (؟-۹۸، اور ایک قول کے مطابق ۱۰۸ھ)

یہ عامر بن اسامہ بن عمیر بن حنیف بن ناجیہ ہیں، کنیت ابوالملیح اور نسبت ہذلی ہے، انہوں نے اپنے والد، حضرت معقل بن یسار، حضرت عوف بن مالک، حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباسؓ، واثلہ بن الاسقع اور عبداللہ بن عتبہ وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے لڑکوں عبدالرحمٰن، محمد، مبشر، زیاد، عبداللہ بن ابی حمید ہذلی، ابوقلابہ جرمی اور قتادہ وغیرہ نے کی۔ ابن سعد نے کہا ہے کہ وہ ثقہ تھے، اوران سے کئی احادیث منقول ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۲۴۶/۱۲؛ الطبقات الکبری لابن سعد ۲۱۹/۷]

ابوموسی اشعری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابونعیم (۲۴۲-۳۲۳ھ)

یہ عبدالملک بن محمد بن عدی ہیں، کنیت ابونعیم اور نسبت جرجانی استراباذی ہے، فقیہ، محدث، حافظ حدیث اور اصولی ہیں، انہوں نے علی بن حرب، عمر بن شبہ اور ربیع مرادی وغیرہ سے روایت کی، ان سے ابوعلی حافظ نے روایت کی۔ ابوالولید حسان بن محمد نے کہا ہے: ہمارے زمانہ میں ان سے بڑھ کر خراسان میں کوئی صحابہ کے اقوال اور فقہی جزئیات کا حافظ نہیں تھا، ابوعلی نیساپوری نے کہا ہے: میں نے ابن خزیمہ کے بعد خراسان میں ابونعیم جیسا عالم نہیں دیکھا، وہ تمام موقوف اور مرسل روایات کو اس طرح یاد رکھتے تھے جس طرح ہم لوگ مسند احادیث کو یاد رکھتے ہیں، حمزہ سہمی نے کہا ہے: فقہ اور حدیث میں ان کا بڑا مقام تھا۔

[البدایہ والنہایہ ۱۸۳/۱۱؛ تذکرۃ الحفاظ ۸۱۶/۳؛ طبقات الشافعیہ ۳۳۵/۳؛ شذرات الذہب ۲۹۹/۲؛ الأعلام ۳۰۹/۴؛ معجم المؤلفین ۱۹۱/۶]

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابی بن کعب:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

اَبی مالکی: یہ محمد بن خلیفہ ہیں:

ان کے حالات ج ۸ ص ۳۰۵ میں گذر چکے۔

الاثرم: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

الاجہوری: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

الازرقی (؟-تقریباً ۲۵۰ھ)

یہ محمد بن عبداللہ بن احمد بن محمد بن ولید بن عقبہ بن ازرق ہیں، کنیت ابوالولید اور نسبت ازرقی ہے، مؤرخ اور جغرافیہ داں تھے، مکہ کے رہنے والے تھے، اور اصلاً یمنی تھے۔

بعض تصانیف: "أخبار مكة وماجاء فيها من الآثار"۔

[اللباب ۱/۴۷؛ الأنساب ۱/۱۸۴؛ الأعلام ۷/۹۳؛ معجم المؤلفین ۱۰/۱۹۸]

اسحاق بن راہویہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۰ میں گذر چکے۔

الاوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ب

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

بخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

بریدہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۰ میں گذر چکے۔

البویطی (؟-۲۳۱ھ)

یہ یوسف بن یحییٰ ہیں، کنیت ابو یعقوب اور نسبت قرشی، بویطی، مصری ہے، صعید مصر کے ایک گاؤں بویط کی طرف منسوب ہے، فقیہ، مناظر اور امام شافعی کے شاگرد ہیں، امام شافعی کے انتقال کے بعد ان کے جانشین ہوئے اور مسند درس و افتاء پر فائز ہوئے، امام شافعی اور عبداللہ بن وہب وغیرہ سے حدیث روایت کی، ان سے روایت کرنے والوں میں ربیع مرادی، ابراہیم حربی، محمد بن اسماعیل ترمذی اور ابوحاتم وغیرہ ہیں۔ خلق قرآن کے مسئلہ میں آزمائے گئے، واثق کے زمانہ میں پابہ زنجیر خچر پر سوار بغداد روانہ کئے گئے، ان سے مطالبہ کیا گیا کہ وہ قرآن کو مخلوق کہیں، لیکن انہوں نے انکار کیا جس کے

نتیجہ میں قید کردیئے گئے، اور بغداد کے قید خانہ ہی میں انتقال ہوا۔
امام شافعی نے کہا ہے: میری جانشینی کا یوسف بن یحیی سے زیادہ کوئی مستحق نہیں ہے۔ میرے شاگردوں میں ان سے بڑا کوئی عالم نہیں ہے۔

[طبقات الشافعیۃ الکبری ۱/۲۷۵؛ الأعلام ۹/۳۳۸؛ معجم المؤلفین ۱۳/۳۴۲]

بیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۱ میں گذر چکے۔

ت

التتائی (؟-۹۴۲ھ)

یہ محمد بن ابراہیم بن خلیل ہیں، کنیت ابوعبداللہ اور نسبت تتائی، مصری، مالکی ہے، تتائی ''تتا'' کی طرف منسوب ہے، ''تتا'' مصر کے علاقہ منوفیہ میں ایک گاؤں کا نام ہے، فقیہ، اصولی اور علم فرائض کے ماہر تھے، پورے مصر کے قاضی بنائے گئے۔ نور سنہوری، برہان لقانی، سبط بن ماردینی اور احمد بن یونس قسنطینی وغیرہ سے علم حاصل کیا۔ ان سے شیخ فیشی وغیرہ نے علم حاصل کیا ہے۔

بدر قرافی نے کہا ہے: انہوں نے منصب قضا سنبھالنے کے بعد پھر ترک کردیا، اور تصنیف وتالیف میں مشغول ہوگئے۔

بعض تصانیف: فقہ مالکی کی فروع میں ''فتح الجليل في شرح مختصر الخليل''، ''البهجة السنية فی حل الإشارات السنية''، ''حاشية على شرح المحلی علی جمع الجوامع''، ''جواهر الدرر'' اور ''تنوير المقالة في شرح رسالة ابن ابی زيد القيرواني''۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ۲۷۲؛ نیل الدیباج ص ۳۳۵؛ ہدیۃ العارفین ۲/۲۳۶؛ الأعلام ۶/۱۹۲؛ معجم المؤلفین ۸/۱۹۴]

الترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

التمرتاشی: یہ محمد بن صالح ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

التونسی: یہ ابراہیم بن حسن ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۲ میں گذر چکے۔

ث

ثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد جرجانی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۵۳۴ میں گذر چکے۔

الجوینی: یہ عبداللہ بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ح

الحاکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

حذیفہ بن الیمان:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

حرب: یہ حرب بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

حرملہ (۱۶۶ - ۲۴۳ھ)

یہ حرملہ بن یحیی بن عبداللہ بن حرملہ بن عمران ہیں، کنیت ابوحفص اور نسبت تجیبی، مصری ہے، فقیہ اور امام شافعی کے شاگرد ہیں، اور حافظ حدیث بھی تھے۔ انہوں نے ابن وہب اور امام شافعی سے حدیث روایت کی۔ امام شافعی کے ساتھ رہے، نیز ایوب بن سوید رملی، بشر بن بکر اور یحیی بن عبداللہ وغیرہ سے بھی روایت کی، اور خود ان سے مسلم، ابن ماجہ نے روایت کی، اور نسائی نے احمد بن الہیثم طرطوسی کے حوالہ سے اور ابودجانہ بن ابراہیم اور ابوحاتم وغیرہ نے روایت کی۔ عقیلی نے کہا ہے: ابن وہب کے علوم کے زیادہ جانکار تھے، انشاءاللہ ثقہ ہیں، ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۲/ ۲۲۹؛ میزان الاعتدال ۱/ ۴۷۲؛ وفیات الأعیان ۲/ ۶۴؛ الأعلام ۲/ ۱۸۵]

حسن بصری:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

حسن بن ثواب (؟ - ۲۶۸ھ)

یہ حسن بن ثواب ہیں، کنیت ابوعلی اور نسبت ثعلبی، مخرمی ہے، انہوں نے یزید بن ہارون، عبدالرحمٰن بن عمرو بن جبلہ بصری اور ابراہیم بن حمزہ مدنی وغیرہ سے روایت کی۔ اور خود ان سے عبداللہ بن محمد بن اسحاق مروزی، اسماعیل صفار اور ابوبکر خلال نے روایت کی۔

برقانی نے کہا ہے: ہم سے ابوالحسن دارقطنی نے کہا ہے کہ حسن بن ثواب ثعلبی بغدادی ثقہ ہیں۔

[طبقات الحنابلہ ۱/۱۳۱]

حسن بن زیاد:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

حسن بن علی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۵ میں گذر چکے۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

حکیم بن حزام:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

خ

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

الخلال: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

الخوارزمی (؟-۳۸۷ھ)

یہ محمد بن احمد بن یوسف ہیں، کنیت ابوعبداللہ، لقب کاتب اور نسبت بلخی خوارزمی ہے، بہت سے علوم کے ماہر ہیں، یہ قدیم مسلمان مصنف ہیں، جنہوں نے ''مفاتیح العلوم'' کے نام سے انسائیکلوپیڈیا کے طرز کی ایک کتاب کی تصنیف کی ہے، المقریزی نے کہا ہے: یہ بڑی اہم اور عظیم الشان کتاب ہے۔

بعض تصانیف: ''مفاتيح العلوم'' ہے۔

[کشف الظنون ۲/۱۷۵۶؛ دائرۃ المعارف الإسلامیہ ۹/۱۷؛ الأعلام ۶/۲۰۴؛ معجم المؤلفین ۹/۲۹]

د

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد دسوقی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

ر

الراغب: یہ حسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

الرافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الربیع بن انس:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۸ میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرأی: یہ ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الرملی: یہ خیرالدین رملی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

الرویانی: یہ عبدالواحد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

ز

زبیدی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

زبیر بن العوام:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۸ میں گذر چکے۔

الزرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۹ میں گذر چکے۔

زعفرانی (۴۴۲-۵۱۷ھ)
یہ محمد بن مرزوق بن عبدالرزاق بن محمد ہیں، کنیت ابوالحسن، نسبت زعفرانی بغدادی، شافعی ہے، فقیہ اور محدث ہیں۔ شیخ ابواسحاق سے فقہ پڑھی۔ ابوجعفر بن مسلمہ، ابن مامون اور ابوالحسین بن المہتدی باللہ وغیرہ سے حدیث روایت کی۔
اور خود ان سے یوسف بن مکی، ابوطاہر بن الحصنی، ابوطاہر السلفی، عبدالحق یوسفی اور ہبۃ اللہ بن الحسن الصائن وغیرہ نے روایت کی۔

بعض تصانیف: "تحریر أحکام الصیام"، "مناسک الحج"، "الضحایا"۔

[شذرات الذہب ۴/ ۵۷؛ تذکرۃ الحفاظ ۴/ ۱۲۶۵؛ سیر أعلام النبلاء ۱۹/ ۱۷۴؛ طبقات الشافعیہ ۴/ ۱۸۵؛ معجم المؤلفین ۱۲/ ۱۳]

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

الزمخشری: یہ محمود بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

زید بن اسلم:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۹ میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

الزیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

س

سحنون: یہ عبد السلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۰ میں گذر چکے۔

السدی: یہ اسماعیل بن عبد الرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۰ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۱ میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

سعد بن عبادہ (؟-۱۴ھ)
یہ سعد بن عبادہ بن دلیم بن حارثہ بن ابی خزیمہ ہیں، کنیت ابوثابت، نسبت خزرجی انصاری ہے، صحابی رسول ہیں، مدینہ کے رہنے والے تھے، قبیلہ خزرج کے سردار تھے، زمانہ جاہلیت اور اسلام

دونوں دور میں شریف امراء میں سے ایک رہے ہیں، ستّر انصاری صحابہ کے ساتھ بیعت عقبہ میں شریک تھے، غزوۂ احد اور غزوہ خندق وغیرہ غزوات میں شریک رہے ہیں۔

نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے۔ خود ان سے ان کے لڑکوں قیس، اسحاق اور سعید نے نیز ابن عباسؓ، ابن المسیب، اور حسن بصری وغیرہ نے روایت کی ہے۔ حافظ ابن حجر نے ''الاصابہ'' میں حضرت جابر کی حدیث نقل کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**جزى الله عنا الانصار خيرا لاسيما عبدالله بن عمرو بن حرام و سعد بن عبادة**'' (اللہ تعالیٰ ہماری طرف سے انصار صحابہ کو بہتر بدلہ دے، ان میں بھی خاص طور پر عبداللہ بن عمرو بن حرام اور سعد بن عبادہ کو)۔

[الاصابہ ۲/۳۰؛ اسد الغابہ ۲/۲۰۴؛ تہذیب التہذیب ۳/۴۷۵؛ الأعلام ۳/۱۳۵]

سعید بن عبدالعزیز:

ان کے حالات ج ۱۳ ص ۳۴۹ میں گذر چکے۔

سوید بن غفلہ:

ان کے حالات ج ۱۳ ص ۳۵۰ میں گذر چکے۔

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ش

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۲ میں گذر چکے۔

الشاطبی: یہ القاسم بن مرہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الشربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

شیخ ابو حامد: یہ احمد بن محمد اسفرایینی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

الشیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ص

صاحب ردالمحتار: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

صاحب الشامل: یہ عبدالسید محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

صاحب الشرح الصغیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

صاحب المغنی: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

صاحب المہذب: یہ ابراہیم بن علی الشیرازی ابواسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

صاحب الہدایہ: یہ علی بن ابی اکبر المرغینانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

صاحبین:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکی۔

ض

الضحاک: یہ ضحاک بن قیس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

الضحاک: یہ ضحاک بن مخلد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۲ میں گذر چکے۔

ط

طاؤس:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

الطبرانی: یہ سلیمان بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص۵۷۵ میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۶۹ میں گذر چکے۔

طحطاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۶۹ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج۱ ص۴۷۰ میں گذر چکے۔

عباس بن عبدالمطلب:
ان کے حالات ج۱ ص۴۷۰ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن عوف:
ان کے حالات ج۲ ص۵۷۶ میں گذر چکے۔

عبدالعزیز بن ابی سلمہ:
ان کے حالات ج۱۱ ص۴۳۲ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن ابی اوفی (؟-۸۶، اور ایک قول کے مطابق ۸۸ھ)
یہ عبداللہ بن ابی اوفی علقمہ بن خالد بن حارث بن ابی اسید بن رفاعہ ہیں، کنیت ابو محمد، نسبت اسلمی ہے، صحابی رسول ہیں، نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے، خود ان سے ابراہیم بن عبدالرحمٰن سکسکی، ابراہیم بن سلم ہجری، اسماعیل بن ابی خالد، الحکم بن عتیبہ، طارق بن عبدالرحمٰن بجلی اور عطاء بن سائب وغیرہ نے روایت کی ہے۔ بیعت رضوان میں شریک تھے، عمرو بن علی نے کہا ہے: کوفہ میں مرنے والے آخری صحابی ہیں، صحیح بخاری کے ''کتاب الجہاد'' سے معلوم ہوتا ہے کہ غزوۂ خندق میں بھی شریک رہے ہیں۔
[تہذیب التہذیب ۱۵۱/۵؛ الطبقات الکبری لابن سعد ۲۱/۶]

عبداللہ بن عمرو:
ان کے حالات ج۱ ص۴۷۱ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن مغفل:
ان کے حالات ج۱ ص۴۷۱ میں گذر چکے۔

العدوی: یہ علی بن احمد مالکی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۶۸ میں گذر چکے۔

عدی بن عمیرہ کندی (؟ -۴۰ھ)
یہ عدی بن عمیرہ بن فروہ بن زرارہ بن الارقم بن النعمان بن عمرو ہیں، کنیت ابوزرارہ اور نسبت کندی ہے، صحابی رسول ہیں، نبی کریم ﷺ سے دس احادیث روایت کی ہے، خود ان سے ان کے بھائی العرس بن عمیرہ، ان کے بیٹے عدی، قیس بن ابی حازم اور رجاء

بن حیوہ وغیرہ نے روایت کی ہے۔کوفہ میں رہائش اختیار کی تھی، پھر حران منتقل ہوگئے، پھر کوفہ آئے اور کوفہ میں وفات پائی، ابن سعد نے کہا ہے: جب حضرت عثمانؓ شہید کئے گئے تھے تو بنو ارقم نے کہا: ہم ایسے شہر میں نہیں رہیں گے جس میں حضرت عثمانؓ کو گالی دی جائے، چنانچہ وہ لوگ شام منتقل ہوگئے، حضرت معاویہؓ نے ان لوگوں کو مقام ''الرہا'' میں آباد کیا۔

[الإصابہ ۲/۴۷۰؛ اسدالغابہ ۳/۵۱۲؛ تہذیب التہذیب ۷/۱۶۹؛ الطبقات الکبری لابن سعد ۶/۵۵؛ الأعلام ۵/۱۱]

عراک بن مالک (؟ - یزید بن عبدالملک کے عہد میں مدینہ میں انتقال ہوا)

یہ عراک بن مالک ہیں، نسبت غفاری کنانی مدنی ہے، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت عروہ بن الزبیرؓ، ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن الحارث، عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہؒ اور الزہری وغیرہ سے روایت کی ہے، اور خود ان سے ان کے دو بیٹوں خثیم وعبداللہ، سلیمان بن یسار، الحکم بن عتیبہ اور یحییٰ بن سعید انصاری وغیرہ نے روایت کی ہے۔ ابوزرعہ، العجلی اور ابوحاتم نے کہا ہے: شامی تابعی ثقہ ہیں، بڑے تابعین میں ان کا شمار ہے، ابن حبان نے ثقات میں ان کا ذکر کیا ہے۔

زبیر بن بکار محمد بن الضحاک سے نقل کرتے ہیں کہ عراک حضرت عمر بن عبدالعزیز کے اصحاب میں، بنومروان سے ان کے مال غنیمت اور ناحق جمع کئے ہوئے مال واپس لینے میں بہت سخت تھے۔

[تہذیب التہذیب ۷/۱۷۲؛ ذکر أسماء التابعین ومن بعدہم ۱/۲۸۵]

عروہ بن الزبیر:

ان کے حالات ج۲ص۵۷۸ میں گذر چکے۔

العزبن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج۲ص۵۷۸ میں گذر چکے۔

عزالدین بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج۲ص۵۷۸ میں گذر چکے۔

عطاء بن اسلم:

ان کے حالات ج۱ص۴۷۲ میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج۱ص۴۷۳ میں گذر چکے۔

علی بن زیاد (؟ -۱۸۳ھ)

یہ علی بن زیاد ہیں، کنیت ابوالحسن، اور نسبت تونسی عبسی مالکی ہے۔ فقیہ حافظ ہیں، امام مالک بن انس سے مؤطا کی سماعت کی، اور ان سے علم فقہ بھی حاصل کیا۔لیث اور ثوری وغیرہ سے بھی روایت کی ہے، ان کے دور میں افریقہ میں ان کا ثانی کوئی نہیں تھا۔اور خود ان سے بہلول بن راشد، اسد بن فرات اور سحنون وغیرہ نے روایت کی ہے۔ مغرب میں موطا امام مالک کو سب سے پہلے لانے والے ہیں۔سحنون نے کہا ہے: افریقہ نے علی بن زید جیسا کسی اور کو جنم نہیں دیا، ان کے دور میں ان سے بڑا کوئی فقیہ نہ تھا اور نہ ان سے بڑھ کر کوئی متقی تھا، سحنون افریقہ کے علماء میں سے کسی کو بھی ان کے برابر نہیں سمجھتے تھے۔

[الدیباج ص ۱۹۲؛ شجرۃ النور الزکیہ ص ۶۰؛ الأعلام ۴/ ۲۸۹؛ معجم المؤلفین ۷/ ۹۶]

عمر بن الخطاب:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:
ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۶ میں گذر چکے۔

عمرو بن دینار:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

عمرو بن شرید ثقفی (؟ - ؟)
یہ عمرو بن شرید بن سوید ہیں، کنیت ابوالولید، اور نسبت ثقفی طائفی ہے۔ تابعی ہیں، اپنے والد، نیز حضرت ابن عباس، حضرت سعد بن ابی وقاص اور حضرت ابورافع وغیرہ سے روایت کی ہے، اور خود ان سے ابراہیم بن میسرہ، عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن یعلی، محمد بن میمون بن مسیکہ، عمرو بن شعیب اور صالح بن دینار وغیرہ نے روایت کی ہے۔ عجلی نے کہا ہے: حجازی تابعی ثقہ ہیں، ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے، امام بخاری اور امام مسلم نے ان کی روایت ذکر کی ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۸/ ۴۸؛ تہذیب الأسماء واللغات ۲/ ۲۸]

عمرو بن شعیب:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

عمرو بن عوف:
ان کے حالات ج ۱۳ ص ۳۵۳ میں گذر چکے۔

عمیرہ البرلسی: یہ احمد عمیرہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۵ میں گذر چکے

ف

فیومی (؟ - ۷۷۰ھ کے بعد وفات ہوئی)
یہ احمد بن محمد بن علی ہیں، کنیت ابوالعباس، اور نسبت فیومی حموی ہے۔ شافعی فقیہ اور لغوی ہیں۔ ابوحیان کے پاس عربی زبان سیکھا اور مہارت حاصل کی۔ ان کی پیدائش اور نشو ونما فیوم (مصر) میں ہوئی، وہاں سے حماۃ (سوریا) منتقل ہوئے اور وہیں رہائش پذیر ہوئے۔ بادشاہ مؤید اسماعیل نے جب "جامع الدہشہ" کی تعمیر کی تو ان کو اس جامع کا خطیب مقرر کیا۔
بعض تصانیف: "المصباح المنیر"، "دیوان خطب"،

"نشر الجمان في تراجم الأعيان"۔

[بغیۃ الوعاۃ ۱/ ۳۸۹؛ الأعلام ۱/ ۲۱۶؛ معجم المؤلفین ۲/ ۱۳۲؛ معجم المطبوعات ۱/ ۱۴۷۶]

ق

قاضی عبدالوہاب: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قاضی عیاض: یہ عیاض بن موسی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

قبیصہ بن ذؤیب (۱-۸۶ھ)

یہ قبیصہ بن ذؤیب بن جلحلہ بن عمرو بن کلیب بن اصرم بن عبداللہ ہیں، کنیت ابواسحاق، اورنسبت خزاعی ہے، صحابی رسول ہیں، بڑے فقیہ ہیں۔ حضرت عمر بن الخطابؓ، حضرت عثمان بن عفانؓ، حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت عبادہ بن الصامتؓ اور حضرت عمرو بن العاصؓ وغیرہ سے روایت کی ہے۔ خود ان سے ان کے بیٹے اسحاق، زہری، عثمان بن اسحاق بن خرشہ، عبداللہ بن موہب، مکحول اور ابوقلابہ جرمی وغیرہ نے روایت کی ہے، شعبی نے کہا ہے: حضرت زید بن ثابتؓ کے فیصلوں کے بڑے جانکار تھے، ابوالزناد نے ان کو مدینہ منورہ کے فقہاء میں شمار کیا ہے، اور زہری کہتے تھے: اس امت کے علماء میں سے تھے، ابن حبان نے ثقات تابعین میں ان کا ذکر کیا ہے۔

[الإصابہ ۳/ ۲۶۶؛ أسد الغابہ ۴/ ۸۲؛ الاستیعاب ۳/ ۱۲۷۲؛ تہذیب التہذیب ۸/ ۳۴۶؛ الأعلام ۶/ ۲۶]

قتادہ بن دعامہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

قتادہ بن النعمان (؟-۲۳ھ)

یہ قتادہ بن النعمان بن زید بن عامر بن سواد بن ظفر ہیں، کنیت ابوعمرو اور نسبت انصاری اوسی ظفری ہے، بدری صحابی ہیں، بہادر صحابہ میں سے ہیں، رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تمام غزوات میں شریک رہے، واقدی نے کہا ہے: فتح مکہ کے دن بنوظفر کا جھنڈا ان ہی کے پاس تھا۔ نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے۔ خود ان سے ان کے لڑکے عمرو، اور اخیافی بھائی ابوسعید خدری، نیز محمود بن لبید اور عبید بن حنین وغیرہ نے روایت کی۔ ابن شاہین نے ابن ابی داؤد سے نقل کیا ہے کہ یہ وہ صحابی ہیں جو قرآن کریم کی سورۂ مریم لے کر سب سے پہلے مدینہ میں داخل ہوئے۔

[الإصابہ ۳/ ۲۲۵؛ الاستیعاب ۳/ ۱۲۷۴؛ أسد الغابہ ۴/ ۸۹؛ تہذیب التہذیب ۸/ ۳۵۷؛ الأعلام ص ۶/ ۲۷]

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۱ میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

قمولی (۶۵۳-۷۲۷ھ)

یہ احمد بن محمد بن ابی الحزم بن مکی بن یاسین ہیں، کنیت ابوالعباس اورنسبت قرشی مخزومی قمولی شافعی ہے، قمولی ''قمولا'' کی طرف منسوب ہے، جوصعید مصر (مصر کے بالائی حصہ) کا ایک گاؤں ہے۔ فقیہ، اصول اور عربی زبان سے اچھی طرح واقف تھے۔ مختلف شہروں میں تدریس کی خدمت انجام دی اور نائب قاضی رہے، قاہرہ میں احتساب اور قضاء کے منصب پر فائز ہوئے، کمال جعفر نے کہا ہے: مجھ سے انہوں نے کہا: میں چالیس سال تک منصب قضاء پر فائز رہا، اس مدت میں مجھ سے ایک بھی فیصلہ میں غلطی سرزد نہیں ہوئی، اور نہ ہی کسی مکتوب میں فروگذاشت ہوئی۔

بعض تصانیف: ''البحر المحیط في شرح الوسیط للغزالي''، ''جواهر البحر''، ''الروض الزاهر فیما یحتاج إلیه المسافر''، ''موضح الطریق''، ''شرح الأسماء الحسنی''، ''شرح الکافیة لابن الحاجب''، ''تفیسر ابن الخطیب''، ان کی ایک کتاب ''شرح الوسیط'' تقریباً چالیس جلدوں میں ہے۔

[الدررالکافیہ ۱/۳۰۴؛ البدایہ والنہایہ ۱۴/۱۶۱؛ الأعلام ۱/۲۱۴؛ معجم المؤلفین ۲/۱۶۰]

القہستانی: یہ محمد بن حسام الدین ہیں:
ان کے حالات ج۹ص ۳۲۰ میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبیداللہ بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

کفوی: یہ ایوب بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

کمال بن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ل

لخمی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۸۲ میں گذر چکے

لیث بن سعد:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

م

المازری: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

مالک بن الحویرث:
ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۹ میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

متولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۳ میں گذر چکے۔

محبّ الطبری:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

محمد بن سلمہ:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

محمد بن علی بن حسین:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۰۷ میں گذر چکے۔

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

المرغینانی: یہ علی بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

المروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

معاذ بن جبل:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

معن بن یزید بن اخنس (؟ - ۵۴ھ)
یہ معن بن یزید بن اخنس بن حبیب ہیں، کنیت ابو یزید اور نسبت سلمی ہے، قبیلہ بنی مالک بن خفاف میں سے ہیں، صحابی ہیں، نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے۔ خود ان سے ابوالجویریہ الجرمی، سہیل بن ذراع اور عتبہ بن رافع نے روایت کی۔ حضرت عمرؓ کے

نزدیک ان کا اونچا مقام تھا، غزوہ بدر اور فتح دمشق میں شریک رہے۔ کوفہ آتے جاتے تھے، مصر آئے، اس کے بعد شام منتقل ہوگئے، اور جنگ صفین میں حضرت معاویہ کے ساتھ شریک رہے۔

[الإصابہ ۴۲۹/۳؛ أسد الغابہ ۴۶۳/۴؛ الاستیعاب ۱۴۴۲/۴؛ تہذیب التہذیب ۲۵۳/۱۰؛ الأعلام ۱۹۳/۸]

مغیرہ بن شعبہ:

ان کے حالات ج۲ ص۵۸۶ میں گذر چکے۔

مقداد بن معدیکرب:

ان کے حالات ج۶ ص۴۹۵ میں گذر چکے۔

مقریزی (۷۶۹-۸۴۵ھ)

یہ احمد بن علی بن عبدالقادر ہیں، کنیت ابوالعباس اور نسبت المقریزی ہے۔ اصلاً بعلبک کے رہنے والے ہیں، مصر میں پیدائش اور گھر بھی ہے۔ بعلبک کے ایک محلّہ کا نام مقارزہ ہے، اسی طرف مقریزی منسوب ہے، مؤرخ اور محدث ہیں، بعض علوم میں مہارت رکھتے تھے، قاہرہ میں منصب احتساب پر فائز ہوئے، دمشق کا منصب قضا پیش کیا گیا، لیکن انہوں نے انکار کردیا۔ ابن العماد نے ''شذرات الذہب'' میں لکھا ہے: فقہ مذہب حنفی اپنے دادا شمس الدین محمد بن صائغ سے حاصل کیا، پھر ایک طویل مدت کے بعد شافعی بن گئے، انہوں نے برہان نشاوری، برہان آمدی، سراج بلقینی، زین عراقی اور ابن سکر وغیرہ سے حدیث کی سماعت کی ہے۔

بعض تصانیف: ''المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار''، ''شذور العقود في ذكر النقود''، ''الأوزان والأكيال'' یہ ایک رسالہ ہے، ''السلوك في معرفة دول الملوك''، ''منتخب التذكرة''۔

[شذرات الذہب ۲۵۴/۷؛ البدر الطالع ۷۹/۱؛ الضوء اللامع ۲۲۱/۲؛ الأعلام ۱۷۲/۱؛ معجم المؤلفين ۱۱/۲]

مکحول:

ان کے حالات ج۱ ص۴۸۸ میں گذر چکے۔

میمونہ بنت الحارث (؟-۵۱ھ)

یہ میمونہ بنت الحارث بن حزن الہلالیہ ہیں۔ ام المؤمنین ہیں، رسول اللہ ﷺ نے آپ سے سب کے آخر میں شادی کی، اور ازواج مطہرات میں سب سے آخر میں آپ کا انتقال ہوا، آپ کا اصل نام ''برہ'' تھا، رسول اللہ ﷺ نے ان کا نام ''میمونہ'' رکھا، مکہ میں ہجرت سے پہلے آپ ﷺ سے اسلام پر بیعت کی، ابورہم بن عبدالعزی العامری کی بیوی تھیں، ان کا انتقال ہوگیا تو نبی کریم ﷺ نے ۷ھ میں ان سے شادی کی، انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے، اور خود ان سے ان کے بھانجہ عبداللہ بن عباس، دوسرے بھانجہ عبداللہ بن شداد اور بھانجہ عبدالرحمن بن سائب ہلالی، عبداللہ بن عتبہ، اور عطاء بن یسار وغیرہ نے روایت کی ہے۔

[الإصابہ ۳۹۷/۴؛ اسد الغابہ ۲۷۲/۶؛ الاستیعاب ۱۹۱۴/۴؛ تہذیب التہذیب ۴۵۳/۱۲؛ الأعلام ۳۰۱/۸]

ن

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۶۱ میں گذر چکے۔

نفراوی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۶۱ میں گذر چکے۔

نووی: یہ یحییٰ بن شرف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۹۰ میں گذر چکے۔

ھ

ہشام بن حکیم بن حزام (؟ -۱۵ھ کے بعد)
یہ ہشام بن حکیم بن حزام بن خویلد بن اُسد بن عبدالعزی ہیں، کنیت ابوعمر اور نسبت قرشی اسدی ہے، خود صحابی ہیں اور صحابی کے بیٹے ہیں، فتح مکہ کے دن ایمان لائے۔ نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے، خود ان سے جبیر بن نفیر، عروہ بن الزبیر اور قتادہ سلمی نے روایت کی ہے۔ ہشام جلیل القدر صحابہ میں سے تھے، حضرت عمر بن الخطابؓ کے پاس اگر کوئی قابل اعتراض معاملہ آتا تو فرماتے کہ جب تک میں اور ہشام بن حکیم باحیات رہیں گے ایسا نہیں ہوسکتا۔ حمص میں اس کے حاکم عیاض بن غنم کے ساتھ ان کا ایک مشہور واقعہ ہے: ہشام بن حکیم نے دیکھا کہ وہ کچھ نبطی لوگوں کو دھوپ میں کھڑا کئے ہوئے ہیں، تاکہ وہ جزیہ ادا کردیں، تو انہوں نے کہا: عیاض یہ کیا ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**ان اللہ یعذب الذین یعذبون الناس فی الدنیا**'' (اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو عذاب دے گا جو لوگوں کو دنیا میں عذاب دیتے ہیں)۔ ابونعیم نے کہا ہے: ''اجنادین'' میں شہید کئے گئے۔

[الإصابہ ۳/۵۷۱؛ اسد الغابہ ۴/۶۲۲؛ تہذیب التہذیب ۱۱/ ۳۷؛ الأعلام ۹/ ۸۲]

ہشام بن عروہ:
ان کے حالات ج ۷ ص ۵۲۴ میں گذر چکے۔

و

وہب بن مسرّة (؟ -۳۴۶ھ)
یہ وہب بن مسرة بن مفرج بن حکیم ہیں، کنیت ابوالحزم اور نسبت مالکی تمیمی حجاری ہے، حجاری اندلس کے ایک شہر ''وادی الحجارۃ'' کی طرف منسوب ہے۔ فقیہ، محدث، حافظ، اور اسماء الرجال کے ماہر

ہیں، قرطبہ میں ابن وضاح، عبید اللہ، احمد بن ابراہیم فرضی، احمد بن خالد، محمد بن قاسم اور قاسم بن اَصبغ وغیرہ سے روایت کی ہے، خود ان سے بہت لوگوں نے روایت کی ہے، ان میں سے ابومحمد القلیعی، عبدالرحیم بن العجوز ہیں۔ ابن فرحون نے لکھا ہے: وہب بن مسرہ امام، ثقہ اور مامون ہیں، ان کی زندگی میں لوگ انہیں کی طرف سفر کر کے آیا کرتے تھے۔

بعض تصانیف: ''السنة وإثبات القدر والرؤية''۔

[شجرۃ النور الزکیہ ۸۹؛ النجوم الزاہرہ ۳/۳۱۸، الدیباج/ ۳۴۹؛ الأعلام ۹/۱۵۰؛ معجم المؤلفین ۱۳/۱۷۳]

ی

یونس بن ابواسحاق:

ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ١٦

جنائز ــــــ حتم

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

© جملہ حقوق بحق وزارت اوقاف واسلامی امور کویت محفوظ ہیں
پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
F-161، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون: 91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

’’اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!‘‘۔

’’من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين‘‘

(بخاری و مسلم)

’’اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرمادیتا ہے‘‘۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۱٦

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۹۴	جنائز	۳۵-۸۰
۱	تعریف	۳۵
	اول: قریب المرگ شخص کے احکام	۳۵
۲	محتضر کی تعریف، اس کو قبلہ رخ کرنا اور تلقین کرنا	۳۵
	موت کے بعد کون سا عمل کرنا چاہئے اور کون سا نہیں؟	۳۵
۳	موت کے بعد کون سا عمل کرنا چاہئے؟	۳۵
۴	موت کی اطلاع دینا	۳٦
۵	دین کی ادائیگی	۳۷
٦	میت کی تجہیز	۳۷
	موت کے بعد کون سا عمل نہیں کرنا چاہئے؟	۳۸
۷	میت کے پاس قرآن کریم کی تلاوت	۳۸
۸	میت پر نوحہ اور چیخ و پکار کرنا	۳۹
۹	بچہ نکالنے کے لئے پیٹ چاک کرنا	۴۰
۹م	میت کو غسل دلانا	۴۱
۱۰	میت کی تکفین	۴۱
	جنازہ اٹھانا	۴۱
۱۱	جنازہ اٹھانے کا حکم اور اس کی کیفیت	۴۱
۱۴	جنازہ کے ہمراہ چلنا	۴۳
	جنازہ کے ساتھ کون سا عمل ہونا چاہئے اور کون سا نہیں؟	۴۵
۱٦	جنازہ کے ساتھ آگ یا عودسوز لے جانا	۴۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۷	جنازہ رکھنے سے پہلے بیٹھنا	۴۶
۱۸	جنازہ کے لئے کھڑا ہونا	۴۶
۱۹	جنازہ کے ساتھ چلتے وقت خاموشی اختیار کرنا	۴۷
۲۰	جنازہ کی نماز	۴۸
۲۲	نماز جنازہ کی شرطیں	۴۹
۲۴	نماز جنازہ کی سنتیں	۵۲
۲۶	میت کے لئے دعا	۵۴
۳۰	نماز جنازہ کا طریقہ	۵۹
۳۲	نماز جنازہ میں مسبوق کیا کرے؟	۶۱
۳۳	کچھ تکبیرات کا چھوڑ دینا	۶۳
۳۴	کئی اکٹھا جنازوں کی نماز	۶۴
۳۶	نماز جنازہ میں حدث	۶۶
۳۷	قبر پر نماز جنازہ	۶۶
۳۸	مسجد میں نماز جنازہ پڑھنا	۶۸
۳۹	قبرستان میں نماز جنازہ پڑھنا	۶۸
۴۰	کس کی نماز جنازہ پڑھی جائے اور کس کی نہ پڑھی جائے؟	۶۹
۴۱	نماز جنازہ پڑھانے کا حقدار کون ہے؟	۷۰
۴۴	نماز جنازہ کے مفسدات ومکروہات	۷۳
۴۵	تعزیت، مرثیہ، زیارت قبور وغیرہ	۷۴
۴۸	میت کے گھر والوں کے لئے کھانا تیار کرنا	۷۶
۴۹	اعمال کا ثواب دوسروں کو پہنچانا (ایصال ثواب)	۷۸
۱-۲۷	**جنابت**	**۸۰-۹۲**
۱	تعریف	۸۰
۲-۵	متعلقہ الفاظ: حدث، خبث، نجس، طہارت	۸۱
۶	جنابت کے اسباب	۸۱

صفحہ	عنوان	فقرہ
۸۴	جنابت کس چیز سے دور ہوتی ہے؟	۸
۸۶	جنابت کے سبب جن (کاموں) کا کرنا حرام ہے	۱۰
۸۸	جنبی کے لئے کیا مستحب ہے اور کیا مباح؟	۲۰
۸۹	روزہ پر جنابت کا اثر	۲۵
۹۱	حج پر جنابت کا اثر	۲۷
۹۶-۹۳	**جنایۃ**	۱۳-۱
۹۳	تعریف	۱
۹۳	متعلقہ الفاظ: جریمہ (گناہ)	۲
۹۳	شرعی حکم	۳
۹۳	قانونی حکم	۴
۹۴	جنایت کی قسمیں	۵
۹۴	اول: جان پر جنایت کی قسمیں	۶
۹۴	الف: قتل عمد	۷
۹۵	ب: قتل شبہ عمد	۸
۹۵	ج: قتل خطا	۹
۹۵	د: قتل بالتسبب یا بالسبب	۱۰
۹۶	دوم: جان سے کم پر جنایت	
۹۶	الف: جنایت جب عمداً ہو	۱۱
۹۶	ب: جنایت جب خطاً ہو	۱۲
۹۶	سوم: اس پر جنایت جو من وجہٍ جان ہے من وجہٍ نہیں	۱۳
۱۱۹-۹۷	**جنایت علی ما دون النفس**	۴۰-۱
۹۷	تعریف	۱
۹۷	شرعی حکم	
۹۷	قانونی حکم	۲
۹۸	پہلی قسم: جان سے کم پر وہ جنایت جو قصاص ثابت کرتی ہے	۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	(۱) جنایت کا فعل جان بوجھ کر ہو	۹۸
۵	(۲) فعل کا ظلم وتعدی کے طور پر ہونا	۹۹
	(۳) جس پر جنایت کی گئی ہے اس کا مندرجہ ذیل صفات میں جنایت کرنے والے کے مماثل ہونا	۹۹
۶	الف: نوع (مرد وعورت ہونے) میں یکسانیت	۹۹
۷	ب: دین میں مماثلت	۱۰۰
۸	ج: عدد میں یکسانیت	۱۰۰
۹	(۴) محل میں مماثلت	۱۰۱
۱۰	(۵) منفعت میں مماثلت	۱۰۲
۱۱	(۶) بغیر ظلم کئے قصاص لینے کا امکان	۱۰۲
۱۲	جان سے کم پر جنایت کی قسمیں (جب عمداً ہو)	۱۰۲
۱۳	پہلی قسم: عضو کاٹ لینے اور الگ کر دینے کے ذریعہ جنایت ہو	۱۰۳
۱۴	(۱) ہاتھوں اور پیروں پر جنایت	۱۰۳
۱۵	الف: کمال	۱۰۳
۱۶	ب: صحت	۱۰۴
۱۷	(۲) آنکھ پر جنایت	۱۰۵
۱۸	کانے کی جنایت ایسے شخص پر جس کی دونوں آنکھیں صحیح ہوں یا اس کے برعکس کی جنایت	۱۰۶
۲۰	(۳) ناک پر جنایت	۱۰۷
۲۱	(۴) کان پر جنایت	۱۰۸
۲۲	(۵) زبان پر جنایت	۱۰۹
۲۳	(۶) ہونٹ پر جنایت	۱۰۹
۲۴	(۷) دانت پر جنایت	۱۰۹
۲۵	(۸) عورت کے پستانوں پر جنایت	۱۱۰
۲۶	(۹) مرد کے آلۂ تناسل پر جنایت	۱۱۱
۳۰	(۱۰) داڑھی، سر کے بال اور ابرو پر جنایت	۱۱۲
۳۱	(۱۱) ہڈی پر جنایت	۱۱۳
	دوسری قسم: زخم	۱۱۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳۲	اول: شجاج (چہرہ اور سر پر لگنے والے زخم)	۱۱۳
۳۴	دوم: بقیہ جسم پر لگنے والے زخم	۱۱۵
۳۵	تیسری قسم: پھاڑے اور علاحدہ کئے بغیر منافع کا ختم کر دینا	۱۱۶
۳۶	دوسری قسم: جان سے کم پر جنایت جو دیت یا دوسری چیز واجب کرنے والی ہے	۱۱۶
۳۷	پہلی نوع: اعضاء کو جدا کر دینا	۱۱۷
۳۹	دوسری نوع: زخم	۱۱۸
۴۰	تیسری نوع: منافع کا ختم کر دینا	۱۱۹
۱-۸	**جنس**	۱۲۰-۱۲۳
۱	تعریف	۱۲۰
	جنس سے تعلق رکھنے والے احکام	۱۲۰
۲	الف: زکاۃ میں اتحاد جنس	۱۲۰
۳	ب: اموال ربویہ کی خرید وفروخت میں جنس کے اتحاد واختلاف کا اثر	۱۲۱
۴	ج: بیع سلم میں جنس	۱۲۲
۵	د: غصب شدہ سامان کی جنس میں اختلاف	۱۲۲
۶	ھ: فلاں کی جنس کے لئے وصیت	۱۲۲
۷	و: اس چیز کا پینا جس کی جنس نشہ آور ہو	۱۲۳
۸	بحث کے مقامات	۱۲۳
۱-۱۵	**جن**	۱۲۴-۱۳۵
۱	تعریف	۱۲۴
۲-۴	متعلقہ الفاظ: الف۔ انس، ب۔ شیاطین	۱۲۴
	اجمالی حکم	۱۲۵
	اولا: عام احکام	۱۲۵
۵	جن کا وجود	۱۲۵
۶	مختلف شکلیں اختیار کرنے پر ان کی قدرت	۱۲۵
۷	جنات کی جائے سکونت اور ان کا کھانا پینا	۱۲۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۹	جن کا مکلّف ہونا اور رسول اللہ علیہ کی بعثت کے عموم میں داخل ہونا	۱۲۷
۱۱	جنوں کو ان کے اعمال پر ثواب ملنا	۱۲۸
۱۲	جن کا انسان کے جسم میں داخل ہونا	۱۲۹
۱۳	جن کا روایت حدیث کرنا	۱۲۹
۱۴	جنات کے لئے ذبح کرنا	۱۳۰
۱۵	وہ اذکار جن کے ذریعہ شیاطین یعنی سرکش جنوں سے بچا جاسکتا ہے، اور ان کا شر دور کیا جاسکتا ہے	۱۳۰
۱-۳۳	**جنون**	۱۳۵-۱۵۳
۱	تعریف	۱۳۵
۲-۶	متعلقہ الفاظ: الف-دہش (دہشت)، ب-عتہ (کم عقلی)،	
	ج-سفہ (بیوقوفی)، د-سکر (نشہ)، ھ-صرع (مرگی)	۱۳۶
۷	جنون کے اقسام	۱۳۷
۹	اہلیت پر جنون کا اثر	۱۳۸
	بدنی عبادات میں جنون کا اثر	۱۳۸
۱۰	الف: وضو اور تیمّم میں	۱۳۸
۱۱	ب: نماز ساقط ہونے میں جنون کا اثر	۱۳۹
۱۲	ج: روزہ میں جنون کا اثر	۱۴۰
۱۳	د: حج میں جنون کا اثر	۱۴۱
۱۴	ھ: زکاۃ میں جنون کا اثر	۱۴۱
۱۵	و: قولی تصرفات میں جنون کا اثر	۱۴۲
۱۶	ز: معاوضہ والے عقود میں جنون کا اثر	۱۴۲
۱۷	ح: تبرعات میں جنون میں اثر	۱۴۲
۱۸	ط: ولایت پر جنون کا اثر	۱۴۲
۱۹	ی: قاضی کا جنون	۱۴۴
۲۰	ک: جنایات میں جنون کا اثر	۱۴۴
۲۱	مجنون پر کوئی جزیہ نہیں	۱۴۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۲	کیا جنون نکاح میں عیب سمجھا جائے گا؟	۱۴۴
۲۳	ایسے شخص پر جنون کا طاری ہونا جس کا تصرف صحیح ہو چکا	۱۴۵
	الف-قولی تصرفات میں	۱۴۵
۲۴	الف-وصیت	۱۴۵
۲۵	ب-ولی نکاح پر جنون کا طاری ہوجانا	۱۴۷
۲۶	ج- پرورش کا حق رکھنے والے پر جنون کا طاری ہونا	۱۴۸
۲۷	د-وقف کے نگراں پر جنون کا طاری ہونا	۱۴۸
۲۸	ھ-وکالت	۱۴۸
	و-جس شخص کو بیع میں خیار حاصل ہے اس پر جنون کا طاری ہونا	۱۵۰
۲۹	الف: خیار مجلس کے سلسلہ میں	۱۵۰
۳۰	ب: خیار شرط میں	۱۵۰
۳۱	ایجاب کرنے والے پر قبول سے پہلے جنون کا طاری ہوجانا	۱۵۱
	جس پر قصاص یا حد واجب ہو اس پر جنون کا طاری ہونا	۱۵۲
۳۲	الف-قصاص میں	۱۵۲
۳۳	ب-حدود میں	۱۵۲
۱-۲۲	**جنین**	۱۵۴-۱۶۱
۱	تعریف	۱۵۴
۲	رحم میں جنین کے مراحل	۱۵۴
۳	الف-نطفہ	۱۵۵
۵	ب-علقہ	۱۵۵
۷	ج-مضغہ	۱۵۶
۹	جنین کی اہلیت	۱۵۶
۱۰	اپنی ماں کے نفقہ میں جنین کا اثر	۱۵۶
۱۱	عدت میں جنین کا اثر	۱۵۷
۱۲	حاملہ کے تصرفات میں جنین کا اثر	۱۵۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۳	حاملہ کا انتقال ہوجائے اور جنین اس کے پیٹ میں زندہ ہو	۱۵۷
۱۴	طلاق میں جنین کا اثر	۱۵۷
۱۵	ماں کی سزا میں جنین کا اثر	۱۵۷
۱۶	ماں کی تدفین میں جنین کا اثر	۱۵۸
۱۷	اپنے مورث کے ترکہ میں جنین کا استحقاق	۱۵۸
۱۸	وراثت میں جنین کا اثر	۱۵۸
۱۹	جنین کے لئے وصیت کا حکم	۱۵۸
۲۰	جنین پر وقف	۱۵۹
۲۱	جنین پر جنایت	۱۵۹
۲۲	جنین کو غسل اور کفن دلانا، اس کی نماز جنازہ پڑھنا اور دفن کرنا	۱۵۹
۱-۴۵	جہاد	۱۶۱-۲۰۷
۱	تعریف	۱۶۱
۲-۴	متعلقہ الفاظ: الف۔ سیر، ب۔ غزوہ، ج۔ رباط	۱۶۲
۵	جہاد کی مشروعیت میں تدریج	۱۶۳
۶	جہاد کی فضیلت	۱۶۵
۷	جہاد کا شرعی حکم	۱۶۷
۹	جہاد فرض عین کب ہوجاتا ہے	۱۶۹
۱۰	مشروعیت جہاد کی حکمت	۱۷۱
	جہاد کے لئے اجازت لینا	۱۷۱
۱۱	الف-والدین کی اجازت	۱۷۱
۱۲	اجازت سے رجوع	۱۷۳
۱۳	ب-قرض دینے والے کی اجازت	۱۷۴
۱۴	ج-امام کی اجازت	۱۷۵
۱۵	اماموں کے ساتھ جہاد	۱۷۶
	وجوب جہاد کی شرطیں	۱۷۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۶	الف-اسلام	۱۷۶
۱۷	ب-عقل	۱۷۷
۱۸	ج-بلوغ	۱۷۷
۱۹	د-مرد ہونا	۱۷۷
۲۰	ھ-جہاد کے اخراجات پر قدرت	۱۷۸
۲۱	و-ضرر سے سلامتی	۱۷۸
۲۲	جس کو امام جہاد میں نکلنے سے روک دے گا	۱۷۹
۲۳	لوگوں سے مال لے کر قتال کرنا	۱۸۱
۲۴	قتال سے پہلے دعوت اسلام	۱۸۳
۲۵	قتال کی حالت میں امان	۱۸۷
۲۶	دشمن سے قتال کرنے کے لئے غیر مسلموں سے مدد لینا	۱۸۷
	جہاد میں حرام اور مکروہ چیزیں	۱۸۸
۲۷	الف-حرمت والے مہینوں میں قتال	۱۸۸
۲۸	ب-جہاد میں قرآن شریف اور کتب شرعیہ لے جانے کی ممانعت	۱۸۸
۲۹	ج-جہاد میں جس کا قتل جائز نہیں	۱۸۹
۳۰	د-رشتہ دار کا قتل	۱۹۱
۳۱	ھ-غدر، غلول (خیانت) اور مثلہ	۱۹۲
۳۲	و-دشمن کو آگ میں جلانا، پانی میں ڈبونا اور اس پر منجنیق چلانا	۱۹۳
۳۵	ز-مال تلف کرنا	۱۹۷
۳۷	ح-لشکر سے بھاگنا	۱۹۹
۳۹	کامیابی کے احتمال کے ساتھ تعداد کی قلت	۲۰۱
۴۰	شہر والوں کا دشمن سے قلعہ بند ہونا	۲۰۳
۴۱	فرار اختیار کرنا اور مال غنیمت جمع کرنا	۲۰۳
۴۲	قتال میں شب خون مارنا	۲۰۴
۴۳	کفار کا عورتوں اور بچوں کو ڈھال بنانا	۲۰۴
۴۴	قتال کس بنیاد پر ختم کیا جائے گا؟	۲۰۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴۵	دشمن کے اموال اور ہتھیاروں کا استعمال اور مال غنیمت کے احکام	۲۰۷
۱-۶	**جہاز**	۲۰۸-۲۰۹
۱	تعریف	۲۰۸
	شرعی حکم	۲۰۸
۲	الف-غازی کو تیار کرنا	۲۰۸
۳	ب-میت کی تجہیز	۲۰۸
۴	ج-حج کے سفر کا سامان تیار کرنا	۲۰۸
۵	د-بیوی کا سامان (جہیز)	۲۰۹
۶	عورت کا مالک جہیز ہونا	۲۰۹
۱-۴۸	**جہالت**	۲۱۰-۲۲۲
۱	تعریف	۲۱۰
۲-۷	متعلقہ الفاظ: الف-غرر، ب-قمار (جوا)، ج-ابہام، د-شبہ	۲۱۰
	جہالت کے اقسام	۲۱۲
	جہالت کے تین مراتب ہیں	۲۱۲
۸	پہلا مرتبہ: کھلی ہوئی جہالت	۲۱۲
۹	دوسرا مرتبہ: معمولی جہالت	۲۱۲
۱۰	تیسرا مرتبہ: درمیانی جہالت	۲۱۲
	جہالت کے احکام	۲۱۳
۱۱	بیع میں جہالت	۲۱۳
	الف-صیغۂ عقد میں جہالت	۲۱۳
۱۲	ایک بیع میں دو بیع	۲۱۳
۱۳	کنکری سے بیع	۲۱۴
۱۴	بیع ملامسہ ومنابذہ	۲۱۴
۱۵	ب-مبیع کی جہالت	۲۱۴
۱۷	زمین میں چھپی ہوئی چیز کی بیع	۲۱۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۸	غوطہ خور کے ایک غوطہ میں آنے والی مچھلیوں کی بیع	۲۱۵
۱۹	تھن کے دودھ کی بیع	۲۱۵
۲۰	پانی میں (موجود) مچھلی کی بیع	۲۱۶
۲۱	غیر موجود کی بیع	۲۱۶
۲۲	اٹکل (تخمینہ) سے بیع	۲۱۶
۲۳	ج۔ ثمن میں جہالت	۲۱۶
۲۴	سلم میں جہالت	۲۱۶
۲۵	مضاربت کے رأس المال کی جہالت	۲۱۷
۲۶	اجارہ میں جہالت	۲۱۷
۲۷	مدت میں جہالت	۲۱۷
۲۸	مجہول کو بری قرار دینا	۲۱۷
۲۹	شئ مجہول سے متعلق صلح	۲۱۷
۳۰	مجلس عقد میں جہالت کا زائل ہوجانا	۲۱۸
۳۱	بدل قصاص پر صلح	۲۱۹
۳۲	مکفول لہ کی جہالت	۲۱۹
۳۳	مجہول حق کا ضمان لینا	۲۲۰
۳۴	رہن اور مرہون بہ (جس کے بدلہ رہن رکھا گیا) کی جہالت	۲۲۰
۳۵	وکالت میں جہالت	۲۲۰
۳۶	اجرت یا انعام وغیرہ میں جہالت	۲۲۰
۳۷	شرکت میں جہالت	۲۲۱
۳۸	ہبہ میں جہالت	۲۲۱
۳۹	وصیت میں جہالت	۲۲۱
۴۰	وقف میں جہالت	۲۲۱
۴۱	اقرار میں جہالت	۲۲۱
۴۲	نسب میں جہالت	۲۲۱
۴۳	مہر میں جہالت	۲۲۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴۴	خلع میں جہالت	۲۲۲
۴۵	جس پر تہمت لگائی گئی ہو اس کی جہالت	۲۲۲
۴۶	مقتول کے ولی کا مجہول ہونا	۲۲۲
۴۷	جس کا دعوی کیا جارہا ہے اس کی جہالت	۲۲۲
۴۸	جس کی گواہی دی جارہی ہے اس کی جہالت	۲۲۲
۱-۳۲	جہر	۲۲۳-۲۴۰
۱	تعریف	۲۲۳
۲	متعلقہ الفاظ: اسرار، مخالفت، کتمان، اظہار، افشاء، اعلان	۲۲۳
۳	جہر اور سر کی حد	۲۲۳
	جہر سے متعلق احکام	۲۲۴
	الف۔ نماز کے اقوال میں جہر کرنا	۲۲۴
۴	تکبیر میں جہر کرنا	۲۲۴
۵	تعوذ (اعوذ باللہ پڑھنے) میں جہر کرنا	۲۲۴
۶	بسم اللہ میں جہر کرنا	۲۲۵
	قراءت میں جہر کرنا	۲۲۶
۷	الف-امام کا جہر کرنا	۲۲۶
۸	ب-مقتدی کا جہر کرنا	۲۲۶
۹	ج-منفرد کا جہر کرنا	۲۲۷
۱۰	آمین کہنے میں جہر کرنا	۲۲۷
۱۱	تسمیع (سمع اللہ لمن حمدہ کہنے) میں جہر کرنا	۲۲۸
۱۲	تشہد میں جہر کرنا	۲۲۸
۱۳	قنوت میں جہر کرنا	۲۲۹
۱۴	نماز سے نکلنے کے لئے سلام میں جہر کرنا	۲۲۹
۱۵	تبلیغ (مکبر بنتے وقت تکبیر وغیرہ) میں جہر کرنا	۲۳۰
۱۶	قضا نمازوں میں جہر کرنا	۲۳۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۷	سری کی جگہ جہر اور اس کے برعکس کرنا	۲۳۱
۱۸	لفظوں میں جہر کرنا	۲۳۲
۱۹	عورت کا نماز میں سر اور جہر کرنا	۲۳۳
	ب-نماز سے باہر جہر	۲۳۴
۲۰	نیت میں جہر کرنا	۲۳۴
۲۱	نماز سے باہر قرآن کی تلاوت کے وقت تعوذ میں جہر کرنا	۲۳۵
۲۲	قرآن کی تلاوت کرتے وقت بسم اللہ میں جہر کرنا	۲۳۵
۲۳	کھانے پر بسم اللہ پڑھنے میں جہر کرنا	۲۳۵
۲۴	نماز سے باہر جہراً قرآن کی تلاوت کرنا	۲۳۵
۲۵	اذان اور اقامت میں جہر کرنا	۲۳۷
۲۶	خطبہ میں جہر کرنا	۲۳۷
۲۷	اذکار میں جہر اور سر کرنا	۲۳۷
۲۸	دعا میں جہر کرنا	۲۳۸
۲۹	عیدگاہ کے راستہ میں تکبیر میں جہر کرنا	۲۳۹
۳۰	عیدین کی راتوں میں جہراً تکبیر کہنا	۲۳۹
۳۱	تلبیہ میں جہر کرنا	۲۴۰
۳۲	بری بات میں جہر کرنا	۲۴۰
۱-۳۱	**جہل**	۲۴۱-۲۵۱
۱	تعریف	۲۴۱
۲-۳	متعلقہ الفاظ: الف-نسیان، ب-سہو	۲۴۱
	جہل کے اقسام	۲۴۲
۴	اول-جہل باطل جو عذر کی صلاحیت نہیں رکھتا یعنی جس میں عذر نہیں چل سکتا	۲۴۲
۵	دوم-وہ جہل جو بطور عذر چل سکتا ہے	۲۴۳
۷	حرام ہونے کا علم نہ ہونا گناہ اور ظاہر کے حکم کو ساقط کر دیتا ہے	۲۴۴
۸	لفظ کے معنی سے ناواقفیت اس کے حکم کو ساقط کر دیتی ہے	۲۴۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۹	جوشخص کسی چیز کی حرمت سے واقف ہواوراس پر مرتب ہونے والے (حکم) سے ناواقف ہو	۲۴۵
۱۰	اللہ تعالیٰ کے حقوق سے متعلق منہیات میں جہل عذر ہوتا ہے	۲۴۵
	جہل کے احکام	۲۴۶
۱۱	عورت کا اپنی عادت سے ناواقف ہونا	۲۴۶
۱۲	نماز کے وقت سے ناواقفیت	۲۴۶
۱۳	نماز میں نجاست سے ناواقفیت	۲۴۷
۱۴	پاک کرنے والے (پانی) اورقابل ستر حصہ کے چھپانے والے (کپڑے) سے ناواقفیت	۲۴۷
۱۵	قبلہ سے ناواقفیت	۲۴۷
۱۶	سورۂ فاتحہ سے ناواقفیت	۲۴۷
۱۷	وجوب صلاۃ سے ناواقفیت	۲۴۸
۱۸	نماز کو باطل کرنے والی چیزوں سے ناواقفیت	۲۴۸
۱۹	فوت شدہ مجہول (نمازوں) کی قضا	۲۴۸
۲۰	روزہ کے وقت سے ناواقفیت	۲۴۸
۲۱	حرمت سے ناواقف ہوکر روزہ دار کا رمضان میں جماع کرنا	۲۴۹
۲۲	حرمت سے ناواقف ہوکر احرام باندھنے والے کا جماع کرنا	۲۴۹
۲۳	ضائع شدہ چیزوں کا ضمان جہالت سے معاف نہیں ہوتا	۲۴۹
۲۴	جاہل ڈاکٹر پر پابندی	۲۴۹
۲۵	جوطلاق کے معنی سے ناواقف ہواس کا طلاق دینا	۲۴۹
۲۶	زنا کی حرمت سے ناواقفیت	۲۴۹
۲۷	چوری کی حرمت سے ناواقفیت	۲۵۰
۲۸	شراب کی حرمت سے ناواقفیت	۲۵۰
۲۹	احکام شرعیہ سے ناواقف شخص کو قاضی بنانا	۲۵۰
۳۰	امام اول کی بیعت سے ناواقفیت	۲۵۰
۳۱	ناواقفیت کی وجہ سے کلمۂ کفر بولنا	۲۵۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۰	جہت	۲۵۱-۲۵۵
۱	تعریف	۲۵۱
۲	متعلقہ الفاظ: حیز	۲۵۱
	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۲۵۲
۳	الف-نماز میں استقبال قبلہ	۲۵۲
۴	ب-قضاء حاجت کے وقت استقبال واستدبار قبلہ (قبلہ رخ ہونے یا اس کی طرف پیٹھ کرنے کو) ترک کرنا	۲۵۲
۵	ج-قبضہ کرنے اور قبضہ دلانے والے کے درمیان جہت میں اختلاف	۲۵۲
۷	د-کسی جہت پر وقف کرنا	۲۵۴
۸	ھ-میراث میں جہت	۲۵۴
۹	و-جہت کے لئے وصیت	۲۵۴
۱۰	ز-اسلام کے حق میں تابع ہونے کی جہتیں	۲۵۴
۱-۱۱	جواب	۲۵۵-۲۶۰
۱	تعریف	۲۵۵
۲-۴	متعلقہ الفاظ: اقرار، رد، قبول	۲۵۶
۵	شرعی حکم	۲۵۶
۶	جواب کے انواع	۲۵۶
	جواب سے متعلق احکام	۲۵۷
	اول-علمائے اصول کے نزدیک	۲۵۷
۷	جواب کی دلالت عموم یا خصوص پر	۲۵۷
	دوم-فقہاء کے نزدیک	۲۵۷
۸	جواب پر مرتب ہونے والا اثر	۲۵۷
۹	۱-اقرار میں	۲۵۷
۱۰	۲-طلاق میں	۲۵۸
۱۱	جواب سے رک جانا	۲۵۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۳	**جوار**	**۲۶۱-۲۷۰**
۱	تعریف	۲۶۱
	جوار سے تعلق رکھنے والے احکام	۲۶۱
۲	الف- جوار کی حد	۲۶۱
۳	ب- جوار کے حقوق	۲۶۲
۴	حرمت جار کی حفاظت	۲۶۴
۶	ملک میں تصرف کرنے پر قید لگانے میں جوار کا اثر	۲۶۶
۷	دو پڑوسیوں کی درمیانی دیوار سے انتفاع کا حکم	۲۶۷
۸	حق شفعہ ثابت ہونے میں جوار کا اثر	۲۶۸
۹	پانی بہنے کی جگہ میں حق جوار	۲۶۹
۱۰	راستہ میں حق جوار	۲۶۹
۱۱	دریا میں حق جوار	۲۶۹
۱۲	شرعی مسکن کا جوار	۲۷۰
۱۳	ذمی کا مسلمان کے پڑوس میں ہونا	۲۷۰
۱-۴	**جواز**	**۲۷۱-۲۷۳**
۱	تعریف	۲۷۱
۲	تصرفات میں جواز اور لزوم	۲۷۱
۱-۶	**جودۃ**	**۲۷۳-۲۷۵**
۱	تعریف	۲۷۳
	جودہ سے تعلق رکھنے والے احکام	۲۷۳
۲	(اموال) ربویہ میں جودۃ (عمدگی) کا اعتبار	۲۷۳
۳	جو چیز عمدہ نہ ہو اس کی عمدگی ظاہر کرنا	۲۷۴
۴	مسلم فیہ میں جودۃ کا ذکر	۲۷۴
۵	حوالہ میں جودۃ کا ذکر	۲۷۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
	جورب	۲۷۵
	دیکھئے: ''مسح الخفین''۔	
۱-۱۵	حائط	۲۷۶-۲۸۲
۱	تعریف	۲۷۶
	حائط سے متعلق احکام	۲۷۶
۲	اول: حائط بمعنی دیوار	۲۷۶
	مشترک حائط	۲۷۶
۳	پہلا موقع: اس سے فائدہ اٹھانا	۲۷۷
۴	دوسرا موقع: دیوار کی تقسیم	۲۷۷
۵	تیسرا موقع: تعمیر	۲۷۷
۶	دیوار گرنے سے نقصان ہونا	۲۷۷
۷	قبلہ رخ دیوار کو منقش کرنا	۲۷۸
۸	دیوار پر قرآن لکھنا	۲۷۸
۹	دیوار کو کرایہ پر دینا	۲۷۸
۱۰	دیوار میں دعوی	۲۷۹
۱۱	دیوار کو منہدم کرنا	۲۸۰
۱۲	نئی دیوار کی تعمیر	۲۸۱
۱۳	مسجد کی دیوار پر لکڑی رکھنا	۲۸۱
۱۴	زمین پر چہار دیواری ڈال کر اس کو آباد کرنا	۲۸۱
	دوم- حائط (باغ)	۲۸۱
۱۵	مساقاۃ میں باغ کا معلوم ہونا	۲۸۱
۱-۸	حائل	۲۸۲-۲۸۶
۱	تعریف	۲۸۲
۲	متعلقہ الفاظ: سترہ	۲۸۲
	اجمالی حکم	۲۸۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	اول: حائل (بمعنی حاملہ نہ ہونے والی) کا حکم	۲۸۳
	دوم: حائل بمعنی حاجز (رکاوٹ) کا حکم	۲۸۳
۴	الف-وضو میں	۲۸۳
۵	ب-غسل میں	۲۸۴
۶	ج-قبلہ کی طرف رخ کرنے میں	۲۸۴
۷	د-قرآن مجید چھونا	۲۸۵
۸	ھ-حائل کے پیچھے سے اقتداء	۲۸۵
۱-۱۱	حاجب	۲۸۶-۲۹۲
۱-	تعریف	۲۸۶
۲	متعلقہ الفاظ: بواب اور نقیب	۲۸۷
	شرعی حکم	۲۸۷
۳	اول: وضو میں حاجب (ابرو) کا دھونا	۲۸۷
۵	دوم: عاجز کا ابرو کے اشارہ سے نماز پڑھنا	۲۸۸
۷	سوم: ابرو کے بال لینا (کاٹنا)	۲۸۹
۸	چہارم: ابرو پر جنایت	۲۸۹
۹	پنجم: قاضی یا امیر کا حاجب مقرر کرنا	۲۹۰
۱۰	حاجب کے شرائط اور اس کے آداب	۲۹۱
۱۱	ششم: میراث میں محجوب کرنے والا	۲۹۲
۱-۲۷	حاجت	۲۹۳-۳۰۹
۱	تعریف	۲۹۳
۲-۵	متعلقہ الفاظ: الف-ضرورت، ب-تحسین، ج-استصلاح، د-رخصت	۲۹۳
۶	حاجت سے استدلال	۲۹۴
۷	حاجت کی رعایت کرنا مقاصد شریعت میں سے ایک مقصد ہے	۲۹۵
۸	وہ چیزیں جن میں حاجت جاری ہوتی ہے	۲۹۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
	حاجت کا تنوع	۲۹۶
۹	عموم اور خصوص کا اعتبار	۲۹۶
۱۱	زمانوں، شہروں، ادوار اور حالات کے اعتبار سے	۲۹۷
۱۲	حکم شرعی کے اعتبار سے	۲۹۸
	حاجت کے شرائط	۲۹۸
۱۳	۱- اس کے اعتبار کی وجہ سے اصل باطل نہ ہو	۲۹۸
۱۴	۲- حاجت قائم ہو نہ کہ منتظر	۲۹۹
۱۵	۳- حاجت کے مقتضی کو اختیار کرنا شارع کے قصد کے مخالف نہ ہو	۳۰۱
۱۶	حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوجاتی ہے	۳۰۲
۱۹	حاجت کے اسباب	۳۰۳
۲۰	حاجت بقدر حاجت مقدر (معتبر) مانی جاتی ہے	۳۰۴
۲۱	غیر محدود حاجات ذمہ پر مرتب نہیں ہوتیں	۳۰۵
۲۲	بعض حاجتوں کو بعض پر مقدم کرنا	۳۰۵
۲۳	حاجت کا اثر	۳۰۶
۲۴	اول: شرعی قواعد سے استثناء (قیاس کی مخالفت)	۳۰۶
۲۵	دوم: عرف وعادت کو اختیار کرنا	۳۰۷
۲۶	سوم: حاجت کی وجہ سے ممنوع کی اباحت، اسی طرح وہ چیز جو سد ذریعہ کے طور پر حرام قرار دی گئی ہو	۳۰۸
۲۷	چہارم: حدود دفع کرنے میں شبہات کا اعتبار	۳۰۹
۵-۱	**حارصہ**	**۳۱۱-۳۰۹**
۱	تعریف	۳۰۹
۲	متعلقہ الفاظ: الف- دامیہ، ب- باضعہ، ج- متلاحمہ، د- سمحاق	۳۰۹
۳	اجمالی حکم	۳۱۰
۵	بحث کے مقامات	۳۱۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
	حافد	۳۱۱
	دیکھئے: ''حفید''۔	
	حاقب	۳۱۱
	دیکھئے: ''حاقن''۔	
۱-۶	**حاقن**	۳۱۱-۳۱۴
۱	تعریف	۳۱۱
۲-۴	متعلقہ الفاظ: حاقب، ب۔حصر، ج۔حاذق	۳۱۱
۵	شرعی حکم	۳۱۲
۶	حاقن کا فیصلہ	۳۱۳
۱-۵	**حاکم**	۳۱۴-۳۱۶
۱	تعریف	۳۱۴
۲-۳	متعلقہ الفاظ: الف۔محتسب، ب۔مفتی	۳۱۵
۴	اول: حاکم اہل اصول اور متکلمین کے یہاں	۳۱۵
	دوم: حاکم فقہاء کے یہاں	۳۱۵
۵	حاکم کی تولیت میں شرعی حکم	۳۱۵
۱-۲۴	**حامل**	۳۱۶-۳۲۹
۱	تعریف	۳۱۶
۲	متعلقہ الفاظ: حائل	۳۱۷
	حاملہ کے احکام	۳۱۷
	اول: عورت کے اعتبار سے	۳۱۷
۳	حاملہ عورت کا خون	۳۱۷
۴	رمضان میں حاملہ کا روزہ توڑ دینا	۳۱۷
۵	حاملہ کا نکاح	۳۱۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶	حاملہ کو طلاق دینا	۳۲۰
۷	حاملہ کی عدت	۳۲۰
۸	حاملہ کا نفقہ	۳۲۰
۱۲	پورے حمل کا نکلنا	۳۲۲
۱۵	حاملہ کے تصرفات	۳۲۳
۱۶	حاملہ پر حدود جاری کرنا	۳۲۳
۱۷	حاملہ پر زیادتی کرنا	۳۲۵
۱۹	حاملہ کی موت جبکہ اس کے پیٹ میں جنین زندہ ہو	۳۲۵
۲۰	حاملہ کو غسل دلانا اور کفن پہنانا	۳۲۶
۲۱	حاملہ کی تدفین	۳۲۷
	دوم: حیوان کا حمل	۳۲۷
۲۲	الف- ذبح کرنے میں	۳۲۷
۲۳	ب- زکاۃ اور قربانی میں	۳۲۸
۲۴	ج- بیع میں	۳۲۸
	حباء	**۳۲۹**
	دیکھئے: ''مہر'' اور ''حلوان''۔	
	حب	**۳۲۹**
	دیکھئے: ''محبۃ''۔	
۱-۱۴۴	**حبس**	**۳۲۹-۳۷۸**
۱	تعریف	۳۲۹
۷-۴	متعلقہ الفاظ: الف- حجر، ب- حصر، ج- وقف، د- نفی	۳۳۰
۸	قید کرنے کی مشروعیت	۳۳۱
۱۲	قید کرنے کے اقسام	۳۳۳
۱۳	سزا اور تعزیر کے مقصد سے قید کرنا اور اس کو واجب کرنے والی چیزیں	۳۳۴
۱۴	تعزیر کے طور پر قید کرنے کو دوسری سزاؤں کے ساتھ جمع کرنا	۳۳۴

صفحہ	عنوان	فقرہ

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۳۵	بطور تعزیر قید کرنے کی مدت	۱۸
۳۳۵	الف-کم سے کم مدت	۱۹
۳۳۵	ب- زیادہ سے زیادہ مدت	۲۰
۳۳۵	کم مدت اور زیادہ مدت کی قید میں امتیاز کرنا	۲۱
۳۳۶	قید کی مدت مبہم رکھنا	۲۲
۳۳۶	دائمی قید	۲۳
۳۳۷	بطور تعزیر قید کے ساقط ہونے نیز اس کی مدت کم کرنے کے اسباب	۲۴
۳۳۷	الف-موت	۲۵
۳۳۷	ب-جنون	۲۶
۳۳۷	ج-معافی	۲۷
۳۳۷	د-سفارش	۲۸
۳۳۸	ھ-توبہ	۳۰
۳۳۸	تعزیراً قید کرنے سے قیدی کا اپنے گناہ سے پاک ہوجانا	۳۲
۳۳۹	اعتماد حاصل کرنے کے لئے قید کرنا	۳۳
۳۳۹	تہمت کے سبب سے قید کرنا	۳۴
۳۳۹	الزام کی وجہ سے قید کی مشروعیت اور اس کی حالتیں	۳۵
۳۴۱	جن لوگوں کو تہمت کی وجہ سے قید کا اختیار ہے	۳۹
۳۴۲	تہمت کی وجہ سے (ہونے والی) قید کی مدت	۴۰
۳۴۲	احتراز کے لئے قید کرنا	۴۱
۳۴۳	سزا نافذ کرنے کے مقصد سے قید کرنا	۴۳
۳۴۴	فقہاء کے نزدیک حبس کے موجبات کے عام ضوابط	۴۵
۳۴۵	وہ حالات جن میں قید کرنا مشروع ہے	
۳۴۵	جان اور جان سے کم پر زیادتی کرنے کے سبب قید کرنے کی حالتیں	
	الف- جان بوجھ کر قتل کرنے والے کو اس کے اور مقتول کے درمیان	۴۶
۳۴۵	خون میں برابری نہ ہونے کی وجہ سے قید کرنا	
۳۴۵	ب-جس قاتل کو قتل عمد میں معاف کردیا گیا ہو اس کو قید کرنا	۴۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴۸	ج-جس شخص نے خود قتل نہ کیا بلکہ قتل عمد کا سبب بنا ہو اس کو قید کرنا	۳۴۵
۴۹	د-زخم وغیرہ کے ذریعہ جان سے کم پر جنایت کرنے والے کو قصاص دشوار ہونے کی وجہ سے قید کرنا	۳۴۶
۵۰	ھ-مارنے اور تھپڑ لگانے میں قصاص دشوار ہونے کی وجہ سے قید کرنا	۳۴۶
۵۱	و-نظر لگانے والے کو قید کرنا	۳۴۶
۵۲	ز-قاتل وغیرہ کو چھپانے والے کو قید کرنا	۳۴۷
۵۳	ح-قسامت سے تعلق رکھنے والے حالات کے لئے قید کرنا	۳۴۷
۵۴	ط-طب کی مشق (پریکٹس) کرنے والے اس شخص کو قید کرنا جو مہارت نہ رکھتا ہو	۳۴۷
	دین اور شعائر دین پر حد سے تجاوز کرنے کی وجہ سے قید کرنے کے حالات	۳۴۷
۵۵	الف-ارتداد کی وجہ سے قید کرنا	۳۴۷
۵۶	ب-زندیقیت کے سبب قید کرنا	۳۴۹
۵۷	ج-اہل بیت کے ساتھ بدسلوکی کرنے والے کو قید کرنا	۳۴۹
۵۸	د-نماز ترک کرنے کی وجہ سے قید کرنا	۳۵۰
۵۹	ھ-ماہ رمضان کی بے حرمتی کی وجہ سے قید کرنا	۳۵۰
	و-بدعت پر عمل کرنے اور اس کی دعوت دینے کے سبب قید کرنا	۳۵۱
۶۰	دعوت دینے والے بدعتی کو قید کرنا	۳۵۱
۶۱	دعوت نہ دینے والے بدعتی کو قید کرنا	۳۵۱
	ز-فتوی اور اس جیسی چیزوں میں سستی برتنے پر قید کرنا	۳۵۱
۶۲	بے حیا مفتی کو قید کرنا	۳۵۱
۶۳	ح-کفاروں کی ادائیگی نہ کرنے کی وجہ سے قید کرنا	۳۵۲
	اخلاق اور اس جیسی چیزوں میں حد سے تجاوز کرنے کے سبب قید کی حالتیں	۳۵۲
۶۴	الف-کوڑے مارنے کے بعد غیر شادی شدہ زانی کو قید کرنا	۳۵۲
۶۵	ب-قوم لوط کا عمل کرنے والے کو قید کرنا	۳۵۳
۶۶	ب-متہم بالقذف کو قید کرنا	۳۵۳
۶۷	د-حد لگانے کے بعد نشہ کے عادی کو بطور تعزیر قید کرنا	۳۵۴
۶۸	ھ-بدکاری اور اخلاقی خرابی کی وجہ سے قید کرنا	۳۵۴
۶۹	و-مخنث بننے پر قید کرنا	۳۵۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷۰	ز-مردانہ پن اختیار کرنے پر قید کرنا	۳۵۴
۷۱	ح-حماموں میں ستر کھولنے کی وجہ سے قید کرنا	۳۵۴
۷۲	ط-گانے کو پیشہ کے طور پر اپنانے کی وجہ سے قید کرنا	۳۵۵
	مال پر زیادتی کرنے کے سبب قید کرنے کی حالتیں	۳۵۵
۷۳	الف-ہاتھ کاٹنے کے بعد دوبارہ چوری کرنے والے کو قید کرنا	۳۵۵
۷۴	ب-(ہاتھ) کاٹنے کو واجب کرنے والی چیز کے نہ پائے جانے کی صورت میں چور کو تعزیراً قید کرنا	۳۵۵
۷۵	ج-جس پر چوری کی تہمت ہو اس کو قید کرنا	۳۵۵
۷۶	د-غصب سے تعلق رکھنے والے حالات کی وجہ سے قید کرنا	۳۵۵
۷۷	ھ-مسلمانوں کے بیت المال سے اچک لے جانے والے کو قید کرنا	۳۵۶
۷۸	و-زکاۃ کی ادائیگی سے باز رہنے والے کو قید کرنا	۳۵۶
	ز-دین کی وجہ سے قید کرنا	۳۵۶
۷۹	مدیون کو قید کرنے کی مشروعیت	۳۵۶
۸۰	کس چیز کے بدلہ مدیون کو قید کیا جائے گا	۳۵۷
۸۱	وہ مدیون جسے قید کیا جائے گا	۳۵۷
۸۲	مدیون کی قید کی مدت	۳۵۸
۸۳	ح-دیوالیہ قرار دینے کی وجہ سے قید کرنا	۳۵۸
۸۴	بعض قرض خواہوں کے مطالبہ پر مفلس کو قید کرنا	۳۵۹
۸۵	ط-حق اللہ یا حقوق العباد میں تعدی کرنے کی وجہ سے قید کرنا	۳۵۹
	ی-اپنی لازم کردہ چیزوں میں کوتاہی کرنے کی وجہ سے کفیل کو قید کرنا	۳۵۹
۸۶	اول: کفیل بالمال کو ادائیگی سے باز رہنے کی وجہ سے قید کرنا	۳۵۹
۸۷	دوم: کفیل بالنفس کو قید کرنا	۳۶۰
۸۸	کفیل بالنفس کے احوال	۳۶۰
	قضا اور احکام سے متعلق حالات کے لئے قید کرنا	۳۶۱
۸۹	الف-قضا کی ذمہ داری سنبھالنے سے انکار کرنے والے کو قید کرنا	۳۶۱
۸۹م	ب-عدالت یا قاضی کی توہین کرنے والوں کو قید کرنا	۳۶۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۹۰	ج-جس کے خلاف حد اور قصاص کا دعوی کیا گیا ہو اس کو گواہوں کی تعدیل تک قید کرنا	۳۶۱
۹۱	د-فریب پر مبنی دعوی کرنے والے کو قید کرنا	۳۶۲
۹۲	ھ-جھوٹے گواہ کو قید کرنا	۳۶۲
۹۳	و-ایسے شخص کو قید کرنا جو کسی دوسرے شخص کے لئے کسی مجہول شی	
	کا اقرار کرے اور اس کی تفسیر بیان نہ کرے	۳۶۲
	نظام مملکت پر حد سے تجاوز کرنے کے سبب قید کی حالتیں	۳۶۳
۹۴	الف-مسلمان جاسوس کا قید کرنا	۳۶۳
۹۵	ب-باغیوں کو قید کرنا	۳۶۳
۹۶	باغی قیدیوں کی رہائی کا وقت	۳۶۴
۹۷	قید کی جگہ (جیل خانہ) بنانے کی مشروعیت	۳۶۴
۹۸	حرم میں جیل بنانا	۳۶۵
	قید کے اعتبار سے جیل کو الگ الگ بنانا	۳۶۵
۹۹	الف-عورتوں کو مردوں کے جیل سے علاحدہ جیل میں رکھنا	۳۶۵
۱۰۰	ب-خنثی (ہجڑے) کو مخصوص جیل میں علاحدہ رکھنا	۳۶۶
۱۰۱	ج-نابالغوں (نوعمروں) کو قید کرنا	۳۶۶
	مالی معاملات کے قضیے میں نابالغوں کو قید کرنا	۳۶۶
۱۰۲	نابالغوں کو جرائم میں قید کرنا	۳۶۶
۱۰۳	نابالغوں کو قید کرنے کی جگہ	۳۶۶
۱۰۴	د-موقوفین اور محکومین کو قید کرنے میں امتیاز کرنا	۳۶۷
۱۰۵	ھ-معاملات کے قضیوں میں (ہونے والی) قید کو جرائم والی قید سے الگ کرنا	۳۶۷
۱۰۶	و-قیدیوں کے درمیان ان کے جرائم کے ہم جنس ہونے کے اعتبار سے امتیاز کرنا	۳۶۷
۱۰۷	ز-قید کو اجتماعی اور انفرادی میں منقسم کرنا	۳۶۷
۱۰۸	ح-گھر وغیرہ میں جبری سکونت (نظر بندی) کروا کر قید کرنا	۳۶۸
۱۰۹	مریض کو قید کرنا	۳۶۸
۱۱۰	ہلاکت کے خوف کی وجہ سے مریض کو جیل سے نکالنا	۳۶۸
۱۱۳	قیدی کو مشغول رکھنا	۳۶۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۱۴	قیدی سے متعلق بعض تصرفات کے احکام	۳۷۰
	قیدی سے متعلق مالی تصرفات	۳۷۰
۱۱۵	قیدی کا جبری طور پر اپنے مال کی بیع کرنا	۳۷۰
۱۱۶	قیدی کو چھڑانے کی غرض سے جو مال اس کی طرف سے دیا گیا ہے اس کو لوٹانا	۳۷۰
۱۱۷	دیوالیہ شدہ قیدی کا اپنے مال کو رہن رکھنا	۳۷۱
۱۱۸	جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو اس کے قیدی مالک کو ودیعت واپس کرنے سے عاجز ہوجانے کا حکم	۳۷۱
۱۱۹	جس قیدی کے قتل کا فیصلہ ہو گیا ہو اس کا کسی دوسرے کو اپنا مال ہبہ کرنا	۳۷۱
۱۲۰	قیدی کو اپنی بیوی سے وطی کرنے پر قدرت دینا	۳۷۱
۱۲۱	قیدی کا اپنی بیوی پر خرچ کرنا	۳۷۲
۱۲۲	شوہر کا اپنی قیدی بیوی پر خرچ کرنا	۳۷۳
۱۲۳	ایلاء میں شوہر یا بیوی کی مدت قید کا شمار	۳۷۳
۱۲۴	وطی دشوار ہونے پر قیدی کا ایلاء سے رجوع کرنا	۳۷۳
۱۲۵	قیدی کا اپنی بیوی سے لعان کرنے اور بچے کی نفی کرنے میں تاخیر کرنا	۳۷۴
	قیدی سے متعلق عدالتی تصرفات	۳۷۴
۱۲۶	قیدی کا قاضی کے پاس اپنے خلاف (دائر) دعوی کی سماعت کے لئے نکلنا یا اس کا دشوار ہونا	۳۷۴
۱۲۷	قیدی کا قاضی کے پاس گواہی دینے کے لئے نکلنا یا اس کا دشوار ہونا	۳۷۴
۱۲۷م	قیدی جب اپنے تصرف پر گواہ بنانے کے لئے بلائے تو آنا	۳۷۴
۱۲۸	وہ چیزیں جن کے ذریعہ قیدی کی تادیب جائز نہیں	۳۷۵
۱۲۹	الف-بدن کا مثلہ کرنا	۳۷۵
۱۳۰	ب-چہرہ وغیرہ پر مارنا	۳۷۵
۱۳۱	ج-آگ وغیرہ سے عذاب دینا	۳۷۵
۱۳۲	د-بھوکا رکھنا اور سردی وغیرہ کے حوالہ کر دینا	۳۷۵
۱۳۳	ھ-لباس سے خالی کر دینا	۳۷۶
۱۳۴	و-وضو اور نماز وغیرہ سے روکنا	۳۷۶

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۷۶	ز-سب وشتم (گالی گلوج) کرنا	۱۳۵
۳۷۶	ح-کچھ دوسرے امور جن سے سزا دینا حرام ہے	۱۳۶
۳۷۶	جنون لاحق ہونے کی وجہ سے قیدی کو نکالنا	۱۳۷
۳۷۷	قیدی کا فرار	۱۳۸
۳۷۷	داروغہ جیل وغیرہ کے اوصاف	
۳۷۷	الف-امانت	۱۳۹
۳۷۷	ب-ذہانت ودانائی	۱۴۰
۳۷۸	ج-صلاح	۱۴۱
۳۷۸	د-مہربانی	۱۴۲
۳۷۸	ھ-جسمانی لیاقت	۱۴۳
۳۷۸	حکومت کا جیلوں کی نگرانی اور ان کی اصلاح کرنا	۱۴۴
۳۸۰-۳۷۹	**حبل الحبلہ**	۱-۴
۳۷۹	تعریف	۱
۳۷۹	متعلقہ الفاظ: ملاقیح، مضامین	۲-۳
۳۷۹	شرعی حکم	۴
۳۸۰	**حبلی**	
	دیکھئے: ''حامل''۔	
۳۸۰	**حتم**	
	دیکھئے: ''حکم''۔	
۴۰۶-۳۸۳	**تراجم فقہاء**	

☆☆☆

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

جنائز

تعریف:

۱- جنائز جنازہ کی جمع ہے، جو جیم کے فتحہ کے ساتھ میت کے معنی میں، اور کسرہ کے ساتھ اس تخت کے معنی میں آتا ہے جس پر میت کو لٹایا جاتا ہے، اور بعض حضرات اس کے برعکس معنی بیان کرتے ہیں، یا جیم کے کسرہ کے ساتھ جنازہ اس تخت کو کہتے ہیں جس پر میت ہو، اور اگر میت اس پر نہ ہو تو وہ سریر اور نعش ہے، اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ دونوں میں دو لغتیں ہیں [1]۔

اول: قریب المرگ شخص کے احکام:

محتضر کی تعریف، اس کو قبلہ رخ کرنا اور تلقین کرنا:

۲- محتضر [2] وہ شخص ہے جس کے پاس موت اور موت کے فرشتے آ گئے ہوں، یعنی جس کی موت قریب ہو، اور ابن عابدین کے بیان کے مطابق احتضار کی علامت یہ ہے کہ دونوں پیروں میں ڈھیلا پن پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے وہ دونوں پیر کھڑے نہ رہ سکیں، ناک ٹیڑھی ہو جائے، کنپٹیاں دھنس جائیں، موت کے سبب دونوں خصیوں کے سکڑ جانے کی وجہ سے ان کی کھال پھیل جائے، اور چہرہ کی کھال پھیل جائے، اور اس میں کوئی شکن نہ دکھے [1]، اور محتضر کے کچھ احکام ہیں جو اصطلاح: "احتضار" میں دیکھے جا سکتے ہیں۔

(۱) القاموس، المصباح مادہ: "جنز"، الدر المختار ۱/۵۹۹۔

(۲) احتضار کا اسم مفعول ہے۔

موت کے بعد کون سا عمل کرنا چاہئے اور کون سا نہیں:

موت کے بعد کون سا عمل کرنا چاہئے:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جب مرنے والا مر جائے تو اس کی ڈاڑھیں باندھ دی جائیں، اور آنکھیں بند کر دی جائیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ حضرت ابو سلمہ کے پاس اس حال میں آئے کہ ان کی آنکھیں پھٹی ہوئی تھیں تو آپ نے ان کو بند کر دیا اور فرمایا: "**إذا حضرتم موتاکم فأغمضوا البصر**" [2] (جب اپنے مردوں کے پاس جایا کرو تو ان کی آنکھیں بند کر دیا کرو)۔

آنکھیں بند کرنے کا عمل پوری نرمی و سہولت کے ساتھ گھر کا وہ شخص انجام دے جو میت پر سب سے زیادہ شفقت رکھنے والا ہو، اور ایک چوڑی پٹی سے اس کی ڈاڑھ اس طرح باندھے کہ نچلی ڈاڑھ سے کستے ہوئے سر کے اوپر گرہ لگا دے [3]، اور میت کی آنکھ بند کرنے والا یہ کہے "**بسم الله وعلی ملة رسول الله**[4] **اللهم یسر علیه أمره، وسهل علیه ما بعده . وأسعده بلقائک، واجعل ما خرج إلیه خیرا مما خرج منه**" [5] (اللہ کے نام

(۱) ابن عابدین ۱/۵۹۵، الہندیہ ۱/۱۵۴۔

(۲) حدیث: "فان النبی ﷺ دخل علی أبی سلمة وقد......" کی روایت مسلم (۲/۶۳۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۵۴، مختصر المزنی ۱/۱۶۹، غایۃ المنتہی مختصراً ۱/۲۲۸، بلغۃ السالک ۱/۲۶۶۔

(۴) "الغایۃ" میں صرف وعلی ملة رسول الله ہے اور اتنی ہی مقدار پر اکتفا کیا گیا ہے، اور اسی کے مثل مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابو بکرؓ ابن عبد اللہ مزنی کی روایت میں ہے (۴/۷۶)۔

(۵) الہندیہ ۱/۱۵۴۔

سے اور رسول اللہ علیہ وسلم کی ملت پر، یا اللہ! اس پر معاملہ کو آسان فرما، بعد کے مراحل میں نرمی فرما، اپنی ملاقات سے مشرف فرما، اور اس کی دنیوی زندگی سے اخروی زندگی بہتر بنادے)۔

اور اس کے مفاصل (جوڑوں) کو ڈھیلا کر دے اور دونوں ہاتھوں کو بازو کی طرف، ہاتھ کی انگلیاں ہتھیلی کی طرف، دونوں رانیں پیٹ کی طرف اور دونوں پنڈلیاں ران کی طرف پھیر کر ان سب کو سیدھا کر دے، اور یہ مسائل بھی متفق علیہ ہیں (۱)۔

اور مستحب ہے کہ جن کپڑوں میں اس کی موت ہوئی ہے انہیں اتار لیا جائے، اور کسی کپڑے سے پورا بدن ڈھانپ دیا جائے، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين توفي سجي ببرد حبرة" (۲) (جب رسول اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوگئی تو آپ علیہ وسلم کو ایک یمنی چادر سے ڈھانپ دیا گیا) اور کسی بلند چیز یعنی تختہ یا چارپائی پر اسے لٹا دیا جائے تا کہ زمین کی نمی لگ کر اس کی بو میں تبدیلی نہ آ جائے، اور اس کے پیٹ پر لوہا یا خشک مٹی رکھ دی جائے، تا کہ نہ پھولے، اور فی الجملہ یہ مسائل بھی متفق علیہ ہیں (۳)۔

موت کی اطلاع دینا:

۴ - مستحب یہ ہے کہ میت کے پڑوسیوں اور دوستوں کو خبر دے دی جائے تا کہ وہ اس کی نماز جنازہ پڑھ کر اور اس کے لئے دعا کر کے اس کا حق ادا کریں، سعید بن منصور حضرت نخعی سے روایت کرتے ہیں: جب آدمی مر جائے تو اس کے دوست واحباب کو اطلاع دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، مکروہ تو یہ ہے کہ مجلس میں چکر لگایا جائے اور یہ کہا جائے کہ میں (فلاں) کی موت کی اطلاع دیتا ہوں، اس لئے کہ یہ جاہلیت کے اعمال میں سے ہے، ایسی ہی روایت ابن سیرین سے بھی مختصراً مروی ہے، اور حنفیہ وشافعیہ کا یہی مذہب ہے (۱)۔

بعض حنفیہ نے بازاروں میں اعلان کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے، " نہایہ" میں ہے: اگر عالم یا زاہد یا بابرکت شخصیت ہو تو بعض متأخرین نے بازاروں میں اس کے جنازہ کے اعلان کو مستحسن قرار دیا ہے، اور یہی اصح ہے، لیکن یہ اعلان تعظیم کے انداز میں نہ ہو، بلکہ مناسب یہ ہے کہ ان الفاظ کے ساتھ ہو: اللہ کا محتاج بندہ فلاں ابن فلاں کا انتقال ہوگیا ہے (۲)، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ جنازہ کا اعلان کرتے تھے، اور مسجد سے گزرتے اور کہتے تھے: " اللہ کے بندہ کو بلایا گیا اور اس نے لبیک کہا" یا " اللہ کی بندی کو بلایا گیا، اور اس نے لبیک کہا" (۳)، حنابلہ کے نزدیک اس کے اعزہ اور دوستوں کو بغیر آواز لگائے مطلع کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے (۴)۔

مالکیہ میں سے ابن العربی فرماتے ہیں: مجموعۂ احادیث سے تین حالات سمجھ میں آتے ہیں:

اول: اہل وعیال، دوستوں اور نیکوکار لوگوں کو مطلع کرنا، یہ سنت ہے۔

دوم: کثرت پر تفاخر کے لئے بلانا، یہ مکروہ ہے۔

سوم: کسی دوسرے انداز، مثلاً نوحہ کے ذریعہ اطلاع دینا، یہ

---

(۱) دیکھئے: الہندیہ ۱/ ۱۵۴، مختصر خلیل ۷۳، المزنی ۱/ ۶۹، الغایہ ۱/ ۲۲۸ الغایہ کے الفاظ یہ ہیں: " اس کے مفاصل کو نرم کرنا، کپڑے اتارنا، دوسرے کپڑے سے اسے ڈھک دینا، اور پیٹ پر کسی لوہے وغیرہ کا رکھنا مسنون ہے۔

(۲) حدیث: " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين تو فی سجی" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۷۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۵۱- طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۱) فتح الباری ۳/ ۷۵، شرح البہجہ ۱/ ۱۲۴۔

(۲) الہندیہ ۱/ ۱۵۵، ابن عابدین ۱/ ۵۹۷، ۶۲۹۔

(۳) اس کی روایت ابن ابی شیبہ (۴/ ۹۹) نے کی ہے۔

(۴) غایۃ المنتہی ۱/ ۲۲۸۔

حرام ہے[1]۔

اور "الشرح الصغیر" میں ہے کہ مسجد یا اس کے دروازہ پر اس طرح چیخنا مکروہ ہے کہ مثلاً: فلاں کی موت ہوگئی ہے، اس کے جنازہ کے لئے جلدی کرو، البتہ بغیر چیخے ہوئے پست آواز میں اعلان کرنا مکروہ نہیں ہے۔

لہذا "نعی" بالاتفاق ممنوع ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی آدمی کسی جانور پر سوار ہو جائے اور لوگوں میں چلاتا پھرے کہ میں فلاں کی موت کی اطلاع دیتا ہوں، یا امام نخعی سے منقول مذکورہ بالا صورت اختیار کرے، یا اس کی موت کی ندا لگائی جائے، اور اس کے مفاخر گنائے جائیں، حنفیہ اور شافعیہ کا یہی قول ہے[2]، تفصیل کے لئے دیکھی جائے اصطلاح: "نعی"۔

دَین کی ادائیگی:

۵ - جلد از جلد میت کا دَین ادا کر دینا یا صاحب دَین سے معاف کرا لینا مستحب ہے، امام احمد کا قول بھی یہی ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت ہے: "نفس المؤمن معلقة بدينه حتى يقضى عنه" (جب تک مومن کا دَین ادا نہ کر دیا جائے اس کی جان اس کے دَین کے ساتھ معلق رہتی ہے)۔

سیوطی فرماتے ہیں: (یہ حدیث عام ہے) چاہے مرنے والا بقدر ادائیگی مال چھوڑے یا نہ چھوڑے، اور ماوردی نے شذوذ اختیار کیا ہے، اور کہتے ہیں: حدیث اس شخص پر محمول ہے جو بقدر ادائیگی مال چھوڑے[3]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر میت کے دَین کی ادائیگی دشوار ہو تو مستحب یہ ہے کہ کوئی شخص اس کے دَین کی ادائیگی کا کفیل بن جائے خواہ وہ شخص وارث ہو یا غیر وارث، اور اکثر ائمہ اس بات کے قائل ہیں کہ میت کے دَین کی کفالت صحیح ہے، برخلاف امام ابوحنیفہؒ کے، کہ ان کے نزدیک مفلس میت کے دَین کی کفالت درست نہیں ہے، اور اگر کوئی میت کے دین کی ادائیگی کا وعدہ کرے تو ان کے نزدیک بطور وعدہ صحیح ہوگا بطور کفالت نہیں۔ اور امام طحاوی نے جمہور کے قول کو اختیار کیا ہے[1]۔

میت کی تجہیز:

۶ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر موت کا یقین ہو جائے تو کفن دفن کا سامان تیار کرنے میں جلدی کی جائے اور تاخیر نہ کی جائے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا ينبغي لجيفة مسلم أن تحبس بين ظهري أهله"[2] (کسی مسلمان کے مردہ جسم کو گھر والوں میں روکے رکھنا مناسب نہیں ہے)۔ اس کی مؤید وہ احادیث ہیں جو جنازہ کو جلد لے جانے کے سلسلہ میں ہیں، اور تفصیل عنقریب "جنازہ اٹھانے" کی بحث کے وقت آئے گی۔

اگر موت اچانک ہو جائے تو اسے چھوڑ دیا جائے گا یہاں تک کہ موت کا یقین ہو جائے، "کتاب الأم" میں امام شافعیؒ نے جو گفتگو

---

(۱) فتح الباری ۳/۵۷۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/۲۲۹، الفتح ۳/۵۷، شرح البہجہ ۱/۱۲۴۔

(۳) تحفت الأحوذی ۲/۱۶۶ اور حدیث: "نفس المومن معلقة بدينه حتى يقضى عنه" کی روایت احمد (۲/۴۴۰ طبع المکتب الاسلامی)، ترمذی (۳/۳۸۰ طبع مصطفی الحلبی) اور حاکم (۲/۲۷ طبع دار الکتاب العربی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے فرمایا: یہ حدیث حسن ہے، اور حاکم

= نے حدیث کو صحیحین کی شرط کے مطابق صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) غایۃ المنتہی ۱/۲۲۸، تحفۃ الاحوذی ۲/۱۶۲، حاشیہ ابن عابدین ۴/۲۷۰۔

(۲) حدیث: "لا ينبغي لجيفة مسلم أن تحبس" کی روایت ابو داؤد (۳/۵۱۰ طبع عزت عبید الدعاس) اور بیہقی (۳/۳۸۶ طبع دار المعرفہ) نے حضرت حصین ابن وحوح سے مرسلاً کی ہے (الإصابہ ۱/۳۴۰ طبع مؤسسۃ الرسالہ) اور ارناؤط نے بھی اس کی روایت کی ہے، (جامع الأصول ۱۱/۱۴۱ طبع دار البیان)۔

کی ہےاس سے یہی مستفاد ہوتا ہے۔

''الغایہ'' میں ہے کہ اگر اچانک موت نہ ہوئی ہو تو تجہیز میں جلدی کرنا مسنون ہے، اور جس کی موت اچانک واقع ہوئی ہو، جیسے بجلی کی گرج سے کسی کی موت واقع ہوگئی، یا جس کی موت میں شک ہو، تو انتظار کرلیا جائے یہاں تک کہ کنپٹی دھنسنے والی بات وغیرہ کے ذریعہ موت کا یقین ہوجائے۔

مالکیہ بھی اسی کے قائل ہیں، چنانچہ مقدمات ابن رشد میں ہے کہ ڈوب کر مرنے والے کے دفن میں تاخیر کرنا مستحب ہے، اس ڈر سے کہ کہیں پانی بھر جانے کے سبب زندگی کا پتہ نہ چل رہا ہو [۱]۔

موت کے بعد کون سا عمل نہیں کرنا چاہئے:

میت کے پاس قرآن کریم کی تلاوت:

۷- حنفیہ کے نزدیک جب تک غسل نہ دے دیا جائے میت کے پاس قرآن کی تلاوت مکروہ ہے [۲]، اور جہاں تک حضرت معقل بن یسار کی حدیث مرفوع ''اقرء وا سورة يس على موتاكم'' [۳] (اپنے مردوں کے پاس سورہ یس پڑھو) کا تعلق ہے، تو ابن حبان فرماتے ہیں: (مردہ سے) مراد وہ ہے جس کی موت آرہی ہو، اور اس کی تائید اس مرفوع روایت سے بھی ہوتی ہے جس کی روایت ابن ابی الدنیا اور ابن مردویہ نے کی ہے یعنی: ''**ما من ميت يقرأ عنده يس إلا هون الله عليه**'' [۱] (جس مردہ کے پاس سورہ یس کی تلاوت کی جاتی ہے اللہ تعالیٰ اس پر آسانی فرمادیتا ہے)، بعض محققین متاخرین نے اس کی مخالفت کی ہے، اور ظاہر حدیث کو اختیار کیا ہے، اور فرمایا ہے: بلکہ موت کے بعد بھی میت کے پاس قرآن پڑھا جائے گا جبکہ اس کو کپڑے سے ڈھانپ دیا گیا ہو، اس مسئلہ میں خود حنفیہ کے نزدیک بھی اختلاف ہے [۲]۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: خلاصۂ کلام یہ ہے کہ میت محدث (بے وضو) ہو تو کوئی کراہت نہیں ہے، اور اگر نجس ہو تو مکروہ ہے، اور بظاہر یہ کراہت بھی اس وقت ہے جبکہ میت کے سارے بدن کو کپڑے سے نہ چھپایا گیا ہو، اسی طرح کراہت کو بلند آواز سے پڑھنے کے ساتھ مقید کرنا چاہئے [۳]، اور مالکیہ کے نزدیک قرآن کے کسی بھی حصہ کا پڑھنا مطلقاً مکروہ ہے [۴]۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ تدفین سے پہلے میت کے پاس تلاوت نہ کی جائے، تاکہ تجہیز وتکفین میں جلدی کرنے سے تلاوت مانع نہ ہو، اس میں ابن رفعہ وغیرہ کا اختلاف ہے، اور رملی نے بحث کے بعد اس کو جائز قرار دیا ہے، البتہ تدفین کے بعد ان کے

---

(۱) الہندیہ ۱/ ۱۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الغایہ ۱/ ۱۶۷، ۲۲۸۔

(۲) الہندیہ ۱/ ۱۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حدیث: ''اقرءوا سورة يس على موتاكم'' کی روایت ابو داؤد (۳/ ۴۸۹ طبع عزت عبید الدعاس)، ابن ماجہ (۱/ ۴۶۵، ۴۶۶ طبع عیسی الحلبی) اور بیہقی (۳/ ۳۸۳ طبع دار المعرفہ) نے کی ہے، اور ابن حجر فرماتے ہیں: مضطرب وموقوف ہونے نیز ابوعثمان اور ان کے والد کے مجہول الحال ہونے کے سبب اس حدیث کو ابن قطان نے ''معلل'' قرار دیا ہے، اور ابوبکر بن العربی دارقطنی سے نقل کرتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف الاسناد اور مجہول المتن ہے، اور اس باب میں کوئی بھی حدیث صحیح نہیں ہے (التلخیص الحبیر ۲/ ۱۰۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

---

(۱) حدیث: ''ما من ميت يقرأ عنده يس إلا هون الله عليه'' کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح (۵/ ۳ طبع دار الکتب العلمیہ) اور دیلمی نے مسند الفردوس (۴/ ۲۸ طبع دار الکتاب العربی) میں حضرت ابو الدرداء سے کی ہے، اور ابن حجر نے ''التلخیص الحبیر (۲/ ۱۰۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) مرقاۃ ۲/ ۲۲۱۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۵۹۸، اور اس میں عبارت ''موت اگر حدث ہو'' سے بدل دی گئی ہے۔

(۴) الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۸۔

نزدیک (تلاوت) مستحب ہے[1]۔

غیر محتضر کے بارے میں ہمیں حنابلہ کی کوئی صراحت نہیں مل سکی۔

میت پر نوحہ اور چیخ وپکار کرنا:

۸- نوحہ کرنا، چیخنا، چلانا، گریبان چاک کرنا مکروہ ہے، خواہ میت کے مکان میں ہو یا جنازہ کے پیچھے یا کسی دوسری جگہ پر، اس لئے کہ (احادیث میں) اس کی ممانعت آئی ہے، اور آنسو کے ساتھ رونے میں کوئی حرج نہیں ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ صبر کرنا ہی افضل ہے[2]۔

چنانچہ صحیحین میں حضرت ابوموسی اشعریؓ سے روایت ہے: "**أن رسول الله ﷺ بریء من الصالقة والحالقة والشاقة**"[3] (نبی کریم ﷺ نے بلند آواز سے رونے والی اور مصیبت کے وقت سر منڈانے والی، اور کپڑے پھاڑنے والی عورت سے اظہار براءت کیا ہے)۔

صحیحین ہی میں حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے: "**لیس منا من ضرب الخدود، وشق الجیوب، ودعا بدعوی الجاهلیة**"[4] (جو رخساروں پر ہاتھ مارے، گریبان چاک کرے اور جاہلیت کی پکار پکارے وہ ہم میں سے نہیں ہے)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۲۸۔

(۲) الہندیہ ۱/ ۱۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات، مراقی الفلاح رص ۳۰۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ بریٔ من الصالقة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۶۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۰۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوموسی اشعریؓ سے کی ہے۔ "الصالقة" وہ عورت ہے جو بآواز بلند روئے، "الحالقة" جو مصیبت کے وقت سر مونڈ والے، اور "الشاقة" جو مصیبت کے وقت کپڑے پھاڑے۔

(۴) حدیث: "لیس منا من ضرب الخدود وشق الجیوب ودعا ..." کی

جہاں تک بغیر آواز کے رونے کا تعلق ہے تو اس کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کے پاس آپ ﷺ کے ایک نواسہ کو لایا گیا، جن کی سانس میں گھڑ گھڑاہٹ پیدا ہوگئی تھی[1] تو آپ ﷺ کی آنکھوں سے آنسو جاری ہوگئے، اور فرمایا: "**هذه رحمة جعلها الله في قلوب عباده**"[2] (یہ رحمت ہے، جس کو اللہ نے اپنے بندوں کے دلوں میں ڈال رکھا ہے)۔

نیز حضرت خالد بن ولید کی عورتوں کے حق میں حضرت عمرؓ کا یہ فرمان ہے کہ جب تک سر پر مٹی نہ ڈالیں[3] اور آواز بلند نہ کریں[4] انہیں ابوسلیمان پر رو لینے دو، اس کو بخاری نے تعلیقاً نقل کیا ہے[5]۔

صبر کے بارے میں بخاری کی روایت ہے: "**أن النبي ﷺ مر بامرأة تبكي عند قبر فقال: اتقي الله واصبري**"[6] (نبی کریم ﷺ ایک خاتون کے پاس سے گزرے

= روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۶۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۹۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبداللہ ابن مسعود سے کی ہے۔

(۱) القعقعة: اس آواز کی حکایت جو کسی خشک چیز کو حرکت دینے سے پیدا ہوتی ہے۔

(۲) حدیث: "هذه رحمة جعلها الله في قلوب عباده" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۳۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت اسامہ ابن زیدؓ سے کی ہے۔

(۳) النقع: سر پر مٹی ڈالنا۔

(۴) اللقلقة: آواز بلند کرنا۔

(۵) أثر: "دعهن یبکین علی أبي سلیمان..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۶۰ طبع السلفیہ) نے تعلیقا کی ہے، اور بیہقی (۴/ ۷۱ طبع دار المعروفہ) نے موصولا کی ہے، اور ابن حجر نے اس کو سنن سعید بن منصور، نیز بخاری کی التاریخ الأوسط اور التاریخ الصغیر کی طرف منسوب کیا ہے (فتح الباری ۳/ ۱۶۱ طبع السلفیہ)۔

(۶) حدیث: "اتقي الله واصبري" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۲۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۳۷ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انس ابن مالک سے کی ہے۔

جوایک قبر کے پاس رو رہی تھی، تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: اللہ سے ڈرو، اور صبر کرو)۔ حنفیہ کے نزدیک کراہت سے مراد کراہت تحریمی ہے۔

سراج فرماتے ہیں: اس پر امت کا اجماع ہے کہ نوحہ کرنا اور جاہلیت کی پکار پکارنا حرام ہے، اس کو ''طحطاوی'' نے ذکر کیا ہے (۱)۔

حدیث: ''إن المیت لیعذب ببکاء أهله علیه'' (۲) (گھر والوں کے رونے سے میت پر عذاب ہوتا ہے) میں رونے سے مراد واویلا کرنا اور نوحہ کرنا ہے، اور میت کو عذاب اس وقت ہوگا جبکہ اس نے رونے کی وصیت کی ہو (۳)۔

حنابلہ کی کتابوں میں سے ''غایۃ المنتہی'' میں ہے کہ میت پر رونا مکروہ نہیں ہے نہ مرنے سے پہلے اور نہ مرنے کے بعد، بلکہ میت پر بطور ترحم رونے کی پسندیدگی سنت صحیحہ ہے، اور ندب یعنی میت کے محاسن شمار کرنے کے ساتھ رونا، اور نوحہ یعنی رقت کے ساتھ اور کپڑے کو پھاڑ کر بلند آواز سے رونا حرام ہے، اور برابر پھٹے ہوئے کپڑے پہنے رہنا مکروہ ہے، اور رخسار پر تھپڑ مارنا، نوچنا، چیخنا، بال اکھاڑنا، اس کو بکھیرنا اور مونڈنا حرام ہے، اور ''الفصول'' میں بے صبری کو محرمات میں شمار کیا گیا ہے، اس لئے کہ بے صبری ظالم کے ظلم کی شکایت کرنے کے مشابہ ہے، حالانکہ یہ (موت دینا) اللہ تعالیٰ کا عدل ہے۔

صاحب ''الغایۃ'' فرماتے ہیں: اور اسی کے مثل (صحیح قول کے مطابق) سر پر مٹی ڈالنا اور تباہی و ہلاکت کا نعرہ لگانا ہے، اور معمولی ندب جو نوحہ تک نہ پہنچے مثلاً ہائے ابا، ہائے میرا بیٹا کہنا مباح ہے، اس سے بڑھ جائے تو ندب (ممنوع) ہو جائے گا، اور اس سے روکنا ضروری ہوگا، اس لئے کہ یہ حرام ہے (۱)۔

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۵۴۔

(۲) حدیث: ''إن المیت لیعذب ببکاء أهله علیه'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳؍۱۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲؍۶۳۸ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) الدر وابن عابدین ۱؍۶۳۳، المقنع ۱؍۲۸۴، ۲۸۵۔

بچہ نکالنے کے لئے پیٹ چاک کرنا:

۹- حنفیہ کا مسلک، اور ابن سریج نیز بعض شافعیہ کا قول یہ ہے کہ اگر کوئی عورت مر جائے اور بچہ پیٹ میں حرکت کر رہا ہو تو اس کا پیٹ چاک کر کے بچہ کو نکال لیا جائے گا، امام محمد بن حسن فرماتے ہیں: پیٹ چاک کرنے کی اجازت اس وقت ہے جبکہ اس کے علاوہ کوئی اور صورت نہ ہو (۲)، اور شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کا راجح قول بھی یہی ہے کہ اگر بچہ کے زندہ رہنے کی امید ہو تب تو اس کے لئے پیٹ چاک کیا جائے گا، اور اگر اس کے زندہ رہنے کی امید نہ ہو تو اصح یہ ہے کہ پیٹ چاک نہ کیا جائے، اور امام احمد کے نزدیک عورت کا پیٹ چاک کرنا حرام ہے، اور جس کے زندہ رہنے کی امید ہو اسے عورتیں نکالیں گی، مرد نہیں نکالیں گے، اگر بچہ کا نکالنا دشوار ہو جائے تو عورت کو دفن نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ بچہ مر جائے، اور اگر عورتیں نہ ملیں تو بچہ کو مرد نہیں نکالیں گے، اس لئے کہ اس میں میت کی بے حرمتی ہے، اور اس کو چھوڑ دیں گے، حتی کہ اس کی موت کا یقین ہو جائے، امام احمد ہی کی ایک روایت یہ ہے کہ بچہ کو مرد نکالیں گے، اور اس کے لئے زیادہ بہتر محارم ہیں (۳)۔

مالکیہ میں سے ابن القاسم فرماتے ہیں: اگر بچہ پیٹ میں حرکت کر رہا ہو تو میت کا پیٹ چاک نہیں کیا جائے گا، اور سحنون مالکی فرماتے ہیں: میں نے سنا ہے کہ جب بچہ کی زندگی کا یقین ہو اور جان معلوم ہو رہی ہو، تو پیٹ چاک کرنے اور بچہ کو نکال لینے میں کوئی حرج

(۱) غایۃ المنتہی ۱؍۲۵۵، ۲۵۶۔

(۲) الہندیہ ۱؍۱۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) غایۃ المنتہی اور اس کا حاشیہ ۱؍۲۵۴۔

نہیں ہے[۱]۔

''الشرح الصغیر'' میں ہے کہ قول معتمد کے مطابق جنین کی وجہ سے عورت کے پیٹ کو چاک نہیں کیا جائے گا اگرچہ اس کی زندگی کی امید ہو، لیکن جب تک بچہ کی موت متحقق نہ ہوجائے عورت کو دفن نہ کیا جائے، خواہ (عورت کا جسم) متغیر ہوجائے۔

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ پیٹ چاک کرنے کے علاوہ کسی اور تدبیر سے اگر بچہ کو نکالنا ممکن ہو تو (اس تدبیر کو اختیار کرنا) واجب ہے[۲]۔

میت کو غسل دلانا:

۹م- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ میت کو غسل دلانا واجب کفایہ ہے، اس طور پر کہ اگر بعض لوگ اس کو انجام دے لیں، تو بقیہ لوگوں سے ساقط ہوجائے گا، اس کے احکام کی تفصیل اصطلاح: ''تغسیل المیت'' میں ہے۔

میت کی تکفین:

۱۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ میت کو ایسا کفن دلانا جس سے اس کا ستر ہوسکے فرض کفایہ ہے۔

اس کے احکام کی تفصیل اصطلاح: ''تکفین'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔

جنازہ اٹھانا:

جنازہ اٹھانے کا حکم اور اس کی کیفیت:

۱۱- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ جنازہ اٹھانا فرض کفایہ ہے، اور جنازہ

(۱) المدونہ ۱۷۲/۲۔

(۲) بلغۃ السالک ۲۳۲/۱۔

اٹھانے کے لئے کسی کو اجرت پر رکھنا جائز ہے[۱]۔

جہاں تک جنازہ اٹھانے کی کیفیت اور اس کے اٹھانے والوں کی تعداد کا تعلق ہے تو حنفیہ کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ چار آدمی اٹھائیں، چنانچہ میت کو جب چارپائی پر اٹھانا ہو تو اس کے چاروں پائے پکڑ کر اٹھائیں، اسی کے مطابق سنت وارد ہوئی ہے، چنانچہ ابن ماجہ نے حضرت ابن مسعود سے روایت نقل کی ہے وہ فرماتے ہیں: **''من اتبع جنازة فليحمل بجوانب السرير كلها فإنه من السنة، ثم إن شاء فليتطوع وإن شاء فليدع''**[۲] (جو جنازہ کے ساتھ چلے وہ چارپائی کے چاروں پائے پکڑے، اس لئے کہ یہ سنت ہے، پھر چاہے تو مستحب بھی ادا کرے، چاہے تو چھوڑ دے)۔

۱۲- جنازہ اٹھانے میں دو چیزیں ہیں: سنت، اور کمال سنت، سنت تو یہ ہے کہ تسلسل سے اس کے چاروں پائے اس طرح پکڑے کہ ہر جانب دس قدم تک اٹھائے رہے۔

اور کمال سنت یہ ہے کہ اٹھانے والا میت کے اگلے حصہ کی دائیں جانب سے اٹھانے کی شروعات کرے جو جنازہ کا بایاں حصہ ہوتا ہے، اور اس کو اپنے دائیں کندھے پر رکھے، پھر میت کی دائیں جانب کے پچھلے حصہ کو اپنے دائیں کندھے پر رکھے، اس کے بعد میت کی بائیں جانب کے اگلے حصہ کو اپنے بائیں کندھے پر رکھے، پھر اس کی بائیں جانب کے پچھلے حصہ کو اپنے بائیں کندھے پر رکھے۔

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۵۲، غایۃ المنتہی ۲۴۶/۱، شرح البہجہ ۹۸/۱، الہندیہ ۱۶۰/۱۔

(۲) حدیث: ''من اتبع جنازة فليحمل...'' کی روایت ابن ماجہ (۴۷۴/۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور اسے بوصیری نے ''الزوائد'' (۲۸/۲ طبع الدار العربیہ) اور ابن حجر نے التلخیص (۱۱۰/۲، ۱۱۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ضعیف قرار دیا ہے، اور اسی طرح طیالسی (منحہ نمبر ۸۴۷ طبع المنیر یہ) اور بیہقی (۱۹/۴-۲۰ طبع دار المعرفہ) میں ہے، اور سب نے حضرت ابن مسعود سے روایت کیا ہے۔

جنازہ کو دو بلّیوں کے درمیان اس طرح اٹھانا مکروہ ہے کہ دو آدمیوں میں سے ایک اس کے اگلے حصہ کو اٹھائے اور دوسرا اس کے پچھلے حصہ کو اٹھائے، اس لئے کہ یہ اٹھانے والوں پر گراں ہوگا، اور جنازہ نیچے گر سکتا ہے، مگر ضرورت کے وقت جائز ہے، مثلاً جگہ کی تنگی (یا اٹھانے والوں کی کمی) وغیرہ ہو، اور دو بلّیوں کے درمیان اٹھانے کی روایت اسی شکل پر محمول ہے [۱]۔

شافعیہ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ جنازہ اٹھانے میں تربیع اور دو بلّیوں کے درمیان اٹھانے کو جمع کرلیا جائے، حضرت ابن عمر اور حضرت سالم سے یہ فعل منقول ہے، اور اگر ان میں سے ایک ہی کرنا چاہے تو دو بلّیوں کے درمیان اٹھانا افضل ہوگا، اور تربیع یہ ہے کہ چار آدمی جنازہ کو چاروں طرف سے اٹھائیں، اور دو بلّیوں کے درمیان اٹھانا اس طرح ہوتا ہے کہ اس کو تین آدمی اٹھائیں، ایک آدمی دونوں نکلی ہوئی لکڑیوں کو اپنے کندھوں پر اور ان دونوں کے درمیان چوڑائی میں لگی لکڑی کو اپنے دونوں مونڈھوں پر رکھ کر جنازہ کے اگلے حصہ میں رہے، اور دو آدمی اس کے پچھلے حصہ کو اٹھائیں، ان دونوں میں سے ہر ایک شخص ایک لکڑی اپنے کندھے پر رکھ لے، اور اگر آگے والا تنہا اگلا حصہ نہ اٹھا پائے تو دو آدمی بلّیوں کے باہر سے اس کی معاونت کریں، اس طرح پانچ آدمی ہو جائیں گے [۲]۔

حنابلہ کے نزدیک جنازہ اٹھانے میں تربیع مستحب ہے، اور وہ یہ ہے کہ تخت کے اگلے والے بائیں پائے کو (چلتے وقت) اپنے داہنے کندھے پر رکھے، پھر پچھلے پائے کی طرف آئے، پھر دائیں پائے کو اپنے بائیں کندھے پر رکھے، پھر پچھلے پائے کی طرف آئے، اور اگر دو بلّیوں کے درمیان اٹھائے تو بھی ٹھیک ہے۔

(۱) الدر، ابن عابدین ۱/ ۶۲۳، الہندیہ ۱/ ۵۹، الفاظ الہندیہ کے ہیں، البدائع ۱/ ۳۰۸، ۳۰۹، البحر ۲/ ۱۹۳۔

(۲) ابن ابی شیبہ ۴/ ۹۷، التنبیہ رص ۲۸، تصحیح التنبیہ للنووی رص ۲۸۔

''غایۃ المنتہی'' میں ہے کہ: آجری وغیرہ نے بھیڑ میں تربیع کو مکروہ قرار دیا ہے، اور دو بلّیوں کے درمیان ہر ستون الگ کندھے پر اٹھانا مکروہ نہ ہوگا، اور دونوں میں جمع کرنا بہتر ہے [۱]۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ میت کے اٹھانے کی کوئی متعین کیفیت نہیں ہے، لہذا چار تین اور دو اشخاص کا اٹھانا بلا کراہت جائز ہے۔ اور چارپائی (نعش) کے کسی خاص حصہ سے شروع کرنا متعین نہیں ہے [۲]۔

۱۴ - حنفیہ کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ چارپائی کو ہاتھ سے پکڑے یا کندھے پر رکھے، (یعنی چارپائی کے پایے کو ہاتھ سے پکڑنے کے بعد کندھے پر رکھے ابتدا ہی میں کندھے پر نہ رکھے جس طرح سامان اٹھانے میں رکھا جاتا ہے)، اور شافعیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ حقارت کے انداز میں جنازہ کو اٹھانا حرام ہے، جیسا کہ ٹوکری، بورے اور اس کے مثل چیزوں میں رکھ کر اٹھایا جائے، اسی طرح اس کو اس انداز میں اٹھانا بھی حرام ہے جس سے اس کے گر جانے کا خطرہ ہو، آدھا حصہ کندھے پر اور آدھا گردن کے نچلے حصہ پر رکھنا مکروہ ہے، اور حنفیہ کے نزدیک بلا عذر اس کو پیٹھ یا چوپایہ پر لادنا مکروہ ہے، بہرحال جب عذر ہو، مثلاً جنازہ اتارنے کی جگہ اتنی دور ہے کہ وہاں تک اٹھا کر لے جانا لوگوں کے لئے دشوار ہو، یا اٹھانے والا صرف ایک ہو، اور وہ پیٹھ پر لادلے تو اس صورت میں (حنفیہ کے نزدیک بھی) شافعیہ کی موافقت کرتے ہوئے مکروہ نہیں ہوگا، اور حنابلہ کے نزدیک بھی کسی صحیح غرض کے تحت کسی چوپایہ پر لادنا مکروہ نہیں ہے، اور حنفیہ میں سے اسبیجابی نے بیان کیا ہے کہ شیر خوار بچہ، یا دودھ چھوڑ دینے والا بچہ یا اس سے کچھ زیادہ عمر کا بچہ

(۱) المقنع ۱/ ۲۷۹۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۷، المشرب الوردی ۷ ۲۳۔

اگر مر جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں کہ ایک آدمی اس کو اپنے ہاتھوں پر اٹھائے، اور لوگ ایک دوسرے سے لے کر ہاتھوں پر اٹھاتے رہیں، اور سوار ہو کر اس کو ہاتھ میں اٹھانے میں کوئی حرج نہیں، اگر بچہ بڑا ہو تو اس کو تابوت پر اٹھایا جائے، اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بچہ کو ہاتھوں پر اٹھانا مکروہ نہیں ہے بلکہ مالکیہ کے یہاں تو یہ مستحب ہے، حنابلہ نے یہ اضافہ کیا کہ ضرورت کے وقت بڑے شخص کے جنازہ کو بلیوں پر اٹھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

چلتے وقت میت کو تیزی سے لے کر چلے (۱) لیکن دوڑے نہیں (۲)، اور اس کی حد یہ ہے کہ اس طرح سے تیز لے چلے کہ تابوت پر میت کو حرکت نہ ہو، اور دوڑتے ہوئے لے چلنا مکروہ ہے (۳)، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: "أسرعوا بالجنازة" (۴) (جنازہ کو تیز لے چلو) یعنی دوڑنے سے کم رفتار کے ساتھ، جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت میں ہے کہ ہم نے رسول اللہ علیہ السلام سے جنازہ کے پیچھے چلنے کے بارے میں پوچھا، تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: "مادون الخبب" (۵) (دوڑنے کی رفتار سے کم رفتار کے ساتھ)، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: ابن قدامہ نے نقل کیا ہے کہ اس میں امر استحباب کے لئے ہے اور اس میں علماء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے (۱)۔

امام شافعی اور جمہور سے جو یہ منقول ہے کہ زیادہ تیز رفتاری مکروہ ہے، تو اس کے بارے میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: حضرت عیاض کا رجحان یہ ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: جس نے اس کو مستحب قرار دیا ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ عام رفتار سے کچھ تیز ہو، اور جس نے مکروہ قرار دیا ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ رمل کی طرح بہت تیز نہ ہو (۲)۔

اسی طرح موت کے وقت ہی سے جنازہ کی ہر طرح کی تیاری میں جلدی کرنا مستحب ہے، اگر میت کی تجہیز جمعہ کی صبح کی گئی ہو تو نماز جنازہ کو اس غرض سے مؤخر کرنا کہ ایک بہت بڑی جماعت اس میں شریک ہو جائے مکروہ ہے، ہاں اگر تدفین کی وجہ سے جمعہ فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو تدفین میں تاخیر کر دی جائے گی، مالکیہ اور شافعیہ بھی تجہیز میں جلدی کرنے کے قائل ہیں الا یہ کہ موت میں شبہ ہو، جنازہ لے کر چلنے کی حالت میں میت کا سر آگے رکھا جائے گا (۳)۔

جنازہ کے ہمراہ چلنا:

۱۴ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مردوں کا جنازہ کے ہمراہ جانا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت براء بن عازبؓ کی حدیث ہے: "أمرنا رسول الله علیہ السلام باتباع الجنائز" (۴) (رسول اللہ علیہ السلام نے ہم کو جنازوں کے ساتھ جانے کا حکم فرمایا)۔ یہاں

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۶۲۳، البحر ۲/ ۱۹۱، المجموع ۵/ ۲۷۰، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۳۵۲، غایۃ المنتہی ۱/ ۲۴۶۔

(۲) (یہ "بلا خبب" کا ترجمہ ہے) اور خبب (خاء اور باء کے فتحہ کے ساتھ) ایک قسم کی دوڑ ہے جو "عنق" (بفتحتین) سے کم رفتار کی ہوتی ہے، اور عنق (ع اور ن کے فتحہ کے ساتھ): سرپٹ چال کو کہتے ہیں۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) حدیث: "أسرعوا بالجنازة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۸۲، ۱۸۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۵۱، ۶۵۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۵) حدیث: "مادون الخبب" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۲۵ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۳/ ۳۲۳ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے، اور دونوں نے اسے ضعیف قرار دیا ہے اور یہ روایت ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔

(۱) فتح الباری ۳/ ۱۱۹۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۶، شرح البہجہ ۲/ ۸۲، الہندیہ ۱/ ۱۵۹۔

(۴) حدیث: "أمرنا رسول الله علیہ السلام باتباع الجنائز" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۳۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت براء بن عازب سے کی ہے۔

"امر" بالاجماع استحباب کے لئے ہے نہ کہ وجوب کے لئے، اور مالکیہ میں سے زین بن منیر فرماتے ہیں: جنازہ کے ساتھ چلنا واجب کفایہ ہے [۱]۔

شیخ مرعی حنبلی فرماتے ہیں: جنازوں کے ساتھ جانا سنت ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ: اگر جنازہ کسی پڑوسی یا رشتہ دار یا مشہور صاحب تقوی کا ہو تو اس کے ساتھ چلنا نفل نماز پڑھنے سے افضل ہے، اور جنازہ کے ساتھ چلنے والوں کے لئے افضل یہ ہے کہ اس کے پیچھے چلیں، امام اوزاعی اور امام اسحاق اسی کے قائل ہیں۔ جیسا کہ ترمذی نے نقل کیا ہے۔ اس لئے کہ حدیث ہے: **"الجنازة متبوعة ولا تتبع ليس معها من تقدمها"** [۲] (جنازہ کے پیچھے چلا جاتا ہے، اس کو پیچھے نہیں کیا جاتا، اور جو اس سے آگے ہو جائے وہ اس کے ساتھ چلنے والوں میں سے نہیں ہے)، الا یہ کہ پیچھے عورتیں ہوں تو اس کے آگے چلنا بہتر ہوگا، لیکن اگر جنازہ سے اس طرح دور ہٹ جائے (کہ اس کو تنہا چلنے والا شمار کیا جائے، یا سب لوگ آگے بڑھ جائیں اور جنازہ کو پیچھے اس طرح چھوڑ دیں کہ اس کے ساتھ کوئی بھی نہ ہو) یا اس کے آگے سوار ہو کر چلے تو یہ مکروہ ہے، لیکن پیچھے سوار ہو کر چلنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور پیدل چلنا افضل ہے، جنازہ کے دائیں بائیں چلنا خلاف اولی ہے، اس لئے کہ اس میں مستحب کو ترک کرنا ہے کیونکہ مستحب جنازہ کے پیچھے چلنا ہے [۳]، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: کہ جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ جنازہ کے آگے چلتے تھے [۱]، اور صحابہ سے دونوں باتیں مروی ہیں، حضرت علیؓ فرماتے ہیں: "جنازہ کے پیچھے چلنے والے کو اس کے آگے چلنے والے پر اسی طرح فضیلت حاصل ہے جیسے کہ باجماعت نماز کو انفرادی نماز پر"، اور ثوری فرماتے ہیں: دونوں کی فضیلت برابر ہے [۲]۔

۱۵ - رہیں عورتیں تو حنفیہ کے نزدیک ان کے لئے جنازہ میں نکلنا مناسب نہیں ہے، چنانچہ ابن عابدین "الدر المختار" میں فرماتے ہیں: "عورتوں کا نکلنا مکروہ تحریمی ہے"، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"ارجعن مأزورات غير مأجورات"** [۳] (تم سب عورتیں واپس جاؤ، تم کو گناہ ہوگا، ثواب حاصل نہیں ہوگا)، اور ام عطیہؓ کی حدیث ہے: **"نهينا عن اتباع الجنائز، ولم يعزم علينا"** [۴] (ہمیں جنازوں کے ساتھ جانے سے روک دیا گیا، اور

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۶۲۴، الہندیہ ۱/ ۱۵۹، الفتح ۳/ ۱۲۵، شرح مسلم للنووی ۱/ ۱۸۸۔

(۲) حدیث: "الجنازة متبوعة ولا تتبع ليس معها من تقدمها" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۲۵ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۳/ ۳۲۳ طبع مصطفیٰ الحلبی) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے، اور دونوں نے حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے، اور اسی طرح ترمذی نے اس کے ضعیف قرار دینے کی نسبت بخاری کی طرف کی ہے۔

(۳) الغایہ ۱/ ۲۴۰، الہندیہ ۱/ ۱۵۹، الدر وابن عابدین ۱/ ۶۲۴۔

---

(۱) حدیث: "لما روي أن رسول الله ﷺ وأبا بكر وعمر كانوا يمشون أمام الجنازة" کی روایت احمد (۷/ ۲۶۶، ۶۰۴۲ طبع دار المعارف) ابو داؤد (۳/ ۵۲۲ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۳/ ۳۲۹ طبع مصطفی الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور احمد شاکر نے مسند میں اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے (۷/ ۲۶۶ طبع دار المعارف)۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲۱۳، الأم ۱/ ۲۴۰، الغایہ ۱/ ۲۴۶، المرقاۃ ۲/ ۲۶۳، الفتح ۳/ ۱۱۹، الزرقانی علی الموطأ ۲/ ۱۵۶۔

(۳) حدیث: "ارجعن مأزورات غير مأجورات" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۵۰۲، ۵۰۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، بوصیری نے الزوائد (۲/ ۴۴ طبع الدار العربیہ) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے، اور ہیثمی کہتے ہیں: اس کو ابو یعلی نے نقل کیا ہے، اور اس کی سند میں حارث ابن زیاد ہے، ذہبی فرماتے ہیں: محدثین نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے (مجمع الزوائد ۳/ ۲۸ طبع دار الکتاب العربی)۔

(۴) حدیث: "نهينا عن اتباع الجنائز" کی روایت بخاری (فتح الباری

ہم پر ضروری نہیں قرار دیا گیا)، نیز حضرت فاطمہؓ سے آپ ﷺ کا فرمانا: **"لعلک بلغت معهم الکدی"**(۱) (شاید تم ان کے ساتھ کدی (قبرستان) ہی پہنچ گئیں)۔

شافعیہ کے مذہب کے سلسلہ میں امام نووی فرماتے ہیں: ہمارے اصحاب کا مذہب یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے حرام نہیں ہے، اور انہوں نے حضرت ام عطیہؓ کے قول: **"ولم یعزم علینا"** (ہم پر ضروری نہیں قرار دیا) کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ آپ ﷺ نے اس سے کراہت تنزیہی کے طور پر روکا، نہ کہ حتمی اور تحریمی طور پر(۲)۔

رہے مالکیہ تو "الشرح الصغیر" میں ہے کہ بڑی عمر والی خاتون کا جنازہ کے لئے نکلنا مطلقاً جائز ہے، اسی طرح وہ جوان عورت جس کا فتنہ میں پڑنے کا اندیشہ نہ ہو تو وہ ایسے جنازہ میں نکل سکتی ہے جس کا غم واندوہ اس پر شدید ہو، جیسے: اپنے ماں، باپ، شوہر، بیٹے، بیٹی، بھائی اور بہن، اور جس کے فتنہ میں پڑنے کا اندیشہ ہو اس کا نکلنا مطلقاً حرام ہے۔

حنابلہ کا کہنا ہے کہ کسی عورت کے لئے جنازہ کے ساتھ جانا مکروہ ہے، شوکانی نے قرطبی کا قول نقل کیا ہے کہ جب شوہر کے حقوق ادا نہ کرنے، زیب وزینت کا اظہار کرنے، اور واویلا مچانے کا خطرہ نہ ہو تو خواتین کو اجازت دینے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے، پھر شوکانی نے فرمایا: احادیث متعارضہ کے درمیان تطبیق دینے کے لئے

= ۲/۱۴۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۶۴۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ام عطیہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "لعلک بلغت معهم الکدی (المقابر)" کی روایت ابوداؤد (۳/۴۹۰، ۴۹۱ طبع عزت عبید الدعاس) اور نسائی (۴/۲۷ طبع دار البشائر الاسلامیہ) اور احمد (۱۰/۱۰۶، ۱۰۷ طبع دار المعارف) نے کی ہے، اور احمد شاکر نے فرمایا: اس کی سند حسن ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/۲۰۸، ۳۰۴، ۶۲۴، شرح مسلم ۱/۵۰۴۔

اسی قول پر اعتماد کرنا چاہئے(۱)۔

حنفیہ کہتے ہیں: جب جنازہ کے ساتھ کوئی نوحہ کرنے یا واویلا مچانے والی عورت ہو تو اسے ڈانٹا جائے، اگر باز نہ آئے تو اس کے ہوتے ہوئے بھی ساتھ چلنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ جنازہ کے ساتھ چلنا مسنون ہے، لہٰذا دوسرے کی بدعت کی وجہ سے اسے نہ چھوڑے (لیکن جنازہ کے آگے چلے جیسا کہ گزر چکا ہے)۔

حنابلہ کہتے ہیں: کسی منکر مثلاً واویلا اور نوحہ کے ہوتے ہوئے جنازہ کے ساتھ چلنا حرام ہے جبکہ وہ اس کا ازالہ نہ کرسکتا ہو، اور قدرت رکھنے والے پر اس کا ازالہ کرنا لازم ہے(۲)۔

جنازہ کے ساتھ کون سا عمل ہونا چاہئے اور کون سا نہیں:

جنازہ کے ساتھ آگ یا عود سوز لے جانا:

۱۶ – اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جنازہ کے ساتھ عود سوز (لوبان دانی) میں آگ اور شمع نہیں لے جائیں گے، "مراقی الفلاح" میں ہے: جنازہ کے ساتھ آواز یا آگ کے ساتھ نہ چلا جائے، اور قبر کو دھونی دینا مکروہ ہے۔

الا یہ کہ روشنی وغیرہ کی ضرورت ہو(۳)، اس لئے کہ ابوداؤد کی مرفوع حدیث ہے: **"لا تتبع الجنازة بصوت ولا نار"**(۴)

(۱) الشرح الصغیر طبع دار المعارف ۱/۵۶۶، غایۃ المنتہی ۱/۲۴۶، نیل الأوطار ۴/۹۵۔

(۲) ابن عابدین ۱/۶۲۴، غایۃ المنتہی ۱/۲۴۶۔

(۳) الہندیہ ۱/۱۵۸، ۱۵۹، البحر ۲/۱۷۷، الزرقانی ۲/۵۷، الشرح الصغیر ۱/۲۲۹، مغنی المحتاج ۱/۳۶۰، غایۃ المنتہی ۱/۲۴۶۔

(۴) حدیث: "لا تتبع الجنازة بصوت ولانار" کی روایت ابوداؤد (۳/۵۱۷، ۵۱۸ طبع عزت عبید الدعاس) اور احمد (۲/۴۲۷ طبع المکتب الاسلامی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، أرناؤط فرماتے ہیں: شواہد کی وجہ سے یہ حدیث حسن ہے (جامع الأصول ۱۱/۱۲۱ دار البیان)۔

(جنازہ میں آواز یا آگ کے ساتھ مت جاؤ)۔

جنازہ رکھنے سے پہلے بیٹھنا:

۱۷- جنازہ کے ساتھ جانے والے کے لئے جنازہ رکھنے سے پہلے بیٹھنا مکروہ ہے اس لئے کہ اس کی ممانعت آئی ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا روایت ہے کہ: "**من تبع جنازة فلا يقعدن حتى توضع**"[1] (جو جنازہ کے ساتھ جائے وہ جنازہ رکھنے سے پہلے ہرگز نہ بیٹھے)۔

طحطاوی فرماتے ہیں کہ جنازہ رکھنے سے پہلے بیٹھنے میں اس کی تحقیر ہے، حازمی فرماتے ہیں: اس رائے کے قائلین میں حضرت حسنؓ بن علیؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت بن عمرؓ، حضرت بن زبیرؓ، اوزاعی، اہل شام، امام احمد اور اسحاق ہیں، اور نخعی اور شعبی نے بیان کیا ہے کہ یہ حضرات جنازہ لوگوں کے کندھے سے اتارے جانے سے پہلے بیٹھنے کو مکروہ قرار دیتے تھے، اور یہی قول محمد بن الحسن کا بھی ہے۔

حافظ ابن حجر فتح الباری میں فرماتے ہیں: ابن المنذر کی نقل کے مطابق اکثر صحابہ اور تابعین کا مسلک یہ ہے کہ کھڑے رہنا مستحب ہے، اور یہی اوزاعی، احمد، اسحاق اور محمد ابن الحسن کا قول ہے، اور شافعیہ کے نزدیک قول مختار یہ ہے کہ جنازہ رکھنے سے قبل اس کے ساتھ کھڑے رہنا مستحب ہے، حازمی فرماتے ہیں: کہ دوسرے حضرات نے ان سے اختلاف کیا ہے، اور بیٹھنے کو افضل قرار دیا ہے، اور بعض اسلاف کھڑے رہنے کو واجب قرار دیتے ہیں۔

پھر جب قبر کے پاس جنازہ زمین پر رکھ دیا جائے تو بیٹھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کراہت تو لوگوں کے کندھوں سے اتارے جانے سے پہلے ہے۔

افضل یہ ہے کہ لوگ اس پر مٹی برابر کرنے سے پہلے نہ بیٹھیں[1] اس روایت کی وجہ سے جسے ابومعاویہ سہیل بن ابی صالح سے اور وہ اپنے والد ابوصالح سے اور وہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ جنازہ قبر میں رکھنے سے پہلے (نہ بیٹھے) اور ثوری نے جو ان سے زیادہ یاد رکھنے والے ہیں ان کی مخالفت کی اور فرمایا کہ "**في اللحد**" کے بجائے "**فيالأرض**" یعنی زمین میں رکھنے سے پہلے (نہ بیٹھے)۔

امام احمد کے تلامذہ میں سے حنبل نے نقل کیا ہے کہ بطور تلافی مافات اور اکرام، تدفین تک قبر کے پاس کھڑے رہنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور امام احمد جب کسی جنازہ میں شریک ہوتے تو اس کے قریب رہتے اور تدفین تک نہیں بیٹھتے تھے[2]۔

جنازہ کے لئے کھڑا ہونا:

۱۸- حنفیہ اور امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ (جب جنازہ پاس سے گزرے) تو اس کے لئے کھڑا نہ ہو، الا یہ کہ اس میں شرکت کا ارادہ رکھتا ہو، ایسے ہی جب لوگ جنازہ پڑھنے کی جگہ میں ہوں، اور کوئی جنازہ لایا جائے، تو ان میں سے بعض حضرات کا کہنا ہے کہ اسے دیکھ کر گردنوں سے اس کے اتارے جانے سے پہلے یہ لوگ کھڑے نہ ہوں گے، اور یہی قول صحیح ہے، اور مسلم نے آپ ﷺ کا جو یہ فرمان نقل کیا ہے کہ: "**إذا رأيتم الجنازة فقوموا لها حتى تخلفكم أو توضع**"[3] (جب تم لوگ جنازہ دیکھو تو اس کے لئے کھڑے

---

(۱) حدیث: "من تبع جنازة فلا يقعدن حتى توضع" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۷۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۶۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۳۳۳ طبع دارالإیمان، تحفۃ الأحوذی ۲/ ۱۴۵، الاعتبار ۱۳۸، الفتح ۳/ ۱۱۶، المجموع للنووی ۵/ ۲۸۰۔

(۲) غایۃ المنتہی ۱/ ۲۴۷۔

(۳) حدیث: "إذا رأيتم الجنازة فقوموا لها......" کی روایت بخاری (فتح الباری

ہوجاؤ، یہاں تک کہ وہ تمہیں پیچھے چھوڑ دے یا رکھ دیا جائے) وہ اس روایت سے منسوخ ہے جو متعدد طرق سے حضرت علیؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: ''**قام رسول الله ﷺ ثم قعد**''[1] (رسول اللہ ﷺ کھڑے ہوئے، پھر بیٹھے)، حازمی کہتے ہیں: اکثر اہل علم کا قول یہ ہے کہ کسی پر جنازہ کے لئے کھڑا ہونا لازم نہیں ہے، یہی قول امام مالک، اہل حجاز، امام شافعی اور ان کے شاگردوں کا ہے، ان حضرات کا مذہب یہ ہے کہ قیام کا حکم منسوخ ہوگیا ہے، قاضی عیاض نے بھی ایسا ہی کہا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر کوئی بیٹھا ہو اور جنازہ آئے یا گزرے تو اس کے لئے کھڑا ہونا مکروہ ہے، ''المغنی'' میں ہے: دونوں معمولوں میں رسول اللہ ﷺ کا آخری معمول جنازہ کے لئے ترک قیام کا تھا، اور آخری معمول کا اختیار کرنا بہتر ہے[2]۔

''شرح مسلم'' میں ہے: ہمارے مسلک میں قول مشہور یہ ہے کہ قیام مستحب نہیں ہے، اور علماء نے فرمایا: کہ وہ حضرت علیؓ کی حدیث سے منسوخ ہے، پھر نووی فرماتے ہیں: ہمارے اصحاب میں سے متولی نے یہ اختیار کیا ہے کہ (جنازہ کو دیکھ کر) کھڑا ہونا مستحب ہے، اور یہی قول مختار ہے، لہذا قیام کا حکم استحباب کے لئے ہے، اور بیٹھے رہنا بیان جواز کے لئے ہے، اور اس قسم کے احکام میں نسخ کا دعوی صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ نسخ اس وقت ہوتا ہے جب کہ تطبیق دشوار ہو، اور (یہاں) دشوار نہیں ہے، شافعیہ میں سے قلیوبی فرماتے ہیں: یہی قول قابل اعتماد ہے۔

= ۱۷۸/۳ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۶۵۹/۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عامر ابن ربیعہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: ''**قام رسول الله ﷺ ثم قعد**'' کی روایت مسلم (۶۶۱/۲-۶۶۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت علیؓ سے کی ہے۔

(۲) الہندیہ ۱۶۰/۱، الاعتبار للحازمی طبع حیدرآباد ص ۱۳۸، المجموع للنووی ۲۸۰/۵، غایۃ المنتہی اور اس کے حواشی ۲۴۶/۱۔

قاضی عیاض نے امام احمد، اسحاق، ابن حبیب مالکی اور ابن ماجشون مالکی کا قول نقل کیا ہے کہ اسے کھڑے ہونے اور نہ ہونے میں اختیار ہے[1]۔

جنازہ کے ساتھ چلتے وقت خاموشی اختیار کرنا:

۱۹- جنازہ کے ساتھ چلنے والے کو زیادہ تر خاموش رہنا چاہئے، اور بلند آواز سے ذکر اور تلاوت کلام پاک وغیرہ کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت قیس بن عبادہ کی روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: ''**كان أصحاب رسول الله ﷺ يكرهون رفع الصوت عند ثلاثة: عند القتال، وعند الجنازة، والذكر**''[2] (صحابہ کرام تین وقت آواز بلند کرنے کو مکروہ قرار دیتے تھے: قتال، جنازہ، اور ذکر کے وقت)۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ کراہت تحریمی ہے، اور بعض کا کہنا ہے کہ یہ خلاف اولی ہے، لہذا اگر ذکر اللہ کرنا چاہے تو دل میں کرے، یعنی اس طرح آہستہ سے کہ خود اپنے کو سنائے، اور ''السراج'' میں ہے: جنازہ کے ساتھ جانے والے کے لئے مستحب ہے کہ اللہ تعالی کے ذکر میں مشغول رہے، یا مردہ جس چیز کا سامنا کرنے والا ہے اس چیز میں غور وفکر کرے، اور اس بارے میں سوچے کہ دنیا والوں کا یہی انجام ہے، ایسی گفتگو سے اجتناب کرے جس میں کوئی فائدہ نہ ہو، اس لئے کہ یہ وقت ذکر اور نصیحت حاصل کرنے کا ہے، لہذا اس میں غفلت بری بات ہے، اور اگر اللہ کا ذکر نہ کرنا ہو تو سکوت اختیار کرے، بلند آواز سے ذکر وتلاوت نہ کرے، اور جو شخص کثرت سے ذکر وتلاوت

(۱) شرح مسلم ۳۱۰/۱، القلیوبی ۳۳۰/۱۔

(۲) حدیث: ''**كان أصحاب رسول الله ﷺ يكرهون رفع الصوت عند ثلاثة...**'' کی روایت بیہقی (۷۴/۴ طبع دار المعرفہ) نے حضرت قیس ابن عبادہؓ سے کی ہے۔

کرتا ہو اس سے دھوکہ نہ کھائے، اور جہلاء جو جنازہ کے ساتھ آواز بلند کرکے یا کھینچ کر تلاوت کرتے ہیں وہ بالا جماع ناجائز ہے۔

ابن ابی شیبہ نے مغیرہ سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں: ایک شخص جنازہ کے پیچھے جارہا تھا، اور سورۂ واقعہ پڑھ رہا تھا، ابراہیم نخعی سے اس کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے اس کو مکروہ قرار دیا[1]، اور جو شخص اس کے انکار پر قادر ہو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ سکوت اختیار کرے اور اس پر نکیر نہ کرے، ابراہیم نخعی سے منقول ہے کہ وہ نکیر کرتے تھے کہ آدمی جنازہ کے پیچھے چلتے ہوئے یہ کہے: "**استغفروا له يغفر الله لكم**"[2] (اس کے لئے استغفار کرو، اللہ تمہاری مغفرت کرے گا)، ابن عابدین فرماتے ہیں: جب یہ حکم دعا اور ذکر کا ہے تو اس گیت کا کیا حکم ہوگا جو ہمارے زمانے میں ایجاد ہوا ہے[3]۔

حنفیہ فرماتے ہیں: جنازہ کے ساتھ جانے والے کے لئے نماز جنازہ پڑھے بغیر واپس آنا مناسب نہیں ہے، اس لئے کہ ساتھ جانا اس پر نماز پڑھنے کے لئے تھا، لہذا حصول مقصود سے پہلے واپس نہ ہو، اور نماز پڑھنے کے بعد دفن سے پہلے جنازہ والوں سے اجازت لئے بغیر واپس نہ لوٹے، البتہ تدفین کے بعد ان کی اجازت کے بغیر واپس آنے کی گنجائش ہے۔

مالکیہ بھی اسی کے قائل ہیں، انہوں نے مزید یہ کہا ہے کہ نماز سے قبل لوٹنا جنازہ والوں کی اجازت کے باوجود مکروہ ہے، البتہ نماز کے بعد اگر وہ (دفن میں) دیر لگائیں اور اجازت نہ دیں تو (لوٹنا)

---

(۱) المصنف ۱۰۸/۳۔

(۲) ابن ابی شیبہ نے اس کو نخعی سے نقل کیا ہے۔ اسی طرح کی روایت سعید بن جبیر، عطاء، اور حسن سے ہے (۹۸،۹۷/۴)۔

(۳) غاية المنتهى ۲۴۷/۱، مغني المحتاج ۳۶۰/۱، الشرح الصغير ۲۲۹/۱، ۲۸۸، الہندیہ ۱۶۲/۱، البحر ۱۹۲/۲۔

مکروہ نہیں ہے۔

پھر جب اس کو نماز جنازہ کے لئے رکھنا ہو تو قبلہ کی طرف عرض میں رکھیں، لوگوں کا تعامل اسی پر ہے[1]۔

مالکیہ کہتے ہیں: اس کے پیچھے چیخ کر یہ کہنا کہ مردہ کے لئے استغفار کرو یا اس طرح کا دوسرا جملہ کہنا مکروہ ہے۔

شافعیہ بھی یہ کہتے ہیں کہ بلند آواز سے ذکر کرنا بدعت ہے، ان حضرات نے فرمایا: جنازہ میں شور وغل کرنا مکروہ ہے۔

شیخ مرعی حنبلی نے فرمایا: جنازہ کے ساتھ کسی کا یہ کہنا کہ مردہ کے لئے استغفار کرو یا اس طرح کا دوسرا جملہ کہنا بدعت ہے، ابوحفص نے اسے حرام قرار دیا ہے، اور جنازہ کے ساتھ جانے والے کے لئے مسنون ہے کہ خشوع اختیار کرے، اپنے انجام کے بارے میں سوچے، اور موت نیز میت کے انجام وٹھکانہ سے نصیحت حاصل کرے۔

جنازہ کی نماز:

۲۰ - جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ نماز جنازہ فرض کفایہ ہے، اور اس میں مالکیہ کے اقوال مختلف ہیں، ابن عبد الحکم کہتے ہیں: فرض کفایہ ہے، سحنون کا بھی یہی قول ہے، اور اکثر علماء کا یہی مسلک ہے، فاکہانی نے اسی کو مشہور قول قرار دیا ہے، اصبغ فرماتے ہیں: نماز جنازہ سنت کفایہ ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جماعت نماز جنازہ کی صحت کے لئے شرط نہیں بلکہ سنت ہے۔

اور مالکیہ کا قول ہے کہ نماز جمعہ کی طرح جماعت نماز جنازہ کی صحت کے لئے شرط ہے، لہذا اگر بغیر امام کے نماز پڑھی گئی ہو تو جب

---

(۱) ابن عابدین ۶۰۸/۱۔

تک یہ چھوٹ نہ جائے نماز کا اعادہ کیا جائے گا[۱]۔

۲۱- حنفیہ کے نزدیک نماز جنازہ کے ارکان تکبیرات اور قیام ہیں، لہذا بلا عذر بیٹھ کر یا سوار ہو کر پڑھنے والے کی نماز جنازہ صحیح نہیں ہوگی، اور اگر کیچڑ وغیرہ کی وجہ سے چوپایہ سے اترنا دشوار ہو تو استحساناً سوار ہو کر نماز جنازہ پڑھنا جائز ہوگا، اور اگر ولی مریض ہو اور بیٹھ کر امامت کرے اور دوسرے لوگ کھڑے ہوں تو امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک ان سب کی نماز صحیح ہوگی، اور امام محمد فرماتے ہیں کہ صرف امام کی نماز صحیح ہوگی[۲]۔

مالکیہ کا قول ہے کہ نماز جنازہ کے ارکان پانچ ہیں: پہلا: نیت، دوسرا: چار تکبیرات، تیسرا: ان تکبیرات کے درمیان دعا کرنا، اور چوتھی تکبیر کے بعد چاہے تو دعا کرے چاہے چھوڑ دے، چوتھا: ایک سلام جس کو امام سنانے کے بقدر بلند آواز سے کہے، پانچواں: قدرت رکھنے والے کے لئے قیام۔

شافعیہ کا قول یہ ہے کہ نماز جنازہ کے ارکان نیت، تکبیرات، فاتحہ کا پڑھنا، نبی کریم ﷺ پر درود بھیجنا، میت کے لئے مختصر دعا، اور پہلا سلام ہے، اسی طرح سے اگر قیام پر قدرت ہو تو قول مختار کے مطابق قیام واجب ہے، لہذا اگر بغیر عذر کے بیٹھ کر یا سوار ہو کر نماز پڑھ لے تو اس کا اعادہ کرنا ہوگا۔

حنابلہ کا قول یہ ہے کہ نماز جنازہ کے ارکان یہ ہیں: فرض نماز میں قیام پر قدرت رکھنے والے کے لئے کھڑے ہو کر پڑھنا، چار تکبیریں کہنا، امام کا سورہ فاتحہ پڑھنا، نبی کریم ﷺ پر درود بھیجنا اور میت کے لئے مختصر دعا کرنا (اور قول راجح یہ ہے کہ) **اللهم ارحمه** (یعنی اے اللہ اس پر رحم کر) جیسی اس کے لئے مخصوص دعا کرے (لہذا یہ دعا: **اللهم اغفر لحينا وميتنا** کافی نہ ہوگی) اور سلام اور ان ارکان کے درمیان ترتیب[۱]۔

نماز جنازہ کی شرطیں:

۲۲- سوائے وقت کے نماز جنازہ کی بھی وہی شرطیں ہیں جو بقیہ نمازوں کی ہیں، یعنی جسم، کپڑے اور جگہ کا نجاست حقیقیہ اور نجاست حکمیہ سے پاک ہونا، ستر عورت، استقبال قبلہ اور نیت کا ہونا۔

حنفیہ کے یہاں درج ذیل شرائط بھی ہیں:

پہلی شرط: میت کا مسلمان ہونا، اللہ تعالی کے اس ارشاد کی وجہ سے: "وَلاَ تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّاتَ أَبَداً"[۲] (اور ان میں سے جو کوئی مرجائے اس پر کبھی بھی نماز نہ پڑھئے)۔

دوسری شرط: میت کے بدن کا نجاست حکمیہ اور نجاست حقیقیہ سے پاک ہونا، تو جس کو غسل نہ دلایا گیا ہو یا جس کے بدن میں نجاست لگی ہو اس کی نماز جنازہ صحیح نہیں ہے، اور یہ شرط امکان کے وقت ہے، لہذا اگر بغیر غسل کے دفن کر دیا گیا ہو اور اس کا نکالنا قبر کھودے بغیر ممکن نہ ہو تو غسل ساقط ہو جائے گا، اور ضرورت کی وجہ سے بغیر غسل دلائے اس کی قبر پر نماز پڑھی جائے گی (یہ امام محمدؒ سے ابن سماعہ کی روایت ہے، اور "غایۃ البیان" میں "قدوری" اور "صاحب تحفہ" کی طرف منسوب کر کے صحیح اس کو قرار دیا ہے کہ اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، اس لئے کہ نماز جنازہ بغیر غسل مشروع نہیں ہے) برخلاف اس صورت کے کہ جب اس پر مٹی نہ ڈالی گئی ہو، اس لئے کہ اس صورت میں اس کو نکالا جائے گا اور غسل دے کر نماز پڑھی جائے گی۔

---

(۱) الہندیہ ۱/۱۶۲، التنبیہ للشافعیہ ۳۷، غایۃ المنتہی للحنابلہ ۱/۲۳۰، ۲۳۹، ۲۴۷، مقدمات ابن رشد ۱/۱۲۰، ۱۷۱، الشرح الصغیر ۱/۲۲۹۔

(۲) ابن عابدین ۱/۶۰۸، الہندیہ ۱/۱۶۱۔

(۱) التنبیہ ص ۳۸، الأم ۱/۲۴۰، المحلی علی المنہاج ۱/۳۳۰، غایۃ المنتہی ۱/۲۴۲، ۲۴۳، مقدمات ابن رشد ۱/۱۷۱، الشرح الصغیر ۱/۲۲۳۔

(۲) سورۂ توبہ ۸۴۔

اور اگر مثلاً جہالت کی وجہ سے بغیر نہلائے نماز جنازہ پڑھی گئی ہو، پھر دفن کردیا گیا ہو، اور کھودے بغیر نہ نکالا جاسکے تو استحساناً اس کی قبر پر دوبارہ نماز پڑھی جائے گی، اور کفن کی طہارت شرط ہے الا یہ کہ طہارت دشوار ہو، اس لئے کہ ''خزانۃ الفتاوی'' میں ہے کہ اگر میت کی نجاست سے کفن ناپاک ہوجائے تو دفع حرج کے لئے (کوئی) ضرر نہیں ہے، برخلاف اس صورت کے جب ابتداء کفن نجس ہو۔

اسی طرح جب بدن سے نکلنے والی نجاست سے ناپاک ہو جائے تو اگر کفن دلانے سے پہلے ایسا ہوا ہو تو غسل دلایا جائے گا، اور اگر کفن کے بعد ایسا ہوا ہو تو غسل نہیں دیا جائے گا، رہا میت کی جگہ کا پاک ہونا تو ''ہندیہ'' اور ''الفوائد التاجیہ'' میں ہے کہ وہ شرط نہیں ہے، اور ''مراقی الفلاح'' اور ''قنیۃ'' میں ہے کہ وہ شرط ہے، لہذا جگہ اگر نجس ہو اور میت تخت پر ہو تو نماز جائز ہوگی، اور اگر زمین پر ہو تو ''الفوائد'' میں ہے کہ نماز جائز نہیں ہوگی (قاضی خان کا میلان جواز کی طرف ہے) اور قنیہ میں عدم جواز پر جزم کیا ہے۔

جواز کی وجہ یہ ہے کہ کفن میت اور نجاست کے درمیان حائل ہے، اور عدم جواز کی دلیل یہ ہے کہ کفن تابع ہے لہذا اسے حائل نہیں گردانا جاسکتا، خلاصہ کلام یہ کہ اگر میت کی جگہ سے زمین مراد ہے اور میت تابوت پر ہے تو اس پر اتفاق ہے کہ زمین کا پاک ہونا شرط نہیں ہے (اور اگر میت کی جگہ سے تابوت مراد ہے تو ظاہر یہی ہے کہ اس میں اقوال مختلف ہیں جیسا کہ اس صورت میں اقوال مختلف ہیں جب میت نجس زمین پر رکھی گئی ہو)[1]۔

''قنیۃ'' میں ہے: کپڑے، بدن اور جگہ کا نجاست سے پاک ہونا، اور ستر عورت کا ہونا میت اور امام سبھی کے حق میں شرط ہے، لہذا اگر بغیر طہارت امامت کرے اور لوگ طہارت سے ہوں تو نماز دہرائی جائے گی، اور اس کے برعکس صورت میں نہیں، اس لئے کہ امام کی نماز سے فرض ساقط ہوگیا۔

تیسری شرط: میت کو لوگوں کے آگے رکھنا ہے، لہذا پیچھے رکھی ہوئی میت پر نماز جنازہ صحیح نہیں ہے۔

چوتھی شرط: میت کے پورے جسم یا اس کے اکثر جسم یا سر کے ساتھ نصف جسم کا موجود ہونا۔

پانچویں شرط: اس کا زمین پر یا زمین سے قریب ہاتھوں پر رکھنا۔

چھٹی شرط: میت کے قابل ستر حصہ کو چھپانا، ''درمختار'' میں یہی مذکور ہے۔

ساتویں شرط: ''صاحب الدر'' فرماتے ہیں: شرائط میں امام کا بالغ ہونا رہ گیا، چنانچہ اگر کوئی بچہ نماز جنازہ میں امامت کرے تو مناسب اور ظاہر یہی ہے کہ اس کی امامت جائز نہ ہو، اس لئے کہ نماز جنازہ فرض کفایہ ہے، اور بچہ فرائض ادا کرنے کا اہل نہیں ہے، لیکن ''الأحکام'' میں ''جامع الفتاوی'' کے حوالے سے لکھا ہے کہ اس کے نماز پڑھنے سے فرض ساقط ہوجائے گا۔

آٹھویں شرط: اگر میت ایک ہو تو اجزاء میت میں سے کسی جز کا امام کے محاذات میں ہونا، اور اگر کئی میتیں ہوں تو ان کو لائن سے رکھ دے اور ان میں سب سے افضل کے پاس کھڑا ہو، ابن عابدین فرماتے ہیں: محاذات کا شرط ہونا (فقہ سے) قریب تر ہے۔

حنابلہ فرماتے ہیں: امام کا میت کے مقابل ہونا واجب نہیں ہے، البتہ اگر اس کے مقابل نہ ہو تو مکروہ ہے، اور ''تعلیق الغایہ'' میں ہے: یہ شاید اس وقت ہے جب یہ عرف میں قبیح نہ ہو، قبیح ہو تو صحیح نہ ہوگا[1]۔

---

(۱) ''الفوائد التاجیہ'' میں صراحت کی گئی ہے کہ میت کی جگہ کی طہارت شرط نہیں ہے، جیسا کہ ''بحر'' میں (۱۷۹/۳) ہے اور مراقی الفلاح (ص/۳۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات) میں اس کے شرط ہونے کی صراحت کی گئی ہے۔

(۱) القنیہ ۱/ ۲۱۴۔

۲۳- حنابلہ نے درج ذیل شرائط میں حنفیہ کی موافقت کی ہے: میت کا مسلمان ہونا، اس کا پاک ہونا، ستر عورت کا ہونا، اس کا نماز پڑھنے والے کے سامنے ہونا، یہ وہ شرائط ہیں جن کا تعلق میت سے ہے، اسی طرح ان شرائط میں بھی موافقت کی ہے جن کا تعلق نمازی سے ہے جیسے نمازی کا مکلّف ہونا، اس کا نجاست سے بچنا، قبلہ کا استقبال، ستر عورت اور نیت کا ہونا۔

البتہ جنازہ کی موجودگی کو شرط قرار دینے میں ان کی مخالفت کی ہے، چنانچہ انہوں نے ایسے شخص کی نماز جنازہ ایک مہینہ تک نیت کے ساتھ جائز قرار دی ہے جو شہر سے مسافت قصر سے کم کی دوری پر ہو، یا قبلہ کے رخ پر نہ ہو، یا ڈوب گیا ہو یا قید وغیرہ میں ہو، اور جہاں تک اس کا تعلق ہے کہ انہوں نے مصلی کے سامنے میت کی موجودگی کی شرط لگائی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جنازہ نہ (کسی چیز پر) اٹھایا گیا ہو، اور نہ کسی پردہ کے پیچھے ہو، مثلاً دفن سے پہلے کسی چہار دیواری یا بند تابوت میں نہ ہو۔

شافعیہ نے اس کی موجودگی کی شرط نہ لگانے اور غائب پر نماز جنازہ کے جائز قرار دینے میں حنابلہ کی موافقت کی ہے، اور مالکیہ نے اس کی موجودگی کی شرط لگانے میں حنفیہ کی موافقت کی ہے، رہی بات اس کو مصلی کے سامنے اس طرح رکھنے کی کہ امام عورت کے کندھوں کے پاس اور مرد کے درمیانی حصہ کے پاس رہے تو یہ ان کے نیز حنفیہ کے نزدیک مستحب ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک امام کا میت کے کسی جزء کے محاذات میں ہونا شرط ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ نے میت کو زمین پر رکھنے کو شرط قرار دینے میں حنفیہ سے اختلاف کیا ہے، ان حضرات کا کہنا ہے کہ کسی چوپائے پر لادے ہوئے یا لوگوں کے ہاتھوں یا گردنوں پر اٹھائے ہوئے مردہ پر نماز جائز ہے، اور نماز جنازہ میں امامت کی شرط لگانے میں ابن رشد کی صراحت کے مطابق مالکیہ منفرد ہیں، ابن رشد کے علاوہ دوسرے حضرات نے منفرد کی نماز صحیح ہونے کی صراحت کی ہے، چنانچہ ''الشرح الصغیر'' میں ہے: اگر تنہا نماز جنازہ پڑھی ہو تو دوبارہ جماعت سے پڑھنا مستحب ہے۔

حنفیہ کے نزدیک نماز جنازہ میں چوتھی تکبیر کے بعد دومرتبہ سلام پھیرنا واجب ہے، اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک سلام رکن ہے، ان حضرات کی دلیل یہ حدیث رسول ﷺ ہے: ''**وتحليلها التسليم في الصلاة**''(۱) (اس کی تحلیل (نماز سے نکلنا) سلام پھیرنا ہے)۔

جنازہ میں ایک سلام چھ صحابہ کرامؓ سے وارد ہے، اور دوسرا سلام شافعیہ کے نزدیک مسنون ہے، اور حنابلہ کے نزدیک جائز ہے(۲)۔

۲۴- جنازہ کی سنتوں کی تفصیل درج ذیل ہے:

اول: میت چاہے مرد ہو یا عورت امام کا اس کے سینہ کے پاس کھڑا ہونا حنفیہ کے نزدیک سنت ہے، اور ''حاشیہ طحطاوی علی مراقی الفلاح'' کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مستحب ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں: نماز جنازہ کی سنتیں تو نہیں ہیں بلکہ مستحبات ہیں، مستحبات میں سے ایک یہ ہے کہ امام اور تنہا نماز پڑھنے والا، مرد کے درمیانی حصہ کے سامنے اور عورت اور خنثی کے کندھوں کے بالمقابل کھڑا ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں: یہ دونوں مرد کے سر کے پاس اور عورت اور

(۱) حدیث: ''**وتحليلها التسليم**'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۹، طبع عزت عبید الدعاس)، ترمذی (۲/ ۳ طبع مصطفی الحلبی) اور ابن ماجہ (۱/ ۲۷۵، طبع عیسی الحلبی) نے حضرت علیؓ بن ابی طالب سے کی ہے، امام ترمذی نے فرمایا: یہ حدیث حسن ہے۔

(۲) غایۃ المنتہی ۱/ ۲۴۳، کشاف القناع ۱/ ۱۱۶۔

خنثی کے پچھلے حصہ کے پاس کھڑے ہوں گے، حنابلہ کہتے ہیں کہ مرد کے سینہ اور عورت کے درمیانی حصہ کے پاس (کھڑے ہوں گے) اور یہی خنثی میں بھی مسنون ہے۔

دوم: حنفیہ کے نزدیک پہلی تکبیر کے بعد ثنا پڑھنا سنت ہے اور حنابلہ میں خلال نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور ثنا یہ ہے: "**سبحانک اللهم وبحمدک، وتبارک اسمک وتعالی جدک ولا إله غیرک**" (اے اللہ تیری ذات پاک ہے اور میں تیری تعریف سے شروعات کرتا ہوں، تیرا نام بابرکت ہے، اور تیری عظمت بلند ہے اور تیرے سوا کوئی معبود نہیں)، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے طحاوی فرماتے ہیں: ثنا سے شروع کرنا ثابت نہیں ہے، لیکن منقول اور متواتر عادت یہی ہے کہ لوگ ثنا سے ہی آغاز کرتے آرہے ہیں۔

"سکب الأنہر" میں فرمایا: "وجل ثناؤک" کو ترک کرنا اولی ہے سوائے نماز جنازہ کے (کہ اس میں پڑھنا اولی ہے) اور ابن عابدین فرماتے ہیں: "ظاہر روایت" کا تقاضا یہ ہے کہ حمد کے کسی بھی صیغہ سے سنت کی ادائیگی ہوجائے گی۔

مالکیہ کا کہنا ہے کہ تکبیر اولی میں ثناء نہیں ہے، لیکن دعا کی ابتدا اللہ کی حمد اور نبی کریم ﷺ پر درود سے کرنا مستحب ہے، یعنی دوسری تکبیر کے بعد، اور حنابلہ کا بھی کہنا ہے کہ ثنا نہیں پڑھے گا۔

اور ثنا کے ارادہ سے سورہ فاتحہ کو پڑھ سکتا ہے، حنفیہ نے اسی طرح صراحت کی ہے، اور ملا علی قاری فرماتے ہیں: اختلاف سے نکلنے کے لئے دعا کی نیت سے اس کو پڑھنا مستحب ہے[1]۔

سوم: حنفیہ کے نزدیک دوسری تکبیر کے بعد آنحضرت ﷺ پر یہ درود پڑھنا بھی سنت ہے "**اللهم صل علی محمد وعلی آل محمد إلی آخره**" اس لئے کہ دعا پر درود کو اور دونوں پر ثنا کو مقدم کرنا سنت ہے، ان کا کہنا ہے: دعا کے بعد بھی درود شریف پڑھنا چاہئے، اس لئے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: "**اجعلوني في أول الدعاء وأوسطه وآخره**"[1] (مجھے دعا کے شروع، درمیان میں اور آخر میں رکھو)۔

مالکیہ کا کہنا ہے: دعا شروع کرنے سے قبل ہر تکبیر کے بعد درود شریف پڑھنا مستحب ہے، ان الفاظ کے ساتھ پڑھے: "**الحمد لله الذي أمات وأحيا، والحمد لله الذي يحيي الموتى وهو على كل شيء قدير، اللهم صل على محمد وعلى آل محمد، وبارک على محمد، وعلى آل محمد، كما صليت وباركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين إنک حميد مجيد**"[2] (تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے موت اور زندگی دی، اور تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو مردوں کو زندہ کرے گا، اور وہ ہر چیز پر قادر ہے، اے اللہ! حضرت محمد ﷺ اور ان کی آل پر درود بھیج، اور محمد ﷺ اور ان کی آل پر برکت نازل فرما، جیسا کہ تو نے حضرت ابراہیمؑ اور ان کی آل پر تمام عالم میں درود بھیجا، اور برکت نازل فرمائی، بلاشبہ تو قابل تعریف اور بزرگ و برتر ہے) دعا اس طرح کرے جیسا کہ آگے ذکر کیا جائے گا۔ اور یہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک رکن ہے جیسا کہ گذرا۔

۲۵ - چہارم: سنتوں میں سے حنفیہ کے نزدیک مصلی کا میت کے لئے اور خود اپنے لئے دعا کرنا ہے (اور جب اپنے لئے دعا کرے تو

---

(۱) مراقی الفلاح ص ۳۴۰، ابن عابدین ۱/۶۱۰، ۶۱۵، غایۃ المنتہی ۱/۲۴۱، الشرح الصغیر ۲/۲۲۳۔

---

(۱) حدیث: "اجعلوني في أول الدعاء وأوسطه وآخره" کی روایت عبد الرزاق اور عبد بن حمید نے کی ہے، اور مؤخر الذکر نے اسے ضعیف قرار دیا ہے (کنز العمال ۱/۵۰۹، طبع مکتبۃ التراث الاسلامی)۔

(۲) اس فصل کی تمام تفصیلات کے لئے فقہ مالکی میں: الشرح الصغیر، فقہ شافعی میں: شرح البہجہ، الأم اور مختصر المزنی، اور فقہ حنبلی میں: غایۃ المنتہی، المقنع اور نیل المآرب کی طرف رجوع کریں۔

میت سے اپنے آپ کو مقدم رکھے، اس لئے کہ دعا کی سنت یہ ہے کہ اپنے کو مقدم رکھا جائے) اور جماعت مسلمین کے لئے دعا کرنا ہے، اور یہ تیسری تکبیر کے بعد ہوگا، اور دعا کے لئے سوائے اس کے کہ وہ امور آخرت سے متعلق ہو کوئی چیز متعین نہیں ہے، لیکن اگر وہ دعا کرے جو نبی کریم ﷺ سے منقول ہے تو زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ اس کی قبولیت کی زیادہ امید ہے۔

دعاء ماثور میں نبی کریم ﷺ کی ایک جنازہ پر کی گئی وہ دعا بھی ہے جس کو حضرت عوف بن مالک نے یاد رکھا ہے: "**اللهم اغفر له وارحمه، وعافه واعف عنه، وأكرم نزله، ووسع مدخله، واغسله بالماء والثلج والبرد، ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، وأبدله دارا خيرا من داره، وأهلا خيرا من أهله، وزوجا خيرا من زوجه، وأدخله الجنة، وأعذه من عذاب القبر ومن عذاب النار**"[1] (اے اللہ! اس کی مغفرت فرما، اس پر رحم فرما، عافیت کا معاملہ فرما، اس کو معاف کردے، اور باعزت طور پر مہمانی کر، اس کے داخل ہونے کی جگہ (قبر) کو وسیع کر اور پانی، برف اور اولے سے اسے دھودے، اور اسے خطاؤں سے اس طرح صاف کردے جیسے سفید کپڑے کو گندگی سے صاف کیا جاتا ہے، اور اسے اس کے گھر سے بہتر گھر، اس کے اہل سے بہتر اہل اور اس کے جوڑے سے بہتر جوڑا بدلہ میں عطا فرما، اس کو جنت میں داخل کردے اور عذاب قبر اور عذاب جہنم سے پناہ دے)۔

اس کے علاوہ "الأصل" میں دوسری روایات بھی ہیں، ان میں وہ روایت بھی ہے جس کی روایت امام ابوحنیفہؒ نے اپنی مسند میں حضرت ابوہریرہ سے کی ہے: "**اللهم اغفر لحينا وميتنا، وشاهدنا و غائبنا، وذكرنا وأنثانا، وصغيرنا و كبيرنا**"[1] (اے اللہ! ہمارے زندوں، مردوں، موجود، غائب، مرد، عورت، چھوٹے اور بڑے سب کی مغفرت فرما)۔

(امام احمد نے اور نسائی کے سوا بقیہ اصحاب سنن نے یہ اضافہ فرمایا ہے): "**اللهم من أحييته منا فأحيه على الإسلام، ومن توفيته منا فتوفه على الإيمان**"[2] (اے اللہ! ہم میں سے جس کو زندہ رکھنا ہو اسلام پر زندہ رکھ، اور جس کو وفات دینا ہو ایمان پر وفات دے)۔ اور ایک روایت میں ہے: "**اللهم إن كان محسنا فزد في إحسانه، وإن كان مسيئا فتجاوز عن سيئاته، اللهم لا تحرمنا أجره، ولا تفتنا بعده**"[3] (اے اللہ اگر وہ نیکی کرنے والا ہو تو اس کی نیکیوں میں اضافہ فرما، اور اگر گنہگار رہا ہو تو اس کے گناہوں سے درگزر فرما، اے اللہ! ہمیں اس کے اجر سے محروم نہ کر اور اس کے بعد ہمیں فتنہ میں نہ ڈال)۔

---

(۱) حدیث: "أللهم اغفر له وارحمه و عافه و اعف عنه و أكرم نزله......" کی روایت مسلم (۲/ ۶۶۲، ۶۶۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عوف بن مالکؓ سے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "أللهم اغفر لحينا و ميتنا، و شاهدنا و غائبنا، و ذكرنا و أنثانا و صغيرنا و كبيرنا" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۴۸۰ طبع عیسی الحلبی)، بیہقی (۴/ ۴۱ طبع دارالمعرفہ)، ابوداؤد (۳/ ۵۳۹ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/ ۳۳۴، ۳۳۵ طبع مصطفی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث 'حسن صحیح' ہے۔

(۲) حدیث: "أللهم من أحييته منا فأحيه على الإسلام......" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۳۵ طبع مصطفی الحلبی) اور ابن ماجہ (۱/ ۴۸۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، ہیثمی نے فرمایا: امام احمد نے اس کی روایت کی ہے اور اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں (مجمع الزوائد ۳/ ۳۳ طبع دار الکتاب العربی)۔

(۳) حدیث: "أللهم من كان محسنا فزد في إحسانه......" کی روایت امام مالک نے مؤطا (ص ۱۸۲، ۱۸۳ طبع دار الآفاق) میں صحیح سند کے ساتھ حضرت ابوہریرہؓ سے موقوفاً کی ہے، اور مسند ابویعلی میں اس کا مرفوع شاہد ہے، ہیثمی فرماتے ہیں: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں (مجمع الزوائد ۳/ ۳۳ طبع دار الکتاب العربی)۔

پھر میت اگر بچہ ہو تو امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ یہ دعا مانگنی چاہئے: "**اللهم اجعله لنا فرطا، واجعله لنا أجرا وذخرا، اللهم اجعله لنا شافعا و مشفعا**" (اے اللہ اس کو ہمارے لئے پیشرو اور ذخیرہ آخرت اور باعث اجر بنا، ہمارے لئے اسے شافع اور مقبول الشفاعت بنا)، اور اسی پر اکتفا کرے جیسا کہ مذہب کے متون میں ہے، یا جیسا کہ "حاشیہ طحطاوی علی مراقی الفلاح" اور دوسری کتابوں میں ہے کہ دعا مذکور کے بعد اسے پڑھے۔

شوکانی فرماتے ہیں کہ میت اگر بچہ ہو تو یہ دعا مستحب ہے: "**اللهم اجعله لنا سلفا وفرطا وأجرا**"[(۱)] (اے اللہ! اس کو ہمارے لئے پہلے جانے والا اور باعث اجر بنا)۔

یہ سب دعائیں اس وقت ہیں جب ان کو بخوبی پڑھ سکے، اگر بخوبی نہ پڑھ سکے تو جو دعا چاہے پڑھے، اور "الدر" میں ہے: جنازہ کی نماز میں بچہ، پاگل اور خبط الحواس کے لئے استغفار نہ کرے، اس لئے کہ وہ مکلّف نہیں ہیں، اور دعا کے الفاظ "ہمارے چھوٹے اور بڑے کی مغفرت فرما" اس کے منافی نہیں ہیں، اس لئے کہ اس کا مقصود استیعاب ہے۔

حنابلہ کا کہنا ہے: اگر بچہ ہو یا برابر جنون کی حالت میں رہا ہو، تو یہ کہے: "**اللهم اجعله ذخرا لوالديه۔ الخ**" (یعنی اے اللہ! اس کو اس کے والدین کے لئے ذخیرہ آخرت بنا دے) اور بظاہر اسی پر اکتفا کرے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ دعا بالغوں کے لئے مذکورہ بالا دعا کے بدلہ میں ہوگی، اور مالکیہ کے قول کا ظاہر بھی یہی ہے، لہذا ائمہ اربعہ کے اقوال اس پر متفق ہیں کہ بچہ کے لئے ان الفاظ کے ساتھ دعا کی جائے گی[(۱)]۔

میت کے لئے دعا:

۲۶- مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک دعا رکن ہے، لیکن مالکیہ کے نزدیک ہر تکبیر کے بعد یہاں تک کہ چوتھی تکبیر کے بعد بھی دعا کرے گا، اور مالکیہ کے دوسرے قول کے مطابق چوتھی تکبیر کے بعد واجب نہیں ہے جیسا کہ گذر چکا، اور مختصر ترین دعا یہ ہے: "**اللهم اغفر له**" (اے اللہ! اس کی مغفرت فرما) یا اس طرح کا دوسرا جملہ کہے، اور سب سے بہتر یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ والی دعا کرے، وہ یہ ہے: اللہ کی حمد وثنا اور نبی کریم ﷺ پر درود کے بعد کہے: "**اللهم إنه عبدك وابن عبدك وابن أمتك، كان يشهد أن لا إله إلا أنت وحدك لا شريك لك وأن محمدا عبدك ورسولك وأنت أعلم به، اللهم إن كان محسنا فزد في إحسانه وإن كان مسيئا فتجاوز عن سيئاته، اللهم لا تحرمنا أجره ولا تفتنا بعده**" (اے اللہ! یہ تیرا بندہ، اور تیرے بندے اور تیری بندی کا بیٹا ہے، یہ گواہی دیتا تھا کہ تنہا تیرے سوا کوئی معبود نہیں، تیرا کوئی شریک نہیں اور محمد ﷺ تیرے بندے اور رسول ہیں، اور تو اس کو زیادہ جانتا ہے، اے اللہ! اگر وہ نیکوکار رہے، تو اس کی نیکیوں میں اضافہ فرما، اور اگر گنہگار رہے تو اس کے گناہوں سے درگذر فرما، اے اللہ! ہمیں اس کے اجر سے محروم نہ فرما، اور اس کے بعد ہمیں فتنہ میں نہ ڈال)۔

اور عورت کے جنازہ میں کہے: "**اللهم إنها أمتك وبنت عبدك وبنت أمتك**" (یعنی اے اللہ! یہ تیری بندی اور تیرے بندہ اور تیری بندی کی بیٹی ہے) اس کے بعد بقیہ پہلی ہی والی دعا

(۱) حدیث: "أاللهم اجعله لنا سلفا و فرطا و أجرا" کی روایت بیہقی (۴/ ۹، ۱۰ طبع دار المعرفہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے موقوفاً کی ہے۔

(۱) سابقہ مراجع، طحطاوی علی مراقی الفلاح ۳۴۱، ابن عابدین ۱/ ۶۱۲، الہندیہ ۱/ ۱۶۱۔

تانیث کے صیغہ کے ساتھ کرے، اورلڑکے کی دعا میں کہے: "**اللهم إنه عبدک وابن عبدک أنت خلقته ورزقته، وأنت أمتّه وأنت تحييه، اللهم اجعله لوالديه سلفا وذخرا، وفرطا وأجرا، وثقل به موازينهما، وأعظم به أجورهما، ولا تفتنا وإياهما بعده، اللهم الحقه بصالح سلف المؤمنين في كفالة إبراهيم**" (اے اللہ، یہ تیرا بندہ اور تیرے بندے کا بیٹا ہے، تو نے ہی اس کو پیدا کیا اور روزی دی، تو نے ہی اسے موت دی، اور تو ہی اسے زندہ کرے گا، اے اللہ! تو اس کو والدین کے لئے جانے والا اور ذخیرہ آخرت اور پہلے پہنچنے والا اور باعث اجر بنا دے، اس کے ذریعہ والدین کی میزان بھاری کر دے، اس کے ذریعہ ان دونوں کے اجر کو بڑھا دے، اس کے بعد ہمیں اور اس کے والدین کو فتنہ میں نہ ڈال، اے اللہ اس کو حضرت ابراہیم کی کفالت میں مسلمانوں کے سلف صالحین میں شامل کر دے)، اور بڑے میں یہ اضافہ کرے "**وأبدله دارا خيرا من داره وأهلا خيرا من أهله، وعافه من فتنة القبر وعذاب جهنم**" (اور اس کے گھر سے بہتر گھر اور اہل سے بہتر اہل بدلہ میں عطا فرما، اور اس کو قبر کے فتنہ اور جہنم کے عذاب سے عافیت عطا فرما)۔

اگر مرد وعورت دونوں پر ایک ساتھ پڑھنا ہو تو مرد کو عورت پر غالب کر کے کہے گا: "**إنهما عبداک وابنا عبديک وابنا أمتيک......الخ**" (یہ دونوں تیرے بندے ہیں اور تیرے بندے اور تیری بندی کی اولاد ہیں) اسی طرح اگر مردوں اور عورتوں کی جماعت پر نماز جنازہ پڑھنا ہو تب بھی مردوں کو عورتوں پر غلبہ دے اور کہے: "**اللهم إنهم عبيدک وأبناء عبيدک......الخ**" (اے اللہ! یہ تیرے بندے اور تیرے بندے کی اولاد ہیں)، اور اگر صرف عورتوں کی نماز جنازہ پڑھ رہا ہو تو کہے: "**اللهم إنهن إماؤک، وبنات عبيدک، وبنات إمائک کن يشهدن ......الخ**" (اے اللہ! یہ تیری بندیاں اور تیرے بندوں اور بندیوں کی بیٹیاں ہیں، یہ گواہی دیتی تھیں......الخ) اور ہر میت کے لئے مذکورہ دعا میں چوتھی تکبیر کے بعد یہ اضافہ کرے گا: "**اللهم اغفر لأسلافنا، وأفراطنا، ومن سبقنا بالإيمان، اللهم من أحييته منا فأحيه على الإيمان، ومن توفيته منا فتوفه على الإسلام، واغفر للمسلمين والمسلمات**"[1] (اے اللہ! ہمارے اسلاف، پہلے جانے والوں، اور ایمان کے ساتھ ہم پر سبقت کرنے والوں کی مغفرت فرما، اے اللہ! ہم میں سے جس کو زندہ رکھنا ہو ایمان پر زندہ رکھ، اور جس کو موت دینی ہو اسلام پر موت دے، اور مسلمان مردوں اور عورتوں کی مغفرت فرما)، اس کے بعد سلام پھیر دے۔

شافعیہ کے نزدیک جیسا کہ گذر چکا میت کے لئے کچھ بھی دعا کرنا فرض ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**إذا صليتم على الميت فأخلصوا له الدعاء**"[2] (جب میت کی نماز جنازہ پڑھو تو اخلاص کے ساتھ اس کے لئے دعا کرو)، اور اس میں شرط یہ ہے کہ تیسری تکبیر کے بعد ہو، اور موجودہ میت کے لئے طلب خیر پر مشتمل ہو، لہذا اگر میت کے لئے دعا کئے بغیر مومنین کے لئے دعا کرے تو کافی

(۱) الفقہ علی المذاہب الأربعہ ۱/۴۰۳، الشرح الصغیر ۱/۲۲۵، ۲۲۶، اس میں دعا، نیز نیت، تکبیرات، ایک سلام اور قیام کو ارکان میں شمار کیا گیا ہے۔

(۲) حدیث: "**إذا صليتم على الميت فأخلصوا له الدعاء**" کی روایت ابوداؤد (۳/۵۳۸، طبع عزت عبید الدعاس) اور ابن ماجہ (۱/۴۸۰، طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، سیوطی نے اس حدیث کو حسن کہا ہے (فیض القدیر ۱/۳۹۳، المکتبۃ التجاریہ) اور "مناوی" نے ان کی موافقت کی ہے، ابن حجر فرماتے ہیں: اس میں ابن اسحاق ہے اور اس نے عنعنہ کے ساتھ روایت کی ہے، لیکن ابن حبان نے اس کی دو الگ طرق سے روایت کی ہے (۵/۳۱ طبع دار الکتب العلمیہ) جس میں سماع کی صراحت ہے (التلخیص الحبیر ۲/۱۲۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

نہیں ہے، ہاں! میت اگر بچہ ہے تو یہ کافی ہے، جیسا کہ اس کے والدین کے لئے دعا کر لینا کافی ہے، اور یہ بھی شرط ہے کہ دعا میں مطلوب امر آخرت ہو، گرچہ میت مکلّف نہ ہو، جیسے طلب رحمت ومغفرت، اور مصلی دعا میں کسی خاص صیغہ کی پابندی نہ کرے، اور افضل یہ ہے کہ وہ مشہور دعا پڑھے جس کو امام شافعی نے مجموعہ احادیث سے منتخب فرمایا ہے، وہ یہ ہے: "اللهم هذا عبدك وابن عبديك، خرج من روح الدنيا وسعتها، ومحبوبه وأحباؤه فيها إلى ظلمة القبر وما هو لاقيه، كان يشهد أن لا إله إلا أنت، وأن محمدا عبدك ورسولك وأنت أعلم به، اللهم إنه نزل بك وأنت خير منزول به، وأصبح فقيرا إلى رحمتك وأنت غني عن عذابه، وقد جئناك راغبين إليك شفعاء له، اللهم إن كان محسنا فزد في إحسانه، وإن كان مسيئا فتجاوز عنه، ولقه برحمتك رضاك وقه فتنة القبر وعذابه، وافسح له في قبره، وجاف الأرض عن جنبيه، ولقه برحمتك الأمن من عذابك حتى تبعثه آمنا إلى جنتك برحمتك يا أرحم الراحمين"[1] (اے اللہ! یہ تیرا بندہ اور تیرے بندے اور بندی کا بیٹا ہے، دنیا کی راحت اور وسعت سے قبر کی تاریکی اور اس میں جن حالات کا سامنا کرنا ہے ان کی طرف نکلا ہے، جب کہ اس کا محبوب اور اس کے محبین اسی میں ہیں، یہ گواہی دیتا تھا کہ تیرے سوا کوئی معبود نہیں، اور محمد ﷺ تیرے بندے اور رسول ہیں، اور تو اس سے زیادہ باخبر ہے، اے اللہ! یہ تیرے حضور ٹھہرا ہے اور تو بہترین ٹھہرانے والا ہے، یہ تیری رحمت کا محتاج ہوا ہے اور تو اس کے عذاب سے بے نیاز ہے، اور ہم تیری طرف راغب ہو کر اس کے لئے سفارشی بن کر تیرے پاس حاضر ہوئے ہیں، اے اللہ! اگر وہ نیکوکار تھا تو اس کی نیکیوں میں اضافہ فرما، اور اگر بداعمال تھا تو اس سے درگذر فرما، اور اپنی رحمت کے طفیل سے اسے رضامندی سے نواز دے، اور قبر کے فتنہ اور عذاب سے بچالے، اس کی قبر میں وسعت عطا فرمادے، اور زمین کو اس کے پہلوؤں سے الگ کر دے، اور اپنی رحمت کے طفیل اسے (اپنے) عذاب سے مامون فرما، یہاں تک کہ اپنی رحمت سے اسے مامون کر کے جنت کی طرف مبعوث فرمادے، اے ارحم الراحمین)۔

۲۷- مستحب یہ ہے کہ اس سے پہلے وہ دعا پڑھے جس کو ترمذی نے روایت کیا ہے: "اللهم اغفر لحينا وميتنا، وشاهدنا وغائبنا، وصغيرنا وكبيرنا، وذكرنا وأنثانا، اللهم من أحييته منا فأحيه على الإسلام، ومن توفيته منا فتوفه على الإيمان، اللهم لا تحرمنا أجره"[1] (اے اللہ! ہمارے زندہ، مردہ، موجود، غیر موجود، چھوٹے، بڑے اور مرد وعورت کی مغفرت فرما، اے اللہ! ہم میں جس کو زندہ رکھنا ہو اسلام پر زندہ رکھ، اور جس کو موت دینا ہو ایمان پر موت دے، اے اللہ! ہمیں اس کے اجر سے محروم نہ فرما)۔

مستحب یہ ہے کہ دونوں مذکورہ دعاؤں کے درمیان کہے: "اللهم اغفرله وارحمه، وعافه واعف عنه، وأكرم نزله، ووسع مدخله، واغسله بالماء والثلج والبرد، ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، وأبدله دارا خيرا من داره، وأهلا خيرا من أهله، وزوجا خيرا من زوجه، وأعذه من عذاب القبر وفتنته، ومن عذاب النار" (یا اللہ! اس کی مغفرت فرما، اس کے ساتھ رحم وکرم اور عافیت کا معاملہ

(۱) حدیث: "أللهم هذا عبدك و ابن عبديك خرج من روح الدنيا......" اپنے پاس موجود مراجع حدیث میں ہمیں اس (دعا) کا سراغ نہیں مل سکا۔

(۱) حدیث: "أللهم اغفر لحينا و ميتنا و شاهدنا و غائبنا......" اس حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۲۵) پر گذر چکی ہے۔

فرما، اس کو معاف فرما، معزز میزبانی فرما، اس کے داخل ہونے کی جگہ (قبر) کو وسیع فرما اور اس کو پانی، برف اور اولوں سے دھوڈال، اسے خطاؤں سے اس طرح صاف کردے جیسے سفید کپڑے کو میل سے صاف کیا جاتا ہے، اور اس کو اپنے گھر سے بہتر گھر، اہل وعیال سے بہتر اہل وعیال اور جوڑے سے بہتر جوڑا بدلہ میں عطا فرما، اور قبر کے عذاب اور اس کے فتنے اور عذاب جہنم سے اسے پناہ دے)۔

مصلی کو اپنی دعا میں تذکیر وتانیث اور تثنیہ وجمع کے صیغوں کے استعمال میں جس پر نماز پڑھ رہا ہے اس کے مناسب حال رعایت کرنی چاہئے، اور چاہے تو شخص کے قصد سے مطلقاً مذکر کے صیغے اور جنازہ کے قصد سے مطلقاً مؤنث کے صیغے استعمال کرے۔ یہ بھی صحیح ہے کہ بچہ کی دعاء میں مذکورہ دعا کے بجائے یہ دعا پڑھے: "**اللهم اجعله فرطا لأبويه، وسلفا، وذخرا وعظة، واعتبارا وشفيعا، وثقل به موازينهما، وأفرغ الصبر على قلوبهما، ولا تفتنهما بعده، ولا تحرمهما أجره**" [1] (اے اللہ! اس کو والدین کے لئے آگے جانے والا اجر اور ذخیرہ آخرت اور موعظت اور عبرت کا ذریعہ اور سفارشی بنادے، ان کی میزان کو اس کے ذریعہ بھاری کردے اور ان کے دلوں میں صبر ڈال دے، اس کے بعد انہیں فتنہ میں نہ ڈال اور انہیں اس کے اجر سے محروم نہ کر)۔

حنابلہ کے نزدیک رکن کی ادائیگی میت کے لئے ایسی مختصر سی دعا سے ہوجاتی ہے جس کو وہ مخصوص کردے، مثلاً: "**اللهم ارحمه**" (اے اللہ! اس پر رحم فرما)۔

ان کے نزدیک دعا کا محل تیسری تکبیر کے بعد ہے، اور چوتھی کے بعد بھی جائز ہے، ان دونوں کے علاوہ کسی اور کے بعد صحیح نہیں ہے۔

ماثورہ دعائیں پڑھنا مسنون ہے، اس میں یہ دعا بھی ہے: "**اللهم اغفر لحينا وميتنا، وشاهدنا وغائبنا، وصغيرنا وكبيرنا، وذكرنا وأنثانا، إنك تعلم متقلبنا ومثوانا، وأنت على كل شيء قدير، اللهم من أحييته منا فأحيه على الإسلام والسنة، ومن توفيته منا فتوفه عليهما، اللهم اغفرله وارحمه، وعافه واعف عنه، وأكرم نزله، ووسع مدخله، واغسله بالماء والثلج والبرد، ونقه من الذنوب والخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، وأبدله دارا خيرا من داره، وزوجا خيرا من زوجه، وأدخله الجنة، وأعذه من عذاب القبر، ومن عذاب النار، وافسح له في قبره و نورله فيه**" (اے اللہ! ہمارے زندہ، مردہ، موجود، غائب، چھوٹے بڑے، مرد اور عورت کی مغفرت فرما، تو ہمارے ٹھکانہ اور انجام کو جانتا ہے، اور تو ہر چیز پر قادر ہے، اے اللہ! ہم میں سے جس کو زندہ رکھنا ہو اسلام اور سنت پر زندہ رکھ، اور جسے موت دینا ہو انہیں اسلام اور سنت پر موت دے، اے اللہ! اس کی مغفرت فرما، اس پر رحم فرما، اس کے ساتھ عافیت کا معاملہ فرما، اور معاف کردے، اس کی باعزت طور پر میزبانی فرما، اس کے داخل ہونے کی جگہ (قبر) کو وسیع فرما اور پانی، برف اور اولہ سے اسے دھوڈال، اسے گناہوں اور خطاؤں سے اس طرح صاف کردے جیسے سفید کپڑے کو میل سے صاف کیا جاتا ہے، اس کے گھر سے بہتر گھر اور جوڑا سے بہتر جوڑا عطا فرما، اس کو جنت میں داخل فرما، اور عذاب قبر اور عذاب جہنم سے پناہ میں رکھ، اس کی قبر میں وسعت دے، اور قبر کو روشن فرما)۔ یہ دعا بالغ میت کے لئے ہے خواہ مرد ہو یا عورت، البتہ عورت ہو تو ضمائر مؤنث کی استعمال کرے۔

اور میت اگر بچہ ہو یا حالت جنون میں بالغ ہوا اور جنون ہی کی

(۱) شرح البہجۃ الوردیہ ۲/ ۱۱۱۔

حالت میں رہ کر انتقال ہوا تو یہ دعا پڑھے:"**اللهم اجعله ذخرا لوالديه، وفرطا وأجرا، وشفيعا مجابا، اللهم ثقل به موازينهما، وأعظم به أجورهما، وألحقه بصالح سلف المؤمنين، واجعله في كفالة إبراهيم، وقه برحمتك عذاب الجحيم**"(۱) (اے اللہ!اس کو والدین کے لئے ذخیرہ آخرت، آگے جانے والا اجروثواب اور مقبول سفارشی بنادے، اے اللہ!اس کے ذریعہ دونوں کی میزان بھاری کردے، اور اجر بڑھا دے، اسے مسلمانوں کے سلف صالحین میں شامل کردے، اور ابراہیم علیہ السلام کی کفالت میں کردے، اپنی رحمت کے طفیل اسے جہنم کے عذاب سے بچالے) یہ دعا بچہ بچی دونوں میں پڑھے، البتہ بچی میں مؤنث ضمیر استعمال کرے۔

۲۸- مالکیہ کے نزدیک نماز جنازہ میں سنتیں نہیں ہیں بلکہ مستحبات ہیں، اور وہ یہ ہیں: نماز کا سراً پڑھنا، صرف پہلی تکبیر کے وقت کان کے پاس تک دونوں ہاتھوں کو اٹھانا، اور دعا کی ابتدا اللہ کی حمد اور نبی کریم ﷺ پر درود شریف سے کرنا، امام کا مرد کے وسط میں اور عورت کے مونڈھوں کے پاس کھڑا ہونا۔ رہا مقتدی تو وہ دوسری نمازوں کی طرح امام کے پیچھے کھڑا ہوگا۔ امام کا تکبیر اور سلام اتنی آواز سے کرنا کہ پیچھے والے سن لیں، اور امام کے علاوہ دوسرے حضرات ان کو آہستہ کہیں گے(۲)۔

شافعیہ کے نزدیک اس کی سنتیں یہ ہیں: سورہ فاتحہ (پڑھنے) سے پہلے تعوذ پڑھنا، آمین کہنا، قرأت، دعا اور اس میں پڑھی جانے والی تمام چیزیں آہستہ پڑھنا، اگرچہ نماز رات میں پڑھی جائے، لیکن تکبیر اور سلام تمام چیزوں کو آواز سے کہے گا، نماز جماعت سے پڑھنا، ممکن ہو تو لوگوں کا تین یا تین سے زیادہ صفوں میں ہونا، جبکہ سب سے کم صفیں دو ہیں، خواہ امام کو ملا کر ہو، اس صورت میں مقتدی کا امام کے برابر کھڑا ہونا مکروہ نہیں ہوگا، اسی طرح درود شریف کے کامل ترین صیغے کو منتخب کرنا، اور وہ (صیغہ) سنن صلاۃ میں مذکور ہے، آل پر صرف صلاۃ (دعائے رحمت) بھیجنا نہ کہ سلام، نبی اکرم ﷺ پر صلاۃ وسلام دونوں بھیجنا، درود شریف سے پہلے حمد وثنا پڑھنا، درود کے بعد مومن مردوں اور عورتوں کے لئے دعا کرنا، نماز جنازہ کے لئے ماثور دعا پڑھنا، دوسرا سلام پھیرنا، چوتھی تکبیر کے بعد سلام سے پہلے یہ کہنا:"**اللهم لا تحرمنا أجره ولا تفتنا بعده**" (اے اللہ! ہمیں اس کے اجر سے محروم نہ فرما اور اس کے بعد فتنے میں مبتلا نہ فرما)، پھر پڑھے:"**اَلَّذِيْنَ يَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهٗ يُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُوْنَ بِهٖ**"(۱) (جو (فرشتے) کہ عرش کو اٹھائے ہیں، اور جو (فرشتے) اس کے اردگرد ہیں وہ اپنے پروردگار کی تسبیح حمد کے ساتھ کرتے رہتے ہیں اور اس پر ایمان رکھتے ہیں)۔ ایسے ہی امام یا منفرد کا مرد کے سر کے پاس اور عورت اور خنثی کے پچھلے حصہ کے پاس کھڑا ہونا، ہر تکبیر کے وقت اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھانا پھر ان دونوں کو اپنے سینہ کے نیچے رکھنا، اور جب تک مسبوق اپنی نماز پوری نہ کرلے جنازہ کو نہ اٹھایا جائے، خواہ مختلف اشخاص کی طرف سے متعدد نماز جنازہ ہی کیوں نہ ہوئی ہو، البتہ پہلے پڑھنے والوں کا دوبارہ پڑھنا مکروہ ہے۔

دعاء افتتاح اور سورت کو نہ پڑھنا بھی سنن میں شامل ہے، اور تکفین سے پہلے نماز جنازہ پڑھنا مکروہ ہے(۲)۔

حنابلہ کا کہنا ہے کہ اس کی سنتیں یہ ہیں: اس کو جماعت سے

(۱) الغرر البہیہ فی شرح البہجۃ الوردیہ ۲/۱۱۱، غایۃ المنتہی ۱/۲۴۱، ۲۴۲۔
(۲) الشرح الصغیر ۱/۲۲۳۔

(۱) سورۂ غافر/۷۔
(۲) شرح البہجۃ الوردیہ ۲/۱۱۰، ۱۱۴۔

پڑھنا، اگر نمازی زیادہ ہوں تو کسی صف میں تین آدمی سے کم نہ ہونا، چھ لوگ ہوں تو امام ان کو دو صفوں میں کر دے، چار ہوں تو ہر دو سے ایک صف بنا دے، اور دوسری نمازوں کی طرح صف سے پیچھے تنہا نماز پڑھنے والے کی نماز درست نہیں۔ امام اور منفرد مرد کے سینہ کے پاس اور عورت کے وسط میں کھڑے ہوں، اور نماز جنازہ میں قرأت و دعا آہستہ سے پڑھے[(۱)]، ان حضرات نے سورہ فاتحہ پڑھنے سے پہلے تعوذ و تسمیہ کا ذکر کیا ہے، لیکن اس کے مسنون ہونے پر ان کی کوئی صراحت نہیں مل سکی۔

۲۹- جب سات لوگ ہوں تو تین صفوں میں کھڑے ہوں، ایک آگے بڑھے، اس کے پیچھے تین، ان کے پیچھے دو اور ان دونوں کے پیچھے ایک کھڑا ہو، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں: سنت یہ ہے کہ صفیں تین سے کم نہ ہوں، اور نمازی زیادہ ہوں تو کسی صف کی تعداد تین سے کم نہ ہو، اور چھ ہوں تو امام انہیں دو صفوں میں کر دے، چار ہوں تو ہر دو کی ایک صف بنا دے، اور صف کے پیچھے تنہا پڑھنے والے کی نماز صحیح نہیں ہوگی۔

شافعیہ کے نزدیک اس کی سنت یہ ہے کہ اگر ممکن ہو تو تین صفیں ہوں اور کم سے کم دو صفیں ہوں، اگرچہ امام کی صف ملا کر ہو، اور اس وقت مقتدی کا امام کے برابر کھڑا ہونا مکروہ نہیں ہے۔

ترمذی نے حضرت مالک بن ہبیرہ کی حدیث مرفوع نقل کی ہے: "**من صلی علیه ثلاثة صفوف فقد أوجب**" (جس کی نماز جنازہ تین صف کے لوگوں نے پڑھی تو اس نے واجب کر لیا) دوسری روایت میں ہے: "**إلا غفر له**" (اس کی مغفرت کر دی جائے گی)، اور حضرت مالک بن ہبیرہ نماز جنازہ کے لئے آنے والوں کی تین صفیں بناتے تھے، چاہے کم ہوں یا زیادہ[(۱)]۔

(۱) غایۃ المنتہی ۱/ ۲۴۰۔

نماز جنازہ کا طریقہ:

۳۰- حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ امام نماز جنازہ میں مرد و عورت دونوں کے سینہ کے بالمقابل کھڑا ہوگا، اور نماز جنازہ میں امام کے جائے وقوف میں یہ سب سے بہتر جگہ ہے، لیکن اگر دوسری جگہ کھڑا ہو تو بھی جائز ہے۔

حسنؒ نے امام ابوحنیفہؒ کا ایک قول یہ نقل کیا ہے: امام مرد کے بیچ اور عورت کے سینہ کے بالمقابل کھڑا ہوگا، ابن ابی لیلی کا بھی یہی قول ہے۔

مالکیہ کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ امام مرد کے وسط میں اور مرد کے علاوہ (عورت، بچہ اور خنثی) کے مونڈھوں کے پاس کھڑا ہو، جبکہ شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ امام کا مرد کے سر اور عورت کے پچھلے حصہ کے پاس کھڑا ہونا مستحب ہے، اس لئے کہ یہ مروی ہے کہ حضرت انسؓ نے ایک مرد کی نماز جنازہ پڑھی، اور سر کے پاس کھڑے ہوئے، اور ایک عورت کی پڑھی تو اس کے پچھلے حصہ کے پاس کھڑے ہوئے، تو حضرت علاء بن زیاد نے پوچھا: "**هكذا كانت صلاة رسول الله ﷺ على المرأة عند عجيزتها وعلى الرجل عند رأسه ؟ قال: نعم**"[(۲)] (کیا نبی کریم ﷺ کی نماز جنازہ عورت

(۱) الہندیہ، المغنی ۲/ ۴۸۲ طبع ریاض، غایۃ المنتہی ۱/ ۲۴۰، فتح الباری ۳/ ۱۲۱ اور حدیث: "من صلی علیه ثلاثة صفوف فقد أوجب" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۱۴-۵۱۵ طبع عزت عبید الدعاس)، ترمذی (۳/ ۳۳۸ طبع مصطفی الحلبی) اور ابن ماجہ (۱/ ۴۷۸ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت مالک بن ہبیرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ ترمذی کے ہیں، انہوں نے فرمایا: یہ حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث: "هكذا كانت صلوة رسول الله ﷺ على المرأة..." کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۳۳-۵۳۴ طبع عزت عبید الدعاس)، ترمذی (۳/ ۳۴۳ طبع مصطفی الحلبی) اور ابن ماجہ (۱/ ۴۷۹، عیسی الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے فرمایا کہ یہ حدیث حسن ہے۔

کے پچھلے حصہ کے پاس اور مرد کے سر کے پاس اسی طرح ہوتی تھی؟ فرمایا: ہاں!) ان حضرات نے فرمایا: وجہ یہ ہے کہ اس میں بقیہ لوگوں کے مقابلہ میں عورت کی حفاظت زیادہ ہے، لہذا اگر مرد وعورت کے جنازہ میں کسی اور جگہ کھڑا ہو تو جائز ہے مگر خلاف سنت ہے۔

حنابلہ کا کہنا ہے کہ امام مرد کے سینے کے پاس کھڑا ہوگا، اور ایک قول ہے کہ سر کے پاس، اور عورت کے بیچ میں اور خنثی کے سینہ اور وسط کے درمیان کھڑا ہوگا، حضرت انس کی حدیث کی وجہ سے جس میں ہے کہ انہوں نے ایک عورت کی نماز جنازہ پڑھی اور تخت کے درمیان کھڑے ہوئے [۱]۔

۳۱- امام ومقتدی نیت کریں گے، پھر امام اور پیچھے والے چار تکبیریں کہیں گے، یہ فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے، ثوری، ابن المبارک اور اسحاق کا یہی قول ہے، اور ترمذی اور ابن المنذر کے قول کے مطابق اکثر اہل علم کے نزدیک اسی پر عمل ہے، ان تکبیرات میں سے ایک بھی چھوڑ دے تو نماز درست نہیں ہوگی۔

حنفیہ کہتے ہیں: اگر امام پانچ تکبیریں کہے تو اس کی اتباع نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ یہ منسوخ ہے، لیکن قول مختار کے مطابق اس کے سلام کا انتظار کیا جائے گا تا کہ اس کے ساتھ سلام پھیرے یہی اصح قول ہے، اور ایک روایت ہے کہ جب امام تکبیر زائد کہے تو مقتدی سلام پھیر دے۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر امام پانچ تکبیریں کہے تو مقتدی پانچویں تکبیر میں اس کی اتباع نہیں کرے گا، بلکہ سلام پھیر دے گا یا اس کے سلام پھیرنے کا انتظار کرے گا، اور یہی اصح قول ہے، اور خلاف اصح یہ ہے کہ اگر اتباع کرے تو مضر نہیں ہے۔

---

(۱) الہندیہ ۱/۱۶۱، غایۃ المنتہی ۱/۲۴۳، الدسوقی ۱/۴۱۴، المجموع ۵/۲۲۴، مغنی المحتاج ۱/۳۴۱، القلیوبی ۱/۳۳۱، کشاف القناع ۲/۱۱۲۔

حنابلہ کہتے ہیں: اولی یہ ہے کہ چار تکبیروں پر اضافہ نہ کرے، اور زائد تکبیروں میں صرف سات تک امام کی اتباع کرے اس سے پہلے سلام پھیرنا حرام ہے خواہ سات سے بھی تجاوز کر جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں: جب رفع یدین کے ساتھ پہلی تکبیر کہہ چکے تو ثنا پڑھے جیسا کہ گذرا [۱]۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک پہلی تکبیر کہنے کے بعد، أعوذ باللہ الخ، بسم اللہ الخ اور سورۂ فاتحہ پڑھے۔

اور حنفیہ ومالکیہ کہتے ہیں: نماز جنازہ میں قرأت نہیں ہے۔

جب دوسری تکبیر کہہ دے تو نبی کریم ﷺ پر درود بھیجے، اور وہ درود ابراہیمی ہے جس کو رکوع والی نماز میں قعدہ اخیرہ میں پڑھا جاتا ہے، اور جب تیسری تکبیر کہہ دے تو میت کے لئے دعا واستغفار کرے جیسا کہ گذر چکا، پھر چوتھی تکبیر کہے، اور چوتھی تکبیر کے بعد کوئی دعا نہیں ہے، حنفیہ کا ظاہر مذہب اور حنابلہ کا مسلک یہی ہے، اور کہا جاتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک چوتھی تکبیر کے بعد کہے: "رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً الخ" [۲] (اے ہمارے پروردگار! ہم کو دنیا میں بھی بہتری دے الخ)، اور ایک قول کے مطابق کہے: "رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوْبَنَا......" [۳] (اے ہمارے پروردگار! ہمارے دلوں کو کج نہ کر)۔ بعض حضرات کہتے ہیں: اسے اختیار ہوگا کہ خاموش رہے یا دعا پڑھے، اور شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک چوتھی تکبیر کے بعد بھی دعا پڑھے، پھر ایک یا دو سلام پھیرے جیسا کہ پہلے اختلاف گذر چکا ہے، اور قوم کے ساتھ ساتھ میت کو سلام کرنے کی نیت کرے جیسا کہ "الدر" اور "مراقی الفلاح" میں ہے اور "ہندیہ" میں ہے: میت کو سلام کرنے کی نیت نہیں کرے گا۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سورۂ بقرہ/۲۰۱۔

(۳) سورۂ آل عمران/۸۔

کسی بھی تکبیر کے بعد جو کچھ پڑھے گا خواہ سورہ فاتحہ ہو یا کچھ اور، نماز دن میں ہو یا رات میں جہر نہیں کرے گا۔

کیا سلام بلند آواز سے کرے گا؟ حنفیہ کے یہاں ''ظاہر روایت'' میں اس سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا ہے، اور حسن بن زیاد نے بیان کیا ہے کہ آواز بلند نہیں کرے گا، اس لئے کہ آواز کو بلند کرنا دوسروں کو اطلاع دینے کے لئے ہوتا ہے، اور اس کی حاجت نہیں ہے، اس لئے کہ سلام تکبیر کے بعد بلا فصل مشروع ہے، لیکن عمل اس کے برخلاف ہے، اور ''جواہر الفتاوی'' میں ہے: ایک سلام میں جہر کرے گا۔

امام محمد نے ''مؤطا'' میں روایت کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ جب نماز جنازہ پڑھتے تھے تو سلام پھیرتے حتی کہ پیچھے والوں کو سناتے، امام محمد نے فرمایا: ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں، لہذا دائیں اور بائیں طرف سلام پھیرے اور قریب والوں کو سنائے، اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے۔

اور امام ابو یوسف نے فرمایا: نہ بالکل بلند آواز سے کرے گا اور نہ بالکل آہستہ کرے گا۔

مالکیہ کے نزدیک سنانے کی حد تک امام سلام پھیرنے میں جہر کرے گا، اور غیر امام کے لئے آہستہ کہنا مستحب ہے[1]۔

علامہ نووی نے فرمایا: جمہور مالکیہ کا قول ہے کہ ایک سلام پھیرے گا۔

اس میں اختلاف ہے کہ کیا امام آواز سے سلام پھیرے گا؟ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی فرماتے ہیں: آواز سے سلام پھیرے گا، اور امام مالک سے دو روایتیں ہیں، ''مدونہ'' میں ہے کہ نماز جنازہ میں سلام سے متعلق امام مالک فرماتے ہیں: اپنے کو سنائے اور اسی طرح

(۱) ابن عابدین ۱/ ۶۱۱، مغنی المحتاج ۱/ ۳۴۱، کشاف القناع ۲/ ۱۱۲، الطحطاوی علی المراقی ۳۴۲، شرح مسلم ۱/ ۳۰۹، الشرح الصغیر ۱/ ۵۵۶۔

وہ لوگ جو امام سے پیچھے ہوں امام کے سلام سے (بھی) ہلکی آواز میں سلام پھیریں، نیز امام اور غیر امام دونوں کے لئے ایک سلام ہے، ایک روایت میں ہے کہ امام ایک سلام اتنی آواز میں پھیرے کہ پیچھے والوں کو سنا سکے، اور اس کے پیچھے والے آہستہ سے ایک سلام پھیریں، اور اگر اپنے پیچھے والوں کو سنا دیں تو میں اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا۔ حنابلہ کا کہنا ہے: ایک سلام تشہد کے بغیر دائیں طرف رخ کر کے پھیرے، اور سامنے کے رخ پر پھیرنا جائز ہے، اور دوسرا سلام (بھی) جائز ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ظاہر روایت کے مطابق پہلی تکبیر کے علاوہ دونوں ہاتھوں کو نہیں اٹھائے گا، اور بہت سے مشائخ بلخ نے ہر تکبیر کے وقت رفع یدین کو اختیار کیا ہے۔

امام مالک کا بھی یہی قول ہے، چنانچہ ان سے مروی ہے کہ نماز جنازہ میں پہلی تکبیر کے علاوہ رفع یدین نہیں کیا جائے گا، ان سے یہ بھی مروی ہے کہ چاروں تکبیرات کے وقت رفع یدین کرنا مجھے پسند ہے اور ان کے مسلک میں قول اول راجح ہے، ثوری کا بھی یہی مذہب ہے، اور ''الشرح الصغیر'' میں ہے: مونڈھوں کے بالمقابل دونوں ہاتھوں کا اٹھانا صرف پہلی تکبیر کے وقت مستحب ہے، اور پہلی تکبیر کے علاوہ میں (رفع یدین) خلاف اولی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا کہنا ہے کہ رفع یدین ہر تکبیر کے وقت مسنون ہے[1]۔

نماز جنازہ میں مسبوق کیا کرے:

۳۲- جب آدمی اس حال میں آئے کہ امام اس کی غیر موجودگی میں

(۱) الہندیہ ۱/ ۱۶۱، شرح مسلم ۱/ ۳۰۹، المدونہ ۱/ ۱۶۰، ۱۷۰، غایۃ المنتہی ۱/ ۲۴۱، ۲۴۲، نیل الأوطار ۴/ ۵۳، الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۴، التنبیہ ص ۳۷، مغنی المحتاج ۱/ ۳۴۲، المغنی ۲/ ۴۹۰ طبع ریاض، شرح مسلم

تکبیر اولی کہہ چکا ہوتو وہ انتظار کرے، پھر جب امام دوسری تکبیر کہے تو اسی کے ساتھ وہ بھی تکبیر کہے، پھر جب امام فارغ ہوجائے تو مسبوق جنازہ اٹھائے جانے سے پہلے فوت شدہ تکبیر کہہ لے، یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمدؒ کا قول ہے، (امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ حاضر ہوتے وقت تکبیر کہہ لے) اسی طرح اس وقت بھی کرے جب امام کے دو یا تین تکبیریں کہہ چکنے پر آیا ہو، اور اگر مسبوق انتظار نہ کرے اور امام کی دوسری، تیسری یا چوتھی تکبیر کہنے سے پہلے تکبیر کہہ لے تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی، لیکن اس کی اس تکبیر کا شمار نہیں کیا جائے گا، اور اگر اس حال میں آیا کہ امام چاروں تکبیریں کہہ چکا ہے اور سلام نہیں پھیرا ہے تو امام ابوحنیفہؒ کی روایت کے مطابق وہ امام کے ساتھ شامل نہ ہوگا، لیکن صحیح یہ ہے کہ شامل ہوجائے گا، اور فتوی اسی پر ہے، پھر جنازہ اٹھانے سے پہلے بغیر دعا پڑھے ہوئے تینوں تکبیریں مسلسل کہے گا (یہ امام ابو یوسف کا قول ہے) اور اگر ہاتھوں میں اٹھالیا گیا ہو اور کندھوں پر نہ رکھا گیا ہو تو ظاہر روایت میں مذکور ہے کہ تکبیر نہ کہے، اور امام محمد سے روایت ہے کہ اگر میت زمین سے قریب تر ہو تو تکبیر کہے گا ورنہ نہیں، اسی پر اعتماد وعمل کرنا چاہئے، جیسا کہ ''شرنبلالیہ'' میں ہے۔

یہ تو اس وقت ہے جبکہ وہ غائب ہو پھر حاضر ہوجائے، اور اگر امام کے ساتھ موجود تھا اور غفلت کی وجہ سے امام کے ساتھ تکبیر نہیں کہی یا نیت میں مشغول رہا اور تکبیر میں تاخیر کردی تو وہ تکبیر کہے گا، اور ان سب کے نزدیک امام کی دوسری تکبیر کا انتظار نہیں کرے گا، اس لئے کہ جب وہ مستعد (تیار) تھا تو شریک جنازہ کے حکم میں شمار کیا جائے گا[(۱)]۔

مالکیہ کا قول ہے: اگر امام کی دعا میں مشغولیت کے وقت آیا ہو تو اس پر واجب ہے کہ تکبیر نہ کہے پھر جب امام تکبیر کہے تو اس کے ساتھ وہ بھی تکبیر کہے، اگر انتظار نہ کرے اور تکبیر کہہ لے تو اس کی نماز صحیح ہوگی، لیکن اس کی یہ تکبیر معتبر نہیں ہوگی، خواہ انتظار کرے یا نہ کرے، پھر جب امام سلام پھیر دے تو مقتدی فوت شدہ تکبیر کی قضا کرے گا، خواہ جنازہ فوراً اٹھالیا جائے یا موجود رہے، البتہ اگر جنازہ موجود ہے تو ہر وہ تکبیر جس کی قضا کرے گا اس کے بعد دعا پڑھے گا، اور اگر اٹھالیا جائے تو لگاتار تکبیر کہے گا اور دعا نہ پڑھے گا تاکہ غائب کی نماز جنازہ پڑھنے والا نہ ہو، کیونکہ ان حضرات کے نزدیک غائب میت پر نماز جنازہ مشروع نہیں ہے، اور اگر امام اور اس کے ساتھ مصلی چوتھی تکبیر سے فارغ ہوگئے ہوں تو صحیح قول کے مطابق مسبوق اس کے ساتھ شامل نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ تشہد کے حکم میں ہے، لہذا اگر اس کے ساتھ شامل ہوجائے تو میت پر مکرر نماز پڑھنے والا (شمار) ہوگا، اور نماز جنازہ کی تکرار ان کے نزدیک مکروہ ہے[(۱)]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جب مقتدی، امام کے پہلی یا کسی اور تکبیر سے فارغ ہونے کے بعد، ایسے وقت آئے جب امام قراءت وغیرہ میں مشغول ہو تو اس کے ساتھ شامل ہوجائے گا اور یہ انتظار نہیں کرے گا کہ امام بعد والی تکبیر کہے، البتہ وہ اپنی نماز میں اس طرح نماز کی ترتیب پر چلے گا جیسے منفرد ہونے پر چلتا، چنانچہ پہلی تکبیر کہنے کے بعد امام کی تکبیر سے پہلے پہلے سورہ فاتحہ کا جتنا حصہ پڑھ سکتا ہو پڑھے بقیہ حصہ اس سے ساقط ہوجائے گا، پھر دوسری تکبیر کے بعد درود شریف پڑھے (بقیہ نماز میں بھی)، اور اسی طرح (چلتا رہے)۔ پھر جب امام فارغ ہوجائے تو مقتدی مذکورہ ترتیب کے مطابق اپنی نماز پوری کرے، اور اذکار وان کے محل میں پڑھے خواہ جنازہ رہے یا اٹھالیا جائے، اور اگر تکبیر تحریمہ کے بعد امام تکبیر کہہ دے اور وہ

= ۷/۱۴۱، المطبعۃ المصریہ۔

(۱) الہندیہ ۱/۱۶۲، ابن عابدین مع الدر ۱/۶۱۳، ۶۱۴۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/۲۲۴۔

سورہ فاتحہ میں سے کچھ بھی نہ پڑھ سکے تو امام کے ساتھ تکبیر کہے، اور امام پوری سورہ فاتحہ کا اس کی جانب سے کفیل ہوجائے گا۔

"التنبیہ" میں ہے: جس سے پہلے امام نے کچھ تکبیریں کہہ لی ہوں وہ نماز میں شامل ہوجائے اور جو ملے اسے ادا کرے، پھر جب امام سلام پھیر دے تو بقیہ تکبیریں لگاتار کہہ لے [1]۔

حنابلہ کا قول ہے کہ جس کی کچھ نماز چھوٹ جائے وہ تکبیر کہے اور امام کو جس حال میں پائے بطور استحباب (دوسری) نماز کی طرح شامل ہوجائے خواہ دو تکبیروں کے درمیان ہی ہو، اور خواہ چوتھی تکبیر کے بعد سلام سے پہلے ہو، پھر اس کے ساتھ تکبیر تحریمہ کہے، اور بطور استحباب تین تکبیروں کی قضا کرے، اور جو کچھ امام کے ساتھ شامل ہونے سے پہلے چھوٹا ہے مسبوق اس کی قضا اس کی کیفیت کے ساتھ کرے گا، اس لئے کہ قضاء تمام نمازوں کی ادا ہی کی طرح ہوتی ہے، اور نماز کے مسبوق کی طرح اس کی قضا امام کے سلام کے بعد ہوگی۔

بہوتی فرماتے ہیں: میں کہتا ہوں: البتہ اگر اس کو ایسا عذر پیش آجائے جس سے جمعہ اور جماعت کو ترک کردینا جائز ہو تو یہ بھی صحیح ہے کہ تنہا پڑھ لے، اور امام کے سلام سے پہلے اپنی نماز پوری کرے، پھر مسبوق اگر اس کو دعا میں پائے تو اس میں اس کی اتباع کرے، اور جب امام سلام پھیر دے تو تکبیر کہے اور تعوذ وتسمیہ (اعوذ باللہ الخ وبسم اللہ الخ) کے بعد سورہ فاتحہ پڑھے پھر تکبیر کہے اور درود شریف پڑھے، پھر تکبیر کہے اور سلام پھیر دے، اس لئے کہ یہ بات گذر چکی ہے کہ وہ اپنی نماز کے ابتدائی حصہ کی قضا کرنے والا ہے، لہذا وہ اس کو اسی حساب سے ادا کرے گا، اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ کا یہ ارشاد: "**وما فاتكم فأتموا**" [2] (اور جو چھوٹ جائے اس کو پورا کرو) عام ہے (سبھی نمازوں کو شامل ہے)۔

یہ اسی وقت ظاہر ہوگا جب چوتھی یا تیسری تکبیر کے بعد دعا ہو، لیکن نیند یا سہو وغیرہ کی وجہ سے اسے انجام نہ دے، ورنہ چار تکبیر پر زیادتی لازم آئے گی اور اس کو چھوڑ دینا افضل ہے، اور اگر اس کو دعا میں پالے اور اس کے ساتھ آخری تکبیر کہے تو جب امام سلام پھیر دے وہ تکبیر کہے اور سورہ فاتحہ پڑھے، پھر تکبیر کہے اور درود شریف پڑھے اور پھر تکبیر کہے بغیر سلام پھیر دے، اس لئے کہ چاروں تکبیریں پوری ہوچکی ہیں [1]۔

اگر امام کے ساتھ پہلی تکبیر کہہ لی اور دوسری تیسری نہیں کہی تو ان دونوں تکبیروں کو کہے، پھر امام کے ساتھ چوتھی تکبیر کہے۔

کچھ تکبیرات کا چھوڑ دینا:

۳۳- اگر امام بھولے سے تیسری تکبیر کے بعد سلام پھیر دے تو چوتھی تکبیر کہے اور سلام پھیرے [2]۔

حنابلہ کا کہنا ہے: اگر وہ شخص جس کی کوئی تکبیر نہیں چھوٹی ہے جان بوجھ کر تکبیر چھوڑ دے تو نماز باطل ہوجائے گی، اور اگر سہواً چھوٹ جائے تو اگر مقتدی ہو (اور سلام کے بعد) طویل وقفہ نہ ہوا ہو تو تکبیر کہہ لے، اور اگر امام ہو تو مقتدی اسے متنبہ کریں اور وقفہ طویل نہ ہوا ہو تو تکبیر کہہ لے گا اور سب کی نماز درست ہوجائے گی، لیکن اگر وقفہ طویل ہوگیا ہو یا کوئی منافی عمل پیش آگیا ہو تو پھر سے نماز پڑھائے، اور اگر مقتدیوں نے علاحدگی کی نیت کرلی ہو تو ان کی نماز صحیح ہوجائے گی۔

شافعیہ کا کہنا ہے کہ اگر امام کی جانب سے قصداً نقص ہو تو

(۱) التنبیہ رص ۳۸۔

(۲) حدیث: "وما فاتكم فأتموا......" کی روایت مسلم (۴۲۰/۱، ۴۲۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) غایۃ المنتہی ۲۴۳/۱، ۲۴۴، کشاف القناع ۱۲۰/۲۔

(۲) ابن عابدین ۶۱۳/۱۔

سب کی نماز باطل ہوجائے گی، اور اگر سہواً ہوتو امام اور مقتدی دوسری نمازوں کی طرح اس کا تدارک کرلیں، یہاں سجدہ سہو نہیں ہے۔

مالکیہ کا کہنا ہے: اگر امام کی جانب سے عمداً نقص ہو تو سب کی نماز باطل ہوجائے گی، اور سہواً ہوتو مقتدی اس کو (متنبہ کرنے کے لئے) تسبیح پڑھیں، اگر جلد ہی رجوع کرلے اور تکبیر مکمل کرلے تو اس کے ساتھ مقتدی حضرات بھی تکبیر مکمل کرلیں اور سب کی نماز صحیح ہوجائے گی، اور اگر رجوع نہ کرے یا طویل وقفہ کے بعد متنبہ ہوتو وہ لوگ خود تکبیر مکمل کرلیں گے اور ان کی نماز صحیح ہوجائیگی اور امام کی نماز باطل ہوجائے گی (۱)۔

کئی اکٹھا جنازوں کی نماز:

۴ ۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کئی جنازے اکٹھا ہوجائیں تو ان سب پر اکٹھا یا الگ الگ نماز پڑھنا درست ہے، پھر ان میں اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ کہتے ہیں: امام اگر چاہے تو ہر ایک کی علاحدہ نماز پڑھے اور چاہے تو سب پر سب کی نیت کرکے ایک دفعہ نماز پڑھے، ''معراج الدرایہ'' اور ''بدائع'' میں اسی طرح ہے اور ''الدر'' میں ہے: ہر ایک پر الگ نماز پڑھنا ایک ساتھ پڑھنے سے افضل ہے (اس لئے کہ ایک ساتھ پڑھنا مختلف فیہ ہے)، لہذا اگر الگ الگ پڑھتا ہوتو پہلے سب سے افضل کی نماز پڑھے، پھر جو افضل ہو بشرطیکہ دوسرا اس سے پہلے نہ آجائے، ورنہ پہلے جو حاضر ہو اس کی نماز جنازہ پڑھے، خواہ وہ فضل اور بڑائی میں کم تر ہو۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ الگ الگ نماز پڑھنا ایک دفعہ نماز پڑھنے سے افضل ہے، اس لئے کہ اس میں عمل زیادہ ہے، اور قبولیت کی زیادہ امید ہے۔

حنابلہ نیز شافعیہ میں صاحب ''تنبیہ'' کا قول یہ ہے کہ جب کئی جنازے جمع ہوجائیں تو سب کی ایک ساتھ نماز پڑھنا ہر ایک کی تنہا تنہا نماز پڑھنے سے افضل ہے، اس لئے کہ اس میں جلدی بھی ہے اور سہولت بھی (۱)۔

پھر حنفیہ کہتے ہیں: اگر ان کی نماز ایک دفعہ پڑھنا ہوتو چاہے چوڑائی میں ان کو ایک صف میں کردے، اور اگر چاہے تو ان کو یکے بعد دیگرے قبلہ کے رخ پر کردے تاکہ ہر ایک کے بالمقابل کھڑا ہوسکے، یہ ظاہر الروایہ ہے۔

امام ابوحنیفہ سے اصول کے علاوہ دوسری روایت میں مروی ہے کہ دوسری شکل اولی ہے، اس لئے کہ سنت یہ ہے کہ امام میت کے بالمقابل کھڑا ہو، اور یہ دوسری شکل میں پایا جائے گا نہ کہ پہلی شکل میں، اور اگر چوڑائی میں ایک صف ہی کرے تو اگر وہ فضل میں مختلف (کم وبیش) ہوں تو ان میں افضل کے پاس کھڑا ہو، اور اگر سب برابر ہوں تو سب سے زیادہ معمر کے پاس کھڑا ہو۔

امام مالکؒ کہتے ہیں: میری رائے میں بعض کو بعض کے پیچھے کیا جائے یا سب کو ایک صف میں کیا جائے اور امام ان کے درمیان میں کھڑا ہوکر نماز پڑھائے سب کی گنجائش ہے، اور اگر مرد وعورت کے جنازے ہوں تو امام سے متصل مردوں کو اور ان کے پیچھے قبلہ کی جانب عورتوں کو کیا جائے، اور اگر صرف عورتوں (کے جنازے) ہوں تو ان کے ساتھ مردوں جیسا عمل کیا جائے سب کی گنجائش ہے، ایک دوسرے کے پیچھے ہوں (یا) ایک صف میں۔

شافعیہ (اپنے قول اصح کے مطابق) اور حنابلہ فرماتے ہیں: جنازے امام کے سامنے ایک دوسرے کے پیچھے رکھے جائیں، اور

(۱) غایۃ المنتہی ۱/ ۲۴۲، شرح البہجہ ۲/ ۱۱۳، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۱۱۔

(۱) کشاف القناع ۲/ ۱۱۲، المجموع للنووی ۵/ ۲۲۵، ۲۲۶، الزرقانی علی المؤطا ۲/ ۶۴۔

شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ ان کو امام کے سامنے ایک صف میں دائیں جانب رکھا جائے گا اور امام ان میں سے آخری کے بالمقابل کھڑا ہوگا، اور اگر جنازے میں مرد وعورت دونوں ہوں تو شافعیہ کے نزدیک قول اول متعین ہوجائے گا[۱]۔

اور اگر ان کو قبلہ کے رخ پر یکے بعد دیگرے رکھنا ہوتو مناسب یہ ہے کہ سب سے افضل کو امام سے متصل رکھا جائے، امام ابوحنیفہ سے اسی طرح روایت ہے کہ افضل اور معمر کو امام سے متصل رکھا جائے، اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں: میرے نزدیک بہتر یہ ہے کہ اہل فضل امام سے قریب ہوں۔

پھر ہر ایک کے سر کو اگر دوسرے کے سر کے بالمقابل رکھے تو بہتر ہے، اور ابن ابی لیلیٰ کے قول کے مطابق اگر زینہ کے انداز میں رکھے، وہ اس طرح کہ دوسرے کا سر پہلے کے کندھے کے پاس ہو تب بھی بہتر ہے، امام ابوحنیفہ سے اسی طرح روایت کی گئی ہے[۲]۔

شافعیہ کہتے ہیں: ایک کو دوسرے کے پیچھے رکھا جائے گا تاکہ امام سب کے بالمقابل ہوجائے۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر وہ ایک ہی قسم کے ہوں تو متعین طور پر ان میں سے ہر ایک کا سر دوسرے کے بالمقابل ہوگا، اور اگر ایک سے زیادہ قسم کے ہوں تو ایک قسم سے تعلق رکھنے والوں کے سر برابر کر دیئے جائیں، اور عورت کے درمیانی حصہ کو مرد کے سینہ کے برابر کر دیا جائے[۳]۔ اور جنازے کی اقسام مختلف ہونے کی صورت میں تمام مذاہب کا اتفاق ہے کہ جنازہ کے رکھنے کی ترتیب یہ ہوگی کہ امام سے متصل جانب مردوں کو، پھر بچوں کو، پھر خنثیٰ کو، پھر عورتوں کو اور پھر قریب البلوغ لڑکیوں کو رکھا جائے گا۔

(۱) المجموع ۵/۲۲۶، غایۃ المنتہی ۱/۲۴۱، الأم ۱/۲۴۴، شرح البہجہ ۱/۱۰۸۔
(۲) البدائع ۱/۳۱۶، ابن عابدین ۱/۶۱۵، الہندیہ ۱/۱۶۲۔
(۳) کشاف القناع ۲/۱۱۲، المجموع ۵/۲۲۶، مغنی المحتاج ۱/۳۴۸۔

اور اگر سب مرد ہوں تو امام سے متصل جانب افضل اور معمر کو رکھا جائے گا[۱]۔

یہ اس صورت میں ہے جب انہیں ایک ساتھ لایا جائے، اور اگر ان کو یکے بعد دیگرے لایا جائے اور سب ایک ہی قسم کے ہوں تو جو سب سے پہلے لایا جائے اس کو مقدم کیا جائے گا۔

امام مالکؒ وشافعیؒ فرماتے ہیں: اگر کسی جنازہ کی نماز شروع کر دی جائے اور ایک یا دو تکبیریں کہہ لی جائیں پھر دوسرا جنازہ لایا جائے تو اسے رکھ دیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ اس سے پہلے والے جنازہ کی نماز سے فارغ ہوجائے، کیونکہ اس نے اس بعد والے جنازہ کی نیت کے بغیر نماز شروع کی ہے، پھر وہ بعد والے جنازہ کی نماز پڑھے[۲]۔

جب امام کسی جنازہ پر تکبیر کہہ چکے اور دوسرا جنازہ لایا جائے تو وہ پہلے جنازہ کی نماز جاری رکھے گا، پھر جب فارغ ہوجائے تو دوسرے جنازہ پر پھر سے نماز پڑھے گا، اگر لوگوں کے دوسرا جنازہ رکھتے وقت وہ دوسری تکبیر دونوں کی نیت سے کہے تب بھی نماز پہلے ہی کی ہوگی، دوسرے کی نہیں ہوگی۔ اور اگر دوسری تکبیر صرف دوسرے کی نیت سے کہے تو نماز دوسرے کی ہوگی اور وہ پہلی سے نکل جائے گا، پھر جب فارغ ہو تو پہلے جنازہ پر نماز کا اعادہ کرے، حنفیہ کا مذہب یہی ہے[۳]۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر تکبیر کہہ لے اور دوسرا جنازہ لایا جائے تو دوبارہ تکبیر کہے اور دونوں کی نیت کرے، اور اگر تیسرا جنازہ لایا جائے تو تیسری بار تکبیر کہے اور تینوں جنازوں کی نیت کرے، پھر اگر چوتھا جنازہ لایا جائے تو چوتھی تکبیر کہے اور سب کی نیت کرے، اس طرح پہلے جنازہ

(۱) الہندیہ ۱/۱۶۲، اور مذہب کے بارے میں سابقہ مراجع۔
(۲) الأم ۱/۲۴۴، الشرح الصغیر ۱/۲۲۸، المدونہ ۱/۱۶۴۔
(۳) الہندیہ ۱/۱۶۲، البدائع ۱/۳۱۴، ۳۱۶۔

پر چار، دوسرے پر تین، تیسرے پر دو اور چوتھے پر ایک تکبیر ہوجائے گی، پھر وہ تین الگ تکبیرات کہے گا اور سات تکبیریں پوری کرے گا، پانچویں میں قرأت کرے اور چھٹی میں (نبی علیہ السلام پر) درود بھیجے اور ساتویں میں دعا کرے، اس طرح اس کی پہلے جنازہ پر سات دوسرے پر چھ تیسرے پر پانچ اور چوتھے پر چار تکبیرات ہو جائیں گی۔

پھر اگر پانچواں جنازہ لایا جائے تو اس کی نیت نہ کرے بلکہ سلام کے بعد اس کی نماز پڑھے، اسی طرح (اس وقت بھی نیت نہ کرے بلکہ سلام کے بعد نماز پڑھے) جب دوسرا جنازہ چوتھی تکبیر کے بعد لایا جائے، اس لئے کہ سات تکبیرات میں سے اب چار نہیں بچی ہیں، جبکہ چار تکبیرات ضروری ہیں، اور سات تکبیرات پر اضافہ جائز نہیں ہے [(۱)]۔

۳۵- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر عورتیں کسی جنازہ کی نماز باجماعت پڑھیں تو دیگر فرض نمازوں کی طرح امامت کرنے والی درمیان میں کھڑی ہوگی۔

مالکیہ کے نزدیک عورتیں جماعت سے نماز نہیں پڑھیں گی، بلکہ ایک ہی وقت میں تنہا تنہا پڑھیں گی، اس لئے کہ اگر وہ ایک ایک کر کے نماز پڑھیں تو نماز کی تکرار لازم آئے گی، اور یہ ان کے نزدیک مکروہ ہے [(۲)]۔

نماز جنازہ میں حدث:

۳۶- حنفیہ کا مسلک ہے کہ اگر امام بے طہارت ہو تو نماز کا اعادہ کیا جائے گا، اور اگر امام طاہر ہو اور قوم طاہر نہ ہو تو امام کی نماز درست ہوگی، اور نماز جنازہ کا اعادہ نہیں کیا جائے گا۔

امام شافعی فرماتے ہیں: اگر امام نے بے وضو نماز پڑھی اور اس کے مقتدی باوضو تھے تو ان کی نماز کافی ہوجائے گی، البتہ اگر سب بے وضو تھے تو اعادہ کریں، اور اگر ان میں تین یا تین سے زیادہ باوضو تھے تو کافی ہوجائے گی۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں: اگر جنازہ کے امام کو حدث لاحق ہوجائے تو کسی آدمی کا ہاتھ پکڑ کر آگے بڑھا دے اور وہ بقیہ تکبیر کہے، پھر اگر چاہے تو وضو کرنے کے بعد وہ لوٹ آئے اور جو پائے اس کو پڑھ لے، جو چھوٹ جائے اس کی قضا کر لے اور اگر چاہے تو اسے ترک کردے [(۱)]۔

اگر امام کو نماز جنازہ میں حدث لاحق ہوجائے، اور وہ دوسرے کو آگے بڑھا دے تو جائز ہے، یہی (قول) صحیح ہے، پھر جب وضو کے بعد لوٹے تو اپنی نماز پر بنا کرے، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے۔

امام شافعی فرماتے ہیں: اگر امام کو حدث لاحق ہوجائے تو وہ لوٹ جائے اور وضو کرے، اور اس کے مقتدی بقیہ تکبیر منفرداً کہیں، کوئی ان کی امامت نہ کرے [(۲)]۔

قبر پر نماز جنازہ:

۳۷- اگر میت کو نماز یا غسل سے پہلے دفن کر دیا گیا ہو، تو جب تک اس کے پھٹ جانے کا یقین نہ ہوجائے اس کے قبر میں ہوتے ہوئے اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، یہ حنفیہ کا مذہب ہے [(۳)]۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں: قبر پر نماز نہیں پڑھی جائے گی، جیسا کہ ''بدایۃ المجتہد'' میں ہے اور ''مقدمات ابن رشد'' میں ہے کہ اگر

(۱) یہاں عبارت کی توضیح کر کے ہم نے عبارت میں تصرف کیا ہے، غایۃ المنتہی (۱/ ۲۴۳، ۲۴۴)۔

(۲) البدائع ۱/ ۳۱۴، الأم ۱/ ۲۴۴، الشرح الصغیر ۱/ ۴۴۵۔

(۱) الہندیہ ۱/ ۱۶۲، البدائع ۱/ ۳۱۶، الأم ۱/ ۱۴۴، المدونہ ۱/ ۱۷۱۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) الشرح الصغیر ۱/ ۴۴۵، غایۃ المنتہی ۱/ ۲۴۰، البدائع ۱/ ۳۱۴۔

اس پر نماز پڑھنے سے پہلے دفن کر دیا گیا ہو تو جب تک فوت نہ ہوا ہو اسے نکال لیا جائے گا اور نماز پڑھی جائے گی، اور اگر فوت ہو گیا ہو تو اس کی قبر پر نماز پڑھی جائے گی، ابن القاسم اور ابن وہب کا یہی مسلک ہے، اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اگر فوت ہو گیا ہو تو اس کی نماز نہیں پڑھی جائیگی تا کہ یہ قبروں پر نماز پڑھنے کا ذریعہ نہ بن سکے، اشہب اور سحنون کا یہی مذہب ہے۔

اس میں اختلاف ہے کہ فوت کس چیز سے ہوتا ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ فوت اس طور پر ہوتا ہے کہ کچی اینٹ نصب کرنے کے بعد مٹی ڈال دی گئی ہو، گرچہ دفن سے فراغت نہ ہوئی ہو، اور جس پر مٹی نہ ڈالی گئی ہو تو اسے نکالا جائے گا، اور نماز پڑھی جائے گی، اگر چہ کچی اینٹیں نصب کر دی گئی ہوں، یہ قول اشہب کا ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ فوت دفن سے فراغت کے بعد ہی ہوتا ہے، یہ قول ابن وہب کا ہے۔

بعض حضرات کا کہنا ہے: فوت نہیں ہوگا اگر چہ اس کے دفن سے فراغت ہوگئی ہو، اور جب تک تغیر کا خوف نہ ہو اسے نکالا جائے گا اور اس پر نماز پڑھی جائے گی، سحنون اور عیسی بن دینار کا قول نیز ابن القاسم کی ایک روایت یہی ہے، اور قبر میں میت ہو تو اس پر اس وقت تک نماز جنازہ پڑھی جائے گی جب تک کہ ایک طویل عرصہ نہ گذر جائے، یہاں تک کہ ظن غالب ہو جائے کہ بوسیدہ وغیرہ ہونے کی وجہ سے ختم ہو گیا ہوگا، اور جب میت پر ایک بار نماز جنازہ پڑھ لی گئی ہو تو خواہ دفن کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو اس پر دوبارہ نماز نہیں پڑھی جائے گی۔

اور امام مالکؒ اس حدیث کے بارے میں جس میں آیا ہے: "أن النبي ﷺ صلى عليها وهي في قبرها"(1) (نبی ﷺ نے اس (عورت) کی نماز جنازہ اس حال میں پڑھی کہ وہ اپنی قبر میں تھی) فرماتے ہیں کہ یہ حدیث وارد ہوئی ہے، لیکن عمل اس پر نہیں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک مدفون پر نماز جنازہ ہر اس شخص کے لئے جائز ہے جس کی دفن سے پہلے اس پر نماز چھوٹ گئی ہو، اور بعض حضرات کہتے ہیں: جو اس کی موت کے وقت اس پر نماز پڑھنے کا اہل رہا ہو وہ ہمیشہ اس پر نماز پڑھ سکتا ہے، اور بعض حضرات کا کہنا ہے کہ ایک مہینہ تک (پڑھ سکتا ہے) جب کہ بعض اس بات کے قائل ہیں کہ جب تک اس کا جسم بوسیدہ نہ ہو جائے اس وقت تک پڑھ سکتا ہے اور ان کے نزدیک معتمد قول اس شخص کے حق میں جواز کا ہے جو اس کی موت کے وقت نماز جنازہ کی فرضیت کا اہل رہا ہو(1)۔

امام احمد کے نزدیک جس شخص کی میت پر نماز چھوٹ گئی ہو اس کے لئے تدفین سے ایک مہینہ تک نیز اس پر معمولی زیادتی کے ساتھ مثلاً دو دن تک اس کی قبر پر نماز پڑھنا جائز ہے، اور اس کے بعد پڑھنا حرام ہے۔ امام اوزاعی سے یہ نقل کیا گیا ہے کہ قبر پر نماز جنازہ جائز ہے لیکن ان سے وقت کی کوئی تحدید منقول نہیں ہے۔

اسحاق بن راہویہ سے نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: غیر موجود رہنے والا ایک مہینہ تک اور موجود رہنے والا تین دن تک نماز پڑھ سکتا ہے۔

ترمذی نے ابن المبارک کا یہ قول نقل کیا ہے: جب میت کو دفن کر دیا گیا ہو اور اس پر نماز نہ پڑھی گئی ہو تو قبر پر نماز پڑھی جائے گی(2)۔

---

(1) حدیث: "إن النبي ﷺ صلّى عليها وهي في قبرها" کی روایت

= بخاری (فتح الباری ۳/ ۵۰۴، ۵۰۵ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۲/ ۵۶۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(1) التنبیہ رص ۳۸، الأم ۱/ ۲۴۴، مغنی المحتاج ۱/ ۳۴۶۔

(2) مقدمات ابن رشد ۱/ ۱۷۰، المدونہ ۱/ ۱۶۴، غایۃ المنتہی ۱/ ۲۴۴، نیل المآرب ۱/ ۶۶، المحلی ۵/ ۱۳۹، ۱۴۰، الترمذی ۲/ ۱۴۹۔

مسجد میں نماز جنازہ پڑھنا:

۳۸- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز جنازہ صحراء، (آبادی کی) جگہوں اور گھروں میں برابر درجہ میں جائز ہے، اور سڑک اور لوگوں کی اراضی پر مکروہ ہے، اسی طرح جس مسجد میں جماعت سے نماز ہوتی ہو اس میں بھی مکروہ ہے، خواہ میت اور لوگ دونوں مسجد میں ہوں، یا میت مسجد کے باہر اور لوگ مسجد میں ہوں، یا میت مسجد میں اور امام اور (دوسرے) لوگ مسجد کے باہر ہوں، یہی قول مختار ہے[1]۔

مسجد میں نماز جنازہ کے سلسلہ میں ''ابن عابدین'' کی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ جن علاقوں کی مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے کی عادت جاری ہو، یا تو اس لئے کہ مسجد کے علاوہ دوسری جگہ نماز پڑھنا متعذر ہو یا مشکل ہو، اس سبب سے کہ جن مقامات میں نماز جنازہ پڑھی جاتی تھی ان کے نقوش مٹ گئے تو وہاں مکروہ تنزیہی یعنی خلاف اولی ہونے کا فتوی دینا مناسب ہے، اور بارش وغیرہ کے عذر کے سبب کراہت (بھی) نہ ہوگی، (اور غیر بارش کے عذر کی مثال یہ ہے کہ) مثلاً ولی اور جس کو حق تقدم حاصل ہے معتکف ہو، اور دوسرا اس کی تبعیت میں مسجد میں نماز پڑھے گا، اور جو مسجد نماز جنازہ کے لئے خاص کی گئی ہے اس میں جنازہ کی نماز مکروہ نہیں ہے۔

امام مالک فرماتے ہیں: میں مسجد میں جنازہ رکھنے کو مکروہ سمجھتا ہوں، اور اگر اس کو مسجد کے قریب مسجد کے اندر نماز پڑھنے کے لئے رکھا جائے تو جنازہ کی نماز پڑھنے والے امام کی اقتدا میں مسجد کے اندر موجود لوگوں کے لئے نماز جنازہ پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، جبکہ مسجد کا باہری حصہ نمازیوں کے لئے تنگ پڑ جائے، اور ''الشرح الصغیر'' میں ہے اس کا مسجد میں داخل کرنا نماز کے بغیر بھی مکروہ ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں: جب مسجد کے ملوث ہونے سے اطمینان ہو تو مسجد میں نماز جنازہ پڑھنا مستحب ہے، اور اگر مسجد کے نجس ہونے کا خوف ہو تو اسے مسجد میں داخل کرنا جائز نہیں، اور مسجد میں نماز جنازہ کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ: ''**لأنه ﷺ صلى فيه على سهل و سهيل ابني بيضاء**''[1] (آپ ﷺ نے بیضاء کے دونوں بیٹوں سہل اور سہیل کی نماز جنازہ مسجد میں پڑھی) جیسا کہ مسلم کی روایت ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں: اسی لئے نماز جنازہ (مسجد میں) ہوگی اور اس لئے کہ مسجد مقدس جگہ ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں: ملوث ہونے سے مامون ہونے کی صورت میں مسجد میں نماز جنازہ مباح ہے، مامون نہ ہو تو ناجائز ہے۔

قبرستان میں نماز جنازہ پڑھنا:

۳۹- اس سلسلہ میں فقہاء کے دو قول ہیں:

اول: ان میں سے ایک قول یہ ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور یہ حنفیہ کا مسلک ہے جیسا کہ گذر چکا اور امام احمد بن حنبل سے بھی ایک روایت یہی ہے، اس لئے کہ: ''**لأن النبي ﷺ صلى على قبر وهو في المقبرة**''[2] (نبی کریم ﷺ نے قبرستان میں رہتے ہوئے ایک قبر پر نماز جنازہ پڑھی) اور ابن المنذر نے فرمایا: نافع نے بیان کیا ہے کہ حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ کی

---

(۱) الہندیہ ۱/۱۶۲۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/۶۱۹، ۶۲۰، الہندیہ ۱/۱۶۲، المدونہ ۱/۱۶۱، الشرح الصغیر ۱/۲۲۹، غایۃ المنتہی ۱/۲۴۰، تعلیق المقنع ۲۷۹، الفقہ علی المذاہب ۱/۴۱۲، شرح البہجہ ۲/۱۱۷، اور اس کے الفاظ یہ ہیں: ''**فعلها فيه افضل**'' (جنازہ کی نماز مسجد میں پڑھنا افضل ہے)۔

اور حدیث: ''**لأنه صلى الله عليه وسلم صلى على سهل و سهيل ابني بيضاء**'' کی روایت مسلم (۲/۶۶۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''**صلاته على قبر...**'' آپ کے قبرستان میں رہتے ہوئے قبر پر جنازہ پڑھنے کی حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۳۷) میں گذر چکی ہے۔

نماز جنازہ بقیع میں قبروں کے درمیان پڑھی گئی، اور حضرت عائشہؓ کی نماز جنازہ حضرت ابوہریرہ نے پڑھی اور وہاں حضرت ابن عمر بھی موجود تھے اور حضرت عمر بن عبدالعزیز نے بھی یہی کیا۔

دوم: دوسرا قول یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے، حضرت علی، حضرت عبداللہ ابن عمرو بن العاص اور حضرت ابن عباس سے یہی مروی ہے، اور حضرت عطاء، نخعی، شافعیؒ، اسحاق اور ابن المنذر کا یہی قول ہے اور امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے، اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: **"والأرض كلها مسجد إلا المقبرة والحمام"** (۱) (سوائے قبرستان اور حمام کے ساری زمین مسجد ہے)، اور اس لئے کہ قبرستان نماز جنازہ کے علاوہ اور کسی نماز کا تو محل ہے نہیں، لہذا حمام ہی کی طرح اس میں بھی نماز جنازہ مکروہ ہوگی (۲)۔

کس کی نماز جنازہ پڑھی جائے اور کس کی نہ پڑھی جائے:

۴۰ - حنفیہ کی رائے ہے کہ باغیوں، ڈاکوؤں اور انہی جیسے لوگوں کو چھوڑ کر بقیہ ہر اس مسلمان کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی جس کی ولادت کے بعد موت ہوئی ہو، خواہ چھوٹا ہو یا بڑا، مرد ہو یا عورت آزاد ہو یا غلام۔

امام مالک نے اہل فضل کے لئے اصحاب بدعت کی نماز جنازہ کو مکروہ قرار دیا ہے، دردیر فرماتے ہیں: جس بدعتی کی اس کی بدعت کی وجہ سے تکفیر نہ کی گئی ہو اس کی نماز جنازہ پڑھنا صاحب فضل کے لئے مکروہ ہے۔

امام مالک ''مدونہ'' میں فرماتے ہیں: جب خوارج قتل کئے جائیں تو ان کی نماز جنازہ نہ پڑھنا ہی میرے نزدیک مناسب ہے۔

حنابلہ فرماتے ہیں: کسی لائق تکفیر بدعت کے مرتکب کی عیادت کرنا یا غسل دلانا، یا کفن دلانا، یا نماز جنازہ پڑھنا یا جنازہ کے ساتھ جانا ایک مسلمان کے لئے حرام ہے، اور امام احمد فرماتے ہیں: بدعتی بیمار ہوں تو ان کی عیادت نہ کرو، مرجائیں تو ان کی نماز جنازہ مت پڑھو۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ جو خودکشی کرے خواہ عمداً ہی ہو اس کو غسل دلایا جائے گا اور نماز جنازہ پڑھی جائے گی، فتوی اسی پر ہے، اگرچہ خودکشی دوسرے سے قتال کرنے کے مقابلہ میں زیادہ گناہ کا کام ہے، اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں: اسے غسل دلایا جائے گا اور نماز نہیں پڑھی جائے گی، اور خودکشی عام ہے خواہ تلوار سے ہو یا سمندر یا آگ میں (اپنے کو) ڈال کر (۱)۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ سرکشی کرنے والوں (یعنی باغیوں) کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، لیکن خلیفہ اس کی نماز نہیں پڑھے گا، اور فرمایا: خودکشی کرنے والے کی نماز پڑھی جائے گی اور اس کے ساتھ مسلمان مردوں کی طرح برتاؤ کیا جائے گا اور اس کا گناہ خود اسی پر ہوگا، حنابلہ کہتے ہیں: امام اعظم (خلیفہ) اور ہر بستی کے امام یعنی قضاء کے ذمہ دار کے لئے مال غنیمت میں خیانت کرنے والے اور خودکشی کرنے والے پر جنازہ کی نماز پڑھنا مسنون نہیں ہے، اور اگر ان دونوں کی نماز جنازہ پڑھ لی جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے (۲)۔

شوکانی کہتے ہیں: امام مالکؒ، شافعی، امام ابوحنیفہ اور جمہور علماء اس طرف گئے ہیں کہ فاسق کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، ان

---

(۱) حدیث: "الأرض كلها مسجد إلا المقبرة و الحمام" کی روایت احمد نے مسند (۳/۹۶ طبع المکتب الإسلامی) میں، ابوداؤد (۱/۳۳۰ طبع عزت عبید الدعاس)، ابن ماجہ (۱/۲۴۶ طبع عیسی الحلبی) اور ترمذی (۲/۱۳۱ طبع مصطفی الحلبی) نے حضرت ابوسعیدؓ سے کی ہے، اور احمد شاکر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) الہندیہ ۱/۱۶۲، غنیۃ المستملی ص/۴۹۷ طبع لاہور ۱۳۱۶ھ، الشرح الصغیر ۱/۲۲۸، شرح البہجہ ۲/۹۹، ۱۱۷، المغنی لابن قدامہ ۲/۴۹۴، الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۱/۴۱۷۔

(۱) الہندیہ ۱/۱۶۲، الشرح الصغیر ۱/۲۹، المدونہ ۱/۱۶۵، غایۃ المنتہی ۱/۲۳۲۔

(۲) المدونہ ۱/۱۶۱، ۱۶۶، المغنی ۲/۳۵۵۔

حضرات نے فرمایا: "إن النبي ﷺ إنما لم يصل على من قتل نفسه زجرا للناس وصلت عليه الصحابة"[1] (نبی کریم ﷺ نے خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ لوگوں کی تنبیہ کے لئے نہیں پڑھی، اور صحابہ نے اس کی نماز جنازہ پڑھی)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ جو والدین میں سے کسی ایک کو قتل کرڈالے اس کی نماز جنازہ بطور اہانت نہیں پڑھی جائے گی، امام ابویوسف فرماتے ہیں: جو شخص کسی سامان کی چوری میں قتل کیا جائے تو اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، اور جو شخص کسی حق کے بدلہ میں کسی ہتھیار وغیرہ سے قتل کیا جائے، مثلاً قصاص اور رجم میں تو اس کو نہلایا جائے گا اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اور اس کے ساتھ مردوں جیسا برتاؤ کیا جائے گا، اور جس کو خلیفہ نے سولی دی ہو اس کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہ سے دو روایتیں ہیں، ابوسلیمان نے ان سے روایت کی ہے کہ اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، امام مالکؒ فرماتے ہیں: ہر وہ شخص جس کو امام نے قصاص یا کسی حد میں قتل کیا ہو امام اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھے گا، اور لوگ پڑھیں گے، یہی حکم سنگسار کئے ہوئے شخص کا ہوگا[2]۔

اور ولادت کے بعد جس کی آواز نہ نکلے اس کی نماز نہیں پڑھی جائے گی، جیسا کہ گذر چکا۔

جب ہمارے مردوں کا اختلاط کافر مردوں کے ساتھ ہو جائے تو قول اصح کے مطابق ان پر مطلق نماز پڑھی جائے گی۔

شافعیہ نے میت کی نماز جنازہ پڑھنے سے صرف کافر اور مرتد کا استثناء کیا ہے[1]۔

نماز جنازہ پڑھانے کا حقدار کون ہے؟

۴۱- حنفیہ کے نزدیک میت کی نماز جنازہ پڑھانے کا سب سے زیادہ حق سلطان کو ہے، بشرطیکہ وہ موجود ہو، پھر اس کا نائب یعنی شہر کا امیر (والی)، پھر قاضی، وہ نہ ہوں تو کوتوال[2]، پھر والی کا نائب، پھر قاضی کا نائب اور پھر محلّہ کا امام۔

حصکفی کہتے ہیں: اس میں ایہام ہے، وہ یہ ہے کہ حکام کی تقدیم واجب ہے، جبکہ محلّہ کے امام کی تقدیم صرف مستحب ہے، بشرطیکہ وہ ولی سے افضل ہو، ورنہ ولی زیادہ مستحق ہے، اور بشرطیکہ میت کسی صحیح وجہ سے اپنی زندگی میں اس سے ناراض نہ رہا ہو۔

محلّہ کے امام سے خاص محلّہ کی مسجد کا امام مراد ہے، اور جامع مسجد کا امام (جس کی تعبیر کتاب "المنیہ" میں امام جمعہ سے کی گئی ہے) محلّہ کے امام سے زیادہ حقدار ہوگا، اور رہا نماز جنازہ کا امام تو مقدسی نے ظاہر کیا ہے کہ وہ اجنبی کی طرح ہوگا اور ولی اس سے مقدم ہوگا۔

پھر ولی کی ترتیب نکاح کے ولی کی ترتیب کے مطابق ہوگی، سوائے باپ کے کہ وہ بالاتفاق بیٹے پر مقدم ہوگا، الا یہ کہ بیٹا عالم ہو اور باپ جاہل ہو تو بیٹا زیادہ مستحق ہوگا۔ لہٰذا نہ تو عورتوں کو ولایت حاصل ہوگی اور نہ ہی شوہر کو، ہاں شوہر اجنبی کے مقابلہ زیادہ مستحق

---

(۱) نیل الاوطار ۴/۱۶۱۔

حدیث: "أن النبي ﷺ لم يصل على من قتل نفسه..." کی روایت مسلم (۲/۶۷۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت جابر بن سمرہؓ سے کی ہے۔

(۲) المدونہ ۱/۱۶۱۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/۳۵۰۔

(۲) "المعراج" میں ہے "شرط" راء کے سکون اور حرکت کے ساتھ: منتخب فوجی'، اور اس سے مراد شہر کا امیر ہے، جیسے امیر بخاری اور کمال کا ظاہر کلام یہ ہے کہ صاحب شرط (سے مراد) شہر کے امیر کے علاوہ ہے (ابن عابدین ۱/۶۱۵)، اور "الدر" میں ہے (شرط) شین اور راء کے فتحہ کے ساتھ علامت کے معنی میں ہے، اور صاحب شرط وہ ہے جس کو وہ شحنہ (کوتوال) کہتے ہیں، اس کا یہ نام اس کی امتیازی علامت کی وجہ سے پڑا ہے (الطحطاوی علی المراقی ۳۴۳)۔

ہوگا، اور عصبات کی قید صرف عورتوں کو نکالنے کے لئے ہے، لہذا ذوی الارحام جو ولایت میں داخل ہیں وہ اجنبی کے مقابلہ میں زیادہ مستحق ہوں گے۔

ولی سے مراد مکلّف مرد ہے، لہذا بچہ اور معتوہ کو کوئی حق نہیں ہے(۱)۔

۴۲- اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ میت کی نماز جنازہ پڑھانے میں اس کے والد، پھر اس کے بیٹے، پھر اس کے پوتے کو نیچے تک مقدم رکھا جائے گا پھر دادا کو اوپر تک پھر سگے بھائی کو، پھر علاتی بھائی کو، پھر سگے بھتیجہ کو، اسی طرح نکاح کی ترتیب کی طرح الاقرب فالاقرب (مقدم کئے جائیں گے)۔

اور جس کو حق تقدم حاصل ہے وہ اس شخص کے مقابلہ میں زیادہ حقدار ہے جس کے لئے اپنی نماز پڑھانے کی میت نے وصیت کی ہو، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ قول کے مطابق اس کی وصیت باطل ہے، اور ابن رستم کی ''نوادر'' میں ہے: وصیت جائز ہے، اس کے باوجود جس کو حق تقدم ہے اسی کو مقدم کیا جائے گا۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں: رشتہ دار سلطان سے زیادہ مستحق ہے[۲]۔

حنفیہ کے نزدیک شوہر کو ولایت حاصل نہیں ہے، اس لئے کہ موت کی وجہ سے تعلق ختم ہو گیا، لیکن مرنے والی بیوی کا اگر کوئی ولی نہ ہو تو شوہر زیادہ مستحق ہے، پھر پڑوسی اجنبی سے زیادہ مستحق ہیں۔

اگر کوئی عورت مر جائے اور اس کا شوہر ہو اور اسی سے ایک عاقل بالغ بیٹا ہو، تو ولایت بیٹے کو ہوگی نہ کہ شوہر کو، لیکن بیٹے کے لئے مکروہ ہوگا کہ باپ سے آگے بڑھ جائے، اور مناسب یہی ہے کہ باپ کو آگے بڑھا دے، اور اگر کسی دوسرے شوہر سے لڑکا ہو تو اس کے لئے آگے بڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ ولی وہی ہے اور ماں کے شوہر کی تعظیم اس پر واجب نہیں ہے۔

مالکیہ کا کہنا ہے کہ میت پر نماز پڑھانے کا زیادہ مستحق میت کا وصی ہوگا اگر اس کی برکت کی امید میں وصیت کی ہو ورنہ نہیں، پھر خلیفہ یعنی امام اعظم، رہا اس کا نائب تو اس کو آگے بڑھنے کا حق حاصل نہیں ہوگا، الا یہ کہ فیصلہ اور خطبہ میں اس کا نائب ہو، پھر قریب ترین عصبہ، لہذا بیٹے کو مقدم کیا جائے گا، پھر اس کے پوتے کو، پھر والد کو، پھر بھائی کو، پھر بھتیجہ کو، پھر دادا کو، پھر چچا کو، پھر چچازاد بھائی کو اور ایسے ہی آگے تک۔

البتہ میت کے شوہر کو آگے بڑھنے کا حق نہ ہوگا، وہ عصبات کے بعد ہوگا، اور اگر عصبات نہ ہوں تو سب اجنبی برابر ہیں، البتہ افضل کو مقدم کیا جائے گا۔

شافعیہ کا کہنا ہے: اس کی نماز پڑھانے کا زیادہ مستحق میت کا باپ ہوگا اوپر تک، پھر بیٹا ہوگا نیچے تک، پھر سگا بھائی، پھر علاتی بھائی، پھر سگا بھتیجہ، پھر علاتی بھتیجہ، پھر میراث کی ترتیب کے مطابق بقیہ عصبات، یہ نہ ہوں تو امام اعظم یا بیت المال کے انتظام وانصرام کے وقت اس کا نائب اور پھر اقرب فالاقرب کے اصول کے مطابق ذوی الارحام۔

اگر مذکورہ بالا جن حضرات کو حق تقدم حاصل ہے ان کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے وصیت کرے تو یہ وصیت نافذ نہیں کی جائے گی۔

جہاں دوسرے اجنبی لوگ پائے جائیں شوہر کو کوئی استحقاق نہ ہوگا، اور جہاں کوئی مرد پایا جائے بیوی کو کوئی استحاق نہ ہوگا، اگر نہ پایا جائے تو شوہر اجنبیوں سے زیادہ مستحق ہوگا۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۶۱۶۔

(۲) مراقی الفلاح اور اس پر طحطاوی کے حواشی ص ۳۴۴، البدائع ۱/ ۳۱۷۔

عورت مردوں کی ترتیب کے اعتبار سے مقدم ہوگی اور نماز پڑھائے گی[(۱)]۔

حنابلہ کہتے ہیں: نماز جنازہ میں امامت کا زیادہ حقدار میت کا وصی عادل ہے، پھر سلطان، پھر اس کا نائب، پھر میت کا باپ اوپر تک پھر اس کا بیٹا نیچے تک، پھر وراثت کی ترتیب کے مطابق اقرب فالاقرب، پھر ذوی الارحام، پھر شوہر ہوگا، اور ولی کا نائب اسی کے درجہ میں ہوگا، برخلاف وصی کے نائب کے کہ وہ اس کے درجہ میں نہیں ہوگا[(۲)]۔

حنفیہ کہتے ہیں: اگر ایک درجہ کے دو ولی ہوں تو ان میں عمر رسیدہ زیادہ مستحق ہوگا، اور دونوں کو حق ہے کہ دوسرے کو بڑھادیں، اور اگر دونوں میں سے ہر ایک علاحدہ آدمی کو بڑھائیں تو جس کو بڑی عمر والا بڑھائے زیادہ مستحق ہوگا۔

اور ان میں سے کسی ایک کو یہ حق نہیں ہے کہ دوسرے کی اجازت کے بغیر کسی انسان کو بڑھائے الا یہ کہ دونوں کسی معمر کو اس کی عمر کی وجہ سے بڑھائیں، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''**الكبر الكبر**''[(۳)] (بڑے کو آگے بڑھاؤ) اور دوسری احادیث بھی ہیں۔

مساوی درجہ کے دو اولیاء میں سے ایک اگر کسی کو نائب بنانا چاہے تو دوسرا اس کا نائب بننے کا زیادہ مستحق ہے۔

اگر دو ولیوں میں اختلاف ہوجائے اور کوئی اجنبی ان کی اجازت کے بغیر آگے بڑھ کر نماز پڑھادے تو دیکھا جائے گا، اگر اولیاء نے اس کے ساتھ نماز پڑھی ہے تو نماز جائز ہوگی اور اس کا اعادہ

(۱) المدونہ ۱/۱۶۱، الشرح الصغیر ۱/۲۲۴، التنبیہ ۳۱، شرح البہجہ ۱/۱۰۴، ۱۰۷۔

(۲) غایۃ المنتہی ۱/۲۴۰۔

(۳) حدیث: ''الکبر الکبر'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/۲۲۹ طبع السلفیہ) نے حضرت سہیل بن خیثمہ سے کی ہے۔

نہیں کیا جائے گا، اور اگر اولیاء نے اس کے ساتھ نماز نہیں پڑھی تو ان کو نماز کے اعادہ کا حق حاصل ہے، اس لئے کہ فرض کی ادائیگی ہوجانے کے باوجود ان کا حق ساقط نہیں ہوا، اور دوسرے لوگوں کے ساتھ نماز پڑھنے والا، اولیاء کے ساتھ نماز کا اعادہ نہیں کرے گا[(۱)]۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر ایسے عصبہ متعدد ہوں جو میت سے قرابت رکھنے کے اعتبار سے مساوی ہوں تو اس کو مقدم کیا جائے گا جو فقہ یا حدیث وغیرہ کی زیادتی کی وجہ سے ان میں افضل ہو، اسی طرح جب اجنبیوں کے علاوہ کوئی نہ ہو تو نماز جماعت کی طرح ان میں افضل کو مقدم کیا جائے گا۔

اگر اولیاء مساوی درجہ کے ہوں اور ان میں اختلاف ہوجائے تو شافعیہ معمر کو آگے بڑھانے کے قائل ہیں، إلا یہ کہ معمر کا حال پسندیدہ نہ ہو تو ان میں سب سے افضل اور فقہ میں زیادہ فوقیت رکھنے والا پسندیدہ ہوگا، اور اگر فقہ وفضیلت میں وہ سب قریب قریب ہوں تو سب سے معمر (کو آگے بڑھایا جائے گا)، اس لئے کہ یہاں مقصد دعا کرنا ہے اور معمر کی دعا قبولیت سے زیادہ قریب ہوتی ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''**إن الله يستحيي أن يرد دعوة ذي الشيبة في الإسلام**''[(۲)] (اللہ تعالیٰ کو اسلام میں سفید بال (یعنی مسلمان ہوتے ہوئے جس کے بال سفید ہوئے ہوں) والے کی دعا رد کرتے ہوئے حیا آتی ہے)۔ اور اگر سب عمر میں برابر

(۱) البدائع ۱/۳۱۷، الطحطاوی رص ۳۴۴۔

(۲) حدیث: ''**إن الله يستحيي أن يرد دعوة ذي الشيبة فى الاسلام**'' کے بارے میں ہیثمی نے کہا: طبرانی نے ''الاوسط'' میں اس کی روایت کی ہے اور اس کی سند میں صالح بن راشد ہیں، ابن حبان نے ان کی توثیق کی ہے جب کہ اس میں ضعف ہے اور اس کے بقیہ رجال ثقہ ہیں (مجمع الزوائد ۱۰/۱۴۹ طبع دار الکتاب العربی) اور صاحب کنز العمال نے اس حدیث کو ابن نجار کی طرف منسوب کیا ہے (کنز العمال ۱۵/۶۶۶ طبع مؤسسۃ الرسالہ) اور یہ حدیث حضرت انس بن مالک سے مروی ہے۔

ہوں، اور ایسا کم ہی ہوگا، اور ان میں صلح نہ ہو سکے تو ان کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی۔

حنابلہ کہتے ہیں: جب اولیاء مساوی درجہ کے ہوں تو مقدم اس کو کیا جائے گا جو ان میں پنج وقتہ نمازوں کی امامت کا زیادہ حقدار ہو۔ اگر اس میں بھی سب برابر ہوں تو ان میں قرعہ اندازی کی جائے گی، اور غیر مستحق کی امامت مستحق کی موجودگی میں اس کی اجازت کے بغیر مکروہ ہے، لیکن اس سے فرض ساقط ہو جائے گا، پھر اگر مستحق اس کے پیچھے نماز پڑھ لے تو یہ اجازت سمجھی جائے گی، ورنہ اسے اعادہ کا اختیار ہوگا اس لئے کہ امامت اسی کا حق ہے، اور جو نماز پڑھ چکے ہیں ان کے لئے بھی مستحق کے تابع ہو کر اعادہ جائز ہے (۱)۔

۴۳- شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جس نے پہلے نماز جنازہ نہ پڑھی ہو اس کے لئے نماز جنازہ مسنون ہے، چاہے وہ اس کی نماز پڑھانے کا سب سے زیادہ مستحق ہو یا نہ ہو۔

اور ''الأم'' میں فرمایا: اگر اولیاء نماز جنازہ پڑھنے میں سبقت کریں پھر دوسرا ولی آجائے تو مجھے پسند تو یہ ہے کہ دوبارہ نماز کے لئے جنازہ نہ رکھا جائے، اور اگر کر ہی ڈالے تو انشاء اللہ اس میں کوئی حرج نہ ہوگا، اور امام مالکؒ کے نزدیک دوبارہ نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی (۲)۔

نماز جنازہ کے مفسدات ومکروہات:

۴۴- حنفیہ کے نزدیک جان بوجھ کر حدث کرنا، کلام اور عمل کثیر وغیرہ جو عام نماز کو باطل کرنے والی چیزیں ہیں ان سے نماز جنازہ بھی

(۱) الأم ۱/ ۲۴۳، مختصر المزنی ۱/ ۱۸۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۸۱ طبع المکتبۃ الإسلامیہ وغایۃ المنتہی ۱/ ۲۴۰، الشرح الصغیر (بہت اختصار کے ساتھ) ۱/ ۲۲۵۔

(۲) الأم ۱/ ۲۴۴، غایۃ المنتہی ۱/ ۲۴۰، المدونہ ۱/ ۱۶۴۔

فاسد ہو جاتی ہے، البتہ عورت کے بالمقابل کھڑے ہونے سے نماز جنازہ فاسد نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ محاذات کے ذریعہ نماز کا فاسد ہونا نص سے معلوم ہوا ہے، اور نص مطلق نماز کے لئے وارد ہوئی ہے، لہذا دوسری نماز کو اس سے ملحق نہیں کیا جائے گا، اسی وجہ سے سجدہ تلاوت کو اس سے ملحق نہیں کیا گیا، چنانچہ سجدہ تلاوت کے لئے بھی محاذات مفسد نہیں ہے، اسی طرح نماز جنازہ میں قہقہہ سے طہارت ختم نہ ہوگی، اس لئے کہ مطلق نماز کے بارے میں قہقہہ سے طہارت ختم ہونے کی بابت نص وارد ہوئی ہے، پس یہ نص اپنی مورد تک محدود رہے گی، دوسری نمازوں میں متعدی نہیں کی جائے گی۔

نماز جنازہ سورج نکلتے وقت، سورج ڈوبتے وقت اور نصف النہار کے وقت مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی حدیث ہے: ''**ثلاث ساعات نهانا رسول الله ﷺ أن نصلي فيها وأن نقبر فيها موتانا**'' (۱) (رسول اللہ ﷺ نے ہمیں تین اوقات میں نماز پڑھنے اور مردہ قبر میں اتارنے سے منع فرمایا ہے)۔ اور مردہ قبر میں اتارنے سے نماز جنازہ مراد ہے نہ کہ اسے دفن کرنا۔

حنفیہ کے نزدیک ظاہر روایت کے مطابق نماز جنازہ اس وقت مکروہ تحریمی ہے جب ان اوقات میں آئے، جیسا کہ ''مراقی الفلاح'' میں ہے، لیکن ''تحفۃ الفقہاء'' میں ہے: افضل یہ ہے کہ ان اوقات میں آنے والے جنازہ کی نماز پڑھ لے اور موخر نہ کرے، بلکہ زیلعی تو (یہاں تک) کہتے ہیں: تاخیر مکروہ ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے حضرت علی سے فرمایا: ''**ثلاث لا تؤخرها، الصلاة إذا آنت، والجنازة إذا حضرت، والأيم إذا وجدت لها كفئا**'' (۲) (تین چیزوں میں تاخیر مت کرو، نماز میں جب اس کا

(۱) حدیث: ''ثلاث ساعات نهانا رسول الله ﷺ أن نصلي...'' کی روایت مسلم (۱/ ۵۶۸ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عقبہ بن عامر سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''ثلاث لاتؤخروهن، الصلاة إذا آنت و الجنازة......'' کی

وقت ہوجائے، اور جنازہ میں جب حاضر ہوجائے، اور غیر شادی شدہ لڑکی (کی شادی) میں جب اس کا کفول جائے)۔

اگر جنازہ مکروہ وقت سے پہلے آجائے اور نماز مؤخر کرکے، وقت مکروہ میں پڑھی جائے تو نماز صحیح نہیں ہوگی، اور اس کا اعادہ واجب ہوگا۔

فجر کی نماز کے بعد یا عصر کی نماز کے بعد اور اسی طرح طلوع فجر کے بعد اور غروب آفتاب کے بعد مغرب کی نماز سے پہلے نماز جنازہ مکروہ نہیں ہے، لیکن غروب آفتاب کے بعد مغرب سے ابتدا کرے، پھر نماز جنازہ پڑھے، پھر سنت پڑھے[۱]۔

ابن نجیم فرماتے ہیں: غالبًا یہ بیان افضلیت کے لئے ہے، اور ''حلیہ'' میں ہے: فتوی اس پر ہے کہ نماز جنازہ کو سنت جمعہ سے مؤخر کیا جائے، لہذا اس بنیاد پر اسے سنت مغرب سے بھی مؤخر کرنا چاہئے اس لئے کہ سنت مغرب زیادہ مؤکد ہے۔

ابن المبارک فرماتے ہیں: حدیث شریف ''أو أن نقبر فیها موتانا'' (یا یہ کہ ہم ان اوقات میں مردوں کو قبر میں اتاریں) کے معنی ہیں: نماز جنازہ پڑھنا، اور ابن المبارک نے طلوع آفتاب اور غروب آفتاب، اور نصف النہار سے زوال آفتاب تک نماز جنازہ کو مکروہ قرار دیا ہے، (جیسا کہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے) امام احمد واسحاق کا بھی یہی قول ہے، اور یہی قول امام مالک واوزاعی نیز حضرت ابن عمر کا ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر بغیر قصد کے ان اوقات میں تدفین ہوجائے تو مکروہ نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ممانعت ان نمازوں پر محمول ہے جن کا کوئی سبب نہیں ہوتا[۱]۔

تعزیت، مرثیہ اور زیارت قبور وغیرہ:

۴۵ - طحطاوی کہتے ہیں: جب میت کی تدفین سے فراغت ہوجائے تو اس کی قبر کے پاس اتنی دیر بیٹھنا (ٹھہرنا) مستحب ہے جتنی دیر میں اونٹ ذبح کرکے اس کا گوشت تقسیم کیا جائے، چنانچہ امام مسلم حضرت عمرو بن العاص سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: ''إذا دفنتموني فشنوا علي التراب شنا، ثم أقيموا حول قبري قدرما تنحر جزور ويقسم لحمها حتى استأنس بكم، وأنظر ماذا أراجع به رسل ربي''[۲] (جب تم مجھے دفن کرنا تو میرے اوپر ہر طرف سے مٹی ڈالنا، پھر میری قبر کے اردگرد اتنی دیر کھڑے رہنا جتنی دیر میں اونٹ ذبح کئے جائیں اور ان کا گوشت تقسیم کیا جائے، تاکہ میں تم سے انس حاصل کروں اور دیکھوں کہ میں اپنے پروردگار کے فرستادوں (فرشتوں) سے کیا سوال جواب کرتا ہوں)، (اس دوران) لوگ قرآن کی تلاوت کریں اور میت کے لئے دعاء مغفرت کریں، اس لئے کہ حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ جب میت کی تدفین سے فارغ ہوتے تو اس کے پاس کھڑے ہوتے اور فرماتے: ''استغفروا لأخيكم وسلوا له التثبيت فإنه الآن يسأل''[۳] (اپنے بھائی

= روایت ترمذی (۳/۳۴۸ طبع مصطفی الحلبی) اور ابن ماجہ (۱/۴۷۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث غریب ہے اور میں اس کی اسناد کو متصل نہیں پاتا۔

(۱) المشرب الوردی رص ۲۳۶، مراقی الفلاح اور اس کے حاشیے ر ۱۰۷، ۱۰۸، الدر مع ابن عابدین ۱/ ۲۶۱، ۲۶۳۔

(۱) شرح مسلم ۱/ ۲۷۶، سنن ترمذی ۲/ ۱۴۴، المؤطا بشرح الزرقانی ۲/ ۶۳، تحفۃ الاحوذی ۲/ ۱۴۴۔

(۲) اثر: ''إذا دفنتموني فشنوا علي التراب شنا، ثم أقيموا ......'' کی روایت مسلم (۱/ ۱۱۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''استغفروا لأخيكم و سلوا له التثبيت فإنه الآن يسأل'' کی

کے لئے دعاءِ مغفرت کرو اور اس کے لئے ثابت قدمی کی دعا مانگو، اس لئے کہ اس وقت اس سے سوال کیا جارہا ہے)۔

حضرت ابن عمر تدفین کے بعد قبر پر سورہ بقرہ کے ابتدائی اور آخری حصہ کی تلاوت کو مستحب قرار دیتے تھے (۱)۔

اور تدفین کے بعد تلقین کا حکم نہیں دیا جائے گا، بلکہ اس سے روکا جائے گا۔

حنفیہ کے نزدیک ظاہر روایت کا تقاضا ہے کہ یہ ممنوع ہو، اور یہی قول مالکیہ کا بھی ہے، ان کے مطابق تدفین کے بعد اور تدفین کے دوران تلقین کرنا مکروہ ہے۔ مستحب صرف جاں کنی کے وقت ہے۔ شافعیہ نے اس کو مستحب قرار دیا ہے اور کہا ہے: یہاں تلقین یہ ہے کہ تلقین کرنے والا اگر میت کی ماں کا نام جانتا ہو تو کہے: اے فلاں عورت کے بیٹے فلاں، ورنہ اس کی نسبت حضرت حوا علیہا السلام کی طرف کرے، پھر اس کے بعد میت کو مخاطب کرتے ہوئے کہے: اس عہد کو یاد کر جس پر دنیا سے نکلا ہے (یعنی) اس بات کی گواہی کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں اور یہ کہ جنت حق ہے، جہنم حق ہے، موت کے بعد اٹھایا جانا حق ہے، اور یہ کہ قیامت بلاشک آنے والی ہے، اور یہ کہ اللہ قبر والوں کو اٹھائے گا، اور یہ کہ تو اللہ کو رب مان کر، اسلام کو دین مان کر اور حضرت محمد ﷺ کو نبی مان کر، قرآن کو امام (رہنما و ہادی) مان کر کعبہ کو قبلہ مان کر اور

= روایت ابوداؤد (۳/ ۵۵۰ طبع عزت عبید الدعاس) اور حاکم (۱/ ۳۷۰ طبع دار الکتاب العربی) نے حضرت عثمان بن عفانؓ سے کی ہے اور حاکم نے فرمایا: "اس کی سند صحیح ہے" اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) اس کا ذکر ابن عابدین نے کیا ہے اور طبرانی نیز بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت ابن عمر سے مرفوعاً روایت نقل کی ہے کہ قبر کے سرہانے سورۂ بقرہ کے اول کی اور پائتانے کے پاس سورۂ بقرہ کے آخر کی تلاوت کرنی چاہئے۔ جیسا کہ سیوطی کی شرح الصدور رص ۱۴۱ میں ہے۔

مسلمانوں کو بھائی مان کر راضی ہے (۱)۔

حنابلہ کہتے ہیں: اکثر نے تلقین کو مستحب قرار دیا ہے، لہٰذا مٹی برابر کرنے کے بعد اس کے سرہانے کھڑا ہوگا اور کہے گا: (ان حضرات نے بھی شافعیہ کے ذکر کردہ کلمات تلقین جیسے الفاظ کا ذکر کیا ہے) (۲)۔

۴۶- متاخرین حنفیہ میں بہت سے حضرات کا کہنا ہے: میت کے گھروالوں کے پاس اکٹھا ہونا مکروہ ہے کہ اس کے پاس تعزیت کرنے والے آئیں، بلکہ جب لوگ تدفین سے لوٹیں تو چاہئے کہ وہ متفرق ہوجائیں اور اپنے کاموں میں مشغول ہوجائیں، اور صاحب میت اپنے کام میں مشغول ہوجائے، اور اظہار مصیبت کے لئے گھر کے دروازہ پر بیٹھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ عمل اہل جاہلیت کا ہے: "ونھی النبی ﷺ عن ذلک" (۳) (اور نبی کریم ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے)۔ "الدر المختار" میں ہے: تعزیت کے لئے تین دن تک مسجد کے علاوہ دوسری جگہ بیٹھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: یہاں پر کلمہ "لابأس" کا استعمال اس کی حقیقت میں کیا گیا ہے، اس لئے کہ یہ عمل خلاف اولی ہے۔ "منیۃ" میں اس کی صراحت ہے، رہا مسجد میں بیٹھنا تو یہ مکروہ ہے، جیسا کہ "البحر" میں "المجتبیٰ" کے حوالے سے ہے، اور "شرح منیہ" اور "فتح" میں اس کو جزم یعنی یقین کے صیغہ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

یہ اس وقت ہے جب بیٹھنا کسی ممنوع کے ارتکاب کے ساتھ نہ ہو، یعنی بستر نہ بچھایا جائے اور میت کے گھر والوں کی طرف سے کھانا

(۱) شرح البہجہ ۲/ ۱۲۲، اور اس سلسلے کی حدیث کی سند ضعیف ہے، لیکن ابن صلاح وغیرہ نے کہا ہے: اہل شام کے قدیم عمل سے اسے تقویت ملتی ہے۔

(۲) غایۃ المنتہی ۱/ ۲۵۱۔

(۳) حدیث: "نھی النبی ﷺ عن الجلوس علی باب الدار للمصیبة" ہمارے پاس موجود مراجع میں اس حدیث کا سراغ نہ لگ سکا۔

تیار نہ کیا جائے ورنہ یہ بدعت قبیحہ ہے، جیسا کہ ''مراقی الفلاح'' اور اس کے حواشی میں ہے۔

''النہر'' میں ''التجنیس'' سے نقل کیا ہے کہ مصیبت کے لئے تین دن تک بیٹھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور معروف راستہ پر بستر بچھا کر گھر کے دروازے پر بیٹھنا قبیح ترین اعمال میں سے ہے۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: ظاہر یہی ہے کہ یہ بھی مکروہ ہے کہ لوگ مسجد میں بیٹھیں اور قرآن کی تلاوت کریں، پھر جب لوگ اس سے فارغ ہوجائیں تو میت کا ولی کھڑا ہو اور لوگ اس سے تعزیت کریں جیسا کہ ہمارے زمانہ میں کیا جاتا ہے، اس لئے کہ جلوس کا مقصد تعزیت ہے نہ کہ تلاوت قرآن، اور جب یہ اجتماع اور جلوس مصیبت کے وقت تین دن ہو تو اس کے سلسلہ میں رخصت آئی ہے۔ اور عورتیں قطعاً نہ بیٹھیں۔ صاحب ''ظہیریہ'' نے گھر یا مسجد میں بیٹھنے اور گھر کے دروازہ پر بیٹھنے میں فرق بیان کیا ہے، پہلی شکل کا حکم یہ بیان کیا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور دوسری شکل کے بارے میں فرمایا: تعزیت کے لئے گھر کے دروازہ پر بیٹھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ اہل جاہلیت کا عمل ہے، اور اس سے روکا گیا ہے، اور بلاد عجم میں بستر بچھانے اور معروف راستوں پر کھڑے ہونے کا جو معمول ہے وہ قبیح ترین اعمال میں سے ہے۔ تعزیت کے لئے بیٹھنے کی کراہت پر شافعیہ، حنفیہ سے متفق ہیں۔

اسی طرح حنابلہ کہتے ہیں: مصیبت زدہ کی مصیبت کے لئے بیٹھنا مکروہ ہے، اور قبول تعزیت کے واسطہ بیٹھنے کا بھی یہی حکم ہے، جنازہ کے ساتھ جانے کے لئے یا ولی کے نکلنے پر اس کی تعزیت کی غرض سے میت کے گھر کے پاس بیٹھنا مکروہ نہیں ہے، اور مالکیہ کہتے ہیں: قبول تعزیت کے واسطے بیٹھنا مباح ہے[1]۔

(۱) مراقی الفلاح رص ۳۵۹، ۳۶۰، اور اس میں یہ بھی ہے کہ ظہیریہ کے اس بیان = پر اعتماد نہیں کیا جائے گا کہ ''اہل میت کے لئے گھر یا مسجد میں بیٹھنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور دوسرے لوگ رہیں اور تعزیت کریں''، شرح المنیہ رص ۵۱۱، ابن عابدین ۱/ ۶۳۰، شرح البہجہ ۲/ ۱۱۵، بلغۃ السالک ۱/ ۲۲۵۔

۴۷- تعزیت مردوں اور ان عورتوں کے لئے مستحب ہے جو فتنہ میں ڈالنے والی نہ ہوں[1] اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ''**من عزى أخاه بمصيبة كساه الله من حلل الكرامة يوم القيامة**''[2] (جو کسی مصیبت میں اپنے بھائی کی تعزیت کرے اللہ تعالی قیامت کے دن اسے عزت کے جوڑے پہنائے گا)۔ اور تعزیت سے متعلق احکام کی بقیہ تفصیلات ''تعزیت'' کی اصطلاح میں دیکھی جائیں۔

میت کے گھر والوں کے لئے کھانا تیار کرنا:

۴۸- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ اس طرف گئے ہیں کہ میت کے پڑوسیوں اور دور رہنے والے رشتہ داروں کے لئے اہل میت کے واسطہ اتنا کھانا تیار کرنا مستحب ہے جو ایک دن اور ایک رات ان کو آسودہ رکھے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''**اصنعوا لآل جعفر طعاما فقد أتاهم ما يشغلهم**''[3] (آل جعفر کے لئے

(۱) شرح البہجہ ۲/ ۱۲۴، ۱۲۵، الطحطاوی رص ۳۶۱، نیل المآرب رص ۶۸، بلغۃ السالک ۱/ ۲۲۵۔

(۲) حدیث: ''**من عزى أخاه بمصيبة كساه الله** ......'' کی روایت ابن ماجہ ۱/ ۵۱۱ طبع عیسی الحلبی اور بیہقی (۴/ ۵۹ طبع دار المعرفہ) نے کی ہے، بوصیری کہتے ہیں: اس کی سند میں کلام ہے، قیس ابوعمارہ کا ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے، اور ذہبی ''الکاشف'' میں کہتے ہیں، ثقہ ہیں، اور امام بخاری فرماتے ہیں: یہ محل نظر ہیں، اور سند کے بقیہ رجال مسلم کی شرط پر ہیں، الزوائد ۲/ ۵۰، ۵۱۔

(۳) حدیث: ''**اصنعوا لآل جعفر طعاما فقد أتاهم ما يشغلهم**'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۹۷ طبع عزت عبید الدعاس)، ترمذی (۳/ ۳۱۴ طبع مصطفی الحلبی) اور ابن ماجہ (۱/ ۵۱۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن

کھانا تیار کرو اس لئے کہ ان کو مشغول کردینے والی بات پیش آ گئی ہے)، اور ان سے کھانے کا اصرار کرے، اس لئے کہ غم ان کے لئے (کھانے سے) مانع ہوگا اور ان کو کمزور کردے گا، مالکیہ کا بھی یہی قول ہے، الا یہ کہ وہ کسی امر حرام مثلاً واویلا مچانے، منہ میں طمانچہ مارنے اور نوحہ کرنے کے لئے اکٹھے ہوجائیں، تو ان کے لئے کھانا تیار کرنا مستحب نہیں ہے (۱)۔

حنابلہ کے نزدیک یہ تین دن تک میت کے گھر والوں کے لئے مسنون ہے، ان کے پاس جمع ہونے والوں کے لئے نہیں کہ ان کے لئے تو مکروہ ہے اِلا یہ کہ وہ مہمان ہوں، اور فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ میت کے گھر والوں کی طرف سے ضیافت مکروہ ہے۔ اس لئے کہ ضیافت کی مشروعیت خوشی کے موقع پر ہے نہ کہ مصیبت کے وقت۔ یہ بدعت قبیحہ ہے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**لا عقر في الإسلام**" (۲) (اسلام میں ذبیحہ نہیں ہے) اس سے مراد اونٹ، گائے اور بکریوں کے وہ ذبیحے ہیں جو قبر کے پاس ہوتے تھے (۳)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ میت کے گھر والوں کی طرف سے کھانا کھانا مکروہ ہے۔ اگر یہ کھانا اس کے ترکہ سے پکایا گیا ہو، اور ترکہ کے مستحقین میں کوئی مجور علیہ (جس کو تصرفات سے شرعاً روک دیا گیا ہو) ہو تو کھانا پکانا اور اسے کھانا حرام ہے۔ قبر کے پاس ذبح کرنا، قربانی کرنا اور اسے کھانا مکروہ ہے۔

حنابلہ نیز شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ نوحہ کرنے والی عورتوں کے لئے کھانا تیار کرنا حرام ہے، اس لئے کہ یہ گناہ کے کام میں تعاون ہے۔ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ متعارف ایام میں کھانا تیار کرنا مکروہ ہے، مثلاً پہلے اور تیسرے دن نیز ہفتہ کے بعد، اسی طرح تقریبات کے موقع پر قبر کے پاس کھانا لے جانا، قرآن خوانی کے لئے دعوت دینا، اور ختم قرآن یا سورہ انعام اور سورہ اخلاص پڑھنے کے لئے صلحاء اور قراء کو جمع کرنا بھی مکروہ ہے۔

البتہ اگر فقراء کے لئے کھانا تیار کرے تو بہتر ہے، "معراج" میں فرمایا: یہ سب افعال نام ونمود اور ریاکاری کے ہیں، ان سے احتراز کرنا چاہئے، اس لئے کہ وہ لوگ ان کاموں کے ذریعہ اللہ کی خوشنودی نہیں چاہتے ہیں اور حنابلہ کی کتاب "غایۃ المنتہی" میں ہے: منکرات میں سے یہ بھی ہے کہ قبر پر کھانا پانی رکھا جائے تاکہ لوگ اس کو لیں (۱)۔

اعمال کا ثواب دوسروں کو پہنچانا (ایصال ثواب):

۴۹- جو کوئی روزہ رکھے، یا نماز پڑھے، یا صدقہ کرے اور اس کا ثواب دوسرے مردوں اور زندوں کو پہنچائے تو جائز ہے، اور اہل سنت والجماعت کے نزدیک اس کا ثواب ان تک پہنچ جائے گا۔ اور امام مالکؒ وامام شافعیؒ نے خالص بدنی عبادات مثلاً نماز اور تلاوت کا استثناء کیا ہے۔ ان کے نزدیک ان عبادتوں کا ثواب میت کو نہیں پہنچے گا۔ متاخرین شافعیہ کی عبارتوں کا مقتضی یہ ہے کہ میت کو تلاوت

= جعفر سے کی ہے، الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، اور ترمذی نے کہا: یہ حدیث "حسن صحیح" ہے۔

(۱) مراقی الفلاح رص ۳۰۰، الشرح الصغیر ۱/۲۳۶، شرح البہجۃ ۲/۱۳۵۔

(۲) حدیث: "لا عقر في الاسلام" کی روایت احمد (۳/۱۹۷، المکتب الإسلامی) اور ابوداؤد (۳/۵۵۰، ۵۵۱ طبع عزت عبید الدعاس) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور ارناؤوط کہتے ہیں: اس کی سند صحیح ہے (شرح السنہ ۵/۴۶۱ طبع المکتب الإسلامی)۔

(۳) الطحطاوی رص ۳۶۰، حدیث کی روایت ابوداؤد نے عبدالرزاق کے حوالہ سے اس کی تفسیر کے ساتھ کی ہے (کتاب الجنائز)۔

(۱) ابن عابدین ۱/۶۲۹، ۶۳۰، الشرح الصغیر ۱/۲۲۶، شرح البہجہ ۱/۱۲۵، غایۃ المنتہی ۱/۲۵۷، ۲۵۸۔

سے نفع پہنچے گا، اس کا ثواب نہیں پہنچے گا۔

اس مسئلہ میں علامہ ابن القیم نے تشفی بخش بحث کی ہے، اس کے لئے ان کی کتاب ''کتاب الروح'' کی طرف رجوع کریں۔

بعض مالکیہ کا کہنا ہے کہ تلاوت میت کے پاس پہنچتی ہے اور قبر کے پاس تلاوت باعتبار فضیلت زیادہ بہتر ہے[1]۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: کوئی بھی نیک کام کر کے اس کا ثواب مسلمان میت کو بخشے تو ان شاء اللہ میت کو اس کا فائدہ ہوگا۔ جہاں تک تعلق ہے دعا، استغفار، صدقہ اور واجبات کی ادائیگی کا تو مجھے اس میں کسی اختلاف کا علم نہیں، بشرطیکہ واجبات ایسے ہوں جن میں نیابت ہوسکتی ہے۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَالَّذِيْنَ جَآءُوْا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْلَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْإِيْمَانِ''[2] (اور ان لوگوں کا (بھی حق ہے) جو ان کے بعد آئے (اور وہ) یہ دعا کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار! ہم کو بخش دے اور ہمارے بھائیوں کو بھی جو ہم سے پہلے ایمان لا چکے ہیں)، نیز ارشاد باری ہے: ''وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ''[3] (اور اپنی خطا کی معافی مانگتے رہئے اور سارے ایمان والوں اور ایمان والیوں کے لئے بھی)، اور نبی کریم ﷺ نے حضرت ابوسلمہؓ کے لئے ان کی موت کے وقت دعا کی تھی، اور عوف بن مالکؓ کی حدیث[4] کے مطابق اس میت کے لئے دعا کی تھی جس کی نماز جنازہ آپ ﷺ نے پڑھائی تھی اور آپ ﷺ نے جس میت کی بھی نماز جنازہ پڑھائی، اس کے لئے دعا کی اور ایک

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سورۂ حشر/۱۰۔

(۳) سورۂ محمد/۱۹۔

(۴) حضرت عوف بن مالکؓ کی حدیث کی روایت مسلم (۲/۶۶۲، ۶۶۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

شخص نے نبی کریم ﷺ سے سوال کرتے ہوئے کہا: ''**یا رسول اللہ إن أمي ماتت فینفعها إن تصدقت عنها؟ قال: نعم**''[1] (اے اللہ کے رسول! میری ماں کا انتقال ہوگیا ہے، اگر میں ان کی طرف سے صدقہ کروں تو کیا انہیں نفع ملے گا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں)، یہ ابوداؤد کی روایت ہے اور اس کی روایت حضرت سعد بن عبادہ سے کی ہے۔ ایک خاتون نبی کریم ﷺ کے پاس حاضر ہوئیں اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اللہ کا فریضہ حج میرے والد کو ایسے بڑھاپے اور بڑی عمر میں لاحق ہوا ہے کہ وہ سواری پر جم نہیں سکتے، تو کیا میں ان کی طرف سے حج کرلوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ''**أرأیت لو کان علی أبیک دین أکنت قاضیته؟ قالت: نعم، قال: فدین اللہ أحق أن یقضی**''[2] (کیا خیال ہے اگر تمہارے والد پر دَین (قرض) ہوتا تو کیا تم اسے ادا کرتیں؟ اس خاتون نے کہا: جی ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: تو اللہ کا قرض تو ادائیگی کا زیادہ حقدار ہے)۔

اسی طرح ایک صاحب نے جب یہ دریافت کیا کہ میری ماں کا انتقال ہوگیا ہے اور ان پر ایک مہینہ کے روزے باقی ہیں، کیا میں ان کی طرف سے روزہ رکھوں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''**نعم**''[3] (ہاں رکھو)۔

یہ سب صحیح احادیث ہیں اور ان میں یہ دلالت موجود ہے کہ میت تمام عبادات سے منتفع ہوسکتا ہے، اس لئے کہ روزہ، حج، دعا اور استغفار بدنی عبادات ہیں اور ان کا ثواب اللہ نے میت کو پہنچایا ہے، تو

(۱) حدیث: ''قال: نعم'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۳۸۵ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''فدین اللہ أحق أن یقضی'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۱۹۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۸۰۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''قال: نعم'' کی تخریج فقرہ ۴۹ میں گذر چکی ہے۔

یہی معاملہ ان کے علاوہ دیگر عبادات کا ہوگا۔ اس کے علاوہ وہ حدیث (بھی دلیل ہے) جو سورۂ یسین پڑھنے کے ثواب اور اس کے پڑھنے سے قبرستان والوں کے (عذاب میں) اللہ کی طرف سے تخفیف کرنے کے بارے میں ہم ذکر کر چکے ہیں۔ حضرت عمرو بن شعیب اپنے والد سے اور اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمرو بن العاص سے فرمایا: "**لو كان أبوك مسلما فأعتقتم عنه، أو تصدقتم عنه، أو حججتم عنه، بلغه ذلك**"[1] (اگر تمہارے والد مسلمان ہوتے اور تم ان کی طرف سے غلام آزاد کرتے یا صدقہ کرتے یا حج کرتے تو ان کو یہ پہنچ جاتا)، اور یہ نفلی اور غیر نفلی حج میں عام ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ نیکی اور طاعت کا کام ہے، لہذا اس کا نفع اور ثواب پہنچے گا، جیسا کہ صدقہ، روزہ اور حج فرض کا۔ امام شافعی فرماتے ہیں: واجبات، صدقہ، دعا اور استغفار کے علاوہ کوئی کام میت کی طرف سے نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی اس کو اس کا ثواب پہنچے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعٰى**"[2] (اور انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی)، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے کہ: "**إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة :إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعوله**"[3] (انسان جب مرجاتا ہے تو اس کا عمل سوائے تین چیزوں کے منقطع ہوجاتا ہے یعنی سوائے صدقہ جاریہ یا نفع بخش علم یا صالح اولاد کے جو اس کے لئے دعا کرتی رہتی ہے)، اور اس لئے بھی کہ عمل کا نفع عامل سے متجاوز نہیں ہوتا، لہذا اس کا ثواب بھی تجاوز نہیں کرے گا۔ بعض شافعیہ کہتے ہیں: جب میت کے پاس تلاوت قرآن کی جائے، یا ثواب بخشا جائے تو اس کا ثواب پڑھنے والے کو ملے گا، اور میت گویا تلاوت کے وقت موجود ہوگی، لہذا اس کے لئے رحمت کی امید کی جاسکتی ہے[1]۔

(۱) حدیث: "إنه لو كان أبوك مسلما فأعتقتم عنه أو تصدقتم عنه..." کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۰۲ طبع عزت عبید الدعاس)، بیہقی (۶/ ۲۷۹ طبع دار المعرفہ) اور احمد (۱۰/ ۲۳۰/ ۶۷۰۴ طبع دار المعارف) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے اور احمد شاکر نے حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) سورۂ نجم/ ۳۹۔

(۳) حدیث: "إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۵۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) المغنی ۲/ ۵۶۷، ۵۶۸۔

جنابت

تعریف:

۱-جنابت لغت کے اعتبار سے قرب اور قرابت کی ضد ہے۔ اور جب یہ باب تفعیل، تفعل، مفاعلت، تفاعل اور افتعال سے آئے مثلاً یہ کہا جائے: "جنب الشيء، وتجنبه، وجانبه، وتجانبه، واجتنبه" (تو اس کا معنی ہوگا) شئی سے دور ہونا۔ اور جنابت اصل میں: دوری کو کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے: "اجنب الرجل وجنب" (قرب کا ہم وزن)، "فھو جنب" جنابت سے (مشتق ہے)، ازہری کہتے ہیں: اس کو جنب کہنے کی وجہ یہ ہے کہ جب تک طہارت حاصل نہ کرے اس کو نماز کی جگہوں میں جانے سے روک دیا گیا ہے، تو اس نے ان جگہوں سے دوری اختیار کر لی ہے، یعنی ان سے دور ہو گیا ہے اور ایک قول یہ ہے: یہ نام غسل کر لینے تک لوگوں سے اس کے دور رہنے کی وجہ سے ہے۔

جنب میں مذکر ومؤنث اور واحد، تثنیہ اور جمع سب برابر ہیں، اس لئے کہ وہ مصدر کے صیغہ پر ہے [۱]۔

جہاں تک اس کی اصطلاحی تعریف کا تعلق ہے تو نووی فرماتے ہیں: جنابت کا اطلاق شریعت میں انزال منی یا جماع کرنے والے پر ہوتا ہے۔ اور "جنب" کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ نماز، مسجد اور تلاوت سے اجتناب کرتا ہے اور ان سے دور رہتا ہے [۱] اور "نہایۃ المحتاج" میں ہے: جنابت شرعاً ایک ایسا امر معنوی ہے جو بدن کے ساتھ قائم ہو اور کسی رخصت دینے والے کی غیر موجودگی میں نماز کے صحیح ہونے سے مانع ہو [۲]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح، الکلیات ۲/۱۷۶ مادہ: "جنب" الھدایہ ۱/۱۶۔

متعلقہ الفاظ:

الف- حدث:

۲- حدث لغت میں: اس حالت کو کہتے ہیں جو شرعی طہارت کو توڑ دے [۳]۔

اصطلاح میں: اس شرعی اور حکمی وصف کو کہتے ہیں جو اعضاء میں سرایت کر جائے اور طہارت کو زائل کر دے، اور ایک قول ہے کہ ان اسباب کو (کہتے ہیں) جن سے وضو یا غسل واجب ہو جائے [۴]۔ حدث جنابت کے مقابلہ میں زیادہ عام ہے، اس لئے کہ جنابت موجبات غسل کے ساتھ مخصوص ہے۔ جہاں تک حدث کا تعلق ہے تو وہ غسل یا وضو کو واجب کرتا ہے۔

ب- خبث:

۳- خبث کا لغوی معنی، نجاست ہے۔ اور اصطلاح میں: وہ چیز جو شرعاً گندی ہو، یعنی حقیقی نجاست ہو، لہذا اس کے اور جنابت کے درمیان فرق یہ ہے کہ جنابت معنوی نجاست کو کہتے ہیں [۵]۔

(۱) المجموع ۲/۱۵۹ (تحقیق المطیعی)۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/۱۹۶۔

(۳) المصباح المنیر مادہ: "حدث"۔

(۴) ابن عابدین ۱/۵۸، الدسوقی ۱/۳۲، مغنی المحتاج ۱/۱۷، کشاف القناع ۱/۲۸۔

(۵) ابن عابدین ۱/۵۷، جواہر الإکلیل ۱/۵، المغنی لابن قدامہ ۱/۱۶۸۔

ج-نجس:

۴-نجس نام ہے ہر گندی چیز کا، اور نجس طاہر کی ضد ہے، اور یہ لغت کے اعتبار سے حقیقی اور حکمی دونوں کو عام ہے، اور عرف میں خبث کی طرح حقیقی نجاست کے ساتھ مخصوص ہے، لہذا عرف شارع میں جس پر غسل واجب ہوا ہے اس کو نجس نہیں کہیں گے[۱] اور ان دونوں کے درمیان تباین کی نسبت ہے۔

د-طہارت:

۵- طہارت کے لغوی معنی صفائی ستھرائی کے ہیں اور اصطلاحی معنی یہ ہے کہ حدث یا نجاست جو نماز اور اس جیسی چیزوں کے لئے مانع ہے ان کو پانی یا پاک مٹی سے دور کرنا، اس طرح طہارت جنابت کی ضد ہے[۲]۔

جنابت کے اسباب:

جنابت کے دو اسباب ہیں:

۶-ان میں سے ایک: حشفہ یا حشفہ کٹا ہوا ہو تو اسی کے بقدر حصہ کا آگے کی شرمگاہ میں یا مرد و عورت کے پیچھے کی شرمگاہ میں چھپ جانا خواہ انزال ہو یا نہ ہو، یہ مسئلہ بالغ مرد اور عورتوں کے تعلق سے متفق علیہ ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں: عرب جماع کو جنابت کہتے ہیں (گرچہ اس کے ساتھ انزال نہ ہو) اور جنابت وطی کرنے والے اور جس سے وطی کی جائے دونوں کے لئے ثابت ہو جاتی ہے۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ اس طرح کرنے سے جنابت ثابت ہو جاتی ہے، اگرچہ وطی غیر مشتہی شئی مثلاً مردار اور جانور سے کی جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں: اس سے جنابت نہیں ہوگی، الا یہ کہ دخول کے ساتھ انزال بھی ہو، اس لئے کہ سببیت کے اعتبار سے اس میں یہ فعل انسانی شرمگاہ میں کئے جانے والے فعل کی طرح نہیں ہے، اور نابالغوں کی نسبت شافعیہ کہتے ہیں: گذشتہ کیفیت کے ساتھ ایلاج (حشفہ کو داخل کرنے) سے نابالغ جنبی ہو جائے گا، اسی طرح نابالغ لڑکی ایلاج کئے جانے سے ناپاک ہو جائے گی، اس میں صاحب تمیز اور غیر صاحب تمیز برابر ہیں، اور حنابلہ کا قول بھی اسی طرح ہے، البتہ انہوں نے اس بات کی قید لگائی ہے کہ نابالغ ایسا ہو جس کے مثل سے جماع ہو سکتا ہو، اور وہ لڑکے کا دس سال اور لڑکی کا نو سال کا ہونا ہے، امام احمد فرماتے ہیں: اگر وطی کرنے والا چھوٹا ہو یا جس سے وطی کی جائے وہ چھوٹی ہو تو دونوں پر غسل واجب ہوگا، اور فرمایا: جب نو سالہ بچی سے جماع کرے اور اس جیسی سے جماع ہوتا ہو تو لڑکی پر غسل واجب ہوگا، اور ان سے ایسے لڑکے کے بارے میں دریافت کیا گیا جس کے مثل جماع کر سکتا ہو لیکن وہ ابھی بالغ نہ ہوا ہو اور اس نے عورت سے جماع کر لیا، کیا دونوں کے اوپر غسل واجب ہوگا؟ فرمایا: ہاں (ہوگا)، پوچھا گیا: چاہے انزال ہو یا نہ ہو؟ کہا: ہاں۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: قاضی نے امام احمد کے کلام کو استحباب پر محمول کیا ہے، اور یہی اصحاب الرای اور ابوثور کا قول بھی ہے، اس لئے کہ صغیرہ سے گناہ متعلق نہیں ہوتا اور نہ وہ احکام کی مکلف ہے اور نہ ہی اس پر نماز فرض ہوتی ہے جس کے لئے طہارت ضروری ہے، لیکن ابن قدامہ کہتے ہیں: امام احمد کے کلام کو استحباب پر محمول کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ انہوں نے وجوب کی صراحت کی ہے، اور حضرت عائشہؓ کے قول سے استدلال کیا ہے۔ ان کی روایت صغیر اور کبیر

---

(۱) ابن عابدین ۱/۲۰۵، الحطاب ۱/۴۵، مغنی المحتاج ۱/۱۷، کشاف القناع ۱/۲۸۔

(۲) ابن عابدین ۱/۵۷، الحطاب ۱/۴۳، أسنی المطالب ۱/۴، المطلع علی ابواب المقنع ص۷۔

دونوں کے لئے عام ہے۔ اور اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنے اور نبی کریم ﷺ کے فعل کو اصل بنا کر اس ارشاد کے ذریعہ جواب دیا: "**فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا**"[1] (میں نے اور رسول اللہ ﷺ نے یہ عمل کیا اور ہم نے غسل کیا) تو صغیرہ اس سے کیسے خارج ہوگی؟۔

مالکیہ میں سے اشہب اور سحنون بھی مسلک حنابلہ کے قائل ہیں، لیکن مالکیہ کے نزدیک قول معتمد یہ ہے کہ (جماع کی) طاقت رکھنے والا نابالغ لڑکا دخول کرنے یا دخول کئے جانے سے جنبی نہ ہوگا، اسی طرح طاقت رکھنے والی نابالغ لڑکی دخول کئے جانے سے جنبی نہ ہوگی، اور طاقت رکھنے والی نابالغ لڑکی کے ساتھ دخول کرنے سے بالغ جنبی ہوجائے گا اور بالغ لڑکی نابالغ لڑکے کے دخول سے جنبی ہوجائے گی بشرطیکہ لڑکی کو انزال ہوجائے، نابالغ لڑکے پر غسل واجب ہونے کا مطلب، قائلین غسل کے نزدیک یہ نہیں ہے کہ اس کے چھوڑ دینے سے گناہ ہوگا، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ نماز اور طواف وغیرہ کے صحیح ہونے کی شرط ہے۔ اسی لئے اگر اس میں تاخیر کرے تو گنہگار نہ ہوگا، اور بڑے کی طرح اس کے حق میں وہ شرط کے طور پر باقی رہے گا، حتی کہ اگر وہ غسل سے پہلے بالغ ہوجائے تو حدث کا حکم اس کے ذمہ باقی رہے گا، اور اس پر غسل لازم ہوگا، اور دخول سے جنابت کے ثابت ہونے میں برابر ہے کہ یہ عمل چاہے سونے والے کے ساتھ ہو یا مجنون کے ساتھ، یا مکرہ (مجبور کئے ہوئے) کے ساتھ[2]۔

رہا خنثی مشکل کا حکم تو اس میں اختلاف ہے جس کو "خنثی مشکل" اور "غسل" میں دیکھا جائے۔

۷- جنابت کا دوسرا سبب: منی کا مرد یا عورت سے شہوت کے ساتھ نکلنا ہے، خواہ یہ نکلنا احتلام سے ہو یا مشت زنی سے، یا دیکھنے، سوچنے، بوسہ لینے یا کسی اور سبب سے ہو، اور یہ مسئلہ اتفاقی ہے۔

ثبوت جنابت کے لئے شہوت کی شرط حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے قول کے مطابق ہے، اسی وجہ سے ان حضرات کے یہاں مرض کی وجہ سے خروج منی سے جنابت نہیں ہوتی، رہے شافعیہ تو ان کے نزدیک منی کے اپنے مخرج معتاد سے مطلقاً نکلنے سے جنابت ثابت ہوجاتی ہے، شہوت سے ہو یا بغیر شہوت کے۔

عورت کے حق میں منی کا خروج یہ ہے کہ اس کے محل استنجا میں ظاہر ہوجائے، اور محل استنجا وہ ہے جو اس کے قضاء حاجت کے لئے بیٹھتے وقت ظاہر ہوتا ہے، مالکیہ کا قول بھی یہی ہے برخلاف سند کے، اور ثیب کے حق میں شافعیہ کا قول بھی یہی ہے، وہ باکرہ کے حق میں کہتے ہیں کہ اگر اس کی شرمگاہ میں انزال منی ہوجائے تو جب تک منی شرمگاہ سے باہر نہ آجائے اس پر غسل لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی داخلی شرمگاہ باطن کے حکم میں ہے، اسی لئے استنجا اور غسل میں اس کو پاک کرنا لازم نہیں ہے، لہذا وہ مرد کے پیشاب نکلنے کے سوراخ کے مشابہ ہوگئی۔ اور حنفیہ نے باکرہ اور ثیبہ کے درمیان فرق نہیں کیا ہے، بلکہ ان کے نزدیک گرچہ شرمگاہ کے ظاہری حصہ میں منی نہ پہنچے تب بھی وہ جنبی ہوجائے گی، انہوں نے کہا ہے: یہ اس لئے کہ شرمگاہ کا ایک داخلی حصہ ہے اور ایک خارجی اور ان دونوں جگہوں تک منی کا آنا ظاہر کے حکم میں ہے۔

جس کو شہوت کے وقت منی کے منتقل ہونے کا احساس ہوجائے اور وہ اپنا آلہ تناسل پکڑ لے اور منی نہ نکلے تو جمہور کے نزدیک وہ جنبی

---

(۱) قول عائشہ: "**فعلته أنا و رسول الله ﷺ فاغتسلنا**" کی روایت ترمذی (۱/۱۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ابن حبان (۲/۲۴۵، احسان، طبع دار الکتب العلمیہ) نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) البدائع ۱/۳۶، ۳۷، منح الجلیل ۱/۲۷، ۷۳، الشرح الصغیر ۱/۶۲، ۶۳ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۱/۶۹، المجموع شرح المہذب ۲/۱۳۴ تا ۱۳۹، تحقیق المطیعی، شرح منتہی الارادات ۱/۷۵، المغنی ۱/۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶۔

نہیں سمجھا جائے گا، اور حنابلہ میں خرقی کا ظاہر قول اور امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے، اور امام احمد کا مشہور مذہب یہ ہے کہ وہ جنبی سمجھا جائے گا، اور اس پر غسل واجب ہوگا، انہوں نے منی کے لوٹ جانے کے احتمال کا انکار کیا ہے، اور قاضی نے وجوب غسل میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا ہے، فرماتے ہیں: اس لئے کہ جنابت نام ہے منی کے اپنے محل سے دور ہونے کا اور یہ پایا جاچکا ہے، لہذا جنابت متحقق ہوجائے گی اور اس سے غسل واجب ہوجائے گا، اور اس لئے بھی کہ غسل میں شہوت کی رعایت کی جاتی ہے اور منی کی حرکت سے شہوت پائی جاچکی ہے تو یہ منی کے باہر نکل آنے کے مشابہ ہوگیا۔

اگر منی نہ نکلے تو جنابت نہیں پائی جائے گی، اس پر ابن قدامہ نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنے قول میں غسل کو منی دیکھنے اور اس کے ابل پڑنے پر معلق کیا ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا رأت الماء"[۱] (یعنی جب عورت منی دیکھے) اور "إذا فضخت الماء فاغتسل"[۲] (جب منی ابل پڑے تو غسل کرو)، لہذا اس کے بغیر حکم ثابت نہیں ہوگا، اور منی کی مجانبت سے جنبی کہنا درست نہیں ہے، خروج کے بغیر جنابت ثابت نہیں ہوگی، اور امام احمد کا کلام تو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ منی جب حرکت کرتی ہے تو اس سے منی کا نکلنا لازم ہوجاتا ہے، صرف نکلنے میں تاخیر ہوتی ہے۔

جس کی منی اپنے محل سے شہوت کے ساتھ جدا ہو لیکن بغیر شہوت کے نکلے اسے مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک جنبی قرار دیا جائے گا، برخلاف امام ابو یوسف کے، کہ ان کے نزدیک جنبی نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک جدائیگی اور خروج دونوں کے شہوت کے ساتھ ہونے کا اعتبار ہے[۱]۔

جنابت کس چیز سے دور ہوتی ہے:

۸- یہ بیان گزر چکا ہے کہ جنابت جماع سے ہوتی ہے گرچہ بغیر انزال کے ہو، یا گذشتہ تفصیل کے مطابق بغیر جماع کے منی نکلنے سے ہوتی ہے، جنابت مندرجہ ذیل چیزوں سے ختم ہوتی ہے:

الف- غسل کے ذریعہ، جماع سے غسل واجب ہوتا ہے گرچہ بغیر انزال کے ہو، اس کی دلیل نبی کریم ﷺ کا قول ہے: "إذا جلس بين شعبها الأربع ومس الختان الختان فقد وجب الغسل" (جب مرد عورت کے چاروں گوشوں کے درمیان بیٹھ جائے اور ایک کا موضع ختان دوسرے کے موضع ختان سے مل جائے تو غسل واجب ہوگا) (متفق علیہ) اور مسلم نے "وإن لم ينزل"[۲] (اگر چہ انزال نہ ہو) کا اضافہ کیا ہے۔

التقاء ختانین سے مراد یہ ہے کہ حشفہ فرج میں چھپ جائے، یہ مسئلہ ائمہ اربعہ کے درمیان متفقہ ہے۔ نووی فرماتے ہیں: یہی قول صحابہ کرام، تابعین اور ان کے بعد جمہور علماء کا ہے، نووی اور ابن قدامہ کے بیان کے مطابق حکم اس کے برخلاف تھا، لیکن وہ منسوخ ہوگیا، اور صحابہ سے مروی آثار ان کو نسخ کی اطلاع پہنچنے سے پہلے کے ہیں۔ سہل ابن سعد ساعدی کہتے ہیں کہ مجھ سے حضرت

(۱) حدیث: "إذا رأت الماء......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۸۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۵۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا فضخت الماء فاغتسل" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۴۲، تحقیق عزت عبید الدعاس) نے کی ہے اور ابن حبان (۲/ ۲۱۸ طبع دار الکتب العلمیہ) نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) البدائع ۱/ ۳۶، ۳۷، الہدایہ ۱/ ۱۶، منح الجلیل ۱/ ۷۱، ۷۲، المجموع ۲/ ۱۴۱، ۱۴۲، المغنی ۱/ ۱۹۹، ۲۰۰۔

(۲) حدیث: "إذا جلس بين شعبها الأربع......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۹۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

ابی بن کعبؓ نے بیان کیا ہے: "الماء من الماء"[1] (پانی پانی سے ہوگا (غسل خروج منی سے ہوگا)۔

اس کا حکم بطور رخصت تھا جو نبی اکرم ﷺ نے دے رکھی تھی، پھر اس سے روک دیا[۲]۔

اور اس کی تفصیل "غسل" میں دیکھی جاسکتی ہے۔

بغیر جماع کے منی نکلنے سے غسل واجب ہے، اس کی دلیل حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے، فرماتی ہیں: حضرت ابوطلحہ کی بیوی ام سلیمؓ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اللہ حق بات سے حیا نہیں کرتا، اگر عورت کو احتلام ہوجائے تو کیا اس پر غسل ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "نعم إذا رأت الماء"[۳] (ہاں ہے بشرطیکہ منی دیکھے)۔

۹-ب- تیمّم: فقہاء کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا تیمّم جنابت کو ختم کرنے والا ہے یا نہیں؟ اس اختلاف کے باوجود فی الجملہ وہ اس بات پر متفق ہیں کہ تیمّم سے بھی وہ چیزیں جائز ہوجاتی ہیں جو غسل جنابت سے جائز ہوتی ہیں۔

حنفیہ، بعض مالکیہ، بعض شافعیہ اور ابن تیمیہ کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ تیمّم حدث کو دور کردیتا ہے۔ ابن جوزی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، اس لئے کہ وہ مطلقاً پانی کا بدل ہے، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إن الصعيد الطيب طهور المسلم وإن لم يجد الماء عشر سنين، فإذا وجد الماء فليمسه بشرته فإن ذلك خير"[1] (پاک مٹی مسلمان کے لئے پاک کرنے والی ہے اگر چہ دس سال پانی نہ پائے، پھر جب پانی پا جائے تو اسے اپنی کھال سے مس کرلے، اس لئے کہ یہی بہتر ہے)۔ (اس حدیث میں) تیمّم کو وضو کہا گیا اور وضو حدث کو زائل کرتا ہے۔ اور آپ ﷺ نے فرمایا: "جعلت لي الأرض طهورا ومسجدا"[۲] (میرے لئے پوری زمین کو پاک کرنے والی اور مسجد بنادیا گیا) اور طہور مطہر کا اسم ہے (جس کے معنی پاک کرنے والی چیز کے ہیں)، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تیمّم سے حدث زائل ہوجاتا ہے۔ البتہ اس کا زائل ہونا پانی پائے جانے تک محدود ہوتا ہے، اور جب پانی مل جائے تو سابقہ حدث لوٹ آتا ہے، لیکن آئندہ زمانہ میں نہ کہ گذشتہ زمانے میں، لہذا ادا شدہ نمازوں کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا، اسی وجہ سے حنفیہ کے نزدیک وقت داخل ہونے سے پہلے تیمّم جائز ہے، اور قرافی فرماتے ہیں: حدث نماز سے شرعی رکاوٹ کو کہتے ہیں، اور یہ رکاوٹ مکلّف کے ساتھ متعلق ہوتی ہے، تیمّم کرنے سے مکلّف کے لئے بالاجماع نماز جائز ہوجاتی ہے اور رکاوٹ دور ہوجاتی ہے، اس لئے کہ اباحت کے ساتھ رکاوٹ جمع نہیں ہوسکتی، کیونکہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں اور ضدین کا اجتماع نہیں ہوتا اور جب اباحت قطعی طور پر ثابت ہوجاتی ہے اور رکاوٹ قطعی طور پر دور ہوجاتی ہے تو تیمّم بھی قطعی طور پر حدث کو دور کرنے والا ہوگا۔

---

(۱) حدیث: "الماء من الماء" کی روایت مسلم (۱/ ۲۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) البدائع ۱/ ۳۶، ۳۷، منح الجلیل ۱/ ۷۱، ۷۲، المجموع ۲/ ۱۳۷ تا ۱۴۱، مغنی المحتاج ۱/ ۶۹، ۷۰، المغنی ۱/ ۱۹۹ تا ۲۰۴، شرح منتهى الإرادات ۱/ ۷۴، ۷۵۔

(۳) حدیث: "إذا رأت الماء..." کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۸۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۵۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "إن الصعيد الطيب طهور المسلم و إن لم يجد الماء عشر سنين، فإذا وجد الماء فليمسه بشرته فإن ذلك خير" کی روایت ترمذی (۱/ ۲۱۲ طبع الحلبی) اور حاکم (۱/ ۱۷۶، ۱۷۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث: "جعلت لي الأرض طهورا و مسجدا" کی روایت مسلم (۱/ ۳۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

مالکیہ کا مشہور اور شافعیہ وحنابلہ کا صحیح مسلک (مذکورہ لوگوں کے علاوہ کا) یہ ہے کہ تیمّم حدث کو دور نہیں کرتا ہے، اس لئے کہ یہ بدلِ ضروری ہے یا طہارت ضروریہ ہے (یعنی ضرورت کی وجہ سے بدل اور طہارت تسلیم کیا گیا ہے)، نیز اس لئے کہ حضرت عمران بن حصین سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز پڑھی، پھر ایک شخص کو الگ تھلگ دیکھا جس نے لوگوں کے ساتھ نماز نہیں پڑھی تھی تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**یافلان ما منعک أن تصلی مع القوم؟ فقال یا رسول اللہ أصابتنی جنابة ولا ماء فقال: علیک بالصعید فإنه یکفیک، فلما حضرالماء أعطی النبی صلی اللہ علیه وسلم هذا الرجل إناء من ماء فقال: اغتسل به**"[1] (اے فلاں! تم کو لوگوں کے ساتھ نماز پڑھنے سے کیا چیز مانع تھی؟، اس نے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! مجھے جنابت پیش آ گئی اور پانی ہے نہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا تم پاک مٹی سے تیمّم کرلو، وہ تمہارے لئے کافی ہوگی، پھر جب پانی آ گیا تو آپ ﷺ نے اس شخص کو پانی کا ایک برتن دیا اور فرمایا: اس سے غسل کرلو)۔

اسی طرح حضرت عمرو بن العاص کی حدیث ہے، جب حالت جنابت میں انہوں نے تیمّم کیا اور لوگوں کو نماز پڑھائی تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: "**صلیت بأصحابک وأنت جنب**"[2] (تم نے اپنے ساتھیوں کو حالت جنابت میں نماز پڑھادی)۔

حضرت ابوذرؓ سے روایت ہے کہ وہ اونٹوں کے درمیان حالت شباب میں تنہا رہتے تھے اور ان کو جنابت لاحق ہوجاتی تھی، تو انہوں نے نبی کریم ﷺ کو اس کی اطلاع دی چنانچہ آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: "**إن الصعید الطیب طهور المسلم وإن لم یجد الماء عشر سنین فإذا وجد الماء فلیمسه بشرته**"[1] (پاک مٹی مسلمان کو پاک کرنے والی چیز ہے اگرچہ دس سال تک پانی نہ پائے، پھر جب پانی پاجائے تو اسے اپنی کھال سے مس کرے)۔

علامہ نووی فرماتے ہیں: یہ سب صحیح حدیثیں ہیں، ان سے ظاہر ہے کہ تیمّم سے حدث دور نہیں ہوتا، اس لئے کہ دور ہوجاتا تو غسل کی حاجت نہ رہتی[2]۔

جنابت کے سبب جن (کاموں) کا کرنا حرام ہے:

۱۰- جنبی پر نماز حرام ہے چاہے فرض ہو یا نفل، اس لئے کہ طہارت نماز کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا تقبل صلاة بغیر طهور**"[3] (طہارت کے بغیر کوئی نماز قبول نہیں ہوتی)۔

یہ متفقہ مسئلہ ہے اور یہ حکم سجدہ تلاوت اور نماز جنازہ کو بھی شامل ہے[4]۔

۱۱- اسی طرح طواف بھی حرام ہے چاہے فرض ہو یا نفل، اس لئے

---

(۱) حدیث: "أعطی النبی ﷺ هذا الرجل إناء من ماء فقال اغتسل به" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۴۴۷، ۴۴۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۷۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "صلیت بأصحابک......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۳۸، تحقیق عزت عبید الدعاس) نے حضرت عمرو بن العاصؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے فتح الباری (۱/ ۴۵۴ طبع السلفیہ) میں اسے قوی قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: "الصعید الطیب طهور المسلم......" کی تخریج فقرہ نمبر ۹ پر گذر چکی ہے۔

(۲) البدائع ۱/ ۴۴، ۴۵، ۵۵، الفروق للقرافی ۲/ ۱۱۴، ۱۱۶، فرق نمبر ۸۲، منح الجلیل ۱/ ۸۶-۸۹، مغنی المحتاج ۱/ ۹۷، ۹۸، المجموع ۲/ ۲۱۰، ۲۲۳، الاختیارات الفقہیہ لابن تیمیہ ص ۲۲، المغنی ۱/ ۲۵۲۔

(۳) حدیث: "لا تقبل صلاة بغیر طهور" کی روایت مسلم (۱/ ۲۰۴ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۴) البدائع ۱/ ۳۳، ۳۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱، ۲۳، مغنی المحتاج ۱/ ۳۶، ۱۷، المجموع ۲/ ۶۸، ۶۹، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۷۲، ۸۳۔

کہ طواف بھی نماز کے حکم میں ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله أحل لكم فيه الكلام"[1] (بیت اللہ کا طواف نماز ہے، مگر اللہ نے اس میں تمہارے لئے کلام کو حلال کر رکھا ہے)، اسی لئے جنبی کا طواف صحیح نہیں ہوتا۔ یہ مسلک مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک جنبی کا طواف صحیح ہے، لیکن اس پر بدنہ لازم ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک طواف میں طہارت شرط نہیں بلکہ واجب ہے، حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: حج میں دو جگہوں پر بدنہ واجب ہوتا ہے، جب حالت جنابت میں طواف کرے، دوسرے جب وقوف (عرفہ) کے بعد جماع کر لے[2]۔

۱۲- جنبی پر اپنے ہاتھ یا بدن کے کسی حصہ سے قرآن کو چھونا حرام ہے، خواہ پورا قرآن ہو یا ایک پارہ ہو یا ایک ورق ہی ہو جس پر سورہ کا کچھ حصہ لکھا ہو، یہی حکم قرآن سے متصل جلد کے چھونے کا بھی ہے کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ"[3] (جسے کوئی ہاتھ نہیں لگاتا بجز پاکوں کے) اور عمرو بن حزم کے لئے نبی کریم ﷺ کی تحریر میں ہے: "أن لا يمس القرآن إلا طاهر"[4] (اور یہ کہ قرآن کو صرف پاک ہی چھوئے)۔

۱۳- اسی طرح جنبی پر قرآن کا اٹھانا بھی حرام ہے، الا یہ کہ سامان کے ساتھ ہو اور سامان ہی مقصود ہو، یا قرآن کا اٹھانا کسی ضرورت مثلاً اس پر نجاست وغیرہ کے خوف سے ہو۔

حنابلہ نے لٹکتے ہوئے جزدان کے ذریعہ اس کو اٹھانے کی اجازت دی ہے۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں: مصحف کو اس کے غلاف یا لٹکتے ہوئے جزدان کے ذریعہ اٹھانا جائز ہے، یہی امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور حضرت حسن، عطاء، طاؤس، شعبی، قاسم، ابووائل، حکم اور حماد سے بھی یہی مروی ہے، اس لئے کہ اس صورت میں مصحف کو چھونے والا نہیں ہوگا، جیسے اگر اس کو رحل میں رکھ کر اٹھاتا (تو جائز ہوتا)۔

۱۴- حنفیہ کے نزدیک کتب تفسیر کا چھونا بھی حرام ہے، اس لئے کہ ان کے چھونے سے قرآن کا چھونے والا ہوگا، مالکیہ میں ابن عرفہ کا بھی یہی قول ہے، اور شافعیہ کے نزدیک اعتبار قلت و کثرت کا ہے، چنانچہ اگر قرآن زیادہ ہو جیسے کہ غریب القرآن (قرآن کے مشکل الفاظ کے حل) کی بعض کتابیں تو اس کا چھونا حرام ہوگا، اور اگر تفسیر زیادہ ہو تو صحیح قول کے مطابق اس کا چھونا حرام نہیں ہوگا۔

ابن عرفہ کے علاوہ بقیہ مالکیہ اور حنابلہ نے اس کی اجازت دی ہے، اس لئے کہ اس پر مصحف کا اطلاق نہیں ہوتا ہے۔

۱۵- حنفیہ، ایک قول کے اعتبار سے شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جن دراہم پر قرآن کا کوئی حصہ ہو ان کا چھونا حرام ہے، اس لئے کہ دراہم بھی اس ورق کی طرح ہیں جس پر قرآن لکھا ہوا ہو، جبکہ حضرت عطاء، قاسم اور شعبی نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے، مالکیہ نے اسے جائز

---

(۱) حدیث: "الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله أحل لكم فيه الكلام" کی روایت ترمذی (۳؍۲۸۴ طبع الحلبی) اور حاکم (۱؍۴۵۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے کی ہے، الفاظ حاکم کے ہیں، اور انہوں نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) البدائع ۲؍۱۲۹، الاختیار ۱؍۱۶۳، جواہر الإکلیل ۱؍۲۱، ۲۳، مغنی المحتاج ۱؍۳۶، ۷۱، المجموع ۲؍۱۵۹، شرح منتہی الارادات ۱؍۷۲، ۸۳۔

(۳) سورۂ واقعہ ۷۹۔

(۴) حدیث: "لا يمس القرآن إلا طاهر" کی روایت حاکم (۱؍۳۹۷ طبع

= دائرة المعارف العثمانيه) نے کی ہے، پھر حضرت حکیم بن حزام (۳؍۴۸۵) کی روایت سے اس کا شاہد بھی نقل کیا ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے، نیز ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

قرار دیا ہے اور شافعیہ کے دو مشہور قولوں میں اصح، نیز حنابلہ کا ایک قول یہی ہے اس لئے کہ انہیں مصحف نہیں کہا جاتا، لہذا وہ کتب فقہیہ کی طرح ہیں اور اس لئے بھی کہ ان سے احتراز کرنے میں مشقت ہے اور حاجت اس کی داعی ہے اور عموم بلوی ہے، لہذا اس کو معاف قرار دیا گیا۔

۱۶- جنبی کے لئے قرآن کی کتابت حرام ہے، یہ مالکیہ کا مسلک اور شافعیہ کا قول مشہور ہے، اور امام محمد بن الحسن فرماتے ہیں: میرے نزدیک پسندیدہ ہے کہ نہ لکھے، اس لئے کہ حروف کا لکھنا پڑھنے کے قائم مقام ہے[۱]۔

۱۷- جمہور فقہاء، حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جنبی کے لئے قرآن کی تلاوت حرام ہے، اس لئے کہ مروی ہے: "**أن النبي ﷺ كان لا يحجزه شيء عن قراءة القرآن إلا الجنابة**"[۲] (نبی کریم ﷺ کو جنابت کے علاوہ کوئی بھی چیز تلاوت قرآن سے نہیں روکتی تھی) اور حضرت عبد اللہ ابن عمر نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئا من القرآن**"[۳] (حائضہ اور جنبی قرآن میں سے کچھ بھی نہ پڑھیں)۔

حضرت ابن عباس اور حضرت سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ جنبی کے لئے پورے قرآن کی تلاوت جائز ہے، قاضی ابو الطیب اور ابن الصباغ وغیرہ فرماتے ہیں: ابن المنذر نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور قرآن مقصود نہ ہو تو سب کے نزدیک تلاوت جائز ہے، مثلاً دعاؤں اور خالص ذکر کا پڑھنا[۱]۔

۱۸- جنبی کے لئے مسجد میں داخل ہونا اور اس میں ٹھہرنا حرام ہے، البتہ شافعیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ نے اس کے لئے مسجد سے گزرنے کی اجازت دی ہے، اس لئے کہ "**وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِيْ سَبِيْلٍ**"[۲] (اور نہ حالت جنابت میں سوائے اس کے کہ تم راستہ سے گزر کر جانے والے ہو) میں استثناء وارد ہے۔

حنفیہ نے بغیر تیمّم کے گذرنے سے منع کیا ہے، اور یہی مالکیہ کا مسلک ہے[۳]۔

۱۹- جنبی کے لئے اعتکاف حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِيْ سَبِيْلٍ**" (اور نہ حالت جنابت میں سوائے اس کے کہ تم راستہ سے گزر کر جانے والے ہو)، اس کی تفصیل اصطلاح "اعتکاف" کے تحت گزر چکی ہے۔

جنبی کے لئے کیا مستحب ہے اور کیا مباح؟:

۲۰- جنبی کے لئے ذکر، تسبیح اور دعا کرنا جائز ہے[۴]، اس لئے کہ مسلم نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے، فرماتی ہیں: "کان

---

(۱) البدائع ۱/۳۳، ۳۷، ۳۸، منح الجلیل ۱/۷۰، ۷۱، ۷۸، ۷۹، الشرح الصغیر ۱/۵۷، ۶۷، طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۱/۳۶، ۳۷، ۷۲، المجموع شرح المہذب ۲/۶۹، ۷۳، ۱۵۹، ۱۶۲، المغنی ۱/۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۴۸۔

(۲) حدیث: "**كان لا يحجزه شيء من قراءة القرآن إلا الجنابة**" کی روایت احمد (۱/۸۴ طبع المیمنیہ) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے اور نووی نے المجموع (۲/۱۵۹ طبع المنیریہ) میں کی ہے اور محقق حفاظ فرماتے ہیں: یہ حدیث ضعیف ہے۔

(۳) حدیث: "**لا تقرء الحائض ولا الجنب شيئا من القرآن**" کی روایت ترمذی (۱/۲۳۶ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۱/۱۳۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سورۂ نساء/ ۴۳۔

(۳) الاختیار ۱/۱۳، منح الجلیل ۱/۷۸، ۷۹، مغنی المحتاج ۱/۷۱، منتہی الإرادات ۱/۷۷۔

(۴) الاختیار ۱/۱۳، مغنی المحتاج ۱/۷۱، کشاف القناع ۱/۱۴۷، ۱۴۸۔

النبي ﷺ يذكر الله على كل أحيانه"[۱] (نبی کریم ﷺ اپنے تمام اوقات میں اللہ کا ذکر کیا کرتے تھے)۔

۲۱- جنبی جب سونے، کھانے، پینے یا دوبارہ وطی کرنے کا ارادہ کرے تو اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ اپنی شرمگاہ دھولے اور نماز کے وضو کی طرح وضو کرے، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک اور مالکیہ کا ایک قول یہی ہے، اس لئے کہ مسلم نے روایت کی ہے: "**كان رسول الله ﷺ إذا كان جنبا فأراد أن يأكل أوينام توضأ وضوء ه**"[۲] (رسول اللہ ﷺ جب جنبی ہوتے اور کھانے یا پینے کا ارادہ کرتے تو (نماز کی طرح) وضو فرماتے)، اور حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إذا أتى أحدكم أهله ثم أراد أن يعود فليتوضأ بينهما وضوء ا**"[۳] (جب تم میں سے کوئی اپنی اہلیہ کے پاس جائے پھر دوبارہ جانا چاہے تو ان دونوں کے درمیان وضو کرلے)۔

مالکیہ کے دوسرے قول کے مطابق سونے اور اہلیہ کے پاس دوبارہ جانے کے لئے وضو واجب ہے، اس لئے کہ سونے سے پہلے جنبی کو وضو کا حکم ہے اور یہ حکم آیا ایجاب کے لئے ہے یا استحباب کے لئے؟ اس میں دونوں قول ہیں[۴]۔

جنبی جب سونا چاہے یا اہلیہ کے پاس دوبارہ جانا چاہے تو اس کے لئے حنفیہ نے وضو کرنے اور نہ کرنے دونوں کو جائز رکھا ہے، کاسانی فرماتے ہیں: جنبی کے لئے سونے اور دوبارہ اہلیہ کے پاس جانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے، انہوں نے عرض کیا: "**يا رسول الله أينام أحدنا وهو جنب؟ قال: "نعم**"[۱] (یا رسول اللہ! کیا ہم میں سے کوئی جنبی ہوتے ہوئے سوجائے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں) اور نماز والا وضو کرلے اور اس کو اختیار ہے کہ نماز والا وضو کرنے سے پہلے سوجائے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں: "**كان النبي ﷺ ينام وهو جنب من غير أن يمس ماء**"[۲] (نبی کریم ﷺ جنبی ہوتے ہوئے پانی چھوئے بغیر سوجاتے تھے) اور اس لئے بھی کہ وضو بذات خود قربت نہیں ہے، وہ تو نماز کی ادائیگی کے لئے ہے اور سونے میں وہ بات نہیں ہے، ابن المسیب کا قول یہی ہے۔

لیکن حنفیہ نے جنبی کے لئے مستحب قرار دیا ہے کہ کھانے اور پینے کے لئے کلی کرے اور اپنے دونوں ہاتھوں کو دھوئے، ابن مسیّب کا بھی یہی قول ہے اور امام احمد اور اسحاق سے بھی یہی روایت ہے اور مجاہد فرماتے ہیں: اپنی ہتھیلیاں دھولے[۳]۔

۲۲- جنبی کے لئے روزہ کی ادائیگی صحیح ہے، اس طرح کہ غسل سے پہلے روزہ دار رہے[۴]، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ فرماتی ہیں: "**نشهد على رسول الله ﷺ أن كان ليصبح جنبا**

---

(۱) حدیث: "كان النبي ﷺ يذكر الله على كل أحيانه" کی روایت مسلم (۱/۲۸۲ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذاكان جنبا فأراد أن يأكل أوينام توضأ وضوء ه" کی روایت مسلم (۱/۲۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إذا أتي أحدكم أهله ثم أراد أن يعود فليتوضأ بينهما وضوء ا" کی روایت مسلم (۱/۲۴۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) المجموع ۲/۱۶۰، المغنی ۱/۲۲۹، منح الجلیل ۱/۷۸۔

---

(۱) حدیث عمر: "أينام أحدنا و هو جنب؟ قال: نعم، إذا توضأ أحدكم فليرقد و هو جنب" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۳۹۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "كان ينام وهو جنب من غير أن يمس ماء" کی روایت ترمذی (۱/۲۰۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۱/۱۴۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اسے معلل قرار دیا ہے۔

(۳) البدائع ۱/۳۸، المغنی ۱/۲۲۹۔

(۴) البدائع ۱/۳۸، المغنی ۳/۱۰۹، المہذب ۱/۱۸۸، ۱۸۹، جواہر الإکلیل ۱/۱۵۲، ۱۵۳۔

من غير احتلام ثم يغتسل ثم يصوم"[1] (ہم آپ علیہ السلام کے بارے میں گواہی دیتے ہیں کہ آپ علیہ السلام بغیر احتلام جنبی ہونے کی حالت میں صبح کرتے تھے پھر غسل کرتے تھے پھر روزہ رکھتے تھے)۔

۲۳-جنبی کی اذان کراہت کے ساتھ فی الجملہ صحیح ہے، اور اس کی تفصیل اصطلاح "اذان" میں گذر چکی ہے۔

۲۴-جنبی کے لئے جمعہ کا خطبہ دینا مالکیہ اور ظاہر روایت کے مطابق حنفیہ کے نزدیک کراہت کے ساتھ جائز ہے، امام احمد اور شافعیہ کا قول قدیم بھی یہی ہے، اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک خطبۂ جمعہ کے لئے طہارت سنت ہے شرط نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ خطبہ ذکر کے باب سے ہے، اور جنبی کو ذکر سے نہیں روکا جاتا، لہذا اگر حالت جنابت میں خطبہ دے اور نماز میں اپنا نائب بنالے تو مالکیہ کے قول کے مطابق کافی ہوجائے گا اور امام احمد اس شخص کے بارے میں جو جنابت کی حالت میں خطبہ دے پھر غسل کرے اور نماز پڑھائے فرماتے ہیں: کافی ہوگا، اور شافعیہ کا قول جدید، جو بقول ابن قدامہ مسلک حنابلہ کے اصول سے بہت مشابہ ہے، یہ ہے کہ جنابت سے پاک ہونا شرط ہے، لہذا اس کے بغیر خطبہ صحیح نہ ہوگا[2]۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: "صلاۃ الجمعہ" اور "خطبہ"۔

روزہ پر جنابت کا اثر:

۲۵-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جنابت جب رمضان کے دن میں جان بوجھ کر جماع کرنے سے ہو تو وہ روزہ کو فاسد کردے گی اور کفارہ کے ساتھ ساتھ قضا واجب ہوجائے گی، البتہ شافعیہ کے ایک قول کے مطابق کفارہ کے ساتھ قضا واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ کفارہ کے ذریعہ پیدا ہونے والے خلل کی تلافی ہوگئی ہے، شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ قضا ساقط نہیں ہوگی مگر اس صورت میں کہ روزہ کے ذریعہ کفارہ دیا جائے، لیکن ان کے یہاں قول صحیح یہی ہے کہ کفارہ کے ساتھ قضا واجب ہے۔

وجوب کفارہ کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "بينما نحن جلوس عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ جاءه رجل فقال: يا رسول الله هلكت، قال: مالك؟ قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم.

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل تجد رقبة تعتقها؟قال: لا.قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا.قال:فهل تجد إطعام ستين مسكينا؟قال: لا. قال فمكث النبي صلى الله عليه وسلم، فبينا نحن على ذلک أتي النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيها تمر - والعرق : المكتل - قال: أين السائل ؟ فقال: أنا . قال: خذ هذا فتصدق به . فقال الرجل : على أفقر مني يا رسول الله ؟ فوالله مابين لا بتيها - يريد الحرتين - أهل بيت أفقر من أهل بيتي . فضحک النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنيابه ثم قال: أطعمه أهلک"[1] (ہم نبی کریم علیہ السلام کے پاس بیٹھے ہی ہوئے تھے کہ ایک شخص آیا، اور کہنے لگا یا رسول اللہ! میں ہلاک ہوگیا آپ علیہ السلام نے فرمایا تجھے کیا ہوا؟ کہنے لگا: میں نے روزہ کی حالت میں اپنی بیوی سے وطی کر لی۔

تو رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: کیا آزاد کرنے کے لئے غلام ہے؟ کہنے لگا نہیں، پوچھا کیا لگاتار دو مہینے روزے رکھ سکتے ہو؟ کہنے لگا نہیں! آپ علیہ السلام نے پوچھا کیا ساٹھ مسکینوں کو کھلانے کے لئے

---

(۱) حدیث:"إن عائشة و أم سلمة قالتا:"نشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم أن كان ليصبح جنبا من غير احتلام ثم يغتسل ثم يصوم" کی روایت بخاری (الفتح ۴؍ ۱۵۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) البدائع ۱؍ ۲۶۳، الشرح الصغیر ۱؍ ۱۸۲، المہذب ۱؍ ۱۱۸، المغنی ۲؍ ۳۰۷۔

(۱) حدیث أبی ہریرۃ: "بينما نحن جلوس عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ جاءه رجل ......" کی روایت بخاری (الفتح ۴؍ ۱۶۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

پاتے ہو؟ کہنے لگا نہیں، راوی فرماتے ہیں: پھر رسول اللہ ﷺ ٹھہر گئے اور ہم اسی حال میں تھے کہ نبی ﷺ کے پاس ایک عرق کھجور لائی گئی، (عرق کے معنی ٹوکرے کے ہیں)، آپ ﷺ نے فرمایا: پوچھنے والا کہاں ہے؟ کہنے لگا میں ہوں! آپ ﷺ نے فرمایا: یہ لے لو اور صدقہ کر دو، تو اس شخص نے کہا اے اللہ کے رسول ﷺ اپنے سے زیادہ محتاج پر؟ خدا کی قسم مدینہ کے دونوں پتھریلے علاقوں یعنی دونوں حروں کے درمیان کسی گھر کے لوگ میرے گھر والوں سے زیادہ محتاج نہیں ہیں، یہ سن کر رسول اللہ ﷺ ہنس پڑے یہاں تک کہ آپ کے دندان مبارک ظاہر ہو گئے، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: اسے اپنے گھر والوں کو کھلا دو)۔

گذشتہ صورت میں کفارہ اس وقت واجب ہوگا جب جماع جان بوجھ کر ہو، اگر بھولے سے ہو تو حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور ایک قول کے مطابق امام احمد کے نزدیک کفارہ واجب نہیں ہوگا، لیکن حنابلہ کا ظاہر مسلک یہ ہے کہ وجوب کفارہ اور قضا کے لئے عمد اور نسیان برابر ہیں، اسی طرح حنفیہ، شافعیہ اور ایک قول کے مطابق حنابلہ کے نزدیک نسیان سے قضا بھی واجب نہ ہوگی، حنفیہ کہتے ہیں: وجوب قضا کا نہ ہونا استحساناً ہے، اس لئے کہ اس نے افطار نہیں کیا، ورنہ قیاس یہ ہے کہ قضا واجب ہو اور مالکیہ کے نزدیک جو حنابلہ کا دوسرا قول بھی ہے قضا واجب ہوگی۔

رمضان کے علاوہ کسی دوسرے روزے میں جان بوجھ کر جماع کرنے سے بالاتفاق کفارہ واجب نہیں ہوتا[1]۔

۲۶- جنابت رمضان کے دن میں بغیر جماع کے انزال ہوجانے سے ہو، تو اگر احتلام سے ہو تو اس سے بالاجماع روزہ فاسد نہیں ہوگا، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: **"ثلاث لا يفطرن الصائم: الحجامة، والقيء والاحتلام"**[1] (تین چیزیں روزہ دار کا روزہ نہیں توڑتی ہیں، پچھنا، قے اور احتلام) اور اس لئے بھی کہ اس میں اس کا کوئی عمل نہیں ہوتا، اور اگر فرج کے علاوہ کسی اور چیز میں جان بوجھ کر مباشرت کرنے، بوسہ لینے اور شہوت کے ساتھ چھونے سے انزال ہوجائے یا کسی طرح منی خارج کرنے کی وجہ سے جنابت ہوجائے تو مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور جمہور مشائخ حنفیہ کے نزدیک روزہ فاسد ہوجائے گا، اور حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک، نیز حنابلہ کے مذہب ظاہر اور مالکیہ کے غیر معتمد قول کے مطابق روزہ فاسد ہونے پر قضا لازم ہوگی کفارہ نہ ہوگا۔ مالکیہ کا قول معتمد یہ ہے کہ قضا کے ساتھ کفارہ بھی واجب ہوگا، امام احمد کا بھی ایک قول یہی ہے، اور اس سلسلہ میں مرد وعورت برابر ہیں۔

جو جنابت دیکھنے یا سوچنے پر انزال کے سبب ہوجائے تو وہ حنفیہ کے نزدیک مفسد صوم نہیں ہے، اور یہی شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"إن الله تجاوز لأمتي عما وسوست أو حدثت به أنفسها مالم تعمل به أو تتكلم"**[2] (اللہ تعالی نے میری امت کے وسوسوں اور حدیث النفس کو نظر انداز کر دیا ہے جب تک عمل یا اس کی بات چیت نہ کرے)۔

شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر بار بار دیکھے اور انزال ہوجائے

---

(۱) الاختیار ۱/۱۳۱، الهدایہ ۱/۱۲۲، البدائع ۲/۹۰، ۹۸، جواہر الإکلیل ۱/۱۵۰، الشرح الصغیر ۱/۲۴۸، ۲۴۹ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۱/۴۴۲، ۴۴۴، المهذب ۱/۱۹۰، المغنی ۳/۱۲۰، ۱۲۱، شرح منتہی الارادات ۱/۴۵۱، ۴۵۲۔

---

(۱) حدیث: **"ثلا ثة لا يفطرن الصائم: الحجامة والقيء و الاحتلام"** کی روایت ترمذی (۳/۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۲/۱۹۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: **"إن اللہ تجاوز لأمتی عماوسوست أو حدثت به أنفسها ما لم تعمل به أو تتكلم"** کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۵۴۹ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱/۱۱۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، یہی قول امام احمد کا بھی ہے، شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اگر دیکھ کر انزال کرنے کا عادی ہو تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، اور حنابلہ میں سے ابوحفص برمکی سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر تصور جمائے اور انزال ہوجائے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، ابن عقیل نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اگر برابر تصور جمائے رہے یا نظر گاڑے رہے اور انزال ہوجائے تو اس پر قضا اور کفارہ لازم ہوگا، اور اگر اس کی عادت انزال کی نہ تھی اور انزال ہوگیا تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، اور کفارہ واجب ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں دو اقوال ہیں، اگر نظر گاڑنے اور تصور جمانے کا عمل دیر تک نہ ہوا اور انزال ہوجائے تو اس پر صرف قضا لازم ہوگی، الا یہ کہ اس کی عادت انزال کی ہو، تو اس صورت میں کفارہ ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں دو اقوال ہیں[1]۔

حج پر جنابت کا اثر:

۲۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر جماع سے جنابت ہوجائے اور وقوف عرفہ سے پہلے ایسا ہوا ہو تو حج فاسد ہوجائے گا، اور اس پر ارکان حج کا جاری رکھنا اور اس کی قضا کرنا لازم ہوگا، جمہور کے نزدیک اس پر ایک بدنہ اور حنفیہ کے نزدیک ایک بکری لازم ہوگی۔

اس مسئلہ میں حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک، نیز شافعیہ کے قول قدیم کے مطابق مرد وعورت اور عمد ونسیان برابر ہیں، اور قول جدید میں بھول کر جماع سے حج فاسد نہیں ہوگا۔

اگر جنابت وقوف عرفہ کے بعد جماع کے سبب ہو تو حنفیہ کے نزدیک حج فاسد نہیں ہوگا، البتہ اس پر ایک بدنہ لازم ہوگا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا قول ہے: "الحج عرفة"[1] (حج تو عرفہ (کا وقوف) ہے)، لہذا جو شخص وقوف عرفہ کرلے اس کا حج مکمل ہوجائے گا۔

شافعیہ اور فی الجملہ حنابلہ کے نزدیک اگر جنابت وقوف عرفہ کے بعد اور حلال ہونے سے قبل جماع کرنے سے ہو تو حج فاسد ہوجائے گا، اور اس کو جاری رکھنا واجب ہوگا، اس پر حنابلہ کے نزدیک بدنہ اور شافعیہ کے نزدیک ایک بکری کے وجوب کے ساتھ قضا لازم ہوگی، اور اگر احلال اول کے بعد جنابت ہوجائے تو ان دونوں کے نزدیک حج فاسد نہیں ہوگا، البتہ اس پر کفارہ لازم ہوگا، بعض حضرات کہتے ہیں کہ بدنہ اور بعض کا کہنا ہے کہ بکری لازم ہوگی۔

بغیر جماع مثلاً بدن سے بدن ملانے یا بوسہ لینے یا چھونے سے جنابت ہوجائے تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حج فاسد نہیں ہوگا، خواہ ان کے ذریعہ وقوف عرفہ سے پہلے جنابت ہو یا بعد میں ہو، اور اس صورت میں کفارہ لازم ہوگا، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ بدنہ واجب ہوگا یا بکری، اور مالکیہ نے اس مسئلہ میں تفصیل کی ہے، وہ کہتے ہیں: جماع اور محرکات جماع کے ذریعہ جنابت ہونے سے حج فاسد ہوجائے گا، خواہ جان بوجھ کر ہو یا بھول سے اور یہ اس وقت ہوگا جب جنابت مندرجہ ذیل طریقہ سے واقع ہو:

الف- جب وقوف عرفہ سے پہلے ہو۔

ب- جب یوم النحر میں (یعنی وقوف عرفہ کے بعد) ہو، لیکن جمرۂ عقبہ کی رمی اور طواف سے پہلے ہو۔

---

(۱) البدائع ۲/ ۹۱، ۹۳، ۹۴، الزیلعی ۱/ ۳۲۳، الاختیار ۱/ ۱۳۱، ۱۳۲، الہدایہ ۱/ ۱۲۲، ۱۲۳، منح الجلیل ۱/ ۴۰۲، ۴۰۳، الشرح الصغیر ۱/ ۲۴۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۰، المہذب ۱/ ۱۸۹، ۱۹۰، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۰، ۴۴۳، ۴۴۸، ۴۴۹، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۵۱، ۴۵۲، المغنی ۳/ ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۴۔

(۱) حدیث: "الحج عرفة" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۴۸۶، تحقیق عزت عبید الدعاس) اور حاکم (۱/ ۴۶۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبدالرحمن بن یعمر الدیلی سے کی ہے۔ حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

اگر یوم النحر میں جمرہ عقبہ کی رمی یا طواف کے بعد جماع یا دواعی جماع واقع ہوں تو حج فاسد نہ ہوگا۔

اسی طرح جماع یا دواعی جماع یوم النحر کے بعد واقع ہوں، گرچہ طواف اور رمی سے پہلے ہوں تب بھی حج فاسد نہ ہوگا اور اس پر ہدی لازم ہوگی۔

جب حج فاسد ہوجائے تو اس کو جاری رکھنا اور قضا کرنا لازم ہوگا۔

اوپر بیان کردہ چیزوں سے تمام مذاہب میں عمرہ فاسد ہوجائے گا، جمہور کے نزدیک احلال سے پہلے پیش آنے پر اور حنفیہ کے نزدیک چار چکر طواف سے پہلے پیش آنے پر، اور اگر جنابت چار چکر طواف کے بعد ہو تو عمرہ فاسد نہ ہوگا اور اس پر ایک بکری لازم ہوگی [1]۔

گذشتہ تمام مباحث میں کافی تفصیلات ہیں، جن کو ''حج''، ''عمرہ''، ''احرام'' کے تحت دیکھا جائے۔

(۱) الاختیار ۱/ ۱۶۴، الہدایہ ۱/ ۱۶۴، ۱۶۵، البدائع ۲/ ۱۹۵، ۲۱۶، ۲۱۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۹۲، الشرح الصغیر ۱/ ۲۹۱، ۲۹۲ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۲، ۵۲۳، المہذب ۱/ ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۱، ۳۲، ۳۷، المغنی ۳/ ۳۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

جنایۃ

تعریف:

۱- جنایت لغت میں گناہ اور جرم کو کہتے ہیں، یہ دراصل '' جنی'' کا مصدر ہے، پھر اس سے ''اسم مفعول'' مراد لیا گیا۔ جرجانی فرماتے ہیں: جنایت ہر اس ممنوع فعل کو کہتے ہیں جو جان یا جان کے علاوہ کسی اور چیز (مثلاً مال) کے نقصان کو شامل ہو، حصکفی فرماتے ہیں: جنایت شریعت کی اصطلاح میں نام ہے اس حرام کام کا جو مال یا جان پر واقع ہو، البتہ فقہاء نے لفظ'' جنایت'' کو اس چیز کے ساتھ خاص کیا ہے جو نفس اور اعضاء پر واقع ہو، اور غصب اور سرقہ کو اس چیز کے ساتھ خاص کیا ہے جو مال پر واقع ہو [1]۔

فقہاء کے نزدیک جنایت کا ذکر کر کے اس سے مال پر واقع ہونے والے فعل حرام مثلاً غصب، چوری اور اتلاف کو مراد لیا جاتا ہے، نیز اس کا ذکر کر کے جانوروں کے کئے ہوئے نقصان کو بھی مراد لیا جاتا ہے اور اس کو ''جنایۃ البھیمۃ'' (حیوان کی جنایت) کہا جاتا ہے، اور خود ان پر جنایت کرنے کو بھی مراد لیا جاتا ہے، اسی طرح بعض فقہاء نے اس کا اطلاق ہر اس فعل پر کیا ہے جس کی حرمت احرام یا حرم کی وجہ سے ثابت ہوئی ہو۔

چنانچہ فقہاء کہتے ہیں: ''جنایات الاحرام'' (احرام کی جنایتیں)

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۳۹ طبع دار احیاء التراث العربی، الطحطاوی ۱/ ۵۱۹ طبع دار المعرفہ، التعریفات للجرجانی مادہ: ''جنایۃ''، لسان العرب مادہ: ''جنی''۔

اوراس سے مراد ہر وہ فعل ہے جس کا کرنا احرام باندھنے والے اور حاجی کے لئے جائز نہیں ہے [۱]۔

جمہور فقہاء نے ان کی تعبیر ''ممنوعات الاحرام'' یا ''محظورات الاحرام'' (احرام کی محظورات) یا ''محرمات الاحرام والحرم'' (احرام اور حرم کی محرمات) سے کی ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

جریمۃ (گناہ):

۲- جرم اور جریمہ لغت میں گناہ کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں ماوردی نے اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: ''جرائم ان شرعی ممنوعات کو کہتے ہیں جن پر اللہ نے حد یا تعزیر کے ذریعہ زجر و توبیخ کی ہو''، لہذا جرم جنایت کے مقابلہ میں عام ہے [۳]۔

شرعی حکم:

۳- جان یا جسم یا مال پر ہر طرح کی زیادتی شرعاً حرام ہے۔

قانونی حکم:

۴- جنایت ہی کے اعتبار سے اس کا حکم بھی مختلف ہوتا ہے، چنانچہ یا تو وہ قصاص ہوتا ہے یا دیت، یا تاوان، یا عادل آدمی کا فیصلہ، یا حالات کے اعتبار سے ضمان، اور جنایت کی بعض قسموں کے ارتکاب سے کفارہ یا میراث سے محرومی کا حکم بھی ثابت ہوتا ہے۔

(۱) الاختیار ۱/ ۱۶۱، البدائع ۲/ ۲۳۳، ابن عابدین ۵/ ۳۳۹، فتح القدیر ۲/ ۴۳۸ طبع دار إحیاء التراث العربی، الطحطاوی ۱/ ۵۱۹۔

(۲) شرح الزرقانی ۲/ ۹۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۸۶، القوانین الفقہیہ / ۱۳۴، القلیوبی ۲/ ۱۳۱ اور کشاف القناع ۲/ ۴۲۱۔

(۳) الاحکام السلطانیہ للماوردی / ۱۹۲، لسان العرب، متن اللغۃ: ''جرم''۔

جنایت کی قسمیں:

۵- فقہاء نے جنایت کی تین قسمیں کی ہیں:

۱- جان پر جنایت، اور وہ قتل ہے۔

۲- جان لینے سے کم پر جنایت، وہ ایسے زخم لگانے کو کہتے ہیں جس سے جان نہ نکلے۔

۳- ایسی چیز پر جنایت جو ایک اعتبار سے جان ہو اور ایک اعتبار سے جان نہ ہو، جیسے پیٹ میں موجود بچہ پر جنایت۔

اس کی وضاحت درج ذیل ہے:

اول: جان پر جنایت کی قسمیں:

۶- اکثر اہل علم کے مطابق قصد اور عدم قصد کے اعتبار سے جان پر جنایت کی یہ قسمیں ہیں: عمد، شبہ عمد، خطا، اس طرح ان کے یہاں تین قسمیں ہیں، فقہاء حنفیہ کے یہاں وہ چیز جسے خطا کے قائم مقام شمار کر لیا گیا ہو اور قتل بالسبب کے اضافہ کے ساتھ اس کی پانچ قسمیں ہیں، اور بعض فقہاء حنابلہ کے یہاں اس کی چار قسمیں ہیں، اس لئے کہ وہ خطا کے قائم مقام اور قتل بالسبب کو ایک قسم سمجھتے ہیں۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: یہ قسم بھی قتل خطا ہی کی ہے، اس طرح جمہور حنابلہ کے نزدیک بھی تین ہی قسمیں ہیں، اور ایک روایت کے مطابق امام مالک نے شبہ عمد کا انکار کیا ہے، اور کہا ہے: قتل یا تو عمد ہوگا یا خطا، اس لئے کہ کتاب اللہ میں صرف عمد اور خطا ہے، اور انہوں نے شبہ عمد کو عمد کے حکم میں قرار دیا ہے، اور ان سے ایک روایت ہے کہ وہ شبہ عمد کے قائل ہیں [۱] قتل کی تمام قسموں کی وضاحت درج ذیل ہے:

(۱) المنتقی للباجی ۷/ ۱۰۰، ۱۰۱۔

الف-قتل عمد:

۷-قتل عمد کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے: مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ قتل عمد ضرب کو کہتے ہیں خواہ دھاردار چیز سے ہو یا غیر دھاردار سے، اور دھار دار وہ ہے جو کاٹ دے اور بدن میں داخل ہوجائے، جیسے تلوار، چھری یا اس جیسی چیزیں جو تیز ہوتی ہیں اور زخم لگا دیتی ہیں، اور غیر دھاردار وہ چیزیں ہیں جن کے استعمال سے جان نکل جانے کا غالب گمان ہو، جیسے بڑا پتھر یا بڑی لکڑی، یہی قول نخعی، زہری، ابن سیرین، حماد، عمرو بن دینار، ابن ابی لیلی اور اسحاق کا بھی ہے۔

امام ابوحنیفہ کے مذہب کی رو سے قتل عمد یہ ہے کہ مقتول کو اس کے بدن کے کسی حصہ میں جان بوجھ کر کسی ایسے آلہ سے ضرب لگائی جائے جو اجزاء کو جدا کردے، مثلاً تلوار، بانس (کا دھاردار چھلکا)، (دھاردار) پتھر اور آگ، اس لئے کہ عمد دل کا فعل ہے، کیونکہ عمد قصد کو کہتے ہیں، اور اس کی دلیل کے بغیر اسے نہیں جانا جاسکتا، اور دلیل ایسے آلہ کا استعمال ہے جو عادۃً موجب قتل ہو، برخلاف بھاری چیز کے کہ اس سے ان کے نزدیک قتل عمد نہیں ہوگا [1]۔

رہا اس کا حکم تو فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قتل عمد کی شرائط پوری ہوں تو اس کا حکم قصاص، گناہ اور قاتل کا مقتول کی وراثت سے محروم ہونا ہے۔اس کی تفصیل اصطلاح ''قتل عمد'' میں ہے۔

(۱) الاختیار ۵/ ۲۲، ۲۵، ابن عابدین ۵/ ۳۳۹، البدائع ۷/ ۲۳۳، الشرح الصغیر ۴/ ۳۳۸ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۹، القلیوبی ۴/ ۹۶، و روضۃ الطالبین ۹/ ۱۲۳، ۱۲۴، المغنی ۷/ ۶۳۹، نیل المآرب ۲/ ۳۱۳، ۳۱۴، کشاف القناع ۵/ ۵۰۴، ۵۰۵۔

ب-قتل شبہ عمد:

۸- شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد اس طرف گئے ہیں کہ شبہ عمد یہ ہے کہ کسی ایسی چیز سے فعل اور شخص کا قصد کیا جائے جس سے عام طور پر قتل واقع نہیں ہوتا، مثلاً کوڑا یا چھوٹے ڈنڈے سے مارے اور یہ اس کو موت تک پہنچادے، اور یہ اس لئے کہ ان جیسے افعال میں عمدیت کا معنی ناقص ہے، کیونکہ ان سے عادۃً قتل نہیں ہوتا اور ان سے قتل کا ارادہ نہیں کیا جاتا بلکہ تادیب وغیرہ کا ارادہ کیا جاتا ہے، لہذا یہ شبہ عمد ہے، اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: شبہ عمد یہ ہے کہ جان بوجھ کر اس چیز سے مارا جائے جس سے اجزاء جدا نہیں ہوتے، جیسے پتھر، ڈنڈا اور ہاتھ۔

رہے مالکیہ تو ایک قول کے مطابق وہ شبہ عمد کے قائل نہیں ہیں، اور ان کے دوسرے قول کے مطابق شبہ عمد یہ ہے کہ مارنے کا ارادہ ہو اور قتل کا ارادہ نہ ہو، پھر مشہور قول یہ ہے کہ وہ عمد کی طرح ہے، اور بعض حضرات کہتے ہیں: خطا کی طرح ہے، اور اس سلسلہ میں تیسرا قول بھی ہے، وہ یہ کہ اس میں دیت مغلظہ ہوگی۔ جمہور فقہاء کے قول کے مطابق اس کا حکم گناہ، کفارہ اور عاقلہ پر دیت مغلظہ ہے [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''قتل شبہ عمد'' میں ہے۔

ج-قتل خطا:

۹-فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قتل خطا یہ ہے کہ مارنے اور قتل کرنے کا ارادہ نہ ہو، مثلاً کسی شکار یا نشانہ پر تیر مارے اور وہ کسی انسان کو لگ جائے، یا سونے والا کسی انسان پر پلٹ کر گر

(۱) الاختیار ۵/ ۲۴، ۲۵، ابن عابدین ۵/ ۳۴۱، المبسوط ۲۶/ ۶۴، ۶۵، القوانین الفقہیہ ۳۳۹، القلیوبی ۴/ ۹۶، المغنی ۷/ ۶۵، کشاف القناع ۵/ ۵۱۲، نیل المآرب ۲/ ۳۱۵۔

جائے اور اس کی جان لے لے[1]، اس کا حکم عاقلہ پر دیت اور کفارہ ہے۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''قتل خطا'' میں ہے۔

د- قتل بالتسبب یا قتل بالسبب:

۱۰- حنفیہ کے نزدیک قتل بالسبب یہ ہے کہ قتل اپنی ملکیت اور صحن کے علاوہ دوسری جگہوں میں کنواں کھودنے یا پتھر رکھنے جیسی چیزوں کے نتیجہ میں واقع ہو، اور اس سے کوئی انسان ٹکرا کر مرجائے، اس کا حکم صرف عاقلہ پر دیت ہے، اس لئے کہ پتھر رکھنے اور کنواں کھودنے میں اس کی زیادتی ہے چنانچہ اسے دھکا دینے والا اور گرانے والا قرار دیا جائے گا، اور عاقلہ پر دیت واجب ہوگی، البتہ قصد نہ ہونے کی وجہ سے گناہ نہ ہوگا، اور نہ ہی اس پر کفارہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے حقیقت میں تو قتل نہیں کیا ہے، وہ تو صرف ضمان کے حق میں قاتل سے مان لیا گیا ہے، لہذا اس کے علاوہ بقیہ چیزیں اصل پر باقی رہیں گی، اور قاضی شریح نے صحابہ کی موجودگی میں یہی فیصلہ کیا اور کسی نے نکیر نہیں کی۔

اگر قتل بالسبب سے جنایت کا ارادہ نہ ہو تو مالکیہ، شافعیہ نیز اکثر حنابلہ نے اسے قتل خطا کے حکم میں رکھا ہے، اور اگر جنایت کا قصد ہو تو شبہ عمد ہے، اور کبھی اس میں قوت آجاتی ہے جس کی وجہ سے وہ قتل عمد کے حکم میں ہوجاتا ہے[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''قتل بالتسبب'' میں ہے۔

دوم: جان سے کم پر جنایت:

جان سے کم پر جنایت یا عمداً ہوگی یا خطاءً۔

الف- جنایت جب عمداً ہو:

۱۱- جان سے کم پر جنایت کسی عضو کو کاٹنے یا زخم لگانے یا کسی منفعت کو ختم کرنے کی شکل میں جان بوجھ کر ہو تو مخصوص شرائط کے ساتھ قصاص لازم ہوگا، اور جان سے کم پر جنایت میں فقہاء حنفیہ اور بعض فقہاء حنابلہ کے نزدیک شبہ عمد نہیں ہوگا، بلکہ نفس میں جو شبہ عمد ہوگا وہ نفس سے کم میں عمد ہوگا، اس لئے کہ جان سے کم پر جنایت میں عادۃً ایسا نہیں ہوتا کہ کسی آلہ سے اتلاف کا ارادہ کیا جائے اور کسی سے نہیں، اسی طرح قصد پر دلالت کرنے میں تمام آلات یکساں ہوں گے، لہذا فعل خالص عمد ہوگا۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''جنایۃ علی مادون النفس'' میں ہے۔

ب- جنایت جب خطاءً ہو:

۱۲- جان سے کم پر جنایت جب خطاءً ہو تو حالات کے اعتبار سے اس میں دیت یا تاوان یا عادل شخص کا فیصلہ ہوگا۔

اور جان سے کم پر جنایت میں وجوب قصاص، اور قصاص لینے کی کیفیت، اسی طرح وجوب دین کے شرائط اور اعضاء پر ہر نوع کی تعدی کی صورت میں لی جانے والی دیت کی مقدار میں اختلاف اور تفصیل ہے[1]۔

---

(۱) الاختیار ۵/ ۲۵، البدائع ۷/ ۲۳۴، ابن عابدین ۵/ ۳۴۱، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۹، القلیوبی ۴/ ۹۶، المغنی ۷/ ۶۵۲، الشرح الصغیر ۴/ ۳۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات، نیل المآرب ۲/ ۳۱۵۔

(۲) الاختیار ۵/ ۲۶، ابن عابدین ۵/ ۳۴۲، البدائع ۷/ ۲۱۷، طبع دار الکتاب العربی، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۹، القلیوبی ۴/ ۹۶ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۵/ ۵۱۳، ۵۱۴۔

---

(۱) الاختیار ۵/ ۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات، ابن عابدین ۵/ ۳۶۷، ۳۷۳ اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۷/ ۲۳۳، ۲۹۶، ۲۹۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۴/ ۳۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ ۳۴۴، ۳۴۵، المغنی ۷/ ۷۰۳، ۸/ ۱۱ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۵/ ۵۴۷۔

اس کے لئے اصطلاح ''جنایت علی مادون النفس'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

سوم: اس پر جنایت جو من وجہ جان ہے، من وجہ نہیں:

۱۳- جو من وجہ جاندار ہے من وجہ نہیں ہے، یعنی جنین (جو بچہ پیٹ میں ہو) پر جنایت کرنا، جس کی صورت یہ ہے کہ حاملہ کو ضرب لگائے اور وہ مردہ بچہ ساقط کردے، تو فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس میں غرہ لازم ہوگا جو کہ دیت کا بیسواں حصہ ہوتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جنین میں غرہ کا وجوب استحساناً ہے، اور قیاس یہ ہے کہ مارنے والے پر کچھ بھی واجب نہ ہو، اس لئے کہ اس کا بھی احتمال ہے کہ ضرب کے وقت وہ زندہ ہو، اور اس کا بھی احتمال ہے کہ زندہ نہ ہو، اس طور پر کہ ابھی اس میں جان ہی نہ ڈالی گئی ہو، لہذا شک کی وجہ سے ضمان واجب نہ ہوگا (۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''جنین اور حمل'' میں موجود ہے۔

(۱) الاختیار ۵/ ۴۴، ابن عابدین ۵/ ۳۷۷، ۳۷۸، البدائع ۷/ ۳۲۵ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۲/ ۳۰۳، الشرح الصغیر ۴/ ۳۷۷، ۳۷۸، القوانین الفقہیہ/ ۳۴۱، القلیوبی ۴/ ۱۵۹، ۱۶۰، نیل المآرب ۲/ ۳۳۷۔

جنایۃ علی مادون النفس

تعریف:

۱- جنایت لغت میں گناہ اور جرم کو کہتے ہیں، حصکفی فرماتے ہیں: شرعاً جنایت نام ہے اس فعل حرام کا جو مال یا نفس پر واقع ہو، البتہ فقہاء نے لفظ جنایت کو اس چیز کے ساتھ خاص کیا ہے جو نفس اور اعضاء پر واقع ہو، اور غصب اور سرقہ کو اس جنایت کے ساتھ خاص کیا ہے جو مال پر واقع ہو (۱)۔

نفس سے کم پر جنایت ہر وہ حرام فعل ہے جو اعضاء پر واقع ہو، خواہ کاٹنے کی شکل میں ہو یا زخم لگا کر یا منافع زائل کر کے۔

شرعی حکم:

نفس سے کم پر ہر وہ جنایت جو جان بوجھ کر اور ظلماً ہو وہ شرعاً حرام ہے۔

قانونی حکم:

۲- جنایت کا حکم اس کے عمداً یا خطاءً ہونے کے لحاظ سے بدل جاتا ہے، چنانچہ اگر عمداً ہو تو اس کا حکم قصاص ہوگا، بشرطیکہ متعینہ شرائط پورے ہوگئے ہوں، جن کا ذکر آگے آئے گا، اس کی دلیل کتاب

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۳۹ طبع دار احیاء التراث العربی، الطحطاوی ۴/ ۲۱۹ طبع دار المعرفہ، التعریفات للجرجانی مادہ: ''جنایۃ''۔

وسنت، اجماع اور دلیل عقلی ہے۔

جہاں تک کتاب اللہ کا تعلق ہے تو اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ”وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ، وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ، وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ، وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ، وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ، وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ“[1] (اور ہم نے ان پر اس میں یہ فرض کردیا تھا کہ جان کا بدلہ جان ہے اور آنکھ کا آنکھ اور ناک کا ناک اور کان کا کان اور دانت کا دانت اور زخموں میں قصاص ہے)، نیز یہ ارشاد ہے: ”فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ“[2] (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر کی ہے)۔

اور جہاں تک سنت کا تعلق ہے تو وہ حضرت انس کی روایت کردہ حدیث ہے، فرماتے ہیں: ”كسرت الربيع، وهي عمة أنس بن مالك، ثنية جارية من الأنصار، فطلب القوم القصاص، فأتوا النبي ﷺ فأمر النبي ﷺ بالقصاص، فقال أنس بن النضر عم أنس بن مالك: لا، والله لا تكسر سنها يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: ”يا أنس، كتاب الله القصاص“ ، فرضي القوم وقبلوا الأرش“، فقال رسول الله ﷺ: ”ان من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره“[3] (حضرت انس بن مالک کی پھوپھی ربیع نے ایک انصاری لڑکی کے سامنے کے دانت توڑ ڈالے تو لوگوں نے قصاص کا مطالبہ کیا، اور نبی ﷺ کے پاس آئے، تو نبی ﷺ نے قصاص کا حکم دیا، اس پر حضرت انس بن مالک کے چچا انس بن نضر نے کہا: یا رسول اللہ! اللہ کی قسم! اس کے دانت نہیں توڑے جائیں گے، اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اے انس! اللہ کا فریضہ قصاص ہے، پھر لوگ راضی ہوگئے اور انہوں نے تاوان قبول کرلیا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اللہ کے کچھ بندے ایسے ہیں کہ اگر اللہ پر قسم کھالیں تو اللہ اسے ضرور پورا کرتا ہے)۔

جہاں تک اجماع کا تعلق ہے تو مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ اگر ممکن ہو تو نفس سے کم پر قصاص جاری ہوگا۔

اور جہاں تک دلیل عقلی کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ جان سے کم درجہ کی چیز کی حفاظت نفس ہی کی طرح ضروری ہے، اس لئے کہ اس کو نفس کی حفاظت کے لئے بنایا گیا ہے، لہذا خود اس کی حفاظت کے لئے بھی سزا کی مشروعیت ہوئی۔

اگر جان سے کم پر ہونے والی جنایت میں، خواہ غلطی سے ہو یا جان بوجھ کر، قصاص کو ثابت کرنے والی تمام شرطیں جمع نہ ہوں تو اس کا حکم حالات کے اعتبار سے دیت، تاوان یا عادل شخص کا فیصلہ ہوگا[1]۔

اس طرح مادون النفس (جان سے کم پر) جنایت کی دو قسمیں ہیں: قصاص ثابت کرنے والی جنایت، اور دیت وغیرہ ثابت کرنے والی جنایت۔

پہلی قسم: جان سے کم پر وہ جنایت جو قصاص ثابت کرتی ہے:

۳- جان سے کم پر جنایت میں جب درج ذیل شرائط پائی جائیں تو اس سے قصاص واجب ہوتا ہے:

(۱) جنایت کا فعل جان بوجھ کر ہو:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جان سے کم پر جنایت میں وجوب

(۱) سورۂ مائدہ ۴۵۔

(۲) سورۂ بقرہ ۱۹۴۔

(۳) حدیث انس: ”كسرت الربيع وهى عمة أنس بن مالك، ثنية جارية من الأنصار، فطلب القوم القصاص ، فأتوا النبي ﷺ فأمر......“ کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۲۷۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) البدائع ۷/۲۹۷، ۱۱/۳۱۱، ۳۱۲، المغنی ۷/۷۰۲ طبع الریاض، کشاف القناع ۵/۵۴۷ طبع عالم الکتب۔

قصاص کی شرطوں میں سے ایک شرط ’’عمد‘‘ ہے یعنی جان بوجھ کر جنایت کرنا، اوراس کے علاوہ میں اختلاف ہے:

چنانچہ فقہاء حنفیہ اور فقہاء حنابلہ میں سے ابوبکر اور ابن ابی موسی کا مذہب یہ ہے کہ جان سے کم پر جنایت میں ’’شبہ عمد‘‘ نہیں ہوتا، چنانچہ جو جان میں شبہ عمد ہوتا ہے وہ جان سے کم میں عمد ہوگا، اس لئے کہ جان سے کم پر جنایت میں عموماً ایسا نہیں ہوتا کہ تلف کرنے کا ارادہ کسی آلہ سے ہو اور کسی آلہ سے نہ ہو، لہذا قصد پر دلالت کرنے میں تمام آلات مساوی ہیں، اور فعل عمد محض ہوگا۔

مالکیہ جان سے کم میں قصاص کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ زخم دشمنی میں قصداً مارنے کے نتیجہ میں ہوا ہو، اور جو زخم کھیل کود یا ادب سکھلانے کے نتیجہ میں ہو اس میں کوئی قصاص نہیں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک جس طرح قتل میں عمد محض کا اعتبار کیا جاتا ہے عضو میں بھی اس کا اعتبار کیا جائے گا، لہذا خطأً یا شبہ عمد کے طور پر لگائے گئے زخموں اور اعضاء کو علاحدہ کرنے کی صورت میں قصاص واجب نہیں ہوگا، اور شبہ عمد کی صورتوں میں سے ایک یہ ہے کہ سر پر تھپڑ یا پتھر سے مارے جو چھوٹا ہونے کی وجہ سے عام طور سے زخمی نہیں کرسکتا لیکن مار پڑنے کی جگہ سوج جائے اور ہڈی ظاہر ہوجائے [1]۔

جمہور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جان سے کم پر جنایت میں شبہ عمد موجب قصاص نہیں ہے، اور وہ یہ ہے کہ بالقصد ایسی چیز سے مارے جو عام طور پر اس (نقصان) کا سبب نہیں بنتی، مثلاً اس کو ایسے کنکر سے مارے جس کے مثل سے ضرب لگانے سے ہڈی ظاہر نہیں ہوتی، تو قصاص واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ شبہ عمد ہے [2]۔

(۱) البدائع ۷/ ۲۳۳ طبع دار الکتاب العربی، شرح الزرقانی ۸/ ۱۴ طبع دار الفکر، الشرح الصغیر ۴/ ۳۴۷، القوانین الفقہیہ رص ۳۴۴، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۷۸، کشاف القناع ۵/ ۵۴۷۔

(۲) المغنی ۷/ ۷۰۳، کشاف القناع ۵/ ۵۴۷۔

(۲) فعل کا ظلم وتعدی کے طور پر ہونا:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس طرح جان پر جنایت کی صورت میں وجوب قصاص کی شرطوں میں سے ایک شرط ظلم وتعدی ہے اسی طرح جان سے کم پر جنایت میں بھی یہ شرط ہے، لہذا جنایت کرنے والا اگر اپنے فعل میں تعدی نہیں کررہا ہے تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، مثال کے طور پر جنایت کرنے والا:

الف- سزا کا اہل ہی نہ ہو، اس لئے کہ اہلیت کسی بھی کام کا مکلّف بنانے کی علت ہوتی ہے، کسی بھی شخص کو عقل اور بلوغ کے ذریعہ ہی کامل اہلیت والا گردانا جاتا ہے۔

ب- جب فعل مضر کا ارتکاب کسی حق یا شبہ کی بنیاد پر ہو۔

لہذا حد قائم کرنے والے یا تعزیر نافذ کرنے والے سے قصاص نہیں لیا جائے گا، خواہ قتل ہو یا (اعضاء کا) کاٹنا، اور نہ ہی ڈاکٹر سے (قصاص لیا جائے گا) جبکہ اس میں ڈاکٹر ہونے کی شرطیں پائی جائیں، اس لئے کہ ڈاکٹر کے فعل کا مقصد مریض کو شفا پہنچانا ہے نہ کہ اس پر زیادتی کرنا، اور شرائط کے پائے جانے پر اس شخص سے بھی قصاص نہیں لیا جائے گا جس پر حملہ آور کا دفاع لازم ہو، اسی طرح حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس شخص سے بھی قصاص نہیں لیا جائے گا جس نے جنایت کا ارتکاب مجنی علیہ (جس پر جنایت کی گئی) کے حکم سے کیا ہو، چنانچہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے سے کہے: میرے ہاتھ کاٹ دو تم پر کچھ نہ ہوگا، چنانچہ اس نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا تو اس پر کچھ نہ ہوگا، اور دونوں گنہگار ہوں گے [1]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے وہ اگر کاٹنے

(۱) البدائع ۷/ ۶۴، ۱۷۷، ۱۸۰، ۲۳۴، ابن عابدین ۵/ ۸۳، ۳۴۲، ۶/ ۳۷، شرح الزرقانی ۸/ ۲، ۴، ۱۱۷، ۱۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۳، ۲۴۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۶۷، ۲۸۱، کشاف القناع ۵/ ۵۱۸، ۵۲۰، المغنی ۸/ ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۳۲۔

والے کو بری کرنے پر قائم نہ رہے، یعنی کاٹنے کے بعد اس سے رجوع کر لے تو قصاص واجب ہوگا، اور اگر وہ بری کرنے پر قائم رہے تو کاٹنے والے کی صرف تادیب ہوگی، اور ایک قول یہ ہے کہ جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے اس کے بری کرنے پر قائم رہنے یا رجوع کر لینے کی تفصیل کے بغیر مطلقاً اس کی تادیب کی جائے گی [۱]۔

(۳) جس پر جنایت کی گئی ہے اس کا مندرجہ ذیل صفات میں جنایت کرنے والے کے مماثل ہونا حسب ذیل تفصیلات اور اختلاف کے ساتھ:

الف-نوع (مرد وعورت ہونے) میں یکسانیت:

۶ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جنایت کرنے والے اور جس پر جنایت کی گئی ہے اس کا نوع میں مماثل ہونا شرط نہیں ہے، لہذا مردوں اور عورتوں کے مابین جان سے متعلق قصاص کے احکام کے مطابق ہی قصاص جاری ہوگا [۲]۔

مشہور اور معتمد قول کے مطابق حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ مذکر ومؤنث ہونے میں جس پر جنایت کی گئی اس کا جنایت کرنے والے کے مماثل ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ مماثلت کے لئے شرط ہے کہ جنایت کرنے والے اور جس پر جنایت کی گئی ہے ان میں سے ہر ایک کا تاوان دوسرے کے مساوی ہو، لہذا ان کے نزدیک جان سے کم میں قصاص اس وقت جاری ہوتا ہے جب دونوں مرد یا دونوں عورت ہوں، اور اگر ان میں سے ایک مرد اور دوسری عورت ہو تو قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ جان سے کم پر جنایت کی صورت میں وجوب قصاص کے لئے یہ شرط ہے کہ تاوان میں برابری ہو، اور ''الواقعات'' میں ہے: اگر عورت کسی مرد کا ہاتھ کاٹ ڈالے تو اسے قصاص کا حق ہوگا جبکہ وہ تاوان کے بدلہ قصاص پر راضی ہو۔

امام محمد نے مرد وعورت کے درمیان ان زخموں میں قصاص جاری ہونے کی صراحت کی ہے جن میں قصاص جاری ہوتا ہے، اس لئے کہ زخموں میں کسی منفعت کا فوت کر دینا نہیں پایا جاتا، بلکہ وہ نام ہے عیب پیدا کر دینے کا اور اس میں وہ دونوں برابر ہیں، اور عضو میں منفعت کا ضائع کر دینا پایا جاتا ہے، اور اس میں وہ دونوں الگ الگ ہیں [۱]۔

ب-دین میں مماثلت:

۷ - دین میں مماثلت کی شرط کے بارے میں فقہاء کی مختلف آراء ہیں:

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مسلمان اور ذمی، اسی طرح مسلم عورت اور کتابیہ کے درمیان جان سے کم میں قصاص جاری ہوگا، اس لئے کہ تاوان میں دونوں برابر ہیں۔

مشہور مذہب کے مطابق مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ کافر سے مسلمان کے لئے قصاص نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ ناقص کی جنایت کامل پر ایسے ہی ہے جیسے مفلوج ہاتھ والا صحیح ہاتھ پر زخم لگا کر جنایت کرے، اور اس میں جو کچھ دیت ہو ناقص پر کامل کے حق میں لازم ہوگی، ورنہ اگر کسی نقصان سے خالی ہو تو کسی عادل شخص کا فیصلہ ہوگا، ورنہ جنایت کرنے والے پر سوائے تادیب کے کچھ نہ ہوگا۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ عضو کے قصاص کے لئے بدل میں برابری شرط نہیں ہے، لہذا مسلمان کے بدلہ ذمی کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اور اس کے برعکس نہ ہوگا، یہی قول حنابلہ کا بھی ہے کہ جس کو قتل کرنے سے اسے قتل

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۴۰۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۳۴۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۷۸، المغنی ۷/ ۶۷۹، ۶۸۰۔

(۱) الاختیار ۵/ ۳۰ طبع دار المعرفہ، ابن عابدین ۵/ ۳۵۵، ۳۵۶، البدائع ۷/ ۳۰۲۔

نہیں کیا جاتا، جان سے کم پر جنایت کرنے کی صورت میں بھی اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، جیسے کافر کے ساتھ مسلمان کا معاملہ ہے، اس لئے کہ اس سے جان کے بدلہ جان نہیں لی جاتی، لہذا اس کے عضو کے بدلہ عضو نہیں لیا جائے گا، اور نہ ہی اس پر زخم لگانے سے زخم لگایا جائے گا، جیسے کہ مسلمان کا مستامن (امن لے کر دارالاسلام آنے والے کافر) کے ساتھ حکم ہے[1]۔

ج- عدد میں یکسانیت:

۸- مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا راجح قول یہ ہے کہ موجب قصاص زخم لگانے میں پوری جماعت شریک ہو تو سب پر قصاص لازم ہوگا، اس لئے کہ روایت ہے کہ دو گواہوں نے حضرت علیؓ کے پاس ایک آدمی کے خلاف چوری کی گواہی دی اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا، پھر دونوں ایک دوسرے شخص کو لے کر آئے، اور کہنے لگے کہ: چور تو یہ ہے اور پہلے کے بارے میں ہم سے غلطی ہوگئی، تو حضرت علیؓ نے دوسرے شخص کے بارے میں ان کی شہادت رد کردی اور پہلے کی دیت ان پر لاگو کردی اور فرمایا: اگر مجھے معلوم ہوتا کہ تم نے جان بوجھ کر ایسا کیا تو تم دونوں کے ہاتھ کاٹ دیتا۔ حضرت علیؓ نے بتلا دیا کہ اگر جان بوجھ کر ایسا ہوتا تو ان دونوں میں سے ہر ایک پر قصاص ہوتا، اور اس لئے بھی (پوری جماعت پر قصاص ہوگا) کہ یہ قصاص کی دو قسموں میں سے ایک ہے، لہذا جان ہی کی طرح ایک کے بدلہ میں پوری جماعت ماخوذ ہوگی۔

یہ تو اس وقت ہے جب ہر ایک کا فعل متمیز نہ ہو، اور اگر متمیز ہو اس طور پر کہ ایک ایک طرف سے کاٹے اور دوسرا دوسری طرف سے یہاں تک کہ دونوں دھاریں مل جائیں، یا ایک ہاتھ کا کچھ حصہ کاٹے اور دوسرا اسے علاحدہ کردے تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ان میں سے کسی پر بھی قصاص نہ ہوگا، اور ہر ایک پر اس کی جنایت کے لائق عادل شخص جو فیصلہ کردے گا وہ لازم ہوگا، اور دونوں فیصلوں کے مجموعہ کو ہاتھ کی دیت تک پہنچ جانا چاہئے۔

مالکیہ کے نزدیک قول اظہر یہ ہے کہ اس صورت میں ہر ایک سے قصاص لیا جائے گا، جبکہ وہ تین ہوں اور ان میں سے ایک نے آنکھ نکال لی ہو، اور دوسرے نے ہاتھ اور تیسرے نے پیر کاٹا ہو، اور یہ معلوم نہ ہو کہ کس نے آنکھ پھوڑی اور کس نے پیر کاٹا اور کس نے ہاتھ؟ اور ان کے درمیان تعاون بھی نہ ہوا ہو تو ہر ایک کی آنکھ پھوڑ کر اور ہاتھ اور پیر کاٹ کر قصاص لیا جائے گا، اور اگر ہر ایک کی جنایت متمیز ہو جائے اور ان میں باہم تعاون نہ ہوا ہو تو ان میں سے ہر ایک سے جس پر جنایت کی گئی ہے اس پر کئے جانے والے فعل کی طرح قصاص لیا جائے گا[1]۔

جہاں تک حنفیہ اور ایک قول کے مطابق حنابلہ کے مذہب کا تعلق ہے تو ایک ہاتھ کے بدلہ کئی ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے، بلکہ دیت واجب ہوگی، جیسے دو آدمی جب ایک شخص کا ہاتھ یا پیر کاٹیں یا اس کی قوت سماع یا بصارت زائل کردیں یا اس کا کوئی دانت اکھاڑ دیں یا اسی طرح کی کوئی جنایت کریں جن کو اگر ایک شخص تنہا کرے تو قصاص ہوتا ہے تو ان دونوں پر قصاص نہیں ہوگا، بلکہ ان پر آدھا آدھا تاوان ہوگا، اور وہ اگر دو سے زیادہ ہوں تو ان پر ان کی تعداد کے اعتبار سے برابر برابر تاوان ہوگا، اور یہ مسئلہ اس لئے ہے کہ مادون النفس میں یکسانیت معتبر ہے، اور کئی ہاتھوں اور ایک ہاتھ کے درمیان نہ تو ذات میں یکسانیت ہے اور نہ منفعت میں اور نہ ہی فعل میں، اور یہی قول حضرت

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۶، الاختیار ۵/ ۳۰، شرح الزرقانی ۸/ ۱۴، الشرح الصغیر ۴/ ۳۴۸، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۷۸، المغنی ۷/ ۷۰۳۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۳۴۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۹، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۷۸، ۱۷۹، المغنی ۷/ ۶۷۴، کشاف القناع ۵/ ۵۵۹، ۵۶۰۔

حسن، زہری، ثوری، اور ابن المنذر کا ہے [۱]۔

(۴) محل میں مماثلت:

۹- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جان سے کم پر جنایت میں وجوب قصاص کے لئے محل جنایت اور محل قصاص میں مماثلت کا پایا جانا شرط ہے، لہذا اصل کی کوئی بھی چیز صرف اس کے مثل ہی سے لی جائے گی، اور ہاتھ صرف ہاتھ کے بدلہ ہی لیا جائے گا، اس لئے کہ ہاتھ کے علاوہ (کوئی عضو) ہاتھ کے جنس سے تو ہے نہیں، لہذا وہ اس کا مثل بھی نہ ہوگا، اس لئے کہ مماثلت کے لئے ہم جنس ہونا شرط ہے، اور یہی حکم پیر، انگلی، آنکھ اور ناک وغیرہ کا ہوگا، اور اسی طرح انگلیاں اپنی جیسی انگلیوں کے بدلہ میں ہی ماخوذ ہوں گی، چنانچہ انگوٹھا صرف انگوٹھے کے بدلہ اور شہادت کی انگلی صرف شہادت کی انگلی کے بدلہ کاٹی جائے گی، باقی میں بھی اسی طرح ہوگا، اس لئے کہ انگلیوں کے منافع الگ الگ ہیں لہذا وہ مختلف جنسوں کی طرح ہوں گی۔

اسی طرح ہر وہ عضو جو دائیں بائیں میں منقسم ہے اس میں بائیں کے بدلہ داہنا نہیں کاٹا جائے گا، جیسے دونوں ہاتھ، دونوں پیر، دونوں کان اور دونوں نتھنے وغیرہ، اسی طرح دانتوں میں اگلے دانتوں کو اگلے دانتوں ہی کے بدلہ توڑا جائے گا، کیونکہ ان کے منافع مختلف ہیں، اس لئے کہ ان میں بعض کاٹنے والے ہیں اور بعض ہنسی کے وقت ظاہر ہونے والے ہیں، اور دو چیزوں کے درمیان منفعت کا اختلاف ان کو دو جنسوں میں تقسیم کر دیتا ہے، اور جنس میں اختلاف کے وقت کوئی مماثلت نہیں ہوسکتی، اور یہی حکم اعلی اور اسفل میں تفاوت ہونے کی وجہ سے اوپر اور نیچے کے دانتوں میں رہے گا، اور

(۱) الاختیار ۵/ ۳۱، المغنی ۷/ ۶۷۴۔

یہی حکم ہر اس چیز میں رہے گا جو اعلی اور اسفل میں منقسم ہے [۱]۔

(۵) منفعت میں مماثلت:

۱۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جان سے کم پر وجوب قصاص کے لئے یہ شرط ہے کہ جنایت کرنے والے اور جس پر جنایت کی گئی ہے دونوں کے پاس منافع میں یکسانیت ہو اور جب اعضاء مثلاً ہاتھ اور پیر میں جنس متحد ہو تو چھوٹے، بڑے، لمبے، ناٹے، قوی، ضعیف، ضخیم اور نحیف ہونے کے اعتبار سے تفاوت مؤثر نہیں ہوگا، اس لئے کہ حجم کا اختلاف ان کے منافع پر اثر نہیں ڈالتا، اور بعض اعضاء کی تفصیل کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل "جنایۃ علی مادون النفس" کے اقسام پر بحث کے ذیل میں آئے گی [۲]۔

(۶) بغیر ظلم کئے قصاص لینے کا امکان:

۱۱- یہ اس طور پر متحقق ہوگا کہ کاٹنے کا عمل جوڑ سے ہو، اگر جوڑ کے علاوہ سے ہو تو اس میں بغیر اختلاف کاٹنے کی جگہ سے قصاص نہیں ہوگا، نمر بن جابر اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے ان کے بازو پر تلوار سے مارا اور جوڑ کے علاوہ کی جگہ سے اسے کاٹ ڈالا، انہوں نے اس کے خلاف نبی ﷺ سے فریاد کی تو آپ ﷺ نے ان کے لئے دیت کا حکم فرمایا، کہنے لگے: میں قصاص چاہتا ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا: **"خذ الدية بارک الله لک فيها"** [۳]

(۱) الاختیار ۵/ ۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۷/ ۲۹۷، ۲۹۸، ابن عابدین ۵/ ۳۵۵، الشرح الصغیر ۴/ ۳۵۱، حاشیۃ الزرقانی ۸/ ۱۶، ۱۸، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۷/ ۷۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۵/ ۵۵۳۔

(۲) الاختیار ۵/ ۳۰، البدائع ۷/ ۲۹۸، شرح الزرقانی ۸/ ۱۵، ۱۶، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸۸، ۱۸۹، المغنی ۷/ ۷۳۴، کشاف القناع ۵/ ۵۵۶۔

(۳) حدیث: "خذ الدية بارک الله لک فيها" کی روایت ابن ماجہ

(دیت لے لو، اللہ اس میں تمہارے لئے برکت دے گا)، اور ان کے لئے قصاص کا فیصلہ نہیں فرمایا[۱]۔

اور یہ اس صورت میں ہے جب وہ شخص جس پر جنایت کی گئی ہے محل جنایت سے نیچے کے جوڑ سے کاٹنے پر راضی نہ ہو، جیسا کہ عنقریب ہڈی پر جنایت کے بیان میں آرہا ہے۔

جان سے کم پر جنایت کی قسمیں:

(جب عمداً ہو):

۱۲- جان سے کم پر جنایت یا تو عضو کاٹنے اور جدا کرنے کی شکل میں ہوگی یا پھاڑ دینے والا زخم لگا کر، یا پھاڑے اور جدا کئے بغیر منفعت زائل کر کے۔

پہلی قسم: عضو کاٹ لینے اور الگ کر دینے کے ذریعہ جنایت ہو:

۱۳- اعضاء اور اطراف پر جنایت جب اعضاء اور اطراف کاٹنے کا سبب بن جائے تو مخصوص شرائط کے ساتھ اس سے قصاص واجب ہوجاتا ہے، ذیل میں ہر ایک پر تفصیلی بحث کی جارہی ہے:

(۱) ہاتھوں اور پیروں پر جنایت:

۱۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ہاتھ کے بدلہ ہاتھ اور پیر کے بدلہ پیر کاٹا جائے گا، اور حجم نیز دوسرے اوصاف میں تفاوت مؤثر نہیں ہوگا، لہذا چھوٹے ہاتھ کے بدلہ بڑے کو، قوی کے بدلہ ضعیف کو، اور کاریگر کے ہاتھ کے بدلہ بے ہنر شخص کے ہاتھ کو کاٹا جائے گا، لیکن مندرجہ ذیل صورت کے اعتبار سے کمال اور صحت مؤثر ہوں گے۔

الف- کمال:

۱۵- ناقص انگلیوں کے بدلہ میں ہاتھ یا پیر کی کامل انگلیوں کو کاٹنے کے سلسلہ میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں۔ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مماثلت اور برابری نہ ہونے کی وجہ سے ناقص انگلیوں کے مقابلہ میں کامل انگلیوں کو نہیں کاٹا جائے گا، لہذا اگر پانچ انگلیوں والا شخص اس سے کم انگلی والے کا ہاتھ کاٹے تو قصاص جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کے حق سے زیادہ ہے، اور اسی طرح بغیر ناخن والے کے بدلہ ناخن والے ہاتھ کو نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ یہ اس کے حق سے زیادہ ہے، اور نہ ہی کم ناخن رکھنے والے کے بدلہ میں زیادہ ناخن رکھنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا، چاہے جنایت کرنے والا راضی ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ خون کسی کے مباح قرار دینے سے مباح نہیں ہوتا، اور اگر کاٹے گئے ہاتھ یا پیر کے ناخن سبز رنگ کے یا خراب ہوں تو ان کے بدلہ صحت مند ہاتھ کو کاٹا جائے گا، اس لئے کہ یہ علت اور مرض ہے اور مرض مانع قصاص نہیں ہے۔

پھر فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ جس پر جنایت کی گئی ہے اس کو حق ہے کہ اپنی کٹی ہوئی انگلیوں کے بقدر جنایت کرنے والے کی انگلیاں کاٹ ڈالے یا ان کی دیت لے لے۔

اور اگر نقص جنایت کرنے والے کے عضو میں ہو تو جس پر جنایت کی گئی ہے اس کو اختیار ہے اگر چاہے تو قصاص لے اور چاہے تو تندرست عضو کا تاوان لے، اس لئے کہ اس کا حق مثل ہونے میں

= (۲/ ۸۸۰ طبع الحلبی) نے حضرت جاریہ بن ظفرہ سے کی ہے، اور بوصیری "الزوائد" میں فرماتے ہیں: اس کی سند میں دہشم بن قران الیمانی ہیں جن کو ابوداؤد نے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، شرح الزرقانی ۸/ ۱۸، ۱۹، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۸۴، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸۱، المغنی ۷/ ۷۰۷۔

تندرست عضو ہے، اور سلامتی نہ ہونے پر پورے طور سے اپنا حق وصول کرنا ممکن نہیں ہے، البتہ من وجہ ممکن ہے، اور حتمی طور پر حق کو پوری طرح وصول کرنے کو لازم کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں ناقص طور سے حق کو وصول کرنے کو لازم کرنا ہے، اور یہ جائز نہیں ہے، لہذا اسے اختیار ہوگا، اگر چاہے تو اپنے حق کے بقدر پر راضی ہوجائے اور اس کو ناقص طور سے وصول کرلے، اور اگر چاہے تو اپنے حق کے بدل کی طرف مائل ہوجائے جو کہ پورا تاوان ہے، اور جس پر جنایت کی گئی ہے اس کو یہ حق نہ ہوگا کہ اسے کاٹ ڈالے اور اس سے نقص کا ضمان لے، اس میں شافعیہ اور ایک قول کے مطابق حنابلہ کا اختلاف ہے۔

مالکیہ نے ایک یا ایک سے زیادہ انگلی میں ہونے والے نقص کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ ان حضرات کا کہنا ہے کہ جس پر جنایت کی گئی ہے اگر اس کے ہاتھ یا پیر میں ایک انگلی کم ہو تو جنایت کرنے والے پر قصاص ہوگا جس کی انگلیاں پوری ہوں، اور اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، خواہ نقص انگوٹھے ہی کا کیوں نہ ہو، اور اگر نقص ایک سے زیادہ انگلی میں ہو، اس طور پر کہ ہاتھ میں دو یا دو سے زائد انگلیاں کم ہوں تو پوری انگلیوں والے ہاتھ سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔

اسی طرح پوری انگلیوں والے ہاتھ، پیر کے کاٹنے پر اس جنایت کرنے والے کا ہاتھ یا پیر کاٹا جائے گا جس کی ایک انگلی کم ہو اور ایک انگلی کا تاوان لازم نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ کمی مماثلت سے مانع نہیں ہے، اور اس حالت میں اس شخص کو جس پر جنایت کی گئی ہے کوئی اختیار نہیں ہوگا۔

اگر جنایت کرنے والے کے ہاتھ یا پیر میں ایک سے زیادہ انگلیوں کی کمی ہے تو جس پر جنایت کی گئی ہے اس کو قصاص اور دیت لینے کے سلسلہ میں اختیار ہوگا، لیکن اسے قصاص لینے کے ساتھ ساتھ کمی کا تاوان لینے کا حق نہ ہوگا۔

جہاں تک ناقص کے بدلہ میں ناقص کا مسئلہ ہے تو اس میں حنابلہ نے صراحت کی ہے اور دوسرے مذاہب کے قواعد کا بھی تقاضا یہی ہے کہ اگر دونوں مساوی ہوں اس طور پر کہ جنایت کرنے والے کے ہاتھ کا کٹا ہوا حصہ اس شخص کے ہاتھ کے کٹے ہوئے حصہ کے برابر ہو جس پر جنایت کی گئی ہے تو اسے کاٹا جائے گا، اس لئے کہ دونوں ذات اور صفت میں مساوی ہیں، اور اگر نقص میں اختلاف ہو اس طور پر کہ ایک کا کٹا ہوا حصہ انگوٹھا ہو اور دوسرے ہاتھ کا کٹا ہوا حصہ کوئی دوسری انگلی ہو تو مساوات نہ ہونے کی وجہ سے قصاص نہ ہوگا[1]۔

ب-صحت:

۱۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ لنج کے بدلہ میں تندرست ہاتھ یا پیر نہیں کاٹا جائے گا خواہ جنایت کرنے والا راضی ہی کیوں نہ ہو، اس لئے کہ لنج میں سوائے خوبصورتی کے کوئی نفع نہیں ہے، لہذا اس کے بدلہ اس ہاتھ یا پیر کو نہیں کاٹا جائے گا جس میں نفع ہو، بلکہ لنج عضو میں کسی عادل شخص کا فیصلہ واجب ہوگا۔

تندرست کے بدلہ لنج کاٹنے یا لنج کے بدلہ لنج کاٹنے کے بارے میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں، چنانچہ تندرست کے بدلے لنج کے کاٹنے میں حنفیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جس پر جنایت کی گئی ہے اس کو اختیار ہوگا اگر چاہے تو اسے کاٹ ڈالے، اسے اس کا حق ہوگا اور اس کے سوا اسے کچھ نہ ملے گا، اور اگر چاہے تو معاف کردے اور اپنے ہاتھ کی دیت لے لے۔

مالکیہ نیز ایک قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک جنایت

(۱) البدائع ۲۹۸/۷، روضۃ الطالبین ۱۹۴/۹، ۲۰۲، کشاف القناع ۵۵۶/۵، ۵۵۷، المغنی ۳۴/۷، ۳۵، شرح الزرقانی ۱۹/۸۔

کرنے والے کا ہاتھ اگر لنج ہو تو تندرست ہاتھ کے بدلہ میں نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اس شکل کے بارے میں شریعت میں قصاص وارد نہیں ہوا ہے، چنانچہ اس پر دیت ہوگی۔

حنابلہ نیز صحیح قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک اگر علم وبصارت رکھنے والے کہیں کہ خون بند ہوجائے گا تو کاٹا جائے گا، اور اگر کہیں کہ داغنے سے رگوں کا منہ بند نہ ہوگا اور خون نہیں رکے گا تو نہیں کاٹا جائے گا، اور اس کے ہاتھ کی دیت واجب ہوگی۔

لنج کے بدلہ لنج کے کاٹنے کے بارے میں مالکیہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ لنج ہونا ایک بیماری ہے، اور بیماری کی تاثیر بدن میں جداگانہ ہوتی ہے۔

حنابلہ کی رائے نیز شافعیہ کا صحیح مسلک یہ ہے کہ لنج ہونے میں اگر دونوں مساوی ہوں، یا کاٹنے والے کا لنج زیادہ ہو تو اس کے بدلہ کاٹا جائے گا بشرطیکہ خون بہہ جانے کا خوف نہ ہو، اور اگر کاٹے گئے ہاتھ میں لنج زیادہ ہو تو اس کے بدلہ میں نہیں کاٹا جائے گا[1]۔

جمہور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ دو لنج اعضاء کے درمیان قصاص نہیں ہوگا، خواہ جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہو اس کا لنج کم ہو یا زیادہ، یا دونوں برابر ہوں، اس لئے کہ ان دونوں کے ہاتھ میں کچھ لنج ہونا ان کے تاوان میں اختلاف کا موجب ہوتا ہے، اور اس کو ظن وتخمین سے جانا جائے گا، لہذا مماثلت نہیں جانی جاسکے گی۔

حنفیہ میں سے امام زفر کا کہنا ہے کہ اگر دونوں برابر ہوں تو ان میں قصاص ہوگا، اور مقطوع الید کے ہاتھ میں لنج اگر کم ہو تو اسے اختیار ہوگا، اگر چاہے تو کاٹنے والے کا ہاتھ کاٹے اور چاہے تو اس سے اپنے لنج ہاتھ کا تاوان لے لے، اور اگر مقطوع الید شخص کے ہاتھ میں لنج زیادہ ہو تو قصاص نہیں ہوگا، اور اسے اپنے ہاتھ کا تاوان لینے کا حق ہوگا[1]۔

(۲) آنکھ پر جنایت:

۱۷- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آنکھ کو جڑ سے نکال دینے والی جنایت موجب قصاص ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ......" (اور ہم نے ان پر اس میں یہ فرض کردیا تھا کہ جان کا بدلہ جان ہے اور آنکھ کا بدلہ آنکھ)، اور اس لئے بھی کہ یہ جوڑ تک پہنچنے والی جنایت ہے، تو ہاتھ کی طرح اس میں قصاص جاری ہوگا، حضرت مسروق، حسن، ابن سیرین، شعبی، نخعی، زہری، ثوری، اسحاق اور ابوثور کا مذہب یہی ہے، اور حضرت علیؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے۔

بوڑھے کی آنکھ کے بدلے جوان کی آنکھ اور بڑے کی آنکھ کے بدلہ چھوٹے کی آنکھ نکالی جائے گی، اس لئے کہ صفت میں فرق مانع قصاص نہیں ہوتا، لیکن اگر جنایت کرنے والے نے اس کی آنکھ انگلی سے نکالی ہو تو جس پر جنایت کی گئی ہے اس کے لئے انگلی سے قصاص لینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں مماثلت ممکن نہیں ہے[2]۔

جہاں تک بیمار آنکھ کے بدلے تندرست آنکھ کے نکالنے کی بات ہے تو مالکیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ کمزور بصارت والی آنکھ کے بدلہ صحیح آنکھ نکالی جائے گی[3]۔

---

(۱) البدائع ۲۹۸/۷، شرح الزرقانی ۱۶/۸، روضۃ الطالبین ۱۹۳/۹، المغنی ۳۵/۷، کشاف القناع ۵۵۷/۵۔

(۱) البدائع ۳۰۳/۷۔

(۲) الاختیار ۳۱/۵، ابن عابدین ۳۵۴/۵، البدائع ۲۹۶/۷، ۲۹۷، ۳۰۷، ۳۰۸، شرح الزرقانی ۵/۸، روضۃ الطالبین ۱۹۷/۹، المغنی ۱۵/۷ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۵۴۹/۵۔

(۳) الزرقانی ۱۹/۸، کشاف القناع ۵۴۹/۵، المغنی ۱۵/۷۔

راجح قول کے مطابق حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی بھینگی آنکھ کو پھوڑ ڈالے اور بھینگے پن سے اس کی بصارت میں کوئی کمی نہ ہو تو اس سے قصاص لیا جائے گا، اور اگر اس کے بھینگے پن سے اس کی بصارت میں کمی ہو تو کسی عادل شخص کے فیصلے کے مطابق تاوان دینا ہوگا، امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ بھینگی آنکھ میں مطلقاً قصاص نہیں ہوگا، اور حنفیہ کے نزدیک اگر کسی ایسی آنکھ پر جنایت کی جس میں کچھ سفیدی ہے جس سے وہ دیکھتا ہے، اور جنایت کرنے والے کی آنکھ اسی طرح ہے تو ان کے درمیان قصاص نہیں ہوگا، اور اگر کسی آدمی کی آنکھ پھوڑ دی، اور پھوڑنے والے شخص کی آنکھ میں ایسی سفیدی ہے جس سے نقص پیدا ہوتا ہے تو اس شخص کو حق ہے کہ سفیدی والی آنکھ پھوڑے یا اپنی آنکھ کا تاوان لے۔

شافعیہ کے نزدیک اندھی سیاہ آنکھ کے بدلہ صحیح آنکھ نہیں پھوڑی جائے گی [1]۔

کانے کی جنایت ایسے شخص پر جس کی دونوں آنکھیں صحیح ہوں یا اس کے برعکس کی جنایت:

۱۸ - جب کانا صحیح آنکھ والے کی داہنی آنکھ نکال لے، اور پھوڑنے والے کی بائیں آنکھ جا چکی ہے تو حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس سے قصاص لیا جائے گا، اور اسے اندھا چھوڑ دیا جائے گا، حضرت مسروق، شعبی، ابن سیرین، ابن مغفل، ثوری اور ابن المنذر کا بھی یہی مذہب ہے۔

مالکیہ نے تفصیل کی ہے اور کہا: اگر کانا کسی دونوں آنکھ والے کی اپنی آنکھ کے مماثل آنکھ پھوڑ ڈالے تو جس پر جنایت کی گئی ہے اس کو اختیار ہوگا، اگر چاہے تو قصاص لے اور اگر چاہے تو پوری دیت

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، شرح الزرقانی ۸/ ۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۹۷، کشاف القناع ۵/ ۵۴۹، المغنی ۷/ ۱۵۔

لے، اور اگر غیر مماثل آنکھ پھوڑ ڈالی ہے تو جنایت کرنے والے کے مال سے صرف نصف دیت ہوگی، اور محل نہ ہونے کی وجہ سے جس پر جنایت کی گئی ہے اس کو قصاص کا حق نہ ہوگا، اور اگر کانا صحیح آنکھ والے کی دونوں آنکھ پھوڑ ڈالے تو مماثل آنکھ میں اس کی آنکھ کا قصاص ہوگا اور جس آنکھ کا مثل نہیں ہے اس میں نصف دیت ہوگی [1]۔

حنابلہ کے نزدیک کانا اگر صحیح آنکھ والے کی ایک آنکھ پھوڑ ڈالے تو قصاص نہیں ہوگا، اور اس پر پوری دیت ہوگی، اس لئے کہ یہ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سے مروی ہے، اور ان کے زمانہ میں ان سے اختلاف کرنے والا نہیں جانا گیا، لہذا اجماع ہو گیا، اور اس لئے بھی کہ اس نے اس کی پوری بصارت زائل نہیں کی ہے، لہذا اس کی پوری بصارت زائل کر کے قصاص لینا جائز نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر وہ دونوں آنکھ والا ہوتا (تو ایک آنکھ کے بدلہ دونوں آنکھ ختم نہیں کی جاتی)۔

بعض علماء جیسے حضرت حسن اور نخعی نے صراحت کی ہے کہ جس پر جنایت کی گئی ہے اگر وہ چاہے تو پوری دیت لے، اور اگر چاہے تو قصاص لے اور اس کو نصف دیت دے۔

اگر کانا صحیح آنکھ والے کی دونوں آنکھ نکال لے تو حنابلہ میں سے قاضی نے صراحت کی ہے کہ جس پر جنایت کی گئی ہے اس کو اختیار ہوگا اگر چاہے تو قصاص لے، اور اس کے لئے اس کے علاوہ کچھ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کی پوری بصارت زائل کر چکا ہے، اور اگر چاہے تو ایک دیت لے، اور یہی صحیح ہے [2]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**وفي العينين الدية**" [3] (آنکھوں میں دیت ہے)۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، شرح الزرقانی ۸/ ۲۰، المغنی ۷/ ۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) المغنی ۷/ ۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) شرح الزرقانی ۸/ ۲۰، الشرح الصغیر ۴/ ۳۵۲، ۳۵۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۷/ ۱۸، ۱۹۔

اور جس کی دونوں آنکھیں صحیح ہوں اس نے اگر کانے کی صحیح آنکھ پھوڑ دی ہو:

تو مالکیہ اور ایک قول کے اعتبار سے حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جس پر جنایت کی گئی ہے اس کو یہ اختیار ہوگا کہ صحیح آنکھ والے سے بغیر زیادتی کے اپنی پھوڑی گئی آنکھ کا قصاص لے یا پوری دیت لے، اس لئے کہ اس کی آنکھ دو آنکھوں کے قائم مقام ہے۔

حنابلہ کا مذہب مختار یہ ہے کہ اس کی جو آنکھ پھوڑی گئی ہے اس کا قصاص لے گا، اور نصف دیت بھی لے گا، اس لئے کہ اس نے اس کی پوری بصارت زائل کردی ہے اور اس روشنی کا خاتمہ کردیا ہے جس کا بدل پوری دیت ہے، اور پوری روشنی لینا دشوار ہے، اس لئے کہ ایک آنکھ کے بدلہ دو آنکھیں نکالنا ممکن نہیں ہے، اور نہ ہی بائیں آنکھ کے بدلہ دائیں آنکھ نکالنا ممکن ہے، لہذا آدھی روشنی کے بدل کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگیا۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: اور احتمال یہ ہے کہ اس کو بغیر زیادتی کے صرف قصاص لینے یا دیت کے بدلہ معاف کرنے کا حق ہو، جیسے ہاتھ کا لنجا صحیح ہاتھ کاٹ ڈالے (تو قصاص لینے اور دیت معاف کرنے کا حق ہے)، اور اس لئے بھی کہ اللہ تعالی کا ارشاد: "وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ" (اور آنکھ کا بدلہ آنکھ) عام ہے۔

اگر کانا اپنے جیسے کی آنکھ نکال لے تو اس میں بغیر اختلاف قصاص ہوگا، اس لئے کہ اس میں ہر اعتبار سے یکسانیت ہے، بشرطیکہ اس کی آنکھ داہنی یا بائیں ہونے میں اس کی آنکھ کی طرح ہو، اور دیت اختیار کر کے معاف کردے تو اسے پوری دیت ملے گی[1]۔

۱۹- جہاں تک پپوٹوں اور پلکوں کا تعلق ہے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس میں قصاص نہیں ہوگا، البتہ حنفیہ دیت کے قائل ہیں اور مالکیہ کسی عادل شخص کے فیصلہ کے[2]۔

اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ان میں قصاص ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ"[3] (اور زخموں میں قصاص ہے)، نیز اس لئے کہ جوڑ تک پہنچ جانے کی وجہ سے اس میں قصاص ممکن ہے، اور نگاہ والے اور کمزور نگاہ والے کے پپوٹے کے بدلہ نگاہ والے شخص کے پپوٹے نیز ان دونوں میں سے ہر ایک کے بدلہ کمزور نگاہ والے کے پپوٹے کاٹے جائیں گے، اس لئے کہ نقص سے محفوظ ہونے میں دونوں مساوی ہیں[4]۔

(۳) ناک پر جنایت:

۲۰- ناک کے نرم حصہ پر جنایت ائمہ اربعہ کے نزدیک آیت کریمہ: "وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ"[5] (اور ناک کا بدلہ ناک) کی وجہ سے موجب قصاص ہے، نیز اس لئے کہ اس میں قصاص کا حاصل کرنا ممکن ہے، اس لئے کہ اس کی ایک معلوم حد ہے، یعنی اس کا نرم حصہ، اور اگر بانسہ کے ساتھ پورا نرم حصہ کاٹ ڈالے تو نرم حصہ میں قصاص ہوگا اور بانسہ میں عادل شخص کے فیصلہ کے مطابق تاوان ہوگا، اس

= اور حدیث: "في العينين الدية" کی روایت نسائی (۵۸/۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عمرو بن حزم سے کی ہے، اور یہ ایک طویل حدیث کا ٹکڑا ہے جس کے بعض حصوں سے استدلال عنقریب آئے گا، ابن حجر التلخیص (۱۸/۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں فرماتے ہیں: ائمہ کی ایک جماعت نے کتاب مذکور کے حوالہ سے حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) البدائع ۳۰۸/۷، ۳۱۴، الاختیار ۳۸/۵، القوانین الفقہیہ رص ۳۴۵، الشرح الصغیر ۳۵۳/۴، شرح الزرقانی ۴۱/۸، جواہر الإکلیل ۲۶۱/۲، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) سورۂ مائدہ ر۴۵۔

(۴) روضۃ الطالبین ۱۷۹/۹، المغنی ۱۹/۷، ۲۰، ۲۷، کشاف القناع ۵۵۱/۵۔

(۵) سورۂ مائدہ ر۴۵۔

لئے کہ ہڈی میں قصاص نہیں ہوتا، لیکن نرم حصہ میں قصاص ہوگا[1]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ چھوٹی ناک کے بدلہ بڑی ناک اور چپٹی کے بدلہ اونچی، اور جس میں سونگھنے کی صلاحیت نہ ہو اس کے بدلہ وہ ناک کاٹی جائے گی جس میں سونگھنے کی صلاحیت ہو، اس لئے کہ قوت شامہ کا نہ ہونا دماغ کی ایک بیماری ہے، اور ناک ٹھیک ہے، اور اسی طرح جس میں کوڑھ ہو اس کے بدلہ صحیح ناک کاٹی جائے گی جب تک اس کا کچھ حصہ نہ گرے، اس لئے کہ یہ ایک مرض ہے، اور اگر اس کا کچھ حصہ گر گیا ہو تو شافعیہ کے نزدیک جس پر جنایت کی گئی ہے اس کی ناک کے بچے ہوئے حصہ کے بقدر اگر اس کی ناک کاٹنا ممکن ہو تو کاٹی جائے گی، اور حنابلہ کہتے ہیں کہ جس پر جنایت کی گئی ہے اس کو اختیار ہوگا، اگر چاہے تو ناک کے باقی حصہ سے مثل کاٹ لے یا اس کا تاوان لے لے۔

شافعیہ میں سے بغوی نے تفصیل کی ہے، وہ کہتے ہیں: کوڑھ میں مبتلا ناک اگر سرخی کی حالت میں ہو تو اس کے بدلہ ٹھیک ناک کاٹی جائے گی، اور اگر سیاہ ہو جائے تو قصاص نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ بوسیدگی کی تعریف میں داخل ہوگئی ہے، اور اس میں کسی عادل شخص کے فیصلہ کے مطابق تاوان ہوگا۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ کاٹنے والے کی ناک اگر چھوٹی ہو تو جس کی بڑی ناک کاٹی گئی ہے اسے اختیار دیا جائے گا، اگر چاہے تو کاٹے اور اگر چاہے تو تاوان لے لے، اسی طرح ناک کاٹنے والا اگر چوڑی ناک والا یا کٹی ہوئی ناک والا ہے، یا کسی چیز کے لگ جانے سے اس کی ناک میں کوئی نقص ہے تو جس کی ناک کاٹی گئی ہے اس کو یہ اختیار ہوگا کہ ناک کاٹے یا اپنی ناک کی دیت لے لے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، البدائع ۷/ ۳۰۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۹، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۹۶، المغنی ۷/ ۱۲، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۸۴، ۲۸۵۔

دائیں نتھنے کے بدلے دائیں کو اور بائیں کے بدلہ بائیں کو کاٹا جائے گا، اور برعکس نتھنے کو نہیں کاٹا جائے گا، اور دونوں نتھنوں کے درمیان فاصل پردہ کے بدلہ میں دونوں نتھنوں کے درمیان فاصل پردہ کو کاٹا جائے گا، اس لئے کہ ایک حد تک پہنچنے کی وجہ سے اس میں قصاص ممکن ہے۔

شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک ناک کے کچھ نرم حصہ کے کاٹنے پر قصاص ہوگا، اور اس کا اندازہ بجائے مساحت کے اجزاء سے کیا جائے گا، اور حنفیہ کہتے ہیں کہ مثل کی وصولی کے دشوار ہونے کی وجہ سے اس میں قصاص نہیں ہوگا[1]۔

(۴) کان پر جنایت:

۲۱ - فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ کان کے بدلہ کان کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ"[2] (اور کان کے بدلے کان)، اور اس لئے بھی کہ کان ایک حد فاصل تک رہتا ہے، لہذا وہ ہاتھ کے مشابہ ہوگیا، اور چھوٹے اور بڑے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ نے یہ صراحت کی ہے کہ سننے والے اور بہرے کے کان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے دونوں برابر ہیں، اس لئے کہ سماعت کا زائل ہونا سر کا عیب ہے، کیونکہ وہی اس کا محل ہے، اور خود کان کا نقص نہیں ہے، اسی طرح شافعیہ نے غیر مفلوج کان کے بدلہ مفلوج کان کاٹنے کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ آواز کو جمع کرنے میں اس کی منفعت باقی ہے۔

اگر کان کا کچھ حصہ کاٹ لے تو شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، البدائع ۷/ ۳۰۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۹۰، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۹۶، المغنی ۷/ ۱۲، ۱۳۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

کہ کان کے کچھ حصہ میں قصاص لیا جائے گا، اور حنفیہ کی رائے ہے کہ کچھ کان کاٹنے میں اس وقت قصاص ہوگا جب اس کی حد معلوم ہو اور مماثلت ممکن ہو، ورنہ قصاص ساقط ہوجائے گا (۱)۔

چھیدے ہوئے کان کے بدلے صحیح کان کاٹا جائے گا، اس لئے کہ چھید کوئی عیب نہیں ہے، وہ تو بالی اور اس سے زیب و زینت اختیار کرنے کے لئے عادتاً کیا جاتا ہے، اور سوراخ اگر اپنی جگہ پر نہ ہو یا کاٹنے والے کا کان پھٹا ہوا ہو اور کاٹا ہوا کان صحیح ہو تو حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس پر جنایت کی گئی ہے اس کو اختیار ہوگا، اگر چاہے تو کاٹے اور چاہے تو اسے نصف دیت کا ضامن بنائے، اور اگر کاٹا ہوا کان ناقص ہو تو اس کے لئے کسی عادل شخص کے فیصلہ کے مطابق تاوان ملے گا۔

شافعیہ کے نزدیک صحیح کان کے بدلہ چھیدے ہوئے کان کو کاٹا جائے گا، اور چھیدے ہوئے کان سے جتنا حصہ چلا گیا ہے اس کے بقدر دیت لی جائے گی۔

حنابلہ کہتے ہیں: صحیح کان کے بدلے چھیدے ہوئے کان کو کاٹا جائے گا اور چھیدے ہوئے کان کے بدلہ صحیح کان کو نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ سوراخ جب چھد جائے تو یہ کان کا نقص ہے، اور غیر محل میں سوراخ عیب ہے۔

رہا خشک ہوجانے والا کان تو اسے صحیح کان کے بدلہ میں کاٹا جائے گا، اسی طرح شافعیہ کا ظاہر قول اور حنابلہ کے ایک قول کے مطابق صحیح کان کو چھیدے ہوئے کان کے بدلہ میں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ کان کا مقصد آواز جمع کرنا اور محل سماعت اور جمال کی حفاظت کرنا ہے، اور یہ چیزیں اس سے بھی صحیح کان کی طرح حاصل ہورہی ہیں، برخلاف بقیہ اعضاء کے، اور شافعیہ کا اظہر قول کے بالمقابل اور حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ خشک کان کے بدلہ صحیح کان نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ وہ ناقص ہے، لہذا وہ لنج ہاتھ اور دوسرے اعضاء کی طرح ہے (۱)۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، البدائع ۷/ ۳۰۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۹، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸۹، ۱۹۶، المغنی ۷/ ۱۱۷، کشاف القناع ۵/ ۵۴۹۔

(۵) زبان پر جنایت:

۲۲- مالکیہ، صحیح مذہب کے اعتبار سے شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابویوسف کا قول یہ ہے کہ زبان کے بدلہ زبان کاٹی جائے گی، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: ”وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ“ (۲) (اور زخموں میں قصاص ہے)، اور اس لئے بھی کہ اس کی انتہا کی ایک حد ہے، لہذا آنکھ کی طرح اس میں بھی قصاص لیا جائے گا، اور گونگی زبان کے بدلہ بولنے والی زبان نہیں کاٹی جائے گی، اس لئے کہ وہ اس سے افضل ہے، اور اس کے برعکس یعنی بولنے والی زبان کے بدلہ گونگی زبان شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک کاٹی جائے گی بشرطیکہ جس پر جنایت کی گئی وہ راضی ہو، اور مالکیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے (۳)۔

امام ابویوسف کو چھوڑ کر بقیہ حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ زبان میں قصاص نہیں ہے، چاہے جڑ ہی سے کاٹی ہو، اس لئے کہ جڑ سے بھی پوری زبان کا احاطہ دشوار ہے (۴)۔

(۶) ہونٹ پر جنایت:

۲۳- صحیح مسلک کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۱۹۵، ۱۹۶، کشاف القناع ۵/ ۵۴۹، المغنی ۷/ ۷۱۱۔
(۲) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔
(۳) شرح الزرقانی ۸/ ۱۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۹، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۹۷، کشاف القناع ۵/ ۵۴۹، المغنی ۷/ ۲۳۷۔
(۴) ابن عابدین ۵/ ۳۵۷، البدائع ۷/ ۳۰۸۔

ہونٹ میں مطلقاً قصاص واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ''[۱] (اور زخموں میں قصاص ہے)۔ اور اس لئے بھی کہ اس کی انتہاء کی ایک حد ہے، جس کا قصاص لینا ممکن ہے، لہذا ہاتھوں کی طرح اس میں بھی قصاص واجب ہوگا[۲]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جب پورا ہونٹ کاٹ ڈالے تب اس میں قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ برابری اور مثل کا حاصل کرنا ممکن ہے۔

(۷) دانت پر جنایت:

۲۴ - دانت پر جنایت کی صورت میں جب دانت اکھاڑ لیا گیا ہو تو فقہاء وجوب قصاص پر متفق ہیں۔

جمہور فقہاء دانت کو توڑ کر جنایت کرنے کی شکل میں وجوب قصاص کے قائل ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ''[۳] (دانت کے بدلہ دانت)، نیز اس لئے کہ حضرت ربیع نے ایک لڑکی کا دانت توڑ ڈالا تو نبی کریم ﷺ نے قصاص کا حکم فرمایا جیسا کہ گذر چکا ہے، اور اس لئے بھی کہ اس میں مثل کا وصول کرنا ممکن ہے، چنانچہ اگر دانت اکھاڑا گیا ہو تو اکھاڑا جائے گا، اور اگر توڑا گیا ہو تو مساوات کو ثابت کرنے کے لئے اسی کے بقدر توڑا جائے گا، اور اگر دانت کی حالت ایسی ہو کہ اسے ریتی سے کاٹنا ممکن نہ ہو تو اس میں قصاص نہیں ہوگا اور دیت واجب ہوگی، اور یہ حضرت عمر اور ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے۔ شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ دانت توڑا ہو تو اس میں قصاص نہیں ہے، اس بنا پر کہ ہڈی توڑنے پر قصاص نہیں ہوتا، الا یہ کہ قصاص ممکن ہو تو واجب ہوگا، اس لئے کہ دانت ایسی ہڈی ہے جو اکثر گوشوں سے نظر آتی ہے، اور کاریگروں کے پاس ایسے کاٹنے والے ہتھیار ہوتے ہیں جن پر ضبط (حد بندی) کے سلسلہ میں اعتماد کیا جاسکتا ہے، لہذا اس کا معاملہ دوسری ہڈیوں کی طرح نہیں ہوگا۔

دانتوں کی بڑائی، چھوٹائی اور لمبائی، چھوٹائی کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ منفعت میں مساوی ہیں، اور ثنیہ کے بدلہ ثنیہ (سامنے کے اوپر اور نیچے کے دو دو دانت)، اور ڈاڑھ والے دانتوں کے بدلے ڈاڑھ والے دانت توڑے جائیں گے، اور نیچے کے بدلہ اوپر والا اور اوپر کے بدلہ نیچے والا نہیں توڑا جائے گا، اور ٹوٹے ہوئے دانت کے بدلہ صحیح دانت نہیں توڑا جائے گا، اور صحیح کے بدلہ ٹوٹا ہوا توڑا جائے گا۔

شافعیہ اور حنابلہ زائد دانت میں وجوب قصاص کے قائل ہیں، جبکہ جنایت کرنے والے کے بھی اسی طرح زائد دانت ہوں۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اس میں کسی عادل صاحب الرائے کے فیصلہ کے مطابق تاوان ہوگا[۱]۔

(۸) عورت کے پستانوں پر جنایت:

۲۵ - حنفیہ، شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عورت کے سر پستان کے بدلہ عورت کا سر پستان کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اس کی حد معلوم ہے، لہذا اس میں مثل کو مکمل وصول کرنا ممکن ہے، اور اس کی پستانوں میں قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کا معلوم جوڑ نہیں ہے، لہذا مثل کو مکمل طور پر وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

(۲) الاختیار ۵/ ۳۱، البدائع ۷/ ۳۰۸، ابن عابدین ۵/ ۳۵۷، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸۲، کشاف القناع ۵/ ۵۴۹، ۵۵۳، ۵۵۷، المغنی ۷/ ۲۳۔

(۳) سورہ مائدہ/ ۴۵۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، ۳۵۵، الاختیار ۵/ ۳۱، شرح الزرقانی ۸/ ۲۰، الشرح الصغیر ۴/ ۳۹۰، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۹۸، المغنی ۷/ ۲۲، مغنی المحتاج ۴/ ۳۵۔

شافعیہ کے نزدیک بقول نووی: عورت کے سر پستان کے بدلہ عورت کا سر پستان کاٹا جائے گا، اور "التتمہ" میں ایک رائے یہ بیان کی گئی ہے کہ پستان اگر لٹکے ہوئے نہ ہوں تو قصاص نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ سینہ کے گوشت سے متصل ہے اور تمیز دشوار ہے، لیکن صحیح قول پہلا ہے، بغوی نے فرمایا: پستان میں قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ مماثلت ممکن نہیں ہے، اور جس عورت پر جنایت کی گئی ہے اسے حق ہے کہ سر پستان میں قصاص لے، اور پستان کا تاوان لے، اور تم کہہ سکتے ہو کہ مماثلت ممکن ہے، اس لئے کہ یہ پستان ابھرے ہوئے ہوتے ہیں، اور ہونٹوں اور کولھوں وغیرہ سے زیادہ حد بندی سے قریب ہوتے ہیں۔

مرد کے سر پستان کے مقابلہ میں مرد کا سر پستان کاٹا جائے گا، اگر ہم اس میں کسی عادل شخص کے فیصلہ یا دیت کو واجب کریں، اور عورت کے سر پستان کے مقابلہ میں مرد کا سر پستان کاٹا جائے گا، اس کے برعکس میں بھی، اگر ہم مرد کے سر پستان میں دیت واجب کریں۔ اور اگر عادل شخص کے فیصلہ کو واجب کیا تو عورت کا سر پستان مرد کے سر پستان کے مقابلہ میں نہیں کاٹا جائے گا، چاہے عورت راضی ہی کیوں نہ ہو، جیسے لنج کے بدلہ صحیح عضو نہیں کاٹا جاتا، اگر عورت راضی ہو تو مرد کا سر پستان اس کے سر پستان کے بدلہ میں کاٹا جائے گا، جیسے کہ مستحق کے راضی ہونے پر صحیح عضو کے بدلہ لنج کاٹا جاتا ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ پستان کاٹنے میں دیت ہوگی، خواہ دودھ ختم ہوجائے یا خراب ہوجائے، یا ایسا نہ ہو۔ اور دونوں پستانوں کے سروں کے کاٹنے پر جب دودھ ختم ہوجائے یا خراب ہوجائے تو دیت ہوگی۔

مالکیہ نے یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ پستانوں اور سر پستان کو کاٹے بغیر دودھ کے منقطع ہونے یا خراب ہوجانے پر دیت ہوگی، اور اگر دودھ واپس آجائے تو دیت لوٹادی جائے گی۔

جمہور کی طرح حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت کے دونوں پستانوں میں دیت ہوگی، اور ایک میں نصف دیت ہوگی، پستانوں کے دونوں سروں کے کاٹنے پر دیت ہوگی، اور ان میں قصاص نہیں ہوگا[1]۔

(۹) مرد کے آلہ تناسل پر جنایت:

۲۶ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ آلہ تناسل پر قصاص جاری ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ"[2] (اور زخموں میں قصاص ہے)۔ اور اس لئے بھی کہ اس کے انتہا کی حد ہے، اور بغیر ظلم کئے ہوئے قصاص ممکن ہے، لہذا اس میں ناک کی طرح قصاص واجب ہے، اور اس میں چھوٹے، بڑے، بوڑھے، جوان اور مریض و تندرست کا آلہ تناسل برابر ہوگا، اس لئے کہ جن اعضاء میں قصاص واجب ہوتا ہے وہ ان اوصاف سے مختلف نہیں ہوتے، اسی طرح آلہ تناسل بھی ہے، اور ختنہ کرائے ہوئے کا عضو تناسل غیر ختنہ کرائے ہوئے عضو تناسل کے بدلہ اور اس کے برعکس بھی کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اس کا غلاف ایک زائد حصہ ہے جس کا ازالہ ضروری ہے۔ لہذا وہ کالعدم ہوگا، اور نسبندی کرائے ہوئے شخص کا عضو تناسل نسبندی کرائے ہوئے شخص کے عضو تناسل کے بدلہ اور نامرد کا عضو تناسل اپنے جیسے کے بدلے کاٹا جائے گا، اس لئے کہ برابری پائی جارہی ہے۔

جہاں تک خصی اور نامرد شخص کے عضو تناسل کے بدلہ مکمل مرد کے عضو تناسل کا تعلق ہے تو مالکیہ اور جمہور حنابلہ کے نزدیک ان کے بدلہ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ ان دونوں میں کوئی منفعت نہیں

---

(۱) البدائع ۷/۳۰۹، روضۃ الطالبین ۹/۲۸۶، الدسوقی ۴/۲۷۳، المغنی ۸/۳۰۔

(۲) سورۂ مائدہ/۴۵۔

ہے، کیونکہ عنین نہ وطی کرتا ہے، نہ اسے انزال ہوتا ہے، اور خصی کی اولاد نہیں ہوتی اور اسے انزال نہیں ہوتا، اور یہ وطی پر قادر نہیں ہوسکتا، تو وہ دونوں لنج کی طرح ہیں، اور اس لئے بھی کہ ان دونوں میں سے ہر ایک ناقص ہے، لہذا اس کے بدلہ میں کامل ماخوذ نہیں ہوگا، جیسے کہ ناقص ہاتھ کے بدلہ کامل ہاتھ نہیں کاٹا جاسکتا۔

شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ ان دونوں کے بدلہ دوسرے کاٹے جائیں گے، اس لئے کہ دونوں سکڑنے اور پھیلنے والے صحیح اعضاء ہیں [۱]۔

صحیح قول کے اعتبار سے حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ آلہ تناسل کاٹنے سے قصاص نہیں ہوگا، خواہ جڑ ہی سے کاٹا جائے، اس لئے کہ وہ سکڑتا اور پھیلتا ہے، اور جب آلہ تناسل کو جڑ سے کاٹا جائے تو بعض حنفیہ نے اس میں قصاص کو لازم قرار دیا ہے، اور ''المحیط'' میں ہے کہ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: اگر آلہ تناسل جڑ سے یا سپاری سے کاٹا ہے تو اس سے قصاص لیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی معلوم حد ہے، اور صاحب ''البدائع'' نے اس قول کو امام ابو یوسف کی طرف منسوب کیا ہے، اور پوری سپاری کو کاٹنے میں قصاص ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اور اگر سپاری کا بعض حصہ کاٹا ہو تو اس میں قصاص نہیں ہوگا [۲]۔

۲۷- جہاں تک دونوں خصیوں کا تعلق ہے تو جمہور کے نزدیک نص اور وصف پائے جانے کی وجہ سے ان میں قصاص جاری ہوگا [۳]۔

اور اگر ان میں ایک کاٹے (اور واقفیت رکھنے والے کہیں کہ دوسرے کی سلامتی کے ساتھ اس کا کاٹنا ممکن ہے) تو جائز ہوگا، اور داہنے کے بدلہ داہنا اور بائیں کے بدلہ بایاں کاٹا جائے گا، ورنہ نہیں کاٹا جائے گا، اور اس میں نصف دیت ہوگی۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے تو کاسانی نے صراحت کی ہے کہ ان میں قصاص نہیں ثابت ہوگا، اس لئے کہ اس کا جوڑ معلوم نہیں ہوتا، لہذا مثل کا مکمل طور پر وصول کرنا ممکن نہیں ہے [۱]۔

۲۸- حنابلہ اور شافعیہ کے صحیح قول کے مطابق عورت کی شرم گاہ کے دونوں کناروں میں قصاص ہوگا، اور یہی حکم مالکیہ کے نزدیک ہے اگر ہڈی ظاہر ہوجائے، اس لئے کہ ان کی انتہا معلوم ہے، لہذا وہ دونوں ہونٹوں اور آنکھ کے پپوٹوں کے مشابہ ہوگیا، اور حنفیہ کی رائے اور حنابلہ اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ ان میں قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ (مذکورہ) کنارہ رانوں کے گوشت کی طرح گوشت ہے جس کا کوئی ایسا جوڑ نہیں ہے جہاں وہ ختم ہوتا ہو [۲]۔

۲۹- جہاں تک دونوں سرینوں کا مسئلہ ہے تو مالکیہ، حنابلہ اور صحیح قول کے مطابق شافعیہ اس میں وجوب قصاص کے قائل ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: ''وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ'' [۳] (اور زخموں میں قصاص ہے)، اور اس لئے بھی کہ ان کی انتہا کی حد ہے، لہذا آلہ تناسل اور خصیوں کی طرح ان میں بھی قصاص ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک اور شافعیہ میں سے مزنی کا یہ قول ہے کہ ان میں قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان میں مثل کا مکمل طور پر وصول کرنا دشوار ہے، نیز وہ دونوں گوشت سے متصل گوشت کے ٹکڑے ہیں لہذا وہ ران کے گوشت سے مشابہ ہوگئے [۴]۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۱۹۵، کشاف القناع ۵/ ۵۵۲، المغنی ۷/ ۱۴۔

(۲) الاختیار ۵/ ۳۰، ابن عابدین ۵/ ۳۵۶، البدائع ۷/ ۳۰۸۔

(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۳۵۴، ۳۸۸، شرح الزرقانی ۸/ ۱۷۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۳۰۹۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۷۰، شرح الزرقانی ۸/ ۱۷، الشرح الصغیر ۴/ ۳۸۸، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸۲، المغنی ۷/ ۱۴، ۱۵، کشاف القناع ۵/ ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۵۲۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

(۴) البدائع ۷/ ۲۹۹، الشرح الصغیر ۴/ ۳۹۰، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸۲، المغنی ۷/ ۱۵۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''دیت'' میں ہے۔

(۱۰) داڑھی، سر کے بال اور ابرو پر جنایت:

۳۰- اس پر جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ ان تینوں (قسم کے) بالوں کو حلق کرانے یا اکھاڑنے پر قصاص واجب نہیں ہوگا گرچہ نہ اگیں، اس لئے کہ ان کا تلف کرنا ان کے محل پر جنایت کرکے ہوتا ہے، اور محل کی مقدار معلوم نہیں ہے، جس کی وجہ سے ان میں مساوات ممکن نہیں ہے، لہذا اس میں قصاص واجب نہیں ہوگا، اور اس لئے بھی کہ وہ زخم نہیں ہیں، لہذا اللہ تعالی کے قول: ''وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ''[۱] (اور زخموں میں قصاص ہے) میں داخل نہیں ہوں گے۔ حنفیہ کی کتابوں میں سے ''النوادر'' میں نہ اگنے کی صورت میں وجوب قصاص کا ذکر کیا گیا ہے، اور اس کے علاوہ مسائل یعنی وجوب دیت یا کسی عادل شخص کے فیصلہ اور قصاص لینے کی کیفیت کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''دیت'' میں ہے۔

(۱۱) ہڈی پر جنایت:

۳۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ہڈیوں کے توڑنے پر قصاص نہیں ہے، اس لئے کہ آنحضرت ﷺ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **''لا قصاص في عظم''**[۳] (ہڈی میں قصاص نہیں ہے)، اور اس لئے بھی کہ جگہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے مماثلت پر اعتماد نہیں ہوسکتا، لہذا ہڈی کے توڑنے پر قصاص لینے میں تعدی وظلم ہوسکتا ہے۔

ہڈی میں قصاص لینے سے حضرت عمر بن عبد العزیز، عطاء، نخعی، زہری، حکم، ابن شبرمہ اور ثوری نے منع کیا ہے، البتہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جس پر جنایت کی گئی ہے اس کو حق ہے کہ جس جگہ سے توڑا گیا ہے اس سے قریب ترین جوڑ کو کاٹ ڈالے، اور بقیہ کے لئے کسی عادل صاحب الرائے کے فیصلہ کے مطابق تاوان لے لے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ کچھ بھی ہو مگر کسی ایسی ہڈی میں قصاص نہیں ہوگا جس کی اہمیت زیادہ ہو، مثلاً: سینہ، گردن، پیٹھ، اور ران کی ہڈی توڑنا کہ ان میں قصاص نہیں ہوگا، ان سب میں کسی عادل کا فیصلہ (معتبر) ہوگا[۱]۔

دوسری قسم:

زخم:

جان سے کم پر جنایت کبھی کبھی عضو کاٹ کر اور علاحدہ کرکے نہیں ہوتی بلکہ زخمی کرنے سے ہوتی ہے، اور اس کی دو قسمیں ہیں: سر اور چہرہ پر لگنے والے زخم ان کو ''شجاج'' کہتے ہیں، اور بقیہ جسم میں لگنے والے کو ''جراح'' کہتے ہیں۔

اول- شجاج (چہرہ اور سر پر لگنے والے زخم):

۳۲- سر پر لگنے والے زخموں کی بہت سی قسمیں ہیں، ان میں مشہور

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۷۰، البدائع ۷/ ۳۰۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۰، شرح الزرقانی ۸/ ۱۷، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۷۳، المغنی ۸/ ۱۱، کشاف القناع ۵/ ۵۵۰۔

(۳) حدیث: ''لاقصاص فی عظم'' کو نصب الرایہ (۴/ ۳۵۰ طبع المجلس العلمی) نے ذکر کیا ہے اور کہا: ''غریب'' ہے، یعنی نبی کریم ﷺ سے

= مرفوعاً اس کی کوئی اصل نہیں ہے، اور انہوں نے اس سلسلے میں حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ پر موقوف کچھ احادیث نقل کی ہیں۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۰۸، شرح الزرقانی ۸/ ۱۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۰، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸۳، المغنی ۷/ ۷۰۱، ۷۱۱، کشاف القناع ۵/ ۵۴۸۔

قسمیں مندرجہ ذیل ہیں:

۱-حارصہ: یہ اس زخم کو کہتے ہیں جو جلد کو خراش کے انداز پر کچھ چھیل دے اور خون نہ نکلے، اس کو ''حرصہ'' بھی کہتے ہیں۔

۲-دامیہ: یہ اس زخم کو کہتے ہیں جس میں چھیلن اور کھرونچ کی جگہ خون آلود ہوجائے اور خون نہ ٹپکے، اہل لغت اور امام شافعی نے اسی طرح بیان کیا ہے، اور شافعیہ کے نزدیک اس کے بعد ''دامعہ'' آتا ہے، اور یہ وہ زخم ہے جس میں خون بہنے لگے، حنفیہ کے نزدیک دامیہ وہ ہے جو خون نکالے اور بہادے اور ان کے نزدیک یہ دامعہ کے بعد آتا ہے، اور دامعہ وہ ہے جو آنسو کی طرح خون ظاہر کردے اور بہائے نہیں۔

دامیہ بعض فقہاء کے یہاں ''بازلہ'' کہلاتا ہے، اس لئے کہ وہ جلد کے ''بزل''، یعنی چھیلنے کا عمل کرتا ہے، دیکھئے: اصطلاح ''بازلہ''۔

۳-باضعہ: یہ اس زخم کو کہتے ہیں جو جلد کے بعد گوشت کو بھی کاٹ ڈالے، اور ایک قول کے مطابق جو جلد کاٹ ڈالے، دیکھئے: اصطلاح ''باضعہ''۔

۴-متلاحمہ: یہ وہ زخم ہے جو گوشت میں گھس جائے اور گوشت اور ہڈی کے درمیان والی جھلی تک نہ پہنچے، اس کو ''لاحمہ'' بھی کہتے ہیں۔

۵-سمحاق: یہ وہ زخم ہے جو گوشت اور ہڈی کے درمیان والی جھلی تک پہنچ جائے، اور اس زخم کو بعض فقہاء کے یہاں ''ملطی''، ''ملطات''، ''لاطئہ'' بھی کہا جاتا ہے۔

۶-موضحہ: یہ اس زخم کو کہتے ہیں جو گوشت اور ہڈی کے درمیان والی جھلی کو پھاڑ دے اور ہڈی ظاہر کردے۔

۷-ہاشمہ: شافعیہ کے نزدیک یہ وہ زخم ہے جو ہڈی کو توڑ دے، خواہ درمیانی جھلی پھاڑ کر ہڈی ظاہر کی ہو یا نہ کی ہو۔

۸-منقلہ: (قاف پر تشدید اور فتحہ یا کسرہ کے ساتھ) یہ وہ زخم ہے جو ہڈی توڑ کر اسے ایک جگہ سے دوسری جگہ کردے، خواہ درمیانی جھلی کو پھاڑا ہو اور ہڈی کو توڑا ہو یا ایسا نہ کیا ہو۔

۹-مامومہ: یہ وہ زخم ہے جو دماغ کا احاطہ کرنے والی جھلی تک پہنچ جائے، اس کو آمہ بھی کہا جاتا ہے، دیکھئے: اصطلاح ''آمہ''۔

۱۰-دامغہ: یہ وہ زخم ہے جو دماغ کی جھلی پھاڑ ڈالے اور دماغ تک پہنچ جائے۔

یہ دس قسمیں ہوئیں جو مشہور ہیں اور ان کے بارے میں دوسرے الفاظ بھی ذکر کئے گئے ہیں جو انہیں کی طرف لوٹتے ہیں۔

یہ سب زخم پیشانی پر بھی سر ہی کی طرح متصور ہیں، اسی طرح مامومہ اور دامعہ کے علاوہ بقیہ زخم رخسار، ناک کے بانسہ اور نچلی ڈاڑھ میں بھی متصور ہیں، اور مذکورہ نام تمام مذاہب کے مابین تقریباً متفق علیہ ہیں، اگرچہ ان کی ترتیب میں معمولی اختلاف ہے، اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ لغوی معنی کی حد بندی میں اختلاف ہے[۱]۔

۳۳-جہاں تک ان زخموں کے حکم کا تعلق ہے تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ موضحہ میں قصاص واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ''[۲] (اور زخموں میں قصاص ہے)، اور اس لئے بھی کہ اس کی حد بندی اور مثل کا مکمل طور پر وصول کرنا ممکن ہے، اس لئے کہ ہڈی پر چاقو کا روک لینا ممکن ہے، لہذا مساوات متحقق ہوجائیگی، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے موضحہ میں قصاص کا فیصلہ فرمایا تھا[۳]۔

(۱) الاختیار ۵/۴۱، ۴۲، ابن عابدین ۵/۳۷۲، شرح الزرقانی ۸/۳۴، جواہر الإکلیل ۲/۲۵۹، ۲۶۰، الشرح الصغیر ۴/۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، روضۃ الطالبین ۹/۱۷۹، ۱۸۰، المغنی ۷/۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۹، ۷۱۰، کشاف القناع ۵/۵۵۸، ۵۵۹۔

(۲) سورۂ مائدہ/۴۵۔

(۳) حدیث: ''قضی في الموضحة بالقصاص''، زیلعی نصب الرایہ (۴/۳۷۴ طبع المجلس العلمی بالہند) میں کہتے ہیں: یہ حدیث غریب ہے، یعنی انہوں نے اس کی کوئی اصل نہیں پائی۔

مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ موضحہ کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ لائق اہتمام اور کشادہ ہو، چنانچہ قصاص لیا جائے گا، اگر چہ وہ سوئی چبھونے کی جگہ کے بقدر تنگ ہی کیوں نہ ہو۔

اسی طرح فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ موضحہ سے اوپر کے زخموں یعنی ہاشمہ، منقلہ اور آمہ میں قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کے بعد آنے والے زخموں میں مساوات کا اعتبار ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ ہڈی توڑنے اور اس کو اس کے محل سے ہٹانے میں برابری نہیں ہوسکتی ہے۔

موضحہ سے نیچے والے زخموں کے بارے میں اختلاف ہے: ظاہر مذہب میں حنفیہ، اور یہی ان کے نزدیک اصح قول ہے، اور مالکیہ (شافعیہ کی ایک روایت باضعہ، متلاحمہ اور سمحاق کے بارے میں یہی ہے) کی رائے یہ ہے کہ موضحہ سے پہلے والے زخموں میں بھی قصاص واجب ہے۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالی کے اس قول سے ہے: "وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ"،[1] (اور زخموں میں قصاص ہے)، اور اس لئے بھی کہ موضحہ سے پہلے والے زخموں میں زخم کی مقدار معلوم کر کے مساوات ممکن ہے، لہذا جتنا نقصان پہنچایا ہے اتنے کا بدلہ اس سے لے لیا جائے گا۔

حنفیہ میں سے شرنبلالی نے سمحاق کا استثناء کیا ہے کہ اس میں ہاشمہ اور منقلہ ہی کی طرح قصاص نہیں لیا جائے گا۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ حارصہ میں مطلقاً اور باضعہ، متلاحمہ اور سمحاق میں مذہب (مختار) کے مطابق قصاص واجب نہیں ہے، اور ان کے نزدیک دامیہ، حارصہ کی طرح ہے، اور بقول بعض باضعہ کی طرح ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

رہے حنابلہ تو ان کے نزدیک موضحہ سے نیچے والے زخموں میں مطلقاً قصاص نہیں ہے۔

امام محمد بن الحسن نے حارصہ، دامیہ اور دامغہ کا ذکر نہیں کیا ہے، اس لئے کہ حارصہ اور دامیہ کا اثر عادتاً باقی نہیں رہتا، اور جس زخم کا اثر باقی نہ رہے شریعت میں اس کا کوئی حکم نہیں ہوتا، اور دامغہ کے ساتھ عادتاً (آدمی) زندہ نہیں رہتا، لہذا اس زخم کا حکم بیان کرنے کا کوئی مطلب نہیں[1]۔

دوم - بقیہ جسم پر لگنے والے زخم:

۳۴ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جائفہ (پیٹ تک پہنچ جانے والے زخم) میں قصاص نہیں ہے، اس لئے کہ روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**لا قود في المأمومة، ولا في الجائفة، ولا في المنقلة**"،[2] (مامومہ (دماغ کی جھلی تک پہنچنے والا زخم)، جائفہ اور منقلہ (دماغ کی ہڈی کھسکا دینے والا زخم) میں قصاص نہیں ہے)۔

ایسا اس لئے بھی ہے کہ یہ ایسے زخم ہیں جن میں اضافہ ہوجانے پر اطمینان نہیں کیا جاسکتا، لہذا ہڈی توڑنے کی طرح اس میں قصاص نہیں ہوگا۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۷۳، الاختیار ۵/ ۴۲، الشرح الصغیر ۴/ ۳۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الزرقانی ۸/ ۳۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۹، ۲۶۰، القوانین الفقہیہ رص ۳۴۴، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸۰، ۱۸۱، المغنی ۷/ ۷۱۰، کشاف القناع ۵/ ۵۵۸۔

(۲) حدیث: "**لاقود في المأمومة، ولا في الجائفة، ولا فى المنقلة**" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۸۱ طبع الحلبی) نے حضرت عباس بن عبد المطلبؓ سے کی ہے اور بوصیری کہتے ہیں: اس کی سند میں رشدین بن سعد مصری ہیں جنہیں ایک جماعت نے ضعیف کہا ہے، اور ان کے بارے میں امام احمد کا کلام مختلف ہے، ایک بار ان کو ضعیف قرار دیا اور دوسری بار فرمایا: میرا گمان ہے کہ وہ صالح الحدیث ہیں۔

جائفہ وہ زخم ہے جو پیٹ تک پہنچ جائے، اور وہ جگہیں جن پر لگنے والا زخم پیٹ تک پہنچ جاتا ہے سینہ، پیٹھ، پیٹ، دونوں پہلو اور دبر ہیں، اور دونوں ہاتھوں، دونوں پیروں اور گردن میں جائفہ نہیں ہوتا، اس لئے کہ یہ زخم پیٹ تک نہیں پہنچتا، اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ گردن کے اس حصہ تک پہنچ جانے والا زخم جہاں اگر پانی پہنچ جائے تو روزہ ٹوٹ جاتا ہے، جائفہ ہوگا، اس لئے کہ پانی اسی صورت میں مفطر ہے جب پیٹ تک پہنچے[۱]۔

جائفہ کے علاوہ دوسرے زخم کے بارے میں شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ سر اور چہرہ پر لگنے والے جس زخم میں قصاص نہیں ہے، بدن کے دوسرے حصوں پر بھی اس میں قصاص نہیں ہوگا۔ اور رہا موضحہ زخم جو سینہ کی ہڈی ظاہر کردے تو اس میں وجوب قصاص کے سلسلہ میں شافعیہ کے دو قول ہیں: اصح یہ ہے کہ واجب ہوگا، لہذا شافعیہ کے نزدیک زخم چاہے جہاں ہو قصاص واجب ہوگا بشرطیکہ وہ ہڈی تک پہنچے اور اسے توڑ نہ ڈالے[۲]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ زخم جو چہرہ اور سر کے علاوہ لگیں ان میں قصاص نہیں ہے، بلکہ اگر وہ ہڈی ظاہر کردیں اور اسے توڑ دیں تو اس میں کسی عادل شخص کے فیصلہ کے مطابق تاوان ہوگا، بشرطیکہ ان کا اثر باقی رہے، ورنہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس میں کچھ نہیں ہوگا، اور امام محمد کے نزدیک شفایابی تک جو کچھ خرچ کیا اس کی قیمت اس پر لازم ہوگی[۳]۔

مالکیہ کے نزدیک جسم کے زخموں میں قصاص لیا جائے گا اگرچہ وہ ہاشمہ ہوں، ابن حاجب فرماتے ہیں: جسم کے زخم یعنی ہاشمہ وغیرہ میں قصاص ہوگا بشرطیکہ خطرہ زیادہ نہ ہو، مثلاً سینہ، گردن، ریڑھ اور ران کی ہڈی، اور زخموں میں محل کے اتحاد کی صورت میں لمبائی، چوڑائی اور گہرائی میں مساحت کے اعتبار سے قصاص ہوگا[۱]۔

تیسری قسم:

پھاڑے اور علاحدہ کئے بغیر منافع کا ختم کردینا:

۳۵- کبھی کبھی مارنے اور زخم لگانے کے ذریعہ زیادتی کرنے سے عضو کی موجودگی کے باوجود اس کی منفعت ختم ہوجاتی ہے، جیسے کوئی کسی شخص کے چہرہ پر طمانچہ لگائے یا سر میں زخم لگائے اور اس سے عضو سلامتی کے ساتھ باقی رہتے ہوئے بھی قوت بصارت یا سماعت ختم ہوجائے۔

عضو کی منفعت فوت ہوجانے کی صورت میں قصاص واجب ہونے پر فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ بصارت، سماعت اور قوت شامہ میں قصاص لیا جائے گا، اور سماعت اور بصارت کے بارے میں بالاتفاق، اور پکڑنے، چکھنے اور سونگھنے کے سلسلہ میں صحیح قول کے مطابق شافعیہ کا بھی یہی مذہب ہے، اس لئے کہ ان کے لئے محفوظ جگہیں ہیں، اور ان کے زائل کرنے کے لئے واقف کاروں کے پاس کئی طریقے ہیں۔

مالکیہ نے ان کے علاوہ دوسرے اوصاف کا بھی اضافہ کیا ہے، ان کے نزدیک ان اوصاف اور ان کے علاوہ دوسرے اوصاف میں قصاص جاری ہوگا[۲]۔

حنفیہ کے نزدیک سوائے بصارت زائل ہونے کے کسی اور چیز میں قصاص جائز نہیں ہے، اس لئے کہ بصارت زائل ہونے پر

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۷۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۹، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۷/ ۷۰۹، ۷۱۰۔

(۲) روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸۱، المغنی ۷/ ۷۰۹، ۷۱۰۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۷۴۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۹۔

(۲) شرح الزرقانی ۸/ ۱۷، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸۶، کشاف القناع ۵/ ۵۵۲، ۵۵۳۔

شریعت میں قصاص ہے، اور اگر زیادتی کرنا عقل یا سماعت یا نطق یا شامہ کے فوت ہونے یا شامہ کے مستقل رہنے، یا قوت جماع، یا ریڑھ کے پانی کے فوت ہونے یا ہاتھ یا پیر کے لنج ہوجانے کا سبب بن جائے تو قصاص واجب نہیں ہوگا [1]۔

دوسری قسم: جان سے کم پر جنایت جو دیت یا دوسری چیز واجب کرنے والی ہے:

۳۶- جان سے کم پر جنایت جب غلطی سے ہو، یا اس میں قصاص کو واجب کرنے والی شرطیں نہ پوری ہو رہی ہوں تو اس میں حالات کے مطابق دیت واجب ہوگی یا کسی عادل شخص کا فیصلہ ضروری ہوگا، اور اس کے تین انواع ہیں: اس لئے کہ وہ اس بات سے خالی نہیں کہ یا تو کاٹنے اور اعضاء کے جدا کرنے کی شکل میں ہوگی، یا زخمی کرنے یا منافع کا ازالہ کرنے کی صورت میں۔

پہلی نوع: اعضاء کو جدا کردینا:

۳۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ہر وہ عضو جس کو اللہ تعالیٰ نے انسان کے بدن میں صرف ایک بنایا ہے جیسے زبان، ناک، آلۂ تناسل، ریڑھ کی ہڈی وغیرہ ان میں ایک مکمل دیت ہوگی، اس کی اصل سعید بن المسیب سے مروی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "**وفی النفس الدیة، وفی اللسان الدیة، وفی الذکر الدیة، وفی الأنف الدیة، وفی المارن الدیة**" [2] (جان میں دیت ہوگی، زبان میں دیت ہوگی، آلۂ تناسل میں دیت ہوگی، ناک میں دیت ہوگی اور ناک کے نرم حصہ میں دیت ہوگی)۔

اس لئے ان اعضاء میں سے کسی عضو کو زائل کردینا جنس کی منفعت ختم کردینے کے مترادف ہے اور جنس کی منفعت ختم کرنا جان تلف کردینے کے مترادف ہے، لہذا ان اعضاء میں سے کسی کا بھی ضائع کردینا جان ضائع کردینے کی طرح ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ناک تین چیزوں پر مشتمل ہے: دو نتھنے اور ان کے درمیان فاصل پردہ، لہذا ناک میں پوری دیت ہوگی، اور ان میں کسی ایک میں تہائی دیت ہوگی۔ اسحاق کا بھی یہی قول ہے، اور یہی شافعیہ کے دو قولوں میں سے ایک ہے۔

جو اعضاء انسان میں دو دو بنائے گئے ہیں جیسے دو ہاتھ، دو پیر، دو نتھنے، دو ہونٹ، دو خصیے، دو پستان، دو سرین وغیرہ، ان دونوں میں پوری دیت ہوگی، اس لئے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عمرو بن حزم کے نام اپنے خط میں لکھا: "**وفی العینین الدیة، وفی إحداهما نصف الدیة، وفی الیدین الدیة، وفی إحداهما نصف الدیة....**" [1] (اور دونوں آنکھوں میں دیت ہوگی، اور ان میں سے ایک میں نصف دیت ہوگی، اور دونوں ہاتھوں میں دیت ہوگی، اور ان میں سے ایک میں نصف دیت ہوگی)۔

اور اس لئے بھی کہ ان دونوں کو تلف کرنا جنس کی منفعت ختم کردینا ہے، اور ان میں سے ایک میں نصف دیت ہے، اس لئے کہ ان میں سے ایک کو تلف کرنا جنس کی آدھی منفعت ختم کردینا ہے۔

کانے شخص کی آنکھ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس میں نصف دیت

---

(۱) البدائع ۷/ ۳۰۷، ۳۰۹۔

(۲) حدیث: "في النفس الدية، وفي اللسان الدية، وفي الذكر الدية، و في الأنف الدية، وفي المارن الدية، اس حدیث مرسل کی شاہد عمرو بن حزم کی فقرہ نمبر ۱۸ میں ذکر کی گئی حدیث ہے۔

(۱) حدیث: "في العينين الدية، و في احداهما نصف الدية، و في اليدين الدية، وفي إحداهما نصف الدية" کی روایت نسائی (۸/ ۵۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عمرو بن حزم سے کی ہے، اور یہ حدیث فقرہ نمبر ۱۸ میں گذر چکی ہے۔

ہوگی، یہی قول مسروق، عبداللہ بن مغفل، نخعی اور امام ثوری کا بھی ہے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**وفی العین خمسون من الإبل**" [1] (اور آنکھ میں پچاس اونٹ ہوں گے)۔

مالکیہ وحنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کانے کی آنکھ تلف کرنے پر پوری دیت ہوگی، یہی قول امام زہری، لیث، قتادہ اور اسحاق کا ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ نے کانے کی آنکھ میں دیت کا فیصلہ کیا، اور صحابہ میں سے کسی کی طرف سے اختلاف منقول نہیں ہے، اس لئے یہ اجماع ہوگیا، اور اس لئے بھی کہ کانے کی آنکھ کا پھوڑ دینا اس کی پوری بصارت زائل کرنے کو شامل ہے، تو جس طرح دونوں آنکھوں کے ختم کردینے پر دیت واجب ہوگی اسی طرح اس میں بھی دیت واجب ہوگی، اور جو اعضاء انسان میں چار چار بنائے گئے ہیں تو ان سب کے ازالہ پر دیت ہوگی، اور ایک میں چوتھائی دیت ہوگی، اور وہ آنکھ کے پپوٹے اور اس کی پلکیں ہیں۔

اسی طرح جو اعضاء انسان میں دس ہیں ان سب میں دیت ہوگی، اور ایک میں دیت کا دسواں حصّہ ہوگا، لہذا دونوں ہاتھوں کی انگلیوں میں دیت ہوگی اور دونوں پیروں کی انگلیوں میں بھی دیت ہوگی، اور انگلی انگلی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا، اس لئے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**فی کل اصبع عشر من الابل**" [2] (ہر انگلی میں دس اونٹ ہوں گے)، اور تمام انگلیاں برابر ہوں گی، لہذا چھنگلیا اور انگوٹھا برابر ہوں گے، اور انگلی کے تین جوڑوں میں سے ہر ایک جوڑ پر انگلی کی دیت کا تہائی حصہ ہوگا، سوائے انگوٹھے کے، اس لئے کہ اس میں دو جوڑ ہوتے ہیں، اور ہر جوڑ پر انگلی کی نصف دیت ہوگی۔

جسم میں کسی جنس کا کوئی ایسا عضو نہیں ہے جو دیت سے تجاوز کرجائے سوائے دانتوں کے کہ ہر دانت میں پانچ اونٹ یعنی دیت کا بیسواں حصہ واجب ہے، اور اس کی اصل رسول اللہ علیہ السلام سے مروی حدیث ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**فی کل سن خمس من الإبل**" [1] (ہر دانت میں پانچ اونٹ ہوں گے)، اور حدیث مذکور کی وجہ سے دانت دانت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا [2]۔

۳۸- سر، داڑھی اور دونوں بھنوؤں کے بال کو اس طرح ختم کردینا کہ دوبارہ نہ اگ سکیں تو حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس میں دیت ہوگی، اور یہی قول امام ثوری کا بھی ہے، اس لئے کہ وہ خوبصورتی کو پورے طور پر زائل کردیتا ہے، لہذا اس میں بہرے کے کان اور قوت شامہ نہ رکھنے والے کی ناک کی طرح پوری دیت واجب ہوگی۔

مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ اس میں کسی عادل شخص کا فیصلہ معتبر ہوگا، اور ابن المنذر نے اسی کو اختیار کیا ہے، اس لئے کہ یہ منفعت کے بجائے خوبصورتی کو زائل کرنا ہے، لہذا مفلوج ہاتھ اور موجود آنکھ کی طرح اس میں دیت واجب نہیں ہوگی [3]۔

اس کی پوری تفصیل اصطلاح "دیت" میں ہے۔

---

(۱) حدیث: "في العين خمسون من الإبل" کی روایت نسائی (۸/۶۰ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عمرو بن حزم سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "في كل اصبع عشر من الإبل" کی روایت نسائی (۸/۶۰ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عمرو بن حزم سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "في كل سن خمس من الإبل" کی روایت نسائی (۸/۶۰ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عمرو بن حزم سے کی ہے۔

(۲) الاختیار ۵/۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات، ابن عابدین ۵/۳۶۹ اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۷/۳۱۱ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۲/۲۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۹/۲۷۱ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۶/۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۸/۱۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) سابقہ مراجع۔

دوسری نوع: زخم:

۳۹-ابن المنذر فرماتے ہیں: اہل علم کا اتفاق ہے کہ موضحہ (ہڈی ظاہر کرنے والا زخم) جب چہرہ یا سر پر ہو تو اس میں پانچ اونٹ ہوں گے، خواہ عورت کے ہو یا مرد کے، اور سر اور چہرہ کے علاوہ دوسری جگہوں کے زخموں میں اکثر اہل علم کے نزدیک مقررہ تاوان نہیں ہے۔

منقلہ (ہڈی کھسکا دینے والے زخم) میں پندرہ اونٹ ہوں گے، اور مامومہ (دماغ کی جھلی تک پہنچنے والے زخم) اور جائفہ (پیٹ تک پہنچنے والے زخم) میں سے ہر ایک میں تہائی دیت ہوگی، اور ان سب چیزوں میں دلیل حضرت عمرو بن حزم کے نام نبی کریم ﷺ کا مشہور خط ہے۔ اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ دامغہ (دماغ تک پہنچ جانے والے) میں وہی دیت ہوگی جو مامومہ میں ہے، اس لئے کہ وہ مامومہ سے بڑھ کر ہے، اور اس کا زخم اکثر جان لیوا ہوتا ہے، اسی لئے امام محمد بن الحسن نے زخموں میں اس کا ذکر نہیں کیا ہے، کیونکہ وہ اس زخم کے ساتھ زندہ نہیں رہ سکتا ہے، اور اس کا کوئی حکم نہیں ہے۔

رہا ہاشمہ (دماغ کی ہڈی توڑ دینے والا زخم) تو اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی تقدیر حنفیہ اور مالکیہ نے دیت کے دسویں حصہ سے کی ہے، اور امام مالک سے ایک روایت یہ ہے کہ ہاشمہ منقلہ کے مترادف ہوگا۔

اصح قول کے مطابق شافعیہ، حنابلہ اور اہل علم کی ایک جماعت نے دس اونٹ کے ساتھ فرض کیا ہے، بشرطیکہ ہڈی بھی ظاہر ہوگئی ہو یا ہڈی نکالنے اور سیدھی کرنے کی غرض سے پھاڑ کر ہڈی ظاہر کرنے کی حاجت ہو، لیکن اگر ظاہر نہ ہو تو پانچ اونٹ ہوں گے، اور ایک قول یہ ہے کہ کسی عادل شخص کا فیصلہ ہوگا۔

جہاں تک موضحہ سے پہلے والے زخم یعنی حارصہ، سمحاق اور ان کے درمیان والے ہیں تو ان میں کسی عادل شخص کا فیصلہ معتبر ہوگا، اس لئے کہ اس میں شریعت سے مقرر کردہ کوئی تاوان ثابت نہیں ہے، اور نہ ہی قیاس ہوسکتا ہے، لہذا کسی عادل شخص کے فیصلہ کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''دیات'' میں دیکھی جائے۔

تیسری نوع: منافع کا ختم کردینا:

۴۰-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عقل کے زائل کرنے سے پوری دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ اہمیت کے اعتبار سے وہ سب سے بڑا وصف ہے، اور نفع کے اعتبار سے حواس میں سب سے بڑھ کر ہے، اور دونوں کانوں سے سماعت کے زائل کرنے یا دونوں آنکھوں سے بصارت کے زائل کرنے یا دونوں نتھنوں سے شامہ کے زائل کرنے سے پوری دیت ہوگی، اور ایک کان، ایک آنکھ یا ایک نتھنے کی منفعت ختم کرنے سے نصف دیت ہوگی۔

اسی طرح آواز، چکھنے، چبانے، منی نکالنے، حاملہ کرنے، جماع کرنے، پکڑنے اور چلنے کی صلاحیت ختم کردینے پر پوری دیت ہوگی۔

حنابلہ نے یہ صراحت کی ہے کہ چکھنے کی صلاحیت پانچ چیزوں پر مشتمل ہوتی ہے: مٹھاس، کڑواہٹ، کھٹا پن، خوشگوار میٹھا اور نمکینی، تو ان سب میں دیت ہوگی، اور ایک قسم میں دیت کا پانچواں

---

(۱) الاختیار ۵/ ۴۱، ۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۷، القوانین الفقہیہ رص ۳۴۴، الشرح الصغیر ۴/ ۳۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۸/ ۴۲، اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۶/ ۵۱، ۵۶۔

حصہ ہوگا [۱]۔

اور وجوب دیت کی شرائط اور اس کی کیفیت میں اختلاف اور تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح ''دیات''۔

(۱) الاختیار ۵/ ۴۳، ابن عابدین ۵/ ۳۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۷/ ۳۱۱ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ ص ۳۴۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۷، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۶/ ۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۸/ ۷ ۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

جنس

تعریف:

۱- جنس لغت میں ہر چیز کی قسم کو کہتے ہیں۔

''لسان العرب'' میں ہے: اونٹ بے زبان چوپایوں کی ایک جنس ہے، پھر جب مختلف عمر والے اونٹوں میں سے ہر عمر والے اونٹ کو الگ کر دیا جائے تو وہ کئی صنف میں تقسیم ہوجائیں گے، مثلاً بنات مخاض (یک سالہ اونٹ)، بنات لبون (دوسالہ اونٹ)، حقاق (تین سالہ اونٹ)، اسی طرح جذع (چار سالہ) اور ثنی (وہ اونٹ جس کے دودھ کے دانت ٹوٹ گئے ہوں) علیحدہ علیحدہ صنف قرار پائیں گے۔

اور حیوانوں کے مختلف جنسیں ہیں، چنانچہ انسان ایک جنس ہے، اونٹ ایک جنس ہے، گائے ایک جنس ہے اور بکریاں ایک جنس ہیں [۱]۔

فقہاء کی اصطلاح میں جرجانی نے اس کی یہ تعریف کی ہے: جنس وہ اسم ہے جو بہت سی چیزوں پر دلالت کرے جن کے انواع مختلف ہوں۔

شربینی کہتے ہیں: جنس ان دو یا کئی چیزوں کا نام ہے جن کو ایک مخصوص اسم اپنے اندر اس طرح سمو لے کہ اشتراک معنوی کے اعتبار سے وہ چیزیں اس اسم میں باہم شریک ہوں [۲]۔

(۱) دیکھئے: الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادہ: ''جنس''۔
(۲) التعریفات للجرجانی: مادہ مذکورہ، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۔

اہل منطق نے اس کی تعریف یہ کی ہے: جنس وہ ہے جو ''ماھو'' (یہ کیا ہے) کے جواب میں بہت سی ایسی چیزوں پر صادق آئے جن کی حقیقت مختلف ہو، اور اگر ان کی حقیقت متفق ہو تو وہ نوع ہے[1]۔

جنس سے تعلق رکھنے والے احکام:

الف- زکاۃ میں اتحاد جنس:

۲- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کمپنی کی زکاۃ کے بارے میں کہا ہے کہ چوپایوں وغیرہ کی زکاۃ میں تمام شرکاء کے ساتھ ایک مالک جیسا معاملہ کیا جائے گا۔ البتہ ان کے درمیان ان صورتوں کے سلسلہ میں اختلاف ہے جن میں یہ چیزیں ثابت ہوتی ہیں، اور یہ ان شرائط ہی کے ساتھ ہو سکتی ہے جو زکاۃ کے باب میں مذکور ہیں، اور (ساتھ ہی) اتحاد جنس کی بھی شرط ہے خواہ یہ شرکت سامانوں میں ہو یا اوصاف میں[2]، اس لئے کہ حضرت انس کی حدیث ہے: **''لا یجمع بین متفرق، ولا یفرق مجتمع خشیة الصدقة''**[3] (نہ متفرق کو جمع کیا جائے گا اور نہ صدقہ کے ڈر سے جمع شدہ کو متفرق کیا جائے گا)۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ شرکت کا کوئی اثر نہیں پڑے گا، نہ مقدار واجب میں اور نہ زکاۃ کے نصاب میں، چنانچہ اگر دو یا دو سے زیادہ افراد کے درمیان سائمہ جانور مشترک ہوں تو ان میں سے کسی پر زکاۃ واجب نہ ہوگی الّا یہ کہ ہر شریک کا حصہ نصاب کو پہنچ جائے[1]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **''فاذا کانت سائمة الرجل ناقصة من أربعین شاة واحدة فلیس فیها صدقة''**[2] (اگر کسی کی سائمہ بکریاں چالیس سے ایک کم ہوں تو اس میں صدقہ نہیں ہے)۔

رہا ایک مالک کے پاس اتحاد جنس کا ہونا مثلاً کوئی شخص اونٹ کا مالک ہے، جن میں سے بعض ارحبیہ اور بعض مہریہ ہیں یا جنس بقر کا مالک ہے ان میں سے کچھ گائے اور کچھ بھینس ہیں یا جنس غنم کا مالک ہے جن میں سے کچھ دنبے اور کچھ بکریاں ہیں تو ان کو ایک دوسرے میں ضم کر دیا جائے گا، اور جب تک جنس متحد ہے کسی بھی نوع سے نکالنا جائز ہے، اور اس مسئلہ میں کچھ دوسرے اقوال ہیں جن کی جگہ اصطلاح ''زکاۃ'' ہے۔

رہی وہ صورت جب اجناس مختلف ہوں تو اصل یہی ہے کہ ایک کو دوسرے سے نہیں ملایا جائے گا، چنانچہ نصاب مکمل کرنے کے لئے گائے کو اونٹ یا بکری میں ضم نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی گیہوں کو کھجور سے ملایا جائے گا۔

اس سے چند مخصوص صورتیں مستثنیٰ ہیں جن کو بعض مذاہب میں اختیار کیا گیا ہے[3]۔

(دیکھئے: اصطلاح ''زکاۃ'')۔

---

(۱) حاشیۃ الصبان علی السلم رص ۶۰، ۶۲ طبع اول۔

(۲) الزرقانی ۲/ ۱۲۳ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۳/ ۵۹ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۱، ۱۲ طبع الحلبی، المغنی ۲/ ۶۰۷، ۶۰۸ طبع الریاض۔

(۳) حدیث: ''لا یجمع بین متفرق ولا یفرق مجتمع خشیة الصدقة'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۱۴ طبع السلفیہ) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے۔

---

(۱) الاختیار ۱/ ۱۱۰ طبع المعرفہ۔

(۲) حدیث: ''فإذا کانت سائمة الرجل ناقصة من أربعین شاة'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۱۷، ۳۱۸ طبع السلفیہ) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے۔

(۳) الزرقانی ۲/ ۱۲۳ طبع دار الفکر، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۹، ۱۲ طبع الحلبی، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۷۲ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۲/ ۶۰۷، ۶۰۸ طبع الریاض۔

ب-اموال ربویہ کی خرید وفروخت میں جنس کے اتحاد و اختلاف کا اثر:

۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دو چیزیں جو ایک جنس کی ہوں اور دونوں ربوی ہوں تو اگر ایک کی بیع دوسرے سے کی جائے تو اس میں دونوں بدل میں سے کسی ایک میں سپردگی میں تاخیر جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والملح بالملح والتمر بالتمر، مثلا بمثل، سواء بسواء يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد**"[1] (سونے کے بدلہ سونے، چاندی کے بدلہ چاندی، گیہوں کے بدلہ گیہوں، جو کے بدلہ جو، نمک کے بدلہ نمک اور کھجور کے بدلہ کھجور کی بیع برابر برابر اور دست بدست ہوگی، پھر جب یہ اصناف الگ الگ ہوجائیں تو جس طرح چاہو بیچو بشرطیکہ دست بدست ہو)، اور کچھ متماثل چیزوں میں اختلاف ہے کہ آیا وہ ایک جنس ہیں جن میں تفاضل حرام ہے یا دو الگ جنس ہیں جن میں تفاضل حرام نہیں ہے۔

چنانچہ جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ جن دو چیزوں پر اصل خلقت کے اعتبار سے ایک خاص نام بولا جاتا ہے جیسے برنی کھجور اور معقلی کھجور تو وہ ایک جنس ہوں گی، اور جو بھی دو چیزیں اصل خلقت کے اعتبار سے نام میں اختلاف رکھتی ہوں جیسے گیہوں اور کھجور، تو گزشتہ حدیث کی دلالت النص کی وجہ سے وہ دو جنس ہوں گی۔

یہی مالکیہ کا بھی مذہب ہے، البتہ ان کا کہنا ہے کہ دو قسم کے غلّے جب منفعت میں مساوی ہوں جیسے گیہوں کی اصناف، یا منفعت میں قریب قریب ہوں جیسے گیہوں، چھلکے والا جو اور بغیر چھلکے والا جو، تو یہ سب ایک جنس ہوں گے، اور اگر منفعت میں جداگانہ ہوں جیسے کھجور اور گیہوں تو وہ دو جنس ہوں گے[1]۔

اس مسئلہ کی تفصیل اصطلاح "رِبا" میں دیکھی جائے۔

ج-بیع سلم میں جنس:

۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مسلم فیہ کے اندر ان صفات کا محدود و محفوظ ہونا ضروری ہے جن کے مختلف ہونے سے ظاہری طور پر ثمن میں کمی بیشی ہوجاتی ہے، اس لئے کہ مسلم فیہ ایسا عوض ہے جو ذمہ میں واجب ہوتا ہے، لہذا ثمن ہی کی طرح اس کی صفت کا معلوم ہونا ضروری ہے، تو اس کی جنس بیان کرے مثلاً کہے کہ کھجور ہوگا، اور اس کی نوع بیان کرے جیسے برنی کھجور ہے یا معقلی، پھر اگر وہ مسلم فیہ کی جنس کے علاوہ کوئی چیز لے کر آئے تو اس کا قبول کرنا اس کے لئے ضروری نہیں ہوگا، اس لئے مسلم فیہ کا عوض دینا جائز نہیں، اور اگر اس کی جنس اور مشروط صفت کے مطابق لے کر آئے تو قطعی طور پر اس کا قبول کرنا ضروری ہوگا[2]۔

د-غصب شدہ سامان کی جنس میں اختلاف:

۵-اگر غاصب اور مغصوب منہ (جس شخص کا سامان غصب ہوا) کے درمیان غصب شدہ سامان کی جنس یا اس کی صفت یا اس کی مقدار یا

(۱) حدیث: "الذهب بالذهب الخ" کی روایت مسلم (۱۲۱۱/۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبادہ بن صامت سے کی ہے۔

(۱) الزیلعی ۸۵/۴، ۸۶، جواہر الإکلیل ۱۸/۲، المجموع ۱۷۵/۱، کشاف القناع ۲۵۴/۳، ۲۵۵۔

(۲) البنایہ ۶۶۱/۶، ۶۶۲ طبع دار الفکر، جواہر الإکلیل ۶۸/۲، ۷۰ طبع دار المعرفہ، الدسوقی ۲۰۰/۳، الإقناع ۲۶۸/۱ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۲۹/۴-۳۰ طبع المکتب الإسلامی، نہایۃ المحتاج ۲۰۹/۴ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، کشاف القناع ۲۹۲/۳ طبع النصر، المغنی ۳۱۰/۴ طبع الریاض۔

اس کے وزن یا اس کے ضائع ہونے کے سلسلہ میں اختلاف ہوجائے تو حنفیہ کے نزدیک قسم کے ساتھ غاصب کا قول معتبر ہوگا، یہی مذہب مالکیہ اور صحیح قول کے اعتبار سے شافعیہ کا ہے، اور اتلاف کے علاوہ بقیہ چیزوں میں بغیر کسی اختلاف کے اور صحیح قول کے مطابق اتلاف میں یہی مذہب حنابلہ کا بھی ہے، اس لئے کہ تاوان دینے والا وہی ہے [۱]۔ تفصیل اصطلاح ''غصب'' میں ہے۔

ھ- فلاں کی جنس کے لئے وصیت:

۶- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر اپنی وصیت میں کہے: ''أوصیت لجنس فلان'' (فلاں کی جنس کے لئے وصیت کی) تو اس سے فلاں کے باپ کے گھر والے مراد ہوں گے ماں کے گھر والے مراد نہیں ہوں گے، اس لئے کہ انسان اپنے باپ کی جنس سے ہوتا ہے، اور ماں کی جنس سے نہیں ہوتا، لہذا اس سے مراد اس کے نسب کی جنس ہے برخلاف اس صورت کے جب اس کے قرابت داروں کے لئے وصیت کرے تو اس کی ماں کی طرف کے اقارب بھی اس میں داخل ہوں گے، اس لئے کہ قرابت دار وہ ہے جو غیر کے واسطہ سے انسان کے قریب ہو۔ اور یہ معنی طرفین (ماں باپ دونوں) میں پائے جاتے ہیں برخلاف جنس کے [۲]۔ تفصیل اصطلاح ''وصیت'' میں ہے۔

و- اس چیز کا پینا جس کی جنس نشہ آور ہو:

۷- جمہور کا مذہب یہ ہے کہ جس چیز کی جنس نشہ آور ہو اس کے پینے سے مسلمان کو حد لگائی جائے گی، اگرچہ جو کچھ پیا ہے وہ کم ہونے یا

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۱۳۸ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، الخرشی ۶/ ۱۴۵ طبع صادر، الزرقانی ۶/ ۱۵۲ طبع دار الفکر، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۵۲ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۵/ ۲۸ طبع المکتب الإسلامی، الإنصاف ۶/ ۲۱۱ طبع التراث۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۳۵۰ طبع الجمالیہ، الہدایہ مع تکملہ فتح القدیر ۸/ ۴۷۵۔

پینے والے کے عادی ہونے کی وجہ سے نشہ پیدا نہ کرے، چاہے وہ شراب انگور نچوڑ کر بنائی گئی ہو، یا کشمش، کھجور، رطب (تازہ پکی کھجور) گدر کھجور، شہد، گیہوں، جو، مکئی یا چاول وغیرہ کو نچوڑ کر بنائی گئی ہو، انگور سے بنی ہوئی شراب کے بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حرام ہونے اور حد واجب ہونے میں اس کی کم اور زیادہ مقدار برابر ہے [۱]، نبی علیہ السلام کے اس ارشاد کی وجہ سے جس کو ابوداؤد، ابن ماجہ اور ترمذی نے حضرت جابرؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے: ''ما أسکر کثیرہ فقلیله حرام'' [۲] (جس چیز کی زیادہ مقدار نشہ آور ہو اس کی قلیل مقدار بھی حرام ہوگی)۔ اور آپ علیہ السلام کے اس ارشاد کی وجہ سے جس کو ابوداؤد، احمد اور نسائی نے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے نقل کیا ہے: ''من شرب الخمر فاجلدوہ'' [۳] (جو شراب پیئے اس کو کوڑے لگاؤ)۔

تفصیل اصطلاح ''اشربہ'' میں ہے۔

بحث کے مقامات:

۸- فقہاء جنس کا ذکر کئی دوسری جگہوں پر کرتے ہیں، چنانچہ کفارہ

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۵ طبع المعرفہ، الدسوقی ۴/ ۳۵۲ طبع دار الفکر، الزرقانی ۸/ ۱۱۲ طبع دار الفکر، الاختیار ۴/ ۹۸ طبع دار المعرفہ، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۰۲ طبع الحلبی، کشاف القناع ۶/ ۱۱۶، ۱۱۷ طبع النصر۔

(۲) حدیث: ''ما أسکر کثیرہ فقلیله حرام'' کی روایت ابوداؤد (۴/ ۸۷ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۴/ ۲۹۲ طبع مصطفی الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، ترمذی فرماتے ہیں: یہ حدیث حسن غریب ہے۔ اور ابن حجر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (التلخیص الحبیر ۴/ ۷۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۳) حدیث: ''من شرب الخمر فاجلدوہ'' کی روایت احمد (۱۴/ ۱۸۴ طبع دار المعارف، جمع وتحقیق: احمد شاکر)، ابوداؤد (۴/ ۶۲۵ طبع عزت عبید الدعاس) اور حاکم (۴/ ۳۷۱ طبع دار الکتاب العربی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے، اور حاکم نے کہا: یہ حدیث شیخین کی شرط کے مطابق صحیح ہے۔

میں نیت کی تعیین کے سلسلہ میں جنس کا ذکر کرتے ہیں جبکہ کفارہ کے اسباب مختلف ہوں یا متحد الجنس، اور بیع میں (بھی اس کا ذکر کرتے ہیں) مثلاً مبیع کا اپنی جنس سے مل جانا، اور اجارہ میں بھی (اس کا ذکر کرتے ہیں) جیسے اجیر کا جنس مشروط سے دوسری جنس کی طرف تجاوز کرنا، اور اقرار میں بھی (اس کا ذکر کرتے ہیں) جیسے کہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کی جنس سے یا غیر جنس سے ہونا۔ اس کی تفصیلات ان جگہوں کی مخصوص اصطلاحات میں ہیں۔

جن

تعریف:

۱- جن، انس کی ضد ہے، اور جان: جن کا واحد ہے، کہا جاتا ہے: "جنه الليل وجن عليه و أجنه" جب رات چھا جائے، اور جو چیز تم سے پوشیدہ ہوجائے اس کے بارے میں کہیں گے: "جن عنک"۔

ابن منظور کہتے ہیں: اسی وجہ سے ان کو جن کہا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ نگاہوں سے پوشیدہ اور مخفی رہتے ہیں، اور جنین کو جنین اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ اپنی ماں کے پیٹ میں چھپا رہتا ہے۔

اور اہل جاہلیت آنکھوں سے چھپے رہنے کی وجہ سے ملائکہ کو جن کے نام سے موسوم کرتے تھے۔

اور جن: وہ ناری (آگ کے) اجسام ہیں جن کو شکل بدلنے کی طاقت ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُوْمِ"[1] (اور جن کو ہم اس کے قبل گرم آگ سے پیدا کر چکے تھے)۔

بیضاوی فرماتے ہیں: جن وہ عقل رکھنے والے پوشیدہ اجسام ہیں جن پر ناریت یا ہوائیت غالب رہتی ہے۔

اور ابوعلی ابن سینا کہتے ہیں: جن ایک ہوائی مخلوق ہے جو مختلف اشکال میں تبدیل ہوجاتی ہے[2]۔

(۱) سورۂ حجر/ ۲۷۔

(۲) لسان العرب، مختار الصحاح مادہ: "جنن"، الکلیات فصل الجیم ۲/ ۱۶۹، آکام

اور فقہی اصطلاح بھی اس سے باہر نہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف: انس:

۲- انس: لوگوں کی جماعت کو کہتے ہیں، اس کی جمع اُناس ہے، اور انس: (کے معنی) بشر ہیں، اس کا واحد انسی اور نون کی حرکت کے ساتھ اُنسی، اور یہ آدم کی اولاد ہیں۔

کلیات میں فرمایا ہے: ہر وہ چیز جس سے انس حاصل کی جائے انس ہے[1]۔

اور انس اور جن کے درمیان تضاد کی نسبت ہے۔

ب: شیاطین:

۳- شیاطین شیطان کی جمع ہے اور اس کا صیغہ (فَیْعال) کے وزن پر شطن سے ماخوذ ہے، جس کے معنی دور ہونے کے ہیں، یعنی خیر سے دور ہوا یا لمبی رسی سے گویا کہ وہ شر میں بڑا ہوتا گیا، یہ ان لوگوں کے قول کے مطابق ہے جنھوں نے نون کو اصلی قرار دیا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ شیطان شاط یشیط سے فعلان کے وزن پر ہے جب کوئی شخص ہلاک ہوجائے اور جل جائے، اور یہ ان لوگوں کے قول کے مطابق ہے جو نون کو زائدہ قرار دیتے ہیں۔

ازہری کہتے ہیں: پہلا قول ہی زیادہ مقبول ہے۔

شیطان عمومی طور پر نافرمان، منکر، شر اور مکر سے بھرا ہوا، سرکشی پر مصر، نافرمانی میں بڑھنے والا ہے، اور ہر سرکش متکبر شیطان ہے، خواہ وہ جنات میں سے ہو یا انسان میں سے یا چوپایوں میں سے[2]۔

= المرجان ر ص ۶، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱ / ۱۶۴، تفسیر البیضاوی ۴ / ۲۲۴ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری۔

(۱) لسان العرب مادہ: ''انس''، الکلیات ۱ / ۳۱۶۔

(۲) لسان العرب مادہ: ''شطن''، الکلیات ۳ / ۵۵، ۸۲۔

اس طرح جن اور شیطان کے درمیان عموم خصوص من وجہٍ کی نسبت ہے۔

۴- سرکش شیطانوں کو عفریت کہا جاتا ہے۔

عفریت کے معنی: ناپسندیدہ، خبیث اور چالاک کے ہیں، اور جن کو عفریت اس وقت کہتے ہیں جب وہ کفر، ظلم، تعدی اور قوت کی انتہا تک پہنچ جائے۔

ابو عمر بن عبد البر کہتے ہیں: اہل کلام اور اہل لغت کے یہاں جنوں کے کئی درجات ہیں: چنانچہ جب وہ صرف جنات کا ذکر کرتے ہیں تو ''جنی'' کہتے ہیں، اور جب یہ کہنا چاہتے ہیں کہ وہ لوگوں کے ساتھ سکونت اختیار کرنے والوں میں سے ہے تو ''عامر'' کہتے ہیں، اس کی جمع عمار ہے، اور اگر بچوں کو لاحق ہوجانے والوں میں سے ہو تو اس کو ''اُرواح'' کہتے ہیں پھر جب خبیث اور پختہ ہوجائے تو وہ شیطان ہے، اور اس سے بھی بڑھ جائے تو وہ مارد ہے، اور اگر اس سے بھی آگے بڑھ جائے اور اس کا معاملہ پختہ ہوجائے تو ''عفریت'' کہتے ہیں اس کی جمع عفاریت ہے[1]۔

جنات کا سردار ابلیس ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''فَسَجَدُوْا اِلَّا اِبْلِيْسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهٖ''[2] (البتہ ابلیس (نہ جھکا) وہ جنات میں سے تھا سو اپنے پروردگار کے حکم سے نافرمانی کر بیٹھا)۔

اجمالی حکم:

جن کے کچھ عام احکام ہیں، کچھ خاص، ذیل میں ان کی وضاحت آرہی ہے:

(۱) لسان العرب مادہ: ''عفر''، الکلیات فصل الشین ۳ / ۵۵، آکام المرجان ر ص ۸ طبع دار الطباعۃ الحدیثہ۔

(۲) سورۂ کہف / ۵۰۔

اول: عام احکام:

جن کا وجود:

۵- جن کا وجود قرآن وسنت سے ثابت ہے اور اس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے، ان کے وجود کا منکر کافر ہے، اس لئے کہ وہ دین کی ایسی چیز کا منکر ہے جس کا ثبوت یقینی وقطعی ہے۔

مختلف شکلیں اختیار کرنے پر ان کی قدرت:

۶- بدرالدین شبلی فرماتے ہیں: جن کو انسان اور جانوروں کی مختلف صورتیں اختیار کرنے اور شکل بدلنے کی قدرت حاصل ہے، چنانچہ وہ سانپوں، بچھوؤں، اونٹ، گائے، بکری، گھوڑے، خچر، گدھے، پرندوں اور بنی آدم کی صورتیں اختیار کرتے ہیں، جیسے کہ قریش نے جب بدر کی طرف جانے کا ارادہ کیا تھا تو ان کے پاس شیطان سراقہ ابن مالک ابن جعشم کی شکل میں آیا تھا[۱]۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَاِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ اَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لاَ غَالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَاِنِّيْ جَارٌ لَّكُمْ فَلَمَّا تَرَآءَ تِ الْفِئَتٰنِ نَكَصَ عَلٰى عَقِبَيْهِ وَقَالَ اِنِّيْ بَرِيْٓءٌ مِّنْكُمْ اِنِّيْٓ اَرٰى مَالاَ تَرَوْنَ اِنِّيْٓ اَخَافُ اللّٰهَ، وَاللّٰهُ شَدِيْدُ الْعِقَابِ"[۲] (اور (وہ وقت قابل ذکر ہے) جب شیطان نے انہیں ان کے اعمال خوشنما کر دکھائے اور کہا کہ لوگوں میں سے آج کوئی تم پر غالب آنے والا نہیں، اور میں تمہارا حامی ہوں، پھر جب دونوں جماعتیں آمنے سامنے ہوئیں وہ الٹے پاؤں بھاگا اور کہنے لگا میں تم سے بری الذمہ ہوں، میں وہ دیکھ رہا ہوں جو تم نہیں دیکھ سکتے، میں تو خدا سے ڈرتا ہوں اور اللہ شدید سزا دیتے ہیں)، اسی طرح روایت ہے کہ جب اہل قریش رسول اللہ ﷺ کے معاملہ میں یہ مشورہ کرنے کے لئے دارالندوہ میں اکٹھا ہوئے کہ آیا آپ ﷺ کو قتل کریں یا قید کریں یا نکال دیں (یعنی شہر بدر کریں) تو وہ شیخ نجدی کی شکل اختیار کر کے آیا[۱]، اور حضرت ابوسعید خدریؓ سے مرفوعاً مروی ہے: "إن بالمدينة نفرا من الجن قد أسلموا فمن رأى شيئا من هذه العوامر فليؤذنه ثلاثا فإن بدا له بعد فليقتله فإنه شيطان"[۲] (مدینہ میں جنوں کی ایک جماعت نے اسلام قبول کرلیا ہے، لہذا جو شخص ان عوامر (گھر میں رہنے والے کیڑے مکوڑے وغیرہ) میں سے کوئی چیز دیکھے تو تین مرتبہ اسے بتلا دے اور اس کے بعد بھی ظاہر ہو تو اس کو قتل کر دے، اس لئے کہ وہ شیطان ہے) ابن عابدین فرماتے ہیں: ان کا مختلف شکلیں اختیار کرنا احادیث، آثار اور بہت سی حکایتوں سے ثابت ہے۔

ایک جماعت نے اس بات کا انکار کیا ہے کہ جن شکل بدلنے پر قدرت رکھتے ہیں، قاضی ابویعلی کہتے ہیں: شیاطین کو اپنی صورتیں بدلنے اور مختلف صورتیں اختیار کرنے پر قدرت نہیں ہوتی، صرف یہ ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو کچھ کلمات اور افعال سکھلا دئے ہوں جن کو کرنے اور بولنے سے اللہ ان کو ایک شکل سے دوسری شکل میں تبدیل کر دیتا ہو۔

حضرت عمرؓ سے روایت ہے، انھوں نے فرمایا: کوئی بھی اپنی اس صورت سے متغیر نہیں ہوسکتا جس پر اللہ نے اسے پیدا کیا ہے، البتہ تمہارے جادوگروں کی طرح ان کے بھی جادوگر ہیں، لہذا جب تم یہ

---

(۱) حدیث: "أتى الشيطان قريشا" کی روایت ابن اسحاق نے سیرۃ ابن ہشام (۱/ ۶۱۲ طبع الحلبی) میں کی ہے۔

(۲) سورۂ انفال/ ۴۸۔

(۱) حدیث: "تصور في صورة شيح نجدي ......" کی روایت ابن إسحاق نے کی ہے جیسا کہ سیرت ابن ہشام (۱/ ۴۸۰، ۴۸۱ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) حدیث: "إن بالمدينة نفرا من الجن قد أسلموا......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

دیکھوتوان کومطلع کردو[۱]۔

اس کے ساتھ جنات کی خصوصیات ہی میں سے یہ بھی ہے کہ وہ انسان کو دیکھتے ہیں، اور انسان ان کو کبھی کبھار دیکھتے ہیں، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''اِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لاتَرَوْنَهُمْ''[۲] (بیشک وہ خود اوراس کا لشکرتم کوایسے طور پر دیکھتا ہے کہ تم انہیں نہیں دیکھتے)۔

جنات کی جائے سکونت اوران کا کھانا پینا:

۷- جن عام طور سے گناہوں اور نجاست کی جگہوں مثلاً حماموں، استنجا خانوں، کوڑا خانوں اور گندگیوں میں رہتے ہیں، چنانچہ حضرت زید بن ارقم رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''**إن هذه الحشوش محتضرة فإذا أتى أحدكم الخلاء فليقل اللهم إنى أعوذ بک من الخبث والخبائث**'' (یہ استنجا خانے جناتوں کے حاضر ہونے کی جگہیں ہیں، لہذا جب تم میں سے کوئی بیت الخلا جائے تو کہے: ''**اللهم إنى أعوذبک من الخبث والخبائث**'' (اے اللہ! میں خبیث جن مرد اور خبیث جن عورتوں سے تیری پناہ مانگتا ہوں))، اورمحضرۃ کے معنی ہیں جن اور شیطانوں کے حاضر رہنے کی جگہیں[۳]۔

ان جگہوں میں نماز پڑھنے کی ممانعت پرآثار موجود ہیں۔

۸- جن کی غذاؤں میں سے ہڈیاں ہیں، چنانچہ حدیث میں ہے کہ جنوں نے رسول اللہ ﷺ سے غذا کا سوال کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''**کل عظم يذکر اسم الله يقع فى أيديکم أوفرما کان لحماو کل بعرة أو روثة علف لدوابکم**''[۱] (گوشت سے پُر اللہ کا نام لی ہوئی ہر وہ ہڈی جو تمھارے ہاتھ لگے (وہ تمہاری خوارک ہے) اور ہر طرح کی مینگنی اور لید تمھارے چوپایوں کا چارہ ہے)۔

اورمروی ہے: ''**نهى رسول الله ﷺ أن يستنجى بالعظم والروث وقال: إنه زاد إخوانکم من الجن**''[۲] (نبی کریم ﷺ نے ہڈی اور لید سے استنجا کرنے سے منع کیا اور فرمایا: وہ تمہارے بھائی جنوں کی غذا ہے)۔

جن کا مکلّف ہونا اوررسول اللہ ﷺ کی بعثت کے عموم میں داخل ہونا:

۹-اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ سبھی جن احکام کے مکلّف اورمخاطب ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَمَاخَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنَ''[۳] (اورمیں نے توجنات اورانسان کو پیدا

---

(۱) الفتاوی الحدیثیہ رص ۴۸، تحفۃ المحتاج ۷ر ۲۹۷ حاشیہ ابن عابدین ۲ر ۲۵۹، مقالات الإسلامیین ۲ر۱۱۱-۱۱۴ طبع مکتبۃ النہضۃ المصریہ، آکام المرجان رص ۱۸ اوراس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سورۂ اعراف ر ۲۷۔

(۳) حدیث: ''إن هذه الحشوش محتضرة......'' کی روایت ابوداؤد (۱ر ۱۷، تحقیق عزت عبید الدعاس) اور حاکم (۱ر ۱۸۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) حدیث: ''فعن عبدالله بن مسعود أنه قال ليلة الجن أي ليلة التقاء الرسول ﷺ الجن أنهم سألوا رسول الله ﷺ عن الزام فقال: ''کل عظم يذکراسم الله يقع في أيديکم أوفر ما کان لحما، وکل بعرة أو روثة علف لدوابکم'' کی روایت ترمذی (۵ر ۳۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث: ''نهي أن يستنجى بالعظم و الروث'' کی روایت مسلم (۱ر ۲۲۴ طبع الحلبی) نے حضرت سلمان فارسیؓ سے کی ہے۔
نیز دیکھئے: آکام المرجان ر ۲۳ اوراس کے بعد کے صفحات، ۲۸ اوراس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الجمل ۱ر ۹۷، الفتاوی الحدیثیہ ۴۸، ۵۰ حاشیۃ الطحطاوی رص ۲۸۔

(۳) سورۂ ذاریات ر ۵۶۔

ہی اسی غرض سے کیا ہے کہ میری عبادت کیا کریں) اور اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "قُلْ اُوْحِیَ اِلَیَّ اَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوْا اِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَباً یَّهْدِیْ اِلَی الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهٖ وَلَنْ نُّشْرِکَ بِرَبِّنَا اَحَداً" (۱) (آپ کہئے کہ میرے پاس وحی آئی اس بات کی کہ جنات میں سے ایک جماعت نے قرآن سنا، پھر انہوں نے کہا کہ ہم نے ایک عجیب قرآن سنا ہے، جو راہ راست بتلاتا ہے سو ہم اس پر ایمان لے آئے اور ہم اپنے پروردگار کا شریک کسی کو نہ بنائیں گے)، نیز اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "یَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اِنِ اسْتَطَعْتُمْ اَنْ تَنْفُذُوْا مِنْ اَقْطَارِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ فَانْفُذُوْا لَا تَنْفُذُوْنَ اِلَّا بِسُلْطَانٍ، فَبِاَیِّ آلَاءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ" (۲) (اے گروہ جن وانس اگر تمہیں یہ قدرت ہے کہ آسمان اور زمین کی حدود سے کہیں باہر نکل جاؤ تو نکل دیکھو (لیکن) بغیر زور کے نکل سکتے ہی نہیں ہو، سو تم دونوں اپنے پروردگار کی کن کن نعمتوں کو جھٹلاؤ گے)، اس کے علاوہ دوسری آیات ہیں جو ان کے مکلّف ہونے پر دلالت کرتی ہیں اور اس بات پر کہ انہیں کچھ چیزوں کا حکم دیا گیا ہے اور کچھ چیزوں سے روکا گیا ہے، اور اس لئے بھی کہ قرآن میں شیطان کی مذمت اور لعنت آئی ہے، نیز ان کے شر اور ضرر سے بچنے کے سلسلہ میں حکم ہے، اور اللہ نے ان کے لئے جس عذاب کو تیار کر رکھا ہے اس کا ذکر ہے، اور یہ چیزیں صرف اسی کے لئے ہوسکتی ہیں جو امر ونہی کی مخالفت کرے اور کبائر کا ارتکاب اور محرمات کی خلاف ورزی کرے، اس کے باوجود اس کے نہ کرنے پر بھی قدرت ہو اور اس کے خلاف کرنے پر بھی۔

قاضی عبد الجبار کہتے ہیں: ہم کو اہل نظر کے درمیان اس بارے میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے کہ جن مکلّف ہیں۔

(۱) سورۂ جن ر ۱-۲۔

(۲) سورۂ الرحمٰن ر ۳۳-۳۴۔

حشویہ فرقہ کا قول نقل کیا گیا ہے کہ جن اپنے کام پر مجبور ہوتے ہیں اور مکلّف نہیں ہیں۔

۱۰- نبی کریم ﷺ کی بعثت کے عموم میں جنوں کے داخل ہونے پر علماء کا اجماع ہے، اور اس بات پر بھی کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت محمد ﷺ کو جن وانس دونوں کا رسول بنایا ہے، چنانچہ صحیحین میں حضرت جابر ابن عبد اللہ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**أعطيت خمسا لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي**" (۱) (مجھے پانچ ایسی چیزیں دی گئیں جو مجھ سے پہلے انبیاء کو نہیں دی گئیں)۔

اور حدیث ہے: "**كان النبي يبعث إلى خاصة قومه وبعثت أنا إلى الجن والإنس**" (۲) (نبی اپنی خاص قوم کی طرف مبعوث کیا جاتا تھا اور مجھے جن وانس کی طرف مبعوث کیا گیا ہے) ابن عقیل کہتے ہیں: باعتبار لغت جن "ناس" کے مفہوم میں داخل ہیں (۳)۔

فیومی کہتے ہیں: لفظ "ناس" کا اطلاق جن وانس دونوں پر ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "اَلَّذِیْ یُوَسْوِسُ فِیْ صُدُوْرِ النَّاسِ" ((وہی) جو لوگوں کے دلوں میں وسوسہ ڈالتا ہے)، پھر

(۱) حدیث: "أعطيت خمسا لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي......" کی روایت بخاری (الفتح ۱ر ۵۳۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱ر ۳۷۰ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "كان النبي يبعث إلىٰ خاصة قومه، وبعثت أنا إلى الجن و الإنس" کی روایت (بیہقی ۲ر ۴۳۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور ذہبی نے المیزان (۲ر ۱۱۱ طبع الحلبی) میں اسے منکر قرار دیا ہے۔

(۳) الفتاوی الحدیثیہ ر ص ۴۹، ۵۱، شرح روض الطالب ۳ر ۱۰۴، الفصل فی الملل لابن حزم ۵ر ۱۲، تفسیر الرازی ۳۰ر ۱۵۳ طبع عبد الرحمٰن محمد، مقالات الإسلامیین ۲ر ۱۱۳، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۳۲۶، آکام المرجان ر ۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الفروع لابن مفلح ۱ر ۶۰۳، کشاف القناع ۱ر ۴۰۷۔

"الناس" کی تفسیر جن وانس سے کی اور فرمایا: "مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ" (۱) (خواہ جنات میں سے ہو یا انسانوں میں سے)۔

جنوں کو ان کے اعمال پر ثواب ملنا:

۱۱- جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ جنوں کو طاعت پر ثواب ملے گا، اور معصیت پر عذاب ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَاَنَّامِنَّا الْمُسْلِمُوْنَ وَمِنَّاالْقٰسِطُوْنَ فَمَنْ اَسْلَمَ فَاُولٰئِکَ تَحَرَّوْا رَشَداً وَاَمَّا الْقٰسِطُوْنَ فَکَانُوْا لِجَهَنَّمَ حَطَباً" (۲) (اور ہم میں بعض مسلم ہیں اور بعض ہم میں سے بے راہ ہیں تو جس نے اسلام قبول کرلیا اس نے بھلائی کا راستہ ڈھونڈ نکالا، اب رہے وہ جو بے راہ ہیں تو وہ دوزخ کے ایندھن ہوں گے)۔

اور اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُوْا" (۳) (اور ہر ایک کے لئے درجے ہیں جیسے اس نے عمل کئے ہیں)۔ اور اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے: "لَمْ يَطْمِثْهُنَّ اِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ" (۴) (ان لوگوں سے پہلے ان پر کسی انسان نے تصرف کیا ہوگا اور نہ جن نے)۔

ابن حزم وغیرہ نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا: جہنم سے نجات کے علاوہ ان کو کوئی اور ثواب نہیں ملتا، اس لئے کہ قرآن میں ان کے سلسلہ میں آیا ہے: "يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوْبَكُمْ" (۵) (اللہ تمہارے گناہ معاف کردے گا)۔ اور مغفرت ثواب دینے کو مستلزم نہیں ہے، اس لئے کہ مغفرت کے معنی چھپانے کے ہیں اور

(۱) سورۂ ناس/ ۶، نیز دیکھئے: المصباح المنیر مادہ: "نوس"۔
(۲) سورۂ جن/ ۱۴، ۱۵۔
(۳) سورۂ انعام/ ۱۳۲۔
(۴) سورۂ رحمٰن/ ۵۶۔
(۵) سورۂ صف/ ۱۲۔

لیث بن ابی سلیم سے مروی ہے وہ کہتے ہیں: جن کو ثواب ملنے کی حقیقت یہ ہے کہ ان کو نار جہنم سے پناہ دی جائے گی پھر ان سے کہا جائے گا تم سب مٹی ہوجاؤ، اور ابوالزناد سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں: جب جنت والے جنت میں اور جہنم والے جہنم میں داخل ہوجائیں گے تو اللہ تعالیٰ مسلمان جنوں اور تمام مخلوق (۱) سے فرمائے گا: تم سب مٹی ہوجاؤ، تو اسی وقت کافر کہے گا: "يَا لَيْتَنِيْ كُنْتُ تُرَابًا" (۲) (کاش میں مٹی ہوجاتا)۔

علماء اس بات پر متفق ہیں کہ کافر جنوں کو آخرت میں عذاب ہوگا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب عزیز میں ذکر کیا ہے: "وَأَمَّا الْقَاسِطُوْنَ فَكَانُوْا لِجَهَنَّمَ حَطَباً" (۳) (اور رہے وہ جو بے راہ ہیں تو وہ دوزخ کے ایندھن ہیں)، نیز اس قول میں: "وَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ" (۴) (اور آگ ہی ان کا ٹھکانا ہے)۔

جن کا انسان کے جسم میں داخل ہونا:

۱۲- ابوالحسن اشعری کہتے ہیں: جن انسانوں کے اندر داخل ہوتے ہیں یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علماء کی دو طرح کی رائیں ہیں: چنانچہ کچھ کہتے ہیں کہ انسان کے اندر جنات کا داخل ہونا محال ہے، اور کچھ حضرات کا کہنا ہے کہ جنات انسانوں کے اندر داخل ہوسکتے ہیں، دلیل یہ حدیث ہے: "اخرج عدو الله فإني رسول الله

(۱) اس سے انسان کے علاوہ تمام مخلوق مراد ہے اور اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے "وَمَامِنْ دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ" (انعام/ ۳۸) (اور جو بھی جانور زمین پر چلنے والا ہے اور جو بھی پرندا پنے دونوں بازوؤں سے اڑنے والا ہے وہ سب تمہارے ہی طرح کے گروہ ہیں)۔
(۲) آکام المرجان/ص ۵۵۔
(۳) سورۂ جن/ ۱۵۔
(۴) سورۂ محمد/ ۱۲۔

عَلَیْہِ وَسَلَّمَ صَلَّی اللّٰہُ،،[۱] (اللہ کے دشمن نکل جا، اس لئے کہ میں اللہ کا رسول ہوں) اور اس لئے بھی کہ جن کے اجسام رقیق ہیں، تو کوئی مستبعد بات نہیں ہے کہ جس طرح پانی اور کھانا جن کے اجسام سے بھاری ہونے کے باوجود انسان کے پیٹ میں داخل ہوجاتے ہیں، اسی طرح جن بھی منافذ سے ''انسان کے پیٹ میں داخل ہوجائیں'' اور اس سے ایک ہی محل میں جواہر کا اجتماع لازم نہیں آئے گا، اس لئے کہ ان کا اجتماع اس طور پر ہوتا ہے کہ وہ پڑوسی اختیار کرتے ہیں، جسم کے اندر سرایت نہیں کرتے ہیں، اور ہمارے جسموں میں اسی طرح داخل ہوجاتے ہیں جیسے کہ رقیق جسم ظرف میں داخل ہوجاتا ہے[۲]۔

جن کا روایت حدیث کرنا:

۱۳- جنات انسان سے جو کچھ سنیں یا سننے کی حالت میں جب ان کے سامنے تلاوت کی جائے اس کی روایت کرنا ان کے لئے جائز ہے، خواہ انسان کو ان کی موجودگی کا علم ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: ''قُلْ اُوْحِيَالَيَّ اَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ'' [۳] (آپ کہئے کہ میرے پاس وحی آئی اس بات کی کہ جنات میں سے ایک جماعت نے قرآن کو سنا)، اور ارشاد ہے: ''وَاِذْ صَرَفْنَا اِلَيْکَ نَفَراً مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُوْنَ الْقُرْآنَ ،فَلَمَّا حَضَرُوْهُ قَالُوْا اَنْصِتُوْا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلٰى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِيْنَ، قَالُوْا يَا

(۱) حدیث: ''اخرج عدوالله فإني رسول الله صلى الله عليه وسلم '' کی روایت حاکم (۲/۶۱۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور بیہقی نے دلائل النبوہ (۶/۲۰ طبع دارالکتب العلمیہ) میں حضرت یعلی بن مرہ سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) آکام المرجان/۱۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع دار الطباعۃ الحدیثہ، مقالات الإسلامیین ۲/۱۰۸ طمکتبۃ النہضۃ المصریہ، کشاف القناع ۱/۴۰۷، الفتاوی الحدیثیہ/۵۲، ۵۳۔

(۳) سورۂ جن/۱ اور اس کے بعد۔

قَوْمَنَا،،[۱] (اور (اس وقت کا ذکر کیجئے) جب ہم جنات کی ایک جماعت کو آپ کی طرف لے آئے جو قرآن سننے لگے تھے، غرض جب وہ لوگ آپ کے پاس آپہنچے تو کہنے لگے کہ خاموش رہو پھر جب وہ ختم ہوچکا تو وہ لوگ اپنی قوم کے پاس ڈرانے کے لئے گئے، کہنے لگے اے ہمارے قوم والو)۔

لہذا جب قرآن کی تبلیغ جائز ہے، تو حدیث پہنچانا بھی جائز ہوگا، اسی طرح شیخ جب حاضرین یا سامعین کو اجازت حدیث دے تو وہ بھی اس کی اجازت میں داخل ہوجائیں گے، چاہے شیخ کو اس کا علم بھی نہ ہو جیسا کہ اسی کے مثل انسان میں ہوتا ہے۔

رہا انسان کا ان سے روایت کرنا تو سیوطی فرماتے ہیں: ظاہراً اس کی ممانعت ہے، اس لئے کہ ان کی عدالت پر اعتماد حاصل نہیں ہوسکتا[۲]۔

جنات کے لئے ذبح کرنا:

۱۴- جو ذبیحہ جنات کے لئے اور ان کے نام پر ذبح کیا جائے وہ حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ وَمَا اُهِلَّ لِغَيْرِا للّٰهِ بِهِ،،[۳] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور سور کا گوشت اور جو جانور غیر اللہ کے لئے نامزد کردیا گیا ہو)۔ یحییٰ بن یحییٰ فرماتے ہیں مجھ سے حضرت وہب نے فرمایا: بعض خلفاء نے ایک چشمہ کھدوایا اور اس کو جاری کرنا چاہا تو اس پر جنوں کے لئے ذبیحہ کرایا، تاکہ جن اس کا پانی

(۱) سورۂ احقاف/۲۹ اور اس کے بعد۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی/ص ۲۸۳، الأشباہ والنظائر لابن نجیم/۳۲۹، آکام المرجان/ص ۸۰، ۸۱ طبع دار الطباعۃ الحدیثہ، الفتاوی الحدیثیہ/ص ۱۵ طبع مطبعۃ التقدم العلمیۃ بمصر۔

(۳) سورۂ مائدہ/۳۔

خشک نہ کریں اور وہ گوشت کچھ لوگوں کو کھلایا جب اس کی اطلاع حضرت ابن شہاب کو ہوئی تو آپ نے کہا: بلا شبہ اس نے ایسا ذبیحہ کرایا جو اس کے لئے حلال نہیں تھا، اور لوگوں کو ایسی چیز کھلائی جو ان کے لئے حلال نہ تھی[1]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے جنوں کے لئے ذبیحہ کرنے سے ممانعت فرمائی ہے[2]۔

وہ اذکار جن کے ذریعہ شیاطین یعنی سرکش جنوں سے بچا جاسکتا ہے، اور ان کا شر دور کیا جاسکتا ہے:

۱۵- بقول صاحب ''الآکام'' یہ صفت دس اوراد میں ہے۔

پہلا ورد: جنات سے اللہ تعالی کی پناہ چاہنا: اللہ تعالی فرماتا ہے: ''**وَاِمَّا يَنۡزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيۡطٰنِ نَزۡغٌ فَاسۡتَعِذۡ بِاللّٰهِ اِنَّهٗ هُوَ السَّمِيۡعُ الۡعَلِيۡمُ**''[3] (اور اگر آپ کو شیطان کی طرف سے وسوسہ آنے لگے تو آپ اللہ کی پناہ مانگ لیا کیجئے وہی (سب) سننے والا ہے (سب) جاننے والا ہے)۔

دوسری جگہ ہے: ''**وَاِمَّا يَنۡزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيۡطٰنِ نَزۡغٌ فَاسۡتَعِذۡ بِاللّٰهِ اِنَّهٗ سَمِيۡعٌ عَلِيۡمٌ**''[4] (اور اگر آپ کو کوئی وسوسہ شیطان کی طرف سے آنے لگے تو (فوراً) اللہ کی پناہ مانگ لیا کیجئے وہ خوب سننے والا ہے اور خوب جاننے والا ہے)۔

حدیث صحیح میں آیا ہے کہ دو آدمی نبی کریم ﷺ کے پاس ایک دوسرے کو برا بھلا کہنے لگے: یہاں تک کہ ان میں سے ایک کا چہرہ

(۱) آکام المرجان رص ۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۲۹، الفروع ۱/۶۰۹، ۶۱۰۔

(۲) حدیث: ''نہی عن ذبائح الجن'' کی روایت بیہقی (۹/۳۱۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت زہری کے حوالہ سے مرسلا کی ہے اور ارسال کی وجہ سے اس کی سند ضعیف ہے۔

(۳) سورۂ فصلت / ۳۶۔

(۴) سورۂ اعراف / ۲۰۰۔

سرخ ہوگیا اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: ''**إني لأعلم كلمة لو قالها لذهب عنه مايجد: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم**''[1] (میں ایک ایسا کلمہ جانتا ہوں کہ اگر وہ کہہ لے تو اس کا غصہ فرو ہوجائے: (وہ کلمہ یہ ہے) ''**اَعُوۡذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيۡطٰنِ الرَّجِيۡمِ**'')۔

دوسرا ورد: معوذتین کا پڑھنا: چنانچہ ترمذی نے حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث نقل کی ہے، فرماتے ہیں: ''**كان رسول الله ﷺ يتعوذ من الجان و عين الإنسان حتى نزلت المعوذتان فلما نزلتا أخذ بهما وترك ماسواهما**''[2] (رسول اللہ ﷺ معوذتین کے نزول تک جنات سے اور انسانوں کی نظر لگنے سے پناہ مانگا کرتے تھے، پھر جب یہ دونوں سورتیں نازل ہوگئیں تو آپ نے انہیں کو اختیار کرلیا، اور بقیہ کو چھوڑ دیا)۔

تیسرا ورد: آیت الکرسی پڑھنا، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے، فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے مجھے صدقۂ فطر کی حفاظت کی ذمہ داری سونپی، تو میرے پاس ایک آنے والا آیا، اور غلہ بھرنے لگا، میں نے اسے پکڑلیا اور کہا میں تمہیں رسول اللہ ﷺ کے پاس ضرور لے جاؤں گا تو وہ کہنے لگا میں تمہیں کچھ کلمات سکھلا دوں گا، جن سے اللہ تمہیں فائدہ پہنچائے گا، میں نے کہا: وہ کیا ہیں؟ کہنے لگا جب اپنے بستر پر جاؤ تو یہ آیت پڑھ لو: ''**اَللّٰهُ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الۡحَيُّ الۡقَيُّوۡمُ**''[3] (اللہ (وہ ہے کہ) کوئی معبود اس کے سوا نہیں، وہ زندہ ہے سب کا سنبھالنے والا ہے)، یہاں تک کہ اس نے

(۱) حدیث: ''إني لأعلم كلمة لو قالها لذهب عنه مايجد'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۵۱۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۲۰۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت سلیمان ابن صردؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''كان يتعوذ من الجان وعين الإنسان'' کی روایت ترمذی (۴/۳۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۳) سورۂ بقرہ / ۲۵۵۔

آیت پوری کردی، یقیناً اللہ کی جانب سے صبح تک مستقل تمہارا ایک حفاظت کرنے والا رہے گا اور شیطان تم سے قریب نہ ہوگا، تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: تمہارے رات والے قیدی کا کیا حال ہے؟ میں نے کہا یا رسول اللہ: اس نے مجھے ایک چیز سکھائی اور دعوی کیا کہ اللہ مجھے اس سے نفع دے گا، آپ ﷺ نے پوچھا وہ کیا چیز ہے؟

کہنے لگے: اس نے مجھے حکم دیا کہ جب میں اپنے بستر پر جاؤں تو آیت الکرسی پڑھ لوں، اس نے دعوی کیا کہ صبح تک وہ میرے قریب نہیں ہوگا، اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے میرے لئے ایک محافظ مستقل رہے گا، تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "أما إنه قد صدقك وهو كذوب، ذاك الشيطان"[(۱)] (بلاشبہ اس نے تم سے سچ بات کہی حالانکہ وہ بڑا جھوٹا ہے، وہ شیطان تھا)۔

چوتھا ورد: سورہ بقرہ کی تلاوت کرنا، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ کی صحیح حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا تجعلوا بيوتكم مقابر، وإن الشيطان ينفر من البيت الذي تقرأ فيه سورة البقرة"[(۲)] (اپنے گھروں کو قبرستان مت بناؤ، اور شیطان اس گھر سے بھاگ کھڑا ہوتا ہے جہاں سورۂ بقرہ کی تلاوت ہوتی ہے)۔

پانچواں ورد: سورۂ بقرہ کی اخیر آیتوں کا پڑھنا، چنانچہ ابو مسعود انصاریؓ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من قرأ الآيتين من آخرسورة البقرة في ليلة كفتاه"[(۳)] (جو شخص سورۂ بقرہ کی آخری دو آیتیں کسی رات میں پڑھ لے تو وہ دونوں اس کی کفایت کریں گی) اور حضرت نعمان ابن بشیرؓ نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن الله كتب كتاباً قبل أن يخلق السموات والأرض بألفى عام أنزل منه آيتين ختم بهما سورة البقرة، ولا يقرآن في دار ثلاث ليال فيقر بها شيطان"[(۱)] (اللہ تعالیٰ نے آسمان و زمین کی تخلیق سے دو ہزار سال پہلے ایک کتاب لکھی اس میں دو آیتیں نازل کر کے ان سے سورۂ بقرہ کا اختتام کیا اور ایسا نہیں ہوسکتا کہ کسی گھر میں تین رات ان کی تلاوت کی جائے اور شیطان اس سے قریب ہو)۔

چھٹا ورد: آیت الکرسی کے ساتھ سورہ حم المومن (غافر) کا اول سے (اليه المصير) تک[(۲)]، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من قرأ حم المؤمن إلى قوله: (إليه المصير) وآية الكرسى حين يصبح حفظ بهما حتى يمسي، ومن قرأهما حين يمسي حفظ بهما حتى يصبح"[(۳)] (جو شخص (شروع سے) "اِلَیْهِ الْمَصِیْرُ" تک حٰمٓ اَلْمُؤْمِنُ اور آیت الکرسی صبح کے وقت پڑھ لے، وہ ان دونوں کے ذریعہ شام تک محفوظ رہے گا، اور جو شخص شام کے وقت انہیں پڑھ لے وہ صبح تک ان کے ذریعہ محفوظ رہے گا)۔

ساتواں ورد: "لاإله إلا الله وحده لا شريك له، له

(۱) حدیث: "ما فعل أسيرك الليلة" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۴۸۷، ۶/۳۳۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا تجعلوا بيوتكم مقابر، إن الشيطان ينفر من البيت الذي تقرأ فيه سورة البقرة" کی روایت مسلم (۱/۵۳۹-طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "من قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/۵۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إن الله كتب كتابا قبل أن يخلق السماوات والأرض" کی روایت ترمذی (۵/۱۶۰ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/۲۶۰ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) سورۂ غافر/۱، ۲۔

(۳) حدیث: "من قرأحم المؤمن" کی روایت ترمذی (۵/۱۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور فرمایا: یہ حدیث غریب ہے اور بعض اہل علم نے عبدالرحمن ابن ابوبکر بن ابوملیکہ ملیکی کے حافظہ کے سلسلہ میں کلام کیا ہے۔

الملک وله الحمد ،وهو علی کل شئً قدیر" (تنہا اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اس کا کوئی شریک نہیں، اسی کی بادشاہت اور اسی کی تعریف ہے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے)، سو مرتبہ پڑھنا: چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من قال لا إله إلاالله وحده لا شريک له، له الملک وله الحمد، وهو على كل شيء قدير في يوم مائة مرة، كانت له عدل عشررقاب، وكتب له مائة حسنة، ومحيت عنه مائة سيّئة، وكانت له حرزا من الشيطان يومه ذلک حتى يمسي، ولم يات أحد أفضل مما جاء به إلا أحد عمل أكثر من ذلک"[1] (جو شخص دن میں سو مرتبہ یہ دعا پڑھے "لا إله إلا الله وحده لا شريک له، له الملک وله الحمد، وهو على كل شئً قدير" اس کو دس غلام آزاد کرنے کے برابر ثواب ہوگا، سو نیکیاں لکھی جائیں گی، سو گناہ مٹا دئے جائیں گے اور اس کے لئے اس دن شام تک کے لئے شیطان سے حفاظت ہوگی، اور کوئی بھی اس سے افضل عمل کرنے والا نہیں ہوگا، سوائے اس شخص کے جو اس سے زیادہ عمل کرے)۔

آٹھواں ورد: کثرت سے اللہ کا ذکر کرنا، چنانچہ حضرت حارث اشعریؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "إن الله تعالىٰ أمر يحيىٰ بن زكريا عليه السلام بخمس كلمات أن يعمل بها ويأمر بنى إسرائيل أن يعملوا بها، وإنه كاد أن يبطيء بها فقال عيسى: إن الله أمرک بخمس كلمات لتعمل بها، وتأمر بني إسرائيل أن يعملوا بها، فإما أن تأمرهم، وإما أنا آمرهم، فقال يحى عليه السلام: أخشى إن سبقتني بها أن يخسف بي أو أعذب.

فجمع الناس في بيت المقدس فامتلأ المسجد وقعدوا على الشرف.

فقال: إن الله أمرني بخمس كلمات أن أعمل بهن وآمركم أن تعملوا بهن.

أولهن: أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وأن مثل من أشرک بالله كمثل رجل اشترى عبدا من خالص ماله بذهب أوورق، فقال: هذه داري وهذا عملي فاعمل وأدّ إليّ فكان يعمل ويؤدي إلى غير سيده، فأيكم يرضى أن يكون عبده كذلک؟ وأن الله أمركم بالصلاة فإذا صليتم فلا تلتفتوا فإن الله تعالى ينصب وجهه بوجه عبده في صلاته مالم يلتفت، وآمركم بالصيام فإن مثل ذلک كمثل رجل في عصابة معه صرة فيها مسک فكلهم يعجب أويعجبه ريحها، وإن ريح الصائم أطيب عندالله تعالى من ريح المسک، وآمركم بالصدقة فإن مثل ذلک كمثل رجل أسره العدو فأوثقوا يده إلى عنقه وقدموه ليضربوا عنقه، فقال: أنا أفديه منكم بالقليل والكثير ففدى نفسه منهم، وآمركم أن تذكروا الله تعالى، فإن مثل ذلک كمثل رجل خرج العدو في أثره سراعا حتى إذا أتى على حصن حصين فأحرز نفسه منهم، كذلک العبد لا يحرز نفسه من الشيطان إلا بذكر الله تعالى.... "[1] (اللہ تعالیٰ نے حضرت یحییٰ بن زکریا

(۱) حدیث: "من قال: لا إله إلا الله وحده لاشريک له......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۲۰۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۰۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إن الله أمر يحى بن زكريا......" کی روایت ترمذی (۵/ ۱۴۸، ۱۴۹ طبع الحلبی) نے حضرت حارث اشعری سے کی ہے اور کہا حدیث حسن صحیح ہے۔

علیہ السلام کو حکم دیا کہ پانچ کلمات پر عمل کریں، اور بنی اسرائیل کو ان پر عمل کرنے کا حکم دیں، اور قریب تھا کہ وہ ان پر سستی کرتے تو عیسیٰ علیہ السلام نے کہا: اللہ تعالیٰ نے آپ کو حکم دیا ہے کہ پانچ کلمات پر عمل کریں، اور بنی اسرائیل کو ان پر عمل کرنے کا حکم دیں یا آپ انھیں حکم دیں یا میں انھیں حکم دوں تو حضرت یحییٰ علیہ السلام نے فرمایا: مجھے ڈر ہے کہ آپ اگر ان پر مجھ سے سبقت کریں تو مجھے دھنسا نہ دیا جائے یا عذاب نہ دیا جائے۔

پھر انہوں نے بیت المقدس میں لوگوں کو جمع کیا، اور مسجد بھر گئی اور لوگ اونچی جگہوں (دیواروں اور چھتوں) پر بھی بیٹھے۔

تو آپ نے فرمایا: اللہ نے مجھے حکم دیا ہے کہ پانچ کلمات پر عمل کروں اور تم کو ان پر عمل کرنے کا حکم دوں۔

ان میں پہلی چیز یہ ہے کہ تم اللہ کی عبادت کرو، اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرو اور اللہ کا شریک ٹھہرانے والے کی مثال اس شخص کی سی ہے جس نے اپنے خالص مال سونے یا چاندی سے ایک غلام خریدا اور کہا: یہ میرا گھر ہے اور یہ میرا کام ہے تو کام کرو اور میرے حوالہ کردو، تو وہ کام کرتا تھا، اور آقا کے علاوہ دوسرے کو ادا کرتا تھا، تو تم میں سے کون راضی ہوگا کہ اس کا غلام اس طرح کا ہو؟ اور یہ کہ اللہ نے تم کو نماز کا حکم دیا ہے، لہذا جب نماز پڑھو تو اِدھر اُدھر متوجہ نہ ہو، اس لئے کہ بندہ جب تک نماز میں ادھر ادھر توجہ نہ کرے اللہ تعالی اپنا رخ بندہ کے چہرے کی طرف لگائے رہتا ہے اور میں تمہیں روزوں کا حکم دیتا ہوں، اس لئے کہ اس کی مثال اس شخص کی ہے جو کسی جماعت کے ساتھ ہے اور اس کے ساتھ ایک تھیلی میں مشک ہے تو ہر ایک اس کی خوشبو کو پسند کرتا ہے یا ہر ایک کو اس کی خوشبو اچھی لگتی ہے، اور بلا شبہ روزہ دار کی بو اللہ کے نزدیک مشک کی خوشبو سے زیادہ پاکیزہ ہے، اور میں تمھیں صدقہ کرنے کا حکم دیتا ہوں، اس لئے کہ اس کی مثال اس شخص کی ہے جس کو دشمن نے قید کرلیا، اور اس کا ہاتھ اس کی گردن سے باندھ دیا، اور گردن مارنے کے لئے اسے آگے بڑھایا تو اس نے کہا کہ میں کم وبیش سے تمہیں فدیہ دے دوں گا اور ان کو اپنی جان کا فدیہ دے دیا، اور میں تمھیں اللہ تعالی کے ذکر کا حکم دیتا ہوں، اس لئے کہ اس کی مثال اس شخص کی ہے جس کے تعاقب میں دشمن تیزی سے نکلا یہاں تک کہ اس نے ایک محفوظ قلعہ تک پہنچ کر ان سے اپنے کو محفوظ کرلیا، اسی طرح بندہ اپنے آپ کو شیطان سے صرف اللہ کے ذکر سے بچا سکتا ہے......)۔

نواں ورد: وضو ہے، یہ اہم ترین اوراد میں سے ہے جس کے ذریعہ بچا جا سکتا ہے، خاص طور سے غصہ اور شہوت کی قوت بھڑک جانے کے وقت، اس لئے کہ وہ ابن آدم کے دل میں بھڑک جانے والی ایک آگ ہے، چنانچہ حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**ألاوإن الغضب جمرة في قلب ابن آدم، أما رأيتم إلى حمرة عينيه وانتفاخ أوداجه، فمن أحس بشيء من ذلک فليلصق بالأرض**"[1] (دیکھو! غصب ابن آدم کے دل کی چنگاری ہے، کیا تم اس کی آنکھوں کی سُرخی اور گردن کی رگوں کا تناؤ نہیں دیکھتے، لہذا جس کو غصہ کا احساس ہو وہ زمین سے چپک جائے)، نیز فرمایا: "**إن الغضب من الشيطان، وإن الشيطان خلق من النار، وإنما تطفأ النار بالماء، فإذا غضب أحدكم فليتوضأ**"[2] (غصہ شیطان کی طرف سے ہوتا

---

(۱) حدیث: "ألا و إن الغضب جمرة في قلب ابن آدم......" کی روایت ترمذی (۴/ ۴۸۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے اور مبارکپوری نے تحفۃ الأحوذی (۶/ ۴۳۲ طبع السلفیہ) میں ایک راوی کی وجہ سے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "إن الغضب من الشيطان" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۱۴۱، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی سند میں جہالت ہے۔

ہے، اور شیطان کو آگ سے بنایا گیا ہے، اور آگ کو تو صرف پانی سے بجھایا جاتا ہے، لہذا جب تم میں سے کوئی غضبناک ہوجائے تو وضو کر لے)۔

دسواں ورد: فضول (بد) نگاہی، بات چیت، کھانے اور لوگوں سے ملنے جلنے سے پرہیز کرنا: اس لئے کہ شیطان ابن آدم پر انھیں چار ابواب سے مسلط ہوتا ہے [1]، چنانچہ مسند احمد میں نبی کریم ﷺ سے روایت ہے، فرمایا: "**النظرة سهم مسموم من سهام إبليس، من تركها من مخافتي أبدلته إيماناً يجدله حلاوة في قلبه**" [2] (نگاہ ابلیس کے تیروں میں سے ایک زہر آلود تیر ہے، جو میرے خوف سے اسے چھوڑ دے تو میں اسے ایسے ایمان سے بدل دیتا ہوں جس کی حلاوت وہ اپنے دل میں محسوس کرتا ہے)۔

امام نووی نے اَذان کا اضافہ فرمایا ہے، چنانچہ صحیح مسلم میں سہیل ابن ابی صالح سے مروی ہے فرماتے ہیں: مجھے میرے والد نے بنی حارث کے پاس بھیجا، میرے ساتھ ہمارا ایک غلام یا ایک دوست تھا، ایک چہار دیواری (باغ) سے ایک منادی نے اس کا نام لے کر اسے پکارا تو میرا ساتھی دیوار پر چڑھ گیا، لیکن اس نے کچھ بھی نہ دیکھا، میں نے اس کا ذکر والد صاحب سے کیا تو کہنے لگے: اگر مجھے معلوم ہوتا کہ تم اس سے مل بیٹھو گے تو تمہیں نہ بھیجتا، لیکن جب تم کوئی آواز سنو تو نماز کی ندا (اذان) دو، اس لئے کہ میں نے حضرت ابو ہریرہؓ کو رسول اللہ ﷺ سے بیان کرتے سنا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**إن الشيطان إذا نودي بالصلاة ولى وله حصاص**" [1] (جب ندائے نماز (اذان) دی جاتی ہے تو شیطان گوز مارتے ہوئے (ہوا خارج کرتے ہوئے) بھاگ کھڑا ہوتا ہے)۔ اسی طرح علامہ نووی نے صراحت کی ہے کہ مطلق قرآن شیطان سے حفاظت کرتا ہے [2]، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَاباً مَسْتُوراً**" [3] (اور جب آپ قرآن پڑھتے ہیں تو ہم آپ کے اور ان لوگوں کے درمیان جو آخرت پر ایمان نہیں رکھتے ایک چھپا ہوا پردہ حائل کر دیتے ہیں)۔

(۱) آکام المرجان/ ۹۵ اور اس کے بعد صفحات، طبع دار الطباعۃ الحدیثۃ۔

(۲) حدیث: "**النظرة سهم مسموم من سهام إبليس، من تركها من مخافتي أبدلته إيمانا يجدله حلاوته في قلبه**" کی روایت ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸/ ۶۳ طبع القدسی) میں کی ہے اور کہا: اس کو طبرانی نے نقل کیا ہے اور اس کی سند میں عبد اللہ بن اسحاق واسطی ہے جو کہ ضعیف ہے۔

(۱) حدیث: "**إن الشيطان إذا نودي بالصلاة ولى وله حصاص**" کی روایت مسلم (۱/ ۲۹۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الأذکار للنووی/ ۱۱۴، ۱۱۵ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) سورۂ اسراء/ ۴۵۔

جنون

تعریف:

۱-لغت میں جنون "جنَّ الرجل" (مجہول کے صیغہ کے ساتھ) کا مصدر ہے، جب کسی کی عقل زائل ہوجائے یا اس میں فساد آجائے یا اس پر جن آجائے تو اس وقت کہا جاتا ہے: "هو مجنون"۔ "وجن الشئ عليه" کہا جاتا ہے جب چیز اس کو ڈھک لے (۱)۔

جہاں تک اصطلاحی معنی کا تعلق ہے تو فقہاء اور اصولیین نے مختلف الفاظ میں اس کی تعریف کی ہے، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

وہ عقل میں اس طرح خلل پیدا ہوجانا ہے کہ افعال واقوال سوائے کبھی کبھار کے صحیح ڈھنگ سے جاری نہ ہوسکیں (۲)۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ جنون کہتے ہیں اچھی اور بُری چیزوں کے درمیان تمیز کرنے والی اس قوت میں خلل پڑ جانے کو جو نتائج کا ادراک کرتی ہے، بایں طور کہ اس کے آثار ظاہر نہ ہوں اور اس کے افعال معطل ہوجائیں (۳)۔

صاحب "البحر الرائق" نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ "جنون" نام ہے اس قوت میں خلل پڑ جانے کا جس سے کلیات کا ادراک کیا جاتا ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-دہش (دہشت):

۲-دہش: لغت میں دهش کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "دهش الرجل" یعنی آدمی متحیر ہوگیا، یا غفلت اور تحیر کی وجہ سے عقل جاتی رہی، اور دہش مجہول اور مدہوش اسم مفعول بھی آتا ہے (۲)۔

فقہاء کا استعمال بھی ان دونوں معنوں سے باہر نہیں نکلتا، چنانچہ وہ اس کا اطلاق اس شخص پر کرتے ہیں جو حیران و پریشان ہوا اور جس کی عقل زائل ہوجائے، حنفیہ نے مدہوش کو جس کی عقل چلی گئی ہو مجنون میں شامل قرار دیا ہے (۳)۔

ب-عتہ (کم عقلی):

۳-عتہ (لغت میں جنون اور دہشت کے بغیر عقل میں نقصان کو کہتے ہیں (۴)۔ فقہاء اور اصولیین کے نزدیک عتہ ایک ایسی آفت ہے جو عقل میں خلل پیدا کردیتی ہے، اور اس میں مبتلاء شخص کی گفتگو گڈمڈ ہوجاتی ہے، چنانچہ اس کی کچھ بات عاقلوں جیسی اور کچھ پاگلوں جیسی ہوتی ہے، اور یہی حال اس کے تمام معاملات کا ہوتا ہے (۵)۔

جنون اور عتہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ معتوہ کم سمجھ ہوتا ہے، اس کی گفتگو گڈمڈ رہتی ہے، اور اس کی تدبیر صحیح نہیں ہوتی، لیکن وہ نہ

---

(۱) لسان العرب، الصحاح مادہ: "جنن"۔

(۲) التعریفات للجرجانی مادہ: "جنون"۔

(۳) الفتاوی الأنقرویہ ۱/۱۵۹ طبع بولاق، کشاف اصطلاحات الفنون ۱/۳۸۰ طبع ۱۳۸۲ھ، ابن عابدین ۱/۴۲۶۔

---

(۱) ہامش الفتاوی الأنقرویہ نقلاً عن البحر الرائق ۱/۲۷۶۔

(۲) القاموس، مختار الصحاح، المصباح المنیر مادہ: "دہش"۔

(۳) ابن عابدین ۲/۴۲۶، ۴۲۷ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۴) المصباح المنیر اسی مادہ میں۔

(۵) کشف الاسرار ۴/۲۷۴، ابن عابدین ۲/۴۲۶، المصباح المنیر ومختار الصحاح اسی مادہ میں۔

مارتا ہے اور نہ گالی بکتا ہے، اس کے برخلاف مجنون کہ وہ مارتا بھی ہے اور گالی بھی بکتا ہے۔

اصولیین نے صراحت کی ہے کہ معتوہ کا حکم صبی ممیّز کا ہے، البتہ دبوسی فرماتے ہیں: اس پر احتیاطاً عبادات واجب ہوں گی اور صدر الاسلام فرماتے ہیں کہ عِتہ جنون ہی کی ایک قسم ہے، لہذا وہ تمام حقوق کی ادائیگی سے مانع ہوگا (۱)۔

ج-سفہ (بیوقوفی):

۴- سفہ لغت میں: عقل کی کمی کو کہتے ہیں، اور اس کی اصل ہلکے پن اور حرکت ہے، کہا جاتا ہے: "تسفهت الرياح الثوب" جب ہوا کپڑے کو ہلکا پائے اور اسے حرکت دے، اور اسی سے ہے "زمام سفيه"، یعنی ہلکی لگام۔

فقہاء کی اصطلاح میں: (سفہ) وہ ہلکاپن ہے جو حقیقتاً عقل پائے جانے کے باوجود عقل اور شریعت کے تقاضا کے برخلاف انسان کو اپنے مال میں عمل پر ابھارے، حنفیہ کہتے ہیں کہ سفاہت کمی کا موجب نہ ہوگی اور نہ ہی احکام شرع میں سے کسی سے مانع ہوگی (۲)۔

ایک قول یہ ہے کہ سفاہت ایسی صفت ہے جس کے ہوتے ہوئے انسان تصرف میں آزاد نہیں ہوگا، مثال کے طور پر مسرف کی حیثیت سے ناجائز طریقہ پر مال ضائع کرنے کی حالت میں بالغ ہوا ہو، اور عرف میں سفاہت بدکلامی اور ایسی بات زبان سے ادا کرنے کو کہتے ہیں جس سے حیا آتی ہو (۳)۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۲۶، ۴۲۷، مجلۃ الأحکام دفعہ (۹۴۵)۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۴۲۳، کشف الأسرار ۴/ ۳۶۹، المصباح المنیر مادہ: "سفہ"۔

(۳) القلیوبی ۳/ ۳۶۴۔

"جواہر الإکلیل" میں ہے: سفیہ وہ بالغ وعاقل ہے جو مال میں اچھی طرح تصرف نہ کرسکے، اس طرح یہ رشید کی ضد ہے (۱)۔

د-سکر (نشہ):

۵- سکر (نشہ) کی تعریف میں فقہاء کی عبارتیں مختلف ہیں:

امام ابوحنیفہ اور شافعیہ میں سے مزنی کے نزدیک سکر ایسی مستی کا نام ہے جو عقل کو زائل کردے، یہاں تک کہ وہ آسمان وزمین اور مرد وعورت میں فرق نہ کرسکے، اور ابن ہمام نے صراحت کی ہے کہ سکر کی مذکورہ تعریف درحقیقت اس سکر کی ہے جو موجب حد ہے، جہاں تک وجوب حد کے علاوہ دوسرے معاملات میں سکر کی تعریف کا تعلق ہے تو وہ تمام ائمہ حنفیہ کے یہاں: کلام کا مختلط ہونا اور بکواس کرنا ہے (۲) اور امام شافعی نے سکران کی جو تعریف کی ہے وہ اس سے قریب ہے، کہ سکران وہ ہے جس کا منظم کلام گڈمڈ ہوجائے، اور اس کا پوشیدہ راز ظاہر ہوجائے (۳)۔

ابن سریج فرماتے ہیں: اس میں عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور جب اس کی تبدیلی اس حالت تک پہنچ جائے جس پر عرف میں سکران کا لفظ واقع ہوتا ہے تو سکران سے وہی مراد لیا جائے گا، رافعی کہتے ہیں یہی اقرب الی الصواب قول ہے (۴)۔

ایک قول یہ ہے کہ سکر اس حالت کو کہتے ہیں جو شراب وغیرہ سے اٹھنے والے بخارات سے دماغ کے بھر جانے کی وجہ سے انسان کو پیش آتی ہے، اس صورت میں اچھے برے معاملات کے درمیان تمیز

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۶۱ طبع دار المعرفہ۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۴۲۳، کشف الأسرار ۴/ ۲۶۳، رحمۃ الأمۃ فی اختلاف الأئمہ رص ۲۸۷۔

(۳) القلیوبی ۳/ ۳۳۳، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۱۷۔

(۴) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۱۷، ابن عابدین ۲/ ۴۲۳، کشف الأسرار ۴/ ۲۶۳، القلیوبی ۳/ ۳۳۲، ۳۳۳، روضۃ الطالبین ۸/ ۶۲، ۶۳۔

کرنے والی عقل ماؤف ہوجاتی ہے [۱]۔

ھ-صرع (مرگی):

۶-صرع (مرگی) لغت میں اس بیماری کو کہتے ہیں جو دماغ کو نامکمل طور سے کام سے روک دیتی ہے اور اعضاء میں تشنج (کھنچاؤ) پیدا ہوجاتا ہے۔

جنون کے اقسام:

۷- "کشف الاسرار" میں آیا ہے: جنون اصلی بھی ہوتا ہے جبکہ وہ کسی ایسے نقص کی وجہ سے ہو جس کے ساتھ اس کے دماغ کو بنایا گیا ہو اور اصل خلقت میں اسی کے ساتھ اس کی تخلیق ہوئی ہو اور جس چیز کو قبول کرنے کے لئے بنایا گیا ہے یعنی عقل اس کے قبول کرنے کے لائق نہ ہو اور اس نوع کے ختم ہونے کی امید نہیں ہوتی۔

یہ عارضی بھی ہوتا ہے جب فطری طور پر دماغ کو حاصل ہونے والا اعتدال حد سے زیادہ رطوبت یا انتہائی درجہ کی خشکی سے زائل ہوجائے، اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ دواؤں کے ذریعہ علاج کرنے سے اس نوع کے جنون کے زائل ہونے کی امید ہوتی ہے [۲]۔

کسی بھی حکم میں جنونِ اصلی عارضی سے الگ نہیں ہے [۳]۔

۸-جنون کی مزید دو قسمیں ہیں مطبق اور غیر مطبق:

مطبق سے مراد وہ جنون ہے جو مستقل اور مدت دراز تک ہو، لیکن مدت دراز تک ہونے کا کوئی عام ضابطہ نہیں ہے، بلکہ یہ عبادات کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، جیسا کہ حنفیہ میں سے ابن الہمام نے اس کی صراحت کرتے ہوئے کہا ہے: اگر (احکام) ساقط کرنے والی مدت کا اندازہ نماز میں کیا جائے تو امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک ایک دن ایک رات سے بڑھ جائے گا، اور امام محمدؒ کے نزدیک نمازیں چھ وقت کی ہوجائیں گی، اور روزہ میں پورے مہینہ کے دن ورات ہوں گے اور زکاۃ میں قول اصح کے مطابق مکمل پورا سال ہوگا، اور غیر ممتد وہ ہوگا جو اس سے کم ہو۔

چنانچہ جنون اگر ممتد ہو تو عبادات کا وجوب ساقط ہوجائے گا، اور اس کی ادائیگی اس کے ذمہ نہ ہوگی، اور اگر غیر ممتد اور طاری ہو تو وہ احکام کا مکلّف ہوگا اور اصل وجوب اس سے ختم نہ ہوگا، اس لئے کہ وجوب ذمہ میں ہوتا ہے، اور وہ ثابت ہے، اسی وجہ سے وہ وارث و مالک ہوتا ہے، اور اگر غیر ممتد ہو اور اصلی ہو تو اس کا حکم امام محمدؒ کے نزدیک ممتد کا ہوگا، اس لئے انہوں نے اسقاط کی علت امتداد اور اصالت دونوں میں سے ہر ایک کو مانا ہے اور امام ابویوسف نے فرمایا: اس کا حکم جنون طاری کا ہوگا، کیونکہ ان کے یہاں اسقاط کی علت صرف امتداد ہے [۱]۔

اہلیت پر جنون کا اثر:

۹-جنون ادائیگی کی اہلیت کے عوارض میں سے ہے، اور وہ اسے بالکل ختم کردیتا ہے، لہذا اس کے تصرفات پر تصرفات کے شرعی آثار مرتب نہیں ہوتے، اس لئے کہ انسان میں اہلیتِ ادا کی بنیاد تمیز اور عقل پر ہے، جبکہ مجنون میں عقل بھی مفقود ہوتی ہے اور تمیز بھی۔

جنون وجوب کی اہلیت میں مؤثر نہیں ہوتا، اس لئے کہ یہ اہلیت انسان کے لئے ثابت ہے، لہذا انسان کوئی بھی ہو اسے اہلیت وجوب

(۱) ابن عابدین ۱/۷۹، القلیوبی ۳/۳۳۳۔
(۲) کشف الأسرار ۴/۲۶۳۔
(۳) کشف الأسرار ۴/۲۶۶۔

(۱) کشف الأسرار ۴/۲۶۳، ۲۶۴ اور اس کے بعد کے صفحات، ابن عابدین ۱/۵۱۶، تیسیر التحریر ۲/۲۶۱۔

حاصل ہے، کیونکہ اس کی اہلیت وجوب ہی اس کی انسانی زندگی ہے۔

مجنون پر وجوب سے متعلق اس کی اہلیت کے تقاضہ کی رو سے جوبھی مالی فرائض واجب ہوں گے ان کو مجنون کا ولی اس کی جانب سے ادا کرے گا۔

لہذا جب کسی جان یا مال پر جنایت کرے تو مالی طور پر اس کا مواخذہ ہوگا، بدنی طور پر نہیں، چنانچہ قتل میں مقتول کی دیت کا ضامن ہوگا، اور اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت علیؓ کا قول ہے: ''بچہ اور مجنون کا عمد بھی خطا ہے'' اور اسی طرح غیر کا جو بھی مال تلف کرے اس کا ضامن ہوگا[۱]۔

اس کی تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں آئے گی۔

بدنی عبادات میں جنون کا اثر:

الف: وضو اور تیمّم میں:

۱۰- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ جنون کم ہو یا زیادہ ناقض وضو ہے[۲]۔

اسی طرح انہوں نے اس کی بھی صراحت کی ہے کہ جو چیزیں وضو کو باطل کرتی ہیں وہ تیمّم کو بھی باطل کر دیتی ہیں[۳]۔

ب: نماز ساقط ہونے میں جنون کا اثر:

۱۱- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مجنون اپنے جنون کی حالت میں نماز کی ادائیگی کا مکلّف نہیں ہوتا، چنانچہ ایسے مجنون پر نماز فرض نہیں ہے جسے افاقہ نہ ہو، اس لئے کہ عقل زائل ہونے سے اہلیت ادا فوت ہوجاتی ہے[۱]۔ اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی مرفوع حدیث ہے: ''رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل''[۲] (تین لوگوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے سونے والے سے، یہاں تک کہ بیدار ہوجائے، بچہ سے یہاں تک کہ وہ بالغ ہوجائے اور مجنون سے یہاں تک کہ اسے عقل آجائے)۔

اور افاقہ کے بعد قضاء کے واجب ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

چنانچہ امام محمد کے علاوہ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جس کو ایک دن ایک رات جنون رہے پھر افاقہ ہوجائے وہ پانچوں نمازوں کی قضا کرے گا، اور اگر جنون چھٹی نماز کے وقت سے بڑھ جائے تو قضا نہیں کرے گا، اس لئے کہ یہ تکرار میں داخل ہے، لہذا حرج کی وجہ سے قضا ساقط ہوگی، اور امام محمد نے فرمایا: قضا اس وقت ساقط ہوگی جب نمازیں چھ ہوجائیں اور ساتویں میں داخل ہوجائے، اس لئے کہ تکرار تو اسی سے حاصل ہوتی ہے۔

جہاں تک امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا تعلق ہے تو ان حضرات نے آسانی کے لئے نماز کے حد تکرار میں داخل ہونے کے سلسلہ میں وقت کو نماز کے قائم مقام قرار دیا ہے، لہذا زیادتی کا اعتبار وقت سے کیا جائے گا[۳]۔

---

(۱) الاختیار ۲۸/۵، ۱۲۴/۳، القوانین الفقہیہ رص ۳۲۵، روضۃ الطالبین ۱۷۷/۴، کشف الأسرار ۲۶۳/۴۔

(۲) ابن عابدین ۹۷/۱، حاشیہ الدسوقی ۱۱۸/۱ طبع دار المعرفہ، القوانین الفقہیہ رص ۲۹، روضۃ الطالبین ۷۴/۱، المغنی ۱۷۲/۱۔

(۳) ابن عابدین ۱۶۹/۱، حاشیۃ الدسوقی ۱۵۸/۱، روضۃ الطالبین ۱۱۵/۱، المغنی ۲۷۲/۱۔

(۱) کشف الأسرار ۲۶۴/۴، الاختیار ۱۳۵/۱، القوانین الفقہیہ رص ۴۹، روضۃ الطالبین ۱۸۶/۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۴۰۰/۱، کشاف القناع ۲۲۳/۱۔

(۲) حدیث: ''رفع القلم عن ثلاثة ......'' کی روایت ابوداؤد (۵۶۰/۴ طبع عزت عبید الدعاس) اور حاکم (۵۹/۲ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ حدیث مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔

(۳) کشف الأسرار ۲۶۶/۴، ۲۶۷، ابن عابدین ۵۱۲/۱، الاختیار ۷۷/۱۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جنون جب ختم ہوجائے اور وقت اتنا ہی ہو جس میں ایک رکعت سے کم کی گنجائش ہو تو دونوں نمازیں ساقط ہوجائیں گی، یہ اس وقت ہے جب دونمازوں کے درمیان مشترک وقت میں ایسا ہو[۱] اور اگر اتنا وقت بچے جس میں ایک رکعت یا اس سے زیادہ ایک مکمل نماز تک کی گنجائش ہو تو آخری نماز واجب ہوجائے گی اور پہلی ساقط ہوجائے گی، اور اگر دوسری نماز کی ایک رکعت کے بقدر اس سے زیادہ وقت باقی رہے تو دونوں نمازیں واجب ہوجائیں گی، اور اگر جنون ایک نماز کے ساتھ مخصوص وقت میں ختم ہوجائے تو اس وقت کے ساتھ مختص نماز واجب ہوجائے گی[۲]۔

شافعیہ نے مسئلہ میں تفصیل کی ہے اور کہا ہے:

جنون وجوب صلاۃ سے مانع ہوتا ہے اور جنون کی تین حالتیں ہیں:

۱- جب جنون پورے وقت کو مستغرق ہو تو مجنون پر نہ نماز واجب ہوگی اور نہ ہی اس کی قضا، جنون کم ہو یا زیادہ۔

۲- ابتدائی وقت میں جنون پایا جائے اور آخری وقت میں خالی ہو تو غور کیا جائے گا، اگر ایک رکعت کے بقدر باقی ہو اور جنون سے سلامتی، طہارت حاصل کرنے اور اس نماز کے پڑھنے کے بقدر رہے تو اس وقت کا فرض لازم ہوگا۔

۳- اول وقت اور درمیانی وقت جنون سے خالی ہو پھر جنون طاری ہوجائے تو اس صورت میں وقت کی گذری ہوئی مقدار اگر اتنی ہو جس میں اس نماز کی گنجائش ہو تو مذہب کے مطابق قضا واجب ہوجائے گی، اور ابن سریج نے ایک دوسرے قول کی تخریج کی ہے کہ قضا واجب نہ ہوگی اِلّا یہ کہ پورا وقت پائے، اور اگر گذرے ہوئے وقت میں اس نماز کی گنجائش نہ ہو تو مختار مذہب کے مطابق قضا واجب نہ ہوگی، جمہور شافعیہ نے قطعیت کے ساتھ اسی کو اختیار کیا ہے[۱]۔

رہے حنابلہ تو ان کے نزدیک مجنون افاقہ ہونے پر نماز قضا نہیں کرے گا، اس لئے کہ وہ نماز اس پر لازم نہیں ہوئی، اِلّا یہ کہ نماز کے وقت ہی میں افاقہ ہوجائے تو وہ بالغ ہونے والے بچہ کی طرح ہوگا اور یہ اس حدیث نبوی کی وجہ سے ہے: "**رفع القلم عن ثلاثة... الحديث**"[۲] (تین لوگوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے...... الحدیث) اور اس لئے بھی کہ عام طور سے اس کی مدت طویل ہوتی ہے تو اس پر قضا کا وجوب دشوار ہوگا، لہذا اسے معافی دے دی گئی[۳]۔

ج- روزہ میں جنون کا اثر:

۱۲- اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ جنون جب مطبق ہو تو روزہ کو ساقط کرنے والا ہوگا، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ جنون پورے رمضان رہے، اس لئے کہ اس نے رمضان کا مہینہ نہیں پایا، اور یہی وجوب صوم کا سبب ہے، اسی وجہ سے مجنون پر روزہ واجب نہیں ہے۔

اگر ماہ رمضان کے کسی جز میں اسے افاقہ ہوجائے تو اس پر قضا واجب ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، ظاہر روایت کے مطابق حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ قضا واجب ہوگی، خواہ افاقہ دن میں ہوا ہو یا رات میں، اس لئے کہ اس نے مہینہ پالیا، اس لئے کا سبب یہ ہے اللہ تعالیٰ کے قول: "**فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**"[۴] (سو

---

(۱) وقت مشترک: نماز کا آخری وقت اور اس کے بعد والی نماز کا ابتدائی وقت جس میں کسی ایک کی ادائیگی درست ہو، جیسے ظہر اور عصر کی نماز میں حالت اقامت میں چار رکعت کے بقدر اور سفر میں دو رکعت کے بقدر مشترک ہوتی ہیں (الدسوقی ۱/ ۱۷۷)۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۴۹۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۱۸۶، ۱۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة......" کی تخریج (فقرہ ۱۱) میں گذر چکی ہے۔

(۳) المغنی ۱/ ۴۰۰، کشاف القناع ۱/ ۲۲۳، ۲۲۴۔

(۴) سورۂ بقرہ / ۱۸۵۔

تم میں سے جو کوئی اس مہینہ کو پائے لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے) سے مراد رمضان کے بعض کا پانا ہے، اس لئے کہ اگر اللہ نے پورے مہینہ کا پانا مراد لیا ہوتا تو روزے رمضان کے بعد واقع ہوتے اور یہ اجماع کے خلاف ہے، ''کشف الأ سرار'' کی شرح میں ہے کہ ''کامل'' میں شمس الأئمہ حلوانی سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا گیا ہے: اگر اسے رمضان کی پہلی رات کو افاقہ رہا ہو اور صبح حالت جنون میں ہوئی ہو اور جنون نے باقی مہینہ کو گھیر لیا ہو تو اس پر قضا واجب نہ ہوگی، یہی قول صحیح ہے، اس لئے کہ رات میں روزہ نہیں رکھا جاتا ہے، لہذا اس میں جنون اور افاقہ دونوں برابر ہیں، اسی طرح اس وقت بھی ہوگا جب مہینہ کی کسی رات میں افاقہ رہا ہو اور صبح حالت جنون میں ہوئی ہو۔

محمد بن الحسن نے جنون اصلی اور بلوغ کے بعد طاری ہونے والے جنون کے حکم میں فرق کیا ہے، اور اسی کو بعض متأخرین حنفیہ نے اختیار کیا ہے، ''شرنبلالیہ'' میں ہے: مجنون اصلی پر صحیح قول کے مطابق افاقہ سے پہلے گزرے ہوئے ایام کی قضا واجب نہیں ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جنون جب پورے مہینہ کو گھیر لے تو اس پر بغیر اختلاف مطلقاً قضا واجب نہ ہوگی اور اگر پورے مہینہ میں جنون نہ رہے تو اس میں مذکورہ بالا اختلاف ہوگا [۱]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ مجنون کا روزہ صحیح نہ ہوگا، لیکن مشہور قول کے مطابق اس پر قضا نہیں ہے، اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ زیادہ سالوں کی قضا نہیں ہوگی۔

ان کا ایک تیسرا قول بھی ہے، وہ یہ ہے کہ اگر حالت جنون میں بالغ ہو تو قضا نہیں کرے گا، برخلاف اس کے جو صحت کے ساتھ بالغ ہو پھر مجنون ہو جائے تو وہ قضا کرے گا [۲]۔

(۱) الاختیار ۱/ ۱۳۵، ابن عابدین ۲/ ۱۲۳، ۱۲۴، کشف الأ سرار ۴/ ۲۶۷۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۱۱۸۔

صحیح قول کے مطابق شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مجنون کو اگر ماہِ رمضان کے کچھ حصہ میں افاقہ ہو جائے تو گزرے ہوئے ایام کی قضا اس پر واجب نہ ہوگی، جیسا کہ اگر مہینہ کے دوران بچہ بالغ ہو جائے یا کافر اسلام قبول کرلے تو واجب نہیں ہے اور یہی قول حنفیہ میں سے امام زفر کا بھی ہے [۱]۔

حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ جنون کا حکم بے ہوشی جیسا ہے، یعنی اس حالت میں روزہ صحیح نہیں ہے، البتہ اگر وہ دن بھر پایا جائے تو اس کی قضا واجب نہ ہوگی [۲]۔

د- حج میں جنون کا اثر:

۱۳- جیسا کہ گزر چکا ہے کہ جنون اہلیت کے عوارض میں سے ہے، لہذا مجنون سے افعال حج کی ادائیگی نہیں ہو پائے گی، اسی طرح اگر وہ حالت جنون میں وقوف عرفات کرے اور وہاں سے نکلنے تک افاقہ نہ ہو تو وقوف صحیح نہیں ہوگا، پھر حنفیہ کے یہاں قول اظہر کے مطابق اور حنابلہ کے نزدیک صحت تکلیف کے لئے عقل شرط ہے، لہذا یہ صحیح نہیں ہوگا کہ ولی مجنون کی طرف سے احرام باندھے، لیکن اگر جنون طاری ہونے سے پہلے مجنون پر حج واجب ہوا ہو تو اس کی طرف سے حج کرانا صحیح ہوگا، اور مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اور حنفیہ سے بھی ایک روایت یہی ہے کہ مطلق صحت کی شرط اسلام ہے عقل نہیں ہے، لہذا مجنون کی طرف سے ولی کا احرام باندھنا صحیح ہوگا [۳]۔

(۱) کشف الأ سرار ۴/ ۲۶۴، وروضۃ الطالبین ۲/ ۳۶۶۔

(۲) المغنی ۳/ ۹۹۔

(۳) الاختیار ۱/ ۱۴۰، ابن عابدین ۲/ ۱۴۰، ۱۴۷، ۲۳۹، ۲۴۰، فتح القدیر ۲/ ۳۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳، القوانین الفقہیہ رص ۱۳۲، القلیوبی ۲/ ۸۴، ۱۱۵، الجمل ۲/ ۳۷۵، ۳۷۷، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۲، ۱۳، المغنی ۱/ ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۴۹، ۴۱۶، کشاف القناع ۲/ ۳۷۸۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''حج'' میں ہے۔

ھ- زکاۃ میں جنون کا اثر:

۱۴- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مجنون کے مال میں زکاۃ واجب ہوگی اور اس کو ولی اس کے مال سے نکالے گا، لیکن اگر وہ نہ نکالے تو مجنون افاقہ کے بعد گزشتہ سالوں کی زکاۃ نکالے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **''من ولي يتيما له مال، فليتجرله، ولا يتركه حتى تأكله الصدقة''**[1] (جو کسی مالدار یتیم کا ولی ہو تو اسے چاہئے کہ اس کے لئے تجارت کرے اور اسے چھوڑ نہ دے کہ صدقہ اسے کھا جائے)

حضرت عمر سے موقوفاً بھی اس کی روایت کی گئی ہے، ظاہر ہے کہ صدقہ نکالنے سے مال ختم ہوجائے گا، اور ولی کے لئے اسی وقت صدقہ کا نکالنا جائز ہوگا جب وہ واجب ہو، اس لئے کہ یتیم کے مال کو بطور تبرع دینا اس کے لئے جائز نہیں، اس کا سبب یہ بھی ہے کہ شارع نے ملک نصاب کو زکاۃ کا سبب قرار دیا ہے اور نصاب پایا جارہا ہے اور اس کے نکالنے کے سلسلہ میں خطاب ولی سے متعلق ہوتا ہے[2]، مجنون اور بچہ اس حکم میں برابر ہیں۔

اس کی روایت کبار صحابہ کی ایک جماعت سے ہے جس میں حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابن عمر، حضرت عائشہ، حضرت حسن ابن علی اور حضرت جابر رضی اللہ عنہم ہیں، اور یہی قول حضرت جابر بن زید، ابن سیرین، عطا، مجاہد، ابن ابی لیلی، اسحاق اور ابوثور وغیرہ کا ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مجنون کے مال میں زکاۃ نہیں ہے، اس لئے کہ وہ عبادت کا مخاطب نہیں ہے، اور زکاۃ عظیم ترین عبادات میں سے ہے، چنانچہ نماز اور حج ہی کی طرح زکاۃ بھی اس پر واجب نہیں ہوگی، اور اس لئے بھی کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **''رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل''**[1] (تین لوگوں سے قلم اٹھا لیا گیا: سونے والے سے یہاں تک کہ بیدار ہوجائے، بچہ سے یہاں تک کہ بالغ ہوجائے اور مجنون سے یہاں تک کہ عقل آجائے)۔

حضرت علیؓ نے فرمایا: ''جب تک اس پر نماز واجب نہ ہو زکاۃ بھی واجب نہ ہوگی''۔ حضرت حسن، سعید بن المسیّب، سعید بن جبیر، ابووائل اور نخعی کا بھی یہی مذہب ہے۔

ان حضرات کے نزدیک زکاۃ کے لئے جنون کی مدت کی حد یہ ہے کہ یہ پورے سال طاری رہے، اور ہشام نے امام ابویوسف سے روایت کی ہے کہ زکاۃ کے لئے جنون کی مدت کا اعتبار سال کے اکثر حصہ سے ہوگا، اور نصف سال اقل کے ساتھ لاحق ہوگا، اس لئے کہ زکاۃ کا پورا وقت تو سال ہی ہے، البتہ وہ بہت پھیلا ہوا ہے، لہذا آسانی اور تخفیف پر عمل کرتے ہوئے سال کے اکثر حصہ کا اعتبار کیا گیا ہے، اس لئے کہ اکثر سال کا اعتبار مکلّف پر زیادہ آسان اور سہل ہے، اور جب بچہ حالت جنون میں بالغ ہوا اور وہ مالک نصاب ہو، پھر چھ ماہ کے بعد اس کا جنون زائل ہوجائے پھر بلوغ کے وقت سے اس کا سال پورا ہوجائے جبکہ وہ افاقہ کی حالت میں ہو تو امام محمد کے

(۱) حدیث: ''من ولي يتيما له مال......'' کی روایت دارقطنی (۲/۱۱۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) اور ترمذی (۳/۲۳ طبع مصطفی الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اور ترمذی اور ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۲/۱۵۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۴۵، جواہر الإکلیل ۱/۱۲۶، ۱۲۷، الشرح الصغیر ۱/۵۸۹، ابن رشد ۱/۲۵۱، روضۃ الطالبین ۲/۱۴۹، المغنی ۲/۶۲۲، ۶۲۳، ورحمۃ الأمۃ فی اختلاف الأئمہ ص ۷۴، ۷۵۔

(۱) حدیث: ''رفع القلم عن ثلاثة......'' کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۱) میں گذر چکی ہے۔

نزدیک اس پر زکاۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ وہ جنون عارضی اور جنون اصلی کے درمیان فرق کرتے ہیں، اور امام ابو یوسف کے نزدیک واجب نہیں ہوگی، بلکہ افاقہ کے وقت سے سال شروع ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک وہ اس بچہ کے مانند ہے جو ابھی بالغ ہوا ہو، اور اگر جنون عارضی ہو اور چھ ماہ بعد زائل ہوجائے تو بالاجماع زکاۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ ہر ایک کے نزدیک جنون امتداد سے پہلے زائل ہوگیا ہے[(۱)]۔

حضرت ابن مسعود، ثوری اور اوزاعی سے منقول ہے، انہوں نے کہا: زکاۃ فی الحال واجب ہوگی، لیکن جب تک افاقہ نہ ہوجائے نہیں نکالے گا[(۲)]، اس کی تفصیل اصطلاح: ''افاقہ'' میں ہے۔

رہا مجنون کی کھیتی میں زکوۃ کا معاملہ تو اس کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور جمہور کے نزدیک یہی حکم صدقہ فطر کا بھی ہے، حنفیہ میں سے امام محمد اور زفر فرماتے ہیں: ''مجنون کے مال میں صدقۂ فطر واجب نہیں ہوتا، لہذا اگر ولی اور وصی نے اس کے مال سے ادا کردیا تو ضامن ہوں گے''[(۳)]۔

و-قولی تصرفات میں جنون کا اثر:

۱۵ - اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ جنون بے ہوشی اور سونے کی طرح ہے، بلکہ اختیار ختم ہونے میں ان دونوں سے بڑھ کر ہے، اور بے ہوش اور سونے والے کے قولی تصرفات جیسے طلاق، اسلام، ارتداد، بیع وشراء اور ان کے علاوہ دوسرے قولی تصرفات سے متعلق عبارات باطل ہوجاتی ہیں، لہذا جنون کے ذریعہ بدرجہ اولیٰ ان کا بطلان ہوگا، اس لئے کہ مجنون میں نہ تو عقل ہے، نہ تمیز اور نہ ہی اہلیت، اس پر ان حضرات نے نبی کریم ﷺ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: ''**رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتی یستیقظ، وعن الصبي حتی یحتلم، وعن المجنون حتی یعقل**''[(۱)] (تین لوگوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے: سونے والے سے یہاں تک کہ بیدار ہوجائے، بچہ سے یہاں تک کہ بالغ ہوجائے اور مجنون سے یہاں تک کہ عقل آجائے)۔

اور تمام قولی تصرفات اسی کے مثل ہیں، اس لئے کہ ان میں ضرر ہے[(۲)]۔

ز-معاوضہ والے عقود میں جنون کا اثر:

۱۶ - فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جنون کی حالت میں صادر ہونے والا ہر قولی تصرف باطل ہے، چنانچہ مجنون کی سفاہت، بے توجہی اور اپنے مصالح کا خیال نہ رکھنے کی وجہ سے اس کے عقود (معاملات) صحیح نہیں ہوں گے[(۳)]، اس لئے کہ اس صورت میں ضرر کا پہلو راجح ہے۔

ح-تبرعات میں جنون کا اثر:

۱۷ - یہ بات گذر چکی ہے کہ مجنون کے قولی تصرفات صحیح نہیں ہوتے، اس لئے کہ جنون کی وجہ سے ذمہ داریوں (ولایتوں) اور اقوال کا اعتبار

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴، الاختیار ۱/ ۹۹، کشف الأسرار ۴/ ۲۶۸، ۲۶۹، المغنی ۲/ ۶۲۲۔

(۲) المغنی ۲/ ۶۲۲، ۶۲۳، ورحمۃ الأمۃ فی اختلاف الأئمہ ص ۷۴، ۷۵۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۴۹، ۷۲، ۷۳، الاختیار ۱/ ۹۹، ۱۲۴، الشرح الصغیر ۱/ ۶۲۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۹۳، المغنی ۲/ ۶۲۲، ۶۲۳۔

(۱) الاختیار ۲/ ۹۴، القوانین ص ۲۳۲، ۲۵۰، ۳۶۹، القلیوبی ۳/ ۳۳۱، نیل المآرب ۲/ ۲۲۸، المغنی ۷/ ۱۱۳، ۱۱۴ اور حدیث: ''رفع القلم عن ثلاثة......'' کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۱) میں گذر چکی ہے۔

(۲) الاختیار ۲/ ۹۵۔

(۳) الاختیار ۲/ ۹۵، القوانین الفقہیہ ص ۲۵۰، رحمۃ الأمۃ فی اختلاف الأئمہ ص ۱۲۸، نیل المآرب ۱/ ۳۳۳۔

سلب ہوجاتا ہے، لہذا اس کا ہبہ، صدقہ، وقف، وصیت اور دوسرے تصرفات صحیح نہیں ہوں گے، اس لئے کہ تصرفات میں پوری عقل کا ہونا شرط ہے، اور مجنون کی عقل ختم ہوجاتی ہے اور اس میں تمیز واہلیت باقی نہیں رہتی ہے، یہ مسئلہ فقہاء کے اجماع سے ثابت ہے (۱)۔

ط- ولایت پر جنون کا اثر:

۱۸- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ مجنون میں تمیز نہ ہونے کی وجہ سے جنون ولایت کو ختم کر دیتا ہے، اور اس لئے بھی کہ ولایت تو اس لئے ثابت ہوتی ہے کہ زیر ولایت شخص اپنے لئے تدبیر کرنے سے عاجز ہے، لہذا اس کے لئے تدبیر کی جائے، اور جس کے پاس عقل نہ ہو اس کے لئے تدبیر ناممکن ہے، اور اس لئے بھی کہ مجنون اپنا ولی نہیں ہوتا تو دوسرے کا بدرجۂ اولیٰ ولی نہ ہوگا (۲)۔

ی- قاضی کا جنون:

۱۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قاضی کے لئے عاقل ہونا ضروری ہے، لہذا مجنون کا قاضی بننا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ قضا ایک ولایت ہے اور مجنون کو ولایت حاصل نہیں ہوتی، اور اس لئے بھی کہ جنون کی وجہ سے ذمہ داریوں (ولایتوں) اور اقوال کا اعتبار سلب ہوجاتا ہے، اسی طرح جب قاضی مجنون ہوجائے تو معزول ہوجائے گا اور اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا۔

جب جنون ختم ہوجائے تو اس کی ولایت واپس نہ ہوگی، البتہ شافعیہ کی ایک روایت یہ ہے کہ از سر نو ولی بنائے بغیر بھی ولایت لوٹ آئے گی (۱)۔

ک- جنایات میں جنون کا اثر

۲۰- گزر چکا ہے کہ جنون اہلیت کے عوارض میں سے ایک عارض ہے جو عقل پر طاری ہوتا ہے اور اسے ختم کر دیتا ہے، اسی وجہ سے جنون میں مواخذہ اور خطاب ساقط ہوجاتا ہے، اس لئے کہ عقل جو دلیل تکلیف سمجھنے کا ذریعہ ہے وہ موجود نہیں رہتی۔

لہذا گذشتہ بیان کے مطابق حقوق اللہ کے سلسلہ میں مواخذہ نہ ہونے کے اسباب میں سے ایک سبب جنون بھی ہے، اور مجنون پر کوئی حد نہیں ہوگی، اس لئے کہ جب وہ عبادات کا مکلّف نہیں رہا اور اس سے معاصی میں گناہ ساقط ہوگیا تو وہ حد جو شبہات سے ختم ہوجاتی ہے، بدرجہ اولیٰ ساقط ہوگی، اور جہاں تک حقوق العباد مثلاً ضمان وغیرہ کا معاملہ ہے تو وہ ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کو مکلّف بنانا نہیں ہے، بلکہ یہ ولی کو مجنون کے مال میں واجب ہونے والے مالی حق کی ادائیگی کا مکلّف بنانا ہے، لہذا جب اس سے جرائم واقع ہو جائیں تو اس کا مالی مواخذہ ہوگا، بدنی نہیں ہوگا، اور جب وہ حالت جنون میں کسی انسان کا مال تلف کر دے تو اس پر ضمان لازم ہوگا، اور جب قتل کر دے تو قصاص نہیں ہوگا لیکن مقتول کی دیت واجب ہوگی، اسی طرح حد رجم اور حد قذف میں احصان عقل کے بغیر مکمل نہیں ہوگا، لہذا مجنون محصن نہیں ہوگا، اس لئے کہ عقل کے بغیر خطاب نہیں (۲)۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۵۹، ۱/ ۵۱۲، الاختیار ۳/ ۱۲۴، ۵/ ۶۴، القوانین الفقہیہ رص ۲۷۳، ۳۷۴، القلیوبی ۳/ ۱۵۷، نیل المآرب ۲/ ۱۱، ۲۸، ۳۸، ۴۰۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۹۵، ۲۹۶، الاختیار ۲/ ۸۳، ۳/ ۹۶، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۵، ۳۱۲، القلیوبی ۳/ ۲۲۵، ۲۲۶، نیل المآرب ۲/ ۱۴۸، ۴۷۵۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۰۴، الاختیار ۲/ ۸۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۹۹، القلیوبی ۲/ ۲۹۹، ۴/ ۲۹۹، رحمۃ الأمہ فی اختلاف الأئمہ رص ۳۱۲، نیل المآرب ۲/ ۴۴۹۔

(۲) الاختیار ۴/ ۸۸، ۹۳، ۱۰۲، القوانین رص ۳۵۸، ۳۶۰، ۳۶۴، ۳۶۶، رحمۃ الأمۃ فی اختلاف الأئمۃ رص ۲۷۱، ۲۷۷، المغنی ۸/ ۲۱۷، نیل المآرب ۲/ ۳۶۰۔

مجنون پر کوئی جزیہ نہیں:

۲۱- جمہور کا مذہب یہ ہے کہ مجنون پر جزیہ نہیں ہے، اس لئے کہ جزیہ کفر کی سزا اور کافر کو اسلام پر آمادہ کرنے کے لئے مشروع کیا گیا ہے، اس طرح یہ قتل کے قائم مقام ہوگا، لہذا جس کو قتل کی سزا نہیں دی جاتی اس سے جزیہ بھی نہیں لیا جائے گا، اور مجنون کا قتل کرنا جائز نہیں، لہذا اس پر جزیہ بھی نہیں ہوگا[1] اس مسئلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جسے "جزیہ" میں دیکھا جائے۔

کیا جنون نکاح میں عیب سمجھا جائے گا؟:

۲۲- فقہاء کا نکاح کے سلسلہ میں اختلاف ہے، چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک میں جنون کو عیب سمجھا جائے گا اور اس سے نکاح فسخ کر دیا جائے گا، خواہ مطبق ہو یا غیر مطبق، لہذا زوجین میں سے ایک جب دوسرے میں جنون پائے تو نکاح سے مقصود اور مطلوب فائدہ کے نہ پائے جانے کی وجہ سے اس کو فسخ نکاح کا اختیار ہوگا، پھر ثبوت خیار کے لئے عقد نکاح کے وقت جنون کی موجودگی کو مالکیہ نے شرط قرار دیا ہے، لہذا اگر نکاح کے بعد پیدا ہو جائے تو اگر عورت اس میں مبتلا ہوئی ہو تو شوہر کو اختیار حاصل نہ ہوگا اور اگر شوہر مبتلا ہوا ہو تو عورت کے ساتھ لاحق ہونے والے ضرر کو دور کرنے کے لئے اسے اختیار حاصل ہوگا۔

رہے شافعیہ اور حنابلہ تو انہوں نے یہ صراحت کی ہے کہ اختیار کے لئے عقد کے وقت جنون سے ناواقف ہونا شرط ہے اور جو اس سے واقف ہو اسے اختیار نہ ہوگا[2]۔

(۱) الاختیار ۱۳۸/۴، القوانین الفقہیہ رص ۱۶۱، رحمۃ الأمۃ فی اختلاف الأئمہ ر ۳۰۵، المغنی ۵۰۷/۸۔

(۲) فتح القدیر ۱۳۳/۴، ۱۳۴، القلیوبی ۲۶۱/۳، القوانین الفقہیہ ۲۶۱، ۲۷۳، نیل المآرب ۳۳۳/۱، ۱۷۷/۲، ۱۷۸۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ شوہر کو اختیار حاصل نہیں ہوگا، اور اسی طرح امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسفؒ کے یہاں بیوی کو بھی اختیار حاصل نہیں ہوگا، یہی قول حضرت عطاء، نخعی، عمر بن عبدالعزیز، ابن زیاد، ابوقلابہ، ابن ابی لیلی، اوزاعی، ثوری اور خطابی کا ہے، اور مبسوط میں ہے کہ یہی حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا مذہب ہے، امام محمد کی رائے ہے کہ بیوی کو اختیار حاصل ہوگا، اس لئے کہ ان کے مابین انتظام مصالح نہیں ہو پائے گا، لہذا اس سے ضرر دور کرنے کے لئے خیار ثابت ہوگا، برخلاف شوہر کے، کیونکہ وہ طلاق کے ذریعہ ضرر دور کر سکتا ہے[1]۔

ایسے شخص پر جنون کا طاری ہونا جس کا تصرف صحیح ہو چکا:

۲۳- یہ بیان گزر چکا ہے کہ مجنون کے قولی تصرفات صحیح نہیں ہوتے، اسی طرح اگر وہ قصاص یا حد کو واجب کرنے والے جرائم کا ارتکاب کرے تو جسمانی سزا ساقط ہو جاتی ہے۔

لیکن جب حالت عقل میں تصرف کر لے پھر تصرف جاری رہنے یا تصرف کرنے کے دوران اس پر جنون طاری ہو جائے جیسا کہ وصیت، وکالت اور شرکت کا حال ہے، یا کسی موجب قصاص یا موجب حد جرم کا حالتِ عقل میں مرتکب ہوا ہو پھر قصاص یا حد قائم کرنے سے پہلے مجنون ہو گیا تو حکم مختلف ہوگا، ذیل میں بعض مسائل کے احکام کا بیان ہے:

۱- قولی تصرفات میں:

الف: وصیت:

۲۴- مجنون کی طرف سے ابتداءً وصیت صحیح نہیں ہے، اور یہ

(۱) الاختیار ۱۱۵/۳، ابن عابدین ۵۹۷/۲، فتح القدیر ۱۳۳/۴، ۱۳۴۔

بالاتفاق ہے، ہاں اگر عاقل شخص وصیت کرلے پھر پاگل ہوجائے تو کاسانی فرماتے ہیں: اگر اسے جنون مطبق ہوتو وصیت باطل ہوگی، اس لئے کہ وصیت وکالت کی طرح ایک جائز عقد ہے (یعنی لازم نہیں ہے)، اس لئے اس کی بقاء کے لئے وکالت ہی کی طرح انشاء (شروع کرنے) کا حکم ہوگا، لہذا موت تک عقد کی اہلیت کا اعتبار کیا جائے گا، اور ابن عابدین نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص وصیت کرے، اس کے بعد وہ پاگل ہوجائے تو اگر جنون مطبق ہو یہاں تک کہ چھ ماہ رہے تو وصیت باطل ہوجائے گی ورنہ نہیں [۱]۔

جمہور کا ظاہر کلام یہ ہے کہ وصیت کے بعد موصی کے پاگل ہونے سے وصیت باطل نہ ہوگی، چنانچہ مالکیہ کہتے ہیں: مجنون کی وصیت صرف افاقہ ہی کے وقت صحیح ہوگی [۲]۔

''قواعد الاحکام'' میں ہے: جب ایجاب کرنے والا ایجاب اور قبول کے درمیان پاگل ہوجائے تو اس کا ایجاب باطل ہوجائے گا، برخلاف وصیت کے، اس لئے کہ وہ موت سے باطل نہیں ہوتی، لہذا اس سے کم درجہ کی چیزوں سے بدرجہ اولی باطل نہیں ہونی چاہئے [۳]۔

شرح ''منتہی الارادات'' میں ہے: جس کو کبھی کبھار افاقہ ہوتا ہو وہ افاقہ کی حالت میں وصیت کرے، تو اس کی وصیت صحیح ہوگی [۴]۔

یہ تو وصیت کرنے والے کے اعتبار سے ہے اور جہاں تک وصی کا تعلق ہے تو اصل یہ ہے کہ اس کے لئے عاقل ہونا شرط ہے، اس لئے کہ مجنون اپنے معاملہ کا ولی نہیں ہوتا تو بدرجہ اولی دوسرے کے معاملات میں اسے تصرف کا حق نہیں ہوگا، اور جنون طاری ہوگیا ہو تو اس کو وصی بنانے کے صحیح ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے اور اس کی

(۱) البدائع ۷/ ۳۹۴، ابن عابدین ۵/ ۴۱۵، ۴۲۵۔

(۲) اسہل المدارک ۳/ ۲۸۳۔

(۳) قواعد الاحکام ۲/ ۱۲۵۔

(۴) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۳۹۔

بنیاد اس اختلاف پر ہے جو وصی کی عقل کے سلسلہ میں ہے کہ کس وقت سے کس وقت تک پایا جانا ضروری ہے، یہ اختلاف مندرجہ ذیل صورتوں پر ہے:

الف- وصی بنانے والے کی جانب سے وصی بناتے وقت اور اس کی موت کے وقت وصی میں عقل کے وجود کی شرط معتبر ہے، اس کے درمیان نہیں، یہاں تک کہ اگر کسی عاقل کو وصی بنائے پھر اس کا حال بدل جائے، اور وصی بنانے کے بعد موت سے پہلے وصی پاگل ہو جائے پھر صحیح ہوجائے اور موصی کی موت کے وقت عاقل ہوجائے تو اس کا وصی بنانا صحیح ہوگا، اس لئے کہ عقد اور موت کی حالت میں شرط موجود تھی، لہذا اس کو وصی بنانا اسی طرح صحیح ہوگا، جس طرح اس کا حال متغیر نہ ہونے پر صحیح ہوتا، اور اس لئے بھی کہ عقد کی حالت ایجاب کی حالت ہے اور موت کی حالت تصرف کی حالت ہے، لہذا انہیں دونوں میں عقل کا اعتبار کیا گیا، اور حنابلہ کے یہاں یہی اصل ہے، اور حنفیہ کا ظاہر کلام اور شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے [۱]۔

ب- جس کو وصی بنایا گیا ہے اس میں عقل کی شرط وصی بنانے کے وقت اور اس کے بعد موت کے وقت تک معتبر ہے، یعنی ابتداءً بھی، اور دواماً بھی، اس بنیاد پر اگر وصی بنائے جانے کے بعد وصی پاگل ہوجائے تو اس کو وصی بنانا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کے ہر وقت میں اسے تصرف کا اختیار ہوسکتا ہے اس طور پر کہ وصی بنانے والا مرجائے، لہذا تمام وقت میں شرطوں کا اعتبار کیا گیا ہے، یہی قول مالکیہ کا ہے، اور شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کا ایک احتمال یہی ہے، جس کا ذکر صاحب ''مغنی'' نے کیا ہے [۲]۔

(۱) کشاف القناع ۴/ ۳۹۴، المغنی ۶/ ۱۴۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۷۴، ابن عابدین ۵/ ۴۴۹، المہذب ۱/ ۴۷۰۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، المہذب ۱/ ۴۷۰، المغنی ۶/ ۱۴۱۔

ج-عقل کی شرط کا اعتبار صرف موصی کی موت کے وقت کیا جائے گا، اور اس بنیاد پر اگر کسی مجنون کو وصی بنائے اور موصی کی وفات سے پہلے اسے افاقہ ہو جائے تو یہ وصی بنانا صحیح ہوگا، اس لئے کہ تصرف موت کے بعد ہوتا ہے لہذا شرائط اسی وقت معتبر ہوں گے، جیسے کہ گواہوں کی عدالت گواہی دینے یا فیصلہ کرنے کے وقت معتبر ہوتی ہے، گواہ بننے کے وقت نہیں، شافعیہ کے نزدیک یہی اصح اور قابل اعتماد قول ہے اور حنابلہ میں سے صاحب ''منتہی الارادات'' نے اسی کی صراحت کی ہے[1]۔

اگر وصیت کرنے والے کی موت کے سبب وصی بننے کے بعد وصی پر جنون طاری ہو تو وہ وصایت سے معزول ہو جائے گا، اور جب افاقہ ہو جائے تو شافعیہ اور حنابلہ کے قول کے مطابق عقد جدید کے بغیر وصایت اس کی طرف نہیں لوٹے گی۔

''نہایۃ المحتاج'' میں آیا ہے: جنون کی وجہ سے وصی معزول ہو جائے گا اور افاقہ کے بعد جدید تولیت کے بغیر ولایت نہیں لوٹے گی۔

''المغنی'' اور ''کشاف القناع'' میں ہے: اگر وصایت موت کے بعد ختم ہو جائے اور وہ معزول ہو جائے پھر معتبر اوصاف دوبارہ آجائیں تو وصایت نہیں لوٹے گی، اس لئے کہ وہ ختم ہو چکی ہے، لہذا عقد جدید کے بغیر نہیں لوٹے گی، ''کشاف'' میں فرمایا: اگر قادر بنا دے اس طور پر کہ مثلاً موصی کہے: اگر تم کسی صفت کے مفقود ہونے کی وجہ سے معزول ہو جاؤ، پھر وہ صفت دوبارہ لوٹ آئے تو تم میرے وصی ہو۔

لیکن ''منتہی الارادات'' اور اس کی شرح میں اس کے مخالف قول ہے، چنانچہ اس میں ہے: اگر تبدیلی کے بعد دوبارہ وصی اپنی حالت پر لوٹ آئے تو مانع کے زائل ہو جانے کی وجہ سے اپنے کام کی طرف لوٹ آئے گا[1]۔

حنفیہ کی عبارتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے منصب پر باقی رہے گا بشرطیکہ معزول نہ کیا گیا ہو، ''ابن عابدین'' ''خانیہ'' سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اگر وصی کو جنون مطبق ہو جائے تو قاضی کو چاہئے کہ اسے بدل دے اور اگر ایسا نہ کرے یہاں تک کہ اسے افاقہ ہو جائے تو وہ اپنی وصایت پر باقی رہے گا۔

مالکیہ کے نزدیک وصی جنون سے معزول ہو جائے گا، اور حاکم دوسرے کو اس کا قائم مقام بنا دے گا[2]۔

ب-ولی نکاح پر جنون کا طاری ہونا:

۲۵-ولی کے لئے عاقل ہونا شرط ہے اور مجنون اہل ولایت میں سے نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو خود اپنے اوپر ولایت نہیں ہے تو دوسرے کے اوپر بھی اسے ولایت حاصل نہیں ہوگی۔

جب ایسے شخص پر جنون طاری ہو جائے جس کو ولایت نکاح حاصل ہو اور جنون مطبق ہو تو اس کی ولایت سلب ہو جائے گی، اور اس کے بعد والے کو منتقل ہو جائے گی، اس کی زیر ولایت لڑکی کی شادی کرنے کے لئے اس کے افاقہ کا انتظار نہیں کیا جائے گا، اور اولیاء میں سے جس کی طرف ولایت منتقل ہو وہی اس کا نکاح کرائے گا، یہ مسلک حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض فقہاء مالکیہ کا ہے۔

البتہ اگر جنون مطبق نہ ہو تو افاقہ کی حالت میں اس کے لئے ولایت ثابت ہوگی، اس لئے کہ اس کی عقل کا زوال دائمی نہیں ہے، وہ بیہوشی کی طرح ہے، لہذا اس کی زیر ولایت لڑکی کا نکاح نہیں کیا جائے گا

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۷۴، ۷۶، المہذب ۱/ ۴۶۷، قلیوبی ۳/ ۱۷۸۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۰۲، المہذب ۱/ ۴۶۷، المغنی ۶/ ۱۴۱، کشاف القناع ۴/ ۳۹۴، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۷۵۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۴۹، منح الجلیل ۴/ ۶۸۹، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۲۹، ۳۳۰۔

بلکہ اس کے افاقہ کا انتظار کیا جائے گا، یہ حنفیہ حنابلہ اور مالکیہ کے یہاں ہے، اور شافعیہ میں سے رافعی نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے۔

بعض مالکیہ کے نزدیک جنون گرچہ مطبق ہو مجنون کی ولایت سلب نہیں ہوگی، اور اس کی بیٹی کی شادی نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس کی شفایابی کی امید ہے، یہ قول تتائی کا ہے۔

نووی نے ''الروضہ'' میں صحیح اس کو قرار دیا ہے کہ جنون ولایت کو ختم کرنے والا ہے، خواہ وہ دائمی ہو یا ختم ہونے والا ہو[۱]۔

اگر جنون زائل ہو جائے تو مانع ختم ہو جانے کی وجہ سے ولایت لوٹ آئے گی اور لڑکی کی شادی اگر وہ شخص کرا دے جس کی طرف ولایت منتقل ہوئی ہے، تو ''مغنی المحتاج'' کی اس عبارت کے مطابق شافعیہ کا کہنا ہے کہ اگر ابعد شادی کرا دے اور اقرب دعویٰ کرے کہ شادی میری اہلیت کے بعد کرائی ہے، تو ماوردی کے بقول: ان دونوں کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اور اس صورت میں زوجین کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا، اس لئے کہ عقد ان دونوں کا ہے، لہذا اس میں ان کے علاوہ کسی اور کا قول قبول نہیں کیا جائے گا اور اگر اقرب کے اہل ہو جانے کے بعد ابعد نے شادی کرائی ہو، خواہ اسے اس کا علم ہوا ہو یا نہ ہوا ہو تو اس کے صحیح نہ ہونے کو (ماوردی نے) یقینی کہا ہے[۲]۔

''المہذب'' میں ہے: اگر یہ جاننے سے پہلے ہی کہ پہلے کی ولایت لوٹ آئی ہے، شادی اس شخص نے کرا دی جس کی طرف ولایت منتقل ہوئی ہے تو اس میں دو اقوال ہیں اور اس کی بنیاد اس مسئلہ پر ہے کہ اگر وکیل معزولی کے علم سے پہلے اس چیز کو بیچ دے جس کے بیچنے کا وکیل بنایا گیا ہو تو اس میں دونوں قول ہیں[۱]۔

حنابلہ کا کہنا ہے کہ اگر وہ شخص شادی کرا دے جس کی طرف ولایت منتقل ہوئی ہے جبکہ اقرب افاقہ کے بعد اہل ہو چکا ہے، لیکن شادی کرتے وقت اسے پتہ نہیں ہے کہ وہ اہل ہو چکا ہے، اور اس کو علم یہی ہے کہ وہ لڑکی کی شادی کے بعد اہل ہوا ہے، تو عقد کو لوٹایا نہیں جائے گا، اسی طرح اگر مانع ختم ہو جائے اور وہ عقد کے بعد اہل ہو جائے تو اعادہ نہیں کرے گا[۲]۔

ج- پرورش کا حق رکھنے والے پر جنون کا طاری ہونا:

۲۶- پرورش کرنے والے کے لئے عقل کی شرط ہے، لہذا کسی مجنون کو حق حضانت حاصل نہیں ہوگا، اور اگر پرورش کرنے والا عاقل ہو پھر اس پر جنون طاری ہو جائے تو حضانت کی ولایت ختم ہو جائے گی، اور اولیاء میں سے اس کے بعد والے کی طرف منتقل ہو جائے گی۔

جنون ختم ہونے پر مانع کے زائل ہو جانے کی وجہ سے حضانت لوٹ آئے گی، ''ابن عابدین'' فرماتے ہیں: مانع ختم ہو جانے سے حق لوٹ آئے گا، اور یہ ساقط کا لوٹنا نہیں ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی مانع نے اس کو اس سے روک دیا ہے جیسے فقہاء کا قول ہے کہ ولایت جنون سے ساقط ہو جاتی ہے، پھر اس کے زائل ہونے سے لوٹ آتی ہے، اور یہ مسئلہ متفق علیہ ہے[۳]۔

اس کی تفصیل ''حضانت'' میں دیکھی جائے۔

د- وقف کے نگراں پر جنون کا طاری ہونا:

۲۷- اگر وقف کے نگراں پر جنون طاری ہو جائے تو اس کی ولایت

---

(۱) فتح القدیر ۳/ ۱۸۰، ۱۸۱، ابن عابدین ۲/ ۳۱۲، الزرقانی ۳/ ۱۸۱، منح الجلیل ۲/ ۲۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۴، المہذب ۲/ ۳۷، قلیوبی ۳/ ۲۲۵، ۲۲۶، المغنی ۶/ ۴۶۵، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۱۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۴، ۱۵۵۔

---

(۱) المہذب ۲/ ۳۷۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۱۹، کشاف القناع ۵/ ۵۴۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۶۴۰، منح الجلیل ۲/ ۴۵۸، ۴۵۹، الزرقانی ۴/ ۲۷۲، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۶، کشاف القناع ۵/ ۴۹۸، ۴۹۹۔

زائل ہو جائے گی، پھر اگر جنون زائل ہو جائے اور اسے افاقہ ہوجائے تو وقف پر اس کی ولایت لوٹ آئے گی[1]۔

اس کی تفصیل ''وقف'' میں دیکھی جائے۔

ھ- وکالت:

۲۸ - موکل یا وکیل پر جنون مطبق کا طاری ہونا عقد وکالت کو باطل کر دیتا ہے، اس لئے کہ وکالت ایک جائز عقد ہے (لازم نہیں)، لہذا جو حکم اس کے شروع کا ہوگا وہی حکم اس کی بقاء کا بھی ہوگا، اور عقد وکالت کی صحت کے لئے وکیل اور مؤکل دونوں میں عقل کا ہونا ضروری ہے، لہذا جب عقل ختم ہوجائے تو وکالت کا صحیح ہونا بھی ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ تصرف کی اہلیت جس پر وکالت کا انحصار تھا وہ باقی نہیں رہی۔

یہ حکم حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے[2]۔

لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ وکالت جب اس طرح لازم ہو کہ موکل، وکیل کو معزول نہ کرسکتا ہو، مثلاً عادل کو اگر رہن بیچنے کا اختیار دیا گیا ہو، اور عقد رہن میں اختیار دینے کو مشروط کر لیا گیا ہو تو اس صورت میں موکل کے جنون سے وکیل معزول نہیں ہوگا، اگر چہ جنون مطبق ہو، اس لئے کہ وکالت جب اس طرح لازم ہو کہ موکل وکیل کو معزول کرنے پر قادر نہ ہو تو جو حکم وکالت کے انشاء (شروع) کا ہوگا وہ اس کی بقاء کا نہ ہوگا، اور اس وکالت میں وکیل اس اعتبار سے مالک کے مرتبہ میں ہوگا کہ موکل کو اسے معزول کرنے کا اختیار نہیں ہے، اور اگر

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/۴۲۶، نہایۃ المحتاج ۴/۳۴۵۔

(۲) الہدایہ اور اس کی شروحات ۷/۱۳۱، ابن عابدین ۴/۴۱۷، البدائع ۶/۳۸، نہایۃ المحتاج ۵/۵۵، مغنی المحتاج ۲/۲۳۱، کشاف القناع ۳/۴۶۸، شرح منتہی الإرادات ۲/۳۰۵، المغنی ۵/۱۲۴۔

کوئی شخص کسی شئی کا دوسری جہت سے مالک ہو، پھر مالک بنانے والا مجنون ہوجائے تو اس کی ملکیت باطل نہ ہوگی، جیسا کہ اگر کسی سامان کا مالک ہوتا تو جنون سے ملکیت ختم نہ ہوتی، اسی طرح جب تصرف کا مالک ہوا تو جنون سے ملکیت ختم نہ ہوگی۔

اس میں تفصیلات ہیں جنہیں ''وکالت'' میں دیکھا جاسکتا ہے۔

نیز حنفیہ کے یہاں جب جنون کے بعد موکل کو افاقہ ہوجائے تو وکالت لوٹ آئے گی، اور جنون کے بعد وکیل کے افاقہ سے وکالت نہیں لوٹے گی، اس لئے کہ جنون اہلیت کو اس طرح باطل کرتا ہے کہ اس میں لوٹنے کا احتمال شاذ و نادر ہی رہتا ہے[1]۔

شافعیہ کے نزدیک دونوں میں سے کسی کے بھی افاقہ سے وکالت نہیں لوٹے گی، چنانچہ ''مغنی المحتاج'' میں ہے کہ جب موکل یا وکیل جنون کی وجہ سے تصرف کی اہلیت سے خارج ہوجائیں تو وکیل معزول ہوجائے گا گرچہ جنون جلد ہی زائل ہوجائے، اس لئے کہ اگر جنون متصل ہوتا تو انعقاد ہی سے مانع ہوتا، لہذا جب طاری ہوجائے تو ختم کردے گا[2]۔

مالکیہ کے نزدیک ''دسوقی'' فرماتے ہیں: وکیل اپنے یا اپنے موکل کے جنون سے معزول نہ ہوگا، الا یہ کہ موکل کا جنون زیادہ طویل ہوجائے، تو حاکم اس کی دیکھ بھال کرے گا۔

اور ''منح الجلیل'' میں ہے: ابن عرفہ مازری سے نقل کرکے فرماتے ہیں: وکیل کا جنون موجب عزل نہیں ہے بشرطیکہ وہ شفایاب ہوجائے، تو اسی طرح موکل کا جنون بھی موجب عزل نہ ہوگا، گرچہ وہ شفایاب نہ ہو[3]۔

(۱) الہدایہ اور اس کی شروحات ۷/۱۳۱، ابن عابدین ۴/۴۱۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/۲۳۱۔

(۳) الدسوقی ۳/۳۹۶، منح الجلیل ۳/۳۹۲۔

اس موضوع میں بہت سی تفصیلات ہیں جو اصطلاح ''وکالت'' میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

وکالت سے متعلق بحث کو جائز عقود مثلاً شرکت، مضاربت اور جعالت وغیرہ کی نظیر سمجھا جاتا ہے، اور یہ تمام عقود فی الجملہ عاقدین میں سے کسی ایک کے جنون سے باطل ہوجاتے ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک دوشریکوں میں سے کسی ایک کے جنون مطبق سے شرکت باطل ہو جاتی ہے، چنانچہ عقد شرکت اس وقت تک قائم رہے گا، جب تک کہ کسی شریک کو جنون مطبق ہو جائے، اس صورت میں شرکت فسخ ہوجائے گی، اگر اس کے بعد عمل کرے تو پورا نفع عامل کو ملے گا اور خسارہ بھی اسی کے ذمہ ہوگا[1]۔

حنابلہ کے یہاں موکل یا وکیل کے جنون سے وکالت کے بطلان پر کلام کرنے کے بعد فقہاء فرماتے ہیں: اسی طرح ہر عقد جائز جو طرفین سے ہو مثلاً شرکت، مضاربت اور جعالت کسی ایک کے جنون مطبق سے باطل ہوجائے گا[2]۔

تفصیلات ان کے ابواب میں دیکھی جائیں۔

و- جس شخص کو بیع میں خیار حاصل ہے اس پر جنون کا طاری ہونا:

الف: خیار مجلس کے سلسلہ میں:

۲۹- خیار مجلس عقد کو غیر لازم رکھتا ہے یہاں تک کہ مجلس سے جدا ہوجائے یا خیار پر عمل پورا ہوجائے، یہ ان کے نزدیک ہے جو خیار مجلس کے قائل ہیں، اور وہ شافعیہ اور حنابلہ ہیں۔

جب عاقدین میں سے کسی ایک پر مجلس عقد سے علاحدہ ہونے یا خیار پر عمل ہوجانے سے پہلے جنون طاری ہو جائے تو شافعیہ کے نزدیک قول اصح یہ ہے کہ خیار ولی کی طرف منتقل ہوجائے گا ولی چاہے حاکم ہو یا کوئی دوسرا، جیسا کہ وکیل کی موت سے موکل کی طرف اور مکاتب یا عبد ماذون کی موت سے آقا کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، اور اصح قول کے مقابل قول یہ ہے کہ خیار ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ عقل کا جدا ہونا مکان کے جدا ہونے سے بہتر نہیں ہے[1] (اور مکان کی علاحدگی سے خیار ساقط ہو جاتا ہے لہذا عقل کے زوال سے بدرجہ اولی ساقط ہوجائے گا)۔

حنابلہ کا صحیح مسلک جیسا کہ ''الانصاف'' وغیرہ میں ہے کہ طاری ہونے والا جنون خیار کو ختم نہیں کرتا، اور جب افاقہ ہوجائے تو مجنون اپنے خیار پر رہے گا، اور اس کے ولی کے لئے خیار ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ مبیع میں رغبت اور عدم رغبت کا علم صرف اسی کی طرف سے ہوسکتا ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ حالت جنون میں اس کا ولی تولیت سنبھالے گا، یہ قول ''الرعایہ'' میں ہے[2]۔

کتاب ''مطالب اولی النہی'' کے مطابق بہتر قول یہ ہے کہ خیار کا ولی کی طرف منتقل ہونا جنون مطبق کی حالت میں اس کے افاقہ سے مایوس ہونے کی وجہ سے ہوگا، وہ کہتے ہیں: اس کی بنیاد ایک مرجوح قول پر ہے[3]۔

ب- خیار شرط میں:

۳۰- خیار کی شرط کے ساتھ بیع ہونے کی صورت میں جب صاحب

---

(۱) ابن عابدین ۳/۳۵۱۔

(۲) کشاف القناع ۳/۴۶۸، شرح منتہی الإرادات ۲/۳۰۵، مغنی المحتاج ۲/۳۱۹۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/۴۵، ۴۶، المحلی علی القلیوبی ۲/۱۹۲۔

(۲) الإنصاف ۴/۳۷۰، ۳۷۱، مطالب اولی النہی ۳/۸۶، کشاف القناع ۳/۲۰۱، شرح منتہی الإرادات ۲/۱۶۸، المغنی ۳/۵۶۶۔

(۳) المغنی ۳/۵۶۶، الانصاف ۴/۳۷۱، مطالب اولی النہی ۳/۸۶۔

خیار پر جنون طاری ہو جائے، تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کا خیار ختم نہ ہوگا، اور اس کا ولی یا حاکم اس کا قائم مقام ہوگا، اور فسخ اور اجازت میں سے جس میں فائدہ ہو وہی کرے گا۔

"مجموع للنووی" کے مطابق شافعیہ کا قول ہے کہ جب عاقدین میں سے کوئی مدت خیار میں پاگل ہو جائے، اور قاضی کسی نگراں کو مقرر کردے جو خیار میں اسی کا قائم مقام ہو، اور نگراں فسخ کردے یا لاگو کردے، پھر عاقد کو افاقہ ہو جائے اور دعوی کرے کہ خواہش نگراں کے فعل کے علاوہ کی تھی، تو قاضی حسین وغیرہ فرماتے ہیں: حاکم اس سلسلہ میں غور کرے گا، اگر معاملہ افاقہ پانے والے کے قول کے مطابق پائے تو اسے فسخ کرنے اور اجازت دینے کا اختیار دے دے، اور نگراں کا فعل ختم کردے، اور اگر افاقہ پانے والے کا دعوی ظاہر نہ ہو تو یمین کے ساتھ نگراں کی بات مانی جائے گی، اس لئے کہ وہ اپنے فعل میں امین ہے، الا یہ کہ افاقہ پانے والا اپنے دعوی پر بینہ قائم کردے[1]۔

مالکیہ نے عاقدین میں سے کسی پر جنون طاری ہونے کے بارے میں تفصیل کی ہے، ان کا کہنا ہے کہ اگر صاحب خیار پاگل ہو جائے اور یہ معلوم ہو جائے کہ اسے افاقہ نہیں ہوگا یا اتنی طویل مدت کے بعد افاقہ ہوگا کہ اس کا انتظار دوسرے عاقد کے لئے مضر ہے، تو سلطان یا اس کا نائب نافذ کرنے یا رد کرنے میں جو زیادہ بہتر ہو اس کو اختیار کرے گا۔

اگر ایام خیار اور ان سے متصل قریب ایام کے بعد افاقہ ہو جن تک صبر کرنا دوسرے کو ضرر نہ پہنچائے تو اس کے افاقہ کا انتظار کیا جائے اور سلطان نگراں نہیں بنے گا۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۹/۱۹۶، (تحقیق المطیعی)، مغنی المحتاج ۲/۴۵، ۴۶، مطالب اولی النہی ۳/۹۹۔

اگر سلطان نگراں نہ بنا یہاں تک کہ ایام خیار کے ایک یا دو دن گذر گئے پھر جنون زائل ہو گیا، تو قول ظاہر کے مطابق گذری ہوئی مدت کا شمار کیا جائے گا، اور اگر سلطان نگراں نہیں بنا یہاں تک کہ مدت خیار کے بعد اسے فاقہ ہو گیا تو قول ظاہر کے مطابق اس کے لئے پھر سے مدت متعین نہیں کی جائے گی، اور مبیع جس کے قبضہ میں ہو اس کے لئے لازم ہوگی۔

بیع جاری رکھنے یا رد کرنے میں زیادہ بہتر کی نگرانی سلطان سنبھالے، اور مجنون کو افاقہ ہو جائے تو اس کے خیار کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ جو کچھ سلطان نے بہتر سمجھا ہے وہی معتبر ہوگا[1]۔

اور جیسا کہ "فتح القدیر" اور "فتاوی الہندیہ" میں ہے کہ حنفیہ نے اس بات کو معتبر مانا ہے کہ مدت خیار میں متعاقدین میں سے کسی ایک پر طاری ہونے والا جنون ان اوصاف میں سے ہے جن سے بیع نافذ ہو جاتی ہے، جبکہ جنون ہی کی حالت میں ایام خیار گذر جائیں۔

اور اگر مدت خیار میں اس کو افاقہ ہو جائے تو طواویسی سے منقول ہے کہ وہ اپنے خیار پر باقی نہیں رہے گا۔

اسبیجابی اور شمس الائمہ حلوانی فرماتے ہیں کہ اصح قول یہی ہے کہ وہ اپنے خیار پر باقی رہے گا اور ماذون میں یہی منصوص ہے، "ذخیرہ" میں اسی طرح لکھا ہے۔

"الفتاوی الہندیہ" میں ہے: تحقیقی بات یہ ہے کہ جنون خیار کو ساقط نہیں کرتا ہے[2]۔

ایجاب کرنے والے پر قبول سے پہلے جنون کا طاری ہوجانا:

۳۱- فقہاء نے اس صورت مسئلہ پر گفتگو کی ہے کہ جب عقد میں

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۱۰۳۔

(۲) فتح القدیر ۵/۵۰۹، ۵۱۰، الفتاوی الہندیہ ۳/۴۲، ۴۳۔

ایجاب کرنے والے پر دوسرے شخص کے قبول کرنے سے پہلے جنون طاری ہو جائے تو شافعیہ فرماتے ہیں : اگر ایجاب اور قبول کے درمیان ایجاب کرنے والے پر جنون طاری ہوجائے تو اس کا ایجاب باطل ہوجائے گا (۱)۔

اور ابن قدامہ فرماتے ہیں: اگر نکاح کا ایجاب کرے پھر اس کی عقل جنون سے زائل ہوجائے تو ایجاب کا حکم باطل ہو جائے گا، اور اس کے بعد قبول کرنے سے عقد منعقد نہ ہوگا (۲)۔

ان کی تفصیلات ان کے محل میں دیکھی جائیں۔

جس پر قصاص یا حد واجب ہو اس پر جنون کا طاری ہونا:

الف- قصاص میں:

۳۲- اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جو حالت جنون میں کسی کو قتل کرے تو اس پر قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبى حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يفيق" (۳) (تین لوگوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے، سونے والے سے یہاں تک کہ بیدار ہوجائے، بچہ سے یہاں تک کہ بالغ ہو جائے، اور مجنون سے یہاں تک کہ اسے افاقہ ہوجائے)، اور اس لئے کہ مجنون میں صحیح قصد کی اہلیت نہیں ہوتی۔

جو شخص حالت عقل میں قتل کے جرم کا مرتکب ہو، پھر پاگل ہوجائے تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس سے قصاص ساقط نہ ہوگا، اور حالت جنون ہی میں اس سے قصاص لیا جائے گا خواہ اس پر جنایت بینہ سے ثابت ہو یا اقرار سے، اس لئے کہ اس کا رجوع مقبول نہ ہوگا (۴)۔

رہے حنفیہ تو ان کے یہاں ایک دوسری تفصیل ہے، وہ کہتے ہیں کہ اگر قاتل اپنے خلاف فیصلہ سے پہلے پاگل ہوجائے، یا اپنے خلاف فیصلہ کے بعد ولی کے حوالہ کئے جانے سے پہلے پاگل ہوجائے تو استحساناً قصاص ساقط ہوجائے گا، اور اس کے مال میں دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ وجوب قصاص میں خلل واقع ہو گیا، اور اگر اولیاء مقتول کی طرف سے اپنی حوالگی کے بعد پاگل ہو تو انہیں اس کے قتل کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ اس پر وجوب قصاص کی شرط وجوب کی حالت میں اس کا مخاطب ہونا ہے، اور وجوب فیصلہ سے ہوتا ہے اس کی تکمیل اولیاء مقتول کے حوالہ کئے جانے پر ہوتی ہے، اور یہ تفصیل اس کی ہے جس کا جنون مطبق ہو، اور جس کو جنون اور افاقہ دونوں ہو رہا ہو اس سے افاقہ کی حالت میں قصاص لیا جائے گا (۱)۔

مالکیہ کے اقوال مختلف ہیں، مالکؒ کے نزدیک مجنون کے افاقہ کا انتظار کیا جائے گا، اور اس کے افاقہ کی حالت میں اس سے قصاص لیا جائے گا، ابن المواز کہتے ہیں: اگر اس کے افاقہ سے مایوسی ہوجائے تو اس پر اس کے مال میں دیت واجب ہوجائے گی، اور جنون کی حالت میں اسے قتل نہیں کیا جائے گا، اور مغیرہ کہتے ہیں: اسے اولیاء مقتول کے حوالہ کر دیا جائے گا، اگر چاہیں تو اسے قتل کریں اور چاہیں تو اسے معاف کردیں، اور ان کو اس پر دَیت لازم کرنے کا اختیار نہ ہوگا، اور لخمی کہتے ہیں: میری رائے یہ ہے کہ خیار اولیاء مقتول کو ہو، اگر چاہیں تو اسے قتل کریں اور چاہیں تو اگر اس کے پاس مال ہو تو اس سے دیت لے لیں ورنہ دیت کے لئے اس کے پیچھے لگے رہیں۔

اگر بینہ پر یہ بات مشکل ہوجائے کہ اس نے آیا حالت عقل میں قتل کیا ہے یا حالت جنون میں تو بعض قرویین فرماتے ہیں: اس پر کچھ لازم نہ ہوگا اور یہی درست بھی ہے، اس لئے کہ اس کے خلاف

---

(۱) المجموع ۹/ ۱۵۶ (تحقیق المطیعی)، قواعد الاحکام ۲/ ۱۲۵۔

(۲) المغنی ۶/ ۵۳۵۔

(۳) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة" کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۱) پر گذر چکی ہے۔

(۴) أسنی المطالب ۴/ ۱۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳، المغنی ۷/ ۶۶۵، منتہی الإرادات ۳/ ۲۷۹۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۴۲، ۶/ ۳۷۶۔

فیصلہ ہونے میں شک ہوگیا، کیونکہ قاضی اس کے خلاف فیصلہ اس وقت کرتا ہے جبکہ اس کے پاس گواہی ہو کہ اس نے عاقل ہونے کی حالت میں قتل کیا ہے (۱)۔

ب-حدود میں:

۳۳-فقہاء (ارتداد کی حد کے سلسلہ میں) اس بات پر متفق ہیں کہ جو شخص عقل کی حالت میں مرتد ہوجائے پھر پاگل ہوجائے تو اس پر حالت جنون میں حد قائم نہیں کی جائے گی، بلکہ انتظار کیا جائے گا تاکہ اسے افاقہ ہوجائے اور اس سے توبہ طلب کرلی جائے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ عاقل ہوکر اسلام کی طرف لوٹ آئے، اور اس لئے بھی کہ مرتد کو اصرار کی وجہ سے قتل کیا جاتا ہے، اور مجنون کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ وہ مصر ہوا، اور نہ ہی اس سے توبہ کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے۔

اس کے علاوہ شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ جو مرتد ہوجائے، اور اس سے توبہ طلب کی جائے اور وہ توبہ نہ کرے پھر پاگل ہوجائے تو اسے جنون ہی کی حالت میں قتل کرنا جائز ہے، اور شافعیہ کے علاوہ دیگر ائمہ کے نزدیک اس مسئلہ کا ہمیں سراغ نہیں ملا، اگرچہ فقہاء کے قواعد اس کا انکار نہیں کرتے، اس لئے کہ اس کے افاقہ کے انتظار کا مقصد توبہ طلب کرنا ہے، اور یہ مقصد پورا ہوچکا ہے (۲)۔

جہاں تک تعلق ہے بقیہ حدود کا تو ان میں شافعیہ اور حنابلہ کی صراحت کے مطابق حد کے جاری کرنے میں اقرار سے ثابت ہونے والی حد اور بینہ سے ثابت ہونے والی حد کے درمیان واضح فرق ہے۔

''مغنی المحتاج'' میں آیا ہے کہ جو شخص اللہ کی حد کو واجب کرنے والی کسی چیز کا اقرار کرلے پھر مجنون ہوجائے تو اس پر اس وقت احتیاطاً حد نہیں قائم کی جائے گی، اس لئے کہ کبھی اقرار کرنے والا اقرار سے رجوع کرلیتا ہے، اور اگر اس پر حد جاری کردی جائے تو اس میں کچھ واجب نہ ہوگا، برخلاف اس صورت کے جب بینہ سے ثابت ہو، یا قذف کا اقرار کرے پھر پاگل ہوجائے تو اس پر جنون ہی کی حالت میں حد جاری ہوگی، اس لئے کہ اس صورت میں اس کے رجوع سے حد ساقط نہیں ہوگی (۱)۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: جس پر اس کے اقرار سے حد ثابت ہو، پھر وہ پاگل ہوجائے تو حالت جنون میں اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس کا رجوع قابل قبول ہوتا ہے لہذا اس کا احتمال ہے کہ اگر صحیح ہو تو رجوع کرلے (۲)۔

مالکیہ اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جو شخص کسی موجب حد کا ارتکاب کرلے پھر پاگل ہوجائے، تو جب تک افاقہ نہ ہوجائے اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی (۳)۔

اس کی تفصیل اس کے ابواب (''زنا''، ''قذف''، ''سرقۃ''......الخ) میں دیکھی جائے۔

(۱) الحطاب ۶/ ۲۳۲، الزرقانی ۸/ ۲۲، ۳، فتح العلی المالک ۲/ ۱۶۱۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۷، ۱۳، المغنی ۸/ ۱۴۸، فتح العلی المالک ۲/ ۱۶۱، ابن عابدین ۳/ ۲۸۵۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۷، ۱۳، تحفۃ المحتاج مع حاشیہ شروانی ۷/ ۵۸۵۔
(۲) المغنی ۷/ ۶۶۵۔
(۳) فتح العلی المالک ۲/ ۱۶۱، الحطاب ۶/ ۲۳۲، المدونہ ۶/ ۲۷۵، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۴۳۔

جنین

تعریف:

۱- جنین لغت کے اعتبار سے اس بچے کو کہتے ہیں جو اپنی ماں کے پیٹ میں ہو، اس کی جمع: أجنه اور أجنن ہے، اور جنین ہر چھپی ہوئی چیز کو کہتے ہیں، اور جب رحم میں کوئی چیز چھپ جائے تو اس وقت کہا جاتا ہے: "**جن فی الرحم یجن**"، اور: **أجنته الحامل**": یعنی حاملہ نے اس کو چھپا لیا[1]۔

جنین نام ہے اس مادہ کا جو رحم کے اندر مادہ منویہ اور بیضہ کے دونوں عنصروں سے مل کر بنتا ہے، اور اسی سے مادہ "جنین" کے معنی کی تائید ہوتی ہے، اس لئے کہ اس کا مادہ اس معنی پر متحقق ہونے والی پوشیدگی کی طرف اشارہ کرتا ہے، اور اسی سے مجنون ہے اس لئے کہ اس کی عقل مستور ہوتی ہے، اور اسی سے جان (جنات) ہے اس لئے کہ وہ لوگوں کی نگاہوں سے چھپے ہوئے ہوتے ہیں۔

لغت میں اصلاً جنین وہ ہے جو تین تاریکیوں کے درمیان اپنی ماں کے رحم میں مستور ہوتا ہے، اللہ تعالی فرماتا ہے: "**یخلقکم فی بطون أمھا تکم خلقا من بعد خلق فی ظلمات ثلاث**"[2] (وہ تمہیں تمہاری ماؤں کے پیٹ میں بناتا ہے، ایک کیفیت کے بعد دوسری کیفیت پر تین تین تاریکیوں میں)۔

(۱) دیکھئے کتب لغت، مادہ: "جن"، فقہ اللغۃ للثعالبی ص ۱۴۱ طبع رحمانیہ۔

(۲) سورۂ زمر/ ۶۔

اور اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے خارج نہیں ہے، البتہ فقہاء شافعیہ میں سے مزنی امام شافعی سے نقل کرتے ہیں کہ جنین کا حقیقی استعمال مضغہ (لوتھڑے) کے مرحلہ کے بعد ہوتا ہے، اور اس سے پہلے اس کا استعمال مجاز کے قبیل سے ہے، ان کی عبارت یہ ہے: "امام شافعیؒ جنین کے بارے میں فرماتے ہیں: جنین ہونے کی اقل مقدار یہ ہے کہ "مضغہ" "علقہ" سے جدا ہو جائے یہاں تک کہ انسانی بناوٹ میں سے کوئی چیز اس میں ظاہر ہو جائے....."[1]۔

رحم میں جنین کے مراحل:

۲- جنین کے کئی مرحلے ہوتے ہیں، اس بارے میں اللہ تعالی کے اس قول میں صراحت آئی ہے: "**وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً، فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا، ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ**"[2] (اور بالیقین ہم نے انسان کو مٹی کے جوہر سے پیدا کیا پھر ہم نے اسے نطفہ بنایا ایک محفوظ مقام میں، پھر ہم نے نطفہ کو خون کا لوتھڑا بنا دیا پھر ہم نے خون کے لوتھڑے کو (گوشت کی) بوٹی بنا دیا پھر ہم نے بوٹی کو ہڈی بنا دیا پھر ہم نے ہڈیوں پر گوشت چڑھا دیا پھر ہم نے اسے ایک دوسری ہی مخلوق بنا دیا، کیسی شان والا ہے اللہ تعالی تمام صناعوں سے بڑھ کر)۔

تو انسانی جنین کی اصل، جیسا کہ آیت مذکورہ کا مفاد ہے، مٹی سے ہے، اور جنین کے مراحل میں سے ہر مرحلہ کا شرعی حکم ہے جو اس سے متعلق ہے۔

ذیل میں جنین کے مراحل کا بیان ہے:

(۱) الأم ۵/ ۱۴۳۔

(۲) سورۂ مومنون/ ۱۲۔

الف-نطفہ:

۳- بعض مفسرین اس طرف گئے ہیں کہ نطفہ صرف مرد کی منی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے بیان کیا ہے کہ اس نے انسان کی تخلیق "مَاءٍ دَافِقٍ"(۱) (ایک اچھلتے ہوئے پانی) سے کی ہے، اور دفق (اچھلنا) جیسا کہ ظاہر ہے صرف مرد کی منی میں ہوتا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ وہ مرد اور عورت دونوں کی منی کا نطفہ ہوتا ہے، اس کی جمع نطف ہے، جمہور علماء اور مفسرین کا قول یہی ہے، اور نبی اکرم ﷺ سے مروی قول سے یہی واضح ہوتا ہے کہ:"إذا سبق ماء الرجل ماء المرأة نزع الولد، وإذا سبق ماء المرأة نزعت"(۲) (جب مرد کی منی عورت کی منی سے سبقت کرتی ہے تو وہ (شکل وصورت میں) لڑکے کو اپنی جانب مائل کر لیتا ہے، اور جب عورت کی منی سبقت کرتی ہے تو وہ اسے اپنی جانب مائل کرتی ہے) اور حدیث کی عبارت سے واضح ہے کہ جنین کی پیدائش اس نطفہ سے ہوتی ہے جو مرد اور عورت کی منی سے ملا ہوا ہو(۳)۔

۴- طہارت اور نجاست کے اعتبار سے نطفہ سے متعلق کئی احکام ہیں، چنانچہ حنفیہ، مالکیہ اور امام احمد اپنی ایک غیر مشہور روایت کے مطابق اس طرف گئے ہیں کہ منی نجس ہے، اور نجاست کے سلسلہ میں مرد اور عورت کی منی میں کوئی فرق نہیں ہے، شافعیہ کی رائے اور امام احمد کا مشہور قول یہ ہے کہ وہ پاک ہے، اور جو لوگ مطلقا نجاست کے قائل ہیں ان کے نزدیک عورت کی منی کا بھی دھونا ضروری ہے، خواہ گیلی ہو یا خشک، اور طہارت کے قائلین کے نزدیک گیلی منی کا دھونا، اور مرد کی منی کا کھرچنا مستحب ہے، اس طرح آپ غور کریں تو مرد اور عورت سے نکلنے والی منی کی طہارت اور نجاست کے سلسلہ میں کوئی فرق نہیں ہے(۱)۔

امام احمد سے منقول ہے کہ کھرچنے سے پاکی صرف مرد کی منی میں ہوگی عورت کی منی میں نہیں، اس لئے کہ وہ رقیق ہوتی ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "طہارۃ" اور "نجاسۃ" میں ہے۔

ب-علقہ:

۵- بہت سے مفسرین علقہ کی تفسیر جامد خون کے نقطہ سے کرتے ہیں، اور ایسا اس لفظ کے سلسلہ میں وارد ہونے والی بعض لغوی تفسیروں پر اعتماد کرتے ہوئے ہے(۲)، اس مرحلہ میں نطفہ ایک جداگانہ مرحلہ میں داخل ہو جاتا ہے، اسی لئے وہ اس کا مستحق ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں اسے صفت "خلق" سے متصف کیا جائے: "خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ"(۳) (جس نے انسان کو خون کے لوتھڑے سے پیدا کیا)۔

۶- فقہاء نے طہارت ونجاست کے اعتبار سے علقہ کا حکم شرعی بیان کیا ہے، چنانچہ حنفیہ اور ایک روایت کے اعتبار سے حنابلہ اس کی نجاست کے قائل ہیں، اور حنابلہ کا صحیح مسلک یہ ہے کہ وہ پاک ہے، اس لئے کہ وہ انسانی تخلیق کی ابتدا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ وہ نجس ہے، اس لئے کہ وہ خون ہے(۴)۔

---

(۱) سورۂ طارق/۶۔

(۲) حدیث:"إذا سبق ماء الرجل ماء المرأة نزع الولد......" کی روایت بخاری (الفتح ۸/۱۶۵ طبع السلفیہ) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۳) دائرۃ المعارف للبستانی ۶/۵۶۹ طبع بیروت، اور کتب تفسیر سورۂ طارق کی آیت/۶ کی تفسیر کے تحت، اور کتب حدیث میں اس حدیث کی شرح کے ذیل میں۔

(۱) المغنی ۲/۹۲، ابن عابدین ۱/۲۲۷، ۲۲۹، الإقناع وحاشیتہ ۱/۲۷۷، الدردیر والدسوقی ۱/۵۶۔

(۲) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۲/۶، التفسیر الکبیر ۲۳/۸۴، روح المعانی ۱۸/۱۳، تفسیر ابی السعود ۴/۳۶،۴۔

(۳) سورۂ علق/۲۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۲۶، المغنی ۲/۹۴۔

جہاں تک اسقاط کی حلت وحرمت کے اعتبار سے اس کے حکم کا تعلق ہے تو اس کی تفصیل: ''اجہاض''اور''اسقاط حمل''میں ہے[۱]۔

ج-مضغہ:

۷- مضغہ نام ہے اس مقدار کا جس کو چبایا جا سکے، اور یہاں گوشت کا وہ ٹکڑا مراد ہے جو چبانے کی مقدار میں ہو، امام رازی اللہ تعالی کے قول: ''فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً......''[۲] (پھر ہم نے خون کے لوتھڑے کو (گوشت کی) بوٹی بنا دیا) کی تفسیر میں فرماتے ہیں: علقہ کو مضغہ میں محول کرنے کو خلق کا نام دیا، اس لئے کہ اللہ اس کے بعض اعراض کو فنا کر دیتا ہے، اور ان کے بجائے دوسرے اعراض پیدا کر دیتا ہے، لہذا اعراض کی تخلیق کو اس کی تخلیق کا نام دیا، اور گویا کہ اللہ تعالی اس میں زائد اجزا پیدا کر دیتا ہے[۳]۔

۸- فقہاء نے طہارت ونجاست کے اعتبار سے اس کے حکم میں کلام کیا ہے، چنانچہ حنفیہ کا کہنا ہے کہ علقہ کی طرح مضغہ بھی نجس ہے، ''ابن الہمام'' نے ذکر کیا ہے کہ علقہ جب مضغہ بن جائے تو پاک ہو جائے گا، اور'' ابن عابدین'' کہتے ہیں: یہ مشکل ہے[۴]، تفصیل اصطلاح''مضغہ''میں ہے۔

جہاں تک اس کے اسقاط سے متعلق احکام کا تعلق ہے، تو وہ عنقریب آئیں گے، اور اس کی تفصیل اصطلاح ''اجہاض'' اور ''سقط''میں ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۴۱۱، الشرح الکبیر ۲/۲۶۶، نہایۃ المحتاج ۶/۱۷۹، المغنی ۸/۸۱۵۔

(۲) سورۂ مومنون/۱۲۔

(۳) التفسیر الکبیر ۲۳/۸۴۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۲۹۔

جنین کی اہلیت:

۹-جنین کے کچھ حقوق ہیں جن کو شارع نے بیان کیا ہے، ان کی اساس اہلیت وجوب اور ذمہ ہے، اور جنین کی نسبت سے اہلیت وجوب ناقص ہوتی ہے، بزدوی فرماتے ہیں: جنین کو ذمہ مطلقہ حاصل ہے، اگر چہ جنین کی نسبت سے اہلیت ناقص ہوتی ہے، اس لئے کہ اس میں موت وحیات دونوں کا احتمال رہتا ہے[۱]، لہذا جن حقوق میں قبول کی حاجت نہیں ہوتی وہ اس کے لئے ثابت ہوں گے جیسے ثبوت نسب، وراثت اور وقف میں استحقاق[۲] اور شارع نے اگر چہ جنین کے مال کی حفاظت کے لئے''امین''مقرر کرنے کی اجازت دی ہے، لیکن یہ امین وصی کے حکم میں نہیں ہوگا، نیز وہ اپنے نام سے تصرف کا مالک نہیں ہوگا، اس کی تفصیل اصطلاح: ''اہلیت'' میں دیکھئے۔

اپنی ماں کے نفقہ میں جنین کا اثر:

۱۰- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مطلقہ حاملہ نفقہ اور سکنی کی مستحق ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے کہ: ''وَإِنْ كُنَّ أُوْلَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ''[۳] (اور اگر وہ سب حمل والیاں ہوں تو انہیں خرچ دیتے رہو ان کے حمل کے پیدا ہونے تک) اور مطلقہ حاملہ کو جنین اور عدت کی وجہ سے نفقہ کا

(۱) کشف الأسرار ۴/۱۳۵۱۔

(۲) الفناری علی التلویح ۳/۱۵۶، اہلیت وجوب عام طور پر ذمہ سے جڑی ہوئی ہوتی ہے، اور صدر الشریعہ''التوضیح والتلویح''۳/۱۵۲ میں فرماتے ہیں: ذمہ ایک ایسا وصف ہے جس سے انسان اپنے حقوق وفرائض کا اہل ہوجاتا ہے، لہذا''ذمہ''حقوق و واجبات کا استیعاب کرلیتا ہے، اور ابن الملک شرح المنار ص ۹۳۶، میں فرماتے ہیں: ذمہ ایسا نفس ہے جس سے سابقہ تعلق ہو۔

(۳) سورۂ طلاق/۶۔

حق رہتا ہے یا نہیں اس میں اختلاف اور تفصیل ہے[1] جسے اصطلاح: ''حامل'' اور ''نفقہ'' میں دیکھا جاسکتا ہے۔

عدت میں جنین کا اثر:

۱۱- حاملہ کی عدت وضع حمل ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَ اُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ''[2] (اور حمل والیوں کی میعاد ان کے حمل کا پیدا ہوجانا ہے) تمام شہروں کے اہل علم کا اجماع ہے کہ مطلقہ حاملہ کی عدت وضع حمل سے پوری ہوجاتی ہے، اور جس کے شوہر کی وفات ہوگئی ہو اگر وہ حاملہ ہو تو اس کی عدت وضع حمل ہے، اس مسئلہ میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے[3] جس کو ''عدت'' کے عنوان کے تحت دیکھا جاسکتا ہے۔

حاملہ کے تصرفات میں جنین کا اثر:

۱۲- حمل کے آخری مہینوں میں حاملہ عورت کے تصرفات میں جنین کے کچھ اثرات ہوتے ہیں، ان سے متعلق اختلاف اور تفصیل اصطلاح: ''حامل'' اور ''مرض الموت'' میں دیکھی جاسکتی ہے[4]۔

حاملہ کا انتقال ہوجائے اور جنین اس کے پیٹ میں زندہ ہو:

۱۳- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ حاملہ جب مرجائے اور اس کے پیٹ میں بچہ زندہ ہو تو اس کا پیٹ چاک کر کے اس کا بچہ نکال لیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں مردہ کے ایک جزء کو تلف کردینے سے ایک زندہ کی بقاء (وابستہ) ہے[1] اور اس میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے، جس کو اصطلاح: ''حامل'' میں دیکھا جائے۔

طلاق میں جنین کا اثر:

۱۴- فقہاء کا اتفاق ہے کہ حاملہ پر طلاق واقع ہوجائے گی خواہ رجعی ہو یا بائن[2]، اور اس سے متعلق اختلاف اور تفصیل اصطلاح: ''حامل'' اور ''طلاق'' میں دیکھی جائے۔

ماں کی سزا میں جنین کا اثر:

۱۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وضع حمل تک حاملہ پر حد یا قصاص جاری نہیں ہوگا، خواہ حمل زنا سے ہو یا غیر زنا سے، اور اس میں کچھ تفصیل ہے جو اصطلاح: ''حامل'' میں دیکھی جاسکتی ہے[3]۔

ماں کی تدفین میں جنین کا اثر:

۱۶- جب کوئی ایسی کافرہ عورت مرجائے جس کے پیٹ میں نکاح یا وطی بالشبہہ کی بنیاد پر کسی مسلمان کا بچہ ہو تو اس میں اختلاف ہے کہ آیا اس کے بچہ کی رعایت میں اسے مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے یا اس عورت کے حال کی رعایت کرتے ہوئے کفار کے قبرستان میں دفن کیا جائے[4]، اس کی تفصیل اصطلاح: ''حامل''

---

(۱) البدائع ۳/ ۲۰۹، المدونہ ۵/ ۱۵۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۱، الإقناع ۴/ ۴۶، المغنی ۳/ ۴۸۳۔

(۲) سورۂ طلاق / ۴۔

(۳) البدائع ۳/ ۱۹۳، المبسوط ۵/ ۳۱، ۵۸، فتح القدیر ۳/ ۲۷، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۵۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۳، الشرح الکبیر ۱/ ۴۷۴، الخطیب علی أبی شجاع ۱/ ۳۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۲۷، المغنی ۳/ ۴۸۳۔

(۴) اس سلسلہ میں (الجامع لأحکام القرآن) ۷/ ۱۳۹، المغنی ۶/ ۱۶ کی طرف رجوع کریں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۲۰، المغنی ۶/ ۵۵۱۔

(۲) دیکھئے: ہدایہ و الفتح ۳/ ۳۲، بدایۃ المجتہد ۲/ ۵۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۵۰۳، الإقناع ۳/ ۴۳۳، المغنی ۷/ ۹۸، ۱۰۲۔

(۳) الہدایہ ۲/ ۵۰۳، الشرح الکبیر و حاشیہ الدسوقی ۴/ ۲۶۰، ۳۱۲، المنہاج و شرحہ ۷/ ۲۸۸، ۴۱۱، المغنی ۷/ ۷۳۱، ۸/ ۱۷۱، المحلی ۱۱/ ۲۱۰، ۲۱۲۔

(۴) المغنی ۲/ ۵۶۳۔

میں دیکھی جاسکتی ہے۔

اپنے مورث کے ترکہ میں جنین کا استحقاق:

۱۷- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ حمل تمام وارثین کی طرح وارث ہوگا، بشرطیکہ وفات کے وقت اس کا وجود یقینی ہو، اور اپنی ماں سے زندہ رہتے ہوئے علاحدہ ہو (یعنی زندہ پیدا ہو) اور وراثت کے اسباب میں سے کسی سبب کا اس میں تحقق ہورہا ہو، اور جنین کے لڑکا ہونے کا بھی احتمال ہے، جیسا کہ اس کے لڑکی ہونے کا احتمال ہے، متعدد بھی ہونے کا احتمال ہے جیسا کہ ایک ہونے کا احتمال ہے، اور ہر ایک کا وراثت میں مخصوص حکم ہے، اس کی تفصیل اصطلاح: ''ارث'' اور ''حمل'' میں ہے۔

وراثت میں جنین کا اثر:

۱۸- بعض حالتوں میں جنین میراث میں اثر انداز ہوتا ہے، چنانچہ اگر وارث کا حصہ حمل سے متاثر ہوسکتا ہو تو جنین کو مذکر یا مؤنث، متعدد یا تنہا نیز وارث یا غیر وارث فرض کرنے پر وارث کا جو حصہ کم ہوسکتا ہے وہ دیا جائے گا، جیسا کہ اصطلاح: ''ارث'' میں واضح کیا گیا ہے۔

فی الجملہ جنین بسا اوقات بہت سے ورثا کے حصوں پر اثر انداز ہوتا ہے، اور اس کی ایک صورت یہ ہے کہ جب عورت اپنے شوہر، ایک سگا بھتیجہ، اور دوسرے متوفی سگے بھائی کا حمل چھوڑ کر انتقال کر جائے، تو اگر حمل کو مذکر فرض کیا جائے تو وہ شوہر کا حصہ دینے کے بعد جو مال بچے اس کے نصف کا دوسرے کے ساتھ مستحق ہوگا، اور اگر حمل کو مؤنث فرض کیا جائے تو وہ کسی چیز کی بھی مستحق نہ ہوگی، اور اگر حمل متعدد مذکر ہو تو وہ باقی رہ جانے والے (مال) میں موجود (بھتیجہ) کے شریک ہوجائے گا، اور اگر یہ سب لڑکیاں ہوں، تو کسی بھی چیز کی مستحق نہ ہوں گی، اور اگر حمل لڑکے اور لڑکی دونوں کا ہو تو لڑکا شریک ہوگا، لڑکی نہیں ہوگی۔

بہر صورت حمل کی موجودگی میں ترکہ کی تقسیم آخری نہیں ہوگی، لہذا اگر ورثہ مطالبہ کریں تو ترکہ کی تقسیم کی جائے گی، اور جن لوگوں کو حمل میراث سے بالکل محروم نہیں کرتا انہیں دے دیا جائے گا، اور جن کے حصہ میں حمل کمی کرتا ہے انہیں اقل حصہ دیا جائے گا، اور جنہیں حمل ساقط کر دیتا ہے ان کو کچھ بھی نہیں دیا جائے گا، تفصیل ''ارث'' میں ہے۔

جنین کے لئے وصیت کا حکم:

۱۹- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جنین کے لئے استحسانا وصیت ثابت ہوجائے گی اور اس میں قبول کرنے کی ضرورت نہیں پڑے گی، اس اعتبار سے کہ یہ ایک طرح سے نائب بنانا ہے، اور جنین وراثت میں نیابت کے لائق ہے تو وصیت میں بھی اسی طرح نیابت کے لائق ہوگا، بلکہ وصیت اس بارے میں زیادہ ظاہر ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں: حمل وارث ہوجاتا ہے، لہذا اس کے لئے وصیت بھی صحیح ہے، تو جب حمل وارث ہوتا ہے، تو اس کے لئے وصیت بدرجہ اولی (درست) ہے[1]۔

حنفیہ کے نزدیک جنین، وصیت شدہ جائداد کی آمدنی کا، وصیت کرنے والے کی موت کے وقت سے مستحق ہوتا ہے، اور اسی لئے اس کے لئے وصیت موقوف ہوتی ہے حتی کہ وضع حمل ہوجائے اور اس کی زندگی کا یقین ہوجائے، جیسا کہ اگر وہ ایک ہو تو وصیت کی ہوئی پوری چیز کا مالک ہوتا ہے، اور اگر وہ ایک سے زائد ہو، اور ان کی پیدائش کے درمیان چھ ماہ سے کم کی مدت ہو تو وصیت شدہ سامان ان

(۱) المغنی ۶/ ۵۷۔

دونوں یا ان سب کا ہوگا، اس کی تفصیل اصطلاح: ''حمل'' اور ''وصیت'' میں ہے۔

جنین پر وقف:

۲۰- فقہاء نے موجودہ اولاد و ذریت نیز بعد میں پیدا ہونے والی اولاد پر وقف کرنے کی اجازت دی ہے جس میں اختلاف اور تفصیل ہے جسے اصطلاح: ''حمل'' اور ''وقف'' میں دیکھا جاسکتا ہے۔

جنین پر جنایت:

۲۱- جب جنین پر زیادتی ہو جس کی وجہ سے مردہ کی صورت میں اس کا اسقاط ہو جائے تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس میں ''غرۃ'' ہوگا[۱]، اور کفارہ کے واجب ہونے میں اختلاف اور تفصیل ہے جسے اصطلاح: ''اجہاض'' میں دیکھا جاسکتا ہے۔

جنین کو غسل اور کفن دلانا، اس کی نماز جنازہ پڑھنا اور دفن کرنا:

۲۲- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جنین جب مردہ پیدا ہوا اور ولادت کے بعد آواز نہ نکالے تو اسے غسل دیا جائے گا، نام رکھا جائے گا، اور کپڑے کے ٹکڑے میں لپیٹ کر دفن کر دیا جائے گا، اور اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، ابن عابدین کہتے ہیں: یہ بحث اس حمل کو بھی شامل ہے جس کی خلقت مکمل ہو اور اس کو بھی جس کی خلقت نامکمل ہو، جہاں تک تعلق ہے تام الخلقت کا تو اس کو غسل دلانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور جو غیر تام الخلقت ہو تو اس میں اختلاف ہے، مختار یہ ہے کہ اسے غسل دلایا جائے گا، اور کپڑے کے ٹکڑے میں

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۶۹۔

لپیٹ دیا جائے گا اور اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی[۱]، اور صاحب ''الہدایۃ'' نے اس مقام پر اس بات پر جزم کیا ہے کہ ولادت کے بعد جس کی آواز نکلے، اس کا نام رکھا جائے گا، غسل دلایا جائے گا اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، انہوں نے رسول ﷺ کے اس فرمان سے استدلال کیا ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''إذا استھلّ الصبی صلي علیه، وورث''[۲] (جب بچہ آواز نکالے تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور وہ وارث ہوگا)، اور اس لئے بھی کہ استہلال دلیل ہے زندگی کی، لہذا اس کے حق میں مردوں کا طریقہ متحقق ہو جائے گا، پھر فرماتے ہیں: اگر استہلال نہ کرے تو انسان کا اکرام کرتے ہوئے کپڑے کے ٹکڑے میں لپیٹ دیا جائے گا، اور اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی جیسا کہ ہم نے روایت بیان کی، اور غیر ظاہر الروایہ کے مطابق اسے غسل دلایا جائے گا، اس لئے کہ وہ من وجہ نفس ہے، اور یہی قول مختار ہے[۳]۔

کاسانی نے اس کے بارے میں ائمہ مذاہب کے درمیان اختلاف کی تفصیل درج کی ہے[۴]۔

یہ بات واضح ہے کہ مسلمان ناتمام بچہ کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا، کاسانی ''البدائع'' میں فرماتے ہیں: اگر کوئی کتابی عورت کسی مسلمان کے تحت ہو، پھر وہ مر جائے، اور اس کے پیٹ میں مسلمان بچہ ہو، تو تدفین کے بارے میں صحابہؓ کا اختلاف ہے، بعض صحابہ نے فرمایا: بچہ کے پہلو کو ترجیح دیتے ہوئے اسے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۶۴۔

(۲) حدیث: ''إذا استھل الصبي صلي علیه وورث'' کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۴۸۳ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، اور نصب الرایہ (۲/ ۲۷۸ طبع المجلس العلمی) میں زیلعی نے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۷۰۔

(۴) بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۱، ۳۰۴۔

مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا، اور بعض صحابہؓ فرماتے ہیں: اسے مشرکین کے قبرستان میں دفن کیا جائے، اس لئے کہ بچہ جب تک پیٹ میں ہے وہ اسی عورت کا ایک جزء ہے (۱)۔

مالکیہ کے یہاں دردیر فرماتے ہیں: جو ناتمام بچہ چیختے ہوئے آواز نہ نکالے اسے غسل نہیں دلایا جائے گا، خواہ وہ حرکت ہی کیوں نہ کرے، اس لئے کہ حرکت زندگی کی علامت نہیں ہے...اور سقط کے خون کو دھویا جائے گا، اور اس کو کسی کپڑے میں لپیٹ کر چھپا دیا جائے گا اس لئے کہ کفن دفن واجب ہے، اور دفن کر دیا جائے گا (۲)۔ دوسری جگہ فرماتے ہیں: اور جس غیر مسلم عورت کے پیٹ میں کسی مسلمان کا جنین ہو اسے اس کے جنین کے غیر محترم ہونے کی وجہ سے غیر مسلموں کے جوار میں دفن کر دیا جائے گا (۳)۔

شافعیہ کے نزدیک جب جنین آواز نکالے یا حرکت کرے پھر مر جائے تو اسے غسل دلایا جائے گا، اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اور اگر آواز نہ نکالے اور حرکت نہ کرے تو اگر اس کے چار مہینہ نہیں ہوئے تھے تو اسے کسی کپڑے میں لپیٹ کر دفن کر دیا جائے گا۔

اور اگر چار مہینے پورے ہو گئے ہوں تو قول قدیم کے مطابق اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اس لئے کہ اس میں روح پھونکی جا چکی ہے، ''الأم'' میں ہے کہ اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی اور یہی اصح ہے، اور رملی فرماتے ہیں: چھ ماہ پورے ہونے کے بعد جو بچہ پیدا ہوا اس میں وہی سب چیزیں واجب ہوں گی جو بڑے میں واجب ہوتی ہیں، یعنی نماز وغیرہ، اگر چہ وہ مردہ پیدا ہوا ہو، اور سابقہ زندگی کا بھی علم نہ ہو، پھر اس کے بعد فرماتے ہیں: ناتمام بچہ کے کئی حالات ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر اس میں انسانی بناوٹ ظاہر نہ ہو تو اس میں کچھ بھی واجب نہ ہوگا، ہاں کسی کپڑے سے اس کو چھپانا اور دفن کرنا مسنون ہے، اور اگر اس میں (انسانی) بناوٹ ظاہر ہو، اور زندگی کی کوئی علامت ظاہر نہ ہو تو نماز کے علاوہ بقیہ چیزیں اس میں واجب ہوں گی (۱)۔

حنابلہ کے یہاں ابن قدامہ فرماتے ہیں: جب ناتمام بچہ کے چار مہینے مکمل ہو گئے ہوں، یا اس میں انسانی بناوٹ ظاہر ہو گئی ہو تو اس کو غسل دلایا جائے گا، اور نماز پڑھی جائے گی، اگر چہ پیدائش کے وقت آواز نہ نکلی ہو، اور اس کا نام رکھنا مستحب ہوگا، اور ایک جماعت نے یہ نقل کیا ہے کہ یہ چار مہینوں کے بعد ہوگا، اور ''الفروع'' میں ہے کہ ''علقہ'' ہی کی طرح اس کی نماز جنازہ جائز نہیں ہے (۲) اور ''الروض المربع'' اور ''کشاف القناع'' (۳) دونوں میں ہے: ''جب نامکمل بچہ کی ولادت چار ماہ سے زیادہ پر ہو تو اسے غسل دیا جائے گا، اس لئے کہ رسول اکرم ﷺ کا قول ہے: **"والسقط يصلى عليه، والغسل واجب وإن لم يستهل"** (۴) (سقط کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اور (اس کو) غسل دلانا واجب ہے اگر چہ پیدائش کے وقت آواز نہ نکلی ہو)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی والشرح الکبیر ۱/ ۴۲۷۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی، الشرح الکبیر ۱/ ۴۲۹۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۸۷۔

(۲) الفروع ۲/ ۲۱۰ طبع دوم۔

(۳) الروض المربع ۱/ ۶۹، کشاف القناع ۱/ ۳۶۸۔

(۴) حدیث: "السقط يصلى عليه" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۲۳، تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۳۶۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت مغیرہ بن شعبہ سے کی ہے اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

جہاد

تعریف:

۱-جہاد "**جاهد**" کا مصدر ہے اور اس کا مادہ "**جهد**" ہے (جیم کے فتحہ اور ضمہ دونوں کے ساتھ) جس کے معنی طاقت اور مشقت کے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ جیم کے فتحہ کے ساتھ "**جهد**" کے معنی مشقت اور ضمہ کے ساتھ اس کے معنی طاقت کے ہیں [۱]۔

جہاد: دشمن سے قتال کرنے کو کہتے ہیں جس طرح مجاہدہ دشمن سے قتال کرنے کو کہتے ہیں، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "**وَجَاهِدُوْا فِي اللّٰهِ حَقَّ جِهَادِهٖ**"[۲] (اور اللہ (کے کام) میں کوشش کرتے رہو جو اس کی کوشش کا حق ہے) اور حدیث میں ہے: "**لاهجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية**"[۳] (فتح مکہ کے بعد ہجرت نہیں ہے، لیکن جہاد اور نیت ہے)، کہا جاتا ہے: "**جاهد العدو مجاهدة وجهاداً**" جب دشمن سے قتال کرے، اور بقول راغب جہاد کی حقیقت یہ ہے کہ دشمن کی مدافعت میں ہاتھ، زبان اور جس چیز پر بھی قدرت ہو اس کے ذریعہ پوری طاقت صرف کر دے اور انتہا تک پہنچ جائے، جہاد کی تین قسمیں ہیں: ظاہری دشمن، شیطان، اور نفس سے جہاد کرنا، اور یہ تینوں قسمیں اللہ تعالیٰ کے اس قول میں آجاتی ہیں: "**وَجَاهِدُوْا فِي اللّٰهِ حَقَّ جِهَادِهٖ**" (اور اللہ (کے کام) میں کوشش کرتے رہو جو اس کی کوشش کا حق ہے)۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں: جہاد یا تو دل سے ہوتا ہے، جیسے اس کا پختہ ارادہ کرنا، یا اسلام اور اس کے احکام کی دعوت دے کر، یا باطل پرست کے خلاف حجت قائم کر کے، یا حق کو واضح کر کے اور شبہ کا ازالہ کر کے، یا جن چیزوں میں مسلمانوں کا فائدہ ہو اس میں رائے اور تدبیر اختیار کر کے، یا خود قتال کر کے، لہٰذا اس پر آخری امکان تک جہاد واجب ہوگا، اور بہوتی فرماتے ہیں: کفار کی ہجو کرنا بھی جہاد کے اقسام میں سے ہے، جیسا کہ حضرت حسانؓ نبی اکرم ﷺ کے دشمنوں کی ہجو کیا کرتے تھے [۱]۔

اصطلاحی طور پر جہاد: "کسی غیر معاہد کافر کو دعوت اسلام دینے اور اس کے انکار کرنے کے بعد اللہ کے کلمہ کو بلند کرنے کے لئے کسی مسلمان کا اس سے قتال کرنا ہے"[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-سیر:

۲-سیر: "سیرت" کی جمع ہے اور یہ **فعلة** (فا کے کسرہ کے ساتھ) کے وزن پر ہے اس کا مادہ "سیر" ہے۔ فقہاء کی زبان میں اس کا زیادہ تر استعمال ان طریقوں پر ہوتا ہے جن کا حکم کفار سے غزوہ اور اس سے متعلق امور کے سلسلہ میں دیا گیا ہے، جس طرح لفظ

---

(۱) لسان العرب مادہ: "جهد" القاموس المحیط، تاج العروس مادہ: "جهد"۔

(۲) سورۂ حج/ ۷۸۔

(۳) حدیث: "**لا هجرة بعد الفتح، ولكن جها د و نية**" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۸۷ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۳۶۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۲۷۷، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۸۸، الخرشی ۲/ ۱۰۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۰، شرح الزرقانی علی المؤطا ۲/ ۲۸۷، حاشیۃ الشرقاوی ۳/ ۳۹۱، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۲۶۸۔

(مناسک) کا زیادہ تر استعمال امورحج کے لئے ہوتا ہے۔

مغازی کو "سیر" کہا جاتا ہے، اس لئے کہ اس کا پہلا مرحلہ دشمنوں کی طرف چلنے کا ہوتا ہے، اور اس سے مراد امام کا چلنا، اور غازیوں اور معاونین کے ساتھ اس کا معاملات برتنا اور دشمنوں نیز کفار کو روکنا ہے" (۱)۔

ب-غزوہ:

۳- غزوہ کے معنی طلب کرنے کے ہیں، کہا جاتا ہے: "**ما مغزاک من هذا الأمر**"، یعنی اس معاملہ میں تمہارا مطلب کیا ہے؟ اور مجاہد کو اس لئے غازی کہتے ہیں کہ وہ غزوہ طلب کرتا ہے (۲)۔

غیر کتب فقہیہ میں "کتاب الجہاد" "کتاب المغازی" کے نام سے جانا پہچانا جاتا ہے، اور وہ بھی عام ہے، اس لئے کہ وہ "مغزاۃ" کی جمع ہے جو "غزا" کا مصدر ہے اور قیاس یہ ہے کہ واحد "غزو" اور "غزوۃ" ہو، جیسے ضرب اور ضربۃ، غزوہ نام ہے دشمن سے بالقصد قتال کرنے کا، اور یہ شارع کے عرف میں کفار سے قتال کے ساتھ مخصوص ہے (۳)۔

ج-رباط:

۴- رباط اللہ تعالی کی خوشنودی کے لئے دشمن کے دفاع کے مقصد سے ایسی جگہ اقامت اختیار کرنے کو کہتے ہیں جس کے پیچھے اسلام نہ ہو اور وہاں سے دشمن کی یلغار متوقع ہو۔

اور "رباط" جہاد کے لئے تیاری کو کہتے ہیں، اس کی فضیلت

(۱) ابن عابدین ۴/۲۱۷ طبع دار احیاء التراث العربی، فتح القدیر ۵/۱۸۷، ۱۸۸۔

(۲) النظم المستعذب فی شرح غریب المہذب ۲/۲۲۶۔

(۳) فتح القدیر ۵/۱۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

میں بہت سی احادیث ہیں، ان میں صحیح مسلم میں مروی حضرت سلمانؓ کی حدیث بھی ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم ﷺ کو ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے: "**رباط يوم وليلة خير من صيام شهر و قيامه، وإن مات جرى عليه عمله الذي كان يعمله، وأجري عليه رزقه، وأمن الفتان**" (۱) (ایک دن اور ایک رات اللہ کے راستہ میں گذار دینا ایک مہینہ کے روزے اور نماز سے بہتر ہے، اور اگر اس کی موت ہوجائے تو جو عمل وہ کیا کرتا تھا وہ اس پر جاری رہے گا، اور اس کی روزی جاری کردی جائے گی، اور وہ فتنوں سے مامون ہوجائے گا)۔

اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح: "رباط" کی طرف رجوع کیا جائے۔

جہاد کی مشروعیت میں تدریج:

۵- جہاد بالاجماع مشروع ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "کُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ" (۲) (تمہارے اوپر قتال فرض کردیا گیا ہے) اس کے علاوہ دوسری آیات، نیز نبی کریم ﷺ کا خود اس کو انجام دینا اور اس کا حکم دینا (۳) (بھی اس کی دلیل ہے)، اور مسلم نے روایت کی ہے: "**من مات ولم يغز، ولم يحدث به نفسه مات على شعبة من نفاق**" (۴) (جو شخص اس حال میں مرے کہ نہ جہاد کرے نہ اس کے بارے میں سوچے تو وہ نفاق کی

(۱) فتح القدیر ۵/۱۸۸، ابن عابدین ۳/۲۱۷، ۲۱۸۔
حدیث: "رباط يوم و ليلة خير من صيام شهر......" کی روایت مسلم (۳/۱۵۲۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/۲۱۶۔

(۳) المغنی ۸/۳۴۶، کشاف القناع ۳/۳۲۔

(۴) حدیث: "من مات ولم يغزو لم يحدث......" کی روایت مسلم (۳/۱۵۱۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

ایک قسم پر مرا)۔

رسول اللہ ﷺ کے عہد میں ہجرت سے پہلے جہاد کی اجازت نہیں تھی، اس لئے کہ آپ ﷺ کو پہلے مرحلہ میں جس چیز کا حکم دیا گیا وہ تبلیغ، انذار، کفار کی ایذا رسانی پر صبر اور مشرکین سے عفوو درگزر، نیز دعوت کے کام کو پہلے چھپ کر پھر اعلانیہ طور پر کرنا تھا[۱]۔

اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: "فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الجَمِيْلَ"[۲] (پس آپ خوبی کے ساتھ درگزر کیجئے)، نیز فرمایا: "اُدْعُ اِلٰی سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ"[۳] (آپ اپنے پروردگار کی راہ کی طرف بلایئے حکمت سے اور اچھی نصیحت سے اور ان کے ساتھ بحث کیجئے پسندیدہ طریقہ سے)، نیز فرمایا: "فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَاَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِيْنَ"[۴] (غرض آپ کو جس امر کا حکم دیا گیا ہے اسے صاف سنا دیجئے اور مشرکوں کی پرواہ نہ کیجئے)، پھر اس کے بعد کفار کے قتال کی ابتدا کرنے کی شرط پر اللہ نے مسلمانوں کو قتال کی اجازت دی، اور یہ ہجرت کے دوسرے سال ہوا۔

یہ اجازت اس ارشاد الٰہی میں ہے: "اُذِنَ لِلَّذِيْنَ يُقَاتَلُوْنَ بِاَنَّهُمْ ظُلِمُوْا"[۵] ((اب لڑنے کی) اجازت دی جاتی ہے انہیں جن سے لڑائی کی جاتی ہے اس لئے کہ ان پر (بہت) ظلم ہو چکا)۔

پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول: "اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالاً"[۶] (نکل پڑو ہلکے اور بوجھل)، نیز اس ارشاد: "وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَآفَّةً"[۱] (اور لڑو مشرکوں سب سے) کے ذریعہ ابتداء قتال کو مطلقا مشروع کر دیا، اور اس کو "آیت السیف" (تلوار والی آیت) کہا جاتا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ آیت السیف اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ"[۲] (اس وقت ان مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں تم انہیں پاؤ)۔

اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله"[۳] (مجھ کو لوگوں سے قتال کا حکم دیا گیا ہے، یہاں تک کہ وہ "لا الہ الا اللہ" کہہ لیں، اور جو اس کو کہہ لے تو اس نے اپنی جان و مال مجھ سے محفوظ کر لیا، سوائے اس کے حق کے، اور اس کا حساب اللہ کے ذمہ ہوگا)۔

فقہاء اس پر (متفق) ہیں کہ ہر سال کم از کم ایک مرتبہ جہاد کرنا نہ چھوڑے[۴]، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ امام ہر سال ایک جماعت کو بھیجے، اور اس کے ساتھ خود نکلے یا اپنے بدل میں اپنے معتمد کو نکالے، تاکہ کفار کو دعوت اسلام پیش کرے، اور اس کی رغبت دلائے، پھر اگر وہ انکار کریں تو ان سے قتال کرے، اس لئے کہ جہاد کو ایک سال سے زیادہ چھوڑنے میں ایسی بات ہے کہ دشمن میں مسلمانوں کی طمع پیدا کر دے گی، پھر اگر سال میں ایک دفعہ سے زیادہ کی ضرورت

(۱) القرطبی ۲۲/۱، ۷، عمدۃ التفسیر عن الحافظ ابن کثیر ۴۶/۲، إمتاع الأسماع للمقریزی ۵۱/۱۔
(۲) سورۂ حجر/ ۸۵۔
(۳) سورۂ نحل/ ۱۲۵۔
(۴) سورۂ حجر/ ۹۴۔
(۵) سورۂ حج/ ۳۹۔
(۶) سورۂ توبہ/ ۴۱۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۳۶۔
(۲) سورۂ توبہ/ ۵۔
(۳) حدیث: "أمرت أن أقاتل الناس" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۲۶۲ طبع السلفیہ) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے۔
دیکھئے: المبسوط للسرخسی ۱۰/ ۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۰۴، شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۴/ ۱۷۵۔
(۴) ابن عابدین ۳/ ۲۱۸، الدسوقی ۲/ ۱۷۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۱، المہذب ۲/ ۲۲۶، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۰۸، المغنی ۸/ ۳۴۸، کشاف القناع ۳/ ۳۶، الإنصاف ۴/ ۱۱۶۔

ہوتو واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ فرض کفایہ ہے، تو جتنے بار کی حاجت ہوا تنی بار واجب ہوگا، اور اگر مسلمانوں کی کمزوری، یا قتال میں جس ساز و سامان کی ضرورت ہے اس کی یا جس مدد سے معاونت چاہتا ہے اس کی قلت، یا کفار کی طرف جانے والے راستہ میں کوئی رکاوٹ، یا وہاں خوراک کا نہ ہونا، یا ان کے قبول اسلام کی طمع اور اسی طرح کے دوسرے اعذار کی وجہ سے جہاد موخر کرنے کی ضرورت ہو تو اس کو موخر کر دینا جائز ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے قریش سے دس سال تک مصالحت رکھی (۱) اور ان سے قتال موخر رکھا، یہاں تک کہ انہوں نے مصالحت توڑ دی، اور ان کے علاوہ دوسرے قبائل سے مصالحت کئے بغیر ہی قتال موخر رکھا، اور اس لئے بھی کہ جہاد مقدم کرنے میں جتنے نفع کی امید ہے، جب اسے موخر کرنے میں اس سے زیادہ نفع کی امید ہو تو اسے موخر کرنا واجب ہوگا (۲)۔

اور اگر کوئی ایسی چیز نہ پائی جائے جو تاخیر جہاد کی داعی ہو، تو اس کو کثرت سے کرنا مستحب ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**والذي نفسي بيده لوددت أن أقتل في سبيل الله ثم أحيا، ثم أقتل ثم أحيا، ثم أقتل**" (۳) (قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے، میری خواہش ہے کہ اللہ کے راستہ میں شہید کیا جاؤں پھر زندہ کیا جاؤں، پھر شہید کیا جاؤں پھر زندہ کیا جاؤں، پھر شہید کیا جاؤں)۔

اور روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ستائیس غزوات کئے اور

(۱) حدیث: "إن النبي ﷺ صالح قريشا عشر سنين" کی روایت ابن اسحاق نے زہری سے مرسلاً کی ہے، جیسا کہ سیرت ابن ہشام (۲/۳۱۷ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) المہذب ۲/۲۲۶، المغنی ۸/۳۴۸، کشاف القناع ۳/۳۶، الإنصاف ۴/۱۱۶۔

(۳) حدیث: "والذي نفسي بيده، لوددت أن أقتل في......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۱۶ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

پینتیس سرایا بھیجے (۱)۔

جہاد کی فضیلت:

۶ - جہاد کی بڑی فضیلت ہے، اور اس کا حاصل یہ ہے کہ انسان اس کے ذریعہ اللہ تعالی کی رضا اور اس کا تقرب حاصل کرنے کی غرض سے اپنی جان نچھاور کرے۔

اللہ تعالی نے اپنے اس قول میں بیٹھے رہ جانے والوں پر مجاہدین کو فضیلت دی ہے: "**لَا يَسْتَوِی الْقَاعِدُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ غَيْرُ اُوْلِی الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُوْنَ فِی سَبِيْلِ اللّٰهِ بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجَاهِدِيْنَ بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ عَلَی الْقَاعِدِيْنَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَّعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰی، وَفَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجَاهِدِيْنَ عَلَی الْقَاعِدِيْنَ اَجْرًا عَظِيْمًا**" (۲) (مسلمانوں میں سے بلا عذر (گھر) بیٹھے رہنے والے اور اللہ کی راہ میں اپنے مال اور اپنی جان سے جہاد کرنے والے برابر نہیں ہوسکتے، اللہ نے جان و مال سے جہاد کرنے والوں کو بیٹھ رہنے والوں پر درجہ میں فضیلت دے رکھی ہے، اور بھلائی کا وعدہ تو اللہ نے سب (ہی) سے کر رکھا ہے اور اللہ نے جہاد کرنے والوں کو بیٹھے رہنے والوں پر اجر عظیم کے لحاظ سے برتری دے رکھی ہے)۔

نیز اس قول میں: "**وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا، وَاِنَّ اللّٰهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِيْنَ**" (۳) (اور جو لوگ ہماری راہ میں مشقتیں برداشت کرتے ہیں، ہم ان کو اپنے راستے ضرور دکھادیں گے اور بے شک اللہ احسان کرنے والوں کے ساتھ ہے)، نیز اس ارشاد میں: "**اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰی مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اَنْفُسَهُمْ**

(۱) المبسوط ۱۰/۳، المہذب ۲/۲۷۷۔

(۲) سورۂ نساء/۹۵۔

(۳) سورۂ عنکبوت/۶۹۔

وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ، يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَيَقْتُلُوْنَ وَيُقْتَلُوْنَ، وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيْلِ وَالْقُرْآنِ، وَمَنْ اَوْفٰى بِعَهْدِهٖ مِنَ اللّٰهِ فَاسْتَبْشِرُوْا بِبَيْعِكُمُ الَّذِيْ بَايَعْتُمْ بِهٖ، وَذٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ"[۱] (بلاشبہ اللہ نے مومنین سے خرید لیا ہے ان کی جانوں اور ان کے مالوں کو اس کے عوض میں کہ انہیں جنت ملے گی، یہ لوگ اللہ کی راہ میں لڑتے ہیں تو (کبھی) مار ڈالتے ہیں، اور (کبھی) وہ مار ڈالے جاتے ہیں، اس پر (ہماری طرف سے) سچا وعدہ ہے توریت، انجیل اور قرآن میں اور اللہ سے بڑھ کر کون اپنے عہد کا پورا کرنے والا ہے، سوتم خوشی مناؤ اپنی بیع پر جس کا تم نے سودا کیا ہے اور یہی بڑی کامیابی ہے) اور اس قول میں: "وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا بَلْ اَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ"[۲] (اور جو لوگ اللہ کی راہ میں مارے گئے ہیں انہیں ہرگز مردہ مت خیال کرو، بلکہ وہ لوگ اپنے پروردگار کے پاس زندہ ہیں رزق پاتے رہتے ہیں)۔

حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں آیا ہے کہ آپ ﷺ نے اس کو ایمان کے بعد سب کاموں میں افضل قرار دیا ہے، حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں: "سئل رسول الله ﷺ: أي العمل أفضل؟ قال: إيمان بالله ورسوله . قيل: ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل الله"[۳] (رسول ﷺ سے پوچھا گیا کہ سب سے افضل عمل کون سا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانا، کہا گیا: پھر کیا ہے؟ فرمایا: اللہ کے راستہ میں جہاد)۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۱۱۱۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۶۹۔

(۳) حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث: "سئل رسول الله ﷺ" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۷۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۸۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نفلی چیزوں میں سب سے افضل جہاد ہے، امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں: فرائض کے بعد کسی چیز کو جہاد سے زیادہ افضل نہیں جانتا، اور اس مسئلہ کو امام احمد سے ان کے اصحاب کی ایک جماعت نے نقل کیا ہے، امام احمد فرماتے ہیں: "جو لوگ دشمنوں سے قتال کرتے ہیں وہ اسلام اور مسلمانوں کی آبرو کا دفاع کرتے ہیں، تو اس سے افضل عمل کیا ہوگا؟ لوگ مامون ہوتے ہیں، اور وہ خوف میں ہوتے ہیں، اور انہوں نے اپنی بہترین جانوں کو نچھاور کر رکھا ہے۔

اور اس بارے میں کثرت سے احادیث ہیں، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ ایک صاحب نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور عرض کیا: "مجھے کوئی ایسا عمل بتلادیں جو جہاد کے برابر ہو، آپ نے فرمایا: "میں ایسا عمل نہیں پاتا" پھر ارشاد فرمایا: "هل تستطيع إذا خرج المجاهد أن تدخل مسجدك فتقوم ولا تفتر، وتصوم ولا تفطر؟ قال: ومن يستطيع ذلك؟"[۱] (کیا تم اس کی استطاعت رکھتے ہو کہ جب مجاہد نکلے تو تم اپنی مسجد میں چلے جاؤ، اور نماز پڑھتے رہو اور کوتاہی نہ کرو، نیز روزہ رکھو اور افطار نہ کرو، کہنے لگے: اس کی استطاعت کون رکھتا ہے؟)۔

حضرت ابوہریرہؓ ہی سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "مثل المجاهد في سبيل الله، (والله أعلم بمن يجاهد في سبيله)، كمثل الصائم القائم، وتوكل الله للمجاهد في سبيله، بأن يتوفاه أن يدخله الجنة، أو يرجعه سالما مع أجر أو غنيمة"[۲] (اللہ کے راستہ

(۱) حدیث: "هل تستطيع إذا خرج المجاهد أن تدخل......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "مثل المجاهد في سبيل الله ......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

میں جہاد کرنے والے کی مثال (اور اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ اس کے راستہ میں جہاد کرنے والا کون ہے) روزہ رکھنے اور نماز پڑھنے والے کی طرح ہے، اور اللہ نے اپنے راستہ میں جہاد کرنے والے کے لئے ذمہ لیا ہے کہ اس کو وفات دے کر جنت میں داخل کرے گا، یا اجر وغنیمت کے ساتھ اس کو صحیح سالم واپس لائے گا)۔

حضرت انسؓ بن مالک سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**مامن عبد یموت له عند الله خیر یسره أن یرجع إلی الدنیا، وأن له الدنیا وما فیها إلا الشهید لما یری من فضل الشهادة، فإنه یسره أن یرجع إلی الدنیا فیقتل مرة أخری**"[۱] (مرنے والے جس بندے کے ساتھ بھی اللہ کے یہاں خیر کا معاملہ ہو، اس کو اس بات سے خوشی نہیں ہوگی کہ دنیا میں واپس ہو اور اس کو دنیا اور دنیا کی تمام چیزیں ملیں، سوائے شہید کے، اس لئے کہ جب وہ شہادت کی فضیلت کو دیکھے گا تو اس کو خوشی ہوگی کہ دنیا واپس جائے، اور دوسری مرتبہ شہید کیا جائے)۔

حضرت بسر بن سعید سے روایت ہے، فرماتے ہیں: مجھ سے حضرت زید بن خالد نے بیان کیا: رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من جهز غازیا في سبیل الله فقد غزا، ومن خلف غازیا بخیر فقد غزا**"[۲] (جس نے اللہ کے راستہ میں کسی غازی کو (سازوسامان دے کر) تیار کیا وہ بھی غازی ہے، اور جس نے اپنے پیچھے کسی غازی کو بخیریت چھوڑا وہ بھی غازی ہے)۔

یہ نیز دوسری احادیث جہاد کی فضیلت کے بیان میں ایک دوسرے کو تقویت دیتی ہیں۔

(۱) حدیث: "**ما من عبد یموت له عند الله خیر**" کی روایت بخاری (الفتح ۱۵/٦ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "**من جهز غازیا في سبیل الله**" کی روایت بخاری (الفتح ۴۹/٦ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱۵۰۷/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ سمندر میں جہاد خشکی کے جہاد سے افضل ہے، اس لئے کہ حضرت ام حرام کی حدیث ہے کہ نبی اکرم ﷺ ان کے پاس سو گئے، پھر ہنستے ہوئے بیدار ہوئے، وہ کہتی ہیں کہ میں نے پوچھا: یا رسول اللہ! آپ کو کس بات پر ہنسی آئی؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "**ناس من أمتي عرضوا علي غزاة في سبیل الله یرکبون ثبج هذا البحر ملوکا علی الأسرة أومثل الملوک علی الأسرة**"[۱] (میری امت کے کچھ لوگ میرے سامنے تخت شاہی پر بادشاہ بنا کر، یا تخت شاہی پر بیٹھے ہوئے بادشاہوں کے مانند سمندر کی موجوں پر سوار ہوکر، اللہ کے راستہ میں غزوہ کرتے ہوئے پیش کئے گئے)۔

نیز اس لئے بھی کہ سمندر زیادہ پرخطر و پرمشقت ہوتا ہے، کیونکہ وہ دشمن کے درمیان ہوتا ہے، اور اس میں ڈوبنے کا خطرہ ہوتا ہے، اور اپنے ساتھیوں کے بغیر فرار ممکن نہیں ہوتا، لہذا وہ دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ افضل ہوگا۔

اسی طرح اہل کتاب سے قتال کرنا دوسروں سے قتال کرنے کے مقابلہ میں افضل ہوگا، اس لئے کہ وہ ایک دین کی طرف سے قتال کرتے ہیں، اور اس کی تائید حضرت ام خلاد کی حدیث میں آپ ﷺ کے اس قول سے ہوتی ہے: "**ابنک له أجر شهیدین، قالت: ولم ذاک یا رسول الله؟ قال: لأنه قتله أهل الکتاب**"[۲] (تمہارے بیٹے کے لئے دو شہیدوں کا اجر ہے، کہنے لگیں: یا رسول اللہ! ایسا کیوں ہے؟ فرمایا: اس لئے کہ اس کو اہل کتاب نے شہید کیا ہے)۔

(۱) حدیث: "**ناس من أمتي عرضوا علي......**" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/٦ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱۵۱۸/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) کشاف القناع ۳۸/۳، ۴۰، الإنصاف ۱۱۹/۴، ۱۲۰، المغنی ۳۴۰/۸، ۳۵۰۔

جہاد کا شرعی حکم:

۷- جہاد فی الجملہ فرض ہے، اور اس کی فرضیت کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ**"[1] (تمہارے اوپر قتال فرض کر دیا گیا ہے درآنحالیکہ وہ تم پر گراں ہے)، نیز یہ قول ہے: "**اِنْفِرُوْا خِفَافاً وَّثِقَالاً وَّجَاهِدُوْا بِاَمْوَالِكُمْ وَاَنْفُسِكُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ**"[2] (نکل پڑو ہلکے اور بوجھل اور جہاد کرو اپنے مال سے اور اپنی جان سے اللہ کی راہ میں)، نیز نبی کریم ﷺ کا یہ قول ہے: "**الجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال**"[3] (جہاد میری بعثت سے لے کر میری آخری امت کے دجال سے قتال کرنے تک جاری رہے گا)، مطلب یہ ہے (واللہ اعلم) کہ یہ باقی رہنے والا فرض ہے، اس لئے کہ "مضیٰ" کے معنی نفاذ کے ہیں، اور نفاذ فرض احکام میں ہوتا ہے، اس لئے کہ مستحب اور مباح میں امتثال اور نفاذ ضروری نہیں ہوتا[4]۔

ابن عبد البر سے منقول ہے کہ خوف کی حالت میں جہاد فرض کفایہ اور امن کی حالت میں نفل ہے[5]۔

= اور حدیث: "إن ابنك له أجر شهيدين" کی روایت ابوداؤد (۳/۱۳، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت قیس بن شماس سے کی ہے اور منذری نے اس کے ایک راوی کے واضح ضعف کی وجہ سے اسے ضعیف قرار دیا ہے، ان کی "مختصر ابی داؤد" (۳/۳۵۹ شائع کردہ، دار المعرفہ) میں اسی طرح ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/۲۱۶۔

(۲) سورۂ توبہ/۴۱۔

(۳) حدیث: "الجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال" کی روایت ابوداؤد (۳/۴۰، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے، اور اس کی سند میں جہالت ہے، جیسا کہ مناوی کی فیض القدیر (۳/۲۹۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

(۴) فتح القدیر ۵/۱۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۱/۲۵۱، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۰۸، الإنصاف ۴/۱۱۶، المغنی ۸/۳۴۵۔

(۵) الدسوقی ۲/۱۷۳، جواہر الإکلیل ۱/۲۵۱۔

۸- پھر قائلین فرضیت کے درمیان اختلاف ہے:

چنانچہ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ وہ فرض کفایہ ہے، جب بعض اس کو انجام دیں تو باقی لوگوں سے ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ مقصد یعنی مشرکین کی شوکت کو کچل ڈالنا اور دین کو غالب کرنا حاصل ہو گیا ہے، اور جہاد میں کفایہ کا مطلب یہ ہے کہ اس کے لئے ایسی قوم اٹھ کھڑی ہو جو جہاد میں کفایت کر سکے، یا وہ ایسے فوجی ہوں جو اس مقصد کے لئے رجسٹرڈ ہوں، یا انہوں نے اپنے آپ کو اس کے لئے رضا کارانہ طور پر اس طرح تیار کر لیا ہو کہ جب دشمن مسلمانوں کا رخ کرے تو وہ مسلمانوں کی حفاظت کریں، اور سرحدوں پر ایسے ذمہ دار لوگ ہوں جو وہاں سے دشمنوں کا دفاع کر سکیں، اور ہر سال دشمنوں پر ان کے ملک میں حملہ کرنے کے لئے کوئی لشکر بھیجا جائے۔

اور فرض کفایہ وہ ہے جس کا حصول بغیر کسی شخص معین کے (انجام دیئے) مقصود ہو، اور اگر صرف ایک ہی فرد پایا جائے تو اس پر متعین ہو جائے، جیسے سلام کا جواب دینا، اور نماز جنازہ پڑھنا[1]، پھر اگر کوئی بھی ایسا شخص اس واجب کو انجام نہ دے جس سے کفایت ہو سکے تو تمام لوگ گنہگار ہوں گے، اور ان حضرات کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ہے: "**وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً، فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ، وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْا اِلَيْهِمْ**"[2] (اور مومنوں کو نہ چاہیے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈرائیں)، اسی طرح انہوں نے اللہ کے

(۱) ابن عابدین ۳/۲۱۹، کشاف القناع ۳/۳۲، ۳۳، المغنی ۸/۳۴۶۔

(۲) سورۂ توبہ/۱۲۲۔

اس قول سے بھی استدلال کیا ہے: ''فَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجَاهِدِيْنَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِيْنَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَّعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰى، وَفَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجَاهِدِيْنَ عَلَى الْقَاعِدِيْنَ أَجْراً عَظِيْماً''[1] (اللہ نے جان و مال سے جہاد کرنے والوں کو بیٹھ رہنے والوں پر درجہ میں فضیلت دے رکھی ہے اور بھلائی کا وعدہ تو اللہ نے سب (ہی) سے کر رکھا ہے، اور اللہ نے جہاد کرنے والوں کو بیٹھ رہنے والوں پر اجر عظیم کے لحاظ سے برتری دے رکھی ہے)۔

اور اس کے لئے یہ استدلال بھی کیا ہے کہ جہاد بالذات فرض نہیں ہے، اس کی فرضیت تو اللہ کے دین کو غالب کرنے اور بندوں سے شر کو دور کرنے کے لئے ہے۔

مقصود یہ ہے کہ مسلمان مامون ہو جائیں، اور اپنے دین و دنیا کے مصالح انجام دینے پر قادر ہو سکیں، لہذا اگر سبھی جہاد میں مشغول ہو جائیں گے تو اپنے دنیوی مصالح کو انجام دینے کے لئے فارغ نہ ہو سکیں گے۔

نبی کریم ﷺ کبھی خود نکلتے تھے اور کبھی دوسروں کو بھیجتے تھے، یہاں تک کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''والذي نفسي بيده، لولا أن رجالا من المؤمنين لا تطيب أنفسهم أن يتخلفوا عني، ولا أجد ما أحملهم عليهم، ما تخلفت عن سرية تغدو في سبيل الله''[2] (قسم ہے اس ذات کی کہ جس کے قبضہ میں میری جان ہے، اگر کچھ ایسے مسلمان افراد نہ ہوتے کہ جن کے دل مجھ سے پیچھے رہ جانے کو پسند نہیں کرتے ہیں، اور ان کو سوار کرانے کے لئے میں کچھ پاتا بھی نہیں ہوں، تو میں اللہ کے راستہ میں نکلنے والے کسی بھی سریہ سے پیچھے نہ رہتا)۔

تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بیٹھے رہ جانے والے دوسروں کے جہاد کرنے کی صورت میں گنہگار نہیں ہوتے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے ان دونوں میں سے ہر ایک سے بھلائی کا وعدہ کیا ہے، اور گنہگار سے اس کا وعدہ نہیں کیا جا سکتا، نیز ثواب اور گناہ پانے والوں کے درمیان تفاضل نہیں ہو سکتا[1]۔

حضرت ابو سعید خدریؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے بنو لحیان کی طرف (سریہ) بھیجا اور فرمایا: ''ليخرج من كل رجلين رجل، ثم قال للقاعدين: أيكم خلف الخارج في أهله وماله بخير كان له مثل نصف أجر الخارج''[2] (ہر دو آدمیوں میں سے ایک آدمی نکلے، پھر بیٹھے رہ جانے والوں سے فرمایا: تم میں سے جو شخص نکلنے والے کی اس کے گھر والوں اور مال میں اچھی نیابت کرے تو اس کو نکلنے والے کا نصف اجر ملے گا)۔

سعید بن المسیب فرماتے ہیں: جہاد فرض عین ہے[3]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: ''اِنْفِرُوْا خِفَافاً وَّثِقَالاً وَّجَاهِدُوْا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ''[4] (نکل پڑو ہلکے اور بوجھل اور جہاد کرو اپنے مال سے اور اپنی جان سے اللہ کی راہ میں)۔

---

(۱) سورۂ نساء/ ۹۵۔

(۲) حدیث: ''والذي نفسي بيده، لولا أن رجالا من المؤمنين......'' کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۶ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔
اور دیکھئے: المبسوط ۱۰/ ۳، الدسوقی ۲/ ۱۸۲ جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۰، المہذب ۲/ ۲۲۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۵، المغنی ۸/ ۳۴۵، کشاف القناع ۳/ ۳۲، ۳۳۔

---

(۱) المہذب ۲/ ۲۲۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۵، المغنی ۸/ ۳۴۵، کشاف القناع ۳/ ۳۲۔

(۲) حدیث: ''ليخرج من كل رجلين رجل......'' کی روایت مسلم نے اپنی صحیح (۲/ ۱۰۰) میں کی ہے اور ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں: ''لينبعث من كل رجلين أحدهما والأجر بينهما''۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۸/ ۳۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳/ ۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۴) سورۂ توبہ/ ۴۱۔

اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِلَّا تَنفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَاباً أَلِيماً"،(۱) (اگر تم نہ نکلو گے تو اللہ تمہیں ایک دردناک سزا دے گا) اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے :"من مات ولم يغز، ولم يحدث نفسه بالغزو، مات على شعبة من نفاق"(۲) (جس کی موت اس حال میں ہو کہ نہ وہ غزوہ کرے نہ ہی اس کے دل میں غزوہ کا خیال آئے تو وہ نفاق کے ایک شعبہ پر مرا) اور جن بیٹھے رہنے والوں سے بھلائی کا وعدہ کیا گیا ہے وہ محافظین تھے، لیکن وہ لوگ بھی انہیں دونوں میں سے تھے(۳)۔

جہاد فرض عین کب ہوجاتا ہے؟:

۹- جمہور فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ مندرجہ ذیل حالات میں سے ہر ایک میں جہاد فرض عین ہوجاتا ہے:

الف- جب دونوں لشکر آمنے سامنے ہو جائیں، اور دونوں صفیں مقابلہ میں ہوجائیں، تو تمام موجودہ لوگوں پر بھاگنا حرام اور ٹھہرنا متعین ہوجائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "يَآ يُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوۤا اِذَا لَقِيْتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوْا......(الى قوله) وَاصْبِرُوْا اِنَّ اللّٰهَ مَعَ الصَّابِرِيْنَ"(۴) (اے ایمان والو! جب تم کسی جماعت کے مقابل ہوا کرو تو ثابت قدم رہا کرو اور اللہ کو کثرت سے یاد کرتے رہو تا کہ فلاح پاؤ، اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتے رہو اور آپس میں جھگڑا مت کرو ورنہ کم ہمت ہوجاؤ گے اور تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی اور صبر کرتے رہو بیشک اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہے)۔

ب- جب دشمن کسی قوم پر اچانک حملہ کرے، تو ان کے لئے دفاع کرنا متعین ہوجائے گا خواہ عورت ہو یا بچہ، یا ان سے قریبی لوگوں پر دشمن حملہ کرے، اور وہ لوگ دشمن کے دفاع پر قادر نہ ہوں، تو جو لوگ ان سے قریبی جگہ پر ہیں ان پر ان کے ساتھ مل کر قتال کرنا متعین ہو جائے گا، اگر دشمن نے اچانک جن لوگوں پر حملہ کیا ہے وہ اپنے دفاع سے عاجز ہوجائیں، تو ان سے قریبی لوگوں پر قتال اس وقت فرض عین ہوگا جبکہ ان کو، جن پر دشمن نے حملہ کردیا ہے ان کی مدد میں مشغول ہونے پر اپنی عورتوں اور گھروں پر کسی دشمن کا خوف نہ ہو، ورنہ وہ ان کی مدد ترک کردیں گے۔

شافعیہ کے نزدیک جو لوگ شہر سے مسافت قصر سے کم دوری پر ہوں وہ اس شہر کے باشندوں کی طرح سمجھے جائیں گے، اور جو لوگ مسافت قصر پر ہوں ان کے لئے بقدر کفایت موافقت لازم ہوگی اگر اس شہر کے باشندے اور ان سے ملے ہوئے لوگ کافی نہ ہوں، اور جن پر دشمن حملہ نہ کرے ان پر قتال متعین نہ ہوگا، اور اس میں کم اور زیادہ مال والا برابر ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ دشمن کی آمد کے موقع پر نفیر (جہاد کے لئے لوگوں کا اٹھ کھڑا ہونا) ضرورت کے وقت ان تمام لوگوں پر عام ہوگا جو قتال کے اہل ہوں، اور کسی کے لئے بھی پیچھے رہنا درست نہ ہوگا، سوائے اس کے جس کو گھر، اہل وعیال اور مال کی حفاظت کے لئے پیچھے رہ جانے کی ضرورت ہو، یا جس کو امیر نکلنے سے منع کردے، یا جس کو نکلنے یا قتال کرنے پر قدرت نہ ہو(۱)۔

جن لوگوں نے احزاب کے دن اپنے گھروں کو جانے کا ارادہ کیا تھا، اللہ تعالی نے ان کی مذمت کی، اور فرمایا: "وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيْقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُوْلُوْنَ إِنَّ بُيُوْتَنَا عَوْرَةٌ، وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ

(۱) سورۂ توبہ ر ۳۹۔
(۲) حدیث:"من مات و لم يغز و لم يحدث نفسه بالغزو" کی روایت مسلم (۳ / ۱۵۱۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۸ / ۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۴) سورۂ انفال ر ۴۵، ۴۶۔

(۱) ابن عابدین ۳ / ۲۲۱، فتح القدیر ۵ / ۱۹۰، الدسوقی ۲ / ۱۷۴، جواہر الإکلیل ۱ / ۲۵۳، روضۃ الطالبین ۱ / ۲۱۵، مغنی المحتاج ۴ / ۲۱۹، المغنی ۸ / ۳۴۶، ۳۴۷، کشاف القناع ۳ / ۳۷۔

يُرِيْدُوْنَ إِلَّا فِرَارًا"[۱] (اور بعض لوگ ان میں سے نبی سے اجازت مانگتے تھے کہتے تھے کہ ہمارے گھر غیر محفوظ ہیں، حالانکہ وہ ذرا بھی غیر محفوظ نہیں ہیں، یہ محض بھاگنا ہی چاہتے ہیں)۔

ج- جب امام کسی قوم سے جنگ کے لئے نکلنے کا مطالبہ کرے تو ان پر اس کے ساتھ نکلنا لازم ہوگا، سوائے اس کے کہ جس کو قطعی عذر ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا مَالَكُمْ إِذَا قِيْلَ لَكُمُ انْفِرُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اثَّاقَلْتُمْ اِلَى الْأَرْضِ، أَرَضِيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ، فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيْلٌ"[۲] (اے ایمان والو تمہیں کیا ہوگیا ہے کہ جب تم سے کہا جاتا ہے کہ نکلو اللہ کی راہ میں تو تم زمین سے لگے جاتے ہو، کیا تم دنیا کی زندگی پر بہ مقابلہ آخرت کے راضی ہو گئے سو دنیا کی زندگی کا سامان تو آخرت کے مقابلہ میں بہت ہی قلیل ہے)۔

اور نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لاهجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية و إذا استنفرتم فانفروا"[۳] (فتح (مکہ) کے بعد ہجرت نہیں ہے، لیکن جہاد اور نیت ہے، اور جب تم سے کوچ کرنے کا مطالبہ کیا جائے تو نکل پڑو) اور یہ اس لئے ہے کہ جہاد کا معاملہ امام اور اس کے اجتہاد کے سپرد کر دیا گیا ہے، رعایا پر ضروری ہے کہ اس کے بارے میں امام کی جو بھی رائے ہو اس میں اس کی اطاعت کریں[۴]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ امام کے متعین کرنے سے جہاد متعین ہو جائے گا، اگر چہ قتال کی طاقت رکھنے والے بچہ اور عورت کو متعین کرے، اور امام کا متعین کرنا یہ ہے کہ جنگ کی طرف جانے پر مجبور کر دے اور اس پر جبر کرے، جیسے کہ اس کی اصلاح حال سے متعلق چیزیں لازم ہو جاتی ہیں، اس معنی میں نہیں کہ اس کے ترک پر عذاب ہوگا، لہذا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کا بچہ پر وجوب کو ثابت کرنا خلاف اجماع ہے[۱]۔

مشروعیت جہاد کی حکمت:

۱۰- جہاد کا مقصد یہ ہے کہ غیر مسلموں کو اسلام کی یا مسلمانوں کے ذمہ میں داخل ہونے پر جزیہ دینے اور ان پر احکام اسلام جاری ہونے کی دعوت دی جائے، اس کے ذریعہ ان کا مسلمانوں کے درپے ہونے، ان کے شہروں پر زیادتی کرنے اور اسلامی دعوت کی راہ میں روڑے اٹکانے کا سلسلہ موقوف ہو جائے گا، اور فساد کی جڑ کٹ جائے گی، اللہ تعالی فرماتا ہے: "وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَاتَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ لِلّٰهِ، فَاِنِ انْتَهَوْا فَلاَ عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِيْنَ"[۲] (اور ان سے لڑو یہاں تک کہ فساد (عقیدہ) باقی نہ رہ جائے اور دین اللہ ہی کے لئے رہ جائے سو اگر وہ باز آ جائیں تو سختی (کسی پر بھی) نہیں بجز (اپنے حق میں) ظلم کرنے والوں کے)۔

اور فرمایا: "هُوَ الَّذِيْ أَرْسَلَ رَسُوْلَهُ بِالْهُدٰى وَدِيْنِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ"[۳] (وہ اللہ وہی تو ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور سچے دین کے ساتھ بھیجا کہ اسے وہ غالب کر دے سارے بقیہ دینوں پر خواہ مشرکین کو (کیسا ہی) ناگوار ہو)۔

---

(۱) سورۂ احزاب/۱۳۔
نیز دیکھئے: فتح القدیر ۵/ ۱۹۱، المغنی ۸/ ۳۶۴۔
(۲) سورۂ توبہ/ ۳۸۔
(۳) حدیث: "لاهجرة بعد الفتح ولكن جهادونية" کی تخریج (ف/۱) میں گذر چکی ہے، نیز دیکھئے صحیح بخاری ۴/ ۶۶۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۲، المغنی ۸/ ۳۵۲، المحلی ۷/ ۲۹۱۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۲۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۳۔
(۳) سورۂ توبہ/ ۳۳۔

نبی کریم ﷺ کی سنت اور طریقہ، نیز آپ ﷺ کے بعد خلفاء راشدین کا طریقہ کفار سے جہاد کرنے اور ان کو ترتیب وار تین امور پر اختیار دینے کا چلا آ رہا ہے، اور وہ چیزیں یہ ہیں: اسلام میں داخلہ کو قبول کرنا یا جزیہ دینے کے ساتھ اپنے دین پر باقی رہنا اور عقد ذمہ کرنا، اور اگر نہ مانیں تو قتال کرنا۔

یہ حکم مشرکین عرب کے لئے نہیں ہے، اس میں کچھ تفصیل اور اختلاف ہے، جس کو اصطلاح ''جزیہ'' اور ''اہل الذمہ'' میں دیکھا جا سکتا ہے۔

جہاد کے لئے اجازت لینا:

الف- والدین کی اجازت:

۱۱- اگر ماں باپ دونوں مسلمان ہوں تو دونوں کی اجازت یا ایک مسلمان اور دوسرا کافر ہو تو جو مسلمان ہو اس کی اجازت کے بغیر جہاد جائز نہیں ہے، اِلا یہ کہ جہاد متعین ہو گیا ہو، مثلاً دشمن کسی مسلمان قوم پر حملہ کرے، تو جو لوگ ان کی اعانت پر قادر ہوں ان پر فرض ہے کہ ان کی مدد کے لئے ان کا رخ کریں، والدین خواہ اجازت دیں یا نہ دیں، الا یہ کہ ان دونوں یا ان میں سے کسی ایک کے ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہو، تو جس کی ہلاکت (کا خطرہ) ہو اس کو چھوڑنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ ایک شخص نبی کریم ﷺ کے پاس حاضر ہوا، اور آپ ﷺ سے جہاد کی اجازت چاہی، تو آپ ﷺ نے پوچھا: **''أحي والداک؟ قال: نعم، قال: ففيهما فجاهد''**[۱] (کیا تمہارے والدین زندہ ہیں؟ کہنے لگے: ''جی ہاں، آپ نے فرمایا: تب تو تم انہیں دونوں میں جہاد کرو) تو اس سے معلوم ہوا کہ والدین کے ساتھ حسن سلوک جہاد پر مقدم ہے، اور اس لئے بھی کہ جہاد میں اصل یہی ہے کہ وہ فرض کفایہ ہے جس میں دوسرا اس کی نیابت کر دیتا ہے، اور والدین کے ساتھ حسن سلوک اس پر فرض عین ہے، اس لئے کہ اس میں دوسرا اس کی نیابت نہیں کرتا، اسی لئے ایک شخص نے حضرت ابن عباس سے کہا: ''میں نے روم کا غزوہ کرنے کی نذر مانی ہے اور میرے والدین مجھے جانے سے روک رہے ہیں، حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: اپنے والدین کی اطاعت کرو، اس لئے کہ تم جلد ہی پاؤ گے ان لوگوں کو جو کہ تمہارے علاوہ روم کا غزوہ کریں گے۔

اسی طرح کی روایت حضرت عمر اور حضرت عثمانؓ سے مروی ہے، اور یہی اوزاعی، ثوری اور تمام اہل علم کا قول ہے[۱]۔

اگر والدین یا ان میں سے ایک کافر ہو، تو جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ان کی اجازت کے بغیر جہاد کرنا جائز ہے، اس لئے کہ رسول اکرم ﷺ کے صحابہ میں کچھ ایسے بھی تھے جن کے والدین کافر تھے، اور وہ سب ان کی اجازت کے بغیر جہاد کرتے تھے، ان میں حضرت ابو بکر صدیقؓ اور حضرت ابو حذیفہؓ بن عتبہ بن ربیعہ بھی تھے جو کہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھے اور ان کے باپ مشرکین کے سردار تھے[۲]۔

اور اس لئے بھی کہ جہاد سے روکنے میں کافر متہم فی الدین ہے،

---

(۱) حدیث: ''أحي والداک؟ قال نعم!......'' کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۴۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۷۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۲۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۵، ۱۷۶، المہذب ۲/ ۲۲۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۵۷، المغنی ۸/ ۳۵۸، المحلی ۷/ ۲۹۲۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۱۹۴، ابن عابدین ۳/ ۲۲۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۵، ۱۷۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۲، المہذب ۲/ ۲۲۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۵۷، المغنی ۸/ ۳۵۹، کشاف القناع ۳/ ۴۴۔

اس لئے کہ اس میں اہانت اسلام کے قصد کا گمان پایا جاتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں، نیز بعض مالکیہ نے اس استثنا کی صراحت کی ہے کہ کافر والدین یا ان میں سے ایک اگر خوف یا مشقت کی وجہ سے اس کے نکلنے کو ناپسند کریں، تو ان کی اجازت کے بغیر نہیں نکلے گا، اور اگر اپنے ہم مذہب سے قتال کو ناپسند کرنے کی وجہ سے (اس کے نکلنے کو ناپسند کریں) تو جب تک ان کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو ان کی اطاعت نہیں کرے گا، اس لئے کہ اگر وہ تنگ دست اور اس کی خدمت کے محتاج ہوں تو خدمت کرنا اس پر فرض ہوتا ہے خواہ وہ کافر ہی کیوں نہ ہوں، اور فرض کفایہ کی طرف جانے کے لئے فرض عین کا چھوڑ دینا صحیح نہیں ہے، احادیث کے عموم کی وجہ سے ثوری اسی کے قائل ہیں [۱]۔

اگر اس کے والدین نہ ہوں اور دادا یا نانی موجود ہوں تو ان کی اجازت کے بغیر جہاد کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حسن سلوک کے بارے میں وہ والدین کی طرح ہیں، اور اگر اس کے دادا اور نانی اجازت دے دیں اور نانا اور دادی اجازت نہ دیں، تو حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اس کے نکلنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ دادا اور نانی ماں باپ کی غیر موجودگی میں ان کے قائم مقام ہوتے ہیں، اور دوسرے دو (نانا اور دادی) بقیہ اجانب کی طرح ہوتے ہیں، الا یہ کہ پہلے دو (دادا اور نانی) موجود نہ ہوں [۲]۔

اگر اس کے باپ اور دادا، یا ماں اور نانی دونوں ہوں، تو صحیح قول کے مطابق شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے لئے باپ کے ساتھ دادا نیز ماں کے ساتھ نانی سے اجازت لینا ضروری ہوگا، اس لئے کہ والدین کی موجودگی دادا اور نانی کے ساتھ حسن سلوک کو ساقط نہیں کرتی

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۲۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۶، المغنی ۸/ ۳۵۹۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۰۔

اور نہ ہی اس پر ان دونوں کی شفقت کم کرتی ہے، حنابلہ کی ایک رائے یہی ہے۔

البتہ حنابلہ کے یہاں مذہب (مختار) اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ (ان سے اجازت لینا) اس پر لازم نہیں ہے، اس لئے کہ ماں باپ کی وجہ سے دادا اور نانی کو ولایت اور حضانت کا حق حاصل نہیں ہوتا ہے [۱]۔

جہاد میں والدین سے اجازت لینا اسی وقت واجب ہوتا ہے جب وہ متعین نہ ہو، لیکن جب اس پر جہاد متعین ہو جائے تو فقہاء اس پر متفق ہیں کہ والدین سے اجازت لینا ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ جہاد فرض عین ہو گیا ہے، اور اس کا چھوڑنا معصیت ہے، اور اللہ کی معصیت میں کسی کی اطاعت نہیں ہے۔

اوزاعی فرماتے ہیں: فرائض جمعہ، حج اور قتال کے ترک میں والدین کی اطاعت نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ اس پر متعین عبادت ہے، لہٰذا نماز ہی کی طرح ان میں والدین کی اجازت معتبر نہیں ہے [۲]۔

اجازت سے رجوع:

۱۲ - جو والدین کی اجازت سے جہاد کے لئے نکلے، پھر والدین اجازت سے رجوع کر لیں یا والدین کافر ہوں اور وہ جہاد کے لئے نکلنے کے بعد اسلام قبول کر لیں اور اجازت نہ دیں اور مجاہد نے حال جان لیا، تو شافعیہ کے قول مشہور اور حنابلہ کے نزدیک اگر اس نے قتال شروع نہیں کیا ہے اور جنگ میں شریک نہیں ہوا ہے تو اس پر لوٹنا

(۱) المہذب ۲/ ۲۲۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۵۷، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۱۱، المغنی ۸/ ۳۵۹، کشاف القناع ۳/ ۴۴۔

(۲) سابقہ مراجع۔

ضروری ہوگا، الا یہ کہ اس کو اپنی جان یا مال کا خوف ہو یا مسلمانوں کی دل شکنی کا اندیشہ ہو تو لوٹنا ضروری نہیں ہوگا، پھر اگر خوف کی وجہ سے اس کے لئے لوٹنا ممکن نہ ہو اور لشکر کی واپسی تک راستہ کے کسی گاؤں میں ٹھہرنا ممکن ہو تو ٹھہرنا اس کے لئے ضروری ہوگا، اور شافعیہ کے یہاں ایک دوسرا قول بھی ہے کہ لوٹنا اس پر لازم نہ ہوگا۔

اور اگر قتال شروع کرنے کے بعد علم ہوا تو قول اصح کے مطابق شافعیہ کہتے ہیں کہ واپسی حرام ہوگی، اور ڈٹ جانا واجب ہوگا، اس لئے کہ ثابت قدمی کے حکم میں عموم ہے، نیز اس کی واپسی سے دل شکنی ہوگی، دوسرا قول یہ ہے کہ واپسی حرام نہیں ہے، بلکہ واپس ہونا واجب ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ لوٹنے اور ڈٹے رہنے کے درمیان اسے اختیار ہوگا، اور اگر دشمن مسلمانوں کا احاطہ کرلیں تو جہاد کا فرض ہونا متعین ہوجائے گا، اور اجازت ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ اس حالت میں جہاد چھوڑنا ہلاکت کا سبب بن جائے گا، لہٰذا جہاد کرنا والدین کے حق پر مقدم ہوگا(۱)۔

اگر والدین غزوہ میں جانے کی اجازت دے دیں، اور اس پر جنگ نہ کرنے کی شرط لگا دیں، پھر وہ قتال میں موجود رہے، تو اس پر قتال کرنا متعین ہوجائے گا، اور والدین کی شرط ساقط ہوجائے گی، اوزاعی اور ابن المنذر کا یہی قول ہے، اس لئے کہ اس پر قتال کرنا واجب ہوگیا ہے، لہٰذا اس کے ترک کرنے میں والدین کی اطاعت باقی نہیں رہی، اور اگر ان کی اجازت کے بغیر نکلے اور قتال کے وقت موجود رہے، پھر اس کو واپسی کا خیال ہو تو اس کے لئے واپسی جائز نہ ہوگی(۲)۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۱۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۵۸، المہذب ۲/ ۲۲۹، المغنی ۸/ ۳۵۹، ۳۶۰۔

(۲) المغنی ۸/ ۳۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ب- قرض دینے والے کی اجازت:

۱۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر دین فوری واجب الادا ہو تو مدیون جہاد کے لئے نہیں نکلے گا، اس کے ماسوا میں فقہاء کے کئی اقوال ہیں۔

چنانچہ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مدیون اپنے قرض دہندہ کی اجازت کے بغیر نہیں نکلے گا گرچہ اس کے پاس بقدر ادائیگی مال بھی نہ ہو، اس لئے کہ اس سے قرض خواہ کا حق یعنی اس کے ساتھ ہمیشہ رہنا متعلق ہے، اور اگر قرض خواہ اس کو اجازت دے دے، اور بری (الذمہ) نہ کرے، تو دین ادا کرنے کے لئے ٹھہرنا مستحب ہوگا، اس لئے کہ بہتر یہ ہے کہ زیادہ ضروری سے ابتدا کی جائے، اور اگر نکل جائے تو کوئی حرج نہ ہوگا، یہی حکم کفیل کا بھی ہے، بشرطیکہ وہ دائن کے حکم سے (کفیل) ہوا ہو اور اجازت کے وجوب میں مال کے کفیل اور جان کے کفیل مساوی ہوں گے۔

اگر دین مؤجل ہو اور اس کی ادائیگی کا وقت آنے سے پہلے واپسی کا یقین ہو تو اس کو بلا اجازت نکلنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ دین کی ادائیگی کا مطالبہ اس کی طرف متوجہ نہیں ہے، لیکن اس کی ادائیگی کے لئے رکنا افضل ہوگا(۱)۔

مالکیہ کے نزدیک جس دین کی ادائیگی فوری ضروری ہے اس میں اجازت لینے کی شرط اس وقت ہے جبکہ وہ اپنے مال کو بیچ کر دین ادا کرنے کی قدرت رکھتا ہو، اور اگر اس پر قادر نہ ہو، یا دین مؤجل ہو (اس کی ادائیگی فوری ضروری نہ ہو) اور اس کی غیر موجودگی میں ادائیگی کا وقت آنے والا نہ ہو تو قرض خواہ کی اجازت کے بغیر نکلے گا اور اگر اس کی غیر موجودگی میں ادائیگی کا وقت آنے والا ہو، اور اس کے پاس اتنا مال ہو جس سے اسے پورا کیا جاسکتا ہے، تو کسی شخص کو

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۲۱۔

وکیل بنادے، جواس کی طرف سے ادا کردے گا[1]۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر قرض کی ادائیگی فوری ضروری ہو اور مدیون تنگ دست نہ ہو، یعنی قرض کی ادائیگی کے بقدر اس کے پاس مال موجود ہوتو نہیں نکلے گا، اور اسی طرح جب قرض کی ادائیگی کے بقدر نہ ہوتو بھی ایک قول کے مطابق نہیں نکلے گا، لیکن صحیح یہ ہے کہ جب وہ تنگ دست ہوتو اسے روکنے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ فی الحال مطالبہ کا حق نہیں ہے۔

اور اگر دین مؤجل ہوتو اصح قول یہ ہے کہ روکنا جائز نہ ہوگا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ روکنا جائز ہوگا الا یہ کہ دین کا کفیل مقرر کردے، تیسرا قول یہ ہے کہ اگر بقدر ادائیگی نہ چھوڑ رہا ہوتو اسے روکنے کا حق ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ اگر اس کے لوٹنے سے پہلے دین (کی ادائیگی) کا وقت ہو رہا ہو، تو دائن کو روکنے کا حق ہوگا[2]۔

حنابلہ کے نزدیک اپنے قرض خواہ کی اجازت کے بغیر نکلنا جائز نہ ہوگا، دین خواہ فوری واجب الادا ہو یا مؤجل، الا یہ کہ بقدر ادائیگی مال چھوڑے، یا اس کا کوئی کفیل مقرر کرے یا رہن رکھ کر اس کو اعتماد دلائے، اس لئے کہ روایت ہے کہ ایک شخص نبی کریم علیہ السلام کے پاس آیا، اور اس نے کہا: اے اللہ کے رسول! آپ علیہ السلام کا کیا خیال ہے کہ اگر میں اللہ کے راستہ میں شہید ہو جاؤں تو کیا میری خطائیں درگزر کر دی جائیں گی؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**نعم إن قتلت وأنت صابر محتسب، مقبل غير مدبر، إلا الدين، فإن جبريل عليه السلام قال لي ذلك**"[3] (ہاں ہاں، بشرطیکہ تمہاری شہادت اس حال میں ہوئی ہو کہ تم اپنی جگہ پر ڈٹے ہوئے اور ثواب کی امید کئے ہوئے ہو، پیش قدمی کرنے والے نہ کہ پیچھے ہٹنے والے بنو سوائے دین کے، (کہ دین معاف نہیں ہوگا) اس لئے کہ جبرئیلؑ نے مجھ سے یہی کہا ہے)۔

اور اس لئے کہ مشہور صحابی حضرت جابرؓ کے والد حضرت عبداللہ بن حرام غزوہ احد میں اس حال میں نکلے کہ ان پر بہت دین تھا، اور ان کی شہادت ہوگئی، ان کی طرف سے ان کے بیٹے نے قرض ادا کیا، نبی کریم علیہ السلام کو علم تھا لیکن کوئی نکیر نہیں فرمائی، بلکہ آپ علیہ السلام نے ان کی تعریف کی اور فرمایا: "ملائکہ برابر اپنے پروں سے ان پر سایہ کئے ہوئے تھے، یہاں تک کہ تم نے ان کو اٹھالیا"[1] اور ان کے بیٹے حضرت جابرؓ سے فرمایا: "**أفلا أبشرك بما لقي الله به أباك؟ ما كلم الله أحدا قط، إلا من وراء حجاب، وأحيا أباك وكلمه كفاحا**"[2] (اللہ نے تمہارے والد پر جو نوازش کی ہے، کیا میں تمہیں اس کی خوشخبری نہ سناؤں؟ اللہ نے کبھی بھی پردے کی آڑ کے بغیر کسی سے بات نہیں کی ہے، اور اس نے تمہارے والد کو زندہ کیا اور ان سے آمنے سامنے بات کی)۔

اور اس لئے کہ جہاد میں شہادت کا قصد کیا جاتا ہے جس سے کہ جان فوت ہو جاتی ہے، تو اس کے فوت ہونے سے حق فوت ہو جائے گا[3]۔

بہرحال، جب جہاد متعین ہو جائے تو فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس کے قرض خواہ کو اجازت دینے کا حق

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۲۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۱۰، ۲۱۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۵۶، ۵۷۔

(۳) حدیث: "إن رجلا جاء إلى النبي ﷺ ......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۰۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "مازالت الملائكة تظله بأجنحتها......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۶۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۱۸ طبع الحلبی) نے حضرت جابر ابن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أفلا أبشرك بما لقي الله به أباك......" کی روایت ترمذی (۵/ ۲۳۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور فرمایا: یہ حدیث حسن غریب ہے۔

(۳) المغنی ۸/ ۳۵۹، ۳۶۰، کشاف القناع ۳/ ۴۴، ۴۵۔

نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ فرض عین ہو گیا ہے، لہذا تمام فرائض عین کی طرح وہ ان چیزوں پر مقدم ہوجائے گا جو اس کے ذمہ میں ہیں، اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس کے لئے یہ مستحب ہے کہ جہاں قتل ہونے کا اندیشہ ہو وہاں نہ رہے، یعنی دعوت مبارزت نہ دے اور جنگجوؤں کی پہلی صف میں کھڑا نہ ہو، اس لئے کہ اس میں حق کو فوت کردینے کے لئے (خود کو) پیش کردینا ہے، بلکہ دین کی حفاظت کے لئے درمیان صف یا کنارہ میں کھڑا ہوگا[1]۔

ج- امام کی اجازت:

۱۴- شافعیہ اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ امام یا اس کی طرف سے مقرر کردہ امیر کی اجازت کے بغیر غزوہ میں جانا مکروہ ہے، اس لئے کہ غزوہ ضرورت کے مطابق ہوتا ہے، اور امام یا امیر ہی اس کو زیادہ جانتے ہیں، لیکن یہ حرام نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں جان کو ہلاکت کے لئے پیش کرنے سے زیادہ کچھ نہیں ہے، اور جہاد میں جان کو ہلاکت کے لئے پیش کرنا جائز ہے۔

اور اس لئے کہ جنگ کا معاملہ امیر کے سپرد ہے، اور دشمن کی قلت وکثرت، نیز دشمن کی کمین گاہوں اور تدبیر کا زیادہ علم اسی کو ہے، لہذا اس کی رائے کی طرف رجوع کرنا چاہئے، اس لئے کہ مسلمانوں کے لئے یہی زیادہ قابل احتیاط ہے، اور اس لئے بھی کہ جب اس کی اجازت کے بغیر مبارزت جائز نہیں، تو غزوہ میں جانا بدرجہ اولی (جائز نہ ہوگا) الا یہ کہ ان پر اچانک ایسا دشمن حملہ کردے جس کے قابو پا جانے کا اندیشہ ہو، اور اجازت لینا ان کے لئے ممکن نہ ہو، تو ان سے قتال نیز ان کی طرف نکلنے کے تقاضا سے اجازت (لینے کا حکم) ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ اجازت کے انتظار میں اس کو چھوڑ دینے سے فساد ہوگا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ جب کفار نے نبی کریم ﷺ کی اونٹنیوں پر حملہ کیا، تو حضرت سلمہ بن الاکوع نے اس کو مدینہ سے باہر جالیا، اور بغیر اجازت ان کا پیچھا کیا اور ان سے قتال کیا، نبی کریم ﷺ نے ان کی تعریف کی اور فرمایا: "**خير رجالتنا سلمة بن الأكوع، وأعطاه سهم فارس وراجل**"[1] (ہمارے پیادوں میں سے بہتر سلمہ بن الاکوع ہیں، اور ان کو ایک سوار اور ایک پیادہ کا حصہ دیا)۔

اماموں کے ساتھ جہاد:

۱۵- جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ امیر لشکر کے ساتھ غزوہ کیا جائے گا اگرچہ وہ ظالم ہو، اس لئے اس میں دوضرروں میں سے ایک ضرر کا ارتکاب ہے، اور اس لئے کہ اس کے ساتھ جہاد ترک کردینا، بعد میں جہاد کو منقطع کردینے، مسلمانوں پر کافروں کا غلبہ حاصل کرلینے نیز ان کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے اور کلمۂ کفر کا غلبہ پالینے کا سبب بن جائے گا، جبکہ نصرت دین واجب ہے، اور اسی طرح اپنے احکام میں ظلم کرنے والے اور شکاری پرندہ کے ساتھ فسق کرنے والے (کے ساتھ جہاد کیا جائے گا) اس غدار کے ساتھ نہیں (کیا جائے گا) جو عہد و پیمان توڑ دیتا ہو[2]۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۵۷، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۱۴، المغنی ۸/ ۳۶۰، کشاف القناع ۳/ ۴۵۔

(۱) المہذب ۲/ ۲۲۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۰، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۳۸، المغنی ۸/ ۳۶۴۔

اور حدیث: "خير رجالتنا سلمة بن الأكوع......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۳۹ طبع الحلبی) نے حضرت سلمہ بن اکوع سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۲۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۴، المغنی ۸/ ۳۵۰۔

وجوب جہاد کی شرطیں:

الف-اسلام:

۱۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اسلام وجوب جہاد کے شرائط میں سے ہے، اس لئے کہ وہ تمام ہی احکام کے واجب ہونے کے لئے شرط ہے، اور اس لئے بھی کہ کافر جہاد میں ناقابل اطمینان ہے، اور امام اس کو مسلمانوں کے لشکر کے ساتھ نکلنے کی اجازت نہیں دے گا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ روایت کرتی ہیں: رسول اللہ علیہ وسلم بدر کی طرف نکلے تو مشرکین میں سے ایک شخص آپ کے پیچھے ہولیا تو آپ علیہ وسلم نے اس سے دریافت فرمایا: "تؤمن بالله ورسوله؟ قال: لا، قال: فارجع فلن أستعين بمشرك"[1] (تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتے ہو؟ کہنے لگا: نہیں! آپ علیہ وسلم نے فرمایا: تو تم لوٹ جاؤ، میں کسی مشرک سے ہرگز مدد نہیں لوں گا)۔

اور اس لئے کہ اس کے شرکت کرنے سے فائدہ کے مقابلہ میں ضرر کا اندیشہ زیادہ ہے، اور اس کی بدنیتی کے سبب اس کے مکروفساد پر اطمینان نہیں کیا جا سکتا، اور جنگ تقاضا کرتی ہے کہ ایک دوسرے کے ساتھ خیر خواہی ہو، اور کافر اس کا اہل نہیں ہے۔

ب-عقل:

۱۷- مجنون مکلّف نہیں ہے لہذا اس پر جہاد واجب نہیں، اور اس سے جہاد ہو بھی نہیں سکتا ہے۔

ج-بلوغ:

۱۸- کمزور جسم والے نابالغ بچہ پر جہاد واجب نہیں ہے، اور وہ غیر مکلّف ہے، چنانچہ صحیحین میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: "عرضت على رسول الله ﷺ يوم أحد وأنا ابن أربع عشرة فلم يجزني في المقاتلة"[1] (احد کے دن مجھے رسول اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش کیا گیا، جبکہ میں چودہ سال کا تھا، تو آپ نے مجھے قتال کی اجازت نہیں دی)۔

اور رسول اللہ علیہ وسلم نے بدر کے دن حضرت اسامہ بن زید، حضرت براء بن عازب، حضرت زید بن ثابت، حضرت زید بن ارقم اور حضرت عرابہ بن اوسؓ کو واپس کر دیا، اور ان کو بچوں اور عورتوں کا محافظ مقرر کر دیا[2]، اور اس لئے کہ جہاد جسمانی عبادت ہے، لہذا روزہ، نماز اور حج کی طرح بچہ اور پاگل پر جہاد واجب نہ ہوگا۔

د-مرد ہونا:

۱۹- جہاد واجب ہونے کے لئے مرد ہونا شرط ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے دریافت کیا: یارسول اللہ! کیا عورتوں پر جہاد ہے؟ آپ علیہ وسلم نے فرمایا: "جهاد لا قتال فيه: الحج والعمرة"[3] (ایسا جہاد ہے جس میں قتال نہیں

---

(۱) حدیث: "فارجع فلن أستعين بمشرك......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۵۰ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث ابن عمرؓ: "عرضت على رسول الله ﷺ......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۲۷۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
دیکھئے: فتح القدیر ۵/ ۱۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات کے، ابن عابدین ۳/ ۲۲۱، ۲۲۲، المدونہ ۳/ ۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۵، المہذب ۲/ ۲۳۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۵۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۰۹، ۲۱۰، المغنی ۸/ ۳۴۷، کشاف القناع ۳/ ۶۲۔

(۲) حدیث: "وقد رد رسول الله ﷺ يوم بدر......" کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۲۹۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "جهاد لا قتال فيه، الحج والعمرة" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۹۶۸، طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ابن خزیمہ (۴/ ۳۵۹ طبع المکتب الإسلامی) نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(یعنی) حج اور عمرہ ہے)۔

اور اسی بنا پر جب تک گزشتہ تین حالتوں کے سبب (جہاد) متعین نہ ہو گیا ہو عورتوں پر واجب نہ ہوگا۔

جہاں تک مجاہدین کے ساتھ عورتوں کے لے جانے کا تعلق ہے، تو جس سریہ میں اطمینان نہ ہو اس میں نکلنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں عورتوں کو ہلاکت کے لئے پیش کرنا ہے، اور امام ان کو نکلنے سے روک دے گا، اس لئے کہ ان کی وجہ سے فتنہ میں پڑنے کا اندیشہ ہے، اور کمزوری و بزدلی کے غلبہ کی وجہ سے وہ قتال کی اہلیت نہیں رکھتیں، اور اس لئے بھی کہ یہ ممکن ہے کہ دشمن ان پر کامیابی پا جائیں، اور اللہ تعالی نے ان کے ساتھ جس چیز کو حرام کر دیا ہے اس کو وہ حلال سمجھیں۔

حنابلہ نے امیر کی ضرورت کے لئے اس کی بیوی یا کسی مصلحت کے تحت عمر دراز عورت کو مستثنی کیا ہے، چنانچہ ان جیسی عورتوں کو اجازت دی جائے گی، اس لئے کہ حضرت ربیع بنت معوذ سے روایت ہے وہ فرماتی ہیں: ہم عورتیں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ غزوہ میں نکلتی تھیں، لوگوں کو پانی پلاتی تھیں، اور پانی سے ان کی خدمت کرتی تھیں، اور زخمیوں و مقتولین کو مدینہ واپس لاتی تھیں (۱)۔

لیکن جب ایسا عظیم لشکر ہو جس پر اطمینان ہو تو مسلمانوں کے ساتھ عورتوں کو لے جانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ سلامتی کا گمان غالب ہے، اور غالب متحقق کی طرح ہوتا ہے۔

خنثی مشکل (ہجڑے) پر جہاد واجب نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا مرد ہونا معلوم نہیں ہے، لہذا شرط وجوب میں شک کے ساتھ واجب نہ ہوگا (۲)۔

(۱) حضرت ربیع بنت معوذ کی حدیث: "كنا نغزو مع رسول الله ﷺ ......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۸۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
دیکھئے: المغنی ۸/ ۳۶۵، ۳۶۶۔

(۲) حوالۂ سابق۔

ھ- جہاد کے اخراجات پر قدرت:

۲۰- وجوب جہاد کے لئے ہتھیاروں کے حاصل کرنے پر قدرت شرط ہے۔

اسی طرح اس فقیر پر بھی جہاد واجب نہیں ہے، جو اپنے اہل وعیال کے نفقہ سے فاضل اتنے مال کو نہیں پاتا جسے راستہ میں خرچ کر سکے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وَلاَ عَلَى الَّذِيْنَ لاَيَجِدُوْنَ مَايُنْفِقُوْنَ حَرَجٌ" (۱) (اور نہ ان پر کوئی حرج ہے جو خرچ کرنے کو کچھ نہیں پاتے)۔

اگر قتال شہر کے دروازہ یا اس کے آس پاس ہو رہا ہو تو اس پر جہاد واجب ہو جائے گا، اس لئے کہ اس کو راستہ کے نفقہ کی ضرورت نہیں ہے، اور اگر ایسی مسافت پر ہو جس میں نماز کے اندر قصر ہے اور وہ کسی ایسے ذریعہ پر قدرت نہیں رکھتا ہے جو اسے وہاں منتقل کر سکے، تو اس پر جہاد واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وَلاَ عَلَى الَّذِيْنَ إِذَا مَآ أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ، قُلْتَ لاَأَجِدُمَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيْضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَناً اَلَّايَجِدُوْا مَايُنْفِقُوْنَ" (۲) (اور نہ ان لوگوں پر (کوئی الزام ہے) کہ جو آپ کے پاس آتے ہیں کہ آپ انہیں سواری دے دیں اور آپ کہتے ہیں کہ میرے پاس تو کچھ ہے نہیں جس پر تمہیں سوار کر دوں تو وہ واپس جاتے ہیں اس حال میں کہ ان کی آنکھوں سے آنسو رواں ہوتے ہیں اس غم میں کہ انہیں کچھ میسر نہیں جو وہ خرچ کریں)۔

اور اسے جس ذریعہ نقل کی ضرورت ہے اس کو اگر امام دے دے تو قبول کر لینا اور جہاد کرنا اس پر واجب ہوگا، اس لئے کہ امام جو کچھ اسے دے رہا ہے اس کا حق ہے، اور اگر غیر امام اس پر صرف

(۱) سورۂ توبہ/ ۹۱۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۹۲۔

کرے تو قبول کرنا اس کے لئے ضروری نہیں ہوگا (۱)۔

و-ضرر سے سلامتی:

۲۱- استطاعت نہ رکھنے والے لاچار پر جہاد واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ عاجزی وجوب کی نفی کرتی ہے، اور مستطیع وہ ہے جس کا جسم مرض سے صحیح سالم ہو۔

لہذا اسی وجہ سے دائمی امراض کا وہ مریض نہیں نکلے گا جس کا مرض سواری اور قتال کرنے سے مانع ہو، بایں طور کہ اسے ایسی مشقت ہوتی ہو جسے عادتاً برداشت نہیں کیا جاسکتا۔

اگر مرض معمولی اور جہاد سے روکنے والا نہ ہو تو اس کی وجہ سے جہاد کا وجوب ساقط نہیں ہوگا، مثلاً ڈاڑھ کی تکلیف اور معمولی سردرد وغیرہ، اس لئے کہ ان کے ساتھ جہاد کرنا دشوار نہ ہوگا (۲)۔

اور اگر نکلنے پر قادر ہو قتال پر نہ ہو تو ڈرانے کے مقصد سے تعداد بڑھانے کے لئے اسے نکلنا چاہئے (۳)۔

مریض ہی کی طرح ایسے مریض کا تیماردار بھی ہوگا جس کا اس کے علاوہ کوئی دیکھ بھال کرنے والا نہ ہو (۴)۔

نابینا، لنگڑا، اپاہج اور جس کا ہاتھ کٹا ہوا ہو، جہاد کے لئے نہیں نکلیں گے، اس لئے کہ یہ اعذار ان کو جہاد سے روکنے والے ہیں اور اللہ تعالی فرماتا ہے: "**لَيْسَ عَلَى الْأَعْمٰى حَرَجٌ وَّلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَّلَا عَلَى الْمَرِيْضِ حَرَجٌ**" (۵) (کوئی گناہ نہ اندھے پر ہے اور نہ کوئی گناہ لنگڑے پر ہے اور نہ کوئی گناہ بیمار پر) اور فرمایا: "**لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضٰى وَلَا عَلَى الَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ مَايُنْفِقُوْنَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوْا لِلّٰهِ وَ رَسُوْلِهِ**" (۱) (کوئی گناہ ناطاقتوں پر نہیں ہے اور نہ بیماروں پر اور نہ ان پر جو خرچ کرنے کو کچھ نہیں پاتے، جبکہ اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ وہ خلوص رکھیں)۔

جہاں تک نابینا کا تعلق ہے تو معروف بات ہے کہ وہ قتال کے لائق نہیں ہے، لہذا اس پر قتال واجب نہ ہوگا، اور نابینا ہی کے حکم میں آشوب چشم میں مبتلا اور اتنی کمزور نگاہ والا بھی ہے جس کے لئے ہتھیار سے بچنا ممکن نہ ہو، اور اگر ایسا ہو کہ جس ہتھیار سے بچنا ہے اس کا ادراک کر سکے اور لوگوں کو پہچان سکے تو اس پر جہاد واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ قتال پر قدرت رکھتا ہے، اور اگر اس کا ادراک نہ کر سکے تو واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ قتال پر قادر نہیں ہے، اور کانا اور رتوندھی والے پر، جو دن میں دیکھتا ہے اور رات میں نہیں، واجب ہوگا، اس لئے کہ قتال کے بارے میں وہ بینا کی طرح ہیں (۲)۔

جہاں تک لنگ کا تعلق ہے تو اس سے مراد وہ شدید لنگڑاہٹ ہے جو ٹھیک سے چلنے اور سواری کرنے سے روک دے، جیسے لنج وغیرہ اور یہ واضح لنج کو کہتے ہیں خواہ ایک ہی پیر میں ہو، اور اگر معمولی ہو جس کے ساتھ سواری کرنا اور چلنا ممکن ہو تو وہ وجوب جہاد سے مانع نہ ہوگا اگرچہ تیز دوڑنا اس پر دشوار ہو، اس لئے کہ (جہاد اس کے لئے) ممکن ہے، لہذا وہ کانا کی طرح ہو گیا۔

لنگڑے ہی کے حکم میں وہ ہوگا جس کا ہاتھ کٹا ہوا ہو یا لنج ہو،

---

(۱) ابن عابدین ۳/۲۲۰، ۲۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۷۵، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۱۰، المغنی ۸/۳۴۸۔

(۲) حاشیہ ردالمحتار ۳/۲۲۱، نہایۃ المحتاج ۸/۵۵، المغنی ۸/۳۴۸، کشاف القناع ۳/۳۶۔

(۳) ردالمحتار ۳/۲۲۱، فتح القدیر ۵/۱۹۳۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۸/۵۵۔

(۵) سورۂ فتح/۱۷۔

---

(۱) سورۂ توبہ/۹۲۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/۵۵ طبع مصطفی البابی الحلبی، المہذب ۲/۲۲۸، کشاف القناع ۳/۳۶۔

اگرچہ ایک ہی ہاتھ کی اکثر انگلیوں کے سبب ہو، اس لئے کہ اب ہاتھوں میں پکڑنے اور زخم لگانے کی صلاحیت نہیں رہی، اور انہیں دونوں کی طرح وہ شخص ہوگا جس کی پوری انگلیاں نہ ہوں۔

پیروں کی انگلیوں کے کٹنے کا کوئی اثر نہ ہوگا، بشرطیکہ واضح لنگڑاہٹ کے بغیر اس کے ساتھ چلنا ممکن ہو [۱]۔

جس کو امام جہاد میں نکلنے سے روک دے گا:

۲۲ - شافعیہ اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ امام یا اس کے نائب کے لئے مسنون ہے کہ پسپائی پر ابھارنے والے اور افواہ پھیلانے والے کو، جب تک فتنہ کا اندیشہ نہ ہو، نکلنے اور صف میں حاضر ہونے سے روک دے اور اس سے نکال دے، بلکہ جب اس سے اس کے واقع ہونے کا ظن غالب ہو، اور اس کی موجودگی دوسرے کے لئے مضر ہو تو صحیح رائے یہ ہے کہ ایسا کرنا امام پر واجب ہوگا [۲]۔

پسپائی پر ابھارنے والا وہ ہے جو دوسروں کو غزوہ سے روکے، اور اس کی طرف نکلنے سے ان میں بے رغبتی پیدا کرے، مثلاً کہے: ''گرمی یا سردی سخت ہے، مشقت زیادہ ہے، اور لشکر کی شکست سے اطمینان حاصل نہیں ہے وغیرہ، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''**لَوْ خَرَجُوْا فِيْكُمْ مَّا زَادُوْكُمْ إِلَّا خَبَالاً وَّلَا أَوْضَعُوْا خِلَالَكُمْ يَبْغُوْنَكُمُ الْفِتْنَةَ**'' [۳] (اگر یہ لوگ تمہارے شامل ہوکر چلتے تو تمہارے درمیان فساد ہی بڑھاتے، یعنی تمہارے درمیان فتنہ پردازی کی فکر میں دوڑے دوڑے پھرتے)۔

اس کی تفسیر میں کہا گیا ہے: تمہارے درمیان اختلاف کھڑا کر دیتے، اور ایک قول یہ ہے: تمہاری جمعیت بکھیرنے میں جلدی کرتے [۱]۔

افواہ پھیلانے والا وہ ہے جو یہ کہے: مسلمانوں کا سریہ ہلاک ہوگیا، اور نہ ان کو کمک ملنی ہے اور نہ ان کو کفار سے مقابلہ کی طاقت ہے وغیرہ، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''**وَلٰكِنْ كَرِهَ اللّٰهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيْلَ اقْعُدُوْا مَعَ الْقَاعِدِيْنَ**'' [۲] (لیکن اللہ نے ان کے جانے کو پسند ہی نہ کیا اس لئے انہیں جمارہنے دیا اور کہہ دیا گیا بیٹھنے والوں کے ساتھ بیٹھے رہو)۔

اور ایسے لوگوں کو بھی اجازت نہ دے جو مسلمانوں کے خلاف مدد کریں، مثلاً کفار کے لئے جاسوسی کریں اور مسلمانوں کے بھیدوں پر ان کو مطلع کریں، یا مسلمانوں کے حالات کے بارے میں ان سے خط وکتابت کریں اور ان کے پوشیدہ رازوں کی طرف رہنمائی کریں، یا ان کے جاسوسوں کو پناہ دیں، اور نہ ان لوگوں کو اجازت دے جو مسلمانوں کے درمیان عداوت پیدا کریں، اور فساد کی کوشش کریں، اس لئے کہ آیت ہے: ''**وَلٰكِنْ كَرِهَ اللّٰهُ انْبِعَاثَهُمْ**'' (لیکن اللہ نے ان کے جانے کو پسند ہی نہ کیا) اور اس لئے بھی کہ یہ لوگ مسلمانوں کے لئے ضرر رساں ہیں، لہٰذا ان کو روک دینا اس کے لئے ضروری ہے [۳]۔

اگر ان میں سے کوئی اس کے ساتھ نکلے تو نہ اس کا حصہ لگایا جائے گا اور نہ ہی اسے (بغیر حصہ لگائے یونہی) کچھ دیا جائے گا، اگرچہ وہ مسلمانوں کی اعانت کا اظہار کرے، اس لئے کہ اس کا احتمال ہے کہ اس کا اظہار بطور منافقت کر رہا ہو، اور اس کی دلیل ظاہر بھی ہوچکی ہے، لہٰذا وہ ضرر محض ہے، اس لئے مسلمانوں نے جو مال

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/۵۵، المہذب ۲/۲۲۸۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۸/۵۷، المغنی ۸/۳۵۱، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۴۰۔
(۳) سورۂ توبہ/۴۷۔

(۱) المہذب ۲/۲۳۰۔
(۲) سورۂ توبہ/۴۶۔
(۳) المغنی ۸/۳۵۱۔

غنیمت حاصل کیا ہے اس میں اس کو استحقاق نہیں ہے، اور اگر امیر انہیں میں سے ایک ہو تو اس کے ساتھ خروج مستحب نہیں ہے، اس لئے کہ جب پسپائی پر آمادہ کرنے والے، افواہ پھیلانے والے اور جاسوس وغیرہ کا تابع بن کر نکلنا ممنوع ہے، تو امیر بن کر نکلنا بدرجہ اولی ممنوع ہوگا، اور اس لئے بھی کہ اس سے اپنے ساتھیوں کے ضرر پہنچانے پر اطمینان نہیں کیا جا سکتا[۱]۔

یہ تو ہے ہی اور ہر وہ عذر جو حج کے وجوب سے مانع ہو جہاد کے وجوب سے بھی مانع ہوگا، سوائے کفار کی جانب سے راستہ کے خوف کے، اس لئے کہ یہ عذر اگر چہ وجوب حج سے مانع ہے، لیکن وجوب جہاد سے مانع نہیں ہے، اس لئے کی جہاد کی بنیاد ہی خوف ناکیوں سے مقابلہ کرنے پر ہے۔

لوگوں سے مال لے کر قتال کرنا:

۲۳ - حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ جب تک مسلمانوں کے لئے ''فئ'' ہے جہاد کے لئے لوگوں سے مال لینا مکروہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور بیت المال کا مال مسلمانوں کے حالات کے لئے تیار شدہ ہے، اور ظاہر یہی ہے کہ یہ کراہت تحریمی ہے، اس لئے کہ طاعت پر حقیقی اجرت لینا حرام ہے، تو اس سے مشابہ چیزوں میں مکروہ ہوگا۔

قتال کے لئے مال لینے پر امام مالک سے اس کی شدید کراہت منقول ہے، اور اگر بیت المال میں کچھ نہ پایا جائے تو ضرورتاً مال لینا مکروہ نہ ہوگا، اور وہ ادنی ضرر (یعنی اجرت) کے ذریعہ اعلی ضرر (یعنی کفار کے شر کو مسلمانوں کی طرف متجاوز ہونے) کو دفع کرنا ہے، ''ابن عابدین'' کہتے ہیں: لہذا ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو اختیار کیا جائے گا۔

البتہ مال لینے کے جواز کے سلسلہ میں مالکیہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ یہ ایک مرتبہ کے لئے ہو، مثلاً مال دینے والا اپنی جانب سے نکلنے والے سے کہے: میں تم سے اتنی رقم پر جہاد پر جانے کا معاملہ کرتا ہوں اس شرط پر کہ تم اس سال میرے بدلہ جہاد کے لئے نکلو، اور اگر اس سے یہ معاملہ کرے کہ جہاد کے لئے جب بھی نکلنا ہو تو وہ اس کا نائب بن کر نکلے تو غرر کی قوت کی وجہ سے یہ معاملہ جائز نہ ہوگا، لہذا ''خرجہ'' سے مراد ایک مرتبہ کا نکلنا ہے۔

اسی طرح جو اپنی جان ومال سے جہاد پر قادر ہو، اس پر جہاد لازم ہوگا، اس لئے کہ اجرت لینا مناسب نہیں، اور جب غزوہ پر نہ جانے والا غزوہ پر جانے والے سے کہے: ''یہ مال لو اور میری جانب سے غزوہ کرو'' تو یہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ جہاد کے لئے اجرت پر لینا ہے، اس کے برخلاف اگر وہ یہ کہے: اور اس کے ذریعہ غزوہ کرو[۱] (تو یہ جائز ہے)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ کوئی کسی کی طرف سے عوض لے کر یا بلا عوض لئے ہوئے جہاد نہیں کرے گا، اس لئے کہ جب وہ قتال میں شرکت کرے گا تو اس کے حق میں متعین طور پر جہاد فرض ہو جائے گا، لہذا دوسرے کی جانب سے جہاد ادا نہیں ہوگا۔

امام یا کسی دوسرے کی طرف سے کسی مسلمان کو جہاد کے لئے اجرت پر رکھنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ وہ خود جہاد کرنے والے کی طرف سے ہوتا ہے نہ کہ کسی دوسرے کی طرف سے۔

سرکاری آفس سے مجاہدین جو فئ لیتے ہیں، اور رضا کارانہ کام کرنے والا جو زکاۃ لیتا ہے وہ اجرت نہیں اعانت ہے۔

(۱) المغنی ۸/ ۳۵۱، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۴۰۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۲۲، المدونہ ۳/ ۳۱، ۴۴۔

اور جس کو غزوہ پر مجبور کیا گیا ہو، اس پر اگر جہاد متعین ہو جائے تو اس کے لئے کوئی اجرت نہیں، ورنہ وہ نکلنے سے لے کر جنگ میں شرکت کرنے تک کی اجرت کا مستحق ہوگا[۱]۔

رہے حنابلہ تو خرقی کہتے ہیں: ''اگر امیر کسی قوم کو مسلمانوں کے ساتھ ان کے فائدہ کے لئے غزوہ کرنے کے لئے مزدوری پر رکھے، تو ان کے لئے حصہ نہیں لگایا جائے گا، اور جس اجرت پر انہیں رکھا گیا ہے وہی دی جائے گی''، ابن قدامہ کہتے ہیں: ''ایک جماعت کی روایت کے مطابق امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، چنانچہ عبداللہ اور حنبل کی روایت کے مطابق اس امام کے بارے میں فرمایا جو دشمن کے ملک میں لے جانے کے لئے کسی قوم کو اجرت پر رکھے: ''ان کے لئے حصہ نہیں لگایا جائے گا، اور جس اجرت پر انہیں رکھا گیا ہے، پوری پوری انہیں دی جائے گی'' اور قاضی کہتے ہیں: ان لوگوں کو اجرت پر رکھنے پر محمول کیا گیا جن پر جہاد واجب نہیں ہوتا، مثلاً غلام اور کفار۔

رہے آزاد مسلمان مرد تو ان کو جہاد کے لئے اجرت پر رکھنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ غزوہ کے حاضر ہونے سے اہلیت رکھنے والے پر غزوہ متعین ہو جاتا ہے، لہذا جب فرض اس پر متعین ہو گیا تو اس کو دوسرے کی طرف سے کرنا جائز نہیں ہوگا، جیسے کہ کسی کے ذمہ اگر حج فرض ہو تو دوسرے کی طرف سے حج کرنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا، پھر ابن قدامہ نے فرمایا: اور اس کا احتمال ہے کہ جس پر غزوہ متعین نہ ہوا ہو اس کو اجرت پر رکھنے کے صحیح ہونے کے بارے میں امام احمد اور خرقی کے قول کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے، اس لئے کہ امام ابوداؤد اپنی سند کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کرتے

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۴۰، ۲۴۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۲، ۶۳، المہذب ۲/ ۲۲۷۔

ہیں: "للغازي أجره و للجاعل أجره"[۱] (غزوہ کرنے والے کو غزوہ کا ثواب ملے گا اور مال دینے والے کو مال دینے کا ثواب ملے گا) اور سعید بن منصور حضرت جبیر بن نفیر سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**مثل الذين يغزون من أمتي ويأخذون الجعل، ويتقوون به على عدوهم، مثل أم موسى ترضع ولدها وتأخذ أجرها**"[۲] (میری امت کے ان لوگوں کی مثال جو غزوہ کرتے ہیں اور مال لیتے ہیں اور اس کے ذریعہ دشمن پر طاقت حاصل کرتے ہیں، حضرت موسیٰ کی ماں کی طرح ہے جو اپنے بیٹے کو دودھ پلاتی تھیں اور اس کی اجرت لیتی تھیں)۔

اور اس لئے بھی کہ جہاد ایسا معاملہ ہے جس کے کرنے والے کا اہل قربت میں ہونا مخصوص نہیں ہے، لہذا تعمیر مسجد کی طرح اس کے لئے بھی اجرت پر رکھنا صحیح ہے، یا اس پر جہاد متعین نہیں تھا، لہذا اپنے آپ کو اجرت پر رکھنا اس کے لئے صحیح ہوگا، جیسا کہ غلام کے لئے، (اپنے آپ کو اجارہ پر دینا صحیح ہے) اور جہاد حج سے اس اعتبار سے الگ ہے کہ وہ فرض عین نہیں ہے، اور ضرورت جہاد کی داعی ہے، اور جہاد پر اجرت لینے سے روکنے میں جہاد کو معطل کر دینا اور اس کو ایسی چیز سے روک دینا ہے جس میں مسلمانوں کا فائدہ ہے، اور جس کی ان کو ضرورت ہے، لہذا حج کے برخلاف اسے جائز ہونا چاہئے[۳]۔

(۱) حدیث: "للغازي أجره و للجاعل أجره" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۷، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، اور سیوطی نے اس کو حسن قرار دیا ہے، جیسا کہ فیض القدیر (۵/ ۲۹۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

(۲) حدیث: "مثل الذين يغزون من أمتي و يأخذون الجعل ......" کی روایت ابوداؤد نے حضرت سعید بن جبیر سے مراسیل میں روایت کی ہے، جیسا کہ مزی کی تحفۃ الاشراف (۱۳/ ۱۵۵ طبع الدار القیمہ) میں ہے، اور اس کی نسبت متقی ہندی نے حضرت جبیر سے ابونعیم اور بیہقی کی طرف کی ہے ایسا ہی کنز العمال (۴/ ۳۳۶ طبع الرسالہ) میں ہے۔

(۳) المغنی ۸/ ۴۶۷۔

جہاں تک یہ مسئلہ ہے کہ جو لوگ جہاد میں اجرت لینے کو جائز قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک اس اجرت کی رقم سے جہاد کے علاوہ دوسرے مصارف میں فائدہ اٹھانا جائز ہے یا نہیں، تو حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اپنے اہل وعیال کے خرچ کے لئے کچھ مال چھوڑ دینا غازی کے لئے درست ہے، اس لئے کہ اس کے بغیر اس کے لئے نکلنا آسان نہ ہوگا[1] اور حنابلہ کہتے ہیں: اپنے اہل وعیال کے لئے اس کا کوئی بھی حصہ نہیں چھوڑے گا، اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت نہیں ہے، إلا یہ کہ وہ اپنے غزوہ کی انتہا تک پہنچ جائے تو پورا مال اس کا ہو جائے گا، اور وہ اس میں سے اپنے عیال کو بھیج سکتا ہے، اور نکلنے سے پہلے وہ اس میں تصرف نہیں کرے گا تا کہ کہیں وہ غزوہ سے پیچھے نہ رہ جائے، اور جو کچھ خرچ کیا ہے اس کا مستحق نہ بن پائے، البتہ ہتھیار یا کوئی دوسرا آلۂ جہاد خرید سکتا ہے[2]۔

اور جس کو کچھ مال دیا گیا ہو تا کہ کسی متعین غزوہ میں اس کے ذریعہ مدد لے تو حنابلہ کی صراحت کے مطابق اس کے بعد جو کچھ بچ جائے اسی کا ہوگا، حضرت عطاء، مجاہد اور سعید بن جبیر بھی اسی کے قائل ہیں، اور حضرت ابن عمر جب غزوہ میں کسی کو کچھ دیتے تو اس سے یہ کہتے: ''جب تم وادی القری پہنچ جاؤ تو اس کے ساتھ جو چاہو کرو''، اور اس لئے بھی کہ اس کو بطور تعاون اور خرچ کے دیا ہے نہ کہ بطور اجارہ کے، لہذا جو بچ جائے گا اسی کا ہوگا، اور اگر مطلقاً غزوہ میں خرچ کرنے کے لئے اسے کچھ دیا، اور اس میں کچھ بچ رہا، تو اس کو دوسرے غزوہ میں صرف کرے، اس لئے کہ اس نے پورا مال جہت قربت میں صرف کرنے کے لئے دیا ہے، لہذا پورے مال کو اسی میں صرف کرنا لازم ہوگا[3]۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۲۲۔

(۲) المغنی ۸/ ۳۰۷۔

(۳) سابقہ مراجع۔

قتال سے پہلے دعوت اسلام:

۲۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مسلمان جب دار الحرب میں داخل ہوں اور کسی قلعہ یا شہر کا محاصرہ کریں تو کفار کو دعوت اسلام پیش کریں، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے: ''نبی کریم ﷺ نے دعوت اسلام دینے سے پہلے کسی قوم سے قتال نہیں کیا''، اور اگر وہ اسلام قبول کرلیں تو ان سے قتال نہ کریں، اس لئے کہ مقصد حاصل ہو گیا ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **"أمرت أن أقاتل الناس حتی یشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، ویقیموا الصلاة، ویؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلک عصموا مني دماء هم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم علی الله"**[1] (مجھے لوگوں سے قتال کا حکم دیا گیا ہے یہاں تک کہ وہ گواہی دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں، اور نماز قائم کریں اور زکاۃ ادا کریں، پھر جب یہ کرلیں تو مجھ سے اپنے خون اور اموال محفوظ کرلیں گے، مگر اسلام کے حق کے ساتھ، اور ان کا حساب اللہ تعالی پر ہوگا)۔

اگر وہ نہ مانیں تو ان کو جزیہ ادا کرنے کی دعوت دیں، اور یہ ان لوگوں کے حق میں ہوگا جن سے جزیہ قبول کیا جاتا ہے، اور جن سے جزیہ قبول نہیں کیا جاتا ہے جیسے مرتدین اور عرب کے بت پرست تو ان کو جزیہ قبول کرنے کی دعوت دینے کا کوئی فائدہ نہیں ہے، اور یہ تو حجت تمام کرنے کے لئے ان لوگوں کے حق میں ہے جن کو اسلام کا پیغام نہ پہنچا ہو، اس لئے کہ علم سے پہلے اسلام ان پر لازم نہیں ہے، اور اس کی دلیل اللہ تعالی کا یہ قول ہے: **"وما كنا معذبین حتی نبعث رسولا"** (اور ہم کبھی سزا نہیں دیتے جب تک کسی رسول کو ہم

(۱) حدیث: "أمرت أن أقاتل الناس......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۷۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۳ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

بھیج نہیں لیتے)۔

اور جو چیز ان پر لازم ہی نہ ہو اس کے لئے ان سے قتال کرنا ناجائز ہے، اور اس لئے بھی کہ حضرت بریدہؓ کی حدیث ہے: "كان النبي ﷺ إذا بعث أميرا على جيش أوسرية أمره بتقوى الله تعالى في خاصة نفسه وبمن معه من المسلمين، وقال: إذا لقيت عدوک من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال فأيتهن ما أجابوک فاقبل منهم وكف عنهم: ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوک فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلک فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها، فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين، ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء، إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أجابوک فاقبل منهم وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم، وإذا حاصرت أهل حصن، فأرادوک أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه، فلا تجعل لهم ذمة الله ولا ذمة نبيه، ولكن اجعل لهم ذمتک وذمة أصحابک،فإنكم إن تخفروا ذممكم وذمم أصحابكم أهون من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله، وإذا حاصرت أهل حصن، فأرادوک أن تنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمک، فإنک لا تدري أتصيب حكم الله فيهم"[1] (نبی کریم ﷺ جب کسی لشکر یا سریہ کے امیر کو بھیجنے لگتے تو اس کو حکم کرتے کہ خاص کر اپنے بارے میں نیز اپنے ساتھ جانے والے مسلمانوں کے بارے میں اللہ تعالی سے ڈرتے رہیں، اور فرماتے: جب اپنے مشرک دشمن سے تمہارا سامنا ہو، تو ان کو تین چیزوں کی دعوت دو، اور ان میں سے جس پر بھی تمہاری بات مان لیں قبول کرلو، اور ان سے رک جاؤ: ان کو اسلام کی دعوت دو، اگر مان لیں تو قبول کرلو، اور ان سے باز آجاؤ، پھر تم ان کو ان کے ملک سے مہاجرین کے ملک کی طرف منتقل ہونے کی دعوت دو، اور ان کو بتادو کہ اگر وہ ایسا کرتے ہیں تو جو حقوق مہاجرین کے ہیں وہ ان کے بھی ہوں گے، اور جو ذمہ داریاں مہاجرین کی ہیں وہ ان کی بھی ہوں گی، اور اگر وہ وہاں سے منتقل ہونے سے انکار کردیں تو ان کو باخبر کردو کہ وہ مسلمان اعرابیوں کی طرح ہوں گے، اللہ کا جو حکم مومنین پر جاری ہوتا ہے ان پر بھی جاری ہوگا، اور مال غنیمت اور "فی" سے ان کو کچھ نہیں ملے گا، إلا یہ کہ وہ مسلمانوں کے ساتھ جہاد کریں، اور اگر وہ (اسلام قبول کرنے سے) انکار کریں تو ان سے جزیہ کا سوال کرو، اگر مان لیں تو ان سے قبول کرلو اور باز آجاؤ، اور انکار کریں تو اللہ سے مدد چاہو اور ان سے قتال کرو، اور اگر کسی قلعہ والوں کا محاصرہ کرو، اور وہ چاہیں کہ تم ان کے لئے اللہ اور اس کے نبی کا ذمہ لے لو، تو تم ان کے لئے اللہ اور نبی کا ذمہ نہ لینا، بلکہ تم ان کے لئے اپنا اور اپنے ساتھیوں کا ذمہ لینا، اس لئے کہ اگر تم اپنے اور اپنے ساتھیوں کے ذمہ کو توڑتے ہو تو یہ اس سے ہلکا ہے کہ تم اللہ اور اس کے رسول کے ذمہ کو توڑو، اور جب تم کسی قلعہ والوں کا محاصرہ کرو اور وہ تم سے چاہیں کہ تم ان کو اللہ کے حکم پر اتار لو تو ان کو اللہ کے حکم پر مت اتارنا، بلکہ اپنے فیصلہ پر اتارنا، اس لئے کہ تم نہیں جانتے کہ آیا ان کے

(۱) حدیث: "كان إذا بعث أميرا على جيش أو سرية......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۵۷، ۱۳۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
اور دیکھئے: الاختیار ۴/ ۱۱۸، فتح القدیر ۵/ ۱۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات،

= حاشیہ رد المحتار ۳/ ۲۲۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۲، المہذب ۲/ ۲۳۱، کشاف القناع ۳/ ۴۰، المغنی ۸/ ۳۶۱۔

بارے میں اللہ کے صحیح حکم تک پہنچ پاؤ گے)۔

نیز اس لئے کہ فوج کے سپہ سالار کو وصیت کرتے ہوئے آپ ﷺ نے فرمایا: "**فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله**" (تو تم ان کو اس بات کی دعوت دو کہ وہ گواہی دیں کہ اللہ کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں ہے)، نیز اس لئے بھی کہ وہ دعوت دینے سے جان جائیں گے کہ ہم ان سے دین کے لئے قتال کر رہے ہیں نہ کہ مال چھیننے اور ان کی اولاد کو قید کرنے کے لئے، تو شاید کہ وہ قبول کر لیں اور ہم قتال کی مشقت سے بچ جائیں (۱)۔

مالکیہ کہتے ہیں: اسلام کی طرف کفار کو تین دن تک ہر روز ایک مرتبہ دعوت دینا واجب ہوگا، پھر جب تیسرے دن کے آغاز میں ان کو دعوت دے دی جائے تو چوتھے دن کے آغاز میں جزیہ کی ادائیگی کی دعوت دینے، اور ان کے جزیہ کی ادائیگی سے باز آجانے کے بعد ان سے قتال کیا جائے، اور ان کو اسلام کی دعوت دینا نہ تو تیسرے دن کے بقیہ حصہ میں واجب ہوگا نہ چوتھے دن کے آغاز میں، پھر وہ اگر اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیں تو چوتھے دن کے آغاز میں ان کو ایک مرتبہ جزیہ ادا کرنے کی اجمالی دعوت دی جائے گی، اِلا یہ کہ وہ جزیہ کی تفصیل ایسی جگہ میں پوچھیں جہاں ہمارے احکام پہنچ سکنے کی وجہ سے ان کی بدعہدی سے اطمینان ہے، ورنہ اگر وہ قبول نہ کریں یا قبول کریں لیکن ایسے محل میں جہاں ہمارے احکام ان تک نہ پہنچ پائیں، اور نہ وہ ہمارے بلاد کی طرف کوچ کر سکیں تو ان سے قتال کیا جائے گا، اور ان کو قتل کیا جائے گا (۲)، اور اگر دعوت دینے سے پہلے مسلمان ان سے قتال کریں گے تو ممانعت کی وجہ سے گنہگار ہوں گے، اور حنفیہ کے نزدیک گناہ کے باوجود جو کچھ جان ومال مسلمان ضائع کریں گے، اس کے ضامن نہیں ہوں گے، اور یہ اس لئے کہ بچانے والی چیز یعنی دین یا دارالاسلام میں پناہ لینا نہیں پایا جا رہا ہے، تو یہ عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے کی طرح ہو گیا (۱)۔

یہ ان بت پرست وغیرہ کے حق میں ہے جن کو دعوت نہ پہنچی ہو، اور اسی طرح اہل کتاب میں ایسے لوگ پائے جائیں جن کو دعوت نہ پہنچی ہو تو جنگ سے پہلے ان کو دعوت دی جائے گی۔

رہے اہل کتاب اور مجوسیوں میں سے وہ لوگ جن کو دعوت پہنچ چکی ہے تو ان کو دعوت دینا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ دعوت پھیل چکی ہے، اور عام ہو چکی ہے، ان میں سوائے شاذونادر کے کوئی ایسا نہیں بچا ہے جس کو دعوت نہ پہنچی ہو۔

ابن عابدین نے "فتح القدیر" سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے: مدار غلبۂ ظن پر ہے کہ ان لوگوں کو دعوت اسلام نہیں پہنچی ہوگی (۲)۔

امام احمد فرماتے ہیں: دعوت پہنچ چکی اور پھیل چکی ہے، لیکن اگر رومیوں اور ترکی والوں کے پیچھے کوئی قوم پائی جائے جو اس صفت کے ساتھ ہو (یعنی اس کو دعوت نہ پہنچی ہو) تو دعوت دینے سے پہلے ان سے قتال کرنا جائز نہ ہوگا (۳)، اور یہ اس لئے کہ حضرت بریدہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى ثلاث خصال ...... الحديث**" (۴) (جب تم مشرکوں میں سے اپنے دشمن کا سامنا

(۱) حدیث: "وصية النبي ﷺ لأمراء الأجناد......" کی روایت اس معنی کے ساتھ ف/ ۲۴ میں ابھی گذر چکی ہے۔
اور دیکھئے: شرح فتح القدیر ۵/ ۱۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ ردالمحتار ۳/ ۲۲۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۲۔

(۱) السرخسی ۱۰/ ۳۰، ابن عابدین ۳/ ۲۲۳۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۲۳۔

(۳) المغنی ۸/ ۳۶۲۔

(۴) المدونہ ۳/ ۲۔

کرو، تو ان کو تین خصلتوں میں سے کسی ایک کی طرف بلاؤ..... الحدیث)۔

امام مالک فرماتے ہیں: جہاں تک راستوں سے قریب والوں کا تعلق ہے تو دعوت ٹھکرائی جا چکی ہے، اس لئے کہ مسلمان جس کی دعوت دیں گے اس کا انہیں علم ہے، اور دین واہل دین کے لئے ان میں بغض وعناد ہے، اور عرصہ دراز سے لشکروں سے چھیڑ چھاڑ اور جھڑپیں پائی جارہی ہیں، لہذا ان کے دھوکہ کی گھات میں رہا جائے، اوران کو دعوت دینا نہ صرف ان کو چوکنا کرے گا، بلکہ مسلمانوں سے جنگ کی تیاری کا موقع دے گا، اور مسلمانوں کو ان پر غلبہ پانے کی جو امید ہے اس میں رکاوٹ پیدا کرے گا۔

اور امام مالک فرماتے ہیں: ''جب اہل حرب دعوت دینے سے قبل ہی تم پر جلدی کر جائیں تو ان سے قتال کرو''، اور ان سے ایک قوم کے بارے میں پوچھا گیا جو دوسری قوم کے پاس ان کے دیار میں آ گئی اور ان کو مار ڈالنے اور اموال لے لینے کا ارادہ ظاہر کیا؟ تو امام مالک نے فرمایا: ''ان کو اللہ کا واسطہ دو، اگر انکار کر دیں (یعنی اگر قتال نہ کرنے اور مال نہ لینے پر تیار ہو جائیں) تو ٹھیک ہے ورنہ پھر تلوار (سنبھال لو)[1]۔

یحیی بن سعید کہتے ہیں: دن ورات دشمن کے بھیدوں کی تلاش کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ ان کو دعوت اسلام پہنچ چکی ہے، اور نبی کریم ﷺ نے خیبر کی طرف (کچھ لوگ) بھیجے، جنہوں نے ان کے امیر ابن ابی الحقیق کو دھوکہ سے مار ڈالا[2] اور اسی طرح ہر اس قوم کے ساتھ بھی کیا جائے گا (جس کی صفت یہ ہو کہ) اگر تم اپنی زمین میں بیٹھو تو تم پر چڑھ بیٹھے اور اگر اس کے پاس جاؤ تو جنگ کرے۔

ابن وہب ربیعہ سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا: اگر دشمن ایسا ہو جس کو نہ تو دعوت اسلام پہنچی ہو نہ امر نبوت تو ان کو دعوت دی جائے گی، ان پر اسلام پیش کیا جائے گا، اور پچھلی قوموں کے واقعات ان سے بیان کئے جائیں گے اور ان کو نصیحت کی جائے گی، اور قرآن کی تلاوت کی جائے گی، یہاں تک کہ جب ان کو دعوت دینے میں عذر انتہا تک پہنچ جائے، اور وہ انکار کر دیں، تو ان کے راز معلوم کئے جائیں گے، اور غفلت کی تلاش میں رہا جائے گا، دعوت کے سلسلہ میں عذر پورا کرنے کے بعد جن کا عذر پورا ہو گیا ہے ان کو دعوت دینا ان کو چوکنا کرنا ہے، اور اس میں مسلمانوں کا نقصان ہے[1]۔

حنابلہ میں سے ابن قدامہ کہتے ہیں: اس کا احتمال ہے کہ قتال سے پہلے دعوت کے واجب ہونے کا حکم دعوت اسلامی کے پھیلنے اور ظہور اسلام سے پہلے ابتداء امر میں رہا ہو، رہا اب تو دعوت پھیل چکی ہے، لہذا اس کی وجہ سے قتال کے وقت دعوت دینے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔

امام احمد فرماتے ہیں: نبی کریم ﷺ جنگ کرنے سے پہلے اسلام کی دعوت دیتے تھے، یہاں تک کہ اللہ نے دین کو غالب کر دیا اور اسلام کا بول بالا ہو گیا، اور آج میں کسی کو نہیں جانتا جسے دعوت دی جائے، دعوت ہر ایک تک پہنچ چکی ہے، چنانچہ رومیوں کو دعوت پہنچ چکی ہے، اور ان کو معلوم ہو چکا ہے کہ ان سے کیا چاہا جارہا ہے، اور دعوت تو ابتداء اسلام میں تھی، لیکن جس کو دعوت پہنچ چکی ہو اس کو دعوت دی جائے تب بھی کوئی حرج نہیں ہے[2]۔

= اور حدیث: "إذا لقيت عدوک......" کی روایت ف ر ۲۴ پر ابھی گذر چکی ہے۔

(۱) المدونہ ۳ر۳۔

(۲) حدیث: "بعث إلى خيبر فقتلوا أميرهم ابن أبي الحقيق" کی روایت بخاری (الفتح ۷ر ۳۴۰ طبع السلفیہ) نے حضرت براء بن عازب سے کی ہے۔

(۱) المدونہ ۳ر۳، ۴۔

(۲) المغنی ۸ر ۳۶۱۔

مزید ڈرانے کی غرض سے دوبارہ دعوت دینا مستحب ہوگا، اس لئے کہ حضرت سہل ابن سعد سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ: رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے روز حضرت علیؓ سے فرمایا: "أنفذ على رسلك حتى تنزل بساحتم ثم ادعهم إلى الإسلام" (۱) (ان کے میدان جنگ پہنچنے تک نرمی اور وقار کے ساتھ گزر جاؤ، پھر ان کو دعوت اسلام دو) الا یہ کہ ان کو دعوت دینا کسی ضرر کو شامل ہو، خواہ غلبۂ ظن ہی کے طور پر ہو، مثلاً وہ تیار ہو جائیں گے یا قلعہ بند ہو جائیں گے تو دعوت نہ دی جائے۔

لیکن ان کو دعوت دینا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ صحیح حدیث ہے کہ: "نبی کریم ﷺ نے بنوالمصطلق پر حملہ کیا، حالانکہ وہ غافل تھے"، (۲) اور غارت دعوت دے کر نہیں ہوتی (۳)۔

ابن القیم کی صراحت کے مطابق جن لوگوں کو دعوت نہیں پہنچی ہے ان کو دعوت دینا واجب اور جن لوگوں کو دعوت پہنچ چکی ہے اور مسلمانوں نے ان سے جنگ کا ارادہ کیا ہے تو ان کو دعوت دینا مستحب ہے، اور اگر کفار مسلمانوں سے جنگ کا ارادہ کئے ہوئے ہوں تو مسلمانوں کو اپنی جان وآبرو کی حفاظت کے لئے بغیر دعوت دیئے ہوئے ان سے قتال کا حق ہے (۴)۔

قتال کی حالت میں امان:

۲۵- اصل یہ ہے کہ امام یا کسی مسلمان کی جانب سے کافروں کو امان دینا یا امان طلب کرنا مباح ہے، اور کبھی وہ حرام یا مکروہ ہو جاتا ہے جب کسی ضرر کا یا کسی واجب یا مندوب میں خلل ڈالنے کا سبب بن جائے۔

امان کا حکم قتل، گرفتاری اور مال لوٹنے سے کافروں کے لئے امن ثابت کرنا ہے، لہذا امان پائے جانے پر ان کے مردوں کا قتل کرنا ان کی عورتوں اور بچوں کو گرفتار کرنا، اور ان کا مال لوٹنا حرام ہوگا (۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "امان" اور "مستامن" میں ہے۔

دشمن سے قتال کرنے کے لئے غیر مسلموں سے مدد لینا:

۲۶- دشمن سے قتال کرنے کے لئے غیر مسلموں سے مدد لینے کے جواز کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ، اور صحیح مذہب کے مطابق حنابلہ، اور ابن المنذر کے علاوہ بقیہ شافعیہ اور مالکیہ میں سے ابن حبیب ضرورت کے وقت غیر مسلم سے مدد لینے کو جائز قرار دیتے ہیں، اور امام مالک سے بھی ایک روایت یہی ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ امام اس بات سے واقف ہو کہ مسلمانوں کے بارے میں ان کی رائے اچھی ہے اور ان کی خیانت سے اطمینان بھی ہو، اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مسلمان اتنے زیادہ ہوں کہ جن سے مدد لی گئی ہے وہ اگر خیانت کریں، اور ان لوگوں سے مل جائیں جو مسلمانوں سے برسرپیکار ہیں، تو ان کے لئے ان سب کا مقابلہ کرنا ممکن ہو۔

ماوردی نے شرط لگائی ہے کہ دشمن کے عقیدہ کے مخالف ہوں، اور ابن حبیب کے علاوہ بقیہ مالکیہ اور اہل علم کی ایک جماعت کے

---

(۱) حدیث: "أنفذ على رسلك حتى تنزل بساحتهم ثم....." کی روایت بخاری (الفتح ۷/۴۷۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أغار على بني المصطلق وهم غارون" کی روایت بخاری (الفتح ۵/۱۷۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۳۵۶ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) شرح فتح القدیر ۵/۱۹۵ حاشیہ رد المحتار ۳/۲۲۳، المہذب ۲/۲۳۱۔

(۴) کشاف القناع ۳/۴۱۔

(۱) البدائع ۷/۱۰۷، الشرح الصغیر ۲/۲۸۸، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۸۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/۴۳۲۔

نزدیک، جن میں ابن المنذر اور جوزجانی بھی ہیں، کسی مشرک سے مدد لینا جائز نہیں ہے [1]۔

غیر مسلموں سے مدد لینے کا تفصیلی بیان: ''استعانت'' اور ''اہل کتاب'' کی بحث میں گذر چکا ہے۔

رہا جہاد کے لئے کافر کو اجرت پر رکھنا تو شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ذمی، مستامن اور معاہد بلکہ حربی کو بھی امام کی طرف سے جہاد کے لئے اس وقت اجرت پر رکھنا صحیح ہوگا جب ان سے مدد لینا جائز ہو، اور ان کی اجرت خمس الخمس سے ہوگی نہ کہ اس کے علاوہ مال غنیمت سے، اس لئے کہ ان کی جانب سے جہاد واقع نہیں، لہذا وہ مال غنیمت میں سے نہیں لے سکتے، اور اس لئے بھی کہ کفار سے معاملہ کرنے میں ایسی چیزوں کا احتمال ہوتا ہے جن کا احتمال مسلمانوں سے معاملہ کرنے میں نہیں ہوتا، اور غیر امام کو اس کا اختیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ جہاد میں مزید غور وفکر اور اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے [2]۔

جہاد میں حرام اور مکروہ چیزیں:

الف-حرمت والے مہینوں میں قتال:

۷۲-حرمت والے مہینے، رجب، ذیقعدہ، ذی الحجہ اور محرم ہیں۔

ابتداء اسلام میں ان مہینوں میں قتال کی ابتداء کرنا حرام تھا، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: ''إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَ اللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ'' [3] (بیشک مہینوں کا شمار اللہ کے نزدیک بارہ ہی مہینہ ہیں کتاب اللہ میں) اور ارشاد ہے: ''يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ، قُلْ قِتَالٌ فِيْهِ كَبِيْرٌ'' [1] (اور آپ سے حرمت والے مہینے کی بابت (یعنی) اس میں قتال کی بابت دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ اس میں قتال کرنا بڑا (گناہ) ہے)۔

جہاں تک اس کے بعد کا تعلق ہے تو جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ''اشہر حرم'' میں قتال کی ابتداء (کرنے کی حرمت) منسوخ ہے جیسا کہ امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، اور اس کا ناسخ اللہ تعالی کا یہ قول ہے: ''فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ'' [2] (مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں تم انہیں پاؤ)، اور یہ بھی ناسخ ہے کہ آپ ﷺ نے ذیقعدہ میں طائف کا غزوہ کیا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ برابر حرام رہا ہے، اور اس کی دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: ''**كان النبی صلی الله عليه وسلم لا يغزو فی الشهر الحرام إلا أن يغزى، فإذا حضره أقام حتى ينسلخ**'' [3] (نبی کریم ﷺ ماہ حرام میں جنگ نہیں کرتے تھے، الا یہ کہ آپ سے جنگ کی جاتی، چنانچہ جب ماہ حرام آجاتا تو آپ اس کے گزر جانے تک ٹھہرے رہتے تھے)۔

جہاں تک ماہ حرام میں دفاعی جنگ کا تعلق ہے تو وہ بغیر کسی اختلاف کے بالاجماع جائز ہے [4]۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/۲۳۵، المبسوط ۱۰/۳۳، فتح القدیر ۵/۲۴۲، ۲۴۳، الحطاب ۳/۳۵۲، المدونہ ۳/۴۰، مغنی المحتاج ۴/۲۲۱، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۳۹، المغنی ۸/۴۱۴، کشاف القناع ۳/۴۸۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/۶۲، ۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) سورۂ توبہ/۳۶۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/۲۱۷۔

(۲) سورۂ توبہ/۵۔

(۳) حدیث: ''لم یکن رسول اللہ ﷺ یغزو فی الشهر......'' کی روایت ابن جریر طبری نے اپنی تفسیر (۴/۳۰۰ طبع دار المعارف) میں کی ہے، اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۴) المبسوط ۱۰/۲، ۳، نہایۃ المحتاج ۸/۴۵، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۰۴، کشاف القناع ۳/۳۷۔

ب- جہاد میں قرآن شریف اور کتب شرعیہ لے جانے کی ممانعت:

۲۸- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مصحف کے ساتھ دار الحرب کا سفر کرنا اور اس کو لے کر جنگ پر جانا ناجائز ہے، جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے، فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا تسافروا بالقرآن فإنی لا آمن أن يناله العدو**" [۱] (قرآن لے کر سفر مت کرو، کیونکہ مجھے اس بات سے اطمینان نہیں ہے کہ دشمن کے ہاتھوں میں وہ نہ پڑ جائے)، اور اس لئے بھی کہ اسے لے جانا دشمن کے ہاتھ اس کے آ جانے کا سبب بنے گا، اور اس میں قرآن کو اس کی توہین کرنے کے لئے پیش کرنا ہے اور یہ حرام ہے، تو جو چیز حرام کی طرف لے جانے کا سبب بنی ہو وہ بھی حرام ہوگی، لیکن حنفیہ کے نزدیک ایسے لشکر میں قرآن لے جانا مکروہ نہیں ہے جس پر اطمینان ہو، اور امام صاحب کے نزدیک اس کی کم سے کم تعداد چار سو ہے، اور ابن الہمام فرماتے ہیں: عظیم لشکر بارہ ہزار کا ہونا چاہئے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا فرمان ہے: "**لن يغلب اثنا عشر الفا من قلة**" [۲] (بارہ ہزار قلت تعداد کی وجہ سے ہرگز شکست نہیں کھائیں گے)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ حربیوں کی سرزمین میں قرآن کے ساتھ سفر کرنا حرام ہے، خواہ بڑے لشکر کے ساتھ کیوں نہ ہو، اور بعض فقہاء نے قرآن کریم پر فقہ اور حدیث کی کتابوں کو بھی قیاس کیا ہے [۱]۔

کوئی مسلمان ان کے پاس اگر امان کے ساتھ داخل ہو تو اگر وہ عہد کو پورا کرتے ہوں تو اس کے لئے اپنے ساتھ قرآن کریم لے جانا جائز ہوگا، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ اس کے ساتھ گستاخی کا معاملہ نہیں کریں گے۔

اور اگر امان نہ ہو تو ان کی اہانت کے خوف سے ان کو قرآن بھیجنا حرام ہوگا، خواہ وہ غور وفکر کرنے کے لئے ہی طلب کریں، اور اس کا انطباق ایسی کتاب پر نہیں ہوگا جس میں آیت یا اس جیسی چیز ہو [۲]۔

ج- جہاد میں جس کا قتل جائز نہیں:

۲۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جہاد میں عورتوں، بچوں، پاگلوں اور ہجڑوں کو قتل کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے: "**أن امرأة وجدت فی بعض مغازی رسول الله صلی الله علیه وسلم مقتولة، فنهی عن قتل النساء والصبيان**" [۳] (رسول اللہ ﷺ کے کسی غزوہ میں ایک مقتول عورت پائی گئی، تو آپ ﷺ نے عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا)۔

اسی طرح جمہور فقہاء کے نزدیک بوڑھوں کو قتل کرنا جائز نہیں ہے، اور یہی قول مجاہد کا ہے، اس لئے کہ روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**لا تقتلوا شيخا فانيا، ولا طفلا، ولا امرأة**" [۴]

---

(۱) حدیث: "لا تسافروا بالقرآن فإنی لا آمن أن يناله العدو" کی روایت مسلم (۳/۱۴۹۱ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لن يغلب اثنا عشر ألفا من قلة" کی روایت ابوداؤد (۳/۸۲، تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/۴۴۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی توثیق کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۳/۲۲۳، ۲۲۴، المبسوط ۱۰/۲۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۷۸، المغنی ۸/۱۴۹، ۸/۳۶۷۔

(۲) ابن عابدین ۳/۲۲۴، الدسوقی ۲/۱۷۸۔

(۳) حدیث: "نهی عن قتل النساء والصبيان" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۱۴۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۳۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "لاتقتلوا شيخا فانيا، ولا طفلا ولا امرأة" کی روایت ابوداؤد (۳/۸۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی

(کسی شیخ فانی (بہت بوڑھے) کو قتل نہ کرو، نہ کسی بچہ کو اور نہ ہی عورت کو)، اور اس لئے کہ اللہ تعالی کے قول: "وَلَاتَعْتَدُوْا" [۱] کی تفسیر میں حضرت ابن عباس سے مروی ہے، فرماتے ہیں: "عورتوں بچوں اور بہت بوڑھے شخص کو مت قتل کرو"، اسی طرح کی روایت حضرت ابوبکر اور حضرت عمرؓ سے بھی ہے۔ اور اس لئے بھی کہ وہ اہل قتال میں سے نہیں ہے، لہذا عورت کی طرح اس کو (بھی) قتل نہیں کیا جائے گا، رسول اللہ ﷺ نے اس عورت کے بارے میں جو آپ کے کسی غزوہ میں مقتول پائی گئی تھی اسی علت کی طرف اشارہ کیا اور فرمایا: "**ما كانت هذه لتقاتل**" [۲] (اس میں یہ اہلیت تو تھی نہیں کہ جنگ کرتی)۔

اظہر قول میں شافعیہ اور ابن المنذر کہتے ہیں: بوڑھوں کا قتل کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کے اس قول میں عموم ہے: "**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ**" [۳] (مشرکوں کو قتل کرو)، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**اقتلوا شيوخ المشركين واستحيوا شرخهم**" [۴] (بوڑھے مشرکوں کو مار ڈالو، اور ان کے جوانوں کو زندہ رکھو)، اور اس لئے کہ وہ آزاد اور مکلّف ہیں تو دوسروں کی طرح ان کو قتل کرنا جائز ہے، اور لنج، نابینا اور ان دونوں جیسے لوگ، مثلاً جس کا ایک پہلو خشک ہو یا داہنا ہاتھ کٹا ہوا ہو، یا مخالف سمتوں سے ہاتھ پیر کٹے ہوئے ہوں، ان کو قتل کرنے میں بوڑھے کے قتل کرنے کی طرح اختلاف ہے [۱]۔

اپنی عبادت گاہ میں موجود راہب کو قتل نہیں کیا جائے گا، اور نہ ہی گرجا گھروں کے ان لوگوں کو جو لوگوں سے اختلاط نہیں رکھتے، اور اگر اختلاط رکھیں تو پادری کی طرح ان کو بھی قتل کر دیا جائے گا، اور نہ ہی پہاڑ میں پھرتے رہنے والے اس شخص کو قتل کیا جائے گا جو لوگوں سے اختلاط نہیں رکھتا۔

اور جس کو جنون اور افاقہ ہوتا رہتا ہے اس کو حالت افاقہ میں قتل کیا جائے گا، اگرچہ قتال نہ کرے [۲]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مریض کو قتل کر دیا جائے گا بشرطیکہ وہ ان لوگوں میں ہو کہ تندرست ہونے پر قتال کرتا، اس لئے کہ یہ زخمی کو قتل کرنے کی طرح ہے، الا یہ کہ وہ اپنی شفایابی سے مایوس ہو تو لنج کی طرح اسے بھی قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے ایسی حالت میں ہونے کا اندیشہ نہیں ہے جس میں قتال کر سکے۔

اسی طرح وہ کسان بھی ہوگا جو قتال نہیں کرتا، اوزاعی کا یہی قول ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے: "**اتقوا الله في الفلاحين الذين لا ينصبون لكم الحرب**" (ان کسانوں کے بارے میں اللہ سے ڈرو جو تم سے جنگ برپا نہیں کرتے)۔

شافعیہ کے نزدیک اسے قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ مشرکین کے عموم میں داخل ہے [۳]۔

بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ کفار کے قاصد کو قتل کرنا جائز نہیں ہے [۴]۔

= ہے، اس کی سند حسن لغیرہ ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۹۰۔

(۲) حدیث: "ماكانت هذه لتقاتل" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۲۲، تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۱۲۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت رباح بن ربیع سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی تائید کی ہے۔

(۳) سورۂ توبہ / ۵۔

(۴) حدیث: "اقتلوا شيوخ المشركين، واستحيوا شرخهم" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۴۵ طبع الحلبی) نے حضرت سمرہ بن جندب سے کی ہے، اور اس کی سند میں حضرت سمرہ اور ان سے روایت کرنے والے کے درمیان انقطاع ہے۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۱۰۱، ابن عابدین ۳/ ۲۲۴، ۲۲۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۴، المغنی ۸/ ۴۷۷۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۲۵، البدائع ۷/ ۱۰۱۔

(۳) المغنی ۸/ ۴۷۸، ۴۷۹۔

(۴) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۴۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۴۔

جن کا ہم نے ذکر کیا ہے اگر وہ قتال کریں تو خواہ وہ عورت ہی کیوں نہ ہو اس کو قتل کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ روایت ہے: "أن النبی صلی الله علیه وسلم قتل یوم قریظة امرأة طرحت الرحی علی خلاد بن سوید فقتلته" (۱) (نبی کریم ﷺ نے قریظہ کے روز ایک ایسی عورت کو قتل کیا تھا جس نے حضرت خلاد بن سوید پر چکی پھینک دی تھی اور ان کو شہید کر دیا تھا)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: ہم کو اس میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے، اور یہی اوزاعی، ثوری اور لیث کا قول ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ نبی کریم ﷺ خندق کے دن ایک مقتول عورت کے پاس سے گزرے، اور پوچھا: "من قتل هذه؟ قال رجل: انا یا رسول الله، قال: ولم؟ قال: نازعتنی قائم سیفی، قال: فسکت" (۲) اس کو کس نے قتل کیا؟ ایک شخص نے کہا: یا رسول اللہ! میں نے، آپ ﷺ نے دریافت فرمایا: کیوں قتل کیا؟ انھوں نے کہا: یہ میری تلوار کا قبضہ مجھ سے چھین رہی تھی، فرماتے ہیں: پھر آپ ﷺ خاموش رہے)۔

اور اس لئے کہ نبی ﷺ ایک مقتول عورت کے پاس رکے اور فرمایا: "ما کانت هذه لتقاتل" (یہ اس لائق نہ تھی کہ قتال کرتی) اس سے پتہ چلتا ہے کہ آپ نے عورت کو قتل کرنے سے اس وقت روکا ہے جبکہ وہ قتال نہ کرے (۳)۔

اسی طرح اگر ان لوگوں میں کوئی بادشاہ ہو، یا جنگ میں اعانت کرنے والا کوئی صاحب رائے ہو تو اسے قتل کر دیا جائے گا، اس لئے کہ درید بن الصمہ کو حنین کے دن قتل کیا گیا، حالانکہ وہ بوڑھا تھا، اور اس میں قتال کی اہلیت نہیں تھی، لیکن وہ لوگ اس سے برکت حاصل کرنے اور اس کی رائے سے مدد لینے کے لئے اسے لائے تھے، اور نبی کریم ﷺ نے اس کے قتل کو ناپسند نہیں فرمایا تھا (۱)، اور اس لئے بھی کہ جنگ میں رائے سے زیادہ مدد لی جاتی ہے۔

جہاں تک گونگے، بہرے اور بایاں ہاتھ کٹے ہوئے، یا ایک پیر کٹے ہوئے آدمی کا تعلق ہے تو اس کو قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے لئے سواری کر کے قتال کرنا ممکن ہے (۲)۔

مذکورہ لوگوں میں سے جن کا قتل حلال نہیں ہے اگر ان کو قتل کر دیا جائے تو تمام گناہوں کی طرح اس پر صرف توبہ اور استغفار ہوگا، اور دیت اور کفارہ میں سے اس پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ امان کے بغیر کافر کا خون متقوم (قیمتی) نہیں ہوتا، اور امان پایا نہیں گیا (۳)۔ اس کی تفصیل اصطلاح "جزیہ" میں دیکھی جائے۔

د- رشتہ دار کا قتل:

۳۰- کفار کے ساتھ جنگ کرنے کے دوران رشتہ داروں کو قتل کرنے کے بارے میں فقہاء کی مختلف آراء ہیں:

چنانچہ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ فرع (بیٹا، پوتا) کے لئے ابتداءً اپنی کسی مشرک اصل (باپ دادا) کو قتل کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ اس کو

---

(۱) حدیث: "إن النبي ﷺ قتل یوم قریظة......" کی روایت ابن اسحاق نے مغازی میں کی ہے، جیسا کہ ابن کثیر کی السیرۃ النبویہ (۳/ ۲۴۲، شائع کردہ دار احیاء التراث العربی) میں ہے۔

(۲) حدیث: "من قتل هذه؟......" کی روایت ابوداؤد نے مراسیل میں کی ہے، جیسا کہ التلخیص الحبیر (۴/ ۱۰۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۳) حدیث: "ما کانت هذه لتقاتل" کی تخریج ابھی گذری ہے۔

(۱) حدیث: "مقتل درید بن الصمة" کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۴۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوموسی اشعریؓ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۲۴ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح القدیر ۵/ ۲۰۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المدونہ ۳/ ۶، الدسوقی ۲/ ۱۷۶۔

(۳) سابقہ مراجع۔

جنگ میں مشغول رکھے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً"[1] (اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کئے جانا)۔ اور اس لئے بھی کہ اس کو نفقہ دے کر زندہ رکھنا اس پر واجب ہے، تو اس کو ہلاک کرنے کا اطلاق اس کے منافی ہوگا، پھر اگر اس کو پالے، تو اس کو روکے رکھے یہاں تک کہ دوسرا اس کو قتل کر ڈالے، اس لئے کہ گناہ کا ارتکاب کئے بغیر بھی دوسرے سے مقصد حاصل ہو رہا ہے، اور اگر باپ بیٹے کو قتل کرنے کا ارادہ کرے اور بیٹے کے لئے باپ کو قتل کئے بغیر اس کا دفاع ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں بیٹے کے لئے باپ کو قتل کر دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا مقصد دفاع کرنا ہے، اور یہ مطلقاً جائز ہے، اور اس لئے بھی کہ اگر مسلمان باپ اپنے بیٹے پر تلوار سونت لے، اور بیٹے کے لئے باپ کو قتل کئے بغیر اس کا دفاع ممکن نہ ہو تو بیٹا باپ کو قتل کر سکتا ہے تو مذکورہ صورت میں بدرجہ اولی قتل کرنا جائز ہوگا[2]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ غازی کے لئے اپنے رشتہ دار کو قتل کرنا مکروہ تنزیہی ہے، اس لئے کہ اس میں ایک طرح رشتہ کو توڑنا ہے، اور محرم رشتہ دار کو قتل کرنے میں زیادہ کراہت ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم منع أبا بکر من قتل ابنه عبد الرحمن یوم أحد"[3] (آپ ﷺ نے احد کے دن حضرت ابو بکرؓ کو اس سے منع کر دیا تھا کہ اپنے بیٹے عبد الرحمٰن کو قتل کریں)، الا یہ کہ اللہ تعالی کو برا بھلا کہتے ہوئے سنے، یا

(۱) سورۂ لقمان/ ۱۵۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۰۱، فتح القدیر ۵/ ۲۰۳، ابن عابدین ۳/ ۲۲۵۔

(۳) حدیث: "منع أبا بکر من قتل ابنه عبد الرحمن" کی روایت بیہقی نے سنن (۸/ ۱۸۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حضرت ابو الزناد سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۱۰۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں واقدی کا اس کے راوی کو ضعیف قرار دینے کی وجہ سے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

اللہ تعالی، یا رسول اللہ ﷺ یا کسی نبی کا برائی کے ساتھ ذکر کرتے ہوئے سنے، تو جب یہ سنے یا اس کی اس حرکت کا اس کو علم ہو جائے تو اس وقت اللہ تعالی اور اس کے انبیاء کے حق کو مقدم کرتے ہوئے اس کے قتل میں کوئی حرج نہیں ہے۔ حنفیہ کا بھی اسی طرف رجحان ہے، اس لئے حضرت ابو عبیدہؓ نے اپنے باپ کو قتل کر ڈالا، اور رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا: "سمعته یسبک" (میں نے انہیں آپ کو برا بھلا کہتے ہوئے سنا تھا)، اور اس پر آپ نے نکیر نہیں فرمائی[1]۔

ھ- غدر، غلول (خیانت) اور مثلہ:

۳۱- جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جہاد میں بدعہدی، خیانت اور مقتولین کو مثلہ کرنا حرام ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا قول ہے: "لا تغلوا، ولاتغدروا، ولا تمثلوا"[2] (مال غنیمت میں خیانت نہ کرو، بدعہدی نہ کرو، اور مثلہ نہ کرو)۔

جہاد میں غلول یہ ہے کہ مال غنیمت میں خیانت کی جائے یعنی جو کچھ اس کے ہاتھ لگے اس کو چھپا لے، یہ تو کسی کے لئے بھی جائز نہیں ہے کہ جو مال غنیمت ملے سوئی ہو یا اس سے بڑی چیز، اسے اپنے لئے لے لے، بلکہ اسے دوسرے مال غنیمت کے ساتھ شامل کر دے۔

غلہ اور جانوروں کے جس چارے اور ہتھیار کی اسے ضرورت

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۲۵، ۲۲۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۲/ ۲۳۳، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۴۳۔

حدیث: "مقالة أبی عبیدة: سمعته یسبک" کی روایت ابوداؤد نے مراسیل میں حضرت مالک بن عمیرؓ سے مرسلاً کی ہے جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۴/ ۱۰۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) حدیث: "لا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۵۷ طبع الحلبی) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے۔

پڑتی ہے وہ ضرورت کے وقت جائز ہے [۱]، اس مسئلہ میں تفصیل ہے جسے ''غنیمت''، اور ''غلول'' میں دیکھا جائے۔

غدر: خیانت کرنے اور عہد و پیمان توڑنے کو کہتے ہیں۔

اور یہ سب حرام ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ'' [۲] (اے ایمان والو (اپنے) عہدوں کو پورا کرو)، نیز ارشاد ہے: ''اِلَّا الَّذِیْنَ عَاھَدْتُّمْ مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ، ثُمَّ لَمْ یَنْقُصُوْکُمْ شَیْئًا وَّلَمْ یُظَاھِرُوْا عَلَیْکُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوْا إِلَیْھِمْ عَھْدَھُمْ اِلیٰ مُدَّتِھِمْ، إِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ الْمُتَّقِیْنَ'' [۳] (مگر ہاں وہ مشرکین اس سے مستثنیٰ ہیں جن سے تم نے عہد لیا ہے پھر انہوں نے تمہارے ساتھ ذرا کمی نہیں کی اور نہ تمہارے مقابلہ میں کسی کی مدد کی ہو ان کا معاہدہ ان کی مدت (مقررہ) تک پورا کرو، بیشک اللہ پرہیز گاروں کو دوست رکھتا ہے)۔

لیکن اگر کفار معاہدہ توڑ دیں تو بغیر ان پر معاہدہ پھینکے ہوئے (یعنی معاہدہ ختم کر دینے کی اطلاع دئے بغیر) ان سے قتال کرنا جائز ہے، اور اگر کفار سے معاہدہ توڑنے کی علامات ظاہر ہوں تو ان کا معاہدہ ان پر پھینک دینا جائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''وَ اِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِیَانَةً فَانْبِذْ اِلَیْھِمْ عَلیٰ سَوَاءٍ، اِنَّ اللّٰہَ لَایُحِبُّ الْخَائِنِیْنَ'' [۴] (اور اگر آپ کو کسی قوم سے خیانت کا اندیشہ ہو تو آپ (وہ عہد) ان کی طرف اسی طرح واپس کر دیں، بے شک اللہ خیانت کرنے والوں کو دوست نہیں رکھتا)۔

مسئلہ میں تفصیل ہے [۵] جسے اصطلاح ''عہد'' ''معاہدہ'' اور ''امان'' میں دیکھا جائے۔

(۱) ابن عابدین ۳/۲۲۴، جواہر الإکلیل ۱/۲۵۴، ۲۵۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۷۹، المغنی ۸/۴۹۴۔

(۲) سورۂ مائدہ ۱/۵۔

(۳) سورۂ توبہ/۴۔

(۴) سورۂ انفال/۵۸۔

(۵) المغنی ۱۰/۵۱۶، ۵۲۲ طبع اول المنار۔

رہا مثلہ تو وہ سخت ترین سزا مثلاً ناک کان وغیرہ کاٹنے کو کہتے ہیں، اور مثلہ وہ ہے جو ابتداءً ہو، بدلہ میں نہ ہو، لیکن اگر کوئی شخص کسی قوم کے متعدد اعضاء پر کئی جنایتیں کرے تو اس سے اسی طرح قصاص لیا جائے گا، کیونکہ اس کی جنایت سے بدشکلی لاحق ہوئی ہے جو مثلہ کے قبیل سے ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ مثلہ کرنے والے کے ساتھ بدلہ میں مثلہ کرنا ثابت ہے، اور اس میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے، اور اگر مثلہ کے بدلہ میں مثلہ نہ ہو بلکہ مستحق قتل کو مثلہ کیا جائے تو یہ حلال نہیں ہے، اور اس پر بنیاد رکھتے ہوئے مشرک کا سر اٹھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اگر اس کا مقصد مشرکین کو غصہ دلانا، اور ان کے شر کے ختم ہونے کی وجہ سے ہماری فارغ البالی ہو۔

کفار مقتولین کے سروں کو ایک شہر سے دوسرے شہر کی طرف منتقل کرنے کے جواز اور عدم جواز کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل اصطلاح: ''مثلہ'' میں دیکھی جائے [۱]۔

و- دشمن کو آگ میں جلانا، پانی میں ڈبونا اور اس پر منجنیق چلانا:

۳۲ - ابن قدامہ کہتے ہیں: جب دشمن پر قابو پائے تو بالاتفاق اس کو آگ میں جلانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے انہوں نے فرمایا: **''بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فی بعث فقال: إن وجدتم فلانا وفلانا فأحرقوهما بالنار، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أردنا الخروج: إنی أمرتكم أن تحرقوا فلانا وفلانا، وإن النار**

(۱) ابن عابدین ۳/۲۲۵، جواہر الإکلیل ۱/۲۵۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۷۹، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۵۰، المغنی ۸/۴۹۴۔

لا يعذب بها إلا الله، فإن وجدتموهما فاقتلوهما"(۱) (رسول اللہ علیہ نے ہم لوگوں کو ایک سریہ میں بھیجا اور فرمایا: اگر تم لوگ فلاں فلاں کو پانا تو دونوں کو آگ میں جلا دینا، پھر جب ہم نے نکلنے کا ارادہ کیا تو رسول اللہ علیہ نے فرمایا: میں نے تم لوگوں کو فلاں اور فلاں کو جلانے کا حکم دیا تھا، اور آگ سے صرف اللہ ہی عذاب دیتا ہے، لہٰذا اگر ان دونوں کو پانا تو انہیں قتل کر دینا)۔

جہاں تک سوال ہے پکڑنے سے پہلے ان پر آگ برسانے کا تو اگر اس کے بغیر ان کو پکڑنا ممکن ہو تو ان پر آگ برسانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ درحقیقت قابو میں آئے ہوئے ہیں، اور بہر حال جس وقت آگ برسائے بغیر ان کے پکڑنے سے عاجزی ہو تو اکثر اہل علم کے قول کے مطابق یہ جائز ہوگا، اور یہی ثوری، اوزاعی اور حنابلہ کا قول ہے، اور اسی طرح جب پانی میں ڈبوئے بغیر دشمن پر قدرت پانا ممکن ہو تو ان کو پانی میں ڈبونا ان حضرات کے نزدیک ناجائز ہوگا(۲)۔

۳۳- جہاں تک قلعوں کا محاصرہ کرنے کا تعلق ہے تو حنفیہ اور شافعیہ کا کہنا ہے کہ شہروں اور قلعوں میں کفار کا محاصرہ کرنا، ان کے لئے پانی چھوڑ دینا اور روک لینا، اور ان پر آگ پھینکنا اور منجنیق چلانا جائز ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ"(۳) (اور انہیں پکڑو باندھو)۔ اور اس لئے کہ حدیث ہے: "أنه صلى الله عليه وسلم حاصر أهل الطائف ورماهم بالمنجنيق"(۴) (آپ علیہ نے اہل طائف کا محاصرہ کیا اور ان پر منجنیق چلائی) اور اسی پر اس طرح کی ان تمام چیزوں کو قیاس کیا گیا ہے جن سے عموماً ہلاکت ہو جاتی ہے، اور ضرورت اور بغیر ضرورت کے منجنیق چلانے کے بارے میں امام احمد نے حنفیہ اور شافعیہ کی موافقت کی ہے(۱)۔

یہی قول ثوری، اوزاعی اور ابن المنذر کا ہے۔

مالکیہ نے اس مسئلہ میں تفصیل کی ہے اور کہا: جب دشمن قلعہ میں مسلمانوں، عورتوں اور بچوں کے ساتھ ہوں، اور مسلمانوں پر خوف نہ ہو تو ان سے ان کو جلائے اور ڈبوئے بغیر قتال کیا جائے گا، اور ان پر منجنیق چلائی جائے گی، اگرچہ وہ بچوں، عورتوں یا مسلمانوں کے ساتھ ہی ہوں(۲)۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر ڈبوئے بغیر ان پر قادر ہو اور ان کو ڈبونے سے عورتیں اور بچے بھی ہلاک ہو جائیں جن کو قصداً ہلاک کرنا حرام ہے تو یہ جائز نہ ہوگا، اور اگر ڈبوئے بغیر ان پر قادر نہ ہو تو ڈبونا جائز ہوگا(۳):

اور جب امام کسی قلعہ کا محاصرہ کرے تو ڈٹے رہنا اس پر لازم ہوگا، اور مندرجہ ذیل حالات میں سے کسی ایک کے پیش آئے بغیر اس سے واپس نہیں ہوگا۔

ا- یہ کہ وہ اسلام لے آئیں، اور اسلام کے ذریعہ اپنی جان و مال محفوظ کرلیں، اس لئے کہ نبی کریم علیہ کا قول ہے: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها

---

(۱) حدیث: "بعثنا رسول الله ﷺ في بعث......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۴۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۸/ ۴۴۸، ۴۴۹۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۵۔

(۴) حدیث: "حاصر أهل الطائف ورماهم بالمنجنيق......" کی روایت ابن اسحاق نے مغازی میں کی ہے، جیسا کہ السیرۃ لابن کثیر (۳/ ۶۵۸،

= شائع کردہ داراحیاء التراث العربی) میں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۲۳، فتح القدیر ۵/ ۱۹۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۳، المغنی ۸/ ۴۴۸، ۴۴۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۳۔

(۳) المغنی ۸/ ۴۴۸۔

عصموا منی دماء هم وأموالهم إلا بحقها"[1] (مجھے لوگوں سے قتال کرنے کا حکم دیا گیا ہے، یہاں تک کہ وہ کلمہ لا الہ الا اللہ کہہ لیں، پھر جب اس کو کہہ لیں تو اپنی جان و مال مجھ سے محفوظ کرلیں گے مگر اس کے حق کے ساتھ)۔

۲- یہ کہ وہ مصالحت پر مال صرف کریں، تو اس کا قبول کرنا جائز ہوگا، خواہ اس کو ایک مشت دیں، یا اسے مستقل خراج بنا دیں جسے ان سے ہر سال لیا جائے، پھر اگر وہ ان لوگوں میں سے ہوں جن کا جزیہ مقبول ہوتا ہے، اور وہ جزیہ دیں تو اس کا قبول کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "حَتّٰى يُعْطُوْا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ"[2] (یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے)۔

اور اگر جزیہ کے انداز کے بغیر ہی کچھ مال دیں، اور اس کے قبول کرنے میں مصلحت سمجھے تو قبول کرلے، اور اگر اس میں مصلحت نہ دیکھے تو اس کا قبول کرنا اس پر ضروری نہ ہوگا[3]۔

۳- یہ کہ اس کو فتح کرے۔

۴- یہ کہ مصلحت وہاں سے چلے جانے میں دیکھے، یا تو اقامت اختیار کرنے میں نقصان ہونے کی وجہ سے یا اس کی فتح سے مایوسی کی وجہ سے، یا کسی فائدہ کے حصول کے لئے جو وہاں کے قیام سے فوت ہوجائے، تو (ان صورتوں میں) وہاں سے واپس چلا جائے گا، اس لئے کہ روایت ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے اہل طائف کا محاصرہ کیا، اور ان سے کچھ حاصل نہیں ہوا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**إنا قافلون إن شاء الله تعالى غدا**......"[1] (ہم ان شاء اللہ کل کوچ کریں گے)۔

۵- یہ کہ وہ کسی فیصل کے فیصلہ پر اتر آئیں تب (بھی) جائز ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام سے روایت ہے: "**أنه صلى الله عليه وسلم لما حاصر بني قريظة رضوا بأن ينزلوا على حكم سعد بن معاذ فأجابهم إلى ذلک**"[2] (جب آپ نے بنو قریظہ کا محاصرہ کیا تو انہوں نے حضرت سعد بن معاذ کے فیصلہ پر اترنے کی رضامندی ظاہر کی، اور آپ علیہ السلام نے ان کی یہ بات مان لی)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: فیصلہ کرنے والے کا آزاد، مسلمان، عاقل، بالغ، مرد، عادل، اور فقیہ ہونا شرط ہے جیسا کہ مسلمانوں کے حاکم میں یہ چیزیں شرط ہیں، اور اس کا نابینا ہونا جائز ہے، اس لئے کہ یہاں عدم بصارت مضر نہیں ہے، اس لئے کہ مقصد اس کی رائے اور مصلحت سے اس کی واقفیت ہے، اور بینائی کا نہ ہونا اس میں مضر نہیں ہے، برخلاف قاضی بننے کے، کہ وہ بصارت سے مستغنی نہیں ہوسکتا، تاکہ مدعی، مدعا علیہ اور شاہد، مشہود لہ (جس کے حق میں گواہی دی جائے) اور مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی جائے) نیز مقر (اقرار کرنے والے) اور مقر لہ (جس کے لئے اقرار کیا جائے) کے درمیان فرق کرسکے، اور اس جگہ فقہ کی اتنی ہی مقدار کا اعتبار ہوگا جو جائز اور معتبر وغیرہ ہونے میں اس حکم سے متعلق ہو، اور جن کا اس حکم سے کوئی تعلق نہ ہو ان تمام احکام میں اس کے فقیہ ہونے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور اسی وجہ سے حضرت سعد بن معاذؓ حکم بنے، اور یہ ثابت

---

(۱) حدیث: "أمرت أن أقاتل الناس......" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۱) حدیث: "إنا قافلون إنشاء الله......" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۴۴ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أمر بني قريظة أن ينزلوا على حكم سعد بن معاذ......" کی روایت بخاری (۷/ ۴۱۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

نہیں ہے کہ وہ تمام احکام کے عالم تھے۔ اگر وہ دو اشخاص کو حکم بنائیں تب بھی جائز ہے، اور وہی فیصلہ معتبر ہوگا جس پر دونوں متفق ہوں، اگر فیصلہ کا اختیار ایسے شخص کو سونپیں جسے امام مقرر کرے تب بھی جائز ہے، اس لئے کہ وہ لائق ہی منتخب کرے گا، اور اگر اپنے ہی کسی آدمی کے فیصلہ پر اتریں یا حکم متعین کرنے کا اختیار اپنے پاس رکھیں تو جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ کبھی وہ غیر لائق کو منتخب کرلیں گے، اور اگر وہ کسی لائق شخص کو منتخب کریں اور امام اس پر رضامند ہوجائے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ بنوقریظہ حضرت سعد بن معاذ کو فیصل بنانے پر راضی ہوئے تھے اور ان کو متعین کیا تھا، تو نبی کریم ﷺ بھی اس پر راضی ہوگئے، اور ان کے فیصلہ کو درست ٹھہرایا، اور فرمایا: ''**لقد حکمت فیھم بحکم اللہ**''[1] (تم نے ان میں حکم الٰہی سے فیصلہ کیا)۔

جس شخص پر وہ متفق ہوئے تھے اگر وہ مرجائے، پھر وہ لائق لوگوں میں سے دوسرے پر متفق ہوجائیں تو یہ اس کا قائم مقام ہو جائے گا، اور اگر وہ ایسے شخص پر متفق نہ ہوں جو اس کے قائم مقام ہو یا غیر لائق حکم کا مطالبہ کریں تو ان کو ان کے جائے امن میں لوٹا دیا جائے گا، اور متفق ہونے تک وہ حصار میں رہیں گے، اسی طرح اگر وہ دو پر راضی ہوئے ہوں اور ان میں سے ایک مرجائے، اور وہ اس کے قائم مقام پر اتفاق کرلیں تو جائز ہوگا، ورنہ انہیں ان کے جائے امن لوٹا دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ ایسے شخص کو حکم بنانے پر راضی ہوئے ہوں جس میں شرائط پوری نہیں ہیں، اور امام اس پر ان کی موافقت بھی کرڈالے، پھر ظاہر ہو کہ وہ لائق نہیں ہے تو وہ حکم نہیں ہوگا، اور انہیں ان کے جائے امن اسی طرح لوٹا دیا جائے گا جیسے کہ وہ پہلے رہے ہوں۔

۳۴- جہاں تک فیصلہ کی کیفیت کا تعلق ہے، تو اگر ان کے جنگجوؤں کو قتل کرنے اور ان کے بال بچوں کو قید کرنے کا فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا، اس لئے کہ حضرت سعد بن معاذؓ نے بنوقریظہ کے بارے میں یہی فیصلہ کیا، اور نبی کریم ﷺ نے ان سے فرمایا: ''**لقد حکمت فیھم بحکم اللہ تعالیٰ من فوق سبعۃ أرقعۃ**''[1] (تم نے ان کے بارے میں سات آسمانوں کے اوپر سے (آنے والے) اللہ کے حکم کے مطابق فیصلہ کیا)۔ اور اگر وہ جنگجوؤں پر احسان کرنے، اور آل اولاد کو قید کرنے کا فیصلہ کرے تو قاضی کا قول ہے کہ اس کا فیصلہ لازم ہوگا، اور یہی امام شافعی کا بھی مسلک ہے، اس لئے کہ وہ جس میں بھی مصلحت سمجھے اس کا فیصلہ کرنے کا اختیار اسی کو ہے، تو اس کو احسان کرنے کا اسی طرح اختیار ہوگا جیسے قیدی کے ساتھ امام کو ہوتا ہے۔

ابو الخطاب نے یہ اختیار کیا ہے کہ اس کا فیصلہ لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ ایسا فیصلہ کرنا اس کے لئے ضروری ہے جس میں بھلائی ہو، اور احسان کرنے میں مسلمانوں کی کوئی بھلائی نہیں ہے، اور اگر آل اولاد پر احسان کرنے کا فیصلہ کرے تو اسے ناجائز ہونا چاہئے، اس لئے کہ آل اولاد جب قیدی بنائی جائیں تو امام ان پر احسان کرنے کا مالک نہیں ہوتا، تو حاکم کو بھی اسی طرح مالک نہیں ہونا چاہئے، اور جواز کا بھی احتمال ہے، اس لئے کہ ان کو قید کرنا متعین نہیں، برخلاف اس شخص کے جو قید کیا جاچکا، اس لئے کہ صرف قید کرلینے سے وہ غلام ہوجاتا ہے، اور اگر ان پر فدیہ دینے کا فیصلہ کرے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ امام کو قیدیوں کو قتل کرنے، فدیہ لینے، غلام بنانے اور احسان کرنے کے درمیان اختیار رہتا ہے، تو حاکم کو بھی اسی طرح کا اختیار ہوگا، اور اگر ان پر جزیہ کا فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ لازم نہیں ہوگا، اس

(۱) حدیث سابق کا ایک ٹکڑا ہے، اس کی تخریج ابھی گذر چکی ہے۔

(۱) حدیث: ''لقد حکمت فیھم بحکم اللہ من فوق سبعۃ ......'' کی روایت ابن اسحاق نے علقمہ بن وقاص سے مرسلاً کی ہے جیسا کہ الفتح لابن حجر (۷/۴۱۲ طبع السلفیہ) میں ہے، اور اس کی اصل صحیح بخاری (الفتح ۷/۴۱۱ طبع السلفیہ) میں ہے۔

لئے کہ عقد ذمہ عقد معاوضہ ہوتا ہے، لہذا باہمی رضامندی کے بغیر ثابت نہیں ہوگا، اسی لئے امام قیدی کو جزیہ دینے پر مجبور کرنے کا مالک نہیں ہوتا ہے، اور اگر قتل کرنے اور قید کرنے کا فیصلہ کرے تو امام کے لئے ان میں سے کچھ پر احسان کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ حضرت ثابت بن قیسؓ نے قریظہ کے زبیر بن باطا اور ان کے مال کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے درخواست کی تو آپ ﷺ نے ان کی درخواست قبول کر لی، برخلاف مال غنیمت کے جس کو مسلمانوں نے جمع کرلیا ہو (اس میں امام احسان نہیں کرے گا)، اس لئے کہ اس پر ان کی ملکیت ثابت ہوگئی ہے، اور اگر اپنے خلاف فیصلہ سے پہلے اسلام لے آئیں تو اپنی جان اور مال بچالیں گے، اس لئے کہ انہوں نے آزاد رہنے کی حالت میں اسلام قبول کرلیا ہے، اور ان کا مال انھیں کا تھا، لہذا ان کو غلام بنانا جائز نہ ہوگا، برخلاف قیدی کے، اس لئے کہ قیدی پر ملکیت کا ثبوت اسی طرح ہے جیسے بال بچوں پر ثابت ہوتی ہے، اور اسی لئے اس کو غلام بنانا جائز ہے، اور اگر وہ اپنے خلاف فیصلہ کے بعد اسلام قبول کرلیں تو غور کیا جائے گا، چنانچہ اگر ان کے خلاف قتل کا فیصلہ کیا گیا ہو تو وہ ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ جس نے اسلام قبول کرلیا اس نے اپنی جان محفوظ کرلی، اور ان کو غلام بنانا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ انھوں نے اپنے کو غلام بنائے جانے سے پہلے اسلام قبول کرلیا ہے، ابوالخطاب کہتے ہیں: اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان کو غلام بنانا جائز ہو، جیسے وہ اگر قید ہونے کے بعد اسلام قبول کرتے تو غلام بنانا جائز ہوتا، اور مال (کا حکم) اس کے فیصلہ کے مطابق ہوگا، اگر یہ فیصلہ کرے کہ مال مسلمانوں کا ہے تو وہ مال غنیمت (کے حکم میں) ہوگا، اس لئے کہ انھوں نے مال جبراً اور محاصرہ کرکے لیا ہے [1]۔

(۱) المغنی ۸/ ۴۸۰، ۴۸۱۔

ز- مال تلف کرنا:

۳۵- جب کفار مسلمانوں سے جنگ کرنے کے لئے تیار ہوں، یا قلعہ بند ہوں تو ہم اللہ سے مدد چاہیں گے، اور ان پر کامیابی حاصل کرنے کے لئے جنگ کریں گے، خواہ یہ ان کے اموال کو ضائع کرنے کا سبب کیوں نہ بنے، البتہ ان کے اموال کو ضائع کئے بغیر ہی اگر ان پر کامیاب ہونے کا غالب گمان ہو تو ایسا کرنا مکروہ ہوگا، اس لئے کہ یہ ضرورت کی جگہ کے علاوہ میں برباد کرنا ہے، مال کو ضائع کرنا ضرورت وحاجت کی بنیاد پر مباح ہے، اس لئے کہ مقصد ان کی شان وشوکت توڑنا اور ان کو غیظ وغضب میں مبتلا کرنا ہے، لہذا جب بغیر اتلاف کے مقصد کے حصول میں کامیابی ممکن ہو، اور ان کے مالوں پر قبضہ کا غالب گمان ہو تو ہم اسے تلف نہیں کریں گے [1]۔

جہاں تک ان کے درخت اور کھیت کے کاٹنے کی بات ہے تو ان کی تین قسمیں ہیں:

اول- جس کے تلف کرنے کی ضرورت متقاضی ہو، مثلاً جو ان کے قلعوں کے قریب ہو اور ان کے قتال سے مانع ہو، یا جس کے ذریعہ وہ مسلمانوں سے چھپ جاتے ہوں، یا راستہ وغیرہ کشادہ کرنے کے لئے جس کو کاٹنے کی ضرورت ہو، یا وہ لوگ ہمارے ساتھ اسی طرح کرتے ہوں تو ان کے ساتھ بھی اسی طرح کیا جائے گا، تاکہ اس حرکت سے باز آجائیں، یہ بغیر کسی اختلاف کے جائز ہے۔

دوم- جس کے کاٹنے میں مسلمانوں کا نقصان ہو، اس لئے کہ اس کے باقی رہنے پر چارہ دینے کے لئے اس سے فائدہ اٹھائیں گے، یا اس سے سایہ حاصل کریں گے، یا اس کا پھل کھائیں گے تو اس طرح کے درختوں کا کاٹنا حرام ہے، کیونکہ اس سے مسلمانوں کو ضرر پہنچانا ہوگا۔

سوم- وہ جو ان دونوں اقسام کے علاوہ ہو، جس میں سوائے کافروں

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۲۳۔

کو غصہ دلانے اور ضرر پہنچانے کے نہ مسلمانوں کا کوئی نقصان ہو نہ فائدہ، تو اس کے بارے میں حنابلہ کے یہاں دو روایتیں ہیں:

پہلی روایت یہ ہے کہ جائز ہوگا، اور یہی امام مالک اور امام شافعی وغیرہ کا قول ہے، اور حضرت ابن عمرؓ روایت کرتے ہیں: "أن رسول الله ﷺ حرق نخل بني نضير"[1] (رسول اللہ ﷺ نے بنو نضیر کے نخلستان کو جلا ڈالا)، اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "مَا قَطَعْتُمْ مِّنْ لِّيْنَةٍ اَوْ تَرَكْتُمُوْهَا قَآئِمَةً عَلٰى اُصُوْلِهَا فَبِاِذْنِ اللّٰهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِيْنَ"[2] (جو کھجوروں کے درخت تم نے کاٹے یا انہیں ان کی جڑوں پر قائم رہنے دیا سو یہ دونوں اللہ ہی کے حکم کے موافق ہیں اور تاکہ اللہ نافرمانوں کو رسوا کرے)۔

دوسری روایت ہے کہ جائز نہیں ہوگا[3]، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ ان کا بھتیجا ایک جنگ لڑ کر واپس آیا تو انھوں نے فرمایا: شاید تم نے کوئی کھیت جلایا ہے؟ انھوں نے کہا: جی ہاں! فرمایا: شاید کہ تم نے کسی نخلستان کو پانی سے ڈبو دیا ہے؟ انھوں نے کہا: جی ہاں! فرمایا: شاید تم نے کسی بچہ کو قتل کیا ہے؟ انھوں نے کہا: جی ہاں، فرمایا: تمہارا غزوہ بقدر ضرورت ہونا چاہئے[4]۔

اور اس لئے بھی کہ اس میں محض ضائع کرنا ہے، تو جانور کو ذبح کرنے کی طرح یہ بھی ناجائز ہوگا، اور یہی قول اوزاعی، لیث اور ابوثور کا ہے۔

(۱) حدیث: "حرق نخل بني النضير......" کی روایت بخاری (الفتح ۸/۶۲۹ طبع السلفیہ) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ حشر/ ۵۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۲۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۶، المغنی ۸/ ۴۵۱، ۴۵۳، ۴۵۴، کشاف القناع ۳/ ۴۸، ۴۹۔

(۴) حضرت ابن مسعود کے اثر کی روایت سعید بن منصور نے اپنی سنن میں کی ہے (جلد ثالث رقسم ثانی، ص ۲۵۷ طبع علمی پریس)۔

رہے حیوانات تو بالاتفاق حالت جنگ میں ان کو مار ڈالنا جائز ہے، اس لئے کہ ان کے جانوروں کو مار ڈالنا خود ان کو قتل کرنے اور شکست دینے کا سبب بنتا ہے، اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وہ اپنے دین میں مردار کھانے کو حلال سمجھتے ہوں تو زیادہ راجح یہ ہے کہ جانوروں کو قتل کرنے کے بعد جلا دینا واجب ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اگر جانوروں کے خراب ہونے سے پہلے وہ ان کی طرف آسکتے ہوں تو جلانا واجب ہوگا، ورنہ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ مقصد یہ ہے کہ وہ اس سے نفع نہ اٹھا سکیں، اور وہ پورا ہو گیا ہے[1]۔

جہاں تک غیر حالت جنگ کا تعلق ہے تو حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ان کے جانوروں کو ذبح کر ڈالنا جائز ہے، اس لئے کہ اس میں ان کو غصہ دلانا، اور ان کی طاقت کو کمزور کرنا ہے، لہٰذا جس طرح حالت جنگ میں ان کے جانوروں کو مارنا جائز ہے اسی طرح حالت جنگ کے علاوہ میں بھی مارنا جائز ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ مطلقاً ناجائز ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "نهى النبي ﷺ عن قتل الحيوان صبراً"[2] (نبی کریم ﷺ نے حیوان کو باندھ کر قتل کرنے سے منع فرمایا ہے)، اور اس لئے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے یزید بن ابوسفیان کو وصیت کرتے ہوئے فرمایا: کسی پھل دار درخت، یا بے زبان جانور یا بکری کو مت ہلاک کرنا، الا یہ کہ کھانے کی ضرورت ہو)۔

اور اس لئے کہ یہ فساد بھی برپا کرنا ہے، جو اللہ تعالیٰ کے اس قول کے عموم میں داخل ہے: "وَاِذَا تَوَلّٰى سَعٰى فِى الْاَرْضِ لِيُفْسِدَ

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۱، المغنی ۸/ ۴۵۱، ۴۵۲، فتح القدیر ۵/ ۱۹۷۔

(۲) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ أن يقتل شيء من الدواب صبراً" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۵۰ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

فِيهَا، وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللّٰهُ لَايُحِبُّ الْفَسَادَ"[1] (اور جب پیٹھ پھیر جاتا ہے تو اس دوڑ دھوپ میں رہتا ہے کہ زمین پر فساد کرے اور کھیتی اور جانوروں کو تلف کرے درآنحالیکہ اللہ فساد کو (بالکل) پسند نہیں کرتا)۔

کھانے کے لئے جانوروں کو ذبح کرنا جائز ہے اگر ضرورت اس کی داعی ہو، اس لئے کہ ضرورت مال معصوم کو مباح کر دیتی ہے، تو کافر کے مال کو بدرجہ اولی مباح کرے گی، اور اگر ضرورت اس کی داعی نہ ہو تو ہم غور کریں گے، چنانچہ اگر صرف کھانے کے مقصد کا حیوان ہو جیسے مرغ، کبوتر، تمام پرندے اور شکار، تو ان کا حکم غلہ جیسا ہوگا، اس لئے کہ وہ کھانے کے علاوہ کسی مقصد کے لئے نہیں ہیں، اور ان کی قیمت بھی کم ہوتی ہے، تو غلہ جیسا ہو گیا، اور اگر وہ ان جانوروں میں سے ہو جن کی جنگ میں ضرورت پڑتی ہے تو ان کا ذبح کرنا صرف کھانے ہی کے لئے جائز ہوگا[2]۔

۳۶-شہد کی مکھیوں کو ڈبونے اور جلانے کے بارے میں فقہاء کے کئی اقوال ہیں:

شافعیہ، حنابلہ اور عام اہل علم جن میں اوزاعی اور لیث بھی ہیں، کا مذہب یہ ہے کہ شہد کی مکھی کا ڈبونا اور جلانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے یزید بن ابوسفیان کو وصیت کرتے ہوئے فرمایا: ''شہد کی مکھیوں کو نہ جلانا، اور انھیں ہرگز نہ ڈبونا''[3]۔

اور اس لئے کہ یہ فساد پھیلانا ہے، لہٰذا اللہ تعالی کے اس قول کے عموم میں داخل ہو جائے گا: ''وَإِذَا تَوَلّٰى سَعٰى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا، وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ، وَاللّٰهُ لَايُحِبُّ الْفَسَادَ''[1] (اور جب پیٹھ پھیر جاتا ہے تو اس دوڑ دھوپ میں رہتا ہے کہ زمین پر فساد مچائے اور کھیتی اور جانوروں کو تلف کرے درآنحالیکہ اللہ فساد کو (بالکل) پسند نہیں کرتا)۔

اور اس لئے بھی کہ وہ ذی روح حیوان ہے، لہٰذا مشرکین کو غصہ دلانے کے لئے اس کو مارنا جائز نہیں ہے، اور حنفیہ کے مسلک کا تقاضا یہ ہے کہ یہ مباح ہو، اس لئے کہ اس میں ان کو غصہ دلانا اور کمزور کرنا ہے، لہٰذا جس طرح حالت جنگ میں ان کے چوپایوں کو مارنا جائز ہے اسی طرح غیر حالت جنگ میں بھی مارنا جائز ہوگا[2]۔

مالکیہ نے اس مسئلہ میں تفصیل کی ہے، اور کہا: اگر ان کو مارنے سے ان کا شہد حاصل کرنا مقصود ہو تو ان کو مارنا بالاتفاق جائز ہے، خواہ کم ہوں یا زیادہ، اور اگر ان کا شہد حاصل کرنا مقصود نہ ہو تو اگر کم ہوں تو ان کا مارنا مکروہ ہوگا، اور زیادہ ہوں تو ایک روایت کے مطابق (ان کا مارنا) کراہت کے ساتھ جائز ہوگا، اور دوسری روایت کے مطابق ناجائز ہوگا، کثیر ہونے کی حالت میں جواز اس لئے ہے کہ اس میں دشمنوں کو چوٹ پہنچانا ہے[3]۔

ح-لشکر سے بھاگنا:

۳۷- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جہاد میں ثابت قدم رہنا واجب ہے، اور اس سے بھاگنا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''يٰٓأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا إِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوْهُمُ الْأَدْبَارَ''[4] (اے

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۰۵۔
(۲) المغنی ۸/ ۴۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) المغنی ۸/ ۴۵۱۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۰۵۔
(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۲۳۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۱۔
(۴) سورۂ انفال/ ۱۵۔

ایمان والو جب تمہارا سامنا ہوجائے کافروں کے لشکر سے تو ان سے پشت مت پھیرنا)۔ اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا لَقِيْتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوْا، وَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَثِيْراً لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ''[1] (اے ایمان والو جب تم کسی جماعت کے مقابل ہوا کرو تو ثابت قدم رہا کرو اور اللہ کو کثرت سے یاد کرتے رہو تاکہ فلاح پاؤ)۔

نبی کریم ﷺ نے اپنے اس قول میں لشکر سے فرار اختیار کرنے کو ہلاکت میں ڈالنے والی سات چیزوں میں شمار فرمایا ہے: ''اجتنبوا السبع الموبقات'' (ہلاکت میں ڈالنے والی سات چیزوں سے بچو)، پھر آپ ﷺ نے ان سات میں ''التولی یوم الزحف''[2] (لڑائی کے دن فرار) کا بھی ذکر کیا۔

پھر اس کی تفصیل میں فقہاء کا اختلاف ہے:

۳۸- چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ راہ فرار اختیار کرنا حرام ہے، اور دو شرطوں کے ساتھ ثابت قدم رہنا واجب ہے۔

ان میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ کفار مسلمانوں کے مقابلہ میں دگنے سے زیادہ نہ ہوں، چنانچہ اگر وہ اس سے بھی بڑھ جائیں تو فرار جائز ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: ''الْآنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيْكُمْ ضَعْفاً، فَإِن يَّكُنْ مِّنْكُمْ مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَّغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ، وَإِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ أَلْفٌ يَّغْلِبُوْآ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللّٰهِ، وَاللّٰهُ مَعَ الصَّابِرِيْنَ''[3] (اب اللہ نے تم پر تخفیف کردی اور معلوم کرلیا کہ تم میں ہمت کی کمی ہے، (اب) اگر تم میں سے سو ثابت قدم ہوں تو وہ دوسو پر غالب رہیں گے اور اگر تم میں سے ہزار ہوں تو وہ دو ہزار پر غالب رہیں گے اللہ کے حکم سے، اور اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہے)۔

آیت اگرچہ خبر کے الفاظ سے ہے، لیکن وہ اللہ کے اس قول: ''الآن خفف الله عنكم'' کی بنیاد پر امر کے معنی میں ہے، اور اگر یہ اپنی حقیقت کے مطابق خبر ہوتی تو ہمارے ایک (فرد) کے دس پر غلبہ پالینے کو دو پر غلبہ پانے کی طرف لوٹایا جانا تخفیف کرنا نہ ہوتا۔ نیز اس لئے بھی کہ اللہ کی خبر سچ ہوتی ہے، جو اس کی خبر دینے والے کے خلاف واقع نہیں ہوتی، اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ مسلمانوں کو کامیابی اور غلبہ اس جگہ پر حاصل ہوگا جہاں دشمن مسلمانوں سے دگنے یا اس سے کم ہوں، تو معلوم ہوا کہ وہ امر اور فرض ہے، اور اس آیت کو منسوخ کرنے والی چیز نہ تو قرآن میں آئی ہے نہ حدیث میں، لہذا اس کے مطابق حکم لگانا واجب ہے، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ جب ''إِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ يَغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ'' (اگر تم میں سے بیس آدمی بھی ثابت قدم ہوں گے تو دوسو پر غالب آجائیں گے) نازل ہوئی، اور اللہ نے فرض کردیا کہ دس کے مقابلہ ایک نہ بھاگے تو ان پر یہ شاق گزرا، پھر تخفیف آئی اور ارشاد ہو: ''الآن خفف الله عنكم'' (اب اللہ نے تم پر تخفیف کردی) تو جب اللہ نے تعداد گھٹادی تو تعداد گھٹانے ہی کے بقدر جم جانے (کا حکم بھی) گھٹا دیا، اور حضرت ابن عباس فرماتے ہیں: جو دو کے مقابلہ بھاگے وہ فرار اختیار کرنے والا ہے، اور جو تین سے بھاگے وہ بھاگنے والا نہیں ہے، اور مسلمانوں پر ثابت قدمی لازم ہوگی، خواہ ہلاکت کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْآ اِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا زَحْفاً فَلاَ تُوَلُّوْهُمُ الْأَدْبَارَ وَمَنْ يُّوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ...''[1] (اے ایمان والو!

(۱) سورۂ انفال/ ۴۵۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۲۴، البدائع ۷/ ۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۸، المہذب ۲/ ۲۲۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۶۵، المغنی ۸/ ۴۸۴، کشاف القناع ۳/ ۴۵-۴۶۔

اور حدیث: ''اجتنبوا السبع الموبقات......'' کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۹۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۹۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے۔

(۳) سورۂ انفال/ ۶۶۔

(۱) سورۂ انفال/ ۱۵۔

جب تمہارا سامنا ہوجائے کافروں کے لشکر سے تو ان سے پشت مت پھیرنا، اور جو کوئی ان سے اپنی پشت اس روز پھیرے گا، مگر جو لڑائی کے لیے پینترا بدلتا ہو یا جو اپنی جماعت کی طرف پناہ لینے آتا ہو وہ مستثنیٰ ہے، باقی اور جو ایسا کرے گا وہ اللہ کے غضب میں آجائے گا)۔

مالکیہ کہتے ہیں، اور اسی کو (فتاوی) قاضی خاں سے نقل کر ابن عابدین نے لکھا ہے: مسلمان اگر بارہ ہزار ہوجائیں تو جب تک ان کی رائے مختلف نہ ہو جائے خواہ کفار زیادہ ہی کیوں نہ ہوں فرار حرام ہوگا، اس لئے کہ اگر ان کی رائے مختلف ہو جائے تو مطلقاً فرار جائز ہوگا، خواہ وہ بارہ ہزار ہی کیوں نہ ہوجائیں [۱]، اور ان حضرات نے آپ ﷺ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "**لن يغلب اثنا عشر ألفا من قلة**" [۲] (بارہ ہزار قلت تعداد کی وجہ سے ہرگز مغلوب نہیں ہوں گے)۔

ثابت قدم رہنے کی دوسری شرط یہ ہے کہ بھاگنے میں کسی جماعت سے جا ملنے یا کسی جنگی تدبیر (چال) کا قصد نہ ہو، اگر ان دونوں چیزوں میں سے کسی کا قصد ہو تو اس کے لئے فرار مباح ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "اِلَّا مُتَحَرِّفاً لِّقِتَالٍ اَوْ مُتَحَيِّزاً اِلٰی فِئَةٍ" [۳] (سوائے اس کے کہ پینترا بدل رہا ہو لڑائی کے لئے یا (اپنی) جماعت کی طرف پناہ لے رہا ہو)۔

قتال کے لئے تدبیر اختیار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ایسی جانب رخ کرے جس میں قتال زیادہ ممکن ہو، مثلاً سورج یا ہوا کی طرف رخ کرنے کے بجائے ان کی طرف پیٹھ کرے، یا نشیب سے فراز کی طرف، یا پیاس لگانے والی جگہ سے پانی والی جگہ کی طرف رخ کرے، یا ان کے سامنے بھاگے تاکہ ان کی صفیں ٹوٹ جائیں یا سوار پیادہ سے الگ ہوجائیں تاکہ ان میں موقع پالے، یا تاکہ کسی پہاڑ پر چڑھ جائے، اور اسی طرح کی وہ چیزیں جن پر اہل حرب کی عادت جاری ہے۔

جہاں تک کسی جماعت سے جا ملنے کا تعلق ہے تو یہ ہے کہ وہ مسلمانوں کی کسی جماعت میں شامل ہو جائے، تاکہ ان کے ساتھ مل کر ان کے ذریعہ اپنے دشمن پر طاقتور ہو جائے، خواہ مسافت قریب ہو یا بعید، چنانچہ جنگ اگر خراسان میں ہو، اور جماعت حجاز میں ہو تو اس سے جا ملنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے مدینہ کی طرف فرار اختیار کرنے والوں سے جبکہ آپ مدینہ ہی میں تھے فرمایا تھا: "**أنتم العكارون، أنا فئة المسلمين**" [۱] (تم پلٹ کر حملہ کرنے والے ہو، میں مسلمانوں کی جماعت ہوں) حالانکہ وہ آپ سے دور دراز جگہ میں تھے، اور اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ کسی جماعت سے جا ملنے والا پلٹ کر حملے کرنے والا ہے، وہ لشکر سے بھاگنے والا نہیں ہے، لہذا وہ وعید کے زمرے میں نہیں آئے گا [۲]۔

دسوقی کہتے ہیں: ایک قول یہ ہے کہ کسی جماعت سے جا ملنے کا تحقق اس وقت ہوگا جبکہ جس سے مل رہا ہے قریب ہو، بایں طور کہ اس کا ملنا ایسی جماعت سے ہو جس کے ساتھ نکلا تھا، اور اگر وہ شہر سے

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۲۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۸۔

(۲) حدیث: "لن يغلب اثنا عشر ألفا من قلة" کی تخریج فقرہ نمبر ۳۱ میں گذر چکی ہے۔

(۳) سورۂ انفال/ ۱۶۔

---

(۱) حدیث: "أنتم العكارون، أنا فئة المسلمين" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۰۷، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور مناوی نے فیض القدیر (۳/ ۴۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) البدائع ۷/ ۹۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۶، المہذب ۲/ ۲۳۲، المغنی ۸/ ۴۸۵، کشاف القناع ۳/ ۴۶۔

چلے جائیں، اور امیر کسی شہر میں مقیم ہو تو کسی کے لئے امیر سے ملے بغیر فرار جائز نہیں ہے، اور امیر لشکر کے لئے فرار جائز نہیں ہے، خواہ کسی جماعت سے جا ملنے ہی کے لئے کرے، گو یہ اس کی ہلاکت کا سبب بنے، اور لشکر کے بغیر امیر کے رہ جانے کا سبب ہی کیوں نہ بن جائے، جب تک کہ یہ یقین نہ ہو جائے کہ اس کی ہلاکت پر تمام لشکر بھاگ جائے گا[1]۔

کامیابی کے احتمال کے ساتھ تعداد کی قلت:

۳۹ - جب دشمن مسلمانوں سے دگنے سے زیادہ ہوں، اور مسلمانوں کو کامیابی کا غلبۂ ظن ہو جائے، تو ان کے لئے ثابت قدم رہنا افضل ہے، اس لئے کہ اس میں مصلحت ہے، اور اگر واپس ہو جائیں تو جائز ہے، اس لئے کہ وہ ہلاکت سے مامون نہیں ہیں، اور حکم اسی کے گمان پر معلق ہے، اور وہ ہے ان کا دشمنوں کی نصف تعداد سے بھی کم ہونا، اور اسی لئے جب وہ نصف سے زیادہ ہوں تو ان پر ثابت قدمی لازم ہے، اگرچہ اس میں ان کو ہلاکت کا غلبۂ ظن ہو۔

اس کا بھی احتمال ہے کہ اگر ان کو کامیابی کا غلبۂ ظن ہو تو ان پر ثابت قدمی لازم ہوگی، اس لئے کہ اس میں مصلحت ہے[2]۔

اور اگر ان کا غالب گمان یہ ہو کہ اگر وہ اپنے سے دگنے کے لئے ثابت قدم رہے تو ہلاک ہو جائیں گے، تو اس میں دو نقطۂ نظر ہیں: ان میں سے ایک یہ کہ پیٹھ دکھانا ان کے لئے جائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَلَاتُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ"[3] (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)۔

دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ان کے لئے پیٹھ پھیرنا جائز نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "اِذَا لَقِيْتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوْا"[1] (جب تم کسی جماعت کے مقابل ہوا کرو تو ثابت قدم رہا کرو)۔ اور اس لئے بھی کہ مجاہد دو بھلائیوں میں سے ایک کے لئے قتال کرتا ہے: شہادت، یا ثواب کے ساتھ مال غنیمت پر کامیابی، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰى مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اَنْفُسَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ بِاَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ، يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَيَقْتُلُوْنَ وَيُقْتَلُوْنَ"[2] (بلاشبہ اللہ نے مومنین سے خرید لیا ہے ان کی جانوں اور ان کے مالوں کو اس کے عوض میں کہ انہیں جنت ملے گی، یہ لوگ اللہ کی راہ میں لڑتے ہیں سو (کبھی) مار ڈالتے ہیں اور (کبھی) وہ مار ڈالے جاتے ہیں)۔

امام محمد بن الحسن فرماتے ہیں: اگر مسلمانوں کو دشمنوں کی طرف سے ایسے حملے کا سامنا کرنا پڑے جس کی ان میں طاقت نہ ہو تو شکست قبول کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور جم جانے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، برخلاف ان لوگوں کے جو کہتے ہیں کہ یہ جان کو ہلاکت میں ڈالنا ہے، (یہ ہلاکت میں ڈالنا نہیں) بلکہ اس میں اللہ کے راستہ میں جان دینا ہے۔

حصکفی کہتے ہیں: اگر اسے یقین ہو کہ جنگ کرے گا تو شہید ہو جائے گا، اور جنگ نہ کی تو قید کر لیا جائے گا، تو اس پر قتال لازم نہ ہوگا[3]۔

جب ان کو ٹھہرنے اور لوٹنے دونوں میں ہلاکت کا غلبۂ ظن ہے تو ان کے لئے افضل یہ ہے کہ ثابت قدم رہیں، تاکہ وہ قتال کا رخ کئے ہوئے اور ثواب کی امید لگائے ہوئے شہداء کا مرتبہ حاصل

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۸۔

(۲) المغنی ۸/ ۴۸۶، کشاف القناع ۳/ ۴۷۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

(۱) سورۂ انفال/ ۴۵۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۱۱۱۔

نیز دیکھئے: المہذب ۲/ ۲۳۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۲۔

(۳) شرح السیر الکبیر ۱/ ۸۸، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۲۔

کریں، چنانچہ وہ پیٹھ پھیرنے والوں سے افضل ہوں گے، اور اس لئے بھی کہ ممکن ہے وہ غلبہ حاصل کرلیں، اس لئے کہ اللہ تعالی فرماتا ہے: "كَمْ مِّنْ فِئَةٍ قَلِيْلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيْرَةً بِإِذْنِ اللّٰهِ، وَاللّٰهُ مَعَ الصَّابِرِيْنَ"[1] (بارہا چھوٹی جماعت بڑی جماعتوں پر اللہ کے حکم سے غالب آگئی ہے اور اللہ تو صبر کرنے والوں کے ساتھ ہے)۔

شافعیہ کا کہنا ہے: مگر سو بہادروں کا دوسو ایک کمزوروں سے پھر جانا حرام ہوگا، اور صحیح قول کے مطابق سو کمزوروں کا ایک سو ننانوے بہادروں کے مقابلہ میں پھر جانا معنی کا اعتبار کرتے ہوئے جائز ہوگا، اس بنا پر کہ صف سے پھرنے کی حرمت (پر دلالت کرنے) والی نص سے اس کی تخصیص کرنے والے معنی کا استنباط کرنا جائز ہے، اس لئے کہ ثابت قدم رہنے پر ان کا مقابلہ کرسکتے ہیں، اور عدد کی رعایت تو اوصاف کے تقارب کے وقت ہوتی ہے، اسی لئے اختلاف ایک کی زیادتی اور کمی اور سوار و پیادہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہوگا، بلکہ ضابطہ یہ ہے کہ مسلمانوں کو اتنی طاقت حاصل ہو جس کے بارے میں غالب گمان یہ ہو کہ وہ اپنے سے دگنے سے زائد کا مقابلہ کرلیں گے، اور ان پر کامیابی پانے کی امید رکھتے ہوں، یا مسلمانوں میں ایسا ضعف ہو جس کے بارے میں غالب گمان یہ ہو کہ ان کا مقابلہ نہیں کرپائیں گے، اور پھرنے کے جواز کے موقع پر اگر کفار کو کوئی زک پہنچائے بغیر ہلاکت کا غلبہ ہو تو پھرنا واجب ہوگا، اور اگر ان کو زک پہنچانے کے ساتھ ہلاکت کا غلبہ ہو تو پھرنا مستحب ہوگا[2]۔

حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ اس باب میں فیصلہ غالب رائے اور اکبر ظن پر ہوگا نہ کہ عدد پر، لہذا اگر غازیوں کا گمان غالب یہ ہو کہ ان سے مقابلہ کرلیں گے تو ثابت قدمی ان پر لازم ہوگی، اگرچہ وہ تعداد میں دشمن سے کم ہوں، اور اگر ان کا گمان غالب یہ ہو کہ مغلوب ہو جائیں گے تو مسلمانوں کی مدد لینے کے لئے ان کا رخ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہوگا، گرچہ غازیوں کی تعداد کفار سے زیادہ ہو، اسی طرح مجاہدین میں سے ایسے شخص کے لئے جس کے پاس ہتھیار نہ ہو دشمن کے دو ایسے افراد کے مقابلہ میں جن کے پاس ہتھیار ہوں، یا کافروں کے ایک ایسے فرد کے مقابلہ میں جس کے پاس ہتھیار ہو کسی جماعت میں شامل ہونے کے لئے پیٹھ پھیرنا جائز ہوگا۔

امام محمد بن الحسن فرماتے ہیں: ایک طاقتور شخص کے لئے دو کافروں کے مقابلہ میں بھاگنا مکروہ ہوگا، اور ایک سو کے لئے دوسو کے مقابلہ میں فرار اختیار کرنا مکروہ ہوگا، اور تین کے مقابلہ ایک اور تین سو کے مقابلہ میں ایک سو کے فرار ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے[1]۔

شہر والوں کا دشمن سے قلعہ بند ہونا:

۴۰- دشمن اگر کسی شہر کی طرف آئے تو شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس کے باشندوں کے لئے (چاہے ان کی نصف تعداد سے زیادہ ہی ہوں) کمک یا طاقت کے حصول کے لئے ان سے قلعہ بند ہونا جائز ہوگا، اور یہ پیٹھ پھیرنا، یا فرار اختیار کرنا نہیں ہوگا، پیٹھ دکھانا تو دشمن سے مقابلہ کے بعد ہوتا ہے، اور اگر دشمن سے قلعہ کے باہر مقابلہ ہو جائے تب بھی ان کے لئے قلعہ کی پناہ لینا جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ قتال کے لئے تدبیر اختیار کرنے یا کسی جماعت سے جاملنے کے درجہ میں ہے۔

اگر وہ لڑیں اور ان کے چوپائے جاتے رہیں، تو یہ فرار کے

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۴۹۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۶، ۶۷۔

(۱) البدائع ۷/ ۹۸، ۹۹، ابن عابدین ۳/ ۲۲۴۔

لئے عذر نہیں ہوگا، اس لئے کہ پیادوں کے لئے قتال ممکن ہے، اور اگر کسی پہاڑ کی طرف رخ کریں تا کہ وہ وہاں سے پیادہ قتال کرسکیں تو کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ یہ جنگ کے لئے تدبیر اختیار کرنا ہے، اور اگر ان کے ہتھیار جاتے رہیں، اور وہ ایسی جگہ کا رخ کریں جہاں ان کے لئے پتھر کے ذریعہ یا کسی درخت وغیرہ کی آڑ لے کر قتال ممکن ہے، یا اس کا رخ کرنے میں ان کا کوئی فائدہ ہے تو جائز ہوگا[1]۔

فرار اختیار کرنا اور مال غنیمت جمع کرنا:

۴۱- اگر کوئی قوم مال غنیمت جمع کرنے سے پہلے پیٹھ پھیر کر چلی جائے، اور بقیہ لوگ اس کو جمع کرلیں، تو حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ بھاگنے والوں کا کوئی حصہ نہ ہوگا، اس لئے کہ مال غنیمت جمع کرنے کا عمل ان کے علاوہ دوسروں کے ذریعہ ہوا ہے، لہذا اس پر ملکیت جمع کرنے والوں کی ہوگی، اور اگر وہ بیان کریں کہ وہ کسی جماعت میں جا ملنے یا قتال کے لئے تدبیر اختیار کرنے کے لئے فرار ہوئے تھے تب بھی ان کے لئے کوئی چیز نہ ہوگی، اور اگر وہ مال غنیمت جمع کرنے کے بعد بھاگیں تو اس میں ان کا حق ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ جمع کرنے کی وجہ سے وہ مال غنیمت کے مالک ہوگئے ہیں، لہذا فرار کی وجہ سے ان کی ملکیت ختم نہ ہوگی[2]، اس کی تفصیل اصطلاح ''غنیمۃ'' میں ہے۔

قتال میں شب خون مارنا:

۴۲- جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ کفار پر شب خون مارنا، یعنی

(۱) المہذب ۲/ ۲۳۳، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۴۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۵، المغنی ۴۸۶/۸۔

(۲) المغنی ۴۸۶/۸۔

رات میں ان پر حملہ کرنا، اور ان کو غفلت میں مار ڈالنا جائز ہے، اگر چہ اس شب خون میں عورت، بچہ، اور ان دونوں کے علاوہ کوئی اور مثلاً مجنون اور بوڑھے آدمی میں سے کوئی ایسا شخص مارا جائے جس کا مارنا جائز نہیں ہے، بشرطیکہ ان کا قصد نہ رہا ہو[1]، اس لئے کہ حضرت صعب بن جثامہؓ کی حدیث ہے: فرماتے ہیں کہ میں نے سنا کہ نبی کریم ﷺ سے مشرکین کے علاقہ میں شب خون مارنے، اور ان کی عورتوں اور بچوں کو حاصل کر لینے کے بارے میں سوال کیا جارہا تھا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''ھم منھم''[2] (وہ لوگ بھی انہیں میں سے ہیں)۔

جنگ میں شب خون مارنے سے متعلق احکام کی تفصیل اصطلاح ''تبییت'' میں گزر چکی ہے[3]۔

اسی طرح کفار کو کھودے ہوئے گڑھوں میں قتل کرنا جائز ہے، بشرطیکہ عورتوں اور بچوں وغیرہ کا قصد نہ کیا جائے اور ان سے پانی روکنا اور سابلہ[4] کاٹنا (یعنی راستہ روک دینا) جائز ہے، اگر چہ یہ بچوں اور عورتوں کے قتل کو شامل ہو، اس لئے کہ یہ اسی سابقہ شب خون کے حکم میں ہے جس کے بارے میں صعب بن جثامہ کی حدیث گزری ہے، اور اس لئے بھی کہ مقصد ان کو کمزور کرنا اور ڈرانا ہے، تا کہ وہ اللہ کے منادی کی بات مانیں، اور ان کے چارہ فراہم کرنے والوں اور لکڑی فروشوں وغیرہ پر حملہ کرنا جائز ہے[5]۔

(۱) البدائع ۷/ ۱۰۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۴، المغنی ۴۴۹/۸، کشاف القناع ۴۷/۳، المدونہ ۲/ ۲۴۔

(۲) حدیث صعب بن جثامہ: ''ھم منھم'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۴۶/۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) الموسوعہ ۱۰/ ۱۲۵، ۱۲۶۔

(۴) سابلہ: راستہ میں بار بار جانے والی جماعت، اور یہاں مراد ایسی چیز کا رکھنا ہے جو راستہ میں گزرنے سے روک دے۔

(۵) المغنی ۸/ ۴۴۴، کشاف القناع ۴۸/۲، المہذب ۲/ ۲۳۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۴ طبع مصطفی الحلبی۔

کفار کا عورتوں اور بچوں کو ڈھال بنانا:

۴۳-ترس (تاء کے ضمہ کے ساتھ) جس سے جنگ میں بچا جائے (ڈھال) ، اور اسی طرح وہ لکڑی اور لوہا بھی ترس ہے جسے دروازہ کے پیچھے اس کو مضبوطی سے بند کرنے کے لئے لگایا جاتا ہے، اللہ تعالی کے اس قول میں جنگ میں ڈھال بنانے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے: ''وَلَوْلاَ رِجَالٌ مُّؤْمِنُوْنَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ تَعْلَمُوْهُمْ أَنْ تَطَئُوْهُمْ فَتُصِيْبَكُمْ مِّنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِيُدْخِلَ اللّٰهُ فِيْ رَحْمَتِهِ مَنْ يَّشَاءُ، لَوْ تَزَيَّلُوْا لَعَذَّبْنَا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيْمًا''[۱] (اور اگر (بہت سے) مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں نہ ہوتیں جن کی تمہیں خبر بھی نہ تھی یعنی ان کے کچل جانے کا احتمال نہ ہوتا جس پر ان کے باعث تمہیں بھی نادانستگی میں ضرر پہنچتا تو ابھی سب قضیہ طے کر دیا جاتا (لیکن ایسا نہیں ہوا) تاکہ اللہ اپنی رحمت میں داخل کرے جس کو چاہے، اگر یہ (بے کس مسلمان) ٹل گئے ہوتے تو ان میں جو کافر تھے انہیں ہم دردناک عذاب دیتے)۔ یہ آیت صلح حدیبیہ کے بعد مکہ میں رہ جانے والے مسلمانوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے، جن میں ولید بن ولید، سلمہ بن ہشام، عیاش بن ابی ربیعہ اور ابوجندل بن سہیل بھی تھے، اور اگر مکہ میں کفار مسلمانوں سے الگ ہوتے تو اللہ ان مسلمانوں کے ہاتھوں سے جو مکہ سے باہر تھے، تیراندازی اور قتال شدید کروا کر کفار کو دردناک عذاب دیتا[۲]۔

جہاں تک ڈھال بنانے کے حکم کا تعلق ہے تو فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب کفار قتال کے دوران یا

(۱) سورۂ فتح/۲۵۔

(۲) احکام القرآن لابن العربی ۴/۱۷۰۶، تفسیر ابن کثیر ۴/۱۹۲، سیرۃ ابن ہشام ۲/۳۲۲۔

مسلمانوں کی طرف سے اپنا محاصرہ کئے جاتے وقت مسلمانوں اور ان کے قیدیوں کو ڈھال بنائیں تو کافروں پر تیراندازی جائز ہے، بشرطیکہ ضرورت اس کی متقاضی ہو، بایں طور کہ ان سے قتال روکنے میں مسلمانوں کو شکست ہوگی، یا اسلام کے مرکز کی تباہی ہوگی، اور تیراندازی میں قصد کفار کا کیا جائے گا۔

لیکن جب جنگ قائم نہ ہونے، یا تیراندازی کئے بغیر ہی ان پر قدرت پالینے کے امکان کی وجہ سے ان پر تیر چلانے کی کوئی ضرورت نہ ہو، تو فقہاء کے کئی اقوال ہیں[۱]، جن کا ذکر اصطلاح ''تترس'' میں ہو چکا ہے[۲]۔

قتال کس بنیاد پر ختم کیا جائے گا؟

۴۴-اہل کتاب اور مجوسیوں سے جنگ کی جائے گی، یہاں تک کہ وہ اسلام لے آئیں، یا ذلیل ہو کر اپنے ہاتھ سے جزیہ دیں، اس لئے کہ جزیہ کے بدلہ ان کو ان کے دین پر باقی رکھنا جائز ہے، اور اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: ''قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لاَ يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ، وَلاَ يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ وَلاَ يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ''[۳] (اہل کتاب میں سے ان سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ روز آخرت پر اور نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جنہیں اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے اور نہ سچے دین کو قبول کرتے ہیں یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہو کر

(۱) فتح القدیر ۵/۱۹۸، ابن عابدین ۳/۲۲۳، الحطاب ۳/۳۵۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۷۸، جواہر الإکلیل ۱/۲۵۳، نہایۃ المحتاج ۸/۶۵، المغنی ۸/۴۴۹، ۴۵۰۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۰/۱۳۷، ۱۳۸، اصطلاح: (تترس)۔

(۳) سورۂ توبہ/۲۹۔

اوراپنی پستی کا احساس کرکے)۔لہذا اگروہ جزیہ دے دیں تو ان کے لئے عقد ذمہ ثابت ہوجائے گا،اوراس کی وجہ سے ان کے لئے امان حاصل ہوگا اور جان ومال کی حفاظت ثابت ہوجائے گی سوائے اس کے کہ کوئی حق ثابت ہو(۱) ۔

اوران کے علاوہ بقیہ کفار سے جنگ کی جائے گی یہاں تک کہ وہ اسلام قبول کرلیں، اس لئے کہ ان کو ان کے کفر پر باقی رکھنا جائز نہیں ہے،اوراس لئے بھی کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ''أمرت أن أقاتل الناس حتی یقولوا لا إله إلا الله'' (۲) (مجھے لوگوں سے قتال کا حکم دیا گیاہے یہاں تک کہ وہ کلمہ لا إله إلاالله پڑھ لیں)۔

کفار کی تین قسمیں ہیں:

ایک قسم اہل کتاب ہیں، اور وہ یہود ونصاری ہیں، نیز وہ لوگ ہیں جو توریت اورانجیل کو کتاب مانتے ہیں جیسے سامرہ اورفرنگی وغیرہ، توان لوگوں سے جزیہ قبول کیا جائے گا، اور جزیہ دینے پر ان کو ان کے دین پر باقی رکھا جائے گا۔

ایک قسم وہ ہے جس کے بارے میں اہل کتاب ہونے کا شبہ ہو، اور یہ مجوسی ہیں،تو جزیہ قبول کرنے، اوراس کے ذریعہ دین پر باقی رکھنے میں ان کا حکم اہل کتاب کا ہے، چنانچہ حسن بن محمد بن علی سے روایت ہے ،فرماتے ہیں : ''کتب رسول الله ﷺ إلی مجوس هجر یعرض علیهم الإسلام، فمن أسلم قبل منه، ومن أبی ضربت علیه الجزیة علی أن لا توکل لهم ذبیحة ولا تنکح لهم امرأة'' (۳) (نبی کریم ﷺ نے مقام ہجر کے مجوس کو اسلام پیش کرتے ہوئے خط لکھا، تو ان میں سے جس نے اسلام قبول کرلیا آپ ﷺ نے اس کا اسلام مان لیا، اور جس نے انکار کیا اس پر جزیہ مقرر کردیا گیا،اس شرط کے ساتھ کہ ان کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا،اوران کی عورتوں سے نکاح نہیں کیا جائے گا)۔

ایک قسم وہ جن کے پاس نہ کتاب ہے اورنہ مشابہ کتاب،اوروہ ان دونوں قسموں کے علاوہ بتوں کے پجاری اور بقیہ کفار ہیں،تو ان سے نہ جزیہ قبول کیا جائے گا،اورنہ اسلام کے علاوہ ان سے کچھ قبول کیا جائے گا۔

یہ شافعیہ کا مذہب ہے،اورحنابلہ کے یہاں بھی ظاہر مذہب یہی ہے۔

حنفیہ کا مذہب اورامام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ سوائے عرب بت پرستوں کے تمام کفار سے جزیہ قبول کیا جائے گا(۱)،اس لئے کہ غلام بنا کر ان کو ان کے دین پر باقی رکھا جاتا ہے،تو مجوس کی طرح جزیہ دینے کے بدلہ بھی باقی رکھا جائے گا،اورامام مالک سے منقول ہے کہ سوائے کفار قریش کے تمام کافروں سے جزیہ قبول کیا جائے گا(۲)۔اس کی تفصیل ''جزیہ'' میں ہے۔

اسی طرح ''ہدنہ'' سے بھی قتال ختم ہوجائے گا،اس لئے کہ یہ لغوی معنی میں مصالحت ہے،اورشرعاً یہ ایسا عقد ہے جو اہل حرب سے عوض لے کر یا بلاعوض لئے ہوئے ایک مدت تک جنگ نہ کرنے پر مصالحت کو شامل ہو، اور اس کو ''موادعة''، ''مسالمة''، ''معاهدة'' اور ''مهادنة'' بھی کہا جاتا ہے، اوراجماع سے پہلے اس کی اصل سورۂ براءت کی ابتدائی آیتیں ہیں: ''إِلَّا الَّذِينَ

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۹۷، المحلی ۷/ ۳۱۶۔

(۲) حدیث: ''أمرت أن اقاتل الناس......'' کی تخریج فقرہ ۵ میں گذر چکی۔ نیز دیکھئے: صحیح بخاری ۱/ ۲۲، المہذب ۲/ ۲۳۱، المحلی ۷/ ۳۴۵۔

(۳) حدیث: ''کتب رسول الله ﷺ إلی مجوس هجر......'' کی روایت بیہقی (۹/ ۱۹۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور کہا: یہ مرسل ہے،

= اوراس پر اکثر مسلمانوں کا اجماع اس کو مؤکد کرتا ہے۔

(۱) المہذب ۲/ ۲۳۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۶، المغنی ۸/ ۳۶۳، ۴۹۶، ۵۰۰، کشاف القناع ۳/ ۱۱۷۔

(۲) سابقہ مراجع، حاشیہ رد المحتار ۴/ ۱۲۹، فتح القدیر ۵/ ۱۹۶، البدائع ۷/ ۱۰۸، المدونہ ۲/ ۴۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۰۔

عَاهَدْتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوْكُمْ شَيْئًا وَّلَمْ يُظَاهِرُوْا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوْآ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلٰى مُدَّتِهِمْ"،[1] (مگر ہاں وہ مشرکین اس سے مستثنیٰ ہیں جن سے تم نے عہد کیا پھر انہوں نے تمہارے ساتھ ذرا کمی نہیں کی اور نہ تمہارے مقابلہ میں کسی کی مدد کی سوان کا معاہدہ ان کی مدت (مقررہ) تک پورا کرو)۔ نیز آپ ﷺ کا حدیبیہ کے سال قریش سے صلح کرنا ہے[2]۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک، اور ایک روایت امام احمد سے یہ ہے کہ امام جتنی مدت تک کے لئے مصالحت کرنا بر بناء مصلحت مناسب سمجھے کرسکتا ہے، خواہ وہ دس سال سے بھی زیادہ ہو، اور مالکیہ کہتے ہیں: مستحب یہ ہے کہ یہ مدت چار ماہ سے زیادہ نہ ہو۔

شافعیہ کے نزدیک ایک سال یا اس سے زیادہ کی مصالحت کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ایسی مدت ہے جس میں جزیہ واجب ہوجاتا ہے، لہذا اس میں ان کو بغیر جزیہ کے باقی رکھنا جائز نہ ہوگا، اور ان سے چار ماہ سے زائد اور ایک سال سے کم مدت تک مصالحت کرنے کے جواز میں دو قول ہیں، اور یہ تو مسلمانوں کی طاقت وقوت کی حالت میں ہے، جہاں تک ان کی کمزوری کی حالت کا تعلق ہے تو دس سال کے لئے عقد مصالحت جائز ہے، ابوبکر نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور یہی امام شافعی کا مذہب بھی ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حدیبیہ کے دن قریش سے دس سال کی مصالحت کی تھی۔

اسی طرح مصالحت صرف مسلمانوں کے فائدہ کے لئے جائز ہے، یا تو ان میں کفار سے قتال کرنے سے کمزوری ہو، یا کفار سے مصالحت کرنے میں ان کے اسلام لانے، یا جزیہ ادا کرنے اور شریعت کے احکام کا التزام کرنے کی امید ہو، یا اس کے علاوہ کوئی اور مصلحت ہو، پھر جب یہ ثابت ہوجائے تو بغیر مدت مقرر کئے مطلقاً مصالحت کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ جہاد کو بالکلیہ چھوڑ دینے کا سبب بن جائے گا[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "ہدنہ" میں ہے۔

دشمن کے اموال اور ہتھیاروں کا استعمال اور مال غنیمت کے احکام:

۴۵ - مال غنیمت میں ان جانوروں کو کھانے کے لئے ذبح کرنا جائز ہے جن کا گوشت کھایا جاتا ہے، اور یہ اس لئے کہ وہ دوسری غذاؤں کی طرح ہیں، اور ان کی کھالوں سے جوتے، مشکیزیں، ڈول اور پستین بنانا ناجائز ہے، اگر ان چیزوں میں سے کچھ بنالیا ہو تو مال غنیمت میں اس کو لوٹا دینا واجب ہوگا۔

اور اگر وہ کتا پائیں تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ کاٹ کھانے والا ہو، تو اس کو اس کے ضرر کی وجہ سے مار ڈالا جائے گا، اور اگر اس میں کوئی منفعت ہو تو مال غنیمت لینے والوں اور اہل خمس میں سے جو اس سے منتفع ہوسکتا ہو اس کے حوالہ کردیا جائے گا، اور اگر ان میں کوئی اس کا ضرورت مند نہ ہو تو اسے چھوڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ اس کو بلا ضرورت پالنا حرام ہے۔

مسلمان کفار کا جو بھی مال حاصل کریں اور اس کے بارے میں ڈر ہو کہ ان کے پاس واپس ہوجائے گا تو دیکھا جائے گا، اگر وہ غیر حیوان ہو تو اس کو ضائع کردیا جائے گا تاکہ وہ اس سے فائدہ نہ اٹھاسکیں، اور اس کے ذریعہ مسلمانوں پر قوت حاصل نہ کرپائیں، اور

(۱) سورۂ توبہ/ ۱۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۲۰۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۹۔

(۱) سابقہ مراجع، المغنی ۸/ ۴۵۹، ۴۶۰، کشاف القناع ۳/ ۱۱۱، ۱۱۲، المہذب ۲/ ۲۵۹۔

جہاز

تعریف:

۱- جہاز: جیم کے فتحہ کے ساتھ ہے اور کسرہ کے ساتھ، اس کا استعمال لغت میں کم ہے، اور یہ نام ہے اس سامان کا جس کی ضرورت مجاہد کو اپنی لڑائی میں یا مسافر کو اپنے سفر میں ہوتی ہے، نیز جس سامان کے ساتھ عورت کو اس کے شوہر کے پاس بھیجا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: "**جهز الجيش**": جب لشکر کے لئے وہ چیز تیار کردی ہو جس کی ضرورت اس کو لڑائی میں پڑے گی، اور "**جهزت فلانا**": میں نے فلاں کے لئے سفر کا سامان تیار کردیا، اور: "**جهز بنته**" اپنی بیٹی کے لئے وہ چیز مہیا کرلی جس کے ساتھ اسے شوہر کے پاس بھیجا جائے گا، اور اس کا اطلاق اس زین اور پالان وغیرہ پر ہوتا ہے جو چوپایہ پر ہو[۱]۔ اس کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں۔

شرعی حکم:

الف- غازی کو تیار کرنا:

۲- اللہ کے راستہ میں جہاد کرنے والوں میں سے جن کے نام فوجیوں کے رجسٹر میں درج ہوں ان کو تیار کرنا باتفاق فقہاء واجب ہے، اور یہ تیاری مسلمانوں کے بیت المال سے کی جائے گی، اگر (بیت المال) نہ ہو تو مسلمان افراد اور ان کے مالداروں کے ذمہ

(۱) تاج العروس، لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "جہز"۔

اگر جانور ہو تو بلا ضرورت اس کو ہلاک کرنا ناجائز ہوگا[۱]۔

جو کسی ایسے مقتول کو قتل کرے جس کے قتل کرنے پر اس کے پاس بینہ ہو تو اس کا سلب اسی کا ہوگا جیسا کہ حدیث میں آیا ہے[۲]، بشرطیکہ اس کو حالت جنگ میں قتل کیا ہو پہلے یا بعد میں نہیں، "سلب" کافر کے اوپر موجود کپڑے، زیورات، عمامہ اور ٹوپی، نیز اس کے پاس موجود ہتھیار، تلوار، نیزہ اور کمان ہے، اور کپڑے لینے کا وہی زیادہ مستحق ہوگا، اس لئے کہ وہ اس سے اپنی جنگ میں مدد لے گا، اور چوپایہ سے بھی ہتھیار ہی کی طرح جنگ میں مدد لی جاتی ہے، چوپایہ کے آلات جیسے زین اور لگام اس کے تابع ہوں گے[۳]۔

(۱) المہذب ۲/ ۲۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۲۴۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۷۲، المغنی ۸/ ۳۹۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المحلی ۷/ ۳۱۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۹۱۔

ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَأَعِدُّوا لَهُم مَا اسْتَطَعْتُم مِنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ"[1] (اوران سے مقابلہ کے لئے جس قدر بھی تم سے ہوسکے سامان درست رکھو قوت سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے)۔

متفق علیہ حدیث میں ہے: "من جهز غازيا في سبيل الله فقد غزا ومن خلفه في أهله خيرا فقد غزا"[2] (جس نے اللہ کے راستہ میں غزوہ کرنے والے کو تیار کیا وہ بھی غازی ہے، اور جو بھلائی کے ساتھ اس کے گھر والوں میں اس کا نائب بنا وہ بھی غازی ہے)۔

تفصیل اصطلاح "جہاد" میں ہے۔

ب- میت کی تجہیز:

۳- میت کی تجہیز واجب ہے، اس کے لئے کفن اور جو دوسری چیزیں لازم ہوتی ہیں، وہ ترکہ کے مال سے پورا کیا جائے گا، اور جو حقوق ترکہ سے متعلق ہیں ان میں تجہیز کو مقدم رکھا جائے گا، اور اگر ترکہ موجود نہ ہو تو میت کے ان رشتہ داروں پر تجہیز واجب ہوگی، جن پر اس کا نفقہ اس کی زندگی میں واجب ہوتا ہے، اور اگر رشتہ دار نہ پائے جائیں تو (اس کا محل) مسلمانوں کا بیت المال ہوگا، پھر مسلمان مالداروں کی ذمہ داری ہوگی[3]، اس کی تفصیل اصطلاح: "تجہیز" میں ہے۔

ج- حج کے سفر کا سامان تیار کرنا:

۴- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سامان سفر یعنی زاد اور راحلہ کا پایا جانا وجوب حج کے شرائط میں سے ہے[1]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً"[2] (اور لوگوں کے ذمہ ہے حج کرنا اللہ کے لئے اس مکان کا (یعنی) اس شخص کے ذمہ جو وہاں تک پہنچنے کی طاقت رکھتا ہے)۔ اور نبی کریم ﷺ سے پوچھا گیا: سبیل کیا ہے؟ تو آپ نے فرمایا: "الزاد و الراحلة"[3] (توشہ اور سواری)، اور تفصیل اصطلاح: "حج" میں ہے۔

د- بیوی کا سامان (جہیز):

۵- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ عورت پر واجب نہیں ہے کہ وہ اپنے مہر یا اس کے کسی حصہ سے کچھ تیار کرے، اور شوہر کی ذمہ داری ہے کہ وہ بیوی کے لئے تمام لوازمات کے ساتھ گھر تیار کرے، تاکہ وہ دونوں کے لائق شرعی مسکن ثابت ہو، اور اگر خود بیوی یا اس کے متعلقین جہیز تیار کریں، تو یہ سامان بیوی کی مخصوص ملکیت ہوگی، حتی کہ (اس صورت میں بھی) جب فاخرانہ جہیز کی امید میں شوہر نے اس کے مہر مثل سے زیادہ دیا ہو، اس لئے کہ مہر "متعۃ" (بیوی سے حاصل ہونے والے مخصوص فائدہ) کے مقابلہ میں ہے، اور ایک چیز کے مقابلہ میں دو عوض نہیں ہوتے[4]، اور اس کی تفصیل اصطلاح "تجہیز" میں ہے۔

---

(۱) سورۂ انفال/ ۶۰۔

(۲) حدیث: "من جهز غازيا في سبيل الله فقد غزا......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۴۹ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۰۷ طبع الحلبی) نے حضرت زید بن خالد جہنی سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۴۸۴، قلیوبی ۱/ ۳۲۹، کشاف القناع ۲/ ۱۰۴، ۴/ ۴۰۳۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۹۵، ۱۹۶، ابن عابدین ۲/ ۶۵۲، المغنی ۷/ ۵۶۹۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۹۷۔

(۳) حدیث: "السبیل: الزاد و الراحلة......" کی روایت دار قطنی (۲/ ۲۱۶ طبع دار المحاسن) نے حضرت انسؓ سے کی ہے اور بیہقی (۴/ ۳۳۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے اس کی روایت حضرت حسن بصری سے مرسلاً کی ہے، اور بیہقی نے مرسل سند کو متصل پر راجح قرار دیا ہے۔

(۴) ابن عابدین ۲/ ۶۵۲، الزرقانی ۴/ ۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۲۱۔

جہالت

تعریف:

۱-جہالت: لغت میں "جهلت الشیء" سے ماخوذ ہے جو علمت الشیء کی ضد ہے، اوراسی کی طرح ''جہل'' بھی ہے، اور جہالت یہ ہے کہ تم بغیر علم کے کوئی کام کرو[۱]۔

جہاں تک اصطلاحی تعریف کا تعلق ہے تو فقہاء کے استعمال سے ان دونوں لفظوں کے درمیان فرق محسوس ہوتا ہے، چنانچہ وہ جہل کا استعمال عام طور سے اس حالت میں کرتے ہیں جب انسان اپنے عقیدہ یا قول وفعل میں جہل سے متصف ہو۔

اور جب جہل انسان سے خارج کسی چیز، مثلاً مبیع، خرید کردہ سامان، اجارہ اور عاریت وغیرہ نیز ان کے ارکان اور شرائط سے متعلق ہو، تو اس حالت میں فقہاء نے خارجی پہلو کو غالب رکھا ہے، اور وہ شئی مجہول ہے، اور جہالت سے اسی کو متصف کیا ہے، اگرچہ انسان بھی جہالت سے متصف ہے۔

اس بحث میں دوسرے معنی کی رعایت کی جائے گی، جہاں تک پہلے معنی کا تعلق ہے تو اس کو اصطلاح: ''جہل'' میں دیکھا جائے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''جہل''۔

متعلقہ الفاظ:

الف-غرر:

۲- لغت کے اعتبار سے ''غرر'' خطرہ اور ہلاکت کے لئے پیش کرنے کو کہتے ہیں، یا وہ چیز جس کا ظاہر پسندیدہ اور باطن ناپسندیدہ ہو، اور "غرّ یغرّ غرارة وغرة فهو غار وغر": یعنی ایسا شخص جو معاملات سے ناواقف اوران سے غافل ہو[۱]۔

"وغر الرجل غيره يغره غرا وغرورا فهو غار والآخر مغرور": یعنی آدمی نے دوسرے کو دھوکا دیا، اور غلط طمع دلائی۔

جہاں تک اصطلاح کا تعلق ہے تو رملی کہتے ہیں: غرر وہ ہے جس میں دو معاملوں کا احتمال ہو، اور اغلب احتمال والا زیادہ پرخطر ہو، اور ایک قول یہ ہے کہ جس کا انجام ہم سے پوشیدہ ہو[۲]۔

۳- قرافی کہتے ہیں: جان لو کہ علماء کبھی کبھی غرر اور جہالت کی تعبیرات میں توسع اختیار کرتے ہیں، اور ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کرتے ہیں، پھر قرافی مجہول اور غرر کی اصل کے درمیان اپنے اس قول کے ذریعہ فرق بیان کرتے ہیں: ''غرر کی حقیقت یہ ہے کہ جس کے بارے میں پتہ نہ ہو کہ وہ حاصل ہوگا یا نہیں، مثلاً ہوا میں پرندہ یا پانی میں مچھلی۔

اور جس کا حصول یقینی ہو، اور صفت مجہول ہو تو وہ مجہول ہوگا، جیسے اپنی آستین میں جو کچھ موجود ہو اس کی بیع کرنا، تو یہ چیز قطعی طور پر حاصل ہو جائے گی، لیکن یہ پتہ نہیں ہے کہ وہ کیا ہے۔

لہذا غرر اور مجہول دونوں میں سے ہر ایک دوسرے سے من وجہ زیادہ عام اور من وجہ زیادہ خاص ہے، اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ بھی پایا جاتا ہے، اور اس کے بغیر بھی۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، الفروق للقرافی ۳/ ۲۶۶۔

(۲) المہذب ۱/ ۲۶۹، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۹۲۔

جہاں تک جہالت کے بغیر غرر کے پائے جانے کی صورت ہے، تو جیسے بھاگے ہوئے غلام کا خریدنا جو بھاگنے سے پہلے معلوم ہو، اس میں جہالت نہیں ہے بلکہ غرر ہے، اس لئے کہ یہ پتہ نہیں ہے کہ وہ حاصل ہوگا یا نہیں۔

اور غرر کے بغیر جہالت، جیسے کسی ایسے پتھر کو خریدنا جس کے بارے میں یہ پتہ نہ ہو کہ وہ شیشہ ہے یا یاقوت، اس کا مشاہدہ اس کے حصول کی قطعیت کا متقاضی ہے، لہذا اس میں کوئی غرر نہیں ہے، اور اس کی عدم معرفت اس کی جہالت کا متقاضی ہے۔

جہاں تک جہالت اور غرر کے جمع ہونے کا تعلق ہے، تو جیسے وہ بھاگا ہوا غلام جو بھاگنے سے پہلے مجہول الصفت ہو۔

۴- پھر غرر اور جہالت دونوں کا وقوع سات چیزوں میں ہوتا ہے:

(۱) وجود میں، جیسے بھاگنے سے پہلے بھاگنے والا۔

(۲) اور اگر وجود کا علم ہو تو حصول میں، جیسے ہوا میں پرندہ۔

(۳) جنس میں، جیسے کوئی سامان جس کو متعین نہ کیا ہو۔

(۴) اور نوع میں، جیسے متعین کئے بغیر کوئی غلام۔

(۵) اور مقدار میں، جیسے کنکری پہنچنے کی جگہ تک کی بیع۔

(۶) اور تعیین میں، جیسے دو مختلف کپڑوں میں سے کوئی کپڑا۔

(۷) اور باقی رہنے میں، جیسے قابل انتفاع ہونے سے پہلے پھل، تو غرر اور جہالت کے یہ سات محل ہیں [۱]۔

ب-قمار (جوا):

۵- لغت میں قمار شرط لگانے کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: ''قامر الرجل غيره مقامرة وقمارا'' آدمی نے دوسرے کے ساتھ جوا کھیلا، اور ''قامرته قمارا فقمرته'' میں نے اس کے ساتھ جوا کھیلا

(۱) الفروق ۳/ ۲۶۵، اور اس کے حاشیہ پر تہذیب الفروق ۳/ ۲۷۰۔

تو میں اس سے جیت گیا۔

''میسر'' تیروں کے ذریعہ اہل جاہلیت کا جوا تھا [۱]۔

ابوحیان کہتے ہیں: رہا شریعت میں، تو لفظ میسر کا اطلاق جوے کی تمام قسموں پر ہوتا ہے۔

جوا ایک ایسا عقد ہے جو شرط لگانے پر قائم ہوتا ہے، اور وہ جہالت کے مقابلہ میں خاص ہے، اس لئے کہ ہر جوے میں جہالت ہوتی ہے، اور ہر وہ چیز جس میں جہالت ہو اس کا جوا ہونا ضروری نہیں، مثال کے طور پر بیع حصات (کنکری والی بیع)۔

اور وہ یہ ہے کہ مشتری کہے: جس کنکری سے میں مار رہا ہوں وہ جس کپڑے پر بھی پڑے وہ میرا ہوگا۔ یہ جوا ہے، جیسا کہ ابن رشد کہتے ہیں، اور اس میں بعینہ اسی وقت کھلی ہوئی جہالت ہے [۲]۔

ج-ابہام:

۶-ابہام کے معانی میں یہ بھی ہے کہ چیز اس طرح باقی رہے کہ اس تک پہنچنے کا راستہ معلوم نہ ہو [۳]۔

(دیکھئے: ''ابہام'')

د-شبہ:

۷- شبہ وہ ہے جو ثابت سے مشابہ ہو اور ثابت نہ ہو، کہا جاتا ہے: ''اشتبهت الأمور وتشابهت'' امور ملتبس ہوگئے، اور ان میں تمیز نہ رہی، اور تم کہتے ہو: ''شبهت علي يا فلان'' جبکہ فلاں شخص تم پر معاملہ مخلوط کردے، اور ''اشتبه الأمر'' معاملہ مشتبہ یعنی گڈمڈ ہوگیا [۴]۔ دیکھئے: ''شبہ''۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۴۸ طبع دار المعرفہ، تفسیر ابی حیان ۲/ ۱۵۷۔

(۳) مقاییس اللغہ۔

(۴) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ ''شبہ''، الکلیات ۳/ ۷۹۔

جہالت کے اقسام:

جہالت کے تین مراتب ہیں:

۸- پہلا مرتبہ: کھلی ہوئی جہالت:

یہ وہ جہالت ہے جو نزاع کا سبب بنتی ہے، اور یہ صحت عقد سے مانع ہوتی ہے، عقد کے صحیح ہونے کی شرائط میں یہ بھی ہے کہ معقود علیہ (جس پر عقد ہوا ہو) اس طرح معلوم ہو کہ وہ نزاع سے روک سکے۔

جہالت فاحشہ میں سے دھوکہ والی وہ بیوع بھی ہیں جن سے نبی کریم علیہ السلام نے منع فرمایا ہے، جیسے حمل کے حمل کی بیع، اور بیع ملامسہ (چھو لینے سے بیع)، منابذہ (سامان پھینک کر بیع)، حصات (کنکر مار کر بیع)، بیع المضامین والملاقیح (یعنی رحم مادر میں موجود حمل اور نر کے صلب میں موجود بچہ کی بیع) تو یہ اور ان جیسی دوسری بیوع زمانہ جاہلیت کی ایسی بیوع ہیں، جن کی حرمت متفق علیہ ہے، اور یہ غرر کی کثرت اور جہالت فاحشہ کی وجہ سے حرام ہیں، ان میں سے ہر ایک کو اس کے محل میں دیکھا جائے۔

۹- دوسرا مرتبہ: معمولی جہالت:

یہ وہ جہالت ہے جو نزاع کا سبب نہیں بنتی ہے، یہ بالاتفاق جائز ہے، اور اس کے ساتھ معاملات درست ہیں، اس کی مثال گھر کی بنیاد اور گڑھے کی بھرائی وغیرہ ہے۔

۱۰- تیسرا مرتبہ: درمیانی جہالت:

یہ وہ ہے جو کھلی ہوئی جہالت سے کم اور معمولی جہالت سے زیادہ ہو، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا وہ پہلی قسم سے ملحق ہوگی یا دوسری قسم سے؟

جہالت کی اس قسم میں فقہاء کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ یہ قسم معمولی جہالت سے بلند ہونے کی وجہ سے جہالت فاحشہ سے ملحق ہے، اور کھلی ہوئی جہالت سے نیچے ہونے کی وجہ سے جہالت یسیرہ سے ملحق ہے۔

بیع کی جن اقسام میں غرر اور جہالت کی یہ قسمیں پائی جاتی ہیں ان میں سے کچھ بیوع وہ ہیں جن کی حرمت پر شرعاً نص وارد ہے اور ان کے بارے میں کلام کیا گیا ہے اور کچھ بیوع پر سکوت کیا گیا ہے، اور منطوق بہ میں اکثر کی حرمت متفقہ ہے، اور ان میں سے کچھ میں اختلاف بھی ہے [1]، اسی میں سے آپ علیہ السلام سے بالی کے سفید ہونے [2] اور انگور کے سیاہ پڑنے سے پہلے بیچنے کی ممانعت بھی ہے [3]، دیکھئے اصطلاح: ''بیع فاسد'' فقرہ/ ۹۔

جہالت کے احکام:

گذشتہ بیان سے جہالت کی کثرت اور اس کی قلت اور ان دونوں کے درمیان کے مراتب کے اعتبار سے فقہاء کے نزدیک جہالت کے مراتب اجمالی طور پر واضح ہوگئے ہیں، اور آنے والی بحث میں فقہ کے مختلف ابواب میں اس کے اثر کی توضیح ہے۔

---

(۱) الفروق للقرافی ۳/ ۲۶۵، تہذیب الفروق ۳/ ۲۷۰، ۲۷۲۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ نهى عن بيع السنبل حتى يبيض" ایک حدیث کا ٹکڑا ہے جس کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۶۵، ۱۱۶۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ نهى عن بيع العنب حتى يسود" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۶۸، طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/ ۵۲۱، طبع مصطفیٰ الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے اور ترمذی نے فرمایا: ''یہ حدیث حسن غریب ہے اور اس کی روایت حاکم (۲/ ۱۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور فرمایا: یہ حدیث مسلم کی شرط پر صحیح ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

بیع میں جہالت:

۱۱- بیع کی اصطلاح میں گزر چکا ہے کہ بیع کے صحیح ہونے کی شرائط میں یہ بھی ہے کہ مبیع اور ثمن دونوں اس طرح معلوم ہوں کہ نزاع سے مانع بن سکیں، اور اگر ان دونوں میں سے ایک میں کھلی ہوئی جہالت پائی جائے، یعنی وہ جہالت جو نزاع کا سبب بن جائے تو بیع فاسد ہوگی، اور حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک یہاں فساد بطلان کے معنی میں ہے، لہذا یہ بیع صحیح نہیں ہوگی، رہا حنفیہ کے یہاں تو اگر جہالت محل عقد سے متعلق ہو، جیسے معدوم، مضامین (رحم مادر میں موجود حمل) اور ملاقیح (جونر کے صلب میں ہو) کی بیع تو ان کے نزدیک عقد باطل ہوگا۔

اور اگر جہالت مبیع کے کسی وصف سے متعلق ہو، یا ثمن میں ہو تو بیع فاسد ہوگی، لیکن وہ قبضہ کر لینے یا متعین کر دینے سے صحیح ہو جائے گی، بشرطیکہ یہ مجلس ہی میں واقع ہو(۱)، اسی طرح بیع اس صورت میں بھی فاسد ہو جائے گی جب مدت میں کھلی ہوئی جہالت ہو، مثلاً: زید کی آمد یا اس کی موت (مدت مقرر ہو)، اس لئے کہ اس میں وجود اور عدم دونوں کا امکان ہے۔ دیکھئے: ''بیع'' اور ''بیع فاسد'' فقرہ/ ۹-۱۲۔

صحت بیع کی شرائط میں یہ بھی ہے کہ معقود علیہ عقد کے وقت موجود ہو، اور اگر معدوم ہو تو جہالت فاحشہ کی وجہ سے عقد صحیح نہیں ہوگا۔

ذیل میں جہالت کی وجہ سے فاسد ہو جانے والی بیوع کا اجمالی بیان ہے:

عقد بیع میں جہالت یا تو صیغۂ عقد میں ہوتی ہے، یا مبیع میں، یا ثمن میں یا کسی اور چیز میں۔

(۱) دیکھئے: مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ (۳۶۳، ۳۶۴)۔

الف-صیغۂ عقد میں جہالت:

صیغۂ عقد میں جہالت یہ ہے کہ عقد ایسی صفت کے ساتھ ہو جو نزاع کو ختم کرنے والے علم کا فائدہ نہ دے سکے، اور اس کا تحقق چند جگہوں پر ہوتا ہے، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

ایک بیع میں دو بیع:

۱۲- ایک بیع میں دو بیع کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کا تفصیلی اختلاف ہے اور ان تعریفات میں سے ایک یہ ہے کہ بائع کہے: میں نے تم سے اتنے میں نقد اور اس سے زیادہ میں ادھار بیع کی، اور مشتری اس سے اتفاق کرے، اور ابہام کے ساتھ ہی عقد تمام ہو جائے، اور دونوں اسی پر جدا ہو جائیں۔

اس بیع کی ممانعت اس حدیث میں وارد ہوئی ہے، جس کی روایت حضرت ابو ہریرہؓ نے نبی کریم ﷺ سے کی ہے کہ آپ نے فرمایا: ''من باع بیعتین في بیعة فله أوکسهما أو الربا''(۱) (جس نے ایک بیع میں دو بیع کی، تو اس کو ان دونوں میں سے جو گھٹیا ہو وہ حاصل ہوگا، یا سود حاصل ہوگا)۔ اس کی تفصیل اصطلاح: ''بیعتان فی بیعۃ'' میں ہے۔

کنکری سے بیع:

۱۳- کنکری سے بیع جاہلیت کی بیوع میں سے ہے، اور یہ پتھر پھینک کر بیع کرنے کو کہتے ہیں، بیع حصات اور بیع غرر سے متعلق رسول

(۱) حدیث: ''من باع بیعتین في بیعة......'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۳۹، طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۴۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدر آباد دکن) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور انہوں نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

اللہ علیہ وسلم سے ممانعت وارد ہوئی ہے (۱) اور (بیع الحصات) کی اصطلاح میں اس کی تعریف کے بارے میں فقہاء کا اختلاف گزر چکا ہے، نیز یہ بات بھی گزر چکی ہے کہ نہی کی علت جہالت اور تملیک کو ایسی چیز پر معلق کرنا ہے جس کے وجود اور عدم دونوں کا احتمال ہو۔

بیع ملامسہ ومنابذہ:

۱۴- بیع ملامسہ اور منابذہ جاہلیت کی بیوع میں سے ہیں، رسول اللہ علیہ وسلم نے دونوں سے منع فرمایا ہے (۲)۔

حنابلہ نے بیع ملامسہ کے فاسد ہونے کی دو علتیں بیان کی ہیں: جہالت اور اس کا شرط پر معلق ہونا۔

شوکانی نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس میں غرر، جہالت اور خیار مجلس کو باطل کرنا ہے۔

جہاں تک بیع منابذہ کا تعلق ہے تو فقہاء حنفیہ وحنابلہ نے اس کے فساد کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس کی ممانعت سے متعلق احادیث وارد ہیں، نیز جہالت ہے اور تملیک کو ایسی چیز پر معلق کرنا ہے جس کے وجود اور عدم دونوں کا احتمال ہے۔

اور ان دونوں پر تفصیلی بحث اصطلاح: "بیع منہی عنہ" میں گذر چکی ہے۔

ب- مبیع کی جہالت:

۱۵- جہالت کا تحقق خود محل پر ہوتا ہے جیسے کہ بکری کے ریوڑ کی بیع کرے اور کسی غیر معین بکری کا استثنا کرلے یا پورے ریوڑ سے صرف ایک بکری کی بیع کرلے۔

اسی کے مثل وہ صورت ہے جب کسی باغ کی بیع کرے اور کسی غیر معین درخت کا استثنا کرلے تو بیع صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ ایسی جہالت پائی جارہی ہے جو نزاع کا باعث ہوتی ہے۔

اور اگر مستثنی کئے ہوئے درخت کی تعیین کردے تو جہالت ختم ہو جانے کی وجہ سے بیع صحیح ہوگی۔

یہ بحث تفصیل اور فقہاء کے اختلاف کے ساتھ اصطلاح: "بیع" میں گزر چکی ہے۔

۱۶- جمہور کے نزدیک مجہول الصفت (جس کی صفت میں جہالت ہو) کی بیع صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ جہالت سے پیدا ہوجانے والی نزاع کو ختم کرنے کے لئے تمام اوصاف کو بیان کرنا ضروری ہے، بعض حنفیہ اور بعض شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ بیع مجہول الصفت صحیح ہے، اس لئے کہ مشتری کے لئے جو خیار رؤیت ثابت ہے وہ اسے حاصل ہے، تو وہ دیکھنے کے وقت مبیع کو واپس کرسکتا ہے، اور اس طرح جہالت ختم ہوجائے گی (۱)۔

زمین میں چھپی ہوئی چیز کی بیع:

۱۷- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ زمین میں پوشیدہ چیزوں کی بیع ان کے اکھاڑنے سے پہلے جائز نہیں ہے، جیسے پیاز، لہسن، مولی، گاجر اور ان جیسی چیزیں، اس لئے کہ یہ ایسی مجہول چیز کی بیع ہے جو نہ تو دیکھی گئی ہے، نہ اس کے اوصاف بیان کئے گئے ہیں، لہذا وہ اس غرر میں سے ہے جس کی ممانعت اس حدیث میں کی گئی

(۱) حدیث: "نهى النبي ﷺ عن بيع الحصاة و عن ......" کی روایت مسلم (۳/۱۱۵۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "نهى النبي ﷺ عن الملامسة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۳۵۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۱۵۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۴/۲۹، ۳۰، القوانین الفقہیہ رص ۲۴۷، المجموع ۹/۲۸۸، المغنی ۴/۱۰۹۔

ہے جس میں دھوکہ کی بیع سے منع کیا گیا ہے [۱]، لہذا وہ بیع حمل کی طرح ہوگئی۔

حنفیہ و مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ بیع جائز ہے۔

حنفیہ نے اس کے اکھاڑتے وقت مشتری کے لئے خیار ثابت کیا ہے۔

اور مالکیہ نے اس بیع کی صحت کے لئے تین شرطیں لگائی ہیں :

الف- یہ کہ مشتری اس کے ظاہر کو دیکھے۔

ب- یہ کہ اس میں سے کچھ کو اکھاڑے اور دیکھے۔

ج- یہ کہ اجمالی تخمینہ کرے، اور قیراط (وزن کرنے کا ایک باٹ) یا فدان (پیمائش کا ایک آلہ) سے تخمینہ کئے بغیر اس کی بیع جائز نہیں ہوگی۔

جب یہ شرائط پائی جائیں گی، تو مبیع مجہول نہیں رہے گی، اس لئے کہ اس کے جاننے کا طریقہ یہی ہے [۲]۔

غوطہ خور کے ایک غوطہ میں آنے والی مچھلیوں کی بیع:

۱۸- اس بیع کے فاسد ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے "ضربة الغائص" (غوطہ لگانے والے کے ایک غوطہ میں آنے والی مچھلی وغیرہ کی بیع) سے ممانعت فرمائی ہے [۳]۔

(۱) حدیث: "النهی عن بیع الغرر" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۳ پر گذر گئی۔

(۲) ابن عابدین ۴/۱۴۰، البدائع ۵/۱۶۴، بدایۃ المجتہد ۲/۱۵۷، الدسوقی ۳/۲۰، ۱۷۶، ۱۸۶، المجموع ۹/۳۰۸، المغنی ۴/۱۰۴ طبع ریاض، القواعد النورانیہ رص ۱۲۳۔

(۳) حدیث: "نهى النبي ﷺ عن ضربة الغائص......" اس حدیث کا ٹکڑا ہے جس کی روایت ابن ماجہ (۲/۷۴۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے اور زیلعی نے عبد الحق اشبیلی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ "اس کی سند سے استدلال نہیں کیا جائے گا (نصب الرایہ ۴/۱۵ طبع المجلس العلمی بالہند)۔

اس لئے کہ یہ بیع معدوم ہے، اور اس لئے کہ جو کچھ نکلے گا وہ مجہول ہے، اور اسی کے مثل "بیع ضربة القانص" (ایک مرتبہ جال پھینکنے پر جو چڑیا وغیرہ پھنسے ان کی بیع) ہے۔

اس پر اصطلاح: "بیع منہی عنہ" میں بحث گزر چکی ہے۔

تھن کے دودھ کی بیع:

۱۹- تھن کے دودھ کی بیع تھن سے الگ ہونے سے پہلے جمہور فقہاء کے نزدیک جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی ممانعت وارد ہوئی ہے [۱]، نیز اس لئے بھی کہ اس کی صفت اور مقدار مجہول ہے، اور اسی کے مثل دودھ میں گھی کی بیع، نیز کھجور کے اندر موجود گٹھلی کی بیع ہے۔

اس پر اصطلاح: "بیع منہی عنہ" میں بحث گزر چکی ہے۔

پانی میں (موجود) مچھلی کی بیع:

۲۰- جمہور فقہاء کے نزدیک پانی میں موجود مچھلی کی بیع ناجائز ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس کی ممانعت فرمائی ہے [۲]، اور اس لئے بھی کہ وہ غیر مملوک ہے، اور وہ اس کو سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ وہ مجہول ہے، لہذا اس کی بیع صحیح نہیں ہوگی۔

(۱) حدیث: "النهی عن بیع اللبن فی الضرع" کی روایت دار قطنی (۳/۱۴ طبع دار المحاسن) اور بیہقی (۵/۳۴۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور بیہقی کہتے ہیں: عمر بن فروخ اس میں منفرد ہیں، اور وہ قوی نہیں ہیں، اور ان کے علاوہ نے اس کو موقوفا روایت کیا ہے اور دار قطنی نے اس کے ابن عباسؓ پر موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "النهی عن بیع السمک فی الماء" کی روایت احمد (۱/۳۸۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور دار قطنی اور خطیب نے اس کے موقوف ہونے کو درست قرار دیا ہے (التلخیص الحبیر لابن حجر ۳/۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

اور اصطلاح: ''بیع منہی عنہ'' میں اس پر بحث گزر چکی ہے۔

غیر موجود کی بیع:

۲۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غیر موجود شئی کی بیع مثلاً ایسی چیز کی بیع جس کی تخلیق نہ ہوئی ہو، مضامین (رحم مادر میں موجود حمل) کی بیع، اور ملاقیح (جو کچھ نر کے صلب میں ہو)، نیز حمل کے حمل کی بیع نص اور جہالت کی وجہ سے صحیح نہیں ہے[1]۔

اس پر اصطلاح: ''بیع منہی عنہ'' میں بحث گذر چکی ہے۔

اٹکل (تخمینہ) سے بیع:

۲۲- اٹکل سے بیع یہ ہے کہ بغیر ناپے تولے اور گنے بیع ہو، اس میں جہالت کے باوجود فقہاء فی الجملہ اس کے جواز پر متفق ہیں، اس لئے کہ لوگوں کو اس کی حاجت وضرورت ہے، دیکھئے: ''بیع الجزاف''۔

ج- ثمن میں جہالت:

۲۳- جب شہر میں ان اثمان (کرنسی) کی انواع مختلف ہوں جن سے معاملہ کیا جاتا ہے، اور ان میں کوئی غالب (بھی) نہ ہو، تو اس وقت بیع صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ ایسی جہالت پائی جارہی ہے جو نزاع کا سبب بنتی ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''ثمن'' اور ''بیع'' میں ہے۔

سلم میں جہالت:

۲۴- سلم کی جہالت یا تو رأس المال (ثمن) میں ہوگی، یا مسلم فیہ (مبیع) میں یا مدت میں، جہاں تک ثمن کا تعلق ہے تو اس کی جنس، نوع، صفت اور مقدار کا بیان کرنا شرط ہے۔

(۱) القیاس فی الشرع الإسلامی لابن تیمیہ رص ۲۶، ۲۷۔

جہاں تک مسلم فیہ کا تعلق ہے تو اس میں یہ بھی شرط ہے کہ اس کی جنس، نوع، صفت اور کیل یا وزن یا گنتی کے طور پر یا ذراع کے اعتبار سے مقدار معلوم ہو۔

ان چیزوں کے مشروط ہونے کی علت، جہالت کو دور کرنا ہے، اس لئے کہ ان میں سے کسی میں بھی جہالت نزاع کا سبب بنے گی، اور اس کی وجہ سے وہ مفسد عقد ہوگی[1]۔

اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"من أسلف فليسلف في كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم"**[2] (جو سلم کرے تو وہ کیل معلوم اور وزن معلوم میں مدت معلوم تک کے لئے سلم کرے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''سلم'' میں ہے۔

مضاربت کے راس المال کی جہالت:

۲۵- عقد مضاربت کی شرطوں میں سے یہ بھی ہے کہ اس کا راس المال معلوم ہو، نفع کی جہالت کو دور کرنے کے لئے اس کی مقدار کا مجہول ہونا جائز نہیں ہے[3]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''مضاربۃ'' میں ہے۔

اجارہ میں جہالت:

۲۶- اجارہ صحیح ہونے کے لئے منفعت اور اجرت دونوں کا اس طرح

(۱) البدائع ۵/ ۲۰۷، ابن عابدین ۴/ ۲۰۶، مغنی المحتاج ۲/ ۱۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۴۴، کشاف القناع ۳/ ۲۹۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "من أسلف فليسلف......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۷ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) البدائع ۶/ ۸۳، ابن عابدین ۴/ ۵۰۶، الخرشی ۶/ ۲۰۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۳۵، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۰، المغنی ۵/ ۶۷۔

معلوم ہونا شرط ہے کہ اس جہالت کو ختم کردے جو نزاع کا سبب بنتی ہے، ورنہ اجارہ صحیح نہ ہوگا، دیکھئے: ''اجارہ''۔

مدت میں جہالت:

۲۷-جن امور میں تاخیر جائز ہے ان میں تاخیر کے صحیح ہونے پر فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، بشرطیکہ مدت معلوم ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: ''يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ''[1] (اے ایمان والو جب ادھار کا معاملہ کسی مدت معین تک کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو)۔

رہی وہ صورت جب مدت مجہول ہو تو تاخیر صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ نزاع کا سبب بنے گی، اور اس کی تفصیل اصطلاح: ''اجل'' ۸۶/۲-۹۱، فقرہ/۱۷، ۸۱ میں ہے۔

مجہول کو بری قرار دینا:

۲۸-فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ جس کو بری کیا جائے اس کا علم ہو، اسی لئے مجہول کو بری قرار دینا صحیح نہ ہوگا، اور اسی بنیاد پر اگر کوئی اپنے دو مقروضوں میں سے ایک کو بغیر تعیین کے بری کردے تو صحیح نہ ہوگا، برخلاف بعض حنابلہ کے، اور بری کئے ہوئے شخص کی تعیین ایسے انداز میں کرنا واجب ہوگا جس سے جہالت دور ہوجائے۔

دیکھئے: ''ابراء''، فقرہ/۳۰۔

شئی مجہول سے متعلق صلح:

۲۹-حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ شئی مجہول کے متعلق صلح کرنا صحیح ہے، چاہے عین ہو یا دین، البتہ حنابلہ کہتے ہیں کہ مجہول سے متعلق صلح اس وقت صحیح ہے جب اس کے جاننے کا کوئی راستہ نہ ہو، اور جس کا جاننا ممکن ہو اس پر جہالت کے ساتھ صلح کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

کاسانی کہتے ہیں: جس کے متعلق صلح کی جارہی ہے اس کا معلوم ہونا، صلح کے جائز ہونے کے لئے شرط نہیں ہے، حتی کہ کوئی شخص دوسرے کے خلاف کسی عین میں کچھ حق کا دعوی کرے، اور مدعی علیہ اس کا اقرار یا انکار کرے، اور کسی مال معلوم پر صلح کرلے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ صلح جس طرح معاوضہ لے کر صحیح ہے، اسی طرح کسی حق کو ساقط کر کے بھی صحیح ہے، اور یہاں ایک بدل کی جہالت کی وجہ سے اس کو بطریق معاوضہ صحیح قرار دینا ممکن نہیں ہے، لہذا بطریق اسقاط صلح صحیح ہوجائے گی، اور حوالہ کرنے اور قبضہ کرنے، نیز قبضہ دلانے سے مانع نزاع کا سبب نہیں بنے گی، اس لئے کہ ساقط ہونے والی چیز میں اس کا احتمال نہیں ہے، اور جس میں حوالہ کرنے اور قبضہ کرنے کا احتمال ہی نہ ہو اس میں جہالت صلح کے جواز سے مانع نہ ہوگی[1]۔

مالکیہ وشافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مجہول کی طرف سے صلح کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ بیع کی جہالت کی طرح ہے، اور یہ معلوم ہے کہ مجہول کی بیع صحیح نہیں ہے[2]۔ اس کی تفصیل اصطلاحات: ''صلح'' اور ''ابراء'' میں ہے۔

مجلس عقد میں جہالت کا زائل ہوجانا:

۳۰-اکثر حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مجلس عقد میں جہالت کا زائل ہوجانا اس عقد کو صحیح کردے گا جو فاسد منعقد ہوا ہے بشرطیکہ اس کا فساد معمولی ہو۔

موصلی کہتے ہیں: کرخی نے ہمارے اصحاب (فقہاء حنفیہ) سے

---

(۱) سورۂ بقرہ/۲۸۲۔

(۱) البدائع ۴۹/۶، تبیین الحقائق ۳۲/۵، المغنی ۵۴۵/۴۔

(۲) الدسوقی ۳۰۹/۳، ۳۱۰، أسنی المطالب ۲۱۶/۲، مغنی المحتاج ۱۷۸/۲۔

روایت نقل کی ہے کہ تمام فاسد بیوع سبب فساد کو حذف کر دینے سے صحیح ہو جاتی ہیں۔

اور جب فساد قوی ہو بایں طور کہ وہ صلب عقد میں ہو تو باتفاق حنفیہ صحیح نہیں ہوں گی (۱)۔

تفصیل اصطلاح: ''بیع فاسد'' ۹/...ف/ ۳۷ میں دیکھی جائے۔

ابن رشد کہتے ہیں: فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ قرض کی شرط پر بیع بیوع فاسدہ میں سے ہے، اور اس صورت میں ان کا اختلاف ہے جب قبضہ سے پہلے شرط ترک کر دے، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور سارے فقہاء نے اس کو ممنوع کہا ہے، اور امام مالک، نیز محمد بن عبد الحکم کے سوا ان کے دیگر اصحاب نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اور امام مالک سے بھی ایک روایت جمہور کے قول کے مثل منقول ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ نہی منہی عنہ (جس سے روکا گیا ہے) کے فساد کو شامل ہے، ساتھ ہی مبیع کا ثمن مجہول ہے، اس لئے کہ قرض اس کے ساتھ متصل ہے۔

پھر فرماتے ہیں: مسئلہ میں نکتہ یہ ہے کہ جب بیع کو شرط کی جانب سے فساد لاحق ہو جائے تو کیا شرط کے ختم ہو جانے سے فساد ختم ہو جائے گا یا ختم نہیں ہوگا، جیسا کہ حرام بالذات کے متصل ہونے کی وجہ سے حلال بیع کو لاحق ہونے والا فساد ختم نہیں ہوتا۔

اور یہ بھی ایک دوسری اصل پر مبنی ہے: وہ یہ کہ فساد حکمی ہے یا عقلی؟

اگر ہم حکمی مانیں تو شرط کے ختم ہونے سے فساد ختم نہیں ہوگا، اور اگر عقلی مانیں تو شرط کے ختم ہونے سے فساد ختم ہو جائے گا، امام مالک نے اس کو عقلی سمجھا ہے، اور جمہور نے غیر عقلی سمجھا ہے۔

سود اور غرر کی بیوع میں پایا جانے والا فساد حکمی ہے، اسی وجہ سے فقہاء کے یہاں یہ سرے سے منعقد ہی نہیں ہوتیں، اگر چہ بیع کے بعد سود ترک کر دے، یا غرر ختم ہو جائے (۱)۔

نووی کہتے ہیں: جب کسی شرط فاسد کی وجہ سے عقد فاسد ہو جائے، پھر شرط حذف کر دے تو عقد صحیح نہیں ہوگا، خواہ حذف مجلس میں واقع ہو یا بعد میں، اور ایک روایت میں ہے کہ اگر مجلس میں شرط حذف کر دے تو عقد صحیح ہو جائے گا، اور یہ شاذ اور ضعیف قول ہے (۲)۔

''الجمل'' کے حاشیہ میں ہے کہ اگر عاقدین ثمن یا مبیع میں خواہ سلم ہی کیوں نہ ہو، کمی یا زیادتی کریں، یا مدت خیار (یعنی خیار مجلس یا خیار شرط) کے اندر ابتدا ہی میں یا اضافہ کر کے دونوں کوئی مدت یا خیار مقرر کریں، یا شرط فاسد یا شرط صحیح (مقرر کریں) تو یہ سب چیزیں (اسی) عقد سے ملحق ہوں گی (جس سے ان کو جوڑا جا رہا ہے)، اسی طرح مذکورہ چیزوں میں سے بعض کو ختم کر دینے کا بھی حکم ہے، اس لئے کہ مجلس عقد خود عقد ہی کی طرح ہے، اسی لئے بیع سلم کے راس المال اور بیع صرف کے عوض کی تعیین کے لئے صحیح ہوتی ہے، اور خیار شرط کو خیار مجلس پر قیاس کر لیا گیا ہے، اس لئے کہ دونوں کے درمیان مشترک اور جامع علت عدم استقرار ہے۔

رہا لزوم کے بعد (یعنی مدت خیار ختم ہونے کے بعد) تو ان میں سے کوئی چیز عقد سے ملحق نہ ہوگی، ورنہ اس کے بعد بھی شفیع پر زیادتی واجب ہوتی، جیسا کہ اس سے پہلے واجب ہوتی ہے (۳)۔

(۱) ابن عابدین ۱۱۹/۴، الاختیار ۲۶/۲، الفتاوی الہندیہ ۱۳۳/۳، تبیین الحقائق ۴۴/۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۱۶۲/۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مصطفی الحلبی، شرح منح الجلیل ۵۷۰/۲۔

(۲) الروضہ ۴۱۰/۳، الأشباہ للسیوطی رص ۱۸۳، مغنی المحتاج ۴۰/۲۔

(۳) حاشیۃ الجمل ۸۵/۳۔

بدل قصاص پر صلح:

۳۱- بدل قصاص پر صلح کرنا جائز ہے، خواہ یہ بدل معلوم ہو یا مجہول ہو، بشرطیکہ کھلی ہوئی جہالت نہ ہو، ورنہ اگر جہالت فاحشہ ہو، جیسے کہ کسی غیر معین کپڑے، یا گھر یا چوپایا پر صلح کی ہو، تو صلح میں تعیین فاسد ہوجائے گی، اور دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ یہ چیزیں مختلف ہوتی ہیں، اوران میں کھلی ہوئی جہالت ہے [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''صلح''، اور ''قتل عمد'' میں ہے۔

مکفول لہ کی جہالت:

۳۲- حنفیہ، مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا صحیح قول، نیز حنابلہ میں سے قاضی کی رائے یہ ہے کہ کفیل کا مکفول لہ (دائن) کو جاننا واجب ہے، اس لئے کہ جب وہ مجہول ہوگا تو جس غرض سے کفالت مشروع ہوئی ہے، یعنی حصول اعتماد، وہ حاصل نہیں ہوگی، اور اسی طرح اس لئے بھی جاننا ضروری ہے کہ دین وصول کرنے کے لئے شدت اور نرمی کرنے کے اعتبار سے لوگوں میں فرق ہوتا ہے۔

حنابلہ اور غیر اصح قول کے مطابق شافعیہ مکفول لہ کی جہالت کے باوجود کفالت کے جائز ہونے کے قائل ہیں [۲]، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے، فرماتے ہیں: ''ایک شخص کا انتقال ہوگیا، تو ہم نے اس کو غسل دلایا، تکفین کی، خوشبو لگایا اور مقام جبرئیل کے پاس جہاں جنازے رکھے جاتے ہیں وہیں پر اسے رسول اللہ ﷺ کے لئے رکھ دیا، پھر ہم نے رسول اللہ ﷺ کو اس کی نماز جنازہ کی اطلاع دی، تو آپ ﷺ ہمارے ساتھ چند قدم تشریف لائے، پھر ارشاد فرمایا: ''**لعل على صاحبكم دينا، قالوا: نعم ديناران، فتخلف، فقال له رجل منايقال له أبوقتادة: يا رسول الله هما علي فجعل رسول الله ﷺ يقول: هما عليک وفي مالک والميت منهما برئ، فقال: نعم، فصلى عليه، فجعل رسول الله ﷺ إذا لقي أبا قتادة يقول: ماصنعت الديناران؟ حتى كان آخر ذلک قال: قد قضيتهما يارسول الله، قال: الآن حين بردت عليه جلده**'' [۱]

(شاید تمہارے آدمی پر کچھ دین ہے؟ لوگوں نے کہا: جی ہاں! دو دینار (قرض) ہے، اس پر آپ پیچھے ہٹ گئے، تو ہم میں سے ایک شخص نے جن کو ابوقتادہ کہا جاتا ہے آپ ﷺ سے عرض کیا: یارسول اللہ! یہ دونوں دینار میرے ذمہ ہیں، اس پر رسول اللہ ﷺ فرمانے لگے: ''وہ دونوں دینار تمہارے ذمہ، تمہارے مال میں اس طرح ہے کہ میت ان سے بری الذمہ ہے؟ عرض کیا جی ہاں! تو آپ ﷺ نے ان کی نماز جنازہ پڑھائی، پھر جب رسول اللہ ﷺ ابوقتادہؓ سے ملتے تو کہنے لگتے: دو دیناروں کا کیا بنا؟ یہاں تک کہ اس کے آخر میں انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ: میں نے ان کو ادا کر دیا، آپ ﷺ نے فرمایا: اب جبکہ اس کی کھال ٹھنڈی ہوگئی)۔

مجہول حق کا ضمان لینا:

۳۳- جمہور (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ حق مجہول کی ضمانت لینا صحیح ہے، مثلاً کہے: تم نے اس کو جو کچھ دیا وہ میرے ذمہ ہے، اور یہ مجہول ہے۔

ثوری، لیث، ابن ابی لیلی، شافعی اور ابن المنذر کا کہنا ہے کہ یہ

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۳۵، ۳۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۳۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۰، المغنی ۵۹۱، ۵۹۲، ابن عابدین ۴/ ۲۶۷۔

(۱) حدیث: ''أبي قتادة عندما كفل دين الميت......'' کی روایت حاکم (۲/ ۵۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد الدکن)، بیہقی (۶/ ۷۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور احمد (۳/ ۳۳۰ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور حاکم فرماتے ہیں: یہ صحیح الاسناد ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

صحیح نہیں ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''ضمان'' اور ''کفالۃ'' میں ہے۔

رہن اور مرہون بہ (جس کے بدلہ رہن رکھا گیا) کی جہالت:

۳۴- رہن میں یہ شرط ہے کہ وہ معلوم ہو، اور رہن صحیح ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ عاقدین کو دین معلوم ہو، لہذا اگر دونوں یا ان میں ایک دین سے واقف ہو تو ضمان ہی کی طرح رہن صحیح نہیں ہوگا، شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے، اور دوسروں کے یہاں اس کا ذکر ہمیں نہیں ملا[1]۔ اس کی تفصیل اصطلاح: ''رہن'' میں ہے۔

وکالت میں جہالت:

۳۵- وکالت میں جس چیز کا وکیل بنایا گیا ہے اس کا اس طرح معلوم ہونا شرط ہے کہ جہالت ختم ہو جائے، اور اسی لئے ''خاص وکالت'' اس تفصیل کے ساتھ صحیح ہوتی ہے جس کو ''وکالۃ'' کی اصطلاح میں بیان کیا جائے گا۔

رہی عام وکالت تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض اس کو جائز قرار دیتے ہیں اور بعض منع کرتے ہیں، ان میں سے جس نے منع کیا ہے اس نے موکل بہ (جس میں وکالت سونپی گئی تھی) میں غرر اور جہالت کی کثرت کا خیال کیا ہے[2]۔

فقہاء اس کے بارے میں اختلاف کی تفصیل ''وکالۃ'' میں بیان کرتے ہیں۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/۱۲۶، الدسوقی ۳/۲۳۱، ۲۳۲۔

(۲) ابن عابدین ۴/۲۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات، بدایۃ المجتہد ۲/۳۰۲، مغنی المحتاج ۲/۲۲۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/۲۱۱، ۲۱۳۔

اجرت یا انعام وغیرہ میں جہالت:

۳۶- جہالت پائے جانے کے باوجود ضرورت کی وجہ سے جمہور فقہاء کے نزدیک جعالت (مزدوری یا انعام مقرر کرنا) جائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَلِمَنْ جَآءَ بِهٖ حِمْلُ بَعِيْرٍ وَّاَنَا بِهٖ زَعِيْمٌ''[1] (اور جو کوئی اسے لے آئے گا اس کے لئے ایک بار شتر (غلہ) ہے اور میں اس کا ذمہ دار ہوں)۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ جعل (مقررہ اجرت یا انعام) معلوم ہو، اور جب وہ مجہول ہو تو جعالت صحیح نہیں ہوگی، اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جسے اصطلاح ''جعالۃ'' میں دیکھا جا سکتا ہے۔

شرکت میں جہالت:

۳۷- جواز اور عدم جواز کی حیثیت سے شرکت ابدان، شرکت وجوہ اور شرکت مفاوضہ کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور جس نے اسے ممنوع کہا ہے، اس نے ہر ایک کی جہالت کا خیال کیا ہے[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''شرکۃ'' میں ہے۔

ہبہ میں جہالت:

۳۸- معلوم اور مجہول دونوں کا ہبہ کرنا اس اختلاف اور تفصیل کے ساتھ صحیح ہوتا ہے[3] جس کو فقہاء اصطلاح: ''ہبہ'' میں بیان کرتے ہیں۔

وصیت میں جہالت:

۳۹- معلوم اور مجہول کی وصیت، اس تفصیل کے ساتھ صحیح ہوتی

(۱) سورۂ یوسف/۷۲۔

(۲) المغنی ۵/۳، ۱۲، بدایۃ المجتہد ۲/۲۵۵۔

(۳) مجمع الانہر ۲/۳۳۹، فتح الجواد ۱/۶۲۵، الفواکہ الدوانی ۲/۲۱۶، کشف المخدرات رص ۳۱۵۔

ہے[1]، جس کا ذکر فقہاء ''وصیت'' کی اصطلاح میں کرتے ہیں۔

وقف میں جہالت:

۴۰ - معلوم اور مجہول دونوں کا وقف کرنا اس تفصیل کے ساتھ صحیح ہے[2] جس کا ذکر فقہاء اصطلاح: ''وقف'' میں کرتے ہیں۔

اقرار میں جہالت:

۴۱ - اقرار کرنے والے کا معلوم ہونا شرط ہے۔

اس پر بھی فقہاء کا اجماع ہے کہ جس کے لئے اقرار کیا جائے اس کی جہالت کے ساتھ اقرار صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ مجہول مستحق ہونے کے لائق نہیں ہوتا۔

رہا مقربہ (یعنی جس چیز کا اقرار کیا گیا ہے) تو فقہاء کے درمیان کسی اختلاف کے بغیر اس کی جہالت اقرار کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہوتی، البتہ اقرار کرنے والے کو وضاحت کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ اجمال کرنے والا وہی ہے[3]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اقرار'' فقرہ/ ۱۲، ۲۷، ۳۵۔

نسب میں جہالت:

۴۲ - نسب کا اقرار صحیح ہونے کی شرائط میں خود اقرار کرنے والے پر یہ شرط ہے کہ جس کا اقرار کیا جا رہا ہے وہ مجہول النسب ہو، دیکھئے: ''اقرار'' فقرہ/ ۶۳۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۲۸، کفایۃ الأخیار ۲/ ۱۹۔

(۲) مجمع الانہر ۱/ ۷۳۸، ۷۳۹، الروضہ ۵/ ۳۱۹۔

(۳) تبیین الحقائق ۳/ ۲۰۰، ابن عابدین ۳/ ۱۸۴، الدسوقی ۴/ ۳۲۵، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۷، المغنی ۸/ ۲۱۵، ۲۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

مہر میں جہالت:

۴۳ - مہر کا معلوم ہونا شرط ہے، اور مجہول مہر مقرر کرنا صحیح نہیں ہے، اگر غفلت برتی تو مہر مثل واجب ہو جائے گا[1]۔

اس کی تفصیل ''نکاح'' اور ''مہر'' کی اصطلاح میں ہے۔

خلع میں جہالت:

۴۴ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مجہول عوض کے بدلہ خلع کرنا صحیح ہے، جیسے: اس عورت کے ہاتھ میں درہم اور سامان میں سے جو کچھ ہے اس پر خلع کرنا، اور اگر ہاتھ میں کچھ موجود نہ ہو تو شوہر کو تین درہم یا جس کو سامان کہا جا سکے وہ ملے گا۔

اور معدوم شئی کے بدلہ بھی خلع کرنا صحیح ہے، جیسے عورت کی بکریوں کے حمل پر خلع کرنا۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ بدل مجہول پر خلع کرنا صحیح نہیں ہے[2]۔

جس پر تہمت لگائی گئی ہو اس کی جہالت:

۴۵ - تہمت لگانے والے پر حد قذف لگانے کے لئے جس پر تہمت لگائی گئی اس کا معلوم ہونا شرط ہے، چنانچہ اگر وہ معلوم نہ ہو تو قاذف پر حد نہیں ہوگی[3]۔

اس میں کچھ تفصیل ہے جس کا ذکر ''حد'' اور ''قذف'' میں کیا جائے گا۔

(۱) مجمع الأنہر ۱/ ۳۴۷، القوانین الفقہیہ ص ۲۰۶، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۰، کشف المخدرات ص ۳۷۰۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۵۶۱، ۵۶۲، مجمع الأنہر ۱/ ۴۴۸، الدسوقی ۲/ ۳۱۰، مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۵، المغنی ۷/ ۶۱، کشف المخدرات ص ۳۸۵، القوانین الفقہیہ/ ۱۵۴۔

(۳) البدائع ۷/ ۴۲۔

مقتول کے ولی کا مجہول ہونا:

۴۶-جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مقتول کے ولی کی جہالت قصاص سے مانع نہیں ہوگی، اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ اس سے مانع ہوگی، اس لئے کہ قصاص کا وجوب اس کے حق کو پورا پورا وصول کرنے کا وجوب ہے، اور مجہول کی طرف سے حق کو وصول کرنا دشوار ہے، لہذا اس کے لئے پوری طرح حق کے وصول کرنے کو واجب کرنا بھی متعذر رہوگا (۱)، اس کی تفصیل اصطلاح ''قصاص'' میں ہے۔

جس کا دعوی کیا جارہا ہے اس کی جہالت:

۴۷-دعوی دائر کرنے کی صحت کے لئے ایک شرط مدعیٰ (جس کا دعوی کیا ہے) کا معلوم ہونا بھی ہے، اس لئے کہ مجہول کی گواہی دینا اور فیصلہ کرنا متعذر رہے، اور مدعیٰ کا علم دو میں سے ایک چیز سے حاصل ہوتا ہے: یا اشارہ سے، یا نام لینے سے (۲)، اس تفصیل کے ساتھ جس کا ذکر اصطلاح: ''دعوی'' میں کیا جائے گا۔

جس کی گواہی دی جارہی ہے اس کی جہالت:

۴۸-شہادت صحیح ہونے کے لئے جس کی شہادت دے رہا ہے اس کا معلوم ہونا شرط ہے، ورنہ اس کی جہالت شہادت اور قضا کی صحت کے لئے مانع ہوگی، اس تفصیل کے ساتھ جس کا ذکر فقہاء اصطلاح: ''شہادت'' میں کرتے ہیں۔

(۱) البدائع ۷/۲۴۰۔

(۲) البدائع ۶/۲۲۲۔

جہر

تعریف:

۱- جہر لغت کے اعتبار سے کسی چیز کے اعلان کرنے اور اس کے بلند ہونے کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: ''جهرت بالكلام'' میں نے کلام کو علانیہ کہا، اور ''رجل جهير الصوت'': یعنی بلند آواز آدمی (۱)۔

ابو ہلال عسکری کہتے ہیں کہ اس کا اصل معنی آواز بلند کرنا ہے، کہا جاتا ہے: ''جهر بالقراء ة'' جب بلند آواز سے قراءت کی ہو، اور قرآن مجید میں ہے: ''وَلَاتَجهَرُ بِصَلَاتِکَ وَلَاتُخَافِتُ بِهَا'' (۲) (اور آپ نماز میں نہ تو بہت پکار کر پڑھئے اور نہ (بالکل) چپکے ہی چپکے پڑھئے)، یعنی اپنی نماز کی قراءت میں (۳)۔

اور اصطلاحی معنی پہلے والے لغوی معنی یعنی اعلان سے باہر نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

۲-ان میں سے اسرار (سر کرنا) اور مخافتۃ (آواز پست کرنا) اور کتمان (چھپانا) ہے، اور ان سب پر بحث ''اسرار'' کے زیر عنوان گزر چکی ہے۔

(۱) معجم مقاییس اللغۃ لابن فارس۔

(۲) سورۂ اسراء/۱۱۰۔

(۳) الفروق فی اللغۃ ص ۲۸۰ شائع کردہ دار الآفاق الجدیدہ، بیروت۔

انہیں میں اظہار، افشاء اور اعلان بھی ہے۔ اور ان سب پر بحث ''اظہار'' کے زیر عنوان گزر چکی ہے۔

جہر اور سر کی حد:

۳- فقہاء کا جہر اور سر دونوں میں سے ہر ایک کی اعلی اور ادنی حد مقرر کرنے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ ابن عابدین فرماتے ہیں: سر (آہستہ پڑھنے) کی ادنی مقدار اپنے آپ کو یا اپنے سے قریبی مثلاً ایک یا دو آدمیوں کو سنانا ہے، اور اس کی اعلی مقدار صرف حروف کو صحیح پڑھ دینا ہے۔

اور جہر کی ادنی مقدار اپنے سوا ان لوگوں کو سنانا ہے جو اس کے قریب ہوں، جیسے پہلی صف والے لوگ، اور اس کی اعلی مقدار کی کوئی حد نہیں ہے (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک: سر کی اعلی مقدار صرف زبان کو حرکت دینا ہے، اور اس کی ادنی مقدار اپنے آپ کو سنانا ہے۔

رہا جہر، تو اس کی اقل مقدار یہ ہے کہ خود اپنے آپ کو، نیز اپنے سے متصل شخص کو سنائے، اور جہر کی اعلی مقدار کی کوئی حد نہیں ہے (۲)، حنفیہ میں کرخی اور ابو بکر بلخی کا قول بھی یہی ہے (۳)۔

اور عورت کا جہر صرف اپنے آپ کو سنانا ہے (۴)۔

شافعیہ کے نزدیک جہاں مانع نہ ہو وہاں سر اپنے آپ کو سنانا ہے، اور جہر یہ ہے کہ اپنے سے متصل کو سنائے (۵)۔

(۱) ابن عابدین ۱/۳۵۹۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/۲۵۵ شائع کردہ دار المعرفہ، مواہب الجلیل ۱/۵۲۵۔

(۳) البنایہ ۲/۲۷۵۔

(۴) جواہر الإکلیل ۱/۴۹۔

(۵) أسنی المطالب ۱/۱۵۶۔

حنابلہ کے نزدیک جہر کی ادنی مقدار یہ ہے کہ اپنے آپ کو سنائے، اور امام کے لئے جہر کی ادنی مقدار اپنے علاوہ پیچھے موجود لوگوں میں سے کچھ لوگوں کو سنانا ہے، خواہ ایک ہی کو (سنائے) (۱)۔

جہر سے متعلق احکام:

الف- نماز کے اقوال میں جہر کرنا:

۴- تکبیر میں جہر کرنا:

جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مقتدی اور منفرد کے حق میں تکبیریں آہستہ کہنا مستحب ہے، اور مقتدی کے حق میں آہستہ کہنے کا محل اس وقت ہے جب وہ مکبر نہ ہو، ورنہ بقدر ضرورت جہر کرے گا (۲)۔

مالکیہ کہتے ہیں: ہر نمازی کے لئے تکبیر تحریمہ میں جہر کرنا مستحب ہے (۳)، اور اس کے علاوہ بقیہ تکبیروں میں غیر امام کے لئے سر کرنا افضل ہے (۴)۔

امام کے لئے تکبیر میں جہر کرنا بالاتفاق مسنون ہے، تاکہ مقتدی کے لئے اس میں اس کی متابعت ممکن ہو سکے (۵)، اس لئے کہ آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "فإذا کبر فکبروا" (۶) (جب (امام) تکبیر کہے تو تم لوگ بھی تکبیر کہو)۔

(۱) کشاف القناع ۱/۳۳۲، المبدع ۱/۴۲۹۔

(۲) مراقی الفلاح ص ۱۱۹، ابن عابدین ۱/۳۱۹، المجموع ۳/۲۹۵، أسنی المطالب ۱/۱۴۴، الفتوحات الربانیہ ۲/۱۶۳، مطالب أولی النہی ۱/۴۲۳۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/۴۹۔

(۴) الشرح الصغیر ۱/۳۲۲ شائع کردہ دار المعارف۔

(۵) شرح الکنز بحاشیہ ابی السعود ۱/۱۷۵، مراقی الفلاح للطحطاوی ۱۴۳، جواہر الإکلیل ۱/۴۹، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/۳۲۲، مطالب أولی النہی ۱/۴۲۰، المجموع ۳/۲۹۴۔

(۶) حدیث: "فإذا کبر فکبروا......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۲۱۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۱۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

تعوذ (اعوذ باللہ پڑھنے) میں جہر کرنا:

۵- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا اظہر قول یہ ہے کہ نماز میں آہستہ "**أعوذ بالله من الشيطان الرجيم**" پڑھنا مسنون ہے، خواہ نماز جہری ہی کیوں نہ ہو(۱)، اس لئے کہ اس میں جہر کرنا نبی کریم ﷺ سے منقول نہیں ہے۔

حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے منقول ہے کہ ان دونوں حضرات نے فرمایا: "چار چیزیں ہیں جن کو امام آہستہ کہے گا"، اور ان میں تعوذ کا بھی ذکر کیا، اور اس لئے بھی کہ اذکار میں اصل آہستہ کہنا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَاذْكُرْ رَّبَّكَ فِيْ نَفْسِكَ تَضَرُّعاً وَّخِيْفَةً**"(۲) (اور اپنے پروردگار کو اپنے دل میں یاد کیا کر عاجزی اور خوف کے ساتھ)، لہذا بلا ضرورت اس کو ترک نہیں کیا جائے گا(۳)۔

غیر ظاہر قول کے مطابق شافعیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ نماز کے اندر بلند آواز سے **أعوذ بالله** پڑھنا مستحب ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ہے کہ وہ تعوذ میں جہر فرمایا کرتے تھے(۴)۔

ابن ابی لیلی فرماتے ہیں، اور یہی شافعیہ کا تیسرا قول بھی ہے کہ جہر اور اخفاء دونوں برابر ہیں، اور کسی کو ترجیح حاصل نہیں ہے، دونوں اچھے ہیں (۵)۔

مالکیہ کے نزدیک کسی بھی فرض اصلی میں فاتحہ اور دوسری سورہ سے پہلے تعوذ پڑھنا مکروہ ہے، چاہے اخفاء کرے یا جہر، اور نفل میں جائز ہے(۱)۔

موفق الدین ابن قدامہ نے جنازہ کے اندر بلند آواز سے **أعوذ بالله** پڑھنے کو اختیار کیا ہے۔

"فروع" میں کہا: یہی امام احمد سے سنت کی تعلیم دینے کی غرض سے صراحتاً ثابت ہے(۲)۔

تعوذ کی صفت، محل اور اس سے متعلق تمام احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: "استعاذہ"۔

بسم اللہ میں جہر کرنا:

۶- حنفیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ سری اور جہری دونوں نمازوں میں بسم اللہ آہستہ پڑھنا مسنون ہے(۳)۔

ترمذی فرماتے ہیں: صحابۂ رسول ﷺ، نیز ان کے بعد تابعین میں سے اکثر اہل علم کا عمل اسی پر ہے، ان میں حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ بھی ہیں، اور اسی کو ابن المنذر نے حضرت ابن مسعودؓ، حضرت عمار ابن یاسرؓ، حضرت ابن زبیر، حکم، حماد، اوزاعی، ثوری اور ابن المبارک سے نقل کیا ہے(۴)۔

اور حضرت انسؓ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ، حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے ساتھ نماز پڑھی ہے، اور ان میں سے کسی سے بھی "**بسم الله الرحمن الرحيم**" پڑھتے نہیں سنا"(۵)۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۷۳، الزیلعی ۱/۱۱۱، أسنی المطالب ۱/۱۴۹، روضۃ الطالبین ۱/۲۴۱، المغنی ۱/۴۷۶۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۲۰۵۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/۲۰۳ طبع الجمالیہ۔

(۴) روضۃ الطالبین ۱/۲۴۱، المجموع ۳/۳۲۶۔

(۵) روضۃ الطالبین ۱/۲۴۱، المجموع ۳/۳۲۶۔

(۱) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۱/۳۳۷ شائع کردہ دارالمعارف، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/۲۲۹ شائع کردہ دارالمعرفہ۔

(۲) الفروع ۱/۴۱۳۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/۷۴، الزیلعی ۱/۱۱۲، المغنی ۱/۴۷۸، کشاف القناع ۱/۳۳۵، المجموع ۳/۳۴۲۔

(۴) المجموع ۳/۳۴۲، المغنی ۱/۴۷۸۔

(۵) الزیلعی ۱/۱۱۲۔

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ اس میں جہر نہیں فرماتے تھے(۱)۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ سنت یہ ہے کہ جہری نمازوں میں سورۂ فاتحہ اور اس کے بعد سورہ میں **بسم اللہ** میں جہر کرے(۲)، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے "**بسم الله الرحمن الرحيم**" میں جہر فرمایا(۳)۔ نیز اس لئے بھی کہ اس کی قراءت اس بنیاد پر کی جاتی ہے کہ وہ قرآن کی ایک آیت ہے، دلیل یہ ہے کہ اس کو تعوذ کے بعد پڑھا جاتا ہے، تو سورہ فاتحہ کے بقیہ حصوں کی طرح اس میں بھی جہر کرنا سنت ہوگا(۴)۔

نووی کہتے ہیں: بسم اللہ میں جہر کرنا صحابہ، تابعین اور ان کے بعد کے فقہاء اور قراء میں سے اکثر علماء کا قول ہے، پھر انہوں نے ان صحابہ کا ذکر کیا ہے جو اس کے قائل ہیں، جن میں حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عمار ابن یاسرؓ، حضرت ابی ابن کعبؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ بھی ہیں(۵)۔

= حدیث أنس: "صليت مع النبي ﷺ و أبي بكر......" کی روایت مسلم (۱/۲۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث ابو ہریرہ: "كان النبي ﷺ لا يجهر بها" کا ذکر ابن عبدالبر نے "الانصاف" میں تعلیقا کیا ہے (من مجموعۃ الرسائل المنیر یہ ۲/۱۷۹ طبع المنیر یہ)۔

(۲) المجموع ۳/۳۴۱، روضۃ الطالبین ۱/۲۴۲۔

(۳) حدیث ابن عباس: "أن النبي ﷺ جهر ببسم......" کی روایت دارقطنی (۱/۳۰۳ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور ابن حجر نے اللسان (۵/۴۲۳ طبع دار المعارف العثمانیہ) میں اس کی سند کے بعض راویوں کو معلول قرار دیا ہے۔

(۴) المہذب ۱/۷۹۔

(۵) المجموع ۳/۳۴۱۔

کمیٹی کی رائے ہے کہ خلفاء اربعہ اور حضرت عمار سے جو یہ روایت کی جاتی ہے کہ انہوں نے بسم اللہ میں جہر اور اخفاء دونوں کیا، اس کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ انہوں نے یہ فعل عوام کو یہ بتلانے کے لئے کیا تھا کہ دونوں چیزیں جائز ہیں، نیز مسئلہ میں توسع ہے۔

قاضی ابو الطیب وغیرہ نے ابن ابی لیلی اور حکم سے نقل کیا ہے کہ جہر اور سر دونوں برابر ہیں(۱)۔

مشہور روایت کے مطابق مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ نماز کے اندر قراءت کی شروعات "**بسم الله الرحمن الرحيم**" سے، سراً اور جہراً دونوں طرح کرنا مکروہ ہے(۲)۔

مالکیہ میں سے قرافی فرماتے ہیں: اختلاف سے نکلنے کے لئے احتیاط اس میں ہے کہ سورۂ فاتحہ کے شروع میں **بسم اللہ** پڑھا جائے، البتہ اس کو سراً پڑھے گا، اس میں جہر کرنا مکروہ ہے(۳)۔

اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح "بسملۃ" دیکھی جائے۔

قراءت میں جہر کرنا:

الف- امام کا جہر کرنا:

۷- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ امام کے لئے جہری نمازوں مثلاً صبح، جمعہ اور مغرب وعشاء کی پہلی دو رکعتوں کی قراءت میں جہر کرنا مسنون ہے(۴)۔

اور حنفیہ کی رائے ہے کہ جن نمازوں میں جہر ہے جیسے فجر، مغرب اور عشاء کی پہلی دو رکعتیں، اور اسی طرح ہر وہ نماز جس کے لئے جماعت شرط ہے جیسے جمعہ اور عیدین نیز تراویح، ان میں جہر کی رعایت کرنا امام پر واجب ہے(۵)، اور دوسری نمازوں میں اس پر آہستہ پڑھنا واجب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے جہری

(۱) المجموع ۳/۳۴۲۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/۲۲۸، الدسوقی ۱/۲۵۱۔

(۳) الدسوقی ۱/۲۵۱۔

(۴) المجموع ۳/۳۸۹، کشاف القناع ۱/۳۳۲، الشرح الصغیر ۱/۱۲۶ طبع المدنی، الدسوقی ۱/۲۴۲، ۲۴۳۔

(۵) بدائع الصنائع ۱/۱۶۰، الزیلعی ۱/۱۲۶، ۱۲۷۔

نمازوں میں جہر پر اور سری نمازوں میں سر پر پابندی فرمائی ہے[1]، یہ وجوب کی دلیل ہے، اور امت کا عمل بھی اسی پر ہے۔

ب-مقتدی کا جہر کرنا:

۸- جو حضرات امام کے پیچھے مقتدی کے لئے قراءت کے قائل ہیں ان کا مذہب یہ ہے کہ آہستہ پڑھنا مسنون ہے، اور اس کے لئے جہر کرنا مکروہ ہے، خواہ امام کی قراءت سنے یا نہ سنے[2]، اور جہر مکروہ ہونے کی دلیل حضرت عمران بن حصینؓ کی حدیث ہے: رسول اللہ ﷺ نے ظہر کی نماز پڑھی، تو ایک شخص آپ کے پیچھے "سبح اسم ربّک الأعلی" پڑھنے لگا، پھر جب آپ ﷺ پھرے تو فرمایا: "أیکم قرأ، أو أیکم القارئ" (تم میں کسی نے قراءت کی؟ یا یہ فرمایا کہ تم میں پڑھنے والا کون تھا؟) ایک شخص نے کہا: میں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "قد ظننت أن بعضکم خالجنیها"[3] (مجھے گمان ہوا کہ تم میں سے کسی نے قراءت میں مجھ سے نزاع کیا ہے) (اور حدیث میں آنے والے لفظ) "خالجنیها" کے معنی: "جادلنیها ونازعنیها" کے ہیں (مجھ سے جھگڑا اور نزاع کیا ہے)۔

ج-منفرد کا جہر کرنا:

۹- منفرد کے لئے صبح، مغرب اور عشاء کی پہلی دو رکعتوں میں مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک جہر کرنا مسنون ہے، اور امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے[1]۔

حنفیہ، نیز مختار مذہب کے مطابق حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جہری نمازوں میں منفرد کو اختیار ہوگا، چاہے تو آواز سے پڑھے یا چاہے تو آہستہ پڑھے[2]۔

حنفیہ میں سے کرخی نے بیان کیا ہے کہ اگر چاہے تو اتنی مقدار میں جہر کرے کہ اپنے کانوں کو سنا دے اور اس پر اضافہ نہ کرے۔

عام روایات میں تفسیر کرتے ہوئے آیا ہے کہ اسے تین اختیارات حاصل ہیں: چاہے تو جہر کرے اور اپنے علاوہ کو سنائے، اور چاہے تو جہر کرے اور اپنے کو سنائے، اور چاہے تو قراءت میں اخفاء کرے۔

زیلعی کہتے ہیں: لیکن جہر کرنے میں امام کی طرح مبالغہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ اسے دوسروں کو نہیں سنانا ہے[3]۔

اور اثرم وغیرہ نے نقل کیا ہے: منفرد کے لئے جہر نہ کرنا افضل ہے[4]۔

---

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ واظب علی الجهر فیما یجهر فیه، والمخافتة فیما یخافت به" کی روایت ابوداؤد نے اپنی مراسیل میں زہری کی روایت سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "سن رسول الله ﷺ أن یجهر بالقراءة في الفجر في الرکعتین، و في الأولیین من المغرب و العشاء ویسر فیما عدا ذلک" (رسول اللہ ﷺ نے فجر کی دونوں رکعتوں اور مغرب اور عشاء کی پہلی دو رکعتوں میں جہری قراءت کا طریقہ جاری فرمایا اور اس کے علاوہ بقیہ میں سر فرماتے تھے) اور حضرت اشرف علی تھانوی نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے (اعلاء السنن شائع کردہ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، کراچی، پاکستان)۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۶۹، الشرح الصغیر ۱/ ۳۱۸ طبع دار المعارف، المجموع ۳/ ۳۹۰۔

(۳) حدیث عمران بن حصین: "أن رسول الله ﷺ صلی الظهر......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۲۲۸، الشرح الصغیر ۱/ ۱۲۶ طبع المدنی، الدسوقی ۱/ ۲۴۲، ۲۴۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۲ شائع کردہ دار الفکر، الفروع ۱/ ۴۲۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۶۱، الزیلعی ۱/ ۱۲۷، المغنی ۱/ ۵۶۹، کشاف القناع ۱/ ۳۴۳، الفروع ۱/ ۴۲۴۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۱۶۱، الزیلعی ۱/ ۱۲۷۔

(۴) الفروع ۱/ ۴۲۴۔

آمین کہنے میں جہر کرنا:

۱۰ - فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نماز اگر سری ہو، تو امام مقتدی اور منفرد سب کے حق میں آمین آہستہ کہنا مسنون ہے (۱)۔

اور اگر نماز جہری ہے، تو آمین زور سے یا آہستہ کہنے میں مندرجہ ذیل اختلافات ہیں:

حنفیہ اور مالکیہ میں سے ابن حبیب اور طبری کا مذہب یہ ہے کہ آمین آہستہ کہنا، منفرد، امام اور مقتدی سب کے لئے مسنون ہے (۲)۔

چنانچہ احمد، ابوداؤد اور دارقطنی نے حضرت وائلؓ کی حدیث نقل کی ہے: "آپ ﷺ نے آمین کہا، اور اس میں اپنی آواز پست رکھی" (۳) اور حضرت عمر بن الخطابؓ نے فرمایا: امام چار چیزوں میں اخفاء کرے گا: تعوذ، **بسم الله**، آمین، اور **ربنالک الحمد** (کہنے میں) اور حضرت عمر ہی کے قول کے مثل صحابہ کی ایک جماعت سے منقول ہے، ان میں سے بعض فرماتے ہیں: "امام چار چیزوں میں اخفاء کرے گا" بعض "پانچ" اور بعض "تین" کہتے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک اس میں آمین کو شمار کرتا ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ دعا ہے، لہذا اس کی بنا اخفاء پر ہوگی، اور اس لئے بھی کہ قرآن میں جہر کرنے کے بعد اگر اس میں جہر کرے گا تو اس سے یہ وہم ہوگا کہ وہ قرآن میں سے ہے، لہذا اس وہم کو دور کرنے کے لئے اس سے روکا جائے گا (۱)۔

جس مذہب کو اس فریق نے اختیار کیا ہے اسی کے قائل منفرد اور مقتدی کے حق میں امام مالک بھی ہیں، اور ان کے مشہور مذہب کے مطابق امام سرے سے آمین کہے گا ہی نہیں (۲)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ جن نمازوں میں جہری قراءت کی جاتی ہے ان میں امام، مقتدی اور منفرد سب کے حق میں آمین جہراً کہنا مسنون ہے (۳)۔

اور شافعیہ، امام اور منفرد کے حق میں بالاتفاق اسی کے قائل ہیں، اور ان کے یہاں مذہب مختار یہ ہے کہ مقتدی (بھی) جہر کرے گا (۴)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "آمین" میں ہے۔

تسمیع (سمع الله لمن حمده) کہنے میں جہر کرنا:

۱۱ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام کے لئے "**سمع الله لمن حمده**" زور سے کہنا مسنون ہے، تاکہ مقتدی سن لیں، اور اس کے منتقل ہونے کو جان لیں، جیسا کہ تکبیر زور سے کہنا مسنون ہے، اور مقتدی اور منفرد اپنے آپ کو سنائیں گے (۵)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "صلاۃ" میں ہے۔

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۱/۱۱۲، الفتاوی الہندیہ ۱/۴۷، الفواکہ الدوانی ۱/۲۰۶، مغنی المحتاج ۱/۱۶۱، المغنی ۱/۴۹۰۔

(۲) البنایہ ۲/۱۷۱، الفتاوی الہندیہ ۱/۴۷، الزیلعی ۱/۱۱۳، احکام القرآن لابن العربی ۱/۷ طبع عیسی الحلبی، المغنی ۱/۴۹۰۔

(۳) حدیث وائل: "أنه عليه الصلاة و السلام قال: آمين، و خفض بها صوته" کی روایت ترمذی (۲/۲۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی سند نہیں بیان کی ہے، اور دارقطنی وابن حجر نے اس روایت کو معلل قرار دیا ہے، جیسا کہ "التلخیص" (۱/۲۳۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے اور دونوں نے اس روایت کو درست قرار دیا ہے جس میں ہے: "أنه مدبها صوته" (آپ نے اس میں اپنی آواز کھینچی) یہ روایت ترمذی (۲/۲۷) میں ہے اور ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

(۱) الزیلعی ۱/۱۱۴۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/۲۲۹، الفواکہ الدوانی ۱/۲۰۶، احکام القرآن لابن العربی ۱/۷۔

(۳) المغنی ۱/۴۹۰، مطالب اولی النہی ۱/۴۳۱، ۴۳۲۔

(۴) روضۃ الطالبین ۱/۲۴۷، مغنی المحتاج ۱/۱۶۱۔

(۵) شرح الکنز بحاشیۃ ابی السعود ۱/۱۷۵، الزرقانی ۱/۲۰۷، حاشیۃ الجمل ۱/۳۶۷، المجموع ۳/۴۱۸، منتہی الإرادات ۱/۷۶۔

تشہد میں جہر کرنا:

۱۲ - اس بات پر علماء کا اجماع ہے کہ تشہد میں اخفاء کیا جائے گا، جہر کرنا مکروہ ہے، ان کا استدلال حضرت عبد اللہ ﷺ ابن مسعودؓ کی حدیث سے ہے، فرماتے ہیں: ''نماز کی سنتوں میں سے یہ بھی ہے کہ تشہد میں اخفاء کرے''(۱)۔

نووی کہتے ہیں: جب صحابی کہے: ''فلاں چیز سنت میں سے ہے''، تو اس صحابی کے قول کا معنی یہ ہوگا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے، اور یہی صحیح اور مختار مسلک ہے جس پر جمہور فقہاء، محدثین، اصحاب اصول اور متکلمین ہیں''(۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تشہد'' فقرہ ۷، ۱۲/......۔

قنوت میں جہر کرنا:

۱۳ - دعاء قنوت کی صفت یعنی جہر اور اخفاء میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ امام، مقتدی اور منفرد سب کے حق میں دعاء قنوت کو آہستہ پڑھنا مستحب ہے، اور حنفیہ کے یہاں بھی قول مختار یہی ہے، اس لئے کہ وہ دعا ہے، اور دعا میں مسنون اخفاء کرنا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''**اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً**''(۳) (اپنے پروردگار سے دعا کرو عاجزی کے ساتھ اور چپکے چپکے)۔ اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''**خير الذكر الخفی**''(۴) (بہترین ذکر وہ ہے جو آہستہ ہو)۔

قاضی نے اپنی شرح ''مختصر الطحاوی'' میں بیان کیا ہے کہ اگر وہ منفرد ہو تو اسے اختیار ہے، چاہے تو جہر کرے اور دوسرے کو سنائے، چاہے تو جہر کرے اور اپنے آپ کو سنائے، اور چاہے تو اخفاء کرے، جیسا کہ قراءت میں ہے، اور اگر امام ہو تو قنوت میں جہر کرے، لیکن نماز کی قراءت والے جہر سے کم، اور مقتدی اس کی متابعت کریں گے اور یہ متابعت اس کے قول (**إن عذابک بالکفار ملحق**) تک ہوگی، اور جب امام اس کے بعد بھی دعا کرے، تو امام ابو یوسف فرماتے ہیں: مقتدی اس کی متابعت کریں گے اور پڑھیں گے، اور امام محمد کے قول کے مطابق وہ پڑھیں گے تو نہیں، لیکن آمین کہتے رہیں گے، اور ان میں بعض حضرات کہتے ہیں کہ اگر قوم (مقتدی) چاہے تو خاموش رہے(۱)۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ امام قنوت میں جہر کرے گا، اور ماوردی کہتے ہیں: قنوت میں اس کا جہر قراءت کے جہر سے کم ہو، اور اگر امام دعا میں اخفاء کرے تو قنوت کی سنت تو حاصل ہو جائے گی، البتہ جہر کرنے کی سنت اس سے فوت ہو جائے گی۔

رہا منفرد، تو وہ اس کو آہستہ پڑھے گا، اور مقتدی امام کے پیچھے دعا پر بلند آواز سے آمین کہے گا، اور آہستہ ثناء پڑھے گا، یا امام کی طرف کان لگائے گا(۲)۔

امام کے لئے قنوت میں جہر کرنے، نیز مقتدی کے لئے دعا پر آمین کہنے کے مستحب ہونے میں حنابلہ شافعیہ کی موافقت کرتے

---

(۱) حدیث ابن مسعود: ''قال: من سنة الصلاة أن يخفي التشهد'' کی روایت حاکم (۱/۲۳۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، انہوں نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) المجموع ۳/۴۶۳، الفتوحات الربانیہ ۲/۳۳۹، المغنی ۱/۵۴۵، المبسوط للسرخسی ۱/۳۲۔

(۳) سورۂ اعراف/۵۵۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۱/۲۱۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۴۸، البنایہ ۱/۵۲۳، ۵۲۴، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۱۱، بدائع الصنائع ۱/۲۷۴۔

= اور حدیث: ''خير الذكر الخفی'' کی روایت احمد (۱/۱۷۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت سعد ابن ابی وقاصؓ سے کی ہے، اور اس کی سند میں انقطاع ہے، جیسا کہ احمد شاکر کی مسند کی تحقیق (۳/۴۴ طبع دار المعارف) میں ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/۲۷۴۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۱/۳۷۲، ۳۷۳۔

ہیں(۱)۔

رہا منفرد، تو حنابلہ کے نزدیک مذہب صحیح کے مطابق وہ امام کی طرح قنوت میں جہر کرے گا(۲)۔

ابن قیم الجوزیہ کہتے ہیں: اور انصاف کی بات جس سے انصاف پسند عالم راضی ہوجائے، یہ ہے کہ آپ ﷺ نے جہر بھی کیا، اور سر بھی کیا، قنوت پڑھا بھی اور چھوڑا بھی ہے، اور جہر کے مقابلہ آپ کا سر اور قنوت کے پڑھنے کے مقابلہ میں چھوڑنا زیادہ تھا(۳)۔ قنوت کی کیفیت، اس کے محل ادا، مقدار اور دعا کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''قنوت'' اور ''وتر''۔

نماز سے نکلنے کے لئے سلام میں جہر کرنا:

۱۴- فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ امام کے لئے سلام کو بلند آواز سے کہنا مسنون ہے۔ اور اس کے علاوہ میں اختلاف ہے(۴)۔

چنانچہ حنابلہ کی رائے یہ ہے اور یہی فقہاء حنفیہ وشافعیہ کی عبارات سے بھی معلوم ہوتا ہے، کہ امام کے لئے دونوں سلاموں میں جہر کرنا مسنون ہے، چنانچہ ابوالسعود نے امام کے لئے سلام میں جہر کرنے کو مطلقاً نماز کی سنتوں میں شمار کیا ہے۔

شربینی خطیب کہتے ہیں: جیسا کہ ''التحقیق'' میں ہے، مقتدی کے لئے مسنون یہ ہے کہ وہ امام کے دونوں سلاموں سے فارغ ہونے کے بعد ہی سلام پھیرے، اور بجیرمی نے یہ صراحت کی ہے کہ مقتدی کے لئے امام کے ساتھ سلام ملا دینا مکروہ ہے، لہذا امام کے لئے سلام میں جہر کرنا مسنون ہوگا، تا کہ وہ مقتدیوں کو سنا دے، اور وہ دونوں سلاموں سے اس کے فارغ ہوجانے سے واقف ہوجائیں، اور اس کی متابعت کریں(۱)۔

سلام میں سنت یہ ہے کہ امام کا دوسرے سلام میں جہر کرنا پہلے کے مقابلہ میں پست ہو، امام احمد سے منقول ہے کہ وہ پہلے سلام میں جہر کرے گا، اور دوسرا سلام پہلے کے مقابلہ میں پست ہوگا، اس لئے کہ قراءت کے علاوہ بقیہ چیزوں میں جہر کو صرف ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونے سے باخبر کرنے کے لئے مشروع کیا گیا ہے، اور پہلے سلام میں جہر کرنے سے علم حاصل ہوگیا ہے، لہذا دوسرے میں جہر مشروع نہیں ہوگا، ابن حامد پہلے میں اخفا اور دوسرے میں جہر کرتے تھے، تا کہ مقتدی ان سے سلام میں سبقت نہ کریں(۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''تسلیم''، ''صلاۃ'' اور کتب فقہیہ میں ''صفۃ الصلاۃ'' کے ابواب۔

تبلیغ (مکبر بنتے وقت تکبیر وغیرہ) میں جہر کرنا:

۱۵- امام کے لئے نماز کی تمام تکبیروں، اور اس کے قول: **''سمع الله لمن حمده''**، حتی کے عیدین کی زائد تکبیرات میں بھی جہر کرنا مسنون ہے، تا کہ ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف اس کے منتقل ہونے سے مقتدی واقف ہوجائیں، اور عیدین کی تکبیروں میں اس کی متابعت کریں، اور اگر امام کسی مرض وغیرہ کی وجہ سے کمزور آواز کا ہو، اور اس کی آواز تمام مقتدیوں تک نہ پہنچتی ہو تو موذن یا اس کے علاوہ مقتدیوں میں سے کوئی اور اتنی آواز سے جہر کرے گا جسے لوگ سن

---

(۱) کشاف القناع ۱/ ۴۱۸، منتہی الإرادات ۱/ ۹۸ شائع کردہ مکتبہ دار العروبہ۔

(۲) الانصاف ۲/ ۱۷۲۔

(۳) زاد المعاد ۱/ ۲۷۲۔

(۴) المغنی ۱/ ۵۵۶، الشرح الصغیر ۱/ ۱۲۸ طبع المدنی، الدسوقی ۱/ ۲۴۴، شرح الکنز بحاشیہ ابی السعود ۱/ ۱۷۵، البجیرمی علی الخطیب ۲/ ۶۸ شائع کردہ دار المعرفہ۔

---

(۱) حاشیہ ابی السعود علی شرح الکنز ۱/ ۱۷۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۷۷، البجیرمی علی الخطیب ۲/ ۶۸، المجموع ۳/ ۲۹۵، المغنی ۱/ ۵۵۶، ۵۵۷۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۵۶ طبع ریاض، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۵۹۶، ۵۹۷، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۷۶۔

لیں (۱)، چنانچہ مسلم نے حضرت جابرؓ کی حدیث کی روایت کی ہے، فرماتے ہیں: ''رسول اللہ ﷺ کو بیماری لاحق ہوئی، تو ہم نے آپ ﷺ کے پیچھے اس حال میں نماز پڑھی کہ آپ ﷺ بیٹھے ہوئے تھے، اور حضرت ابوبکرؓ آپ کی تکبیر لوگوں کو سنا رہے تھے''۔

اور مسلم ہی کی ایک دوسری روایت میں ہے: ''ہم کو رسول اللہ ﷺ نے نماز پڑھائی، اور حضرت ابوبکرؓ آپ ﷺ کے پیچھے تھے، تو جب آپ ﷺ تکبیر کہتے، تو ہم کو سنانے کے لئے حضرت ابوبکرؓ بھی تکبیر کہتے'' (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''تبلیغ''۔

قضا نمازوں میں جہر کرنا:

۱۶ - مالکیہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ قضا نمازیں جہر اور اخفاء میں اسی کے مطابق پڑھی جائیں گی جیسا کہ وہ اپنے اداء کے وقت تھیں، تو ان کے یہاں اعتبار فائتہ کے وقت کا ہے (۳)۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جس کی نماز عشاء چھوٹ جائے اور اس کو طلوع شمس کے بعد پڑھے، اور اس میں امامت کرے تو جہر کرے گا (۴)، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے اس وقت کیا جب آپ ﷺ نے ''لیلۃ التعریس'' کی صبح جماعت کے ساتھ نماز فجر کی قضا کی (۱)۔

اور اگر دن کی نماز میں رات کے وقت امامت کرے تو سر کرے گا، جہر نہیں کرے گا اور اگر بھولے سے جہر کرے تو اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا (۲)۔

منفرد جب جہری نمازوں کی قضا کرے تو اس کو جہر اور سر کرنے کے درمیان اختیار ہوگا اور بعض علماء حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ سر، کے مقابلے جہر کرنا افضل ہے (۳)۔

اور قول اصح کے مطابق شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اعتبار قضا کے وقت کا ہوگا (۴)۔

لہذا غروب آفتاب سے طلوع آفتاب تک قضا نمازوں میں جہر کرے گا، اور طلوع آفتاب سے غروب آفتاب تک ان میں سر کرے گا (۵)۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مصلی جہری نماز کی قضا جب دن میں کرے، خواہ جماعت ہی سے ہو، تو زمانۂ قضا کا اعتبار کرتے ہوئے اس میں سر کرے گا، اسی طرح قضا کی جانے والی نماز کا اعتبار کر کے سری نماز کی قضا میں خواہ رات کو قضا کرے، (سر) کرے گا (۶)۔

اور جس جہری نماز کی قضا جماعت کے ساتھ رات میں کرے اس میں زمانۂ قضا کا اعتبار کرتے ہوئے، نیز با جماعت ہونے کے سبب ادا سے اس کی مشابہت کی وجہ سے جہر کرے گا، لہذا اگر اس کی

---

(۱) تنبیہ ذوی الأفہام علی احکام التبلیغ خلف الامام (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/۱۶۲ شائع کردہ المکتبۃ الہاشمیۃ، المجموع ۳/۳۹۸، المغنی ۱/۴۹۶، الدسوقی ۱/۳۳۷۔

(۲) حدیث جابرؓ: ''اشتکی رسول اللہ ﷺ فصلینا وراءہ'' کی روایت مسلم (۱/۳۰۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) القوانین الفقہیہ ص ۲۷ شائع کردہ دار الکتاب العربی، روضۃ الطالبین ۱/۲۶۹۔

(۴) الجوہرۃ النیرہ ۱/۶۸، البنایہ ۲/۲۶۸، ۲۶۹، فتح القدیر ۱/۲۳۰، ۲۳۱۔

(۱) حدیث: ''قضی رسول اللہ ﷺ غداۃ لیلۃ التعریس بجماعۃ'' کی روایت مسلم (۱/۴۷۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/۷۲۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/۷۲، الزیلعی ۱/۱۲۷، البنایہ ۲/۲۶۹، ۲۷۰، فتح القدیر ۱/۲۳۰، ۲۳۱۔

(۴) روضۃ الطالبین ۱/۲۶۹۔

(۵) مغنی المحتاج ۱/۱۶۲ شائع کردہ دار الفکر۔

(۶) کشاف القناع ۱/۳۴۳۔

قضا تنہا کرے تو ادا سے اس کی مشابہت فوت ہوجانے کے سبب اس میں سر کرے گا(۱)۔

سِر کی جگہ جہر اور اس کے برعکس کرنا:

۱۷ - جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جہری نمازوں میں جہر اور سری نمازوں میں سر کرنا نماز کی سنتوں میں سے ایک سنت ہے(۲)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ جہری نمازوں میں جہر اور سری نمازوں میں سر کرنا واجب ہے(۳)۔

پھر سر کی جگہ میں جہر یا اس کے برعکس (جہر کی جگہ میں سر) کے نتیجہ میں جو چیز واجب ہوتی ہے اس میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔

چنانچہ شافعیہ اور اوزاعی کی رائے ہے کہ جس نے سر کی جگہ جہر یا جہر کی جگہ سر کیا تو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی اور اس پر سجدۂ سہو واجب نہیں ہوگا، لیکن اس نے ایک مکروہ کا ارتکاب کیا ہے(۴)۔

یہی قول حنابلہ کا بھی ہے اگر کوئی جہر اور اخفاء کو ان کی جگہوں میں جان بوجھ کر چھوڑ دے۔

اور اگر بھول سے چھوڑ دے تو اس کی وجہ سے سجدۂ سہو کی مشروعیت کے سلسلہ میں امام احمد سے دو روایتیں ہیں:

اول: یہ ہے کہ مشروع نہیں ہے جیسا کہ امام شافعی اور اوزاعی کا مسلک ہے۔

دوم: یہ ہے کہ مشروع ہے(۵)۔

(۱) مطالب اولی النہی ۱/۴۴۱، کشاف القناع ۱/۳۴۳، ۳۴۴۔

(۲) الافصاح ۱/۹۳، الشرح الصغیر ۱/۱۲۶، طبع المدنی، الدسوقی ۱/۲۴۳، الفروع ۱/۴۶۷، کشاف القناع ۱/۳۳۲، المغنی ۱/۵۶۹، البجیرمی علی الخطیب ۲/۵۵، ۵۶۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/۷۲۔

(۴) المجموع ۳/۳۹۰، ۳۹۱۔

(۵) المغنی ۲/۳۱، ۳۲۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر امام سری نمازوں میں جہر یا جہری نمازوں میں سر کرے تو اس پر سجدہ سہو لازم ہوگا، اس لئے کہ جہر کی جگہ جہر اور سر کی جگہ سر کرنا واجبات میں سے ہے، اس لئے کہ ان دونوں پر نبی کریم ﷺ نے پابندی فرمائی ہے، لہذا ان کے ترک پر سجدۂ سہو لازم ہوگا(۱)۔

یہ تو امام کے حق میں ہے، رہا منفرد تو اس پر سجدۂ سہو نہیں ہوگا، اس لئے کہ جہر اور سر جماعت کی خصوصیات میں سے ہیں(۲)۔

مالکیہ نے جہری نمازوں میں جہر کرنے اور سری نمازوں میں سر کرنے کو ان سنن مؤکدہ میں شمار کیا ہے جن کی تلافی سجود (سہو) سے ہوجاتی ہے(۳)، وہ کہتے ہیں: نہ تو سری نمازوں میں معمولی جہر کرنے سے، کہ صرف اپنے آپ کو اور اپنے سے متصل کو سنایا ہو یا جہری نماز میں معمولی سر کرنے سے سجدے واجب ہوں گے، اور نہ ہی سر یا جہر کی جگہ میں ایک آیت کے مثل میں جہر یا سر کرنے سے سجدۂ سہو واجب ہوگا(۴)۔

دردیر نے اس مسئلہ میں مالکی مسلک کے حاصل کلام کی تعبیر اپنے اس قول سے کی ہے:

جو شخص جہری نماز میں جہر ترک کردے اور اس کے بدلہ سر کرے تو اس سے ایک نقص واقع ہوا ہے، لیکن اس پر سجدے نہ ہوں گے، سوائے اس صورت کے جب وہ صرف زبان کی حرکت پر اکتفاء کرے۔

(۱) البنایہ ۱/۶۶۰، فتح القدیر ۱/۳۶۰۔

(۲) البنایہ ۱/۶۶۱، فتح القدیر ۱/۳۶۱۔

(۳) اسہل المدارک ۱/۲۱۷، الکافی لابن عبد البر ۱/۲۲۸ اور دیکھئے: الحطاب والمواق ۲/۱۸، ۱۹۔

(۴) الدسوقی ۱/۲۷۹۔

اور جو شخص سری نماز میں سر ترک کردے اور اس کے بدلہ جہر کرے تو اس سے زیادتی ہوگئی ہے، لیکن سلام کے بعد اس پر سجدے نہیں ہوں گے سوائے اس صورت کے جب وہ اپنی آواز کو خود اپنے اور اپنے سے متصل شخص کے سننے سے بھی بڑھادے، بایں طور کہ اس کی آواز اس سے ایک صف یا اس سے بھی زیادہ دور کے لوگ سن رہے ہوں[1]۔

نفلوں میں جہر کرنا:

۱۸- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دن کی مطلق نوافل میں سر مسنون ہے[2]۔

رات کی نوافل کے متعلق مالکیہ اور شافعیہ میں سے صاحب ''تتمہ'' کی رائے یہ ہے کہ جہر مسنون ہے[3]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ منفرد کو یہ اختیار ہوگا کہ جہر کرے یا سر، اس لئے کہ نوافل فرائض کی مکملات ہونے کی وجہ سے اس کے تابع ہیں، لہٰذا منفرد کو اس میں اسی طرح اختیار ہوگا جیسے فرائض میں ہوتا ہے۔

اور اگر امام ہو تو جہر کرے گا، اس لئے کہ بیان کیا جاچکا ہے کہ وہ فرائض کے تابع ہوتی ہیں اور اسی وجہ سے چاہے امام ہی کیوں نہ ہو دن کی نفلوں میں سر کرے گا[4]۔

حنابلہ کہتے ہیں: رات کو نفل پڑھنے والا مصلحت کی رعایت کرے گا، چنانچہ اگر اس کے پاس یا اس کے قریب کوئی ایسا شخص ہو جس کو اس کے جہر کرنے سے تکلیف ہوتی ہو تو سر کرے گا اور اگر کوئی ایسا شخص ہو جو اس کے جہر سے فائدہ اٹھائے تو جہر کرے گا[1]۔

شافعیہ میں سے صاحب ''التہذیب'' کہتے ہیں: (رات میں نفل پڑھنے والا) جہر اور سر کے درمیان پڑھے گا۔

یہ (تفصیلات اس وقت ہیں) جب کسی سونے والے یا نماز پڑھنے والے یا اسی طرح کے کسی اور شخص کو خلل نہ ہو، ورنہ سر کرنا مسنون ہے[2]۔

محبّ ابن نصر اللہ کتانی کہتے ہیں: قول اظہر یہ ہے کہ دن یہاں طلوع آفتاب سے ہوگا، طلوع فجر سے نہیں اور رات غروب آفتاب سے لے کر طلوع آفتاب تک ہوگی[3]۔

جہاں تک غیر مطلق نوافل جیسے عیدین، کسوف، استسقاء، تراویح، اور وتر کی نماز میں جہری قراءت کرنے کے احکام کا تعلق ہے تو ان کی اصطلاحات، نیز کتب فقہیہ میں ان کے ابواب میں دیکھا جائے[4]۔

عورت کا نماز میں سر اور جہر کرنا:

۱۹- اکثر شافعیہ اور ایک قول کے مطابق حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت جب تنہائی میں یا عورتوں یا محارم مردوں کی موجودگی میں ہو تو قراءت میں جہر کرے اور اگر کسی اجنبی کی موجودگی میں نماز پڑھے تو سر کرے[5]۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۱/۱۵۵، ۱۵۶ طبع المدنی، الشرح الصغیر و حاشیۃ الصاوي علیہ ۱/۳۸۲ شائع کردہ دار المعارف۔

(۲) مجمع الانہر ۱/۱۰۰، مغنی المحتاج ۱/۱۶۲، روضۃ الطالبین ۱/۲۴۸، المجموع ۳/۳۹۱، المواق بہامش الحطاب ۲/۶۸، الزرقانی ۱/۲۸۱۔

(۳) المواق ۲/۶۸، الزرقانی ۱/۲۸۱، روضۃ الطالبین ۱/۲۴۸، المجموع ۳/۳۹۱۔

(۴) مجمع الأنہر ۱/۱۰۰۔

(۱) کشاف القناع ۱/۳۴۴، مطالب اولی النہی ۱/۴۴۱۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱/۲۴۸، المجموع ۳/۳۹۱، مغنی المحتاج ۱/۱۶۲۔

(۳) کشاف القناع ۱/۳۴۴، مطالب اولی النہی ۱/۴۴۱۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/۱۶۲، المجموع ۳/۳۹۱، مطالب اولی النہی ۱/۴۴۱، الزرقانی ۱/۲۸۱، مجمع الانہر ۱/۱۰۰، الفتاوی الہندیہ ۱/۷۲۔

(۵) المجموع ۳/۳۹۰، روضۃ الطالبین ۱/۲۴۸، الفروع ۱/۴۲۴، کشاف القناع ۱/۳۳۲۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ عورت کے لئے نماز میں جہری قراءت کرنا مکروہ ہے [۱]، انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر وہ ایسے اجنبی مردوں کی موجودگی میں نماز پڑھے جن کو اس کی آواز بلند ہونے سے فتنہ کا اندیشہ ہو تو اس پر صرف اپنے آپ کو سنانا واجب ہوگا [۲]۔

فقہاء حنفیہ کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت مطلقا سر کرے گی، اور یہی شافعیہ کے یہاں بھی ایک روایت ہے اور حنابلہ کے یہاں بھی ایک قول ہے [۳]۔

ابن الہمام کہتے ہیں: اگر یہ کہا جائے کہ اگر وہ نماز میں جہری قراءت کرے تو نماز فاسد ہوجائے گی تو صحیح ہوگا۔

اور شافعیہ کے یہاں بھی یہ ایک قول ہے [۴]۔

نووی فرماتے ہیں: جہاں ہم نے کہا کہ عورت سر کرے وہاں اس نے جہر کیا تو صحیح قول کے مطابق اس کی نماز باطل نہ ہوگی [۵]۔

مرداوی کہتے ہیں: اس کا احتمال ہے کہ اس جگہ کا اختلاف عورت کی آواز کے عورت (قابل ستر واخفاء) ہونے یا نہ ہونے کے اختلاف پر مبنی ہو [۶]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''عورۃ''، ''قراءۃ'' اور ''صلاۃ''۔

(۱) الدسوقی ۱/ ۲۸۲۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۱۲۶، ۱۲۷ طبع المدنی، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی علیہ ۱/ ۳۱۸، ۳۱۹ شائع کردہ دار المعارف۔

(۳) عمدۃ القاری ۷/ ۲۷۹، طبع المنیریہ، فتح القدیر ۱/ ۱۸۱، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۴۸، المجموع ۳/ ۳۹۰، الفروع ۱/ ۴۲۴۔

(۴) فتح القدیر ۱/ ۱۸۱، المجموع ۳/ ۳۹۰۔

(۵) روضۃ الطالبین ۱/ ۲۴۸۔

(۶) تصحیح الفروع ۱/ ۴۲۵۔

ب- نماز سے باہر جہر:

نیت میں جہر کرنا:

۲۰ - جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر دل میں نیت کرلے اور نیت کا تکلم نہ کرے تو یہ جائز ہوگا [۱]۔

اور ایک شاذ قول کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ زبان سے نیت کرنا شرط ہے، اور نووی نے کہا: یہ غلط ہے [۲]۔

پھر جمہور نیت کو زبان سے ادا کرنے اور اس کو ترک کرنے کے درمیان افضلیت میں اختلاف کرتے ہیں۔

چنانچہ اکثر کی رائے یہ ہے کہ زبان سے نیت کرنا افضل ہے جب تک اس میں جہر نہ کرے، اس لئے کہ اس نے نیت کو اس کی جگہ یعنی دل میں بھی ادا کیا اور زبان نے بھی اس کی ادائیگی کی اور یہ ایک کمال کا اضافہ ہے [۳]۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ زبان سے ادائیگی مکروہ ہے خواہ سراً ہی کیوں نہ ہو، اور اس میں دو چیزوں کا احتمال ہے: اول یہ ہے کہ اس رائے کے قائل کے نزدیک زبان سے نیت کا تلفظ بدعت ہے، کیونکہ یہ کتاب وسنت میں وارد نہیں ہے، اور اس کا بھی احتمال ہے کہ یہ قول اس خوف سے ہو کہ جب نیت کی ادائیگی زبان سے کرے گا تو ہوسکتا ہے کہ دل سے نیت کرنا بھول جائے، اور اگر اس میں ایسا ہوا تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس نے نیت کی ادائیگی اس کے غیر محل میں کی ہے [۴]۔

(۱) مراقی الفلاح رص ۱۲۰، فتح القدیر ۱/ ۱۸۶، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۲۸، المجموع ۳/ ۲۷۷، مطالب اولی النہی ۱/ ۱۰۶۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱/ ۲۲۸۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۱۸۶، مجمع الانہر ۱/ ۸۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۰ مطالب اولی النہی ۱/ ۱۰۶، کشاف القناع ۱/ ۸۷، المدخل لابن الحاج ۲/ ۲۸۱ طبع الحلبی۔

(۴) المدخل لابن الحاج ۲/ ۱۸۱، الزرقانی ۱/ ۱۹۶، کشاف القناع ۱/ ۸۷، مجمع الانہر ۱/ ۸۳۔

ابن قیم الجوزیہ کہتے ہیں: آپ ﷺ جب نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو اللہ اکبر کہتے اور اس سے پہلے کچھ بھی نہ کہتے اور نیت کا تلفظ قطعی طور پر نہیں فرماتے اور نہ یہ فرماتے کہ میں فلاں نماز، امام یا مقتدی کی حیثیت سے قبلہ رخ ہوکر چار رکعت پڑھ رہا ہوں اور نہ ہی ادا، قضا اور فرض وقت (کا لفظ) کہتے (۱)۔

شیخ تقی الدین ابن تیمیہ نے نیت میں جہر کرنے اور اس میں تکرار کرنے کی عدم مشروعیت پر ائمہ کا اتفاق نقل کیا ہے اور فرمایا: اس میں جہر کرنے والا تنبیہ کے بعد تعزیر کا مستحق ہے، خاص طور سے جب اس سے اذیت دے یا اس میں تکرار کرے (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''نیت''۔

نماز سے باہر قرآن کی تلاوت کے وقت تعوذ میں جہر کرنا:

۲۱- نماز سے باہر تلاوت کرنے والے کے لئے بالاجماع تعوذ پڑھنا مستحب ہے (۳)۔

رہا قرآن پڑھتے وقت تعوذ میں جہر یا سر کرنے کا حکم تو اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کو اصطلاح: ''استعاذہ'' ۴/......، فقرہ/۸، اور تلاوت'' ۱۳/......، فقرہ/۶ میں دیکھا جائے۔

قرآن کی تلاوت کرتے وقت بسم اللہ میں جہر کرنا:

۲۲- سوائے سورۂ براءت کے بقیہ تمام سورتوں کے شروع میں بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے، اس لئے کہ اکثر علماء کا قول ہے کہ وہ ایک

(۱) زاد المعاد ۱/۲۰۱ شائع کردہ مکتبۃ المنار۔

(۲) کشاف القناع ۱/۸۷۔

(۳) الفتوحات الربانیہ ۲/۱۸۹، التبیان فی آداب حملۃ القرآن رص ۴۴، النشر فی القراءات العشر ۱/۲۵۷، ۲۵۸، البرہان فی علوم القرآن ۱/۴۶۰ شائع کردہ دار المعرفہ، الآداب الشرعیہ ۲/۳۳۷، الفتاوی الہندیہ ۵/۳۱۶، کشاف القناع ۱/۴۳۰۔

آیت ہے اس حیثیت سے کہ اسے مصحف شریف میں لکھا جاتا ہے، اور سوائے سورۂ براءت کے بقیہ سورتوں کے اوائل میں اسے لکھا گیا ہے، لہذا جب اسے پڑھے گا تو خاتمہ یا سورہ کی قراءت یقینی ہوگی اور جب بسم اللہ پڑھنے میں کوتاہی کرے گا تو اکثر کے نزدیک قرآن کے بعض جز کا چھوڑنے والا ہوگا (۱)۔

ابن مفلح کہتے ہیں: اگر بسم اللہ غیر نماز میں پڑھے تو اس کو اختیار ہے چاہے زور سے پڑھے یا آہستہ پڑھے، ابوداؤد اور مہنا کی روایت کے مطابق امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے (۲)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''بسملۃ'' میں دیکھی جائے۔

کھانے پر بسم اللہ پڑھنے میں جہر کرنا:

۲۳- علماء کا اس پر اجماع ہے کہ کھانے کے شروع میں بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے (۳)۔

علماء کہتے ہیں: مستحب یہ ہے کہ بسم اللہ میں جہر کرے، تاکہ اس میں بسم اللہ کہنے پر دوسروں کو تنبیہ ہو، اور تاکہ اس کی پیروی کی جائے (۴)۔

تفصیل کی لئے دیکھئے: ''أکل'' اور ''بسملۃ''۔

نماز سے باہر جہراً قرآن کی تلاوت کرنا:

۲۴- قرآن کریم کی تلاوت بلند آواز اور زور سے کرنے یا آہستہ

(۱) التبیان فی آداب حملۃ القرآن رص ۴۴، البرہان فی علوم القرآن ۱/۴۶۰، الاتقان فی علوم القرآن ۱/۲۹۷، ۲۹۸۔

(۲) الآداب الشرعیہ ۲/۳۳۷۔

(۳) الفتوحات الربانیہ ۵/۱۹۳، الآداب الشرعیہ ۳/۱۸۱، الموسوعۃ الفقہیہ ۶/۱۱۹، ۸/۹۲۔

(۴) الفتوحات الربانیہ ۵/۱۹۴، الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۳/۱۸۲، مطالب اولی النہی ۵/۲۴۱، الفتاوی الہندیہ ۵/۳۳۷۔

آواز سے کرنے دونوں کی فضیلت کے سلسلہ میں آثار موجود ہیں۔

پہلی کی مثال یہ حدیث ہے: "ما أذن الله لشيئ ما أذن لنبی حسن الصوت یتغنی بالقرآن یجهر به" (۱) (اللہ تعالی نے کسی چیز کو اس سے زیادہ التفات سے نہیں سنا جس طرح اچھی آواز والے نبی کے قرآن کو گنگنا کر پڑھنے کو سنا ہے)۔

اور دوسرے کی مثال یہ حدیث ہے: "الجاهر بالقرآن كالجاهر بالصدقة، والمسر بالقرآن كالمسر بالصدقة" (۲) (بلند آواز سے قرآن پڑھنے والے کی مثال علانیہ صدقہ کرنے والے کی ہے اور آہستہ سے قرآن پڑھنے والے کی مثال چھپا کر صدقہ کرنے والے کی ہے)۔

نووی فرماتے ہیں: ان دونوں میں تطبیق یوں (کی جاتی) ہے کہ جہاں ریاء کاری کا خوف ہو یا نمازیوں اور سننے والوں کو اس کے جہر کرنے سے اذیت ہو وہاں آہستہ پڑھنا افضل ہوگا، اور اس کے علاوہ بقیہ میں بلند آواز سے پڑھنا افضل ہوگا، اس لئے کہ عمل اس میں بڑھا ہوا ہے، نیز اس لئے کہ اس کا نفع دوسروں تک پہنچتا ہے اور اس لئے بھی کہ یہ قاری کے دل کو بیدار کر دیتا ہے، اس کے خیالات کو غور وفکر پر جمع کر دیتا ہے، سماعت کو اسی کی طرف لگا دیتا ہے، نیند کو بھگا دیتا ہے اور نشاط میں اضافہ کرتا ہے۔

اس تطبیق پر حضرت ابوسعیدؓ کی حدیث دلالت کرتی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: رسول اللہ ﷺ نے مسجد میں اعتکاف فرمایا تو صحابہؓ کو زور سے تلاوت کرتے ہوئے سنا تو آپ نے پردہ اٹھایا اور فرمایا: "ألا إن كلكم مناج لربه فلا يؤذين بعضكم بعضا ولا يرفع بعضكم على بعضكم في القراءة" (۱) (سنو! تم میں سے ہر ایک اپنے پروردگار سے سرگوشی کر رہا ہے، لہذا تم میں کوئی دوسرے کو اذیت نہ دے، اور تلاوت میں ایک دوسرے پر (آواز) بلند نہ کرے)۔

بعض علماء کہتے ہیں: کچھ قراءت میں جہر کرنا اور کچھ میں سر کرنا افضل ہے، اس لئے کہ آہستہ پڑھنے والا بعض اوقات اکتا جاتا ہے تو وہ جہر سے انس حاصل کرلے گا، اور زور سے پڑھنے والا کبھی تھک جاتا ہے تو وہ سر کرنے سے آرام پا جائے گا، البتہ جو رات میں تلاوت کرے وہ اکثر حصہ میں جہر کرے اور اگر دن میں تلاوت کرے تو اکثر حصہ میں سر کرے، الا یہ کہ دن میں ایسی جگہ ہو جہاں نہ کوئی بیہودگی اور شور ہو اور نہ ہی وہ نماز میں ہو تو قرآن کی تلاوت بلند آواز سے کرے گا (۲)۔

اس کے ساتھ علماء نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ منجملہ آداب میں سے یہ بھی ہے کہ نمازیوں، سونے والوں یا بلند آواز سے تلاوت کرنے والوں کے درمیان (۳)، نیز مطالعہ کرنے والے، درس دینے

---

(۱) حدیث: "ما أذن الله لشيء ما أذن لنبي حسن الصوت......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۶۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۴۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الجاهر بالقرآن كالجاهر بالصدقة و المسر......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۸۳، ۸۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۵/ ۱۸۰ طبع الحلبی) نے حضرت عقبہ ابن عامر جہنی سے کی ہے اور ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: "ألا إن كلكم مناج لربه" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۸۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن عبد البر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ مؤطا کی شرح الزرقانی میں ہے۔

(۲) الفتوحات الربانیہ ۳/ ۲۶۴، البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۴۶۳، ۴۶۴ شائع کردہ دار المعرفہ، الاتقان فی علوم القرآن ۱/ ۳۰۳، ۳۰۴ شائع کردہ المکتبہ العصریہ، تفسیر القرطبی ۳/ ۳۳۲، ۳۳۳، المجموع ۳/ ۳۹۲، شرح الکنز بحاشیہ ابی السعود ۱/ ۲۳۹، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۱۶، ۳۱۷۔

(۳) الآداب الشرعیہ ۲/ ۳۳۸، کشاف القناع ۱/ ۴۳۱، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۱۶، ابن عابدین ۱/ ۳۶۶، الحطاب ۱/ ۵۲۵۔

والے یا تصنیف کرنے والے کی موجودگی میں جہر نہ کرے(۱)۔

''فتح'' میں ''خلاصہ'' کے حوالہ سے ہے: ایک آدمی فقہ لکھ رہا ہو اور اس کے پہلو میں ایک شخص قرآن کی تلاوت کر رہا ہو اور اس کے لئے قرآن سننا ممکن نہ ہو تو گناہ تلاوت کرنے والے پر ہوگا، اور اسی بنیاد پر اگر چھت پر تلاوت کرے جبکہ لوگ سوئے ہوئے ہوں تو گنہگار ہوگا، اس لئے کہ سننے سے ان کے اعراض کرنے کا سبب وہی ہے یا اس لئے کہ وہ ان کو بیدار کر کے انہیں اذیت دے رہا ہے(۲)۔

اذان اور اقامت میں جہر کرنا:

۲۵ - یہ سنت ہے کہ اذان میں جہر کرے اور اس میں اپنی آواز بلند کرے، اس لئے کہ مقصد یعنی مقتدیوں کو اطلاع دینا اسی سے حاصل ہوتا ہے، اسی لئے افضل یہ ہے کہ ایسی جگہ اذان دے جہاں سے پڑوسی زیادہ سن سکیں جیسے اذان خانہ وغیرہ، اور اپنے کو مشقت میں ڈالنا مناسب نہیں، اسی طرح اقامت بھی بلند آواز سے کہے گا، لیکن اذان والے کے مقابلہ میں پست، اس لئے کہ اس سے جو اطلاع مقصود ہے وہ اذان کی مطلوبہ اطلاع سے کم درجہ کی ہے(۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اذان'' و ''اقامۃ''۔

خطبہ میں جہر کرنا:

۲۶ - خطیب کے لئے مستحب یہ ہے کہ خطبہ میں اپنی آواز کو بلند کرے جو اصل جہر واجب سے زیادہ ہو(۴)۔

حضرت جابرؓ فرماتے ہیں: ''**كان رسول الله ﷺ إذا خطب احمرت عيناه، وعلا صوته، واشتد غضبه، حتى كأنه منذر جيش يقول: صبحكم ومساكم**......''(۱) (رسول اللہ ﷺ جب خطبہ دیتے تو آپ کی آنکھیں سرخ ہو جاتیں، آواز بلند ہو جاتی، غصہ بڑھ جاتا حتی کہ ایسا محسوس ہوتا گویا کہ آپ کسی لشکر سے یہ کہتے ہوئے ڈرا رہے ہیں کہ وہ تم پر صبح وشام حملہ آور ہوگا) حدیث ذکر کرنے کے بعد نوویؒ کہتے ہیں: ''اس سے اس بات پر استدلال کیا جاتا ہے کہ خطیب کے لئے مستحب ہے کہ خطبہ کے معاملہ کی تعظیم کرے، اپنی آواز بلند کرے، اپنے کلام میں فصاحت پیدا کرے، نیز اس کا کلام ترغیب یا ترہیب کی اس فصل کے مطابق ہو جس پر وہ گفتگو کر رہا ہے(۲)۔

یہ تو ہے ہی، حنفیہ کے یہاں پہلے خطبہ کے مقابلہ میں دوسرے خطبہ میں آواز پست ہوگی(۳)۔

دوسرے مذاہب میں جہر اور سر کے اعتبار سے پہلے اور دوسرے خطبہ کے درمیان کسی فرق کا سراغ ہمیں نہیں لگ سکا۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''خطبہ''۔

اذکار میں جہر اور سر کرنا:

۲۷ - ابن بطال اور دوسرے حضرات نے نقل کیا ہے کہ جمہور فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ ذکر وتکبیر میں آواز بلند کرنا مستحب نہیں ہے(۴) اور اس کی تائید اللہ تعالی کے اس قول سے ہوتی ہے: ''اُدْعُوا

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۳، شائع کردہ دار الفکر۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۶۶، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۱۸۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۵، بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۹، الفتوحات الربانیہ ۲/ ۹۷، المجموع ۳/ ۱۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۱/ ۴۲۳، القوانین الفقہیہ / ۵۴۔

(۴) المغنی ۲/ ۳۰۸، المجموع ۴/ ۵۲۶، ۵۲۸، الشرح الصغیر ۱/ ۲۱۷ طبع المدنی، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۴۷، الجوہرۃ النیرہ ۱/ ۱۰۷۔

(۱) حدیث جابرؓ: ''كان رسول الله ﷺ إذا خطب أحمرت......'' کی روایت مسلم (۲/ ۵۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) صحیح مسلم بشرح النووی ۶/ ۱۵۵، ۱۵۶۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۴۷، الجوہرۃ النیرۃ ۱/ ۱۱۴ مطبعہ عارف، ترکی۔

(۴) صحیح مسلم بشرح النووی ۵/ ۸۴، کشاف القناع ۱/ ۳۶۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۹۔

رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَّخُفْيَةً" [1] (اپنے پروردگار سے دعا کرو عاجزی کے ساتھ اور چپکے چپکے)۔

اور حضرت ابوموسی اشعریؓ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: ہم نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھے، ہم جب کسی وادی کو دیکھتے تو لا اله إلاالله اور الله أكبر کہتے اور ہماری آواز بلند ہو جاتی تو نبی کریم ﷺ فرماتے: "**يا أيها الناس اربعوا** [2] **على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصم ولا غائبا إنه معكم سميع قريب**" [3] (اے لوگو! اپنے اوپر رحم کھاؤ، اس لئے کہ تم نہ تو کسی بہرے کو پکار رہے ہو نہ کسی غائب کو، وہ تو تمہارے ساتھ ہی ہے، سننے والا اور قریب ہے)۔

بلند آواز سے ذکر کرنے کا فائدہ جن احادیث سے معلوم ہوتا ہے امام شافعیؒ نے ان کو اس بات پر محمول کیا ہے کہ آپ ﷺ نے تھوڑے وقت کے لئے جہر کیا تا کہ ان کو (صحابہ کو) ذکر کی کیفیت سے مطلع کر دیں، یہ نہیں کہ انہوں نے ہمیشہ جہر کیا ہو اور فرمایا: امام اور مقتدی دونوں کے لئے میرا اختیار یہ ہے کہ دونوں نماز سے فراغت کے بعد اللہ تعالی کا ذکر آہستہ کریں، الا یہ کہ امام چاہتا ہو کہ اس سے سیکھا جائے تو وہ جہر کرے گا یہاں تک کہ معلوم ہو جائے کہ اس سے سیکھ لیا گیا، پھر وہ (بھی) آہستہ ذکر کرے گا [4]۔

ابن علان کہتے ہیں: تمام اذکار میں اخفاء مسنون ہے، مگر دعاء قنوت میں امام کے لئے اور تلبیہ میں، عید کی دونوں راتوں میں، ذی الحجہ کے ابتدائی دس دنوں میں، جانوروں کو دیکھتے وقت اور سورۂ ضحیٰ سے آخر قرآن تک دو سورتوں کے درمیان، نیز بازار کے ذکر میں اور بلندیوں پر چڑھتے وقت اور بلندیوں سے اترتے وقت (اخفاء مسنون نہیں ہے) [1]۔

بعض سلف کا مذہب یہ ہے کہ فرض نماز کے بعد بلند آواز سے تکبیر اور ذکر کرنا مستحب ہے، ان کا استدلال مسلم کی روایت سے ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نقل کرتے ہیں کہ عہد نبوی میں جب لوگ نماز سے فارغ ہوتے تو آواز بلند ذکر کرتے، نیز حضرت ابن عباس فرماتے ہیں: جب میں اس کو سنتا تھا تو اس سے، ان کے انصراف (مڑنے) کے وقت کو جان جاتا تھا [2] اور اس لئے بھی کہ اس کا عمل بڑھا ہوا ہے اور اس میں غور وفکر زیادہ پایا جاتا ہے، اور غفلت میں پڑے لوگوں کے قلوب بیدار کرنے کے حق میں اس کا نفع متعدی ہوتا ہے [3]۔

ذکر ودعا میں جہر افضل ہے یا سر اس سلسلہ میں احادیث اور اقوال علماء کا جو اختلاف ہے ان کے درمیان تطبیق دینے کے سلسلہ میں اس جگہ جو سب سے اچھی بات کہی جاسکتی ہے وہ صاحب ''مراقی الفلاح'' کی یہ بات ہے: یہ افراد، حالات، اوقات اور اغراض کے اعتبار سے مختلف ہے، چنانچہ جب ریاء کا خوف ہو، یا اس سے کسی کو اذیت ہو تو سر افضل ہوگا، اور جب مذکورہ چیزیں مفقود ہوں تو جہر افضل ہوگا [4]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اسرار'' و ''ذکر''۔

---

(۱) سورۂ اعراف / ۵۵۔

(۲) أربعوا (باء کے فتح کے ساتھ) اي ارفقوا (مہربانی کرو)۔

(۳) المجموع ۳/ ۳۸۹

حدیث أبي موسیٰؓ: "يا أيها الناس أربعوا على أنفسكم......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۳۵، السّلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۰۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) صحیح مسلم بشرح النووی ۵/ ۸۴، المجموع ۳/ ۴۸۷۔

---

(۱) الفتوحات الربانیہ ۳/ ۳۱، ۳۲۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ: "أن رفع الصوت بالذكر......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) صحیح مسلم بشرح النووی ۵/ ۸۴، مراقی الفلاح رص ۱۷۴۔

(۴) مراقی الفلاح رص ۱۷۴، بریقۃ محمودیہ ۴/ ۵۴۔

دعا میں جہر کرنا:

۲۸- دعا میں جہر کے مقابلہ میں سر فی الجملہ افضل ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اُدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَّخُفْيَةً"(۱) (اپنے پروردگار سے دعا کرو عاجزی کے ساتھ اور چپکے چپکے)۔ اور اس لئے بھی کہ یہ اخلاص سے زیادہ قریب ہے(۲)۔ اسی بنا پر اللہ تعالی نے اپنے نبی زکریاؑ کی تعریف کی ہے جبکہ ان کے بارے میں خبر دیتے ہوئے فرمایا: "إِذْ نَادٰی رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا"(۳) (قابل ذکر ہے) وہ وقت جب انہوں نے اپنے پروردگار کو خفیہ طور پر پکارا)۔ اور شریعت میں یہ بات ثابت ہے کہ وہ نیک اعمال جو فرض نہیں ہیں ان میں جہر کے مقابلہ میں سر کا زیادہ ثواب ہے(۴)۔

امام غزالی نے سر اور جہر کے درمیان آواز پست رکھنے کو دعا کے آداب میں شمار کرایا ہے، اور انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جو حضرت ابوموسی اشعری سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ آئے اور جب ہم مدینہ سے قریب ہوئے تو آپ ﷺ نے تکبیر کہی، لوگوں نے بھی تکبیر کہی اور اپنی آواز بلند کر دی تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "يا أيها الناس: إن الذي تدعون ليس بأصم ولا غائب إن الذي تدعون بينكم وبين أعناق ركابكم"(۵) (اے لوگو! تم جس کو پکار رہے ہو، نہ وہ بہرا ہے اور نہ غائب، جس کو تم پکار رہے ہو وہ بلاشبہ تمہاری گردنوں کے بیرونی اور اندرونی حصہ کے درمیان ہے)، اور اللہ تعالی کے قول:

(۱) سورۂ اعراف/ ۵۵۔
(۲) کشاف القناع ۱/ ۳۶۷، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۶۸، ابن عابدین ۲/ ۱۷۵۔
(۳) سورۂ مریم/ ۳۔
(۴) تفسیر القرطبی ۷/ ۲۲۳۔
(۵) حدیث: "إن الذی تدعون لیس بأصم......" کی تخریج فقرہ نمبر ۲۷ پر گذر چکی۔

"وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا"(۱) (اور آپ نماز میں نہ تو بہت پکار کر پڑھئے اور نہ (بالکل) چپکے ہی چپکے پڑھئے) کی تفسیر حضرت عائشہؓ بدعائک سے کرتی ہیں: یعنی اپنی دعا کو(۲)۔

خطابی فرماتے ہیں: اس میں آواز کو بہت زیادہ بلند کرنا مکروہ ہے(۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "دعاء"۔

عیدگاہ کے راستہ میں تکبیر میں جہر کرنا:

۲۹- عید الاضحیٰ کے موقع پر عیدگاہ کے راستہ میں جہراً تکبیر کے جواز میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

رہی تکبیر عید الفطر میں تو جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس میں جہراً تکبیر کہے گا اور امام ابوحنیفہ عید الفطر کے موقع پر تکبیر میں عدم جہر کے قائل ہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "تکبیر" فقرہ/ ۱۴، ۱۳/...... اور "صلاۃ العیدین" و "عید"۔

عیدین کی راتوں میں جہراً تکبیر کہنا:

۳۰- شافعیہ و حنابلہ اور غیر مشہور قول کے مطابق مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ عیدین کی راتوں میں لوگوں کے لئے اپنی مساجد، گھروں، راستوں اور بازاروں میں بآواز بلند تکبیر کہنا مستحب ہے۔ اور حضرت

(۱) سورۂ اسراء/ ۱۱۰۔
(۲) احیاء علوم الدین ۱/ ۳۱۳ طبع مصطفی الحلبی اور اللہ تعالی کے قول "ولا تجهر بصلاتك و لاتخافت بها" کی تفسیر کے سلسلے میں حضرت عائشہؓ کے اثر کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۴۰۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۳) شأن الدعاء لأبی سلیمان الخطابی / احمد یوسف دقاق رص ۱۴۔

ابن عمرؓ کچھ نوجوانوں کے ساتھ منٰی میں تھے، ان سے اہل مسجد سنتے تھے تو وہ لوگ بھی تکبیر کہتے تھے اور بازار والے بھی تکبیر کہتے تھے، یہاں تک کہ منی تکبیر سے گونج اٹھتا تھا، امام احمد فرماتے ہیں: حضرت ابن عمرؓ عیدین میں اجتماعی تکبیر کہتے تھے اور یہ ہم کو پسند ہے [۱]۔

آواز بلند کرنے کے مطالبہ سے عورت مستثنیٰ ہے، اور ظاہر بات ہے کہ اس کا محل اس وقت ہے جب وہ جماعت میں شرکت کرے اور لوگ اس کے محارم نہ ہوں اور عورتوں ہی کی طرح خنثیٰ بھی ہے [۲]۔

ابن المنذر نے اکثر علماء کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ عید کی رات تکبیر نہیں کہے گا، اور تکبیر صرف عید کی نماز کے لئے جاتے وقت کہے گا، فرماتے ہیں: میں بھی اسی کا قائل ہوں [۳]۔

تکبیرات عیدین کی انواع، ان کی کیفیت، ان کا حکم، ان کا وقت اور ان سے متعلقہ بقیہ تمام احکام کے لئے ''عید'' اور ''صلاۃ العید'' کی بحث دیکھی جائے، اور ''ایام التشریق'' اور ''تکبیر'' کی اصطلاحوں کی طرف بھی رجوع کرنا چاہئے۔

تلبیہ میں جہر کرنا:

۳۱- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ احرام باندھنے والے کے لئے مستحب ہے کہ باآواز بلند تلبیہ کہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے لئے اپنی آواز میں اعتدال رکھنا مستحب ہے، نہ تو بہت زیادہ بلند اور نہ بہت زیادہ پست [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''تلبیہ'' فقرہ/ ۵، ۱۳/......۔

بری بات میں جہر کرنا:

۳۲- جن لوگوں کا ظاہر حال پوشیدگی اور صلاح پر ہو اور ظلم ظاہر نہ ہوا ان کے بارے میں کوئی بری بات بولے تو اس پر انکار کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی نے اپنے اس قول کے ذریعہ خبر دی ہے: ''لاَ يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلاَّ مَنْ ظُلِمَ'' [۲] (اللہ منہ پھوڑ کر برائی کرنے کو (کسی کے لئے بھی) پسند نہیں کرتا سواء مظلوم کے)۔ یعنی وہ اسے پسند نہیں کرتا، اور جس چیز کو اللہ تعالی پسند نہ کرے وہ ممنوع ہوگی، لہذا ہمارے اوپر ضروری ہے کہ اس کو ناپسند کریں، اور اس کا انکار کریں [۳]۔

(۱) المغنی ۲/ ۳۶۸، اسنی المطالب ۱/ ۲۸۴، المجموع ۵/ ۳۹، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۲۰۔
(۲) اسنی المطالب ۱/ ۲۸۴، دیکھئے: المغنی ۲/ ۳۶۸۔
(۳) المجموع ۵/ ۴۱، اور دیکھئے: القرطبی ۲/ ۳۰۶، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۲۰، نیز دیکھئے: الفتاوی الخانیہ بہامش الہندیہ ۱/ ۱۸۵۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۱۳، الموسوعۃ الفقہیہ ۱۳/ ۲۶۳۔
(۲) سورۂ نساء/ ۱۴۸۔
(۳) احکام القرآن للجصاص ۲/ ۲۹۱ شائع کردہ دار الکتاب العربی، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۱۲، القرطبی ۶/ ۱ اور اس کے بعد کے صفحات، الدر المنثور ۲/ ۲۳۷ طبع المطبعۃ الإسلامیہ۔

جہل

تعریف:

۱-لغت کے اعتبار سے جہل علم کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: "جهلت الشيء جهلا و جهالة"، "علمته" کے برخلاف "و جهل على غيره" حماقت اور غلطی کی۔

"وجهل الحق": حق ضائع کر دیا، اس کا اسم فاعل "جاهل" ہے، اور باب تفعیل سے جهّلته (تشدید کے ساتھ) میں نے اس کی نسبت جہل کی طرف کی[۱]۔

اصطلاح میں: یہ نام ہے کسی چیز پر اس کی حقیقت کے برخلاف اعتقاد رکھنے کا، اور اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) بسیط (۲) مرکب۔

الف-جہل بسیط: اس شخص کا عالم نہ ہونا جس میں عالم بننے کی صلاحیت ہو۔

ب-جہل مرکب سے مراد یہ ہے کہ واقع کے خلاف پختہ اعتقاد رکھے[۲]۔

فقہاء کے استعمال میں جہل اور جہالت کی اصطلاحوں کے درمیان کیا فرق ہے، یہ فرق جہالت کی اصطلاح میں گزر چکا ہے کہ فقہاء جہل کا استعمال اس وقت کرتے ہیں جبکہ انسان اپنے عقیدہ، قول یا فعل میں جہل سے متصف ہو، اور جہالت کا استعمال شی مجہول کی جہالت سے متصف ہونے کی حالت میں کرتے ہیں، (دیکھئے: "جہالۃ")۔

متعلقہ الفاظ:

الف-نسیان:

۲-نسیان لغۃً ایک ایسا لفظ ہے جو دو معنوں کے درمیان مشترک ہو۔

ایک معنی ہے: ذہول (چوک) یا غفلت کی وجہ سے شی کو ترک کر دینا اور یہ شی کو یاد رکھنے کی ضد ہے۔

دوسرا معنی ہے: جان بوجھ کر ترک کرنا اور اللہ تعالیٰ کا قول اسی معنی میں ہے: "وَلاَ تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ"[۱] (اور آپس میں لطف و احسان نظر انداز نہ کرو)۔

یعنی چھوڑ دینے اور غفلت کرنے کا قصد نہ کرو۔ اور کہا جاتا ہے: "نسيت ركعة" یعنی میں نے بھولے سے ایک رکعت چھوڑ دی، اور زمخشری کہتے ہیں نسيت الشيء کے مجازی معنی ہیں، میں نے شی کو ترک کر دیا۔

اصطلاح میں "اونگھ کے علاوہ حالت میں کسی معلوم سے غفلت کو کہتے ہیں" لہذا یہ نہ تو وجوب یعنی نفس وجوب کے منافی ہے اور نہ وجوب ادا کے۔

قرافی کہتے ہیں: فی الجملہ نسیان میں کوئی گناہ نہیں ہے برخلاف ایسی چیز سے جہل کے جس کا سیکھنا انسان پر متعین ہو، علاوہ ازیں نسیان بندے پر زبردستی اس طرح حملہ آور ہوتا ہے کہ اس کے پاس اس کے دور کرنے کی کوئی تدبیر نہیں ہوتی، جبکہ جہل کو علم سیکھ کر دور کرنے کی ایک تدبیر پائی جاتی ہے[۲]۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط مادہ: "جہل"۔

(۲) التعریفات للجرجانی، الأشباه والنظائر لابن نجیم ر ص ۳۰۳، الأشباه للسیوطی ر ص ۱۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات، المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۱۲، ۱۳، کشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۲۵۳۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۷۔

(۲) المصباح المنیر، أساس البلاغہ، الفروق ۲/ ۱۴۹۔

تھانوی فرماتے ہیں: اسی طرح غفلت، ذہول اور علم کے بعد جہل بسیط کونسیان کہا جاتا ہے۔

آمدی کہتے ہیں: ذہول، غفلت، اور نسیان مختلف تعبیریں ہیں، لیکن ان کے معنی قریب قریب متحد ہیں اور یہ سب اس معنی میں علم کی ضد ہیں کہ اس کے ساتھ ان کا جمع ہونا محال ہے (۱)۔

ب-سہو:

باعتبار لغت سھو، سھا یسھو سھوا سے ماخوذ ہے یعنی غفلت برتی اور سھوۃ: غفلت کو کہتے ہیں۔

علماء نے سہو کرنے والے اور نسیان میں مبتلا ہونے والے کے درمیان تفریق کی ہے کہ ناسی (نسیان میں مبتلا شخص) کو جب یاد دہانی کرائی جائے تو اس کو یاد آجاتا ہے اور ساہی (سہو میں مبتلا شخص) اس کے برخلاف ہے (۲)۔

اور اصطلاحی (تعریف کے بارے) میں تھانوی کہتے ہیں: اس سے (جہل سے) قریب قریب سہو ہے اور گویا یہ جہل بسیط ہے، اس کا سبب تصور کو نہ جمانا ہوتا ہے حتی کہ ساہی کو جب معمولی تنبیہ کی جائے تو وہ متنبہ ہوجاتا ہے (۳)۔

جہل کے اقسام:

جہل کی دو قسمیں ہیں:

اول-جہل باطل جو عذر کی صلاحیت نہیں رکھتا، یعنی جس میں عذر نہیں چل سکتا:

۴- اور یہ قسم آخرت میں بطور عذر نہیں چل سکتی ہے اگرچہ بعض اوقات دنیوی احکام میں بطور عذر چل سکتی ہے، جیسے کہ ذمی سے عقد ذمہ قبول کرنا یہاں تک کہ وہ قتل نہیں کیا جاتا، لیکن یہ آخرت میں عذر نہیں بنے گا یہاں تک کہ وہاں اس کو عذاب ہوگا۔

اس کی مثالوں میں، اللہ تبارک وتعالی کی صفات اور آخرت کے احکام سے کافروں کی ناواقفیت ہے، اس لئے کہ یہ جہل بالکل ہی قابل عذر نہیں، کیونکہ یہ جہالت اللہ تعالی کی وحدانیت اور ربوبیت پر دلائل واضح ہوجانے کے بعد مخالفت اور عناد کی بنیاد پر ہے، اس لئے کہ عالم محسوس کا حادث (فانی) ہونا کسی پر مخفی نہیں ہے، اسی طرح یہ جہالت قرآن اور اس کے علاوہ دوسرے معجزات کے ذریعہ رسول کی حقانیت واضح ہوجانے کے بعد مخالفت اور عناد کی بنیاد پر ہے۔

اسی طرح اس صاحب ہوی کے جہل کا معاملہ ہے جو اللہ تعالی کی صفات کے حدوث کا قائل ہے یا اس بات کا قائل ہے کہ اللہ تعالی کے لئے کوئی بھی صفت ثابت نہیں ہے۔

یہ بات توحموی نے کہی ہے اور زرکشی کہتے ہیں: صفت سے جاہل ہونا کیا موصوف سے مطلقاً جہل ہے یا بعض اعتبار سے؟

راجح دوسری بات ہے، اس لئے کہ وہ صفات کے اعتبار سے ذات سے جاہل ہے مطلقاً نہیں، اسی وجہ سے ہم اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے۔

اسی قسم سے اپنے اجتہاد میں کتاب، سنت مشہورہ یا اجماع کی مخالفت کرنے والے یا کتاب اور سنت مشہورہ کے برخلاف غریب پر عمل کرنے والے کا جہل ہے، اس لئے کہ یہ بالکل ہی عذر نہیں ہے (۱)۔

دوم-وہ جہل جو بطور عذر چل سکتا ہے:

۵- وہ جہل جس کا عذر ہونا صحیح ہوتا ہے ایسا جہل ہے جو اجتہاد صحیح کی

---

(۱) التعریفات للجرجانی، کشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۲۵۳ خیاط بیروت۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) کشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۲۵۳۔

(۱) حاشیۃ الحموی علی اشباہ ابن نجیم ۲/ ۱۳۶-۱۳۷، المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۱۳، مسلم الثبوت ۱/ ۲۸۔

جگہ پر ہو، اس طور پر کہ کتاب، سنت یا اجماع کے مخالف نہ ہو، اور اس کی مثال جیسے پچھنے لگوانے والا جب اس گمان سے افطار کرلے کہ پچھنے لگوانا مفطر صوم ہے تو اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا جہل اجتہاد صحیح کی جگہ میں ہے[1]، اور اس کی تفصیل اصطلاح : ''حجامۃ'' میں ہے۔

بطور عذر صحیح ہونے والے جہل میں سے دار الحرب میں احکام شریعت سے جہل ہے جو اس مسلمان کی جانب سے عذر ہوتا ہے جس نے وہیں اسلام قبول کیا ہو اور ہجرت نہ کی ہو، یہاں تک کہ اگر وہیں ٹھہرا رہا اور یہ نہیں جان پایا کہ اس پر نماز، زکاۃ وغیرہ واجب ہیں اور ان کی ادائیگی نہیں کی تو ان کی قضا لازم نہیں ہوگی، اس میں امام زفر کا اختلاف ہے، اس لئے کہ دلیل یعنی خطاب اس پر مخفی ہے، کیونکہ نہ تو سماع کے ذریعہ وہ اس تک حقیقتاً پہنچا ہے اور نہ شہرت کی وجہ سے تقدیراً (پہنچا ہے)، لہذا خطاب سے اس کا جہل عذر بن جائے گا۔

برخلاف ذمی کے جبکہ اس نے دار الاسلام میں اسلام قبول کیا ہو، اس لئے کہ احکام عام ہیں، اور سوال کرنے پر قدرت ہے[2]۔

سیوطی کہتے ہیں: ہر اس شخص سے جو کسی ایسی چیز کی حرمت سے ناواقف ہو جس میں اکثر لوگ مشترک ہوتے ہیں اس کے جہل کا دعوی قبول نہیں کیا جائے گا، الا یہ کہ وہ اسلام سے قریب العہد ہو یا کسی دور دراز ایسے گاؤں میں نشو ونما پایا ہو جہاں اس طرح کی چیزیں مخفی رہتی ہوں، جیسے زنا، قتل، چوری، شراب، نماز میں گفتگو اور روزہ میں کھانے کی حرمت۔

زرکشی کہتے ہیں: اگر دو آدمی کسی کے قتل کی شہادت دیں پھر دونوں رجوع کرلیں اور کہیں ہم نے عمداً ایسا کیا تھا، لیکن یہ نہیں

(۱) الحموی علی الاشباہ ۱۳۷/۲۔

(۲) الحموی علی الاشباہ ۱۳۸/۲۔

جانتے تھے کہ ہماری شہادت سے اسے قتل کردیا جائے گا تو قول اصح کے مطابق قصاص واجب نہیں ہوگا، کیونکہ قتل میں ان کا قصد کرنا ظاہر نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ان چیزوں میں ہے جو عوام پر مخفی رہتی ہیں۔

اسی قبیل سے یعنی جس میں جہل کا دعوی خفاء کی وجہ سے مطلقاً قبول کیا جاتا ہے، کھنکھارنے کے ذریعہ نماز کا باطل ہونا یا جتنی مقدار میں گفتگو کی ہے اس کا حرام ہونا یا جس چیز کو کھایا ہے اس کا مفطر ہونا ہے، چنانچہ تینوں صورتوں میں قول اصح باطل نہ ہونے کا ہے۔

لوگوں کے درمیان مشہور معاملات میں قدیم الاسلام شخص سے جہل کا دعوی مقبول نہیں ہوگا، جیسے عیب سے رد کا ثابت ہونا اور شفعہ کی بنیاد پر حاصل کرنا برخلاف ان چیزوں کے جن کو خواص ہی جانتے ہیں[1]۔

٦ - یہ تو ہے ہی، اور حنفی اصولیین اہلیت کے عوارض کے لئے ایک باب باندھتے ہیں اور جہل کو ''عوارض کسبی'' میں شمار کرتے ہیں، صاحب ''مسلم الثبوت'' نے جہل کو چند انواع پر تقسیم کیا ہے اور وہ یہ ہیں:

پہلی قسم: وہ جہل جو عقل کی مخالفت اور دلیل قطعی ترک کرنے کی وجہ سے ہو، اور یہ کافر کا جہل ہے جو کسی بھی حال میں عذر نہیں ہے، بلکہ اس کی وجہ سے دنیا وآخرت دونوں جگہ اس کا مؤاخذہ ہوگا۔

دوسری قسم: وہ جہل ہے جو عقل کی مخالفت اور واضح دلیل ہی کے ترک کرنے سے ہو، لیکن قسم اول کے مقابلہ میں مخالفت کم ہو، اس لئے کہ یہ جہل کتاب وسنت کی طرف منسوب کسی شبہ سے پیدا ہو رہا ہے، اور یہ اہل ہویٰ (مبتدعین) میں گمراہ فرقوں کا جہل ہے، یہ جہل عذر نہ ہوگا اور ہم انہیں ان کے جہل پر نہ چھوڑیں گے، چنانچہ ہمیں حق

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۰۰، ۲۰۱۔

ہے کہ دلیل سے ان کی گرفت کریں، اس لئے کہ وہ اسلام کو اپنا دین مانتے ہیں۔

تیسری قسم: اجتہاد اور دلیل شرعی کی بنیاد پر پیدا ہونے والا جہل ہے، لیکن ایسی جگہ پر ہو جہاں اجتہاد جائز نہیں ہے، بایں طور کہ وہ کتاب یا سنت مشہورہ یا اجماع کے مخالف ہو اور اس کا حکم یہ ہے: اگر چہ یہ گناہ کے حق میں عذر ہے لیکن حکم (فیصلہ) کے حق میں عذر نہیں ہوگا، حتی کہ اس کی بنیاد پر فیصلہ نافذ نہیں ہوگا۔

چوتھی قسم: ایسا جہل جو جائز اجتہاد سے پیدا ہوا ہو جیسے ''امور مجتہدہ'' میں اور یہ قطعی طور پر عذر ہے اور اس کے مطابق کیا جانے والا فیصلہ نافذ ہوگا۔

پانچویں قسم: شبہ اور غلطی سے پیدا ہونے والا جہل، جیسے کوئی شخص کسی اجنبیہ کو اپنی بیوی سمجھ کر اس سے وطی کرلے تو یہ ایسا عذر ہے جس کی وجہ سے حد ساقط ہوجائے گی۔

چھٹی قسم: کسی عذر سے ضرورۃً اس پر لازم ہونے والا جہل اور یہ عذر بھی حد ساقط کرنے والا ہے، جیسے مسلمان کا دار الحرب میں احکام اسلام سے ناواقف ہونا، لہذا (شراب) پینے کی وجہ سے اس پر حد نہیں جاری کی جائے گی (۱)۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

حرام ہونے کا علم نہ ہونا گناہ اور ظاہر کے حکم کو ساقط کردیتا ہے:

۷- حرمت سے ناواقفیت گناہ اور ظاہر کے حکم کو اس شخص کے حق میں ساقط کردیتی ہے جس پر اسلام سے قریب العہد ہونے وغیرہ کی وجہ سے حرمت مخفی ہو، اور اگر حرمت کا علم ہو اور اس پر مرتب ہونے والے (حکم) سے ناواقف ہو تو معذور نہیں قرار دیا جائے گا۔

اسی وجہ سے اگر نماز میں بات کرنے کی حرمت سے ناواقف ہو تو معذور ہوگا، اور اگر یہ معلوم ہو کہ نماز میں بات کرنا حرام ہے لیکن یہ معلوم نہ ہو کہ اس سے نماز باطل ہوجاتی ہے تو نماز باطل ہوجائے گی، اور اگر یہ معلوم ہو کہ جنس کلام حرام ہے اور یہ نہ جانے کہ کھنکھارنا اور جس مقدار میں بولا ہے وہ حرام ہے تو قول اصح کے مطابق معذور ہوگا۔

اس جگہ زرکشی نے دو تنبیہیں بیان کی ہیں:

پہلی تنبیہ: یہ کہ یہ حقوق اللہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ آدمیوں کے حقوق میں بھی جاری ہوگا، چنانچہ قاضی حسین کی تعلیق میں ہے: اگر کوئی شخص کسی آدمی کو قتل کرے، اور یہ دعوی کرے کہ مجھے معلوم نہیں تھا کہ قتل کرنا حرام ہے اور اس جیسے پر یہ چیز مخفی رہ سکتی ہو تو قصاص ساقط کرنے میں اس کی بات قبول کرلی جائے گی اور اس پر دیت مغلظہ واجب ہوگی، زرکشی کہتے ہیں: قاضی نے جو کچھ کہا ہے اس پر قوی اشکال ہے۔

دوسری تنبیہ: کہ جاہل کو معذور قرار دینا تخفیف کے باب سے ہے، اس کے جہل کے اعتبار سے نہیں، اور اسی لئے امام شافعیؒ فرماتے ہیں: اگر جاہل اپنے جہل کے اعتبار سے معذور قرار پاتا تو جہل علم سے بہتر ہوتا، اس لئے کہ وہ بندہ احکام کے مکلّف ہونے کا بوجھ اتار دیتا، اور قسم قسم کے عتاب سے اپنے دل کو آرام پہنچاتا، لہذا تبلیغ اور قدرت دینے کے بعد حکم سے جاہل رہنے میں بندہ کے لئے حجت نہیں ہوگی (۱)۔ "**لئلا یکون للناس علی اللہ حجة بعد الرسل**" (۲) (تاکہ لوگوں کو پیغمبروں کے (آنے کے) بعد اللہ کے

(۱) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ۱/۱۶۰، ۱۶۱ اور دیکھئے الفروق للقرافی ۲/۱۴۸ فرق نمبر (۹۴)۔

(۱) المنثور ۲/۱۵، ۱۷۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۶۵۔

سامنے عذر نہ باقی رہ جائے)۔

قاضی حسین فرماتے ہیں: ہر وہ مسئلہ جو باریک اور مبہم ہو، کیا اس میں عام آدمی کو معذور قرار دیا جائے گا؟ اس میں دو اقوال ہیں، اصح یہ ہے کہ ہاں (معذور قرار دیا جائے گا)(۱)۔

لفظ کے معنی سے ناواقفیت اس کے حکم کو ساقط کر دیتی ہے:

۸- جب کوئی عجمی کفر، ایمان، طلاق، اعتاق (آزاد کرنے) یا خرید وفروخت وغیرہ کا کوئی کلمہ بولے اور اس کے معنی نہ جانتا ہو تو اس میں سے کسی پر بھی اس کا مؤاخذہ نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا جو تقاضا ہے اس کا نہ تو اس نے التزام کیا ہے اور نہ ہی اس کا قصد کیا ہے۔

اسی طرح جب کہ کوئی عرب اس عبارت پر دلالت کرنے والے کسی ایسے عجمی لفظ کو بولے جس کا معنی نہیں جانتا تو اس کا مؤاخذہ نہیں ہوگا، ہاں اگر عجمی یہ کہے کہ میں نے اس سے اسی بات کا ارادہ کیا ہے جو اہل زبان کے یہاں مراد لی جاتی ہے، تو اس میں دو قول ہیں ان میں اصح یہ ہے کہ اسی طرح ہوگا، یعنی اس کا مؤاخذہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے اسے مراد نہیں لیا ہے، کیونکہ ارادہ تو صرف اس شئ کا ہوتا ہے جس کا علم ہو یا غالب گمان ہو، لہذا جب وہ لفظ کا معنی نہیں جانتا ہے تو اس کا قصد صحیح نہیں ہوگا۔

اور اگر کوئی عربی کچھ عربی کلمات بولے لیکن وہ اس کے شرعی معنی نہیں جانتا ہے، مثلاً وہ اپنی بیوی سے کہے: ''أنت طالق للسنة أو البدعة'' اور وہ لفظ کے معنی سے ناواقف ہو، یا خلع یا نکاح کے الفاظ کا تلفظ کرے، تو شیخ عزالدین بن عبدالسلام کی ''القواعد'' میں ہے: اس کا کسی چیز پر مؤاخذہ نہیں ہوگا، کیونکہ اسے تو اس کے مدلول ہی کا علم نہیں کہ الفاظ سے اس کا قصد کرلے، فرماتے ہیں: ایسے جاہل لوگ جو لفظ خلع کے مدلول (مفہوم) کو نہیں جانتے خلع کرتے ہیں، اور وہ (قاضی) اس قاعدہ سے ناواقفیت کی وجہ سے اس کی صحت کا فیصلہ کر دیتے ہیں(۱)۔

(۱) المنثور ۲/ ۱۴۔

جو شخص کسی چیز کی حرمت سے واقف ہو اور اس پر مرتب ہونے والے (حکم) سے ناواقف ہو:

۹- ہر ایسے شخص کو جو کسی چیز کی حرمت کا علم رکھتا ہو اور اس پر مرتب ہونے والے حکم سے ناواقف ہو یہ چیز فائدہ نہیں دے گی، جیسے وہ شخص جو زنا اور شراب کی حرمت کا علم رکھتا ہو اور وجوب حد سے ناواقف ہو اسے بالاتفاق حد لگائی جائے گی، اس لئے کہ اس کا حق تو یہ تھا کہ باز آجاتا، اسی طرح اگر قتل کی حرمت کا علم ہو اور وجوب قصاص سے ناواقف ہو تو اس پر قصاص واجب ہوگا، یا نماز میں کلام کی حرمت سے واقف ہو اور یہ معلوم نہ ہو کہ اس سے نماز باطل ہو جاتی ہے تو اس سے نماز باطل ہو جائے گی، یا احرام باندھنے والے پر خوشبو لگانا حرام ہے اس سے واقف ہو اور فدیہ کے وجوب سے ناواقف ہو تو فدیہ واجب ہو جائے گا(۲)۔

اللہ تعالی کے حقوق سے متعلق منہیات میں جہل عذر ہوتا ہے:

۱۰- اللہ تعالی کے حق میں منہیات میں جہل عذر ہوتا ہے، مامورات میں نہیں، اس میں اصل حضرت معاویہ بن حکم کی حدیث ہے جب انہوں نے نماز میں بات کرلی تھی(۳) انہیں اعادہ کا حکم نہیں دیا گیا تھا،

(۱) قواعد الأحکام للعز بن عبدالسلام ۲/ ۱۰۲، المنثور للزرکشی ۲/ ۱۳، ۱۴۔

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۰۱۔

(۳) حضرت معاویہ بن الحکم کی حدیث کی روایت مسلم (۱/ ۳۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اس لئے کہ اس کی ممانعت سے وہ ناواقف تھے۔

نیز حضرت یعلی بن امیہ کی حدیث جیسا کہ نبی کریم علیہ السلام نے اعرابی کو حالت احرام میں جبہ کو اتار دینے کا حکم دیا، اور اس کے جہل کی وجہ سے اسے فدیہ کا حکم نہیں دیا(۱)۔

اس سے امام شافعی نے حجت پکڑی ہے کہ جو شخص حالت احرام میں ناواقفیت سے وطی کرلے اس پر فدیہ نہیں ہوگا، اور مامورات ومنہیات کے مابین معنی کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ مامورات سے اس کے مصالح کو قائم کرنا مقصود ہوتا ہے، اور یہ اس کو کئے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے اور منہیات پر زجر ان کے مفاسد کی وجہ سے ہوتا ہے، تاکہ مکلّف کا امتحان ہو کہ وہ منہیات سے رکتا ہے یا نہیں، اور یہ چیز ان کے عمداً ارتکاب میں ہوگی اور جہل کے ساتھ مکلّف نے منہی کے ارتکاب کا قصد نہیں کیا، لہذا اس میں جہل کی وجہ سے معذور قرار پائے گا۔

رہے آدمیوں کے حقوق تو کبھی کبھی وہ معذور نہیں قرار پاتا، جیسے کہ اگر کسی ایسے مریض کو جس کی بیماری سے ناواقف ہو ایسی ضرب لگادے جو مریض کو قتل کردے تو اصح قول کے مطابق قصاص واجب ہوگا، برخلاف اس صورت کے کہ جس کو بھوک پیاس لاحق ہو اور اس کا حال اس کو معلوم نہ ہو، اس کو اتنی مدت تک قید کردے جتنی مدت میں قید سے آسودہ شخص نہیں مرتا ہے تو قصاص واجب نہیں ہوگا، گویا کہ فرق یہ ہے کہ مرض کی علامات مخفی نہیں رہتیں برخلاف بھوک کے(۲)۔

جہل کے احکام:

فقہ اسلامی میں جہل کے مخصوص احکام ہیں، ذیل میں ہم ان کو اجمالاً درج کررہے ہیں:

عورت کا اپنی عادت سے ناواقف ہونا:

۱۱- عورت جب نسیان یا جنون اور ان جیسی چیزوں کی وجہ سے اپنی عادت سے ناواقف ہو تو اس کو متحیرہ کہتے ہیں، اس کو یہ نام اس لئے دیا گیا کہ وہ اپنے معاملہ میں حیران رہتی ہے اور یہ مستحاضہ غیر ممیّزہ کہلاتی ہے۔

اس کے تین حالات ہیں: اس لئے کہ یا تو وہ مقدار اور وقت دونوں کو بھول چکی ہوگی یا صرف مقدار کو وقت کو نہیں، یا اس کے برعکس ہوگا(۱)۔

اور اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کا ذکر فقہاء ''حیض'' میں کرتے ہیں۔

نماز کے وقت سے ناواقف ہونا:

۱۲- جو شخص کسی عارض کی وجہ سے وقت سے ناواقف ہو، مثلاً بادل ہو یا قید ہو اور کوئی ایسا قابل اعتماد آدمی نہ ہو جو یقین کے ساتھ اسے خبر دے تو اگر صبر کرنے سے، یا مثلاً نکلنے اور سورج دیکھنے سے یقینی وقت پر قدرت رکھتا ہو تو جوازی طور پر اجتہاد کرے گا ورنہ پھر قرآن کے کسی ورد، درس، مطالعہ اور نماز وغیرہ کے ذریعہ وجوبی طور پر (اجتہاد کرے گا) اور اس کی تفصیل ''صلاۃ'' میں ہے(۲)۔

نماز میں نجاست سے ناواقفیت:

۱۳- جمہور کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص اتنی مقدار نجاست اٹھائے

(۱) حضرت یعلی بن امیہ کی حدیث کی روایت بخاری (الفتح ۳؍ ۳۹۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲؍ ۸۳۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المنثور للزرکشی ۲؍ ۱۹، ۲۱۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱؍ ۳۶، ۳۷، الخرشی ۱؍ ۲۰۶، المغنی ۱؍ ۱۹۷، ۱۹۸ طبع دار الفکر، المقنع ۱؍ ۹۱، مغنی المحتاج ۱؍ ۱۱۶، ۱۱۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۱؍ ۱۲۷، کشاف القناع ۱؍ ۲۱۶، الدسوقی ۱؍ ۲۲۷، المغنی ۱؍ ۳۸۹۔

ہوئے نماز پڑھے جو قابل معافی نہیں اور اسے اس نجاست کا علم نہ ہو تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی اور اس پر اس کی قضا لازم ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ''[1] (اور اپنے کپڑوں کو پاک رکھئے)۔

اور مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ نجاست سے پاک ہونا صرف یاد ہونے اور قادر ہونے کی صورت میں شرط ہے[2]، اس کی تفصیل اصطلاح: ''صلاۃ'' میں ہے۔

پاک کرنے والے (پانی) اور قابل ستر حصے کو چھپانے والے (کپڑے) سے ناواقفیت:

۱۴- جب پاک پانی کا دوسرے نجس پانی سے اختلاط ہوجائے اور ان دونوں میں سے طاہر کا علم نہ ہوسکے تو کیا اجتہاد، اور تحری کرے گا اور پانی حاصل کرکے نماز پڑھے گا یا تیمّم کرکے نماز پڑھے گا؟

اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کو اصطلاح: ''ماء'' اور ''صلاۃ'' میں دیکھا جائے۔

اسی جیسی صورت اس وقت ہوگی جب پاک کپڑوں کا دوسرے نجس کپڑوں سے اشتباہ ہوجائے اور ان کے سوا دوسرے کپڑے نہ پائے، اور نہ ہی کوئی ایسی چیز پائے جس سے انہیں پاک کرلے اور نماز پڑھنے کی ضرورت ہو تو جمہور کے نزدیک اس پر اجتہاد اور تحری واجب ہوگی، اور جس کی طہارت کا غالب گمان ہو اس کے ذریعہ نماز پڑھے گا، اس کی تفصیل اصطلاح: ''صلاۃ'' میں ہے۔

اور موسوعہ ر ف/ ۱۳ ج ۴ ص ۴۰۸ سے ''اشتباہ'' کی اصطلاح بھی دیکھی جائے۔

(۱) سورۂ مدثر/ ۴۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۷۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۸، ۱۹۴، الخرشی ۱/ ۲۳۷، المغنی ۱/ ۱۰۹، المقنع ۱/ ۱۲۶۔

قبلہ سے ناواقفیت:

۱۵- فقہاء کے مابین اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ استقبال قبلہ نماز کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: ''فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ''[1] (اچھا اب کرلیجئے اپنا چہرہ مسجد الحرام کی طرف اور تم لوگ جہاں کہیں بھی ہوا پنے چہرے کرلیا کرو اسی کی طرف)، اور جو قبلہ سے ناواقف ہو واقف کار سے پوچھ لے، اور جب سوال کرنا دشوار ہو تو اجتہاد کرلے[2]۔

اس میں کچھ تفصیل ہے جس کو ''استقبال'' اور ''اشتباہ'' کی اصطلاحوں میں دیکھا جائے۔

سورۂ فاتحہ سے ناواقفیت:

۱۶- جو شخص سورۂ فاتحہ سے اس طور پر ناواقف ہو کہ کسی معلم، یا قرآن کریم یا اس طرح کی چیزوں کے نہ ہونے کی وجہ سے اس کے لئے اس کا جاننا ممکن نہ ہو تو نماز میں اس کے بدلہ میں قرآن کریم سے کچھ پڑھے گا، اور اگر قرآن کے کسی بھی جزو سے ناواقف ہو تو عربی زبان میں ذکر کرلے، اس لئے کہ ابوداؤد وغیرہ نے روایت کی ہے کہ ایک آدمی نے کہا: اے اللہ کے رسول! میں قرآن سے کچھ بھی حاصل نہیں کرسکتا ہوں، لہذا مجھے کوئی ایسی چیز سکھلا دیجئے جو اس کی طرف سے میری کفایت کرے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، ولاحول ولاقوة إلا بالله" کہہ (لیا کرو)[3]۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۴۴۔

(۲) الموسوعہ ۴/ ۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات ۲۹۶، ۲۹۷۔

(۳) حدیث: "قل سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۲۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت

جمہور کے نزدیک عجمی زبان میں ذکر کافی نہیں ہوگا اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک کافی ہوجائے گا(۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''صلاۃ'' میں ہے۔

وجوب صلاۃ سے ناواقفیت:

۱۷- فقہاء کے نزدیک اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ تارک صلاۃ اگر نماز کے وجوب سے واقفیت رکھتے ہوئے اس کا انکار کرے تو اس کو کافر قرار دیا جائے گا، الا یہ کہ اس کے وجوب سے ناواقف ہو، مثلاً قریب کے زمانہ میں اسلام لایا ہو، یا علماء سے دور کسی دیہات یا جزیرہ میں پرورش پایا ہو(۲)۔

اس کی تفصیل ''ردۃ'' اور ''صلاۃ'' میں ہے۔

نماز کو باطل کرنے والی چیزوں سے ناواقفیت:

۱۸- فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا اس شخص کو معذور قرار دیا جائے گا جو نماز کو باطل کرنے والی چیزوں سے ناواقف ہو، چنانچہ حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز میں بات کرنے سے نماز باطل ہوجائے گی، بات کرنے والا واقف ہو یا ناواقف۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر نماز میں کلام کی حرمت سے ناواقفیت کے ساتھ تھوڑی بات کی ہو تو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی، جبکہ اسلام سے قریب العہد ہو یا علماء سے دور پرورش پایا ہو، برخلاف اس کے جو قدیم الاسلام ہو، اور علماء سے قریب ہو، اس لئے کہ علم کو ترک کرنا اس کی کوتاہی ہے(۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''صلاۃ'' میں ہے۔

فوت شدہ مجہول (نمازوں) کی قضا:

۱۹- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جس کے اوپر کچھ فوت شدہ ایسی نمازیں ہوں جن کی تعداد کا پتہ نہ ہو اور ان کو کسی عذر کی وجہ سے چھوڑا ہو، تو اس پر واجب ہے کہ قضا پڑھتا رہے حتی کہ فرائض سے بری الذمہ ہونے کا یقین ہوجائے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ اپنے گمان غالب کے مطابق عمل کرے گا، اور اگر اس کا گمان کسی پہلو پر راجح نہ ہو رہا ہو تو وہ قضا کرتا رہے، یہاں تک کہ اسے یقین ہوجائے کہ اس پر کچھ باقی نہیں ہے(۲)۔

رہا وہ شخص جس نے بغیر عذر نماز ترک کی ہو تو اس میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے جس کو اصطلاح ''قضاء الفوائت'' میں دیکھا جائے۔

روزہ کے وقت سے ناواقفیت:

۲۰- اگر کسی قیدی یا جیل میں بند یا اسی طرح کے کسی شخص پر رمضان مشتبہ ہوجائے تو تحری اور غور وفکر سے وجوباً ایک مہینہ کا روزہ رکھے، جیسا کہ قبلہ وغیرہ میں نماز کے لئے تحری کرتا ہے اور یہ تحری کسی علامت جیسے موسم خریف یا گرمی وسردی سے ہوگی، چنانچہ اگر بغیر تحری کے روزے رکھے اور وہ رمضان کے موافق ہوجائیں تو یہ روزے اس کے لئے کافی نہیں ہوں گے، اس لئے کہ نیت میں تردد ہے۔ دیکھئے: موسوعہ اصطلاح ''اشتباہ'' ف/ ۱۵ ج ۴ ص ۱۰ ۱۴ اور ''صوم''۔

= عبد اللہ بن ابی اوفی سے کی ہے، نسائی اور نووی نے اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ ابن حجر کی ''التلخیص'' (۱/ ۲۳۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۶۹، الخرشی ۱/ ۲۷۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۹، المغنی ۱/ ۲۸۸، ۲۸۹، المقنع ۱/ ۱۴۳، ۱۴۴۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۶۱۴ طبع الحلبی، القوانین الفقہیہ رص ۳۴، مغنی المحتاج ۱/ ۳۲۷، کشاف القناع ۱/ ۲۲۷۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۲۳، القوانین الفقہیہ رص ۳۹، مغنی المحتاج ۱/ ۱۹۴، ۱۹۵۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۴۳، القوانین الفقہیہ رص ۵۰، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۷، کشاف القناع ۱/ ۲۶۱۔

حرمت سے ناواقف ہوکر روزہ دار کا رمضان میں جماع کرنا:

۲۱- جماع کرنے کی صورت میں اس روزہ دار پر کفارہ واجب نہ ہوگا جو رمضان کے دن میں جماع کی حرمت سے ناواقف ہو، اس میں فقہاء کے درمیان کچھ اختلاف ہے [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''صوم'' اور ''کفارہ'' میں ہے۔

حرمت سے ناواقف ہوکر احرام باندھنے والے کا جماع کرنا:

۲۲- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ حالت احرام میں جماع کرنا ایک جنایت ہے، جس میں جزاء واجب ہوتی ہے، اور اس میں جاننے والا اور نہ جاننے والا دونوں برابر ہیں۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ناواقف اگر قریب کے زمانہ میں اسلام لایا ہو، یا وہ علماء سے دور کسی دیہات میں نشو ونما پایا ہو تو اس کا احرام جماع اور اس جیسی چیزوں سے فاسد نہیں ہوگا، یہ بحث اصطلاح ''احرام''، رف ۱۷۰ ج ۲ ص ۲۸۹ میں گذر چکی ہے [۲]۔

ضائع شدہ چیزوں کا ضمان جہالت سے معاف نہیں ہوتا:

۲۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ تلف کئے ہوئے مال کے بارے میں یہ ناواقفیت کہ وہ غیر کا مال ہے اس کو ضمان سے چھٹکارا نہیں دلائے گا، اس کی تفصیل اصطلاح ''ضمان'' میں ہے۔

جاہل ڈاکٹر پر پابندی:

۲۴- حنفیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ بے حیا مفتی، جاہل طبیب، اور مفلس کرایہ دار شخص پر پابندی لگائی جائے گی، جاہل طبیب (ڈاکٹر) وہ ہے جو لوگوں کو مہلک دوا پلادے اور جب ان کا مرض بڑھ جائے تو اس کے ازالہ پر قادر نہ ہو [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''حجر'' میں ہے۔

جو طلاق کے معنی سے ناواقف ہو اس کا طلاق دینا:

۲۵- اس شخص کی طلاق واقع نہیں ہوگی جو طلاق پر دلالت کرنے والے لفظ کے معنی سے ناواقف ہو، ''مغنی'' میں فرماتے ہیں: اگر عجمی شخص اپنی بیوی سے کہے: '' أنت طالق'' (تم کو طلاق ہے)، اور وہ اس کے معنی نہ جانتا ہو تو اسے طلاق نہیں پڑے گی، اس لئے کہ وہ طلاق کو اختیار نہیں کر رہا ہے، لہذا مکرہ ہی کی طرح اس کی طلاق واقع نہ ہوگی [۲]۔

اس کی تفصیل ''طلاق'' میں ہے۔

زنا کی حرمت سے ناواقفیت:

۲۶- حرمت زنا سے ناواقف کو معذور قرار دیا جائے گا، اگر وہ قریب کے زمانہ میں اسلام لایا ہو، یا علماء سے دور کسی دیہات میں پروان چڑھا ہو، یا مجنون رہا ہو پھر افاقہ ہوا ہو اور احکام کے علم سے پہلے زنا کرلیا ہو، اور مالکیہ کے یہاں دو قول ہیں [۳]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''حدود'' اور ''زنا'' میں ہے۔

چوری کی حرمت سے ناواقفیت:

۲۷- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اپنے شرائط کے ساتھ چور کا ہاتھ

---

(۱) حاشیۃ العدوی علی شرح أبی الحسن ۱/ ۴۰۰، ۴۰۱، مغنی المحتاج ۱/ ۴۲۷، کشاف القناع ۲/ ۳۲۴۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۱/ ۲۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ رص ۲۱۸۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۹۳، الزیلعی ۵/ ۱۹۳۔

(۲) المغنی ۷/ ۱۳۵۔

(۳) القوانین الفقہیہ رص ۲۳۲، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۴۷، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۰۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۱۵۶۔

کاٹا جائے گا، خواہ وہ چوری کی حرمت سے واقف ہو یا ناواقف، اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ناواقف چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا(۱)۔

اس کی تفصیل: ''سرقہ'' میں ہے۔

شراب کی حرمت سے ناواقفیت:

۲۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شراب پیئے اور وہ اس سے ناواقف ہو کہ یہ خمر ہے تو اسے حد نہیں لگائی جائے گی اور اگر اس نے یہ جانتے ہوئے شراب پی ہے کہ شراب ہے، لیکن اس نے حرمت سے ناواقفیت کا دعوی کیا تو اس میں فقہاء کے درمیان کچھ اختلاف ہے(۲)۔

اس کی تفصیل: ''حدود'' اور ''سکر'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔

احکام شرعیہ سے ناواقف شخص کو قاضی بنانا:

۲۹- جس کو قضا سونپی جائے اس کے لئے اصل یہ ہے کہ احکام شرعیہ کا علم رکھتا ہو، البتہ ضرورت کے وقت جبکہ کوئی عالم نہ پایا جائے غیر عالم کو منصب قضا سونپنا جائز ہے(۳)۔

یہاں کچھ تفصیل ہے جسے اصطلاح: ''قضا'' میں دیکھا جائے۔

امام اول کی بیعت سے ناواقفیت:

۳۰- جب دو اماموں کے لئے عقد بیعت ہو اور ان دونوں میں سے کس سے پہلے بیعت ہوئی اس سے ناواقفیت ہو، تو شافعیہ کے نزدیک عقد دونوں کے حق میں باطل ہوجائے گا، اور امام احمد کی دو روایتیں ہیں، یہ بحث اصطلاح ''امامت کبری'' اور ''بیعۃ'' میں گزر چکی ہے۔

ناواقفیت کی وجہ سے کلمۂ کفر بولنا:

۳۱- حموی کہتے ہیں کہ جو شخص اعتقاد کے ساتھ کلمۂ کفر بولے بلا شک وشبہ اس کی تکفیر کی جائے گی اور اگر یہ اعتقاد نہ ہو کہ یہ کلمۂ کفر ہے، لیکن اس کو اپنے اختیار سے ادا کرے تب بھی عام علماء کے نزدیک اس کی تکفیر کی جائے گی، ناواقفیت کی وجہ سے اسے معذور قرار نہیں دیا جائے گا، بعض علماء فرماتے ہیں کہ اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی اور جہل عذر ہوگا، اور فتوی اسی پر ہے، اس لئے کہ مفتی کو حکم یہ ہے کہ وہ ایسے قول کی طرف مائل ہو جو موجب کفر نہ ہو، اور اگر جہل عذر نہ ہوتا تو جاہلوں پر ان کے کافر ہونے کا حکم لگایا جاتا، اس لئے کہ وہ کلمات کفر سے واقف نہیں ہیں اور اگر جانتے تو نہ نکالتے، بعض فضلاء کا کہنا ہے کہ یہ بہتر اور لطیف بات ہے۔

روایت ہے کہ امام محمد بن الحسن کے زمانے میں ایک عورت سے کہا گیا: اللہ تعالی قیامت کے دن یہود ونصاری کو عذاب دے گا، وہ کہنے لگی: اللہ ان کے ساتھ ایسا نہیں کرے گا، اس لئے کہ وہ اس کے بندے ہیں، تو امام محمد سے اس کے بارے میں پوچھا گیا، انہوں نے فرمایا: وہ کافر نہیں ہوگی اس لئے کہ وہ جاہل ہے پھر لوگوں نے اس کو سکھایا یہاں تک کہ وہ جان گئی(۱)۔

''مغنی المحتاج'' میں ہے: اس شخص کو کافر قرار دیا جائے گا جو امت کو گمراہی کی طرف یا صحابہ کو کفر کی طرف منسوب کرے، یا اعجاز قرآن کا انکار کرے یا اس کی کسی چیز میں تغیر کردے یا آسمانوں اور

---

(۱) البدائع ۶۷/۷، القوانین الفقہیہ رص ۲۳۵، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۰۰۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱۵۹/۲، القوانین الفقہیہ رص ۲۳۷، الاشباہ للسیوطی رص ۲۰۰، کشاف القناع ۱۱۸/۶۔

(۳) ابن عابدین ۳۰۵/۴، ۳۰۶، مواہب الجلیل ۸۸/۶، ۸۹، القوانین الفقہیہ رص ۱۹۵، القلیوبی وعمیرہ ۲۹۶/۴، مغنی المحتاج ۳۷۵/۴، کشاف القناع ۲۹۵/۶۔

(۱) الحموی علی الاشباہ ۱۳۹/۲۔

زمین کی تخلیق میں اللہ کے اوپر دلالت کرنے والی چیزوں کا انکار کرے، یعنی یہ کہے: ان دونوں کی خلقت میں اللہ تعالی پر دلالت نہیں ہے، یا اس سے انکار کرے کہ اللہ تعالی مردوں کو انکی قبروں سے اس طرح اٹھائے گا کہ ان کے اصلی اجزاء جمع کرے گا اور ان کی طرف روحوں کو واپس کردے گا، یا جنت جہنم، حساب، ثواب یا عذاب کا انکار کرے، یا ان کا اقرار کرے لیکن کہے کہ اس سے دوسرے معنی مراد ہیں، یا کہے: ''میں جنت میں داخل ہوا، اس کے پھل کھائے اس کی حوروں سے معانقہ کیا'' یا کہے: ''ائمہ انبیاء سے افضل ہیں''۔ یہ اس وقت ہے جب جو کچھ کہا ہے اس کو جانتا ہو، اگر قریب الاسلام ہونے، یا مسلمانوں سے دوری کی وجہ سے اس سے ناواقف ہو تو اس کے عذر کی وجہ سے اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی (۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''ردة'' میں ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/۱۳۶۔

جہت

تعریف:

۱- لغت اور اصطلاح کے اعتبار سے ''جہت'' اور ''وجہت'' وہ جگہ ہے جس کی طرف تم متوجہ ہو اور جس کا قصد کرو، اور اسی سے عربوں کا قول ہے: ''ضل وجهة أمره''، یعنی اپنے معاملہ کا قصد کھو دیا، اور تم کہتے ہو: ''كذا على جهة الوجوب'' (یہ وجوب کے قصد پر ہے) ''وفعلت ذالک على جهة العدل'' (یہ کام میں نے عدل کے مقصد سے کیا) اور ''القبلة جهة'' (قبلہ ایک سمت ہے) لہذا ''جہت'' ہر وہ جگہ ہے جس کا رخ کرو اور جس کی شروعات کرو (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

حیز:

۲- حوز کی طرح ''حیز'' کے معنی لغت میں ناحیہ (کنارہ) کے ہیں، جیسا کہ ''مصباح'' میں آیا ہے، اس کی جمع أحیاز آتی ہے، اور قیاس أحواز کا تھا، اور ''أحیاز الدار'' گھر کے گوشے اور اس کے ملحقات کو کہتے ہیں، اور ''المغرب'' میں ہے کہ حوز کے معنی جمع کرنے کے ہیں، اور اس سے فقہاء کی مراد بعض گوشے ہوتے ہیں، مثلاً بیت دار کا ایک حصہ ہے (۲)۔

(۱) اللسان، الصحاح، المصباح مادہ: ''وجہ''۔

(۲) المصباح، المغرب مادہ: ''حوز''۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

فقہاء نے لفظ ''جہۃ'' اور اس سے متعلقہ احکام کا ذکر متعدد جگہوں پر کیا ہے ذیل میں ہم اس کو اجمال سے بیان کررہے ہیں:

الف-نماز میں استقبال قبلہ:

۳-نماز صحیح ہونے کی شرطوں میں سے ایک شرط ادائیگی نماز کے وقت استقبال قبلہ بھی ہے، اس شخص کے لئے جو قبلہ کے استقبال پر قدرت رکھنے والا ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''قَدْ نَرىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُمَا كُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهُ''[1] (بیشک ہم نے دیکھ لیا آپ کے منہ کا بار بار آسمان کی طرف اٹھنا سو ہم ضرور آپ کو متوجہ کردیں گے اس قبلہ کی طرف جسے آپ چاہتے ہیں، اچھا اب کرلیجئے اپنا چہرہ مسجد حرام کی طرف اور تم لوگ جہاں کہیں بھی ہوا اپنے چہرے کرلیا کرو اسی کی طرف)۔

اس کی تفصیل: ''استقبال قبلہ'' کی بحث میں دیکھی جائے۔

ب-قضاء حاجت کے وقت استقبال واستدبار قبلہ (قبلہ رخ ہونے یا اس کی طرف پیٹھ کرنے کو) ترک کرنا:

۴- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ قضاء حاجت کے وقت قبلہ کی طرف رخ کرنا اور اس کو پیٹھ پیچھے کرنا مکروہ ہے، خواہ قضاء حاجت مکانات کے اندر کرے یا صحراء میں، اس لئے کہ جہت قبلہ اشرف الجہات ہے، البتہ امام ابوحنیفہ نے فرمایا ہے کہ استدبار میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ وہ قبلہ کی طرف رخ کرنے والا نہیں ہوتا۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مکانات کے اندر استقبال واستدبار جائز ہے، البتہ شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ آدمی پر لازم ہے کہ اس کو اداباً ترک کردے مگر یہ حرام نہیں ہے۔

مالکیہ نے چھتوں کے استنجاء خانوں، گھروں اور شہروں کی فضاء کا حکم ساتر پائے جانے کے وقت وہی بیان کیا ہے جو مکانات کے اندر استنجاء کا ہے۔

بغیر ساتر کے صحراء میں استقبال یا استدبار بالاتفاق حرام ہے، البتہ ساتر کی موجودگی میں حنابلہ اور ایک قول کے مطابق مالکیہ جواز کے قائل ہیں، اور مالکیہ کا دوسرا قول عدم جواز کا ہے[1] تفصیل کے لئے ''قضاء الحاجۃ'' کی بحث دیکھئے۔

ج-قبضہ کرنے اور قبضہ دلانے والے کے درمیان جہت میں اختلاف:

۵- اس مسئلہ میں حکم ایک فقہی قاعدہ کی طرف لوٹتا ہے جس کو زرکشی نے ''المنثور'' میں بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب قبضہ کرنے والے اور دینے والے کے درمیان جہت یعنی قبضہ دلانے کے سبب میں اختلاف ہوجائے تو قبضہ دلانے والے کا قول معتبر ہوگا، اور اس کی فروعات میں سے یہ ہے کہ اگر اس کے اوپر دو دین ہوں جن میں سے ایک کے بدلہ رہن ہو پھر وہ صاحب دین کو چند دراہم دے، اور کہے کہ تم نے ان دراہم پر اس دین کے بدلہ قبضہ کیا ہے جس کے مقابل رہن ہے اور قبضہ کرنے والا انکار کرے، تو دینے والے کا قول معتبر ہوگا، اور عام ہے کہ ان دونوں کا اختلاف اس کی نیت کرنے میں ہو یا الفاظ ادا کرنے میں، اور اداء دین میں ادا کرنے والے کے قصد کا

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۴۴۔

(۱) الاختیار ۱/ ۳۷ طبع المعرفہ، تبیین الحقائق ۱/ ۱۶۷ طبع المعرفہ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۸ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۸ طبع المعرفہ، الخرشی ۱/ ۱۴۶ طبع بولاق، روضۃ الطالبین ۱/ ۶۵ طبع المکتب الإسلامی، مطالب أولی النہی ۱/ ۷۲ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۱/ ۶۳ طبع النصر۔

اعتبار ہوگا، حتی کہ اگر مستحق نے یہ سمجھا ہو کہ وہ اس کے پاس ودیعت رکھ رہا ہے اور جس کے ذمہ پر (دین) تھا اس نے دین کی نیت کی ہو تو وہ بری الذمہ ہو جائے گا اور دیا ہوا سامان قبضہ کرنے والی کی ملک ہو جائے گا (١)۔

٦-انہیں فروعات میں سے جن کا ذکر حنفیہ نے قبضہ کرنے والے اور دلانے والے کے درمیان جہت کے بارے میں اختلاف کے موقع سے کیا ہے، یہ ہے کہ اگر اپنی بیوی کو کوئی چیز بھیجے، اور بیوی کہے کہ وہ ہدیہ ہے اور وہ خود کہے کہ وہ مہر میں سے ہے، تو کھانے کے لئے تیار کی جانے والی چیزوں کے علاوہ میں شوہر ہی کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ مالک بنانے والا وہی ہے، لہذا جہت تملیک سے وہی زیادہ واقف ہے، اسی طرح اس وقت ہوگا جب شوہر کہے کہ یہ چیز میں نے تمہارے پاس ودیعت کے طور پر رکھی ہے اور بیوی کہے نہیں، بلکہ تم نے اسے مجھ کو ہبہ کیا ہے، اور اسی طرح (اس وقت شوہر کا قول معتبر ہوگا جبکہ) ظاہر شوہر کے حق میں شہادت دے رہا ہو، اس لئے کہ اس کے ذمہ میں جو کچھ ہے اسے ساقط کرنے کی وہ سعی کر رہا ہے، (اور اصل انسان کا بری الذمہ ہونا ہے لہذا شوہر کا قول معتبر ہوگا) سوائے کھانے کے لئے تیار کی جانے والی غذاء کے مثلاً، بھنی ہوئی چیز، پکا ہوا گوشت اور وہ میوہ جات جو باقی نہیں رہتے، ان چیزوں میں بطور استحسان بیوی کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ ان میں ہدیہ کی عادت جاری ہے، لہذا ظاہر بیوی کے حق میں گواہی دے رہا ہے، برخلاف ان چیزوں کے جو کھانے کے لئے تیار نہ کی گئی ہوں جیسے شہد، گھی، اخروٹ اور بادام (٢)۔

مالکیہ نے رہن کے مسائل میں لکھا ہے کہ مرہون (رہن میں رکھی ہوئی چیز) جب رہن رکھنے والے کے ہاتھ میں پایا جائے، اور راہن دعوی کرے کہ اس نے وہ دین ادا کر دیا ہے جس کے بدلہ رہن رکھا گیا تھا اور مرتہن (جس کے پاس رہن رکھا جائے) سے رہن لے لیا ہے اور مرتہن اس کا انکار کرے اور اپنے پاس سے رہن گر جانے کا دعوی کرے تو یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ راہن نے مرتہن کہ وہ قرض ادا کر دیا ہے جس کے بدلہ میں رہن رکھا گیا تھا، بشرطیکہ زمانہ طویل ہو گیا ہو مثلاً دس دن ورنہ پھر مرتہن کی بات معتبر ہوگی (١)۔

حنابلہ نے مہر کی مقدار، ذات، صفت اور جنس کے بارے میں زوجین کے اختلاف کے سلسلہ میں بیان کیا ہے کہ اگر شوہر اس کو ایک ہزار بھیجے یا اس کو کوئی سامان بھیجے اور اس کی نیت کے بارے میں دونوں میں اختلاف ہو جائے چنانچہ شوہر کہے کہ میں نے بطور مہر دیا ہے، اور بیوی کہے بطور ہبہ، تو شوہر کا قول بغیر یمین کے معتبر ہوگا، اس لئے کہ اپنی نیت کے بارے میں وہ زیادہ جانتا ہے، اور اگر اس کے الفاظ میں اختلاف ہو جائے، اور بیوی کہے تم نے مجھ سے کہا تھا: ''اس کو بطور ہبہ یا ہدیہ لے لو'' اور شوہر اس سے انکار کرے اور دعوی کرے کہ وہ مہر میں سے ہے تو قسم کے ساتھ شوہر ہی کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ شوہر کی ملک پر ایک عقد کا دعوی کر رہی ہے اور وہ اس کا انکار کر رہا ہے، تو یہ اس صورت سے مشابہ ہو گیا جب وہ شوہر پر اپنی ملک اس سے بیچنے کا دعوی کرتی (٢)۔

د-کسی جہت پر وقف کرنا:

٧-کسی ختم نہ ہونے والی جہت پر وقف کرنا بالاتفاق جائز ہے، جیسے

---

(١) المنثور ١/ ١٤٥ طبع اول۔

(٢) حاشیہ ابن عابدین ٢/ ٣٦٣ طبع المصریہ، تبیین الحقائق ٢/ ١٥٨ طبع بولاق، فتح القدیر ٢/ ٤٧٩ طبع الامریہ۔

(١) جواہر الاکلیل ١/ ٣٢٥، ٢/ ٩٧ طبع المعرفہ، نیز دیکھئے: فوری طور پر واجب الاداء مہر پر قبضہ کرنے سے متعلق زوجین کے درمیان ان کے باہمی یکجائی سے قبل یا بعد میں واقع ہونے والے اختلاف کے سلسلہ میں مالکیہ نے جو کچھ کہا ہے، الدسوقی ٢/ ٣٣٥، ٣٣٦ طبع الفکر، الخرشی ٣/ ٣٠٠ طبع بولاق۔

(٢) کشاف القناع ٥/ ١٥٤، ١٥٥ طبع النصر، المغنی ٦/ ٧١٠ طبع ریاض۔

''فقراء پر وقف کرنا''، اور جیسے ''صدقہ موقوفہ''، ''اللہ تعالی کے لئے موقوف'' اور ''بھلائی کے راستوں پر موقوف'' کے الفاظ سے (وقف کرنا)، اس لئے کہ یہ صدقہ سے عبارت ہے، رہی ختم ہوجانے والی جہت تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اس پر وقف کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ وقف کا حکم یہ ہے کہ بغیر مالک بنائے ہوئے ملکیت زائل ہو جائے اور یہ دائمی وقف ہی سے ہوسکتا ہے، جیسا کہ آزاد کرنے میں دائمی طور پر کرنا شرط ہے، اسی لئے متعین وقت کے لئے وقف کرنا وقف کو باطل کرنے والا ہے، جیسا کہ متعین مدت کے لئے بیع کرنا بیع کو باطل کرنے والا ہے۔

ان دونوں کے علاوہ بقیہ فقہاء نے فرمایا: جب وقف میں ختم ہوجانے والی جہت متعین کرے تو بھی جائز ہے اور جب جہت ختم ہو جائے تو اس کے انجام میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کو اصطلاح: ''وقف'' میں بیان کیا جائے گا[1]۔

میراث میں جہت:

۸- میراث میں جہت کا اطلاق کیا جاتا ہے، اور اس سے ارث کے اسباب میں سے کوئی سبب مراد لیا جاتا ہے، اور وہ قرابت یا نکاح یا ولاء ہیں، اسلام کی جہت سے وراثت دلانے میں اختلاف ہے۔

مطلق جہت بول کر اس سے وراثت کے اقسام میں سے کسی قسم کی طرف منسوب ہونا مراد لیا جاتا ہے، مثلاً اصحاب فرائض ہونے کی جہت یا عصبہ ہونے کی جہت۔

اور مطلق جہت بول کر اس سے عصبہ ہونے کی جہتوں میں سے کسی جہت سے منسوب ہونا مراد لیا جاتا ہے، اور عصبہ ہونے کی جہات حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین کے نزدیک چھ ہیں: بیٹا ہونا، پھر باپ ہونا، پھر بھائی ہونا، پھر بھتیجہ ہونا، پھر چچا ہونا، پھر ولاء۔

امام ابوحنیفہ کے یہاں وہ پانچ ہیں، اس لئے کہ وہ بھائیوں کے بیٹوں کی جہت کا اعتبار نہیں کرتے۔

اور مطلق جہت بول کر اس سے باپ کی جہت یا ماں کی جہت کی طرف انتساب مراد لیا جاتا ہے[1] اور اس میں کچھ تفصیل ہے جس کو ''ارث'' میں دیکھا جائے۔

و- جہت کے لئے وصیت:

۹- کسی مشروع جہت کے لئے وصیت کرنا صحیح ہے، جیسے مثلاً رشتہ داروں کی جہت، یا تعمیر مساجد کی جہت کے لئے، رہی معصیت کی جہت تو اس کے لئے وصیت جائز نہیں ہے[2]۔

ز- اسلام کے حق میں تابع ہونے کی جہتیں:

۱۰- اسلام کے حق میں تابع ہونے کی جہتیں دو ہیں: نابالغ بچہ کے والدین میں سے کسی کا اسلام قبول کر لینا، اور اس کا دار کے تابع ہونا، یعنی وہ قید کر لیا جائے اور اس کو قید کرنے والا جب اسے دارالاسلام میں داخل کرے تو اس کے والدین میں سے کوئی اس کے ساتھ نہ ہو، اسی طرح دارالاسلام کا لقیط (لاوارث بچہ) مسلمان ہوگا، اگرچہ اس کو اٹھانے والا ذمی ہو۔

ابن القیم کے نزدیک جس یتیم کے والدین مر گئے ہوں، اور اس کی کفالت کسی مسلمان نے کی ہو، تو دین کے سلسلہ میں وہ کفالت کرنے والے، نیز دایہ کے تابع ہوگا، دیکھئے: ''اسلام''۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۶۶ طبع المصریہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۸ طبع المعرفہ حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۰۱، ۱۰۲ طبع الحلبی، کشاف القناع ۴/ ۲۵۲ طبع النصر۔

(۱) شرح السراجیہ رص ۷۰، الشرح الصغیر ۲/ ۴۸۲، ۴۸۴ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۳/ ۴، ۱۵، ۱۹، ۲۹، المہذب ۲/ ۳۱، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۸۱۔

(۲) تبیین الحقائق ۶/ ۲۰۵ طبع بولاق، جواہر الإکلیل ۲/ ۳۱۷ طبع المعرفہ، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۵۷ طبع الحلبی، کشاف القناع ۴/ ۳۶۴، ۳۶۵ طبع النصر۔

جواب

تعریف:

۱- جواب، کلام کے لوٹانے کو کہتے ہیں، اس کا فعل: أجاب، یجیب ہے۔

إجابة: کلام واپس کرنے کو کہتے ہیں، تم کہتے ہو: أجابه عن سؤاله (اس کے سوال کا جواب دیا) "وقد أجابه إجابة وإجابا وجوابا"۔

إجابة اور استجابة دونوں ایک ہی معنی میں ہیں، کہا جاتا ہے: "استجاب الله دعاءه" (اللہ نے اس کی دعا قبول کی) اور اس کا اسم "جواب" آتا ہے۔

جواب وہ ہے جو کسی سوال، دعا، دعوی، خط یا اعتراض وغیرہ کے لوٹانے کے طور پر ہو اور اس کی جمع "أجوبة" اور "جوابات" ہے۔

اور قول کا جواب کبھی تو اس کے ثابت کرنے کو شامل ہوتا ہے، جیسے جب پوچھا جائے کہ کیا ایسا تھا؟ وغیرہ تو اس کے جواب میں ہاں ہوگا، اور کبھی اس کے باطل کرنے کو شامل ہوتا ہے اور اس کو جواب صرف طلب کے بعد ہی کہا جاتا ہے۔

اس کے اصطلاحی معنی لغوی معنی سے باہر نہیں [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

اقرار:

۲- إقرار: کسی چیز کا اعتراف کرنا، دوسرے کے حق کی خبر دینا، اور گزری ہوئی چیز کی اطلاع دینا۔

اقرار کبھی جواب بھی ہوتا ہے جبکہ وہ طلب کے بعد ہو، لہذا ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے [۱]۔

رد:

۳- رد: چیز کو پھیرنا اور واپس کرنا، کہا جاتا ہے: "رده عن الأمر" جب اس کو معاملہ سے پھیر دے، اور کہا جاتا ہے: "سلم فرد علیه" (اس نے سلام کیا تو اس نے اس کو جواب دیا)، اور "رددت علیه جوابه" (میں نے اس کا جواب اس کی طرف لوٹا دیا)، اور کہتے ہیں: "رددت علیه الودیعة" (میں نے اس کو ودیعت لوٹا دی)۔

تو جب طلب کے بعد ہو تو رد جواب ہوتا ہے، لہذا رد جواب کے مقابلہ میں عام ہے [۲]۔

قبول:

۴- قبول الشیٔ: شیٔ کو قبول کرنا، اور کہا جاتا ہے: قبلت الشیٔ جب تم چیز سے راضی ہو، وقبلت الخبر جب تم اس کی تصدیق کرو۔

اور عقدوں میں قبول ایجاب کے جواب میں آتا ہے، جیسے فروخت کنندہ کے قول "میں نے تم سے بیچ دیا" کے جواب میں خریدار کا قول: "میں نے خرید لیا" [۳]۔

شرعی حکم:

۵- جواب کا حکم اپنے محل کے مختلف ہونے سے بدل جاتا ہے، چنانچہ کبھی تو جواب واجب عین ہوتا ہے جیسے صحیح دعوی کے متعلق

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، الکلیات ۲/۱۷۲۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، نہایۃ المحتاج ۵/۶۴، الزیلعی ۵/۲۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، نہایۃ المحتاج ۸/۴۷۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، الکلیات ۲/۱۷۲، نہایۃ المحتاج ۳/۳۶۶۔

مدعا علیہ کا جواب دینا، یا پھر واجب کفایہ ہوتا ہے، جیسے جماعت پر کئے جانے والے سلام کا جواب۔

اور کبھی حرام ہوتا ہے، جیسے مفتی کا جواب جب وہ ایسی چیز میں فتوی دے جسے نہیں جانتا۔

اور کبھی مکروہ ہوتا ہے، جیسے قضاء حاجت کرنے والے کا اپنے اوپر سلام کرنے والے کو جواب دینا۔

جواب سے توقف کرنا جائز ہے اگر جواب میں کوئی تنگی ہو، جیسے نبی کریم علیہ السلام نے اس شخص کے ساتھ کیا جس نے آپ سے حج کے متعلق پوچھا تھا کہ کیا ہر سال ہے؟ [1]۔

جواب کے انواع:

۶-کبھی جواب (ہاں) یا (نہیں) کے ذریعہ قولا ہوتا ہے، یا ایسے جملہ سے ہوتا ہے جو مطلوب پر دلالت کرے، اور کبھی لکھ کر اور گونگے کی طرف سے اشارہ کرکے ہوتا ہے اور کبھی فعل کے ذریعہ ہوتا ہے [2]۔

(۱) حدیث: "سکوت النبي ﷺ" کی روایت مسلم (۲/ ۹۷۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

اور اس کے الفاظ یہ ہیں "خطبنا رسول الله ﷺ فقال: أيها الناس، قد فرض الله عليكم الحج فحجوا" فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثا، فقال رسول الله ﷺ: "لو قلت نعم لوجبت، ولما استطعتم" (فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے ہم کو خطبہ دیا اور فرمایا: اے لوگو! اللہ نے تم پر حج فرض کیا ہے لہذا حج کرو، تو ایک آدمی بولا اے اللہ کے رسول! کیا ہر سال (فرض کیا ہے)؟ تو آپ خاموش رہے یہاں تک کہ اس نے تین مرتبہ یہی کہا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اگر میں ہاں کہہ دیتا تو ہر سال حج فرض ہوجاتا اور تم استطاعت نہ رکھ پاتے)۔

اور دیکھئے: ابن عابدین ۴/ ۴۲۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۷، ۴۸، قلیوبی ۴/ ۲۱۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، المغنی ۳/ ۲۱۷، المنثور ۲/ ۲۱۶، اعلام الموقعین ۴/ ۱۷۳، الآداب الشرعیہ ۱/ ۴۱۸۔

(۲) سابقہ مراجع، الکلیات للکفوی ۲/ ۱۷۲۔

جواب سے متعلق احکام:

اول-علماء اصول کے نزدیک:

جواب کی دلالت عموم یا خصوص پر:

۷-سوال سے متعلق جواب یا تو مستقل بالذات ہوگا یا نہیں ہوگا۔

اگر مستقل بالذات نہ ہو، اس طور پر کہ سوال سے ابتدا نہ ہو مثلاً (ہاں) (کے ذریعہ جواب ہو) تو عموم وخصوص میں وہ سوال کے تابع ہوگا۔

اور اگر جواب مستقل بالذات ہو اس طور پر کہ اگر وہ ابتدا میں وارد ہوتا (تب بھی) کلام تام ہوتا تو اس کے عموم کا فائدہ دینے کے سلسلہ میں کچھ تفصیل اور اختلاف ہے جس کو "اصولی ضمیمہ" میں بیان کیا جائے گا [1]۔

دوم-فقہاء کے نزدیک:

جواب پر مرتب ہونے والا اثر:

۸-کبھی جواب پر اسی چیز کا التزام مرتب ہوتا ہے جس کو کلام سابق (یعنی سوال) شامل ہوتا ہے، بشرطیکہ یہ متعین ہوجائے کہ وہی جواب ہے، اور کلام سابق کی تصدیق کے طور پر واقع ہوا ہے، اس لئے کہ اس وقت اسے اسی چیز کا اقرار اور اعتراف سمجھا جائے گا جس کو کلام سابق شامل ہوگا، اور اس کی بنیاد قاعدہ: "السؤال معاد في الجواب" (جواب میں سوال دہرایا جاتا ہے) پر ہے، یعنی تصدیق شدہ سوال میں جو کچھ کہا گیا تھا گویا تصدیق کرنے والے جواب دہندہ نے اس کا اقرار کرلیا ہے۔

اور فقہاء اس پر متفق ہیں کہ (نعم (ہاں)، اجل (ہاں) اور بلی

(۱) ارشاد الفحول ر ۱۳۳، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۱/ ۲۸۹، ۲۹۰، المستصفی للغزالی ۲/ ۵۸، ۶۰۔

(کیوں نہیں ...) کے الفاظ جواب اور سوال کے ضمن میں جو کچھ ہے اس کی تصدیق اور جواب کے طور پر متعین ہیں، اور ان الفاظ سے جواب کبھی کبھی سوال میں آنے والی چیز کا اقرار اور اعتراف ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ الفاظ اقرار صریح کے صیغوں میں ہیں نیز اس لئے کہ ان کے ذریعہ جواب مستقل بالذات نہیں ہوتا۔

اور اگر جواب اس کے علاوہ ہو، اس طور پر کہ مستقل بالذات میں سے ہو تو اس میں اخبار یا انشاء کے احتمالات ہوتے ہیں، اور زیادہ تر نیت یا قرائن کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، اور اس جگہ اس کو کلام سابق کے ضمن میں آنے والی چیز کو لازم کرنے والا یا نہ کرنے والا جواب سمجھنے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تطبیقات میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

۱- اقرار میں:

۹- الف- جب کوئی شخص دوسرے سے کہے: میرے تمہارے اوپر ایک ہزار درہم مبیع کے ثمن کے طور پر ہیں، اور وہ ہاں کہے، تو ہاں سے جواب دینا اس کے خلاف جو دعوی کیا تھا اس کی تصدیق ہوگا، لہذا مدعی نے جو کچھ دعوی کیا تھا یہ پورے کی خبر دینا ہوگا، اس لئے کہ نعم کا لفظ اقرار صریح کے صیغوں میں سے ہے، اور بطور جواب نکلا ہے، اور کلام کا جواب دینا لغت کے اعتبار سے اسی کا اعادہ کرنا ہے، گویا اس نے کہا ہے تمہارے میرے اوپر مبیع کے ثمن کے طور پر ایک ہزار درہم ہیں [۱]۔

ب- اسی کے مثل وہ صورت ہے جبکہ کہا ہو: کیا تمہارے پاس میرے ایک ہزار نہیں ہیں، اور اس نے کہا ہو کیوں نہیں، اس لئے کہ (کیوں نہیں) صرف نفی کے ذریعہ کئے جانے والے سوال کا جواب ہے۔

ج- اسی میں سے یہ صورت بھی ہے کہ جب کسی آدمی کے ہاتھ میں کوئی چوپایہ ہو، اور اس سے کوئی آدمی کہے: اس نے مجھ سے اس کو کرایہ پر لیا ہے یا اس کی آمدنی میرے حوالہ کرو، اور وہ کہے: (جی ہاں) [۱]۔

اور اگر جواب مستقل ہو، جیسے کہ کوئی آدمی دوسرے سے کہے: میرے تم پر ایک ہزار ہیں، اور وہ کہے: ''وزن کرلو، یا لے لو'' تو حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں سے ابن عبد الحکم کے نزدیک اسے اقرار نہیں سمجھا جائے گا، اس لئے کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ ''مجھ سے جواب لے لو'' یا ''اگر میرے علاوہ پر یہ ہے تو وزن کر لو''۔ مالکیہ میں سے سحنون کے نزدیک یہ اقرار ہے۔

اور اگر اس کے جواب میں کہے: ''هي صحاح''، (وہ صحیح درہم ہیں)، یا کہے: ''خذها أو اتزنها'' (ان کو لے لو یا وزن کرلو)، تو حنفیہ کے نزدیک اور شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں بھی دو قول میں سے ایک یہی ہے کہ یہ اقرار ہوگا، اس لئے کہ ''خذها أو اتزنها'' میں جو ''هاء'' ہے اس سے وہی مراد ہے جو دعوی میں مذکور ہے۔

شافعیہ کا دوسرا قول (اور وہی ان کے عام اصحاب کا قول ہے) اور حنابلہ کے یہاں یہ اقرار نہیں ہوگا، اس لئے کہ صفت (صحاح) دعوی کی جانے والی چیز (ہزار) کی طرف راجع ہے، اور اس نے اس کے وجوب کا اقرار نہیں کیا ہے، اور اس لئے بھی کہ ہوسکتا ہے کہ جو کچھ دعوی کیا ہے اپنے اوپر واجب ہوئے بغیر اسے دے دے، تو ان کے لینے کا حکم دینے سے بدرجہ اولی وجوب نہیں ہوگا [۲]۔

(۱) البدائع ۷/ ۲۰۸، شرح المادہ/ ۶۶ من المجلۃ للأتاسی ۱/ ۱۷۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۳۳، المہذب ۲/ ۳۴۷، المغنی ۵/ ۲۱۷۔

(۱) شرح المجلہ للأتاسی دفعہ ۶۶، المغنی ۵/ ۲۱۷، المہذب ۲/ ۳۴۷۔

(۲) الہدایہ ۳/ ۱۸۱، ۱۸۲، المہذب ۲/ ۳۴۷، المغنی ۵/ ۲۱۹۔

اور دیکھئے: اصطلاح ''اقرار''۔

۲- طلاق میں:

۱۰- الف- ابن نجیم کی ''الأشباہ'' میں آیا ہے کہ جو شخص کہے: اگر وہ گھر میں داخل ہو تو زید کی بیوی کو طلاق ہے، اور اس کا غلام آزاد ہے، اور بیت اللہ کی طرف چل کر جانا اس پر لازم ہے، اور زید کہے: جی ہاں، تو زید اس پورے جملہ کی قسم کھانے والا ہو جائے گا، اس لئے کہ سوال کا مضمون جواب میں شامل ہوتا ہے (۱)۔

اگر کسی سے کہا جائے: ''کیا تم نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی'' اور وہ کہے: جی ہاں! تو اس کی بیوی پر طلاق پڑ جائے گی گرچہ اس کی نیت طلاق کی نہ ہو، اس لئے کہ ''جی ہاں'' جواب میں صریح ہے، اور لفظ صریح کا صریح جواب بھی صریح ہے (۲)۔

ب- اور اگر جواب مستقل ہو، جیسے کوئی اپنی بیوی کو طلاق دے، اور اس سے پوچھا جائے تم نے کیا کیا؟ اور وہ کہے اس کو طلاق ہے، تو حنفیہ کہتے ہیں کہ قضاءً اس کو ایک طلاق ہوگی، اس لئے کہ وہ اپنے کلام کے ذریعہ (طلاق اول کی) خبر دے رہا ہے، کیونکہ قرینہ یہ ہے کہ اس سے خبر طلب کی جارہی ہے گویا کہ پہلے ہی کلام کو بطور خبر کے دہرا رہا ہے۔

اور مالکیہ کہتے ہیں: اگر خبر دینے کی نیت کرے تو اس کو بالاتفاق (یعنی مذہب مالکی کے علماء کے نزدیک) قضاءً ایک طلاق پڑے گی، اور اگر انشاء طلاق کی نیت کرے تو اس پر بالاتفاق دو طلاق لازم ہوں گی اور اگر نہ اخبار کی نیت کرے نہ انشاء کی تو دوسری طلاق کے لازم ہونے میں دو قول ہیں (۳)۔

ج- اور اگر جواب انشاء ہو اور کلام اول سے خارج نہ ہو، تو کلام اول اس میں دہرایا ہوا ہوگا، جیسے کہ اپنی بیوی سے کہے: ''أمرک بیدک'' (تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے) اور تین کی نیت کرے اور بیوی اپنے کو تین طلاق دے دے، یا کہے: ''طلقت نفسي'' (میں نے خود کو طلاق دی)، یا اخترت نفسی (میں نے اپنے نفس کو اختیار کرلیا)- اور تین کا ذکر نہ کرے تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر وہ اپنے قول ''میں نے خود کو طلاق دی'' میں عدد بیان نہ کرے تو طلاق کی تعداد کی وضاحت کے لئے اس کی نیت دریافت کی جائے گی۔

رہا حنفیہ کے یہاں تو وہ تین ہوں گی، اس لئے کہ تین طلاق جو سپرد کی گئی تھی اس کا جواب ہے، لہذا تین ہوں گی (۱)۔

د- اور کبھی کلام ثانی کو جواب نہیں مانا جاتا، بلکہ اس کو ابتدا مانا جاتا ہے (یعنی یہ سمجھا جاتا ہے کہ کلام کی ابتدا یہیں سے ہے)۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر بیوی کہے: ایک ہزار کے بدلہ مجھے ایک طلاق دے دو، اور شوہر کہے: ''تم کو تین طلاق ہیں'' تو مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام ابوحنیفہ کے دونوں شاگرد (امام ابو یوسف و امام محمد) کے نزدیک یہ جواب بھی ہے اور اضافہ بھی، اس لئے کہ تین ایک کا جواب بھی بن سکتا ہے، کیونکہ ایک تین میں پایا جارہا ہے، تو عورت نے جو سوال کیا تھا اس کو بھی پورا کیا ہے اور اضافہ بھی، لہذا بیوی پر ایک ہزار لازم ہوں گے گویا کہ اس نے کہا ہے تم کو ایک اور ایک اور ایک طلاق ہے۔

اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: بغیر کسی معاوضہ کے تینوں مفت میں واقع ہوں گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ تین ایک کا جواب بننے کے لائق نہیں ہے، لہذا جب اس نے تین کہا تو عورت کے سوال سے ہٹ

---

(۱) الأشباہ لابن نجیم رص ۱۵۳۔

(۲) المغنی ۷/ ۱۳۹، الاشباہ للسیوطی ر ۱۵۷، المہذب ۲/ ۸۲۔

(۳) شرح المجلہ دفعہ/ ۶۶ للأتاسی ۱/ ۱۷۷، الدسوقی ۲/ ۳۸۵۔

---

(۱) شرح المجلہ دفعہ ۶۶ للأتاسی، الکافی لابن عبد البر ۲/ ۵۸۹، ۵۹۰، المہذب ۲/ ۸۳، المغنی ۷/ ۱۴۷، المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۲۱۴، ۲۱۵۔

گیا، اور ابتداءً طلاق دینے والا ہوگیا، لہذا تینوں بغیر کسی چیز کے واقع ہوں گی [۱]۔

اور شافعیہ میں سے زرکشی کہتے ہیں کہ اگر بیوی نے کہا: ایک ہزار پر مجھے طلاق دے دو، اور شوہر نے اس کی بات مان لی اور مال کے ذکر کا اعادہ کیا تو مال لازم ہوجائے گا، اور اسی طرح قول اصح کے مطابق جب وہ اپنے قول: ''میں نے تم کو طلاق دی'' پر اکتفاء کرے، تو اسی طرح سوال کی طرف لوٹے گا (یعنی عورت پر مال لازم ہوجائے گا)، اور ایک قول یہ ہے کہ طلاق رجعی واقع ہوگی اور مال نہیں ملے گا [۲]۔

اس کی تفصیل کے سلسلہ میں کتب فقہ میں اس کے ابواب ''طلاق'' اور ''اقرار'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

جواب سے رک جانا:

۱۱- اگر دعوی اپنی شرائط کے مطابق صحیح ہو تو قاضی کے طلب کرنے پر مدعاعلیہ کے اوپر جواب واجب ہوتا ہے۔

اور اگر اقرار کرے تو جو کچھ اقرار کیا ہے اس پر لازم ہوگا، اور اگر انکار کرے تو مدعی سے بینہ طلب کیا جائے گا، اور اگر جواب سے رک جائے اور کہے: میں نہ اقرار کرتا ہوں اور نہ انکار، یا جواب سے سکوت اختیار کرے تو مالکیہ، امام ابوحنیفہ اور حنابلہ میں قاضی کے نزدیک اسے قید کردیا جائے گا، یہاں تک کہ اقرار یا انکار کرے، اور اگر وہ (اپنا رویہ) جاری رکھے تو اس کے خلاف فیصلہ کردیا جائے گا، اس لئے کہ جواب سے اس کے رک جانے کو اقرار گردانا جائے گا۔

(۱) المجلۃ للأتاسی دفعہ/ ۶۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۳۶، المہذب ۲/ ۷۶، المغنی ۷/ ۷۷۔

(۲) المنثور ۱/ ۲۱۴۔

اور شافعیہ، حنابلہ میں سے ابوالخطاب اور مالکیہ کے ایک قول کے مطابق قاضی اس سے کہے گا: اگر تم جواب دیتے ہو تو ٹھیک ہے ورنہ میں تمہیں نکول (جواب سے انکار) کرنے والا اقرار دوں گا اور تمہارے خلاف فیصلہ کردوں گا، اور اس سے بار بار یہ کہتا رہے گا، پھر وہ اگر جواب دیتا ہے تو ٹھیک ہے ورنہ اسے نکول (جواب سے انکار) کرنے والا اقرار دیا جائے گا، اور اس کے خلاف فیصلہ کردیا جائے گا، اس لئے کہ جس میں جواب دینا اس پر لازم ہوا تھا اس میں وہ جواب دینے سے انکار کرنے والا ہے۔

اور حنفیہ میں سے کاسانی کہتے ہیں: اشبہ یہ ہے کہ یہ انکار ہے، اور حنفیہ کی کتابوں میں سے ''الاختیار'' میں اسی طرح آیا ہے [۱]۔

اسی جیسا گناہ وہ بھی ہے جو واجب جواب نہ دینے سے ہوتا ہے، جیسے مفتی اور گواہ کا جواب، چنانچہ جو اس کو چھپائے گا، اللہ تعالی قیامت کے دن اس کو آگ کی ایک لگام لگادے گا [۲] اور اللہ تعالی فرماتا ہے:

''وَلاَ تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ'' [۳]

(اور گواہی مت چھپاؤ اور جو کوئی اسے چھپائے گا اس کا قلب گنہگار ہوگا)، اور اس میں تفصیل ہے، دیکھئے: ''فتوی'' اور ''شہادۃ''۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۲۰، البدائع ۶/ ۲۲۶، الاختیار ۲/ ۱۰۹، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۲۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۶، ۲۲۸، اللباب لابن رشد/ ۲۵۶، المہذب ۲/ ۳۰۱، ۳۰۴، قلیوبی ۴/ ۳۳۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۹/ ۸۶، ۹۰۔

(۲) اعلام الموقعین ۴/ ۱۵۷۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

جوار

تعریف:

۱-جوار (جیم کے کسرہ کے ساتھ) جاور کا مصدر ہے، جاور جواراً اور مجاورۃ بھی کہا جاتا ہے، اور جوار کے معانی ہیں: ایک دوسرے کے ساتھ رہنا، اور ایک دوسرے سے ملا ہوا ہونا، مسجد میں اعتکاف کرنا، اور اس کا معنی عہد وامان کے بھی ہیں۔

اور جوار ہی سے جار ہے، اور اس کا اطلاق کئی معانی پر ہوتا ہے، ان میں کچھ یہ ہیں: جائے سکونت کا پڑوسی، جائداد یا تجارت کا شریک، شوہر، بیوی، حلیف اور مددگار۔

امام شافعی فرماتے ہیں: جس کا بدن اپنے صاحب (ساتھی) سے قریب ہو اسے جار کہا جائے گا۔

راغب کہتے ہیں: جار وہ ہے جس کا مکان تم سے قریب ہو، اور یہ ''اسماء متضایفہ'' میں سے ہے، اس لئے کہ جار جب ہی دوسرے کا جار بنے گا جبکہ دوسرا بھی اس کا جار ہو[۱]۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے: وہ گھر یا اس جیسی چیزوں مثلاً باغ اور دوکان میں اتصال کو کہتے ہیں۔

جوار سے تعلق رکھنے والے احکام:

الف-جوار کی حد:

۲- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ پڑوسی کی حد ہر جانب سے چالیس گھر ہے[۱]، ان کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''حق الجار أربعون دارا هكذا وهكذا وهكذا''[۲] (پڑوسی کا حق چالیس گھر ہے اس طرح، اس طرح، اور اس طرح) (یعنی اشارہ کر کے بتایا)۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ پڑوسی وہ ہے جو کسی بھی جہت سے متصل ہو، یا اس کے سامنے ہو، اور دونوں کے درمیان تنگ سڑک ہو، اور ان دونوں کے درمیان کوئی بڑا فاصل مثلاً بازار یا وسیع دریا حائل نہ ہو، یا جن دو کو ایک مسجد یا دو قریب قریب کی چھوٹی مسجدیں اکٹھا کرتی ہوں (ان کو جار کہیں گے)، الا یہ کہ عرف میں اس تعریف کے علاوہ کوئی دوسری تعریف ہوتی ہو۔

ان حضرات نے حدیث: ''ألاإن أربعين دارا جار'' (آگاہ رہو! چالیس گھر پڑوسی ہیں) کو عزت واحترام مثلاً اذیت روکنے، ضرر کو دور کرنے نیز خوش روئی اور ہدیہ کرنے پر محمول کیا ہے[۳]۔

امام ابوحنیفہ اور امام زفر کا مذہب یہ ہے کہ جار تو صرف وہ ہے جو متصل ہو، اس لئے کہ جار مجاورۃ سے مشتق ہے، اور درحقیقت مجاورۃ اتصال کا نام ہے۔ امام ابوحنیفہ اور زفر کا قول ہی قیاس کے مطابق ہے۔

صاحبین (امام ابو یوسف وامام محمد) کا مذہب یہ ہے کہ جار وہ ہے جو متصل ہو، نیز اس کے علاوہ وہ لوگ ہیں جن کو مسجد اکٹھا کرتی ہو، اس لئے کہ عرف وشریعت میں ان کو پڑوسی کہا جاتا ہے، ان دونوں کا

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: ''جور''۔

(۱) قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۶۸، المغنی ۶/ ۱۲۴، کشاف القناع ۴/ ۶۳-۳۔

(۲) حدیث: ''حق الجار أربعون دارا هكذا و هكذا وهكذا'' کی روایت ابویعلی نے اپنے شیخ محمد بن جامع العطار کے حوالہ سے کی ہے اور وہ ضعیف ہیں۔ اسی طرح مجمع الزوائد (۸/ ۱۶۸، طبع القدسی) میں ہے۔

(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۷۴۷۔

قول استحسان پر مبنی ہے، اور آپ ﷺ کا یہ قول اس کی تائید کرتا ہے: ”لاصلاة لجار المسجد إلا فى المسجد“ [۱] (مسجد کے پڑوسی کی نماز صرف مسجد میں ہوتی ہے) اور حضرت علیؓ سے موقوفاً اس کی تفسیر یہ منقول ہے کہ جار (پڑوسی) سے مراد وہ شخص ہے جو اذان سنے، اور مقصود جب پڑوسیوں کی بھلائی ہے تو اس کا استحباب متصل اور غیر متصل دونوں کو شامل ہوگا، اور چونکہ مجاورہ کا معنی متحقق ہونے کے لئے اختلاط و اتصال ضروری ہے، لہذا اتصال کے تحقق کے لئے مسجد کا متحد ہونا ضروری ہے [۲]۔

ب- جوار کے حقوق:

۳- جوار کے احترام اور پڑوسی کے حق کا خیال رکھنے پر ابھارنے والے شرعی نصوص آئے ہیں، اللہ تعالی فرماتا ہے: ”وَاعْبُدُوا اللّٰهَ وَلاَ تُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْئاً وَّبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا وَّبِذِى الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسَاكِيْنِ وَالْجَارِ ذِى الْقُرْبٰى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيْلِ وَمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ اِنَّ اللّٰهَ لاَ يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالاً فَخُوْرًا“ [۳] (اللہ کی عبادت کرو اور کسی چیز کو اس کا شریک نہ کرو اور حسن سلوک رکھو والدین کے ساتھ اور قرابت داروں کے ساتھ اور یتیموں اور مسکینوں اور پاس والے پڑوسی اور دور والے پڑوسی اور ہم مجلس اور راہ گیر کے ساتھ اور جو

(۱) حدیث: ”لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد“ کی روایت بیہقی (۳/۵۷ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور بیہقی نے اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) البحر الرائق ۸/۵۰۵، البنایہ ۱۰/۴۹۷، ۴۹۸، فتح القدیر ۸/۱۷۴۔

(۳) سورۂ نساء/۳۶۔

نیز دیکھئے: تفسیر الطبری ۵/۵۰، ۵۱، طبع اول ۱۳۲۹ھ کا عکسی ایڈیشن، شائع کردہ دار المعرفہ بیروت، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۵/۱۸۳ طبع سوم، ۱۳۸۷ھ، ۱۹۶۷ء دار الکتاب العربی عکسی ایڈیشن۔

تمہاری ملک میں ہیں ان کے ساتھ، قطعاً اللہ ایسوں کو دوست نہیں رکھتا جو خود بین اور زیادہ فخر کرنے والے ہیں)۔

تو جار ذی القربی: وہ ہے جس کے اور تمہارے درمیان رشتہ داری ہو۔

اور جار الجنب: وہ ہے جس کے اور تمہارے درمیان کوئی قرابت نہ ہو۔

جہاں تک احادیث کا تعلق ہے تو ان میں سے آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ”ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه“ [۱] (جبرئیل مجھے لگاتار پڑوسی کے حق میں وصیت کرتے رہے یہاں تک کہ مجھے گمان ہوا کہ وہ اسے عنقریب وارث بنا دیں گے)۔

نیز آپ ﷺ کا یہ قول ہے: ”والله لايؤمن والله لايؤمن والله لايؤمن . قيل: من يا رسول الله؟ قال: من لا يأمن جاره بوائقه“ [۲] (اللہ کی قسم وہ مومن نہیں، اللہ کی قسم وہ مومن نہیں، اللہ کی قسم وہ مومن نہیں، پوچھا گیا: اے اللہ کے رسول کون؟ فرمایا: جس کے پڑوسی اس کے شر وفساد سے مامون نہ ہوں)۔

ابن بطال کہتے ہیں: اس حدیث میں پڑوسی کے حق کی تاکید ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے پڑوسی کے حق پر قسم کھائی ہے، اور تین بار قسم کھائی ہے، اور اس میں اپنے پڑوسی کو قول یا عمل سے اذیت دینے والے کے ایمان کی نفی ہے، اور اس سے ایمان کامل مراد ہے، اور بلاشبہ گنہگار کامل الایمان نہیں ہوتا [۳]۔

(۱) حدیث: ”ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه“ کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۴۴۱ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۴/۲۰۲۵ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ”واللّٰه لا يؤمن، واللّٰه لايؤمن، والله لا يؤمن......“ کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۴۴۳ طبع السّلفیہ) نے حضرت ابوشریح سے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۱۳/۵۲۔

نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ”**من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فلا یؤذ جارہ**“(۱) (جو اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو وہ اپنے پڑوسی کو اذیت نہ دے)۔

اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ”**من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فلیکرم جارہ**“(۲) (جو اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو وہ اپنے پڑوسی کا اکرام کرے)۔

یہ تو ہے ہی، اور پڑوسی کا نام اس جگہ مسلم غیر مسلم، عابد و فاسق، مسافر اور شہری، نفع پہنچانے والا اور نقصان پہنچانے والا، رشتہ دار اور اجنبی، گھر کے اعتبار سے قریب یا دور سب کو شامل ہے، اور اس کے کچھ مراتب ہیں، جن میں سے بعض، بعض پر فوقیت رکھتے ہیں۔

امام احمد فرماتے ہیں کہ پڑوسی تین ہوتے ہیں:

ایک وہ پڑوسی ہے جس کا ایک حق ہوتا ہے، اور وہ ایسا اجنبی ذمی ہے جس کو حق جوار حاصل ہو۔ اور ایک وہ پڑوسی ہے جس کے دو حق ہوتے ہیں، اور وہ مسلمان اجنبی ہے جس کو حق جوار اور حق اسلام حاصل ہو۔ اور ایک وہ پڑوسی ہے جس کو تین حقوق حاصل ہوتے ہیں، اور وہ مسلمان رشتہ دار ہے جس کو حق جوار، حق اسلام اور حق قرابت حاصل ہو(۳)۔

پڑوس میں رعایت کا سب سے زیادہ حقدار وہ ہے جو دروازہ

(۱) حدیث: ”من کان یومن باللّٰہ و الیوم الآخر فلا یؤذ جارہ“ کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۴۴۵ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱/۶۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ”من کان یومن باللّٰہ و الیوم الآخر فلیکرم جارہ“ کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۴۴۵ طبع السّلفیہ) نے حضرت ابو شریح سے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۱۳/۴۸، ۴۹، اعلام الموقعین لابن قیم الجوزیہ ۲/۱۲۴، تحقیق محی الدین عبد الحمید، طبع اول ۱۳۷۴ھ، ۱۹۵۵ء طبع مطبعۃ السعادہ مصر۔ اور ان الفاظ سے ایک حدیث بھی ہے جس کو غزالی نے الاحیاء (۲/۲۱۳) میں نقل کیا ہے، البتہ حافظ عراقی نے اس کے ضعف کی صراحت کی ہے۔

کے اعتبار سے ان میں سب سے زیادہ قریب ہو، بخاری نے اسی طرف یہ کہہ کر اشارہ کیا ہے: باب: **حق الجوار فی قرب الأبواب** (یہ باب دروازوں میں قرب کی وجہ سے حق جوار کا ہے)، اور اس کے تحت حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث درج کی ہے کہ انہوں نے دریافت کیا: ”**یا رسول اللہ! إن لی جارین فإلی أیھما أھدی؟ قال: إلی أقربھما منک بابا**“(۱) (اے اللہ کے رسول! میرے دو پڑوسی ہیں تو دونوں میں سے کس کو ہدیہ کروں؟ فرمایا: دروازہ کے اعتبار سے اپنے سے زیادہ قریب کو)۔

جوار ہی کے حقوق میں وہ بھی ہے جس کا ذکر غزالی نے اپنے اس قول میں کیا ہے: جوار کا حق صرف اذیت سے نہیں بلکہ اذیت کے احتمال سے باز رہنا ہے، اس لئے کہ پڑوسی بھی اس کو تکلیف پہنچانے سے باز رہا ہے لہذا اس کو تکلیف پہنچانے میں اس کے حق کو پورا کرنا نہیں ہے اور تکلیف پہنچانے کے احتمال سے باز رہنا ہی کافی نہیں ہے بلکہ مہربانی کرنا، اور بہتری اور بھلائی کا ہاتھ بڑھانا ضروری ہے، اور اسی میں سے یہ بھی ہے کہ اپنے پڑوسی کو سلام کرنے میں ابتدا کرے، بیماری میں اس کی عیادت کرے، مصیبت میں اس کی تعزیت کرے، خوشی کے موقعہ پر اس کو مبارکباد دے، نعمت پر خوشی میں اس کے ساتھ شریک ہو، اس کی لغزشوں سے درگزر کرے، اس کے محارم سے اپنی نگاہ جھکائے رکھے، اگر وہ غائب ہو تو اس کے گھر کی حفاظت کرے، اس کی اولاد کے ساتھ شفقت برتے، اور اپنے دین اور دنیا کے جن معاملات سے وہ ناواقف ہو ان میں اس کی رہنمائی کرے، عام مسلمانوں کے لئے جو حقوق ثابت ہیں ان تمام حقوق کے ساتھ یہ حقوق بھی شامل ہیں(۲)۔

(۱) حدیث: ”إن لي جارين، فإلى أيهما أهدي......“ کی روایت بخاری (الفتح ۵/۲۲۰ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) الاحیاء ۲/۲۱۳۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں: جوار ہر ایک کے لئے وہ حق واجب کرتا ہے جو اجنبی کے لئے واجب نہیں، اور ان چیزوں کو حرام کرتا ہے جو اجنبی کے لئے حرام نہیں، چنانچہ پڑوسی ہونا دوسرے پڑوسی کی ملکیت سے فائدہ اٹھانے کو جائز قرار دیتا ہے بشرطیکہ اس سے پڑوسی کو نقصان نہ پہنچے اور اگر پڑوسی کو نقصان پہنچے، تو پھر پڑوسی کی ملکیت سے نفع حاصل کرنا حرام ہوگا[۱]۔

حرمت جار کی حفاظت:

۴- اس حق سے مراد حرمت جار کی حفاظت کرنا اور اس کے بال بچوں کی پردہ پوشی ہے، اور یہ ستر پردہ کرنے والی دیوار اور ایسی کھڑکی سے ہوسکتا ہے جس سے پڑوسی اپنے پڑوسی کے حرم کو جھانک نہ سکے۔

رہی ساتر دیوار تو اگر وہ پہلے ہی سے دونوں ملکیتوں کے درمیان موجود نہ ہو، اور ان میں سے ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہو کر اس کو بنانا چاہے تاکہ وہ دونوں کی ملکیت کے درمیان رکاوٹ کا کام کرے اور دوسرا بنانے کے لئے تیار نہ ہو تو اسے اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

اور اگر تنہا اس کو بنانے کا ارادہ کرے تو اس کو خاص اپنی ہی ملک میں بنانے کا حق ہوگا اس لئے کہ وہ پڑوسی کی مخصوص ملک میں تصرف کا مالک نہیں ہے، اور اس پوری تفصیل میں کوئی اختلاف نہیں ہے[۲]۔

البتہ ابن تیمیہ سے ایسے مشترک باغ کے بارے میں پوچھا گیا جس میں تقسیم ہوگئی تھی اور دو میں سے ایک شریک نے اپنے اور پڑوسی کے درمیان دیوار بنانے کا ارادہ کیا تو دوسرے نے نہ تو اس کو تنہا بنانے کے لئے چھوڑا اور نہ ہی تعمیر میں اس کا شریک ہوا تو انہوں نے جواب دیا: اسے اس پر مجبور کیا جائے گا، اور ہر ایک کی زمین میں سے اس کے حق کے بقدر دیوار کے لئے جگہ لی جائے گی[۱]۔

اگر دیوار پرانی ہو اور منہدم ہو جائے اور دونوں میں سے ایک اس کو بنانے کا ارادہ کرے اور دوسرا انکار کرے تو حنفیہ کے نزدیک کئی اقوال ہیں، بعض کا کہنا ہے: اسے مجبور نہیں کیا جائے گا، اور ابو اللیث کہتے ہیں: ہمارے زمانہ میں مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ دونوں کے درمیان پردہ ضروری ہے، اور ایک قول ہے کہ: جواب اس تفصیل کے مطابق ہونا چاہئے:

اگر اصل دیوار میں تقسیم کا احتمال ہو اور دونوں میں سے ہر ایک کے لئے اپنے حصہ میں پردہ بنانا ممکن ہو تو انکار کرنے والے کو تعمیر کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور اگر اصل دیوار میں تقسیم کا احتمال اس طریقہ پر نہ ہو تو انکار کرنے والے کو تعمیر کا حکم دیا جائے گا[۲]۔

اس کے بارے میں امام مالک سے دو روایتیں ہیں: ایک یہ کہ ان میں سے انکار کرنے والے کو تعمیر پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور تعمیر کا مطالبہ کرنے والے سے کہا جائے گا: اپنے اوپر پردہ کرلو اور چاہو تو تعمیر کرلو۔ اور اس کو حق ہے کہ اس کے ساتھ دیوار کا صحن تقسیم کرے اور اس میں اپنے لئے تعمیر کرے۔

اور دوسری روایت یہ ہے کہ اسے تعمیر کا حکم دیا جائے گا اور اس پر مجبور کیا جائے گا، ابن عبد الحکم کہتے ہیں: اور یہ ہم کو زیادہ پسند ہے۔

اگر ان دونوں میں سے ایک کی دیوار ہو اور وہ اپنے پڑوسی کو ضرر پہنچانے کے لئے اسے منہدم کر ڈالے تو اس کے خلاف وہ جس طرح تھی اسی طرح اس کے دوبارہ بنانے کا فیصلہ کیا جائے گا، تاکہ وہ اس کے پڑوسی کے لئے ساتر ہو، اور اگر دیوار کو اس کی درستگی کے لئے منہدم کیا یا وہ خود منہدم ہوگئی تو اس کے ساتھی پر اس کے اعادہ کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، اور پڑوسی سے کہا جائے گا: اگر چاہو تو اپنے لئے

---

(۱) فتاوی ابن تیمیہ ۳/ ۱۷۔

(۲) المغنی ۴/ ۴۶۰۔

(۱) الفتاوی ۳۰/ ۱۳۔

(۲) فتاوی قاضی خاں ۳/ ۱۰۸، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۱۰۰۔

پردہ کرلو(۱)۔

قول جدید میں شافعیہ کی رائے ہے کہ کسی ایک کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنے دوسرے شریک کو دیوار کی تعمیر پر مجبور کرے، اگرچہ انہدام کے مطالبہ وغیرہ کی وجہ سے مشترک دیوار کو دونوں شرکاء نے منہدم کیا ہو، اس لئے کہ تعمیر سے انکار کرنے والے کو تعمیر کا مکلّف بنائے جانے پر نقصان ہوگا، اور نقصان کا ازالہ نقصان سے نہیں کیا جاتا، اور ایک قول یہ ہے کہ قاضی دونوں فریقوں کے حالات کا باریک بینی سے جائزہ لے گا، اگر اس پر یہ ظاہر ہو کہ دیوار کی تعمیر سے باز رہنا کسی صحیح غرض یا اپنے معاملہ میں شک کی وجہ سے ہے تو اسے مجبور نہیں کرے گا، اور اگر معلوم ہو کہ یہ عناد اور دشمنی کی بنیاد پر ہے تو اسے مجبور کرے گا۔

''الروضہ'' میں فرمایا: اور یہ حکم نہر، نالی، مشترک کنویں اور دونوں کے اپنی چھتوں کے درمیان پردہ ڈالنے میں بھی جاری ہوگا۔

اگر دو میں سے ایک شریک دوسرے کی اجازت کے بغیر مشترک دیوار گرادے تو اس پر نقصان کا تاوان لازم ہوگا تعمیر کا اعادہ نہیں، اس لئے کہ دیوار مثلی نہیں ہے، اور ''البویطی'' میں امام شافعی نے اسی کی صراحت کی ہے، اگرچہ اس کے علاوہ میں اعادہ کے لزوم کی صراحت کی ہے(۲)۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ گر جانے والی دیوار اگر مشترک ہو اور دونوں میں سے ایک اپنے مالدار شریک سے اپنے ساتھ اس کی تعمیر کرنے کا مطالبہ کرے، تو جس سے مطالبہ کیا جارہا تھا اسے اس کے ساتھ تعمیر پر مجبور کیا جائے گا(۳)۔

رہی بات چھت کی، تو حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس کی چھت پڑوسی کی چھت سے برابر ہو اور چھت پر چڑھنے سے اس کی نگاہ پڑوسی کے گھر میں پڑ جاتی ہو تو پڑوسی کو حق ہوگا کہ جب تک وہ پردہ قائم نہ کرلے اس کو چھت پر چڑھنے سے روک دے، اور اگر اس کی نگاہ پڑوسی کے گھر میں نہ پڑتی ہو لیکن اس کے پڑوسی جب چھت پر ہوتے ہوں تب پڑ جاتی ہو تو اس سے نہیں روکا جائے گا، امام ناصر الدین فرماتے ہیں: یہ ایک طرح کا استحسان ہے، اور قیاس یہ ہے کہ اسے روکا جائے۔

صدر الشہید فرماتے ہیں: چڑھنے والا چڑھتے وقت ایک یا دو مرتبہ ان کو خبر کردے گا تاکہ وہ اپنا پردہ کرلیں۔

مالکیہ کے نزدیک چھت والے کو ایسا پردہ اختیار کرنے پر مجبور کیا جائے گا جو اس کو پڑوسی سے چھپادے۔

اور شافعیہ کے نزدیک اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا(۱)۔

حنابلہ کے نزدیک پڑوسی اگر اپنے پڑوسی کو حرام طریقے پر دیکھتا ہو تو اس کو اپنی چھت پر چڑھنے سے روکا جائے گا، اور اسی لئے اگر اس کی چھت اپنے پڑوسی کی چھت سے اونچی ہو تو اس کو پردہ قائم کرنے کا پابند کیا جائے گا، اور اونچائی میں دونوں برابر ہوں تو اس کی تعمیر میں دونوں شریک ہوں گے اس لئے کہ ان میں سے کوئی سترہ بنانے میں زیادہ حقدار نہیں ہے، لہذا سترہ دونوں پر لازم ہوگا(۲)۔

۵- رہی کھڑکیاں تو حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ بالا خانہ والے کو ایسے دروازہ یا روشن دان کھولنے سے نہیں روکا جائے گا جو پڑوسی کے آنگن میں کھلتا ہو، اور اس بارے میں پڑوسی کو روکنے کا حق نہیں ہے، پڑوسی

(۱) الکافی ۲/ ۹۴۲، مواہب الجلیل ۵/ ۱۵۰، الخرشی ۶/ ۵۸، ۱۹۴، التاج والإکلیل ۵/ ۱۵۰، الشرح الکبیر ۳/ ۳۶۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۶۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۰۔

(۳) مطالب اولی النہی ۳/ ۳۶۲۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۵۰۶، ۵۰۷، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۷۳، الفتاوی البزازیہ ۶/ ۴۱۹، حاشیۃ العدوی ۶/ ۶۰، حاشیۃ البجیرمی ۳/ ۱۵۔

(۲) مطالب اولی النہی ۳/ ۳۵۸، المغنی ۴/ ۴۶۵، کشاف القناع ۳/ ۴۰۱، ۴۰۲۔

کی ذمہ داری ہے کہ ایسی تعمیر کرے جس سے اس کا پردہ ہو، اور یہی ظاہر روایت ہے، ابوالسعود کہتے ہیں: اسی پر فتوی ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ روشن دان اگر دیکھنے کے لئے ہے اور آنگن عورتوں کے بیٹھنے کی جگہ ہے تو اسے روکا جائے گا، اور ابن عابدین نے ذکر کیا ہے کہ اسی پر فتوی ہے (۱)۔

اگر کمرہ کی زمین سے کھڑکی کی بلندی انسانی قد کے بقدر ہے تو پڑوسی کو یہ حق نہیں ہے کہ اسے اس کے بند کرنے کا مکلّف بنائے (۲)۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایسی کھڑکی کھولنے سے منع کیا جائے گا جس سے پڑوسی اپنے پڑوسی کا گھر جھانک سکے، اگر اس طرح کا کچھ کھولتا ہے تو اس کا بند کرنا متعین ہے۔

اور جھانکنے کی حد وہ ہے جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے اس شخص کے بارے میں لکھا جس نے پڑوسی کے اوپر ایک بالاخانہ بنایا اور اس میں روشندان کھولا کہ اس روشندان کے پیچھے ایک چارپائی رکھی جائے اور اس پر ایک آدمی کھڑا ہو، اگر وہ آدمی کے گھر میں جو کچھ ہے اسے دیکھ لیتا ہے تو اسے اس سے روک دیا جائے گا، اور اگر نہیں دیکھ پاتا ہے تو اس سے نہیں روکا جائے گا (۳)۔

رہی پرانی کھڑکی تو حنفیہ اور مالکیہ کے قول کے مطابق اس کے بند کرنے کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مالک کو کھڑکی وغیرہ کھولنے سے نہیں روکا جائے گا، گرچہ اس سے پڑوسی اپنے پڑوسی کے زنانخانے کو تاک سکتا ہے، اس لئے کہ پڑوسی کو اس بات پر قدرت ہے کہ اپنی ذات سے ضرر دفع کرنے کے لئے ایسے پردہ کی تعمیر کرے جس سے اس کا پردہ ہو سکے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کھڑکی، دروازہ اور ان جیسی ایسی چیزوں کے بند کرنے کا فیصلہ کیا جائے گا جن سے پڑوسی اپنے پڑوسی کی حرم کو تاک سکتا ہو، اور اگر ایسا نہ ہو تو بند کرنے کا فیصلہ نہیں ہوگا (۱)۔

ملک میں تصرف کرنے پر قید لگانے میں جوار کا اثر:

٦ - ملک تام کے احکام میں سے یہ ہے کہ وہ مالک کو اپنی مملوکہ شئی میں اپنے اختیار کے مطابق تصرف کرنے کا حق دیتی ہے، جس طرح اس کی اجازت اور رضامندی کے بغیر دوسرے کو اس میں تصرف کرنے سے روکتی ہے، اور یہ اسی وقت ہوتا ہے جبکہ ملکیت دوسروں کے ہر طرح کے حق سے خالی ہو، لیکن (اپنی ملکیت میں تصرف کی اجازت کا یہ حکم مطلقاً نہیں ہے بلکہ) یہ حکم کبھی کبھی جار کو ضرر پہنچانے سے بچنے کے لئے جوار کے سبب کے ساتھ مقید ہو جاتا ہے (یعنی اپنی ملکیت میں تصرف کا حق اس وقت حاصل ہے جبکہ پڑوسی کو نقصان نہ پہنچے)، اور فقہاء کرام کے مابین اس میں اختلاف ہے کہ پڑوسی کو ضرر پہنچانے سے بچنے کے لئے ملک کو مقید کر سکتے ہیں یا نہیں۔

چنانچہ مالکیہ، حنابلہ اور اپنے مفتی بہ قول کے مطابق حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ مالک کو اپنی ملک میں تصرف کرنے سے نہیں روکا جائے گا، الا یہ کہ اس تصرف کے نتیجہ میں پڑوسی کو نقصان پہنچے تو اس

(۱) فتاوی قاضی خاں ۳/ ۴۴۳، فتاوی البزازیہ ۶/ ۴۱۴، منحۃ الخالق ۷/ ۳۶، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۴۸۔
اور اسی کو مرشد الحیران دفعہ ۶۲ اور مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۱۲۰۲ نے اختیار کیا ہے۔

(۲) مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۱۲۰۳۔

(۳) المدونۃ الکبری ۱۴/ ۵۲۹، ۱۵/ ۱۹۷، الکافی ۲/ ۹۳۹، الخرشی ۶/ ۵۹، ۶۰، الشرح الکبیر ۳/ ۳۶۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۶۹۔

(۱) مرشد الحیران دفعہ ۶۳، الشرح الکبیر ۳/ ۳۶۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۶۹، التاج والإکلیل ۵/ ۱۶۰، حاشیۃ البجیرمی ۳/ ۱۲، مغنی المحتاج ۲/ ۱۸۶، مطالب اولی النہی ۳/ ۳۵۸۔

صورت میں اسے اپنی ملکیت میں تصرف سے روکا جائے گا اور ساتھ ساتھ اس تصرف کے نتیجہ میں جو نقصان پہنچا ہے اس کا ضمان بھی واجب ہوگا۔

حنفیہ اور مالکیہ نے قید لگائی ہے کہ ضرر واضح ہو اور ان کے یہاں اس ضرر کی حد یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو حوائج اصلیہ، یعنی تعمیر کے اصل مقصد مثلاً سکونت سے مانع بنے، یا عمارت کو نقصان پہنچائے، یعنی کمزوری لائے اور اس کے گرنے کا سبب بنے (۱)۔

اور شافعیہ اس طرف گئے ہیں کہ ہر ایک مالک کو اپنی ملکیت میں تصرف کرنے کی جو عادت ہے اس کے مطابق تصرف کرنے کا حق ہے خواہ اس سے اس کے پڑوسی کو نقصان پہنچے یا اس کے مال کے تلف کرنے کا سبب بنے جیسے کوئی پانی یا پاخانہ کا کنواں کھودے اور اس سے اس کے پڑوسی کی دیوار کمزور ہو جائے، یا پاخانہ کے گڈھے میں جو کچھ ہے اس کی وجہ سے اس کے کنویں کا پانی متغیر ہو جائے، اس لئے کہ مالک کو اس کی ملک میں ایسے تصرف سے روک دینے سے جس میں اس کے پڑوسی کو ضرر پہنچتا ہو ناقابل تلافی ضرر ہے، اور اگر وہ زیادتی کرے اس طور پر کہ تصرف کا جو عرف ہے اس سے تجاوز کر جائے تو جتنی تعدی کی ہے کمزور ہو جانے کی وجہ سے اتنے کا ضامن قرار دیا جائے گا۔

اصح یہ ہے کہ آدمی کے لئے گھروں سے گھرے ہوئے اپنے گھر کو حمام، چکی، ٹینری (چمڑا پکانے کی جگہ) اصطبل اور تنور بنانا اور پارچہ فروشوں کے درمیان اپنی دوکان کو لوہار یا دھوبی کی دوکان یا اس طرح کی کوئی اور چیز مثلاً ٹینری بنانا جائز ہے، بشرطیکہ وہ احتیاط رکھے اور دیواروں کو اتنا مضبوط کر دے کہ وہ اس کے مقصد کے لائق ہوں، اس لئے کہ وہ خالص اپنی ملکیت میں تصرف کر رہا ہے اور اس سے روکنا اس کو ضرر پہنچانا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ: چونکہ اس میں پڑوسی کو نقصان پہنچ رہا ہے اس لئے اس سے روک دیا جائے گا (۱)۔

مزید تفصیل کے لئے اصطلاح ''تعلی'' اور ''حائط'' دیکھی جائے۔

دو پڑوسیوں کی درمیانی دیوار سے انتفاع کا حکم:

۷- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مشترک دیوار سے ہر شریک اپنے شریک کے نفع کے بقدر نفع اٹھا سکتا ہے، اور اپنے شریک کی رضامندی کے بغیر اس کو اس سے زیادہ کا حق نہیں ہے۔

رہی دو پڑوسیوں میں سے کسی ایک کی مملوکہ دیوار تو مالکیہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ پڑوسی کے لئے اپنے پڑوسی کی دیوار سے اس کی اجازت کے بغیر نفع اٹھانا جائز نہیں ہے، اور یہ حکم نفع اٹھانے کی تمام صورتوں جیسے تعمیر، روشندان کھولنا، لکڑی گاڑنا وغیرہ کو شامل ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: **''لایحل لامری ء من مال أخیه إلا ما أعطاہ عن طیب نفس''** (۲) (کسی شخص کے لئے اپنے بھائی کا مال حلال نہیں ہے، مگر جس کو وہ خوش دلی سے دے دے)، اور اس لئے بھی کہ وہ اجازت کے بغیر دوسرے کی ملک سے فائدہ اٹھانا ہے۔

لیکن دیوار والے کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ اپنے پڑوسی کو اس سے نفع اٹھانے پر قدرت دے دے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی

---

(۱) الدر المختار ۵/ ۴۴۷، الدسوقی ۳/ ۳۶۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الخرشی ۶/ ۶۰، ۶۱، کشاف القناع ۳/ ۴۰۸، المغنی ۴/ ۵۷۲ طبع الریاض۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۶۴۔

(۲) حدیث: ''لا یحل لامرئ من مال أخیه إلا ما أعطاه...... '' کی روایت بیہقی نے سنن (۶/ ۹۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حضرت عبد اللہ بن عباس سے کی ہے، اور اس کی سند حسن ہے۔

حدیث ہے کہ رسول اللہ علیہ ﷺ نے فرمایا: "**لا يمنع أحدكم جاره أن يغرز خشبة في جداره**"(۱) (تم میں سے کوئی اپنے پڑوسی کو اپنی دیوار میں لکڑی (کھونٹی) گاڑنے سے نہ روکے)۔

حنفیہ کے یہاں مفتی بہ، قول قدیم میں امام شافعی کا مذہب، امام احمد کی ایک روایت، حنابلہ میں سے ابن قدامہ، قاضی ابو یعلی اور ابوخطاب کا قول یہ ہے کہ پڑوسی کے لئے اپنے پڑوسی کی دیوار سے انتفاع جائز ہے، اور اس کے مالک کو حضرت ابو ہریرہ کی گزشتہ حدیث کی وجہ سے پڑوسی کو کھونٹی گاڑنے پر قدرت دینے پر مجبور کیا جائے گا، بشرطیکہ دیوار کو نقصان نہ پہنچے نیز اس کی حاجت بھی ہو۔

شافعیہ کے قول قدیم میں شرطوں میں تفصیل ہے، وہ شرطیں یہ ہیں: دیوار کا مالک دیوار سے مستغنی ہو، دیواروں کی بلندی میں پڑوسی اضافہ نہ کرے، اس پر چھت نہ بنائے، زمین اسی کی ہو، اور جس پلاٹ پر چھت ڈالنا چاہتا ہے اس کی دیواروں میں سے کسی کا بھی مالک نہ ہو، یا صرف ایک دیوار کا مالک ہو(۲)۔

دیکھئے: اصطلاح "ارتفاق" اور "حائط"۔

حق شفعہ ثابت ہونے میں جوار کا اثر:

۸- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ شفعہ صرف تقسیم نہ کرنے والے شریک کے لئے ثابت ہوتا ہے، لہذا پڑوسی کو حق شفعہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ حدیں اس کے حق میں تقسیم ہو چکی ہیں، اور راستے پھیرے جا چکے ہیں، اور شفعہ صرف شرکت کے ضرر کو دفع کرنے کے لئے مشروع ہوا ہے، اور یہ معنی پڑوس میں نہیں ہیں(۱)۔

ان حضرات نے حضرت جابرؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے "**ان النبی صلی الله علیه وسلم قضی بالشفعة فی کل مالم یقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة**"(۲) (نبی کریم علیہ ﷺ نے غیر منقسم چیز میں شفعہ کا فیصلہ فرمایا ہے، پھر جب حد بندیاں ہو جائیں اور راستے پھیر لئے جائیں تو شفعہ نہیں ہے)۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس پڑوسی کا گھر ملا ہوا ہو اس کے لئے شفعہ ثابت ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابو قتادہ کی حدیث ہے کہ نبی کریم علیہ ﷺ نے فرمایا: "**جار الدار أحق بالدار**"(۳) (گھر کا پڑوسی گھر کا زیادہ حقدار ہے)، اور اس لئے کہ حضرت عمرو بن شرید کی اپنے والد سے مروی حدیث ہے کہ ایک شخص نے عرض کیا: یا رسول اللہ! میری زمین میں سوائے پڑوسی کے نہ کسی کی شرکت ہے نہ تقسیم ہوئی ہے، تو نبی کریم علیہ ﷺ نے فرمایا: "**الجار أحق بسقبه ما كان**"(۴) (پڑوسی جب تک ہے اپنے قریبی گھر کا زیادہ حقدار ہے) بغیر شرکت کے جوار کی بنیاد پر شفعہ ثابت کرنے کے حق میں یہ الفاظ صریح ہیں، اسی طرح ان حضرات نے حضرت ابو رافعؓ کی نبی کریم علیہ ﷺ سے

---

(۱) حدیث: "لا يمنع أحدكم جاره أن يغرز خشبة في جداره" کی روایت بخاری (الفتح ۵/۱۱۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۳۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/۳۵۸، شرح الزرقانی ۶/۶۴، قلیوبی وعمیرہ ۲/۳۱۴، المغنی ۵/۳۶۔

(۱) الشرح الصغیر ۳/۶۳۳، نہایۃ المحتاج ۵/۱۹۶، کشاف القناع ۴/۱۳۴، ۱۳۸۔

(۲) حدیث: "قضى بالشفعة في كل مالم يقسم..." کی روایت بخاری (الفتح ۴/۴۳۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "جار الدار أحق بالدار" کی روایت ترمذی (۳/۶۴۱ طبع الحلبی) نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے کی ہے، اور فرمایا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۴) حدیث: "الجار أحق بسقبه" کی روایت احمد (۴/۳۸۹ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور ترمذی نے اپنے جامع (۳/۶۴۲ طبع الحلبی) میں اسے شہرت دی ہے اور بخاری سے اس کا صحیح ہونا نقل کیا ہے۔

روایت کردہ حدیث سے استدلال کیا ہے :"الجار أحق بصقبه"[۱] (پڑوسی اپنے صقب کا زیادہ حقدار ہے)، اور صقب کا معنی" قرب" ہے۔

اور عقلی استدلال اس طرح کیا ہے کہ جوار شرکت کے معنی میں ہے، اس لئے کہ ایک پڑوسی کی ملکیت اپنے پڑوسی کی ملکیت سے متصل ہوتی ہے اور اس اتصال میں دوام اور قرار پایا جاتا ہے، اور شرکت میں جس نقصان کی توقع ہوتی ہے اس کی توقع جوار میں بھی ہوتی ہے، لہذا شرکت پر قیاس کرتے ہوئے پڑوسی کے لئے حق شفعہ ثابت ہوگا تا کہ اس سے ضرر کو دور کیا جا سکے[۲]۔

پانی بہنے کی جگہ میں حق جوار:

۹- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی پڑوسی کو اپنے پڑوسی کی ملکیت میں پانی گذارنے کا حق حاصل ہوتو پانی بہنے کا حق جس کے اوپر ہے اس کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنے پڑوسی کو اس حق سے روک دے۔

اس میں تفصیل ہے جسے "ارتفاق" اور "مسیل" میں دیکھا جائے۔

راستہ میں حق جوار:

۱۰- اس حق سے مراد راستہ میں پڑوس ہونے پر اپنی ذمہ داری سے واقفیت ہے، فقہاء راستہ کو دو قسموں میں تقسیم کرتے ہیں: دوسری طرف سے کھلا ہوا راستہ اور بند راستہ، اور دونوں میں حق جوار دوسرے سے جداگانہ ہوتا ہے۔

تفصیل اصطلاح "طریق" میں ہے۔

(۱) حدیث:"الجار أحق بصقبه" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۳۴۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) البنایہ ۸/ ۴۵۳۔

دریا میں حق جوار:

۱۱- اس سے مراد وہ حق ہے جو جوار کی وجہ سے جوار کے لئے دریا کے اوپر اور دریا کے لئے جوار کے اوپر واقع ہوتا ہے۔

اور اس حق کا دارومدار دریاؤں کے دونوں اقسام عام دریا اور مملوک دریا پر مبنی ہے۔

بڑے دریا جیسے دجلہ اور فرات کے جار کو حق ہے کہ اپنی زمین اور چوپائے سیراب کرے، اور دریا پر رہٹ (یا چرخی) نصب کرے اور اپنی زمین کو سیراب کرنے کے لئے اپنی زمین تک نہر کھود کر لائے، اس لئے کہ یہ دریائیں کسی کی ملکیت نہیں ہیں۔

اس کے لئے اس کے کنارے اس طرح درخت لگانا جائز ہے کہ گزرنے والوں کو ضرر نہ پہنچے، اور مسلمانوں میں سے جو چاہے اس کو ختم کرنے کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

جار کی ذمہ داری ہے کہ عام دریا کے کنارے سیراب کرنے اور دریا کی اصلاح کرنے کی غرض سے حق مرور پر قدرت دے، اور اس کو منع کرنے کا حق نہیں ہوگا جبکہ گذرنے والوں کے لئے سوائے اس زمین کے کوئی اور راستہ نہ ہو۔

رہی مملوکہ ندی اور اسی طرح مملوکہ کنویں اور حوض کی بات تو پڑوسی کو حق ہے کہ پانی پیئے اور اپنے چوپایوں کو پلائے، اور اسے ہونٹ لگانے یا پینے کا حق کہا جاتا ہے، اسی طرح اس کو اس سے وضو کرنے، غسل کرنے، اپنے کپڑے دھونے اور اس طرح کی چیزوں کا حق ہوگا۔

البتہ اس کو اپنی زمین اور درخت سینچنے کا حق نہیں ہوگا، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا یہی قول ہے[۱]۔

(۱) المغنی ۵/ ۵۷۶، ۵۸۲، بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۸، فتح الوہاب ۱/ ۲۵۵، ۲۵۶، مرشد الحیران: دفعہ ۳۹، ۴۰، مجلۃ الأحکام العدلیۃ دفعہ ۱۲۶۵،

مالکیہ کے نزدیک اس کو پانی صرف کرنے پر مجبور کیا جائے گا اگر اس کے جار کی کھیتی ہو جس کو پانی کی بنیاد پر اگایا ہو، اور اس کے کھیت کا کنواں گر گیا ہو اور پیاس سے اس کی ہلاکت کا خوف ہو اور اس نے اپنے کنویں کی مرمت شروع کر دی ہو، اور اگر ان شرطوں میں سے ایک شرط بھی نہ پائی جائے تو اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا، اور پانی کی قیمت پر قبضہ کرنے کے بارے میں دو قول ہیں، اور ان کے یہاں معتمد قول یہ ہے کہ اس کو مفت پانی صرف کرنے پر مجبور کیا جائے گا اگرچہ جار کے پاس ثمن پایا جا رہا ہو[۱]۔

مزید تفصیل کے لئے اصطلاح ''نہر'' دیکھی جائے۔

شرعی مسکن کا جوار:

۱۲ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ شوہر والے گھر کی مشروعیت کے شرائط میں یہ ہے کہ وہ صالح پڑوسیوں کے درمیان واقع ہو جہاں بیوی اپنے آپ کو مامون پاتی ہو[۲]۔

تفصیل ''بیت الزوجیۃ'' میں ہے۔

ذمی کا مسلمان کے پڑوس میں ہونا:

۱۳ - ذمی کو مسلمان کے پڑوس میں ہونے سے نہیں روکا جائے گا، اس لئے کہ اس میں اسلام کی خوبیوں سے واقف ہونے پر اس کو قدرت دینا ہے، اور وہ اس بات کا سب سے بڑا داعی ہوتا ہے کہ وہ خوشی خوشی اسلام قبول کرے۔

ان کو مسلمانوں کی عمارت سے اونچی تعمیر کرنے سے روکا جائے گا، یہ جوار کے حقوق میں سے نہیں ہے بلکہ یہ اسلام کا حق ہے، اسی بنا پر اس کو روکا جائے گا اگرچہ مسلمان اس سے راضی ہو، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "الإسلام يعلو ولا يعلى"[۱] (اسلام بلند رہتا ہے، اور اس سے بلند نہیں ہوا جا سکتا)، نیز بلند عمارت بنانے کی صورت میں مسلمانوں کی ستر کی بے حرمتی و بے پردگی ہوگی۔

شافعیہ نے اصح قول کے مطابق یہ شرط لگائی ہے کہ وہ مسلمانوں کی آبادی سے الگ تھلگ محلّہ میں مستقل نہ ہوں (اگر وہ مسلمانوں کی آبادی سے الگ محلّہ میں ہوں) اس طرح کہ ان کی جانب سے مسلمانوں کی ستر کی بے حرمتی و بے پردگی نہ ہو، اور عرف کے اعتبار سے پڑوسی بھی قرار نہ دیا جائے (تو اس صورت میں ان کو بلند عمارت بنانے سے نہیں روکا جائے گا)۔

حنفیہ میں سے حلوانی نے یہ شرط لگائی ہے کہ پڑوسی بننا اس وقت جائز ہے جبکہ ان کی تعداد اتنی کم ہو کہ مسلمانوں کی جماعتیں تعطل کا شکار نہ ہوں، اور ان کے مسلمانوں کے درمیان ایک ہی محلّہ میں رہنے سے ان (مسلمانوں) کی جماعت کم نہ ہوتی ہو[۲]۔

تفصیل کے لئے اصطلاح ''اہل الذمہ'' اور ''تعلی'' دیکھی جائیں۔

= ۱۲۶۷، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۷۳، ۳۹۹، حاشیۃ ابی السعود ۳/ ۴۱۶، الہدایہ ۸/ ۱۴۴، مجمع الانہر ۴/ ۵۶۲، التکملۃ رص ۲۴۳، الفتاوی البزازیہ ۶/ ۱۱۴، ۱۱۵، الأم ۴/ ۴۹، مطالب أولی النہی ۴/ ۱۸۶، ۱۸۷۔

(۱) المدونہ ۱۵/ ۱۹۰، الخرشی ۷/ ۴۷، الدسوقی ۴/ ۷۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۶۰۲۔

(۱) حدیث: "الإسلام يعلو ولايعلى" کی روایت دارقطنی (۳/ ۲۵۲ دار المحاسن) نے حضرت عائذ بن عمرو المزنی سے کی ہے، اور ابن حجر نے فتح الباری (۳/ ۲۲۰ طبع السلفیہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۳۵، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۷۵، المغنی ۸/ ۵۳۳، احکام اہل الذمہ ۲/ ۷۰۵۔

جواز

تعریف:

۱- لغت میں جواز کے معانی میں سے صحیح اور نافذ ہونا ہے، اور اسی سے ہے: ''أجزت العقد'': میں نے عقد کو جائز اور نافذ کردیا(۱)۔

اہل اصول کے یہاں جواز کا اطلاق کئی چیزوں پر ہوتا ہے:

الف- مباح پر۔

ب- اس پر جو شرعاً ممتنع نہ ہو۔

ج- اس پر جو عقلاً ممتنع نہ ہو۔

د- اس پر جس میں عقلاً دونوں چیزیں برابر ہوں۔

ھ- اس پر جس کا حکم عقلاً یا شرعاً مشکوک ہو، جیسے گدھے کا جھوٹا(۲)۔

فقہاء کے یہاں جواز کا اطلاق ایسی چیز پر ہوتا ہے جو لازم نہ ہو، چنانچہ وہ کہتے ہیں: وکالت، شرکت اور قراض (مضاربت) جائز عقود ہیں، اور جائز سے وہ چیز مراد لیتے ہیں جس کو عقد کرنے والا ہر حال میں فسخ کرسکتا ہے الا یہ کہ وہ لزوم تک پہنچ جائے(۳)۔

اسی طرح فقہاء جواز کو حرام کے مقابل میں استعمال کرتے ہیں، ایسی صورت میں جواز رفع حرج کے لئے ہوگا، لہذا وہ واجب، مستحب، مباح اور مکروہ سب کو شامل ہوگا(۱)۔

زرکشی کہتے ہیں: کبھی شافعیہ کے کلام میں جاری ہوتا ہے: ''ایسا جائز ہے'' اور ''ولی کو ایسا کرنے کا جواز ہے''، اور اس سے وجوب مراد لیتے ہیں، یہ اس وقت ظاہر ہوتا ہے جبکہ فعل، حرمت اور وجوب کے درمیان دائر ہو، لہذا فقہاء کرام کے قول ''جائز ہے'' سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حرمت رفع ہوگئی اور وجوب باقی رہا(۲)۔

فقہاء کے کلام میں جواز صحت کے معنی میں بھی آتا ہے، اور دو پہلو رکھنے والے فعل کا شریعت کے موافق ہونے کو صحت کہتے ہیں(۳)۔

تصرفات میں جواز اور لزوم:

۲- شیخ عزالدین بن عبدالسلام فرماتے ہیں: جواز اور لزوم کے اعتبار سے تصرفات کے چند اقسام ہیں:

پہلی قسم: ان تصرفات کی ہے جن کے مصالح اور مقاصد اس وقت پورے ہوتے ہیں جبکہ وہ دونوں طرف سے لازم ہوں، جیسے بیع، اجارہ، نکاح، اوقاف اور ضمان۔

جہاں تک بیع اور اجارہ کا تعلق ہے تو اگر یہ جائز ہی ہوں (واجب نہ ہوں) تو متعاقدین میں سے کسی کو اس چیز سے انتفاع پر بھروسہ نہیں ہوگا جو اس کی طرف منتقل ہوئی ہے، اور بلا شبہ ان کی مشروعیت کا فائدہ ہی باطل ہوجائے گا کیونکہ دونوں کو اپنے ساتھی کے فسخ سے اطمینان نہیں ہو پائے گا۔

رہا نکاح تو اس کے مقاصد صرف اس وقت حاصل ہوں گے جبکہ وہ لازم ہو، اور اس میں نہ خیار مجلس ثابت ہوگا اور نہ خیار شرط، اس

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط مادہ: ''جوز''، فتح القدیر ۳/۲۰۳ طبع الأمیریہ۔
(۲) فواتح الرحموت ۱/۱۰۳، ۱۰۴ طبع الأمیریہ، الموسوعۃ الفقہیہ ۱/۱۲۷۔
(۳) المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/۷۔

(۱) حاشیۃ البیجوری علی ابن قاسم ۱/۴۱ طبع الحلبی۔
(۲) المنثور فی القواعد ۲/۷۔
(۳) الموسوعۃ الفقہیہ ۱/۱۲۷۔

لئے کہ زوجین کو اس میں ضرر ہوگا کہ ان کو سامان کی طرح رد کردیا جائے۔

رہے اوقاف تو اس کا مقصد زندگی میں اور مرنے کے بعد ثواب کا جاری رہنا ہے، اور یہ مقصد لزوم ہی سے حاصل ہوسکتا ہے۔

جہاں تک ضمان کا تعلق ہے تو اس کا مقصد صرف اس کے لزوم ہی سے حاصل ہوسکتا ہے، اور کسی بھی حال میں نہ اس میں خیار ہوتا ہے اور نہ وقت میں [۱]۔

۳- پھر فرماتے ہیں: تصرفات کی دوسری قسم وہ ہے جس کے طرفین سے جائز ہونے میں مصلحت ہو، جیسے، شرکت، وکالت، جعالت، وصیت، قراض (مضاربت)، عاریت اور ودیعت۔

جہاں تک وکالت کا تعلق ہے تو اگر وہ وکیل کی طرف سے لازم ہو تو اس کی وجہ سے وکلاء لزوم کے خوف سے وکالت سے کنارہ کش ہوجائیں گے، اور ان پر نفع کی یہ قسم ہی معطل ہو جائے گی، اور اگر مؤکل کی طرف سے لازم ہو تو اسے ضرر ہوگا، اس لئے کہ جس چیز میں اس نے وکیل بنایا ہے اس میں کبھی دوسری جہات سے انتفاع کا محتاج ہوتا ہے، جیسے کھانے، پینے، پہننے یا آزاد کرنے یا رہنے یا وقف کرنے اور اس کے علاوہ اموات سے متعلق نیکی کی دوسری انواع کا محتاج ہوتا ہے۔

اور شرکت بھی وکالت ہے، اس لئے کہ وہ اگر ایک طرف سے ہو تو علت وہی ہوگی جس کا ذکر کیا جا چکا ہے، اور اگر دونوں طرف سے ہو اور لازم ہو تو ان میں سے ایک پر مذکورہ دونوں مقصد فوت ہوجائیں گے۔

رہی جعالت تو اگر وہ لازم ہو تو اس کے لزوم میں وہی ضرر ہوگا جس کا ذکر وکالت میں کیا گیا۔

رہی وصیت تو اگر وہ لازم ہو تو لوگ وصیتوں سے پہلو تہی کریں گے، رہا قراض (مضاربت) تو اگر یہ ہمیشہ کے لئے لازم ہو تو دونوں جانب سے اس میں بہت ضرر ہوگا، اور وہ مقاصد فوت ہوجائیں گے جن کا ذکر وکالت میں کیا گیا ہے، اور اگر اتنی مدت تک کے لئے لازم ہو جس مدت میں نفع حاصل نہیں ہوتا تو عقد کا مقصد حاصل نہیں ہوگا، اور اگر اتنی مدت تک کے لئے لازم ہو جس میں عام طور سے نفع حاصل ہوجاتا ہے تو اس مدت کا کوئی ضابطہ نہیں ہوگا۔

رہی عاریت تو اگر وہ لازم ہو جائے تو لوگ اس سے پہلو تہی کریں گے، اس لئے کہ عاریت پر دینے والے کو مذکورہ اغراض کی وجہ سے عاریت پر دینے کی ضرورت پڑ جاتی ہے، اور عاریت پر لینے والا کبھی اس سے بے رغبت ہوتا ہے، تا کہ اس پر دوسرے کا احسان نہ رہے۔

رہی ودیعت تو اگر وہ لازم ہوجائے تو ودیعت پر دینے اور رکھنے والے دونوں کو ضرر ہوگا اور ودیعت اپنے پاس رکھنے والے ودیعت قبول کرنے سے پہلو تہی کریں گے [۱]۔

۴- تصرفات کی تیسری قسم وہ ہے جس کے ایک طرف سے جائز ہونے اور دوسری طرف سے لازم ہونے میں مصلحت ہو، جیسے رہن، کتابت، عقد جزیہ اور کلام اللہ سننے کے لئے مزدور رکھنے والے مشرک کی مزدوری کرنا۔

جہاں تک رہن کا تعلق ہے تو اس کا مقصد اعتماد حاصل کرنا ہے، اور یہ مقصد اس وقت تک حاصل نہیں ہوسکتا ہے جب تک کہ رہن رکھنے والے پر رہن لازم نہ ہو، اور یہ مرتہن کے حقوق میں سے ایک حق ہے، لہذا مرتہن کو یہ حق حاصل ہے کہ راہن کو رہن رکھنے سے بری

(۱) قواعد الاحکام فی مصالح الأنام للعز بن عبد السلام ۲/ ۱۲۵، ۱۲۶، شائع کردہ دار الکتب العلمیہ (کچھ تغیر کے ساتھ)۔

(۱) قواعد الاحکام فی مصالح الأنام ۲/ ۱۲۷، نیز دیکھئے: مطالب اولی النہی ۳/ ۴۵۳۔

کردے، جیسا کہ ضامن کے بری کر دینے سے وثیقہ ضمان ساقط ہوجاتا ہے، اور ساقط کرنے کی وجہ سے وہ دونوں محسن (شمار ہوئے) ہیں۔

رہا عقد جزیہ تو وہ کافروں کی جانب سے جائز ہے، اور اس کے منافع کے حصول کے لئے مسلمانوں کی جانب سے لازم ہے، اور اگر مسلمانوں کی طرف سے بھی جائز ہوتا تو کافر لوگ عقد جزیہ سے باز رہتے، کیونکہ ان کو مسلمانوں پر بھروسہ نہیں ہوتا، لیکن ان کی جانب سے پیش آنے والے اسباب کی وجہ سے اس کا فسخ کرنا جائز ہے، اور یہ عقد ذمہ سے متنفر کرنے والا عمل نہیں ہوگا۔

جہاں تک کلام اللہ کی سماعت کے لئے اجرت پر رکھنے والے مشرک کا کسی مسلمان کو مزدوری پر رکھنے کا سوال ہے تو وہ مزدوری پر رکھنے والوں کی جانب سے جائز اور مسلمانوں کی جانب سے لازم ہے، کیونکہ ان کی مصلحت مسلمانوں کی طرف سے لزوم کے بغیر پوری نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ اگر لازم نہ ہو تو اس کا مقصد فوت ہوجائے گا، اور وہ مزدوری پر رکھنے والوں کی دعوت اسلام سے واقفیت اور اسلام پر مطلع ہو کر اس میں داخل ہونا ہے [۱]۔

ان تصرفات کے احکام کی تفصیل کے لئے ان کی مخصوص اصطلاحات دیکھی جائیں۔

اور جواز کے احکام کی تفصیل کے لئے اصطلاح "الزام"، "التزام" اور "اجازۃ" دیکھی جائیں۔

(۱) قواعد الاحکام فی مصالح الأنام ۲/۷۱، ۲۲۸، کچھ تغیر کے ساتھ۔

جودة

تعریف:

۱- لغت میں جودة (عمدہ ہونا) رداءة (گھٹیا ہونا) کی ضد ہے اور جاد کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "جاد الشئ جُودة وجَودة" (جیم کے ضمہ اور فتحہ کے ساتھ) یعنی چیز عمدہ ہوگئی، اور جاد، جود سے بھی آتا ہے جس کے معنی سخاوت کے ہیں، کہا جاتا ہے: "الرجل یجود جوداً فھو جواد" (آدمی سخی ہے) اور جمع أجواد آتی ہے، اور کہا جاتا ہے: "أجاد الرجل إجادة" جب وہ کوئی عمدہ بات کہے یا عمدہ کام کرے۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۱]۔

جودة سے تعلق رکھنے والے احکام:

(اموال) ربویہ میں جودة (عمدگی) کا اعتبار:

۲- جن چیزوں میں ربا ثابت ہوتا ہے ان میں سے کسی چیز کا اسی کے جنس سے تبادلہ کرتے وقت اس کے عمدہ ہونے کا اعتبار شرعاً نہیں ہے، اس لئے کہ عمدگی کا اعتبار کرنا ربویات میں بیوع کا دروازہ

(۱) المعجم الوسیط، الصحاح، لسان العرب مادہ: "جوذ" اور "ردأ"، جمھرۃ اللغہ ۳/۲۴۱، مجلة الأحکام العدلیة دفعہ (۳۸۱)، نہایة المحتاج ۴/۲۰۸، تحفة المحتاج بشرح المنہاج ۵/۲۳۲، روضة الطالبین ۴/۲۳۱، مطالب اولی النہی ۳/۲۱۲۔

بند کردینا ہے، اس لئے کہ کم ہی ایسا ہوتا ہے کہ ایک ہی جنس کے دوعوض تفاوت سے خالی ہوں، اس لئے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

لہذا مال ربوی کی بیع اسی کی جنس سے جبکہ وہ دونوں وزن یا کیل میں برابر ہوں، اور نوع اور صفت میں ان دونوں میں فرق ہو، جیسے بغیر ڈھلے ہوئے سونے کے بدلے ڈھلا ہوا سونا، اور عمدہ کو گھٹیا کے بدلے بیچنا جائز ہوگا، اور یہ اکثر اہل علم کا قول ہے، اور ان کا استدلال نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے ہے: "جیدها ورديئها سواء"[1] (اس کا عمدہ اور گھٹیا برابر ہے)۔ اور بعض فقہاء کے یہاں اس کی بعض صورتوں میں اختلاف اور تفصیل ہے[2] جسے اصطلاح "ربا" میں دیکھا جائے۔

جو چیز عمدہ نہ ہو اس کی عمدگی ظاہر کرنا:

۳- فقہاء کرام کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو چیز عمدہ نہ ہو اس کو عمدہ ظاہر کرنا دھوکہ اور تدلیس ہے، البتہ اس اصل کی تطبیق میں

(۱) حدیث: "جيدها و رديئها سواء" کی روایت زیلعی نے نصب الرایہ (۴/۳۷ طبع المجلس العلمی) میں کی ہے، اور کہا: یہ حدیث غریب ہے، اور اس کا معنی حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث کے اطلاق سے ماخوذ ہے اور وہ یہ ہے: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، يداً بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطى سواء" (سونے کے بدلہ سونا، چاندی کے بدلہ چاندی، گیہوں کے بدلہ گیہوں، جو کے بدلہ جو، کھجور کے بدلہ کھجور اور نمک کے بدلہ نمک، برابر برابر، ہاتھ در ہاتھ (بیچو) اور جو زیادہ کرے یا زیادہ چاہے تو اس نے ربا کا معاملہ کیا، اس میں دینے اور لینے والا (گناہ میں) برابر ہوں گے)، اس کی روایت مسلم (۳/۱۲۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/۱۸۹، الجوہرۃ النیرہ ۱/۲۵۹ مطبوعہ مکتبہ امدادیہ ملتان، فتح القدیر ۶/۱۵۱ مطبوعہ دار احیاء التراث العربی، المجموع ۱۰/۸۳، روضۃ الطالبین ۳/۳۸۴، المغنی ۴/۱۰ طبع ریاض، القواعد الفقہیہ رص ۲۵۱ شائع کردہ دار الکتاب العربی۔

ان کا اختلاف ہے، چنانچہ ایک ہی چیز کو بعض فقہاء دھوکہ سمجھتے ہیں جبکہ دوسرے بعض فقہاء اس کو دھوکہ نہیں سمجھتے۔

جو چیز اچھی نہ ہو اس کے اچھا ظاہر کرنے کی کچھ مثالیں یہ ہیں:

الف- گوشت کو جانور کی کھال اتارنے کے بعد پھونک کر موٹا بنانا اور کپڑے کو خوب کوٹ کر اچھا ظاہر کرنا[1]۔

ب- چکی کے پانی کو جمع رکھنا اور بیچنے یا اجارہ کے لئے پیش کرتے وقت اس کو کھول دینا تا کہ خریدار یا اجارہ پر لینے والا اس کی کثرت کا گمان کرے اور اس کے عوض میں اضافہ کردے[2]۔

ج- دودھ کا تھن میں چھوڑ دینا[3]۔

اور معقود علیہ میں تدلیس سے متعلق احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: "بیع منہی عنہ"، "تدلیس"، "غرور" اور "غش"۔

مسلم فیہ میں جودۃ کا ذکر:

۴- حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ مسلم فیہ کے اچھا اور گھٹیا ہونے کا تذکرہ ضروری ہے، اس لئے کہ ان دونوں کی غرض مختلف ہوتی ہے، لہذا ان کا ترک کردینا نزاع کا سبب بن جائے گا[4]۔

اصح قول کے مطابق شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ مسلم فیہ کے عمدہ اور گھٹیا ہونے کو ذکر کرنا شرط نہیں ہے، اور عرف کی وجہ سے مطلق کو عمدہ

(۱) الشرح الصغیر ۳/۸۸۔

(۲) الشرح الکبیر مع المغنی ۴/۸۰، نہایۃ المحتاج ۴/۳۷ طبع الحلبی۔

(۳) ابن عابدین ۴/۹۶، الشرح الکبیر مع المغنی ۴/۸۰، المواق بہامش الحطاب ۴/۴۳۷۔ تصریہ یہ ہے کہ بائع جانور بیچنے سے پہلے ایک مدت تک جان بوجھ کر اس کو دوہنا چھوڑ دے تا کہ دودھ جمع ہوجائے اور خریدار کو اس کے دودھ کی زیادتی کا گمان ہوجائے اور ثمن میں اضافہ کردے (نہایۃ المحتاج ۴/۶۹)۔

(۴) الاختیار ۲/۳۴، ۳۵، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۳۸۶)، الجوہرۃ النیرہ ۱/۲۶۶، الشرح الصغیر ۳/۲۷۸، نہایۃ المحتاج ۴/۲۰۸، مطالب اولی النہی ۳/۲۱۲۔

پر محمول کیا جائے گا[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''سلم''۔

حوالہ میں جودۃ کا ذکر:

۵- حنابلہ اور اصح قول کے مطابق شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ صفت میں دونوں دین (محال بہ اور محال علیہ) کا مساوی ہونا واجب ہے، اس لئے کہ حوالہ حق کی تحویل ہے، لہذا اپنی صفت کے ساتھ ہی اس کی تحویل ضروری ہوگی، اور صفت سے وہ چیز مراد ہے جو عمدہ ہونے، گھٹیا ہونے، صحیح ہونے، ٹوٹا ہونے، ادائیگی کا وقت آجانے اور مؤجل ہونے کو شامل ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں: صفت یا مقدار کے اعتبار سے ادنی کے مقابلہ میں اعلیٰ کو حوالہ کرنا جائز ہے یا نہیں اس سلسلہ میں تردد ہے، اور جواز کی علت یہ بیان کی جاتی ہے کہ یہ اس معروف میں سے ہے جو کہ حوالہ میں اصل ہے۔

اور منع کی علت یہ بیان کی جاتی ہے کہ یہ دو سامانوں کے درمیان تفاضل کا سبب بنتا ہے[2]۔

اور ایک قول کے مطابق شافعیہ کہتے ہیں: کثیر کے مقابلہ میں قلیل کو، ٹوٹے ہوئے کے مقابلہ میں سالم کو، گھٹیا کے مقابلہ میں عمدہ کو، حال کے مقابلہ میں مؤجل کو اور قریبی کے مقابلہ میں دور کی مدت کو حوالہ کرنا صحیح ہے[3]۔

رہے حنفیہ تو وہ حوالہ صحیح ہونے کے لئے یہ شرط نہیں لگاتے ہیں کہ جس کے حوالہ کیا جارہا ہے وہ حوالہ کرنے والے کا مقروض ہو، اور اسی وجہ سے ان کے یہاں جنس یا مقدار یا صفت کے اعتبار سے دونوں مالوں محال بہ (جس کو حوالہ کیا جائے) اور محال علیہ (جس کے حوالہ کیا جائے) کا مساوی ہونا شرط نہیں ہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''حوالہ''۔

جورب

دیکھئے: ''مسح الخفین''۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۰۸، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۸۔

(۲) الخرشی ۴/ ۲۳۴ طبع المطبعۃ العامرۃ الشرقیہ، الکافی ۲/ ۲۱۹ شائع کردہ المکتب الاسلامی طبع اول، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۷۷ طبع الریاض، کشاف القناع ۳/ ۳۸۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۱۲، تحفۃ المحتاج ۵/ ۲۳۰، ۲۳۲، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۳۱۔

(۳) روضۃ الطالبین ۴/ ۲۳۱۔

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۶۸۶)۔

حائط

تعریف:

۱-حائط لغت میں دیوار اور باغ کو کہتے ہیں، اس کی جمع حیطان اور حوائط آتی ہے۔

فقہاء بھی حائط کا استعمال انہیں دونوں معنوں میں کرتے ہیں (۱)۔

حائط سے متعلق احکام:

اول- حائط بمعنی دیوار:

۲-دیوار کی دو قسمیں ہیں: خاص اور مشترک، جہاں تک خاص دیوار کا تعلق ہے تو حنفیہ، مالکیہ، قول جدید میں شافعیہ (اور یہی ان کا اظہر قول ہے) اور ایک قول میں حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ پڑوسی کے لئے اپنے پڑوسی کی دیوار پر کڑی رکھنا اس کے مالک کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے، اور مالک کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، لیکن اس کے لئے یہ مندوب ہوگا، اس لئے کہ حدیث ہے: "**لا ضرر ولا ضرار**" (۲) (نہ ضرر پہنچنا چاہئے اور نہ پہنچانا چاہئے)، نیز نبی کریم علیہ السلام کا قول ہے: "**لایحل مال امریء مسلم إلا بطیب نفسه**" (۱) (کسی مرد مسلم کا مال اس کی دلی رضامندی کے بغیر حلال نہیں ہے)۔

حنابلہ کا مذہب مختار اور شافعیہ کا قدیم قول یہ ہے کہ اسے مجبور کیا جائے گا (۲)۔ ان حضرات نے صحیحین کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "**لا یمنعن أحدکم جاره أن یغرز خشبة فی جداره**" (۳) (تم میں سے کوئی اپنے پڑوسی کو اپنی دیوار میں لکڑی (کھونٹی) گاڑنے سے نہ روکے)۔

اگر خاص دیوار گر جائے تو اس کے مالک کو اس کی تعمیر پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور دوسرے سے کہا جائے گا: اگر چاہو تو اپنے لئے پردہ ڈال لو۔ اس کی تفصیل کتب فقہ میں صلح اور حقوق مشترکہ کے باب میں ہے (۴)۔

اور جہاں تک مشترک دیوار کا تعلق ہے تو اس کے سلسلہ میں تین مواقع پر بحث ہوگی:

---

(۱) المعجم الوسیط، المصباح المنیر، النہایہ فی غریب الحدیث مادہ: "حوط"، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۹۷، البنایہ ۱۰/ ۲۲۵، مطالب أولی النہی ۴/ ۱۰۹۔

(۲) حدیث: "لا ضرر ولا ضرار" کی روایت امام مالک نے مؤطا (۲/ ۷۴۵ طبع الحلبی) میں حضرت یحیی مازنی سے مرسلاً کی ہے، نووی فرماتے ہیں: اس کے کئی طرق ہیں جن میں سے بعض سے بعض کی تقویت ہوتی ہے، الاربعین

= النوویہ مع الشرح میں اسی طرح ہے (جامع العلوم والحکم لابن رجب الحنبلی ص ۲۸۶ شائع کردہ دار المعرفہ)۔

(۱) حدیث: "لا یحل مال امرئ مسلم إلا بطیب نفسه" کی روایت دار قطنی (۳/ ۲۶ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابو قرہ الرقاشی سے کی ہے، اور اس کی سند میں کلام ہے، ابن حجر نے التلخیص میں اس کو تقویت دینے والے کچھ شواہد ذکر کئے ہیں (التلخیص الحبیر ۳/ ۴۶، ۴۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۳۱۶)، شرح الزرقانی ۶/ ۶۵ طبع دار الفکر، المدونہ ۴/ ۴۳۱، الأشباہ والنظائر للسیوطی/ ۸۶ طبع دار الکتب العلمیہ، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۰۵، حاشیۃ الجمل ۳/ ۳۶۳، ۴/ ۴۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۴/ ۵۵۵، ۵۵۶، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۱۱، ۲۱۲۔

(۳) حدیث: "لا یمنعن أحدکم جاره أن یغرز خشبة فی جداره" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۱۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۳۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۴) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۲، شرح الزرقانی ۶/ ۲۶۲، المغنی ۴/ ۵۶۶، ۵۶۹۔

پہلا موقع: اس سے فائدہ اٹھانا:

۳- فقہاء کی رائے ہے کہ شریکین میں سے ہر ایک کو دوسرے مشترک اموال کی طرح اپنے شریک کی اجازت کے بغیر مشترک دیوار میں تبدیلی کرنے والی چیزوں سے روکا جائے گا، جیسے کھونٹی گاڑنا، روشندان کھولنا، یا ایسی لکڑی رکھنا جسے وہ برداشت نہ کرپائے، اس لئے کہ یہ دوسرے کی ملک سے انتفاع اور ایسا تصرف ہے جس میں اس کو ضرر پہنچتا ہے، لہذا دونوں شریک میں سے کوئی تنہا انتفاع نہیں کرسکتا۔

رہا اس سے ٹیک لگانا یا کسی ایسی چیز کو اس کے سہارے کھڑا کرنا جس سے اس کو ضرر نہ پہنچے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے [۱]، اس کی تفصیل کے لئے صلح اور حقوق مشترکہ کے ابواب میں ان کے محل کی طرف رجوع کیا جائے۔

دوسرا موقع: دیوار کی تقسیم:

۴- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مشترک دیوار اگر بغیر نقصان پہنچائے قابل تقسیم ہو اور شرکاء اس کو تقسیم کرنا چاہیں تو جائز ہے۔

اور اگر شرکاء میں سے کوئی ایک تقسیم کرنا چاہے اور دوسرا انکار کرے تو اس سلسلہ میں فقہاء کے کئی اقوال اور آراء ہیں جن کی تفصیل کے لئے اصطلاح ''قسمۃ'' کی طرف رجوع کیا جائے [۲]۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۷۳، مواہب الجلیل ۵/ ۱۵۰، حاشیۃ الجمل ۳/ ۳۶۵، ۳۶۶، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۱۲، ۲۱۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۵۴۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۳۵۵، الاختیار لتعلیل المختار ۲/ ۷۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۲، القوانین الفقہیہ رص ۲۹۰، شرح الزرقانی ۶/ ۶۲، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۱۴، ۲۱۵، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۷۵۔

تیسرا موقع: تعمیر:

۵- جب مشترک دیوار گر جائے اور شریکین میں سے ایک اس کی تعمیر کا مطالبہ کرے تو حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر اس کی بنیاد کی تقسیم دشوار ہو تو دوسرے شریک کو اس کی تعمیر میں شرکت پر مجبور کیا جائے گا، اور اگر مشترک دیوار کی بنیاد تقسیم کے قابل ہو کہ وہ چوڑی ہو تو (تقسیم کرنا) جائز ہوگا [۱]۔

اور حنابلہ کا مذہب (مختار)، امام شافعی کا قول قدیم اور امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ اسے اس پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی تعمیر چھوڑنے میں نقصان پہنچانا ہے۔

مالکیہ اور قول جدید میں امام شافعی کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اسے مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ دیوار کی تعمیر ہے، لہذا ابتداء ہی کی طرح اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا [۲]۔

دیوار گرنے سے نقصان ہونا:

۶- جب دیوار مسلمانوں کے راستہ کی طرف جھک جائے اور اس کے مالک سے اس کے توڑنے کا مطالبہ کیا جائے، اور اس پر گواہ بنالئے جائیں اور وہ اس کو اتنی مدت میں نہ توڑے جس میں اس کے توڑنے پر قادر تھا یہاں تک کہ وہ گر جائے، تو اس سے جو بھی جانی یا مالی نقصان ہوگا اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ دیوار جب راستہ کی طرف جھک گئی تو اس شخص نے مسلمانوں کے راستہ کی فضا اپنی ملکیت میں مشغول کرلی، اور اس کا دفع کرنا اس کے ہاتھ میں ہے، لہذا جب اس کے پاس جایا گیا اور اس کو خالی کرنے کا مطالبہ کیا گیا تو خالی کرنا اس پر

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۵۵ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۲) مواہب الجلیل ۵/ ۱۵۰، شرح الزرقانی ۶/ ۶۲، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۱۶، ۲۱۶ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۴/ ۵۶۵، ۵۶۶۔

واجب ہوگیا، اور جب وہ اس سے باز آ گیا تو وہ تعدی کرنے والا ہوگیا۔ حنفیہ، مالکیہ، بعض شافعیہ، حنابلہ کی ایک جماعت، ابراہیم نخعی، سفیان ثوری، شریح اور شعبی کا یہی قول ہے اور یہی حضرت علیؓ سے مروی ہے [1]۔

جمہور شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص کوئی دیوار بنائے پھر وہ دوسرے کی ملک کی طرف جھک جائے، خواہ ملک مخصوص ہو جیسے اپنے پڑوسی کی فضا، یا مشترک ہو جیسے راستہ، اور اس کو منہدم نہ کرے یہاں تک کہ وہ کسی چیز کو تلف کردے تو گرچہ اس کو تعمیر پر قدرت دی گئی ہو، اور اس کا مطالبہ کیا گیا ہو وہ ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی طرف سے تعدی نہیں پائی گئی، کیونکہ اس نے اس کو اپنی ملک میں بنایا ہے اور وہ اس کے فعل سے نہیں گری ہے، لہذا اس کا حکم اس طرح ہوگیا جیسے بغیر جھکے گری ہوتی [2]۔

مزید تفصیلات کتب فقہ کے ''ضمان'' اور ''دیات'' کے ابواب میں دیکھی جائیں جہاں جھکی ہوئی دیوار کے احکام پر بحث کی گئی ہے۔

قبلہ رخ دیوار کو منقش کرنا:

۷- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ محراب اور قبلہ کی دیوار کو منقش کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ چیز نمازی کے دل کو مشغول کردیتی ہے، نیز اس میں ناجائز طریقہ سے مال نکالنا ہے [3]۔

اور ایک قول یہ ہے کہ مسجد میں نقش ونگار بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اس میں شعائر اسلام کی تعظیم ہے، یہ تفصیل تو اس وقت ہے جب وہ خود اپنے مال سے کرے، اور جہاں تک وقف کے مال سے مسجد کو منقش کرنے کا معاملہ ہے تو ناجائز ہے، اور اس مال کو صرف کرنے والا خواہ ناظر (وقف) ہو یا کوئی دوسرا اس کا ضمان دے گا [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''مسجد''۔

دیوار پر قرآن لکھنا:

۸- شافعیہ اور بعض حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ دیواروں کو قرآن سے منقش کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ لوگوں کے قدموں کے نیچے اس کے گرنے کا اندیشہ ہے، اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ قرآن اور اللہ تعالی کے نام کا نقش ونگار بنانا حرام ہے، اس لئے کہ یہ توہین کا سبب بنتا ہے، اور بعض حنفیہ اس کے جواز کے قائل ہیں [2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قرآن''۔

دیوار کو کرایہ پر دینا:

۹- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے یہ ہے کہ لکڑی (دھنی) رکھنے کی غرض سے دیوار کو کرایہ پر دینا جائز ہے، اس لئے کہ اس میں ایک مباح نفع ہے، البتہ حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ دیوار کو کرایہ پر لگانے کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ وہ معلوم لکڑی کو مدت معلومہ تک رکھنے کے لئے ہو۔

شافعیہ اپنے اصح قول میں اس میں بیان مدت کی شرط نہیں لگاتے ہیں، اس لئے کہ وہ منفعت پر وارد ہونے والا ایک عقد ہے،

---

(۱) البنایہ ۱۰/ ۲۲۵، ۲۲۷، المدونہ ۶/ ۴۴۷، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۲۱، مغنی المحتاج ۴/ ۸۶، شائع کردہ دار احیاء التراث العربی، کشاف القناع ۴/ ۱۲۴۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۱۲۴، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۲۱، مغنی المحتاج ۴/ ۸۶۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۱۹، ابن عابدین ۱/ ۴۴۲، إعلام الساجد بأحکام المساجد رص ۳۳۵، ۳۳۷، الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۹۳، نیل الأوطار ۲/ ۱۷۴، شائع کردہ دار الجیل، سبل السلام ۱/ ۱۵۸، عمدۃ القاری ۴/ ۲۰۶۔

(۱) اعلام الساجد بأحکام المساجد رص ۳۳۶، ۳۳۷، عمدۃ القاری ۴/ ۲۰۶، الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۹۳۔

(۲) المجموع ۲/ ۷۰، شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، التبیان فی آداب حملۃ القرآن رص ۱۰۴، ۱۱۲، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۲۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۵، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۹، ۱۰ طبع الریاض۔

اورضرورت اس کے دوام کی متقاضی ہے، لہذا نکاح کی طرح اس میں بھی توقیت شرط نہیں ہوگی [۱]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ دیوار کو اجارہ پر دینا تاکہ اجارہ پر لینے والا اس پر عمارت بنائے یا لکڑی رکھے جائز نہیں ہے، اس لئے کہ شہتیر کا رکھنا اور سترہ بنانا بھاری اور ہلکا ہونے کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے، اور اس میں جو بھاری ہو دیوار کو نقصان پہنچاتا ہے، اور دلالۃً ضرر عقد سے مستثنی ہے، اور اس ضرر پہنچانے والی چیز کی کوئی معلوم حد نہیں ہے، لہذا معقود علیہ کا محل مجہول ہو جائے گا [۲]۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: اگر اس کو دوسرے کی دیوار پر لکڑی رکھنے کا حق ہو تو وہ اس کو عاریت یا کرایہ پر دینے کا مالک نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کو یہ حق اپنی لکڑی رکھنے کی ضرورت کے پیش نظر تھا، اور دوسرے کی لکڑی رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، لہذا وہ اس کا مالک نہیں ہوگا، اسی طرح وہ اپنی لکڑی رکھنے کے حق کو نہ تو بیچ سکتا ہے اور نہ ہی مالک یا غیر مالک سے اس پر مصالحت کر سکتا ہے۔

اور اگر دیوار کا مالک دیوار کو عاریت یا اجارہ پر دینے کا ارادہ رکھے جس سے کہ صاحب حق کے لئے اپنی لکڑی رکھنے سے مانع ہو، تو مالک کو اس کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ صاحب حق کو اس کے حق سے روکنے کا ذریعہ ہے، لہذا اس کا مالک نہیں ہوگا جیسا کہ خود اس کو لکڑی رکھنے سے روک نہیں سکتا۔

جس کو کسی دیوار پر اپنی لکڑی رکھنے کا حق ہو اور لکڑی کے گر جانے یا اکھاڑ ڈالنے یا دیوار کے گر جانے سے یہ حق ختم ہو گیا ہو، پھر دوبارہ دیوار بنائی گئی ہو، تو اس کو اپنی لکڑی کو دوبارہ رکھنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ لکڑی کے رکھنے کو جائز قرار دینے والا سبب برابر موجود ہے، لہذا اس پر استحقاق بھی برقرار رہے گا، اور اگر سبب ختم ہو جائے مثلاً اس کے رکھنے سے دیوار پر خوف ہو، یا اس کو اسے رکھنے کی ضرورت نہ ہو تو چونکہ مباح کرنے والا سبب ختم ہو گیا اس لئے اس کا اعادہ جائز نہ ہوگا [۱]۔

(۱) مواہب الجلیل ۵/ ۲۳ ۴، مطالب اولی النہی ۳/ ۲ ۶۰، مغنی المحتاج ۲/ ۱۸۸ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۴۲، البدائع ۴/ ۱۸۱۔

دیوار میں دعوی:

۱۰ - اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دو آدمی جب کسی دیوار کا دعوی کریں جو ان دونوں کی ملکیت کے درمیان ہو اور ان دونوں کی عمارت دیوار سے اس طرح ملی ہوئی ہو کہ اس عمارت کی تعمیر دیوار بنانے کے بعد ممکن نہ ہو، جیسے کہ عمارت گارے سے متصل ہو، یا اپنی عمارتوں سے دیوار جڑی ہوئی ہونے میں دونوں برابر ہوں، تو وہ دونوں دعوی میں برابر ہوں گے، اور اگر ان میں سے کسی کے پاس بھی بینہ نہ ہو تو دونوں حلف لیں گے، اور اسے ان کے درمیان نصف نصف کر دیا جائے گا، ابوثور اور ابن المنذر کا بھی یہی قول ہے، اور اگر دیوار ایک کی عمارت سے متصل ہو دوسرے سے نہیں تو وہ جمہور فقہاء کے نزدیک قسم کے ساتھ اسی کی ہوگی [۲]۔

اور اگر دونوں میں سے کسی کی لکڑی رکھی ہوئی ہو تو شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ اس سے اس کا دعوی راجح نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ ان چیزوں میں سے ہے جس کی پڑوسی اجازت دیتا ہے، اور اس سے روکنے کی ممانعت پر حدیث وارد ہوئی ہے۔

امام محمد کے علاوہ بقیہ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ ایک شہتیر سے دعوی راجح نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کے لئے دیوار نہیں بنائی جاتی، اور دو شہتیروں سے راجح ہو جائے گا، اس لئے کہ ان کے واسطے دیوار

(۱) المغنی ۴/ ۵۵۷۔

(۲) الفتاوی البزازیہ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۶/ ۴۲۶، القلیوبی ۲/ ۳۱۷، ۳۱۸، المغنی ۴/ ۵۶۰، ۵۶۱، القوانین الفقہیہ ص ۲۰۰، ۲۰۱ طبع دار العلم۔

بنائی جاتی ہے۔

امام مالک کے نزدیک ایک شہتیر سے دعوی راجح ہو جائے گا، اس لئے کہ اس پر اپنا مال رکھ کر اس سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے، تو وہ اس پر تعمیر کرنے والے اور زمین میں بونے والے کی طرح ہو گیا۔

اسی طرح اندرون کسی ایک کی طرف ہونے، اور صحیح اینٹ کسی ایک کی ملک سے متصل ہونے اور ٹوٹی پھوٹی اینٹ دوسرے کی ملک کی طرف ہونے سے جمہور فقہاء کے نزدیک دعوی راجح نہ ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا یہ قول عام ہے: "**البينة على المدعى واليمين على من أنكر**"[1] (بینہ مدعی کے ذمہ ہے، اور یمین انکار کرنے والے کے ذمہ ہے)۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ اس کا فیصلہ اس شخص کے حق میں کیا جائے گا جس کی طرف دیوار کا رخ اور بندھن کی گرہیں ہوں، اس لئے کہ نمران بن جاریہ تمیمی اپنے والد سے روایت کرتے ہیں: "**ان قوما اختصموا إلى النبي صلى الله عليه وسلم في خص فبعث حذيفة بن اليمان ليحكم بينهم فحكم به لمن تليه معاقد القمط، ثم رجع إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأخبره، فقال: أصبت وأحسنت**"[2] (ایک قوم کا ایک جھونپڑے کے بارے میں جھگڑا ہو گیا، تو آپ ﷺ نے ان کے درمیان فیصلہ کرنے کے لئے حضرت حذیفہ بن الیمان کو بھیجا، تو انہوں نے اس کا فیصلہ اس کے حق میں کیا جس سے قریب رسی باندھنے کی کڑیاں لگی ہوئی تھیں، پھر نبی کریم ﷺ کے پاس لوٹ کر آئے اور آپ ﷺ کو اس کی خبر دی تو آپ ﷺ نے فرمایا: تم نے ٹھیک کیا، اور اچھا کیا)، حضرت علیؓ سے بھی اس طرح کی روایت ہے۔

اور اس لئے بھی کہ اس بات کا عرف جاری ہے کہ جو شخص کوئی دیوار بناتا ہے تو اس کا رخ اپنی طرف رکھتا ہے[1]۔

دیوار کو منہدم کرنا:

۱۱- شریکین میں سے کوئی ایک جب اپنے درمیان مشترک دیوار کو منہدم کر دے، تو اگر اس کے گرنے کا خوف رہا ہو اور گرانا واجب ہو گیا ہو تو اس کے منہدم کرنے والے پر کچھ نہیں ہوگا، اور یہ ایسا ہی ہوگا جیسے کہ وہ خود سے گر گئی ہو، اس لئے کہ اس نے واجب کام کیا ہے، اور اس ضرر کا ازالہ کیا ہے جو اس کے گر جانے سے ہو سکتا تھا، اور اگر اس نے کسی اور غرض سے گرایا ہے تو اس پر اس کا اعادہ ضروری ہوگا، چاہے کسی ضرورت سے گرایا ہو یا بغیر ضرورت کے، اور خواہ اس کے اعادہ کا التزام کیا ہو یا نہ کیا ہو، اس لئے کہ ضرر اس کے فعل سے ہوا ہے، لہذا اس کا اعادہ ضروری ہے۔

جو شخص دوسرے کی دیوار گرا دے وہ اس کے نقصان کا ضامن ہوگا، اور اسے یہ حق نہیں ہوگا کہ اس کو پہلے کی طرح بنانے پر مجبور

(۱) حدیث: "البينة على المدعي و اليمين على من أنكر" کی روایت دارقطنی نے اپنی سنن (۳/ ۱۱۰ طبع دار المحاسن) میں حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۲۰۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے، لیکن بخاری (الفتح ۸/ ۲۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے، اليمين على المدعى عليه (یمین مدعا علیہ پر ہے)، اور بیہقی نے اپنی سنن (۱۰/ ۲۵۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حضرت ابن عباسؓ ہی سے آپ ﷺ کے اس قول کی روایت کی ہے " البينة على المدعي" (بینہ مدعی کے ذمہ ہے)، اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۲) حدیث جاریہ التمیمی: "إن قوماً اختصموا..." کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۸۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

= سندی کہتے ہیں: میں کہتا ہوں کہ دہثم بن قران (یعنی نمران سے روایت کرنے والے راوی) کو محدثین نے متروک کر دیا ہے، اور صرف ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے۔

(۱) الفتاوی البزازیہ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۶/ ۴۲۶، القوانین الفقہیہ / ۳۳۲، القلیوبی ۲/ ۳۱۸، المغنی ۴/ ۵۶۳۔

کرے، اس لئے کہ دیوار ذوات الامثال میں سے نہیں ہے، اور بعض فقہاء حنفیہ نے مسجد کی دیوار کا استثناء کیا ہے [۱]۔

نئی دیوار کی تعمیر:

۱۲- اگر دو شریکوں کی ملکیت کے درمیان پرانی دیوار نہ ہو، اور ان میں سے ایک دوسرے سے ایسی دیوار کی تعمیر کا مطالبہ کرے جو دونوں کی ملکیت کے درمیان حائل ہو اور دوسرا ایسی دیوار کی تعمیر سے انکار کرے تو اس کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور اگر تنہا تعمیر کرنے کا ارادہ کرے تو اس کو صرف اپنی مخصوص ملک میں ہی تعمیر کرنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ نہ تو وہ اپنے پڑوسی کی مخصوص ملک میں تصرف کا حق رکھتا ہے اور نہ اس مشترک ملک میں جو بغیر (پرانی دیوار کے) نشانات کے ہو اور اس میں نشانات نہیں ہیں۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: مجھے اس بارے میں کسی اختلاف کا علم نہیں [۲]۔

مسجد کی دیوار پر لکڑی رکھنا:

۱۳- حنفیہ اور ایک روایت میں حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مسجد کی دیوار پر کڑیاں رکھنا جائز نہیں ہے، اگرچہ وہ اسی کے اوقاف میں سے ہو، اور خواہ وہ کرایہ بھی دے، اس لئے کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر ایک کے حق میں منع ہو، لیکن اس سلسلے میں خبر وارد ہونے کی وجہ سے پڑوسی کے حق میں اس کو ترک کر دیا گیا، لہذا پڑوسی کے علاوہ کے حق میں قیاس کے تقاضے کے مطابق اس کا باقی رہنا ضروری ہوا۔

حنابلہ کے یہاں مذہب (مختار) یہ ہے کہ یہ جائز ہے، اس لئے کہ جب یہ پڑوسی کی ملک میں جائز ہے جبکہ اس کے حق کی بنیاد بخل اور تنگی پر ہے تو اللہ تعالی کے حقوق میں بدرجہ اولی جائز ہوگا جن کی بنیاد مسامحت اور سہولت پر ہے [۱]۔

زمین پر چہار دیواری ڈال کر اس کو آباد کرنا:

۱۴- زمین پر چہار دیواری ڈالنے کو ان چیزوں میں سمجھا جاتا ہے جس سے بنجر زمین کو آباد کرنا ہوتا ہے، نیز اس سے اس اختلاف اور تفصیل کے ساتھ ملکیت ہو جاتی ہے جس کو اصطلاح "احیاء الموات" فقرہ ۲۴، ص ۲۴۸، ج ۲ میں دیکھا جائے۔

دوم- حائط (باغ):

مساقاۃ میں باغ کا معلوم ہونا:

۱۵- باغ میں مساقات صحیح ہونے کے لئے ان حضرات کے نزدیک جو مساقات کے جواز کے قائل ہیں یہ شرط ہے کہ باغ کے درخت دیکھنے یا صفت بتانے سے معلوم ہو جائیں، اور اگر ایسے باغ پر مساقات کی جسے نہ دیکھا ہے نہ اس کی صفت بتائی گئی ہے، یا ان دونوں میں سے ایک باغ پر (مساقات کرے) تو مساقات صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ عقد معاوضہ ہے، جس میں اشیاء کے بدلنے سے اغراض بدل جاتی ہیں، لہذا بیع ہی کی طرح غیر معین پر جائز نہیں ہوگی۔

جمہور فقہاء جو مساقات کے جواز کے قائل ہیں ان کی رائے یہی ہے [۲]۔

اور شافعیہ کہتے ہیں: مساقات صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ معین باغ پر وارد ہو جس کو مالک اور عامل دونوں نے دیکھا ہو، چنانچہ

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۱۵، الفتاوی البزازیہ علی ہامش الہندیہ ۶/ ۴۲۰، ۴۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ ص ۳۳۲۔

(۲) المغنی ۴/ ۵۶۷۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۷۱، المغنی ۴/ ۵۵۵، ۵۵۶۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۸، کشاف القناع ۳/ ۵۳۴، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۵۱، بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۶۔

اگر کسی مبہم (باغ) پر مساقات کرے تو صحیح نہیں ہوگا، یا بغیر دیکھے ہوئے (باغ) پر کرے تو مذہب (مختار) کے مطابق درست نہیں۔

پھل کے کسی حصہ کے عوض مساقات کرنا امام ابو حنیفہ کے نزدیک باطل ہے[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''مساقات''۔

(۱) سابقہ مراجع، أسنی المطالب ۲/ ۳۹۳، ۳۹۴، حاشیۃ الجمل ۳/ ۵۲۴۔

حائل

تعریف:

۱-حائل لغت میں: ''حالت المرأة حيالا'' جب عورت حاملہ نہ ہو، سے اسم فاعل ہے۔

حیوان ونباتات میں حاملہ نہ ہونے والی ہر مادہ کے لئے یہ بطور صفت استعمال کیا جاتا ہے، اور حائل کی ضد حامل ہے[۱]۔

نیز حائل، ساتر (پردہ)، حاجز (رکاوٹ) اور حاجب کو بھی کہا جاتا ہے جو ''حال يحول حيلولة'' بمعنی رکاوٹ ڈالنا اور اتصال سے مانع ہونا ہے، سے مشتق ہے، کہتے ہیں: ''حال النهر بيننا حيلولة''، یعنی دریا ہمارے درمیان رکاوٹ بن گیا[۲]۔

اور فقہی استعمال سابقہ دونوں معنوں سے الگ نہیں ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

سترہ:

۲-سترہ وہ ڈنڈا یا کوہان نما مٹی یا کوئی دوسری چیز ہے جس کو نماز پڑھنے والا نماز کی علامت کے طور پر اپنے آگے نصب کرتا ہے، اور اس کو سترہ اس لئے کہا گیا کہ وہ گزرنے والے کا گزرنے سے ستر

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''حول''۔

(۲) المصباح المنیر مادہ: ''حول''۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۶۰۹، مطالب أولی النہی ۱/ ۱۵۴، ابن عابدین ۱/ ۱۱۷، قلیوبی ۱/ ۳۵، کشاف القناع ۱/ ۱۳۵۔

کردیتا ہے، یعنی اس کو چھپادیتا ہے، لہذا یہ حائل بمعنی حاجز سے زیادہ خاص ہے [۱]۔

اجمالی حکم:

اول-حائل (بمعنی حاملہ نہ ہونے والی) کا حکم:

۳- بانجھ عورتوں سے نکاح کرنا جائز ہے، بشرطیکہ وہاں کوئی شرعی مانع جیسے عدت طلاق یا وفات نہ ہو، اور جب ان کو طلاق دی جائے گی تو ان کی عدت تین قروء (حیض یا طہر) ہوگی جس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، یا جن کو صغرسنی یا کبرسنی کی وجہ سے حیض نہ آتا ہو ان کے لئے تین ماہ ہوگی [۲]۔

دیکھئے: اصطلاح ''نکاح'' اور ''عدت''۔

حاملہ ہوجانے والی عورت بانجھ عورت سے کئی احکام میں مختلف ہوتی ہے، جن کو اصطلاح ''حمل'' اور ''حامل'' میں بیان کیا گیا ہے۔

دوم-حائل بمعنی حاجز (رکاوٹ) کا حکم:

الف-وضو میں:

۴- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک بغیر کسی حائل کے مرد کا عورت کو چھونا، یا اس کے برعکس یعنی عورت کا مرد کو چھونا نواقض وضو میں سے ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: ''أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَآءَ'' [۳] (یا تم نے بیویوں سے قربت کی ہو)۔

اسی طرح آدمی کے سامنے کی شرمگاہ چھونا جب بغیر حائل کے ہو تو اس سے جمہور فقہاء کے نزدیک وضو ٹوٹ جاتا ہے، اس لئے کہ حدیث میں وارد ہے کہ: ''**من مس فرجه وليس بينهما ستر ولا حجاب فليتوضأ**'' [۱] (جو اپنی شرمگاہ چھوئے، اور ان دونوں کے درمیان کوئی ستر یا پردہ نہ ہو تو اسے وضو کرلینا چاہئے)۔

شافعیہ کے یہاں قول جدید کے مطابق حلقہ دبر چھونے سے وضو ٹوٹ جائے گا، اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے [۲]۔

حنفیہ کہتے ہیں: عورت کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، خواہ وہ بغیر حائل کے ہو، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: ''**أن النبی صلى الله عليه وسلم قبل بعض نسائه ثم خرج إلى الصلاة ولم يتوضأ**'' [۳] (نبی کریم علیہ السلام نے اپنی بعض ازواج کا بوسہ لیا، پھر نماز کے لئے نکل گئے اور وضو نہیں کیا)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ آیت میں ''لمس'' سے جماع مراد ہے، حضرت ابن عباسؓ نے اس کی تفسیر اسی طرح کی ہے [۴]۔

اسی طرح حنفیہ کے نزدیک شرمگاہ چھونے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، خواہ بغیر حائل کے ہو، اس لئے کہ آپ علیہ السلام سے جب حضرت طلق بن علیؓ نے پوچھا کہ کیا مس ذکر سے وضو ہوگا؟ تو

---

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''ستر''۔

(۲) ابن عابدین ۲/۶۰۰، ۶۰۱، جواہر الإکلیل ۱/۳۸۵، حاشیۃ القلیوبی ۴/۴۰، ۴۱، المغنی لابن قدامہ ۷/۴۴۹۔

(۳) سورۂ نساء/۴۳۔

---

(۱) حدیث: ''إذا أفضى أحدكم بيده إلى فرجه، وليس بينهما ستر ولا حجاب فليتوضأ'' کی روایت ابن حبان (الاحسان ۲/۲۲۲، طبع دار الکتب العلمیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
ابن حجر نے ''التلخیص'' میں حاکم اور ابن عبد البر وغیرہ سے اس کی تصحیح نقل کی ہے (التلخیص الحبیر ۱/۱۲۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۱۹، ۱۲۰، جواہر الإکلیل ۱/۲۰، حاشیۃ القلیوبی ۱/۳۲، ۳۴، کشاف القناع ۱/۱۲۷، ۱۲۹، المغنی ۱/۱۸۱۔

(۳) حدیث عائشہ: ''أن النبی ﷺ قبل بعض نسائه ثم خرج إلى الصلاة و لم يتوضأ'' کی روایت ترمذی (۱/۱۳۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، زیلعی کہتے ہیں: ابوعمر بن عبد البر اس کی تصحیح کی طرف مائل ہیں (نصب الرایہ ۱/۷۲ طبع المجلس العلمی)۔

(۴) الاختیار لتعلیل المختار ۱/۱۰، ۱۱۔

آپ ﷺ نے فرمایا: ”لا، هل هو إلا مضغة منک أو بضعة منک“،(۱) (نہیں، کیا وہ تمہارے ایک حصہ یا ٹکڑے کے علاوہ کچھ اور ہے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ”وضو“ اور ”لمس“ میں ہے۔

ب- غسل میں:

۵- فاعل اور مفعول دونوں پر غسل واجب کرنے والی چیزوں میں سپاری یا بقدر سپاری کا آگے یا پیچھے کی شرمگاہ میں داخل کرنا بھی ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا قول ہے: ”إذا التقی الختانان وتوارت الحشفة وجب الغسل“،(۲) (جب دونوں محل ختان مل جائیں اور سپاری چھپ جائے تو غسل واجب ہوجائے گا)، لہذا ادخال اگر بغیر حائل کے ہو تو بالاتفاق غسل واجب ہوجائے گا، انزال

(۱) حدیث طلق بن علی: ”لا، هل هو إلا مضغة منک، أو بضعة منک“ کی روایت نسائی (۱۰۱/۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور طحاوی نے شرح المعانی (۷۶/۱ طبع مطبعۃ الانوار المحمدیہ) میں کی ہے، اور طحاوی فرماتے ہیں: یہ مستقیم الاسناد صحیح حدیث ہے۔

(۲) حدیث: ”إذا التقی الختانان و غابت الحشفة وجب الغسل“ کی روایت عبد اللہ بن وہب نے اپنے مسند میں کی ہے، جیسا کہ نصب الرایہ (۸۴/۱ طبع المجلس العلمی بالہند) میں ہے، اور زیلعی نے عبد الحق اشبیلی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: اس کی سند بہت ضعیف ہے۔ بخاری (الفتح ۳۹۵/۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲۷۱/۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا نقل کیا ہے: ”إذا جلس بین شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب علیه الغسل“ (جب وہ عورت کے چاروں گوشوں کے درمیان بیٹھ جائے اور اس سے انتہائی کوشش کرے تو اس پر غسل واجب ہوجائے گا)، اور مسلم (۲۷۲/۱ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے: ”إذا جلس بین شعبها الأربع و مس الختان الختان فقد وجب الغسل“ (جب وہ عورت کے چاروں گوشوں کے درمیان بیٹھ جائے، اور موضع ختان موضع ختان سے چھو جائے تو غسل واجب ہوجائے گا)۔

ہو یا نہ ہو(۱)، اور اگر حائل کے ساتھ ہو تو اس میں اختلاف ہے جسے اصطلاح: ”غسل“ اور ”جنابت“ میں دیکھا جائے۔

ج- قبلہ کی طرف رخ کرنے میں:

۶- جو شخص کعبہ کو دیکھ رہا ہو اس پر فرض ہے کہ نماز کے اندر قبلہ کے استقبال میں عین کعبہ کا رخ کرے یعنی یقینی طور پر کعبہ کی عمارت کے مقابل کھڑا ہو، اور یہ بالاتفاق ہے(۲)۔

رہا مشاہدہ نہ کرنے والا ایسا شخص جس کے درمیان اور کعبہ کے درمیان کوئی حائل موجود ہو تو حنفیہ کے یہاں قول اصح کے مطابق وہ غائب کی طرح ہے، اور اس کے لئے جہت کا رخ کرنا کافی ہے(۳)۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس سے قریب والے کے لئے فرض یہ ہے کہ عین کعبہ کا رخ کرے، پھر حنابلہ نے تفصیل کی ہے اور کہا: اگر عین کعبہ کا رخ کرنا کسی حائل اصلی جیسے پہاڑ وغیرہ کی وجہ سے دشوار ہو تو عین کعبہ کے لئے اجتہاد (تحری) کرے، اور اگر حائل اصلی نہ ہو جیسے گھروں کی وجہ سے ہو تو اس پر ضروری ہوگا کہ دیکھ کر یا کسی ثقہ شخص کی خبر سے قبلہ کی محاذات کا یقین کرے(۴)۔

شافعیہ نے اصلی اور عارضی حائل کے درمیان تفریق نہیں کی ہے، وہ کہتے ہیں:

اگر وہ مکہ میں موجود ہو، اور اس کے اور کعبہ کے درمیان کوئی اصلی وخلقی حائل جیسے پہاڑ، یا عارضی حائل جیسے عمارت ہو، تو اس کے

(۱) ابن عابدین ۱۱۱/۱، مواہب الجلیل للحطاب ۳۰۸/۱، حاشیۃ القلیوبی ۶۲/۱، کشاف القناع ۱۴۳/۱۔

(۲) ابن عابدین ۲۸۷/۱، حاشیۃ الدسوقی ۲۲۳/۱، نہایۃ المحتاج ۴۱۸/۱، کشاف القناع ۳۰۴/۱۔

(۳) ابن عابدین ۲۸۷/۱۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۲۲۳/۱، الحطاب ۵۰۷/۱، کشاف القناع ۳۰۵/۱۔

لئے تحری کرنا جائز ہوگا بشرطیکہ خبر دینے والا شخص موجود نہ ہو، اس لئے کہ اگر اسے عین کعبہ کے رخ کرنے کا مکلّف بنایا جائے تو اس میں مشقت ہوگی (۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''استقبال قبلہ'' ج ۴، ص ۱۱۳، ۱۱۴ میں ہے۔

د-قرآن مجید چھونا:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حدث کے ہوتے ہوئے بلا حائل قرآن مجید چھونا حرام ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ'' (۲) (جسے کوئی ہاتھ نہیں لگاتا بجز پاکوں کے)۔

اور آپ ﷺ نے عمرو بن حزم کو جو خط لکھا اس میں ہے: ''أن لا يمس القرآن إلا طاهر'' (۳) (قرآن کو صرف طاہر ہی چھوئے)۔

البتہ کسی حائل کے ذریعہ مثلاً غلاف یا آستین یا اس جیسی چیزوں سے قرآن کو چھونا جائز ہے یا نہیں اس میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔

چنانچہ مالکیہ اور شافعیہ مطلقاً حرمت کے قائل ہیں، خواہ کسی حائل کے واسطہ ہی سے ہو، اور شافعیہ کہتے ہیں: اگر چہ حائل دبیز ہی کیوں نہ ہو، جس سے عرفاً چھونے والا شمار ہوتا ہو (تو یہ جائز نہیں ہے)، اور مالکیہ نے مس مصحف کی حرمت کی صراحت کی ہے اگر چہ کسی چھڑی وغیرہ ہی سے چھوئے، اور یہی حکم مصحف کی جلد چھونے اور اس کے اٹھانے کا ہے، خواہ ڈور اور تکیہ کے ذریعہ ہی کیوں نہ اٹھایا ہو، البتہ اگر سامانوں کے ساتھ قرآن ہو اور انہیں سامانوں کا اٹھانا مقصود ہو تو ان کے ساتھ قرآن کا اٹھانا جائز ہے (۱)۔

حنابلہ کے یہاں صحیح مسلک یہ ہے کہ محدث کے لئے کسی ایسے حائل کے ذریعہ قرآن کا چھونا جائز ہے جو بیع میں اس کے تابع نہ رہتا ہو، جیسے تھیلا اور آستین (۲)۔

اس لئے کہ ممانعت تو قرآن کے چھونے پر وارد ہوئی ہے، اور حائل کے ساتھ چھونے میں خود قرآن کو چھونا لازم نہیں آتا ہے بلکہ حائل کو چھونا ہوتا ہے (۳)، اسی کے مثل کلام حنفیہ کے یہاں بھی ہے، البتہ انہوں نے علاحدہ اور ملے ہوئے حائل کے درمیان فرق کیا ہے، اور کہا ہے کہ محدث کے لئے مصحف کا چھونا حرام ہے، البتہ علاحدہ بغیر سلے ہوئے اور غلاف یا تھیلی سے اس کا چھونا جائز ہے۔ غلاف سے مراد یہ ہے کہ جزدان کی طرح علاحدہ ہو، اس لئے کہ مصحف سے ملا ہوا ہو تو اسی کا حصہ ہوگا، اور فتویٰ اسی پر ہے (۴)۔

اس کی تفصیل ''مصحف'' کی بحث میں ہے۔

ھ-حائل کے پیچھے سے اقتداء:

۸- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ، اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ) کی رائے یہ ہے کہ جب امام اور مقتدی کے درمیان کوئی بڑی دیوار، یا ایسا بند دروازہ حائل ہو جو مقتدی کو اپنے امام کے پاس پہنچنے سے روکتا ہو تو اقتداء صحیح نہیں ہوگی اگر وہ اس کے پاس جانے کا قصد کرے، اور اگر حائل چھوٹا ہو اور اس سے مانع نہ ہو تو اقتداء صحیح ہوگی۔

مالکیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ دیوار

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/۴۱۸۔

(۲) سورۂ واقعہ/۷۹۔

(۳) ابن عابدین ۱/۱۱۷، جواہر الإکلیل ۱/۲۱، الحطاب ۱/۳۰۳، القلیوبی ۱/۳۵، المغنی ۱/۱۴۷۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۲۱، الحطاب ۱/۳۰۳، حاشیۃ القلیوبی ۱/۳۵۔

(۲) کشاف القناع ۱/۱۳۴، ۱۳۵۔

(۳) حوالہ سابق۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۱۷۔

کے بڑی یا چھوٹی ہونے میں فرق نہیں ہے، چنانچہ وہ اقتداء کے جواز کے قائل ہیں، بشرطیکہ وہ امام یا بعض مقتدیوں کے سننے یا کسی ایک کے فعل کو دیکھنے سے مانع نہ ہو(۱)۔

اور وہ اس صورت میں اقتداء کے صحیح نہ ہونے پر متفق ہیں جب امام اور مقتدی کے درمیان اتنا بڑا دریا حائل ہو جس میں کشتیاں چلتی ہوں، اور اسی کی طرح اکثر فقہاء کے نزدیک وہ راستہ ہے جس میں بیل گاڑی چلنا ممکن ہو(۲)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''اقتداء'' ج ۶ ص ۵۶ میں ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸۷، مراقی الفلاح ص ۱۶۰، الدسوقی ۱/ ۳۳۶، مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۰، الانصاف ۲/ ۲۹۵، ۲۹۷۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۹۳، الدسوقی ۱/ ۳۳۶، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۹، کشاف القناع ۱/ ۲۹۲۔

حاجب

تعریف:

۱- حاجب لغت میں حجب یعنی منع سے مشتق ہے، کہا جاتا ہے: ''حجبه''، یعنی اس کو داخل ہونے یا پہنچنے سے روک دیا، اور ہر وہ چیز جو کسی چیز سے روک دے اس نے اس کو چھپا دیا، اور اسی سے ہے: **حجب الإخوة الأم عن الثلث إلى السدس، وحجب الابن الأخ** (بھائی ماں کے لئے حاجب بنے اور اسے ثلث سے سدس کی طرف پھیر دیا، اور بیٹا بھائی کے لئے حاجب بنا)۔

دربان کو حاجب کہا گیا، اس لئے کہ وہ داخل ہونے سے روکتا ہے، اور امیر اور قاضی وغیرہ کا حاجب بھی اسی سے ہے۔

حاجبین: وہ دونوں ہڈیاں اپنے گوشت اور بال کے ساتھ جو آنکھوں سے اوپر ہیں، ان دونوں ہڈیوں کو حاجبین اس لئے کہتے ہیں کہ وہ دونوں آنکھوں کا دفاع کرنے میں دو دربانوں کی طرح ہیں۔

ایک قول یہ ہے کہ حاجب: ہڈی پر اگنے والے بال ہیں، ان کا یہ نام اس لئے پڑا کہ وہ آنکھوں سے سورج کی شعائیں روکتے ہیں(۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط، لسان العرب، المفردات فی غریب القرآن مادہ: ''حجب''۔

متعلقہ الفاظ:

بواب اور نقیب:

۲- شیخ ابو یحییٰ زکریا انصاری نے حاجب، بواب اور نقیب میں سے ہر ایک کے درمیان تعلق اور تقابل قائم کیا ہے، اور کہا:

حاجب: وہ ہے جو اجازت طلب کرنے کے لئے قاضی کے پاس جاتا ہے۔

بواب: وہ ہے جو حفاظت کے لئے دروازہ پر بیٹھتا ہے۔

اور نقیب: وہ ہے جس کا کام یہ ہوتا ہے کہ فریقوں میں ترتیب قائم کرے، اور لوگوں کے عہدوں سے باخبر کرے [۱]۔

شرعی حکم:

فقہاء نے حاجب کے حکم سے کئی جگہ بحث کی ہے، ان میں کچھ یہ ہیں:

اول- وضو میں حاجب (ابرو) کا دھونا:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر مواجہہ کے وقت بال کے نیچے والی کھال ظاہر ہوجاتی ہو تو وضو میں خفیف حاجب (کم بال والے ابرو) کے بال اور اس کی جڑ دونوں کو کھال تک پانی پہنچا کر دھونا واجب ہوگا، اس لئے کہ جس کھال کو بال نہ چھپائیں وہ بغیر بال والی کھال کے مشابہ ہے۔

اور محل کے تابع قرار دے کر بال کا دھونا بھی واجب ہوگا، نیز اس لئے کہ بال کم ہونے کی وجہ سے اس حالت میں ابرو کے بال کے اگنے کی جگہ کو دھونے میں کوئی دشواری نہیں ہے۔

۴- فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ گھنے ابرو کے کتنے حصہ کا وضو میں دھونا واجب ہے:

چنانچہ جمہور (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ وضو میں دونوں ابرو کے بال کی جڑوں کا دھونا، جبکہ بال گھنے ہوں، واجب نہیں ہے، اور بال کے ظاہری حصہ کے دھونے پر اکتفاء کرے گا، اس لئے کہ دونوں ابرو اگر چہ چہرہ کی حد میں داخل ہیں، لیکن ان کے بالوں کی جڑوں کے دھونے کو واجب قرار دینے میں تنگی ہے، اور اس لئے بھی کہ محل فرض ایک حائل سے چھپ گیا، اور اس حال میں ہوگیا ہے کہ دیکھنے والے سے مواجہت نہیں ہوتی ہے، لہذا اس (محل) سے فرض ساقط ہوگیا، اور حائل کی طرف منتقل ہوگیا۔

لیکن اس حالت میں دونوں ابرو کے بالوں میں خلال کرنے یا اس کے اندرون کو دھونے کے حکم میں جمہور فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ کہتے ہیں کہ وضو کے اندر دونوں ابرو کے گھنے بالوں میں خلال کرنا غیر محرم کے لئے مسنون ہے، البتہ احرام باندھنے والے کے لئے ایسا کرنا مکروہ ہوگا، تاکہ بال نہ گریں۔

مالکیہ، اپنے قول معتمد کے مطابق کہتے ہیں کہ خلال کرنا مکروہ ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جب دونوں ابرو کے بال گھنے ہوں تو وضو میں ان کے اندرون کا دھونا مسنون ہوگا، تاکہ جو لوگ اس کے وجوب کے قائل ہیں ان کے اختلاف سے نکل سکے۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ وضو میں دونوں ابرو کے بال اور کھال یعنی اوپری اور اندرونی دونوں حصوں کو دھونا واجب ہوگا، خواہ وہ گھنے ہی کیوں نہ ہوں، اس لئے کہ ان کا گھنا ہونا شاذ و نادر ہوتا ہے، لہذا زیادہ تر واقع ہونے والی صورت یعنی کم بالوں ہی کے ساتھ ملحق کردیا گیا [۱]۔

---

(۱) لسان العرب، أسنی المطالب ۲۹۷/۴، ۲۹۸۔

(۱) رد المحتار ۶۱/۱، شرح الزرقانی ۵۶/۱، نہایۃ المحتاج ۱۵۴/۱، کشاف القناع ۹۶/۱، ۹۷۔

دوم- عاجز کا ابرو کے اشارہ سے نماز پڑھنا:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قیام نیز رکوع اور سجود نماز کے ارکان میں سے ہیں، اور جو شخص ان ارکان پر قادر ہو اس کی فرض نماز ان کے بغیر اور دوسرے ارکان کے بغیر صحیح نہیں ہوگی، اور جب نماز پڑھنے والا قیام سے عاجز ہو تو رکوع اور سجود کے ساتھ بیٹھ کر نماز پڑھے، اور اگر رکوع اور سجود سے عاجز ہو تو بیٹھ کر اشارہ سے نماز پڑھے، اور اگر بیٹھنے سے بھی عاجز ہو تو چت لیٹ جائے اور اشارہ کرے، اس لئے کہ کسی بھی رکن کا سقوط عذر کی بنیاد پر ہوتا ہے، لہذا بقدر عذر ہی رہے گا، اور فقہاء کے درمیان متفق علیہ اشارہ سر کو حرکت دینا ہے۔

۶- سر کے اشارہ سے نماز پڑھنے پر قدرت نہ رکھنے والے شخص کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس جگہ ان کے اختلاف کے ذکر کے ساتھ ساتھ ہر مذہب کو علاحدہ بیان کرنا بہتر (معلوم ہوتا) ہے۔

حنفیہ کے یہاں قول معتمد یہ ہے کہ نماز پڑھنے والا اگر اشارہ کرنے، یعنی سر کو حرکت دینے سے عاجز ہو جائے تو اس پر کچھ نہیں ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کے حوالے سے حضرت ابن عباس کی روایت ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**يصلي المريض قائما، فإن نالته مشقة صلى جالسا، فإن نالته مشقة صلى نائما يومئ برأسه، فإن نالته مشقة سبح**"[1] (مریض کھڑے ہو کر نماز پڑھے، اور اگر اس کو مشقت لاحق ہو تو بیٹھ کر پڑھے، اور اگر اس کو مشقت لاحق ہو تو لیٹ کر سر کے اشارہ سے پڑھے، اور اگر اس میں بھی مشقت ہو تو "سبحان اللہ" کہہ لے)۔

نبی کریم علیہ السلام خبر دے رہے ہیں کہ اس حالت میں وہ اللہ تعالی کے یہاں معذور ہے، تو اگر اس پر بغیر سر ہلائے کسی اور چیز جیسے ابرو سے اشارہ کرنا ضروری ہوتا تو وہ معذور نہ قرار پاتا، اور اس لئے بھی کہ اشارہ حقیقتاً تو نماز ہے نہیں، یہی وجہ ہے کہ حالت اختیار میں اس کے ذریعہ نوافل پڑھنا جائز نہیں ہے، اور اگر اشارہ نماز ہوتا تو بیٹھ کر نفل پڑھنے کی طرح ہی اشارہ سے بھی پڑھنا جائز ہوتا۔

البتہ شریعت نے اس کو نماز کے قائم مقام بنایا ہے، اور شریعت سر کے اشارہ کے ساتھ وارد ہوئی ہے، لہذا دوسری چیز اس کے قائم مقام نہیں ہوگی۔

امام زفر کہتے ہیں: اگر سر ہلا کر اشارہ کرنے سے عاجز ہو جائے تو پہلے تو دونوں ابرو سے، اور اگر (اس سے) عاجز ہو جائے تو آنکھوں سے، اور اگر (اس سے بھی) عاجز ہو جائے تو اپنے دل سے اشارہ کرے، اس لئے کہ نماز دائمی فرض ہے جو عاجز ہوئے بغیر ساقط نہیں ہوتا، لہذا جس چیز سے عاجز ہو جائے گا وہ ساقط ہو جائے گی، اور جس پر قادر ہوگا وہ بقدر قدرت اس پر لازم ہوگی، لہذا جب وہ دونوں ابرو کے ذریعہ قادر ہو تو انھیں سے اشارہ کرنا زیادہ بہتر ہوگا، اس لئے کہ یہ دونوں سر سے زیادہ قریب ہیں، اور اگر عاجز ہو تو اپنی آنکھوں سے اشارہ کرے گا، اس لئے کہ آنکھیں ظاہری اعضاء میں سے ہیں، اور اس عبادت میں تمام بدن کا حصہ ہے، تو یہی معاملہ آنکھوں کا بھی ہوگا، اور اگر (اس سے بھی اشارہ کرنے سے) عاجز ہو تو دل سے (اشارہ کرے گا)، اس لئے کہ وہ بھی فی الجملہ اس عبادت کا حصہ دار ہے اور (اس کا حصہ) نیت ہے، کیا نہیں دیکھتے کہ نیت نماز صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، لہذا عاجزی کے وقت اشارہ اسی کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

---

(۱) حدیث: "ابن عباس عن النبي ﷺ قال: يصلي المريض قائما، فإن نالته مشقة صلى جالسا، فإن نالته مشقة صلى نائما يومئ برأسه، فإن نالته مشقة سبح" کا ذکر ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱۴۹/۲ طبع القدسی) میں کیا ہے، اور کہا: طبرانی نے اس کی روایت "الاوسط" میں کی ہے اور کہا: ابن جریج سے اس کی روایت صرف حلس بن محمد الضبعی نے کی ہے، میں کہتا ہوں: ان کی سوانح حیات مجھ کو نہیں ملی، البتہ اس کے بقیہ رواۃ ثقہ ہیں۔

حسن بن زیاد کہتے ہیں: اپنی دونوں آنکھوں اور ابرو کے ذریعہ اشارہ کرے گا، اور دل سے اشارہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ نماز کے ارکان ظاہری اعضاء کے ذریعہ ادا ہوتے ہیں، رہے باطنی اعضاء تو نماز کے ارکان میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہوتا، ہاں، شرط یعنی نیت میں اس کا حصہ ہے، اور نیت اشارہ کے وقت بھی ہوتی ہے، لہذا اس سے ارکان اور شرط دونوں ادا نہیں ہوسکتے (۱)۔

مالکیہ میں سے مازری کہتے ہیں: مذہب کا مقتضی یہ ہے کہ اگر صرف نیت اور گوشۂ چشم یا ابرو سے اشارہ کرنے پر قدرت رکھتا ہے تو وہ جس چیز پر قادر ہو وہ جو بی طور پر وہی کرے، اس سے وہ نماز پڑھنے والا (شمار) ہوگا، اور اگر صرف نیت پر قادر ہو، تو نیت کرنا واجب ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر مکلّف نماز کے ارکان ان کی اصلی ہیئت کے ساتھ ادا کرنے سے عاجز ہو تو اپنے سر سے اشارہ کرے، اور سجدے رکوع کے مقابلہ میں پست رہیں گے، اور اگر اپنے سر سے اشارہ کرنے سے عاجز ہو تو پھر گوشۂ چشم سے کرے، اور پپوٹے نیز ابرو سے اشارہ کرنا (آنکھ سے اشارہ کرنے کے) لوازم میں سے ہے، اور شافعیہ کا ظاہر کلام یہ ہے کہ یہاں سجدوں کے لئے پست اشارہ کرنا واجب نہیں ہے، اور رائے یہی ہے۔

اور حنابلہ کہتے ہیں: اگر رکوع اور سجود سے عاجز ہو جائے تو اس کے لئے جتنا ممکن ہو سکے دونوں کی طرف سے سر سے اشارہ کرے گا، اور اس کے سجدے رکوع سے پست ہوں گے، اور اگر (سر کے اشارہ سے) عاجز ہو تو گوشۂ چشم سے اشارہ کرے گا، اور دل میں نیت کرلے گا، اور ایک جماعت کا ظاہر کلام یہ ہے کہ اس پر یہ لازم نہیں ہے، "الفروع" میں اسی کو درست قرار دیا ہے (۱)۔

ابرو سے اشارہ کرنے کے بارے میں ہم ان کی کسی صراحت سے واقف نہ ہو پائے۔

سوم-ابرو کے بال لینا (کاٹنا):

۷-مرد اور عورت کے لئے دونوں ابرو کے بال کاٹنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کے سلسلہ میں اختلاف وتفصیل اصطلاح "تنمص" میں دیکھی جائے۔

چہارم-ابرو پر جنایت:

۸- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ابرو کے بال پر جنایت کرنے میں جب وہ نہ اگیں تو دیت ہوگی، اور ایک ابرو میں نصف دیت ہوگی، فرماتے ہیں: کیونکہ اس جنایت میں مکمل طور سے جمال کا تلف کرنا، نیز منفعت کو بھی ضائع کردینا ہے، اس لئے کہ ابرو آنکھ سے پسینہ واپس کردیتا ہے اور اس کو الگ کردیتا ہے۔

اور ان کے نزدیک اس حکم میں ابرو کے گھنے یا ہلکے ہونے، خوبصورت یا بدصورت ہونے، یا اس کے بڑے چھوٹے ہونے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ ان تمام اعضاء میں جن میں کہ دیت ہوتی ہے، اس سے حال نہیں بدلتا ہے، اور ان حضرات کا کہنا ہے کہ ابرو میں اور دونوں ابرو میں دیت اس وقت واجب ہوتی ہے جبکہ دونوں اس طرح ختم ہو جائیں کہ بال کے رکنے کی جگہ تلف ہو جانے کی وجہ سے ان دونوں کے دوبارہ اگنے کی امید نہ ہو، اور اگر کسی مدت تک واپسی کی امید ہو تو اس مدت تک انتظار کیا جائے، اگر دیت لینے سے پہلے بال آجائیں تو دیت واجب نہ ہوگی، اور اگر

(۱) بدائع الصنائع ۱/۱۰۵، ۱۰۷۔

(۱) جواہر الاکلیل ۱/۵۷، نہایۃ المحتاج ۱/۴۵۰، کشاف القناع ۱/۴۹۹، المغنی ۲/۱۴۸، ۱۴۹۔

لینے کے بعد آ جائیں تو واپس کردی جائے گی۔

ان حضرات کے یہاں ابرو کے بال میں قصاص نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا اتلاف اس کے محل بال کے اگنے کی جگہ میں جنایت کرنے سے ہوتا ہے، اور اس کی مقدار معلوم نہیں ہے، جس کی وجہ سے اس میں مساوات ممکن نہیں ہے، لہذا اس میں قصاص واجب نہیں ہوگا۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ابرو کے بال پر جنایت کرنے میں اگر وہ نہ اگیں، عادل شخص کا فیصلہ معتبر ہوگا، اور بالوں میں قطعاً قصاص نہیں ہوتا، اور ان میں سے جن کی شان (مقصد) زیب وزینت ہو ان میں عادل شخص کا فیصلہ معتبر ہوتا ہے۔ اگر بال اگ آئیں اور اپنی ہیئت پر لوٹ آئیں تو اس میں کچھ نہیں ہوگا، البتہ اس نے جو جان بوجھ کر ایسا کیا ہے اس پر تادیب ہوگی[(۱)]۔

پنجم- قاضی یا امیر کا حاجب مقرر کرنا:

۹- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ امیر اور قاضی کے لئے حاجب (دربان) مقرر کرنا جائز ہے، اور اس کے بارے میں مرجع شریعت ہے، اس لئے کہ حضرت انس بن مالک نے نبی کریم ﷺ کے لئے دربانی فرمائی ہے، حضرت ابوبکر صدیقؓ کے بھی ایک حاجب تھے، اور وہ آپ کے غلام سدیف تھے، حضرت عثمانؓ کے حمران تھے، اور حضرت علیؓ کے آپ کے غلام قنبر تھے، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین المهدیین من بعدی عضوا علیها بالنواجذ**"[(۲)] (تمہارے اوپر میری سنت اور میرے بعد ہدایت یافتہ خلفاء راشدین کی سنت اختیار کرنا لازم ہے، اس کو داڑھ کے دانتوں (یعنی مضبوطی) سے پکڑ لو)۔

ابن عرفہ کہتے ہیں کہ قاضی کے لئے یہ جائز ہے کہ کسی ایسے شخص کو مقرر کرے جو اس کے امر ونہی کو نافذ کرنے، اس سے لوگوں کی تکلیف کو دور کرنے اور اسی طرح لوگوں میں سے بعض کی تکلیف کو بعض سے دور کرنے کے لئے قاضی کے سامنے کھڑا رہے۔

اصبغ کہتے ہیں: امام پر ضروری ہے کہ قاضی کی تنخواہ میں اضافہ رکھے، اور کچھ لوگوں کو مقرر کرے جو اس کے معاملے کو انجام دیں، اور لوگوں کو اس سے ہٹائیں، اس لئے کہ اس کے اردگرد اس کے کچھ مددگاروں کا ہونا ضروری ہے جو جھگڑا کرنے والوں میں سے جس کو ڈانٹنے کی ضرورت ہو اس کو ڈانٹ ڈپٹ کریں[(۱)]۔

شافعیہ وحنابلہ کہتے ہیں: حاکم اور قاضی کو ایسا حاجب نہ مقرر کرنا چاہئے جو لوگوں کو اس کے پاس پہنچنے سے روکتا ہو، اس لئے کہ ابومریمؓ کی روایت ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "**من ولاه الله عزوجل شیئا من أمر المسلمین فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم احتجب الله عنه دون حاجته وخلته وفقره**"[(۲)] (جس کو اللہ تعالی مسلمانوں کے معاملہ میں سے کسی چیز کی ذمہ داری سونپے اور وہ ان کی حاجت،

---

(۱) فتح القدیر ۸/ ۳۰۹، المغنی ۸/ ۱۰، ۱۱، المدونہ ۶/ ۳۱۶، الزرقانی ۸/ ۴۱، قلیوبی ۴/ ۱۴۴۔

(۲) حدیث: "علیکم بسنتی و سنة الخلفاء الراشدین المهدیین من = بعدی، عضوا علیها بالنواجذ" کی روایت ترمذی (۵/ ۴۴ طبع الحلبی) اور حاکم (۱/ ۹۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عرباض بن ساریہ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے اس کی تائید کی ہے۔

(۱) مسائل الامام احمد روایۃ النیسا بوری ۲/ ۱۴۹، مطالب اولی النہی ۶/ ۸۵، روضۃ القضاۃ وطریق النجاۃ للسمنانی ۱/ ۱۱۸، ۱۱۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۳، مواہب الجلیل ۶/ ۱۱۴۔

(۲) حدیث: "من ولاه الله عزوجل شیئا من أمر المسلمین فاحتجب دون حاجتهم و خلتهم و فقرهم، احتجب الله عنه دون حاجته و خلته وفقره" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۵۷، تحقیق عزت عبید دعاس)

محتاجی اور فقر میں کام نہ آئے تو اللہ تعالیٰ بھی اس کی حاجت، محتاجی اور فقر میں کام نہیں آئے گا)۔

اس لئے بھی کہ قاضی کا حاجب اپنی کسی غرض سے کبھی بعد والے کو مقدم اور پہلے والے کو مؤخر کردے گا، اور کبھی روکنے اور اجازت لینے میں ان کے درمیان تفریق کرے گا، اور ان حضرات کے نزدیک مجلس قضا کے علاوہ دوسری جگہوں کے لئے، نیز ازدحام اور لوگوں کی کثرت کی صورت میں حاجب مقرر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

شافعیہ میں سے قاضی ابوطیب طبری کہتے ہیں: قاضی کے لئے کسی حاجب کا مقرر کرنا مستحب ہے جو قضا کے لئے بیٹھتے وقت اس کے سر کے پاس کھڑا رہے، تاکہ وہ فریقوں کو آگے پیچھے کرے، اور ابن ابی الدم حموی شافعی نے اس پر اس بات کا اضافہ کیا ہے: یہی صحیح مسلک ہے، اور خاص طور سے ہمارے اس زمانہ میں عوام کے بگاڑ کے وقت، اس لئے کہ جب حاکم کا حاجب ہوگا تو وہ فریقوں میں ترتیب قائم کرے گا، اور پہلے حاضر ہونے والے کو بعد والے پر مقدم رکھے گا، اور تقدم اور تاخر میں جھگڑا کرنے سے ان کو روک دے گا، ان میں ظلم کرنے والے کو ڈانٹ لگائے گا، اور مظلوم کی مدد کرے گا، اور اس میں حاکم کے لئے بھی بڑی عزت وعظمت ہے، اور امام شافعی وغیرہ کا یہ کہنا کہ "حاجب نہ مقرر کرنا چاہئے" اس صورت پر محمول ہے جب حاجب کے ذریعہ لوگوں سے چھپنے اور اس پر اکتفاء کر لینے کا قصد کرے، یا اس حالت پر جبکہ حاجب کے رشوت خور ہوجانے کا خوف ہو[۱]۔

حاجب کے شرائط اور اس کے آداب:

۱۰ - قاضی ماوردی کہتے ہیں: حاجب کے اندر یہ تین شرطیں ضروری ہیں: عدالت، پاک دامنی، امانت داری۔ اور یہ پانچ مستحب ہیں کہ: وہ خوش رو، نیک شہرت، لوگوں کے مراتب سے باخبر، خواہشات سے دور، اور سختی ونرمی کے بیچ معتدل اخلاق والا ہو[۱]۔

سمنانی نے تفصیل کی اور کہا: قاضی کو ایسے حاجب کا انتخاب کرنا چاہئے جو نہ تو فریقین سے ترشروئی سے پیش آئے، اور نہ پہنچنے میں ایک کے مقابلہ دوسرے کو خصوصیت دے، اور اس کو ان اوقات کا علم ہو جن میں قاضی کے پاس جانے والوں کے لئے حاضری کی اجازت طلب کر سکتا ہے۔ اور فریق، ملاقاتی، امداد کے طالب، سائل یا حکم وشریعت میں مستفتی کی حیثیت سے آنے والے کو پہچان لیتا ہو، اور قاضی حاجب کو کشادہ رو اور نرم پہلو ہونے، مشقت دور کرنے، خوش الفاظ ہونے اور اذیت دور کرنے کی طرف مختصر الفاظ میں اشارہ کردے گا اور یہ بھی کہ اپنے معاملہ میں جلدی کرو کہ اجازت ملتے ہی ہر انسان کو اس کے فریق کے ساتھ داخل کردو، اور ایک کو دوسرے سے موخر نہ کرو۔ اور وہ دونوں کے لئے راستہ آسان کرے، اور جب داخل ہونے والا شخص صاحب مرتبہ ہو، اور کسی کے ساتھ اس کی خصومت نہ ہو، اور وہ صرف قاضی سے ملاقات کے لئے آیا ہو، تو حاجب کو چاہئے کہ اس کے آگے بڑھے، اور قاضی کے پاس داخل ہونے سے پہلے اس کا استقبال کرے، اور اس کے مرتبہ اور منصب کی خبر دیتے ہوئے قاضی کے سامنے داخل کردے، اور حاجب کا قاضی کے پاس داخل ہونا تمام لوگوں سے پہلے ہونا چاہئے، تاکہ وہ دروازہ پر حاضر ہونے والوں کو جان لے، پھر جو اس کے پاس داخل ہونا اور بات کرنا چاہتا ہو اسے اجازت دے دے۔

سمنانی نے یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ: قاضی کو اپنے دروازہ پر موجود

= اور حاکم (۴؍ ۹۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی تائید کی ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱؍ ۱۳۹، نہایۃ المحتاج ۸؍ ۲۴۱، أدب القضاء لابن ابی الدم ۶۰، ۶۱، المغنی ۹؍ ۴۹، کشاف القناع ۶؍ ۳۱۳، المہذب ۲؍ ۲۹۳۔

(۱) أدب القضاء ص ۶۱ بحوالہ ادب القاضی للماوردی ۱؍ ۲۰۴۔

اپنے ساتھیوں، معاونین، اور ان کی جگہ پر رہنے والوں کی جانچ کرنی چاہئے، اور ان کو گھٹیا کھانوں سے روکنا چاہئے، جن کا درست کرنا ضروری ہو ان کو درست کرنا چاہئے، اور ان میں سے جو فساد اور خیانت میں مشہور ہو اسے دور بھگانا چاہئے، اس لئے کہ ان کا عیب اس کی طرف لوٹتا ہے، اور ان کا عمل اسی کے لئے عار بنتا ہے۔ اور اگر وہ ان کے بگاڑ اور خیانت پر مطلع ہو اور اس کی نکیر نہ کرے تو گناہ میں ان کا شریک بن جائے گا، اور بعض اوقات یہ چیز اس کے فسق کا موجب ہوگی جبکہ اس کی نکیر کرنے اور ازالہ کرنے پر قدرت رکھنے کے باوجود ان کو اسی پر برقرار رکھے، اس لئے کہ یہ لوگ شرع اور دین کے معاون ہیں، لہذا ان پر واجب ہے کہ شریعت کے زیادہ واقف کار اور دین کے زیادہ پابند ہوں[۱]۔

ششم - میراث میں محجوب کرنے والا:

۱۱ - میراث کا حاجب (محجوب کرنے والا): وہ ہے جو میراث کی اہلیت رکھنے والے (اس طور پر کہ اس کا سبب (وراثت) قائم ہو گیا تھا) کو وراثت سے کلی طور پر یا اس کے دو حصوں میں زیادہ والے حصے سے اس (مانع) کی موجودگی کی وجہ سے روک دے۔

دیکھئے: اصطلاح "حجب"۔

(۱) روضۃ القضاۃ وطریق النجاۃ للسمنانی ۱/۱۱۹، ۱۲۴۔

حاجت

تعریف:

۱ - حاجت کا اطلاق ضرورت، نیز جس چیز کی ضرورت ہو اس پر کیا جاتا ہے[۱]۔

اصطلاح میں شاطبی کی تعریف کے مطابق حاجت اس چیز کو کہتے ہیں جس کی ضرورت وسعت دینے اور تنگی کو دور کرنے کے لئے پڑتی ہے، جس تنگی کی وجہ سے عموماً مصلحت کے فوت ہونے سے حرج ومشقت لاحق ہوتی ہے، اور اس کی رعایت نہ کرنے پر احکام شرع کے مکلّف لوگوں پر فی الجملہ حرج ومشقت آتی ہے[۲]۔

اہل اصول اس کو مصلحت کے مراتب میں سے ایک مرتبہ قرار دیتے ہیں، اور یہ "ضروری" اور "تحسینی" کے درمیان (کا مرتبہ) ہے[۳]۔

عام طور سے فقہاء "حاجت" کو زیادہ عام معنی میں استعمال کرتے ہیں، یعنی جو ضرورت کو بھی شامل ہوتا ہے، اور ضرورت بول کر اس سے حاجت مراد لیتے ہیں، جو ضرورت سے ادنی (درجہ کی چیز) ہے۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس، الکلیات للکفوی مادہ: "حوج"۔

(۲) الموافقات للشاطبی ۲/۱۰، ۱۱۔

(۳) فواتح الرحموت ۲/۲۶۲، ارشاد الفحول ر ۲۱۶، المستصفی ۱/۲۸۹، جمع الجوامع ۲/۲۸۱۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ضرورت:

۲- لغت کے اعتبار سے ضرورت "ضر" سے (مشتق) ہے جو نفع کی ضد ہے، از ہری کہتے ہیں: جسم کی ہر بدحالی، فقر اور شدت "ضر" ہے جو (ضاد کے) ضمہ کے ساتھ ہے، اور جو نفع کی ضد ہے وہ "ضر" ہے جو فتحہ کے ساتھ ہے[1]۔

جرجانی نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ ایسی مصیبت ہے جس کے دفع کرنے کا کوئی ذریعہ نہ ہو[2]۔

اہل اصول کے نزدیک ضرورت ان امور (کو کہتے ہیں) جو دین و دنیا کے مصالح کے قیام یعنی دین، عقل، جان، نسل اور مال کی حفاظت کے لئے ضروری ہوں کہ اگر وہ نہ ہوں تو دنیا کے مصالح صحیح طریقہ پر جاری نہ رہ سکیں، بلکہ بگاڑ اور باہمی نزاع ہو اور زندگی فوت ہوجائے، اور آخرت میں نجات اور نعیم (آسودہ حالی) فوت ہوجائے اور کھلا ہوا خسارہ ہاتھ آئے[3]۔

حاجت اور ضرورت کے درمیان فرق یہ ہے کہ حاجت اگر چہ جہد و مشقت کی حالت ہے، لیکن ضرورت سے کم اور اس کا مرتبہ ضرورت سے ادنی ہے، اور اس کے فقدان سے ہلاکت واقع نہیں ہوتی۔

ب-تحسین:

۳- لغت میں تحسین کے معنی تزیین (مزین کرنے) کے ہیں، اور طبیعت کی مناسبت کے اعتبار سے تحسین جیسے ہمارا یہ کہنا: گلاب کی خوشبو عمدہ ہے، یا صفت کمال کے اعتبار سے تحسین جیسے ہمارا یہ لکھنا: علم

(۱) المصباح المنیر، الصحاح، القاموس مادہ: "ضرر"۔

(۲) التعریفات للجرجانی۔

(۳) الموافقات ۲/۸، ۱۱، المستصفی ۱/۲۸۷۔

اچھی چیز ہے، تو اس کا مصدر بغیر کسی اختلاف کے عقل ہے۔

شرعی ثواب کے اعتبار سے تحسین میں معتزلہ اشاعرہ اور ماترید یہ کے درمیان اختلاف ہے، معتزلہ اس بات کے قائل ہیں کہ حسن وقبح کے ادراک میں عقل آزاد ہے، اشاعرہ اس بات کے قائل ہیں کہ اس کا مصدر شرع ہے اور ماترید یہ اس بات کے قائل ہیں کہ بعض افعال کے حسن وقبح کا ادراک کرنے میں عقل آزاد ہے، اور یہ لازم نہیں ہے کہ شرع ہمارے ادراک کے موافق آئے، جیسا کہ وہ حالت جو عقل سے مخفی ہو[1]۔

مقاصد شریعت میں سے ایک مقصد کی حیثیت سے تحسینات نام ہے عمدہ عادات میں سے مناسب عادات کو اختیار کرنے، نیز ان گھٹیا حالات سے اجتناب کرنے کا جن کو اکثر عقلیں ناپسند کرتی ہوں، اور اس کی جامع عمدہ اخلاق وصفات ہوتی ہیں[2]۔

یا تحسینات وہ ہیں جن کی طرف ضرورت اور حاجت تو داعی نہ ہو، لیکن وہ عادات اور معاملات میں تزیین، تیسیر اور عمدہ اسلوب کی رعایت کے لئے واقع ہوں[3]۔

اس بنیاد پر تحسینات حاجیات کے مرتبہ سے ادنی مرتبہ ہوگا، اس کی تفصیل اصطلاح: "تحسین"، اور "اصولی ضمیمہ" میں دیکھی جائے۔

ج-استصلاح:

۴- مصالح مرسلہ وہ ہیں جن کو معتبر یا غیر معتبر ماننے کی شہادت کوئی اصل شرعی نہ دیتی ہو[4]۔

(۱) کشف الأسرار ۴/۲۳۰، طبع دار سعادات استنبول، شرح الکوکب المنیر ۱/۳۰۲۔

(۲) الموافقات ۲/۱۱۔

(۳) المستصفی ۱/۲۸۶، ۲۹۰، الأحکام للآمدی ۳/۴۹۔

(۴) جمع الجوامع ۲/۲۸۴، الأحکام للآمدی ۳/۱۳۸، ارشاد الفحول ۲۱۸۔

وہ ضروری، حاجی اور تحسینی میں منقسم ہوتا ہے، اور اس طرح وہ حاجت کے مقابلہ میں عام ہے۔

د-رخصت:

۵- رخصت وہ ہے جس کو حرام قرار دینے والی دلیل کے ہوتے ہوئے کسی عذر کی وجہ سے مباح قرار دیا جائے، یا وہ جس کی بناء بندوں کے اعذار پر ہو(۱)۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ رخصت حاجت ہی کا ایک اثر ہے۔

حاجت سے استدلال:

۶-حاجت مصلحت کے مراتب میں درمیانی مرتبہ ہے، اور اس کو حجت ماننے میں اہل اصول کے درمیان کچھ اختلاف ہے۔

امام غزالی ''مستصفی'' میں فرماتے ہیں: اگر مصلحت محل حاجت میں واقع ہو اور کسی اصل کے ذریعہ اس کی تائید نہ ہو تو صرف اسی کے ذریعہ حکم لگانا جائز نہ ہوگا، البتہ وہ ضرورت کی جگہ جاری ہوتی ہے، لہذا اس میں کوئی بعد نہیں ہے کہ کسی مجتہد کا اجتہاد اس تک پہنچ جائے (اور اس سے استدلال کرے)۔

ایسی ہی بحث ''روضۃ الناظر'' میں ہے۔

اسی وجہ سے بعض حنفیہ کا قول ہے کہ حاجت جب عام ہو تو کبھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے، اور جس کو غزالی نے اختیار کیا ہے یہ ان اقوال میں سے ایک ہے جس کا ذکر ابو اسحاق شاطبی نے ''الاعتصام'' میں کیا ہے، اور اس قول کو قاضی اور اہل اصول کی ایک جماعت کی طرف منسوب کیا ہے۔

دوسرا قول: اس کو معتبر ماننے اور اس پر مطلقاً احکام کی بنا رکھنے کا ہے، اور یہ قول امام مالک کا ہے، قرافی ذخیرہ میں فرماتے ہیں: امام مالک کے نزدیک حاجت کے حجت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے رسولوں کی بعثت بندوں کے مصالح کی تحصیل کے لئے کی ہے جیسا کہ استقراء سے ظاہر ہے، تو مصلحت جہاں بھی پائی جائے گی غالب گمان یہی ہوگا کہ وہ شرع میں مطلوب ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ اس کا اعتبار اس شرط کے ساتھ کیا جائے گا کہ وہ ثابت شدہ اصول کے معانی سے قریب ہو، یہ قول امام شافعی اور اکثر حنفیہ کا ہے، اس تفصیل کو امام جوینی نے بیان کیا ہے(۱)، تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں آئے گی۔

حاجت کی رعایت کرنا مقاصد شریعت میں سے ایک مقصد ہے:

۷- حاجت کی ضرورت گنجائش اور آسانی دینے نیز اس تنگی کو دور کرنے کے لئے پڑتی ہے جو حرج کا سبب بنتی ہے۔

اور احکام شرعیہ میں آسانی پیدا کرنا اور مشقت وحرج کو دور کرنا شریعت کے اصول میں سے ہے۔

شاطبی فرماتے ہیں: شریعت کا مقصد مشقتوں کا مکلّف بنانا اور اس کا بوجھ ڈالنا نہیں ہے(۲)۔

اور تمام تکالیف بندوں کی دینوی واخروی مصلحتوں کی طرف ہی لوٹتی ہیں۔

دنیا وآخرت کی مصلحتیں تین قسم کی ہیں، اور ان میں ہر قسم دوسرے سے جداگانہ ہے:

جہاں تک مصالح دنیا کا تعلق ہے تو وہ ضرورات، حاجات، تتمات اور تکمیلات پر منقسم ہوتے ہیں، چنانچہ کھانے، پینے، رہنے،

---

(۱) التعریفات للجرجانی۔

(۱) المستصفی ۱/ ۲۹۳، ۲۹۴ روضۃ الناظر ۸۷، الذخیرہ ۲/ ۱۴۲، ۱۴۳ ہامش الفروق ۴/ ۲۰۷، ۲۱، ۲۷، ۲۳، الاعتصام ۲/ ۹۵، ۹۶۔

(۲) الموافقات ۲/ ۱۲۱، ۱۲۲۔

نکاح کرنے اور دوسری چیزوں میں سے ادنی مقدار جو کفائت کرنے والی ہو ضروری ہے، اور ان میں جو اعلی مرتبہ کی چیزیں ہوتی ہیں جیسے عمدہ غذائیں، بہترین لباس اور وسیع محلات وہ تتمات وتکمیلات میں سے ہیں، اور جو چیزیں ان کے درمیان کی ہیں وہ حاجات میں سے ہیں۔

جہاں تک آخرت کے مصالح کا تعلق ہے تو واجبات پر عمل کرنا اور محرمات سے بچنا ''ضروری'' ہے، اور سنن مؤکدہ کا عمل حاجات میں سے ہے اور اس کے سوا مندوبات کا تعلق تتمات اور تکمیلات میں سے ہے اور حاجیات اگر چہ اس اعتبار سے ضروریات سے کم مرتبہ کی ہیں کہ ضروریات ہی اصل ہیں حاجیات اس کی تکمیل کرتی ہیں، اور ان کی حفاظت ضروریات کی حفاظت کا ذریعہ ہے، اسی طرح حاجیات کا ترک کرنا بالآخر ضروریات کے ترک کا سبب بن جاتا ہے، اس لئے کہ ادنی میں خلل ڈالنے کی جرأت کرنے والا اس کے ماسوا پر جرأت کرنے کا محل ہوتا ہے، لہذا حاجیات میں خلل ڈالنے کی جرأت کرنے والا ضروریات میں خلل ڈالنے کی جرأت کرے گا۔

اسی لئے شارع نے ان تینوں بنیادوں (ضروریہ، حاجیہ، تحسینیہ) کی حفاظت کا قصد کیا ہے، اور یہ ایسا مسئلہ ہے جس کے شرعی طور پر ثابت ہونے، نیز اس کے اعتبار کے شرعاً مقصود ہونے میں اہل شرع میں سے کسی بھی مجتہد کو شک نہیں ہے، اور اس کی دلیل شریعت کا استقراء، اس کے کلی اور جزئی دلائل اور ان عام امور پر غور وفکر کرنا ہے جن پر شریعت مشتمل ہے[۱]۔

وہ چیزیں جن میں حاجت جاری ہوتی ہے:

۸- حاجت کی رعایت عبادات، عادات، معاملات اور جنایات میں کی جاتی ہے۔

عبادات میں جیسے کہ وہ رخصتیں ہیں جو مرض اور سفر کی وجہ سے مشقت لاحق ہونے کی بنا پر تخفیف پیدا کرتی ہیں۔

اور عادات میں جیسے شکار اور ان پاکیزہ اور حلال چیزوں سے کھانے، پینے، رہنے اور سواری وغیرہ کرنے کے طور پر لطف اندوز ہونے کی اباحت ہے۔

اور معاملات میں جیسے قراض (مضاربت)، مساقاۃ، سلم اور عقد میں توابع کو متبوعات پر الغاء کر دینا، جیسے درخت کے پھل اور غلام کا مال۔

اور جنایات میں جیسے لوث[۱] (کمزور ثبوت)، خون کو رد کر دینا اور قسامت[۲] کی بنیاد پر حکم لگانا، عاقلہ پر دیت مقرر کرنا اور کاریگر کو ضامن بنانا اور اسی انداز کی چیزیں[۳]۔

حاجت کا تنوع:

مختلف اعتبار سے حاجت کی مختلف قسمیں ہیں، اس میں سے کچھ یہ ہیں:

عموم اور خصوص کا اعتبار:

۹- حاجت کبھی اس معنی میں عام ہوتی ہے کہ تمام لوگ اپنے عام مصالح سے تعلق رکھنے والی چیزوں میں اس کے محتاج ہوتے ہیں،

---

(۱) الموافقات ۲/۸، ۱۱، ۱۳، ۱۶، ۷، ۳/۳، ۴۹، قواعد الاحکام ۲/۶۰، ۶۱۔

(۱) لوث: یعنی مدعی، ولی دم کی سچائی کا قرینہ۔

(۲) قسامت کی تعریف جرجانی نے یہ کی ہے کہ وہ نام ہے ایسی قسموں کا جو خون میں متہم لوگوں پر منقسم کردی جاتی ہے، اور جب وہ قسمیں کھا لیتے ہیں تو ان سے قصاص ساقط ہو جاتا ہے، اور ان پر دیت واجب ہو جاتی ہے۔
اور شافعیہ کے نزدیک قسامت ان قسموں کا نام ہے جو اولیاء دم مدعی علیہم پر قتل ثابت کرنے کے لئے کھاتے ہیں۔

(۳) الموافقات ۲/۱۱۔

جیسے کھیتی، کاریگری، تجارت، عادلانہ سیاست اور درست فیصلہ کی حاجت۔

اسی وجہ سے بیع، اجارہ، مضاربت، مساقاۃ، کفالہ، حوالہ، صلح اور دوسرے عقود مشروع ہوئے۔

یہ عقود عام طور سے اصلاً کسی عذر کی وجہ سے مشروع ہوئے، پھر مباح ہوگئے، گرچہ حاجت بھی نہ رہی ہو، تو قرض میں مثال کے طور پر انسان کے لئے قرض لینا جائز ہے، اگرچہ اسے قرض لینے کی حاجت نہ ہو، اور مساقات کے معاملہ میں اس کے لئے معاملہ کرنا جائز ہے، چاہے وہ خود یا اجرت دے کر اس کی سینچائی کی قدرت رکھتا ہو(۱)۔

اسی طرح بعض عقود کی کچھ جزئیات کا نہ پایا جانا عقود کی کلیات کو حاجیت سے باہر نہیں نکالتا، چنانچہ ''فواتح الرحموت'' میں حاجیات کی مثال بیع، اجارہ، مضاربت اور مساقاۃ کے عقود سے دی ہے، پھر فرمایا: سوائے بعض عقود کی کچھ جزئیات کے کہ وہ ضروریات میں سے ہوں گی، مثلاً بچہ کے لئے مرضعہ کا اجرت پر رکھنا، اس لئے کہ اگر مرضعہ کو اجرت پر رکھنا مشروع نہ ہو تو بچہ کی جان تلف ہوجائے گی، لہذا وہ جان کی حفاظت کی ضرورت کے تحت آگیا، اسی طرح بقدر کفاف غذاء اور گرمی، سردی سے بچانے کے لائق لباس کی خریداری (کا معاملہ ہے)، لیکن ان جزئیات کی کمی کے باعث کلیاتِ عقود حاجیت سے خارج نہ ہوں گی(۲)۔

کبھی کبھی حاجت اس معنی میں خاص ہوتی ہے کہ ایک فرد یا محدود تعداد میں افراد کو اس کی حاجت ہوتی ہے اور اس کی مثال جیسے برتن کو چاندی سے مضبوط کرنے کی حاجت یا دار الحرب میں مال غنیمت سے کھانے کی حاجت یا کسی مرض جیسے خارش یا کھجلی ہونے کی وجہ سے مرد کو ریشم پہننے کی حاجت اور مشرکین کو غیظ وغضب میں مبتلاء کرنے کے لئے جنگی آلات کو سنوارنے اور جنگ میں دونوں محاذوں کے درمیان تکبرانہ چال چلنے کی اباحت(۱)۔

۱۰- ایک شخص سے دوسرے شخص کے درمیان حاجت مختلف ہو جاتی ہے، چنانچہ جو چیز ایک شخص کے لئے حاجت ہو کبھی وہ دوسرے کے لئے حاجت نہیں ہوتی، تو خادم کبھی کسی فقیر شخص کے لئے حاجت ہوتا ہے، مثلاً وہ ایسے گھروں کا ہو جو اپنے ہاتھ سے اپنی خدمت انجام نہیں دیتے، چنانچہ جس کے ذمہ اس کا نفقہ ہوگا اس پر اس کے لئے خادم مہیا کرنا ضروری ہوگا، جہاں تک اپنی خدمت کر لینے والے عادی (عام) آدمی کا تعلق ہے تو اس کو خادم کی حاجت نہیں ہے(۲)۔

زمانوں، شہروں، ادوار اور حالات کے اعتبار سے:

۱۱- قرانی: فرق نمبر (۲۵۲) میں فرماتے ہیں: ائمہ، قاضیوں اور ولاۃ امور (خلفاء اور گورنر) کے حالات درست کرنا اس وجہ سے مستحب ہے کہ شرعی مقاصد اور مصالح اس وقت تک حاصل نہیں ہوں گے جب تک کہ لوگوں کے دلوں میں والیوں کی عظمت نہ ہو، صحابہ کرامؓ کے زمانے میں لوگوں کی تعظیم زیادہ تر دینداری اور ہجرت میں سبقت کی بنیاد پر ہوتی تھی، پھر نظام میں بگاڑ پیدا ہوگیا، وہ دور گزر گیا اور دوسرا دور آگیا، جس میں لوگ شکل وہیئت پر تعظیم کرتے ہیں، لہذا مصالح کے حصول کے لئے صورتوں کا پر عظمت بنانا متعین ہوگیا ہے۔

حضرت عمرؓ جو کی روٹی اور نمک کھاتے تھے، اور اپنے عامل کے لئے ہر دن کے لئے آدھی بکری مقرر کرتے تھے، اس لئے کہ آپ

---

(۱) الاشباہ للسیوطی ص ر ۹۷ طبع عیسی الحلبی، ہامش الفروق ۲ر ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱۔
(۲) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۲ر ۲۶۲۔

(۱) الاشباہ للسیوطی ر ۹۸، المنثور فی القواعد ۲ر ۲۵ ر ۲۶۔
(۲) ابن عابدین ۲ر ۶۸۲، نیز دیکھئے: نہایۃ المحتاج ۶ر ۱۵۹۔

جانتے تھے کہ جس حالت پر وہ خود ہیں اگر دوسرا اس پر عمل کرے گا تو لوگوں کے دلوں میں اس کا مرتبہ کم ہو جائے گا، اور وہ اس کا احترام نہیں کریں گے، اور اس پر مخالفت کی جرأت کریں گے، لہذا انظام کی حفاظت کے لئے دوسروں کو دوسری شکل میں رکھنے کی حاجت محسوس کی اور اسی وجہ سے جب شام تشریف لائے اور معاویہ بن ابی سفیان کو پایا کہ انہوں نے حاجب مقرر کر رکھے ہیں، پردہ ڈالا ہوا ہے، نفیس سواریاں اور پر رعب اونچے درجے کے کپڑے اختیار کر رکھے ہیں، اور بادشاہوں کی راہ اپنا رکھی ہے، تو ان سے اس کے بارے میں سوال کیا، انہوں نے جواب میں کہا: ہم ایسی سرزمین میں ہیں جہاں ہمیں اس کی حاجت ہے، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: میں نہ تو تمہیں حکم دیتا ہوں اور نہ روکتا ہوں، اس کا مطلب یہ ہے کہ اپنے حال سے تم زیادہ واقف ہو کہ آیا تمہیں اس کی حاجت ہے اور ایسا کرنا بہتر ہے یا تم اس کے حاجت مند نہیں ہو۔

حضرت عمرؓ وغیرہ کے اس طرز عمل سے معلوم ہوا کہ ائمہ اور ولاۃ امور (گورنر وغیرہ) کے حالات زمانوں، شہروں، ادوار اور حالات کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں، اسی وجہ سے ان کو ایسی زیب وزینت اور سیاست کی تجدید کی حاجت ہوتی ہے، جو پہلے نہ رہی ہو، اور کبھی کبھار بعض حالتوں میں ایسا کرنا واجب بھی ہو جاتا ہے [1]۔

حکم شرعی کے اعتبار سے:

۱۲- یہ معلوم ہے کہ احکام شرعیہ کی مشروعیت بندوں پر آسانی پیدا کرنے کے لئے ہوئی ہے، البتہ ان میں کچھ ایسے بھی ہیں جو اصل میں مصلحت اور لوگوں کی حاجت کے پیش نظر مشروع ہوئے، پھر حاجت کے بغیر بھی مباح قرار پائے، اس کی مثال قرض، حوالہ، وصیت، شرکت اور عاریت وغیرہ ہے۔

اور ان میں کچھ ایسے ہیں جو اعذار پائے جانے کی وجہ سے مشروع ہوئے ہیں، اور اسی لئے وہ صرف سبب پائے جانے پر مباح ہوتے ہیں، جیسے سفر کے سبب روزے کا افطار (چھوڑ دینا)، چنانچہ غیر مسافر کے لئے افطار جائز نہ ہوگا، الا یہ کہ کوئی دوسرا سبب پایا جاتا ہو، اور اسی طرح (اعذار کی وجہ سے مشروع ہونے والے دوسرے احکام کا معاملہ ہے) [1]۔

حاجت کے شرائط:

حاجت کے مقتضی پر عمل کرنے کی کچھ شرطیں ہیں، جن کا خلاصہ ذیل میں آرہا ہے:

۱- اس کے اعتبار کی وجہ سے اصل باطل نہ ہو:

۱۳- ضروریات مقاصد کے مراتب میں سب سے اعلی مرتبہ ہے، اور اس کو دوسرے مراتب یعنی حاجیات اور تحسینات، جن کو اصل کی تکمیل کرنے والا قرار دیا جاتا ہے، کی اصل مانا جاتا ہے۔

ادنی کو معتبر ماننے کی شرط یہ ہے کہ اس کے اعتبار سے اصل باطل نہ ہو، شاطبی فرماتے ہیں: تکملہ ہونے کے اعتبار سے ہر تکملہ کے لئے ایک شرط ہے۔ وہ یہ کہ اس کو معتبر ماننے سے اصل کا ابطال لازم نہ آئے اور یہ اس لئے ہے کہ جس تکملہ کے اعتبار سے اس کے اصل کا چھوڑنا لازم آئے، تو اس کی شرط لگانا دو وجہوں سے صحیح نہیں ہوگا۔

ان میں سے ایک وجہ یہ ہے کہ اصل کے ابطال میں تکملہ کا بھی ابطال ہوتا ہے، اس لئے کہ تکملہ اپنی مکمل کردہ شئی سے مل کر اسی طرح ہوتا ہے جیسے صفت موصوف کے ساتھ مل کر، لہذا جب صفت کے اعتبار سے موصوف کا ختم ہونا لازم آئے گا تو اس سے صفت کا بھی ختم

(۱) الفروق للقرافی ۴ر ۲۰۳۔

(۱) شرح المجلۃ للأتاسی ۱ر ۴۸، ۴۹۔

ہونا لازم آئے گا، اس طریقہ سے تکملہ کا اعتبار اس کے عدم اعتبار تک پہنچا دے گا، اور یہ محال اور نا قابل تصور ہے، اور جب متصور نہیں ہوگا تو تکملہ بھی معتبر نہیں ہوگا، اور کسی اضافہ کے بغیر ہی اصل کا اعتبار ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ہم تقدیری طور پر یہ مان لیں کہ تکمیلی مصلحت اصلی مصلحت کے فوت ہونے کے ساتھ بھی حاصل ہوگی تو اعتبار کے لئے اصلی کا حاصل کرنا اولی ہوگا، لہذا ضروری ہوگا کہ وہ تکمیلی پر راجح ہو، اس لئے کہ مصلحت کی حفاظت اصل سے ہوتی ہے، اور تکمیلی کا مقصد یہ ہے کہ وہ مکمل کردہ چیز کی معاون کی طرح ہو، لہذا جب وہ اس کے معارض ہو جائے تو معتبر نہیں ہوگی، اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ جان کی حفاظت ایک اہم کلی ہے، اور آداب کی حفاظت مستحسن ہے، چنانچہ آداب کی حفاظت کے لئے نجاستیں حرام قرار دی گئیں، تو اب اگر نجاست کو استعمال کر کے زندگی برقرار رکھنے کی ضرورت داعی ہو تو اس کا استعمال اولی ہوگا۔

اسی طرح اصل بیع ضروری ہے، اور غرر و جہالت سے منع کرنا مکمل ہے، اور اگر یہ شرط لگا دی جائے کہ بالکل ہی غرر نہ ہو تو بیع کا باب ہی ختم ہو جائے گا، اسی طرح اجارہ ضرورت یا حاجت کے قبیل سے ہے، اور معاوضات میں عوضین کی موجودگی کی شرط لگانا تکمیلات کے باب سے ہے، اور چونکہ اعیان کی بیع میں یہ چیز بغیر دشواری کے ممکن ہے، لہذا سوائے سلم کے معدوم کی بیع سے روک دیا گیا، اور اجارہ میں یہ چیز ممتنع ہے، لہذا اس میں منافع کے موجود اور حاضر ہونے کی شرط لگانا منافع سے معاملہ کا دروازہ بند کر دے گا، اور عقد اجارہ منعقد ہونے کے لئے منافع کا محتاج ہے، لہذا وہ جائز ہے، اگر چہ عوض موجود نہ ہو یا پایا نہ جائے، اور اسی طرح کا مسئلہ علاج وغیرہ کے لئے ستر دیکھنے میں جاری ہے۔

اسی طرح علماء ظالم حکمرانوں کے ساتھ جہاد کے جواز کے قائل ہیں، امام مالک فرماتے ہیں: اگر اس کو ترک کر دیا جائے تو مسلمانوں کو ضرر ہوگا، لہذا جہاد بھی ضروری ہے، اور اس میں والی بھی ضروری ہے، اور والی میں عدالت کا ہونا ضرورت کی تکمیل کرنے والی چیز ہے، اور مکمل کے اعتبار سے جب اصل کو باطل کرنا لازم آئے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا، اسی لئے نبی کریم ﷺ سے ظالم والیوں کے ساتھ جہاد کرنے کا حکم آیا ہے، اس طرح کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"الجهاد واجب عليكم مع كل أمير، براً كان أو فاجراً"**[۱] (تم پر ہر امیر کے ساتھ جہاد کرنا واجب ہے خواہ وہ نیک ہو یا فاجر)۔

اسی طرح برے والیوں کے پیچھے نماز کا معاملہ ہے، شاطبی فرماتے ہیں: شریعت میں اس قبیل کی بے شمار چیزیں ہیں، وہ سب کی سب اسی اسلوب پر مبنی ہیں[۲]۔

۲- حاجت قائم ہونہ کہ منتظر:

۱۴- حاجت کے مقتضی سے رخصت اختیار کرنے کے لئے شرط یہ ہے کہ حاجت کا سبب بالفعل موجود ہو اس کا انتظار نہ ہو، اور حاجت کے مقتضی کو اختیار کرنے کے لئے اس کے وجود کو شرط قرار دینا صرف ان رخصتوں میں ہے جو اعذار کے پائے جانے پر مشروع ہوتی ہیں، رہیں وہ رخصتیں جو اصلاً بندوں کی حاجتوں کے مدنظر ان پر آسانی اور سہولت پیدا کرنے کے لئے مشروع ہیں، جیسے اجارہ، مضاربت، قرض اور مساقاۃ کے عقود تو ان پر اس شرط کا انطباق نہیں ہوتا[۳]، اور یہ قاعدہ ان فقہی جزئیات میں واضح طور پر ظاہر ہوتا ہے جو رخصتوں پر

---

(۱) حدیث: "الجهاد واجب عليكم مع كل أمير برا كان......" کی روایت ابوداؤد (۳/۴۰، تحقیق عزت عبید دعاس) اور دارقطنی (۲/۵۶ طبع دار المحاسن) نے مکحول عن ابی ہریرۃؓ سے کی ہے، اور دارقطنی نے حضرت مکحول اور حضرت ابو ہریرۃؓ کے درمیان انقطاع کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے۔

(۲) الموافقات ۲/ ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶۔

(۳) ہامش الفروق ۲/ ۱۳۹، الموافقات ۱/ ۳۰۳۔

مبنی ہیں اور اس کی کچھ مثالیں یہ ہیں:

الف-سفر ان اعذار میں سے ہے جو نماز میں قصر اور روزہ دار کے لئے افطار (روزہ نہ رکھنے) کو مباح کردیتے ہیں، البتہ جب تک مسافر بالفعل سفر شروع نہ کردے نماز میں قصر کرنا جائز نہیں ہوگا۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: سفر کی نیت کرنے والے کے لئے قصر کرنا جائز نہیں ہے، یہاں تک کہ وہ اپنی بستی کے گھروں سے نکل جائے، اور ان کو اپنے پیچھے کردے، امام مالک، امام شافعی، اوزاعی اور ابوثور کا یہی قول ہے، اور تابعین کی ایک جماعت سے بھی یہی قول منقول ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ"[۱] (اور جب تم زمین میں سفر کروتو تم پر اس باب میں کوئی مضائقہ نہیں کہ نماز میں کمی کردیا کرو)۔

وہ جب تک نہ نکلے ملک میں سفر کرنے والا نہیں ہوگا، اور یہ حدیث میں آیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قصر کی ابتدا اس وقت کرتے تھے جب مدینہ سے نکل جاتے تھے، حضرت انسؓ فرماتے ہیں: میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مدینہ میں ظہر کی نماز چار رکعت پڑھی (یعنی مقیم کی حیثیت سے) اور ذوالحلیفہ میں دو رکعت پڑھی (یعنی مسافر کی حیثیت سے) (متفق علیہ)[۲]۔

ابن قدامہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ جو رمضان میں سفر کی نیت کرے اس کے لئے روزہ چھوڑنا جائز نہ ہوگا، یہاں تک کہ وہ گھروں کو اپنے پیچھے چھوڑ دے، یعنی ان سے تجاوز کر جائے، اور ان کی عمارتوں سے نکل جائے، اور اس کو مسافر نہیں قرار دیا جائے گا، یہاں

(۱) سورۂ نساء/۱۰۱۔

(۲) المغنی ۲/۲۵۹، ۲۶۰ اور حدیث أنس: "قال: صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الظھر" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۵۶۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۸۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

تک کہ وہ شہر سے نکل جائے، اور جب تک وہ شہر میں ہے اس کے لئے مقیمین کے احکام (ثابت) ہوں گے، اسی وجہ سے وہ نماز میں قصر نہیں کرے گا[۱]، اور اس میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے جس کو اس کے ابواب میں دیکھا جائے۔

ب-وضو کے لئے پانی کا موجود نہ ہونا تیمّم کے لئے رخصت کو مباح کردیتا ہے، لیکن نماز کے وقت کا داخل ہونا شرط ہے، لہذا کسی فرض کے لئے اس کا وقت داخل ہونے کے بعد ہی تیمّم کرے گا۔ برخلاف وضو کے کہ وہ نماز کا وقت داخل ہونے سے پہلے بھی جائز ہے[۲]، اس کی تفصیل اس کے محل میں دیکھی جائے۔

ج-قلیوبی کہتے ہیں: اگر حاجت موجود نہ ہوتو کیا جس کے طاری ہونے کی امید ہے اس کو اختیار کرنا جائز ہے؟ ظاہر یہ ہے کہ نہیں، جیسے ہونے والی کھیتی کی امید میں کتا پالنا وغیرہ[۳]۔

د-"الفواکہ الدوانی" میں ہے: راستہ میں انسان جن چیزوں سے گزرتا ہے مثلاً لوبیا، میوے اور بکری کے دودھ، ان کو مالک کی اجازت کے بغیر کھانے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس کا حاصل یہ ہے کہ محتاج کے لئے بغیر اختلاف کے جائز ہے، رہا غیر محتاج تو ایک قول جواز کا ہے اور ایک قول عدم جواز کا ہے۔

نفراوی کہتے ہیں: ان اقوال میں قول ظاہر ممانعت کا ہے[۴]، اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں عموم ہے: **"لا یحل مال امریء مسلم إلا بطیب نفسه"**[۵] (کسی مرد مسلم کا مال

(۱) المغنی ۳/۱۰۱، منح الجلیل ۱/۴۰۹۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/۴۷ طبع الحلبی، المغنی ۱/۲۳۶۔

(۳) قلیوبی ۲/۱۴۲۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۲/۳۷۵۔

(۵) حدیث: **"لا یحل مال امریء مسلم إلا بطیب نفسه"** کی روایت دارقطنی (۳/۲۶ طبع دارالمحاسن) نے ابوحرہ رقاشی سے کی ہے اور اس کی سند میں کلام ہے، ابن حجر نے "التلخیص" میں اس کو تقویت دینے والے شواہد نقل

اس کی دلی رضامندی کے بغیر جائز نہیں ہے)۔

ھ-قرافی کی ’’ الفروق‘‘ میں ہے: غیبت حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: ’’وَلَا يَغْتَبْ بَّعْضُكُمْ بَعْضًا‘‘(۱) (اور کوئی کسی کی غیبت نہ کیا کرے)۔ اور غیبت سے کچھ صورتیں مستثنی کی ہیں، ان میں سے ایک خیر خواہی کی صورت ہے، اس لئے کہ حضرت فاطمہ بنت قیس کو جب حضرت معاویہ اور ابوجہم نے پیغام دیا اور انہوں نے نبی کریم ﷺ سے مشورہ لیا تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: ’’**أماأبو جهم فلايضع عصاه عن عاتقه، وأما معاوية فصعلوک لا مال له**‘‘ (۲) (جہاں تک ابوجہم کا تعلق ہے تو وہ اپنا ڈنڈا کندھے سے نہیں اتارتے، اور رہے معاویہ تو وہ فقیر ہیں، ان کے پاس مال نہیں ہے)۔

چنانچہ آپ ﷺ نے دونوں میں دو ایسے عیبوں کا ذکر کیا کہ اگر وہ اس کو سنتے تو ناپسند کرتے، لہذا یہ خیر خواہی کی مصلحت سے تھا، اور اس قسم میں یہ شرط ہے کہ اس کی شدید حاجت ہو، اس سے احتراز ہے مطلقا لوگوں کے عیوب ذکر کرنے سے، کہ یہ حرام بلکہ شدید حاجت کے بغیر جائز ہی نہیں ہے (۳)۔

۳- حاجت کے مقتضی کو اختیار کرنا شارع کے قصد کے مخالف نہ ہو:

۱۵ - شاطبی فرماتے ہیں: شارع نے مکلّف سے یہ چاہا ہے کہ عمل میں اس کا قصد اس کی تشریع کے قصد کے موافق ہو، اور شریعت بندوں کے مصالح کے لئے مقرر کی گئی ہے، اور مکلّف سے یہ مطالبہ ہے کہ اپنے افعال میں مصالح کا خیال رکھے، اور شارع کے قصد کے خلاف کا ارادہ نہ کرے (۱)۔

شاطبی نے یہ بھی کہا ہے کہ جب معاملہ ظاہر و باطن میں اصل مشروعیت پر ہو تو یہی مطلوب ہے، اور اگر ظاہر موافق ہو اور مصلحت مخالف ہو تو فعل غیر صحیح اور غیر مشروع ہوگا (۲)۔

اسی لئے لوگوں کے مصالح کے واسطے آسانی اور سہولت پیدا کرنے کے لئے حاجت کی بنیاد پر مباح کئے جانے والے عقود کے بارے میں شریعت میں جو کچھ وارد ہوا ہے اس کی مخالفت جائز نہیں ہے، اور اسی میں سے نکاح ہے، چنانچہ اس کا اصل مقصد تناسل وتوالد ہے، اور اس کے بعد انس طلب کرنا اور حلال سے فائدہ اٹھا کر دنیوی واخروی مصالح پر تعاون کرنا اور ممنوع میں پڑ جانے سے بچنا ہے، تو مشروعیت نکاح میں یہ تمام چیزیں شارع کا مقصود ہیں، اور ان امور کو ختم کر دینا مقاصد شارع کے خلاف ہے، جیسے عورت سے اس لئے نکاح کرے تاکہ اس کو تین طلاق دینے والے شخص کے لئے حلال کر دے اور جیسے نکاح متعہ اور اس طریقہ کا ہر نکاح (۳) اور ان میں سے بعض میں اختلاف ہے جن کی طرف اصطلاح: ’’ نکاح‘‘ میں رجوع کیا جائے۔

اسی میں سے اجارہ ہے، اس لئے کہ وہ لوگوں کی حاجت کی وجہ سے مشروع ہے، لہذا جس سے شریعت نے روکا ہو اس سے بچنا ضروری ہے، اور اسی لئے نوحہ کرنے، گانا گانے، بانسری بجانے نیز ہر اس چیز کو اجرت پر رکھنا جائز نہیں ہے جس کا نفع حرام ہو (۴)۔

قرض لوگوں کی حاجت اور لوگوں کے ساتھ بھلائی کرنے کی

= کئے ہیں (التلخیص الحبیر ۳/ ۱۴۶، ۱۴۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۱) سورۂ حجرات / ۱۲۔

(۲) حدیث: ’’أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه و أما معاوية......‘‘ کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) الفروق ۴/ ۲۰۵، ۲۰۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۷۰، ۳۹۰۔

(۱) الموافقات ۲/ ۳۳۱۔

(۲) الموافقات ۲/ ۳۸۵۔

(۳) الموافقات ۲/ ۳۹۶، ۳۹۷، المغنی ۶/ ۶۴۴، ۶۴۶۔

(۴) المغنی ۵/ ۵۵۰، ہامش الفروق ۴/ ۸۔

مصلحت سے مشروع ہوا ہے، جب وہ بھلائی کے باب سے نکل جائے تو ممنوع ہوگا، اس لئے کہ یا تو قرض دینے والا اس سے نفع حاصل کرنے والا ہوگا یا ثمن اور سلف (قرض) کے درمیان تردد ہوگا، اس لئے کہ معروف غیر متعین ہے، اور ممنوع شئی یعنی قواعد کی مخالفت متعین ہے[۱]۔

زکاۃ کی مشروعیت کا مقصد بخل کی برائی کو دور کرنا اور مسکینوں پر مہربانی کرنے کی مصلحت کو بروئے کار لانا ہے، لہذا جو شخص وجوب زکاۃ سے فرار اختیار کرنے کے لئے سال کے آخر میں اپنا مال ہبہ کر دے، پھر جب دوسرا سال آئے یا اس سے پہلے ہی اس کو ہبہ کے طور پر لے لے، تو اس عمل میں صفت بخل کی تقویت، اس کی امداد نیز مسکینوں کے مفاد کو ختم کیا جانا پایا جارہا ہے، لہذا اس ہبہ کی شکل اس ہبہ کی نہیں ہے جس کو شریعت نے مستحب قرار دیا ہے، اس لئے کہ ہبہ موہوب لہ (جس کو ہبہ کیا جائے) پر مہربانی، احسان اور وسعت دینے کو کہتے ہیں، خواہ وہ مالدار ہو یا فقیر، اور یہ ہبہ دلوں سے بخل کو دور کرنا اور اللہ کے بندوں کے ساتھ حسن سلوک کرنا جو شارع کا مقصد ہے اس کے منافی ہے، اور غیر شرعی امر کا ارتکاب شرعی حکم کو منہدم کرنے والا ہے[۲]۔

اسی طرح یہ جائز نہیں کہ کسی سبب کے مقتضی سے رخصت حاصل کرنے کے لئے انسان اس سبب کے ایجاد کا حیلہ کرے، جیسے نماز میں قصر کرنے کے لئے سفر کرنا، یا دن میں کھانے کے لئے رمضان میں سفر کرنا، یا اس کے پاس اتنا مال ہو جس سے حج پر قادر ہو اور اس کو ہبہ کر دے، تا کہ اس پر حج واجب نہ ہو، اور جیسے متفرق کو جمع کر کے یا مجتمع کو متفرق کر کے زکاۃ سے فرار اختیار کرنا، اور جیسے وہ زوجہ جو شوہر کی باندی یا سوکن کو دودھ اس لئے پلاتی ہے تا کہ یہ شوہر

(۱) الفروق ۴/ ۲، ہامش الفروق ۴/ ۴۔

(۲) الموافقات ۲/ ۳۸۵، ۳۸۶۔

پر حرام ہو جائیں، یا کسی ثابت نہ ہونے والے حق کو ثابت کرنا، جیسے دین کے اقرار کی صورت میں وارث کے لئے وصیت کرنا[۱]۔

اس قاعدہ کی اصل اور جن مسائل کی بنیاد اس قاعدہ پر ہے ان میں اختلاف اور تفصیل ہے، ملاحظہ ہو: اس کی جگہ اور ''حیلہ'' کی بحث میں۔

حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوجاتی ہے:

۱۶- ان قواعد فقہیہ میں سے جن کا ذکر ابن نجیم، سیوطی اور زرکشی نے کیا ہے، اور وہ مجلہ احکام میں بھی ہیں، یہ (قاعدہ) بھی ہے کہ حاجت عامہ یا خاصہ ضرورت کے قائم مقام ہوجاتی ہے۔

حاجت عام ہونے کا معنی یہ ہے کہ تمام لوگ اپنی عام مصلحتوں یعنی تجارت، زراعت، صناعت (کاریگری)، عادلانہ سیاست اور درست حکم سے متعلق چیزوں میں اس کے محتاج ہوں۔

اور حاجت کے خاص ہونے کا معنی یہ ہے کہ ایک فرد یا محدود تعداد میں کچھ افراد یا کوئی مخصوص طبقہ، جیسے کسی متعین پیشہ والے لوگ اس کے محتاج ہوں۔

اور اس کو ضرورت کے قائم مقام کرنے کا معنی یہ ہے کہ وہ احکام میں اثر انداز ہوگی، ممنوع کو مباح کر دے گی، ترک واجب اور اس کے علاوہ قواعد اصلیہ سے مستثنی ہونے والی دوسری چیزوں کو جائز کر دے گی۔

۱۷- الف- حاجت عامہ، جیسے اجارہ، جعالہ (انعام مقرر کرنا) اور حوالہ وغیرہ ہیں، زرکشی امام الحرمین سے نقل کر کے فرماتے ہیں: کتابت، جعالہ اور اجارہ وغیرہ عقود ایسی خاص حاجات کی بنیاد پر جاری ہیں، جو عام ہونے کے قریب قریب ہیں، اور حاجت جب عام ہو جائے تو ضرورت کی طرح ہوجاتی ہے اور اس میں حقیقی ضرورت

(۱) الموافقات ۲/ ۳۷۹، ۳۸۰۔

غالب ہوجاتی ہے۔

اسی میں سے اجارہ کی مشروعیت ہے، باوجودیکہ وہ معدوم منافع پر وارد ہوتا ہے، یعنی جیسے شریعت نے ایک شخص کی ضرورت پوری کرنے کا اہتمام کیا ہے، تو جماعت کی حاجت کے ساتھ ضرورت پوری کرنے کا اہتمام کیسے نہیں کرے گی، اور اگر جماعت کو اس چیز سے منع کر دیا جائے جس کی طرف حاجت داعی ہے تو جماعت کے افراد کو ایک شخص کی ضرورت سے بڑھ کر ضرورت ہوگی، لہذا وہ اس کا زیادہ مستحق ہے کہ اس کی رعایت کی جائے۔

اور اسی میں سے ضمان درک ہے، جس کو خلاف قیاس جائز قرار دیا گیا ہے، اس لئے کہ بائع نے جب خود اپنی ملک کا سودا کیا تو اس نے جو ثمن لیا ہے وہ تو اس پر دین نہیں ہے کہ وہ اس کا ضامن بنے، لیکن چونکہ لوگوں کو غیر معروف لوگوں سے معاملہ کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، اس لئے اس کو جائز قرار دیا گیا، کیونکہ اس پر اطمینان نہیں ہے کہ کہیں مبیع پر دوسرے کا حق ثابت ہوجائے۔

اور اسی میں سے اس علج (کافر) کا مسئلہ ہے۔ جو قلعہ کی ایک باندی کے عوض کفار کے قلعہ کی رہبری کرے، یہ حاجت کی وجہ سے صحیح ہے، جبکہ معین انعام کا معلوم، مقدور التسلیم اور مملوک ہونا واجب ہے، اور یہ یہاں مفقود ہے[۱]۔

اور صلح حق کو گھٹا دینا ہے، اور اس کا نتیجہ بغیر کسی شرعی وجہ کے دوسرے کا مال لینا ہے، (پھر بھی) وہ جائز ہے، اس لئے کہ جب قیدیوں کا فدیہ دینے، خلع کرنے، ظالموں، جنگجوؤں اور شعراء پر ناحق مال صرف کرنے پر ہمارا اجماع ہے، تو خصومت دور کرنے کے لئے یہاں بھی (جواز ہوگا)[۲]۔

(۱) الأشباہ لابن نجیم ر ۹۱، ۹۲، الأشباہ للسیوطی ر ۹۷، المنثور ۲ر ۲۴، ۲۵۔

(۲) ہامش الفروق ۴ر ۸۔

ابن قیم نے ذکر کیا ہے کہ ربا الفضل میں سے جس کی طرف حاجت داعی ہو وہ مباح ہے، جیسے خشک کھجور کے بدلے پکی ہوئی تازہ کھجور کی بیع، تو یہ بیع درحقیقت سود پر مشتمل ہے، اس لئے کہ تازہ کھجور اور خشک کھجور ایک ہی جنس سے ہیں، اور ان میں سے ایک اپنی نرمی کی وجہ سے قطعی طور پر دوسرے سے زیادہ ہے، لہذا وہ دوسرے کے اجزاء سے اس طرح زیادہ ہے کہ اس کو جدا اور ممیّز کرنا ناممکن ہے، اور پختہ ہوجانے کے بعد تر کھجور کو خشک کھجور کے مساوی قرار دینا ممکن نہیں ہے، لہذا مساوات کا ظن تو ہے لیکن یقین نہیں ہے، اس لئے قیاسی طور پر ان میں سے ایک کی دوسرے سے بیع جائز نہیں ہونا چاہئے، لیکن حاجت کی وجہ سے سنت نبویہ میں اباحت آئی ہے[۱]، بخاری اور مسلم حضرت زید بن ثابت سے روایت کرتے ہیں: "أن رسول الله ﷺ رخص في العرايا أن تباع بخرصها كيلا "[۲](رسول اللہ ﷺ نے عرایا میں کیلاً اس کی مقدار کے بدلہ میں بیع کرنے کی رخصت دی ہے)۔

یہ حاجت عامہ کی کچھ مثالیں تھیں۔

۱۸- ب- خاص حاجت کی کچھ مثالیں نیچے آرہی ہیں:

زرکشی نے قاعدہ "الحاجة الخاصة تبيح المحظور" (خاص حاجت ممنوع کو مباح کر دیتی ہے) کی تطبیقات میں سے دار الحرب میں کافروں کا کھانا کھانے کا ذکر کیا ہے، اس لئے کہ مال غنیمت جمع کرنے والوں کے لئے حاجت کی بنیاد پر بطور رخصت کے یہ جائز ہے، اور یہ شرط نہیں ہے کہ اس کے ساتھ دوسرا کھانا نہ ہو، بلکہ وہ اپنی کفایت کے بقدر لے لے گا، اگرچہ اس کے ساتھ دوسرا (کھانا بھی) ہو۔

خاص حاجت ہی کی مثال خارش اور کھجلی کی حاجت سے ریشم

(۱) إعلام الموقعين ۲ر ۱۵۹۔

(۲) حديث: "رخص في العرايا أن تباع بخرصها كيلا" کی روایت بخاری (الفتح ۴ر ۳۹۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳ر ۱۱۶۹ طبع الحلبی) نے حضرت زید بن ثابتؓ سے کی ہے۔

پہننے کا معاملہ ہے، فقہاء نے اس (ریشم) سے بے نیاز کرنے والی کسی دوا یا لباس کے وجود کی شرط لگانے سے سکوت اختیار کیا ہے، جس طرح کہ نجاست سے علاج کرنے میں ہے۔

عز بن عبدالسلام نے اپنے "قواعد" میں بیان کیا ہے کہ کھیتی اور جانوروں کی حفاظت کرنے نیز شکار حاصل کرنے جیسی حاجت شدیدہ کے بغیر کتا پالنا جائز نہیں ہے[1] اور اس کے علاوہ بہت سے مسائل ہیں جن کو فقہاء نے بیان کیا ہے۔

حاجت کے اسباب:

۱۹- انسان اس چیز کا محتاج ہوتا ہے جو اس کی دینی اور دینوی مصلحتوں کو حرج ومشقت کے بغیر پورا کر دے، اور ہر وہ حرج ومشقت جو مصلحت کے ثابت نہ ہونے کی وجہ سے انسان کو لاحق ہو اس کو حاجت کے اسباب میں مانا جاتا ہے، اسی لئے شاطبی فرماتے ہیں: حاجیات کی ضرورت وسعت دینے اور تنگی کو دور کرنے کے لئے پڑتی ہے جو تنگی عام طور سے ایسے حرج ومشقت کا سبب بنتی ہے جو مطلوب کے فوت ہونے سے لاحق ہوتی ہے[2]۔

حاجت کے اسباب یا حاجت کے حالات کو دو قسموں میں تقسیم کرنا ممکن ہے:

اول: وہ اسباب جو دراصل مصلحت پر مبنی ہیں اور لوگوں کی دینی و دنیوی زندگی میں مصالح عامہ سے تعلق رکھتے ہیں، یہ وہ مصالح ہیں جن کے لئے ان سے مناسبت رکھنے والی اور ان کو متحقق کرنے والی چیزیں مشروع ہوئیں ہیں، جیسے بیع، اجارہ اور تمام عقود، اسی طرح جنایات، قصاص اور ضمان وغیرہ[3]۔

(۱) المنثور فی القواعد ۲/ ۲۵، ۲۶، قواعد الأحکام ۲/ ۱۳۹۔

(۲) الموافقات ۲/ ۱۰، جمع الجوامع ۲/ ۲۸۱۔

(۳) الموافقات ۱/ ۳۰۰، ہامش الفروق ۲/ ۱۴۱۔

جب تک زندگی رہے انسان اللہ سبحانہ وتعالی کی عبادت کا مکلّف ہے اور اس کی زندگی کی تکمیل، ماکولات، مشروبات، منکوحات اور دوسرے منافع میں اس کی ضرورتوں اور حاجتوں کو دفع کئے بغیر نہیں ہوسکتی، اور یہ چیز ضرورتوں اور حاجتوں کو دفع کرنے والے تصرفات کو مباح کئے بغیر حاصل نہیں ہوسکتی۔

"**قواعد الأحکام**" میں ہے کہ اللہ تعالی نے لامحدود منافع کے حصول کے لئے بیع وشراء کو مباح قرار دے کر، اور اجارہ، جعالہ اور وکالہ کو جائز قرار دے کر بندوں پر احسان فرمایا ہے[1]۔

دوم: وہ اسباب ہیں جو طاری ہونے والے ہیں، سیوطی اور ابن نجیم فرماتے ہیں: عبادات وغیرہ میں تخفیف کے یہ سات اسباب ہیں: سفر، مرض، اکراہ (مجبور کر دینا)، نسیان (بھول)، جہل، دشواری، عموم بلوی (ابتلائے عام) اور نقص۔

اور ان سب اسباب کی تفصیل کے سلسلہ میں موسوعہ ۱۴/ ۲۴۵، اصطلاح "تیسیر" کی طرف رجوع کیا جائے۔

حاجت بقدر حاجت مقدر (معتبر) مانی جاتی ہے:

۲۰- کلی حاجات میں سے جن کو لوگوں کے مصالح کی وجہ سے آسانی اور سہولت پیدا کرنے کے لئے مشروع کیا گیا ہے، ان کو صفت دوام اور استمرار حاصل ہے، اور ان سے محتاج اور غیر محتاج دونوں فائدہ اٹھاتے ہیں، جیسے قرض، مضاربت، مساقات وغیرہ، اور یہ چیز قاعدہ "**الحاجة تقدر بقدرها**" (حاجت بقدر حاجت ہی معتبر ہوتی ہے) کے تحت داخل نہیں ہوتی۔

رہے وہ احکام جو اعذار طاریہ کے سبب تخفیف اور رخصت پیدا کرنے کے لئے مشروع ہوئے ہیں، تو یہی وہ احکام ہیں جو حاجت

(۱) قواعد الأحکام ۱/ ۲۰۰، ۲۰۱، ۲/ ۶۹، التبصرۃ لابن فرحون بہامش فتح العلی ۱/ ۱۳۳۔

دفع ہوجانے کے بقدر مباح کئے گئے ہیں، اور حاجت زائل ہونے سے اباحت زائل ہوجاتی ہے [1]۔

اس کی مثالوں میں سے کچھ یہ ہیں:

الف- جب کسی علاقہ میں حرام اس طرح عام ہو جائے کہ وہاں حلال شاذ ونادر ہی پایا جاتا ہوتو انسان کے لئے اس (حرام) میں سے اتنا استعمال کرنا جائز ہے جتنے کی حاجت متقاضی ہو، اور اس کی حلت ضرورت پر موقوف نہیں ہوگی، اس لئے کہ اگر اس پر موقوف ہوئی تو بندوں کی کمزوری اور اہل کفر وعناد کے اسلامی ملک پر غلبہ حاصل کرنے کا سبب بنے گی، اور لوگ پیشوں، صنعتوں اور مخلوق کے مصالح انجام دینے والے اسباب سے ہٹ جائیں گے۔

امام الحرمین جوینی فرماتے ہیں: ان اموال کو مال حلال کی طرح وسعت نہیں دے گا بلکہ طیبات (عمدہ غذائیں)، نیز اس طرح کی جو چیزیں تتمات کی طرح ہیں ان کے بجائے حاجت کی مقدار پر اقتصار کرے گا [2]۔

ب- گواہ بننے کے لئے گواہوں کا عورت کی طرف دیکھنا اور اطباء (ڈاکٹروں) کا علاج کرنے کی حاجت سے دیکھنا اور جس عورت سے نکاح کی رغبت ہے اگر اس کے قبول کر لینے کی امید ہے تو اس کو عقد سے پہلے دیکھنا اور دین کے شعائر انجام دینے کے لئے، مثلاً ختنہ کرنے اور زانیوں پر حد لگانے کے لئے دیکھنا، یہ سب حاجت کے لئے جائز ہیں اور حاجت سے زائد پر نگاہ ڈالنا حرام ہے [3]۔

(۱) الموافقات ۱/ ۳۰۰، ۳۰۳، ہامش الفروق ۲/ ۱۳۹، قواعد الأحکام ۲/ ۴، ۱۴۱۔

(۲) المنثور ۲/ ۳۱۷، قواعد الأحکام ۲/ ۱۵۹، ۱۶۰۔

(۳) قواعد الأحکام ۲/ ۱۴۰، ۱۴۱، قلیوبی ۳/ ۲۱۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۱۰، الأشباہ لابن نجیم/ ۸۶۔

غیر محدود حاجات ذمہ پر مرتب نہیں ہوتیں:

۲۱- غیر محدود حاجات کے حقوق انسان کے لئے لازم ہیں، اور اس سے ان کا مطالبہ ہے، البتہ وہ اس کے ذمہ پر مرتب نہیں ہوتیں، اس کی وجہ مندرجہ ذیل ہے:

اگر وہ اس کے ذمہ پر مرتب ہوں تو محدود اور معلوم ہو جائیں گی، اس لئے کہ مجہول ذمہ پر مرتب نہیں ہوتا اور اس کی نسبت ذمہ کی طرف کرنا غیر معقول ہے، لہذا دین کے طور پر اس کا مرتب ہونا صحیح نہیں ہوگا۔

اس کی مثال، صدقات مطلقہ، محتاجی ختم کرنا، محتاجوں کی حاجتیں پوری کرنا، پریشان حالوں کی مدد کرنا اور ڈوبنے والوں کو بچانا ہے،... چنانچہ جب شارع نے فرمایا: "أطعموا القانع والمعتر" (کھلاؤ صبر سے بیٹھنے والے کو اور بے قراری کرنے والے کو) یا فرمایا: "اکسوا العاری" (ننگے کو پہناؤ)، یا فرمایا: "انفقوا في سبيل الله" (اللہ کے راستے میں خرچ کرو)۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر واقعہ میں کوئی مقدار مقرر کئے بغیر اسی کے اعتبار سے ضرورت پوری کی جائے، چنانچہ جب کوئی حاجت متعین ہوجائے تو غور کرنے سے اس کی مقدار جس کی حاجت ہے واضح ہو جائے گی، نص سے نہیں ہوگی، چنانچہ جب کوئی بھوکا متعین ہوجائے تو مخاطب اس اطلاق کے تقاضا کے پیش نظر اس کے کھلانے اور محتاجی دور کرنے کا مامور ہوگا، اور اگر ایسی چیز کھلائے جو اس کی بھوک دور نہ کرے تو جب تک اتنی مقدار نہ کھلا دے جو اس کو کفایت کر جائے اور اس کی وہ حاجت پوری ہوجائے جس کی وجہ سے ابتداءً کھلانے کا حکم دیا گیا ہے، اس وقت تک اس پر مطالبہ باقی رہے گا، اور کفایت کرنے والی مقدار اس متعین شخص کے اوقات اور حالات کے اختلاف سے بدل جاتی ہے [1]۔

(۱) الموافقات ۱/ ۱۵۷۔

بعض حاجتوں کو بعض پر مقدم کرنا:

۲۲ - جب کئی حاجتیں اکٹھا ہو جائیں اور سب کا حاصل کرنا ممکن ہو تو سب حاصل کر لی جائیں گی، اور اس کی مثال مستحقین زکاۃ ہیں جبکہ تمام کی حاجت پوری کرنا ممکن ہو، اور اگر سب کی حاجت پوری کرنا دشوار ہو تو شدید حاجت والے کو دوسرے پر مقدم رکھا جائے گا، اور اسی وجہ سے یہ جائز نہیں ہے کہ انسان نفلی صدقہ کرے، جبکہ صدقہ کی ہوئی چیز کا اپنے یا اپنے اہل وعیال کے نفقہ کے لئے خود محتاج ہو[۱] اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نبی کریم ﷺ کے پاس آیا اور کہا: میرے پاس ایک دینار ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: **"أنفقه علی نفسک، قال: عندی آخر، قال: أنفقه علی ولدک، قال: عندی آخر قال: أنفقه علی أهلک، قال: عندی آخر قال: أنفقه علی خادمک، قال: عندی آخر، قال: أنت أعلم به"**[۲] (اسے اپنے اوپر خرچ کرلو، اس نے کہا: میرے پاس ایک دوسرا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اسے اپنی اولاد پر خرچ کرلو، اس نے کہا: میرے پاس ایک دوسرا بھی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اسے اپنے اہل پر خرچ کرلو، اس نے کہا: میرے پاس ایک دوسرا بھی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اسے اپنے خادم پر خرچ کرلو، اس نے کہا میرے پاس ایک اور بھی ہے، آپ نے فرمایا: اس کے بارے میں تم زیادہ جانتے ہو)۔

زکاۃ نکالنے کے بارے میں ابن قدامہ کہتے ہیں: مستحب یہ

(۱) المہذب ۱/۱۸۲۔

(۲) حدیث أبی ہریرۃ:"أن رجلا أتی النبي ﷺ فقال: عندي"الخ کی روایت احمد (۲/۲۵۱ طبع الحلبی) اور حاکم (۱/۴۱۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

ہے کہ الاقرب فالاقرب سے ابتدا کرلے، الا یہ کہ ان میں کوئی زیادہ حاجت مند ہو، تو اس کو مقدم کرے گا، اور اگر غیر رشتہ دار زیادہ محتاج ہو تو اسے دے گا، اور سب برابر ہوں تو اپنے سے اقرب کو مقدم کرے گا، پھر جو پڑوس کے اعتبار سے اقرب ہو اور زیادہ دیندار ہو[۱]۔

عز بن عبد السلام اپنی قواعد میں فرماتے ہیں: نفقات ان عبادات میں سے نہیں ہیں جن میں نیتوں کی ضرورت پڑتی ہے، لہذا آدمی اپنے آپ کو آباء، اولاد اور بیویوں کے نفقہ سے مقدم رکھے گا، اور بیویوں کے نفقہ کو اپنے آباء اور اولاد کے نفقہ پر مقدم رکھے گا، اس لئے کہ وہ اس کی حاجتوں میں سے ہے۔

اور جب دو مضطر (شدید ضرورت مند) جمع ہو جائیں، تو اگر اس کے پاس اتنا ہے جو دونوں کی ضرورت پوری کر دے تو اس پر دونوں مصلحتیں حاصل کرنے کے لئے دونوں ضرورتیں پوری کرنا لازم ہوگا، اور اگر اتنا ہی پاتا ہے جو دونوں میں سے ایک کی ضرورت پوری کرتا ہے تو اگر وہ دونوں ضرورت، قرابت، جوار اور صلاح میں برابر ہوں تو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس کو ان دونوں میں سے کسی ایک کو دینے کا اختیار ہو، اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان دونوں کے درمیان تقسیم کردے، اور اگر دونوں میں سے ایک اولی ہو، مثلاً، والد، والدہ، رشتہ دار، بیوی، انصاف پسند امام یا عادل حاکم ہو تو فضیلت رکھنے والے کو مفضول پر مقدم کرے گا[۲]۔

حاجت کا اثر:

۲۳ - یہ بات ثابت شدہ ہے کہ لوگوں پر آسانی کرنے اور ان سے حرج ومشقت دور کرنے کے لئے لوگوں کے مصالح ومفاد کو

(۱) المغنی ۲/۶۸۹، قواعد الأحکام ۱/۵۸۔

(۲) قواعد الأحکام ۱/۵۸، ۵۹۔

بروئے کار لانا مقاصد شریعت میں سے ہے۔

اور حاجیات کی ضرورت گنجائش دینے، آسانی پیدا کرنے اور اس حرج کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے جو عام طور سے تنگی کا سبب بنتی ہے۔

اسی لئے بہت سے شرعی احکام میں ہم کو حاجت کا اثر ملتا ہے۔

ذیل میں حاجت کے اثر کو مجملاً بیان کرنا ممکن ہے:

اول: شرعی قواعد سے استثناء (قیاس کی مخالفت):

۲۴ - قیاس کی مخالفت بہت سے ایسے عقود میں ظاہر ہوتی ہے جن کی مشروعیت بندوں کے مصالح کے لئے اور ان کی حاجتوں کو دفع کرنے کے لئے ہوتی ہے، اور اسی میں سے عقد اجارہ ہے، اس لئے کہ اس کو خلاف قیاس جائز قرار دیا گیا ہے [۱]۔

اور مضاربت میں قیاس عدم جواز کا ہے، اس لئے کہ وہ اجر مجہول بلکہ اجر معدوم کے بدلہ عمل مجہول کے لئے مزدوری پر رکھنا ہے، لیکن قیاس ترک کر دیا گیا، اس لئے کہ لوگوں کو عقد مضاربت کی حاجت ہوتی ہے، کیونکہ انسان کے پاس کبھی مال ہوتا ہے لیکن اس کو تجارت کا سلیقہ نہیں ہوتا، اور کبھی تجارت کا سلیقہ ہوتا ہے لیکن اس کے پاس مال نہیں ہوتا، تو اس عقد کی مشروعیت میں دونوں کی حاجتوں کا دفع کرنا ہے، اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے عقود کو صرف بندوں کے مصالح اور ان کی حاجتوں کو دفع کرنے کے لئے مشروع فرمایا ہے [۲]۔

اسی میں سے شرط خیار بھی ہے، اس لئے کہ وہ قیاس کے مخالف ہے، لیکن لوگوں کی حاجت کی وجہ سے قیاس کا اعتبار ترک کر دیا گیا [۳]۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۱۷۳، ۱۷۴۔

(۲) البدائع ۶/ ۷۹۔

(۳) البدائع ۴/ ۱۷۹۔

قرافی فرماتے ہیں: جان لو کہ قرض کے قاعدہ میں تین شرعی قواعد کی مخالفت کی گئی ہے، اگر ربویات میں سے ہے جیسے نقدین اور غلہ تو سود کے قاعدہ کی اور اگر حیوان اور دیگر غیر مثلی چیزوں میں سے ہے تو بیع مزابنہ کے قاعدہ کی، یعنی معلوم کی بیع اسی کی جنس کے مجہول کے بدلہ کرنے کی اور مثلیات میں تمہارے پاس جو چیز نہ ہو اس کی بیع کرنے کے قاعدہ کی (مخالفت ہے) اور ان قواعد کی مخالفت کا سبب بندوں کے ساتھ بھلائی کرنے کی مصلحت ہے [۱]۔

عز بن عبد السلام کی ''قواعد الأحکام'' میں ہے: اللہ تعالیٰ نے مصالح کو حاصل کرنے کے سلسلہ میں کوشش کرنے کو بندوں کے لئے مشروع قرار دیا ہے، خواہ وہ مصالح فوری حاصل ہونے والے ہوں یا دیر سے، ان میں سے ہر ایک قاعدہ صرف ایک علت کے تحت جمع ہوتا ہے، پھر ان میں سے جس کے کرنے میں شدید مشقت یا مصلحت سے بڑھا ہوا مفسدہ تھا اس کو مستثنیٰ کر دیا۔

اسی طرح ان کے لئے دارین (دنیا وآخرت) یا ان میں سے کسی ایک میں مفاسد کو دور کرنے کے سلسلہ میں کوشش کرنا مشروع ہے، ان میں سے ہر قاعدہ ایک علت کے تحت جمع ہوتا ہے، پھر جس کے اجتناب میں شدید مشقت یا مفسدہ سے بڑھی ہوئی مصلحت تھی اس کو مستثنیٰ کر دیا اور یہ سب اپنے بندوں پر رحم کھانے کا ثمرہ ہے، اور ان سب کی تعبیر قیاس کی مخالفت سے کی جاتی ہے، اور یہ چیز عبادات، معاوضات اور تمام تصرفات میں جاری ہے [۲]۔

دوم: عرف وعادت کو اختیار کرنا:

۲۵ - کبھی کبھی لوگوں کی مصلحتیں اور حوائج تقاضا کرتی ہیں کہ عرف وعادات کو اختیار کیا جائے، لیکن مقصود عرف صحیح ہے، اور یہ وہ ہے جس

(۱) الفروق ۴/ ۲۔

(۲) قواعد الأحکام ۲/ ۱۳۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کا لوگوں میں کسی حلال کو حرام یا حرام کو حلال کئے بغیر عرف پایا جاتا ہو، اسی لئے فقہاء کہتے ہیں: ''الثابت بالعرف کالثابت بالنص'' (عرف سے ثابت ہونے والا حکم نص سے ثابت ہونے والے حکم کی طرح ہے)، اور قواعد فقہیہ میں سے ہے کہ عادت محکم ہوتی ہے یعنی شرعاً معمول بہ ہوتی ہے۔

شاطبی کہتے ہیں: جاری عادات کا شرعی طور پر اعتبار ضروری ہے، خواہ وہ اصل میں شرعی رہی ہوں یا غیر شرعی، یعنی خواہ وہ شرعی طور پر دلیل سے صیغہ امر یا نہی کے ذریعہ ثابت ہوتی ہوں، یا اجازت کے انداز میں دلیل سے ثابت شدہ ہوں، جہاں تک دلیل سے ثابت شدہ کا تعلق ہے تو اس کا معاملہ ظاہر ہے، رہی اس کے علاوہ والی تو اس کے بغیر مکلّف بنانا صحیح نہیں ہو پائے گا، پھر اس کی علت بیان کی اور کہا: اس لئے کہ جب شارع نے مصالح کا اعتبار کیا ہے جیسا کہ قطعی طور پر معلوم ہے، تو یہ بھی لازم ہے کہ قطعی طور پر عادات کا اعتبار کرے، اس لئے کہ تشریع کی اصل مصالح کا سبب ہے، اور تشریع دائمی ہے، تو مصالح بھی اسی طرح دائمی ہوں گے، اور تشریع میں اس کے عادات کو معتبر ماننے کے معنی یہی ہیں۔

ایک اور وجہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر عادات معتبر نہ ہوتیں تو ایسی چیز کا مکلّف بنانا لازم آتا جس کی طاقت نہیں اور یہ ناجائز یا غیر واقع ہے [1]۔

گھر بیچنے کے بارے میں ابن عابدین کہتے ہیں: اصل یہ ہے کہ جو چیز نہ دار کی عمارت میں سے ہو، نہ اس سے متصل ہو وہ (بیع میں) داخل نہ ہوگی، الا یہ کہ عرف جاری ہو کہ بائع اس کو مشتری سے نہ روکتا ہو، لہذا کنجی متصل نہ ہونے سے قیاساً داخل نہیں ہوتی بلکہ استحساناً داخل ہوتی ہے، اور عرف کی بنا پر ہم اس کے داخل ہونے کے قائل ہیں [1]۔

(۱) الموافقات للشاطبی ۲/۲۸۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) ابن عابدین ۴/۳۴، رسائل ابن عابدین ۲/۱۲۵۔

سوم: حاجت کی وجہ سے ممنوع کی اباحت، اسی طرح وہ چیز جو سد ذریعہ کے طور پر حرام قرار دی گئی ہو:

۲۶ - ریشم مردوں کے لئے حرام ہے لیکن تکلیف زائل کرنے اور کھجلی جیسی حاجت کو دور کرنے کے لئے اس کا پہننا جائز ہے [2]۔

اجنبی عورت کی طرف دیکھنا حرام ہے، لیکن منگنی کے وقت اور تعلیم دینے کے لئے، نیز گواہ بنانے کے لئے مباح ہے [3]۔

سوال حرام ہے، اس لئے کہ اس میں ذلت اور حقارت ہے، لیکن حاجت کی وجہ سے جائز ہے، اور نبی کریم ﷺ سے مسلم کی روایت کردہ حضرت قبیصہ ابن مخارق ہلالی کی حدیث میں اس حاجت کی جگہوں کی حدیں مقرر فرمادی گئی ہیں جو سوال کو مباح کر دیتی ہیں، حضرت قبیصہ فرماتے ہیں: میں نے ایک (مالی) ضمانت لے لی، اور اس کے لئے مانگنے کے واسطے رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''**أقم حتی تأتينا الصدقة فنأمر لک بها، قال: ثم قال: ياقبيصة، إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة: رجل تحمل حمالة فحلت له المسألة حتی يصيبها ثم يمسک، ورجل أصابته جائحة اجتاحت ماله، فحلت له المسألة حتی يصيب قواما من عيش (أو قال سدادا من عيش) ورجل أصابته فاقة حتی يقول ثلاثة من ذوی الحجا من قومه: لقد أصابت فلانا فاقة، فحلت له المسألة حتی يصيب قواما من عيش (أوقال سدادا من**

(۲) الاختیار ۳/۱۵۸، المنثور ۲/۲۵، ۲۶۔

(۳) الاشباہ لابن نجیم ۷۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الاشباہ للسیوطی /۸۷، الاختیار ۳/۱۵۴۔

عیش) فما سواهن من المسألة یاقبیصة سحتا یأکلها صاحبها سحتا"[1] (ٹھہرے رہو یہاں تک کہ صدقہ آجائے، اور ہم تمہارے لئے اس کا حکم کر دیں، کہتے ہیں: پھر فرمایا: اے قبیصہ! مانگنا صرف تین میں سے کسی ایک کے لئے ہی جائز ہے: ایک وہ شخص جس نے ضمانت لی ہو، اس کے لئے مانگنا جائز ہے یہاں تک کہ اسے پالے پھر وہ رک جائے، اور ایک وہ شخص جس کو اس کا مال ہلاک کر ڈالنے والی قحط سالی لاحق ہوگئی ہو تو اس کے لئے مانگنا جائز ہے، یہاں تک کہ وہ زندگی کے گزارہ کے بقدر، (یا فرمایا: زندگی کی درستگی کے بقدر) حاصل کر لے، اور ایک وہ شخص جس کو فاقہ لاحق ہو جائے یہاں تک کہ اس کی قوم کے تین صاحب عقل اشخاص کہیں: فلاں کو فاقہ لاحق ہو گیا ہے، تو اس کے لئے مانگنا جائز ہوگا، یہاں تک کہ زندگی کے گزارہ کے بقدر (یا فرمایا: زندگی کی درستگی کے بقدر) حاصل کر لے، اور اے قبیصہ: ان کے علاوہ مانگنا حرام ہے جس کو سوالی حرام طریقہ سے کھاتا ہے)۔

ابن القیم کہتے ہیں: جو چیز سد ذریعہ کے طور پر حرام کی گئی ہو، راجح مصلحت کے لئے مباح ہوگی[2]۔

چہارم: حدود دفع کرنے میں شبہات کا اعتبار:

۲۷- ابن قدامہ نے بیان کیا ہے کہ حاجت حد سرقہ کو دفع کر دینے والا شبہ ہے، اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے قحط سالی کے سال حد سرقہ نہیں لاگو کی اور اس کو حاطب بن ابی بلتعہ کے غلاموں سے ساقط کر دیا، جبکہ انھوں نے ایک دوسرے شخص کا اونٹ چرا لیا اور ذبح کر کے کھا لیا، ابن قدامہ کہتے ہیں: یہ اس شخص پر محمول کیا جائے گا جو خریدنے کے لئے کوئی چیز نہ پائے یا ایسی چیز نہ پائے جس کے بدلہ خرید سکے، اس لئے کہ وہ جو کچھ کھا رہا ہے اس کے لینے میں اس کو شبہ ہے، اور ابن قدامہ نے اس کی بنا امام احمد کے اس قول پر رکھی ہے: قحط سالی میں ہوں تو میں اس (کا ہاتھ) نہیں کاٹوں گا[1]۔

(۱) المغنی ۲/ ۶۶۲، قواعد الأحکام ۲/ ۱۷۲۔

حدیث قبیصة بن مخارق الہلالی: "تحملت حمالة......" کی روایت مسلم (۲/ ۷۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) إعلام الموقعین ۲/ ۱۶۱۔

(۱) المغنی ۸/ ۲۷۸، جامع الأصول ۳/ ۵۷۴۔

حارصہ

تعریف:

۱- حارصہ لغت میں حرص سے ماخوذ ہے اوراس کے معانی میں شق کرنا اور پھاڑنا ہے، اوراسی سے کہا گیا ہے: "حرص القصار الثوب" یعنی دھوبی نے پٹخ کر کپڑے چیر پھاڑ ڈالے [۱]۔

اصطلاح میں حارصہ سر کے زخموں کی ایک قسم ہے، یعنی سر کا ایسا زخم جو کھال چھیل دے، یعنی اس میں کھرونچ لگادے، کچھ پھاڑ دے، معمولی کھال چھیل دے اور خون آلود نہ کرے، اور حارصہ کو خادشہ (کھرونچ لگانے والا) اور قاشرہ (کھال چھیلنے والا) بھی کہا جاتا ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- دامیہ:

۲- یہ سر کا ایسا زخم ہے جو کھال میں پھٹن پیدا کردے اور خون بہادے اور اس کو بازلہ اور دامعہ (بھی) کہتے ہیں، اور حنفیہ نے دامعہ اور دامیہ کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ پہلا آنسو کی طرح خون ظاہر کردیتا ہے اوراسے بہاتا نہیں ہے اور دامیہ وہ ہے جو خون میں سیلان پیدا کر دے [۳]۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "حرص"۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۷۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۹، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۱۲، المغنی ۸/ ۵۵، کشاف القناع ۶/ ۵۱، المطلع علی ابواب المقنع رص ۳۶۷۔

(۳) سابقہ مراجع۔

ب- باضعہ، سر کا وہ زخم ہے جو گوشت چیر دے، یعنی کھال کے بعد اس کو بھی کاٹ اور پھاڑ ڈالے۔

ج- متلاحمہ: وہ ہے جو ہڈی کو چھوڑ کر باضعہ سے زیادہ گوشت میں گھسے اور چیرے۔

مالکیہ کہتے ہیں: متلاحمہ وہ ہے جو گوشت میں متعدد پہلو سے یعنی دائیں بائیں سے گھسے اور ہڈی کے قریب نہ ہو، چنانچہ تعدد نہ ہوتو باضعہ ہوگا۔

د- سمحاق: وہ ہے جو گوشت اور ہڈی کے درمیان والے اس رقیق چھلکے (جھلی) تک پہنچ جائے جس کا نام سمحاق ہے، اسی لئے اس تک جا پہنچنے والے زخموں کو بھی سمحاق کہا جاتا ہے [۱]۔

یہ چاروں فی الجملہ حارصہ کے ساتھ حکم میں مشترک ہیں، اور وہ یہ ہے کہ ان کی ہر نوع میں کسی عادل شخص کے فیصلہ کے مطابق دینا ہوگا۔

سر کے زخموں کی کچھ اور بھی انواع ہیں جن میں سے بعض میں قصاص ہے جیسے موضحہ یعنی جو ہڈی کو واضح کردے اوراس کی سفیدی ظاہر کردے، اور بعض میں کچھ اختلاف اور تفصیل کے ساتھ مقررہ دیت ہے، قصاص نہیں ہے جیسے ہاشمۃ (ہڈی توڑنے والا زخم)، منقلہ (توڑ کر کھسکا دینے والا)، آمہ (ام الدماغ تک پہنچنے والا) اور جائفہ (پیٹ تک پہنچنے والا)، ان میں سے ہر ایک کا حکم ان کی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

اجمالی حکم:

۳- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اور حنفیہ کے یہاں بھی ایک روایت یہی ہے کہ حارصہ میں قصاص نہیں ہوگا خواہ وہ عمداً ہی کیوں نہ ہو، اس

(۱) المطلع علی ابواب المقنع رص ۳۶۷ اور سابقہ مراجع۔

میں صرف ایک عادل شخص کا فیصلہ معتبر ہوگا[۱]، اس لئے کہ دلیل سمعی (نقلی) کی رو سے اس میں کوئی تاوان مقرر نہیں ہے۔ اور اس کو بے کار قرار دینا ممکن نہیں ہے، لہذا اس میں ایک عادل شخص کا فیصلہ واجب ہوگا[۲]۔

کسی عادل شخص کو حکم بنانے کی کیفیت کیا ہوگی اس کے جاننے کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حکومۃ عدل''۔

۴ - مالکیہ حارصہ اور اس کے اخوات (ہم جنس) میں جو موضحہ سے قبل ہیں وجوب قصاص کے قائل ہیں، حنفیہ کے یہاں بھی ظاہر مذہب یہی ہے، اور یہ لمبائی چوڑائی اور گہرائی کا اندازہ کرکے ہوگا، غیر حارصہ میں قصاص لینا شافعیہ کا بھی دوسرا قول ہے، بشرطیکہ اس کا لینا آسان ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: ''وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ''[۳] (اور زخموں میں قصاص ہے)۔ اور اس لئے بھی کہ اس کا ضبط کرنا اور اس میں مساوات کا اعتبار کرنا اس طور پر ممکن ہے کہ زخم کی گہرائی ناپنے کے ذریعہ کسی آلہ سے اس کی گہرائی کا اندازہ کرلیا جائے، پھر اسی کے بقدر چاقو بنا کر اس سے کاٹا جائے[۴]۔

اور حنفیہ نے سمحاق کا استثناء کیا ہے، چنانچہ اس میں قصاص نہیں ہوگا، اسی طرح اس کے بعد والے ہاشمہ اور منقلہ وغیرہ میں بھی ان کے یہاں قصاص نہیں ہوگا[۵]۔

بحث کے مقامات:

۵ - فقہاء حارصہ اور اس کے اخوات (ہم جنس) سر اور دوسری جگہ کے زخموں کے احکام جنایات، دیات اور قصاص کے ابواب میں بیان کرتے ہیں، لہذا ان کی تفصیل ان کی اصطلاحات اور ان کے ابواب میں دیکھی جائے۔

حافد

دیکھئے: ''حفید''۔

حاقب

دیکھئے: ''حاقن''۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۷۳، القلیوبی ۴/ ۱۱۳، کشاف القناع ۶/ ۵۲۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۳۷۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۹، ۲۶۰، الدسوقی ۴/ ۲۵۱۔

(۵) ابن عابدین ۵/ ۳۷۳، ۳۷۴۔

حاقن

تعریف:

۱- لغت میں حاقن حقن الشئی یحقنه حقنا: (روکنا) سے اسم فاعل ہے اور محقون وحقین اسم مفعول ہے اور "حقن الرجل بوله" کا معنی ہے آدمی نے اپنا پیشاب روک لیا، بعیر محقان، وہ اونٹ جو پیشاب روک لے اور جب پیشاب کرے تو کثرت سے کرے، اور "احتقن المریض" کا معنی ہے مریض کا پیشاب رک گیا۔

اور حاقن وہ ہے جسے زور سے پیشاب لگا ہو[۱]۔

حدیث میں ہے: "لا رأي لحاقن ولا لحاقب ولا لحازق"[۲] (حاقن، حاقب (جس کو قبض ہو گیا ہو) اور حازق (جس کی ریاح پھنس گئی ہو) کی کوئی رائے (معتبر) نہیں)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- حاقب

۲- حاقب لغت میں حقب (باب سمع سے) اسم فاعل ہے۔ حاقب اور حِقِب وہ شخص ہے جس پر پیشاب دشوار ہو جائے یا رک جائے، اور حاقب وہ بھی ہے جس کو پاخانہ کرنے کی حاجت ہو اور اسے پاخانہ نہ ہو یا اسے قبض ہو جائے۔

حدیث میں ہے: "لا رأي لحاقن، ولا لحاقب ولا لحازق"[۱] (حاقن، حاقب اور حازق (جس کی ریاح پھنس گئی ہو) کی کوئی رائے (معتبر) نہیں)۔

حقب اس رسی کو کہتے ہیں جس سے اونٹ کے کجاوے کو اس کے پیٹ سے باندھا جاتا ہے، تاکہ وہ اس کے کندھے کی طرف نہ بڑھے اور یہ کمر بند کے علاوہ ہوتی ہے اور "الحقبة من الدهر" زمانہ کی ایک مدت جس کا کوئی وقت نہیں ہوتا، اور احقاب زمانوں کو کہتے ہیں اور اسی قبیل سے اللہ تعالی کا قول ہے: "لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا"[۲] (جس میں وہ قرنوں پڑے رہیں گے)۔

اور "حقبت السماء حقبا وحقب المطر حقبا" جب بارش رک جائے، اور جو پانی رک جائے اسے "حقب" کہتے ہیں۔

فقہاء کی اصطلاح میں حاقب وہ ہے جو قضائے حاجت سے مزاحمت کرے (زبردستی روکے)[۳]۔

ب- حصر:

۳- حصر قبض ہو جانے کو کہتے ہیں اور "قد حصر أو أحصر" (قبض ہو گیا) اور کہا جاتا ہے: "حصر غائطه وأحصر بغائطه (اس کا پاخانہ رک گیا)" "وحصر عليه بوله وخلاؤه" (اس کا پیشاب پاخانہ رک گیا)۔

اور حصر: حصر یحصر حصراً کا مصدر ہے: (جب بات کرنے پر قادر نہ ہو) اور حصور: راز چھپانے اور روکنے والا وہ شخص ہے

---

(۱) لسان العرب، المغرب مادہ: "حقن"۔

(۲) حدیث: "لا رأی لحاقن ولا لحاقب ولا لحازق" کی روایت ابن قتیبہ نے غریب الحدیث (۴۹/۳ طبع وزارۃ الاوقاف العراقیہ) میں کی ہے اور اس کی کوئی سند ذکر نہیں کی ہے۔

(۱) حدیث: "لا رأی لحاقن......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱ میں گذر چکی۔

(۲) سورۂ نبا ر ۲۳۔

(۳) لسان العرب مادہ: "حقب"، مغنی المحتاج ۲۰۲/۱، حاشیۃ الدسوقی ۲۸۸/۱۔

جو اسے ظاہر نہ کرتا ہو، اور ''حصر صدره'' اس کا سینہ تنگ ہو گیا۔ ''وحصره المرض والعدو وأحصره'' جب بیماری اور دشمن اس کو روک دے اور حاجت کے لئے جانے سے منع کر دے (۱)۔

ج- حازق:

۴- حازق جس کی ریاح پھنس گئی ہو، اور حاقب جس کا پیشاب پاخانہ رک گیا ہو، ایک قول یہ ہے کہ حازق وہ ہے جس کا پیشاب پاخانہ رک گیا ہو، اور ایک قول کے مطابق حازق وہ ہے جس کا خف تنگ ہو اور اس کے پیر پر دباؤ ڈالے (۲)۔

شرعی حکم:

۵- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ حاقن یعنی پیشاب روکنے والے اور حاقب یعنی پاخانہ روکنے والے کی نماز مکروہ تنزیہی ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ عمل مکروہ تحریمی ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا فرمان ہے: "لا صلاة بحضرة الطعام ولا وهو يدافعه الأخبثان" (۳) (کھانے کی موجودگی میں کوئی نماز نہیں ہوتی ہے، نہ ہی اس حال میں کہ خبثان (پیشاب پاخانہ) اس سے مزاحمت کر رہے ہوں)۔

اس کی ممانعت کی حکمت یہ ہے کہ وہ خشوع میں خلل ڈالتا ہے، اور اسی وجہ سے اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ نماز میں داخل ہونے سے پہلے اس سے فراغت حاصل کر لے خواہ اس کی جماعت ہی کیوں نہ فوت ہو جائے۔

(۱) لسان العرب مادہ: ''حصر''۔

(۲) حواشی الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۲/ ۱۶۳، ابن عابدین ۱/ ۴۳۱، المغرب مادہ: ''حقن''۔

(۳) حدیث: "لا صلاة بحضرة الطعام ولاوهو يدافعه الأخبثان" کی روایت مسلم (۱/ ۳۹۳ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

شافعیہ کے ایک قول میں حاقن یا حاقب کے لئے مستحب ہے کہ اس سے فارغ ہو جائے اگرچہ وقت فوت ہو جائے، اور شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں کراہت اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے جب حاقب ہونے کی حالت میں نماز شروع کرے، رہی وہ صورت جبکہ اس کے نماز میں رہتے ہوئے یہ حالت طاری ہو جائے، تو اگر نماز فرض ہے تو اس کے لئے اس سے نکلنا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ اس کے روکنے سے نقصان کا اندیشہ محسوس کرتا ہو (۱)۔

رہا حنفیہ کے یہاں تو حاقب یا حاقن کی نماز مکروہ ہے خواہ یہ حالت اس کے نماز شروع کرنے سے پہلے طاری ہوئی ہو یا شروع کرنے کے بعد، چنانچہ اگر یہ اس کو نماز سے غافل کر دے تو اس کو توڑ دے گا جبکہ وقت فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو، اور اگر اس حالت میں اس نے نماز مکمل کی تو گنہگار ہوگا، اس لئے کہ ابوداؤد کی روایت ہے: "لا يحل لرجل يؤمن بالله واليوم الآخر أن يصلي وهو حقن حتى يتخفف" (۲) (اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھنے والے کسی شخص کے لئے جائز نہیں کہ حاقن رہتے ہوئے نماز پڑھے حتی کہ ہلکا ہو جائے)۔ اور حاقب بھی اسی جیسا ہوتا ہے (۳)۔

بعض شافعیہ کا بھی یہی مذہب ہے۔

شافعیہ میں سے قاضی حسین اور بعض حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ پیشاب پاخانہ کی اس کے ساتھ مزاحمت اگر یہاں تک پہنچ جائے کہ اس کا خشوع جاتا رہے تو اس کی نماز صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ مسلم کی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۳۱، القوانین الفقہیہ رص ۵۶، تحفۃ المحتاج ۲/ ۱۶۳، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۲، کتاب الفروع ۱/ ۴۸۶، مطالب اولی النہی ۱/ ۴۸۰۔

(۲) حدیث: "لا يحل لرجل يؤمن بالله واليوم الآخر أن يصلي وهو حقن حتى يتخفف" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۷۰، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور زیلعي نے نصب الرایہ (۲/ ۱۰۲ طبع المجلس العلمی) میں کہا: اس میں ایک شخص ایسا ہے جس میں جہالت ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۳۱۔

روایت ہے: "لا صلاة بحضرة طعام ولا وهو يدافعه الأخبثان"(۱) (کھانے کی موجودگی میں کوئی نماز نہیں ہوتی، نہ ہی اس حال میں کہ پیشاب پاخانہ اس سے مزاحمت کررہے ہوں)۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ حاقن اور حاقب کی نماز اس صورت میں باطل ہوگی جبکہ اس کے ساتھ نماز ادا کرنے میں مشقت یا مشغولی (نماز سے غفلت) ہو(۲)۔

حاقن کا فیصلہ:

۶ - جمہور فقہاء یعنی حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے، اور حنابلہ کے یہاں بھی دو قولوں میں سے ایک قول یہی ہے، کہ قاضی کے لئے حاقن یا حاقب ہوتے ہوئے فیصلہ کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ دلجمعی اور رائے کامل کے حصول سے مانع ہوگا، اور عام طور سے حق پالینے تک پہنچانے والے غور وفکر کو مشغول کردے گا، اور اس لئے بھی کہ یہ اس غضب کے معنی میں ہے جس کے بارے میں نبی کریم ﷺ کا قول وارد ہوا ہے: "لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان"(۳) (کوئی شخص غصہ کی حالت میں دو آدمیوں کے درمیان فیصلہ نہ کرے)۔

لیکن اس حالت میں رہتے ہوئے قاضی فیصلہ کردے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوجائے گا۔

راجح قول کی رو سے حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ حاقن یا حاقب رہتے ہوئے قاضی کا فیصلے کرنا حرام ہے۔

پھر اگر مخالفت کرے اور فیصلے کردے اور حق تک پہنچ جائے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا(۱)۔

حنابلہ کے ایک دوسرے قول کے مطابق اس حالت میں اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، اس لئے کہ نہی منہی عنہ (جس سے روکا گیا ہے) کے فساد کا تقاضا کرتی ہے(۲)۔

حنابلہ کے درمیان اسی طرح کا اختلاف حاقن وحاقب کے فتوی دینے میں بھی ہے، ان میں سے کچھ حضرات اس کے حرام قرار دینے اور صحیح نہ ہونے کے قائل ہیں۔

اور ان میں سے کچھ حضرات کہتے ہیں: حاقب اور حاقن رہتے ہوئے مفتی فتوی نہیں دے گا، اگر فتوی دیتا ہے تو اس کا فتوی کراہت کے ساتھ صحیح ہے(۳)۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۲، الفروع ۱/ ۴۸۶۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۲۸۸۔

(۳) حدیث: "لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۱۳۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۴۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوبکرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں، اور بخاری کے الفاظ ہیں: "لا يقضين حكم" (کوئی حکم فیصلہ نہ کرے)۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۱۳۵، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۱، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۴۹، کشف المخدرات ص ۵۰۹، الانصاف ۱۱/ ۲۰۹۔

(۲) الانصاف ۱۱/ ۲۰۹، مطالب اولی النہی ۶/ ۴۷۹۔

(۳) الانصاف ۱۱/ ۱۸۶۔

حاکم

تعریف:

۱- لغت میں حاکم: حکم بمعنی قضی (فیصلہ کیا) سے اسم فاعل ہے، کہا جاتا ہے: **حکم علیه** (اس کے خلاف فیصلہ کیا)، **حکم له** (اس کے موافق فیصلہ کیا) اور صفت (کا صیغہ) حاکم اور حکم ہے، "حکم"، اللہ کے اسماء حسنی میں سے ہے[۱]۔

فقہی اصطلاح میں حاکم ایسا اسم ہے جو خلیفہ، والی، قاضی اور جن کو حکم بنایا گیا ہو (ثالث) سب کو شامل ہے[۲]۔ البتہ فقہاء کی عبارتوں میں اگر یہ لفظ مطلق ہو تو اس سے مراد قاضی ہوتا ہے۔

اسی وجہ سے "المجلۃ" میں حاکم کی تعریف کے بارے میں آیا ہے: حاکم وہ ہے جس کو سلطان کی جانب سے مقرر و متعین کیا جائے تاکہ وہ فیصلہ کرنے اور دعوی نیز لوگوں کے درمیان واقع ہونے والی خصومت کو اس کے احکام کے مطابق تطبیق دے کر ختم کرے[۳]۔

حکم کی تقسیمات کے وقت اہل اصول کے نزدیک حاکم سے مراد اللہ سبحانہ وتعالی ہے، چنانچہ شارع اور احکام کا مکلّف بنانے والا وہی ہے۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس، فتح القدیر ۱۱/۳۔

(۲) القلیوبی ۱۵۶/۲، حاکم وہ ہے جس کو ولایت حاصل ہو خواہ جبری تسلط ہی سے حاصل ہوئی ہو۔

(۳) قلیوبی ۳۳۰/۴، ابن عابدین ۲۹۸/۴، فتح الباری ۱۱۱/۱۳، المجلۃ دفعہ (۱۷۸۵)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-محتسب:

۲-محتسب: اس احتساب سے ماخوذ ہے جس کا معنی ثواب طلب کرنا ہے، اور شریعت میں: بقول ماوردی محتسب وہ شخص ہے جو معروف (بھلائی) کا حکم دیتا ہے جبکہ لوگ اس کو نہ کر رہے ہوں اور برائی سے روکتا ہے جبکہ لوگ اس کو کر رہے ہوں[۱]۔ وہ وزن اور ناپ کے پیمانوں کی حد بندی نیز احتساب کے تمام امور کی نگرانی کرتا ہے، لہذا اس کے اور حاکم کے درمیان فرق یہ ہے کہ محتسب کا کام، جھگڑوں کا فیصلہ کرنا نہیں ہے۔

ب-مفتی:

۳-مفتی وہ ہے جو (صرف) حکم شرعی بیان کرتا ہے، اس کو لازم نہیں کرتا[۲]۔

اول: حاکم اہل اصول اور متکلمین کے یہاں:

۴- مسلمانوں کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حقیقی طور پر حاکم اللہ سبحانہ وتعالی ہے، چنانچہ بندوں پر وہی غالب ہے، اپنی مخلوق میں صرف وہی نافذ کرتا ہے جو چاہتا ہے، اور وہی بندوں کو حکم دیتا اور روکتا ہے، بندوں پر اس کی اطاعت کرنا واجب ہے، اور ان کو اطاعت کرنے پر ثواب اور نافرمانی پر عذاب ملے گا، اسی طرح ان کے درمیان اس میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ لفظ حاکم کا اطلاق، خلیفہ اور قاضی پر اس معنی میں کیا جاتا ہے کہ اس کو جھگڑوں کے فیصلہ کا اختیار ہوتا ہے، تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں آئے گی۔

(۱) الاحکام السلطانیہ رص ۲۴۰۔

(۲) المصباح المنیر، مختار الصحاح مادہ: أمر، حسب، فتی۔

دوم: حاکم فقہاء کے یہاں:

حاکم کی تولیت میں شرعی حکم:

۵ - حاکم جو مسلمانوں کے امام کے معنی میں ہے اس کو مقرر کرنا فرض ہے ان شروط اور قواعد کے ساتھ جن کو اصطلاح: ''امامۃ کبری'' میں دیکھا جاسکتا ہے۔

جہاں تک حاکم بمعنی قاضی کا تعلق ہے تو اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ قضاء کی ذمہ داری سنبھالنا فرض کفایہ ہے، چنانچہ اس کی لیاقت رکھنے والا ذمہ داری سنبھال لے تو بقیہ لوگوں سے گناہ ساقط ہو جائے گا ورنہ تمام لوگ گنہگار ہوں گے، اور حاکم مقرر کرنا امام پر فرض ہے، اس لئے کہ وہ ایک فرض معاملہ کی انجام دہی کے لئے مقرر کیا جاتا ہے، اور وہ معاملہ لوگوں کے درمیان جھگڑوں کا فیصلہ کرنا ہے، اور امام ہی رعایا کے معاملہ کا ذمہ دار، ان کے نام سے (یعنی ان کی جانب سے) بولنے والا اور ان کا ذمہ دار ہے، لہذا اس کے اوپر تمام علاقوں میں قاضی متعین کرنا واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے اپنے نبی (ﷺ) سے فرمایا: '' فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ ''(۱) (تو آپ ان لوگوں کے درمیان اللہ کے اتارے ہوئے (احکام) کے مطابق فیصلہ کیا کیجئے)۔

نیز نبی کریم ﷺ اور آپ ﷺ کے بعد آنے والے خلفاء کے فعل کی وجہ سے، نیز (قاضی مقرر کرنے کی) ضرورت بھی متقاضی ہے تا کہ احکام کی پابندی کرائے، مظلوم کو انصاف دلائے، نیز ان جھگڑوں کو ختم کرائے جو فساد کی جڑ ہوتے ہیں اور ان کے علاوہ دوسرے عام مصالح کو انجام دے (۲)۔

حاکم کا مقرر کرنا امام یا اس کی اجازت سے اس کے نائب کے لئے خاص ہے۔

امام یا امام کی اجازت سے اس کے نائب کی تولیت کے بغیر اس کی ولایت ثابت نہیں ہوتی، اس لئے کہ جس طرح عقد جزیہ اور مصالحت کا تعلق امام سے ہے اسی طرح تولیت ان عام مصالح میں سے ہے جن کا تعلق امام سے ہے، لہذا یہ صرف امام ہی کی جانب سے جائز ہوگی (۱)۔

حاکم کی تولیت نیز جن چیزوں سے اس کی ولایت منعقد ہوتی ہے، نیز اس کی شرائط وخصوصیات، اس کی تعداد، اس کے احکام کے قابل قبول ہونے، اس کو باقی رکھنے اور توڑنے کے لئے اقرار کرانے کے سلسلہ میں کچھ تفصیل ہے جسے ''قضاء'' میں دیکھا جائے۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۸۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۲۸۶، الإقناع لحل ألفاظ أبي شجاع ۲/ ۲۹۶، بدائع الصنائع ۷/ ۲، ۳، الأحکام السلطانیہ ص ۶، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۲۳۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

حامل

تعریف:

۱- لغت میں حامل حاملہ عورت کو کہتے ہیں، اور وہ ''**حمل الشئی حملا**'' (کسی چیز کو اٹھانا) سے اسم فاعل ہے، اور حمل بھی پیٹ میں اٹھایا ہوا بچہ ہوتا ہے، اس کی جمع ''احمال وحمال'' ہے، کہا جاتا ہے: ''**حملت المرأة الولدوحملت به**''عورت حاملہ ہوئی، **فھو حامل**، بغیر ہاء کے، اس لئے کہ یہ ایسی صفت ہے جو عورتوں کے ساتھ خاص ہے، اور بعض اوقات حاملہ بھی کہا جاتا ہے اور انسان اور حیوان کی ہر مادہ کے لئے اس کو استعمال کیا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: ''**حبلت المرأة وکل بھیمة تلد حبلا**'' جب عورت یا بچہ جننے والے کسی بھی جانور کو حمل ٹھہر جائے، تو وہ حبلی، (حاملہ) ہے اور بعض لوگ کہتے ہیں: حبل انسان کے ساتھ خاص ہے، اور حمل انسانوں، جانوروں اور درختوں کو عام ہے، اور اس میں میم سے ''حمل'' کہتے ہیں[۱]۔

رہا حمل متاع (سامان اٹھانا) تو اس میں مرد کے لئے حامل (اٹھانے والا) اور عورت کے لئے حاملہ (اٹھانے والی) استعمال ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ مشترک صفت ہے اور ''حمل'' وہ ہے جسے پیٹھ وغیرہ پر اٹھایا جائے[۲]۔ سامان لادنے کے احکام اصطلاح: ''حمل'' اور ''اجارہ'' میں دیکھے جائیں۔

متعلقہ الفاظ:

حائل:

۲- حائل وہ مادہ ہے جو حاملہ نہ ہو لہذا وہ حامل کی ضد ہے[۱]۔

حاملہ کے احکام:

اول: عورت کے اعتبار سے:

حاملہ عورت کا خون:

۳- غالب حاملہ سے خون کا جاری نہ ہونا ہے، اس لئے کہ عموماً حمل سے رحم کا منہ بند ہوجاتا ہے اور بچہ کے نکلنے ہی سے کھلتا ہے جس وقت کہ نفاس کا خون نکلتا ہے، لہذا حمل کی حالت میں اور دردزہ سے پہلے جب حاملہ خون دیکھے تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک استحاضہ کا خون ہوگا، اور یہی امام شافعی کا قول قدیم ہے، البتہ حنابلہ ولادت سے ایک یا دو دن پہلے حاملہ سے جاری ہونے والے خون کو نفاس مانتے ہیں۔

جمہور فقہاء کے نزدیک استحاضہ نہ تو نماز ساقط کرتا ہے اور نہ ہی بالاتفاق روزہ اور نہ جماع کو حرام کرتا ہے، برخلاف نفاس کے جو کہ نماز کو ساقط کردیتا ہے، اور روزہ اور وطی کو حرام کردیتا ہے[۲]۔

مالکیہ، نیز (قول) جدید میں شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ حاملہ سے جاری ہونے والے خون کو روزہ، نماز اور وطی سے مانع حیض مانا

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب (حول اور حبل) کے مادوں میں۔

(۲) متن اللغۃ، المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: ''حمل''، فتح القدیر ۲۶۶/۶، ابن عابدین ۱۱۶/۲۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب ''حول وحبل'' مادوں میں، ابن عابدین ۶۰۹/۲، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴۸۱/۵۔

(۲) فتح القدیر ۱۶۵/۱، ۱۶۷، البدائع ۱۷۶/۱، ۶۵/۴، الدسوقی ۱۶۹/۱، ۱۷۰، المجموع ۳۸۴/۲، ۳۸۶، المغنی ۳۳۹/۱، ۳۵۰، ۳۶۱، ۳۶۲۔

جائے گا، لیکن اس کو عدت کے حیض میں شمار نہیں کیا جائے گا[۱]۔

جہاں تک اس خون کا تعلق ہے جس کو حاملہ چھ مہینوں سے کم میں ہونے والی دو ولادتوں کے درمیان دیکھتی ہے تو فقہاء کے یہاں اس میں دو رائیں ہیں:

پہلی رائے یہ ہے کہ وہ روزہ، نماز اور وطی سے روکنے والا خون نفاس ہے، اس لئے کہ وہ ولادت کے بعد خارج ہونے والا خون ہے، یہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کی رائے ہے، اور ایسا ہی مالکیہ کا مشہور، شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ وہ استحاضہ کا خون ہے جو نماز، روزہ اور جماع سے مانع نہیں ہوتا، اس لئے کہ نفاس پیٹ میں جو کچھ ہو اس کے جننے سے متعلق ہوتا ہے، اور وہ مستقل حاملہ ہے، یہ حنفیہ میں سے امام محمد اور امام زفر کی رائے ہے اور یہی مالکیہ اور شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے۔

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عدت دوسری ولادت سے پوری ہوگی، اس لئے کہ وہ رحم کے خالی ہونے سے متعلق ہوتی ہے، اور پہلے کی ولادت سے وہ (خالی) نہیں ہوا ہے[۲]۔

ان مسائل کی تفصیل اصطلاح ''استحاضہ'' فقرہ/ ۲۲-۲۵ اور ''توأم'' ۱۴/ ۱۲۸) میں ہے، نیز دیکھئے: اصطلاح ''حیض'' اور ''نفاس''۔

رمضان میں حاملہ کا روزہ توڑ دینا:

۴- اگر حاملہ عورت کو اپنے اوپر یا اپنے بچہ پر نقصان کے خوف کا ظن غالب ہو تو اس کے لئے روزہ توڑ دینا جائز ہے، اور اگر اپنی ہلاکت یا شدید تکلیف کا ڈر ہو تو یہ واجب ہو جائے گا، اور فدیہ کے بغیر اس پر قضاء (لازم) ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

اسی طرح فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب حاملہ اپنی جان کے خوف سے روزہ توڑ دے تو اس پر فدیہ واجب نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اس مریض کے درجہ میں ہے جس کو اپنی جان کا خطرہ ہو[۱]۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک (اور شافعیہ کے نزدیک بھی ایک قول یہی ہے کہ) اس پر اس صورت میں بھی فدیہ واجب نہیں ہوگا، جب اسے اپنے بچہ پر خوف ہو، اس لئے کہ حمل حاملہ سے متصل ہے، لہذا اس پر خوف کرنا اس کا اپنے بعض اعضاء پر خوف کرنے کی طرح ہے اور اس لئے کہ فدیہ شیخ فانی (انتہائی بوڑھے) پر خلاف قیاس ثابت ہوا ہے، اس لئے کہ فدیہ اور روزہ میں کوئی مماثلت نہیں ہے، اور بچہ پر خوف کی وجہ سے روزہ توڑنا شیخ فانی کے معنی میں نہیں ہے[۲]۔

حنابلہ اور اپنے قول اظہر کے مطابق شافعیہ کہتے ہیں: جب اپنے بچہ پر خوف کھا کر حاملہ روزہ توڑ دے تو اس پر قضاء کے ساتھ فدیہ (یعنی ہر دن کے بدلہ ایک مسکین کو کھلانا) لازم ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کے قول: ''وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَه فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ''[۳] (اور جو لوگ اسے مشکل سے برداشت کرسکیں ان کے ذمہ فدیہ ہے (کہ وہ) ایک مسکین کا کھانا ہے) کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ اس کا حکم منسوخ ہے، سوائے حاملہ اور مرضعہ کے حق میں جبکہ ان کو اپنے بچوں پر خوف ہو[۴]۔

---

(۱) الدسوقی ۱/ ۱۷۰، المجموع ۲/ ۳۸۴، ۳۸۶۔

(۲) سابقہ مراجع۔

---

(۱) الاختیار ۱/ ۱۳۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۳۵، تحفۃ المحتاج ۳/ ۴۲۹، ۴۳۰، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۳۹۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۱۶، ۱۱۷، فتح القدیر ۲/ ۲۷۶، الدسوقی ۱/ ۵۳۶۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۸۴۔

(۴) تحفۃ المحتاج ۳/ ۴۴۲، أسنی المطالب ۱/ ۴۲۸، ۴۲۹، المغنی ۳/ ۱۳۹، ۱۴۰۔

حاملہ کا نکاح:

۵- اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس حاملہ عورت کا حمل زنا سے نہ ہو بلکہ ثابت النسب ہو اس کا نکاح وضع حمل سے پہلے ایسے شخص سے کرنا جس سے نسب ثابت نہ ہو جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حمل جب دوسرے سے ثابت النسب ہو خواہ وہ نکاح صحیح سے ہو یا فاسد سے یا وطی بالشبہہ سے تو نکاح سے منع کر کے اس غیر کے ماء کی حرمت کی حفاظت کرنا لازم ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہی سے پوری ہوتی ہے اور عدت کے دوران غیر کی معتدہ سے نکاح کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''وَلَا تَعْزِمُوْا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتّٰى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ''[۱] (اور عقد نکاح کا عزم اس وقت تک نہ کرو جب تک کہ میعاد مقرر اپنے ختم کو نہ پہنچ جائے)۔ یعنی اس پر لازم کیا جانے والا انتظار (اپنی انتہاء کو پہنچ جائے)[۲]۔

وہ حاملہ عورت جس کو طلاق بائنہ صغری (ایک یا دو طلاق بائن) دی گئی ہو اس کا نکاح اس شخص سے جائز ہے جس کا حمل ہو یعنی سابق شوہر سے، اس لئے کہ عدت شوہر کا حق ہے لہذا اسے اپنے حق میں تصرف کرنے سے نہیں روکا جائے گا۔

جہاں تک مطلقہ ثلاثہ (بائن بینونت کبری) کا تعلق ہے تو اس کا نکاح بالاتفاق وضع حمل کے بعد ہی جائز ہے[۳]۔

زنا سے حاملہ ہونے والی عورت کے نکاح کی صحت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ وضع حمل سے پہلے اس کا نکاح نہ تو خود زانی سے جائز ہے نہ دوسرے سے، اور یہ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد عام ہے: ''لا توطأ حامل حتی تضع''[۱] (جننے سے پہلے کسی حاملہ سے وطی نہیں کی جائے گی)۔

اور اس لئے کہ حضرت سعید ابن المسیب سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت سے شادی کی پھر جب اس سے جماع کیا تو اس کو حاملہ پایا، اس نے اس معاملہ کو نبی کریم ﷺ کی خدمت میں پیش کیا تو آپ نے دونوں کے درمیان تفریق کردی[۲]۔

شافعیہ، امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ زنا سے حاملہ ہونے والی عورت کا نکاح جائز ہے اس لئے کہ ثابت النسب حمل والی حاملہ کے نکاح کی ممانعت ماء وطی کی حرمت کے سبب سے ہے اور ماء زنا کی کوئی حرمت نہیں ہوتی اس دلیل سے کہ اس سے نسب ثابت نہیں ہوتا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا قول ہے: **''الولد للفراش وللعاهر الحجر''**[۳] (بچہ فراش کا ہوتا ہے اور زانی کے لئے پتھر ہے) اور جمہور فقہاء کے کہ یہاں زانیہ کے نکاح کی صحت کے لئے توبہ شرط نہیں ہے، اس لئے کہ روایت ہے کہ حضرت عمر نے ایک مرد

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۵۔

(۲) البدائع ۲/ ۲۶۹، ابن عابدین ۲/ ۲۹۱، ۲۹۲، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۷۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۸، الجمل ۴/ ۴۵۵، ۴۷۱، ۴۷۲، المغنی ۶/ ۶۰۱۔

(۳) سابقہ مراجع۔

---

(۱) حدیث: ''لا توطأ حامل حتی تضع'' کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۱۴ طبع عزت عبید الدعاس)، البیہقی (۷/ ۴۴۹ طبع دار المعرفہ) اور حاکم (۲/ ۱۹۵ طبع دار الکتاب العربی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے اور حاکم نے فرمایا: یہ مسلم کی شرط پر صحیح ہے اور ذہبی نے ان کی توثیق کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۹۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۶، کشاف القناع ۵/ ۸۲، ۸۳ اور حدیث: ''أن رجلا تزوج امرأة فلما أصابها'' کی روایت سعید ابن منصور (۱/ ۱۷۶، ۱۷۷ طبع علمی پریس) نے حضرت سعید ابن مسیبؒ سے مرسلا، نیز بیہقی (۷/ ۱۵۷ طبع دار المعرفہ) نے مرسلاً اور انصاریوں میں سے ایک شخص کے حوالہ سے موصولا بھی کی ہے اور اس کی سند میں ابن جریج ہیں اور انہوں نے عنعنہ سے روایت کی ہے۔

(۳) حدیث: ''الولد للفراش و للعاهر الحجر'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۳۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۸۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

اورعورت کو زنا میں ضرب لگائی اور دونوں کو اکٹھا کر دینے (نکاح کرانے) کی خواہش کی(۱)۔

حنابلہ نے زنا سے حاملہ ہونے والی عورت کے نکاح کے جواز کے لئے توبہ کوشرط قرار دیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: ''اَلزَّانِیَةُ لاَ یَنۡکِحُهَآ اِلَّازَانٍ أو مُشۡرِکٌ وَحُرِّمَ ذٰلِکَ عَلَی الۡمُؤۡمِنِیۡنَ''(۲) (اور زنا کارعورت کے ساتھ بھی کوئی نکاح نہیں کرتا بجز زانی یا مشرک کے اور اہل ایمان پر یہ حرام کر دیا گیا ہے)۔ اورتوبہ سے پہلے وہ زنا کے حکم میں ہے پھر جب توبہ کر لیتی ہے تو یہ چیز زائل ہوجاتی ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ''التائب من الذنب کمن لا ذنب له''(۳) (گناہ سے توبہ کرنے والا اس کی طرح (ہوجاتا) ہے، جس سے کوئی گناہ ہی نہ ہوا ہو)۔

جوحضرات حاملہ بالزنا سے نکاح کو جائز قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک زانی اور غیرزانی دونوں سے نکاح حلال ہے۔

اس پرفقہاء متفق ہیں کہ حاملہ جب غیرزانی سے شادی کرے تو وضع حمل سے پہلے اس سے جماع کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ آپ ﷺ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''من کان یؤمن بالله والیوم الآخر فلا یسقین ماء ہ زرع غیرہ''(۴) (جوشخص اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو وہ اپنے پانی سے دوسرے کی کھیتی سیراب نہ کرے)۔

(۱) البدائع ۲/۲۶۹، ابن عابدین ۲/۲۹۱، ۲۹۲، الجمل ۴/۴۵۵، ۴۵۶، ۴۷۱، ۴۷۲۔

(۲) سورۂ نور/۳۔

(۳) المغنی ۶/۶۰۱، ۶۰۳، کشاف القناع ۵/۸۲، ۸۳، اور حدیث: ''التائب من الذنب کمن لاذنب له'' کی روایت ابن ماجہ (۲/۱۴۱۹، ۱۴۲۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ سے کی ہے اور بیہقی (۱۰/۱۵۴ طبع دارالمعرفہ) نے اس کی روایت ابوعتبہ خولانی سے کی ہے۔

(۴) حدیث: ''من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر......'' کی روایت ابوداؤد (۲/۶۱۵ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۳/۴۳۷ طبع مصطفی الحلبی) نے حضرت رافع ابن ثابتؓ سے کی ہے اور ترمذی نے فرمایا یہ حدیث حسن ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاحات ''عدۃ''، ''نکاح''، اور ''زنا'' میں ہے۔

اور اگر اس سے وہی شادی کرلے جس کا حمل ہے تو جوحضرات اس کے نکاح کو جائز قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک اس سے جماع کرنا بھی جائز ہوگا(۱)۔

حاملہ کوطلاق دینا:

۶- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حاملہ کو رجعی اور بائنہ طلاق دینا صحیح ہے، اور عام فقہاء کے نزدیک اگر اس کو ایک طلاق دے یا بعض کے نزدیک تین دے اور ہر دو طلاق کے درمیان ایک مہینہ کا فصل کرے تو اس کی طلاق کو طلاق سنت مانا جائے گا، دیکھئے: ''طلاق''۔

پھر جب رجعی طلاق دی ہو تو عدت کے دوران شوہر کے لئے اس سے رجوع کرلینا صحیح ہے، اور عدت ختم ہونے کے بعد یا اس کو ایک یا دو طلاق بائنہ دینے کی صورت میں اس سے نکاح کرنا صحیح ہے، برخلاف اس صورت کے جب اس کو تین طلاق دی ہو کہ اس سے نکاح مطلقاً حلال نہیں ہوگا، ہاں جبکہ وضع حمل ہوجائے، اور تین طلاق دینے والے کے لئے حلال نہیں ہوگی، ہاں جبکہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے(۲)۔

اور اگر طلاق کو حمل سے معلق کرے مثلاً کہے: اگر تم حاملہ ہو تو تم کو طلاق، تو اگر اس کے ساتھ حمل ظاہر ہو تو جمہور کے نزدیک فی الفور طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر حمل ظاہر نہ ہو اور چھ مہینہ سے کم میں

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) ابن عابدین ۲/۴۱۹، الاختیار ۳/۱۲۲، حاشیة القلیوبی ۳/۳۴۸، حاشیة الجمل علی شرح المنہج ۴/۳۵۹، ۳۶۰، المدونة الکبری ۲/۴۲۰، المغنی ۱/۱۰۵، ۱۰۷، کشاف القناع ۵/۲۴۲۔

جنے تو حمل ثابت ہوجانے کی وجہ سے تعلیق کے وقت سے طلاق واقع ہوگی، کیونکہ حمل کی اصل مدت چھ ماہ ہے (۱)۔

اور اگر چھ مہینہ کے بعد جنے تو اس میں تفصیل ہے جسے ''طلاق'' کی بحث میں دیکھا جائے۔

حاملہ کی عدت:

۷- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ''، (۲) (اور جن کے پیٹ میں بچہ ہے ان کی عدت یہ ہے کہ جن لیں پیٹ کا بچہ)۔

اور اس لئے بھی کہ عدت کا مقصد براءت رحم (رحم کے خالی ہونے) سے واقفیت حاصل کرنا ہے، اور وہ وضع حمل سے حاصل ہو جاتا ہے (۳)۔

عدت کی بعض صورتوں میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے جس کو اصطلاح ''عدت'' میں دیکھا جائے۔

حاملہ کا نفقہ:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مطلقہ حاملہ کو خواہ طلاق رجعی دی گئی ہو یا بائنہ، اس کے لئے وضع حمل تک نفقہ اور سکنی واجب ہے (۴)، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (۱) (اور اگر وہ حمل والیاں ہوں تو انہیں خرچ دیتے رہو ان کے حمل کے پیدا ہونے تک)۔

۹- حاملہ اگر ناشزہ ہو تو اس کا نفقہ واجب ہے یا نہیں اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

مالکیہ کہتے ہیں: حاملہ ناشزہ کا نفقہ ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ مطلقہ جس وقت حاملہ نہ ہو تو نفقہ اس کے لئے خاص ہوتا ہے، لہذا نشوز سے ساقط ہوجائے گا، اور حمل کے ساتھ نفقہ خود اس کے لئے نیز اس کے حمل کے لئے واجب ہوتا ہے۔

حاملہ کے نشوز سے نفقہ کا ساقط نہ ہونا حنابلہ کی ایک روایت ہے، اور شافعیہ کا بھی ایک قول ہے، اس بنا پر کہ نفقہ حمل ہی کے لئے ہوتا ہے، اور حاملہ اس جنین کے پاس نفقہ پہنچنے کا راستہ بنتی ہے، اس لئے کہ وہ اپنی ماں کی غذاء سے خوراک حاصل کرتا ہے۔ (۲)

شافعیہ کے نزدیک معتمد قول اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ حاملہ کا نفقہ اس کے نشوز سے ساقط ہوجاتا ہے، اس بنا پر کہ نفقہ اسی کے لئے واجب ہوتا ہے نہ کہ حمل کے لئے، اس لئے کہ اگر حمل کے لئے ہوتا تو اس کی کفایت کے بقدر مقرر ہوتا، اور اس لئے کہ یہ خوشحال اور تنگدست دونوں پر واجب ہوتا ہے، اگر حمل کے لئے ہوتا تو تنگدست پر واجب نہ ہوتا، اور جب اصل نفقہ عورت کے لئے ہے حمل کے لئے نہیں تو اس کے نشوز سے ساقط ہوجائے گا (۳)۔

شافعیہ وحنابلہ نے نکاح فاسد اور وطی بالشبہ سے حاملہ ہوجانے والی عورت کے حکم کی بنا اسی اختلاف پر رکھی ہے، چنانچہ اگر یہ کہا جائے

---

(۱) سابقہ مراجع، القلیوبی ۳/ ۳۵۴۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۴۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۶۰۳، ۶۰۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۶۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۴، حاشیۃ الجمل ۴/ ۴۴۵، ۴۴۶، المغنی ۷/ ۴۷۴، ۴۷۵۔

(۴) ابن عابدین ۲/ ۶۶۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۶، القلیوبی ۴/ ۸۱، المغنی ۷/ ۶۰۶، ۶۰۸۔

(۱) سورۂ طلاق/ ۶۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۴، الزرقانی ۴/ ۲۵۱، حاشیۃ الجمل ۴/ ۵۰۴، المغنی ۷/ ۶۰۸، ۶۰۹۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۸۰، ۸۱، حاشیۃ الجمل ۴/ ۵۰۴، ۵۰۵، المغنی ۷/ ۶۰۸، ۶۰۹۔

کہ نفقہ حمل کے لئے ہوتا ہے تو شوہر یا شبہ سے وطی کرنے والے پر نفقہ لازم ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کی اولاد ہے لہذا اس کا نفقہ اس پر لازم ہوگا، جیسا کہ ولادت کے بعد ہوتا ہے، اور اگر یہ کہا جائے کہ نفقہ حاملہ کے لئے ہوتا ہے تو شبہ سے وطی کرنے والے اور شوہر کے اوپر عدتِ شبہ کی مدت میں نفقہ واجب نہیں ہوگا[۱]۔

۱۰ - جہاں تک اس حاملہ عورت کا تعلق ہے جس کے شوہر کا انتقال ہو چکا ہو تو جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ) کے نزدیک شوہر کی موت سے اس کا نفقہ ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ حدیث ہے: "**ليس للحامل المتوفى عنها زوجها نفقة**"[۲] (اس حاملہ عورت کے لئے جس کا شوہر انتقال کر چکا ہو نفقہ نہیں ہے)، اور اس لئے کہ میت کی اگر کوئی میراث ہے تو اس کے ورثہ کی طرف منتقل ہو جائے گی، اور حمل کا نفقہ اسی کا حصہ ہوگا، اور اگر اس کی میراث نہیں ہے تو میت کے وارث پر اس کی عورت کے حمل پر خرچ کرنا لازم نہیں ہوگا، جیسا کہ ولادت کے بعد لازم نہیں ہے۔

اور حنابلہ کی دوسری روایت میں (اور بعض حنفیہ کا بھی یہی قول ہے) اس عورت کو کل مال میں نفقہ ملے گا[۳]۔

۱۱ - جہاں تک زنا سے حاملہ ہونے والی عورت کا تعلق ہے تو اس کے جواز نکاح کے قائلین کے نزدیک اگر زانی ہی اس سے شادی کرے تو اس سے وطی جائز ہوگی اور اس کو نفقہ ملے گا، اور اگر غیر زانی اس سے شادی کرے تو بالاتفاق اس سے وطی کرنا جائز نہیں ہوگا، اور وہ نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی، اس لئے کہ نفقہ اگرچہ عقد صحیح کے ساتھ واجب ہو جاتا ہے، لیکن اس صورت میں ہے جبکہ عورت کی جانب سے کوئی مانع دخول نہ ہو، اور یہاں ایک مانع پایا جا رہا ہے[۱]۔

پورے حمل کا نکلنا:

۱۲ - وہ ولادت جس سے عدت پوری ہوتی ہے پورے حمل کا جدا ہو جانا ہے، حتی کہ اگر اکثر بچہ نکل آئے تب بھی عدت پوری نہیں ہوگی اور اس سے رجوع کرنا صحیح ہوگا، اور جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ اور یہی مالکیہ کا معتمد قول ہے) کے نزدیک وہ شوہروں کے لئے حلال نہیں ہوگی، اور مالکیہ میں سے ابن وہب کہتے ہیں: دو تہائی حمل کے جننے سے وہ حلال ہو جائے گی، اس لئے کہ اقل کو اکثر کے تابع قرار دیا جائے گا[۲]۔

ابن عابدین نے ''البحر'' سے نقل کیا ہے کہ اگر اکثر بچہ نکل آئے تو من وجہ عدت ختم ہو جائے گی من وجہ نہیں (ختم ہوگی) لہذا رجعت صحیح نہیں ہوگی، اور ازواج کے لئے حلال بھی نہیں ہوگی، اس لئے کہ حق رجعت منقطع ہونے میں وہ احتیاطاً کل کی جگہ ہوگا، اور ازواج کے لئے حلال ہونے کے حق میں وہ احتیاطاً کل کی جگہ نہیں ہوگا[۳]۔

۱۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حمل جب دو یا اس سے زیادہ ہوں تو دوسرے کو جنے بغیر عدت پوری نہیں ہوگی، اس لئے کہ حمل پیٹ میں

---

(۱) سابقہ مراجع، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۴/ ۵۰۴۔

(۲) حدیث: "ليس للحامل المتوفى عنها زوجها نفقة" کی روایت دارقطنی نے اپنی سنن (۴/ ۲۱ طبع دار المحاسن مصر) میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، شمس الحق عظیم آبادی نے اس کے ایک راوی کی تدلیس کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۶۷۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۱۵، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۸۰، ۸۱، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۰۸۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۳۸۱۔

(۲) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۰۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۴، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۴۲، ۴۴، حاشیۃ الجمل ۴/ ۴۴۶، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۸۰، ۴۷۴۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۶۰۴۔

موجود کل کا نام ہے، اور عدت حمل سے براءت جاننے کے لئے مشروع ہوئی ہے، لہذا جب دوسرے یا تیسرے کے وجود کا علم ہو گیا تو اس چیز کے وجود کا بھی یقین ہو گیا جس سے عدت واجب ہوتی ہے، اور اس براءت کی نفی ہوگئی جو انقضاء عدت کا سبب ہے(۱)، اور یہ اس وقت ہے جب پہلی اور آخری ولادت کے درمیان چھ مہینے سے کم کی مدت ہو، اور اگر دونوں کے درمیان چھ مہینے یا زیادہ کی مدت ہو تو اس میں کچھ تفصیل ہے(۲) جس کو اصطلاح ''عدت'' میں دیکھا جائے۔

۱۴ - اور جس کے جننے سے عدت ختم ہو جاتی ہے اس سے وہ حمل مراد ہے جس میں کچھ بناوٹ ظاہر ہو گئی ہو، خواہ وہ مردہ ہو یا شکل اختیار کیا ہوا لوتھڑا ہو، اور خواہ ثقہ دائیوں کی شہادت سے ثابت ہونے والی خفی شکل ہو، اور یہ تفصیل جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ، اور حنابلہ) کے یہاں ہے، اور یہی حکم اس وقت ہے جب وہ شکل میں نہ آنے والا لوتھڑا ہو لیکن ثقہ دائیوں نے شہادت دی ہو کہ وہ انسانی بناوٹ کی ابتدا میں تھا، اگر باقی رہتا تو شکل اختیار کر لیتا، اس لئے کہ رحم کی براءت اس سے حاصل ہو جاتی ہے، یہ شافعیہ کا مذہب ہے، اور حنابلہ کی ایک روایت یہی ہے(۳)۔

حنفیہ کہتے ہیں اور یہی شافعیہ کے یہاں دوسرا قول ہے اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے کہ اس سے عدت ختم نہیں ہوگی، اس لئے کہ حمل متغیر نطفہ کا نام ہے، لہذا جب وہ لوتھڑا یا جما ہوا خون رہتا ہے تو اس میں تغیر نہیں ہوتا اور شکل نہیں بنتی، لہذا کچھ بناوٹ ظاہر ہوئے بغیر اس کا تغیر نہیں معلوم ہوگا۔

جہاں تک اس صورت کا تعلق ہے جب وہ نطفہ، علقہ،

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۴، حاشیۃ الجمل ۴/ ۴۴۶، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۷۴، ۴۷۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۶۰۴، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۴۳، ۴۴، المغنی ۷/ ۴۷۶، ۴۷۷۔

(جما خون) یا خون ساقط کر دے یا ایسا لوتھڑا جنے جس میں کوئی شکل نہ ہو تو ان کے نزدیک اس سے عدت ختم نہیں ہوگی(۱)۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر وہ اس طرح جم جانے والا خون ہے کہ اگر اس پر گرم پانی ڈالا جائے تو وہ نہیں پگھلے گا تو اسے حمل سمجھا جائے گا اور اس کے جننے سے عدت ختم ہو جائے گی(۲)۔

ان مسائل کی تفصیل اصطلاح ''عدۃ'' میں ہے۔

حاملہ کے تصرفات:

۱۵ - جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے) اس طرف گئے ہیں کہ حاملہ کو کامل اہلیت حاصل ہے، اور حمل کے سبب اس کے تصرفات محدود نہیں ہوں گے، اور اس کو مرض الموت کا مریض صرف اسی وقت سمجھا جائے گا جبکہ اس کو دردزہ ہونے لگے(۳) اس لئے کہ وہ ایسی شدید تکلیف ہے جس میں ہلاکت کا اندیشہ ہوتا ہے، لہذا وہ خوفناک امراض والوں کے مشابہ ہو جائے گی، جہاں تک اس سے پہلے کا تعلق ہے تو اس کو کوئی تکلیف نہیں ہوتی، اور تکلیف کے وجود کا احتمال خلاف عادت ہے، لہذا اس احتمال بعید سے حکم ثابت نہیں ہوگا، جیسا کہ ہر وقت اسقاط ہو جانے کے احتمال کا اعتبار نہیں کیا جاتا(۴)۔

مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ چھ مہینے کے بعد

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۴۔

(۳) طلق: ولادت کی تکلیف، یعنی وہ تکلیف جس میں ولادت یا موت ہو جانے تک سکون نہیں ہوتا، اور ایک قول یہ ہے کہ اگرچہ سکون ہو جاتا ہو، اس لئے کہ تکلیف میں کبھی سکون ہوتا ہے اور کبھی شدت ہوتی ہے (المصباح المنیر، ابن عابدین ۲/ ۵۲۴)۔

(۴) ابن عابدین ۲/ ۵۲۴، تبیین الحقائق ۲/ ۲۴۹، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۶۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۶۳، کشاف القناع ۴/ ۳۲۵، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۸۶۔

حاملہ کو مرض الموت کا مریض سمجھا جائے گا، اس لئے کہ اسے کسی بھی وقت ولادت کی توقع رہے گی۔

مالکیہ حاملہ پر تصرفات سے روک لگانے کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ وہ کم سے کم ایک پورے دن کے ذریعہ ساتویں مہینے میں داخل ہوگئی ہو، چنانچہ چھ مہینے گزرنے کے بعد اس دن کے پورے ہونے سے پہلے جو ساتویں مہینہ کا ہے اگر وہ تبرع کرتی ہے تو اس کا تبرع نافذ ہو جائے گا(۱)، اور جس وقت حاملہ کو مرض الموت کا مریض قرار دیا جائے گا تو وصیت اور مرض الموت کے دیگر احکام کی طرح اس کا تبرع بھی ایک تہائی مال کے بقدر نافذ ہوگا(۲)۔

تفصیل ''مرض الموت'' کی بحث میں دیکھی جائے۔

حاملہ پر حدود جاری کرنا:

۱۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وضع حمل سے پہلے حاملہ پر حد نہیں لگائی جائے گی خواہ حمل زنا سے ہو یا غیر زنا سے، چنانچہ وضع حمل سے پہلے مرتد ہونے کی صورت میں وہ قتل نہیں کی جائے گی، زنا کرنے کی صورت میں سنگسار نہیں کی جائے گی، چوری کرنے کی صورت میں اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اور قذف (کسی پر زنا کی تہمت لگانے) یا شراب کے پینے پر کوڑے نہیں لگائے جائیں گے، اس لئے کہ حضرت بریدہؓ سے روایت ہے: ''**أن امرأة من بني غامد قالت: یا رسول الله ! طهرني، قال: وما ذاک؟ قالت: إنها حبلی من زنی ، قال: أنت ؟ قالت: نعم، فقال لها: ارجعي حتی تضعي ما في بطنک، قال: فکفلها رجل من الأنصار حتی وضعت، قال: فأتی النبي ﷺ فقال: إذا لا نرجمها وندع ولدها صغیرا لیس له من ترضعه ، فقام رجل من الأنصار فقال: إليّ إرضاعه یا نبی الله، قال: فرجمها**''(۱)

(بنو غامد کی ایک عورت نے کہا: اے اللہ کے رسول! مجھے پاک کر دیجئے، آپ ﷺ نے فرمایا: معاملہ کیا ہے ؟ کہنے لگی کہ وہ زنا سے حاملہ ہے، فرمایا: تم؟ اس نے کہا ہاں، تو آپ ﷺ نے اس سے فرمایا: تم لوٹ جاؤ یہاں تک کہ پیٹ میں جو کچھ ہے اسے جن لو، فرماتے ہیں: چنانچہ انصار میں سے ایک شخص نے اس کی کفالت سنبھال لی یہاں تک کہ اسے وضع حمل ہو گیا، فرماتے ہیں: پھر وہ نبی کریم ﷺ کے پاس پہنچی تو آپ ﷺ نے فرمایا: ہم تو اس کو اس حال میں سنگسار نہیں کریں گے کہ اس کے بچہ کو صغر کی حالت میں چھوڑ دیں اور کوئی اس کا دودھ پلانے والا نہ ہو، تو انصاریوں میں سے ایک شخص کھڑے ہوئے اور کہا: اے اللہ کے نبی! اس کا دودھ پلانا میرے ذمہ ہے، کہتے ہیں: پھر آپ ﷺ نے اس کو سنگسار کر دیا)۔

اور اس لئے کہ حالت حمل میں اس پر حد قائم کرنے میں ایک معصوم جان کو ضائع کرنا ہے، اور اس کے جواز کی کوئی صورت نہیں ہے، خواہ حد رجم ہو یا غیر رجم برابر ہے، اس لئے کہ ضرب اور قطع کے سرایت کر جانے سے بچہ کے ہلاکت سے محفوظ رہنے پر اطمینان نہیں کیا جا سکتا، اور کبھی کبھار خود وہ شخص جس پر ضرب لگائی گئی ہو یا جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہو اس کی جان تک سرایت کر جاتا ہے، اور اس کی ہلاکت سے بچہ ہلاک ہو جاتا ہے(۲)۔

پھر جب بچہ جن چکے، تو حد اگر رجم ہے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مؤخر نہیں کی جائے گی الا یہ کہ اس کو دودھ پلانے اور اس کی

---

(۱) جواہر الإکلیل ۲/۱۰۱، ۱۰۲، المغنی لابن قدامہ ۶/۸۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۰۶۔

(۲) ابن عابدین ۲/۵۲۱، ۵۲۴، سابقہ مراجع۔

(۱) حدیث: ''المرأة من بني غامد......'' کی روایت مسلم (۳/۱۳۲۱، ۱۳۲۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۳/۱۳۳، ۱۴۸، مواہب الجلیل مع التاج والإکلیل ۶/۲۵۳، جواہر الإکلیل ۲/۲۶۳، حاشیۃ القلیوبی ۴/۱۲۴، ۱۸۳، روضۃ الطالبین ۹/۲۲۶، المغنی لابن قدامہ ۸/۱۷۱، ۱۷۲۔

رضاعت کی کفالت کرنے والا کوئی نہ ملے۔ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: اس کو حد نہیں لگائی جائے گی حتی کہ اس کو آغاز پیدائش کا دودھ پلا دے، اس لئے کہ بچہ کو عام طور پر اس کی حاجت ہوتی ہے، اور اگر اس کو دودھ پلانے یا اس کی رضاعت کی کفالت کرنے والا کوئی نہ پایا جائے تو باتفاق فقہاء اس کو دودھ چھڑانے تک چھوڑ دیا جائے گا[۱]۔

اگر حد کوڑے لگنے کی ہو تو جب وہ بچہ جن لے اور نفاس منقطع ہو جائے اور وہ اس قدر مضبوط ہو کہ اس کی ہلاکت سے اطمینان ہو تو اس پر حد قائم کردی جائے گی، اور اگر نفاس میں ہو یا اس قدر کمزور ہو کہ اس کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو تو جب تک پاک اور مضبوط نہ ہوجائے اس پہ حد نہیں لگائی جائے گی، پھر اس کے فوت کے خوف کے بغیر پورے طور پر حد جاری کی جائے گی، یہ تفصیل جمہور فقہاء (حنفیہ اور شافعیہ) کے نزدیک ہے اور یہی حنابلہ کا معتمد قول ہے، اس لئے کہ حضرت ابو بکرہ کی روایت میں وارد ہے: **"أن المرأة انطلقت فولدت غلاما، فجاء ت به النبی ﷺ فقال لها: انطلقی فتطهری من الدم"**[۲] (ایک عورت چلی اور اس نے ایک لڑکا جنا، تو وہ اس کو لے کر نبی کریم ﷺ کے پاس آئی تو آپ ﷺ نے اس سے فرمایا: تم چلی جاؤ اور خون سے پاک ہو جاؤ)۔

تاخیر اور عدم تاخیر کی حیثیت سے کوڑے وغیرہ لگا کر تعزیر کرنے کا حکم کوڑے لگانے کی حد (لگانے) کے حکم کی طرح ہے[۳]۔

اگر وہ حمل کا دعوی کرے تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس کی بات

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "إن المرأة انطلقت......" اسی مفہوم کی حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۱۶ میں گذر چکی۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۴۸، کشاف القناع ۶/ ۸۲، القلیوبی ۴/ ۱۸۳، المغنی ۸/ ۱۷۲۔

مانی جائے گی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے غامدیہ (عورت) کی بات قبول کی تھی۔

مالکیہ کہتے ہیں: محض اس کے دعوی سے اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، بلکہ حمل کی علامت ظاہر ہونے سے قبول کیا جائے گا، اور حدود ہی کی طرح جان اور اعضاء کے قصاص کا حکم ہے[۱]، دیکھئے: "حد" اور "قصاص"۔

حاملہ پر زیادتی کرنا:

۱۷- ضرب وغیرہ سے حاملہ پر زیادتی کرنا کسی بھی انسان پر زیادتی کی طرح ایک جرم ہے جس کا حکم اصطلاح "جنایت" میں دیکھا جائے، چنانچہ اگر زیادتی جنین کے مردہ ساقط ہوجانے کا سبب بن جائے تو بالاتفاق اس میں "غرہ" ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: **"قضی رسول الله ﷺ فی جنین امرأة من بنی لحیان سقط میتا بغرة: عبد أو أمة . ثم إن المرأة التی قضی علیها بالغرة توفیت . فقضی رسول الله ﷺ بأن میراثها لبنیها وزوجها، وأن العقل علی عصبتها"**[۲] (رسول اللہ ﷺ نے بنی لحیان کی ایک عورت کے جنین کے سلسلہ میں جو مردہ ساقط ہوگیا تھا غلام یا باندی کے غرہ کا فیصلہ فرمایا، پھر جس عورت کے خلاف "غرہ" کا فیصلہ فرمایا تھا وہ فوت ہوگئی تو آپ ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ اس کی میراث اس کے بیٹوں اور شوہر کے لئے ہوگی، اور دیت اس کے عصبہ کے ذمہ ہوگی)۔

غرہ اس صورت میں بھی واجب ہوگا کہ جب حاملہ کسی دوا یا کسی

(۱) سابقہ مراجع، ابن عابدین ۳/ ۱۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۳، مواہب الجلیل مع التاج والإکلیل ۶/ ۲۵۳، القلیوبی ۴/ ۱۲۴۔

(۲) حدیث: "قضی رسول الله ﷺ فی جنین امرأة......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۰۹، طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

فعل مثلاً اپنے پیٹ پر ضرب لگا کر اس کو ساقط کردے، اور غرہ ایسا غلام یا باندی ہے جس کی قیمت جنین کی ماں کی دیت کا بیسواں حصہ ہو، دیت جمہور فقہاء کے نزدیک جنایت کرنے والے کے عاقلہ پر واجب ہوتی ہے، برخلاف عمداً زیادتی ہونے کی صورت میں حنابلہ اور ان کے ہمنوا کے، کہ وہ جنایت کرنے والے کے مال میں اس کے وجوب کے قائل ہیں (دیکھئے: ''غرۃ'')۔

۱۸- اگر اس کو زندہ ساقط کردے جس کی حیات متحقق ہو یعنی آواز کے ساتھ پیدا ہو، پھر زیادتی کے سبب مرجائے تو جب زیادتی خطا ہو تو بالاتفاق پوری دیت اور کفارہ ہوگا اور جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور ایک روایت میں مالکیہ) کے نزدیک زیادتی جب عمداً ہو تب بھی اسی طرح ہوگا۔

مالکیہ کی دوسری روایت کے مطابق اس میں قصاص واجب ہوگا جبکہ جان بوجھ کر ہو[۱]۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''اجہاض''، ''جنین'' اور ''غرۃ'' میں ہے۔

حاملہ کی موت جبکہ اس کے پیٹ میں جنین زندہ ہو:

۱۹- حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے، اور مالکیہ میں سے سحنون اور ابن یونس کا قول بھی یہی ہے، کہ حاملہ جب مرجائے اور اس کے پیٹ میں زندہ جنین ہو تو اس کا پیٹ چاک کیا جائے گا اور اس کے بچہ کو نکال لیا جائے گا، اس لئے کہ یہ میت کا ایک جز تلف کرکے ایک زندہ کو باقی رکھنا ہے، تو یہ اس صورت کے مشابہ ہوگیا جب میت کے کسی جز کے کھانے پر مجبور ہوجائے، اور میت کو بچانے کے مقابلہ میں ایک جان کو زندہ رکھنا اولی ہے، اور اس لئے بھی کہ دوسرے کا مال پیٹ

(۱) ابن عابدین ۵/۳۷۷، ۳۷۹، حاشیۃ القلیوبی ۴/۱۵۹، جواہر الإکلیل ۲/۲۶۷، ۲۷۲، أسنى المطالب ۴/۸۹، بدایۃ المجتہد ۲/۴۰۷، المغنی لابن قدامہ ۷/۲۹۹، ۳۰۰، ۸۱۱، ۸۱۵۔

سے نکالنے کے لئے میت کے پیٹ کو چاک کرنا جائز ہے تو زندہ کو باقی رکھنے کے لئے بدرجہ اولی جائز ہوگا[۱]۔

حنابلہ کے یہاں مذہب مختار اور مالکیہ کے یہاں قول معتمد یہ ہے کہ جنین کے سلسلہ میں کسی حاملہ کا پیٹ نہیں چاک کیا جائے گا، اگر چہ اس کے زندہ نکل آنے کی امید ہو، اس لئے کہ یہ بچہ عادتاً زندہ نہیں رہتا، اور اس کا زندہ رہنا متحقق نہیں ہے لہذا ایک امید موہوم کے لئے یقینی حرمت کو پامال کرنا جائز نہیں ہوگا[۲]۔ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **''کسر عظم المیت ککسر عظم الحی''**[۳] (میت کی ہڈی توڑنا زندہ کی ہڈی توڑنے کی طرح ہے)۔

نووی نے المجموع میں تفصیل کی ہے اور فرمایا ہے کہ اگر جنین کے زندہ ہونے کی امید ہو تو پیٹ چاک کرنا اور اس کو نکالنا واجب ہوگا، اور یہ اس وقت ہوگا جب اس کو چھ مہینے یا اس سے زیادہ ہوگئے ہوں، اور اگر زندہ ہونے کی امید نہ ہو تو تین قول ہیں: ان میں اصح یہ ہے کہ پیٹ چاک نہیں کیا جائے گا لیکن جنین کی موت ہونے تک عورت کو دفن نہیں کیا جائے گا[۴]۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱/۶۰۲، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۴۲۹، المہذب للشیرازی ۱/۱۴۵۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۲۹، جواہر الإکلیل ۱/۱۱۷، المغنی لابن قدامہ ۲/۵۵۱۔

(۳) حدیث: **''کسر عظم المیت ککسر عظم الحی......''** کی روایت احمد (۶/۱۰۵ طبع المکتب الاسلامی)، ابوداؤد (۳/۵۴۳ طبع عزت عبید دعاس) اور ابن ماجہ (۱/۱۶۱۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، ابن حجر فرماتے ہیں: ابن القطان نے اس کو حسن قرار دیا ہے، اور قشیری (یعنی ابن دقیق العید) نے بیان کیا ہے کہ وہ مسلم کی شرط کے مطابق ہے (التلخیص الحبیر ۳/۵۴، طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۴) المجموع للنووی ۵/۳۰۲، نہایۃ المحتاج ۳/۳۹۔

نوٹ: اس مسئلہ میں قابل اعتماد طبیبوں کی بات کا اعتبار ہوگا، لہذا اگر ظن غالب یہ ہو کہ جنین زندہ ہوگا تو پیٹ چاک کرکے اس کا نکالنا جائز بلکہ واجب ہوگا۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر پیٹ چاک کرنے کے علاوہ کسی اور تدبیر سے اس کے نکالنے پر قدرت ہو مثلاً دایہ عورتیں اس کے نکالنے کی تدبیر کریں اور نکال لیں تو وہی کیا جائے گا۔

اگر پیٹ میں بچہ مر جائے اور وہ عورت زندہ ہو تو بغیر کسی اختلاف کے ماں کی زندگی بچانے کے لئے جنین کو کاٹ ڈالنا جائز ہے[1]۔ دیکھئے: "اجہاض"۔

حاملہ کو غسل دلانا اور کفن پہنانا:

۲۰ - اگر کوئی کافر عورت مر جائے اور وہ کسی مسلمان سے حاملہ ہو تو حنفیہ اور شافعیہ نے اس بات کے جواز کی صراحت کی ہے کہ اس کو مسلمان غسل دلائے اور کفن پہنائے، اور شافعیہ کے نزدیک غسل دلانے کے جواز کا حکم تمام کافروں کے لئے عام ہے۔

مالکیہ وحنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مسلمان کے لئے کافر کو غسل دلانا اور کفن پہنانا ناجائز ہے خواہ ذمی ہی کیوں نہ ہو، اس لئے کہ غسل دلانا میت کی تعظیم اور تطہیر کے لئے ہے اور کافر اس کا مستحق نہیں ہے، اور ان کے کلام میں اس صورت میں حاملہ کے استثناء کا پتہ نہیں لگ سکا جب وہ مر جائے اور اس کے پیٹ میں مسلمان سے بچہ ہو۔

مالکیہ کے کلام سے مطلقاً عدم جواز سمجھ میں آتا ہے، اس لئے کہ وہ حاملہ کے جنین کے غیر محترم ہونے کے قائل ہیں یہاں تک کہ آواز کے ساتھ اس کی ولادت ہو جائے۔

اسی کے ساتھ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حاملہ کافرہ کی نماز جنازہ پڑھنا اور اس کے لئے دعا کرنا جائز نہیں ہے[2]۔

(۱) سابقہ مراجع (کمیٹی)۔

(۲) البدائع ۱/ ۳۰۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۶، ۱۱۷، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۳۰، المجموع للنووي ۵/ ۱۴۴، ۱۵۳، کشاف القناع ۲/ ۱۲۶۔

حاملہ کی تدفین:

۲۱ - جب حاملہ مر جائے اور اس کے پیٹ میں زندہ بچہ ہو تو باتفاق فقہاء اس کی تدفین مؤخر رکھی جائے گی، یہاں تک کہ گزشتہ تفصیل کے مطابق اگر زندہ نکلنے کی امید ہو تو پیٹ چاک کر کے یا کسی تدبیر سے اس کا بچہ نکال لیا جائے یا اس کی موت کا یقین ہو جائے[1]۔

شافعیہ میں سے بعض فقہاء نے عورت میں تغیر ہو جانے پر بھی اس کی تدفین مؤخر رکھنے کی صراحت کی ہے تا کہ زندہ حمل مدفون نہ ہو[2]۔

اصل یہ ہے کہ میت جب مسلمان ہو تو اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں اور جب کافر ہو تو کافروں کے قبرستان میں دفن کیا جائے، اسی لئے مالکیہ نے صراحت کی ہے اور یہی حنفیہ کا ایک قول ہے کہ حاملہ کافرہ کو کافروں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا، اگرچہ اس کے پیٹ میں کسی مسلمان کا (وطی) بالشبہ یا کتابیہ سے نکاح کرنے کی وجہ سے بچہ ہو، یا وہ ایسی مجوسی عورت ہو جس کے شوہر نے اسلام قبول کر لیا ہو، اور یہ اس لئے کہ اس کا جنین محترم نہیں یہاں تک کے آواز کے ساتھ اس کی ولادت ہو جائے۔

شافعیہ وحنابلہ کہتے ہیں اور واثلہ بن اسقع کا بھی یہی قول ہے کہ اسے مسلمانوں اور کافروں کے قبرستان کے درمیان دفن کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ کافر ہے، اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن نہ کیا جائے کہ اس کے عذاب سے انھیں اذیت ہوگی، اور نہ کافروں کے قبرستان میں (دفن کیا جائے)، اس لئے کہ اس کا بچہ مسلمان ہے اور

(۱) ابن عابدین ۱/ ۶۰۲، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۵۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۹، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۵۱۔

(۲) نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبر املسی ۳/ ۳۹۔

اسے ان کے عذاب سے اذیت ہوگی (۱)۔

حنفیہ سے ایک قول یہ منقول ہے کہ بچہ کے جانب کو ترجیح دے کر اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا (۲)۔

اس عورت کی پیٹھ اسے بائیں پہلو پہ لٹا کر قبلہ کی طرف کی جائیگی تا کہ بچہ کا چہرہ دائیں پہلو پر ہو کر قبلہ رخ ہو جائے، فقہاء کہتے ہیں: اس لئے کہ بچہ کا چہرہ عورت کی پیٹھ کی طرف ہوتا ہے (۳)۔

دوم: حیوان کا حمل:

حاملہ جانور کے کچھ احکام ہیں جن کو فقہاء نے ''تذکیہ''، ''زکاۃ''، ''اضحیہ'' اور ''بیع'' کی بحثوں میں بیان کیا ہے، اس کا مجمل بیان درج ذیل ہے:

الف- ذبح کرنے میں:

۲۲- جب حیوان ذبح کیا جائے اور اس کے پیٹ میں بچہ ملے تو اگر اس کی بناوٹ مکمل نہ ہو تو حلال نہیں ہوگا، اسی طرح اس وقت بھی حلال نہیں ہوگا جب وہ مرا ہوا ہو اور معلوم ہو جائے کہ اس کی موت اس کی ماں کے ذبح کرنے سے پہلے ہوئی تھی، اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

اگر وہ زندہ نکلے اور اس کی زندگی ثابت ہو تو بالاتفاق ذبح کئے بغیر حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ ایک مستقل جان ہے لہذا اس کا ذبح کرنا ضروری ہے۔

رہی وہ صورت جب گابھن جانور کو ذبح کرنے کے بعد جنین نکل آئے اور ذبح کرنے سے قبل اس کی موت کا علم نہ ہوا ہو، اور گمان غالب یہ ہو کہ اس کی موت اس کی ماں کو ذبح کرنے کی وجہ سے ہوئی ہے تو جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین) کا مذہب یہ ہے کہ اس کا کھانا حلال ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا قول ہے: ''ذكاة الجنين ذكاة أمه'' (۱) (پیٹ کے بچہ کا ذبح کرنا اس کی ماں کا ذبح کرنا ہی ہے)، اور اس لئے کہ بچہ خلقی طور پر اس سے متصل ہے اس کی غذا سے غذا لیتا ہے، اور ماں کے بیچنے سے اس کی بیع ہو جاتی ہے، تو ماں کی ذکاۃ (ذبح کرنے) سے اس کی ذکاۃ ہو جائے گی (۲)۔

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں: وہ حلال نہیں ہوگا یہاں تک کہ زندہ نکلے، پھر اس کو ذبح کیا جائے، اس لئے کہ وہ الگ زندگی رکھنے والا جاندار ہے، لہذا دوسرے کو ذبح کرنے سے اس کا ذبیحہ نہیں ہوگا جیسا کہ ولادت کے بعد ہوتا ہے (۳)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''اطعمۃ'' اور ''تذکیۃ'' میں ہے۔

ب- زکاۃ اور قربانی میں:

۲۳- ساعی (زکاۃ وصول کرنے والے) کو حیوان کی زکاۃ میں حاملہ جانور لینے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کا قول ہے: ربی، ماخض اور کھانے کے لئے قربانی کئے جانے والے کو نہیں لیا جائے گا'' (۴)، اور

---

(۱) البدائع ۱/ ۳۰۳، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۹۹، المغنی ۲/ ۵۶۳۔

(۲) البدائع ۱/ ۳۰۳۔

(۳) سابقہ مراجع۔

---

(۱) حدیث: ''ذكاة الجنين ذكاة أمه'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۵۳ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۴/ ۱۱۴ طبع دار الکتاب العربی) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے، اور حاکم نے کہا ہے: یہ حدیث مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۱۹۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۱۶، مواہب الجلیل ۳/ ۲۲۷، حاشیۃ الجمل ۵/ ۲۷۰، القلیوبی ۴/ ۲۶۲، کشاف القناع ۶/ ۲۰۹، المغنی ۸/ ۵۷۹۔

(۳) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۳۔

(۴) ربی: - جو جن چکی ہو اور بچہ کی پرورش کر رہی ہو، اور ماخض: وہ حاملہ ہے جس کی ولادت کا زمانہ قریب ہو۔

ماخض حاملہ ہی کو کہتے ہیں، اگر رب المال اس کو تبرعاً نکال دے تو اس کو لینا جائز ہوگا، اور اس کو زیادتی کا ثواب ملے گا، اس مسئلہ میں فقہاء کا اتفاق ہے(۱)۔

جمہور فقہاء نے حمل کو قربانی میں عیب کے طور پر ذکر نہیں کیا ہے، برخلاف شافعیہ کے کہ انھوں نے صراحت کی ہے کہ حاملہ جانور کی قربانی کافی نہیں ہے، اس لئے کہ حمل پیٹ کو خراب کر دیتا ہے اور گوشت کو گھٹیا بنا دیتا ہے(۲)، دیکھئے: ''زکاۃ'' اور ''اضحیۃ''۔

ج- بیع میں:

۲۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حاملہ جانور کو اس کے بچہ کے ساتھ بیچنا جائز ہے، اور بیع میں حمل کا استثناء یا عقد میں بچہ کا علاحدہ ثمن ذکر کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ عقد بیع کے شرائط میں سے یہ بھی ہے کہ معقود علیہ (جس پر عقد ہو رہا ہے) عقد کے وقت موجود ہو، لہٰذا مضامین اور ملاقیح یعنی جو کچھ نر کے صلب میں ہو اور جو کچھ چوپایوں اور گھوڑیوں کے پیٹ میں بچوں میں سے ہو، کی بیع کرنا ناجائز ہے، اور اسی طرح حبل الحبلہ یعنی حمل کے حمل کی بیع بھی ناجائز ہے(۳)۔

اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ: ''**نھی عن بیع المضامین والملاقیح وحبل الحبلة**''(۴) (نبی کریم ﷺ نے مضامین، ملاقیح اور حمل کے حمل کی بیع کرنے سے منع فرمایا ہے)۔

(۱) المجموع ۵/ ۴۲۶، ۴۲۸، المغنی ۲/ ۶۰۱۔

(۲) المجموع ۵/ ۵۲۶، ۵۲۸۔

(۳) فتح القدیر ۶/ ۵۰، البدائع ۵/ ۲۳۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۷، حاشیۃ الجمل ۳/ ۷۰، القلیوبی ۲/ ۱۵۷، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۷۶۔

(۴) حدیث: ''نھی عن بیع المضامین......'' کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۱۱/ ۲۳۰ طبع الوطن العربی) میں اور بزار نے (۲/ ۸۷ طبع مؤسسۃ الرسالہ) میں حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور مالکؒ نے اس کی روایت مؤطا (۲/ ۶۵۴ طبع عیسی الحلبی) میں حضرت سعید بن المسیب سے مرسلاً کی ہے۔

حباء

دیکھئے: ''مہر'' اور ''حلوان''۔

حب

دیکھئے: ''محبۃ''۔

= اور ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس کی روایت عبدالرزاق نے حضرت ابن عمرؓ کے حوالہ سے قوی سند سے کی ہے التلخیص الحبیر (۳/ ۱۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

حبس

تعریف:

۱-لغت میں حبس منع کرنے اور روک دینے کو کہتے ہیں، یہ "حبس" کا مصدر ہے، اوراس کا اطلاق جگہ پر بھی ہوتا ہے، اوراس کی جمع (حاء کے ضمہ کے ساتھ) "حبوس" ہے، شخص کو محبوس اور حبیس اور جماعت کو محبوسون اور حبس (دوضموں کے ساتھ) اورعورت کو حبیسہ اوراس کی جمع کو حبائس اور جس کی جانب سے قید واقع ہواس کو حابس کہا جاتا ہے [۱]۔

جہاں تک اصطلاح کا تعلق ہے تو" حبس" شخص کو خود سے تصرف کرنے [۲] اور اپنے کاموں اور دینی واجتماعی ضروریات کے لئے نکلنے سے باز رکھنا اور منع کر دینا ہے [۳]۔

اس کے لئے تیار کردہ کسی خاص عمارت میں ڈال دینا اسکے لوازمات میں سے نہیں ہے، بلکہ درخت سے باندھ دینا بھی حبس ہے اور گھر یا مسجد میں ڈال دینا بھی حبس ہے [۴]، مسلمان حاکموں نے قید کرنے کے لئے الگ سے مخصوص عمارتیں بنوائیں اور انھوں نے اس کا شمار مصالح مرسلہ میں کیا [۵]۔

(۱) الصحاح، القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ: "حبس"۔
(۲) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۳۵/ ۳۹۸، الطرق الحکمیہ لابن القیم رص ۱۰۲۔
(۳) بدائع الصنائع للکاسانی ۷/ ۱۷۴۔
(۴) فتاوی اور طرق حکمیہ میں سے گزرے ہوئے مقامات۔
(۵) تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۲/ ۱۵۰، نیل الأوطار ۸/ ۳۱۶۔

۲-حبس ہی کے معنی میں سجن (بفتح السین) ہے جو" سجن" کا مصدر ہے رہا سین کے کسرہ کے ساتھ تو وہ قید خانہ کے معنی میں ہے اور جمع سجون ہے، قرآن مجید میں ہے: "قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ" [۱]، ((یوسف نے) عرض کیا کہ اے میرے پروردگار قید خانہ مجھے گوارا تر ہے بہ مقابلہ اس (کام) کے جس کی طرف مجھے یہ لوگ بلا رہی ہیں)، اس کو مصدر مان کر سین کے فتحہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے اور مکان مان کر اس کے کسرہ سے بھی پڑھا گیا ہے، زیادہ مشہور کسرہ ہے [۲]۔

۳- حبس ہی کے معنی میں اعتقال ہے، کہا جاتا ہے "اعتقلت الرجل" میں نے آدمی کو قید کر دیا "اعتقل لسانه" [۳]، جب بات کرنے سے زبان کو منع کر دیا جائے اور روک لگا دی جائے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-حجر:

۴-حجر (حاء کے فتحہ اور جیم کے سکون کے ساتھ) روک دینا [۴]، البتہ فقہاء اس سے مالی تصرفات پر روک لگانا مراد لیتے ہیں، جیسے سفیہ (بیوقوف) پر پابندی لگانا [۵] یا قولی (تصرفات) پر جیسے بے حیا مفتی پر پابندی لگانا، یا عملی (تصرفات) پر جیسے جاہل ڈاکٹر پر پابندی لگانا [۶] اور حجر سے مراد تصرف سے باز رکھنا ہے نہ کہ اس شخص کو باز رکھنا جس کے روکنے کا ارادہ ہو۔

(۱) سورۂ یوسف/ ۳۳۔
(۲) لسان العرب، القاموس المحیط مادہ: "سجن"، تفسیر الطبری ۱۲/ ۱۲۵، زاد المسیر لابن الجوزی ۴/ ۲۲۰۔
(۳) المصباح المنیر مادہ: "عقل"۔
(۴) القاموس المحیط مادہ: "حجر"۔
(۵) أسنی المطالب للأنصاری ۲/ ۲۰۵۔
(۶) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۱۴۷۔

ب-حصر:

۵-حصر (حاء کے فتحہ اور صاد کے سکون کے ساتھ) روکنا اور محبوس کرنا[1]، اور اسی قبیل سے اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا"[2] (اور جہنم کو تو ہم نے کافروں کا قید خانہ بناہی رکھا ہے) یعنی قید و بند[3] اور فقہاء نے احصار کا استعمال افعال حج جاری رکھنے پر روک لگا دینے کے لئے کیا ہے، خواہ (رکاوٹ) دشمن کی طرف سے ہو، یا محبوس کرنے سے یا مرض سے[4]۔

اور حصر و حبس دونوں اس میں متفق ہیں کہ ان سے مراد منع کرنا ہوتا ہے، اور حصر حبس سے اس معنی میں الگ ہے کہ محصر (جس کا احصار کیا گیا ہو) کبھی کبھی اس پر قادر بھی نہیں ہوتا[5]، برخلاف محبوس کے، لہذا ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص کی نسبت پائی جاتی ہے۔

ج-وقف:

۶-وقف: محبوس کرنا ہے، اس کی جمع أوقاف اور وقوف ہے، اور یہاں حبس کی جمع أحباس وحبس (دونوں کے ضمہ کے ساتھ) ہے[6] اور ایک لغت کے مطابق بعض لوگ باء ساکن کر دیتے ہیں[7]، جمہور فقہاء کے نزدیک وقف نام ہے عین کو اللہ تعالی کی ملکیت کے حکم میں محبوس کر دینے اور بھلائی کی کسی جہت پر منفعت کو ابتداءً یا انتہاءً صدقہ کر دینے کا، لہذا حبس اور وقف کے درمیان فرق یہ ہے کہ حبس اشخاص میں ہوتا ہے اور وقف اعیان (سامانوں) میں ہوتا ہے[1]۔

د-نفی:

۷-لغت میں نفی جلاوطن کرنے، دھتکارنے اور دور بھگانے کو کہتے ہیں[2]۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ اللہ تعالی کے قول: "أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ"[3] (یا وہ ملک سے نکال دیئے جائیں)، میں نفی کرنے سے مراد شہروں اور علاقوں سے دھتکار دینا ہے، چنانچہ رہزنوں کو کسی شہر کی پناہ لینے کے لئے نہیں چھوڑا جائے گا، اس لئے کہ "النفي من الأرض" عربوں کی مشہور لغت کے مطابق دھتکار دینے کو کہتے ہیں[4]۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی ایک جماعت اور مالکیہ میں سے ابن العربی کا کہنا ہے کہ اس سے مراد قید کرنا ہے، اس لئے کہ ساری زمین سے جلاوطن کر دینا محال ہے، اور کسی اور شہر کی طرف جلاوطن کرنے میں اس کے باشندوں کو اذیت دینا ہے اور وہ پوری زمین سے نہیں، بلکہ کچھ زمین سے جلاوطنی ہے، اور اللہ تعالی فرماتا ہے: "أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ"[5] (یا وہ زمین سے نکال دیئے جائیں)۔ لہذا قید کرنے کے سوا (کوئی صورت) باقی نہیں رہتی، اس لئے کہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے محبوس دنیا سے نکال دیئے جانے والے شخص کے مشابہ ہے۔

(۱) المصباح المنیر مادہ: "حصر"۔
(۲) سورۂ اسراء/ ۸۔
(۳) تفسیر الطبری ۱۵/ ۴۴، تفسیر الماوردی ۲/ ۴۲۶۔
(۴) التعریفات للجرجانی رص ۱۲، فتح القدیر لابن الہمام ۲/ ۲۹۶۔
(۵) الفروق فی اللغۃ للعسکری رص ۱۰۷۔
(۶) الصحاح مادہ: "وقف"، "حبس"۔
(۷) کفایۃ الطالب لأبی الحسن ۲/ ۲۱۷، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۲۴۳۔

(۱) جواہر الإکلیل للآبی ۲/ ۲۰۵۔
(۲) الصحاح، المصباح مادہ: "نفی" و "غرب"۔
(۳) سورۂ مائدہ/ ۳۳۔
(۴) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۴۹، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶۲، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۹۴، تفسیر الطبری ۶/ ۲۱۹۔
(۵) سورۂ مائدہ/ ۳۳۔

اوراسی مفہوم میں یہ شعر پڑھا گیا ہے:

خرجنا من الدنيا ونحن من أهلها

فلسنا من الأموات فيها ولا الأحيا

إذا جاء نا السجان يوما لحاجة

عجبنا وقلنا: جاء هذا من الدنيا

(ہم دنیا سے نکل آئے ہیں جبکہ ہم اس کے باشندے تھے، چنانچہ اب نہ ہم اس کے زندوں میں ہیں نہ مردوں میں، جب کسی دن کسی کام سے جیل کا داروغہ ہمارے پاس آتا ہے تو ہمیں تعجب ہوتا ہے اور ہم کہتے ہیں یہ دنیا سے آیا ہے)۔

حضرت عمرؓ نے اسی پر عمل کیا جب انہوں نے ایک آدمی کو قید کردیا اور فرمایا: میں اس کو قید رکھوں گا یہاں تک کہ مجھے اس کی توبہ کا علم ہوجائے، اور کسی شہر کی طرف اس کو جلاوطن نہیں کروں گا کہ اس شہر کے لوگوں کو اذیت دے[۱]۔

قید کرنے کی مشروعیت:

۸- فقہاء قید کے سلسلہ میں آنے والی نصوص اور واقعات کی دلیل سے اس کی مشروعیت پر متفق ہیں، اگرچہ ان میں سے بعض سے منقول ہے کہ نبی کریم ﷺ نے کسی کو قید نہیں کیا [۲]۔

اسے ثابت کرنے والوں نے اللہ تعالی کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "واللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَآءِ كُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْيَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً"[۱] (اور تمہاری عورتوں میں سے جو بے حیائی کا کام کریں ان پر چار (آدمی) اپنے میں سے گواہ کرلو، سو اگر وہ گواہی دے دیں تو ان (عورتوں) کو گھروں کے اندر بند رکھو یہاں تک کہ موت ان کا خاتمہ کردے، یا اللہ ان کے لئے کوئی (اور) راہ نکال دے)۔

اس آیت کے منسوخ ہونے کے سلسلہ میں علماء کے کئی اقوال ہیں، اسی میں سے ایک قول ہے کہ حبس صرف زنا میں کوڑے اور سنگساری کے حکم سے منسوخ ہوا ہے اور اس کے علاوہ چیزوں میں مشروعیت باقی ہے[۲]۔

ان حضرات نے اللہ تعالی کے اس قول: "أَوْيُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ"[۳] (یا وہ زمین سے نکال دئے جائیں) سے استدلال کیا ہے۔

نیز اس قول "تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ"[۴] (تو اگر تم کو شبہہ ہوجائے تو دونوں (گواہوں) کو بعد نماز روک رکھو اور وہ دونوں اللہ کی قسم کھائیں) سے بھی استدلال کیا ہے، چنانچہ اس آیت میں جس کے اوپر حق واجب ہورہا ہو اس کی ادائیگی تک اس کو قید کرنے کا ارشاد ہے[۵] اور آیت منسوخ نہیں ہے، اس لئے کہ اپنے زمانہ امارت میں حضرت ابوموسی اشعریؓ نے اس پر عمل کیا تھا[۶] اور قید کرنے ہی کے سلسلہ میں اللہ کا قول آیا ہے: "وَخُذُوهُمْ

(۱) احکام القرآن للجصاص ۲/۱۲۴، المبسوط للسرخسی ۲۰/۸۸، منہاج الطالبین للنووی بہامش حاشیۃ القلیوبی ۴/۲۰۰، الانصاف للمرداوی ۱۰/۲۹۸، البحر الزخار للمرتضی ۵/۱۹۹، احکام القرآن لابن العربی ۲/۵۹۸، روح المعانی للآلوسی ۶/۱۲۰، تفسیر القرطبی ۶/۱۵۳۔

(۲) أقضية رسول الله ﷺ لابن فرج ص ۱۱، تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۲/۲۱۶۔

(۱) سورۂ نساء/۱۵، اور دیکھئے، التراتیب الإداریۃ للکتانی ۱/۲۹۶، الاختیارات للبعلی ص ۲۹۵۔

(۲) احکام القرآن لابن العربی ۱/۳۵۷، المبسوط للسرخسی ۲۰/۸۸، احکام القرآن للجصاص ۲/۱۰۶، الکشاف للزمخشری ۱/۳۸۶، الاختیارات للبعلی ص ۲۹۵۔

(۳) الدر المختار للحصکفی ۵/۳۷۶، فتح القدیر ۵/۴۷۔

(۴) سورۂ مائدہ/۱۰۶۔

(۵) احکام القرآن لابن العربی ۲/۷۱۶، الطرق الحکمیہ ص ۱۹۰۔

(۶) تفسیر الخازن ۲/۱۷، الطرق الحکمیہ ص ۱۸۶۔

وَاحۡصُرُوۡهُمۡ(۱) (انہیں پکڑو باندھو)۔ اور قریب ہی میں گزر چکا ہے کہ حصر حبس (قید کرنے) کو کہتے ہیں، یہ آیت منسوخ نہیں ہے، اور فقہاء قید کرنے کی مشروعیت کی طرف گئے ہیں (۲) بلکہ اس طرف بھی گئے ہیں کہ قیدی کو مسجون کہیں گے۔

اور دوسری آیت میں ہے: حَتّٰۤی اِذَاۤ اَثۡخَنۡتُمُوۡهُمۡ فَشُدُّوا الۡوَثَاقَ (۳)، اور محققین کے نزدیک یہ محکم اور غیر منسوخ ہے اور اس میں قیدی کو باندھنے کا حکم ہے (۴) اور حقیقت میں وہ محبوس اور مسجون ہی ہوتا ہے۔

۹- سنت میں سے حبس کی مشروعیت پر دلالت کرنے والی چیزوں میں یہ حدیث ہے: "لیّ الواجد یحل عرضه وعقوبته" (۵) (مال پانے والے کا ٹال مٹول کرنا اس کی آبرو اور سزا کو حلال کردیتا ہے) اور آبرو کے حلال ہونے سے سخت بات کہنا اور شکایت کرنا اور سزا سے قید کرنا مراد لیا جاتا ہے، اور یہی فقہاء سلف کی ایک جماعت کا قول ہے، جن میں سفیان، وکیع، ابن المبارک اور زید بن علی بھی ہیں (۶)۔

اور نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا أمسک الرجل، الرجل، وقتله الآخر، فيقتل الذي قتل و يحبس الذي أمسک" (۱) (جب (ایک) شخص دوسرے کو پکڑے اور دوسرا شخص اس کو قتل کر ڈالے تو جس نے قتل کیا اس کو قتل کیا جائے گا اور جس نے پکڑا تھا اسے قید کیا جائے گا)۔

اسی طرح کا فیصلہ حضرت علیؓ نے کیا، جبکہ آپ نے قاتل کو قتل کرنے اور پکڑنے والے کو موت تک قید خانہ میں قید رکھنے کا حکم دیا (۲) اور یہ صبراً قتل کرنے یعنی موت تک قید رکھنے سے معروف ہے، اور اسی پر نبی کریم ﷺ نے عمل کیا جبکہ آپ ﷺ نے قاتل کو قتل کرنے اور روکنے والے کو قید کرنے کا حکم دیا (۳)۔

روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک شخص کو کسی الزام کے سلسلہ میں قید کردیا (۴)۔ اس سے قید کرنے کی مشروعیت معلوم ہوتی ہے خواہ صرف الزام ہی کی بناء پر کیوں نہ ہو۔

ایک اور روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے غفار کے ان دونوں لوگوں میں سے ایک کو قید کردیا تھا جن پر دو اونٹوں کی چوری کا الزام

---

(۱) سورۂ توبہ/ ۵۔

(۲) الاحکام لابن العربی ۲/ ۸۹۰، تفسیر الطبری ۱۰/ ۷۸، الکشاف ۲/ ۲۸، بدائع الصنائع ۷/ ۱۱۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۷۳۔

(۳) سورۂ محمد/ ۴۔

(۴) الأحکام لابن العربی ۴/ ۱۶۸۹، تفسیر ابن کثیر ۴/ ۱۷۳۔

(۵) حدیث: "لي الواجد يحل عرضه و عقوبته" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۱۱ طبع الحلبی) نے حضرت عمرو بن شرید سے کی ہے اور ابن حجر نے الفتح (۵/ ۶۲ طبع السلفیہ) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔

اور حدیث میں آنے والے لفظ "اللیّ" کے معنی ٹال مٹول کرنا۔

(۶) فتح الباری ۵/ ۶۲، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸۵، تفسیر القرطبی ۲/ ۳۶۰، نیل الأوطار ۸/ ۳۱۶، سبل السلام ۳/ ۵۵، جامع الأصول ۴/ ۴۵۵۔

(۱) حدیث: "إذا أمسک الرجل الرجل و قتله الآخر......" کی روایت دارقطنی (۳/ ۱۴۰ طبع دارالمحاسن) اور بیہقی (۸/ ۵۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے" اور بیہقی فرماتے ہیں، یہ محفوظ نہیں ہے اور اس کو اس طرح بھی کہا گیا ہے، عن اسماعیل بن أمیہ عن سعید بن المسیب عن رسول اللہ ﷺ" اور یہ وہی روایت ہے جس کا ذکر اسی بحث میں اس کے بعد ہے۔

(۲) المصنف لعبد الرزاق ۹/ ۴۸۰، الطرق الحکمیہ رص ۵۱، المحلی لابن حزم ۱۰/ ۵۱۲۔

(۳) حدیث: "أمر بقتل القاتل و صبر الصابر" کی روایت دارقطنی (۳/ ۱۴۰ طبع دارالمحاسن) اور بیہقی (۸/ ۵۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے اسماعیل بن امیہ سے مرسلاً کی ہے۔

(۴) حدیث: "حبس رجلا في تهمة" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۷، تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۲۸ طبع الحلبی) نے حضرت معاویہ بن حیدۃ القشیری سے کی ہے، اور ترمذی نے اس کو حسن قرار دیا ہے۔

تھا، اور دوسرے سے فرمایا، جاؤ اور تلاش کرو چنانچہ وہ گیا اور دونوں اونٹوں کو لے آیا[۱]۔

۱۰ - صحابہ نیز ان کے بعد والے حضرات کا قید کرنے کی مشروعیت پر اجماع ہے، اور خلفاء راشدین، حضرت ابن زبیر اور ان کے بعد کے خلفاء اور قاضیوں نے تمام زمانوں اور شہروں میں بغیر کسی نکیر کے قید کیا، لہذا یہ اجماع ہوگیا ہے[۲]۔

۱۱ - عقلی طور پر، حاجت اثبات حبس کی داعی ہے تاکہ ملزم کے بارے میں صورت حال واضح کی جائے، اور حرمتوں کو پامال کرنے والے ان جرائم پیشہ لوگوں پر روک لگائی جائے جو زمین پر فساد پھیلاتے ہوں اور یا تو اس کے عادی ہوں یا ان کی یہ بات معروف ہو اور وہ حد اور قصاص کا موجب بننے والی کسی چیز کے مرتکب نہ ہوں[۳]۔

قید کرنے کے اقسام:

۱۲ - فقہاء کے کلام کے اعتبار سے قید کی ایک قسم وہ ہے جو سزا کے مقصد سے ہو اور ایک وہ ہے جو اعتماد حاصل کرنے کے مقصد سے ہو[۴]۔

سزا اور تعزیر کے مقصد سے قید کرنا اور اس کو واجب کرنے والی چیزیں:

۱۳ - سزا کے مقصد سے قید کرنا ان افعال اور جرائم میں سے ہے جن میں حدود مشروع نہیں ہیں، خواہ اس میں اللہ تعالی کا حق ہو یا آدمی کا حق ہو اور اس میں اصل یہ ہے کہ حبس (قید کرنا) تعزیر ہی کی ایک فرع ہے۔

قرافی مالکی اور ابن عبد السلام شافعی نے ایسے کئی قواعد ذکر کئے ہیں جن میں قید کرنا مشروع ہے، ان میں سے پانچ ایسے ہیں جن میں بطور تعزیر کے حبس مشروع ہے، اور وہ پانچ یہ ہیں: حق ادا نہ کرنے والے کو ادائیگی حق پر مجبور کرنے کے لئے قید کرنا، گنہگار کو معاصی سے باز رکھنے کے لئے قید کرنا اور ایسے واجب تصرف سے باز آنے والے کو قید کرنا جس میں نیابت کا دخل نہیں ہوتا، جیسے اس شخص کو قید کرنا جس نے اسلام قبول کیا ہو اور اس کی زوجیت میں دو بہنیں ہوں یہاں تک کہ ان میں ایک کو منتخب کرلے اور اس شخص کا قید کرنا جو کسی مجہول کا اقرار کرے اور اس کی تعیین سے باز رہے، اور ایسے شخص کو قید کرنا جو اللہ تعالی کے اپنے حق کی ادائیگی نہ کرے جس میں نیابت کا دخل نہیں ہوگا، جیسے نماز اور روزہ[۱]۔

تعزیر کے طور پر قید کرنے کو دوسری سزاؤں کے ساتھ جمع کرنا:

۱۴ - فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ بطور تعزیر قید کرنا اور اس کے علاوہ دوسری سزاؤں کو جمع کرنا جائز ہے، اور حد کے ساتھ اس کے جمع کرنے کی مثالوں میں اس طرح کی چیزیں ذکر کی ہیں، غیر شادی شدہ زانی کو

---

(۱) حدیث: "اذهب فالتمس فذهب وعاد بهما" کی روایت عبدالرزاق نے مصنف (۱۰/۲۱۶، ۲۱۷ طبع المجلس العلمی بالہند) میں حضرت عراک بن مالک سے مرسلاً کی ہے اور ارسال کی وجہ سے اس کی سند ضعیف ہے۔

(۲) المبسوط ۲۰/۸۸، ۹۱، زاد المعاد ۲/۴۷، فتح الباری ۵/۷۶، ۷/۴۱۴، نیل الأوطار ۸/۲۱۲، ۸/۳۱۶، التراتیب الإداریہ ۱/۲۹۴، الأقضیہ لابن فرج رص ۱۱، فتح القدیر ۵/۴۷۱، حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۷۶، تبصرۃ الحکام ۲/۳۱۷، البحر الزخار ۵/۱۳۸۔

(۳) الطرق الحکمیہ رص ۱۰۱، ۱۰۴، نیل الأوطار ۸/۳۱۶، تفسیر القرطبی ۶/۳۵۲۔

(۴) تبصرۃ الحکام ۱/۴۰۷، الفروق للکرابیسی ۱/۲۸۶، بدائع الصنائع ۷/۶۵۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۳۶، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ رص ۱۱۱/۱۱۳، جواہر الإکلیل للآبی ۲/۲۹۶، الفروق ۴/۷۹، حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۴/۳۰۶۔

سوکوڑے لگانا اور مصلحت کی وجہ سے بطور تعزیر اس کو ایک سال تک قید رکھنا، اور مالکیہ کے نزدیک: جلاوطن کرکے اس کو ایک سال تک محبوس رکھنا[۱]۔

۱۵- قید وقصاص کے درمیان جمع کرنے کی مثالوں میں، ایسے شخص کو قید کرنا ہے جس نے دوسرے کو ایسا زخم لگایا ہو جس میں قصاص نہیں ہوسکتا، اور اس کے بدلہ میں اس پر تاوان (عوض دینے) کا حکم ہو[۲]۔

۱۶- قید وکفارہ کے درمیان جمع کرنے کی مثال: قاضی کا ایسے شخص کو قید کرنا جس نے اپنی بیوی سے ظہار کیا ہو اس کی بیوی سے ضرر کو دور کرنے کے لئے یہاں تک کہ وہ کفارۂ ظہار ادا کرے، اور شافعیہ کے دو اقوال میں سے ایک قول کے مطابق عام کفاروں کی ادائیگی سے باز رہنے والے کو قید کرنا یہاں تک کہ وہ کفارہ ادا کرے[۳]۔

۱۷- فقہاء نے بطور تعزیر قید کرنے اور تعزیر کی دوسری قسموں کے درمیان جمع کرنے کی مشروعیت کو ثابت کیا ہے، اور اسی میں سے کچھ یہ ہیں: بیوقوفوں اور فسادیوں کو جیلوں میں بیڑی ڈالنا، اور مالکیہ کے نزدیک حیض میں طلاق دینے والے کو قید کرنا اور قید خانہ میں مارنا، یہاں تک کہ وہ اپنی بیوی سے رجوع کرلے اور حقوق واجبہ کی ادائیگی نہ کرنے والے قیدی کو مارنا اور جھوٹی گواہی دینے والے کا سرمونڈ دینا اور قید کرنا اور عمداً قتل کرنے والے کو جب اسے معاف کردیا گیا ہو، سوکوڑے لگانے کے ساتھ ساتھ قید کرنا، اور دوسری سزاؤں کے ساتھ قید کو جمع کرنے (کا معاملہ) شریعت نے حاکم کے حوالہ کردیا ہے، اس لئے کہ باز آنے کے سلسلہ میں لوگوں کی حالتیں مختلف ہوتی ہیں[۱]۔

بطور تعزیر قید کرنے کی مدت:

۱۸- تعزیر کے قصد سے قید کرنے کی کم سے کم حد اور زیادہ سے زیادہ حد ہے، اور یہ جرم کرنے والے کی حالت اور اس کے جرم کے اعتبار سے ہے۔

الف- کم سے کم مدت:

۱۹- بعض شافعیہ کے کلام میں ہے کہ قید کی کم سے کم مدت نماز جمعہ کی حاضری سے روک لگادینے سے حاصل ہوجائے گی اور دوسرے حضرات فرماتے ہیں: بطور تعزیر قید کرنے کی کم سے کم مقدار ایک روز ہے[۲]۔ اور اس کا مقصد محبوس کو خود سے تصرف کرنے پر پابندی لگانا ہے تاکہ وہ اکتا جائے، اور باز آجائے اس لئے کہ بعض لوگ ایک دن کی قید سے اثر قبول کرلیتے ہیں اور غمگین ہوجاتے ہیں[۳]۔

ب- زیادہ سے زیادہ مدت:

۲۰- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) نے تعزیر کے ارادہ سے قید کی اعلیٰ حد نہیں مقرر کی ہے اور اس کو قاضی کے سپرد کردیا ہے، چنانچہ وہ جرم کرنے والے کے مناسب حال جو مناسب سمجھے اس پر فیصلہ

---

(۱) الدر المختار اور حاشیہ ۴/ ۱۴، شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۱۸۱، ۲۰۵، حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۴/ ۳۰۶، الاختیار ۴/ ۹۲، غایۃ المنتہی للکرمی ۳/ ۱۶۳، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۶۰، نیل الأوطار ۷/ ۹۵۔

(۲) الخراج رص ۱۶۳، احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۶۲۵۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۶۹، الأشباہ للسیوطی رص ۴۹۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۲، ۶۶، ۵/ ۳۷۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۵، ۳۶۲، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۲۵، فیض الالہ للبقاعی ۲/ ۳۲۵، فتح القدیر ۴/ ۲۱۲، الانصاف ۱۰/ ۲۴۸، ۱۲/ ۱۰۷، أسنی المطالب ۴/ ۱۶۲، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۰۱، ۳۰۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۰۴۔

(۲) اعانۃ الطالبین للبکری ۴/ ۱۶۹، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۲۹، معالم القربۃ لابن الأخوہ رص ۱۹۱۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸۴، المعیار للونشریسی ۲/ ۴۰۶، ۴۰۷۔

کرے، اس لئے کہ تعزیر اور قید اسی کی ایک فرع ہے، اسی پر مبنی ہے، لہذا قاضی کے لئے جائز ہے کہ جن کے جرائم بار بار ہوئے ہوں اور جو خطرناک جرائم کے مرتکب ہوئے ہوں ان کو ہمیشہ کے لئے قید کردے۔

اس میں شافعیہ کے تین اقوال ہیں: ان میں ایک زبیری کا ہے، انھوں نے زیادہ سے زیادہ قید کی تحدید چھ ماہ سے کی ہے۔ اور دوسرا قول ایک سال کا ہے اور وہی مذہب کا مشہور (قول) ہے، قید کو حد میں ذکر کی ہوئی جلاوطنی سے تشبیہ دیتے ہوئے، اور تیسرا قول امام الحرمین کا ہے، اور انھوں نے اس میں اکثر مدت کی تحدید نہ کرنے میں جمہور کی موافقت کی ہے، بعض شافعیہ نے جمہور کے مسلک پر عمل کرنے کی اجازت اس شرط پر دی ہے کہ اس پر آمادہ کرنے والی چیز مصلحت ہو، خواہش (نفس) اور انتقام نہ ہو[۱]۔

کم مدت اور زیادہ مدت کی قید میں امتیاز کرنا:

۲۱ - فقہاء نے کم مدت کی قید اور زیادہ مدت کی قید کے درمیان امتیاز کیا ہے، چنانچہ جو ایک سال سے کم مدت کی ہو اسے قصیر اور جو ایک سال یا اس سے زیادہ کی ہو اسے طویل کہتے ہیں، غیر خطرناک جرائم کرنے والوں پر کم مدت کی قید کا فیصلہ کرتے ہیں، جیسے پڑوسی کو گالی دینے والے کو تین دن کی قید اور روزے چھوڑنے والے کو ماہ رمضان بھر کی قید[۲]، اور خطرناک جرائم والوں اور جرم کے عادی لوگوں پر حبس طویل کا فیصلہ کرتے ہیں[۳]، جیسے غیر شادی شدہ زانی کو حد لگانے کے بعد ایک سال کی قید، ایسے ہی جو دوسرے کو ایسا زخم لگا دے جس میں قصاص نہ لیا جا سکتا ہو تو اس کے خلاف قید کرنے کا فیصلہ ہوگا اور اس کی قید لمبی رکھی جائے گی، اور حضرت عثمانؓ نے ضابی ابن حارث تمیمی کو قید کر دیا تھا یہاں تک کہ وہ قید خانہ ہی میں مر گیا اور وہ بہت ہی بدترین قسم کے چوروں میں سے تھا[۱]۔

قید کی مدت مبہم رکھنا:

۲۲ - اصل یہ ہے کہ حکم سناتے وقت مدت کی قید کی تحدید کر دی جائے، مزید برآں فقہاء نے مدت مبہم رکھنے اور قیدی کو مدت نہ بتانے اور مدتِ قید کی انتہا کو اس کی توبہ اور صلاح پر معلق کرنے کی اجازت دی ہے، اس کی مثال: شراب بیچنے والے مسلمان کو توبہ کرنے تک قید کر دینا اور دشمن کے لئے جاسوسی کرنے والے مسلمان کو قید کر دینا اور ہجڑے اور سود خور کو قید کرنا اور باغیوں کو قید کرنا یہاں تک کہ ان کی توبہ جانی جائے، اور جو شخص شراب کی حد (نافذ کرنے کے بعد بھی) (شراب) سے باز نہ آئے تو حاکم کو توبہ کرنے تک اس کے قید کرنے کا اختیار ہے[۲]۔

دائمی قید:

۲۳ - فقہاء نے کچھ واقعات اور نصوص کا ذکر کیا ہے جو دائمی قید کی مشروعیت پر دلالت کرتے ہیں، ان میں سے یہ بھی ہے کہ حضرت

---

(۱) الدر المختار ۴/ ۸۱، ۵/ ۳۸۹، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۷، ۷۶، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۴۸، ۳۳۰، الإنصاف ۱۱/ ۲۱۷، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۶۴، ۱۶۵، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۶۵، أسنی المطالب ۴/ ۱۶۲، غیاث الأمم لإمام الحرمین رص ۲۲۶، معید النعم للسبکی رص ۲۳۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۶۶، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۲۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۷، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۴۶، معید النعم رص ۲۳،

= الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۵۹۔

(۱) الدر المختار اور اس کا حاشیہ ۴/ ۱۴، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۸۱، الخراج لابی یوسف رص ۱۶۳، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۱۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۷، الخراج رص ۲۳۲، ۲۵۰، بدائع الصنائع ۷/ ۱۴۰، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۹۹، القوانین لابن جزی ۲۳۸، الانصاف ۱۰/ ۱۵۸۔

عثمانؓ نے ضابئ بن الحارث کو قید کر دیا تھا یہاں تک کہ وہ اپنے قید خانہ میں مر گیا[۱]، اور حضرت علیؓ نے اس شخص کے قید کرنے کے سلسلہ میں (جس نے ایک شخص کو پکڑ لیا تھا، تا کہ دوسرا اسے قتل کر ڈالے) موت تک قید رکھنے کا فیصلہ کیا تھا[۲]۔

اسی طرح قوم لوط کا عمل کرنے والے[۳]، بدعت کی دعوت دینے والے[۴] اور کھوٹے سکے بنانے والے[۵] نیز بار بار جرم کا ارتکاب کرنے والے[۶]، پہلی اور دوسری مرتبہ حد لگانے کے بعد چوری کرنے والے[۷]، لوگوں کو کثرت سے تکلیف پہنچانے والے[۸]، نافرمانی وسرکشی کرنے والے[۹]، اور شراب کے عادی کو تاحیات قید رکھا جائے گا[۱۰]۔

بطور تعزیر قید کے ساقط ہونے نیز اس کی مدت کم کرنے کے اسباب:

۲۴-سقوط حبس سے فیصلہ سنا دینے کے بعد اس کے نفاذ کو موقوف کر دینا مراد لیا جاتا ہے، خواہ کچھ کا نفاذ شروع ہوا ہو یا نہ ہوا ہو اور قید ساقط ہونے کے اسباب یہ ہیں:

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۱۷۔
(۲) الطرق الحکمیہ رص ۵۱، المحلی لابن حزم ۱۰/ ۵۱۲۔
(۳) الاختیار ۴/ ۹۱، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۷، السیاسۃ الشرعیہ رص ۱۰۴۔
(۴) الانصاف ۱۰/ ۲۴۹، الطرق الحکمیہ رص ۱۰۵۔
(۵) المعیار ۲/ ۴۱۴، الفتاوی الأسعدیہ ۱/ ۱۵۷، ۱۵۸۔
(۶) تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۶۴، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۶۵، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۷، الانصاف ۱۰/ ۱۵۸۔
(۷) الاختیار ۴/ ۱۱۰، الانصاف ۱۰/ ۲۸۶، اور مالکیہ چوتھی دفعہ کے بعد قید کرنے کی طرف گئے ہیں جیسا کہ حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۳ میں ہے۔
(۸) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۰۵۔
(۹) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۶۔
(۱۰) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۳۔

الف-موت:

۲۵-اگر مجرم کی موت ہو جائے تو چونکہ محل تکلیف باقی نہیں رہا اس لئے قید کرنے کا حکم بھی ختم ہو جائے گا اور اس لئے بھی ختم ہو جائے گا کہ مقصد شخص کو باز رکھنا تھا، اور وہ فوت ہو گیا ہے، اور جب محل نہ ہو تو قید کرنے کا تصور نہیں کیا جا سکتا ہے۔

ب-جنون:

۲۶-جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کے نزدیک اگر جرم کے بعد جنون طاری ہو جائے تو اس سے قید کرنے کا حکم موقوف ہو جائے گا، اس لئے کہ مجنون نہ (تو احکام کا) مکلّف ہے اور نہ ہی سزا اور تادیب کا اہل ہے، اور چونکہ اس کے پاس سمجھنے کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے وہ قید کے مقصود کو بھی نہیں سمجھ سکتا ہے[۱]۔

حنابلہ کا مذہب (اور حنفیہ میں سے ابو بکر اسکافی کا بھی یہی قول ہے) یہ ہے کہ جنون تعزیر کے نفاذ کو موقوف نہیں کرے گا (اور قید کرنا اسی کی ایک فرع ہے) ان حضرات نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس کا مقصد تادیب (مجرم کو جرم سے روکنا) اور زجر (دوسروں کو جرم سے روکنا) کرنا ہے، لہذا جب جنون کی وجہ سے تادیب کا پہلو معطل ہو جائے تو دوسرے کو روکنے کے لئے زجر کا پہلو بھی معطل کر دینا مناسب نہیں ہے[۲]۔

ج-معافی:

۲۷-جب قید کسی آدمی کے حق کی وجہ سے ہو تو وہ اس کے معاف

(۱) الشرح الکبیر اور اس کا حاشیہ ۳/ ۲۸۳، بدائع الصنائع ۷/ ۶۳، ۶۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۸، ۴۲۶، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۶۰، أسنی المطالب مع حاشیۃ الرملی ۲/ ۱۸۹، ۴/ ۳۰۶، البحر الزخار ۵/ ۸۲۔
(۲) الانصاف ۱۰/ ۲۴۱، غایۃ المنتہی للکرمی ۳/ ۳۱۶، معین الحکام رص ۱۹۷

کرنے سے ساقط ہوجائے گی، اور اس کے لئے فقہاء نے ایک مثال اس مدیون کی دی ہے جسے دائن کے حق کے واسطے قید کیا گیا ہو(۱)۔

د- سفارش:

۲۸- جس پر بطور تعزیر قید کا فیصلہ ہوا ہو اس کے لئے حکم کے نفاذ سے پہلے اور بعد میں سفارش کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس سفارش میں ضرر کو دور کرنا ہے جبکہ وہ اذیت دینے والا نہ ہو(۲)۔ اور اگر سفارش میں کوئی مصلحت نہ ہو تو حاکم کے لئے اس کا رد کرنا جائز ہے، اور حضرت عمرؓ نے معن بن زائدہ کے بارے میں سفارش رد کردی تھی، جب آپ نے ان کو اپنی جعلی مہر بنانے کی وجہ سے قید کردیا تھا(۳)۔

زرکشی کہتے ہیں: تعزیر کے سلسلہ میں سفارش کو مطلقاً مستحب قرار دینا محل نظر ہے، اس لئے کہ مستحق جب تعزیر میں اپنا حق ساقط کردے گا، تو وہ (حق) امام کا ہوجائے گا، اس لئے کہ تعزیر اصلاح کے لئے مشروع ہوئی ہے، اور امام یہ اصلاح کبھی اس کے قائم کرنے میں محسوس کرتا ہے، اور اس طرح کی حالت میں اسے مستحب نہ ہونا چاہئے۔

۲۹- گزشتہ زمانہ میں قیدی کے سلسلہ میں سفارش قبول کرنا آسان تھا، اس لئے کہ احکام کے نفاذ کی نگرانی قاضی خود کرتا تھا، اور قاضیوں کی جیل ہوا کرتی تھی، جس کی نسبت انھیں کی طرف کی جاتی تھی، اور کہا جاتا تھا: قاضی کی جیل، اسی طرح کہا جاتا تھا: حاکم کی جیل(۴)۔

ھ- توبہ:

۳۰- قیدی وغیرہ کی توبہ کے لئے کوئی مخصوص زمانہ نہیں ہے، جس سے اس کی توبہ معلوم ہوسکے، بلکہ نگرانی اور چھان بین کے نتیجہ میں ظاہر ہونے والے قرائن سے اس کی توبہ کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے، اور فقہاء نے بیان کیا ہے کہ حاکم کو اختیار ہے کہ جرائم پیشہ لوگوں کو توبہ پر مجبور کرے، اور ان پر ایسی وعیدیں ظاہر کرے جو انھیں رضا مندی کے ساتھ توبہ کی طرف لے جائیں، اور توبہ کے لئے مددگار ثابت ہونے والے اسباب میں قیدی کے گھر والوں اور پڑوسیوں کو اس سے ملنے پر قدرت دینا بھی ہے، چنانچہ یہ چیز حصول مقصود کا سبب بنے گی، جیسے اصحاب حقوق کی طرف حق لوٹا دینا، اور یہی توبہ ہے(۱)۔

۳۱- علاوہ ازیں، کچھ بڑے اور خطرناک جرائم ہیں، جن میں جلدی توبہ کا اظہار لازم ہے، کیونکہ اس گناہ پر اصرار کرنے کے خطرناک انجام ہوتے ہیں، اس کی مثالوں میں ارتداد ہے، جس میں توبہ کی مدت کی تحدید جمہور فقہاء کے یہاں تین دن سے کی گئی ہے، اسی طرح کی بات جادو کرنے میں، نیز حنفیہ کے علاوہ دوسرے حضرات کے یہاں سستی سے نماز چھوڑنے میں بھی کہی جاتی ہے۔

جہاں تک اس صورت کا تعلق ہے جب غیر شادی شدہ زانی کو حد لگانے کے بعد قید کیا گیا ہو، اور سال سے پہلے ہی اس کی توبہ ظاہر ہوگئی ہو، تو اختتام سال تک اسے نہیں نکالیں گے، اس لئے کہ مالکیہ کے یہاں یہ حد ہی کے مفہوم میں ہے(۲)۔

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۴۷۱، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸۸، البحر الزخار ۵/ ۱۳۹۔
(۲) المنثور للزرکشی ۲/ ۲۴۸، ۲۴۹، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۰۶، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۳۷۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۲۵۔
(۴) معین الحکام رص ۱۹۹، المنتظم لابن الجوزی ۷/ ۲۵۶۔

(۱) المبسوط ۲۰/ ۹۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۸۱، أسنی المطالب ۲/ ۱۸۸، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۲۰، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۴۶، البحر الزخار ۵/ ۲۳۔
(۲) الاختیار ۴/ ۱۴۵، شرح الخرشی ۸/ ۶۵، أسنی المطالب ۴/ ۱۲۳، الانصاف ۱۰/ ۳۲۸، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۴۲، المجموع ۳/ ۱۶، البدایۃ لابن رشد ۱/ ۹۰، الفروق للقرافی ۴/ ۹۷، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۶۰۔

تعزیراً قید کرنے سے قیدی کا اپنے گناہ سے پاک ہوجانا:

۳۲- بہت سے فقہاء کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ تعزیر (اور قید اسی کی ایک نوع ہے) میں گناہ کا کفارہ بننے کا مفہوم نہیں ہے اس لئے کہ وہ محض زجر کے لئے مشروع ہے، اور یہ بات حدود کے برخلاف ہے، چنانچہ حدود اپنے اسباب اور ان کا ارتکاب کرنے والوں کے لئے کفارہ ہیں (۱)۔

شوکانی نے بیان کیا ہے کہ سزا جس گناہ کے نتیجہ میں واجب ہوتی ہے اس کے لئے عموماً آخرت میں کفارہ ہوتی ہے، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے انصاریوں سے اس وقت فرمایا تھا جبکہ ان لوگوں نے اس بات پر بیعت کی تھی کہ وہ کسی چیز کو اللہ کا شریک نہیں ٹھہرائیں گے، چوری نہیں کریں گے، زنا نہیں کریں گے اور اپنی اولاد کو قتل نہیں کریں گے: ”ومن أصاب من ذلک شیئا فعوقب به في الدنیا فهو کفارة له“(۲) (اگر کوئی شخص ان چیزوں میں سے کچھ کر ڈالے اور اسے اس پر دنیا میں سزا ملے تو وہ اس کے لئے کفارہ ہوگی)، پھر شوکانی فرماتے ہیں: آپ ﷺ کا یہ ارشاد کہ: اور اسے اس پر دنیا میں سزا ملے، اس کو عام ہے کہ سزا بطور حد کے ہو یا بطور تعزیر کے اس لئے کہ اولاد کا قتل اس میں داخل ہے(۳)۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۶۴، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴، الہدایہ ۲/ ۸۰ تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۰۱، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۲۶، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۲۲۹، الفروع ۶/ ۶۱، فتح الباری ۱/ ۶۶، عمدۃ القاری ۱/ ۱۵۹، نیل الأوطار ۷/ ۲۰۳، ۲۰۸۔

(۲) حدیث: ”من أصاب من ذلک شیئا فعوقب به......“ کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۸۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۳ طبع الحلبی) نے حضرت عبادہ بن صامتؓ سے کی ہے۔

(۳) نیل الأوطار ۷/ ۲۰۳، ۲۰۸۔

اعتماد حاصل کرنے کے لئے قید کرنا:

۳۳- لغت میں استیثاق: معاملہ کو مضبوط کرنے اور قابل اعتماد شئی کے ذریعہ اس کو اختیار کرنے کو کہتے ہیں،(۱) اور علماء اس کو حبس (قید کرنا) پر بحث کرنے کے دوران بیان کرتے ہیں(۲)، اور اس سے فقہاء کی مراد یہ ہے کہ اعتماد حاصل کرنے سے باز رکھا جاسکے، اور راہ فرار اختیار نہ کرنے کی ضمانت حاصل کرنے کے لئے کسی شخص کو تصرف سے روکا جائے نہ کہ تعزیر اور سزا کے مقصد سے۔

فقہاء نے جو کچھ ذکر کیا ہے، اس کا تتبع کرنے کے بعد اس طرح کی قید کو تین قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: تہمت کی وجہ سے قید کرنا، احتیاط کے طور پر قید کرنا، کسی اور سزا کے نافذ کرنے کے لئے قید کرنا۔

تہمت کے سبب سے قید کرنا:

۳۴- فقہاء کے مجمل کلام میں تہمت یہ ہے: اللہ تعالیٰ یا کسی آدمی کے حق کی خبر ایسے طریقہ پر دی جائے جس پر عام حالات میں شرعی حجت قائم کرنا دشوار ہو، اور الزام کی بنیاد پر اعتماد حاصل کرنے کے لئے قید کرنے کا مطلب یہ ہے کہ تہمت والے کو خود سے تصرف کرنے سے روک دیا جائے، یہاں تک کہ اللہ یا آدمی کے جس حق کا اس کے خلاف دعوی کیا گیا ہے، اور جس پر اسے سزا دی جارہی ہے اس کا معاملہ ظاہر ہو جائے، اور اسے ”حبس الاستظہار“ (اظہار کرانے کے لئے قید) بھی کہا جاتا ہے، تاکہ اس کے پیچھے جو کچھ ہے ظاہر ہوجائے (۳)۔

(۱) القاموس، الصحاح مادہ: ”وثق“۔

(۲) الفروق للکرابیسی ۱/ ۲۸۶، بدائع الصنائع ۷/ ۶۵، تبصرۃ الحکام ۱/ ۴۰۷، تفسیر القرطبی ۶/ ۳۵۲ طبع ۲۔

(۳) الطرق الحکمیہ رص ۹۳، ۹۴، معالم السنن للخطابی ۴/ ۱۷۹، تفسیر القرطبی ۶/ ۳۵۳۔

الزام کی وجہ سے قید کی مشروعیت اور اس کی حالتیں:

۳۵-تہمت کی بنیاد پر قید کرنے کی مشروعیت پر اللہ تعالی کے اس قول سے استدلال کیا گیا ہے، جو ایسے شخص کے بارے میں فرمایا جس نے عدم ادائیگی حق کی تہمت لگائی تھی، "**تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلاةِ**"(۱) (تو اگر تم کو شبہہ ہو جائے تو دونوں (گواہوں) کو بعد نماز روک لو)۔ نیز اس بات سے (بھی استدلال کیا گیا ہے) کہ نبی کریم ﷺ نے دو میں سے ایک غفاری کو دو اونٹوں کی چوری کے الزام میں قید کیا پھر انہیں چھوڑ دیا(۲)۔

اور حضرت علیؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے کئی ملزموں کو قید کیا یہاں تک کہ انہوں نے اپنے جرم کا اقرار کرلیا(۳)۔

۳۶-جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ تہمت کی بنیاد پر قید کرنا مشروع ہے، اور جب الزام کی تائید قوی قرینہ سے ہو یا ملزم پر شک کی علامات ظاہر ہوں یا وہ فجور میں معروف ہو، تو انہوں نے قید کو سیاست عادلہ میں سے سمجھا ہے(۴)، جیسے کہ ابن ابی الحقیق کے ساتھ واقع ہوا جب اس نے خیبر کے دن خزانہ چھپالیا، اور نفقہ میں اس کے ختم ہوجانے کا دعوی کیا، تو نبی کریم ﷺ نے اس کو قید کر دیا اور اپنے اس قول سے اس کی تردید کی "**العهد قريب والمال أكثر**"(۱) (زمانہ قریب کا ہے اور مال زیادہ ہے)۔ چنانچہ یہ اس کے جھوٹ کا قرینہ تھا، پھر حضرت زبیر کو حکم دیا کہ خزانہ ظاہر ہونے تک اس کو عذاب کا مزا چکھاتے رہیں(۲)۔

اسی طرح کے واقعہ میں حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ فرماتے ہیں: سامان متہم آدمی کے ساتھ پایا جا رہا ہو اور وہ کہتا ہو کہ میں نے اسے خریدا ہے، تو اس کو قید میں مضبوطی کے ساتھ باندھ دو اور اس وقت تک نہ کھولو جب تک اللہ کا حکم نہ آئے(۳) اور یہ اس وقت ہے جب عادت اس کی جاری ہو کہ وہ سامان اس متہم جیسے آدمی کو حاصل نہ ہوسکتا ہو، اور جب قرائن اور شواہد حال اس بات پر قائم ہوجائیں کہ مثلاً، چوری کا ملزم بہت کثرت سے چکر لگانے والا اور آنے جانے والا تھا یا اس کے بدن میں ضرب کے نشان ہوں، یا پکڑے جاتے وقت اس کے پاس نقب لگانے کا آلہ رہا ہو، تو الزام مضبوط ہو جائے گا، اور اسے قید کر دیا جائے گا(۴)۔

۳۷-جو حضرات تہمت کی بنیاد پر قید کرنے کے قائل ہیں انھوں نے اس سے تعلق رکھنے والے احکام کی تفصیل کی ہے، چنانچہ انہوں نے بیان کیا ہے: متہم کے قید کرنے کے احکام اس کے حال کے مختلف ہونے سے بدل جاتے ہیں، چنانچہ اگر وہ اس تہمت کے (کرنے والے) لوگوں میں نہ ہو، اور اس کے متہم ہونے پر کوئی صالح قرینہ بھی قائم نہ ہوا ہو تو بالاتفاق اس کو قید کرنا اور سزا دینا جائز نہیں ہوگا، اور اگر متہم

---

(۱) سورۂ مائدہ/۱۰۶ اور دیکھئے أحکام القرآن لابن العربی ۲/۷۱۶، الطرق الحکمیہ رص ۱۹۰۔

(۲) حدیث: "إن النبي ﷺ حبس أحد الغفاريين" کی تخریج فقرہ نمبر ۹ میں گذر چکی۔

(۳) تبصرۃ الحکام ۲/۱۴۰۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/۷۶، ۸۸، العنایہ للبابرتی ۵/۴۰۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/۲۷۹، ۳۰۶، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۱۹، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۵۸، المغنی لابن قدامہ ۹/۳۲۸، عون المعبود ۴/۲۳۵، تحفۃ الاحوذی ۲/۳۱۴، المعیار ۲/۴۳۴، إعلام الموقعین ۴/۳۷۳، ۳۷۴، زاد المعاد ۳/۲۱۳۔

(۱) حدیث: "العهد قريب و المال اكثر" کی روایت ابن الأثیر نے جامع الأصول (۲/۶۴۲ طبع دار الملاح) میں ایک طویل حدیث کے ضمن میں اس کو صحیح بخاری اور ابوداؤد کی طرف منسوب کیا ہے اور پوری حدیث بخاری (الفتح ۵/۳۲۸ طبع السلفیہ) اور ابوداؤد (۳/۴۰۸، تحقیق عزت عبید دعاس) میں مذکورہ حصہ کے بغیر موجود ہے۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۲/۱۱۴، السیاسۃ الشرعیہ رص ۴۳، الطرق الحکمیہ رص ۷، ۱۵۔

(۳) المحلی لابن حزم ۱۱/۱۳۱۔

(۴) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۲۰، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۲۱۹۔

مجہول الحال ہو، نہ نیکی میں معروف ہو نہ فجور میں تو جمہور فقہاء کے نزدیک اسے قید کردیا جائے گا، یہاں تک کہ اس کا حال ظاہر ہوجائے اور اگر متہم فجور، چوری اور قتل جیسی چیزوں میں معروف ہو تو اس کا قید کرنا جائز ہے، بلکہ پہلے والے کے مقابلہ میں وہ اولی ہے (۱)۔

اگر متہم کے بارے میں اقوال متعارض ہو جائیں تو جس نے آخر میں اس کی اچھائی کی گواہی دی ہو اسے اختیار کیا جائے گا، مالکیہ میں سے ابن خزیمہ اور ابن حارث سے ایسے شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جس کے خلاف ایک جماعت نے فساد اور شک ہونے کی گواہی دی، اور دوسرے لوگوں نے صلاح، خیر، مشکوک لوگوں سے دور رہنے اور اپنے کام اور معاش میں لگے رہنے کی گواہی دی، تو دونوں نے جواب دیا: بعد والے لوگوں کی شہادت مقدم رکھی جائے گی، بشرطیکہ شہادت کے وقت تک انہیں اس شخص کے اچھے حالات سے لوٹنے کا علم نہ ہوا ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "اِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّآتِ"(۲) (بیشک نیکیاں مٹادیتی ہیں بدیوں کو)۔

۳۸- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے بعض فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ جس کی انتہائی سزا قید ہو جیسے اموال تو جب تک کامل حجت سے ثابت نہ ہوجائے اس میں متہم کو قید نہیں کیا جائے گا۔

اور سحنون وغیرہ کے نزدیک جس میں انتہائی سزا قید کے علاوہ ہو، جیسے حدود وقصاص کہ ان میں انتہائی (سزا) کاٹنا، یا قتل کرنا یا کوڑے لگانا ہے، اس میں کسی شہادت سے متہم کو قید کرنا جائز ہے، یہاں تک کہ حجت مکمل ہوجائے اور تاکہ قاضی پرستی کا اتہام نہ لگے، جبکہ یہ حرام ہے اور دنیا کے بگاڑ تک پہنچادینے والا ہے، اور اس کی مثال نشہ کے ملزم کو گواہوں کی عدالت ثابت ہونے تک قید کرنا ہے۔

قاضی شریح، امام ابو یوسف اور امام الحرمین کا مذہب یہ ہے کہ الزام کی بنیاد پر کامل بینہ کے بغیر قید کرنا ممنوع ہے، اور روایت ہے کہ حضرت شریح نے ایک ایسے شخص سے قسم لے کر اس کو چھوڑ دیا جس پر یہ الزام تھا کہ اس نے سفر میں مرنے والے ایک مالدار شخص کا مال لے لیا ہے (۱)۔

امام ابو یوسف نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ تہمت پر لوگوں کو نہیں پکڑتے تھے، اور بعض حالتوں میں جب قاضی شدید ضرورت محسوس کرے تو مدعا علیہ سے کفیل (ضمانتی) لے، تاکہ اس کو حاضر کرنا اس کے لئے ممکن ہو سکے (۲)۔

امام الحرمین نے بیان کیا ہے کہ شریعت گناہوں کے ارتکاب سے پہلے تہمت والوں کو سزا دینے کی اجازت نہیں دیتی ہے، اور روایت ہے کہ حضرت عمر نے اس بات کو ٹھکرا دیا کہ بینہ کے بغیر کسی متہم شخص کو ہتھکڑی لگا کر لایا جائے (۳)۔

جن لوگوں کو تہمت کی وجہ سے قید کا اختیار ہے:

۳۹- تہمت کی بنیاد پر، قید کرنے کا اختیار کن لوگوں کو ہے اس سلسلہ میں فقہاء کے دو قول ہیں:

پہلا قول: قاضی کو تہمت کی وجہ سے قید کرنے کا اختیار نہیں ہے، یہ صرف حاکم کا حق ہے، اور یہ زبیری (امام شافعی کے شاگرد) اور

(۱) الطرق الحکمیہ رص ۱۰۱، ۱۰۴، الشرح الکبیر ۳/ ۳۰۶، القوانین الفقہیہ رص ۲۱۹، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۸۸۔

(۲) سورۂ ہود ر ۱۱۴، نیز دیکھئے: المعیار ۲/ ۴۲۶۔

(۱) الدر المختار اور اس کا حاشیہ ۴/ ۴۰، ۵/ ۲۹۹، بدائع الصنائع ۷/ ۶۵، العنایۃ للبابرتی ۵/ ۴۰۱، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۲۸، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۰۶، تبصرۃ الحکام ۱/ ۴۰۷۔

(۲) الخراج رص ۱۹۰، ۱۹۱۔

(۳) غیاث الأمم رص ۲۲۹، المحلی لابن حزم ۱۱/ ۱۳۱، ۱۴۲ اور دیکھئے: المصنف لعبد الرزاق ۱۰/ ۲۱۷۔

ماوردی وغیرہ نیز امام احمد کے اصحاب کی ایک جماعت اور مالکیہ میں سے قرافی کا قول ہے، اختیار کردہ مسلک میں ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ تصرف اس سیاست شرعیہ سے متعلق ہے جس کا مالک امام اور حاکم ہوتا ہے نہ کہ قاضی، اس لئے کہ قاضی کو کسی واجب ہونے والے حق ہی کی بنیاد پر کسی کو قید کرنے کا اختیار ہوتا ہے (۱)۔

دوسرا قول: حاکم اور قاضی دونوں تہمت کی وجہ سے قید کر سکتے ہیں، اور یہ امام مالک، ان کے اصحاب، امام احمد اور ان کے محققین اصحاب کا قول ہے اور فقہاء حنفیہ نے اسی کو بیان کیا ہے، ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ ولایات کا عموم وخصوص نیز ولایت کے ذریعہ متولی (والی بننے والے) کو حاصل ہونے والے فائدہ کا تعلق الفاظ، حالات اور عرف سے ہے اور شریعت میں اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے، چنانچہ کبھی کبھی بعض زمانوں اور جگہوں میں ولایت قضاء کے اندر وہ چیزیں داخل ہو جاتی ہیں جو کسی زمانہ اور جگہ میں جنگ کی ولایت میں داخل ہوتی ہیں اور اس کے برعکس (بھی ہوتا ہے) (۲)۔

تہمت کی وجہ سے (ہونے والی) قید کی مدت:

۴۰ - مدتِ قید کی اقل مقدار کی کوئی حد نہیں ہے۔

جہاں تک اکثر مدت کا تعلق ہے تو اس میں متہم کا حال منکشف ہونے تک حاکم کے اجتہاد کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور ابن تیمیہ نے اس قول کی نسبت امام مالک اور ان کے اصحاب، امام احمد اور ان کے محققین اصحاب نیز امام ابوحنیفہ کے اصحاب کی طرف کی ہے، اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مجہول الحال کی قید کو طول نہیں دیا جائے گا، اور حبس طویل ان کے یہاں وہ ہے جو ایک سال سے بڑھ جائے (۱)۔

بعض فقہاء کہتے ہیں: وہ زیادہ سے زیادہ مدت جس میں مجہول الحال متہم کو قید کیا جائے گا ایک دن ہے اور ایک قوم نے اس کی تحدید دو اور تین دن سے کی ہے اور کچھ دوسرے لوگوں نے اس کے ایک ماہ تک پہنچ جانے کو جائز قرار دیا ہے (۲)۔

رہا وہ متہم جو فجور وفساد میں مشہور ہو تو اس کی قید کی اکثر مدت اس کے حال کے ظاہر اور واضح ہونے کے تقاضا کے اعتبار سے ہوگی، اگرچہ اسے موت تک قید کیا جائے، حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے فقہاء امصار کے مذاہب کا ظاہر قول یہی ہے، اور اس کو حضرت عمر بن عبدالعزیز اور فقہاء مالکیہ میں سے مطرب اور ابن ماجشون نیز دوسرے حضرات سے بھی نقل کیا گیا ہے، البتہ امام مالک سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: موت تک کے لئے قید نہیں کیا جائے گا۔

زبیری (امام شافعی کے شاگرد) فرماتے ہیں:

فساد وفجور میں معروف متہم کی قید کی انتہاء ایک مہینہ ہے، اور یہ ان کے علاوہ دوسرے لوگوں سے بھی منقول ہے (۳)۔

احتراز کے لئے قید کرنا:

۴۱ - لغت میں احتراز کسی چیز کو بچانے کے لئے اس کی حفاظت

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ص ۲۱۹، الطرق الحکمیہ ر ص ۱۰۳، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ر ص ۲۵۸، تبصرة الحکام ۲ر ۱۴۱، ۱۴۲۔

(۲) تبصرة الحکام ۲ر ۱۴۱، ۱۴۲، المعیار ۲ر ۴۳۴، الطرق الحکمیہ ر ص ۱۰۲، ۲۳۹، الفتاوی لابن تیمیہ ۳۵ر ۳۹۷، حاشیہ ابن عابدین ۴ر ۱۵، ۷۶، ۸۸۔

(۱) معین الحکام ر ص ۱۷۶، ۲۰، الأحکام للماوردي ر ص ۲۲۰، الأحکام لابی یعلی ر ص ۲۵۸، فتاوی ابن تیمیہ ۳۵ر ۳۹۷، حاشیہ ابن عابدین ۴ر ۸۸، تبصرة الحکام ۱ر ۲۶۶، ۲ر ۱۵۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴ر ۸۸، المعیار ۲ر ۳۱۶، معالم القربة لابن الاخوہ ر ص ۱۹۱، ۱۹۲، تبصرة الحکام ۲ر ۱۴۷، ۱۵۶، المغنی لابن قدامہ ۹ر ۳۲۸۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴ر ۷۶، ۸۸، تبصرة الحکام ۲ر ۱۴۷، ۱۵۵، ۲۳۹، الأحکام للماوردی ر ص ۲۲۰، الأحکام لابی یعلی ر ص ۲۵۸، الطرق الحکمیہ ر ص ۱۰۵۔

کرنا ہے[(۱)]۔اور احترازی قید کی کوئی خاص تعریف نہیں ہے باوجود یکہ فقہاء نے اس کے متعدد واقعات کا ذکر کیا ہے[(۲)] اور اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ جس کے ترک کرنے سے ضرر کا پیدا ہونا متوقع ہو مفاد عامہ کے خیال سے اس کی حفاظت کی جائے اور یہ تہمت کے وجود کو مستلزم نہیں ہوتا۔

۴۲-جن مسائل کو فقہاء نے اس نوع میں سے ذکر کیا ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس نظر لگانے والے کو قید کیا جائے جو اپنی نظر سے لوگوں کو ضرر پہنچاتا ہے تا کہ اس کی تکلیف سے بچا جا سکے[(۳)] اور باغیوں کی عورتوں اور بچوں کو قید کرنا باوجودیکہ وہ اہل قتال میں سے نہیں ہیں تا کہ بغاوت میں ان کی شرکت سے حفاظت ہو سکے[(۴)]۔

قاضی شریح جس پر حق ہوتا تھا اس کو مسجد میں قید کر دیتے تھے، جبکہ وہ اپنی مجلس سے نہ اٹھ جائیں، پھر جب وہ حق نہیں دیتا تھا تو اسے جیل کا حکم دیتے تھے[(۵)]۔

سزا نافذ کرنے کے مقصد سے قید کرنا:

۴۳-جب فیصلہ شدہ سزا کے نفاذ کی راہ میں کوئی امر عارض حائل ہو جائے تو عذر زائل ہونے تک نفاذ کو موخر کر دیا جائے گا، پھر جب اس شخص کے فرار کا خوف ہو جس پر سزا کا نفاذ مطلوب ہے تو اسے قید کرنا جائز ہوگا[(۱)]۔

۴۴-اسی کی مثالوں میں یہ ہے کہ بیمار[(۲)]، حاملہ[(۳)]، نفساء،[(۴)] دودھ پلانے والی،[(۵)] جس عورت کے حاملہ ہونے کا گمان ہو اس کو استبراء رحم تک[(۶)]، زخمی شخص اور جس کو چوٹ لگی ہو[(۷)] (اسی طرح) نشہ میں مست لوگوں کو ہوش میں آنے تک بالاجماع مہلت دی جائے گی[(۸)]، اور جس پر کئی حدود جمع ہوں، اور ان میں سنگسار کرنا شامل نہ ہو، تو ہر ایک کے مکمل طور پر حاصل ہونے کے بعد اسے قید کر دیا جائے گا، تا کہ بعد والی (حد) اس پر ہلکی ہو جائے[(۹)]۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب اولیاء میں سے کوئی غائب ہو تو اس کے حاضر ہونے تک قاتل سے قصاص کو موخر کیا جائے گا، اور مالکیہ وشافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ جب تک ولی غائب حاضر نہ ہو جائے اس کو قید کیا جائے گا[(۱۰)]۔

شافعیہ وحنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اولیاء میں کوئی چھوٹا ہو تو اس کے بالغ ہونے تک اور مجنون ہو تو افاقہ تک قاتل کو قید کیا

(۱) القاموس، المصباح مادہ ''حرز''۔
(۲) مغنی المحتاج للشربینی ۴/ ۱۲۷، اور دیکھئے: البدایہ لابن کثیر ۳/ ۳۰۷۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۳۶۴، الفروع لابن مفلح ۶/ ۱۱۳، حاشیۃ الصعیدی علی کفایۃ الطالب ۲/ ۴۱۰، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۶۲، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۲۲۷، فتح الباری ۱۰/ ۲۰۵، شرح مسلم للنووی ۱۴/ ۱۷۳۔
(۴) أسنی المطالب ۴/ ۱۱۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۱۵، بدائع الصنائع ۷/ ۱۴۱، ۱۳۴، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۸۱، البحر الزخار ۵/ ۴۱۹۔
(۵) فتح الباری ۱/ ۵۵۶، المصنف لعبد الرزاق ۸/ ۳۰۶۔

(۱) الدر المختار اور اس کا حاشیہ ۴/ ۱۶، أسنی المطالب ۴/ ۱۳۳، المدونہ ۵/ ۲۰۶۔
(۲) الفروق للکرابیسی ۱/ ۲۹۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۳۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۷۳، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۸۳، نیل الأوطار ۷/ ۱۲۰۔
(۳) الدر المختار ۴/ ۱۶، الشرح الکبیر ۴/ ۳۲۲، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۷۱۔
(۴) سابقہ مراجع۔
(۵) سابقہ مراجع۔
(۶) حاشیۃ الصعیدی علی کفایۃ الطالب ۲/ ۲۶۰، ۲۷۳۔
(۷) أسنی المطالب ۴/ ۱۲۳۔
(۸) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۶۲۲، کفایۃ الطالب ۲/ ۲۷۲، الانصاف للمرداوی ۱۰/ ۱۵۹، شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۲۰۴۔
(۹) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۶۲۲، المبسوط ۲۴/ ۳۲۔
(۱۰) الہدایہ ۴/ ۱۳۱، الشرح الکبیر ۴/ ۲۵۷، الفروق للقرافی ۴/ ۷۹، حاشیۃ الجمل ۵/ ۴۶، ۴۷، مغنی المحتاج للشربینی ۴/ ۴۰، ۴۳، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۷۳۹۔

جائے گا، اور ابن ابولیلی نے نابالغ کے بارے میں ایسی ہی بات کہی ہے[۱]، اور اگر کسی نے دوسرے کو زخمی کیا ہو تو اگر زخم میں قصاص ہے تو اسے زخمی کی شفایابی تک قید رکھا جائے گا اور جس کے خلاف بطور قصاص قتل کرنے یا (کسی عضو کے) کاٹنے کا فیصلہ کیا گیا ہو اسے قید کر دیا جائے گا تا کہ قصاص کا نافذ کرنا ممکن ہو، خواہ ثبوت بینہ سے ہوا ہو یا اعتراف کرنے سے، اور حاکم کے لئے سزا دینے تک ڈاکو کو قید کرنا جائز ہے[۲]، معذور کو کوڑے لگانے کے لئے ہوا معتدل ہونے کا انتظار کیا جائے گا، چنانچہ ہلاکت کے خوف سے شدید ٹھنڈک اور گرمی میں کوڑے نہیں لگائے جائیں گے اور حنفیہ نے عذر کے دوران اسے قید رکھنے کی صراحت کی ہے، شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ جس کا زنا بینہ سے ثابت ہوا ہو اور اس کے فرار ہونے سے اطمینان ہو تو اسے قید نہیں کیا جائے گا[۳]۔

فقہاء کے نزدیک حبس کے موجبات کے عام ضوابط:

۴۵- قرافی نے موجبات حبس (قید کو واجب کرنے والی چیزوں) کے آٹھ ضابطے بیان کئے ہیں، اور ان میں سے بعض کی نسبت عزالدین بن عبد السلام شافعی کی طرف کی ہے، وہ آٹھ ضابطے یہ ہیں:

۱- محل قصاص کی حفاظت کے لئے جس پر جنایت کی گئی ہو اس کے ولی کے غائب ہونے کی وجہ سے جنایت کرنے والے کو قید کرنا۔

۲- بھاگے ہوئے (غلام) کو مالیت کی حفاظت کی غرض سے ایک سال تک قید رکھنا، اس امید میں کہ اس کے مالک کی موت ہو جائے۔

۳- ادائیگی حق سے باز آنے والے کو اس پر مجبور کرنے کے لئے قید کرنا۔

۴- جس کی تنگ دستی اور خوشحالی کا معاملہ ''مشکل'' ہو گیا ہو اس کے حال کی چھان بین کے لئے اس کو قید کرنا، پھر جب اس کا حال ظاہر ہو جائے گا تو تنگ دستی اور خوشحالی کے اعتبار سے جو موجب ہو اس کے مطابق اس پر فیصلہ کیا جائے گا۔

۵- جنایت کرنے والے کو بطور تعزیر اور اللہ تعالی کی نافرمانیوں سے باز رکھنے کے لئے قید کرنا۔

۶- ایسے واجب تصرف سے باز آنے والے کو قید کرنا جس میں نیابت کا دخل نہیں ہوتا، جیسے وہ شخص اسلام لے آئے جس کی زوجیت میں دو بہنیں یا چار سے زائد بیویاں یا ایک عورت اور اس کی بیٹی ہو، اور جو چیز اس کے لئے ناجائز ہے اس کو نہ چھوڑے۔

۷- ایسے شخص کو قید کرنا جو عین یا ذمہ میں کسی مجہول (شئی) کا اقرار کرے اور اس کی تعیین نہ کر سکے تو اسے قید کر دیا جائے گا، یہاں تک کہ اسے متعین کرے اور کہے: عین (سامان سے مراد) یہ کپڑا ہے، یا جو چیز میرے ذمہ میں ہے اور جس کا میں نے اقرار کیا ہے وہ ایک دینار ہے۔

۸- شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک اللہ تعالی کے ایسے حق سے باز آنے والے کو جس میں نیابت داخل نہیں ہوتی جیسے روزہ اور نماز، قید کیا جائے گا اور اسے اس میں قتل کر دیا جائے گا، اور ''وجوب علی التراخی'' کے قول کی وجہ سے اس میں حج داخل نہیں ہوگا۔

---

(۱) الروض المربع ۷/ ۱۹۶، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۷۰، أسنی المطالب ۴/ ۳۶، الخراج رص ۱۷۳۔

(۲) معین الحکام رص ۱۹۷، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۳۰۶، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۷۶۔

(۳) الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۳۲۲، أسنی المطالب ۴/ ۱۳۳، الاختیار ۴/ ۸۸، نیل الأوطار ۷/ ۱۲۰۔

۹- شیخ محمد علی حسین مالکی نے ایک اور سبب کا اضافہ کیا ہے اور فرمایا ہے: نواں ضابطہ یہ ہے کہ جس شخص کی طرف چوری اور فساد کی نسبت ہو اس کی جانچ کے لئے اس شخص کو قید کیا جائے۔

۱۰- اور دوسرے لوگوں نے ایک دسویں سبب کا بھی ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ دسواں (ضابطہ) یہ ہے کہ جس شخص کے خلاف دعوی کیا جا رہا ہے اس کی حفاظت کی غرض سے نتیجہ دعوی کے ظاہر ہونے تک اس کو قید کیا جائے، جیسے وہ عورت جس سے نکاح کا دو شخصوں نے دعوی کیا ہو، تو اسے کسی گھر میں کسی نیک عورت کے پاس ورنہ قاضی کے جیل میں قید کیا جائے گا[۱]۔

وہ حالات جن میں قید کرنا مشروع ہے:

جان اور جان سے کم پر زیادتی کرنے کے سبب قید کرنے کی حالتیں:

الف- جان بوجھ کر قتل کرنے والے کو اس کے اور مقتول کے درمیان خون میں برابری نہ ہونے کی وجہ سے قید کرنا:

۴۶- مالکیہ اور ابن شہاب زہری کا مسلک یہ ہے کہ جان بوجھ کر قتل کرنے والے کو ایک سال قید کیا جائے گا اور سو کوڑے لگائے جائیں گے، جبکہ برابری نہ ہونے کی وجہ سے قصاص ساقط ہو گیا ہو، جیسے غلام کو قتل کرنے والا آزاد اور ذمی یا مستامن کو قتل کرنے والا مسلمان ہو، اس لئے کہ مروی ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو عمداً قتل کر ڈالا تو نبی کریم علیہ السلام نے اس کو سو کوڑے لگوائے، ایک سال کے لئے جلاوطن کر دیا، مسلمانوں میں اس کا حصہ ختم کر دیا، اور اس سے قصاص نہیں لیا اور اسے ایک غلام آزاد کرنے کا حکم فرمایا[۱]۔

حضرت ابوبکرؓ و حضرت عمرؓ سے بھی اسی کے مثل منقول ہے، اور اسی طرح حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے بھی کیا تھا۔

جمہور فقہاء یہاں قید کی رائے نہیں رکھتے ہیں بلکہ حنفیہ اس حالت میں وجوب قصاص کی طرف گئے ہیں اور شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک صرف دیت واجب ہوگی[۲]۔

ب- جس قاتل کو قتل عمد میں معاف کر دیا گیا ہو اس کو قید کرنا:

۴۷- جمہور (حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ)، بعض فقہاء سلف جیسے ابوثور، اسحاق، عطاء اور مالکیہ میں سے ابن رشد کا مسلک یہ ہے کہ عمداً قتل کرنے والے کو جب معاف کر دیا گیا ہو تو اسے قید نہیں کیا جائے گا، البتہ ابوثور کے قول کے مطابق جب وہ برائی میں معروف ہو تو امام جو مناسب سمجھے گا اس کی تادیب کرے گا۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اسے سو کوڑے لگائے جائیں گے اور ایک سال تک جیل میں رکھا جائے گا، حضرت عمرؓ سے یہی مروی ہے، اور اہل مدینہ، لیث بن سعد اور اوزاعی بھی اسی کے قائل ہیں[۳]۔

---

(۱) الفروق ۴/ ۷۹، حاشیۃ الرملی ۴/ ۳۰۶، تہذیب الفروق للمالکی ۴/ ۱۳۴، معین الحکام رص ۱۹۹، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۱۹، ۳۳۹۔

---

(۱) حدیث: "إن رجلا قتل عبده متعمدا" کی روایت بیہقی (۸/ ۳۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے کی ہے اور کچھ دوسری روایات بھی ذکر کی ہیں پھر فرمایا: ان احادیث کی سندیں ضعیف ہیں، ان میں سے کسی سے حجت قائم نہیں ہوگی، البتہ اکثر اہل علم اسی پر ہیں کہ آدمی کو اس کے غلام کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا۔

(۲) الاختیار ۵/ ۲۶، ۲۷، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۰۶، ۱۰۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۵۲، المحلی لابن حزم ۱۰/ ۳۴۷، ۳۵۹، ۳۶۲، القوانین لابن جزی رص ۲۲۷، کفایۃ الطالب ۲/ ۲۵۵، أقضیۃ الرسول لابن فرج رص ۱۱، المصنف لعبد الرزاق ۹/ ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۹۰۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۲۴۶، ۲۴۷، المنہاج للنووی ۴/ ۱۲۶، ۱۲۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۷۴۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۰۴، القوانین الفقہیہ رص ۲۲۷، الأقضیہ لابن فرج رص ۲۱۔

ج-جس شخص نے خود قتل نہ کیا ہو بلکہ قتل عمد کا سبب بنا ہو اس کو قید کرنا:

۴۸-اس کی بابت ذکر کی گئی مثالوں میں ہے کہ جو کسی آدمی کو دوسرے کے لئے روکے، تاکہ وہ (دوسرا) اسے قتل کر دے تو قاتل سے قصاص لیا جائے گا، اور پکڑنے والے کو قید کیا جائے گا، یہ جمہور (حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ) کا مسلک ہے، حضرت علیؓ سے بھی یہی مروی ہے، اور حضرت عطاء اور ربیعہ بھی اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "یصبر الصابر ویقتل القاتل"[1] (صابر (روکنے والے) کو روکا جائے گا اور قاتل کو قتل کیا جائے گا)۔

امام مالک کا مسلک اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ قاتل اور روکنے والے دونوں پر قصاص ہوگا، اس لئے کہ قتل میں دونوں شریک ہیں، الا یہ کہ جب روکنے والا یہ نہ جانتا ہو کہ اس کا ساتھی قتل کر دے گا تو اسے ایک سال تک قید رکھا جائے گا اور سو کوڑے لگائے جائیں گے[2]۔ اور جو شخص کسی انسان کی مشکیں کس دے اور اس کو درندوں یا سانپوں والی کسی زمین پر پھینک دے، اور وہ اسے مار ڈالیں تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اسے قید کر دیا جائے گا اور بعض حنفیہ کہتے ہیں: یہاں تک کہ وہ مر جائے[3]۔

جس شخص نے قتل کرنے کے لئے کسی کا پیچھا کیا، اور وہ اس سے بھاگ گیا، پھر کسی دوسرے نے اسے جا لیا اور اس کے پیر کاٹ ڈالے پھر پہلے نے اسے پالیا اور قتل کر ڈالا، تو اگر کاٹنے والے نے کاٹنے سے اس کے روکنے کا قصد کیا ہو، تاکہ پہلے والا اسے قتل کر ڈالے تو کاٹنے میں (یعنی پیر جو کاٹا ہے اس میں) اس پر قصاص ہوگا، اور اسے قید کر دیا جائے گا، اس لئے کہ مقتول کے پیر کاٹنے کے سبب وہ روکنے والے کی طرح ہے[1]۔

(۱) حدیث فقرہ نمبر ۹ پر "أمر بقتل القاتل و صبر الصابر" (قاتل کو قتل کرنے اور روکنے والے کو قید کرنے کا حکم دیا) کے الفاظ سے گذر چکی ہے، اور صابر کے معنی: روکنے والے کے ہیں۔

(۲) المبسوط ۲۴/ ۷۵، المہذب ۲/ ۱۸۸، المغنی ۷/ ۷۵۵، المحلی لابن حزم ۱۰/ ۵۱۲، ۵۱۳، الطرق الحکمیہ رص ۵۱، الشرح الکبیر وحاشیہ ۴/ ۲۴۵، نیل الأوطار ۷/ ۱۶۹۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۵۴۴، معین الحکام للطرابلسی رص ۱۸۲، غایۃ البیان للحلبی رص ۳۹۰، أسنی المطالب ۴/ ۹، الانصاف ۹/ ۴۵۷۔

د-زخم وغیرہ کے ذریعہ جان سے کم پر جنایت کرنے والے کو قصاص دشوار ہونے کی وجہ سے قید کرنا:

۴۹-جو دوسرے کو ایسا زخم لگا دے جس کے مثل میں قصاص نہ ہو سکتا ہو تو اس پر تاوان کا فیصلہ کیا جائے گا، اسے سزا دی جائے گی اور اس کو ایک لمبی مدت کے لئے قید کیا جائے گا، یہاں تک کہ توبہ ظاہر کرے، پھر اس کو چھوڑ دیا جائے گا، اور اسی کے مثل آنکھ پھوڑنے پر ہوگا[2]۔

ھ-مارنے اور تھپڑ لگانے میں قصاص دشوار ہونے کی وجہ سے قید کرنا:

۵۰-حنفیہ اور مالکیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ جو شخص کسی کو ناحق مارے اس کو ایک طویل مدت کے لئے قید کیا جائے گا، جبکہ اس نے جو جرم کیا ہے اس کی اہمیت کی وجہ سے مزید تادیب کی حاجت ہو، اور دوسرے حضرات عام تعزیر کے قائل ہیں، اور ابن تیمیہ اس میں قصاص کی طرف گئے ہیں[3]۔

(۱) المغنی ۷/ ۷۵۶۔

(۲) الخراج رص ۱۶۳، احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۶۲۵۔

(۳) الدر المختار ۴/ ۶۶، المعیار ۲/ ۴۱۲، أسنی المطالب ۴/ ۶۷، الانصاف ۱۰/ ۱۵، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ رص ۱۵۰، ۱۵۱۔

و-نظر لگانے والے کو قید کرنا:

۵۱-حاکم کو چاہئے کہ وہ نظر بد لگانے والے کو یہ حکم دے کہ وہ اپنے حسد اور اپنی نگاہ سے لوگوں کو اذیت دینے سے باز آئے، اور اگر انکار کرے تو اسے اختیار ہے کہ اسے لوگوں میں مداخلت کرنے اور مل جل کر رہنے سے روک دے، اور یہ چیز اس سے حاصل ہوگی کہ لوگوں سے اس کا ضرر دور کرنے کے لئے اس کو اسی کے گھر میں قید کردیا جائے، اور اگر وہ محتاج ہو تو اس پر بیت المال سے صرف کیا جائے، یہ جمہور فقہاء کا مسلک ہے [۱]، اور ان میں سے بعض کا قول ہے کہ اسے جیل میں قید کردیا جائے یہاں تک کہ وہ اپنے حسد سے باز آجائے اور توبہ کے ذریعہ اس کا دل صاف ہوجائے [۲]۔

ز-قاتل وغیرہ کو چھپانے والے کو قید کرنا:

۵۲-ابن تیمیہ نے بیان کیا ہے کہ جو شخص کسی قاتل کو اور اس جیسے ایسے شخص کو پناہ دے جس پر کوئی حد یا اللہ تعالی یا کسی آدمی کا کوئی حق واجب ہو، اور اس کو اس شخص سے روک دے جو بغیر کسی زیادتی کے اس سے واجب کو وصول کرلیتا تو وہ جرم میں اس کا شریک ہے، اور اس پر اللہ اور اس کے رسول کی لعنت ہے، اسے قید وضرب کے ذریعہ سزا دی جائے گی، یہاں تک کہ اس پر قابو دے یا اس کی طرف رہنمائی کرے، اس لئے کہ اس نے نیکی اور تقوی پر تعاون کرنا جو واجب ہے اس کو چھوڑا ہے [۳]۔

(۱) حاشیۃ الصعیدی علی کفایۃ الطالب ۲/ ۴۱۰، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۳۶۴، إعانۃ الطالبین للبکری ۴/ ۱۳۲، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۲۲۷، الفروع ۶/ ۱۱۲، فتح الباری ۱/ ۲۰۵، شرح مسلم للنووی ۱۴/ ۱۷۳۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۶۲، إعانۃ الطالبین وحاشیۃ الباجوری (کے) دونوں سابقہ محل، الانصاف ۱۰/ ۲۴۹، زاد المعاد ۳/ ۱۱۸، الفروع ۶/ ۱۱۳۔

(۳) السیاسۃ الشرعیہ رص ۹۰، ۹۱۔

ح-قسامت سے تعلق رکھنے والے حالات کے لئے قید کرنا:

۵۳-قسامت کے سلسلہ میں قید سے تعلق رکھنے والی چیزوں میں سے یہ بھی ہے کہ جس پر قسامت واجب ہوجائے اسے حلف سے رک جانے کی صورت میں قید کردیا جائے گا یہاں تک کہ وہ قسم کھالے، یہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کے دو قولوں میں سے ایک ہے، لیکن مالکیہ میں سے اشہب نے اس سلسلہ میں قید کی مدت کی تحدید ایک سال سے کی ہے، پھر اگر قسم کھالے تو ٹھیک ہے ورنہ اسے چھوڑ دیا جائے گا، اور اس پر اس کے مال سے دیت ہوگی۔

امام ابو یوسف فرماتے ہیں، اور یہی حنابلہ کا دوسرا قول بھی ہے کہ جس پر قسامت واجب ہوا سے نکول (قسم سے انکار) کی وجہ سے قید نہیں کیا جائے گا، لیکن اس سے دیت لی جائے گی [۱]۔

ط-طب کی مشق (پریکٹس) کرنے والے اس شخص کو قید کرنا جو مہارت نہ رکھتا ہو:

۵۴-مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ڈاکٹر جب واقفیت رکھنے والوں میں سے نہ ہو اور اپنے عمل میں غلطی کرجائے تو اسے مارا اور قید کیا جائے گا۔

حنفیہ کہتے ہیں: جاہل ڈاکٹر پر روک لگائی جائے گی، اور وہ یہ ہے کہ حسی طور پر اس کو اس کے عمل سے روکا جائے گا اس اندیشہ سے کہ لوگوں کا جسم خراب نہ کرے [۲]۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۸۹، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۶۸، الاختیار ۵/ ۵۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۸۶، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۶۶، ۲۸۸، ۳۲۰، ۲/ ۲۴۵، کفایۃ الطالب ۲/ ۲۴۰، القوانین لابن جزی رص ۲۲۹، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۶۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۶۸، الإنصاف ۱۰/ ۱۴۸، منتہی الإرادات لابن النجار ۲/ ۴۵۵۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۲۱، المعیار ۲/ ۵۰۲، بدائع الصنائع ۷/ ۱۶۹، الاختیار للموصلی ۲/ ۹۶۔

دین اور شعائر دین پر حد سے تجاوز کرنے کی وجہ سے قید کرنے کے حالات:

الف- ارتداد کی وجہ سے قید کرنا:

۵۵ - جب مسلمان کا ارتداد ثابت ہوجائے تو اسے قید رکھا جائے گا یہاں تک کہ اس کا شبہ زائل ہوجائے اور وہ توبہ کرلے اور اس کے قید کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس میں ان کے دو قول ہیں:

پہلا قول: قتل کرنے سے پہلے توبہ کی ترغیب دینے کے لئے مرتد کو قید کرنا واجب ہے، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے، ان حضرات نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جو حضرت عمر سے مروی ہے کہ ان کو ایک ایسے شخص کے قتل کرنے کی خبر دی گئی جو اسلام (قبول کرنے) کے بعد کافر ہوگیا تھا تو آپ نے اس کے قاتلوں سے فرمایا: تم نے یہ کیوں نہ کیا کہ اسے تین دن تک قید رکھتے، اسے روٹی دیتے پھر اگر توبہ نہ کرتا تو قتل کردیتے..... یا اللہ میں نہ موجود تھا، نہ میں نے حکم دیا اور جب مجھے اطلاع ملی تو میں راضی بھی نہ ہوا، تو اگر اس کا قید کرنا واجب نہ ہوتا تو آپ ان پر نکیر نہ کرتے اور جب حضرت عمر نے ان کے عمل سے براءت کا اظہار کیا اور حضرات صحابہ حضرت عمرؓ کے قول پر خاموش رہے، تو وہ اجماع سکوتی ہوگیا، پھر مرتد کی اصلاح اسے قید کرکے اور توبہ پر ترغیب دلاکر ممکن ہے، لہذا اس سے پہلے اس کو ضائع کرنا ناجائز ہے اور ایسا ہی حضرت علیؓ نے کیا تھا[1]۔

(۱) الخرشی ۸/ ۶۵، أسنی المطالب ۴/ ۱۲۲، الإنصاف ۱۰/ ۳۲۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۲۴، ۱۲۵، فتح الباری ۱۲/ ۲۶۹، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۵۶، اور حضرت عمر کی خبر (اثر) کی روایت مالک نے مؤطا میں کی ہے، جیسا کہ جامع الاصول ۳/ ۴۸۰ میں ہے، ابو یوسف نے الخراج رص ۱۹۵ میں، بیہقی نے ۸/ ۲۰۷، شافعی نے جیسا کہ نیل الأوطار ۸/ ۲ میں ہے اور عبدالرزاق نے اپنے مصنف ۱۰/ ۱۶۵، میں کی ہے اور اس میں حضرت عثمانؓ کے ساتھ پیش آنے والا ملتا جلتا واقعہ بھی ہے ۱۰/ ۱۶۴۔

دوسرا قول: قتل کرنے سے پہلے توبہ پر ترغیب دینے کے لئے مرتد کو قید کرنا مستحب ہے، نہ کہ واجب، یہ حنفیہ کا مسلک ہے، اور حضرت حسن بصری اور طاؤس سے منقول ہے، اور بعض مالکیہ بھی اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ حدیث ہے: "**من بدل دینه فاقتلوه**"[1] (جو اپنا دین بدلے اسے قتل کر ڈالو)، اور اس لئے کہ وہ احکام اسلام کو پہچانتا ہے اور قصد وارادہ کے ساتھ مرتد ہوا ہے، اور جو اس طرح ہو اس کو توبہ کی ترغیب دینے کے لئے قید کرنا واجب نہیں ہے بلکہ مستحب ہے اس امید میں کہ وہ (اسلام کی طرف) لوٹ آئے اور یہ لوٹنا یقینی نہیں ہے بلکہ موہوم ہے، اس کے بارے میں روایت ہے کہ حضرت ابو موسی اشعریؓ نے حضرت انس بن مالکؓ کو حضرت عمرؓ بن الخطاب کے پاس انہیں فتح ہوجانے کی خبر دینے کے لئے بھیجا، تو حضرت عمرؓ نے ان سے بنو بکر بن وائل کی ایک قوم کے بارے میں دریافت فرمایا: ان کی کیا خبریں ہیں؟ تو حضرت انسؓ نے فرمایا: وہ اسلام سے پھر گئے ہیں اور مشرکین سے مل گئے ہیں، قتل کے سوا کوئی راستہ نہیں ہے، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: سلامتی کے ساتھ ان کا مواخذہ کرنا مجھے ان تمام چیزوں کے مقابلہ زیادہ محبوب ہے جس پر سورج طلوع ہوتا ہے، تو حضرت انسؓ نے کہا: آپ ان کے ساتھ کیا کریں گے؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا: میں ان کو اسلام کی طرف لوٹنے کی پیش کش کروں گا، لوٹ آتے ہیں تو ٹھیک ہے، ورنہ ان کو جیل کے حوالہ کردوں گا، اور اس کے بارے میں یہ بھی مروی ہے کہ حضرت معاذ بن جبل یمن میں حضرت ابو موسی کے پاس تشریف لائے اور ان کے پاس ایک آدمی کو بندھا ہوا پایا پوچھا: یہ کیا ہے؟ فرمایا: اسلام (قبول کرنے) کے بعد کافر ہوجانے والا ایک آدمی ہے، پھر ان

(۱) حدیث: "**من بدل دینه فاقتلوه**" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۲۱۷ طبع السّلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

کو بیٹھنے کی دعوت دی تو حضرت معاذ نے تین بار فرمایا: اللہ اور اس کے رسول کے فیصلہ کے مطابق جب تک اسے قتل نہ کیا جائے میں نہیں بیٹھوں گا، چنانچہ (حضرت ابوموسی نے) اس کے بارے میں حکم دے دیا اور اسے قتل کر دیا گیا(۱)۔

قتل کئے جانے والے مرتد، اس کو قید کرنے کی مدت نیز مرتد سے متعلق دوسرے مسائل میں کچھ تفصیلات ہیں جن کو اصطلاح: ''ردۃ'' میں دیکھا جائے۔

ب-زندیقیت کے سبب قید کرنا:

۵۶-لفظ زندیق کا اطلاق ہر اس شخص پر ہوتا ہے جو کفر کو پوشیدہ رکھے اور ایمان کو ظاہر کرے یہاں تک کہ اس سے وہ چیز ظاہر ہو جائے جو اس کے دل کے بھید کو بتلادے(۲)، زندیق کے حکم کے متعلق علماء کے دو قول ہیں:

پہلا قول: جب زندیق کا پتہ چلے گا تو اسے قتل کر دیا جائے گا اور توبہ کی ترغیب نہیں دی جائے گی، اور توبہ کے بارے میں اس کی بات نہیں قبول کی جائے گی، الا یہ کہ اپنے خلاف یہ بات ظاہر ہونے سے پہلے تائب ہو کر آیا ہو، یہ مالکیہ کا مسلک ہے اور حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے دو قولوں میں سے ایک قول اور لیث اور اسحاق کا بھی یہی قول ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے رجوع اور توبہ پر دلالت کرنے والی کوئی علامت نہیں ظاہر ہو رہی ہے، اس لئے کہ وہ اسلام ظاہر کر رہا تھا اور کفر چھپائے ہوئے تھا، لہذا جب اس نے اسلام کو ظاہر کیا تو کسی نئی چیز کا اضافہ نہیں کیا(۱)۔

دوسرا قول: زندیق کو مرتد کی طرح توبہ کی ترغیب دلانے کے لئے قید کیا جائے گا، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی دوسری روایت یہی ہے، اور حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ سے یہی مروی ہے اور بعض مالکیہ جیسے ابن لبابہ بھی اسی کے قائل ہیں، ان حضرات کا استدلال اس بات سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے منافقین کی واقفیت کے باوجود، ان کو قتل نہیں کیا اور یہ اسوہ ہے مرتدین کی طرح ان کی زندگی باقی رکھنے اور توبہ کی ترغیب دلانے میں(۲)۔

ج-اہل بیت کے ساتھ بدسلوکی کرنے والے کو قید کرنا:

۵۷-جو شخص اہل بیت نبوی میں سے کسی کو گالی دے اسے مارا جائے گا تشہیر کی جائے گی اور لمبے عرصہ تک قید رکھا جائے گا، اس لئے کہ اس نے رسول اکرم ﷺ کے حق کی توہین کی ہے(۳)، اور جو عربوں کو گالی دے، یا ان پر یا بنی ہاشم پر لعنت کرے اسے قید کر دیا جائے گا اور ضرب لگائی جائے گی، اور جو شخص نبی کریم ﷺ کی طرف کذب کی نسبت کرے اسے مارا جائے گا، قید کیا جائے گا، اور اس کی تشہیر کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے آپ ﷺ کے حق کا مزاق اڑایا ہے اور جب تک اس کی توبہ ظاہر نہ ہو جائے اس کا راستہ نہیں چھوڑا جائے گا، اور جو شخص حضرت عائشہؓ کو اس چیز کی گالی دے جس سے اللہ نے ان کو بری قرار دیا تھا تو توبہ کی ترغیب دلانے کے

(۱) بدائع الصنائع ۷/۱۳۴، الاختیار ۴/۱۴۵، الخراج ص ۱۹۵، المغنی لابن قدامہ ۸/۱۲۴، فتح الباری ۱۲/۲۶۹، تبصرۃ الحکام ۲/۲۸۳، اور حضرت انس بن مالک کے واقعہ کی روایت بیہقی ۸/۲۰۷، عبد الرزاق ۱۰/۱۶۶، نے کی ہے اور حضرت معاذ بن جبل کا واقعہ متفق علیہ ہے جیسا کہ ''اللؤلؤ والمرجان'' حدیث نمبر ۱۱۹۸ میں ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۸۳ طبع اول، جواہر الإکلیل ۲/۲۵۷، حاشیۃ القلیوبی ۳/۱۴۸۔

(۱) کفایۃ الطالب ۲/۲۵۹، القوانین لابن جزی ص ۲۳۹، معین الحکام ص ۱۹۳، غیاث الامم ص ۲۳۱، شرح المحلی علی منہاج الطالبین ۴/۱۷۷، المغنی لابن قدامہ ۸/۱۲۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۹۲، ۴/۲۲۵، شرح المحلی ۴/۱۷۷، المغنی لابن قدامہ ۸/۱۲۶، ۱۲۷، تبصرۃ الحکام ۲/۲۸۳۔

(۳) الشفاء ۲/۳۳۲، القوانین الفقہیہ ص ۲۴۰۔

لئے اسے قید کر دیا جائے گا ورنہ ارتداد اور کفر کی وجہ سے اس کو قتل کر دیا جائے گا، اور جو حضرت عائشہؓ کی توہین کرے تو اس پر ضرب شدید اور لمبے عرصہ کی قید ہے، اور جو صحابہ کو گالی دے، یا تمام صحابہ یا کسی ایک کی تنقیص کرے اسے قید کر دیا جائے گا اور جیل میں اس پر سختی کی جائے گی (۱)۔

د- نماز ترک کرنے کی وجہ سے قید کرنا:

۵۸ - فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص بطور انکار اور حقارت نماز چھوڑے وہ کافر ومرتد ہے، اسے توبہ کی ترغیب کے لئے قید کر دیا جائے گا، ورنہ اسے قتل کر دیا جائے گا، اور انھوں نے بیان کیا ہے: نماز کا ترک اس ایک نماز ہی کے ترک سے حاصل ہو جاتا ہے جس کا وقت بغیر ادا کئے نکل جائے اور وہ اس پر مصر ہو (۲)۔

اور جو شخص باوجودے کہ اس کا یہ اعتقاد ہے کہ نماز واجب ہے لیکن سستی اور لاپرواہی میں نماز چھوڑے، تو اس کو نماز کی دعوت دی جائے گی، اور اگر وہ اس کے ترک پر مصر رہے تو اس کی سزا کے بارے میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول: سستی کی وجہ سے نماز چھوڑنے والے کو توبہ کی ترغیب دلانے کے لئے تین دن تک قید رکھا جائے گا، ورنہ اسے بطور حد کے نہ کہ بطور کفر کے قتل کر دیا جائے گا، یہ حماد بن زید، وکیع، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ سے مروی ہے (۳)۔

دوسرا قول: سستی کی وجہ سے نماز چھوڑنے والے کو توبہ کرانے کے لئے تین دن قید رکھا جائے گا، ورنہ کفر اور ارتداد کے طور پر قتل کر دیا جائے گا، اس بابت اس کا حکم وہی ہوگا جو نماز کی فرضیت کا انکار کرنے والے کا ہے، اس لئے کہ اس حدیث میں عموم ہے: "**بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة**" (۱) (آدمی اور شرک وکفر کے درمیان (حد فاصل) نماز کا چھوڑنا ہے)۔

یہ حضرت علیؓ، حضرت حسن بصری، امام اوزاعی، ابن المبارک اور دو روایتوں میں سے اصح روایت کے مطابق امام احمد کا قول ہے (۲)۔

تیسرا قول: سستی کی وجہ سے نماز ترک کرنے والے کو قید کیا جائے گا، اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ قید ہی میں اسے مارا جائے گا، یہاں تک کہ وہ نماز پڑھنے لگے، حضرت زہری، امام ابوحنیفہ اور اصحاب شافعی میں سے مزنی سے یہی منقول ہے، ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے: "**لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق من الدين التارك الجماعة**" (۳) (کسی مرد مسلم کا خون تین چیزوں کے بغیر حلال نہیں ہوتا: جان کے بدلہ جان، شادی شدہ زانی، دین سے نکل کر جماعت چھوڑ دینے والا)، اور سستی کی وجہ

---

(۱) الشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقی ۴/ ۳۱۲، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۹، ۲۳۵، الشفاء ۲/ ۳۳۲، معین الحکام رص ۱۹۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۸۲، منح الجلیل لعلیش ۴/ ۴۸۴، ۴۸۶، تبصرة الحکام ۲/ ۲۸۵۔

(۲) الاختیار ۱/ ۳۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۸، منہاج الطالبین ۱/ ۳۱۹، منتہی الإرادات لإبن النجار ۱/ ۵۲، کفایۃ الطالب ۲/ ۲۶۰۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۱/ ۹۰، الفروق للقرافی ۴/ ۹۷، منہاج الطالبین ۳/ ۱۶، ۱۷،

= حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۴/ ۳۰۶، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۴۲، الحسبۃ لابن تیمیہ رص ۸۔

(۱) حدیث: "بين الرجل و بين الشرك و الكفر ترك الصلاة" کی روایت مسلم (۱/ ۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۲) المغنی ۲/ ۴۴۲، المجموع للنووی ۳/ ۱۶، ۱۷۔

(۳) حدیث: "لايحل دم امرئ مسلم إلا باحدى ثلاث: النفس......" کی روایت بخاری (۹/ ۶ طبع محمد علی صبیح) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

سے نماز چھوڑنے والا ان تینوں میں سے ایک بھی نہیں ہے، لہذا اس کا خون حلال نہیں ہوگا، بلکہ نماز نہ پڑھنے کی وجہ سے اس کی ادائیگی تک اسے قید کردیا جائے گا[۱]۔

ھ- ماہ رمضان کی بے حرمتی کی وجہ سے قید کرنا:

۵۹- جو انکار یا استہزا کے طور پر رمضان کا روزہ نہ رکھے تو اسے توبہ کی ترغیب کے لئے قید کردیا جائے گا، ورنہ اسے قتل کردیا جائے گا، اس لئے کہ وہ کافر و مرتد ہے۔

اور جو سستی اور لاپرواہی کی وجہ سے رمضان میں افطار کرے تو صفت اسلام اس سے زائل نہیں ہوگی (وہ مسلمان باقی رہے گا) اور باجماع فقہاء اسے قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ قید کے ذریعہ اسے سزا دی جائے گی، اور اسے دن کو کھانے پینے سے روک دیا جائے گا، تاکہ اس کے لئے روزہ کی شکل حاصل ہوجائے، اور بعض اوقات یہ چیز اس کو روزہ کی نیت کرنے پر آمادہ کردے گی، اور اس وقت اس کے لئے روزہ کی حقیقت حاصل ہوجائے گی، ماوردی نے اس کی صراحت کی ہے کہ ماہ رمضان کے روزوں کی مدت تک اسے قید رکھا جائے گا[۲]۔

جو شخص رمضان میں شراب پئے گا اسے اسّی کوڑے لگائے جائیں گے، پھر رمضان کے حق کے لئے اسے قید کردیا جائے گا اور بیس کوڑے بطور تعزیر لگائے جائیں گے،، یہ بعض فقہاء حنفیہ کا قول ہے، اور حضرت علیؓ سے بھی یہی منقول ہے[۳]۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۴۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۴۸، المجموع ۳/ ۱۶، ۱۷، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۵۳۲، السیاسۃ الشرعیۃ لابن تیمیہ رص ۷۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۷، فتح القدیر ۴/ ۲۱۸، حاشیۃ الرملی ۴/ ۳۰۶، الفروق للقرافی ۴/ ۷۹، جواہر الإکلیل للآبی ۱/ ۱۵۴، ۲/ ۲۷۸، التذکار فی أفضل الأذکار للقرطبی رص ۶۹، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۲۲۔

(۳) غایۃ البیان رص ۴۰۱، المصنف لعبد الرزاق ۷/ ۳۸۲، ۹/ ۲۳۱۔

و- بدعت پر عمل کرنے اور اس کی دعوت دینے کے سبب قید کرنا:

دعوت دینے والے بدعتی کو قید کرنا:

۶۰- حنفیہ اور بہت سے مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے بیان کیا ہے کہ دعوت دینے والے بدعتی کو بالتدریج بدعت پھیلانے سے منع کیا جائے گا، مارا جائے گا اور قید کردیا جائے گا، پھر جب اس سے باز نہ آئے تو سیاست اور زجر کے طور پر اس کو قتل کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس کا بگاڑ بہت اہم اور عام ہے، کیونکہ وہ دین میں اثر ڈالتا ہے، اور عوام پر دین کے معاملہ کو مشتبہ کردیتا ہے، امام احمد سے منقول ہے کہ جب تک وہ اپنی بدعت کی دعوت دینے سے باز نہ آجائے اسے قید رکھا جائے خواہ تابیدی طور پر (قید کرنا پڑے) اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا، بعض مالکیہ کا بھی یہی قول ہے[۱]۔

دعوت نہ دینے والے بدعتی کو قید کرنا:

۶۱- حنفیہ اور بعض مالکیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ دعوت نہ دینے والے بدعتی کو قید کرنا اور مارنا مشروع ہے، جب کہ وضاحت اور نصیحت اس کے ساتھ فائدہ نہ دیں، اور دوسرے حضرات نے فرمایا: اس کی تعزیر کی جائے گی، اور بعض لوگ توبہ نہ کرنے کی صورت میں اس کے قتل کے جواز کی طرف گئے ہیں، حضرت عمرؓ نے صبیغ بن عسل کو قید کیا اور کئی بار مارا، اس لئے کہ وہ دین میں فریب دینے اور بدعت کے جاری کرنے کی غرض سے قرآن کے مشکل اور اس کے متشابہ کی تلاش میں رہتا تھا اور اس کے ذریعہ کلام اللہ کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کا جو قاعدہ ہے جیسا کہ صحابہؓ کرتے تھے اس کی وہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۴۳، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۶۴، السیاسۃ الشرعیہ رص ۱۱۴، الإنصاف ۱۰/ ۲۴۹، کشاف القناع للبہوتی ۶/ ۱۲۶، الطرق الحکمیہ رص ۱۰۵۔

مخالفت کرتا تھا[1]۔

ز- فتوی اور اس جیسی چیزوں میں سستی برتنے پر قید کرنا:

بے حیا مفتی کو قید کرنا:

۶۲ - فقہاء مالکیہ نے اس صورت میں فتوی کی جرأت کرنے والے کو قید کرنے اور تادیب کرنے کی صراحت کی ہے جب وہ اس کا اہل نہ ہو، امام مالکؒ نے اپنے استاذ ربیعہ سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا: یہاں کچھ فتوی دینے والے ایسے ہیں جو چوروں کے مقابلہ میں جیل کے زیادہ مستحق ہیں، اور بعض فقہاء سے ایسے شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جو کہتا ہے: ''مستقل تمبا کو نوشی کرنا زنا سے زیادہ سخت ہے'' تو اس پر کیا لازم ہوگا؟ جواب دیا: احکام شرعیہ پر اس کے جری ہونے اور ان میں تبدیلی کردینے کی وجہ سے پٹائی یا جیل جیسی اس کے مناسب حال تادیب لازم ہوگی، اس لئے کہ زنا کی حرمت قطعی اور اجماعی ہے، اور تمبا کو کی حرمت میں اختلاف ہے[2]۔

ح- کفاروں کی ادائیگی نہ کرنے کی وجہ سے قید کرنا:

۶۳ - شافعیہ نے ایک مرجوح قول میں بیان کیا ہے کہ کفاروں کی ادائیگی سے باز رہنے والے کو قید کردیا جائے گا، اور مالکیہ کا قول ہے کہ اسے قید نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کی تادیب کی جائے گی[3]، اور حنفیہ ظہار کے بارے میں کہتے ہیں: جس عورت سے ظہار کیا گیا ہو جب اسے یہ خوف ہو کہ اس کا شوہر کفارہ سے پہلے ہی اس سے لطف اندوز ہوگا، اور وہ اس کے روکنے پر قادر نہیں تو وہ اپنا معاملہ حاکم کے پاس لے جائے گی تاکہ وہ شوہر کو اس سے روک دے، اور اگر مناسب سمجھے تو اس کی تادیب کرے، اور اگر ظہار کرنے والا کفارہ ادا نہ کرنے پر مصر ہے، تو قاضی بیوی سے ضرر کو دور کرنے کے لئے اسے لازمی طور پر قید کرے گا اور ضرب لگائے گا یہاں تک کہ وہ کفارہ ادا کردے یا طلاق دے دے، اس لئے کہ تاخیر سے حق معاشرت فوت ہو رہا ہے اور اس کا کوئی بدل بھی نہیں ہے، لہذا وہ باز رہنے کی وجہ سے قید کا مستحق ہے[1]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴؍ ۲۴۳، نسیم الریاض فی شرح شفاء القاضی عیاض للخفاجی ۴؍ ۳۷۴، بدایۃ المجتہد ۲؍ ۴۵۸، الأقضیۃ لابن فرج رص ۱۱، تبصرۃ الحکام ۲؍ ۱۷۳، معین الحکام رص ۱۹۷، شرح الشفا لعلی القاری ۴؍ ۳۷۴، الفتاوی لابن تیمیہ ۱۳؍ ۳۱۱، التذکار للقرطبی رص ۲۰۸۔

(۲) فتح العلی المالک ۱؍ ۱۹۱،۵۹، ۲؍ ۲۹۷، المعیار ۲؍ ۵۰۲۔

(۳) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۴۹۱، حاشیۃ الدسوقی ۱؍ ۴۹۷، جواہر الإکلیل ۱؍ ۱۳۹۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳؍ ۴۶۹، ۵؍ ۳۷۸، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۱۸۔

اخلاق اور اس جیسی چیزوں میں حد سے تجاوز کرنے کے سبب قید کی حالتیں:

الف- کوڑے مارنے کے بعد غیر شادی شدہ زانی کو قید کرنا:

۶۴ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غیر شادی شدہ زانی کی حد اس آیت کی وجہ سے سو کوڑے ہیں: ''الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ''[2] (زنا کار عورت اور زنا کار مرد سو (دونوں کا حکم یہ ہے کہ) ان میں سے ہر ایک کو سو سو درے مارو)۔

اور آپ ﷺ کا فرمان ایسے شخص سے جس کے لڑکے نے زنا کیا تھا یہ ہے کہ '' **وعلی ابنک جلد مائة وتغريب عام**''[3] (تمہارے بیٹے پر سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی ہوگی)، اس

(۲) سورۂ نور ؍ ۲۔

(۳) حدیث: ''علی ابنک جلد مائة و تغريب عام'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۲؍ ۱۶۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳؍ ۱۳۲۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت زید بن خالد سے کی ہے۔

فرمان میں جلاوطنی کا جو ذکر ہے اس سلسلہ میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔

اس کے بارے میں ان کے تین اقوال ہیں:

پہلا قول: جلاوطنی حد زنا کا ایک جزء ہے، اور وہ مرد عورت دونوں پر واجب ہے، چنانچہ جس شہر میں جرم کیا ہے وہاں سے قصر کی مسافت پر دور کر دیا جائے گا، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے، اور شافعیہ نے یہ اضافہ بھی کیا ہے: جب جلاوطن کئے گئے شخص سے یہ خطرہ ہو کہ وہ دوسرے کو بگاڑ دے گا تو اس کو اس کی جلاوطنی کی جگہ بیڑیاں لگادی جائیں گی اور قید کر دیا جائے گا[۱]۔

دوسرا قول: جلاوطن کرنا حد زنا کا ایک جزء ہی ہے، اور وہ بجائے عورت کے مرد میں واجب ہے، چنانچہ عورت کو اس پر خوف کی وجہ سے جلاوطن نہیں کیا جائے گا، اور مرد کو اپنی جلاوطنی کی جگہ وجوبی طور پر قید ہونا چاہئے، حضرت علیؓ کے اثر کی وجہ سے مالکیہ اور اوزاعی کا یہی مسلک ہے[۲] اور اصحاب مالک میں سے لخمی کا کہنا ہے: جب عورت کو جلاوطن کرنا دشوار ہو تو اسے اسی کی جگہ میں ایک سال بند رکھا جائے گا، لیکن معتمد (قول) اول ہے[۳]۔

تیسرا قول: جلاوطن کرنا حد زنا کا جزء نہیں ہے بلکہ وہ سیاست اور تعزیر کے باب سے ہے، اور یہ چیز حاکم کے سپرد ہے، یہ حنفیہ کا مسلک ہے، ان کا استدلال اس سے ہے کہ حضرت عمر نے ایک شخص کو جلاوطن کر دیا اور وہ روم سے جا ملا تو حضرت عمرؓ نے اس سے فرمایا: ''اس (واقعہ) کے بعد میں کسی کو جلاوطن نہیں کروں گا''، نیز حضرت علیؓ کے اس قول سے ہے: جلاوطنی کے لئے فتنہ ہی کافی ہے، ان حضرات کا کہنا ہے کہ جلاوطن کیا ہوا شخص اپنے شہر اور تعارف کی جگہوں سے دور ہو جانے کی وجہ سے حیاء کھو بیٹھتا ہے، اور حرام میں پڑ جاتا ہے، لیکن جب حاکم اس کے بگاڑ کے خوف سے اسی کے شہر میں قید کرنے کو مناسب سمجھے تو کر سکتا ہے[۱]۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۶۷، ۱۶۸، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۸۱، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۲۳۱، الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ۲۲۳۔

(۲) المدونہ ۶/ ۲۳۶، کفایۃ الطالب ۲/ ۲۶۵، نیل الأوطار ۷/ ۹۵۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۲۔

ب-قوم لوط کا عمل کرنے والے کو قید کرنا:

۶۵-لواطت کرنے والے کی سزا کے بارے میں فقہاء کے متعدد اقوال ہیں: ان ہی میں سے ایک قول یہ ہے کہ ان دونوں کو قید کر دیا جائے گا[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''زنا'' اور ''لواط'' میں دیکھی جائے۔

ج-متہم بالقذف کو قید کرنا:

۶۶-جو اپنے قذف (زنا کی تہمت لگانے) پر صرف ایک گواہ پیش کرے تو قذف لگانے والے کو شہادت کے نصاب کی تکمیل کے لئے قید کر دیا جائے گا، اور جو دوسرے پر زنا کی تہمت لگانے کا دعوی کرے، اور اس کا بینہ شہر میں ہو تو مدعا علیہ کو حاکم کے اپنی مجلس سے اٹھنے تک قید کر دیا جائے گا تا کہ مدعی بینہ پیش کر دے ورنہ بغیر کسی کو ضامن بنائے ہوئے اس کا راستہ چھوڑ دیا جائے گا، یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک ہے برخلاف شافعیہ کے، اور جس کے خلاف قذف کا ایک ہی گواہ کھڑا کیا گیا ہو اس کے بارے میں اصحاب مالک میں سے ابن قاسم کہتے ہیں: اسے کوڑے نہیں لگائے جائیں گے، بلکہ ہمیشہ قید رکھا

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۹، الدر المختار اور اس کا حاشیہ ۴/ ۱۴۔

(۲) الاختیار ۴/ ۹۱، کفایۃ الطالب ۲/ ۲۶۸، اور انہوں نے اس کو دو مردوں کے درمیان ہونے سے مقید کیا ہے، اور اگر کسی عورت سے ہو تو حد زنا ہوگی، شرح المحلی علی منہاج الطالبین ۴/ ۱۷۹، المغنی ۸/ ۱۸۷، الفتاوی لابن تیمیہ ۲۸/ ۳۳۵، أسنی المطالب ۴/ ۱۲۶، الروض المربع للبہوتی ۷/ ۳۱۸۔

جائے گا یہاں تک کہ وہ قسم کھالے کہ اس نے تہمت لگانے کا نہیں بلکہ سب وشتم اور فحش گوئی کا ارادہ کیا تھا، اور ایک قول یہ ہے کہ اسے ایک سال قید رکھا جائے گا تاکہ قسم کھالے، اور ایک قول یہ ہے کہ اسے حد لگائی جائے گی(۱)۔

د-حد لگانے کے بعد نشہ کے عادی کو بطور تعزیر قید کرنا:

٦٧-امام مالکؒ سے مروی ہے کہ انھوں نے شراب کے عادی پر جیل لازم کرنے کو مستحب سمجھا ہے، اور اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ابومحجن ثقفی کو شراب کے سلسلہ میں آٹھ بار کوڑے لگائے، اور ان کو قید کرنے کا حکم دیا، چنانچہ قادسیہ کے دن انہیں باندھ دیا گیا، پھر توبہ کے بعد ان کو چھوڑ دیا گیا(۲)۔

ھ-بدکاری اور اخلاقی خرابی کی وجہ سے قید کرنا:

٦٨-فقہاء نے یہ صراحت کی ہے کہ اہل فساد کی چھان بین کرنا واجب ہے، اور بیان کیا ہے کہ توبہ کرنے تک انھیں قید کرنے کی سزا دی جائے گی، چنانچہ جو شخص کسی اجنبی عورت کا بوسہ لے، یا اس سے معانقہ کرے یا شہوت کے ساتھ چھوئے، یا جماع کے بغیر اسے چمٹا لے تو توبہ ظاہر ہونے تک اسے قید کر دیا جائے گا، اور جو لڑکیوں کو فریب دے اور انھیں گھر سے نکال لے اور انھیں ان کے آباء کے خلاف بگاڑ دے تو اسے قید کر دیا جائے گا(۳)۔

بدکار عورت نیز بدکاری کے لئے رہنمائی کرنے والی عورت کو قید کر دیا جائے گا اور مارا جائے گا یہاں تک کہ اس کی توبہ ظاہر ہو جائے(۱)۔

و-مخنث بننے پر قید کرنا:

٦٩-حنفیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ مخنث کو بطور تعزیر قید کیا جائے گا یہاں تک کہ وہ توبہ کر لے، اور امام احمدؒ سے منقول ہے کہ جب اس سے لوگوں کے بگاڑ کا خوف ہو تو اسے قید کر دیا جائے گا، ابن تیمیہ فرماتے ہیں: جب مخنث کو جلاوطن کر دیا جائے، اور اس کے بگاڑ کا خوف ہو تو اسے ایک ایسے الگ مکان میں قید کر دیا جائے گا جس میں اس کے ساتھ کوئی نہ ہو(۲)۔

ز-مردانہ پن اختیار کرنے پر قید کرنا

٧٠-ابن تیمیہؒ نے بیان کیا ہے کہ مردوں سے مشابہت اختیار کرنے والی عورت کو قید کر دیا جائے گا، چاہے باکرہ ہو یا ثیبہ، اس لئے کہ اس طرح کی قید جنس فاحشہ یعنی زنا میں مشروع ہے، اور جب تمام لوگوں سے اس کا محبوس کرنا ممکن نہ ہو تو کسی گھر میں بعض لوگوں سے اس کو محبوس کر دیا جائے گا اور نکلنے سے روک دیا جائے گا(۳)۔

ح-حماموں میں ستر کھولنے کی وجہ سے قید کرنا:

٧١-قاضی یحییٰ بن عمر اندلسی نے اس صورت میں حمام کے مالک کو

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۵، بدائع الصنائع ۷/ ۵۳، المدونہ ۵/ ۱۸۲، ۱۸۵، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲٦۷، ۳۹۱، ۴۰۷، أسنی المطالب ۴/ ۳٦۳، أحکام السوق لیحیی بن عمر رص ۱۴۲، القوانین الفقھیہ رص ۲۳۵۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۳، الخراج رص ۳۳، المصنف لعبدالرزاق ۹/ ۲۴۳، ۲۴۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ٦۷، فتح القدیر ۴/ ۲۱۸، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۰۵، معین الحکام رص ۱۷٦، فتاوی ابن تیمیہ ۱۵/ ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۴/ ۱۷۸،

= الافصاح لابن ہبیرہ ۱/ ۳۹، المعیار ۲/ ٦ ۴۳، ۳۴۷۔

(۱) الحسبۃ المذھبیہ فی بلاد المغرب لموسی لقبال رص ۴۴، احکام السوق لیحی ابن عمر رص ۱۳۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ٦۷، فتح القدیر ۴/ ۲۱۸، إعلام الموقعین ۴/ ۳۷۷، فتاوی ابن تیمیہ ۱۵/ ۳۱۰۔

(۳) فتاوی ابن تیمیہ ۱۵/ ۳۱۳، ۳۱۴۔

قید کرنے اور اس کا حمام بند کردینے کی صراحت کی ہے جب وہ لوگوں کے لئے ستر کھولنے کو آسان بنادے اور اس سے راضی ہو اور ان کو ستر کھولے ہوئے داخل ہونے سے نہ روکے [۱]۔

ط- گانے کو پیشہ کے طور پر اپنانے کی وجہ سے قید کرنا:

۷۲- حنفیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ گانے والے کو قید کردیا جائے گا یہاں تک کہ اس کی توبہ ظاہر ہوجائے، اس لئے کہ وہ عام طور سے فتنہ وفساد کا سبب بنتا ہے [۲]۔

مال پر زیادتی کرنے کے سبب قید کرنے کی حالتیں:

الف- ہاتھ کاٹنے کے بعد دوبارہ چوری کرنے والے کو قید کرنا:

۷۳- جب چور کا (ہاتھ) کاٹا جائے، پھر وہ دوبارہ چوری کرے تو جمہور فقہاء کے نزدیک لوگوں سے اس کے ضرر کو روکنے کے لئے اس کو قید کردیا جائے، البتہ کتنی مرتبہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور کتنی مرتبہ اس کو قید کیا جائے گا اس میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے [۳]، (دیکھئے: ''سرقۃ'')۔

(۱) احکام السوق لیحیی بن عمر ص ۸۸، ۱۱۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۷، الاختیار ۴/ ۶۶، فتح القدیر ۴/ ۲۱۸۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۶۳، ۸۶، المبسوط ۲۴/ ۳۲، المدونہ ۶/ ۲۸۸، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۳۰۶، ۳۳۳، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۱، ۸۶، المغنی ۸/ ۲۶۳، ۲۶۴، ۹/ ۳۲۸، منتہی الإرادات لابن النجار ۲/ ۵۸۳، القوانین الفقہیہ لابن جزی ص ۲۱۹، أسنی المطالب ۴/ ۱۵۳، ۳۶۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۸۹، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۲۴۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۵۳، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۹۸، کفایۃ الطالب ۲/ ۲۷۵، الاختیار ۴/ ۱۱۰، الانصاف ۱۰/ ۲۸۶، الإفصاح لابن ہبیرہ ۱/ ۳۹، السیاسۃ الشرعیہ ص ۹۹، المصنف لعبد الرزاق ۱۰/ ۱۸۶، کنز العمال ۵/ ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۱۹۔

ب- (ہاتھ) کاٹنے کو واجب کرنے والی چیز کے نہ پائے جانے کی صورت میں چور کو تعزیراً قید کرنا:

۷۴- فقہاء نے ان حالات کی صراحت کی ہے جن میں (ہاتھ) کاٹنے کو واجب کرنے والی چیز کے نہ پائے جانے کی وجہ سے چور کو قید کیا جائے گا اور اسی میں سے یہ ہے کہ مسجد کے دروازوں کی چوری کے عادی شخص کو قید کیا جائے گا، اور پانی کی نلکیوں اور نمازیوں کے جوتوں کی چوری کے عادی کو قید کیا جائے گا، انھوں نے جیب کترے، انگلیوں کے درمیان سونا چرانے والے سنار اور اچکے کو قید کرنے کی صراحت کی ہے جو شخص گھر میں داخل ہو اور سامان جمع کرے اور اس کو نکالنے سے پہلے پکڑ لیا جائے اور ہر وہ چور جس کے ہاتھ کاٹنے کی نفی کسی شبہ وغیرہ کی وجہ سے ہوگئی ہو اس کی تعزیر کی جائے گی اور قید کردیا جائے گا [۱]۔

ج- جس پر چوری کی تہمت ہو اس کو قید کرنا:

۷۵- فقہاء نے یہ صراحت کی ہے کہ جس شخص پر چوری کی تہمت ہو اس کو کسی معتبر قرینہ کے پائے جانے پر قید کیا جائے گا، جیسے چوری کی جگہ گھومنا اور ایسے کام کرنا جس کو اس کے مقدمات سمجھا جاتا ہے [۲]۔

د- غصب سے تعلق رکھنے والے حالات کی وجہ سے قید کرنا:

۷۶- غاصب پر بعینہ غصب کئے ہوئے سامان کو لوٹانا واجب ہے، اور اگر انکار کرے تو اس کے لوٹانے تک اسے قید رکھا جائے گا، اور اگر

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۹۳، الخراج ص ۱۸۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۷، ۶۶، ۷۶، الفتاوی لابن تیمیہ ۳۵/ ۴۰۰، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۲۰، القوانین الفقہیہ ص ۲۱۹، تہذیب الفروق للمالکی ۴/ ۱۳۴، عون المعبود ۴/ ۲۳۵، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۳۱، ۲/ ۱۶۲، ۱۶۳۔

اس کے ہلاک ہوجانے کا دعوی کرے تو حاکم اس کو اتنی مدت تک قید رکھے گا جس میں معلوم ہوجائے کہ اگر سامان باقی ہوتا تو وہ اس کو ظاہر کردیتا، پھر اس کے خلاف اس کے مثل کا فیصلہ کردے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے بجائے قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی، اور اس کی قیمت کا ضامن بنادیا جائے گا، اور قید نہیں کیا جائے گا، جو شخص کوئی درہم، دینار یا موتی نگل لے تو جب تک اس کے مالک کے لئے اسے نہ اگل دے اسے قید رکھا جائے گا (۱)۔

ھ-مسلمانوں کے بیت المال سے اچک لے جانے والے کو قید کرنا:

۷۷-بعض صحابہ کرامؓ بیت المال سے اچک لے جانے والے کو قید کردینے کی طرف گئے ہیں، اور یہ بات حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے معن ابن زائدہ کے ساتھ ایسا ہی کیا (۲)۔

و-زکاۃ کی ادائیگی سے باز رہنے والے کو قید کرنا:

۷۸-بعض فقہاء نے وجوب زکاۃ کا عقیدہ رکھنے کے باوجود اس کی ادائیگی سے باز رہنے والے کو قید کرنے کی صراحت کی ہے (۳)۔

ز-دین کی وجہ سے قید کرنا:

مدیون کو قید کرنے کی مشروعیت:

۷۹-مدیون دو آدمیوں میں سے ایک ہوگا: تنگ دست ہوگا یا خوشحال۔

چنانچہ جس مدیون کی تنگ دستی ثابت ہوجائے اسے خوشحالی تک مہلت دی جائے گی، دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلٰى مَيْسَرَةٍ" (۱) (اور اگر تنگدست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)۔

خوشحال مدیون جب فوری ادا کئے جانے والے دین کی ادائیگی سے باز آئے تو اسے اس حدیث کے ظاہر کی وجہ سے سزا دی جائے گی: "ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته" (۲) (مال پانے والے کا ٹال مٹول کرنا اس کی آبرو اور سزا کو حلال کردیتا ہے)۔

اس سزا کی تفسیر میں علماء کے دو اقوال ہیں:

پہلا قول: حدیث میں سزا سے مراد قید ہے، یہ شریح، شعبی، ابوعبید اور سوّار وغیرہ کا قول ہے، اور یہی حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک بھی ہے۔

ابن تیمیہ اور ابن القیم وغیرہ نے اسی کو اختیار کیا ہے، اس لئے کہ ان زمانوں میں عام طور سے صرف اسی سے یا اس سے بھی زیادہ شدید چیز سے ہی حقوق محفوظ ہیں (۳)۔

دوسرا قول: حدیث میں سزا سے مراد ملازمت (پیچھے لگ جانا) ہے کہ مدیون جہاں بھی جائے اس کے ساتھ دائن (بھی) جائے، یہ حضرت ابوہریرہؓ، حضرت عمر بن عبدالعزیز، لیث بن سعد اور حضرت حسن بصریؒ کا قول ہے، انھوں نے بیان کیا ہے کہ مدیون کو قید نہیں کیا

---

(۱) الدر المختار اور اس کا حاشیہ ۵/ ۲۸۲، ۲۸۳، ۶/ ۱۸۵، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۴۲، القوانین الفقہیہ رص ۲۱۷، شرح المحلی علی منہاج الطالبین ۳/ ۳۴، المحلی لابن حزم ۵/ ۱۶۶ طبع المنیر یہ۔

(۲) المغنی ۸/ ۳۲۵، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۹۹۔

(۳) الأشباہ والنظائر للسیوطی ص ۴۹۱، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۹۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۰۳، منتہی الإرادات لابن النجار ۱/ ۲۰۳۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰، اور دیکھئے: شرح ادب القاضی للخصاف ۲/ ۳۵۰، ۳۵۱، ۳، اخبار القضاۃ لوکیع ۱/ ۱۱۲، ۲/ ۹۔

(۲) اس کی تخریج فقرہ نمبر ۹ میں گذر چکی۔

(۳) المغنی ۴/ ۴۹۹، الإنصاف ۵/ ۲۷۵، السیاسۃ الشرعیہ رص ۴۳، الطرق الحکمیہ رص ۶۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۹۲، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۹۲، الاختیار ۲/ ۸۹، الہدایہ ۳/ ۸۴، سبل السلام ۳/ ۵۵، ۵۶۔

جائے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے دین کے بدلہ قید نہیں فرمایا، اور نہ ان کے بعد خلفاء راشدین نے قید کیا، بلکہ وہ مدیون کے خلاف اس کے مال کو بیچ دینے (کا فیصلہ) کرتے تھے[1]۔

کس چیز کے بدلہ مدیون کو قید کیا جائے گا:

۸۰ - فقہاء نے دین کو کئی اقسام میں منقسم کیا ہے: جو کسی عقد کے التزام کی وجہ سے ہو جیسے کفالت اور مہر معجّل، اور جو التزام کرنے سے تو نہ ہو لیکن لازم ہو، جیسے قریبی رشتہ داروں کا نفقہ اور تلف کئے ہوئے سامان کا بدل، اور جو کسی مالی عوض کے بدلہ میں ہو جیسے مبیع کا ثمن۔

کس چیز کے بدلہ مدیون کو قید کیا جائے گا اور کس چیز کے بدلہ قید نہیں کیا جائے گا اس کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں[2]۔

انھوں نے ذکر کیا ہے کہ وہ کم سے کم مقدار جس کے بدلہ کسی انسان کے دین میں ٹال مٹول کرنے والے مدیون کو قید کیا جائے گا ایک درہم ہے۔

رہے وہ دیون جو اللہ تعالی کے ہوتے ہیں جیسے زکاۃ اور کفارہ، تو فقہاء کے ایک گروہ کے نزدیک اس میں قید نہیں ہے[3]۔

وہ مدیون جسے قید کیا جائے گا:

۸۱ - اگر قرض خواہ قید کا مطالبہ کرے تو عورت کو دین کی وجہ سے قید کر دیا جائے گا، خواہ وہ عورت بیوی ہو یا اجنبیہ ہو، اور بعض شافعیہ نے یہ رائے اپنائی ہے کہ پردہ میں رہنے والی دوشیزہ (جو گھر کو لازم پکڑتی ہے اور مردوں کے لئے ظاہر نہیں ہوتی) کو دین کے لئے قید نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس سے ضمانت لی جائے گی اور اس کا وکیل مقرر کر دیا جائے گا[1]۔

اور شوہر کو اس کی بیوی وغیرہ کے دین کے بدلہ قید کر دیا جائے گا[2]۔

اسی طرح رشتہ دار کو اس کے رشتہ داروں کے دین کے بدلہ قید کر دیا جائے گا، یہاں تک کہ لڑکے کو اس کے والدین کے دین کے بدلہ قید کر دیا جائے گا، لیکن اس کے برعکس نہیں ہوگا، اور مرد عورت اس میں برابر ہوں گے، اس لئے کہ قید کا موجب مذکر اور مؤنث ہونے سے نہیں بدلتا[3]۔

مالکیہ، شافعیہ کا مسلک اور حنفیہ کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ بچہ کو دین کے بدلہ قید نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کی تادیب کی جائے گی، اور حنفیہ کے دوسرے قول میں ہے کہ اسے دین کے بدلہ اس صورت میں قید کر دیا جائے گا جبکہ اسے بیع کی اجازت دی گئی ہو اور اس نے ظلم کیا ہو[4]، (یعنی فروخت کر کے غلط جگہ استعمال کیا ہو)۔

مسلمانوں کو کافر کے دین کے بدلہ قید کر دیا جائے گا، چاہے وہ ذمی ہو یا مستامن حربی ہو، اس لئے کہ اس کے ٹال مٹول کرنے میں

(۱) المغنی ۴/ ۴۹۹، الطرق الحکمیہ رص ۶۲، ۶۴، سبل السلام ۳/ ۵۵۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸۱، الطرق الحکمیہ رص ۶۳۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۹، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۲۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۳۹، فیض الإلہ للبقاعی ۲/ ۳۵، الأشباہ للسیوطی رص ۴۹۱۔

(۱) فتاوی قاضی خان ۲/ ۳۵۳، المدونہ ۵/ ۲۰۵، الشرح الکبیر اور اس کا حاشیہ ۲/ ۵۱۷، حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۴۶، الأشباہ للسیوطی رص ۴۹۱، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۹۲۔
(۲) المدونہ ۵/ ۲۰۵۔
(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۸۱، فیض الإلہ للبقاعی ۲/ ۳۶، الأشباہ للسیوطی رص ۴۹۱۔
(۴) المبسوط ۲۰/ ۹۱، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۲۶، معین الحکام رص ۱۷۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۸۰، أسنی المطالب مع حاشیۃ الرملی ۴/ ۳۰۶۔

ظلم کے معنی متحقق ہورہے ہیں (۱)۔

مدیون کی قید کی مدت:

۸۲- مدیون کی قید کی مدت کیا ہے اس میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے، اور صحیح قول یہ ہے کہ یہ قاضی کے حوالہ ہوگا، اس لئے کہ قید جھیلنے میں لوگ مختلف ہوتے ہیں، بعض حنفیہ کہتے ہیں: وہ (مدت) ایک مہینہ ہے، اور امام ابوحنیفہ سے امام محمد بن الحسن کی روایت میں دو یا تین مہینے ہے، اور انھیں سے حسن کی روایت میں چار سے چھ مہینے کے درمیان (کی مدت) ہے، مالکیہ کے نزدیک اس صورت میں اس کی قید دائمی ہوگی جب اس کی خوشحالی معلوم ہو، یہاں تک کہ اپنا دین ادا کردے (۲)، شافعیہ اور حنابلہ کی کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی۔

ح- دیوالیہ قرار دینے کی وجہ سے قید کرنا:

۸۳- دیوالیہ قرار دیا ہوا شخص ان احکام میں سے اکثر میں مدیون کے ساتھ مشترک ہے جن کا ذکر گذر چکا ہے، اور (ان حضرات کے بیان کے مطابق) وہ اس بات میں مدیون سے الگ ہے کہ حاکم دیوالیہ شخص کو لوگوں کے درمیان مشہور کرے گا، وہ یہ اعلان کرے گا کہ یہ شخص دین ادا کرنے سے عاجز ہے اور باقی ماندہ مال کو قرض خواہوں کو دے دے گا (۳)۔

تنگ حال کو قید نہیں کیا جائے گا خواہ قرض خواہ اس کا مطالبہ ہی کیوں نہ کریں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ" (۱) (اور اگر تنگدست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)۔

دیوالیہ قرار دیا ہوا شخص جب مجہول الحال ہو، اس کا مالدار یا فقیر ہونا معلوم نہ ہو، تو قرض خواہوں کے مطالبہ پر اسے قید کردیا جائے گا یہاں تک کہ اس کا معاملہ واضح ہوجائے، اور جہالت کے ختم ہونے تک مال یا کسی اور ذریعہ سے اس کی کفالت صحیح ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

فقہاء کا کہنا ہے کہ جب کوئی ایک آدمی اس کی تنگ حالی کی خبر دے تو اسے قید سے نکال دیا جائے گا (۲)۔

جب مجہول الحال دیوالیہ قرار دیئے ہوئے شخص کو قید کردیا جائے اور یہ ظاہر ہو کہ اس کے پاس مال ہے، یا اس کے مال کی جگہ معلوم ہو جائے تو اسے ادا کرنے کا حکم دیا جائے گا، اور اگر انکار کرے تو اس کو اس کے قرض خواہ کے مطالبہ پر قید میں باقی رکھا جائے گا یہاں تک کہ وہ اپنا مال بیچ دے اور دین ادا کردے، جمہور اور حنفیہ میں سے صاحبین کے قول کے مطابق اسے جیل سے نکال دے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ حاکم کو یہ اختیار ہوگا کہ اس کو قید کرکے اس کو خود مال کے بیچنے پر مجبور کردے، یا اس کے دین کو ادا کرنے کے لئے خود ہی فروخت کردے۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: دیوالیہ قرار دیئے ہوئے شخص کا مال اور اس کے سامانوں کے بیچنے کے سلسلہ میں حاکم قرض خواہوں کی بات اس خوف سے قبول نہیں کرے گا کہ مبادا اس کو گھاٹا یا نقصان ہو جائے، بلکہ دراہم و دنانیر کی جنس میں سے جو کچھ اس کے پاس ہو اس

---

(۱) المبسوط ۲۰/ ۹۱، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸۱، الإنصاف ۱۱/ ۲۱۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۸۱۔

(۲) الاختیار ۲/ ۹۰، شرح ادب القاضی للخصاف ۲/ ۳۶۷، التاج للمواق ۵/ ۴۸، الفروق للقرافی ۴/ ۶۹۔

(۳) جواہر الإکلیل ۲/ ۸۷، منہاج الطالبین ۲/ ۲۸۵۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۶۴، الاختیار ۲/ ۹۰، أسنی المطالب ۲/ ۱۸۸، الروض المربع ۵/ ۱۶۴، معین الحکام رص ۹۴۔

سے اس کا دین پورا کرے گا(۱)، اور اگر (دراہم ودنانیر کی جنس سے) نہ ہوتو اس کو دائمی قید کردے گا، اس لئے کہ حدیث ہے: "لي الواجد يحل عرضه وعقوبته"(۲) ((مال) پانے والا کا ٹال مٹول کرنا اس کی آبرو اور سزا کو حلال کردیتا ہے)۔

جب مفلس مدیون کے پاس مال کی موجودگی پر قرائن یا بینہ قائم ہوجائے، اور اس کی جگہ معلوم نہ ہوتو اگر اس کا قرض خواہ طلب کرے تو اسے قید کردیا جائے گا، یہاں تک کہ اسے ظاہر کردے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے اس حدیث کی وجہ سے جس کا ذکر ابھی ہوا ہے(۳)۔

بعض قرض خواہوں کے مطالبہ پر مفلس کو قید کرنا:

۸۴- جس مفلس کی تنگ دستی ثابت نہیں ہے اگر بعض قرض خواہ اس کے قید کرنے کا مطالبہ کریں اور بعض انکار کریں تو اسے قید کردیا جائے گا، خواہ ایک ہی قرض خواہ (کا مطالبہ ہو) پھر جب قید نہ کرانے والے قید کرانے والے شخص سے قید کئے گئے مفلس کے مال میں حصہ لگوانا چاہیں تو انھیں اس کا حق ہوگا اور انھیں یہ بھی حق ہوگا کہ اپنے حصوں کو محبوس مفلس کے قبضہ میں باقی رکھیں، اور قید کرانے والے قرض خواہ کو صرف اپنا حصہ ملے گا(۴)۔

ط- حق اللہ یا حقوق العباد میں تعدی کرنے کی وجہ سے قید کرنا:

۸۵- زیادتی خواہ حقوق اللہ میں ہو یا حقوق العباد میں ہر دو صورت میں قید مشروع ہے، حقوق اللہ میں تعدی کی مثال جیسے سودی معاملہ کرنا، شراب بیچنا، دھوکا دینا، ذخیرہ اندوزی کرنا، یا چار سے زیادہ (عورتوں سے) شادی کرنا، دو بہنوں کو (نکاح میں) جمع کرنا اور وقف کی بیع کرنا، اور حقوق العباد میں تعدی کی مثال جیسے وقف کے مستحقین کو اس کی آمدنی سے روک دینا، عقد کے بعد مبیع کو حوالہ کرنے یا اجرت یا بدل خلع یا جزیہ وخراج یا عشر دینے سے باز رہنا، ودیعت سے انکار کرجانا، وکالت میں خیانت کرنا، اور جمہور کے نزدیک جس کا نفقہ اس پر واجب ہے اس پر صرف نہ کرنا اور مدعاعلیہ کا جو کچھ مبہم انداز میں کہا ہے اس کو واضح نہ کرنا، اس کی تفصیل اس کے ابواب میں ہے(۱)۔

ی- اپنی لازم کردہ چیزوں میں کوتاہی کرنے کی وجہ سے کفیل کو قید کرنا:

کفالت کی دو قسمیں ہیں: (کفالت) بالمال، (کفالت) بالنفس، اور کفالت کا تعلق قید سے مندرجہ ذیل صورتوں میں ہے:

اول: کفیل بالمال کو ادائیگی سے باز رہنے کی وجہ سے قید کرنا:

۸۶- حنفیہ اور شافعیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ کفیل کو اس مال کے بدلہ قید کرنا جائز ہے جس کا کوئی حقدار ہے، جبکہ مکفول (جس کی کفالت کی ذمہ داری لی گئی ہے) اپنے اوپر جو حق ہے اس کو ادا نہ کرپائے یا تنگ دستی کی حالت میں مرجائے، اور یہ اس لئے ہے کہ اس نے جس چیز کو اپنے اوپر لازم کیا اس کی ادائیگی میں پیچھے رہا، اور اس لئے کہ مطالبہ کی بابت اس کا ذمہ مکفول کے ذمہ سے ملا ہوا ہے، (جس طرح مکفول سے مطالبہ ہوسکتا ہے، اسی طرح اس کا کفیل سے بھی مطالبہ درست ہے)، اسی لئے اس کا قید کرنا جائز ہے الا یہ کہ اس کی تنگ دستی ثابت ہوجائے،

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/۱۷۵، بدایۃ المجتہد ۲/۲۸۴، أسنی المطالب ۲/۱۸۷، الروض المربع ۵/۱۶۸، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/۳۴۶۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۹ پر گذر چکی۔

(۳) السیاسۃ الشرعیۃ لابن تیمیہ رص ۴۳۔

(۴) المدونہ ۵/۲۳۰۔

---

(۱) الدر المختار اور اس کا حاشیہ ۵/۳۲۱، ۳۸۱، ۳۸۳، ۶/۱۰، ۴۴۶، الفتاوی الہندیہ ۴/۴۴۸، السیاسۃ الشرعیہ رص ۴۳، تبصرۃ الحکام ۲/۲۱۶، ۳۰۴۔

اور یہ مالکیہ اور حنابلہ کی بحث کا مقتضی ہے، بلکہ اس پر اجماع منقول ہے، اس میں اصل یہ حدیث ہے: "الحمیل غارم"(۱) (ضمانت لینے والا غارم (قرض دینے کا ذمہ دار) ہے)۔ قاضی شریح کا یہ قول منقول ہے کہ جب مکفول غائب ہو تو کفیل کو قید نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ حاضر کرنا اس پر واجب نہیں ہے(۲)۔

دوم: کفیل بالنفس کو قید کرنا:

۸۷- کفالت بالنفس، کفالت وجہ اور کفالت بدن سے بھی معروف ہے، اس کی تین انواع ہیں:

پہلی نوع: یہ ہے کہ حدود وقصاص والے شخص کا کفیل بننا، ایسے دو گواہوں کے بعد جن کے تزکیہ کا انتظار ہو اور یہ بالا جماع ناجائز ہے، بلکہ کارروائیوں کی تکمیل تک مدعا علیہ کو قید رکھا جائے گا، اس لئے کہ جب مکفول کا حاضر کرنا دشوار ہو جائے تو حدود کفیل سے پوری نہیں کی جاسکتیں، علاوہ ازیں حدود میں نیابت نہیں چلتی ہے۔

دوسری نوع: کسی ایسے شخص کو فیصلہ کی مجلس میں حاضر کرنے کی کفالت لینا ہے جس پر قصاص یا کسی آدمی کے سبب کوئی حد لازم ہو، جیسے کہ قذف ہے، یہ حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک جائز ہے بقیہ کے یہاں (جائز) نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں بندہ کا حق ہے، اور جس کا حق ہے اس کی طرف سے اس کے ساقط کرنے کا احتمال ہے۔

تیسری نوع: مال کی کفالت لینا ہے اور یہ جمہور فقہاء امصار کے نزدیک جائز ہے، چنانچہ اس میں قیدی یا قید کے مستحق شخص کی کفالت لینا جائز ہے(۱)۔

کفیل بالنفس کے احوال:

۸۸- کفیل بالنفس کے احوال مندرجہ ذیل حالات کو شامل ہیں:

پہلی حالت: جب کفیل مکفول کو حاضر کرنے کی ذمہ داری لے اور مال کی ضمانت نہ لے یا کفالت میں مال کا ذکر ہی نہ کرے تو حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ جب مدت پوری ہو جائے اور وہ مکفول کو حاضر نہ کرے تو ٹال مٹول کرنے کی وجہ سے اسے قید کر دیا جائے گا، حنفیہ کے نزدیک اس کی طرف سے مال قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے نفس کو حاضر کرنے کی شرط لگائی تھی نہ کہ کسی دوسری چیز کی، اور مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہوتے ہیں، مالکیہ وحنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اسے قید نہیں کیا جائے گا بلکہ اس پر مکفول کو حاضر کرنا لازم کیا جائے گا، یا مال کا تاوان لیا جائے گا(۲)۔

دوسری حالت: جب کفیل مکفول کو حاضر کرنے کی ذمہ داری لے، اور حاضر نہ کرنے کی صورت میں مال کا ضمان دینے کی صراحت کرے، تو مکفول کو وقت معین پر حاضر نہ کرنے کی صورت میں اسے قید نہیں کیا جائے گا بلکہ مال کا تاوان لگایا جائے گا، یہ ساری دنیا کے فقہائے مذاہب کا قول ہے، اور اگر دینے میں ٹال مٹول کرے اور وہ خوشحال ہو تو اسے قید کر دیا جائے گا، اس لئے کہ حق نے اس کے ذمہ کو

---

(۱) حدیث: "الحمیل غارم" کی روایت ابن اثیر نے جامع الاصول (۶۱/۷ طبع دار الملاح) میں ایک طویل حدیث کے ضمن میں کی ہے، اور اس کی نسبت رزین کی طرف کی ہے اور وہ طویل حدیث سنن ابوداؤد (۶۲۲/۳ طبع عزت عبید دعاس) اور ابن ماجہ (۸۰۴/۲ طبع الحلبی) میں ہے اور مذکورہ حصہ ان دونوں میں نہیں ہے۔

(۲) المبسوط ۸۹/۲۰، حاشیہ ابن عابدین ۳۱۶/۵، ۳۸۱، حاشیۃ الرملی ۲۴۷/۲، بدایۃ المجتہد ۲۹۶/۲، الروض المربع ۱۰۰/۵، اختلاف الفقہاء للطبری ۲۸/۲، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۴۹۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳۰۸/۵، الہدایہ ۷۲/۳، ۷۴، القوانین الفقہیہ رص ۲۱۴، المغنی ۶۱۶/۴، حاشیۃ الباجوری ۳۸۲/۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲۹۰/۵، ۲۹۵، الاختیار ۱۶۷/۲، جواہر الإکلیل ۱۱۴/۲، القوانین الفقہیہ رص ۲۱۴، أسنی المطالب ۲۴۴/۲، المحلی علی منہاج الطالبین ۳۲۸/۲، الروض المربع للبہوتی ۱۱۳/۵۔

اس طرح مشغول کردیا ہے جیسے اس نے مکفول کے ذمہ کو مشغول کردیا تھا، (یعنی حق اس کے ذمہ میں اس طرح لازم ہوگیا ہے جس طرح مکفول کے ذمہ میں لازم تھا)۔

فقہاء نے یہ ذکر کیا ہے کہ داروغۂ جیل وغیرہ میں سے جن لوگوں کو قرض دار کے جسم کی حفاظت کی ذمہ داری دی جاتی ہے وہ کفیل وجہ کے مرتبہ میں ہوتے ہیں، اور اس کا حاضر کرنا ان پر لازم ہوتا ہے[۱]، چنانچہ اگر وہ اس کو چھوڑ دیں اور اس کا حاضر کرنا دشوار ہو جائے تو جو دو حالتیں ابھی ابھی گزری ہیں، اسی طرح کا معاملہ اس کے ساتھ کیا جائے گا۔

تیسری حالت: جب کفیل اس نفس کے حاضر کرنے کی ذمہ داری لے جس کی کفالت اس نے قصاص یا ایسی حد میں لی ہے جو کہ کسی آدمی کا تھا، اور کوتاہی کرے، چنانچہ وقت مقررہ پر اسے حاضر نہ کرے تو مکفول کی حاضری یا اس کی موت تک اسے قید رکھا جائے گا[۲]۔

قضاء اور احکام سے متعلق حالات کے لئے قید کرنا:

الف- قضاء کی ذمہ داری سنبھالنے سے انکار کرنے والے کو قید کرنا:

۸۹- مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ امام کو یہ اختیار ہے کہ اس شخص کو قید کردے جو قضاء کی ذمہ داری قبول کرنے سے انکار کردے، جبکہ یہ اس کے لئے متعین ہو جائے، یہاں تک کہ وہ اس کو قبول کرلے، اس لئے کہ وہ ایک واجب شرعی کی ادائیگی اور مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت سے پیچھے ہٹ رہا ہے، امام مالکؒ نے اسی پر فتوی دیا ہے[۱]۔

ب- عدالت یا قاضی کی توہین کرنے والوں کو قید کرنا:

۸۹ م- قاضی کو اختیار ہے کہ ایسے شخص کو قید کرنے اور مارنے کا حکم دے جو یہ کہے کہ میں تمہارے پاس مدعی سے مخاصمت (مقدمہ) نہیں کروں گا، یا اس کا مذاق اڑائے اور اس پر نامناسب الزام لگائے اور اس کو ثابت نہ کرے، اس صورت میں اس کو دونوں فریقوں کو قید کر دینے کا اختیار ہوگا، جب وہ دونوں اس کے سامنے ایک دوسرے سے گالم گلوج کریں[۲]۔

سحنون فرماتے ہیں، اور ایک روایت اشہب سے بھی یہی ہے کہ قاضی کو اس صورت میں مدعا علیہ کو قید کرنے اور اس کی تادیب کرنے کا اختیار ہے، جب وہ مجلس قضاء میں کہے: میں نہ اقرار کروں گا نہ انکار کروں گا، اور اپنی ہٹ دھرمی پر برقرار رہے اور مدعی کے پاس بینہ نہ ہو، اسی جیسا قول امام شافعیؒ کا بھی ہے[۳]۔

ج- جس کے خلاف حد اور قصاص کا دعوی کیا گیا ہو اس کو گواہوں کی تعدیل تک قید کرنا:

۹۰- فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ جن چیزوں کی انتہائی سزا قید کے علاوہ ہوتی ہے ان میں قاضی کو یہ اختیار ہے کہ مدعا علیہ کو قید کردے، یہاں تک کہ حجت کاملہ کے ذریعہ دعوی ثابت ہو جائے، جیسے حدود، قصاص کہ ان کی آخری سزا قتل، (ہاتھ) کاٹنا، اور کوڑے لگانا ہے تو

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۷، ۲۹۹، الہدایہ ۳/ ۱۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۱۴، الروض المربع ۵/ ۱۱۳، المحلی علی المنہاج ۲/ ۳۲۸، السیاسۃ الشرعیہ ۴۳، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۴۹، الفتاوی لابن تیمیہ ۲۹/ ۵۵۶، غایۃ المنتہی ۲/ ۱۰۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۲، ۲۹۹، الہدایہ ۳/ ۷۰، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳۲۸۔

(۱) الخرشی ۷/ ۱۴۰، حاشیۃ الصعیدی علی کفایۃ الطالب ۲/ ۲۷۸، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۲، ۱۳۔

(۲) المعیار ۲/ ۵۱۵، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۰۱، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۴۳، ۴۴، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۲۰، أسنی المطالب ۴/ ۲۹۹۔

(۳) تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۹۹، ۳۰۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۸، الأم للشافعی ۶/ ۲۱۵۔

قاضی مدعا علیہ کو قید رکھے گا (اور خاص طور سے آدمی کے حق میں)، یہاں تک کہ گواہوں کی عدالت کی تحقیق کرلے اس لئے کہ مدعی جب اپنی ذمہ داری یعنی بینہ لے آئے تو یہ (تحقیق) اسی کا کام ہے۔

چنانچہ جس کے خلاف چوری کا دعوی ہو تو اس میں گواہوں کی عدالت ظاہر ہونے تک اسے قید کردیا جائے گا، اور جو دوسرے کے خلاف یہ دعوی کرے کہ اس نے اس پر تہمت لگائی ہے اور اس کے گواہ شہر میں ہوں تو مدعا علیہ کو حاکم کے مجلس سے اٹھنے تک قید کردیا جائے گا، تاکہ مدعی اپنا بینہ حاضر کردے، ورنہ بغیر کسی کفیل کے اس کا راستہ چھوڑ دیا جائے گا، اور اگر اس کا بینہ غائب ہو یا شہر سے باہر ہو تو اسے قید نہیں کیا جائے گا، اور جب وہ ایک گواہ پیش کردے تو اسے قید کردے گا[۱]۔

د-فریب پر مبنی دعوی کرنے والے کو قید کرنا:

۹۱ - حنفیہ اور مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ جو شخص ناحق شکایت لائے اور حاکم پر منکشف ہوجائے کہ وہ اپنے دعوی میں غلط ہے تو وہ اس کی تادیب کرے گا، اور اس کی اقل مقدار قید ہے، تاکہ اہل باطل اس کی وجہ سے باز آجائیں[۲]۔

ھ-جھوٹے گواہ کو قید کرنا:

۹۲ - فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جھوٹے گواہ کو حاکم کی رائے کے مطابق مارا جائے گا، اور لمبے عرصہ تک قید رکھا جائے گا اور ابن تیمیہ نے اضافہ کیا ہے کہ جو دوسرے کو جھوٹی گواہی کی تلقین کرے اسے بھی قید کیا جائے گا اور ضرب لگائی جائے گی، حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے جھوٹے گواہ کو مارا، سر مونڈوایا، چہرہ میں سیاہی لگوادی اور بازاروں میں اس کے گھمانے کا حکم دیا، پھر اسے لمبے عرصہ تک قید رکھا، اسی جیسا واقعہ حضرت علیؓ سے بھی مروی ہے[۱]۔

و-ایسے شخص کو قید کرنا جو کسی دوسرے شخص کے لئے کسی مجہول شئی کا اقرار کرے اور اس کی تفسیر بیان نہ کرے:

۹۳ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص دوسرے کے لئے کسی مجہول کا اقرار کرے اور اس کی تفسیر سے باز رہے تو اسے اس کی تفسیر کرنے تک قید کردیا جائے گا، خواہ اس نے اس کا اقرار خود سے ابتداءً کیا ہو یا اس پر اس کا دعوی کیا گیا ہو، ان حضرات کا کہنا ہے: جس کا اس نے اقرار کیا ہے چونکہ وہ لازم ہے، اس لئے اس سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہوگا، نیز اس لئے بھی کہ عاقل کے کلام کو سنجیدگی پر محمول کیا جاتا ہے نہ کہ مذاق پر، لیکن جس کو اس نے مبہم کر رکھا ہے اس کی وضاحت کرنے میں اس کی بات مانی جائے گی، اس لئے کہ وہی اپنی نیت کو زیادہ جاننے والا ہے، اور لوگوں کے حقوق محفوظ رکھنے کے لئے اس سے حلف لی جائے گی کہ اس نے صرف اسی کی نیت کی تھی۔

ایک ضعیف قول کے مطابق فقہاء شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مجہول کا اقرار کرنے والا تفسیر بیان کرنے سے باز آجائے تو اسے قید نہیں کیا جائے گا، اس لئے کے قید کے بغیر بھی مقصد حاصل ہونے کا

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۷۳، الہدایہ ۲/ ۱۰۱، بدائع الصنائع ۷/ ۵۳، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۵، العنایہ للبابرتی ۵/ ۴۰۱، القوانین لابن جزی رص ۲۱۹، أسنی المطالب ۴/ ۳۶۳، منتہی الارادات ۲/ ۵۸۳، المغنی ۹/ ۳۲۸، المدونہ ۵/ ۱۸۵۔

(۲) معین الحکام للطرابلسی رص ۱۹۶، ۱۹۷، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۰۵، ۳۰۶۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۰۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۳، فیض الإلہ للبقاعی ۲/ ۳۲۵، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۸۳، الانصاف للمرداوی ۱۰/ ۲۴۸، فتاوی ابن تیمیہ ۲۸/ ۳۴۳، ۳۴۴، المدونہ ۵/ ۲۰۳، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۲۶۱، السنن للبیہقی ۱۰/ ۱۴۱، ۱۴۲، المصنف لعبد الرزاق ۸/ ۳۲۵۔

امکان ہے[1]۔

نظام مملکت پر حد سے تجاوز کرنے کے سبب قید کی حالتیں:

الف-مسلمان جاسوس کا قید کرنا:

۹۴-امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد اور بعض مالکیہ سے منقول ہے کہ حاکم مسلمان جاسوس کو قتل نہیں کرے گا، بلکہ اپنی رائے کے مطابق اس کی تعزیر کرے گا، اور حنفیہ میں سے قاضی ابو یوسف وغیرہ نے توبہ ظاہر ہونے تک اس کو قید کرنے کی صراحت کی ہے، اور بعض مالکیہ کا قول ہے کہ اسے لمبے عرصہ تک قید رکھا جائے گا، اور جس جگہ تھا وہاں سے شہر بدر کر دیا جائے گا۔

مالک، ابن القاسم اور سحنون کا قول ہے کہ اگر حاکم اس میں مصلحت سمجھے تو اسے مسلمان جاسوس کو قتل کرنے کا اختیار ہوگا، اور حنابلہ میں سے ابن عقیل بھی اسی کے قائل ہیں۔

مسلمان جاسوس کو سزا دینے میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ حاطب بن بلتعہ کے واقعہ میں متعدد اقوال ہیں جبکہ اس نے فتح مکہ سے پہلے بعض قریش کو نبی کریم ﷺ کے ان کی طرف نکلنے کی اطلاع لکھ بھیجی تھی[2]۔

ب-باغیوں کو قید کرنا:

۹۵-باغیوں یعنی حاکم کے خلاف خروج کرنے والوں کو مندرجہ ذیل حالات میں قید کر دیا جائے گا:

(۱) المغنی ۵ / ۱۸۷، الانصاف ۱۲ / ۲۰۴، حاشیۃ الدسوقی ۳ / ۴۰۶، اسنی المطالب ۲ / ۳۰۰، معین الحکام رص ۱۹۹، شرح المحلی علی منہاج الطالبین ۳ / ۱۱۔

(۲) زاد المعاد ۲ / ۶۸، ۳ / ۲۱۵، الفروع ۶ / ۱۱۳، احکام القرآن لابن العربی ۴ / ۱۷۷۲، الخراج رص ۲۰۵، تبصرۃ الحکام ۲ / ۱۹۴، الحسبۃ لابن تیمیہ رص ۲۸، جواہر الإکلیل ۱ / ۲۵۶، الاقضیہ لابن فرج رص ۳۵۔

پہلی حالت جب وہ قتال کے لئے مستعد ہوں:

جب باغی ایسے کام انجام دیں جو امام کے خلاف ان کے خروج کے ارادہ پر دلالت کرتے ہوں، جیسے اسلحہ جات خریدنا، بغاوت کے لئے جمع ہونا اور قتال کے لئے تیار ہونا تو حاکم کے لئے ان کو پکڑ کر قید کرنا جائز ہوگا، اگرچہ حقیقت میں انہوں نے قتال نہ کیا ہو، اس لئے کہ بغاوت کا عزم کرنا ایسی معصیت ہے جس پر ان کی زجر ہونی چاہئے، علاوہ ازیں اگر ان کو چھوڑ دیا جائے تو زمین میں فساد پھیلائیں گے اور ان کے شر کا دفع کرنا فوت ہو جائے گا[1]۔

دوسری حالت قتال کے درمیان ان کو پکڑنا:

جب قتال کے دوران باغیوں کو پکڑ لیا جائے تو انہیں قید کر دیا جائے گا، اور اگر کسی دوسری جماعت سے ان کے مل جانے یا دوبارہ قتال کرنے کا خوف ہو تو انہیں چھوڑا نہیں جائے گا، اور ان کے قید کرنے کا سبب دوسروں کو پست ہمت کرنا اور ان کی جمعیت منتشر کرنا ہے[2]۔

تیسری حالت قتال کے بعد ان کی چھان بین کرنا اور ان کو قید کرنا:

بھگوڑے باغیوں کے تتبع (چھان بین) اور ان کو قید کرنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے اور اس میں ان کے دو قول ہیں:

پہلا قول: اگر ان کی کوئی جماعت ہے جس سے وہ جا ملیں گے تو امام کے لئے ان کی چھان بین کرنا اور ان کو قید کرنا جائز ہے، یہ مالکیہ، شافعیہ اور بعض حنفیہ کا قول ہے، امام ابوحنیفہ کی طرف منسوب ہے کہ چاہے ان کی جمعیت نہ ہو امام ان کی چھان بین

(۱) بدائع الصنائع ۷ / ۱۴۰، معین الحکام رص ۱۹۰، المغنی لابن قدامہ ۸ / ۱۰۹۔

(۲) الاختیار ۴ / ۱۵۲، بدائع الصنائع ۷ / ۱۴۱، الشرح الکبیر للدردیر ۴ / ۲۹۹، حاشیۃ الباجوری ۲ / ۲۵۶، الانصاف ۱۰ / ۳۱۵۔

کرے گا، اور ان کو قید کر دے گا، اور بعض مالکیہ بھی اسی کے قائل ہیں[1]۔

دوسرا قول: امام کے لئے ان کی چھان بین کرنا اور قید کرنا جائز نہیں ہے، اگرچہ ان کی کوئی ایسی جماعت ہو جس میں جا ملیں گے، اس لئے کہ مقصد ان کو دفع کرنا ہے اور وہ حاصل ہو چکا ہے، یہ حنابلہ کا مسلک اور امام شافعی وامام ابو یوسف کا قول ہے اور حضرت علیؓ سے ایسا ہی منقول ہے[2]۔

باغی قیدیوں کی رہائی کا وقت:

۹۶ - باغی قیدیوں کی رہائی کے وقت میں فقہاء کے چار اقوال ہیں:

پہلا قول: جنگ موقوف ہونے کے بعد ان کا رہا کرنا واجب ہے، اور ان کو برابر قید رکھنا جائز نہیں ہے، لیکن ان پر شرط لگا دی جائے گی کہ وہ جنگ کی طرف دوبارہ نہ لوٹیں، یہ شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کے دو قولوں میں سے ایک قول ہے۔

دوسرا قول: جنگ کے بعد ان کو قید رکھنا جائز ہے اور ان کا شر دفع کرنے کے لئے ان کا راستہ ان کی توبہ ظاہر ہو جانے ہی پر چھوڑا جائے گا، اور اس کی علامت اطاعت کی طرف ان کا واپس ہونا ہے، یہ حنفیہ کا مسلک اور بعض مالکیہ کا قول ہے۔

تیسرا قول: جنگ کے بعد ان کو قید میں رکھنا جائز ہے، اور ان کو رہا کرنا اس صورت میں واجب ہو جائے گا جب دوبارہ ان کے نہ لوٹنے پر اطمینان حاصل ہو جائے، یہ مالکیہ کا مسلک ہے۔

چوتھا قول: باغیوں نے جیسا معاملہ کیا ہے ویسا ہی معاملہ ان کے ساتھ کرتے ہوئے جنگ کے بعد ان کو مستقل قید رکھنا جائز ہوگا، یہاں تک کہ اہل عدل قیدیوں کی رہائی تک جا پہنچا جائے، حنابلہ کا دوسرا قول یہی ہے[1]۔

(۱) الخراج رص ۲۳۲، معین الحکام رص ۱۹۱، حاشیہ عمیرہ ۴/ ۱۷۲، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶۰، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۳۰۰، المغنی ۸/ ۱۱۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۵۸۔

(۲) الخراج رص ۲۳۲، المغنی ۸/ ۱۴۴۔

قید کی جگہ (جیل خانہ) بنانے کی مشروعیت:

۹۷ - حاکم کے لئے کسی جگہ کو قید کرنے کے لئے بنانا جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے دو قول ہیں:

پہلا قول: حاکم کے لئے قید کرنے کی غرض سے کسی جگہ کو الگ کر لینا جائز ہے یہ جمہور کا قول ہے، بلکہ ان میں سے بعض نے اس کو مصالح مرسلہ میں مانا ہے۔

کچھ دوسرے لوگوں کا قول ہے کہ یہ مستحب ہے[2]۔ اس کے لئے ان کا استدلال حضرت عمرؓ کے عمل سے ہے، جبکہ مکہ میں ان کے عامل حضرت نافع بن عبدالحارث نے ان کے لئے (حضرت عمر کے لئے) صفوان بن امیہ سے جیل کے واسطے چار ہزار درہم کا ایک گھر خریدا تھا، اسی طرح حضرت علیؓ اسلام میں جیل بنانے والے پہلے شخص ہیں اور اسے آپ نے کوفہ میں بنوایا تھا[3]۔

دوسرا قول: حاکم جیل کے لئے مخصوص کوئی جگہ اختیار نہیں کرے گا، اس لئے کہ رسول ﷺ اور آپ کے خلیفہ حضرت ابو بکرؓ کی

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۴۰، ۱۴۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۵۸، المغنی ۸/ ۱۱۵، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶۰، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۲۵۰، الخراج رص ۲۳۲، القوانین الفقہیہ رص ۲۳۸، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۸۱، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۹۹۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۵۰، نیل الاوطار ۸/ ۳۱۶، معین الحکام رص ۱۹۶، ۱۹۷، أسنی المطالب ۴/ ۳۰۶، البحر الزخار ۵/ ۱۳۸، ۲۱۱۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۶، ۳۷۷، المبسوط ۲۰/ ۸۹، الطرق الحکمیہ رص ۱۰۳، الأقضیہ لابن فرج رص ۱۱، ۱۲، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۱۶، ۳۱۷، البحر الزخار ۵/ ۱۳۸، التراتیب الإداریہ للکتانی ۱/ ۲۹۹۔

کوئی جیل نہیں تھی، لیکن جب معاملہ لازمی ہوجائے تو کسی بھی جگہ میں اس پر روک لگادی جائے گی، یا قرض خواہ کو قرض دار کے ساتھ لگے رہنے کا حکم دے دیا جائے گا جیسا کہ نبی کریم علیہ السلام نے کیا یہ امام احمد کے بعض اصحاب اوران کے علاوہ دوسروں کا قول ہے (۱)۔

حرم میں جیل بنانا:

۹۸-حرم میں جیل بنانے کے بارے میں فقہاء کے تین قول ہیں:

پہلا قول: حرم میں جیل بنانا بغیر کسی کراہت کے مطلقاً جائز ہے، دلیل یہ ہے کہ مکہ میں حضرت عمرؓ نے جیل خانہ خریدا، یہ جمہور فقہاء کا قول ہے (۲)۔

دوسرا قول: مکہ کے حرم میں کسی کو قید کرنا حلال نہیں ہے، اس لئے کہ حرم کو گنہگاروں سے پاک کرنا واجب ہے، کیونکہ آیت کریمہ ہے: "اَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِيْنَ وَالْعَاكِفِيْنَ وَالرُّكَّعِ السُّجُوْدِ" (۳) (تم دونوں میرے گھر کو پاک صاف رکھو طواف کرنے والوں اور اعتکاف کرنے والوں اور رکوع کرنے والوں اور سجدہ کرنے والوں کے لئے)، اس کا ظاہر مکہ کے حرم میں جیل بنانے کی حرمت پر دلالت کرتا ہے (۴)۔

تیسرا قول: حرم میں جیل بنانا مکروہ ہے، یہ حضرت طاؤس سے مروی ہے، وہ فرمایا کرتے تھے کہ کسی عذاب کے گھر کو رحمت کے گھر میں نہ ہونا چاہئے، اور اس سے وہ حرم مکہ مراد لیتے تھے (۵)۔

قیدیوں کے اعتبار سے جیل کو الگ الگ بنانا:

الف-عورتوں کو مردوں کے جیل سے علاحدہ جیل میں رکھنا:

۹۹- فقہاء نے اجماعی طور پر صراحت کی ہے کہ عورتوں کے لئے علاحدہ قید خانہ ہوگا، اس لئے کہ ان سے پردہ واجب ہے نیز فتنہ سے بچنے کے لئے ان کے ساتھ کوئی مرد نہیں ہوگا، بہتر یہ ہے کہ عورتوں کے جیل کا کام عورتیں ہی انجام دیں، اور اگر یہ دشوار ہو تو ان کے قید خانہ میں ان کی حفاظت کرنے کے لئے ایسے شخص سے کام لینا جائز ہے جو صلاح میں معروف ہو، امام ابوحنیفہ سے یہی مروی ہے، اگر وہاں عورتوں کے لئے کوئی تیار کیا ہوا قید خانہ نہ ہو تو عورت کو کسی امانت دار عورت کے پاس جس کے پاس مرد نہ ہوں یا خیر وصلاح میں مشہور شوہر باپ یا بیٹے جیسے کسی امین مرد والی عورت کے پاس اسے قید کردیا جائے گا (۱)۔

ب-خنثی (ہجڑے) کو مخصوص جیل میں علاحدہ رکھنا:

۱۰۰- جب خنثی مشکل (ہجڑے) کو قید کیا جائے گا، تو نہ وہ مردوں کے ساتھ رہے گا نہ عورتوں کے ساتھ، بلکہ اسے تنہا یا کسی محرم کے پاس قید کردیا جائے گا، اور اس کو مردوں اور عورتوں کے ساتھ قید کرنا مناسب نہیں ہے (۲)۔

ج-نابالغوں (نوعمروں) کو قید کرنا:

مالی معاملات کے قضیے میں نابالغوں کو قید کرنا:

۱۰۱- مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک اور حنفیہ کے دو قولوں میں سے ایک

---

(۱) فتاوی ابن تیمیہ ۳۵/ ۳۹۹، الطرق الحکمیہ رص ۱۰۳، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۱۶، ۳۱۷، معین الحکام رص ۱۹۶۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۵۷، المجموع ۹/ ۲۶۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۷، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۱۶، المحلی لابن حزم ۸/ ۱۷۱، فتح الباری ۵/ ۷۵، ۷۶۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۲۵۔

(۴) المحلی لابن حزم ۷/ ۲۶۲ طبع المنیریہ۔

(۵) فتح الباری ۵/ ۷۵۔

(۱) البحر الزخار ۵/ ۱۳۸، المبسوط ۲۰/ ۹۰، الدر المختار ۵/ ۵۷۹، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۱۴، جواہر الإکلیل للآبی ۲/ ۹۳، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۸۰، ۲۸۱، المدونہ ۵/ ۲۰۶۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۸۰، حاشیۃ الصعیدی علی کفایۃ الطالب ۲/ ۲۰۱۔

قول یہ ہے کہ نابالغ جب تجارت کرے یا دوسرے کا مال ہلاک کر دے تو چونکہ وہ مکلّف نہیں ہے، اس لئے اپنے معاملہ میں کسی دین کے سبب اسے قید نہیں کیا جائے گا، اور یہ قید کے سوا کسی اور چیز سے اس کی تادیب کرنے سے مانع نہیں ہوگا، (قید کے سوا دوسری تادیب کی جاسکتی ہے) اور فقہاء حنفیہ میں سے سرخسی نے ولی کے قید کر دینے کو صحیح قرار دیا ہے، اس لئے کہ اپنے لڑکے کی حفاظت میں اس سے کوتاہی ہوئی ہے، نیز اس لئے بھی کہ اس کی جانب سے مال ادا کرنے کا وہی مکلّف ہے۔

حنفیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ نابالغ کو دین وغیرہ کی وجہ سے بطور تادیب قید کیا جائے گا نہ کہ بطور سزا کے، اس لئے کہ بندوں کے حقوق میں اس کا بھی مواخذہ ہے، لہٰذا اس کا ظلم متحقق ہوجائے گا اور اس لئے بھی کہ وہ اس جیسا عمل دوبارہ نہ کرے، اور لوگوں کے اموال پر تعدی نہ کرے، اس قول کے بعض اصحاب نے قید کرنے کو نوعمر کے باپ یا وصی کی موجودگی پر معلق کیا ہے تاکہ وہ بیقرار ہوجائیں اور اس کی طرف سے دین ادا کرنے میں جلدی کریں [۱]۔

نابالغوں کو جرائم میں قید کرنا:

۱۰۲- بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ نابالغ کو جرائم وغیرہ کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے قید نہیں کیا جائے گا، اور کچھ دوسرے حضرات نابالغ فاجر کو بطور تادیب نہ کہ بطور سزا قید کرنے کے قائل ہیں، خاص طور سے اس وقت جب قید کرنا چھوڑنے کے مقابلہ میں اس کے لئے زیادہ بہتر ہو اور اس میں اس کی تادیب نیز درستی ہو، اور ان جرائم میں سے جن میں انھوں نے قید کرنے کی صراحت کی ہے ارتداد بھی ہے، چنانچہ مرتد بچہ کو توبہ کرنے تک قید رکھا جائے گا، یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے، ایسے ہی بغاوت ہے، چنانچہ باغیوں کے جنگجو بچوں کو جنگ ختم ہونے تک قید رکھا جائے گا [۱]۔

نابالغوں کو قید کرنے کی جگہ:

۱۰۳- اکثر نصوص اس پر دلالت کرتی ہیں کہ نوعمر کو اس کے والد یا ولی کے گھر میں قید رکھا جائے، علاوہ ازیں اس کو جیل میں قید کرنا جائز ہے، الا یہ کہ اس کو بگاڑ دینے والی چیز کا خوف ہو تو اس صورت میں اس کو باپ کے گھر میں قید کرنا واجب ہوگا، جیل میں (جائز) نہیں ہوگا [۲]۔

د- موقوفین اور محکومین کو قید کرنے میں امتیاز کرنا:

۱۰۴- موقوف لوگوں یعنی شک اور تہمت والوں کو قید کرنا والی کے اختیار کی چیز ہے، اس لئے کہ یہ اس کی خصوصیات میں سے ہے، جیسا کہ زبیری، ماوردی، قرافی اور امام احمد کے شاگردوں کی ایک جماعت کے قول میں ہے، اور محکومین کو قید کرنا یعنی جس پر کوئی حق واجب ہوگیا ہو، اور اس پر بینہ قائم ہوگیا ہو اس کو قید کرنا قاضی کے اختیار کی چیز ہے، اور پرانے زمانہ میں معمول بہ یہ ہے کہ والی کی قید جو کہ تہمت اور فساد والوں (موقوفین) پر مشتمل ہوتی ہے، قاضی کی قید سے جو کہ محکومین پر مشتمل ہوتی ہے، ممتاز ہوتی ہے، اور والی کی جیل قاضی کی جیل سے مختلف ہوتی ہے چنانچہ جو شخص والی کی جیل میں قید ہوا ہو اس کو اس صورت میں قاضی کے سامنے اپنی طرف سے گواہی

---

(۱) المبسوط ۲۰/۹۱، الفتاوی الہندیہ ۳/۴۱۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/۴۲۶، أسنی المطالب وحاشیۃ للرملی ۴/۳۰۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/۲۸۰، معین الحکام ص ۱۷۴۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۲۵۷، ۵/۴۲۶، المعیار ۲/۲۵۸، ۸/۴۱۸، المغنی لابن قدامہ ۸/۱۱۵، الانصاف ۱۰/۳۱۶، معین الحکام ص ۱۷۴، بدائع الصنائع ۷/۶۳، جواہر الإکلیل ۲/۱۴۸، مغنی المحتاج للشربینی ۴/۱۲۷۔

(۲) الدر المختار ۴/۲۵۳، المعیار ۸/۲۵۲، ۲۵۸، احکام السوق لیحیی بن عمر ص ۱۳۵، الفتاوی لابن تیمیہ ۳۴/۱۷۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۸۰، حاشیۃ الصعیدی علی کفایۃ الطالب ۲/۳۰۱۔

دینے کے لئے دوسرے کو وکیل بنانے کا اختیار ہے، جبکہ اسے نکلنے سے روک دیا گیا ہو، اور یہ اختیار اس کو حاصل نہیں ہے جو قاضی کے قید خانہ میں ہو، اس لئے کہ اس کے لئے قاضی کی اجازت سے نکلنا ممکن ہے اور اسی کے مثل محبوس کے خلاف ہونے والے دعوی کو سننے کے لئے وکیل بنانے (کا مسئلہ) ہے [1]۔

ھ- معاملات کے قضیوں میں (ہونے والی) قید کو جرائم والی قید سے الگ کرنا:

۱۰۵- قیدی خواہ معاملات کے سلسلہ میں ہو جیسے کہ دین ہے، یا جرائم کے سلسلہ میں ہو جیسے کہ چوری کرنا یا چور بننا یا جسموں پر زیادتی کرنا ہے، ان دونوں قسم کے قیدی کی قید کے درمیان فقہاء نے امتیاز کیا ہے، اور (ان چیزوں) کے متعدی ہوجانے کے خوف سے وہ اس کے خواہشمند رہتے تھے کہ یہ لوگ ان لوگوں کے ساتھ ایک قید خانہ میں اکٹھا نہ ہوں، علاوہ ازیں ہر جیل والے کے ساتھ ہر ایک کے گناہ کے مناسب معاملہ ہوگا [2]۔

و- قیدیوں کے درمیان ان کے جرائم کے ہم جنس ہونے کے اعتبار سے امتیاز کرنا:

۱۰۶- فقہاء نے جرائم کی جیلوں کے ''مہمانوں'' کو تین اقسام میں منقسم کیا ہے: اہل فجور (اخلاقی بگاڑ والے)، اہل تلصص (چوری وغیرہ والے)، اہل جنایات (جسموں پر زیادتی کرنے والے) اور قاضی ابو یوسف نے اپنی کتاب میں اس تقسیم کو ایک مستقل عنوان بنا کر علاحدہ ذکر کیا ہے [1]۔

ز- قید کو اجتماعی اور انفرادی میں منقسم کرنا:

۱۰۷- فقہاء کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ قید میں اصل اس کا اجتماعی ہونا ہے، ان کا کہنا ہے: مسلمانوں میں سے کسی کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے کہ بڑے مجمع کو ایسی جگہ جمع کر دیا جائے جو ان پر تنگ ہو، اور اس میں وہ وضو، اور نماز پر قادر نہ ہوں اور ایک دوسرے کا ستر دیکھتے ہوں، اور سردی گرمی میں اذیت پاتے ہوں۔

حاکم کے لئے قیدی کو علاحدہ کرنا اور اس کو کسی کمرہ میں اس کا دروازہ بند کر کے قید کرنا اگر اس میں کوئی مصلحت ہو تو جائز ہے [2]۔

ح- گھر وغیرہ میں جبری سکونت (نظر بندی) کروا کر قید کرنا:

۱۰۸- گھر وغیرہ میں جبری (نظر بندی) سکونت اختیار کروا کر قید کرنا جائز ہے، چنانچہ فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ جو شخص دوسرے کو ناحق مارے اس کی تعزیر کی جائے گی اور اس کو قید کرنا درست ہے، خواہ اس

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۸، ۴۹۹، ۵۱۲، ۵۱۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۰۴، لسان الحکام رص ۲۵۱، الانصاف ۱۲/ ۹۰، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۳۲، المدونہ ۵/ ۴۸۹، المنتظم لابن الجوزی ۷/ ۲۵۶، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۱۹، الخراج رص ۱۶۳، ۱۹۰، الطبقات لابن سعد ۵/ ۳۵۶، الدر المختار اور اس کا حاشیہ ۵/ ۳۷۸، ۴۹۹، ۵۱۲، الروضہ للنووی ۴/ ۱۴۰، أسنی المطالب ۲/ ۱۸۹، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۴۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۳، ۲۷۰، شرح ادب القاضی للخصاف ۲/ ۳۷۵،

= خبایا الزوایا للزرکشی رص ۲۶۹، المنتظم لابن الجوزی ۷/ ۲۵۶، طبقات ابن سعد ۵/ ۳۵۶، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۴، أسنی المطالب ۴/ ۳۰۶۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۰، الخراج رص ۱۶۱، الخطط للمقریزی ۲/ ۱۸۷، ۱۸۹، بدائع الزہور لابن ایاس ۲/ ۶ طبع اول۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۲۰/ ۹۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۷، ۳۷۹، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۱۹، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۸۱، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۹۲، حاشیۃ الرملی ۲/ ۱۸۹، الافصاح لابن ہبیرہ ۱/ ۳۹۱، التراتیب الإداریہ للکتانی ۱/ ۲۹۵، المغنی ۸/ ۱۲۴، فتاوی ابن تیمیہ ۱۵/ ۳۱۰۔

کے گھر ہی میں اس طور پر ہو کہ اس سے نکلنے پر پابندی لگادی جائے، اور امام کو اختیار ہے کہ نظر لگانے والے کو سیاسۃً خود اسی کے گھر میں قید کردے، اور لوگوں کے میل جول سے روک دے (۱)۔

مریض کو قید کرنا:

۱۰۹ - مریض مدیون کی قید کے مسئلہ میں فقہاء نے بحث کی ہے، اور جمہور کے کلام کا ظاہر اور شافعیہ کے دو اقوال میں سے ایک یہ ہے کہ مرض کو قید کے موانع میں سے نہیں سمجھا جائے گا، شافعیہ کے یہاں دوسرا قول معتمد یہ ہے کہ مریض مدیون کو قید نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کا وکیل بنایا جائے گا اور ضمانت لی جائے گی، رہا جنایت کرنے والا مریض تو وہ بحث گزر چکی ہے جو اس کو قید کرنے کی مشروعیت پر دلالت کرتی ہے (۲)۔

ہلاکت کے خوف کی وجہ سے مریض کو جیل سے نکالنا:

۱۱۰ - جب قیدی اپنی جیل میں بیمار ہو جائے اور اس کا علاج اس میں ممکن ہو تو اسے نہیں نکالیں گے، اس لئے کہ مقصد (علاج) حاصل ہے (۳)، اور ڈاکٹر و خادم کو اس کے علاج اور خدمت کرنے کے لئے داخل ہونے سے نہیں روکا جائے گا، اس لئے کہ اس کو ایسی چیز سے روکنا جس کی ضرورت متقاضی ہے، اس کی ہلاکت کا سبب بن جائے گا اور یہ ناجائز ہے۔

اگر اس کا علاج اور نگہداشت اس میں ممکن نہ ہو تو اس کو جیل سے نکالنے کے بارے میں فقہاء کے کئی اقوال ہیں:

پہلا قول: اس کی جان بچانے کی غرض سے علاج معالجہ کے لئے قید سے نکالا جائے گا، یہ وہ قول ہے جس کا ذکر بعض حنفیہ جیسے خصاف اور ابن الہمام نے کیا ہے، (اور یہی) شافعیہ اور مالکیہ کے کلام کا ظاہر ہے۔

دوسرا قول: ضامن کے بغیر اسے نہیں نکالا جائے گا، حنفیہ کے یہاں مفتی بہ یہی ہے۔

تیسرا قول: قید ہی میں علاج کیا جائے گا اور نکالا نہیں جائے گا، اور جیل اور غیر جیل میں ہلاک ہونا برابر ہے، امام ابو یوسف سے یہی مروی ہے۔

مسلمانوں نے زمانہ قدیم ہی سے جیلوں کے اندر بیماروں کی نگہداشت کا اہتمام کیا ہے، چنانچہ حضرت عمر بن عبد العزیز نے اپنے گورنروں کو فرمان بھیجا تھا کہ جو جیل میں ہوں ان پر نگاہ رکھو، اور بیماروں کی دیکھ بھال کرو۔

خلیفہ مقتدر کے زمانہ میں بعض ڈاکٹروں کو ہر روز جیل خانوں میں بیماروں کے پاس جانے ان کے لئے دوائیں اور شربت لے جانے، ان کی دیکھ بھال کرنے اور بیماریاں دور کرنے کے لئے مخصوص کردیا گیا تھا (۱)۔

۱۱۱ - قیدی کو نماز جمعہ پر قدرت دینے کے بارے میں فقہاء کے دو

---

(۱) الدر المختار ۴/ ۶۶، فتح الباری ۱۰/ ۲۰۵، شرح النووی لمسلم ۱/ ۱۷۳، حاشیۃ الصعیدی علی کفایۃ الطالب ۲/ ۴۱۰، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۳۶۴، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۲۲۷، اعانۃ الطالبین للبکری ۴/ ۱۳۲، الفروع ۶/ ۱۱۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۸، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۲۸۱، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۴۹۱، حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۴۶، الانصاف ۵/ ۲۷۷، ۲۸۰۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۸، الہدایہ ۳/ ۲۳۱، شرح أدب القاضی للخصاف ۲/ ۳۷۴، ۳۷۵۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۸، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۸، ۵/ ۶۳، شرح أدب القاضی للخصاف ۲/ ۳۷۵، فتح القدیر ۵/ ۴۷۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۹۳، أسنی المطالب ۴/ ۱۳۳، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۹۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۸۱، ۲۸۲، طبقات ابن سعد ۵/ ۳۵۶، عیون الأنباء لابن ابی اصیبعہ ۳۰۱، ۳۰۲۔

قول ہیں:

پہلا قول: اگر حاکم اس میں مصلحت سمجھے تو اسے جمعہ اور عیدین کی نماز میں نکلنے سے روک دے گا، تا کہ اس کا دل بے چین ہو اور باز آ جائے، مذاہب اربعہ کے اکثر فقہاء کا یہی قول ہے، اور حضرت علیؓ کا قول ظاہر بھی یہی ہے (۱)۔

دوسرا قول: قیدی کو نماز جمعہ ونماز عیدین میں ان کی اہمیت کے پیش نظر نکلنے سے نہیں روکا جائے گا، بعض حنابلہ کے کلام کا ظاہر یہی ہے، شافعیہ میں سے بغوی بھی اسی کے قائل ہیں، اور حنفیہ میں سے سرخسی اور بویطی صاحب شافعی کے کلام کا مفہوم بھی یہی ہے (۲)۔

۱۱۲- جب جیل میں جمعہ کی شرطیں پوری ہو جائیں، اور اس میں اس کی ادائیگی ممکن ہو تو وہ قیدیوں پر لازم ہو جائے گا، جیسا کہ شافعیہ اور ابن حزم نے اس کی صراحت کی ہے، ان حضرات نے فرمایا: ان میں سے یا شہر والوں میں سے جو اس کے لائق ہو گا وہ اس کو قائم کرے گا، ایک اور رائے یہ ہے کہ اس کو مقرر کرنا حاکم پر واجب ہے، اور حضرت ابن سیرین سے روایت ہے کہ وہ جیل والوں پر جمعہ کے (وجوب کے) قائل تھے اور ابراہیم نخعی نے ان کی مخالفت کی ہے اور فرمایا: جیل والوں پر جمعہ نہیں ہے، حنفیہ کا ظاہر کلام یہ ہے کہ قیدیوں کے لئے جمعہ کی نماز پڑھنا جائز ہے، اور اگر وہ قدرت نہ رکھتے ہوں تو تنہا ظہر کی نماز پڑھیں گے (۳)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۷۷، المبسوط ۲۰/۹۰، ۲۳۶، المغنی ۲/۳۳۹، المعیار ۱/۴۱۶، القوانین الفقہیہ رص ۵۵، أسنی المطالب ۲/۱۸۸، حاشیۃ الرملی ۱/۲۶۲، حاشیۃ الباجوری ۱/۲۱۲۔

(۲) غایۃ المنتہی للکرمی ۱/۲۰۶، حاشیۃ الباجوری ۱/۲۱۲، روضۃ الطالبین ۴/۱۴۰ طبقات الشافعیہ للسبکی ۱/۲۷۶، الفوائد البہیہ للکنوي رص ۱۳۰، جواہر الإکلیل ۲/۹۴، حاشیۃ الشروانی ۵/۱۴۳۔

(۳) الہدایہ ۱/۶۳، المبسوط ۲/۳۶، حاشیۃ الباجوری ۱/۱۶۳، ۱۶۴، حاشیۃ الرملی ۱/۲۶۲، المحلی لابن حزم ۵/۴۹، ۵۰، المصنف لابن ابی شیبہ ۲/۱۶۰۔

قیدی کو مشغول رکھنا:

۱۱۳- جیل میں قیدی کو کام کرنے کی قدرت دینا جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے تین اقوال ہیں:

پہلا قول: قیدی کو اس کی جیل میں کام کرنے سے نہیں روکا جائے گا، اور اسے اس پر قدرت دی جائے گی، اس لئے کہ اس میں نفقۂ واجبہ اور دین وغیرہ کی ادائیگی کے اسباب پائے جاتے ہیں، یہ شافعیہ اور حنابلہ وغیرہ کا قول ہے اور بعض حنفیہ کا فتوی بھی اسی پر ہے (۱)۔

دوسرا قول: قیدی کو اس کی جیل میں کام کرنے سے روکا جائے گا، اور اس پر قدرت نہیں دی جائے گی، تا کہ جیل اس پر آسانی نہ بن جائے اور تا کہ اس کا دل روئے اور وہ باز آ جائے ورنہ جیل اس کے لئے دکان کے مرتبہ میں ہو جائے گی، مذہب حنفیہ کا معتمد قول یہی ہے، اور ان کے علاوہ دوسرے فقہاء بھی اسی کے قائل ہیں (۲)۔

تیسرا قول: قیدی کو اس کی جیل میں کام پر قدرت دینے کو حاکم کے اندازہ اور رائے پر چھوڑ دیا جائے گا، مرتضی اسی کے قائل ہیں (۳)۔

قیدی سے متعلق بعض تصرفات کے احکام:

۱۱۴- فقہاء نے قیدی سے متعلق بعض تصرفات کے کئی احکام ذکر کئے ہیں جن کا تعلق مالی، معاشرتی فوجداری اور پرسنل لا وغیرہ امور

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/۴۱۸، الدر المختار اور اس کا حاشیۃ ۵/۳۷۹، أسنی المطالب مع حاشیۃ الرملی ۲/۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۴، البحر الزخار ۵/۸۲، المغنی ۴/۴۹۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۷۸، الفتاوی الہندیہ ۳/۴۱۸، ۵/۶۳، البحر الزخار ۵/۸۲۔

(۳) البحر الزخار ۵/۸۲، اور کمیٹی کہ رائے یہ ہے کہ اس رائے کو اختیار کرنا زیادہ مناسب ہے، بشرطیکہ اس میں مفاد عام وخاص کا لحاظ کیا جائے۔

سے ہے، اس کا بیان درج ذیل ہے:

قیدی سے متعلق مالی تصرفات:

قیدی کا جبری طور پر اپنے مال کی بیع کرنا:

۱۱۵- قیدی کو خرید وفروخت وغیرہ کے انداز میں اپنی رائے کے مطابق اپنے مال میں تصرف کا اختیار ہے، اس لئے کہ قید اہلیت تصرف کے بطلان کو ثابت نہیں کرتی، چنانچہ اگر اسے قید کے ذریعہ بیع یا شراء یا اجرت پر دینے پر مجبور کیا جائے تو اکراہ (جبر) کے ختم ہونے کے بعد رضامندی نہ پائے جانے کی وجہ سے اسے فسخ کا اختیار ہوگا[۱]، اس کی تفصیل اصطلاح ''اکراہ'' میں ہے۔

قیدی کو چھڑانے کی غرض سے جو مال اس کی طرف سے دیا گیا ہے اس کو لوٹانا:

۱۱۶- مالکیہ نے بیان کیا ہے کہ جس کو سلطان قید کرلے اور اس کا عزیز اس کی طرف سے وہ چیز (مال) ادا کردے جس سے اسے قید سے چھٹکارا مل جائے، پھر خاموش رہے اور ادا شدہ (مال) کا اس سے مطالبہ نہ کرے یہاں تک کہ وہ مرجائے، اور اس کا لڑکا ادا شدہ (مال) کا مطالبہ یہ کہتے ہوئے کرے کہ وہ قرض ہے، اور جس قیدی کا فدیہ ادا کیا گیا تھا وہ دعوی کرے کہ وہ ہبہ تھا، تو حکم یہ ہے کہ ہبہ کے مدعی پر بینہ لازم ہوگا، اور اس کی جانب سے ادا کرنے والے کا سکوت حجت نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کے ذمہ میں لازم ہونے والا ایک دین ہے۔

ابن تیمیہ نے بیان کیا ہے کہ جب کسی عزیز یا دوست وغیرہ کو

(۱) بدائع الصنائع ۷/۱۷۴، المغنی ۴/ ۴۸۴، ۴۸۶، الاختیار ۲/ ۱۰۵، الہدایہ ۳/ ۲۲۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۴۰۔

کسی قیدی کی طرف سے مال کی ادائیگی پر مجبور کیا گیا ہو اور اسے اپنے مال سے دے دیا ہو تو وہ اس کو قیدی سے لوٹالے گا گرچہ اس کی اجازت کے بغیر (دیا) ہو، اس لئے کہ اکراہ اور (مال) دینا اسی (قیدی) کے سبب ہے، لہذا اس کا مال رائیگاں نہیں جائے گا۔ نیز اس لئے کہ جانوں اور مالوں کو ایسے ضرر وفساد پیش آتے ہیں جو صرف ان کی طرف سے مال کی ادائیگی ہی سے دور ہوتے ہیں، اور ادا کرنے والا اگر جان لے کہ قیدی کی طرف سے اس نے جو ادا کیا ہے اسے واپس نہیں لے سکے گا، الا یہ کہ اس کی اجازت سے ہو، تو وہ (ادا) نہیں کرے گا، اور قیدی جب احسان کے بدلہ احسان نہ کرے تو وہ ظالم ہے، اور ظلم حرام ہے، اور اس میں اصل تصرفات میں مقاصد اور نیتوں کا اعتبار کرنا ہے[۱]۔

دیوالیہ شدہ قیدی کا اپنے مال کو رہن رکھنا:

۱۱۷- اصل یہ ہے کہ دیوالیہ شدہ قیدی کو اپنے مال میں تصرف کرنے یا رہن رکھنے پر قدرت نہ دی جائے، اور اگر اس کا تصرف واقع ہو تو وہ باطل نہیں ہوگا، بلکہ حاکم اور قرض خواہوں کی رائے پر موقوف رہے گا، یہ جمہور اور امام ابوحنیفہ کے دونوں شاگرد (امام ابویوسف اور امام محمد) کا قول ہے۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: اسے رہن رکھنے اور اس کے علاوہ دوسرے تصرفات سے نہیں روکا جائے گا، اور حاکم کو تو صرف یہ اختیار ہوگا کہ اس کو برابر قید رکھے تاکہ اسے اکتا دے اور وہ دین کی ادائیگی میں جلدی کرے[۲]۔

(۱) المعیار ۵/ ۱۸۴، المظالم المشترکہ لابن تیمیہ ص ۴۶، ۴۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۴، الہدایہ ۳/ ۲۳۰، الشرح الکبیر ۳/ ۲۶۵، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۸۵، غایۃ المنتہی للکرمی ۲/ ۱۲۶، ۱۲۹، أسنی المطالب ۳/ ۲۴۵، منہاج الطالبین ۳/ ۳۰۸، الإنصاف ۸/ ۳۹۲۔

جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو اس کے قیدی مالک کو ودیعت واپس کرنے سے عاجز ہوجانے کا حکم:

۱۱۸- جب مودع کو کوئی عذر جیسے سفر یا آگ اور (گھر) گرجانے کا خوف پیش آجائے تو وہ ودیعت اس کے مالک کے پاس لوٹادے گا، اور اگر مالک قید ہو جس کے پاس وہ پہنچ نہیں پائے گا تو اسے ایسے شخص کے حوالہ کردے گا جو عادتاً اس کے مال کو محفوظ رکھتا ہو، جیسے اس کی بیوی اور نوکر، ورنہ اسے حاکم کے سپرد کردے گا، اور اگر یہ دشوار ہو تو اسے کسی شخص کو ودیعت کے طور پر دے دے گا اور اپنے عذر پر بطور بینہ کے گواہ بنالے گا، اس لئے کہ سبب متحقق ہونے کے بعد وہ ضمان ساقط کرنے والی ضرورت کا دعوی کررہا ہے، یہ مالکیہ، شافعیہ اور صاحبین کا مسلک نیز دو وجہوں میں سے ایک کے مطابق حنابلہ کا مسلک ہے۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: جب تک وہ اس کو نہ روکے اسے ودیعت کے ساتھ سفر کرنے کا اختیار ہے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''ودیعۃ'' میں ہے۔

جس قیدی کے قتل کا فیصلہ ہوگیا ہو اس کا کسی دوسرے کو اپنا مال ہبہ کرنا:

۱۱۹- فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس شخص کی عادت قتل کردینے کی ہو اس کے پاس قید یا محبوس ہونے والا شخص جب اپنا مال دوسرے کو ہبہ کردے تو اس کا عطیہ صرف تہائی سے درست ہوگا[2]۔

اس کی تفصیل ''مرض الموت'' کے احکام میں ہے۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۲۴، أسنی المطالب وحاشیۃ الرملی ۳/ ۷۶، الہدایہ ۳/ ۱۷۳، تبیین الحقائق للزیلعی ۵/ ۷۹، الانصاف ۶/ ۳۲۶، ۳۲۹۔

(۲) المغنی ۶/ ۸۸، کشاف القناع ۴/ ۳۲۵، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/ ۳۰۶، ۳۰۷، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۶۶۱، أسنی المطالب ۳/ ۳۸، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۶۳، ۱۶۴۔

قیدی کو اپنی بیوی سے وطی کرنے پر قدرت دینا:

۱۲۰- قیدی کو اپنی بیوی سے وطی پر قدرت دینے کے بارے میں فقہاء کے تین اقوال ہیں:

پہلا قول: قیدی اگر ایسی جگہ ہو جہاں اس پر کوئی مطلع نہیں ہوسکتا ہو تو اسے جیل میں اپنی بیوی سے وطی کرنے سے نہیں روکا جائے گا، ورنہ روک دیا جائے گا، اسی کو اکثر حنفیہ نے ترجیح دی ہے، اور بعض شافعیہ کا قول بھی یہی ہے، اس پر ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ پیٹ کی اشتہا پوری کرنے سے اسے نہیں روکا گیا ہے تو شرمگاہ کی شہوت کا معاملہ بھی اسی طرح ہوگا، اس لئے کہ وطی میں اس کا حق ساقط ہونے کا کوئی سبب نہیں ہے، اور بعض نے یہ شرط لگائی ہے کہ جگہ ایسی ہو کہ اس جیسی جگہ میں شوہر یا بیوی سکونت اختیار کرتے ہوں[1]۔

دوسرا قول: قیدی کو اپنی بیوی سے وطی کرنے سے روکا جائے گا، اس لئے کہ قید کرنے کے مقاصد میں یہ بھی ہے کہ اس کو باز رکھنے اور زجر کرنے کے لئے اس کے دل میں تنگی اور بے چینی داخل کی جائے، اور لذت وتنعم اور آرام پانے کے ساتھ وہ تنگ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وطی تو صرف انھیں چیزوں کے لئے ہوتی ہے، اور کھانے کی طرح وہ حوائج اصلیہ میں سے نہیں ہے، یہ مالکیہ کا مسلک اور بعض حنفیہ اور بعض شافعیہ کا قول ہے، مالکیہ نے یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ قیدی کو اس صورت میں اپنی بیوی سے ایسی جگہ لطف اندوزی سے نہیں روکا جائے گا جہاں کوئی مطلع نہ ہوسکتا ہو، جبکہ اس کو اسی (بیوی) کے حق کے لئے قید کیا گیا ہو، اس لئے کہ وہ جب چاہے اسے قید نہ رکھے،

(۱) المغنی ۷/ ۳۴۴، ۳۴۵، الہدایہ ۳/ ۲۳۱، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۳۲، ۵/ ۳۷۸، شرح أدب القاضی للخصاف ۲/ ۳۷۶، ۳۷۷، أسنی المطالب مع حاشیۃ الرملی ۲/ ۱۸۸، ۴/ ۳۰۶، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۰۰، فتح القدیر ۵/ ۴۷۱، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۱۸، ۵/ ۶۳، الفتاوی البزازیہ ۵/ ۲۲۵، البحر الزخار ۵/ ۱۳۹۔

لہذا وطی میں اس کے حق کو ختم نہیں کرے گی [۱]۔

تیسرا قول: قیدی کو اپنی بیوی سے وطی کرنے کے سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ وہ اس کے مشروع حقوق میں سے ایک حق ہے اور اس کو اس سے اسی وقت روکا جائے گا جب مصلحت اس کی متقاضی ہو اور قاضی کی رائے یہی ہو، اسی طرح اس وقت ہوگا جب قاضی کی رائے اس کو دوستوں سے بات چیت کرنے سے منع کر دینے یا جیل کا دروازہ اس پر بند کر دینے کی ہو، یہ بعض شافعیہ کا قول ہے [۲]۔

قیدی کا اپنی بیوی پر خرچ کرنا:

۱۲۱ - قید، قیدی کے اپنی بیوی پر خرچ کرنے سے مانع نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ بیوی کی جانب سے محبوس رہنا (شوہر کی بندش میں رہنا) اور قابو دینا پایا جا رہا ہے، جو بھی دشواری ہے وہ شوہر کی جانب سے ہے، اور اس نے اپنا حق فوت کر رکھا ہے، لہذا قید بیوی پر خرچ کرنے سے مانع نہیں ہوگی۔

بعض شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ جب شوہر کو بیوی کے حق کے بدلہ قید کیا گیا ہو تو بیوی کو نفقہ نہیں ملے گا، اس لئے کہ بیوی کی جانب سے قدرت دینا نہیں پایا جا رہا ہے، اور مالکیہ وحنفیہ کہتے ہیں کہ نفقہ اس احتمال سے ساقط نہیں ہوگا کہ اس کے ساتھ مال ہو اور اس نے اس کو بیوی سے چھپا دیا ہو [۳]۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۲۸۱، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۰۵، معید النعم للسبکی رص ۱۰۹ اور فتح القدیر، حاشیہ ابن عابدین، الفتاوی الہندیہ اور فتاوی بزازیہ کے سابقہ مقامات۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳۹۲، أسنی المطالب مع حاشیۃ الرملی ۲/ ۱۸۸، ۴/ ۳۰۶، حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۴۶، حاشیۃ الشبر املسی ۴/ ۳۲۴ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۰، ۳۹۰، ۵۷۸، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۵۱۷، المعیار ۳/ ۲۳۲، بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۵، غایۃ المنتہی للکرمی ۳/ ۲۳۱، ۲۳۹، أسنی المطالب ۳/ ۴۳۴، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۹۰، ۴/ ۷۸۔

شوہر کا اپنی قیدی بیوی پر خرچ کرنا:

۱۲۲ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ کسی دین کے سبب قیدی بیوی کا نفقہ اس کے شوہر پر واجب نہیں ہوگا، اگرچہ (قید) بایں طور ظلماً ہو کہ وہ تنگ دست ہو، اس لئے کہ احتباس (حق شوہر کے لئے رکنا) مفقود ہے، اور امتناع شوہر کی جانب سے نہیں ہے۔

مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ اگر وہ ٹال مٹول نہ کر رہی ہو تو اسے نفقہ ملے گا، خواہ قید شوہر کے دین کے سبب سے ہو یا کسی اور کے، اس لئے کہ باز آنا بیوی کی طرف سے نہیں ہے، اور بعض شافعیہ بھی اسی کے قائل ہیں [۱]۔

وہ بیوی جو دین کا اقرار کرنے کی بنا پر قید کی گئی ہو اور جس کا نفقہ اس کے شوہر پر واجب نہیں ہے اور وہ بیوی جس کے قرض طلب کرنے پر بینہ قائم ہو اور جس کا نفقہ اس کے شوہر پر واجب ہے، نووی نے ان دونوں کے حبس کے درمیان فرق کیا ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جو عورت اپنے ارتداد کے سبب قید کی گئی ہو تو اس کا نفقہ شوہر پر لازم نہیں ہوگا [۲]۔

ایلاء میں شوہر یا بیوی کی مدتِ قید کا شمار:

۱۲۳ - جب شوہر اپنی بیوی سے ایلاء کرے، اور وہ ایسے حق کے سلسلہ میں قید ہو جس کے ادا کرنے پر قادر ہے تو مدت کا شمار اس وقت سے ہوگا جس وقت ایلاء کیا ہے، اس لئے کہ مانع شوہر کی جانب سے ہے نہ کہ بیوی کی جانب سے، اور اگر قید ایلاء کے بعد طاری ہو تب بھی مدت منقطع نہیں ہوگی بلکہ اس کا شمار ہوگا، یہ جمہور فقہاء کا قول ہے [۳]۔

(۱) الہدایہ ۲/ ۴۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۵۷۸، الإنصاف ۹/ ۳۸۱، غایۃ المنتہی ۳/ ۲۳۰، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۷۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۱۷، أسنی المطالب ۳/ ۴۳۴۔

(۲) روضۃ الطالبین للنووی ۴/ ۱۴۰، الہدایہ ۲/ ۳۸۔

(۳) المغنی ۷/ ۳۲۱، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۸۶، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی

اگر ایلاء کرنے والے کی بیوی قید میں ہو یا ایلاء کے بعد قید ہو جائے تو اس کو رجوع کے مطالبہ کا حق نہیں ہے، اور قید کی مدت کا شمار چار مہینوں کی مہلت میں نہیں ہوگا، اس لئے کہ بیمار عورت ہی کی طرح بیوی کی جہت سے وطی دشوار ہے اور عذر ختم ہونے کے وقت سے مدت ازسرنو شروع ہوگی، یہ جمہور فقہاء کا اور حنابلہ کا معتمد قول ہے، حنابلہ کے ایک دوسرے قول کے مطابق قید کا شمار ہوگا[۱] جس طرح حیض کا شمار ہوتا ہے۔

وطی دشوار ہونے پر قیدی کا ایلاء سے رجوع کرنا:

۱۲۴- باتفاق فقہاء اصل یہ ہے کہ ایلاء سے رجوع وطی کے ذریعہ ہو[۲]، اور ایلاء کرنے والا اگر قید ہو اور اس پر وطی دشوار ہو تو اس کا رجوع زبان سے اس طرح ہوگا کہ وہ کہے: میں نے اس سے رجوع کیا یا جب مجھے قدرت ہوگی اسے (یعنی وطی) کرلوں گا۔

اگر قید اس کی بیوی ہو تو رجوع زبانی وعدہ سے ہوگا کہ عذر زائل ہونے پر وطی کرے گا، یہ جمہور فقہاء اور حضرت ابن مسعود، حضرت جابر بن عبداللہ، نخعی، حسن، زہری، ثوری، اوزاعی، ابوعبید اور حضرت ابن عباس کے مولی عکرمہ بن عبداللہ کا قول ہے، ان حضرات نے یہ شرط لگائی ہے کہ قیدی مظلوم ہو اور چھٹکارے پر قادر نہ ہو ورنہ پھر اس کا رجوع وطی سے ہوگا۔

حضرت سعید بن جبیر فرماتے ہیں: عذر اور غیر عذر دونوں حالتوں میں رجوع صرف جماع سے ہوگا[۳]۔

= ۲/ ۴۳۷، أسنی المطالب ۳/ ۳۵۵۔

(۱) الإنصاف ۹/ ۱۱۴، الأم للشافعی ۵/ ۲۹۲، أسنی المطالب ۳/ ۳۵۵، الشرح الکبیر ۲/ ۴۳۵، ۴۳۷، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۲۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۱۶۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۶۹، الروض الندی للبعلی رص ۴۱۴، الہدایہ ۲/ ۱۱، منہاج الطالبین للنووی ۴/ ۱۳۔

(۳) المغنی ۷/ ۳۲۷، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۴۳۷، حاشیہ ابن عابدین

قیدی کا اپنی بیوی سے لعان کرنے اور بچے کی نفی کرنے میں تاخیر کرنا:

۱۲۵- لعان میں جلدی کرنا اور جب کوئی عذر نہ ہو تو جانتے ہوئے بچے کی نفی میں تاخیر نہ کرنا شرط ہے، حنابلہ وشافعیہ نے صراحت کی ہے، اور دوسرے حضرات کے کلام کا مقتضی بھی یہی ہے کہ جن اعذار سے لعان موخر ہو جاتا ہے ان میں سے قید بھی ہے، چنانچہ قید کی مدت تھوڑی ہو جیسے ایک یا دو دن اور قیدی اس کی نفی حاکم کے سامنے ایک رات موخر رکھے تو تاخیر سے اس کی نفی ساقط نہ ہوگی، اور اگر مدت طویل ہو تو وہ حاکم کے پاس عرضداشت بھیجے گا تاکہ اس کے پاس کوئی نائب بھیج دے، جس کے پاس وہ لعان کرلے، اور اگر اس کے لئے یہ ممکن نہ ہو تو اپنی نفی پر گواہ بنالے اور اگر نہیں کیا تو اس کی نفی ساقط ہو جائے گی اور خیار باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ اس کا تصرف نہ کرنا نسب کے اقرار کو شامل ہے[۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''لعان'' میں ہے۔

قیدی سے متعلق عدالتی تصرفات:

قیدی کا قاضی کے پاس اپنے خلاف (دائر) دعوی کی سماعت کے لئے نکلنا یا اس کا دشوار ہونا:

۱۲۶- جب کوئی آدمی کسی قیدی پر کسی حق کا دعوی کرے تو قاضی اس کے خلاف ہونے والے دعوی کی سماعت کرنے اور اس کا جواب

= ۳/ ۴۳۲، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۸۶، الأم للشافعی ۵/ ۲۹۳، أسنی المطالب ۳/ ۳۵۵۔

(۱) الاختیار ۳/ ۱۷۱، الانصاف ۹/ ۲۵۶، ۲۵۷، کفایۃ الطالب ۲/ ۹۰، منہاج الطالبین ۴/ ۳۷، مغنی المحتاج للشربینی ۴/ ۳۲، المغنی ۷/ ۴۲۵، أسنی المطالب مع حاشیۃ الرملی ۳/ ۳۸۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۶۳۔

دینے کے لئے اس کو نکالے گا پھر اسے جیل لوٹا دے گا، اور مالکیہ کے علاوہ دوسرے حضرات کے نزدیک خصومت میں کسی کو اس کا وکیل نہیں بنایا جائے گا، اگر قیدی پر نکلنا دشوار ہو تو اس کے لئے استحساناً یہ جائز ہے کہ اپنی طرف سے کسی کو وکیل بنائے جو اس کی طرف سے جواب دے [1]۔

قیدی کا قاضی کے پاس گواہی دینے کے لئے نکلنا یا اس کا دشوار ہونا:

۱۲۷- جب قیدی کو قاضی کے پاس گواہی دینے کے لئے نکلنے سے روک دیا جائے تو استحساناً اس کے لئے ایسے شخص کو وکیل بنانا جائز ہے جو اس کی گواہی پر گواہی دے [2]۔

۱۲۷م- قیدی جب اپنے تصرف پر گواہ بنانے کے لئے بلائے تو آنا:

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ قیدی جب کسی آدمی کو اپنے تصرف پر گواہی کے لئے بلائے تو اس پر گواہ بننے کے لئے آنا واجب ہوگا، کیونکہ قیدی معذور ہے اور تاکہ حقوق ضائع نہ ہوں [3]۔

وہ چیزیں جن کے ذریعہ قیدی کی تادیب جائز نہیں ہے:

۱۲۸- تادیب سدھارنے اور اصلاح کرنے کے لئے مشروع ہوئی ہے نہ کہ توہین کرنے، ضائع کرنے اور آدمیت کے اوصاف کی حقارت کرنے کے لئے، فقہاء نے یہ صراحت کی ہے کہ قیدی یا غیر قیدی کو مندرجہ ذیل طریقوں سے سزا دینا حرام ہے:

الف- بدن کا مثلہ کرنا:

۱۲۹- ناک یا کان کاٹ کر، یا ہونٹ اکھاڑ کر یا انگلی کے پوروں کو کاٹ کر اور ہڈی توڑ کر سزا دینا جائز نہیں ہے، ان میں سے کوئی چیز صحابہ میں سے کسی سے متعارف نہیں ہے، نیز اس لئے کہ واجب تادیب ہے، اور وہ ضائع کر کے نہیں ہوتی [1] اور نبی کریم ﷺ نے قیدیوں کے ساتھ مثلہ کرنے سے منع فرمایا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے سریوں کے امیروں کو جو وصیت کی اس میں فرمایا: "ولا تمثلوا" [2] (مثلہ مت کرو)۔

ب- چہرہ وغیرہ پر مارنا:

۱۳۰- حاکم کے لئے ایسی چیز سے تادیب کرنا جائز نہیں ہے جس میں توہین اور خطرہ ہو، جیسے چہرہ اور قتل کر ڈالنے والی جگہوں پر مارنا، اسی طرح قیدیوں کے گلوں میں طوق ڈالنا، اسی طرح جیسا کہ گزر چکا ہے مارتے وقت قیدی کو زمین پر کھینچنا نا جائز ہے خواہ حد کے لئے ہو یا تعزیر کے لئے [3]۔

ج- آگ وغیرہ سے عذاب دینا:

۱۳۱- تکلیف پہنچانے اور درد میں مبتلا کرنے کے مقصد سے جسم یا

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۸، ۵۱۲، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۴۰، أسنی المطالب ۲/ ۱۸۹، المغنی ۹/ ۴۹، الخرشی ۵/ ۲۸۱، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۰۴۔

(۲) الدر المختار اور اس کا حاشیہ ۵/ ۴۹۹، لسان الحکام لابن الشحنۃ ۲۵۱، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۰۴، الانصاف ۱۲/ ۹۰، المغنی ۹/ ۲۰۷، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۳۲۔

(۳) أسنی المطالب مع حاشیۃ الرملی ۴/ ۳۲۷، منہاج الطالبین مع حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۲۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۲۰، المغنی ۸/ ۳۲۶، البحر الزخار ۵/ ۲۱۲، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۳۵۴۔

(۲) حدیث: "لاتمثلوا......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۵۷ طبع الحلبی) نے حضرت بریدہ اسلمیؓ سے کی ہے۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۱۴۔

اس کے بعض حصہ کو جلا کر تادیب حرام ہے، سوائے سزا میں مماثلت پیدا کرنے کے کہ وہ بہت سے فقہاء کے نزدیک جائز ہے، اور قیدی کا گلا گھونٹنا، دبانا اور پانی میں غوطہ دلانا ناجائز ہے(۱)۔

د- بھوکا رکھنا اور سردی وغیرہ کے حوالہ کر دینا:

۱۳۲ - ایسی جگہ قید کرنا جس میں قیدی کو کھانے پینے سے روک دیا جائے، یا گرم جگہ یا سورج کے نیچے یا ٹھنڈی جگہ یا ایسی جگہ جس کی کھڑکیاں بند کر دی جائیں اور اس میں دھواں ہو، یا سردی میں کپڑوں سے روک دینا ناجائز ہے، چنانچہ اگر قیدی مر جائے تو قید کرنے والے پر دیت ہوگی اور ایک قول یہ ہے کہ قصاص ہوگا(۲)۔

ھ- لباس سے خالی کر دینا:

۱۳۳ - کپڑوں سے ننگا کر کے سزا دینا حرام ہے، اس لئے کہ اس میں کشف عورت ہے(۳)۔

و- وضو اور نماز وغیرہ سے روکنا:

۱۳۴ - قیدی کو نماز اور وضو پر قدرت دینی چاہئے، ان دونوں سے روک کر سزا دینا ناجائز ہے(۴)۔

(۱) السیاسۃ الشرعیہ رص ۱۵۲، فتح الباری ۶/ ۱۵۰، المغنی ۷/ ۱۱۹۔

(۲) المغنی ۷/ ۶۴۳، شرح المحلی مع حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۹۷، ۲۰۵، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۳۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۱، غایۃ المنتہی للکرمی ۳/ ۳۱۷، الخراج رص ۱۱۸، ۱۳۵، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۱۴، التراتیب الإداریہ للکتانی ۱/ ۲۹۵، أسنی المطالب ۴/ ۴، ۴۶، الإنصاف ۹/ ۴۳۹۔

(۳) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۳۹، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۳، ۵/ ۳۷۹، الانصاف ۱۰/ ۲۴۸، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۰۴۔

(۴) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۲۸۲، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۰۵، الانصاف ۱۰/ ۲۴۸، الدر المختار مع حاشیہ ۵/ ۳۷۸، ۳۷۹۔

فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے کہ قیدی کو قضاء حاجت سے روکنا ناجائز ہے(۱)۔

ز- سب وشتم (گالی گلوج) کرنا:

۱۳۵ - امام یا غیر امام کے لئے لعن طعن، فحش گالی، باپ اور ماں کو گالی یا اس طرح کی چیزوں سے تادیب ناجائز ہے، اور اے ظالم، اے تعدی کرنے والے کہہ کر تادیب ناجائز ہے(۲)۔

ح- کچھ دوسرے امور جن سے سزا دینا حرام ہے:

۱۳۶ - دھوپ میں کھڑا کر کے یا سروں پر تیل انڈیل کے یا داڑھی مونڈ کے سزا دینا، ایسے ہی حیوان جیسے درندوں اور بچھو کو قیدی پر برانگیختہ کرنا تاکہ وہ اسے اذیت دے حرام ہے، امام مالک سے تیل اور خنافس (کالے رنگ کے گبریلا، جیسے حشرات) کے ذریعہ قیدی کو عذاب دینے کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا: یہ حلال نہیں ہے، (حلال سزا تو) صرف کوڑے مارنا اور جیل ہے(۳)۔

فی الجملہ قیدی کو اس کے کل یا بعض کو ضائع کرنے کے مقصد سے سزا دینا ناجائز ہے، اس لئے کہ اس سے تادیب نہیں ہوتی ہے(۴)۔

جنون لاحق ہونے کی وجہ سے قیدی کو نکالنا:

۱۳۷ - مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ قیدی کی عقل جب جاتی رہے اور

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۲۸۲۔

(۲) الشرح الکبیر ۴/ ۳۵۴، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۳۶، حاشیہ سعدی چلپی ۴/ ۲۱۲، غایۃ المنتہی ۳/ ۳۱۶، بدائع الصنائع ۷/ ۶۴۔

(۳) الخراج رص ۱۳۵، أسنی المطالب ۴/ ۹، المغنی ۷/ ۶۴۱، الخراج رص ۱۱۸، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۴۷۔

(۴) المغنی ۸/ ۳۶۲، السیاسۃ الشرعیہ رص ۱۱۷، الخرشی ۸/ ۱۱۰، فتح القدیر ۵/ ۴۷۱۔

پاگل ہوجائے تو اس کو جیل سے نکالا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس تنگی کا ادراک نہیں کرپائے گا جو اس کی قید کا مقصد ہے، اور وہ برابر باہر رہے گا یہاں تک کہ اس کی عقل لوٹ آئے، اور اگر اس کی عقل واپس ہوجائے تو وہ جیل کے لئے لوٹ آئے گا، یہ حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک ہے۔

حنابلہ اور حنفیہ میں سے ابوبکر اسکافی کا مذہب یہ ہے کہ جنون تعزیر سے مانع نہیں ہوتا، (اور قیدی بھی اسی کا ایک فرد ہے) اس لئے کہ اس کا مقصد تادیب اور زجر ہے تو جنون کی وجہ سے تادیب کا پہلو اگر معطل ہوجائے تو دوسرے کو روکنے کے لئے زجر کے پہلو کو معطل نہ ہونا چاہئے [۱]۔

قیدی کا فرار:

۱۳۸ - شافعیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء نے بیان کیا ہے کہ داروغہ جیل اور دوسرے وہ لوگ جن سے مدیون قیدی کے بدن کی حفاظت کا کام لیا جاتا ہے کفیل وجہ (کفیل بالنفس) کے مرتبہ میں ہوتے ہیں، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ خصومت کے لئے قیدی کو حاضر کرے گا، چنانچہ اگر اس کو چھوڑ دے اور حاضر کرنا دشوار ہوجائے تو اس کے ذمہ جو کچھ ہے اس کا ضامن ہوگا اور شافعیہ کے نزدیک اگر وہ بھاگ جائے تو اس کو قرض خواہ حاضر کرے گا۔

قیدی جب فرار کا ارادہ کرے اور اپنے محافظ پر اس کو اذیت پہنچانے کے لئے حملہ کردے تو وہ اس کے ساتھ حملہ آور جیسا سلوک کرے گا، اور فقہاء نے بیان کیا ہے کہ حملہ آور کو نصیحت کی جائے، ڈانٹا جائے، خوف دلایا جائے، اور اللہ کا واسطہ دیا جائے، شاید کہ وہ اذیت اور ظلم سے رک جائے، اور اگر نہ رکے اور محافظ کی جان یا مال کا ارادہ کرے تو مار یا اس جیسی دوسری چیزیں جن سے اس کو دفع کرنا معلوم ہو ان میں جو سب سے آسان ہو اس کے ذریعہ دفع کردے، اور اگر دفع کرنا صرف قتل سے ہی ہوسکتا ہو تو اس کو قتل کرنے کا اختیار ہوگا اور اس پر کچھ بھی نہ ہوگا، البتہ جس پر حملہ کیا جائے اگر وہ بغیر کوئی مشقت لاحق ہوئے اس (حملہ آور) سے بھاگ جانے پر قادر ہو تو اس کے لئے حملہ آور کو زخمی کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں دو نقصان میں سے ہلکے نقصان کا ارتکاب ہے۔

اور ابن تیمیہ نے ان فوجیوں کے بارے میں فرمایا جنہوں نے ان عربوں سے جنگ کی تھی جن لوگوں نے تاجروں کا مال لوٹ لیا تھا تاکہ وہ تاجروں کا مال لوٹا دیں: وہ اللہ کے راستہ میں جہاد کرنے والے ہیں اور ان پر کوئی ضمان نہیں ہوگا، نہ قصاص، نہ دیت اور نہ ہی کفارہ، اور ابن جوزی فرماتے ہیں: حکم فوجی سے اس گمان سے ساقط نہیں ہوگا کہ وہ مفید نہیں ہوگا [۱]۔

داروغہ جیل وغیرہ کے اوصاف:

الف- امانت:

۱۳۹ - امانت اعتماد کو کہتے ہیں، اور فقہاء نے بیان کیا ہے کہ داروغہ جیل کی صفات میں یہ بھی ہے کہ وہ ثقہ ہو، تاکہ وہ قیدیوں کی حفاظت کرے اور ان کے حالات پر برابر نگاہ رکھے [۲]۔

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۸۲، بدائع الصنائع ۷/ ۶۳، ۶۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۸، ۴۲۶، أسنی المطالب مع حاشیۃ الرملی ۲/ ۱۸۹، ۳۰۶، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۶۰، البحر الزخار ۵/ ۸۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۹، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۴۹، الفتاوی لابن تیمیہ ۲۹/ ۵۶، غایۃ المنتہی ۲/ ۱۰۹، حاشیۃ القلیوبی ۲۰۶، ۲۰۷، ۳۰۲، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۷، الإنصاف ۱۰/ ۳۰۳، أسنی المطالب ۴/ ۱۶۷، الفروع لابن مفلح ۶/ ۱۴۷۔

(۲) القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ: ''وثق'' اور دیکھئے: الخراج رص ۱۶۲۔

ب-ذہانت ودانائی:

۱۴۰-دانائی عقل، سمجھداری اور دل کی ذکاوت کا نام ہے اور یہ (صفت) اوراس سے پہلے والی (صفت) کا ذکرحضرت علیؓ کے قول میں آیا ہے: ''کیاتم مجھے زیرک اور ہوشیار بنادینے والانہیں پاتے، میں نے نافع کے بعد ذلیل کرنے والی چیز (جیل) بنائی، مضبوط دروازہ (بنایا) اور امانت داراور دانا (جیلر) مقرر کیا''۔''امانت داراوردانا ہونا''جیلر کی صفات ہیں (۱)۔

ج-صلاح:

۱۴۱-جیل کے منتظم کوخیر وصلاح میں مشہور ہونا چاہئے اورعورتوں کی جیل کے منتظم میں یہ چیزاورزیادہ ہونی چاہئے (۲)۔

د-مہربانی:

۱۴۲-داروغہ جیل کی صفات میں سے قیدیوں کے ساتھ مہربانی کرنا بھی ہے تاکہ ان پرظلم نہ کرے اورجیل جن چیزوں کا تقاضانہیں کرتا ہےان سے ان کونہ روکے (۳)۔

ھ-جسمانی لیاقت:

۱۴۳-حضرت علیؓ نے جیلوں کی حفاظت کے لئے حبشیوں کی ایک قوم سے کام لیا تھا، ان لوگوں نے بصرہ کووطن بنالیا تھااوراپنی جسمانی قوت میں مشہور تھے (۴)۔

---

(۱) الصحاح، القاموس، المصباح، المعجم الوسیط مادہ: ''کیس''، ''ظرف'' اور دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۷، فتح القدیر ۵/ ۴۷۱۔

(۲) الخراج رص ۱۶۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۸۰، المدونہ ۵/ ۲۰۶، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۴۱۴۔

(۳) معید النعم للسبکی رص ۱۴۲۔

(۴) لسان العرب مادہ: ''سجن''، المعرب للجوالیقی رص ۱۸۳۔

حکومت کا جیلوں کی نگرانی اوران کی اصلاح کرنا:

۱۴۴-امام ابویوسف نے بیان کیا ہے کہ بغیر تھکن اور کوتاہی کے قیدیوں کی چھان بین اورجیل میں دیکھ بھال کرنا چاہئے، اوران کے ساتھ انصاف ہواوران پرزیادتی نہ ہو۔فقہاء کی رائے یہ ہے کہ قاضی قضاء کی ذمہ داری سنبھالتے وقت سب سے پہلا کام جوکرے گا وہ جیلوں کی دیکھ بھال اورقیدیوں کے حالات کی تحقیق ہے، بلکہ بعض اس کے وجوب کے قائل ہیں، اس لئے کہ جیل ایک عذاب ہے، لہذا اسے دوسری چیزوں پرمقدم رکھا جائے گا، ان حضرات کا کہنا ہے: ان کے حالات کا جائزہ لینے کے لئے وہ اس کا محتاج نہیں ہے کہ اس کے پاس فریاد کرنے والا آئے، اس لئے کہ قیدی اس سے عاجز ہوتے ہیں (۱)۔

---

(۱) الخراج ۶۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۳، أسنی المطالب ۴/ ۲۹۴، شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۳۰۱، أدب القضاء لابن أبی الدم رص ۷۲، ۷۷، المغنی ۹/ ۴۷،۴۸، غایۃ المنتہی للکرمی ۳/ ۴۱۹، الدرالمختار اوراس کا حاشیہ ۵/ ۳۷۰، تبصرۃ الحکام ۱/ ۴۰، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۱۳۸، الہدایہ ۳/ ۸۲، أدب القاضی للماوردی ۱/ ۲۲۱۔

حبل الحبلہ

تعریف:

۱-حبل (باء) موحدہ کے فتحہ کے ساتھ "حبلت المرأة تحبل" کا مصدر ہے، اور اس کا استعمال ہر جننے والے جانور کے لئے اس وقت کیا جاتا ہے جب وہ حاملہ ہو، صفت "حبلی" ہے اور جمع "حبلیات" و"حبالی" ہے۔

اور حبلة : تاء کے ساتھ "حابلة" کی جمع ہے۔

ابوعبید کہتے ہیں: "حبل الحبلة": اس جنین کے بچہ (کا نام) ہے جو اونٹنی کے پیٹ ہی میں ہو، اسی لئے ھاء سے حبلہ کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ مادہ ہے پھر جب وہ جنے تو اس کا بچہ بغیر ھاء کے (حبل) ہے[۱]۔

اور اصطلاح میں وہ حمل کا حمل ہے، اس طور سے کہ جانور کو حاملہ کرایا جائے پھر اس کے مادہ بچہ کو حاملہ کرایا جائے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

ملاقیح:

۲- یہ جنین میں سے ان کو کہتے ہیں جو ماؤں کے پیٹ میں ہوں۔

مضامین:

۳- یہ وہ ہیں جو نروں کے صلب میں ہوں۔

شرعی حکم:

۴- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ "حبل الحبلة" کی بیع حرام اور عقد باطل ہے[۱]، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں: "نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع حبل الحبلة"[۲] (نبی کریم ﷺ نے حبل الحبلہ کی بیع سے منع فرمایا ہے)۔

اور وہ بقول حضرت ابن عمرؓ ایک بیع تھی جس کو اہل جاہلیت کیا کرتے تھے، ایک شخص اونٹ کی بیع اس مدت تک کے لئے کرتا تھا کہ اونٹنی جنے، پھر جو اس کے پیٹ میں ہے وہ جنے۔

منہی عنہ وصف:

حدیث میں جس چیز سے منع کیا گیا ہے اس کے مفہوم ومطلب کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس لئے کہ روایات مختلف ہیں۔

چنانچہ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ منہی عنہ اس حمل کا فروخت کرنا ہے جس سے عنقریب حمل حاملہ ہوگا، یعنی اس کی ولادت ہوگی پھر وہ حاملہ ہوگا اور جنے گا اور حمل کا حمل یہی ہے۔

اس رائے کے مطابق ممانعت کا سبب یہ ہے کہ وہ معدوم اور ایسی چیز کی بیع ہے جس کا سپرد کرنا طاقت میں نہیں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک بھی ایک قول یہی ہے۔

---

(۱) المصباح المنیر، القاموس، تاج العروس، اللسان مادہ: "حبل"۔

(۲) فتح الباری ۴/ ۳۵۸، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۴۸، المغنی ۴/ ۲۳۰، مواہب الجلیل ۴/ ۳۶۳، حاشیۃ الطحطاوی ۳/ ۶۴۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "نهى النبي ﷺ عن بيع حبل الحبلة" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۵۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

مالکیہ وشافعیہ کہتے ہیں کہ جس چیز سے منع کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ثمن مؤجل کے ذریعہ اونٹ فروخت کیا جائے، یہاں تک کہ اونٹنی بچہ جنے پھر اس کے پیٹ میں جو کچھ ہے وہ جنے اور ممانعت کا سبب یہ ہے کہ وہ مجہول مدت تک کے لئے بیع ہے اور باتفاق فقہاء یہ دونوں بیع باطل ہیں، اس لئے کہ وہ دھوکہ کی بیوع میں سے ہیں۔

حنابلہ دونوں تفسیروں کے قائل ہیں، انھوں نے مذکورہ دونوں اسباب کی بنیاد پر دونوں بیع کے فساد کا حکم لگایا ہے[1]۔

حبلی

دیکھئے: ''حامل''۔

حتم

دیکھئے: ''حکم''۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی ۳/ ۶۴، کشاف القناع ۳/ ۱۶۶، المغنی ۴/ ۲۳۰، ۲۳۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۴۸، الأم للشافعی ۳/ ۱۱۸، مواہب الجلیل ۴/ ۳۶۳۔

تراجم فقہاء

جلد ۱۶ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

ابن ابی شیبہ: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۴۶ میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن ابی موسی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن بطال: یہ علی بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ: یہ عبدالسلام بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابن الحاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن الحارث (؟-۳۶۶ھ کے بعد)

یہ محمد بن حارث بن اسد، ابوعبداللہ خُشنی، قیروانی پھر اندلسی ہیں، فقیہ، مورخ ہیں، فقہاء وحفاظ میں سے تھے، انہوں نے قیروان میں احمد بن نصر، احمد بن زیاد، احمد بن یوسف، اور ابن اللباد وغیرہ سے فقہ کی تعلیم پائی، اس کے بعد قرطبہ منتقل ہو گئے، جہاں ایک جماعت نے ان سے فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ احمد بن عبادہ کہتے ہیں: ہم نے ابن حارث کو احمد بن نصر کی مجلس میں یعنی ان کی طالب علمی کے وقت میں دیکھا ہے، وہ (علم) مناظرہ میں ایک شعلہ جوالہ تھے۔ ابن فرحون کہتے ہیں: ابن حارث نے اخیر میں قرطبہ میں سکونت اختیار کر لی تھی، وہ فقہ کے حافظ، اس میں فائق، شریف، زیرک اور فتوی سے واقف تھے، اور قرطبہ میں شوری کے ذمہ دار ہو گئے تھے۔

بعض تصانیف: "الاتفاق والاختلاف" مذہب مالکی میں، "الفتیا"، "النسب"، "أخبار الفقهاء والمحدثين"، "الرواة عن مالک"، اور "طبقات فقهاء المالكية"۔

[الدیباج المذہب / ص ۲۵۹؛ تذکرۃ الحفاظ ۳/۱۰۰۱؛ الأعلام ۶/ ۳۰۳]

ابن حامد: یہ الحسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۴۷ میں گذر چکے۔

ابن حبان: یہ محمد بن حبان ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۴۷ میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حجرالعسقلانی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۴۸ میں گذر چکے۔

ابن حجرالمکی: یہ احمد بن حجرالہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حزم: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن رستم: یہ ابراہیم بن رستم ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الجد) ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الحفید) ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن الرفعہ: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص ۳۰۷ میں گذر چکے۔

ابن الزبیر: یہ عبداللہ بن الزبیر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن زیاد: یہ احمد بن احمد بن زیاد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن سماعہ: یہ محمد بن سماعہ التمیمی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۰ میں گذر چکے۔

ابن شہاب: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

ابن الصباغ: یہ عبدالسید بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۱ گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۰ میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۱ میں گذر چکے۔

ابن علّان: یہ محمد علی بن محمد علّان ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۵۱ میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن ماجہ: یہ محمد بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن المبارک: یہ عبداللہ بن المبارک ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۲ میں گذر چکے۔

ابن مردویہ (۳۲۳-۴۱۰ھ)

یہ احمد بن موسی بن مردویہ بن فورک بن موسی، ابوبکر اصبہانی ہیں، محدث، حافظ (حدیث)، مفسر اور مورخ تھے، انہوں نے سہل بن زیاد قطان، میمون بن اسحاق خراسانی، احمد بن عبداللہ بن دلیل اور محمد بن احمد بن علی الاسواری وغیرہ سے روایت کیا، اور ان سے ابوالقاسم عبدالرحمٰن بن مندہ، ابوالخیر محمد بن احمد اور ابومطیع محمد بن عبدالواحد مصری وغیرہ نے روایت نقل کیا۔

بعض تصانیف: "التفسیر الکبیر" سات جلدوں میں، "المستخرج علی صحیح البخاري"، "مسند"، اور ایک کتاب تاریخ میں ہے۔

[تذکرة الحفاظ ۳/۲۳۸؛ شذرات الذہب ۳/۱۹۰؛ الأعلام ۱/۲۴۶؛ معجم المؤلفین ۲/۱۹۰]۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

ابن المسیب: یہ سعید بن المسیب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۳ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوبکر البلخی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابوبکر الصدیق:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوبکر: یہ عبدالعزیز بن جعفر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوالحسن الاشعری: یہ علی بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

ابوحفص البرمکی: یہ عمر بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابوحفص العکبری: یہ عمر بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ النعمان بن ثابت ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوحیان: یہ محمد بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوداوٗد: یہ سلیمان بن الاشعث ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۵ میں گذر چکے۔

ابوالزناد: یہ عبداللہ بن ذکوان ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

ابوالسعود: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

ابوسعید الخدری: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوسلیمان: یہ موسی بن سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ القاسم بن سلام ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوقتادہ: یہ الحارث بن ربعی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۷ میں گذر چکے۔

ابوقلابہ: یہ عبداللہ بن زید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابواللیث السمرقندی: یہ نصر بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابوموسی الاشعری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابووائل: یہ شقیق بن سلمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابی بن کعب:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الاثرم: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

الاسبیجابی: یہ احمد بن منصور ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص ۳۱۱ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

اصبغ: یہ اصبغ بن الفرج ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

اُم سلمہ: یہ ہند بنت ابی امیہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۰ میں گذر چکے۔

الاوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ب

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

البراء بن عازب:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

البرجندی (؟-۹۳۲ھ)

یہ عبدالعلی بن محمد بن حسین برجندی ہیں، فقیہ، حنفی، اصولی، فلکیات کے ماہر اور حساب داں تھے۔

بعض تصانیف: "شرح النقاية مختصر الوقاية"، "شرح مختصر المنار للنسفی"، اصول فقہ میں " حاشية على شرح ملخص لقاضی زاده"، "شرح آداب عضد الدین"، اور "شرح التذكرة النصيرية"۔

[ہدیۃ العارفین ۱/۵۸۶؛ معجم المؤلفین ۵/۲۶۶؛ الفوائد البہیہ رص ۱۵]

بسر بن سعید (؟-۱۰۰ھ)

یہ بسر بن سعید مدنی عابد، ابن الحضرمی کے مولی، تابعی ہیں، انہوں نے حضرت ابو ہریرہ، حضرت عثمان، حضرت ابی سعید، حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت زید بن ثابت، اور حضرت زید بن خالد جہنی وغیرہ سے روایت کیا ہے، اور ان سے سالم بن ابی النضر، محمد بن ابراہیم، یعقوب بن الاشج اور ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن وغیرہ نے روایت کیا ہے، ابن معین اور نسائی نے کہا: ثقہ ہیں، ابو حاتم کہتے ہیں: ان جیسوں کے بارے میں پوچھا نہیں جاتا۔ عجلی کہتے ہیں: تابعی مدنی ثقہ ہیں، ابن حبان نے ان کا تذکرہ ثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱/۴۳۷]۔

بشیر بن سعد:
ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۱۷ میں گذر چکے۔

البغوی (۴۳۶-۵۱۰ھ)

یہ حسین بن مسعود بن محمد، ابو محمد، فراء بغوی شافعی ہیں، فقیہ، محدث، مفسر ہیں، (بغوی) ہرات اور مرو کے درمیان خراسان کی ایک بستی ''بغا'' کی طرف نسبت ہے، انہوں نے قاضی حسین سے فقہ کی تعلیم حاصل کی، اور ابو عمر عبد الواحد ملیحی، عبد الرحمٰن بن محمد داؤدی، ابو بکر یعقوب بن احمد الصیرفی اور علی بن یوسف الجوینی وغیرہ سے حدیث کی سماعت کی۔ اور ان سے محمد بن اسعد عطاری، محمد بن محمد طائی اور فضل اللہ بن محمد توقانی وغیرہ نے روایت کیا، سبکی نے کہا: بغوی محی السنہ اور رکن الدین کے القاب سے ملقب کئے جاتے تھے۔

بعض تصانیف: ''التهذيب'' فقہ میں، ''شرح السنة'' حدیث میں، ''معالم التنزيل'' تفسیر میں، ''الجمع بين الصحيحين''، ''مصابيح السنة'' اور ''شمائل النبي المختار''۔

[طبقات الشافعیہ ۴/ ۲۱۴؛ تذکرۃ الحفاظ ۴/ ۱۲۵۷؛ شذرات الذہب ۴/ ۴۸؛ الأعلام ۲/ ۲۸۴]

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البویطی: یہ یوسف بن یحیی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۵ ص ۳۲۸ میں گذر چکے۔

البیضاوی: یہ عبد اللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۵۷ میں گذر چکے۔

ت

التتائی: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱۵ ص ۳۲۹ میں گذر چکے۔

الترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

التھانوی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۲ میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

جابر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

جُبیر بن نُفیر (؟-۷۵ اور ایک قول ۸۰ ھ)

یہ جبیر بن نفیر بن مالک بن عامر ابو عبد الرحمٰن، حضرمی، تابعی ہیں، انہوں نے نبی کریم ﷺ کا زمانہ پایا لیکن آپ ﷺ کا دیدار نہ کر سکے، انہوں نے نبی کریم ﷺ، ابوبکر صدیقؓ، عمر بن الخطاب، مقداد بن اسود، عبادہ بن صامت اور عقبہ بن عامر جہنی وغیرہ سے روایت کی ہے، اور ان سے ان کے بیٹے عبدالرحمٰن، اور مکحول، خالد بن معدان اور صفوان بن عمرو وغیرہ نے روایت کی ہے، ان کا شمار اہل شام کے کبار تابعین میں ہوتا تھا، اور ان کے والد کو صحابی ہونے کا شرف حاصل ہے۔ ابن حبان کہتے ہیں: یہ ثقات تابعین میں ہیں۔ ابوحاتم اور ابوزرعہ دمشقی نے کہا: ثقہ ہیں۔

[الإصابہ ۱/۲۲۷؛ أسد الغابہ ۱/۲۲۴؛ تہذیب التہذیب ۲/۶۴]

ح

الحازمی: یہ محمد بن موسیٰ ہیں:
ان کے حالات ج ۱۳ ص ۳۴۸ میں گذر چکے۔

الحافظ العلائی: یہ خلیل بن کیکلدی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۸ میں گذر چکے۔

الحاکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

حذیفہ بن الیمان:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

الحسن البصری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

الحسن بن زیاد:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

الحسن بن علی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۵ میں گذر چکے۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحکم: یہ الحکم بن عتیبہ ہیں:
ان کے حالات ج۲ص ۵۶۶ میں گذر چکے۔

الحکم: یہ الحکم بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج۵ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

الحلوانی: یہ عبدالعزیز بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحلوانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

حماد بن ابی سلیمان:
ان کے حالات ج۱ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

حماد بن زید (۹۸-۱۷۹ھ)

یہ حماد بن زید بن درہم، ابو اسماعیل، ازدی، جہضمی، بصری ہیں، اپنے زمانہ میں عراق کے شیخ اور فائق حفاظ حدیث میں سے تھے۔ انہوں نے ثابت البنانی، انس بن سیرین، عبد العزیز بن صہیب، عاصم الاحول اور صالح بن کیسان وغیرہ سے روایت کیا، اور ان سے ابن المبارک، ابن وہب، ابن عیینہ، ثوری جو کہ ان سے بڑے تھے اور مسلم بن ابراہیم وغیرہ نے روایت کیا۔ ابن مہدی کہتے ہیں: اس زمانہ میں لوگوں کے امام چار تھے: ثوری، مالک، اوزاعی اور حماد بن زید۔ یحیی بن معین کہتے ہیں: حماد بن زید سے زیادہ معتبر کوئی نہیں ہے۔ یحیی بن یحیی کہتے ہیں: ان سے زیادہ حافظہ والا شیخ میں نے نہیں دیکھا۔ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں: آپ مسلمانوں کے دیندار اماموں میں سے تھے، اور مجھے حماد بن سلمہ سے زیادہ پسند ہیں، انہیں چار ہزار حدیثیں زبانی یاد تھیں، ان کی احادیث کی تخریج ائمہ ستہ (اصحاب صحاح ستہ) نے کی ہے۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱/۲۲۸؛ تہذیب التہذیب ۳/۹؛ تہذیب الأسماء ۱/۱۶۷؛ الأعلام ۲/۳۰۱]

الحموی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱۰ص ۳۵۸ میں گذر چکے۔

حنبل الشیبانی: یہ حنبل بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج۴ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

خ

الخرقی: یہ عمر بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

د

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

ر

الربیع بنت معوذ:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۳۷ میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرأی: یہ ربیعہ بن ابوعثمان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الرملی: یہ خیر الدین الرملی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

ز

الزرقانی: یہ عبد الباقی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۹ میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن ہذیل ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۶٦ میں گذر چکے۔

زکریا الانصاری:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۶٦ میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴٦۷ میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:

ان کے حالات ج۱ ص ۴٦۷ میں گذر چکے۔

زید بن خالد (؟-۷۸ھ)

یہ زید بن خالد، ابو عبد الرحمٰن، جہنی، مدنی، صحابی ہیں، حدیبیہ میں شریک ہوئے، اور فتح مکہ کے دن قبیلہ جہینہ کا جھنڈا ان کے پاس تھا، انہوں نے نبی کریم ﷺ، حضرت عثمان، حضرت ابوطلحہ، اور حضرت عائشہؓ سے روایت کیا، اور ان سے ان کے دونوں بیٹوں خالد وابوحرب، اور سعید بن یسار، عبید اللہ خولانی اور عطاء بن یسار وغیرہ نے روایت کیا، بخاری اور مسلم نے ان سے ۸۱ حدیثیں روایت کی ہیں۔

[الإصابہ ۱/ ۵٦۵؛ الاستیعاب ۲/ ۵۴۹؛ اسد الغابہ ۲/ ۲۳۱؛ تہذیب التہذیب ۳/ ۴۱۰؛ الأعلام ۳/ ۹۷]۔

زید بن علی (۷۹-۱۲۲ھ)

یہ زید بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب، ابو الحسین، علوی ہاشمی قرشی ہیں، فقیہ اور خطیب تھے، انہوں نے معتزلہ کے سرغنہ واصل بن عطاء سے تعلیم حاصل کی، امام ابوحنیفہ کہتے ہیں: میں نے ان کے زمانہ میں ان سے بڑا فقیہ، حاضر جواب اور دوٹوک بات کرنے والا نہیں دیکھا، شام میں ظاہر ہوئے تو ہشام بن عبد الملک نے ان پر تنگی کی اور پانچ مہینے قید رکھا، اس کے بعد عراق آگئے پھر مدینہ واپس آگئے، تو بعض اہل کوفہ آپ کو بنوامیہ کے خلاف جنگ پر آمادہ کرتے ہوئے آپ سے آملے، اور ۱۲۰ھ میں وہ آپ کو کوفہ واپس لائے، چنانچہ کتاب وسنت کی دعوت پر چالیس ہزار اشخاص نے آپ سے بیعت کی، اور فریقین کے درمیان معرکہ آرائیوں کی نوبت آ پہنچی، جس کا خاتمہ کوفہ میں حضرت زید کی شہادت پر ہوا، اور آپ ''زید الشہید'' کہلائے۔

بعض تصانیف: ''مجمع في الفقه'' اور ''تفسير غريب القرآن''۔

[تہذیب ابن عساکر ٦/ ۱۵؛ فوات الوفیات ۱/ ۱٦۴؛ الأعلام ۳/ ۹۸؛ معجم المؤلفین ۴/ ۱۹۰]۔

الزیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴٦۷ میں گذر چکے۔

الزین بن المنیر (٦۲۹-٦۹۵ھ)

یہ علی بن محمد بن منصور بن ابی القاسم بن مختار، ابو الحسن، زین الدین بن منیر اسکندری ہیں، فقیہ، مالکی، محدث ہیں، یہ قاضی ناصر الدین بن منیر کے بھائی ہیں، اپنے بھائی کے بعد اسکندریہ میں قضا کی ذمہ داری سنبھالی۔ فقہ کی تعلیم اپنے بھائی ناصر الدین اور علی ابی عمرو بن الحاجب سے حاصل کی، اور ان سے ان کے بھتیجے عبد الواحد اور عبدری نے تعلیم حاصل کی، آپ ان لوگوں میں سے ہیں

جو مذہب مالکی میں ترجیح واجتہاد کی اہلیت رکھتے تھے۔

بعض تصانیف: "شرح الجامع الصحيح للبخاری"، "المتواري عن تراجم البخاری" اور "حواشي على شرح ابن البطال"۔

[شجرة النور الزکیہ رص ۱۸۸؛ الدیباج المذہب رص ۲۱۴؛ نیل الابتہاج رص ۲۰۳؛ معجم المؤلفین ۷ر ۲۳۴؛ ہدیۃ العارفین ار ۱۴۷]۔

س

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۰ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۱ میں گذر چکے۔

سعد بن عبادہ:

ان کے حالات ج ۱۵ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

سعد بن معاذ:

ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن منصور:

ان کے حالات ج ۷ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

سفیان الثوری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

سلمان الفارسی:

ان کے حالات ج ۳ ص ۳۷۴ میں گذر چکے۔

سلمہ بن الاکوع:

ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۶ میں گذر چکے

سلیمان بن یسار:

ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۲ میں گذر چکے۔

السِمنانی (؟-۴۹۹ھ)

یہ علی بن محمد بن احمد، ابو القاسم حلبی حنفی سمنانی ہیں، (سمنانی) دامغان اورخوار الری کے درمیان بلاد '' قومس'' کے ایک قصبہ ''سمان'' کی طرف نسبت ہے، فقیہ، مورخ تھے، انہوں نے قاضی القضاۃ ابوعبداللہ محمد بن علی دامغانی سے فقہ کی تعلیم حاصل کی، اور علم کلام واصول ابوعلی محمد بن احمد بن ولید کے پاس پڑھا۔

بعض تصانیف: "روضة القضاة و طريق النجاة"، "سراج المصلي وشروط الصلاة"، "مسألة النظامية في

الأشربة''، کنز العلماء و المتعلمین في علم الشروط''، ''الهادي إلى النظر في المسائل وطلب الدلائل''، ''المرشد النظامي''اور''العروة الوثقى في الشروط'' ۔

[الجواہر المضیہ ۱/۳۷۵؛الفوائد البہیہ ص ۱۲۳ مقدمۃ روضۃ القضاۃ وطریق النجاۃ؛ الأعلام ۵/۱۴۸ ؛معجم المؤلفین ۷/۱۸۰]۔

سہل بن سعد الساعدی:
ان کے حالات ج۸ ص ۳۰۸ میں گذر چکے۔

سہیل بن ابی صالح:
ان کے حالات ج۱۴ ص ۳۲۲ میں گذر چکے۔

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ش

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۷۲ میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشرنبلالی: یہ الحسن بن عمار ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

شمس الأئمہ الحلوانی: یہ عبدالعزیز بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

شیخ مرعی الحنبلی: یہ مرعی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج۷ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

شیخین:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

ص

صاحب البحر الرائق: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۱۴۴ میں گذر چکے۔

صاحب التنبیہ: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۳۷۵ میں گذر چکے۔

صاحب شرح منتہی: یہ منصور بن یونس البہوتی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

صاحب الظہیریہ: یہ محمد بن احمد ہیں:
دیکھئے: ظہیر الدین۔

صاحب غایۃ المنتہی: یہ مرعی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

صاحب مراقی الفلاح: دیکھئے: الشرنبلالی
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

صاحب مسلم الثبوت: دیکھئے: محبّ اللہ عبد الشکور:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

صاحب الہدایہ: یہ علی بن ابی بکر المرغینانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

الصدر الشہید: یہ عمر بن عبد العزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص ۳۸۸ میں گذر چکے۔

الصعب بن جثّامہ (؟ - تقریباً ۲۵ھ)
یہ صعب بن جثامہ بن قیس بن ربیعہ بن عبد اللہ بن یعمر لیثی صحابی ہیں، آپ بہادر لوگوں میں تھے، زمانہ نبوت میں غزوات میں شرکت کی، اور فتح اصطخر وفارس میں شریک ہوئے، یوم حنین کی حدیث میں ہے: "لولا الصعب بن جثامة لفضحت الخيل" (اگر صعب بن جثامہ نہ ہوتے تو سوار رسوا ہو جاتے)، صحیح میں آپ کی کئی حدیثیں ہیں۔

[الإصابہ ۲/ ۱۷۸؛ أسد الغابہ ۲/ ۴۰۲؛ الأعلام ۳/ ۲۹۳]۔

ط

الطواویسی (؟ - ۳۴۴ھ)
یہ احمد بن محمد بن حامد بن ہاشم طواویسی ہیں، (طواویسی) بخاری کے ایک گاؤں طواویس کی طرف نسبت ہے جو بخاری سے ۸ فرسخ پر واقع ہے، انہوں نے محمد بن نصر مروزی اور عبد اللہ بن شیرویہ نیسا پوری وغیرہ سے روایت کیا، اوران سے نصر بن محمد بن غریب

شاشی اوراحمد بن عبداللہ بن ادریس نے روایت کیا ہے۔

[الجواہر المضیہ ۱۰۰/؛الفوائد البہیہ ۳۱/]۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطحطاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن مہدی:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمرو:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن مغفل:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

عزالدین بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

عطاء بن اسلم:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

عقبہ بن عامر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

عقبہ بن نافع (اق ھ-۶۳ ھ)

یہ عقبہ بن نافع بن عبدالقیس اموی قرشی فہری ہیں، فاتح ہیں، ابتداء اسلام کے عظیم سپہ سالاروں میں ہیں، شہر قیروان کو بسانے والے آپ ہی ہیں، ان کی ولادت نبی کریم ﷺ کی حیات مبارکہ میں ہوئی، لیکن صحبت نہ مل سکی، فتح مصر میں شریک ہوئے، آپ حضرت عمرو بن العاص کے خالہ زاد بھائی تھے، چنانچہ حضرت عمروؓ نے آپ کو ۴۲ھ میں والی کی حیثیت سے افریقہ بھیجا، راستہ میں آپ نے سوڈان کی بہت سی سرحدیں اور اضلاع فتح کئے، اور حضرت معاویہ نے آپ کو دس ہزار کے ساتھ افریقہ بھیجا، آپ نے افریقہ فتح کرلیا، اور جب حضرت معاویہ کی وفات ہوگئی تو یزید نے آپ کو ۶۲ھ میں مراکش کا والی بنا کر بھیجا، تو آپ نے قیروان کا رخ کیا اور وہاں سے ایک بھاری لشکر کے ساتھ نکلے اور بہت سے شہر اور قلعے فتح کئے۔

[البدایہ والنہایہ ۲۱۹/۸؛الأعلام ۳/۵/۷]

العلاء بن زیاد (؟-۷۸، اور ایک قول ۹۴ھ)

یہ علاء بن زیاد بن مطر بن شریح، ابو نصر، عدوی بصری ہیں، اہل بصرہ کے تابعین کے دوسرے طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں، انہوں نے اپنے والد، اور حضرت عمران بن حصین، حضرت ابو ہریرہ اور حضرت مطرف بن شخیر وغیرہ سے روایت کیا، اوران سے حضرت حسن بصری، حضرت اسید بن عبدالرحمٰن خثعمی، اسحاق بن سوید، جریر بن حازم اور ہشام بن حسان وغیرہ نے روایت کیا۔ قتادہ کہتے ہیں: علاء بن زیاد روتے رہے یہاں تک کہ ان کی آنکھ کی بینائی چلی گئی، وہ جب پڑھتے یا بات کرنے کا ارادہ کرتے تو ان پر رونے کا غلبہ ہو جاتا تھا، اوران کے والد کی بینائی بھی روتے روتے چلی گئی تھی۔

ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔ ابن سعد کہتے ہیں: ثقہ تھے، اوران کی کئی احادیث ہیں۔

[البدایہ والنہایہ ۲۶/۹؛ النجوم الزاہرہ ۲۰۲/۱؛ تہذیب التہذیب ۱۸۱/۸؛ طبقات ابن سعد ۲۱۷/۷]۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

علی القاری: یہ علی بن سلطان ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

علی بن محمد السمنانی: دیکھئے: السمنانی۔

عمار بن یاسر:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمران بن حصین:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:

ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۸ میں گذر چکے۔

عمرو بن الشرید:

ان کے حالات ج ۱۵ ص ۳۳۹ میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴ میں گذر چکے۔

عوف بن مالک:

ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

ف

الفاکہانی: یہ عمر بن ابی الیمن ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۸۲ میں گذر چکے۔

ق

قاضی ابوالطیب: یہ طاہر بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۶ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

قاضی ابویعلی: یہ محمد بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قاضی اسماعیل: یہ اسماعیل بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۸۰ میں گذر چکے۔

قاضی حسین: یہ حسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۸۱ میں گذر چکے۔

قاضی عبد الجبار (؟-۴۱۵ھ)

یہ عبد الجبار بن احمد بن عبد الجبار بن احمد بن خلیل بن عبد اللہ، ابوالحسن، ہمدانی، معتزلی استرآبادی ہیں، فقیہ، اصولی، مفسر، متکلم، بعض دوسرے علوم سے واقف، نیز قاضی تھے، بعض فروعات میں امام شافعی کے مقلد تھے، اور اصول میں معتزلہ کے سرغنہ تھے، معتزلہ ان کو قاضی القضاۃ کے لقب سے ملقب کرتے تھے، اور کسی دوسرے پر اس کا اطلاق نہیں کرتے تھے۔ انہوں نے حسن بن سلمہ قطان اور عبدالرحمٰن بن حمدان الحلاب سے روایت کیا، اوران سے ابوالقاسم تنوخی وغیرہ نے روایت کیا۔ رافعی نے تاریخ قزوین میں ان کا تذکرہ کیا ہے، اور کہا: انھوں نے ''رے'' کی قضا کی ذمہ داری سنبھالی تھی، اور خلیلی کہتے ہیں: حدیث میں ثقہ ہیں لیکن بدعت کے داعی ہیں۔

بعض تصانیف: '' **تنزيه القرآن عن المطاعن**''، ''**تفسير القرآن**''، ''**دلائل النبوة**'' اور ''**الأمالي**'' ہیں، اوران کی کتاب ''**المغنى فى ابواب التوحيد و العدل**'' بھی ہے، جو ۲۰ جلدوں میں طبع ہوئی ہے۔

[لسان المیزان ۳/۳۸۶: الأعلام ۴/۲۷۴: معجم المؤلفین ۵/۷۸)۔

قاضی عیاض: یہ عیاض بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القدوری: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۱ میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

قیس بن عُباد:
ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبید اللہ بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

ل

اللخمی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

لیث بن ابی سُلیم:
ان کے حالات ج ۱۲ ص ۳۷۹ میں گذر چکے۔

اللیث بن سعد:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

م

المازری: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

مالک بن ہبیرہ (؟ - ۶۵ ھ)

یہ مالک بن ہبیرہ بن خالد بن مسلم بن حرث، ابوسعید سکونی، کندی، صحابی ہیں، کندہ کے روساء وخطباء میں سے تھے، انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا ہے، اوران سے ابوالخیر مرثد بن عبداللہ یزنی، نیز اہل حمص کے ایک سے زیادہ لوگوں نے روایت کیا ہے، اور صفین کی جنگ میں وہ حضرت معاویہ کے ساتھ تھے، اور حضرت معاویہ ہی کی طرف سے حمص کے والی ہوئے۔ محمد بن ربیع جیزی نے ان کا تذکرہ ان صحابہ میں کیا ہے جنہوں نے فتح مصر میں شرکت کی تھی۔ ابن عبد البر ''الاستیعاب'' میں کہتے ہیں: غزوہ روم میں آپ حضرت معاویہ کی طرف سے لشکر کے امیر تھے۔

[الإصابہ ۳/۳۳۷؛ الاستیعاب ۳/۱۳۶۱؛ تہذیب التہذیب ۱۰/۲۴؛ الأعلام ۶/۱۴۵]۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

محمد بن خلف: دیکھئے: وکیع۔

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحیی المزنی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

مسروق:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

مطرّف بن عبدالرحمٰن:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

معاذ بن جبل:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

معاویہ بن ابی سفیان:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

معقل بن یسار (؟- تقریباً ۶۵ھ)
یہ معقل بن یسار بن عبداللہ بن معبر بن حراق، ابوعبداللہ مزنی، صحابی ہیں، حدیبیہ سے پہلے اسلام قبول کیا، اور بیعت رضوان میں شریک ہوئے، انہوں نے نبی کریم ﷺ اور نعمان بن مقرن مزنی سے روایت کیا ہے، اوران سے عمران بن حصین، معاویہ بن قرہ، علقمہ بن عبداللہ، عمرو بن میمون، حسن بصری اور ابوالملیح بن اسامہ وغیرہ نے روایت کیا ہے، بصرہ کی نہر معقل آپ ہی کی طرف منسوب ہے۔
[الإصابہ ۳/۴۲۷؛ أسد الغابہ ۴/۴۵۶ ؛الاستیعاب ۳/۱۴۳۲؛ تہذیب التہذیب ۱۰/۲۳۵؛ الأعلام ۸/۱۸۸]۔

المغیرہ بن شعبہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

مکحول:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

منقاری: دیکھئے: یحیی بن عمر القاضی۔

ن

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

النفراوی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

و

واثلہ بن الاسقع:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۹۶ میں گذر چکے۔

وکیع (؟- ۳۰۶ھ)
یہ محمد بن خلف بن حیان بن صدقہ بن زیاد، ابوبکر، ضبی، قاضی

ہیں، وکیع کے نام سے معروف ہیں، فقیہ، قاضی، محقق، نیز تاریخ اور شہروں سے واقفیت رکھتے تھے، اہواز میں قضا کی ذمہ داری سنبھالی۔ انہوں نے حسن بن عرفہ، زبیر بن بکار، علاء بن سالم، علی بن مسلم طوسی، محمد بن عبداللہ مخزومی اور حسن بن محمد زعفرانی وغیرہ سے حدیث روایت کی، اور ان سے قاضی احمد بن کامل، ابو علی صواف، ابو طالب بن بہلوان اور محمد بن مظفر وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ خطیب بغدادی نے عبدالکریم بن محمد محاملی سے نقل کرتے ہوئے بیان کیا: ابو بکر محمد بن خلف فاضل، شریف اور فصیح، نیز قرآن، فقہ اور نحو کے عالم تھے۔

بعض تصانیف: "أخبار القضاة وتواريخهم"، "المكاييل والموازين"، "كتاب المسافر"، "كتاب الطريق"، "عدد آي القرآن والاختلاف فيه" اور "الرمي والنضال"۔

[کتاب "أخبار القضاة" کے محقق کا مقدمہ؛ البدایہ والنہایہ ۱۱/۱۳۰؛ غایۃ النہایہ ۲/۱۳۷؛ الأعلام ۶/۳۴۷]۔

ی

یحیی بن سعید الانصاری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۶ میں گذر چکے۔

یحیی بن عمر القاضی (؟-۱۰۸۸ھ)

یہ یحیی بن عمر علائی رومی ہیں، منقاری زادہ سے معروف ہیں، مفسر اور بعض علوم سے واقف تھے، ترکی کے قاضی تھے، آپ کی تصنیفات عربی میں ہیں، آپ شیخ الاسلام سے متصف کئے جاتے ہیں، روم میں وہاں کے اکابر علماء سے مختلف علوم حاصل کئے، ان میں عبدالرحیم المفتی بھی تھے، وہ ۱۰۶۴ھ میں مصر، پھر مکہ کے قاضی مقرر ہوئے، اور وہاں مدرسہ سلیمانیہ میں تفسیر بیضاوی کا درس دیا، پھر اس کے بعد قسطنطنیہ پھر روم ایلی میں فوج کی قضا کی ذمہ داری سونپی گئی، اور فوج کی قضا سے ۱۰۷۳ھ میں ایک طویل مدت تک کے لئے فتوی کے منصب کی طرف منتقل کردیئے گئے۔

بعض تصانیف: "حاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي"، "رسالة الاتباع في مسألة الاستماع"، "رسالة المنيرة لأهل البصيرة"، "الفتاوى" اور "رسالة في لا إله إلا الله"۔

[خلاصۃ الأثر ۴/۴۷۷؛ الأعلام ۹/۲۰۲؛ معجم المؤلفین ۱۳/۲۱۶]

یحیی بن یحیی:

ان کے حالات ج ۸ ص ۳۱۸ میں گذر چکے۔

یعلی بن امیہ:

ان کے حالات ج ۶ ص ۴۹۸ میں گذر چکے۔

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ١٧

حجاب ــــــ حفید

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

© جملہ حقوق بحق وزارت اوقاف واسلامی امور کویت محفوظ ہیں
پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون: 91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۱۷

فقرہ	عنوان	صفحہ

۱-۱۲	حجاب	۳۱-۳۷
۱	تعریف	۳۱
۲-۳	متعلقہ الفاظ: خمار، نقاب	۳۱
	اجمالی حکم	۳۲
۴	لفظ حجاب کے دو استعمالات ہیں	۳۲
	اول: حسیات میں اس کا استعمال	۳۲
۵	۱-قابل ستر اعضاء کے بارے میں حجاب کا حکم	۳۲
۶	۲-قضاء حاجت کے دوران پردہ کرنا	۳۴
۷	پردہ جو نماز میں امام کی اقتداء سے مانع ہے	۳۵
۸	پردہ کے پیچھے سے طلاق	۳۵
۹	لوگوں سے قاضی کا چھپنا	۳۵
۱۰	پردہ کے پیچھے سے سن کر شہادت دینا	۳۶
۱۱	دوم: امور معنوی میں حجاب کا استعمال	۳۶
۱۲	میراث میں حجب	۳۷
۱-۲	حجاز	۳۸-۴۰
۱	تعریف	۳۸
۲	حجاز سے متعلق احکام شرعیہ	۳۹
۱-۹	حجامت	۴۰-۴۵
۱	تعریف	۴۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	متعلقہ الفاظ: فصد	۴۱
۳	شرعی حکم	۴۱
۴	حجامت سے متعلق احکام	۴۱
۵	طہارت پر حجامت کی تاثیر	۴۱
۶	روزے پر حجامت کا اثر	۴۲
۷	احرام پر حجامت کا اثر	۴۳
۸	حجامت کو بطور پیشہ اختیار کرنا اور اس پر اجرت لینا	۴۴
۹	حجام کا ضامن ہونا	۴۵
۱-۸	**حجب**	۴۶-۴۹
۱	تعریف	۴۶
۲	متعلقہ الفاظ: منع	۴۶
۳-۸	میراث میں حجب	۴۶
۱-۱۳۴	**حج**	۵۰-۱۱۴
۱	تعریف	۵۰
۲	حج کی اصطلاحی تعریف	۵۰
۳	متعلقہ الفاظ: عمرہ	۵۰
۴	حج کا شرعی حکم	۵۰
۵	حج کا وجوب فوری طور پر ہے یا تاخیر کے ساتھ	۵۱
۶	حج کی فضیلت	۵۲
۷	مشروعیت حج کی حکمت	۵۴
۸	فرضیت حج کی شرائط	۵۴
۹	پہلی شرط: اسلام	۵۵
۱۰	دوسری شرط: عقل	۵۵
۱۱	تیسری شرط: بلوغ	۵۵
۱۲	چوتھی شرط: آزاد ہونا	۵۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۳	پانچویں شرط: استطاعت	۵۶
	پہلی قسم: وہ شرطیں جو مرد وعورت دونوں کے لئے یکساں ہیں	۵۶
۱۴	استطاعت کی پہلی شرط: زادِراہ اور سواری پر قدرت	۵۶
۱۶	زادراہ اور سواری کی شرطیں	۵۸
۱۷	حاجت اصلیہ میں شامل امور	۵۹
۱۹	استطاعت کی دوسری شرط: بدن کی صحت	۶۱
۲۱	استطاعت کی تیسری شرط: راستے کا مامون ہونا	۶۲
۲۲	استطاعت کی چوتھی شرط: امکان سیر	۶۲
۲۴	دوسری قسم: وہ شرطیں جو عورتوں کے ساتھ خاص ہیں	۶۳
۲۵	اول: شوہر یا امانت دار محرم	۶۳
۲۶	محرم کے شرط ہونے کی نوعیت	۶۴
۲۷	سفر کے لئے کس طرح کا محرم شرط ہے	۶۴
۲۸	مسئلہ سے متعلق چند فروع	۶۵
۲۹	دوم: عدت کا نہ ہونا	۶۵
۳۱	چند فروع	۶۶
	صحت حج کی شرطیں	۶۷
۳۲	پہلی شرط: اسلام	۶۷
۳۳	دوسری شرط: عقل	۶۸
۳۴	تیسری شرط: میقات زمانی	۶۸
۳۵	چوتھی شرط: میقات مکانی	۶۸
۳۶	حج فرض کے ادا ہونے کی شرائط	۶۹
۳۷	حج کی اقسام	۷۰
۳۸	حج کی اقسام کی مشروعیت	۷۱
۳۸م	تمتع اور قران کا ہدی	۷۲
۳۹	حج کے تینوں اقسام میں افضل کون ہے؟	۷۲
	حج کے تمام اقسام کی ادائیگی کا طریقہ	۷۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴۰	اعمال حج مکہ پہنچنے تک	۷۳
۴۱	اعمال حج مکہ میں داخل ہونے کے بعد	۷۴
۴۲	یوم الترویہ	۷۴
۴۳	یوم عرفہ	۷۴
۴۴	یوم النحر	۷۵
۴۵	ایام تشریق کا پہلا اور دوسرا یوم	۷۶
۴۶	ایام تشریق کا تیسرا دن	۷۶
۴۶م	طواف وداع	۷۷
۴۷	ارکان حج	۷۷
۴۸	رکن اول: احرام	۷۷
۴۹	رکن دوم: وقوف عرفہ	۷۷
۵۰	وقوف عرفہ کا وقت	۷۸
۵۱	وہ زمانہ جس کے پورے اوقات میں وقوف ہوگا	۷۸
۵۲	سوم: طواف زیارت	۷۹
۵۳	طواف زیارت کی رکنیت	۷۹
۵۴	طواف زیارت کی شرطیں	۷۹
	چوتھا: صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرنا	۸۱
۵۶	سعی کا حکم	۸۱
۵۷	واجبات حج	۸۱
	اول: حج کے اصلی واجبات	۸۲
۵۸	مزدلفہ میں رات گذارنا	۸۲
۵۹	دوم: رمی جمار	۸۲
۶۰	رمی کا وقت اور اس کی تعداد	۸۲
۶۱	یوم نحر کو رمی	۸۳
۶۲	ایام تشریق کے پہلے اور دوسرے دن رمی	۸۳
۶۳	پہلا کوچ	۸۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
٦٤	ایام تشریق کے تیسرے دن کی رمی	۸۳
٦۵	دوسرا کوچ	۸۴
٦٦	رمی میں نیابت (دوسرے کی طرف سے رمی کرنا)	۸۴
٦٧	سوم: حلق اور قصر	۸۵
٦۹	چہارم: ایام تشریق کی راتوں میں منی میں شب گذاری	۸۵
٧٠	پنجم: طواف وداع	۸۵
٧١	طواف وداع کے وجوب کی شرطیں	۸٦
٧٤	اس (طواف وداع) کی صحت کی شرطیں	۸٦
٧۵	واجبات حج جو دوسرے اعمال کے تابع ہیں	۸٧
٧٦	اول: واجبات احرام	۸٧
٧٧	دوم: وقوف عرفہ کے واجبات	۸٧
٧۸	سوم: واجبات طواف	۸٧
٧۹	چہارم: واجبات سعی	۸۸
۸٠	پنجم: وقوف مزدلفہ کا واجب ہونا	۸۸
۸۱	ششم: واجبات رمی	۸۸
۸۲	ہفتم: قربانی کا جانور ذبح کرنے سے متعلق واجبات	۸۸
۸۳	ہشتم: حلق اور قصر کے واجبات	۸۸
۸۴	نہم: یوم النحر کے اعمال کی ترتیب	۸۸
۸۵	اس ترتیب کا حکم	۸۹
۸٦	احرام حج سے حلال ہونا	۹٠
۸٧	حج کی سنتیں	۹٠
۸۸	اول: طواف قدوم	۹٠
۸۹	طواف قدوم کب ساقط ہوتا ہے	۹۱
۸۹م	چند جزئی مسائل	۹۲
۹٠	طواف قدوم کا وقت	۹۳
۹۱	طواف قدوم کا طریقہ	۹۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۹۲	دوم: امام کے خطبے	۹۳
۹۳	پہلا خطبہ	۹۴
۹۴	دوسرا خطبہ	۹۴
۹۵	تیسرا خطبہ	۹۴
۹۶	چوتھا خطبہ	۹۴
۹۷	سوم: یوم عرفہ کی شب میں منی میں شب گذاری	۹۵
۹۸	چہارم: منی سے عرفہ روانگی	۹۵
۹۹	پنجم: نحر کی شب میں مزدلفہ میں شب گذاری	۹۵
۱۰۰	مستحبات حج	۹۶
۱۰۱	اول: العج	۹۶
۱۰۲	دوم: الثج	۹۶
۱۰۳	سوم: آفاقی کے لئے مکہ میں داخل ہونے کے لئے غسل	۹۷
۱۰۴	چہارم: مزدلفہ میں وقوف کے لئے نصف شب کے بعد غسل	۹۷
۱۰۵	پنجم: طواف افاضہ میں جلدی کرنا	۹۷
۱۰۶	ششم: دعا، تلبیہ اور مختلف احوال میں بار بار کئے جانے والے اذکار کی کثرت سے کرنا	۹۷
۱۰۷	ہفتم: تحصیب	۹۷
۱۰۸	ممنوعات حج	۹۸
۱۰۹	مباحات حج	۹۸
۱۱۰	حج کے ساتھ مخصوص احکام	۹۹
۱۱۱	اول: حیض اور نفاس والی عورت کا حج	۹۹
۱۱۲	دوم: بچے کا حج	۱۰۰
۱۱۳	سوم: بے ہوش اور سوئے ہوئے مریض کا حج	۱۰۰
	دوسرے کی طرف سے حج کرنا	۱۰۱
۱۱۴	دوسرے کی طرف سے حج کی مشروعیت	۱۰۱
	دوسرے کی طرف سے حج فرض کی شرطیں	۱۰۳
۱۱۵	اول: حج کرانے کے وجوب کی شرطیں	۱۰۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۱۶	دوم: حج میں دوسرے کی طرف سے نیابت کرنے والے کی شرائط	۱۰۳
۱۱۷	سوم: دوسرے کی طرف سے حج واجب کی صحت کی شرطیں	۱۰۴
	دوسرے کی طرف سے نفلی حج	۱۰۷
۱۱۸	اس کی مشروعیت	۱۰۷
۱۱۹	اس کی شرائط	۱۰۷
	حج پر اجرت کا معاملہ کرنا	۱۰۷
۱۲۰	اس کی مشروعیت	۱۰۷
۱۲۱	ارکان حج میں خلل ڈالنا	۱۰۸
۱۲۲	حج کے رکن کا قوی مانع (احصار) کی وجہ سے ترک	۱۰۸
	حج کے رکن کا بغیر قوی مانع کے ترک	۱۰۸
۱۲۳	اول: وقوف عرفہ کا چھوڑ دینا	۱۰۸
۱۲۴	دوم: طواف زیارت کا چھوڑ دینا	۱۰۸
۱۲۵	سوم: ترک سعی	۱۰۹
۱۲۶	واجبات حج میں خلل ڈالنا	۱۰۹
۱۲۷	اول: وقوف مزدلفہ کو چھوڑ دینا	۱۰۹
۱۲۸	دوم: تشریق کی راتوں میں منی میں شب گذاری ترک کرنا	۱۱۰
۱۲۹	سوم: ترک رمی	۱۱۰
۱۳۰	سنن حج کا ترک	۱۱۱
	حج کے آداب	۱۱۱
۱۳۱	حج کی تیاری کے آداب	۱۱۱
۱۳۲	سفر حج کے آداب	۱۱۲
۱۳۳	مناسک حج کی ادائیگی کے آداب	۱۱۳
۱۳۴	حج سے واپسی کے آداب	۱۱۳
	حجۃ	۱۱۴
	دیکھئے: اثبات	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۲۳	حجر	۱۱۴-۱۳۳
۱	تعریف	۱۱۴
۲	حجر کی مشروعیت	۱۱۵
۳	حجر کی مشروعیت کی حکمت	۱۱۶
۴	اسباب حجر	۱۱۷
۵	مصلحت کے اعتبار سے حجر کی تقسیم	۱۱۷
۶	اول: صغیر پر حجر	۱۱۷
۷	نابالغ کے تصرفات پر حجر کا اثر	۱۱۹
۸	بچے کو مال کب دیا جائے گا	۱۲۱
۹	مجنون پر حجر	۱۲۳
۱۰	معتوہ پر حجر	۱۲۴
	سفیہ پر حجر	۱۲۵
۱۱	الف-سفہ	۱۲۵
۱۲	ب-سفیہ پر حجر کا حکم	۱۲۶
۱۳	قاضی کے فیصلے سے سفیہ پر حجر کرنا	۱۲۷
۱۴	سفیہ کے تصرفات	۱۲۸
۱۵	غافل پر حجر	۱۲۸
۱۶	مفلس مقروض پر حجر	۱۲۹
۱۷	فاسق پر حجر	۱۲۹
۱۸	بیوی کے تبرعات پر حجر	۱۲۹
۲۰	مرض الموت میں مبتلا مریض پر حجر	۱۳۱
۲۱	راہن پر حجر	۱۳۲
۲۲	مصلحت عامہ کی وجہ سے حجر	۱۳۲
۲۳	مرتد پر حجر	۱۳۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۴	**حجر**	۱۳۳-۱۳۶
۱	تعریف	۱۳۳
۲	شرعی حکم	۱۳۴
۳	نماز میں حجر کی طرف رخ کرنا	۱۳۵
۴	حجر کے اندر سے طواف	۱۳۵
۱-۶	**حجر اسود**	۱۳۶-۱۴۰
۱	تعریف	۱۳۶
۲	اجمالی حکم	۱۳۶
۳	حجر اسود سے طواف کا آغاز	۱۳۸
۴	بھیڑ میں حجر اسود کو چھونا اور بوسہ دینا	۱۳۹
۵	حجر اسود پر سجدہ کرنا	۱۳۹
۶	حجر اسود کو ہاتھ لگاتے وقت دعا	۱۳۹
	حداد	۱۴۰
	دیکھئے: اثبات	
۱-۲۹	**حدث**	۱۴۰-۱۶۰
۱	تعریف	۱۴۰
۳-۴	متعلقہ الفاظ: طہارت، خبث، نجس	۱۴۱
۵	اقسام حدث	۱۴۲
	اسباب حدث	۱۴۲
۶	اول: پیشاب یا پاخانہ کے راستے سے کسی چیز کا نکلنا	۱۴۲
۷	متفق علیہ اسباب حدث	۱۴۳
	مختلف فیہ اسباب	۱۴۴
۸	الف: جو دونوں راستوں سے شاذ ونادر طور پر نکلے	۱۴۴
۱۰	ب: جو دونوں راستوں کے علاوہ سے نکلے	۱۴۴
۱۱	دوم: حدث حکمی	۱۴۶
۱۲	جماع سے کم درجہ کی مباشرت فاحشہ	۱۴۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۳	مرد وعورت کے جسم کا ملنا	۱۴۹
۱۴	آدمی کی شرمگاہ کو چھونا	۱۵۰
۱۵	نماز میں قہقہہ لگانا	۱۵۱
۱۷	اونٹ کا گوشت کھانا	۱۵۲
۱۸	مردے کو غسل دینا	۱۵۳
۱۹	ارتداد	۱۵۳
۲۰	حدث میں شک	۱۵۴
۲۱	حدث کا حکم	۱۵۵
	اول: جو چیز حدث اصغر کے سبب ناجائز ہے	۱۵۵
۲۲	الف: نماز	۱۵۵
۲۴	حالت حدث میں امام کی طرف سے کسی کو خلیفہ مقرر کرنا	۱۵۷
۲۵	ب: طواف	۱۵۸
۲۶	ج: قرآن کو ہاتھ لگانا	۱۵۸
۲۹	دوم: وہ چیز جس سے حدث کا ازالہ کیا جاسکتا ہے	۱۵۹
	حد حرابہ	۱۶۰
	دیکھئے: حرابہ	
	حد ردت	۱۶۰
	دیکھئے: ردت	
	حد زنا	۱۶۰
	دیکھئے: زنا	
	حد سکر	۱۶۰
	دیکھئے: سکر	
	حد قذف	۱۶۰
	دیکھئے: قذف	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۵۲	حدود	۱۶۰-۱۸۴
۱	تعریف	۱۶۰
۲-۵	متعلقہ الفاظ: قصاص، تعزیر، عقوبہ، جنایت	۱۶۱
۶	شرعی حکم	۱۶۲
۷	حدود کی انواع	۱۶۳
۸	حد و قصاص کے درمیان فرق کی وجوہ	۱۶۳
۹	تعزیر اور حدود میں فرق کی وجوہ	۱۶۳
۱۰	حدود میں تداخل	۱۶۴
۱۱	حدود میں سفارش ناجائز ہے	۱۶۴
۱۲	حدود پر توبہ کا اثر	۱۶۵
۱۳	شبہ کے سبب حدود کا ساقط ہونا	۱۶۵
۱۴	اقرار سے رجوع کے سبب حدود کا ساقط ہونا	۱۶۶
۱۵	گواہوں کے مرنے کے سبب حدود کا ساقط ہونا	۱۶۶
۱۶	تکذیب وغیرہ کی وجہ سے حدود کا ساقط ہونا	۱۶۶
۱۷	حدود میں وراثت جاری نہیں ہوتی ہے	۱۶۷
۱۸	حد کے سبب تلف ہونا	۱۶۷
۱۹	حدود گناہوں کے لئے کفارہ ہیں	۱۶۷
۲۰	حدود کو ثابت کرنے کا طریقہ	۱۶۷
	اول: حدود میں بینہ اور اس کی شرائط	۱۶۷
۲۱	۱- جو جملہ حدود میں پائی جاتی ہیں	۱۶۸
	۲- جو بعض حدود کے ساتھ خاص ہیں	۱۶۸
۲۲	الف: چار کی تعداد	۱۶۸
۲۳	ب: مجلس کا ایک ہونا	۱۶۸
۲۴	ج: تقادم (قدیم) نہ ہونا	۱۶۸
۲۵	دوم: اقرار	۱۶۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۶	الف: بار بار اقرار کرنا	۱۶۹
۲۷	ب: مجالس کے تعدد کی شرط	۱۷۰
۲۸	حدود میں امام یا نائب امام کی ذاتی واقفیت کا اثر	۱۷۰
۲۹	قرائن کے ذریعہ حدود کا ثبوت کہاں تک	۱۷۰
	حدود کی انواع	۱۷۱
۳۰	الف: رجم	۱۷۱
۳۱	ب: جلد (درّے مارنا)	۱۷۱
۳۲	ج: تغریب (جلاوطن کرنا)	۱۷۲
۳۳	د: قطع	۱۷۲
۳۴	ھ۔ قتل اور سولی	۱۷۳
۳۵	حد کے وجوب کی شرائط	۱۷۳
	جملہ حدود میں قابل لحاظ امور	۱۷۶
۳۶	امامت	۱۷۶
۳۷	نفاذ حد کے وقت گواہی کی اہلیت	۱۷۶
	بعض حدود کی خصوصی شرائط	۱۷۶
۳۸	حد رجم میں گواہوں سے رجم کا آغاز کرانا	۱۷۶
۳۹	کوڑے کی حد نافذ کرنے میں ہلاکت کے اندیشہ کا نہ ہونا	۱۷۷
۴۰	حدود کا دعوی اور ان کی گواہی	۱۷۷
	حدود کے نفاذ میں تاخیر	۱۷۷
۴۱	۱-مریض اور اس کے ہم مثل پر حد نافذ کرنا	۱۷۸
۴۲	۲-حاملہ پر حد نافذ کرنا	۱۷۸
۴۳	۳-سکران پر حد نافذ کرنا	۱۷۹
۴۴	مساجد میں حدود کا نفاذ	۱۷۹
	ہر طرح کی حدود کے نفاذ میں قابل لحاظ امور	۱۸۰
۴۵	الف: حد رجم	۱۸۰
۴۶	ب: جلد	۱۸۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴۹	ج: ہاتھ کاٹنا	۱۸۲
۵۰	د: تغریب (جلاوطن کرنا)	۱۸۲
۵۱	لوگوں کے مجمع میں حدود کا نفاذ	۱۸۳
۵۲	حد کے آثار	۱۸۳
	حدیث نفس	۱۸۴
	دیکھئے: نیت	
۱-۲۴	**حرابہ**	۱۸۴-۱۹۶
۱	تعریف	۱۸۴
۲-۵	متعلقہ الفاظ: بغی، سرقہ، نہب واختلاس، غصب	۱۸۵
۶	شرعی حکم	۱۸۵
۷	حرابہ کی سزا میں اصل	۱۸۶
۸	محارب کون ہے	۱۸۶
۹	الف: التزام	۱۸۷
۱۰	ب: تکلیف	۱۸۷
۱۱	ج: مرد ہونا	۱۸۸
۱۲	د: سلاح (ہتھیار)	۱۸۸
۱۳	ھ: آبادی سے دور ہونا	۱۸۹
۱۴	و: مجاہرہ (اعلانیہ ہونا)	۱۸۹
۱۵	ڈاکوؤں کے مددگار کا حکم	۱۸۹
۱۶	محاربین کی سزا	۱۹۰
	سزا کے نفاذ کا طریقہ	۱۹۲
۱۸	الف: شہر بدری	۱۹۲
۱۹	ب: قتل	۱۹۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۰	ج: مخالف جانب سے ہاتھ پاؤں کاٹنا	۱۹۳
۲۱	د: سولی	۱۹۳
۲۲	حد نافذ کرنے کے بعد مال اور زخموں کا ضمان	۱۹۴
۲۳	حرابت کے ثبوت کا ذریعہ	۱۹۵
۲۴	حرابہ کی سزا کا ساقط ہونا	۱۹۵
۱-۵	حراسہ	۱۹۶-۱۹۹
۱	تعریف	۱۹۶
۲-۳	متعلقہ الفاظ: رباط، حمی	۱۹۶
۴	شرعی حکم	۱۹۷
۵	حراست کے لئے کتے وغیرہ کے استعمال کا حکم	۱۹۸
	حرام	۱۹۹
	دیکھئے: تحریم	
	حرب	۱۹۹
	دیکھئے: جہاد	
	حربی	۱۹۹
	دیکھئے: اہل حرب، دار الحرب	
۱-۸	حرج	۱۹۹-۲۰۲
۱	تعریف	۱۹۹
۲	لفظ ''حرج'' قرآن وحدیث میں	۲۰۰
۳-۷	متعلقہ الفاظ: رخصت، عزیمت، مشقت، ضرورت، حاجت	۲۰۱
۸	اجمالی حکم	۲۰۲
۱-۶	حر	۲۰۲-۲۰۴
۱	تعریف	۲۰۲
۲-۴	متعلقہ الفاظ: مبعض، عبد، اَمۃ	۲۰۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵	اجمالی حکم	۲۰۳
٦	آزاد کسی کی ملکیت میں نہیں آتا	۲۰۳
۱-۵	حرز	۲۰۴-۲۰٦
۱	تعریف	۲۰۴
۲	اجمالی حکم	۲۰۵
	حرز کی قسمیں	۲۰٦
۳	۱-مکان کے ذریعہ حرز	۲۰٦
۴	۲-محافظ کے ذریعہ حرز	۲۰٦
۵	بحث کے مقامات	۲۰٦
۱-۱٦	حرفہ	۲۰۷-۲۱٦
۱	تعریف	۲۰۷
۲	متعلقہ الفاظ: صنعت، کسب، عمل، مہنہ	۲۰۷
۳	حرفہ کرنے کا شرعی حکم	۲۰۷
	حرفہ سے متعلق احکام	۲۰۸
۴	اول: حرفہ کے کپڑے میں نماز	۲۰۸
۵	دوم: محترف (پیشہ ور) کے لئے وقت نماز	۲۰۸
٦	سوم: اہل حرفہ کے لئے روزہ	۲۰۸
۷	چہارم: زکاۃ سے متعلق	۲۱۰
۸	پنجم: پیشہ والوں کے حق میں حج	۲۱۱
۹	ششم: مساجد میں پیشہ کرنا	۲۱۱
۱۱	ہفتم: نکاح میں پیشہ کا اعتبار	۲۱۳
۱۲	پیشہ سے فائدہ اٹھانے کو مہر بنانا	۲۱۳
۱۳	ہشتم: اہل پیشہ کی گواہی	۲۱۴
۱۴	نہم: دیوالیہ شخص کے اوزار کو فروخت کرنا اور اس کو پیشہ کرنے پر مجبور کرنا	۲۱۵
۱۵	دہم: پیشہ وروں کو ضامن بنانا	۲۱٦

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۶	یازدہم: پیشہ وروں کے لئے نرخ کی تعیین	۲۱۶
	حرق	۲۱۷
	دیکھئے: إحراق	
۱-۳۰	حرم	۲۱۷-۲۳۸
۱	تعریف	۲۱۷
	اول: حرم مکہ	۲۱۸
۲	الف: اس کے حرام ہونے کی دلیل	۲۱۸
۳	ب: حرم مکہ کی تحدید	۲۱۸
	حرم مکی میں داخلہ	۲۱۹
۴	الف: حج یا عمرہ کے ارادہ سے داخلہ	۲۱۹
۵	ب: دوسرے مقاصد سے داخلہ	۲۱۹
۷	حرم میں کافر کا داخلہ	۲۲۱
۸	حرم میں کافر کا مریض ہونا اور مرجانا	۲۲۲
۹	حرم میں قتال	۲۲۲
۱۰	ج: حرم کے نباتات کو کاٹنا	۲۲۴
۱۱	حرم کی گھاس چرانا اور اس کو کاٹنا	۲۲۶
۱۲	حرم کے نباتات کاٹنے کا ضمان	۲۲۶
۱۳	حرم کا شکار	۲۲۷
۱۵	حرم میں مباح القتل جانور	۲۲۸
۱۶	حرم کی مٹی کو منتقل کرنا	۲۲۹
۱۷	حرم کے رباع (مکانات اور قیام گاہوں) کو فروخت کرنا اور کرایہ پر دینا	۲۲۹
	حرم کے کچھ اور مخصوص احکام	۲۳۰
۱۸	الف: پیدل حرم جانے اور وہاں نماز پڑھنے کی نذر	۲۳۰
۱۹	ب: حرم کا لقطہ	۲۳۱
۲۰	حرم میں داخلہ کے لئے غسل	۲۳۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۱	ارادہ پر مواخذہ	۲۳۳
۲۲	مکہ وحرم کے قریب رہنا	۲۳۳
۲۳	حرم میں نماز اور نیکیوں کا ثواب بڑھنا	۲۳۳
۲۴	حرم میں گناہوں میں اضافہ	۲۳۴
۲۵	اہل مکہ پر ''تمتع'' اور ''قران'' نہیں	۲۳۵
۲۶	ہدی اور فدیہ کے جانور کو حرم میں ذبح کرنا	۲۳۵
۲۷	حرم میں دیت میں تغلیظ (سختی)	۲۳۶
۲۸	دوم: حرم مدینہ	۲۳۶
۲۹	حرم مدنی کی حدود	۲۳۷
۳۰	حرم مدنی وحرم مکی کے احکام میں فرق	۲۳۷
۱-۱۹	**حریر**	۲۳۹-۲۴۵
۱	تعریف	۲۳۹
۲-۸	متعلقہ الفاظ: ابریسم، استبرق، خز، دیباج، سندس، قز، دمقس	۲۳۹
	حریر سے متعلق احکام	۲۴۰
۹	خالص ریشم کا پہننا اور استعمال کرنا	۲۴۰
۱۰	چھوٹے لڑکوں کو ریشم پہنانا	۲۴۱
۱۱	غیر ریشمی کپڑے میں ریشمی اعلام	۲۴۲
۱۲	مخلوط ریشمی کپڑے پہننا	۲۴۲
۱۳	لباس کے علاوہ میں ریشم کا استعمال	۲۴۴
۱۴	کعبہ کا ریشمی غلاف	۲۴۴
۱۵	کپڑوں میں ریشمی استر لگانا	۲۴۴
۱۶	پائجامہ میں ریشمی ازار بند کا استعمال	۲۴۴
۱۷	زخم پر ریشمی پٹی باندھنا	۲۴۵
۱۸	دوسرے استعمالات	۲۴۵
۱۹	بحث کے مقامات	۲۴۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۷	حریم	۲۴۶-۲۵۴
۱	تعریف	۲۴۶
۲	متعلقہ الفاظ: حمی	۲۴۶
۳	شرعی حکم	۲۴۶
۵	حریم کی مقدار	۲۴۷
۶	الف: کنویں کا حریم	۲۴۷
۷	ب: چشمہ کا حریم	۲۴۹
۸	ج: قناۃ (نالی) کا حریم	۲۵۰
۹	د: نہر کا حریم	۲۵۰
۱۰	درخت کا حریم	۲۵۱
۱۱	و: گھر کا حریم	۲۵۲
۱۲	ز: گاؤں کا حریم	۲۵۲
۱۳	ح: کاشت کی زمین کا حریم	۲۵۳
۱۴	نہر اور گھر کے حریم میں تعمیر اور اس سے فائدہ اٹھانا	۲۵۳
	لفظ حریم کے کچھ اور استعمالات	۲۵۳
۱۵	الف: نمازی کا حریم	۲۵۳
۱۶	ب: نجاست کا حریم	۲۵۴
۱۷	حرام، واجب اور مکروہ کا حریم	۲۵۴
۱-۲	حسب	۲۵۵-۲۵۶
۱	تعریف	۲۵۵
۲	حسب سے متعلق احکام	۲۵۵
۱-۵۲	حسبہ	۲۵۶-۳۰۲
۱	تعریف	۲۵۶
۲-۵	متعلقہ الفاظ: قضا، مظالم، افتاء، شہادت	۲۵۷
۶	حسبہ کی مشروعیت	۲۵۹

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷	شرعی حکم	۲۶۲
۸	حسبہ کی مشروعیت کی حکمت	۲۶۶
۹	حسبہ کی انواع	۲۶۷
۱۰	حسبہ کے ارکان	۲۶۸
۱۱	محتسب کی شرائط	۲۶۹
	اول: اسلام	۲۶۹
۱۲	شرط دوم: تکلیف (بلوغ وعقل)	۲۶۹
۱۳	شرط سوم: علم	۲۶۹
۱۴	شرط چہارم: عدالت	۲۷۰
۱۵	شرط پنجم: قدرت	۲۷۳
۱۶	شرط ششم: امام کی اجازت	۲۷۴
۱۷	شرط ہفتم: ذکورت	۲۷۶
۱۸	محتسب کا تنخواہ لینا	۲۷۶
۱۹	محتسب کے آداب	۲۷۸
۲۰	محتسب کی معزولی	۲۷۹
۲۱	رکن دوم: محتسب فیہ (جس میں حسبہ ہو)	۲۷۹
۲۲	معروف کا مفہوم اور اس سے مراد	۲۷۹
۲۳	معروف کی اقسام	۲۸۰
۲۴	پہلی قسم: اللہ تعالی کے حقوق سے متعلقہ امور اور اس کی دو قسمیں ہیں	۲۸۰
۲۵	دوسری قسم: جس کا تعلق حقوق العباد سے ہے	۲۸۲
۲۶	تیسری قسم: حقوق اللہ وحقوق العباد میں مشترک ہو	۲۸۴
۲۷	منکر کا مفہوم اور اس سے مراد	۲۸۴
۲۸	منکر کی شرائط	۲۸۵
	شرط اول	۲۸۵
۲۹	شرط دوم	۲۸۶
۳۲	شرط سوم	۲۸۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳۳	غلبۂ ظن کی بنیاد پر نکیر	۲۹۰
۳۴	منکر کی اقسام	۲۹۲
۳۵	رکن سوم: محتسب علیہ	۲۹۵
۳۶	اول: بچوں کا احتساب	۲۹۵
۳۷	دوم: والدین کا احتساب	۲۹۶
۳۸	سوم: طالب علم اپنے استاذ کا، بیوی اپنے شوہر کا اور تابع اپنے مقتدا کا احتساب کرے	۲۹۷
۳۹	چہارم: رعایا، ائمہ و حکام کا احتساب کرے	۲۹۷
۴۰	پنجم: ذمیوں کا احتساب	۲۹۸
۴۱	رکن چہارم: احتساب اور اس کے مراتب	۲۹۸
۴۲-۴۸	احتساب کے مراتب	۲۹۹
۴۹	محتسب کی غلطی اور اس پر مرتب ہونے والا ضمان	۳۰۰
	''حاکموں کا ضمان''	۳۰۰
۵۱	ضمان کی مقدار اور کس پر واجب ہے	۳۰۲
۵۲	ضمان کس پر واجب ہے	۳۰۲
۱-۱۳	**حسد**	**۳۰۳-۳۱۰**
۱	تعریف	۳۰۳
۲-۶	متعلقہ الفاظ: تمنی، حقد، شماتت، عین، غبطہ (رشک)	۳۰۳
۷	حسد کے اسباب	۳۰۴
۸	حسد کی اقسام	۳۰۶
۹	حسد کے مراتب	۳۰۶
۱۰	شرعی حکم	۳۰۶
۱۱	حسد کا علاج	۳۰۸
۱۲	حسد کی معاف اور غیر معاف حد اور اس میں اختلاف	۳۰۸
۱۳	حسد کے سبب پہنچنے والی اذیت کا علاج	۳۰۹
۱۴	فقہی اثرات	۳۱۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۴	**حسم**	۳۱۰-۳۱۱
۱	تعریف	۳۱۰
۲	حسم کا شرعی حکم	۳۱۱
۳	داغنے کا خرچہ	۳۱۱
۴	بحث کے مقامات	۳۱۱
۱-۸	**حشرات**	۳۱۲-۳۱۹
۱	تعریف	۳۱۲
۲	الف: حشرات کا کھانا	۳۱۲
۴	ب: حشرات کی فروخت	۳۱۴
۵	ج: حشرات کو ذبح کرنا	۳۱۴
۶	د: حشرات کو مار ڈالنا	۳۱۵
۷	جن حشرات کا قتل کرنا مندوب ہے	۳۱۵
۸	جن حشرات کو قتل کرنا مکروہ ہے	۳۱۷
۹	محرم کے لئے کن حشرات کو مار ڈالنا جائز ہے	۳۱۸
۱-۱۲	**حشفہ**	۳۱۹-۳۲۵
۱	تعریف	۳۱۹
۲	متعلقہ الفاظ: ختان	۳۱۹
	حشفہ سے متعلق احکام	۳۲۰
۳	الف: حشفہ داخل کرنے سے متعلق احکام	۳۲۰
۴	۱-غسل کا وجوب	۳۲۰
۵	۲-روزہ کا فاسد ہونا	۳۲۱
۶	۳-حج کا فاسد ہونا	۳۲۲
۷	۴-مکمل مہر کا وجوب	۳۲۲
۸	۵-پہلے شوہر کے لئے حلال کرنا	۳۲۳
۹	۶-زوجین کی تحصین	۳۲۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
١٠	٧-حد کا وجوب	٣٢٣
	ب: حشفہ کاٹنے پر مرتب حکم	٣٢٤
١١	١-وجوب قصاص	٣٢٤
١٢	٢-دیت کا وجوب	٣٢٤
	حشیش	٣٢٥
	دیکھئے: کلا،تخدیر	
	حشیشہ	٣٢٥
	دیکھئے: مخدر	
١-٦	حصاد	٣٢٥-٣٢٧
١	تعریف	٣٢٥
٢-٤	متعلقہ الفاظ: دیاس، جذاذ وجداد، جزاز	٣٢٥
٥	اجمالی حکم	٣٢٦
٦	بحث کے مقامات	٣٢٧
١-٤	حصار	٣٢٧-٣٢٩
١	تعریف	٣٢٧
٢	شرعی حکم	٣٢٧
٣	باغیوں کا محاصرہ	٣٢٨
٤	مال دے کر دشمن کے محاصرہ کو ختم کرنا	٣٢٩
١-٢	حصر	٣٢٩-٣٣١
١	تعریف	٣٢٩
٢	حصر کے احکام	٣٣٠
١-٢٠	حضانہ	٣٣٢-٣٥١
١	تعریف	٣٣٢
٢-٤	متعلقہ الفاظ: کفالت، ولایت، وصایہ	٣٣٢

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵	شرعی حکم	۳۳۳
۶	محضون (جس پر حضانت ثابت ہوتی ہے) کی صفت	۳۳۳
۷	حضانت کا تقاضا	۳۳۳
۸	حضانت کا حق	۳۳۳
۹	مستحقین حضانت اوران کی ترتیب	۳۳۴
۱۴	مستحق حضانت کی شرائط	۳۳۸
۱۵	حضانت کی جگہ اور حاضن یا ولی کے نقل مکانی کرنے کا حکم	۳۴۱
۱۶	حضانت کی اجرت	۳۴۳
۱۷	حضانت کی رہائش گاہ کی اجرت	۳۴۴
۱۸	حضانت کا ساقط ہونا اور اس کا لوٹ آنا	۳۴۵
۱۹	حضانت کا مکمل ہونا	۳۴۶
۲۰	محضون کو دیکھنا	۳۴۹
	حطیطہ	۳۵۱
	دیکھئے: وضیعہ	
	حطیم	۳۵۱
	دیکھئے: حجر	
۱-۵	حظر	۳۵۱-۳۵۴
۱	تعریف	۳۵۱
۲-۳	متعلقہ الفاظ: تحریم، کراہیت	۳۵۲
	اصولی وفقہی آثار	۳۵۲
۴	الف: اصولی آثار	۳۵۲
۵	ب: فقہی آثار اور مقامات بحث	۳۵۲
۱-۹	حفظ	۳۵۴-۳۵۸
۱	تعریف	۳۵۴
۲	حفظ سے متعلق احکام	۳۵۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	نماز میں پڑھنے کے لئے یاد کرنا	۳۵۴
۴	سب سے بڑے حافظ قرآن کو نماز میں امامت کے لئے آگے بڑھانے کا حکم	۳۵۵
۵	حفاظ قرآن کے لئے وقف اور وصیت	۳۵٦
٦	تحفیظ قرآن (قرآن یاد کرانا) کو مہر مقرر کرنے کا حکم	۳۵٦
۸	حفظ قرآن کریم کا حکم	۳۵۷
۹	ودیعت کی حفاظت	۳۵۷
۱-۵	**حفید**	**۳۵۸-۳۵۹**
۱	تعریف	۳۵۸
۲	متعلقہ الفاظ: سبط، نافلہ	۳۵۹
۴	اجمالی حکم	۳۵۹
۵	وقف علی الاولاد میں پوتوں کا داخل ہونا	۳۵۹
	تراجم فقہاء	**۳٦۱-۳۸٦**

☆☆☆

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

حجاب

تعریف:

۱- حجاب لغت میں پردہ کے معنی میں ہے، اور یہ مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "حجب الشئی یحجبه حجباً وحجاباً" یعنی اسے ڈھانک لیا، اور "احتجب" اور "تحجب" اس وقت استعمال کیا جاتا ہے جب کوئی چیز پردہ کے پیچھے چھپ جائے۔

اور "حجاب" اس چیز کا نام ہے جس کے ذریعہ پردہ کیا جائے اور ہر وہ شئی جو دو چیزوں کے درمیان حائل ہو، وہ حجاب (پردہ) ہے، اور حجاب ہر وہ چیز ہے جو مطلوب کو چھپادے اور اس تک پہنچنے سے روک دے، جیسے پردہ، دربان، بدن، عجز اور معصیت۔

اور اللہ تعالیٰ کے قول "وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ" [۱] (اور ہمارے اور آپ کے درمیان ایک حجاب ہے) کا معنی یہ ہے کہ ہمارے اور تمہارے مابین مذہب اور دین میں پردہ حائل ہے۔

اور حجاب میں اصل یہ ہے کہ وہ ایسا جوہر ہے جو دو جسموں کے درمیان حائل ہوتا ہے۔

اور کبھی حجاب معنوی چیزوں کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، کہا جاتا ہے کہ عاجز ہونا انسان اور اس کے مقصود کے درمیان حجاب ہے اور معصیت بندہ اور اس کے رب کے درمیان حجاب ہے [۲]۔

(۱) سورۂ فصلت/۵۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، الکلیات للکفوی، التعریفات للجرجانی۔

اور لفظ حجاب کا استعمال فقہاء کے یہاں اس کے معنی لغوی یعنی چھپانا اور حائل ہونا سے الگ نہیں ہے [۱]۔

اور "حاجب" مانع کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، اور حاجب آنکھ کے اوپر والی ہڈی، گوشت اور بال سمیت کو بھی کہتے ہیں، ان دونوں سے متعلق احکام کے لئے "حاجب" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

متعلقہ الفاظ:

خمار:

۲- خمار خمر سے ماخوذ ہے، اور اس کی اصل چھپانا ہے، اور اسی قبیل سے نبی کریم ﷺ کا ارشاد: "خمروا آنیتکم" [۲] (اپنے برتنوں کو ڈھانک لیا کرو) ہے، ہر وہ چیز جو کسی چیز کو چھپادے وہ اس کے لئے خمار ہے۔ لیکن عرف میں خمار اس اوڑھنی کا نام ہے جس سے عورت اپنا سر چھپاتی ہے۔

اور بعض استعمالات میں خمار کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

خمار کی تعریف بعض فقہاء نے یہ کی ہے کہ: اس سے مراد وہ چیز ہے جو سر، دونوں کنپٹی یا گردن کو چھپالے [۳]۔

حجاب اور خمار کے درمیان فرق یہ ہے کہ حجاب عورت کے جسم کو چھپانے والا عام کپڑا ہے جب کہ خمار وہ کپڑا ہے جس سے فی الجملہ

(۱) فتح القدیر ۶/ ۴۶۳، شائع کردہ دار احیاء التراث، قلیوبی ۳/ ۱۶، روضۃ الطالبین ۸/ ۵۴، کشاف القناع ۱/ ۴۹۱-۴۹۲، شرح غریب المہذب لابن بطال ۲/ ۲۷۔
(۲) حدیث: "خمروا آنیتکم" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۸۸ طبع السلفیہ) نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے۔
(۳) المصباح المنیر، القاموس المحیط، لسان العرب، المفردات للراغب، کفایۃ الطالب الربانی ۱/ ۱۵۱، المجموع ۱/ ۱۷۱۔

عورت اپنے سر کو چھپاتی ہے۔

نقاب:

۳- نقاب (نون کے کسرہ کے ساتھ) اس کپڑے کا نام ہے جس سے عورت منھ ڈھانکتی ہے، کہا جاتا ہے: "انتقبت المرأة وتنقبت"، نقاب کے ذریعہ عورت نے اپنے چہرہ کو ڈھانک لیا[1]۔

حجاب اور نقاب میں فرق یہ ہے کہ حجاب پورے جسم کو چھپاتا ہے جب کہ نقاب صرف عورت کے چہرے کے لئے ساتر ہے۔

اجمالی حکم:

۴- لفظ حجاب کے دو استعمالات ہیں:

اول: حسیات میں اس کا استعمال، اور اس سے مراد وہ جسم ہے جو دو چیزوں کے درمیان حائل ہو۔

دوم: معنوی چیزوں میں اس کا استعمال اور اس سے مراد وہ امر معنوی ہے جو مطلوب تک پہنچنے میں حائل ہو۔

اور حجاب کے احکام ان دونوں میں اس کے مواقع کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔

اول- حسیات میں حجاب کا استعمال:

اور اس قبیل سے یہ چیزیں ہیں:

۱- قابل ستر اعضاء کے بارے میں حجاب کا حکم:

۵- فقہاء کرام کا اس پر اتفاق ہے کہ بالغ مرد اور عورت کا اپنی شرمگاہ پر پردہ ڈال کر اس شخص کی نگاہ سے چھپانا واجب ہے جس کے لئے اس کو دیکھنا جائز نہیں ہے۔

اور عورت کے اعضاء جن کا اجنبی سے چھپانا اس پر واجب ہے، یہ فی الجملہ چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کے علاوہ اس کا تمام بدن ہے، اور محرم مردوں سے چہرہ، سر، گردن، اور بازو کے علاوہ اعضاء کا چھپانا واجب ہے، حنفیہ کہتے ہیں: (کہ محرم مردوں سے) "سینہ اور پنڈلیوں کا چھپانا (بھی) واجب نہیں ہے، اور شافعیہ کہتے ہیں کہ: (محرم مردوں سے) ناف اور گھٹنے کے درمیان کے علاوہ اعضاء کا چھپانا واجب نہیں ہے، اور عورت اپنی جیسی عورتوں سے ناف اور گھٹنے کے درمیان کے اعضاء چھپائے گی۔

مرد کے جسم کا قابل ستر حصہ جس کا غیر سے چھپانا واجب ہے، یہ ناف اور گھٹنے کے درمیان کا حصہ ہے، ران کے چھپانے کے بارے میں اختلاف ہے اور یہ اجمالی حکم ہے۔

اور اس کی تفصیل کے لئے "عورت" کی اصطلاح کی طرف مراجعت کی جائے۔

اور ایسے شخص سے ستر عورت کے وجوب کی دلیل جس کے لئے اس کا دیکھنا حلال نہیں ہے، اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ ذٰلِكَ أَزْكٰى لَهُمْ إِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌ بِمَا يَصْنَعُوْنَ، وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوْجَهُنَّ وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا"[1] (آپ ایمان والوں سے کہہ دیجئے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں، یہ ان کے حق میں زیادہ صفائی کی بات ہے، بیشک اللہ کو سب کچھ خبر ہے جو کچھ لوگ کیا کرتے ہیں، اور آپ کہہ دیجئے ایمان والیوں سے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں اور اپنے شرمگاہوں کی حفاظت رکھیں، اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں، مگر ہاں جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے)۔

---

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۱) سورۂ نور ر ۳۰۔

اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد حضرت اسماءؓ سے ہے: "يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم تصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا" (۱) (اے اسماء! جب عورت بالغہ ہوجائے تو درست نہیں ہے کہ اس کے جسم کے کسی حصہ کو دیکھا جائے، سوائے اس کے اور اس کے اور آپ ﷺ نے اپنے چہرے اور اپنی دونوں ہتھیلیوں کی طرف اشارہ فرمایا)۔

اور نبی کریم ﷺ کا مردوں کے بارے میں ارشاد ہے: "عورة الرجل مابين سرته إلى ركبته" (۲) (مرد کے لئے قابل ستر اعضاء اس کے ناف اور گھٹنے کے درمیان کا حصہ ہے)، اور ستر عورت کا وجوب اس وقت متحقق ہوگا (ادا ہوگا) جب دیکھنے والے کو چمڑے کا رنگ یا اعضاء کا حجم نظر نہ آئے۔

اور جیسا کہ قابل ستر اعضاء کا دوسرے کی نگاہ سے چھپانا واجب ہے، اسی طرح مستحب اور ایک قول کے مطابق واجب ہے کہ تنہائی میں بھی اللہ تعالیٰ سے حیاء کرتے ہوئے اسے چھپایا جائے۔

مگر یہ ملحوظ رہے کہ مرد اور اس کی بیوی کے درمیان حجاب نہیں ہے، چنانچہ بہز بن حکیم بن معاویہ اپنے والد سے اور وہ اپنے دادا سے نقل کرتے ہیں کہ میں نے عرض کیا: "يا رسول الله! عوراتنا مانأتي منها وما نذر؟ قال: احفظ عورتك إلا من زوجتك أو ما ملكت يمينك، قال: قلت يا رسول الله: إذا كان القوم بعضهم في بعض؟ قال: إن استطعت أن لا يَرَينها أحد فلا يرينها، قال: قلت يا رسول الله إذا كان أحدنا خاليا؟ قال: الله أحق أن يستحيا منه من الناس" (۱) (اے اللہ کے رسول! ہم اپنے چھپانے والے اعضاء میں سے کیا دیکھیں اور کیا چھوڑ دیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا! اپنی شرمگاہ کی حفاظت کرو، سوائے اپنی بیوی اور باندی کے، کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! اگر قوم کے افراد ایک دوسرے کے ساتھ ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر تمہیں اس بات کی استطاعت ہو کہ شرمگاہ کو کوئی شخص نہ دیکھ پائے تو اسے نہیں دیکھنا چاہئے، کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! اگر ہم میں سے کوئی شخص تنہائی میں ہو؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ اس بات کا زیادہ حقدار ہے کہ لوگوں سے زیادہ اس سے حیاء کی جائے)۔

بچی کی عمر جب سات سال سے لے کر نو سال کے درمیان ہو تو اس کے اعضاء جن کا چھپانا واجب ہے، ناف اور گھٹنے کے درمیان کا حصہ ہے، اور اگر بچی سات سال سے کم عمر کی ہو تو اس کے لئے ستر عورت کا حکم نہیں ہوگا، حنابلہ کا یہی قول ہے۔

اسی طرح عورت پر واجب ہے کہ قریب البلوغ لڑکے سے پردہ کرے جو شرمگاہ اور غیر شرمگاہ کے درمیان امتیاز کرلیتا ہے، اور یہ حکم فی الجملہ ہے۔

پس اگر لڑکا ایسا ہو جو شرمگاہ اور غیر شرمگاہ کے درمیان تمیز نہ کر پاتا ہو، تو ایسے لڑکے کے سامنے اظہار زینت میں کوئی مضائقہ نہیں ہے،

(۱) حدیث: "يا أسماء: إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح......" کی روایت ابوداؤد (۳۵۸/۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے خالد بن دریک کے واسطہ سے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ابوداؤد نے کہا ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے، خالد بن دریک نے حضرت عائشہؓ کا عہد نہیں پایا ہے۔

(۲) حدیث: "عورة الرجل مابين سرته إلى ركبته" کو ابن حجر نے (التلخیص ۲۷۹/۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ذکر کیا ہے اور اسے ابوسعید کی حدیث سے حارث بن ابی اسامہ کی مسند کی طرف منسوب کیا ہے۔ پھر کہا ہے: اس حدیث کی سند میں حارث کے شیخ داؤد بن المحبر ہیں، جنہوں نے اس حدیث کو عباد بن کثیر سے، انہوں نے ابوعبداللہ شامی سے اور انہوں نے عطاء سے روایت کیا ہے، یہ ضعفاء کا سلسلہ ہے۔

(۱) حدیث: "احفظ عورتك إلا من زوجتك أو ما ملكت يمينك" کی روایت ابوداؤد (۳۰۴/۴ تحقیق، عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۹۹/۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔

اس کی دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ''وَ قُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوْجَهُنَّ وَ لَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰى جُيُوْبِهِنَّ وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُوْلَتِهِنَّ أَوْ اٰبَآءِ هِنَّ أَوْ اٰبَآءِ بُعُوْلَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُوْلَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِيْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِيْ أَخَوٰتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَامَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِالتّٰبِعِيْنَ غَيْرِ أُوْلِى الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِالطِّفْلِ الَّذِيْنَ لَمْ يَظْهَرُوْا عَلٰى عَوْرٰتِ النِّسَآءِ''[1] (اور آپ کہہ دیجئے ایمان والیوں سے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت رکھیں، اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں، مگر ہاں جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے، اور اپنے دوپٹے اپنے سینوں پر ڈالے رہا کریں، اور اپنی زینت ظاہر نہ ہونے دیں، مگر ہاں اپنے شوہر پر اور اپنے باپ پر اور اپنے شوہر کے باپ پر، اور اپنے بیٹوں پر، اور اپنے شوہر کے بیٹوں پر اور اپنے بھائیوں پر اور اپنے بھائیوں کے لڑکوں پر یا اپنی بہنوں کے لڑکوں پر، اور اپنی (ہم مذہب) عورتوں پر اور اپنی باندیوں پر اور ان مردوں پر جو طفیلی ہوں (اور عورت کی طرف) انہیں ذرا توجہ نہ ہو، اور ان لڑکوں پر جو ابھی عورتوں کی پردہ کی بات سے واقف نہیں ہوئے ہیں)۔

اور حجاب کے وجوب سے علاج، ختنہ، اور شہادت وغیرہ کی ضرورت سے ان اعضاء کے کھولنے کی اباحت مستثنیٰ ہے[2]۔

چنانچہ عطیہ قرظی سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں بنو قریظہ

(۱) سورۂ نور/ ۳۱۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۱۸ تا ۱۲۴، ابن عابدین ۱/ ۲۷۱، ۲۷۲، ۵/ ۲۳۵_۲۳۸، اشباہ ابن نجیم/ ۳۲۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۱، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۸۴ تا ۱۹۱، قلیوبی ۱/ ۱۷۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۸، ۱۳۱، المہذب ۲/ ۳۵، المغنی ۶/ ۵۵۳، ۵۶۰، ۱/ ۵۷۸، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴، ۷، الإنصاف ۸/ ۱۹، ۲۸۔

کے قیدیوں میں شامل تھا، (مسلمان) ان قیدیوں کو دیکھتے تھے، اور جسے زیر ناف بال نکلا ہوا ہوتا اسے قتل کر دیتے اور جسے زیر ناف بال نکلا ہوا نہیں ہوتا اسے قتل نہ کرتے، میں ان لوگوں میں تھا جنہیں زیر ناف بال نہیں نکلا تھا[1]۔

ان تمام مباحث کی تفصیل کے لئے ''عورت'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

۲ - قضاء حاجت کے دوران پردہ کرنا:

۶ - میدان میں قضاء حاجت کرنے والے کے لئے مستحب یہ ہے کہ لوگوں کی نگاہوں سے چھپے تاکہ اس کا جسم نہ دیکھا جا سکے، البتہ شرمگاہ کا چھپانا واجب ہے، لہٰذا اگر کوئی دیوار یا ریت کا ٹیلہ یا درخت پائے تو اسی سے پردہ کرے، اور اگر ان میں سے کوئی چیز نہ ہو تو اتنی دور چلا جائے کہ کوئی اسے نہ دیکھے[2]، کیونکہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**من أتى الغائط فليستتر، فإن لم يجد إلا أن يجمع كثيبا من الرمل فليستدبره**''[3] (جو شخص قضائے حاجت کے لئے جائے تو پردہ کرے، پس اگر پردہ کے لئے کوئی چیز نہیں پائے سوائے اس کے کہ ریت کا تودہ جمع کر لے تو اسی کی طرف پشت کر لے)، اور یہ حکم اجمالی ہے، اس کی تفصیل کے

(۱) حدیث عطیہ القرظی: ''**كنت من سبى بني قريظة، فكانوا......**'' کی روایت ابو داؤد (۴/ ۵۶۱ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/ ۱۴۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۱۰۶، المہذب ۱/ ۳۳، المغنی ۱/ ۱۶۳، ۱۶۴۔

(۳) حدیث: ''**من أتى الغائط فليستتر، فإن لم يجد......**'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے اس کے ایک راوی کی جہالت کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ التلخیص (۱/ ۱۰۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

لئے ''استنجاء'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

۳- پردہ جو نماز میں امام کی اقتداء سے مانع ہے:

۷- اقتداء کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مقتدی اور امام کے درمیان کوئی ایسی چیز حائل نہ ہو جو امام کی اقتداء میں رکاوٹ بنے، پس اگر امام اور مقتدی کے درمیان ایسی دیوار ہو جس میں دروازہ نہ ہو یا ان دونوں کے درمیان بند دروازہ ہو جو امام کی پیروی کرنے میں رکاوٹ بنے تو اقتداء صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ان عورتوں سے جو ان کے کمرے میں نماز پڑھتی تھیں فرمایا: امام کی اقتداء میں نماز مت پڑھا کرو، کیونکہ تمہارے اور امام کے درمیان حجاب ہے[۱]، اور یہ حکم اجمالی ہے۔ اور اس کی تفصیل کے لئے ''اقتداء'' کی طرف مراجعت کی جائے۔

۴- پردہ کے پیچھے سے طلاق:

۸- کسی شخص نے اپنی بیوی کو اجنبیہ سمجھ کر طلاق کے ذریعہ مخاطب کیا، اس طور پر کہ وہ عورت اندھیرے میں ہو یا پردے کے پیچھے ہو، تو طلاق واقع ہوجائے گی، جیسا کہ ''مغنی المحتاج'' میں ہے، کیونکہ اس نے لفظ (طلاق) کا تلفظ قصد واختیار سے کیا ہے، اور وقوع طلاق کے سلسلہ میں اس کی عدم رضا یہ سمجھنے کی وجہ سے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی بے اثر ہے، کیونکہ اس کا خیال غلط ہے، امام نووی نے ''الروضہ'' میں تحریر فرمایا ہے: اصحاب (فقہاء شافعیہ) کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی، البتہ امام الحرمین کے نزدیک اس کے وقوع میں احتمال ہے[۲]۔

اور یہ اجمالی حکم ہے، اور اس کی تفصیل کے لئے ''طلاق'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

۵- لوگوں سے قاضی کا چھپنا:

۹- قاضی کے لئے جائز نہیں ہے کہ آرام کے اوقات کے علاوہ بغیر کسی عذر کے لوگوں سے چھپ کر رہے، جیسا کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''من ولي من أمر الناس شيئا فاحتجب دون خلتهم وحاجتهم وفاقتهم احتجب الله دون خلته وفاقته وحاجته وفقره''[۱] (جو شخص لوگوں کے کسی معاملہ کا ذمہ دار بنایا جائے، پھر ان کی ضرورت، حاجت اور فاقہ کو چھوڑ کر چھپ جائے تو اللہ تعالیٰ اس کی حاجت، اس کے فاقہ، محتاجی اور فقر کو چھوڑ کر چھپ جائیں گے)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے قاضی کے لئے دربان رکھنے کو مکروہ قرار دیا ہے، کیونکہ اس کا دربان بسا اوقات پیچھے آنے والے شخص کو آگے کردے گا، اور پہلے آنے والے کو پیچھے کردے گا، لیکن اگر اس کی ضرورت داعی ہو تو کسی ایسے امین شخص کو مقرر کرے جو لالچ سے دور ہو۔

مالکیہ اور حنفیہ نے قاضی کے لئے دربان رکھنے کی اجازت دی ہے، تاکہ وہ ایسے شخص کو داخل ہونے سے روک سکے جسے ضرورت نہیں ہے، اور جو شخص بعد میں آیا ہے، اس کو روکے یہاں تک کہ پہلا شخص اپنے معاملہ سے فارغ ہوجائے۔

البتہ امیر کے لئے دربان رکھنا جائز ہے، کیونکہ وہ تمام کاموں کو

---

(۱) المہذب ۱/۱۰۷، مغنی المحتاج ۱/۲۵۱، کشاف القناع ۱/۴۹۱، ۴۹۲، البدائع ۱/۱۴۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/۲۸۸، الروضہ ۸/۵۴۔

(۱) حدیث: ''من ولي من أمر الناس شيئا فاحتجب دون......'' کی روایت ابوداؤد (۳/۳۵۷ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۴/۹۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے ابومریم أزدی سے کی ہے، الفاظ حاکم کے ہیں، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

دیکھتا ہے، اس لئے ضرورت پڑتی ہے کہ وہ ہر کام کے لئے ایسا وقت مقرر کرے جس میں کوئی دوسرا شخص داخل نہ ہو سکے (۱)۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح: ''حاجب'' میں دیکھی جائے۔

۶- پردہ کے پیچھے سے سن کر شہادت دینا:

۱۰- علم کی بنیاد جس کی وجہ سے شہادت دی جاتی ہے، وہ رؤیت (دیکھنا) اور سماع (سننا) ہے، اور رؤیت کا تعلق گواہی دی جانے والی چیزوں میں افعال سے ہوتا ہے، جیسے ارتکاب جرم، غصب، زنا، چوری اور ان کے علاوہ وہ چیزیں جن کا ادراک آنکھ کے ذریعہ ہو سکتا ہے، کیونکہ ان چیزوں کا ادراک صرف آنکھ ہی کے ذریعہ ہو سکتا ہے، اور اگر مشہود علیہ (جس کے بارے میں شہادت دی جائے) عقود کے قبیل سے ہو، تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا رؤیت اور سماع دونوں ضروری ہیں؟ یا صرف سماع ہی کافی ہے، پس حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک جب قائل کو پہچان لے اور یہ ثابت ہو جائے کہ یہ اسی کا کلام ہے تو سماع کافی ہوگا، ''فتح القدیر'' میں ہے: اگر اس نے ایسے موٹے پردے کے پیچھے سے آواز سنی کہ اس کے پیچھے کا آدمی نظر نہ آتا ہو تو اس کے لئے گواہی دینا جائز نہیں ہے، اور اگر گواہی دے اور قاضی کے سامنے اس کی وضاحت کر دے، اس طور پر کہے: میں نے سنا ہے کہ اس نے فروخت کیا ہے، اور جس وقت اس نے کلام کیا اس وقت میں نے اس کی ذات کو نہیں دیکھا، تو قاضی اس کی شہادت قبول نہیں کرے گا، کیونکہ آواز، آواز کے مشابہ ہوتی ہے، مگر یہ کہ اس کو اس کا مکمل علم ہو، کیونکہ شہادت کی گنجائش پیدا کرنے والا علم ہے، البتہ عقد کے تکلم کرنے کی صورت میں اسے دیکھنا علم کا ذریعہ ہے، پس اگر ثابت ہو کہ علم کا کوئی دوسرا طریقہ پایا گیا ہے تو شہادت جائز ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ وہ شخص گھر میں داخل ہوا، پس اسے گھر میں دیکھ لیا، اور اس کو علم ہوا کہ گھر میں اس کے علاوہ کوئی دوسرا موجود نہیں ہے، اور دروازہ کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ نہیں ہے، وہ دروازہ پر بیٹھا رہا اور اقرار یا بیع کو سنا تو اس وقت اس نے جو کچھ سنا اس کی شہادت دینا جائز ہوگا، کیونکہ اس صورت میں اسے علم حاصل ہو گیا (۱)۔

لیکن شافعیہ کے نزدیک سماع کے ساتھ رؤیت بھی ضروری ہے، اور یہ اجمالی حکم ہے۔

جیسا کہ کسی انسان کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ کسی نقاب پوش خاتون کے بارے میں شہادت دے، یہاں تک کہ وہ اپنے چہرے کو کھولے تا کہ اس کی ذات اور وصف کے بارے میں گواہی دے، اس لئے کہ اس کے خلاف گواہی دینے کے لئے اس کی تعیین ضروری ہے، اور یہ نقاب کے ساتھ ممکن نہیں ہے (۲)، اور یہ حکم اجمالی ہے۔

اس کی تفصیل ''شہادت'' میں ہے۔

جن چیزوں میں شہادت بالسماع (سننے کی بنیاد پر گواہی) قبول کی جاتی ہے، ان کی تفصیل کے لئے ''تسامع'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

دوم- امور معنوی میں حجاب کا استعمال:

۱۱- مجازاً لفظ حجاب کا استعمال معنوی امور میں بھی ہوتا ہے، جیسا کہ معاذ بن جبلؓ کی حدیث میں آیا ہے کہ جب نبی کریم ﷺ نے انہیں یمن بھیجا تو ان سے فرمایا: ''...... **واتق دعوة المظلوم فإنه ليس**

---

(۱) الدسوقی ۴/ ۱۳۸، المہذب ۲/ ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۱، کشاف القناع ۶/ ۴۱۳، المغنی ۹/ ۴۶۔

---

(۱) فتح القدیر ۶/ ۴۶۲، شائع کردہ دار احیاء التراث، الدسوقی ۴/ ۱۹۳، ۱۹۴، ابن عابدین ۴/ ۳۷۳، المغنی ۹/ ۱۵۸، ۱۵۹۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۷۳، الدسوقی ۴/ ۱۹۴، مغنی المحتاج ۴/ ۴۴۶، ۴۴۷، المغنی ۹/ ۱۵۹، ۱۶۰۔

بينه و بين الله حجاب"،[۱] (مظلوم کی بددعاء سے بچو، کیونکہ اس کے اوراللہ کے درمیان کوئی حجاب (پردہ) نہیں ہوتا ہے)۔

ابن حجر کا قول ہے کہ نبی کریم علیہ السلام کا قول " حجاب" یعنی اس کی بددعاء کولوٹانے اور روکنے والی کوئی چیز نہیں، اور مقصد یہ ہے کہ اس کی بددعاء مقبول ہوتی ہے اگر چہ وہ نافرمان ہو۔ اور یہ مراد نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے پردہ ہے جو اسے لوگوں سے چھپا دیتا ہے اور طیبی لکھتے ہیں کہ "**ليس بينها و بين الله حجاب**"،مظلوم کی دعا سے بچنے کی علت اور دعاء کی تمثیل ہے، جیسے وہ شخص جو ظلم کی شکایت کرنے کے لئے سلطان کے گھر کا قصد کرتا ہے تو اسے نہیں روکا جاتا ہے[۲]۔

اور حافظ علائی نے کہا ہے کہ حاجب اور حجاب سے مظلوم کی دعاء کے عدم قبولیت کی نفی کی گئی ہے، پھر رد کے لئے حجاب کا لفظ ذکر مستعار لیا گیا ہے تو اس کی نفی قبولیت کے ثبوت کی دلیل ہوگی، اور نفی حجاب کی تعبیر قبولیت کی تعبیر سے زیادہ بلیغ ہے، کیونکہ حجاب کی شان یہ ہے کہ وہ مقصد رسائی سے روک دیتا ہے، لہذا عدم ممانعت کے لئے نفی حجاب کو بطور استعارہ ذکر کیا۔

اور اسی قبیل سے نبی کریم علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: "**مامنكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان ولا حجاب يحجبه**"،[۳] (تم میں سے ہر شخص سے اللہ تعالیٰ اس طرح کلام کرے گا کہ اس کے اور اس کے رب کے درمیان نہ تو کوئی ترجمان ہوگا اور نہ کوئی حجاب ہوگا جو اسے چھپائے)۔

(۱) حدیث: "**اتق دعوة المظلوم**..........." کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۵۷ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباس سے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۳/ ۳۵۷، ۳۵۹، ۳۶۰۔

(۳) حدیث: "**ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه و بينه ترجمان**......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۴۲۳ طبع السلفیہ) نے حضرت عدی بن حاتم سے کی ہے۔

۲- میراث میں حجب:

۱۲- میراث میں حجب کا شرعی معنی یہ ہے کہ جس شخص میں وراثت کا سبب پایا جائے اسے کلیۃً میراث سے روک دینا یا اس کے زیادہ حصے سے روک دینا، پہلے کو حجب حرمان اور دوسرے کو حجب نقصان کہا جاتا ہے۔

حجب حرمان کی دو قسمیں ہیں: حجب بالوصف اور اسے " منع" کہا جاتا ہے، جیسے (مورث کو) قتل کرنا اور غلامی، اور تمام ورثہ میں اس کا جاری ہونا ممکن ہے، دوسری قسم حجب بالشخص یا بالاستغراق، جیسے حقیقی یا علاتی بھائی جس کو باپ، بیٹا اور پوتا محجوب کر دیتے ہیں۔

اور حجب نقصان جیسے اولاد کی موجودگی میں شوہر کا حصہ نصف سے چوتھائی ہو جاتا ہے[۱]۔

اس کی تفصیل " ارث" اور " حاجب" میں دیکھی جائے۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۱۔

حجاز

تعریف:

۱- حجاز لغت میں حجز سے ماخوذ ہے، اور یہ دو چیزوں کے درمیان فصل کرنے کا نام ہے، ازہری نے کہا ہے کہ حجز یہ ہے کہ دولڑنے والوں کو الگ کردیا جائے، اور حجاز اسم ہے، اسی طرح حاجز بھی، اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزاً"،[۱] (اور دو دریاؤں کے درمیان حد فاصل بنائی)، یعنی نمکین اور میٹھے پانی کے درمیان پردہ حائل کردیا کہ وہ دونوں آپس میں نہیں ملتے ہیں، اور یہ پردہ اللہ تعالیٰ کی قدرت ہے[۲]۔

اور پہاڑوں کو بھی "حجاز" کہا جاتا ہے، کیونکہ پہاڑ ایک زمین اور دوسری زمین کے درمیان فصل کا کام کرتے ہیں۔

اور حجاز مشہور ملک ہے، اسے حجز کی وجہ سے جو دو چیزوں کے درمیان فصل کرنے کا نام ہے حجاز کہا گیا، کہا جاتا ہے کہ اس کا نام حجاز اس لئے ہے کہ وہ غور (یعنی تہامہ) شام اور بادیہ کے درمیان فاصل ہے اور ایک قول کے مطابق اس کا نام حجاز اس لئے ہے کہ وہ تہامہ اور نجد کے درمیان فاصل ہے اور ازہری نے کہا ہے کہ حجاز اس وجہ سے نام رکھا گیا، کیونکہ سیاہ پتھروں والی اراضی حجاز اور نجد کے اوپری حصہ کے درمیان فصل کرتی ہیں[۳]۔

(۱) سورۂ نمل ۶۱۔

(۲) لسان العرب "حجز"۔

(۳) لسان العرب "حجز"۔

حجاز کے نام اور اس کے حدود کے تحت کیا چیزیں داخل ہیں، اس سلسلہ میں اہل لغت کی عبارتوں میں اختلاف ہے، چنانچہ یاقوت الحموی نے کہا ہے کہ حجاز اس پھیلے ہوئے پہاڑی سلسلہ کا نام ہے جو تہامہ اور نجد کے درمیان حائل ہے، پھر اصمعی سے نقل کیا ہے کہ حجاز صنعاء کی سرحدوں: عبلاء اور تبالہ سے لے کر شام کی سرحدوں تک ہے، اور اسی کے قریب ہشام کلبی کا قول ہے کہ: وسط یمن کے جبل سراۃ کے علاقہ سے ساحل سمندر تک کو عرب "حجاز" کہتے ہیں، پس اس کے پیچھے سے سیف البحر تک ارض تہامہ ہے، اور اس کے علاوہ اس کے دونوں شرقی حصے اطراف عراق وسماوہ تک نجد ہے، اور خود پہاڑ جو اس کے وسط میں ہے اور اس کے دونوں مشرقی حصے کے پہاڑ جنہوں نے اس کو گھیر رکھا ہے اور دوسرے کنارے تک چلے گئے ہیں، حجاز ہے[۱]۔

لیکن فقہاء کی اصطلاح میں اور خاص طور پر شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جنہوں نے حدیث میں وارد جزیرۂ عرب کے حکم کو بیان کیا ہے، تو حجاز سے ان کی مراد کا بیان حسب ذیل ہے:

امام شافعی نے کہا ہے کہ حجاز، مکہ، مدینہ، یمامہ اور اس کے آس پاس کے تمام علاقے ہیں، پھر انہوں نے کہا: اور مناسب نہیں ہے کہ بحر حجاز میں سفر کرنے سے ان کو منع کیا جائے، لیکن اس کے ساحل پر قیام کرنے سے منع کیا جائے گا، اور اسی طرح اگر بحر حجاز میں جزائر اور پہاڑ ہوں جن میں سکونت کی جاسکے تو (کفار اور مشرکین) کو اس کی سکونت سے روکا جائے گا، کیونکہ یہ بھی ارض حجاز ہے[۲]۔

اور منہاج اور اس کی شرح میں ذکر ہے کہ حجاز کے شہروں اور قصبوں میں مکہ، مدینہ اور یمامہ ہے، اور اس کے قصبوں میں جیسے

(۱) معجم البلدان "حجاز"۔

(۲) الأم للشافعی، ۴/ ۱۷۷، ۱۷۸ طبع مکتبۃ الکلیات الأزہریہ، قاہرہ۔

طائف، وجّ، جدہ، الینبع اور خیبر ہیں، (اور عمیر البرلسی نے فدک کا اضافہ کیا ہے)۔

اور شافعیہ نے کہا ہے کہ بیشک کافر کو بحر حجاز کے جزیروں میں قیام کرنے سے منع کیا جائے گا اگر چہ وہ جزیرے ویران ہوں اور بحر حجاز میں قیام کرنے سے بھی اگر چہ قیام کشتی میں ہو، اور قلیوبی نے وضاحت کی ہے کہ یمامہ سے مراد وہ شہر ہے جس میں مسیلمہ تھا، اور جس کے نام کی وجہ سے اسے ''زرقاء الیمامہ'' کہا جاتا ہے، اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جیسا کہ (آگے) آرہا ہے، حجاز اس علاقہ کو بھی شامل ہو جو جبال حجاز کے دونوں مشرقی جانب میں ہے یمامہ اور اس کے قصبات سمیت اور یہ آج کل منطقۂ ریاض ہے[۱]، یا حجاز وہ ہے جسے زمانۂ قدیم میں ''عرض'' یا ''عارض'' کہا جاتا تھا[۲]، اور یہ بعض عروض ہیں، معجم البلدان میں آیا ہے: عروض یمامہ، بحرین اور ان دونوں سے متصل علاقے ہیں[۳]۔

اور بحرین اور اس کا دار السلطنت ہجر حجاز میں سے نہیں ہے[۴]۔

اور اسی طرح حنابلہ نے حجاز کی تشریح کی ہے، چنانچہ ان حضرات نے حجاز میں کفار کو سکونت سے روکنے کی بحث کرتے ہوئے بیان کیا ہے کہ حدیث میں جزیرۃ العرب سے مراد ''حجاز'' ہے، ''المغنی'' میں آیا ہے کہ امام احمد نے کہا ہے کہ حدیث **''أخرجوا المشركين من جزيرة العرب''**[۵] میں جزیرۃ العرب سے مراد مدینہ اور اس سے متصل علاقے ہیں، ابن قدامہ نے کہا ہے: یعنی کفار کی رہائش کے لئے ممنوع مدینہ اور اس سے متصل علاقے ہیں، اور وہ مکہ، یمامہ، خیبر، الینبع، فدک، اس کے اطراف اور اس سے متصل علاقے ہیں، اور ان کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ تیماء، فید اور اس طرح کے دیگر علاقوں میں ذمیوں کو سکونت سے نہیں منع کیا جائے گا، اور اسی طرح یمن، نجران، تیماء، اور بلاد طیئ میں سے فید میں بھی سکونت سے نہیں روکا جائے گا[۱]۔

اور ''مطالب اولی النہی'' میں آیا ہے کہ ذمیوں کو حجاز میں اقامت سے منع کیا جائے گا، اور حجاز وہ ہے جو تہامہ اور نجد کے درمیان فاصل ہے اور حجاز، جیسے مدینہ، یمامہ، خیبر، الینبع، فدک اور اس کے قصبات، اور فدک ایک قصبہ ہے جس کے اور مدینہ کے درمیان دو یوم کی مسافت ہے، اور ابن تیمیہ نے کہا ہے: حجاز میں سے تبوک وغیرہ اور موڑے سے پہلے کا علاقہ جو صوان کی گھاٹی ہے، معان کی طرح شام کے علاقہ میں شمار ہوتا ہے[۲]۔

حجاز سے متعلق احکام شرعیہ:

۲- جزیرۃ العرب سے متعلق شرعی احکام جس میں حجاز بھی داخل ہے، بنیادی طور پر چار ہیں:

اول- اس میں غیر مسلم سکونت اختیار نہیں کریں گے۔

دوم- اس میں کسی غیر مسلم کو دفن نہیں کیا جائے گا۔

سوم- اس میں غیر مسلموں کی کوئی عبادت گاہ باقی نہیں رکھی جائے گی۔

چہارم- اس کی ساری زمینیں عشری ہیں، اس کی زمین سے خراج

---

(۱) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۳۰۔

(۲) لسان العرب، عرض۔

(۳) معجم البلدان ''الحجاز''۔

(۴) المسالک والممالک للإصطخری/ ۱۹۔

(۵) حدیث: ''أخرجوا المشركين من جزيرة العرب'' کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۷۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۵۸ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباس سے کی ہے۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۳۰، کشاف القناع ۳/ ۱۳۵، ۱۳۷۔

(۲) مطالب أولی النہی ۲/ ۶۱۵، الفروع ۶/ ۲۷۶۔

نہیں لیا جائے گا۔

اس سلسلہ کے مسائل، ان کے دلائل اور ان کی تفصیل اور اس میں اختلاف کا تذکرہ ''ارض عرب'' کے تحت کیا گیا ہے، لیکن اس جگہ مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ ارض عرب کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: وہ ہے جس کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ ارض عرب سے یہی مراد ہے جس کے احکام احادیث میں وارد ہوئے ہیں، لہذا اس پر مذکورہ احکام اجماعی طور پر منطبق ہوں گے اور یہ ارض حجاز ہے۔

دوسری قسم: وہ ہے جس کے بارے میں اختلاف ہے کہ ارض عرب کی شان میں جو احادیث وارد ہیں، ان سے یہ مراد ہیں یا نہیں، اور یہ ارض حجاز کے علاوہ ہیں، جیسے بحرین، یمن اور جبال طیئ سے حدود عراق تک کا علاقہ، پس حنفیہ اور مالکیہ کا خیال یہ ہے کہ (ارض عرب کے بارے میں) جو احادیث وارد ہیں ان سے یہ بھی مراد ہیں، اور ان پر اس کے احکام منطبق ہوں گے، اور شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ یہ اراضی مراد نہیں، اور ان پر یہ احکام جاری نہیں ہوں گے[۱]۔

اور اس کی تفصیل کے لئے ''ارض عرب'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۷، فتح القدیر ۴/ ۳۷۹ طبع بولاق۔

حجامت

تعریف:

۱ - حجامۃ، حجم سے ماخوذ ہے، جس کا معنی ہے چوسنا، ''**حجم الصبی ثدی أمه**'' اس وقت کہا جاتا ہے، جب بچہ اپنی ماں کی پستان چوسے۔

حجام، مصاص (یعنی چوسنے والا) کے معنی میں ہے اور حجامۃ چوسنے کا عمل ہے، اور ''مِحْجَم'' کا اطلاق اس آلہ پر ہوتا ہے جس میں خون جمع ہوتا ہے اور پچھنا لگانے والے کے نشتر پر بھی ہوتا ہے[۱]، چنانچہ ابن عباس سے منقول ہے: ''**الشفاء في ثلاث شربة عسل وشرطة محجم وكية نار**''[۲] (شفاء تین چیزوں میں ہے، شہد پینے میں اور پچھنے لگانے اور آگ سے داغنے میں)۔

اور حجامت فقہاء کے کلام میں بعض کے نزدیک فصد کے بغیر نشتر کے ذریعہ چوس کر سر کے پچھلے حصہ سے خون نکالنے کو کہتے ہیں[۳]، اور زرقانی نے ذکر کیا ہے کہ حجامت (پچھنا لگانا) سر کے پچھلے حصہ کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ سارے بدن سے ہوتا ہے[۴]، خطابی اسی طرف گئے ہیں۔

(۱) لسان العرب مادہ: ''حجم''۔

(۲) حدیث: "الشفاء في ثلاث : شربة عسل، و شرطة ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۱۳۶ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۳) إکمال الإکمال ۴/ ۲۶۵۔

(۴) الزرقانی علی المؤطا ۲/ ۱۸۷، فتح الباری ۱۲/ ۲۴۴۔

متعلقہ الفاظ

الف-فصد:

۲-"فصد يفصد فصداً وفصاداً" کا معنی ہے، خون نکالنے کے لئے رگ کھولنا، اور "فصد الناقة" کا مطلب ہے: اونٹنی کی رگ کو کھولا تاکہ اس سے خون نکلے اور اسے پیئے[1]۔

فصد اور حجامت دونوں اس اعتبار سے مشترک ہیں کہ دونوں میں خون نکالنا ہوتا ہے، اور اس اعتبار سے دونوں جدا ہیں کہ فصد میں رگ کو کھولنا ہے اور حجامت نشتر لگانے کے بعد خون چوسنے کا نام ہے۔

شرعی حکم:

۳- پچھنا لگوانے کے ذریعہ علاج کرنے کی تلقین کی گئی ہے، اس سلسلہ میں متعدد احادیث وارد ہوئی ہیں، جن میں سے ایک حدیث نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "خير ما تداويتم به الحجامة" (بہترین علاج حجامت ہے)، اور نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: "خير الدواء الحجامة"[2] (بہترین علاج حجامت ہے)۔

اور اسی قبیل سے وہ روایت ہے جسے امام بخاری وامام مسلم نے روایت کیا ہے: "إن كان في شيء من أدويتكم خير ففي شرطة محجم، أو شربة عسل، أو لذعة بنار توافق الداء، وما أحب أن أكتوي"[3] (اگر تمہاری دواؤں میں سے کوئی چیز بہتر ہے تو وہ پچھنا لگانا یا شہد کا ایک گھونٹ پینا یا آگ سے داغ دینا، جو مرض کے موافق ہو، اور میں آگ سے داغنے کو پسند نہیں کرتا)۔

حجامت سے متعلق احکام:

۴- فقہاء نے حجامت کے احکام اس اعتبار سے بیان کئے کہ طہارت، روزہ اور احرام پر اس کا کیا اثر ہوتا ہے، اور پچھنا لگانے، اس پر اجرت لینے، اس کے ذریعہ علاج کرانے کا حکم کیا ہے۔

طہارت پر حجامت کی تاثیر:

۵- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ حجامت کے ذریعہ خون نکلنا نواقض وضو میں سے ہے، سرخسی نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک حجامت کے بعد وضو کرنا اور حجامت کی جگہ کو دھونا واجب ہے، کیونکہ ناپاک چیز کے نکلنے سے وضو واجب ہوتا ہے، پس اگر وضو کرلیا اور پچھنے کی جگہ کو نہیں دھویا تو اگر وہ درہم کی مقدار سے زیادہ ہے تو اس کی نماز جائز نہیں ہوگی، اور اگر اس سے کم ہو تو اس کی نماز صحیح ہوجائے گی۔

حجامت کی طرح فصد سے بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے، پس اگر کسی نے فصد لگوایا اور اس سے بہت زیادہ خون نکل گیا تو وضو ٹوٹ جائے گا، اور اسی طرح وضو اس صورت میں بھی ٹوٹ جائے گا جب جونک کسی عضو کو چوس لے اور اتنی مقدار خون پی لے کہ اگر اسے چیرا جائے تو وہ بہہ پڑے۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ حجامت، فصد، اور جونک کا خون چوسنا، ان میں سے کسی سے وضو واجب نہیں ہوتا ہے، زرقانی نے کہا ہے کہ: حجامت سے حجامت کرنے والے اور کرانے والے اور فصد لگوانے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے، اور "الأم" میں ہے: قئی کرنے، نکسیر پھوٹنے اور پچھنا لگوانے میں وضو نہیں ہے اور تینوں شرمگاہوں

---

(۱) لسان العرب، تاج العروس مادہ: "فصد"۔

(۲) حدیث: "خير ما تداويتم به الحجامة اور حديث: "خيرالدواء الحجامة" کی روایت احمد (۱۰۷/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور اس کی روایت بخاری (الفتح ۱۵۰/۱۰ طبع السلفیہ) نے "إن أمثل ما تداويتم به الحجامة" کے لفظ سے کی ہے۔

(۳) الطب النبوي ۵۵/، الترغيب والترهيب ۱۱۴/۶ اور اس کے بعد کے صفحات، حدیث: "إن كان في شيء من أدويتكم خير ففي شرطة......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳۹/۱۰ طبع السلفیہ) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے۔

(اگلی شرمگاہ، پچھلی شرمگاہ، آلہ تناسل) کے علاوہ جسم کے کسی حصہ سے کوئی چیز نکلنے یا نکالنے سے وضو نہیں ٹوٹتا[1]۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نکلنے والا خون جب زیادہ مقدار میں ہو تو وضو واجب ہوگا، ان کے نزدیک ''فاحش'' کی تعریف میں اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ فاحش وہ ہے جسے انسان بہت زیادہ فاحش سمجھے، ابن عقیل نے کہا ہے: فاحش ہونے میں اوسط درجہ کے لوگوں کا خیال معتبر ہوگا، بہت زیادہ پست طبیعت رکھنے والے اور وسوسہ کرنے والے لوگوں کا اعتبار نہیں ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ وہ ہتھیلی کی مقدار ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ دس انگلیوں کی مقدار ہے[2]۔

روزے پر حجامت کا اثر:

٦ - حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر حجامت سے ضعف پیدا نہ ہو تو روزہ دار کے لئے جائز ہے، اور اس صورت میں مکروہ ہے جب وہ روزہ دار پر اثر انداز ہو اور اسے ضعف میں مبتلا کردے، ابن نجیم فرماتے ہیں: پچھنا لگوانا روزے کے منافی نہیں ہے، اور وہ روزہ دار کے لئے اس صورت میں مکروہ ہے جب اسے روزہ سے ضعف میں مبتلا کردے، لیکن اگر اسے ضعف میں مبتلا نہ کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ پچھنا لگوانے والا یا تو کسی مرض کی وجہ سے یا پیدائشی طور پر کمزور بدن والا ہوگا، اور ان میں سے ہر ایک صورت میں اسے ظن غالب ہو کہ پچھنا لگوانا اسے نقصان نہیں پہنچائے گا، یا اسے شک ہو یا اسے ظن غالب یہ ہو کہ اگر پچھنا لگوائے گا تو مسلسل روزے رکھنے پر اسے قوت نہیں ملے گی۔

تو جس شخص کو یہ ظن غالب ہو کہ حجامت سے اسے ضرر نہیں پہنچے گا

(١) المبسوط ١/ ٨٣، رد المحتار ١/ ٩١، ٩٤، شرح الزرقانی علی خلیل ١/ ٩٢، الأم ١/ ١٤۔

(٢) المغنی ١/ ١٨٤، شائع کردہ مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

تو اس کے لئے پچھنا لگوانا جائز ہوگا، اور جس شخص کو یہ ظن غالب ہو کہ اگر وہ پچھنا لگوائے گا تو مسلسل روزے رکھنے سے وہ عاجز ہو جائے گا، تو اس کے لئے پچھنا لگوانا حرام ہوگا، الا یہ کہ پچھنا نہ لگوانے کی صورت میں اسے اپنے نفس کی ہلاکت یا شدید تکلیف میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہو، تو اس صورت میں پچھنا لگوانا واجب ہوگا، اور اگر روزہ توڑنا پڑا تو قضا کرے گا اور اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

اور جس شخص کو شک ہو کہ مسلسل روزے رکھنے کی قدرت پر حجامت اثر انداز ہوگی یا نہیں، پس اگر وہ طاقتور بدن کا ہو تو اس کے لئے جائز ہوگا، اور اگر کمزور بدن کا ہو تو اس کے لئے مکروہ ہوگا۔

اور فصد کھلوانا، پچھنا لگوانے کی طرح ہے، پس یہ مریض کے لئے مکروہ ہوگا، تندرست انسان کے لئے نہیں، جیسا کہ ''الارشاد'' میں ہے[1]۔

اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ پچھنا لگوانے اور فصد کھولوانے کی وجہ سے روزہ دار کا روزہ نہیں ٹوٹتا، خطیب شربینی کہتے ہیں: بہر حال فصد کھلوانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور پچھنا لگوانا تو اس لئے (مفسد صوم نہیں) کہ نبی کریم ﷺ نے روزے کی حالت میں پچھنے لگوائے ہیں[2]، اور یہ حدیث حدیث: **"أفطر الحاجم والمحجوم"** [3] کے لئے ناسخ ہے۔

اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ پچھنے لگوانا، پچھنے لگوانے والے اور

(١) البحر الرائق ٢/ ٢٩٤، بدائع الصنائع ٢/ ١٠٤٥، شرح الزرقانی علی خلیل ١/ ٩٢، مواہب الجلیل ٢/ ٤١٦۔

(٢) حدیث: ''احتجم ﷺ وهو صائم'' کی روایت بخاری (الفتح ١٠/ ١٤٩ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(٣) حدیث: ''أفطر الحاجم و المحجوم'' کی روایت ابوداؤد (٢/ ٧٧٠ تحقیق عزت عبید دعاس) نے ثوبان سے کی ہے، اور زیلعی نے نصب الرایہ (٢/ ٢٧٤ طبع المجلس العلمی) میں ذکر کیا ہے کہ ترمذی نے بخاری سے اس کی تصحیح نقل کی ہے۔

لگانے والے دونوں میں موثر ہے، اور اس کے ذریعہ پچھنے لگوانے والے اور لگانے والے دونوں کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں: پچھنا لگوانے سے پچھنا لگانے والے اور لگوانے والے دونوں کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ اسحاق، ابن المنذر اور محمد بن اسحاق بن خزیمہ کا یہی قول ہے، اور یہی عطاء اور عبدالرحمٰن ابن مہدی کا قول ہے، اور حسن، مسروق اور ابن سیرین کی رائے یہ ہے کہ روزہ دار پچھنا نہ لگوائے، اور صحابہ کرام کی ایک جماعت رات کو روزہ میں پچھنے لگواتی تھی، جن میں ابن عمر، ابن عباس، ابوموسیٰ اور انس شامل ہیں [۱]۔

اور ان حضرات نے نبی کریم علیہ السلام کے ارشاد: **"أفطر الحاجم والمحجوم"** [۲] (پچھنے لگانے اور لگوانے والے نے روزہ توڑ دیا) سے استدلال کیا ہے۔

احرام پر حجامت کا اثر:

۷ – حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ پچھنا لگوانا احرام کے منافی نہیں ہے، ابن نجیم نے تحریر کیا ہے: نیز ان چیزوں میں سے جو محرم کے لئے مکروہ نہیں ہیں، بلا خوشبو والا سرمہ لگانا اور ختنہ کرانا، فصد کھولنا، دانت اکھاڑنا، ٹوٹی ہوئی ہڈی کو درست کرنا، اور پچھنا لگوانا ہے۔

تو اگر حجامت میں بال اکھاڑنا نہ پڑے تو محرم کے لئے مکروہ نہیں ہوگا، لیکن اگر بال اکھاڑنا پڑے تو اگر پچھنا لگوانے کی جگہ کا حلق کرائے اور پچھنا لگوائے تو اس پر دم واجب ہوگا، اور فصد کی جگہ پر پٹی باندھنا نقصان نہیں کرے گا، ابن عابدین تحریر فرماتے ہیں: اور اگر چہ ہاتھ پر پٹی باندھنا لازم آئے، کیونکہ ہم نے بیان کیا ہے کہ چہرہ اور سر کے علاوہ جسم کے کسی حصہ پر پٹی باندھنا اس کے لئے بغیر عذر

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۱، المغنی ۳/ ۱۰۳۔
(۲) حدیث: "أفطر الحاجم والمحجوم" کی تخریج ابھی جلدی گذر چکی ہے۔

کے مکروہ ہے [۱]۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ احرام میں پچھنا لگوانا اگر عذر کی وجہ سے ہو تو جائز ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اگر بغیر عذر کے ہو اور بال اکھاڑنا پڑے تو حرام ہے، اور اگر بال اکھاڑنا نہ پڑے تو مکروہ ہے، کیونکہ پچھنا لگوانا کبھی اسے ضعیف کر دے گا، امام مالک نے فرمایا ہے: محرم بغیر ضرورت کے پچھنے نہ لگوائے، زرقانی نے اس پر تعلیق کی ہے، یعنی مکروہ ہے، کیونکہ یہ بسا اوقات اس کے ضعف کا سبب بنے گا، جیسا کہ عرفہ کے دن حاجی کے لئے روزہ رکھنے کو مکروہ قرار دیا گیا ہے، حالانکہ روزہ رکھنا حجامت سے زیادہ ہلکا ہے [۲]۔

اور ان حضرات نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جسے امام مالک نے "الموطا" میں یحییٰ بن سعید عن سلیمان بن یسار کی سند سے نقل کیا ہے: **"أن رسول الله ﷺ احتجم وهو محرم فوق رأسه"** [۳] (نبی کریم علیہ السلام نے اپنے سر کے اوپر پچھنا لگوایا حالانکہ آپ علیہ السلام محرم تھے)، اور صحیحین کی روایت میں **"وسط رأسه"** [۴] ہے، یعنی اپنے وسط سر میں پچھنا لگوایا، اور ایک روایت میں جس کو بخاری نے تعلیقاً ذکر کیا ہے (یہ الفاظ ہیں) **"احتجم من شقيقة كانت به"** [۵] (آپ نے اس "شقیقہ" (آدھے سر میں ہونے والا درد) کی وجہ سے پچھنا لگوایا جو آپ علیہ السلام کو تھا)، اور

(۱) البحر الرائق ۲/ ۳۵۰، ابن عابدین مع الدر المختار ۲/ ۱۶۴، ۲۰۴، ۲۰۵۔
(۲) الزرقانی ۲/ ۸۷۔
(۳) حدیث: "احتجم و هو محرم فوق رأسه" کی روایت مالک نے المؤطا (۱/ ۳۴۹ طبع الحلبی) میں سلیمان بن یسار سے مرسلاً کی ہے۔
(۴) حدیث: "احتجم وهو محرم وسط رأسه" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۱۵۲ طبع السلفیۃ) اور مسلم (۲/ ۸۶۳ طبع الحلبی) نے عبد اللہ بن بحینہ سے کی ہے۔
(۵) حدیث: "احتجم من شقيقة كانت به" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۱۵۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

نسائی میں "من وثء" کا لفظ ہے، (اور وہ ہڈی کی چوٹ ہے بغیر ٹوٹے ہوئے)، اوراس وقت آپ ﷺ لحی جمل میں تھے [۱]، اور ابوداؤد، حاکم اورنسائی میں حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے قدم کی پشت پر درد کی وجہ سے پچھنا لگوایا تھا[۲]، اور حاکم میں "**علی ظهر القدمين**" کا لفظ ہے، زرقانی کہتے ہیں: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے حالت احرام میں متعدد بار پچھنے لگوائے، سر اوراس کے علاوہ دیگر حصے میں عذر کی وجہ سے لگوایا اور اس پر اجماع ہے، اگر چہ بال اکھاڑنا پڑے، لیکن بال اکھاڑنے کی صورت میں فدیہ ادا کرے گا[۳]۔

اور فصد کھلوانے کے بارے میں زرقانی کہتے ہیں: ضرورت کی بنا پر فصد جائز ہے، ورنہ مکروہ ہے اگر پٹی باندھنے کی نوبت نہ آئے، اوراگر پٹی باندھے اگرچہ ضرورت کی بنا پر ہو تو فدیہ دے گا[۴]۔

اور شافعیہ کے بارے میں امام نووی کہتے ہیں: اگر محرم بلاضرورت حجامت کا ارادہ کرلے، پس اگر بال کاٹنا پڑے تو یہ بال کاٹنے کی وجہ سے حرام ہے، اوراگر بال کاٹنے کی ضرورت نہ ہو تو جائز ہے، اوراس روایت سے استدلال کیا ہے جسے بخاری نے ابن بحینہ سے روایت کیا ہے، انہوں نے فرمایا: "**احتجم النبي ﷺ وهو محرم بلحی جمل في وسط رأسه**"[۵] (نبی کریم ﷺ نے لحی جمل میں اپنے سر کے درمیانی حصہ میں پچھنا لگوایا حالانکہ آپ ﷺ محرم تھے۔

اور اس حدیث سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ فصد کھلوانا، زخم کو چیرنا، رگ کاٹنا اور دانت اکھاڑنا اوران کے علاوہ علاج کے دوسرے طریقے اختیار کرنا جائز ہے، بشرطیکہ اس میں اس چیز کا ارتکاب نہ ہو جس کی محرم کو ممانعت کی گئی ہے، مثلاً خوشبو کا استعمال کرنا اور بال کا تراشنا، اوران میں سے کسی چیز میں فدیہ واجب نہیں ہوگا[۱]۔

اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ محرم کے لئے پچھنا لگوانا جائز ہے جب کہ بال کو نہ تراشا جائے، اس میں انہوں نے کوئی تفصیل نہیں کی ہے، اوراگر اس کے سر یا بدن سے بال اکھاڑا جائے تو اگر بغیر عذر کے ہو تو حرام ہوگا اوراگر عذر کی وجہ سے ہو تو جائز ہوگا۔

اور جو شخص حجامت کی وجہ سے بال اکھاڑے گا اس پر تین بالوں میں ہر ایک بال کے عوض ایک مد فدیہ واجب ہوگا، اوراگر چار یا اس سے زیادہ بال ہوں تو اس پر تین دن کے روزے یا تین صاع کھانا کھلانا یا ایک بکری کا ذبح کرنا واجب ہوگا[۲]، اور فصد احکام میں حجامت کی طرح ہے۔

حجامت کو بطور پیشہ اختیار کرنا اوراس پر اجرت لینا:

۸ - جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور ایک قول کے مطابق حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ حجامت کو بطور پیشہ اختیار کرنا اس پر اجرت لینا جائز ہے، ان حضرات نے اس روایت سے استدلال کیا ہے، جسے حضرت ابن عباسؓ نے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: "احتجم

---

(۱) کہا گیا ہے کہ وہ مکہ کے راستے میں ایک جگہ کا نام ہے۔

(۲) حدیث: "احتجم على ظهر القدم من وجع كان به" کی روایت نسائی (۵/ ۱۹۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے۔

(۳) الزرقانی علی المؤطا ۲/ ۸۷۔

(۴) البیان ۲/ ۲۹۴، ۲۹۷۔

(۵) حدیث: "عن ابن بحينة قال: احتجم النبي ﷺ وهو محرم بلحي جمل فی وسط رأسه" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۱۵۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۱، الروضۃ ۲/ ۳۵۷۔

(۲) المغنی ۳/ ۳۰۵، ۴۹۲، ۴۹۷۔

النبي ﷺ وأعطى الحجام أجرہ"[۱] (نبی کریم ﷺ نے پچھنا لگوایا اور پچھنا لگانے والے کو اس کی اجرت عطا فرمائی)، اور اگر آپ ﷺ اسے حرام سمجھتے تو اسے اجرت نہ دیتے، اور ایک لفظ میں ہے: "لو علمه خبيثاً لم يعطه" (اگر آپ ﷺ اسے خبیث جانتے تو اسے نہیں دیتے)، اور اس لئے بھی کہ یہ مباح منفعت ہے، لہذا اس پر اجرت لینا جائز ہوگا، جیسے عمارت بنانا اور کپڑے سینا، اور اس لئے بھی کہ لوگوں کو اس کی ضرورت پیش آتی ہے، اور ہر آدمی (بغیر اجرت لئے) بطور تبرع اس کام کو کرنے والا نہیں پاتا ہے، لہذا رضاعت کی طرح اس پر اجارہ درست ہے۔

اور حنابلہ کا مذہب دوسرے قول کے مطابق جسے قاضی نے امام احمد کی طرف منسوب کیا ہے، یہ ہے کہ انہوں نے فرمایا: پچھنے لگانے والے کی اجرت مباح نہیں ہے، پس اگر بغیر کسی معاملہ اور شرط کے کچھ دیدیا تو اس کے لئے اس کا لینا جائز ہوگا، اور اسے اپنے چوپائے کے چارہ اور اپنے پیشہ کے خرچ میں استعمال کرے گا، اور اس کے لئے اس کا کھانا حلال نہیں ہوگا[۲]، اور اس قول کی دلیل نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "كسب الحجام خبيث"[۳]۔ (حجام کی کمائی خبیث ہے)۔

حجام کا ضامن ہونا:

۹- حجام اس صورت میں ضامن نہیں ہوگا جب کہ وہ اس کام کو انجام دے جس کا اسے حکم دیا گیا، اور (حسب ذیل) دو شرطیں پائی جائیں:

الف: وہ شخص اپنے فن میں پورا ماہر ہو، اور کامیابی کے ساتھ اسے انجام دینا اس کے لئے ممکن ہو۔

ب: اس طرح کے معاملہ میں اسے جو کرنا چاہئے اس سے تجاوز نہ کرے[۱]۔

اور اس کی تفصیل "تداوی" اور "تطبیب" میں ہے۔

(۱) حدیث: "عن ابن عباس قال: احتجم النبي ﷺ و أعطى الحجام أجره" کی روایت امام بخاری (الفتح ۱۰/ ۱۴۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۳۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۳، إکمال الإکمال ۴/ ۲۵۱، شرح النووی ۱۰/ ۲۳۳، المغنی ۵/ ۵۳۹، ۵۴۰، نیل الأوطار ۶/ ۲۳۔

(۳) حدیث: "كسب الحجام خبيث" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۹۹ طبع الحلبی) نے رافع بن خدیج سے کی ہے۔

(۱) المغنی ۵/ ۵۳۸۔

حجب

تعریف:

۱- حجب لغت میں ''حَجَبَ'' کا مصدر ہے، ''حجب الشيء یحجبه حجبًا''، اس وقت کہا جاتا ہے، جب کسی چیز کو چھپا لے، اور احتجب اور تحجب اس وقت استعمال کیا جاتا ہے جب کوئی چیز پردہ کے پیچھے چھپ جاتی ہے، اور ''حجبه'' کا معنی ہے: اسے داخل ہونے سے روک دیا، اور جو شئی دو چیزوں کے درمیان حائل ہوجائے تو وہ حجاب (پردہ) ہے، اور اسی قبیل سے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ''مِنۡ بَیۡنِنَا وَ بَیۡنِکَ حِجَابٌ''[1] (اور ہمارے اور آپ کے درمیان ایک حجاب ہے)، اور ہر وہ چیز جو کسی شئی کو روک دے اس نے اسے محجوب کردیا، اور دربان کو ''حاجب'' کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ اس شخص کو روک دیتا ہے جو داخل ہونے کا ارادہ کرتا ہے، اور ''حجب'' کا اکثر استعمال میراث میں ہوتا ہے، اور حجب کا اصطلاحی معنی ہے: جس شخص کے ساتھ سبب وراثت قائم ہو اسے کلیۃً وراثت سے محروم کردیا جائے، اور اسے ''حجب حرمان'' کہا جاتا ہے، یا اس کے حصہ کو کم کردیا جائے، اور اسے ''حجب نقصان'' کہا جاتا ہے[2]۔

اور کبھی (حجب) کا استعمال حضانت اور ولایت کے باب میں اس مفہوم میں ہوتا ہے کہ کوئی شخص اپنے سے نیچے والے کو اس حق سے روک دے، جیسا کہ کہا جاتا ہے: ماں اپنے علاوہ تمام پرورش کرنے والیوں کو محجوب کردیتی ہے، جب تک کہ وہ بچے کے غیر محرم کے ساتھ نکاح نہ کرلے۔ اور ولایت کے بارے میں کہا جاتا ہے: قریبی ولی دور کے ولی کو محجوب کردیتا ہے، اور اس کی تفصیل حضانت اور ولایت میں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

منع:

۲- لغت میں منع کا ایک معنی محروم کرنا ہے، اور اصطلاح میں سبب حکم کے پائے جانے کے باوجود حکم کو معطل رکھنے کا نام منع ہے، جیسے وراثت کو واجب کرنے والی قرابت کے پائے جانے کے باوجود اختلاف دین کے سبب سے میراث سے محروم کردینا، اور منع کا اکثر استعمال وراثت میں ''حجب بالوصف'' کے مفہوم میں ہوتا ہے، اور حجب کا استعمال ''حجب بالشخص'' کے معنی میں ہوتا ہے۔

میراث میں حجب:

۳- حجب کی مطلقاً دو قسمیں ہیں:، حجب بالوصف: اور اس کی تعبیر ''مانع'' کے ذریعہ کی جاتی ہے، اور حجب بالشخص: اور اس کی دو قسمیں ہیں: حجب حرمان: اور وہ یہ ہے کہ وارث دوسرے کو کلیۃً محروم کردے، اور یہ (حجب حرمان) چھ وارثوں پر بالاجماع جاری نہیں ہوتا ہے، اور وہ یہ ہیں: باپ، ماں، بیوی، شوہر، بیٹا اور بیٹی، اور اس کا (یعنی حجب حرمان پیش نہ آنے کا) ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ وارث جو میت کی طرف بذات خود منسوب ہو، سوائے معتق کے (اس کو حجب حرمان پیش نہیں آتا)۔

اور دوسرا حجب نقصان ہے: اور اس سے مراد یہ ہے کہ زیادہ حصہ کو

---

(۱) سورۂ فصلت / ۵۔

(۲) لسان العرب، تحفۃ المحتاج ۶/ ۳۹۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۱، کشف المخدرات / ۳۳۴۔

روک کر کم حصہ دیا جائے، اور یہ پانچ ورثہ کے لئے ہوتا ہے، بیوی، شوہر، ماں، پوتی، علاتی بہن، اوراخیافی بھائی۔

اور حجب کے لئے علی الاطلاق کچھ قواعد ہیں جن پر یہ قائم ہوتا ہے، اور وہ یہ ہیں:

پہلا: جو شخص میت کی طرف کسی وارث کے واسطہ سے منسوب ہوتا ہے وہ اس وارث کی موجودگی میں حجب حرمان کے ذریعہ محجوب ہوتا ہے، سوائے اخیافی بھائی، بہنوں کے کہ وہ ماں کی موجودگی میں بھی وارث ہوتے ہیں،

دوم: قریب کا وارث دور کے وارث کو اس صورت میں محجوب کر دیتا ہے جب کہ ایک ہی وصف اور نوع کے اعتبار سے دونوں میراث کے مستحق ہوں۔

سوم: قرابت کے اعتبار سے قوی وارث قرابت کے اعتبار سے کمزور وارث کو محجوب کر دیتا ہے۔

اور اس میں تفصیل ہے جو ''ارث'' کی اصطلاح میں موسوعہ کی (ج ۳ فقرہ نمبر ۴۵) میں گذر چکی ہے۔

اور ان قواعد کی تطبیق میں حسب ذیل تفصیل ہے:

پس پوتے کو بیٹا یا اس سے قریبی پوتا محروم کر دے گا، کیونکہ اگر وہ پوتا اسی بیٹے کا لڑکا ہے تو اس پوتے کا میت سے رشتہ اسی بیٹے کے ذریعہ ہوا ہے اور اگر اسی بیٹے کا لڑکا نہ ہو تو اس لئے کہ وہ اس سے قریبی عصبہ ہے، اور اس طرح پوتے کو والدین اور دو حقیقی بیٹیاں محروم کر دیں گی، اس لئے کہ وہ پورے ترکہ کے مستحق ہوتے ہیں (۱)۔

اور جد یعنی باپ کا باپ اگر چہ اوپر تک ہوں، ان کو باپ یا اس سے قریبی جد کے علاوہ کوئی دوسرا وارث محجوب نہیں کرے گا، جو اس کے اور میت کے درمیان واسطہ ہو، اس لئے کہ یہ قاعدہ ہے: جو شخص کسی واسطے سے وارث ہو وہ اس کی موجودگی میں وارث نہیں ہوگا، سوائے اخیافی اولاد کے، اور حقیقی بھائی کو باپ، بیٹا اور پوتا اگر چہ نیچے تک ہوں، محجوب کر دیں گے، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

''يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَّلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ، وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهَا وَلَدٌ''(۱) (لوگ آپ سے حکم دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ اللہ تمہیں (میراث) کلالہ کے باب میں حکم دیتا ہے کہ اگر کوئی شخص مرجائے، اور اس کے کوئی اولاد نہ ہو اور اُس کے ایک بہن ہو، تو اُسے اس کا ترکہ نصف ملے گا، اور وہ مرد وارث ہوگا اس (بہن کے کُل ترکہ) کا اگر اس (بہن) کے اولاد نہ ہو) اور یہ مسئلہ فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے۔

۴- اور فقہاء کا اس صورت میں اختلاف ہے کہ حقیقی اور علاتی بھائی، جد یعنی باپ کا باپ (اگر چہ اوپر تک ہو)، کی وجہ سے محجوب ہوں گے، پس امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ جد بھائیوں کو محجوب کر دیں گے، چاہے وہ حقیقی بھائی ہوں یا علاتی، آیت مذکورہ کی وجہ سے، کیونکہ کلالہ جد کو شامل نہیں ہے، اس لئے کہ وہ میت کا والد ہے، چاہے کلالہ اس میت کا نام ہو جس کو نہ اولاد ہو اور نہ والد، جیسا کہ اس کی تفسیر میں علماء کا اختلاف ہے، اور یہی ابوبکر الصدیق، اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کی رائے ہے۔

۵- اور جمہور علماء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ جد حقیقی اور علاتی بھائی کو محجوب نہیں کرے گا، بلکہ یہ لوگ اس کے ساتھ وارث ہوں گے (۲)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۴۹۶، القوانین الفقہیہ/۳۹۱، مغنی المحتاج ۳/۱۱، المغنی لابن قدامہ ۶/۱۶۶۔

(۱) سورۂ نساء/۱۷۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۴۹۸، تحفۃ المحتاج ۶/۳۹۸، مغنی المحتاج ۳/۱۱، القوانین الفقہیہ/۳۹۱، المغنی لابن قدامہ ۶/۱۶۶۔

اور علاتی بھائی کو یہ لوگ اور حقیقی بھائی محجوب کر دیں گے۔

اور حقیقی بھائی کے بیٹے کو چھ افراد محجوب کر دیں گے، باپ، دادا، اگر چہ اوپر تک ہو، بیٹا، پوتا، اگر چہ نیچے تک ہو، حقیقی بھائی اور علاتی بھائی۔

اور علاتی بھائی کے بیٹے کو سات افراد محجوب کر دیں گے، مذکورہ چھ افراد اور حقیقی بھائی کا بیٹا۔

اور حقیقی چچا کو آٹھ افراد محجوب کر دیں گے، باپ، دادا، اوپر تک، بیٹا، پوتا، نیچے تک، حقیقی بھائی، علاتی بھائی، حقیقی بھائی کا بیٹا، اور علاتی بھائی کا بیٹا۔

اور علاتی چچا کو نو افراد محجوب کر دیتے ہیں، مذکورہ آٹھ افراد اور حقیقی چچا۔

اور حقیقی چچا کے لڑکے کو دس افراد محجوب کر دیتے ہیں، باپ، دادا، اوپر تک، بیٹا، پوتا، نیچے تک، حقیقی بھائی، علاتی بھائی، حقیقی بھائی کا بیٹا، علاتی بھائی کا بیٹا، حقیقی چچا اور علاتی چچا۔

اور علاتی چچا کے لڑکے کو یہ دس افراد اور حقیقی چچا کا لڑکا محروم کر دیتا ہے[(۱)]۔

اور یہ مسائل فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہیں۔

٦ - اور پوتی کو بیٹا محجوب کر دیتا ہے، کیونکہ وہ یا تو اس کا باپ ہے یا اس کا چچا ہے، اور وہ اس کے باپ کے درجہ میں ہے، اور اسے دو بیٹیاں محجوب کر دیتی ہیں، کیونکہ دو تہائی لڑکیوں کا حصہ ہے، اور اس میں سے کچھ باقی نہیں رہا، الا یہ کہ اس کے ساتھ پوتا ہو جو اسے عصبہ بنا دے، تو اس وقت وہ دونوں لڑکیوں کے دو تہائی حصہ کے بعد باقی ماندہ ترکہ میں "**للذکر مثل حظ الانثیین**"[(۲)] کے ضابطہ سے بھائی کے ساتھ شریک ہوگی۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۹۸، القوانین الفقہیہ/ ۳۹۱، تحفۃ المحتاج ٦/ ۳۹۸، مغنی المحتاج ۳/ ۱۱، المغنی لابن قدامہ ٦/ ۱٦٦، کشف المخدرات/ ۳۳۴۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۱۔

حقیقی اور علاتی بہنیں حجب کے باب میں حقیقی اور علاتی بھائیوں کی طرح ہیں، البتہ حقیقی بھائی علاتی بھائیوں کو محجوب کر دیتا ہے اگر چہ وہ زیادہ ہوں۔

اور علاتی بہن ایک ہو یا زیادہ ہوں انہیں دو حقیقی بہنیں محجوب کر دیتی ہیں، کیونکہ دو تہائی بہنوں کا حصہ ہے اور اس میں سے کچھ باقی نہیں رہا۔

اور اخیافی بھائی بہنوں کو چار افراد محجوب کر دیتے ہیں، اور وہ باپ، دادا اوپر تک، صلبی اولاد، چاہے مذکر ہو یا مونث، اور پوتے نیچے تک ہیں، اور یہ فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے، اور اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "**وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلٰلَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَّ لَهٗ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ، فَإِنْ كَانُوْا أَكْثَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ**"[(۱)] (اگر کوئی مورث مرد ہو یا عورت، ایسا ہو جس کے نہ اصول ہوں نہ فروع اور اس کے ایک بھائی یا ایک بہن ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ایک چھٹا حصہ ہے، اور اگر یہ لوگ اس سے زائد ہوں تو وہ ایک تہائی میں شریک ہوں گے)۔

اور اسی طرح فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جدہ ماں کی وجہ سے محجوب ہو جائے گی، چاہے وہ جدہ ماں کی طرف سے ہو (یعنی نانی ہو) یا باپ کی طرف سے (یعنی دادی ہو)، کیونکہ جدات ولادت کی وجہ سے وارث ہوتی ہیں، پس ماں براہ راست ولادت کو انجام دینے کی وجہ سے زیادہ حقدار ہے، جیسا کہ فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ ہر جہت کے قریبی رشتہ دار اسی جہت کے دور کے رشتہ دار کو اپنے میت سے قریب ہونے کی وجہ سے محجوب کر دیں گے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۹۹، المغنی لابن قدامہ ٦/ ۱٦٦، ۱٦۸، ۱۷۰، مغنی المحتاج ۳/ ۱۱، القوانین الفقہیہ/ ۳۹۱، سورۂ نساء/ ۱۲۔

۷-لیکن دومسائل میں جدہ کے محجوب ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ان میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ جدہ جو باپ کی جہت سے ہو، ماں کی جہت سے نہ ہو، وہ کس کے ذریعہ محجوب ہوگی، تو اس سلسلہ میں حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ باپ اپنی جہت والی جدہ کو محجوب کردے گا، کیونکہ وہ جدہ اسی کے واسطہ سے میت تک منسوب ہوتی ہے، اور جو شخص کسی واسطہ سے وارث بنتا ہو، وہ اس واسطہ کی موجودگی میں وارث نہیں ہوگا، سوائے اخیافی اولاد کے، جیسا کہ اس کا تذکرہ گذر چکا ہے۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ باپ اس جدہ کو محجوب نہیں کرے گا، بلکہ وہ جدہ اس کے ساتھ وارث ہوگی، اور ان حضرات نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت سے استدلال کیا ہے، انہوں نے فرمایا: "**أول جدة أطعمها رسول الله ﷺ السدس أم أب مع ابنها وابنها حی**"[۱] (سب سے پہلی جدہ جسے رسول اکرم ﷺ نے وراثت میں چھٹا حصہ دلوایا، وہ باپ کی ماں تھی، اس کے بیٹے کی زندگی میں اس کے ساتھ اسے حصہ دلوایا)۔

اور اس لئے بھی کہ دادیاں مائیں ہیں جو ماں کی میراث پاتی ہیں نہ کہ باپ کی میراث، لہذا باپ کی وجہ سے محروم نہیں ہوں گی، جیسے ماں کی مائیں (یعنی نانیاں)۔

اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کیا قریب کی جدات دوسری جہت والی دور کی جدات کو محجوب کردیں گی؟

پس مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ماں کی جہت سے قریبی جدہ باپ کی جہت والی دور کی جدہ کو محجوب کردے گی، اور باپ کی جہت سے قریبی جدہ ماں کی جہت سے دور کی جدہ کو محجوب نہیں کرے گی، کیونکہ باپ اس کو محجوب نہیں کرتا ہے، تو جو جدہ باپ کے واسطہ سے منسوب ہوتی ہے وہ بدرجہ اولیٰ اس جدہ کو محجوب نہیں کرے گی جو ماں کے واسطہ سے میت کی طرف منسوب ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ قریب کی جدہ چاہے وہ جس جہت سے بھی ہو دور کی جدہ کو خواہ وہ کسی جہت کی ہو قرابت کی قوت کی وجہ سے محجوب کردے گی، چاہے وہ اسی طرح جس جہت سے بھی ہو[۱]۔

۸-فقہاء مذاہب، ائمہ سلف اور عام صحابہ کرام کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص کسی مانع کی وجہ سے وارث نہیں ہوتا ہے، جیسے قتل اور غلامی، وہ دوسرے کو نہ تو حجب حرمان کے ساتھ محجوب کرسکتا ہے اور نہ حجب نقصان کے ساتھ، بلکہ اس کا وجود عدم وجود کی طرح ہوگا۔

اور اس سلسلہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے ان کی مخالفت کی ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا: وراثت سے محروم شخص دوسرے کو حجب حرمان اور حجب نقصان کے ساتھ محجوب کرے گا۔

اسی طرح ان حضرات کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ جو شخص کسی دوسرے شخص کی وجہ سے محجوب ہو وہ دوسرے کو حجب نقصان کے ساتھ محجوب کرسکتا ہے[۲]۔

اور اسی طرح فقہاء مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ عصبہ نسبی معتق (آزاد کرنے والے) کو محجوب کردے گا، کیونکہ نسب ولاء سے زیادہ قوی ہے[۳]۔

حجب نقصان سے متعلق تفصیل کے لئے "ارث" کی اصطلاح کی طرف مراجعت کی جائے۔

---

(۱) حدیث ابن مسعود: "أول جدة أطعمها رسول الله ﷺ السدس......" کی روایت ترمذی (۴/۴۲۱ طبع الحلبی) اور بیہقی (۶/۲۲۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، بیہقی نے اس کے ایک راوی "محمد بن سالم" کے بارے میں کہا ہے کہ وہ قابل حجت نہیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۴۹۹، القوانین الفقہیہ ر ۳۹۲، مغنی المحتاج ۳/۱۲، المغنی لابن قدامہ ۶/۲۱۱، کشف المخدرات ر ۳۳۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۴۹۸، القوانین الفقہیہ ر ۳۹۳، مغنی المحتاج ۳/۱۳، کشف المخدرات ر ۳۳۵۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/۱۲، حاشیہ ابن عابدین ۵/۴۹۵۔

حج

تعریف:

۱- حج حاء کے فتحہ کے ساتھ ہے اور اس کا کسرہ بھی جائز ہے، وہ لغۃً قصد (ارادہ) کے معنی میں ہے، "حج إلینا فلان"، یعنی وہ آیا اور "حجه یحجه حجًا" کا معنی ہے، اس کا قصد کیا، اور "رجل محجوج"، یعنی مرد مقصود، یہی مشہور ہے، اور اہل لغت کی ایک جماعت کا قول ہے: حج کسی بڑی چیز کے قصد کرنے کو کہتے ہیں۔

اور "حج"، کسرہ کے ساتھ اسم ہے، اور ایک مرتبہ کے لئے "الحجة" استعمال کیا جاتا ہے، اور یہ شاذ کے قبیل سے ہے، کیونکہ قیاس فتح کا تقاضہ کرتا ہے[۱]۔

حج کی اصطلاحی تعریف:

۲- حج شریعت کی اصطلاح میں ایک خاص وقت میں مخصوص شرائط کے ساتھ کچھ خاص اعمال کو انجام دینے کے لئے مخصوص جگہ کا ارادہ کرنا ہے، مخصوص جگہ سے مراد بیت اللہ اور عرفہ ہے، مخصوص وقت سے مراد ایام حج ہیں، مخصوص اعمال سے مراد وقوف عرفہ، طواف اور سعی ہے، اور مخصوص شرائط کا ذکر آگے آرہا ہے[۲]۔

(۱) تاج العروس مادہ: "حج"۔

(۲) فتح القدیر للکمال بن الہمام (تھوڑے تغیر اور سعی کے اضافہ کے ساتھ) ۲/ ۱۲۰، الاختیار ۱/ ۱۳۹، الشرح الکبیر للدردیر علی مختصر خلیل ۲/ ۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۹، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۷۲، التعریفات/ ۸۲۔

متعلقہ الفاظ:

عمرہ:

۳- اور عمرہ طواف اور سعی کے لئے بیت اللہ کا قصد کرنا ہے، اور اس کی تفصیل "عمرہ" کی اصطلاح میں ہے۔

حج کا شرعی حکم:

۴- حج ہر صاحب استطاعت مکلّف پر زندگی میں ایک مرتبہ فرض عین ہے، اور وہ اسلام کا ایک رکن ہے، اس کی فرضیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع سے ثابت ہے۔

الف: جہاں تک کتاب اللہ سے فرضیت کا ثبوت ہے- تو اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلاً، وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِيْنَ"[۱] (اور لوگوں کے ذمہ ہے حج کرنا اللہ کے لئے اُس مکان کا (یعنی) اس شخص کے ذمہ جو وہاں تک پہنچنے کی طاقت رکھتا ہو، اور جو کوئی کفر کرے تو اللہ سارے جہاں سے بے نیاز ہے)۔

پس یہ آیت فرضیت کے اثبات میں نص ہے، کیونکہ قرآن نے "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ" تعبیر اختیار کی ہے، اور یہ لفظ الزام اور ایجاب کے لئے ہے، اور یہ فرضیت کی دلیل ہے، بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن اس فرضیت کی مضبوط تاکید اللہ تعالیٰ کے قول: "وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِيْنَ" سے کرتا ہے، کیونکہ فرض کے مقابلے میں کفر کو رکھا گیا ہے، پس اس سیاق سے محسوس ہوتا ہے کہ حج کا ترک کرنا مسلم کی شان نہیں ہے، بلکہ یہ غیر مسلم کا کام ہے۔

ب: اور جہاں تک سنت سے فرضیت کا ثبوت ہے- تو اس میں سے وہ حدیث ہے جسے حضرت ابن عمرؓ نے نبی کریم ﷺ سے

(۱) سورۂ آل عمران/ ۹۷۔

روایت کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "بني الإسلام على خمس: شهادة أن لاإله إلا الله و أن محمدا رسول الله، و إقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، والحج"[۱] (اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے، اس بات کی گواہی دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور یہ کہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں، نماز قائم کرنا، زکوۃ ادا کرنا، رمضان کے روزے رکھنا اور حج)۔

نبی کریم ﷺ نے اپنے قول: "بني الإسلام......" سے تعبیر فرمایا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حج اسلام کا ایک رکن ہے۔

اور امام مسلم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں خطاب کرتے ہوئے فرمایا: "أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا" فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثا، فقال رسول الله ﷺ "لوقلت نعم لوجبت ولما استطعتم......"[۲] (اے لوگو! اللہ نے تم پر حج فرض کیا، پس حج کیا کرو، تو ایک شخص نے کہا: اے اللہ کے رسول! کیا ہر سال، تو آپ نے سکوت فرمایا، یہاں تک کہ اس نے یہ بات تین بار کہی، تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر میں "ہاں" کہہ دیتا تو (ہر سال) حج واجب ہوجاتا اور تم اس کی استطاعت نہیں رکھتے)۔

اس سلسلے میں بہت زیادہ احادیث وارد ہوئی ہیں، یہاں تک کہ وہ احادیث تواتر کی حد تک پہنچ چکی ہیں، جن سے اس فرض کے ثبوت کا یقین اور پختہ قطعی ویقینی علم ہوتا ہے[۳]۔

ج: جہاں تک اجماع سے فرضیت کا ثبوت ہے تو - صاحب استطاعت شخص پر زندگی میں ایک مرتبہ حج کے وجوب پر امت کا اجماع ہے، اور یہ ضروریات دین کے قبیل سے ہے، اس کے منکر کی تکفیر کی جائے گی[۱]۔

حج کا وجوب فوری طور پر ہے یا تاخیر کے ساتھ:

۵- شرائط کے پائے جانے کی صورت میں وجوب حج کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ وہ فوری طور پر واجب ہے یا تاخیر کے ساتھ؟ اصح روایت کے مطابق امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ اور راجح قول کے مطابق امام مالکؒ اور امام احمدؒ[۲] کا مذہب یہ ہے کہ وہ فوری طور پر واجب ہوتا ہے، اگر کسی شخص پر کسی سال حج فرض ہوگیا اور اس نے اسے مؤخر کردیا تو وہ گنہ گار ہوگا، البتہ جب اسے اس کے بعد ادا کرے گا تو وہ حج ادا ہوگا قضا نہیں، اور گناہ ختم ہوجائے گا۔

اور امام شافعی اور امام محمد بن الحسن کا مسلک یہ ہے کہ وہ علی التراخی واجب ہوتا ہے، لہذا صاحب استطاعت شخص اس کی تاخیر سے گنہ گار نہیں ہوگا، اور تاخیر صرف اس صورت میں جائز ہوگی جب مستقبل میں حج کی ادائیگی کا پختہ عزم ہو، اس لئے اگر اسے عجز یا اپنے مال کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو تو تاخیر حرام ہوگی، جس شخص پر حج واجب ہو،

---

(۱) حدیث: "بني الإسلام على خمس......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج......" کی روایت مسلم (۲/۹۷۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) دیکھئے: الترغیب والترہیب للمنذری ۲/۲۱۱، ۲۱۲، المسلک المتقسط/۲۰۔

---

(۱) المغنی ۳/۲۱۷، نہایۃ المحتاج ۲/۳۶۹، لباب المناسک/۱۶، ۱۷ مع شرحہ المسلک المتقسط فی المنسک المتوسط لعلی القاری، شرح رسالۃ ابن أبی زید القیروانی/۴۵۵۔

(۲) المسلک المتقسط/۴۴، دیکھئے: الہدایہ وفتح القدیر ۲/۱۲۳، شرح الرسالہ لابن أبی الحسن ۱/۴۵۴، مواہب الجلیل (اس میں مذاہب کے اختلاف کی تفصیل ہے) ۲/۴۷۱، ۴۷۲، الشرح الکبیر ۲/۳، حاشیۃ الدسوقی اور انہوں نے علی الفور کے قول کو قوت کے ساتھ راجح قرار دیا ہے، یہاں تک کہ انہوں نے کہا: "مصنف کے لئے مناسب یہ تھا کہ اسی پر اقتصار کرتے"، المغنی ۳/۲۴۱، الفروع ۳/۲۴۲۔

اس کے لئے حج کو فوراً ادا کرنا امام شافعی کے نزدیک سنت ہے، جب تک کہ وہ مر نہ جائے، پس جب وہ مرجائے گا، تو ظاہر ہوگا کہ وہ استطاعت کے آخری سال سے گنہ گار تھا[۱]۔

جمہور نے حج کے فوری طور پر واجب ہونے پر حسب ذیل دلائل سے استدلال کیا ہے۔

الف: حدیث: "**من ملک زادا، وراحلة تبلغه إلى بيت الله، ولم يحج فلا عليه أن يموت يهوديا أو نصرانيا**"[۲] (جو شخص زادراہ اور سواری کا مالک ہو، جو اسے بیت اللہ تک پہنچائے اور وہ شخص حج نہ کرے تو اس سے کوئی مطلب نہیں کہ وہ یہودی ہوکر مرے یا نصرانی ہوکر)۔

ب: دلیل عقلی- فرائض کی ادائیگی میں احتیاط کرنا واجب ہے، اور اگر حج کو پہلے سال مؤخر کردیا تو ہوسکتا ہے کہ اس کی زندگی باقی رہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ مرجائے تو ایسی صورت میں حج فوت ہوسکتا ہے اور فرض کو فوت کرنا حرام ہے، لہذا احتیاطاً علی الفور حج واجب ہوگا۔

شافعیہ اور ان کے ہم خیال فقہاء نے حسب ذیل دلائل سے استدلال کیا ہے۔

الف: اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "**وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ**"[۳] (اور لوگوں کے ذمہ ہے حج کرنا اللہ کے لئے اس مکان کا)، میں وقت کی تعیین کے بغیر مطلق حج کا حکم دیا گیا ہے، لہذا اس کی ادائیگی کسی بھی وقت صحیح ہوگی، فوراً ادائیگی کا واجب ہونا ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں نص کو مقید کرنا لازم آئے گا، اور نص کو مقید کرنا بغیر دلیل کے جائز نہیں ہے، اور اس پر کوئی دلیل نہیں ہے، اور یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ امر سے علی الفور وجوب ہوتا ہے، یا علی التراخی (دیکھئے اصطلاح: "امر")۔

ب: نبی کریم ﷺ نے ۸ھ میں مکہ فتح کیا اور ۱۰ھ میں حج کیا، اگر حج علی الفور واجب ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اپنے اوپر فرض[۱] کی ادائیگی میں پیچھے نہ رہتے۔

حج کی فضیلت:

۶- حج کی فضیلت، اس کے ثواب کی عظمت، اور اللہ کے نزدیک اس کے بڑے اور عظیم اجر کے سلسلہ میں بہت زیادہ نصوص شرعیہ وارد ہوئی ہیں، اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَ أَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَّعَلٰى ضَامِرٍ يَّأْتِيْنَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيْقٍ، لِّيَشْهَدُوْا مَنَافِعَ لَهُمْ وَ يَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُوْمَاتٍ عَلٰى مَارَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيْمَةِ الْأَنْعَامِ**"[۲] (اور لوگوں میں حج کا اعلان کردو، لوگ تمہارے پاس پیدل بھی آئیں گے اور دُبلی اونٹنیوں پر بھی، جو دور دراز راستوں سے پہنچی ہوں گی، تاکہ اپنے فوائد کے لئے آموجود ہوں، اور تاکہ ایام معلوم میں اللہ کا نام لیں ان چوپایوں پر جو اللہ نے ان کو عطا کئے ہیں)۔

اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من حج لله فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم**

(۱) الأم ۲/ ۱۱۷، ۱۱۸، روض الطالب ۱/ ۴۵۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۰، المسلک المتقسط اور فتح القدیر سابقہ صفحات۔

(۲) حدیث: "من ملک زاداً أوراحلة تبلغه إلى بيت الله ......" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۶۷ طبع الحلبی) نے علی بن ابی طالب سے کی ہے، اور کہا: یہ حدیث غریب ہے، اس حدیث کو ہم اسی طریق سے جانتے ہیں، اور اس کی اسناد میں کلام ہے، ہلال بن عبداللہ مجہول ہے، اور حارث کو حدیث میں ضعیف قرار دیا جاتا ہے۔

(۳) سورۂ آل عمران/ ۹۷۔

(۱) الأم ۲/ ۱۱۸، نیز دیکھئے: حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۲/ ۸۴، بدائع الصنائع للکاسانی ۲/ ۱۱۹۔

(۲) سورۂ حج/ ۲۷، ۲۸۔

ولدته أمه"،(۱) (جس شخص نے اللہ کے لئے حج کیا، پھر فحش گوئی نہیں کی اور نہ ہی نافرمانی کی تو وہ شخص حج سے گناہوں سے پاک وصاف ہوکر لوٹا، گویا وہ اس دن کی طرح ہے جس دن اس کی ماں نے اسے جنا)۔

اور حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**ما من يوم أكثر أن يعتق الله فيه عبدا من النار من يوم عرفة، وإنه ليدنوثم يباهي بهم الملائكة......**"(۲) **ومعنى يدنو: يتجلى عليهم برحمته وإكرامه**" (کوئی دن ایسا نہیں ہے جس میں اللہ تعالیٰ عرفہ کے دن سے زیادہ اپنے بندوں کو جہنم سے آزاد کرتا ہو، اور بے شک اللہ تعالیٰ اپنی صفت، رحمت اور رافت کے ساتھ (عرفات میں جمع ہونے والے) اپنے بندوں کے بہت ہی قریب ہوجاتے ہیں، اور ان کے ذریعہ فرشتوں پر فخر کرتے ہیں)، "یدنو" کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت اور اکرام سے ان پر تجلی فرماتے ہیں۔

اور عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**تابعوا بين الحج والعمرة فإنهما ينفيان الفقر والذنوب كما ينفي الكير خبث الحديد والذهب والفضة، وليس للحجة المبرورة ثواب إلا الجنة**"(۳) (لگاتار حج اور عمرہ کرو، کیونکہ یہ دونوں فقر (محتاجگی) اور گناہوں کو اسی طرح ختم کرتے ہیں، جس طرح بھٹی لوہے، سونے اور چاندی کی گندگی کو دور کرتی ہے، اور حج مقبول کا ثواب جنت کے سوا کچھ نہیں ہے۔

اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**الحجاج والعمار وفد الله، إن دعوه أجابهم وإن استغفروه غفرلهم**"(۱) (حج اور عمرہ کرنے والے اشخاص اللہ کے وفد ہیں، اگر وہ اللہ سے دعا مانگیں تو اللہ ان کی دعا کو قبول فرمائیں گے، اور اگر اللہ سے استغفار کریں تو ان کی مغفرت فرمائیں گے)۔

اور حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ: اے اللہ کے رسول! ہم جہاد کو سب سے افضل عمل سمجھتے ہیں، کیا ہم جہاد نہ کریں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "**لا، لكن أفضل الجهاد حج مبرور**"،(۲) (نہیں، لیکن سب سے افضل جہاد حج مقبول ہے)۔

اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا: "**أي الأعمال أفضل؟ فقال: إيمان بالله ورسوله، قيل: ثم ماذا؟ قال: جهاد في سبيل الله، قيل: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور**"،(۳) (کون سا عمل افضل ہے؟ تو

---

(۱) حدیث: "من حج لله فلم يرفث ولم يفسق، رجع......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۸۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۸۳، ۹۸۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "ما من يوم أكثر أن يعتق الله فيه......" کی روایت مسلم (۳/ ۹۸۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "تابعوا بين الحج و العمرة......" کی روایت ترمذی (۳/۱۶۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

---

(۱) حدیث: "الحجاج والعمار وفد الله......" کی روایت ابن ماجہ (۲/۹۶۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، بوصیری نے کہا ہے: اس کی اسناد میں "صالح بن عبداللہ" ہے، بخاری نے اس کے بارے میں کہا ہے کہ وہ منکر الحدیث ہے، لیکن ابن عمر کی حدیث اس کے لئے شاہد ہے، جس کی روایت ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہ کی حدیث کے بعد کی ہے، اس کے ذریعہ اسے قوت ملتی ہے۔

(۲) حدیث عائشہ: "نرى الجهاد أفضل الأعمال..........' کی روایت بخاری (الفتح ۳/۳۸۱ طبع السلفیہ) اور نسائی (۵/ ۱۱۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث ابوہریرہ: "سئل أيّ الأعمال أفضل؟.........." کی روایت بخاری (الفتح ۳/۳۸۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۸۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانا، دریافت کیا گیا، پھر کون سا عمل افضل ہے؟ فرمایا: اللہ کے راستے میں جہاد کرنا، عرض کیا گیا، پھر کون سا عمل افضل ہے؟ فرمایا حج مقبول)۔

مشروعیت حج کی حکمت:

۷- عبادات اپنے رب کے لئے بندے کی عبودیت کے اظہار اور اس کے امر کو بجالانے کی حالت کو بتلانے کے لئے کہ کس حد تک اس کی بجا آوری کی گئی ہے، لیکن یہ اللہ تعالیٰ کی رحمت ہے کہ ان میں سے اکثر عبادات کے فوائد ہیں جن کا ادراک عقول صحیحہ کرتی ہیں، اور اس بارے میں سب سے زیادہ نمایاں فریضۂ حج ہے۔

یہ فریضہ بڑی حکمتوں پر مشتمل ہے جو مومن کی روحانی زندگی اور دین و دنیا میں تمام مسلمانوں کے مصالح میں پھیلی ہوئی ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

الف: حج میں اللہ تعالیٰ کے لئے تذلل (خاکساری) کا اظہار ہوتا ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ حاجی آرائش و زینت کے اسباب چھوڑ دیتا ہے، اور احرام کے کپڑے اپنے رب کے سامنے اپنے فقر کے اظہار کی خاطر پہن لیتا ہے، اور دنیا اور اس کے مشاغل سے جو اسے اپنے مولی کے لئے خاص ہونے سے روکتے ہیں، علیحدگی اختیار کر لیتا ہے، پس اس طرح وہ اپنے کو اللہ کی مغفرت اور اس کی رحمت کے لئے پیش کر دیتا ہے، پھر وہ عرفہ میں اپنے رب کے سامنے عجز وانکساری کرتے ہوئے، اس کی حمد، اس کی نعمتوں اور اس کے فضل پر شکر کرتے ہوئے، اپنے گناہوں اور لغزشوں پر استغفار طلب کرتے ہوئے کھڑا ہوتا ہے اور بیت اللہ میں کعبہ کے گرد طواف میں اپنے رب کے حضور میں پناہ گیر ہوتا ہے اور اپنے گناہوں، اپنے نفس کی خواہشات اور شیطان کے وسوسوں سے اس کی پناہ لیتا ہے۔

ب: فریضۂ حج کی ادائیگی سے مال کی نعمت اور بدن کی سلامتی کا شکر ادا ہوتا ہے اور یہ دونوں چیزیں دنیا کی نعمتوں میں سب سے بڑھ کر ہیں جن سے انسان فائدہ اٹھاتا ہے، پس حج میں ان دونوں بڑی نعمتوں کا شکر ہے، اس طور پر کہ انسان اپنے نفس کو مشقت میں ڈالتا ہے، اور اپنے پروردگار کی فرمانبرداری اور اس کے تقرب کے لئے اپنا مال خرچ کرتا ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ نعمتوں کا شکر ادا کرنا واجب ہے، جسے عقول بدیہی طور پر تسلیم کرتی ہیں، اور جسے شریعت ضروری قرار دیتی ہے۔

ج: مسلمان پوری دنیا سے اپنے روحانی اور قلبی مرکز میں جمع ہوتے ہیں، پس ایک دوسرے کے حالات سے باخبر ہوتے ہیں، اور ایک دوسرے سے مانوس ہوتے ہیں، وہاں لوگوں کے درمیان ہر قسم کا فرق مٹ جاتا ہے یعنی غنا اور فقر کا فرق، رنگ و نسل کا فرق، زبان اور لغت کا فرق، عظیم ترین انسانی اجتماع میں سارے انسان ایک بات پر متحد ہو جاتے ہیں اور وہ سب نیکی، تقوی، تواصی بالحق اور تواصی بالصبر میں یک زبان ہو جاتے ہیں، ان کا سب سے بڑا مقصد اسباب حیات کا آسمانی اسباب سے ربط پیدا کرنا ہوتا ہے۔

فرضیت حج کی شرائط:

۸- شرائط حج ایسی صفات ہیں جن کا انسان میں پایا جانا واجب ہے، تاکہ اس سے ادائیگی حج کا مطالبہ کیا جاسکے جو اس پر فرض ہے، اگر کسی شخص میں ان شرائط میں سے کوئی ایک شرط نہ پائی جائے تو اس پر حج فرض نہیں ہوگا، اور نہ اس سے اس کا مطالبہ کیا جائے گا، اور یہ شرطیں پانچ ہیں: اسلام، عقل، بلوغ، آزاد ہونا اور استطاعت، اور یہ شرائط علماء کے درمیان متفق علیہ ہیں، امام ابن قدامہ نے ''المغنی'' میں تحریر کیا ہے: ان تمام شرائط کے بارے میں ہمارے علم کے مطابق کوئی

اختلاف نہیں ہے[۱]۔

پہلی شرط-اسلام:

۹- الف: اگر کافر نے حج کیا، پھر اس کے بعد اسلام قبول کرلیا تو اس پر حج فرض ہوگا، کیونکہ حج عبادت ہے، بلکہ وہ بڑی عظیم عبادت اور قربت ہے، اور کافر عبادت کا اہل نہیں ہے۔

ب: اور اگر (کافر نے) اسلام قبول کرلیا اور وہ تنگدست ہے، جب کہ حالت کفر میں اس کو حج کی استطاعت تھی تو اس استطاعت کا کوئی اثر نہیں ہوگا، (یعنی اس پر حج فرض نہ ہوگا)[۲]۔

ج: علماء کا اس پر اجماع ہے کہ کافر سے دنیاوی احکام کے اعتبار سے حج کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، لیکن آخرت کے اعتبار سے اس سے مطالبہ ہوگا یا نہیں، یعنی اس کے ترک پر اس سے مواخذہ ہوگا یا نہیں؟ اس میں علماء کے درمیان اختلاف ہے۔

اور اس کا بیان اصولی ضمیمہ میں آئے گا۔

دوسری شرط-عقل:

۱۰- حج کے فرض ہونے کے لئے عقل شرط ہے، کیونکہ عقل مکلّف بنائے جانے کے لئے شرط ہے، اور مجنون دین کے فرائض کا مکلّف نہیں ہے، بلکہ اس بات پر اجماع ہے کہ اس کی طرف سے عبادت صحیح نہیں ہے، کیونکہ وہ عبادت کا اہل نہیں ہے، لہذا اگر مجنون نے حج کرلیا تو اس کا حج صحیح نہیں ہوگا، پھر جب وہ اپنے مرض سے شفایاب ہوجائے اور عقل لوٹ آئے تو اس پر حج فرض ہوگا[۳]۔

(۱) المغنی ۳/ ۲۱۸، اسی طرح رملی نے نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۷۵ میں اجماع کا تذکرہ کیا ہے۔
(۲) نہایۃ المحتاج سابقہ صفحہ۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۱۸، البدائع ۲/ ۱۲۰۔

علی بن ابی طالبؓ سے روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "**رفع القلم عن ثلاثة، عن المجنون المغلوب على عقله حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم**"[۱] (تین اشخاص مرفوع القلم ہیں، ایسا مجنون جس کی عقل مغلوب ہو، یہاں تک کہ اسے اس سے افاقہ ہوجائے، اور سویا ہوا شخص یہاں تک کہ وہ بیدار ہوجائے، اور بچہ یہاں تک کہ وہ بالغ ہوجائے)۔

تیسری شرط-بلوغ:

۱۱- بلوغ شرط ہے، کیونکہ نابالغ مکلّف نہیں ہے، ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**رفعت امرأة صبياً لها فقالت: يا رسول الله ألهذا حج؟ قال: نعم ولك أجر**"[۲] (ایک خاتون نے اپنے ایک بچے کو اٹھا کر عرض کیا، اے اللہ کے رسول! کیا اس (بچے) کے لئے بھی حج ہے؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا: ہاں! اور تمہارے لئے اجر ہے)۔

پس اگر بچے نے حج کرلیا تو اس کا حج صحیح ہوجائے گا اور نفل ہوگا، پھر جب بچہ بالغ ہوگا تو اس پر باجماع علماء حج فرض ہوگا، کیونکہ اس نے ایسی چیز ادا کی جو اس پر واجب نہیں تھی، لہذا وہ بلوغ کے بعد واجب ہونے والے حج کی طرف سے کافی نہیں ہوگا، جیسا کہ ابن عباسؓ سے روایت کی گئی ہے کہ انہوں نے فرمایا: رسول اللہ

(۱) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۵۹ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۴/ ۳۸۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔
(۲) حدیث ابن عباس: "رفعت امرأة صبيا......" کی روایت مسلم (۲/ ۹۷۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا حج الصبي فهي له حجة حتى يعقل، وإذا عقل فعليه حجة أخرى، وإذا حج الأعرابي فهي له حجة، فإذا هاجر فعليه حجة أخرى"[۱] (اگر بچہ حج کرے تو یہ اس کے لئے حج ہے یہاں تک کہ وہ عاقل ہوجائے، اور جب وہ عاقل ہوجائے تو اس پر دوسرا حج واجب ہوگا، اور اگر اعرابی حج کرلے تو یہ اس کے لئے حج ہوگا، پھر جب وہ ہجرت کرے تو اس پر دوسرا حج واجب ہوگا)۔

چوتھی شرط-آزاد ہونا:

۱۲- مملوک غلام پر حج واجب نہیں ہوتا ہے، کیونکہ وہ اپنے آقا کی خدمت میں مشغول رہتا ہے، اور اس لئے بھی کہ استطاعت شرط ہے، اور یہ (استطاعت) زادراہ اور سواری کی ملکیت کے بغیر متحقق نہیں ہوتی ہے، اور غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا ہے، پس اگر غلام حج کرلے تو اگر اپنے آقا کی اجازت سے کیا ہو تو اس کا حج صحیح ہوگا اور نفلی ہوگا، اس کے ذریعہ فرض ساقط نہیں ہوگا، اور اگر اس کے آقا نے اس کی اجازت نہ دی ہو تو گنہ گار ہوگا، اور آزاد ہونے کے بعد اس پر گذشتہ حدیث کی وجہ سے فرض حج کی ادائیگی واجب ہوگی۔

پانچویں شرط-استطاعت:

۱۳- اس شخص پر حج واجب نہیں ہوگا جس میں استطاعت کی صفات پوری طرح نہ پائی جائیں، کیونکہ اللہ تعالی نے قرآن کریم میں خاص اسی صفت کے ساتھ خطاب کیا ہے، ارشاد باری ہے: "وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيهِ سَبِيلاً"[۱] (اور لوگوں کے ذمہ ہے حج کرنا اللہ کے لئے اس مکان کا یعنی اس شخص کے ذمہ جو وہاں تک پہنچنے کی طاقت رکھتا ہو۔

اور استطاعت کی صفات جو وجوب حج کے لئے شرط ہیں، ان کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم وہ شرطیں جو مرد وعورت دونوں کے لئے یکساں ہیں، اور (دوسری قسم) وہ شرطیں جو عورتوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔

پہلی قسم- وہ شرطیں جو مرد وعورت دونوں کے لئے یکساں ہیں:

استطاعت کی عام شرطیں چار ہیں۔

زادراہ، اور سواری پر قدرت، بدن کی صحت، راستہ کا مامون ہونا اور حج کے لئے جانا ممکن ہونا۔

استطاعت کی پہلی شرط- زادراہ اور سواری پر قدرت:

۱۴- وجوب حج کے لئے زادراہ اور سواری پر قدرت، اور آمد ورفت کے اخراجات کا ہونا جمہور کے نزدیک شرط ہے، ان میں حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ ہیں، اور سواری پر قادر ہونا اس شخص کے حق میں شرط ہے جو کہ مکہ سے دور ہو۔

''ہدایہ'' میں ہے: اہل مکہ اور اس کے اطراف کے لوگوں کے لئے سواری وجوب کی شرط نہیں ہے، کیونکہ ان لوگوں کو ادائیگی حج میں کوئی زائد مشقت لاحق نہیں ہوگی، پس یہ **سعی إلى الجمعه** کے مشابہ ہوگیا[۲]۔

اور حنفیہ کے نزدیک قول اظہر یہ ہے کہ مکہ سے دور وہ شخص قرار دیا جائے گا کہ اس کے اور مکہ کے درمیان تین دن یا اس سے زیادہ کی

---

(۱) حدیث: "إذا حج الصبي فهي له حجة......" کی روایت حاکم نے المستدرک (۴۸۱/۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) سورۂ آل عمران/۹۷۔

(۲) الہدایہ مع فتح القدیر ۱۲۷/۲۔

مسافت ہو، اور اگر اس سے کم مسافت ہے تو وہ دور نہیں کہا جائے گا، بشرطیکہ وہ شخص چلنے پر قادر ہو[1] یعنی سفر کی مسافت قصر کا اعتبار ہے، اور اس کا اندازہ تقریباً ۸۱ کیلومیٹر ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس سے مراد وہ شخص ہے جس کے اور مکہ کے درمیان دو مرحلے ہوں (مرحلہ یعنی مسافر کے ایک دن کا سفر)، اور یہی ان حضرات کے نزدیک مسافت قصر ہے، اور ان کے نزدیک بھی اس کا اندازہ سابقہ مسافت سے لگایا گیا ہے[2]۔

۱۵- علماء کے درمیان وجوب حج کے لئے زادِ راہ اور سواری کی شرط کے بارے میں اختلاف ہوا ہے، یہ حضرات جانوروں پر سواری کرتے تھے، اس لئے انہوں نے اس کی تعبیر زاد وراحلہ سے کی ہے، اور اس سے سواری کے لئے تیار کردہ اونٹ مراد ہوتے تھے، اس لئے کہ ان کے زمانے میں یہی معروف تھا، اور یہ اختلاف دو چیزوں میں ہے۔

امر اول: مالکیہ نے سواری پر قدرت کی شرط لگانے کے بارے میں جمہور سے اختلاف کیا ہے اگرچہ مسافت بعید ہو، فقہاء مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر وہ تندرست بدن کا ہو، بغیر شدید مشقت کے چلنے پر قادر ہو اور زادراہ کا مالک ہو تو اس پر حج واجب ہوگا۔

مالکیہ نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ”وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً“،[3] (اور لوگوں کے ذمہ ہے حج کرنا اللہ کے لئے، اس مکان کا) سے استدلال کیا ہے۔

طریقۂ استدلال یہ ہے کہ جو شخص صحیح البدن ہو، چلنے پر قادر ہو اور اس کے پاس زادراہ ہو، تو وہ (بیت اللہ) تک جانے کی استطاعت رکھتا ہے، لہذا اس پر حج فرض ہوگا[1]۔

جمہور نے رسول اللہ ﷺ سے مروی ان احادیث کثیرہ سے استدلال کیا ہے جن میں آپ ﷺ نے ”السبیل“ کی تفسیر زادراہ اور سواری کی استطاعت سے فرمائی ہے، مثلاً حضرت انسؓ کی حدیث ہے: ”قیل: یا رسول اللّٰہ ما السبیل؟ قال: الزاد والراحلة“[2] (عرض کیا گیا: اے اللہ کے رسول سبیل کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: زادراہ اور سواری)۔

پس نبی کریم ﷺ نے حج میں مشروط استطاعت کی تفسیر زادراہ اور سواری دونوں سے فرمائی ہے، اور اس سے ظاہر ہوگیا کہ چلنے پر قدرت استطاعت حج کے لئے کافی نہیں ہے[3]۔

امر ثانی: زادراہ اور آمد و رفت کے وسائل کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ ان کا مالک ہونا شرط ہے یا نہیں۔

پس حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس چیز کی ملکیت جس کے ذریعہ زادراہ اور وسیلۂ نقل حاصل کرے گا (اس کے ملاحظہ کے ساتھ جو ہم نے مالکیہ کے نزدیک ذکر کیا ہے) وجوب حج کے لئے شرط ہے، اس کے بارے میں ابن قدامہ تحریر فرماتے ہیں: دوسرے کے خرچ سے اس پر حج لازم نہیں ہوگا اور نہ اس کی وجہ سے مستطیع

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین: رد المحتار علی الدر المختار ۲/۱۹۵۔

(۲) نہایۃ المحتاج للرملی ۳/۲۷۷، حاشیۃ الباجوری ۱/۵۲۶، المغنی لابن قدامہ ۳/۲۲۱۔

(۳) سورۂ آل عمران/۹۷۔

---

(۱) مختصر خلیل والشرح الکبیر ۲/۶، مواہب الجلیل ۲/۴۹۱، شرح رسالۃ ابن ابی زید القیروانی لابی الحسن المالکی ۱/۴۵۵، نیز دیکھئے: تفسیر القرطبی ۴/۱۴۶، ۱۴۹۔

(۲) حدیث انس: ”قیل: یا رسول اللّٰہ ما السبیل؟...“ کی روایت حاکم (۱/۴۴۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور بیہقی (۴/۳۳۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، بیہقی نے اسے ارسال کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے، اور ابن حجر نے فتح الباری (۳/۳۷۹ طبع السلفیہ) میں ابن المنذر سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: وہ حدیث جس میں زاد اور راحلہ کا ذکر ہے وہ ثابت نہیں ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/۱۲۲۔

کھلائے گا، چاہے خرچ کرنے والا رشتہ دار ہو یا اجنبی ہو اور چاہے اس نے اسے سواری اور زادراہ دیا یا اس کے لئے مال دیا[١]۔

اور امام شافعیؒ کا مذہب جو ان سے نقل کیا گیا ہے یہ ہے کہ زادراہ اور سواری کی اباحت سے حج واجب ہو جائے گا، اگر یہ اباحت ایسے شخص کی طرف سے ہو جس کا مباح لہ (جس کے لیے اباحت کی گئی) کو احسان مند نہ ہونا پڑتا ہو، جیسے والد اگر زادراہ اور سواری اپنے لڑکے کو عطاء کریں[٢]۔

زادراہ اور سواری کی شرطیں:

١٦ - علماء نے حج کی استطاعت کے لئے مطلوب زادراہ اور سواری کے لئے چند شرطیں ذکر کی ہیں، اور یہ اس شرط کی تفسیر اور بیان ہے، ذیل میں ہم اس کا تذکرہ کرتے ہیں:

الف: زادراہ جس کی ملکیت شرط ہے، اس سے مراد اسراف وتنگی کے بغیر اوسط درجہ کا کھانا، پینا اور کپڑا ہے جن کی ضرورت اس کو جانے آنے میں ہوگی، لہذا اگر وہ جس اوسط درجہ کے نفقہ کا عادی ہے، اس سے کم درجہ کے نفقہ پر قادر ہو تو وہ حج کے لئے مستطیع نہیں سمجھا جائے گا، اور زاد راہ کی شرط میں کھانے پینے کے برتن اور ضروری اخراجات بھی شامل ہیں[٣]۔

اور مالکیہ نے مکہ تک پہنچنے کی قدرت کا اعتبار کیا ہے اگر چہ بغیر زادراہ اور سواری کے ہو، اس شخص کے لئے جو صاحب پیشہ ہو اور وہ پیشہ اس کے لئے معیوب نہ ہو، واپسی کے نفقہ پر ان کے نزدیک قدرت شرط نہیں ہے، مگر یہ کہ اسے یہ علم ہو کہ اگر وہ وہاں باقی رہے گا

(١) فتح القدیر ٢/ ٢١، مختصر خلیل والشرح الکبیر ٢/ ٧، ٨، التاج والإکلیل ومواہب الجلیل ٢/ ٥٠٥، المغنی ٣/ ٢٢٠۔

(٢) نہایۃ المحتاج ٢/ ٦ ١٧۔

(٣) فتح القدیر ٢/ ١٢٦، نہایۃ المحتاج ٢/ ٥ ٧ ٣، المغنی ٣/ ٢٢١، ٢٢٢۔

تو ضائع ہو جائے گا، اور اسے اپنی جان پر ہلاکت کا اندیشہ ہو اگر چہ شک ہی کیوں نہ ہو، تو اس صورت میں اس خرچ کی رعایت کی جائے گی جس کے ذریعہ وہ مکہ سے قریب تر جگہ لوٹ سکے، جہاں غیر معیوب پیشہ کے ذریعہ اس کے لئے زندگی گذارنا ممکن ہو[١]۔

ب: فقہاء نے صراحت کی ہے کہ سواری میں یہ شرط ہے کہ وہ اس جیسے شخص کے لائق ہو، چاہے خرید کر ہو یا کرایہ پر ہو[٢]۔

اور مالکیہ کے نزدیک صرف پہنچانے کے نفقہ کا اعتبار ہے، الا یہ کہ اس پر شدید مشقت ہو تو ایسی صورت میں اس پر تخفیف کر دی جائے گی تا کہ اس کے ذریعہ مشقت شدیدہ زائل ہو سکے[٣] اور اس معنی کا لحاظ ان کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک بھی اس جیسے لوگوں کے لائق سواری کے سلسلہ میں کیا گیا ہے، اگر اس کو مشقت شدیدہ ہو تو اس میں تخفیف کی جائے گی، تا کہ وہ زائل ہو سکے۔

ج: اگر وہ زادراہ اور سواری کا مالک ہو تو جمہور کے نزدیک شرط یہ ہے کہ یہ اس کی آمد ورفت کی مدت کی حاجت اصلیہ سے زائد ہو[٤]۔

لیکن مالکیہ صرف اس چیز کا اعتبار کرتے ہیں جو وہاں تک

(١) الشرح الکبیر مع حاشیہ ٢/ ٨، مواہب الجلیل ٢/ ٥١٠، شرح الرسالہ مع حاشیۃ العدوی ١/ ٤٥٦۔

(٢) جب تہذیب نے ترقی کی تو اسفار میں جانوروں کے استعمال کو ختم کر دیا، اور اس کی جگہ موٹر گاڑیاں، ہوائی جہاز اور دخانی جہاز نے لے لی، اسی قاعدہ کی بنا پر جسے فقہاء نے ثابت کیا ہے، ہم مذہب جمہور کی بنیاد پر کہتے ہیں کہ جو شخص ایسے وسیلہ سفر کے نفقہ کا مالک ہو جو اس کے مناسب نہ ہو تو بھی وہ حج کے لئے مستطیع نہیں قرار پائے گا، یہاں تک کہ اس کے پاس ایسے وسیلہ سفر کا کرایہ فراہم ہو جو اس جیسے لوگوں کے لئے مناسب ہو (موسوعہ کمیٹی)۔

(٣) شرح الرسالہ ١/ ٤٥٦۔

(٤) فتح القدیر ٢/ ١٢٦، المسلک المتقسط/ ٢٩، المجموع ٧/ ٥٣، ٥٧، نہایۃ المحتاج ٢/ ٨ ٧ ٣، مغنی المحتاج ١/ ٤٦٤، ٤٦٥، المغنی ٣/ ٢٢٢، الفروع ٣/ ٢٣٠۔

پہنچادے مگر یہ کہ ضیاع کا اندیشہ ہو، اور یہ اس لئے ہے کہ ان کے نزدیک حج علی الفور واجب ہے (۱)۔

اور اس میں تفصیل ہے جس کی وضاحت ہم ان امور کے ذیل میں کریں گے جو حاجت اصلیہ میں داخل ہیں۔

حاجت اصلیہ میں شامل امور:

۱۷- حاجت اصلیہ میں شامل امور تین ہیں:

الف: جمہور کے نزدیک اس کی آمد و رفت کی مدت کا اس کے اہل وعیال اور ان لوگوں کا نفقہ جن کا نفقہ اس پر واجب ہے، (مالکیہ کا اختلاف ہے، جیسا کہ ہم آنے والے امر میں وضاحت کریں گے)، کیونکہ نفقہ آدمیوں کا حق ہے، اور بندے کا حق شریعت کے حق پر مقدم ہوتا ہے، جیسا کہ عبداللہ بن عمروؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"كفى بالمرء إثما أن يضيع من يقوت"** (۲) (انسان کے گنہ گار ہونے کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ اس شخص کو ضائع کردے جس کا نفقہ اس پر واجب ہے)۔

ب: اور رہائش گاہ جس کی اس کو اور اس کے اہل وعیال کو ضرورت پڑتی ہے، اور وہ چیزیں جن کی اس جیسے لوگوں کو ضرورت پڑتی ہے، جیسے خادم، گھر کے ساز و سامان اور کپڑے وغیرہ ان سب میں اس کے لئے مناسب اوسط درجہ کا اعتبار ہوگا، یہ جمہور کے نزدیک ہے اس میں بھی مالکیہ کا اختلاف ہے۔

مالکیہ نے ان دونوں امور کے بارے میں کہا ہے:

وہ اپنے زادراہ کے لئے اس گھر کو فروخت کردے گا جو دیوالیہ قرار دئے جانے کی صورت میں فروخت کردیا جاتا ہے، اور اس کے علاوہ جانور اور کپڑے اگرچہ اس کے جمعہ ہی کے لئے کیوں نہ ہوں، اگر اس کی قیمت زیادہ ہو، خادم، کتب علم اگرچہ ان کا ضرورت مند ہو جن کو دیوالیہ ہونے کی صورت میں فروخت کیا جاتا ہے فروخت کردیئے جائیں گے۔

اور اگر وہ اپنے لڑکے اور بیوی کو اس حال میں چھوڑتا ہے کہ ان کے پاس مال نہیں ہے، تو اس صورت میں اس چیز کی رعایت نہیں کی جائے گی جس سے مستقبل میں وہ اور اس کے اہل وعیال دوچار ہوں گے۔ اگرچہ وہ فقیر ہوجائے اور کسی چیز کا مالک نہیں رہے یا اپنی اولاد وغیرہ کو صدقہ کے لئے چھوڑ دے اگر مذکورہ صورت میں ہلاکت یا شدید تکلیف کا اندیشہ نہ ہو (۱) اور یہ اس لئے ہے کہ ان کے نزدیک حج واجب علی الفور ہے، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔

ج: اس کے ذمہ جو دَین ہے، اس کی ادائیگی، اس لئے کہ دَین حقوق العباد میں سے ہے، اور وہ اس کی حوائج اصلیہ میں شامل ہے، اس لئے وہ زیادہ ضروری ہے، اور دین چاہے کسی آدمی کا ہو یا اللہ تعالیٰ کا حق ہو، جیسے وہ زکوۃ جو اس کے ذمہ ہو یا کفارات اور اس جیسی چیزیں (۲)۔

---

(۱) شرح الرسالہ وحاشیۃ العدوی ۱/ ۴۵۶، الشرح الکبیر ۲/ ۷، مواہب الجلیل ۲/ ۵۰۰، ۵۰۲۔

(۲) حدیث: "كفى بالمرء إثما أن يضيع من يقوت" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۳۲۱ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۴۱۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) شرح الرسالہ حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۵۶، نیز دیکھئے: مالکیہ کے دیگر مراجع۔

(۲) ان مسائل کے لیے دیکھیے: الہدایہ وشرح فتح القدیر ۲/ ۱۲۷، البدائع ۲/ ۷۸، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۷، اور اس میں ہے: استطاعت کے ساتھ دَین کی وجہ سے حج واجب نہیں ہوگا اگرچہ اس کی اولاد ہی کا دَین ہو، جب کہ اس کی ادائیگی کی قدرت نہ ہو، اس طور پر کہ اس کے پاس وہ چیز نہ ہو جس کے ذریعہ اسے ادا کرے اور نہ کوئی ایسی جہت ہو جس سے اسے پورا کرے، ورنہ اس پر حج واجب ہوگا۔ حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰، اور اس میں حج پر صدقہ واجبہ کو مقدم کرنے کی

پس جب زادِ راہ اور سواری کا مالک ہو، اور یہ اس سے زائد ہو جس کا مفصل تذکرہ گذرا، تو اب اس میں شرط پائی گئی، ورنہ اگر مذکورہ چیزوں میں سے کسی میں خلل واقع ہوجائے تو اس پر حج واجب نہیں ہوگا[۱]۔

۱۸ - اور اس سے متعلق چند فروع ہیں، جن میں سے بعض کا تذکرہ ہم کرتے ہیں:

الف: جس شخص کے پاس ایسا کشادہ مکان ہو جو اس کی ضرورت سے زائد ہو، بایں طور کہ کشادہ مکان میں سے اپنی ضرورت سے زائد حصہ کو فروخت کردے تو اس کی قیمت حج کے لئے کافی ہو، تو اس کی بیع مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک واجب ہوگی، اور حنفیہ کے نزدیک زائد جزء کی بیع واجب نہیں ہوگی [۲]۔

ب: اسی طرح اگر اس کے پاس ایسا عمدہ مکان ہو جو اس جیسے لوگوں کی رہائش سے فائق ہو، کہ اس کے ذریعہ اس سے کم درجہ کے مکان کا تبادلہ کیا جائے تو حج کے مصارف پورے ہوجائیں گے، تو اس کا فروخت کرنا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک واجب ہوگا، اور حنفیہ کے نزدیک واجب نہیں ہوگا[۳]۔

ج: جو شخص اپنی تجارت کے سامان کا مالک ہو تو کیا اس پر واجب ہوگا کہ تجارت کے مال کو حج کے لئے صرف کردے؟

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ وجوب حج کے لئے یہ شرط ہے کہ حج کے نفقہ سے فاضل اس کے پاس اتنا مال بچ جائے جو اس کے پیشہ کے لئے بطور راس المال کافی ہو، اور رأس المال کی مقدار لوگوں کے اعتبار سے الگ الگ ہوتی ہے، اور اس سے مراد یہ ہے کہ اس کے ذریعہ اس کے لئے اتنا کمانا ممکن ہو جو اس کے لئے اور اس کے عیال کے لئے کافی ہو، اس سے زائد کا اعتبار نہیں ہے، کیونکہ اس کی کوئی حد نہیں ہے[۱]۔

اور شافعیہ کے نزدیک دو قول ہیں، اصح قول یہ ہے کہ اس کے لئے اپنی تجارت کے مال کو نفقہ حج کے لئے صرف کرنا لازم ہوگا، اگرچہ اس کی تجارت کے لئے اس کے پاس راس المال باقی نہ رہے[۲] اور مالکیہ کا بھی یہی مذہب ہے، جیسا کہ ان کے کلام کی نقل گذر چکی۔

د: اگر کوئی شخص اپنی ضرورت کے مطابق مکان خریدنے کے لئے روپیوں کا مالک ہو تو اس پر حج واجب ہوگا، اگر اسے روپے لوگوں کے حج کے لئے نکلتے وقت حاصل ہوں، اور اگر اس نے ان روپیوں کو حج کے علاوہ کسی دوسرے کام میں استعمال کیا تو گنہ گار ہوگا، البتہ حج کے لئے لوگوں کے نکلنے سے پہلے وہ مال سے جو چاہے خریدے، کیونکہ وہ روپیوں کا وجوبِ (حج) سے قبل مالک ہوا ہے، جیسا کہ اسے ابن عابدین نے اختیار کیا ہے[۳]۔

ھ: جس شخص پر حج واجب ہو اور وہ شادی کا ارادہ کرے، اور اس کے پاس صرف اتنا ہی مال ہو جو ان دونوں میں سے کسی ایک کے لئے کافی ہو تو اس میں درج ذیل تفصیل ہے:

۱ - یہ کہ وہ شخص شہوت کے اعتدال کی حالت میں ہو، تو ایسی صورت میں جمہور کے نزدیک شادی پر حج کو مقدم کرنا اس پر واجب

= صراحت ہے، اگرچہ حج واجب ہو، نیز دیکھئے: شرح المنہاج ۲/ ۸۷، شرح الغزی ۱/ ۵۲۷، الفروع ۳/ ۲۳۰، المغنی ۳/ ۲۲۲۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) تنویر الأبصار ۲/ ۱۹۶، شرح المنہاج للمحلی: سابقہ صفحہ، المغنی ۳/ ۲۲۳، اور مالکیہ کے سابقہ مراجع۔

(۳) سابقہ مراجع۔

---

(۱) ردالمحتار ۲/ ۱۹۷، المغنی سابقہ صفحہ۔

(۲) شرح المنہاج بحاشیتی قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۸۷، حاشیۃ الباجوری علی شرح الغزی ۱/ ۵۲۷۔

(۳) حاشیۃ ردالمحتار علی الدرالمختار ۲/ ۱۹۷۔

ہوگا اگر وہ حج کے مہینوں میں نفقہ کا مالک ہوا ہو، لیکن اگر وہ اس کا مالک حج کے مہینوں کے علاوہ (دوسرے مہینوں) میں ہو تو اس کو اختیار ہوگا کہ جہاں چاہے اسے صرف کرے۔

لیکن شافعیہ کے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ اس پر حج لازم ہوجائے گا اور اس کے ذمہ ثابت ہوجائے گا، البتہ اسے چاہئے کہ مال کو نکاح پر خرچ کرے اور یہی افضل ہے۔

۲- یہ کہ وہ شخص اپنے نفس کی انتہائی درجہ شہوت کی حالت میں ہو اور بدکاری کا خوف ہو، تو ایسے شخص کے حق میں شادی کرنا حج پر بالاتفاق مقدم ہوگا[۱]۔

و: ابن عابدین نے اپنے حاشیہ میں تحریر کیا ہے:

تنبیہ: موجودہ دور میں اقارب اور دوستوں کے لئے جو ہدیہ کا رواج ہے وہ حوائج اصلیہ میں سے نہیں ہے، لہذا اس سے عاجز ہونے کی صورت میں ترک حج میں معذور نہیں قرار دیا جائے گا[۲]۔

اور ہماری ذکر کردہ گفتگو کے مطابق اس میں اختلاف کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے، اور اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص ان فاسد رواجوں کی وجہ سے حج کو مؤخر کردے وہ گنہ گار ہوگا۔

استطاعت کی دوسری شرط- بدن کی صحت:

۱۹- امراض اور آفات جو حج سے روکتے ہوں ان سے بدن کی سلامتی حج کے وجوب کے لئے شرط ہے۔

پس اگر کسی شخص میں وجوب حج کی تمام شرطیں پائی جائیں اور وہ اپاہج ہو یا وہ ہمیشہ کے لئے کسی آفت میں مبتلا ہوگیا ہو، یا وہ چلنے پھرنے سے معذور ہو یا بہت بوڑھا ہو جو خود سواری پر نہیں بیٹھ سکتا ہو، تو اس پر بالاتفاق خود فریضۂ حج کی ادائیگی واجب نہیں ہوگی۔

لیکن فقہاء کا اختلاف ہے کہ بدن کی صحت اصل وجوب کے لئے شرط ہے یا یہ خود سے ادا کرنے کے لئے شرط ہے، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ بدن کی صحت وجوب کی شرط نہیں ہے۔ بلکہ یہ خود سے ادائیگی کے لزوم کے لئے شرط ہے، پس جو شخص اس حالت میں ہو اس پر حج واجب ہوگا[۱] وہ اپنی جگہ کسی نائب کو بھیجے گا۔

اور امام ابوحنیفہ اور امام مالک نے فرمایا ہے: یہ وجوب کی شرط ہے، اور اس بنیاد پر جو شخص سلامتی بدن سے محروم ہو، اس پر واجب نہیں ہوگا کہ خود یا کسی غیر کو نائب بنا کر حج کرائے، اور نہ مرض کی صورت میں حج کی وصیت کرنا واجب ہوگا[۲]۔

پہلی رائے رکھنے والے فقہاء نے استدلال کیا ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے استطاعت کی تفسیر زادِ راہ اور سواری سے کی ہے، اور اس شخص کے پاس زادِ راہ اور سواری ہے، لہذا اس پر حج واجب ہوگا۔

اور امام ابوحنیفہ اور امام مالک نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً"[۳] (اس شخص کے ذمہ جو وہاں تک پہنچنے کی طاقت رکھتا ہو) سے استدلال کیا ہے، یہ شخص خود صاحب استطاعت نہیں ہے، لہذا اس پر حج واجب نہیں ہوگا۔

۲۰- اور اس پر بہت سے مسائل متفرع ہوتے ہیں جن میں سے

---

(۱) ردالمحتار ۲/۱۹۷، المجموع ۷/۵۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/۷، الفروع ۳/۲۳۱، اور ردالمحتار میں مزید تفصیل یہ ہے کہ جب زنا میں مبتلا ہونا متحقق ہوچکا ہو یا اس کا اندیشہ ہو تو پہلی صورت میں نکاح حج پر مقدم ہوگا نہ کہ دوسری صورت میں، لیکن اس پر اس سے نقد وارد ہوتا ہے جو فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ حج کا فوری طور پر واجب ہونا ظنی ہے نہ کہ قطعی۔

(۲) ابن عابدین ۲/۱۹۴۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/۳۸۵، نیز دیکھئے: الکافی لابن قدامہ ۱/۲۱۴۔

(۲) فتح القدیر ۲/۱۲۵، شرح الرسالہ بحاشیۃ العدوی ۱/۴۵۶، مختصر خلیل ومواہب الجلیل ۲/۴۹۸، ۴۹۹، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/۶۔

(۳) سورۂ آل عمران/۹۷۔

بعض کا ہم تذکرہ کرتے ہیں:

الف: جو شخص حج پر دوسرے کی مدد لے کر قادر ہو، جیسے اندھا تو اس پر خود حج کرنا واجب ہوگا، اگر ایسا شخص اسے میسر ہو جو بلا معاوضہ یا اجرت لے کر اس کی معاونت کرے، اگر وہ اس کی اجرت پر قدرت رکھتا ہو، جب کہ اجرت مثل ہو، اور اس کی طرف سے دوسرے کا حج کرنا کافی نہیں ہوگا، مگر یہ کہ اس کے مرنے کے بعد کیا جائے۔

اور جو شخص دوسرے کی معاونت سے خود حج کرنے کی استطاعت نہ رکھتا ہو، اس پر واجب ہوگا کہ دوسرے کو بھیجے تا کہ وہ اس کی طرف سے حج کرے۔

اور مریض پر واجب ہے کہ وہ وصیت کرے کہ اس کے مرنے کے بعد اس کی طرف سے حج کیا جائے، اور یہ صاحبین اور جمہور کے مسلک کے مطابق ہے، لیکن امام ابوحنیفہ کے مذہب کے مطابق اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اس پر حج واجب نہیں ہے۔

لیکن مالکیہ نے اس مسئلہ میں جمہور کی موافقت کی ہے، لیکن ان کی موافقت کی بنیاد سواری کے مسئلہ میں ان کا مذہب ہے جس کا تذکرہ (فقرہ نمبر ۱۵) میں گذرا ہے اور انہوں نے اس شخص پر پیدل چلنے کو واجب کیا ہے اگر وہ پیدل چلنے پر قادر ہو۔

ب: اگر بدن کی صحت کے ساتھ شرائط حج پائی جائیں، پھر وہ حج کی ادائیگی میں تاخیر کردے، یہاں تک کہ وہ کسی آفت میں مبتلا ہوجائے جو اسے حج سے روک دے، اور اس کے زائل ہونے کی امید نہ ہو تو اس پر بالاتفاق حج واجب ہوگا، اور اس پر واجب ہوگا کہ کسی شخص کو اپنی طرف سے حج کرنے کے لئے بھیجے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، لیکن اگر ایسی آفت میں مبتلا ہوگیا ہو جس کے زائل ہونے کی امید ہو تو نائب بنانا جائز نہیں ہوگا، بلکہ اس (آفت) کے ختم ہونے کی صورت میں خود حج کرنا اس پر واجب ہوگا[۱]۔

(۱) سابقہ مراجع۔

استطاعت کی تیسری شرط - راستے کا مامون ہونا:

۲۱- راستہ کے امن میں جان و مال کا امن داخل ہے، اور یہ حج کے لئے لوگوں کے نکلنے کے وقت ہے، کیونکہ اس کے بغیر استطاعت ثابت نہیں ہوتی ہے، اور بدن کی صحت میں اختلاف کی طرح راستہ کے امن میں بھی اختلاف ہے۔

پس مالکیہ، شافعیہ اور امام ابوحنیفہؒ سے ابوشجاع کی روایت، اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ وجوب کی شرط ہے، کیونکہ استطاعت راستے کے امن کے بغیر نہیں پائی جاتی۔

اور امام ابوحنیفہؒ اور امام احمد سے دوسری روایت، اور یہی حنفیہ کے نزدیک اصح ہے، اور حنفیہ اور حنابلہ میں سے متاخرین نے اسے راجح قرار دیا ہے، یہ ہے کہ راستے کا مامون ہونا خود سے ادائیگی کی شرط ہے، اصل وجوب کی شرط نہیں ہے۔

اور ان حضرات نے انہیں جیسے دلائل سے استدلال کیا ہے جن سے بدن کی صحت کی شرط کے مفقود ہونے کی صورت میں حج کے واجب کرنے پر استدلال کیا ہے[۱]۔

اور اس مذہب اخیر کے مطابق راستے کے غیر مامون ہونے کے وقت جس شخص میں حج کی تمام شرائط پوری طرح پائی جائیں اور وہ راستہ کے مامون ہونے سے قبل مرجائے تو اس پر حج کی وصیت واجب ہوگی، لیکن اگر راستے کے مامون ہونے کے بعد مرے تو اس پر بالاتفاق حج کی وصیت واجب ہوگی[۲]۔

(۱) دیکھئے: الہدایہ مع الشرح ۲/ ۱۲۶، ۱۲۷، بدائع الصنائع ۲/ ۱۲۳، شرح المنہاج للمحلی ۲/ ۸۷، ۸۸، متن ابی شجاع بشرح الغزی و حاشیۃ الباجوری ۱/ ۵۲۷، نیز دیکھئے: الشرح الکبیر ۲/ ۶، مواہب الجلیل ۲/ ۴۹۱، اور اس میں بہت ساری تفصیلات ہیں۔

(۲) فتح القدیر سابقہ صفحہ، ردالمحتار ۲/ ۱۹۷، المغنی ۳/ ۲۱۹۔

استطاعت کی چوتھی شرط-امکان سیر:

۲۲-امکان سیر یہ ہے کہ مکلّف میں حج کی مکمل شرائط پائی جائیں، اور وقت میں گنجائش ہو کہ حج کے لئے جانا اس کے لئے ممکن ہو، اور یہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اصل وجوب کی شرط ہے، اور حنابلہ کے نزدیک ادا کی شرط ہے [1]۔

اور حنفیہ نے اس شرط کی تعبیر ''وقت'' سے کی ہے، اور بعض نے اسے وجوب حج کی شرائط میں سے ایک علحدہ شرط قرار دیا ہے، اور اس شرط کی ان حضرات نے یہ تفسیر کی ہے کہ یہ وقت حج کے مہینے، یا اس کے شہر کے لوگوں کے حج کے لیے نکلنے کا وقت ہے، اگر وہ لوگ (اشہر حج) سے پہلے نکلتے ہوں، تو حج اسی شخص پر واجب ہوگا جو اشہر حج (حج کے مہینوں) میں قادر ہو، یا ان لوگوں کے نکلنے کے وقت (قادر ہو)، اور ان کے علاوہ حضرات نے امکان سیر کی تفسیر حج کے لئے نکلنے کے وقت سے کی ہے [2]۔

۲۳-جمہور نے وجوب حج کے لئے امکان سیر کے شرط ہونے پر درج ذیل استدلال کیا ہے:

الف: امکان سیر استطاعت کے لواحق میں سے ہے، اور استطاعت وجوب حج کی شرط ہے [3]۔

ب: یہ وجوب کے وقت کے داخل ہونے کے درجہ میں ہے، جیسے نماز کے وقت کا داخل ہونا ہے کہ نماز اپنے وقت سے قبل واجب نہیں ہوتی ہے، مگر یہ کہ یہ شہروں کے اختلاف سے مختلف ہوتا رہتا ہے، پس ہر شخص کے حق میں وقتِ وجوب اس کے شہر کے لوگوں کے حج کے لئے نکلنے کے وقت سے معتبر ہوگا، لہذا آیت میں اشہر حج کے ساتھ مقید کرنا یا اہل مکہ اور اس کے اطراف کے لوگوں کے اعتبار سے ہے، اور اس بات کو بتانے کے لئے ہے کہ افضل یہ ہے کہ احرام حج کے مہینوں سے قبل واقع نہ ہو، جیسا کہ حنفیہ کے قواعد کا مقتضی ہے کہ احرام شرط ہے، اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک احرام حج کا رکن ہے، اس وجہ سے اشہر حج سے قبل احرام جائز نہیں ہے [1]۔

اور حنابلہ نے امکان سیر کے بہ ذات خود حج کی ادائیگی کے لزوم کی شرط ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ امکان سیر نہ ہونے سے حج کی فوری ادائیگی متعذر رہوتی ہے، نہ کہ آئندہ اسے قضا کرنا، جیسے ایسا مرض جس سے شفایابی کی امید ہو، اور زادِ راہ اور سواری کی عدم موجودگی میں دونوں (اداء وقضا) متعذر رہو جاتے ہیں [2]۔

دوسری قسم-وہ شرطیں جو عورتوں کے ساتھ خاص ہیں:

۲۴-استطاعت کی وہ شرطیں جو عورتوں کے ساتھ مخصوص ہیں وہ دو ہیں، ان دونوں کا پایا جانا عورت پر وجوب حج کے لئے ضروری ہے، یہ دونوں شرطیں استطاعت کی ان شرطوں کے علاوہ ہیں جن کا ہم نے تذکرہ کیا ہے، اور یہ دونوں شرطیں شوہر یا محرم کا ہونا اور عدت کا نہ ہونا ہے۔

اول-شوہر یا امانت دار محرم:

۲۵-شرط یہ ہے کہ سفر حج میں عورت کے ساتھ اس کا شوہر یا محرم ہو،

---

(۱) مذہب شافعیہ میں دو قول ہیں جن کو محلی نے شرح المنہاج میں ذکر کیا ہے، اور قول راجح وہ ہے جسے ہم نے ذکر کیا ہے، جیسا کہ المجموع ۷/۸۹، اور حاشیہ الباجوری ۱/۵۲۸ میں ہے، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۲/۱۲۰، رد المحتار ۲/۲۰۰، مواہب الجلیل ۲/۴۹۱، اس میں تین اقوال ذکر کئے ہیں: صحیح اس کو قرار دیا ہے جسے ہم نے ذکر کیا ہے، مغنی ۳/۲۱۸، ۲۱۹۔

(۲) رحمت اللہ السندی فی لباب المناسک رص ۳۳ مع شرحہ المسلک المتقسط۔

(۳) مواہب الجلیل ۲/۴۹۱۔

(۱) المسلک المتقسط ص ر ۳۴۔

(۲) الفروع ۳/۲۳۳۔

اگراس عورت اور مکہ کے درمیان تین یوم کی مسافت ہو، اور یہ سفر میں قصر کی مسافت ہے، حنفیہ اور حنابلہ کا یہی مذہب ہے [۱]۔

ان حضرات نے حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"لا تسافر المرأة ثلاثا إلا ومعها ذو محرم"** [۲] (عورت تین یوم کی مسافت کا سفر محرم کے بغیر نہ کرے)۔

اور شافعیہ اور مالکیہ نے وسعت رکھی ہے، ان حضرات نے محرم کے استبدال کو جائز قرار دیا ہے، شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر وہ عورت قابل اعتماد خواتین کو پائے جو دو یا اس سے زیادہ ہوں، ان کے ساتھ اپنے کو مامون سمجھتی ہو، تو یہ عورت پر حج کے وجوب کے بارے میں محرم یا شوہر کے بدل کے طور پر کافی ہوگا، اور ان حضرات کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ ان عورتوں میں سے کسی کے محرم کی موجودگی شرط نہیں ہے، کیونکہ غلط امیدیں ان کی جماعت کی وجہ سے ختم ہوجائیں گی، اگر وہ صرف ایک ہی قابل اعتماد عورت پاوے تو اس پر حج واجب نہیں ہوگا، لیکن اس کے لئے جائز ہوگا کہ اس عورت کے ساتھ حج فرض یا نذر والا حج ادا کرے، بلکہ مامون ہونے کی صورت میں اس کے لئے ادا فرض یا نذر کے لئے اکیلے نکلنا بھی جائز ہے۔

اور مالکیہ نے وسعت میں اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے: عورت اگر محرم یا شوہر کو نہ پائے اگر چہ اجرت ہی پر کیوں نہ ہو، تو وہ حج فرض یا نذر کے لئے قابل اطمینان رفقاء کے ساتھ سفر کرے گی، بشرطیکہ عورت خود بھی قابل اطمینان ہو، اور قابل اطمینان رفقاء سے مراد عورتوں کی قابل اطمینان جماعت یا نیک مردوں کی جماعت ہے، دسوقی نے کہا ہے: اور اکثر ہمارے اصحاب نے جو نقل کیا ہے وہ عورتوں کا ہونا شرط ہے، لیکن نفلی حج کے لئے عورت کو صرف اپنے شوہر یا محرم کے ساتھ ہی سفر کرنا جائز ہے اور اس پر اتفاق ہے، اور اس کے لئے ان دونوں کے بغیر سفر کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ سفر کی صورت میں گنہ گار ہوگی [۱]۔

محرم کے شرط ہونے کی نوعیت:

۲۶- شوہر یا محرم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ یہ وجوب کی شرط ہے یا خود سے اداء کے لزوم کی شرط ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا راجح قول، اور یہی امام ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے کہ محرم کا ہونا وجوب حج کی شرط ہے، اور اس کے نہ ہونے کی صورت میں شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک ذکر کردہ تفصیل کے مطابق قابل اطمینان رفقاء اس کے قائم مقام ہوتے ہیں۔

اور حنفیہ کے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ شوہر یا محرم کا ہونا خود سے ادائیگی کے لزوم کی شرط ہے [۲]، دونوں فریقوں کے دلائل وہی ہیں جو بدن کی صحت اور راستے کے مامون ہونے کے استدلال کے ذیل (فقرہ نمبر ۱۹، ۲۱) میں گذر چکے ہیں۔

سفر کے لئے کس طرح کا محرم شرط ہے؟

۲۷- امانت دار محرم جو عورت کے لئے حج کی استطاعت میں مشروط ہے، ہر وہ مرد ہے جو قابل اطمینان، عاقل، بالغ ہو، اس کے ساتھ اس

---

(۱) الہدایہ وفتح القدیر ۲/ ۱۲۸، الکافی ۱/ ۵۱۹، المغنی ۳/ ۲۳۶، ۲۳۷۔

(۲) حدیث: "لا تسافر المرأة ثلاثاً إلا و معها ذو محرم" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۶۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۷۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۹، ۱۰، العدوی ۱/ ۴۵۵، المنہاج للنووی مع الشرح ۲/ ۸۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۷، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج، سابقہ صفحہ۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۹، شرح الرسالہ وحاشیۃ العدوی اور تمام سابقہ مراجع، الہدایہ مع الشرح ۲/ ۱۳۰، لباب المناسک مع الشرح ۳/ ۷، الفروع ۳/ ۲۳۴، ۲۳۶۔

کا نکاح ہمیشہ کے لئے حرام ہو، چاہے یہ حرمت قرابت کی وجہ سے ہو یا رضاعت یا سسرالی رشتہ کی وجہ سے ہو، اور اسی کے مثل حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک شوہر میں شرط ہے، محرم میں اسلام کی شرط زیادہ ہے [۱]۔

اور مالکیہ نے محرم کی حقیقت کے بارے میں یہی بات کہی ہے، لیکن محرم میں بلوغ کو شرط نہیں قرار دیتے ہیں، بلکہ تمیز اور کفایت کو کافی قرار دیتے ہیں [۲]، اور شافعیہ کے نزدیک مرد محرم کافی ہے اگر چہ ثقہ نہ ہو، جیسا کہ ان کے اقوال سے ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ مانع طبعی (مانع) شرعی سے زیادہ قوی ہے، اگر اسے غیرت ہوگی تو اسے زنا پر راضی ہونے سے روکے گی [۳]۔

مسئلہ سے متعلق چند فروع:

۲۸-الف-عورت پر وجوب حج کے لئے شرط ہے کہ وہ اپنے اور محرم کے نفقہ پر قادر ہو اگر وہ اس سے نفقہ طلب کرے، کیونکہ محرم حنفیہ کے نزدیک عورت سے نفقہ پانے کا مستحق ہوگا۔ اور اسی طرح حنابلہ میں سے ابن قدامہ نے نفقہ سے تعبیر کی ہے، اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے ابن مفلح نے اجرت سے تعبیر کی ہے اور مراد اجرت مثل ہے [۴]۔

اور اگر محرم بغیر اجرت کے ساتھ جانے سے انکار کر دے تو اجرت پر قادر ہونے کی صورت میں عورت کو وہ اجرت لازم ہوگی، اور اس کے لئے قابل اطمینان رفقاء کے ساتھ نکلنا حرام ہوگا، اور یہ مالکیہ کے نزدیک ہے، لیکن شافعیہ کے نزدیک عورت کو اختیار ہے کہ وہ شوہر، یا محرم یا قابل اطمینان رفقاء کے ساتھ سفر حج میں جائے [۱]۔

ب-شوہر اگر اپنی بیوی کے ساتھ حج کرے تو بیوی کا نفقہ شوہر پر ہوگا، البتہ صرف اقامت کا نفقہ ہوگا سفر کا نفقہ نہیں ہوگا، اور حنفیہ کے نزدیک شوہر کو حق حاصل نہیں ہوگا کہ وہ اس سے اس کے ساتھ نکلنے کے بدلے میں اجرت لے، اور حنابلہ کے کلام سے یہی ظاہر ہے، کیونکہ حنابلہ نے اجرت لینے کو محرم کے ساتھ خاص کیا ہے، اور مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک شوہر کو اجرت لینے کا حق ہوگا اگر اجرت مثل ہو [۲]۔

ج-اگر عورت کو محرم مل جائے تو شوہر کو حق حاصل نہیں ہوگا کہ اسے حج فرض کے لئے اس کے ساتھ جانے سے منع کرے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک نفلی حج سے اس کو منع کر سکتا ہے [۳]۔

اور شافعیہ نے کہا ہے کہ: عورت کو شوہر کی اجازت کے بغیر حج کا حق حاصل نہیں ہے، چاہے فرض ہو یا نفل وغیرہ، کیونکہ اس کے جانے میں شوہر کا حق ضائع ہوتا ہے، اور بندے کا حق مقدم ہے، کیونکہ حج وقت کی تعیین کے بغیر پوری زندگی میں فرض ہے، لیکن اگر اسے دو عادل ڈاکٹروں کی رائے کے مطابق جسمانی عجز کا اندیشہ ہو تو شوہر کی اجازت شرط نہیں ہوگی [۴]۔

---

(۱) المسلک المتقسط ر ۳۷، المغنی ۳ ر ۲۳۹، الفروع ۳ ر ۲۳۹، ۲۴۰۔

(۲) مواہب الجلیل ۲ ر ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، اور اس میں اس کی صراحت ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے، الدسوقی ر ۲ ر ۹۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۲ ر ۳۸۲، شرح المنہاج ۲ ر ۸۹، مغنی المحتاج ۱ ر ۴۶۷۔

(۴) المسلک المتقسط ر ۳۸، الدر المختار مع حاشیۃ رد المحتار ۲ ر ۱۹۹، المغنی ۳ ر ۲۴۰، شرح الرسالہ وحاشیۃ العدوی ۱ ر ۴۵۵، الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲ ر ۹، مواہب الجلیل ۲ ر ۵۲۲، الفروع ۳ ر ۲۴۰۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲ ر ۹، مغنی المحتاج ۱ ر ۴۶۷۔

(۲) المسلک المتقسط ر ۳۹، شرح الرسالہ، الشرح الکبیر مع حاشیہ، مواہب الجلیل سابقہ صفحات، نہایۃ المحتاج ۲ ر ۳۸۳، مغنی المحتاج ۱ ر ۴۶۸، الفروع، المغنی سابقہ صفحات۔

(۳) الہدایہ وفتح القدیر ۲ ر ۱۳۰، التاج والإکلیل ۲ ر ۲۲۱، المغنی ۳ ر ۲۴۰۔

(۴) الأم للإمام الشافعی ۲ ر ۱۱۷، نہایۃ المحتاج ۲ ر ۳۸۳، مغنی المحتاج ۱ ر ۵۳۶، اور الأم میں بہت عمدہ تفصیل ہے۔

اور جمہور نے استدلال کیا ہے کہ شوہر کا حق فرض عین پر مقدم نہیں ہوتا ہے، جیسے رمضان کا روزہ، لہذا شوہر کو حق نہیں ہوگا کہ وہ اپنی بیوی کو حج سے روکے، کیونکہ حج اس پر فرض عین ہے۔

دوم-عدت کا نہ ہونا:

۲۹- شرط یہ ہے کہ حج کے لئے امکان سیر کی مدت میں عورت طلاق یا وفات کی عدت میں نہ ہو، اپنی تفصیلات کے ساتھ یہ شرط علماء کے درمیان متفق علیہ ہے [۱]۔

اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عدت والی عورتوں کو اپنے گھروں سے نکلنے کو منع فرمایا ہے، چنانچہ ارشاد باری ہے: "لَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ اِلَّا اَنْ يَّاْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ" [۲] (انہیں ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں بجز اس صورت کے کہ وہ کسی کھلی بے حیائی کا ارتکاب کریں) اور حج کو ادا کرنا دوسرے وقت میں ممکن ہے، لہذا عدت کے دوران اس کی ادائیگی لازم نہیں ہوگی۔

اور حنفیہ نے اس شرط کو ہر معتدہ کے لئے عام قرار دیا ہے، چاہے اس کی عدت طلاق بائن یا رجعی یا وفات یا فسخ نکاح کی وجہ سے ہو، اور اسی طرح مالکیہ کے نزدیک ہے [۳]۔

اور حنابلہ نے تفصیل کی ہے، چنانچہ ان حضرات نے کہا ہے: عورت عدت وفات میں حج کے لئے نہیں نکلے گی، اور اسے حق حاصل ہے کہ طلاق بائن کی عدت میں حج کے لئے نکلے، اور یہ اس لئے کہ عدت وفات میں گھر میں رہنا واجب ہے، اور (عدت) کو حج پر مقدم کیا گیا، کیونکہ (عدت) فوت ہوجاتی ہے، اور طلاق بائن میں گھر میں رہنا واجب نہیں ہوتا، اور طلاق رجعی کی عدت میں عورت نکاح کی بازیابی کی طلب میں ہوتی ہے کیونکہ وہ ابھی بیوی ہے [۱]۔

اور اسی طرح کی تفصیل شافعیہ کے یہاں ہے، ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ شوہر کو حق حاصل ہے کہ مطلقہ رجعیہ کو عدت کی وجہ سے حج سے روک دے، اور یہ اس وجہ سے ہے کہ ان حضرات کے نزدیک شوہر کو حق ہے کہ بیوی کو حج فرض سے [۲] روک دے، جیسا کہ ان کا مذہب ہے۔

۳۰- پھر حنفیہ نے عدم عدت کے بارے میں اختلاف کیا ہے کہ یہ وجوب کی شرط ہے یا اداء کی شرط ہے، قول اظہر یہ ہے کہ یہ خود سے اداء کے لازم ہونے کی شرط ہے [۳]، البتہ جمہور کے نزدیک وجوب کی شرط ہے۔

چند فروع:

۳۱- اگر عورت نے مخالفت کی اور عدت میں حج کے لئے نکل گئی تو اس کا حج صحیح ہوجائے گا اور وہ گنہ گار ہوگی۔

ب: اگر اپنے شہر سے حج کے لئے نکلی اور اس پر دوران سفر عدت پیش آ گئی تو حنفیہ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے، اگر اس کے شوہر

---

(۱) اگرچہ ان میں سے بعض حضرات نے اس کا تذکرہ شرائط حج میں نہیں کیا ہے، لیکن ابواب عدت میں ان حضرات نے جو ذکر کیا ہے اس کی دلالت اس پر ہوتی ہے، جیسا کہ الحطاب ۲/ ۵۲۶ نے اس پر متنبہ کیا ہے، یا احصار کے باب میں ذکر کیا ہے جیسا کہ مغنی المحتاج ۱/ ۵۳۶، اور اس کے علاوہ دیگر کتابوں میں ہے۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۱۔

(۳) المسلک المتقسط/ ۳۹، نیز دیکھئے: مواہب الجلیل ۲/ ۵۲۶، اور اس میں معتدات کی تعمیم ہے، چاہے طلاق سے ہو یا وفات سے۔

---

(۱) المغنی ۳/ ۲۴۰، ۲۴۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۵۳۶۔

(۳) جیسا کہ اس کی طرف ابن امیر حاج گئے ہیں، جیسا کہ المسلک المتقسط میں ہے، اور ابن عابدین نے رد المحتار ۲/ ۲۰۰ میں اسے برقرار رکھا ہے۔

نے اسے طلاق رجعی دے دی تو وہ اپنے شوہر کے تابع ہوگی شوہر لوٹ جائے یا سفر جاری رکھے، اس سے علیحدگی اختیار نہیں کرے گی، اور افضل یہ ہے کہ شوہر اس سے رجوع کرلے، اور اگر طلاق بائن ہو یا اس کا (شوہر) اس کو چھوڑ کر وفات پا گیا ہو، پس اگر اس کا گھر مدت سفر سے کم فاصلہ پر ہو، اور مکہ تک مدت سفر ہو تو اس پر واجب ہوگا کہ اپنے گھر واپس آجائے، اور اگر مکہ تک کی مسافت کم ہو تو مکہ چلی جائے گی،۔ اور اگر دونوں جانب کی مسافت مدت سفر سے کم ہو تو اسے اختیار ہوگا کہ چاہے تو سفر جاری رکھے اور اگر چاہے تو اپنے گھر لوٹ جائے، چاہے شہر میں ہو یا دوسری جگہ، اور چاہے اس کے ساتھ محرم ہو یا نہ ہو، مگر لوٹ جانا بہتر ہے۔

اور اگر دونوں جانب مدت سفر ہو تو اگر وہ شہر میں ہو تو اسے حق نہیں ہوگا کہ بغیر محرم کے نکلے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اور اگر وہ صحراء میں یا گاؤں میں ہو جہاں وہ اپنی جان اور مال کو محفوظ نہ سمجھتی ہو تو اسے حق حاصل ہوگا کہ امن کی جگہ کی طرف سفر کرے، پھر عدت گذرنے سے پہلے وہاں سے نہ نکلے [۱]۔

اور اسی طرح کی تفصیل حنابلہ کے نزدیک ہے، ''مغنی'' میں کہا ہے: ''اگر عورت حج کے لئے نکلی، پھر اس کا شوہر وفات پا گیا اور یہ (اپنے وطن سے) قریب ہے تو لوٹ جائے گی، تاکہ اپنے گھر میں عدت گذارے، اور اگر (اپنے وطن سے) دور ہو تو اپنا سفر جاری رکھے'' [۲]۔

اور مالکیہ نے کہا ہے: ''اگر عورت اپنے شوہر کے ساتھ فرض حج کے لئے نکلی، پھر تین دن کے سفر کے اندر اس کے شوہر کا انتقال ہوگیا یا شوہر نے اسے طلاق دے دی تو وہ عورت قابل اعتماد محرم پانے کی صورت میں یا ایسے لوگوں کے پانے کی صورت میں جن سے خوف نہ ہو، لوٹ جائے گی، اور اگر مسافت بعید ہو (یعنی تین دن یا اس سے زیادہ کا سفر ہو چکا ہو) یا اس نے احرام باندھ لیا یا اس نے طلاق یا موت کے بعد احرام باندھ لیا، اور چاہے اس نے فرض کا احرام باندھا ہو یا نفل کا، یا ایسے رفقاء نہ ملیں جن کے ساتھ لوٹ سکے تو ایسی صورت میں وہ اپنا سفر جاری رکھے گی [۱]۔

اور نفلی حج کی صورت میں لوٹ جائے گی تاکہ اپنے گھر میں عدت پوری کرسکے، اگر اسے یہ یقین ہو کہ وہ عدت پوری ہونے سے قبل پہنچ جائے گی، بشرطیکہ محرم یا قابل اطمینان رفقاء ہوں، ورنہ اپنے رفقاء کے ساتھ اپنا سفر جاری رکھے گی [۲]۔

لیکن شافعیہ کے نزدیک مسئلہ میں تفصیل ہے، جیسے ان کا قول حج کے لئے بیوی کے نکلنے کے سلسلہ میں شوہر کی اجازت کے مسئلہ میں ہے، یہاں تک کہ اگر احرام کے بعد عدت طاری ہو، تو اگر وہ شوہر کی اجازت کے بغیر نکلی ہو تو اسے (بیوی) کو روکنے اور احرام سے باہر کرنے کا اختیار حاصل ہے [۳][☆]۔

اور اگر اس کی اجازت سے نکلی ہو تو اس کو حق نہیں ہے کہ اسے منع کرے اور اس کو احرام سے باہر کرے۔

---

(۱) ارشاد الساری إلی مناسک الملا علی القاری ر ۳۹، ۴۰۔

(۲) المغنی ۳ر ۲۴۱۔

(۱) مواہب الجلیل ۲ر ۵۲۶۔

(۲) حوالہ سابق۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۲ر ۴۷۸، اور احرام کے بعد عدت کے طاری ہونے کی حالت میں تفصیل ہے، جس کے لئے احصار کی اصطلاح (فقرہ ر ۱۹) دیکھی جائے۔

(☆) موسوعہ کمیٹی کی رائے ہے کہ اس مسئلہ میں واپسی کے وجوب یا اس کے علاوہ جو تفصیل ذکر کی گئی ہے تو یہ مسائل تقدیریہ کے قبیل سے ہے، اور جو ان کے زمانے میں میسر تھا، بہر حال اس وقت معاملہ معتدہ کے حالات پر موقوف ہے، اور اس کی جان، مال اور عزت کے امن کی تقدیر کا معاملہ مفتیوں کے اندازہ پر ہے۔

صحت حج کی شرطیں:

صحت حج کی شرطیں ایسے امور ہیں جن پر حج کی صحت موقوف ہوتی ہے، حالانکہ یہ امور حج میں داخل نہیں ہیں، پس اگر ان میں سے کسی چیز میں خلل واقع ہوجائے تو حج باطل ہوجائے گا اور وہ امور یہ ہیں:

پہلی شرط-اسلام:

۳۲-اسلام شرط ہے، کیونکہ کافر عبادت کا اہل نہیں ہے، اور اس کی طرف سے عبادت صحیح نہیں ہوتی ہے، پس کافر کا حج نہ تو اصالۃً صحیح ہوگا اور نہ نیابۃً، لہذا اگر اس نے خود حج کرلیا یا اس کی طرف سے کسی دوسرے نے حج کرلیا، پھر اس نے اسلام قبول کرلیا تو اس پر حج واجب ہوگا[1]۔

دوسری شرط-عقل:

۳۳-عقل شرط ہے، کیونکہ مجنون بھی عبادت کا اہل نہیں ہے، اور اس کی طرف سے عبادت صحیح نہیں ہوتی ہے، لہذا اگر مجنون نے حج کرلیا تو اس کا حج صحیح نہیں ہوگا، اور جب اسے (مرض جنون سے) افاقہ ہوجائے تو اس پر فرض حج کا ادا کرنا واجب ہوگا، لیکن صحیح ہوگا کہ مجنون کی طرف سے اس کا ولی حج کرے اور یہ حج نفل ہوگا۔

تیسری شرط-میقات زمانی:

۳۴-اللہ تعالیٰ نے حج کے لئے ایک زمانہ ذکر کیا ہے، اس کے علاوہ میں حج ادا نہیں ہوگا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ''[1] (حج کے (چند) مہینے معلوم ہیں)۔

عبداللہ بن عمر، جمہور صحابہ، تابعین اور ان کے بعد کے فقہاء نے کہا ہے: اشہر حج: شوال، ذوقعدہ، اور ذی الحجہ کے دس یوم ہیں[2]۔

یوم النحر (دس ذی الحجہ) کے دن کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ دس ذی الحجہ کا دن اشہر حج میں سے ہے، اور شافعیہ نے کہا ہے: اشہر حج کا آخری حصہ شب نحر (دس ذی الحجہ کی رات) ہے، اور یوم النحر اس میں سے نہیں ہے، اور مالکیہ نے وسعت دیتے ہوئے کہا ہے کہ اشہر حج کا آخری حصہ ماہ ذی الحجہ کا آخری حصہ ہے، اور مالکیہ کے نزدیک شب نحر کے بعد ذی الحجہ کی آخری تاریخ تک وقت کا امتداد محض احرام سے حلال ہونے کے جواز اور عمرہ کی کراہت کے اعتبار سے ہے[3]۔

پس اگر اعمال حج میں سے کوئی عمل ایام حج گذرنے کے بعد انجام دے تو کافی نہیں ہوگا، لہذا اگر متمتع یا قارن اشہر حج سے قبل تین یوم کے روزے رکھے تو جائز نہیں ہوگا، اور اسی طرح طواف قدوم کے بعد صفا اور مروہ کے درمیان سعی صرف اسی (اشہر حج) میں حج کی سعی کی طرف سے واقع ہوگی۔

ہاں! حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے کراہت کے ساتھ اشہر حج سے قبل، حج کے احرام کو جائز قرار دیا ہے، (دیکھئے: ''احرام'' فقرہ نمبر ۳۴ اور اشہر حج کی اصطلاحات)۔

---

(۱) فقیہ مالکی خلیل نے اپنی مختصر کے اوائل حج میں ذکر کیا ہے۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۷۔

(۲) دیکھئے: اس کی تخریج مستدرک ۲/ ۱۷۶ میں، اور کہا ہے: ان دونوں ''بخاری و مسلم'' کی شرط پر صحیح ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے، نیز دیکھئے: تفسیر طبری ۴/ ۱۲۰، ۱۲۱، ابن کثیر ۱/ ۲۳۶۔

(۳) المسلک المتقسط /۴۱، شرح الغزی بحاشیۃ الباجوری ۱/ ۵۳۷، المغنی ۳/ ۲۹۵، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۲/ ۲۴۹، نیز اس بحث کو دیکھئے جو طواف افاضہ میں ہے۔

اوراس کے وقت سے قبل شافعیہ کے نزدیک حج کا احرام صحیح نہیں ہے، پس اگر حج کا احرام اس کے غیر وقت میں باندھ لیا تو صحیح قول کے مطابق ان کے نزدیک عمرہ منعقد ہوگا[۱]۔

چوتھی شرط-میقات مکانی:

۳۵- یہاں پر ایسے مقامات ہیں جن کو شارع نے ارکان حج کی ادائیگی کے لئے متعین اور محدود کیا ہے[۲]۔

ان کے علاوہ مقامات میں ان ارکان کو ادا کرنا صحیح نہیں ہوگا، پس وقوف عرفہ کی جگہ عرفہ کی زمین ہے، اور طواف کعبہ کی جگہ کعبہ کے چاروں طرف کا اِردگرد ہے، اور سعی کی جگہ صفا اور مروہ کے درمیان کی جگہ ہے، اور حج وعمرہ کے ہر عمل کے لئے مکان کی تعیین کی تفصیل ہم اس کی جگہ میں بیان کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ[۳]۔

حج فرض کے ادا ہونے کی شرائط:

۳۶- حج فرض کی ادائیگی کی آٹھ شرطیں ہیں اور وہ یہ ہیں[۴]:

الف-اسلام: اور یہ فرض اور نفل حج کے ادا ہونے بلکہ ان کے

(۱) دیکھئے: ردالمحتار ۲/۲۰۶، ۲۰۷، شرح المحلی ۲/۹۱، حاشیۃ العدوی ۱/۴۵۷۔

(۲) توقیت لغت میں یہ ہے کہ کسی چیز کے لئے ایسا وقت مقرر کیا جائے جو اس کے ساتھ خاص ہو، پھر اس میں وسعت کی گئی اور مکان پر اس کا اطلاق کیا گیا، النہایہ ۴/۲۳۸، القاموس اور اس کی شرح تاج العروس مادہ: ''وقت''۔

(۳) احرام کے مکانی میقات اور اس کے احکام احرام کی بحث (فقرہ ۳۹/۵۲-۳۹) میں گذر چکے۔

(۴) دیکھئے: اس کے حصر اور سیاق کو رحمۃ اللہ السندی کی لباب المناسک ۲/۴۲، ۴۳ میں، لیکن انہوں نے ۹ شرطیں ذکر کی ہیں، ہم نے جو ذکر کیا ہے اس پر ''عدم افساد'' کا اضافہ کیا ہے، اور ہم نے اس کے ذکر کی ضرورت نہیں سمجھی۔

درست ہونے کے لیے بنیادی شرط ہے، جیسا کہ یہ معلوم ہے۔

ب-بغیر ارتداد کے (العیاذ باللہ) موت تک اس کا اسلام پر باقی رہنا، لہٰذا اگر حج کے بعد اسلام سے مرتد ہوگیا، پھر اپنے ارتداد سے توبہ کرلیا اور اسلام قبول کرلیا تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس پر از سرنو حج واجب ہوگا، اور امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے، اور شافعیہ نے کہا ہے اور یہ امام احمد سے ایک روایت ہے کہ ارتداد سے توبہ کے بعد اس پر از سرنو حج کرنا واجب نہیں ہوگا[۱]، حنفیہ، مالکیہ اور جو حضرات ان کے ساتھ ہیں، انہوں نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ''لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ''[۲] سے استدلال کیا ہے، آیت نے خود ارتداد کو عمل کو برباد کرنے والا قرار دیا ہے۔

اور شافعیہ نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: ''وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ''[۳] (اور جو کوئی بھی تم میں سے اپنے دین سے پھر جائے اور اس حال میں کہ وہ کافر ہے مرجائے تو یہی وہ لوگ ہیں کہ ان کے اعمال دنیا وآخرت میں اکارت گئے اور یہ اہل دوزخ ہیں، اسی میں (ہمیشہ) پڑے رہنے والے)، پس اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ ارتداد کی وجہ سے عمل اس وقت برباد ہوتا ہے جب کفر کی حالت میں موت آجائے۔

ج-عقل: پس مجنون اگرچہ اس کی طرف سے اس کے ولی کا احرام اور اس کی طرف سے اس کا اعمال حج کو ادا کرنا صحیح ہے، مگر یہ نفل

(۱) اللباب مع الشرح ۴۲/۲، الفروع ۲۰۶/۳، أحکام القرآن لابن العربی ۱۴۷/۱، أحکام القرآن للرازی (الجصاص) ۳۲۲/۱۔

(۲) سورۂ زمر ۶۵۔

(۳) سورۂ بقرہ ۲۱۷، نیز دیکھئے: آیت کی بحث سابقہ دونوں احکام القرآن میں۔

واقع ہوگا، فرض نہیں، ہاں: اگر وہ احرام کی حالت میں افاقہ میں ہو، نیت اور تلبیہ کو سمجھتا ہو، اور ان دونوں کو ادا کیا ہو، پھر اس کے ولی نے اسے روک دیا اور اس کی طرف سے سارے امور انجام دئے تو اس کا حج فرض صحیح ہوجائے گا، البتہ اس پر طواف زیارت باقی رہے گا، یہاں تک کہ اس کو افاقہ ہوجائے تو اسے بذات خود ادا کرے (۱)۔

د- آزادی: لہذا اگر غلام نے حج کرلیا، پھر آزاد ہوگیا تو اس سے فرض حج ساقط نہیں ہوگا، اور اس پر کلام (فقرہ ۱۲) میں گذر چکا ہے۔

ھ- بلوغ: لہذا اگر بچے نے حج کرلیا پھر وہ بالغ ہوا تو اس پر حج فرض ہوگا، اور اس پر کلام (فقرہ ۱۱، ۱۲) میں گذر چکا ہے۔

و- (حج) کو خود ادا کرنا: اگر اس پر قادر ہو، بایں طور کہ تندرست ہو، اپنے سے حج کی ادائیگی کے وجوب کی شرائط پوری طرح پائی جائیں، تو اس صورت میں اگر اس کی طرف سے دوسرا حج کرے تو حج تو صحیح ہوجائے گا مگر نفل ہوگا، اور فرض اس کے ذمہ باقی رہے گا۔

البتہ اگر اپنے سے حج کی ادائیگی کی شرائط میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے اور اس کی طرف سے کوئی دوسرا حج ادا کردے تو صحیح ہوجائے گا اور اس سے فرض ساقط ہوجائے گا، بشرطیکہ عذر موت تک برابر قائم رہے۔

ز- نفل کی نیت کا نہ ہونا: لہذا احرام میں فرض کی نیت سے اور مطلق نیت حج سے فرض حج ادا ہوجائے گا، لیکن اگر نفلی حج کی نیت کرے حالانکہ اس پر حج فرض یا نذر کا حج باقی ہے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک نفل واقع ہوگا، اور شافعیہ کے نزدیک فرض یا نذر کی طرف سے واقع ہوگا، اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے (۲)۔

(۱) لباب المناسک مع الشرح سابقہ صفحہ۔

(۲) اللباب مع الشرح ۲/۴۲، رد المحتار ۲/۱۹۳، مختصر خلیل مع الشرح ۱/۵،

پہلے دونوں (یعنی حنفیہ اور مالکیہ) کے لئے حدیث: "وإنما لکل امرء ما نوی" (۱) دلیل ہے، اور اس شخص نے نفل کی نیت کی ہے، لہذا فرض ادا نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے لئے وہی ہے جس کی اس نے نیت کی ہے، اور آخری دونوں (یعنی شافعیہ اور حنابلہ) کی طرف سے استدلال کیا گیا ہے کہ یہ ابن عمرؓ اور انسؓ کا قول ہے اور حدیث سے حج کے علاوہ مراد ہے (۲)۔

ح- دوسرے کی طرف سے نیت کا نہ ہونا: اور اس پر اتفاق ہے کہ اگر حج کا احرام باندھنے والے نے اس سے قبل اپنا حج ادا کرلیا ہے، اور اس نے دوسرے کی طرف سے نیت کی تو بالاتفاق دوسرے کی طرف سے حج ادا ہوجائے گا، لیکن اگر اس شخص نے اپنی طرف سے حج فرض نہیں ادا کیا ہے اور دوسرے کی طرف سے نیت کی تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک کراہت کے ساتھ دوسرے کی طرف سے حج ادا ہوجائے گا، اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کی طرف سے ادا ہوگا (۳)۔

اور اس کی مزید تفصیل "حج عن الغیر" کی بحث میں آئے گی۔

حج کی اقسام:

۳۷- حج کی ادائیگی کے تین طریقے ہیں اور وہ یہ ہیں:

= مواہب الجلیل ۲/۴۸۷، مغنی المحتاج ۱/۴۶۲، المغنی ۳/۲۴۶، الفروع ۳/۲۶۸۔

(۱) حدیث: "وإنما لکل امریء مانوی" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۵۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطاب سے کی ہے۔

(۲) الفروع ۳/۲۶۹، اور یہ تاویل ظاہر حدیث کے مخالف ہے۔

(۳) المسلک المتقسط ۲/۴۲، ۴۳، مختصر خلیل و الشرح الکبیر ۲/۱۸، شرح المنہاج ۲/۹۰، المہذب و المجموع ۷/۹۸، ۱۰۰، المغنی ۳/۲۴۵، الفروع ۳/۲۶۵۔

الف-افراد: اور وہ یہ ہے کہ حاجی اپنے احرام کے وقت صرف حج کی نیت کا تلبیہ پڑھے اور صرف افعال حج ادا کرے۔

ب-قران: اور وہ یہ ہے کہ عمرہ اور حج دونوں کی نیت کرکے تلبیہ پڑھے اور پھر دونوں کو ایک ہی احرام میں ادا کرے۔

اور جمہور نے کہا ہے کہ دونوں میں تداخل ہوگا، لہذا ایک ہی طواف کرے گا اور ایک ہی سعی کرے گا، اور یہی حج اور عمرہ دونوں کی طرف سے کافی ہوں گے، اور حنفیہ نے کہا ہے کہ قارن دو طواف اور دو سعی کرے گا، ایک طواف اور ایک سعی عمرہ کے لئے، پھر طواف زیارت اور سعی حج کے لئے، اور قارن پر بالاجماع قربانی کرنا واجب ہے۔

اور اس کی تفصیل ''قران'' کی اصطلاح میں آئے گی۔

ج-تمتع: اور وہ یہ ہے کہ اشہر حج میں صرف عمرہ کی نیت کرکے تلبیہ پڑھے اور مکہ آئے، اور مناسک عمرہ ادا کرے اور حلال ہوجائے، اور مکہ میں حلال ہوکر ٹھہرے پھر حج کا احرام باندھے اور اس کے اعمال ادا کرے، اور اس پر بھی بالاجماع قربانی واجب ہے، اور اس کی تفصیل ''تمتع'' کی اصطلاح میں ہے۔

حج کی اقسام کی مشروعیت:

۳۸- حج کی تینوں اقسام کی مشروعیت پر جس کا ہم نے ذکر کیا فقہاء کا اتفاق ہے [۱]۔

اور اس کے لئے کتاب اللہ، سنت اور اجماع سے استدلال کیا گیا ہے۔

کتاب اللہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''**وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَیْہِ سَبِیْلاً**'' [۱] (اور لوگوں کے ذمہ ہے حج کرنا اللہ کے لئے اس مکان کا (یعنی) اس شخص کے ذمہ جو وہاں تک پہنچنے کی طاقت رکھتا ہو) اور ارشاد باری ہے: ''**وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَۃَ لِلّٰہِ**'' (اور پورا کرو حج اور عمرہ اللہ کے لئے)، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''**فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَۃِ اِلَی الْحَجِّ فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْھَدْیِ**'' [۲] (تو پھر جو شخص عمرہ سے مستفید ہوا اسے حج سے ملا کر تو جو قربانی بھی اسے میسر ہو)۔

اور سنت میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''**خرجنا مع رسول اللّٰہ ﷺ عام حجة الوداع، فمنا من أهل بعمرة، ومنا من أهل بحجة وعمرة، ومنا من أهل بالحج، وأهل رسول اللّٰہ ﷺ بالحج** [۳] **فأما من أهل بالحج أو جمع الحج والعمرة فلم يحلوا حتى كان يوم النحر**'' [۴] (حجۃ الوداع کے سال ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نکلے، پس ہم میں سے کچھ لوگوں نے صرف عمرہ کا تلبیہ پڑھا اور کچھ لوگوں نے حج و عمرہ دونوں کا اور کچھ لوگوں نے صرف حج کا، اور رسول اللہ ﷺ نے صرف حج کا تلبیہ پڑھا، پس جس نے صرف حج کا تلبیہ پڑھا یا حج اور عمرہ دونوں کو جمع کیا تو وہ لوگ یوم النحر سے پہلے حلال نہیں ہوئے)۔

اور رہا اجماع: تو صحابہ اور ان کے بعد کے لوگوں کا متواتر یہ عمل

(۱) مختصر المزنی مطبوع مع کتاب الأم ۲/ ۶۴، نیز دیکھئے: المجموع ۷/ ۱۴۰، اور اس میں کچھ غلطیاں ہیں۔

(۱) سورۂ آل عمران/ ۹۷۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

(۳) یعنی اپنے احرام کی ابتداء میں، پھر اس کے بعد آپ نے قران کیا، جب اللہ تعالیٰ نے اس کا حکم دیا۔

(۴) حدیث: ''خرجنا مع رسول اللّٰہ ﷺ عام حجة الوداع ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۱۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۷۰، ۸۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

رہا ہے کہ انہوں نے ان تینوں میں جو طریقہ چاہا اختیار کیا، جیسا کہ ائمہ نے اس کی صراحت کی ہے، اور وہ یہ ہے:

۱-امام شافعی کی صراحت جسے ہم نے پہلے نقل کیا ہے۔اور ان کا قول: ''اس کے بارے میں ہمارے علم کے مطابق کوئی اختلاف نہیں ہے''۔

۲-اور شافعیہ میں سے قاضی حسین نے کہا ہے: ''ان میں سے ہر ایک بالاجماع جائز ہے''۔

۳-امام نووی نے کہا ہے: ''بعض صحابہ سے اختلاف منقول ہے، اس کے بعد بلا کراہت افراد، تمتع اور قران کے جواز پر اجماع منعقد ہو گیا ہے''۔

۴-خطابی نے کہا ہے:

''امت کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ افراد، قران اور تمتع سب جائز ہیں''(۱)۔

تمتع اور قران کا ہدی:

۳۸م-علماء کا اجماع ہے کہ قران اور تمتع کرنے والے پر قربانی کرنا واجب ہے(۲)، اس کی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''**فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ اِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ**''(۳) (تو پھر جو شخص عمرہ سے مستفید ہوا اسے حج سے ملا کر تو جو قربانی بھی اسے میسر ہو)۔

اور اس کی تفصیل (ہدی، تمتع اور قران میں ہے)۔

(۱) المجموع ۱۴۱/۷، شرح صحیح مسلم ۱۶۹/۸، معالم السنن شرح مختصر سنن ابوداؤد ۳۰۱/۲، نیز دیکھئے: المغنی ۲۷۶/۳ میں اجماع۔

(۲) الہدایہ و فتح القدیر ۳۲۲/۲، الرسالہ مع الشرح ۵۰۸/۱، ۵۰۹، المغنی ۴۶۸/۳، ۴۶۹، ۵۴۱، المجموع ۳۳۲/۸۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۹۶۔

حج کی ادائیگی کی کیفیات کے درمیان ترجیح؟

۳۹-علماء کی ایک جماعت نے حج کی تینوں اقسام میں سے ہر ایک کو افضل قرار دیا ہے، اور یہ رسول اکرم ﷺ کے حج کے بارے میں آنے والی روایات کے اختلاف کے سبب ہوا، اور ان استنباطات کی وجہ سے جنہوں نے ہر جماعت کے نزدیک اس قسم کی فضیلت کو قوت پہنچائی (۱)۔

الف: مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ''حج افراد'' افضل ہے، عمرؓ بن الخطاب، عثمانؓ، علی، ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ، جابرؓ، اوزاعی اور ابو ثور کا یہی قول ہے (۲)۔

اور ان کے بعض دلائل یہ ہیں:

۱-حضرت عائشہؓ سے مروی گذشتہ حدیث جس میں ان کا قول ہے: ''**وأهل رسول الله ﷺ بالحج**'' (رسول اللہ ﷺ نے صرف حج کا احرام باندھا) اور اس کے علاوہ بھی احادیث ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ مفرد بالحج تھے''۔

۲۔یہ (افراد) عملی اعتبار سے قران سے زیادہ دشوار ہے،۔اور اس میں کسی محظور (ممنوع) کو مباح کرنا لازم نہیں آتا ہے، جیسا کہ تمتع میں ہے، لہذا ثواب میں زیادہ ہوگا(۳)۔

مگر مالکیہ نے افراد کو افضل قرار دیا ہے، پھر قران کو پھر تمتع کو، اور شافعیہ نے تمتع کو قران پر مقدم کیا ہے۔

اور افراد کو (قران اور تمتع) پر فضیلت دینے کی شرط جیسا کہ شافعیہ نے صراحت کی ہے، یہ ہے کہ حج کرے، پھر اسی سال عمرہ

(۱) شرح الرسالہ و حاشیۃ العدوی ۴۹۰/۱، شرح المنہاج ۱۲۸/۲، المجموع ۱۴۰/۷۔

(۲) شرح الرسالہ، شرح المنہاج سابقہ صفحہ۔

(۳) المجموع ۱۳۹/۷۔

کرے، لیکن اگر عمرہ کو حج کے سال سے مؤخر کردے تو تمتع اور قران میں سے ہر ایک بلا اختلاف افراد سے افضل ہے، کیونکہ حج کے سال سے عمرہ کی تاخیر مکروہ ہے۔

ب: حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ان تینوں میں قران سب سے افضل ہے، پھر تمتع پھر افراد، سفیان ثوری، مزنی تلمیذ امام شافعی، ابن المنذر اور ابواسحاق المروزی کا یہی مسلک ہے (۱)۔

اوران کے بعض دلائل یہ ہیں:

۱-حضرت عمرؓ کی حدیث ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے ''وادی عقیق'' میں ارشاد فرماتے ہوئے سنا: ''أتاني الليلة آت من ربی: فقال: صل فی هذا الوادی المبارک وقل: عمرة فی حجة'' (۲) (رات کو میرے پاس میرے رب کی طرف سے ایک فرشتہ آیا اور کہا: اس مبارک وادی میں نماز پڑھئے اور کہئے: عمرہ کی نیت کرتا ہوں حج کے ساتھ)۔

پس اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو اس کے بعد کہ آپ ﷺ مفرد تھے حکم دیا کہ عمرہ کو حج میں داخل کریں، اور آپ ﷺ کو افضل ہی کا حکم دیا جائے گا، اور اس سے نبی کریم ﷺ کے حج کے سلسلہ میں مختلف روایات کے مابین جمع کی صورت پیدا ہوتی ہے، لہذا اس کی طرف رجوع کرنا متعین ہے (۳)۔

۲-یہ (قران) زیادہ دشوار ہے، کیونکہ اس میں احرام زیادہ دیر تک رہتا ہے، اور عبادت کی طرف زیادہ رغبت ہوتی ہے، اور اس میں دو عبادتوں کو جمع کرنا بھی ہے، لہذا افضل ہوگا۔

(۱) الهدایة وفتح القدیر ۲/ ۱۹۹، ۲۱۰، رد المحتار ۲/ ۲۶۲، المجموع ۷/ ۱۴۰۔

(۲) حدیث: ''أتاني الليلة آت من ربي............'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۹۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) دیکھئے: قران کی ترجیح ابن القیم کی زاد المعاد ۱/ ۱۸۷ میں، انہوں نے اس پر طویل بحث کی ہے، نیل الأوطار للشوکانی ۴/ ۳۰۸، ۳۱۷۔

ج: حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ تمتع افضل ہے، پھر افراد، پھر قران۔ اور جن لوگوں سے تمتع کا مختار ہونا مروی ہے، ان میں ابن عمر، ابن عباس، ابن الزبیر، عائشہ، حسن، عطاء، طاؤس، مجاہد، جابر بن زید، قاسم، سالم اور عکرمہ ہیں، اور یہی امام شافعی کا بھی ایک قول ہے (۱)۔

اوران کے بعض دلائل یہ ہیں:

۱- حضرت جابرؓ کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **''لو أنی استقبلت من أمری ما استدبرت لم أسق الهدی وجعلتها عمرة، فمن کان منکم لیس معه هدي فليحل وليجعلها عمرة''** (۲) (اگر پہلے سے میرے خیال میں وہ بات آجاتی جو بعد میں آئی تو میں قربانی کے جانور مدینہ سے ساتھ نہ لاتا، اور اس طواف وسعی کو جو میں نے کیا ہے عمرہ بنا دیتا، تو اب میں تم لوگوں سے کہتا ہوں کہ تم میں سے جن لوگوں کے ساتھ قربانی کے جانور نہیں آئے ہیں، وہ اپنا احرام ختم کردیں، اور اب تک جو طواف وسعی انہوں نے کی ہے اس کو عمرہ بنا دیں)۔

پس رسول اللہ ﷺ نے اپنے اصحاب کو تمتع کا حکم دیا اور اپنے لئے اس کی تمنا کی اور آپ ﷺ صرف افضل ہی کا حکم دیتے اور اس کی تمنا فرما سکتے ہیں۔

۲-تمتع کرنے والے شخص کے حق میں اشہر حج میں حج اور عمرہ دونوں اپنے کمال اور اپنے افعال کے کمال، آسانی اور سہولت کے ساتھ جمع ہوتے ہیں، اور ان میں قربانی کا اضافہ بھی ہے، لہذا اولیٰ ہوگا۔

(۱) المغنی ۳/ ۲۷۶۔

(۲) حدیث: ''لوأني استقبلت من أمري ما استدبرت......'' کی روایت مسلم (۲/ ۸۸۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

حج کے تمام اقسام کی ادائیگی کا طریقہ:

ہم اعمال حج کو دو قسموں میں تقسیم کرتے ہیں، تاکہ اس کی ادائیگی کا طریقہ سمجھنے میں سہولت ہو۔

الف-اعمال حج مکہ پہنچنے تک۔

ب-اعمال حج مکہ پہنچنے کے بعد۔

اعمال حج مکہ پہنچنے تک:

۴۰- جو شخص حج کا ارادہ کرے تو وہ احرام کی تیاری شروع کرے (دیکھئے: احرام کی اصطلاح اور خصوصاً فقرہ ۱۱۷) اور جس قسم کا حج کرنا چاہتا ہے اپنے احرام میں اس کی نیت کرے، اگر افراد کا ارادہ ہو تو حج کی نیت کرے اور اگر قران کا ارادہ ہو تو حج اور عمرہ دونوں کی نیت کرے، اور اگر تمتع کا ارادہ ہو تو صرف عمرہ کی نیت کرے۔

پس جب مکہ میں داخل ہو تو سب سے پہلے مسجد حرام میں جائے اور مکمل خشوع اور احترام کے ساتھ کعبہ معظّمہ کی طرف متوجہ ہو، اور حجر اسود سے طواف شروع کرے، پھر سات چکر طواف کرے، اور حج افراد کرنے والے کے لئے یہ طواف، طواف قدوم ہے، اور جس نے تمتع کا احرام باندھا ہو اس کے حق میں طواف عمرہ ہے (دیکھئے: تمتع) لیکن اگر وہ قارن ہو تو جمہور کے نزدیک یہ (طواف) قدوم ہوگا، اور حنفیہ کے نزدیک طواف عمرہ ہوگا، اور ان حضرات کے نزدیک اس پر واجب ہوگا کہ ایک اور طواف کرے جو طواف قدوم ہوگا (دیکھئے: قران کی اصطلاح)۔

اور تمتع کرنے والا شخص اپنے طواف شروع کرنے کے ساتھ ہی تلبیہ ختم کردے گا، اور مفرد اور قارن ''یوم النحر'' کو رمی شروع کرنے تک تلبیہ ختم نہیں کریں گے (دیکھئے: تلبیہ)۔

اور طواف کی ابتداء میں اور جب جب حجر اسود سے گذرے گا حجر اسود کا استلام کرے گا اور اس کا بوسہ لے گا اگر کسی شخص کو ایذا دیئے بغیر ممکن ہو، ورنہ اسے اپنے ہاتھ یا کسی ایسی چیز سے جس کو ہاتھ سے پکڑے ہو چھوئے گا اور اس کا بوسہ لے گا، ورنہ اپنے ہاتھ سے اشارہ کرے گا، اور اگر اس (طواف) کے بعد سعی کا ارادہ ہو تو اس کے لئے مسنون ہے کہ اس طواف کے تمام اشواط (چکروں) میں ''اضطباع'' کرے اور پہلے تین شوط میں ''رمل'' کرے گا، اور اپنے پورے طواف میں دعا اور ذکر کی کثرت کرے خاص طور پر دعاء ماثور کرے (دیکھئے: طواف کی اصطلاح)۔

اور جب اپنے طواف سے فارغ ہو جائے تو اگر ممکن ہو تو مقام ابراہیم کے پاس دو رکعت طواف کی پڑھے، پھر اگر سعی کا ارادہ ہو تو صفا جائے اور صفا مروہ کے درمیان سات چکر سعی کرے، جس میں سعی کے احکام اور اس کے آداب کی رعایت کرے، (دیکھئے: سعی) اور یہ سعی مفرد کے لئے حج کی ہوگی اور متمتع کے لئے عمرہ کی، اور قارن کے لئے حج اور عمرہ کی ہوگی، جیسا کہ قران کے بارے میں جمہور کا مذہب ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک قارن کے لئے صرف عمرہ کی ہوگی، اور اس کے ذمہ حج کے لئے دوسری سعی ان کے نزدیک ہوگی، (دیکھئے: قران کی اصطلاح)۔

اور یہاں متمتع سعی کے بعد اپنے سر کا حلق یا قصر کرائے گا، (دیکھئے: حلق) اور اپنے احرام سے حلال ہو جائے گا، (دیکھئے: احرام، فقرہ/۱۲۶) لیکن مفرد اور قارن دونوں اپنے احرام پر باقی رہیں گے اور یوم النحر کے اعمال کے ذریعہ حلال ہوں گے۔

اعمال حج مکہ میں داخل ہونے کے بعد:

۴۱- حاجی مکہ میں داخل ہونے اور مذکورہ بالا اعمال کو ادا کرنے کے بعد یوم الترویہ تک ٹھہرے گا تاکہ سارے مناسک کو ادا کرے، اور وہ

حج کے یہ اعمال چھ دنوں میں ادا کرے گا، جیسا کہ اس کی تفصیل آ رہی ہے۔

یوم الترویہ:

۴۲- اور وہ (یوم الترویہ) ذی الحجہ کا آٹھواں دن ہے، اور اسی دن حجاج منی جاتے ہیں، اور متمتع حج کا احرام باندھتا ہے، لیکن مفرد اور قارن دونوں اپنے احرام پر باقی رہتے ہیں، اور حجاج سنت کی اتباع میں منی میں شب گذارتے ہیں، اور وہاں پانچ نمازیں ادا کرتے ہیں، ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور فجر، اور یہ یوم عرفہ کی فجر ہے۔

یوم عرفہ:

۴۳- اور یہ وہ عظیم دن ہے جس میں حجاج عرفہ میں وقوف کرتے ہیں، اور یہ حج کا ایسا رکن ہے کہ اگر فوت ہوجائے تو حج باطل ہوجاتا ہے، پھر مزدلفہ میں شب گذاری کرنا ہے۔

الف- وقوف عرفہ: اور اس میں مسنون یہ ہے کہ طلوع فجر کے بعد حاجی منی سے عرفہ کے لئے نکلے، اور بطن عرنہ کے علاوہ سارا عرفہ وقوف کرنے کی جگہ ہے، اور مسنون یہ ہے کہ عرفہ میں زوال کے بعد اور ظہر اور عصر میں جمع تقدیم کرنے کے بعد داخل ہو، پس عرفہ میں اس کے احکام، سنن اور آداب کی رعایت کرتے ہوئے وقوف کرے اور غروب شمس تک برابر رہے، اور اس سے قبل عرفہ سے نہ نکلے اور اپنے وقوف کے دوران عرفہ سے نکلنے تک خشوع خضوع کے ساتھ دعاء، ذکر، تلاوت قرآن اور تلبیہ پڑھتے ہوئے اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو۔

ب- مزدلفہ میں شب گذاری: جب یوم عرفہ کو سورج غروب ہوجائے تو حاجی عرفہ سے مزدلفہ کے لئے روانہ ہوجائے گا، اور وہاں (مزدلفہ میں) مغرب اور عشاء میں جمع تاخیر کرے گا اور اس میں رات گذارے گا، اور یہ جمہور کے نزدیک واجب اور حنفیہ کے نزدیک سنت ہے، پھر فجر کی نماز پڑھے گا اور دعاء کے لئے ٹھہرے گا اور فجر کے بعد وقوف حنفیہ کے نزدیک واجب اور جمہور کے نزدیک سنت ہے، البتہ حنفیہ کا خیال یہ ہے کہ اگر وہ کسی عذر، جیسے بھیڑ کی وجہ سے فجر سے پہلے کوچ کر جائے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔

اور برابر وقوف کرے گا، دعاء تہلیل اور تلبیہ پڑھتا رہے گا، یہاں تک کہ خوب اجالا ہوجائے تا کہ منی کی طرف جائے۔

اور اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ کنکریاں (چھوٹی کنکریاں) مزدلفہ سے اٹھالے تا کہ ان کے ذریعہ رمی کرے اور تمام رمی کے لئے اس کی تعداد ستر ہے، ورنہ سات کنکریاں اٹھالے جن کے ذریعہ یوم النحر کو رمی کرے گا۔

یوم النحر:

۴۴- مسنون یہ ہے کہ حاجی یوم النحر کو سورج نکلنے سے پہلے مزدلفہ سے منی کوچ کرے تا کہ یوم النحر کے اعمال کو ادا کرے، اور اس دن حج کے زیادہ اعمال ادا کئے جاتے ہیں، اور حاجی چلتے پھرتے ذکر، تلبیہ اور تکبیر کی کثرت کرے گا۔

اس دن کے اعمال درج ذیل ہیں:

الف- جمرہ عقبہ کی رمی: حاجی پر آج کے دن صرف جمرۂ عقبہ کی رمی واجب ہے، اور اس کا نام ''جمرہ کبری'' ہے، سات کنکریوں کے ذریعہ اس کی رمی کرے گا، اور ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہے گا، اور رمی کی ابتداء کے ساتھ تلبیہ ختم کردے گا۔

ب- قربانی کرنا: اور یہ (قربانی) متمتع اور قارن پر واجب ہے، اور مفرد کے لئے سنت ہے۔

ج-حلق یا قصر کرانا: مردوں کے لئے حلق افضل ہے،عورتوں کے لئے شدید کراہت کے ساتھ مکروہ ہے۔

د-طواف زیارت: اوراس کی ترتیب اعمال سابقہ کے بعد آئے گی، پس حاجی مکہ کی طرف کوچ کرے گا تا کہ طواف زیارت کرے،اور یہ طواف حج میں رکن ہے۔

اوراگراس نے پہلے سعی کرلی ہوتواس طواف میں ''اضطباع''اور ''رمل'' نہیں کرے گا۔ کیونکہ اس کے بعد سعی باقی نہیں رہی،اوراگر اس نے پہلے سعی نہ کی ہوتوطواف کے بعد سعی کرے اوراپنے طواف میں اضطباع اور رمل کرے گا،جیسا کہ یہ ہراس طواف میں سنت ہے جس کے بعد سعی ہے۔

ھ-صفااور مروہ کے درمیان سعی: اس شخص کے لئے ہے جس نے اس سے قبل سعی نہ کی ہو۔

و-حلال ہونا: حاجی مذکورہ اعمال کو ادا کرنے کے بعد حلال ہوجائے گا۔

اوراس کی دوقسمیں ہیں:

تحلل اول: یاتحلل اصغر: اس کے ذریعہ عورتوں کے علاوہ احرام کی تمام ممنوعات حلال ہوجاتے ہیں،اور یہ حلت حنفیہ کے نزدیک حلق کے ذریعہ، مالکیہ اورحنابلہ کے نزدیک رمی کے ذریعہ اورشافعیہ کے نزدیک یوم النحر کے تین اعمال کے ادا کرنے سے حاصل ہوتی ہے، (ان میں سے ذبح کا استثنا کیا گیا ہے، کیونکہ حلال ہونے میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے)۔

تحلل ثانی۔ یاتحلل اکبر: اس کے ذریعہ تمام ممنوعات یہاں تک کہ عورتیں بھی حلال ہوجاتی ہیں،اور یہ حلت صرف طواف افاضہ کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے،البتہ حنفیہ کے نزدیک حلق شرط ہے، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک افاضہ کے ساتھ سعی ضروری ہے، اور شافعیہ کے نزدیک چاروں اعمال کے مکمل ادا کرنے پر حاصل ہوگی۔

ایام تشریق کا پہلا اور دوسرا یوم:

۴۵-ایام تشریق کا پہلا اور دوسرا دن ایام نحر کا دوسرا اور تیسرا دن ہے اور (یعنی ۱۱،۱۲ ذی الحجہ) ان دونوں ایام میں درج ذیل اعمال ادا کئے جائیں گے:

الف: ان دونوں دنوں کی راتیں منی میں گذارنا اور یہ جمہور کے نزدیک واجب اورحنفیہ کے نزدیک سنت ہے۔

ب: تینوں جمار کی رمی کرنا: ان کی علی الترتیب رمی کرے گا، جمرہ اولی یا صغری کی اور یہ منی میں مسجد خیف سے سب سے قریب جمرۃ ہے، پھر جمرۂ ثانیہ یا وسطی کی، پھر ثالثہ کبری، یعنی جمرہ عقبہ کی، ان میں سے ہرایک میں سات کنکریوں سے رمی کرے گا،اور ہر دو جمرہ کے درمیان دعا کرے گا۔

ج: پہلا کوچ: حاجی کے لئے حلال ہوگا کہ جب ایام تشریق کے دوسرے دن رمی جمار کرے تو مکہ کی طرف کوچ کرجائے،اور اس سے تیسرے دن کی رمی ساقط ہوجائے گی، جمہور کے نزدیک اگر وہ غروب شمس سے قبل منی کے حدود سے نکل جائے اور حنفیہ کے نزدیک ایام تشریق کے تیسرے دن کے طلوع فجر سے قبل نکل جائے تو تیسرے یوم کی رمی ساقط ہوگی۔

د: تحصیب: اور یہ جمہور کے نزدیک مستحب ہے۔ لہذا حاجی مکہ پہنچنے کے وقت محصب [1] میں اترے گا اگر اس کے لئے آسانی ہو تا کہ وہاں اللہ تعالیٰ کا ذکر کرے اور نماز پڑھے۔

---

(۱) یہ جگہ مکہ میں داخل ہوتے وقت دو پہاڑوں اور مقبرۃ الحجون کے درمیان واقع ہے، لیکن اب قصر الملک اور جبانۃ المعلی کے درمیان واقع ہے، بعض مکانات اس میں بن گئے ہیں۔

ایام تشریق کا تیسرا دن:

۴۶- اور یہ ایام نحر کا چوتھا دن ہے (۱۳ ذی الحجہ)، اور اس میں یہ اعمال ہیں:

الف- رمی: جو شخص ۱۲ ذی الحجہ کو منی سے کوچ نہ کرے بلکہ ۱۳ کو منی میں ٹھہر جائے تو اس پر اس دن تینوں جمرات کی رمی واجب ہوگی، اور اس کا وقت اور تمام رمی کا وقت بھی خواہ ادا ہو یا قضا آج کے دن غروب شمس پر ختم ہو جائے گا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور غروب آفتاب کے ساتھ ہی منی کے تمام اعمال بھی ختم ہو جاتے ہیں۔

ب- دوسرا کوچ: آج کے دن سارے حجاج رمی جمار کے بعد مکہ کی طرف کوچ کر جائیں گے، اور اس کے بعد منی میں ٹھہرنا مشروع نہیں ہے۔

ج- مکہ پہنچنے کے وقت تحصیب: جیسا کہ اس کا تذکرہ نفر اول میں گذر چکا ہے۔

د- مکہ میں قیام: منی کے اعمال کے مکمل ہونے سے طواف وداع کے علاوہ تمام مناسک پورے ہو جائیں گے اور حاجی مکہ میں اپنے سفر کے وقت تک قیام کرے گا اور عبادت، ذکر، طواف اور عمل خیر میں مشغول رہے گا، اور حج افراد کرنے والا عمرہ کو ادا کرے گا، کیونکہ اس کا وقت یوم عرفہ اور اس کے بعد کے چار یوم کے علاوہ سال کے تمام ایام ہیں، پس ان ایام میں (عمرہ) حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے (دیکھئے: احرام کی اصطلاح: فقرہ نمبر ۳۸، اور (عمرہ)۔

طواف وداع:

۴۶م- جب حاجی مکہ سے سفر کا ارادہ کرے تو اس پر جمہور کے نزدیک واجب ہوگا کہ بیت اللہ کا طواف وداع کرے اور اس طواف میں اِس معنی کا لحاظ کیا گیا ہے کہ بیت اللہ کے ساتھ یہ آخری ملاقات ہے، اس طواف میں نہ تو رمل ہے اور نہ اضطباع، طواف کی دو رکعتیں ادا کرنے کے بعد زمزم کے پاس آئے گا اور بیت اللہ کی طرف رخ کر کے اس کا پانی پئے گا، اور کعبہ کے پردے کے ساتھ چمٹ جائے گا، اور اگر بغیر کسی کو تکلیف پہنچائے اس کے لئے آسان ہو تو حجر اسود کا استلام کرے، پھر باب الحرم کی طرف جائے اور اس کا چہرہ دروازہ کی طرف ہو، قبولیت اور مغفرت اور بار بار واپس آنے کی دعاء کرے، اور یہ کہ کعبۃ اللہ کی یہ آخری زیارت نہ ہو۔

ارکان حج:

۴۷- ارکان حج جمہور فقہاء کے نزدیک چار ہیں:

احرام، وقوف عرفہ، طواف، یعنی طواف زیارت اور سعی، حنفیہ کے نزدیک ارکان حج دو ہیں، وقوف عرفہ اور طواف زیارت۔

اور شافعیہ کے نزدیک چھ ہیں، جمہور کے نزدیک مذکورہ چار اور حلق یا تقصیر اور اہم ارکان کے درمیان ترتیب۔

رکن اول- احرام:

۴۸- احرام لغت میں حرمت میں داخل ہونا ہے، اور اصطلاح میں احرام بالحج جمہور کے نزدیک حج کی نیت کا نام ہے، اور حنفیہ کے نزدیک حج کی نیت کے ساتھ تلبیہ کہنے کا نام ہے اور تلبیہ: "لبیک اللّٰھم" الخ کہنا ہے۔

اور احرام جمہور کے نزدیک ارکان حج میں سے ایک رکن ہے، اور حنفیہ کے نزدیک شرائط صحت حج میں سے ایک شرط ہے، اور یہ (حنفیہ کے نزدیک) ایک اعتبار سے شرط اور ایک اعتبار سے رکن ہے اور اس کی تفصیل (احرام) کی اصطلاح میں ہے۔

رکن دوم- وقوف عرفہ:

۴۹ - وقوف عرفہ سے مراد سرزمین عرفہ میں (۱) مقررہ شرائط اور احکام کے ساتھ حاجی کا موجود رہنا ہے اور وقوف عرفہ ارکان حج میں سے ایک بنیادی رکن ہے اور اس کی خصوصیت یہ ہے کہ اگر وہ فوت ہوجائے تو حج فوت ہوجاتا ہے، اور وقوف عرفہ کی رکنیت کتاب اللہ، سنت اور اجماع کے دلائل قطعی سے ثابت ہے، قرآن میں اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: ''ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ'' (۲) (ہاں تو تم وہاں جا کر واپس آؤ جہاں سے لوگ واپس آتے ہیں)، اور ثابت ہے کہ یہ آیت وقوف عرفہ کے حکم کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے (۳)۔

اور جہاں تک سنت کا تعلق ہے تو متعدد احادیث ہیں، ان میں سب سے مشہور حدیث: '' الحج عرفة'' ہے (۴) یعنی حج وقوف عرفہ کا نام ہے۔

اور اجماع اس طرح ہے کہ بہت سے علماء نے اس کی صراحت کی ہے، ابن رشد نے کہا ہے: ''علماء کا اجماع ہے کہ وقوف عرفہ ارکان حج میں سے ایک رکن ہے، اور یہ کہ جس کا یہ رکن فوت ہوجائے تو اس پر آئندہ سال کا حج واجب ہوگا (۱)۔

وقوف عرفہ کا وقت:

۵۰ - وقوف عرفہ کا وقت یوم عرفہ، یعنی نویں ذی الحجہ کے زوال آفتاب سے شروع ہوتا ہے، اور عید النحر (۱۰؍ذی الحجہ) کے دن طلوع صبح صادق تک برقرار رہتا ہے، یہاں تک کہ اگر وہ اس وقت کے علاوہ وقوف عرفہ کرے تو فی الجملہ اس کا وقوف باطل ہونے پر اتفاق ہے۔

اور علماء کا اس پر بھی اجماع ہے کہ وقوف عرفہ کا آخری وقت یوم النحر کے طلوع صبح صادق تک ہے۔

البتہ وقوف عرفہ کے ابتدائی وقت میں اختلاف ہے۔

جمہور (حنفیہ اور شافعیہ) کا مذہب یہ ہے کہ اس کا اول وقت یوم عرفہ کے زوال آفتاب کا وقت ہے۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ وقوف کا وقت رات کو ہے، پس جو شخص رات کے کسی حصہ میں وقوف نہ کرے تو اس کا وقوف کافی نہیں ہوگا اور اس پر آئندہ سال حج واجب ہوگا، لیکن دن کو وقوف واجب ہے، بغیر عذر کے عمداً اس کے چھوڑنے کی صورت میں قربانی کے ذریعہ اس کی تلافی ہوجائے گی۔

اور حنابلہ کے نزدیک وقوف کا وقت یوم عرفہ کے طلوع صبح صادق سے یوم النحر کے طلوع صبح صادق تک ہے۔

وہ زمانہ جس کے پورے اوقات میں وقوف ہوگا:

وہ زمانہ جس کے تمام اوقات میں وقوف ہوگا اس میں تفصیل ہے:

۵۱ - حنفیہ اور حنابلہ نے وقوف کے زمانہ کو دو قسموں پر تقسیم کیا ہے۔

---

(۱) دیکھئے: عرفہ کی تعریف اور اس کے حدود اصطلاح ''عرفہ'' میں۔

(۲) سورۂ بقرہ؍ ۱۹۸۔

(۳) حدیث تفصیل کے ساتھ بخاری کے کتاب الحج (باب وقوف عرفۃ) اور کتاب التفسیر (الفتح ۸؍۱۸۷ طبع السلفیہ)، ترمذی (۲۳۱/۳) ابوداؤد (۱۸۷/۲) اور نسائی (باب رفع الیدین بالدعاء بعرفۃ ۲۰۵/۵) اور ابن ماجہ رقم: ۳۰۱۸ میں ہے، اور مفسرین نے آیت کی اس تفسیر پر اجماع نقل کیا ہے، دیکھئے: جامع البیان للطبری ۱۹۰/۴، تفسیر ابن کثیر ۲۴۲/۱۔

(۴) حدیث: ''الحج عرفة'' کی روایت ابوداؤد (۴۸۶/۲ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۴۶۴/۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے عبد الرحمن بن یعمر الدیلی سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۳۳۵/۱۔

الف: وہ زمانہ جس میں وقوف رکن ہے: یعنی جس سے وقوف عرفہ کا فرض ادا ہوجائے گا، اور وہ یہ ہے کہ اس مدت کے درمیان جسے ہم نے ہر مذہب کے مطابق ذکر کیا ہے، عرفہ میں موجود رہے، اگر چہ بہت تھوڑا زمانہ ہی کیوں نہ ہو۔

ب: وہ زمانہ جس میں وقوف واجب ہے، اور وہ یہ ہے کہ جو شخص زوال کے بعد وقوف کرے، وہ سورج ڈوبنے تک برابر عرفہ میں موجود رہے، غروب آفتاب سے پہلے خواہ تھوڑی دیر کے لئے کیوں نہ ہو عرفہ سے باہر نہ جائے، اور یہی مقصود ہے، فقہاء کے اس قول کا کہ عرفہ میں رات اور دن دونوں کو جمع کرے، تو اگر غروب سے قبل عرفہ سے روانہ ہوجائے گا، تو جمہور کے نزدیک اس پر دم واجب ہوگا، لیکن اگر عرفہ میں صرف مغرب کے بعد ہی وقوف کرے گا تو اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا۔

اور مالکیہ کے نزدیک رکن کا زمانہ رات کو وقوف کرنا ہے، دن کا وقوف واجب ہے۔

اور شافعیہ کے نزدیک معتمد یہ ہے کہ عرفہ میں رات اور دن کو جمع کرنا سنت ہے واجب نہیں ہے، لیکن اس کے ترک کی صورت میں اس کے لئے فدیہ دینا مستحب ہے اور زوال کے بعد یوم النحر کی فجر تک جس وقت بھی عرفہ میں وقوف کرے گا اس کے لئے کافی ہوگا[1]۔

(۱) دیکھئے: وقوف عرفہ کی بحث کے لئے بدائع الصنائع ۲/ ۱۲۵، ۱۲۷، الہدایہ وفتح القدیر ۲/ ۱۶۷، المسلک المتقسط ص/ ۵۱، ۵۲، ۱۲۹، ۱۳۹، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۶، ۳۷، شرح الزرقانی ۲/ ۲۶۹، شرح الرسالہ وحاشیۃ العدوی ۱/ ۴۷۵، شرح المنہاج ۲/ ۱۱۴، ۱۱۵، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۲۲، ۴۲۳، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۶، ۴۹۸، المغنی ۳/ ۴۱۴، ۴۱۶، الفروع ۳/ ۵۰۸، ۵۰۹۔

سوم- طواف زیارت:

۵۲- حاجی عرفہ سے روانہ ہونے اور مزدلفہ میں رات گذارنے کے بعد عید کے دن منی آئے گا، پس رمی کرے گا اور قربانی کرے گا اور حلق کرے گا، پھر اس کے بعد مکہ کی طرف کوچ کرے گا، بیت اللہ کا طواف زیارت کرے گا، اور اس کا نام طواف زیارت ہے، کیونکہ حاجی منی سے آتا ہے تو بیت اللہ کی زیارت کرتا ہے اور مکہ میں قیام نہیں کرتا ہے، بلکہ واپس ہوجاتا ہے تاکہ منی میں رات گذرے، اور اسے "طواف افاضہ" بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ حاجی اسے منی سے مکہ کی طرف کوچ کے وقت ادا کرتا ہے۔

اور طواف کے چکروں کی تعداد سات ہے، اور یہ تمام جمہور کے نزدیک رکن ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک سات کا اکثر حصہ رکن اور باقی واجب ہے، دم کے ذریعہ ان کی تلافی ہوجاتی ہے۔

اور جو شخص پیدل چلنے پر قادر ہو، جمہور کے نزدیک طواف میں پیدل چلنا اس پر واجب ہے اور یہ شافعیہ کے نزدیک سنت ہے، اور طواف میں رمل اور اضطباع مسنون ہے، جبکہ اس کے بعد سعی کی جائے، ورنہ مسنون نہیں ہوگا، اور طواف کے بعد دو رکعتیں ادا کرے گا، جمہور کے نزدیک یہ واجب اور شافعیہ کے نزدیک سنت ہے، اور اس کی تفصیل (طواف) کی اصطلاح میں ہے۔

طواف زیارت کی رکنیت:

۵۳- طواف زیارت کی فرضیت کتاب، سنت اور اجماع سے ثابت ہے۔

جہاں تک کتاب اللہ کا تعلق ہے تو اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ"[1] (اور چاہئے کہ (اس) قدیم گھر کا

(۱) سورۂ حج/ ۲۹۔

طواف کریں)۔

علماء کا اجماع ہے کہ (یہ) آیت طواف افاضہ کے بارے میں ہے، لہذا یہ طواف نص قرآن سے فرض قرار پائے گا۔

اور جہاں تک سنت سے فرضیت کا ثبوت ہے تو ام المومنین صفیہ بنت حیییؓ نے نبی ﷺ کے ساتھ حج کیا، تو انہیں حیض آ گیا، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أحابستنا هي؟قالوا: إنها قد أفاضت، قال: فلا إذن[1] (کیا اس (صفیہؓ) نے ہمیں روک دیا ہے؟ صحابہ نے عرض کیا کہ انہوں نے طواف افاضہ کرلیا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: پھر تو پریشانی کی کوئی بات نہیں ہے)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ طواف افاضہ فرض ہے جو ضروری ہے، اور اگر وہ فرض نہیں ہوتا تو اس شخص کو سفر سے نہیں روکا جاتا جس نے اسے ادا نہ کیا ہو۔

اور اس پر اجماع بھی ہے[2]۔

طواف زیارت کی شرطیں:

۵۴ - طواف کی عام شرائط کے ساتھ طواف زیارت کے لئے کچھ مخصوص شرطیں ہیں، اور یہ مخصوص شرطیں یہ ہیں:

الف- یہ کہ پہلے احرام باندھ چکا ہو، کیونکہ کسی بھی عمل کا حج کے اعمال میں شمار ہونا احرام پر موقوف ہے۔

ب- یہ کہ پہلے وقوف عرفہ کر چکا ہو، پس اگر وقوف عرفہ سے قبل طواف افاضہ کرلیا تو بالاجماع اس سے طواف کا فرض ساقط نہیں ہوگا۔

(۱) حدیث: "أحابستنا هي؟..." کی روایت بخاری (الفتح ۳/۵۸۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۹۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۳/۴۴۰، البدائع ۱/۱۲۸۔

ج- نیت: یعنی اصل طواف کا قصد کرے، تعیین کی نیت جمہور (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کے نزدیک طواف افاضہ میں شرط نہیں ہے، کیونکہ یہ نیت حج میں داخل ہے۔

اسی لیے فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ طواف کو طواف کے ارادہ سے کیا جائے اس میں کوئی دوسرا ارادہ نہ ہو، مثلاً مقروض کو تلاش کرنا یا کسی ظالم سے بھاگنا۔

حنابلہ نے نیت میں طواف کی تعیین کو شرط قرار دیا ہے[1]۔

د: وقت: لہذا اس کے لئے شرعا مقررہ وقت سے پہلے طواف افاضہ صحیح نہیں ہوگا، اور وہ کشادہ وقت ہے جو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک یوم النحر کو طلوع صبح صادق سے شروع ہوتا ہے، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ طواف افاضہ کا اول وقت یوم النحر کی نصف شب کے بعد ہے، اس شخص کے حق میں جس نے اس سے قبل عرفہ میں وقوف کرلیا ہو۔

حنفیہ اور مالکیہ نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ فجر سے قبل رات کا جو حصہ ہے وہ وقوف عرفہ کا وقت ہے اور طواف اس کے بعد ہے، لہذا صحیح نہیں ہوگا کہ طواف مقدم کرے اور وقوف کے وقت کے کچھ حصہ کو اس میں مشغول رکھے۔

اور شافعیہ نے طواف کو رمی پر قیاس کرکے استدلال کیا ہے، کیونکہ یہ دونوں (رمی اور طواف افاضہ) حلال ہونے کے اسباب میں ہیں، رمی جمار، ذبح اور حلق کے ذریعہ تحلل اول حاصل ہوتا ہے، اور طواف (افاضہ) کے ذریعہ تحلل اکبر (سعی کی شرط کے ساتھ)

(۱) دیکھئے: طواف میں نیت کے مسئلہ کے لئے بدائع الصنائع ۲/۱۲۸، المسلک المتقسط / ۹۸، ۹۹، المہذب للشیرازی ۸/۱۶، المجموع ۸، ۲۱، الإیضاح / ۲۵۱، ۲۵۲، نہایۃ المحتاج ۲/۴۰۹، ۴۱۴، ۴۱۶، مغنی المحتاج ۱/۴۸۷، ۴۹۲، اور المغنی ۳/۴۴۱، ۴۴۳ اور الفروع میں چند اقوال ہیں جن پر تخریجات ہیں ۳/۴۹۹، ۵۰۱۔

حاصل ہوتا ہے۔

پس جیسا کہ رمی کا وقت ان حضرات کے نزدیک نصف شب کے بعد شروع ہوجاتا ہے، اسی طرح طواف افاضہ کا وقت بھی (نصف شب کے بعد شروع ہوجائے گا)۔

اور علماء کے نزدیک عید کے دن رمی اور حلق کے بعد اس کو ادا کرنا افضل ہے۔

۵۵ - جہاں تک طواف فرض کے آخری وقت کی بات ہے تو اس کی ادائیگی کے لئے آخری وقت کی کوئی حد متعین نہیں ہے، بلکہ تمام دن اور راتیں بالاجماع اس کا وقت ہیں۔

لیکن امام ابوحنیفہ نے ایام نحر میں اس کے اداء کرنے کو واجب قرار دیا ہے، لہذا اگر اسے موخر کردیا، یہاں تک کہ اسے ایام نحر کے بعد ادا کیا تو صحیح ہوجائے گا، اور (ایام نحر) سے اس کی تاخیر کی وجہ سے اس پر دم واجب ہوگا اور یہی مذہب میں مفتی بہ ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ تاخیر کی وجہ سے اس پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا بشرطیکہ ذی الحجہ میں ادا کرلے، اگر (ذی الحجہ) گذر گیا تو اس پر دم لازم ہوگا۔

صاحبین، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس پر تاخیر کی وجہ سے کبھی بھی کوئی چیز لازم نہیں ہوگی۔

امام ابوحنیفہ نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حج میں ذبح پر طواف کا عطف کیا ہے، چنانچہ فرمایا: "فَكُلُوا مِنْهَا" (۱) (تو کھاؤ اس میں سے) پھر فرمایا: "وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ" (۲) (اور چاہئے کہ (اس) قدیم گھر کا طواف کریں)، لہذا ان دونوں کا وقت ایک ہوگا، اس لئے ایام نحر سے طواف کی تاخیر مکروہ ہوگی اور دم کے ذریعہ تلافی کی جائے گی۔

(۱) سورۂ حج / ۲۹۔

(۲) سورۂ حج / ۳۰۔

البتہ مالکیہ نے ذی الحجہ کے مہینہ کی طرف اس اعتبار سے نظر رکھا کہ اس میں اعمال حج ادا کئے جاتے ہیں، پس (ذی الحجہ) کے تمام ایام کو ان حضرات نے مساوی قرار دیا اور اس سے تاخیر کو فدیہ کا موجب قرار دیا۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اس طرح استدلال کیا ہے: اصل وقت کا مقرر نہ کیا جانا ہے، اور اس جگہ کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جو اس کو ایام نحر میں کرنے کو واجب کرتی ہو، لہذا ایام نحر کے بعد اگر طواف افاضہ کو موخر کردے تو حاجی پر فدیہ لازم نہیں ہوگا۔

پس اگر طواف افاضہ کو ایام نحر یا ماہ ذی الحجہ سے مؤخر کردے تو یہ کبھی بھی ساقط نہیں ہوگا، اور اس پر ہمیشہ عورتیں حرام رہیں گی، یہاں تک کہ وہ لوٹ کر طواف کرے۔

اور اس پر اجماع ہے کہ طواف افاضہ کو ادا کرنے کے بجائے فدیہ دینا کافی نہیں ہوگا، کیونکہ یہ رکن ہے، اور ارکان حج کی طرف سے بدل کافی نہیں ہوتا ہے، اور دوسرا کوئی عمل اس کے قائم مقام نہیں ہوگا، بلکہ بعینہ ان ارکان کو ادا کرنا واجب ہوگا (۱)۔

چوتھا: صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرنا:

صفا اور مروہ کے درمیان سعی سے مراد طواف بیت اللہ کے بعد ان دونوں کے درمیان کی مسافت کو سات بار طے کرنا ہے۔

(۱) دیکھئے: طواف افاضہ کے وقت کے لئے الہدایہ ۲/ ۱۸۰، المسلک المتقسط / ۱۵۵، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۵۰، ۲۵۱، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۲/ ۲۸۱، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۷۹، الشرح الکبیر ۲/ ۴۷، المہذب ۱/ ۲۳۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۲۹، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۳، ۵۰۴، المغنی ۳/ ۴۴۱، ۴۴۳، نیز دیکھئے: الفروع ۳/ ۵۱۶، ۵۲۰۔

سعی کا حکم:

۵۶ - ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ سعی ارکان حج میں سے ایک رکن ہے، اس کے بغیر حج صحیح نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اگر حاجی نے اس میں سے ایک قدم بھی چھوڑ دیا تو اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ اس جگہ لوٹے اور اس پر اپنا قدم رکھے، اور وہ قدم چلے، اور یہی حضرت عائشہؓ اور حضرت عروۃ بن الزبیرؓ کا قول ہے۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ سعی حج میں واجب ہے رکن نہیں ہے، اور یہی حسن بصری اور سفیان ثوری کا مذہب ہے، جمہور کے نزدیک سعی کا رکن سات شوط (چکر) ہے، یہاں تک کہ اگر اس میں سے کچھ بھی چھوڑ دے تو اپنے احرام سے حلال نہیں ہوگا، حنفیہ کے نزدیک سعی کا رکن سعی کے اکثر شوط ہیں، اور باقی تین شوط رکن نہیں ہیں، اور فدیہ کے ذریعہ تلافی ہوجائے گی۔

قدرت رکھنے والے شخص کے لئے سعی میں پیدل چلنا حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک واجب اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک سنت ہے[1]۔

واجبات حج:

۵۷ - حج میں واجب وہ چیزیں ہیں جن کا کرنا مطلوب اور ترک حرام ہے، لیکن ان پر حج کی صحت موقوف نہیں ہے، اور ان کا تارک گنہ گار ہوگا، مگر یہ کہ اسے کسی معتبر شرعی عذر کی وجہ سے چھوڑے[2]، اور اس پر نقصان کی تلافی کے لئے فدیہ واجب ہوگا۔

حج کے واجبات کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: واجبات اصلیہ: جو دوسروں کے تابع نہیں ہوتی ہیں۔

دوسری قسم: وہ واجبات جو دوسروں کے تابع ہوتی ہیں، اور یہ وہ امور ہیں جن کی رعایت اعمال حج میں سے کسی رکن یا واجب کی ادائیگی میں واجب ہے۔

اول - حج کے اصلی واجبات:

مزدلفہ میں رات گذارنا:

۵۸ - مزدلفہ کو، اس میں لوگوں کے شب نحر میں جمع ہونے کی وجہ سے "أجمع" بھی کہا جاتا ہے اور فقہاء کا اتفاق ہے کہ مزدلفہ میں رات گذارنا واجب ہے، رکن نہیں، پھر اس کی مقدار اور اس کے وقت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ وقوف واجب کا زمانہ مزدلفہ میں رات سے ٹھہرنا ہے، پھر ان کے درمیان تفصیل میں اختلاف ہے۔

چنانچہ مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ شب نحر میں مزدلفہ میں کجاوے کے اتارنے کے بقدر ٹھہرنا واجب ہے، اور اس میں رات گذارنا سنت ہے۔

اور شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نصف شب کے بعد مزدلفہ میں رہنا واجب ہے اگرچہ تھوڑی دیر ہی کیوں نہ ہو، یعنی زمانے کا کچھ حصہ اگرچہ مختصر ہی کیوں نہ ہو، اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ یوم النحر کو طلوع فجر اور طلوع شمس کا درمیانی حصہ ہے، پس جس شخص کو اس وقت کا کچھ بھی زمانہ حاصل ہوگیا تو اس نے وقوف کو پالیا، چاہے اس میں رات گذارے یا نہ گذارے، اور جسے (اس وقت) کا کچھ حصہ حاصل نہیں ہوا تو اس سے مزدلفہ میں واجب وقوف فوت ہوگیا اور اس پر دم

---

(۱) دیکھئے: سعی کے لئے فتح القدیر ۲/ ۱۵۶، ۱۵۸، المسلک المتقسط/ ۱۱۵، ۱۲۱، شرح الرسالہ وحاشیۃ العدوی ۱/ ۴۰۷، ۴۷۲، شرح المنہاج ۲/ ۱۲۶، ۱۲۷، المہذب والمجموع ۸/ ۷۱، المغنی ۳/ ۳۸۵، ۳۹۰، الفروع ۳/ ۵۰۴، ۵۰۶۔

(۲) المسلک المتقسط/ ۵۱، الدر المختار مع حاشیہ ۲/ ۲۴۴، اور اس کی مزید تفصیل أحکام حج کے إخلال کی فصل میں آئے گی۔

واجب ہوگا، اِلّا یہ کہ اسے کسی عذر، مثلاً بھیڑ کی وجہ سے ترک کرے، تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔

اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حاجی مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کی نمازوں کو جمع تاخیر کے ساتھ ادا کرے گا، اور یہ جمع جمہور کے نزدیک سنت اور حنفیہ کے نزدیک واجب ہے[۱]۔

دوم - رمی جمار:

۵۹ - رمی لغۃً قذف (پھینکنے) کے معنی میں آتا ہے، اور جمار چھوٹے پتھروں کو کہا جاتا ہے جمرۃ کی جمع ہے۔ اور یہ کنکری ہے۔

رمی جمار حج میں واجب ہے، اس کے وجوب پر امت کا اجماع ہے اور رمی جو ہر ایک جمرہ (یعنی رمی کی جگہ کے لئے) واجب ہے، وہ سات کنکریاں ہیں[۲]، اس پر بھی اجماع ہے۔

رمی کا وقت اور اس کی تعداد:

۶۰ - ایام رمی چار ہیں: یوم النحر، یعنی ذی الحجہ کی دسویں تاریخ، اور اس کے بعد کے تین ایام، اور (ان کو) ایام تشریق کہا جاتا ہے۔

یوم نحر کو رمی:

۶۱ - اس دن میں تنہا صرف جمرہ عقبہ کی رمی واجب ہے، سات کنکریوں سے اس کی رمی کرے گا۔

اور اس رمی کا وقت حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک یوم النحر کے طلوع فجر سے شروع ہوتا ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس شخص کے حق میں جو نصف شب سے قبل عرفہ میں وقوف کرے یوم نحر کی نصف شب کے بعد سے شروع ہوتا ہے، اور حنفیہ کے نزدیک رمی کا آخری وقت دوسرے دن کی فجر تک ہے، اور مالکیہ کے نزدیک مغرب تک، یہاں تک کہ دونوں مذہب میں وقت مذکور سے ایک دن بھی رمی کی تاخیر سے دم واجب ہوگا۔

اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک رمی کا آخری وقت ایام تشریق کے آخر تک باقی رہتا ہے۔

اَیام تشریق کے پہلے اور دوسرے دن رمی:

۶۲ - ان دونوں دنوں میں علی الترتیب تینوں جمرات کی رمی واجب ہے، پہلے چھوٹے جمرہ کی جو منی میں مسجد خیف سے متصل ہے، پھر اس کے بعد (جمرہ) وسطی کی، پھر جمرہ عقبہ کی، ان میں سے ہر ایک جمرہ کی سات کنکریوں سے رمی کرے گا۔

ان دونوں دنوں میں رمی کا وقت زوال کے بعد شروع ہوتا ہے اور جمہور علماء کے نزدیک اس سے قبل جائز نہیں ہے، امام ابوحنیفہ سے یہی ظاہر الروایہ ہے۔

اور امام ابوحنیفہ سے حسن کی روایت یہ ہے کہ جو شخص نفر اول میں جلد جانے کا ارادہ رکھتا ہو تو اس کے لئے تیسرے دن زوال سے قبل رمی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر اس کے بعد رمی کرے تو افضل ہے، اور اگر اس کا یہ ارادہ نہ ہو تو اس کے لئے زوال سے پہلے رمی کرنا جائز نہیں ہوگا، اور یہ دفع حرج کے پیش نظر ہے، کیونکہ اگر زوال کے بعد کوچ کرے گا تو مکہ شب میں پہنچے گا، تو اس کو ٹھہرنے کی جگہ حاصل کرنے میں دشواری ہوگی۔

---

(۱) مزدلفہ میں وقوف کے احکام کے لئے دیکھئے: الہدایہ وفتح القدیر ۲/ ۱۶۸، ۱۷۳، المسلک المتقسط / ۱۴۳، ۱۴۸، رد المحتار ۲/ ۲۴۱، ۲۴۵، شرح الرسالہ مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۷۵، ۴۷۷، الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۴۴، ۴۵، شرح المنہاج ۲/ ۱۱۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۲۴، ۴۲۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، المغنی ۳/ ۴۱۷، ۴۲۴، الفروع ۳/ ۵۱۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۱۳۹۔

اور وقت مسنون زوال آفتاب سے اس کے غروب تک باقی رہتا ہے، اور رمی کا آخری وقت حنفیہ و مالکیہ کے یہاں ہر دن کے لئے اسی دن تک ہے، جیسا کہ یوم النحر میں ہے۔ اور شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ آخری وقت ایام نحر کے چوتھے دن غروب آفتاب تک ہے، اور یہ ایام تشریق کا آخری دن ہے۔

پہلا کوچ:

۶۳ - جب حاجی ایام تشریق کے دوسرے دن رمی کر لے تو اس کے لئے جائز ہے کہ کوچ کر جائے، یعنی مکہ چلا جائے اگر وہ منی سے جلدی لوٹ جانے کو پسند کرے، اور اس دن کو پہلے کوچ کا دن کہا جاتا ہے، اور اس کی وجہ سے بالاتفاق ایام تشریق کے تیسرے دن کی رمی ساقط ہوجاتی ہے۔

اور ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے لئے غروب آفتاب سے قبل کوچ کرنے کی اجازت ہے، اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ ایام نحر کے چوتھے دن کے طلوع فجر سے قبل کوچ کرسکتا ہے۔

ایام تشریق کے تیسرے دن کی رمی:

۶۴ - جو شخص تاخیر کرے اور منی سے پہلا کوچ نہ کرے تو اس پر آج کے دن تینوں جمرات کی رمی واجب ہوگی، اور اس کا وقت جمہور کے نزدیک زوال کے بعد ہے، اور امام ابوحنیفہ نے کہا ہے: آج کے دن طلوع فجر کے بعد زوال سے قبل رمی کر لینا جائز ہے۔

اور فقہاء کا اتفاق ہے کہ آج کے دن رمی کا آخری وقت غروب آفتاب ہے، اور رمی کا وقت اس دن کے لئے اور اس کے ماقبل کی قضاء کے لئے بھی چوتھے دن کے غروب آفتاب پر ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ اس دن کے غروب آفتاب پر مناسک کا وقت ختم ہوجاتا ہے۔

دوسرا کوچ:

۶۵ - جب حاجی ایام تشریق کے تیسرے دن جو ایام نحر کا چوتھا دن ہے، تینوں جمرات کی رمی کرلے تو منی سے مکہ لوٹ جائے، اور رمی کے بعد اس کے لئے منی میں قیام کرنا مسنون نہیں ہے، اور اسے دوسرے کوچ کا دن کہا جاتا ہے، اور اس کے ساتھ ہی منی کے مناسک پورے ہوجاتے ہیں [1]۔

رمی میں نیابت (دوسرے کی طرف سے رمی کرنا):

۶۶ - معذور جو خود رمی کرنے کی استطاعت نہیں رکھتا ہے، جیسے مریض، اس پر واجب ہے کہ ایسے شخص کو نائب بنادے جو اس کی طرف سے رمی کرے، اور مناسب یہ ہے کہ نائب اپنی طرف سے رمی کر چکا ہو، پس اگر اپنی طرف سے رمی نہیں کی ہو تو پہلے اس دن کی تمام رمی اپنی طرف سے کرے، پھر اس کی طرف سے کرے جس نے اسے نائب بنایا ہے، اور یہ رمی حنفیہ اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اصیل کی طرف سے کافی ہوگی، البتہ حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر ایک کنکری اپنے لئے اور دوسری دوسرے کے لئے پھینکے تو جائز، لیکن مکروہ ہوگا۔

اور شافعیہ نے کہا ہے کہ نائب بنانا صرف ایسے مریض کے لئے جائز ہے کہ ایام تشریق کے ختم ہونے سے پہلے جس کی شفایابی کی امید نہ ہو، اور شافعیہ کے نزدیک ایک قول یہ ہے کہ وہ پہلے اپنی طرف سے

---

(۱) رمی کی بحث کے لئے دیکھئے: الهدایہ وفتح القدیر ۲/۱۷۶، ۱۸۴، ۱۸۵، المسلک المتقسط /۱۵۷، ۱۶۸، شرح الرسالہ وحاشیۃ العدوی ۱/۴۷۷، ۴۸۱، ۴۸۲، الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/۴۵، ۴۸، شرح المنہاج ۲/۱۲۱، ۱۲۲، نہایۃ المحتاج ۲/۴۳۰، ۴۳۴، ۴۳۶، المغنی ۳/۴۲۹، ۴۳۰، ۴۵۲، ۴۵۵، الفروع ۳/۲۱۰، ۲۱۲، ۵۱۸، ۵۲۰۔
نیز دیکھئے: الاخلال باحکام الحج میں ترک رمی یا اس میں سے کسی جز کے ترک کی جزا کی تفصیل۔

جمرہ کی کنکریاں پھینکے گا، پھر اس شخص کی طرف سے رمی کرے گا، جس کا وہ نائب ہے، یہاں تک کہ رمی پوری ہوجائے، اور یہی اس شخص کے لئے بہتر طریقہ ہے جسے بھیڑ کے خطرے کا اندیشہ ہو۔

اور جو شخص نائب بنانے سے عاجز ہو، جیسے بچہ اور بیہوش شخص، تو صبی (بچہ) کی طرف سے اس کا ولی رمی کرے گا، اور بیہوش شخص کی طرف سے اس کے رفقاء رمی کریں گے، اور اس پر کوئی فدیہ نہیں ہوگا اگر چہ رمی نہ کی جائے، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے۔

اور مالکیہ نے کہا ہے کہ: نائب بنانے کا فائدہ یہ ہے کہ اگر ادائیگی کے وقت نائب بنادے تو اس سے گناہ ساقط ہوجائے گا۔

ورنہ اس پر دم تو واجب ہوگا ہی، چاہے نائب بنائے یا نہ بنائے، اور دم صرف مریض پر واجب ہوگا نابالغ اور جو اس کے حکم میں ہے اس پر واجب نہ ہوگا[1]، کیونکہ مریض سارے ارکان کا مخاطب ہے[2]۔

سوم-حلق اور قصر:

٦٧- جمہور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ سر کے بال کا حلق کرانا یا قصر کرانا واجبات حج میں سے ہے، اور یہی حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اور امام شافعی کا مذہب ان کی مشہور روایت کے مطابق یہ ہے (اور یہی راجح ہے) کہ یہ حج میں رکن ہے۔

اور فقہاء کا حلق یا قصر کی واجب مقدار کے بارے میں اختلاف ہوا ہے، پس مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک تمام سر کا حلق یا قصر واجب ہے، اور حنفیہ نے کہا ہے کہ سر کے چوتھائی حصہ کی مقدار کافی ہے۔ اور شافعیہ کے نزدیک تین بالوں کا حلق کرانا یا قصر کرانا کافی ہے۔

٦٨- اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ حلق یا قصر کسی زمانے اور مکان کے ساتھ خاص نہیں ہے، لیکن ایام نحر میں حرم میں اس کا کرنا سنت ہے، اور امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ حلق ایام نحر اور حرم کے ساتھ خاص ہے، پس اگر ان دونوں میں سے کسی ایک میں کوتاہی کی تو اس پر دم لازم ہوگا، اور اس حلق سے وہ حلال ہوجائے گا[1]۔

چہارم-ایام تشریق کی راتوں میں منیٰ میں شب گذاری:

٦٩- منی کسرہ اور تنوین کے ساتھ پہاڑوں کے درمیان ایک گھاٹی کا نام ہے، اس کی لمبائی دو میل اور اس کی چوڑائی تھوڑی ہے[2]، ایام تشریق کی راتوں میں وہاں شب گذاری جمہور فقہاء کے نزدیک واجب ہے، جو شخص بغیر عذر کے اسے ترک کردے اس پر دم لازم ہوگا۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہاں شب گذاری سنت ہے، اور جمہور کے نزدیک شب گذاری کی واجب مقدار رات کے اکثر حصہ میں ٹھہرنا ہے[3]۔

---

(١) جیسے بیہوش شخص۔

(٢) المبسوط ٦٩/٤، البدائع ٢/ ١٣٢، حاشیہ شلبی علی شرح الکنز ٢/ ٣٤، المسلک المتقسط / ١٣٢، ١٣٣، الفتاوی الہندیہ ٢٢١/١، الزرقانی المالکی مع حاشیۃ البنانی ٣/ ٢٨٢، المجموع ٨/ ١٨٤، ١٨٦، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ٢/ ١٢٢، ١٢٣، نہایۃ المحتاج ٢/ ٤٣٥، مغنی المحتاج ٥٠٨/١، المغنی فی فقہ الحنابلہ ٤٩١/٣۔

---

(١) حلق کی بحث کے لئے دیکھئے: الہدایہ وفتح القدیر ١٧٨/٢، ١٧٩، ٢٥٢، ٢٥٣، المسلک المتقسط / ١٥١، ١٥٤، شرح الرسالہ بحاشیۃ العدوی ٤٧٨/١، ٤٧٩، الشرح الکبیر وحاشیہ ٤٦٠/٢، المغنی ٤٣٥/٣، ٤٤٢، الفروع ٣/ ٥١٣، ٥١٦۔

(٢) منیٰ کے حدود کی تفصیل اور اس میں اختلاف کی تحقیق ''منیٰ'' کی اصطلاح میں دیکھیں۔

(٣) الہدایہ مع الشرح ١٨٦/٢، المسلک المتقسط / ٢٢، ١٥٧، شرح المنہاج ١٢٤/٢، مغنی المحتاج ٥٠٥/١، ٥١٣، شرح الرسالہ بحاشیۃ العدوی ٤٨٠/١، الشرح الکبیر مع حاشیہ ٤٨/٢، ٤٩، المغنی ٤٤٩/٣، الفروع ٥١٨/٣، ٥١٩، ٥٢٧۔

پنجم-طواف وداع:

۷۰- طواف وداع کو "طواف صدر" اور "طواف آخر عہد" بھی کہا جاتا ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ میں سے جمہور فقہاء کا مذہب اور یہی شافعیہ کے نزدیک اظہر، یہ ہے کہ طواف وداع واجب ہے، اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ سنت ہے (۱)۔

جمہور نے اس کے وجوب پر رسول اللہ ﷺ کے حکم سے استدلال کیا ہے، جیسا کہ ابن عباسؓ نے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا: "أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت، إلا أنه خفف عن المرأة الحائض" (۲) (لوگوں کو حکم دیا کہ ان کی آخری حاضری بیت اللہ پر ہونی چاہئے ،البتہ آپ ﷺ نے حائضہ عورت سے تخفیف فرمائی) اور مالکیہ نے اس کے سنت ہونے پر اس طور پر استدلال کیا ہے کہ حائضہ عورت کے لئے بغیر فدیہ کے اس کا چھوڑنا جائز ہے، اور اگر واجب ہوتا تو حائضہ کے لئے اس کا ترک جائز نہ ہوتا (۳)۔

طواف وداع کے وجوب کی شرطیں:

۷۱- یہ کہ حاجی اہل آفاق میں سے ہو، حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہی ہے، لہذا مکی پر واجب نہیں ہوگا، کیونکہ طواف بیت اللہ سے رخصت ہونے کی وجہ سے واجب ہوا ہے، اور یہ معنی اہل مکہ میں نہیں پایا جاتا ہے،۔ کیونکہ یہ لوگ اپنے وطن میں ہیں، اور حنفیہ نے اس شخص کو ان کے ساتھ شامل کیا ہے جو مواقیت کے علاقہ میں رہنے والا ہو، کیونکہ اس کا حکم اہل مکہ کے حکم کی طرح ہے اور حنابلہ نے کہا ہے کہ صرف اسی شخص سے ساقط ہوگا جس کا گھر حرم میں ہو۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک طواف وداع ہر اس شخص سے مطلوب ہے جو مکہ سے سفر کا قصد کرے اگر چہ وہ مکی ہو، اگر ایسے سفر کا قصد کرے جس میں نماز قصر کی جاتی ہے (یعنی اس پر طواف وداع ہوگا)، اور مالکیہ نے اس کی صفت یہ بیان کی ہے کہ یہ دور کا، مثلاً جحفہ کا سفر ہو، قریب، مثلاً تنعیم کا سفر نہ ہو، جب سفر کے لئے نکلے اور دوسری جگہ یا اپنے مسکن میں قیام کا ارادہ نہ ہو، پس اگر اس غرض سے نکلے تا کہ دوسری جگہ یا اپنے مسکن میں قیام کرے گا، تو اس سے (طواف وداع) مطلوب ہوگا، اگر چہ وہ جگہ جس کے ارادہ سے نکلا ہو قریب ہو۔

۷۲- حیض اور نفاس سے پاک ہونا: لہذا حائضہ اور نفساء پر واجب نہیں ہوگا اور مسنون بھی نہ ہوگا، یہاں تک کہ اس کے چھوڑنے سے ان دونوں پر دم واجب نہیں ہوگا، جیسا کہ ابن عباس کی حدیث گزر چکی ہے: "إلا أنه خفف عن الحائض" (کہ آپ ﷺ نے حائضہ سے تخفیف فرمائی)، اور اسی طرح حضرت عائشہؓ کی حدیث حضرت صفیہ کے واقعہ میں ہے کہ جب انہیں حیض آ گیا تو نبی ﷺ نے ان کے ساتھ ان کے طواف وداع کئے بغیر سفر فرمایا۔

لیکن جنابت سے پاک ہونا طواف وداع کے وجوب کے لئے شرط نہیں ہے، لہذا محدث (بغیر وضو والا شخص) اور جنبی پر واجب ہوگا، کیونکہ ان دونوں کے لئے فی الحال حدث اور جنابت کا ازالہ غسل یا تیمّم کے ذریعہ ممکن ہے۔

---

(۱) لیکن شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک یہ (طوف وداع) ایسا واجب ہے جو حج کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ یہ ہر اس شخص کے لئے ہے جو مکہ سے جدا ہو۔

(۲) حدیث: "أمر الناس أن يكون......" کی روایت بخاری (۲/۱۷۹) اور مسلم (۴/۹۳) نے کی ہے۔

(۳) فتح القدیر ۲/۱۸۸ کے ساتھ موازنہ کیجیے، شرح الرسالہ ۱/۴۸۲ میں کہا ہے کہ مستحب ہے، کتاب کے آخر میں کہا ہے کہ سنت ہے، نیز دیکھئے: المغنی ۳/۴۵۸، البدائع ۲/۱۴۲ کے ساتھ موازنہ کیجئے۔

اور اگر حائضہ مکہ کی آبادی سے جدا ہونے سے قبل پاک ہوجائے تو اس پر طواف صدر لازم ہوگا، اور اگر مکہ کی آبادی سے نکل جائے پھر پاک ہو، تو اس پر طواف صدر لازم نہیں ہوگا، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اس پر اتفاق ہے، کیونکہ جب وہ آبادی سے نکل گئی تو مسافرہ ہوگئی، اس لئے کہ نماز میں قصر کرنا اس کے لیے جائز ہے، لہذا اس پر نہ واپسی لازم ہے اور نہ دم واجب ہوگا[1]۔

۷۳- یہ کہ اس نے افراد یا تمتع یا قران کے طور پر مناسک حج ادا کرلیا ہو، لہذا حنفیہ کے نزدیک صرف عمرہ کرنے والے پر واجب نہیں ہوگا، اگرچہ وہ آفاقی ہو، گویا کہ ان حضرات نے مقصود پر نظر رکھی ہے اور یہ اعمال حج کا خاتمہ ہے، لہذا عمرہ کرنے والے سے اس کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔

اس (طواف وداع) کی صحت کی شرطیں:

۷۴- طواف وداع کی صحت کے لئے حسب ذیل شرطیں ہیں:

الف- اصل طواف کی نیت، نہ کہ تعیین کی۔

ب- یہ کہ طواف زیارت پہلے کر چکا ہو۔

ج- وقت۔

اور طواف وداع کا وقت حنفیہ کے نزدیک طواف زیارت کے بعد برقرار رہتا ہے اگر اس کا سفر موخر ہوجائے، اور ہر وہ طواف جسے حاجی طواف زیارت کے بعد کرے گا وہ طواف صدر کی طرف سے کافی ہوجائے گا۔

حنفیہ کے نزدیک طواف کے فوراً بعد سفر کرنا اس کے جواز کی شرائط میں سے نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر طواف صدر کرلیا ہو، پھر اس کے بعد مکہ میں مشغول ہوگیا اور بہت دنوں تک قیام کیا تو اس پر دوسرا طواف واجب نہیں ہوگا، کیونکہ مراد یہ ہے کہ اس کی آخری حاضری بیت اللہ میں باعتبار اعمال حج ہو نہ کہ باعتبار اقامت، اور بیت اللہ کے تعلق سے طواف اس کا آخری منسک ہے، مگر مستحب یہ ہے کہ طواف صدر کو اس وقت تک مؤخر کرے جب سفر کا ارادہ ہو۔

مالکیہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کا وقت اپنے تمام امور سے فراغت کے بعد سفر کے عزم کا وقت ہے، اور اس کے بعد اسباب سفر میں مشغول رہے، جیسے زادِراہ کا خریدنا، اور سامانوں کا اٹھانا وغیرہ تو یہ معاف ہے، اور اسے نہیں لوٹائے گا، لیکن اگر اس کے بعد اسباب سفر کے علاوہ کسی دوسرے معاملہ میں مشغول ہوجائے، جیسے سامان کا خریدنا یا کسی دوست کی زیارت، یا کسی مریض کی عیادت، تو طواف کا اعادہ ضروری ہوگا۔

واجبات حج جو دوسرے اعمال کے تابع ہیں:

۷۵- واجبات حج جو دوسرے اعمال کے تابع ہوتے ہیں، وہ ایسے امور ہیں جن کو ارکان حج میں سے کسی رکن یا اس کے واجبات میں سے کسی واجب اصلی کے ضمن میں ادا کرنا واجب ہوتا ہے، اور ان کی تحقیق آپ ان اصطلاحات میں پائیں گے جو ارکان حج یا اس کے واجبات کے ساتھ خاص ہیں، البتہ یوم النحر کے اعمال کی ترتیب کا ذکر ہم یہاں کریں گے اور اس کے علاوہ کی طرف ہم سرسری اشارہ کردیں گے۔

اول- واجبات احرام:

۷۶- الف- احرام میقات مکانی سے ہو، نہ کہ اس کے بعد سے (دیکھئے: احرام فقرہ نمبر ۳۱، ۳۲)۔

ب- تلبیہ: اور یہ مالکیہ کے نزدیک واجب ہے، اور اسے احرام

---

(۱) العنایہ ۲/ ۲۲۴، نیز دیکھئے: المبسوط ۴/ ۱۷۹۔

کے ساتھ ملانا مسنون ہے، اور حنفیہ کے نزدیک احرام میں شرط ہے، اور جمہور کے نزدیک سنت ہے۔

(دیکھئے: احرام فقرہ نمبر ۲۹)۔

ج: احرام کے ممنوعات سے اجتناب۔

(دیکھئے: احرام، فقرہ/ ۳۱ اور ۵۵-۹۴)۔

دوم-وقوف عرفہ کے واجبات:

۷۷-وقوف کا مغرب کے بعد تک مختلف مذاہب کی تفصیلات کے مطابق ممتد ہونا ہے، سوائے شافعیہ کے، کیونکہ یہ ان کے نزدیک سنت ہے، اور مالکیہ نے کہا ہے: وقوف مغرب کے بعد ہی رکن ہے اور اس سے قبل واجب ہے۔

سوم-واجبات طواف

۷۸-الف: حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ طواف کے آخری تین شوط واجب ہیں۔

اور یہ جمہور کے نزدیک طواف میں رکن ہیں (فقرہ نمبر ۱۲۸، اور دیکھئے: طواف کی اصطلاح)۔

ب: حنفیہ نے طواف میں حسب ذیل امور کو واجب قرار دیا ہے، اور جمہور نے کہا ہے کہ یہ اس کی صحت کی شرطیں ہیں اور وہ امور یہ ہیں:

۱-حدث اور نجاستوں سے پاک ہونا۔

۲-ستر عورت۔

۳-حجر (اسود) سے طواف کی ابتداء۔

۴-تیامن: یعنی طواف کرنے والا بیت اللہ کے دائیں ہو۔

۵-طواف کے دوران حجر، یعنی (حطیم) کو طواف میں شامل کرنا۔

ج-حنفیہ نے حسب ذیل امور کو طواف میں واجب قرار دیا ہے، اور یہ دوسرے فقہاء کے نزدیک سنت ہیں:

۱-چلنے پر قادر شخص کے لئے پیدل چلنا۔

۲-طواف کی دو رکعتیں۔

۳-طواف رکن کو ایام نحر میں ادا کرنا۔

چہارم-واجبات سعی:

۷۹-الف: حنفیہ کے نزدیک چلنے پر قادر شخص کے لئے پیدل چلنا، اور جمہور کا مذہب ہے کہ یہ سنت ہے۔

ب: حنفیہ کے نزدیک سعی کے پہلے چار شوطوں کے بعد اس کے باقی تین اشواط کو مکمل کرنا، اور جمہور کے نزدیک سارے اشواط رکن ہیں۔

پنجم-وقوف مزدلفہ کا واجب ہونا:

۸۰-حنفیہ نے مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کی نمازوں کو جمع تاخیر کے ساتھ ادا کرنا واجب قرار دیا ہے اور یہ جمہور کے نزدیک سنت ہے۔

ششم-واجبات رمی:

۸۱-حنفیہ کے نزدیک واجب ہے کہ ایک دن کی رمی کو دوسرے دن تک مؤخر نہ کیا جائے، اور مالکیہ کے نزدیک (واجب ہے کہ) مغرب تک (موخر نہ کیا جائے)۔

ہفتم-قربانی کا جانور ذبح کرنے سے متعلق واجبات:

۸۲-الف-یہ کہ (جانور کو) ایام نحر میں ذبح کیا جائے۔

ب- یہ کہ حرم میں ہو۔

ہشتم- حلق اور قصر کے واجبات:

۸۳- الف- حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک حلق کا ایام نحر میں ہونا۔

ب- حلق کا حرم میں ہونا صرف حنفیہ کے نزدیک۔

نہم- یوم النحر کے اعمال کی ترتیب:

۸۴- حاجی منیٰ میں تین اعمال اس ترتیب سے ادا کرے گا:

جمرہ عقبہ کی رمی کرے، پھر اگر قارن یا متمتع ہو تو قربانی کے جانور کو ذبح کرے، (دیکھئے: فقرہ نمبر ۵-۷) پھر حلق یا قصر کرائے، پھر مکہ جائے اور طواف زیارت کرے۔

اور اس ترتیب میں اصل رسول اللہ ﷺ کا عمل ہے، حضرت انسؓ سے روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ رمى جمرة العقبة يوم النحر، ثم رجع إلى منزله بمنى، فدعا بذبح فذبح، ثم دعا بالحلاق فأخذ بشق رأسه الأيمن، فجعل يقسم بين من يليه الشعرة والشعرتين، ثم أخذ بشق رأسه الأيسر فحلقه" (رسول اللہ ﷺ نے یوم النحر کو جمرہ عقبہ کی رمی فرمائی، پھر منیٰ میں اپنی قیام گاہ پر تشریف لائے، پھر قربانی کے جانور کو طلب کیا اور قربانی فرمائی، پھر حلق کرنے والے کو طلب فرمایا، پس اس نے آپ ﷺ کے سر کے دائیں حصہ کا حلق کیا اور آپ ﷺ نے اپنے سے قریب قریب لوگوں میں ایک ایک اور دو دو بال تقسیم کرنی شروع کی، پھر اس نے آپ ﷺ کے سر کے بائیں حصہ کا حلق کیا)، اور حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے: "ثم ركب رسول الله ﷺ فأفاض إلى البيت"[1] (پھر رسول اللہ ﷺ سوار ہوئے اور بیت اللہ کا طواف افاضہ کیا)۔

اس ترتیب کا حکم:

۸۵- اس ترتیب کی مشروعیت پر فقہاء کے اتفاق کے باوجود اس میں ان کا اختلاف ہے، اور اس اختلاف کا سبب دوسری حدیث ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ترتیب سنت ہے، اس کے چھوڑنے والے پر کوئی فدیہ نہیں ہے۔

اور وہ عبداللہ بن عمرو کی حدیث ہے: "أن رسول الله ﷺ وقف في حجة الوداع فجعلوا يسألونه، فقال رجل: لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح؟ قال: "اذبح ولا حرج" فجاء آخر فقال: لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي؟ قال: "ارم ولا حرج"۔ فيما سئل يومئذ عن شيء قدم ولا أخر إلا قال: "افعل ولا حرج"[1] (رسول اللہ ﷺ حجۃ الوداع میں ایک جگہ کھڑے ہوئے تو لوگ آپ ﷺ سے سوال کرنے لگے، تو ایک شخص نے عرض کیا مجھے علم نہیں تھا، اس لئے (قربانی کا جانور) ذبح کرنے سے قبل حلق کرلیا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "ذبح کرو کوئی حرج نہیں ہے"، پھر دوسرے نے آکر عرض کیا: مجھے علم نہیں تھا تو میں نے رمی کرنے سے پہلے جانور قربان کردیا ہے آپ ﷺ نے فرمایا: "رمی کرو کوئی حرج نہیں ہے"، پھر اس دن جس چیز کی بھی تقدیم اور تاخیر کے بارے میں سوال کیا گیا، آپ ﷺ نے فرمایا: "کرو کوئی حرج نہیں ہے")۔

---

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ رمى جمرة العقبة يوم النحر" کی

= روایت مسلم (۲/ ۹۴۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث عبداللہ بن عمرو: "أن رسول الله ﷺ وقف في حجة الوداع......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۵۶۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

پس حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ: یوم النحر کے اعمال کے درمیان ترتیب واجب ہے، اس میں کچھ تفصیل اور اختلاف ہے۔

ان میں سے ہر ایک نے دلائل کے مابین موافقت پیدا کرنے کے لئے ایک مسلک اختیار کیا ہے۔

امام شافعی، صاحبین اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ ترتیب سنت ہے، ان حضرات نے حضرت عبداللہ بن عمرو کی حدیث کے آخری حصہ سے استدلال کیا ہے، کیونکہ ابن عمرو کا قول: ''فما سئل یومئذ'' اس کے عموم سے ترتیب کا سنت ہونا معلوم ہوتا ہے۔

پہلے حضرات (حنفیہ اور مالکیہ وغیرہم) نے نبی ﷺ کے عمل سے استدلال کیا ہے جس سے وجوب معلوم ہوتا ہے، پھر ترتیب کی کیفیت کے بارے میں کئی مذاہب ہوگئے ہیں۔

پس حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ منیٰ کے اعمال کے درمیان حدیث کے مطابق ترتیب واجب ہے، لیکن منیٰ کے اعمال اور طواف افاضہ کے درمیان ترتیب سنت ہے، فقہاء حنفیہ کے دلائل حسب ذیل ہیں:

نبی ﷺ کے عمل کے اتباع کی رعایت، جیسا کہ اس کی صراحت حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ فِيْ اَيَّامٍ مَّعْلُوْمَاتٍ عَلٰى مَارَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيْمَةِ الْاَنْعَامِ فَكُلُوْا مِنْهَا وَاَطْعِمُوْا الْبَائِسَ الْفَقِيْرَ، ثُمَّ لْيَقْضُوْا تَفَثَهُمْ وَلْيُوْفُوْا نُذُوْرَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ''[۱] (اور تا کہ ایام معلوم میں اللہ کا نام لیں، ان چوپایوں پر جو اللہ نے ان کو عطا کئے ہیں، پس تم بھی اس میں سے کھاؤ اور مصیبت زدہ محتاج کو بھی کھلاؤ، پھر لوگوں کو چاہئے کہ اپنا میل کچیل دور کریں اور اپنے واجبات کو پورا کریں اور چاہئے کہ (اس) قدیم گھر کا طواف کریں)۔

طریقۂ استدلال یہ ہے کہ میل کچیل دور کرنے کا حکم جو کہ حلق ہے، قربانی کے بعد دیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ترتیب واجب ہے۔

اور مالکیہ نے کہا ہے کہ ترتیب میں واجب رمی کو حلق پر اور طواف افاضہ پر مقدم کرنا ہے، اور اس کے علاوہ کوئی ترتیب واجب نہیں بلکہ سنت ہے۔

ان حضرات نے حلق پر رمی کو مقدم کرنے کے وجوب پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ بالاجماع پہلی بار حلال ہونے سے قبل اپنے بال کا حلق ممنوع ہے اور تحلل اول جمرۂ عقبہ کی رمی کے بعد ہی حاصل ہوتا ہے۔

اور ان حضرات نے حلق پر ذبح کو مقدم کرنے کے واجب نہ ہونے پر عبداللہ بن عمرو کی گذشتہ حدیث سے استدلال کیا ہے، تقدیم وتاخیر جو حدیث میں منصوص علیہ ہے اس کو اختیار کیا ہے۔ اور: ''فما سئل عن شيء قدم ولا أخر'' کی تشریح یہ کی ہے کہ حدیث کی ابتداء میں جن چیزوں کا ذکر کیا گیا ہے ان کی تقدیم وتاخیر مراد ہے۔

اور امام احمد نے اپنے وجوب کی روایت میں لفظ: ''لم أشعر'' سے استدلال کیا ہے، چنانچہ فرمایا: ترتیب اس کے جاننے والے اور یاد رکھنے والے پر واجب ہوگی، ناواقف اور بھولنے والے شخص پر کچھ بھی نہیں ہوگا۔ اور حدیث کے آخری ٹکڑے: ''فما سئل'' کو اسی معنی کے ساتھ مقید کیا ہے، یعنی فرمایا: علم کے بغیر تقدیم وتاخیر کی صورت میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اور حاصل جیسا کہ ابن قدامہ نے کہا ہے، یہ ہے کہ ہمارے علم کے مطابق فقہاء اس پر متفق ہیں کہ ترتیب کے خلاف کرنے سے بھی یہ اعمال اپنے موقعہ پر ادا ہوجائیں گے۔

(۱) سورۂ حج/۲۹، ۳۰۔

البتہ ان کا اختلاف صرف وجوب دم کے بارے میں ہے، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے[۱]۔

احرام حج سے حلال ہونا:

۸۶- حلال ہونا حج کے ارکان وواجبات کی ادائیگی، جمرۂ عقبہ کی رمی اور حلق کی ادائیگی سے حاصل ہوتا ہے، اور حلال ہونے سے مراد حج کے احرام سے حلال ہونا ہے اور اس حلال ہونے کی دو قسمیں ہیں: تحلل اول یا اصغر اور تحلل ثانی یا اکبر، اور تحلل کا ذکر ''احرام'' کی اصطلاح (فقرہ نمبر ۱۲۲-۱۲۵) میں گذر چکا ہے۔

حج کی سنتیں، مستحبات، ممنوعات اور مباحات:

حج کی سنتیں:

۸۷- حج میں سنت وہ چیزیں ہیں جن کا کرنا مطلوب ہے، اور ان پر ثواب ملتا ہے، لیکن اس کے ترک کی صورت میں فدیہ یعنی دم یا صدقہ لازم نہیں ہوتا ہے[۲]۔

اول-طواف قدوم:

۸۸- اور اسے ''طواف قادم''، ''طواف ورود''، ''طواف وارد'' اور ''طواف تحیہ'' کہا جاتا ہے، کیونکہ یہ مکہ کے باہر سے آنے والے کے لئے بیت اللہ کے احترام میں مشروع ہے، اور اس کا نام ''طواف اللقاء'' بھی ہے، اور یہ بیت اللہ میں اس کی پہلی حاضری ہے، اور طواف قدوم مکہ کے باہر سے آنے والے آفاقی کے لئے حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بیت اللہ کے احترام کے طور پر مسنون ہے، اسی وجہ سے بلا تاخیر اس کا بیت اللہ سے شروع کرنا مستحب ہے، اور شافعیہ نے مکہ میں داخل ہونے والوں کے لئے طواف قدوم کو سنت قرار دیا ہے، خواہ وہ محرم ہوں یا محرم نہ ہوں[۱]۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ (طواف قدوم) واجب ہے، اس کے چھوڑنے والے پر دم واجب ہوگا، اور مالکیہ کے نزدیک ہر اس شخص پر طواف قدوم واجب ہے جو حل سے احرام باندھے، چاہے وہ مکہ کا رہنے والا ہو یا اس کے علاوہ کا رہنے والا ہو، اور چاہے حل سے اس کا احرام واجب ہو، جیسے وہ آفاقی جو حج کا احرام باندھ کر آیا ہو، یا مستحب ہو، جیسے مکہ میں رہنے والا شخص جس کے لئے گنجائش (وقت میں وسعت ہو) اور وہ حرم سے نکلے، پھر حل سے احرام باندھے اور چاہے، اس نے صرف حج کا احرام باندھا ہو یا قارن ہو، اور اسی طرح حرم سے احرام باندھنے والا اگر اس پر حل سے احرام باندھنا واجب ہوا ہو، اس طور پر کہ ممانعت کی مخالفت کرتے ہوئے میقات سے حلال ہونے کی حالت میں گذر گیا ہو۔

اور یہ ان لوگوں پر واجب ہے جب تک کہ ان میں سے کوئی مراہق نہ ہو، اور اس سے مراد وہ شخص ہے جس کا وقت تنگ ہو گیا ہو، یہاں تک کہ اسے (طواف قدوم کرنے میں) وقوف عرفات کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو جائے[۲]۔

---

(۱) المغنی ۳/ ۴۴۸، نیز یوم نحر کے اعمال کی ترتیب کے مسئلہ کے لیے دیکھئے: الہدایہ وفتح القدیر ۲/ ۱۷۷، بدائع الصنائع ۲/ ۱۵۸، ۱۵۹، شرح الرسالہ بحاشیۃ العدوی ۱/ ۴۷۹، الشرح الکبیر ۲/ ۴۷، ۴۸، المہذب مع المجموع ۸/ ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۴، الفروع ۳/ ۵۱۵۔

(۲) دیکھئے: المسلک المتقسط فی المنسک المتوسط/ ۵۱، ۵۲، اور ہم نے اس کے استقراء میں ثبت کے بعد سنن اصلیہ کے تتبع کے بارے میں اس پر اعتماد کیا ہے۔

(۱) اور یہ ان کے اس مسلک کی بنیاد پر ہے کہ جو شخص حج کے علاوہ کسی اور ضرورت سے حرم کا قصد کرے اس کے لئے بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونا جائز ہے، دیکھئے: ''احرام'' کی اصطلاح۔

(۲) اس کی مکمل تفصیل کے لئے دیکھئے: شرح الرسالہ وحاشیۃ العدوی ۱/ ۴۶۵۔

اوراس سلسلے میں اصل نبی علیہ السلام کا عمل ہے، جیسا کہ حضرت جابرؓ کی حدیث کے شروع میں ان کا قول ہے: "حتی إذا أتينا البيت معه استلم الركن فرمل ثلاثا ومشى أربعا"[۱] (یہاں تک کہ جب ہم آپ علیہ السلام کے ساتھ بیت اللہ کے پاس آئے، تو آپ نے رکن (یمانی) کا استلام فرمایا اور طواف کے تین شوط میں رمل فرمایا اور چار بار (بغیر رمل کے) طواف کیا۔

اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: "أن أول شيء بدأ به حين قدم النبي علیہ السلام مكة أنه توضأ ثم طاف...... الحديث"[۲] (مکہ تشریف آوری کے وقت سب سے پہلا کام آپ نے یہ کیا کہ آپ علیہ السلام نے وضوفرمایا) پھر طواف فرمایا، پس مالکیہ نے اس سے آپ علیہ السلام کے قول: "خذوا عني مناسككم"[۳] سے وجوب پر استدلال کیا ہے، اور جمہور نے کہا ہے کہ اس پر قرینہ موجود ہے کہ یہ واجب نہیں ہے، کیونکہ اس سے مقصود تحیہ ہے، لہٰذا تحیۃ المسجد کے مشابہ ہوگا، اور سنت ہوگا۔

طواف قدوم کب ساقط ہوتا ہے:

۸۹ - طواف قدوم حسب ذیل لوگوں سے ساقط ہوجاتا ہے:

الف۔ مکی اور جو شخص اس کے حکم میں ہو، اور اس سے مراد وہ آفاقی ہے جس نے مکہ سے احرام باندھا ہو، اور مالکیہ نے اس میں یہ شرط لگائی ہے کہ اس پر حل سے احرام باندھنا واجب نہ ہوا ہو، جیسا کہ گذرا، اور حنفیہ نے وسعت دی ہے، چنانچہ ان حضرات نے کہا ہے: (طواف قدوم) اس شخص سے بھی ساقط ہوجائے گا جس کا گھر میقات اور حرم کے درمیان ہو، کیونکہ اس کے لئے مکہ کا حکم ہے۔

اور ان لوگوں سے طواف قدوم کے ساقط ہونے کی علت یہ ہے کہ یہ قدوم (آنے) کی وجہ سے مشروع ہوا ہے اور قدوم (آنا) ان کے حق میں موجود نہیں ہے۔

ب: عمرہ کرنے والا اور حج تمتع کرنے والا اگر چہ جمہور کے نزدیک آفاقی ہی کیوں نہ ہو، اس لئے کہ اس پر طواف فرض یعنی طواف عمرہ داخل ہوگیا ہے، پس طواف قدوم ان حضرات کے نزدیک اس شخص کے ساتھ خاص ہے جس نے حج افراد کا احرام باندھا ہو یا حج اور عمرہ کو ملانے والا ہو، اور اس سلسلہ میں حنابلہ منفرد ہیں، چنانچہ ان حضرات نے کہا ہے: تمتع کرنے والا طواف افاضہ سے قبل طواف قدوم کرے گا، پھر طواف افاضہ کرے گا۔

ج: جس نے براہ راست وقوف کے لئے عرفہ کا قصد کیا تو اس سے طواف قدوم ساقط ہوجائے گا، کیونکہ اس کا مسنون وقت وقوف عرفہ سے قبل ہے، اور مالکیہ نے ثابت کیا ہے کہ اگر حرم سے حج کا احرام باندھا ہو یا حل سے احرام باندھا ہو، لیکن وہ مراہق ہو یا عمرہ کا احرام حل سے باندھا ہو، پھر اس پر حرم میں حج کا احرام باندھا ہو تو اس سے طواف قدوم کا مطالبہ نہیں ہوگا، اور جب طواف قدوم کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، تو وہ سعی کو طواف افاضہ تک مؤخر کردے گا، کیونکہ جیسا کہ آئے گا، واجب یہ ہے کہ سعی حج کے دو طوافوں میں سے ایک طواف کے بعد ہو، پس جب طواف قدوم ساقط ہوگیا تو متعین ہوگیا کہ وہ (سعی) طواف افاضہ کے بعد ہو۔

---

(۱) حدیث جابرؓ: "حتی إذا أتينا البيت معه استلم الركن......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "ان أول شيء بدأ به حين قدم......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۷۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "خذوا عني مناسككم" کی روایت مسلم (۲/ ۹۴۳ طبع الحلبی) اور نسائی (۵/ ۲۷۰ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے، الفاظ احمد کے ہیں۔

چند جزئی مسائل:

۸۹م- اول: ''توضیح'' میں لکھا ہے کہ: اگر حاجی مراہق ہو (یعنی اس کے پاس وقت تنگ ہو) اور وہ وقوف عرفہ کے دن آئے تو میں اس کے لئے طواف کی تاخیر کو پسند کرتا ہوں، اور اگر یوم الترویہ کو آئے تو تعجیل کو میں پسند کرتا ہوں اور تاخیر کی گنجائش ہوگی، اور ''مختصر'' میں امام مالک سے منقول ہے: اگر یوم عرفہ کو آئے تو اسے اختیار ہے، چاہے تو مؤخر کرے اور اگر چاہے تو طواف کرے اور سعی کرے، اور اگر یوم ترویہ کو آئے اور اس کے ساتھ گھر والے ہوں تو اگر چاہے تو مؤخر کرے، اور اگر اس کے ساتھ گھر والے نہ ہوں تو طواف کرے اور سعی کرے۔ اور اس کا معنی یہ ہے کہ یوم عرفہ کو عرفہ کی طرف جانے میں مشغول ہونا زیادہ بہتر ہے، لیکن یوم ترویہ کو جس کے ساتھ گھر والے ہوں، تو اس کے لئے مشغولیت ہوگی جو گھر والوں کے ساتھ سفر کرنے والے کے لئے ناگزیر ہوتی ہے۔ (''انتہی'')۔ اور ابن فرحون نے کہا ہے: کیونکہ اس کی گھر والوں کے ساتھ مشغولیت ہوگی، اور تنہا سفر کرنے والے کا حال زیادہ آسان ہوتا ہے، اور اس سے پہلے کہا ہے: اور مراہق سے مراد وہ شخص ہے جس کا وقت طواف قدوم، سعی اور جو چیزیں اس کے احوال کے لئے ضروری ہیں ان سے تنگ ہو اور اسے یہ اندیشہ ہو کہ اگر ان میں مشغول ہوگا تو حج فوت ہو جائے گا، تو اس کے لئے طواف کو مؤخر کرنے کی گنجائش ہوگی، پھر اشہب کا قول نقل کیا ہے اور مختصر میں اسے امام مالک سے نقل کیا گیا ہے، مناسک کی عبادت ختم ہوئی۔

دوم: جس شخص نے حل سے قران کا احرام باندھا اس کا حکم طواف قدوم کے وجوب اور اس کے بعد سعی کی تعجیل میں اس شخص کی طرح ہوگا جس نے حج کا احرام حل سے باندھا، پس اگر اس نے اسے ترک کر دیا اور وہ مراہق نہیں ہے تو اس پر دم واجب ہوگا، اور اگر مراہق ہو تو اس پر دم واجب نہیں ہوگا۔ اسے ''مدونہ'' میں کہا ہے۔

سوم: اگر حل میں عمرہ پر حج کا احرام باندھ لے تو طواف قدوم اور اس کے بعد سعی کے واجب ہونے میں اس کا حکم حل سے قران کا احرام باندھنے والے کی طرح ہے، جب کہ وہ مراہق نہ ہو اور یہی ظاہر ہے۔

چہارم: اگر مکہ سے قران کا احرام باندھا یا مکہ سے عمرہ کا احرام باندھا پھر حج کو شامل کر دیا اور قارن ہو گیا تو مشہور قول کے مطابق حل کے لئے نکلنا اس پر لازم ہوگا، پس جب حل سے داخل ہو تو طواف نہیں کرے گا اور نہ سعی کرے گا، کیونکہ اس نے مکہ سے احرام باندھا ہے، اسے ابن رشد نے ابن القاسم سے نقل کیا ہے، اور اسے ابن عرفہ نے نقل کیا ہے، اور یہ ان کے قول: "ولها وللقران حل" کے قریب گذر چکا ہے۔

پنجم: جس شخص نے حل سے حج کا یا قران کا احرام باندھا اور عرفات چلا گیا اور مکہ میں داخل نہیں ہوا، اور وہ مراہق بھی نہیں ہے تو یہ اس کے درجے میں ہوگا جس نے طواف قدوم کو چھوڑ دیا، اور اس پر دم واجب ہوگا، اسے ''مدونہ'' میں کہا ہے، اس کے مناسک کی بحث میں مصنف کے کلام سے سقوط دم کا وہم ہوتا ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے[1]۔

اور حنابلہ نے کہا ہے: اس شخص سے طواف قدوم ساقط نہیں ہوگا جس نے اسے موخر کر کے وقوف عرفہ کر لیا، پس جب مکہ آئے تو طواف زیارت سے پہلے طواف قدوم کرے گا۔

د: مالکیہ نے واضح کیا ہے: طواف قدوم حیض والی عورت، نفاس والی عورت، بیہوش، بھول جانے والے شخص سے ساقط ہو جائے گا، البتہ اگر مانع زائل ہو جائے، اور طواف قدوم کے لئے وقت میں

---

(۱) الحطاب ۳/ ۸۳۔

گنجائش ہوتو اس وقت واجب ہوگا۔

طواف قدوم کا وقت:

۹۰- مکہ میں داخل ہونے کے وقت طواف قدوم کا وقت شروع ہوتا ہے، اور مستحب یہ ہے کہ مکان کرایہ پر لینے اور اس طرح کے امور سے قبل طواف قدوم ادا کرنے میں جلدی کرے، کیونکہ یہ بیت اللہ کی تعظیم کے طور پر ہے، اور اس کا آخری وقت جمہور کے نزدیک وقوف عرفہ ہے، کیونکہ وقوف عرفہ کے بعد اس سے طواف فرض یعنی طوافِ زیارت کا مطالبہ کیا جائے گا[۱]۔

طواف قدوم کا طریقہ:

۹۱- طواف قدوم کا طریقہ طواف زیارت کی طرح ہے، البتہ اس میں نہ تو اضطباع ہے اور نہ رمل، اور نہ اس کی وجہ سے سعی ہے، لیکن اگر حج کی سعی کو اس کے ساتھ مقدم کرنے کا ارادہ کرے تو اس وقت اس کے لئے اضطباع اور رمل طواف میں مسنون ہوگا، کیونکہ رمل اور اضطباع ہر اس طواف میں سنت ہے جس کے بعد سعی ہو[۲]۔

دوم- امام کے خطبے:

۹۲- حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک خطبے تین مقامات میں سنت ہیں اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک چار مقامات میں سنت ہیں، یوم عرفہ کے

(۱) اس رجحان کے لئے ایک اہم بحث المغنی ۳/ ۴۴۳ میں دیکھئے۔

(۲) طواف قدوم کے لئے مذکورہ حوالوں کے ساتھ درج ذیل حوالوں کا بھی مطالعہ کریں: الہدایہ مع الشرح ۲/ ۱۵۵، ۱۹۱، البدائع ۲/ ۱۴۶، ۱۴۷، شرح الرسالہ ۱/ ۴۶۵، شرح الزرقانی ۲/ ۲۶۵، الشرح الکبیر ۲/ ۳۳، ۳۴، المہذب ۸/ ۱۲، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۰۴، ۴۰۵، المغنی ۳/ ۴۴۲، ۴۴۳، الکافی ۱/ ۶۰۸، ۶۰۹، المقنع مع الشرح/ ۴۵۵، نیل الأوطار ۵/ ۳۸۔

خطبہ کے علاوہ ہر خطبے کو نماز ظہر کے بعد ایک خطبہ دیا جائے گا، یوم عرفہ میں دو خطبے زوال کے بعد نماز سے قبل ہیں، اور اگر محرم ہو تو خطبہ کو تلبیہ کے ذریعہ اور محرم نہ ہو تو تکبیر کے ذریعہ شروع کرے گا۔

پہلا خطبہ:

۹۳- یہ خطبہ یوم الترویہ سے ایک روز قبل ذی الحجہ کی ساتویں تاریخ کو مکہ میں حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک مسنون ہے، اور اس کا مقصد یہ ہے کہ ان (حجاج) کو مناسک کی تعلیم دی جائے[۱]، حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**کان رسول اللہ ﷺ إذا کان قبل التروية بيوم خطب الناس فأخبرهم بمناسكهم**"[۲] (کہ رسول اللہ ﷺ یوم ترویہ سے ایک روز قبل لوگوں کو خطبہ دیتے اور انہیں مناسک حج سے باخبر فرماتے)۔

دوسرا خطبہ:

۹۴- اور یہ خطبہ عرفات میں یوم عرفہ کو نماز سے قبل بالاتفاق مسنون ہے، جیسا کہ حضرت جابرؓ وغیرہ کی حدیث میں موجود ہے، اور یہ دو خطبے ہیں، اور جمعہ کے خطبہ کی طرح ان کے درمیان بیٹھ کر فصل کرے گا، ان میں سے پہلے خطبہ میں، آنے والے اعمال حج کو بیان کرے گا، اور انہیں کثرت دعا اور تضرع پر رغبت دلائے گا، اور ان

(۱) یہ خطبہ مالکیہ کے نزدیک ایک قول کے مطابق مندوب ہے، لیکن مواہب الجلیل ۳/ ۱۱۷ میں اس کے سنت ہونے کو ترجیح دی گئی ہے، اور یہ دو خطبے زوال کے بعد ہیں، اور کہا گیا ہے کہ چاشت کے وقت ہیں۔

(۲) حدیث ابن عمر: "**کان رسول اللہ ﷺ إذا کان قبل يوم التروية......**" کی روایت بیہقی (۵/ ۱۱۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، نووی نے اس کی اسناد کو جید قرار دیا ہے (المجموع ۸/ ۸۰، ۸۸ طبع المنیریہ)، نیز دیکھئے: شرح المنہاج ۲/ ۱۱۲، ۱۱۳، الہدایہ ۲/ ۱۶۱، المسلک المتقسط مع ارشاد الساری رص ۱۲۵، الشرح الکبیر ۲/ ۴۳، اور ترجیح دیا ہے کہ یہ دو خطبے ہیں۔

کے دینی حالات اوران کے احوال کی اصلاح اور استقامت کے لئے ضروری امور بیان کرے گا(۱)۔

تیسرا خطبہ:

۹۵- حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک تیسرا خطبہ منی میں گیارہویں ذی الحجہ کو ہوگا، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ خطبہ منی میں یوم النحر کو ہوگا۔

شافعیہ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو نبی ﷺ سے مروی ہے: "**أنه خطب يوم النحر بمنى**"(۲) (آپ ﷺ نے منی میں یوم النحر کو خطبہ دیا)۔

اور حنفیہ نے جواب دیا ہے کہ خطبہ سے مقصود تعلیم اوران سوالات کے جواب دینا ہے جو آپ ﷺ سے کئے گئے، اور یوم النحر بہت سے اعمال کی مشغولیت کا دن ہے، اور یہ (اعمال) رمی، ذبح، حلق اور طواف ہیں(۳)۔

چوتھا خطبہ:

۹۶- شافعیہ اور حنابلہ نے چوتھے خطبہ کا اضافہ کیا ہے، اور یہ ایام تشریق کے دوسرے دن منی میں ہوگا، اس خطبہ میں لوگوں کو اس دن کوچ کرنے کے جواز اور دیگر احکام کی تعلیم دے گا، اوران کو رخصت کرے گا(۱)۔

سوم- یوم عرفہ کی شب میں منی میں شب گذاری:

۹۷- حاجی کے لئے مسنون ہے کہ یوم الترویہ کو طلوع آفتاب کے بعد مکہ سے منی کے لئے نکلے، اور منی میں پانچ نمازیں پڑھے، یعنی: ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور فجر، اور یہ باتفاق ائمہ سنت ہے(۲)۔

اور حضرت جابرؓ کی حدیث میں آیا ہے: "**فلما كان يوم التروية توجهوا إلى منى، فأهلوا بالحج، وركب رسول الله ﷺ فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر، ثم مكث قليلا حتى طلعت الشمس وأمر بقبة من شعر تضرب له بنمرة**"(۳) (پس جب یوم الترویہ (۸/ذی الحجہ کا دن) ہوا تو سب لوگ منی جانے لگے، انہوں نے حج کا احرام باندھا اور رسول اللہ ﷺ اپنی اونٹنی پر سوار ہو کر منی کو چلے پھر وہاں پہنچ کر آپ ﷺ نے ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور فجر پانچوں نمازیں پڑھیں، پھر فجر کی نماز کے بعد تھوڑی دیر آپ ﷺ منی میں ٹھہرے یہاں تک کہ جب سورج نکل آیا تو (آپ ﷺ عرفات کی طرف روانہ ہوگئے اور) آپ ﷺ نے حکم دیا تھا کہ صوف کا بنا ہوا خیمہ آپ کے لئے نمرہ میں نصب کیا جائے)۔

---

(۱) الہدایہ وفتح القدیر ۲/۱۶۳، المسلک المتقسط / سابقہ صفحہ، المہذب ۸/۸۸، شرح المنہاج ۲/۱۱۳۔

(۲) حدیث: "خطب يوم النحر بمنى" کی روایت ابوداؤد (۲/۴۸۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے ہرماس بن زیاد الباہلی سے کی ہے۔ شوکانی نے نیل الأوطار (۳/۳۰۶ طبع المطبعۃ العثمانیہ) میں کہا ہے کہ اس کی اسناد کے رجال ثقہ ہیں۔

(۳) نیل الأوطار ۳/۳۰۷، نیز دیکھئے: الہدایہ مع الشرح ۲/۱۶۱، مواہب الجلیل ۳/۱۱۷، شرح المنہاج ۲/۱۲۱، المغنی ۳/۴۴۵، الفروع ۳/۵۱۶۔

(۱) شرح المنہاج / سابقہ صفحہ، نہایۃ المحتاج ۲/۴۳۳، الفروع ۳/۵۲۰۔

(۲) الہدایہ وفتح القدیر ۲/۱۶۱، ۱۶۲، المسلک المتقسط /۵۱، ۱۲۷، ۱۲۸، شرح المنہاج / سابقہ صفحہ، المغنی ۳/۴۰۶، شرح الحطاب ۳/۱۵۷، انہوں نے تنبیہ کی ہے کہ یہ سنن میں سے ہے، اگرچہ خلیل نے اسے مندوب کہا ہے، نیز دیکھئے: شرح الرسالہ مع حاشیہ ۱/۴۷۲، ۴۷۳۔

(۳) حدیث جابر: "فلما كان يوم التروية......" کی روایت مسلم (۲/۸۸۹، ۸۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

چہارم-منی سے عرفہ روانگی:

۹۸- جمہور علماء کے نزدیک یوم عرفہ کو صبح طلوع آفتاب کے بعد منی سے عرفہ جانا مسنون ہے، اور یہ حنابلہ کے نزدیک مندوب ہے (۱)۔

اور اصل اس میں نبی ﷺ کا عمل ہے، جیسا کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے: "**ثم مكث قليلا حتى طلعت الشمس** (۲) **وأمر بقبة من شعر تضرب له بنمرة فسار رسول الله** ﷺ **... فأجاز رسول الله** ﷺ **حتى أتى عرفة فوجد القبة قد ضربت له بنمرة ...**" (۳) (پھر آپ ﷺ تھوڑی دیر ٹھہرے یہاں تک کہ آفتاب نکل آیا اور نمرہ میں اپنے لئے صوف کا بنا ہوا خیمہ نصب کرنے کا حکم دیا، پس رسول اللہ ﷺ روانہ ہوئے ......تو رسول اللہ ﷺ نے (منی سے) پار ہونے یہاں تک کہ جب آپ ﷺ عرفہ تشریف لائے تو نمرہ میں خیمہ کو نصب شدہ پایا۔

پنجم-نحر کی شب میں مزدلفہ میں شب گذاری:

۹۹- حاجی کے لئے مسنون یہ ہے کہ عید نحر کی شب میں مزدلفہ میں رات گذارے اور وہاں طلوع فجر تک ٹھہرے، پھر دعاء کے لئے کھڑا ہو، اور وہاں ٹھہرے یہاں تک کہ اچھی طرح اجالا ہوجائے، پھر منی کی طرف جائے، یہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک سنت، مالکیہ کے نزدیک مندوب، حنابلہ کے نزدیک مستحب ہے (۴)۔

(۱) المسلک المتقسط /۵۱، مغنی المحتاج ۱/۴۹۶، الشرح الکبیر ۲/۴۳، اس کی سنیت پر حطاب کی تنبیہ کے ساتھ ۳/۱۱۷، المغنی ۳/۴۰۷۔

(۲) یعنی سورج نکل آیا اور نبی ﷺ منیٰ میں تھے، پھر طلوع آفتاب کے بعد عرفہ کے لئے روانہ ہوگئے۔

(۳) حدیث جابر: "**ثم مكث قليلا**......" کی روایت مسلم (۲/۸۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) المسلک المتقسط /۵۱، ۵۲، المجموع ۸/۱۲۹، الشرح الکبیر ۲/۴۴، المغنی

اور واجب صرف وہ وقوف ہے جس کا تذکرہ گذر چکا ہے، اور یہ نبی ﷺ کے عمل کی وجہ سے ہے، حضرت جابرؓ نے فرمایا: "**حتى أتى المزدلفة فصلى بها المغرب والعشاء بأذان واحد وإقامتين، ولم يسبح بينهما شيئا، ثم اضطجع رسول الله** ﷺ **حتى طلع الفجر وصلى الفجر حين تبين له الصبح بأذان وإقامة، ثم ركب القصواء حتى أتى المشعر الحرام ...**" (۱) (یہاں تک کہ جب آپ ﷺ مزدلفہ تشریف لائے تو وہاں مغرب اور عشاء کی نمازیں ایک اذان اور دو اقامت سے ادا فرمائی، اور ان دونوں کے درمیان کوئی دعا یا تسبیح وغیرہ نہیں پڑھی، پھر رسول اللہ ﷺ لیٹ گئے، یہاں تک کہ صبح صادق طلوع ہوگئی اور فجر کی نماز ایک اذان اور ایک اقامت سے اس وقت ادا فرمائی جب خوب صبح ہوگئی، پھر قصواء پر سوار ہوئے، اور مشعر حرام تشریف لائے)۔

مستحبات حج:

۱۰۰- مستحبات حج کا ثواب سنن کے ثواب سے کم ہے، اس کے چھوڑنے والے پر برا کرنے کا الزام نہیں آئے گا، بخلاف سنت کے۔

اور مستحبات حج بہت زیادہ ہیں، ان میں سے اہم مستحبات کا تذکرہ ہم ذیل میں کرتے ہیں (۲)۔

= ۳/۴۲۳، شب گذاری کے وجوب کی تعبیر سے مراد وہ ہے جس پر وقوف صادق آئے، لہذا متنبہ ہوجاؤ۔

(۱) حدیث جابر: "**حتى أتى المزدلفة فصلى بها**......" کی روایت مسلم (۲/۸۹۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) ہم نے اس سلسلے میں المسلک المتقسط /۵۲، ۵۳ کی تفصیل پر اعتماد کیا ہے، اور ہم متنبہ کرتے ہیں کہ شافعیہ مستحب اور سنت کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے ہیں۔

اول-العج:

۱۰۱ - اور یہ اعتدال کے ساتھ بلند آواز سے تلبیہ پڑھنا ہے، اور یہ مردوں کے لئے مستحب ہے تاکہ اس حدیث کے مطابق عمل ہوجائے جس میں ہے کہ ایک شخص نے آپ ﷺ سے پوچھا: **"أي الحج أفضل؟** (کون سا حج افضل ہے؟) تو آپ ﷺ نے فرمایا: **"العج، والثج"**[1] (عج اور ثج)۔

دوم - ثج:

۱۰۲ - اور وہ نفلی طور پر قربانی کے جانور کو ذبح کرنا ہے، جیسا کہ حدیث میں گذرا ہے، اور نبی ﷺ نے نفلی قربانی کثرت سے فرمائی ہے، یہاں تک کہ آپ ﷺ کے حج میں آپ ﷺ کی قربانی کی تعداد سو اونٹ کو پہنچ گئی[2]۔

امام نووی نے کہا ہے: فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص حج یا عمرہ کے لئے مکہ کا قصد کرے اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ اپنے ساتھ قربانی کا جانور لائے اور وہاں اسے ذبح کرے، حرم میں موجود مساکین پر اسے تقسیم کرے[3]۔

(۱) حدیث: "**أفضل الحج: العج والثج**" کی روایت ترمذی (۱۸۰/۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوبکر صدیقؓ سے کی ہے، اور انقطاع کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے، لیکن ابویعلی کے نزدیک مجمع الزوائد للہیثمی (۲۲۴/۳ طبع القدسی) میں اس کے لئے عبداللہ بن مسعود کی حدیث شاہد ہے، اور کہا: اس میں ایک ضعیف راوی ہے۔

(۲) حدیث: "**بلغ مجموع هديه في حجته مائة من الإبل**" کا ذکر صحیح مسلم (۸۸۹/۲، ۸۹۲ طبع الحلبی) میں حضرت جابر سے ہے۔

(۳) المجموع ۲۶۹/۸، نیز دیکھئے: الہدایہ مع الشرح ۳۲۲/۲، ۷۶/۸، ۷۷، المسلک المتقسط ۵۲، اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ یہ سنت ہے، دیکھئے: مطالب أولی النہی شرح غایۃ المنتہی ۴۶۱/۲۔

سوم-آفاقی کے لئے مکہ میں داخل ہونے کے لئے غسل:

۱۰۳ - اور یہ (غسل کرنا) ''ذی طوی'' کے نزدیک ہوگا، جیسا کہ سنت میں وارد ہوا ہے یا اس کے علاوہ مکہ میں داخل ہونے کے راستہ میں، اور ثابت ہے کہ آپ ﷺ مکہ میں داخل ہونے کے لئے غسل فرماتے تھے[1]۔

چہارم-مزدلفہ میں وقوف کے لئے نصف شب کے بعد غسل:

۱۰۴ - حنفیہ اور شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے، یہاں تک کہ شافعیہ نے پانی سے عاجز ہونے کی صورت میں تیمّم کو اس کا بدل قرار دیا ہے، نووی نے کہا ہے: مستحب یہ ہے کہ مشعر حرام میں وقوف اور عید کے لئے مزدلفہ میں نصف شب کے بعد غسل کرے، اس لئے بھی کہ اس میں لوگ جمع ہوتے ہیں اور اگر پانی سے عاجز ہو تو تیمّم کرے جیسا کہ گذرا[2]۔

پنجم-طواف افاضہ میں جلدی کرنا:

۱۰۵ - اور اسے عید الاضحیٰ کے دن ادا کرے تاکہ نبی ﷺ کے عمل کی اتباع ہوجائے، جیسا کہ حدیث جابر میں ہے[3]۔

(۱) حدیث: "**كان يغتسل لدخول مكة**" کی روایت بخاری (الفتح ۴۳۵/۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۹۱۹/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، نیز دیکھئے: المسلک المتقسط ۵۲، الشرح الکبیر ۳۸/۲، مغنی المحتاج ۴۸۳/۱، المغنی ۳۶۸/۳۔

(۲) المجموع ۱۲۹/۸، المسلک المتقسط سابقہ مقام، شافعیہ نے ایام تشریق میں رمی کے لئے غسل کا اضافہ کیا ہے، اور حج کے غسل کو سات قرار دیا ہے، دیکھئے: مغنی المحتاج ۴۷۸/۱، ۴۷۹۔

(۳) حدیث: "**أدى طواف الإفاضة في يوم النحر......**" کی روایت مسلم (۸۹۲/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، نیز دیکھئے: المسلک المتقسط، الشرح الکبیر

ششم- دعا، تلبیہ اور مختلف احوال میں بار بار کئے جانے والے اذکار کا کثرت سے کرنا:

۱۰۶- جیسے وہ دعائیں جو مناسک میں منقول ہیں، اور بالخصوص وقوف عرفہ اور دوسرے مقامات پر، پس یہی شعائر حج کی روح ہیں، جیسا کہ حدیث میں ہے: "**إنما جعل رمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة لإقامة ذكر الله**"[۱] (رمی جمار اور صفا اور مروہ کے درمیان سعی صرف ذکر اللہ کو قائم کرنے کے لئے ہے)۔

ہفتم-تحصیب:

۱۰۷- اور وہ وادی محصب یا ابطح[۲] میں مناسک کے اختتام کے وقت منی سے مکہ کوچ کرنے میں اترنا ہے، اور محصب مکہ سے نزدیک دو پہاڑوں کے درمیان حجون نامی مقبرہ کے پاس واقع ہے، اور اب ہمارے زمانے میں وہاں تک مکہ کی عمارت مل گئی ہے بلکہ اس کے آگے تک بڑھ گئی ہے۔

اور تحصیب جمہور کے نزدیک مستحب اور حنفیہ کے نزدیک سنت ہے، اس طور پر کہ حاجی اپنے منی سے کوچ کے دوران وہاں اترے اور اس میں ظہر، عصر، مغرب اور عشاء کی نمازیں ادا کرے[۱]۔

جمہور نے حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے جس کو بخاری ومسلم نے روایت کیا ہے، وہ فرماتی ہیں: "**إنما نزل رسول الله ﷺ المحصب ليكون أسمح لخروجه وليس بسنة فمن شاء نزله، ومن شاء لم ينزله**"[۲] (بیشک رسول اللہ ﷺ وادی محصب میں اترے تا کہ یہ آپ ﷺ کے نکلنے کے لئے زیادہ آسان ہو، اور یہ سنت نہیں ہے، پس جو چاہے اترے اور جو چاہے نہ اترے)۔

اور حنفیہ نے اسامہ بن زید کی حدیث سے سنت ہونے پر استدلال کیا ہے، وہ کہتے ہیں: میں نے عرض کیا، اے اللہ کے رسول! کل آپ (اپنے حج کے دوران) کہاں تشریف فرما ہوں گے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "**وهل ترك عقيل لنا من دار ثم قال: نحن نازلون بخيف بني كنانة، حيث قاسمت قريش على الكفر**"[۳] (کیا عقیل نے ہمارے لئے کوئی گھر چھوڑا ہے؟، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: ہم خیف بنی کنانہ میں اتریں گے، جہاں قریش نے کفر پر قسم کھائی تھی)۔

اور چونکہ اس وقت محصب آبادی میں آ گیا ہے، تو حاجی حصول سنت کی خاطر جہاں تک آسانی کے ساتھ ممکن ہو محصب میں

= ۲/ ۴۶، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۳ اور اس کو "افضل" سے تعبیر کیا ہے، المغنی ۳/ ۴۴۰، ۴۴۱۔

(۱) حدیث: "إنما جعل رمي الجمار و السعي......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۴۴۷ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/ ۲۳۷ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے، اور ذہبی نے المیزان (۳/ ۸ طبع الحلبی) میں اس کے ایک راوی کی تضعیف کی ہے، پھر اس راوی کی منکر روایتوں میں اس حدیث کو ذکر کیا ہے۔

(۲) اس کا نام "محصب" اس میں حصباء (کنکریوں) کے زیادہ ہونے کی وجہ سے رکھا گیا ہے اور یہ چھوٹی کنکریاں ہیں، اور اسی طرح "ابطح" نام رکھا گیا ہے جو بطحاء سے ماخوذ ہے، اور بطحاء چھوٹی کنکریاں ہیں، اور یہ وادی مکہ کے پانی بہنے کی جگہ تھی، جس میں ریت اور کنکریاں بہہ کر آتی تھیں، اور اس وقت یہ قصر ملکی اور جبانۃ المعلی کے درمیان واقع ہے۔

(۱) شرح الرسالہ ۱/ ۴۸۱، الشرح الکبیر ۲/ ۵۲، ۵۳، المہذب مع الشرح ۸/ ۱۹۵، ۱۹۶، المغنی ۳/ ۴۵۷۔

(۲) حدیث عائشہ: "إنما نزل رسول الله ﷺ المحصب..." کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۵۹۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۵۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "وهل ترك عقيل لنا من دار..." کی روایت مسلم (۲/ ۹۵۲ طبع الحلبی) اور ابوداؤد (۲/ ۵۱۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں۔

ٹھہرے گا، جو نبی ﷺ کے جہاد کی یاد کو تازہ کرتا ہے۔

ممنوعات حج:

۱۰۸-ممنوعات حج کی قسمیں مکروہات، محرمات اور مفسدات ہیں۔

مکروہات: یہ حج کی سنتوں میں سے کسی سنت کو چھوڑ دینا ہے، اور یہ حنفیہ کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے، اس میں بے ادبی ہوتی ہے، اور فدیہ واجب نہیں ہوتا ہے۔

محرمات اس میں واجبات کا چھوڑنا داخل ہے اور حنفیہ اسے مکروہ تحریمی کہتے ہیں، اور اس کا حکم یہ ہے: بغیر عذر اس کے مرتکب پر گناہ ہوتا ہے اور مندرجہ ذیل تفصیل کے مطابق بالاتفاق اس پر فدیہ لازم ہوتا ہے:

مفسدات اور تمام محرمات حج احرام سے متعلق ہیں، حج کے ساتھ خاص نہیں ہیں [۱]۔

(دیکھئے: احرام کی اصطلاح فقرہ نمبر ۵۵ اور اس کے بعد کے فقرات اور ۱۷۱، ۱۷۳)۔

مباحات حج:

۱۰۹- حج کے لئے مخصوص مباحات نہیں ہیں، سوائے ان مباحات کے جن سے ممنوعات احرام کا ارتکاب لازم نہ آئے، دیکھئے: احرام کی اصطلاح، فقرہ نمبر ۹۹، ۱۰۷)۔

حج کے ساتھ مخصوص احکام:

۱۱۰-ان احکام میں مندرجہ ذیل موضوعات داخل ہیں۔

(۱) جیسا کہ رحمت اللہ سندی نے لباب المناسک میں اور ملا علی قاری نے اس کی شرح المسلک المتقسط ص ۵۳ میں وضاحت کی ہے۔

حیض اور نفاس والی عورت کا حج۔

نابالغ کا حج۔

بیہوش آدمی کا حج۔

دوسرے کی طرف سے حج۔

اول-حیض اور نفاس والی عورت کا حج:

۱۱۱-عورت کے ساتھ حج کے چند احکام خاص ہیں جو مرد کے لئے نہیں ہیں، جن میں سے بعض کا تعلق احرام سے ہے، لہذا اس میں ملاحظہ کریں، اور بعض مناسک حج سے متعلق ہیں، اور ان کے مقامات میں تذکرہ گذر چکا ہے۔

اور اس جگہ ہم دوسرے اہم احکام بیان کریں گے، اور یہ حیض والی عورت اور نفاس والی عورت کے حج کے احکام ہیں، اور اس کی متعدد صورتیں ہیں، جن کے حکم کو ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں:

الف- یہ کہ عورت حج افراد یا قران کا احرام باندھے، پھر اسے حیض یا نفاس طواف کی ادائیگی سے روک دے تو یہ ٹھہرے گی، یہاں تک کہ وقوف عرفہ کرے اور طواف وسعی کے علاوہ تمام اعمال حج ادا کرے، پھر جب پاک ہوجائے تو افراد کی صورت میں ایک طواف اور ایک سعی کرے گی، اور قران کی صورت میں دو طواف اور دو سعی حج اور عمرہ کے لئے کرے گی، جس طرح حنفیہ کے نزدیک واجب ہوتا ہے، اور دوسرے فقہاء کے نزدیک ایک طواف اور ایک سعی قران کے لئے کرے گی، اور اس سے ان دونوں صورتوں میں بالاتفاق طواف وداع ساقط نہیں ہوگا [۱]۔

اور اس سے طواف قدوم ساقط ہوجائے گا، جمہور کے نزدیک اس لئے کہ وہ سنت ہے اور اس کا وقت فوت ہوگیا، اور مالکیہ کے نزدیک

(۱) المبسوط ۴/ ۱۷۹، شروح الہدایہ ۲/ ۲۲۳، ۲۲۴۔

اس لئے کہ حیض ونفاس عذر ہے جس کی وجہ سے طواف قدوم ساقط ہوجائے گا اگر چہ وہ واجب تھا، البتہ اگر مانع زائل ہوجائے، اور طواف قدوم کے لئے وقت میں گنجائش ہو، تو اس وقت اس پر واجب ہوگا[۱]۔

ب- یہ کہ عمرہ کا احرام باندھا، پھر وقوف عرفہ سے پہلے حیض یا نفاس آ گیا اور وقت میں گنجائش نہیں ہے کہ وہ طہارت حاصل کرے اور حج کا احرام باندھنے سے پہلے عمرہ کر سکے۔

حنفیہ نے اس صورت میں واضح کیا ہے کہ عورت حج کا احرام باندھے گی، یعنی اس کی نیت کرے گی اور تلبیہ کہے گی، اور اعمال حج کو اسی طرح ادا کرے گی، جیسا کہ ہم نے عورت کے لئے حج افراد کی بہ نسبت ذکر کیا ہے، اور یہ عمرہ کو توڑنے والی، یعنی اس کو لغو قرار دینے والی ہوگی، اور اس کے حق میں صرف حج کا اعتبار کیا جائے گا، پھر جب عمرہ کا ارادہ کرے تو اعمال حج سے فراغت کے بعد اس کا احرام باندھے گی[۲]، اور ان حضرات کے نزدیک اسے حج کو عمرہ کے ساتھ شریک بنانے کا اختیار نہیں ہوگا[۳]۔

حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کہتے ہیں کہ وہ عمرہ کو لغو نہیں قرار دیگی بلکہ حج کا احرام باندھے گی اور قارن ہوجائے گی، اس کے لئے عمرہ کا اعتبار کیا جائے گا، اور عمرہ کی طرف سے حج کا طواف اور اس کی سعی کافی ہوگی، کیونکہ قارن کے طواف اور سعی کے بارے میں ان کا مذہب یہ ہے کہ یہ دونوں حج اور عمرہ دونوں کی طرف سے کافی ہوں گی (دیکھئے: ''قران'' کی اصطلاح)۔

اور اس عورت پر ان حضرات کے نزدیک قران کی وجہ سے قربانی

(۱) الشرح الکبیر ۲/ ۳۴۔

(۲) المبسوط ۴/ ۳۵، ۳۶، فتح القدیر سابقہ صفحہ۔

(۳) دیکھئے: اصطلاح ''احرام'' (فقرہ/ ۲۳-۲۷)۔

واجب ہوگی اور اس عورت سے بالاتفاق طواف وداع ساقط نہیں ہوگا۔

ج- اگر عورت کو ایام نحر میں اتنا وقفہ گذرنے کے بعد جس میں وہ طواف کر سکتی تھی، حیض کا خون آ گیا تو اس نے طواف افاضہ کو اس کے وقت سے حیض کے سبب مؤخر کر دیا تو اس تاخیر کی وجہ سے حنفیہ کے نزدیک اس پر دم واجب ہوگا، لیکن اگر یوم نحر سے قبل یا اس کے بعد تھوڑے وقت میں جو طواف افاضہ کے لئے کافی نہیں تھا، اسے حیض آ گیا اور اس سبب سے اس نے افاضہ کے طواف کو اس کے وقت سے مؤخر کر دیا تو اس پر جزاء نہیں ہوگی اور نہ گناہ[۱]۔

اور مالکیہ کے نزدیک اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا ہے، کیونکہ طواف افاضہ جو واجب ہے، اس کا وقت ان کے نزدیک ذی الحجہ کے آخر تک دراز ہوتا ہے، اور نہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کا تصور ہوسکتا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک اس کے لئے کوئی وقت مقرر نہیں ہے کہ اس کی تاخیر سے جزاء لازم ہو[۲]۔

د- اگر اسے وقوف عرفہ اور طواف زیارت کے بعد حیض آ گیا تو وہ اعمال حج مکمل کرے گی، پھر لوٹے گی، اور اس سے طواف وداع ساقط ہوجائے گا، اگر وہ پاک ہونے سے قبل مکہ سے روانہ ہوجائے، اس پر علماء کا اتفاق ہے، اور اس کے ترک سے اس پر فدیہ واجب

(۱) المغنی ۳/ ۴۸۱، ۴۸۴۔

(۲) جب اسے یہ اندیشہ ہو کہ پاکی کا انتظار کرنے میں رفقاء سفر چھوٹ جائیں گے، یا سفر کا وقت گزر جائے گا تو ایسی صورت میں وہ حائضہ ہونے کی حالت ہی میں، اچھی طرح خرقہ لپیٹ لینے اور غسل نظافت کرنے کے بعد طواف افاضہ کر لے گی، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر ایک بدنہ واجب ہوگا، اور امام احمد کے نزدیک ایک بکری اور ابن تیمیہ کے نزدیک اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا، موجودہ حالات میں اس رائے کو اختیار کرنے میں توسع اور حرج کو دور کرنا ہے (الفتاوی ۲۶/ ۲۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات)۔

نہیں ہوگا[۱]۔

دوم- بچے کا حج:

۱۱۲- اس بات پر اجماع ہے کہ بچے پر بلوغ سے قبل حج واجب نہیں ہوتا ہے، لیکن اگر اسے ادا کرلے تو اس کی طرف سے صحیح ہوجائے گا، اور نفلی ہوگا، اور بالغ ہونے پر بالاجماع اس پر دوسرا حج واجب ہوگا۔

اور بچے کے احرام کی کیفیت اور اس کے مناسک کی ادائیگی میں اس کی عمر کے اعتبار سے فرق ہوتا ہے کہ کیا وہ صاحب تمیز ہے یا نہیں ہے؟

اور اس کا بیان تفصیل کے ساتھ احرام کی اصطلاح میں گذر چکا ہے، لہذا اسے دیکھئے: (فقرہ نمبر ۱۳۱، ۱۳۶) فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صبی غیر ممیّز کے حکم میں وہ مجنون جسے جنون مطبق ہو باتفاق فقہاء داخل ہے[۲]۔

سوم- بیہوش اور سوئے ہوئے مریض کا حج:

۱۱۳- اگر اس پر بیہوشی احرام سے قبل طاری ہوجائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی طرف سے اس کے رفقاء احرام باندھیں گے، جیسا کہ اس کا بیان کیفیت اعمال کے ساتھ احرام کی اصطلاح (فقرہ نمبر/ ۱۳۸، ۱۴۲) میں گذر چکا ہے، اور اگر اس پر احرام کے بعد بیہوشی طاری ہوجائے تو اس کا اٹھانا اس کے رفقاء پر درج ذیل تفصیل کے ساتھ متعین ہوگا۔

(۱) شروح الہدایہ ۲/ ۲۲۴، نیز دیکھئے: المبسوط ۴/ ۱۷۹، اور وہ بحث دیکھئے جو طواف وداع (فقرہ/ ۱۷۴) میں گذر چکی ہے۔

(۲) اس کے افاقہ کی تفصیل اور جو اس میں لازم ہوگا، اس کے متعلق دیکھئے: المسلک المتقسط/ ۷۸، الإیضاح/ ۵۵۶، الشرح الکبیر ۲/ ۳، المغنی ۳/ ۲۴۹۔

۱- وقوف عرفہ: وقوف کے رکن ہونے کی حیثیت سے گذشتہ تفصیل کے مطابق، اور بالخصوص مالکی مذہب کے مطابق۔ اور اسی کے مثل وہ سویا ہوا مریض بھی ہے، جسے مدت قیام کے دوران افاقہ نہیں ہوا یہاں تک کہ وہ لوگوں کے ساتھ لے جایا گیا[۱]۔

۲- بیہوش شخص کو اس کے رفقاء طواف میں اٹھائیں گے اور اس کے ساتھ طواف کریں گے، اور ایک ہی طواف اٹھانے والے اور اٹھائے جانے والے کی طرف سے کافی ہوگا، اگر اٹھانے والا اپنی طرف سے اور اٹھائے جانے والے کی طرف سے نیت کرلے، اگرچہ بیہوش شخص کے حکم کے بغیر ہو۔

سویا ہوا مریض شخص: اگر طواف اس کے حکم سے ہو اور اسے حکم کے بعد فوراً اٹھالیا ہو یعنی اس کے حکم دینے کے اتنی مدت کے اندر اسے اٹھا کر طواف کرانے لگے جسے عرف میں فوراً کرنا مانا جاتا ہے تو جائز ہوگا، ورنہ اگر ان لوگوں نے اس کے حکم کے بغیر اس کو لے کر طواف کیا، یا اسے کیا تو ہو مگر فوراً نہیں تو اس کے لئے طواف کافی نہیں ہوگا۔

یہ ساری تفصیل حنفیہ کے نزدیک ہے[۲]، لیکن ان کے علاوہ دیگر فقہاء کے مذہب کے مطابق انتظار کیا جائے گا کہ اس کو افاقہ ہوجائے، اور شرائط طواف کو مکمل ادا کرے جن میں سے دونوں قسم کی طہارت بھی ہیں (دیکھئے: ''طواف'')۔

۳- اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس کے ساتھ سعی کرنا ممکن ہے کیونکہ سعی میں نیت اور دونوں قسم کی طہارت شرط نہیں ہے۔

۴- اور اس کے رفقاء اس کا حلق کرائیں گے، کیونکہ اس میں نیت شرط نہیں ہے۔

(۱) دیکھئے: مواہب الجلیل ۳/ ۹۵۔

(۲) المسلک المتقسط/ ۱۰۰، ۱۰۱۔

۵- اور اس کی طرف سے اس کے رفقاء رمی کریں گے اس میں کچھ تفصیل بھی ہے۔ (دیکھئے: "رمی" کی اصطلاح)۔

۶- اور اس کی طرف سے طواف وداع ساقط ہوجائے گا، جب اس کے ساتھ اس کے رفقاء سفر کریں، اور وہ خود سفر پر قادر نہ ہو۔

دوسرے کی طرف سے حج کرنا:

دوسرے کی طرف سے حج کی مشروعیت:

۱۱۴- جمہور (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ حج عن الغیر [1] (دوسرے کی طرف سے حج) مشروع ہے اور حج میں نیابت کی جاسکتی ہے۔

مالکیہ کا مذہب معتمد یہ ہے کہ حج میں نیابت نہیں ہوسکتی، نہ تو زندہ کی طرف سے اور نہ مردہ کی طرف سے، چاہے معذور ہو یا معذور نہ ہو، ان حضرات (فقہاء مالکیہ) نے کہا ہے کہ: افضل یہ ہے کہ اس کی طرف سے اس کا ولی حج کے علاوہ دوسری نفلی عبادت کرے، جیسے یہ کہ قربانی کردے یا اس کی طرف سے صدقہ کردے یا اس کے لئے دعاء کرے یا اس کی طرف سے غلام آزاد کردے [2]۔

جمہور نے غیر کی طرف سے حج کی مشروعیت پر مشہور اور ثابت احادیث سے استدلال کیا ہے، اور عقلی دلیل بھی پیش کی ہے۔

(۱) یعنی (أل) اس جگہ اضافت کا بدل ہے، اور اصل عبارت "عن غیرہ" ہے، پس مضاف حذف کردیا گیا اور اس کے عوض میں (أل) لایا گیا، اور (أل) کو غیر پر داخل کرنے کے مسئلہ اور اضافت کے ساتھ اس کے معرفہ ہونے کی تفصیل کے لئے دیکھئے: جامع البیان عن تاویل آی القرآن للطبری رجلد ا، الکشاف للزمخشری ۱/ ۱۶، ۱۷، اور ان دونوں کے علاوہ کتب تفسیر میں "غیر المغضوب علیہم" کی تفسیر۔

(۲) دیکھئے: فتح القدیر ۲/ ۳۰۸، مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۸، ۴۶۹، المغنی ۳/ ۲۲۷، ۲۲۸، مواہب الجلیل ۲/ ۵۴۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۸۔

سنت میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا: "جاء ت امرأة من خثعم عام حجة الوداع، قالت: يا رسول الله! إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخا كبيرا لا يستطيع أن يستوى على الراحلة، فهل يقضي عنه أن أحج عنه؟ قال: نعم" [1] (حجۃ الوداع کے سال قبیلہ خثعم کی ایک خاتون نے آکر عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! اللہ کا فریضۂ حج جو اس کے بندوں پر ہے، اس نے میرے باپ کو ایسی حالت میں پایا ہے کہ وہ بہت بوڑھے ہیں، سواری پر بھی بیٹھ نہیں سکتے ہیں، تو کیا یہ کافی ہوجائے گا کہ میں اس کی طرف سے حج کردوں، حضور علیہ السلام نے فرمایا: ہاں)۔

نیز حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ "أن امرأة من جهينة جاء ت إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت أفأحجّ عنها؟ قال صلى الله عليه وسلم: نعم حجي عنها، أرأيت لو كان على أمک دين أكنت قاضيته؟ اقضوا الله، فالله أحق بالوفاء" [2] (قبیلۂ جہینہ کی ایک خاتون نبی علیہ السلام کی خدمت میں آئی اور عرض کیا کہ میری ماں نے حج کی نذر مانی تھی، بغیر حج کئے ہوئے ان کا انتقال ہوگیا تو کیا میں ان کی طرف سے حج کرلوں؟ نبی علیہ السلام نے فرمایا: ہاں، ان کی طرف سے حج کرلو، کیا خیال ہے تمہارا اگر تمہاری ماں کے ذمہ کسی کا دین ہوتا تو تم ادا نہیں کرتی؟ (یہ اللہ کا قرض ہے) اللہ کے قرض کو ادا کرو، کیونکہ اللہ اس کا زیادہ حق رکھتا ہے کہ اس کے دین کو ادا کیا جائے)۔

(۱) حدیث ابن عباس: "جاء ت امرأة من خثعم..." کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۶۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۷۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابن عباس: "إن امرأة من جهينة..." کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۶۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

جہاں تک عقلی دلیل کی بات ہے تو کمال ابن الہمام نے کہا ہے:
قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ حج میں نیابت جاری نہ ہو، کیونکہ یہ بدنی اور مالی دونوں مشقتوں کو شامل ہوتا ہے، اور پہلی (عبادت بدنی) امر کے ذریعہ ادا نہیں ہوتی ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل اور رحمت سے یہ آسانی فرمائی ہے کہ موت تک برقرار رہنے والے عجز کی صورت میں صرف دوسری مشقت اٹھانے یعنی مال نکالنے سے حج ساقط ہوجائے گا، اور اس کی صورت یہ ہے کہ حج کا خرچ اس شخص کو دے جو اس کی طرف سے حج کرے گا، بخلاف قدرت کی حالت کے، اس صورت میں معذور قرار نہیں دیا جائے گا، کیونکہ حج کا ترک کرنا محض اپنے رب کے حکم پر اپنے نفس کی راحت کو ترجیح دینا ہے، اور وہ اس کی وجہ سے سزا کا مستحق ہوگا، نہ کہ اسقاط کے ذریعہ تخفیف کا، اور عذر کے موت تک باقی رہنے کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے، کیونکہ حج زندگی میں ایک ہی بار فرض ہے (۱)۔

اور ابن قدامہ نے کہا ہے کہ ''یہ ایسی عبادت ہے جس کے فاسد کرنے سے کفارہ واجب ہوتا ہے، لہذا جائز ہوگا کہ دوسرے کا عمل اس کے عمل کے قائم مقام ہو، جیسے روزہ اگر اس سے آدمی عاجز ہوجاتا ہے تو فدیہ ادا کرتا ہے، بخلاف نماز کے'' (۲)۔

اور مالکیہ نے اصل کو اختیار کیا ہے، اور وہ عبادت بدنیہ میں نیابت کا جاری نہیں ہونا ہے، جیسے روزہ (۳)۔

دوسرے کی طرف سے حج فرض کی شرطیں:

اول- حج کرانے کے وجوب کی شرطیں:

۱۱۵- وہ شخص جس کی طرف سے فرض حج کرایا جائے خود اس سے متعلق شرطیں بھی اس میں شامل ہیں۔

جمہور کے نزدیک مکلّف کی طرف سے حج کرانے کے وجوب کی شرط اس پر واجب شدہ حج کی ادائیگی سے اس کا عاجز ہونا ہے، مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے، درج ذیل افراد اس میں داخل ہیں۔

الف- ہر وہ شخص جس پر حج واجب ہو اور وہ خود حج کی قدرت رکھتا ہے اور اسے موت آجائے تو حنفیہ کے نزدیک اس پر اپنی طرف سے حج کرانے کی وصیت کرنا واجب ہوگا، چاہے حج فرض ہو یا نذر ہو یا قضاء ہو۔

اور شافعیہ نے اس کی طرف سے حج کرانے کے وجوب کو وصیت پر موقوف نہیں رکھا ہے، انہوں نے حج کو دیون کے درجہ میں رکھا ہے۔

مالکیہ اس پر وصیت کو واجب نہیں کرتے ہیں، اور ان کے نزدیک اس کی طرف سے دوسرے کی ادائیگی سے فرض ساقط نہیں ہوگا، جیسا کہ یہ ان کا اصل مذہب ہے جس کا ہم نے ذکر کیا، لیکن اگر وصیت کر دے تو اس کی وصیت نافذ ہوگی، اور اگر وصیت نہ کرے تو اس کی طرف سے حج کے لئے کسی کو نہیں بھیجا جائے گا۔

ب- جس شخص میں وجوب حج کی تمام شرطیں پائی جائیں، اور خود سے ادا کرنے کی شرائط میں سے کسی شرط میں خلل ہوجائے تو اس پر واجب ہوگا کہ اپنی طرف سے حج کرے، یا اپنی طرف سے حج کرانے کی وصیت کر جائے اگر اپنی طرف سے کسی کو حج کرنے کے لئے نہ بھیجا ہو۔

ج- جس شخص کے اندر خود سے حج کرنے کے وجوب کی تمام شرطیں پائی گئیں لیکن اس نے حج نہیں کیا، یہاں تک کہ خود سے حج کی ادائیگی سے عاجز ہوگیا تو اس پر واجب ہوگا کہ اپنی طرف سے اپنی زندگی میں حج کرائے، یا اپنی موت کے بعد اپنی طرف سے حج کرانے

(۱) فتح القدیر ۲/ ۳۱۰۔
(۲) المغنی ۳/ ۲۲۸۔
(۳) مواہب الجلیل بحوالہ سابق، اور اس میں توسع ہے، التاج والإکلیل لمختصر خلیل ۳/ ۷۔

کی وصیت کردے۔

اور حج سے عاجز ہونا درج ذیل چیزوں سے متحقق ہوتا ہے۔ موت، قید، رکاوٹ اور مرض جس کے ختم ہونے کی امید نہ ہو جیسے لنجاپن، فالج، اندھاپن، لنگڑاپن، اور ایسا بڑھاپا جس میں مبتلا شخص سواری پر بیٹھنے پر قدرت نہ رکھتا ہو، اور راستہ کا غیر مامون ہونا، اور عورت کے حق میں محرم کا نہ ہونا، جب یہ آفات موت تک برابر باقی رہیں (تو عجز کا تحقق ہوگا)[۱]۔

دوم- حج میں دوسرے کی طرف سے نیابت کرنے والے کی شرائط:

۱۱۶- شافعیہ اور حنابلہ نے اصیل کی طرف سے حج فرض کے جائز ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ نائب نے پہلے اپنی طرف سے حج فرض ادا کرلیا ہو، ورنہ حج اس کی طرف سے ادا ہوگا، اور اصیل کی طرف سے کافی نہیں ہوگا، اور یہی اوزاعی اور اسحاق بن راہویہ کا قول ہے[۲]۔

حنفیہ کے نزدیک صحت حج کے لئے مامور کا اہل ہونا کافی ہے، یعنی وہ مسلمان اور عاقل ہو، پس فقہاء حنفیہ نے جائز قرار دیا ہے کہ مامور نے اپنی طرف سے حج فرض ادا نہ کیا ہو۔ (اسے ''صرورت'' کہا جاتا ہے)[۳]، ان حضرات نے غلام اور مراہق کے حج کو دوسرے کی طرف سے جائز قرار دیا ہے، اور یہ حج بدل صحیح ہوجائے گا، اصیل کا ذمہ بری ہوجائے گا، اور آمر کے حق میں مکروہ تنزیہی ہوگا، اور مامور کے حق میں کراہت تحریمی ہوگی اگر اس پر حج واجب ہوچکا ہو، اور میت کی طرف سے حج کے سلسلہ میں مالکیہ کے نزدیک یہی تفصیل ہے جو ان کے نزدیک وجوب حج علی التراخی کے قول کی بنیاد پر صحیح ہوگا، لیکن وجوب حج علی الفور کے قول کی بناء پر اس کی طرف سے حج حرام ہوگا[۱]۔

پہلے حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس کی روایت ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے: ''أن النبي ﷺ سمع رجلاً يقول: لبيک عن شبرمة، قال: من شبرمة؟ قال: أخ لي ، أو قريب لي، قال: حججت عن نفسک؟ قال: لا، قال: حج عن نفسک، ثم حج عن شبرمة''[۲] (نبی ﷺ نے ایک شخص کو کہتے ہوئے سنا: ''لبیک عن شبرمة'' (شبرمہ کی طرف سے لبیک) آپ ﷺ نے فرمایا: شبرمۃ کون ہے؟ اس نے کہا: میرا بھائی ہے، یا کہا میرا قریبی رشتہ دار ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: تونے اپنی طرف سے حج کرلیا ہے؟ اس نے عرض کیا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: پہلے اپنی طرف سے حج کرو، پھر شبرمۃ کی طرف سے حج کرنا)۔

اور حنفیہ نے خثعمیہ کی گذشتہ حدیث کے مطلق ہونے سے

(۱) المسلک المتقسط ۲۸۷، الایضاح فی مناسک الحج للنووی مع حاشیۃ الہیثمی ۱۰۸، ۱۰۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۸، ۴۶۹، المغنی ۳/ ۲۲۷، ۲۲۸، الفروع ۳/ ۲۴۵، مواہب الجلیل ۲/ ۵۴۳۔

(۲) المجموع والمہذب ۷/ ۹۸، الإیضاح ۱۱۹، المغنی ۳/ ۲۴۵، الفروع ۳/ ۲۶۵، ۲۶۶۔

(۳) ''صرورۃ'' سے مراد وہ شخص ہے جس نے حج نہ کیا ہو۔

(۱) المسلک المتقسط ۲۹۹ اور اس میں مراہق کے بارے میں رائے قابل غور ہے ۳۰۰، ۳۰۱، تنویر الأبصار مع شرحہ و حاشیتہ ۲/ ۳۳۱، مواہب الجلیل ۳/ ۵، الشرح الکبیر ۲/ ۱۸، ۲۰۔

(۲) حدیث ابن عباس: ''حج عن نفسک ثم حج عن شبرمة'' کی روایت ابوداؤد (۲/ ۴۰۳، تحقیق عزت عبید دعاس) اور ابن ماجہ (۲/ ۹۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور اسے ارسال کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ ابن حجر کی التلخیص (۲/ ۲۲۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے، پھر اس کے لئے دوسرا طریق ذکر کیا ہے جس سے اسے قوت ملتی ہے۔

استدلال کیا ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے اس سے فرمایا: ’’ **حجي عن أبيک**‘‘ (اپنے باپ کی طرف سے حج کرو) آپ ﷺ نے ان سے یہ نہیں پوچھا کہ تم نے اس سے پہلے اپنا حج کرلیا ہے؟ اور تفصیل کا نہ پوچھنا کلام کے عموم کے درجہ میں ہوتا ہے۔

سوم- دوسرے کی طرف سے حج واجب کی صحت کی شرطیں:

۱۱۷- الف- شرط یہ ہے کہ اصیل اپنی طرف سے حج کا حکم دے، زندہ شخص کے بارے میں اس پر علماء کا اتفاق ہے۔

لیکن میت کی طرف سے حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس کی وصیت کے بغیر دوسرے کا حج اس کی طرف سے جائز نہیں ہے [۱]۔

اور حنفیہ نے اس صورت کو مستثنی قرار دیا ہے جب وارث نے اپنے مورث کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر حج کیا یا حج کرادیا تو یہ کافی ہوگا، اور میت کا ذمہ ان شاء اللہ بری ہوجائے گا، فقہاء حنفیہ نے خثعمیہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے یہ بات کہی ہے، کیونکہ اس حدیث میں سائل سے یہ تفصیل دریافت نہیں کی گئی کہ باپ نے وصیت کی تھی یا نہیں، حالانکہ سائل وارث تھا۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص مرجائے اور اس پر حج واجب ہو تو اس کے تمام ترکہ سے اس کی طرف سے حج کرانا واجب ہوگا، چاہے اس نے اس کی وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، جیسا کہ اس کے ترکہ سے اس کے دیون ادا کئے جائیں گے، چاہے اس نے وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، اور اگر اس کا ترکہ نہ ہو تو وارث کے لئے مستحب ہوگا کہ اس کی طرف سے حج کرے، لہذا اگر اس نے اس کی طرف سے خود حج کرلیا، یا ایسے شخص کو بھیجا جس نے اس کی طرف سے حج کرلیا تو میت کی طرف سے حج ساقط ہوجائے گا، اور اگر اس کی طرف سے اجنبی نے حج کرلیا تو جائز ہوگا اگرچہ وارث نے اسے اس کی اجازت نہ دی ہو، جیسا کہ اس کا دین وارث کی اجازت کے بغیر ادا کیا جاتا ہے [۱]۔

اور ان حضرات کا مأخذ نبی ﷺ کا حج کو دین کے ساتھ تشبیہ دینا ہے، لہذا ان حضرات نے حج کی ادائیگی پر دیون کے احکام جاری کئے ہیں، اس لئے اگر اس کی موت ہوجائے اور حج اس کے ذمہ میں ہو، تو اس کی طرف سے رأس المال سے حج کرانا واجب ہوگا اگرچہ اس نے وصیت نہ کی ہو، اور یہ (حج) شافعیہ کے نزدیک دیون کی ادائیگی پر مقدم ہے۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ جس کا مال کم ہو اور اس کے ذمہ دین ہو، تو حج کے نفقہ کا دین سے حصہ مقرر کیا جائے گا، اور حج کے لئے اس کا حصہ لیا جائے گا، اور جہاں سے ہوسکے گا وہاں سے حج کرایا جائے گا [۲]۔

ب- یہ کہ دم قران و دم تمتع کے علاوہ حج کا نفقہ کل یا اکثر حنفیہ کے نزدیک آمر کے مال سے ہو، یہ دونوں دم ان حضرات کے نزدیک حاجی پر واجب ہوں گے، لیکن اگر وارث حج کے ذریعہ اپنے مورث کی طرف سے تبرع کرے تو میت کا ذمہ بری ہوجائے گا ان شاء اللہ، اگرچہ اس نے اپنی طرف سے حج کرانے کی وصیت نہ کی ہو [۳]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے مطلقاً غیر میت کی طرف سے حج کے تبرع کو

---

(۱) المسلک المتقسط / ۲۸۸، الدر بشرحہ و حاشیتہ ۲/ ۳۲۸، الشرح الکبیر ۲/ ۱۸، ۱۹ اور اجنبی کی طرف سے حج فرض کے تبرع کا جائز ہونا اس شخص کے حق میں جس نے وصیت نہیں کی، حنفیہ کے نزدیک مرجوح روایت ہے، دیکھئے: ردالمحتار ۲/ ۳۲۸، ۳۴، ۳۷۔

(۱) شرح المنہاج مع حاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۹۰، الإیضاح مع حاشیہ/ ۲۰۹، المجموع ۷/ ۸۷، المغنی ۳/ ۲۴۱، الفروع ۳/ ۲۴۹۔

(۲) المغنی ۳/ ۲۴۴، الفروع ۳/ ۲۵۱۔

(۳) ردالمحتار ۲/ ۳۲۸، التنویر مع الشروح ۲/ ۳۳۸، ۳۳۹، نیز دیکھئے: المسلک المتقسط/ ۲۸۹، ۲۹۰۔

جائز قرار دیا ہے، جیسا کہ اس کے دین کی ادائیگی کے ذریعہ تبرع جائز ہے [۱]۔

جہاں تک مالکیہ کی بات ہے تو ان کے یہاں دونوں مسئلوں میں معاملہ وصیت کے تابع ہے، اور عقد اجارہ کے ذریعہ یا نیابت کرنے والے کی طرف سے ازراہ تبرع اس کی تنفیذ کے حق میں اس کا لحاظ کیا جائے گا، میت سے فریضہ کو ساقط کرنے کے حق میں نہیں۔

رہا لنجا زندہ شخص: اگر اس کے لئے مال یا طاعت کی پیش کش ہو تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اپنی طرف سے حج کرانے کے لئے اس کا قبول کرنا لازم نہیں ہوگا [۲]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر اس کے لئے اس کا لڑکا یا اجنبی اجرت کے لئے مال دے تو اصح قول کے مطابق اس کا قبول کرنا واجب نہیں ہوگا، اور اگر وہ اجرت مثل سے کم مال پائے اور اجیر اس پر راضی ہو جائے تو اس کے لئے استئجار لازم ہو جائے گا، کیونکہ وہ صاحب استطاعت ہے، اور اس میں احسان مال میں احسان کی طرح نہیں ہے۔

اور اگر وہ اجرت نہ پائے اور اس کے لئے اس کا لڑکا طاعت کی پیشکش کرے، اس طور پر کہ وہ خود اس کی طرف سے حج کے لئے جائے، تو اس پر اس کا قبول کرنا واجب ہوگا، یعنی اس کو اس کی اجازت دینا واجب ہوگا، کیونکہ اس میں احسان مال میں احسان کی طرح نہیں ہے، اس لئے کہ استطاعت حاصل ہے، اور اسی طرح اصح قول کے مطابق اجنبی ہے (اس کا بھی یہی حکم ہے)۔

اور ان کی پیشکش کی قبولیت کے لازم ہونے کے لئے چار شرطیں ہیں۔

یہ کہ پیشکش کرنے والے پر بھروسہ ہو، اور یہ کہ اس پر حج واجب نہ ہوا گرچہ نذر کا ہی کیوں نہ ہو، اور یہ کہ وہ ان لوگوں میں سے ہو جن کی طرف سے حج فرض صحیح ہوتا ہے، اور یہ کہ وہ دونوں لنجے نہ ہوں [۱]۔

ج: اگر تہائی ترکہ میں ہو سکے ہو تو شرط یہ ہے کہ اس کے وطن سے اس کی طرف سے حج کرایا جائے، اور اگر تہائی ترکہ میں وطن سے حج کرانے کی گنجائش نہ ہو تو جہاں سے گنجائش ہو وہاں سے اس کی طرف سے حج کرایا جائے گا، یہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک میت کے تمام مال میں گنجائش کا اعتبار ہے، کیونکہ یہ (حج) دین واجب ہے، لہذا رأس المال سے ادا کیا جائے گا، جیسا کہ آدمی کا دین، لیکن شافعیہ کے نزدیک اس کی ادائیگی اس کی طرف سے میقات سے واجب ہوتی ہے، اس لئے کہ حج میقات سے واجب ہوتا ہے، اور حنابلہ نے کہا کہ ہے: میت کا حج اس کے شہر سے واجب ہوتا ہے لہذا اس کی طرف سے اس کے شہر سے نائب بنانا واجب ہوگا [۲]۔

د- نیت: یعنی مامور حاجی کا اصیل کی طرف سے اداء حج کی نیت کرنا۔ اس طور پر کہ اپنے دل سے نیت کرے اور اپنی زبان سے کہے: (اور تلفظ افضل ہے) میں نے فلاں کی طرف سے حج کا احرام باندھا، اور لبیک فلاں کی طرف سے حج کے لئے۔

اور اگر دل کی نیت پر اکتفا کرے تو بالاتفاق کافی ہوگا، اور اگر اس کا نام بھول جائے اور نیت کرے کہ حج شخص مقصود کی طرف سے ہو تو

---

(۱) جیسا کہ اس کے بارے میں سابق شرط میں اشارہ گذر چکا ہے، دیکھئے: الفروع ۳/۲۵۰، اور اس میں ان کا قول ہے: ''نیابت بلا مال جائز ہے''۔

(۲) جیسا کہ یہ ان حضرات کے نزدیک زاد راہ، اور سواری کے وسائل کی استطاعت کی شرط میں طے شدہ ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/۴۶۹، ۴۷۰۔

(۲) المسلک المتقسط ۲۹۱، الشرح الکبیر ۲/۱۹، شرح المنہاج ۲/۹۰، المغنی ۳/۲۴۱، الفروع ۳/۲۴۹، المہذب ۷/۸۸، المجموع ۷/۸۹۔

صحیح ہوگا اور حج اصیل کی طرف سے ادا ہوگا[1]۔

ھ- یہ کہ مامور بذات خود حج کرے، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے، لہذا اگر مامور بیمار پڑ گیا یا قید کرلیا گیا اور اس نے محجوج عنہ (جس کی طرف سے حج کیا جارہا ہے) کی اجازت کے بغیر مال دوسرے کو دیدیا تو حج میت کی طرف سے ادا نہیں ہوگا، اور پہلا اور دوسرا حاجی دونوں حج کے نفقہ کے ضامن ہوں گے، الا یہ کہ حج کا حکم دینے والے نے یہ کہا ہو: "اصنع ماشئت" (جو چاہو کرو) تو اس صورت میں اسے حق ہوگا کہ دوسرے کو مال دے دے اور حج آمر کی طرف سے ادا ہوگا[2]۔

و- اس شخص کے میقات سے احرام باندھے جس کی طرف سے حج کرے گا، اس میں کسی طرح کی مخالفت نہ کرے، اور اگر اسے "افراد" کا حکم دیا مگر اس نے آمر کی طرف سے قران کیا تو یہ امام شافعی اور صاحبین کے مذہب کے مطابق استحساناً آمر کی طرف سے ادا ہوگا، لیکن امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ مخالف اور اخراجات کا ضامن قرار پائے گا، اور آمر کی طرف سے نہیں ادا ہوگا، لیکن اگر اسے افراد کا حکم دیا مگر اس نے آمر کی طرف سے تمتع کیا تو اس کا حج اس کی طرف سے ادا نہیں ہوگا، اور یہ حج فرض کی طرف سے جائز نہیں ہوگا، ائمہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک بالاتفاق وہ ضامن قرار پائے گا، اور مالکیہ نے قران اور تمتع کو برابر قرار دیا ہے جب کہ اسے کیا ہو، اور افراد اس صورت میں کفایت کرے گا جب کہ شرط وصی کی طرف سے ہو نہ کہ اصیل کی طرف سے، اور حنابلہ نے تمام حالات میں اصیل کی طرف سے حج کو صحیح قرار دیا ہے، اور اجیر سے اجرتِ مسافت کے فرق یا توفیر میقات کو واپس لے گا[1]۔

(۱) المسلک المتقسط / ۲۹۲، مواہب الجلیل ۳/ ۷ اور اس میں اتفاق کی صراحت ہے، المجموع ۷/ ۹۷۔

(۲) المسلک / ۲۹۳، الشرح الکبیر ۲/ ۲۰، مغنی المحتاج ۱/ ۴۷۰، اجارۃ العین کی بحث میں، حاشیۃ الإیضاح / ۱۲۱، ۱۲۲، المجموع ۷/ ۲۰۳۔

دوسرے کی طرف سے نفلی حج:

اس کی مشروعیت:

۱۱۸- دوسرے کی طرف سے نفلی حج کی مشروعیت پر علی الاطلاق جمہور کا اتفاق ہے، اور یہی حنفیہ اور امام احمد کا مذہب ہے، اور مالکیہ نے بھی اسے اور نذر مانے ہوئے حج میں نیابت کو کراہت کے ساتھ جائز قرار دیا ہے۔

لیکن شافعیہ نے تفصیل کی ہے، اور کہا ہے کہ ایسا زندہ شخص جو لنجا نہ ہو اس کی طرف سے نفلی حج میں نائب بنانا جائز نہیں ہے، اور نہ ایسے میت کی طرف سے جس نے وصیت نہ کی ہو۔

لیکن وہ میت جس نے حج کی وصیت کی اور لنجا زندہ شخص جب ایسے شخص کو اجرت پر طے کرے جو اس کی طرف سے حج کرے تو اس میں شافعیہ کے دو مشہور قول ہیں۔

ان دونوں میں اصح قول جواز کا ہے، اور وہ شخص اجرت کا مستحق ہوگا۔

اور دوسرا قول عدم جواز کا ہے، کیونکہ فرض میں ضرورۃً نائب بنانا جائز قرار دیا گیا ہے، اور (نفلی حج) میں ضرورت نہیں ہے، لہذا نائب بنانا جائز نہیں ہوگا، جیسے تندرست شخص، اور (حج) اجیر کی طرف سے ادا ہوگا اور وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔

جمہور نے استطاعت رکھنے والے شخص کی طرف سے حج نفل کی صحت پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ یہ حج ہے جو بذات خود اس پر لازم نہیں ہے، لہذا لنجے کی طرح اس میں بھی نائب بنانا جائز ہوگا۔

(۱) المسلک المتقسط / ۲۹۲، الشرح الکبیر ۲/ ۱۶، المجموع ۷/ ۱۱۴، ۱۱۵، المغنی ۳/ ۲۳۴، ۲۳۵۔

اوراس لئے بھی کہ نفل میں جوتوسع ہوتا ہے وہ فرض میں نہیں ہوتا ہے، لہذا جب فرض میں نیابت جائز ہوگی تو نفل میں بدرجہ اولی جائز ہوگی۔

اس کی شرائط:

۱۱۹ - دوسرے کی طرف سے حج نفل کی صحت کے لئے اسلام، عقل اور تمیز شرط ہے، اور حنفیہ نے تمیز کو مراہق کے ساتھ مقید کیا ہے، اور یہ کہ نائب نے اپنی طرف سے حج فرض ادا کرلیا ہو، اور اس پر کوئی دوسرا حج واجب نہ ہو، یہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، اسی طرح یہ شرط ہے کہ نائب حاجی نے اصیل کی طرف سے حج کی نیت کی ہو[۱]۔

حج پر اجرت کا معاملہ کرنا:

اس کی مشروعیت:

۱۲۰ - امام ابوحنیفہ، اسحاق بن راہویہ کا مذہب اور یہی امام احمد کا مشہورترین قول ہے کہ حج پر اجارہ کا معاملہ کرنا جائز نہیں ہے[۲]۔

شافعیہ کا مذہب جواز کا ہے، اوراسی کو مالکیہ نے اختیار کیا ہے، نفلی حج میں نیابت کے جواز کے سلسلہ میں امام شافعی کے اختلاف کی رعایت کرتے ہوئے[۳]۔

پس اگر دوسرے کی طرف سے حج کرنے کے لئے عقد اجارہ کیا تو یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک باطل ہوگا، لیکن مذہب میں تحقیق کے مطابق اصیل کی طرف سے حج صحیح ہوجائے گا، اور یہ حضرات اجیر کو ''مامور'' اور ''نائب'' کہتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ اس کے لئے اصیل کے مال میں نفقۂ مثل ہوگا، کیونکہ اس نے اپنی ذات کو اصیل کی منفعت کی خاطر محبوس کردیا ہے، لہذا اس کا نفقہ اصیل کے مال میں واجب ہوگا[۱]۔

ارکان حج میں خلل ڈالنا:

۱۲۱ - اگر ارکان حج میں سے کسی رکن میں خلل ڈال دیا تو حج پورا نہیں ہوگا، پھر ارکان حج میں سے کسی رکن کا ترک یا تو کسی قوی مانع کی وجہ سے ہوگا یا اس کے بغیر ہوگا۔

حج کے رکن کا قوی مانع (احصار) کی وجہ سے ترک:

۱۲۲ - ارکان حج میں سے ایک یا ایک سے زیادہ رکن کا ترک قوی مانع کی وجہ سے ہونا، اس کی بحث تفصیل کے ساتھ ''احصار'' کی اصطلاح میں گذر چکی ہے۔

حج کے رکن کا بغیر قوی مانع کے ترک:

اول - وقوف عرفہ کا چھوڑ دینا:

۱۲۳ - علماء کا اجماع ہے کہ جس شخص کا وقوف عرفہ فوت ہوگیا، اس طور پر کہ اس پر یوم نحر کی فجر طلوع ہوگئی اور اس نے عرفہ میں وقوف نہیں کیا تو اس کا حج فوت ہوگیا اور اسے (فوات) کہا جاتا ہے، پھر اگر وہ

---

(۱) غیر کی طرف سے نفلی حج کی بحث کے لئے دیکھئے: المسلک المتقسط ۲۹۹، المغنی ۳/ ۲۳۰، الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸، المہذب والمجموع ۷/ ۹۲، ۹۴۔

(۲) المسلک المتقسط ۲۸۸، رد المحتار ۲/ ۲۲۸، ۲۲۹، المغنی ۳/ ۲۳۱، الفروع ۳/ ۲۵۲، ۲۵۴۔

(۳) المجموع ۷/ ۱۰۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۷۰، الشرح الکبیر ۲/ ۱۹۔

(۱) اس سے متعلق تحقیق اور مناقشات کی تفصیل کے لئے دیکھئے: المسلک المتقسط مع ارشاد الساری ۲۸۸، ۲۸۹، رد المحتار ۲/ ۳۲۹، ۳۳۰، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۲/ ۳۱۳۔

احرام سے حلال ہونا چاہے تو عمرہ کے اعمال کے ذریعہ حلال ہوگا[1]۔

(فوات) میں تفصیل ملاحظہ کی جائے۔

دوم-طواف زیارت کا چھوڑ دینا:

۱۲۴-طواف زیارت رکن ہے، جب اس کا وقت فوت ہوجائے تو صرف ترک کی وجہ سے وہ ساقط نہیں ہوتا ہے، اور کسی چیز کے ذریعہ اس کی تلافی نہیں ہوتی ہے، اور تحلل اکبر کے اعتبار سے حاجی برابر محرم رہتا ہے (احرام کی اصطلاح فقرہ/ ۱۲۴) یہاں تک کہ اسے ادا کرے۔

پس اگر طواف زیارت کو ترک کردیا یا اس کی شرائط میں سے کسی شرط یا رکن کو چھوڑ دیا اگرچہ ایک ہی شوط یا ایک شوط سے بھی کم کیوں نہ ہو، اس پر واجب ہوگا کہ مکہ واپس جائے اور اسے ادا کرے۔

اور جب وہ واپس ہوگا تو اپنے پہلے احرام کے ساتھ واپس ہوگا، نئے احرام کی ضرورت نہیں پڑے گی، اور اس پر عورتیں اس وقت تک حرام رہیں گی جب تک کہ وہ لوٹ کر طواف نہ کرلے، اور یہ جمہور کے نزدیک ہے، اور حنفیہ ان کے ساتھ اجمالی طور پر ہیں۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ وہ اپنے احرام کی تجدید کرے گا تاکہ احرام صحیح میں طواف کرے، یعنی وہ مکہ میں عمرہ کے احرام کے ساتھ داخل ہوگا[2]۔

جہاں تک حنفیہ کے مذاہب کی تفصیل ہے تو ان کے یہاں کچھ مخصوص فروع ہیں جن کی بنیاد طواف کی شرائط، اس کے رکن اور اس کے واجبات کے بارے میں ان کے مذہب پر ہے (ملاحظہ کریں: طواف کی اصطلاح)۔

سوم-ترک سعی:

۱۲۵-سعی جمہور کے نزدیک رکن ہے، حاجی اس کے بغیر احرام سے حلال نہیں ہوتا ہے، پس جس شخص نے اسے چھوڑ دیا تو وہ اس کی ادائیگی کے لئے لازمی طور پر واپس آئے گا، اس تفصیل کے مطابق جو طواف زیارت کے لئے واپسی کے سلسلہ میں گذر چکی ہے یہ جمہور کے نزدیک ہے۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک اور یہی حنابلہ کا ایک قول ہے، وہ سعی کے بغیر حلال ہوجائے گا، کیونکہ سعی ان حضرات کے نزدیک واجب ہے، دم کے ذریعہ اس کی تلافی کی جائے گی (فقرہ ۵۶) تو اگر وہ اسے ادا کرنا چاہے تو وہ مکہ میں عمرہ کے نئے احرام کے ساتھ داخل ہوگا، پھر سعی کو ادا کرے گا، اور اگر تین یا کم شوط کو چھوڑ دیا تو حنفیہ کے نزدیک اس کی سعی صحیح ہوجائے گی، اور اس پر ہر ایک شوط کے بدلے نصف صاع گندم یا ایک صاع کھجور یا جو بطور صدقہ واجب ہوگا، (ملاحظہ کریں: سعی کی اصطلاح)۔

واجبات حج میں خلل ڈالنا:

۱۲۶-جو شخص واجبات حج میں سے کسی واجب کو چھوڑ دے تو اس پر فدیہ واجب ہوگا، اور وہ (فدیہ) باتفاق فقہاء ایک بکری کا ذبح کرنا ہے، ترک واجب کے ذریعہ پیدا ہونے والے نقصان کی تلافی کے لئے، الا یہ کہ اسے کسی معتبر شرعی عذر کی وجہ سے ترک کرے۔

اور اس سلسلہ میں فقہاء نے جس عذر کی صراحت کی ہے وہ طواف یا سعی میں مرض یا کبر سنی کی وجہ سے پیدل چلنے کو چھوڑ دینا، اس قول

---

(۱) الہدایہ و فتح القدیر ۲/ ۳۰۳، شرح المنہاج ۲/ ۱۵۱، شرح الزرقانی ۲/ ۲۳۸، المغنی ۳/ ۵۲۸۔

(۲) جیسا کہ اس کی وضاحت الفروع ۳/ ۵۲۵، اور المغنی ۳/ ۴۶۵ میں کی گئی ہے۔

کے مطابق جس میں ان دونوں میں پیدل چلنا واجب ہے، تو معذور کے لئے جائز ہے کہ سوار ہو کر طواف یا سعی کرے، اور اس پر فدیہ نہیں ہوگا۔

اور اس جگہ کچھ ایسے مسائل ہیں جن کے ترک کے حکم کے لئے خاص طور پر وضاحت کی ضرورت ہے، اور وہ مسائل یہ ہیں۔

اول-وقوف مزدلفہ کو چھوڑ دینا:

۱۲۷- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جس شخص نے وقوف مزدلفہ کو کسی عذر کی وجہ سے ترک کر دیا تو اس پر فدیہ نہیں ہوگا۔ اور حنفیہ نے وقوف مزدلفہ کے ترک کے بارے میں ثبوت عذر کی صراحت کی ہے جیسے مرض اور جسمانی کمزوری جیسے شیخ فانی میں، اور اسی طرح عورت اور گھر کے کمزور افراد کے حق میں ازدحام کا خوف۔

اور شافعیہ نے اس شخص کے معذور ہونے کی صراحت کی ہے جو نحر کی شب میں عرفات پہنچا اور وقوف کی وجہ سے مزدلفہ میں رات گذاری نہیں کر سکا تو باتفاق اصحاب اس پر کچھ بھی نہیں ہوگا، اور اگر عرفات سے مکہ گیا اور شب نحر کی نصف کے بعد طواف افاضہ کیا اور طواف کے سبب مزدلفہ میں شب گزاری اس سے فوت ہوگئی تو اس پر کچھ بھی نہیں ہوگا، کیونکہ وہ رکن میں مشغول ہو گیا تھا، لہذا اس شخص کے مشابہ ہو گیا جو وقوف میں مشغول رہا، لیکن اگر فجر سے قبل اس کے لئے مزدلفہ واپسی ممکن ہو تو اس کے لئے وہاں واپسی لازم ہوگی، اور اسی کے مثل وہ عورت ہے جس نے طواف میں مثلاً حیض کے خوف سے جلدی کی۔

منی کے تمام اعذار وہاں ذکر کئے جائیں گے [۱]۔

(۱) المسلک المتقسط/۲۵،۲۶، الدرالمختار مع حاشیہ ۲/۲۴۴، المجموع ۸/۱۲۸،۱۲۹، مغنی المحتاج ۱/۵۰۰، حاشیۃ ابن حجر علی الإیضاح /۴۰۲،

دوم-تشریق کی راتوں میں منی میں شب گزاری ترک کرنا:

۱۲۸- اس میں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جزاء واجب ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک یہ شب گزاری واجب ہے (فقرہ نمبر ۶۹)، مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر رات کا بڑا حصہ وہاں شب گزاری چھوڑ دی تو دم واجب ہوگا، اور اسی طرح مکمل رات یا اکثر حصہ (میں شب گزاری کو چھوڑنے کی صورت میں بھی دم ہوگا) اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ اگرچہ ترک ضرورت کی بنیاد پر ہو، اور ان حضرات نے رات گزاری کے ترک کی صورت میں دم کو ساقط نہیں کیا ہے، مگر چرواہے اور اہل سقایہ (پانی پلانے کے والے) کے لئے [۱] (ملاحظہ کریں: مبیت)۔

شافعیہ نے اور اسی طرح حنابلہ نے تمام راتوں کی شب گزاری کے ترک میں ایک دم واجب کیا ہے، اور ایک رات کے ترک میں اناج میں سے ایک مد اور دو راتوں کے ترک میں دو مد اگر ایک رات گزارے، لیکن اگر رات گزاری کو کسی عذر کی وجہ سے ترک کرے گا تو اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، جیسے سقایہ عباس کے افراد (یعنی وہ افراد جو حجاج کو پانی پلانے کی خدمت پر مامور ہیں) اور اونٹ کے چرواہے تو ان کے لئے منی کی راتوں میں شب گزاری کو بغیر دم کے ترک کرنا جائز ہے، اور انہیں کے مثل وہ شخص ہے جسے جان یا مال کا خوف ہو یا جسے مریض کے ضیاع کا خوف ہو، دیکھ بھال کرنے والے کے نہ ہونے کی وجہ سے یا اس کے غائبانہ میں کسی رشتہ دار کی موت کا اندیشہ ہو [۲]۔

= ۴۰۳، اس کے برخلاف جو قفال نے کہا ہے، پس وہ ملحوظ رہے، اور حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۲/۱۱۶، نیز دیکھئے: نہایۃ المحتاج ۲/۴۲۴۔

(۱) شرح مختصر خلیل ۲/۲۸۴، نیز دیکھئے: حاشیۃ الصفتی /۲۰۵، العدوی ۱/۴۸۰۔

(۲) شرح المنہاج ۲/۱۲۴، نیز دیکھئے: نہایۃ المحتاج ۲/۴۳۲، ۴۳۳۔

سوم-ترک رمی:

۱۲۹ - شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جس نے ساری رمی یا ایک یوم یا دو یوم کی رمی ترک کردی، یا رمی کی تین کنکریاں کسی بھی جمرہ کی رمی سے ترک کردی تو اس پر دم واجب ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک ایک کنکری میں ایک مد واجب ہوگا اور دو کنکریوں میں اس کا دوگنا واجب ہوگا[۱]۔

اور حنابلہ کے نزدیک ایک یا دو کنکریوں میں کئی روایات ہیں، مغنی میں کہا ہے کہ: امام احمد سے ظاہر قول یہ ہے کہ ایک اور دو کنکریوں میں اس پر کچھ بھی نہیں ہوگا[۲]۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ چاروں ایام میں تمام جمرات کی رمی ترک کردی یا ایک دن کی مکمل رمی ترک کردی تو اس پر دم واجب ہوگا، اور اسی کے ساتھ ایک دن کی اکثر کنکریوں کی رمی کا ترک بھی لاحق ہے، کیونکہ اکثر کے لئے کل کا حکم ہوتا ہے، لہذا اس میں دم واجب ہوگا، لیکن اگر ایک دن کی (رمی سے) کم کنکریوں کی رمی کو ترک کردے تو اس پر صدقہ واجب ہوگا۔

ہر ایک کنکری کے عوض نصف صاع گندم یا ایک صاع کھجور یا جَو واجب ہوگا[۳]۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس پر ایک کنکری کے ترک یا تمام رمی کے ترک میں دم لازم ہوگا[۴]۔

---

(۱) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/۱۲۳، ۱۲۴، نیز دیکھئے: المجموع ۸/۱۷۸، ۱۸۶، نہایۃ المحتاج ۲/۴۳۵، ۴۳۶۔

(۲) المغنی ۳/۴۹۱، اور اس میں تمام مسئلہ میں ایک سے زیادہ روایت ہے۔

(۳) المسلک المتقسط/ ۲۴۰۔

(۴) شرح الزرقانی ۲/۲۸۲، حاشیۃ الصفتی/ ۲۰۷۔

سنن حج کا ترک:

۱۳۰ - سنن حج میں سے کسی سنت کے ترک سے نہ تو گناہ ہوتا ہے اور نہ جزاء لازم ہوتی ہے، لیکن اس کو ترک کرنے والا برا کرنے والا ہوتا ہے، جیسا کہ حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے، اور وہ شخص اپنے کو اس ثواب سے محروم کردیتا ہے جس کا اللہ تعالی نے سنن یا مستحبات یا نوافل پر عمل کرنے والے کے لئے وعدہ فرمایا ہے (ملاحظہ کریں ''سنت'' کی اصطلاح)۔

حج کے آداب:

حج کی تیاری کے آداب:

۱۳۱ - الف۔ مستحب یہ ہے کہ جس کی دینداری اور تجربہ پر اعتماد ہو اس سے اپنے معاملات کی تدبیر کے بارے میں مشورہ کرے، اور حج کے احکام اور اس کی کیفیت سیکھے، امام نووی نے کہا ہے کہ یہ فرض عین ہے، اس لئے کہ اس کی عبادت صحیح نہیں ہے جسے اس کی معرفت نہ ہو، اور مستحب یہ ہے کہ اپنے ساتھ ایک ایسی کتاب رکھے جو مناسک کے سلسلہ میں واضح ہو، اور اس کے مقاصد کے لئے جامع ہو، اور یہ کہ برابر اس کا مطالعہ جاری رکھے اور تمام راستے میں اسے بار بار پڑھے تا کہ مناسک اس کے نزدیک محقق ہوجائیں۔ اور جس نے اس میں کوتاہی کی ہمیں اس کے بارے میں اندیشہ ہے کہ وہ بغیر حج کے واپس آجائے گا، کیونکہ اس کے حج کے ارکان میں سے کسی رکن یا شرائط میں سے کسی شرط یا اس کے مثل کسی چیز میں خلل ہوجائے گا، اور بسا اوقات بہت سے لوگ مکہ کے عوام کی تقلید کرنے لگتے ہیں، اور اس وہم میں مبتلا ہوجاتے ہیں کہ انہیں مناسک کا علم ہے تو ان سے دھوکہ کھا جاتے ہیں، یہ زبردست غلطی ہے[۱]۔

---

(۱) الإیضاح/ ۳۷۔

ب۔ جب حج کا پختہ ارادہ کرلے تو اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ اللہ تعالی سے استخارہ کرے، لیکن استخارہ خود حج کے لئے نہیں، کیونکہ عبادات کی ادائیگی میں استخارہ نہیں ہے، لیکن اگر نفلی حج ہو تو اس سال اس کی ادائیگی کے لئے یا اس قافلہ کے ساتھ (جانے کے بارے میں استخارہ کرے گا) اور اس سال حج فرض کے سلسلہ میں استخارہ رد کردیا جائے گا، مگر جو لوگ حج کو تراخی کے ساتھ واجب مانتے ہیں، ان کے نزدیک [1] (استخارہ کی گنجائش ہوگی)۔

ج۔ جب حج کے بارے میں اس کا عزم پختہ ہوجائے تو سب سے پہلے تمام معاصی اور مکروہات سے توبہ کرے، اور مخلوق کے حقوق سے اپنے کو پاک کرے، اور جہاں تک ممکن ہو اپنے دیون کو ادا کرے، اور امانتوں کو واپس کرے، اور جن لوگوں سے اس کے معاملات رہے ہوں یا صحبت رہی ہو ان سے معاف کرالے، اور اپنی وصیت لکھ دے اور اس پر گواہ بنادے، اور کسی ایسے شخص کو وکیل بنادے جو اس کی طرف سے وہ فرض ادا کردے جسے وہ ادا نہیں کرسکا، اور اپنی واپسی تک اپنے اہل اور جن لوگوں کا نفقہ اس پر لازم ہو، ان کا نفقہ چھوڑ جائے [2]۔

کوئی شخص اس وہم میں مبتلا نہ ہو کہ وہ اپنی عبادت کی وجہ سے حقوق العباد سے رہا ہوجائے گا جب تک کہ حقوق اہل حق کو ادا نہ کردے، رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "**يغفر للشهيد كل شيء إلا الدين**" [3] (شہید کے لئے دین کے علاوہ ہر چیز بخش دی جاتی ہے)۔

د۔ یہ کہ اپنے والدین کو راضی کرنے کی پوری کوشش کرے، اور ان لوگوں کو بھی جن کی فرمانبرداری اور اطاعت اس کے ذمہ ہے، اور اگر بیوی ہو تو وہ اپنے شوہر اور اقارب کو راضی کرے، اور شوہر کے لئے مستحب ہے کہ بیوی کے ساتھ حج کرے، پس اگر اسے والدین میں سے کوئی حج فرض سے منع کرے تو اس کے منع کرنے کی طرف توجہ نہیں دے گا، اور اگر اسے نفلی حج سے روکے تو اس کے لئے احرام باندھنا جائز نہیں ہوگا، لیکن اگر اس نے احرام باندھ لیا تو اصح قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک والد کو اسے حلال کردینے کا حق ہوگا، اس میں جمہور کا اختلاف ہے [1]۔

اس کی کوشش کرے کہ اس کا نفقہ زیادہ ہو اور حلال نیز شبہ سے پاک ہو، لیکن اگر اس نے مخالفت کی اور ایسے مال سے حج کیا جس میں شبہ ہو، یا مال مغصوب سے حج کیا تو ظاہر حکم میں اس کا حج صحیح ہوجائے گا، لیکن گنہگار ہوگا اور حج مقبول نہیں ہوگا، اور یہ شافعی، مالک، ابوحنیفہ رحمہم اللہ اور سلف اور خلف میں سے جمہور علماء کا مذہب ہے، اور احمد بن حنبل نے کہا ہے کہ مال حرام سے حج جائز نہیں ہے [2]، اور دوسری روایت میں ہے کہ حرمت کے ساتھ صحیح ہوگا۔

حدیث صحیح میں ہے: "**أنه ﷺ ذكر الرجل يطيل السفر، أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء "يا رب، يارب" و مطعمه حرام، ومشربه حرام، و ملبسه حرام وغذي**

---

(۱) حوالہ سابق ۱۹؍ تھوڑے تصرف کے ساتھ۔

(۲) الإیضاح ؍ ۲۳، ۲۴۔

(۳) حدیث: "يغفر للشهيد كل شيء إلا الدين" کی روایت مسلم (۳؍ ۱۵۰۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے کی ہے۔

---

(۱) الإیضاح ؍ ۲۵، ۲۶، رد المحتار ۲؍ ۱۹۱، اور اس میں کراہت تحریمی کی صراحت ہے، الفروع ۳؍ ۲۲۴، اور یہ مسئلہ نوافل پر والدین کی اطاعت کو مقدم کرنے کی فرع ہے، دیکھئے: اصطلاح "بر"۔

(۲) اسی طرح مرجع سابق ؍ ص ۳۰ میں ہے، نیز دیکھئے: رد المحتار ۲؍ ۱۹۱، الشرح الکبیر وحاشیہ ۲؍ ۱۰، الفروع ۱؍ ۳۳۵، اور اس میں امام احمد کا قول ہے: اور اس کا حج مال مغصوب کے ذریعہ نماز کی طرح ہے، نیز دیکھئے: المغنی میں نماز کی بحث ۱؍ ۵۸۸۔

بالحرام، فأنى يستجاب لذلك"[1] (نبی ﷺ نے ایک شخص کا ذکر فرمایا، جو لمبا سفر کر کے آتا ہے، اس کے بال پراگندہ ہیں، اور اس کے کپڑے غبار آلود ہیں، وہ اپنے ہاتھ کو آسمان کی طرف (دعا کے لئے) اٹھاتا ہے اور کہتا ہے: اے رب: اے رب: (اور حال یہ ہے کہ) اس کا کھانا حرام ہے، اس کا پینا حرام ہے اور اس کا لباس حرام ہے، اور حرام غذا استعمال کرتا ہے تو اس کی دعاء کیسے قبول ہوگی)۔

و۔ ایسے رفیق کی صحبت کی کوشش کرے جو ہم مزاج اور صالح ہو اور مسائل حج سے واقف ہو، اور اگر یہ ممکن ہو کہ باعمل علماء میں سے کسی کی معیت اختیار کرے تو اسے مضبوطی کے ساتھ پکڑ لے، کیونکہ وہ اس کی حج کی نیکی اور مکارم اخلاق میں معاونت کرے گا[2]۔

سفر حج کے آداب:

۱۳۲ - ذیل میں ہم ان میں سے چند اہم مسائل کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

الف- مستحب یہ ہے کہ اسے اس کے اہل، اس کے پڑوسی اور اس کے دوست واحباب رخصت کریں، اور جو اسے رخصت کرے، اس سے وہ کہے جو حدیث میں آیا ہے: "استودعک الله الذي لا تضيع ودائعه"[3] (میں تجھے اللہ کی امانت میں دیتا ہوں جس کی امانت ضائع نہیں ہوتی ہے)۔

اور مقیم کے لئے مسنون ہے کہ مسافر سے یہ کہے: "استودع الله دينک و أمانتک و خواتيم عملک"[1] (میں تمہارے دین اور تمہاری امانت اور تمہارے عمل کے آخری انجام کو اللہ کے سپرد کرتا ہوں)۔

ب- اپنے گھر سے نکلنے سے پہلے دو رکعت نماز پڑھے، پہلی رکعت میں سورہ "قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُوْنَ" اور دوسری رکعت میں "قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ"[2] پڑھے، اور صحیح طور پر ثابت ہے کہ نبی ﷺ جب بھی اپنے گھر سے نکلتے تو اپنی نگاہ کو آسمان کی طرف اٹھاتے اور فرماتے: "اللهم إني أعوذ بک أن أضل أو أضل، أو أزل أو أزل، أو أظلم أو أظلم، أو أجهل أو يجهل علي"[3] (اے اللہ! میں تیری پناہ لیتا ہوں اس بات سے کہ میں لغزش کھا جاؤں یا لغزش میں ڈالا جاؤں، گمراہ ہو جاؤں یا گمراہ کر دیا جاؤں، ظلم کروں یا ظلم کا شکار ہو جاؤں، کسی سے جہالت کا برتاؤ کروں یا مجھ سے کوئی جہالت کا برتاؤ کرے)۔

ج- مستحب یہ ہے کہ اپنے پورے سفر میں کثرت سے دعاء مانگے، آداب سفر اور اس کے احکام کی رعایت کرے اور بغیر حد سے تجاوز کئے ہوئے اس کی رخصتوں تک محدود رہے، ملاحظہ کریں

---

(۱) حدیث: "أنه ذكر الرجل يطيل السفر......" کی روایت مسلم (۲/ ۷۰۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) الإیضاح/ ۳۸۔

(۳) حدیث: "أودعک كما ودعني رسول الله ﷺ، أو كما ودع رسول الله ﷺ "استودعک الله الذي لا تضيع ودائعه" کی روایت احمد (۲/ ۴۰۳ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ابن حجر نے اسے "حسن" قرار دیا ہے، جیسا کہ ابن علان کی الفتوحات الربانیۃ (۵/ ۱۱۴ طبع المنیریہ) میں ہے۔

(۱) حدیث: "استودع الله دينک و أمانتک و خواتيم عملک" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۶ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۴۴۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمر سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) الإیضاح/ ۴۴۔

(۳) حدیث ام سلمہؓ: "ما خرج النبي ﷺ من بيته قط إلا رفع طرفه إلى السماء فقال......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۲۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے اس کی سند میں انقطاع کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ الفتوحات الربانیۃ (۱/ ۳۳۱ طبع المنیریۃ) میں ہے۔

اصطلاح ''سفر''۔

مناسک حج کی ادائیگی کے آداب:

۱۳۳-الف- مکارم اخلاق سے آراستہ ہونا اور آدمی کو سفر، بھیڑ اور لوگوں کے ملنے سے جو مشقت ہوتی ہے، اس کو صبر جمیل سے برداشت کرنا۔

ب-حضور قلب، خشوع، ذکر، دعاء اور تلاوت قرآن کی کثرت اور اس کے علاوہ دیگر مناسک حج کے اذکار کی محافظت پر مداومت کرے۔

ج-کوشش کرے کہ حج کے تمام احکام مکمل ادا ہوں، کوئی سنت بھی ضائع نہ ہو، چہ جائے کہ کسی واجب میں کوتاہی ہو، مگر عذر شرعی کے مواقع میں جن کا بیان ان کی مناسبتوں سے ہو چکا ہے [۱]۔

حج سے واپسی کے آداب:

۱۳۴-حج سے واپسی کے بعض آداب حسب ذیل ہیں:

الف- یہ کہ سفر کے آداب اور اس کے عام احکام کی جانے اور آنے میں اور خاص طور پر واپسی میں رعایت کرے، مثلاً جب اپنے شہر سے قریب ہو تو اپنے گھر والوں کو خبر کر دے اور یہ کہ اپنے گھر رات میں نہ جائے، اور یہ کہ جب اپنے گھر پہنچے تو پہلے دو رکعت مسجد میں نماز ادا کرے، اور جب اپنے گھر میں داخل ہو تو یہ کہے: ''**توبا توبا، لربنا أوبا، لا يغادر حوبا**'' [۲] (توبہ توبہ، اپنے رب کی طرف ایسا لوٹنا ہے جو کسی گناہ کو نہ چھوڑے)، ملاحظہ کریں: اصطلاح ''سفر''۔

ب-اس شخص کے لئے جو حاجی کو سلام کرے مستحب یہ ہے کہ حاجی سے درخواست کرے کہ وہ اس کے لئے استغفار کرے، جیسا کہ یہ مستحب ہے کہ حاجی کے لئے بھی دعا کرے اور کہے: "**قبل الله حجک وغفر ذنبک وأخلف نفقتک**" [۱] (اللہ تمہارے حج کو قبول کرے، تمہارے گناہ کو بخش دے اور تمہارے نفقہ کا بہترین بدلہ دے)۔

اور حاجی اپنی زیارت کرنے والوں کے لئے مغفرت کی دعاء کرے، کیونکہ اس کی دعاء کی قبولیت کی امید ہے، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''**اللهم اغفر للحاج ولمن استغفرله الحاج**'' [۲] (اے اللہ حاجی کی مغفرت فرما اور اس شخص کی مغفرت فرما جس کے لئے حاجی مغفرت کی دعا کرے)۔

ج-امام نووی نے کہا ہے کہ مناسب یہ ہے کہ وہ اپنی واپسی کے بعد پہلی حالت سے زیادہ بہتر ہو، کیونکہ یہ قبولیت حج کی علامات میں سے ہے، اور یہ کہ اس کی نیکی میں اضافہ ہوتا رہے [۳]۔

---

(۱) الإیضاح ر۲۱۱۔

(۲) حدیث: ''أن يقول إذا دخل بيته: توبا توبا...'' کی روایت ابن السنی نے عمل الیوم واللیلہ (ص ر ۱۴۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حضرت عبداللہ بن عباس سے کی ہے، ابن حجر نے اسے حسن قرار دیا ہے، جیسا کہ الفتوحات الربانیہ (۱۷۲/۵ طبع المنیریہ) میں ہے۔

---

(۱) حدیث: ''ویقول: قبل الله حجک و غفر ذنبک...'' کی روایت ابن السنی (ص ر ۱۴۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمر سے کی ہے، ابن حجر نے اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے، جیسا کہ الفتوحات الربانیہ (۱۷۶/۵ طبع المنیریہ) میں ہے۔

(۲) حدیث: ''اللهم اغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج'' کی روایت حاکم (۴۴۱/۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے، ابن حجر نے اس کی سند کو معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ الفتوحات الربانیہ (۱۷۷/۵ طبع المنیریہ) میں ہے۔

(۳) الإیضاح ر ۵۶۴، ۵۶۵، نیز اس میں دیکھئے: سفر حج سے واپسی کے آداب کی فصل، انہوں نے اس کی تفصیل میں توسع سے کام لیا ہے۔

حُجّۃ

دیکھئے: اثبات۔

حجر

تعریف:

۱- حجر لغت میں روکنے کے معنی میں آتا ہے، کہا جاتا ہے: "**حجر علیه حجرا**" یعنی اسے تصرف سے روک دیا، تو وہ شخص محجور علیہ (یعنی تصرف سے روک دیا گیا) ہے[۱]، اور اسی سے "حطیم" کو "حجر" کہا گیا ہے، کیونکہ اسے کعبہ کی عمارت میں داخل ہونے سے روک دیا گیا ہے، اور کہا گیا ہے: حطیم حجر کی دیوار ہے، اور حجر وہ ہے جسے دیوار گھیر لے، اور عقل کو "حجر" کہا گیا ہے، کیونکہ وہ قبائح سے روک دیتی ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "**هَلْ فِيْ ذٰلِکَ قَسَمٌ لِّذِيْ حِجْرٍ**"[۲] (یقیناً اس میں قسم ہے صاحب فہم کے لئے)[۳]۔

اور اس کی اصطلاحی تعریف میں فقہاء کی عبارات مختلف ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ: وہ تصرفات مالیہ سے روکنے کا نام ہے، چاہے یہ منع غیر کی مصلحت کی وجہ سے مشروع ہو جیسے غرماء (قرضداروں) کی وجہ سے دیوالیہ قرار دیئے گئے شخص پر حجر، اور مرتہن کی مصلحت کی وجہ سے مال مرہون میں راہن پر حجر، اور مریض پر مرض الموت میں اس کے دو تہائی مال میں حقِ ورثہ کی وجہ سے حجر اور ان کے علاوہ، یا خود محجور علیہ کی مصلحت کی وجہ سے حجر

---

(۱) فقہاء کثرت استعمال کے پیش نظر تخفیف کی خاطر "صلہ" کو حذف کردیتے ہیں، اور "محجور" کہتے ہیں، اور یہ درست ہے، المصباح۔

(۲) سورۂ فجر / ۵۔

(۳) القاموس المحیط، لسان العرب، المصباح المنیر، تبیین الحقائق ۵ / ۱۹۰۔

مشروع ہوا ہو جیسے مجنون، نابالغ اور سفیہ (کم عقل) کے حق میں حجر[1]۔

حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ یہ تصرف قولی کے نفاذ سے روکنے کا نام ہے نہ کہ تصرف فعلی سے۔

پس اگر محجور نے معاملہ کرلیا تو وہ موقوف ہو کر منعقد ہوگا، نافذ نہیں ہوگا، مگر اس شخص کی اجازت سے جسے اجازت دینے کا حق ہے۔

حنفیہ کے نزدیک صرف تصرفات قولیہ سے حجر ہوتا ہے، کیونکہ یہی وہ تصرفات ہیں جن میں ان کے نفاذ کو روک کر حجر کیا جا سکتا ہے، لیکن تصرف فعلی میں حجر کا تصور نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ فعل کو واقع ہو جانے کے بعد واپس کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا اس سے حجر کا تصور نہیں ہوسکتا ہے[2]۔

ابن عابدین نے بعض حنفیہ سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حجر کے کئی درجات ہیں، اقوی، اور وہ اس کے عدم انعقاد (بطلان) کے ذریعہ اصل تصرف سے روک دینا ہے، جیسے مجنون کا تصرف، اور متوسط، اور وہ اس کے وصف یعنی نفاذ سے روکنا ہے، جیسے صاحب تمیز لڑکے کا تصرف، اور ضعیف، اور وہ اس کے وصف کے وصف یعنی فوری نفاذ سے روکنا ہے، جیسے محجور علیہ کے اقرار کو افلاس کے پیش نظر اس سے حجر کے ختم ہونے کے بعد تک موخر کرنا۔

ابن عابدین نے کہا ہے کہ حجر کی تعریف میں فعل سے منع کرنے کو بھی داخل کیا گیا ہے، اور میرے نزدیک بہ ظاہر یہی تحقیق ہے، کیونکہ اگر حجر سے مراد تصرف کے حکم کے ثبوت کو روکنا ہے تو پھر اسے تصرف

قولی کے ساتھ مقید کرنے اور تصرف فعلی کے نفی کی کیا وجہ ہے باوجودیکہ ان میں سے ہر ایک کے لئے حکم ہوتا ہے؟ اور صاحب الدر المختار نے جو یہ بات کہی ہے: "**لأن الفعل بعد وقوعه لا يمكن رده**"، (اس لئے کہ فعل کو واقع ہونے کے بعد واپس نہیں لیا جا سکتا) اس تعلیل کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ، کلام اس کے حکم کے منع کرنے کے سلسلہ میں ہے نہ کہ اس کی ذات کے منع کرنے کے سلسلہ میں، اور اسی کے مثل یہ قول ہے: "**لا يمكن رده بذاته بعد وقوعه بل رد حكمه**"[1] (اس کی ذات کا رد اس کے وقوع کے بعد ممکن نہیں ہے، بلکہ اس کے حکم کو رد کیا گیا ہے)۔

مالکیہ نے حجر کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ ایسی صفت حکمیہ ہے جو اپنے موصوف کو اس کے تصرف کے نفاذ سے روک دیتی ہے، جو اس کی خوراک سے زیادہ ہو، یا ایک تہائی مال سے زیادہ میں اس کے تبرع کے نفاذ کو روک دیتی ہے۔ پس دوسرے میں مریض اور بیوی کا حجر داخل ہے، اور پہلے میں نابالغ، مجنون، کم عقل (سفیہ) مفلس (دیوالیہ شخص) اور غلام کا حجر داخل ہے، یہ لوگ خوراک سے زیادہ میں تصرف سے روک دیئے جائیں گے، اگرچہ تبرع والا تصرف نہ ہو جیسے خرید وفروخت، لیکن بیوی اور مریض کو تصرف سے نہیں روکا جائے گا اگر یہ تصرفِ تبرع نہ ہو، یا تبرع ہو اور ان دونوں کے ایک تہائی مال میں ہو، البتہ اگر ایک تہائی سے زائد میں ان دونوں کا تبرع ہو تو اس سے دونوں روک دیئے جائیں گے[2]۔

حجر کی مشروعیت:

۲- حجر کی مشروعیت کتاب اور سنت سے ثابت ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۶۵، أسنی المطالب ۲/ ۲۰۵، المغنی ۴/ ۵۰۵، کشاف القناع ۳/ ۴۱۶۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۸۹، تبیین الحقائق ۵/ ۱۹۰، تکملۃ البحر ۸/ ۸۸۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۸۹، تبیین الحقائق ۵/ ۱۹۰، تکملۃ البحر ۸/ ۸۸۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۲۹۲، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۳/ ۳۸۱ طبع دار المعارف۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيَامًا وَّارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَّعْرُوفًا"، (۱) (اور کم عقلوں کو اپنا وہ مال نہ دے دو جس کو اللہ نے تمہارے لئے مایۂ زندگی بنایا ہے اور اس مال میں سے انہیں کھلاتے اور پہناتے رہو اور ان سے بھلائی کی بات کہتے رہو)۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"، (۲) (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو، یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کر دو)۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لاَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ"، (۳) (پھر اگر وہ جس کے ذمہ حق واجب ہے، عقل کا کوتاہ ہو یا یہ کہ کمزور ہو اور اس قابل نہ ہو کہ وہ خود لکھوا سکے تو لازم ہے کہ اس کا کارکن ٹھیک ٹھیک لکھوا دے)۔

امام شافعی نے اس کی تفسیر کی ہے کہ سفیہ سے مراد فضول خرچی کرنے والا ہے، اور ضعیف سے نابالغ اور وہ بڑا شخص جس کی عقل مختل ہوگئی ہو، اور وہ شخص جو مغلوب العقل ہونے کی وجہ سے املاء کرانے کی استطاعت نہ رکھتا ہو مراد ہے، ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے خبر دی کہ ان لوگوں کے قائم مقام ان کے اولیاء ہوں گے، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان لوگوں پر حجر ہو سکتا ہے (۴)۔

حدیث میں کعب بن مالکؓ سے روایت ہے: "أن النبي ﷺ حجر على معاذ ماله و باعه في دين كان عليه" (۱) (نبی ﷺ نے حضرت معاذؓ پر ان کے مال کے سلسلہ میں حجر فرمایا تھا اور ان کے مال کو ان کے ذمہ دین کے عوض فروخت فرما دیا تھا) اور امام شافعی نے اپنی مسند میں عروۃ بن الزبیرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عثمانؓ نے عبداللہ بن جعفرؓ پر ان کی فضول خرچی کے سبب حجر کیا تھا۔

حجر کی مشروعیت کی حکمت:

۳- شارع نے حجر کو اس شخص کے حق میں ثابت کیا ہے جس کی عقل میں خلل واقع ہو جائے، جیسے جنون اور کم عقل ہونا، تاکہ اس کے اموال ان لوگوں کے ہاتھوں سے محفوظ رہیں جو لوگوں کے اموال کو ناجائز طور پر اور دھوکہ دے کر اور مغالطہ دے کر چھین لیتے ہیں، اور اسی طرح مالک کے بُرے تصرف سے بھی محفوظ رہیں۔

اور اسی طرح حجر کو ان لوگوں پر بھی ثابت کیا گیا ہے جو فسق و فجور اور آوارگی میں حد سے تجاوز کرتے ہیں، اور اپنے اموال کو دائیں اور بائیں اڑاتے ہیں، تاکہ ان کے اموال کی حفاظت ہو، اور ان کی اولاد اور زیر کفالت افراد کی روزی کا انتظام ان کی زندگی میں اور ان کی وفات کے بعد ہو۔

اسی طرح حجر اس شخص پر بھی ہے جو افتاء کے لئے اپنے کو پیش کرے حالانکہ وہ جاہل ہے، حکم شرعی کی حقیقت کا علم نہیں رکھتا ہے تو خود بھی گمراہ ہوگا اور (دوسرے کو بھی) گمراہ کرے گا اور اپنے فتوی کی وجہ سے مسلمانوں کے درمیان فتنہ بن جائے گا، اسی طرح اس جاہل

(۱) سورۂ نساء / ۵۔

(۲) سورۂ نساء / ۶۔

(۳) سورۂ بقرہ / ۲۸۲۔

(۴) مغنی المحتاج ۲ / ۱۶۵۔

(۱) حدیث کعب بن مالک: "أن النبي ﷺ حجر على معاذ..." کی روایت دارقطنی (۴ / ۲۳۱ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، عبدالحق الأشبیلی نے اس کے مرسل ہونے کو درست قرار دیا ہے، جیسا کہ ابن حجر کی التلخیص (۳ / ۳۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

طبیب پر حجر کیا جائے گا جو امت کا دوا علاج کرے، حالانکہ اسے فن طب سے کچھ بھی واقفیت نہ ہو، پس پاک ارواح اس کے سامنے اس کی جہالت کی وجہ سے نکلیں گی، اس کے نتیجہ میں بڑی مصیبت اور بڑے حوادث ہوں گے، اور اسی طرح مفلس کرایہ پر دینے والے پر بھی حجر کیا جائے گا، کیونکہ وہ ناحق طور پر لوگوں کے اموال کو ضائع کرتا ہے [۱]۔

اسباب حجر:

۴- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ نابالغی، جنون اور غلامی حجر کے اسباب ہیں۔

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ کم عقل ہونا اور وہ مرض جو موت سے متصل ہو وہ بھی حجر کے اسباب میں سے ہیں۔

اور ایک تہائی سے زیادہ میں بیوی پر حجر کے سلسلہ میں اور مسلمانوں کی مصلحت کے پیش نظر مرتد پر حجر کے سلسلہ میں اور ان دونوں کے علاوہ میں فقہاء کا اختلاف ہے جس کی تفصیل بعد میں ذکر کی جائے گی [۲]۔

مصلحت کے اعتبار سے حجر کی تقسیم:

۵- مصلحت کے اعتبار سے حجر کی دو قسمیں ہیں:

الف- ایک قسم وہ ہے جو المحجور علیہ (جس پر حجر کیا جائے) کی مصلحت کے پیش نظر مشروع کی گئی ہے، اور یہ جیسے مجنون، صبی، (نابالغ بچہ) کم عقل، فضول خرچی کرنے والے اور ان کے علاوہ لوگوں پر حجر کرنا ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل آرہی ہے، تو اس قسم میں حجر ان لوگوں کی مصلحت اور ان کے اموال کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے مشروع کیا گیا ہے۔

ب- ایک قسم وہ ہے جو اکثر دوسرے کی مصلحت کی وجہ سے مشروع کی گئی ہے، اور یہ جیسے مفلس مقروض پر قرضداروں کے حق کی وجہ سے حجر کرنا، اور مال مرہون کی ذات میں مرتہن کے حق کی خاطر راہن پر حجر، اور جیسے مرض الموت میں مریض پر ترکہ کے ایک تہائی سے زیادہ میں (جب کہ دین نہ ہو) ورثہ کے حق کی وجہ سے حجر، اور غلام پر اس کے آقا کے حق کی وجہ سے حجر [۱]۔

اول- صغیر پر حجر:

۶- صغر ولادت کے وقت سے شروع ہوتا ہے، اور بلوغ کے مرحلہ تک باقی رہتا ہے، اور بلوغ کب مکمل ہوتا ہے اس کے لئے (بلوغ) کی اصطلاح ملاحظہ کی جائے۔

اور فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ بچہ جو بالغ نہ ہو، شریعت کے حکم سے مجور علیہ ہے یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے، پھر اس پر رشد ہونے تک برابر حجر باقی رہے گا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَابْتَلُوا الْيَتٰمٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ، فَإِنْ آنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ" [۲] (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں، تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالے ان کا مال کر دو)، اور یہ اس لئے ہے کہ ان کی عقل میں کمی کی وجہ سے ان میں تصرف کی اہلیت نہیں ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک جب وہ رشد کی حالت میں بالغ ہوگا تو حجر

---

(۱) حکمۃ التشریع، وفلسفتہ للجرجاوی ۲۵۷/۲۔

(۲) البحر الرائق ۸۸/۸، الشرح الصغیر ۳۸۱/۳ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع دار المعارف مصر، مغنی المحتاج ۱۶۵/۲، شرح منتہی الإرادات ۲۷۳/۲، ۲۷۴۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سورۂ نساء ۶۔

ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا" (تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو) یعنی جب تم دیکھ لو اور جان لو کہ وہ اپنے اموال کی حفاظت کر سکتے ہیں اور اپنے امور کو انجام دینے کی صلاحیت رکھتے ہیں (تو ان کو ان کے اموال دے دو)، اور صبی کی بہ نسبت حجر نہیں ختم ہوگا، اور نہ اسے بلوغ اور رشد دونوں چیزوں کے پائے جانے سے پہلے اس کا مال دیا جائے گا اگرچہ وہ بوڑھا ہوجائے، یہ جمہور کے نزدیک ہے، امام ابوحنیفہؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ جیسا کہ آگے آئے گا۔

الف- بلوغ:

بلوغ بچپن کی مدت کا ختم ہونا اور بڑے ہونے کی حد میں داخل ہونا ہے، اور اس کی کچھ طبعی علامات ہیں اگر وہ پائی جائیں تو بلوغ کا حکم لگایا جائے گا، ورنہ "عمر" کی طرف رجوع کیا جائے، اس سلسلہ کی تفصیل اور اختلاف کو (بلوغ) کی اصطلاح میں ملاحظہ کیا جائے۔

ب- رشد:

رشد جمہور (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نیز شافعیہ کے ایک قول) کے نزدیک صرف مال میں درستگی ہے، یہی سابقہ آیت کی وجہ سے اکثر اہل علم کا قول ہے۔

اور جو شخص اپنے مال کو درست کرنے والا ہوگا تو اس میں رشد پایا جائے گا، اور اس لئے کہ رشد میں ہمیشہ عدالت کا ہونا معتبر نہیں ہے، لہذا ابتداء میں بھی اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، جیسے "زہد فی الدنیا" کا، اور اس لئے بھی کہ یہ شخص اپنے مال کی اصلاح کرنے والا ہے، لہذا عادل شخص کے مشابہ ہوگیا، اس کی تحقیق یہ ہے کہ اس پر حجر اس کے مال کی حفاظت کے خاطر کیا گیا تھا، پس اس میں مؤثر وہی چیز ہوگی جو مال کی تضییع یا اس کی حفاظت میں اثر انداز ہو۔

اور اگر رشد سے مراد دین کی درستگی ہوتی تو فاسق پر حجر سے زیادہ مناسب کافر پر حجر ہوتا۔

پھر اگر فاسق اپنے اموال کو معاصی کے کاموں پر خرچ کرتا ہو جیسے شراب اور آلات لہو کا خریدنا، یا اس کے ذریعہ فساد کا سبب بنتا ہو، تو وہ اپنے مال میں فضول خرچی اور اسے بلا فائدہ ضائع کرنے کی وجہ سے رشید نہیں ہے، اس میں اختلاف ہے، اور اگر اس کا فسق اس کے علاوہ ہو جیسے جھوٹ بولنا، زکوۃ نہیں ادا کرنا، نماز کو ضائع کرنا، لیکن اپنے مال کی حفاظت کرتا ہو تو اسے اس کا مال دے دیا جائے گا، کیونکہ حجر سے مقصود مال کی حفاظت ہے۔ اور اس کا مال حجر کے بغیر محفوظ ہے، اور یہی وجہ ہے کہ اگر اسے اس کا مال دیدینے کے بعد اس پر فسق طاری ہو تو (مال) نہیں چھینا جائے گا[1]۔

شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ رشد سے دین اور مال دونوں کی صلاح مراد ہے۔

اور آیت ان حضرات کے نزدیک عام ہے، کیونکہ "رشد" کا کلمہ نکرہ ہے جو شرط کے سیاق میں آیا ہے، لہذا مال اور دین دونوں کو عام ہوگا، پس رشید وہ شخص ہے جو ایسے حرام کا ارتکاب نہ کرے جو عدالت کو باطل کردے، اور نہ اسراف کرے، اس طور پر کہ معاملات میں غبن فاحش (بڑے نقصان) کو برداشت کرکے مال کو ضائع کردے یا اسے دریا میں پھینک دے یا اسے حرام کاموں میں صرف کرے[2]۔

قرطبی نے کہا ہے کہ علماء کا اس آیت میں مذکور "رشد" کی تفسیر میں اختلاف ہے، پس حسن، قتادہ وغیرہما نے کہا ہے کہ (اس سے مراد) عقل اور دین میں صلاح ہے، اور ابن عباس، سدی اور ثوری

---

(۱) المغنی ۴/۵۱۶، ۵۱۷، القوانین الفقہیہ ۲۱۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/۱۶۸۔

نے کہا ہے کہ عقل اور مال کی حفاظت میں صلاح مراد ہے، سعید بن جبیر اور شعبی نے کہا ہے کہ انسان اپنی داڑھی کی وجہ سے لے لیتا ہے حالانکہ وہ ''رشد'' کو نہیں پہنچا ہے، لہذا یتیم کو اس کا مال نہیں دیا جائے گا اگر چہ وہ شیخ (بوڑھا) ہوجائے، یہاں تک کہ اس کی طرف سے رشد محسوس ہو۔

اور اسی طرح ضحاک نے کہا ہے کہ یتیم کو مال نہیں دیا جائے گا اگر چہ وہ سو سال کی عمر کو پہنچ جائے، جب تک کہ اس کی طرف سے اس کے مال میں اصلاح کا علم نہ ہو، اور مجاہد نے کہا ہے کہ رشد عقل کے ساتھ خاص ہے، اور اکثر علماء کا خیال یہ ہے کہ رشد بلوغ کے بعد ہی ہوتا ہے، اور اگر وہ بلوغ کی عمر کو پہنچنے کے بعد بھی صاحب رشد نہ ہو خواہ بوڑھا ہوجائے تو اس سے حجر ختم نہیں ہوگا [1]۔

نابالغ کے تصرفات پر حجر کا اثر:

۷- یہ بات گذر چکی ہے کہ جو شخص صاحب رشد ہو کر بالغ نہ ہو تو وہ مجور علیہ رہے گا، البتہ بعض فقہاء نے ممیز اور غیر ممیز کے درمیان اس کے تصرفات کے حکم میں فرق کیا ہے کہ کیا وہ صحیح غیر نافذ ہوں گے یا فاسد ہوں گے۔

اور اس کا بیان درج ذیل ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ بچے کی طلاق، اس کا اقرار اور اس کا آزاد کرنا صحیح نہیں ہے اگر چہ وہ تمیز والا ہو، اور اگر بچے نے ایسا معاملہ کیا جس میں اس کے لئے نفع ہی نفع ہے تو عقد صحیح ہوگا جیسے ہبہ اور صدقہ کا قبول کرنا۔

اور اسی طرح اگر اس نے اپنے کو اجرت پر دیا اور اس عمل کو کر گذرا تو استحساناً اجرت واجب ہوگی۔

اور اگر نابالغ نے ایسا معاملہ کیا جو نفع اور نقصان کے درمیان دائر ہو اور اسے اس کی سمجھ ہو (یعنی یہ جانتا ہو کہ بیع ملکیت کو ختم کر دیتی ہے اور خریداری سے ملکیت آتی ہے)، تو اگر اسے ولی نے اجازت دے دی تو صحیح ہوجائے گا، اور اگر اسے مسترد کر دے تو عقد باطل ہوجائے گا، اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ عقد میں غبن فاحش (بڑا نقصان) نہ ہو، ورنہ وہ (عقد) باطل ہوگا اگر چہ ولی اس کی اجازت دے دے، اور اگر وہ اس کی سمجھ نہیں رکھتا ہو تو عقد باطل ہوگا۔

اور اگر بچے نے چاہے عقل رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو مال متقوم میں سے کسی چیز کو یا جان کو تلف کر دیا تو ضامن ہوگا، کیونکہ تصرف فعلی میں حجر نہیں ہے، اور اس کو ضامن قرار دینا خطاب وضع کے باب سے ہے، اور یہ مکلّف ہونے پر موقوف نہیں ہے، لہذا نابالغ پر اس مال کا ضمان فوری طور پر واجب ہوگا جسے وہ تلف کر دے، اور اگر قتل کر دے تو دیت اس کے عاقلہ پر واجب ہوگی، مگر چند مسائل میں وہ ضامن نہیں قرار دیا جائے گا، کیونکہ (ان مسائل میں) اس کو مالک کی طرف سے قدرت دی گئی ہے، جیسے اس نے قرض پر لی ہوئی چیز کو تلف کر دیا یا جس چیز کو اس کے ولی کی اجازت کے بغیر اس کے پاس ودیعت کے طور پر رکھا گیا، اسے تلف کر دیا اور اسی طرح جو چیز اس کے لئے بطور عاریت حاصل کی گئی یا جو چیز بلا اجازت اس کے ہاتھ فروخت کی گئی اور اسے اس نے تلف کر دیا (تو ان تمام صورتوں میں اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا) [1]۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ نابالغ اس وقت تک مجور علیہ ہے جب تک وہ رشید ہو کر بالغ نہ ہوجائے، اور عورت کے حق میں اس کے ساتھ یہ اضافہ کیا گیا ہے کہ شوہر اس سے وطی کر لے، اور اس کے حال کی درستگی پر عادل کی شہادت ہوجائے۔

(۱) تفسیر القرطبی ۵/۳۷ طبع وزارۃ التربیۃ والتعلیم۔

(۱) ابن عابدین ۵/۹۰، ۹۲۔

اگر صاحب تمیز نابالغ نے معاوضہ کا معاملہ اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کر دیا، جیسے خرید وفروخت اور بدلہ والا ہبہ (ہبہ بالعوض) تو ولی کو اس تصرف کے رد کرنے کا حق حاصل ہوگا، اور اگر تصرف بغیر معاوضہ ہوتو ولی پر اس کا رد کرنا متعین ہوگا جیسے دین کا اقرار۔

اگر صاحب تمیز نابالغ نے اپنے رشد سے قبل کوئی تصرف کیا، اور اس کے ولی نے اس کے تصرف کا علم نہ ہونے کی وجہ سے اس کو چھوڑ دیا یا بھول گیا یا بغیر مصلحت کے اس سے اعراض کیا یا اس کا ولی ہی نہ ہو، تو اس کو حق ہے کہ رشد کے بعد اس تصرف کو رد کر دے۔

اور اگر اپنے رشد کے بعد حانث ہوگیا، مثلاً اپنے بچپن میں قسم کھائی کہ اگر اس نے ایسا کیا تو اس کی بیوی مطلقہ ہوجائے گی یا اس کا غلام آزاد ہوجائے گا، پھر وہ کام اس نے اپنے رشد کے بعد کیا تو اسے اس کے رد کا اختیار ہوگا، لہذا (رد کی صورت میں) اس پر طلاق اور آزادی لازم نہیں ہوگی، اور اسے اس کا بھی اختیار ہے کہ اسے نافذ کر دے، اور نابالغ اور کم عقل پر ان چیزوں میں حجر نہیں کیا جائے گا جو معمولی ضرورت سے متعلق ہوں، مثلاً ایک درہم، اور اس میں اس کے تصرف کو رد نہیں کیا جائے گا، مگر یہ کہ وہ اچھی طرح اس میں تصرف نہ کر سکتا ہو۔

اور نابالغ چاہے ممیّز ہو یا غیر ممیّز اگر وہ دوسرے کے مال کو خراب کر دے تو اس کے ذمہ میں ضمان واجب ہوگا، اور جس سامان کو خراب کیا ہے، اس کی قیمت اس کے موجودہ مال میں سے لی جائے گی اگر اس کے پاس مال ہو، ورنہ مال پائے جانے تک اس کے ذمہ واجب رہے گا، اور یہ اس صورت میں ہے کہ جب کہ نابالغ کو وہ مال جسے اس نے تلف کر دیا ہے بہ طور امانت نہ دیا گیا ہو، پس اگر اس کو بہ طور امانت دیا گیا تو اس پر ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ جس نے اس کو دیا تو اس نے اسے اس کے تلف کرنے پر مسلط کر دیا، اور اس لئے بھی کہ اگر مجور ضامن قرار دیا جائے تو حجر کا فائدہ باطل ہوجائے گا، اور ابن عرفہ نے استثناء کیا ہے کہ وہ بچہ جو ایک ماہ سے زیادہ کا نہیں ہو تو اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا، کیونکہ وہ چوپایہ کی طرح ہے۔ اور صاحب تمیز نابالغ کی وصیت صحیح ہے اگر وہ اس میں خلط نہ کرے، پس اگر اس میں خلط کرے اس طور پر کہ اس میں تناقض ہو یا تقرب کی نیت کے علاوہ کسی اور مقصد کے لئے وصیت کرے تو صحیح نہیں ہوگی۔

اور آزاد عاقلہ بیوی پر اپنے مال میں ایک تہائی سے زیادہ میں تصرف کرنے کے سلسلے میں اس کے شوہر کی وجہ سے حجر کیا جائے گا اور اس کا تبرع نافذ ہوگا یہاں تک کہ وہ (شوہر) اسے رد کر دے۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ نابالغ بلوغ تک مجور ہے، چاہے لڑکا ہو یا لڑکی، اور چاہے ممیّز ہو یا غیر ممیّز۔

اور بچپن انسان سے معاملات جیسے خرید وفروخت اور دین جیسے اسلام میں ولایت اور تعبیر کا حق چھین لیتا ہے، مگر صاحب تمیز بچے کی طرف سے جو عبادت مستثنیٰ ہے وہ فرض کی ادائیگی پر اس سے کم ثواب پائے گا جو بالغ نفل کی ادائیگی پر پاتا ہے، اور غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ عبادت کا مخاطب نہیں ہے، اور قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اسے عبادت پر بالکل ہی ثواب نہ ملے، کیونکہ وہ عبادت کا مخاطب نہیں ہے، لیکن اسے عبادت کی ترغیب کے لئے ثواب دیا جاتا ہے، تو وہ اسے اپنے بلوغ کے بعد بھی انشاء اللہ تعالیٰ نہیں ترک کرے گا۔

اور اسی طرح صاحب تمیز نابالغ کی طرف سے گھر میں داخل ہونے کی اجازت کا استثناء کیا گیا ہے، اور اسی طرح ممیّز مامون یعنی جس کے بارے میں جھوٹ کا تجربہ نہ ہوا ہو اس سے ہدیہ کا بھیجنا بھی مستثنیٰ کیا گیا۔

اور نابالغ کو مباحات کا مالک بننے اور منکرات کے زائل کرنے کا بھی حق ہے اور اس پر مکلّف کی طرح ثواب پائے گا، اور زکوۃ کی تقسیم

کے لئے اسے وکیل بنانا جائز ہے جب کہ اس کے لئے مدفوع الیہ (جس کو زکوۃ ادا کی جائے) متعین کر دیا جائے[۱]۔

اور حنابلہ (کے مذہب کے بارے میں) المغنی میں کہا ہے[۲]: نابالغ اور مجنون کے بارے میں حکم سفیہ (کم عقل) کے حکم کی طرح ہے، یعنی ان دونوں پر اس چیز کا ضمان واجب ہوگا جسے انہوں نے دوسرے کے مال میں سے اس کی اجازت کے بغیر تلف کر دیا ہو یا اسے غصب کیا ہو، پھر ان کے قبضہ میں ضائع ہو گیا ہو، اور ان دونوں سے اس صورت میں ضمان ساقط ہو جائے گا جب کہ وہ چیز اس کے مالک کے اختیار اور اس کے مسلط کرنے سے ان کے پاس آئی ہو، جیسے ثمن، مبیع، قرض اور قرض لینا، لیکن ودیعت اور عاریت میں ان دونوں پر اس صورت میں ضمان واجب نہ ہوگا جب کہ وہ ان کی کوتاہی کی وجہ سے تلف ہو جائے، اور اگر ان دونوں نے اسے تلف کر دیا تو اس کے ضمان کے بارے میں دو قول ہیں۔

بچے کو مال کب دیا جائے گا:

۸- جب بچہ رشد کے ساتھ بالغ ہو جائے یا بغیر رشد کے بالغ ہو جائے، پھر صاحب رشد ہو جائے تو اسے اس کا مال دیدیا جائے گا، اور اس سے حجر کو ختم کر دیا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَابْتَلُوا الْيَتٰمٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ، فَإِنْ آنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوْا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"[۳] (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالے ان کا مال کر دو) اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا يتم بعد احتلام" (بالغ ہونے کے بعد یتیمی نہیں ہے)[۱]، اور اس میں قاضی کے فیصلہ کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ حجر قاضی کے فیصلہ کے بغیر ثابت ہوا ہے، لہذا بغیر فیصلہ کے زائل ہو جائے گا، جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ (مذہب کے مطابق) اور حنابلہ) کا یہی مذہب ہے۔

اور مذہب کے مقابل قول میں شافعیہ کے نزدیک حجر ختم کرنے کے لئے قاضی کا فیصلہ ضرورت ہے، کیونکہ رشد کے لئے غور وفکر اور اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے[۲]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ صغیر یا تو مذکر ہوگا یا مؤنث۔

پس اگر وہ مذکر ہو تو اس کی تین قسمیں ہیں:

ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس کا باپ زندہ ہو، تو ایسی صورت میں اس کے بلوغ کی وجہ سے اس سے حجر ختم ہو جائے گا، جب تک کہ اس سے کم عقلی ظاہر نہ ہو یا اس کا باپ اس پر حجر نہ کرے۔

دوم: یہ کہ اس کا باپ مر چکا ہو اور اس کا وصی ہو، تو ایسی صورت میں رشید قرار دیئے بغیر اس سے حجر ختم نہیں ہوگا، پس اگر وصی باپ کی طرف سے ہو (اور یہ وصی مختار ہے)، تو اسے اختیار ہے کہ اسے قاضی کی اجازت کے بغیر رشید قرار دے دے، اور اگر وہ قاضی کی طرف سے مقرر کیا گیا ہو تو قاضی کی اجازت کے بغیر اسے رشید قرار دینے کا حق نہیں ہے۔

اور دردیر نے کہا ہے کہ: نابالغ کے لئے حجر اس کے مال کی بہ

(۱) مغنی المحتاج ۱۶۶/۲، الروضہ ۱۷۷/۴، حاشیۃ الجمل ۳۳۶/۳، شرح البہجہ ۱۲۲/۳، ۱۲۵۔
(۲) المغنی ۵۲۱/۴۔
(۳) سورۂ نساء/۶۔

(۱) حدیث: "لا يتم بعد احتلام" کی روایت ابوداؤد (۲۹۳/۳، ۲۹۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت علی بن ابی طالب سے کی ہے، اس کی اسناد میں کلام ہے، لیکن اپنے طرق کی وجہ سے صحیح ہے، التلخیص لابن حجر (۱۰۱/۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔
(۲) تبیین الحقائق ۱۹۵/۵، بدایۃ المجتہد ۲۷۷/۲، مغنی المحتاج ۱۶۶/۲، ۱۷۰، المغنی ۴۵۷/۴۔

نسبت اس کے بلوغ تک رہے گا جب کہ وہ بلوغ کے بعد صرف اپنے مال کی حفاظت کرنے والا ہو جائے، جب کہ وہ باپ والا ہو یا وصی اور مقدم نے حجر ختم کردیا ہو، اگر وہ وصی یا مقدم والا ہو، مقدم (قاضی کی طرف سے معین کیا گیا وصی ہے) تو باپ والے سے محض اپنے مال کی حفاظت کرنے والا ہوجانے کی وجہ سے بلوغ کے بعد حجر ختم کردیا جائے گا، اگرچہ اس کے باپ نے اس پر سے حجر ختم نہ کیا ہو، ابن عاشر نے کہا ہے کہ اس سے وہ صورت مستثنیٰ ہے جب کہ باپ نے اس پر ایسے وقت میں حجر کیا جس وقت میں اس کے لئے حجر کرنا جائز ہے، اور یہ بلوغ کا ابتدائی وقت ہے، تو ایسی صورت میں اس سے حجر ختم نہیں ہوگا اگرچہ وہ اپنے مال کی حفاظت کرنے والا ہو، جب تک کہ باپ حجر کو ختم نہ کردے۔

مقدم اور وصی کی طرف سے حجر ختم کرنے کے لئے ضرورت ہوگی کہ عادل لوگوں سے کہے کہ گواہ رہو کہ میں نے فلاں شخص سے حجر کو ختم کردیا ہے، اور اسے تصرف کے لئے آزاد کردیا ہے، کیونکہ میرے نزدیک اس کا رشد اور حسن تصرف ظاہر ہوگیا ہے، پس حجر ختم ہونے کے بعد اس کا تصرف لازم ہوگا، اسے ردّ نہیں کیا جائے گا، اور حجر ختم کرنے کے لئے قاضی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہوگی۔

سوم: یہ کہ وہ بالغ ہو اور اس کا نہ باپ ہو اور نہ وصی، اور وہ مہمل ہے، اور یہ رشید سمجھا جائے گا الا یہ کہ اس کی کم عقلی ظاہر ہو۔

اور اگر وہ لڑکی ہو، تو اس کی دو قسمیں ہوں گی۔

اول: اگر وہ باپ والی ہو تو جب وہ بالغ ہوجائے گی تو بھی اپنے باپ کے حجر میں باقی رہے گی، یہاں تک کہ اس کا نکاح ہوجائے، اور اس کا شوہر اس کے ساتھ دخول کرے، اور دخول کے بعد بھی ایک مدت گذر جائے۔

اور اس مدت کی تحدید میں ایک سال سے لے کر سات سال تک کا اختلاف ہے۔

اور مال میں اس کا حسن تصرف اور عادل لوگوں کی اس کے بارے میں شہادت بھی شرط ہے۔

دوم: اگر وہ وصی یا مقدم والی ہو تو اس سے حجر ان چار چیزوں کے ساتھ وصی یا مقدم کے حجر ختم کرنے سے ختم ہوگا (اور یہ چار چیزیں اس کا بالغ ہونا، اس کے ساتھ دخول اور دخول کے بعد اس کا ایک مدت تک باقی رہنا، اور عادل شخصوں کی گواہی کے ذریعہ اس کے حسن تصرف کا ثبوت ہیں)، پس اگر ان دونوں نے اسے ''رشید'' قرار دے کر اس سے حجر کو نہیں ختم کیا تو اس کا تصرف رد کردیا جائے گا اگرچہ وہ بالغ ہونے کے بعد دیر تک بلا شادی کے رہے، یا شوہر نے اس کے ساتھ دخول کیا اور شوہر کے پاس اس کا قیام لمبا رہا[1]۔

اور امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ جب نابالغ بغیر رشد کے بالغ ہو تو اسے اس کا مال نہیں دیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ بچہ پچیس سال کی عمر کو پہنچ جائے، اور اس سے قبل اس کا تصرف نافذ ہوگا (یعنی اگر اس سن کو پہنچنے سے قبل اس میں رشد محسوس ہو)، اور جب وہ (اس) مدت کو پہنچ جائے گا تو اسے اس کا مال دے دیا جائے گا، اگرچہ وہ مال برباد کرنے والا ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَ آتُوا الْيَتَمٰى أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيْثَ بِالطَّيِّبِ'' (اور یتیموں کو ان کا مال پہنچا دو، اور پاکیزہ کو گندی (چیز) سے مت تبدیل کرو)، اور یتیم سے اس جگہ وہ شخص مراد ہے جو بالغ ہو، اور آیت میں ''یتیم'' اس کے ابھی جلد بالغ ہونے کی وجہ سے کہا گیا ہے، اور اس لئے بھی کہ بلوغ کے ابتدائی احوال میں بچپن کے اثر کی وجہ سے وہ شخص کبھی کم عقل رہتا

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۹۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۳/ ۳۸۲، ۳۸۳ طبع دار المعارف مصر، القوانین الفقہیہ ۲۱۱ طبع دار القلم۔

ہے، اس لئے امام ابوحنیفہؒ نے اس کا اندازہ پچیس سال سے کیا ہے، کیونکہ یہ اس کی عقل کے کمال کی حالت ہے۔

اور حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: جب آدمی پچیس سال کی عمر کو پہنچتا ہے تو اس کی عقل پختہ ہوجاتی ہے، اور اہل طبائع (اطباء) نے کہا ہے: جو شخص پچیس سال کی عمر کو پہنچ گیا تو وہ اپنے رشد کو پہنچ گیا، کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ وہ شخص ایسی عمر کو پہنچ گیا ہے جس میں اس کا دادا ہونا ممکن ہے، کیونکہ کم سے کم مدت جس میں لڑکا بالغ ہوسکتا ہے بارہ سال ہے، تو اس کو چھ ماہ میں لڑکا پیدا ہوگا، پھر لڑکا بارہ سال کی عمر میں بالغ ہوگا، تو اسے چھ ماہ میں لڑکا پیدا ہوگا تو اس کے ذریعہ وہ دادا ہوجائے گا، یہاں تک کہ اگر وہ رشید ہوکر بالغ ہو، پھر فضول خرچی کرنے والا ہوجائے تو اس سے اس کے مال کو نہیں روکا جائے گا، کیونکہ یہ بچپن کے اثر سے نہیں ہے، لہذا مال کے روکنے میں اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور اس لئے بھی کہ تادیب کے طور پر مال کا اس سے روکنا اس کو سزا دینا ہوجائے گا، اور تادیب اسی وقت تک کی جاتی ہے جب تک اس کے مؤدب ہونے کی امید ہو، پس جب وہ (اس) عمر کو پہنچ گیا تو اب مؤدب ہونے کی امید منقطع ہوگئی، لہذا اس کے بعد مال کے روکنے کا کوئی مطلب نہیں ہے [۱]۔

مجنون پر حجر:

۹- جنون عقل کا اس طور پر مختل ہوجانا ہے کہ افعال اور اقوال کو اس کے طریقہ پر جاری ہونے سے روک دے، مگر شاذ و نادر [۲]۔

اور جنون یا تو مطبق ہوگا یا منقطع ہوگا [۳]۔

(۱) ابن عابدین ۵/۹۴، تبیین الحقائق ۵/۱۹۵، أحکام القرآن للجصاص ۲/۴۹، الشرح الصغیر ۳/۳۹۳، مغنی المحتاج ۲/۱۷۰، المغنی ۴/۵۱۸۔

(۲) التعریفات للجرجانی۔

(۳) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۳/۳۸۱۔

مجنون پر حجر کے سلسلہ میں فقہاء کے یہاں اختلاف نہیں ہے، چاہے جنون اصلی ہو یا (بعد میں) طاری ہوا ہو، اور چاہے قوی ہو یا ضعیف ہو، اور جنون قوی جنون مطبق ہے اور ضعیف اس کے علاوہ ہے۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جنون اہلیت کے عوارض میں سے ہے، وہ ادائیگی کی اہلیت کو زائل کردیتا ہے اگر (جنون) مطبق ہو۔ لہذا اس کے تصرفات پر ان کے آثار شرعیہ مرتب نہیں ہوں گے۔

لیکن اگر جنون منقطع ہو تو وہ افاقہ کی حالت میں مکلّف بنانے سے مانع نہیں ہوگا اور (یہ) اصل وجوب کی نفی نہیں کرے گا [۱]۔

اور اس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مغلوب العقل مجنون کا تصرف کسی حال میں جائز نہیں ہے۔

حصکفی نے کہا ہے کہ وہ شخص جسے کبھی جنون ہوتا ہو اور کبھی افاقہ ہوتا ہو تو اس کا حکم صاحب تمیز بچے جیسا ہے۔

ابن عابدین نے کہا ہے: اور اسی کے مثل منح، درر اور غایۃ البیان میں ہے اور ایسے ہی معراج میں ہے، اس طور پر کہ مغلوب العقل کی تفسیر ایسے شخص سے کی ہے جو بالکل ہی عقل نہ رکھتا ہو، پھر کہا ہے: اور اس سے اس مجنون سے احتراز کیا ہے جو بیع کو سمجھتا ہو اور اس کا قصد کرتا ہو، تو اس کا تصرف عقلمند بچے کے تصرف جیسا ہوگا اور یہی معتوہ ہے۔

زیلعی نے اسے افاقہ کی حالت میں عاقل کی طرح قرار دیا ہے، اور اس سے متبادر یہ ہے کہ وہ عاقل بالغ ہے، اور اسی کو ابن عابدین نے راجح قرار دیا ہے، اس طور پر کہ انہوں نے کہا ہے کہ: شارح

(۱) ابن عابدین ۵/۹۰، ۹۱، الشرح الصغیر ۳/۳۸۱، القوانین الفقہیہ/ ۳۲۵، مغنی المحتاج ۲/۱۶۵، ۱۶۶، کشاف القناع ۳/۴۱۷، ۴۴۲۔

(حصکفی صاحب الدر) کے لئے مناسب یہ تھا کہ کہتے: اس کا حکم عاقل کے حکم کی طرح ہے، یعنی اس کے افاقہ کی حالت میں، جیسا کہ زیلعی نے کہا ہے، تاکہ مغلوب کی قید کا فائدہ ظاہر ہو، کیونکہ جب غیر مغلوب صاحب تمیز بچے کی طرح ہوگا تو مغلوب کی طرح اس کی طلاق اور اس کا آزاد کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

اور اگر مجنون متقوم چیز یعنی مال یا جان کو تلف کردے (تو) ضامن ہوگا، کیونکہ تصرف فعلی میں حجر نہیں ہے [۱]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ مجنون پر تصرفات میں سے کوئی بھی چیز لازم نہیں ہوگی، الا یہ کہ اگر وہ کسی چیز کو تلف کردے گا تو وہ اس کے مال میں واجب ہوگی، اور دیت (خون بہا) اگر ایک تہائی یا اس سے زیادہ کو پہنچ جائے تو اس کے عاقلہ پر ہوگی ورنہ اس پر ہوگی، مال کی طرح [۲]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ جنون کی وجہ سے شریعت کی طرف سے ثابت ولایتیں ختم ہوجاتی ہیں جیسے نکاح کی ولایت، یا (ولایت) تفویض، جیسے وصیت کرنا اور قضاء، کیونکہ جب وہ اپنی ذات کا ولی نہیں ہے تو دوسرے کے معاملہ کا بدرجہ اولی (ولی نہیں ہوگا)۔

دین و دنیا کے بارے میں مجنون کی عبارت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، چاہے اس کے حق میں ہو یا مخالف ہو جیسے اسلام اور معاملات، اس لئے کہ اس کا ارادہ نہیں ہوتا ہے۔

اور اس کے افعال میں سے بعض معتبر ہیں جیسے اس کا اپنی بیوی کو حاملہ کرنا، غیر کے مال کو تلف کرنا، اس کی وطی کی وجہ سے مہر کا ثابت ہوجانا، اس کے دودھ پلانے، اس کے لقطہ اٹھانے اور اس کے لکڑی چننے اور اس کے شکار کرنے پر حکم مرتب ہونا، اور اس کا دانستہ طور پر کرنا صحیح قول کے مطابق معتبر ہوگا، یعنی جب کہ اسے ایک قسم کی تمیز ہو، اور اس کے بعض افعال وہ ہیں جو معتبر نہیں ہیں جیسے صدقہ اور ہدیہ [۱]۔

مجنون کے سلسلہ میں حنابلہ کا کلام صبی (نابالغ) پر کلام میں گذر چکا ہے۔

جنون سے افاقہ کے وقت مجنون سے حجر ختم ہوجائے گا، حجر کو ختم کرنے کی ضرورت نہیں پڑے گی، پس اس کے اقوال معتبر ہوں گے اور اس کے تصرفات نافذ ہوں گے۔

(ملاحظہ کریں: جنون)۔

معتوہ پر حجر:

۱۰ - معتوہ کی تشریح کے بارے میں حنفیہ کا اختلاف ہے، اور اس کی جو تشریحات کی گئی ہیں ان میں سب سے بہتر یہ ہے کہ وہ ایسا شخص ہے جو کم سمجھ رکھتا ہو، اس کا کلام مختلط ہوجاتا ہو اور وہ غلط تدبیر کرتا ہو، مگر یہ کہ وہ مارتا نہیں ہے اور نہ گالی دیتا ہے جیسا کہ مجنون کرتا ہے۔

حنفیہ کے علاوہ کسی نے (عتہ) کی اصطلاحی تعریف نہیں کی ہے۔

معتوہ حنفیہ کے نزدیک اپنے تصرفات میں اور مکلف نہ ہونے میں اس بچہ کی طرح ہے جو عقل وتمیز والا ہو۔

لیکن جب افاقہ ہوجائے تو اس حالت میں وہ عاقل بالغ کی طرح ہے [۲]۔

ہمیں حنفیہ کے علاوہ دیگر حضرات کے یہاں معتوہ کے تصرفات کے حکم کی بحث نہیں ملی۔

اس کی تفصیل (عتہ) کی اصطلاح میں ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۹۰، ۹۱۔

(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۳۸۱، ۳۸۸، نیز دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ ۱/ ۲۵۵، اصطلاح ''إتلاف''۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۶۵، ۱۶۶۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۹۰، ۹۱، ۱۱۰، تبیین الحقائق مع حاشیۃ الشلبی ۵/ ۱۹۱۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مجنون کو جب معمولی قسم کی تمیز ہو تو وہ تصرفات مالیہ میں صاحب تمیز بچے کی طرح ہے۔

سبکی اور اذرعی کا مذہب یہ ہے کہ جس کی عقل زائل ہو جائے تو وہ مجنون ہے، ورنہ وہ مکلّف ہے [۱]۔

ہمیں مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں اس مسئلہ کی بحث نہیں ملی۔

سفیہ پر حجر:

الف-سفہ:

۱۱ - سفہ لغت میں عقل میں کمی کے معنی میں مستعمل ہے، اور اس کی اصل خفت ہے، "سفه الحق" کا معنی ہے، اس سے ناواقف رہا، اور "سفهته تسفيهاً" کا معنی ہے، میں نے اسے "سفہ" کی طرف منسوب کیا ہے، یا میں نے اس کے بارے میں کہا کہ وہ سفیہ (کم عقل) ہے۔

مذکر کے لئے "سفيه" اور مؤنث کے لئے "سفيهة" اور اس کی جمع "سفهاء" ہے [۲]۔

سفہ کی اصطلاحی تعریف میں فقہاء کی عبارات مختلف ہیں۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ سفہ مال کو شریعت یا عقل کے تقاضے کے خلاف خرچ کرنے اور اسے ضائع کرنے کا نام ہے، جیسے نفقہ میں فضول خرچی اور اسراف، یا ایسے تصرفات کرے جن کا کوئی مقصد نہ ہو، یا مقصد تو ہو مگر دیندار عقلاء اسے "مقصد" نہ شمار کرتے ہوں، جیسے گانے والوں اور کھیلنے والوں کو مال دینا، اور تیز اڑنے والے کبوتروں کو زیادہ قیمت پر خریدنا، اور بغیر کسی فائدہ (یا غرض صحیح کے) تجارت میں نقصان اٹھانا۔

اور تصرفات، نیکی اور احسان کے سلسلہ میں دراصل چشم پوشی مشروع ہے، البتہ اسراف حرام ہے جیسے کھانے اور پینے میں اسراف، اور اسی وجہ سے حنفیہ کے نزدیک مال کا بے جا استعمال اور اسے ضائع کرنا سفہ کے قبیل سے ہے اگرچہ نیک کام میں ہو، جیسے یہ کہ اپنے کل مال کو مساجد کی تعمیر اور اس جیسے کاموں میں صرف کردے [۱]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ کم عقلی فضول خرچ کرنے کا نام ہے، (یعنی مال کو اس چیز میں خرچ کرنا جس کی شریعت نے اجازت نہیں دی ہے)، یعنی مال کو معصیت کے کاموں میں خرچ کرنا، جیسے شراب اور جوا میں، یا مال کو معاملات یعنی خرید وفروخت میں غبن فاحش (بڑا نقصان جتنا عام طور پر نہ ہوتا ہو) کے ساتھ بلا کسی متوقع مصلحت کے صرف کرنا اس طرح کہ لاپرواہی کے ساتھ اس کی یہ حالت ہو یا اس جیسے آدمی کی کھانے، پینے، پہننے، سواری وغیرہ میں جو عادت ہوتی ہے اس کے برخلاف خواہشات نفسانی کے مطابق خرچ کرنا۔

یا اسے بیکار تلف کر دینا جیسے یہ کہ اسے زمین پر ڈال دے، یا اسے دریا یا بیت الخلاء میں پھینک دے، جیسا کہ بہت سے بیوقوف لوگ اپنے کھانے اور پینے کی اشیاء کو مذکورہ مقامات میں پھینک دیتے ہیں اور ان کو صدقہ نہیں کرتے ہیں [۲]۔

اور رہے شافعیہ تو ماوردی کا مذہب تبذیر اور اسراف میں تفریق کا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ: تبذیر مواقع حقوق کی ناواقفیت کا نام ہے، اور سرف حقوق کے مقدار کی ناواقفیت کا نام ہے، اور غزالی کے کلام سے ان دونوں کا مترادف ہونا معلوم ہوتا ہے۔

اور ہر حال میں سفیہ شافعیہ کے نزدیک ایسا شخص ہے جو اپنے مال

(۱) حاشیۃ الجمل ۳/۳۳۵، شرح الروض ۴/۳۴۵۔
(۲) المصباح المنیر مادہ: "سفہ"۔

(۱) ابن عابدین ۵/۹۲۔
(۲) الشرح الصغیر ۳/۳۹۳۔

کو لین دین وغیرہ میں غبن فاحش کو برداشت کر کے ضائع کرتا ہے جب کہ وہ اس سے ناواقف ہو، لیکن اگر معاملہ سے واقف ہو، پھر اس کی قیمت سے زیادہ دے دے تو زائد پوشیدہ صدقہ ہوگا جو پسندیدہ ہے، یعنی اگر معاملہ محتاج شخص کے ساتھ کیا جائے، ورنہ ہبہ قرار پائے گا۔

اور سفہ کے قبیل سے ان کے نزدیک یہ ہے کہ وہ اپنے مال کو اگرچہ تھوڑا کیوں نہ ہو دریا یا آگ وغیرہ میں پھینک دے، یا اپنے اموال کو حرام کاموں میں صرف کرے۔

اور شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ مال کو صدقہ اور خیر کے کاموں اور کھانے اور پہننے کی اشیاء میں اس طرح صرف کرنا جو اس کے حال کے مطابق نہ ہو، تبذیر نہیں ہے، جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے اور وہ صدقہ اور خیر کے کاموں میں صرف کرنا ہے، تو اس لئے کہ خیر کے کاموں میں خرچ کرنے کا بدلہ اس کو ملے گا اور وہ ثواب ہے، تو خیر میں اسراف نہیں ہے جیسا کہ اسراف میں خیر نہیں ہے، اور اسراف کی حقیقت یہ ہے کہ: جس سے نہ دنیا میں تعریف ہو اور نہ آخرت میں اجر ملے۔

اور اس معاملہ میں اصح کے مقابل قول یہ ہے کہ: اگر وہ اس حال میں بالغ ہوا کہ خرچ کرنے میں حد سے تجاوز کرتا ہے تو فضول خرچی کرنے والا قرار پائے گا، لہٰذا اگر ایسی حالت میں بالغ ہوا کہ خرچ کرنے میں میانہ رو تھا، پھر فضول خرچ ہو گیا تو مبذر نہ ہوگا، اور رہی دوسری صورت میں اور وہ مال کو کھانے اور پہننے کی چیزوں میں صرف کرنا ہے، تو اس لئے کہ مال فائدہ اٹھانے اور لذت حاصل کرنے کے لئے حاصل کیا جاتا ہے، اور اس نوع میں اصح کے مقابل یہ ہے کہ عموماً فضول خرچی ہوگی [1]۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ سفیہ وہ ہے جو اپنے مال کو ضائع کرتا ہے اور فضول خرچ کرتا ہے۔

ابن المنذر نے کہا ہے کہ حجاز، عراق، شام اور مصر کے اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ ہر اس شخص پر حجر کیا جائے گا جو اپنے مال کو ضائع کرتا ہو چاہے وہ چھوٹا ہو یا بڑا [1]۔

ب-سفیہ پر حجر کا حکم:

۱۲ - جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب اور یہی حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ ہے، یہ ہے کہ اگر محجور علیہ سے اس کے رشد اور بلوغ کی وجہ سے حجر ختم ہو جائے اور اسے اس کا مال دیدیا جائے، پھر وہ ''سفہ'' کی طرف لوٹ جائے تو اس پر حجر لوٹ جائے گا، قاسم بن محمد، اوزاعی، اسحاق اور ابو عبید کا یہی قول ہے۔

اور ان حضرات نے قرآن و حدیث سے استدلال کیا ہے۔

کتاب (اللہ) میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''**وَ لَا تُؤْتُوا السُّفَهَآءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيٰمًا وَّارْزُقُوْهُمْ فِيْهَا وَ اكْسُوْهُمْ وَقُوْلُوْا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوْفًا**'' (اور کم عقلوں کو اپنا وہ مال نہ دے دو جس کو اللہ نے تمہارے لئے مایۂ زندگی بنایا ہے اور اس مال میں سے انہیں کھلاتے اور پہناتے رہو اور ان سے بھلائی کی بات کہتے رہو) اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''**فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوْا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ**'' [2] (تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالے ان کا مال کر دو)۔

اللہ تعالیٰ نے ہمیں مال دینے سے منع فرمایا ہے جب تک وہ سفیہ رہے، اور مال دینے کا ہمیں حکم دیا ہے جب وہ رشید ہو جائے، اس لئے کہ رشد کے پائے جانے سے قبل اسے دینا جائز نہیں ہے، اور اس

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۶۸، ۱۶۹۔

(۱) المغنی ۴/ ۵۰۶، ۵۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳/ ۴۴۳۔

(۲) سورۂ نساء/ ۵، ۶۔

لئے کہ اس کے مال کو روکنا سفہ کی وجہ سے ہے، تو جب تک علت باقی رہے گی منع (روکنا) باقی رہے گا، سفیہ چاہے چھوٹا ہو یا بڑا۔

حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"خذوا علی ید سفهائكم"**[1] (اپنے بیوقوفوں کا ہاتھ پکڑ لیا کرو)۔

اور ابن قدامہ نے اس روایت کو ذکر کیا ہے جو حضرت عروۃ بن الزبیر سے مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن جعفر نے کوئی سامان خریدا، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں عثمانؓ کے پاس ضرور جاؤں گا تاکہ وہ تم پر حجر کردیں، تو عبداللہ بن جعفر زبیر کے پاس آئے اور کہا کہ میں نے سامان خریدا ہے، اور حضرت علی چاہتے ہیں کہ امیر المؤمنین عثمان کے پاس آئیں اور ان سے مجھ پر حجر کا مطالبہ کریں، تو حضرت زبیر نے فرمایا کہ میں بیع میں آپ کا شریک ہوں۔

حضرت علی، حضرت عثمان کے پاس آئے، پس عرض کیا کہ ابن جعفر نے اس طرح سامان خریدا ہے تو آپ اس پر حجر کردیں، زبیر نے کہا کہ میں بیع میں ان کا شریک ہوں، تو عثمان نے فرمایا کہ میں کیسے ایسے شخص پر حجر کروں جن کے شریک زبیر ہیں؟

پھر ابن قدامہ نے کہا ہے کہ اس طرح کا قصہ مشہور ہوجاتا ہے، اور ان کے زمانے میں کوئی اس کی مخالفت نہیں کرتا ہے تو اس وقت وہ اجماع ہوجاتا ہے، اور ان حضرات نے اس طرح بھی استدلال کیا ہے کہ یہ سفیہ ہے، لہذا اس پر حجر کیا جائے گا جیسا کہ اگر وہ سفیہ ہونے کی حالت میں بالغ ہوتا، اس لئے کہ سفیہ ہونے کی حالت میں بالغ ہونے پر حجر کی جو علت ہے وہ اس کا سفیہ ہونا ہے، اور وہ (علت) موجود ہے، اور اس لئے بھی سفہ اگر بلوغ سے متصل ہو تو اسے مال دینے سے روک دے گا، پس جب وہ (سفہ) بعد میں پیدا ہو تو جنون کی طرح اس کی وجہ سے مال واپس لینا ضروری ہوگا، اور اس پر حجر کی صورت میں اس کے مال کی اور اس کے بعد اس کے ورثہ کے مال کی حفاظت ہے۔

اور امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ عاقل بالغ پر سفہ کے سبب سے از سر نو حجر نہیں کیا جائے گا جیسا کہ گذرا[1]۔

قاضی کے فیصلہ سے سفیہ پر حجر کرنا:

۱۳ - جمہور فقہاء جو سفیہ پر حجر کے قائل ہیں، ان کا مذہب یہ ہے کہ حجر کے لئے قاضی کا فیصلہ ضروری ہے، جیسا کہ اس پر سے حجر ختم کرنے کے لئے بھی قاضی کا فیصلہ ضروری ہے، کیونکہ جب حجر قاضی کے فیصلے سے ہو تو اسی سے ختم بھی ہوگا، اور اس لئے کہ یہ جاننے کے لئے کہ رشد آ گیا ہے اور اسراف ختم ہوگیا ہے، غور وفکر اور اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے تو اس پر ابتداء حجر کی طرح ہوگا۔

حنفیہ میں سے محمد بن الحسن اور مالکیہ میں سے ابن القاسم کا مذہب یہ ہے کہ اس پر حجر کے لئے قاضی کے فیصلے کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ مال میں اس کا غلط تصرف اس پر حجر کرتا ہے اور مال میں اس کا صحیح تصرف اسے آزاد کرتا ہے اور اس پر حجر کی علت "سفہ" ہے جو فی الحال موجود ہے، تو بچپن اور جنون کی طرح بغیر قاضی کے فیصلہ کے اس کا اثر ظاہر ہوگا۔

اور اختلاف کا نتیجہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کہ سفیہ نے قاضی کے فیصلہ سے پہلے سامان فروخت کیا، تو جمہور کے نزدیک اس کی بیع جائز ہوگی اور محمد اور ابن القاسم کے نزدیک جائز نہیں ہوگی[2]۔

(۱) حدیث: "خذوا علی ید سفهائكم" کی روایت طبرانی نے الکبیر میں حضرت نعمان بن بشیر سے کی ہے، جیسا کہ سیوطی کی الجامع الصغیر (۳/ ۴۳۵، بشرحہ الفیض، طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے، اور سیوطی نے اس کی طرف ضعف کا اشارہ کیا ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۹۲۔

(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۱۹۵، الشرح الصغیر ۳/ ۳۸۸، ۳۸۹، أسنی المطالب ۲/ ۲۰۸، المغنی ۴/ ۵۱۹، ۵۲۰۔

سفیہ کے تصرفات:

۱۴- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اپنے مال میں سفیہ کے تصرف کا حکم صاحب تمییز نابالغ کے تصرف کے حکم کی طرح ہے، اور غیر مالی تصرفات میں فقہاء کا اختلاف ہے[1]۔

اور اس سب کی تفصیل (سفہ اور ولایت) کی اصطلاح میں ہے۔

غافل پر حجر:

۱۵- صاحب غفلت سے مراد وہ شخص ہے جو (خرید وفروخت کے) معاملات میں اپنے قلب کی سلامتی کی وجہ سے دھوکہ کھا جاتا ہو اور نفع بخش تصرفات کی طرف راہ نہ پاتا ہو۔

اور یہ سفیہ سے مختلف ہوتا ہے، کیونکہ سفیہ اپنے مال کو ضائع کرتا ہے اور اپنی خواہش کی اتباع کرتا ہے لیکن صاحب غفلت اپنے مال کو خراب نہیں کرتا ہے، اور نہ فساد کا قصد کرتا ہے۔

حنفیہ میں سے صاحبین کے علاوہ فقہاء کے نزدیک ہمیں یہ بات نہیں ملی کہ انہوں نے صاحب غفلت پر حجر کی صراحت کی ہے، اور جمہور نے اس وصف کو سفہ اور تبذیر (فضول خرچی) میں داخل کیا ہے۔

پس حنفیہ میں سے ابو یوسف اور محمد کا مذہب یہ ہے کہ صاحب غفلت پر سفیہ کی طرح حجر ثابت ہوگا، یعنی امام ابو یوسف کے نزدیک قاضی کے فیصلہ کے وقت سے، اور امام محمد کے نزدیک غفلت کی علامات ظاہر ہونے کے وقت سے، اور اس بنیاد پر امام ابو یوسف کے نزدیک اس سے قاضی کے فیصلہ کے ذریعہ حجر زائل ہوگا، اور محمد کے نزدیک غفلت کے ختم ہونے سے زائل ہوگا۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۹۳، الشرح الصغیر ۳/ ۳۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ/ ۲۱۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۹۴۔

اور حجر اس پر اس کے مال کی حفاظت اور اس پر شفقت کے لئے مشروع کیا گیا ہے، چنانچہ حبان بن منقذ کے گھر والوں نے نبی ﷺ سے ان پر حجر کرنے کا مطالبہ کیا، تو نبی ﷺ نے ان کے مطالبہ کو برقرار رکھا اور ان پر نکیر نہیں فرمائی، تو اگر صاحب غفلت پر حجر مشروع نہ ہوتا تو نبی ﷺ ان کے مطالبہ کو رد فرما دیتے، اور یہ اس حدیث میں ہے جو حضرت انس بن مالک سے مروی ہے کہ ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے عہد میں تھے جو سامان خریدتے تھے اور ان کی سوجھ بوجھ میں کمی تھی، تو ان کے گھر والے نبی ﷺ کی خدمت میں آئے اور عرض کیا، اے اللہ کے نبی! فلاں پر حجر فرما دیجئے، کیونکہ وہ سامان خریدتے ہیں اور ان کی سوجھ بوجھ میں کمی ہے، تو نبی ﷺ نے ان کو بلوایا اور ان کو بیع سے منع فرما دیا، تو اس شخص نے عرض کیا اے اللہ کے نبی! میں بیع سے صبر نہیں کرسکتا ہوں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اگر تم بیع کو نہیں چھوڑ سکتے ہو تو کہو: "ھا، وھا، ولا خلابۃً"[1] (لو، دو، لیکن دھوکہ نہیں)۔

امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ غافل پر اس کی غفلت کے سبب سے حجر نہیں کیا جائے گا، اور نبی ﷺ نے ان کے مطالبہ کو قبول نہیں فرمایا، بلکہ آپ ﷺ نے اس سے صرف یہ فرمایا: کہو دھوکہ نہیں ہے اور مجھے اختیار ہے، اور اگر حجر مشروع ہوتا تو آپ ﷺ اس کے بارے میں ان کے مطالبہ کو قبول فرماتے[2]۔

(۱) حدیث انس بن مالک...... کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۶۷ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/ ۵۴۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔

(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۱۹۴، ۱۹۸، ۱۹۹، ابن عابدین ۶/ ۱۴۸ طبع الحلبی، الشرح الصغیر ۳/ ۳۹۳ مغنی المحتاج ۲/ ۱۶۸، المغنی ۴/ ۵۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

مفلس مقروض پر حجر:

۱۶- افلاس کی اصطلاح میں مفلس مقروض پر حجر کی بحث گذر چکی ہے اگر چہ وہ شخص غائب ہو، اس جگہ اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے، اس بحث کی ابتداء فقرہ نمبر (۷) سے ہوکر بعد کے فقرات تک ہے[1]، اور مقروض پر حجر اسے اس کے اموال میں تصرف سے روکنا ہے، نہ کہ اس کے ذمہ سے۔

ملاحظہ کریں: ''افلاس'' اور ''غیبۃ'' کی اصطلاح۔

فاسق پر حجر:

۱۷- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کے نزدیک اصح ہے) یہ ہے کہ فاسق جب سفیہ اور اپنے مال میں اسراف کرنے والا نہ ہو تو اس پر حجر نہیں کیا جائے گا، کیونکہ محض فسق سے حجر واجب نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اولین (عہد رسالت وعہد صحابہ کے فقہاء) نے فساق پر حجر نہیں کیا، اور اس لئے بھی کہ فسق کے ذریعہ مال کا اتلاف متحقق نہیں ہوتا ہے اور نہ اس کا عدم اتلاف، (یعنی فسق اور اتلاف مال کے درمیان تلازم نہیں ہے)۔

شافعیہ کا اصح کے مقابلے میں مذہب یہ ہے کہ فاسق پر حجر کیا جائے گا حجر کے اس صورت میں برقرار رہنے کی طرح جبکہ وہ فاسق ہی بالغ ہوا ہوگا۔

اور فاسق وہ ہے جو حرام کا ارتکاب کرے، یعنی گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرے یا صغیرہ پر اصرار کرے، جس سے عدالت باطل ہوجاتی ہے، اور اس کی طاعت اس کے گناہوں پر غالب نہ ہو، اور لفظ ''حرام'' کے ذریعہ ان چیزوں سے احتراز کیا گیا جو مروءت میں خلل انداز ہونے کی وجہ سے شہادت کی قبولیت میں مانع بنتی ہیں، جیسے

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۵۔

بازار میں کھانا، کیونکہ یہ رشد کو نہیں روکتا ہے، اس لئے کہ مروءت میں خلل واقع کرنا جو مختلف فیہ ہے، مشہور قول کے مطابق حرام نہیں ہے[1]۔

بیوی کے تبرعات پر حجر:

۱۸- عورت کو مستقل مالی ذمہ داری حاصل ہوتی ہے، اور اسے اختیار ہے کہ اپنے مال میں سے جتنا چاہے تبرع کرے، جب تک وہ صاحب رشد رہے، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے۔

ان حضرات نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: ''فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوْا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ''[2] (تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالے ان کا مال کردو) اور یہ ان لوگوں سے حجر کے ختم کرنے کے سلسلہ میں (چاہے مرد ہوں یا عورت) اور ان کے تصرف میں آزاد ہونے کے سلسلہ میں ظاہر ہے۔

اور نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''یا معشر النساء تصدقن ولو من حلیکن'' (اے عورتوں کی جماعت صدقہ کرو اگر چہ اپنے زیورات سے کیوں نہ ہو)، اور ان عورتوں نے صدقہ کیا، اور آپ ﷺ نے ان کا صدقہ قبول کیا، اور نہ آپ نے سوال کیا اور نہ تفصیل دریافت فرمائی، اور آپ کی خدمت میں حضرت عبداللہ (بن مسعود) کی بیوی زینب، اور دوسری خاتون جن کا نام بھی زینب تھا آئیں، اور صدقہ کے بارے میں آپ سے دریافت کیا کہ کیا اگر وہ اپنے شوہروں اور ایسے یتیم بچے جو ان کی کفالت میں ہوں پر صدقہ کریں تو ان کی طرف سے کافی ہوگا؟ تو

(۱) تبیین الحقائق ۵/۱۹۸، القوانین الفقہیہ/۲۱۱، مغنی المحتاج ۲/۱۶۸، المغنی ۴/۵۱۶، ۵۱۷۔

(۲) سورۂ نساء/۶۔

آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں! [1]، اور آپ ﷺ نے ان کے لئے اس شرط کا ذکر نہیں کیا ہے، اور اس لئے بھی کہ جس شخص کو اس کا مال رشد کی وجہ سے دینا واجب ہو، اس کے لئے اس میں بغیر اجازت کے تصرف کرنا جائز ہے جیسے لڑکا، (کہ اسے بلوغ کی صورت میں اپنے مال میں بغیر اجازت کے تصرف کرنے کا اختیار رہتا ہے)۔

اور اس لئے بھی کہ عورت اہل تصرف میں سے ہے، اور اس کے مال میں اس کے شوہر کا حق نہیں ہے، لہذا وہ اس کے تمام تصرف میں اس پر حجر کا مالک نہیں ہوگا، جیسے اس کی بہن (کہ اس کے مال میں اسے تصرف اور اس پر حجر کا اسے حق نہیں ہوگا) [2]۔

۱۹ - اور امام مالک کا مذہب اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے، یہ ہے کہ آزاد رشیدہ عورت پر اس کے شوہر کی بھلائی کے لئے ایک تہائی سے زیادہ اس کے مال میں تبرع کے سلسلہ میں حجر کیا جائے گا، الا یہ کہ وہ اپنے بالغ رشید شوہر کی اجازت سے، یا اس کے ولی کی اجازت سے کرے اگر شوہر سفیہ ہو۔

امام احمد سے اس عورت کے بارے میں نقل کیا گیا ہے، جس نے قسم کھائی تھی کہ اس کی باندی آزاد ہوجائے گی، اور اس کے پاس اس کے علاوہ کوئی دوسری لونڈی نہیں ہے، پھر وہ حانث ہوگئی، اور اس کا شوہر تھا تو اس نے اس کی اس قسم کو اس پر رد کردیا، (امام احمد) نے فرمایا کہ اسے اختیار ہے کہ اس کو (بیوی) پر رد کردے، اور باندی کے لئے آزادی نہیں ہوگی، اس لئے کہ مروی ہے کہ: حضرت کعب بن مالک کی بیوی اپنے زیورات کو لے کر نبی ﷺ کی خدمت میں آئیں، اور کہا: میں نے اسے صدقہ کردیا، تو نبی ﷺ نے ان سے

(۱) حدیث: "تصدقن يا معشر النساء ولو من حليكن" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۹۴ طبع الحلبی) نے حضرت زینب زوجہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے کی ہے۔

(۲) المغنی ۴/ ۵۱۴۔

فرمایا: شوہر کی اجازت کے بغیر عورت کے لئے عطیہ جائز نہیں ہے، تو کیا تو نے کعب سے اجازت لے لی ہے؟ انہوں نے عرض کیا، ہاں! رسول اللہ ﷺ نے کعب کے پاس آدمی بھیجا، تو اس نے کہا: کیا آپ نے اسے اپنے زیورات صدقہ کرنے کی اجازت دی ہے؟ کعب نے کہا، ہاں! تو رسول اللہ ﷺ نے اسے قبول فرمایا [1]۔

نیز عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا يجوز لامرأة عطية إلا بإذن زوجها**" [2] (کسی عورت کے لئے اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر عطیہ جائز نہیں ہے)، اور اس لئے بھی کہ شوہر کا حق اس کے مال سے متعلق ہوتا ہے، نبی ﷺ نے فرمایا: "**تنكح المرأة لاربع، لمالها، ولحسبها، وجمالها، ولدينها**" [3] (عورت سے چار چیزوں کی وجہ سے نکاح کیا جاتا ہے، اس کے مال، اس کے حسب ونسب، اس کی خوبصورتی اور اس کی دینداری کی وجہ سے)، اور عرف یہ ہے کہ شوہر اس کے مال کی وجہ سے اس کے مہر میں اضافہ کرتا ہے، اس میں کشادگی کردیتا ہے، اور اس سے نفع اٹھاتا ہے، پس جب وہ نفقہ کی ادائیگی سے تنگدست ہوجاتا ہے تو وہ اسے مہلت دیتی ہے، تو یہ ورثہ کے ان حقوق کے قائم مقام ہوگا جو مریض کے مال سے

(۱) حدیث: "أن امرأة كعب بن مالك......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۹۸ طبع الحلبی) نے اور طحاوی نے شرح المعانی (۴/ ۳۵۱ طبع مطبعۃ الأنوار المحمدیہ) میں کی ہے، بوصیری نے کہا: اس کی اسناد میں یحیی ہے، اور وہ کعب کی اولاد میں غیر معروف ہے، لہذا اسناد ثابت نہیں ہے، اور طحاوی (۴/ ۳۵۳) نے کہا: حدیث شاذ ہے، ثابت نہیں ہے۔

(۲) حدیث: "لا يجوز لامرأة عطية إلا بإذن زوجها" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۱۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۳) حدیث: "تنكح المرأة لأربع: لمالها، ولحسبها و جمالها، ولدينها" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۳۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۸۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے۔

متعلق ہوتے ہیں، اور اس لئے بھی کہ عورت کے مال کی غرض شوہر کے لئے زیب وزینت کرنا ہے، اور طلاق رجعی دی گئی عورت بیوی کی طرح ہوتی ہے، کیونکہ شوہر کا حق اس صورت میں باقی رہتا ہے جب اسے طلاق رجعی دے دے۔

اور عورت پر اس کے باپ اور اس جیسے (رشتہ دار) کی وجہ سے حجر نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس پر حجر صرف شوہر کے لئے ہوتا ہے، نہ کہ اس کے علاوہ دوسرے کے لئے، عورت پر اس صورت میں حجر نہیں کیا جائے گا جب کہ وہ اپنے اوپر واجب شدہ والدین کا نفقہ ادا کرے، اسی طرح اگر وہ ایک تہائی یا اس سے کم تبرع کرے (تو اس پر حجر نہیں کیا جائے گا)۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ ایک تہائی سے زیادہ مال اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر قرض کے طور پر دے سکتی ہے یا نہیں اس کے جواز کے بارے میں دو قول ہیں:

جواز کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ اس کا عوض لے گی اور وہ قرض کی واپسی ہے، تو یہ اس کی بیع کی طرح ہوگا، اور منع کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قرض احسان کے قبیل سے ہونے کی حیثیت سے ہبہ سے مشابہت رکھتا ہے، اور اس لئے بھی کہ وہ اپنے قرض کے مطالبہ کے لئے گھر سے باہر نکلے گی اور اس میں شوہر کو ضرر ہوگا۔

مال بطور مضاربت کسی تاجر کو دینے میں دو قول نہیں ہیں، کیونکہ یہ تجارت کی ایک قسم ہے۔

اس کے باوجود اس کا تہائی سے زائد کا تبرع کرنا جائز ہے، یہاں تک کہ شوہر کل تبرع یا اس میں سے جتنا چاہے رد کردے، مذہب مالک کا مشہور قول یہی ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ (اس کا تبرع) مردود ہوگا، یہاں تک کہ شوہر اس کی اجازت دے دے۔

اور شوہر کو اختیار ہے کہ اگر وہ ایک تہائی سے زیادہ تبرع کرے تو سب کو رد کردے اگرچہ زائد معمولی ہو، اس کے ارادے کے خلاف اس کے ساتھ معاملہ کرتے ہوئے، یا اس لئے کہ وہ اس شخص کی طرح ہے جس نے حلال اور حرام کو جمع کرلیا۔

اور شوہر کو حق ہے کہ تمام کو نافذ کردے، اور اسے صرف زائد کو رد کردینے کا بھی حق ہے۔

اور اگر بیوی اپنے ایک تہائی مال کا تبرع کردے تو اسے حق نہیں ہوگا کہ دوسرے تہائی کا دوبارہ تبرع کرے، الا یہ کہ مالکیہ میں سے ابن سہل کے قول کے مطابق دونوں (تبرع) کے درمیان ایک سال کا فصل ہو، ایک قول یہ ہے کہ یہی راجح ہے، یا اصبغ کے قول کے مطابق چھ ماہ (کا فاصلہ ہو) اور اسی کے مثل ابن عرفہ کے نزدیک ہے[۱]۔

مرض الموت میں مبتلا مریض پر حجر:

۲۰ - مرض الموت وہ مرض ہے جس میں اکثر موت کا اندیشہ رہتا ہے، جس میں مریض اپنے گھر کی خارجی مصلحتوں کی دیکھ بھال سے عاجز رہتا ہے اگر وہ مرد ہو، اور اگر وہ عورت ہو تو اپنے گھر کی داخلی مصلحتوں کو دیکھنے سے عاجز ہو، اور ایک سال گذرنے سے پہلے اسی حال میں اس کی موت ہوجائے، چاہے وہ صاحب فراش ہو یا نہ ہو[۲]۔

مالکیہ نے اس کی تعریف خوفناک مرض سے کی ہے، اور وہ ایسا مرض ہے جس میں بہ کثرت ڈاکٹر اس مرض کے سبب یا مرض سے موت کا حکم لگاتے ہیں اگرچہ اکثر موت نہ ہو، پس مدار اس مرض کے ذریعہ کثرت موت پر ہے، اس طور پر کہ اس کے ذریعہ موت ہوجانا مشہور ہو، اس پر تعجب نہ کیا جاتا ہو، اور اس کے ذریعہ موت کی کثرت

(۱) الزرقانی ۵/ ۳۰۶، ۳۰۷، المغنی ۴/ ۵۱۳، ۵۱۴۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ: مادہ (۱۵۹۵)، ابن عابدین ۵/ ۴۲۳۔

سے غلبۂ موت لازم نہیں ہے [۱]۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مرض الموت میں مبتلا رہنے پر ایک تہائی سے زیادہ میں اس کے تبرعات پر اس کے ورثہ کے حق کی بناء پر حجر کیا جائے گا، اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کے ذمہ دین نہ ہو، اور جب وہ ایک تہائی سے زیادہ تبرع کرے گا تو موت کی صورت میں اس کا حکم وصیت کے حکم کی طرح ہوگا۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ مرض الموت میں مبتلا مریض کو کھانے، پینے، پہننے اور دوا کی ضرورت کی مقدار سے زیادہ سے منع کر دیا جائے گا۔

مالکیہ اور حنابلہ نے مرض الموت کے مریض کے ساتھ اس شخص کو بھی لاحق کیا ہے جو اس کے معنی میں ہو، جیسے میدان جہاد میں لڑنے والا قتل کے جرم میں محبوس اور اس جیسے افراد [۲]۔

تفصیل کے لئے (مرض، موت، وصیۃ) کی اصطلاح ملاحظہ کریں۔

راہن پر حجر:

۲۱ - فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ راہن پر مرتہن کے حق کے ضمان کی وجہ سے لزوم رہن کے بعد رہن پر رکھی ہوئی چیز میں تصرف کرنے پر حجر کیا جائے گا۔

تفصیل ''رہن'' کی اصطلاح میں ہے۔

مصلحت عامہ کی وجہ سے حجر:

۲۲ - حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ تین اشخاص پر حجر فرض ہے، اور وہ ماجن غیر محتاط مفتی، جاہل طبیب اور جانوروں کو کرایہ پر دینے والے مفلس ہیں۔

الف- ماجن مفتی: وہ شخص ہے جو لوگوں کو باطل حیلے سکھاتا ہے، جیسے بیوی کو ارتداد کی تعلیم دینا تاکہ وہ اپنے شوہر سے بائنہ ہو جائے، یا زکوۃ کو ساقط کرنے کے لئے حیلوں کی تعلیم دینا، اور اسی کے مثل وہ شخص ہے جو جہالت کے ساتھ فتوی دیتا ہے۔

ب- جاہل طبیب: وہ شخص ہے جو بیماروں کو مہلک دوا پلاتا ہے، اور اگر ان کا مرض بڑھ جائے تو اس کے ضرر کے ازالہ پر قدرت نہیں رکھتا ہے۔

ج- مفلس مکاری: وہ شخص ہے جو اونٹ کرایہ پر دیتا ہے، اور اس کے پاس اونٹ نہ ہو، اور نہ مال ہو جس سے اونٹ خرید سکے، اور جب نکلنے کا وقت آتا ہے تو خود روپوش ہو جاتا ہے۔

اور ان تینوں پر حجر سے مراد درحقیقت حجر نہیں ہے جو کہ شرعی ممانعت ہے، جو تصرف کے نفاذ کو روک دیتا ہے، کیونکہ اگر مفتی نے حجر کے بعد فتوی دے دیا اور درست فتوی دیا تو جائز ہے، اور اسی طرح اگر طبیب نے دوائیں فروخت کیں تو نافذ ہوگا، اور (حجر سے) مقصود ممانعت حسی ہے، کیونکہ پہلا شخص (مفتی ماجن) ادیان کو فاسد کرنے والا ہے، اور دوسرا (جاہل طبیب) اجسام کو فاسد کرنے والا ہے، اور تیسرا (مکاری مفلس) اموال کو فاسد کرنے والا ہے، تو ان مفسدین کو روکنا خاص وعام کو پیش آنے والے ضرر کو دور کرنا ہے، اور یہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے قبیل سے ہے [۱]۔

مرتد پر حجر:

۲۳ - شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ مسلمانوں کے حق کی وجہ سے مرتد پر حجر کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کا ترکہ ''فئ'' ہے، تو اس کو اپنے

---

(۱) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/ ۳۰۶۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۹۳، ۴۲۳، القوانین الفقہیہ/ ۲۱۲، الدسوقی ۳/ ۳۰۶، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶۵، کشاف القناع ۳/ ۴۱۶۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۹۳۔

مال میں تصرف کرنے سے روک دیا جائے تاکہ مسلمانوں کا حق ضائع نہ ہو[1]۔

اس کی تفصیل ''ردة'' کی اصطلاح میں ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۶۵، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۷۴، الدسوقی ۳/ ۲۹۲۔

حِجر

تعریف:

۱- حجر (حاء کے زیر کے ساتھ) کا اطلاق لغت میں چند معانی پر ہوتا ہے:

اس کا ایک معنی: انسان کی گود ہے یعنی بغل سے نیچے پہلو تک کا حصہ یا سینہ دونوں بازو اور ان کے درمیان کا حصہ، یا انسان کے سامنے کا کپڑا جس کی حفاظت میں کوئی شخص ہو، اس کے متعلق کہتے ہیں: اس کی حجر (حاء کے زیر اور زبر کے ساتھ) یعنی اس کی حفاظت میں ہے۔

ایک معنی عقل ہے، اور یہ فرمان باری اسی معنی میں ہے: ''**هَلْ فِيْ ذٰلِکَ قَسَمٌ لِّذِيْ حِجْرٍ**''[1] (یقیناً اس میں قسم ہے صاحب عقل کے لئے)۔

ایک معنی حرام ہے، جیسا کہ مشرکین کے قول کی حکایت میں فرمانِ باری ہے: ''**وَقَالُوْا هٰذِهٖ أَنْعَامٌ وَّحَرْثٌ حِجْرٌ لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَّشَاءُ بِزَعْمِهِمْ**''[2] (اور کہتے ہیں اپنے خیال کے مطابق کہ یہ (فلاں فلاں) مواشی اور کھیت ممنوع ہیں انہیں کوئی نہیں کھا سکتا سوا ان کے کہ جن کو ہم چاہیں)۔

حجر اصطلاح میں: دیوار کعبہ سے الگ حصہ جو نصف دائرہ کی شکل

(۱) سورۂ حجر/ ۵۔

(۲) سورۂ أنعام/ ۱۳۸۔

میں گول گھیر دیا گیا ہے، اس کو ''حجر اسماعیل'' کہتے ہیں، ابن اسحاق نے کہا: بیت اللہ سے لگے ہوئے ''حجر'' کوحضرت ابراہیم نے پیلو کا ایک چھپر بنایا تھا، جس میں بکریاں گھس آتی تھیں، یہ حضرت اسماعیل کی بکریوں کا باڑا تھا، اس کوحطیم کہتے ہیں، ایک قول ہے: حطیم حجر کی دیوار ہے، ایک اور قول ہے: وہ رکن، زمزم اور مقام ابراہیم کا درمیانی حصہ ہے[۱]۔

شرعی حکم:

۲ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ حجر کا چھ ذراعِ نبوی بیت اللہ میں داخل ہے، اس کی دلیل صحیحین وغیرہ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"يا عائشة لولا أن قومک حديثو عهد بشرک لهدمت الكعبة فألزقتها بالأرض وجعلت لها بابين باباً شرقياً وباباً غربياً، وزدت فيها ستة أذرع من الحجر فإن قريشاً اقتصرتها حين بنت الكعبة"**[۲] (اے عائشہ! اگر تیری قوم نئی نئی شرک چھوڑے ہوئے نہ ہوتی تو میں کعبہ گرا کر اس کا دروازہ زمین سے ملا دیتا، اور دو دروازے رکھتا، ایک مشرق کی جانب دوسرا مغرب کی جانب، اور حجر کا چھ ہاتھ اس میں ملا دیتا، اس لئے کہ قریش نے جب کعبہ کو بنایا تو اس کو چھوٹا کر دیا)، ایک روایت میں ہے **"فإن بدا لقومک من بعدي أن يبنوه، فهلمي لأريک ما تركوا منه فأراها قريباً من سبعة أذرع"** (اگر تمہاری قوم کا ارادہ ہو کہ میرے بعد ویسا بنا دیں (جیسا میں چاہتا ہوں) تو آؤ میں تمہیں دکھاؤں جو انہوں نے چھوڑ دیا ہے، آپ نے حضرت عائشہ کو دکھایا، وہ سات ہاتھ کے قریب تھا)، مسلم میں عطاء سے روایت ہے، جس میں انہوں نے کعبہ میں آگ لگنے اور ابن زبیر کی تعمیر کا ذکر کرنے کے بعد کہا: میں نے حضرت عائشہؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"لولا أن قومک حديث عهدهم بكفر وليس عندي من النفقة مايقوي على بنائه لكنت أدخلت فيه من الحجر خمسة أذرع"** (اگر تیری قوم نئی نئی کفر چھوڑے ہوئے نہ ہوتی، اور میرے پاس اتنا خرچ بھی نہیں کہ اس کو بنا سکوں، تو میں حجر میں سے پانچ ذراع کعبہ کے اندر داخل کر دیتا)، عطاء نے کہا: اور انہوں نے اس میں حجر میں سے پانچ ذراع بڑھا دیا، یہاں تک کہ اس کی بنیاد کو واضح کر دیا جس کو لوگوں نے خوب دیکھا، پھر اسی بنیاد پر دیوار اٹھائی[۱]۔

اس میں اختلاف ہے کہ پورا حجر بیت اللہ میں ہے (یا نہیں)۔

حنفیہ و حنابلہ نے کہا اور یہی شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ پورا حجر بیت اللہ میں ہے[۲]۔

ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا: **"سألت النبی ﷺ عن الحجر فقال: هو من البيت"**[۳] (میں نے حضور ﷺ سے حجر کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: وہ بیت اللہ میں سے ہے)، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی سے مروی ہے، انھوں نے کہا: **"كنت أحب أن أدخل البيت فأصلي فيه، فأخذ رسول الله ﷺ بيدي، فأدخلني فی**

---

(۱) المصباح مادہ: ''حجر''، شرح الزرقانی ۲/ ۲۶۳۔

(۲) حدیث: "يا عائشة لولا أن قومک حديثو عهد بشرک......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۳۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۶۹، ۹۷۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) شفاء الغرام للفاسی (۱/ ۲۱۱)، روضۃ الطالبین ۳/ ۸۰، بدائع الصنائع ۲/ ۱۳۱، المغنی ۳/ ۳۸۲، مطالب أولی النہی ۱/ ۳۷۵، شرح الزرقانی ۲/ ۲۶۳۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) حدیث: "هو من البيت" کی روایت بخاری و مسلم نے حدیث بالا کے ضمن میں کی ہے۔

الحجر فقال: صلي في الحجر إذا أردت دخول البيت، فإنما هو قطعة من البيت، فإن قومک اقتصروا حين بنوا الكعبة فأخرجوه من البيت"[۱] (مجھے بیت اللہ میں داخل ہونے کی خواہش تھی کہ اس میں نماز پڑھوں، تو آپ ﷺ نے میرا ہاتھ پکڑا اور حجر میں داخل کر دیا، اور فرمایا: اگر بیت اللہ میں داخل ہونا چاہتی ہو تو حجر میں نماز پڑھ لو کہ حجر بیت اللہ ہی کا ایک حصہ ہے، تمہاری قوم نے جب کعبہ کی تعمیر کی تو اس کو کم کر دیا، اور اس کو بیت اللہ سے نکال دیا)۔

نماز میں حجر کی طرف رخ کرنا:

۳- نماز میں حجر کی طرف رخ کرنے کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنابلہ نے کہا اور یہی مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے: دوران نماز حجر کی طرف رخ کرنا جائز ہے اگر نمازی حجر سے باہر ہو، خواہ نماز فرض ہو یا نفل، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "الحجر من البيت"[۲] (حجر بیت اللہ میں سے ہے)۔

ہاں اگر نمازی "حجر" میں ہو تو فرض صحیح نہیں، جیسا کہ بیت اللہ کے اندر فرض نماز صحیح نہیں[۳]۔

حنفیہ وشافعیہ نے کہا: حجر کی طرف رخ کر کے نماز صحیح نہیں، فرض ہو یا نفل، کیوں کہ اس کا بیت اللہ میں ہونا ظنی ہے، اس لئے کہ اس کا ثبوت اخبار آحاد سے ہے، اور بیت اللہ کی طرف رخ کرنا نص کتاب اللہ سے ثابت ہے، فرمان باری ہے: "حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ"[۱] (اور تم لوگ جہاں کہیں بھی ہوا پنے چہرے کو کرلیا کرو اسی کی طرف)، خبر واحد کی بنیاد پر نص کتاب اللہ پر عمل ترک کرنا جائز نہیں[۲]، مالکیہ میں قاضی عیاض، قرافی اور ابن جماعہ کی یہی رائے ہے، انہوں نے کہا: یہی مالکیہ کا مذہب ہے[۳]۔

تفصیل "طواف"، "استقبال قبلہ" میں ہے۔

حجر کے اندر سے طواف:

۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ حجر کے اندر سے طواف صحیح نہیں ہے، انہوں نے طواف کی صحت کے لئے شرط لگائی ہے کہ حجر کے باہر سے ہو۔

جو لوگ سارے حجر کو بیت اللہ میں سے ہونے کے قائل ہیں، ان کا کہنا ہے کہ حجر کے اندر سے طواف کرنے والے نے سارے بیت اللہ کا طواف نہیں کیا، حالانکہ اسی کا حکم اس فرمان باری میں ہے: "وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ"[۴] (اور چاہئے کہ (اس) قدیم گھر کا طواف کریں)۔

حجر کا بیت اللہ میں ہونا حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے ثابت ہے: "سألت النبی ﷺ عن الحجر فقال: هو من البيت"[۵] (میں نے رسول اللہ ﷺ سے حجر کے بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: وہ بیت اللہ میں سے ہے)۔

نیز اس لئے کہ مروی ہے: "أن رسول الله ﷺ طاف

---

(۱) حدیث: "صلي في الحجر......" کی روایت ابوداؤد (۲/۵۲۶ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/۲۱۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "الحجر من البيت" کی تخریج (فقرہ/۲) میں گزر چکی ہے۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۲۸، شرح الزرقانی ۱/۱۹۱، مطالب اولی النہی ۱/۳۷۵۔

(۱) سورۂ بقرہ/۱۴۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/۱۳۱، ابن عابدین ۱/۲۸۶، المجموع ۳/۱۹۳، الإقناع لحل ألفاظ أبي شجاع ۱/۱۰۱۔

(۳) شرح الزرقانی ۲/۱۹۱۔

(۴) سورۂ حج/۲۹۔

(۵) حدیث: "هو من البيت" کی تخریج (فقرہ/۲) میں گزر چکی ہے۔

خارج الحجر"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے حجر کے باہر سے طواف کیا ہے)، اور آپ ﷺ نے فرمایا: "**لتأخذوا عني مناسككم**"[۲] (سیکھ لو مجھ سے اپنے مناسک حج)۔

بعض مالکیہ نے کہا: طواف ان چھ ذراع کے باہر سے ہونا ضروری ہے جو بیت اللہ میں سے ہیں، ان حضرات کے نزدیک سارے حجر سے باہر ہونا ضروری نہیں، یہی بعض شافعیہ کا قول ہے[۳] (دیکھئے: "طواف")۔

(۱) حدیث: "**طاف خارج الحجر**" حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی حدیث میں ہے، انہوں نے فرمایا: حجر بیت اللہ میں سے ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کے پیچھے سے طواف کیا، فرمان باری ہے: 'ولیطوفوا بالبیت العتیق'، اس حدیث کی روایت حاکم (۱/ ۴۶۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "**ولتأخذوا عني مناسككم**" کی روایت مسلم (۲/ ۹۴۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) روضۃ الطالبین ۳/ ۸۰، المغنی ۳/ ۳۸۲، ۳۸۳، بدائع الصنائع ۲/ ۱۳۱، شرح الزرقانی ۲/ ۲۶۳۔

حجر اسود

تعریف:

۱- حجر اسود: سیاہی مائل انڈے کی شکل کے پتھر کا ایک ٹکڑا ہے جو کعبہ کے جنوب مشرقی کونے میں دیوار میں نصب ہے، طواف کرنے والے اپنے طواف کے وقت اس کو ہاتھ لگاتے ہیں[۱]۔

اجمالی حکم:

۲- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ طواف کرنے والے کے لئے ممکن ہو تو حجر اسود کو ہاتھ لگانا اور چومنا مسنون ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ ایک شخص نے ابن عمرؓ سے حجر اسود کو ہاتھ لگانے کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا: "**رأيت رسول الله ﷺ يستلمه ويقبله**"[۲] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو اس کو ہاتھ لگاتے اور چومتے ہوئے دیکھا ہے)، نیز ابن عمرؓ سے مروی ہے، انھوں نے فرمایا: "**قبل عمر بن الخطاب الحجر ثم قال: أم واللہ لقد علمت أنک حجر ولولا أني رأيت رسول اللہ ﷺ يقبلک ماقبلتک**"[۳] (حضرت عمر بن خطابؓ نے حجر

(۱) المعجم الوسیط، تاج العروس، کشاف اصطلاحات الفنون مادہ: "حجر"۔

(۲) حدیث ابن عمر: "**رأيت رسول الله ﷺ يستلمه و يقبله**" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۷۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث عمر: "**أم واللہ لقد علمت أنک حجر......**" کی روایت مسلم (۲/ ۹۲۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اسود کو بوسہ دیا، پھر کہا: سنو خدا کی قسم! مجھے معلوم ہے کہ تو ایک پتھر ہے، اگر میں نے رسول اللہ علیہ وسلم کو تجھے بوسہ دیتے ہوئے نہ دیکھا ہوتا تو بوسہ نہ دیتا)، اور مروی ہے کہ صحابہ کرام حجر اسود کو چھوتے پھر اس کو بوسہ دیتے تھے، لہذا ان کے عمل کی پابندی ہوگی، کیوں کہ یہ رائے کی قبیل سے نہیں[1]۔

مستحب ہے کہ تکبیر کہتے ہوئے چھونا شروع کرے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**طاف النبي ﷺ بالبیت علی بعیر کلما أتی الرکن أشار إلیه بشيء کان عنده و کبر**"[2] (رسول اللہ علیہ وسلم نے اونٹ پر سوار ہوکر بیت اللہ کا طواف کیا، جب آپ رکن یمانی کے سامنے آتے تو کوئی چیز جو آپ کے پاس تھی اس سے اشارہ کرتے اور اللہ اکبر کہتے)۔

اللہ اکبر کہتے ہوئے اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھائے گا، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے: "**ترفع الأیدي في سبعة مواطن وذکر من جملتها الحجر**"[3] (سات جگہوں پر ہاتھوں کو اٹھایا جائے گا جس میں حجر اسود کا ذکر کیا)، یہ جمہور کے نزدیک ہے، مالکیہ کے یہاں اللہ اکبر کہتے ہوئے اپنے ہاتھوں کو نہیں اٹھائے گا[4]۔

ہر طواف میں حجر اسود کو چھونا مستحب ہے، اس لئے کہ ابن عمرؓ نے کہا: "**کان رسول اللہ ﷺ لا یدع أن یستلم الرکن الیماني والحجر في کل طوفة**"[1] (رسول اللہ علیہ وسلم کسی بھی طواف میں رکن یمانی اور حجر اسود کو چھونا ترک نہیں کرتے تھے)، نافع نے کہا: ابن عمر بھی ایسے ہی کرتے تھے، اور اگر حجر اسود کا بوسہ نہ دے سکے تو ہاتھ سے اس کو چھولے اور ہاتھ کو بوسہ دے، یہ مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے، جنہوں نے کہا: ہاتھ سے چھونا منہ سے بوسہ نہ دے سکنے کی حالت میں ہے۔

اس کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: "**أن النبي ﷺ استلمه وقبل یده**"[2] (رسول اللہ علیہ وسلم نے حجر اسود کو چھوا، اور اپنے دست مبارک کو بوسہ دیا)، صحابہ کرام کا یہی عمل ہے، اہل علم نے بھی ان کے عمل کی پیروی کی ہے۔

حنفیہ وشافعیہ نے کہا: ہاتھ سے چھونا منھ سے چھونے کی طرح ہے، پھر اگر حجر اسود کو نہ چھو سکے تو اپنے ہاتھ میں موجود کسی چیز سے مثلاً چھڑی سے حجر اسود کو چھوئے، پھر اس کو بوسہ دے، اس لئے کہ ابوطفیل کی روایت ہے کہ انہوں نے کہا: "**رأیت رسول اللہ ﷺ یطوف بالبیت ویستلم الرکن بمحجن معه ویقبل المحجن**"[3] (میں نے رسول اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ

---

(۱) بدائع الصنائع ۱۴۶/۲ طبع دار الکتاب العربي، جواہر الإکلیل ۱۷۸/۱ طبع دار المعرفہ بیروت، روضۃ الطالبین ۸۵/۳ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۳۸۰/۳ طبع الریاض۔

(۲) حدیث ابن عباس: "**طاف النبي ﷺ بالبیت علی بعیر کلما......**" کی روایت بخاری (الفتح ۴۷۶/۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "**ترفع الأیدي في سبعة مواطن......**" کی روایت بزار (کشف الأستار ۲۵۱/۱ طبع الرسالہ) نے حضرت عبد اللہ بن عباس اور حضرت ابن عمر سے کی ہے، ہیثمی نے کہا: اس میں ابن ابولیلی ہے جس کی یادداشت خراب ہے (مجمع الزوائد ۱۰۳/۲ طبع القدسی)۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱۶۶/۲ طبع بولاق، مواہب الجلیل ۱۰۸/۳ طبع دار الفکر = بیروت، المجموع ۲۹/۸ طبع المکتبۃ السلفیہ، تحفۃ المحتاج ۸۵/۴ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، کتاب الفروع ۴۹۸/۳ طبع عالم الکتب۔

(۱) حدیث: "**کان لا یدع أن یستلم الرکن الیماني......**" کی روایت ابوداؤد (۴۴۰/۲، ۴۴۱ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۴۵۶/۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۲) حدیث ابن عمر: "**أن النبي ﷺ استلم الحجر و قبل یده......**" کی روایت مسلم (۹۲۴/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث أبی الطفیل: "**رأیت رسول اللہ ﷺ یطوف......**" کی روایت مسلم (۹۲۷/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

بیت اللہ کا طواف کررہے ہیں، اور ایک چھڑی سے حجر اسود کو چھوتے اور اس کو بوسہ دیتے ہیں)، اور اگر حجر اسود کو ہاتھ سے نہ چھو سکے اور نہ ہی کسی دوسری چیز سے تو دور سے اس کی طرف منہ کرلے، اور ہتھیلی کے اندرونی حصہ سے اس کی طرف اشارہ کرے، اس طرح گویا کہ اس کو حجر اسود پر رکھ رہا ہے، پھر اس کو بوسہ دے، لا الہ الا اللہ کہے، اللہ اکبر کہے[(۱)]، بخاری میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا: "**طاف النبی ﷺ علی بعیر کلما أتی الرکن أشار إلیه و کبر**"[(۲)] (رسول اللہ ﷺ نے اونٹ پر سوار ہوکر بیت اللہ کا طواف کیا، جب حجر اسود کے پاس آتے تو اس کی طرف اشارہ کرتے، اور اللہ اکبر کہتے)۔

سنت ہے کہ حجر اسود کو اس طرح بوسہ دے کہ بوسہ دینے کی آواز نہ آئے، اس لئے کہ ابن عمرؓ کی روایت ہے: "**أن النبي ﷺ استقبل الحجر ثم وضع شفتيه عليه يبكي طويلاً، ثم التفت فإذا هو بعمر بن الخطاب يبكي، فقال: يا عمر ههنا تسكب العبرات**"[(۳)] (حضور ﷺ نے حجر اسود کی طرف رخ کیا، پھر اس پر اپنے دونوں ہونٹ رکھ کر دیر تک روتے رہے، پھر مڑ کر دیکھا تو عمر بن الخطاب رو رہے تھے، آپ نے فرمایا: عمر! یہیں آنسو بہائے جاتے ہیں)۔

حطاب نے کہا: آواز کے بارے میں دو اقوال ہیں: شیخ زروق نے "شرح الإرشاد" میں کہا: بوسہ میں آواز کرنے کی کراہت کے بارے میں دو اقوال ہیں: کئی ایک نے جواز کو راجح قرار دیا ہے، ابن رشد نے لکھا ہے کہ ایک شخص شیخ محبّ الدین طبری کے پاس معلوم کرنے آیا کہ حجر اسود کو آواز کے ساتھ بوسہ دیا جائے یا بلا آواز؟ تو شیخ نے اس کو بلا آواز بوسہ بتایا[(۱)]۔

عورتوں کے لئے حجر اسود کو چھونا یا بوسہ دینا مستحب نہیں، الا یہ کہ رات یا کسی اور ایسے وقت میں ہو جب مطاف خالی ہو[(۲)]۔

حجر اسود سے طواف کا آغاز:

۳- مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں محمد بن الحسن نے کہا: حجر اسود سے طواف کا آغاز کرنا متعین ہے، تاکہ اس چکر کا شمار ہو، اس کی دلیل یہ روایت ہے: "**أن النبی ﷺ افتتح الطواف من یمین الحجر لا من یسارہ**"[(۳)] (رسول اللہ ﷺ نے طواف کا آغاز حجر اسود کی داہنی طرف سے کیا، بائیں طرف سے نہیں)، یہ مناسک حج کی تعلیم کے طور پر تھا، اور حضور ﷺ نے فرمایا: "**خذوا عني مناسککم**"[(۴)] (مجھ سے اپنے مناسک حج سیکھ لو)، لہذا جہاں سے رسول اللہ ﷺ نے آغاز کیا، وہیں سے آغاز کرنا واجب ہے،

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۶۶، فتح القدیر ۲/۱۴۸ طبع بولاق، تبیین الحقائق ۲/۱۵، مواہب الجلیل ۳/۱۰۸، الدسوقی ۲/۴۰ طبع دار الفکر، مغنی المحتاج ۱/۴۸۷، المجموع ۸/۲۹ طبع المکتبۃ السلفیہ، کشاف القناع ۲/۴۷۸ طبع عالم الکتب، المغنی ۳/۳۸۰۔

(۲) حدیث ابن عباس: "طاف النبي ﷺ علی بعیر......" کی تخریج (فقرہ/۲) میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "یا عمر ھا ھنا تسکب العبرات ......" کی روایت ابن ماجہ (۲/۹۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، بوصیری نے کہا: اس کی اسناد میں محمد بن عون خراسانی ہے، جس کو ابن معین اور ابوحاتم وغیرہ نے ضعیف کہا ہے۔

(۱) فتح القدیر ۲/۱۴۸، التاج والإکلیل علی ہامش مواہب الجلیل ۳/۱۰۸، مغنی المحتاج ۱/۴۸۷ طبع مصطفی الحلبی، کشاف القناع ۲/۴۸۷۔

(۲) شرح زروق علی ہامش الرسالہ (رسالۃ ابن ابی زید القیروانی) ۱/۳۵۲، مغنی المحتاج ۱/۴۸۷، روضۃ الطالبین ۳/۸۵۔

(۳) حدیث: "افتتح الطواف من یمین الحجر لا من یسارہ" کی روایت مسلم (۲/۸۹۳ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "خذوا عني مناسککم" کی روایت مسلم (۲/۹۴۳ طبع الحلبی) اور نسائی (۵/۲۷۰ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے، الفاظ نسائی کے ہیں۔

اور اگر حجر اسود کے علاوہ کہیں اور سے طواف شروع کردے تو اس چکر کا اعتبار نہ ہوگا، الا یہ کہ حجر اسود کے پاس جائے، پھر وہاں سے طواف شروع کرے[1]۔

حنفیہ کے یہاں ظاہر الروایہ اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ طواف میں حجر اسود سے آغاز کرنا سنت ہے، اور اگر بلا عذر حجر اسود کے علاوہ کہیں اور سے طواف شروع کردے تو کراہت کے ساتھ کافی ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ"[2] (اور چاہئے کہ (اس) قدیم گھر کا طواف کریں)، یہ مطلق ہے، حجر اسود سے آغاز کی شرط نہیں[3]۔

بھیڑ میں حجر اسود کو چھونا اور بوسہ دینا:

۴- اگر طواف میں بھیڑ ہو، دوسروں کو ایذاء پہنچنے کا اندیشہ ہو تو بہتر ہے کہ حجر اسود کو نہ چھوئے، نہ بوسہ دے، اس لئے کہ حجر اسود کو چھونا سنت ہے اور دوسروں کو ایذاء نہ دینا واجب، سنت کی خاطر واجب کو ترک نہیں کیا جائے گا[4]، روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت عمرؓ سے فرمایا: "**يا عمر إنک رجل قوي لا تزاحم على الحجر فتؤذي الضعيف، إن وجدت خلوة فاستلمه، وإلا فاستقبله وهلل وكبر**"[5] (عمر! تم طاقت ور آدمی ہو، حجر اسود کے پاس بھیڑ میں نہ جاؤ، کہ کمزور کو تکلیف ہوگی، اگر جگہ کھلی دیکھو تو اس کو ہاتھ لگالو، ورنہ اس کی طرف رخ کرکے "لااله الا الله"، اور "الله أكبر" کہو)۔

حجر اسود پر سجدہ کرنا:

۵- ابن المنذر نے حضرت عمر بن الخطاب، ابن عباس، طاؤس، شافعی اور احمد سے نقل کیا ہے کہ حجر اسود کو بوسہ دینے کے بعد اس پر پیشانی رکھ کر سجدہ کرنا مستحب ہے، امام شافعی اور بیہقی نے حضرت ابن عباس سے موقوفاً نقل کیا ہے کہ ابن عباس حجر اسود کو بوسہ دیتے اور اس پر سجدہ کرتے تھے۔

امام مالک نے حجر اسود پر سجدہ کرنے اور اس پر چہرہ رگڑنے کو مکروہ کہا ہے، اور کاسانی نے امام مالک سے اس کا بدعت ہونا نقل کیا ہے، ابن الہمام نے قوام الدین کاکی سے نقل کیا ہے کہ ہمارے یہاں سجدہ نہ کرنا اولی ہے، کیوں کہ یہ مشاہیر سے مروی نہیں[1]۔

حجر اسود کو ہاتھ لگاتے وقت دعا:

۶- اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ طواف کرنے والا جب حجر اسود کو ہاتھ لگائے یا ہاتھ لگانا دشوار ہونے پر اس کی طرف منہ کرے تو یہ دعا پڑھے، **بسم الله الرحمن الرحيم، والله أكبر، اللهم إيماناً بک، وتصديقاً بكتابک وَ وَفاءً بِعهدک و اتباعاً لسنتة نبيک محمد**" (شروع اللہ، نہایت رحم کرنے والے اور

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۳۰، شرح الزرقانی ۲/ ۲۶۲ طبع دار الفکر، أسہل المدارک ۱/ ۴۶۱ طبع عیسی الحلبی، المجموع ۸/ ۲۹، روضۃ الطالبین ۳/ ۸۹، کشاف القناع ۲/ ۴۷۸، ۴۹۱۔

(۲) سورۂ حج/ ۲۹۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۱۳۰، حاشیۃ البنانی علی ہامش شرح الزرقانی ۲/ ۲۶۲۔

(۴) ابن عابدین ۲/ ۱۶۶، تبیین الحقائق ۲/ ۱۵، مواہب الجلیل ۳/ ۱۰۸، الدسوقی ۲/ ۴۰، مغنی المحتاج ۱/ ۴۸۷، المجموع ۸/ ۲۹، کشاف القناع ۲/ ۴۷۸، المغنی ۳/ ۳۸۰۔

(۵) حدیث: "يا عمر، إنک رجل قوي..." کی روایت احمد (۱/ ۲۸ طبع

= المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۳/ ۲۴۱ طبع القدسی) میں اس کو ذکر کرنے کے بعد کہا: اس کو امام احمد نے روایت کیا ہے، اور اس میں ایک نامعلوم راوی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۴۶، فتح القدیر ۲/ ۱۴۸، الدسوقی ۲/ ۴۰، الحطاب ۳/ ۱۰۸، الأم ۲/ ۱۴۵ طبع بولاق، نیل الاوطار ۵/ ۴۰، ۴۴ طبع العثمانیہ المصریہ۔

بار بار رحم کرنے والے کے نام سے، اللہ سب سے بڑا ہے، خدایا! تیرے اوپر ایمان لاتے ہوئے، تیری کتاب کی تصدیق کرتے ہوئے، تیرے ساتھ کئے ہوئے عہد کو پورا کرتے ہوئے اور تیرے نبی محمد ﷺ کی سنت کی اتباع کرتے ہوئے) اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے: "**أن النبي ﷺ استلم الركن الذي فيه الحجر وكبر ثم قال: اللهم وفاء بعهدك وتصديقا بكتابك**"[۱] (رسول اللہ نے حجر اسود والے گوشے کو ہاتھ لگایا اور فرمایا: خدایا! تیرے عہد کی تکمیل کرتے ہوئے، تیری کتاب کی تصدیق کرتے ہوئے)۔

ابن الہمام نے یہ اضافہ کیا ہے: **لا إله الا الله، الله أكبر، اللهم إليك بسطت يدي، وفيما عندك عظمت رغبتي، فاقبل دعوتي، وأقلني عثرتي، وارحم تضرعي، وجدلي بمغفرتك، وأعذني مِنْ مُضلّاتِ الفتن**" (اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں، اللہ سب سے بڑا ہے، خدایا! تیرے ہی سامنے میں نے اپنے دونوں ہاتھوں کو پھیلایا، تیری چیز ہی کی مجھے بڑی رغبت ہے، تو میری دعا قبول کر، میری غلطی کو درگزر کر، میری عاجزی پر رحم کر، مجھ پر اپنی مغفرت کھول دے اور مجھے گمراہ کن فتنوں سے پناہ دے)، اور کاسانی نے البدائع میں لکھا ہے: ہمارے اصحاب سے اس کی کوئی معین دعا منقول نہیں، اس لئے کہ دعائیں غیر محدود ہیں[۲]۔

حداد

دیکھئے: "اثبات"۔

(۱) حدیث جابرؓ: "**اللهم وفاء بعهدك و تصديقا بكتابك**" کے بارے میں ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۲۴۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہا: اس کی تخریج ابن عساکر نے ابن ناجیہ کے طریق سے ان کی ایک ضعیف سند سے کی ہے۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۱۴۸، بدائع الصنائع ۲/ ۱۴۶، أسہل المدارک ۱/ ۴۶۰، مواہب الجلیل ۳/ ۱۱۲، کتاب الکافی ۱/ ۳۶۶، المجموع ۸/ ۲۹، کشاف القناع ۲/ ۴۷۸۔

حدث

تعریف:

۱- حدث کا لغوی ماخذ: ''حدوث'' ہے: یعنی واقع ہونا، نو پید ہونا، عدم کے بعد وجود میں آنا، اسی معنی میں یہ کہا جاتا ہے: ''حدث به عیب'' جب ایسا عیب پیدا ہوجائے جو اس سے پہلے نہیں تھا، اور حدث ''أحدث الإنسان إحداثا'' سے اسم ہے: وضو کو توڑنے والی حالت کے معنی میں، اور یہ نئے غیر مانوس امر کے معنی میں آتا ہے جس کی عرف وعادت نہ ہو، اور اسی معنی میں ''محدثات الأمور'' ہیں [1]۔

اصطلاح میں اس کو بول کر چند امور مراد لئے جاتے ہیں:

الف- وصف شرعی (یا حکمی) جو اعضاء میں آتا ہے اور طہارت کو زائل کرکے نماز وغیرہ کی صحت کو روک دیتا ہے، یہ وصف، حدث اصغر میں صرف اعضاء وضو کے ساتھ رہتا ہے، اور حدث اکبر میں سارے بدن کے ساتھ، مطلق بولے جانے کی صورت میں اکثر یہی مراد ہوتا ہے، جیسا کہ تفصیل آرہی ہے۔

یہ تعریف چاروں مذاہب کے فقہاء کی کتابوں میں الفاظ میں معمولی اختلاف کے ساتھ آئی ہے [2]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''حدث''۔

(۲) ابن عابدین ۱/۵۷، ۵۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۲، ۱۱۴، جواہر الإکلیل ۱/۵، نہایۃ المحتاج ۱/۵۱، ۵۲، ۹۵، المنثور فی القواعد ۲/۴۱، کشاف القناع ۱/۲۸، ۲۹۔

ب- وضو یا غسل واجب کرنے والے اسباب، اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ حنفیہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے: آدمی سے نجاست کا نکلنا، خواہ دونوں راستوں سے ہو یا ان کے علاوہ سے، معتاد طریقہ پر ہو یا غیر معتاد طریقہ پر [1]۔

مالکیہ نے تعریف کی ہے: صحت کی حالت میں عادتاً نکلنے کی جگہ سے عادتاً نکلنے والی چیز [2]، حنابلہ نے یہ تعریف کی ہے جس کی وجہ سے وضو یا غسل واجب ہو [3]، اسی طرح بعض شافعیہ نے ''أحداث'' کا مستقل باب قائم کرکے اس میں وضو توڑنے کے اسباب کو ذکر کیا ہے [4]۔

ج- حدث کا اطلاق مذکورہ بالا دونوں معانی پر مرتب ہونے والی ممانعت پر بھی ہوتا ہے [5]۔

د: مالکیہ کے یہاں اس کا ایک مزید اطلاق: معتاد جگہ سے پانی کا نکلنا ہے، جیسا کہ دسوقی نے کہا ہے [6]۔

ان تمام اطلاقات میں سے یہاں پر مراد پہلا اطلاق ہے، رہا ''ممانعت'' والا اطلاق تو یہ حدث کا حکم ہے، یعنی حرمت بذات خود حدث نہیں ہے، جیسا کہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے [7]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- طہارت:

۲- طہارت لغت میں: گندگیوں سے پاک وصاف اور منزہ ہونا

(۱) البدائع ۱/۲۴۔

(۲) الدسوقی ۱/۳۲، ۱۱۴۔

(۳) کشاف القناع ۱/۲۸۔

(۴) ابن عابدین ۱/۵۸، مغنی المحتاج ۱/۱۷، المنثور ۲/۴۱۔

(۵) مغنی المحتاج ۱/۱۷، أسنی المطالب شرح روض الطالب ۱/۳۳، ۳۴، ابن عابدین ۱/۵۸، الحطاب ۱/۴۴۔

(۶) الدسوقی ۱/۳۸۔

(۷) سابقہ مراجع، الحطاب ۱/۴۴۔

ہے، خواہ گندگیاں حسی ہوں مثلاً نجاستیں، یا معنوی ہوں مثلاً کینہ، حسد وغیرہ عیوب۔

اصطلاح شرع میں طہارت کا معنی: پانی کے ذریعہ حدث یا نجاست کو دور کرنا جو نماز اور اس جیسی چیزوں کے لئے مانع ہیں، یا مٹی کے ذریعہ اس کے حکم کو دور کرنا[1]۔

لہذا طہارت حدث کی ضد ہے (دیکھئے: ''طہارۃ'')۔

ب- خبث:

۳- خبث (دونوں کے فتحہ کے ساتھ) نجاست کو کہتے ہیں، اور اگر اس کو حدث کے ساتھ ذکر کیا جائے تو اس سے مراد: نجاست حقیقی یعنی وہ چیز جس کی ذات شرعاً غلیظ قرار دی گئی ہو، اور اسی کے پیش نظر فقہاء نے طہارت کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ حدث یا خبث سے پاک وصاف ہونا ہے۔

خُبْث (باء کے سکون کے ساتھ) لغت میں ''خبث الشيء خبثاً'' کا مصدر ہے جو ''طاب'' کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: ''شيء خبيث''، یعنی نجس یا بدمزہ چیز، خبث کا معنی شر بھی آتا ہے، اس معنی میں صفت: خبث اور جمع خبث ہے[2]، اور اسی معنی میں یہ فرمان نبوی ہے: ''اللهم إني أعوذبک من الخبث والخبائث''[3] (یعنی خدایا! نر و مادہ شیاطین سے تیری پناہ مانگتا ہوں)، اس کا استعمال ہر حرام کے معنی میں بھی ہے۔

ج- نجس:

۴- نجس (نون وجیم پر فتحہ کے ساتھ) ''نجس الشيء نجساً'' کا مصدر ہے، پھر اس کا استعمال ہر گندی چیز کے نام کے طور پر ہوا، اور نجِس (جیم کے کسرہ کے ساتھ) طاہر کی ضد ہے، اور نجاست طہارت کی ضد ہے، نجس لغوی لحاظ سے حقیقی وحکمی دونوں کو شامل ہے، اور عرف میں اول کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ ''خبث''، اگر انسان حدث کر دے اور اس کا وضو ٹوٹ جائے تو اس کو ''محدث'' کہتے ہیں، اصطلاح شرع میں اس کو ''نجس'' نہیں کہتے، اور لفظ ''خبث'' نجاست حقیقی کے ساتھ خاص ہے، جیسا کہ ''حدث'' نجاست حکمی کے ساتھ خاص ہے، اور طہارت ان دونوں کا اٹھنا اور ختم ہونا ہے[1]۔

اقسام حدث:

۵- حدث کی تعریف میں آچکا ہے کہ وہ پہلے استعمال کے لحاظ سے ایسا وصف ہے جو اعضاء میں آتا ہے، اور نماز وغیرہ کی صحت کو روک دیتا ہے، یہ وصف اگر تمام اعضاء میں موجود ہو اور اس کی وجہ سے غسل واجب ہو تو اس کو ''حدث اکبر'' کہتے ہیں، اور اگر صرف اعضاء وضو میں موجود ہو اور صرف ان اعضاء کا دھونا واجب ہو تو اس کو ''حدث اصغر'' کہتے ہیں[2]۔

دوسرے استعمال کے لحاظ سے ''حدث'' (یعنی وضو یا غسل کو واجب کرنے والے اسباب) کی بھی دو انواع ہیں: حدث حقیقی اور حدث حکمی۔

---

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''طہر''، المطلع لأبواب المقنع ر ۷، أسنی المطالب ار ۴، نہایۃ المحتاج ار ۵۰، الحطاب ار ۴۳، ابن عابدین ار ۵۷۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''خبث''، ابن عابدین ار ۵۷، الحطاب ار ۴۵، جواہر الإکلیل ار ۵، المغنی ار ۱۶۸۔

(۳) حدیث: ''کان النبي ﷺ إذا دخل الخلاء قال: اللّٰهم إني أعوذ بک من الخبث والخبائث'' کی روایت بخاری (الفتح ار ۲۴۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (ار ۲۸۳ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ار ۲۰۵، المصباح المنیر، مغنی المحتاج ار ۱۷، الحطاب ار ۴۵، کشاف القناع ار ۲۸۔

(۲) نہایۃ المحتاج ار ۵۲، کشاف القناع ار ۲۸، ۱۳۴۔

حدث حکمی: اس کی دو قسمیں ہیں: اول: ایسا امر ہو جو اکثر و بیشتر نجاستِ حقیقی کے نکلنے کا سبب ہو، تو اس صورت میں سبب کو مسبب کی جگہ احتیاطاً رکھ دیا جاتا ہے، دوم: ایسا نہ ہو، لیکن اس کو محض تعبداً (غیر قیاسی) شرعی طور پر حدث قرار دے دیا گیا ہو، اس تقسیم کی صراحت حنفیہ نے کی ہے، دوسرے فقہاء کی توجیہات بھی اس پر دلالت کرتی ہیں۔

اسباب حدث:

اول- پیشاب یا پاخانہ کے راستے سے کسی چیز کا نکلنا:

٦- حنفیہ نے کہا: زندہ آدمی کے دونوں راستوں (پچھلا راستہ اور عضو تناسل یا عورت کی شرم گاہ) سے نجاست نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، خواہ نجاست عادی ہو مثلاً پیشاب، پاخانہ، منی، مذی، ودی، حیض ونفاس کا خون، یا غیر عادی ہو مثلاً استحاضہ کا خون [۱] یا دونوں راستوں کے علاوہ سے نجاست نکلے مثلاً زخم، پھوڑا، ناک اور منھ سے، خواہ نکلنے والی چیز خون ہو یا پیپ یا قی ہو۔

مالکیہ نے کہا: عادت ومعمول کے مقام سے عادی چیز نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، کنکری اور کیڑا نکلنے سے نہیں گو کہ تری کے ساتھ نکلے، اس کے تحت پیشاب، پاخانہ، مذی، منی، ودی اور ہوا سب آجاتے ہیں، خواہ اس کا نکلنا بحالت صحت بالاختیار ہو یا بلا اختیار مثلاً سلس البول (پیشاب کا قطرہ آنا) جو اکثر زمانہ الگ رہے، یعنی نصف سے زیادہ زمانہ تک اس شخص سے زائل رہے، اور اگر پورے زمانہ یا اکثر یا نصف میں اس سے لگا رہے تو وضو نہیں ٹوٹے گا، اور ان کے نزدیک حدث دونوں راستے بند ہونے کی صورت میں معدہ کے نیچے سوراخ سے نکلنے والی چیز کو شامل ہے [۲]۔

(۱) البدائع للکاسانی ۱/ ۲۴، الاختیار ۱/ ۹، ۱۰۔
(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۹، ۲۰، الحطاب ۱/ ۲۹۰، ۲۹۳۔

بناء بریں غیر عادی نکلنے والی چیز کیڑا، کنکری، خون، پیپ اور قی وغیرہ کو حدث نہیں مانا جائے گا، گو کہ عادت ومعمول کے مقام سے نکلے [۱]۔

شافعیہ نے کہا: آگے یا پیچھے کے راستہ سے کسی چیز کے نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، خواہ ''عین'' ہو یا ہوا، پاک ہو یا نجس، خشک ہو یا تر، عادی ہو مثلاً پیشاب، یا نادر مثلاً خون، تھوڑی ہو یا زیادہ، بالاختیار ہو یا اکراہ کی وجہ سے، البتہ منی کا نکلنا ناقض نہیں، شافعیہ نے کہا: اس لئے کہ اس نے دو چیزوں میں سے بڑی چیز یعنی غسل کو واجب کر دیا تو عمومی طور پر اس سے چھوٹی چیز یعنی وضو کو واجب نہیں کرے گی، اسی طرح اگر راستہ بند ہو جائے اور معدہ کے نیچے سوراخ ہو کر اس سے عادی چیز نکلے [۲]۔

حنابلہ نے کہا: وضو کو توڑنے والی وہ چیز ہے جو دونوں راستوں سے نکلے تھوڑی ہو یا زیادہ، نادر ہو مثلاً کیڑا، خون، کنکری یا عادی مثلاً پیشاب، پاخانہ، ودی، مذی اور ہوا، پاک ہو یا نجس، اسی طرح بدن کے بقیہ حصہ سے نجاستوں کے نکلنے کا حکم ہے، اور اگر وہ پاخانہ یا پیشاب ہو تو وضو توڑ دے گا گو کہ تھوڑا ہو، معدہ کے نیچے سے نکلے یا اوپر سے خواہ دونوں راستے کھلے ہوں یا بند ہوں، اور دونوں راستوں کے علاوہ سے نکلنے والی نجاسات پاخانہ پیشاب کے علاوہ ہوں مثلاً قی، خون اور پیپ، اور بغیر زخم کے ہوں تو زیادہ ہونے پر ہی ناقض ہے [۳]۔

ماسبق سے واضح ہے کہ حدثِ حقیقی کے بعض اسباب متفق علیہ اور بعض مختلف فیہ ہیں:

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۲، ۳۳۔
(۳) کشاف القناع ۱/ ۱۲۲، ۱۲۴۔

متفق علیہ اسباب حدث:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دونوں راستوں سے حسب عادت نکلنے والی چیز مثلاً پیشاب، پاخانہ، منی، مذی، ودی، ہوا، نیز حیض ونفاس کا خون، حدث حقیقی مانا جائے گا تھوڑا نکلے یا زیادہ [۱]، اس کی دلیل فرمان باری ہے: "أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ" (یا تم میں سے کوئی استنجا سے آیا ہو)، یہ حدث یعنی پیشاب وپاخانہ وغیرہ سے کنایہ ہے، نیز اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "إذا وجد أحدكم في بطنه شيئا فأشكل عليه أخرج منه شئ أم لا، فلايخرجن من المسجد حتى يسمع صوتا أو يجد ريحاً" [۲] (جب تم میں سے کسی کو اپنے پیٹ میں خلش معلوم ہو، پھر اس کو شک ہو کہ پیٹ میں سے کچھ نکلا یا نہیں (یعنی ریح خارج ہوئی یا نہیں)، تو مسجد سے نہ نکلے جب تک آواز نہ سنے یا بُو نہ محسوس کرے)۔

ان اسباب میں سے بعض "حدث اکبر" ہیں جن سے غسل واجب ہوتا ہے، مثلاً منی کا نکلنا اور حیض ونفاس، اور کچھ "حدث اصغر" ہیں جن سے صرف وضو واجب ہوتا ہے مثلاً پیشاب، پاخانہ، مذی، ودی اور ریح وغیرہ جس کا بیان آئے گا۔

مختلف فیہ اسباب:

الف- جو دونوں راستوں سے شاذ ونادر طور پر نکلے:

۸- جو دونوں راستوں سے شاذ ونادر طور پر نکلے مثلاً کیڑا، کنکری، بال، اور گوشت کا ٹکڑا وغیرہ، ان کو جمہور فقہاء کے نزدیک حدث مانا جائے گا، ان سے وضو ٹوٹ جائے گا، حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ میں سے ابن عبد الحکم کا یہی قول ہے۔

ثوری، اسحاق، عطا اور حسن بھی اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ یہ دونوں راستوں سے نکلتے ہیں، لہذا مذی کے مشابہ ہوگئے، نیز اس میں لگی ہوئی تری سے وہ خالی نہیں ہوتے [۱]، روایت ہے: "أمر النبی ﷺ المستحاضة بالوضوء لكل صلاة، ودمها خارج غير معتادٍ" [۲] (رسول اللہ ﷺ نے مستحاضہ کو ہر نماز کے لئے وضو کا حکم فرمایا ہے، حالانکہ اس کا خون، خلاف معمول نکلنے والی چیز ہے)۔

مالکیہ کا مذہب مشہور یہ ہے کہ دونوں راستوں سے خلاف معمول نکلنے والی چیز (مثلاً پیٹ کی پتھری، اور کیڑا) حدث نہیں مانی جائے گی، گو کہ پیشاب یا پاخانہ کی تری لے کر نکلے اور وہ تری زیادہ نہ ہو، اس طور پر کہ اس کو کنکری یا کیڑا نکلنا کہیں، پیشاب پاخانہ نکلنا نہیں، مالکیہ کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ اس پر وضو واجب نہیں الا یہ کہ کیڑا اور پتھری غیر صاف نکلے [۳]۔

۹- مرد کے عضو تناسل یا عورت کی اگلی شرم گاہ سے نکلنے والی ہوا کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ کے یہاں اصح، مالکیہ کا مذہب، حنابلہ کے یہاں ایک روایت یہ ہے کہ اس کو حدث نہیں مانا جائے گا، اور اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ یہ اختلاج (حرکت) ہے، حقیقت میں نجاست کی جگہ سے اٹھنے والی ہوا نہیں، یہ اس عورت کے بارے میں ہے جو "مفضاۃ" (جس کے دونوں راستے مل گئے ہوں) نہ ہو، اگر

---

(۱) البدائع ۱/۲۴، ابن عابدین ۱/۹۰، ۹۱، جواہر الإکلیل ۱/۱۹، ۲۰، مغنی المحتاج ۱/۳۲، ۳۳، المغنی ۱/۱۶۸، ۱۶۹، کشاف القناع ۱/۱۲۲، ۱۲۴۔

(۲) حدیث: "إذا وجد أحدكم في بطنه شيئًا......" کی روایت مسلم (۱/۲۷۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) سابقہ مراجع، الدسوقی ۱/۱۱۵۔

(۲) حدیث: "أمر المستحاضة بالوضوء لكل صلاة" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۳۳۲ طبع السّلفیہ) نے حضرت عائشہ سے کی ہے۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/۱۹، ۲۰، الدسوقی ۱/۱۱۵۔

''مفضاۃ'' ہوتو حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اس کے لئے وضو کرنا مندوب ہے، ایک قول ہے: واجب ہے، ایک اور قول ہے: اگر بدبودار ہو تو واجب ہے، کیوں کہ بدبو ہونا اس کے پچھلے راستہ سے نکلنے کی دلیل ہے[1]۔

شافعیہ کا قول اور حنابلہ کے یہاں دوسری روایت یہ ہے کہ مرد کے عضو تناسل اور عورت کی اگلی شرم گاہ سے نکلنے والی ہوا حدث ہے، اس سے وضو واجب ہوتا ہے[2]، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے: ''لا وضوء إلا من صوت أو ريح''[3] (آواز یا ہوا کے بغیر وضو واجب نہیں)۔

ب- جو دونوں راستوں کے علاوہ سے نکلے:

۱۰- دونوں راستوں کے علاوہ سے نکلنے والی چیز اگر نجس نہ ہو تو اس کو حدث نہیں مانا جائے گا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور اگر نجس ہو تو اس میں اختلاف ہے، حنفیہ نے کہا: دونوں راستوں کے علاوہ سے جو نجاست نکلے حدث ہے، وضو توڑ دیتی ہے، بشرطیکہ سیال ہو اور بہہ کر ایسی جگہ پہنچ جائے جس کا دھونا مطلوب ہے گو ندب واستحباب کے طور پر ہو، مثلاً خون، پیپ اور زخم کے منھ سے نکلنے والا پانی، اور جیسے منھ بھر قئ، پت کی ہو یا بستہ خون یا کھانے یا پانی کی ہو، بلغم کی نہ ہو، اور اگر خون یا پیپ قئ کرے تو وضو توڑ دے گی گو کہ منھ بھر نہ ہو، یہ امام ابوحنیفہؒ وابو یوسف کے نزدیک ہے، اس میں امام محمد کا اختلاف ہے، اور حنابلہ کے نزدیک شرط ہے کہ زیادہ ہو، البتہ پیشاب پاخانہ کا ان کے نزدیک زیادہ ہونا شرط نہیں۔

دونوں راستوں کے علاوہ سے نکلنے والی نجاست کا حدث ہونا ہی اکثر صحابہ وتابعین کا قول ہے، مثلاً ابن مسعود، ابن عباس، زید بن ثابت، ابن عمر، سعید بن المسیب، حسن بصری، قتادہ، ثوری اور اسحاق[1]۔

اس کی دلیل کئی احادیث ہیں، مثلاً فرمان نبوی: ''الوضوء من كل دم سائل''[2] (وضو ہر بہنے والے خون سے ہے)، فرمان نبوی: ''من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذي فلينصرف، فليتوضأ ثم ليبين على صلاته وهو في ذلك لا يتكلم''[3] (جس کو قئ یا نکسیر یا متلی یا مذی پیش آئے، لوٹ جائے، وضو کرے، پھر اپنی نماز پر بنا کرے اور اس دوران وہ گفتگو نہ کرے)، نیز یہ کہ خون وغیرہ بدن سے نکلنے والی نجاست ہے، لہذا وہ دونوں راستوں سے نکلنے والی چیز کے مشابہ ہو گیا[4]۔

حنابلہ نے پیشاب پاخانہ کے علاوہ میں جو زیادتی وکثرت کی قید لگائی ہے، اس کی وجہ خون کے بارے میں ابن عباس کا یہ قول ہے:

---

(۱) ابن عابدین ۱/۹۲، البدائع ۱/۲۵، جواہر الإکلیل ۱/۱۹، ۲۰، المغنی ۱/۱۶۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۳۲، المغنی ۱/۱۶۹۔

(۳) حدیث: ''لا وضوء إلا من صوت أو ريح'' کی روایت ترمذی (۱/۱۰۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۱/۱۱۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں بیہقی کا یہ قول نقل کیا ہے: یہ حدیث ثابت ہے، عبداللہ بن زید سے اس کی ہم معنی حدیث کی روایت پر شیخین نے اتفاق کیا ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/۹۳، ۹۴، الاختیار ۱/۱۰، مراقی الفلاح ۱/۴۶، ۴۹، کشاف القناع ۱/۱۲۴، المغنی لابن قدامہ ۱/۱۸۵۔

(۲) حدیث: ''الوضوء من كل دم سائل'' کی روایت دار قطنی (۱/۱۵۷ طبع دار المحاسن) نے تمیم داری سے کی ہے، دار قطنی نے اس کو انقطاع سند، اور دو راویوں کی جہالت کے سبب معلول قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: ''من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذي، فلينصرف، فليتوضأ ثم ليبن على صلاته وهو في ذلك لا يتكلم'' کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۸۵، ۳۸۶ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے، بوصیری نے کہا: اس کی اسناد میں اسماعیل بن عیاش ہے، اس نے حجازیوں سے اس کو روایت کیا ہے اور حجازیوں سے اس کی روایت ضعیف ہے۔

(۴) البدائع ۱/۲۴، ۲۵، الاختیار ۱/۹، ۱۱، المغنی ۱/۱۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

''اگر زیادہ ہوتو اس پر اعادہ ہے''، نیز روایت میں ہے کہ ابن عمرؓ نے ایک پھنسی پھوڑ دی، خون نکل آیا اور انہوں نے وضو کئے بغیر نماز پڑھی[(۱)]۔

مالکیہ اور شافعیہ نے کہا (اور یہی ربیعہ، ابوثور اور ابن المنذر کا قول ہے) کہ دونوں راستوں کے علاوہ سے نکلنے والی چیز کو حدث نہیں مانا جائے گا، اس لئے کہ سنن ابوداؤد میں حضرت جابر کی روایت ہے: ''**خرجنا مع رسول الله ﷺ- يعني في غزوة ذات الرقاع- فأصاب رجل امرأة رجل من المشركين، فحلف أن لاأنتهي حتى أهريق دما في أصحاب محمد، فخرج يتبع أثر النبي ﷺ، فنزل النبي ﷺ منزلاً، فقال: ''من رجل يكلؤنا؟''فانتدب رجل من المهاجرين ورجل من الأنصار، فقال: ''كونا بفم الشعب'' قال: فلما خرج الرجلان الى فم الشعب اضطجع المهاجري وقام الأنصاري يصلي، وأتى الرجل، فلما رأى شخصه عرف أنه ربيئة[(۲)] للقوم، فرماه بسهم فوضعه فيه، فنزعه حتى رماه بثلاثة أسهم ثم ركع وسجد، ثم انتبه صاحبه، فلما عرف أنهم قد نذروا به هرب، ولما رأى المهاجري ما بالأنصاري من الدم: قال: سبحان الله! ألا أنبهتني أول مارمى؟ قال: كنت في سورة أقرأها، فلم أحب أن أقطعها**''[(۳)] (ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ (غزوۂ ذات الرقاع میں) نکلے، ایک شخص نے ایک مشرک کی بیوی کو مار دیا، اس نے قسم کھالی کہ جب تک محمد ﷺ کے کسی آدمی کا خون نہ بہالوں باز نہیں آؤں گا، وہ حضور ﷺ کو تلاش کرتے ہوئے پیچھے پیچھے چلا، حضور ﷺ نے ایک جگہ قیام فرمایا، اس کے بعد آپ نے فرمایا: کوئی ہے جو ہماری نگرانی کرے؟ ایک مہاجر اور ایک انصاری آگے بڑھے، حضور ﷺ نے فرمایا: تم دونوں وادی کے دہانے پر رہنا، یہ دونوں دہانے پر پہنچے تو مہاجر لیٹ گیا اور انصاری نماز پڑھنے لگا، وہ شخص آیا اس نے دور سے ان کو دیکھا تو پہچان لیا کہ وہ قوم کا محافظ ہے، اس نے تیر چلایا، تیر ان کو لگ گیا، انہوں نے تیر نکال دیا، بالآخر جب وہ تین تیر مار چکا تو وہ رکوع میں گئے، پھر سجدہ کیا، اتنے میں دوسرا ساتھی بیدار ہوگیا، حملہ آور نے دیکھا کہ ان لوگوں کو اس کا علم ہو گیا تو بھاگ پڑا، مہاجر نے انصاری کے بدن پر خون دیکھا تو کہا: سبحان اللہ! جیسے ہی اس نے تیر مارا تھا اسی وقت جگا دیا ہوتا؟ انصاری نے کہا: میں ایک سورہ پڑھ رہا تھا، اس کو ادھوری چھوڑنا گوارا نہ ہوا)۔

نیز روایت میں ہے: ''**أنه ﷺ قاء فلم يتوضأ**''[(۱)] (رسول اللہ ﷺ نے قی کی اور وضو نہیں کیا)۔

مالکیہ وشافعیہ نے اس حکم سے اس صورت کو مستثنی کیا ہے کہ راستہ بند ہونے کی صورت میں معدہ کے نیچے کے سوراخ سے نکلے، اور مالکیہ کے قول کے مطابق راستہ بند نہ ہو تب بھی یہی حکم ہے، لہذا وضو ٹوٹ جائے گا[(۲)]۔

دوم: حدث حکمی:

۱۱- حدث حکمی: جو اکثر وبیشتر حدث حقیقی کے نکلنے کا سبب ہو، لہذا

(۱) المغنی ۱/ ۱۸۵۔
(۲) ربیئۃ القوم: وہ شخص جو اونچی جگہ بیٹھ کر دشمن کی نقل وحرکت پر نظر رکھے، اور دشمن کدھر سے آرہا ہے ساتھیوں کو اس کی اطلاع دے۔
(۳) حدیث جابرؓ: ''خرجنا مع رسول الله ﷺ......'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۳۶، ۱۳۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (۲/ ۲۱۲ مطبوعہ دار الکتب العلمیہ)۔

(۱) حدیث: ''قاء فلم يتوضأ......''، عینی نے کہا: یہ حدیث غریب ہے، اس کا ذکر کتب حدیث میں نہیں ہے (البنایہ فی شرح الہدایہ ۱/ ۱۹۸ طبع دار الفکر)۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۲۔ ۳۳، الحطاب ۱/ ۲۹۳۔

سبب کو مسبب کے قائم مقام احتیاطاً رکھ دیا گیا ہے، لہٰذا وہ شرعاً حدث حقیقی کا حکم لے گا، اور اس نوع کے تحت امور ذیل آتے ہیں:

عقل یا تمیز کا زوال جو نیند یا نشہ یا بے ہوشی یا جنون وغیرہ کے سبب ہوتا ہے، یہ اسباب فقہاء کے یہاں فی الجملہ متفق علیہ ہیں [1]،

نیند سے وضو ٹوٹنے کے بارے میں فقہاء نے حضرت صفوان بن عسال کی حدیث سے استدلال کیا ہے، انہوں نے کہا: "**کان رسول اللہ ﷺ یأمرنا إذا کنا سفرا أن لاننزع ثلاثة أیام ولیالیهن إلا من جنابة، لکن من غائط وبول ونوم**" [2] (ہمیں رسول اللہ ﷺ حکم فرماتے تھے کہ اگر ہم سفر میں ہوں تو ہم اپنے خف تین دن اور راتوں تک نہ اتاریں مگر جنابت کی وجہ سے، لیکن پیشاب پاخانہ اور سونے کے بعد (نہ اتاریں)۔

نیز روایت میں ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "**العین وکاء السه فمن نام فلیتوضأ**" [3] (آنکھ سرین کا بندھن ہے، جو سوجائے وضو کرے)۔

ناقض وضو نیند کی کیفیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ نے کہا: ناقض وضو وہ نیند ہے جو لیٹ کر یا ٹیک لگا کر یا ایسی چیز کا سہارا لے کر ہو کہ اگر اس کو ہٹا دیا جائے تو گر پڑے، اس لئے کہ لیٹنا جوڑوں کے ڈھیلا پڑنے کا سبب ہے، لہٰذا عادتاً کسی چیز کے نکلنے سے خالی نہ ہوگا، اور جو چیز عادتاً ثابت ہو وہ یقین کی طرح ہے، اور

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۹۵، ۹۶، جواہر الإکلیل ۱/۲۰، مغنی المحتاج ۱/۳۳، ۳۴، کشاف القناع ۱/۱۲۵۔

(۲) حدیث صفوان بن عسال: "کان یأمرنا إذا کنا سفرا..." کی روایت ترمذی (۱/۱۵۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، پھر ترمذی نے بخاری سے اس کی تحسین نقل کیا ہے۔

(۳) حدیث: "العین وکاء السه، فمن نام فلیتوضا" کی روایت ابن ماجہ (۱/۱۶۱ طبع الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالب سے کی ہے، نووی نے المجموع (۲/۱۳ طبع المنیریہ) میں اس کو حسن کہا ہے۔

ٹیک لگانا بیداری کے بند کو زائل کر دیتا ہے، کیوں کہ سرین زمین سے ہٹ جاتی ہے، نماز یا غیر نماز میں قیام، قعدہ، رکوع اور سجدہ کی حالت میں سونا اس کے برخلاف ہے، کیونکہ کچھ نہ کچھ رکاوٹ وتحفظ رہتا ہے، اس لئے کہ اگر بالکلیہ ختم ہوجائے تو گر جائے گا، لہٰذا مکمل ڈھیلا پن نہیں ہوا [1]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ ناقض وضو، اتنی گہری نیند ہے کہ اپنے قریب بلند آواز کا احساس نہ ہو یا اپنے ہاتھ سے کوئی چیز گر جائے اور احساس نہ ہو، خواہ نیند لمبی ہو یا مختصر، اور ہلکی نیند سے وضو نہیں ٹوٹے گا گو کہ لمبی ہو، اور اگر ہلکی نیند لمبی ہوجائے تو وضو کرنا مستحب ہے [2]۔

شافعیہ کے یہاں پانچ اقوال ہیں: ان میں صحیح یہ ہے: جو اپنا سرین زمین وغیرہ سے لگا کر سوئے گا، اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، اور اگر سرین زمین وغیرہ سے نہ لگا ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا، خواہ جس حالت میں بھی ہو، نماز میں ہو یا نماز سے باہر، اس لئے کہ حضرت انسؓ نے کہا: "**کان أصحاب رسول اللہ ﷺ ینتظرون العشاء فینامون، أحسبه قال: قعودا حتی تخفق رؤسهم ثم یصلون ولایتوضئون**" [3] (رسول اللہ ﷺ کے صحابہ عشاء کا انتظار کرتے کرتے سوجاتے تھے، میرا خیال ہے کہ انہوں نے فرمایا: بیٹھے بیٹھے، یہاں تک کہ ان کے سر ہلنے لگتے تھے، پھر نماز پڑھتے اور وضو نہیں کرتے تھے)، اور عمرو بن شعیب اپنے والد سے وہ ان کے

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۱/۴۲، ۴۳۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/۲۰، الذخیرہ ۱/۲۲۴، المنتقی ۱/۴۹، الدسوقی ۱/۱۱۸، ۱۱۹۔

(۳) حدیث: "کان أصحاب رسول اللہ ﷺ ینتظرون العشاء فینامون– أحسبه قال: قعودا– حتی تخفق رؤوسهم ثم یصلون ولایتوضؤن" کی روایت شافعی نے اپنی مسند (۱/۳۴، ترتیب سندی، طبع مطبعۃ السعادۃ) میں کی ہے اور اس کی اصل صحیح مسلم (۱/۲۸۴ طبع الحلبی) میں ہے۔

دادا سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ليس على من نام قائما أو قاعدا وضوء حتى يضع جنبه إلى الأرض**"(۱) (جو کھڑے یا بیٹھے سوجائے، اس پر وضو نہیں یہاں تک کہ پہلو زمین سے لگالے)، ان کے نزدیک سرین زمین سے لگانے کی حالت میں وضو مندوب ہے، تاکہ اختلاف سے بچا جاسکے(۲)۔

حنابلہ نے نیند کو تین اقسام میں تقسیم کیا ہے: اول: کروٹ لیٹ کر سونا، اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، تھوڑا سونا ہو یا زیادہ، یہ سابقہ دونوں حدیثوں کے عموم سے ماخوذ ہے، دوم: بیٹھ کر سونا، اگر زیادہ ہوتو وضو توڑ دے گا، یہ دونوں حدیثوں کی بنیاد پر ہے، اور اگر معمولی ہوتو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اس کی دلیل حضرت انس کی وہ حدیث ہے جس کو شافعیہ نے ذکر کیا ہے، سوم: ان دونوں کے علاوہ حالتیں یعنی قیام، رکوع اور سجدہ میں سونا، امام احمد سے ان حالات کے بارے میں دو روایات منقول ہیں، اول: اس سے علی الاطلاق وضو ٹوٹ جائے گا، اس کی دلیل دونوں حدیثوں کا عموم ہے، دوم: اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا الا یہ کہ زیادہ ہو، اس کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ سجدہ کرتے اور سوجاتے، پھر کھڑے ہوکر نماز پڑھتے، میں نے عرض کیا: آپ ﷺ نے نماز پڑھی، حالانکہ وضو نہیں کیا اور آپ ﷺ سوچکے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "**إنما الوضوء على من نام مضطجعاً، فإنه إذا اضطجع استرخت مفاصله**"(۳) (وضو اس شخص پر ہے جو کروٹ سوجائے، اس لئے کہ جب وہ کروٹ لیٹ گیا تو اس کے جوڑ ڈھیلے ہوگئے)۔

زیادہ اور معمولی کی تحدید کے بارے میں ان کے یہاں "صحیح" کے مطابق اعتبار عرف کا ہے(۱)۔

نشہ، جنون اور بے ہوشی کے ناقض وضو ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ چیزیں نیند کے مقابلہ میں قوت امساک کو زائل کرنے میں زیادہ موثر ہیں، اس لئے کہ سونے والا جگانے سے جاگ جاتا ہے، لیکن مجنون، نشہ میں مست اور بے ہوش متنبہ نہیں ہوتا۔

ان امور کی تعریف، ان کا حکم اور وضو پر اس کے اثر کو معلوم کرنے کے لئے ان کی اپنی اصطلاحات سے رجوع کیا جائے۔

جماع سے کم درجہ کی مباشرت فاحشہ:

۱۲ - اس کی تشریح جیسا کہ حنفیہ میں سے کاسانی نے کہا: یہ ہے کہ مرد عورت سے اس طرح شہوت کے ساتھ لگ جائے کہ اس کے لئے انتشار عضو ہو، اور دونوں کے درمیان کوئی کپڑا نہ ہو اور تری نہ دیکھے(۲)۔

"الدر" میں ہے: اس طور پر ہو کہ دونوں کے اعضاء مخصوصہ ایک دوسرے سے مل جائیں، گو کہ ایسا دو عورتوں کے مابین ہو یا دو مردوں کے مابین، انتشار کے ساتھ گو کہ تری نہ دیکھے(۳)، یہ مباشرت حنفیہ میں سے امام محمد کے علاوہ جمہور فقہاء کے نزدیک وضو توڑ دیتی ہے، حضرت ابوامامہ کہتے ہیں کہ حضور ﷺ مسجد میں تشریف فرما تھے، ہم لوگ آپ کے ساتھ بیٹھے تھے، اتنے میں ایک شخص آیا اور کہنے لگا: یا

---

(۱) حدیث: "ليس على من نام قائما أو قاعدا وضوء حتى يضع جنبه إلى الأرض" کی روایت ابن عدی نے الکامل (۲۴۵۹/۶ طبع دار الفکر) میں مہدی بن ہلال کے حالات کے تحت کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۱۲۰/۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہا: اس پر حدیث گھڑنے کا الزام ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۳۴/۱، قلیوبی ۳۲/۱، المجموع ۱۲/۲، ۱۳۔

(۳) حدیث: "إنما الوضوء على من نام....." کی روایت ابوداؤد (۱۳۹/۱ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۱۱۱/۱ طبع مصطفی الحلبی) نے ابن

= عباس سے کی ہے، ابوداؤد و ترمذی نے حدیث کی تضعیف کی ہے، اور شیخ احمد شاکر نے اپنی تحقیق سنن ترمذی میں ان سے اتفاق کیا ہے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱۷۳/۱، ۱۷۵۔

(۲) البدائع للکاسانی ۳۰/۱۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۹۹/۱۔

رسول اللہ ﷺ! مجھ سے حد کا کام ہوا ہے تو مجھے حد لگائیے، رسول اللہ ﷺ چپ رہے، اس نے پھر کہا: یا رسول اللہ ﷺ! مجھ سے حد کا کام ہوا ہے تو مجھے حد لگائیے، آپ ﷺ چپ رہے، اتنے میں نماز کھڑی ہوئی، جب آپ ﷺ نماز سے فارغ ہوئے تو ابوامامہ کہتے ہیں کہ وہ شخص رسول اللہ ﷺ کے پیچھے چلا اور میں بھی آپ ﷺ کے پیچھے چلا یہ دیکھنے کے لئے کہ آپ ﷺ اس کو کیا جواب دیتے ہیں، وہ شخص رسول اللہ ﷺ سے ملا، اور عرض کیا: یا رسول اللہ! مجھ سے حد کا کام ہو گیا ہے مجھ کو حد لگائیے، ابوامامہ کہتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے اس سے فرمایا: "أرأيت حين خرجت من بيتک أ ليس قد توضأت فأحسنت الوضوء؟ قال: بلى يا رسول الله، قال: ثم شهدت الصلاة معنا فقال: نعم يا رسول الله، قال: فقال له رسول الله ﷺ: فإن الله قد غفر لک حدک أو قال ذنبک"[1] (جس وقت تو اپنے گھر سے نکلا تھا تو نے اچھی طرح سے وضو نہیں کیا؟ اس نے کہا: کیا کیوں نہیں یا رسول اللہ! آپ ﷺ نے فرمایا: پھر تو نے ہمارے ساتھ نماز پڑھی، اس نے کہا: ہاں اے اللہ کے رسول! تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تو اللہ نے تیری حد (یا فرمایا: تیرے گناہ) کو بخش دیا)۔

پھر یہ کہ مذکورہ بالا طریقہ سے مباشرت عموماً خروج مذی سے خالی نہیں ہوتی، البتہ امکان ہے کہ بدن کی گرمی سے خشک ہوگئی ہو اور اس کو اس کا علم نہ ہوا یا غلبۂ شہوت سے اس کی طرف سے بے خبر رہا، لہٰذا یہ خروج مذی تک پہنچانے والا سبب ہے، اور وجوب احتیاط کی جگہ میں یہی یقینی ہے[2]۔

(۱) حدیث: أبي أمامة: "قال: بينما رسول الله ﷺ في المسجد ونحن قعود معه......" کی روایت مسلم (۲۱۱۷/۴، ۲۱۱۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) البدائع ۳۰/۱، ابن عابدین ۹۹/۱، البنایہ علی الہدایہ ۲۰۱/۱، جواہر الإکلیل

مرد وعورت کے جسم کا ملنا:

۱۳ - جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مرد وعورت کے جسم کا ملنا حدث ہے، جس سے فی الجملہ وضو ٹوٹ جاتا ہے، البتہ شرائط وتفصیل کے بیان میں ان کی عبارتیں الگ الگ ہیں۔

مالکیہ نے کہا: ناقض وہ چھونا ہے کہ جو اصلی یا زائد عضو کے ذریعہ ہو، اور عادتاً چھونے والے کو لذت محسوس ہو خواہ ناخون کو چھوئے یا بال یا دانت کو، گو کہ ہلکے پردہ کے ذریعہ چھوئے جس سے بدن کے اوپر سے چھونے والے کو جسم کی تازگی محسوس ہوتی ہو، اگر اس نے لذت لینے کے ارادہ سے کیا یا بلا قصد لذت مل گئی، مالکیہ نے کہا: عادتاً جس سے لذت لی جاتی ہے ان میں وہ امرد اور نوجوان لڑکا بھی ہے جس کے خط نہ نکلا ہو، لہٰذا چھوٹی بچی جو عادتاً قابل شہوت نہیں، اس کے بدن یا شرمگاہ کو چھونا ناقض نہیں اگر چہ لذت لینے کا قصد کرے یا لذت مل جائے، اسی طرح محرم عورت کو لذت لئے بغیر چھونا ناقض نہیں، ہاں منھ سے بوسہ لینا ناقض ہے اور اس میں لذت لینے یا مل جانے کی شرط نہیں[1]۔

شافعیہ نے کہا: یہ اس مرد وعورت کے جسم کو چھونا ہے جو حد شہوت کو پہنچ گئے ہوں گو کہ بالغ نہ ہوئے ہوں، اور کوئی فرق نہیں کہ شہوت کے ساتھ ہو یا اکراہ وجبر کے ساتھ یا بھول کر یا مرد ممسوح (جس کا عضو تناسل نہ ہو) یا خصی (جس کے خصیہ نکال دیئے گئے ہوں) یا عنین (نامرد) ہو یا عورت بڑھی بدشکل ہو یا عضو زائد یا اصل ہو، صحیح سالم ہو یا لنجا ہو یا ان میں سے کوئی مردہ ہو، اور بدن سے مراد اس کی اوپری سطح ہے، اور اسی معنی میں گوشت ہے، مثلاً دانتوں یا زبان کا گوشت یا مسوڑہ یا آنکھ کا اندرونی حصہ، لہٰذا اگر جسم پر کوئی پردہ ہو گو کہ

= ۲۰/۱، مغنی المحتاج ۳۴/۱، کشاف القناع ۱۲۸/۱، ۱۲۹۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲۰/۱، حاشیۃ الدسوقی ۱۱۵/۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

باریک ہی ہو، اس حکم سے نکل گیا، اور اس سلسلہ میں جس کو چھوا جائے اس کے بھی وہی سارے احکام ہیں جو چھونے والے کے ہیں یعنی وضوٹوٹ جائے گا، اظہر یہی ہے۔

اظہر قول کے مطابق محرم عورت کے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، اور اصح قول کے مطابق چھوٹی بچی، بال، دانت، اور ناخون کے چھونے سے نہیں ٹوٹتا، اسی طرح مرد مرد کو عورت عورت کو چھوئے یا مخنث مخنث (ہجڑے) کو یا مرد کو یا عورت کو چھوئے تو وضو نہیں ٹوٹتا گو کہ شہوت سے ہو، کیوں کہ شہوت کا احتمال نہیں[۱]۔

حنابلہ نے کہا: مرد کی کھال کا عورت کی کھال سے یا اس کے برعکس مس کرنا شہوت کے ساتھ، بلا پردہ کے بشرطیکہ بچی یا بچہ نہ ہو، گو کہ چھونا زائد عضو کے ذریعہ یا زائد عضو یا لنجے عضو کو ہو، گو کہ جس کو چھوا جائے مردہ ہو یا بڈھی عورت ہو یا محرم یا قابل شہوت چھوٹی بچی ہو (وضوٹوٹ جاتا ہے)، اور جس کے بدن کو چھوا جائے اس کے وضو کو نہیں توڑے گا، گو کہ اس کی طرف سے شہوت ہو، بال، ناخون، دانت، کاٹ کر الگ کئے ہو عضو کو چھونے یا امرد جس کو مرد نے چھوا، یا ''خنثی مشکل'' (جس کو مرد یا عورت کے درجہ میں رکھنا دشوار ہو) کے چھونے یا وہ کسی مرد یا عورت کو چھوئے، یا مرد مرد کو چھوئے یا عورت عورت کو چھوئے، گو کہ ان میں شہوت ہو، ان سب سے وضو نہیں ٹوٹتا[۲]۔

چھونے کو حدث قرار دینے کے بارے میں جمہور کا استدلال اس آیت سے ہے: ''أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَآئِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَآءَ''[۳] (یا تم میں سے کوئی استنجاء سے آیا ہو، یا تم نے عورتوں کو چھوا ہو) یعنی ''لمستم'' والی قرأت کی بنیاد پر، چھونے کا عطف

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۳۴، ۳۵، حاشیہ قلیوبی ۱/ ۳۲، ۳۳۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۱۲۸، ۱۲۹۔

(۳) سورۂ نساء/ ۴۳۔

جائے ضرورت سے آنے پر ہے، اور پانی نہ ملنے پر دونوں میں تیمّم کا حکم دیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ قضائے حاجت کی طرح یہ بھی حدث ہے، اس آیت میں مراد: ''جامعتم'' نہیں، کیونکہ یہ خلاف ظاہر ہے، اس لئے کہ لمس جماع کے ساتھ خاص نہیں ہے، فرمان باری ہے: ''فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ''[۱] (اور اس کو اپنے ہاتھوں سے چھو بھی لیتے)، فرمان نبوی ہے: ''لعلک لمست''[۲] (شاید تم نے ہاتھ لگایا ہو)۔

رہا مالکیہ کا لذت کے قصد یا اس کے وجود کی شرط لگانا اور حنابلہ کا شہوت کے ساتھ چھونے کی شرط لگانا تو اس آیت اور ان احادیث میں تطبیق دینے کے لئے ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ محض مل جانا ناقض نہیں، جیسا کہ آگے آئے گا[۳]۔

حنفیہ کے یہاں عورت کو چھونا سرے سے حدث ہی نہیں، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: ''**كنت أنام بين يدي رسول الله ﷺ ورجلاي في قبلته فإذا سجد غمزني فقبضت رجلي فإذا قام بسطتهما**''[۴] (میں حضور ﷺ کے سامنے سوئی ہوتی میرے پاؤں آپ ﷺ کے قبلہ میں ہوتے، جب آپ ﷺ سجدہ کرنے لگتے تو مجھ کو ہاتھ سے چھودیتے، میں اپنے پاؤں سمیٹ لیتی، پھر جب آپ ﷺ نماز میں کھڑے ہوتے تو میں پاؤں پھیلا لیتی)، حضرت عائشہؓ ہی سے روایت ہے: ''**أنه ﷺ قبل بعض نسائه ثم خرج إلى الصلاة ولم**

(۱) سورۂ انعام/ ۷۔

(۲) حدیث: ''لعلک لمست......'' کی روایت احمد (۱/ ۲۳۸ طبع المیمنیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباس سے کی ہے۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۰، مغنی المحتاج ۱/ ۳۴، ۳۵، کشاف القناع ۱/ ۱۲۸، ۱۲۹۔

(۴) حدیث عائشہ: ''كنت أنام بين يدي رسول الله ﷺ...'' کی روایت امام بخاری (الفتح ۱/ ۵۸۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

یتوضأ"(۱) (رسول اللہ علیہ ﷺ نے اپنی ایک بیوی کا بوسہ لیا، پھر نماز کے لئے نکل گئے اور وضو نہیں کیا)۔

آدمی کی شرمگاہ کو چھونا:

۱۴- شافعیہ و مالکیہ نے لکھا ہے اور یہی حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے کہ آدمی کی شرمگاہ کو چھونا حدث ہے، اس سے فی الجملہ وضو ٹوٹ جاتا ہے، البتہ شرائط اور تفصیل کے بیان میں ان کی عبارتیں الگ الگ ہیں:

مالکیہ نے کہا: بالغ چھونے والے کا اپنے متصل ذکر کو چھونا مطلقاً ناقض وضو ہے گو کہ خنثی مشکل ہو، اندرونی ہتھیلی سے چھوئے یا ہتھیلی کے پہلو سے یا انگلی سے، گو کہ انگلی زائد ہو اور اس میں احساس ہو، اس میں قصداً ہونے یا لذت ملنے کی شرط نہیں، رہا دوسرے کے ذکر (عضو تناسل) کو چھونا تو چھونے کے حکم میں قصد یا لذت ملنے کا اعتبار ہوگا(۲)۔

شافعیہ نے کہا: ناقض وضو آدمی کے اگلے حصہ کو چھونا ہے خواہ مرد ہو یا عورت، اپنا ہو یا دوسرے کا، متصل ہو یا منفصل، ہتھیلی کے اندرونی حصہ سے بلا حائل ہو، اور (قول جدید میں) یہی حکم آدمی کی پچھلی شرمگاہ کے دائرہ کو چھونے کا ہے گو کہ میت یا چھوٹے بچہ کی شرمگاہ ہو یا مقطوع الذکر کی جگہ یا شل عضو تناسل ہو یا شل ہاتھ سے ہو، اصح یہی ہے، انگلیوں کے نوک یا ان کے درمیانی حصہ سے چھونا ناقض نہیں(۳)۔

حنابلہ نے اس روایت میں جس میں اس کو چھونے کو حدث قرار دیا گیا ہے، کہا ہے: آدمی کے ذکر کو خصیتین کی جڑ تک مطلقاً چھونا ناقض ہے، خواہ چھونے والا مرد ہو یا عورت، چھوٹا ہو یا بڑا، شہوت سے ہو یا بلا شہوت، اپنا ہو یا دوسرے کا، کٹے ہوئے ذکر یا کٹنے کی جگہ کو چھونا ناقض نہیں، اور چھونا ہتھیلی کے اندرونی حصہ سے ہو یا پشت سے یا کنارے سے، ناخون سے نہ ہو، بلا حائل ہو، گو کہ زائد عضو کے ذریعہ چھوئے(۱)۔

اسی طرح اپنے یا دوسرے کی پچھلی شرمگاہ کے دائرہ کو چھونا، یا عورت کا اپنی یا دوسری عورت کی شرمگاہ کے اس حصہ کو چھونا جو دونوں دھار کے بیچ میں ہے، اور مرد کا عورت کی شرمگاہ کو، عورت کا مرد کے عضو تناسل کو چھونا، گو کہ بلا شہوت ہو ناقض ہے(۲)۔

شرمگاہ کو چھونا حدث ہے، اس کی دلیل بسرہ بنت صفوان کی روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ ﷺ نے فرمایا: **"من مس ذكره فلا يصل حتى يتوضأ"**(۳) (جس نے اپنا عضو تناسل چھولیا وضو کرنے سے پہلے نماز نہ پڑھے)، نیز روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ ﷺ نے فرمایا: **"من أفضى بيده إلى ذكره ليس دونه ستر وجب عليه الوضوء"**(۴) (جو اپنا ہاتھ اپنے عضو تناسل سے لگالے، کوئی حائل نہ ہو تو اس پر وضو واجب ہے)، نیز فرمایا: **"أيما امرأة مست**

---

(۱) البنایہ علی الہدایہ ۱ / ۲۴۳، ۲۴۴۔
حدیث: "قبل بعض نسائه ثم خرج إلى الصلاة ولم يتوضأ" کی روایت ترمذی (۱ / ۱۳۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، ابن عبد البر نے اس کی تصحیح کی ہے، جیسا کہ نصب الرایہ (۱ / ۳۸ طبع المجلس العلمی) میں ہے۔
(۲) جواہر الإکلیل ۱ / ۲۰، ۲۱۔
(۳) مغنی المحتاج ۱ / ۳۵، ۳۶۔

(۱) کشاف القناع ۱ / ۱۲۷، ۱۲۸، المغنی ۱ / ۱۷۸۔
(۲) کشاف القناع ۱ / ۱۲۸۔
(۳) حدیث: "من مس ذكره فلا يصل حتى يتوضأ" کی روایت امام مالک (۱ / ۴۲ طبع الحلبی) اور ترمذی (۱ / ۱۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ ترمذی کے ہیں، امام بخاری اور احمد وغیرہ نے اس کی تصحیح کی ہے، جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۱ / ۱۲۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔
(۴) حدیث: "من أفضى بيده إلى ذكره ليس دونه ستر فقد وجب عليه الوضوء" کی روایت احمد (۲ / ۳۳۳ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے۔

فرجها فلتتوضأ"[1] (جس عورت نے اپنی شرمگاہ کو چھولیا وضو کرے)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے (اور یہی حنابلہ کے یہاں دوسری روایت ہے) کہ "فرج" کو چھونا حدث نہیں مانا جائے گا، لہذا وہ ناقض وضو نہیں، اس لئے کہ طلق بن علی نے اپنے والد سے انہوں نے حضور علیہ السلام سے روایت کیا کہ آپ سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص نے دوران نماز اپنا عضو تناسل چھولیا؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا: "هل هو إلا بضعة منک"[2] (وہ تمہارا ایک عضو ہی تو ہے)۔

حنفیہ نے کہا: ہاتھ دھولینا مندوب ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: جس نے اپنا ذکر چھوا، وضو کرلے یعنی ہاتھ دھولے، تاکہ اس حدیث اور اس دوسری حدیث کے درمیان تطبیق دی جاسکے جس میں آپ علیہ السلام نے فرمایا: وہ تمہارا ایک عضو ہی تو ہے، جس وقت آپ علیہ السلام سے دریافت کیا گیا تھا کہ آدمی وضو کے بعد (اور ایک روایت میں ہے: دوران نماز) اپنا ذکر چھولیتا ہے[3]۔

نماز میں قہقہہ لگانا:

۱۵ - جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) قہقہہ کو سرے سے حدث نہیں مانتے، لہذا اس سے وضو بالکل نہیں ٹوٹے گا، یہ حضرات قہقہہ میں وضو کے قائل نہیں ہیں، اس لئے کہ نماز سے باہر قہقہہ ناقض وضو نہیں تو نماز کے اندر بھی ناقض نہ ہوگا، نیز یہ کہ وہ نکلنے والی نجاست نہیں، بلکہ یہ آواز ہے جیسے گفتگو اور رونا[1]۔

حنفیہ نے لکھا ہے کہ دوران نماز قہقہہ ناقض وضو احداث میں سے ہے، جب کہ بالغ بیدار سے مکمل رکوع وسجدہ والی نماز میں صادر ہو، خواہ وہ باوضو تھا یا تیمّم کرنے والا یا غسل کرنے والا، صحیح قول یہی ہے، اور خواہ قہقہہ بالقصد ہو یا سہواً، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "من ضحک في الصلاة قهقهة فليعد الوضوء والصلاة معا"[2] (جس نے نماز میں قہقہہ مار کر ہنس دیا وہ نماز و وضو دونوں لوٹائے)۔

قہقہہ یہ ہے کہ بغل والے کو سنائی دے، اور "ضحک" (ہنسنا) یہ ہے کہ صرف اسی کو سنائی دے، بغل والا نہ سنے، اور تبسم یہ ہے کہ اس میں آواز نہ ہو خواہ دانت نظر آجائیں، حنفیہ نے کہا: قہقہہ وضو توڑ دیتا ہے اور اسی کے ساتھ نماز باطل کردیتا ہے، اور "ضحک" صرف نماز کو باطل کرتا ہے، اور تبسم سے کچھ باطل نہیں ہوتا، لہذا بچے اور سونے والے کا وضو نماز میں قہقہہ کی وجہ سے حنفیہ کے اصح قول کے مطابق باطل نہیں ہوتا، اسی طرح نماز سے باہر قہقہہ لگانے والے کا وضو نہیں ٹوٹتا، اور جو غیر مکمل نماز مثلاً نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت میں قہقہہ لگائے اس کا بھی یہی حکم ہے[3]۔

پھر کہا گیا ہے: قہقہہ ان کے نزدیک حدث ہے، اور ایک قول

---

(۱) حدیث: "أيما امرأة مست فرجها فلتتوضأ" کی روایت احمد (۲/ ۲۲۳ طبع المیمنیہ) نے عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "هل هو إلا بضعة منک" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۲۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، فلاس نے اس کو صحیح کہا ہے، اور طحاوی نے کہا: اس کی اسناد مستقیم (درست) ہے، اسی طرح التلخیص لابن حجر (۱/ ۱۲۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۹۹، البنایہ علی الہدایہ ۱/ ۲۴۳، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۷۸، ۱۷۹۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۹، المغنی ۱/ ۱۷۷۔

(۲) حدیث: "من ضحک في الصلاة قهقهة فليعد الوضوء و الصلاة معا" کی روایت ابن عدی نے الکامل (۳/ ۱۰۲۷ طبع دار الفکر) میں اور ابن جوزی نے العلل المتناہیہ (۱/ ۳۶۸ طبع دار نشر الکتب الاسلامیہ) میں حضرت عبد اللہ بن عمر سے کی ہے، اور ابن جوزی نے کہا: یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۱/ ۹۷، ۹۸، مراقی الفلاح ر ۵۰، ۵۱، البنایۃ علی الہدایہ ۱/ ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۳۔

ہے: حدث نہیں، لیکن سزا اور زجر وتوبیخ کے طور پر اس کو وضو کا حکم دیا جاتا ہے، اس لئے کہ نماز کا مقصود: خشوع، خضوع اور تعظیم الٰہی کا اظہار ہے، قہقہہ اس کے منافی ہے، لہٰذا زجر وتوبیخ کے طور پر اس کا وضوٹوٹ جانا مناسب ہے۔

راجح یہ ہے کہ قہقہہ حدث نہیں، ورنہ اس کے تمام حالات کا حکم یکساں ہوتا، حالانکہ اس کا ناقض وضو ہونا بالغ نمازی سے مکمل نماز میں ہونے کے ساتھ خاص ہے (۱)۔

ابن عابدین نے کہا: البحر میں دوسرے قول کو ترجیح دی ہے کہ وہ قیاس کے موافق ہے، کیوں کہ وہ نکلنے والی نجاست نہیں، بلکہ آواز ہے، جیسے گفتگو اور رونا اور یہی اس سلسلہ کی احادیث کے موافق ہے، کیونکہ اس میں محض نماز ووضو کے اعادہ کا حکم ہے، جس سے اس کا حدث ہونا لازم نہیں آتا۔

۱۶- دونوں اقوال میں اختلاف کا اثر قرآن چھونے اور قرآن لکھنے کے جواز میں ظاہر ہوگا، جو لوگ اس کو حدث مانتے ہیں وہ اس کے لئے قرآن چھونے اور لکھنے کو ممنوع قرار دیتے ہیں، جیسا کہ دوسرے احداث سے، اور جو لوگ سزا اور زجر کے طور پر وضو کے وجوب کے قائل ہیں، انہوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے (۲)۔

اونٹ کا گوشت کھانا:

۱۷- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اونٹ کا گوشت کھانے سے دیگر کھانوں کی طرح وضو نہیں ٹوٹتا، اس لئے کہ ابن عباسؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: **"الوضوء مما یخرج ولیس مما یدخل"** (۳) (وضو خارج ہونے والی چیز سے ہے، داخل ہونے والی چیز سے نہیں)، نیز حضرت جابرؓ کی روایت ہے: **"کان آخر الأمرین من رسول اللہ ﷺ ترک الوضوء مما مسته النار"** (۱) (رسول اللہ ﷺ کا آخری عمل آگ پر پکی ہوئی چیز سے وضو نہ کرنا تھا)، نیز یہ کہ یہ ماکول ہے، وضو نہ توڑنے میں دیگر ماکولات کے مشابہ ہے، اور اس میں وضو کا حکم استحباب پر یا وضو لغوی یعنی دونوں ہاتھ دھونے پر محمول ہے (۲)۔

حنابلہ کی صراحت اور امام شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ اونٹ کا گوشت کھانا کچا ہو یا پکا ہوا، کھانے والے کو علم ہو یا نہ ہو بہر حال ناقض وضو ہے (۳)، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **"توضؤوا من لحوم الإبل ولا تتوضئوا من لحوم الغنم"** (۴) (اونٹ کا گوشت (کھانے کے بعد) وضو کرو، بکری کے گوشت سے نہیں)۔

انہوں نے کہا: اونٹ کے گوشت سے وضو کا وجوب، تعبدی،

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) حدیث: "الوضوء مما یخرج ولیس مما یدخل......" کی روایت دارقطنی (۱/۱۵۱ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، ابن حجر نے کہا: اس میں فضل =

= بن مختار ہے جو نہایت ضعیف ہے (التلخیص ۱/۱۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۱) حدیث: "کان آخر الأمرین من رسول اللہ ﷺ ترک الوضوء مما مسته النار" کی روایت ابوداؤد (۱/۱۳۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن خزیمہ نے اس کو صحیح کہا ہے (۱/۱۲۸ طبع المکتب الإسلامی)۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۱/۴۰، جواہر الإکلیل ۱/۲۱، المغنی ۱/۱۸۹۔

(۳) کشاف القناع ۱/۱۳۰، المغنی ۱/۱۸۷، ۱۹۰۔

(۴) حدیث: "توضئوا من لحوم الإبل ولا تتوضئوا من لحوم الغنم" کی روایت ابوداؤد (۱/۱۲۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے براء بن عازب سے کی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں: "سئل رسول اللہ ﷺ عن الوضوء من لحوم الإبل فقال: توضئوا منها، وسئل عن لحوم الغنم فقال: لا توضئوا منها" (رسول اللہ ﷺ سے اونٹ کے گوشت سے وضو کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا: اس سے وضو کرلو، اور بکری کے گوشت سے وضو کے بارے میں دریافت کیا گیا تو فرمایا: اس سے وضو نہ کرو)، اسی طرح ابن خزیمہ (۱/۲۲ طبع المکتب الاسلامی) نے اس کی روایت کی ہے، اور کہا: محدثین علماء کے درمیان اس سلسلے میں ہم نے کوئی اختلاف نہیں دیکھا کہ یہ حدیث نقل کے لحاظ سے صحیح ہے کیونکہ اس کے رواۃ عادل ہیں۔

غیر معقول ہے، لہذا اس کا حکم دوسرے تک نہیں جائے گا، لہذا اونٹ کا دودھ اور اس کے گوشت کا شوربہ پینے، اس کا جگر، تلی، کوہان، کھال اور اس کی اوجھ وغیرہ کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا[۱]۔

مردے کو غسل دینا:

۱۸ - جمہور فقہاء کا مذہب اور بعض حنابلہ کا قول ہے: مردے کو غسل دینے سے وضو واجب نہیں، اس لئے کہ وجوب شریعت کی طرف سے ہوگا، اور اس سلسلہ میں کوئی نص وارد نہیں، لہذا اصل پر باقی رہے گا، نیز یہ کہ یہ آدمی کو غسل دینا ہے، لہذا یہ زندہ کو غسل دینے کے مشابہ ہوگیا، اور اس سلسلہ میں امام احمد سے جو مروی ہے وہ استحباب پر محمول ہے[۲]۔

اکثر حنابلہ کی رائے ہے کہ پورے مردہ یا اس کے بعض حصہ کو گو کہ کرتے کے اندر ہو غسل دینے والے پر وضو واجب ہے، مردہ خواہ بچہ ہو یا بڑا، مرد ہو یا عورت، مسلمان ہو یا کافر، اس لئے کہ حضرت ابن عمر اور حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ وہ دونوں حضرات مردہ کو غسل دینے والے کو وضو کا حکم دیتے تھے، نیز اس لئے کہ اس میں غالب ایسا ہوتا ہے کہ غسل دینے والے کا ہاتھ مردہ کی شرمگاہ تک پہنچنے سے محفوظ نہیں رہتا، لہذا اس کے احتمال و گمان کو، اس کی حقیقت کی جگہ پر رکھ دیا گیا، جیسا کہ نیند، حدث کی جگہ پر رکھ دی گئی ہے[۳]۔

ارتداد:

۱۹ - ارتداد یعنی اسلام کے ثبوت کے بعد، اسلام سے خارج کرنے والے عمل کا ارتکاب ایک حدث حکمی ہے، جس سے حنابلہ کے یہاں اور مالکیہ کے مشہور قول میں وضو ٹوٹ جاتا ہے، لہذا اگر مرتد دوبارہ اسلام لاکر دین حق کی طرف رجوع کرلے تو وضو کرنے سے قبل نماز نہیں پڑھ سکتا، گو کہ ارتداد سے قبل باوضو رہا ہو، اور دوسرے اسباب سے اس کا وضو نہ ٹوٹا ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ"[۱] (اور واقعہ یہ ہے کہ آپ کی طرف بھی اور جو آپ سے قبل گذر چکے ہیں، ان کی طرف بھی یہ وحی بھیجی جا چکی ہے کہ (اے مخاطب) اگر تو نے شرک کیا تو تیرا عمل (سب) غارت ہوجائے گا) اور طہارت عمل ہے۔

مالکیہ میں سے ابن قاسم سے اس حالت میں وضو کا استحباب منقول ہے۔

حنفیہ و شافعیہ نے ارتداد کو اسباب حدث میں سے شمار نہیں کیا ہے، لہذا ان کے نزدیک اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخرة"[۲] (اور جو کوئی بھی تم میں سے پھر جائے اپنے دین سے اور اس حال میں کہ وہ کافر ہے مر جائے، تو یہی وہ لوگ ہیں کہ ان کے اعمال دنیا اور آخرت میں اکارت گئے)، اس میں عمل کے ضائع ہونے کے لئے ارتداد کے بعد موت کی شرط لگائی گئی ہے، جیسا کہ ابن قدامہ نے کہا[۳]۔

اس کی تفصیل اصطلاح (ردت) میں ہے۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) بدایۃ المجتہد ۱/۴۰، المغنی ۱/۱۹۱، ۱۹۲، کشاف القناع ۱/۱۲۹، ۱۳۰، الإنصاف ۱/۲۱۵۔
(۳) سابقہ مراجع۔

(۱) سورۂ زمر/۶۵۔
(۲) سورۂ بقرہ/۲۱۷۔
(۳) جواہر الإکلیل ۱/۲۱، الحطاب ۱/۲۹۹، ۳۰۰، نہایۃ المحتاج ۱/۱۵، القوانین الفقہیہ/۲۲، المغنی ۱/۱۷۶، ۱۷۷۔

حدث میں شک [1]:

۲۰ - جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ شک سے وضو واجب نہیں ہوتا، لہذا اگر طہارت کا یقین ہو (یعنی پہلے سے طہارت کا علم ہے) اور اس کے بعد حدث پیش آنے کے بارے میں شک ہو تو وہ باوضو ہوگا، اور جس کو حدث کا یقین ہے، پھر طہارت میں شک ہوا تو وہ محدث ہوگا، اس لئے کہ یقین شک سے زائل نہیں ہوتا، اس کی اصل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذا وجد أحدكم في بطنه شيئا فأشكل عليه أخرج منه شيء أم لم يخرج فلا يخرجن من المسجد حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا**"[2] (جب تم میں سے کسی کو اپنے پیٹ میں خلش محسوس ہو پھر اس کو شک ہوا کہ پیٹ سے کچھ نکلا یا نہیں (یعنی ریح خارج ہوئی یا نہیں) تو مسجد سے نہ نکلے جب تک آواز نہ سنے یا بو نہ محسوس کرے)۔

اگر طہارت وحدث دونوں کا یقین ہو، لیکن کون بعد میں ہے اس کا علم نہ ہو، مثلاً کسی کو یقین ہو کہ ظہر کے وقت میں ایک بار باوضو، اور ایک بار بے وضو تھا، اور کون بعد میں تھا یہ علم نہ ہو، تو ان دونوں سے پہلے کی ضد کو اختیار کرے گا، حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں اصح یہی ہے، بعض حنفیہ نے بھی اس کو لکھا ہے، بنابریں اگر ان دونوں سے قبل محدث رہا ہو تو اس وقت وہ پاک (باوضو) ہے، اس لئے کہ اس کو طہارت کا یقین ہے، البتہ اس کے بعد حدث ہونے میں اس کو شک ہے، اور اصل یہ ہے کہ اس کے بعد حدث نہ ہوا اور اگر ان دونوں سے قبل وہ پاک رہا ہو تو وہ اس وقت محدث ہے، اس لئے کہ اس کو حدث کا یقین ہے، اور حدث کے بعد طہارت ہونے میں شک ہے، اور اصل یہ ہے کہ اس کے بعد طہارت نہ ہو، اور اگر اس کو ان دونوں سے پہلے کی حالت کا علم نہ ہو تو اس پر وضو لازم ہے، اس لئے کہ بلا ترجیح دونوں احتمالوں میں تعارض ہے[1]۔

شافعیہ کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ ان دونوں سے قبل کی طرف نہیں دیکھا جائے گا، بلکہ اس پر وضو لازم ہوگا[2]۔

حنفیہ کے یہاں مشہور یہ ہے کہ اگر اسے ان دونوں کا یقین ہو، اور کون پہلے ہے اس میں شک ہو تو وہ پاک (باوضو) ہے[3]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر طہارت کا علم ہو، اس کے بعد حدث ہونے میں شک ہو تو وضو ٹوٹ گیا، اور اگر وضو کا یقین ہو، بعد میں شک ہو گیا کہ وضو کے بعد حدث ہوا یا نہیں، تو وضو کا اعادہ کرے اِلا یہ کہ "شک مستنکح ہو"[4]، حطاب نے کہا: یہ جب ہے کہ نماز سے قبل شک ہوا، اور اگر نماز پڑھ لی، پھر شک ہوا کہ حدث ہوا یا نہیں تو اس میں دو اقوال ہیں:

التاج والإکلیل میں لکھا ہے کہ جس کو دوران نماز شک ہوا کہ وہ باوضو ہے یا نہیں؟ اور اپنے اس شک کے ساتھ ساتھ وہ اپنی نماز میں لگا رہا، پھر نماز سے فراغت کے بعد یقین ہو گیا کہ وہ باوضو ہے، تو اس کی نماز کافی ہے، اس لئے کہ وہ نماز میں یقینی طہارت کے ساتھ داخل

---

(۱) شک: برابری یا رجحان کے ساتھ تردد ہے، اور بقول بعض: جس کے دونوں پہلو برابر ہوں، یعنی دو چیزوں کے درمیان اس طرح توقف کہ کسی ایک کی طرف میلان قلب نہ ہو، اور اگر کوئی ایک پہلو راجح ہو جائے، لیکن دوسرا ساقط نہ ہو تو یہ ظن ہے، اور اگر دوسرا ساقط ہو جائے تو اس کو غالب ظن کہتے ہیں جو یقین کے درجہ میں ہے (القلیوبی ۱/ ۳۷، التعریفات للجرجانی)۔

(۲) حدیث: "إذا وجد أحدكم في بطنه......" کی تخریج (فقرہ/ ۷) میں گذر چکی ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۰۲، البدائع ۱/ ۳۳، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۳۷، ۳۸، المغنی ۱/ ۱۹۶، ۱۹۷، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۔

(۲) القلیوبی ۱/ ۳۸۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۱۰۲۔

(۴) شک مستنکح: جو ہر روز پیش آئے، گو کہ ایک بار ہو (جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱)۔

ہوا ہے، لہذا اس میں عارضی شک اثر انداز نہ ہوگا، ہاں اگر نماز شروع کرنے سے قبل طہارت میں شک عارض ہوجائے تو واجب ہے کہ یقینی طہارت کے بغیر نماز شروع نہ کرے، ان کے نزدیک اس صورت میں بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے جب کہ وضو اور حدث میں سے کون پہلے ہے اس میں شک ہوجائے، خواہ دونوں یقینی ہوں یا ظنی یا مشکوک، یا ایک یقینی یا ظنی اور دوسرا مشکوک، یا ایک یقینی اور دوسرا ظنی ہو[۱]۔

البدائع میں کہا ہے: اگر کسی عضو کے وضو میں شک ہوا (اور یہ پہلی بار شک ہوا ہے) تو اس جگہ کو دھولے جس کے بارے میں شک ہوا ہے، کیونکہ اس میں حدث کا اس کو یقین ہے، اور اگر شک ہونا اس کی عادت بن چکی ہو یعنی بکثرت پیش آتا ہو تو اس پر توجہ نہ دے، کیونکہ یہ وسوسہ کے باب سے ہے جس کو ختم کرنا واجب ہے[۲]، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "إن الشيطان يأتي أحدكم فينفخ بين أليتيه فيقول أحدثت أحدثت فلا ينصرف حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا"[۳] (شیطان کسی آدمی کے پاس آتا ہے، اس کی دونوں سرین کے درمیان پھونکتا ہے اور کہتا ہے: وضو ٹوٹ گیا، وضو ٹوٹ گیا، تو وہ نہ لوٹے یہاں تک کہ آواز سنے یا بو محسوس کرے۔

تفصیل اصطلاح "شک" اور "وسوسہ" میں ہے۔

حدث کا حکم:

۲۱- حدث یا تو "اکبر" ہوگا جو غسل واجب کرتا ہے، یا "اصغر" ہوگا جس سے صرف وضو واجب ہوتا ہے، حدث اکبر کے احکام اور اس کے اسباب یعنی جنابت، حیض اور نفاس، اس کی تفصیل ان کی اپنی اپنی اصطلاحات میں اور اصطلاح (غسل) میں ہے۔

حدث اصغر کے احکام حسب ذیل ہیں:

اول: جو چیز حدث اصغر کے سبب ناجائز ہے:

الف- نماز:

۲۲- محدث (بے وضو) کے لئے (بلا عذر) ہر طرح کی نماز بالاجماع حرام ہے، اس لئے کہ صحیحین میں یہ حدیث ہے: "لاَ يَقْبَلُ اللّٰهُ صَلاَةَ أَحَدِكُمْ إِذَا أَحْدَثَ حَتّٰى يَتَوَضَّأَ"[۱] (اللہ تعالیٰ تم میں سے کسی کی نماز قبول نہیں کرتا اگر وہ بے وضو ہو یہاں تک کہ وضو کرلے)، نیز ارشاد نبوی ہے: "لا صلوة لمن لا وضوء له"[۲] (اس شخص کی نماز نہیں جس کا وضو نہیں)، نیز فرمان نبوی ہے: "لا تقبل صلاة بغير طهور"[۳] (جس کا وضو نہیں، اس کی نماز نہیں)، اس کے تحت فرض ونفل دونوں آتی ہیں، اور بالاتفاق نماز جنازہ بھی اسی میں سے ہے۔

"نماز" ہی کے معنی میں: سجدۂ تلاوت، سجدۂ شکر، خطبہ جمعہ بعض

---

(۱) مواہب الجلیل للحطاب مع التاج والإکلیل ۱/۳۰۰، جواہر الإکلیل ۱/۲۱۔

(۲) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع للکاسانی ۱/۳۳، ۱۰۱۔

(۳) حدیث: "إن الشيطان يأتي أحدكم فينفخ بين إليتيه" کی روایت بیہقی نے "الخلافیات" میں امام شافعی کے حوالہ سے کی ہے، اس کی کوئی سند نہیں ذکر کی ہے، اور اس میں یہ قول بھی نہیں ہے: "فيقول: أحدثت أحدثت"، ابن حجر نے التلخیص میں یہی کہا ہے (۱/۱۲۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۱) حدیث: "لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۳۲۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۲۰۴ طبع الحلبی) نے ابو ہریرہ سے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث: "لا صلاة لمن لا وضوء له" کی روایت ابو داؤد (۱/۷۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے ابو ہریرہ سے کی ہے، اس کی اسناد میں ضعف ہے، البتہ اس کے کچھ شواہد ہیں جن کو حافظ ابن حجر نے التلخیص (۱/۷۲، ۷۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ذکر کیا ہے اور کہا: مجموعی طور پر احادیث سے ایک طرح کی قوت پیدا ہوتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اصل ہے۔

(۳) حدیث: "لا تقبل صلاة بغير طهور" کی روایت مسلم (۱/۲۰۴ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عمر سے کی ہے۔

فقہاء کے نزدیک ہے، شعبی اور ابن جریر طبری سے وضو اور تیمّم کے بغیر نماز جنازہ کا جواز نقل کیا گیا ہے [۱]، اور اگر کوئی عذر ہو مثلاً ہاتھ پاؤں کٹے ہوں اور چہرہ میں زخم ہو (جیسا کہ حنفیہ نے لکھا ہے، یا وقت تنگ ہو اور پانی و مٹی نہ ملے، جیسا کہ شافعیہ نے لکھا ہے) تو وضو کے بغیر نماز پڑھنا واجب ہے [۲]، اس کی تفصیل اصطلاح: (فقد الطہورین) میں ہے، یہ اس صورت کا حکم ہے جب کہ نماز شروع کرنے سے قبل بے وضو ہو۔

۲۳ - اگر دوران نماز حدث طاری ہو تو جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کے یہاں صحیح) کے نزدیک نماز باطل ہے، بلا اختیار حدث ہو جائے یا بھول کر، نمازی تنہا ہو یا مقتدی یا امام ہو، لیکن جو لوگ امام کا اپنی طرف سے نائب مقرر کرنا جائز قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک امام کی نماز کے باطل ہونے کا اثر مقتدیوں کی نماز پر نہ ہوگا، جیسا کہ اگلے فقرہ میں آرہا ہے، اس لئے جس کو دوران نماز حدث لاحق ہو جائے، اس کی نماز باطل ہوگی، اور نئے سرے سے نماز پڑھنا لازم ہوگا، اس لئے کہ طلق بن علی کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذا فسا أحدكم في الصلاة فلينصرف فليتوضأ وليعد الصلاة**" [۳] (اگر دوران نماز کسی کی ہوا خارج ہو جائے تو لوٹ جائے، وضو کرے اور دوبارہ نماز پڑھے)، نیز اس لئے کہ درمیان میں نماز کی ایک شرط اس طور پر جاتی رہی ہے کہ وہ طویل وقت اور عمل کثیر کے بعد ہی پائی جائے گی، لہذا اس کی نماز فاسد ہے۔

حنفیہ نے کہا: اگر نمازی کو حدث لاحق ہو جائے تو وضو کر کے "بناء" کرے گا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذي فلينصرف، فليتوضأ ثم ليبن على صلاته وهو في ذلك لا يتكلم**" [۱] (جس کو قئی یا نکسیر یا متلی یا مذی پیش آئے وہ لوٹ جائے، وضو کرے، پھر اپنی نماز پر بناء کرے اور اس دوران گفتگو نہ کرے) نیز چونکہ عموم بلوی بلا اختیار حدث لاحق ہونے کا ہے، لہذا اس کے ساتھ، عمداً حدث کو لاحق نہیں کیا جائے گا، اور نئے سرے سے نماز پڑھنا افضل ہے، تا کہ اختلاف کے شبہ سے بچ سکے۔

کاسانی نے اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے کہا: اگر حدث لاحق ہو جائے، پھر گفتگو کی یا عمداً حدث کر دے یا ہنس دے، یا قہقہہ لگا دے یا کھانا کھا لے یا پی لے وغیرہ تو اس کے لئے بناء کرنا ناجائز ہے، کیوں کہ یہ افعال دراصل نماز کے منافی ہیں، اور منافی کے اعتبار کا ساقط ہونا ضرورت و مجبوری میں ہوتا ہے، اور یہاں "ضرورت" نہیں، اسی طرح اگر جنون یا بے ہوشی یا جنابت لاحق ہوگئی، اس لئے کہ یہ کثیر الوقوع نہیں ہیں، اس لئے ان سے بناء کرنے سے چارۂ کار ہے، اسی طرح اگر حدث کے ساتھ نماز کا کوئی رکن ادا کر لے یا ایک رکن کی ادائیگی کے بقدر ٹھہر ا رہے، (تو بناء نہیں کرے گا) کیونکہ یہ عمل کثیر ہے، نماز کے افعال میں سے نہیں، اور اس سے چارۂ کار موجود ہے، اسی طرح اگر کنویں سے پانی نکالا حالانکہ اس کی ضرورت نہ تھی،

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۳۳، ۳۴، جواہر الإکلیل علی متن خلیل ۱/ ۲۱، مغنی المحتاج ۱/ ۳۶، کشاف القناع ۱/ ۱۳۴، المغنی ۱/ ۱۴۳، ۱۵۱۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۱۲، مغنی المحتاج ۱/ ۳۶۔

(۳) حدیث: "إذا فسا أحدكم في الصلاة فلينصرف فليتوضأ وليعد الصلاة" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۴۱، ۱۴۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن قطان نے اس کی سند میں ایک راوی کی جہالت کی بنا پر اسے معلول قرار دیا ہے، اسی طرح التلخیص لابن حجر (۱/ ۲۷۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۱) حدیث: "من أصابه قي ء أو رعاف أو قلس أو مذي، فلينصرف، فليتوضأ ثم ليبن على صلاته وهو في ذلك لا يتكلم" کی تخریج (فقرہ/ ۱۰) میں گذر چکی ہے۔

اور اگر وضو کرنے چلا اور برتن سے چلو میں پانی لیا یا کنویں سے نکالا، اور اس کی ضرورت بھی تھی اور اس سے وضو کیا تو اس کے لئے بناء کرنا جائز ہے، اس لئے کہ وضو سے چارۂ کار نہیں، اور بوقت مجبوری چلنا، چلو میں لینا اور پانی نکالنا وضو کی ضروریات میں سے ہے، اور اگر باوضو نماز شروع کی، پھر حدث لاحق ہوگیا اور پانی نہ ملا، تو تیمّم کر کے بناء کرے گا، اس لئے کہ پانی مفقود ہونے کی صورت میں تیمّم سے نماز کا آغاز کرنا جائز ہے تو بناء کرنا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، اور بناء کا طریقہ کاسانی نے یوں بیان کیا ہے: نمازی یا تو تنہا نماز پڑھ رہا ہوگا یا مقتدی ہوگا یا امام۔

اگر تنہا ہو تو لوٹ جائے، وضو کرے، پھر اس کو اختیار ہے: اگر چاہے تو جس جگہ وضو کیا وہیں نماز پوری کرے، اور اگر چاہے تو جس جگہ نماز شروع کی ہے وہاں لوٹ آئے، کیوں کہ اگر وضو کی جگہ پر جہاں وہ ہے نماز پوری کرے تو نماز میں چلنے سے بچ جائے گا، لیکن ایک نماز دو جگہوں پر ادا ہوئی، اور اگر اپنی پہلی جگہ پر لوٹ آئے تو اس نے ساری نماز ایک جگہ ادا کرلی، لیکن زائد چلنا ہوا، لہذا دونوں صورتیں برابر ہیں، اس لئے اس کو اختیار دیا گیا ہے، اور اگر وہ مقتدی ہو تو لوٹ جائے، وضو کرے، پھر اگر امام نماز سے فارغ نہ ہوا ہو تو اس پر لوٹنا واجب ہوگا، کیونکہ اب تک وہ مقتدی کے حکم میں ہے، اور اگر وہ نہ لوٹے، بلکہ بقیہ نماز گھر میں پوری کرلے تو اس کے لئے کافی نہیں، اور اگر لوٹ آئے تو سب سے پہلے دوران وضو جو نماز چھوٹ گئی ہے اس کی قضاء کرے، کیونکہ وہ ''لاحق'' ہے، تو گویا وہ امام کے پیچھے ہے، لہذا وہ امام کے قیام کے بقدر بلاقرأت کئے کھڑا رہے، اور اس کے رکوع وسجدہ کے بقدر رکوع وسجدہ کرے، اور اگر کمی زیادتی ہو تو کوئی حرج نہیں، اور اگر وہ اولا امام کی متابعت کرنے لگے، اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد چھوٹی ہوئی نماز کی قضا کرے تو بھی اس کی نماز جائز ہے، اس میں امام زفر کا اختلاف ہے، اور اگر وہ امام ہو تو کسی کو نائب بنادے، پھر وضو کرے اور اپنی نماز پر بناء کرے، اور بناء کی جگہ اور اس کا طریقہ وہی ہوگا جو مقتدی کے بارے میں گزرا، کیوں کہ نائب مقرر کرنے کے بعد امامت دوسرے کی طرف چلی گئی، اور وہ خود اس نائب امام کا ایک مقتدی بن گیا[(۱)]۔

حالت حدث میں امام کی طرف سے کسی کو خلیفہ مقرر کرنا:

۲۴ - اگر امام کو حدث لاحق ہوجائے تو وہ کسی کو خلیفہ بنا سکتا ہے جو نماز پوری کرائے گا، یہ جمہور فقہاء حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب، شافعیہ کے یہاں اظہر، اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جب حضرت عمرؓ کو نیزہ مارا گیا تو انہوں نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کو ان کا ہاتھ پکڑ کر آگے بڑھا دیا، اور انہوں نے نماز پوری کرائی، اور یہ صحابہ وغیرہ کی موجودگی میں پیش آیا، اس پر کسی نے نکیر نہیں کی، لہذا اجماع ہوگیا، شافعیہ کے نزدیک یہی حکم اس صورت کا ہے جب کہ قصداً حدث کردے یا نماز باطل کردے[(۲)]۔

شافعیہ کے یہاں اظہر کے مقابل قول اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ خلیفہ مقرر کرنا جائز نہیں، شافعیہ نے کہا: یہ ایک ہی نماز ہے جو ایک ساتھ دو اماموں سے صحیح نہ ہوگی، اور حنابلہ نے کہا: اس لئے کہ نماز کی صحت کی شرط مفقود ہوگئی، لہذا امام کی نماز کے باطل ہونے کے سبب مقتدیوں کی نماز باطل ہوجائے گی، جیسا کہ اگر قصداً حدث کردے[(۳)]۔

(۱) البدائع للکاسانی ۱/ ۲۲۰، ۲۲۴، نیز دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۰۳، فتح القدیر ۱/ ۲۶۸، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۹۵۔

(۲) تبیین الحقائق للزیلعی ۱/ ۱۴۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۶۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۳۶، ۳۳۷، المغنی ۲/ ۲۰۲۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۳۶، ۳۳۷، المغنی ۲/ ۲۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

خلیفہ بنانے کے جواز کے لئے کچھ شرائط اور تفصیل ہیں جن کو اصطلاح: (استخلاف) میں دیکھا جائے۔

ب-طواف:

۲۵ - جمہور فقہاء کے نزدیک بلا وضو طواف کرنا ناجائز ہے، طواف خواہ فرض ہو یا واجب یا نفل، نسک (حج وعمرہ) کا ہو یا اس سے خارج، یہ حضرات طہارت کو صحت طواف کی شرط قرار دیتے ہیں، کیوں کہ یہ نماز کے حکم میں ہے: فرمان نبوی ہے: "**الطواف حول البیت مثل الصلاة إلا أنکم تتکلمون فیه، فمن تکلم فیه فلا یتکلمن إلا بخیر**" [(۱)] (بیت اللہ کا طواف نماز کی طرح ہے، البتہ اس میں بات کر سکتے ہو، لہذا جو بات کرنا چاہے صرف اچھی بات کرے)۔ حنفیہ کے یہاں صحیح قول کے مطابق طواف میں طہارت کا شمار واجبات میں ہے، اور بعض حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں ایک قول اس کے سنت ہونے کا ہے [(۲)]۔

البدائع میں ہے: اگر بے وضو طواف کرلیا تو نقص کے ساتھ جائز ہے، اس لئے کہ طوافِ بیت اللہ نماز کے مشابہ ہے، اور یہ معلوم ہے کہ یہ حقیقتاً نماز نہیں، لہذا حقیقتاً طواف ہونے کے لحاظ سے اس کے جواز کا حکم ہوگا، اور نماز سے مشابہ ہونے کے سبب کراہت کا حکم ہوگا [(۳)]۔

اس کی تفصیل اصطلاح (طواف) میں ہے۔

ج-قرآن کو ہاتھ لگانا:

۲۶ - بے وضو کے لئے قرآن کو کلی یا جزوی طور پر ہاتھ لگانا فقہاء مذاہب اربعہ کے نزدیک جائز نہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ" [(۱)] (جسے کوئی ہاتھ نہیں لگاتا بجز پاکوں کے) نیز فرمان نبوی ہے: "**لا تمس القرآن إلا وأنت طاهر**" [(۲)] (قرآن کو ہاتھ نہ لگاؤ، الا یہ کہ تم باوضو ہو)۔ اور جس کو حدث اصغر لاحق ہو اس کے لئے قرآن کو ہاتھ لگائے بغیر تلاوت کرنے کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

بعض فقہاء نے اس ممانعت سے خاص حالات میں ہاتھ لگانے کو مستثنیٰ کیا ہے، مثلاً کوئی پاک حائل ہو یا پاک لکڑی سے ہو، یا غلاف وجزدان میں ہو یا بغرض تعلیم استاذ وطالب علم کے لئے، یا حالت حدث میں اس کو اٹھانا مقصود نہ ہو، مثلاً سامانوں کے ساتھ صندوق میں ہو، مقصود صندوق اٹھانا ہو جس کے اندر قرآن رکھا ہے۔

ان مسائل کی تفصیل اور فقہاء کی آراء کے لئے دیکھئے: اصطلاح (مصحف)۔

۲۷ - تفسیر کی کتابوں اور ایسے رسائل کو جن میں قرآنی آیات درج ہوں، حالتِ حدث میں ہاتھ لگانا اور اٹھانا جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے، جب کہ قرآن سے زیادہ ان میں تفسیر ہو [(۳)]، لیکن اگر

(۱) حدیث: "الطواف حول البیت مثل الصلاة، إلا أنکم تتکلمون فیه، فمن تکلم فیه فلا یتکلمن إلا بخیر" کی روایت ترمذی (۳؍۲۸۴ طبع الحلبی) نے عبداللہ بن عباس سے کی ہے، ابن حجر نے اس کے بعض طرق کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ التلخیص (۱؍۱۳۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) بدائع الصنائع للکاسانی ۱؍۳۴، حاشیہ ابن عابدین ۱؍۶۰، ۲؍۱۴۹، جواہر الإکلیل ۱؍۲۱، ۱۷۳، مغنی المحتاج ۱؍۳۶، المغنی ۳؍۳۷۷، کشاف القناع ۱؍۱۳۵۔

(۳) البدائع ۱؍۳۴۔

(۱) سورۂ واقعہ؍۷۹۔

(۲) حدیث: "قال لحکیم بن حزام: لاتمس القرآن إلا و أنت طاهر" کی روایت حاکم (۳؍۴۸۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حکیم بن حزام سے کی ہے، حازمی نے اس کی اسناد کو حسن کہا ہے، جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۱؍۱۳۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۱؍۳۳، ۳۴، ابن عابدین ۱؍۱۱۶، جواہر الإکلیل ۱؍۲۱، مغنی المحتاج ۱؍۳۷، کشاف القناع ۱؍۱۳۵۔

قرآن زیادہ ہو، یا قرآن وتفسیر دونوں برابر ہوں، یا قرآن درہم ودینار پر کندہ ہو تو بے وضو اس کو ہاتھ لگانے کے بارے میں تفصیل واختلاف ہے، جس کو اصطلاح (مصحف) میں دیکھا جائے۔

۲۸ - جو چیز حدث اصغر والے کے لئے حرام ہے، حدث اکبر والے (جنبی، حیض والی عورت، نفاس والی عورت) کے لئے بدرجہ اولی حرام ہے، اس لئے کہ حدث اکبر حدث اصغر سے زیادہ شدید ہے۔

اس کے علاوہ حدث اکبر والے کے لئے حسب ذیل چیزیں بھی حرام ہیں:

۱- تلاوت کے قصد سے قرآن کریم پڑھنا (دیکھئے اصطلاح: تلاوۃ)۔

۲- اعتکاف جس کی تفصیل اصطلاح (اعتکاف) میں ہے۔

۳- مسجد میں ٹھہرنا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، رہا مسجد سے گزرنے یا اس کو پار کرنے کے لئے اس میں داخل ہونا تو شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی اجازت دی ہے، حنفیہ اور مالکیہ نے مجبوری کے بغیر اس کو ناجائز کہا ہے[۱]، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**أن المسجد لا يحل لجنب ولا لحائض**"[۲] (مسجد جنبی اور حائضہ کے لئے حلال نہیں)۔

اس کی تفصیل اصطلاح (مسجد) میں ہے۔

حیض اور نفاس کے سبب، مذکورہ بالا چیزوں کے علاوہ روزہ بھی حرام ہوتا ہے (دیکھئے: "حیض" اور "نفاس")۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۱۵، ۱۱۶، جواہر الإکلیل ۱/۲۳، حاشیۃ القلیوبی ۱/۶۴، ۶۵، المغنی لابن قدامہ ۱/۱۴۴، ۱۴۵۔

(۲) حدیث: "إن المسجد لا يحل لجنب ولا لحائض" کی روایت ابن ماجہ (۱/۲۱۲ طبع الحلبی) حضرت نے ام سلمہ سے کی ہے، بوصیری نے کہا: اس کی اسناد ضعیف ہے۔

دوم- وہ چیز جس سے حدث کا ازالہ کیا جاسکتا ہے:

۲۹ - حدث اکبر غسل سے اور حدث اصغر غسل اور وضو سے زائل ہوجاتا ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، ان دونوں کی تفصیل اصطلاح (غسل اور وضو) میں دیکھیں۔

رہا تیمّم تو وہ غسل و وضو کا بدل ہے، اور جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ یہ "بدل ضروری" (مجبوری والا) ہے، اس سے حدث زائل نہیں ہوتا، البتہ تیمّم کرنے والے کے حق میں حقیقتاً حدث کے رہتے ہوئے بضرورت ومجبوری نماز وغیرہ مباح ہوتی ہے[۱]۔

حنفیہ نے کہا: تیمّم وضو اور غسل کا بدلِ مطلق ہے، لہذا پانی ملنے کے وقت تک حدث اٹھ جائے گا، اور اس سے علی الاطلاق وہ تمام چیزیں جائز ہوجاتی ہیں جو وضو اور غسل سے جائز ہوتی ہیں[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: (تیمّم) میں ہے۔

حدحرابہ

دیکھئے: "حرابہ"۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/۱۵۴، مغنی المحتاج ۱/۹۷، ۱۰۵، کشاف القناع ۱/۱۶۱، ۱۹۹۔

(۲) تبیین الحقائق للزیلعی ۱/۴۲، بدائع الصنائع ۱/۵۴۔

حدردت

دیکھئے: ’’ردت‘‘۔

حدزنا

دیکھئے: ’’زنا‘‘۔

حدسکر

دیکھئے: ’’سکر‘‘۔

حدقذف

دیکھئے: ’’قذف‘‘۔

حدود

تعریف:

۱- حدود: حد کی جمع ہے، حد کے لغوی معنی: روکنا، اور اسی معنی میں دربان اور جیلر کو "حداد" کہتے ہیں، اس لئے کہ دربان اندر جانے سے اور جیلر باہر آنے سے روکتا ہے، اور کسی حقیقت کی تعریف کو "حد" کہتے ہیں، اس لئے کہ تعریف داخل ہونے اور نکلنے سے روکتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی حدود: اس کی حرام کردہ چیزیں ہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "تِلْکَ حُدُوْدُ اللّٰہِ فَلَا تَقْرَبُوْھَا"[۱] (یہ اللہ کے ضابطے ہیں سو ان (سے نکلنے) کے قریب بھی نہ جانا)۔

حد اصطلاح میں: مقررہ سزا جو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہو، شافعیہ اور حنابلہ کی تعریف ہے: گناہ پر مقررہ سزا، جو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہو مثلاً زنا میں، یا اس میں حق اللہ وحق العبد دونوں ہوں، مثلاً "قذف" (تہمت زنا) میں، لہذا تعزیر حد میں داخل نہیں، کیوں کہ وہ مقرر نہیں، اور قصاص بھی داخل نہیں، کیوں کہ وہ خالص آدمی کا حق ہے، اور بعض فقہاء اس کی تعریف یوں کرتے ہیں: شارع کی طرف سے مقرر کی ہوئی سزا، لہذا اس میں قصاص داخل ہوگا۔

لفظ حد کا اطلاق مجازاً حدود کے جرائم پر ہوتا ہے، اور کہا جاتا ہے: "ارتکب الجانی حداً" یعنی اس نے ایسا جرم کیا جس کی شرعاً مقررہ سزا ہے[۱]۔

(۱) سورۂ بقرہ/۱۸۷۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قصاص:

۲- قصاص لغت میں برابری کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں قصاص یہ ہے کہ مجرم کو وہی سزا دی جائے جو اس نے جرم کیا ہے، مثلاً جان کے بدلے جان اور زخم کے بدلے زخم[۲]، اور اسی معنی میں فرمان باری ہے: "وَ لَکُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يّٰأُولِي الْأَلْبَابِ"[۳] (اور تمہارے لئے اے اہل فہم! (قانون) قصاص میں زندگی ہے تاکہ تم پرہیزگار بن جاؤ)، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "کُتِبَ عَلَيْکُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ"[۴] (تم پر مقتولوں کے باب میں قصاص فرض کردیا گیا ہے، آزاد کے بدلے میں آزاد)۔

لہذا قصاص حد سے الگ ہے، کیوں کہ قصاص ایسی مقررہ سزا ہے جو بندوں کا حق ہونے کے طور پر واجب ہے۔

ب-تعزیر:

۳- اس کی اصل: "عزر" ہے، جس کے لغوی معنی: رد کرنا، منع کرنا

(۱) مختار الصحاح مادہ: "حدد"، التعریفات للجرجانی، ابن عابدین ۱۴۰/۳ طبع دار احیاء التراث العربی، الطحطاوی ۳۸۸/۲ طبع دار المعرفہ، کشاف القناع ۷۷/۶ طبع عالم الکتب، نیل المآرب ۲۵۰/۲، الاختیار ۷۹/۴ طبع دار المعرفہ، حاشیۃ الزرقانی ۱۱۵/۸ طبع دار الفکر، بدایۃ المجتہد ۳۳۰/۲، الوجیز ۱۶۴/۲، نیل الاوطار ۲۵۰/۷ طبع الجیل، سبل السلام ۲/۴ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری، فتح القدیر ۱۱۳/۴، البدائع ۵۶/۷، حاشیۃ الشرقاوی علی شرح التحریر ۴۲۷/۲۔

(۲) مختار الصحاح مادہ: "قص"، التعریفات للجرجانی، الاختیار ۷۹/۴، ۲۴/۵۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۷۹۔

(۴) سورۂ بقرہ/۱۷۸۔

ہے، یہ اس لئے کہ یہ اس قباحت کے دوبارہ ارتکاب سے مانع ہے، اس کا اطلاق توقیر وتعظیم پر بھی ہوتا ہے اور اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "وَتُعَزِّرُوْهُ وَ تُوَقِّرُوْهُ"[1] (اور اس کی تعظیم کرو اور اس کی توقیر کرو)، لہذا یہ لفظ متضاد معانی والا ہے[2]۔

اصطلاح شرع میں حد سے کم درجہ کی تادیب وسرزنش کو تعزیر کہتے ہیں، لہذا التعزیر اپنے بعض لغوی استعمال میں حد ہے، لیکن شریعت میں وہ حد نہیں ہے، اس لئے کہ وہ مقرر نہیں ہے[3]۔

ج-عقوبہ:

۴-عقوبہ کا ماخذ: "عَاقَبْتُ اللِّصَّ مُعَاقَبَةً وَ عِقَاباً" (میں نے چور کو سزا دی) ہے، اور اسم: "عقوبت" ہے، یہ ایسا الم (دکھ) ہے جو انسان کو جرم کی پاداش میں پہنچتا ہے، اور یہ مارنے یا کاٹنے یا سنگ سار کرنے یا قتل کرنے سے ہوتا ہے، اس کو "عقوبت" اس لئے کہا گیا کہ یہ جرم کے بعد ہوتا ہے جو "تعقبہ" سے ماخوذ ہے یعنی بعد میں آنا، لہذا عقوبت بمقابلہ حدود عام ہے[4]۔

د-جنایت:

۵-جنایت لغت میں: اس برائی کا نام ہے جس کا ارتکاب کیا جائے، اور شرعاً: ایسے حرام کام کا نام ہے جو مال یا جان پر واقع ہو[5]، لہذا جنایت اور حد کے درمیان حد کے اطلاق مجازی کے لحاظ سے "عموم خصوص مطلق" (یعنی جنایت عام اور حد خاص ہے) کی نسبت ہے، اس لئے کہ ہر حد جنایت ہے، لیکن ہر جنایت حد نہیں، اور پہلے اطلاق کے لحاظ سے دونوں میں "تباین" کی نسبت ہے۔

(۱) سورۂ فتح/۹۔

(۲) المصباح المنیر، مختار الصحاح مادہ: "عزر"، ابن عابدین ۳/۱۷۷، الطحاوی ۲/۴۱۰۔

(۳) الاختیار ۴/۹۷، الطحاوی ۲/۴۱۰، شرح الزرقانی ۸/۱۱۵۔

(۴) ابن عابدین ۳/۱۴۰، الطحاوی ۲/۳۸۸، المصباح المنیر مادہ: "عقب"۔

(۵) ابن عابدین ۵/۳۳۹۔

شرعی حکم:

۶-حدود کو قائم ونافذ کرنا حاکم پر فرض ہے، اس کی دلیل: کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع اور معقول ہے۔

کتاب اللہ کے دلائل: زنا کے بارے میں فرمانِ باری ہے: "اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ"[1] (زنا کار عورت اور زنا کار مرد سو (دونوں کا حکم یہ ہے) ان میں سے ہر ایک کے سو سو درے مارو)۔

چوری کے متعلق ہے: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا، الآية"[2] (چور اور چورنی دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو، ان کے کرتوتوں کے عوض میں)، حد قذف کے بارے میں ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً"[3] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لا سکیں تو انہیں اسّی درّے لگاؤ اور کبھی ان کی کوئی گواہی نہ قبول کرو)، اور ڈاکہ زنی کے بارے میں ہے: "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوْا أَوْ يُصَلَّبُوْا"[4] (جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگے رہتے ہیں، ان کی سزا

(۱) سورۂ نور/۲۔

(۲) سورۂ مائدہ/۳۸۔

(۳) سورۂ نور/۴۔

(۴) سورۂ مائدہ/۳۳۔

بس یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں یا سولی دیئے جائیں)۔

احادیث کے دلائل میں حضرت ماعز، غامدیہ، اور عسیف (مزدور) والی حدیث (۱) ،اوران کےعلاوہ مشہوراحادیث ہیں۔

اجماع: حدود نافذ کرنے پر اجماع ہے۔

معقول (عقلی دلیل): انسانی طبیعتیں اور نفسانی شہوت، قتل کرکے دوسروں کا مال لوٹ کر، اور مار پیٹ اور گالی گلوج کے ذریعہ دوسروں پر دست درازی کے طریقہ سے شہوت پوری کرنے، تحصیل لذات، تکمیل مقصود اور پسندیدہ چیز یعنی شراب خوری، زنا کاری اور انتقام کی طرف مائل ہیں، لہذا بتقاضائے حکمت یہ حدود مشروع ہوئیں تا کہ اس فساد اور بگاڑ کا سد باب ہو، اس کے ارتکاب کو روکا جائے، تا کہ نظام عالم درست رہے، کیونکہ دنیا سے رکاوٹ کو ہٹا دینا، اس کے انحراف کا پیش خیمہ ہوگا، اوراس میں جو خرابی ہے وہ کسی سے ڈھکی چھپی نہیں (۲) ۔

اسی وجہ سے صاحب ''الہدایہ'' نے کہا: اس کی مشروعیت کا مقصود اصلی، ان چیزوں سے باز رہنا ہے جن سے بندوں کو ضرر پہنچے (۳) ۔

حدود کی انواع:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ زنا کاری، تہمت زنا، سکر (نشہ)، چوری اور ڈاکہ زنی کے جرم میں جو سزا دی جائے گی، اس کو حد مانا جائے گا، اوران کےعلاوہ کے متعلق اختلاف ہے۔

(۱) حدیث: ''ماعز والغامدیة'' کی روایت مسلم (۱۳۲۱/۳-۱۳۲۲، طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱۴۰/۳، الاختیار ۷۹/۴، الطحطاوی ۳۸۸/۱، الفتاوی الہندیہ ۱۴۳/۲۔

(۳) فتح القدیر ۳/۵ طبع داراحیاء التراث العربی۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ حدود چھ ہیں، یہ اس طور پر کہ انہوں نے مذکورہ بالا چیزوں کے ساتھ شراب نوشی کو بھی خاص طور سے حد میں شامل کیا ہے۔ مالکیہ کی رائے ہے کہ حدود سات ہیں، یہ لوگ متفق علیہ حدود پر ارتداد اور بغاوت کا اضافہ کرتے ہیں، جب کہ بعض شافعیہ قصاص کو بھی حدود میں مانتے ہیں، چنانچہ انہوں نے کہا: حدود آٹھ ہیں جن میں قصاص کو شمار کیا ہے، مالکیہ وشافعیہ عمداً نماز چھوڑنے والے کے قتل کو حدود میں مانتے ہیں (۱) ۔

حد وقصاص کے درمیان فرق کی وجوہ:

۸- الف- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ امام اپنے علم کی بنیاد پر حدود میں فیصلہ نہیں کرے گا، قصاص اس کے برخلاف ہے۔

ب- حدود میں فی الجملہ وراثت جاری نہیں ہوتی جب کہ قصاص میں وراثت چلتی ہے، اور حدِ قذف کے بارے میں اختلاف ہے جس کو (قذف) میں دیکھا جائے۔

ج- حدود میں فی الجملہ معافی صحیح نہیں، قصاص اس کے برخلاف ہے۔

د- تقادم (قدیم ہونا) قصاص میں قتل کی شہادت سے مانع نہیں، بعض فقہاء کے نزدیک حدود اس کے برخلاف ہیں سوائے حد قذف کے۔

ھ- قصاص، گونگے کی تحریر اور اشارہ سے ثابت ہوتا ہے، حدود اس کے برخلاف ہیں۔

(۱) ابن عابدین ۱۴۰/۳، الطحطاوی ۳۸۸/۲، الشرح الصغیر ۴۲۵/۴، طبع دارالمعارف، التاج والإکلیل علی مواہب الجلیل ۲۷۶/۶، ۳۱۹، المنثور فی القواعد ۳۹/۲ اوراس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۷۷/۱۶، ۸۹، ۱۰۴، ۱۱۶، ۱۲۸، ۱۴۹، المغنی ۱۵۶/۸ اور اس کے بعد کے صفحات، تبصرة الحکام ۱۳۵/۲ طبع دارالکتب العلمیہ، القلیوبی ۲۰۱/۴۔

و-حدود میں سفارش ناجائز ہے،قصاص میں جائز ہے۔

ز-حد قذف کے علاوہ دوسری حدود، دعویٰ پر موقوف نہیں، قصاص اس کے برخلاف ہے۔

ح- حدود میں اقرار سے رجوع کرنا جائز ہے، اور قصاص میں ناجائز ہے۔

ان سب کا سبب یہ ہے کہ حدود حق اللہ ہیں، اس کے برخلاف قصاص بندے کا حق ہے، اس کی تفصیل کتب فقہیہ کے ابواب حدود میں ہے (۱)، نیز دیکھئے اصطلاح: ''قصاص''۔

تعزیر اور حدود میں فرق کی وجوہ:

۹- چند امور میں تعزیر حدود سے مختلف ہے جن کو اصطلاح ''تعزیر'' میں دیکھا جائے۔

حدود میں تداخل:

۱۰-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر حد کا سبب یعنی زنا، چوری، قذف (جب کہ ایک شخص پر ہو) اور شراب نوشی، اگر حد نافذ کرنے سے قبل مکرر ہوجائے تو بلا اختلاف ایک ہی حد کافی ہے، عطاء، زہری، اسحاق، ابوثور اور ابن منذر کا یہی قول ہے۔

ہاں اگر قذف کئی ایک پر ہو تو اس میں اختلاف وتفصیل ہے، جس کو اصطلاح: (قذف) میں دیکھیں۔

اصل ایک ضابطہ ہے: اگر دو چیزیں ایک ہی جنس کی جمع ہوں اور ان کا مقصود الگ الگ نہ ہو، تو اکثر ایک دوسرے میں داخل ہوجاتی ہیں، لہٰذا ایک جنس کے کئی جرائم کے لئے ایک ہی حد کافی ہے، جنس الگ الگ ہو تو دوسری بات ہے، اس لئے کہ حد قائم کرنے کا مقصود زجر اور روکنا ہے، اور یہ ایک حد سے حاصل ہوجاتا ہے۔

اگر حد اس پر نافذ کردی گئی، بعد میں اس نے دوسرا جرم کرلیا تو اس میں اس کی حد ہے، اس لئے کہ نصوص عام ہیں، اور سبب موجود ہے، نیز روایت میں ہے کہ رسول اللہ علیہ سے دریافت کیا گیا کہ باندی اگر شادی سے قبل زنا کرے؟ تو آپ علیہ نے فرمایا: ''**إن زنت فاجلدوها، ثم إن زنت فاجلدوها، ثم إن زنت فاجلدوها**'' (۱) (اگر زنا کرے تو درے مارو، پھر اگر زنا کرے تو درے مارو، پھر اگر زنا کرے تو درے مارو)۔

نیز اس لئے کہ حدود میں تداخل اس وقت ہے جب کہ کئی سبب جمع ہوجائیں، اور یہ دوسری حد پہلی حد کے ساقط ہونے کے بعد واجب ہوئی، کیوں کہ وہ نافذ ہوچکی ہے (۲)۔

مختلف حدود کے اجتماع کی حالت میں مثلاً بدکاری کی، چوری کی، شراب نوشی کی، یا حدود، قصاص اور تعزیر کے ساتھ جمع ہوں تو اس کے بارے میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کو اصطلاح: (تداخل) اور (تعزیر) میں دیکھا جائے۔

حدود میں سفارش ناجائز ہے:

۱۱- جمہور فقہاء کے یہاں اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ حد کے حاکم تک پہنچنے اور اس کے پاس ثابت ہونے کے بعد حدود میں

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۳، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۱۴۵، ۱۷۴، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۶۷۔

---

(۱) حدیث: ''إن زنت فاجلدوها، ثم إن زنت فاجلدوها، ثم......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۲۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۷۲، ۱۷۶، البدائع ۷/ ۵۵، ۵۶، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱۴۷، ۱۴۸، القوانین الفقہیہ ۲۳۴، التاج والإکلیل علی مواہب الجلیل ۶/ ۳۱۳، ۳۱۴، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۶۶، المغنی ۸/ ۲۱۳، نیل المآرب ۲/ ۳۵۴۔

سفارش ناجائز ہے، کیونکہ یہ واجب کے ترک کا مطالبہ کرنا ہے، اس لئے کہ حضور علیہ السلام نے اسامہ بن زید پر نکیر فرمائی، جس وقت انہوں نے مخزومیہ عورت کے بارے میں جس نے چوری کر لی تھی، سفارش کی، اور آپ علیہ السلام نے ان سے فرمایا: "**أتشفع في حد من حدود الله تعالى**"[(۱)] (اللہ کی حدود میں سفارش کرتے ہو)؟ اور ابن عمر نے فرمایا: "**من حالت شفاعته دون حد من حدود الله تعالىٰ فقد ضار الله في خلقه**"[(۲)] (جس کی سفارش اللہ کی حدود کے نفاذ میں حائل بن جائے، اس نے اللہ کا اسکی تخلیق میں مقابلہ ومخالفت کی)۔

رہا حاکم کے پاس حد کا معاملہ پہنچنے سے قبل، تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس شخص کے پاس سفارش کرنا جائز ہے جو اس کو حاکم کے پاس لے جانے والا ہے، تاکہ اس کو چھوڑ دے، اس لئے کہ حد کا وجوب اس سے قبل ثابت نہیں، کیونکہ وجوب محض فعل سے ثابت نہیں ہوتا ہے۔

امام مالک نے فرمایا: اگر وہ شرارت وفساد میں مشہور ہو تو مجھے پسند نہیں کہ کوئی اس کے لئے سفارش کرے، بلکہ اس کو چھوڑ دیا جائے تاکہ اس پر حد نافذ ہو[(۳)]۔

حدود پر توبہ کا اثر:

۱۲ - فقہاء کے یہاں اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ ڈاکہ زنی اور ارتداد کی حد توبہ سے ساقط ہو جاتی ہے، اگر ثابت ہو جائے کہ ڈاکو نے اس پر قدرت ملنے سے قبل توبہ کر لی ہے، اسی طرح نماز ترک کرنے کی حد ساقط ہو جاتی ہے ان لوگوں کے نزدیک جو اس کو حد مانتے ہیں، اس کی دلیل فرمانِ باری ہے: "**إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ، فَاعْلَمُوْا أَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ**"[(۱)] (مگر جو لوگ توبہ کر لیں قبل اس کے کہ تم ان پر قابو پاؤ تو جانے رہو کہ بیشک اللہ بڑا بخشنے والا بڑا رحمت والا ہے)۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ بقیہ حدود حاکم کے پاس مقدمہ پہنچا دینے کے بعد توبہ سے ساقط نہیں ہوتیں، رہا اس سے قبل: تو حنفیہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں اظہر کے مقابل قول اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت یہ ہے کہ حد توبہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔

مالکیہ کا مذہب، شافعیہ کے یہاں قول اظہر اور حنابلہ کے یہاں ایک دوسری روایت یہ ہے کہ حدود توبہ سے ساقط نہیں ہوتیں گو کہ حاکم کے پاس مقدمہ دائر کرنے سے قبل ہو، تاکہ لوگ اس کو حدود وزواجر کے ساقط کرنے کے لئے حیلہ نہ بنالیں[(۲)]۔

شبہ کے سبب حدود کا ساقط ہونا:

۱۳ - اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ حدود شبہ سے ٹل جاتی ہیں، شبہ یہ ہے کہ ثابت کے مشابہ ہو، لیکن ثابت نہ ہو، خواہ فعل کا ارتکاب کرنے والے میں ہو، مثلاً کسی عورت سے بیوی گمان کر کے مباشرت کر لی، یا محل میں شبہ ہو یعنی مباشرت کرنے والے کے لئے اس میں ملکیت یا شبہ ملکیت ہو، جیسے مشترک باندی، یا شبہ طریقہ میں ہو مثلاً کچھ لوگوں

---

(۱) حدیث: "أتشفع في حد من حدود الله" کی روایت امام بخاری (الفتح ۸۷/۱۲ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہ سے کی ہے۔

(۲) حضرت ابن عمر کے اثر: "من حالت شفاعته دون حد من حدود الله" کی روایت ابن ابی شیبہ (۴۶۶/۹ طبع دار السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱۴۰/۳، الطحطاوی ۳۸۸/۲، الشرح الصغیر ۴۸۹/۴، القوانین الفقہیہ ۳۴۹، ۳۵۴، مواہب الجلیل ۳۲۰/۶، روضۃ الطالبین ۹۵/۱۰، المغنی ۲۸۱/۸، ۲۸۲۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۴۔

(۲) ابن عابدین ۱۴۰/۳، الطحطاوی ۳۸۱/۲، الشرح الصغیر ۴۸۹/۴، القوانین الفقہیہ ۳۵۴، روضۃ الطالبین ۹۷/۱۰، المنثور فی القواعد ۴۲۵/۱، ۴۲۶، المغنی ۲۹۶/۸، ۲۹۷۔

کے نزدیک حرام ہو اور کچھ کے نزدیک حلال ہو، اس موضوع میں تفصیلات ہیں جن کو اصطلاح ''شبہ'' میں دیکھا جائے۔

اس سلسلہ میں اصل فرمان نبوی ہے: ''ادرئوا الحدود بالشبهات''[1] (حدود کو شبہات کی وجہ سے ساقط کردیا کرو)، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: ''ادرء وا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطيء في العفو خير من أن يخطيء في العقوبة''[2] (مسلمانوں سے حدود کو حتی الوسع ساقط کردیا کرو، اگر اس کی کوئی سبیل ہو تو اس کو رہا کردو، اس لئے کہ امام کا معاف کرنے میں غلطی کرجانا سزا دینے میں غلطی کرنے سے بہتر ہے)، اس سلسلہ میں مروی حدیث پر اتفاق ہے، امت میں اس کو تلقی بالقبول حاصل ہے[3]۔

اقرار سے رجوع کے سبب حدود کا ساقط ہونا:

۱۴- اگر حدود اقرار سے ثابت ہوں تو اس پر جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ رجوع کرنے سے ساقط ہوجائیں گے، اگر حد حق اللہ ہو۔

حدود شبہات کے سبب ٹل جاتی ہیں، اس لئے کہ روایت میں ہے کہ ''أن ماعزا لما أقر بين يدي رسول الله ﷺ بالزنى لقنه الرجوع''[1] (حضرت ماعز نے حضور ﷺ کے سامنے بدکاری کا اقرار کیا، تو آپ ﷺ نے انہیں رجوع کرنے کی تلقین کی)، اگر رجوع کے سبب حد کے سقوط کا احتمال نہ ہوتا تو تلقین کا کوئی فائدہ نہ تھا، نیز اس لئے کہ یہ شبہ پیدا کرتا ہے، رجوع سے اقرار کرنا کبھی کبھی صراحتاً ونصاً ہوتا ہے، اور کبھی کبھی دلالتہً ہوتا ہے۔ اس طور پر کہ جب لوگ اس کو مارنا شروع کریں تو بھاگ جائے اور واپس نہ ہو، یا جلاد کوڑے مارنا شروع کرے تو بھاگ جائے اور واپس نہ ہو، اس صورت میں اس کو نہیں چھیڑا جائے گا، کیونکہ اس حالت میں بھاگنا رجوع کی علامت ہے۔

فقہاء نے اس سے حد قذف کو مستثنی کیا ہے، وہ رجوع سے ساقط نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ بندہ کا حق ہے جو ثبوت کے بعد رجوع کرنے سے ساقط نہیں ہوتا، جیسے قصاص۔

اگر زنا میں گواہوں کے ذریعہ یا حمل کے ذریعہ (ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں) حد ثابت ہوجائے تو رجوع کرنے سے ساقط نہ ہوگی[2]۔

فیصلہ کے بعد اور اس کے نفاذ سے قبل، تمام یا بعض گواہوں کے رجوع کرنے سے جب کہ باقی ماندہ گواہ نصاب کے بقدر نہ ہوں نصاب سے کم ہوں، حد ساقط ہوجاتی ہے، اس کی تفصیل کتب فقہ کی کتاب ''الشہادات'' میں ہے۔

گواہوں کے مرنے کے سبب حدود کا ساقط ہونا:

۱۵- صرف حد رجم گواہوں کی موت سے، (حنفیہ کے نزدیک جو حد

---

(۱) حدیث: ''ادرء وا الحدود بالشبهات'' کی روایت سمعانی نے کی ہے، جیسا کہ المقاصد الحسنہ للسخاوی (ص ۳۰ طبع السعادہ) میں ہے، ابن حجر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس کی سند میں ایک راوی ایسا ہے جو نامعلوم ہے۔

(۲) حدیث: ''ادرء وا الحدود عن المسلمين ما استطعتم......'' کی روایت ترمذی (۴/ ۳۳ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے۔ ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۵۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف کہا ہے۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۴۹، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۱۴۲، القوانین الفقہیہ ۳۴۷، الأشباہ والنظائر للسیوطی ۱۲۲، المنثور فی القواعد ۲/ ۲۲۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۹۲، ۹۳، کشاف القناع ۶/ ۹۶۔

---

(۱) حدیث: ''ماعز'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۱۹ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن سمرہ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۴۰، البدائع ۷/ ۶۱، ۶۲، التاج والإکلیل علی مواہب الجلیل ۶/ ۲۹۴، الشرح الصغیر ۴/ ۴۵۳، ۴۵۴، القوانین الفقہیہ ص ۳۴۹، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۹۷، ۹۸، المنثور فی القواعد ۲/ ۴۰، المغنی ۸/ ۱۹۷، ۱۹۸۔

کے نفاذ میں گواہوں سے آغاز کرنے کی شرط لگاتے ہیں)، ساقط ہوجاتی ہے، اس لئے کہ موت کی وجہ سے گواہوں کے ذریعہ آغاز حد ممکن نہیں رہا، لہذا لازمی طور پر حد ساقط ہوجائے گی [۱]۔

تکذیب وغیرہ کی وجہ سے حدود کا ساقط ہونا:

۱۶- عورت کا جس کے ساتھ زنا ہوا ہے، اقرار کرنے والے کو، اس پر حد نافذ ہونے سے قبل جھٹلانا اور مقذوف کا (جس پر تہمت لگائی گئی ہے) قذف کے اپنے گواہوں کو جھٹلانا، اور یہی بینہ ہے، مثلاً کہے: میرے گواہ جھوٹے ہیں، اور حد زنا کے نفاذ سے قبل نکاح ومہر کا دعوی کرنا، تو یہ تمام چیزیں حنفیہ کے نزدیک حدود کو ساقط کرنے والی شمار کی جاتی ہیں، جن کی تفصیل ان کے اپنے اپنے ابواب میں ہے [۲] (دیکھئے: ''زنا''، ''قذف'')۔

حدود میں وراثت جاری نہیں ہوتی ہے:

۱۷- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ حدود میں وراثت نہیں چلتی، اسی طرح اس کا عوض نہیں لیا جائے گا، ان میں صلح یا معافی نہیں، اس لئے کہ شریعت کا حق ہے۔

شافعیہ نے اس سے حد قذف کو مستثنی کیا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک اس میں غالب بندہ کا حق ہے، لہذا اس میں وراثت چلے گی اور اس کو معاف کرنا صحیح ہے، حد قذف سے معافی کے جواز کے بارے میں حنابلہ شافعیہ کے ساتھ ہیں۔

امام مالک سے اس سلسلہ میں مختلف روایات ہیں: ایک روایت میں انہوں نے کہا: وہ معاف کرسکتا ہے جب تک امام کے پاس نہ

(۱) البدائع ۷/ ۶۱، ۶۲، ابن عابدین ۳/ ۱۴۵۔

(۲) البدائع ۷/ ۶۱۔

پہنچے، اگر پہنچ گئی تو معافی نہیں، امام مالک سے دوسری روایت ہے: علی الاطلاق معاف کرسکتا ہے، خواہ امام کے پاس پہنچے یا نہ پہنچے [۱]۔

اس کی تفصیل (قذف) میں ہے۔

حد کے سبب تلف ہونا:

۱۸- فقہاء کے یہاں اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ حدود کو اگر جائز طریقہ پر نافذ کیا جائے اس میں کوئی زیادتی نہ ہو تو اس کے سبب ہونے والے نقصان کا، حدود نافذ کرنے والا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اللہ اور اس کے رسول کے حکم سے کیا ہے، لہذا اس سے گرفت نہ ہوگی، نیز اس لئے کہ وہ اللہ کا نائب ہے اور اس کو حد نافذ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور مامور کا عمل سلامتی وتحفظ کی شرط کے ساتھ مقید نہیں، اور اگر اس نے حد بڑھادی اور نقصان ہوگیا تو بلا اختلاف ضمان واجب ہے [۲]۔

حدود گناہوں کے لئے کفارہ ہیں:

۱۹- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ کسی گناہ کی مقررہ حد اس گناہ کے لئے کفارہ ہے، حنفیہ کے نزدیک حد پاک کرنے والی نہیں ہے، پاک کرنے والی چیز توبہ ہے، لہذا اگر اس پر حد نافذ کردی گئی، لیکن اس نے توبہ نہ کیا تو ان کے نزدیک معصیت کا گناہ اس پر باقی رہے گا [۳]، جیسا کہ ڈاکوؤں کے متعلق فرمان باری ہے: ''ذٰلِکَ

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۷۳، القوانین الفقہیہ ۳۵۰، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۰۶، ۱۰۷، المغنی ۸/ ۲۱۷ طبع الریاض، کشاف القناع ۶/ ۱۰۴۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۸۹، الحطاب ۶/ ۳۲۱، القوانین الفقہیہ ۳۳۰، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۰۱، ۱۰۲، کشاف القناع ۶/ ۸۳، المغنی ۸/ ۳۱۱۔

(۳) البابرتی المطبوع مع فتح القدیر ۵/ ۳ طبع دار احیاء التراث العربی، حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۱۴۰ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی، فتح الباری ۱۲/ ۸۴

لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ"[۱] (یہ تو ان کی رسوائی دنیا میں ہوئی، اور آخرت میں ان کے لئے بڑا عذاب ہے)۔

حدود کو ثابت کرنے کا طریقہ:

۲۰ - فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ حدود بیّنہ (گواہوں) اور اقرار کے ذریعہ ان دونوں کی مکمل شرائط موجود ہونے پر، ثابت ہوتی ہیں، البتہ ان کے علاوہ کے بارے میں اختلاف ہے، مثلاً قاضی کی ذاتی واقفیت اور قرینۂ حمل وغیرہ۔

اول - حدود میں بینہ اور اس کی شرائط:

بینہ کی شرائط دو قسم کی ہیں:

۱ - جو جملہ حدود میں پائی جاتی ہیں:

۲۱ - ائمہ اربعہ کے نزدیک گواہ کا مرد ہونا شرط ہے، لہذا عورتوں کی گواہی حدود میں مقبول نہ ہوگی، اور اصلی گواہ ہونا حنفیہ کے نزدیک شرط ہے، اور یہی شافعیہ کے یہاں راجح اور حنابلہ کے یہاں مذہب ہے، لہذا گواہی پر گواہی یا قاضی کے نام قاضی کا خط مقبول نہیں، اس لئے کہ اس میں زیادہ قوی شبہ ہے، اور حدود شبہات کے سبب ٹل جاتی ہیں۔

مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ اصلی گواہ ہونے کی شرط نہیں، یہ اس صورت میں ہے جب کہ شاہد اول (اصلی گواہ) کے لئے مرض یا غیر موجودگی یا موت کے سبب گواہی دینا دشوار ہو[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح (شہادۃ) میں ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۳۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۴۲، البدائع ۷/ ۴۶، ۴۷، الشرح الصغیر ۴/ ۴۵۴، القوانین الفقہیہ ۳۰۶، مواہب الجلیل ۶/ ۱۷۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۶۴، شرح

۲ - جو بعض حدود کے ساتھ خاص ہیں:

الف - چار کی تعداد:

۲۲ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ حد زنا میں گواہوں کی تعداد چار سے کم نہ ہونا شرط ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ"[۱] (اور تمہاری عورتوں میں سے جو بے حیائی کا کام کریں، ان پر چار (آدمی) اپنے میں سے گواہ کرلو)۔

حضرت سعد بن عبادہ رسول اللہ ﷺ سے عرض کرتے ہیں: "يا رسول الله: إن وجدت مع امرأتي رجلا أ أمهله حتى آتي بأربعة شهداء؟، قال: نعم"[۲] (اے اللہ کے رسول! میں کسی آدمی کو اپنی بیوی کے ساتھ دیکھوں تو کیا میں اس آدمی کو اس وقت تک چھوڑے رکھوں جب تک میں چار گواہ نہ لے آؤں؟، آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں)۔

ب - مجلس کا ایک ہونا:

۲۳ - جمہور (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ گواہی دیتے وقت تمام گواہوں کا ایک مجلس میں ہونا ضروری ہے، اگر وہ الگ الگ آئیں اور یکے بعد دیگرے گواہی دیں تو ان کی گواہی قبول نہیں، اور ان پر حد نافذ کی جائے گی گو کہ زیادہ ہوں۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ یہ شرط نہیں، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے:

= الزرقانی ۷/ ۱۹۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۹۵، ۹۷، المغنی ۸/ ۱۹۸، ۹/ ۲۰۶، ۲۰۷، نیل المآرب ۲/ ۳۵۸۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۵۔

(۲) "سعد ابن عبادۃ" کے قول کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۳۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے۔

دیکھئے: ابن عابدین ۳/ ۱۴۲، الشرح الصغیر ۴/ ۲۶۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۶۴، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۹۷، نیل المآرب ۲/ ۳۵۸۔

"لَوْلَا جَاءُوْا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء......"[۱] (یہ لوگ اپنے قول پر چار گواہ کیوں نہ لائے)، اس میں مجالس کا ذکر نہیں، ابن منذر اور بتی کی بھی یہی رائے ہے[۲]۔

ج-تقادم (قدیم) نہ ہونا:

۲۴- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر گواہ قدیم زنا کی گواہی دیں تو حد واجب ہے، اس لئے کہ آیت عام ہے، نیز اس لئے کہ تاخیر کسی عذر یا غیر موجودگی کی وجہ سے ہوسکتی ہے، اور حد محض احتمال کے سبب ساقط نہیں ہوتی، اس لئے کہ اگر ہر احتمال کے سبب ساقط ہوتی رہے، تو کوئی حد سرے سے واجب ہی نہ ہو[۳]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ گواہ میں تقادم نہ ہونا شرط ہے، اور یہ زنا، چوری، شراب نوشی کی سزا میں ہے، لیکن حد قذف میں یہ شرط نہیں، ابن ابوموسی نے لکھا ہے کہ یہی امام احمد کا مذہب ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ گواہ نے جب جرم کو اپنی آنکھوں سے دیکھا تو اسے اختیار ہے کہ بہ نیت ثواب گواہی دے، کیونکہ ارشاد باری ہے: "وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ"[۴] (اور گواہی ٹھیک ٹھیک اللہ کے واسطے دو)، یا اپنے مسلمان بھائی کی پردہ پوشی کرجائے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "من ستر مسلمًا ستره الله يوم القيامة"[۵] (جس نے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ قیامت میں اس کی پردہ پوشی فرمائے گا)۔

(۱) سورۂ نور/ ۱۳۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۴۲، البدائع ۷/ ۴۸، الشرح الصغیر ۴/ ۲۶۵، روضة الطالبین ۱۰/ ۹۸، المغنی ۸/ ۲۰۰، نیل المآرب ۲/ ۳۵۸۔

(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۲۴۹، القوانین الفقہیہ ۳۵۴، روضة الطالبین ۱۰/ ۹۸، المغنی ۸/ ۲۰۷۔

(۴) سورۂ طلاق/ ۲۔

(۵) حدیث: "من ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة" کی روایت

جب اس نے دیکھنے کے فوراً بعد گواہی نہ دی تو معلوم ہوا کہ اس نے پردہ پوشی کی صورت کو اختیار کیا ہے، پھر اگر اس کے بعد گواہی دیتا ہے تو معلوم ہوا کہ کینہ نے اس کو اس پر آمادہ کیا ہے، لہذا اس کی گواہی مقبول نہیں، اس لئے کہ حضرت عمرؓ سے یہ قول مروی ہے کہ جن لوگوں نے کسی حد کی گواہی دی اور اس کے پیش آتے وقت گواہی نہیں دی تھی، تو ان کی اس گواہی کا سبب صرف کینہ ہے، ان کی گواہی نہیں ہوگی، اور منقول نہیں کہ کسی نے ان پر نکیر کی ہو، لہذا اجماع ہوگیا، نیز اس لئے کہ اس حالت میں تاخیر کرنا تہمت پیدا کرتا ہے، اور جس پر تہمت آجائے اس کی گواہی نہیں ہوتی[۱]۔

اس سلسلہ میں کچھ اور تفصیلات اور شرائط ہیں جن میں اختلاف ہے، ان کو اصطلاح: (شہادہ) اور (زنا) میں دیکھا جائے۔

دوم-اقرار:

۲۵- حدود میں اقرار کی شرائط دو قسم کی ہیں:

تمام حدود کو عام شرائط: وہ یہ ہیں: بلوغ، عقل اور زبان سے ہونا، لہذا بچہ کا اقرار صحیح نہیں، اس لئے کہ حد کے وجوب کا سبب ضروری ہے کہ جرم ہو، اور بچہ کے عمل کو جرم نہیں کہا جاتا۔

اسی طرح ضروری ہے کہ اقرار الفاظ وعبارت میں ہو تحریر واشارہ سے نہ ہو، اس لئے کہ شریعت نے حد کے وجوب کو انتہائی واضح بیان پر معلق کیا ہے، اور اسی وجہ سے اگر وہ حرام وطی کا اقرار کرے تو اس پر حد نافذ نہ ہوگی یہاں تک کہ زنا کی صراحت کرے[۲]۔

گونگے کا قابل فہم اشارہ سے اقرار کرنا حنابلہ اور شافعیہ کے

= مسلم (۴/ ۱۹۹۶ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمر سے کی ہے۔

(۱) البدائع ۷/ ۴۶، المغنی ۸/ ۲۰۷۔

(۲) البدائع ۷/ ۴۹، ۵۰، القوانین الفقہیہ/ ۳۴۹، روضة الطالبین ۱۰/ ۹۵، المغنی ۸/ ۱۹۱، ۱۹۸۔

نزدیک مقبول ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مقبول نہیں، حنابلہ میں سے خرقی کے یہاں ایک احتمال یہی ہے، اس کی تفصیل اصطلاح (اقرار) میں ہے۔

بعض حدود کی مخصوص شرائط:

الف- بار بار اقرار کرنا:

۲۶- حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ بدکار مرد یا عورت کا چار بار اقرار کرنا شرط ہے، یہی حکم، ابن ابولیلی اور اسحاق کا قول ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ اقرار میں تکرار شرط نہیں، بلکہ ایک ہی بار اقرار کافی ہے، اور یہی حسن، حماد، ابوثور، طبری، ابن منذر اور ایک جماعت کا قول ہے، اس لئے کہ اقرار شرعاً اس لئے حجت بنا کہ اس میں کذب کے پہلو پر صدق کا پہلو راجح ہے، اور یہ علت کئی بار اور ایک بار میں برابر ہے، نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**اغد يا أنيس إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها**"[۱] (انیس! تم صبح اس کی عورت کے پاس جاؤ، اگر وہ اقرار کرے تو اس کو رجم کردو)، آپ نے رجم کو محض اقرار پر معلق فرمایا۔

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال یہ ہے کہ روایت میں ہے کہ ماعز حضور ﷺ کے پاس آئے، اور زنا کا اقرار کیا، تو حضور ﷺ نے چہرۂ مبارک پھیر لیا، یہاں تک کہ چار بار اقرار کیا[۲]، اگر ایک بار اقرار کرنا حد کا سبب ہوتا تو چار بار اقرار کرنے تک مؤخر نہ فرماتے[۳]۔

ب- مجالس کے تعدد کی شرط:

۲۷- جو لوگ اقرار کے مکرر ہونے کی شرط لگاتے ہیں، ان کے یہاں مجالس اقرار کے متعدد ہونے کی شرط مختلف فیہ ہے، اسی طرح اقرار کا امام کے سامنے ہونا، بدکار مرد اور عورت کا شبہ کے دعوی پر قادر ہونے والوں میں سے ہونا، بدکار مرد کا اس حالت میں ہونا کہ اس سے زنا کا تصور ہو سکے، مختلف فیہ ہے، ان سب کے بارے میں تفصیل ہے جو ہر حد میں مذکور ہے، اسی طرح اصطلاح: (اقرار) میں[۱]۔

حدود میں امام یا نائب امام کی ذاتی واقفیت کا اثر:

۲۸- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ امام و نائب امام کے لئے اپنی واقفیت کی بنیاد پر حد نافذ کرنے کا حق نہیں، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "**فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ**"[۲] (ان پر چار (آدمی) اپنے میں سے گواہ کرلو)، نیز: "**فَإِذْلَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللّٰهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ**"[۳] (سو جب یہ لوگ گواہ نہیں لائے تو بس یہ اللہ کے نزدیک جھوٹے ہی ہیں)، یہی حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔

شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ وہ اپنے علم کی بنیاد پر حد نافذ کرسکتا ہے، یہی ابوثور کا قول ہے، اس لئے کہ جب اس کے لئے گواہ اور

---

(۱) حدیث: "اغد يا أنيس إلى امرأة هذا......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۱۶۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۲۴-۱۳۲۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ وزید بن خالد جہنی سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "ماعز" کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۴) میں گذر چکی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۴۳، ۱۴۴، البدائع ۷/ ۴۹، مواہب الجلیل ۶/ ۲۹۴، التاج والإکلیل علی مواہب الجلیل ۶/ ۲۹۴، الشرح الصغیر ۴/ ۴۵۳، القوانین الفقہیہ/ ۳۴۹، شرح الزرقانی ۸/ ۸۱ طبع دار الفکر، بدایۃ المجتہد

= ۲/ ۴۳۸، ۴۳۹ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۹۰، ۱۴۳، القلیوبی ۴/ ۱۸۱، المغنی ۸/ ۱۹۱، ۱۹۲، سبل السلام ۴/ ۵ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری۔

(۱) البدائع ۷/ ۵۰، ۵۱، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۹۵، المغنی ۸/ ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۸۰۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۵۔

(۳) سورۂ نور/ ۱۳۔

اعتراف کی بنیاد پر جس سے صرف ظن حاصل ہوتا ہے، اس سے حد نافذ کرنا جائز ہے تو جس چیز سے علم وقطعیت حاصل ہو، اس سے بدرجہ اولی حاصل ہوگا[۱]۔

قرائن کے ذریعہ حدود کا ثبوت کہاں تک؟:

۲۹ - حدود میں معتبر قرائن (ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں) حدود کے لحاظ سے الگ الگ ہیں:

چنانچہ زنا میں معتبر قرینہ: غیر شادی شدہ یا ایسی عورت جس کا شوہر نامعلوم ہے اس میں حمل کا ظاہر ہونا ہے۔

شراب نوشی کا قرینہ: بُو، قی، نشہ، متہم (جس پر الزام ہو) کے پاس شراب ملنا، اور چوری میں قرینہ: ملزم کے پاس چوری کا مال برآمد ہونا، اور چوری کی جگہ پر ملزم کے نشانات کا پایا جانا، ان سب کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، جن کی تفصیل ان کے اپنے اپنے مقامات پر ہے[۲]، اور حدود میں سے ہر حد میں اور اصطلاح ''قرینہ'' میں اس کو دیکھا جائے۔

حدود کی انواع:

شرعی حدود یہ ہیں:

الف - رجم:

۳۰ - رجم کا ثبوت، نص، اجماع اور قیاس سے ہے، فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ زانی پر رجم واجب ہے اگر وہ محصن ہو[۳]، اس کی تفصیل اصطلاح: (زنا اور رجم) میں ہے۔

ب - جلد:

۳۱ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کنوارے زانی کی سزا سو درے ہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ''[۱] (زنا کار عورت اور زنا کار مرد (سو دونوں کا حکم یہ ہے کہ) ان میں سے ہر ایک کے سو سو دُرّے مارو)۔

شادی شدہ بدکار کو رجم اور جلد دونوں سزائیں دینے کے بارے میں اختلاف ہے: جمہور کی رائے ہے کہ جلد رجم کے ساتھ جمع نہ ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ماعز اور غامدیہ وغیرہ کو رجم کیا، اور یہ منقول نہیں کہ ان میں سے کسی کو درے مارے ہوں، نیز اس لئے کہ حد مقرر کرنے کا مقصد روکنا ہے، اور رجم کے ہوتے ہوئے جلد کے ذریعہ روکنے کا کوئی اثر نہیں، حنابلہ میں سے اس رائے کو ابو اسحاق جوزجانی، اور ابو بکر اثرم نے اختیار کیا ہے۔

حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ رجم کے ساتھ جلد بھی ہے: حسن بصری اور اسحاق کی یہی رائے ہے، لہذا شادی شدہ بدکار کو پہلے درے لگائے جائیں گے، پھر سنگسار کیا جائے گا، ان کا استدلال حضرت عبادہ کی حدیث سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''الثيب بالثيب جلد مائة والرجم''[۲] (اور ثیب ثیب سے کرے تو سو کوڑے لگانا، پھر پتھروں سے مارنا ہے)، نیز حضرت علیؓ کا عمل ہے کہ انہوں نے شراحہ نامی عورت کو جمعرات کے دن کوڑے مارے، پھر جمعہ کے دن اس کو سنگسار کیا، پھر فرمایا: میں نے اس کو کتاب اللہ کی بنیاد پر کوڑے مارے، اور رسول اللہ ﷺ کی سنت کی

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۳، کشاف القناع ۶/ ۸۰، المغنی ۸/ ۲۱۰۔

(۲) التاج و الإكليل على مواهب الجليل ۶/ ۲۹۶، الشرح الصغیر ۴/ ۴۵۴، القوانین الفقہیہ/ ۳۵۳، المغنی ۸/ ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۷۸، ۳۰۹۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۴۵، ۱۴۶، البدائع ۷/ ۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الزرقانی ۸/ ۸۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۸۶، المغنی ۸/ ۱۶۱۔

(۱) سورۂ نور/ ۲۔

(۲) حدیث عبادۃ: ''الثيب بالثيب جلد مائة و الرجم'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۱۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

بنیاد پر سنگ سار کیا، ابن عباسؓ، ابی بن کعبؓ اور ابوذرؓ کا یہی قول ہے، اور یہی رائے اسحاق اور ابن منذر کی ہے۔

اسی طرح فقہاء کا اتفاق ہے کہ کوڑے مارنا قذف (زنا کی تہمت لگانے) اور شراب نوشی کی سزا ہے، پھر شراب نوشی میں اس کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہے، اس کی تفصیل کتب فقہیہ میں اس کے ابواب کے تحت دیکھی جائے [۱]، نیز دیکھئے: اصطلاح (قذف) اور (شرب)۔

ج-تغریب:

۳۲- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جلد کے ساتھ کنوارے زانی کو تغریب (جلاوطن) کرنا ہے، لہذا ان کے نزدیک تغریب کو جلد کی طرح حد مانا جاتا ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **"البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة"** [۲] (جب کنوارا کنواری سے زنا کرے تو سو کوڑے لگانا اور ایک سال کے لئے ملک سے باہر کرنا ہے)، یہ خلفائے راشدین سے بھی مروی ہے، یہی ابن مسعودؓ اور ابن عمرؓ کا قول، اور عطاء، طاؤس، ثوری، ابن ابولیلیٰ، اوزاعی اور اسحاق اور ابوثور کی رائے ہے۔

البتہ مالکیہ مرد اور عورت کے درمیان فرق کرتے ہیں: مرد کو ملک بدر کرنے کے قائل ہیں، عورت کے ملک بدر کرنے کے قائل نہیں، اس لئے کہ عورت کو حفاظت ونگرانی کی ضرورت ہے، لہذا اس کو کسی محرم کے بغیر ملک بدر کرنا جائز نہیں، اور محرم کے ساتھ ملک بدر کرنے میں لازم آئے گا کہ غیر زانی کو ملک بدر کیا جائے اور بے گناہ کو جلاوطن کیا جائے، نیز اس لئے کہ عورت پردہ کی چیز ہے، اس کو جلاوطن کرنا، اس کو برباد کرنا اور فتنہ میں ڈالنا ہے، اور اسی وجہ سے اس کو غیر محرم کے ساتھ سفر سے روکا گیا ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ جلاوطن کرنا واجب نہیں، اور جلد کی طرح حد نہیں، بلکہ یہ تعزیری سزا ہے، امام کے لئے جائز ہے کہ اگر جلد کے ساتھ جلاوطن کرنے میں مصلحت سمجھے تو کردے، اس لئے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: ان دونوں کو فتنہ سے بچانے کے لئے یہی مناسب ہے کہ ان کو جلاوطن کردیا جائے۔

سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے ربیعہ بن امیہ بن خلف کو شراب نوشی کی سزا میں جلاوطن کر کے خیبر بھیج دیا، وہ ہرقل سے جاملا، اور نصرانی ہوگیا، تو حضرت عمر نے فرمایا: اس کے بعد میں کبھی بھی کسی مسلمان کو ملک بدر نہیں کروں گا، نیز اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے جلد کا حکم دیا ہے، تغریب کا نہیں، تغریب کو واجب کرنا نص میں اضافہ ہے [۱]، اس کی تفصیل کے لئے کتب فقہ میں اس کی جگہ پر دیکھا جائے، نیز دیکھئے: اصطلاح "زنا" اور "تغریب"۔

د-قطع:

۳۳- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ چوری، نص اور اجماع کے بنا پر ہاتھ کاٹنے کا سبب ہے:

نص: فرمان باری ہے: **"وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللّٰهِ"** [۲] (اور چور اور

---

(۱) ابن عابدین ۳/۱۴۵، ۱۴۶، البدائع ۷/۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۴/۴۵۵، بدایۃ المجتہد ۲/۴۳۵، شرح الزرقانی ۸/۸۲، ۸۳، روضۃ الطالبین ۱۰/۸۶، المغنی ۸/۱۶۰، ۱۶۱، ۱۸۶، ۱۸۷۔

(۲) حدیث: "البكر بالبكر جلد مائة و نفي سنة" کی روایت مسلم (۳/۱۳۱۶ طبع الحلبی) نے حضرت عبادۃ بن صامت سے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۳/۱۴۷، البدائع ۷/۳۹، حاشیۃ الزرقانی ۸/۸۳، الشرح الصغیر ۴/۴۵۷، بدایۃ المجتہد ۲/۴۳۶ روضۃ الطالبین ۱۰/۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۸/۱۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سورۂ مائدہ/۳۸۔

چورنی دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو، ان کے کرتوتوں کے عوض میں، اللہ کی طرف سے بہ طور عبرتناک سزا کے)۔

نیز فرمان نبوی ہے: "**تقطع اليد في ربع دينار فصاعدا**"(۱) (ہاتھ چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ میں کاٹا جائے گا)۔

مسلمانوں کا فی الجملہ اجماع ہے کہ چور کا ہاتھ کاٹنا واجب ہے، البتہ محل قطع اور اس کی جگہ وغیرہ کے بارے میں اختلاف ہے(۲)۔ اس کی تفصیل اصطلاح: "سرقہ" میں ہے۔

اسی طرح محارب (ڈاکو) کے ہاتھ و پاؤں مخالف جانب سے کاٹے جائیں گے اگر اس نے مال چھینا ہو اور قتل نہ کیا ہو، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے اور یہی ابن منذر کا قول ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ امام کو اختیار ہے کہ آیت محاربہ میں جو سزائیں مذکور ہیں ان میں سے جو سزا دینا چاہے دے، البتہ جلاوطن کرنے کے بارے میں اس کو اختیار نہیں(۳)، اس کی تفصیل اصطلاح: "حرابہ" میں دیکھیں۔

ھ- قتل اور سولی:

۳۴- اگر ڈاکو قتل کرے اور مال لوٹے تو اس کو قتل کیا جائے گا اور سولی پر چڑھایا جائے گا، ابن المنذر نے کہا: اس پر ان تمام اہل علم کا اجماع ہے جن کے اقوال ہمیں یاد ہیں، یہ حضرت عمر سے بھی مروی ہے، اور سلیمان بن موسی زہری کا یہی قول ہے۔

(۱) حدیث: "**تقطع اليد في ربع دينار فصاعدا**" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۹۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۱۲ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) البدائع ۷/ ۵۵، القوانین الفقہیہ/ ۳۵۲، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۴۰، کشاف القناع ۴/ ۷۴۔

(۳) البدائع ۷/ ۹۳، القوانین الفقہیہ/ ۳۵۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۵۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۵۶، المغنی ۸/ ۲۸۸، ۲۹۳، ۲۹۴۔

اگر اس نے قتل کیا، لیکن مال نہ لوٹا ہو تو اس کو قتل کیا جائے گا، سولی پر نہیں چڑھایا جائے گا، امام احمد سے ایک روایت ہے کہ سولی پر چڑھایا جائیگا، اس لئے کہ وہ محارب (ڈاکو) ہے جس کو قتل کرنا واجب ہے، لہذا اس کو اسی طرح سے سولی پر چڑھایا جائے گا، جیسے مال لوٹنے والے ڈاکو کو(۱)، تفصیل اصطلاح: "تصلیب" میں دیکھیں۔

اور اسی طرح مرد کے حق میں مرتد ہونے کی وجہ سے قتل کرنا حد والی سزا ہے، اور عورت جمہور کے نزدیک مرد کی طرح ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**من بدل دينه فاقتلوه**"(۲) (جس نے اپنا دین بدل دیا اس کو قتل کردو)، یہی حضرت ابوبکر اور علی رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، حسن، زہری، نخعی، مکحول، حماد، لیث، اوزاعی اور اسحاق کا یہی قول ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ عورت کو مرتد ہونے کی وجہ سے قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کو قید کرکے اور مار پیٹ کر اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ مروی ہے: "**أن الرسول الله نهى عن قتل المرأة الكافرة**"(۳) (رسول اللہ ﷺ نے کافر عورت کو قتل کرنے سے منع فرمایا ہے)۔

نیز اس لئے کہ عورت کو کفر اصلی کے سبب قتل نہیں کیا جاتا تو کفر عارضی کی وجہ سے بدرجہ اولی قتل نہیں کیا جائے گا، جیسے بچہ(۴)۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "**من بدل دينه فاقتلوه**" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۲۶۷ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "**نهى عن قتل المرأة الكافرة**"۔ اسی قبیل سے حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت میں ہے: "**وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله ﷺ فنهى رسول الله عن قتل النساء والصبيان**" اس حدیث کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۱۴۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) البدائع ۷/ ۱۳۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۵۹، مواہب الجلیل ۶/ ۲۸۱، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۹۹، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۷۵۔

باغی کے قتل کے بارے میں (جو تاویل کے مطابق محارب ہیں) اختلاف وتفصیل ہے، جس کو اصطلاح (بغی) میں دیکھا جائے [۱]۔

حد کے وجوب کی شرائط:

۳۵- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ حد صرف مکلّف پر واجب ہے یعنی جو عاقل بالغ ہو، اس لئے کہ جب عبادات میں غیر عاقل بالغ سے تکلیف ساقط ہے، اور معاصی میں اس سے گناہ ساقط ہے، تو حد (جو شبہات کے سبب ٹال دینے پر مبنی ہے) بدرجہ اولی ساقط ہوگی۔

رہا اسلام تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ ذمیوں پر حدود نافذ کی جائیں گی، اور مستأمن (امن لے کر دارالاسلام میں داخل ہونے والا) پر نافذ نہیں کی جائیں گی، البتہ حد قذف اس پر تمام فقہاء حنفیہ کے نزدیک نافذ کی جائے گی، حنفیہ کے نزدیک شراب نوشی کی حد کافر پر نہیں نافذ کی جائے گی۔

حد زنا کے بارے میں تفصیل ہے: امام ابوحنیفہ نے کہا: اگر حربی (مستأمن) کسی ذمی عورت کے ساتھ زنا کرلے تو عورت پر حد نافذ کی جائے گی، حربی مرد پر نہیں، اور اگر ذمی مرد کسی مستأمنہ (امن لے کر دارالاسلام میں آنے والی عورت) سے زنا کرلے تو ذمی پر حد نافذ ہوگی، مستأمنہ پر نہیں۔

امام ابو یوسف نے کہا: دونوں پر حد نافذ ہوگی۔

امام محمد نے پہلی صورت میں کہا: ذمیہ پر بھی حد نافذ نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ عورت مرد کے تابع ہے، اور اصل کے حق میں حد نہ ہونا فرع کے حق میں حد نہ ہونے کو واجب کرتا ہے [۲]، ہر حد کی تفصیل اس کی اپنی اصطلاح میں ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ کافر پر قذف، چوری اور قتل کی حد نافذ کی جائے گی، اور اس کے اسلام لانے سے ساقط نہ ہوگی۔

رہی حد زنا تو اس میں اس کو صرف سرزنش کی جائے گی، اس پر حد نافذ نہ ہوگی، سوائے یہ کہ کسی مسلمان عورت سے زبردستی زنا کرے تو اس کو عہد توڑنے کے سبب قتل کردیا جائے گا، اسی طرح اگر وہ لواطت کا جرم کرے تو اس کو سنگسار کیا جائے گا، اور شراب نوشی میں اس پر حد نہیں ہے [۱]۔

شافعیہ نے کہا: جس کا ثبوت مل جائے ذمی پر وہ سزا جاری ہوگی گو کہ حد زنا یا چوری میں ہاتھ کاٹنا ہو، شراب نوشی کی حد اس پر نافذ نہ ہوگی، اس لئے کہ ان کے عقیدہ میں اس کے حلال ہونے کی دلیلیں قوی ہیں، اور رجم کے ''احصان'' میں اس کا مسلمان ہونا شرط نہیں۔

مستأمن پر حد زنا نافذ نہیں کی جائے گی، شافعیہ کے یہاں مشہور قول یہی ہے۔

کافر پر حد قذف نافذ ہوگی ذمی ہو یا معاہد [۲]۔

ہر حد کی تفصیل اس کی اپنی اصطلاح میں ہے۔

حنابلہ کے نزدیک اگر حاکم کے پاس ذمیوں کی طرف سے کسی ایسے شخص کو پیش کیا جائے جس نے مستحق سزا حرام کام کا ارتکاب کیا ہو، اور وہ ان کے دین میں حرام شمار ہوتا ہو، مثلاً زنا، چوری، تہمتِ زنا اور قتل، تو حاکم پر ضروری ہے کہ اس فعل کی حد اس پر نافذ کرے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: "أن النبی ﷺ أتي

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۵۸۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۵۵، حاشیۃ الطحطاوی ۲/ ۳۹۶، البدائع ۷/ ۳۹، ۴۰۔

(۱) الدسوقی ۴/ ۳۱۴، ۳۲۱، المواق ۶/ ۲۹۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۸۴، القوانین الفقہیہ/ ۳۴۶۔

(۲) قلیوبی ۳/ ۲۵۶، ۴/ ۱۸۰، المہذب ۲/ ۲۶۹، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۶، ۴/ ۱۴۷۔

بيهوديين فجرا بعد إحصانهما فأمر بهما فرجما"[(۱)] (رسول اللہ ﷺ کے پاس دو یہودی (مرد وعورت) لائے گئے، جنہوں نے شادی شدہ ہونے کے باوجود زنا کیا تھا، حضور ﷺ کے حکم پر ان دونوں کو سنگسار کر دیا گیا)۔

اگر وہ کام اس کے عقیدہ میں مباح ہو مثلاً شراب نوشی تو اس پر حد نہیں، اور اگر ایک مسلمان اور ایک ذمی مسلمان کے پاس مقدمہ لائیں تو ان دونوں کے درمیان فیصلہ کرنا بلا اختلاف واجب ہے، اور چوری کے سبب ذمی کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اسی طرح مستامن کا ہاتھ، اور ابن حامد نے کہا: مستامن کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

امام احمد نے صراحت کی ہے کہ حدِ زنا مستامن پر نافذ نہیں ہوگی۔

ہاتھ کاٹنے کے وجوب کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسی حد ہے جس کا اس سے مطالبہ ہے، لہذا اس پر واجب ہوگی، جیسے حدِ قذف[(۲)]۔

حد اسی پر واجب ہوتی ہے جس کو حرمت کا علم ہو، یہی عام اہل علم کا قول ہے، اس لئے کہ حضرت عمر، عثمان اور علی رضی اللہ عنہم نے فرمایا: حد اسی پر ہے جس کو اس کا علم ہو، اگر زانی حرمت سے ناواقفیت کا دعویٰ کرے اور اس کی ناواقفیت کا احتمال ہو مثلاً نومسلم ہو، تو اس کا دعویٰ مقبول ہے، اس لئے کہ اس کے سچا ہونے کا امکان ہے، اور اگر اس کی ناواقفیت کا احتمال نہ ہو، جیسے مسلمانوں کے درمیان میں پرورش پانے والا مسلمان، تو اس کا دعویٰ مقبول نہیں، اس لئے کہ جو اس طرح کا ہوگا، اس سے زنا کی حرمت مخفی نہ ہوگی (اسی طرح اہل علم کا اجماع ہے کہ مکرہہ پر یعنی جس عورت کو مجبور کیا گیا ہو حد نہیں ہے)، یہ حضرت عمرؓ، زہری، قتادہ اور ثوری سے منقول ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**وَلَا تُكْرِهُوْا فَتَيَاتِكُمْ عَلٰى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً**

(۱) حدیث ابن عمر: "**أتي رسول الله ﷺ بيهوديين**" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۱۲۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۸/۲۱۴، ۲۶۸۔

لِتَبْتَغُوْا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَمَنْ يُكْرِهْهُنَّ فَإِنَّ اللّٰهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ"[(۱)] (اور اپنی باندیوں کو مت مجبور کرو زنا پر، جب کہ وہ پاک دامن رہنا چاہیں، محض اس لئے کہ دنیوی زندگی کا کچھ فائدہ تمہیں حاصل ہو جائے اور جو کوئی انہیں مجبور کرے گا، سو اللہ ان کے مجبور کئے جانے کے بعد بخشنے والا مہربان ہے)، اور فرمان نبوی ہے: "**إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان، وما استكرهوا عليه**"[(۲)] (اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا، نسیان اور اس چیز کو معاف کر دیا ہے جس پر انہیں مجبور کر دیا گیا ہو)۔

عبد الجبار بن وائل اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ ایک عورت کو عہد رسالت میں مجبور کیا گیا، تو رسول اللہ ﷺ نے اس سے حد کو ٹال دیا[(۳)]۔

جس مرد کو زنا پر مجبور کیا گیا ہو اس کی حد کے بارے میں اختلاف ہے جس کو اصطلاح: (اکراہ) میں دیکھا جائے[(۴)]، اور (دیکھئے:

(۱) سورۂ نور/ ۳۳۔

(۲) حدیث: "**إن الله وضع عن أمتي الخطأ و النسيان، وما استكرهوا عليه**" کی روایت ابن ماجہ (۱/۶۵۹ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عباس سے کی ہے، بوصیری نے کہا: اس کی اسناد صحیح ہے اگر انقطاع سے محفوظ ہو، سخاوی نے اس کے طرق کو المقاصد (۲۲۹/، ۲۳۰ طبع مکتبۃ الخانجی) میں ذکر کرنے کے بعد کہا: ان طرق سے مجموعی طور پر ظاہر ہوتا ہے کہ حدیث کی اصل ہے۔

(۳) حدیث: "**عبد الجبار بن وائل عن أبيه أن امرأة استكرهت فدرأ عنها الحد**" کو ابن قدامہ نے المغنی (۸/۱۸۶، طبع الریاض) میں ذکر کیا ہے اور اس کو اثرم سے منسوب کیا ہے۔

(۴) ابن عابدین ۲/۱۴۱ اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۷/۱۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات، ۶۷، ۹۱، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۴۳، التاج و الإکلیل علی مواہب الجلیل ۶/۲۹۱، ۲۹۴، القوانین الفقہیہ /۳۴۶، ۳۴۷، ۳۵۱، ۳۵۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۴۰، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۹۰، ۹۵، ۱۴۲، ۱۶۹، المغنی ۸/ ۱۸۵، ۱۸۷، کشاف القناع ۶/ ۷۸، ۹۷۔

زنا) ہر حد کے وجوب کے لئے کچھ اور شرائط ہیں، جن کی تفصیل ان کے ابواب میں ہے۔

نفاذ حد میں قابل لحاظ امور:

حد نافذ کرنے میں چند امور کا لحاظ رکھا جاتا ہے، جن میں کچھ کا تعلق تمام حدود سے، اور بعض کا تعلق صرف کچھ حدود سے ہے۔

جملہ حدود میں قابل لحاظ امور:

امامت:

۳۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حد صرف امام یا اس کا نائب ہی نافذ کرے گا، اسی میں بندوں کی مصلحت ہے، یعنی ان کی جان و مال اور عزت و آبرو کا تحفظ ہے، امام حد نافذ کرنے پر قادر ہے، اس لئے کہ اس کے پاس شان وشوکت اور تحفظ ہے، رعایا قہراً و جبراً اس کے ماتحت ہیں، اسی طرح حد نافذ کرنے میں میلان، پاس داری اور سستی برتنے کا الزام اس کے حق میں نہیں ہے، لہذا وہ اس کو مکمل صحیح طریقہ پر نافذ کرے گا، اور حد کو مشروع کرنے کا مقصد یقینی طور پر حاصل ہوگا، نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ حدود کو نافذ کرتے تھے، اسی طرح آپ کے بعد آپ کے خلفاء نے نافذ کیا ہے، حنفیہ نے حد کے نفاذ میں امام یا اس کے نائب کی شرط کی صراحت کی ہے [۱]۔

نفاذ حد کے وقت گواہی کی اہلیت:

۳۷- اگر فسق یا ارتداد یا جنون یا اندھے پن یا گونگے پن یا حد قذف یا کسی اور سبب سے تمام گواہوں، یا بعض گواہوں میں (اس طور پر کہ نصاب گواہی ناقص ہوجائے) گواہی کی اہلیت ختم ہوجائے، تو جس کے خلاف گواہی دی گئی ہے اس پر حد نافذ نہ ہوگی، اس لئے کہ حد نافذ کرتے وقت گواہی پر جرح کے اسباب کا پیش آنا، حد کا فیصلہ کرتے وقت اسباب جرح کے پیش آنے کے درجہ میں ہے، اور اگر فیصلہ کرتے وقت اسباب جرح پیش آجائیں تو گواہی باطل ہوجاتی ہے، لہذا حدود کے باب میں نافذ کرتے وقت بھی یہی حکم ہوگا، دیکھئے: (قذف)۔

یہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ہے، شافعیہ اور حنابلہ کا اس سلسلہ میں ہمیں کوئی قول نہیں ملا [۱]۔

بعض حدود کی خصوصی شرائط:

حد رجم میں گواہوں سے رجم کا آغاز کرانا:

۳۸- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے اور امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر گواہوں کے ذریعہ زنا ثابت ہو تو گواہوں سے آغاز کرانا شرط نہیں، البتہ ان کی حاضری مستحب ہے، اور ان کا رجم کا آغاز کرنا مستحب ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ رجم حد کی دو میں سے ایک نوع ہے، اس کو دوسری نوع یعنی ''جلد'' پر قیاس کیا جائے گا، اور جلد میں گواہوں سے آغاز کرانا شرط نہیں، لہذا رجم کا بھی یہی حکم ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی رائے اور امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ حد رجم میں گواہوں سے آغاز کرانا شرط ہے، حتی کہ اگر گواہ اس سے گریز کریں یا مرجائیں یا سب یا کچھ غیر حاضر ہوں تو مشہود علیہ پر رجم نافذ نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت علیؓ کا قول مروی ہے: ''اولاً گواہ رجم کریں گے، پھر امام پھر اور لوگ''، لفظ ''ثم'' ترتیب کے لئے ہے، ایک اور روایت میں حضرت علیؓ کا فرمان ہے: لوگو! زنا دو طرح کا ہے:

---

(۱) ابن عابدین ۳/۱۵۸، الفتاوی الہندیہ ۲/۱۴۳، البدائع ۷/۵۷، التاج والإکلیل علی مواہب الجلیل ۶/۲۹۶، ۲۹۷، بدایۃ المجتہد ۲/۴۴۴، ۴۴۵، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۹۹، کشاف القناع ۶/۷۸۔

(۱) البدائع ۷/۵۹، المغنی ۹/۲۰۵، التبصرہ ۱/۲۶۰، الدسوقی ۴/۱۷۹۔

خفیہ زنا، علانیہ زنا، خفیہ زنا یہ ہے کہ گواہوں نے گواہی دی، اس صورت میں سب سے پہلے گواہ پتھر ماریں گے، اور علانیہ زنا یہ ہے کہ حمل ظاہر ہو یا اعتراف واقرار ہو، اور اس صورت میں سب سے پہلے امام پتھر مارے گا۔

ان کا یہ بیان صحابہ کی موجودگی میں تھا، کسی سے اس پر نکیر منقول نہیں، لہذا اجماع ہوگیا۔

نیز اس لئے کہ اس شرط کا اعتبار کرنے میں حد ٹالنے میں احتیاط ہے، اس لئے کہ اگر گواہ آغاز کریں تو ہوسکتا ہے کہ وہ اس فعل کو گراں محسوس کریں، جو ان کو گواہی سے رجوع کرنے پر آمادہ کردے، اور مشہود علیہ سے حد ساقط ہوجائے۔

اگر زنا اعتراف کے ذریعہ ثابت ہو تو امام کی موجودگی اور اس سے آغاز کرانے کے بارے میں وہی اختلاف ہے جو گواہوں کی موجودگی اور ان سے آغاز کرانے میں ہے [(۱)]۔

کوڑے کی حد نافذ کرنے میں ہلاکت کے اندیشہ کا نہ ہونا:

۳۹- شرط ہے کہ کوڑے مارنے میں ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو۔

اس لئے کہ اس طرح کی حدود کی مشروعیت، مانع اور دھمکی ہونے کی حیثیت سے ہے، مہلک ہونے کے لئے نہیں، سخت گرمی اور سخت ٹھنڈک میں کوڑے مارنے میں، اور مریض اور نفاس والی عورت کو کوڑے مارنے کے بارے میں اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح: (زنا) اور (قذف) میں دیکھا جائے [(۲)]۔

(۱) البدائع ۷/۵۸، ابن عابدین ۳/۱۴۵، ۱۴۶، مواہب الجلیل ۶/۲۹۵، القوانین الفقہیہ ۳۴۵، روضۃ الطالبین ۱۰/۹۹، المغنی ۸/۱۵۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۲۱۱۔

(۲) ابن عابدین ۳/۱۴۸، البدائع ۷/۵۹، بدایۃ المجتہد ۲/۴۳۸ طبع دار المعرفہ، المغنی ۸/۱۷۳۔

حدود کا دعویٰ اور ان کی گواہی:

۴۰- حدود (بہ استثناء حد قذف) دعویٰ پر موقوف نہیں ہیں، اس لئے کہ وہ اللہ کا حق ہیں، لہذا اس میں ثواب کی نیت سے گواہی قبول کی جائے گی، حدِ قذف میں دعویٰ کی شرط (حالانکہ بعض فقہاء کے نزدیک اس میں حق اللہ غالب ہے)، اس لئے ہے کہ مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی) بہ ظاہر اور اکثر اپنی ذات سے عار کو دور کرنے کے لئے قاذف پر حد جاری کرنے کا مطالبہ کرتا ہے، لہذا حد کی مشروعیت کا مقصد حاصل ہوجائے گا۔

چوری کے بارے میں اختلاف ہے: حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، یہاں تک کہ مالک اس کا دعویٰ کرے، مالکیہ نے کہا: ہاتھ کاٹا جائے گا، یہی ابوبکر، ابوثور اور ابن منذر کا قول ہے، اس کی دلیل آیت کا عموم ہے، اور یہ کہ ہاتھ کاٹنے کا سبب ثابت ہوگیا ہے [(۱)]۔

رہی حد قذف کے علاوہ دوسرے حدود کی گواہی تو بلا دعویٰ جائز ہے، اس میں فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں، اس لئے کہ ابوبکرہ اور ان کے ساتھیوں نے حضرت مغیرہ کے خلاف پہلے سے کسی دعوے کے بغیر گواہی دی، اسی طرح جارود اور ان کے ساتھی نے قدامہ بن مظعون کے خلاف شراب نوشی کی گواہی دی، حالانکہ اس سے پہلے دعویٰ نہیں کیا گیا تھا، نیز اس لئے کہ یہ حق اللہ کا حق ہے، لہذا اس میں پہلے سے دعویٰ ہونا اس کی گواہی کے لئے شرط نہیں، جیسے عبادات، نیز اس لئے کہ تمام حقوق میں دعویٰ مستحق کی طرف سے ہوتا ہے، اور اس میں کسی آدمی کا حق نہیں جو اس کا دعویٰ کرے [(۲)]۔

(۱) البدائع ۷/۵۶، روضۃ الطالبین ۱۰/۱۴۴، المغنی ۸/۲۰۸، ۲۱۷، ۲۸۴۔

(۲) البدائع ۷/۵۲، المغنی ۸/۲۰۸۔

حدود کے نفاذ میں تاخیر:

فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ حد کو فوراً نافذ کرنا واجب ہے، الا یہ کہ کوئی عذر مثلاً مرض اور اس کے ہم مثل یا حمل یا نشہ ہو۔

۱- مریض اور اس کے ہم مثل پر حد نافذ کرنا:

۴۱- صحیح جس کو جمہور نے قطعی کہا ہے: یہ ہے کہ رجم کو مرض کے سبب مؤخر نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی جان لینی ہے، لہذا مریض اور صحت مند کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، ایک قول ہے کہ اگر حد اقرار کے ذریعہ ثابت ہو تو شفایاب ہونے تک مؤخر کیا جائے گا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ پتھر مارنے کے دوران رجوع کرلے، اسی طرح کا اختلاف سخت گرمی یا سخت ٹھنڈک میں رجم کے مسئلہ میں ہے۔

اگر واجب کوڑے مارنا یا ہاتھ کاٹنا ہو، تو اگر مرض سے شفاء کی امید ہو تو حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ اس کو مؤخر کیا جائے، حنابلہ میں سے خرقی کا قول یہی ہے، جمہور حنابلہ نے کہا: حد نافذ کی جائے گی، اس میں تاخیر نہ ہوگی، جیسا کہ حضرت ابوبکر نے نفاس والی عورت کے بارے میں کہا: یہ اسحاق اور ابوثور کا قول ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے قدامہ بن مظعون پر حالتِ مرض میں حد نافذ کی، نیز اس لئے کہ اللہ نے جس چیز کو واجب کیا ہے اس میں بلا دلیل تاخیر نہیں ہوگی۔

اگر مرض سے شفاء کی امید نہ ہو یا مجرم اس قدر نحیف ولاغر ہے کہ کوڑوں کو برداشت نہ کرسکے گا تو اس پر حد فوراً نافذ کی جائے گی، اس لئے کہ انتظار کی کوئی حد نہیں، لیکن اگر حد کوڑے مارنے کی شکل میں ہو تو اس طرح کوڑے لگائے جائیں گے کہ ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو، جیسے چھوٹی چھڑی اور کھجور کی ٹہنیوں سے، اور اگر اس سے بھی اندیشہ ہو تو شافعیہ وحنابلہ نے کہا: کھجور کی سو ٹہنیوں کا ایک گچھا بنایا جائے اور اس کو ان سے ایک بار مار دیا جائے۔

موضوع میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح: ''جلد'' میں دیکھا جائے [۱]۔

۲- حاملہ پر حد نافذ کرنا:

۴۲- ابن منذر نے کہا: اہل علم کا اجماع ہے کہ حد (سنگ سار کرنا ہو یا کوئی اور) حاملہ عورت پر نافذ نہیں کی جائے گی، گو کہ حمل زنا سے ٹھہرا ہو، یہاں تک کہ وضع حمل ہوجائے، تاکہ اس کا اثر حمل تک نہ پہنچے، کیوں کہ وہ قابل احترام جان ہے، اس کا کوئی جرم نہیں۔

پھر اگر حد رجم ہو تو بچہ پیدا ہونے کے بعد عورت کو سنگسار نہیں کیا جائے گا، یہاں تک کہ اس کو پیوسی (چھاتی سے نکلنے والا پہلا دودھ) پلادے، پھر پیوسی پلانے کے بعد اگر بچہ کو دودھ پلانے والا کوئی ہو یا کوئی اس کو دودھ پلانے کی ذمہ داری لے لے تو عورت کو سنگ سار کردیا جائے گا، اور اگر ایسا نہ ہو تو عورت کو دودھ چھڑانے تک سنگ سار نہ کیا جائے گا تاکہ بچہ کا ضرر نہ ہو، اس لئے کہ مروی ہے: ''أن النبي ﷺ **رجم الغامدية بعد ما فطمت المولود**'' (حضور ﷺ نے غامدیہ کو اس وقت سنگ سار کیا جب وہ بچے کو دودھ چھڑا چکی)۔ ایک دوسری روایت میں ہے: ''**لا نرجمها وندع ولدها صغيراً ليس له من يرضعه، فقال له: رجل من الأنصار، إلي رضاعه، فرجمها**'' [۲] (ہم اس کو سنگ سار نہیں کریں گے جب کہ اس کا بچہ چھوٹا ہے، کوئی اس کو دودھ پلانے

---

(۱) ابن عابدین ۱۴۸/۳، التاج والإکلیل علی مواہب الجلیل ۲۹۶/۶، بدایۃ المجتہد ۴۳۸/۲، القلیوبی ۱۸۳/۴، روضۃ الطالبین ۹۹/۱۰، ۱۰۰، ۱۰۱، کشاف القناع ۸۲/۶، ۸۶، المغنی ۱۷۳/۸۔

(۲) حدیث: ''الغامدیۃ......'' کی روایت مسلم (۱۳۲۱/۳، ۱۳۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

والا نہیں ہے، ایک انصاری نے کہا: اس کو دودھ پلانے کی ذمہ داری مجھ پر ہے، اس کے بعد حضور علیہ السلام نے اس کو رجم کیا)۔

اگر حد کوڑے مارنا ہو تو بچہ پیدا ہونے اور خون بند ہونے کے بعد اس پر حد نافذ کی جائے گی جب کہ وہ طاقت ور ہوجائے اور اس کی ہلاکت کا اندیشہ نہ رہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ کی روایت ہے: "**أن أمة لرسول الله ﷺ زنت، فأمرني أن أجلدها، فإذا هي حديث عهد بنفاس، فخشيت إن أنا جلدتها، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: أحسنت**"[۱] (رسول اللہ علیہ السلام کی ایک باندی نے زنا کیا، حضور علیہ السلام نے مجھے حکم دیا کہ میں اس کو کوڑے ماروں، دیکھا تو ابھی جلد اس کے بچہ پیدا ہوا تھا، میں ڈرا کہ کہیں اس کو کوڑے ماروں تو مر نہ جائے، میں نے اس کا ذکر رسول اللہ علیہ السلام سے کیا تو آپ نے فرمایا: اچھا کیا)۔

اگر عورت نفاس میں ہو یا اس درجہ نحیف ہو کہ جان کا خطرہ ہو تو جمہور کی رائے ہے کہ اس پر حد نافذ نہ کی جائے، یہاں تک کہ پاک ہوجائے اور اس میں طاقت آجائے، تاکہ ہلاکت کے اندیشہ کے بغیر مکمل طریقہ پر حد کو نافذ کیا جاسکے[۲]۔

۳-سکران پر حد نافذ کرنا:

۴۳- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ سکران (نشہ میں مست) پر حد نافذ کرنے میں تاخیر کی جائے گی یہاں تک کہ وہ ہوش میں آجائے، تاکہ حد نافذ کرنے کا مقصد (روکنا اور باز رکھنا) پورا ہو، اس لئے کہ عقل غائب ہونا یا نشہ اور مستی کی شدت تکلیف کو کم

(۱) حدیث علی: "إن أمة لرسول الله ﷺ زنت ......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۳۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۴۸، مواہب الجلیل ۶/ ۲۹۶، القلیوبی ۴/ ۱۸۳، کشاف القناع ۶/ ۸۲، ۸۳، المغنی ۸/ ۱۷۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کردیتی ہے[۱]۔

مساجد میں حدود کا نفاذ:

۴۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مسجدوں میں حدود کا نفاذ حرام ہے، اس لئے کہ حکیم بن حزام کی روایت ہے: "**أن النبي ﷺ نهى عن إقامة الحد في المساجد**"[۲] (رسول اللہ علیہ السلام نے مساجد میں حد نافذ کرنے سے منع فرمایا)، نیز ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "**لا تقام الحدود في المساجد**"[۳] (مسجدوں میں حدود نافذ نہیں کی جائیں گی)، نیز اس لئے کہ مسجد کی تعظیم واجب ہے اور مسجد میں حدود نافذ کرنے میں تعظیم کو ترک کرنا ہے[۴]۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ حدود کو حرم میں اس شخص پر نافذ کیا جائے گا جس نے حرم میں حد کے سبب کا ارتکاب کیا، جس نے حرم سے باہر جرم کا ارتکاب کرنے کے بعد حرم میں پناہ لے لی، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ حرم میں

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۶۳، ۱۶۴، مواہب الجلیل ۶/ ۳۱۷، القلیوبی ۴/ ۲۰۴، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۷۳، المغنی ۸/ ۱۷۳، کشاف القناع ۶/ ۸۲، ۸۳۔

(۲) حدیث: "نهى عن إقامة الحد في المساجد" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۶۷ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے کی ہے، بوصیری نے اس کی اسناد کو معلول کہا ہے، اس کے بعد آنے والی روایت اس کے لئے "شاہد" ہے۔

(۳) حدیث: "لا تقام الحدود في المساجد" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۹ طبع الحلبی) اور ابن ماجہ (۲/ ۸۶۷ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عباس سے کی ہے، اس کی اسناد میں بھی ضعف ہے، جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۴/ ۷۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے، اپنے طرق کے سبب یہ حدیث حسن ہے۔

(۴) البدائع ۷/ ۶۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۳ طبع مصطفی البابی الحلبی، الشرح الصغیر ۴/ ۲۰۱، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۷۳، کشاف القناع ۶/ ۸۰۔

حد نافذ نہ ہوگی، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا" (۱) (اور جو کوئی اس میں داخل ہوجاتا ہے وہ امن سے ہوجاتا ہے)، نیز فرمان نبوی ہے: "لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفک بها دمًا" (۲) (اللہ اور آخرت پر ایمان رکھنے والے کسی آدمی کے لئے حلال نہیں کہ اس میں خون ریزی کرے) (یعنی مکہ میں)، انہوں نے کہا: اس کا بائیکاٹ کردیا جائے گا، اس سے خرید وفروخت نہ کی جائے گی، اس کو کھانا نہ دیا جائے، اس کو پناہ نہ دی جائے، اس کو اس قدر تنگ کیا جائے کہ وہ حرم سے نکل جائے، پھر اس پر حد نافذ کی جائے۔

مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ حرم میں حدود نافذ کی جائیں گی، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی روایت میں ہے: "أن النبی ﷺ دخل مكة وعلى رأسه مغفر، فلما نزع المغفر، جاءه رجل فقال: ابن خطل متعلق بأستار الكعبة، فقال: اقتلوه" (۳) (رسول اللہ ﷺ مکہ میں داخل ہوئے تو آپ کے سر پر "خود" تھا، جب آپ نے "خود" کو سر سے اتارا تو ایک شخص نے آکر بتایا کہ ابن خطل کعبہ کے پردوں سے لپٹا ہے، آپ نے فرمایا: (اس کو قتل کردو)۔

ہر طرح کی حدود کے نفاذ میں قابل لحاظ امور:

الف- حد رجم:

حد رجم کے نفاذ میں امور ذیل کا لحاظ ہوگا:

۴۵- رجم کشادہ جگہ پر ہو، کیونکہ اس سے سنگ سار کرنے میں سہولت ہوگی، اور تاکہ ایک دوسرے کو نہ ماردیں، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مرجوم (جس کو سنگ سار کرنا ہے) کو گھیرے میں لے لیں، حنفیہ نے کہا، اس کو سنگ سار کرنے کے لئے نماز کی طرح صف بندی کرلیں، ایک صف سنگ سار کرچکے تو ہٹ جائے اور دوسرے لوگ سنگ سار کریں، سنگ سار اوسط درجہ کے پتھر سے کیا جائے جس کو سنگ سار کرنے والا بلا تکلف اٹھا سکے، اتنا بڑا نہ ہو کہ بدشکل کردینے یا ایک ہی بار میں اس کا کام تمام کردینے کا اندیشہ ہو، اور نہ بہت چھوٹا ہو جس سے عذاب دینے کا اندیشہ ہو۔

عورت کے لئے اس کے سینہ تک گڈھا کھود دیا جائے گا، یہ حنفیہ کی رائے اور شافعیہ کا ایک قول ہے، مالکیہ کے یہاں بھی یہی ایک قول ہے، کیوں کہ اس میں عورت کے لئے پردہ زیادہ ہے، اور نہ کھودنا بھی جائز ہے، اس لئے کہ اس کا کپڑا اس کے لئے پردہ کرے گا۔

مالکیہ کے یہاں مشہور، حنابلہ کے یہاں مذہب، اور شافعیہ کا دوسرا قول ہے کہ اس کے لئے گڈھا نہیں کھودا جائے گا، اس لئے کہ اکثر احادیث میں کھودنے کا ذکر نہیں۔

شافعیہ کا تیسرا قول اور یہی ان کے نزدیک اصح ہے، یہ ہے کہ اگر حد اقرار سے ثابت ہو تو اس کے لئے گڈھا نہیں کھودا جائے گا، اور اگر گواہوں کے ذریعہ ثابت ہو تو اس کے لئے اس کے سینہ تک گڈھا کھودا جائے گا، اور یہی مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں بھی ایک قول ہے، ابوالخطاب نے کہا: یہ میرے نزدیک اصح ہے، اس لئے کہ بریدہ کی

---

(۱) سورۂ آل عمران/۹۷۔

(۲) حدیث: "لا يحل لإمرىء يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفک بها دما" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۱۹۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوشریح سے کی ہے۔

(۳) سبل السلام ۴/۵۴ طبع مصطفی البابی الحلبی، المغنی ۸/۲۳۶، ۲۳۹۔
حدیث: "أن النبی ﷺ دخل مكة و على رأسه مغفر..." کی روایت بخاری (الفتح ۶/۱۶۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۹۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

روایت ہے "أن النبي ﷺ رجم امرأة فحفر لها"(۱) (نبی ﷺ نے ایک عورت کو سنگ سار کرنا چاہا تو اس کے لئے گڑھا کھودا)، نیز اس لئے کہ اس میں عورت کے لئے پردہ زیادہ ہے، اور اس کو بھاگنے کا موقعہ دینے کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ حد گواہوں سے ثابت ہے جو عورت کے اپنے کسی فعل سے ساقط نہیں ہوگی، اس کے برخلاف اگر اقرار کے ذریعہ حد ثابت ہو تو اس کو اس حالت میں چھوڑ رکھا جائے کہ اگر وہ بھاگنا چاہے تو بھاگ سکے، اس لئے کہ اس کا اپنے اقرار سے رجوع کرنا مقبول ہے۔

مرد کے لئے جمہور کے نزدیک گڑھا نہیں کھودا جائے گا، مالکیہ کا ایک قول ہے کہ جس کے خلاف گواہی کے ذریعہ سنگ سار کرنا ثابت ہو اس کے لئے گڑھا کھودا جائے گا، اور جس نے اقرار کیا تھا اس کے لئے نہیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ماعز کے لئے گڑھا نہیں کھودا، حضرت ابوسعیدؓ نے فرمایا: "لما أمر رسول الله ﷺ برجم ماعز خرجنا به إلى البقيع، فوالله ما حفرنا له ولا وثقنا، ولكن قام لنا"(۲) (رسول اللہ ﷺ نے ماعز کو سنگ سار کرنے کا حکم دیا، ہم ان کو بقیع کی طرف لے کر نکلے، بخدا ہم نے ان کے لئے نہ گڑھا کھودا، اور نہ ہی ان کو باندھا، بلکہ وہ خود ہمارے سامنے کھڑے ہوگئے)، نیز اس لئے کہ اس کے لئے گڑھا کھودنا اور اس کے کچھ حصہ کو گاڑنا سزا ہے جو اس کے حق میں شرعاً وارد نہیں، لہذا ضروری ہے کہ ثابت نہ ہو(۳)۔

موضوع کی تفصیلات کو اصطلاح (زنا) اور (رجم) میں دیکھا جائے۔

ب-جلد:

کوڑے کی سزا کے نفاذ میں امور ذیل کا لحاظ رکھا جائے گا:

۴۶-ایسے کوڑے سے مارا جائے جس میں گرہ نہ ہو، اس کا حجم چھڑی اور لاٹھی کے درمیان ہو، اس لئے کہ حضرت انس کی روایت ہے کہ کوڑا لانے حکم دیا جاتا، اس کے پھل (یعنی کناروں کی گرہ) کو توڑ دیا جاتا، پھر دو پتھروں کے درمیان اس کو کوٹا جاتا، یہاں تک کہ نرم ہو جاتا، پھر اس سے کوڑے لگائے جاتے۔

مار اوسط درجہ کی ہو، اس لئے کہ حضرت علیؓ کا قول ہے: "اوسط درجہ کی مار ہو اور درمیانی درجہ کا کوڑا ہو"، بنابریں کوڑا مارنے والا مارتے وقت اپنا ہاتھ اس قدر نہ اٹھائے کہ اس کی بغل دکھائی دینے لگے، اس لئے کہ یہ تو انتہائی درجہ کی مار ہے۔

بدن کے مختلف حصوں پر کوڑے مارے جائیں البتہ اس کے سر، چہرہ، شرمگاہ، سینہ، پیٹ اور خطرناک جگہ پر نہ مارے اس لئے کہ سارے کوڑے ایک عضو پر مارنے سے اس میں خرابی پیدا ہوسکتی ہے، نیز تا کہ ہر عضو کو اس کا حصہ مل جائے، نیز تا کہ کھال پھٹ نہ جائے یا اس کے نتیجہ میں اس کا قتل نہ ہو جائے، نیز جن اعضاء کو مارنے سے مستثنی کیا گیا ہے ان پر مارنے سے حقیقتاً ہلاکت ہوسکتی ہے یا معنیً اس لحاظ سے کہ حواس ظاہرہ یا باطنہ میں سے کوئی حاسہ خراب ہو جائے، نیز اس لئے کہ حضرت علیؓ کا ارشاد ہے: "مارو اور تکلیف دہ مارو، لیکن سر اور چہرہ سے احتیاط کرو"۔

مختلف ایام میں کوڑے مارنا، یعنی ہر دن ایک دو کوڑے مارے

---

(۱) حدیث: "إن النبي ﷺ رجم امرأة فحفر لها......" کی روایت مسلم (۱۳۲۳/۳ طبع الحلبی) نے حضرت بریدہ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لما أمر رسول الله ﷺ برجم ماعز......" کی روایت مسلم (۱۳۲۰/۳ طبع الحلبی) اور بیہقی (۲۲۱/۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، الفاظ بیہقی کے ہیں۔

(۳) ابن عابدین ۱۴۷/۳، البدائع ۵۹/۷، الدسوقی ۳۲۰/۴، الشرح الصغیر

= ۴۵۵/۴، القوانین الفقہیہ ۳۴۹،۳۴۸، القلیوبی ۱۸۳/۴، روضۃ الطالبین ۹۹/۱۰، کشاف القناع ۸۴/۶، المغنی ۱۵۹/۸۔

جائیں جائز نہیں، اس لئے کہ اس سے تکلیف نہیں ہوگی۔

فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ جس پر حد نافذ کرنی ہے اس کو سیدھا لٹایا نہیں جائے گا، نہ اس کو باندھا جائے گا، نہ اس کے ہاتھ کو باندھا جائے گا۔

اس کو ننگا کرنے میں اختلاف ہے:

۴۷- حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ تہبند کے علاوہ مرد کے کپڑے اتار دیئے جائیں گے تا کہ ستر عورت رہے، اور عورت کے کپڑے، پوستین اور روئی بھرے کپڑے کے علاوہ نہیں اتارے جائیں گے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے: اس کے کپڑے نہیں اتارے جائیں گے، اس لئے کہ ابن مسعود کا قول ہے: ہمارے دین میں سیدھا لٹانا یا پاؤں باندھنا یا ننگا کرنا نہیں، بلکہ جاڑے کے کپڑے کے علاوہ کپڑے اس پر رہیں گے، مثلاً ایک دو کرتے، تا کہ اس کو برہنہ ہونے سے بچایا جاسکے، اور اگر اس کے بدن پر پوستین یا روئی بھرا ہوا جبہ ہو تو اس کو اتار دیا جائے گا، اس لئے کہ اگر اس کو اس کے بدن پر رکھنے کی اجازت ہو تو وہ مار کی کوئی پرواہ نہیں کرے گا۔

مرد کو کھڑا کر کے کوڑا مارا جائے گا اور عورت کو بٹھا کر مارا جائے گا، اس کے کپڑے باندھ دیے جائیں گے، اس کے ہاتھوں کو باندھ دیا جائے گا تا کہ وہ نہ کھلے، اس لئے کہ حضرت علیؓ کا قول ہے: حدود میں عورت کو بیٹھا کر کوڑے مارے جائیں، اور مرد کو کھڑا کر کے، نیز اس لئے کہ عورت قابل پردہ ہے اور اس میں اس کے لئے پردہ زیادہ ہے[۱]۔

۴۸- حدود میں سب سے سخت کوڑے زنا کے کوڑے ہیں، پھر قذف کے کوڑے، پھر شراب نوشی کے کوڑے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے خاص طور پر زنا کو زائد تاکید کے ساتھ ذکر کیا ہے: "وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِيْنِ اللّٰهِ"[۱] (اور تم لوگوں کو ان دونوں پر اللہ کے معاملہ میں ذرا رحم نہ آنے پائے)، نیز اس لئے کہ زنا کے علاوہ میں جلد کی تعداد اس سے کم ہے، لہذا اس کو زائد تکلیف اور اذیت دینا جائز نہیں، اس لئے کہ جس کی تعداد کم ہوگی اس کی صفت میں بھی تخفیف ہوگی، نیز اس لئے کہ زنا کا جرم شراب نوشی اور قذف کے جرم سے بڑا ہے، قذف کے جرم سے بڑا تو اس لئے کہ قذف زنا کی طرف نسبت کرنا ہے، لہذا وہ حقیقتِ زنا سے کم ہوگا، رہا اس کا شراب نوشی کے جرم سے بڑا ہونا تو اس لئے کہ زنا میں مارنا کتاب اللہ سے ثابت ہے اور شراب نوشی کے بارے میں کوئی نص نہیں، صحابہ کرام نے اپنے اجتہاد کی بنیاد پر اور قذف پر استدلال سے ہی اس کو مستنبط کیا ہے، صحابہ نے کہا: جب وہ نشہ میں ہوگا تو بکواس کرے گا، جب بکواس کرے گا تو جھوٹا الزام لگائے گا، اور جھوٹا الزام لگانے والے کی حد اسّی کوڑے ہیں[۲]۔

ج- ہاتھ کاٹنا:

۴۹- چور کا دایاں ہاتھ "زند" یعنی گٹے کے جوڑ سے کاٹا جائے گا، اس کو آگ سے داغ دیا جائے گا، سخت گرمی اور سخت سردی میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ حد روکنے والی اور مانع ہے، تلف کرنے والی نہیں۔

حتی الامکان آسان تر طریقہ سے کاٹا جائے گا، لہذا اس کو بیٹھا دیا جائے، باندھ دیا جائے، تا کہ حرکت نہ ہو کہ وہ اپنے اوپر زیادتی کر بیٹھے، اس کے ہاتھ کو رسی سے باندھ کر کھینچا جائے، یہانتک کہ

---

(۱) ابن عابدین ۳/۱۴۶، ۱۴۷، البدائع ۷/۶۰، مواہب الجلیل ۶/۳۱۸، ۳۱۹، الشرح الصغیر ۴/۵۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات، القلیوبی ۴/۲۰۴، روضۃ الطالبین ۱۰/۹۹، ۱۰۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳۔

(۱) سورۂ نور/۲۔

(۲) البدائع ۷/۶۰، کشاف القناع ۶/۸۱، نیل المآرب ۲/۳۵۳۔

ہتھیلی کا جوڑ کلائی کے جوڑ سے الگ ہوجائے، پھر ان دونوں کے درمیان تیز چھری رکھ کر اس پر زور سے مارا جائے، تا کہ ایک ہی بار میں کٹ جائے، اور اگر اس سے تیزی کے ساتھ کاٹنے کا کوئی طریقہ معلوم ہو تو اس کو استعمال کیا جائے گا[1]۔

د-تغریب:

۵۰- کنوارے زانی کو مکمل ایک سال کے لئے قصر کی مسافت تک جلاوطن کردیا جائے گا[2] (ان لوگوں کے نزدیک جو جلاوطن کرنے کے قائل ہیں)، عورت کو جلاوطن کرنے اور اس کی کیفیت کے بارے میں اختلاف وتفصیل ہے جس کا اجمالی ذکر (فقرہ/ ۳۲) میں آچکا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (زنا اور تغریب) میں دیکھیں۔

لوگوں کے مجمع میں حدود کا نفاذ:

۵۱-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حدود کا نفاذ لوگوں کے مجمع میں ہوگا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ"[3] (اور چاہئے کہ دونوں کی سزا کے وقت مسلمانوں کی ایک جماعت حاضر رہے)۔ یہ آیت اگر چہ حد زنا کے بارے میں ہے، تاہم دلالۃً تمام حدود کو عام ہے، اس لئے کہ تمام حدود کا مقصود ایک ہی ہے، یعنی عام لوگوں کو باز رکھنا، اور اس کی صورت یہی ہے کہ نفاذ عام لوگوں کے سامنے ہو، اس لئے کہ حاضرین آنکھوں سے دیکھ کر خود بخود گریز کریں گے، اور غیر حاضر لوگ حاضرین کے بتانے سے گریز کریں گے، اس طرح ہر ایک کو روکنا ہوجائے گا، اور اس میں جلاد کو مقررہ حد سے آگے بڑھنے سے روکنا ہے، اور تہمت اور میلان کو زائل کرنا ہے۔

آیت میں ''طائفۃ'' سے کیا مراد ہے؟ اس کے بارے میں اختلاف ہے: ایک قول ہے: طائفۃ کی کم از کم تعداد: ایک ہے، دوسرا قول ہے: دو ہے، ایک قول ہے، تین ہے، ایک قول ہے: چار ہے، ایک قول ہے: پانچ ہے، ایک قول ہے، دس ہے، اور ایک قول ہے: چند افراد[1]۔

اس کے قائلین کی تفصیل اور ان کے دلائل اصطلاح: (زنا) میں دیکھیں۔

حد کے آثار:

۵۲- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ حد اگر رجم ہو تو مرجوم کو (جس کو سنگ سار کیا گیا) قتل کرنے کے بعد، اس کے گھر والوں کے حوالے کردیا جائے گا، اور وہ اس کے ساتھ عام مردوں کا سلوک کریں گے، اس کو غسل دیں، کفنائیں، اس کی نماز جنازہ پڑھیں، دفن کریں، اس لئے کہ روایت ہے کہ جب ماعز کو سنگ سار کردیا گیا تو حضور ﷺ نے فرمایا: "اصنعوا به ماتصنعون بموتاکم"[2] (اس کے ساتھ وہی معاملہ کرو، جو اپنے مردوں کے ساتھ کرتے ہو)، اور حضرت علی نے شراحہ کی نماز جنازہ پڑھی۔

نیز اس لئے کہ وہ مسلمان ہے، اگر حد نافذ کرنے سے قبل مرجاتا

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۰۶، مواہب الجلیل ۶/ ۳۰۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۴۹، المغنی ۸/ ۲۶۱۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۸۸، المغنی ۸/ ۱۶۹۔

(۳) سورۂ نور/ ۲۔

(۱) البدائع ۷/ ۶۱، الشرح الصغیر ۴/ ۴۵۶، القوانین الفقہیہ / ۲۴۹، مواہب الجلیل ۶/ ۲۵۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۳۸، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۹۹، المغنی ۸/ ۱۷۰۔

(۲) حدیث: "اصنعوا به ما تصنعون بموتاکم" کی روایت ابن ابی شیبہ نے حضرت بریدہ سے کی ہے، جیسا کہ الدرایہ لابن حجر (۲/ ۹۷ طبع الفجالہ) میں ہے، ابن حجر نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جاتی، لہذا حد کے نفاذ کے بعد بھی اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، جیسے چور کی نماز جنازہ۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جس کو امام نے حد میں قتل کیا ہو امام اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھے گا، اس لئے کہ حضرت جابرؓ نے ماعز کے واقعہ میں کہا: "**فرجم حتی مات، فقال له النبی ﷺ خیرا ولم یصل علیه**"[1] (ان کو سنگ سار کیا گیا یہاں تک کہ وہ مر گئے، رسول اللہ ﷺ نے ان کے حق میں کلمۂ خیر کہا، لیکن نماز جنازہ نہیں پڑھی)۔

اگر حد کوڑے مارنا ہو تو محدود اور غیر محدود کا حکم تمام احکام یعنی گواہی وغیرہ میں اس کی شرائط کے ساتھ برابر ہے، البتہ جس کو قذف میں حد لگائی گئی ہو، گواہی کی ادائیگی کے بارے میں اس کا حکم الگ ہے کہ اس کی گواہی ہمیشہ کے لئے باطل ہوگئی، اور توبہ کے بعد اس کی گواہی قبول ہونے کے بارے میں تفصیل واختلاف ہے جو کتب فقہ کی کتاب الشہادات میں موجود ہے[2]، دیکھئے اصطلاح: (قذف، شہادت)۔

حدیث نفس

دیکھئے: "نیت"۔

(۱) حدیث جابر: "فرجم۔ ماعز۔ حتی مات" کی روایت امام بخاری (الفتح ۱۲/۱۲۹ طبع السلفیہ) اور ابوداؤد (۴/۵۸۲، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۲) البدائع ۷/۶۳، روضۃ الطالبین ۱۰/۱۰۵، المغنی ۸/۱۸۸۔

حرابہ

تعریف:

۱- حرابہ: **حَرْب** سے ماخوذ ہے، جو "سِلم" کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: **حاربه محاربة وحراباً**، یا یہ حرب (راء کے فتحہ کے ساتھ) سے ماخوذ ہے جس کے معنی چھیننا ہے۔

کہا جاتا ہے: "**حرب فلان ماله**": (فلاں نے اس کا مال چھین لیا) صفت محروب وحریب ہے[1]۔

حرابہ اصطلاح میں جس کو اکثر فقہاء کے نزدیک قطع طریق (ڈاکہ زنی) کہتے ہیں یہ ہے: مال چھیننے یا قتل کرنے یا زبردستی اعلانیہ طور پر راستہ کو خوف ناک بنانے کے لئے نکلنا، امداد پہنچنے سے دوری کی وجہ سے اپنی قوت وطاقت پر اعتماد کرکے[2]۔

مالکیہ نے یہ اضافہ کیا: زبردستی عزت وآبرو پر دست درازی کی کوشش کرنا۔

"المدونہ" میں ہے: جس نے ہتھیار وغیرہ کے ذریعہ گلی میں کسی آدمی کا مال زبردستی چھین لیا یا شہر کے اندر ہی اس کے حرم خانہ میں داخل ہوگیا تو اس پر "حرابہ" کا حکم لگایا جائے گا[3]۔

(۱) تاج العروس، لسان العرب۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۹۰، روض الطالب ۴/۱۵۴، الإقناع لحل الفاظ ابی شجاع ۲/۲۳۸، المغنی ۸/۲۸۷۔

(۳) جواہر الإکلیل ۲/۲۹۴۔

متعلقہ الفاظ:

الف-بغی:

۲-بغی لغت میں: جور وظلم اور حق سے پھرنا ہے [۱]۔

شرعی اصطلاح میں اہل عدل کے امام کی اطاعت سے کسی ایسی تاویل کے ذریعہ نکلنا جس کا فاسد ہونا یقینی نہ ہو [۲]۔

امام مالک نے حرابہ اور بغی میں یوں فرق کیا ہے: بغاوت تاویل کی بنا پر (جس کا فاسد ہونا قطعی نہ ہو) خروج کرنا ہے، اور محارب بلا تاویل فسق وفجور کے طور پر خروج کرتے ہیں [۳]۔

ب-سرقہ:

۳-سرقہ لغت میں: کوئی چیز خفیہ طور پر لینا، اصطلاح میں: کسی چیز کو خفیہ طور پر ناحق اس کے مناسب حرز (محفوظ جگہ) سے لینا، اسکی کچھ شرائط ہیں جن کو اس کے باب میں ذکر کیا جائے گا۔

فرق یہ ہوا کہ حرابہ کھلم کھلا، زبردستی اور ہتھیار کے ساتھ ہوتا ہے۔

ج-نہب واختلاس:

۴-نہب لغت میں: مال پر غلبہ حاصل کرنا ہے، اصطلاح میں: کوئی چیز اعلانیہ بلا رضامندی کے لینا ہے۔

اختلاس: کسی چیز کو اس کے مالک کی غفلت میں جلدی سے اچک لینا، ساتھ ہی بھاگنے پر اعتماد ہو۔

لہذا نہب اور اختلاس دونوں میں کسی چیز کو اعلانیہ طور پر لینا ہے، اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ اختلاس میں تیزی سے لینا ہوتا ہے، جب کہ نہب میں ایسا ہونا معتبر نہیں [۱]۔

حرابہ: غلبہ کے طور پر لینا ہے۔

د-غصب:

۵-غصب کا معنی: کسی چیز کو ظالمانہ طور پر اعلانیہ لینا ہے۔

شرعاً: دوسرے کے حق پر ناحق قبضہ کرنا۔

ایک قول ہے: اعلانیہ طور پر مال متقوم سے اس کے مالک کا قبضہ ہٹانا [۲]۔

لہذا غصب: ہتھیار کے ذریعہ ہوتا ہے اور بغیر ہتھیار کے بھی، ساتھ ہی امداد ملنے کا امکان ہوتا ہے۔

شرعی حکم:

۶-حرابہ: گناہ کبیرہ ہے، اور حدود میں سے ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، قرآن کریم نے اس کا ارتکاب کرنے والوں کو اللہ سے اور اس کے رسول سے لڑنے والے، اور زمین میں تیزی سے فساد کرنے والے کہا ہے، اور ان کے لئے نہایت سخت سزا مقرر کی ہے، فرمان باری ہے: "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوْا أَوْ يُصَلَّبُوْا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيْهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ" [۳] (جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگے رہتے ہیں ان کی سزا بس یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں یا سولی دیئے جائیں، یا ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹے جائیں یا وہ ملک سے نکال دیئے جائیں)۔

(۱) المصباح المنیر، مطالب أولی النہی ۶/ ۲۶۲۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۰۲، روض الطالب ۴/ ۱۱۱۔
(۳) الزرقانی ۸/ ۱۹۲۔

(۱) المصباح المنیر، ابن عابدین ۳/ ۱۹۹، الزرقانی ۸/ ۱۹۲۔
(۲) الإقناع لحل ألفاظ أبی شجاع ۲/ ۵۵، بدائع الصنائع ۷/ ۱۴۲۔
(۳) سورۂ مائدہ/ ۳۳۔

حضور ﷺ نے اسلام سے ان کی نسبت کا انکار کر دیا ہے، چنانچہ متفق علیہ روایت میں فرمان نبوی ہے: "من حمل علینا السلاح فلیس منا" (۱) (جو ہم پر ہتھیار اٹھائے وہ ہم میں سے نہیں)۔

حرابہ کی سزا میں اصل:

۷- حرابہ کی سزا کے بیان میں اصل یہ فرمان باری ہے: "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُّقَتَّلُوْا أَوْ يُصَلَّبُوْا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيْهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ" (۲) (جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگے رہتے ہیں ان کی سزا بس یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں یا سولی دیئے جائیں، یا ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹے جائیں یا وہ ملک سے نکال دیئے جائیں)۔

ڈاکو کی حد کی مشروعیت پر فقہاء کا اجماع ہے جیسا کہ آئے گا، اور حدیثِ "عرنیین" ابو قلابہ سے مروی ہے، وہ حضرت انس سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: قبیلہ عکل کے کچھ لوگ حضور ﷺ کی خدمت میں آئے، یہ لوگ مسجد کے سائبان میں ٹھہرے، وہیں رہا کرتے تھے، ان کو مدینہ کی ہوا موافق نہ آئی، وہ کہنے لگے: "اے اللہ کے رسول دودھ سے ہماری مدد فرمائیے، آپ نے فرمایا: میں دودھ سے تمہاری مدد نہیں کر سکتا، البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ تم پیغمبر کے اونٹوں میں چلے جاؤ، وہ گئے اور ان کا دودھ اور پیشاب پینے لگے، اچھے تندرست اور موٹے تازے ہو گئے، اور (اس احسان کا بدلہ یہ کیا کہ) چرواہے کو جان سے مار ڈالا، اونٹ کو بھی ہانک لے گئے، ایک چلانے والے نے آکر حضور ﷺ کو خبر دی، آپ ﷺ نے تلاش کرنے والے سواروں کو ان کے تعاقب میں روانہ کیا، ابھی دن نہیں چڑھا تھا کہ وہ سب گرفتار ہو کر آئے، آپ ﷺ نے حکم دیا سلائیاں گرم کی گئیں، وہ ان کی آنکھوں میں پھرائی گئیں، پھر ان کے ہاتھ پاؤں کٹوائے اور ان کو داغا نہیں (خون بہنے دیا) اس کے بعد مدینہ کی پتھریلی زمین میں ڈال دیے گئے، پانی مانگتے تھے لیکن کسی نے پانی نہ دیا، یہاں تک کہ مر گئے"، ابو قلابہ (راوی) نے کہا: ان لوگوں نے (بڑے بڑے سخت جرم کئے تھے) اونٹوں کی چوری کی، چرواہے کو جان سے مار ڈالا، اللہ اور اس کے رسول سے لڑے (۱)۔

محارب کون ہے؟:

۸- جمہور کے نزدیک محارب ہر وہ پابند مکلّف انسان ہے جو مال کو طاقت کی بنا پر امداد سے دور جگہ پر چھین لے (۲)۔

فقہاء کے یہاں کچھ اور تعریفات ہیں جن کا مفہوم اس معنی سے خارج نہیں۔

محاربین میں کچھ شرائط کا ہونا ضروری ہے تا کہ ان پر حد حرابہ نافذ ہو، یہ شرائط فی الجملہ درج ذیل ہیں:

الف- التزام (پابند ہونا)۔

ب- تکلیف (مکلّف ہونا)۔

ج- ساتھ میں ہتھیار رہنا۔

---

(۱) حدیث: "من حمل علینا السلاح فلیس منا" کی روایت امام بخاری (الفتح ۱۳/ ۲۳ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱/ ۹۸ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمر سے کی ہے۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۳۔

(۱) حدیث: "العرنیین" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۱۱۱ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔ دیکھئے: بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۹۰، روض الطالب ۴/ ۱۵۴، مطالب اولی النہی ۶/ ۲۵۱، المغنی ۸/ ۲۸۶، ۲۸۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۹۵، روض الطالب ۴/ ۱۵۴، المغنی ۸/ ۲۸۶۔

د- آبادی سے دور ہونا۔

ھ- مرد ہونا۔

و- اعلانیہ ہونا۔

ان تمام شرائط پر فقہاء کا اتفاق نہیں، بلکہ بعض میں اختلاف ہے جس کی تشریح یوں ہے:

الف - التزام:

۹- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ محارب کے لئے شرط ہے کہ وہ احکام شریعت کا پابند ہو، یعنی مسلمان ہو یا ذمی یا مرتد ہو، لہذا حربی یا معاہد یا مستامن پر حد حرابہ نافذ نہ ہوگی[۱]۔

ان کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: "**إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ**"[۲] (مگر جو لوگ توبہ کرلیں قبل اس کے کہ تم ان پر قابو پاؤ) ان لوگوں کی توبہ قابو پانے سے پہلے اور اس کے بعد مقبول ہے، نیز فرمان باری ہے: "**قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ**"[۳] (آپ کہہ دیجئے (ان) کافروں سے کہ اگر یہ لوگ باز آجائیں گے تو جو کچھ پہلے ہو چکا ہے ان کے لیے بخش دیا جائے گا)، نیز حدیث ہے: "**الإسلام يجب ما كان قبله**"[۴] (اسلام سابقہ (گناہ) کو ختم کردیتا ہے)، اور یہ لوگ احکام شریعت کے پابند نہیں ہیں، رہا ذمی تو وہ احکام شریعت کا پابند ہے، اس کے لئے وہی حقوق ہیں جو ہمارے لئے ہیں، اور اس پر وہی ذمہ داری ہے جو ہماری ہے۔

اکثر شافعیہ کی عبارت کا ظاہر یہ ہے کہ ذمی کا حکم احکام حرابہ میں مسلمان کے حکم کی طرح ہے، رہا مستامن تو اس کے بارے میں شافعیہ کے یہاں اختلاف ہے، کہ وہ محارب ہوگا یا نہیں؟[۱]۔

ب- تکلیف (مکلّف ہونا):

۱۰- فقہاء کے یہاں اس میں اختلاف نہیں کہ بلوغ اور عقل حرابہ کی سزا کی شرائط ہیں، اس لئے کہ یہ دونوں تکلیف کی شرطیں ہیں (جو حدود کے نفاذ کی شرط ہے)[۲]۔

اگر کوئی بچہ یا مجنون کے ساتھ شریک ہوکر ڈاکہ زنی کرے تو اس کی حد کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: جمہور کی رائے ہے کہ ان سے حد ساقط نہ ہوگی، بلکہ نافذ ہوگی، انہوں نے کہا: اس لئے کہ یہ شبہ کسی ایک کے ساتھ خاص ہے، لہذا بقیہ لوگوں سے حد ساقط نہ ہوگی، جیسا کہ کئی آدمی مل کر کسی ایک عورت سے زنا کریں۔

حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، شافعیہ اور مالکیہ کے کلام کا تقاضا یہی ہے، چنانچہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ بچہ کے ساتھ شریک ہونے والے سے قصاص لیا جائے گا، شافعیہ نے کہا ہے کہ ڈاکو سے حد صرف اسی صورت میں ساقط ہوسکتی ہے جب کہ اس پر قدرت پائے جانے سے قبل وہ توبہ کرلے، اس کے علاوہ انہوں نے حد ساقط کرنے والے کسی دوسرے سبب کا ذکر نہیں کیا ہے، اسی طرح انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی نے کسی بھاگنے والے کو پکڑ لیا، اور اس کو کسی بچہ نے قتل کردیا، تو ان کے نزدیک پکڑنے والے کو قتل کیا

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۱۲، روض الطالب ۴/ ۱۵۴، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۵۴، کشاف القناع ۶/ ۱۴۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۹۱، المدونہ ۶/ ۲۶۸۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۴۔

(۳) سورۂ انفال/ ۳۸۔

(۴) حدیث: "الإسلام يجب ما كان قبله" کی روایت امام احمد (۴/ ۱۹۹ طبع المیمنیہ) نے حضرت عمرو بن العاص سے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۹/ ۳۵۱ طبع القدسی) میں اس کو ذکر کرنے کے بعد کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۱) روض الطالب ۴/ ۱۵۴، نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۸/ ۲۔

(۲) سابقہ مراجع۔

جائے گا،[1] ان سب کا تقاضا ہے کہ ڈاکہ زنی میں بچہ کے ساتھ شریک رہنے والے پر حد جاری کی جائے۔

حنفیہ نے کہا: اگر ڈاکوؤں میں کوئی شخص بچہ یا مجنون یا راہ گیروں میں سے کسی کا ذی رحم محرم ہو تو ان میں سے کسی پر حد نہیں، خواہ عقل مندوں نے خود یہ کام کیا ہو یا نہ کیا ہو، حنفیہ نے کہا: اس لئے کہ یہ ایک جرم ہے جو سب سے ہوا ہے، اور جب ان میں سے کسی ایک کا فعل حد کا موجب وسبب نہیں بنا تو بقیہ کا فعل علت کا جزء ہوگا (یعنی پورا سبب نہیں ہوگا)، لہذا اس سے حکم ثابت نہ ہوگا، امام ابو یوسف نے کہا: اگر عقل مند لوگ اس کام کو خود انجام دیں تو ان پر حد جاری ہوگی[2]۔

ج-مرد ہونا:

۱۱- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ ''محارب'' کے لئے مرد ہونا شرط نہیں۔

اگر کچھ عورتیں اپنی ایک جماعت بنالیں، ان کے پاس طاقت اور تحفظ ہو تو یہ ڈاکو ہیں، حرابہ پر عورت ہونے کا کوئی اثر نہ پڑے گا، اس لئے کہ بعض عورتوں کے پاس مردوں کی طرح طاقت اور انتظامی صلاحیت ہوتی ہے، لہذا اس پر حرابہ کے وہی احکام نافذ ہوں گے جو مرد پر جاری ہوتے ہیں[3]۔

حنفیہ نے کہا: محارب کے لئے مرد ہونا شرط ہے، لہذا عورت پر حد نہیں، اگر چہ وہ جنگ لڑنے اور مال چھیننے میں قیادت کرے، اس لئے کہ حرابہ کا رکن یہ ہے کہ غلبہ اور جنگ لڑنے کے طور پر خروج ہو، اور یہ چیز عادتاً عورتوں میں نہیں ہوتی، کیوں کہ ان کے دل نرم اور ڈھانچہ نحیف ہوتا ہے، لہذا عورت اہل حرابہ میں سے نہیں ہوگی۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۳، شرح الزرقانی ۸/ ۱۰۹، المغنی ۸/ ۲۹۸۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۱۴، بدائع الصنائع ۷/ ۹۱۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۵۵، المغنی ۸/ ۲۹۸، شرح الزرقانی ۸/ ۱۰۹۔

اسی وجہ سے عورتوں کو دار الحرب میں قتل نہیں کیا جاتا، اسی طرح امام ابو حنیفہ اور محمد کے نزدیک عورتوں کے ساتھ ڈاکہ زنی میں شریک رہنے والے مردوں پر بھی حد نہیں ہوگی، خواہ وہ خود جرم کا ارتکاب کریں یا نہ کریں، امام ابو یوسف نے کہا: اگر خود عورت جنگ کرے اور مال لوٹے تو ان مردوں پر حد جاری ہوگی جو اس عورت کے ساتھ شریک ہوئے، اس لئے کہ عورت پر حد کا واجب نہ ہونا نااہلیت کی بنا پر نہیں، اس لئے کہ وہ مکلّف ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ وہ عادتاً ''محاربہ'' نہیں کرتی، اور یہ چیز ان مردوں میں نہیں جو اس کے ساتھ شریک ہیں، لہذا ان مردوں پر حد کا وجوب ممنوع نہ ہوگا[1]۔

د-سلاح (ہتھیار):

۱۲- محارب کے لئے ہتھیار کی شرط کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور حنابلہ نے کہا: محارب کے ساتھ ہتھیار ہونا شرط ہے، اور یہاں پر پتھر اور لاٹھی کو ہتھیار مانا جاتا ہے، اگر وہ لاٹھیوں اور پتھروں سے لوگوں پر حملہ کریں تو وہ ''محارب'' ہوں گے، لیکن اگر ان میں سے کوئی چیز ان کے ساتھ نہ ہو تو وہ محارب نہیں ہیں[2]۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ہتھیار ساتھ میں ہونا شرط نہیں، بلکہ ان کے نزدیک تسلط، غلبہ اور مال چھیننا کافی ہے، گو کہ گھونسے اور مکے سے ہو[3]۔

ھ-آبادی سے دور ہونا:

۱۳- مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب نیز حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۹۱۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۱۳، المغنی ۸/ ۲۸۸۔

(۳) المدونۃ الکبری ۶/ ۳۰۳، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۵۶، روض الطالب ۴/ ۱۵۴۔

امام احمد کے بہت سے اصحاب کی رائے ہے کہ آبادی سے دور ہونا شرط نہیں، بس ایسی جگہ ہو جہاں مدد نہ ملے۔

مدد نہ ملنے کے اسباب بہت ہیں، آبادی سے دور ہونے میں منحصر نہیں۔

بسا اوقات آبادی اور بادشاہ سے دوری کے سبب مدد نہیں ملتی۔

بسا اوقات آبادی والوں کی کم زوری یا بادشاہ کی کم زوری کے سبب نہیں ملتی۔

لہذا اگر کچھ لوگ گھر میں گھس کر ہتھیار دکھائیں اور گھر والوں کو مدد طلب کرنے سے روک دیں تو ان گھر والوں کے حق میں یہ ڈاکو ہیں [۱]۔

جمہور کا استدلال آیت محاربہ کے عموم سے ہے، نیز اس لئے کہ اگر یہ چیز آبادیوں، شہروں اور گاؤں میں پیش آئے تو زیادہ خوف ناک اور زیادہ ضرر رساں ہے، لہذا یہ حد حرابہ کی زیادہ مستحق ہے [۲]۔

حنفیہ کا مذہب اور حنابلہ کے یہاں مذہب یہ ہے کہ آبادی سے دور ہونا شرط ہے، اگر ان لوگوں کی طرف سے گاؤں اور شہروں میں خوف زدہ کیا جائے اور مال چھینا جائے تو یہ لوگ محارب نہیں، انہوں نے کہا: اس لئے کہ اس میں واجب کو "ڈاکہ زنی کی حد" کہتے ہیں اور ڈاکہ زنی محض صحراء میں ہوتی ہے، نیز اس لئے کہ اگر گاؤں اور شہروں میں ایسا ہو تو اکثر و بیشتر مدد آجاتی ہے، اور ڈاکوؤں کی قوت ختم ہو جاتی ہے، اور ان کی حیثیت اچکے کی ہو جاتی ہے، جو ڈاکو نہیں اور اس پر حد نہیں [۳]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۴، روض الطالب ۴/ ۱۵۴۔

(۲) شرح الزرقانی ۸/ ۱۰۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۴، المغنی ۸/ ۲۸۷۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۱۴، المغنی ۸/ ۲۸۷۔

و- مجاہرہ (اعلانیہ ہونا):

۱۴- مجاہرہ یہ ہے کہ ڈاکو مال اعلانیہ چھینیں، لہذا اگر خفیہ طریقہ سے لے لیں تو یہ چور ہیں، اور اگر اچک کر لے بھاگیں تو یہ اچکے ہیں، اور ان کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

اسی طرح اگر ایک دو آدمی قافلہ کے آخری حصہ پر حملہ بول کر کچھ چھین لیں تو یہ محارب نہیں، اس لئے کہ ان کو قوت وتحفظ پر اعتماد نہیں، اور اگر چند لوگوں پر حملہ کر کے ان کو مغلوب کر دیں تو یہ ڈاکو ہیں [۱]۔

ڈاکوؤں کے مددگار کا حکم:

۱۵- ردء (مدد) کے حکم کے بارے میں (یعنی جو ڈاکو کی مدد، اپنی جاہ وحیثیت سے یا تعداد بڑھا کر یا کسی اور طرح کرے لیکن خود ڈاکہ زنی نہ کرے) فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اس کا حکم خود ڈاکہ زنی کرنے والے کے حکم کی طرح ہے، اس لئے کہ وہ اکٹھا ہو کر ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں، اور سب مل کر ڈاکہ زنی کرتے ہیں، نیز اس لئے کہ ڈاکوؤں کی عادت ہے کہ کچھ حملہ کرتے ہیں اور کچھ دفاع کرتے ہیں، لہذا اگر معین ومددگار کو، خود ڈاکہ زنی کرنے والے کے حکم کے ساتھ وجوب حد کے سبب میں شریک نہ کیا جائے، تو اس کے نتیجہ میں ڈاکہ زنی کا دروازہ کھل جائے گا [۲]۔

شافعیہ نے کہا "ردء" پر حد نہیں، بلکہ اس کو دوسرے جرائم کی طرح جن میں حد نہیں ہے، سزا دی جائے گی [۳]۔

محاربین کی سزا:

۱۶- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ محارب کی سزا اللہ کی قائم

(۱) روض الطالب ۴/ ۱۵۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۴، المغنی ۸/ ۲۸۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۹۱، شرح الزرقانی ۸/ ۱۱۰، المغنی ۸/ ۲۹۷۔

(۳) روض الطالب ۴/ ۱۵۴۔

کردہ ایک حد ہے جو ساقط یا معاف ہونے کے قابل نہیں جب تک کہ ان پر قابو ملنے سے قبل وہ توبہ نہ کرلیں۔

اس سلسلہ میں اصل یہ فرمان باری ہے: "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوْا أَوْ يُصَلَّبُوْا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيْهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَ لَهُمْ فِي الْأٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ ٥ إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ، فَاعْلَمُوْا أَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ"[1] (جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگے رہتے ہیں، ان کی سزا بس یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں یا سولی دیئے جائیں، یا ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹے جائیں یا وہ ملک سے نکال دیئے جائیں، یہ تو ان کی رسوائی دنیا میں ہوئی، اور آخرت میں ان کے لئے بڑا عذاب ہے مگر جو لوگ توبہ کرلیں قبل اس کے تم ان پر قابو پاؤ تو جانے رہو کہ بیشک اللہ بڑا بخشنے والا بڑا رحمت والا ہے)۔

۱۷ - ان سزاؤں کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ یہ اختیار دینے کے طور پر ہیں یا ان کی انواع بیان کرنے کے طور پر؟ شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین کی رائے ہے کہ اس میں حرف (أو) احکام کی ترتیب اور جرائم کے مناسب ان کی تقسیم کے لئے ہے۔

لہذا جو قتل کرے اور مال چھینے، اس کو قتل کیا جائے گا اور سولی پر چڑھایا جائے گا، جس نے صرف مال لیا، اس کا داہنا ہاتھ اور بایاں پاؤں کاٹ دیا جائے گا۔

جس نے راستہ کو خوفناک بنایا، لیکن نہ مال لیا، نہ قتل کیا تو اس کو اس جگہ سے دور کر دیا جائے گا[2]۔

(۱) سورۂ مائدہ ر ۳۳، ۳۴۔

(۲) روض الطالب ۴ر ۱۵۵، المغنی ۸ر ۲۸۸، روضۃ الطالبین ۱۰ر ۱۵۶، ۱۵۷، مطالب أولی النہی ۶ر ۲۵۲، ۲۵۳، نہایۃ المحتاج ۸ر ۳، طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

اس حالت میں جلاوطن کرنا شافعیہ کے نزدیک تعزیر ہے، حد نہیں، اور تعزیر ان کے علاوہ سے بھی جائز ہوگی اور ترک تعزیر بھی جائز ہے اگر امام اس میں مصلحت سمجھے۔

انہوں نے کہا: ابن عباس نے اس آیت کی تفسیر یہی کی ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا ہے: مطلب یہ ہے کہ اگر قتل کریں تو ان کو قتل کر دیا جائے گا، یا اگر قتل کے ساتھ مال بھی چھینیں تو ان کو قتل کیا جائے گا اور سولی پر چڑھایا جائے گا، یا مخالف جانب سے ان کے ہاتھ پاؤں کو کاٹ دیا جائے گا اگر صرف مال چھینیں، یا ان کو جلاوطن کر دیا جائے گا اگر خوف پیدا کریں، لیکن کچھ نہ چھینیں اور نہ قتل کریں، ان حضرات کے نزدیک حرف (أو) انواع کے بیان کے لئے ہے، اختیار دینے کے لئے نہیں، جیسا کہ فرمان باری میں ہے: "وَقَالُوْا: كُوْنُوْا هُوْدًا أَوْ نَصَارٰى" (اور (یہ لوگ) کہتے ہیں کہ یہودی ہوجاؤ یا نصرانی ہوجاؤ)، یعنی یہودیوں نے کہا: یہودی ہوجاؤ، اور نصرانیوں نے کہا: نصرانی ہوجاؤ، ان کو یہودی اور نصرانی ہونے کا اختیار نہیں دیا گیا ہے۔

انہوں نے مزید کہا: آیت کو مطلق محارب کے بارے میں تخییر کے ظاہری مفہوم پر محمول کرنا دو امور کی وجہ سے ناممکن ہے:

اول- سزا جرم کے بقدر ہوتی ہے، جس قدر جرم بڑھے گا سزا سنگین ہوگی، اور جتنا جرم ہلکا ہوگا، سزا ہلکی ہوگی، عقل ونقل کا تقاضا بھی یہی ہے، فرمان باری ہے: "وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا"[1] (اور برائی کا بدلہ برائی ہے ویسی ہی)، اور ہلکے جرم کی سزا میں ایسا اختیار دینا کہ سنگین اور مکمل جرم کی سزا کو شامل ہوجائے، اسی طرح مکمل وسنگین جرم کی سزا میں ایسا اختیار دینا کہ ہلکے جرم کی سزا اس کے تحت آجائے، شریعت میں معہود ومعروف کے خلاف ہے۔

(۱) سورۂ شوری ر ۴۰۔

مزید برآں یہ کہ امت کا اجماع ہے کہ اگر ڈاکو قتل کریں اور مال لے لیں تو ان کی معقول سزا صرف جلاوطن کرنا نہیں، اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تخییر کے ظاہر پر عمل کرنا ممکن نہیں۔

دوم- مختلف احکام میں حرف تخییر کے ذریعہ آنے والی تخییر اپنے ظاہر پر صرف اس وقت جاری ہوتی ہے جب کہ وجوب کا سبب ایک ہو، جیسا کہ قسم کے کفارہ، اور شکار کی سزا کے کفارہ میں ہے، لیکن اگر سبب الگ الگ ہوں، تو یہ تخییر کو اس کے ظاہر سے نکال دیں گے، اور مقصد ہر ایک کا الگ الگ حکم بیان کرنا ہوگا۔

ڈاکہ زنی قسم قسم کی ہے، اس کی انواع و اقسام جرم ہونے میں مختلف درجہ کی ہیں: بسا اوقات صرف مال لینا ہوتا ہے، بسا اوقات صرف قتل ہوتا ہے، بسا اوقات دونوں ساتھ ہوتے ہیں، بسا اوقات محض خوف پیدا کرنا ہوتا ہے، اس طرح سزا کا سبب الگ الگ ہے، لہذا آیت کو ہر نوع کے حکم کے بیان پر محمول کیا جائے گا، اور ان کو قتل کیا جائے گا اور سولی پر چڑھائے جائیں گے اگر انہوں نے قتل کیا اور مال لیا ہو، ان کے ہاتھ پاؤں مخالف جانب سے کاٹ دیئے جائیں گے اگر انہوں نے صرف مال لیا ہو، کچھ اور نہ کیا ہو، اور ان کو جلاوطن کردیا جائے گا اگر انہوں نے راستہ میں خوف پیدا کیا ہو، نہ کوئی جان لی ہو، نہ مال لیا ہو، اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے سب سے سخت سزا کا، پھر اس کے بعد اس سے کم سخت سزا کا ذکر کیا ہے، حالانکہ قرآن کا تخییر کے ارادہ کے وقت معروف طریقہ، سب سے ہلکے سے شروع کرنا ہے، جیسے یمین کا کفارہ، اور جہاں ترتیب مقصود ہوتی ہے وہاں سب سے سخت سے آغاز ہوتا ہے، پھر اس کے بعد اس سے کم سخت کا ذکر ہوتا ہے، جیسے کفارۂ ظہار اور قتل (۱)۔

امام ابوحنیفہؒ نے کہا: اگر وہ جان مارنے یا کچھ چھیننے سے قبل گرفتار ہوجائے تو تعزیری سزا دینے کے بعد اس کو قید کردیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ توبہ کرلے، اور آیت میں ''نفی'' سے مراد یہی ہے، اور اگر اس نے معصوم (ناحق) مال لیا ہو جو نصاب کے بقدر ہے، تو اس کے ہاتھ پاؤں کو مخالف جانب سے کاٹ دیا جائے گا، اور اگر کسی معصوم جان کو قتل کیا ہو، مال نہ چھینا ہو، تو اس کو قتل کردیا جائے گا، اور اگر جان لی ہو اور مال لیا ہو تو یہی خصوصی محارب ہے، امام کو اس کے متعلق تین امور کا اختیار ہے، اگر چاہے تو ان کے ہاتھ پاؤں مخالف جانب سے کاٹ کر ان کو قتل کردے، اور اگر چاہے تو صرف ان کو قتل کردے، اور اگر چاہے تو ان کو سولی پر چڑھائے، اور یہاں سولی چڑھانے سے مراد: نیزہ سے مار کر چھوڑ دینا ہے، یہاں تک کہ مرجائے، تین دن سے زیادہ نہیں چھوڑا جائے گا، اس حالت میں امام صاحب کے نزدیک صرف ہاتھ پاؤں کاٹنا جائز نہیں، بلکہ اس کے ساتھ قتل یا سولی بھی ہو، اس لئے کہ جرم قتل اور مال لینا ہے، تنہا قتل کرنے میں قتل ہے، اور صرف مال لینے میں ہاتھ پاؤں کاٹنا ہے، تو ان دونوں میں خوف پیدا کرنے کے ساتھ ساتھ صرف ہاتھ پاؤں کاٹے جائیں یہ نامعقول ہے، صاحبین نے اس صورت کے بارے میں کہا: ان کو سولی پر چڑھایا جائے گا، قتل کردیا جائے گا، ہاتھ پاؤں نہ کاٹے جائیں گے (۱)۔

سلف کی ایک جماعت نے کہا کہ آیت سے ان چاروں سزاؤں میں اختیار معلوم ہوتا ہے۔

لہذا اگر یہ لوگ ڈاکہ زنی کے لئے نکلیں اور امام ان کو قابو میں کرلے، تو اس کو اختیار ہے کہ ان احکامات میں سے جس کو جاری کرنے میں مصلحت سمجھے جاری کرے، گو کہ انہوں نے نہ تو قتل کیا ہو، نہ مال لیا

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۹۳، ۹۴، روض الطالب ۴/ ۱۵۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲، ۷، المغنی ۸/ ۲۸۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۹۴، ابن عابدین ۳/ ۲۱۳، الاختیار ۴/ ۱۱۴۔

ہو، یہی رائے امام مالک کی درج ذیل کی تفصیل کے مطابق ہے:

اگر اس نے قتل کیا ہے تو اس کو قتل کرنا ضروری ہے، الا یہ کہ امام قتل کرنے سے زیادہ اس کے باقی رکھنے کو مصلحت سمجھے [۱]۔

امام کو اس کے ہاتھ پاؤں کاٹنے یا جلاوطن کرنے کا اختیار نہیں، اختیار صرف قتل کرنے اور سولی پر چڑھانے میں ہے، اور اگر اس نے مال لیا، قتل نہ کیا ہو تو امام کو اس کے جلاوطن کرنے کا اختیار نہیں، ہاں اس کے قتل کرنے، سولی پر چڑھانے یا مخالف جانب سے کاٹنے کا اختیار ہے، اور اگر اس نے محض راستہ میں خوف پیدا کیا ہو تو امام کو حسب مصلحت اس کے قتل یا سولی چڑھانے یا کاٹنے کا اختیار ہے، یہ مردوں کے حق میں ہے۔

عورت کو سولی پر نہیں چڑھایا جائے گا، نہ وہ جلاوطن کی جائے گی، اس کی حد محض مخالف جانب سے ہاتھ پاؤں کاٹنا یا صرف قتل کر دینا ہے، ان حضرات کا استدلال ظاہر آیت سے ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے ان سزاؤں کو لفظ ''أوْ'' کے ساتھ ذکر کیا ہے، لفظ ''أوْ'' تخییر کے لئے بنایا گیا ہے، یہ سعید بن مسیّب، مجاہد، حسن اور عطاء بن أبی رباح کا مذہب ہے۔

ابن عباس نے فرمایا: جہاں جہاں قرآن میں ''أوْ'' ہے، وہاں اختیار ہے [۲]۔

سزا کے نفاذ کا طریقہ:

الف-شہر بدری:

۱۸- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر اس نے راستہ کو خوفناک بنایا ہو، نہ مال چھینا، نہ جان لی ہو تو اس کی سزا وطن سے ''نفی'' کرنا ہے، نفی کے معنی میں اختلاف ہے: امام ابوحنیفہ نے کہا: اس کو 'نفی' کرنا یہ ہے کہ قید کر دیا جائے، یہاں تک کہ توبہ کرے یا مر جائے [۱]۔

امام مالک کی رائے ہے کہ نفی سے مراد اس کو وطن سے دوری کی مسافت تک ہٹا دینا [۲] اور وہاں اس کو قید کرنا ہے [۳]۔

امام شافعی نے فرمایا: نفی سے مراد قید کرنا یا کچھ اور مثلاً جلاوطن کرنا جیسے زنا میں ہے [۴]۔

حنابلہ نے کہا: نفی یہ ہے کہ ان کو ہر جگہ سے دربدر کیا جائے، کسی ملک میں چین سے بیٹھنے نہ دیا جائے۔

یہ ابن عباس سے مروی ہے، یہی نخعی، قتادہ اور عطاء کا قول ہے، ابن عباس سے یہ بھی مروی ہے کہ اس کو اپنے وطن سے دوسرے وطن میں بھیج دیا جائے گا جیسے زانی کو [۵]۔

رہی عورت تو شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اس کو جلاوطن کر دیا جائے گا، ان کا استدلال: نص ''أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ'' کے عموم سے ہے۔

عورت کو جلاوطن کرنے کے لئے انہوں نے شرط لگائی ہے کہ اس کے ساتھ اس کا کوئی محرم نکلے، اور اگر کوئی محرم اس کے ساتھ نہ نکلے تو امام احمد کے یہاں ایک روایت ہے کہ اس کو قصر کی مسافت سے کم دور تک جلاوطن کیا جائے گا، تا کہ وہ گھر والوں سے قریب رہے، اور وہ اس کی حفاظت کر سکیں، اور شافعیہ کے نزدیک اس کی جلاوطنی کو مؤخر کیا

(۱) مالکیہ کے یہاں یہ نقطۂ نظر سیاست شرعیہ کے باب سے ہے، ہمارے خیال میں دوسرے مذاہب کے قواعد اس کے خلاف نہیں۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/۴۹۱، ۴۹۲، شرح الزرقانی ۸/۱۱۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۵۰، تفسیر القرطبی ۶/۱۵۲۔

(۱) ابن عابدین ۳/۲۱۲۔

(۲) ابن رشد کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد مسافت قصر یا اس سے زائد ہے (بدایۃ المجتہد ۲/۴۹۶)۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۴۹۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۸/۵۔

(۵) المغنی ۸/۲۹۴۔

جائے گا[۱]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ عورت کو جلاوطن کرنا یا سولی پر چڑھانا نہیں ہے[۲]۔

ب-قتل:

۱۹-ڈاکو اگر صرف قتل کرے تو اس کو قتل کرنے میں حد کا پہلو غالب ہوگا یا قصاص کا یہ فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے: حنفیہ ومالکیہ کا مذہب اور شافعیہ وحنابلہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ حد کا پہلو غالب رکھا جائے گا، لہذا اس کو قتل کردیا جائے گا، گو کہ اس نے کسی بھاری چیز سے قتل کیا ہو، قاتل ومقتول کے درمیان برابری شرط نہیں، چنانچہ آزاد کو غلام کے بدلہ اور مسلمان کو ذمی کے بدلہ قتل کردیا جائے گا، اسی طرح مستحق قصاص کے معاف کرنے کا اعتبار نہیں[۳]۔

شافعیہ کے یہاں راجح قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ اس میں قصاص کے پہلو کو غالب رکھا جائے گا، اس لئے کہ یہ آدمی کا حق ہے، اور یہ تنگی کرنے پر مبنی ہے، لہذا پہلے اس کو قصاص میں قتل کیا جائے گا، اور اگر مستحق قصاص اس کو معاف کردے تو اس کو بطور حد قتل کردیا جائے گا، اور قاتل ومقتول میں برابری شرط ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**لا یقتل مسلم بکافر**"[۴] (مسلمان کو کافر کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا) بناء بریں اگر مسلمان کسی ذمی کو یا آزاد، غیر آزاد کو قتل کردے، لیکن مال نہ چھینے تو اس کو قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا، ذمی کی دیت (خون بہا) اور

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۰۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۶۹۔
(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۹۱، ۴۹۲، شرح الزرقانی ۸/ ۱۱۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۰۔
(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۰۔
(۴) حدیث: "لایقتل مسلم بکافر" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۲۶۰ طبع السلفیہ) نے حضرت علی بن ابی طالب سے کی ہے۔

غلام کی قیمت تاوان میں دے گا[۱]۔

ج-مخالف جانب سے ہاتھ پاؤں کاٹنا:

۲۰-ہاتھ پاؤں کاٹنے میں وہی امور ملحوظ ہوں گے جو چور کے ہاتھ کاٹنے میں ملحوظ ہوتے ہیں[۲] دیکھئے: اصطلاح (سرقہ)۔

د-سولی:

۲۱-سولی کے وقت اور اس کی مدت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ ومالکیہ نے کہا: زندہ حالت میں سولی پر چڑھا یا جائے گا، اور سولی کی حالت میں اس کو قتل کردیا جائے گا[۳]۔

اور حنفیہ نے کہا: موت کے بعد تین دن تک سولی پر چڑھا ہوا چھوڑ دیا جائے گا، مالکیہ کے یہاں سولی کی مدت کی تعیین امام اپنی رائے سے کرے گا[۴] شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس کو زندہ حالت میں سولی پر چڑھایا جائے گا، تاکہ اعلان ہوجائے، پھر اس کو اتار کر قتل کردیا جائے گا[۵]۔

شافعیہ کے یہاں معتمد اور حنابلہ کا قول ہے کہ قتل کرنے کے بعد اس کو سولی پر چڑھایا جائے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے الفاظ میں قتل کو صلب سے پہلے رکھا ہے، تو عمل کے لحاظ سے بھی اول الذکر کو مقدم رکھنا واجب ہے، جیسے کہ فرمان باری ہے: "**إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ**"، میں[۶] (صفا ومروہ بے شک اللہ کی یادگاروں میں سے

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۶۰، اسنی المطالب ۴/ ۱۵۶، المغنی ۸/ ۲۹۰۔
(۲) سابقہ مراجع، ابن عابدین ۳/ ۲۱۳، الزرقانی ۸/ ۱۱۵، الدسوقی ۴/ ۳۴۹۔
(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۴۹۔
(۴) سابقہ مراجع۔
(۵) نہایۃ المحتاج ۸/ ۵۔
(۶) سورۂ بقرہ/ ۱۵۸۔

ہیں)، نیز اس لئے کہ اس کو زندہ حالت میں سولی پر چڑھانے میں اس کو عذاب دینا ہے [۱]، حالانکہ فرمان نبوی ہے: "إن الله كتب الإحسان على كل شيئ فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة" [۲] (اللہ تعالیٰ نے ہر کام میں اچھی طرح کرنا فرض کیا ہے۔ جب تم قتل کروتو اچھی طرح قتل کرو)۔

اس رائے کے مطابق پہلے اس کو قتل کر دیا جائے گا، پھر غسل دیا جائے گا، کفنایا جائے گا، اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، پھر سولی پر چڑھا یا جائے گا، اور تین دن، تین رات اسی حالت میں چھوڑ دیا جائے گا، اس سے زیادہ نہیں، ''صلب'' سے متعلق تفصیل اصطلاح: (تصلیب) میں دیکھی جائے۔

حد نافذ کرنے کے بعد مال اور زخموں کا ضمان:

۲۲ - محارب پر حد نافذ کرنے کے بعد کیا وہ چھینے ہوئے مال کا ضامن ہوگا، اور اس سے زخموں کا قصاص لیا جائے گا، ائمہ کا اس میں اختلاف ہے:

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: اگر محاربین نے مال لیا ہو، اور ان پر حد نافذ کر دی گئی تو علی الاطلاق وہ مال کے ضامن ہوں گے [۳]۔

پھر حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ضمان، صرف مال لینے والے پر واجب ہے، اس کے تمام ساتھیوں پر نہیں جنھوں نے خود مال نہیں لیا، شافعیہ کے کلام کا تقاضا یہی ہے۔

انہوں نے کہا: اس لئے کہ ضمان کا وجود حد نہیں، لہذا نہ لینے والے سے اس کا تعلق نہیں، جیسے غصب اور چوری [۱]۔

مالکیہ نے کہا: ان میں سے ہر ایک کو چھینے گئے مال کا ضامن مانا جائے گا، (خواہ اس کے فعل سے چھینا گیا ہو یا اس کے ساتھی کے فعل سے) اس لئے کہ وہ ایک دوسرے کے لئے کفیل کی طرح ہیں، لہذا ان میں سے جو بھی قابو میں آجائے اس سے وہ تمام مال لیا جائے گا، جو خود اس نے لیا ہے، اور اس کے ساتھیوں نے لیا ہے، کیونکہ ہر ایک کو دوسرے سے تقویت ملتی ہے، اور جس نے اس سے زیادہ ادا کیا جتنا اس نے لیا تھا تو وہ اپنے ساتھیوں سے واپس لے گا [۲]۔

رہے زخم تو شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اگر ایسا زخم ہو جس میں قصاص ہے، پھر وہ مندمل ہو گیا، تو اس کی وجہ سے قصاص واجبی وحتمی نہیں ہوتا، شافعیہ کے یہاں اظہر یہی ہے، بلکہ اس زخمی شخص کو قصاص لینے یا مال لے کر یا بلا مال معاف کرنے کا اختیار ہے، اس لئے کہ حتمی ہونا اللہ کے حق کو بھاری بنانا ہے، لہذا یہ جان کے ساتھ خاص ہوگا، جیسے کفارہ، نیز اس لئے کہ محارب کے حق میں زخم کے ذریعہ حد کی مشروعیت شرعاً وارد نہیں، لہذا وہ اپنی اسی اصل پر باقی رہے گا جو حرابہ کے علاوہ میں ہے۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ اس میں قصاص حتمی ہے، جیسے جان میں، اس لئے کہ زخم قتل کے تابع ہیں، لہذا ان میں قتل ہی کا حکم ثابت ہوگا۔ شافعیہ کا تیسرا قول یہ ہے کہ دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں میں حتمی ہے، اس لئے کہ محاربہ میں ان پر ان دونوں کا استحقاق ہوتا ہے۔ دوسرے اعضاء کا نہیں۔

اگر زخم سرایت کر کے جان جانے کی نوبت آجائے اور زخمی

---

(۱) المغنی ۸/۲۹۰، ۲۹۱، روض الطالب ۴/۱۵۵، نہایۃ المحتاج ۸/۶۔

(۲) حدیث: "إن الله كتب الإحسان على كل شيء فإذا قتلتم" کی روایت مسلم (۳/۱۵۴۸ طبع الحلبی) نے شداد بن اوس سے کی ہے۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۵۰، نہایۃ المحتاج ۸/۸، مغنی المحتاج ۴/۱۸۲، المغنی ۸/۲۹۸۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/۸، مغنی المحتاج ۴/۸۳، ۴۸۴، المغنی ۸/۲۹۲۔

(۲) أسہل المدارک ۳/۱۵۷۔

مرجائے تو قتل حتمی ہے [۱]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر محاربین نے مال لیا، اور ان پر حد نافذ کردی گئی تو اگر مال باقی ہو تو اس کو واپس کریں گے، اگر تلف یا خرچ ہوگیا تو اس کا ضمان نہیں دیں گے، اس لئے کہ ان کے نزدیک حد اور ضمان دونوں جمع نہیں ہوتے، اسی طرح زخموں کا حکم ہے، خواہ غلطی سے زخم لگائے ہوں یا قصداً، اس لئے کہ اگر غلطی سے ہوں تو ان سے ضمان واجب ہوتا ہے، اور اگر قصداً ہوں تو جان سے نیچے کے جرم کا حکم اموال کے حکم کی طرح ہے، اور حد نافذ کرنے کے ساتھ مال کا ضمان واجب نہیں ہوتا، لہذا زخموں کا بھی یہی حکم ہوگا [۲]۔

حرابت کے ثبوت کا ذریعہ:

۲۳ - فقہاء کے یہاں اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ حرابہ کا جرم عدالت میں اقرار سے یا دو معتبر آدمیوں کی گواہی سے ثابت ہوتا ہے، حرابہ میں ساتھیوں کی گواہی قبول کی جائے گی، لہذا اگر ڈاکو کے خلاف ان لوگوں میں سے جن پر ڈاکہ پڑا ہے، دو افراد کسی دوسرے کے حق میں گواہی دیں، اور گواہی میں ان دونوں نے اپنا ذکر نہیں کیا تو ان دونوں کی گواہی مقبول ہے، اور قاضی کو یہ تفتیش کرنے کی ضرورت نہیں کہ وہ ڈاکہ کی زد میں آنے والوں میں سے ہیں یا نہیں، اور اگر قاضی تفتیش کرے تو ان پر اس کی جواب دہی لازم نہیں، ہاں اگر ان دونوں نے گواہی میں اپنا بھی ذکر کرتے ہوئے کہا: انہوں نے ہم لوگوں پر ڈاکہ ڈالا، اور ہمارے اموال کو لوٹ لیا تو ان کی گواہی مقبول نہیں، نہ ان دونوں کے حق میں نہ دوسروں کے حق میں، کیونکہ عداوت و دشمنی ہے۔ امام مالک نے کہا: اس حالت میں بھی ان کی گواہی مقبول ہے، امام مالک کے یہاں حرابہ میں سماعی شہادت مقبول ہے، حتی کہ اگر دو افراد قاضی کے پاس ایک مشہور ڈاکو کے بارے میں گواہی دیں کہ حرابہ میں مشہور یہی ہے تو ان دونوں کی شہادت سے حرابہ ثابت ہوجائے گا، گوکہ ان دونوں نے اس کو نہ دیکھا ہو [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: (شہادۃ) اور اصطلاح: (اقرار) میں ہے۔

حرابہ کی سزا کا ساقط ہونا:

۲۴ - قابو میں آنے سے قبل توبہ کر لینے سے، محاربین سے حرابہ کی حد ساقط ہوجاتی ہے، یہ صرف حقوق اللہ کے طور پر واجب چیزوں کے بارے میں ہے، یعنی ان کو حتمی طور پر قتل کرنا، سولی پر چڑھانا، مخالف جانب سے ہاتھ پاؤں کاٹنا اور شہر بدر کرنا، اس پر مذاہب اربعہ کے فقہاء کا اتفاق ہے [۲]۔

ان کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: "إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ" [۳] (مگر جو لوگ توبہ کرلیں قبل اس کے کہ تم ان پر قابو پاؤ)، اللہ تعالیٰ نے ان پر حد واجب فرمائی، پھر قابو میں آنے سے قبل توبہ کرنے والوں کو اس سے مستثنی کردیا۔

ہاں حقوق العباد توبہ کرنے سے ساقط نہیں ہوں گے، لہذا جمہور کے نزدیک وہ چھینے گئے مال کے ضامن ہوں گے، حنفیہ کے نزدیک اگر مال موجود ہو (تو مال واپس کریں گے)، اور ان سے قصاص لیا

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۳، المغنی ۸/ ۲۹۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۹۵، الاختیار ۴/ ۱۱۱، ابن عابدین ۳/ ۲۱۳۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۹۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۱۱، روض الطالب ۴/ ۱۵۸، المغنی ۸/ ۳۰۲، ۳۰۳، مطالب أولی النہی ۶/ ۲۳۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۹۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۱، ۳۵۲، روض الطالب ۴/ ۱۵۶، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۵۹، المغنی ۸/ ۲۹۵۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۳۴۔

جائے گا، اگر انہوں نے قتل کیا ہو، جیسا کہ اس کی تفصیل گذری، اور مال یا قصاص کے مستحق کے معاف کیے بغیر وہ قصاص ساقط نہ ہوگا[۱]۔

(۱) سابقہ مراجع۔

حراسہ

تعریف:

۱- حراسہ لغت میں: "حرس الشيء يحرُسه، ويحرِسه حرساً": کا اسم مصدر ہے، اس کا معنی ہے: مسلسل حفاظت کرنا، اور وہ یہ ہے کہ کسی چیز پر آفات کو آنے سے پہلے ان کو مسلسل روکا جائے، اور اگر اس پر مصیبت آگئی، پھر اس کو دور کیا تو اس کو "تخلیص" (چھٹکارا دلانا) کہتے ہیں، حراسہ: حرس سے ماخوذ ہے، جس کے معنی دہر (زمانہ) ہے۔

"حرس" کے معنی چوری کے بھی آتے ہیں، یہ فعل عربوں کے یہاں اضداد میں سے ہے، عرب والے اس بکری کو "حریسہ" کہتے ہیں جو رات آنے سے قبل اپنے باڑے میں نہ پہنچے اور چوری ہوجائے[۱]۔

حرس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے خارج نہیں، یعنی کسی چیز کا مسلسل تحفظ کرنا۔

متعلقہ الفاظ:

الف- رباط:

۲- رباط: مسلمانوں کو کفار کے خلاف قوت پہنچانے کے لئے "ثغر" پر قیام کرنا، "ثغر" ہر ایسی جگہ جہاں کے لوگوں سے دشمن کو اور ان کو

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "حرس"، الفروق لابن ہلال ر ۱۹۹۔

دشمن سے خطرہ ہو، رباط کی اصل: "رباط خیل" ہے اس لئے کہ یہ اور وہ سب لوگ اپنے اپنے گھوڑوں کو باندھتے ہیں، اور ایک دوسرے سے مقابلہ کے لئے تیار ہوتے ہیں، اس لئے "ثغر" میں قیام کو "رباط" کہتے ہیں، گو کہ وہاں گھوڑے نہ ہوں (۱)۔

رباط کی فضیلت میں کئی احادیث مروی ہیں: مثلاً حضرت سلمانؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**رباط يوم و ليلة خير من صيام شهر و قيامه و إن مات جرى عليه عمله الذى كان يعمله، و أجرى عليه رزقه و أمن الفتان**" (۲) (ایک دن رات پہرہ دینا، مہینہ بھر کے روزے اور رات میں نماز پڑھنے سے افضل ہے، اگر وہ مرجائے تو اس کا یہ عمل (یعنی ثواب) برابر جاری رہے گا، اس کا رزق (جو شہیدوں کو ملتا ہے) جاری ہوجائے گا، اور وہ فتنہ گروں سے محفوظ ہوجائے گا)۔

لہذا رباط، حراسہ سے اخص ہے، کیوں کہ رباط سرحد پر قیام کرکے نگرانی کرنا ہے۔

ب-حمی:

۳-حمی: وہ غیر آباد زمین کا ٹکڑا جو صدقہ یا جزیہ کے جانوروں کے چرانے کے لئے ہوتا ہے، اور یہ امام کی طرف سے لوگوں کو اپنے جانور اس میں چرانے سے ممانعت کرنے کے ذریعہ ہوتا ہے، بشرطیکہ لوگوں کو نقصان نہ ہو (۳)۔ اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ "**لأنه ﷺ حمى النقيع لخيل المسلمين**" (۴) (رسول اللہ ﷺ نے سرزمین نقیع کو مسلمانوں کے گھوڑوں کے لئے محفوظ کردیا تھا) امام بخاری نے روایت کیا ہے کہ امام زہری نے کہا: ہم کو یہ خبر پہنچی کہ "**أن النبي ﷺ حمى النقيع و أن عمرؓ حمى الشرف والربذة**" (۱) (رسول اللہ ﷺ نے نقیع کو محفوظ کیا، اور حضرت عمر نے "شرف" اور "ربذہ" کو)۔

لہذا حمی زمین کے معین ٹکڑے کی نگرانی کرنا ہے تاکہ جزیہ یا صدقہ کے علاوہ دوسرے جانور اس میں نہ چر سکیں۔

شرعی حکم:

۴-حراست کا حکم اس کے حالات کے لحاظ سے الگ الگ ہے، اس پر پانچ احکام آتے ہیں۔

بسا اوقات "حراست" واجب ہوتا ہے، جیسے فوج کے ایک دستہ کی اس دستہ کی حراست جو نماز خوف ادا کررہا ہے، اس کی دلیل فرمان باری ہے: "**وَ إِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن وَّرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَ أَسْلِحَتَهُمْ، وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَ أَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَّاحِدَةً، وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنتُم مَّرْضَىٰ أَن تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا**

---

(۱) المغنی ۸/ ۳۵۳، ۳۵۴۔

(۲) حدیث: "رباط ليلة في سبيل الله خير......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۲۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۹۲۔

(۴) حدیث: "حمى النقيع لخيل المسلمين" کو امام بخاری (الفتح ۵/ ۴۴

= طبع السلفیہ) نے بلاغاً زہری کے قول کے طور پر ذکر کیا ہے، اسی طرح ابوداؤد نے بھی بلاغاً اپنی سنن (۳/ ۴۶۰ تحقیق عزت عبید دعاس) میں اس کی روایت کی ہے۔ ابن حجر نے فتح الباری (۵/ ۴۵ طبع السلفیہ) میں اس کی اسناد کو ضعیف کہا ہے۔

(۱) فتح الباری ۵/ ۴۴۔

حِذۡرَكُمۡ إِنَّ اللّٰهَ أَعَدَّ لِلۡكٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا"[۱] (اور جب آپ ان کے درمیان ہوں اور ان کے لئے نماز قائم کریں تو چاہئے کہ ان میں کا ایک گروہ آپ کے ساتھ کھڑا ہوجائے اور وہ لوگ اپنے ہتھیار لئے رہیں، پھر جب وہ سجدہ کر چکیں تو اب چاہئے کہ وہ تم لوگوں کے پیچھے ہوجائیں اور وہ دوسرا گروہ جس نے ابھی نماز نہیں پڑھی ہے آجائیں اور وہ آپ کے ساتھ نماز پڑھ لیں اور یہ لوگ بھی اپنے بچاؤ کا سامان اور اپنے ہتھیار (ساتھ) لئے رہیں، کافروں کی تو خواہش ہی یہ ہے کہ تم اپنے ہتھیاروں اور اپنے سامان سے (ذرا) غافل ہوجاؤ تو یہ لوگ تمہارے اوپر ایک بارگی ہی ٹوٹ پڑیں، اور تمہارے لئے اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کہ اگر تمہیں بارش سے تکلیف ہو رہی ہو یا تم بیمار ہو تو اپنے ہتھیار رکھو، اور اپنے بچاؤ کا سامان لئے رہو، بے شک اللہ تعالیٰ نے کافروں کے لئے ایک رسوا کرنے والا عذاب تیار کر رکھا ہے)۔

اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح: (صلاۃ خوف) دیکھی جائے۔

بسا اوقات حراست مستحب ہوتی ہے، جیسے سرحدوں پر بلا معاوضہ حراست کرنا اور پہرہ دینا جب کہ دشمن کی طرف سے دھمکی نہ ملتی ہو، اس کی دلیل حضرت سلمانؓ کی سابقہ حدیث ہے[۲]۔

اس میں غزوہ میں بلا معاوضہ حراست کرنا بھی ہے، اس کی فضیلت کے بارے میں یہ فرمان نبوی ہے: "**من حرس من وراء المسلمين متطوعا لا يأخذه سلطان لم ير النار بعينيه إلا تحلة القسم**"[۳] (جس نے بلا معاوضہ پیچھے سے مسلمانوں کی حراست کی، بادشاہ نے اس کو اس کے لئے متعین نہیں کیا تھا، وہ اپنی آنکھوں سے جہنم کو صرف قسم پورا کرنے کے لئے دیکھے گا)، اور فرمان نبوی ہے: "**عينان لا تمسهما النار عين بكت من خشية الله وعين باتت تحرس في سبيل الله**"[۱] (دو آنکھوں کو آگ نہیں چھوئے گی، ایک اللہ کے خوف سے رونے والی آنکھ، اور ایک آنکھ وہ ہے جس نے اللہ کی راہ میں حراست کرنے کے لئے جاگ کر رات گزاری)۔

بسا اوقات حراست مباح ہوتی ہے، مثلاً کسی نے خود کو کسی مباح چیز کی حراست کے لئے اجرت پر دے دیا۔ جیسے پھلوں اور بازاروں وغیرہ کا پہرہ دار[۲]۔

کبھی حراست حرام ہوتی ہے، مثلاً دینی بگاڑ پیدا کرنے والی چیز کی حراست، حرام لہو لعب، شراب اور فسق و فجور وغیرہ کے مقامات کی پہرہ داری اسی قبیل سے ہے[۳]۔

حراست کے لئے کتے وغیرہ کے استعمال کا حکم:

۵ - فی الجملہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ حراست کے لئے کتے کا استعمال جائز ہے، اس کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت ہے: "**من اتخذ كلبا إلا كلب ماشية أو صيد أو زرع انتقص من**

---

(۱) سورۂ نساء / ۱۰۲۔

(۲) حدیث سلمانؓ کی تخریج (فقرہ / ۲) میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "من حرس من وراء المسلمين متطوعا لايأخذه......" کی روایت امام احمد (۳ / ۴۳۷ طبع المیمنیہ) نے حضرت معاذ بن انس سے کی ہے، ہیثمی نے اس کو مجمع الزوائد (۵ / ۲۸۷ طبع القدسی) میں ذکر کر کے کہا: = اس کی روایت احمد، ابو یعلی اور طبرانی نے کی ہے، امام احمد کی دو اسنادوں میں سے ایک میں ابن لہیعہ ہے جو "رشدین" سے بہتر حالت والا ہے۔

(۱) حدیث: "عينان لا تمسهما النارعين بكت من ......" کی روایت ترمذی (۴ / ۱۷۵ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عباس سے کی ہے، ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴ / ۲۳، ۲۵۔

(۳) الشرح الکبیر ۴ / ۱۹، جواہر الإکلیل ۱ / ۲ / ۱۸۸، الفتاوی الہندیہ ۴ / ۴۴۹، ۴۵۰، الشرقاوی ۶ / ۱۳۱، مطالب أولی النہی ۳ / ۶۰۴۔

أجره كل يوم قيراط"(1) (جس نے کتا رکھا سوائے ریوڑ یا شکار یا کھیتی کے کتے کے اس کے ثواب میں سے روزانہ ایک قیراط کم ہوتا ہے)۔

حارس (نگہبان) کے ضمان کے حکم کے بارے میں اختلاف وتفصیل ہے، جس کو اصطلاح: (ضمان) اور (ودیعہ) میں دیکھا جائے(2)۔

حرام

دیکھئے:" تحریم"۔

حرب

دیکھئے:" جہاد"۔

حربی

دیکھئے:" اہل حرب" اور" دارالحرب"۔

(1) حدیث:"من اتخذ كلبا إلا كلب ماشية أو صيد أو زرع......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۲۰۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(2) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۱، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۵۷، الشرقاوی ۶/ ۱۳۱، کشاف القناع عن متن الإقناع ۳/ ۱۵۴۔

حرج

تعریف:

۱- حرج لغت میں بمعنی تنگی ہے، کہا جاتا ہے: **حرج الرجل**: آدمی گنہ گار رہوا۔ اور "**صدر حرج**": تنگ دل۔ "**رجل حرج**": گنہ گار شخص، اور کہا جاتا ہے: **تحرج الإنسان تحرجاً**: انسان نے ایسا کام کیا جس سے تنگی سے بچا۔ یہ لفظ ایسا ہے جو اپنے معنی کے مخالف ہے۔ حرج لغت میں کئی اور معانی پر بولا جاتا ہے، تاہم ان کی دلالت تنگی کے مفہوم سے اور اس کے لازمی مجازی معانی مثلاً گناہ، اور حرام سے الگ نہیں ہے۔

حرج کا ایک استعمال درختوں سے پُر اس جگہ کے لئے بھی ہے جہاں جانور چرنے کے لئے نہ پہنچ سکے۔ کہا جاتا ہے: **ھذا مکان حرج**: یہ جگہ تنگ اور درختوں سے پر ہے [1]۔

فقہاء کے یہاں لفظ "حرج" کے استعمالات سے سمجھ میں آتا ہے کہ اس کا اطلاق ہر اس چیز پر ہوتا ہے جو تنگی کا سبب بنے، خواہ وہ بدن پر آئے یا جان پر یا دونوں پر ایک ساتھ۔

اصولیین کے نزدیک: یہ کلی مشکک ہے [2]۔ اس کے بعض افراد بعض سے قوی ہیں، اور اس کے ہر درجہ کا اعتبار نہیں، بلکہ صرف اس درجہ کا ہے جس کو شریعت کی طرف سے حرج ماننا ثابت ہے [1]۔

لفظ "حرج" قرآن وحدیث میں:

۲- لفظ "حرج" قرآن میں آیا ہے، بسا اوقات اس کی تشریح بمعنی گناہ کرتے ہیں جیسا کہ اس فرمان باری میں ہے: "**لَيۡسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الۡمَرۡضٰى وَلَا عَلَى الَّذِيۡنَ لَا يَجِدُوۡنَ مَا يُنۡفِقُوۡنَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوۡا لِلّٰهِ وَرَسُوۡلِهٖ**" [2] (کوئی گناہ ناطاقتوں پر نہیں ہے اور نہ بیماروں پر اور نہ ان پر جو خرچ کرنے کو کچھ نہیں پاتے جب کہ اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ وہ خلوص رکھیں) بسا اوقات اس کی تشریح شدت اور تنگی کے معنی سے کرتے ہیں، جیسا کہ اس فرمان باری میں ہے: "**فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُوۡنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوۡكَ فِيۡمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُوۡا فِيۡ أَنۡفُسِهِمۡ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَ يُسَلِّمُوۡا تَسۡلِيۡمًا**" [3] (سو آپ کے پروردگار کی قسم ہے کہ یہ لوگ ایمان دار نہ ہوں گے، جب تک یہ لوگ اس جھگڑے میں جو ان کے آپس میں ہو، آپ ﷺ کو حکم نہ بنا لیں اور پھر جو فیصلہ آپ ﷺ کر دیں اس سے اپنے دلوں میں تنگی نہ پائیں اور اس کو پورا پورا تسلیم کر لیں)۔

اسی طرح حدیث میں کثرت سے لفظ حرج آیا ہے، جن میں اکثر حسب ذیل معانی کے لئے ہیں:

-گناہ: جیسا کہ اس فرمان نبوی میں ہے: "**حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج**" [4] (بنی اسرائیل سے روایت لو، اس میں

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، المحیط، معجم مقاییس اللغۃ، الصحاح فی اللغۃ والعلوم مادہ: "حرج"۔

(۲) مشکک: جس کے افراد اولیت یا افضلیت کی بنا پر قوت وضعف میں مختلف مراتب کے ہوں۔

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت للانصاری ۱/ ۱۶۸ طبع المطبعہ الامیریہ بولاق۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۹۱۔

(۳) سورۂ نساء/ ۶۵، دیکھئے: تفسیر القرطبی ۵/ ۲۶۹۔

(۴) حدیث: "**حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج**" کی روایت امام بخاری (الفتح ۶/ ۴۹۶ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے کی ہے

کوئی گناہ نہیں) یعنی تمہارے لئے گناہ نہیں کہ بنی اسرائیل سے جو سنو، اس کو بیان کرو[۱]۔

-حرام: جیسا کہ حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع روایت میں ہے "اللهم إني أحرج حق الضعيفين : اليتيم والمرأة"[۲] (خدایا! میں دو کمزوروں یتیم اور عورت کے حق کو حرام کرتا ہوں)۔

-ضیق وشدت: جیسے حضرت ابن عباس سے دریافت کیا گیا کہ آپ نے مؤذن کو: " حَيَّ على الصلاة" (آؤ نماز کے لئے) کے بجائے "صَلُّوا فِي بُيُوتكم" (اپنے گھروں میں نماز پڑھ لو) کہنے کا حکم دیا، اس کے اسباب کیا ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا: " إِنِّي كَرِهتُ أَنْ أُحَرِّجَكُمْ فتمشون في الطين والدحض"[۳] (یعنی مجھے گوارا نہ ہوا کہ تم کو تنگی اور مشقت میں ڈالوں، اور تم کیچڑ اور پھسلن کی جگہ پر چل کر آؤ)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-رخصت:

۳- رخصت لغت میں آسانی وسہولت کا نام ہے۔ کہا جاتا ہے: "رخص السعر" ریٹ گر گیا، اور خریدنا آسان ہو گیا۔

شریعت میں رخصت اس چیز کا نام ہے جس کے کرنے کی مکلف کو عذر کے سبب گنجائش دی گئی ہے، وہ سبب حرمت کے رہتے ہوئے

(۱) النہایہ فی غریب الحدیث لابن الاثیر ۱/۳۶۱ طبع المطبعة الامیریہ، لسان العرب المحیط مادہ: "حرج"۔

(۲) سابقہ مراجع۔

حدیث: "اللهم إني أحرج حق الضعيفين: اليتيم والمرأة" کی روایت ابن ماجہ (۲/۱۲۱۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بوصیری نے کہا: اس کی اسناد صحیح ہے، اور اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۳) حضرت ابن عباس کے اثر: حينما سئل عن أسباب أمره المؤذن......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۳۸۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اس پر عمل کرنے سے عاجز ہو، مثلاً مجبوری میں مردار کھانا اور مسافر سے رمضان کے روزہ کی ادائیگی کا ساقط ہونا۔ اصولیین کی عبارتوں سے یہی مراد ہے، اور یہی رخصت کا حقیقی معنی ہے[۱]۔

رخصت اور حرج کے درمیان تضاد کا تعلق ہے۔ اس کی تفصیل اصطلاح: (رخصہ) اور اصولی ضمیمہ میں ہے۔

ب-عزیمت:

۴-عزیمت لغت میں پختہ ارادہ کا نام ہے، اور اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا"[۲] (اور ہم نے ان میں پختگی نہ پائی)۔

شریعت میں اس کی بہت سی تعریفات ہیں، سب سے مناسب تعریف غزالی کی ہے، انہوں نے کہا ہے: عزیمت اس چیز کا نام ہے جو بندہ پر اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے لازم ہو[۳]۔ اس کی تفصیل اصطلاح (عزیمت) اور "اصولی ضمیمہ" میں ہے۔

ج-مشقت:

۵- مشقت لغت میں: کوشش، پریشانی اور سختی کے معنی میں ہے، کہا جاتا ہے: "شق عليه الشيء يشق شقا ومشقةً"[۴] (چیز نے

(۱) التعریفات للجرجانی، الموافقات للشاطبی ۱/۳۰۱ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع دار المعرفہ، فواتح الرحموت للانصاری ۱/۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، المستصفی للغزالی ۱/۹۸، ۹۹، نہایۃ السول علی ہامش التقریر والتحبیر ۱/۵۲، ۵۳ طبع المطبعۃ الأمیریہ۔

(۲) سورۂ طٰہٰ /۱۱۵۔

(۳) المستصفی للغزالی ۱/۹۸، الموافقات للشاطبی ۱/۳۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع دار المعرفہ، نہایۃ السول علی ہامش التقریر والتحبیر ۱/۵۲، ۵۳۔

(۴) لسان العرب مادہ: "شق"، الموافقات للشاطبی ۲/۸۰، النہایۃ فی غریب الحدیث لابن الاثیر ۲/۴۹۱۔

اس کوتھکا دیا)۔ اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ"[1] (جہاں تم نفس کی بغیر سخت مشقت کے پہنچ نہیں سکتے تھے)۔

د-ضرورت:

٦ - ضرورت: اضطرار کا اسم ہے، اور ضرر سے ماخوذ ہے جو نفع کی ضد ہے[2]۔

شریعت میں ضرورت انسان کا اس حد پر پہنچ جانا ہے کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک ہوجائے گا یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے گا، اس سے حرام کا کھانا مباح ہوجاتا ہے، حالتِ ضرورت، حرج کی انواع میں (جو تخفیف کا سبب ہیں) سب سے اکمل ہے[3]۔

اس کی تفصیل اصطلاح (ضرورت) اور "اصولی ضمیمہ" میں ہے۔

ھ-حاجت:

٧ - حاجت اصل میں کسی ایسی چیز کی احتیاج کا نام ہے جس کا وجود اس تنگی کو ختم کردے، جس کے نتیجہ میں غالباً ایسا حرج اور مشقت ہوتی ہے، جو مطلوب کے نہ ملنے سے پیش آتی ہے، لیکن یہ ایسی ہے کہ اگر اس کی رعایت ولحاظ نہ ہو تو مکلّف پر کوئی ایسی بڑی خرابی نہ آئے، جو ضروری مصالح کے مفقود ہونے کے سبب وجود میں آتی ہے۔ جیسے وہ بھوکا کہ اگر وہ نہ کھائے تو ہلاک نہیں ہوگا[4]۔ حاجت کو بسا اوقات کچھ متعین اسباب سے ضرورت کے درجہ میں رکھ دیا جاتا ہے۔

اجمالی حکم:

٨ - حرج شرعاً مرفوع ہے (اٹھا دیا گیا ہے) اس لئے کہ فرمان باری ہے: "يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ"[1] (اللہ تمہارے حق میں سہولت چاہتا ہے اور تمہارے حق میں دشواری نہیں چاہتا)، نیز فرمایا: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ"[2] (اور اس نے تم پر دین کے بارہ میں کوئی تنگی نہیں کی) اور اسی سے یہ فقہی قاعدہ ماخوذ ہے: "المشقة تجلب التيسير" (مشقت سہولت لاتی ہے) فقہاء نے کہا: اس قاعدہ سے تمام شرعی رخصتیں نکلی ہیں، مثلاً سفر، مرض وغیرہ کے سبب تخفیف۔

اسی طرح قاعدہ ہے: الضرورات تبيح المحظورات (یعنی ضرورتیں ممنوعات کو مباح کردیتی ہیں) مثلاً مخمصہ کی حالت میں مردار کھانا، اور شراب کے ذریعہ (حلق میں پھنسے) لقمہ کو اتارنا وغیرہ[3]۔ اس کی تفصیل اور حرج پر مرتب ہونے والے احکام "اصولی ضمیمہ" میں ہیں۔

---

(١) سورۂ نحل/ ٧۔

(٢) المصباح المنیر مادہ: "ضرر"۔

(٣) الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ٨٥ دار الکتب العلمیہ، المنثور فی القواعد للزرکشی ٢/ ٣١٩۔

(٤) الموافقات للشاطبی ٢/ ١٠، اور اس کے بعد کے صفحات، الأشباہ والنظائر للسیوطی/ ٨٥۔

---

(١) سورۂ بقرہ/ ١٨٥۔

(٢) سورۂ حج/ ٧٨۔

(٣) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (١٧، ٢١): الأشباہ والنظائر للسیوطی/ ٧٦، ٧٧، ٧٩، ٨٠، ٨٤۔

حرّ

تعریف:

۱- مردوں میں حرّ وہ ہے جو غلام کے برعکس ہو، اس کو ''حرّ'' اس لئے کہا گیا کہ وہ غلامی سے محفوظ ہے۔ اس کا ماخذ عربوں کا یہ قول ہے 'رجل حُرّ' یعنی وہ شخص جو دوسرے سے میل جول سے باز رہے، حر کی جمع احرار ہے، ''حرۃ'' ''امۃ'' کی ضد ہے، اور حرہ: شریف عورت کو بھی کہتے ہیں۔ اس کی جمع خلاف قیاس: ''حرائر'' ہے جیسے ''شجرۃ مرۃ'' ''شجر مرائر''، استعارہ کے طور پر ''حرّ'' کا اطلاق، شریف آدمی کے لیے بھی ہوتا ہے، جیسے ''عبد'' کا اطلاق کمینہ آدمی کے لئے ہوتا ہے(۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں حر وہ شخص ہے جس کی ذات رق، (غلامی) اور مملوکیت کے شائبہ سے پاک ہو(۲)، اس کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ جس کے لئے آزادی ثابت شدہ ہو، یہ اصل ہے، دوسری قسم وہ جس کے لئے بظاہر آزادی کا حکم لگایا جاتا ہے، جیسے لقیط(۳) (یعنی اٹھایا ہوا نومولود بچہ)۔

(۱) دیکھئے: الصحاح، اللسان، المصباح مادہ: ''حرز''، المغرب ر ۱۱۰ طبع العربی۔

(۲) الاختیار ۴ر ۱۷ طبع المعرفہ، البدائع ۴ر ۱۱۰ طبع الجمالیہ، المغنی ۶ر ۳۸۱، ابن عابدین ۳ر ۳۱۴، جواہر الإکلیل ۲ر ۲۱۹، ۲۲۰۔

(۳) المنثور ۲ر ۴۵ طبع اول۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مبعض:

۲- مبعض: جس کا کچھ حصہ آزاد اور کچھ مملوک ہو، اس کے احکام کا علم اصطلاح: ''تبعیض'' سے ہوگا۔

ب- عبد:

۳- عبد: خاص طور سے مرد مملوک کا نام ہے، زرقانی نے کہا: گو کہ لفظ ''عبد'' شرعاً عورت کو بھی شامل ہے، جیسے اس فرمان باری میں: ''وَمَا رَبُّکَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيْدِ''(۱) (اور آپ کا پروردگار بندوں پر ظلم کرنے والا (ہرگز) نہیں)، تاہم عرف ایک شرعی اصل ہے، جس سے عام میں تخصیص اور مطلق میں تقیید ہوتی ہے(۲)۔

لفظ ''عبد'': ''قن'' پر صادق آتا ہے، جس سے مراد وہ شخص ہے کہ وہ خود اور اس کے والدین مملوک ہوں، یا وہ جس کے لئے آزادی کا سبب قائم نہ ہوا ہو۔

نیز مدبر کے لئے بھی بولا جاتا ہے اور مدبر وہ ہے جس کی آزادی، موت پر (جو زندگی کے بعد آتی ہے) معلق ہو۔

نیز مکاتب پر بھی صادق آتا ہے اور مکاتب وہ ہے جس کی آزادی لفظ ''کتابت'' کے ذریعہ دو یا اس سے زیادہ قسطوں میں ادا کئے جانے والے عوض پر معلق ہو(۳)۔

ج- امۃ:

۴- اَمۃ: مملوکہ عورت، خواہ مکمل باندی ہو یا مکاتبہ یا مدبرہ ہو، لفظ

(۱) سورۂ فصلت ر ۴۶۔

(۲) شرح الزرقانی علی خلیل ۸ر ۱۲۶۔

(۳) المصباح مادہ: ''عبد''، الاختیار ۴ر ۱۷ طبع المعرفہ، ابن عابدین ۲ر ۳۰۷ طبع بولاق، حاشیۃ القلیوبی ۴ر ۳۵۸، ۳۶۲ طبع الحلبی، المغنی ۹ر ۳۴۴ طبع الریاض۔

''أمہ'' کا اطلاق: ام ولد پر بھی ہوتا ہے، ام ولد وہ باندی ہے جس کے پیٹ میں آقا سے حمل ہو، خواہ زندہ بچہ جنے یا مردہ، یا ایسا جس میں غرہ (غلام باندی) واجب ہو جاتا ہے جیسے گوشت کا ایسا لوتھڑا جس میں آدمی کی شکل ظاہر یا مخفی ہو، جس کی اطلاع بچے جنانے والی عورتوں نے دی ہو[1]۔

اجمالی حکم:

۵- اصل انسان میں آزادی ہے، اور غلامی انسان پر عارضی ہے، اور شرعی احکام میں اصل یہ ہے کہ وہ آزاد کے لئے ہیں، غلام اکثر احکام میں آزاد کے مطابق ہیں۔ البتہ غلام کے کچھ خصوصی احکام ہیں جن کو اصطلاح: (رق) میں دیکھا جائے۔

آزاد کسی کی ملکیت میں نہیں آتا:

۶- یہ ایک فقہی قاعدہ ہے جو کتب قواعد میں مذکور ہے، اس کا مفہوم یہ ہے کہ آزاد پر، غصب اور ملکیت کے طور پر قبضہ نہیں کیا جا سکتا، لہذا اس کی خرید وفروخت نہ ہوگی، اس قاعدہ کی فروعات میں سے یہ ہے کہ اگر کسی انسان نے کسی آزاد کو قید کر دیا، اور اس کا کھانا بند نہیں کیا، بالآخر وہ اپنی موت مر گیا، یا دیوار وغیرہ کے گرنے سے مر گیا تو قید کرنے والا اس کا ضامن نہ ہوگا، لیکن اگر یہ شخص غلام ہوتا تو اس کا ضمان قید کرنے والے پر واجب تھا، وہ آزاد کے منافع کا ضامن نہیں، جب تک اس کی قید میں ہے، بشرطیکہ ان کو حاصل نہ کیا ہو، اور وہ غلام کے منافع کا ضامن ہوگا۔

اس قاعدہ کی فروعات میں سے یہ بھی ہے کہ آزاد کے کپڑے اور اس کے قبضہ میں جو مال ہے غاصب کے ضمان میں داخل نہیں ہوں گے، اس لئے کہ وہ حقیقتاً آزاد کے قبضہ میں ہے، اسی طرح اگر بچہ یا مجنون ہو تو بھی اصح قول کے مطابق یہی حکم ہے[1]۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۷۳۔

(۱) المنثور للزرکشی ۲/ ۴۳، ۴۴ طبع اول، الاشباہ والنظائر للسیوطی / ۱۲۴ طبع العلمیہ، حاشیۃ الحموی علی ابن نجیم ا/ ۱۶۴، ۱۶۵ طبع العامرہ۔

حرز

تعریف:

۱- حرز لغت میں: ہر وہ چیز جس میں اشیاء کی حفاظت کی جائے، اس کی جمع احراز ہے، تم کہتے ہو: أحرزت الشيء وأحرزه إحرازا: محفوظ کرنا، اپنے پاس رکھنا، اور دوسرے کے لینے سے بچانا۔

حرز کے کچھ اور معانی ہیں مثلاً:

مضبوط جگہ: کہا جاتا ہے "هذا حرز حريز" یہ بہت محفوظ مقام ہے، یہ تاکید کے لئے ہے، اسی طرح کہا جاتا ہے: "حصن حصين"، محفوظ قلعہ[۱]۔

تعویذ اور حصہ، جیسا کہ کہا جاتا ہے " اخذ حرزه" یعنی اس نے اپنا حصہ لیا[۲]۔

حرز اصطلاح میں وہ جگہ ہے جس کو عرف وعادت میں لوگوں کے اموال کی حفاظت کے لئے بنایا گیا ہو، مثلاً گھر، دوکان، خیمہ اور انسان، ابن رشد نے کہا: حرز کی تعریف میں سب سے زیادہ مناسب یہ کہنا ہے کہ حرز ہر وہ چیز ہے جس کے ذریعہ مال کی حفاظت کی جائے، تاکہ اس پر دوسرے کا ہاتھ پہنچنا انتہائی دشوار ہو مثلاً تالے اور احاطہ۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ حرز کی تحدید، عرف وعادت سے وابستہ ہے۔

امام غزالی نے کہا: حرز وہ چیز ہے جس کو مالک یہ سمجھے کہ اس میں مال رکھنے سے ضائع نہیں ہوگا، اس کا تعلق عرف سے ہے، اس لئے کہ لغت وشریعت میں اس کا کوئی ضابطہ مقرر نہیں، جیسے فروخت شدہ چیز میں قبضہ اور غیر آباد زمین میں آباد کرنا، اور عرف الگ الگ ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ حالات اور اوقات کے لحاظ سے بدلتا ہے[۱]۔

اجمالی حکم:

۲- جمہور فقہاء کے نزدیک مملوک مال کی چوری میں ہاتھ کاٹنے کے لئے "حرز" سے لینا شرط ہے۔ لہذا جب تک مکمل حرز سے مال نہ نکلے ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اسی وجہ سے اگر اس نے مال کو جمع کرلیا، لیکن "حرز" سے باہر نہیں نکالا تھا تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، عطاء، شعبی، ابوالاسود دؤلی، عمر بن عبدالعزیز، زہری، عمرو بن دینار، ثوری، مالک، شافعی اور اہل رائے کا مذہب یہی ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: ہمارے علم کے مطابق اس میں اہل علم کا کوئی اختلاف نہیں، البتہ حضرت عائشہ، اور حسن اور نخعی سے ایک قول اس شخص کے بارے میں منقول ہے جس نے مال جمع کیا لیکن حرز سے باہر نہیں نکالا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

حرز کی شرط لگانے میں اصل موطاء کی یہ روایت ہے: "عن النبي ﷺ أنه قال: لا قطع في ثمر معلق ولا في حريسة جبل، فإذا آواه المراح[۲] أوالجرين[۳] فالقطع فيما بلغ ثمن

---

(۱) لسان العرب المحیط، المغرب للمطرزی، متن اللغہ، مختار الصحاح، المصباح المنیر مادہ: "حرز"، فتح القدیر ۵/ ۱۴۲ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۲) لسان العرب المحیط، متن اللغہ مادہ: "حرز"۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۴۲، ابن عابدین ۳/ ۱۹۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۴/ ۴۷۷، القوانین الفقہیہ/ ۳۵۲، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۸۴، ۴۸۵ طبع مکتبۃ الکلیۃ الازہریہ، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۲۱، المغنی ۸/ ۲۴۹ طبع مطبعۃ الریاض، نیل المآرب ۲/ ۳۷۳ طبع مکتبۃ الفلاح، القلیوبی ۴/ ۱۹۰۔

(۲) مراح سے مراد: اونٹ، گائے اور بکریوں کے رات گزارنے کی جگہ (باڑا) ہے (البدائع ۷/ ۷۳)۔

(۳) جرین کا معنی ہے: پھلوں کو خشک کرنے کی جگہ (المصباح المنیر)۔ الجن کا معنی ہے: ڈھال۔

المجن"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: لٹکے ہوئے پھل یا پہاڑی بکری کے ریوڑ (کی چوری) میں ہاتھ کاٹنا نہیں، ہاں جب وہ مراح یا جرین میں آجائیں تو ڈھال (کی قیمت) کے برابر ہونے پر ہاتھ کاٹنا ہے۔

نیز مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ليس في شئ من الثمر المعلق قطع إلا فيما آواه الجرين فما أخذ من الجرين فبلغ ثمن المجن ففيه القطع و ما لم يبلغ ثمن المجن ففيه غرامة مثليه وجلدات نكال**"[۲] (لٹکے ہوئے پھل میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، البتہ اگر جرین میں محفوظ ہوجائے، اور اس کی قیمت ڈھال کے برابر ہو تو اس میں ہاتھ کاٹا جائے گا، اور اگر ڈھال کے برابر نہ پہنچے تو اس میں اس کے برابر تاوان ہے اور عبرت کے چند کوڑے)۔

کس اعتبار سے مال کو "حرز" میں مانا جائے گا، اس کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے، بعض نے کہا: دیکھ ریکھ یا جگہ کی حفاظت کے ذریعہ مال کو "حرز" میں مانا جائے گا[۳]۔ اس مسئلہ میں مزید تفصیل ہے جس کو (سرقہ) اور (قطع) میں دیکھیں۔

حرز کی قسمیں:

حرز کی دو قسمیں ہیں:

۱-مکان کے ذریعہ حرز:

۳- یہ ہر ایسی جگہ ہے جس کو حفاظت کے لئے بنایا گیا ہو، اور بلا اجازت اس میں داخل ہونا یا وہاں سے لینا ممنوع ہو، مثلاً گھر، دوکانیں، خیمے، خزانے اور صندوق۔

یہ نوع بذاتِ خود حرز ہے، اس کی حفاظت کرنے والا کوئی ہو یا نہ ہو، خواہ دروازہ بند ہو یا کھلا ہوا۔ اس لئے کہ تعمیر کا مقصد ہی احراز وحفاظت ہے، اس کا بذات خود اعتبار ہے، اس کے مالک کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ حضور ﷺ نے جرین اور مراح میں لانے پر ہاتھ کاٹنے کو معلق کیا ہے، محافظ ہونے کی شرط نہیں لگائی، کیوں کہ یہ دونوں حرز بن جاتے ہیں۔

۲-محافظ کے ذریعہ حرز:

۴- یہ ہر وہ جگہ ہے جو حفاظت کے لئے نہیں بنائی گئی، وہاں بلا اجازت لوگ آتے ہوں، وہاں سے روکا نہ جاتا ہو جیسے مساجد اور راستے، اس نوع کا حکم، جنگلات اور صحراء کے حکم کی طرح ہے، اگر مال کے قریب کوئی محافظ نہ ہو جو اس کی حفاظت کر سکے، لیکن اگر کوئی محافظ ہے تو یہ حرز ہے، مسئلہ میں تفصیل واختلاف ہے جس کو اصطلاح (سرقہ، قطع) میں دیکھا جائے۔

دونوں انواع کے درمیان فرق یہ ہے کہ مکان کے ذریعہ حرز سے لینے پر ہاتھ کاٹنا اسی وقت واجب ہے، جب کہ اس کو لے کر وہاں سے نکل جائے، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، اس لئے کہ جب تک اس کو باہر نہ نکالے گا، مالک کا قبضہ برقرار رہے گا اور چوری مکمل نہیں

---

(۱) حدیث: "**لا قطع في ثمر معلق ولا في حريسة جبل ، فإذا......**" کی روایت امام مالک (۸۳۱/۲ طبع الحلبی) نے عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین مکی سے مرسلا کی ہے، اگلی حدیث اس کے لئے شاہد ہے۔

(۲) حدیث: "**ليس في شيء من الثمرالمعلق قطع إلا فيما......**" کی روایت نسائی (۸۶/۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے۔

(۳) فتح القدیر ۱۴۰/۵ طبع داراحیاء التراث العربی، المبسوط ۱۴۷/۹ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع دار المعرفہ، ابن عابدین ۱۹۴/۳، الاختیار ۱۰۴/۴ طبع دارالمعرفہ، البدائع ۷۳/۷ طبع دارالکتاب العربی، الشرح الصغیر ۲۶۹/۴ طبع دارالمعارف، بدایۃ المجتہد ۴۸۵/۲، شرح منہاج الطالبین المطبوع مع القلیوبی ۱۹۰/۴ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی، روضۃ الطالبین ۱۳۹/۱۰، المغنی ۲۴۸/۸، ۲۵۵، نیل المآرب ۳۷۲/۲۔

ہوگی۔ البتہ اگر محافظ کے ذریعہ حرز میں ہو تو محض لینے پر ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا، اس لئے کہ لیتے ہی مالک کا قبضہ ہٹ گیا، اور چوری مکمل ہوگئی [۱]۔

بحث کے مقامات:

۵ – فقہاء نے حرز سے متعلق بحث، باب سرقہ میں چوری کی شرائط کے بیان میں اور غیر ضمان والے عقود مثلاً ودیعت وغیرہ میں، اور باب السیر میں غنیمت کے بیان میں کی ہے [۲]۔ اس کی تفصیل اصطلاح (قبض) میں دیکھیں۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۹۴، المبسوط ۹/ ۱۴۷ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح القدیر ۵/ ۱۴۴، ۱۴۵، البدائع ۷/ ۷۳، الاختیار ۴/ ۱۰۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۸۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۲۱، المغنی ۸/ ۲۴۹، نیل المآرب ۲/ ۳۷۲، ۳۷۳۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، ۴/ ۵۰۰ طبع دار احیاء التراث العربی، الاختیار ۳/ ۲۵، ۲۶، ۴/ ۱۳۰، ۱۳۲ طبع دار المعرفہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۰، ۱۴۱ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع دار المعرفہ، الخرشی ۶/ ۱۱۱، ۱۱۲ مطبوعہ دار صادر، القلیوبی ۳/ ۱۸۲، ۱۸۳ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۱۶ طبع مصطفی البابی الحلبی، المغنی ۶/ ۳۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع الریاض، نیل المآرب ۱/ ۴۳۳، ۴۷۵، رحمۃ الأمہ فی اختلاف الأئمہ/ ۱۶۶۔

حرفہ

تعریف:

۱ – حرفہ: احتراف کا اسم ہے، جس کا معنی اکتساب (کمانا) ہے، کہا جاتا ہے "**هو يحرف لعياله و يحترف**" (وہ اپنے عیال کے لئے کماتا ہے)۔

محترف: پیشہ ور، کہا جاتا ہے "**فلان حريفي**" یعنی فلاں پیشہ ور ہے۔ اس کی جمع "**حرفاء**" ہے۔

محرف: اپنے مال کو بڑھانے اور کارآمد بنانے والا، اسم حرفہ (پیشہ) ہے۔

حرفت: صنعت اور کمائی کا ذریعہ ہے، حضرت عائشہ کی حدیث میں ہے کہ حضرت ابوبکر خلیفہ مقرر کئے گئے تو فرمایا: "**لقد علم قومي أن حرفتي لم تكن تعجز عن مؤنة أهلي، وشغلت بأمر المسلمين فسيأكل آل أبي بكر من هذا المال، وأحترف للمسلمين فيه**" [۱] (میری قوم کو معلوم ہے کہ میں اپنا پیشہ کر کے اپنے گھر والوں کی روٹی بخوبی پیدا کر لیتا تھا، اب میں مسلمانوں کے کام میں مشغول ہوگیا ہوں، تو ابوبکر کے گھر والے بیت المال میں سے کھائیں گے، اور میں اس میں مسلمانوں کے لئے کام کروں گا)۔

مسلمانوں کے لئے پیشہ کرنے سے مراد مسلمانوں کے امور کی

(۱) حضرت عائشہ کے اثر کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۰۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

دیکھ ریکھ اور ان کی دولت اور رزق کو بڑھانا ہے[1]۔

فقہاء کے یہاں لفظ ''حرفہ'' کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں، ان کے نزدیک کسب کا ہر ذریعہ حرفہ ہے، انہیں میں سے مناصب بھی ہیں۔

ابن عابدین نے کہا: وظائف (مناصب) کو ''حرفہ'' مانا جاتا ہے، اس لئے کہ یہ ذریعہ کسب ومعاش بن چکے ہیں، نہایۃ المحتاج میں ہے: حرفہ: وہ صنعتیں وغیرہ ہیں، جن کو طلب رزق کا ذریعہ بنایا جاتا ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

۲-صنعت، کسب، عمل، مہنہ۔

یہ الفاظ حرفہ بمعنی ذریعہ معاش کے مرادف ہیں۔

بسا اوقات کسب، عمل اور مہنہ کے الفاظ بمقابلہ حرفہ عام استعمال ہوتے ہیں، کیوں کہ ان میں سے ہر ایک کبھی حرفہ (پیشہ) ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔

حرفہ، بمقابلہ ''صنعت'' عام ہے، کیوں کہ صنعت، دست کاری کے ذریعہ ہوتی ہے، جب کہ حرفہ ہاتھ کے ذریعہ ہوتا ہے، اور بسا اوقات عقل وفکر کے ذریعہ بھی ہوتا ہے۔

ان الفاظ کے معانی کی تفصیل اصطلاحات: (احتراف، اکتساب، امتہان) میں ہے۔

حرفہ کرنے کا شرعی حکم:

۳- حرفہ (پیشہ) اختیار کرنا فی الجملہ فرض کفایہ ہے۔ بسا اوقات فرضِ عین بن جاتا ہے، اس کی تفصیل اصطلاح: (احتراف فقرہ/ ۱۰) میں ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادہ: ''حرف''۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۳۲۱، منح الجلیل ۱/ ۱۱۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۳۔

حرفہ سے متعلق احکام:

اول-حرفہ کے کپڑے میں نماز:

۴- کپڑے، بدن اور جگہ کا پاک ہونا، نماز کی ایک شرط ہے۔

اگر ایسا پیشہ وحرفہ ہو کہ اس سے کپڑے یا بدن پر نجاست لگ جاتی ہو مثلاً قصاب اور جاروب کش، تو ایسا شخص نماز کے لئے ایک پاک کپڑا رکھ لے یا کوشش کرکے اپنے کپڑے کو نجاست سے دور رکھے۔

اگر دوسرا کپڑا رکھنا دشوار ہو، اور نجاست سے کپڑے کو بچانا بھی دشوار ہو، اور اکثر اوقات کپڑے پر نجاست لگ جاتی ہو تو وہ اسی میں نماز پڑھے گا، دفع حاجت کے لئے اس کے حق میں نجاست معاف ہوگی، مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: جس کے پاس نجس ہی کپڑا ہو: امام احمد نے کہا: اسی میں نماز پڑھے، برہنہ نہ پڑھے، یہی مزنی کا قول ہے، امام شافعی وابوثور نے کہا: برہنہ نماز پڑھے، اور نماز کا اعادہ نہ کرے، اس لئے کہ یہ نجس پردہ ہے، لہذا اس میں اس کی نماز جائز نہیں، جیسا کہ اگر اس کے علاوہ کپڑا مل رہا ہو، امام ابوحنیفہ نے کہا: اگر سارا کپڑا نجس ہو، تو اس کو ان دونوں کاموں میں اختیار ہے۔ اس لئے کہ کوئی بھی فعل، ترک واجب سے خالی نہیں، گو کہ اس کی نماز نجس کپڑے میں زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ نجس کپڑے میں نماز ہوگی تو سترِ عورت ہوگا، اور سترِ عورت نماز میں اور نماز سے باہر بھی واجب ہے[1]۔

دوم-محترف (پیشہ ور) کے لئے وقت نماز:

۵- بروقت نماز ادا کرنا ہر مسلمان مکلّف پر واجب ہے، اور پیشہ ور اگر معین مدت کے لئے مخصوص اجیر (ملازم) ہو تو یہ اجارہ اس کو اپنے ذمہ میں فرض نماز کی ادائیگی سے مانع نہیں، اور اس میں مستأجر (مالک)

(۱) الاختیار ۱/ ۴۶، منح الجلیل ۱/ ۳۸، المہذب ۱/ ۶۷، منتہی الإرادات ۱/ ۱۴۵۔

سے اجازت لینے کی ضرورت نہیں، اس سے اس کی اجرت ومزدوری میں کمی نہیں ہوگی، اور سنن کی ادائیگی کے بارے میں اختلاف ہے [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: (اجارہ، صلاۃ) میں دیکھیں۔

سوم- اہل حرفہ کے لئے روزہ:

٦- روزۂ رمضان ہر مسلمان مکلّف پر فرض ہے، بروقت اس کی ادائیگی سے صرف وہ اہل عذر معاف ہیں جن کو روزہ نہ رکھنے کی رخصت حاصل ہے، جیسے مریض اور مسافر۔

رہے اہل حرفہ تو فقہاء کی عبارتوں کا حاصل یہ ہے کہ اگر رمضان کے دن میں کام کرنے کی سخت حاجت ہو، یا مال تلف ہونے کا اندیشہ ہو اگر کام میں نہ لگے، یا کھیتی کے چوری ہونے کا ڈر ہو اگر فوری طور پر کٹائی نہ کرے تو اس کے لئے اجازت ہے کہ روزہ کے ساتھ کام کرے، اگر چہ کام کرنے میں بوقت مشقت روزہ توڑنا پڑے۔

روزہ پورا کرنے کے لئے کام کو چھوڑنا ضروری نہیں، البتہ اگر روزہ توڑ دے گا تو اس پر صرف قضا ہوگی، ذیل میں اس سلسلہ میں عبارتیں ہیں۔

ابن عابدین نے ''الفتاوی'' کے حوالہ سے لکھا ہے: علی بن احمد سے دریافت کیا گیا کہ محترف (پیشہ ور) کو معلوم ہو کہ پیشہ کرنے سے ایسا مرض لگ جائے گا جس سے روزہ نہ رکھنا مباح ہوتا ہے، اور اس کو خرچہ کی ضرورت ہے تو کیا اس کے لئے مریض ہونے سے قبل کھالینا (روزہ نہ رکھنا) مباح ہے؟ تو انہوں نے اس سے سختی سے منع کر دیا، ایسا ہی انہوں نے اپنے استاذ وبری سے بھی نقل کیا ہے۔ اور ابو حامد سے دریافت کیا گیا کہ نان بائی کام کرتے کرتے دن کے آخیر حصہ میں بے بس ہو جاتا ہے، تو کیا اس کو یہ کام کرنا چاہئے؟ تو انہوں نے کہا: نہیں، بلکہ آدھے دن روٹی پکائے، آدھے دن آرام کرے، اور اگر وہ کہے کہ یہ ناکافی ہے تو اس سے کہا جائے کہ تم جھوٹے ہو، جاڑے کے دنوں میں کیسے ہوتا ہے، کیونکہ جاڑے کے دن، گرمی کے دنوں سے چھوٹے ہوتے ہیں، جاڑے کے دنوں میں جو کرتے تھے وہی اس وقت کرو۔

رملی نے جامع الفتاوی میں کہا: اگر معاش میں لگ کر روزہ رکھنے کی تاب نہ ہو تو افطار کرے اور ہر دن کے عوض آدھا صاع غلہ دے، اگر اسے دوسرے ایسے دن نہ ملیں جس میں وہ روزہ رکھ سکتا ہو، ورنہ دوسرے دنوں میں اس کی قضا کرنا واجب ہے، کھیتی کاٹنے والے کا بھی یہی حکم ہے، اگر وہ روزہ رکھنے کے ساتھ کھیتی نہ کاٹ سکے، اور دیر کرنے میں کھیتی برباد ہونے کا خطرہ ہو، تو بلا شبہ روزہ نہ رکھ کر قضا کر سکتا ہے، نان بائی کا بھی یہی حکم ہے، رہا (جاڑے کے ایام کو پیش کر کے) اس کو جھٹلانا تو اس میں اشکال ہے، کیونکہ کافی ہونے میں دن کے چھوٹے بڑے ہونے کا کوئی دخل نہیں ہے۔

ابن عابدین نے کہا: محترف (پیشہ ور) کے مسئلہ میں (چونکہ بظاہر مذکورہ بالا امور فقہاء کی اپنی ذاتی سمجھ بوجھ کی پیداوار ہیں، مذہب میں منقول نہیں) یہ کہنا چاہئے کہ اگر اس کے پاس اپنے اور اپنے اہل وعیال کے گزارے کے لئے مال موجود ہو تو افطار کرنا حلال نہیں، اس لئے کہ اس کے لئے لوگوں سے مانگنا حرام ہے تو روزہ نہ رکھنا بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا، اور اگر اس کے پاس گذارہ کے بہ قدر رسال کا نہ ہو تو بقدر کفایت کام کرے، مثلاً اس کو معلوم ہو کہ کام کے ساتھ روزہ رکھنے کے نتیجہ میں روزہ توڑنا پڑے گا تو اس کے لئے روزہ توڑنا حلال ہے، بشرطیکہ اس کے لئے کوئی دوسرا ایسا کام کرنا ممکن نہ ہو جس میں روزہ نہ توڑنا پڑے اسی طرح یہی حکم ہے اگر کھیتی کی بربادی یا چوری کا اندیشہ

---

(١) المجلہ مادہ (٤٩٥)، ابن عابدین ٥/ ٧٠، نہایۃ المحتاج ٥/ ٢٧٩، کشاف القناع ٤/ ٢-٢٥۔

ہو، اور مناسب مزدوری پر کرنے والا کوئی نہ ملے، اور خود وہ اس کو انجام دے سکتا ہے، اور اگر خود کو معین مدت کے لئے کسی کام کی خاطر اجیر رکھ دیا اور اس دوران رمضان آ گیا تو ظاہر یہ ہے کہ اس کے لئے روزہ نہ رکھنے کی گنجائش ہے، گو کہ اس کے پاس گزارہ کے بقدر موجود ہو، بشرطیکہ مستاجر اجارہ فسخ کرنے کے لئے تیار نہ ہو، جیسے دایہ کے بارے میں۔ کیونکہ عقد کرنے کے بعد اس پر واجب ہوتا ہے کہ دودھ پلائے، اور اس کے لئے روزہ نہ رکھنا حلال ہے، اگر بچہ کے بارے میں خوف ہو، لہذا اگر اپنے بارے میں اندیشہ ہو تو بدرجہ اولی حلال ہوگا [1]۔

مالکیہ کی ایک کتاب التاج والإکلیل میں ہے: اس شخص کے بارے میں جو اپنا پیشہ کرتا ہے، اور اس قدر پیاس لگتی ہے کہ روزہ توڑنا پڑتا ہے، ابن محرز نے امام مالک کا یہ قول نقل کیا ہے کہ مناسب نہیں کہ لوگ ایسا پیشہ کریں، جس سے فرائض میں رکاوٹ پیدا ہو، اور انہوں نے اس میں سختی برتی ہے، ابن محرز نے کہا: ممکن ہے کہ ان کی سختی محض اس شخص کے بارے میں ہو جس کے پاس گزارہ کے بقدر موجود ہے یا وہ کوئی اور ذریعہ اختیار کر سکتا ہو، جس میں روزہ افطار نہ کرنا پڑے، ورنہ اس کے لئے مکروہ ہے۔ کھیتی والے کا حکم اس کے برخلاف ہے کہ اس پر کوئی گناہ نہیں۔

برزلی کی ''نوازل'' میں ہے: ہمارے نزدیک فتوی یہ ہے کہ محتاج کاشتکار کے لئے کھیتی کاٹنا جائز ہے، یعنی خواہ اس کے نتیجہ میں افطار کرنا پڑے، ورنہ اس کے لئے مکروہ ہے، کھیتی کے مالک کا حکم اس کے برخلاف ہے اس پر علی الاطلاق کوئی گناہ نہیں، تاکہ وہ اپنے مال کی حفاظت کر سکے، اور مال ضائع کرنے سے ممانعت آئی ہے [2]۔

شافعیہ کی کتاب: ''حاشیۃ الجمل'' میں ہے: کھیتی یا تعمیر وغیرہ کے سبب اپنے لئے ہو یا دوسرے کے لئے، بلا اجرت ہو یا اجرت سے روزہ چھوڑ دینا مباح ہے، اور اگر چہ کام اسی میں منحصر نہ ہو، اور روزہ رکھنے میں مال ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، اور رات میں کام کرنا انتہائی دشوار یا اس کے لیے کافی نہ ہو، جس کے نتیجہ میں مال کے تلف ہوجانے کا اندیشہ ہو، یا اس میں ایسی کمی کا اندیشہ ہو جتنا نقصان برداشت نہیں کیا جاتا، ان کے کلام کا ظاہر یہی ہے، اس کی تائید، کسی قابل احترام چیز کو بچانے کے لئے روزہ توڑنے کی اباحت سے ہوتی ہے، ان لوگوں کے برخلاف جن لوگوں نے کھیتی کاٹنے وغیرہ کے بارے میں علی الاطلاق ممنوع کہا ہے یا جن لوگوں نے علی الاطلاق جائز قرار دیا ہے۔

اور اگر اپنی اور اپنے زیر کفالت افراد کی ضروری خوراک کے لئے اس کا کمانا روزہ چھوڑنے پر موقوف ہو تو ظاہر یہ ہے کہ اس کے لئے بقدر 'ضرورت' روزہ نہ رکھنے کی گنجائش ہے [1]۔

کشاف القناع میں ہے: ''ابوبکر آجری نے کہا: جس کا کام محنت ومشقت کا ہو، اور روزہ رکھنے سے تلف ہونے کا اندیشہ ہو تو روزہ نہ رکھے اور قضا کرے، اگر اس کام کو ترک کرنے میں ضرر ہو، اور اگر ترک کرنے میں ضرر نہ ہو تو روزہ نہ رکھنے سے گنہگار ہوگا، بلکہ وہ اس کام کو ترک کردے اور اگر اس کام کو ترک کرنے سے ضرر ختم نہ ہو تو روزہ نہ رکھنے سے اس پر گناہ نہیں، اس لئے کہ عذر ہے [2]۔

چہارم- زکاۃ سے متعلق:

۷- الف: فقہاء کی رائے ہے کہ پیشہ وروں کے اوزار میں زکاۃ نہیں، اس لئے کہ یہ ان ''حاجات اصلیہ'' میں سے ہیں، جن میں

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۱۴، ۱۱۵۔
(۲) التاج والإکلیل للمواق بہامش الحطاب ۲/ ۳۹۵۔

(۱) حاشیۃ الجمل ۲/ ۳۳۲۔
(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۱۰۔

زکاۃ واجب نہیں، ابن عابدین کہتے ہیں: زکاۃ کے وجوب کا سبب دین سے اور حاجتِ اصلیہ سے خالی نصاب ہے، اس لئے کہ ان میں لگا ہوا مال، عدم کے درجہ میں ہے، اور حاجت اصلیہ یہ ہے کہ جس سے انسان واقعتا اپنی ہلاکت کو روک سکے، مثلاً خرچہ، رہائشی گھر، سامانِ جنگ، اور جیسے پیشہ کے اوزار، اور کتابیں، پیشہ وران اور اہل علم کے لئے، یہ اس صورت میں ہے جب اوزاروں کو تجارت کی نیت سے نہ رکھا گیا ہو، ورنہ دوسرے سامانِ تجارت کی طرح ان میں بھی زکوۃ واجب ہوگی [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: (زکاۃ) میں ہے۔

ب: معلوم ہے کہ فقیر مستحق زکاۃ کی ایک صنف ہے۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ جس کے پاس ایسا پیشہ یا ہنر ہو کہ جس کے ذریعہ گذارہ کے بقدر کما سکتا ہے تو اس کو فقیر نہیں مانا جائے گا، اور وہ زکاۃ کا مستحق نہیں۔

لیکن اگر اپنے پیشہ سے بقدر گزارہ نہ کما سکے تو اس کو اس کا گزارہ مکمل کرنے کے لئے زکاۃ کا مال دیا جائے گا، اور اگر وہ صنعت کی کساد بازاری کا دعوی کرے تو اس کو سچا مانا جائے گا۔

اور اگر وہ کوئی پیشہ اچھا جانتا ہو اور اس کو اوزار کی ضرورت ہو تو اس کو اس کے پیشہ کے اوزار کی قیمت کے بقدر گو کہ وہ بہت زیادہ ہو، زکاۃ میں سے دیا جائے گا، اسی طرح اگر اس کو تجارت کا سلیقہ ہو تو اس کو اتنا سرمایہ دیا جائے گا جس کا نفع اس شہر کے عرف کے اعتبار سے اس کے لئے کافی ہو۔

حنفیہ کے یہاں معتبر یہ ہے کہ مستحق زکاۃ فقیر وہ ہے جو نصاب سے کم کا مالک ہو اگرچہ کماتا ہو، اس لئے کہ وہ فقیر ہے، اور فقراء ہی زکاۃ کے مصارف میں سے ہیں، نیز اس لئے کہ حقیقی حاجت کا علم نہیں ہو سکتا، لہذا حکم کا مدار اس کی دلیل یعنی نصاب کے نہ ہونے پر ہوگا [1]۔ اس کی تفصیل اصطلاح: (زکاۃ) میں ہے۔

پنجم- پیشہ والوں کے حق میں حج:

۸- شرائط حج میں سے: توشہ اور سواری کی استطاعت ہے، جس کے پاس توشہ اور سواری کا انتظام نہ ہو، اس پر حج واجب نہیں، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

لیکن اگر کسی کے پاس کوئی ایسا پیشہ ہو کہ دوران سفر حج وہ اس سے اپنے گزارہ کے بقدر کما سکتا ہے تو کیا اس کو صاحب استطاعت مانا جائے گا، اور اس پر حج فرض ہو جائے گا؟

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ اس کو صاحب استطاعت مانا جائے گا، اور اس پر حج فرض ہوگا، بشرطیکہ اس پیشہ سے اس کو ذلت محسوس نہ ہو اور وہ اس کے ذریعہ حج کے لئے جاتے آتے اپنے گزارہ کے بقدر کما لے، اور قطعی طور پر معلوم ہو یا ظن غالب ہو کہ وہ پیشہ ٹھپ نہیں پڑے گا۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ اس کو مستطیع نہیں مانا جائے گا، اور اس پر حج واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ استطاعت: توشہ اور سواری کا مالک ہونا ہے۔

البتہ مستحب ہے کہ وہ حج کر لے، کیوں کہ وہ قابل تحمل مشقت کے ذریعہ فرض اپنے اوپر سے اتار سکتا ہے، لہذا فرض اتارنا اس کے لئے مستحب ہوگا، جیسا کہ مسافر اگر روزہ رکھ سکے، جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں، اور اختلاف سے بچنے کے لئے جیسا کہ حنابلہ کہتے ہیں [2]۔

(۱) ابن عابدین ۲/۶-۹، البدائع ۲/۱۳، جواہر الإکلیل ۱/۱۳۳، منتہی الإرادات ۱/۴۰۹۔

(۱) الہدایہ ۱/۱۱۴، منح الجلیل ۱/۳۰۷، نہایۃ المحتاج ۶/۱۵۹، کشاف القناع ۲/۲۸۶، المغنی ۲/۶۶۳۔

(۲) الشلبی علی الزیلعی ۲/۴، فتح القدیر ۲/۳۲۲، منح الجلیل ۱/۴۳۷، المہذب ۱/۲۰۴، کشاف القناع ۲/۳۸۸۔

اس کی تفصیل اصطلاح: (حج) میں دیکھیں۔

ششم-مساجد میں پیشہ کرنا:

۹- مساجد قابل احترام جگہ ہیں، اس لئے کہ یہ اللہ کے گھر ہیں، یہ عبادت، ذکر اور تسبیح کے لئے بنائی گئی ہیں، ان کو ہر ایسے کام سے بچانا ضروری ہے جو عبادت وغیرہ میں خلل انداز ہو۔

لیکن کیا مساجد میں کوئی پیشہ کرنا خواہ تجارت ہو یا کاریگری، ان کے احترام کے منافی مانا جائے گا؟ خرید وفروخت کے متعلق فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ ممنوع ہیں۔

ان کا استدلال عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے مروی اس فرمان نبوی سے ہے: **"نهى النبي ﷺ عن البيع والاشتراء في المسجد"** [1] (نبی کریم ﷺ نے مسجد میں خرید وفروخت کرنے سے منع کیا ہے)۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: **"إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع في المسجد فقولوا: لا أربح الله تجارتك و إذا رأيتم من ينشد ضالة في المسجد فقولوا: لارد الله عليك"** [2] (اگر تم کسی کو مسجد میں خرید فروخت کرتے ہوئے دیکھو تو کہو: اللہ تمہاری تجارت میں نفع نہ دے، اور اگر کسی کو مسجد میں گم شدہ چیز کا اعلان کرتے ہوئے دیکھو تو کہو: اللہ تمہیں واپس نہ دلائے)۔

حضرت عمرؓ نے ایک شخص کو جس کا نام قصیر تھا، مسجد میں فروخت کرتے ہوئے دیکھا تو اس سے فرمایا: او شخص مسجد آخرت کا بازار ہے، اگر تم کو فروخت کرنا ہے تو دنیا کے بازار میں جاؤ۔

البتہ ممانعت کی حیثیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ مکروہ کہتے ہیں، اور حنابلہ حرام کہتے ہیں۔

یہ غیر معتکف کے بارے میں ہے، معتکف کے حق میں حنفیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ اس کے لئے جائز ہے کہ اپنی اور اپنے اہل وعیال کی ضرورت کی چیز کی خرید وفروخت کرے، اور اگر تجارت کی غرض سے ہو تو مکروہ ہے، حنفیہ نے دورانِ اعتکاف ضرورت کی چیزوں کی خرید وفروخت کے جواز کو اس شرط کے ساتھ مقید کیا ہے کہ سامان مسجد میں نہ لائے، ورنہ مکروہ ہے، اس لئے کہ مسجد حقوق العباد سے محفوظ رکھی گئی، اور سامان وہاں لانے میں اس کو مشغول کرنا ہے۔

مالکیہ وحنابلہ کے یہاں معتکف وغیر معتکف میں کوئی فرق نہیں ہے [1]۔

۱۰- جہاں تک مسجد میں کاریگری کرنے کا مسئلہ ہے تو حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک مکروہ ہے، البتہ مالکیہ نے کہا: مسجد میں صرف اس طرح کی صنعتیں اور کاریگری مکروہ ہیں، جو خاص لوگوں کے نفع کے لئے بنائی جائیں، اور وہ کمائی کا ذریعہ ہوں، لیکن اگر تمام مسلمانوں کے لئے اس میں کوئی دینی فائدہ ہو، مثلاً سامان جنگ کی مرمت، جن کو مسجد میں انجام دینے میں مسجد کی پامالی نہیں تو اس میں کوئی حرج نہیں [2]۔

شافعیہ نے کہا: معتکف کے لئے مسجد میں کاریگری کرنا مکروہ نہیں مثلاً سلائی کا کام اور کتابت بشرطیکہ زیادہ نہ ہو، لیکن اگر اس کو زیادہ

---

(۱) حدیث: "نهى النبي عن البيع والاشتراء في المسجد" کی روایت ترمذی (۲/۱۳۹ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمر سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث: "إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع......" کی روایت نسائی نے عمل الیوم واللیلة (ص۲۲۰ طبع الرسالہ) میں اور حاکم (۲/۵۶ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

---

(۱) الہدایہ، فتح القدیر، العنایہ ۲/۳۱۲، منح الجلیل ۴/۲۲، جواہر الإکلیل ۲/۲۰۳، مغنی المحتاج ۱/۴۵۲، نہایۃ المحتاج ۳/۲۱۴، أسنی المطالب ۱/۴۳۴، کشاف القناع ۲/۳۶۶، ۳۶۷، المغنی ۳/۲۰۲، ۲۰۳۔

(۲) الأشباہ لابن نجیم ص۳۷۰، منح الجلیل ۴/۲۰۔۲۲۔

کرنے لگے تو مسجد کے احترام میں مکروہ ہے، ہاں علم لکھنا جائز ہے، پھر انہوں نے کہا: پیشہ کرنا جیسے سلائی وغیرہ مسجد میں مکروہ ہے، جیسے کہ بلا حاجت معاوضہ یعنی خرید و فروخت کرنا، گو کہ تھوڑا ہو، تاکہ مسجد کا تحفظ ہو سکے (۱)۔

حنابلہ نے کہا: مسجد میں کاریگری، مثلاً سلائی وغیرہ کے ذریعہ کمائی کرنا مکروہ ہے، تھوڑی ہو یا زیادہ، حاجت کی وجہ سے ہو یا بلا حاجت، ''المستوعب'' میں ہے: خواہ یہ کاریگر مسجد میں جاروب کشی کرے یا پانی چھڑکے یا کوئی خدمت کرے یا کچھ نہ کرے، اس لئے کہ یہ مسجد میں خرید و فروخت کے ذریعہ تجارت کے درجہ میں ہے، لہذا جائز نہیں کہ مسجد کو معاش کی جگہ بنایا جائے، کیوں کہ مسجد اس کے لئے نہیں بنائی گئی ہے۔

کاریگروں اور مزدوروں کا مسجد میں بیٹھ کر انتظار کرنا کہ کوئی ان کو مزدوری پر لے جائے، مسجد میں سامان تجارت لگا کر انتظار کرنے کے درجہ میں ہے کہ لوگ خریدیں، حاکم کی ذمہ داری ہے کہ ان کو دوسرے حرام کاموں کی طرح اس سے روکے، مساجد محض ذکر، تسبیح اور نماز کے لئے بنائی جاتی ہیں، اس سے فراغت کے بعد کسب معاش کے لئے باہر جائے، کہ فرمان باری ہے: ''فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ'' (پھر جب نماز پوری ہو چکے تو زمین پر چلو پھرو اور اللہ کی روزی تلاش کرو)۔ اور واجب ہے کہ مسجد میں صنعت کو حرام قرار دے کر اس کو کاریگری کے کام سے بچایا جائے۔

مسجد میں معمولی کام جب کہ اس کو ذریعہ معاش نہ بنائے، مثلاً اپنے کپڑے میں پیوند لگانا اور اپنے جوتے سینا اور جیسے کوئی چیز کھل جائے اس کو باندھنے کی ضرورت ہے تو اس کو باندھ لے یا اس کا کرتا پھٹ جائے تو اس کو سی لے، یہ سب مکروہ نہیں ہیں، لیکن اس کو کمائی کے لئے کرنا حرام ہے (۱)۔

ہفتم - نکاح میں پیشہ کا اعتبار:

۱۱ - نکاح میں پیشہ میں کفاءت (برابری) جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ، اور ایک روایت میں حنابلہ) کے نزدیک معتبر ہے، یہ کفاءت مردوں کے بارے میں عورتوں کے لئے معتبر ہے، اس لئے کہ شریف عورت کے لئے یہ باعث عار ہوتا ہے، اور عورت کے بارے میں مرد کے لئے کفاءت کا اعتبار نہیں، اس لئے کہ بچہ، باپ کی شرافت کی بنیاد پر شریف مانا جاتا ہے، ماں کی شرافت کی بنیاد پر نہیں، لہذا کفاءت ماں میں معتبر نہیں۔

فقہاء نے پیشہ میں کفاءت کے اعتبار کی بنیاد ملک والوں کے عرف و عادت پر رکھی ہے۔

یاد رہے کہ پیشہ میں اعتبار بیوی کے شہر کے عرف کا ہے، جہاں عقد ہو رہا ہے، اس کے عرف کا نہیں، اس لئے کہ مدار عورت کے لئے باعث عار ہونے نہ ہونے پر ہے، اور اس کا علم بیوی کے شہر کے عرف سے ہی ہوگا، یعنی اس شہر کا جو عقد ہوتے وقت اس کا شہر ہے (۲)۔

کفاءت میں پیشہ کا اعتبار ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں، محض عقد کے آغاز میں ہے، اگر عقد کے بعد یہ کفاءت ختم ہو جائے تو کوئی نقصان نہیں، لہذا اگر شوہر عقد کے وقت کفو تھا، پھر کفاءت ختم ہوگئی تو عقد فسخ نہیں ہوگا۔

---

(۱) أسنی المطالب ۱/ ۴۳۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۲، ۲/ ۱۷۳، أشباہ السیوطی / ۴۵۱۔

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۶۶، ۳۶۷، المغنی ۳/ ۲۰۳۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۳۲۱، البدائع ۲/ ۳۲۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۵۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۳، ۲۵۴، المغنی ۶/ ۴۸۵، ۴۸۷، کشاف القناع ۵/ ۶۸۔

لیکن اگر پیشہ کا اثر باقی ہوتو اس کو کفو نہیں کہا جائے گا۔

اگر شوہر عقد کے وقت پیشہ کے لحاظ سے غیر کفو ہوتو نکاح باطل ہونے اور خیار کے ثبوت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے [۱]۔ اس کی تفصیل اصطلاح: (نکاح، کفاءۃ) میں دیکھی جائے۔

پیشہ سے فائدہ اٹھانے کو مہر بنانا:

۱۲ - شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک جائز ہے کہ پیشہ سے فائدہ اٹھانے کو مہر بنایا جائے، لہذا صحیح ہے کہ مرد کسی عورت سے عمل معین کی شرط پر شادی کرے، مثلاً معین کپڑے کی سلائی، گھر بنانا، کوئی کاریگری سکھانا یا ان کے علاوہ کوئی بھی ایسا کام جو مباح ہو اور اس پر اجرت لینا صحیح ہو، حضرت شعیب وموسی علیہما السلام کے واقعہ میں فرمان باری ہے: إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَىٰ أَن تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ" [۲] (میں چاہتا ہوں کہ میں اپنی ان دو بیٹیوں میں سے ایک تمہارے نکاح میں دے دوں، اس شرط پر کہ تم آٹھ سال میری نوکری کرو)۔

نیز اس لئے کہ آزاد شخص کی منفعت کا عوض اجارہ میں لینا جائز ہے تو اس کا مہر بنانا بھی جائز ہوگا [۳]۔

حنفیہ کے یہاں اختلاف ہے، جس کا ماحصل یہ ہے کہ ایسا مال یا منفعت جس کو سپرد کرنا ممکن ہے، اس پر شادی کرنا جائز ہے، اور جس کو سپرد کرنا ناممکن ہو، اس پر ناجائز ہے، لہذا آزاد شخص کسی عورت سے اس پر شادی نہیں کرسکتا ہے کہ مرد، عورت کی ایک سال خدمت کرے گا، کیوں کہ زوجیت کا مقصد یہ ہے کہ عورت اس کی خدمت کرے، نہ کہ اس کے برعکس، اس لئے کہ شوہر بیوی کی خدمت کرے (جیسا کہ کہا گیا ہے) یہ حقیقت کو الٹ دینا ہے، کیوں کہ ہونا یہ چاہئے کہ عورت شوہر کی خدمت کرے نہ کہ برعکس، ہاں اگر گھر کو اجرت پر دینے یا کسی اور دوسری چیز کے منافع کو مہر مقرر کیا گیا تو یہ ان کے نزدیک جائز ہے۔

جس چیز کے خدمت ہونے نہ ہونے میں تردد ہو، مثلاً بیوی کی بکریوں کو چَرانا یا اس کی زمین میں کاشت کرنا، اس کے بارے میں مختلف روایات ہیں، اسی طرح اس کے بارے میں اختلاف ہے کہ سب سے زیادہ راجح روایت کون ہے [۱]۔

انہوں نے کہا: اگر آزاد مرد نے کسی عورت سے ایک سال عورت کی خدمت کرنے پر شادی کی تو اس کو مہر مقرر کرنا شیخین کے نزدیک فاسد ہے، البتہ عقد صحیح ہے، اور اس پر بعض روایات میں ہے کہ مہر مثل واجب ہوگا یا عقد زواج میں صراحت شدہ مدت تک خدمت کی قیمت واجب ہوگی [۲]۔

اسی طرح مالکیہ کے یہاں کاشت کرنے یا گھر تعمیر کرنے یا عورت کو تعلیم دینے کی خدمت کو شوہر کی طرف سے مہر بنانے میں اختلاف ہے: امام مالک اس کو ممنوع کہتے ہیں، مذہب میں معتمد یہی ہے، ابن قاسم نے اس کو مکروہ اور اصبغ نے جائز کہا ہے، لخمی نے کہا: امام مالک کے قول کی بناء پر نکاح فسخ کردیا جائے گا، اگر دونوں نہ ملے ہوں، اور مل چکے ہوں تو مہر مثل کے ساتھ نکاح ثابت ہوگا، ابن حاجب نے ممانعت کے قول پر کہا: دونوں کے ملنے سے قبل اور اس کے بعد نکاح صحیح ہے، اور ان منافع کے ساتھ نکاح

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۲۲، ۳۲۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۰، ۲۵۱، المغنی ۶/ ۴۸۰، ۴۸۱۔

(۲) سورۂ قصص/ ۲۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۲۳۸۔ ۲۳۹، کشاف القناع ۵/ ۱۲۹، المغنی ۶/ ۶۸۳۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۳۳، ۳۳۴ طبع اول بولاق، فتح القدیر ۳/ ۲۲۴، ۲۲۵۔

(۲) سابقہ دونوں حوالے۔

جاری رہے گا جن پر ہوا ہے۔ اس لئے کہ اس میں اختلاف ہے، اور یہی مشہور ہے[۱]۔

ہشتم - اہل پیشہ کی گواہی:

۱۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حرام پیشہ وروں جیسے نجومی اور کاہن اسی طرح اس پیشہ والے کی گواہی (جس میں کثرت سے سود ہوتا ہے جیسے سونار اور صراف اگر وہ محتاط نہ رہیں) مردود ہے۔

معمولی پیشہ والوں کی گواہی جیسے بنکر، حجام (پچھنہ لگانے والا) اور بھنگی کے بارے میں اختلاف ہے: حنفیہ وشافعیہ کے یہاں اصح، مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کے یہاں ایک وجہ یہ ہے کہ ان کی گواہی مقبول ہے، اس لئے کہ ان پیشوں کو نیک لوگوں نے بھی اختیار کیا ہے، لہذا جب کوئی قادح (عدالت کو متاثر کرنے والی چیز) نہ ملے، ظاہر پیشہ پر مبنی نہ ہوگا، اس لئے کہ اعتبار عدالت کا ہے، پیشہ کا نہیں، کتنے ہی معمولی پیشہ والے، منصب ووجاہت والے سے زیادہ پرہیزگار رہے ہیں، فرمان باری ہے: "إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ"[۲] (بے شک تم میں سے پرہیزگار تر اللہ کے نزدیک معزز تر ہے)۔

البتہ مالکیہ وشافعیہ کہتے ہیں: اگر یہ پیشے اس کی شایان شان نہ ہوں، اور وہ ان کو بخوشی اختیار کر رہا ہے یعنی وہ اس کا پیشہ نہیں، اور اس پر اس کی اور اس کے اہل وعیال کی روزی موقوف نہیں تو اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی، اس لئے کہ اس سے اس کی لاپرواہی اور عقلی فتور کی غمازی ہوتی ہے، اور اگر وہی اس کا پیشہ ہو یا اس نے بہ مجبوری اس کو اختیار کیا ہو تو اس کی گواہی مقبول ہے۔

(۱) الدسوقی ۲/۳۰۹۔

(۲) سورۂ حجرات/۱۳

حنفیہ وشافعیہ کے یہاں اصح کے مقابل قول اور حنابلہ کے یہاں دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کی گواہی مقبول نہیں، اس لئے کہ ان پیشوں کو انجام دینے سے شرافت ساقط ہوجاتی ہے، خاص طور پر اگر پیشہ میں نجاست کو ہاتھ لگانا پڑتا ہو[۱]۔

اسی طرح خاص مزدور (ملازم) کی گواہی اس کے مالک کے حق میں غیر مقبول ہے، اس لئے کہ ان کے درمیان منافع کا اتصال ہے، نیز فرمان نبوی ہے: "**لا تجوز شهادة الوالد لولده، ولا الولد لوالده، ولا المرأة لزوجها، ولا الزوج لا مرأته، ولا العبد لسيده، و لا السيد لعبده، ولا الشريک لشريكه، ولا الأجير لمن استأجره**"[۲] (باپ کی گواہی بیٹے کے حق میں، یا بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں، عورت کی گواہی اپنے شوہر کے حق میں یا شوہر کی گواہی اپنی بیوی کے حق میں، غلام کی گواہی اپنے آقا کے حق میں، یا آقا کی گواہی اپنے غلام کے حق میں، شریک کی گواہی، دوسرے شریک کے حق میں، اور مزدور کی گواہی مستاجر (مالک) کے حق میں مقبول نہیں)۔

نیز اس لئے کہ اجیر گواہی کی ادائیگی کی مدت میں اجرت کا مستحق ہوتا ہے، لہذا وہ گواہی دینے کے لئے مزدوری پر رکھے ہوئے شخص کی طرح ہوگیا، یہ حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۳۸۷، الاختیار ۲/۱۴۷، الدسوقی ۴/۱۶۶، منح الجلیل ۴/۲۲۰، نہایۃ المحتاج ۸/۲۸۵، المہذب ۲/۳۲۶، مغنی المحتاج ۴/۴۳۲، کشاف القناع ۶/۴۲۴، المغنی ۹/۱۶۹۔
یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ پیشہ کے گھٹیا ہونے یا گھٹیا نہ ہونے میں لحاظ عرف کا ہے۔

(۲) حدیث: "لا تجوز شهادة الوالد لولده" کو ابن الہمام نے فتح القدیر (۶/۳۱ طبع المیمنیہ) میں ذکر کیا اور اس کو "خصاف" سے منسوب کر کے اس کی سند لکھی ہے جس میں یزید بن ابی زیاد شامی ہے جو ضعیف ہے، جیسا کہ التہذیب لابن حجر (۱۱/۳۲۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ہے۔

اجیر کی گواہی مستاجر (مالک) کے لئے مالکیہ کے نزدیک مقبول ہے، اگر اجیر نمایاں عادل ہو اور مشہود لہ (جس کے حق میں گواہی دی گئی) کے زیر کفالت لوگوں میں نہ ہو[1]۔

نہم- دیوالیہ شخص کے اوزار کو فروخت کرنا اور اس کو پیشہ کرنے پر مجبور کرنا:

۱۴- مفلس (دیوالیہ) پر حجر (پابندی) عائد کرنے سے متعلقہ احکام میں سے ایک حکم دیوالیہ کے مال کو فروخت کرنا ہے، تاکہ اس کے قرض خواہوں کے قرضہ کو ادا کیا جائے، پیشہ ور کے اوزار کے فروخت کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ کے یہاں اس کے قرضے کی ادائیگی کے لئے اس کے پیشہ کے اوزار کو فروخت کر دیا جائے گا۔

یہی مالکیہ کی بھی رائے ہے، اگر ان کی قیمت زیادہ ہو یا اس کو ان کی ضرورت نہ ہو۔

لیکن اگر اسے ان کی ضرورت ہو یا ان کی قیمت تھوڑی ہو تو فروخت نہیں کیا جائے گا۔

حنابلہ نے کہا: اس کے پیشہ کے اوزار اس کے لئے چھوڑ دیئے جائیں گے، ان کو فروخت نہیں کیا جائے گا، حنفیہ کے یہاں اس کی صراحت نہیں ملی۔

اگر دیوالیہ کا مال اس کے قرض خواہوں میں تقسیم کر دیا جائے، اور اس کے قرضے پورے ادا نہ ہوں، اور اس کے پاس کاریگری ہے تو کیا قاضی اس کے دین کی ادائیگی کے لئے اس کو کمانے یا خود کو مزدوری پر دینے کے لئے مجبور کرے گا؟۔

حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت یہ ہے کہ اس کو اس کے لئے مجبور نہیں کیا جائے گا، اور اس کے قرض خواہوں کے باقی ماندہ قرضوں کی ادائیگی کے لئے اس کو تجارت کرنے یا کوئی کام کرنے یا خود کو مزدوری پر دینے کا پابند نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ قرضے اس کے ذمہ میں ہیں، اس کے بدن سے متعلق نہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَ إِنْ كَانَ ذُوْعُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلٰى مَيْسَرَةٍ"[1] (اور اگر تنگ دست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)۔ نیز حضرت ابوسعیدؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں ایک شخص نے درخت پر لگے ہوئے پھل خریدے، جس میں اسے نقصان ہو گیا اور اس پر قرض بہت ہو گیا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**تصدقوا عليه فتصدق الناس عليه فلم يبلغ ذلک و فاء دينه فقال النبي** ﷺ: **خذوا ما وجدتم و ليس لكم إلا ذلک**"[2] (اس کو صدقہ دو، لوگوں نے اسے صدقہ دیا، تب بھی اس کا قرض پورا ادا نہ ہوا، آخر رسول اللہ ﷺ نے اس کے قرض خواہوں سے کہا: بس اب جو مل گیا لے لو، اب کچھ نہیں ملے گا) نیز اس لئے کہ یہ مال کمانا ہے، لہذا حاکم اس کو اس پر مجبور نہیں کرے گا، جیسے ہبہ وصدقہ قبول کرنے پر، مالکیہ میں سے لخمی نے کہا: کاریگر کو کام کرنے پر مجبور کیا جائے گا تاجر کو نہیں، اگر اس کے قرض خواہوں نے اس کے ساتھ اسی شرط پر معاملہ کیا ہو، حنابلہ کے یہاں دوسری روایت یہ ہے کہ حاکم اس کو کمانے پر مجبور کرے گا[3]۔

---

(۱) الاختیار ۲/ ۱۴۷، فتح القدیر ۶/ ۴۷۷ طبع دار احیاء التراث، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۵۵۳، منح الجلیل ۴/ ۲۲۲، الدسوقی ۴/ ۱۶۹، کمیٹی کی رائے میں گواہی کے قبول ورد کرنے میں اعتبار گواہ کی عدالت وسچائی کے متعلق قاضی کے اطمینان کا ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

(۲) حدیث: "تصدقوا عليه" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۹۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) الزیلعی ۵/ ۱۹۹، منح الجلیل ۳/ ۱۳۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۹، اسنی المطالب ۲/ ۱۹۳، المغنی ۴/ ۴۹۳، ۴۹۴۔

دہم- پیشہ وروں کو ضامن بنانا:

۱۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ پیشہ ور اس مال کا ضامن ہوگا، جو اس کے قبضہ میں ہلاک ہوگیا یا اس کے عمل سے ہلاک ہوا، اگر ہلاکت اس کی کوتاہی یا زیادتی کی وجہ سے ہو، خواہ وہ اجیر خاص (ملازم) ہو یا اجیر مشترک، ہاں اگر اس کی زیادتی یا کوتاہی کے بغیر ہلاک ہو تو فی الجملہ اس پر اس کا ضمان نہیں۔

اس کی تفصیل اصطلاحات (اجارہ فقرہ نمبر ۱۰۷، ۱۳۳ اور ضمان) میں دیکھیں۔

یازدہم- پیشہ وروں کے لئے نرخ کی تعیین:

۱۶- پیشہ وروں اور کاریگروں پر نرخ کی تعیین جائز نہیں، الا یہ کہ لوگوں کو ایک جماعت کے کام کرنے کی حاجت ہو جیسے کاشت کاری، بنائی اور تعمیر وغیرہ، اس صورت میں حاکم ان کو اجرت مثل پر مجبور کرے گا، اور یہ واجب تسعیر (نرخ کی تعیین) میں سے ہے، جیسا کہ ابن قیم کہتے ہیں [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: (تسعیر فقرہ نمبر ۱۴) میں دیکھیں۔

حرق

دیکھئے: ''احراق''۔

(۱) الطرق الحکمیہ / ۲۹۷۔

حرم

تعریف:

۱- حرم (دونوں کے فتحہ کے ساتھ) کا ماخذ '' حرم الشيء حُرما وحَراما، وحرِم حَرَماً وحَرَاماً'' ہے، یعنی کسی کام کا ممنوع ہونا۔

اسی سے حرام: بمعنی ممنوع ہے، اور '' حرمت'': جس کی بے عزتی حلال نہ ہو، اور '' حرمت'' کا معنی رعب وداب بھی ہے، یہ اسم ہے بمعنی احترام۔ جیسے فرقت اور افتراق، اس کی جمع حرمات ہے [1]۔

اصطلاح میں '' حرم'' کا اطلاق چند امور پر ہے:

الف- مکہ اور اس کا قرب وجوار، لفظ '' حرم'' مطلق بولنے کے وقت یہی معنی مراد ہوتا ہے، ماوردی کہتے ہیں: رہا حرم تو وہ مکہ مکرمہ اور اس کے اردگرد کے کنارے حرم کی نشانی کے لئے گڑے پتھروں تک ہے [2]، لہذا مکہ حرم کا جزء ہے، قرطبی نے فرمان باری: ''أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَماً آمِناً وَّ يُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ'' [3] (کیا ان لوگوں نے اس پر نظر نہیں کی کہ ہم نے (ان کے شہر کو) امن والا بنایا ہے اور ان کے گرد وپیش سے لوگوں کو نکالا جا رہا ہے)، کے بارے میں کہا: یعنی یہ جگہ مکہ ہے، اور لوگوں سے مراد قریش ہیں، جن کو اللہ تعالیٰ نے اس میں حفاظت وامن دیا تھا [4]۔

(۱) المصباح المنیر، المفردات للراغب الاصفہانی، القاموس المحیط۔
(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی ۱۵۶، ۱۶۴۔
(۳) سورۂ عنکبوت / ۶۷۔
(۴) شفاء الغرام ۱ / ۵۴، تفسیر القرطبی ۱۳ / ۳۶۳، مغنی المحتاج ۲ / ۴۱۷،

اسی سے یہ فرمان نبوی ہے: "إن الله حرم مكة فلا تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي"[۱] (یعنی اللہ نے مکہ کو حرمت والا بنایا، وہ مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال نہ ہوا، اور نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال ہوگا)۔

حرم کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے وہاں بہت سی ایسی چیزوں کو حرام کیا ہے، جو دوسری جگہ حرام نہیں، جیسے شکار کرنا، گھاس کاٹنا وغیرہ۔

ب۔ مدینہ اور اس کے ارد گرد کا علاقہ جیسا کہ فرمان نبوی ہے: "المدينة حرم من كذا إلى كذا لا يقطع شجرها ولايحدث فيها حدث ، من أحدث حدثا فعليه لعنة الله و الملائكة و الناس أجمعين"[۲] (مدینہ کا حرم یہاں سے وہاں تک ہے، اس کا درخت نہ کاٹا جائے، اس میں کوئی بدعت نہ کی جائے، جو کوئی بدعت نکالے، اس پر اللہ، فرشتوں اور سب لوگوں کی لعنت پڑے)۔

حدود حرم کا بیان آگے آئے گا۔

اول-حرم مکہ:

الف-اس کے حرام ہونے کی دلیل:

۲- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ مکہ اور اس کا قرب وجوار یعنی حرم مکی، اللہ کے حرام قرار دینے سے حرام ہے۔

فرمان باری ہے: "أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَّيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ"[۱] (کیا ان لوگوں نے اس پر نظر نہیں کی کہ ہم نے (ان کے شہر کو) امن والا بنایا ہے اور ان کے گردو پیش لوگوں کو نکالا جارہا ہے)۔

قرطبی نے کہا: یعنی میں نے ان کے لئے مامون حرم بنادیا، جہاں وہ قید کئے جانے، غارت گری اور قتل سے مامون ہیں[۲]۔

نیز فرمان نبوی ہے: "إن هذا البلد حرمه الله تعالى يوم خلق السماوات و الأرض"[۳] (اس شہر کو اللہ نے آسمانوں اور زمین کی پیدائش کے روز حرام کیا) نیز فرمایا: "إن الله حرم مكة فلم تحل لأحد قبلى و لاتحل لأحد بعدى و إنما أُحلّت لى ساعة من نهار"[۴] (اللہ نے مکہ کو حرام کیا، وہ مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال نہیں ہوا، اور نہ ہی میرے بعد کسی کے لئے حلال ہوگا، اور میرے لئے بھی دن کی ایک گھڑی کے لئے حلال کیا گیا)۔

زرکشی نے اس کی مختلف حکمتیں لکھی ہیں مثلاً:

جو احکام اس کے لئے ثابت ہیں ان کی پابندی اور اس کی خصوصی برکات کو واضح کرنا[۵]۔

ب-حرم مکہ کی تحدید:

۳-حرم کی حد مدینہ منورہ کی طرف سے تنعیم تک ہے جو تین میل پر ہے، مالکیہ کی کتابوں میں ہے کہ چار یا پانچ میل پر ہے، اور تنعیم کا

= القلیوبی ۱۳۸/۲۔

(۱) حدیث: "إن الله حرم مكة فلم تحل......" کی روایت امام بخاری (الفتح ۴۶/۴ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباس سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "المدينة حرم من كذا إلى كذا لا......" کی روایت بخاری (الفتح ۸۱/۴ طبع السلفیہ) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے۔

---

(۱) سورۂ عنکبوت/ ۶۷۔

(۲) القرطبی ۳۶۴/۱۳۔

(۳) حدیث: "إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق......" کی روایت بخاری (الفتح ۴۷/۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۹۸۶/۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباس سے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۴) حدیث: "إن الله حرم مكة فلم تحل......" کی تخریج (فقرہ نمبر ۱) میں گذر چکی ہے۔

(۵) اعلام الساجد/ ۶۳، ۶۵، القلیوبی ۱۳۸/۲۔

آغاز مکہ کی طرف سے سقیا (زمزم پلانے) کے گھروں کے پاس سے ہے، اس کو ''بیوت نفار'' کہتے ہیں، جو اس وقت مسجد عائشہ کے نام سے معروف ہے، لہذا کعبہ اور تنعیم کا درمیانی حصہ حرم ہے۔ اور خود تنعیم ''حل'' میں ہے۔

یمن کی سمت سے سات میل پر ''أضاۃ لبن'' (لام کے کسرہ اور باء کے سکون کے ساتھ جیسا کہ القاموس اور شفاء الغرام میں ہے) تک ہے، جدہ کی سمت میں دس میل پر حدیبیہ کے آخری حصہ میں درختوں کے ختم ہونے کے پاس ہے، اور حدیبیہ حرم میں ہے، جعرانہ کی طرف سے شعب عبداللہ بن خالد میں نو میل پر ہے۔

عراق کی طرف سے سات میل، ''جبل مقطع'' کے کنارے پہاڑی راستہ پر ہے، مالکیہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ آٹھ میل ہیں۔

طائف کی طرف سے عرفات تک ہے جو بطن نمرہ سات میل پر عرنہ کے کنارے ہے۔

میلوں کی تعیین کے متعلق اختلاف شاید میل کے ہاتھوں کی اور اس کی انواع کی تحدید کے بارے میں اختلاف کی وجہ سے ہے[۱]۔

میلوں کی ابتداء حجر اسود سے ہوگی[۲]۔

عصر حاضر میں حدود حرم کو مختلف سمتوں سے نمایاں نشانیوں سے واضح کر دیا گیا ہے، ان کے آخر میں منارہ کی شکل بنا دی گئی ہے جس پر عربی اور غیر عربی میں اس نشان کا نام لکھا ہے۔

دیکھئے اصطلاح: ''أعلام الحرم''۔

(۱) البدائع ۲/۱۶۴، حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۵۵، ۱۵۶، مواہب الجلیل ۳/۱۷۱، جواہر الإکلیل ۱/۱۹۴، نہایۃ المحتاج ۳/۳۴۵، مغنی المحتاج ۱/۵۲۸، إعلام الساجد ۶۳، ۶۵، کشاف القناع ۲/۴۷۳، مطالب أولی النہی ۲/۳۸۲، شفاء الغرام ۱/۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) مطالب أولی النہی ۲/۳۸۲۔

حرم مکی میں داخلہ:

الف- حج یا عمرہ کے ارادہ سے داخلہ:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حج یا عمرہ کی غرض سے حرم میں داخلہ کا ارادہ کرنے والے پر مقررہ میقات سے یا اس کے پہلے سے احرام باندھنا ضروری ہے، اور احرام کے بغیر میقات سے آگے بڑھنے والے کے لئے لوٹ کر وہاں سے احرام باندھنا ضروری ہے، اور اگر وہ نہ لوٹے تو اس پر ''دم'' واجب ہے، خواہ نہ لوٹنا عذر کی وجہ سے ہو یا بلا عذر، قصداً ایسا کرے یا بھول کر، الا یہ کہ وقوف عرفہ چھوٹنے کا اندیشہ ہو کہ وقت تنگ تھا یا سخت مریض تھا، تو وہ اسی جگہ سے احرام باندھے اور اس پر دم واجب ہوگا[۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: (احرام) میں ہے۔

ب- دوسرے مقاصد سے داخلہ:

۵- جو شخص مواقیت (میقات اور حرم کے درمیان) کے اندر ہے، اس کے لئے اپنی ضرورت سے بلا احرام، حرم میں داخل ہونا جائز ہے، اس لئے کہ وہ اپنی ضرورت کے لئے بار بار جائے گا، اور احرام باندھنے میں اس کو حرج ہوگا، اور حرج کو شریعت ختم کرتی ہے، لہذا وہ مکی کی طرح ہوگیا، جب وہ مکہ سے نکلے پھر داخل ہو، اس صورت کے برخلاف جب وہ حج کے لئے داخل ہو، کیوں کہ حج کے لئے داخلہ بار بار نہیں ہوتا بلکہ یہ سال میں صرف ایک بار ہوگا، اسی طرح عمرہ کی ادائیگی کے لئے داخل ہونا ہے، اس لئے کہ اس نے خود اسے اپنے اوپر لازم کیا ہے۔

اسی طرح جو حرم سے نکل کر ''حل'' (مواقیت کے اندر) میں

(۱) ابن عابدین ۲/۱۳۹، جواہر الإکلیل ۱/۱۷۰، مغنی المحتاج ۱/۴۷۴، المغنی ۳/۲۶۸۔

جائے، اس کے لئے احرام کے بغیر حرم میں داخلہ جائز ہے، اگر چہ وہ اہل حرم میں سے نہ ہو، جیسے کہ ''آفاقی'' (مکہ سے باہر کا آدمی) جو صرف عمرہ کا احرام باندھے یا ''تمتع'' کرنے والا۔ یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے۔

اسی طرح مباح جنگ کے لئے یا ظالم کے خوف کی وجہ سے یا بار بار کی ضرورت کی بنا پر (مثلاً لکڑیاں لانے والے، اور شکاری) وغیرہ کے لئے احرام کے بغیر مکہ میں حرم میں داخلہ جائز ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ فتح مکہ کے دن احرام کے بغیر داخل ہوئے۔ اور جس کو بار بار ضرورت پیش آتی ہے، اس پر احرام واجب ہونے میں مشقت ہے [۱]۔

۶ - رہا آفاقی [۲] اور اس کے حکم کے تحت آنے والے (مذکورہ بالا افراد کے علاوہ) جو مواقیت پر گزرتے ہیں، اگر وہ حج وعمرہ کے علاوہ کسی اور غرض سے حرم میں داخل ہونا چاہیں، تو جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ کی رائے ہے کہ اس کے لئے کسی ایک عبادت حج یا عمرہ کا احرام باندھنا واجب ہے، احرام کے بغیر میقات سے گزرنا ان کے لئے ناجائز ہے۔

شافعیہ کا دوسرا قول اور یہی ان کے یہاں مشہور ہے، یہ ہے کہ آفاقی کے لئے بھی احرام کے بغیر حرم میں داخل ہونا جائز ہے، البتہ اس کے لئے احرام باندھ لینا مستحب ہے [۳]۔

یہ اجمالی بات ہے، اس میں حسب ذیل تفصیل ہے:

حنفیہ نے کہا: آفاقی اگر حرم میں حج وعمرہ کے ارادہ کے بغیر داخل ہونا چاہے، مثلاً محض دیکھنے کے لئے یا تفریح یا تجارت کا ارادہ ہے تو اس کے لئے احرام کے بغیر میقات سے آگے بڑھنا ناجائز ہے، اس لئے کہ میقات مقرر کرنے کا فائدہ یہی ہے، کیوں کہ میقات سے قبل احرام باندھنا جائز ہے، فرمان نبوی ہے ''**لا تجاوز الموقت إلا بإحرام**'' [۱] (احرام کے بغیر میقات سے آگے نہ بڑھو)، اگر آفاقی احرام کے بغیر میقات سے آگے بڑھ جائے تو اس پر بکری واجب ہے، لیکن اگر لوٹ کر وہاں سے احرام باندھ لے تو ''دم'' ساقط ہوجائے گا۔

ہاں اگر ''حل'' میں کہیں جانا چاہتا ہے، مثلاً ''خلیص'' اور ''جدہ'' تو احرام کے بغیر میقات سے گزرنا حلال ہے، اور جب وہاں آگیا تو وہاں کے لوگوں میں شامل ہوگیا، اور اب اس کے لئے احرام کے بغیر حرم میں داخل ہونا جائز ہے۔ حنفیہ نے کہا جو آفاقی مکہ میں بلا احرام داخل ہونا چاہے اس کے لئے یہی حیلہ ہے کہ پہلے مرحلہ میں مثلاً خرید وفروخت کے لئے جدہ جانے کا قصد کرے جب وہاں سے فارغ ہوجائے تو دوسرے مرحلہ میں مکہ میں داخل ہو، اس لئے کہ اگر اس کا پہلا قصد مکہ جانے کا ہو اور مکہ جانے ہی کے لئے وہ حل سے گذرے تو اس کے لئے احرام کے بغیر میقات سے آگے بڑھنا حلال نہیں [۲]۔

مالکیہ نے کہا: کوئی بھی مکلّف آزاد مکہ میں داخل ہونا چاہے تو حج یا

---

(۱) الاختیار ۱/۱۴۱، ۱۴۲، ابن عابدین ۲/۱۵۵، المجموع ۷/۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۲/۲۳، ۲۵، کشاف القناع ۲/۴۰۲، ۴۰۳۔

(۲) قیاس کے مطابق اس کو واحد کی طرف منسوب کرکے ''اُفقی'' کہنا چاہئے اور واحد کی طرف الف اور فاء کے فتحہ کے ساتھ، خلاف قیاس منسوب ہوکر اَفَقی بھی پڑھا گیا ہے، فقہاء کے کلام میں جمع کی طرف نسبت کرکے کثرت سے ''آفاقی'' پڑھا گیا ہے (دیکھئے: المصباح المنیر، اور اوپر مذکورہ مراجع)۔

(۳) الاختیار ۱/۱۴۱، ابن عابدین ۲/۱۵۴، الشرح الصغیر ۲/۲۴، مغنی المحتاج ۱/۴۷۴، کشاف القناع ۲/۴۰۲۔

---

(۱) حدیث: ''لا تجاوز الموقت إلا بإحرام'' کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۳/۲۱۶ طبع القدسی) میں حضرت عبد اللہ بن عباس کے واسطے سے ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کی روایت طبرانی نے ''الکبیر'' میں کی ہے، اس میں ایک راوی ''خصیف'' ہے، جس پر کلام ہے، ایک جماعت نے اس کی توثیق کی ہے۔

(۲) الاختیار ۱/۱۴۱، ابن عابدین ۲/۱۵۴۔

عمرہ کے احرام کے بغیر داخل نہیں ہوگا، یہ واجب ہے، احرام کے بغیر میقات سے آگے بڑھنا اس کے لئے ناجائز ہے، الا یہ کہ بار بار آنے جانے والوں میں سے ہو یا مکہ سے باہر گیا تھا اور پھر قریب جگہ (مسافت قصر سے کم) سے واپس مکہ جانا چاہتا ہو، وہ بہت زیادہ نہ ٹھہرا ہو، تو اس پر یہ واجب نہیں، اسی طرح یہ غیر مکلّف، جیسے بچہ اور مجنون پر واجب نہیں [۱]۔

حنابلہ نے کہا: جو حرم یا مکہ میں داخل ہونا چاہے یا کوئی نسک (حج یا عمرہ) ادا کرنا چاہے تو اس کے لئے میقات سے آگے بڑھنا جائز نہیں اِلا یہ کہ مباح قتال کے لئے ہو۔ "**لدخوله ﷺ یوم فتح مکة و علی رأسه المغفر**" [۲] (اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ فتح مکہ کے دن اس حال میں داخل ہوئے کہ آپ کے سر پر خود تھا)، یا خوف کی وجہ سے یا بار بار کی ضرورت سے ہو جیسے لکڑیاں لانے والا، غذائی سامان منتقل کرنے والا، شکار کرنے، گھاس کے لئے وغیرہ، اور مکی ہو جو حل میں اپنے گاؤں میں بار بار آتا جاتا ہے [۳]۔

شافعیہ نے کہا (جیسا کہ نووی کی صراحت ہے): جو مکہ میں کسی ایسی ضرورت سے جانا چاہے جو بار بار نہیں پڑتی، جیسے ملاقات یا تجارت یا پیغام رسانی، یا مکی اپنے سفر سے آرہا ہو تو اس کے لئے احرام باندھنا مستحب ہے، اور ایک قول ہے کہ اس پر احرام واجب ہے، بہرکیف شافعیہ کی صراحت ہے کہ اگر احرام کے بغیر میقات سے آگے بڑھ جائے پھر نسک (حج یا عمرہ) کا ارادہ کرے تو اس کی میقات وہی جگہ ہے، اس کو میقات پر واپس آنے کا مکلّف نہیں بنایا جائے گا [۱]۔

حرم میں کافر کا داخلہ:

۷- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ غیر مسلم کے لئے حرم میں رہائش اور اقامت ناجائز ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**یَا أَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا إِنَّمَا الْمُشْرِکُوْنَ نَجَسٌ فَلَا یَقْرَبُوْا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا**" [۲] (اے ایمان والو، مشرکین تو نرے ناپاک ہیں، سو اس سال کے بعد مسجد حرام کے پاس نہ آنے پائیں)۔ مسجد حرام سے مراد: حرم ہے، اس کی دلیل اس کے بعد یہ فرمان باری ہے: "**وَإِنْ خِفْتُمْ عَیْلَةً فَسَوْفَ یُغْنِیْکُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهِ**" [۳] (اگر تم کو مفلسی کا اندیشہ ہو تو اللہ تمہیں اپنے فضل سے (ان سے) بے نیاز کردے گا)، یعنی اگر تم کو اندیشہ ہو کہ ان کو حرم سے روک کر، اور وہ جو چیزیں یہاں لے کر آئے تھے، ان سے کمائی رک جانے سے فقر وفاقہ اور ضرر ہوگا، تو اللہ تعالیٰ تم کو اپنے فضل سے بے نیاز کردے گا، اور معلوم ہے کہ سامان شہر اور حرم میں لایا جاتا ہے، خود مسجد میں نہیں۔

مطلب یہ ہے کہ انہوں نے نبی کریم ﷺ کو یہاں سے نکالا تو اس کی سزا یہ ملی کہ ہمیشہ کے لئے ان کو وہاں جانے سے روک دیا گیا [۴]۔

عارضی طور پر کافر حرم سے گزرے اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ کفار کا حرم میں داخل ہونا مطلقاً ممنوع ہے، اس لئے کہ آیت

---

(۱) الشرح الصغیر ۲/۲۴۔

(۲) حدیث: "دخل ﷺ یوم فتح مکة......" کی روایت بخاری (الفتح ۵۹/۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۹۹۰/۲ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے۔

(۳) کشاف القناع ۴۰۲/۲، ۴۰۳۔

---

(۱) المجموع ۱۰/۷-۱۲، مغنی المحتاج ۴۷۴/۱۔

(۲) سورۂ توبہ ۲۸۔

(۳) سورۂ توبہ ۲۸۔

(۴) تفسیر الاحکام للجصاص ۸۸/۳، تفسیر القرطبی ۱۰۴/۸، الزرقانی ۱۴۲/۳، الحطاب ۳۸۱/۳، الجمل ۲۱۵/۵، المغنی ۵۲۹/۸، ۵۳۱۔

عام ہے، اب اگر کافر حرم میں آنا چاہے تو اس کو روکا جائے گا، اور اگر اس کے ساتھ غذائی سامان یا تجارت ہو تو خریدار اس کے پاس نکل کر جائیں گے، خود اس کو حرم میں داخل نہیں ہونے دیا جائے گا، اور اگر وہ حرم میں موجود امام کے پاس قاصد بن کر جارہا ہو تو کوئی باہر نکل کر اس کے پیغام کو سن لے، اور امام کے پاس پیغام کو پہنچادے، اور اگر قاصد کہے کہ میرا امام سے ملنا ضروری ہے اور اس میں مصلحت ہو تو امام خود اس کے پاس نکل کر جائے لیکن اس کو داخل ہونے کی اجازت نہ دے۔

اگر مشرک حرم میں داخل ہو کر اسلام لانا چاہے تو اس کو روک دیا جائے کہ پہلے اسلام لائے [۱]۔

شافعیہ و حنابلہ نے کہا: اگر مشرک بلا اجازت حرم میں داخل ہوجائے تو اس کی تعزیر ہوگی، لیکن اس کی وجہ سے اس کا قتل کرنا جائز نہیں ہوگا اور اگر اجازت کے ساتھ داخل ہوجائے تو اسے تعزیر نہیں کی جائے گی، البتہ اس کی اجازت دینے والے پر نکیر کی جائے گی [۲]۔

حنفیہ نے کہا: ذمی کو حرم میں داخل ہونے سے نہیں روکا جائے گا، اس کا داخلہ کسی مسلمان کی اجازت پر موقوف نہیں، اگرچہ مسجد حرام میں داخل ہونا چاہے [۳]۔

جصاص فرمان باری: ''إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ'' [۴]، کی تفسیر میں کہتے ہیں: ذمی کے لئے تمام مساجد میں داخلہ جائز ہے، اور اس آیت کا دو مطلب ہوسکتا ہے، یا تو نہی وممانعت ان مشرکین کے ساتھ خاص ہے، جن کو مکہ اور بقیہ تمام مساجد میں داخلہ سے روک دیا گیا تھا، اس لئے کہ وہ ذمی نہ تھے، اور ان سے اسلام یا تلوار کے علاوہ کچھ مقبول نہ تھا، یہ مشرکین عرب ہیں، یا مراد: ان کو حج کرنے کے لئے مکہ میں داخل ہونے سے روکنا ہے، اس کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ: ''وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً'' [۱] ہے، اور فقر کا اندیشہ ان کو حج کرنے سے روک کر، اس طرح کے مواقع ختم ہونے کی وجہ سے تھا، اس لئے کہ لوگ حج کے موسم میں تجارت سے فائدہ اٹھاتے تھے [۲]۔

(۱) سابقہ حوالے، الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ۱۶۷، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ر ۱۹۵۔
(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ۱۶۷، لأبی یعلی ر ۱۹۵۔
(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۳۶۹، تفسیر الجصاص ۳ر ۸۸۔
(۴) سورۂ توبہ ر ۲۸۔

حرم میں کافر کا مریض ہونا اور مرجانا:

۸- گزر چکا ہے کہ جمہور کے نزدیک کافر کے لئے حرم میں داخل ہونا ناجائز ہے، لہذا اگر وہ چھپ کر داخل ہوجائے، اور وہاں بیمار پڑ جائے تو اس کو نکال کر ''حل'' میں لایا جائے گا، اور اگر حرم میں مرجائے تو وہاں اس کو دفن کرنا حرام ہے، اور اگر دفن کردیا گیا تو اس کی قبر کھود کر اس کو ''حل'' میں منتقل کردیا جائے گا، الا یہ کہ وہ بوسیدہ ہوگیا ہو تو چھوڑ دیا جائے گا، جیسا کہ دور جاہلیت کے مردے چھوڑ دیئے گئے [۳]۔

حرم میں قتال:

۹- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ جو شخص حرم میں لڑنے کے لئے داخل ہو اور اس میں لڑائی شروع کردے، اس سے جنگ کی جائے گی، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ

(۱) سورۂ توبہ ر ۲۸۔
(۲) تفسیر الأحکام للجصاص ۳ر ۸۸۔
(۳) تفسیر القرطبی ۷ر ۱۰۴، الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ۱۶۷، لأبی یعلی ر ۱۹۵، المغنی ۸ر ۵۳۱۔

فَاقْتُلُوْهُمْ"[۱] (اوران سے مسجد حرام کے قریب قتال نہ کرو، جب تک وہ (خود) تم سے قتال نہ کریں، ہاں اگر وہ (خود) تم سے قتال کریں تو (تم بھی) انہیں قتل کرو)۔

اسی طرح جو شخص حرم میں حدود وقصاص کے جرائم میں سے کوئی جرم کر بیٹھے جس میں قتل کرنا واجب ہے، تو اس کو حرم میں بالاتفاق قتل کردیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے حرم کی توہین کی، جیسا کہ اگلے فقرہ میں آرہا ہے۔

کفار اور اہل عدل کے خلاف بغاوت کرنے والوں سے حرم میں قتال کرنے کے بارے میں اختلاف ہے جبکہ ان لوگوں نے خود قتال کا آغاز نہ کیا ہو: طاؤس اور حنفیہ کا مذہب، مالکیہ میں ابن شاس اور ابن حاجب کا قول، اسی کو قرطبی نے صحیح کہا، اور یہی شافعیہ میں قفال وماوردی کا قول اور بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ حرم میں ان سے قتال کرنا، ان کی بغاوت کے باوجود حرام ہے، البتہ ان کو کھانا پینا نہ دیا جائے، ان کو پناہ نہ دی جائے، ان سے خرید وفروخت نہ کی جائے، تاکہ وہ حرم سے نکل جائیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**وَ لَا تُقَاتِلُوْهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتّٰى يُقَاتِلُوْكُمْ فِيْهِ**" (اور ان سے مسجد حرام کے قریب قتال نہ کرو، جب تک کہ وہ (خود) تم سے قتال نہ کریں)، مجاہد نے کہا: آیت محکم ہے، لہذا کسی سے قتال کرنا، اس کی طرف سے آغاز قتال کے بعد ہی جائز ہے۔

نیز فرمان باری ہے: "**أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَماً آمِناً**"[۲] (کیا ان لوگوں نے اس پر نظر نہیں کی کہ ہم نے (ان کے شہر کو) امن والا حرم بنایا ہے)، نیز فرمان نبوی ہے: "**إن هذا البلد حرمه الله تعالى يوم خلق السموات و الأرض فهو حرام بحرمة الله تعالى إلى يوم القيامة و إنه لم يحل القتال فيه لأحد قبلي و لم يحل لي إلا ساعة من نهار**"[۱] (اس شہر کو اللہ نے اس دن حرمت دی، جس دن آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا، لہذا یہ شہر اللہ کی دی ہوئی حرمت کی بنا پر قیامت کے روز تک قابل احترام ہے۔ وہاں مجھ سے پہلے کسی کے لئے قتال حلال نہیں ہوا، اور میرے لئے دن میں صرف ایک گھڑی کے لئے حلال ہوا)۔

شافعیہ کے یہاں مشہور قول جس کو نووی نے درست قرار دیا ہے، یہ ہے کہ اگر حرم میں کافروں کی جماعت (العیاذ باللہ) یا باغیوں کی جماعت یا ڈاکوؤں کی جماعت پناہ لے لے تو حرم میں ان سے قتال جائز ہے، چنانچہ ابوشریح عدوی کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن مكة حرمها الله ولم يحرمها الناس ، فلا يحل لامرئ يؤمن بالله و اليوم الآخر أن يسفك بها دماً ولا يعضد بها شجرة فإن أحد ترخص لقتال رسول الله ﷺ فقولوا له: إن الله أذن لرسوله ﷺ و لم يأذن لكم، وإنما أذن لي ساعة من نهار، و قدعادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس**"[۲] (مکہ کو اللہ نے حرام کیا، لوگوں نے حرام نہیں کیا، جو شخص اللہ پر اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہو، اس کے لئے وہاں خون ریزی کرنا یا درخت کاٹنا درست نہیں، اور اگر کوئی رسول اللہ ﷺ کے قتال سے جواز پر استدلال کرے تو اس کو یہ جواب دو کہ اللہ نے اپنے پیغمبر کو اس کی (خاص) اجازت دی ہے، تم کو تو اجازت نہیں دی، اور مجھ کو بھی جو اجازت ہوئی وہ بھی دن میں

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۱۔

(۲) سورۂ عنکبوت/ ۶۷۔

(۱) حدیث: "إن هذا البلد حرمه الله ......" کی تخریج (فقرہ/ ۲) میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "إن مكة حرمها الله ولم يحرمها الناس......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۸۷-۹۸۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

صرف ایک گھڑی بھر کے لئے، پھر اس کی حرمت آج ویسی ہی ہوگئی جیسے کل تھی)۔

یہ مالکیہ میں سے سند اور ابن عبد البر کا قول ہے، اور ابن ہارون نے حج سے روکنے والے کے بارے میں اسی کو درست کہا ہے، اور حطاب نے امام مالک سے نقل کیا کہ اہل مکہ اگر اہل عدل کے خلاف بغاوت کریں تو ان سے قتال کرنا جائز ہے، انہوں نے کہا: یہ عکرمہ اور عطاء کا قول ہے۔

یہی حنابلہ کا بھی قول ہے، چنانچہ "تحفۃ الراکع والساجد" میں ہے: اگر وہ اہل عدل کے خلاف بغاوت کریں تو ان کی بغاوت کی بناء پر ان سے قتال کیا جائے گا، اگر ان کو بغاوت سے روکنا، قتال کے بغیر ناممکن ہو۔

جو لوگ حرم میں قتال کو جائز قرار دیتے ہیں ان کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: "فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ"[(۱)] (سو جب حرمت والے مہینے گزر لیں، اس وقت ان مشرکوں کو قتل کرو، جہاں کہیں تم انہیں پاؤ) انہوں نے کہا: یہ آیت اگلی آیت کے لئے ناسخ ہے: "وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ"[(۲)] (اور ان سے مسجد حرام میں قتال نہ کرو)۔

انہوں نے یہ بھی کہا: "إن النبی ﷺ دخل مكة و عليه المغفر، فقيل: إن ابن خطل متعلق بأستار الكعبة فقال: اقتلوه"[(۳)] (رسول اللہ ﷺ مکہ میں داخل ہوئے تو آپ کے سر پر خود تھا، عرض کیا گیا تھا کہ ابن خطل کعبہ کے پردوں سے لپٹا ہوا ہے

(۱) سورۂ توبہ/۵۔
(۲) سورۂ بقرہ/۱۹۱۔
(۳) حدیث: "دخل مكة و عليه المغفر" کی تخریج (فقرہ/۶) میں گذر چکی ہے۔

آپ ﷺ نے فرمایا اس کو قتل کردو)۔

مکہ میں قتال کی حرمت سے متعلق احادیث کا انہوں نے یہ جواب دیا کہ اس سے مراد ان پر اس طرح حملہ کرنا حرام ہے، جس کی زد میں سب آجائیں، جیسے منجنیق وغیرہ، بشرطیکہ اس کے بغیر اس کی اصلاح حال ممکن ہو۔

نیز اس لئے کہ باغیوں سے قتال، اللہ کے حقوق میں ہے، جس کو ضائع کرنا ناجائز ہے، نیز یہ کہ اللہ کے حقوق اس کے حرم میں محفوظ ہوں یہ اس سے بہتر ہے کہ خود حرم میں اس کے حقوق ضائع کئے جائیں[(۱)]۔

ج-حرم کے نباتات کو کاٹنا:

۱۰-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حرم کے نباتات کو کاٹنا یا اکھاڑنا حرام ہے، اگر لوگ اس کو عادتاً اگاتے نہ ہوں، اور وہ تر ہو، جیسے جھاؤ، سلم، اور جنگلی سبزی وغیرہ، خواہ درخت کی شکل میں ہو یا نہ ہو، اس کی اصل یہ فرمان باری ہے: "أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا"[(۲)] (کیا ان لوگوں نے اس پر نظر نہیں کی کہ ہم نے (ان کے شہر کو) امن والا حرم بنایا ہے)۔

نیز روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "حرم الله مكة" إلى قوله: "لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها"[(۳)] (اللہ نے مکہ کو حرام کیا، (آگے آپ ﷺ نے

(۱) ابن عابدین ۲/۲۵۶، البدائع ۷/۱۱۴، جواہر الإکلیل ۱/۲۰۷، الحطاب ۳/۲۰۳، ۲۰۴، القرطبی ۲/۳۵۱، ۳۵۳، شفاء الغرام ۱/۷۰، المجموع ۷/۲۱۵، إعلام الساجد/۱۰۷، الأحکام السلطانیہ للماوردی/۱۶۶، تحفۃ الراکع والساجد/۱۱۲، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی/۱۹۳۔
(۲) سورۂ عنکبوت/۶۷۔
(۳) حدیث: "حرم الله مكة......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۲۱۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

فرمایا) وہاں کی سبزی نہ نکالی جائے، وہاں کا درخت نہ کاٹا جائے)۔

حرم کی حرمت میں محرم اور غیر محرم برابر ہیں، اس لئے کہ امن کی متقاضی نصوص میں کوئی تفصیل نہیں، نیز اس لئے کہ ان سے تعرض کرنے کی حرمت حرم کی خاطر ہے، لہذا اس میں محرم اور غیر محرم برابر ہوں گے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے (۱)۔

اس سے "اذخر" مستثنی ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ آپ ﷺ نے سابقہ حدیث میں فرمایا: "**لا يعضد شجرها قال العباسؓ إلا الإذخر يا رسول الله فإنه متاع لأهل مكة لحيهم و ميتهم فقال النبي** ﷺ: **"إلا الإذخر"** (۲) (اس کا درخت نہ کاٹا جائے گا، تو حضرت عباسؓ نے فرمایا: اے اللہ کے رسول! اذخر گھاس کی اجازت دیجئے۔ اس لئے کہ یہ اہل مکہ کے زندہ مردہ کے کام آتی ہے۔ تو حضور ﷺ نے فرمایا: اچھا اذخر کاٹ سکتے ہو) اور اس کی وجہ وہی ہے جس کی طرف حضرت عباس نے اشارہ کیا کہ یہ اہل مکہ کے ضرورت کی چیز ہے کیونکہ زندگی میں بھی اور وفات کے بعد بھی ان کے کام آتی ہے (۳)۔

بعض فقہاء (مالکیہ) نے اذخر کے ساتھ سنا (ایک قسم کی بوٹی) مسواک، لاٹھی اور ان نباتات کو جسے اپنی جگہ سے ضرورت کی وجہ سے بقصد رہائش ہٹا دیا گیا ہو، شامل کیا ہے، جس طرح جمہور شافعیہ اور حنابلہ میں سے قاضی اور ابو الخطاب نے کانٹے دار درختوں کو ملحق کیا ہے جیسے عوسج (ایک خاردار درخت) اور اس کے علاوہ دوسرے ضرر رساں درخت (۱)۔

ان کے علاوہ دوسرے فقہاء نے حرمت کو مطلق رکھا ہے، جس کے تحت تمام درخت اور گھاسیں آتی ہیں، البتہ جس کے استثناء کے لئے نص وارد ہے، یعنی اذخر، وہ الگ ہے اور یہ اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے: "**ولا يختلى شوكها**" یعنی مکہ کے کانٹے نہ کاٹے جائیں۔ نیز اس لئے کہ حرم کے اکثر درخت کانٹے دار ہیں، اور جب حضور ﷺ نے درخت کاٹنے کو حرام کر دیا۔ اور اکثر درخت کانٹے دار تھے اس کا ظاہری حکم یہ ہے کہ کانٹے دار درخت کو کاٹنا حرام ہے (۲)۔

کمأہ (فقع) یعنی سانپ کی چھتری توڑنے میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ ان دونوں کی کوئی اصل نہیں، نہ وہ درخت ہیں، نہ گھاس (۳)۔

حرم کے خشک درخت اور گھاس سے انتفاع، جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک حرام نہیں، اس لئے کہ وہ مردہ کے درجہ میں ہیں، کیونکہ ان میں نمو نہیں ہوتا ہے (۴)۔

مالکیہ نے کہا: سبز اور خشک میں کوئی فرق نہیں (۵)۔

لوگ عادتاً جن پودوں کو اگاتے ہیں ان کو کاٹنا اور اکھاڑنا جائز ہے، جیسے خس، ترکاری، کرات (زیرہ)، گیہوں، تربوزہ، ککڑی، کھجور اور انگور، اگر چہ ان کو لگایا نہ گیا ہو، بلکہ خود سے اگے ہوں، یہ ان کی

---

(۱) البدائع ۲۰۰/۵ اور اس کے بعد کے صفحات، تبیین الحقائق ۷۰/۲، جواہر الإکلیل ۱۹۸/۱، ۱۹۹، مغنی المحتاج ۵۲۷/۱، الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ۱۶۷، لأبی یعلی ر ۱۹۴، المغنی لابن قدامہ ۳۴۹/۳، ۳۵۲، الشرقاوی ۴۶۴/۱۔

(۲) حدیث: "حرم الله مكة......" کی تخریج ابھی گزری۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۱) الشرح الصغیر ۱۱۰/۲، ۱۱۱، الحطاب ۱۷۸/۲، جواہر الإکلیل ۱۹۸/۱، ۱۹۹، المغنی ۳۵۰/۳۔

(۲) المغنی ۳۵۰/۳، ۳۵۱۔

(۳) کشاف القناع ۴۷۰/۲، البدائع ۲۱۰/۲۔

(۴) البدائع ۲۱۰/۵، مغنی المحتاج ۵۲۷/۱، المغنی ۳۵۱/۳، کشاف القناع ۴۷۰/۲، الزیلعی ۷۰/۲۔

(۵) الشرح الصغیر ۱۱۰/۲، جواہر الإکلیل ۱۹۸/۱۔

اصل پر قیاس کرتے ہوئے ہے، اس لئے کہ عہد رسالت سے آج تک لوگ حرم میں ان چیزوں کو اگاتے اور کاٹتے رہے ہیں، کسی کی طرف سے اس پر نکیر نہیں ہوئی۔

درخت اور غیر درخت کے درمیان جمہور فقہاء کے یہاں جواز میں کوئی فرق نہیں، اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس درخت کو انسان لگاتا ہے، حرمت اور ضمان ہونے میں اس درخت کی طرح ہے جس کو اگایا نہیں جاتا، اس لئے کہ درخت کاٹنے سے ممانعت والی حدیث عام ہے۔

ان کے یہاں دوسرا قول یہ ہے: کھیتی جیسے گیہوں، جو اور سبزیوں پر قیاس کرتے ہوئے ان کا کاٹنا جائز ہے اور ان میں بلا اختلاف ضمان نہیں۔

اگر درخت کی جڑ تو حرم میں ہو اور اس کی شاخیں ''حل'' میں ہوں تو اس کو حرم کا درخت مانا جائے گا، اور اگر درخت کی جڑ ''حل'' میں ہو، اس کی شاخیں حرم میں ہوں تو یہ ''حل'' کا درخت ہے، جڑ کا اعتبار ہوگا[1]۔

حرم کی گھاس چرانا اور اس کو کاٹنا:

۱۱ - جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ کے یہاں ایک وجہ اور حنفیہ میں ابو یوسف) کے نزدیک حرم کی گھاس چرانا جائز ہے، اس لئے کہ قربانی کے جانور حرم میں آتے تھے اور کثرت سے ہوتے تھے۔ لیکن یہ منقول نہیں کہ لوگ اپنے جانوروں کے منھ بند کردیتے تھے، نیز اس لئے کہ ان کو اس کی ضرورت ہے، جیسے اذخر کی۔

امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کے نزدیک ناجائز ہے، حنابلہ کے یہاں ایک روایت یہی ہے، اس لئے کہ حرم کی گھاس سے تعرض کرنا ممنوع ہے، تو خود سے اس کو توڑے یا وہاں جانوروں کو بھیج دے، دونوں برابر ہیں، اس لئے کہ جانور کا فعل، اس کے مالک کی طرف منسوب ہوتا ہے، جیسا کہ شکار میں، چنانچہ جب شکار سے تعرض کرنا حرام ہے، تو خود اپنے ہاتھ سے شکار کرنا اور کتے کو بھیج کر شکار کرنا، دونوں برابر ہیں، اسی طرح یہاں بھی ہے[1]۔

رہا چوپایوں کے لئے حرم کی گھاس کاٹنا تو جمہور (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ممنوع ہے، شافعیہ کی ایک روایت یہی ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: **''لایختلی خلاھا''**[2] (اس کی گھاس نہیں اکھاڑی جائے گی)۔

شافعیہ کے یہاں اصح قول یہ ہے کہ حرم کی نباتات مثلاً گھاس وغیرہ کو جانوروں کے چارے کے لئے کاٹنا جائز ہے، اکھاڑنا جائز نہیں، اس لئے کہ اس کی ضرورت ہے، جیسے اذخر کی۔

یہ اختلاف ان چیزوں کے بارے میں ہے جس کو لوگ عام طور پر اگاتے نہ ہوں، اور جس کو لوگ عام طور پر اگاتے ہیں ان کو کاٹنا بالاتفاق جائز ہے[3]۔

حرم کے نباتات کاٹنے کا ضمان:

۱۲ - جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ جس نے حرم کے حرام پودے کو کاٹ دیا اس پر ضمان ہے، خواہ احرام کی حالت میں ہو یا بلا احرام ہو، ان کا استدلال حضرت عمرؓ اور عبداللہ بن زبیرؓ کے عمل سے ہے، حضرت عمرؓ کے حکم سے ایک درخت کو جو مسجد میں تھا،

(۱) البدائع ۲/ ۲۱۰، ۲۱۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۹۸، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۷، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۴۹، ۳۵۲۔

(۱) البدائع ۲/ ۲۱۰، ۲۱۱، الحطاب ۳/ ۱۷۸، ۱۷۹، نہایۃ المحتاج ومغنی المحتاج ۱/ ۵۲۸، کشاف القناع ۲/ ۴۷۱۔

(۲) خلا: سے مراد تر گھاس ہے اور یختلی: کاٹنا ہے (مختار الصحاح)۔

(۳) سابقہ مراجع، الشرح الصغیر ۲/ ۱۱۰۔

اور طواف کرنے والوں کو اس سے دقت ہوتی تھی، کاٹ دیا گیا اور حضرت عمرؓ نے اس کا فدیہ دیا، حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں: ''دوحہ'' میں گائے ہے، اور ''جزلہ'' میں بکری، ''دوحہ'' بڑے درخت کو اور ''جزلہ'' چھوٹے درخت کو کہتے ہیں۔

پھر ضمان کی نوعیت کے بارے میں اختلاف ہے: شافعیہ وحنابلہ نے کہا: عرف میں بڑے اور اوسط درجہ کے درخت کا ضمان گائے کے ذریعہ ہوتا ہے اور چھوٹے درخت کا ضمان بکری سے ہوتا ہے، جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ کا قول گزرا۔

شاخ توڑنے سے جو نقص پیدا ہوا اس کا ضمان دے گا، اور اگر کوئی درخت حرم سے اکھاڑ کر ''حل'' میں لگا دے تو اس کو حرم میں لوٹانا واجب ہے، اور اگر اس کو لوٹانا ممکن نہ ہو یا خشک ہو گیا ہو تو اس کا ضمان واجب ہے، حنفیہ نے کہا: تمام صورتوں میں ضمان قیمت کے ذریعہ ہوگا۔

اس پر جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ حرم کا پودا کاٹنے کی جزاء میں روزے کا کوئی دخل نہیں، اس لئے کہ اس کی حرمت حرم کے سبب ہے، احرام کے سبب نہیں، اور اسی وجہ سے محرم وغیر محرم دونوں پر یکساں واجب ہے۔

مالکیہ ہر چند کہ حرم کے پودے کے کاٹنے کی حرمت کے قائل ہیں، (جس کا کاٹنا حرام ہے) تاہم انہوں نے کہا: اگر اس نے ایسا کر لیا تو وہ استغفار کرے گا، اور اس پر کوئی جزاء نہیں [1]۔

حرم کا شکار:

۱۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حرم میں خشکی کے جانور کا شکار حرام ہے، خشکی کا جانور وہ ہے جس کا توالد وتناسل خشکی میں ہو، سمندری جانور کا شکار حرام نہیں، اور سمندری جانور وہ ہے جس کا توالد سمندر میں ہو۔

خشکی کے جانور کے شکار سے مراد یہ ہے کہ جانور اپنی اصل خلقت میں وحشی ہو، گو کہ اس کو مانوس کر لیا گیا ہو، جیسے مانوس کیا ہوا ہرن۔

حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک ماکول اللحم (جس کا گوشت کھانا حلال ہے) اور غیر ماکول اللحم برابر ہیں۔

جب کہ شافعیہ وحنابلہ نے ماکول اللحم ہونے کی قید لگائی ہے، لہذا ان کے نزدیک غیر ماکول اللحم خشکی کے جانور کا شکار کرنا حرام نہیں۔

حرم کے شکار کی حرمت کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: **"إن هذا البلد حرمه الله تعالى يوم خلق السموات و الأرض" إلى قوله : "لايختلى خلاها و لا يعضد شوكها و لا ينفر صيدها"** [1] (اللہ نے جس دن آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا، اسی دن اس شہر کو حرام کیا (آگے فرمایا): وہاں کی گھاس نہ نکالی جائے، وہاں کا کانٹا نہ کاٹا جائے، وہاں کا شکار نہ ہانکا جائے)۔

حرم کے شکار کی حرمت محرم اور غیر محرم دونوں کو شامل ہے، اسی طرح اس حرمت میں شکار کو ایذاء دینا یا اس کو قبضہ میں لینا یا اس کو بھگانا یا کسی بھی صورت میں اس کے شکار میں مدد دینا جیسے شکار کو بتانا یا اس کی طرف اشارہ کرنا یا اس کو مارنے کا حکم دینا داخل ہے [2]۔

جس کی ملکیت میں ''حل'' میں کوئی شکار ہو، اور وہ حرم میں جانا چاہے تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کے لئے ضروری ہے

---

(۱) البدائع ۲/۲۱۰، الشرح الصغیر ۲/۱۱۰، الحطاب ۳/۱۷۸، مغنی المحتاج ۱/۵۲۷، نہایۃ المحتاج ۳/۳۴۳، المغنی لابن قدامہ ۳/۳۵۲، کشاف القناع ۲/۴۷۱۔

(۱) حدیث: "لا يختلى خلاها ولا يعضد......" کی تخریج (فقرہ نمبر ۹) میں گذر چکی ہے۔

(۲) البدائع ۲/۲۰۷، ۲۰۹، الزیلعی ۲/۶۳، ۶۹، ابن عابدین ۲/۲۱۲، الدسوقی ۲/۷۲، الحطاب ۳/۱۷۰، ۱۷۱، مغنی المحتاج ۱/۵۲۴، المغنی ۳/۳۴۴، ۳۴۵۔

کہ اس کو اپنے ہاتھ سے نکال کر آزاد کردے، اس لئے کہ حرم، شکار کو حرام کرنے کا سبب ہے، اور اس کے ضمان کو واجب کرتا ہے، تو اپنے قبضہ میں باقی رکھنا بھی حرام ہوگا، جیسے کہ احرام، اور اگر اس نے آزاد نہ کیا اور وہ شکار اس کے ہاتھ سے ہلاک ہوگیا تو اس پر اس کا ضمان ہے، اور اگر اس نے اس کو فروخت کردیا تو بیع کو لوٹائے اگر موجود ہو، اور اگر شکار ختم ہوگیا ہے تو اس پر اس کی جزاء ہے۔

شافعیہ نے کہا: اگر حلال (غیر محرم) نے اپنے ساتھ اپنا مملوک شکار حرم میں داخل کردیا تو اس پر اس کا ضمان نہیں، بلکہ وہ اس کو اپنے قبضہ میں رکھ کر جو چاہے اس میں تصرف کرے، اس لئے کہ یہ ''حل'' کا شکار ہے، اور اگر ''حل'' میں رہتے ہوئے حرم میں موجود شکار کو تیر مارا تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس پر اس کا ضمان ہے، اس لئے کہ یہ حرم کا شکار ہے، اسی طرح اگر حرم میں رہ کر حل میں موجود شکار کو تیر مارے تو جمہور کے نزدیک ضمان ہے، اس لئے کہ تیر مارنے کا آغاز حرم سے ہے، مالکیہ میں اشہب کا قول اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت یہ ہے کہ ضمان نہیں، کیوں کہ یہ بات دیکھی جائے گی کہ تیر کہاں پہنچا ہے۔

جن جانوروں کا مثل ہو ان کے شکار کا ضمان مثل سے یا قیمت سے ہوگا، اور جن جانوروں کا مثل نہ ہو اس کی قیمت دو معتبر مرد لگائیں گے، اور وہ اس قیمت کو احرام کی جزاء سے متعلق بیان کئے گئے طریقہ پر مساکین پر صدقہ کردے گا، دیکھئے اصطلاح: (احرام فقرہ نمبر ۱۶۰، ۱۶۴)۔

زیلعی میں ہے: روزہ کافی نہیں، اس لئے کہ یہ اموال اور حرم کے درخت کے تاوان کی طرح ایک تاوان ہے۔ دونوں میں قدرے مشترک یہ ہے کہ یہ دونوں محل کی جزاء ہیں، فعل کی جزاء نہیں [1]۔

۱۴- محرم یا غیر محرم کسی کے لئے حرم کی خشکی کے شکار کا گوشت کھانا یا کسی شکل میں اس سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں، البتہ سمندری شکار کھانا محرم اور غیر محرم دونوں کے لئے حلال ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا" [1] (تمہارے لئے دریائی شکار اور اس کا کھانا جائز کیا گیا، تمہارے نفع کے لئے اور قافلوں کے لئے اور تمہارے اوپر جب تک تم حالتِ احرام میں ہو خشکی کا شکار حرام کیا گیا)۔

اگر کسی غیر محرم نے حرم سے باہر شکار کیا تو محرم کے لئے اس کا کھانا حلال ہے یا نہیں؟ [2] اس میں اختلاف اور تفصیل ہے، جو اصطلاح ''احرام'' میں گزر چکی [3]۔

شکار کے احکام کی تفصیل اصطلاح ''صید'' میں ہے۔

وہ جانور جن کو حرم میں قتل کرنا جائز ہے:

۱۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حل و حرم میں کوا، چیل، بچھو، سانپ، چوہا، کٹکھنا کتا اور بھیڑئیے کو مار ڈالنا جائز ہے، اس لئے کہ متفق علیہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح: الغراب، والحدأة، والعقرب، والفأرة، والكلب العقور" [4] (پانچ

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۱۷، الزیلعی ۲/ ۶۸، ۶۹، المغنی ۳/ ۳۴۵، ۳۴۶، جواہر

= الإکلیل ۱/ ۱۹۵، ۱۹۸، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۴، الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ۱۶۷، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی/ ۱۹۴۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۶۔

(۲) سابقہ حوالے، الدسوقی ۲/ ۲۷، مطالب أولی النہی ۲/ ۳۳۳، المہذب ۱/ ۲۲۳۔

(۳) الموسوعہ جلد ۲ فقرہ نمبر ۸۷۔

(۴) حدیث: "خمس من الدواب ليس على المحرم......" کی روایت

جانور ایسے ہیں جن کو مار ڈالنے میں محرم پر کوئی گناہ نہیں: کوا، چیل، بچھو، چوہا اور کٹکھنا کتا) نیز ایک اور روایت میں ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم: الحية، والغراب الابقع، والفارة، والكلب العقور، والحديا**"(۱) (پانچ جانور شریر ہیں، ان کو حل وحرم میں قتل کیا جائے گا، سانپ، چتکبرا کوا، چوہا، کاٹنے والا کتا، اور چیل)۔

چتکبرا کوا: جو مردار کھاتا ہے، لہذا چھوٹا کوا جو دانا کھاتا ہے، اس کا شکار کرنا جائز نہیں ہے۔

مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ چھوٹی چیل کو بھی مارنا جائز نہیں، کیونکہ اس میں ایذاء رسانی نہیں (۲)۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے ہر ایسے جانور کو مار ڈالنے کی اجازت دی ہے جو فطرۃً موذی ہو، جیسے شیر، چیتا، تیندوا اور دوسرے درندہ جانور۔ غیر حملہ آور، درندہ جانور وغیرہ کے بارے میں حنفیہ کا اختلاف ہے، جیسے باز اور شکرہ، اسی طرح جمہور نے تمام کیڑے مکوڑے اور حشرات الارض کو مارنے کی اجازت دی ہے، البتہ مالکیہ نے جواز سے غیر موذی کے قتل کو مستثنیٰ کیا ہے (۳)۔ اس کی تفصیل اصطلاح "احرام" میں آچکی ہے (۴)۔

= بخاری (الفتح ۶/۳۵۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۸۵۸ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمر سے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) حدیث: "خمس فواسق يقتلن في الحل و الحرم ......" کی روایت مسلم (۲/۸۵۶ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے۔

(۲) الزیلعی ۲/۶۶، ابن عابدین ۲/۲۱۸، ۲۱۹، مواہب الجلیل ۳/۱۷۳، الدسوقی ۲/۷۴، جواہر الإکلیل ۱/۱۹۵، القلیوبی ۲/۱۳۷، ۱۳۸، نہایۃ المحتاج ۳/۳۳۳، المغنی لابن قدامہ ۳/۳۴۱، ۳۴۳، ۳۴۴۔

(۳) سابقہ مراجع، البدائع ۲/۱۹۵، ۱۹۷، جواہر الإکلیل ۱/۱۹۴، ۱۹۵۔

(۴) الموسوعہ ۲/۱۶۶، ۱۶۸، فقرہ/۸۹، ۹۲۔

حرم کی مٹی کو منتقل کرنا:

۱۶- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ حرم کی مٹی، اس کے پتھروں اور اس کے گارے سے بنے ہوئے برتن جیسے لوٹا وغیرہ کو وہاں سے حل میں لے جانا حرام ہے، لہذا اس کو حرم میں لوٹانا واجب ہوگا، بعض شافعیہ سے اس کی کراہت منقول ہے، زرکشی نے "اعلام الساجد" میں کہا: حرم کی مٹی اور اس کے پتھروں کو وہاں سے کسی ملک میں لے جانا حرام ہے، یہی اصح ہے، لیکن رافعی نے اس کی کراہت کا تذکرہ کیا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک حرم کے پتھر اور اس کی مٹی کو وہاں سے نکالنے میں کوئی حرج نہیں، امام شافعی نے اس کو "الام" میں نقل کیا ہے، اور یہی حضرت عمر اور حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے، لیکن ان دونوں کے نزدیک مکروہ ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ حرم کی مٹی باہر نہیں نکالی جائے گی، اور حل کی مٹی حرم میں داخل نہیں کی جائے گی، اور مکہ کا پتھر حل میں نہیں نکالا جائے گا اور نکالنے میں کراہت زیادہ سخت ہے (۱)۔

رہا حل کی مٹی حرم میں لے جانا تو فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے، البتہ بعض حضرات نے کہا: مکروہ ہے اور بعض حضرات نے کہا: خلاف اولیٰ ہے، کہ کہیں اس کے لئے بھی وہ احترام وحرمت ہوجائے، جو اس کو حاصل نہیں۔

آب زمزم کو حل میں لے جانا بلا اختلاف جائز ہے، اس لئے کہ نکالے جانے والے کا بدل اس میں پھر نکل آتا ہے۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "**أنها كانت تحمل ماء زمزم و تخبر أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم كان يحمله**"(۲) (وہ آب زمزم اپنے

(۱) مغنی المحتاج ۱/۵۲۸، أعلام الساجد / ۱۳۷-۱۳۸، المجموع للنووی ۷/۴۵۸، کشاف القناع ۲/۴۷۲۔

(۲) سابقہ مراجع۔

ساتھ لے جاتی تھیں، اور بتاتی تھیں کہ رسول اللہ ﷺ بھی لے جاتے تھے)۔

ہمیں حنفیہ ومالکیہ کی کتابوں میں اس موضوع پر صراحت نہیں ملی۔

حرم کے رباع (مکانات اور قیام گاہوں)[۱] کو فروخت کرنا اور کرایہ پر دینا:

۱۷- حنفیہ کی رائے، امام مالک کا مشہور قول اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ حرم کے مکانات اور مناسک کے مقامات کو فروخت کرنا یا کرایہ پر دینا ناجائز ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "مكة حرام و حرام بيع رباعها و حرام أجر بيوتها"[۲] (مکہ حرام ہے، اس کے مکانات کو فروخت کرنا حرام ہے، اور اس کے گھروں کی اجرت حرام ہے)، حضرت عثمان بن ابوسلیمان سے مروی ہے کہ حضرت علقمہ نے کہا: "توفي رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمرو دور مكة كان تدعى السوائب، من احتاج سكن و من استغنى أسكن" (رسول اللہ ﷺ، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی وفات تک مکہ کے گھروں کو "سوائب" (آزاد) کہا جاتا تھا، جس کو ضرورت ہوتی رہتا، اور ضرورت ختم ہوجاتی تو دوسرے کو بسا دیتا)۔

"البدائع" میں ہے: یہ فرمان نبوی ثابت ہے: "إن مكة حرام" (مکہ حرام ہے) اور مکہ جگہ کا نام ہے اور حرام محل تملیک نہیں ہوتا۔

بہوتی نے تحریم کی وجہ یہ بتائی ہے کہ مکہ زور وطاقت سے فتح ہوا۔ مجاہدین کے درمیان اس کو تقسیم نہیں کیا گیا، لہٰذا وہ مسلمانوں کے لئے وقف ہوگیا[۱]۔

شافعیہ کا قول، امام مالک واحمد سے ایک روایت اور امام ابوحنیفہؒ سے غیر مشہور روایت یہ ہے کہ حرم کے گھروں کو فروخت کرنا اور کرایہ پر دینا جائز ہے، اس لئے کہ وہ ان کے قابضان کی ملکیت ہیں، ان کے لئے ان میں فروخت، رہن رکھنے اور کرایہ پر دینے کا تصرف کرنا جائز ہے۔

فرمان باری ہے: "لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ"[۲] (ان حاجت مند مہاجروں کا یہ خاص طور پر) حق ہے جو اپنے گھروں اور اپنے مالوں سے جدا کردیئے گئے ہیں) اس میں گھروں کی نسبت مالکان کی طرف کی گئی ہے، فرمان نبوی ہے: "من دخل دار أبي سفيان فهو آمن"[۳] (جو ابوسفیان کے گھر میں داخل ہوا وہ مامون ہے) اس حدیث میں گھر کی نسبت مالک کی طرف کی گئی ہے، نیز ارشاد نبوی ہے: "هل ترک لنا عقيل من رباع أو دور"[۴] (کیا عقیل نے ہمارے لئے کوئی گھر یا مکان چھوڑا ہے)۔

جواز کے لئے ان حضرات نے ان نصوص کے عموم سے بھی استدلال کیا ہے جو کسی تفصیل کے بغیر بیع کے جواز کے بارے میں

---

(۱) رباع (راء کے کسرہ کے ساتھ) مکانات، قیام گاہیں، (کشاف القناع ۳/۱۶۰۔

(۲) حدیث: "مكة حرام، و حرام بيع رباعها و حرام......" کی روایت دارقطنی (۳/۵۷ طبع دارالمحاسن) نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے مرفوعاً کی ہے، دارقطنی نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ یہ حضرت عبداللہ بن عمرو پر موقوف ہے۔

(۱) البدائع ۵/۱۴۶، الفروق وعلی ہامشہا التہذیب ۴/۱۰، ۱۱، الأعلام للزرکشی ۱۴۶، ۱۴۷، کشاف القناع ۳/۱۶۰۔

(۲) سورۂ حشر/۸۔

(۳) حدیث: "من دخل دار أبي سفيان فهو آمن" کی روایت مسلم (۳/۱۴۰۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "وهل ترک لنا عقيل من رباع أو دور" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۴۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۹۸۴ طبع الحلبی) نے حضرت اسامہ بن زید سے کی ہے۔

آئی ہیں، نیز اس لئے کہ اصل اراضی میں یہ ہے کہ وہ محل تملیک ہوں، لیکن شرعی طور پر بعض اراضی کا مالک ہونا وقف کے پیش آنے کے سبب ممنوع ہوتا ہے، جیسے مساجد اور یہ سبب حرم میں موجود نہیں، بعض فقہاء کراہت کے ساتھ جواز کے قائل ہیں۔

بعض فقہاء (امام ابوحنیفہ اور امام محمد اور امام مالک سے ایک روایت) نے مکہ کے گھروں کو کرایہ پر دینے کی کراہت کو اس قید سے مقید کیا ہے کہ موسم حج میں حج اور عمرہ کرنے والے کو کرایہ پر دے، اس لئے کہ لوگوں کو اس کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے، لیکن مقیم یا آس پاس والوں کو کرایہ پر دینے میں کوئی حرج نہیں۔

زرکشی نے اس موضوع پر فقہاء کی آراء اور ان کے دلائل کے ساتھ تفصیلی بحث کی ہے [(۱)]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "رباع" میں بھی دیکھی جائے۔

حرم کے کچھ اور مخصوص احکام

الف- پیدل حرم جانے اور وہاں نماز پڑھنے کی نذر:

۱۸- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کسی نے بیت اللہ پیدل جانے یا وہاں آنے کی نذر مانی، کسی اور چیز کی نیت نہیں کی اور تعیین نہیں کی تو اس پر نسکین (حج وعمرہ) میں سے کوئی ایک واجب ہے، اس لئے کہ اس لفظ کے ذریعہ نسک کے واجب کرنے کا عرف ہو چکا ہے، تو گویا اس نے یوں کہا: مجھ پر دو میں سے ایک نسک لازم ہے۔

نیز روایت میں ہے: "**إن أخت عقبة أنها نذرت أن تمشي إلى بيت الله فأمرها النبي ﷺ أن تمشي و تركب**" [(۲)] (عقبہ کی بہن نے نذر مانی کہ بیت اللہ پیدل جائے گی، حضور ﷺ نے ان کو حکم دیا کہ پیدل چلیں اور سوار بھی ہولیں)، اسی طرح اگر مکہ یا کعبہ پیدل جانے کی نذر مانے تو گویا اس نے کہا: بیت اللہ تک پیدل جاؤں گا [(۱)]۔

ہاں اگر حرم یا مسجد حرام یا کسی اور جگہ تک پیدل چلنے یا مطلقاً آنے کی نذر مانے یا لفظ بیت اللہ سے مسجد مدینہ یا مسجد اقصی یا کسی اور مسجد کی نیت کرے تو اس سلسلہ میں فقہاء کی عبارتیں مختلف ہیں۔

حنفیہ نے کہا: اگر کوئی کہے: مجھ پر حرم تک یا مسجد حرام تک پیدل چلنا ہے تو اس پر کچھ واجب نہیں، امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر کچھ واجب نہیں، اس لئے کہ اس کلام کے ذریعہ نسک (حج وعمرہ) کے التزام کا عرف نہیں، صاحبین نے کہا: احتیاطاً اس پر نسک لازم ہوگا، اس لئے کہ وہ حرم یا مسجد حرام میں، احرام کے بغیر نہیں پہونچ سکتا، اور اس طرح سے وہ احرام کا پابند بن گیا، اور اگر بیت اللہ کہہ کر: مسجد مدینہ منورہ یا بیت المقدس یا کوئی اور مسجد مراد لے تو اس پر کچھ واجب نہیں، اس لئے کہ نذر کو پورا کرنا (حنفیہ کے نزدیک) صرف اس وقت واجب ہے جب کہ اس کا ہم جنس عمل واجب ہو، کیوں کہ ساری مساجد اللہ کے گھر ہیں، اور عام مساجد میں بلا احرام داخل ہونا جائز ہے، لہذا وہ اس کے ذریعہ احرام کا پابند نہیں بنا۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر کوئی مسجد مکہ پیدل جانے کی نذر مانے، گو کہ نماز کے لئے تو جانا اس پر لازم ہوگا، جیسا کہ مکہ یا بیت حرام یا اس کے متصل جزو، جیسے اس کا دروازہ، رکن، ملتزم شاذوران اور حجر (حطیم) تک پیدل جانے کی نذر ماننے والے پر لازم ہے، اس کے علاوہ کے لئے پیدل جانا لازم نہیں، خواہ وہ مسجد حرام اور حرم میں ہو، جیسے زمزم، مقامِ (ابراہیم)، صفا ومروہ یا

---

(۱) سابقہ مراجع، أعلام الساجد للزرکشی رص ۱۴۳، ۱۵۲۔

(۲) حدیث: "أخت عقبة بن عامر......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۷۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۵/ ۷۹ طبع الحلبی) نے کی ہے

(۱) فتح القدیر ۳/ ۸۸، ابن عابدین ۲/ ۱۵۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۴۶، مغنی المحتاج ۴/ ۳۶۲، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۵، ۱۶۔

حرم سے باہر ہو جیسے عرفہ[(۱)] ۔

شافعیہ نے کہا: اگر بیت اللہ پیدل جانے یا وہاں آنے کی نذر مانی اور بیت اللہ کا قصد ہوا یا صراحتاً ''حرام'' (یعنی بیت اللہ الحرام) کہا تو مذہب یہ ہے کہ وہاں حج یا عمرہ کے لئے آنا واجب ہے، لیکن اگر ''بیت حرام'' نہ کہے اور نہ اس کی نیت کرے، یا عرفات آنے کی نذر مانے اور حج کی نیت نہ ہو تو اس کی نذر منعقد نہیں ہوئی، اس لئے کہ بیت اللہ کا مصداق بیت اللہ الحرام، اور تمام مساجد ہیں، اور اس نے لفظ یا نیت سے اس کو مقید نہیں کیا ہے۔

اگر حرم میں کسی جگہ مثلاً صفا یا مروہ یا مسجد خیف یا منی یا مزدلفہ آنے کی نذر مانے تو حج یا عمرہ کے لئے حرم آنا اس پر لازم ہے، اس لئے کہ یہ عبادت، نسک کے ساتھ آنے ہی سے پوری ہوگی، اور نذر واجب پر محمول کی جاتی ہے۔ اور حرم کی حرمت شکار کو بھگانے وغیرہ میں مذکورہ تمام جگہوں اور اس طرح کی دوسری جگہوں کو شامل ہیں[(۲)] ۔

مسئلہ کی تفصیل اصطلاح ''نذر'' میں ہے، نیز دیکھئے اصطلاح ''مسجد حرام''۔

ب-حرم کا لقطہ:

۱۹- لقطہ: اپنے مالک سے گم شدہ وہ مال ہے، جس کو کوئی دوسرا اٹھالے، جمہور فقہاء کے نزدیک فقہی احکام میں حرم وحل کے لقطہ کے درمیان کوئی فرق نہیں، اس کو اپنی ملکیت میں لینے کی نیت کے بغیر اٹھانا، شرعاً جائز ہے، بلکہ بعض حضرات نے صراحت کی ہے کہ اگر ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو اٹھالینا واجب ہے۔ لقطہ، لینے (اٹھانے) والے کے ہاتھ میں امانت ہے، اٹھاتے وقت کسی کو گواہ بنالے، اس

(۱) فتح القدیر ۳/ ۸۸، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۵۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۴۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۳۶۲، ۳۶۳، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۵، ۱۶۔

لئے کہ فرمان نبوی ہے: **"من وجد لقطة فليشهد ذا عدل أو ذوي عدل، ولا يكتم، ولا يغيّب ، فإن وجد صاحبها فليردها عليه، وإلا فهو مال الله عزوجل يؤتيه من يشاء"**[(۱)] (جس کو کوئی لقطہ ملے، اس پر ایک یا دو معتبر اشخاص کو گواہ بنالے، اس کو نہ چھپائے، نہ غائب کرے، پھر اگر اس کا مالک مل جائے تو اس کو اس کے پاس لوٹا دے، ورنہ وہ اللہ کا مال ہے، جس کو چاہے دے گا)۔

ایک سال تک یا اتنی مدت تک لقطہ کا اعلان کرنا واجب ہے، جس میں غالب گمان ہو جائے کہ اس کا مالک اس کو تلاش نہیں کرے گا، لقطہ کی نوعیت اور اس کی قیمت کے اختلاف کے لحاظ سے اس کے بعض احکام مختلف ہیں، کیا اعلان کے بعد وہ لقطہ کا مالک ہو جائے گا، یا اس کو صدقہ کردے یا اس کو روکے رکھے، اس میں اختلاف وتفصیل ہے[(۲)] ۔ دیکھئے اصطلاح ''لقطہ''۔

شافعیہ کے یہاں صحیح قول، امام احمد سے ایک روایت اور مالکیہ میں باجی، ابن رشد اور ابن العربی کا قول ہے کہ حرم کا لقطہ اپنی ملکیت میں لینے کے لئے حلال نہیں، اس کو حفاظت کے لئے اٹھایا جائے گا، اور ہمیشہ اس کا اعلان کرتے رہنا واجب ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: **"فإن هذا بلد حرم الله، لا يلتقط لقطته إلا من عرفها"**[(۳)] (اس شہر کو اللہ نے حرام کیا ہے، اس کا لقطہ وہی اٹھائے

(۱) حدیث: "من وجد لقطة فليشهد ذا عدل......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۳۳۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عیاض بن حمار سے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) الزیلعی ۳/ ۳۰۱، ۳۰۴، البدائع ۶/ ۲۰۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲۱، قوانین الأحکام ۲۲۵، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۷، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۷۰۶، فتح القدیر ۴/ ۴۳۰، أعلام الساجد ۱۲۵ قلیوبی ۳/ ۱۲۰۔

(۳) حدیث: "فإن هذا بلد حرم الله......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۷ طبع السلفیہ) نے حضرت عبد اللہ بن عباس سے کی ہے۔

جو اس کا اعلان کرتا رہے)۔

اس حدیث میں حرم اور غیر حرم کے لقطہ کے درمیان فرق کیا گیا ہے، اور بتا دیا گیا کہ یہ اعلان کے لئے ہی حلال ہے، اور دوسرے لقطہ کی طرح اس کے اعلان کے لئے ایک سال کی مدت مقرر نہیں کی، جس سے معلوم ہوا کہ مراد ہمیشہ ہمیشہ اعلان کرتے رہنا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے حرم مکہ (شرفہا اللہ تعالیٰ) کو اللہ تعالیٰ نے اجتماع گاہ بنایا ہے، وہاں لوگ بار بار آتے ہیں، اس لئے ہوسکتا ہے کہ سال بھر کے بعد اس کا مالک وہاں دوبارہ آئے یا کسی کو تلاش کرنے کے لئے بھیجے[۱]۔

حرم میں داخلہ کے لئے غسل:

۲۰ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ حرم میں داخلہ کے لئے غسل مسنون ہے اور یہ اس کی حرمت کی تعظیم کے لئے ہے، زرکشی نے کہا: مکہ میں داخل ہونے کے لئے غسل کرنا بالاتفاق مستحب ہے، کیونکہ صحیحین میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے: "**أنه كان لا يقدم مكة إلا بات بذی طوی حتی يصبح و يغتسل ثم يدخل مكة نهارا، ويذكر عن النبي ﷺ أنه فعله**"[۲] (صحیحین میں حضرت عبداللہ بن عمر کے بارے میں ہے کہ وہ جب بھی مکہ آتے، "ذی طوی" میں رات گزارتے، صبح کو غسل کرتے پھر دن میں مکہ میں داخل ہوتے تھے، اور حضور ﷺ کے بارے میں بتاتے تھے کہ حضور ﷺ نے ایسا کیا) اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ داخل ہونے والا محرم ہو یا غیر محرم[۳]۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث ابن عمر: "أنه كان لا يقدم مكة إلا بات بذی طوی" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۳۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۱۹ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) الأشباہ لابن نجیم ر ۳۶۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۷۹، الشرح الصغیر ۲/ ۴۱، أعلام الساجد للزرکشی ر ۱۱۴، ۱۱۵، تحفۃ الراکع والساجد ر ۱۰۷۔

ارادہ پر مواخذہ:

۲۱ - حرم کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اگر انسان اس میں کوئی برائی کرنے کا ارادہ کرے تو اس پر مواخذہ ہوگا، اگرچہ اس نے وہ برائی نہ کی ہو، اس کے برخلاف دوسرے شہروں میں اگر انسان برائی کا ارادہ کرے تو جب تک کر نہ گذرے مواخذہ نہیں ہوتا۔

حرم میں قصد وارادہ پر مواخذہ کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "**وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ**"[۱] (اور جو کوئی بھی اس کے اندر کسی بے دینی کا ارادہ ظلم سے کرے گا، ہم اسے عذاب دردناک چکھائیں گے)۔

اس آیت کے سلسلہ میں امام احمد نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**لو أن رجلاً هم فيه بإلحاد وهو بعدن أبين**[۲] **لأذاقه الله عذابا أليما**" (اگر کوئی اس میں الحاد کا ارادہ کرے، اور وہ خود "عدن ابین" میں ہو تو بھی اللہ تعالیٰ اس کو دردناک عذاب چکھائیں گے)۔ اور یہ حرم کی حرمت کی تعظیم میں ہے، اللہ تعالیٰ نے "ہاتھی والوں" کے ساتھ یہی برتاؤ کیا تھا[۳]۔

مکہ وحرم کے قریب رہنا:

۲۲ - مکہ وحرم کے قریب رہنا جمہور فقہاء (شافعیہ، حنابلہ، ابو یوسف، محمد اور مالکیہ میں ابن قاسم) کے نزدیک مستحب ہے، اس لئے کہ یہاں رہ کر جو نیکیاں مل سکتی ہیں (مثلاً طواف، نمازوں اور نیکیوں کا ثواب بڑھنا) دوسری جگہوں پر نہیں ملیں گے۔

---

(۱) سورۂ حج/ ۲۵۔

(۲) "عدن ابین" یمن میں ایک جزیرہ ہے۔

(۳) الأشباہ ر ۳۶۹، شفاء الغرام ۱/ ۶۸، ۶۹، أعلام الساجد ۱۲۹، تحفۃ الراکع و الساجد ر ۱۰۷۔

بعض فقہاء (جن میں امام ابوحنیفہ ہیں) سے منقول ہے کہ حرم سے قریب رہنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس کے احترام میں کوتاہی، اکتاہٹ اور جگہ کا عادی بن جانے کا اندیشہ ہے، نیز دور رہنے سے شوق بھڑکتا ہے اور لوٹنے کا داعیہ پیدا ہوتا ہے۔

فرمان باری ہے: "وَ إِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا"(۱) (اور (وہ وقت بھی یاد کرو) جب ہم نے خانۂ کعبہ کو لوگوں کے لئے ایک مقام رجوع اور مقام امن مقرر کیا) یعنی لوگ بیت اللہ کی طرف لوٹتے اور بار بار آتے ہیں۔

بعض فقہاء نے کراہت کی وجہ غلطیوں اور گناہوں کے ارتکاب کا اندیشہ بتایا ہے(۲)۔

حرم میں نماز اور نیکیوں کا ثواب بڑھنا:

۲۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مسجد حرام میں ایک نماز دوسری مساجد کی ایک لاکھ نمازوں کے برابر ہے، کیونکہ اس کے بارے میں چند احادیث ہیں، مثلاً فرمان نبوی ہے: "**صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام**"(۳) (میری اس مسجد میں ایک نماز، مسجد حرام کے علاوہ دوسری مساجد کی ایک ہزار نمازوں سے افضل ہے) مطلب یہ ہے کہ مسجد حرام میں نماز کی فضیلت مسجد رسول اللہ ﷺ سے زیادہ ہے(۴)۔

بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ حرم مکہ، نیکیوں کا ثواب بڑھنے کے بارے میں مسجد حرام کی طرح ہے، اس کی بنیاد یہ ہے کہ روایت میں مذکورہ مسجد حرام سے مراد: سارا حرم ہے، اور اس کی تائید فرمان باری سے ہوتی ہے: "وَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً نِ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ"(۱) (اور مسجد حرام سے جس کو ہم نے مقرر کیا ہے لوگوں کے واسطے کہ اس میں رہنے والا اور باہر سے آنے والا (سب) برابر ہیں)۔

نیز فرمان باری ہے: "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصٰى"(۲) (پاک ذات ہے وہ جو اپنے بندہ کو راتوں رات مسجد حرام سے مسجد اقصی تک لے گیا) یہ حضرت ام ہانی کے گھر سے جانے کا واقعہ ہے۔

ایک قول ہے کہ اس سے مراد: باجماعت نماز والی مسجد ہے، جس میں جنبی (ناپاک آدمی) کے لئے ٹھہرنا حرام ہے۔ سنن نسائی میں حضرت میمونہ کی حدیث میں ہے: "**إلا المسجد الكعبة**" ورواه مسلم عنها "**إلا مسجد الكعبة**"(۳) (مگر مسجد کعبہ، اور امام مسلم نے حضرت میمونہ سے نقل کیا ہے: مگر کعبہ کی مسجد)۔

محبّ الدین طبری نے کہا: راجح یہ ہے کہ ثواب کا اضافہ نماز کے حق میں مسجد جماعت کے ساتھ خاص ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "**من حج من مكة ماشياً حتى يرجع إلى مكة كتب الله له بكل خطوة سبعمأة حسنة من حسنات الحرم**"(۴) (جس نے مکہ سے

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۲۵۔

(۲) الأشباہ/ ۳۶۹، شفاء الغرام/ ۸۴، أعلام الساجد/ ۱۲۹، ۱۳۰۔

(۳) حدیث: "صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۶۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۱۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) أعلام الساجد/ ۱۱۵، شفاء الغرام ۱/ ۷۴، ۸۲، الأشباہ لابن نجیم/ ۳۶۹۔

---

(۱) سورۂ حج/ ۲۵۔

(۲) سورۂ اسراء/ ۱۔

(۳) حدیث: "إلا المسجد الكعبة" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۱۴ طبع الحلبی) اور نسائی (۵/ ۲۱۳ طبع المکتبۃ التجاریہ مصر) نے کی ہے

(۴) حدیث: "من حج من مكة ماشيا......" کی روایت حاکم (۱/ ۴۶۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، ذہبی نے کہا: "صحیح نہیں ہے، مجھے اندیشہ ہے کہ جھوٹ ہو، اور عیسی (یعنی ابن سوادہ) کے بارے میں ابوحاتم نے کہا: منکر الحدیث ہے۔

پیدل حج کیا، یہاں تک کہ مکہ لوٹ آیا، اللہ تعالیٰ اس کے لئے ہر قدم پر حرم کی نیکیوں میں سے سات سو نیکیاں لکھ دیتے ہیں) کسی نے حضرت ابن عباسؓ سے دریافت کیا، حرم کی نیکیاں کیا ہیں؟ فرمایا: "بکل حسنة مائة ألف حسنة" (ہر نیکی: ایک لاکھ نیکی کے برابر ہے) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے ثواب میں اضافہ کے متعلق مسجد حرام سے مراد: سارا حرم ہے، زرکشی نے محبّ الدین طبری سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ہم اس حدیث کے تقاضا کے تحت اس بات کے قائل ہیں کہ مطلقاً حرم کی نیکی ایک لاکھ نیکی کے برابر ہے، لیکن جماعت والی مسجد میں نماز اس سے بڑھ جاتی ہے، اور اسی وجہ سے آپ ﷺ نے فرمایا: میری مسجد میں ایک سو نماز، اور آپ نے "نیکی" نہیں فرمایا۔

مسجد نبوی میں ایک نماز ایک ہزار نمازوں کے برابر ہے، ہر نماز کی دس نیکیاں ہیں، اس طرح مسجد نبوی میں ایک نماز، دس ہزار نیکی کے برابر ہوگی، اور مسجد حرام میں ایک نماز (جس سے مراد کعبہ ہے یا مسجدِ جماعت جیسا کہ دو اقوال ہیں) دس لاکھ نیکی کے برابر ہوگی۔

یہی "شفاء الغرام" میں بھی ہے [(۱)]۔

موضوع کی تفصیل اصطلاح "مسجد حرام" میں ہے۔

حرم میں گناہوں میں اضافہ (شدت):

۲۴- علماء کی ایک جماعت کی رائے ہے کہ مکہ میں جس طرح نیکیاں کئی گنا ہو جاتی ہیں، اسی طرح گناہ بھی کئی گنا ہو جاتے ہیں، اس کے قائل حضرت ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، مجاہد، احمد بن حنبل وغیرہ ہیں، اس کی وجہ شہر کی تعظیم ہے، حضرت ابن عباسؓ سے دریافت کیا گیا کہ آپ مکہ سے ہٹ کر دوسری جگہ کیوں قیام پذیر ہیں، تو فرمایا: میں ایسے شہر میں کیسے رہوں جہاں گناہوں میں اضافہ ہوتا ہے، جیسا کہ نیکیاں بڑھتی ہیں؟ ان کے اس جواب کو حرم میں گناہوں کے بڑھنے پر محمول کیا گیا ہے، پھر ایک قول ہے کہ گناہوں میں اسی طرح اضافہ ہوتا ہے، جس طرح حرم میں نیکیاں بڑھتی ہیں، اور دوسرا قول ہے: نہیں بلکہ خارج حرم کی طرح، اور جن لوگوں نے عام نصوص کو مد نظر رکھا، انہوں نے گناہوں کے بڑھنے کا حکم نہیں لگایا ہے، جیسے فرمان باری: "وَ مَنْ جَآءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزٰى إِلَّا مِثْلَهَا" [(۱)] (اور جو کوئی بدی لے کر آئے گا، اس کو بس اس کے برابر ہی بدلہ ملے گا)۔

فاسی نے کہا: علماء کی آراء میں صحیح یہ ہے کہ مکہ میں گناہ غیر مکہ کی طرح ہے [(۲)]۔

اہل مکہ پر "تمتع" اور "قران" نہیں:

۲۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اہل مکہ پر "تمتع" اور "قران" نہیں، مکی صرف حج کا احرام باندھے گا، اور اس پر دم نہیں [(۳)]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "ذٰلِکَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" [(۴)] (یہ اس کے لئے (درست) ہے جس کے اہل مسجد حرام کے قریب نہ رہتے ہوں)۔

اہل حرم کے لئے تمتع یا قران کا احرام باندھنا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف اور تفصیل ہے، جس کو اصطلاح "تمتع" اور "قران" میں دیکھیں۔

(۱) أعلام الساجد ر ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۸، شفاء الغرام ار ۶۸، ۸۲، ۸۳، الأشباہ لابن نجیم ر ۶۹/۲۸، ۳، تحفۃ الراکع والساجد ر ۱۷۰۔

(۱) سورۂ انعام ر ۱۶۰۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) الأشباہ لابن نجیم ر ۳۶۹، ابن عابدین ۱۹۸/۲، الاختیار ار ۱۵۹، الفواکہ الدوانی ار ۴۳۵، مغنی المحتاج ار ۵۹۵، أعلام الساجد ۷۸، ۱۷۹، المغنی ۴۷۲/۳۔

(۴) سورۂ بقرہ ر ۱۹۶۔

ہدی اور فدیہ کے جانور کو حرم میں ذبح کرنا:

۲۶ - ہدی: وہ چوپایہ جانور ہے جس کو بیت اللہ میں بھیجا جائے، خواہ نفلی ہو یا تمتع کی ہدی یا قران کی ہدی یا شکار کا بدلہ ہو۔

فقہاء کی رائے ہے کہ اس کو خاص طور پر حرم میں ذبح کیا جائے گا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ" [1] (جو نیاز کے طور پر کعبہ تک پہنچائے جاتے ہیں)۔ نیز ارشاد باری ہے: "وَلَا تَحْلِقُوْا رُؤُوْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ" [2] (اور جب تک قربانی اپنے مقام پر پہنچ نہ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ)، نیز ارشاد خداوندی ہے: "ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيْقِ" [3] (پھر اس (کے ذبح) کا موقع بیت عتیق کے قریب ہے) حرم میں جس جگہ چاہے ذبح کرنا جائز ہے، منی کے ساتھ خاص نہیں۔ اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "نحرت ههنا و منى كلها منحر" (میں نے یہاں نحر کیا اور سارا منی، نحر کی جگہ ہے) [4]، نیز ارشاد نبوی ہے: "كل فجاج مكة طريق و منحر" [5] (مکہ کا ہر درہ راستہ اور نحر کی جگہ ہے) حاجی کے لئے منی میں اور عمرہ کرنے والے کے لئے مکہ میں ذبح کرنا افضل ہے۔ یہ غیر محصر کا حکم ہے۔ محصر کا ہدی حرم کے اندر ذبح کیا جائے یا حرم سے باہر؟ اس کے بارے میں اختلاف ہے، جس کو (احصار) میں دیکھا جائے۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

(۳) سورۂ حج/ ۳۳۔

(۴) حدیث: "نحرت ههنا ومنى كلها منحر" کی روایت مسلم (۲/ ۸۹۳ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے۔

(۵) حدیث: "كل فجاج مكة طريق و منحر" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۴۷۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے، زیلعی نے نصب الرایہ (۳/ ۱۶۲ طبع المجلس العلمی ہندوستان) میں اس کو حسن کہا ہے۔

"اذی" (تکلیف کے سبب منافی احرام عمل) کے فدیہ میں جو جانور ذبح کیا جائے اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ و مالکیہ کا قول ہے: اس کو مکہ میں ذبح کرنا واجب ہے، شافعیہ کے یہاں قول اظہر اور امام احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے۔

کھانا دینے کا حکم، فدیہ کے حکم کی طرح یہی ہے کہ اس کو حرم کے مسکینوں میں تقسیم کیا جائے گا۔ رہا روزہ تو حرم اور غیر حرم کہیں رکھنا جائز ہے [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "فدیہ" اور "صیام"۔

ہدی کی انواع کیا ہیں، اس کے ذبح کا وقت کیا ہے اور کن لوگوں پر ہدی کو صدقہ کیا جائے گا، ان کے بارے میں تفصیل واختلاف ہے، جس کو اصطلاحات "حج"، "ہدی"، "فدیہ" اور "نذر" میں دیکھا جائے، نیز دیکھئے: اصطلاح "احصار" (فقرہ/ ۳۸، ۳۹)۔

حرم میں دیت میں تغلیظ (سختی):

۲۷ - بعض فقہاء کی رائے ہے کہ حرم میں کیے گئے جرم کی دیت میں سختی ہے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے حرم میں قتل کئے جانے والے میں ایک پوری دیت کے ساتھ مزید تہائی دیت کا فیصلہ فرمایا۔ بعض دوسرے فقہاء حرم میں تغلیظ دیت کے قائل نہیں ہیں [2]۔

حرم کی دیت کس طرح شدید ہوگی اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ اس کی تفصیل اصطلاح "دیت" میں ہے۔

یہاں کچھ اور احکام ہیں، جن میں سے بعض خاص مسجد حرام کے ہیں، جیسے اس کی زیارت کو مقصود بنا کر اس کے لئے باقاعدہ سفر کا جائز ہونا، امام کا مقتدی سے آگے ہونا، مکروہ اوقات میں نماز کا مکروہ نہ ہونا،

(۱) المجموع ۷/ ۴۱۳۔

(۲) المغنی ۷/ ۷۷۲، سنن البیہقی ۸/ ۷۱، أعلام الساجد ۱۶۷۔

ان احکام کی تفصیل زرکشی نے ''أعلام الساجد'' میں کی ہے[۱]۔

نیز اس کی تفصیل اصطلاح ''مسجد حرام'' میں دیکھیں۔

دوم-حرم مدینہ:

۲۸- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ مدینہ منورہ حرم ہے۔ اس کے لئے حدود و احکام ہیں جو دوسرے علاقوں سے الگ ہیں۔ جس طرح بعض احکام میں حرم مکی سے بھی الگ ہیں۔

اس کی دلیل یہ حدیث نبوی ہے: ''**أن النبی ﷺ قال: إني حرمت المدينة كما حرم إبراهيم مكة، و إني دعوت في صاعها ومدها بمثلي ما دعا به ابراهيم لأهل مكة**''[۲] (میں نے مدینہ کو حرام کیا، جیسا کہ ابراہیم نے مکہ کو حرام کیا تھا، میں نے اس کے ''صاع'' اور ''مد'' کے لئے اس کے دوگنا (برکت) کی دعا کی، جتنی حضرت ابراہیم نے مکہ والوں کے لئے دعا کی تھی)، لہذا مدینہ کا شکار حلال نہیں۔ اس کا درخت نہیں کاٹا جائے گا[۳]۔

حنفیہ نے کہا: مدینہ منورہ کے لئے حرم نہیں، وہاں کسی کو درخت کاٹنے اور شکار کرنے سے نہیں روکا جائے گا، مذکورہ بالا حدیث میں حضور ﷺ کا مقصد محض یہ تھا کہ اس کی زینت باقی رہے، جیسا کہ دوسری حدیث میں ہے: ''**لا تهدموا الآطام فإنها زينة المدينة**''[۴] (اس کے قلعوں کو منہدم نہ کرو کہ وہ مدینہ کی زینت ہیں)۔

اس کے شکار کے حلال ہونے کی دلیل حضرت انس کی یہ حدیث ہے: ''**کان النبی ﷺ أحسن الناس خلقا، و كان لی أخ يقال له أبو عمير، قال أحسبه فطيما وكان إذا جاء قال: ''يأبا عمير مافعل النغير؟''**''[۱] (حضور ﷺ سب سے اعلی اخلاق والے تھے ابو عمیر نامی میرا ایک بھائی تھا، انہوں نے کہا: میرا خیال ہے کہ وہ دودھ چھوڑ چکا تھا، حضور ﷺ جب آتے تو اس سے فرمایا کرتے: ابو عمیر! نُغیر تو بخیر ہے؟)۔

نغیر (غین کے ساتھ) ایک چھوٹی چڑیا تھی، جس سے وہ کھیلتا تھا[۲]۔

حرم مدنی کی حدود:

۲۹- جمہور کی رائے ہے کہ حرم مدینہ کی حد: ثور سے عیر تک ہے۔ اس لئے کہ حضرت علیؓ کی مرفوع روایت ہے: ''**حرم المدينة ما بين ثور إلى عير**''[۳] (مدینہ کا حرم: ثور سے عیر تک کا درمیانی حصہ ہے) ایک دوسری روایت میں ہے کہ حرم مدینہ کے دونوں ''لابہ'' کے درمیان ہے، حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**مابین لابتیھا حرام**'' (مدینہ کے دونوں ''لابہ'' کے درمیان کا علاقہ حرام ہے)۔ اور ''لابہ'' حرہ کو کہتے ہیں جو سیاہ پتھروں سے ڈھکی ہوئی زمین ہے۔ ایک روایت میں ہے: ''مابین

(۱) أعلام الساجد للزرکشی ر ۸۵، ۱۱۵، ۱۲۹۔

(۲) حدیث: ''إني حرمت المدينة كما حرم ابراهيم......'' کی روایت مسلم (۲/۹۹۱ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن زید بن عاصم سے کی ہے۔

(۳) الشرح الصغیر ۲/۱۱۱، مغنی المحتاج ۱/۵۲۹، المغنی لابن قدامہ ۳/۳۵۳، ۳۵۵۔

(۴) حدیث: ''لا تهدموا الآطام فإنها زينة المدينة'' کی روایت طحاوی نے شرح معانی الآثار (۴/۱۹۴ طبع مطبعۃ الأنوار المحمدیہ مصر) میں حضرت عبد اللہ بن عمر سے کی ہے۔

(۱) حدیث: ''یا أبا عمير، مافعل النغير'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۵۲۶ طبع السلفیہ) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۵۶۔

(۳) ''ثور'' اور ''عیر'' مدینہ میں دو پہاڑ ہیں، جیسا کہ (اعلام الساجد ۲۲۷، ۲۲۹ میں زرکشی کی تحقیق ہے، حدیث: ''حرم المدينة مابين ثور إلى عير'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۴۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۹۹۵ طبع الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالب سے کی ہے۔

جبلیھا"[۱] (مدینہ کے دونوں جبل (پہاڑ) کے مابین ہے)۔اس کی مسافت برید در برید ہے۔یعنی ہر سمت سے بارہ میل[۲]۔

حرم مدنی وحرم مکی کے احکام میں فرق:

۳۰- جو لوگ مدینہ کے لئے حرم ہونے کے قائل ہیں ان کے نزدیک حرم مدنی کے بعض احکام، حرم مکی سے الگ ہیں مثلاً:

الف۔ بوقت حاجت مدینہ کے درخت کو کاٹ کر سواری کا کجاوہ، کھیتی کے اوزار جیسے غلہ کو کاٹنے، پھل توڑنے، کھیتی کاٹنے کے اوزار، کجاوے کی چھت کی شہتیر، دونوں کھمبوں کے ٹیک لگانے کی جگہ اور ان کے درمیان شہتیر وغیرہ بنانا جائز ہے، اس کی دلیل حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب مدینہ کو حرام کیا تو لوگوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم کام کاج اور کھیت سیراب کرنے والے لوگ ہیں، ہمیں اس کے علاوہ کوئی اور زمین نہیں مل سکتی، ہمیں رخصت دے دیجئے، تو آپ نے فرمایا: "**القائمتان و الوسادة و العارضة و المسند، أما غير ذلك فلا يعضد**"[۳] (اچھا دونوں کھمبے، تکیہ، شہتیر اور ٹیک لگانے کی جگہ بنانے کی اجازت ہے، اس کے علاوہ کسی چیز کے لئے اس کو نہ کاٹا جائے)۔

ب۔ بوقت حاجت جانوروں کے چارہ کے لئے مدینہ کی گھاس کاٹنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ کی حدیث میں فرمانِ نبوی ہے: "**لا يصلح أن يقطع منها شجرة إلا أن يعلف رجل بعيره**"[۱] (اس کا کوئی درخت نہیں کاٹا جاسکتا، ہاں آدمی اپنے اونٹ کے چارہ کے لئے توڑ سکتا ہے)۔

نیز اس لئے کہ مدینہ کے آس پاس درخت اور کھیتیاں ہیں اور اگر ان کو اس میں سے گھاس جمع کرنے سے روک دیا جائے تو حرج اور دشواری پیدا ہوگی، بخلاف حرم مکہ کے کہ اس میں تفصیل ہے، جس کا بیان گذر چکا ہے۔

ج۔ اگر کوئی مدینہ میں شکاری جانور لے کر داخل ہوجائے تو اس کو پکڑے رہ سکتا ہے، اور ذبح بھی کرسکتا ہے، مالکیہ نے اس کو مدینہ کے باشندوں کے ساتھ خاص کیا ہے[۲]۔

د: مدینہ کے جو شکار، درخت اور گھاس حرام ہیں، ان کو کاٹنے میں جمہور فقہاء کے نزدیک "جزاء" نہیں، حرم مکہ اس کے برخلاف ہے، امام شافعی کے قول قدیم کے مطابق، اور حنابلہ کی ایک روایت کے مطابق اس میں جزاء ہے۔

ھ۔ احرام کے بغیر مدینہ میں داخل ہونا جائز ہے، اس میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔

و۔ کافر کو عارضی طور پر کسی مصلحت سے بشرطیکہ وطن نہ بنائے،

---

(۱) بہوتی نے فتح الباری کے حوالہ سے کہا: "**مابين لابتيها**" والی روایت راجح ہے، اس لئے کہ اس پر راویوں کا اتفاق ہے اور "**جبليها**" والی روایت اس کے خلاف نہیں، ہر پہاڑ کے پاس ایک "لابہ" ہے یا یہ کہا جائے کہ شمال وجنوب کی طرف سے اس کے دونوں "لابہ" کے مابین، اور مشرق ومغرب کی طرف سے اس کے دونوں پہاڑوں کے مابین ہے۔(کشاف القناع ۲/ ۴۷۵)۔

حدیث: "**مابين لا بيتها حرام**" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۸۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۰۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۱۱۱، ۱۱۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۹، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۵۳، ۳۵۴، کشاف القناع ۲/ ۴۷۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۹۸۔

(۳) حدیث: جابر "**القائمتان، والوسادة**" کو بہوتی نے کشاف القناع (۲/ ۴۷۴ طبع عالم الکتب) میں ذکر کرنے کے بعد اسے امام احمد سے

= منسوب کیا ہے، لیکن ہمیں یہ حدیث مسند احمد میں نہیں ملی۔

(۱) حدیث: "**لا يصلح أن يقطع منها شجرة ، إلا أن......**" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۳۲، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت علی بن ابی طالب سے کی ہے۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۱۱۲، کشاف القناع ۲/ ۴۷۴۔

مدینہ میں داخل ہونے سے باتفاق فقہاء نہیں روکا جائے گا، حرم مکی کا حکم اس کے برخلاف ہے۔

ز- حرم مدینہ میں حج وعمرہ نہیں کیا جائے گا، ہدی ذبح نہیں کئے جائیں گے جیسا کہ حرم مکی کا حکم ہے۔

ح- حرم مدنی کے لقطہ (پڑے ہوئے مال) کا کوئی خاص حکم نہیں، جبکہ حرم مکی کا حکم خاص ہے کہ اس کو اپنی ملکیت میں لینا جائز نہیں، ہمیشہ اس کا اعلان کرتے رہنا واجب ہے، جیسا کہ شافعیہ کی رائے ہے۔

زرکشی نے ''أعلام الساجد'' میں حرم مدنی کی ساری خصوصیات اور اس کے احکام کو تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ جن میں سے بعض احکام خاص مسجد نبوی کے ہیں، مثلاً ثواب وسزا کا بڑھنا اور وہاں سفر کر کے آنے کا جواز وغیرہ [۱]۔ اس کی تفصیل وہیں دیکھی جائے، نیز اصطلاحات ''مسجد'' اور ''مسجد حرام'' میں دیکھی جائے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۵۶، جواہر الإکلیل ۱/۱۹۸، الشرح الصغیر ۲/۱۱۰، ۱۱۳، حاشیۃ القلیوبی ۲/۱۴۳، مغنی المحتاج ۱/۵۲۹، اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۲/۵۷۴، ۶۷۴ دیکھئے: وفاء الوفا باخبار دار المصطفی للسمہودی۔

حریر

تعریف:

۱- حریر: معروف شی ہے، یہ ایک کیڑے سے نکلتا ہے جس کو ''دودة القز''، یعنی ریشم کا کیڑا کہتے ہیں [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

ابریسم:

۲- ابریسم: سین کے زبر اور پیش کے ساتھ: ریشم ہے، اور بعض لوگ اس کو خام ریشم کے ساتھ خاص کرتے ہیں [۲]۔

استبرق:

۳- استبرق: دبیز ریشمی کپڑا، فارسی سے عربی بنایا گیا ہے [۳]۔

خز:

۴- خز: ان کپڑوں کو کہتے ہیں جو اون اور ریشم یا خالص ریشم سے بنتے ہیں [۴]۔

(۱) المنجد فی اللغۃ والأدب والعلوم/ ۶۲۶ طبع بیروت میں ہے: ''قز'' کی جمع قزوز ہے، اس سے مراد وہ چیز ہے جس سے ابریشم یا حریر بنایا جائے (لفظ فارسی ہے) اور ''قز'' کے کیڑے کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ ریشم اگلتا ہے۔

(۲) تاج العروس للزبیدی باب المیم، فصل الباء۔

(۳) حوالہ بالا، باب القاف، فصل المیم۔

(۴) تاج العروس، معجم الوسیط۔

لسان العرب میں ہے: خز: جو اون وغیرہ سے بنا جاتا ہے، صحابہ کرام کے بارے میں جو "خز" پہننے کی روایت آتی ہے یہ اسی پر محمول ہے [۱]۔

دیباج:

۵ - دیباج: ایسا کپڑا جس کا "سدی" اور "لحمہ" (یعنی تانا بانا) ریشم ہو [۲]۔

سندس:

۶ - سندس: ایک باریک قسم کا ریشم [۳]۔

قز:

۷ - قز: ریشم کو کہتے ہیں: [۴] بعض فقہی کتابوں میں ہے کہ قز حریر کی ایک قسم ہے، جس کا رنگ بدل گیا ہو، یعنی جس کو کاٹ کر کیڑا نکل جائے، اور حریر وہ ہے جو کیڑے کے مرنے کے بعد نکالا جائے [۵]۔

دمقس:

۸ - دمقس: ریشم یا قز یا دیباج یا کتان کا نام ہے [۶]۔

(۱) الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۵۲، ۲۵۳۔

(۲) المصباح المنیر، "السدی" بوزن عصبی، جس کو لمبائی میں پھیلایا جاتا ہے، یعنی تانا، اور "اللحمة" جس کو عرض میں پھیلایا جاتا ہے یعنی بانا۔

(۳) ترتیب القاموس علی طریقۃ المصباح المنیر للزاوی۔

(۴) حوالہ سابق۔

(۵) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۸۰، ۸۲۔

(۶) ترتیب القاموس علی طریقۃ المصباح۔

حریر (ریشم) سے متعلق احکام:

خالص ریشم کا پہننا اور استعمال کرنا:

۹ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حریر مصمت (یعنی خالص ریشم) کا پہننا اور استعمال کرنا عورتوں کے لئے حلال ہے [۱]۔

اس لئے کہ حضرت ابوموسیؓ کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "**أحل الذهب و الحرير لإناث من أمتي و حرم على ذكورها**" [۲] (میری امت کی عورتوں کے لئے سونا اور ریشم حلال ہیں اور امت کے مردوں پر حرام ہیں)۔

نیز حضرت علیؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ریشم اٹھایا، اس کو اپنے داہنے ہاتھ میں لیا، اور سونے کو بائیں ہاتھ میں لیا، پھر ان کو اپنے دونوں ہاتھوں میں اوپر اٹھایا اور فرمایا: "**إن هذين حرام على ذكور أمتي حل لإناثهم**" [۳] (یہ دونوں چیزیں میری امت کے مردوں کے لئے حرام اور عورتوں کے لئے حلال ہیں)۔

نیز حضرت زید ابن ارقم اور واثلہ بن اسقع کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "**الذهب و الحرير حل لإناث أمتي**

(۱) بدائع الصنائع للکاسانی ۵/ ۱۳۲ طبع بیروت، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۵۲، ۲۵۳ طبع قاہرہ، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۱/ ۵۰۵ طبع لیبیا، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج للشیخ زکریا انصاری ۲/ ۸۰، ۸۲ طبع قاہرہ، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۲۱، ۴۲۲ مطبوعہ ۱۹۷۰ء۔

(۲) حدیث: "**أحل الذهب و الحرير لإناث من أمتي......**" کی روایت نسائی (۸/ ۱۶۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابوموسی سے کی ہے، ابن المدینی نے اس کو حسن کہا ہے، جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۱/ ۵۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۳) حدیث: "**إن هذين حرام على ذكور أمتي حل لإناثهم**" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۱۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، ابن المدینی نے اس کو حسن کہا ہے، جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۱/ ۵۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

حرام علی ذكورها"[(۱)] (سونا اور ریشم میری امت کی عورتوں کے لئے حلال اور مردوں کے لئے حرام ہیں)۔

نیز حضرت انسؓ سے مروی ہے: **"أنه رأى علی أم كلثوم بنت رسول الله ﷺ برد حرير سيراء"**[(۲)] (انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی صاحبزادی ام کلثوم کے اوپر دھاری دار ریشمی چادر دیکھی)۔

حضرت انسؓ ہی کی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: **"رأيت علی زينب بنت رسول الله ﷺ قميص حرير سيراء"**[(۳)] (میں نے زینب بنت رسول اللہ ﷺ کے اوپر دھاری دار ریشم کی قمیص دیکھی)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مردوں کے لئے خالص ریشم کا استعمال (خواہ کپڑے ہوں یا سر ڈھانکنے کے لئے یا بدن پر لپٹنے کے لئے) حرام ہے گوکہ بیچ میں کوئی چیز حائل ہو، اس کی دلیل سابقہ احادیث ہیں، جن میں مردوں کے لئے اس کی حرمت کی صراحت ہے، یہ حکم جنگ یا مرض یا ان دونوں سے مشابہ حالات کے علاوہ ہے۔

البتہ جنگ میں مردوں کے لئے ریشم کا استعمال امام ابو یوسف، محمد اور مالکیہ میں ابن ماجشون کے نزدیک علی الاطلاق اور حنابلہ کے یہاں ایک قید کے ساتھ جائز ہے، وہ قید یہ ہے کہ پہننے والے کو اس کی ضرورت ہو، اور اگر اس کی ضرورت نہ ہو تو حنابلہ کے یہاں دو "وجہیں" ہیں:

اول۔ اباحت ہے، اس لئے کہ پہننے سے ممانعت کی وجہ تکبر ہے، اور تکبر جنگ کے وقت مذموم نہیں۔

دوم۔ حرمت ہے، لیکن امام احمد کے ظاہر کلام سے مطلق اباحت معلوم ہوتی ہے۔

مالکیہ میں سے ابن حبیب نے خارش کی حالت کا اضافہ کیا ہے، اور یہ حنابلہ کے یہاں ایک روایت کے موافق ہے، اس کی دلیل حضرت انسؓ کی یہ روایت ہے: **"أن النبی ﷺ رخص لعبد الرحمن بن عوف و الزبير رضی الله عنهما فی لبس الحرير لحكة كانت بهما"**[(۱)] (حضور ﷺ نے عبدالرحمٰن ابن عوف اور زبیرؓ کو ریشم پہننے کی رخصت ان دونوں حضرات کو کھجلی ہو جانے کی وجہ سے دی تھی)۔

ان کے یہاں دوسری روایت یہ ہے کہ مرض کے سبب بھی ریشم کا استعمال مباح نہیں، اس لئے کہ احتمال ہے کہ رخصت ان دونوں صحابہ کے ساتھ خاص ہو۔

شافعیہ نے عذر کی حالت میں (جو اباحت کا سبب ہو) کچھ قید کے ساتھ توسع اختیار کیا ہے، اور کہا: جیسے نقصان دہ گرمی یا سردی ہو، اور دوسرا کپڑا نہ ملے۔ اور ضرورت ہو جیسے خارش زدہ، اگر اس کے

---

(۱) زید بن ارقم کی حدیث: "الذهب و الحرير حل لإناث أمتي حرام علی ذكورها" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۵/ ۲۴۰ طبع وزارۃ الأوقاف العراقیہ) میں کی ہے۔ ہیثمی نے مجمع الزوائد (۵/ ۱۴۳ طبع القدسی) میں کہا: اس میں ثابت بن زید بن ارقم ہیں، جو ضعیف ہیں۔
اسی طرح حدیث واثلہ کی روایت طبرانی نے کی ہے جبکہ التلخیص لابن حجر (۱/ ۵۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے، ابن حجر نے کہا: اس کی اسناد مقارب (قریب الصحت) ہے۔

(۲) حدیث انس: "أنه رأى علی أم كلثوم بنت رسول الله ﷺ برد حرير سيراء" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۲۹۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث انس: "رأيت علی زينب بنت رسول الله ﷺ ......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۱۹۰ طبع الحلبی) اور نسائی (۸/ ۱۹۷ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، حافظ ابن حجر نے (الفتح ۱۰/ ۳۰۰ طبع السلفیہ) میں نشان دہی کی ہے کہ محفوظ زینب کے بجائے ام کلثوم کا ذکر ہے۔

(۱) حدیث: "رخص لعبد الرحمن بن عوف و الزبير في لبس الحرير لحكة كانت بهما" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۲۹۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۴۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

مرض سے دوسرے کو اذیت پہونچے، امام ابوحنیفہؒ کی رائے اور مالکیہ کے یہاں مشہور یہ ہے کہ خالص ریشم کا پہننا علی الاطلاق ناجائز ہے، اس لئے کہ روایت میں عموم ہے [۱]۔

چھوٹے لڑکوں کو ریشم پہنانا:

۱۰ - حنفیہ کا مذہب، مالکیہ کے یہاں ایک قول اور شافعیہ وحنابلہ کے یہاں ایک وجہ یہ ہے کہ چھوٹے لڑکے کو ریشم پہنانا ناجائز ہے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ نے حرمت کا مدار مرد ہونے پر رکھا ہے، البتہ اگر پہننے والا چھوٹا ہو تو اس کا گناہ پہنانے والے کو ہوگا، اس کو نہیں کیونکہ بچہ مکلّف نہیں، نیز فرمان نبوی: "وحرم على ذكورها" (میری امت کے مردوں پر حرام ہے) عام ہے۔

نیز امام ابوداؤد نے اپنی سند کے ساتھ حضرت جابرؓ سے روایت کیا ہے کہ "كنا ننزعه عن الغلمان و نتركه على الجواري" [۲] (ہم لوگ لڑکوں سے ریشم اتار دیتے اور بچیوں پر چھوڑ دیتے تھے)۔ "جواری" سے مراد: چھوٹی بچیاں ہیں، مالکیہ میں جو حضرات اس کے قائل ہیں، ان کے نزدیک دودھ پیتا بچہ اس سے مستثنی ہے، کیونکہ اس سے اس کی ماں کو دشواری پیش آئے گی [۳]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ چھوٹے لڑکے کو ریشم پہنانا جائز ہے، یہی مالکیہ کا ایک قول اور حنابلہ کے یہاں ایک "وجہ" ہے، کیونکہ چھوٹا لڑکا مکلّف نہیں، ان کے پہننے سے تحریم کا حکم متعلق نہیں ہوگا۔

شافعیہ کے یہاں تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر بچہ سات سال کا ہوجائے تو اس کو ریشمی کپڑا پہنانا حرام ہے [۱]۔

(۱) بدائع الصنائع للکاسانی ۵/ ۱۳۲ طبع بیروت، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۵۲، ۲۵۳ طبع قاہرہ، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۱/ ۵۰۵ طبع لیبیا، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج للشیخ زکریا انصاری ۲/ ۸۰، ۸۲ طبع قاہرہ، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۲۱، ۴۲۲ مطبوعہ ۱۹۷۰ء۔

(۲) حدیث: "كنا ننزعه عن الغلمان و نتركه على الجواري" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۳۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۰، مواہب الجلیل ۱/ ۵۰۵، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۲۳۔

(۱) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۸۲، المغنی ۱/ ۴۲۳، مواہب الجلیل ۱/ ۵۰۶۔

غیر ریشمی کپڑے میں ریشمی اعلام:

۱۱ - اَعلام: علم کی جمع ہے جس کا معنی ہے کپڑے میں کسی دوسری قسم یا کسی دوسرے رنگ کا ٹکڑا: حنفیہ وشافعیہ کا مذہب اور مالکیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ غیر ریشمی کپڑے میں ریشم کے ٹکڑے کا استعمال جائز ہے۔ اگر چار انگلیوں کے بقدر یا اس سے کم ہوں، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کی روایت میں ہے "أن النبي عليه السلام : نهى عن لبس الحرير إلا موضع إصبعين أو ثلاث أو أربع" [۲] (رسول اللہ علیہ نے ریشم پہننے سے منع فرمایا الا یہ کہ دو یا تین یا چار انگلیوں کے بقدر ہو)۔ اس کو امام بخاری کے علاوہ صحاح ستہ کے دیگر مصنفین نے روایت کیا ہے، امام احمد وابوداؤد کی روایت میں یہ اضافہ ہے: "و أشار بكفه" [۳] (اور آپ نے اپنی ہتھیلی سے اشارہ فرمایا)۔ نیز اس لئے کہ یہ ریشمی ٹکڑے تابع ہیں، اور اعتبار متبوع (اصل) کا ہے، نیز اس کے پہننے والے کو ریشمی کپڑا پہننے والا نہیں کہا جاتا۔

مالکیہ میں ابن حبیب نے کہا: کپڑے میں ریشمی ٹکڑے کا ہونا حرج نہیں، گو کہ بھاری ہو [۴]۔ اور کاج اور بٹن مباح ہیں، یہ حنفیہ،

(۲) حدیث عمر: "أن النبي عليه السلام نهى عن لبس الحرير إلا موضع......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۴۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) نیل الأوطار للشوکانی ۲/ ۹۷۔

(۴) بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۱، ۱۳۲، حاشیۃ العدوی علی ہامش الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۵۲، حاشیہ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۸۴، المغنی ۱/ ۴۲۲۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کے یہاں معتمد قول ہے، اس لئے کہ یہ تابع اور معمولی ہے [۱]۔

گریبان (جیب) کی ''لبنہ'' بھی مباح ہے، لبنہ (لام کے کسرہ اور باء کے سکون کے ساتھ): گردن کے ارد گرد گوٹ (کالر) اور ''جیب'': کپڑے کا وہ حصہ جو گلا اور سینہ پر کھلتا ہے، یہ حنفیہ و شافعیہ کا مذہب اور مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے۔ بعض کتب حنابلہ میں یہ قید ہے کہ چار ملی ہوئی انگلیوں کے بقدر یا اس سے کم ہو، مالکیہ کا دوسرا قول ہے: کہ یہ ناجائز ہے [۲]۔

مخلوط ریشمی کپڑے پہننا:

۱۲ - حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر کپڑے کا ''بانا'' ریشم ہو، اور ''تانا'' ریشم نہ ہو تو جنگ کی حالت میں ہتھیار کے ضرر کو روکنے اور دشمن کو مرعوب کرنے کے لئے پہننا مکروہ نہیں، البتہ غیر جنگی حالت میں مکروہ تحریمی ہے، اس لئے کہ ضرورت نہیں۔

اگر کپڑے کا ''تانا'' ریشم ہو اور ''بانا'' ریشم نہ ہو تو جنگ و غیر جنگ کسی حالت میں پہننا مکروہ نہیں، اس لئے کہ کپڑا ''بانے'' کے ذریعہ بنتا ہے، کیوں کہ بنائی کے بعد ہی وہ کپڑا ہوتا ہے، اور بنائی یہ ہے کہ ''بانے'' کو ''تانے'' میں ملا دیا جائے، لہذا ''بانا'' آخری وصف کے درجہ میں ہو گیا، لہذا اسی طرف حکم کو منسوب کیا جائے گا۔

مالکیہ کے یہاں سب سے ظاہر اور اقرب الی الصواب قول جیسا کہ ابن رشد نے کہا ہے، یہ ہے کہ ان کپڑوں کا پہننا مکروہ ہے، نہ پہننے پر ثواب ملے گا، لیکن پہننے میں گناہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ان مشتبہ امور میں سے ہے، جن کی حرمت و حلت کے دلائل یکساں درجہ کے ہیں، جن کے بارے میں فرمان نبوی ہے: **''فمن اتقی الشبهات استبرأ لدينه و عرضه''** [۱] (جو شبہ والی چیزوں سے بچ گیا، اس نے اپنے دین اور آبرو کو محفوظ کر لیا)۔

شافعیہ و حنابلہ کی رائے ہے کہ جس کپڑے میں اکثر حصہ ریشم ہو، اکثر کو غالب کرتے ہوئے اس کا استعمال حرام ہوگا، اس کے برخلاف جس میں اکثر حصہ ریشم نہ ہو وہ حرام نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں میں سے کسی کو ریشمی کپڑا نہیں کہتے، اور اصل: حلال ہونا ہے، نیز اکثر کو غالب کیا جاتا ہے، نیز اس لئے کہ ریشم، دوسری چیز میں مل کر ختم ہو گیا۔

اگر ریشم و غیر ریشم دونوں برابر ہوں تو شافعیہ اس کو مباح قرار دیتے ہیں، اور شافعیہ جس تفصیل کے قائل ہیں (جس کا ذکر المجموع میں ہے)، یہ ہے کہ اگر کپڑے میں کچھ ریشم اور کچھ دوسری چیز ہو اور دونوں سے بنا گیا ہو تو اس کے دو طریقے ہیں:

اول۔ اگر ریشم ظاہر ہو اور دکھائی دیتا ہو تو حرام ہوگا، گو کہ اس کا وزن کم ہو، اور اگر مخفی ہو تو حرام نہیں، گو کہ وزن میں زیادہ ہو، اس لئے کہ تکبر اور دکھاوا، ظاہر ہی سے ہی ہوتا ہے۔

دوم۔ یہی صحیح و مشہور ہے کہ اعتبار وزن کا ہے، لہذا اگر ریشم کا وزن کم ہو تو حلال ہے، اور اگر زیادہ ہو تو حرام ہے، اور اگر دونوں کا وزن برابر ہو تو دو ''وجہیں'' ہیں: صحیح حلال ہونا ہے، اس لئے شریعت نے صرف ریشم کے کپڑے کو حرام کیا ہے اور یہ ریشمی نہیں [۲]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۳۵۵، حاشیۃ الجمل ۲/ ۸۵، کشاف القناع ۱/ ۲۵۹، مواہب الجلیل ۱/ ۵۰۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۲۰، الإنصاف ۱/ ۴۸۰، المغنی ۱/ ۵۸۸، کشاف القناع ۱/ ۲۸۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۳۵۴، مواہب الجلیل ۱/ ۵۰۵، حاشیۃ الجمل ۲/ ۵۰، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۱۵۱، ۱۵۲۔

(۱) الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۵۳۔

حدیث: ''فمن اتقی الشبهات استبرأ لدينه و عرضه'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۲۰ طبع الحلبی) نے حضرت نعمان بن بشیر سے کی ہے۔

(۲) المجموع شرح المہذب ۴/ ۳۲۸، حاشیۃ الجمل ۲/ ۸۰، ۸۱۔

مالکیہ کے یہاں مخلوط ریشمی کپڑے میں (خواہ ریشم برابر ہو یا زیادہ) متعدد اقوال ہیں: ایک قول جواز کا ہے، ایک قول کراہت کا، ایک قول حرمت کا، بعض نے اسی کو مختار کہا ہے، کیوں کہ اس کا ثبوت بہت سے صحابہ سے ہے [۱]۔

حنابلہ کے یہاں ریشم وغیر ریشم برابر ہونے کی صورت میں دو وجہیں ہیں: حنابلہ میں ابن عقیل نے کہا: اشبہ، حرام ہونا ہے، اس لئے کہ آدھا کثیر ہے، اثرم نے کہا: میری موجودگی میں ابوعبداللہ سے ''خز'' کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے اس میں کوئی حرج نہیں سمجھا [۲]۔ یہاں ''خز'' سے مراد وہ کپڑا ہے جس کا تانا ریشم اور بانا اون یا روئی وغیرہ کا ہو۔

حضرت ابن عباسؓ نے ریشم کے تانے اور پیوند کو بلاقید علی الاطلاق جائز قرار دیا ہے۔ ان سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: **"إنما نهى النبي ﷺ عن الثوب المصمت من قز"** [۳] (رسول اللہ ﷺ نے صرف خالص ریشمی کپڑے سے منع فرمایا)، حضرت ابن عباسؓ نے کہا: رہا ریشم کا تانا اور ریشم کا نشان تو ہم اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے۔ اس حدیث کی روایت امام احمد اور امام ابوداؤد نے کی، حاکم نے اس کی روایت صحیح سند کے ساتھ اور طبرانی نے حسن سند کے ساتھ کی ہے [۴]۔

(۱) الدسوقی ۱/ ۲۱۹، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۲/ ۴۱۲۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۲۲، ۴۲۳۔

(۳) حدیث: ''نهى عن الثوب المصمت من قز'' کی روایت احمد (۱/ ۲۱۸ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۴/ ۱۹۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، الفاظ احمد کے ہیں، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے۔

(۴) نیل الأوطار للشوکانی ۲/ ۱۰۱ طبع الحلبی۔

لباس کے علاوہ میں ریشم کا استعمال:

۱۳ - شافعیہ، حنابلہ، جمہور مالکیہ اور حنفیہ میں صاحبین کی رائے ہے کہ غیر لباس میں ریشم کا استعمال لباس میں استعمال کی طرح ہے۔ لہذا مردوں پر حرام ہے۔

ان کا استدلال حضرت حذیفہؓ کے اس قول سے ہے: **"نهانا النبي ﷺ أن نشرب في آنية الذهب و الفضة و أن نأكل فيها، و عن لبس الحرير و الديباج و أن نجلس عليه"** [۱] (رسول اللہ ﷺ نے ہمیں سونے چاندی کے برتن میں کھانے پینے سے اور ریشم و دیباج کے پہننے اور اس پر بیٹھنے سے منع فرمایا)۔

حضرت علیؓ کہتے ہیں: **"نهاني رسول الله ﷺ عن لبس القسي و عن جلوس على المياثر"** [۲] (مجھے رسول اللہ ﷺ نے قسی (خانہ دار کپڑے جو مصر وشام سے آتے تھے) پہننے اور ریشمی زین پوشوں پر بیٹھنے سے منع فرمایا)۔

امام ابوحنیفہؒ اور بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ بچھونے، فرش اور تکیوں میں ریشم کا استعمال جائز ہے، اس لئے کہ ممانعت پہننے کے ساتھ خاص ہے۔ نیز مروی ہے کہ حضرت ابن عباس کے بستر پر ایک چھوٹا سا ریشمی تکیہ رہتا تھا، نیز اس لئے کہ اس کو بچھانا، اس کی توہین ہے، لہذا یہ بستر پر تصویر کے مانند ہو گیا، اس لئے اس پر بیٹھنا جائز ہے [۳]۔

(۱) حدیث حذیفہ حدیث: ''نهانا النبي ﷺ أن نشرب ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۲۹۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حضرت علی کی حدیث: ''نهاني عن لبس القسي......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۵۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۳۵۵، مواہب الجلیل ۱/ ۵۰۵، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۲/ ۸۰، ۸۱، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۱۵۰، ۱۵۱۔

کعبہ کا ریشمی غلاف:

۱۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کعبہ مشرفہ کے لئے ریشمی غلاف جائز ہے، بلکہ بعض حضرات نے اس کے مندوب ومستحب ہونے کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ اس میں اس کی تعظیم ہے[1]۔

کپڑوں میں ریشمی استر لگانا:

۱۵- حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ کپڑوں میں ریشمی استر لگانا ناجائز ہے، اس لئے کہ استر والے کپڑے کو پہننے والا درحقیقت ریشم کو پہننے والا ہے، اور تعیش کا مفہوم حاصل ہے، اس لئے کہ ریشم باعث زینت اور لطیف ہے۔

مالکیہ نے عدم جواز میں کثیر ہونے کی قید لگائی ہے، مالکیہ کا قول، شافعیہ کے قول سے قریب ہے، کیونکہ انہوں نے عدم جواز میں خلاف عادت ہونے کی قید لگائی ہے[2]۔

پائجامہ میں ریشمی ازار بند کا استعمال:

۱۶- رباط (جس کو "تکہ" یعنی ازار بند کہتے ہیں) حنفیہ کے یہاں صحیح قول کے مطابق مکروہ ہے، ایک قول ہے کہ ان کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں، یہ قول شافعیہ کے قول کے موافق ہے، یہ حنابلہ کے یہاں حرام ہے، مالکیہ کی عبارتوں کا ظاہر بھی یہی ہے[3]۔

زخم پر ریشمی پٹی باندھنا:

۱۷- ابن عابدین نے اس کے مختلف فیہ ہونے کی صراحت کی

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/۱۳۰، ۱۳۱، کشاف القناع ۱/۲۵۶، مواہب الجلیل ۱/۵۰۵، حاشیۃ الجمل ۱/۸۴۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۶/۳۵۳، حاشیۃ الجمل ۲/۸۰، کشاف القناع ۱/۲۵۶، مواہب الجلیل ۱/۵۰۵۔

ہے[1]، دوسروں کے یہاں ہمیں اس کی صراحت نہیں ملی۔

دوسرے استعمالات:

۱۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ریشم کے دھاگے سے کپڑے کی سلائی، قرآن شریف کے لئے ریشمی جزودان بنانا، ریشم سے جھنڈے بنانا جائز ہے، اسی طرح جبّوں اور بستروں میں ریشم بھرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس میں فخر یا غرور یا تکبر نہیں، اور اس کو پہننا بھی نہیں کہتے، نہ اس کو بچھانا کہتے ہیں، البتہ مالکیہ نے جواز کے لئے زیادہ نہ ہونے کی قید لگائی ہے، لہذا اگر زیادہ ہو تو ناجائز ہے[2]۔

تسبیح کے دانوں کے لئے ریشمی دھاگا اور پھندا استعمال کرنا حنفیہ، شافعیہ اور بعض حنابلہ کے نزدیک جائز ہے، البتہ اکثر حنابلہ اس کو ممنوع کہتے ہیں[3]، مالکیہ کے یہاں اس کی اباحت یا ممانعت کے بارے میں ہمیں کوئی صراحت نہیں ملی۔

حنفیہ اور مالکیہ نے ریشم کے ذریعہ دیواروں کی آرائش کرنے کو درست قرار دیا ہے، لیکن شافعیہ اور حنابلہ نے اس سے منع کیا ہے[4]۔

بحث کے مقامات:

۱۹- ریشم سے متعلقہ احکام: حنفیہ کے یہاں "باب الحظر

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۶/۳۵۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶/۳۵۴، بدائع الصنائع ۵/۱۳۰، ۱۳۱، مواہب الجلیل ۱/۵۰۴، ۵۰۵، حاشیۃ الجمل ۲/۸۰، شرح منتہی الإرادات ۱/۱۵۱۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۶/۳۵۴، حاشیۃ الجمل ۲/۸۰، شرح منتہی الارادات ۱/۱۵۰، کشاف القناع ۱/۲۵۷۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۶/۳۵۴، مواہب الجلیل ۱/۵۰۴، حاشیۃ الجمل ۲/۸۰-۸۴، شرح منتہی الإرادات ۱/۱۵۰۔

والإباحة یا باب الکراهة یا باب الاستحسان“ میں ہے، مالکیہ وحنابلہ کے یہاں ”باب ستر العورة“ میں، اور شافعیہ کی بعض کتابوں میں ”باب سترالعورة“ اور بعض میں ”کتاب اللباس“ میں مذکور ہیں۔

حریم

تعریف:

۱- حریم کے لغت میں کئی معانی آتے ہیں مثلاً: محترم چیز جس کی بے حرمتی نہ ہو، نیز وہ کپڑے جن کو احرام والا اتار کر رکھ دیتا ہے، گھر یا مسجد کا صحن، اور حریم الرجل: مرد کا حریم جس کے لئے لڑے اور اس کا تحفظ کرے اور حریم کے معنی ”حمی“ (مخصوص چراگاہ) بھی ہے، اس کی جمع ”حرم“ ہے (۱)۔

اصطلاح میں: کسی چیز کے اردگرد پائے جانے والے اس کے حقوق اور متعلقات کو کہتے ہیں، ان کو حریم اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کے مالک کے علاوہ کسی اور شخص کے لئے اس سے انتفاع کو اپنے لئے مخصوص کر لینا جائز نہیں ہے (۲)۔

شافعیہ کے یہاں حریم کی تعریف یہ ہے کہ کسی چیز سے مکمل فائدہ اٹھانے کے لئے جس کی ضرورت پڑے۔ گو کہ نفس فائدہ اس کے بغیر بھی حاصل ہوجاتا ہے (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

حمی:

۲- حمی بمعنی محمی: مصدر ہے، اس سے مراد اسم مفعول ہے، یا اس

(۱) ابن عابدین ۵/۲۷۹، لسان العرب المحیط، المصباح المنیر مادہ: ”حرم“ حاشیة الدرر علی الغرر ۱/۱۹۲ طبع دار سعادت۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) نہایة المحتاج ۵/۳۳۴ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی۔

سے مراد: حمایت (بچانا) اورنشان زدہ کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "**هذا شيء حمی**"، یعنی یہ چیز ممنوع ہے اس سے قریب نہ جایا جائے۔

حمیٰ کا شرعی مفہوم یہ ہے کہ امام کسی غیر آباد زمین کو محفوظ کردے اور لوگوں کو اس کی گھاس اپنے جانوروں کو چرانے سے روک دے اور اسکو مسلمانوں کے مفاد کے لئے مختص کردے، اپنے لئے نہیں۔

مالکیہ نے "حمی شرعی" کی تعریف یوں کی ہے کہ امام مسلمانوں کی ضرورت کے لئے کوئی خاص جگہ محفوظ کردے۔

اللہ کا حمی: اس کے محارم (حرام کی ہوئی چیزیں) ہیں [۱]۔ جیسا کہ حدیث میں ہے: "**المعاصی حمی اللّٰه، من يرتع حول الحمى يوشک أن يواقعه**" [۲] (گناہ اللہ کا حمی ہیں، جو "حمی" کے قریب گھاس چرے گا، قریب ہے کہ اس میں داخل ہوجائے)۔

لہذا "حمی" اور "حریم" اپنے بعض لغوی استعمال میں متفق ہیں، البتہ اصطلاح میں الگ الگ ہیں۔

شرعی حکم:

۳- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ کنویں، نہر (دریا) اور چشمہ کے حریم (اردگرد زمین) کو آباد کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح کسی بھی مملوک جگہ سے جو مصالح وابستہ ہوں ان کو آباد کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**من أحيا أرضا ميتة في غير حق مسلم فهي له**" [۳] (جس نے کسی غیر آباد زمین کو آباد کیا، (جو کسی مسلمان کا حق نہیں ہے تو وہ اسی کی ہوگی)، اس لئے کہ وہ مملوک چیز کے تابع ہے، اب اگر اس کی آبادکاری جائز ہو تو آباد زمین میں اس کے مالک کی ملکیت ختم ہوجائے گی۔

اسی طرح جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ آباد اراضی کے حریم کو ملکیت میں لینا ناجائز ہے، اس لئے کہ حریم، آباد زمین کے تابع ہے، لہذا وہ ملکیت میں نہیں آئے گا، البتہ اراضی کے مالکان اس کے دوسروں سے زیادہ مستحق ہیں۔

امام شافعی نے کہا: ملکیت میں آجائے گا، کنویں اور دریا کے حریم کے بارے میں حنابلہ میں خرقی کے قول کا ظاہر یہی ہے، اس لئے کہ یہ ایسی جگہ ہے، جس کا وہ آباد کر کے مستحق ہوگیا، لہذا اس کی ملکیت میں آجائے گی، جیسے آبادکاری کرنے والا، نیز اس لئے کہ اس میں ملکیت کا مفہوم موجود ہے، کیوں کہ وہ بیع میں داخل ہوتا ہے، اور مالک کے ساتھ ہی مخصوص ہوتا ہے [۱]۔

۴- حریم کی مشروعیت میں اصل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کنویں، چشمے اور ہر زمین کے لئے حریم مقرر کیا ہے، فرمان نبوی ہے: "**من حفر بئرا فله أربعون ذراعا عطنا لماشيته**" [۲]

---

(۱) الشرح الصغیر ۴/۹۲، القلیوبی ۳/۹۲، ۹۳ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، شرح الزرقانی ۷/۶۶، ۶۷ طبع دار الفکر، المغنی ۵/۵۸۰ طبع الریاض۔

(۲) حدیث: "المعاصي حمى الله، من يرتع حول الحمى يوشک أن يواقعه" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۲۹۰ طبع السلفیہ) نے نعمان بن بشیر سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "من أحيا أرضا ميتة في غير حق مسلم فهي له" کی روایت اسحاق بن راہویہ نے اپنی مسند میں کی ہے، جیسا کہ فتح الباری لابن حجر

= (۵/۱۹ طبع السلفیہ) میں ہے، حافظ نے ایک راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اس کو حدیث معلول قرار دیا ہے۔ حدیث میں "في غير حق مسلم" کے الفاظ نہیں ہیں، ابن حجرؒ نے اس کی تخریج فتح الباری میں کی ہے اور کہا: ان کی اسانید میں کلام ہے، البتہ بعض کو بعض سے تقویت ملتی ہے۔

(۱) تبیین الحقائق ۶/۳۶، ۳۷ طبع دار المعرفہ، الشرح الصغیر ۴/۸۸، ۸۹ طبع دار المعارف، روضۃ الطالبین ۵/۲۸۱، ۲۸۲، المغنی ۵/۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۹، کشاف القناع ۴/۱۹۱، ۱۹۲۔

(۲) حدیث: "من حفر" کی روایت ابن ماجہ (۲/۸۳۱ طبع عیسی الحلبی) اور دارمی (۲/۱۸۶ طبع دار المحاسن) نے عبداللہ بن مغفل سے کی ہے اور حاکم (۴/۹۷ شائع کردہ الکتاب العربی) نے اس کی روایت موصولا ومرسلا کی ہے، اور احمد (۲/۴۹۴ طبع المکتب الاسلامی) نے اس کی روایت حضرت ابوہریرہ سے کی ہے، یہ حدیث اپنے تمام طرق کے ساتھ مل کر حسن ہے۔

(جس نے کنواں کھودا، اس کے لئے چالیس ہاتھ اردگرد، اس کے چوپایوں کے بیٹھنے کے لئے جگہ ہوگی)۔

کنویں اور اس کے ہم معنی جیسے، چشموں اور دریا وغیرہ کے حریم کی ملکیت کی شرائط کے لئے دیکھئے: آبادکاری کے ذریعہ غیر آباد زمین میں ملکیت کی شرائط، اس کی تفصیل اصطلاح: ''احیاء الموات'' میں دیکھیں۔

حریم کی مقدار:

۵- حریم کی مقدار ان چیزوں کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے جن سے حریم کا تعلق ہے، جیسے کنواں، دریا، چشمہ اور درخت وغیرہ اور ہر ایک کے بارے میں حسب ذیل اختلاف اور تفصیل ہے:

الف- کنویں کا حریم:

۶- کنویں کے حریم کی مقدار کے بارے میں ائمہ کا یہ اختلاف ہے:

حنفیہ کی رائے ہے کہ عطن [۱] کنویں کا حریم چالیس ذراع [۲] ہے ہر ایک جانب سے اور ایک قول ہے: تمام جوانب سے، یعنی ہر سمت سے دس دس ہاتھ، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **"من حفر بئرا فله أربعون ذراعا عطنا لماشيته"** (جس نے کنواں کھودا، اس کے لئے چالیس ہاتھ اردگرد اس کے چوپایوں کے لئے بیٹھنے کی جگہ ہوگی) کا ظاہر یہی ہے، لیکن صحیح پہلا قول ہے، اس لئے کہ حریم کا مقصد ضرر کا ازالہ ہے کہ کہیں کوئی اور اس کے حریم میں دوسرا کنواں نہ کھودے، اور اس کے کنویں کا پانی دوسرے کنویں میں چلا جائے، اور یہ ضرر ہر طرف سے دس دس ہاتھ ملنے سے زائل نہیں ہوتا، اس لئے کہ اراضی، سختی اور نرمی میں الگ الگ ہوتی ہیں، نیز کنواں کھودنے والے کو ضرورت ہوتی ہے کہ پانی نکالنے کے لئے اس کے کنارہ پر کھڑا ہو سکے، اس پر چرخی نصب کرنے کے لئے جگہ بنائے، پانی جمع ہونے کے لئے حوض بنائے، پانی پیتے وقت اور پانی پینے کے بعد جانوروں کے کھڑے رہنے کی جگہ ہو، لہذا شریعت نے اس کے لئے چالیس ہاتھ مقرر کردیا ہے۔

پھر ائمہ حنفیہ کا ناضح کنویں (ایسا کنواں جس سے پانی اونٹ کے ذریعہ نکالا جاتا ہے) کے بارے میں اختلاف ہے: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کوئی فرق نہیں، جب کہ امام ابو یوسف ومحمد کی رائے ہے کہ ناضح کنویں کا حریم ساٹھ ہاتھ ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **"حريم العين خمسمائة ذراع، وحريم بئر العطن أربعون ذراعا، وحريم بئر الناضح ستون ذراعا"** [۱] (چشمہ کا حریم پانچ سو ہاتھ، عطن کے کنویں کا حریم چالیس ہاتھ اور ناضح کنویں کا حریم ساٹھ ہاتھ ہے)۔ نیز اس لئے کہ اس میں پانی نکالنے کے لئے جانور کے چلنے کی جگہ کی ضرورت ہوتی ہے، رہا عطن کا کنواں تو اس سے ہاتھ کے ذریعہ پانی کھینچا جاتا ہے تو وہاں ضرورت کم ہے، اس لئے دونوں میں فرق ضروری ہے۔

ابن عابدین نے بحوالہ ''التاتارخانیۃ'' لکھا ہے: فتوی صاحبین

---

(۱) عطن کا معنی: اونٹوں کے بیٹھنے کی جگہ ہے اور عطن کے کنویں سے مراد وہ کنواں ہے جس سے ہاتھوں کے ذریعہ پانی نکالا جاتا ہے (الاختیار ۳/ ۶۸)۔

(۲) یہاں پر ذراع سے مراد ہاتھ کا ذراع ہے، اس لئے کہ مطلق بولے جانے کی صورت میں یہی متبادر ہے، جو چھ مٹھی کے برابر ہوتا ہے، اور ہر مٹھی چار انگل کے برابر ہے، (ابن عابدین ۵/ ۲۷۹ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۴/ ۱۹۲)۔

(۱) حدیث: "حريم العين خمس مائة ذراع، وحريم بئر العطن......'' کو زیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۲۹۲ طبع المجلس العلمی) میں ذکر کرتے ہوئے کہا: ''غریب ہے، زیلعی نے اپنی کتاب کے مقدمہ میں یہ اصطلاح مقرر کی ہے کہ حدیث کے بارے میں ان کا قول ''غریب ہے''، سے ان کی مراد یہ ہے کہ اس حدیث کی کوئی اصل نہیں۔

کے قول پر ہے، جب کہ "الشرنبلالیة" میں ہے کہ فتوی امام صاحب کے قول پر ہے۔

ایک اور قول ہے جس کو قہستانی نے ذکر کرکے ہدایہ کا حوالہ دیا ہے: وہ یہ کہ کنویں کے بارے میں مذکورہ تحدید ان کی اپنی زمینوں کے لحاظ سے ہے کہ وہ سخت ہوتی ہیں، ہماری زمین جو کہ نرم ہوتی ہے، اس میں اضافہ ہوگا، تاکہ پانی دوسرے کنویں میں نہ چلا جائے [۱]۔

مالکیہ کے یہاں مذہب اور شافعیہ کی رائے ہے کہ کنویں کے لئے کوئی معین حریم نہیں۔

مالکیہ نے کہا: کنویں کا حریم اس کے اردگرد کا حصہ ہے، اور یہ کنویں کے چھوٹے بڑے ہونے، زمین کے سخت ونرم ہونے اور پانی پینے اور پلانے کے لئے آنے والوں کے لئے تنگی کے لحاظ سے الگ الگ ہے۔

قاضی عیاضؒ کہتے ہیں کہ کنویں کا حریم: اس کے اردگرد کی وہ زمین ہے جس کا حق ہے کہ اس میں کوئی ایسا کام نہ کیا جائے جس سے کنویں کو نقصان پہنچے، خواہ اندر نقصان پہنچائے، جیسے اس کے قریب کنواں کھودنا، جس سے اس کا پانی جذب یا ختم ہوجائے یا اس کنویں میں تبدیلی پیدا کردے، جیسے پاخانہ کا گڈھا کھودنا، جس میں نجاستیں ڈالی جائیں، اور اس کی گندگی وہاں پہنچ جائے [۲]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ غیر آباد زمین میں کھودے ہوئے کنویں کا حریم: نازح کے کھڑے ہونے کی جگہ (یعنی جو کنویں کے سرے پر کھڑا ہوکر پانی نکالتا ہے، اس کے کھڑے ہونے کی جگہ)، حوض (جس میں کنویں سے پانی کھینچ کر ڈالا جاتا ہے)، رہٹ کی جگہ اور

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۷۹، الاختیار ۳/ ۶۷، ۶۸، البدائع ۶/ ۱۹۵، تبیین الحقائق ۶/ ۳۷۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۸۹، التاج والإکلیل علی ہامش مواہب الجلیل ۶/ ۳، شرح الزرقانی ۷/ ۶۵، القوانین الفقہیہ/ ۳۴۴۔

پانی جمع ہونے کی وہ جگہ ہے جہاں پر جانوروں کو پلانے یا کھیتی کو سیراب کرنے کے لئے حوض سے پانی نکال کر ڈالا جاتا ہے، اور جانوروں کے آنے جانے کی جگہ، اگر ان کے ذریعہ سے پانی کھینچا جائے۔

بئر شرب (پانی پینے کے کنویں) کا حریم: پانی نکالنے والے کے کھڑے ہونے کی جگہ کے بقدر ہے، ان میں سے کسی چیز کی معین حد نہیں، ان میں حد: شافعیہ کے مذہب مشہور کے مطابق حسب ضرورت ہے۔ اور کیا حریم تمام اطراف سے ہوگی یا ایک جانب سے؟ اقرب یہ ہے کہ اس جیسے مقام کے عرف وعادت کا لحاظ ہوگا۔

شافعیہ کے یہاں غیر مشہور قول یہ ہے کہ کنویں کا حریم، ہر جانب سے اس کی گہرائی کے بقدر ہوگا [۱]۔

حنابلہ نے پرانے اور نئے کنویں کے حریم میں فرق کیا ہے: جمہور حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ میں ابن نافع کا قول یہ ہے کہ قدیم کنویں کا حریم ہر طرف سے پچاس ہاتھ ہے، قدیم کنویں سے مراد: وہ کنواں جو پٹ گیا تھا اور اس کا پانی خشک ہوگیا تھا، اس کو دوبارہ کھود کر آباد کیا گیا۔

نئے کنویں کا حریم ہر طرف سے پچیس ہاتھ ہے، اس کی دلیل سعید بن مسیّب کا یہ قول ہے: "**السنة فی حریم القلیب، البئر العادیة [۲] خمسون ذراعا، وحریم البدئ خمسة وعشرون ذراعا و حریم بئر الزرع ثلثمائة ذراع**" (سنت، قلیب (عادی کنواں) کے حریم میں پچاس ہاتھ، بدئ (نئے کنویں) کے حریم میں سنت پچیس ہاتھ اور کھیتی کے کنویں کے حریم میں سنت تین

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۳۲، روضۃ الطالبین ۵/ ۲۸۳، ۲۸۴۔

(۲) البئر العادیہ قدیم کنواں جو قوم عاد کی طرف منسوب ہے، متعین طور پر قوم عاد کے زمانے کا ہونا ضروری نہیں، لیکن چونکہ قوم عاد، پہلے زمانے میں تھی، اس کے آثار زمین میں باقی تھے، اس لئے ہر قدیم چیز کو ان کی طرف منسوب کردیا گیا، (المغنی ۵/ ۵۹۳)۔

سو ہاتھ ہے)، نیز اس لئے کہ کنویں کی ضرورت صرف یہی نہیں کہ پانی اوپر اٹھایا جائے، کیوں کہ اس کے آس پاس اونٹوں کے بیٹھنے کی جگہ، جانوروں اور بکریوں کے کھڑے ہونے کی جگہ اور حوض بنانے کی جگہ کی ضرورت ہوتی ہے جن میں جانوروں کو پانی پلایا جاتا ہے، اور بھی دوسری ضروریات ہیں، لہذا حریم میں صرف اتنا حصہ کافی نہیں جس میں پانی اوپر لایا جاسکے۔

قاضی ابویعلی اور ابوالخطاب فرماتے ہیں کہ یہ تحدید کے طور پر نہیں، بلکہ کنویں کا حریم درحقیقت وہ حصہ ہے جو کنویں سے پانی نکالنے کے لئے ضروری ہو، اگر ''دولاب'' (چرخی) کے ذریعہ نکالنا ہو تو بیل وغیرہ کے گذرنے کے بقدر اور اگر ''ساقیہ'' (رہٹ) کے ذریعہ نکالنا ہو تو کنویں کی گہرائی کے بقدر ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''**حریم البئر قدر رشائها**''[1] (کنویں کا حریم اس کی کے ڈول کی رسی کے بقدر ہے)، نیز اس لئے کہ اتنی ہی جگہ تک جانور چل کر جاتا ہے، اور اگر ہاتھ سے نکالنا ہو تو کنویں کے پاس کھڑے ہونے کی جگہ کے بقدر ہے[2]۔ دیکھئے: اصطلاح ''احیاء موات'' (فقرہ نمبر ۱۸)۔

ب- چشمہ کا حریم:

۷- حنفیہ کی صراحت اور یہی حنابلہ کے یہاں مذہب ہے کہ چشمہ کا حریم ہر طرف سے پانچ سو ہاتھ ہے، اس لئے کہ امام زہری نے کہا ہے کہ چشمہ کا حریم ہر طرف پانچ سو ہاتھ ہے، جس میں کسی دوسرے کو کنواں کھودنے سے روکا جائے گا، اس کو حق ہے کہ زیادتی کرنے والے کو ضامن بنائے یا گڈھے کو بھر دے۔

اس کی اصل فرمان نبوی ہے: ''**حریم العین خمسمائة ذراع**''[1] (چشمہ کا حریم پانچ سو ہاتھ ہے)۔

نیز اس لئے کہ چشمہ کاشت کرنے کے لئے نکالا جاتا ہے، لہذا اتنی جگہ ضروری ہے جس میں پانی جمع ہوسکے اور ایسی جگہ بھی ضروری ہے جہاں سے ہوکر پانی کھیت تک پہنچے، شارع نے اس کو پانچ سو ہاتھ مقرر کیا ہے، ''مقادیر'' میں قیاس و رائے کا کوئی دخل نہیں، لہذا اسی پر اکتفا کیا جائے گا۔

حنابلہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ اس کا حریم اتنی مقدار میں ہوگا، جس کی ضرورت چشمہ والے کو اس سے فائدہ اٹھانے کے لئے پڑتی ہے، گو کہ ایک ہزار ہاتھ ہوں[2]۔

مالکیہ و شافعیہ کی رائے ہے کہ اس کی کوئی مقررہ حد نہیں، اس میں عرف کا اعتبار کیا جائے گا[3]۔

ج- قناۃ کا حریم:

۸- نالہ کے حریم کے بارے میں حنفیہ کے یہاں چند مختلف اقوال ہیں:۔

ایک قول یہ ہے کہ اس کا حریم اس قدر ہے کہ اس پر مٹی وغیرہ ڈالنے کا کام ہوسکے۔

ایک قول یہ ہے کہ اس کا حریم امام کی رائے کے مطابق ہوگا، اس لئے کہ اس میں کوئی شرعی نص نہیں۔

---

(۱) حدیث: ''**حریم البئر قدر رشائها**'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۳۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، مناوی نے فیض القدیر (۳/ ۳۸۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ذہبی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس میں منصور بن صقیر ہے، جس میں کمزوری ہے۔

(۲) الحطاب ۶/ ۳ طبع دار الفکر، المغنی ۵/ ۵۹۳، ۵۹۴۔

(۱) حدیث: ''**حریم العین خمسمائة ذراع**......'' کی تخریج (فقرہ/ ۶) میں گذر چکی ہے۔

(۲) تبیین الحقائق ۶/ ۳۶، ۳۷، ابن عابدین ۵/ ۲۷۹، ۲۸۰، البدائع ۶/ ۱۹۵، المغنی ۵/ ۵۹۳، کشاف القناع ۴/ ۱۹۲۔

(۳) رحمۃ الأمۃ فی اختلاف الأئمہ/ ۱۸۲۔

ایک قول یہ ہے کہ نالہ کا حکم، پانی نکلتے وقت چشمہ کی طرح ہے، اور پانی نکلنے سے قبل امام کی رائے کے مطابق ہے، کہا گیا ہے کہ یہ صاحبین کا قول ہے، امام صاحب کے قول کے مطابق پانی ظاہر ہونے سے قبل نالہ کا کوئی حریم نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ڈھکی ہوئی نہر ہے، اس کو کھلی نہر پر قیاس کیا جائے گا۔ اور امام صاحب کے نزدیک ایک قول کے مطابق نہر کا حریم نہیں ہے، جیسا کہ آئے گا۔

امام محمدؒ سے مروی ہے: قناۃ (نالہ) کنویں کی طرح ہے [1]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ آباد نالہ جو سیراب کرنے کے لئے نہ ہو اس کا حریم اس قدر ہے کہ اگر وہاں کھودا جائے تو ''نالہ'' کا پانی کم ہوجائے، یا اس سے اس کے منہدم ہونے یا مٹی سے بھر جانے کا اندیشہ ہو، اور یہ زمین کی سختی اور نرمی کے لحاظ سے الگ الگ ہوتا ہے، اور یہی اصح ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کا حریم اس کنویں کے حریم کی طرح ہے، جس سے سیراب کیا جاتا ہے، اور اس کے قریب میں کھودنے سے نہیں روکا جائے گا، گو کہ پانی کم ہوجائے، اس قول کو شیخ ابو حامد اور ان کے متبعین نے قطعی قرار دیا ہے [2]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اس کا حکم چشمہ کے حکم کی طرح ہے [3]۔

د-نہر کا حریم:

۹ - حنفیہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ نہر کا حریم اس قدر ہے جس کی ضرورت مٹی ڈالنے وغیرہ کے لئے پڑتی ہے جب کہ نہر کو غیر آباد زمین میں جاری کیا ہو، ایک قول ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا حریم نہیں۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۸۰، البدائع ۶/ ۱۹۵، تبیین الحقائق ۶/ ۳۷، ۳۸۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۳۲، ۳۳۷، روضۃ الطالبین ۵/ ۲۸۳، ۲۸۴، رحمۃ الأمۃ فی اختلاف الأئمہ/ ۱۸۲۔

(۳) کشاف القناع ۴/ ۱۹۲۔

پھر اگر نہر دوسرے کی ملکیت میں ہو تو ائمہ حنفیہ کا اختلاف ہے:

امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسرے کی ملکیت میں موجود نہر کا کوئی حریم ثبوت کے بغیر نہیں، اس لئے کہ ظاہر اس کی تائید نہیں کرتا، بلکہ ظاہر سے زمین والے کی تائید ہوتی ہے، اس لئے کہ یہ اس کی زمین کی جنس سے ہے، اور اعتبار اس شخص کے قول کا ہوتا ہے، جس کی تائید ظاہر سے ہوتی ہے، الا یہ کہ اس پر گواہ پیش کردے، امام ابو یوسف و محمد نے کہا: اس کے لئے ہر دو طرف سے حریم ہے، اس لئے کہ حریم کا استحقاق حاجت کے سبب ہے، اور نہر والے کو اس کی ضرورت ہے، جیسے کہ کنویں اور چشمہ والے کو، کیوں کہ اس کو نہر کے دونوں کناروں پر چلنے کی ضرورت پڑتی ہے، اسی طرح نہر کھودتے وقت مٹی رکھنے کی جگہ کی ضرورت ہوتی ہے۔

پھر اس کی مقدار میں صاحبین کے درمیان اختلاف ہے۔

امام محمد نے اس کی مقدار ہر جانب نہر کی چوڑائی کے بقدر بتائی ہے، کرخی نے اس کو اختیار کیا ہے، اس میں سہولت زیادہ ہے، اس لئے کہ بسا اوقات دونوں طرف سے مٹی ڈالنے کا امکان نہیں ہوتا تو اس کو کسی ایک طرف ڈالنے کی ضرورت پیش آتی ہے، امام ابو یوسف نے اس کی مقدار نہر کی چوڑائی کا نصف بتائی ہے، طحاوی نے اسی کو اختیار کیا ہے، کیوں کہ اعتبار غالب حاجت کا ہے، اور یہ اس کے دونوں کناروں پر مٹی رکھنے کے ذریعہ ہوتی ہے، اور اسی پر فتوی ہے۔

ابن عابدین نے قہستانی کا یہ قول ذکر کیا ہے، جس کو انہوں نے ابو جعفر ہندوانی کی طرف منسوب کیا ہے کہ حنفیہ کے درمیان مذکورہ اختلاف بڑی نہر کے بارے میں ہے، جس کو بار بار کھودنے کی ضرورت نہیں پڑتی، لیکن اگر نہر چھوٹی ہو، ہمیشہ اس کو کھودنے کی ضرورت پڑے تو اس کے لئے بالاتفاق حریم ہے [1]۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۸۰، ۲۸۱، تبیین الحقائق ۶/ ۳۸، ۳۹، البدائع ۶/ ۱۹۵،

مالکیہ کے نزدیک نہر کا حریم اس قدر ہے کہ آنے جانے والے آدمیوں اور چوپایوں کو تنگی نہ ہو، اور ایک قول ہے: دو ہزار ذرع ہے [۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ نہر کا حریم اس کے دونوں کناروں پر اس قدر ہے جس کی ضرورت حسب عرف مٹی اور نہر سے نکلنے والی چیزوں کو ڈالنے کے لئے پڑتی ہے [۲]۔

درخت کا حریم:

۱۰ - حنفیہ کی رائے ہے کہ غیر آباد اراضی میں شاہی اجازت کے ذریعہ لگائے گئے درخت کا حریم ہر طرف پانچ ہاتھ ہے، "**لأن النبي ﷺ جعل حريم الشجرة خمسة أذرع**" [۳] (اس لئے کہ حضور ﷺ نے درخت کا حریم پانچ ہاتھ مقرر کیا ہے)، نیز اس لئے کہ پھل توڑنے اور اس کو رکھنے کے لئے اس کی ضرورت پڑتی ہے۔

ایک روایت میں ہے: اس کی کوئی حد نہیں، اس لئے کہ درخت کے چھوٹے اور بڑے ہونے کے لحاظ سے الگ الگ حالت ہوتی ہے [۴]۔

مالکیہ کے نزدیک عرف کے لحاظ سے جس میں درخت کا مفاد ہو خواہ کھجور کا درخت ہو یا کوئی اور درخت وہی حریم ہے، اور جس سے اس کو نقصان ہو ترک کر دیا جائے گا، اور اس سلسلہ میں اس کے ماہرین سے رجوع کیا جائے گا، لہذا ہر درخت کا حریم اس کے مفاد کے بقدر ہوگا، اور یہی شافعیہ کی اس رائے کے موافق ہے کہ حریم کی تحدید میں اصل عرف سے رجوع کرنا ہے، حتی کہ اس بارے میں نصوص میں جو صراحت ہے، اس میں بھی عرف وحاجت کی رعایت رکھی گئی ہے۔

مالکیہ نے کھجور کے درخت کے بارے میں کہا ہے کہ اس کا حریم ہر جانب سے بارہ ہاتھ سے دس ہاتھ ہے، مواق نے کہا ہے کہ یہ بہتر رائے ہے [۱]۔

حنابلہ کے یہاں درخت کا حریم اس کے اردگرد جہاں تک اس کی شاخیں پہنچتی ہیں، اور کھجور کے درخت میں جہاں تک اس کی ٹہنی پہنچے وہاں تک ہے [۲]۔ اس لئے کہ ابوداؤد نے اپنی سند سے بروایت ابوسعید نقل کیا ہے: "**اختصم إلى النبي ﷺ في حريم نخلة، فأمر بجريدة من جرائدها، فذرعت فكانت سبعة أذرع أو خمسة، فقضى بذلك**" [۳] (کہ ایک کھجور کے درخت کے حریم کے بارے میں حضور ﷺ کی خدمت میں جھگڑا پیش ہوا، آپ نے اس درخت کی ایک ٹہنی منگائی، اس کو ہاتھ سے ناپا گیا تو سات یا پانچ ہاتھ نکلی، اور آپ نے اسی پر فیصلہ فرما دیا)۔

و- گھر کا حریم:

۱۱ - جمہور کی رائے ہے کہ غیر آباد زمین کے بیچ میں بنے ہوئے گھر کا حریم اس قدر ہے جس سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے، یعنی مٹی، کوڑا کرکٹ

= الاختیار ۳/ ۶۸، ۶۹، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۸۹، مجلّہ دفعہ (۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۶)۔

(۱) الخرشی ۷/ ۶۸ طبع دار صادر بیروت۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۳۲، روضۃ الطالبین ۵/ ۲۸۳، ۲۸۴، المہذب ۱/ ۴۲۴، کشاف القناع ۴/ ۱۹۲۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ جعل حريم الشجر ......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۲۸۰ الاختیار ۳/ ۶۹، تبیین الحقائق ۶/ ۳۸، مجلۃ الأحکام دفعہ (۱۲۸۹)۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۸۹، ۹۰، التاج والإکلیل للمواق علی ہامش مواہب الجلیل ۶/ ۳، المہذب ۱/ ۴۲۴ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی۔

(۲) المغنی ۵/ ۵۹۵، کشاف القناع ۴/ ۱۹۲۔

(۳) حدیث: "اختصم إلى النبي ﷺ في حريم نخلة" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۳، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

اور برف ڈالنے کی جگہ، پرنالہ کا پانی گرنے کی جگہ اور دروازہ کے رخ پر گذرگاہ، اس لئے کہ ان تمام چیزوں سے گھر میں رہنے والا فائدہ اٹھاتا ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ بیابان میں گھر بنانے والا حریم کا مستحق نہ ہوگا، گوکہ کوڑا ڈالنے کے لئے اس کو ضرورت ہو۔

دوسرے کی مملوکہ اراضی سے گھرے ہوئے گھر کے لئے ہر جانب خصوصی حریم نہیں، اس لئے کہ اس کے لئے دوسرے کے مقابلہ میں کوئی وجہ ترجیح نہیں، کیوں کہ ملکیتوں کا ایک دوسرے سے مقابلہ ہے، اور کسی جگہ کو ایک گھر کے لئے حریم مقرر کرنا، اسے دوسرے گھر کے لئے حریم مقرر کرنے سے اولی نہیں، تمام مالکان اپنی ملکیت میں عرف ورواج کے مطابق تصرف کریں گے [۱]۔

ز - گاؤں کا حریم:

۱۲ - مالکیہ کی صراحت اور حنفیہ کے کلام سے متبادر یہ ہے کہ گاؤں کا حریم جہاں تک سے اس کے لئے ایندھن کی لکڑی لائی جاتی ہے اور گاؤں کے جانوروں کی چراگاہ ہے، اور اس کے علاوہ حسب عرف آنے جانے میں مصلحت کی رعایت کے ساتھ جو حصہ آتا ہے، یہ حصہ اس گاؤں والوں کے لئے خاص ہوگا، وہ اس سے دوسروں کو روک سکتے ہیں، لیکن گاؤں کے کسی ایک فرد کے ساتھ خاص نہ ہوگا کہ دوسرے لوگ وہاں نہ آسکیں۔ اس لئے کہ سب لوگوں کے لئے مباح ہے، اور اگر وہاں سے کوئی لکڑی یا گھاس وغیرہ اٹھالائے تو وہ اس کا تنہا مالک ہوگا [۱]۔

ح - کاشت کی زمین کا حریم:

۱۳ - امام ابوحنیفہؒ نے کہا: کاشت کی زمین کا حریم وہاں تک ہے جو اس سے دور ہو اور کاشت کا پانی وہاں نہ پہنچتا ہو، اور امام ابو یوسف نے کہا: اس کا حریم اس جگہ تک ہے جہاں اس کی حدود سے آواز لگانے والے کی آواز پہنچ جائے [۲]۔

شافعیہ وحنابلہ کی صراحت ہے کہ کاشت کی زمین کا حریم اس قدر ہے جس کی ضرورت اس کے کاشت کاروں کو زمین کی سینچائی، اس کے جانوروں کو باندھنے اور اس کی شوریدگی کو پھینکنے وغیرہ کے لئے پڑتی ہے، اس لئے کہ یہ تمام مذکورہ چیزیں کاشت کی زمین کے منافع میں سے ہیں [۳]۔

نہر اور گھر کے حریم میں تعمیر اور اس سے فائدہ اٹھانا:

۱۴ - گھر کے حریم میں تعمیر کرنا جائز ہے، اور نہر کے حریم میں ممنوع، خواہ مسجد ہی تعمیر کی جائے، اور اس میں تعمیر شدہ عمارت کو فقہاء کے نزدیک گرادیا جائے گا، گوکہ پانی اس سے دور ہوگیا ہو، اس لئے کہ دوبارہ وہاں پانی لوٹ سکتا ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۸۱، الشرح الصغیر ۴/ ۸۸، ۸۹، اور اس کے بعد کے صفحات، التاج والإکلیل علی ہامش مواہب الجلیل ۶/ ۳، القوانین الفقہیہ ۳۴۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۳۷، روضۃ الطالبین ۵/ ۲۸۴، کشاف القناع ۴/ ۱۹۲۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۸۸، اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ ۳۴۴، الحطاب ۶/ ۳، ابن عابدین ۵/ ۲۷۸۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی ۱۷۹ طبع دار الکتب العلمیہ، ابن عابدین ۵/ ۲۷۷، ۲۷۸۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی ۱۷۹ طبع دار الکتب العلمیہ، کشاف القناع ۴/ ۱۹۲۔ موسوعہ کمیٹی کی رائے ہے کہ اجمالی طور پر مذکورہ بالا تمام امور میں حریم کی تحدید کی بنیاد حاجت وعرف پر ہے، اور اس کے بارے میں اس کے ماہرین سے رجوع کیا جائے اور مذکورہ بالا اختلاف عرف کے اختلاف اور مجتہد کی نظر میں حاجت کا اندازہ لگانے پر مبنی ہے۔

شبراملسی کہتے ہیں: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر پانی کے لوٹ آنے کی کوئی امید نہ ہو تو تعمیر جائز ہے۔

نہر کے حریم میں نماز پڑھنا حرام نہیں، اسی طرح اس میں بنی ہوئی مسجد میں نماز پڑھنا حرام نہیں ہے گو کہ اس کو منہدم کرنا واجب ہے۔

رہا نہروں کے حریم سے نفع اٹھانا، جیسے اس کے کناروں پر بوجھ اور وزنی چیزیں رکھنا اور سامانوں کی حفاظت کے لئے بانس وغیرہ کا باڑہ بنانا، تو اس شرط پر جائز ہے کہ اس کو اس سے فائدہ اٹھانے کے لئے بنائے، دوسرے کو فائدہ اٹھانے میں دقت نہ ہو، راہ گیروں وغیرہ کو وہاں چلنے سے تنگی نہ ہو، اور نہر کی منفعت ختم یا کم نہ ہو۔

اگر نہر کے حریم سے انتفاع اس صورت میں ہو تو اس سے اس کا عوض لینا ناجائز ہے، ورنہ انتفاع حرام ہوگا، اور مسلمانوں کے مفادات کے لئے اس پر اس کی اجرت ادا کرنی لازم ہوگی[۱]۔

لفظ حریم کے کچھ اور استعمالات:

بعض فقہاء نے لفظ حریم کو کچھ اور مقامات پر استعمال کیا ہے، جیسے نمازی کا حریم اور نجاست وغیرہ کا حریم، ذیل میں اجمالا ان کا ذکر کیا جارہا ہے:

الف-نمازی کا حریم:

۱۵- مالکیہ میں سے دسوقی نے صراحت کی ہے کہ نمازی کے حریم کے بارے میں، جس کے اندر سے گزرنے سے روکا جائے گا، فقہاء کا اختلاف ہے:

ابن ہلال نے کہا ہے کہ ابن عرفہ کہتے تھے کہ نمازی کا حریم وہاں تک ہے جہاں گزرنے سے نمازی کو الجھن نہ ہو، اس کی حد، انہوں نے تقریباً بیس ذراع بتائی ہے۔

ابن العربی کے یہاں مختار یہ ہے کہ نمازی کا حریم اس قدر ہے جس کی اس کو قیام، رکوع اور سجدہ کے لئے ضرورت پڑتی ہے۔

ایک قول ہے: اس کی مقدار پتھر یا تیر پھینکنے یا تلوار بازی کرنے کے بقدر ہے۔

مالکیہ کے یہاں ایک اور قول یہ ہے کہ نمازی کا حریم وہاں تک ہے جتنی دور تک وہ سجدہ کرسکے، جس کی مقدار تین ذراع ہے[۱]۔

ائمہ ثلاثہ کے یہاں یہ استعمال تو نہیں، لیکن انہوں نے اس دوری کی مقدار تین ذراع بتائی ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اس کی کم از کم مقدار ایک ذراع ہے۔

بظاہر ذراع سے مراد ہاتھ کا ذراع ہے، (جیسا کہ شافعیہ نے صراحت کی ہے) اور یہ دو بالشت ہوتا ہے[۲]۔

ب-نجاست کا حریم:

۱۶- جمہور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ نجاست کا کوئی حریم نہیں، جس سے دور رہا جائے، ایک قول ہے کہ نجاست کے حریم سے دور رہنا واجب ہے، نجاست کا حریم وہ ہے جس کی شکل نجاست کے سبب بدل گئی ہو۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ پانی کا ایک دوسرے میں مل جانا، نجاست میں اس کے تمام اجزاء کے برابر ہونے کا سبب ہے، لہذا دور و نزدیک یکساں ہے[۳]۔

دوسرے مذاہب کے فقہاء نے اس موضوع سے تعرض کیا ہے،

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۳۳۵/۵۔

(۱) الدسوقی ۲۴۶/۱، ۲۸۱ طبع دار الفکر۔

(۲) ابن عابدین ۴۲۸/۱، القلیوبی ۱۹۲/۱، روضۃ الطالبین ۲۹۴/۱، کشاف القناع ۳۷۶/۱۔

(۳) المجموع ۱۴۰/۱، ۱۴۱ طبع المکتبۃ السلفیہ، روضۃ الطالبین ۲۷/۱ طبع المکتب الاسلامی۔

لیکن لفظ حریم کا استعمال نہیں کیا ہے[۱]۔

حرام، واجب اور مکروہ کا حریم:

۱۷- حریم کا وہی حکم ہے، جو اس چیز کا ہے، جس کے لئے یہ حریم ہے، زرکشی نے کہا: حریم واجب اور مکروہ میں داخل ہے، لہذا ہر حرام چیز کا حریم ہے جو اس کا احاطہ کیے ہوئے ہے، اور حریم وہی ہے جو حرام کا احاطہ کئے ہوئے ہو، جیسے دونوں رانیں بڑی شرمگاہ کے حریم ہیں۔

واجب کا حریم: جس کے بغیر واجب پورا نہ ہو، لیکن اباحت کا کوئی حریم نہیں، اس لئے کہ اس میں گنجائش ہے، اس میں بندش نہیں ہے[۲]۔

اس سلسلہ میں اصل یہ فرمان نبوی ہے: "الحلال بين والحرام بين و بينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشک أن يرتع فيه"[۳] (حلال واضح ہے حرام واضح ہے، ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہ چیزیں ہیں، جن کو بہت سے لوگ نہیں جانتے، جو مشتبہ چیزوں سے بچے، اس نے اپنے دین اور عزت کو بچالیا، اور جو مشتبہ چیزوں میں پڑا، وہ حرام میں جا پڑا، جیسے چراگاہ کے اردگرد چرانے والا چرواہا چراگاہ میں داخل ہو کر چرانے کے قریب ہے۔

حسب

تعریف:

۱- حسب لغت میں: "کرم" کو کہتے ہیں اور کرم یعنی آبائی شرافت کو کہتے ہیں اور کہا جاتا ہے: "الحسب في الأصل الشرف با لآباء و بالأقارب" (یعنی حسب اصل میں آباء اور رشتہ داروں کے سبب شرافت ہے)، یہ "حساب" سے ماخوذ ہے، اس لئے کہ جب وہ فخر کرتے تو دوسرے کے سامنے اپنے مناقب اور اپنے آباء وقوم کے مفاخر کو شمار کرتے اور گنتے تھے۔ جس کے مفاخر کی تعداد زیادہ ہوتی، اس کے حق میں دوسرے کے خلاف فیصلہ کر دیا جاتا تھا۔

کہا گیا ہے: "حسب" نیک اعمال ہیں، ابن سکیت نے کہا ہے کہ حسب اور کرم آدمی کے اندر ہوتے ہیں، گو کہ اس کے آباء میں شرف نہ ہو، لیکن شرف اور مجد آباء کے ذریعہ ہی ہوتے ہیں، اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ حسب: مال ہے تو مال کو ذاتی یا آبائی شرافت کے درجہ میں رکھ دیا گیا ہے۔

ازہری نے کہا ہے کہ "حسب" اس شرف کو کہتے ہیں جو کسی شخص کے لئے ذاتی طور پر اور اس کے آباء کے لئے ثابت ہو۔

بعض حضرات نے حسب ونسب میں فرق کرتے ہوئے نسب کو باپ دادوں اور ماؤں اور اخیر تک کی تعداد کو قرار دیا ہے۔

حسب: اچھے افعال، مثلاً بہادری سخاوت، حسن خلق اور وفاداری کو قرار دیا ہے۔ فقہاء کے یہاں حسب کا اکثر استعمال پہلے معنی میں

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۲۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۵، کشاف القناع ۱/ ۳۹، المغنی ۱/ ۳۰۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۱۲۵ طبع دار الکتب العلمیہ، المنثور فی القواعد ۲/ ۴۶۔

(۳) حدیث: "الحلال بين و الحرام بين......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۱۲۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۱۹، ۱۲۲۰ طبع الحلبی) نے نعمان بن بشیر سے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

ہے، وہ آباء واجداد کے مفاخر، یعنی نسبی شرافت ہے [۱]۔

حسب سے متعلق احکام:

۲- نکاح میں حسب میں کفاءت کے اعتبار کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ حسب (نسب) میں کفاءت کا اعتبار ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "**لأمنعن فروج ذوات الأحساب إلا من الأكفاء، قال الراوی. قيل له: وما الأكفاء؟ قال: في الأحساب**" [۲] (میں حسب والی عورتوں کی غیر کفو میں شادی کو روک دوں گا، (راوی نے کہا:) عرض کیا گیا: کفو سے کیا مراد ہے؟ تو فرمایا کہ حسب ہے)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ صرف دین میں کفاءت کا اعتبار ہے، اور یہ کہ تمام مسلمان ایک دوسرے کے کفوء ہیں، حسب کا کوئی اعتبار نہیں، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ" [۳] (بے شک تم میں اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ معزز وہ ہے جو سب سے زیادہ متقی ہو)، نیز فرمان نبوی ہے: "**إذا جاء كم من ترضون دينه و خلقه فأنكحوه إلا تفعلوا تكن فتنة فى الأرض و فساد كبير" وفي رواية: وفساد عريض: قالوا يا رسول الله: وإن كان فيه؟ قال: إذا جاء كم من ترضون دينه وخلقه فأنكحوه**" [۱] (اگر تمہارے پاس ایسا شخص (پیغام نکاح لے کر) آئے، جس کے دین اور اخلاق سے تم راضی ہو تو اس کا نکاح کردو، اگر ایسا نہ کروگے تو زمین میں بڑا فتنہ وفساد برپا ہوگا، ایک روایت میں فساد عریض کے الفاظ ہیں، یعنی وسیع فساد ہوگا، لوگوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اگر چہ اس میں (کچھ) ہو؟ آپ نے فرمایا: اگر ایسا آجائے جس کے دین اور اخلاق سے تم راضی ہو تو نکاح کردو)۔ الحدیث آپ ﷺ نے تین بار یہی فرمایا۔

نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام اپنے سے کم تر حسب ونسب والے کے ساتھ نکاح کردیتے تھے، مروی ہے: "**أن النبي ﷺ أمر فاطمة بنت قيس أن تنكح أسامة بن زيد مولاه فنكحها بأمره**" [۲] (رسول اللہ ﷺ نے فاطمہ بنت قیس کو حکم دیا کہ اسامہ بن زید (جو نبی ﷺ کے آزاد کردہ غلام تھے) سے نکاح کرلیں، انہوں نے نبی ﷺ کے حکم سے ان کے ساتھ نکاح کرلیا) نبی ﷺ نے اسامہ کو فاطمہ کے کفو مردوں جیسے معاویہ اور ابوجہم پر مقدم کیا، اور نبی ﷺ نے زید بن حارثہ کی شادی اپنی پھوپھی کی بیٹی زینب بنت جحش سے کردیا تھا۔ رضی اللہ عنہم جمیعاً۔

یہی حضرت عمر بن الخطاب، عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما، عمر بن عبدالعزیز، محمد بن سیرین، حماد بن ابوسلیمان کی رائے اور امام شافعی کا ایک قول ہے [۳]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "نکاح" اور "کفاءۃ" میں ہے۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح مادہ: "حسب"، عمدۃ القاری شرح بخاری ۲۰/۸۶، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۸۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۸۔

(۲) حضرت عمر کے اثر: "لأمنعن فروج ذوات......" کی روایت عبدالرزاق (۶/ ۱۵۲ طبع المجلس العلمی) اور بیہقی (۷/ ۱۳۳ شائع کردہ دار المعرفہ) نے بہ طریق ابراہیم بن محمد بن طلحہ عن عمر بن الخطاب سے کی ہے، ابراہیم بن محمد نے حضرت عمر بن الخطاب کو نہیں پایا ہے، اس کے بقیہ رجال ثقہ ہیں۔ دیکھئے: تہذیب الکمال للمزی (۲/ ۱۷۲ شائع کردہ مؤسسۃ الرسالہ)

(۳) سورۂ حجرات/ ۱۳۔

(۱) حدیث: "إذا جاء كم من ترضون دينه و خلقه فأنكحوه" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۸۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابوحاتم مزنی سے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن غریب ہے۔

(۲) حدیث: "أمر فاطمة بنت قيس أن تنكح أسامة......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۲۶۱ طبع الحلبی) نے فاطمہ بنت قیس سے کی ہے۔

(۳) البدائع ۲/ ۳۱۸، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۸۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۸، روضۃ الطالبین ۷/ ۸۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۰۔

حسبہ

تعریف:

۱- حسبہ لغت میں: احتساب کا اسم ہے، جس کے معانی میں سے ثواب، حسن تدبیر اور نگہداشت ہے، اور اسی معنی میں ان کا یہ قول ہے: **فلان حسن الحسبة في الأمر**، فلاں اس کام کا بہترین منتظم ومدبر ہے۔

احتساب کا ایک معنی اجروثواب کی طلب اور اس کی تحصیل کے لئے دوڑنا ہے، حضرت عمرؓ کی حدیث میں ہے: "**أيها الناس احتسبوا أعمالكم فإن من احتسب عمله كتب له أجر عمله وأجر حسبته**" (یعنی لوگو! اپنے اعمال خالص اللہ کے لئے کرو جو شخص اپنا عمل خالص اللہ کے لئے کرتا ہے، اس کو اس کے عمل کا ثواب اور اس کے اخلاص کا بھی اجر ملے گا)۔

اسم فاعل: ''محتسب'' آتا ہے یعنی اجروثواب کا طالب۔ حسبہ کا ایک معنی: نکیر کرنا ہے، کہا جاتا ہے" **احتسب عليه الأمر**" کسی کے کام پر نکیر کرنا۔

ایک معنی'' اختبار'' یعنی جانچنا ہے، کہا جاتا ہے: **احتسبت فلاناً** یعنی میں نے فلاں کی صلاحیت کو جانچا[1]۔

حسبہ اصطلاح میں: جمہور فقہاء کی تعریف ہے کہ: حسبہ نیک کام کا حکم دینا ہے، اگر اس کا ترک ظاہر ہو، اور برے کام سے روکنا ہے، اگر اس کا ارتکاب ظاہر ہو[1]۔

(۱) لسان العرب ۱/ ۳۱۴، ۳۱۷، القاموس المحیط ، الصحاح مادہ: ''حسب''، اتحاف السادۃ المتقین بشرح احیاء علوم الدین ۷/ ۱۴۔

متعلقہ الفاظ:

اول- قضا:

۲- قضاء: شرعی حکم کا الزام کے طور پر خبر دینا،[2] یہ امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا ایک باب ہے[3] جیسا کہ حسبہ کا قاعدہ واصل بھی امر بالمعروف ونہی عن المنکر ہے[4]۔

علماء نے ان دونوں ولایتوں کے درمیان فرق بیان کیا ہے، جس سے ہر ایک ولایت کے واضح نقوش مقرر ہوجاتے ہیں، ماوردی نے کہا: رہا حسبہ اور قضا کے درمیان تعلق تو حسبہ، احکامِ قضا کے دو'' وجوہ'' سے موافق ہے، دو وجوہ سے احکام قضا سے قاصر ہے اور دو'' وجوہ'' سے احکام قضا سے زائد ہے:

احکام قضا کے ساتھ موافقت کی دو'' وجوہ'' یہ ہیں:

اول: اس کے پاس فریاد لے جانا اور ظالم کے خلاف فریادی کے دعوے کو سننا اس کے لئے جائز ہے، یہ انسانوں کے حقوق کے بارے میں ہے، عام دعاوی کا یہ حکم نہیں۔

وجہ دوم: اس کو حق ہے کہ مدعا علیہ کو اپنے ذمہ واجب حق سے عہدہ برآ ہونے کا پابند کرے، یہ تمام طرح کے حقوق کا حکم نہیں، بلکہ صرف ان حقوق کے بارے میں ہے جس میں سماعت دعویٰ اس کے لئے جائز ہے، اس صورت میں جب کہ اقرار واعتراف کے ذریعہ ثابت

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی ۲۴۰، ۳، لأبی یعلی ۲۶۶، معالم القربہ ۷، نہایۃ الرتبۃ فی طلب الحسبہ ۶، لابن بسام ۱۰۔

(۲) معین الحکام فیما یتردد بین الخصمین من الأحکام للطرابلسی ۶۔

(۳) أدب القاضی للماوردی ۱/ ۱۳۵۔

(۴) الطرق الحکمیہ فی السیاسۃ الشرعیہ ۲۳۷۔

ہوجائے، ساتھ ہی ساتھ ممکن اور آسان ہو لہذا وہ مال دار اقرار کرنے والے کو اس حق سے عہدہ برآ ہونے اور اسکو اس کے مالک کے سپرد کرنے کا پابند کرے گا، اس لئے کہ اس کی طرف سے اس سلسلہ میں تاخیر کرنا ایسا منکر ہے، جس کے ازالہ کے لئے وہ مقرر ہے۔

احکام قضا سے حسبہ کے قاصر ہونے کی دو "وجوہ" یہ ہیں:

اول- کھلے منکرات کے علاوہ تمام دعاوی کی سماعت سے حسبہ قاصر ہے، جیسے عقود، معاملات اور بقیہ حقوق ومطالبات کے دعوے۔

دوم- حسبہ صرف ان حقوق میں محدود ہے، جن کا اعتراف ہو چکا ہو، جن حقوق میں جحد وانکار ہو، اس میں حسبہ کے لئے غور کرنا جائز نہیں۔

احکام قضا سے حسبہ کے زائد ہونے کی دو "وجوہ" یہ ہیں:

اول- اس میں ذمہ دار کے لئے جائز ہے کہ وہ جس معروف کا حکم دیتا ہے اور جس منکر سے روکتا ہے، اس کی تحقیق میں مداخلت کرے، گو کہ اس کے پاس کوئی فریادی فریق نہ آئے، حالانکہ قاضی کے لئے یہ حق نہیں کہ اس میں مداخلت کرے الا یہ کہ کوئی فریق موجود ہو جس سے اس کے لئے دعوی کی سماعت جائز ہو۔

دوم- حسبہ مرعوب کرنے کے لئے مقرر ہے، لہذا محتسب کا حسبہ کے لئے سختی کے ساتھ نکلنا ظلم وجور نہ ہوگا، جب کہ قضا انصاف دہی کے لئے ہے، لہذا اس میں سنجیدگی اور وقار زیادہ خصوصیت کے ساتھ ہوگا (۱)۔

دوم- مظالم:

۳ - ولایت مظالم: آپس میں ظلم کرنے والوں کو رعب ودبدبہ کے ذریعہ انصاف کی راہ پر لانا اور جھگڑنے والوں کو ان پر ہیبت ڈال کر حق کے انکار سے روکنا، ماوردی نے حسبہ اور مظالم کے مابین تعلق کی وضاحت کرتے ہوئے کہا: ان دونوں میں یک گونہ مشابہت اور کچھ فرق ہے، قدر مشترک دو "وجوہ" سے ہے۔

اول- یہ کہ دونوں کی بنیاد رعب ودبدبہ پر ہے، جس کو سلطنت وحکومت کی طاقت ملتی ہے۔

دوم- ان دونوں میں مصالح کے اسباب میں مداخلت کرنا اور کھلی زیادتی پر نکیر کرنے کے لئے تاک میں رہنا ہے۔

ان دونوں میں فرق دو وجوہ سے ہے:

اول- مظالم میں غور کا موضوع وہ امور ہیں، جن سے قضاۃ عاجز آگئے ہوں، اور حسبہ میں غور کا موضوع وہ امور ہیں، جن کو قضاۃ کے پاس لے جانے کی مشقت نہیں اٹھانی پڑتی، اور اسی وجہ سے مظالم کا منصب اعلی اور حسبہ کا منصب نیچا ہے، والی مظالم کے لئے جائز ہے کہ قضاۃ اور محتسب کے پاس توقیع کرے (یعنی اپنا حکم روانہ کرے)، لیکن قاضی کے لئے جائز نہیں کہ والی مظالم کے پاس اپنا حکم بھیجے، ہاں محتسب کے پاس وہ اپنا حکم بھیج سکتا ہے، اور محتسب ان میں کسی کے پاس اپنا حکم نہیں بھیج سکتا۔

دوم- والی مظالم کے لئے جائز ہے کہ فیصلہ کرے، اور یہ محتسب کے لئے جائز نہیں (۱)۔

سوم- افتاء:

۴ - افتا: اللہ ورسول کے حکم کو پہونچانا ہے، اور مفتی وہ ہے جو قابل ذکر مشقت اٹھائے بغیر سہولت کے ساتھ، درپیش امور کے احکام معلوم کرنے پر قدرت رکھتا ہو۔ اور مفتی پر فتوی بتانا لازم ومعین ہوجاتا

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ۲۴۱، ۲۴۲، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ر ۲۸۵، ۲۸۶، تحفۃ الناظر وغنیۃ الذاکر ر ۱۷۸، ۱۷۹، تبصرۃ الحکام لابن فرحون ار ۱۹، المعیار ۱۰ر ۱۰۱۔

(۱) سابقہ مراجع۔

ہے، اگر وہاں پر کوئی اور مفتی نہ ہو[1]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: **إِنَّ الَّذِيْنَ يَكْتُمُوْنَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنٰتِ وَالْهُدٰى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنّٰهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتٰبِ أُوْلٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللّٰهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللّٰعِنُوْنَ**"[2] (بے شک جو لوگ چھپاتے ہیں اس چیز کو جو ہم کھلی ہوئی نشانیوں اور ہدایت میں سے نازل کر چکے ہیں، بعد اس کے کہ ہم اسے لوگوں کے لئے کتاب (الٰہی) میں کھول چکے ہیں، یہی وہ لوگ ہیں کہ اللہ ان پر لعنت کرتا ہے اور ان پر لعنت کرنے والے لعنت کرتے ہیں)۔ قتادہ نے فرمان باری: "**وَ إِذْ أَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهٗ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُوْنَهٗ**"[3] (اور (وہ وقت قابل ذکر ہے) جب اللہ نے اہل کتاب سے عہد لیا تھا کہ کتاب کو پوری طرح ظاہر کر دینا (عام) لوگوں پر اور اسے چھپانا مت) کے بارے میں فرمایا: یہ عہد اللہ تعالیٰ نے اہل علم سے لیا ہے، لہذا جس کے پاس کوئی علم ہو، دوسرے کو سکھائے، علم چھپانے سے بچو کہ یہ ہلاکت ہے، جس چیز کا علم نہیں، اس کے علم کا اظہار نہ کرے کہ اس کے ذریعہ وہ دین خداوندی سے نکل جائے گا، اور تکلف کرنے والوں میں سے ہو جائے گا[4]۔ نیز حضرت انس بن مالکؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من سئل عن علم فكتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار**"[5] (جس سے کوئی علم دریافت کیا گیا، اور اس نے اس کو چھپالیا، قیامت کے دن اس کو آگ کا لگام لگائی جائے گی)۔

لہذا حسبہ اور افتاء میں قدرے مشترک اللہ اور اس کے رسول کے حکم کو پہنچانا، حق کو واضح کرنا اور دریافت کرنے والے ناواقف کی رہنمائی کرنا ہے، لہذا افتا، حسبہ کا ایک باب ہے، البتہ تعریف ووضاحت کے وسائل میں اس سے کم تر ہے، اس لئے کہ افتا حکم بتا دینے سے آگے نہیں بڑھتا، جب کہ احتساب میں حکم بتانا، احتساب کا پہلا مرحلہ ہے۔

چہارم-شہادت:

۵- شہادت اصطلاح میں گواہ کا حاکم کو ایسی خبر دینا جس کی بنیاد علم پر ہو، ظن یا شک پر نہیں۔ بعض حضرات نے اسکی یہ تعریف کی ہے: ایسی خبر دینا جس کے متعلق مقدمہ پیش ہوا ہے، اور اس کا مقصد قضا اور قطعی فیصلہ کرنا ہے[1]۔

گواہی کی مشروعیت اس فرمان باری سے ہے: "**وَ أَشْهِدُوْا إِذَا تَبَايَعْتُمْ**"[2] (اور جب خرید و فروخت کرتے ہو (تب بھی) گواہ کر لیا کرو)۔ گواہی کی دو حالتیں ہیں، حالتِ تحمل و حالت ادا، گواہی کے تحمل کا حکم: اگر کوئی دوسرا موجود ہو تو تحمل شہادت واجب علی الکفایہ ہے، ورنہ واجب علی العین ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**وَأَقِيْمُوا الشَّهَادَةَ**"[3] (گواہی ٹھیک ٹھیک اللہ کے واسطے دو)، رہی ادائیگی تو فرض عین ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**وَ لَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ**

(۱) کتاب الفقیہ والمتفقہ ۲/۱۸۱، ۱۸۲۔
(۲) سورۂ بقرہ/۱۵۹۔
(۳) سورۂ آل عمران/۱۸۷۔
(۴) کتاب الفقیہ والمتفقہ ۲/۱۸۱، ۱۸۲۔
(۵) حدیث: "من سئل عن علم فكتمه ألجم يوم القيامة......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۹۷ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے، بوصیری نے اس کو ضعیف کہا ہے، البتہ اس کے لئے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث "شاہد" ہے جس کو حاکم (۱/۱۰۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے روایت کیا ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۹/۴۰۶۰، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/۱۶۴، ۱۶۵، الفواکہ الدوانی ۲/۳۰۳، تبصرۃ الحکام ۲/۲۰۴، الفروق ۱/۴، ۵، نہایۃ المحتاج ۸/۳۰۴، المغنی ۱۰/۲۱۵۔
(۲) سورۂ بقرہ/۲۸۲۔
(۳) سورۂ طلاق/۲۔

إِذَا مَادُعُوْا"(۱) (اور گواہ جب بلائے جائیں تو انکار نہ کریں)۔اور ان حقوق اللہ میں ثواب کی نیت سے گواہی کی ادائیگی میں سبقت کرنا واجب ہے جن میں تحریم برقرار رہتی ہے، البتہ جن حقوق میں حرمت برقرار نہیں رہتی، جیسے حدود، چوری، شراب نوشی اور قذف، ان میں اس کو اختیار ہے کہ بہ نیت ثواب گواہی دے دے یا پردہ پوشی کرجائے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک پہلو کی ترغیب دی گئی ہے(۲)، فرمان نبوی ہے: "من ستر علی مسلم ستره الله في الدنيا والآخرة"(۳) (جس نے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی، اللہ تعالیٰ دنیا وآخرت میں اس کی پردہ پوشی کریں گے)۔

شریعت نے ان میں سے ہر ایک کی ترغیب دی ہے: اگر وہ چاہے تو بہ نیت ثواب گواہی دے دے، اور اگر پردہ پوشی کو ترجیح دے تو اپنے مسلمان بھائی کی پردہ پوشی کرے۔ اس طرح گواہی، حسبہ کا ایک درجہ اور منکر کو مٹانے کا ایک وسیلہ ہے۔

حسبہ کی مشروعیت:

۶-حسبہ، ارشاد وہدایت اور خیر کی رہنمائی اور ضرر کو روکنے کے طریقہ کے طور پر مشروع ہے، اللہ تعالیٰ نے بھلائی بندوں کے لئے پسندیدہ بنائی ہے، اور انہیں اس کی دعوت دینے کا حکم دیا ہے، اور ان کے لئے برائی، فسق اور نافرمانی کو ناپسندیدہ بنادیا ہے، اور ان کو اس سے روکا ہے، اسی طرح دوسروں کو اس کے ارتکاب سے روکنے کا حکم دیا ہے، اور ان کو نیکی اور تقوی پر تعاون کرنے کا حکم دیا، فرمان باری ہے: "وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَلَاتَعَاوَنُوْا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ"(۱) (اور ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو، اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کرو)۔

فرمان باری ہے: "وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُوْنَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُوْلٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ"(۲) (اور ضرور ہے کہ تم میں ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے اور بھلائی کا حکم دیا کرے اور بدی سے روکا کرے اور پورے کامیاب یہی تو ہیں)۔

مسلمان مردوں اور عورتوں کو اس سے متصف کیا، نماز قائم کرنے، زکاۃ دینے اور اللہ کی اطاعت کے ساتھ اس کا ذکر کیا، اور اس کو سب سے پہلے بیان کیا، فرمان باری ہے: "وَ الْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيْمُوْنَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوْنَ الزَّكَاةَ وَ يُطِيْعُوْنَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهُ أُوْلٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّٰهُ إِنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ"(۳) (اور ایمان والے اور ایمان والیاں ایک دوسرے کے (دینی) رفیق ہیں، نیک باتوں کا (آپس میں) حکم دیتے ہیں اور بُری باتوں سے روکتے رہتے ہیں اور نماز کی پابندی رکھتے ہیں، اور زکوۃ دیتے رہتے ہیں، اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتے ہیں، وہ لوگ ہیں کہ اللہ ان پر ضرور رحمت کرے گا، بےشک اللہ بڑا اختیار والا ہے، بڑا حکمت والا ہے)۔

منافقین کے بارے میں بتایا کہ وہ اس کے برخلاف عمل کرتے ہیں، فرمان باری ہے: "اَلْمُنَافِقُوْنَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ

---

(۱) سورۂ بقرہ ر ۲۸۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۹ر ۴۰۶۱، درر الحکام شرح غرر الأحکام ۲ر ۱۹۰، حاشیہ رد المحتار ۴ر ۴۰۹، حاشیۃ الدسوقی ۴ر ۱۷۴، ۱۷۵، نہایۃ المحتاج ۸ر ۳۱۵، الزواجر ۲ر ۲۷، المغنی لابن قدامہ ۱۰ر ۲۱۵۔

(۳) حدیث: "من ستر علی مسلم ستره الله في الدنيا و الآخرة" کی روایت مسلم (۴ر ۲۰۷۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) سورۂ مائدہ ر ۲۔

(۲) سورۂ آل عمران ر ۱۰۴۔

(۳) سورۂ توبہ ر ۷۱۔

بَعۡضٍ یَأۡمُرُوۡنَ بِالۡمُنکَرِ وَ یَنۡھَوۡنَ عَنِ الۡمَعۡرُوۡفِ وَ یَقۡبِضُوۡنَ أَیۡدِیَھُمۡ نَسُوا اللّٰہَ فَنَسِیَھُمۡ إِنَّ الۡمُنَافِقِیۡنَ ھُمُ الۡفَاسِقُوۡنَ"[۱] (منافق مرد اور منافق عورتیں (سب) ایک ہی طرح کے ہیں، بُری بات کا حکم دیتے رہتے ہیں اور اچھی بات سے روکتے رہتے ہیں، اور اپنے ہاتھوں کو بند رکھتے ہیں، انہوں نے اللہ کو بھلا دیا سو اس نے انہیں بھلا دیا، بے شک منافقین بڑے ہی نافرمان ہیں)۔

حسبہ ترک کرنے والوں کی مذمت کی اور اسے لعنت کا ایک سبب قرار دیا، فرمان باری ہے:"لُعِنَ الَّذِیۡنَ کَفَرُوۡا مِنۡ بَنِيۡ إِسۡرَائِیۡلَ عَلٰی لِسَانِ دَاوٗدَ وَ عِیۡسَی ابۡنِ مَرۡیَمَ ذٰلِکَ بِمَا عَصَوۡا وَّ کَانُوۡا یَعۡتَدُوۡنَ، کَانُوۡا لَا یَتَنَاھَوۡنَ عَنۡ مُّنۡکَرٍ فَعَلُوۡہُ لَبِئۡسَ مَا کَانُوۡا یَفۡعَلُوۡنَ"[۲] (بنی اسرائیل میں سے جنہوں نے کفر اختیار کیا، اُن پر لعنت ہوئی داوٗدؑ اور عیسیٰؑ ابن مریم کی زبان سے، یہ اس لئے کہ انہوں نے (برابر) نافرمانی کی اور حد سے آگے نکل جاتے تھے، جو برائی انہوں نے اختیار کر رکھی تھی، اس سے ایک دوسرے کو روکتے نہیں تھے، کیسا بے جا تھا جو کچھ وہ کر رہے تھے)۔

حسبہ کے ترک کو شیطان اور اس کی جماعت کا نقش قدم قرار دیا، فرمان باری ہے: "یَأَیُّھَا الَّذِیۡنَ آمَنُوۡا لَا تَتَّبِعُوۡا خُطُوَاتِ الشَّیۡطَانِ وَمَنۡ یَّتَّبِعۡ خُطُوَاتِ الشَّیۡطَانِ فَإِنَّہٗ یَأۡمُرُ بِالۡفَحۡشَآءِ وَ الۡمُنۡکَرِ"[۳] (اے ایمان والو! تم شیطان کے قدم بہ قدم نہ چلو اور جو کوئی شیطان کے قدم بہ قدم چلتا ہے تو وہ تو بے حیائی اور بیہودگی ہی کا حکم دیتا ہے)۔

حسبہ انجام دینے والی امتوں کو دوسری امتوں پر فضیلت دی ہے، فرمان باری ہے: "کُنۡتُمۡ خَیۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُوۡنَ بِالۡمَعۡرُوۡفِ وَ تَنۡھَوۡنَ عَنِ الۡمُنۡکَرِ"[۱] (تم لوگ بہترین جماعت ہو جو لوگوں کے لئے پیدا کی گئی ہے، تم بھلائی کا حکم دیتے ہو اور بُرائی سے روکتے ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو)۔

حسبہ کرنیوالی امتوں کی دوسروں کے مقابلہ میں تعریف فرمائی، فرمان باری ہے: "مِنۡ أَھۡلِ الۡکِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ یَّتۡلُوۡنَ آیَاتِ اللّٰہِ آنَآءَ اللَّیۡلِ وَھُمۡ یَسۡجُدُوۡنَ، یُؤۡمِنُوۡنَ بِاللّٰہِ وَالۡیَوۡمِ الۡآخِرِ وَیَأۡمُرُوۡنَ بِالۡمَعۡرُوۡفِ وَیَنۡھَوۡنَ عَنِ الۡمُنۡکَرِ وَیُسَارِعُوۡنَ فِيۡ الۡخَیۡرَاتِ وَ أُوۡلٰٓئِکَ مِنَ الصّٰلِحِیۡنَ"[۲] (انہیں اہل کتاب میں ایک جماعت قائم ہے، یہ لوگ اللہ کی آیتوں کو اوقاتِ شب میں پڑھتے ہیں اور سجدہ کرتے ہیں، یہ اللہ اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتے ہیں، اور بھلائی کا حکم دیتے ہیں، اور بدی سے روکتے ہیں اور اچھی باتوں کی طرف دوڑتے ہیں، یہی لوگ نیکوکاروں میں سے ہیں)۔

قیام حسبہ کو نجات کا سبب قرار دیا، فرمان باری ہے:"فَلَمَّا نَسُوۡا مَا ذُکِّرُوۡا بِہٖ أَنۡجَیۡنَا الَّذِیۡنَ یَنۡھَوۡنَ عَنِ السُّوۡءِ وَ أَخَذۡنَا الَّذِیۡنَ ظَلَمُوۡا بِعَذَابٍ بَئِیۡسٍ بِمَا کَانُوۡا یَفۡسُقُوۡنَ"[۳] (پھر جب وہ بھولتے ہی رہے اس چیز کو جو انہیں یاد دلائی گئی تھی تو ہم نے ان لوگوں کو بچا لیا جو بری بات سے روکا کرتے تھے، اور جو لوگ ظلم کرتے تھے، انہیں ہم نے ایک سخت عذاب میں پکڑ لیا، اس لئے کہ وہ نافرمانی کرتے رہتے تھے)۔

اس کے علاوہ دوسری آیات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم

(۱) سورۂ توبہ/۶۷۔
(۲) سورۂ مائدہ/۷۸، ۷۹۔
(۳) سورۂ نور/۲۱۔

(۱) سورۂ آل عمران/۱۱۰۔
(۲) سورۂ آل عمران/۱۱۳، ۱۱۴۔
(۳) سورۂ اعراف/۱۶۵۔

ہمارے علاوہ دوسری امتوں پر بھی فرض تھا، فرمان باری ہے: "يَابُنَيَّ! أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلٰى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُوْرِ"[۱] (اے میرے بیٹے! نماز کو قائم رکھ اور اچھے کاموں کی نصیحت کیا کر اور برے کاموں سے منع کیا کر اور جو کچھ پیش آئے اس پر صبر کیا کر، بے شک یہ (صبر) ہمت کے کاموں میں سے ہے)، نیز فرمایا: "إِنَّ الَّذِيْنَ يَكْفُرُوْنَ بِآيَاتِ اللّٰهِ وَيَقْتُلُوْنَ النَّبِيِّيْنَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَّيَقْتُلُوْنَ الَّذِيْنَ يَأْمُرُوْنَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيْمٍ"[۲] (بیشک جو لوگ اللہ کی آیتوں سے انکار کرتے ہیں اور پیغمبروں کو ناحق ہلاک کرڈالتے ہیں، اور ان لوگوں کو جو عدل کا حکم دیتے ہیں انہیں مار ڈالتے ہیں، بس آپ انہیں عذاب دردناک کی خوشخبری سنادیجئے)۔

یہ وہ چند آیات ہیں جن سے حسبہ کی مشروعیت معلوم ہوتی ہے۔

احادیث میں بھی اس انداز سے اس کا حکم ملتا ہے، اس میں سستی برتنے پر سختی کی گئی ہے، صحیح مسلم میں طارق بن شہاب حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت کرتے ہیں، کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"**[۳] (تم میں سے جو شخص کسی منکر (خلاف شرع) کو دیکھے اس کو اپنے ہاتھ سے مٹادے، اگر اتنی طاقت نہ ہو تو اپنی زبان سے اور اگر اتنی بھی طاقت نہ ہو تو دل ہی سے سہی، اور یہ ایمان کا سب سے کم درجہ ہے)۔

(۱) سورۂ لقمان/۱۷۔

(۲) سورۂ آل عمران/۲۱۔

(۳) حدیث: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن......" کی روایت مسلم (۱/۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ترک حسبہ سے تحذیر کے بارے میں حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"لتأمرن بالمعروف و لتنهون عن المنكر ولتأخذن على يدي الظالم و لتأطرنه على الحق أطرا"**[۱] (تم نیک کام کا حکم کرتے رہو، برے کام سے روکتے رہو، ظالم کے ہاتھ پکڑتے رہو، اور اس کو حق کی طرف موڑتے رہو)۔

شرعی حکم:

۷- حسبہ اپنے متعلقات سے صرفِ نظر کرکے ذاتی طور پر فی الجملہ واجب ہے، کیوں کہ اس کا تعلق بسا اوقات کسی واجب سے ہوتا ہے، جس کا حکم دیا جاتا ہے یا کسی مندوب ومستحب سے ہوتا ہے، جس کو انجام دینا مطلوب ہوتا ہے، یا کسی حرام سے ہوتا ہے، جس سے روکا جاتا ہے، اگر اس کا تعلق کسی واجب یا حرام سے ہو تو اس صورت میں اس کا وجوب، اس کی طاقت رکھنے والے پر ظاہر ہے، ہاں اگر کسی مستحب یا مکروہ سے متعلق ہو تو اس صورت میں واجب نہ ہوگا، بلکہ اپنے متعلق کے لحاظ سے امر مستحب ومندوب ہوگا، اس لئے کہ اس کا مقصود اطاعت وفرماں برداری ہے، اور اس سلسلہ میں فرمانبرداری واجب نہیں، بلکہ امر مستحب ہے، لہذا اس کا وسیلہ بھی مستحب ہوگا، اور بسا اوقات اس پر ایسا فساد مرتب ہوتا ہے جس کا اقدام اس محظور میں داخل ہے جس کی ممانعت ہے، لہذا وہ حرام ہوگا[۲]۔

(۱) حدیث: "لتأمرن بالمعروف و لتنهون عن المنكر......" کی روایت ابوداؤد (۴/۵۰۸، تحقیق عزت عبید دعاس) نے ابوعبیدہ بن عبداللہ بن مسعود عن ابیہ سے مرفوعاً کی ہے، منذری نے ابوعبیدہ کے بارے میں کہا: ان کا اپنے والد سے سماع نہیں ہے۔ دیکھئے: الترغیب والترہیب (۳/۲۲۹ طبع الحلبی)۔

(۲) نصاب الاحتساب/۱۸۹، ۲۱۵، الفروق ۴/۲۵۸، الفواکہ الدوانی ۲/۳۹۴، معالم القربہ فی أحکام الحسبہ ۲۲، الزواجر عن اقتراف الکبائر ۲/۱۶۸، الآداب الشرعیہ ۱/۱۹۴۔

علماء نے ذاتی طور پر فی الجملہ حسبہ کے وجوب پر ان دلائل سے استدلال کیا ہے، جو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے سلسلہ میں مجمل اور مفصل وارد ہیں، ابن قیم نے کہا: مقصود یہ ہے کہ لوگوں کے مابین اس نوع میں فیصلہ کرنا، جو دعویٰ پر موقوف نہیں، وہی ''ولایت حسبہ'' کے نام سے مشہور ہے، اور اس کا قاعدہ واصل: امر بالمعروف ونہی عن المنکر ہے، جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسولوں کو بھیجا، اور اس کے ساتھ اپنی کتابیں نازل کی [1]۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا وجوب کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے، بصاص نے کہا: اللہ تعالیٰ نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فریضہ کا ذکر کتاب اللہ میں کئی جگہوں پر فرمایا، اور رسول اللہ ﷺ نے احادیث متواترہ میں اس کی وضاحت فرمائی ہے، سلف اور مختلف علاقوں کے فقہاء کا اس کے وجوب پر اجماع ہے [2]۔

نووی نے کہا: امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے وجوب پر کتاب وسنت واجماع امت سب متفق ہیں، نیز وہ خیر خواہی کی ایک قسم ہے، جو دین ہے [3]۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ حسبہ فرض کفایہ ہے [4]، بسا اوقات نیچے آنے والے حالات اور مخصوص جماعت کے حق میں فرض عین ہوجاتا ہے، اور وہ یہ ہیں:

اول: ائمہ ووالیان مملکت اور ولی الأمر کے نمائندے اور نائبین، اس لئے کہ ان لوگوں کے پاس اختیار ہوتا ہے، ان کی فرمانبرداری واجب ہوتی ہے، فرمان باری ہے: ''اَلَّذِيۡنَ إِنۡ مَّكَّنَّاهُمۡ فِيۡ الۡأَرۡضِ أَقَامُوۡا الصَّلَاةَ وَ آتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوۡا بِالۡمَعۡرُوۡفِ وَنَهَوۡا عَنِ الۡمُنۡكَرِ'' [1] (یہ لوگ ایسے ہیں کہ) اگر ہم انہیں زمین میں حکومت دیدیں تو یہ لوگ نماز کی پابندی کریں اور زکاۃ دیں، اور (دوسروں کو بھی) نیک کام کا حکم دیں اور برے کام سے روکیں)۔

اس لئے کہ اس کی انجام دہی کی بعض شکلوں میں استیلاء تام کی ضرورت ہوتی ہے، حدود اور سزاؤں کا نفاذ وہ کام ہیں جن کو صرف والیان وحکام ہی انجام دے سکتے ہیں، اگر ان میں سے کوئی کوتاہی کرے تو اللہ کے یہاں اس کا کوئی عذر نہیں ہوگا، اس لئے کہ اگر والیان وحکام خود اس میں لا پرواہی کا مظاہرہ کریں گے تو ان کے نیچے کے عام لوگ بدرجہ اولی اس کو انجام نہیں دے سکتے، اس طرح بعید نہیں کہ دینی حرمتیں ضائع ہوں، اور شریعت ومسلمانوں کی عزت پامال ہو [2]۔

دوم: جو شخص کسی ایسی جگہ پر ہے، جہاں اس کے علاوہ کسی کو معروف ومنکر کا علم نہیں یا کوئی اور اس کے ازالہ پر قادر نہیں، مثلاً شوہر، اور باپ، اسی طرح ایسا شخص جس کو معلوم ہو کہ اس کی بات قبول کرلی جائے گی، اس کے حکم پر عمل ہوگا، یا وہ اپنے اندر نگرانی اور بحث ومباحثہ کی صلاحیت محسوس کرے یا اس کے بارے میں یہ معروف ہو تو اس پر امر ونہی واجب عین ہوجاتا ہے [3]۔

---

(۱) الطرق الحکمیہ ۷ ۲۳۔

(۲) أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۳۱۵۔

(۳) شرح النووی علی مسلم ۲/ ۲۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۹۳۔

(۴) أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۳۱۵ أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۹۲، أحکام القرآن لإلکیا الہراسی ۲/ ۶۲، شرح النووی علی مسلم ۲/ ۲۳، الطرق الحکمیہ ۷ ۲۳، قواعد الأحکام ۱/ ۵۰، جمع الجوامع بشرح الجلال المحلی اور حاشیہ ۱/ ۱۸۵، ۱۸۶، الآداب الشرعیہ ۱/ ۱۸۱، غذاء الألباب ۱/ ۱۸۸۔

(۱) سورۂ حج/ ۴۱۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی ۲۴۰، ۲۴۱، تحفۃ الناظر وغنیۃ الذاکر ۴، ۲۴، تفسیر القرطبی ۴/ ۱۶۵، نصاب الاحتساب ۲۴، ۱۸۹، غرائب القرآن ورغائب الفرقان ۴/ ۲۸، الآداب الشرعیہ ۱/ ۱۸۲، الطرق الحکمیہ ۷ ۲۳۔

(۳) شرح النووی علی مسلم ۲/ ۲۳، الزواجر عن اقتراف الکبائر ۲/ ۱۷۰، الآداب الشرعیہ ۱/ ۱۷۴، غذاء الألباب ۱/ ۱۸۱، نصاب الاحتساب ۱۹۰، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۹۲۔

سوم: حسبہ بسا اوقات ایسے شخص پر دوسرے عقد کے لحاظ سے واجب ہوتا ہے، جس کو حسبہ کے لئے مقرر نہیں کیا گیا ہے، اور جس کو مقرر کیا گیا ہے اس پر ابتداء واجب ہوتا ہے، جیسے مودع (جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہے) نے کسی کو ودیعت کی چوری کرتے ہوئے دیکھا اور اس کو منع نہ کیا، حالانکہ منع کرنے کی قدرت تھی، اسی طرح اگر کسی سانڈ نے مسلمان پر حملہ کیا، تو اس کو دور کرنا لازم ہے، گو کہ اس کو قتل کرنا پڑے، خواہ قتل کرنے والا وہ خود ہو یا جس پر سانڈ نے حملہ کیا ہے وہ ہو یا عام لوگوں میں سے کوئی اس کا معاون ہو۔ اور ضمان واجب نہیں، اس لئے کہ اس کو ہٹانا، تمام مسلمانوں پر فرض ہے، اس نے مسلمانوں کی نیابت میں اس کو انجام دے دیا[1]۔

چہارم: دل سے انکار یہ ہر مکلّف پر فرض عین ہے، کسی صورت میں ساقط نہیں ہوتا، کیوں کہ یہ گناہ کو ناپسند کرنا ہے، جو ہر مکلّف پر واجب ہے، امام احمد نے فرمایا: دل سے برا سمجھنے کو ترک کرنا کفر ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "یہ ایمان کا سب سے کم تر درجہ ہے"، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امکان وقدرت کے لحاظ سے انکارِ منکر واجب ہے، اور دل سے انکار ضروری ہے، تو جس کا دل معصیت کا انکار نہ کرے، اس بات کی علامت ہے کہ اس کے دل سے ایمان جاتا رہا ہے[2]۔

جمہور نے حسبہ کے فرضِ کفایہ ہونے پر اس فرمانِ باری سے استدلال کیا ہے: "وَلْتَكُنْ مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"[3] (اور ضرور ہے کہ تم میں ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے اور بھلائی کا حکم دیا کرے اور بدی سے روکا کرے، اور پورے کامیاب یہی تو ہیں)۔

طریقۂ استدلال یہ ہے کہ یہ خطاب تمام لوگوں کے لئے ہے، البتہ دعوت کا کام بعض حضرات کے سپرد ہے، جس سے اس کے فرض کفایہ ہونے کا ثبوت ہوتا ہے اور یہ کہ تمام لوگوں پر اس حیثیت سے واجب ہے کہ اگر بعض نے انجام دے دیا تو بقیہ سے ساقط ہو جائے گا، اور اگر کسی نے اس کو انجام نہ دیا تو سب گنہ گار ہوں گے۔

نیز اس لئے کہ یہ بڑے اور اہم امور میں سے ہے، جن کو صرف علماء ہی انجام دے سکتے ہیں، جن کو شرعی احکام اور احتساب کے درجات کا علم ہے، کیوں کہ جس کو اس کا علم نہ ہو، کچھ بعید نہیں کہ وہ منکر کا حکم دے دے اور نیک کام سے روک دے۔ نرمی کی جگہ سختی کرے اور سختی کی جگہ نرمی کرے، اور ایسے شخص پر نکیر کر بیٹھے جس کے لئے نکیر سرکشی اور اصرار میں زیادتی کا ہی سبب ہو[1]۔

احتساب دو حالتوں میں حرام ہے:

اول: اس شخص کے حق میں جس کو معروف ومنکر کا علم نہیں، ایک دوسرے کے محل کی تمیز نہ کر سکے، اس کے لئے احتساب کرنا حرام ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے وہ کسی منکر کا حکم دے دے اور کسی نیک کام سے روک دے۔

دوم: منکر پر نکیر کے نتیجہ میں اس سے بڑے منکر کا ارتکاب ہو، جیسے شراب نوشی سے روکنے کے نتیجہ میں جان مارنے کا ارتکاب ہو جائے، اس کے حق میں احتساب کرنا حرام ہے[2]۔

---

(۱) نصاب الاحتساب ۲۵، أحکام القرآن لابن العربی ۱؍ ۲۹۳، أحکام القرآن لإلکیا الہراسی ۲؍ ۶۲۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲؍ ۳۹۴، الزواجر ۲؍ ۱۷۰، غذاء الألباب ۱؍ ۱۹۴، ۱۹۵، نصاب الاحتساب ۱۸۰، ۱۸۳۔

(۳) سورۂ آل عمران؍ ۱۰۴۔

---

(۱) ارشاد العقل السلیم إلی مزایا القرآن الکریم ۲؍ ۶۷۔

(۲) الناظر وغنیۃ الذاکر ۴؍ ۶، الفروق ۴؍ ۲۵۷، نیز دیکھئے: ادرار الشروق، اتحاف السادۃ المتقین بشرح احیاء علوم الدین ۷؍ ۲۷، الآداب الشرعیہ ۱؍ ۱۸۵، غذاء الألباب ۱؍ ۱۹۱۔

احتساب مکروہ ہے اگر اس کے نتیجہ میں مکروہ کا ارتکاب ہو[1] ۔

احتساب دو حالتوں میں مستحب ہے:

اول: اگر مستحب کا ترک اور مکروہ کا ارتکاب ہو، اس صورت میں احتساب مستحب یا مندوب ہوگا، اس حالت سے نماز عید کا حکم دینے کا وجوب مستثنی ہے، گو کہ وہ سنت ہے، اس لئے کہ نماز عید نمایاں شعار ہے، لہذا محتسب کے لئے ضروری ہے کہ اس کا حکم کرے اگر چہ نماز عید واجب نہیں[2] ۔

انہوں نے کسی امر مستحب کے حکم دینے کے مستحب ہونے کو غیر محتسب پر محمول کیا ہے، اور کہا: امام اگر مثلاً نماز استسقاء یا اس کے روزہ کا حکم دے تو واجب ہوجاتا ہے، لیکن اگر کوئی عام آدمی حکم دے تو واجب نہیں ہوگا[3] ۔

دوم: جب احتساب کا وجوب ساقط ہوجائے، جیسے اپنی جان کا ڈر ہو اور بچنے کی امید نہ ہو، اور نکیر کرنے میں جان چلی جائے[4] ۔

احتساب کا حکم توقف کرنا ہوتا ہے اگر مصلحت ومفسدہ برابر ہوں، اس لئے کہ امر ونہی میں مصلحت کو بروئے کار لانا، اور مفسدہ کا ازالہ، مطلوب ہیں، اور جب مصالح ومفاسد دونوں جمع ہوجائیں تو اگر مصالح کی تحصیل اور مفاسد کا ازالہ ممکن ہے تو اس کو انجام دیا جائے گا، تاکہ اس فرمان باری پر عمل ہوسکے: "فَاتَّقُوْا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ"[5] (سو اللہ سے ڈرتے رہو جہاں تک تم سے ہوسکے)، اور اگر صرف

(۱) الإحیاء ۲/ ۴۲۸، شرح الإحیاء المسمی اتحاف السادۃ المتقین ۷/ ۵۲، ۵۳۔

(۲) الزواجر عن اقتراف الکبائر ۲/ ۱۶۸، الآداب الشرعیہ ۱/ ۱۹۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۹۴۔

(۳) الزواجر ۲/ ۱۶۸، حاشیۃ رد المحتار ۲/ ۱۷۲، الآداب الشرعیہ ۱/ ۱۸۲، ۱۸۳۔

(۴) قواعد الاحکام ۱/ ۱۱۰، ۱۱۱، الفروق ۴/ ۲۵۷، ۲۵۸، نصاب الاحتساب ۱۹۰، تحفۃ الناظر ۶، کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوی ۲/ ۳۱۷۔

(۵) سورۂ تغابن/ ۱۶۔

مفسدہ کو دور کرنا (اور مصلحت کی تحصیل) ممکن نہ ہو تو مفسدہ کو دور کیا جائے گا، چاہے اس کے ساتھ مصلحت بھی فوت ہوجائے۔ فرمان باری ہے: "يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ، قُلْ فِيْهِمَا إِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَ إِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا"[1] ۔ ((لوگ) آپ سے شراب اور جوا کے بابت دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ ان میں بڑا گناہ ہے، اور لوگوں کے لئے فائدے بھی ہیں، اور ان کا گناہ ان کے فائدہ سے کہیں بڑھا ہوا ہے)۔ شراب اور جوا اس لئے حرام کردیا گیا کہ ان کا مفسدہ ان کے نفع سے بڑا ہے[2]، اور اگر صرف مفاسد ہی مفاسد ہوں اور سب کو زائل کرنا ممکن ہو تو سب کو زائل کردیا جائے اور اگر سب کو زائل کرنا دشوار ہو تو درجہ بہ درجہ جس میں زیادہ مفسدہ اور رزالت ہو اس کو زائل کیا جائے، اور اگر سب برابر ہوں تو بسا اوقات توقف اور بسا اوقات اختیار ہوتا ہے اور بسا اوقات مساوات وتفاوت میں بھی فرق ہوتا ہے[3] ۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں: یہ سب مجموعی طور پر اس عام قاعدہ کے تحت آتی ہیں جو مصالح ومفاسد اور حسنات وسیئات کے تعارض اور آپسی ٹکراؤ کے متعلق ہے، کہ مصالح ومفاسد کے ٹکراؤ کی صورت میں جو راجح ہو اس کو ترجیح دینا واجب ہے، اس لئے کہ امر ونہی میں گرچہ مصلحت کو حاصل کرنا اور مفسدہ کو دور کرنا داخل ہے، تاہم اس کے معارض (مخالف) کو دیکھا جاتا ہے، اور اگر فوت ہونے والے مصالح یا پیش آنے والے مفاسد زیادہ ہوں تو وہ مامور بہ نہیں، بلکہ حرام ہوگا اگر اس کا مفسدہ، مصلحت سے زیادہ ہے، البتہ مصالح ومفاسد کی مقداروں کا اعتبار شرعی میزان ومعیار پر ہوگا، اگر انسان نصوص کے

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۱۹۔

(۲) قواعد الأحکام ۱/ ۹۸۔

(۳) قواعد الأحکام ۱/ ۹۳۔

اتباع پر قادر ہو تو اس سے ہٹنا نہیں ہے، ورنہ وہ ان کے اشباہ ونظائر کو جاننے کے لئے اجتہاد کرے گا، بنابریں اگر کسی شخص یا جماعت میں معروف ومنکر دونوں اس طرح سے جمع ہوں کہ ان دونوں کو الگ نہ کرسکیں، بلکہ دونوں کو کرنا پڑے یا دونوں کو چھوڑنا پڑے تو ان کو معروف کے کرنے یا منکر سے بچنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، بلکہ دیکھا جائے گا کہ اگر معروف زیادہ ہے تو اس کا حکم دیا جائے گا، اگرچہ اس سے کم درجہ کا منکر لازم آتا ہے، اور ایسے منکر سے نہیں روکا جائے گا، جس کے سبب اس سے بڑے معروف کو ضائع کرنا لازم آئے، بلکہ اس صورت میں ممانعت کرنا، اللہ کے راستہ سے روکنے، اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کے زوال اور نیکیوں کے کرنے کے زوال کی سعی کے باب سے ہوگا، اور اگر منکر اغلب ہو تو اس سے روک دیا جائے گا، گو کہ اس کے سبب اس سے کم درجہ کے معروف کو ضائع کرنا لازم آئے، اور اس معروف کا حکم دینا (جس کے سبب اس سے بڑا منکر لازم آئے) منکر کا حکم دینا، اور اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی کوشش ہوگی، اور اگر لازم آنے والے منکر ومعروف برابر کے ہوں تو نہ دونوں کا حکم دیا جائے گا، نہ دونوں سے روکا جائے گا، بسا اوقات حکم دینا اچھا ہوتا ہے، اور بسا اوقات روکنا اچھا ہوتا ہے، اور بسا اوقات نہ حکم دینا اچھا ہوتا ہے اور نہ روکنا ہی ٹھیک ہوتا ہے، اور اگر مسئلہ میں اشتباہ ہو تو ایک مومن اس کی معلومات کرتا رہے، یہاں تک کہ حق واضح ہو جائے، اور اطاعت کا اقدام، علم ونیت کے ساتھ ہی کرے، اگر اس نے اس کو ترک کردیا تو گنہ گار ہوگا، امر واجب کا ترک گناہ ہے، اور منہی عنہ امر کا ارتکاب بھی گناہ ہے، اور یہ بہت وسیع باب ہے[1]۔

(۱) الحسبہ لابن تیمیہ ۷۷،۷۹۔

حسبہ کی مشروعیت کی حکمت:

۸- لوگوں کو ہر دور میں ایسے افراد کی ضرورت رہی ہے جو ان کو ناواقفیت کی صورت میں بتائیں، بھول جائیں تو یاد دہانی کرائیں، بھٹک جائیں تو ان سے بحث وجدال کریں، اور گم راہ کریں تو ان کی قوت کو توڑیں، ناواقف کو بتانا اور بھولنے والے کو یاد دلانا تو آسان ہے، لیکن گم راہ سے بحث وجدال کرنا اور گم راہ کن کی طاقت کو توڑنا، ہر ایک کے بس کی بات نہیں، ایک صاحب بصیرت وحکمت اور بیان والا ہی اس کو انجام دے سکتا ہے۔

اسی کو روکنے کے لئے ادیان مشروع ہوئے، نبوتوں کا سلسلہ قائم ہوا، رسالتوں کا ظہور ہوا، جو نیک کام کا حکم دینے والی اور برے کام سے روکنے والی ہیں، تاکہ امن وامان، استحکام ونظام قائم ہو، بندوں میں صلاح پیدا ہو اور وہ عذاب سے بچ سکیں، فرمان باری ہے: "فَلَمَّا نَسُوْا مَا ذُكِّرُوْا بِهٖٓ اَنْجَيْنَا الَّذِيْنَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوْٓءِ وَ اَخَذْنَا الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا بِعَذَابٍۢ بَـئِيْسٍۢ بِمَا كَانُوْا يَفْسُقُوْنَ"[1] (پھر جب وہ بھولے ہی رہے اس چیز کو جو انہیں یاد دلائی گئی تھی تو ہم نے ان لوگوں کو بچا لیا جو بُری بات سے روکا کرتے رہتے تھے، اور جو لوگ ظلم کرتے تھے، انہیں ہم نے ایک سخت عذاب میں پکڑ لیا، اس لئے کہ وہ نافرمانی کرتے رہتے تھے)۔

یہیں سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر نبیوں اور رسولوں کا راستہ، سچے مرشدین کا طریقہ اور نیک رہنماؤں کا منہاج قرار پایا، اور ایک قابل اتباع امر، ایک لازمی شرعی حکم اور واجب مذہب بنا، خواہ اس کو "حسبہ" کا نام دیا جائے یا کوئی اور نام، مثلاً امر بالمعروف ونہی عن المنکر اور اسی کے طفیل میں یہ امت، خیر الأمم قرار پائی، فرمان

(۱) سورۂ اعراف/۱۶۵۔

باری ہے: "**كُنتُم خَيرَ أُمَّةٍ أُخرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُوْنَ بِالمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ**"[1] (تم لوگ بہتر جماعت ہو جو لوگوں کے لئے پیدا کی گئی ہے، تم بھلائی کا حکم دیتے ہو اور بُرائی سے روکتے ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو)۔

مروی ہے کہ ایک بار حضرت ابوبکر صدیقؓ نے تقریر میں فرمایا: لوگو! تم یہ آیت پڑھتے ہو: "**يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَّنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ**"[2] (اے ایمان والو! تم اپنی ہی فکر میں لگے رہو، کوئی بھی گمراہ ہو جائے اس سے تمہارا کوئی نقصان نہیں، جب کہ تم راہ پر چل رہے ہو)، اور اس کو صحیح موقع پر محمول نہیں کرتے، میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: "**إ ن الناس إذا رأ وا المنكر و لا يغيروه أوشك الله أن يعمهم بعقابه**"[3] (لوگ اگر منکر کو دیکھ کر اس کو نہ مٹائیں گے تو بعید نہیں کہ اللہ تعالیٰ ان سب لوگوں پر عام عذاب بھیج دے)۔

سنن ابوداؤد میں عرس بن عمیرہ کندیؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إذا عملت الخطيئة فى الأرض كان من شهدها فكرهها (و فى رواية ۔ فأنكرها) كان كمن غاب عنها و من غاب عنها فرضيها كان كمن شهد ها**"[4] (اگر زمین پر کوئی گناہ ہو تو جو اس کو ہوتے ہوئے دیکھے اور ناپسند کرے (ایک روایت میں ہے: اس پر نکیر کرے) تو وہ وہاں موجود نہ رہنے والے کی طرح ہے، اور جو وہاں موجود تو نہ تھا، لیکن اس سے خوش ہوا تو اس کے پاس موجود رہنے والے کی طرح ہے)۔

اسی وجہ سے شارع حکیم نے امت کو حکم دیا ہے کہ ایک جماعت ان میں سے دعوتِ خیر، اور فرداً فرداً اور جماعتوں کو نصیحت کے کام کو انجام دے، اور امت اس سے اس وقت تک عہدہ برآ نہیں ہو سکتی، جب تک اس کو ایک جماعت اس انداز پر انجام نہ دے جو دعوت کے قبول کرنے اور اوامر کے بجالانے اور منہیات سے اجتناب میں زیادہ اثر انداز ہو۔

حسبہ: ایک شرعی اختیار ہے، اور ایک دینی ذمہ داری ہے، اس کا درجہ منصب قضا کے بعد ہے، اس لئے کہ لوگوں پر ہونے والی زیادتیوں کے ازالہ کی ولایات واختیارات کے بالعموم تین مراتب ہیں: سب سے بلند اور قوی: ''ولایت مظالم'' ہے، اس کے بعد ''ولایت قضا'' پھر ''ولایت حسبہ'' کا درجہ ہے[1]۔

حسبہ: ایک دینی شرعی منصب ہے، جیسے نماز، فتویٰ، قضا اور جہاد، بعض علماء نے شرعی ولایات واختیار کی مجموعی تعداد بیس بتائی ہے: جن میں سب سے اعلیٰ خلافت عامہ (مرکزی خلافت) ہے، بقیہ اس کے تحت آتی ہیں، یہی سب کے لئے جامع اصل ہے، بقیہ اور سب اسی سے متفرع ہیں، اور اس میں داخل ہیں، اس لئے کہ امام کی نظر عام طور پر امت کے تمام دینی و دنیوی احوال اور ان میں شرعی احکام کے نفاذ پر ہوتی ہے، ائمہ نے ولایت حسبہ کو بڑی اہمیت دی ہے، کتابوں میں تفصیل سے اس کے احکام، مراتب ارکان اور شرائط کو ذکر کیا، اس

(۱) سورۂ آل عمران / ۱۱۰۔

(۲) سورۂ مائدہ / ۱۰۵۔

(۳) حدیث: "إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه أوشك......" کی روایت احمد (۱/ ۵ طبع المیمنیہ) اور ابن حبان (۱/ ۲۶۲ الإحسان طبع دار الکتب العلمیہ) نے کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۴) حدیث: "إذا عملت الخطيئة في الأرض كان......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۱۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، شمس الحق عظیم آبادی (عون المعبود ۱۱/ ۵۰۱ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ مدینہ منورہ) نے اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) الحسبہ لابن تیمیہ ۱۰، ۱۱، الطرق الحکمیہ ۲۳۹، الأحکام السلطانیہ للماوردی ۲۴۱، ۲۴۲، الحاوی للفتاوی ۱/ ۲۴۸، احکام القرآن لابن العربی ۱۶۲۹، ۱۶۳۳۔

کے مسائل کے اصول ذکر کئے اور اہم امور کے قواعد وضوابط مقرر کئے ہیں [۱]۔

حسبہ کی انواع:

۹- ولایت حسبہ کی دو انواع ہیں:

اصلی ولایت جو شارع کی طرف سے بنائی گئی ہے، اور وہ ولایت ہے جو مکلّف ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے، تا کہ ان سبھوں کے لئے وہ ثابت ہو جن سے اس کا مطالبہ کیا گیا ہے۔

مستمد (ماخوذ) ولایت: ایسی ولایت جس کو مفوضہ شخص (یعنی محتسب) خلیفہ یا امیر کی طرف سے حاصل کرتا ہے، اس طرح سے اس کے پاس دو "ولایتیں" ہوتی ہیں، کیوں کہ وہ شخصی طور پر، شریعت کی طرف سے اس کا مکلّف ہے، اسی طرح ولی الامر کی طرف سے بھی اس کو مکلّف بنایا گیا ہے، جب کہ دوسرے لوگوں کو صرف وہی ولایت ہے جو ان کو شریعت نے دی ہے، یعنی ولایت اصلیہ، اس ولایت کے تحت جس طرح براہ راست امر بالمعروف اور نہی عن المنکر مطلوب ہے، اسی طرح اس کے تحت ایسے امور کی انجام دہی آتی ہے جس کے نتیجہ میں منکر سے اجتناب ہو، طلب کے طور پر نہیں، بلکہ دعویٰ اور فریاد کے طور پر، اور اس کی صورت یہ ہے کہ قاضی کے سامنے دعویٰ اور اپنے پاس موجود گواہی پیش کرے، یا محتسب کے طلب کرنے پر (ایسا کرے)، اور منکر کے ازالہ کا فیصلہ حاصل کرنے کے لئے قاضی کے پاس دائر کئے گئے دعوے کو، دعویٰ حسبہ کہتے ہیں، اور یہ دعویٰ صرف حقوق اللہ کے متعلق ہوگا، اور اس صورت میں وہ بیک وقت حق کا دعوے دار اور اس کا گواہ بھی ہوگا [۲]۔

فقہاء ایسے شخص کو جو امام یا اس کے نائب کی طرف سے نامزدگی کے بغیر احتساب کا عمل کرتا ہے، متطوع (رضاکار) کہتے ہیں، اور جس کو امام نے اس کام پر مامور کیا ہے کہ رعایا کے حالات پر نظر رکھے، ان کے امور اور مصالح کی معلومات کرے، اس کو "محتسب" کہتے ہیں [۱]۔

ان دونوں کے درمیان کئی اعتبار سے فرق ہے جن کو ماوردی وغیرہ نے بیان کیا ہے، اور وہ یہ ہیں:

اول: محتسب کا اپنی ولایت وذمہ داری کی انجام دہی، اس کے ذمہ ان حقوق میں سے ہوگئی ہے جن کو چھوڑ کر دوسرے کام میں مشغول ہونا، اس کے لئے روا نہیں ہے، جب کہ "متطوع" کا اسے انجام دینا، اس کا نفلی عمل ہے، وہ اس کو چھوڑ کر اور کام میں مشغول ہوسکتا ہے۔

دوم: جن امور میں نکیر واجب ہے ان کی بابت مقدمہ لے جانے کے لئے وہ مقرر ہے، جب کہ متطوع اس کے لئے مقرر نہیں۔

سوم: ذمہ دار محتسب کے لئے ضروری ہے کہ فریاد کرنے والے کی فریاد پر توجہ دے، لیکن متطوع پر یہ واجب نہیں۔

چہارم: اس کی ذمہ داری ہے کہ کھلے منکرات کی تحقیق کرے، تا کہ اس پر نکیر کر سکے، اور جن نمایاں معروف کو ترک کر دیا گیا ہے، ان کی تفتیش کرے، تا کہ ان کی انجام دہی کا حکم کرے، جب کہ متطوع کے ذمہ تحقیق وتفتیش نہیں۔

پنجم: وہ نکیر کرنے کے لئے اپنے واسطے معاون رکھ سکتا ہے، اس لئے کہ وہ اسی کام کے لئے مقرر اور نامزد ہے، تا کہ وہ اس کام پر

---

(۱) غیاث الأمم فی التیاث الظلم ۱۴۶، ۱۷۶، ۱۷۷، مقدمہ ابن خلدون ۲/ ۵۶۵، أحکام القرآن لابن العربی ۴/ ۱۶۲۹، ۱۶۳۳۔

(۲) حاشیہ رد المحتار ۴/ ۴۰۹، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۲۴۲، حاشیۃ الدسوقی علی =

= الشرح الکبیر ۴/ ۱۶۴، ۱۶۵، الطرق الحکمیہ ۲۳۶، ۲۳۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۹، ۲۹۰، المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۲۸۰، ۲۸۱۔

(۱) معالم القربہ فی أحکام الحسبہ/ ۷۔

پوری طرح سے قادر ہو، جب کہ متطوع کو معاون مقرر کرنے کا حق نہیں۔

ششم: محتسب کھلے منکرات میں تعزیر (سرزنش) کرسکتا ہے، لیکن ''حدود'' تک نہ جائے، جب کہ متطوع کو کسی منکر پر تعزیر کرنے کا حق نہیں۔

ہفتم: محتسب اپنے احتساب کے عوض، بیت المال سے تنخواہ لے سکتا ہے، جب کہ متطوع کے لئے انکار منکر پر تنخواہ لینا جائز نہیں۔

ہشتم: وہ عرف سے متعلق امور میں اجتہاد کرسکتا ہے۔ (شرعی امور میں نہیں)، جیسے بازاروں میں بیٹھنے کی جگہیں اور برآمدہ نکالنا، اور حسب اجتہاد جس کو چاہے برقرار رکھے، اور جس پر چاہے نکیر کرے، لیکن یہ متطوع کا کام نہیں (۱)۔

حسبہ کے ارکان:

۱۰ - امام غزالی نے لکھا ہے کہ حسبہ کے ارکان چار ہیں:

محتسب، محتسب علیہ، محتسب فیہ اور نفس احتساب (۲)۔

ان میں سے ہر رکن کے لئے خاص حدود، احکام اور شرائط ہیں:

رکن اول: محتسب، ایسا شخص جس کو امام یا نائب امام رعایا کے احوال پر نظر رکھنے، ان کے امور و مصالح کی تحقیق کرنے، معاملات میں بازار کے حالات کا جائزہ لینے، ان کے ناپ تول کے پیمانوں اور دھوکہ دہی کو پرکھنے، لوگوں کے امور کس نہج پر چل رہے ہیں، اس کو ملحوظ رکھنے، خلاف ورزی کرنے والوں سے توبہ کرانے، ان کو سزا کا خوف دلانے اور جرم کے مطابق، ان کی تعزیر کرنے کے لئے مقرر کرے (۱)۔

محتسب کی شرائط:

۱۱ - فقہاء نے اس منصب کے ذمہ دار کے لئے کچھ شرائط مقرر کی ہیں، تاکہ اس کا مقصد پورا ہو، شرائط یہ ہیں:

اول-اسلام:

اسلام احتساب کی صحت کے لئے شرط ہے، اس لئے کہ اس میں اقتدار ہے، اور حکومت کی عزت ہوتی ہے، اس قید سے کافر نکل گیا، اس لئے کہ کافر ذلیل ہے، وہ مسلمانوں پر حکومت کی عزت کا مستحق نہیں، فرمان باری ہے: ''وَ لَنْ يَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكٰفِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلاً'' (۲) (اور اللہ کافروں کا ہرگز مومنوں پر غلبہ نہ ہونے دے گا)، نیز اس لئے کہ اس امر و نہی میں دین کی نصرت ہے، لہذا ایسا شخص اس کا اہل نہ ہوگا، جو خود دین کا منکر ہے (۳)۔

شرط دوم-تکلیف (بلوغ و عقل):

۱۲ - تکلیف: ایسے امر کا مطالبہ جس میں کلفت و مشقت ہو، اس کی شرط خطاب کے سمجھنے کی قدرت اور مکلّف کا اس قابل ہونا ہے کہ شرعاً مطلوب طریقہ پر اس سے فعل کا صدور ہو سکے، اور اس کا مدار اس عقل پر ہے، جو فہم کا ذریعہ ہے، اللہ تعالی نے اس کو دین و دنیا کی اصل قرار دیا، اور اس کے مکمل ہونے پر تکلیف واجب کیا۔

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ۲۴۰، ۲۴۱، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ۲۸۴، ۲۸۵، تحفۃ الناظر وغنیۃ الذاکر فی حفظ الشعائر وتغییر المناکر ۱۷۸، نصاب الاحتساب ۲۴، ۱۸۹، ۱۹۱، نہایۃ الأرب ۶/ ۲۹۲، ۲۹۳۔

(۲) إحیاء علوم الدین ۲/ ۳۹۸، اور اس کی شرح اتحاف السادۃ المتقین ۷/ ۱۴۔

(۱) معالم القربہ فی احکام الحسبہ ۷، نہایۃ الرتبہ فی طلب الحسبہ لابن بسام المحتسب / ۱۴۔

(۲) سورۂ نساء / ۱۴۱۔

(۳) معالم القربہ ۸، إحیاء علوم الدین ۲/ ۳۹۸۔

لہذا مکلّف ہونا احتساب کے وجوب اور ولایت احتساب سنبھالنے کی شرط ہے، رہا نفس امر ونہی تو بچہ مخاطب نہیں، اور نہ ہی اس کو انجام دینا اس پر لازم ہے، البتہ بچہ کے حق میں فعل کا امکان وجواز، تو یہ صرف عقل کا متقاضی ہے، لہذا اگر وہ اطاعت کو سمجھے، منکر کو پہچانے، اس کے مٹانے کا طریقہ اس کو معلوم ہو، اور وہ اس کو رضا کارانہ طور پر انجام دے دے تو اس کی طرف سے صحیح اور جائز ہے، لہذا اس کے لئے منکر پر نکیر کرنا، شراب کو بہا دینا، اور لہو ولعب کے سامان کو توڑنے کی اجازت ہے، اگر وہ ایسا کرے گا تو اس کو ثواب ملے گا، اور کوئی اس کو غیر مکلّف ہونے کی بنا پر اس سے نہیں روک سکتا، اس لئے کہ یہ اطاعت ہے، جس کا وہ اہل ہے، جیسے نماز، امامت اور دوسری اطاعتوں کا اہل ہے اور اس کا حکم ولایت واختیار کے حکم کی طرح نہیں ہے کہ اس میں مکلّف ہونا شرط ہو، اور اسی وجہ سے کسی بھی فرد کے لئے اس کی انجام دہی جائز ہے، اور بچہ ان میں سے ایک ہے، گو کہ احتساب میں یک گونہ ولایت وسلطنت ہے، لیکن یہ محض ایمان لانے سے حاصل ہوجاتی ہے، جیسے لڑنے والے کو قتل کرنا، اس کے اسباب کو تباہ کرنا، اور اس کے ہتھیار کو چھین لینا کہ بچہ یہ سب کرسکتا ہے، بشرطیکہ اس کو نقصان نہ ہو، لہذا فسق سے روکنا کفر سے روکنے کی طرح ہے (۱)۔

شرط سوم۔علم:

۱۳ – وہ علم جس کا محتسب میں ہونا شرط ہے اس کی دو قسمیں ہیں:

قسم اول: وہ شرعی احکام سے آشنا ہو، تاکہ وہ جان سکے کہ کس چیز کا حکم دے گا اور کس چیز سے روکے گا، اس لئے کہ جاہل کو بسا اوقات وہ چیز پسند آتی ہے جو شریعت کی نظر میں قبیح ہے، اور بسا اوقات وہ ممنوع کا ارتکاب کر بیٹھتا ہے، اور اس کو اس کا پتہ نہیں چلتا (۱)۔

ہاں جمہور فقہاء کے نزدیک اس میں اجتہاد شرعی کے مرتبہ پر فائز ہونا شرط نہیں، بلکہ اس کا اجتہاد عرفی کا اہل ہونا کافی ہے، ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ اجتہاد عرفی وہ ہے: جس کا حکم عرف سے ثابت ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ" (۲) (در گزر اختیار کیجئے اور نیک کام کا حکم دیتے رہئے)، اور اجتہاد شرعی یہ ہے کہ اس میں کسی ایسی اصل کی رعایت ہو جس کے حکم کا ثبوت شرع سے ہو۔

شافعیہ میں سے ابوسعید اصطخری کی رائے ہے کہ محتسب کے لئے اجتہاد شرعی شرط ہے، تاکہ مختلف فیہ مسائل میں اجتہاد کرے، اس اختلاف کا یہ اثر ظاہر ہوتا ہے کہ جن لوگوں نے محتسب کے لئے مسائل شرعیہ میں اجتہاد کے درجہ پر فائز ہونے کی شرط لگائی ہے، انہوں نے اس کے لئے جائز قرار دیا ہے کہ لوگوں کو مختلف فیہ مسائل میں اپنی رائے پر آمادہ کرے، لیکن جو لوگ اس کی شرط نہیں مانتے ان کی رائے ہے کہ لوگوں کو اپنی رائے پر آمادہ کرنا، اس کے لئے ناجائز ہے (۳)۔

محتسب صرف ایسے امر پر نکیر کرے گا، جو بالاجماع منکر ہے، یا جس کو ارتکاب کرنے والا حرام سمجھتا ہے، اس کے علاوہ امور میں اس کا نکیر کرنا، خیر خواہی اور اختلاف سے نکلنے کے طریقہ پر ندب کے طور پر ہوگا، بشرطیکہ کسی اور اختلاف میں نہ پڑے، اور نہ ثابت شدہ سنت کا

---

(۱) تیسیر التحریر ۲/ ۲۴۸، أدب القاضی للماوردی ۱/ ۲۷۵، أدب الدنیا والدین ۱۹، إحیاء علوم الدین ۲/ ۳۹۸، تحفۃ الناظر ۷، معالم القربہ/ ۷۔

(۱) تحفۃ الناظر/ ۷، معالم القربہ/ ۸، الفروق ۴/ ۵۵۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۱۹۹۔

(۳) تحفۃ الناظر/ ۷، معالم القربہ/ ۸، الزواجر ۲/ ۱۶۸، ۱۶۹، الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ۲۴۱، شرح النووی علی مسلم ۲/ ۲۴۔

ترک ہو، اس لئے کہ باتفاق علماء اختلاف سے نکلنا مستحب ہے [۱]۔

دقیق ونازک امور میں امر ونہی صرف علماء کریں گے، اسی طرح ان امور میں جن کا علم صرف علماء کو ہے، عوام اس سے ناواقف ہیں، لہذا عام آدمی کے لئے یہی مناسب ہے کہ صرف واضح معلومات کے متعلق احتساب کرے، جیسے روزہ، نماز، زنا، اور شراب نوشی وغیرہ، لیکن جس کا معصیت ہونا کسی لفظ کو دوسرے معنی میں استعمال کرنے کے اعتبار سے ہواور اس میں اجتہاد کی ضرورت ہوتو اگر عام آدمی اس میں گھسے گا تو اصلاح کرنے سے زیادہ بگاڑ دے گا [۲]۔

قسم دوم: منکر کے مٹانے کے طریقہ سے واقف ہو، یعنی قطعی طور پر معلوم یا غالب گمان ہو کہ منکر پر اس کے نکیر کرنے سے منکر زائل ہوجائے گا، اور اس کا اس میں نیک کام کا حکم دینا، موثر اور نفع بخش ہوگا [۳]۔

شرط چہارم- عدالت:

۱۴- عدالت: نفس میں راسخ کیفیت جو گناہ کبیرہ یا صغیرہ (جو کمینہ پن پر دلالت کرے) یا خلاف مروءت مباح امر کے ارتکاب سے مانع ہو [۴]۔ جصاص نے کہا: اس کی اصل: اللہ پر ایمان، کبائر سے اجتناب، واجبات ومسنونات میں حقوق اللہ کی رعایت، حق گوئی اور امانت داری ہے [۵]۔

عدل (عادل): جو کبائر سے بچے، صغائر پر مصر نہ ہو، اس میں بگاڑ سے زیادہ خیر ہو، اس کی غلطی سے زیادہ درستگی ہو، دیانتاً اور مروءۃً سچائی برتے اور دیانتاً ومروءۃً جھوٹ سے بچے۔

جمہور فقہاء نے محتسب میں عدالت کا وجود شرط قرار نہیں دیا، اگر وہ رضا کار محتسب ہو، ذمہ دار نہ ہو، البتہ ذمہ دار محتسب میں اس کی شرط لگائی ہے، الا یہ کہ ضرورت ومجبوری ہو، اس کی دلیل آئے گی [۱]۔

اول الذکر محتسب (رضا کار) میں عدالت کی شرط نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دلائل کے تحت، نیک وبد سب آتے ہیں، اور اگر انسان کسی فرض کو ترک کردے تو دوسرے فرائض اس سے ساقط نہیں ہوتے، مثلاً کسی نے نماز چھوڑ دیا تو روزہ اور دوسری عبادات ساقط نہ ہوں گی، اسی طرح جس نے ساری نیکیاں نہیں کیں، اور تمام منکرات سے نہیں بچا، تو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ اس سے ساقط نہ ہوگا، اور یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فریضہ کو بقیہ فرائض کے درجہ میں رکھا ہے کہ ان کی انجام دہی لازم ہے، گو کہ بعض واجبات میں کوتاہی ہورہی ہو [۲]۔ فرمان نبوی ہے: "**مروا بالمعروف و إن لم تعملوا به، وانهوا عن المنكر و إن لم تجتنبوه كله**" [۳] (نیک کام کا حکم دو، اگر چہ اس پر خود تم عمل پیرا نہ ہو، اور برے کام سے روکو، گو کہ تم سب سے اجتناب نہ کرسکو)۔

ابو عبد اللہ عقبانی تلمسانی مالکی نے کہا: عدالت، منکر کو مٹانے والے (محتسب) کے لئے شرط ہے یا نہیں، اس میں اختلاف ہے:

---

(۱) الزواجر ۲/ ۱۶۹، إحیاء علوم الدین ۲/ ۴۰۹، الآداب الشرعیہ ۱/ ۱۸۲، ۱۹۱، غذاء الألباب ۱/ ۱۹۰، الفروق ۴/ ۲۵۷۔

(۲) تحفۃ الناظر وغنیۃ الذاکر ۴، الآداب الشرعیہ ۱/ ۱۷۴، ۱۷۵، إحیاء علوم الدین ۲/ ۴۰۹، الفروق ۴/ ۲۵۵، قواعد الأحکام ۱/ ۵۸۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) الأشباہ والنظائر للسیوطی ص ۳۸۴، المستصفی للغزالی ۱/ ۱۰۰۔

(۵) أحکام القرآن ۲/ ۲۳۳۔

(۱) شرح ادب القاضی للصدر الشہید ۳/ ۸۔

(۲) أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۳۲۰۔

(۳) حدیث: "مروا بالمعروف و إن لم تعملوا به" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۷/ ۲۷۷ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے، انہوں نے کہا: اس کی روایت طبرانی نے "الصغیر" اور "الأوسط" میں بہ طریق عبد السلام بن عبد القدوس بن حبیب عن ابیہ کی ہے، اور یہ دونوں ضعیف ہیں۔

کچھ لوگ اس کو شرط مانتے ہیں، ان کی رائے ہے کہ فاسق، محتسب نہیں ہوگا، دوسرے حضرات اس کو معتبر نہیں مانتے ہیں، یہی اہل علم کے یہاں صحیح مشہور ہے، اس لئے کہ یہ ان شرائط میں سے ہے، جو شخص پر اس کی ذات میں واجب ہے، جیسے نماز واجب ہے، لہذا فسق اس کو ساقط نہ کرے گا، جیسا کہ نماز کے وجوب کو شارع کے حکم سے تکلیف کا متعلق ہونا ساقط نہیں کرتا ہے، فرمان نبوی ہے: "من رأى منكم منكرا فليغيره" (جو کوئی منکر (خلاف شرع) کام دیکھے اس کو مٹادے) اور اس کا فاسق ہونا یا بعینہ اسی منکر کا مرتکب ہونا، اس کو مٹانے کے اس خطاب سے خارج نہیں کرے گا، اس لئے کہ فرضیت کا طریقہ الگ الگ ہے۔

ابن العربی مالکی نے کہا: اہل سنت کے نزدیک عادل ہونا محتسب کی شرط نہیں، اس لئے کہ عدالت تھوڑے لوگوں میں منحصر ہے، اور نہی عن المنکر تمام لوگوں کو عام ہے (۱)۔

امام غزالی نے کہا: حق یہ ہے کہ فاسق احتساب کرسکتا ہے، اس کا ثبوت یوں ہے کہ آپ کہیں: کیا احتساب میں محتسب کا تمام گناہوں سے معصوم ہونا شرط ہے؟ اگر اس کی شرط ہو تو یہ خرقِ اجماع ہے، پھر احتساب کا دروازہ بند کرنا ہے، کیوں کہ صحابہ معصوم نہیں، چہ جائے کہ ان سے نیچے کے لوگ، اور یہ کہ مسلمانوں کے لشکر میں نیک و بد، شراب نوش اور یتیم پر ظلم کرنے والے رہے ہیں، حالاں کہ ان کو جہاد کرنے سے نہیں روکا گیا، نہ عہد رسالت میں، نہ اس کے بعد، احتساب قول و عمل کے ذریعہ ہوتا ہے، جیسے شراب بہادینا، لہو ولعب کے سامان توڑ دینا وغیرہ، اور اگر فاسق زبانی احتساب کرنے سے روک دیا جائے کہ اس کے قول و عمل میں تضاد ہے، تو بھی عملی احتساب

(۱) تحفۃ الناظر وغنیۃ الذاکر ۸، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۶۶، ۲۹۲، الجامع لأحکام القرآن ۱/ ۴۷۔

کرنے سے نہیں روکا جاسکتا، اس لئے کہ عملی احتساب کا مقصد قہر وغلبہ ہے، اور مکمل غلبہ فعل اور حجت دونوں کے ساتھ ہوتا ہے، گو کہ وہ فاسق ہو، اب اگر اس نے فعل کے ذریعہ سے مغلوب کرلیا تو حجت کے ذریعہ مغلوب کرلیا، اور احتساب قہری میں اس کی شرط نہیں، لہذا فاسق کے لئے کوئی حرج نہیں کہ شراب بہادے، اور لہو ولعب کے سامان کو توڑ دے اگر اس کی قدرت ہے (۱)۔

نیز جیسے اگر کسی کو قصاص کا وکیل بنایا، پھر قصاص کو معاف کردیا، ایک فاسق نے ولی الدم (مالک قصاص) کے قصاص کو معاف کرنے کی خبر دی تو اس فاسق کو حق ہے کہ مجرم سے قصاص چاہنے والے کو روک دے، گو کہ قتل کرنا پڑے، اگر وہ ولی الدم کی طرف سے معافی کی تصدیق نہ کرے، یہ اس لئے ہے تاکہ ناحق خون ہونے کے مفسدہ کو روکا جاسکے (۲)۔

جو لوگ حالتِ تطوع (رضاکارانہ) اور احتساب میں عدالت کی شرط لگاتے ہیں، ان کا استدلال ان لوگوں کے سلسلے میں وارد نکیر سے ہے جو دوسروں کو حکم دیتے ہیں اور خود اس پر عمل پیرا نہیں، مثلاً فرمانِ باری: "أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ" (۳) (کیا تم دوسرے لوگوں کو نیکی کا حکم دیتے ہو اور اپنے کو بھول جاتے ہو؟)۔ نیز فرمایا: "كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ" (۴)۔ (اللہ کے نزدیک یہ بات بہت ناراضگی کی ہے کہ ایسی بات کہو جو کرو نہیں)۔

حضرت شعیب علیہ السلام نے اپنی قوم کو ناپ تول میں کمی کرنے سے روکا، اس کے متعلق اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی ہے: "وَمَا أُرِيدُ أَنْ

(۱) إحیاء علوم الدین ۲/ ۳۹۹، ۴۰۱۔

(۲) الفروق ۴/ ۲۵۶، ۲۵۷۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۴۴۔

(۴) سورۂ صف/ ۳۔

أُخَالِفَكُمْ إِلٰى مَا أَنْهٰكُمْ عَنْهُ"[۱] (اور میں نہیں چاہتا کہ تمہارے برخلاف ان کاموں کو کروں جن سے میں تمہیں روکتا ہوں)، نیز فرمان نبوی ہے: "مررت لیلة أسری بی علی قوم تقرض شفاههم بمقاریض من نار قلت: ما هؤلاء؟ قال: هؤلاء خطباء أمتک من أهل الدنیا، کانوا یأمرون الناس بالبر وینسون أنفسهم و هم یتلون الکتاب أفلا یعقلون"[۲] (شب اسراء میں میں کچھ ایسے لوگوں کے پاس سے گزرا جن کے ہونٹوں کو آگ کی قینچیوں سے تراشا جا رہا تھا، میں نے پوچھا: یہ کون لوگ ہیں؟ انہوں نے کہا: یہ آپ کی امت کے دنیا دار خطباء ہیں، جو لوگوں کو نیکی کا حکم کرتے تھے، اور خود کو بھلا بیٹھتے تھے حالانکہ یہ کتاب پڑھتے تھے، کیا یہ لوگ سمجھتے نہیں)؟۔

اس ولایت میں اس شرط (عدالت) کی وجہ یہ ہے (جیسا کہ صاحب "تحفۃ الناظر" نے کہا) کہ ولایت حسبہ، اسلام کی سب سے اعلیٰ حیثیت والی اور سب سے بڑے فخر ومقام والی ولایات میں سے ہے، لہٰذا اس کے ذمہ دار میں ولایت کی شرائط کا ہونا ضروری ہے، اس لئے اس کا ذمہ دار کوئی ایسا شخص ہی ہونا چاہئے جو کمالات میں ید طولیٰ رکھتا ہو، نیکی وبھلائی کے کام میں نمایاں ہو، اور اس کے پسندیدہ اوصاف کا جامع ہو، اور جس میں یہ شرائط موجود نہ ہوں، اس کے لئے اس ولایت کا انعقاد نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کے ذمہ دار کا مقام اس قدر اعلیٰ واشرف ہے کہ وہ ائمہ مساجد اور مسلمانوں کے قاضیوں کا احتساب کرسکتا ہے[۳]۔

نیز اس لئے کہ شرعی ولایت کے انعقاد کا طریقہ یہ ہے کہ کسی ایسے

(۱) سورۂ ہود/ ۸۸۔

(۲) حدیث: "مررت لیلة أسري بي......" کی روایت احمد (۳/ ۱۸۰ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، یہ حدیث اپنے طرق کے ساتھ صحیح ہے۔

(۳) تحفۃ الناظر ۱۷۶۔

شخص کے لئے صحیح نہیں ہوتا جس میں فسق کی صفت اور عدالت کا فقدان ہو، کیوں کہ عدالت تمام شرعی ولایات میں مشروط ہے، جیسے امامتِ کبریٰ اور اس سے نیچے کی ولایات، اس لئے کہ جس کے لئے دین کے کسی اہم حق کی انجام دہی کے لئے ولایت کا انعقاد ہوگیا، وہ مسلمانوں کی طرف سے دی گئی نیابت والے امور میں مختار بن گیا، لہٰذا اس کا امین، مکمل امین ہونا ضروری ہے، اور جس کے اندر عدالت کی صفت نہ ہو، اس کے اندر امانت نہیں ہوگی[۱]۔

اسی وجہ سے جمہور فقہاء نے "والیٔ حسبہ" کے لئے اس کی شرط لگائی ہے[۲]۔ شیرازی اور ابن بسام نے اس کو نظر انداز کیا ہے[۳]۔ محققین علماء مثلاً ابن عبدالسلام اور ابن تیمیہ نے اس کے حکم کا مدار مصلحت کی رعایت، مفسدہ کو دفع کرنے اور مشقت کے دور کرنے پر رکھا ہے، اور ابن عبدالسلام نے ولایات میں (خواہ عمومی ہوں یا خصوصی) عدالت محال ہونے کی صورت میں ایک عام قاعدہ یہ لکھا ہے کہ جس میں سب سے کم فسق ہو اس کو ولایت دی جائے[۴]۔

ابن تیمیہ کی اس موضوع پر طویل بحث ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے: موجود لوگوں میں سب سے زیادہ صالح وقابل کو مقرر کیا جائے، بسا اوقات موجود لوگوں میں اس ولایت کے قابل کوئی نہیں ملتا، تو ہر منصب کے لئے اس کے لحاظ سے عمدہ سے عمدہ کا انتخاب کیا جائے[۵]۔

احکام ولایت کی تفاصیل اصطلاح: "ولایۃ" میں ہے۔

(۱) تحفۃ الناظر وغنیۃ الذاکر ۱۷۷۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی ۲۴۱، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ۲۸۵، معالم القربہ ۷۔

(۳) ان دونوں حضرات کی "نہایۃ الرتبہ فی طلب الحسبہ" کے نام سے الگ الگ مطبوعہ تصنیف ہے۔

(۴) قواعد الأحکام ۱/ ۸۶، ۸۷۔

(۵) السیاسۃ الشرعیہ ۱۶، ۱۹، دیکھئے: ۲۲۔ ۲۵۔

شرط پنجم- قدرت:

۱۵- ابن العربی نے کہا: رہی قدرت تو یہی اصل ہے، یہ نفس میں ہوگی، اور بدن میں ہوگی اگر اس کو اپنے ہاتھ سے روکنے کی ضرورت پڑے، اور اگر اندیشہ ہو کہ اس کو مٹانے میں اس کو مار کھانی پڑے گی یا جان چلی جائے گی، اسی کے ساتھ اس منکر کے زوال کی امید ہو تو اکثر علماء کے نزدیک اس دھوکہ کے وقت کود پڑنا اس کے لئے جائز ہے، اور اگر منکر کے زوال کی امید نہ ہو تو اس میں کیا فائدہ ہے، آگے انہوں نے کہا: اگر نیت صحیح ہو تو کسی بھی حالت میں کود پڑے، اور پرواہ نہ کرے، ان کے نزدیک یہ ہے کہ آدمی کو رہائی دلانا، حق اللہ کو چھٹکارا دلانے سے زیادہ واجب ہے [۱]۔

حسبہ کا وجوب عجز حسی کے علاوہ کن اسباب سے ساقط ہوجاتا ہے، اس سلسلہ میں امام غزالی کے یہاں تفصیل ہے، وہ یہ کہ احتساب کرنے سے اس کو مکروہ (ناپسندیدہ امر) پیش آئے، یا اس کو معلوم ہو کہ اس کا احتساب مفید نہیں ہوگا، امام غزالی کے یہاں مکروہ: مطلوب کی ضد ہے اور انسان کے مطالب چار بنیادی امور ہیں: علم، صحت، ثروت، اور جاہ وعظمت، ان چاروں میں سے ہر ایک کو انسان اپنے لئے اور اپنے خصوصی اقارب کے لئے طلب کرتا ہے، اور ان چار میں سے مکروہ: دو امور ہیں: اول: موجودہ حاصل شدہ چیز کا زوال۔

دوم: معدوم جس کا انتظار ہو اس کا نہ ملنا، پھر انہوں نے مزید ان چیزوں کو بیان کیا ہے جن کو حسبہ کے ساقط کرنے میں موثر مانا جاتا ہے، اور جن کو ان میں شمار نہیں کیا جاتا [۲]۔ ہم اس کو آگے ذکر کریں گے۔

حق یہ ہے کہ استطاعت احتساب میں شرط ہے، جیسا کہ یہ تمام شرعی تکالیف میں شرط ہے، اور یہ اصحاب ولایات مثلاً ائمہ، ولاۃ، قضاۃ اور دوسرے حکام میں متحقق ہے، کیوں کہ ان کو بالادستی، فرماں روائی حاصل ہوتی ہے، ان کی اطاعت واجب ہوتی ہے، ان کی ولایت کی وسعت کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ" [۱] (یہ لوگ ایسے ہیں کہ) اگر ہم انہیں زمین میں حکومت دے دیں تو یہ لوگ نماز کی پابندی کریں اور زکاۃ دیں اور (دوسروں کو بھی) نیک کام کا حکم دیں اور برے کام سے منع کریں)۔

اس لئے کہ اس کی انجام دہی کی بعض صورتوں میں حدود وسزاؤں کو قائم کرنا ہوتا ہے، اور یہ وہ کام ہیں جن کو صرف ولاۃ وحکام ہی انجام دے سکتے ہیں، لہذا اگر ان میں سے کوئی کوتاہی کرے تو عنداللہ اس کا کوئی عذر نہیں، کیونکہ اگر یہ لوگ اس کی انجام دہی میں کوتاہی کریں گے تو ان سے نیچے درجہ کی رعایا، بدرجہ اولی اس پر قادر نہ ہوگی، اور بعید نہیں کہ دینی حرمتیں ضائع ہوجائیں، اور شریعت اور مسلمانوں کی عزت پامال ہوجائے [۲]۔

چونکہ ولایتِ حسبہ ایک "شرعی ولایت" ہے، اور یہ امام کے فرائض میں سے ہے، اس کا اختیار دوسروں کو دینا نائب بنانے کی قبیل سے ہے، وہ دوسرا شخص امام کی نیابت میں اس کو انجام دیتا ہے [۳]۔ اور یہ فطری طور پر رعب ودبدبہ، محافظین کی بالادستی، سلطنت کے زور اور معاونین مقرر کرنے پر قائم ہے اس لئے احتساب اس کے حق میں فرض عین میں سے شمار ہوگا جو اس سے کسی حال میں ساقط نہیں ہوگا، امت کے دوسرے افراد کے برخلاف کہ ان

(۱) أحکام القرآن ۱/ ۲۶۶، ۲۶۷۔
(۲) إحیاء علوم الدین ۲/ ۴۰۷، ۴۱۲۔

(۱) سورۂ حج/ ۴۱۔
(۲) تحفۃ الناظر/ ۴۔
(۳) الحاوی للفتاوی ۱/ ۲۴۸۔

پر حسبہ قدرت اور سلامتی کی شرط کے ساتھ ہی لازم ہوتا ہے، لہذا جس کو قطعی طور پر معلوم ہو یا غالب گمان ہو کہ اس کو کسی مکروہ کا سامنا کرنا پڑے گا، جسمانی مار یا مالی بربادی یا ہتکِ عزت جس سے مروءت پر دھبہ آئے، یا معلوم ہو کہ اس کے احتساب کرنے سے فائدہ نہ ہوگا تو اس سے وجوب ساقط ہوجاتا ہے، ہاں اگر غالب گمان ہو کہ مذکورہ بالا کوئی اذیت نہیں پہونچے گی تو اس سے وجوب ساقط نہیں، اسی طرح اگر دونوں امور کا احتمال ہو[1]۔

اگر وجوب ساقط ہوجائے تو کیا نکیر کرنا بہتر ہوگا، اور نکیر کرنا نہ کرنے سے افضل ہوگا؟ یا نہ کرنا ہی افضل ہے؟

بعض فقہاء اول الذکر کے قائل ہیں، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "وَاصْبِرْ عَلٰى مَا أَصَابَكَ"[2] (اور جو کچھ پیش آئے اسی پر صبر کیا کر)۔ جب کہ بعض حضرات نکیر ترک کرنے کے افضل ہونے کے قائل ہیں، اس کی دلیل فرمان باری ہے: "وَ لَا تُلْقُوْا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ"[3] (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)۔

لیکن ابن رشد کی رائے ہے کہ اگر اذیت پہنچنا یقینی ہو تو ترک کرنا واجب ہے، یہ نہیں کہ وجوب ساقط ہوجائے گا اور استحباب باقی رہے گا کہ یہ تو عزالدین بن عبدالسلام کا طریقہ ہے، اور یہی بعینہ امام غزالی کا قول ہے[4]۔

شرط ششم- امام کی اجازت:

۱۶- علماء کی ایک جماعت نے محتسب کے لئے شرط لگائی ہے کہ وہ امام یا والی کی طرف سے اجازت یافتہ ہو، انہوں نے کہا: رعایا میں

(۱) الإحیاء ۲/ ۴۰۹، الآداب الشرعیہ ۱/ ۱۷۴، ۱۷۸، تحفۃ الناظر/ ۴-۷۔

(۲) سورۂ لقمان/ ۱۷۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

(۴) تحفۃ الناظر ۶، الآداب الشرعیہ ۱/ ۱۸۰۔

سے عام افراد کے لئے احتساب کرنے کا حق نہیں، جمہور اس کے خلاف ہیں، الا یہ کہ اس میں مدد لینے اور معاونین اکٹھا کرنے کی ضرورت ہو، یا ایسا کام ہو جو ائمہ یا ان کے نائبین کے ساتھ خاص ہو، جیسے حدود کا نفاذ، ملک کا تحفظ، سرحدوں کی حفاظت اور لشکروں کو روانہ کرنا، اور جو چیزیں اس طرح کی نہیں ہیں، ان کو عام لوگ انجام دے سکتے ہیں، اس لئے کہ امر و نہی اور زجر کے متعلق وارد دلائل عام ہیں، اور امام کی طرف سے مختار بنانے کی شرط لگانا من مانی ہے، اس کی کوئی اصل نہیں، اور سلف کا اپنے حاکموں کا احتساب کرنا قطعی طور پر بتا رہا ہے، کہ تقرری ہونے کی عدم ضرورت پر ان کا اجماع ہے[1]۔

امام غزالی نے اس کی تشریح کرتے ہوئے کہا: حسبہ کے پانچ درجات ہیں: اول: بتانا، دوم: نرم کلامی سے وعظ ونصیحت کرنا، سوم: برا بھلا کہنا اور جھڑکنا، چہارم: براہ راست قہر وغلبہ سے روکنا، جیسے لہو ولعب کے سامان وغیرہ کو توڑ دینا، پنجم: ڈرانا اور مارنے کی دھمکی دینا، پھر انہوں نے کہا: بتانے اور وعظ ونصیحت کے لئے امام کی اجازت کی ضرورت نہیں، رہا جاہل واحمق کہنا، فسق اور اللہ سے بے خوفی سے اس کو منسوب کرنا اور اسی طرح کی دوسری چیزیں تو یہ سچا کلام ہے، اور سچ کہنا ضروری ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**أفضل الجهاد كلمة حق عند إمام جائر**"[2] (افضل جہاد ظالم بادشاہ کے سامنے حق گوئی ہے)۔ جب امام کی ناراضگی کی پرواہ کئے بغیر اس کے خلاف کہہ سکتے ہیں تو اس سے اجازت لینے کی کیا ضرورت ہوگی، اسی

(۱) الإحیاء ۲/ ۴۰۲، شرح النووی علی مسلم ۲/ ۲۳، معالم القربہ ۲۱، الآداب الشرعیہ ۱/ ۱۹۵، تحفۃ الناظر ۹، ۱۰، الزواجر ۲/ ۱۷۰، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۹۴۔

(۲) حدیث: "أفضل الجهاد كلمة حق عند إمام جائر" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۳۳۰ طبع الحلبی) اور ترمذی (۴/ ۴۷۱) نے حضرت ابوسعید خدری سے کی ہے اور ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

طرح لہو ولعب کے سامانوں کو توڑنا اور شراب کو بہادینا، اس لئے کہ جس کا حق ہونا اجتہاد کے بغیر معلوم ہو، اس کو انجام دینے میں امام کی اجازت کی ضرورت نہیں، رہا معاونین کو جمع کرنا، اور ہتھیار نکالنا تو اس کے سبب زبردست فتنہ پیدا ہوسکتا ہے، لہذا یہ محل غور ہے (۱)۔ اس حالت میں اجازت کی شرط جمہور علماء نے لگائی ہے، اس لئے کہ اس کے نتیجہ میں ہنگامہ ہوگا اور فساد بھڑکے گا (۲)۔

اسی طرح ائمہ وولاۃ کے مخصوص امور، جیسے قصاص لینا، عام آدمی اپنے طور پر اس کو انجام نہیں دے گا، اس لئے کہ قصاص صرف امام کی موجودگی میں لیا جاتا ہے، کیوں کہ انفرادی طور پر قصاص لینا، فتنہ کا محرک ہے، اسی طرح حد قذف ہے، اس کا مستحق اپنے طور پر اس کو نافذ نہ کرے گا، اس لئے کہ کوڑوں کے پڑنے کی شدت اور اس کے تکلیف دہ ہونے کی کوئی معین حد نہیں ہے، اسی طرح تعزیر اس کے مستحق کے حوالہ نہیں کی جائے گی، الا یہ کہ امام معین جگہ میں معین مدت تک قید کرنے کی تعزیر مقرر کردے تو جس کی خاطر یہ تعزیر کی سزا ہے وہ مجرم کو قید کرسکتا ہے (۳)۔

اگر امام نے چوری میں ہاتھ کاٹنے کا کام چور کے سپرد کردیا، یا عضو کاٹنے کے لئے مجرم کو مظلوم نے وکیل بنا دیا تو اس میں دو ''وجہیں'' ہیں: اول: جائز ہے، اس لئے کہ اس کی تکمیل سے مقصود حاصل ہوگیا، دوسری وجہ ناجائز ہے، اس لئے کہ دوسرے کی طرف سے سزا کی تنفیذ، اس کے لئے زیادہ روکنے کا باعث ہے (۴)۔

(۱) الإحیاء ۲/ ۴۰۲۔
(۲) الزواجر عن اقتراف الکبائر ۲/ ۱۷۰، شرح النووی علی مسلم ۲/ ۲۳، الآداب الشرعیہ ۱/ ۱۹۵، الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ۲۴۰، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی/ ۲۸۴، بدائع الصنائع ۹/ ۴۲۰۴، ۴۲۰۷۔
(۳) قواعد الأحکام ۲/ ۹۷، ۱۹۸۔
(۴) حوالہ سابق۔

امام الحرمین نے ائمہ سے متعلق دین کے اصول وفروع اور ان سے متعلق دنیاوی احکام، مسلمانوں کے مصائب، آپسی تسلط، بائیکاٹ، دشمنی سے بچانے، آپسی تعلقات قائم کرنے سے متعلق ائمہ کی ذمہ داریوں کو بیان کیا ہے، اور یہ کہ جملہ حدود ائمہ اور ان لوگوں کے حوالے ہیں جو ان کی طرف سے ذمہ دار مقرر کئے گئے ہیں (۱)۔

شرط ہفتم - ذکورت:

۱۷ - ایک جماعت نے محتسب کے لئے مرد ہونے کی شرط لگائی ہے، ابن العربی نے اس کی تائید کی ہے، قرطبی نے اسی کو اختیار کرتے ہوئے کہا: عورت سے یہ نہیں ہوسکتا کہ مجلسوں میں کھل کر آئے، مردوں سے ملے جلے، مردوں سے مدِ مقابل کی طرح بحث ومباحثہ کرے، اس لئے کہ اگر وہ پردہ نشیں لڑکی ہے تو اس کی طرف نگاہ اٹھانا اور اس سے گفتگو کرنا حرام ہے، اور اگر گھومنے پھرنے والی ہے، باہر نکلتی ہے تو وہ مردوں کے ساتھ مزاحمت کرتے ہوئے ایک مجلس میں جمع نہیں ہوسکتی جہاں وہ مردوں کی نظروں میں ہے، اور ایسا تصور یا عقیدہ رکھنے والا کبھی کامیاب نہیں ہوسکتا (۲)۔ عورت کے لئے ولایت سے ممانعت کے لئے اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے: **''لن یفلح قوم ولوا أمرهم امرأة''** (۳) (وہ قوم کبھی پنپ نہیں سکتی جو اپنے امور کسی عوت کے حوالے کردے)۔ انہوں نے کہا: یہ روایت کہ حضرت عمر نے بازار میں احتساب کے لئے ایک عورت کو مقرر کیا، صحیح نہیں، بلکہ یہ اہل بدعت کی دسیسہ کاری ہے (۴)۔

(۱) غیاث الأمم فی التیاث الظلم ۱۳۳ - ۱۶۲، اور اس کے بعد کے صفحات، الحاوی للفتاوی ۱/ ۲۴۸، تحفۃ الناظر ۵۴۔
(۲) أحکام القرآن ۳/ ۱۴۴۶، الجامع لأحکام القرآن ۱۳/ ۱۸۳۔
(۳) حدیث: ''لن یفلح قوم ولوا أمرهم امرأة'' کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۱۲۶ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوبکرہ سے کی ہے۔
(۴) أحکام القرآن ۳/ ۱۴۴۶۔

دوسرے حضرات نے عورت کو یہ اختیار دینے کی اجازت دی ہے، اس لئے کہ ثابت ہے کہ سمراء بنت نہیک اسدیہ بازاروں میں گزرتی تھیں، امر بالمعروف ونہی عن المنکر کرتی تھیں، ان کے ساتھ ایک کوڑا رہتا تھا، اس سے لوگوں کو برے کام سے روکتی تھیں (۱)، اس کے جواز وعدم جواز کے لئے ایک استدلال یہ بھی ہے کہ عورت کو امیر اور قاضی مقرر کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، ابن حجر نے خطابی کے کلام کو نقل کرنے کے بعد کہا: عورت، امارت وقضا کی ذمہ دار نہیں بن سکتی، اور وہ اپنی شادی خود نہیں کرسکتی، دوسری عورت کا عقد بھی نہیں کرسکتی، امارت اور قضا کی ذمہ داری لینے سے ممانعت جمہور کا قول ہے، طبری نے اس کو جائز کہا ہے، یہی امام مالک سے ایک روایت ہے، امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ جن امور میں عورتوں کی گواہی جائز ہے، ان میں عورت فیصلہ کرسکتی ہے (۲)۔

محتسب کا تنخواہ لینا:

۱۸- مسلمانوں کے امور کو انجام دینے والے کے لئے امام نے بیت المال سے جو کچھ مقرر کردیا ہے اس کو ''رزق'' (تنخواہ) کہتے ہیں، اگر ماہانہ ادا کرے، اور ''عطاء'' کہتے ہیں اگر سالانہ ادا کرے (۳)۔

''کتاب الخراج'' میں ہے: جس کو امام ابویوسف نے خلیفہ ہارون رشید کے خط کے جواب میں لکھا تھا کہ اللہ امیر المؤمنین کو اپنی اطاعت کی عزت دے، قاضیوں اور والیان کے لئے بیت المال سے جو کچھ دیا جاتا ہے آپ اسے زمین کے محصول یا زمین کے لگان اور

(۱) الاستیعاب لابن عبدالبر ۴/ ۱۸۶۳۔

(۲) فتح الباری ۹/ ۱۹۳۔

(۳) فتح الباری ۱۶/ ۱۷/ ۲، الرتاج شرح کتاب الخراج ۱/ ۱۲۸، ۲/ ۴۱۴، ۴۱۶۔

جزیہ کی آمدنی سے مقرر کردیں، اس لئے کہ وہ مسلمانوں کا کام کررہے ہیں، لہذا انہی کے بیت المال سے ان کے لئے تنخواہ جاری کی جائے گی، ہر شہر کے والی اور قاضی کو بیت المال سے اتنی تنخواہ جاری کردی جائے جتنے کی بیت المال میں گنجائش ہو، اور آپ جس کسی کو بھی مسلمانوں کے کام میں لگائیں بیت المال سے اس کے لئے وظیفہ جاری کردیں (۱)۔

مقرر کردہ محتسب کو بیت المال میں جمع شدہ جزیہ وخراج سے اس کے گزارہ کے بقدر دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ مسلمانوں کا کام کررہا ہے، اور اسی کا ہوکر رہ گیا ہے، لہذا والیان، قضاۃ، مجاہدین، مفتیان اور معلمین کی طرح۔ اس کو بھی مسلمانوں کے مال میں سے بقدر گزارہ ملنا چاہئے (۲)۔

اسی طرح محتسب کے معاونین کی تنخواہ کی صورت وہی ہے جو ان معاونین کی تنخواہ ہے جن کو حاکم مسلمانوں کے امور کی انجام وہی کے لئے روانہ کرتا ہے، ان کے لئے بیت المال سے دوسرے تمام کارندوں اور والیان کی طرح تنخواہ ہوگی، اس لئے کہ ان امور میں لگے رہنے کے بعد ان کو اتنا موقع نہیں مل سکتا کہ اپنی روزی روٹی کا بندوبست کرسکیں (۳)۔ محتسب یا اس کے کسی معاون کے لئے جائز نہیں کہ احتساب کے عوض عام لوگوں سے مال لیں، اس لئے کہ یہ رشوت کے قبیل سے ہے، جو شرعاً حرام ہے، اس لئے محتسب نے جو لیا ہے اس پر غور کیا جائے گا: اگر اس نے کسی منکر میں چشم پوشی کرنے یا مداہنت کرنے یا معروف میں کوتاہی کرنے کے سبب لیا ہے تو یہ ایک

(۱) الرتاج شرح کتاب الخراج ۲/ ۴۱۴، ۴۱۵۔

(۲) نصاب الاحتساب ۲۴، تحفۃ الناظر ۱۷۸، الأحکام السلطانیہ للماوردی ۲۴۰، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ۲۸۵، معالم القربہ ۱۱، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ ۴۸، ۵۰، کتاب الفقیہ والمتفقہ ۲/ ۱۶۴، ۱۶۵۔

(۳) تحفۃ الناظر ۱۶، ۱۷۔

طرح کی رشوت ہے، جو حرام ہے [۱]، اور اگر بازار کے محتسب کے لئے بازار کے تاجر اپنی تجارت میں سے کچھ حصہ مقرر کردیں تو محتسب خرابی کی صورت میں ان کے ساتھ چشم پوشی کرے گا، اس لئے کہ ان کے ساتھ اس کا بھی اس میں حصہ ہے [۲]، ہاں اگر ان کو بیت المال سے تنخواہ نہ ملے یا وہ گزارہ کے لئے کافی نہ ہو تو گزارہ کے بقدر لینے کی ان کو رخصت دی جاسکتی ہے، کیوں کہ یہ انہی لوگوں کے لئے کام کررہے ہیں، لہذا گزارہ کے بقدر لے سکتے ہیں [۳]، لیکن گزارہ سے زیادہ لینا ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ مال مسلمان سے اس کی رضامندی کے بغیر زبردستی لیا گیا ہے، فرمان باری ہے: "لَا تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ" [۴] (ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)۔ علماء نے لوگوں سے ناحق مال لینے پر سخت نکیر کی ہے۔

تنخواہیں ہرگز معاوضہ نہیں، اس لئے کہ وہ نہایت محدود وتنگ موقع پر بھی جائز ہیں، جہاں معاوضہ لینا ممنوع ہے، جیسے قضا اور لوگوں کے درمیان فیصلہ کرنا۔ اور اس صورت میں ورع و پرہیزگاری تنخواہ لینے سے گریز کرنا نہیں کہ امامت کی تنخواہ لینا بھی اسی نوعیت کی ہے، بلکہ ورع یہ ہے کہ اپنی ڈیوٹی کو انجام دے، کیونکہ تنخواہ لینا صرف اسی کے لئے جائز ہے، جو اپنی ذمہ داری کو اس طریقہ پر انجام دے جو امام نے تنخواہ جاری کرتے وقت اس کے لئے صراحتاً بیان کردی ہے [۵]۔

(۱) نصاب الاحتساب ۱۳۵، ۱۳۶، معالم القربہ ۱۳، ۱۴۔

(۲) تحفۃ الناظر ۱۷۔

(۳) نصاب الاحتساب ۱۳۴۔

(۴) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۵) الفروق ۳/ ۴، ۵۔

محتسب کے آداب:

۱۹- آداب سے مقصود قابل تعریف قول وعمل کو اختیار کرنا، اور اعلی اخلاق سے آراستہ ہونا ہے، لہذا محتسب خود کو اس کا پابند بنائے، تاکہ اس کا عمل مقبول ہو، اسکی بات سنی جائے، اور اس کی ولایت کا مقصد پورا ہو، اور اس کی صورت یہ ہے کہ اصحاب صنعت اور ماہرین کا ہدیہ قبول کرنے سے احتیاط کرے کہ اس طرح اس کی عزت زیادہ محفوظ رہے گی، اور اس کا رعب ودبدبہ زیادہ قائم رہے گا، بازاروں میں لگا رہے، فروخت کرنے والوں کے پاس گھومتا رہے، دوکانوں اور راستوں کا جائزہ لے، ناپ تول کے پیمانوں اور غذاؤں کا تجزیہ کرے اور مختلف اوقات میں دھوکہ دہی کے طریقوں کو معلوم کرے، اور اچانک اس کام کو انجام دے اور اپنے کاموں کے لئے امانت دار، معتبر ماہرین معاون رکھے، تاکہ ان کے قول پر اعتماد کرسکے، اور خوب خوب اس کا جائزہ لیتا رہے، اور اس کو خود انجام دے، چنانچہ بیان کیا گیا ہے کہ علی بن عیسی وزیر نے اپنی وزارت کے زمانہ میں اپنے ایک محتسب کو (جو بغداد میں کثرت سے اپنے گھر میں بیٹھا رہتا تھا) لکھا: "احتساب، پردہ میں بیٹھنے کا متحمل نہیں، تم بازاروں میں گھوما کرو، تب تیری تنخواہیں حلال ہوں گی، بخدا! اگر تم دن میں اپنے گھر رہو گے تو میں تمہارے گھر میں ہوتے ہوئے اس میں آگ لگادوں گا، اور سلام ہو" [۱]۔

اپنی ضرورت کے لحاظ سے معاونین رکھے، ان میں عفت وصیانت کی شرط لگائے، ان کو تہذیب وادب سکھائے، ان کو اپنے سامنے کام کا طریقہ بتائے اور یہ بتائے کہ قرض خواہوں کی تلاش میں کس طرح نکلیں گے، ان میں سے کوئی بھی اپنے طور پر، اس سے مشورہ کئے بغیر کوئی کام نہ کرے، ہوسکے تو امر ونہی تنہائی میں کرے،

(۱) معالم القربہ ۱۲۴، ۲۱۹۔

تا کہ اس کی نصیحت ووعظ زیادہ مؤثر ہو، اور اگر تنہائی کی نصیحت کام نہ دے تو کھلم کھلا حکم دے، بعض نیک وزراء نے امر بالمعروف کرنے والے ایک شخص کو یہ وصیت کی تھی: ''معصیت کاروں کی پردہ پوشی کرنے کی کوشش کرو، اس لئے کہ ان کے معاصی کا ظہور، اہل اسلام کے لئے عیب ہے''[(۱)]۔ اللہ کی رضا اور دین کی سربلندی اپنے احتساب کا مقصود بنائے محتسب کو اس بات سے واقف ہونا چاہیے کہ وہ کن چیزوں کا حکم دے، کن سے روکے، سہولت، نرمی اور شفقت والا ہونا چاہئے، مقصد صرف اصلاح ہو، اللہ کی راہ میں کسی کی ملامت کا خوف نہ ہو، جو سزا دے وہ ہر انسان کے جرم اور اس کے حال کے مناسب وشایان شان ہو، سزا دینے میں جلد بازی کے بجائے غور وفکر وسنجیدگی سے کام لے۔ پہلے گناہ پر کسی کا مواخذہ نہ کرے، اور نہ اول لغزش پر سزا دے، اگر ناپ یا تول میں کمی کرنے، سامان یا صنعت میں دھوکہ دہی کا سراغ ملے تو اس کو معصیت سے توبہ کرائے، اس کو سمجھائے، خوف دلائے، سزا اور تعزیر کی دھمکی دے، اب اگر وہ دوبارہ اس کا ارتکاب کرے تو جرم کی حیثیت کے لحاظ سے اس کے مناسب تعزیر کرے[(۲)]۔

سب سے زیادہ ضروری اور لازم یہ ہونا چاہئے کہ محتسب، علم، نرم روی، تحمل سے آراستہ ہو، علم امر، نہی سے نرمی اس کے ساتھ ہو اور صبر وتحمل اس کے بعد ہو[(۳)]، ان سب کے ساتھ ساتھ غور وفکر کی صلاحیت کے بعد ذہانت، قول وعمل میں سچائی ہو، حق کے مسئلہ میں دوٹوک کہنے والا ہو، امور کو بخوبی انجام دے، اور صحیح معلوم کرنے کی کوشش کرے تو اس سے اس ولایت وذمہ داری کے اچھے نتائج مرتب ہوں گے، اور متوقع مقصد پورا ہوگا۔

(۱) غذاء الألباب ۱/ ۲۲۷۔

(۲) نہایۃ الرتبہ للشیرازی ۹۔

(۳) الحسبۃ الإسلامیہ لابن تیمیہ ۸۶، الإحیاء ۲/ ۴۲۵، ۴۲۸، الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۱۴ نصاب الاحتساب ۱۹۹۔

محتسب کی معزولی:

۲۰ - ماوردی نے ''ولایت'' سے معزولی کے اسباب اجمالی طور پر چند امور بتائے ہیں، اول، خیانت دوم: اس کا سبب بے بسی اور نااہلی ہو، سوم وچہارم: اس کا سبب: ظلم وجور یا کم زوری وقلتِ ہیبت کی وجہ سے عمل متاثر ہو، پنجم: اس کا سبب: اس سے زیادہ باصلاحیت موجود ہو[(۱)]۔

صاحب ''معالم القربہ'' نے لکھا ہے کہ اگر محتسب کے پاس کوئی مسئلہ آئے، اور وہ اس کو ترک کردے تو گنہ گار ہوگا، اور اگر اس کی شکایت بار بار اس کے پاس پہنچی، لیکن اس نے اس کے حق کو وصول نہیں کیا تو شرعاً اس کی ولایت ساقط ہوگئی، یا وہ حسبہ کی اہلیت سے نکل گیا، اس کی مروءت وعدالت ساقط ہوگئی اب وہ شرعاً محتسب باقی نہ رہے گا، اور اگر وہ اس کے پورا کرنے سے قاصر ہو تو ولی الامر یا اس کے نائب کے پاس مسئلے کو پیش کردے، اور سلطان کا فرض ہے کہ گزارا کے بقدر اس کی تنخواہ برابر بھیجے، دیر نہ کرے، اس کے ہاتھ کو کھلا رکھے، اس کی مخالفت نہ کرے، اور خاص وعام کی طرف سے اپنے پاس آنے والی سفارش کو رد کردے[(۲)]۔

رکن دوم-محتسب فیہ (جس میں حسبہ ہو):

۲۱ - حسبہ، ہر معروف میں (جس کا ترک ظاہر ہو) اور ہر منکر میں (جس کا ارتکاب ہو رہا ہو) جاری ہوتا ہے، اور ان سب کے لئے جامع لفظ (خیر) ہے، فرمان باری ہے: ''وَلْتَكُنْ مِّنكُمْ أُمَّةٌ

(۱) قوانین الوزارۃ ۱۱۹۔ ۱۲۳، قواعد الأحکام ۱۲/ ۸۰، ۸۱، الفروق للقرافی ۴/ ۳۹۔

(۲) معالم القربہ فی أحکام الحسبہ ۲۲۱، ۲۲۲۔

يَدْعُوْنَ إِلَى الخَيرِ وَيَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ"[۱] (اورضرور ہے کہ تم میں ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے اور بھلائی کا حکم دیا کرے اور بدی سے روکا کرے اور پورے کامیاب یہی تو ہیں)۔ لفظ "خیر" ہر پسندیدہ اچھے افعال کو شامل ہے[۲]، اور ہر اس چیز کو جس میں دینی و دنیوی فائدہ ہو[۳]۔ یہ ایک جنس ہے، جس کے تحت دو انواع آتی ہیں:

اول: مناسب کام کرنے کی ترغیب اسی کو امر بالمعروف کہتے ہیں۔

دوم: غیر مناسب کام ترک کرنے کی ترغیب، اور یہی "نہی عن المنکر" ہے، اللہ تعالیٰ نے پہلے جنس کو ذکر کیا جو "خیر" ہے، پھر اس کے بعد اس کی دونوں انواع کو ذکر کیا، تاکہ خوب خوب واضح ہوجائے[۴]۔

معروف کا مفہوم اور اس سے مراد:

۲۲- علماء نے "معروف" کے کئی معانی بیان کئے ہیں، جن کے درمیان آپس میں عموم وخصوص کی نسبت ہے۔

کچھ حضرات اس کو ایمان باللہ کے ساتھ خاص کرتے ہیں[۵]، بعض نے اس کو واجبات شرع کے ساتھ مقید کیا ہے[۶]، بعض حضرات نے اس میں وجوب کے طور پر شرعی مطلوبہ امور کو داخل کیا ہے، جیسے پنجگانہ نمازیں، والدین کے ساتھ حسن سلوک، صلہ رحمی اور ندب کے طور پر مطلوبہ شرعی امور کو بھی داخل کیا ہے، جیسے نفل نمازیں اور نفلی صدقات[۱]، بعض حضرات نے اس کو اور زیادہ عام وشامل قرار دیتے ہوئے کہا: معروف ایسا جامع نام ہے جس میں ہر معروف چیز یعنی اللہ کی اطاعت وتقرب، شریعت کے بتائے ہوئے تمام عمدہ طریقوں سے لوگوں کے ساتھ حسن سلوک اور شریعت کے منع کردہ قبیح افعال سے اجتناب داخل ہے، اور یہ غالب صفات میں سے ہے، یعنی لوگوں میں اس امر سے شناسائی ہے، اگر اس کو دیکھیں تو اجنبیت محسوس نہیں کریں گے، معروف کے معنی نصف (عدل) اور اہل وعیال اور دوسرے لوگوں کے ساتھ حسن صحبت ہے[۲]، ابن جوزی نے تفسیر میں کہا: معروف: جس کو ہر عقل مند درست جانتا ہے، ایک قول ہے کہ یہاں معروف سے مراد طاعت الٰہی ہے[۳]۔

معروف کی اقسام:

معروف کی تین اقسام ہیں:

۲۳- اول: حقوق اللہ سے متعلق۔

دوم: حقوق العباد سے متعلق۔

سوم: دونوں حقوق میں مشترک۔

اللہ کے حق سے مراد: اس کے اوامر ونواہی، اور بندے کے حق سے مراد: اس کے مصالح ہیں، اس لئے کہ شرعی احکام کی تین اقسام ہیں: ایک قسم صرف حق اللہ ہے، جیسے ایمان اور کفر کی تحریم، ایک قسم جس میں صرف حق العبد ہے، جیسے دیون اور اثمان، اور ایک قسم

(۱) سورۂ آل عمران/ ۱۰۴۔

(۲) لباب التأویل فی معانی التنزیل ۱/ ۳۹۹۔

(۳) إرشاد العقل السلیم إلی مزایا القرآن الکریم ۲/ ۶۷۔

(۴) غرائب القرآن ورغائب الفرقان ۴/ ۲۷، ۲۸، مفاتیح الغیب ۳/ ۲۸۔

(۵) مفاتیح الغیب ۳/ ۳۹، البحر المحیط ۳/ ۱۰، ۲۱۔

(۶) الزواجر عن اقتراف الکبائر ۲/ ۱۶۸۔

(۱) حاشیۃ: الصاوی علی الجلالین ۱/ ۱۶۱، أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۳۲۲، مبارک الأزہار فی شرح مشارق الأنوار ۱/ ۲۹۔

(۲) غذاء الألباب لشرح منظومۃ الآداب ۱/ ۱۸۰، جامع البیان فی تفسیر القرآن ۴/ ۴۵، النہایہ فی غریب الحدیث والأثر ۳/ ۱۶ مادہ: "عرف" البحر المحیط ۳/ ۲۱، معالم القربہ ۲۲۔

(۳) زاد المسیر فی علم التفسیر ۱/ ۴۳۵۔

مختلف فیہ ہے کہ اس میں حق اللہ غالب ہے، یا حق العبد، جیسے حد قذف، خالص حق العبد اور حق اللہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ اگر بندہ اپنے خالص حق کو ساقط کردے تو ساقط ہوجائے گا، ورنہ کوئی بھی حق العبد ایسا نہیں جس میں حق اللہ نہ ہو، اور وہ یہ ہے کہ اللہ نے اس حق کو اس کے مستحق تک پہنچانے کا حکم دیا ہے، لہذا حق اللہ، حق العبد کے بغیر پایا جاتا ہے، لیکن حق العبد، حق اللہ کے بغیر نہیں پایا جاتا، اور اس کا علم ساقط کرنے کی درستگی سے ہوگا، لہذا جس کو بندہ ساقط کرسکتا ہے، وہی حق العبد سے مقصود ہوتا ہے، اور جہاں بندے کو ساقط کرنے کا اختیار نہیں ہوتا، وہی حق اللہ سے مقصود ہوتا ہے، حق اللہ کے ثابت کرنے کے لئے تمام لوگ اللہ کی نیابت میں فریق ہیں، اس لئے کہ یہ سب اس کے بندے ہیں، جب کہ حق العبد میں کوئی کسی کی طرف سے خصم (فریق) بن کر کھڑا نہیں ہوسکتا، کیونکہ اس کے خصم بننے کا کوئی داعیہ وسبب نہیں (۱)۔

پہلی قسم-اللہ تعالی کے حقوق سے متعلقہ امور اور اس کی دو قسمیں ہیں:

۲۴- اول: جس کو باجماعت انجام دینے کا حکم لازم ہے، انفرادی طور پر نہیں، اس کی کئی مثالیں ہیں:

مثال اول: نماز جمعہ، آبادی والی جگہ پر لازم ہوتی ہے، اگر ان کی تعداد اتنی ہو کہ ان کی موجودگی میں نماز جمعہ کے انعقاد پر اتفاق ہے، جیسے چالیس اور اس سے زائد تو واجب ہے کہ محتسب وہاں کے لوگوں کو جمعہ قائم کرنے کا پابند کرے، انہیں جمعہ کی ادائیگی کا حکم دے، اس میں کوتاہی کرنے پر ان کی سرزنش کرے، اور اگر ان کی تعداد اتنی ہو کہ ان کے ذریعہ جمعہ کے انعقاد کے بارے میں اختلاف ہو تو ان کے متعلق محتسب کے چار حالات ہیں:

پہلی حالت: محتسب اور وہاں کے لوگ اس رائے پر متفق ہوں کہ اس تعداد میں جمعہ منعقد ہوجائے گا، تو واجب ہے کہ محتسب ان کو جمعہ قائم کرنے کا حکم دے، اور لوگوں کا فرض ہے کہ لوگ فوری طور پر اس کے حکم پر عمل کریں، اور بالاجماع انعقاد والی صورت میں جمعہ ترک کرنے والوں کی جو سرزنش کرتا ہے، ان کے مقابلہ میں اس حالت میں جمعہ کے ترک کرنے پر سرزنش میں نرمی کرے گا۔

دوسری حالت: محتسب اور لوگوں کی بالاتفاق رائے ہو کہ اس تعداد میں جمعہ کا انعقاد نہیں ہوتا، اس صورت میں ان کو جمعہ قائم کرنے کا حکم دینا جائز نہیں، بلکہ اس صورت میں اگر وہ جمعہ قائم کریں تو ممانعت کرنا ہی مناسب ہے۔

تیسری حالت: لوگوں کی رائے میں اس تعداد میں جمعہ کا انعقاد ہوجاتا ہے، لیکن محتسب اس کا قائل نہ ہو، اس حالت میں اس کے لئے لوگوں کی مخالفت جائز نہیں، اور لوگوں کو جمعہ قائم کرنے کا بھی حکم نہ کرے، کیونکہ وہ خود اس کا قائل نہیں، نیز جائز نہیں کہ لوگ جس کو اپنے اوپر فرض سمجھتے ہیں، اس کی ادائیگی سے ان کو روکے اور باز رکھے۔

چوتھی حالت: محتسب کی رائے میں جمعہ کا انعقاد ہوجاتا ہو، لیکن لوگ اس کے قائل نہ ہوں، اس صورت میں اگر مسلسل جمعہ کو ترک کیا جائے تو طول زمانہ اور تعداد کی کثرت وزیادتی کے ساتھ جمعہ کو معطل کرنا لازم آئے گا، کیا محتسب لوگوں کو اس علت کے پیش نظر جمعہ قائم کرنے کا حکم دے یا نہ دے؟

اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں دو مختلف وجہیں ہیں:

اول: ابوسعید اصطخری کا قول ہے کہ مصلحت کے پیش نظر ان کو

(۱) درر الحکام فی شرح غرر الأحکام ۲/۲۱۹، کشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوی ۴/۱۳۴، الفروق ۱/۱۴۰، ۱۴۲، الموافقات ۲/۳۷۵، ۳۷۸، المغنی لابن قدامہ ۹/۴۸، ۴۹، ۱۰/۲۸۰، ۲۸۱، قواعد الأحکام ۱/۱۶۸، ۱۷۶۔

جمعہ قائم کرنے کا حکم دینا اس کے لئے جائز ہے، تاکہ بچہ ترک جمعہ کے ساتھ پروان نہ چڑھے، اور وہ یہ سمجھ لے کہ کثرت تعداد کے باوجود جمعہ ساقط ہے، جیسا کہ تعداد کم ہونے پر ساقط ہوجاتا ہے۔

وجہ دوم: ان کو جمعہ قائم کرنے کا حکم دینے کے درپے نہ ہو، کیونکہ اس کے لئے لوگوں کو اپنے خیال ونظریے پر مجبور کرنا جائز نہیں، اور ان کو اپنی رائے کا پابند ہونے کے لئے آمادہ نہیں کرسکتا، اور نہ ہی کسی دینی مسئلہ میں جس میں اجتہاد کی گنجائش ہے، لوگوں کو اپنے مذہب پر مجبور کرسکتا ہے، جب کہ لوگ یہ سمجھتے ہوں کہ تعداد میں کمی جمعہ کافی ہونے سے مانع ہے۔

مثال دوم: نماز عید، اس کا حکم دینا لازم حقوق میں سے ہے، یا جائز حقوق میں سے؟ دو ''وجہیں'' ہیں: جو لوگ نماز عید کو مسنون کہتے ہیں انہوں نے کہا: نماز عید کا حکم دینا مندوب ہے، اور جو لوگ نماز عید کو فرض کفایہ کہتے ہیں انہوں نے کہا: حتمی طور پر نماز عید کا حکم دے گا۔

مثال سوم-باجماعت نماز:

مساجد میں باجماعت نماز ادا کرنا اور پنجوقتہ نمازوں کے لئے اذان دینا، اسلام کا ایک شعار ہے، اور اس کی عبادات کی ایک نشانی ہے، جس کے ذریعہ رسول اللہ ﷺ نے دارالاسلام اور دارالکفر میں تفریق کی ہے، اگر اہل محلّہ یا اہل شہر اجتماعی طور پر اپنی مساجد میں جماعتیں بند کردیں، نماز کے اوقات پر اذان دینا ترک کردیں تو محتسب کا کام ہے کہ ان کو اذان اور باجماعت نماز کا حکم دے، لیکن کیا یہ اس پر واجب ہے کہ نہ کرنے سے گنہگار ہوگا، یا مستحب ہے کہ کرنے پر اس کو ثواب ملے گا؟ اہل شہر کے متفقہ طور پر اذان و جماعت ترک کرنے کے بارے میں علماء کے یہاں دو مختلف ''وجہیں'' ہیں، اور کیا سلطان پر لازم ہے کہ اس کی خاطر ان سے جنگ کرے یا لازم نہیں؟

اگر ایک دو لوگ باجماعت نماز یا اذان وتکبیر ترک کریں تو محتسب اس پر اعتراض نہیں کرے گا، بشرطیکہ اس کی عادت نہ بنائیں، اس لئے کہ یہ مندوب ہے، جو اعذار کے سبب ساقط ہوجاتا ہے، الا یہ کہ اس کے ساتھ شک پیدا ہو یا اس کو عادت و معمول بنالے اور اس کی دیکھا دیکھی دوسروں تک اس کے پہونچنے کا اندیشہ ہو، تو اس کو اپنی عبادت کی سنتوں کو حقیر سمجھنے سے روکنے کے لئے مصلحت کی رعایت کرے گا، اور ترک جماعت پر اس کی وعید، شواہد حال سے معتبر ہوگی، جیسا کہ روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: **"لقد هممت أن آمر فتياني أن يستعدوا إليّ بحزم من حطب، ثم آمر رجلا يصلي با لناس ثم تحرق بيوت على من فيها"**(۱) (میں نے ارادہ کیا کہ اپنے جوانوں کو حکم دوں کہ لکڑیوں کو ڈھیر لگائیں، اور ایک شخص کو حکم کروں کہ لوگوں کو نماز پڑھائے اور پھر ان کے گھروں کو آگ لگادی جائے جو اس میں ہیں)۔

قسم دوم: جس کا حکم لوگوں کو انفرادی طور پر دیا جائے، مثلاً نماز میں اس قدر تاخیر کہ وقت نکل جائے، تو محتسب ایسے شخص کو یاددہانی کرائے گا، اس کی ادائیگی کا حکم دے گا، اور دیکھے گا کہ وہ کیا جواب دیتا ہے: اگر وہ کہے: میں نے بھول سے ترک کیا ہے تو اس کو آمادہ کرے کہ یاد آنے کے بعد ادا کرلے، اور اس کی سرزنش نہ کرے، اور اگر اس نے سستی کی وجہ سے چھوڑا ہے تو زجر وتوبیخ کے لئے سرزنش

---

(۱) حدیث: **"لقد هممت أن آمر فتياني أن يستعدوا إلي بحزم من حطب ، ثم أمر رجلا يصلي بالناس ، ثم تحرق بيوت على من فيها"** کی روایت مسلم (۱/ ۴۵۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، ایک اور روایت کے الفاظ یوں ہیں: **"لقد هممت أن آمر بالصلاة فتقام، ثم آمر رجلاً فيصلي بالناس، ثم أنطلق معي برجال معهم حزم من حطب إلى قوم لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم بالنار"**۔

کرے، اور زبردستی اس سے ادا کرائے، البتہ وقت کے اندر اندر تاخیر کرنے والے پر اعتراض نہ کرے، اس لئے کہ بعض نمازوں کے متعلق تاخیر کی فضیلت میں فقہاء کا اختلاف ہے، ہاں اگر کسی شہر یا محلّہ کے لوگ اخیر وقت میں جماعت کرنے پر متفق ہوں، جب کہ محتسب تعجیل کو افضل تر سمجھتا ہے تو وہ ان کو تعجیل کا حکم دے گا یا نہیں؟

جو لوگ سمجھتے ہیں کہ ان کو تعجیل کا حکم دے گا، ان کے یہاں یہ رعایت ہے کہ اس کی تاخیر اور تمام لوگوں کے اس پر اتفاق کے نتیجہ میں بچہ اس عقیدہ کے ساتھ پروان چڑھے گا کہ یہی اس کا وقت ہے، اس سے پہلے نہیں، اور اگر بعض لوگ تعجیل کریں تو محتسب تاخیر کرنے والے اور اس کی رائے سے تعرض نہ کرے۔

اذان اور نمازوں میں قنوت کے متعلق اگر محتسب کی رائے الگ ہو تو اس کو روک ٹوک کرنے کا حق نہیں، گو کہ اس کی رائے کے خلاف ہو، اگر دوسرے کے عمل میں اجتہاد کی گنجائش ہو، اسی طرح اگر طہارت جائز طریقے پر کرے، جس میں محتسب کی رائے کے خلاف ہو مثلاً سیال چیزوں سے نجاستوں کو زائل کرنا، پاک ریزے کی وجہ سے متغیر پانی سے وضو کرنا، پورے سر سے کم پر مسح میں اکتفاء کرنا، اور درہم کے بقدر نجاست کا معاف ہونا، تو محتسب ان میں سے کسی چیز پر کوئی اعتراض، روک ٹوک اور حکم نہ کرے گا۔

دوسری قسم۔ جس کا تعلق حقوق العباد سے ہے:

۲۵ ۔معروف جس کا تعلق حقوق العباد سے ہے، اس کی دو انواع ہیں: عام وخاص۔

عام: جیسے شہر اگر اس کے پانی کا حصہ بند ہو جائے، یا اس کی شہر پناہ منہدم ہو جائے یا وہاں ضرورت مند مسافر آتے تھے، اور لوگوں نے ان کی امداد بند کر دی تو محتسب ان چیزوں کو حسب ضرورت دیکھے گا، اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جس پر مفاد عامہ کے حصہ میں صرف کیا جاتا ہے، جو بیت المال میں ہے۔ اب اگر بیت المال میں مال ہے تو شہر کے پانی کے حصہ کی مرمت، شہر پناہ کی تعمیر اور گزرنے والے مسافروں کی امداد کرنے کا حکم دے کر انہیں خود نہیں پہنچایا جائے گا، اس لئے کہ یہ ایسے حقوق ہیں جو بیت المال پر لازم ہیں، لوگوں پر نہیں، اسی طرح اگر عام مساجد یا جامع مسجدیں منہدم ہو جائیں۔ لیکن اگر بیت المال میں گنجائش نہ ہو تو شہر پناہ کی تعمیر، پانی کے حصہ کی مرمت، مساجد وجوامع کی تعمیر اور مسافروں کی دیکھ ریکھ کا حکم تمام ذی استطاعت لوگوں کے لئے ہوگا، کسی ایک فرد کے لئے حکم نہ ہوگا، اب اگر ذی استطاعت لوگ اپنا کام اور مسافروں کی دیکھ ریکھ شروع کر دیں، اور خود ہی اس کو انجام دینے لگیں تو محتسب کے ذمہ سے اس کا حکم دینے کا حق ساقط ہو جائے گا، اور ان کے لئے ضرورت نہیں کہ مسافروں کی دیکھ ریکھ اور منہدم عمارتوں کی تعمیر کے لئے اجازت حاصل کریں، اور اگر وہ قابل مرمت اور قابل انہدام عمارت کو اس کی تعمیر کے ارادہ سے منہدم کرنا چاہیں تو منہدم کرنے کا اقدام کرنے سے قبل ولی الامر سے اجازت لینی ضروری ہے (محتسب سے نہیں)، تاکہ ولی الأمران کو اس کی تعمیر کا ذمہ دار بنا کر، اس کو گرانے کی ان کو اجازت دے دے، یہ شہر پناہ اور جوامع کا حکم ہے، چھوٹی مساجد کے لئے اجازت نہیں لیں گے۔

محتسب کا فرض ہے کہ لوگوں نے جس کو منہدم کیا ہے اس کو بنانے کا ان کو پابند کرے، لیکن جس کو وہ نئے سرے سے بنا رہے ہیں اس کو تکمیل کا ان کو پابند نہیں کرے گا، اور اگر ذی استطاعت لوگ منہدم کردہ کے بنانے اور قابل مرمت کی تعمیر کرنے سے رُک جائیں، تو اگر شہر میں قیام ممکن ہو، پینے کا پانی آرہا ہو، گو کہ خراب ہو گیا ہو یا آسودگی کم ہو، تو ان کو ان کے حال پر چھوڑ دے، اور اگر وہاں قیام کرنا، پانی کے بند ہونے اور شہر پناہ کے گر جانے کے سبب محال ہو تو دیکھے کہ

اگر وہ شہر سرحد پر ہو جس کو ویران کرنا، دارالاسلام کے لئے نقصان دہ ہے، تو ولی الامر کے لئے جائز نہیں کہ وہاں سے منتقل ہونے کی اجازت دے، اور اس کا حکم، نوازل (ہنگامی صورت حال) کے حکم کی طرح ہوگا کہ تمام ذی استطاعت لوگ اس کے لئے اٹھ کھڑے ہوں، اور اس صورت میں محتسب کا کام یہ ہوگا کہ سلطان کو اس کی اطلاع دے، اور شہر پناہ کی تعمیر کے لئے ذی استطاعت لوگوں کو ترغیب دے، اور اگر شہر سرحد پر نہیں کہ دارالاسلام کے لئے نقصان دہ ہو تو مسئلہ آسان ہے، اور حکم معمولی ہے، محتسب وہاں کے باشندوں کو شہر پناہ کی تعمیر کے لئے مجبور نہیں کر سکتا، اس لئے کہ پہلے سلطان کی ذمہ داری ہے کہ اس کو تعمیر کرے۔ اور اگر بیت المال میں گنجائش نہ ہو تو جب تک سلطان اس کی تعمیر سے عاجز ہے، محتسب لوگوں سے کہے: تم کو اختیار ہے کہ یہاں سے منتقل ہو جاؤ یا اس شہر کے مفادات پر آنے والے صرفہ کو برداشت کرو، تا کہ قیام کے قابل ہو جائے، اگر لوگ اس کو قبول کر لیں تو کسی کو مجبور کئے بغیر جس سے جتنا ہو سکے تمام لوگوں کو مکلّف بنائے، اور کہے: بہ سہولت اور خوشی سے ہر آدمی کچھ کچھ دے، جس کے پاس مال نہیں، وہ عملی تعاون کرے، یہاں تک کہ جب ضرورت کے بقدر جمع ہو جائے، یا ہر ذی استطاعت کی طرف سے اپنی اپنی خوشی کے بقدر ذمہ داری لے لینے سے اس کا جمع ہونا متعین ہو جائے تو محتسب اس کام کو شروع کرائے، اور تمام لوگوں سے اپنی ذمہ داری پوری کرنے کا مطالبہ کرے، اور اگر یہ مصلحت عامہ ہو تو محتسب سلطان سے اجازت لئے بغیر، اس کو انجام نہ دے۔ تا کہ اس کی مرضی کے خلاف نہ ہو جائے، کیونکہ یہ کام اس کے احتساب کی ذمہ داریوں میں سے نہیں ہے، اور اگر معمولی کام ہو اور اس میں سلطان سے اجازت لینا دشوار ہو، یا اجازت لینے میں دیر لگنے کے سبب ضرر بڑھنے کا اندیشہ ہو تو اجازت لئے بغیر اس کو شروع کرنا جائز ہے۔

خاص: جیسے حقوق کی ادائیگی میں ٹال مٹول، اور قرضوں کی ادائیگی میں تاخیر، محتسب ان لوگوں کو اگر ان کے پاس استطاعت ہے، اس سے عہدہ برآ ہونے کا حکم دے گا، جب کہ مستحقین فریاد کریں، لیکن محتسب اس کو ان حقوق کی وجہ سے قید نہیں کر سکتا، اس لئے کہ قید کرنا ایک فیصلہ کرنا ہے، ہاں ان کی خاطر اس کے پیچھے لگ سکتا ہے، اس لئے کہ مستحق کے لئے پیچھے لگنا جائز ہے، اور وہ اس کو اقارب کے نفقہ دینے کا پابند نہیں کر سکتا، کیوں کہ کس کے لئے اور کس پر نفقہ واجب ہے، اس کے بارے میں شرعی اجتہاد کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، البتہ اگر قاضی نے نفقہ مقرر کر دیا تو اس سے ادائیگی کرا سکتا ہے، اسی طرح واجب الکفالۃ چھوٹے بچوں کی کفالت میں محتسب کوئی دخل اندازی نہیں کر سکتا ہے، یہاں تک کہ قاضی اس کا فیصلہ کر دے، اس صورت میں محتسب کو حق ہے کہ اس کی لازمی شرائط کے ساتھ اس کے انجام دینے کا حکم دے، رہا وصیتوں اور ودائع کو قبول کرنا تو کسی ایک فرد کو اس کا حکم نہیں دے سکتا، ہاں عمومی طور پر نیکی اور تقوی میں تعاون پر ابھارنے کے لئے حکم دے سکتا ہے، اور اسی مثال کے مطابق انسانوں کے حقوق میں معروف کے بارے میں اس کے اوامر ہوں گے۔

۲۶ - تیسری قسم: جو حقوق اللہ و حقوق العباد میں مشترک ہو: جیسے اولیاء کو غیر شادی شدہ عورتوں کا ان کے کفوء کے ساتھ نکاح کرانے کا پابند کرنا، اگر عورتوں کی طرف سے مطالبہ ہو، اور علاحدگی کے بعد عورتوں کو عدت کے احکام کا پابند کرنا، محتسب عدت کے بارے میں خلاف ورزی کرنے والی عورتوں کی تادیب کر سکتا ہے، لیکن نکاح نہ کرانے والے اولیاء کی تادیب نہیں کر سکتا، جس نے کسی بچے کا انکار کر دیا، حالانکہ اس کی ماں کا ''فراش''، اور اس بچہ کا اس سے نسب

ثابت ہو چکا ہے تو محتسب اس کو آباء کے احکام کا پابند کرے گا، یا انکار کرنے پر تادیباً اس کی تعزیر کرے گا، جانور والوں کو ان کے چارے کا پابند کرے، اگر وہ اس میں کوتاہی کرتے ہوں، اور یہ کہ ان سے طاقت سے زیادہ کام نہ لیں، جس نے کسی پڑے ہوئے بچہ کو اٹھایا اور اس کی کفالت میں کوتاہی کرے تو محتسب اس کو اس کے حقوق کی ادائیگی کا حکم دے، یعنی اس کی کفالت کو برداشت کرے یا کسی اور کو دے دے جو اس کا متحمل ہو اور اس کے حقوق کی ادائیگی کرے، اسی طرح اگر گم شدہ چیز کو اٹھانے والا اس میں کوتاہی کرے تو محتسب اس کو اس کے حقوق کی ادائیگی یا کسی اور کے سپرد کرنے کا پابند کرے، جو اس کے حقوق کو ادا کر سکے، گم شدہ چیز میں کوتاہی کرنے سے اس کا ضامن ہوگا، لیکن پڑے ہوئے کو اٹھانے کے بعد اس میں کوتاہی کرنے سے ضامن نہیں ہوگا، اور اگر گم شدہ چیز دوسرے کے حوالے کردی تو اس کا ضامن ہوگا، لیکن اگر پڑے ہوئے بچہ کو دوسرے کے حوالے کردیا تو اس کا ضامن نہ ہوگا، اس مثال کی نظیروں کے مطابق، حقوق مشترکہ میں اس کا امر بالمعروف ہوگا[1]۔

منکر کا مفہوم اور اس سے مراد:

۲۷- منکر معروف کی ضد ہے، منکر کے عمومی وخصوصی مفہوم کی تعیین کے بارے میں علماء کی الگ الگ عبارتیں ہیں، کچھ لوگوں نے اس کو

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ۲۴۳ - ۲۴۷، المقدمۃ السلطانیہ تالیف طوغان شیخ محمدی مصری حنفی ورقہ ۱۱۴، ۱۱۵ (مخطوطہ دار الکتب المصریہ رقم ۱۷۲۶، فقہ حنفی، سن تالیف ۸۷۸ھ اس کی ترقیم دیکھئے: ذیل کشف الظنون ۵۴۳/۴)، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ۲۸۷-۲۹۱، معالم القربہ ۲۲-۲۷، غرائب القرآن ورغائب الفرقان ۲۴، ۲۸، ۲۹، الفروق للقرافی ۱۴۰/۱، ۱۴۲ فرق نمبر ۲۲، تہذیب الفروق بہامشہ ۱۵۷، ۱۵۸، نہایۃ الأرب ۲۹۶/۶، ۳۰۲۔

کفر میں منحصر کیا ہے[1]، کچھ لوگوں نے اس کو محرمات شرع کے لئے عام قرار دیا ہے[2]، کچھ لوگوں نے اس کا استعمال ان تمام چیزوں کے لئے کیا ہے، جس سے شریعت نے روکا ہے[3]، اور کچھ لوگوں نے اس کا استعمال ان تمام چیزوں کے لئے کیا، جس کا قبیح ہونا عقلاً وشرعاً معلوم ہو[4]، کچھ لوگوں نے کہا کہ یہ مذکورہ تمام تعریفات سے زیادہ عام ہے: منکر ہر ایسی چیز ہے جس کو نفوس سلیمہ ناپسند کریں، ان کو اس سے اذیت ہو، جن کو شریعت نے حرام کیا ہے، طبیعت میں اس سے نفرت ہو، اس کو بہت ہی سنگین سمجھا جائے، اور مجمع میں اس کے اظہار کو حد درجہ قبیح گردانا جائے[5]، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **"البر حسن الخلق و الإثم ما حاک في صدرک وکرهت أن يطلع عليه الناس"**[6] (بھلائی: حسن خلق کو کہتے ہیں، اور گناہ وہ ہے جو تیرے دل میں چبھے، اور لوگوں کا اس سے واقف ہونا تم کو پسند نہ ہو)۔

منکر: کچھ تو مکروہ ہیں، اور کچھ محظور، جس کو حنفیہ کے یہاں مکروہ تحریمی کہتے ہیں، حنفیہ کے یہاں مطلقاً لفظ مکروہ بولا جائے تو یہی مراد ہوتا ہے، دوسرے حضرات کے یہاں حرام کے مساوی ہے،

(۱) البحر المحیط ۲۰/۳، ۲۱۔
(۲) الزواجر عن اقتراف الکبائر ۱۶۸/۲۔
(۳) البحر المحیط ۲۱/۳، أحکام القرآن للجصاص ۳۲۲/۲۔
(۴) لباب التأویل فی معانی التنزیل ۳۹۹/۱، معالم القربہ ۲۲۔
(۵) المفردات فی غریب القرآن مادہ: "نکر"، النہایہ فی غریب الحدیث والأثر ۱۱۵/۵ مادہ: "نکر" تحفۃ الناظر وغنیۃ الذاکر ۲۹، غذاء الألباب ۱۸۱/۱، الآداب الشرعیہ ۱۷۴/۱، اتحاف السادۃ المتقین ۳۴/۷۔
(۶) حدیث: "البر حسن الخلق والإثم ماحاک في صدرک، وکرهت أن يطلع عليه الناس" کی روایت مسلم (۱۹۸۰/۴ طبع الحلبی) نے مرفوعاً نواس بن سمعان سے کی ہے۔

اور اس کو معصیت اور ذنب بھی کہتے ہیں [۱]۔ مکروہ اور محظور میں فرق یہ ہے کہ مکروہ منکر سے روکنا مستحب ہے، اس پر خاموش رہنا مکروہ ہے، حرام نہیں، اور اگر ارتکاب کرنے والے کو اس کے مکروہ ہونے کا علم نہ ہو تو اس کو بتا دینا واجب ہے، اس لئے کہ کراہت کا شریعت میں ایسا حکم ہے، جس کو ناواقف تک پہنچانا واجب ہے، رہا محظور تو اس سے روکنا واجب ہے، اور اس پر خاموشی ممنوع ہے، اگر اس کی شرائط موجود ہوں، اور اسی وجہ سے صاحب الفواکہ الدوانی نے یہ شرط لگائی ہے کہ منکر بالاجماع حرام ہو یا عدم تحریم کی دلیل اس میں ضعیف ہو [۲]۔

منکر کی شرائط:

۲۸ - منکر اس کی حسب ذیل شرائط ہیں:

شرط اول: اس معنی میں منکر ہو کہ شرعاً محظور ہو، امام غزالی نے کہا: منکر معصیت سے زیادہ عام ہے، اس لئے کہ جس نے کسی بچے یا مجنون کو شراب پیتے ہوئے دیکھا، اس کے لئے ضروری ہے کہ شراب کو بہادے اور اس کو شراب نوشی سے روک دے، اسی طرح اگر کسی مجنون کو مجنون عورت یا کسی چوپائے سے بدکاری کرتے ہوئے دیکھے تو اس کا فرض ہے کہ اس کو روکے، حالانکہ اس کو مجنون کے حق میں معصیت نہیں کہتے، کیونکہ معصیت کرنے والے کے بغیر معصیت کا وجود محال ہے، اور اسی وجہ سے صاحب ''الفروق'' اور صاحب ''القواعد'' نے کہا: امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لئے شرط نہیں کہ مامور (جس کو حکم دیا جائے) اور منہی (جس کو روکا جائے) عاصی ہوں، بلکہ شرط یہ ہے کہ ان میں سے کوئی ایسے مفسدہ میں ملوث ہو، جس کو دور کرنا واجب ہو اور دوسرا ایسی مصلحت کو ترک کرنے والا ہو جس کی تحصیل واجب ہے، ان دونوں حضرات نے ایسے منکر کی چند مثالیں دی ہیں جن کا مٹانا اس شخص پر لازم ہے جو اس پر قادر ہو:

اول: جاہل کو کسی ایسے معروف کا حکم کرنا جس کے وجوب سے ناواقف ہے، یا کسی ایسے منکر سے روکنا جس کی حرمت سے وہ ناآشنا ہے، جیسے انبیاء کرام کا اپنی امتوں کو ابتداءِ بعثت میں روکنا۔

دوم: باغیوں سے جنگ کرنا، حالانکہ ان پر بغاوت کا گناہ نہیں، کیونکہ وہ تاویل کرنے والے ہیں۔

سوم: بچوں کو برے کاموں میں پڑنے، اور نماز، روزہ وغیرہ کار خیر کے ترک کرنے پر مارنا۔

چہارم: بچوں اور پاگلوں کو قتل کرنا، اگر جان اور عزت وآبرو پر حملہ کریں اور ان کو قتل کئے بغیر روکنا ممکن نہ ہو۔

پنجم: اگر کسی کو قصاص کے لئے وکیل بنایا، پھر مؤکل نے معاف کردیا، وکیل کو اس کا علم نہیں ہوا، یا کسی فاسق نے معافی کی خبر اس کو دی، اس نے اس کی تصدیق نہیں کی اور قصاص لینا چاہا تو فاسق شخص اس کو قتل کے ذریعہ روک سکتا ہے، اگر اس کے بغیر روکنے کا امکان نہ ہو، تاکہ ناحق قتل کے مفسدہ کو روکا جاسکے۔

ششم: جانوروں کو سکھانے اور سدھانے کے لئے مارنا، تاکہ ان کی سرکشی اور خودسری پر قابو ملے، اسی طرح جانور کو تیز چلنے پر آمادہ کرنے کے لئے مارنا، اس لئے کہ کروفر اور جنگ میں اس کی ضرورت پڑتی ہے [۱]۔

صرف کبیرہ گناہوں ہی پر نکیر نہیں کرے گا، بلکہ صغیرہ گناہوں سے روکنا بھی واجب ہے [۲]۔

(۱) اتحاف السادۃ المتقین ۷/۵۲، ۵۳، الإحکام فی اصول الأحکام للآمدی ۱/۸۶، الفواکہ الدوانی ۲/۳۹۴۔

(۲) إحیاء علوم الدین ۲/۴۲۸، شرحہ المسمی اتحاف السادۃ المتقین ۷/۵۲، ۵۳، الفواکہ الدوانی ۲/۳۹۴۔

(۱) قواعد الأحکام فی مصالح الأنام ۱/۱۲۱، ۱۲۲، الفروق ۴/۲۵۶، ۲۵۷۔

(۲) الإحیاء ۲/۴۱۴۔

شرط دوم:

۲۹ - یہ کہ منکر فی الحال موجود ہو، یعنی آدمی منکر کے ارتکاب میں مصروف ہو، لیکن اگر اس کی حالت بتائے کہ اس فعل کی مصروفیت ترک کردی ہے تو جو فعل ہو چکا ہے اب اس پر نکیر کرنا جائز نہیں، لہذا جو شخص شراب نوشی سے فارغ ہو چکا ہے، اس کا احتساب کرنے سے گریز کیا جائے گا، اسی طرح آئندہ جو ہوگا اس کے احتساب سے گریز کرے، مثلاً کسی کے بارے میں قرینۂ حال بتائے کہ وہ کسی رات شراب نوشی کا عزم کر چکا ہے تو اس کا احتساب صرف وعظ ونصیحت ہے، اور اگر وہ اپنے عزم سے انکار کرے تو اس کو وعظ ونصیحت کرنا بھی ناجائز ہے، اس لئے کہ اس میں ایک مسلمان کے متعلق بدظنی ہے اور ہوسکتا ہے کہ وہ سچا ہو، اور ہوسکتا ہے کہ کسی رکاوٹ کے سبب، اپنے عزم پر عمل نہ کرے، اس سے دو حالتیں مستثنیٰ ہیں:[1]۔

پہلی حالت: نئی توبہ کئے بغیر حرام کے ارتکاب پر اصرار کرنا، اس صورت میں نکیر کرنا واجب ہے، البتہ ولی الامر تک اس کو پہنچانے کے بارے میں اختلاف ہے، جس کی بنیاد پردہ پوشی کے وجوب اور اس کے استحباب پر اور توبہ سے گناہ کے ساقط ہونے اور نہ ہونے پر ہے، پردہ پوشی کے واجب اور مستحب ہونے کے بارے میں علماء کے چند اقوال ہیں، ہم ذیل میں ان کو اجمالی طور پر بیان کر رہے ہیں:

حنفیہ کی رائے ہے کہ حقوق اللہ (یعنی اسباب حدود) کے بارے میں گواہ کو دو طرح سے احتساب کرنے کے متعلق اختیار ہے، حسبۃً للہ (بہ نیت ثواب) اس کی گواہی دے یا پردہ پوشی کرے، اور یہ دونوں ہی امور مندوب ہیں، فرمان باری ہے: "وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ"[2]۔ (اور گواہی ٹھیک ٹھیک دو)۔

اور فرمان نبوی ہے: "**من ستر على مسلم ستره الله في الدنيا و الآخرة**"[1] (جو کسی مسلمان کی پردہ پوشی کرے گا، اللہ تعالیٰ دنیا وآخرت میں اس کی پردہ پوشی کریں گے)۔ شریعت نے ان میں سے ہر ایک چیز کی اس کو دعوت دی ہے، اگر چاہے تو احتساب کی راہ اختیار کرتے ہوئے اللہ کے واسطے گواہی دے دے، اور اگر چاہے تو پردہ پوشی کی راہ اختیار کرتے ہوئے اپنے مسلمان بھائی کی پردہ پوشی کرے، اور پردہ پوشی کرنا افضل ہے، رہے وہ حقوق اللہ جو اسباب حدود نہیں، مثلاً طلاق، آزاد کرنا، ظہار اور ایلاء وغیرہ جو اسباب حرمت ہیں تو ان کے بارے میں بندوں میں سے کسی کے مطالبہ کے بغیر، ضرورت پڑنے پر حسبۃً للہ گواہی دینا لازم ہے[2]، مالکیہ نے کہا: حق اللہ میں گواہی دینے کے لئے سبقت کرنا واجب ہے، اگر حرمت مستمر رہے، جیسے آزادی، طلاق، رضاعت اور وقف، اور اگر حرمت متعلقہ فعل سے فراغت کے بعد ختم ہو جائے، جیسے زنا اور شراب نوشی تو اس کو حاکم کے پاس لے جانے اور نہ لے جانے کا اختیار ہے، اور ترک کرنا ہی اولیٰ ہے، اس لئے کہ اس میں پردہ پوشی کا معنی ہے، جو اعلانیہ فسق نہ کرنے والے کے بارے میں مطلوب ہے، اور "المواق" میں ہے: اپنی اور دوسرے کی پردہ پوشی کرنا انسان پر واجب ہے، اس صورت میں حاکم کے پاس نہ لے جانا واجب ہے[3]۔

عزالدین بن عبدالسلام نے تفصیل لکھی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ زواجر دو طرح کے ہیں:

---

(۱) الآداب الشرعیہ ۱؍۲۹۲، غذاء الألباب شرح منظومۃ الآداب ۱؍۲۲۶۔

(۲) سورۂ طلاق؍۲۔

---

(۱) حدیث: "من ستر على مسلم ستره الله في الدنيا والآخرة" کی روایت مسلم (۴؍۲۰۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۹؍۴۰۶۰، ۴۰۶۱، شرح غرر الأحکام ۲؍۳۷۱، ۳۷۲۔

(۳) الشرح الصغیر ۴؍۲۴۹، تحفۃ الناظر وغنیۃ الذاکر ۲۶، ۲۷۔

اول: جو حالیہ گناہ یا موجود مفسدہ (جس پر مرتکب کو گناہ نہیں ملتا) پر اصرار کرنے سے زاجر و مانع ہے، اور اس زاجر کا مقصد حالیہ مفسدہ کو روکنا ہے، اور اس مفسدہ کے روکنے کے بعد وہ ساقط ہوجاتا ہے۔

۳۰- نوع دوم: جو منقطع، گزرے ہوئے گناہ کے مثل یا منقطع، گزرے ہوئے مفسدہ کے مثل سے زاجر ہو، اور وصول کئے بغیر ساقط نہ ہو، اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: جس کے مستحقین کو خبر کرنا ضروری ہے، تاکہ وہ اس سے بری کردے یا اپنے حق کو وصول کرلے، اس کی مثال: جان اور اعضا میں قصاص اور حد قذف ہے، اس میں جس پر واجب ہے، اس کے لئے لازم ہے کہ اس کے مستحق کو بتائے، تاکہ وہ وصول کرلے یا معاف کردے۔

قسم دوم: جس میں متسبب الیہ (متعلقہ شخص) کے لئے زیادہ بہتر، پردہ پوشی کرنا ہے، جیسے زنا، شراب اور چوری کی سزائیں، آگے انہوں نے کہا: رہے ان جرائم کے گواہ تو اگر ان سے حقوق العباد متعلق ہوں تو ان پر لازم ہے کہ اس کی گواہی دیں، اور ان کے مستحقین کو اس کی اطلاع دیں، گوکہ ان کے زواجر خالص حق اللہ ہوں، پھر اگر مصلحت ان کی گواہی دینے میں ہو تو ان کی گواہی دے دیں، مثلاً کسی کے بارے میں اطلاع ہو کہ وہ بار بار بدکاری، چوری، شراب نوشی اور لواطت کرتا ہے تو اولی یہ ہے کہ اس کے خلاف گواہی دیں، تاکہ ان مفاسد کا خاتمہ ہو، اور اگر مصلحت اس کی پردہ پوشی کرنے میں ہو، مثلاً اس طرح کی کوئی لغزش اتفاق سے کسی ذی حیثیت شخص سے ہوگئی، پھر وہ اس سے اجتناب کرکے اس سے توبہ کرلیتا ہے تو اولی یہ ہے کہ گواہی نہ دیں [1]، اس لئے کہ حضور ﷺ نے "ہزال" سے فرمایا تھا: **"یا هزال لو سترته بردائک کان خیرا لک"** [1] (اے ہزال! اگر تم اس کو اپنی چادر سے ڈھک دیتے تو تمہارے لئے بہتر تھا)۔

حدیث میں ہے: **"أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم"** [2] (ذی حیثیت لوگوں کی لغزشوں کو درگزر کو)، حدیث میں ہے: **"من سترعلی مسلم ستره الله فی الدنيا والآخره"** [3] (جس نے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی، اللہ تعالی دنیا وآخرت میں اس کی پردہ پوشی کریں گے)۔

حنابلہ میں ابن مفلح نے کہا: سابقہ گناہ پر نکیر نہ کرنا اور اس کی اطلاح حکام کو نہ دینا، اس پر مبنی ہے کہ گناہ توبہ سے ساقط ہوجاتا ہے، لہذا اگر گواہ اس کے سقوط کا قائل ہو تو اس کو حاکم کے پاس نہ لے جائے، ورنہ لے جائے گا۔

ہاں اگر وہ حرام پر مصر ہو، توبہ نہیں کی تو اس کے سابقہ فعل پر نکیر، اور حالیہ اصرار پر نکیر واجب ہے [4]۔

۳۱- دوسری حالت جو فی الحال منکر کے وجود کی شرط سے مستثنی ہے:

غلط مذاہب اور گمراہ کن بدعات والوں پر نکیر:

امام الحرمین نے ائمہ وولاۃ کے اختیارات کی تفصیل کرتے

(۱) قواعد الأحکام فی مصالح الأنام ۱/۱۸۶، ۱۹۰۔

(۱) حدیث: "یا هزال لو سترته بردائک کان خیرا لک" کی روایت مالک (موطا ۲/ ۲۸۱ طبع الحلبی) نے مرسلاً کی ہے، اور ابوداؤد (۴/ ۵۴۱، تحقیق عزت عبید دعاس) نے موصولاً ہزال سے کی ہے۔ اور اس میں کلام ہے، ابوداؤد ہی میں اس کی ایک اور اسناد ہے، جس سے اس کو تقویت ملتی ہے۔

(۲) حدیث: "أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۴۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عائشہ سے کی ہے، مناوی نے فیض القدیر (۲/ ۷۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں اس کو حسن کہا ہے۔

(۳) حدیث: "من ستر علی مسلم ستره الله في الدنيا والآخرة" کی تخریج (فقرہ/ ۲۹) میں گذر چکی ہے۔

(۴) الآداب الشرعیہ ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۹۲، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۴۸، ۴۹، ۱۰/ ۲۱۵، ۲۱۶، غذاء الألباب ۱/ ۲۰۷۔

ہوئے کہا: رہی دینی امور سے متعلق اس کی نگرانی تو اس کی قسمیں: اصول دین کی نگرانی اور فروع دین کی نگرانی ہیں، رہی اصول دین کے متعلق گفتگو تو اس کی قسمیں: دین کو حتی الوسع مسلمانوں کے لئے محفوظ رکھنا، بھٹکے ہوئے لوگوں کے شبہات کو دور کرنا، اور منکرین و کافرین کو حق مبین کی پابندی کرنے کی دعوت دینا ہے[۱]۔

شاطبی نے کہا: جو اپنی بدعت کو ظاہر کرے اور اس کی دعوت دے، اس کا حکم ان عام لوگوں کی طرح ہے جو صغیرہ یا کبیرہ گناہ کا اظہار یا اس کی دعوت دیتے ہیں، اس کو سرزنش کی جائے یا زجر و توبیخ کی جائے یا قتل کر دیا جائے اگر وہ کسی واجب پر عمل یا حرام کے ترک سے گریز کرے[۲]۔

امام غزالی کی رائے ہے کہ تمام بدعات کا دروازہ بند کرنا اور اہل بدعت کی بدعات پر نکیر کرنا چاہئے، گو کہ وہ ان کو حق سمجھیں[۳]۔

ابن القیم کی رائے ہے کہ بدعت پر مشتمل کتابوں کو تلف کر دینا واجب ہے، اور شراب کے برتنوں، اور لہو و لعب، گانے بجانے کے آلات کے تلف کرنے کے مقابلہ میں ان کو تلف کرنا بدرجہ اولی ہے، نیز اس لئے کہ اہل ہواء اور بدعات کا احتساب کرنا تمام منکرات کے احتساب سے اہم ہے[۴]۔

شرط سوم: یہ کہ منکر محتسب پر تجسس کے بغیر ظاہر ہو:

۳۲- تجسس کا مفہوم: ایسی علامتوں کو تلاش کرنا جن سے معلومات ہوں[۵]، لہذا اگر معلومات فراہم کرنے والی علامت حاصل ہو جائے، اور اس سے معلومات ہوں تو اس کے تقاضے پر عمل کرنا جائز ہے، لیکن اس کو تلاش کرنے کی اجازت نہیں، اس کے پیچھے یہ حکمت ہے کہ ہمیں لوگوں کے احکام کو باطنی امور کی کھود کرید کئے بغیر، ظاہر پر محمول کرنے کا حکم ہے[۱]۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "**إن أناسا كانوا يؤخذون بالوحي في عهد رسول الله ﷺ وإن الوحي قد انقطع وإنما نأخذكم الآن بما ظهر لنا من أعمالكم، فمن أظهر لنا خيرا أمناه وقربناه وليس إلينا من سريرته شيء، الله يحاسب سريرته، ومن أظهر لنا سوءًا لم نأمنه و لم نصدقه و إن قال إن سريرته حسنة**"[۲] (عہد رسالت میں وحی کی بنیاد پر لوگوں کی گرفت ہوتی تھی اور اب وحی کا سلسلہ رک گیا، اب ہم ظاہری اعمال کو لیں گے، پس جس سے خیر کا ظہور ہوگا ہم اس پر اعتماد کریں گے اور اسے اپنے قریب کریں گے اس کے باطن سے ہمیں کوئی سروکار نہیں ہوگا، اس کے باطن کا حساب کرنے والا اللہ ہے، اور جس سے برائی کا ظہور ہوگا ہم اس پر بھروسہ نہیں کریں گے اور نہ اس کی تصدیق کریں گے چاہے وہ اپنے باطن کی صفائی ہی کیوں نہ بیان کرے)۔

قرطبی نے فرمان باری: "وَلَا تَجَسَّسُوْا" کی تفسیر میں کہا: ظاہر کو لو، مسلمانوں کے باطن کے پیچھے نہ پڑو، یعنی کوئی بھی اپنے بھائی کے عیب کی تلاش میں نہ پڑے کہ اس سے مطلع ہو جائے، حالانکہ اللہ نے اس کو چھپا دیا ہے[۳]، لہذا محتسب کو حق نہیں کہ تجسس کرے، یا تلاش کرے، یا یہ سمجھ کر کہ گھروں میں منکر ہو رہا ہے، لوگوں کے گھروں میں گھس پڑے، اس لئے کہ یہ ممنوع تجسس کے قبیل سے ہے[۴]،

---

(۱) غیاث الأمم فی التیاث الظلم ۱۳۳-۱۳۷۔

(۲) الموافقات ۱۸۵/۴۔

(۳) الإحیاء ۴۱۷/۲۔

(۴) الطرق الحکمیہ ۷۷/۔

(۵) الإحیاء ۴۱۵/۲۔

---

(۱) الجامع لأحکام القرآن ۳۳۳/۱۶۔

(۲) حضرت عمر بن الخطاب کے اثر: أن أناسا كانوا يؤخذون کی روایت بخاری (الفتح ۲۵۱/۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) الجامع لأحکام القرآن ۳۳۳/۱۶۔

(۴) الزواجر عن اقتراف الکبائر ۱۶۹/۲، نصاب الاحتساب ۲۰۲۔

اسی حکم میں وہ شخص ہے جو نگاہوں سے اوجھل ہو [۱]، اور ایسی جگہ پر چھپا ہوا ہو جس کو غالباً وہی لوگ جانتے ہیں جو وہاں موجود ہیں، وہ اس کو چھپاتا ہے، اور اس کو بیان نہیں کرتا [۲]۔

لوگ دو طرح کے ہیں:

اول: مستور، جس کے متعلق معاصی کا کوئی علم نہیں، ایسے شخص سے اگر کوئی غلطی یا لغزش ہو جائے تو اس کو کھولنا، اس کی پردہ دری کرنا اور بیان کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ غیبت ہے، اور اسی سے متعلق فرمانِ باری ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ يُحِبُّوْنَ أَنْ تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِيْ الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ فِيْ الدُّنْيَا وَ الآخِرَةِ" [۳]۔ (یقیناً جو لوگ چاہتے ہیں کہ مؤمنین کے درمیان بے حیائی کا چرچا رہے، ان کے لئے سزاء دردناک ہے دنیا میں (بھی) اور آخرت میں (بھی) مراد: کسی مستور الحال مسلمان سے ہونے والی غلطی یا اس پر لگائے گئے الزام کو (حالانکہ وہ اس سے بری ہے) پھیلانا ہے۔

دوم: جو معاصی میں مشہور ہو، کھلم کھلا اس کا ارتکاب کرتا ہو، اپنے جرم کی یا اس کو جو کچھ کہا جاتا ہے اس کی پرواہ نہیں کرتا، تو ایسا شخص اعلانیہ فاجر ہے، اس کی غیبت نہیں ہوتی، ایسے شخص کے امور کو تلاش کرنے میں کوئی حرج نہیں، تا کہ اس پر حدود نافذ ہو سکیں [۴]۔

اگر کچھ لوگوں کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ اکٹھا ہو کر منکر کر رہے ہیں، تو ان کے پاس دیوار چڑھ کر جانا، اس پر ائمہ نے نکیر کی ہے، یہ ممنوع تجسس میں داخل ہے [۵]، اور اس حالت میں اظہار ہو جاتا ہے جب کہ معصیت کا ارتکاب ایسی جگہ ہو رہا ہو جس کو آتے جاتے لوگ دیکھتے ہوں، یا حواس ظاہرہ سے اس کا علم اس طرح ہو رہا ہے کہ گھر سے باہر لوگوں پر پوشیدہ نہ رہے۔ اور جس کی علامت واضح ہو، تو ایسا شخص مستور نہیں بلکہ اعلانیہ مرتکب ہے۔

ماوردی نے کہا: محتسب ان محرمات کو تلاش نہ کرے جو ظاہر نہیں، اور اگر کچھ لوگوں کے بارے میں ظاہری علامت اور آثار سے غالب گمان ہو جائے کہ پوشیدہ طور پر معصیت کرتے ہیں تو اس کی دو صورتیں ہیں:

اول: کسی ایسی چیز کی بے حرمتی ہو رہی ہو جس کی تلافی کی صورت ختم ہو جائے گی، مثلاً کسی معتبر سچے آدمی نے بتایا کہ ایک آدمی دوسرے کو قتل کرنے کے لئے یا ایک مرد عورت کو اس سے بدکاری کرنے کے لئے تنہائی میں لے گیا ہے، تو اس حالت میں اس کے لئے جائز ہے کہ اس کی ٹوہ میں لگے، کھود کرید اور تلاش کرے، تا کہ ایسی چیز فوت نہ ہو جائے جس کی تلافی ممکن نہیں ہے، اسی طرح اگر مقررہ محتسب کے علاوہ رضا کار کو اس کا علم ہو تو وہ بھی اس کو تلاش اور اس پر نکیر کر سکتا ہے۔

قسم دوم: جو اس درجہ سے نیچے ہے، ایسے شخص کے بھید کو ٹٹولنا اور اس کی پردہ دری کرنا، ناجائز ہے، اور اگر کسی گھر سے گانے بجانے کی اور رقص و سرور کی آواز سنے تو گھر کے باہر سے نکیر کر سکتا ہے، لیکن گھر کے اندر نہیں جا سکتا، اس لئے کہ منکر ظاہر ہے، اور اس کی ذمہ داری نہیں کہ باطن کا پتہ لگائے [۱]۔

غلبۂ ظن کی بنیاد پر نکیر:

ظن کی دو انواع ہیں:

---

(۱) الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۹۲۔

(۲) غذاء الألباب ۱/ ۲۲۶۔

(۳) سورۂ نور/ ۱۹۔

(۴) غذاء الألباب ۱/ ۲۲۶، ۲۲۷، المعیار المعرب ۱۱/ ۳۰۲، ۳۰۳۔

(۵) الآداب الشرعیہ ۱/ ۳۱۸، ۳۱۹۔

---

(۱) الأحكام السلطانية ۲۵۲، شرح النووی علی مسلم ۲/ ۲۶، تبصرة الحكام ۲/ ۱۸۶، ۱۸۷، الآداب الشرعیہ ۱/ ۳۱۸، تحفة الناظر وغنية الذاكر ۲۱۔

۳۳-نوع مذموم: شارع نے جس پر عمل کرنے اور اس پر کسی ایسی چیز کی بنیاد رکھنے سے منع کیا ہے جس کی بنیاد رکھنا اس پر ناجائز ہے، مثلاً کسی کے متعلق یہ ظن کہ اس نے بدکاری کی یا چوری کی یا ڈاکہ زنی کی یا کسی کو قتل کردیا یا مال چھین لیا یا عزت لوٹی ہے، اور محض ظن کی بنیاد پر کسی شرعی حجت کے بغیر اس پر اس کی گرفت کرنا چاہے اور اسی ظن کی بنیاد پر اس کے خلاف گواہی دینا چاہے تو یہی گناہ ہے، فرمان باری ہے: ''**يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ أَمَنُوْا اجْتَنِبُوْا كَثِيْرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ**''[۱] (اے ایمان والو! بہت سے گمانوں سے بچو، کیونکہ بعض گمان گناہ ہوتے ہیں)، نیز فرمانِ نبوی ہے: ''**إياكم و الظن فإن الظن أكذب الحديث**''[۲] (ظن سے بچو کہ ظن سب سے جھوٹی بات ہے)۔

نوع محمود: تمام مسلمانوں کا اجماع ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے، اس لئے کہ اکثر مصالح کی بنیاد ایسے ظنون پر ہے جو شرعی ضوابط کے ساتھ منضبط ہیں[۳]، اور اس نوعیت کے ظن پر عمل، قلیل و نادر الوقوع مفاسد کے اندیشہ سے نہ کرنا، بہت سے مفادات کو معطل کرنے کا سبب ہوگا، اور یہ اللہ کی حکمت کے خلاف ہے، جس حکمت سے اس نے احکام بنائے ہیں[۴]، اسی قبیل سے حالات ذیل کے مثل منکر پر نکیر کرنا ہے:

اول: کسی کو دوسرے کے کپڑے چھینتے ہوئے دیکھے تو اس پر نکیر کرنا اس ظن کی بنیاد پر واجب ہے جو مسلوب (جس سے چھینا گیا) کے قبضہ کی ظاہری حالت سے حاصل ہوتا ہے۔

دوم: کسی کو دیکھا کہ ایک عورت کو کھینچ کر اپنے گھر لے جا رہا ہے، اس کا دعوی ہے کہ وہ اس کی بیوی ہے، عورت اس کا انکار کرتی ہے تو اس پر نکیر کرنا واجب ہے، اس لئے کہ اصل اس کے دعویٰ کا غلط ہونا ہے۔

سوم: دیکھا کہ ایک شخص دوسرے کو قتل کر رہا ہے، دعویٰ یہ ہے کہ وہ حربی کافر ہے، دارالاسلام میں امان کے بغیر داخل ہوگیا ہے، وہ شخص اس کا انکار کرتا ہے تو اس پر نکیر واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو حنیفیت پر پیدا کیا ہے، اور دارالاسلام میں ہونا وہاں والوں کے اسلام کی علامت ہے، کیونکہ اس میں مسلمانوں کا غلبہ ہے۔

ان حالات اور ان جیسی دوسری حالتوں میں ظن پر عمل کیا جائے گا، اب اگر اس کو انجام دینے والا درست ثابت ہوا تو اس نے اللہ کے فریضہ کو ادا کردیا، بشرطیکہ اس کا مقصد رضائے الٰہی ہو، اور اگر وہ درست ثابت نہ ہوا تو معذور ہے، اپنے فعل کا اس کو گناہ نہیں ہوگا[۱]۔

محتسب بازار میں گھوم سکتا ہے، وہاں کے لوگوں کے حالات کا جائزہ لے گا، بغیر اس کے کہ کوئی ان کی خیانت کے متعلق اس کو خبر دے[۲]، یہ ممنوعہ تجسس کی قبیل سے نہیں ہوگا، بلکہ یہ بعینہ وہی کام ہے جس سے اسے اعراض نہیں کرنا چاہئے، جیسا کہ محتسب کے آداب کے بیان میں گزرا[۳]۔

شرط چہارم: یہ کہ منکر اجتہاد کے بغیر معلوم ہو، جو بھی محل اجتہاد ہوگا اس پر احتساب نہیں[۴]، صاحب ''الفواکہ الدوانی'' نے اس شرط کی

(۱) سورۂ حجرات/۱۲۔

(۲) حدیث: ''إياكم و الظن، فإن الظن أكذب الحديث'' کی روایت مسلم (۴/۱۹۸۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے۔

(۳) قواعد الأحکام ۲/۶۲، أحکام القرآن لابن العربی ۴/۱۲، ۱۵، الجامع لأحکام القرآن ۱۶/۳۳۲، أحکام القرآن للجصاص ۵/۲۸۷، ۲۸۹، الآداب الشرعیہ ۱/۳۱۷۔

(۴) قواعد الأحکام ۲/۶۰۔

(۱) قواعد الأحکام ۲/۵۸، ۵۹، الفروق ۴/۲۵۷، الآداب الشرعیہ ۱/۳۱۷۔

(۲) نصاب الإحتساب ۱۵۶، ۱۵۷، ۱/۲، ۲۰۲۔

(۳) معالم القربہ ۲۱۹، نہایۃ الرتبہ فی طلب الحسبہ للشیرازی۔

(۴) الإحیاء ۲/۳۱۶۔

تعبیر اس انداز سے کی ہے: یہ کہ منکر کے حرام ہونے پر اجماع ہو یا عدم تحریم کی دلیل ضعیف ہو[1]۔ جس کی تشریح حسب ذیل ہے:

شرعی احکام دو قسم کے ہیں:

اول: ظاہری واجبات، مثلاً نماز، روزہ، زکاۃ اور حج، مشہور محرمات جیسے زنا، قتل، چوری، شراب نوشی، ڈاکہ زنی، غصب، سود، اور اس کے مشابہ، ہر مسلمان ان کو جانتا ہے، اور ان کا احتساب کسی ایک جماعت کے ساتھ خاص نہیں۔

دوم: وہ احکام جو باریک اقوال وافعال میں ہوں، جن کا علم صرف علماء کو ہوتا ہے، جیسے فروعِ عبادات، معاملات اور نکاح وغیرہ کے احکام، اس قسم کی دو انواع ہیں:

نوع اول: جس پر اہل علم کا اجماع ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس میں احتساب کا تعلق اہل علم سے ہوگا اور عوام کا اس میں کوئی دخل نہیں۔

دوم: جس کے بارے میں اہل علم کا اختلاف ہے جن کا تعلق اجتہاد سے ہے، لہذا کسی بھی محل اجتہاد امر میں احتساب نہیں[2]۔

لیکن یہ قول علی الاطلاق نہیں، بلکہ اس سے مراد ایسا اختلاف ہے جس کی دلیل ہو، بلا دلیل اختلاف کا اعتبار نہیں[3]۔

ابن قیم اس کو اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ نکیر یا تو قول وفتوے پر ہوگی یا عمل پر۔

پہلی صورت میں اگر قول، کسی سنت یا مشہور اجماع کے خلاف ہو تو اس پر بالاتفاق نکیر کرنا واجب ہے، ورنہ اس کی کمزوری اور خلاف دلیل ہونے کی وضاحت کر دینا، اس جیسے امر پر نکیر ہے، اور عمل اگر خلاف سنت یا اجماع ہو تو نکیر کے درجات کے لحاظ سے اس پر نکیر کرنا واجب ہے، اور کوئی فقیہ کیسے کہہ سکتا ہے کہ مختلف فیہ مسائل میں نکیر نہیں، حالاں کہ تمام جماعتوں کے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ قاضی کا فیصلہ اگر کتاب وسنت کے خلاف ہو تو اس کو توڑ دیا جائے گا، گو کہ اس میں بعض فقہاء سے اتفاق ہو، اور اگر مسئلہ میں سنت واجماع نہ ہو، اس میں اجتہاد کی گنجائش ہو تو اس پر عمل کرنے والے مجتہد یا مقلد پر نکیر نہیں ہوگی[1]۔ امام نووی نے کہا: نہ محتسب اور نہ کوئی دوسرا کسی دوسرے پر نکیر کرے گا۔ اسی طرح انہوں نے کہا: مفتی یا قاضی کو حق نہیں کہ اپنے مخالف پر اعتراض کرے، اگر وہ نص یا اجماع یا قیاس جلی کا مخالف نہ ہو، یہ حکم ائمہ اربعہ کے یہاں متفقہ ہے، اس لئے کہ فیصلہ اگر کتاب وسنت یا اجماع یا قیاس کے خلاف ہو تو اس کو توڑ دیا جائے گا[2]۔ اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''فتویٰ'' اور ''قضاء''۔

منکر کی اقسام:

۳۴- منکر کی تین اقسام ہیں:

اول: وہ منکر ہے جو حقوق اللہ میں سے ہو۔

دوم: وہ منکر ہے جو انسانوں کے حقوق سے متعلق ہوں۔

سوم: وہ جو دونوں میں مشترک ہو۔

حقوق اللہ میں منکر سے ممانعت کی کئی اقسام ہیں:

---

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۹۴۔

(۲) شرح النووی علی مسلم ۲/ ۲۳، کتاب الفقیہ والمتفقہ ۲/ ۶۷، ۶۸، إحیاء علوم الدین ۲/ ۳۱۵، الآداب الشرعیہ ۱/ ۱۸۶، ۱۸۷، تحفۃ الناظر وغنیۃ الذاکر ۴، ۷، الزواجر ۲/ ۱۶۹۔

(۳) حاشیہ رد المحتار ۵/ ۴۰۳۔

(۱) اعلام الموقعین ۳/ ۳۰۰، الآداب الشرعیہ ۱/ ۱۸۹، ۱۹۱۔

(۲) شرح النووی علی مسلم ۲/ ۲۴، الفروق ۴/ ۴۰، ۴۱، تہذیب الفروق ۴/ ۸۰، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۹۴، حاشیۃ رد المحتار ۵/ ۲۹۲، ۴۰۰، ۴۰۲، ۶۸۵، تیسیر التحریر ۴/ ۳۴، کتاب الفقیہ والمتفقہ ۲/ ۶۵، غایۃ الوصول شرح لب الأصول ۱۴۹، إیضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک ۱۴۹، ۱۵۰۔

اول: عقائد سے متعلق۔

دوم: عبادات سے متعلق۔

سوم: محظورات سے متعلق۔

چہارم: معاملات سے متعلق۔

رہا عقائد سے متعلق تو ان میں حق وہی ہے جس پر محدثین اور اہل السنّت والجماعت ہیں [۱]۔

ان کی سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ وہ ام الکتاب (محکم) کی پیروی کرتے ہیں، متشابہ کو ترک کرتے ہیں، اور ام الکتاب کے تحت اعتقادی وعملی اصول سب آتے ہیں [۲]۔

رہا عبادات سے متعلق تو اس کی مثال: عبادتوں کے مقررہ طریقہ کی بالقصد مخالفت کرنے والا اور اس کے مسنون اوصاف کو عمداً بدلنے والا ہے، جیسے سری نماز میں بالقصد جہراً قرأت کرے اور جہری نماز میں بالقصد سری قرأت کرے، یا نماز یا اذان میں غیر مسنون اذکار کا اضافہ کرے تو محتسب اس پر نکیر کرے گا، اور عناد کرنے والے کی سرزنش کرے گا، اگر اس کے کئے ہوئے فعل کا کوئی امام متبوع، قائل نہ ہو۔

رہا محظورات سے متعلق تو یہ ہے کہ لوگوں کو شک کے مواقع اور تہمت کی جگہوں سے روکے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: **"دع ما یریبک إلی ما لا یریبک"** [۳] (مشکوک کو ترک کر کے غیر مشکوک کو اختیار کرو)۔ پہلے نکیر کرے، نکیر کرنے سے پہلے سرزنش نہ کرے۔

رہا غلط معاملات سے متعلق: جیسے ربا، فاسد بیوع اور وہ جس سے شریعت نے متعاقدین کی رضامندی کے باوجود منع کیا ہے، اگر اس کا محظور ہونا متفق علیہ ہو، اس صورت میں محتسب کی ذمہ داری ہے کہ اس پر نکیر کرے، اس سے روکے اور زجر کرے۔

جس کی اباحت وممانعت میں فقہاء کا اختلاف ہے اس میں محتسب کی نکیر کا کوئی دخل نہیں الا یہ کہ اختلاف کمزور ہو، اور وہ متفقہ محظور کا ذریعہ بن جائے، جیسے نقدی ربا کہ اس میں اختلاف کمزور ہے، اور یہ ادھار ربا (سود) کا ذریعہ ہے جو بالاتفاق حرام ہے۔

اس کی بنیادی نگاہ: ناپ تول کے پیمانوں اور باٹ میں کمی اور ڈنڈی مارنے سے روک ٹوک پر ہونی چاہئے، اور وہ اس کی خاطر سرزنش کرسکتا ہے، سزا دے سکتا ہے، اس کے لئے جائز ہے کہ اگر بازاری پیمانوں میں شک ہو تو ان کو پرکھے، اور ان کی جانچ کرے، اور اگر اس کے مقرر کردہ پیمانہ پر کوئی لیبل ہو جس کو سب لوگ جانتے ہوں صرف اسی کے ساتھ معاملہ رکھا جائے تو زیادہ احتیاط کی بات ہے، اور اگر اس نے مقرر کردیا اور کچھ لوگوں نے اس کے خلاف پیمانے سے معاملہ کیا جس پر اس کا لیبل ثبت نہیں تو ان پر نکیر (اگر اس میں کمی ہو) دو وجوہ سے ہوگی:

اول: اس کے لیبل لگے ہوئے پیمانے کی مخالفت اور شاہی حقوق سے انکار کے سبب۔

دوم: ڈنڈی مارنے اور کمی کرنے کے سبب اور حقوق شرعیہ سے انکار کے سبب، اور اگر انہوں نے بغیر لیبل کے جس معیار سے معاملہ کیا ہے، ٹھیک ہے کم نہیں، تو محض سلطانی حق کی وجہ سے ان پر نکیر ہوگی، کیوں کہ انہوں نے اس کی خلاف ورزی کی ہے، اور اگر کچھ لوگوں نے اس کا جعلی لیبل بنالیا تو اس میں جعل سازی، درہم ودینار کے لیبل میں کھوٹ ملائے ہوئے کی طرح ہے، پھر اگر جعل سازی کے ساتھ دھوکہ دہی بھی ہو تو ان پر نکیر اور سرزنش دو وجوہ سے ہوگی:۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۷۰۔

(۲) الموافقات، ۴/ ۱۷۷، ۱۷۸۔

(۳) حدیث: "دع ما یریبک إلی ما لا یریبک" کی روایت ترمذی (۴/ ۶۶۸ طبع الحلبی) نے حضرت حسن بن علی سے کی ہے، امام ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

اول: سلطنت کے حق میں جعل سازی کی رو سے۔

دوم: شریعت کی رو سے دھوکہ دہی کے متعلق، اور یہ دونوں میں بڑا منکر ہے، اور اگر جعل سازی میں دھوکہ دہی نہ ہو تو خاص طور پر صرف بحق سلطنت نکیر ہوگی۔

رہا خالص حقوق العباد میں احتساب:

تو کچھ کا تعلق پڑوسیوں سے ہے، جیسے کوئی اپنے پڑوسی کی حد میں بڑھ جائے، یا پڑوسی کے گھر کی حدود میں بڑھ جائے یا زبردستی پڑوسی کی دیوار پر شہتیر رکھ دے تو محتسب اس پر اعتراض نہیں کرسکتا، یہاں تک کہ پڑوسی فریاد کرے، اس لئے کہ یہ اس کا نجی حق ہے وہ اس کو معاف کرسکتا ہے اور اس کا مطالبہ بھی کرسکتا ہے، اور اگر وہ محتسب کے پاس مسئلہ لے جائے تو محتسب اس پر غور وفکر کرے، بشرطیکہ ان دونوں کا آپس میں نزاع وانکار نہ ہو، اور وہ زیادتی کرنے والے کو زیادتی ختم کرنے کا پابند کرے گا، اور شواہد حال کے مطابق محتسب اس کو سرزنش بھی کرسکتا ہے[1]۔

کچھ کا تعلق پیشہ وصنعت والوں سے ہے، ان کی تین اصناف ہیں:

وہ جن کے کام میں محتسب تکمیل وتقصیر کی نگرانی کرے گا۔

وہ جن کی حالت پر محتسب امانت داری اور خیانت کی نگرانی کرے گا۔

وہ جن کے کام میں محتسب عمدہ ہونے اور خراب ہونے کی نگرانی کرے گا۔

وہ لوگ جن کے کام میں تکمیل اور تقصیر کی محتسب نگرانی کرتا ہے، ان کی مثال اطباء اور معلمین ہیں۔ اس لئے کہ طبیب انسانی نفوس میں تصرف کرتا ہے، اس میں کوتاہی کے نتیجہ میں جان جاسکتی ہے یا بیماری پیدا ہوسکتی ہے، اور معلمین کے طریقے ایسے ہیں کہ شروع سے بچہ جس کا عادی ہوجائے گا، بڑے ہوکر اس کو چھوڑنا دشوار ہوتا ہے، لہذا محتسب جن معلمین کے پاس خوب علم ہو اور ان کا طریقہ عمدہ ہو ان کو برقرار رکھے، اور اس میں کوتاہی کرنے والے اور غلط طریقہ والے کو روک دے۔

امانت داری اور خیانت کے متعلق جن لوگوں کے حال کی نگرانی محتسب کرتا ہے، ان کی مثال: سونار، بنکر، دھوبی اور رنگ ریز ہیں، اس لئے کہ یہ لوگ دوسروں کے مال لے کر بھاگ سکتے ہیں، لہذا ان میں معتبر اور امانت دار لوگوں کو دیکھ کر برقرار رکھے، اور جن کی خیانت ظاہر ہو ان کو ہٹادے۔

وہ لوگ جن کے کام میں عمدگی اور خرابی کی نگرانی محتسب کرتا ہے، جن کا تعلق کام میں خرابی اور ناکارہ پن سے ہے اگرچہ کوئی فریادی نہ ہو، یا نجی کام میں ہو، جس میں کاریگر خراب کرنے اور کھوٹ ملانے کا عادی ہوچکا ہے اب اگر کوئی فریادی اس کے پاس آتا ہے تو اس کو اس کی خاطر نکیر کرے اور جھڑکے، اور اگر اس سے تاوان متعلق ہو تو تاوان کی حالت کی رعایت رکھے، اور اگر اس میں اندازہ لگانے اور قیمت مقرر کرنے کی ضرورت ہو تو محتسب اس پر غور نہیں کرسکتا، اس لئے کہ اس میں حاکمانہ اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے، بلکہ قاضی کو اس پر غور کرنے کا زیادہ حق ہے، اور اگر اس میں اندازہ لگانے اور قیمت مقرر کرنے کی ضرورت نہ ہو اور اس میں اس کا مثل واجب ہو اس میں اجتہاد کی ضرورت یا نزاع نہ ہو تو محتسب اس پر غور کرے، تاوان لازم کرے، اور اس کے عمل پر سرزنش کرے، اس لئے کہ یہ انصاف دلانا اور زیادتی کرنے سے روکنا ہے۔

رہا اللہ اور بندوں کے مشترکہ حقوق میں احتساب:

تو اس کی مثال: لوگوں کے گھروں میں جھانکنے سے منع کرنا ہے، بلند مکان والے کو چھت کے گرد پردے کھڑا کرنے کا پابند نہیں

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ۲۵۴، نصاب الاحتساب ۹۱، ۹۶۔

کرے گا، لیکن دوسرے کے گھر میں جھانکنے سے احتیاط کرنے کا پابند تو کرنا ہی ہوگا۔

اگر راستہ کی مساجد اور بھری جوامع میں کوئی امام اتنی لمبی نماز پڑھاتا ہو کہ کمزور لوگ بے بس ہو جائیں، اور ضرورت مند حضرات نماز میں حاضر نہ ہوں تو اس پر نکیر کرے گا، اگر کوئی قاضی ایسا ہو کہ جب فریق اس کے پاس آتے ہیں تو وہ چھپ جاتا ہے اور جب اس کے پاس مقدمہ لاتے ہیں تو ان پر غور نہیں کرتا یہاں تک بہت سے مسائل رکے رہتے ہیں، اور لوگوں کو نقصان پہنچتا ہے تو محتسب اس پر نکیر کر سکتا ہے، لیکن قاضی کے پاس کوئی عذر ہو تو اس کو دور کرے گا، اور قاضی کا بلند رتبہ ہونا اس کی کوتاہی پر نکیر کرنے سے مانع نہیں۔

اگر جانوروں کے مالکان ان سے ایسا کام لیتے ہوں کہ وہ مسلسل اس کو انجام نہیں دے سکتے، تو محتسب ان پر نکیر کرے، اور ان کو اس سے روکے۔

محتسب کشتی کے مالکان کو گنجائش سے زیادہ بوجھ لادنے سے روک سکتا ہے، جس سے کشتی کے غرق آب ہونے کا اندیشہ ہو، اسی طرح تیز ہوا میں سفر کرنے سے روک سکتا ہے، اگر کشتی میں مردوں اور عورتوں کو سوار کیا ہو تو ان کے درمیان پردہ کرے، اور اگر بازار میں کوئی شخص صرف عورتوں سے لین دین کرتا ہے تو محتسب اس کے کردار اور امانت داری پر نظر رکھے، اگر بہتر ہو تو اس کو عورتوں سے لین دین کرنے دے۔

اگر کسی نے عام راستہ پر مکان بنالیا تو اس کو روکے، اگر چہ راستہ اب بھی کشادہ ہو، اور اس کو بنی ہوئی عمارت گرانے کا پابند کرے، گو کہ عمارت مسجد کی ہو، اس لئے کہ راستے چلنے کے لئے ہیں تعمیرات کے لئے نہیں، اور محتسب اجتہاد کرے گا، اور اگر لوگ اپنے سامان اور تعمیری اوزار، بیچ سڑکوں اور بازاروں میں اونچائی کے ساتھ لگا دیں، اور فوراً فوراً اس کو وہاں سے ہٹا دیں تو ان کو اس کی اجازت ہوگی، بشرطیکہ گزرنے والوں کو تکلیف نہ ہو، ہاں اگر راہ گیروں کو دشواری ہو تو ایسا کرنے سے روک دیا جائے گا، یہی حکم چھجہ نکالنے، کوڑا دانوں اور پانی کی نالیوں کا ہے، اگر اس سے نقصان نہ ہو تو برقرار رکھے ورنہ روک دے۔ اور کیا نقصان دہ ہے، کیا نہیں اس کے متعلق اپنی رائے واجتہاد سے کام لے، اس لئے کہ یہ اجتہاد عرفی ہے، شرعی نہیں۔

محتسب لوگوں کو مردے اکھاڑ کر دوسری جگہ منتقل کرنے سے (اگر وہ مملوکہ یا مباح زمین میں دفن کردیئے گئے تھے) روک سکتا ہے، ہاں اگر غصب شدہ زمین میں دفن کردیا تھا تو مالکِ زمین دفن کرنے والے کو پابند کر سکتا ہے کہ مردے کو نکال کر دوسری جگہ لے جائے۔

محتسب انسانوں اور چوپایوں کو خصی بنانے سے روکے گا، اور اس پر تادیب کرے، اور اگر اس میں قصاص یا دیت کا استحقاق ہو تو وصول کر کے اس کے مستحق کے حوالہ کرے، بشرطیکہ اس میں نزاع اور انکار نہ ہو۔

کہانت اور کھیل کے ذریعہ کمائی کرنے سے روکے اور اس کے لئے دینے اور لینے والے کی تادیب کرے گا[1]۔

رکن سوم-محتسب علیہ:

۳۵-محتسب علیہ: جس کو معروف کا حکم دیا گیا ہو اور منکر سے روکا گیا

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ۲۴۷، ۲۵۹، المقدمہ السلطانیہ ورقہ ۱۱۵، ۱۱۸، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ۲۹۱، ۳۰۸، معالم القربہ ۲۷، ۳۲، غرائب القرآن و رغائب الفرقان ۴/ ۲۸، ۲۹، الفروق للقرافی ۱/ ۱۴۰، ۱۴۲، تہذیب الفروق ۱/ ۱۵۷، ۱۵۸، نہایۃ الأرب ۶/ ۳۰۲، ۳۱۵، النووی علی مسلم ۲/ ۲۳، الزواجر عن اقتراف الکبائر ۲/ ۱۶۹، دیکھئے: نہایۃ الرتبہ فی طلب الحسبہ للشیرازی، لابن بسام تحفۃ الناظر وغنیۃ الذاکر ۱۶۴، اور اس کے بعد کے صفحات۔

ہو [۱]، اس کی شرط یہ ہے کہ ایسے مفسدہ میں ملوث ہو جس کو روکنا واجب ہے، یا کسی ایسی مصلحت کو ترک کرنے والا ہو جس کی تحصیل واجب ہے [۲]، امام غزالی نے کہا: اس کی شرط یہ ہے کہ ایسی حالت میں ہو جس کے حق میں فعل ممنوع، منکر ہو جائے، اس کے لئے مکلّف ہونا شرط نہیں، مامور اور منہی (جس کو روکا جائے) کا عاصی و گنہ گار ہونا شرط نہیں [۳]، اس کی کئی مثالیں منکر کے مفہوم اور اس سے مراد کے ضمن میں آچکی ہیں [۴]۔

اول- بچوں کا احتساب:

۳۶- ابن حجر ہیثمی نے وجوب کی صراحت کی ہے اور ائمہ سے نقل کیا ہے کہ چھوٹے اور بڑے گناہ پر نکیر کرنا واجب ہے، حتی کہ اگر خاص طور پر کرنے والے کے حق میں وہ فعل معصیت نہ ہو تب بھی، جیسے بچہ اور مجنون کو شراب نوشی اور بدکاری سے روکنا [۵]۔

ابن مفلح اور سفارینی نے ابن جوزی کے نزدیک وجوب کو راجح کہا ہے، اور حجاوی نے استحباب کو راجح کہا ہے، اور کہا: نابالغ اولاد پر ان کی تربیت وتعلیم کے لئے خواہ لڑکے ہوں یا لڑکیاں نکیر کرنا مستحب ہے [۶]۔

دوم- والدین کا احتساب:

۳۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ لڑکا اپنے والدین کا احتساب کرسکتا ہے، اس لئے کہ امر ونہی کے متعلق وارد نصوص مطلق ہیں والدین وغیرہ سب کو شامل ہیں، نیز اس لئے کہ امر ونہی مامور (جس کو حکم دیا جائے) اور منہی (جس کو روکا جائے) کے فائدہ کے لئے ہیں، اور والدین اس کے زیادہ مستحق ہیں کہ اولاد انہیں نفع پہنچائیں [۱]، لیکن تعرف (معلوم کرنے) اور تعریف (بتانے) کے درجہ سے آگے نہ بڑھے، اس سے آگے کے بارے میں جس میں ان کی ناراضگی ہو فقہاء کا اختلاف ہے، مثلاً سارنگی توڑنا، شراب بہادینا، یا ریشم سے بنے ہوئے ان کے کپڑوں کی سلائی کھول دینا یا ان کے گھر میں موجود حرام مال کو واپس کرنا۔

امام غزالی کی رائے ہے کہ لڑکا یہ کام کرسکتا ہے، اس لئے کہ ان افعال کا تعلق باپ کی ذات سے نہیں، لہذا اس صورت میں باپ کی ناراضگی کا سبب غلط اور حرام سے اس کی محبت ہے [۲]۔

دوسرے حضرات اس کو ناجائز کہتے ہیں، یہی حنفیہ کا مذہب ہے، اسی کو قرافی نے امام مالک سے نقل کیا ہے، اور یہی امام احمد کا بھی مذہب ہے، صاحب ''نصاب الاحتساب'' نے کہا: والدین کو امر بالمعروف کرنے کا سنت طریقہ یہ ہے کہ انہیں ایک بار حکم کرے، اگر قبول کریں تو بہتر ہے، اور اگر ناپسند کریں تو خاموش ہو جائے، اور ان کے لئے دعا واستغفار میں مشغول ہو جائے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اس کے لئے کفایت کرے گا اس کے والدین کے ان امور میں جو اسے فکرمند کیے ہوئے ہیں [۳] ایک دوسری جگہ انہوں نے کہا: لڑکے کے لئے جائز ہے کہ اپنے والدین کی معصیت کی خبر محتسب کو دے، اگر لڑکے کو معلوم ہو کہ والدین اس کی نصیحت پر اس سے باز نہیں

(۱) الکنز الأکبر فی الأمر بالمعروف والنہی عن المنکر جلد اول، ورقہ ۵۷۔
(۲) قواعد الأحکام فی مصالح الأنام ۱۲۱، الفروق ۲۵۶/۴، ۲۵۷۔
(۳) سابقہ دو مراجع، حاشیہ رد المحتار ۲۶/۴۔
(۴) دیکھئے: فقرہ/ ۲۸۔
(۵) الزواجر ۱۶۹/۲۔
(۶) الآداب الشرعیہ ۲۰۹/۱، غذاء الألباب ۲۰۲/۱، ۲۰۳۔

(۱) نصاب الاحتساب ۸۹، الفروق ۲۵۶/۴، إحیاء علوم الدین ۳۱۶/۲، الآداب الشرعیہ ۵۰۵/۱۔
(۲) الإحیاء ۴۰۶/۲۔
(۳) نصاب الاحتساب ۸۹، ۹۰۔

آئیں گے[۱]۔

قرافی نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ والدین کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کیا جائے گا، اور اس سلسلہ میں ان کے ساتھ عاجزی اور رحم دلی کا برتاؤ کیا جائے گا[۲]۔

اسی کے مثل امام احمد سے مروی ہے، حنبل کی روایت میں ہے کہ جب وہ اپنے والد کو کوئی ناپسند کام کرتے دیکھتے تو ان سے سختی اور بدسلوکی کے بغیر بات کرتے تھے، ان سے سخت کلامی نہیں کرتے تھے۔ باپ، اجنبی کی طرح نہیں ہے، اور یعقوب بن یوسف کی روایت میں ہے: اگر والدین شراب فروشی کرتے ہوں تو ان کا کھانا نہ کھائے، اور ان سے الگ ہو جائے[۳]۔

رہا احتساب کرنے میں شدت برتنا، مارنا اور باطل چھڑانے کے لئے مجبور کرنا تو امام غزالی دوسرے حضرات کے ساتھ اس سے منع کرنے میں متفق ہیں، انہوں نے کہا: امر بالمعروف اور نہی عن المنکر عام وارد ہوا ہے، اور والدین کو ایذاء رسانی سے ممانعت خاص ان دونوں کے حق میں وارد ہے، جس کا تقاضا ہے کہ ان کو اس عموم سے خارج کیا جائے، اس لئے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جلاد اپنے باپ کو حد زنا میں قتل نہیں کرسکتا، اور نہ ہی وہ بذاتِ خود اس پر حد نافذ کرے گا، بلکہ خود اپنے کافر باپ کو قتل نہیں کرسکتا بلکہ اگر باپ نے بیٹے کا ہاتھ کاٹ دیا تو اس پر قصاص لازم نہیں ہوگا، اور اسے یہ اختیار نہیں کہ مقابلے میں اسے ایذاء پہنچائے اور جب اس کو یہ حق نہیں کہ سابقہ جرم کی سزا کے طور پر اس کو اذیت دے تو اس کو ایسی سزا کے ذریعہ اذیت دینا جو آئندہ متوقع جرم سے روکنا ہے بدرجہ اولی ناجائز ہوگا[۱]۔

ابن حجر نے اضطراری (مجبوری) کی حالت میں نرمی سے آگے بڑھ کر شدت وسختی کو رخصت قرار دیا ہے[۲]۔

سوم- طالب علم اپنے استاذ کا، بیوی اپنے شوہر کا اور تابع اپنے مقتدا کا احتساب کرے:

۳۸- امام نووی نے ''الأذکار'' میں ایک باب قائم کیا ہے کہ انسان پر واجب ہے کہ ہر چھوٹے بڑے کو وعظ ونصیحت کرے، اور کہا: جاننا چاہئے کہ یہ باب حد درجہ قابل توجہ ہے، انسان پر واجب ہے کہ ہر چھوٹے بڑے کو نصیحت، وعظ، اور امر بالمعروف ونہی عن المنکر کرے، اگر غالب گمان یہ نہ ہو کہ اس کے وعظ کرنے پر مفسدہ مرتب ہوگا[۳]۔

امام غزالی نے احتساب کے بارے میں شوہر کے تئیں بیوی کو وہی مقام دیا ہے جو باپ کے تئیں اولاد کا ہے۔

باب: ''تابع اپنے مقتدا سے (اگر وہ اس طرح کا کوئی کام کرے) کیا کہے''، میں انہوں نے کہا: جاننا چاہئے کہ تابع اگر اپنے شیخ وغیرہ مقتدا حضرات کے اندر بظاہر خلاف معروف چیز دیکھے تو صحیح بات معلوم کرنے کی نیت سے ان سے دریافت کرے، اگر اس نے بھول کر ایسا کیا ہوگا تو اس کی تلافی کرے گا، اور اگر قصداً کیا ہوگا اور وہ فی الواقع صحیح ہوگا تو اس کی وضاحت کردے گا، اور انہوں نے اس سلسلہ میں مختلف آثار نقل کئے ہیں۔

امام غزالی کے یہاں تفصیل ہے، چنانچہ انہوں نے اولا یہ عام ضابطہ بیان کیا کہ قابل احترام وہ استاذ ہے جو دینی علم بتائے، ایسے

(۱) نصاب الاحتساب ۱۵۷۔
(۲) الفروق ۲۵۶/۴۔
(۳) الآداب الشرعیہ ۵۰۵/۱۔

(۱) الإحیاء ۴۰۶/۲۔
(۲) الزواجر عن اقتراف الکبائر ۱۷۱/۲۔
(۳) الأذکار ۲۷۰۔

عالم کا کوئی احترام نہیں، جو اپنے علم پر عمل پیرا نہ ہو، اس کے ساتھ اس سے حاصل کئے ہوئے علم کے مطابق معاملہ کرے گا[۱]، اس کے بعد انہوں نے کہا: متعلم کے ذمہ سے احتساب کرنا ساقط ہوجاتا ہے اگر وہی ایک معلم ملے، اور وہ طالب علم اس کو چھوڑ کر دوسری جگہ سفر نہیں کرسکتا، اور اس کو معلوم ہے کہ محتسب علیہ (جس کا احتساب کیا جائے) دوسرے معلم کے پاس پہنچنے کا راستہ بند کرسکتا ہے، مثلاً وہ اس کا ماتحت ہے یا اس کی بات مانتا ہے، اس صورت میں جہالت پر صبر کرنا محذور ہے، اور منکر پر خاموش رہنا محذور ہے، اور ان میں کسی ایک کو ترجیح دینا بعید نہیں، اور یہ منکر کی قباحت اور علم کی سخت ضرورت کے لحاظ سے (جس کا تعلق اہم دینی امور سے ہے) الگ الگ ہوتا ہے[۲]، اور احتساب کرنے اور نہ کرنے کو محتسب کے اجتہاد سے وابستہ کیا ہے کہ وہ اس بارے میں اپنے دل سے پوچھے اور ایک ممنوع چیز کا دوسرے سے موازنہ کرے اور پھر دیانت کی بنیاد پر ایک کو ترجیح دے، محض خواہش نفس اور طبیعت کے میلان کی بنیاد پر نہیں[۳]۔

چہارم-رعایا ائمہ وحکام کا احتساب کرے:

۳۹- فقہاء کا اجماع ہے کہ ائمہ وحکام کی پیروی غیر معصیت میں واجب ہے، اور معصیت میں حرام ہے[۴]، امام غزالی کی رائے ہے کہ رعایا کی طرف سے ائمہ وحکام کا احتساب کرنے میں اس کے جواز کے دو درجے ہیں: تعریف (بتانا) اور وعظ کرنا، جو اس سے آگے بڑھے گا وہ فتنہ کو بھڑکائے گا، اور جنگ کو ہوا دے گا، اور اس کے نتیجہ میں پیدا ہونے والا محذور بڑھ جائے گا[۱]، ابن جوزی نے مزید کہا: اگر اس کو صرف اپنے لئے خطرہ ہو تو جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے[۲]۔

پنجم-ذمیوں کا احتساب:

۴۰- اہل ذمہ نے مسلمانوں سے عہد کیا ہے کہ ان پر اللہ اور اس کے رسول کے احکام جاری ہوں گے، کیوں کہ وہ ایسے ملک میں مقیم ہیں جہاں اللہ اور اس کے رسول کا حکم نافذ ہے، اہل ہدنہ (جن کفار سے صلح ہوگئی) اس کے برخلاف ہیں کہ انہوں نے مسلمانوں سے صلح کی ہے کہ اپنے ملک (کفر) میں رہیں گے اور اسلام کے احکام ان پر نافذ نہ ہوں گے، اسی طرح مستامنین (امان لے کر دارالاسلام میں آنے والے کافر) اس کے برخلاف ہیں کہ دارالاسلام میں ان کی اقامت، اس کو وطن بنائے بغیر ہے، اسی وجہ سے ذمیوں کے لئے ان دونوں سے الگ مخصوص احکام ہیں[۳]۔

مثلاً ایک حکم یہ ہے کہ اگر وہ مسلمانوں کے ساتھ ایک ہی شہر میں قیام کریں تو جن امور میں مسلمانوں کا احتساب ہوتا ہے، ان کا بھی احتساب ہوگا، لیکن ان سے ان چیزوں کے متعلق چھیڑ چھاڑ نہیں کی جائے، جس کا وہ اظہار نہیں کرتے، اپنے دین میں اسکو حلال سمجھتے ہیں، اور اس میں مسلمانوں کے لئے اذیت نہیں، جیسے کفر کرنا، شراب نوشی، شراب کشی اور محارم عورتوں سے نکاح کرنا، لہذا جن امور کو ہم نظر انداز کرنے کے پابند ہیں، ان میں ان سے تعرض نہیں کیا جائے گا، اور اگر وہ اس طرح کی چیزوں کا اظہار کریں تو ان پر نکیر کرنا متعین

---

(۱) الأذکار ۲۷۶، ۲۷۷، نصاب الاحتساب ۱۳۷، ۱۳۸، الإحیاء ۲/ ۴۰۷۔

(۲) الإحیاء ۲/ ۴۱۱۔

(۳) الإحیاء ۲/ ۴۱۱، ۴۱۲۔

(۴) شرح النووی علی مسلم ۱۲/ ۲۲۰، ۲۲۱۔

(۱) إحیاء علوم الدین، مطبعة الاستقامہ ۲/ ۳۴۳۔

(۲) الآداب الشرعیہ ۱/ ۱۹۶، ۱۹۷۔

(۳) أحکام اہل الذمہ ۲/ ۴۷۵، ۴۷۶، السیر الکبیر ۴/ ۱۵۲۹۔

ہے، اور جو چیزیں مسلمانوں کے لئے حرام ہیں، ان کے اظہار سے نہیں روکا جائے گا[۱]۔

اگر وہ الگ تھلگ اپنے شہر میں رہیں تو ان کو اس کے اظہار سے نہیں روکا جائے گا، اسی طرح اگر دیہات وگاؤں میں ہوں، گو کہ ان میں کچھ مسلمان بھی بستے ہوں، اس لئے کہ دیہات دین کے شعائر کا مقام نہیں ہے، یعنی جمعہ وعیدین کی نماز قائم کرنا، حدود جاری کرنا اوراحکام نافذ کرنا[۲]۔ اور اگر وہ اپنے گاؤں میں کسی ایسے فسق کا اظہار کریں جن پر ان سے صلح نہیں ہوئی، مثلاً زنا کاری اور فواحش کا ارتکاب تو ان کو اس سے روکا جائے گا، اس لئے کہ یہ اس کو دین سمجھ کر نہیں کرتے، بلکہ دینی اعتبار سے فسق ہے، کیونکہ یہ لوگ اس کو حرام سمجھتے ہیں، جیسا کہ مسلمان حرام سمجھتے ہیں[۳]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''اہل ذمہ'' میں ہے۔

رکن چہارم- احتساب اوراس کے مراتب:

۴۱- احتساب (یعنی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر) کرنا عظیم ترین فرائض اور اہم ترین نیکیوں میں سے ہے، اس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے کثرت سے قرآن میں کیا ہے، مختلف انداز سے ان کی تعریف فرمائی ہے، اس کے ساتھ احادیث میں اس کا اس سے بھی زیادہ اور کثرت سے ذکر ہے، اس لئے کہ اس کے نتیجہ میں حاصل ہونے والے مصالح اور دور ہونے والے مفاسد بہت بڑے ہیں، اور یہی دین کے ہر حکم کی بنیاد اور ہر ممنوع چیز کی حکمت ہے۔

اس سلسلہ میں اعتبار ان دونوں انواع میں سے کسی ایک کا دوسرے پر راجح ہونا ہے، اس لئے کہ ہر امر ونہی میں کوئی مصلحت پوری ہوتی ہے، اور کوئی مفسدہ جنم لیتا ہے، اب اگر مصلحت راجح ہو تو اس کا حکم دیا جائے گا، اور اگر مفسدہ راجح ہو تو اس سے روک دیا جائے گا، اور اس حالت میں امر ونہی میں سے ہر ایک مشروع اور مطلوبہ طاعت ہوتی ہے، جس کا ترک یا ان میں سے کسی ایک کو دوسرے کی جگہ رکھنا، معصیت اور حرام کام ہے، جس کا ترک کرنا مطلوب ہے، اس لئے کہ اس کا انجام فساد وبگاڑ ہے، اور اللہ تعالیٰ فساد پسند نہیں کرتا[۱]۔

احتساب کے مراتب:

بعض علماء نے منکر کو بدلنے کے مراتب کو بیان کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ کیا جاسکتا ہے۔

۴۲- نوع اول: تنبیہ اور تذکیر (یاد دہانی): یہ اس شخص کے حق میں ہے جس کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ اس خرابی کو ختم کرلے گا، جو اس سے دھوکہ اور لاعلمی میں سرزد ہوگئی ہے، جیسا کہ اس شخص سے صدور ہوجاتا ہے جو خرید وفروخت میں دقیق خرابیوں اور ربا کے ان طریقوں سے ناواقف ہے جو اس سے مخفی ہوسکتے ہیں، اسی طرح نماز کے ارکان اور عبادتوں کی شرائط پوری کرنے میں جو غلطی ہوجاتی ہے، اس پر ان کو نرمی، شفقت اور ترغیب کے طریقہ پر تنبیہ کردی جائے گی۔

---

(۱) السیر الکبیر ۴/۱۵۳۲، الرتاج شرح أحکام الخراج ۲/۳۱۲، نصاب الاحتساب ۱۲۲، ۱۲۳، تحفۃ الناظر وغنیۃ الذاکر ۱۶۴، ۱۶۵، الشرح الصغیر ۲/۳۱۵، التاج والإکلیل لمختصر خلیل علی ہامش مواہب الجلیل ۳/۳۸۵، الخرشی ۳/۱۴۸، ۱۴۹، المہذب ۲۵۳، ۲۵۵، معالم القربہ ۳۸، ۴۵، الآداب الشرعیہ ۱/۲۱۰، ۲۱۲، المغنی ۵/۲۴۹، ۹/۲۲۳، ۲۴۷، ۳۵۳، الشرقاوی علی التحریر ۲/۴۱۳۔

(۲) السیر الکبیر ۴/۱۵۳۳، ۱۵۳۴، تحفۃ الناظر وغنیۃ الذاکر ۱۶۵، المہذب ۲/۲۵۵، المغنی ۹/۳۵۳۔

(۳) السیر الکبیر ۴/۱۵۴۶، ۱۵۴۷، نصاب الاحتساب ۱۲۳، تحفۃ الناظر ۱۶۵، الآداب الشرعیہ ۱/۲۱۲۔

---

(۱) الحسبۃ فی الإسلام ۶۵، ۶۶۔

۴۳-نوع دوم: وعظ کرنا اور اللہ سے خوف دلانا: یہ اس شخص کے لئے ہے جس کے بارے میں معلوم ہو کہ اس نے جان بوجھ کر اس کا ارتکاب کیا ہے، اور ایسی معصیت ہو جو مکلّف مسلمان سے مخفی نہیں رہتی۔ محتسب ایسے شخص کو وعظ کرے، اللہ سے ڈرائے۔

۴۴- نوع سوم: زجر وتوبیخ، سخت کلامی، زبانی ڈانٹ پھٹکار اور دھمکانے اور نکیر کرنے میں شدت اختیار کرنا: یہ ایسے شخص کے لئے ہے جس کے لئے وعظ بے سود ہو، اور نرمی سے روکنا اس کے لئے مفید نہ ہو، بلکہ منکر پر اصرار، اور نصیحت کا مذاق اڑانے کی علامتیں اس پر ظاہر ہوں، اور یہ اس انداز سے ہو کہ فحش گوئی نہ ہو، حد سے زیادہ نہ ہو، اس میں جھوٹ نہ ہو، اس کو غلط الزام نہ دے، بقدرِ ضرورت ہو، تا کہ اس کے نتیجہ میں اصرار اور عناد پیدا نہ ہو۔

۴۵-نوع چہارم: منکر کو ہاتھ سے مٹانا: یہ اس شخص کے لئے ہے جو شراب اٹھائے جا رہا ہو، یا غصب کردہ مال لئے ہوئے ہو، اور وہ مال بعینہ اس کے ہاتھ میں موجود ہو، اس کا مالک غاصب کے ہاتھ میں مال باقی رہنے کا شاکی ہو اور اس کے قبضہ وتصرف میں مال کے باقی رہنے کی شکل میں پیش آنے والے منکر کے ازالہ کا طالب ہو، اس طرح کے لوگوں کو زجر اور سختی کرنا یعنی خود اپنے ہاتھ سے اس منکر کو مٹانا ضروری ہے، یا جو خود کے قائم مقام ہو، جیسے اپنے معاونین کو حکم دینا جو ازالۂ منکر میں محتسب کے حکم کی فرماں برداری کریں۔

۴۶-نوع پنجم: عبرت ناک سزا دینا اور مارنا: یہ اس شخص کے حق میں ہے جو کھلم کھلا منکر کرے، اس کے اظہار میں ملوث ہو اور اس کے بغیر، اس کو روکنے کی قدرت نہ ہو۔

۴۷-نوع ششم: فریاد کرنا اور حاکم یا امام کے پاس مقدمہ دائر کرنا، کیوں کہ وہ تمام چیزوں کا نگراں ہے، اور اس کی بات سنی جاتی ہے، بشرطیکہ اس کی مدد نہ لینے کا کوئی داعیہ نہ ہو، اس لئے کہ منکر کو مٹانے کا موقع چھوٹ جانے کا اندیشہ ہے، اس صورت میں محتسب پر فی الحال حسب ضرورت کارروائی کرنا واجب ہوگا[۱]۔

۴۸- فقہاء کی رائے ہے کہ محتسب رعایا کے مفاد میں، اور مفسدہ پردازوں کو روکنے کے لئے احتساب کے واسطے جو لازمی کارروائی سمجھے، انجام دے سکتا ہے اور اس سلسلہ میں اس کو (خصوصی طور پر) حق ہے کہ کسی بھی گناہ میں سزا دے، جس میں حد یا کفارہ نہ ہو، جو قاضی کے خاص دائرہ اختیار میں نہ آتا ہو۔ اور تعزیر مارنے یا قید کرنے یا تلف کرنے یا قتل کرنے یا شہر بدر کرنے کی شکل میں ہوگی، اس کی تفصیل اصطلاح ''تعزیر'' میں ہے۔

محتسب کی غلطی اور اس پر مرتب ہونے والا ضمان: ''حاکموں کا ضمان'':

۴۹-محتسب، منکر کے ازالہ پر مامور ہے، وہ کسی بھی معصیت کے کسی بھی مرتکب کا احتساب کرسکتا ہے، اور اس پر مناسب سزا بھی دے سکتا ہے، بسا اوقات سزا میں تجاوز ہوجاتا ہے، اور اس کے سبب مالی یا جسمانی نقصان ہوتا ہے تو کیا محتسب اس کا ضامن ہوگا؟

مال تلف کرنے میں تجاوز کے متعلق فقہاء کا حسب ذیل اختلاف ہے:

حنفیہ کا مذہب اور امام احمد سے روایت ہے: مطلقاً ضمان نہیں[۲]۔ حنابلہ نے کہا: شراب اور سور کو تلف کرنے میں ضمان نہیں، اسی طرح اگر صلیب یا بانسری یا ستار یا بت کو توڑ دے[۳]، اس لئے

(۱) تحفۃ الناظر وغنیۃ الذاکر ۱۰/ ۱۲، إحیاء علوم الدین ۲/ ۴۲۰، ۴۲۵، معالم القربہ ۱۹۵، ۱۹۷، الطرق الحکمیہ ۱۰۱، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) نصاب الاحتساب ۱۹۴۔

(۳) سابقہ حوالہ ۱۹۴، ۱۹۵، الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۲۰، غذاء الألباب شرح منظومۃ الآداب ۱/ ۲۰۸، ۲۱۱، المغنی ۵/ ۲۴۸، ۲۵۰۔

کہ شراب، مردار، سور اور بت فروخت کرنے کی ممانعت ہے، نیز حدیث میں ہے: "بعثت بمحق القينات والمعازف" [۱] (مجھے مغنیہ عورتوں اور باجے کے مٹانے کا حکم دے کر مبعوث کیا گیا)، "المغنی" میں ہے: شراب کا برتن توڑنے کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔

مالکیہ وشافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کے یہاں دوسری روایت ہے کہ ضمان ہے۔ اگر محتسب قدر ضرورت سے آگے بڑھ جائے۔

مالکیہ میں سے صاحب تحفۃ الناظر نے کہا: اگر شراب کو بہانا، شراب کی نلکیوں کو توڑے اور اس کے برتنوں کو جلائے بغیر ممکن نہ ہو تو اس شخص پر ضمان نہیں، جو اس کو اس نوع میں گزرے ہوئے طریقہ کے مطابق انجام دے، اور اگر برتن کو صحیح سلامت باقی رکھتے ہوئے، شراب کو بہانا ممکن ہو اور احتساب کرنے والے کو اپنے قہر وغلبہ کے سبب وقت یا جگہ کی تنگی کا اندیشہ نہ ہو تو ان موانع کے نہ ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کا ضمان دے گا، اگر اس جیسے برتن کی قیمت ہو اور شراب کے علاوہ دوسرے کام میں آتا ہو [۲]۔

غزالی نے کہا: شرابوں کو بہاتے وقت برتنوں کو توڑنے سے بچے، اگر اس کی کوئی سبیل نظر آئے، اور اگر برتن توڑے بغیر بآسانی شراب بہائی جاسکتی تھی، لیکن اس نے توڑ دیا تو اس پر ضمان لازم ہے [۳]۔

انہوں نے مزید کہا: حاکم ایسا کرسکتا ہے، اگر اس میں کوئی مصلحت نظر آئے، اور زجر کے لئے شراب کے برتنوں کو توڑنے کا حکم بھی دے سکتا ہے، ایسا عہد رسالت میں ہوا، جو ممانعت میں سختی پیدا کرنے کے لئے تھا، اور اس کا منسوخ ہونا ثابت نہیں، ہاں روکنے اور اس کی عادت چھڑانے کی ضرورت سخت تھی، اب اگر والی اپنے اجتہاد سے ایسی ضرورت محسوس کرے تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز ہے، اور چوں کہ ایسا کرنا ایک طرح کے نازک اجتہاد سے متعلق ہے، اس لئے عام رعایا کے لئے اس کی اجازت نہ ہوگی [۱]۔

۵۰ - رہی دوسری شق یعنی محتسب کے فعل سے ہونے والے جانی نقصان کا ضمان تو اس کے بارے میں فقہاء کے چند اقوال ہیں:

حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ تعزیر کے سبب مرنے والے کا ضمان نہیں، اس لئے کہ یہ ایسی سزا ہے جو روکنے اور زجر کے لئے مشروع ہے، لہذا اس کے سبب جس کی جان چلی گئی، اس کا ضمان نہیں، جیسے حد میں، نیز اس لئے کہ اس نے جو کچھ کیا ہے، شریعت کے حکم سے کیا ہے، اور مامور کا فعل سلامتی کی شرط کے ساتھ مقید نہیں ہوتا، نیز یہ کہ اس نے اللہ کے حکم سے اللہ کا حق وصول کیا ہے، تو ایسا ہو گیا گویا کہ اللہ نے اس کو بلا واسطہ موت دے دی ہے، اس لئے اس کا ضمان واجب نہ ہوگا [۲]۔

رہے مالکیہ تو صاحب "التبصرۃ" نے کہا: اگر حاکم کسی کو تعزیر کرے اور وہ مر گیا یا اس کی تعزیر کے اثر سے جان چلی گئی تو دیت "عاقلہ" پر ہوگی، اسی طرح عاقلہ کو ثلث (تہائی) اور اس سے زیادہ کا متحمل بنایا جائے گا، اور قاضی عبدالوہاب کی "عیون المجالس" میں ہے: اگر امام نے کسی کی تعزیر کی اور وہ تعزیر میں مر گیا تو امام کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا، نہ خون بہا، نہ کفارہ [۳]۔

---

(۱) حدیث: "بعثت بمحق القينات والمعازف" کی روایت احمد (۲۵۷/۵ طبع المیمنیہ) نے ابو امامہ سے کی ہے، ہیثمی نے اس کو مجمع الزوائد (۶۹/۵ طبع القدسی) میں نقل کرنے کے بعد کہا: اس کی روایت احمد اور طبرانی نے کی ہے، اس میں علی بن یزید ہے جو ضعیف ہے۔

(۲) تحفۃ الناظر وغنیۃ الذاکر ۱۲، ۱۳، المغنی ۲۵۰/۵۔

(۳) الإحیاء ۴۲۲/۲، ۴۲۳۔

(۱) الإحیاء ۴۲۴/۲۔

(۲) شرح فتح القدیر ۲/۵، ۳ حاشیۃ رد المحتار ۷۸/۴، ۷۹، المغنی ۱۶۰/۹، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۲۸۹، کتاب الجنایات۔

(۳) تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۳۰۱/۲، ۳۰۲۔

محققین فقہاء مالکیہ کی رائے ہے کہ عدم ضمان، اس وقت ہے جبکہ بچ جانے کا ظن غالب ہو، اور اگر بچنا مشکوک ہو تو جان یا عضو تک سرایت کرنے والی تعزیر کا ضامن ہوگا، اور اگر غالب گمان ہو کہ سلامت نہ رہے گا تو قصاص ہے [1]۔

امام شافعی تعزیر میں ضامن بنانے کے قائل ہیں، اگر اس کی وجہ سے ہلاکت پیش آجائے، اس لئے کہ اس میں یہ شرط لگی ہوئی ہے کہ انجام کار وہ بچ جائے (ہلاک نہ ہو) [2]، اور تعزیر کی وجہ سے معافی نہیں، الا یہ کہ زبانی زجر وتوبیخ اور طمانچہ لگانے وغیرہ سے ہلاکت ہوجائے تو اس میں کچھ نہیں، جس نے دوسرے کو اس کی اجازت سے تعزیر کی اس پر ضمان نہیں، اور اس شخص پر بھی نہیں جس نے اس حالت میں تعزیر کی کہ وہ اس کے حق کو ادا نہیں کر رہا تھا، اگرچہ اس کے نتیجہ میں اس کا قتل ہوجائے [3]، رملی نے کہا: مستحق کے مطالبہ کے بعد جو شخص دین کی ادائیگی سے گریز کرے حاکم مستحق کے مطالبہ پر اس کی تعزیر: قید یا مار کے ذریعہ کرسکتا ہے، گو کہ وہ تعزیر سے بڑھ جائے، بلکہ اگر وہ اس کے نتیجہ میں مرجائے تو بھی، اس لئے کہ یہ حق کی بنا پر ہے، اس میں اس پر ضمان نہیں [4]، ایسی چیز سے تعزیر نہ کرے، جس سے اکثر موت ہوجاتی ہے، اگر ایسی مار مارے جس سے اکثر موت ہوجاتی ہے، یا ایسی چیز سے تعزیر کی جس سے اکثر موت ہوجاتی ہے یا اس کی جان مارنے کا ارادہ کرے تو قصاص یا اس کے مال میں ''دیت مغلظہ'' واجب ہوگی [5]۔

اس کی تفصیل اصطلاحات ''تعزیر''، ''حدود''، اور ''ضمان'' میں ہے۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/۵۰۵۔
(۲) حاشیۃ القلیوبی علی المنہاج ۴/۲۰۸۔
(۳) حاشیۃ القلیوبی علی المنہاج ۲/۲۸۶۔
(۴) منہاج الطالبین ۴/۲۰۸، دیکھئے: حاشیۃ القلیوبی۔
(۵) المغنی ۹/۱۴۵، ۱۴۶، الشرح الصغیر ۴/۵۰۵، الخرشی علی خلیل ۷/۱۱۰۔

ضمان کی مقدار اور کس پر واجب ہے:

۵۱ - جہاں پر وجوب ضمان کا قول ہے، اس کی تحدید کے بارے میں دو اقوال ہیں:

اول: پوری دیت (خون بہا) لازم ہونا: اس لئے کہ یہ ایسا قتل ہے جو اللہ کی طرف سے اور مارنے والے کی زیادتی سے ہوا ہے، لہذا ضمان زیادتی کرنے والے پر ہوگا، جیسے مریض کو ایک کوڑا مارا اور وہ مرگیا، نیز اس لئے کہ یہ زیادتی وغیرہ کے سبب ضیاع ہے، جو اس صورت کے مشابہ ہوگیا کہ بوجھ سے لدی کشتی میں پتھر پھینک دیا جس کی وجہ سے وہ ڈوب گئی، یہ مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے [1]۔

دوم: اس پر آدھا ضمان ہے، اس لئے کہ یہ ایسے فعل سے ضیاع ہے جو قابل ضمانت ہے اور نہیں بھی ہے، لہذا اس میں آدھی دیت واجب ہوگی، جیسا کہ اگر خود کو زخمی کیا، اور دوسرے نے بھی اس کو زخمی کردیا اور وہ مرگیا، یہ امام ابوحنیفہ کا قول اور امام شافعی کا ایک قول ہے [2]۔

امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے کہ جس قدر اس نے زیادتی کی ہے، اسی کے بقدر دیت میں سے واجب ہوگا [3]۔

ضمان کس پر واجب ہے؟:

۵۲ - بالقصد اور زیادتی ہونے کے حالات سے ہٹ کر اگر ہم کہیں کہ امام ضامن ہوگا تو ضمان اس کے ''عاقلہ'' پر لازم ہوگا یا بیت المال پر؟۔

(۱) منہاج الطالبین ۴/۲۰۸، ۲۰۹، المغنی ۹/۱۴۵، ۱۴۶۔
(۲) منہاج الطالبین ۴/۲۰۸، ۲۰۹۔
(۳) شرح فتح القدیر ۵/۲۹۰، ۲۹۱، تبصرۃ الحکام ۲/۳۰۱، منہاج الطالبین ۴/۲۰۸، المغنی ۹/۱۴۶۔

علماء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: وہ بیت المال میں ہوگا، اس لئے کہ اس کی غلطی کثرت سے ہوتی ہے، اب اگر اس کے عاقلہ پر اس کا ضمان واجب ہو تو ان پر ناقابل برداشت بوجھ پڑ جائے، یہ حنفیہ کا قول اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے۔

دوم: اس کے عاقلہ پر ہے، اس لئے کہ اسی کی غلطی سے واجب ہوا، تو اسی کے عاقلہ پر ہوگا، جیسا کہ اگر شکار کو تیر مارا، اور کسی انسان کو لگ گیا، یہ مالکیہ، شافعیہ کا قول اور حنابلہ کے یہاں دوسری روایت ہے۔

حسد

تعریف:

۱- حسد: (سین کے سکون کے بجائے اس کے فتحہ کے ساتھ زیادہ آتا ہے) ''حَسَدَ'' کا مصدر ہے، اس کا لغوی معنی: دوسرے کی نعمت کے زوال کی تمنا کرنا ہے (۱)۔

اصطلاح میں حسد کا مفہوم لغوی معنی سے الگ نہیں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تمنّی:

۲- تمنّی لغت میں: ''منا'' سے ماخوذ ہے، جس کا معنی ''قدر'' (اندازہ لگانا) ہے، اس لئے کہ تمنا کرنے والا، کسی چیز کے حصول کا اندازہ لگاتا ہے، اسم ''منیہ'' اور ''اُمنیہ'' ہے۔

اصطلاح میں تمنّی کسی چیز کے حصول کی خواہش اور طلب کو کہتے ہیں، خواہ وہ چیز ممکن ہو یا ناممکن، تمنی اور حسد کے درمیان ربط یہ ہے کہ حسد تمنی کی ایک نوع ہے، جیسا کہ زرکشی نے ''المنثور'' میں لکھا ہے (۳)۔

---

(۱) دیکھئے: الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادہ: ''حسد''۔

(۲) التعریفات للجرجانی ر ۱۱۷ طبع العربی، تحفۃ المرید علی جوہرۃ التوحید ر ۱۲۶، طبع الأزہریہ۔

(۳) المصباح مادہ: ''منی'' التعریفات للجرجانی ر ۹۲ طبع العربی، المنثور ۱ر ۴۰۲ طبع اول۔

ب-حقد:

۳- حقد لغت میں: دشمنی اور بغض رکھنا، یہ "حَقَدَ" سے ماخوذ ہے جو باب ضرب سے آتا ہے اور ایک لغت میں باب تَعِبَ سے ہے، اس کی جمع "أحقاد" ہے۔

اصطلاح میں حقد انتقام کی طلب کا نام ہے، اس کی حقیقت یہ ہے کہ اگر غصہ کو فی الحال انتقام لینے سے بے بسی کے سبب پینا پڑے تو وہ اندر لوٹ کر رک جاتا ہے جو حقد بن جاتا ہے اور عداوت کی وجہ سے مخلوق کے تئیں دل میں بدظنی رکھنا، یہی غصہ کا نتیجہ ہے، اور حسد اس کا نتیجہ ہے، اس لئے حقد سے آٹھ چیزیں پیدا ہوتی ہیں جن میں ایک حسد بھی ہے، اس کی تشریح، جیسا کہ "احیاء علوم الدین" میں ہے، یہ ہے کہ حقد، انسان کو اپنے دشمن سے نعمت کے زوال کی تمنا کرنے پر مجبور کرتا ہے، اب اگر دشمن کو نعمت ملتی ہے تو اس کو غم ہوتا ہے، اور اس پر مصیبت آتی ہے تو خوش ہوتا ہے (۱)۔

ج-شماتت:

۴- شماتت لغت میں: کسی کی مصیبت پر خوش ہونا، شماتت اور حسد ایک دوسرے کے لئے لازم ہیں، اس لئے کہ حسد والا دوسرے کی مصائب پر خوش ہوتا ہے (۲)۔

د-عین:

۵- یہاں "عین" سے مراد نظر لگانا ہے، اور نظر لگانے والے کو "عائن" کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: **تعين الرجل المال**، آدمی نے مال کو نظر لگائی، اور: **عنت الرجل**: میں نے اس کو نظر لگائی، اسم

(۱) المصباح مادہ: "حقد"، التعریفات للجرجانی ۱۲۱ طبع العربی، إحیاء علوم الدین ۳/۱۷۷، طبع الحلبی۔

(۲) المصباح مادہ: "شمت"، إحیاء علوم الدین ۳/۱۸۶ طبع الحلبی۔

فاعل: عائن اور مفعول: **معين** اور **معيون** ہے (۱)۔

حاسد اور عائن میں قدرِ مشترک یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا دل ٹوٹ جاتا ہے اور جس کو ایذاء دینی ہے، اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے، لیکن "عائن" میں یہ کیفیت آمنے سامنے ہونے پر پیدا ہوتی ہے، جب کہ حاسد کا حسد، سامنے اور پیچھے دونوں حالتوں میں ہوتا ہے، نیز عائن بسا اوقات ایسی چیز کو نظر لگا دیتا ہے جس پر اس کو حسد نہیں، جیسے جانور اور کھیتی، گو کہ اس میں اس کے مالک پر حسد ہوتا ہی ہے (۲)۔

ابن القیم نے کہا: حسد نظر لگانے کی جڑ ہے، بسا اوقات انسان خود کو نظر لگا دیتا ہے، بلکہ بسا اوقات بلا ارادہ فطری طور پر نظر لگا دیتا ہے۔ (۳) اور یہ انسان کی طرف سے گھٹیا ترین کام ہے۔

ھ-غبطہ:

۶- غبطہ کو مجازاً حسد کہتے ہیں، اس کا لغوی معنی حسن حال ہے، یہ "**غبطته غبطا**" (باب ضرب سے) سے اسم ہے، یعنی کسی کی نعمت کو دیکھ کر ویسا ہی اپنے لئے تمنا کرو، لیکن اس کی نعمت کا زوال نہ چاہو، کیونکہ وہ تمہیں بہت پسند آئی اور عظیم معلوم ہوئی (۴)۔

اصطلاحی معنی: لغوی معنی سے الگ نہیں، یعنی دوسرے کی نعمت دیکھ کر ویسا ہی اپنے لئے تمنا کرے، لیکن دوسرے کی نعمت کا زوال نہ چاہے، اس کی حرص وخواہش کو "منافسہ" کہتے ہیں، اگر یہ اطاعت میں ہو تو محمود ہے، اور اگر معصیت میں ہو تو مذموم ہے، اور اگر جائز

(۱) الصحاح مادہ: "عین"۔

(۲) روح المعانی ۳۰/۲۶۴ طبع الفکر۔

(۳) زاد المعاد ۳/۱۱۸ طبع الحلبی، ابن عابدین ۵/۲۳۳ طبع بولاق۔

(۴) الصحاح، القاموس، المصباح مادہ: "غبط"۔

اموریں ہوتومباح ہے[۱]۔

حسد کے اسباب:

۷- حسد کا سبب یہ ہے کہ طبیعتوں میں فطری طور پر ہم جنس سے بلند رہنے کی خواہش رکھی ہوئی ہے، اب اگر دوسرے کے پاس کوئی ایسی نعمت دیکھتا ہے جواس کے پاس نہیں ہے تو اس کی خواہش ہوتی ہے کہ اس سے چھن کر مجھے مل جائے، تاکہ اس سے بلند رہے، یا مطلقاً اس سے زائل ہوجائے، تاکہ اس کے برابر ہوجائے[۲]۔

امام غزالی نے ''الإحیاء'' میں حسد کے سات اسباب لکھے ہیں:

سبب اول: دشمنی اور بغض یہ حسد کا سب سے شدید سبب ہے، کیونکہ اگر ایک شخص کو کسی نے کسی سبب سے اذیت دی، یا کسی بھی طریقہ پر اس کے کسی مقصود میں اس کی مخالفت کردی تو اس کے دل میں اس سے بغض پیدا ہوتا ہے، اس پر غصہ آتا ہے، اور دل میں حقد بیٹھ جاتا ہے، اور حقد غصہ اتارنے اور انتقام لینے کا متقاضی ہے، اب اگر خود اس سے انتقام نہ لے سکے تو چاہتا ہے کہ زمانہ اس سے انتقام لے۔

سبب دوم: تعزز: یعنی اپنے سے دوسرے کی برتری گراں گذرنا، اگر اس جیسا کوئی آدمی کوئی عہدہ یا علم یا مال پالیتا ہے تو اندیشہ ہوتا ہے کہ وہ اس پر تکبر کرے، اور یہ تکبر کو برداشت نہیں کرسکتا، اس کی طبیعت اس کے گھمنڈ اور اس کی شیخی کو برداشت کرنے کی اجازت نہیں دیتی، اس کا مقصد خود تکبر کرنا نہیں، بلکہ اس کے کبر کو دور کرنا ہے، کیوں کہ وہ مثلاً برابری سے بھی راضی ہوسکتا ہے، لیکن اپنے اوپر برتری کو پسند نہیں کرسکتا۔

سبب سوم: کبر: وہ یہ ہے کہ انسان طبعی طور پر دوسرے پر تکبر کرے، اس کو حقیر سمجھے، اس سے خدمت لے اور یہ توقع رکھے کہ وہ اس کی فرماں برداری کرے گا، اور اس کے اغراض میں اس کا ساتھ دے گا، اور اسی تکبر وتعزز کے سبب اکثر کفار نے رسول اللہ ﷺ سے حسد کیا، انہوں نے کہا کہ یہ یتیم لڑکا ہمارا پیش رو کیسے ہوسکتا ہے، اور ہم اس کے سامنے کیسے سر جھکا سکتے ہیں، چنانچہ انہوں نے کہا:''لَوْلَا نُزِّلَ هٰذَا الْقُرْآنُ عَلٰى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيْمٍ''[۱] (یہ قرآن دو (مشہور) بستیوں کے کسی بڑے آدمی پر کیوں نہیں نازل کیا گیا)۔

سبب چہارم: تعجب: جیسا کہ اللہ تعالی نے سابقہ امتوں کے متعلق خبر دی ہے:''مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا''[۲] (تم تو بس ہمارے ہی جیسے انسان ہو)۔ نیز انہوں نے کہا: ''أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا''[۳] (کیا ہم اپنے ہی جیسے دو انسانوں پر ایمان لے آئیں)، نیز: ''وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَراً مِّثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذًا لَّخَاسِرُوْنَ''[۴] (اور اگر تم نے اپنے ہی جیسے بشر کی راہ قبول کرلی تو تم تو نرے گھاٹے ہی میں رہے)، ان کو تعجب تھا کہ اللہ کی پیغام بری، وحی اور قرب کا مرتبہ انہی جیسے کسی انسان کو ملے، چنانچہ انہوں نے انبیاء پر حسد کیا اور ان کی نبوت کے زوال کی خواہش کی، اس گھبراہٹ میں کہ انہی جیسی خلقت والے انسان، ان سے برتر رہیں، ان کا مقصد تکبر نہ تھا، ریاست کی طلب نہ تھی، پہلے سے کوئی عداوت نہ تھی، یا کوئی اور سبب نہ تھا۔

سبب پنجم: مقاصد کے پورا نہ ہونے کا اندیشہ، یہ خاص طور پر کسی ایک مقصد کی تکمیل کے لئے ٹکرانے والوں کے ساتھ ہے، کیونکہ ان

---

(۱) فتح الباری ۱/ ۱۶۷ طبع الریاض، دیکھئے: صحیح مسلم بشرح النووی ۶/ ۹۷ طبع المصریہ، المنثور ۱/ ۴۰۳ طبع اول، التعریفات للجرجانی/ ۲۰۷ طبع العربی۔

(۲) فتح الباری ۱/ ۱۶۶ طبع الریاض۔

---

(۱) سورۂ زخرف/ ۳۱۔

(۲) سورۂ یٰس/ ۱۵۔

(۳) سورۂ مؤمنون/ ۴۷۔

(۴) سورۂ مومنون/ ۳۴۔

میں سے ہر ایک دوسرے کو کسی نعمت کے ملنے پر حسد کرتا ہے، جس سے اس کو تنہا مقصود کی تکمیل میں مدد ملے، اسی جنس سے سوکنوں کا، مقاصدِ زوجیت کی تکمیل کی خاطر مزاحمت کی وجہ سے ایک دوسرے پر حسد ہے، اسی طرح والدین کے دل میں حیثیت بنانے کی خاطر بھائیوں کی آپسی مزاحمت میں ایک دوسرے پر حسد کرنا۔

سبب ششم: اپنے لئے ریاست کی خواہش اور جاہ وعزت کی تلاش، لیکن اس سے کوئی مقصد حاصل کرنا نہ ہو، اس کی مثال وہ شخص ہے جو کسی فن میں بے نظیر بننا چاہتا ہے، جب کہ اس پر تعریف کی خواہش غالب ہوجائے، اور اس کی مدح ہوتی ہے تو خوشی سے اچھل جاتا ہے، اب اگر اس کو دنیا کے کسی گوشے سے اپنی نظیر ملنے کی خبر ملے تو اس کی دل شکنی ہوتی ہے، اس کی موت کی خواہش کرتا ہے، یا اس کی نعمت کا زوال چاہتا ہے۔

سبب ہفتم: نفس کی شرارت، اور بندگان خدا کو بھلائی پہونچانے میں بخل کرنا: آپ دیکھیں گے کہ جس کے پاس سرداری، تکبر اور طلب مال نہیں، اگر اس کے سامنے کسی انسان کے حسن حال اور اللہ کی اس پر نعمتوں کا ذکر ہو تو ایسے شخص پر گراں گذرتا ہے اور اگر اس کے سامنے لوگوں کی بے چینی ان کے امور میں ناکامی اور مقاصد میں مایوسی اور زندگی مکدر ہونے کا ذکر ہو تو وہ خوش ہوتا ہے، وہ دوسرے کے لئے ہمیشہ پستی پسند کرتا ہے، اور اللہ کے بندوں کو اس کی نعمتیں دینے میں بخل سے کام لیتا ہے، گویا وہ اس کی ملکیت اور اس کے خزانے سے حاصل کر رہے ہیں [1]۔

حسد کی اقسام:

۸- نووی نے "شرح مسلم" میں حسد کی دو انواع ذکر کی ہیں:

(۱) إحیاء علوم الدین ۳/ ۱۸۸، ۱۹۰ طبع الحلبی۔

اول حقیقی، وہ یہ کہ دوسرے کی نعمت کے زوال کی تمنا کرے۔

دوم: مجازی، دوسرے کے پاس جو نعمت ہے ویسی ہی اپنے لئے تمنا کرے، لیکن دوسرے کی نعمت کا زوال نہ چاہے، اور اسی کو غبطہ (رشک) کہتے ہیں [1]۔

حسد کے مراتب:

۹- مراتب حسد چار ہیں:

اول: حاسد محسود کی نعمت کا زوال چاہے، گو کہ وہ نعمت خود اس کے پاس نہ آئے، اور یہ انتہائی خباثت ہے۔

دوم: اس کی خواہش ہو کہ دوسرے کی نعمت چھن کر اس کو مل جائے، اس لئے کہ وہ نعمت اس کے لئے مرغوب ہے، مثلاً عمدہ گھر کی رغبت، یا خوب صورت بیوی یا مؤثر اقتدار، یا آسائش جو دوسرے کو ملی ہے، وہ چاہتا ہے کہ اس کو مل جائے، اس کا مطلب وہ نعمت ملنا ہے، اس سے اس کا زوال نہیں، اور اس کو ناپسند یہ ہے کہ وہ نعمت اس کے پاس نہیں ہے، نہ کہ دوسرے کے پاس اس کا ہونا۔

سوم: حاسد بعینہ وہ نعمت اپنے لئے نہیں چاہتا، بلکہ اس کے مثل نعمت چاہتا ہے، اب اگر اس کو اس کے مثل نعمت نہ مل سکے تو چاہتا ہے کہ وہ نعمت زائل ہوجائے، تاکہ اس کے اور دوسرے کے درمیان کوئی فرق ظاہر نہ ہو۔

چہارم: غبطہ، وہ یہ ہے کہ اس نعمت کے مثل کی خواہش کرے، اب اگر حاصل نہ ہو تو اس سے اس کے زوال کی خواہش نہ کرے، یہ آخری شکل معاف ہے، اگر کسی دنیاوی امر کے بارے میں ہو اور مندوب ومستحب ہے، اگر کسی دینی امر میں ہو، تیسرے مرتبہ میں مذموم وغیر مذموم دونوں ہیں، دوسرا مرتبہ تیسرے سے ہلکا ہے، اور

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۶/ ۹۷ طبع المصریہ۔

پہلا مرتبہ مذموم محض ہے، اوراسی آخری مرتبہ کو حسد کہنا مجازاً اور توسعاً ہے، تاہم مذموم ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلَا تَتَمَنَّوْا مَافَضَّلَ اللّٰهُ بِهٖ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ"[۱] (اورتم ایسے امر کی تمنا مت کروجس میں اللہ نے تم میں سے ایک کو دوسرے پر بڑائی دے رکھی ہے)۔ چنانچہ اس نعمت کے مثل کی تمنا غیر مذموم ہے اور بعینہ اسی نعمت کی تمنا مذموم ہے[۲]۔

شرعی حکم:

۱۰ - حسد اگر حقیقی ہو، یعنی دوسرے کی نعمت کے زوال کی تمنا کرنا تو یہ بالا جماع حرام ہے، اس لئے کہ یہ حق تعالیٰ پر اعتراض ہے، اس کی مخالفت ہے، اس کے فیصلہ کو توڑنے کی کوشش ہے، اور اہلیت والوں سے اللہ کے فضل کو زائل کرنا ہے، اس کی حرمت میں اصل، کتاب وسنت اور معقول ہے:

جہاں تک کتاب اللہ سے حسد کی حرمت ہے تو فرمان باری ہے: "وَ مِنْ شَرِّ حَاسِدٍ اِذَا حَسَدَ"[۳] (اور حسد کرنے والے کے شر سے جب وہ حسد کرنے لگے)، اللہ تعالیٰ نے حاسد کے شر سے پناہ مانگنے کا ہمیں حکم دیا ہے، حسد کی برائیاں بہت ہیں: کچھ تو غیر اختیاری ہیں، یعنی نظر لگنا، اور کچھ اختیاری ہیں، مثلاً اس سے بھلائی کے ختم ہونے کی کوشش کرنا اور لوگوں کے نزدیک اس کی حیثیت کم کرنا، بلکہ بسا اوقات اس پر بددعا کر دیتا ہے یا اس کو بطش وتشدد کا نشانہ بناتا ہے وغیرہ وغیرہ۔

حاسد کی تشریح میں، جس کے شر سے پناہ مانگنے کا حکم آیا ہے، اہل تفسیر کا اختلاف ہے: چنانچہ قتادہ نے کہا: اس سے مراد: اس کی ذات اور اس کی آنکھ کی برائی ہے، دوسرے حضرات نے کہا: اس آیت میں رسول اللہ ﷺ کو حکم دیا گیا ہے کہ یہودیوں کی برائی سے (جنہوں نے آپ پر حسد کیا تھا) پناہ مانگیں، اور اس باب میں سب سے زیادہ درست رائے، جیسا کہ طبری نے کہا، یہ ہے کہ حضور ﷺ کو ہر حاسد کے شر سے (جب وہ حسد کرے) پناہ مانگنے کا حکم دیا گیا ہے، یہ سب سے زیادہ درست اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (وَ مِنْ شَرِّ حَاسِدٍ اِذَا حَسَدَ) میں کسی خاص حاسد کا ذکر نہیں کیا، بلکہ تمام حاسدوں کے شر سے پناہ مانگنے کا عمومی حکم فرمایا، لہذا یہ اپنے عموم پر باقی رہے گا[۱]۔

حاسد، جیسا کہ قرطبی نے کہا: اللہ کی نعمت کا دشمن ہے، بعض حکماء نے کہا: حاسد نے پانچ اعتبار سے اپنے پروردگار کا مقابلہ کیا: اول: دوسرے کو ملنے والی ہر نعمت کو اس نے ناپسند کیا۔ دوم: وہ پروردگار کی تقدیر سے ناراض ہے، گویا وہ کہتا ہے: آپ نے اس طرح سے کیوں تقدیر مقرر کی؟۔

سوم: وہ اللہ تعالیٰ کے فعل کی مخالفت کر رہا ہے، یعنی اللہ جس کو چاہے اپنا فضل دیتا ہے، اور یہ اللہ کے فضل میں بخل کر رہا ہے۔

چہارم: یہ اللہ کے دوستوں کو رسوا کر رہا ہے، یا ان کو رسوا کرنے اور ان کی نعمت کے زوال کا خواہش مند ہے۔

پنجم: اس نے اپنے دشمن ابلیس کی مدد کی[۲]۔

جہاں تک سنت سے حسد کے حرام ہونے کا ثبوت ہے، تو فرمان نبوی ہے: "إياكم والحسد فإن الحسد يأكل الحسنات

---

(۱) سورۂ نساء ر ۳۱۔

(۲) إحیاء علوم الدین ۳ ر ۱۸۸ طبع الحلبی۔

(۳) سورۂ فلق ر ۵۔

(۱) تفسیر الطبری ۳۰ ر ۲۲۸ طبع دوم الأمیریہ، أحکام القرآن للجصاص ۳ ر ۵۸۸ طبع البہیہ۔

(۲) صحیح مسلم بشرح النووی ۶ ر ۹۷ طبع المصریہ، فیض القدیر للمناوی ۳ ر ۱۲۵ طبع التجاریہ، تحفۃ المرید علی جوہرۃ التوحید ر ۱۲۶ طبع الأزہریہ۔

كما تأكل النار الحطب أو العشب"[۱] (حسد سے بچو، اس لئے کہ حسد تمام نیکیوں کو کھا جاتا ہے جس طرح آگ لکڑی کو یا گھاس کو کھا جاتی ہے)۔

حسد کے حرام ہونے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ حاسد مذموم ہے، چنانچہ کہا گیا ہے کہ حاسد کو مجالس میں محض ندامت، فرشتوں کے یہاں محض مخالفت وبغض، تنہائی میں محض بے چینی اور غم، آخرت میں محض حزن وجلن اور اللہ کے یہاں سے صرف دوری اور ناراضگی ملتی ہے[۲]۔

تحریم حسد سے وہ صورت خارج ہے کہ کسی کافر یا فاسق کی نعمت کے زوال کی تمنا ہو، جس کو وہ اللہ کی معصیت میں استعمال کرتا ہو[۳]۔

اگر حسد مجازی ہو، یعنی غبطہ (رشک) کے معنی میں ہو تو نیکیوں میں محمود، معصیت میں مذموم اور جائز امور میں مباح ہے، اور اسی معنی میں یہ فرمانِ نبوی ہے: "**لا حسد إلا في اثنتين : رجل آتاه الله القرآن فهو يتلوه آناء الليل وآناء النهار، ورجل آتاه الله مالا فهو ينفقه آناء الليل وآناء النهار**"[۴] (حسد (رشک) صرف دو آدمیوں پر ہوسکتا ہے: ایک تو اس شخص پر جس کو اللہ نے قرآن دیا، اور وہ اس کو رات اور دن کے اوقات میں پڑھا کرتا ہے، دوسرے وہ شخص جس کو اللہ نے مال ودولت دی اور وہ اس کو دن اور رات کے اوقات میں خرچ کرتا ہے)، یعنی گویا آپ نے یوں فرمایا: ان دو چیزوں سے بڑھ کر کسی اور چیز پر رشک نہیں ہوسکتا[۱]۔

حسد کا علاج:

۱۱ - امام غزالی نے "الإحیاء" میں لکھا ہے کہ حسد، دل کے بڑے امراض میں سے ہے، امراض قلب کا علاج علم وعمل سے ہی ہوسکتا ہے۔ مرض حسد کے لئے علم نافع یہ ہے کہ آپ کو یقینی طور پر معلوم ہو کہ حسد میں حاسد کا دینی ودنیاوی نقصان ہے، اور یہ کہ محسود کے لئے (جس پر حسد کیا جائے) اس میں دینی یا دنیاوی کوئی نقصان نہیں۔

حاسد کے لئے دینی نقصان ہونا اس طرح ہے کہ حاسد نے حسد کے ذریعہ اللہ کے فیصلہ پر ناراضگی کا اظہار کیا، اور اللہ نے اپنے بندوں کو جو نعمتیں تقسیم کی ہیں، اس نے ان کو ناپسند کیا، اور اللہ نے اپنی زبردست حکمت کے تحت اپنی بادشاہت میں جو عدل قائم کر رکھا ہے، اس کو پسند نہیں کیا، اس نے اس کو برا سمجھا، گھناؤنا تصور کیا، یہ توحید کی آنکھ پر حملہ وزیادتی اور ایمان کی آنکھ میں تنکہ ڈالنا ہے، اور یہ دونوں دینی جرم ہونے میں بہت کافی ہیں۔

حاسد کے لئے دنیاوی نقصان اس طرح ہے کہ حسد سے اس کو دنیا میں تکلیف ہوتی ہے یا عذاب میں رہتا ہے، وہ اداس اور غمگین رہتا ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ اس کے دشمنوں کو نعمتوں سے مالا مال کرتا رہتا ہے، اور اس نعمت کو دیکھ کر دکھی رہتا ہے، اور دشمنوں سے کوئی مصیبت ٹلتی ہے تو تکلیف محسوس کرتا ہے، اس طرح وہ غمی، محرومی، قلبی انتشار اور تنگ دلی کا شکار رہتا ہے، اس پر وہ مصائب آتے ہیں جن کی

(۱) فیض القدیر للمناوی ۳/ ۱۲۵ طبع التجاریہ، تحفۃ المرید علی جوہرۃ التوحید/ ۱۲۶ طبع الأزہریہ، تفسیر القرطبی ۲۰/ ۲۶۰ طبع المصریہ۔
حدیث: "**إياكم والحسد، فإن الحسد يأكل**......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۰۸، ۲۰۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے، امام بخاری نے اس کو اپنی "التاریخ الکبیر" (۱/ ۲۷۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں نقل کر کے کہا کہ یہ غیر صحیح ہے۔

(۲) تفسیر القرطبی ۲۰/ ۲۶۰ طبع المصریہ، تحفۃ المرید علی جوہرۃ التوحید/ ۱۲۶ طبع الأزہریہ۔

(۳) فتح الباری ۱/ ۱۶۷ طبع الریاض۔

(۴) حدیث: "**لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه**......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۵۰۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۵۸ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عمر سے کی ہے۔

(۱) فتح الباری ۱/ ۱۶۷ طبع الریاض، صحیح مسلم بشرح النووی ۶/ ۹۷ طبع المصریہ۔

خواہش دشمن اس کے لیے کرتے ہیں اور وہ اپنے دشمنوں کے لئے کرتا ہے۔ کیونکہ وہ اپنے دشمن کے لئے مصیبت کا خواہاں تھا۔ لیکن اسی کو نقد مصیبت اور غم مل گیا، مزید براں یہ کہ اس کے حسد کی وجہ سے محسود کی نعمت زائل نہیں ہوتی۔

رہا محسود کا دنیاوی یا دینی کوئی ضرر نہیں ہونا تو یہ واضح ہے، اس لئے کہ کسی کے حسد کرنے سے نعمت ختم نہیں ہوتی، بلکہ اللہ نے اس کے لئے جو اقبال مندی اور نعمت مقدر کردی ہے، اللہ کے مقرر کردہ زمانہ تک اس کو باقی رہنا ہی ہے، اس کو ٹالنے کی کوئی تدبیر نہیں، بلکہ ہر چیز اللہ کے یہاں ایک مقررہ حد میں ہے، اور اس کی مقررہ مدت ہے، اور جب حسد سے محسود کی نعمت زائل نہیں ہوئی تو محسود کا کوئی دنیاوی نقصان نہیں ہوا، اور آخرت میں بھی اس پر کوئی گناہ نہیں، اور محسود کا اس سے دینی و دنیاوی فائدہ اٹھانا واضح ہے[۱]۔

حسد کی معاف اور غیر معاف حد اور اس میں اختلاف:

۱۲ - امام غزالی نے لکھا ہے کہ انسان اپنے دل سے کلی طور پر حسد نہیں نکال سکتا ہے، بلکہ وہ ہمیشہ اپنے دل کے ساتھ کشمکش میں رہتا ہے، اس لئے کہ اپنے دشمنوں پر کچھ نہ کچھ حسد تو رہتا ہی ہے۔ امام غزالی نے اس جگہ پر لکھا ہے کہ انسان کے اپنے دشمنوں کے ساتھ تین احوال ہیں:

اول: طبعی طور پر ان کی مصیبت کو پسند کرے، حالانکہ وہ اپنی اس پسند کو اور اس طرح قلبی میلان کو عقلی طور پر پسند نہیں کرتا، اور اس پر نفس کو ملامت کرتا ہے، اور خواہش ہوتی ہے کہ کسی طرح سے یہ قلبی میلان دور ہوجائے۔ یہ قطعی طور پر معاف ہے، اس لئے کہ انسان کے اختیار میں اس سے زیادہ نہیں۔

(۱) إحیاء علوم الدین ۳/ ۱۹۳، ۱۹۵ طبع الحلبی۔

دوم: اس کو پسند کرے، اور اس کی مصیبت پر خوشی کا اظہار اپنی زبان سے یا اپنے اعضاء وجوارح سے کرے، یہ قطعی طور پر ممنوع ومحظور حسد ہے۔

سوم: درمیانی راہ یعنی دل سے حسد کرے، لیکن نفس کو اس حسد پر ملامت نہ کرے، اور دل پر اس کی نکیر نہ کرے، ہاں اعضاء وجوارح کو حسد کے تقاضے پر لگانے سے گریز کرے۔ یہ محل اختلاف ہے، بظاہر یہ بھی گناہ سے خالی نہیں، جس قدر زیادہ اس کی محبت ہوگی یا کم ہوگی اسی قدر گناہ ہوگا[۱]۔

حسد کے سبب پہنچنے والی اذیت کا علاج:

۱۳ - یہاں علاج سے مراد: اس مرض کا علاج نبوی ہے۔ جس کی چند انواع ہیں۔

اول: کثرت سے پناہ مانگنا، مثلاً معوذتین، سورۂ فاتحہ، آیت الکرسی، اور احادیث میں منقول تعوذات پڑھنا، جیسے "**أعوذ بکلمات اللہ التامات من شر ما خلق**" (میں اللہ کے کامل کلمات کے ذریعہ مخلوق کے شر سے پناہ مانگتا ہوں)۔

دوم: رقیے: مثلاً وہ رقیہ (منتر) جس کو حضرت جبرئیلؑ حضور علیہ السلام پر کرتے تھے، جس کی روایت صحیح مسلم نے کی ہے: "**باسم اللہ أرقیک من کل شيء یؤذیک من شر کل نفس أو عین حاسد، اللہ یشفیک، باسم اللہ أرقیک**"[۲] (میں اللہ کے نام سے تم پر رقیہ کرتا ہوں، ہر اذیت ناک چیز سے اور ہر جان کی برائی یا حاسد کی نظر سے اللہ تم کو شفا دے، میں اللہ کے نام سے تم پر رقیہ کرتا ہوں)۔

(۱) إحیاء علوم الدین ۳/ ۱۹۶ طبع الحلبی۔

(۲) حدیث: "بسم اللہ أرقیک......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۱۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدری سے کی ہے۔

نیز اگر حاسد دوسرے کے لئے برکت کی دعا کرے تو اس کے حسد کا نقصان، دوسرے پر نہیں پڑتا، مثلاً کہے: "ماشاء الله، لاقوة إلابالله" جیسا کہ عامر بن ربیعہؓ سے حضور ﷺ نے فرمایا تھا، حضرت ابوامامہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا رأى أحدكم من أخيه مايعجبه فليدع له بالبركة" [۱] (اگر تمہیں اپنے بھائی کی کوئی چیز اچھی لگے تو اس کے لئے برکت کی دعا کرے)، نیز حضرت انس کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "من رأى شيئاً فأعجبه فقال: ما شاء الله لا قوة إلا بالله، لم يضره" [۲] (جس نے کوئی چیز دیکھی اور اچھی لگ گئی اور اس نے یہ کہہ لیا: "ماشاء الله، لاقوة إلا بالله" تو اس کو ضرر نہ ہوگا۔

ہشام بن عروہ اپنے والد کے بارے میں نقل کرتے ہیں کہ جب انہیں کوئی پسندیدہ چیز دکھائی دیتی، یا اپنے کسی باغ میں جاتے تو کہتے: **ماشاء الله، لاقوة إلا بالله** [۳]۔

فقہی اثرات:

۱۴ - اگر حسد کے سبب تلف یا قتل ہوجائے، یا حاسد نے اعتراف کیا کہ اس نے اس کو نظر لگا کر قتل کر دیا ہے، تو قصاص یا خون بہا واجب

(۱) حدیث: "إذا رأى أحدكم من أخيه مايعجبه فليدع له بالبركة" کی روایت ابن ماجہ (۱۱۶۰/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے ابن حبان (۶۳۵/۷ طبع دارالکتب العلمیہ) نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "من رأى شيئا فأعجبه فقال: ماشاء الله لاقوة......" کو ہیثمی نے المجمع (۱۰۹/۵ طبع القدسی) میں حضرت انسؓ سے ذکر کیا ہے۔ اور کہا: اس کو بزار نے بروایت ابوبکر الہذلی ذکر کیا ہے، حالانکہ ابوبکر ہذلی نہایت ضعیف راوی ہے۔

(۳) زاد المعاد ۱۱۹/۳ طبع الحلبی، تبیین الحقائق مع حاشیۃ الشلبی ۱۷،۱۶/۶ طبع بولاق، ابن عابدین ۲۳۳،۲۳۲/۵۔

ہونے میں اختلاف ہے۔ قرطبی نے کہا (جیسا کہ حافظ نے فتح الباری میں لکھا ہے): اگر نظر لگانے والے نے کوئی چیز تلف کر دی تو اس کا ضمان دے گا، اور اگر اس نے قتل کر دیا تو اس پر قصاص یا خون بہا ہے اگر وہ بار بار ایسا کرے، اس کی عادت بن گئی ہو، اس کے مارنے میں وہ جادوگر کی طرح ہے، شافعیہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ اگر کسی نظر بد والے نے دوسرے کو نظر لگائی اور اعتراف کیا کہ اس نے نظر لگا کر اس کو مار دیا ہے تو قصاص نہیں، گو کہ نظر لگنا حق ہے، اس لئے کہ اس کے نتیجہ میں اکثر جان نہیں جاتی، اور اس کو ہلاکت خیز تصور نہیں کیا جاتا، اس میں خون بہا یا کفارہ نہیں۔ اس لئے کہ حکم، کسی عام منضبط سبب پر مرتب ہوتا ہے، بعض حالات میں، بعض افراد کے ساتھ خصوصی اسباب پر نہیں، جو منضبط کیفیت والا نہ ہو، اور اس سے واقعتاً کوئی فعل سرزد نہیں ہوا، اس کا زیادہ سے زیادہ مقصد، حسد اور نعمت کا زوال ہے، پھر ضمان کیسے ہوگا؟ [۱]۔

(۱) فتح الباری ۲۰۵/۱۰ طبع الریاض، أسنی المطالب ۸۳/۴ طبع المیمنیہ، روضۃ الطالبین ۳۴۸/۹، المکتب اسلامی، اصطلاح: "عین"۔

حسم

تعریف:

۱-حسم لغت میں کاٹنے کے معنی میں ہے، اور اسی سے چور کے متعلق یہ فرمان نبوی ہے: ''**اقطعوه ثم احسموه**''[۱] یعنی اس کو داغ دو، تا کہ خون رک جائے۔ اور **حسم العرق**: رگ کو کاٹنے کے بعد داغنا، تا کہ خون نہ بہے۔

اسی طرح حسم بمعنی روکنا آتا ہے[۲]۔

اصطلاح میں **حسم** یہ ہے کہ چوری وغیرہ میں کاٹے گئے ہاتھ پیر کے کٹنے کی جگہ کو کھولتے ہوئے زیتون کے تیل یا کسی اور تیل میں ڈبو دیا جائے، یا گرم کئے گئے لوہے سے داغ دیا جائے تا کہ رگوں کے منہ بند ہو جائیں اور خون رک جائے[۳]۔

حسم کا شرعی حکم:

۲-حدود کے بارے میں حنفیہ و مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں

(۱) حدیث: ''اقطعوه ثم احسموه'' کی روایت دار قطنی (۳/ ۱۰۲ طبع دار المحاسن)، اور بیہقی (۸/ ۲۷۱ طبع دار المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، بیہقی وغیرہ نے محمد بن عبد الرحمٰن بن ثوبان سے اس کے ارسال کو راجح قرار دیا ہے، جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۴/ ۶۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) لسان العرب المحیط، مختار الصحاح، المصباح المنیر، المغرب للمطرزی مادہ: ''حسم''۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۰۶ طبع دار احیاء التراث العربی، فتح القدیر ۵/ ۱۵۴ طبع دار احیاء التراث العربی، الزرقانی ۸/ ۹۲ طبع دار الفکر، مواہب الجلیل

ایک وجہ یہ ہے کہ ''حسم'' واجب ہے اور یہ حد سرقہ میں داخل ہے، اس لئے کہ اگر ہاتھ یا پاؤں کے کٹے ہوئے عضو کو داغا نہ گیا تو اس کے نتیجہ میں ہلاکت ہو جائے گی۔

حدود، روکنے والے ہیں، تلف کرنے والے نہیں۔ اس لئے اگر امام نے حسم واجب ہوتے ہوئے بھی حسم نہ کیا تو ظاہر یہ ہے کہ وہ گنہگار رہوگا، اگر اس نے قصدا چھوڑا ہے[۱]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ہوسکتا ہے کہ حسم حد سرقہ کا حصہ نہ ہو، بلکہ مستقل واجب اور فرض کفایہ ہو، امام یا جس کا عضو کٹا ہے یا کوئی اور اس کو انجام دے[۲]۔

شافعیہ کے یہاں اصح اور حنابلہ کی رائے ہے کہ حسم مندوب ہے، اس لئے کہ یہ جس کا عضو کاٹا گیا اس کا حق ہے، اس پر شفقت ہے، اور علاج ہے، تا کہ خون بہنے کے سبب وہ ہلاک نہ ہو جائے، لہذا اگر امام نے اس کو ترک کر دیا تو اس پر کچھ نہیں۔ اس لئے کہ امام کا فرض کاٹنا ہے۔ اس کا علاج کرنا نہیں۔ البتہ اس شخص کے لئے خود سے داغنا مستحب ہے۔ اگر وہ ایسا نہ کرے تو گنہگار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ داغنے میں سخت تکلیف ہوتی ہے، کمزور آدمی ہلاک ہوسکتا ہے، اور اس طرح کا علاج کرنا واجب نہیں[۳]۔

= ۶/ ۳۰۵، طبع دار الفکر، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۲، طبع دار الفکر، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۶۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۶۷، ۸/ ۶، المغنی ۸/ ۲۶۰ طبع الریاض۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۰۶، فتح القدیر ۵/ ۱۵۴، ۱۵۵، مواہب الجلیل ۶/ ۳۰۵، ۳۰۶، الزرقانی ۸/ ۹۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۲۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۲۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۶۷ طبع المکتب الإسلامی ۹/ ۲۲۳، نہایۃ المحتاج طبع مصطفیٰ البابی الحلبی، المغنی ۸/ ۲۶۰، ۲۶۷۔

کمیٹی کی رائے ہے کہ کٹے ہوئے ہاتھ وغیرہ کو جس طرح آگ، اور کھولتے ہوئے تیل وغیرہ سے داغا جاتا ہے، اسی طرح ان کو نئے طریقوں سے داغا جاسکتا ہے جو زیادہ اطمینان بخش اور کم تکلیف دہ ہیں۔

داغنے کا خرچہ:

۳- حنفیہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ داغنے کے تیل کی قیمت، اسی طرح لکڑی کی قیمت، تیل گرم کرنے کے لئے برتن کی اجرت: سب چور کے ذمہ ہے، اس لئے کہ وہی اس کا سبب بنا ہے[۱]۔

حنابلہ کی صراحت اور شافعیہ کے یہاں ایک ''وجہ'' ہے کہ تیل بیت المال کا ہوگا[۲]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہاتھ کاٹنے والے کو اس کا حکم فرمایا تھا، جس کا تقاضا ہے کہ بیت المال سے ہو[۳]۔

بحث کے مقامات

۴- فقہاء نے حسم کے مسئلہ پر، حدود میں، چوری اور ڈکیتی پر بحث کرتے ہوئے کلام کیا ہے[۴]۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۰۶۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۶۷، ۹/ ۲۲۳، المغنی ۸/ ۲۶۰۔

(۳) کمیٹی کی رائے ہے کہ اگر اس کا آپریشن وغیرہ ہوا تو آپریشن کا صرفہ کس کے ذمہ ہوگا، اس میں بھی یہی اختلاف ہوگا۔

(۴) سابقہ مراجع۔

حشرات

تعریف:

۱- حشرات: زمین کے چھوٹے جانور[۱] اور چھوٹے اور زہریلے کیڑے مکوڑے[۲]۔ اس کا واحد ''حشرۃ'' (شین متحرک کے ساتھ) ہے، ایک قول ہے: حشرات: زمین کے وہ کیڑے ہیں جو زہریلے نہیں۔

(۱) دواب: دابہ کی جمع ہے، جس کا معنی ہے زمین کا ہر جانور، اس میں بعض حضرات نے مخالفت کرتے ہوئے پرندوں کو دواب سے خارج کردیا ہے، جو اس فرمان باری کے سبب ناقابل قبول ہے: ''وَاللّٰه خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ'' (سورۂ نور/ ۴۵)، مفسرین نے کہا: یعنی اللہ تعالی نے تمام جاندار پیدا کئے، ان میں تمیز کی اہلیت ہو یا نہ ہو، اس کا اطلاق مذکر ومؤنث دونوں پر ہوتا ہے۔
رہا استعمال میں چوپایوں یا گھوڑے، گدھے، خچر یا جس پر سواری کی جائے، کو ''دابہ'' کے ساتھ مخصوص کرنا تو یہ عارضی عرف ہے، لفظ 'دواب' حشرات سے علی الاطلاق عام ہے (لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ: ''دبب''، الکلیات ۲/ ۳۲۰، ۳۳۶، دستور العلماء ۲/ ۹۸۔

(۲) ہامہ: لغت میں وہ جانور ہے جس میں ہلاک کردینے والا زہر ہو، جیسے سانپ، یہ ازہری کا قول ہے، اس کی جمع ''ہوام'' ہے، جیسے ''دابہ'' کی جمع ''دواب'' ہے، بسا اوقات ''ہوام'' کا اطلاق ان کیڑوں پر ہوتا ہے، جن کو مارا جاتا ہے، جیسے حشرات اور اسی معنی میں کعب بن عجرہ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا ''أیؤذیک ھوام رأسک؟'' (کیا تمہارے سر کی جوؤں نے تجھ کو تکلیف دے رکھا ہے)، اس کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۶ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۶۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں، مراد استعارہ کے طور پر استعمال کرنا ہے، قدر مشترک ایذا رسانی ہے، فقہاء کے یہاں اس کا استعمال اسی معنی میں ہے (المصباح المنیر) مادہ: ''ہمم''۔

اصمعی نے کہا: ''حشرات''، ''احراش'' اور ''احناش'' ایک ہیں، یہ زمین کے کیڑے مکوڑے ہیں۔ ایک قول ہے کہ حشرات ہی میں: چوہا، یربوع (چوہے کے مانند ایک جانور جس کی اگلی ٹانگیں چھوٹی اور پچھلی بڑی، اور دم لمبی ہوتی ہے) اور گوہ وغیرہ ہیں[1]۔

الف-حشرات کا کھانا:

۲-حشرات کھانے کے بارے میں فقہاء کے دو نقطۂ نظر ہیں:

پہلا نقطۂ نظر: تمام حشرات کا کھانا حرام ہے، اس لئے کہ یہ برے سمجھے جاتے ہیں، اور سلیم طبیعتیں اس سے متنفر ہوتی ہے، حضور ﷺ کے بارے میں قرآن کریم میں ہے: ''وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ''[2] (اور حرام کرتا ہے ان پر ناپاک چیزیں)۔

یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔

انہوں نے اس سے ٹڈی کو خارج کیا ہے، اس لئے کہ باجماع امت اس کا کھانا حلال ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **''أحلت لنا ميتتان و دمان، فأما الميتتان: فالحوت والجراد، وأما الدمان: فالكبد و الطحال''**[3] (ہمارے لئے دو مردہ چیزیں اور دو خون حلال کئے گئے: دو مردہ: مچھلی اور ٹڈی ہیں، اور دو خون: جگر اور تلی ہیں) شافعیہ و حنابلہ نے مزید گوہ کو مستثنی کیا ہے یہ ان حشرات میں سے ہے جس کا کھانا ان کے نزدیک مباح ہے، ان کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے ہے، انہوں نے کہا: **''دخلت أنا و خالد بن الوليد مع رسول الله ﷺ بيت ميمونة، فأتي بضب محنوذ، فرفع رسول الله ﷺ يده فقلت: أحرام هو يارسول الله؟ قال: لا، ولكنه لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه'' قال خالد: فاجتزرته فأكلته ورسول الله ﷺ ينظر''**[1] (میں اور خالد بن ولید، رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حضرت میمونہ کے گھر گئے، بھنا ہوا گوہ پیش کیا گیا، آپ ﷺ نے اپنا ہاتھ کھینچ لیا، میں نے دریافت کیا اے اللہ کے رسول! کیا یہ حرام ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، لیکن میری قوم کی سرزمین میں نہیں ہوتا، اس لئے مجھے کراہت معلوم ہوتی ہے، میں نے اس کو اپنی طرف گھسیٹ لیا اور کھایا، حضور ﷺ دیکھ رہے تھے)۔

حنفیہ اس کی حرمت کے قائل ہیں۔ اس میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح: ''اطعمۃ'' (فقرہ/ ۵۴) میں دیکھا جائے۔

حنابلہ نے یربوع اور وبر (بلی سے چھوٹا ایک جانور جس کی دم اور کان چھوٹے ہوتے ہیں) کو بھی خارج کرتے ہوئے کہا کہ ان دونوں کا کھانا مباح ہے۔ شافعیہ کے یہاں ان دونوں کے علاوہ ام حبین (گرگٹ کے مشابہ ایک جانور)، سیہی اور نیولے کو بھی مستثنی کیا

---

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''حشر'' حاشیہ ابن عابدین ۲۱۹/۲، المغرب ۱۱۶/۱، حیاۃ الحیوان الکبری ۲۳۴/۱ طبع مطبعۃ الاستقامہ قاہرہ۔
حشرہ: ماہرین حیوانات کے نزدیک ہر وہ موجود چیز ہے جو اپنی تخلیق میں تین مراحل طے کرتی ہے: انڈا ہو پھر کیڑا پھر پتنگہ بنے، یہ ان نسلوں میں سے ہے، جن کے ہمیشہ تین جوڑے پاؤں، اور اکثر ایک یا دو جوڑے بازو ہوتے ہیں، کیڑے کے جسم میں تین اجزاء ہیں: سر، سینہ اور پیٹ، لہذا ان کے نزدیک ''حشرہ'' لغت کی کتابوں اور فقہاء کے یہاں مراد کیڑے سے الگ ہے، (لسان العرب المحیط، الوسیط مادہ: ''حشر'')۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۱۵۷۔

(۳) حدیث: ''أحلت لنا ميتتان و دمان......'' کی روایت احمد (۹۷/۲ طبع المیمنیہ) اور بیہقی (۲۵۴/۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ

= بن عمرؓ سے کی ہے، بیہقی نے ابن عمر پر موقوف ہونے کو درست قرار دیا ہے، حافظ ابن حجر نے التلخیص (۲۶/۱ طبع شرکۃ المحاسن) میں کہا: موقوف روایت مرفوع کے حکم میں ہے۔

(۱) حضرت ابن عباس کی حدیث: ''في أكل الضب'' کی روایت بخاری (الفتح ۶۶۳/۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ہے، لہذا ان کا کھانا مباح ہے [۱]۔

۳- دوسرا نقطۂ نظر: تمام قسم کے حشرات حلال ہیں: یہ مالکیہ کا مذہب ہے، جو دراصل مذہب میں دو روایات میں سے ایک روایت ہے، بعد میں اسی کو مذہب قرار دے دیا گیا۔

طرطوشی نے کہا: دو میں سے ایک روایت کے مطابق (جو عراقیین کی روایت ہے) مذہب یہ قرار پایا کہ ہاتھی سے لے کر چیونٹی اور کیڑے تک کے تمام طرح کے جانور کھائے جاسکتے ہیں، البتہ سور نہیں کہ اس کی حرمت پر اجماع ہے۔

بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ تمام حشرات اور ہوام حرام ہیں، جیسے ابن عرفہ اور قرافی، شاید انہوں نے مذہب میں دوسری روایت کو لیا ہے۔

پھر تمام حشرات کے حلال ہونے کا قول علی الاطلاق نہیں، کیونکہ بعض کے متعلق ان کا اختلاف ہے، جیسے چوہا اس کے متعلق ان کے دو اقوال ہیں۔

اول: مکروہ ہے اگر نجاست تک جاتا ہو، یعنی نجاست تک اس کے پہنچنے کا یقین یا ظن ہو، اور اگر اس میں شک ہو تو مکروہ نہیں، اسی طرح اگر نجاست تک نہ پہونچنا یقینی ہو تو بدرجہ اولی مکروہ نہیں، اس قول کو دردیر، خرشی اور عدوی نے مشہور قرار دیا ہے۔

دوم: چوہا کھانا مطلقاً حرام ہے، یعنی خواہ نجاست تک جائے یا نہ جائے، اس قول کو دسوقی نے مشہور قرار دیا ہے، حطاب نے ابن رشد کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ حرام ہے، اسی طرح ان کے نزدیک سانپ کھانا اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ اس کے زہر کا خوف نہ ہو، الا یہ کہ کھانے والے کے مرض میں وہ مفید ہو تو اس کو زہر کے ساتھ کھانا جائز ہے، ابن حبیب نے کہا: بلا ضرورت و مجبوری اس کا کھانا مکروہ ہے، اور اجہوری نے نیولے کے کھانے کو حرام لکھا ہے۔

مالکیہ کے یہاں ایک قول بچھو کی کراہت کا ہے جو مذہب میں مشہور کے خلاف ہے [۱]۔

پھر کیڑے کے لئے کچھ اور تفاصیل اور خاص احکام ہیں، بہت سے فقہاء کھانے میں پیدا ہونے والے کیڑے اور دوسرے کیڑوں میں فرق کرتے ہیں۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''اطعمہ'' (فقرہ ۵۵) میں آچکی ہے۔

ب- حشرات کی فروخت:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غیر نفع بخش حشرات کی فروخت ناجائز ہے، اس لئے کہ مبیع کے لئے قابل انتفاع ہونا شرط ہے، لہذا چوہوں، سانپوں، بچھوؤں، گبریلوں اور چیونٹیوں وغیرہ کی فروخت ناجائز ہے، اس لئے کہ ان میں کوئی ایسا نفع نہیں جو مال کا عوض ہوسکے اور اگر اس طرح کے حشرات پائے جائیں جن میں نفع ہو تو ان کی فروخت جائز ہے جیسے ریشم کا کیڑا کہ اس سے ریشم نکلتا ہے، جو نہایت نفیس لباس ہے، اور شہد کی مکھی جس سے شہد نکلتا ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جونک کی فروخت جائز ہے، اس لئے کہ لوگوں کو علاج کے لئے اس کی ضرورت پڑتی ہے، وہ خون چوستی ہے، حنفیہ میں ابن عابدین نے اس میں قرمز [۲]، کیڑے (بیر بہوٹی کے مانند ایک کیڑا) کا اضافہ کیا ہے۔ انہوں نے

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱۹۳/۵ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۳۶/۵، ۳۷، الخانیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۳۵۸/۳، حواشی الشروانی، ابن القاسم علی تحفۃ المحتاج ۳۸۳/۹، قلیوبی وعمیرہ ۲۶۰/۴، کشاف القناع ۱۹۱/۶، ۱۹۲، الإنصاف ۳۵۸/۱۰۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱۱۵/۲، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۲۷/۳، مواہب الجلیل ۲۳۰/۳، ۲۳۱، ۰، القوانین الفقہیہ ۱۱۵، ۱۱۶۔

(۲) ایک طرح کا کیڑا ہے، جس کو نچوڑنے پر گہرا سرخ رنگ نکلتا ہے اس رنگ کو قرمز کہتے ہیں۔ القاموس، المعجم الوسیط ''قرمز''۔

کہا: ریشم کے کیڑے اور اس کے انڈے کے مقابلہ میں یہ بدرجہ اولی جائز ہے، اس لئے کہ یہ فی الحال قابل انتفاع ہے، جب کہ ریشم کا کیڑا بعد میں قابل انتفاع ہوگا۔

اسی طرح شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ یربوع اور گوہ وغیرہ کی فروخت جو کھائے جاتے ہیں جائز ہے، حنابلہ نے کہا کہ مچھلی کے شکار کے لئے کیڑوں کی فروخت جائز ہے۔

حنفیہ نے اس حکم کو سمندری کیڑوں، جیسے کیکڑا وغیرہ میں بھی متعدی کیا ہے، لہذا ان کی فروخت حنفیہ کے نزدیک ناجائز ہے۔

شافعیہ کے یہاں عدم جواز کا محل وہ حشرات ہیں جو کھائے نہیں جاتے۔ اور جو کھائے جاتے ہیں، اس کی بیع مطلقا جائز ہے، حتی کہ اگر اس کے کھانے کی عادت نہ ہو تو بھی، جیسے نیولا۔

حنفیہ میں سے حصکفی نے حشرات کی فروخت کے لئے ایک ضابطہ مقرر کیا ہے۔ انہوں نے کہا: فروخت کا جواز، انتفاع کے حلال ہونے پر مبنی ہے [1]۔

ج- حشرات کو ذبح کرنا:

۵- سب یا بعض حشرات کے کھانے کی اباحت کے قائلین کا اتفاق ہے کہ اگر ان میں بہتا ہوا خون ہو تو شرعاً ذبح کئے بغیر حلال نہ ہوں گے۔ اگر ذبح کرنے سے قبل مر گیا تو کھانا جائز نہیں، یہ مردار ہوگا، جیسے، دوسرے مردار۔

جن میں بہتا خون نہیں، جیسے ٹڈی اور جندب [2]، ان میں سے جن کا کھانا حلال ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک ان کی اباحت کے لئے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۱۱، ۲۱۵، مواہب الجلیل ۴/ ۲۶۳، ۲۶۵، حواشی تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۳۸، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۵۸، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۸۳، کشاف القناع ۳/ ۱۵۲، اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۴/ ۲۸۶۔

(۲) جندب ایک طرح کی ٹڈی ہے۔

ذبح کرنا شرط نہیں، مالکیہ کے نزدیک ذبح کرنا شرط ہے، اور یہ ان کے نزدیک کسی بھی طریقہ پر ہوسکتا ہے، جس سے اس کی موت آجائے، مثلا سر توڑنا یا بھوننا یا سینکنا یا ٹھنڈے پانی میں ڈالنا۔ سحنون نے کہا: ذبح کی صورت صرف یہ ہے کہ گرم پانی میں ڈال دیا جائے یا اس کے پاؤں یا اس کے بازو توڑ دیئے جائیں۔ اس حالت میں جو کاٹ دیا گیا ہے اس کو نہیں کھایا جائے گا، الا یہ کہ سر ہو یا آدھا یا اس سے زائد ہو تو کھایا جائے گا۔ ذبح کرتے وقت نیت اور تسمیہ ضروری ہے۔ مشہور قول کے مطابق محض اس کو پکڑ لینا کافی نہیں، بلکہ ضروری ہے کہ اس کی جان نکالنے کا ارادہ ہو اور ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لے۔

بعض مالکیہ نے اس فعل میں یہ قید لگائی ہے کہ اس سے فوری طور پر موت آجائے، اگر فوری موت نہ آئے تو یہ نہیں کے درجہ میں ہے۔ اور دوبارہ نیت اور اللہ کا نام لے کر ذبح کرنا ضروری ہے۔

بعض مالکیہ کے یہاں معتمد، مطلقا ہے، یعنی خواہ فوری طور پر مار دے یا نہ مارے۔ اسی کی خرشی نے صراحت کی، اور اس کے محشی عدوی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔ انہوں نے فوری موت کی قید کو ضعیف قرار دیا ہے، دسوقی کا میلان بھی اسی طرف ہے۔

مالکیہ نے سانپ کے ذبح میں یہ شرط لگائی ہے کہ اس طرح ذبح ہو کہ زہر کا خوف نہ رہے۔ اس شخص کے لئے جسے زہر ضرر رساں ہے۔ اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ حلق میں ذبح ہو، اور اس کی دم کی مخصوص حد میں [1]۔ جیسا کہ مالکیہ کے یہاں باب المباح میں وضاحت ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۶، ۱۹۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۴، ۱۱۵، مواہب الجلیل ۳/ ۲۲۸، العدوی علی الخرشی ۳/ ۲۵، ۲۷، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۴۸، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۴۱، کشاف القناع ۶/ ۲۰۴، ۲۰۵۔

د- حشرات کو مار ڈالنا:

۶ - حشرات کے مار ڈالنے کا نہ علی الاطلاق حکم ہے، نہ علی الاطلاق ممانعت۔ شریعت نے بعض حشرات کو مار ڈالنے کی ترغیب دی ہے، اور بعض حشرات کے مار ڈالنے سے منع کیا ہے۔

جن حشرات کا قتل کرنا مندوب ہے:

۷ - مندوب القتل حشرات میں سانپ ہے، اس کی دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "**خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم، الحية، والغراب الأبقع، والفارة، والكلب العقور، والحديا**"(۱) (پانچ شریر جانور ہیں جن کو حل اور حرم میں قتل کردیا جائے گا: سانپ، چتکبرا کوا، چوہا، کٹکھنا کتا اور چیل)۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ علیہ السلام کو منبر پر خطبہ میں یہ فرماتے ہوئے سنا: "**اقتلوا الحيات واقتلوا ذا الطفيتين والأبتر فإنهما يطمسان البصر، ويستسقطان الحبل**" (سانپوں کو مار ڈالو، طفیتین (۲) والے سانپ، اور ابتر (۳) سانپ کو مار ڈالو، کیونکہ یہ دونوں، آنکھ کی بینائی مٹا دیتے ہیں اور پیٹ والی عورت کا حمل ساقط کردیتے ہیں)، عبداللہ نے کہا: اس دوران کہ میں سانپ کو قتل کرنے کے لیے دوڑ رہا تھا، مجھے ابولبابہ نے آواز دے کر کہا: اسے قتل نہ کرو، میں نے کہا: رسول اللہ علیہ السلام نے سانپ مارنے کا حکم دیا ہے۔ انہوں نے کہا: لیکن آپ علیہ السلام نے بعد میں گھریلو سانپوں کو (دفعتہ) مارنے سے منع کردیا، یہ گھر میں رہنے والے جن ہوتے ہیں (۱)۔

اسی وجہ سے حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء نے گھروں کے سانپوں اور دوسرے سانپوں میں تفریق کیا ہے، چنانچہ آبادی سے باہر کے سانپوں کو علی الاطلاق پہلے سے کوئی وارننگ دیئے بغیر مار ڈالا جائے گا، اس لئے کہ ان کے مار ڈالنے کا حکم باقی ہے۔ البتہ آبادی کے سانپوں کو مارنے سے قبل تین بار آگاہ کیا جائے گا (۲)۔ اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**إن لبيوتكم عمارا فحرّجوا عليهن ثلاثا، فإن بدا لكم بعد ذلك منهن شيء فاقتلوه**"(۳) (تمہارے گھروں میں جن رہتے ہیں، ان کو تین بار تنگ کرو (کہ اگر نہیں نکلے تو تکلیف دی جائے گی)، اس کے بعد بھی اگر کوئی ان میں سے نکلے تو اس کو مار ڈالو)۔

حنفیہ نے دونوں میں کوئی تفریق نہیں کی، طحاوی نے کہا: کسی کو

---

(۱) حدیث: "خمس فواسق يقتلن في الحل و الحرم......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۳۵۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۵۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) طفیتین: طفية (طاء کے ضمہ، فاء کے سکون کے ساتھ) کا تثنیہ ہے، جس کے معنی ہیں: آنکھ کے ڈھیلے کی دھاری، اور "طفی" آنکھ کے ڈھیلے کی دھاریاں ہیں، جس کے ساتھ سانپ کی پشت کی دھاری کو تشبیہ دی گئی ہے، ابن عبدالبر نے کہا: کہا جاتا ہے ذو الطفیتین سانپ کی ایک قسم ہے جس کی پشت پر دو سفید دھاریاں ہوتی ہیں، (فتح الباری ۶/ ۳۴۸ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ)۔

(۳) ابتر: دم بریدہ سانپ ہے، اور بقول بعض: چھوٹی دم والا سانپ، داؤدی نے کہا: یہ ایسا سانپ ہے جو ایک بالشت یا اس سے کچھ بڑا ہوتا ہے (فتح الباری ۶/ ۳۴۸ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ)۔

(۱) حدیث: "اقتلوا الحيات و اقتلوا ذا الطفيتين" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۳۴۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۵۲، ۱۷۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۲۹۶ طبع الأمیریہ، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۵۳، ۴۵۴، الفتاوی الحدیثیہ ۱۴، اور اس کے بعد کے صفحات، الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۶۵، اور اس کے بعد کے صفحات، فتح الباری ۶/ ۳۴۷، اور اس کے بعد کے صفحات، نیل الأوطار ۸/ ۱۲۶۔

(۳) حدیث: "إن لبيوتكم عمارا فحر جوا عليهن ثلاثا......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۵۷ طبع الحلبی) اور ترمذی (۴/ ۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ ترمذی کے ہیں۔

مارنے میں حرج نہیں، اس لئے کہ حضور علیہ السلام نے جنات سے عہد لیا ہے کہ امت محمدیہ کے گھروں میں نہیں جائیں گے، اور اپنے آپ کو ظاہر نہیں کریں گے، اگر انہوں نے خلاف ورزی کی تو اپنے عہد کو توڑ دیا، لہذا ان کا کوئی احترام نہیں، تاہم حنفیہ کے نزدیک اولیٰ یہ ہے کہ جس میں جنات کی علامت ہے، اس کو نہ مارا جائے، اس لئے نہیں کہ حرام ہے، بلکہ اس لئے تاکہ اس ضرر کو روکا جاسکے جو ان کی طرف سے متوہم ہے۔

آگاہ کرنے کے حکم اور اس کے طریقہ کے بارے میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے جس کو ان کی جگہوں پر کتب فقہیہ میں دیکھا جائے۔

اسی طرح چھپکلی مارنا مستحب ہے، گوکہ اس سے کوئی اذیت نہ ہو، اس لئے کہ سعد بن ابی وقاصؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ أمر بقتل الوزغ و سماه فويسقا"[1] (رسول اللہ ﷺ نے چھپکلی مارنے کا حکم دیا اور اس کو فویسق (چھوٹا شریر) کہا ہے)۔ حضرت ام شریکؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ أمرها بقتل الأوزاغ"[2] (رسول اللہ ﷺ نے انہیں چھپکلی مارنے کا حکم دیا ہے)۔

اسی طرح چوہا مارنا بھی مستحب ہے[3]۔ اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے کہ انہوں نے کہا: "أمر رسول الله ﷺ بقتل خمس فواسق في الحل والحرم: الغراب، والحدأة، والعقرب، والفأرة، والكلب العقور"[1] (رسول اللہ ﷺ نے پانچ بدذات جانوروں کو حل وحرم میں مارنے کا حکم فرمایا ہے: "کوا، چیل، بچھو، چوہا اور کٹکھنا کتا)۔

عمومی طور پر ان تمام حشرات الارض کو مارنا مستحب ہے جن میں اذیت ہو، جیسے بچھو، پسو، بھڑ اور کھٹمل۔

مالکیہ کی رائے جواز کی ہے[2]۔ اس لئے کہ حضور ﷺ سے ان حشرات الارض کے بارے میں جو کسی کو اذیت دیں، دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "مايؤذيک فلک إذايته قبل أن يؤذيک"[3] (جو موذی ہیں، تم ان کو ایذاء پہنچا سکتے ہو، قبل اس کے کہ وہ تم کو ایذاء دیں)۔

جن حشرات کو قتل کرنا مکروہ ہے:

۸ - شارع نے بعض حشرات کو مارنا مکروہ کہا ہے، جیسے مینڈک، اس لئے کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عثمانؓ سے مروی ہے: "ذكر طبيب عند رسول الله ﷺ دواءً، وذكر الضفدع يجعل فيه، فنهى رسول الله ﷺ عن قتل الضفدع"[4] (رسول

---

(۱) حدیث: "أمر بقتل الوزغ و سماه فويسقا" کی روایت امام بخاری (الفتح ۶/۳۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۱۷۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث ام شریک: "أنه أمرها بقتل الأوزاغ" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۳۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۱۷۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) الإقناع ۲/۲۳۵، الآداب الشرعیہ ۳/۳۶۲، نیل الأوطار ۵/۲۶۔

(۱) حدیث عائشہ: "أمر رسول الله ﷺ بقتل خمس فواسق" کی تخریج فقرہ/۷ میں گذر چکی ہے۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/۴۵۵، فتح الباری ۶/۳۵۸، فتح القدیر ۱/۲۹۶ طبع الأمیریہ، الاقناع ۲/۲۳۵، الآداب الشرعیہ ۳/۳۶۲، حیاۃ الحیوان الکبری ۱/۱۲۲، ۲/۱۰، ۱۴۳ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری۔

(۳) حدیث: "مايؤذيک فلک إذايته قبل أن يؤذيک" کو صاحب الفواکہ الدوانی (۲/۴۵۵ طبع الحلبی) نے نقل کیا ہے، اور کسی سے منسوب نہیں کیا، نیز وہ کسی کے حوالہ سے مروی نہیں۔

(۴) حدیث: "نهى عن قتل الضفدع" کی روایت نسائی (۷/۲۱۰ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور حاکم (۴/۴۱۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے۔

اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک طبیب نے کوئی دوا بتائی، اس میں مینڈک ڈالنے کا ذکر کیا تو آپ علیہ وسلم نے مینڈک مارنے سے منع فرمایا)۔

صاحب ''الآداب الشرعیۃ''[۱] نے کہا: اس کا ظاہر تحریم ہے۔

چیونٹی اور شہد کی مکھی مارنا مکروہ ہے، اس لئے کہ ابن عباسؓ کی روایت ہے: ''**نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل أربع من الدواب: النملة، والنحلة، والهدهد، والصرد**''[۲] (رسول اللہ علیہ وسلم نے چار جانوروں کو مارنے سے منع فرمایا: چیونٹی، شہد کی مکھی، ہدہد اور لٹورا)۔

فقہاء نے اذیت دینے کی حالت میں چیونٹی کو مستثنیٰ کیا ہے، اس وقت اس کو مارنا جائز ہے۔

مالکیہ نے تفصیل کی ہے: چنانچہ انہوں نے دو شرائط کے ساتھ چیونٹی مارنے کی اجازت دی ہے: اذیت دے اور یہ کہ اس کو چھوڑنے پر قادر نہ ہو۔ اگر اذیت دے، ساتھ ہی اس کو چھوڑنے کی قدرت ہے تو انہوں نے اس کے مارنے کو مکروہ کہا، اور اگر اذیت نہ ہو تو انہوں نے ممنوع قرار دیا ہے، اور ان کے یہاں فرق نہیں کہ اذیت جسمانی ہو یا مالی۔

حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ حشرات کا مارنا جائز ہے، لیکن مالکیہ نے موذی حشرات کے مارنے کے جواز کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ مارنے کا مقصد، ایذاء روکنا ہو، بے کار نہ مارے۔ ورنہ ممنوع ہے، حتی کہ پانچ بدذات جانوروں کو بھی اس صورت میں مارنا ممنوع ہے، حالانکہ ان کو حل وحرم میں مارنا مباح ہے۔

(۱) الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۶۹۔

(۲) حدیث: ''نهى عن قتل أربع من الدواب'' کی روایت ابوداؤد (۵/ ۴۱۸، ۴۱۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن مفلح نے الآداب الشرعیہ (۳/ ۳۷۰ طبع المنار) میں اس کی اسناد کو جید کہا ہے۔

شافعیہ نے حشرات کی تین اقسام بیان کی ہیں۔

اول: جو طبعی طور پر موذی ہے اس کو قتل کرنا مستحب ہے، جیسے پانچ بدذات جانور، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: ''**أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتل خمس فواسق في الحرم: الحداة، والغراب، والفأرة، والعقرب و الكلب العقور**''[۱] (رسول اللہ علیہ وسلم نے پانچ بدذات جانوروں کو حرم میں مارنے کا حکم دیا، چیل، کوا، چوہا، بچھو، اور کٹنا کتا) پسو، کھٹمل، بھڑ اور ہر موذی جانور کو انہیں کیساتھ لاحق کیا گیا ہے۔

دوم: جس میں نفع و نقصان دونوں ہے، اس کا مارنا نہ مسنون ہے نہ مکروہ۔

سوم: جس کا نفع و نقصان ظاہر نہ ہو، جیسے گبریلا، جعلان (گبریلوں کی ایک قسم) اور کیکڑا اس کو مار ڈالنا مکروہ ہے۔

شافعیہ کے نزدیک سلیمانی چیونٹی، شہد کی مکھی اور مینڈک کو مارنا حرام ہے، اور غیر سلیمانی چیونٹی جو چھوٹی ہوتی ہے، اس کو ''ذر'' کہتے ہیں اس کو مارنا جائز ہے، لیکن جلایا نہ جائے، ہاں اگر جلانے کے علاوہ اس کے بھگانے کی کوئی شکل نہ ہو تو جلانا جائز ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ جن حشرات کی طبیعت میں ایذاء رسانی ہے، گو کہ اس وقت ایذاء نہ دیں، ان کو قتل کرنا جائز ہے، یہ ''پانچ بدذات جانوروں'' پر قیاس ہے۔ لہذا ان کے نزدیک موذی حشرات کو مارنا مستحب ہے، جیسے سانپ، بچھو، بھڑ، کھٹمل، مچھر اور پسو، اور جن کی طبیعت میں ایذاء رسانی نہیں، جیسے کیڑے اس کے بارے میں ایک قول ہے کہ اس کو مار ڈالنا جائز ہے، دوسرا قول ہے: مکروہ ہے، تیسرا قول ہے: حرام ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ چیونٹی کا مارنا مکروہ ہے، الا یہ کہ سخت

(۱) حدیث کی تخریج فقرہ/ ۷ میں گذر چکی ہے۔

اذیت پہنچے تو مارنا جائز ہے، یہی حکم چچڑی کا ہے[۱]۔

محرم کے لئے کن حشرات کو مارڈالنا جائز ہے:

۹- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ حشرات وہوام (کیڑے مکوڑے) اس شکار کے تحت نہیں آتے جن کی حرمت کا ذکر اس فرمان باری میں ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ"[۲] (اے ایمان والو! شکار کو مت مارو جب کہ تم حالت احرام میں ہو)۔

اس کی وجہ حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ یہ اپنے طور پر بھاگ کر بچ نہیں سکتے۔ کیوں کہ حنفیہ نے شکار کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اپنے بازو یا پاؤں سے بھاگ کر بچ جائے، اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا کھانا ناجائز ہے، جب کہ شافعیہ وحنابلہ نے شکار کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کو کھایا جاتا ہو۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ غیر موذی حشرات کا مارنا حلال نہیں، گوکہ حنفیہ نے اس میں کوئی ''جزاء'' واجب نہیں کی، اسی طرح انہوں نے صراحت کی ہے کہ چچڑی اور ٹڈی مارنے میں ''جزاء'' ہے، البتہ انہوں نے تھوڑے اور زیادہ میں تفریق کرتے ہوئے کہا کہ تھوڑے میں جو چاہے صدقہ کردے۔ حنفیہ کے نزدیک تھوڑا تین یا اس سے کم ہے۔ اور زیادہ میں نصف صاع صدقہ کرے گا۔

مالکیہ کا مذہب، حنفیہ کی طرح ہے، چنانچہ وہ غیر موذی حشرات کا مارنا ناجائز کہتے ہیں، اور ان میں ''جزاء'' واجب کرتے ہیں، البتہ موذی حشرات کو محرم مارسکتا ہے اگر اس کی اذیت سے بچنا مقصد ہو، اور اگر ذبح کرنے کے قصد سے مارے تو ناجائز ہے، اور اس پر ''جزاء'' ہے، اس سے انہوں نے چوہا، سانپ، اور بچھو کو خارج کیا ہے کہ ان کو علی الاطلاق قتل کردیا جائے گا، چھوٹے ہوں یا بڑے، ایذاء دینے لگیں یا نہ دیں، چوہے کے ساتھ انہوں نے نیولے اور ان جانوروں کو لاحق کیا ہے جو کپڑے کترتے ہیں، اور بچھو کے ساتھ بھڑ اور مکڑی کو لاحق کیا ہے، مکڑی: ایک چھوٹا سیاہ کیڑا، جس کے ڈسنے سے موت بھی ہوجاتی ہے۔

سند نے کہا: ہوام دو قسم کے ہیں: ایک قسم جو اجسام کے ساتھ خاص ہیں، جسم ہی سے ان کی زندگی ہے، محرم ان کو قتل نہ کرے اور نہ ان کو جسم کے اس حصہ سے ہٹائے جہاں وہ رہتے ہیں۔ اگر ان کو مار دے تو کھانا کھلائے، اسی طرح اگر ان کو پھینک دے۔ دوسری قسم: جو اجسام کے ساتھ خاص نہیں، جیسے چیونٹی، چھوٹی چیونٹی، کیڑا وغیرہ، اگر ان کو قتل کردے تو فدیہ دے گا، اور اگر ان کو پھینک دے تو اس پر کچھ واجب نہیں، اس لئے کہ اس کو پھینکنا اس کے چھوڑنے کی طرح ہے۔

محرم کے بارے میں شافعیہ وحنابلہ کا مذہب، وہی ہے جو غیر محرم کے بارے میں ان کا مذہب ہے، اور مکروہ القتل جانوروں کا ذکر آچکا ہے، حنابلہ کے یہاں اتفاق ہے کہ احرام اور حرم میں اس کی کوئی تاثیر نہیں، اور اس میں ''جزاء'' نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی نے صرف شکار میں ''جزاء'' واجب کی ہے، اور ان میں سے کوئی چیز شکار نہیں۔

چچڑی کے بارے میں حنابلہ کے یہاں دو روایتیں ہیں: ایک روایت: مارنا مباح ہے، دوسری روایت: مباح نہیں، یہی مذہب میں صحیح روایت ہے، حنابلہ میں سے زرکشی نے کہا: دونوں میں سے اس روایت میں صراحت زیادہ ہے اور اگر ان کو ماردے تو ایک روایت کے مطابق اس پر ''جزاء'' واجب نہیں، اور یہی روایت مذہب ہے[۱]۔

(۱) تبیین الحقائق ۲/۶۶، بدائع الصنائع ۲/۱۹۶، الفواکہ الدوانی ۲/۴۵۵، ۴۵۶، حاشیۃ الجمل ۵/۲۷۳، نہایۃ المحتاج ۳/۳۴۳، ۳۴۴ طبع مصطفی الحلبی، کشاف القناع ۲/۴۳۹، الإقناع ۲/۲۳۵۔

(۲) سورۂ مائدہ/۹۵۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۱۲، ۲۱۸، ۲۱۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/۷۴، شرح

حشفہ

تعریف:

۱- حشفہ لغت میں: عضو تناسل کے ختنہ کے اوپر کا حصہ ہے، اس کو ''کمرۃ'' (سپاری) بھی کہتے ہیں، اور حشفہ، ''حشف'' کی واحد بھی ہے، جس کے معنی: نہایت ردی کھجور جو پکنے اور تیار ہونے سے قبل خشک ہوگئی ہو، اور اس میں گودا نہیں ہوتا ہے[1]۔

فقہاء کے عرف میں: عضو تناسل کا وہ حصہ جو ختنہ میں کٹی ہوئی کھال کے نیچے ہوتا ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ختان:

۲- ختان: قلفہ کی کھال کاٹنے کی جگہ، اور اسی معنی میں یہ فرمان نبوی ہے: ''إذا التقی الختانان، أومس الختان الختان فقد وجب الغسل''[1] (جب دونوں ختنے مل جائیں یا ختنہ، ختنہ سے لگ جائے تو غسل واجب ہوگیا)، لہذا کاٹنے کی جگہ حشفہ میں داخل نہیں۔

حشفہ سے متعلق احکام:

الف- حشفہ داخل کرنے سے متعلق احکام:

۳- حشفہ کو قُبل (اگلی شرمگاہ) یا دُبر (پچھلی شرمگاہ) میں داخل کرنے پر بہت سے احکام مرتب ہوتے ہیں، (ساتھ ہی یہ بھی کہ دبر میں وطی کرنا حرام ہے)۔

ابن جزی نے ان میں سے پچاس احکام اور سیوطی نے ایک سو پچاس احکام ذکر کئے ہیں،[2] صاحب ''کفایۃ الطالب'' نے کہا: اس سے تقریباً ساٹھ احکام واجب ہوتے ہیں اور انہوں نے ان میں سے سات احکام ذکر کئے ہیں جو یہ ہیں:[3]۔

۱- غسل کا وجوب:

۴- فقہاء کا اجماع ہے کہ زندہ انسان کی شرمگاہ میں پورے حشفہ کو غائب کردینے سے غسل واجب ہوجاتا ہے، (اس میں تفصیل ہے جو غسل کے باب میں ہے)، اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: ''إذا التقی

= الزرقانی علی مختصر خلل ۲/ ۳۱۲، مواہب الجلیل ۳/ ۱۶۴، ۱۷۳، الخرشی علی مختصر خلیل ۲/ ۲۷۰ طبع المطبعۃ العامرۃ الشرقیہ، طبع اول، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۴۳، ۳۴۴ طبع مصطفی البابی الحلبی، کشاف القناع ۲/ ۴۳۹، الإنصاف ۳/ ۴۸۴، اور اس کے بعد کے صفحات، طبع مطبعۃ السنۃ المحمدیہ۔

(۱) المصباح المنیر، متن اللغہ، المغرب للمطرزی، لسان العرب المحیط مادہ: ''حشف'' ابن عابدین ۱/ ۱۰۸ طبع دار إحیاء التراث العربی، الشرح الصغیر ۴/ ۳۸۷، مطالب أولی النہی ۱/ ۱۶۴ طبع المکتب الإسلامی، کفایۃ الطالب الربانی ۱/ ۱۱۷ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۰۸، نیل المآرب ۱/ ۷۶۔

(۱) حدیث: ''إذا التقی الختانان أومس......'' کی روایت شافعی (الأم ۱/ ۳۷، شائع کردہ دار المعرفہ) نے کی ہے۔

(۲) کرمی نے غایۃ المنتہی میں لکھا ہے کہ بعض حضرات نے حشفہ غائب کرنے سے مجموعی طور پر تین سو بانوے احکام ثابت کئے ہیں، اور شارح رحیبانی نے کہا: ان کو ابن القیم نے تحفۃ المودود (۱/ ۱۶۷) میں ذکر کیا ہے۔

(۳) کفایۃ الطالب الربانی ۱/ ۱۱۸ طبع مصطفی البابی الحلبی، القوانین الفقہیہ/ ۳۳، مطالب اولی النہی ۱/ ۱۶۷ طبع المکتب الإسلامی، نیل المآرب ۱/ ۷۶، الأشباہ والنظائر للسیوطی/ ۲۷۰، ۲۷۱ طبع دار الکتب العلمیہ۔

الختانان، وتوارت الحشفة فقد وجب الغسل"(۱) (جب دونوں ختنے مل جائیں، اور حشفہ چھپ جائے تو غسل واجب ہو گیا)۔

اسی طرح دُبر (پچھلی شرمگاہ) میں داخل کرنے کا حکم ہے، (باوجودیکہ یہ حرام ہے)، اس لئے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: "توجبون فيه الحد ولا توجبون فيه صاعا من ماء" (تم اس میں حد واجب کرتے ہو اور ایک صاع پانی واجب نہیں کرتے)۔

کچھ حشفہ داخل کرنے سے غسل واجب نہیں ہوتا ہے، اور جس کا حشفہ کٹا ہوا ہے، اس کے عضو کا حشفہ کے بقدر حصہ کے داخل کرنے کا حکم، حشفہ داخل کرنے کی طرح ہے، یہ جمہور کے نزدیک ہے، جب کہ شافعیہ کا ایک قول ہے کہ جس کے عضو تناسل کا حشفہ کٹا ہوا ہے، اس کے بقدر حشفہ داخل کرنے سے غسل واجب نہیں ہوتا، بلکہ باقی ماندہ سارا عضو داخل کرنے سے واجب ہوتا ہے، اگر وہ حشفہ کے بقدر یا اس سے زائد ہو، نووی نے کہا: یہ "وجہ" مشہور ہے، لیکن پہلی "وجہ" صحیح ہے۔

چوپائے اور مردہ عورت سے وطی کے سبب وجوب غسل کے بارے میں اختلاف ہے: جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ عورت اور چوپایہ میں کوئی فرق نہیں، زندہ مردہ میں کوئی فرق نہیں۔

حنفیہ نے کہا: چوپایہ اور مردہ عورت سے وطی کرنے سے غسل واجب نہیں (الا یہ کہ انزال ہو جائے)، اس لئے کہ یہ مقصود نہیں، نیز اس لئے کہ یہ نہ منصوص ہے نہ ہی منصوص کے معنی میں ہے۔

اگر حشفہ پر کپڑا لپیٹ دے تو یہ مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے:

حنفیہ کے یہاں اصح، مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں ایک "وجہ" یہ ہے کہ غسل واجب ہے اگر کپڑا باریک ہو، اس سے شرمگاہ کی گرمی اور لذت ملے، ورنہ واجب نہیں، الا یہ کہ انزال ہو جائے۔

شافعیہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ غسل مطلقاً واجب ہے، یعنی خواہ کپڑا باریک ہو یا دبیز اور یہی بقیہ تمام احکام میں جاری ہوگا، جیسے روزہ، حج، اور عمرہ کا فساد۔

حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ اس حالت میں غسل واجب نہیں (۱)۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ حشفہ اصلی ہو، لہذا زائد حشفہ کے داخل کرنے سے غسل واجب نہیں، اسی طرح خنثی مشکل (مشتبہ ہجڑے) کے حشفہ کے داخل کرنے سے، اس لئے کہ اس کے زائد ہونے کا احتمال ہے (۲)۔

مالکیہ کے یہاں کوئی فرق نہیں کہ حقیقی عضو کے حشفہ کو داخل کرے یا خنثی مشکل کے حشفہ کو، لہذا اس کے حشفہ کے داخل کرنے سے غسل واجب ہوگا، یہ اس شخص پر قیاس ہے جس کو طہارت کا یقین ہو اور حدث ہونے میں شک ہو (۳)۔

۲- روزہ کا فاسد ہونا:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ رمضان کے روزہ میں دونوں راستوں میں سے کسی میں حشفہ کا داخل کرنا، روزہ کو فاسد کر دیتا ہے، اگر عمداً ہو،

(۱) حدیث: "إذا التقى الختانان، و توارت الحشفة، فقد وجب الغسل" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۲۰۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، بوصیری نے "زوائد" میں کہا: اس حدیث کی سند ضعیف ہے، اس لئے کہ حجاج بن ارطاۃ ضعیف ہے، اس حدیث کی روایت امام مسلم وغیرہ نے دوسرے طرق سے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۰۹، ۱۱۱، الاختیار ۱/ ۱۲، کفایۃ الطالب ۱/ ۱۱۷، ۱۱۸، القوانین الفقہیہ ر ۳۲، ۳۳، روضۃ الطالبین ۱/ ۸۱، ۸۲، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۲۷، أسنی المطالب ۱/ ۶۵، مطالب اولی النہی ۱/ ۱۶۴، ۱۶۵، المغنی ۱/ ۲۰۴، ۲۰۵ طبع الریاض، نیل المآرب ۱/ ۶۷۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۰۹ طبع دار إحیاء التراث العربی، أسنی المطالب ۱/ ۶۵، مطالب اولی النہی ۱/ ۱۶۴، المغنی ۱/ ۲۰۵۔

(۳) کفایۃ الطالب الربانی ۱/ ۱۱۷ طبع مصطفی الحلبی۔

اور اس پر قضاء اور کفارہ لازم ہے، اس میں انزال کی شرط نہیں، اس لئے کہ انزال ہونا، آسودگی ہے، اور شہوت اس کے بغیر پوری ہوجاتی ہے، اور جب اس کی وجہ سے حد واجب ہے، جو خالص سزا ہے، تو کفارہ جس میں عبادت کا مفہوم ہے بدرجہ اولی واجب ہوگا، البتہ غیر رمضان میں کفارہ نہیں، بلکہ اس میں صرف قضاء ہے، اس لئے کہ کفارہ محض رمضان کی بے حرمتی کے سبب واجب ہے، لہذا رمضان کے قضاء روزہ کے فاسد کرنے اور غیر رمضان کے روزہ کو فاسد کرنے سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔

اس کی اصل دیہاتی سے (جس نے کہا تھا کہ میں نے عمداً رمضان کے دن میں اپنی بیوی سے قربت کر لی) حضور ﷺ کا یہ فرمان ہے: "أعتق رقبة"[1] (ایک غلام آزاد کرو)۔

اگر بھول کر حشفہ داخل کر دیا تو مختلف فیہ ہے، حنفیہ کی رائے اور شافعیہ کے یہاں مذہب یہ ہے کہ قضاء و کفارہ واجب نہیں، مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کا ایک قول ہے کہ قضاء واجب ہے، کفارہ واجب نہیں۔

حنابلہ کی صراحت ہے کہ قضاء و کفارہ واجب ہے، گوکہ روزہ کو بھولنے والا ہو[2]۔

اسی طرح مردہ عورت اور جانور کے بارے میں اختلاف ہے: جمہور کے نزدیک عورت اور جانور میں کوئی فرق نہیں، اور زندہ عورت

(۱) حدیث: "أعتق رقبة" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۵۱۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۹۷، اور اس کے بعد کے صفحات، ۱۰۷، الاختیار ۱/ ۱۳۱ طبع دار المعرفہ، مواہب الجلیل ۲/ ۴۲۲، کفایۃ الطالب ۱/ ۱۱۹، القوانین الفقہیہ ۱/ ۳۳، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۲۷۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۷۴، اور اس کے بعد کے صفحات، مطالب اولی النہی ۱/ ۱۶۷، کشاف القناع ۱/ ۷۶، نیل المآرب ۱/ ۲۷۹۔

اور مردہ عورت میں کوئی فرق نہیں[1]۔

حنفیہ کے نزدیک جانور یا مردہ عورت سے جماع کرنے سے کفارہ واجب نہیں، گوکہ انزال ہو جائے، بلکہ قضاء بھی نہیں جب تک انزال نہ ہو[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "صوم" میں ہے۔

۳- حج کا فاسد ہونا:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وقوف عرفہ سے قبل "فرج" میں حشفہ کا داخل کرنا، حج کو فاسد کر دیتا ہے۔

ابن المنذر نے کہا: اہل علم کا اجماع ہے کہ حالت احرام میں جماع کے علاوہ کوئی بھی کام کرنے سے حج فاسد نہیں ہوتا۔

اس کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ ایک آدمی نے ان سے دریافت کرتے ہوئے کہا: میں نے اپنی بیوی سے قربت کر لی، حالانکہ ہم دونوں احرام میں تھے، حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: تم نے اپنے حج کو فاسد کر دیا، یہی حضرت ابن عباسؓ نے بھی فرمایا، یہی حضرت عمرؓ سے بھی مروی ہے، یہی ابن مسیّب، عطاء، نخعی، ثوری، اسحاق اور ابوثور کا قول ہے۔

پھر جمہور کے نزدیک وقوف سے پہلے، اسی طرح اس کے بعد "تحلل اول" سے قبل ہونے میں کوئی فرق نہیں، اس لئے کہ یہ ایسا جماع ہے جو مکمل احرام میں پیش آیا، نیز اس لئے کہ صحابہ نے وقوف سے قبل اور بعد میں فرق نہیں کیا۔

حنفیہ نے کہا: اگر وقوف سے قبل جماع کرلے تو اس کا حج فاسد ہے، اور اس پر بکری واجب ہے، اور وہ حج کو پورا کرے، پھر اس کی

(۱) الحطاب ۲/ ۴۲۲، طبع دار الفکر، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۷۷، نیل المآرب ۱/ ۲۷۹۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۰۷۔

قضاء کرے گا، اور اگر وقوف کے بعد جماع کرے تو اس کا حج فاسد نہیں ہوا، البتہ اس پر بدنہ (گائے یا اونٹ) واجب ہے، اور اگر حلق کے بعد کرے تو اس پر ایک بکری واجب ہے، اس لئے کہ عورتوں کے حق میں احرام باقی ہے۔

جانور اور دبر (پچھلی شرمگاہ) میں حشفہ داخل کرنے کے بارے میں اختلاف ہے: حنفیہ و مالکیہ نے کہا: جانور سے وطی کرنے سے حج فاسد نہیں ہوتا، اس لئے کہ اس سے حد واجب نہیں ہوتی، لہذا یہ فرج کے علاوہ میں وطی کرنے کے مشابہ ہوگیا۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ انسان یا جانور کے اگلے اور پچھلے راستہ میں کوئی فرق نہیں [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''حج''، ''عمرۃ'' اور ''احرام'' میں ہے۔

۴- مکمل مہر کا وجوب:

۷- فقہاء کے یہاں بلا اختلاف زندہ عورت کی اگلی شرمگاہ میں حشفہ داخل کرنے سے مکمل مہر واجب ہوتا ہے، اگر دونوں بالغ ہوں یا شوہر بالغ ہو، اور عورت قابل جماع ہو۔

بیوی کی پچھلی شرمگاہ میں حشفہ داخل کرنے سے (باوجودیکہ یہ بالاتفاق حرام ہے) مکمل مہر واجب ہونے کے بارے میں اختلاف ہے: جمہور کی رائے ہے کہ مکمل مہر واجب ہوتا ہے، گو کہ دُبر (پچھلی شرمگاہ) میں داخل کرے، اس لئے کہ عوض کے استقرار سے مقصود حاصل ہوگیا۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ دبر میں وطی کرنے سے مکمل مہر لازم نہیں ہوتا، اس لئے کہ دُبر محلِ نسل نہیں [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''نکاح'' اور ''مہر'' میں ہے۔

۵- پہلے شوہر کے لئے حلال کرنا:

۸- فقہاء کے یہاں بلا اختلاف تین طلاق والی عورت چند شرائط کے بغیر حلال نہیں ہوتی: ان میں سے ایک شرط عورت کی اگلی شرمگاہ میں بلا کسی ایسے پردے کے (جو گرمی اور لذت کو روک دے) حشفہ داخل کرنا۔

پھر حشفہ داخل کرنے کے ساتھ انزال کی شرط لگانے کے بارے میں اختلاف ہے: جمہور کی رائے ہے کہ اس کی شرط نہیں، اس لئے کہ شرط لذت لینا ہے، آسودہ ہونا نہیں۔

مالکیہ اس کی شرط لگاتے ہیں، اور باب میں اصل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حلال ہونے کو مرد و عورت کے مزہ پانے پر معلق کیا ہے [2]، اور یہ چیز فرج (اگلی شرمگاہ) میں وطی کے بغیر حاصل نہیں ہوتی۔ اور اس کی ادنی حد حشفہ کو یا جس کے حشفہ نہ ہو، اس کے بقدر حشفہ عضو تناسل کو داخل کرنا ہے، اس لئے کہ وطی کے احکام اسی سے متعلق ہیں۔

اگر حشفہ کو انتشار (شہوت) کے بغیر داخل کردے تو عورت اس کے لئے حلال نہ ہوگی، اس لئے کہ حکم کا تعلق لذت ملنے پر ہے، اور انتشار کے بغیر لذت نہیں ملتی ہے [3]۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/۲۰۰، الاختیار ۱/۱۶۴، ۱۶۵، کفایۃ الطالب الربانی ۱/۱۱۹، القوانین الفقہیہ ر ۳۳، روضۃ الطالبین ۳/۱۳۸، مطالب أولی النہی ۱/۱۶۷، کشاف القناع ۳/۴۴۳، نیل المآرب ۱/۲۹۷، المغنی ۳/۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶۔

(۱) ابن عابدین ۲/۳۵۰، القوانین الفقہیہ ر ۳۳، کفایۃ الطالب ۱/۱۱۸، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۶۳، مطالب أولی النہی ۱/۱۶۷، کشاف القناع ۱/۷۶، نیل المآرب ۲/۱۹۶۔

(۲) حدیث: "حتی تذوقي عسیلته......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۴۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۱۰۵۶ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۲/۵۳۹، ۵۴۰، الاختیار ۳/۱۵۰، کفایۃ الطالب الربانی ۱/۱۱۹، القوانین الفقہیہ ر ۳۳، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۱۴، مطالب أولی النہی

اس کی تفصیل اصطلاح ''طلاق'' میں دیکھیں۔

۶-زوجین کی تحصین :

۹-اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ عورت کی اگلی شرمگاہ میں حشفہ کے اس طور پر غائب ہونے سے احصان (محصن ہونا) ثابت ہوجاتا ہے، جس سے غسل واجب ہوجائے، خواہ انزال ہو یا نہ ہو، بشرطیکہ آزاد اور مکلّف ہو، ان کے علاوہ اور بھی کچھ شرائط ہیں جن کا ذکر اپنی جگہ پر ہے۔ ظاہر یہ ہے کہ اگر حشفہ پر دبیز کپڑا لپیٹ کر اس کو داخل کیا جائے تو اس سے میاں بیوی محصن نہیں ہوتے، اور ہلکے کپڑے کے بارے میں اختلاف ہے[۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''احصان'' میں دیکھیں۔

۷-حد کا وجوب:

۱۰-فقہاء کے یہاں بلا اختلاف زنا میں وجوب حد کی ایک شرط اصل حشفہ کا یا کٹے ہوئے حشفہ والے عضو تناسل میں سے حشفہ کے بقدر کا اصلی شرمگاہ میں داخل کرنا ہے، گو کہ انزال نہ ہو۔ لہذا اگر حشفہ داخل نہیں ہوا یا بعض حشفہ داخل ہوا تو حد نہیں، اس لئے کہ اس کو زنا نہیں کہتے، کیونکہ سارا حشفہ داخل کئے بغیر وطی مکمل نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اسی مقدار پر وطی کے احکام ثابت ہوتے ہیں، اسی وجہ سے غسل واجب نہیں ہوا، اور حج فاسد نہیں ہوا۔

مرد یا عورت کے دبر میں حشفہ داخل کرنے کے بارے میں (حالانکہ یہ حرام ہے) اختلاف ہے: جمہور کے نزدیک حشفہ داخل کرنے سے حد واجب ہونے میں قبل و دبر کے درمیان کوئی فرق نہیں، امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ عورت کی اگلی شرمگاہ میں حشفہ کو داخل کرنا ضروری ہے۔

اگر حشفہ پر دبیز کپڑا لپیٹ دے تو حنفیہ کے یہاں اصح اور مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ حد واجب نہیں، یہ غسل کے مسئلہ پر قیاس ہے، بلکہ اس سے بدرجہ اولی ہے۔

اگر ہلکا پردہ ہو، جو لذت نہ روکے تو حد واجب ہے، مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ واجب نہیں، اس لئے کہ حدود، شبہات سے ٹل جاتی ہیں۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ حد واجب ہے، گو کہ پردہ دبیز ہو۔

حنفیہ وحنابلہ وجوب حد کے لئے حشفہ داخل کرتے وقت انتشار (شہوت) کی شرط لگاتے ہیں لیکن مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک اس کی شرط نہیں[۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''زنا'' میں ہے۔

ب- حشفہ کاٹنے پر مرتب حکم:

۱-وجوب قصاص:

۱۱-اس پر فقہاء متفق ہیں کہ قصداً سارا حشفہ کاٹنے سے قصاص واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کی ایک معین حد ہے، جیسے جوڑ (کی ایک معین حد ہے)۔

کچھ حشفہ کاٹنے کے بارے میں اختلاف ہے، جمہور کی رائے ہے

= ۱/۱۶۷، کشاف القناع ۱/۶۷، المغنی ۷/۲۷۶۔

(۱) ابن عابدین ۱/۱۴۸، ۱۴۹، الاختیار ۴/۸۸، کفایۃ الطالب الربانی ۱/۱۱۹، الخرشی ۸/۸۱، القوانین الفقہیہ/۳۳، حاشیۃ الجمل ۵/۱۳۱ طبع دار احیاء التراث العربی، مطالب أولی النہی ۱/۱۶۷، کشاف القناع ۱/۶۷، المغنی ۸/۱۶۱۔

(۱) فتح القدیر ۵/۳۱ طبع دار احیاء التراث العربی، ابن عابدین ۳/۱۴۱، الاختیار ۴/۸۰، کفایۃ الطالب الربانی ۱/۱۱۸، القوانین الفقہیہ/۳۵۸، الشرح الصغیر ۴/۴۴۷، ۴۴۸، حاشیۃ الجمل ۵/۱۲۸، ۱۲۹، المغنی ۸/۱۸۷، نیل المآرب ۲/۳۵۷۔

کہ کچھ حشفہ کاٹنے پر بھی قصاص ہے، اور اس کی تحدید اجزاء کے ذریعہ ہوگی، جیسے آدھا تہائی اور چوتھائی، اور مجرم سے اتنا ہی حصہ کاٹا جائے گا، مساحت (پیمائش) سے نہیں لیا جائے گا، تاکہ کبھی ایسا نہ ہو جائے کہ مظلوم کے جزوی عضو کے عوض مجرم کا سارا عوض کٹ جائے، اس کی دلیل فرمان باری ہے: "وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ"[1] (اور زخموں میں قصاص ہے)۔

حشفہ کے بعض حصہ کے کاٹنے پر حنفیہ کے نزدیک قصاص نہیں، اس لئے کہ مساوات دشوار ہے، ہاں، دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ اگر قصاص دشوار ہو تو مکمل دیت واجب ہوتی ہے، تاکہ جرم سزا سے خالی نہ رہے[2]۔

۲- دیت کا وجوب:

۱۲- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ غلطی سے حشفہ کاٹنے پر مکمل دیت ہے، اس لئے کہ داخل کرنے اور قضاء شہوت کے فائدہ میں وہ اصل ہے اور قصبہ (عضو تناسل کا باقی حصہ) اس کے تابع کی طرح ہے، جیسے انگلیوں کے ساتھ ہتھیلی، نیز اس لئے کہ اس میں جمال کو مکمل طور پر زائل کرنا ہے، اور جنس منفعت کو ضائع کرنا ہے، نیز اس لئے کہ عضو تناسل کا سب سے بڑا فائدہ جو مباشرت کی لذت ہے، اسی سے متعلق ہے۔

بعض حشفہ کاٹنے پر جمہور کے نزدیک اسی کے بقدر دیت ہوگی، اور تحدید، صرف حشفہ کو مدنظر رکھ کر کی جائے گی، اس لئے کہ اس کے کاٹنے پر دیت مکمل ہوجاتی ہے، لہذا اسی کے اجزاء پر اس کو تقسیم کیا جائے گا، شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ تقسیم مکمل عضو تناسل پر ہوگی، یہ اس صورت میں ہے کہ پیشاب کی نالی خراب نہ ہو۔ اور اگر اس کی نالی خراب ہوجائے تو اس کے ذمہ دو چیزوں میں سے جو زائد ہو وہ واجب ہوگی، اس کے بقدر دیت اور نالی کے خراب ہونے کے بارے میں حکم کا فیصلہ (یعنی حکم جس قدر مقرر کردے)۔

حنفیہ کے یہاں دیت کے وجوب کے بارے میں کل اور بعض کاٹنے میں کوئی فرق نہیں[1]۔

(۱) سورۂ مائدہ ر ۴۵۔

(۲) الاختیار ۵ر۳۱، ابن عابدین ۵ر۳۵۶، حاشیۃ الدسوقی ۴ر۲۴۳، روضۃ الطالبین ۹ر۱۸۳، حاشیۃ الجمل ۵ر۳۱، کشاف القناع ۵ر۵۵۷۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۶ر۲۷، ابن عابدین ۵ر۳۶۹، الاختیار ۵ر۳۷، المدونۃ الکبری ۶ر۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۲، ۴۳۳، حاشیۃ الزرقانی ۸ر۳۷، التاج والإکلیل علی ہامش المواہب الجلیل ۶ر۲۶۱، ۲۶۳، الشرح الصغیر ۴ر۳۸۷، ۳۸۸، حاشیۃ الجمل ۵ر۳۱، ۷۰، روضۃ الطالبین ۹ر۲۷۷، الفروع ۶ر۲۵ طبع عالم الکتب، المغنی ۸ر۳۳، ۳۴۔

حشیش

دیکھئے: "کلأ" اور "تخدیر"۔

حشیشہ

دیکھئے: "مخدر"۔

حصاد

تعریف:

۱- حصاد حاء کے فتحہ اور کسرہ کے ساتھ ''**حصد الزرع حصاداً**'' کا مصدر ہے، یعنی کھیتی کو درانتی سے کاٹنا، اور حصد کا بھی یہی مفہوم ہے، اور حدیث میں مذکور ''**حصائد الألسنة**'' سے مراد: لوگوں کے متعلق قیل وقال ہے، اور ''مِحْصَد'' منجل کا ہم وزن وہم معنی ہے، یعنی درانتی، حصاد کے معنی: کٹی ہوئی کھیتی، اور حصاد کے معنی: کاٹنے کا وقت بھی ہے، اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: ''**كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ، وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ**'' (۱) (اس کے پھلوں میں سے کھاؤ جب وہ نکل آئے اور اس کا حق (شرعی) اس کے کاٹنے کے دن ادا کر دیا کرو)۔

فقہاء لفظ ''**حصاد**'' کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں، نیز اس لفظ کو مجازاً کٹائی کے بعد کھیت میں باقی ماندہ کے معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں، جیسا کہ مطرزی نے اس کو ''شرح القدوری'' کے حوالہ سے ذکر کیا ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- دیاس:

۲- غلوں کا دیاس یہ ہے کہ اس پر جانوروں کو چلا کر روندا جائے، اور اس قدر روندا جائے کہ وہ بھوسا بن جائے (۱)، اور یہ فقہاء کے نزدیک کٹائی کے بعد آنے والے معمول کے موسم ومواقع میں سے ہے۔

(۱) سورۂ انعام/۱۴۱۔

(۲) المغرب للمطرزی، لسان العرب المحیط، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادہ: ''جذذ''، ''جدذ'' حاشیۃ الجمل ۳/۲۴۷۔

ب- جذاذ وجداد:

۳- جُذاذ: (جیم کے ضمہ وکسرہ کے ساتھ) اور جداد (جیم کے فتحہ وکسرہ کے ساتھ) کاٹنے کے معنی میں ہیں، اور اسی معنی میں: **جدالنخل**: یعنی اس کا پھل توڑنا، اسی طرح **جذ النخل جذاً، وجذاذاً**: بمعنی اس کا پھل توڑنا ہے۔

ان دونوں الفاظ اور لفظ حصاد کے مابین فرق یہ ہے کہ جذاذ اور جداد کھجور وغیرہ کے ساتھ خاص ہیں، جب کہ لفظ حصاد کھیتی کے لئے آتا ہے (۲)، حدیث میں ہے: "**نهى النبي ﷺ عن جداد الليل**" (۳) (حضور ﷺ نے رات میں کھجور توڑنے سے منع فرمایا)۔

ج- جزاز:

۴- جزاز (جیم کے فتحہ وکسرہ کے ساتھ) حصاد کی طرح: وقت اور موقع کے لئے آتا ہے، فراء نے کہا: "**جاء نا وقت الجزاز**" یعنی کٹائی کا زمانہ آ گیا۔

أجزالنخل، والبر، والغنم: یعنی اس کے کاٹنے کا وقت آ گیا، اور **أجز البر و الشعير**: یعنی اس کے کاٹنے کا وقت آ گیا۔

لہذا لفظ جزاز، حصاد اور جذاذ سے عام ہے، اس لئے کہ جذاذ یا جداد کھجور وغیرہ کے ساتھ خاص ہے، اور حصاد: کھیتی کے لئے ہے، رہا

(۱) المغرب للمطرزی، مختار الصحاح، المصباح المنیر۔

(۲) المغرب للمطرزی، متن اللغہ، مختار الصحاح، المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: ''جدّ''، ''جذّ''۔

(۳) حدیث: ''**نهى النبي ﷺ عن جداد الليل**'' کی روایت بیہقی (۹/۲۹۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حسن بصری سے مرسلا کی ہے، نیز علی بن حسین سے اسی طرح مرسلاً کی ہے۔

جزاز تو کھیتی، کھجور، اون اور بالی سب کے لئے ہے۔

محمد بن الحسن نے دونوں کے درمیان یہ فرق لکھا ہے کہ لفظ جداد پکنے سے قبل کے لئے اور جزاز پکنے کے بعد کے لئے ہے [(۱)]۔

حصاد، دیاس، جذاذ اور جزاز، یہ سب معمول کے موسم ہیں، معاملات وغیرہ میں وہاں تک مؤخر کرنے کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اجمالی حکم:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حصاد ان مجہول مدتوں میں سے ہے جن میں ہلکی جہالت ہے، وہاں تک تاخیر کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ وشافعیہ کی رائے، حنابلہ کے یہاں مذہب اور ابن المنذر کا قول ہے کہ بیع وسلم (ادھار بیع) وغیرہ میں حصاد وغیرہ تک کی مدت مقرر کرنا جائز نہیں۔ اس لئے کہ سلم کے متعلق فرمان نبوی ہے: "**إلی أجل معلوم**" [(۲)] (یعنی معین مدت تک ہو)۔

نیز حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے: حصاد (کاٹنے) اور دیاس (گاہنے) کے وقت تک کے لئے فروخت نہ کرو اور معین مدت تک کے لئے ہی خرید وفروخت کرو۔ نیز اس لئے کہ اس میں اختلاف وفرق ہوتا ہے، یہ وقت کبھی پہلے اور کبھی بعد میں آتا ہے، لہذا اس کو ''اجل'' بنانا جائز نہیں، کیونکہ اس کے نتیجہ میں نزاع واختلاف پیدا ہوگا [(۳)]۔

پھر ان فقہاء کے یہاں حصاد کی اجل مقرر کرنے کی شرط لگانے کے اثر کے بارے میں اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''أجل'' میں ہے۔

بحث کے مقامات:

٦- فقہاء نے حصاد پر بحث بیع میں خیار شرط کے ضمن میں [(۱)]، سلم میں [(۲)]، اجارہ میں [(۳)]، مزارعت میں [(۴)]، مساقات میں [(۵)] اور زکاۃ [(٦)]، وغیرہ میں کی ہے۔ اور سب میں اختلاف اور تفصیل ہے ان کے بارے میں ان مقامات کی طرف رجوع کیا جائے۔

---

(۱) المغرب للمطرزی، متن اللغہ، مختار الصحاح، المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "جزّ"۔

(۲) حدیث: "إلی أجل معلوم" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۲۸ طبع السّلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباس سے کی ہے۔

(۳) الاختیار ۲/ ۱۳، ۲٦، ۳٦، البدائع ۵/ ۱۷۸، ۲۱۲، ۲۱۳، القوانین الفقہیہ ۲۷۵، ۲۷۸، حاشیۃ الجمل ۳/ ۷۴، ۷٦، ۱۱۴، ۱۹۰، کشاف القناع

= ۳/ ۳۰۲، ۳۰۳، نیل المآرب ۱/ ۳۴۴، ۳۵۲، ۳٦۴، المغنی ۴/ ۳۲۲۔

(۱) الاختیار ۲/ ۱۳، ۲٦، طبع دار المعرفہ، البدئع ۵/ ۱۷۸ طبع دار الکتاب العربی، القوانین الفقہیہ/ ۲۷۸، حاشیۃ الجمل ۳/ ۸٦، ۱۱۴، طبع دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۳/ ۲۰۲، ۲۰۳ طبع عالم الکتب، المغنی ۳/ ۵۹۰، ۵۹۱، نیل المأرب ۱/ ۳۴۴ طبع مکتبۃ الفلاح۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۱۲، ۲۱۳، الاختیار ۲/ ۳۵، القوانین الفقہیہ/ ۲۷۴، المغنی ۴/ ۳۲۲، نیل المآرب ۱/ ۳٦۴۔

(۳) الاختیار ۲/ ۵۱، المدونۃ الکبری ۴/ ۴۵۹، ۴٦۰، روضۃ الطالبین ۵/ ۲۱۸، نیل المآرب ۱/ ۴۲۵۔

(۴) الاختیار ۳/ ۷۸، ۷۹، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۰۸، ۲۳٦، ۲۳۷، البدائع ٦/ ۱۸۰، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۹۰، المغنی ۵/ ۴۰۳۔

(۵) المغنی ۵/ ۴۰۳۔

(٦) القوانین الفقہیہ/ ۱۱۱، حاشیۃ الجمل ۳/ ۲۴۸، المجموع ۵/ ۴٦۷، نیل المآرب ۲/ ۲۴٦، کشاف القناع ۲/ ۲۰۸، مطالب أولی النہی ۲/ ۲٦، ۲۷، ۷۰، المغنی ۲/ ۷۰۲۔

حصار

تعریف:

۱- حصار: حَاصَرَ کا مصدر ہے، اسی طرح محاصرہ بھی مصدر ہے، جس کا معنی: ناکہ بندی کرنا، گھیرا ڈالنا ہے، اور حصیر کا لغوی معنی: قید خانہ ہے[۱]، فرمان باری ہے: "وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا"[۲] (اور جہنم کو تو ہم نے کافروں کا قید خانہ بنا ہی رکھا)۔

فقہی اصطلاح میں: کسی شہر یا قلعہ یا محفوظ جگہ وغیرہ میں دشمن کی ناکہ بندی کرنا، گھیرا ڈالنا اور آمد ورفت سے روکنا، تاکہ وہ سپر ڈال دے[۳]۔

شرعی حکم:

۲- فقہاء کے یہاں بلا اختلاف امام یا اس کے نائب کے لئے کفار کا ان کے شہروں، محفوظ مقامات اور قلعوں میں محاصرہ کرنا، آمد ورفت روک کر اور پانی اور خوراک پر پابندی لگا کر ان کی ناکہ بندی کرنا جائز ہے، تاکہ وہ سپر ڈال دیں۔ گو کہ ان میں عورتیں اور بچے ہوں[۴]۔ اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ"[۱] (سو جب حرمت والے مہینے گذر لیں، اس وقت ان مشرکین کو قتل کرو جہاں کہیں تم انہیں پاؤ، انہیں پکڑو باندھو)۔

حضور ﷺ نے اہل طائف کا محاصرہ فرمایا[۲]، اور آپ ﷺ کے بعد مسلمانوں نے بیت المقدس کا محاصرہ حضرت عمرؓ وأرضاہ کے عہد خلافت میں کیا۔

امام کا فرض ہے کہ اگر کسی مقام یا شہر کا محاصرہ کرے تو اس کو پانچ امور میں سے کسی ایک کا پابند بنائے:

الف: وہاں کے لوگ اسلام لائیں، اور اس کے ذریعہ وہ اپنی جان ومال اور چھوٹی اولاد کو بچا لیں گے۔

ب: صلح کر کے مال پیش کریں تو امام کے لئے اس کو ان کی طرف سے قبول کرنا جائز ہے، خواہ وہ اس کو مستقل خراج (ٹیکس) کی شکل میں دیں، جو ان سے سالانہ وصول کیا جائے گا، یا ایک بار اس کو ادا کریں، اور وہ جزیہ بھی دے سکتے ہیں، اگر ان سے جزیہ لینا درست ہو، اور اس صورت میں جزیہ قبول کرنا واجب ہوگا۔

ج: اس کو فتح کرلے۔

د: وہاں سے لوٹ جانے میں مصلحت سمجھے، یا تو اس وجہ سے کہ وہاں رکنا نقصان دہ ہے یا وہاں سے مایوسی ہوگئی، یا وہاں ٹھہرنے سے کوئی مصلحت فوت ہوجائے تو لوٹ جائے گا، اس لئے کہ حضور ﷺ نے اہل طائف کا محاصرہ کیا، اس سے کچھ حاصل نہیں ہوا۔ تو حضور ﷺ نے فرمایا: "إنا قافلون إن شاء الله غدا، فقال المسلمون: أنرجع عنه ولم نفتحه؟ فقال رسول الله ﷺ اغدوا على القتال، فغدوا عليه فأصابهم

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "حصر"۔
(۲) سورۂ اسراء/۸۔
(۳) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۴۴، اسنی المطالب ۴/ ۱۹۰، شرح الجمل ۵/ ۱۹۴۔
(۴) شرح الزرقانی ۳/ ۱۱۳، شرح الجمل ۵/ ۱۹۴، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۴۴، المغنی ۸/ ۴۷۹۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۵۔
(۲) حدیث: "حصار أهل الطائف......" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۴۴ طبع السلفیہ) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

الجراح فقال لهم: إنا قافلون غدا فأعجبهم فققل"[1] (ہم لوگ کل انشاء اللہ یہاں سے لوٹ جائیں گے، مسلمان کہنے لگے: ہم یہاں سے روانہ ہوجائیں اور طائف فتح نہ کریں؟ آپ نے فرمایا: اچھا صبح کو جنگ کرو، صبح ہوئی مسلمان لڑنے گئے تو زخمی ہوئے، پھر آپ نے فرمایا: کل ہم لوگ یہاں سے روانہ ہوجائیں گے، یہ سن کر لوگ خوش ہوئے، آپ لوٹ گئے)۔

ھ: کسی شخص کے فیصلہ پر اتر آئیں، تو امام کے لئے اس کو قبول کرنا جائز ہے، اس لئے کہ روایت میں ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ نے بنو قریظہ کا محاصرہ کیا تو ان لوگوں نے حضرت سعد بن معاذ کے فیصلہ پر اترنا منظور کرلیا، حضور ﷺ نے اس کو قبول کرلیا [2]۔ اس کی تفصیل اصطلاح "تحکیم" میں ہے۔

محاصرہ، ان پر فتحیاب ہونا نہیں مانا جائے گا، لہذا اگر وہ محاصرہ کے دوران اور ہتھیار ڈالنے سے قبل مسلمان ہوجائیں تو اپنی جان ومال اور چھوٹی اولاد کو بچالیں گے، ان کو قتل نہیں کیا جائے گا، اور نہ ہی ان کے مال ودولت پر قبضہ کیا جائے گا، اگرچہ فتح نزدیک ہو، ہاں اگر وہ فتح کے بعد مسلمان ہوں تو اپنی جان محفوظ کرلیں گے، مال و دولت نہیں [3]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "جہاد" میں ہے۔

باغیوں کا محاصرہ:

۳- شافعیہ کی رائے ہے کہ کھانا یا پانی روک کر باغیوں کا محاصرہ کرنا، امام کے لئے جائز نہیں، اس لئے کہ ان سے جنگ کا مقصد ان کو دوبارہ فرمانبردار بنانا ہے، ہلاک کرنا نہیں، حنابلہ کے کلام کا تقاضا بھی یہی ہے [1]۔

مالکیہ نے کہا: کفار سے جنگ میں جو چیز اختیار کی جاسکتی ہے ان سے جنگ میں بھی اختیار کی جاسکتی ہے، لہذا ان کا غلہ اور پانی روکنا جائز ہے، الا یہ کہ ان کے ساتھ بچے اور عورتیں ہوں [2]، اس کی تفصیل اصطلاح "بغاۃ" میں ہے۔

مال دے کر دشمن کے محاصرہ کو ختم کرنا:

۴- اگر دشمن نے مسلمانوں کا محاصرہ کرلیا، اور اپنا محاصرہ توڑنے کے لئے مال کا مطالبہ کریں تو امام اس کو قبول نہ کرے، اس لئے کہ اس میں ذلت برداشت کرنا، اور مسلمانوں پر رسوائی تھوپنا ہے، ہاں اگر مسلمانوں کی ہلاکت کا اندیشہ ہو تو جائز ہے [3]، اس لئے کہ حضور ﷺ نے عیینہ بن حصن اور حارث بن عوف کے پاس (جو غطفان کے لیڈران تھے) جب غزوہ خندق کے موقع پر مسلمانوں کی سخت آزمائش ومصیبت پڑی تو بھیجا کہ وہ دونوں اپنے حامیوں کے ساتھ اس وعدہ پر لوٹ جائیں کہ ان دونوں کو ہر سال مدینہ کے پھلوں کا تہائی دیا جائے گا، حضور ﷺ نے سعد بن معاذ اور سعد بن عبادہ سے مشورہ فرمایا تو انہوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! اگر یہ حکم وحی سے ملا ہے تو اس حکم پر عمل کریں، اور اگر آپ کی ذاتی رائے ہے تو ہم انہیں صرف تلوار دیں گے، آپ ﷺ نے فرمایا: تو ٹھیک ہے، اس سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ ابتداءً مسلمانوں کی کمزوری کے پیش نظر مال پر صلح کرنے کی طرف مائل ہوگئے تھے، لیکن جب دونوں

(۱) حدیث کی تخریج اسی فقرہ میں گذر چکی ہے۔

(۲) سابقہ مراجع، المغنی ۸/ ۴۷۹، ۴۸۰۔

حدیث: "نزول بني قريظة على حكم سعد بن معاذ" کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۴۱۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوسعید خدری سے کی ہے۔

(۳) سابقہ مراجع، المغنی ۸/ ۴۷۹، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۵۲، روض الطالب ۴/ ۱۹۴۔

(۱) الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۱۸، روض الطالب ۴/ ۱۱۵۔

(۲) شرح الزرقانی ۸/ ۶۱، ابن عابدین ۳/ ۳۱۱۔

(۳) فتح القدیر ۴/ ۲۹۶۔

سعد حضرات کی گفتگو سے مسلمانوں کی قوت دیکھی تو اس سے گریز کیا، اور مسلمانوں سے ہلاکت کو دور کرنا ہر ممکن طریقہ سے واجب ہے [۱]۔

حصر

تعریف:

۱- حصر: "**حصره العدو أو المرض**" کا مصدر ہے، جس کا معنی ہے: دشمن یا مرض نے سفر سے روک دیا۔ ابو اسحاق نحوی نے کہا: اہل لغت کے یہاں روایت یہ ہے کہ خوف اور مرض کے مانع بننے پر "أُحصِرَ" کہا جاتا ہے، اور قیدی کے لئے "حُصِرَ" کہا جاتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر انسان تصرف کرنے سے گریز کرے تو اس نے خود کو روک دیا ہے، تو گویا مرض نے اس کو روک دیا یعنی اس کو ایسا کردیا کہ وہ اپنے آپ کو روک رہا ہے، اور تمہارے قول: **حصرته** کا معنی محض یہ ہے کہ تم نے اس کو محبوس کردیا، نہ یہ کہ اس نے خود کو محبوس کردیا، لہذا اس میں أحصر کا استعمال جائز نہیں، ایک قول ہے کہ **حصر کا اطلاق**: مرض کے سبب حبس کے لئے اور **إحصار کا استعمال**: دشمن کے سبب حبس کے لئے ہوتا ہے، ابن سکیت نے کہا: کہا جاتا ہے: **أحصره المرض** یعنی مرض نے اس کو سفر یا کسی ضرورت کے پورا کرنے سے روک دیا، اور **أحصره العدو**: یعنی دشمن نے اس کی ناکہ بندی کردی، لہذا وہ محصور ہوگیا یعنی اس کا دل تنگ ہوگیا۔

ابو عبیدہ نے کہا: "**حصر الرجل**" یعنی آدمی قید خانہ میں بند کردیا گیا اور **أحصر الرجل** یعنی مرض یا سلسلۂ سفر بند ہونے کی وجہ سے سفر سے روک دیا گیا، رہا **حَصَر** تو اس کے معنی: تنگ دلی،

(۱) نبی ﷺ کے عیینہ بن حصن اور حارث بن عوف کے بھیجنے کی روایت ابن اسحاق نے اپنی سیرت میں کی ہے، جیسا کہ السیرۃ النبویہ لابن کثیر (۲۰۱/۳، ۲۰۲ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی) میں ہے۔

بخل، بے بسی یا شرم کے سبب کسی چیز سے رکنا ہے، اور بولنے میں رکنا، اسی معنی میں **حصر القارئ** ہے، یعنی قراءت سے رکنا[۱]۔

فقہاء (حصر) کا استعمال لغوی معنی میں اپنی کتابوں میں کثرت سے کرتے ہیں، لیکن انہوں نے اس مادہ (حصر) اور اس کے مشتقات کا غالب استعمال **باب الحج والعمرہ** میں یہ بتانے کے لئے کیا ہے کہ محرم کو اپنے ارکان کی ادائیگی سے روک دیا گیا، یہ قرآن کی پیروی میں ہے۔ سب فقہاء کے یہاں یہی عبارتیں ملتی ہیں، حتی کہ لفظ ''احصار'' مشہور فقہی اصطلاح بن گئی۔

احصار کے مسائل کا تفصیلی بیان اصطلاح ''احصار'' کے تحت آچکا ہے۔

اس لفظ کے ہر زیر بحث علم کے لحاظ سے کچھ دوسرے معانی بھی ہیں۔

حصر کے احکام:

۲ - ذیل میں کتب فقہیہ کے مختلف ابواب میں مذکور کچھ مثالیں پیش کی جارہی ہیں، ان کی تفصیل ''موسوعہ'' اور دوسری فقہی کتابوں میں اپنے اپنے مقامات پر دیکھی جائے۔

الف - حاشیہ ابن عابدین میں ہے: صاحبین کے نزدیک جائز ہے کہ اگر امام کو پیشاب یا پاخانہ کے سبب ''حصر'' (رکاوٹ) پیش آئے تو اپنا خلیفہ مقرر کردے، اس میں امام ابوحنیفہؒ کا اختلاف ہے[۲]۔ (دیکھئے: ''استخلاف، امامتِ صلاۃ اور حاقن'')۔

ب - اسی کتاب میں ہے: امام اپنا خلیفہ مقرر کرسکتا ہے اگر وہ بقدر فرض قراءت کرنے سے ''محصور'' ہوجائے (یعنی رک جائے)، اس کی دلیل حضرت ابوبکرؓ کی روایت ہے: "**أنه لما أحس بالنبي ﷺ حصر عن القراءة فتأخر فتقدم النبي ﷺ وأتم الصلاة**"[۱] (جب انہوں نے حضور ﷺ کی آہٹ محسوس کی تو قراءت کرنے سے ''محصور'' ہوگئے (رک گئے) اور پیچھے ہٹے، تو حضور ﷺ نے آگے بڑھ کر نماز پوری کرائی) اگر یہ ناجائز ہوتا تو حضرت ابوبکرؓ نہ کرتے اور حضور ﷺ اس کو برقرار نہ رکھتے[۲]۔

دیکھئے: ''استخلاف، امامت، صلاۃ''۔

ج - صاحب ''مواہب الجلیل'' نے لکھا ہے کہ اگر امام کو سہو یا حصر ہوجائے اور وہ نماز عید کی سات اور پانچ تکبیرات نہ کہے تو مقتدیوں پر تکبیر کہنا واجب ہے[۳]۔ دیکھئے: ''صلاۃ العید''۔

د - شافعیہ کے نزدیک زکاۃ دینے والے پر ضروری ہے کہ مستحقین زکاۃ کی ہر صنف کے افراد کا احاطہ کرے، اگر وہ اس شہر میں (جس میں زکاۃ واجب ہوئی ہے) محصور ہوں، (یعنی ان کا شمار کرنا آسان ہو) اور انہی کو سارا مال دے دے ورنہ (یعنی اگر محصور نہ ہوں) ہر صنف کے تین افراد کو ادا کرنا واجب ہے، اس لئے کہ آیت میں ان کا ذکر لفظ جمع کے ساتھ ہے[۴]۔

دیکھئے اصطلاح: ''زکاۃ''۔

---

(۱) لسان العرب، مفردات القرآن، المعجم الوسیط مادہ: ''حصر'' الکلیات للکفوی دمشق ۲/ ۲۲۴، کشاف اصطلاحات الفنون۔ خیاط ۲/ ۶۹۴، التعریفات، دارالکتاب ۱۱۸، المعجم الوسیط ۱/ ۱۷۸، الموسوعۃ الفقہیہ ۲/ ۱۹۶ مادہ: ''احصار''، تفسیر القرطبی ۲/ ۳۷۱، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۰۶۔

(۱) حدیث: "صلاة أبي بكر بالناس و تأخره......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۶۴، ۱۶۶ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہ سے کی ہے، لیکن اس میں ''حصر'' کا ذکر نہیں۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۰۶۔

(۳) مواہب الجلیل ۲/ ۱۹۱۔

(۴) قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۰۲۔

ھ- قاضی، مفلس کے قرض خواہوں، اسی طرح میت کے قرض خواہوں کو گواہ پیش کرنے کا مکلّف نہیں کرے گا، جس سے قرض خواہوں کا ان میں محصور (محدود) ہونا ثابت ہو، اس کے برخلاف ورثہ ہیں کہ قاضی تقسیم کرنے سے قبل ان کو مکلّف کرے گا کہ گواہ پیش کریں، جس سے ان کے محصور ہونے، ان کے مورث کی موت اور میت سے ان کے رشتہ کا ثبوت ہوسکے، اس لئے کہ ان کی تعداد پڑوسیوں اور اہل شہر کو معلوم ہے، لہذا اس کے ثابت کرنے میں کوئی دشواری نہیں، جب کہ دَین کو اکثر خفیہ رکھنے کی کوشش ہوتی ہے، اس لئے قرض خواہوں کے محصور ہونے کا اثبات دشوار ہے[۱]۔

دیکھئے: ''افلاس''، ''ارث''، ''ترکہ''، ''حجر'' اور ''دین''۔

و- مالکیہ نے کہا: اگر اپنے تہائی مال کی، مجہول غیر محصور (جیسے بڑا قبیلہ) کے لئے وصیت کرے تو سب کو دینا لازم نہیں، اور جیسے غازیان یا فقراء یا مساکین تو ان سب کو دینا لازم نہیں، اور نہ ہی سب کو برابر دینا لازم ہے، بلکہ وصی کی رائے کے مطابق ان میں تقسیم کردیا جائے گا[۲]۔ دیکھئے: ''ایصاء''۔

ز- قسم میں صرف اثبات کافی نہیں، گو کہ حصر کے ساتھ ہو مثلاً کہے: میں نے اتنے میں ہی فروخت کیا ہے، بلکہ اثبات کے ساتھ فریق مخالف کے دعوے کی تردید صراحتاً ضروری ہے، اس لئے کہ قسموں میں لوازمات پر اکتفاء نہیں کیا جائے گا، بلکہ صراحت ضروری ہوتی ہے، اس لئے کہ ان میں ایک طرح کی عبادت ہے، مثلاً فروخت کرنے والا یوں کہے: واللہ میں نے اتنے میں نہیں بیچا، بلکہ اتنے میں ہی فروخت کیا ہے[۳]۔ دیکھئے: ''ایمان''۔

ح- اہل علم، قاضی کے ساتھ بیٹھیں یا نہیں، اس کے بارے میں مالکیہ کے یہاں اختلاف ہے: ابن مواز نے کہا: مجھے یہی پسند ہے کہ اہل علم کی موجودگی میں اور ان کے مشورہ سے فیصلہ کرے۔ اشہب نے کہا: الا یہ کہ اپنے پاس ان کے بیٹھنے سے حصر (تنگی) محسوس کرے، اور سحنون نے کہا: مناسب نہیں کہ قاضی کے ساتھ اس کی مجلس میں کوئی ایسا شخص ہو جو اس کو غور کرنے سے ہٹا دے، خواہ اہل فقہ ہوں یا کوئی اور، اس لئے کہ اس سے اس کو حصر (تنگی) محسوس ہوگی۔ مطرف اور ابن ماجشون نے اس کے ساتھ مزید یہ کہا: ہاں عدالت سے اٹھنے کے بعد ان سے مشورہ کرے[۱]۔ دیکھئے: ''قضاء''۔

ط- شافعیہ نے کہا: وہ معاملات جن سے کفار کو امن ملتا ہے تین ہیں: امان، جزیہ، ہدنہ، اس لئے کہ اگر اس کا تعلق محصور (محدود) افراد سے ہوگا تو امان ہے، اور اگر غیر محصور افراد سے ہوگا تو اگر اس کی انتہا ہو تو ہدنہ ہے ورنہ جزیہ ہے، یہ دونوں خاص طور پر امام کرسکتا ہے، امان اس کے برخلاف ہے[۲]۔ یعنی امام کے علاوہ کسی اور کے لئے بھی جائز ہے کہ امان دے بشرطیکہ محصور (محدود) حربیوں کے لئے ہو، ہاں جاسوس اور قیدی اس سے خارج ہیں۔ دیکھئے: ''امان''، ''جزیہ''، ''حصار''، ''ہدنہ'' اور ''معاہدہ''۔

---

(۱) الدسوقی ۲۷۱/۳۔
(۲) الزرقانی علی خلیل ۱۸۶/۸۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۱۵۹/۴۔

(۱) التاج والإکلیل ۱۱۷/۶۔
(۲) الجمل علی المنہج ۲۰۵/۵۔

حضانہ

تعریف:

۱- حضانۃ لغت میں: حضن کا مصدر ہے، اسی معنی میں: حضن الطائر بیضہ ہے یعنی پرندہ کا اپنے انڈے کو اپنے بازو کے نیچے لگا کر رکھنا، اور حضنت المرأۃ صبیھا: یعنی عورت نے اپنے بچے کو اپنی گود میں لیا، یا اس کی پرورش کی، اور حاضن و حاضنۃ: بچہ کے ذمہ دار جو اس کی حفاظت اور پرورش کرتے ہیں، حضن الصبي یحضنہ حضنا: بچے کی پرورش کرنا[1]۔

حضانت شریعت میں اس (بچہ) کی نگہداشت کرنا ہے جو خود اپنے کام انجام نہ دے سکتا ہو اور اس کی تربیت ایسے طریقہ پر کرنا جس سے اس کی اصلاح ہو[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- کفالت:

۲- کفالت لغت میں: ملانا اور کفلت المال وبالمال: مال کا ضامن ہونا، اور کفلت الرجل وبالرجل کفلا وکفالۃً وتکفلت بہ: آدمی کا ضامن بننا اور کافل: پرورش کرنے والا، اور کافل وکفیل: ضامن، ابن اعرابی نے کہا: کفیل وکافل، اور ضمین وضامن ہم معنی ہیں، اور ''التہذیب'' میں ہے: رہا کافل تو اس سے مراد وہ شخص ہے جو کسی انسان کی کفالت لے، اس کا ذمہ دار ہو، اس پر خرچ کرے، ابن بطال نے کہا: بچہ کی کفالت یہ ہے کہ اس کی ذمہ داری لے، اس کے امور کی انجام دہی کرے، اور اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: ''وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا''[1] (اور اس کا سرپرست زکریا کو بنادیا)۔

''المغرب'' میں ہے: اس کی ترکیب: ملانے اور شامل کرنے کو بتاتی ہے۔

فقہاء دَین یا نفس کی کفالت کے لئے مستقل باب قائم کرتے ہیں، اور کفالت کی تعریف یوں کرتے ہیں: مطلقاً مطالبہ میں (خواہ نفس کا ہو یا دین کا یا عین جیسے غصب شدہ چیز کا) کفیل کے ذمہ کو اصیل کے ذمہ کے ساتھ ملانا ہے، نیز فقہاء لفظ کفالت کا استعمال باب الحضانہ میں کرتے ہیں، اور کفیل سے ان کی مراد بچہ کا ذمہ دار اور اس کے امور کو انجام دینے والا ہوتا ہے[2]۔ لہٰذا لفظ کفالت ذمہ کے ملانے اور حضانت کے درمیان مشترک ہے۔

ب- ولایت:

۳- ولایت لغت میں: نصرت کو کہتے ہیں، اور شرع میں: تصرف کی قدرت یا دوسرے پر قول نافذ کرنا ولایت ہے۔

ولایت کا سرچشمہ کبھی شریعت ہوتی ہے، جیسے باپ اور دادا کے لئے ولایت، اور کبھی اس کا سرچشمہ دوسرے کی تفویض اور اس کو اختیار دینا ہے، جیسے وصی بنانا اور نگرانی وقف، ولایات کئی ہیں جیسے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''حضن''۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۲، کشاف القناع ۵/ ۴۹۵، ۴۹۶، المغنی ۷/ ۶۱۳، القوانین الفقہیہ / ۲۲۴، شائع کردہ دار الکتاب العربی، ابن عابدین ۲/ ۶۴۱۔

(۱) سورۂ آل عمران / ۳۷۔
(۲) لسان العرب، المغرب، المصباح، ہامش المہذب ۲/ ۱۷۲، ابن عابدین ۴/ ۲۴۹، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۲، المغنی ۷/ ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۶۔

مال میں ولایت اور نکاح وحضانت میں ولایت، اور جن کے لئے ولایت کا ثبوت ہوتا ہے اس کی نوعیت الگ الگ ہے، کبھی صرف مردوں کے لئے ثابت ہوتی ہے اور کبھی مردوں اور عورتوں دونوں کے لئے ثابت ہوتی ہے۔

حضانت شریعت سے ثابت ہونے والی ولایات کی ایک قسم ہے، اس میں مردوں پر عورتوں کو ترجیح دی جاتی ہے[۱]۔

ج-وصایہ:

۴- وصایہ لغت میں: حکم دینا ہے، اور شرع میں: مرنے کے بعد تصرف کا حکم دینا ہے، مثلاً کسی انسان کا یہ وصیت کرنا کہ فلاں اسے غسل دے یا اس کی نماز جنازہ پڑھائے یا اس کی لڑکیوں کی شادی کردے وغیرہ، لہذا وصایہ دوسری ولایات کی طرح ایک ولایت ہے، لیکن اس کا ثبوت دوسرے کی تفویض اور اس کے اختیار دینے سے ہوتا ہے، جب کہ حضانت کا ثبوت شرع سے ہوتا ہے اور کبھی کبھی وصی، حاضن (پرورش کرنے والا) ہوتا ہے[۲]۔

شرعی حکم:

۵- حضانت شرعاً واجب ہے، اس لئے کہ محضون (جس کی پرورش کی جائے) بسا اوقات دیکھ ریکھ نہ ہونے سے ہلاک ہوجاتا ہے یا اس کو نقصان پہنچتا ہے، لہذا اس کو ہلاکت سے بچانا واجب ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ یہ فرض عین ہے اگر حاضن کے علاوہ کوئی اور نہ ہو، یا ہو لیکن بچہ دوسرے کو قبول نہ کرے، اور فرض کفایہ ہے اگر کئی حاضن موجود ہوں[۱]۔

محضون (جس پر حضانت ثابت ہوتی ہے) کی صفت:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نابالغ پر حضانت ثابت ہوتی ہے، اسی طرح جمہور (حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور ایک قول میں مالکیہ) کے نزدیک بالغ مجنون وکم عقل کی حضانت کا حکم ہے۔

مالکیہ کے یہاں مشہور یہ ہے کہ حضانت مذکر (بچہ) میں بالغ ہونے سے ختم ہوجاتی ہے، چاہے وہ اپاہج اور پاگل ہی کیوں نہ ہو[۲]۔

حضانت کا تقاضا:

۷- حضانت کا تقاضا محضون کی حفاظت اور اذیت سے اس کو دور رکھنا ہے، اور اس کی پرورش کرنا تاکہ اس کی نشو ونما ہو، یہ اس کے مناسب عمل کے ذریعہ ہوگا اور اس کے کھانے پینے کا انتظام کرنے، اس کو غسل دینے، اس کے کپڑے دھونے، اس کو تیل لگانے اور اس کے سونے جاگنے کا خیال رکھنے سے ہوگا[۳]۔

حضانت کا حق:

۸- حاضن اور محضون ہر ایک کا حضانت میں حق ہے، یہ حاضن کا حق اس معنی میں ہے کہ اگر وہ حضانت قبول کرنے سے گریز کرے تو اس کو حضانت پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ اس پر واجب نہیں

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، ابن عابدین ۲/ ۲۹۶، ۳۱۱، ۳۱۳، البدائع ۵/ ۱۵۲، أشباہ ابن نجیم ر ۱۶۰، والسیوطی ر ۱۷۱، الدسوقی ۳/ ۲۹۹۔

(۲) لسان العرب، المغرب، قلیوبی ۳/ ۱۷۷، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۳۷، ۵۳۸۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۰۲، المغنی ۷/ ۶۱۲۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۶۴۱، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۰۱، القوانین الفقہیہ ر ۱۴۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۴، المغنی ۷/ ۶۱۴، کشاف القناع ۵/ ۴۹۶۔

(۳) البدائع ۴/ ۴۰، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۲، کشاف القناع ۵/ ۴۹۶، الشرح الصغیر ۲/ ۷۵۵۔

ہے، اور اگر وہ اپنے حق حضانت کو ساقط کردے تو ساقط ہوجاتا ہے، اور اگر اس کے بعد دوبارہ اس کو لینے کا ارادہ ہو تو جمہور کے نزدیک اس کا حق حضانت لوٹ آئے گا، اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جو دن بدن نیا ہوتا رہتا ہے۔

حضانت محضون کا حق اس معنی میں ہے کہ اگر محضون اپنی ماں کے علاوہ کسی کو قبول نہ کرے، یا ماں کے علاوہ کوئی اور نہ ہو، یا باپ یا بچہ کے پاس مال نہ ہو تو حضانت کے لئے ماں متعین ہوجاتی ہے، اور اس کو حضانت پر مجبور کیا جائے گا، اور اسی وجہ سے حنفیہ کہتے ہیں: اگر بیوی اس شرط پر خلع کرلے کہ اپنے بچے کو شوہر کے پاس چھوڑے گی تو خلع صحیح ہے اور شرط باطل ہے۔

یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، مالکیہ کا مشہور قول اسی کے موافق ہے، لیکن ساقط کرنے کے بعد حق کے لوٹنے کے بارے میں وہ جمہور کے مخالف ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک اگر حاضن نے اپنا حق حضانت بلاعذر، حضانت کے ثبوت کے بعد ساقط کردیا تو اس کا حق ساقط ہوجائے گا، اور پھر بعد میں اس کا حق واپس نہیں آئے گا اگر وہ واپس لینا چاہے، اور مالکیہ کے یہاں مشہور کے بالمقابل قول یہ ہے کہ اس کا حق لوٹ آئے گا، اس بنا پر کہ حضانت محضون کا حق ہے[1]۔

مستحقین حضانت اور ان کی ترتیب:

۹- حضانت ان مردوں اور عورتوں کے لئے ہے جو اس کے مستحق ہیں، لیکن مردوں پر عورتوں کو ترجیح دی جاتی ہے، اس لئے کہ عورتوں میں شفقت اور نرمی زیادہ ہے، اور یہ حضانت کرنے کے زیادہ لائق ہیں اور ان کو بچوں کی تربیت کا زیادہ علم ہوتا ہے، پھر یہ حضانت مردوں کی طرف منتقل کی جاتی ہے، اس لئے کہ مرد حمایت وتحفظ اور بچوں کے مفادات کی انجام دہی پر زیادہ قادر ہیں[1]۔

بچہ کی حضانت والدین کا حق ہے، اگر ان دونوں میں نکاح برقرار ہو، اور اگر وہ علاحدہ ہوچکے ہوں تو بالاتفاق بچہ کی حضانت ماں کا حق ہے، اس لئے کہ روایت میں ہے کہ ایک عورت خدمت نبوی میں آئی، اس نے عرض کیا: "یا رسول اللہ! "**إن ابني هذا، كان بطني له وعاء وحجري له حواء وثديي له سقاء، وزعم أبوه أنه ينزعه مني، فقال: أنت أحق به مالم تنكحي**"[2] (اے اللہ کے رسول! میرا یہ لڑکا ہے میرا شکم اس کے لئے برتن، میری گود اس کے لئے آغوش تھی اور میرے پستان اس کے لئے مشکیزہ تھے، اب اس کے باپ کا کہنا ہے کہ اس کو مجھ سے چھین لے گا، آپ ﷺ نے فرمایا: جب تک تم شادی نہیں کرتی تم اس بچہ کی زیادہ حق دار رہو)۔

ماں کے بعد مستحقین حضانت کی ترتیب اور برابر کے مستحقین موجود ہونے کی صورت میں ترجیح کے متعلق ہر مسلک والوں کا خصوصی طریقہ ہے، اسی کے ساتھ اس میں اس امر کا لحاظ رکھا جاتا ہے کہ بعد والے مستحق کو حضانت اسی وقت منتقل ہوسکتی ہے جب کہ پہلا اپنا حق حضانت ساقط کردے یا کسی مانع سے ساقط ہوجائے:

مسالک میں مستحقین کی ترتیب حسب ذیل ہے۔

۱۰- حنفیہ کی رائے ہے کہ ماں کے بعد حق حضانت نانی کو ملتا ہے، اگر ماں کا حق حضانت کسی مانع سے ساقط ہوجائے، پھر دادی کا حق

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۳۶، الدسوقی ۲/ ۵۳۲، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۹، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۶، کشاف القناع ۵/ ۴۹۶، ۴۹۸، المغنی ۷/ ۶۲۴۔

(۱) البدائع ۴/ ۴۱۔

(۲) حدیث: "أنت أحق به ما لم تنكحي......" کی روایت احمد (۲/ ۱۸۲ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۲/ ۲۰۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے اس کی تائید کی ہے۔

ہے، گو کہ اوپر کی ہو، پھر حقیقی بہن، پھر ماں شریک بہن، پھر باپ شریک بہن، پھر حقیقی بہن کی لڑکی، پھر ماں شریک بہن کی لڑکی، پھر حقیقی خالائیں، پھر ماں شریک خالہ، پھر باپ شریک خالہ، پھر باپ شریک بہن کی لڑکی (اور اس کو خالاؤں کے بعد رکھنا ہی صحیح ہے)، پھر حقیقی بھائی کی بیٹیاں، پھر ماں شریک بھائی کی، پھر باپ شریک بھائی کی بیٹیاں، پھر حقیقی پھوپھیاں، پھر ماں شریک، پھر باپ شریک پھوپھیاں، پھر ماں کی خالہ، پھر باپ کی خالہ، پھر ماں و باپ کی پھوپھیاں۔ پھر مرد عصبہ بہ ترتیب وراثت، لہذا سب سے پہلے باپ، پھر دادا، پھر حقیقی بھائی، پھر باپ شریک بھائی، پھر اس کے بیٹے اسی طرح، پھر چچا، پھر اس کے بیٹے۔ اور اگر کئی ایک ہوں تو سب سے زیادہ پرہیزگار، پھر عمر دراز کو حق ہے، پھر اگر عصبہ نہ ہوں تو حق حضانت مرد ذوی الارحام کو منتقل ہو جائے گا اگر وہ محارم ہوں، لہذا نانا کو مقدم رکھا جائے گا، پھر ماں شریک بھائی کو، پھر ماں شریک بھائی کے بیٹے کو، پھر ماں شریک چچا کو، پھر حقیقی ماموں کو، پھر ماں شریک ماموں کو ہوگا، اور اگر وہ سب برابر کے ہوں تو ان میں سب سے زیادہ اہل وقابل، پھر سب سے زیادہ پرہیزگار، پھر سب سے بڑے کو ہوگا[1]۔

۱۱ - مالکیہ کی رائے ہے کہ ماں کے بعد حضانت کی سب سے زیادہ حقدار ماں کی ماں (نانی) پھر ماں کی دادی ہے، اور ماں کی طرف سے دادی کو باپ کی طرف سے دادی پر ترجیح دی جائے گی، پھر محضون کی حقیقی خالہ، پھر ماں شریک خالہ، پھر باپ شریک خالہ، پھر ماں کی حقیقی خالہ، پھر ماں شریک، پھر باپ شریک کی خالہ، پھر ماں کی پھوپھی، پھر دادی (اس میں باپ کی ماں، باپ کی ماں کی ماں، اور باپ کے والد کی ماں آتی ہیں، اور قریب والی کو دور والی پر ترجیح دی جائے گی)، پھر باپ کی طرف سے ہونے والی ''جدۃ'' کے بعد حضانت باپ کو ہوگی، پھر محضون کی حقیقی بہن، پھر ماں شریک بہن، پھر باپ شریک بہن کے لئے، پھر پھوپھی کے لئے، پھر باپ کی پھوپھی کے لئے مذکورہ ترتیب کے ساتھ، پھر باپ کی خالہ کے لئے۔

پھر اس کے بعد اختلاف ہے کہ بھائی کی لڑکی کو ترجیح دیں گے یا بہن کی لڑکی کو، یا ان میں سے جو اس کام کے لئے سب سے زیادہ بہتر ہو، اور یہی سب سے ظاہر قول ہے، پھر وصی، پھر بھائی، پھر باپ کی طرف سے ''جد''، پھر بھائی کا لڑکا، پھر چچا، پھر چچا کا لڑکا، پھر مولی اعلیٰ (یعنی آزاد کرنے والا)، پھر مولی اسفل (یعنی جس کو اس نے آزاد کیا ہے)۔

نانا کی حضانت کے بارے میں اختلاف ہے، ابن رشد نے اس کو ممنوع کہا ہے، جب کہ لخمی کے یہاں مختار یہ ہے کہ حضانت میں اس کا حق ہے، اور اس کا درجہ ''دادا'' کے بعد ہے۔

اگر کئی ایک برابر ہوں تو سب سے زیادہ محتاط اور مشفق کو، اور اگر سب اس میں برابر ہوں تو سب سے زیادہ عمر دراز کو ترجیح دی جائے گی، اور سب میں برابر ہوں تو قرعہ اندازی کی جائے گی[1]۔

۱۲ - شافعیہ کی رائے ہے کہ ماں کے بعد حضانت کی سب سے زیادہ مستحق لڑکی ہے، پھر ماں کی وہ مائیں جو وارث عورتوں کے واسطے سے اس کی رشتہ دار ہوں، قریب والی کو دور والی پر مقدم رکھا جائے گا، اس کے بعد صحیح (قول جدید کے مطابق) یہ ہے کہ حضانت باپ کی ماں کی طرف منتقل ہو جائے گی، ماں کی ماؤں کو دادی پر ترجیح دینے کی وجہ یہ ہے کہ ان میں شفقت زیادہ ہے اور ان کا حق وراثت باپ کی ماؤں کے مقابلہ میں اقوی ہے، پھر باپ کی ماں کے بعد باپ کی ماں کی وہ مائیں جو وارث عورتوں کے واسطے سے اس کی رشتہ دار ہیں،

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۳۸، ۶۳۹۔

(۱) الدسوقی ۲/ ۵۲۷، ۵۲۸۔

پھر باپ کے باپ کی ماں، پھر باپ کے باپ کی ماں کی وہ مائیں جو وارث عورتوں کے واسطے سے اس کی رشتہ دار ہیں، پھر دادا کے باپ کی ماں، پھر اس کی وہ مائیں جو وارث عورتوں کے واسطہ سے اس کی رشتہ دار ہیں، ان تمام میں قریب والی کو دور والی پر مقدم رکھا جائے گا، پھر حقیقی بہن، پھر باپ شریک بہن (اصح یہی ہے)، پھر ماں شریک بہن، پھر خالہ اسی ترتیب کے ساتھ اصح قول کے مطابق، پھر بہن کی لڑکی، پھر بھائی کی لڑکی، پھر حقیقی کی پھوپھی، پھر باپ شریک پھوپھی، پھر ماں شریک پھوپھی۔

قول قدیم کے مطابق بہنوں اور خالاؤں کو باپ اور دادا کی ماؤں پر مقدم کیا جائے گا، رہی بہنیں تو اس لئے کہ وہ صلب وبطن میں اس کے ساتھ مجتمع ہیں، رہی خالائیں تو اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "الخالة بمنزلة الأم"(۱) (خالہ ماں کے درجہ میں ہے)۔

اصح یہ ہے کہ غیر محارم عورتوں کے لئے حق حضانت ثابت ہے، جیسے خالہ کی لڑکی، پھوپھی کی لڑکی، ماموں کی لڑکی، چچا کی لڑکی، اس لئے کہ قرابت کی وجہ سے ان میں شفقت زیادہ ہے، اور عورت ہونے کے ناطے ان کو تربیت کا سلیقہ بھی زیادہ ہے، اور اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ حضانت میں ان کو حق نہیں۔

رہا مردوں کے لئے حق حضانت تو شافعیہ نے لکھا ہے کہ یہ ہر محرم وارث کے لئے ہے، اور کئی ایک ہونے کی صورت میں وراثت کی ترتیب ہوگی، لہذا باپ کو پہلے، پھر دادا کو (گوکہ اوپر کا ہو)، پھر حقیقی بھائی، پھر باپ شریک بھائی کو مقدم رکھا جائے، اور اسی طرح جیسا کہ نکاح میں ولایت کی ترتیب ہے، اسی طرح غیر محرم کے لئے بھی حضانت کا ثبوت ہوتا ہے اگر وہ وارث ہو، جیسے چچا کا لڑکا، یہ صحیح قول کے مطابق ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ولایت کی وجہ سے اس میں کمال شفقت ہے، اور صحیح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ اس کو حق حضانت نہیں، اس لئے کہ وہ محرم نہیں ہے۔

اگر مرد وارث بھی نہ ہو اور محرم بھی نہ ہو، جیسے ماموں کا لڑکا یا پھوپھی کا لڑکا، یا صرف وارث ہونا مفقود ہو اور وہ محرم ہو، جیسے ماموں اور نانا، تو اصح قول کے مطابق ان کے لئے حق حضانت نہیں، اور اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ ان کے لئے حق حضانت ہے، اس لئے کہ قرابت کی وجہ سے ان میں شفقت ہے۔

اگر محضون کے لئے مرد وعورت کئی مستحقین ہوں تو ماں کو مقدم رکھا جائے گا، پھر ماں کی ماؤں کو جو عورتوں کے واسطے سے رشتہ دار ہوں، پھر باپ کو، ایک قول ہے کہ خالہ اور ماں شریک بہن کو باپ پر مقدم رکھا جائے گا، اور اصل کو حواشی پر علی الاطلاق مقدم رکھا جائے گا، خواہ مرد ہوں یا عورت، جیسے بھائی اور بہن، اس کی وجہ یہ ہے کہ اصول میں قوت ہے، اور اگر اصول مفقود ہوں اور حواشی موجود ہوں تو حواشی میں سے اقرب فالاقرب کو مقدم رکھا جائے گا، جیسے وراثت میں، مرد ہوں یا عورت، اور اگر سب برابر ہوں، اور ان میں مرد بھی ہوں اور عورتیں بھی، تو عورت کو مرد پر مقدم رکھا جائے گا، اور اگر دو مستحقین ہر لحاظ سے برابر ہوں، جیسے دو بھائی، دو بہنیں اور دو خالائیں، تو اختلاف ختم کرنے کے لئے دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی۔

اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ قرابت والی عورتیں گوکہ دور کی ہوں، مردوں کے مقابلہ میں حضانت کی زیادہ مستحق ہیں، گوکہ مرد عصبات میں سے ہوں، اس لئے کہ عورتیں حضانت کی زیادہ اہل ہیں(۱)۔

بیضاوی نے کہا: اگر مستحقین زیادہ ہوں تو اصول میں ماں کو مقدم رکھا جائے گا، جب تک وہ کسی اجنبی مرد سے شادی نہ کر لے، پھر دادی

---

(۱) حدیث: "الخالة بمنزلة الأم......" کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۴۹۹ طبع السلفیہ) نے حضرت براء بن عازب سے کی ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۵، ۲۱۷۔

کو، پھراس کے ذریعہ قائم ہونے والے رشتہ داروں کو، اس لئے کہ حضانت عورتوں کے شایانِ شان زیادہ ہے، پھر باپ کو، پھراس کے ذریعہ قائم ہونے والے رشتہ داروں کو، پھر دادا کو، پھر دادا کے ذریعہ قائم ہونے والے رشتہ دار عورت کو، پھر بہن کو، پھر بھائی کو، پھر خالاؤں کو، پھر بہن کی بیٹی کو، پھر بھائی کی بیٹی کو، پھر بھائی کے بیٹے کو، پھر چچا کو، پھر چچا کی بیٹی کو، پھراس کے بیٹے کو، اور بلوغ کے قریب والی لڑکی کو کسی معتبر کے سپرد کیا جائے گا، اور حقیقی اولاد کو مقدم رکھا جائے گا، پھر باپ شریک کو، پھر ماں شریک کو، پھر ماں کے باپ کو، پھر ماموں کو، ایک قول یہ ہے کہ ان دونوں کے لئے حقِ حضانت نہیں، اور نہ ماں کی اولاد کے لڑکے کو، اس لئے کہ یہ نہ عورت ہیں نہ وارث (۱)۔

۱۳ - حنابلہ کی رائے ہے کہ ماں کے بعد حضانت کی سب سے زیادہ مستحق ماں کی مائیں الاقرب فالاقرب ہیں، پھر باپ، پھر باپ کی مائیں الاقرب فالاقرب، پھر دادا، پھر دادا کی مائیں، الاقرب فالاقرب، پھر حقیقی بہن، پھر ماں شریک بہن، پھر باپ شریک بہن، پھر حقیقی خالہ، پھر باپ شریک خالہ، پھر ماں شریک خالہ، پھر حقیقی پھوپھی، پھر ماں شریک پھوپھی، پھر باپ شریک پھوپھی، پھر ماں کی خالہ اسی ترتیب سے، پھر باپ کی خالہ، پھر باپ کی پھوپھی، پھر بھائیوں کی لڑکیاں، پھر بہنوں کی لڑکیاں، پھر چچاؤں کی لڑکیاں اور پھوپھیوں کی لڑکیاں، پھر باپ کے چچاؤں کی لڑکیاں، پھر باپ کی پھوپھیوں کی لڑکیاں، ان سب میں سب سے پہلے حقیقی کو، پھر ماں شریک کو، پھر باپ شریک کو مقدم رکھا جائے گا، پھر حضانت بقیہ عصبہ کے لئے اقرب فالاقرب کی ترتیب سے ہوگی اور اگر محضون بچی ہو تو اس پر حضانت ان عصبہ کے لئے ہوگی، جو اس کے محرم ہوں، گو کہ محرمیت رضاعت یا کسی اور وجہ سے ہو، جیسے حرمت مصاہرت، اور یہ اس وقت ہے جب یہ محضونہ بچی سات سال کی ہوجائے، تو سات سال کے بعد چچا کے لڑکے وغیرہ کو حق حضانت نہیں اگر وہ رضاعت یا مصاہرت (نکاح) کی وجہ سے اس کا محرم نہ ہو۔

یہ صاحب ''کشاف القناع'' نے لکھا ہے، اس کے متعلق ابن قدامہ نے کہا: یہی مذہب میں مشہور ہے۔

ابن قدامہ نے امام احمد سے بعض دوسری روایات نقل کی ہیں، مثلاً ان سے ایک روایت ہے کہ باپ کی ماں اور باپ کی ماں کی مائیں، ماں کی ماں پر مقدم ہوں گی، اور اس روایت کی بنیاد پر باپ مقدم رکھنے کے زیادہ لائق ہے، لہذا باپ ماں کے بعد ہوگا، اس کے بعد اس کی مائیں۔

نیز امام احمد سے منقول ہے کہ ماں شریک بہن اور خالہ، باپ کے مقابلہ میں زیادہ حق دار ہیں، لہذا حقیقی بہن، اس سے اور تمام عصبات سے زیادہ حق دار ہوگی۔

رہی مردوں کی ترتیب تو سب سے مقدم باپ ہے، پھر دادا (گو کہ اوپر کا ہو)، پھر حقیقی بھائی، پھر باپ شریک بھائی، پھر ان کی اولاد (گو کہ نیچے کی ہوں)، میراث میں ترتیب کے لحاظ سے، پھر چچا، پھر ان کے لڑکے اسی طرح، پھر باپ کے چچا، پھر ان کے لڑکے۔

اگر اہل حضانت میں سے دو یا زیادہ اشخاص جمع ہوں اور برابر درجہ کے ہوں جیسے دو حقیقی بھائی، تو قرعہ اندازی کے ذریعہ مستحق کو ترجیح دی جائے گی۔

اگر حاضن کے مذکورہ بالا رشتہ داروں میں سے کوئی نہ ہو تو ایک قول کے لحاظ سے اور یہی اولی ہے، حضانت ذوی الارحام کی طرف منتقل ہوجائے گی، اس لئے کہ ان کی ایسی رشتہ داری اور قرابت ہے جس کی بنیاد پر عصبہ اور اصحاب فرائض کے نہ ہونے کی صورت میں یہ

(۱) الغایۃ القصوی للبیضاوی ۲/ ۸۷۸۔

لوگ وارث ہوتے ہیں، لہذا پہلے ماں کا باپ، پھر ماں کے باپ کی مائیں، پھر ماں شریک بھائی، پھر ماموں، پھر قاضی اسے کسی مسلمان کو دے دے گا جو اس کی پرورش کرے گا۔

دوسرے قول کے مطابق ذوی الارحام مردوں کے لئے حق حضانت نہیں، معاملہ قاضی کے سپرد ہوجائے گا۔

جس جگہ بھی بھائی بہن یا چچا پھوپھی یا بھائی کا لڑکا اور بھائی کی لڑکی یا بہن کا لڑکا اور بہن کی لڑکی جمع ہوں تو عورت کو اپنے درجہ کے مردوں پر مقدم رکھا جائے گا، اس لئے کہ حضانت میں درجہ کی برابری کی صورت میں عورت ہونا وجہ ترجیح ہے (۱)۔

مستحق حضانت کی شرائط:

۱۴ - حضانت ایک ولایت اور ذمہ داری ہے، اس کا مقصد محضون کی حفاظت اور دیکھ ریکھ ہے، یہ اسی وقت ہوسکے گا جب کہ حاضن اس کا اہل ہو، اسی وجہ سے فقہاء نے کچھ شرائط رکھی ہیں، جن کے مکمل پائے جانے پر ہی کسی کے لئے حضانت کا ثبوت ہوتا ہے، ان شرائط کی تین انواع ہیں: عورتوں اور مردوں کے لئے عمومی شرائط، وہ شرائط جن کا تعلق صرف عورتوں سے ہے، اور وہ شرائط جن کا تعلق صرف مردوں سے ہے۔

عمومی شرائط حسب ذیل ہیں:

۱ - اسلام: یہ اس صورت میں ہے جب کہ محضون مسلمان ہو، اس لئے کہ کافر کو کسی مسلمان پر ولایت نہیں، نیز اس محضون کے تئیں دینی خطرہ ہے، یہ شرط شافعیہ، حنابلہ اور بعض فقہاء مالکیہ کے نزدیک ہے، مرد حاضن کے بارے میں حنفیہ کا مذہب بھی یہی ہے، مالکیہ کے یہاں مشہور قول کے مطابق اسلام شرط نہیں ہے، اور حنفیہ کے یہاں عورت حاضن کے لئے اسلام شرط نہیں، الا یہ کہ عورت مرتد ہو، اس

(۱) کشاف القناع ۵/ ۴۹۷، ۴۹۸، المغنی ۷/ ۶۲۱، ۶۲۲۔

لئے کہ مرتد عورت کو قید رکھا جائے گا اور مارا جائے گا (جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں) تو وہ حضانت کے لئے فارغ نہیں ہوسکے گی۔

غیر مسلم عورت (خواہ کتابیہ ہو یا مجوسیہ) حق حضانت کے ثبوت میں مسلمان عورت کی طرح ہے، حنفیہ نے کہا: جب تک محضون دین نہ سمجھے یا کفر سے مانوس ہونے کا اندیشہ نہ ہو، ورنہ اس سے بچہ کو لے کر کسی مسلمان کو دے دیا جائے گا، لیکن مالکیہ کے نزدیک اگر ایسا اندیشہ ہو تو اس سے بچے کو نہیں لیا جائے گا، ہاں اس حاضنہ کو مسلمان پڑوسیوں میں رکھ دیا جائے گا جو اس کے نگراں ہوں گے (۱)۔

۲ - بلوغ وعقل: لہذا بچہ، پاگل، کم عقل کے لئے حضانت ثابت نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ لوگ اپنے امور خود انجام نہیں دے سکتے، اور وہ خود محتاج ہیں کہ ان کی حضانت کی جائے، لہذا دوسرے کی حضانت ان کے سپرد نہیں کی جائے گی، یہ فی الجملہ متفقہ ہے، کیوں کہ مالکیہ کے یہاں شرط بلوغ میں تفصیل ہے (۲)۔

۳ - دینی امانت (دین داری): لہذا فاسق کے لئے حق حضانت نہیں، اس لئے کہ فاسق غیر معتبر ہے، فسق سے مراد ایسا فسق ہے جو محضون کو برباد کردے، مثلاً کھلے طور پر شراب نوشی، چوری، بدکاری اور حرام کھیل، ہاں مستور الحال کے لئے حضانت ثابت ہوگی۔ ابن عابدین نے کہا: حاصل یہ ہے کہ اگر حاضنہ میں ایسا فسق ہو جس سے اس کے پاس رہتے ہوئے بچے کا برباد ہونا لازم آئے تو اس کا حق ساقط ہوجائے گا، ورنہ وہی اس کی زیادہ حق دار ہوگی، یہاں تک کہ بچہ اپنی ماں کے فسق وفجور کو سمجھنے لگے تو اس سے چھین لیا جائے گا۔ رملی نے کہا: اس کا مستور یعنی مستور العدالت ہونا کافی ہے۔ دسوقی نے

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۳۳، ۶۳۹، الدسوقی ۲/ ۵۲۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۹، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۵، کشاف القناع ۵/ ۴۹۸۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۶۳۳، الدسوقی ۲/ ۵۲۸، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۴، ۴۵۶، کشاف القناع ۵/ ۴۹۸۔

کہا: حاضن کو معتبر مانا جائے گا، یہاں تک کہ اس کی عدم امانت ثابت ہو جائے [1]۔

۴-محضون کے امور کی انجام دہی پر قادر ہونا: لہذا اس سے بے بس کے لئے حضانت نہیں، خواہ کبر سنی کے سبب ہو یا ایسا مرض ہو جو اس میں رکاوٹ بنے، یا کوئی آفت ہو جیسے اندھا پن یا گونگا پن یا بہرا پن، یا حاضنہ کثرت سے کام کرنے یا کسی اور ضرورت سے باہر جاتی ہو، اور بچے کو یونہی چھوڑ دیتی ہو، ان تمام افراد کے لئے حق حضانت نہیں، الا یہ کہ ان کے پاس کوئی ایسا شخص ہو جو بچے کی دیکھ ریکھ کرے، اور اس کا کام کرے، اس صورت میں ان کا حق حضانت ساقط نہیں ہوگا [2]۔

۵-حاضن میں کوئی متعدی یا نفرت انگیز مرض نہ ہو جس کا ضرر محضون کو لگ جائے، جیسے جذام اور برص وغیرہ، جن کا ضرر محضون کو لگ جائے گا [3]۔

۶-رشد (سوجھ بوجھ): یہ مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک شرط ہے، لہذا فضول خرچی کرنے والے بے وقوف کے لئے حق حضانت نہیں، کہ کہیں وہ محضون کے مال کو ضائع نہ کردے [4]۔

۷-جگہ کا مامون ہونا: یہ اس محضون کے تعلق سے ہے جو اس عمر کو پہنچ جائے کہ اس جگہ رہتے ہوئے اس کے لئے بگاڑ یا اس کے مال کی بربادی کا اندیشہ ہو، لہذا ایسی خوفناک جگہ جہاں بگڑے ہوئے بے کار لوگ آتے ہیں، رہنے والے کے لئے حق حضانت نہیں۔ مالکیہ نے

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۳۳، ۶۳۴، الدسوقی ۲/ ۵۲۹، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۸، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۵، کشاف القناع ۵/ ۴۹۸۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۶۳۴، الدسوقی ۲/ ۵۲۸، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۶، اسنی المطالب ۳/ ۴۴۸، کشاف القناع ۵/ ۴۹۹۔

(۳) الدسوقی ۲/ ۵۲۸، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۶، کشاف القناع ۵/ ۴۹۹۔

(۴) جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۹، ۵۰۰، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۶، ۴۵۸۔

اس شرط کی صراحت کی ہے [1]۔

۸-حاضن یا ولی کسی اور جگہ منتقل ہونے کے لئے سفر نہ کرے، اس میں تفصیل ہے جو (فقرہ نمبر ۱۵) بعنوان "حضانت کی جگہ" کے تحت مذکور ہے۔

خاص مردوں کی شرائط یہ ہیں:

الف: محضون کا محرم ہو اگر محضون قابل شہوت بچی ہو، لہذا چچا کے لڑکے کے لئے حضانت نہیں، اس لئے کہ وہ محرم نہیں، نیز اس لئے کہ اس کا نکاح بچی سے ہوسکتا ہے، لہذا اس کے تئیں وہ قابل اعتبار نہیں، اور اگر محضونہ بچی ناقابل شہوت ہو اور اس پر اطمینان ہو تو چچا کے لڑکے کا حق حضانت ساقط نہیں ہوتا۔

اگر اس قابل شہوت لڑکی کا چچا کے لڑکے کے علاوہ کوئی اور رشتہ دار نہ ہو تو اس کو کسی معتبر عورت کے پاس رکھ دیا جائے گا، جس کو چچا کا لڑکا منتخب کرے گا، جیسا کہ شافعیہ وحنابلہ کہتے ہیں، یا قاضی کسی معتبر عورت کا انتخاب کرے گا، جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں، اگر اس کا چچازاد بھائی اس بچی کے لئے زیادہ لائق نہ ہو، ورنہ قاضی اس لڑکی کو اس کے پاس باقی رکھے گا، اور مالکیہ کے نزدیک غیر محرم کے لئے حق حضانت ساقط ہوجاتا ہے۔

شافعیہ نے اجازت دی ہے کہ اس کو اس کے چچازاد بھائی کے ساتھ رکھ دیا جائے گا، اگر چچازاد بھائی کے پاس ایسی بیٹی ہو جس سے حیا آتی ہو تو اس لڑکی کو اس کی بیٹی کے ساتھ اس کے پاس چھوڑ دیا جائے گا [2]۔

ب: مالکیہ مرد کے لئے حق حضانت کے ثبوت کے لئے شرط لگاتے ہیں کہ اس کے پاس ایسی عورتیں ہوں جو حضانت کے لائق

(۱) الدسوقی ۲/ ۵۲۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۹۔

(۲) البدائع ۴/ ۴۳، ابن عابدین ۲/ ۶۳۹، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۴، الکشاف ۵/ ۴۹۷۔

ہوں، جیسے بیوی یا باندی یا اس کے کام کے لئے ملازمہ یا مفت خدمت کرنے والی عورت (۱)۔

خاص حاضنہ عورتوں کی شرائط حسب ذیل ہیں:

اول: حاضنہ کسی ایسے مرد سے شادی نہ کئے ہو جو اس محضون کے لئے اجنبی ہو، کیونکہ وہ اپنے شوہر کی خدمت میں مصروف ہوگی، اور فرمان نبوی ہے: "أنت أحق به مالم تنكحي" (تم اس کی زیادہ حق دار ہو جب تک شادی نہ کرو)، لہذا جس عورت نے محضون کے غیر ذی رحم محرم سے شادی کر لی اس کو حق حضانت نہیں، اس کی حضانت حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عقد کے وقت سے، اور مالکیہ کے نزدیک رخصتی کے بعد سے ساقط ہو جاتی ہے، یہی "المغنی" میں ابن قدامہ کے یہاں ایک احتمال ہے (۲)۔

مالکیہ کے یہاں کچھ حالات مستثنی ہیں جن میں محضون کے غیر ذی رحم محرم سے شادی کرنے کے باوجود حاضنہ کا حق حضانت ساقط نہیں ہوتا، وہ یہ ہیں:

الف: اس عورت کے بعد جس کو حق حضانت ہے اس کو اس عورت کی رخصتی اور اس کے حق حضانت کے ساقط ہونے کا علم ہو اور وہ ایک سال تک (اس علم کے باوجود، بلا عذر) خاموش رہے، تو اس عورت کا حق حضانت ساقط نہیں ہوتا۔

ب: محضون، مستحق حضانت عورت کے علاوہ (خواہ ماں ہو یا کوئی اور) کسی کو قبول نہ کرے، تو اس حالت میں رخصتی کے باوجود اس کا حق حضانت ساقط نہیں ہوتا۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۴۰۹۔
(۲) جواہر الإکلیل ۱/۴۰۹، ۴۱۰، منح الجلیل ۲/۴۵۶، ۴۵۷، ابن عابدین ۲/۶۳۹، البدائع ۴/۴۲، أسنی المطالب ۳/۴۴۸، مغنی المحتاج ۳/۴۵۵، کشاف القناع ۵/۴۹۹، المغنی ۷/۶۱۹، الإنصاف للمرداوی ۹/۴۲۵۔

ج: دودھ پلانے والی عورت، ماں کے شادی کر لینے کے سبب اس کے بدل کے پاس (جس کو حق حضانت منتقل ہو کر ملا ہے) دودھ پلانا قبول نہ کرے۔

د: بچے کے لئے کوئی اور حاضن اس عورت کے علاوہ نہ ملے جو اپنے شوہر سے مل چکی ہے، یا اور حاضن ہو لیکن غیر معتبر ہو، یا وہ محضون کے مفادات کو انجام نہ دے سکے۔

ھ: حاضنہ جس نے اجنبی کے ساتھ شادی کر لی ہے، اس محضون کے لئے وصی نہ ہو۔ یہ مالکیہ کے یہاں ایک روایت ہے، ان کے یہاں دوسری روایت یہ ہے کہ اس کی شرط نہیں (۱)۔

یہ محضون کے لئے غیر ذی رحم محرم سے حاضنہ کے شادی کرنے کا مسئلہ ہے، اور اگر حاضنہ محضون کے کسی ذی رحم محرم سے شادی کر لے، جیسے نانی اگر بچے کے دادا سے شادی کر لے یا کسی اور رشتہ دار سے خواہ وہ محضون کا محرم نہ ہو جیسے بچہ کے چچازاد بھائی سے شادی کر لے تو اس کا حق حضانت ساقط نہیں ہوتا، یہ جمہور (مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کے یہاں اصح) کے نزدیک ہے، شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ اپنے شوہر میں مشغولیت کی وجہ سے اس کا حق حضانت ساقط ہو جائے گا، شافعیہ وحنابلہ نے شرط لگائی ہے کہ جس سے اس نے نکاح کیا ہے وہ ان لوگوں میں سے ہو جن کو حضانت میں حق حاصل ہے، اس لئے کہ اس کی شفقت اسے بچے کی نگہداشت پر آمادہ کرے گی، اس طرح حضانت میں دونوں باہم تعاون کریں گے، جس طرح کہ شافعیہ نے شوہر کی رضامندی کی شرط لگائی ہے، اور حنفیہ نے حضانت کی بقا کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ شوہر ذی رحم محرم ہو، لہذا اگر غیر محرم ہو جیسے چچازاد بھائی، تو اس کا حق حضانت ساقط ہو جائے گا (۲)۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۴۰۹، منح الجلیل ۲/۴۵۶۔
(۲) البدائع ۴/۴۲، ابن عابدین ۲/۶۳۹، الدسوقی ۲/۵۲۹، أسنی المطالب

دوم: حاضنہ محضون کی ذی رحم محرم ہو، جیسے اس کی ماں اور اس کی بہن، لہذا چچا، پھوپھی کی لڑکیوں، ماموں اور خالہ کی لڑکیوں کے لئے حق حضانت نہیں، یہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک ہے، شافعیہ وحنابلہ کے یہاں یہ شرط نہیں۔ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ چچا کی لڑکی کو قابل شہوت لڑکے پر حضانت ثابت نہ ہوگی، اور اس قول کو حنفیہ میں سے ابن عابدین نے نقل کیا ہے [۱]۔

سوم: حاضنہ محضون کے ساتھ کسی ایسے شخص کے گھر میں قیام نہ کرے جو محضون سے بغض رکھے، اور اس کو ناپسند کرے، مثلاً ماں نے شادی کرلی، اور بچے کو ماں کی ماں نے لے لیا، اور محضون کے ساتھ اس نے اس کی ماں کے پاس قیام کیا تو اس صورت میں ماں کی ماں کا حق حضانت ساقط ہوجائے گا، اگر وہ ماں کے شوہر کے ماتحت ہو، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، اور یہی مالکیہ کے یہاں مشہور ہے [۲]۔

چہارم: حاضنہ بچے کو دودھ پلانے سے گریز نہ کرے، جب کہ وہ دودھ پلانے کے قابل ہو اور بچے کو دودھ پینے کی ضرورت ہو، یہ شافعیہ کے نزدیک صحیح کے مطابق ہے [۳]۔

حضانت کی جگہ اور حاضن یا ولی کے نقل مکانی کرنے کا حکم:

۱۵ – حضانت کی جگہ وہ رہائش گاہ ہے جہاں محضون کا والد رہتا ہے، اگر حاضنہ محضون کی ماں ہو، اور اس کے باپ کی زوجیت میں ہو یا طلاق رجعی یا بائن کے بعد اس کی عدت میں ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ بیوی اپنے شوہر کے تابع رہنے اور اس کے ساتھ قیام کرنے کی پابند ہے، شوہر جہاں بھی رہے، اور عدت والی عورت پر لازم ہے کہ زوجیت کے گھر میں رہے، یہاں تک کہ عدت پوری ہوجائے، خواہ اپنے بچہ کے ساتھ ہو یا اس کے بغیر، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ" [۱] (انہیں ان کے گھروں سے نہ نکالو، اور نہ وہ خود نکلیں بجز اس صورت کے کہ وہ کسی کھلی بے حیائی کا ارتکاب کریں)۔

ماں کی عدت پوری ہوجائے تو حضانت کی جگہ وہ شہر ہے جس میں محضون کا باپ یا اس کا ولی رہتا ہے، اسی طرح اگر حاضنہ ماں کے علاوہ کوئی اور ہو، اس لئے کہ باپ کو محضون کے دیکھنے کا حق ہے، اس کی تربیت کی نگرانی کرسکتا ہے، اور اس کی شکل یہی ہے کہ حاضن باپ یا ولی کے شہر میں مقیم رہے۔

یہ تمام مذاہب کے مابین قدر مشترک ہے، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے، اور دوسرے مذاہب کی عبارتوں سے اس کا علم ہوتا ہے [۲]۔

البتہ حاضن یا ولی کے نقل مکانی کرنے کے مسئلہ میں اختلاف ہے، جس کی تشریح یوں ہے:

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) حاضنہ یا ولی کے ایسے سفر میں (جو نقل مکانی اور دوسری جگہ رہائش اختیار کرنے کے لئے ہو) اور ایسے سفر میں جو کسی ضرورت مثلاً تجارت یا ملاقات کے لئے ہو، فرق کرتے ہیں، اگر ان دونوں (حاضنہ یا ولی) میں سے کسی کا سفر نقل مکانی اور واپس نہ آنے کے لئے ہو تو ماں کا حق حضانت ساقط ہوجاتا ہے، اور ماں کے بعد سب سے زیادہ مستحق حضانت کو حق حضانت منتقل ہوجاتا ہے بشرطیکہ راستہ اور وہ جگہ (جہاں نقل مکانی کرکے

= ۳/ ۴۴۸، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۵، کشاف القناع ۵/ ۴۹۹، المغنی ۷/ ۶۱۹۔

(۱) البدائع ۴/ ۴۱، الاختیار ۴/ ۱۵، ابن عابدین ۲/ ۶۳۹، منح الجلیل ۲/ ۴۵۶، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۳، ۴۵۴، اسنی المطالب ۳/ ۴۵۲۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۶۳۹، منح الجلیل ۲/ ۴۵۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۵، ۴۵۶۔

(۱) سورۂ طلاق/ ۱۔

(۲) البدائع ۴/ ۴۴، المواق بہامش الحطاب ۴/ ۲۱۵، ۲۱۷، الدسوقی ۲/ ۵۲۷، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۸، کشاف القناع ۵/ ۵۰۰، المغنی ۷/ ۶۱۸، ۶۱۹۔

جائے گا) بچہ کے لئے مامون ہو، اور باپ محضون کا زیادہ مستحق ہے، خواہ وہ نقل مکانی کرنے والا ہو یا مقیم ہو، اس لئے کہ عادتاً باپ ہی بچہ کو ادب وسلیقہ سکھاتا ہے، اس کے نسب کو محفوظ رکھتا ہے، لہذا اگر بچہ باپ کے شہر میں نہ ہو تو ضائع ہوجائے گا، البتہ حنابلہ نے باپ کے اولی ہونے کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ وہ ماں کو ضرر دینے اور اس سے بچہ کو چھیننے کا ارادہ نہ رکھتا ہو، اگر ایسا ارادہ ہوگا تو باپ کی بات نہیں مانی جائے گی، بلکہ جس میں بچے کا فائدہ ہو اس کو بروئے کار لایا جائے گا، اور اگر ماں والد کے ساتھ سفر کرے تو اس کا حق حضانت باقی رہے گا۔

یہ جمہور کا قول ہے، لیکن سفر کی مسافت کی تحدید کے بارے میں ان میں اختلاف ہے، مالکیہ کے یہاں معتمد قول میں اس کی حد چھ برید یا اس سے زیادہ ہے (ایک برید تقریباً بارہ میل کا ہوتا ہے)، اور ایک قول کے مطابق دو برید کی مسافت ہے، شافعیہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ لمبے اور مختصر سفر میں کوئی فرق نہیں، حنابلہ کے یہاں صحیح مذہب میں اس کی حد مسافت قصر ہے، یہی شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے، امام احمد سے منصوص ہے کہ اگر دونوں شہروں میں اتنا قرب ہو کہ اس کا باپ اس کو اور وہ اپنے باپ کو روزانہ دیکھ لیتے ہوں تو ماں اپنے حقِ حضانت پر باقی رہے گی۔

اگر سفر کسی ضرورت مثلاً تجارت وملاقات کے لئے ہو تو بچہ ان میں سے مقیم رہنے والے کے ساتھ رہے گا، یہاں تک کہ مسافر لوٹ آئے، خواہ سفر لمبا ہو یا مختصر، اسی طرح بچہ مقیم کے ساتھ ہوگا اگر نقل مکانی وانقطاع کے سفر میں راستہ یا وہ جگہ جہاں منتقل ہو کر جانا ہے، غیر مامون ہو۔

اگر باپ اور ماں میں اختلاف ہوجائے، باپ کہے: میرا سفر اقامت کے لئے ہے، اور ماں کہے: تیرا سفر ضرورت کے لئے ہے، تو اعتبار باپ کے قول کا اس کی قسم کے ساتھ ہوگا۔

یہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے، شافعیہ نے مزید کہا کہ اگر مقیم ماں ہو اور ماں کے ساتھ بچے کے رہنے میں خرابی یا مصلحت کا ضیاع ہو، مثلاً بچے کی قرآن کی تعلیم یا کسی ہنر کی تعلیم نہ ہو پانا کہ اس سلسلے میں باپ کا کوئی قائم مقام نہ بن سکے تو وجیہ یہی ہوگا (جیسا کہ زرکشی نے کہا) کہ باپ کو اپنے ساتھ سفر میں لے جانے کی اجازت دی جائے، خصوصاً اگر بچہ اسی کو منتخب کرے۔

مالکیہ کے نزدیک اگر ان دونوں (حاضنہ یا ولی) میں سے کسی ایک کا سفر تجارت یا ملاقات کے لئے ہو تو ماں کی حضانت ساقط نہ ہوگی، اور ماں اس کو اپنے ساتھ رکھے گی اگر سفر کرے، اور وہ ماں کے ساتھ رہ جائے گا اگر باپ سفر کرے، خواہ سفر کی مسافت چھ برید ہو یا اس سے کم یا اس سے زیادہ، جیسا کہ اجھوری اور عبدالباقی نے کہا ہے، اور ابراہیم لقانی، خرشی اور عدوی نے کہا: ماں بچے کو اپنے ساتھ نہیں لے گی، الا یہ کہ سفر قریب کا ہو مثلاً ایک برید کا، لہذا اگر دو برید کا ہو تو اس کو ماں نہ لے گی، گو کہ اس کی حضانت باقی ہو[1]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ حاضنہ ماں کے لئے جو باپ کی زوجیت یا عدت میں ہے، نکل کر دوسرے شہر جانا جائز نہیں، اور شوہر اس کو اس سے روک سکتا ہے۔ ہاں اگر عورت کی عدت پوری ہوچکی ہو تو وہ محضون کو لے کر حسب ذیل حالات میں دوسرے شہر جاسکتی ہے:

۱- اگر عورت کسی قریبی شہر میں نکل کر جائے جہاں باپ کے لئے ممکن ہے کہ بچہ کو دیکھ کر دن ہی دن میں واپس آجائے بشرطیکہ جس جگہ منتقل ہوئی ہے وہ سابقہ اقامت والی جگہ سے گھٹیا نہ ہو کہ بچے کے اخلاق متاثر ہوں۔

(۱) الدسوقی ۲/۵۳۱، ۵۳۲، مغنی المحتاج ۳/۴۵۸، ۴۵۹، کشاف القناع ۵/۵۰۰، المغنی ۷/۶۱۸، الإنصاف ۹/۴۲۷۔

۲- اگر دور جگہ چلی جائے بشرطیکہ حسب ذیل شرائط موجود ہوں:

الف- جس شہر میں منتقل ہو کر گئی ہے وہ عورت کا وطن ہو۔

ب- شوہر نے اس سے عقد نکاح اسی شہر میں کیا ہو۔

ج- یہ کہ جس جگہ منتقل ہو کر گئی ہے وہ دار الحرب نہ ہو اگر شوہر مسلمان یا ذمی ہے۔

اگر یہ ساری شرائط موجود ہوں تو عورت کے لئے جائز ہے کہ محضون کو لے کر دور جگہ کا سفر کرے، اس لئے کہ بنیادی طور پر سفر سے مانع باپ اور بیٹے کے درمیان تفریق کا ضرر ہے، اور باپ اس سے راضی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس نے اس عورت سے اس کے شہر میں شادی کی، کیونکہ جو کسی عورت سے اس کے شہر میں شادی کرتا ہے تو ظاہر یہ ہے کہ وہ وہاں قیام کرے گا، اور بچہ نکاح کا نتیجہ ہے، لہذا باپ اس شہر میں بچہ کی پرورش پانے سے راضی ہو گیا، اس طرح وہ تفریق سے راضی ہو گیا، بنابریں عورت اپنے بچہ کو لے کر اپنے شہر منتقل نہیں ہو سکتی اگر عقد نکاح وہاں نہ ہوا ہو، اور نہ وہ اس شہر میں منتقل ہو کر جا سکتی ہے جس میں اس کا عقد نکاح ہوا ہے اگر وہ اس کا اپنا شہر نہ ہو، اس لئے کہ شوہر کی طرف سے رضامندی کی دلیل موجود نہیں، لہذا دونوں شرطوں کا موجود ہونا ضروری ہے، جیسا کہ امام محمد نے ''الأصل'' میں لکھا ہے، اور امام ابو یوسف نے صرف عقد کی جگہ کا اعتبار کیا ہے۔

رہا اس جگہ کا دار الحرب نہ ہونا اگر شوہر مسلمان یا ذمی ہو تو اس لئے کہ اس میں بچے کو نقصان پہونچانا ہے، کیونکہ وہ کفار کے اخلاق کو اخذ کرے گا۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ حاضنہ ماں ہو، لیکن اگر ماں کے علاوہ کوئی اور ہو تو وہ بچے کو لے کر کسی جگہ بھی نہیں جا سکتی الا یہ کہ باپ کی اجازت ہو، اس لئے کہ ان دونوں میں عقد نہیں۔

نیز حنفیہ کی رائے ہے کہ باپ یا ولی کے لئے جائز نہیں کہ بچے کو مستحق حضانت عورت سے لے کر اس کی ماں کے شہر سے اس کی رضامندی کے بغیر منتقل ہو جائے جب تک اس کی حضانت باقی ہے، اور اس کے منتقل ہونے سے اس کا حق حضانت ساقط نہ ہوگا، خواہ وہ جگہ جہاں منتقل ہو کر گیا ہو قریب ہو یا دور[۱]۔

حضانت کی اجرت:

۱۶- شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ حاضنہ کو حق ہے کہ حضانت کی اجرت طلب کرے خواہ حاضنہ ماں ہو یا کوئی اور، اس لئے کہ ماں پر حضانت واجب نہیں، اور اگر ماں حضانت کرنے سے گریز کرے تو فی الجملہ اس کو حضانت کے لئے مجبور نہیں کیا جا سکتا، اور حضانت کا صرفہ محضون کے مال میں ہوگا، اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو جس پر اس کا نفقہ لازم ہے اس پر اس کی حضانت کی اجرت ہوگی۔ اس لئے کہ یہ اسباب کفایت میں سے ہے، جیسے نفقہ۔ ماں کے لئے اجرت حضانت اجرت مثل ہوگی۔ حنابلہ نے کہا: گو کہ مفت حضانت کرنے والی عورت پائی جاتی ہو، البتہ شافعیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ مفت حضانت کرنے والی عورت نہ ملے، اور نہ اجرت مثل سے کم پر حضانت کرنے والی ملے، اگر مفت حضانت کرنے والی یا اجرت مثل سے کم پر حضانت کرنے والی عورت مل جائے تو ماں کی حضانت ساقط ہو جائے گی۔ ایک قول ہے کہ ماں کی حضانت ساقط نہ ہوگی، اور وہ حضانت کی زیادہ حق دار ہوگی اگر اجرت مثل کا مطالبہ کرے، اگرچہ کوئی اجنبی عورت مفت حضانت کرے یا اجرت مثل سے کم پر حضانت کرنے سے راضی ہو جائے، یہ ابوزرعہ کی تحقیق کے مطابق ہے[۲]۔

---

(۱) البدائع ۴/ ۴۴، ابن عابدین ۲/ ۶۴۲، ۶۴۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۸، ۳۴۵، ۳/ ۴۵۲، حاشیۃ الشروانی ۸/ ۳۵۹، الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۵۲۰، حاشیۃ الرشیدی علی نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۹، کشاف

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر حاضنہ ماں ہو اور محضون کے باپ کی عصمت یعنی (زوجیت) میں ہو یا اس سے طلاق رجعی کی عدت گزار رہی ہو تو حضانت پر اجرت کی مستحق نہ ہوگی، کیوں کہ یہ اس پر دیانتاً واجب ہے، اس لئے یہ رشوت کے معنی میں ہوجائے گی، یہی طلاق بائن کی عدت گزارنے والی عورت کے بارے میں بھی ایک روایت ہے۔

اگر حاضنہ ماں کے علاوہ کوئی اور ہو، یا مطلقہ ماں ہو جس کی عدت پوری ہوچکی ہے، یا ایک روایت کے مطابق طلاق بائن کی عدت میں ہو تو وہ بچے کے مال سے اجرت کی مستحق ہوگی اگر بچہ کے پاس مال ہو، ورنہ اس کے باپ یا جس پر اس کا نفقہ واجب ہے اس کے مال سے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ مفت حاضنہ نہ ملے۔ اگر مفت حاضنہ ملے اور وہ محضون کی محرم نہ ہو تو ماں کو اس پر مقدم رکھا جائے گا، گو کہ وہ اجرت طلب کرے، اور اس کو اجرت مثل ملے گی، اور اگر مفت حاضنہ، محضون کی محرم ہو تو ماں سے کہا جائے گا: بچے کو مفت اپنے پاس رکھو یا مفت حاضنہ کو دے دو، لیکن اس میں دو قیدیں ہیں:

الف-باپ تنگ دست ہو، خواہ بچہ کے پاس مال ہو یا نہ ہو۔

ب-باپ کے پاس گنجائش ہو، ساتھ ہی بچہ کے پاس مال ہو، تاکہ بچہ کے مال کو بچایا جاسکے، کیونکہ اس صورت میں اجرت حضانت بچہ کے مال میں ہوگی۔

اگر باپ مال دار ہو، اور بچہ کے پاس مال نہ ہو تو ماں کو مقدم رکھا جائے گا، گو کہ وہ اجرت کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ اس میں بچہ کی رعایت ہے[1]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ حضانت پر اجرت نہیں، یہی امام مالک کا وہ قول ہے جس کی طرف انہوں نے رجوع کیا، ابن قاسم نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ امام مالک نے اولاً کہا تھا: محضون کے مال سے حاضنہ کا نفقہ دیا جائے گا۔ "المنح" میں کہا ہے: اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ حاضنہ مال دار ہو۔ اور اگر فقیر ہو تو محضون کے مال سے حاضنہ کا نفقہ دیا جائے گا، حاضنہ کی تنگ دستی کے پیش نظر، نہ کہ حضانت پر[1]۔

حضانت کی رہائش گاہ کی اجرت:

۱۷- حاضنہ اگر باپ کی رہائش گاہ میں نہ رہے تو اس کے لئے رہائش گاہ کی اجرت کے وجوب کے بارے میں فقہاء حنفیہ کے یہاں اختلاف ہے، بعض نے کہا: باپ پر حاضنہ کی رہائش واجب ہے، یہی نجم الأئمہ کے یہاں مختار ہے۔ اسی کے مثل ابو حفص کا قول ہے۔ چنانچہ ان سے دریافت کیا گیا اس عورت کے بارے میں جسے بچہ کو روک رکھنے کا حق ہے، مگر بچے کے ساتھ رہنے کے لئے اس کے پاس رہائش گاہ نہیں ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: باپ پر ان دونوں کو رہائش گاہ دینا ہے۔ خیر الدین رملی نے اس کو ترجیح دی ہے کہ جس پر بچہ کا نفقہ واجب ہوتا ہے اسی پر اس کو رہائش گاہ دینا لازم ہوگا۔

دوسرے حضرات نے کہا: حاضنہ کے لئے رہائش گاہ کی اجرت واجب ہے اگر بچہ کے پاس مال ہو، ورنہ جس پر اس کا نفقہ واجب ہے اس پر ہوگی۔

ابن عابدین نے "البحر" کے حوالہ سے لکھا ہے کہ حضانت میں رہائش گاہ کی اجرت واجب نہیں ہوتی۔ "النہر" میں اسی کو راجح قرار دیا ہے، اس لئے کہ اجرت (یعنی اجرت حضانت) کے وجوب سے رہائش گاہ کی اجرت کا واجب ہونا ضروری نہیں ہے، ابن وہبان اور طرسوسی نے اس کو اختیار کیا ہے۔

= القناع ۵/ ۴۹۶، ۴۹۸، نیل المآرب ۲/ ۳۰۷۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۴۱۰، منح الجلیل ۲/ ۴۵۹، ۴۶۰۔

ابن عابدین نے (ان اقوال کونقل کرنے کے بعد) کہا: الحاصل اوجہ (وجیہ تر) یہ ہے کہ رہائش کی اجرت اس پر لازم ہے جس پر محضون کا نفقہ لازم ہوتا ہے، اس لئے کہ رہائش گاہ نفقہ میں شامل ہے، لیکن یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کے پاس رہائش گاہ نہ ہو، لیکن اگراس کے پاس رہائش گاہ ہوجس میں وہ بچے کی حضانت کرسکتی ہے، اور بچہ اس کے ساتھ رہ سکتا ہے تو اجرت واجب نہیں، کیونکہ اس کی ضرورت نہیں۔ ابن عابدین نے کہا: مناسب یہ ہے کہ یہ دونوں اقوال میں تطبیق کی صورت ہو، اور ظاہر ہے کہ جانبین کے لئے اسی میں زیادہ سہولت ہے، لہذا اسی پر عمل ہونا چاہئے (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک: محضون کی مخصوص رہائش گاہ کی اجرت تو باتفاق باپ پر ہے، ہاں حاضنہ کی مخصوص رہائش گاہ کی اجرت میں اختلاف ہے۔

''المدونہ'' کا مذہب جس پر فتوی ہے، یہ ہے کہ رہائش گاہ کی اجرت باپ پر، محضون وحاضن دونوں کی ہے۔

ایک قول ہے کہ حاضنہ اپنے حصہ کا کرایہ دے گی۔

ایک قول ہے کہ اجرت افراد کے لحاظ سے ہوگی کہ بسا اوقات محضون کئی ایک ہوسکتے ہیں۔

ایک قول ہے کہ حاضنہ کے لئے اجتہاد کے مطابق رہائش گاہ ہوگی، یعنی قاضی اپنے اجتہاد ورائے سے مقرر کرے گا (۲)۔

شافعیہ وحنابلہ نے رہائش کو نفقہ میں شمار کیا ہے، لہذا جس پر حاضنہ کا نفقہ واجب ہے اسی پر حاضنہ کو رہائش گاہ دینا واجب ہے (۳)۔

حضانت کا ساقط ہونا اور اس کا لوٹ آنا:

۱۸- کسی مانع کے سبب حضانت ساقط ہوجاتی ہے یا استحقاق حضانت کی کسی شرط کے زائل ہونے سے بھی ساقط ہوجاتی ہے۔ مثلاً حاضنہ محضون کے کسی اجنبی مرد سے شادی کرے، یا جیسے حاضنہ کو کوئی آفت لگ جائے جیسے پاگل پن اور کم عقلی، یا اس کو ایسا مرض ہو، جس سے محضون کو نقصان کا اندیشہ ہو جیسے جذام اور اس کے علاوہ جس کا ذکر آچکا ہے، یا ولی یا حاضن کے سفر کے سبب، جیسا کہ اپنی جگہ میں اس کا ذکر ہوگیا ہے۔

بسا اوقات مستحق حضانت کے ساقط کرنے سے حضانت ساقط ہوجاتی ہے۔

اسی طرح اگر حاضن اپنا حق ساقط کردے پھر دوبارہ اس کا مطالبہ کرے تو اس کے مطالبہ کو قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جو زمانہ کے ساتھ جدید ہوتا رہتا ہے، جیسے نفقہ۔

اگر کسی مانع کے سبب حضانت نہیں ملی، پھر وہ مانع ختم ہوگیا، جیسے مجنون کو عقل آگئی، یا فاسق نے توبہ کرلی، یا مریض کو شفا مل گئی، تو حق حضانت لوٹ آئے گا، اس لئے کہ اس کا سبب موجود ہے، کسی مانع کے سبب نہیں ملا تھا، جب وہ مانع ختم ہوگیا تو سابقہ لازمی سبب کی وجہ سے حق لوٹ آئے گا جو اس مشہور قاعدہ کے مطابق ہے: إذا زال المانع عاد الممنوع'' (اگر مانع ختم ہوجائے تو ممنوع لوٹ آتا ہے)، یہ سب جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک متفقہ ہے۔ البتہ بعض تفاصیل میں ان کا اختلاف ہے۔

حنابلہ کا قول اور شافعیہ کے یہاں مذہب یہ ہے کہ اجنبی سے نکاح شدہ عورت کی طلاق ہونے کے فوراً بعد حق حضانت لوٹ آئے گا، خواہ طلاق بائن ہو یا رجعی، عدت ختم ہونے کا انتظار نہ ہوگا، یہ اس لئے ہے کہ مانع ختم ہوگیا۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۳۷۔

(۲) الخرشی ۴/ ۲۱۸، الدسوقی ۲/ ۵۳۳، القوانین الفقہیہ ۲۳۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۶، کشاف القناع ۵/ ۴۶۰۔

حنفیہ اور شافعیہ میں سے مزنی کے نزدیک حق حضانت طلاق بائن کے فوراً بعد لوٹ آتا ہے، لیکن طلاق رجعی کے فوراً بعد نہیں آتا، بلکہ عدت پوری ہونے کے بعد [1]۔

مالکیہ عذر اضطراری کے سبب حضانت ختم ہونے اور عذر اختیاری کے سبب حضانت ختم ہونے کے درمیان فرق کرتے ہیں: اگر عذر اضطراری کے سبب حضانت ختم ہو کہ اس عذر کے ہوتے ہوئے حاضن، محضون کی دیکھ ریکھ نہیں کرسکتا، مثلاً حاضن کا مریض ہونا، یا ولی کا محضون کو لے کر نقل مکانی کے ارادہ سے سفر کرنا یا حاضنہ کا فریضۂ حج کی ادائیگی کے لئے سفر کرنا، پھر یہ عذر ختم ہوجائے اس طور پر کہ حاضنہ مرض سے شفایاب ہوجائے یا ولی سفر سے واپس آجائے یا فریضۂ حج ادا کرکے واپس آجائے تو حاضن کے لئے حضانت لوٹ آئے گی، اس لئے کہ مانع عذر اضطراری تھا جو زائل ہوگیا، اور جب مانع زائل ہوگیا تو ممنوع لوٹ آئے گا۔

اگر حضانت عذر اختیاری کے سبب ختم ہو مثلاً حاضنہ نے محضون کے کسی اجنبی شخص سے شادی کرلی، پھر اس کو طلاق مل گئی، یا حاضنہ نے بلا عذر اپنے ارادہ سے حق حضانت کو ساقط کردیا، پھر دوبارہ حضانت لینا چاہے، تو مانع کے زائل ہونے کے بعد حضانت نہیں لوٹے گی، اس بنا پر کہ حضانت حاضن کا حق ہے، اور یہی مذہب میں مشہور ہے، ایک قول ہے کہ لوٹ آئے گی، اس بنیاد پر کہ حضانت محضون کا حق ہے۔

البتہ انہوں نے کہا: حضانت مطلقہ عورت کے لئے تو نہیں لوٹتی، البتہ جس کو حق حضانت منتقل ہوا ہے اس کو یہ حق حاصل ہے کہ محضون کو اس شخص کے پاس لوٹا دے جس سے حضانت منتقل ہوکر اس کے پاس آئی ہے، اب اگر ماں کے پاس لوٹاتا ہو تو باپ اس پر کچھ نہیں کہہ سکتا، اس لئے کہ یہ افضل کی طرف منتقل کرنا ہے، اور اگر اس کی بہن کے پاس مثلاً لوٹاتا ہو تو باپ اس سے روک سکتا ہے، لہذا حضانت کے نہ لوٹنے کا مطلب یہ ہے کہ منتقل ہونے کے بعد جس کو حضانت ملی ہے اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا کہ محضون کو واپس کرے، ہاں وہ اپنے اختیار سے واپس کرسکتی ہے [1]۔

حضانت کا مکمل ہونا:

۱۹ - طے ہے کہ مردوں کے مقابلہ میں عورتیں حضانت کی فی الجملہ زیادہ حق دار ہیں، اور بچوں پر حضانت ولادت سے شروع ہوتی ہے، البتہ زوجین کی علاحدگی کی حالت میں بچوں پر عورتوں کی حضانت کے پورا ہونے کے بارے میں مذاہب کے مابین اختلاف ہے، جس کی تشریح یہ ہے:

حنفیہ کی رائے ہے کہ لڑکے پر عورتوں کی حضانت اس وقت تک رہتی ہے کہ عورتوں کی دیکھ ریکھ سے بے نیاز ہوجائے، اکیلے کھاپی لے، کپڑا پہن لے، اس کی حد سات سال ہے اور اسی پر فتوی ہے، اس لئے کہ اکثر اس عمر میں حضانت کی ضرورت ختم ہوجاتی ہے۔ ایک قول ہے کہ نو سال ہے۔

لڑکی پر حضانت، حیض یا احتلام یا عمر کے ذریعہ بلوغ تک رہتی ہے، اور یہ جیسا کہ ظاہر روایت میں ہے اگر حاضنہ ماں یا جدہ ہو تب ہے، اگر ان دونوں کے علاوہ ہوں تو وہ چھوٹی بچی کی اس کے قابل شہوت ہونے تک زیادہ حق دار ہیں، اس کی حد نو سال بتائی گئی ہے، اور اسی پر فتوی ہے۔

امام محمد سے منقول ہے کہ ماں اور جدہ کا حکم ان دونوں کے علاوہ کی طرح ہے، لہذا عورتوں کی حضانت (خواہ ماں ہو یا کوئی اور) بچی

---

(۱) ابن عابدین ۶۴۰/۲، مغنی المحتاج ۴۵۶/۳، ۴۵۹، المہذب ۱۷۰/۲، کشاف القناع ۴۹۸/۵، ۴۹۹، ۵۰۰۔

(۱) الدسوقی علی شرح الدردیر ۵۳۲/۲، ۵۳۳۔

پر اس کے حد شہوت تک پہنچنے پر ختم ہوتی ہے، جو نو سال ہے۔ فتویٰ امام محمد کی روایت پر ہے، اس لئے کہ فساد و بگاڑ عام ہے۔

عورتوں کی حضانت ختم ہونے کے بعد محضون کو (خواہ مرد ہو یا عورت) اختیار نہیں دیا جائے گا، بلکہ باپ کے حوالہ کر دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اپنی کم عقلی کے سبب کھیل کود والے کو منتخب کرلے گا، اور صحابہ کرام سے منقول نہیں کہ انہوں نے اختیار دیا ہو۔ اور بچہ اور بچی پر باپ کی ولایت بلوغ تک باقی رہے گی، اور جب لڑکا بالغ ہوکر دوسرے کی رائے سے بے نیاز ہو جائے اور اس کے بگڑنے کا اندیشہ نہ ہو تو اس وقت اس کو اختیار دیا جائے گا کہ اپنے ولی کے ساتھ رہے یا اپنی حاضنہ کے ساتھ یا اکیلے رہے۔ اسی طرح اگر عورت ثیبہ (شادی شدہ) ہو یا باکرہ (بن بیاہی) عمر دراز ہو اور رائے رکھتی ہو تو لڑکے کی طرح اس کو اختیار دیا جائے گا۔

لڑکا یا ثیبہ یا عمر دراز باکرہ لڑکی کے الگ رہنے میں اندیشہ ہو تو ان پر باپ کی ولایت برقرار رہے گی، جیسا کہ باکرہ پر ولایت برقرار رہتی ہے اگر وہ نو عمر ہو، یہی حکم کم عقل کے لئے ہے کہ اس پر باپ کی ولایت اس کے صاحب عقل ہونے تک برقرار رہے گی(۱)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ لڑکے پر عورتوں کی حضانت اس کے بلوغ تک برقرار رہے گی، اور بلوغ کے ساتھ اس پر حضانت ختم ہو جائے گی، گو کہ مریض ہو یا پاگل، مشہور قول یہی ہے۔

رہی لڑکی پر حضانت تو اس کی شادی ہونے اور شوہر کے اس سے ملاقات کرنے تک برقرار رہتی ہے(۲)۔

ابن شعبان (مالکی) نے کہا: لڑکے پر حضانت کی مدت اس کے عاقل اور غیر اپاہج ہونے کی حالت میں بالغ ہونے تک ہے، شافعیہ کے نزدیک محضون پر حضانت اس کے قابل تمیز ہونے تک برقرار رہتی ہے، خواہ محضون لڑکا ہو یا لڑکی۔ اور جب وہ حد تمیز تک پہنچ جائے (جو غالباً سات یا آٹھ سال مقرر کی گئی ہے) تو اس کو اس کے باپ اور ماں کے درمیان اختیار دیا جائے گا، اگر وہ کسی ایک کو اختیار کرے تو اس کے حوالے کر دیا جائے گا، اور بعد میں اگر دوسرے کو اختیار کرلے تو اس کی طرف منتقل کر دیا جائے گا۔ اس طرح جب جب اس کا اختیار بدلے گا منتقل کرتے رہیں گے۔ اس لئے کہ بسا اوقات حاضن کی حالت بدلتی ہے یا اختیار کرنے کے بعد اس کے تئیں محضون کی رائے بدل جاتی ہے، الا یہ کہ بہت کثرت سے ایسا پیش آئے، جس سے اندازہ ہو کہ اس کا سبب قلت تمیز ہے تو اس صورت میں اس کو ماں کے پاس چھوڑ دیا جائے گا اور اس کے اختیار کو ختم کر دیا جائے گا۔

اگر محضون اختیار کرنے سے گریز کرے تو ماں زیادہ حقدار ہے، اس لئے کہ اس میں شفقت زیادہ ہے، اور اس میں سابقہ حالت کو برقرار رکھنا ہے۔ ایک قول ہے کہ دونوں میں قرعہ اندازی کی جائے گی، اور اگر ایک ساتھ دونوں کو اختیار کرے تو بھی دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی اور اگر جس کو اختیار کیا ہے وہ کفالت کرنے سے گریز کرے تو دوسرا کفالت کرے گا، اور اگر گریز کرنے والا رجوع کرلے تو تخییر دوبارہ ہوگی، اور اگر وہ دونوں گریز کریں اور ان دونوں کے بعد دو مستحق حضانت ہوں جیسے ''جد'' اور ''جدہ'' تو دونوں میں اختیار دیا جائے گا، اگر نہ ہوں تو جس کے ذمہ اس کا نفقہ لازم ہے، اس کو حضانت پر مجبور کیا جائے گا، اور جس کے پاس وہ رہے گا اس کے لئے اس پر بلوغ تک ولایت برقرار رہے گی، اور بالغ ہونے کے بعد اگر وہ لڑکا ہو، اور رشد کی حالت میں بالغ ہوا ہو تو وہ اپنا خود مالک ہوگا، اس لئے کہ اب اس کو کفیل کی ضرورت نہیں

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۴۱، ۶۴۲، البدائع ۴/ ۴۲، ۴۳۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۵۲۶۔

رہی، اس کو اپنے والدین میں سے کسی ایک کے پاس رہنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور بہتر ہے کہ ان دونوں سے جدا نہ ہو، تاکہ ان کے ساتھ حسن سلوک کرے۔ ماوردی نے کہا: باپ کے پاس رہنا اولی ہے، اس لئے کہ دونوں ہم جنس ہیں، ہاں اگر امرد ہو اور اکیلے رہنے میں اندیشہ ہو تو ابن صباغ کی کتاب ''العدۃ'' میں ہے کہ والدین سے علاحدہ رہنے سے اس کو روکا جائے گا۔

اور اگر عاقل غیر رشید ہونے کی حالت میں بالغ ہوا ہو تو علی الاطلاق کے قائلین نے اس کو مطلقاً بچے کی طرح قرار دیا ہے، اور ابن کج نے کہا: اگر مال کی اصلاح نہ ہونے (یعنی بے ضابطگی) کی وجہ سے ہو تو یہی حکم ہے، اور اگر اس کے دین کی وجہ سے ہو تو ایک قول ہے کہ اس پر حضانت پابندی اٹھنے تک برقرار رہے گی، اور مذہب یہ ہے کہ وہ جہاں چاہے رہے۔

اگر لڑکی ہو اور رشد کی حالت میں بالغ ہوئی ہو تو اولی یہ ہے کہ والدین میں سے کسی ایک کے پاس اپنی شادی ہونے تک رہے اگر والدین علاحدہ علاحدہ رہتے ہوں، اور اگر ساتھ رہتے ہوں تو دونوں کے ساتھ رہے، اس لئے کہ اس میں تہمت سے زیادہ دوری ہے، اور وہ جہاں چاہے رہ سکتی ہے گو کہ اجرت کے مکان میں، یہ اس صورت میں ہے جب کہ مشکوک نہ ہو، اور اگر شک وشبہ ہو تو ماں اس کو اپنے ساتھ رکھ سکتی ہے، اس طرح عصبہ ولی اس کو اپنے ساتھ رکھ سکتا ہے اگر اس کا محرم ہو اور اگر اس کا محرم نہ ہو تو اس کے لائق کسی جگہ میں اس کو رکھ دے، اور اس کی نگرانی رکھے، تاکہ نسب پر آنے والے دھبہ کو روک سکے۔

اور اگر غیر رشیدہ بالغ ہوئی ہو تو اس میں وہی تفصیل ہے جو لڑکے کے بارے میں بتائی گئی۔

مجنون اور کم عقل کو اختیار نہیں دیا جائے گا، اور اس پر اس کی ماں کے لئے حضانت اس کے افاقہ تک برقرار رہے گی [۱]۔

لڑکے کے بارے میں حنابلہ کے یہاں حکم یہ ہے کہ وہ اپنی حاضنہ کے پاس سات سال کی عمر تک رہے گا۔ اس کے بعد اگر اس کے والدین میں اتفاق ہوجائے کہ ان میں سے ایک کے پاس رہے گا تو جائز ہے، اس لئے کہ اس کی حضانت کا حق انہی دونوں کو ہے۔ اگر دونوں میں نزاع ہو تو قاضی اس کو دونوں میں اختیار دے گا، وہ جس کو اختیار کرے اس کے ساتھ رہے گا، حضرت عمرؓ نے یہی فیصلہ کیا۔ اس کو سعید اور علی نے روایت کیا ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے: **"جاء ت امرأة إلى النبی ﷺ فقالت : إن زوجي يريد أن يذهب بابني و قد سقاني من بئر أبي عنبة و قد نفعني، فقال النبي ﷺ : هذا أبوک و هذه أمک فخذ بيد أيهما شئت فأخذ بيد أمه فانطلقت به"**[۲] (ایک عورت خدمت نبوی میں حاضر ہوئی، اس نے عرض کیا: میرا شوہر میرے لڑکے کو لے جانا چاہتا ہے، اس نے مجھے ابو عنبہ کے کنویں سے پلایا ہے اور مجھے نفع پہنچایا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: یہ تمہارا باپ ہے، اور یہ تمہاری ماں، جس کا چاہو ہاتھ پکڑلو، اس نے اپنی ماں کا ہاتھ پکڑلیا، اور وہ عورت اس کو لے کر چلی گئی)۔

نیز اس لئے کہ جب وہ اپنے والدین میں سے کسی ایک کی طرف مائل ہوگیا تو معلوم ہوگیا کہ وہ اس کے لئے زیادہ نرمی برتنے والا اور زیادہ مشفق ہے۔ سات سال کی قید اس لئے لگائی گئی کہ سب سے پہلے اسی حالت میں شارع نے اس کو مخاطب بنا کر نماز کا حکم دیا ہے۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، نہایۃ المحتاج ۷/۲۲۰، ۲۲۲، أسنی المطالب ۳/۴۴۹، ۴۵۱۔

(۲) حدیث: "هذا أبوک و هذه أمک......" کی روایت ابوداؤد (۲/۷۰۸، ۷۰۹، تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۴/۹۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

اس کے برخلاف ماں کو بچپن کی حالت میں اس لئے مقدم رکھا گیا کیونکہ اس کو ضرورت ہے اور وہ اس کی خدمت کرے گی، اس لئے کہ ماں اس کو بخوبی جانتی ہے۔ ابن عقیل نے کہا: اختیار دینا اس صورت میں ہے جب کہ بگاڑ کا اندیشہ نہ ہو، اور اگر معلوم ہوجائے کہ وہ ان میں سے کسی کو اس لئے اختیار کر رہا ہے کہ وہ اس کو بگڑنے کا موقعہ دے گا، اور دوسرے کو اس لئے ناپسند کر رہا ہے کہ وہ اس کی سرزنش کرے گا تو بچے کی خواہش پر عمل نہ ہوگا کیونکہ یہ اس کو ضائع کرنا ہے، جس کو لڑکا اختیار کرے اسی کے پاس رہے گا، اگر بعد میں دوسرے کو اختیار کرلے تو اس کے پاس منتقل کردیا جائے گا، اور اگر بعد میں پھر پہلے کو اختیار کرے تو اس کی طرف منتقل کردیا جائے گا۔ یہی برابر ہوتا رہے گا، اس لئے کہ یہ رغبت کی بنیاد پر اختیار کرنا ہے، بسا اوقات ایک کی رغبت ہوگی دوسرے کی نہیں، لہذا اس کی رغبت و خواہش کے ماتحت رکھ دیا گیا۔ اگر ان میں سے کسی کو اختیار نہ کرے یا دونوں کو ایک ساتھ اختیار کرلے تو دونوں میں قرعہ اندازی کی جائے گی، کیونکہ ایک کو دوسرے پر کوئی خصوصیت حاصل نہیں، پھر اگر قرعہ کے سبب جس کو مقدم رکھا گیا ہے اس کو چھوڑ کر دوسرے کو اختیار کرے تو اس کے پاس لوٹا دیا جائے گا، اور اس کو اس صورت میں اختیار نہیں دیا جائے گا جب کہ والدین میں سے کوئی ایک حضانت کے قابل نہ ہو، اس لئے کہ جو حضانت کا اہل نہ ہو اس کا ہونا، نہ ہونا برابر ہے، اگر وہ اپنے والد کو اختیار کرے پھر اس کی عقل زائل ہوگئی تو اس کو اس کی ماں کے پاس لوٹا دیا جائے گا، اس لئے کہ بچے کی طرح اس کی دیکھ ریکھ کی ضرورت پڑتی ہے، اور اس کا اختیار باطل ہوگیا، اس لئے کہ اس کے کلام کا کوئی حکم نہیں۔

رہی لڑکی تو اگر سات سال کی ہوجائے تو اس کو اختیار نہیں دیا جائے گا، بلکہ وہ واجبی طور پر باپ کے پاس بلوغ تک رہے گی، اور بلوغ کے بعد بھی لازمی طور پر رخصتی تک باپ کے پاس ہی رہے گی، اگرچہ ماں مفت اس کی حضانت کرے۔ اس لئے کہ حضانت کی غرض حفاظت ہے، اور باپ کے پاس اس کو حفاظت زیادہ ملے گی، اور باپ ہی کے پاس اس کے نکاح کا پیغام دیا جائے گا، لہذا اس کی زیرنگرانی رہنا ضروری ہے، تاکہ اس میں کسی طرح کا بگاڑ آنے کا اندیشہ نہ ہو، کیوں کہ وہ آفتوں سے دوچار ہوسکتی ہے، اور سادگی اور بھولے پن کے سبب اس کے دھوکہ کھانے کا اندیشہ ہے۔

اور کم عقل گو کہ لڑکی ہو اپنی ماں کے پاس رہے گی، گو کہ بلوغ کے بعد ہو، اس لئے کہ اس کو ضرورت ہے کہ کوئی اس کی خدمت کرنے والا اور اس کے کام کو انجام دینے والا ہو، اور عورتیں خدمت زیادہ بہتر طور پر جانتی ہیں[1]۔

محضون کو دیکھنا:

۲۰ - محضون کے والدین میں سے ہر ایک کو (اگر وہ دونوں علاحدہ رہتے ہوں) محضون کو دیکھنے اور اس سے ملنے کا حق ہے، یہ حکم فقہاء کے یہاں متفقہ ہے، البتہ بعض تفاصیل میں ان کے یہاں اختلاف ہے، جس کا بیان حسب ذیل ہے:

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ محضون اگر لڑکی ہو تو وہ اپنے حاضن کے پاس (ماں ہو یا باپ) رات و دن رہے گی، اس لئے کہ اس کی تادیب و تعلیم گھر کے اندر ہوتی ہے، اس کو باہر نکالنے کی ضرورت نہیں، اور والدین میں سے کسی کو دوسرے کے پاس رہتے ہوئے اس سے ملنے سے نہیں روکا جائے گا، اس لئے کہ اس سے روکنے میں قطع رحمی ہے، ملاقاتی دیر تک نہ ٹھہرے، اس لئے کہ ماں علاحدگی کی وجہ سے اجنبی عورت ہوچکی ہے، اور احتیاط اسی میں ہے کہ اگر ماں اپنی

(۱) کشاف القناع ۵/۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، المغنی ۷/ ۶۱۴، ۶۱۶۔

بیٹی سے ملنا چاہے تو لڑکی کے باپ کا اپنے معاش کے لئے نکلنے کے اوقات کو مدنظر رکھے، اور اگر ماں کا شوہر باپ کو اندر نہ آنے دے تو ماں اس کو باپ کے پاس باہر بھیج دے کہ اس کو دیکھ لے، اور اس کے حالات کا جائزہ لے سکے۔ اگر باپ لڑکی کی ماں کو گھر میں آنے کی اجازت نہ دے تو لڑکی کو ماں کے پاس باہر نکال دے، تاکہ ماں اس کو دیکھ لے، اور باپ اپنی لڑکی کو ماں سے ملنے سے روک سکتا ہے اگر ضرر کا اندیشہ ہو، تاکہ اس کا تحفظ ہو سکے، شافعیہ کے یہاں ملاقات دو یا زیادہ دنوں پر ایک بار ہوگی، روزانہ نہیں، ہاں اگر گھر قریب ہو تو روزانہ ملاقات کرنے میں کوئی حرج نہیں، جیسا کہ ماوردی نے کہا ہے۔ حنابلہ کے یہاں عرف ودستور کے موافق زیارت وملاقات ہوگی، مثلاً ہفتہ میں ایک دن۔

اگر محضون لڑکا ہو، اور اپنے باپ کے پاس ہو تو دن رات اس کے پاس رہے گا، اور اس کو اپنی ماں سے ملنے سے نہیں روکے گا، اس لئے کہ اس سے روکنا حق تلفی اور قطع رحمی پر ورغلانا ہے، ماں کو اس سے ملنے کے لئے نکلنے کا مکلّف نہیں بنایا جائے گا، لڑکے کا خود نکلنا ماں کے مقابلہ میں زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ لڑکا پردہ کی چیز نہیں، اگر ماں اس سے ملنا چاہے تو باپ اس کو اس سے نہیں روکے گا، اس لئے کہ اس میں قطع رحمی ہے، ہاں دیر تک ماں اس کے پاس نہ رہے، اور اگر باپ اس کو اپنے گھر میں آنے کی اجازت نہ دے تو اس کو ماں کے پاس باہر بھیج دے، ملاقات دو چار دن پر ایک بار ہوگی، ہاں اگر ماں کا گھر قریب ہو تو لڑکا روزانہ اس سے مل سکتا ہے، جیسا کہ شافعیہ میں سے ماوردی نے کہا ہے۔ جب کہ حنابلہ کے بارے میں بتایا جا چکا ہے کہ ملاقات ہفتہ میں ہوگی۔

اگر محضون لڑکا اپنی ماں کے پاس ہو تو رات میں ماں کے پاس اور دن میں تعلیم وتربیت کے لئے باپ کے پاس رہے گا، اگر لڑکا بیمار پڑ جائے تو باپ کے گھر میں تیمارداری کی زیادہ حق دار ماں ہوگی، اگر بچہ باپ کے پاس ہو اور باپ اس پر راضی ہو، ورنہ ماں کے گھر میں تیمارداری ہوگی، یہ شافعیہ کے قول کے مطابق ہے۔ حنابلہ کے یہاں تیمارداری ماں کے گھر میں ہوگی، اور باپ اس سے ملاقات کرے گا، اگر تیمارداری ماں کے پاس ہو، نیز خلوت سے احتیاط ہو۔

اگر والدین میں سے کوئی ایک بیمار پڑ جائے، اور بچہ دوسرے کے پاس ہو تو وہ اس کو عیادت کرنے سے نہیں روکے گا، خواہ وہ لڑکا ہو یا لڑکی۔

اگر ماں بیمار پڑ جائے تو باپ کا فرض ہے کہ لڑکی کو ماں کی تیمارداری کا موقع دے، اگر لڑکی اس کو بخوبی کر سکے۔

اس کے برخلاف لڑکا ہو تو باپ پر لازم نہیں کہ اس کو تیمارداری کرنے دے گو کہ بخوبی تیمارداری کر سکے۔ یہ شافعیہ کے قول کے مطابق ہے[۱]۔ حنفیہ کہتے ہیں: اگر لڑکا والدین میں سے کسی ایک کے پاس ہو تو اس کو دوسرے کو دیکھنے اور اس کی دیکھ ریکھ کرنے سے نہیں روکا جا سکتا، اگر وہ ایسا کرنا چاہے۔

ان دونوں میں سے کسی کو مجبور نہیں کیا جائے گا کہ لڑکے کو دوسرے کے پاس بھیجے، بلکہ روزانہ اس کو ایسی جگہ نکال دے جہاں دوسرا اس کو دیکھ سکے[۲]۔

مالکیہ کے نزدیک اگر محضون ماں کے پاس ہو تو ماں اس کو اپنے باپ کے پاس جانے سے نہ روکے، تاکہ وہ اس کی دیکھ ریکھ کر سکے اور اس کو تعلیم دے سکے۔ پھر وہ ماں کے پاس آکر رات اس کے یہاں گزارے گا، اور اگر باپ کے پاس ہو تو ماں کو حق ہے کہ

(۱) مغنی المحتاج ۳/۴۵۷، ۴۵۸، المہذب ۲/۱۷۲، أسنی المطالب ۳/۴۴۷، کشاف القناع ۵/۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، المغنی ۷/۶۱۷، ۶۱۸۔

(۲) ابن عابدین ۲/۶۴۳۔

روزانہ اس کو اپنے گھر میں دیکھے، تاکہ اس کے حالات کا جائزہ لے سکے۔ اور اگر ماں نے محضون کے اجنبی شخص سے شادی کر لی تو اس کا یہ شوہر اس کے لڑکے کو اس کے گھر میں آنے سے نہ روکے۔ اگر شوہر عورت کو روکے تو عورت کے لئے (قاضی سے) اس کا فیصلہ کرایا جائے گا[1]۔

(۱) الدسوقی ۲/ ۵۱۲، ۵۲۷، المواق بہامش الحطاب ۴/ ۲۱۵۔

حطیطہ

دیکھئے: ''وضیعہ''۔

حطیم

دیکھئے: ''حجر''۔

حظر

تعریف:

۱- **حظر** کے لغوی معانی: قید کرنا، پابندی لگانا، اکٹھا کرنا اور روکنا ہیں، یہ اباحت کے خلاف ہے۔ اور **محظور** کا معنی ممنوع ہے[1]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں۔ بس یہی کہا جاسکتا ہے کہ محظور وہ ہے جو شرعاً ممنوع ہو، یہ عام ہے، اس کے تحت حرام اور مکروہ دونوں آتے ہیں، بعض حضرات نے اس کو حرام کے ساتھ خاص کیا ہے، جرجانی نے کہا: محظور وہ ہے جس کے ترک پر ثواب ملے، اور ارتکاب پر سزا ہو۔

اسی طرح کا قول بیضاوی کا ہے، انہوں نے محظور کی تعریف یوں کی ہے: جس کے مرتکب کی شرعاً مذمت ہو[2]۔

جہاں تک اہل اصول کے یہاں محظور کے معنی کی بات ہے تو آمدی نے اس کی تعریف یوں کی ہے: **"ما ینتهض فعله سببا للذم شرعاً بوجه ما من حیث هو فعل له"** (یعنی جس کا ارتکاب بحیثیت ارتکاب فعل، کسی لحاظ سے شرعاً مذمت کا سبب بن سکے)، پہلی قید اس کو واجب، مندوب اور تمام احکام سے ممتاز کرتی ہے، دوسری قید: مخیرّ (جس میں اختیار دیا گیا) سے اس کو علاحدہ کرتی ہے، تیسری قید اس کو اس مباح سے علاحدہ کرتی ہے جس کے ارتکاب

(۱) دیکھئے: الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادہ: ''حظر'' کلیات ۲/ ۲۶۸ طبع دمشق۔

(۲) التعریفات للجرجانی / ۱۲۰ طبع العربی، شرح البدخشی ۱/ ۷، ۴۸، ۴۸ طبع صبیح۔

سے کسی واجب کا ترک لازم آئے، کیوں کہ اس کے مرتکب کی مذمت ہوتی ہے، لیکن بذات خود اس کے ارتکاب کے لحاظ سے نہیں، بلکہ اس وجہ سے کہ اس سے ترک واجب لازم آتا ہے، اور حظر: شارع کی طرف سے ایسی چیز کا مخاطب بنانا، جس کا ارتکاب، بحیثیت ارتکاب فعل، کسی لحاظ سے شرعاً مذمت کا سبب ہو۔ اس کے ناموں میں سے: حرام، معصیت اور ذنب ہیں [1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تحریم:

۲-تحریم: وہ خطاب الٰہی ہے جس کا تعلق مکلّف کو کسی چیز کے ارتکاب سے روکنے سے ہو، اس حیثیت سے کہ اس کے ترک پر ثواب اور اس کے ارتکاب پر سزا کا استحقاق ہو۔

یہ ان لوگوں کے موافق ہے جو حظر اور تحریم میں یکسانیت کے قائل ہیں، اس طرح سے یہ دو مترادف (ہم معنی) الفاظ ہوئے۔

ب-کراہیت:

۳- کراہیت، وہ خطاب الٰہی جس کا تعلق مکلّف کو کسی فعل سے روکنے سے ہو، اس حیثیت سے کہ اس کے ترک پر ثواب کا مستحق ہو، لیکن اس کے ارتکاب پر سزا کا مستحق نہ ہو، گو کہ اس پر اس کی ملامت ہو۔ اس معنی کے لحاظ سے کراہیت بمقابلہ حظر خاص ہے۔ اس لئے کہ حظر کے تحت کراہیت شامل ہے، اور تحریم بعض علماء کے نزدیک عام ہے، یا بعض کے نزدیک صرف تحریم کو شامل ہے، اور اس معنی کے لحاظ سے وہ حظر کی قسیم ہوجائے گی [2]۔

(۱) الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی ۱/ ۵۸ طبع صبیح۔

(۲) الاحکام للآمدی ۱/ ۶۳ طبع صبیح، دیکھئے: بدائع الصنائع ۵/ ۱۱۹، البنایہ ۹/ ۱۸۰۔

اصولی وفقہی آثار:

الف-اصولی آثار:

۴-گذر چکا ہے کہ حظر اور محظور کا اصولیین کے نزدیک ایک ہی معنی ہے۔ ان کے یہاں محظور کے ناموں میں سے: محرم، معصیت اور ذنب ہیں۔ آمدی نے اس میں تین مسائل ذکر کئے ہیں۔

اول: یہ جائز ہے کہ دو چیزوں میں سے کوئی ایک غیر معین طور پر حرام ہو، اس میں معتزلہ کا اختلاف ہے۔

دوم: ایک فعل میں ایک ہی جہت سے حظر و وجوب کا جمع ہونا محال ہے۔

سوم: جو اپنے وصف کے لحاظ سے حرام ہے وہ اصل کے لحاظ سے وجوب کی ضد ہے، اور اس میں شافعیہ وحنفیہ کے مابین اختلاف ہے [1]۔

اس کی تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے

ب-فقہی آثار اور مقامات بحث:

۵-فقہی لحاظ سے حظر کو چند اصلی اصطلاحات (مثلاً اصطلاح نظر، لمس، لباس وغیرہ سے متخرج مسائل) کا مقسم (اصل) مانا جاتا ہے۔

کتب فقہ کا مطالعہ کرنے والا جانتا ہے کہ حنفیہ نے اپنی کتابوں میں ایک مستقل قسم رکھی ہے جس میں انہوں نے وہ احکام لکھے ہیں جو بہت سے فقہی مسائل کو شامل ہیں، ان میں سے بعض کا تعلق دیکھنے اور چھونے سے ہے، اس میں مرد کا مرد کو، عورت کا عورت کو، مرد کا عورت کو اور عورت کا مرد کو دیکھنے اور اس سے متعلق چھونے کے احکام درج کئے ہیں۔ بعض کا تعلق پہننے سے ہے، کس کا پہننا مکروہ ہے اور کس کا مکروہ نہیں، بعض کا تعلق سونے چاندی کے استعمال سے ہے، مثلاً

(۱) الاحکام للآمدی ۱/ ۵۸، ۶۰ طبع صبیح، مسلم الثبوت ۱/ ۱۰۴، ۱۱۱ طبع بولاق۔

سونے چاندی کے برتنوں میں کھانا پینا اور اس سے متعلقہ احکام، ان میں سے بعض کا تعلق کھانے اور اس کے مراتب اور ان سے مربوط مسائل سے ہے، بعض کا تعلق ہدیوں اور ضیافتوں سے ہے اور کچھ کا تعلق درہم اور شکر بکھیرنے وغیرہ سے ہے، بعض کا تعلق اہل ذمہ کے احکام سے ہے، مثلاً مسجد حرام اور دوسری مساجد میں ان کا داخلہ، ذمیوں کے گرجاؤں اور کنائس میں مسلمانوں کا داخلہ، بعض کا تعلق کمائی سے ہے، اس کے انواع واسباب کی وضاحت اور افضل کمائی کے بیان سے ہے، بعض کا تعلق زیارت قبور اور مقابر میں تلاوت قرآن سے ہے۔ بعض کا تعلق گانے بجانے اور لہو ولعب، دوسرے تمام معاصی، اور امر بالمعروف سے ہے۔ بعض کا تعلق دوا علاج سے ہے، اس میں عزل اور حمل ساقط کرنے کا بیان ہے، بعض کا تعلق ختنہ کرنے، خصی ہونے، ناخن تراشنے، مونچھ تراشنے، سر کا بال مونڈنے، عورت کا اپنا بال مونڈنے، اپنے بال میں دوسرے کا بال ملانے اور اس کے متعلقات سے ہے، بعض کا تعلق زیب وزینت اور خدمت کے لئے خادم رکھنے سے ہے، بعض کا تعلق انسانوں اور جانوروں کے جائز و ناجائز زخموں اور جانوروں کے قتل کرنے سے ہے۔ بعض کا تعلق بچوں کا نام رکھنے، کنیت رکھنے اور عقیقہ سے ہے۔ بعض کا تعلق غیبت، حسد، چغل خوری اور مدح سرائی سے ہے۔ بعض کا تعلق مردوں اور عورتوں کے حمام میں داخل ہونے وغیرہ سے ہے، بعض کا تعلق بیع اور دوسرے کے سودے پر سودا کرنے سے ہے۔ بعض کا تعلق اس شخص سے ہے جو سفر میں نکلنا چاہتا ہے اور اس کے والدین یا ان میں سے کوئی ایک یا قرض خواہ روکتا ہے، اور عورت کے سفر کے متعلق، جس کو اس کا شوہر سفر کرنے سے روکتا ہے، بعض کا تعلق قرض ودین سے ہے، بعض کا تعلق بادشاہوں سے ملاقات، ان کے لئے تواضع کرنے، ان کے یا دوسرے کے ہاتھ چومنے، اور مرد کے دوسرے کے چہرہ کا بوسہ لینے وغیرہ سے ہے، بعض کا تعلق مشترکہ چیزوں کے استعمال، دوسرے متفرق مسائل، خبر واحد اور غالب رائے پر عمل کرنے، اور اس شخص سے ہے جس نے کسی کو اپنے والد کو قتل کرتے ہوئے دیکھا وغیرہ، نیز نماز سے، تسبیح سے، تلاوت قرآن، ذکر ودعا، بلند آواز سے تلاوت قرآن، آداب مسجد وقبلہ و قرآن، اور قرآنی آیات سے منقش چیزیں، جیسے درہم وکاغذ یا جس میں اللہ کا نام لکھا ہوا ہے، اس کے آداب سے، نیز مسابقہ، سلام کرنے اور چھینکنے والے کا جواب دینے سے ہے۔

حنفیہ کے یہاں اس قسم کا (جس میں اس طرح کے احکام مذکور ہوتے ہیں) کوئی خاص متفقہ نام نہیں، جسے وہ استعمال کرتے ہوں۔ بعض حنفیہ (مثلاً صاحب درمختار، صاحب مختصر قدوری وصاحب فتاوی بزازیہ وغیرہ) اس کو ''کتاب الحظر والاباحۃ'' کے نام سے ذکر کرتے ہیں۔

بعض حنفیہ (مثلاً صاحب المبسوط، اور صاحب البدائع) اس کو ''کتاب الاستحسان'' کہتے ہیں، بعض حنفیہ (مثلاً صاحب الکنز، صاحب ہدایہ، صاحب الاختیار اور صاحب الفتاوی الہندیہ) اس کو ''کتاب الکراہیۃ'' کہتے ہیں، نام میں اس اختلاف کا سبب (جیسا کہ حاشیہ ابن عابدین میں ہے) یہ ہے کہ اس میں مذکورہ مسائل مختلف نوعیت کے ہیں، اور اسی کے پیش نظر اس کا نام رکھا گیا، اس لئے کہ اس کے عام مسائل میں کراہیت، حظر، اباحت اور استحسان ہے، جیسا کہ ''النہایہ'' میں ہے، بعض نے اس کا نام ''کتاب الزہد والورع'' رکھا ہے۔ اس لئے کہ اس کے بہت سے مسائل میں شریعت نے آزادی دی ہے، جس کو چھوڑ دینا زہد وورع ہے (1)۔

(1) ابن عابدین ۵/ ۲۱۳ طبع بولاق، الفتاوی البزازیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۶/ ۵۳ طبع بولاق، الجوہرۃ النیرۃ ۲/ ۳۵۹ طبع المعارف، بدائع الصنائع ۵/ ۱۱۸ طبع الجمالیہ، المبسوط ۱۰/ ۱۴۵، ۱۴۶ طبع السعادۃ، تبیین الحقائق ۶/ ۱۰ طبع بولاق، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۱۰۵، ۲۰۴ طبع اول العلمیہ، البنایہ

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء ان مسائل کو متفرق مقامات میں ذکر کرتے ہیں، انہوں نے اس کے لئے مستقل قسم نہیں رکھی، مثلاً نظر (بمعنی دیکھنا)، انہوں نے اس کے احکام مختلف مقامات پر لکھے ہیں: مالکیہ اس کے احکام نواقض وضو اور شرائط نماز (ستر عورت پر بحث کے دوران) نیز نکاح اور تحمل شہادت (گواہ بننے) میں ذکر کرتے ہیں۔

شافعیہ اس کے احکام نکاح وشہادت میں لکھتے ہیں۔

حنابلہ ان کو نکاح میں درج کرتے ہیں [1]۔

ان مسائل کی تفصیل اپنی اپنی اصطلاحات میں ہے۔

= ۹/۱۷۹ طبع الفکر، فتح القدیر ۸/۹۷ طبع الامیریہ، الاختیار ۴/ ۱۵۳، ۱۵۴ طبع المعرفہ، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۰۸، ۳۸۱ طبع بولاق۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۰، ۴۱، ۲۷۵، ۲۷۳، ۳، ۲/ ۲۳۹، طبع دار المعرفہ، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۲۰۸، ۴/ ۳۲۷ طبع الحلبی، المغنی ۶/ ۵۵۲، ۵۶۴ طبع الریاض۔

حفظ

تعریف:

۱- حفظ لغت میں: حفظ الشیء حفظا سے ماخوذ ہے، جس کے معنی: کسی چیز کو ضائع وتلف ہونے سے بچانا ہے۔

یہ نگہبانی کرنے اور عدم غفلت کے معنی میں بھی آتا ہے۔ کہا جاتا ہے: حفظ القرآن: قرآن کو سینہ میں محفوظ کیا [1]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں۔

حفظ سے متعلق احکام:

۲- حفظ کا حکم شرعی اپنے متعلقات کے لحاظ سے الگ الگ حسب ذیل ہے:

نماز میں پڑھنے کے لئے یاد کرنا:

۳- جو فقہا نماز میں سورۂ فاتحہ کی قرأت کو ایک رکن قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک بالاتفاق ہر مکلّف صاحب قدرت پر سورہ فاتحہ پڑھنا واجب ہے، اور اگر وہ نہ پڑھ سکے تو اس کو اس کی صلاحیت پیدا کرنا لازم ہے، یا تو وہ سیکھے یا قرآن شریف لے کر اس سے پڑھے۔ خواہ اس کو خریدنا پڑے یا کرایہ پر لے یا مانگ کرلے، اگر رات ہو یا تاریک جگہ ہو تو اس کے لئے روشنی کرنا اس کا فرض ہے اگر امکان

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''حفظ''۔

کے باوجود اس نے اس سے گریز کیا تو اس پر، قرآن یاد کر کے یا دیکھ کر یا تلقین کے ذریعہ پڑھنے کی صلاحیت پیدا کرنے تک کی ہر نماز کا اعادہ واجب ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ سورۂ فاتحہ، مسبوق کی رکعات کے علاوہ، نماز کی ہر رکعت میں پڑھنا متعین ہے۔ اگر نمازی فاتحہ سے ناواقف ہو، سیکھنے کا وقت نہ رہے تو سات آیات پڑھے، اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو کوئی ذکر کرے، اور اگر ایسا بھی نہ کر سکے تو فاتحہ کے بقدر کھڑا رہے(۱)۔

مالکیہ کے یہاں مختار یہ ہے کہ جو قراءت نہ کر سکے اس سے قرأت ساقط ہے۔ ابن سحنون کے یہاں مختار یہ ہے کہ اس کے بدلہ میں ذکر کرے(۲)۔

حنفیہ کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ نماز میں کسی جگہ سے قرآن کریم کی ایک طویل آیت یا تین چھوٹی آیتیں پڑھنا کافی ہے، اور سورۂ فاتحہ پڑھنا متعین نہیں ہے، اور ہر مکلّف پر قرآن کی ایک آیت یاد کرنا فرض عین ہے تاکہ اس کی نماز صحیح ہو سکے، نیز حنفیہ کہتے ہیں کہ سورۂ فاتحہ اور ایک دوسری سورہ یاد کرنا ہر مکلّف پر واجب ہے، اس لئے کہ حنفیہ کے یہاں نماز میں سورۂ فاتحہ پڑھنا، اس کے واجبات میں سے ہے، ارکان میں سے نہیں۔ اسی طرح سورہ پڑھنا بھی واجب ہے، گو کہ قرآن کی سب سے چھوٹی سورت ہو یا اس کے بدلہ تین چھوٹی آیات(۳)۔

(۱) القوانین الفقہیہ ۶۴، المجموع للإمام النووی ۳۳۰/۳، ۹۵/۴، مغنی المحتاج ۱۵۶/۱، بدایۃ المجتہد ۱۱۰/۱، الفروع ۴۱۸/۱، الإنصاف ۵۴/۲، الشرح الصغیر ۳۰۹/۱، تحفۃ المحتاج ۴۳/۲، روضۃ الطالبین ۲۴۴/۱۔

(۲) الدسوقی ۲۳۳/۱۔

(۳) البدائع ۱۱۰/۱، حاشیہ ابن عابدین ۳۶۰/۱، المغنی لابن قدامہ ۴۷۶/۱۔

سب سے بڑے حافظ قرآن کو نماز میں امامت کے لئے آگے بڑھانے کا حکم:

۴- فقہاء کے یہاں اختلاف ہے کہ نماز کی امامت کے لئے کس کو آگے بڑھایا جائے، سب سے بڑے حافظ کو یا سب سے بڑے فقیہ کو۔

جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور اصح قول کے مطابق شافعیہ) کے نزدیک افقہ (یعنی احکام شرعیہ سے سب سے زیادہ واقف کار) بمقابلہ اقرأ (سب سے بڑا قاری گو کہ وہ پورے قرآن کا حافظ ہو) امامت نماز کے لئے اولی ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ افقہ کو اتنا قرآن یاد ہو، جس سے نماز جائز ہوجائے۔ اس لئے کہ فقہ کی ضرورت زیادہ اہم ہے۔ کیونکہ نماز میں قرآن کی واجب مقدار محدود محصور ہے، جب کہ نماز میں پیش آنے والے عوارض غیر منحصر ہیں، اس لئے علم کی ضرورت ہوگی، تاکہ ممکنہ درپیش عوارض کی تلافی ممکن ہو۔

نیز اس لئے کہ "**أن النبي ﷺ قدم أبابكرؓ فی إمامة الصلاة علی غیره من الصحابةؓ**"(۱) (حضور ﷺ نے امامت نماز میں حضرت ابوبکرؓ کو دوسرے صحابہ پر ترجیح دی) حالانکہ بعض صحابہ کو حضرت ابوبکر سے زیادہ قرآن یاد تھا، حضرت ابوبکر کی ترجیح کی وجہ یہ تھی کہ وہ صحابہ میں سب سے زیادہ صاحب فقہ تھے(۲)۔

حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ امامت نماز کے لئے افقہ کے مقابلہ میں اقرأ واحفظ اولی ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**یؤم القوم أقرؤهم لکتاب الله، فإن کانوا فی القراءة سواء فأعلمهم بالسنة، فإن کانوا**

(۱) حدیث: "تقدیم النبي ﷺ لأبي بکر" کی روایت بخاری (الفتح ۱۷۳/۲ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہ سے کی ہے۔

(۲) البدائع ۱۵۷/۱، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱۶۳، الاختیار ۵۷/۱، القوانین الفقہیہ ۷۳، مغنی المحتاج ۲۴۲/۱، المہذب ۱۰۵/۱، المغنی لابن قدامہ ۱۸۱/۲، المجموع للإمام النووی ۲۷۹/۴۔

في السنة سواء فأقدمهم هجرة ، فإن كانوا في الهجرة سواء فأقدمهم سلما"[1] (قوم کی امامت وہ کرے جس کو قرآن سب سے زیادہ یاد ہو، اگر قرآن میں برابر ہوں تو جو سنت زیادہ جانتا ہو، اگر سنت میں برابر ہوں تو جس نے پہلے ہجرت کی ہو، اگر ہجرت میں برابر ہوں تو جو اسلام پہلے لایا ہو)۔

نیز فرمایا: "إذا كانوا ثلاثة فليؤمهم أحدهم و أحقهم بالإمامة أقرؤهم"[2] (جب تین شخص ہوں تو ان میں سے ایک امام ہو جائے، اور امامت کا زیادہ حق دار وہ ہے جو قرآن زیادہ پڑھا ہو)۔

نیز فرمایا: "ليؤمكم أكثركم قرآناً"[3] (تمہاری امامت وہ کرے جس کو سب سے زیادہ قرآن یاد ہو)۔

حفاظ قرآن کے لئے وقف اور وصیت:

۵- شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر قراء یا اہل قرآن پر وقف یا ان کے لئے وصیت ہو تو ان لوگوں کو ملے گا جن کو پورا قرآن زبانی یاد ہو، قرآن دیکھ کر پڑھنے والے اس میں داخل نہ ہوں گے۔

نیز حنابلہ کی بھی رائے ہے کہ اس وقت کے قراء یا اہل قرآن کے لئے وقف یا وصیت ہو تو سارے قرآن کے حفاظ کو دیا جائے گا۔

جب کہ صدر اول میں قراء یا اہل قرآن پر وقف یا ان کے لئے وصیت کا مال، فقہاء پر صرف کیا جاتا تھا، اس لئے کہ اس زمانہ میں جو قاری ہوتا تھا وہ فقیہ ہوتا تھا، کیونکہ وہ قرآن کو اس کے معانی واحکام کے ساتھ سیکھتا تھا[1]۔

(۱) حدیث: "يؤم القوم أقرؤهم" کی روایت مسلم (۱/ ۴۶۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابومسعود بدری سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا كانوا ثلاثة فليؤمهم أحدهم" کی روایت مسلم (۱/ ۴۶۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدری سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "ليؤمكم أكثركم قرآنا" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۲۲ طبع السلفیہ) نے حضرت عمرو بن سلمہ سے کی ہے۔

تحفیظ قرآن (قرآن یاد کرانا) کو مہر مقرر کرنے کا حکم:

٦- تحفیظ قرآن کو عورت کے لئے مہر مقرر کرنا جائز ہے یا نہیں اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ کی رائے، مالکیہ کے یہاں مشہور اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ تحفیظ قرآن کو عورت کا مہر مقرر کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ فروج (شرمگاہیں) مال کے ذریعہ ہی مباح ہوتی ہیں، فرمان باری ہے: "أُحِلَّ لَكُمْ مَاوَرَاءَ ذٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوْا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسَافِحِيْنَ وَلاَ مُتَّخِذِيْ أَخْدَان"[2] (اور تمہارے لئے حلال کردی گئی ہیں ان کے علاوہ عورتیں یعنی تم انہیں اپنے مال کے ذریعہ تلاش کرو (اس طور پر کہ) قید نکاح میں لانے والے ہو نہ کہ مستی نکالنے والے اور نہ آشنائیں بنانے والے)۔ نیز اس لئے کہ تحفیظ قرآن معلم کے لئے صرف عبادت بن سکتی ہے۔

شافعیہ کی رائے، بعض مالکیہ کے یہاں خلاف مشہور اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ تحفیظ قرآن کو عورت کا مہر مقرر کرنا جائز ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک مرد کا اس کے حفظ قرآن کے عوض ایک عورت سے نکاح کردیا اور فرمایا: "أملكناكها بما معك من القرآن"[3] (تم کو اس عورت کا ان قرآنی سورتوں کے بدلے مالک بنادیا (نکاح کردیا) جو تجھے یاد ہیں)۔

پھر اس کے جواز کے قائلین کے نزدیک یاد کرانے والی سورتوں

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۶۱، تحفۃ المحتاج ۷/ ۵۴، الفروع ۴/ ۶۱۷، الإنصاف ۷/ ۹۴۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۴۔

(۳) حدیث: "أملكناكها بما معك من القرآن" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۷۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۴۱ طبع الحلبی) نے حضرت سہل بن سعد سے کی ہے۔

اور آیات کی تعیین بالاتفاق ضروری ہے، اس لئے کہ سورتیں و آیات مختلف طرح کی ہیں، اسی طرح جن سورتوں اور آیات پر دونوں کا اتفاق ہوا ہو انہیں عورت کو یاد کرانا ضروری ہے، البتہ جس قرأت میں عورت کو سکھائے گا اس کی تعیین شرط ہے یا نہیں؟ یہ مختلف فیہ ہے۔

جمہور شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کے یہاں ایک وجہ یہ ہے کہ اس کی شرط نہیں، اس لئے کہ ہر قرأت دوسری قرأت کے قائم مقام ہے، نیز اس لئے کہ حضور علیہ السلام نے عورت کے لئے معین قرأت کی تعیین نہیں فرمائی، حالانکہ قرأت میں اِس زمانہ کے قراء سے زیادہ اُس وقت کے قراء میں اختلاف تھا، لہذا جو قرأت متواترہ چاہے عورت کو سکھا دے گا۔

بعض حضرات کی رائے ہے کہ قرأت کی تعیین ضروری ہے، اس لئے کہ مقاصد الگ الگ ہوتے ہیں، اور خود قرأت الگ الگ ہیں، کچھ آسان اور کچھ مشکل ہیں، شافعیہ میں سے بصریوں سے منقول ہے کہ شہر والوں میں جس قرأت کا رواج عام ہو وہی سکھائے گا، اور اگر کوئی قرأت زیادہ رائج نہ ہو تو جو قرأت چاہے سکھا دے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ کسی معین قرأت پر اتفاق نہ ہوا ہو، اور اگر کسی معین قرأت پر اتفاق ہو چکا ہو تو وہی قرأت عورت کو سکھانا مرد پر فرض ہے، اور اگر وہ اس کے خلاف دوسری قرأت سکھا دے تو یہ بلاعوض سکھانا ہوا، اور اس پر واجب ہے کہ شرط پر عمل کرتے ہوئے طے شدہ قرأت سکھائے۔

۷- جو حضرات تعلیم قرآن کو عورت کا مہر مقرر کرنا جائز قرار دیتے ہیں، ان میں اس صورت کے متعلق اختلاف ہے کہ اگر اپنی کتابیہ بیوی کا مہر قرآن کی کوئی سورت سکھانا مقرر کر دے:

شافعیہ اس کے جواز کے قائل ہیں اگر اس عورت کے اسلام لانے کی توقع ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَ إِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ"(۱) (اور اگر مشرکین میں سے کوئی آپ سے پناہ کا طالب ہو تو اسے پناہ دیجئے تا کہ وہ کلام الٰہی سن سکے)۔

ہاں اگر اسلام لانے کی توقع نہ ہو تو جائز نہیں۔

حنابلہ کی رائے عدم جواز کی ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لا تسافروا بالقرآن إلی أرض العدو"(۱) (قرآن کے ساتھ دشمن کی زمین میں سفر نہ کرو) اس ممانعت کی وجہ یہ اندیشہ ہے کہ قرآن دشمنوں کے ہاتھ پڑ جائے، لہذا تحفیظ سے روکنا بدرجہ اولی ہے، اور اس عورت کے لئے مہر مثل ہوگا(۲)۔

حفظ قرآن کریم کا حکم:

۸- فقہاء کی رائے ہے کہ سورۂ فاتحہ اور اس کے ساتھ ایک سورت کے علاوہ پورے قرآن کا حفظ کرنا، فرض کفایہ ہے، تمام مسلمانوں پر واجب ہے کہ ان میں اتنی تعداد میں حفاظ موجود ہوں جس سے فرض ساقط ہو جائے، اور اگر اتنی تعداد نہ ہو تو سب گنہ گار ہوں گے(۳)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "صلاۃ"، "قرأت" اور "قرآن" میں ہے۔

ودیعت کی حفاظت:

۹- فقہاء کہتے ہیں کہ ودیعت (جو مالک مال کی نیابت میں مال کی حفاظت کے لئے عقد ہے) مودع پر واجب کرتی ہے کہ وہ اس کو اس کے مناسب محفوظ جگہ میں رکھے، اور یہ کہ حفاظت مال کے طریقہ میں

---

(۱) سورۂ توبہ/۶۔

(۱) حدیث: "لا تسافروا بالقرآن إلی أرض العدو" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳۳/۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۴۹۰/۳، ۱۴۹۱ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمر سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) القوانین الفقہیہ ۲۰۶، مغنی المحتاج ۲۳۸/۳، تحفۃ المحتاج ۴۱۰/۷، المغنی لابن قدامہ ۶۸۶/۶۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳۶۱/۱، الأم للإمام الشافعی ۱۰۳/۱، الفروع للامام ابن مفلح ۳۷/۱، کشاف القناع ۳۴/۳، مغنی المحتاج ۳۸/۱، ۳۴۴/۳۔

صاحب مال کے حکم کی خلاف ورزی نہ کرے، اور صاحب مال کی اجازت کے بغیر تیسرے کے ہاتھ میں مال نہ دے، الا یہ کہ مجبوری ہو۔

صاحب مال کی اجازت کے بغیر مال کو اس کی حفاظت کی جگہ سے منتقل نہ کرے الا یہ کہ مجبوری ہو۔

اور ودیعت امانت ہے، اگر مودع (جس کے پاس ودیعت رکھی گئی) کی کوتاہی یا زیادتی کے بغیر تلف ہوجائے تو اس پر ضمان نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لیس علی المستودع ضمان"[۱] (مستودع پر ضمان نہیں)۔

نیز اس لئے کہ مستودع بلا معاوضہ ودیعت کے مالک کی خاطر ودیعت کی حفاظت کرتا ہے، اس کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا، اگر اس پر ضمان لازم ہو تو لوگ ودیعتیں قبول کرنے سے گریز کریں گے، یہ نقصان دہ ہے، اس لئے کہ اس کی ضرورت پڑتی ہے، کیونکہ ہر آدمی اپنے طور پر اپنا مال محفوظ رکھے اس میں دشواری ہے، ہاں اگر مودع کی کوتاہی یا زیادتی کے سبب ودیعت تلف ہوگئی تو اس پر ضمان ہے[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاحات "ودیعة" اور "ضمان" میں ہے۔

(۱) حدیث: "لیس علی المستودع ضمان" کی روایت دارقطنی (۳/ ۴۱ طبع دار المحاسن) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۹۷ طبع شرکة الطباعة الفنیہ) میں کہا: اس کی اسناد میں دو ضعیف راوی ہیں۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۹۳، القوانین الفقہیة ۳۷۹، مغنی المحتاج ۳/ ۷۹، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۳۸۳۔

حفید

تعریف:

۱- لغت میں حفد کا اصل مفہوم خدمت اور کام ہے۔ حفدة معاونین وخدام کو کہتے ہیں، اس کا واحد: **حافد** ہے، ابن عرفہ نے کہا: عربوں کے نزدیک **حفده**: معاونین ہیں، ہر ایسا شخص "**حافد**" ہے جو کوئی کام کرے، اس میں حکم مانے، اور اس کی طرف سبقت کرے، اور اسی معنی میں یہ دعاء ماثورہ ہے: "**وإلیک نسعی ونحفد**"[۱] (تیری اطاعت کی طرف دوڑتے ہیں)۔

عکرمہ نے کہا: **حفده**: تمہاری اولاد اور اولاد کی اولاد میں سے جو تمہاری خدمت کرے۔ ازہری نے اس فرمان باری: "وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً"[۲] (اور تمہارے لئے تمہاری بیویوں سے بیٹے اور پوتے پیدا کئے) کے متعلق کہا: **حفده**: اولاد کی اولاد ہیں، قرطبی نے کہا: یہی قرآن کا ظاہر بلکہ صراحت ہے[۳]۔

اصطلاح میں حفید: اولاد کی اولاد ہے[۴]۔

(۱) حدیث: "**وإلیک نسعی و نحفد**" کی روایت طحاوی نے شرح معانی الآثار (۱/ ۲۵۰ طبع مطبعة الأنوار المحمدیہ) میں حضرت عمر بن خطاب سے موقوفاً کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) سورۂ نحل/ ۷۲۔

(۳) لسان العرب، القرطبی ۱۰/ ۱۴۴۔

(۴) مطالب أولی النہی ۴/ ۶۲۴۔

متعلقہ الفاظ:

سبط:

۲- سبط کا اطلاق اولاد کی اولاد پر ہوتا ہے، عسکری نے کہا: اس کا اطلاق اکثر نواسوں نواسیوں پر ہوتا ہے۔

اصطلاح میں: شافعیہ کے یہاں اس کا اطلاق لڑکی کی اولاد (نواسوں) پر ہوتا ہے، اسی معنی میں حضرت حسن وحسین کو رسول اللہ ﷺ کے سبطین کہتے ہیں، رہا پوتے تو ان کے لئے ان کے نزدیک حفید کا لفظ بولا جاتا ہے۔

حنابلہ کے یہاں حفید وسبط دونوں کا اطلاق: پوتوں اور نواسوں پر ہوتا ہے[۱]۔

نافلہ:

۳- نافلہ لغت میں: اضافہ کے معنی میں ہے، فرمان باری ہے: "وَوَهَبْنَالَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ نَافِلَةً"[۲] (اور ہم نے انہیں اسحاق اور یعقوب "پوتا" عطا کیا)۔ یعنی زائد، اس لئے کہ انہوں نے حضرت اسحاق کے لئے دعا کی تھی۔ دعا کے بغیر مزید یعقوب مل گئے، اس لئے یہ اضافہ ہوا، یعنی مانگنے سے زیادہ، کیونکہ فرمان باری ہے کہ انہوں نے کہا: "رَبِّ! هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ"[۳] (اے میرے پروردگار مجھے ایک صالح (فرزند) دے)۔ اولاد کی اولاد کو نافلہ کہتے ہیں، اس لئے کہ وہ اولاد پر اضافہ ہوتا ہے[۴]۔

اصطلاح میں بھی اس کا یہی معنی ہے یعنی اولاد کی اولاد، لڑکا ہو یا لڑکی۔

(۱) القلیوبی ۳/ ۲۴۲، الإنصاف ۷/ ۸۳، مطالب أولی النہی ۴/ ۳۶۲، القاموس، الفروق فی اللغۃ للعسکری ۲۷۷۔

(۲) سورۂ انبیاء/ ۷۲۔

(۳) سورۂ صافات/ ۱۰۰۔

(۴) القرطبی ۱۰/ ۳۰۵۔

اجمالی حکم:

۴- حفید یعنی بیٹے کا بیٹا باتفاق فقہاء عصبات میں سے ہے، حقیقی لڑکے کے نہ ہونے پر اس کی جگہ آجاتا ہے، اور اپنی بہنوں اور اپنے چچاؤں کی لڑکیوں کو (جو اس کے درجہ کی ہیں) عصبہ بنادیتا ہے، اسی طرح اپنے اوپر درجہ کی پھوپھیوں کو عصبہ بنادیتا ہے اگر ان کو لڑکیوں کے حصہ سے کچھ نہ ملے (دیکھئے: ابن الابن)۔

رہا نواسہ تو وہ حنابلہ کے نزدیک حفید ہے، اور میراث میں ذوی الارحام میں سے ہے، ان کے مخصوص احکام ہیں۔

(دیکھئے: "ارث"، "وصیت"، "وقف" اور "ارحام")۔

حفیدۃ: بیٹے کی لڑکی (پوتی) بیٹی کی عدم موجودگی میں اس کے درجہ میں ہوتی ہے، اور حقیقی بیٹی کے ساتھ دوتہائی کی تکمیل کے لئے چھٹے حصہ کی وارث ہوتی ہے، حقیقی بیٹے سے مجوب ہوجاتی ہے، اسی طرح دو یا زائد لڑکیوں سے بھی، اور اس کو اس کا بھائی اور بھائی کا بیٹا، اور اس کے چچا کا وہ لڑکا (جو اس کے درجہ میں ہے یا اس سے نیچے درجہ کا ہے) عصبہ بنادیتا ہے۔ دیکھئے: "بنت الابن"۔

وقف علی الاولاد میں پوتوں کا داخل ہونا:

۵- یہ فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے: حنابلہ کی رائے اور حنفیہ کے یہاں ظاہر الروایہ مفتی بہ قول یہ ہے کہ وقف علی الاولاد میں بیٹوں کی اولاد داخل ہوتی ہے (بیٹیوں کی نہیں)[۱]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ وقف علی الاولاد میں حفدہ داخل نہیں ہوتے، ان کے یہاں اصح یہی ہے[۲]۔

تفصیل اصطلاح "وقف" میں ہے۔

(۱) المغنی ۵/ ۶۰۸، ۶۰۹، مطالب أولی النہی ۴/ ۳۴۵، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۳۴ طبع إحیاء التراث العربی، بیروت۔

(۲) قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۰۴۔

تراجم فقہاء

جلد ۱۷ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

آمدی: یہ علی بن أبی علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۱ میں گذر چکے۔

ابراہیم عقبانی (؟-۸۸۰ھ)
یہ ابراہیم بن قاسم بن سعید بن محمد، ابوسالم، عقبانی تلمسانی مالکی، فقیہ، قاضی، مفتی، حافظ ہیں، شیخ احمد زروق نے کہا: یہ ابوسالم فقیہ تھے، ''تلسمان'' کے قاضی رہے، بڑے شکر گزار تھے، مازری نے اپنے ''نوازل'' میں ان سے نقل کیا ہے۔ ان کے تلامذہ میں علامہ احمد ونشریسی ہیں، انہوں نے ان کی تعریف کی اور اپنی کتابوں میں ان کا حوالہ دیا ہے۔ ابن الحاجب پر اپنی تعلیق میں ان کے متعلق لکھا ہے کہ وہ اور ان کے والد امام قاسم نے ابن العربی کے اس قول پر سخت نکیر کی تھی کہ مسجد میں ہوا خارج کرنا جائز ہے۔
[نیل الابتہاج ۵۷؛ البستان ۵۷؛ معجم المؤلفین ۱/ ۷۶]

ابراہیم لقانی: یہ ابراہیم بن حسن ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۴۹ میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلیٰ: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۱ میں گذر چکے۔

ابن أبي موسی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۲ میں گذر چکے۔

ابن الأخوہ (۶۴۸-۷۲۹ھ)
یہ محمد بن محمد بن احمد بن ابوزید ابن اخوہ، ضیاء الدین قریشی شافعی محدث ہیں، رشید العطار اور ابومضر سے حدیث سنی۔
بعض تصانیف: ''معالم القربة في أحكام الحسبة'' ہے۔
[الدرر الکامنہ ۴/ ۱۶۸؛ الأعلام ۷/ ۲۶۳؛ معجم المؤلفین ۱۱/ ۱۸۱]

ابن بحینہ (؟-۵۶ھ)
یہ عبداللہ بن مالک بن قشب بن جندب، ابومحمد، صحابی ہیں، ابن بحینہ سے مشہور ہیں، نبی کریم علیہ السلام سے روایت کیا، اور ان سے اعرج، حفص بن عاصم، ان کے لڑکے علی بن عبداللہ، عطاء بن یسار اور محمد بن عبدالرحمٰن بن ثوبان وغیرہ نے روایت کیا۔
[أسد الغابہ ۳/ ۲۷۱؛ الاستیعاب ۳/ ۹۸۲؛ تہذیب التہذیب ۵/ ۳۸۱]

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ: یہ عبدالسلام بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابن جریر طبری: یہ محمد بن جریر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن جماعہ: یہ ابراہیم بن عبدالرحیم ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

ابن جماعہ: یہ عبدالعزیز بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

ابن جوزی: یہ عبدالرحمٰن بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۴۷ میں گذر چکے۔

ابن حاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ حسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۴۷ میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر عسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۴۸ میں گذر چکے۔

ابن حجر مکی: یہ احمد بن حجر ہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۴ میں گذر چکے۔

ابن خزیمہ: یہ محمد بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج۸ ص ۳۰۱ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الجد) ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الحفید) ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن شاش: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن شعبان: یہ محمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن عاشر (۹۹۰ - ۱۰۴۰ھ)
یہ عبدالواحد بن احمد بن علی بن عاشر بن محمد، ابو محمد، انصاری، اندلسی، فاسی، مالکی، فقیہ، عالم ہیں، قراءات، نحو، تفسیر، اصول اور علم کلام وغیرہ میں ان کو دسترس حاصل تھا، ابوالعباس احمد بن کفیف اور ابوعبداللہ محمد شریف وغیرہ سے پڑھا۔

بعض تصانیف: "المرشد المعين على الضروري من علوم الدين"، "منظومة في فقه المالكية"، "شرح مختصر خليل" فقہ مالکی کی فروعات میں، "الكافي" قراءات میں، "فتح المنان شرح مورد الظمآن"۔

[خلاصة الأثر ۳/۹۶؛ الأعلام ۴/۳۲۳؛ معجم المؤلفين ۶/۲۰۵]

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۰ میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۱ میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۱ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن أبی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

ابن مفلح: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے ہیں

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن ہارون (؟-۹۵۱ھ)
یہ علی بن موسی بن ہارون، ابوالحسن، مضفری، مالکی ہیں، ابن ہارون فقیہ سے مشہور ہیں، علم فرائض سے واقف مفتی ہیں، تقریباً انتیس سال تک ابن غازی کے ساتھ رہے، ان سے سیکھا اور فائدہ اٹھایا، ان کے مجاز ہوئے، تقریباً دس باران سے بخاری ختم کی، اور مؤطا اور اس کے علاوہ مختلف فنون کی معتبر کتابیں ختم کیں، نیز انہوں نے ابوالعباس ونشریسی اور قاضی مکناسی وغیرہ سے علم حاصل کیا، اور خود ان سے عبدالواحد ونشریسی، عبدالوہاب زقاق، اور سعید مقری وغیرہ نے تحصیل کی۔
[شجرۃ النور الزکیہ/ ۲۷۸]

ابن ہلال (؟ - ۷۹۵ھ)
یہ احمد بن عمر بن ہلال، ابوالعباس، قاضی القضاۃ، ربعی (منسوب بہ ربیعہ بن نزار) فقیہ، قاضی ہیں، مختلف علوم میں ماہر تھے، فخر الدین بن مخلطہ سے علم فقہ حاصل کیا، انہوں نے ان کو بہ طریق ابن الحاجب امام مالک تک اپنی سند کی اجازت دی، انہوں نے سراج الدین بن عمر مراکشی، زین الدین عبدالملک بن رستم اسکندری وغیرہ سے بھی تحصیل علم کیا۔ اور خود ان سے ایک جماعت مثلاً ابو اُیمن محمد بن برہان الدین بن فرحون اور ان کے بھائی حسن نے علم حاصل کیا۔
بعض تصانیف: "شرح ابن الحاجب الفرعی"، اور ان کی اصل مختصر پر دوشروحات، "تفسیر آیة الکرسی"، "شرح کافية ابن حاجب"۔

[شجرۃ النور الزکیہ/ ۲۲۳]

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن وہبان: یہ عبدالوہاب بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱۲ص...... میں گذر چکے۔

ابوامامہ: یہ صُدّی بن عجلان ہیں:
ان کے حالات ج۳ص۴۵۶ میں گذر چکے۔

ابوالبقاء کفوی: یہ ایوب بن سید شریف ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابوبکر الآجری (؟ - ۳۶۰ھ)
یہ محمد بن حسین بن عبداللہ، ابوبکر آجری ہیں، بغداد کے ایک گاؤں "آجر" کی طرف نسبت کرتے تھے، فقیہ شافعی محدث ہیں۔ ابومسلم الکجی، ابوشعیب حرانی، خلف بن عمر وعکبری، احمد بن یحیی حلوانی وغیرہ سے حدیث سنی، اور خود ان سے ابوالحسن جمائی، عبدالرحمٰن بن عمر بن نحاس اور ابوالحسین بن بشران وغیرہ نے روایت کیا۔ خطیب نے کہا: دین دار ثقہ تھے۔
بعض تصانیف: "أخلاق العلماء"، "أخلاق حملة القرآن"، "أخبار عمر بن عبد العزيز"، "كتاب الشريعة"، "كتاب الأربعين حديثا"، اور "تحريم النرد والشطرنج والملاهی"۔
[تذکرۃ الحفاظ ۹۳۶/۳؛ النجوم الزاہرۃ ۶۰/۴؛ الأعلام ۳۲۸/۶؛ معجم المؤلفین ۲۴۳/۹]

ابوبکر صدیق:
ان کے حالات ج۱ص۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابوجعفر ہندوانی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۴ص۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابوحفص برمکی: یہ عمر بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۴ص۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابوحفص عکبری: یہ عمر بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابوداؤد: یہ سلیمان بن اشعث ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:
ان کے حالات ج۲ص۵۵۵ میں گذر چکے۔

ابوسعید اصطخری: یہ حسن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوسعید خدری: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابوالطفیل (۳-۱۰۰ھ)
یہ عامر بن واثلہ بن عبداللہ بن عمرو، ابوطفیل، لیثی، کنانی، قریشی صحابی ہیں اور اپنی کنیت سے مشہور ہیں، انہوں نے نبی کریم ﷺ، حضرت ابوبکر، عمر، علی، معاذ بن جبل، حذیفہ، ابن مسعود اور ابن عباس وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے زہری، قتادہ اور عبدالعزیز بن رفیع وغیرہ نے روایت کیا۔ حضرت علیؓ کے ساتھ، ان کی تمام جنگوں میں شریک رہے۔ ابن عدی نے کہا: انہوں نے حضور ﷺ سے تقریباً بیس احادیث روایت کی، اور مسلم نے کہا: ابوالطفیل کا انتقال ۱۰۰ھ میں ہوا، اصحاب رسول ﷺ میں سب سے اخیر میں انتقال کرنے والے صحابی یہی ہیں۔ صالح بن احمد نے امیہ کے حوالے سے کہا: ابوطفیل مکی ثقہ ہیں۔

[الإصابہ ۴/۱۱۳؛ أسد الغابہ ۵/۱۷۹؛ الاستیعاب ۴/۱۶۹۶؛ تہذیب التہذیب ۵/۸۳؛ الأعلام ۴/۲۶]

ابوقلابہ: یہ عبداللہ بن زید ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابواللیث سمرقندی: یہ نصر بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابوموسی اشعری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابی بن کعب:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الاثرم: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

الاجہوری: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

الاذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

اسامہ بن شریک:
ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

الاعرج: یہ حسن بن محمد نیساپوری ہیں:
دیکھئے: نیساپوری۔

ام المنذر (؟ - ؟)
یہ سلمی بنت قیس بن عمرو بن عبید بن مالک بن عدی، ام المنذر، بخاریہ انصاریہ ہیں، یہ اپنی کنیت سے زیادہ مشہور ہیں، یہ سلیط بن قیس کی بہن ہیں، والد کی طرف سے حضور ﷺ کی ایک خالہ ہیں۔ دونوں قبلوں کی طرف انہوں نے نماز پڑھی، اور بیعت رضوان کے موقع پر بیعت کی۔ ان سے ام سلیط بن ایوب بن حکم نے روایت کیا۔

[الإصابہ ۳۲۵/۴؛ الاستیعاب ۱۸۶۱/۴؛ أسد الغابہ ۱۴۹/۶]

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۰ میں گذر چکے۔

الاوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

[الإصابہ ۲۴۵/۴؛ الاستیعاب ۱۷۹۶/۴؛ أسد الغابہ ۴۰/۶؛تہذیب التہذیب ۴۰۴/۱۲]

ب

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

البرزلی: یہ ابوالقاسم بن احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

بریدہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۰ میں گذر چکے۔

بُسرہ بنت صفوان (حضرت معاویہؓ کی ولایت تک باحیات رہیں)

یہ بسرہ بنت صفوان بن نوفل بن اسد، قرشیہ، اسدیہ ہیں، ورقہ بن نوفل کی بھتیجی، صحابیہ ہیں۔ حضور ﷺ سے روایت کیا، اور خود ان سے ام کلثوم بنت عقبہ بن أبی معیط، عبداللہ بن عمرو بن العاص، مروان بن الحکم، عروہ بن زبیر اور سعید بن المسیب وغیرہ نے روایت کیا۔ ابن حبان نے کہا: مہاجرہ تھیں، مصعب نے کہا: بیعت کرنے والی عورتوں میں تھیں۔ امام شافعی نے کہا: شروع میں اسلام لانے والی اور ابتداء میں ہجرت کرنے والی ہیں۔

بہز بن حکیم:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

بہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

بیضاوی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۵۷ میں آئے گا۔

بیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۱ میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد جرجانی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

جصاص: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ح

الحافظ العلائی: یہ خلیل بن کیکلدی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۸ میں گذر چکے۔

الحاکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

حجاوی: یہ موسیٰ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

حسن بصری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

حسن بن زیاد:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

حسن بن علی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۵ میں گذر چکے۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

الحکم: یہ حکم بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

حکیم بن حزام:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

حماد بن ابوسلیمان:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

حماد بن اسامہ (۱۲۱-۲۰۱ھ)

یہ حماد بن اسامہ بن زید، ابو اسامہ قریشی، کوفی، حافظ حدیث ہیں، ثقہ، کوفہ کی روایات کے عالم، ثبت (مضبوط) تھے، انہوں نے ہشام بن عروہ، سعد بن سعید انصاری، محمد بن عمرو بن علقمہ، ہشام بن حسان، حماد بن زید، اور ثوری وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے امام شافعی، احمد بن حنبل، یحیی، اسحاق بن راہویہ، ابراہیم جوہری، حسن بن علی اور حلوانی وغیرہ نے روایت کیا۔ حنبل بن اسحاق نے احمد کے حوالے سے کہا: ابو اسامہ ثقہ ہیں، لوگوں کے امور اور اہل کوفہ کی روایات کے سب سے بڑے عالم تھے۔ عجلی نے کہا: ثقہ تھے۔ ان کا شمار حکماء محدثین میں ہوتا تھا۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۳/۲؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/۲۹۵؛ میزان الاعتدال ۱/۵۸۸؛ الأعلام ۲/۳۰۱]

حماد بن سلمہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۶ میں گذر چکے۔

خ

خالد بن ولید:

ان کے حالات ج ٦ ص ۴۸۲ میں گذر چکے۔

الخرشی: یہ محمد بن عبد اللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

خطیب شربینی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

د

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

ر

الرافعی: یہ عبد الکریم بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرأی: یہ ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۵۹ میں گذر چکے۔

الرملی: یہ خیر الدین ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۵۷ میں گذر چکے۔

ز

زبیر بن العوام:
ان کے حالات ج۲ ص۵۵۸ میں گذر چکے۔

الزرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۶۰ میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص۵۶۹ میں گذر چکے۔

زروق (۸۴۶ - ۸۹۹ھ)
یہ احمد بن احمد بن محمد بن عیسی، ابوالعباس، برنسی، فاسی، مالکی ہیں، ''زروق'' کے نام سے مشہور ہیں، فقیہ، محدث، صوفی ہیں، علی السطی، عبداللہ الفخار اور الزرہونی وغیرہ سے علم حاصل کیا۔ اور خود ان سے حطاب کبیر، خروبی صغیر اور طاہر بن زیان قسنطینی وغیرہ نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: ''شرح مختصر خليل''، ''شرح رسالة أبي زيد قيرواني''، ''البدع التي يفعلها فقراء الصوفية''، ''تأسيس القواعد و الأصول و تحصيل الفوائد لذوي الوصول''، ''شرح الأسماء الحسنى''، شرح الحقائق والدقائق''۔

نیل الابتہاج میں ہے: ''الحکم العطائیۃ'' پر ان کی ۲۹ شروحات اور ''حزب البحر للشاذلی'' پر دو شروحات ہیں۔

[نیل الابتہاج ص ۸۵؛ شجرۃ النور الزکیہ ص ۲۶۷؛ الضوء اللامع ۱/ ۲۲۲؛ الأعلام ۱/ ۸۷؛ معجم المؤلفین ۱/ ۱۵۵]

زفر: یہ زفر بن ہذیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۶۱ میں گذر چکے۔

زہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۶۱ میں گذر چکے۔

زید بن ارقم:
ان کے حالات ج۶ ص۴۸۵ میں گذر چکے۔

زید بن اسلم:
ان کے حالات ج۲ ص۵۶۹ میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:
ان کے حالات ج۱ ص۴۶۱ میں گذر چکے۔

الزیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

س

السبکی: یہ عبدالوہاب بن علی بن عبدالکافی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

السبکی: یہ علی بن عبدالکافی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

سدی: یہ اسماعیل بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۷۰ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۷۱ میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

سعد بن عبادہ:
ان کے حالات ج۱۵ ص ۳۳۴ میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

سفارینی (۱۱۱۴ - ۱۱۸۸ھ)
یہ محمد بن احمد بن سالم بن سلیمان، ابوالعون، سفارینی، نابلسی، حنبلی ہیں "سفارینی" سے مشہور ہیں، محدث، فقیہ، اصولی، مؤرخ ہیں، بعض علوم میں ماہر تھے، سفارین (نابلس کے ایک گاؤں) میں ولادت ہوئی۔ دمشق چلے گئے۔ وہاں عبدالغنی بن اسماعیل نابلسی، محمد بن عبدالرحمٰن غزی، عبدالرحمٰن بن محی الدین اور عبدالقادر بن محمد تغلبی وغیرہ سے علم سیکھا۔ نابلس واپس آ گئے، وہیں درس وتدریس اور افتاء کی خدمات انجام دیں، اور وہیں وفات پائی۔
بعض تصانیف: "اللمعة في فضائل الجمعة"، "التحقيق في بطلان التلفيق"، "الدرر المصنوعات في الأحاديث الموضوعات"، "تحبير الوفا في سيرة المصطفى"، البحور الزاخرة في علوم الآخرة" اور "كشف اللثام في شرح عمدة الأحكام"۔
[سلک الدرر ۴/۳۱؛ عجائب الآثار ۱/۴۰۹؛ الأعلام ۶/۲۴۰؛ معجم المؤلفین ۸/۲۶۲]

سلمان فارسی:
ان کے حالات ج۳ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

سلیمان بن موسی (؟ - ۱۱۹ھ)

یہ سلیمان بن موسی اموی (ولاء کے اعتبار سے) ابو ربیع، دمشقی "اشدق" سے معروف ہیں، محدث، فقیہ، فقہاء متقدمین میں سے ہیں۔ ابن عدی نے کہا: سلیمان بن موسی فقیہ، راوی حدیث ہیں، ان سے ثقہ راویوں نے روایت کی، وہ شام کے ایک عالم ہیں، انہوں نے ابوامامہ باہلی، عطاء، زہری، نافع اور مکحول وغیرہ سے روایت کیا۔ اور خود ان سے ابن جریج، سعید بن عبدالعزیز، زید بن واقد اور اوزاعی وغیرہ نے روایت کیا۔ ابن معین اور ابن سعد نے کہا: ثقہ ہیں۔ دارقطنی نے العلل میں کہا: ثقات میں سے ہیں۔ عطاء وزہری نے ان کی تعریف کی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۲۲۶/۴؛ تہذیب ابن عساکر ۲۸۴/۶؛ الأعلام ۱۹۹/۳]

سلیمان بن یسار:

ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۲ میں گذر چکے۔

السنامی (ساتویں صدی کے نصف کے آس پاس ولادت اور آٹھویں صدی کے ربع اول میں وفات ہوئی)

یہ عمر بن محمد بن عوض، ضیاء الدین، سنامی، حنفی ہیں، سرزمین ہند میں ولادت ہوئی، وہیں زندگی گزاری، تقوی، دیانت داری، امور شرعیہ میں احتساب کے بارے میں اعلی مقام رکھتے تھے۔ اہل بدعت وہوی پر سخت نکیر کرتے تھے، اس سلسلہ میں کسی سے خوف نہیں کھاتے تھے، اللہ کے حقوق میں کسی کی ملامت سے نہیں ڈرتے تھے، کمال الدین سنامی سے علم حاصل کیا۔ قاضی ضیاء الدین برنی نے کہا: قرآن کریم کی تفسیر اور اس کے حقائق کو واشگاف کرنے میں سنامی کا بڑا کارنامہ ہے۔

بعض تصانیف: "نصاب الاحتساب"، "تفسیر سورة یوسف" اور "الفتاوى الضيائية"۔

[نزہۃ الخواطر ۹۷/۱؛ مقدمہ کتاب نصاب الاحتساب رص ۱۷-۲۸، تحقیق مریزن سعید]

ش

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۲۷۵ میں گذر چکے۔

الشاطبی: یہ قاسم بن مرہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الشبراملسی: یہ علی بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

شیخین:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکی۔

ص

صاحب الآداب الشرعیہ: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

صاحبین:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکی۔

صاحب الاختیار: یہ عبداللہ الموصلی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۷ میں گذر چکے۔

صاحب البدائع: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

صاحب التبصرۃ: یہ ابراہیم بن علی بن فرحون ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۱ میں گذر چکے۔

صاحب تحفۃ الناظر: یہ محمد بن احمد ہیں:
دیکھئے: محمد العقبانی۔

صاحب الحاوی: یہ علی بن محمد ماوردی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

صاحب ردالمحتار: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

صاحب الفتاوی الہندیہ:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۶۳ میں گذر چکے۔

صاحب الفواکہ الدوانی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۱ میں گذر چکے۔

صاحب کفایۃ الطالب: یہ علی المنوفی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

صاحب کنز الدقائق: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

صاحب المبسوط: یہ محمد بن احمد سرخسی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

صاحب معالم القربہ: یہ محمد بن محمد بن احمد ہیں:
دیکھئے: ابن الإخوہ۔

صاحب معین الحکام: یہ علی بن خلیل ہیں:
دیکھئے: علی طرابلسی۔

صاحب المغنی: یہ عبداللہ بن قدامہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

صاحب مواہب الجلیل: یہ محمد بن محمد الحطاب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

صاحب نصاب الاحتساب: یہ عمر بن محمد سنامی ہیں:
دیکھئے: السنامی۔

صاحب النہر: یہ عمر بن ابراہیم بن نجیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

صاحب الہدایہ: یہ علی بن ابی بکر مرغینانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

صدر الشہید: یہ عمر بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

صفوان بن عسّال (؟ - ؟)

صفوان بن عسال مرادی جملی (بنی ربض بن زاہر بن عامر سے تعلق رکھتے تھے) صحابی ہیں، حضور علیہ السلام سے روایت کیا، حضور علیہ السلام کے ساتھ بارہ غزوات میں شریک رہے، ان سے عبداللہ بن مسعود، زر بن حبیش، عبداللہ بن سلمہ اور حذیفہ بن ابی حذیفہ وغیرہ نے روایت کیا۔

[الإصابہ ۱۸۹/۲؛ أسد الغابہ ۴۰۹/۲؛ الاستیعاب ۷۲۴/۲؛ تہذیب التہذیب ۴۲۸/۴]

ض

الضحاک: یہ ضحاک بن قیس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

الضحاک: یہ ضحاک بن مخلد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۴ میں گذر چکے۔

ط

طاؤس:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

الطبرانی: یہ سلیمان بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۵ میں گذر چکے۔

الطبری المکی: یہ محبّ الطبری ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص۶۹۴ میں گذر چکے۔

طرسوی (۷۲۱ - ۷۵۸ھ)

یہ ابراہیم بن علی بن احمد بن عبد الواحد بن عبد المنعم، نجم الدین ابواسحاق طرسوی، حنفی، قاضی، مصنف ہیں، دمشق کے قاضی رہے، وہیں افتاء وتدریس کی خدمت انجام دی۔

بعض تصانیف: "**رفع الكلفة عن الإخوان في ذكر ما قدم فيه القياس على الاستحسان**"، "**أنفع الوسائل**" جو فتاوی طرسوسیہ کے نام سے معروف ہے، "**ذخيرة الناظر في الأشباه و النظائر**"، "**الفوائد المنظومة**" فقہ حنفی میں، **الإعلام في مصطلح الشهود و الحكام**" "**محظورات الإحرام**"۔

[النجوم الزاہرہ ۱۰/ ۳۲۶؛ الفوائد البہیہ ص ۱۰؛ الدرر الکامنہ ۱/ ۴۳؛الاعلام ۱/ ۴۶؛معجم المؤلفین ۱/ ۶۲]

طرطوشی: یہ محمد بن ولید ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص۶۹۴ میں گذر چکے۔

طلق بن علی (؟ - ؟)

یہ طلق بن علی بن طلق بن عمرو اور ایک قول: علی بن منذر بن قیس، ابوعلی، سحیمی، یمامی، صحابی ہیں، وہ اس وفد میں شامل تھے جو یمامہ سے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اسلام لایا، مسجد کی تعمیر میں آپ ﷺ کے ساتھ کام کیا۔ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا۔ اور خود ان سے عبد اللہ بن بدر، عبد الرحمٰن بن علی بن شیبان، اور ان کی صاحب زادی خالدہ وغیرہ نے روایت کیا۔

[الإصابہ ۲/ ۲۳۲؛ أسد الغابہ ۲/ ۴۷۴؛ تہذیب التہذیب ۵/ ۳۳]

طیبی: یہ حسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۶ ص۴۸۹ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج۱ ص۴۷۰ میں گذر چکے۔

عباس بن عبد المطلب:

ان کے حالات ج۱ ص۴۷۰ میں گذر چکے۔

عبدالجبار بن وائل (؟- ۱۱۲ھ)

عبد الجبار بن وائل بن حُجر، ابومحمد، حضرمی، کوفی، تابعی ہیں، اپنے والد، اپنے بھائی علقمہ اور اپنی ماں ام یحیی وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے ان کے لڑکے سعید، حسن بن عبد اللہ نخعی، ابواسحاق سبیعی اور فطر بن خلیفہ وغیرہ نے روایت کیا۔ اسحاق بن منصور نے ابن معین کے حوالہ سے کہا: ثقہ ہیں، ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے، ترمذی نے کہا: میں نے محمد کو یہ کہتے ہوئے سنا: عبد الجبار نے نہ اپنے والد سے سنا، نہ ہی ان کو پایا ہے، ابن سعد نے کہا: ثقہ ہیں ان شاء اللہ

اور قلیل الحدیث تھے۔

[تہذیب التہذیب ۶/۱۰۵]

عبدالرحمٰن بن عثمان (؟-؟)

یہ عبدالرحمٰن بن عثمان بن عبید اللہ بن عثمان بن عمرو قریشی تیمی صحابی ہیں، جنگ حدیبیہ کے موقع پر اسلام لائے، ان کی سب سے پہلی شرکت عمرۃ القضاء میں ہوئی، ابوعبیدہ بن جراح کے ساتھ جنگ یرموک میں شریک ہوئے، ان کو "شارب الذہب" (سونا خور) کہا جاتا تھا۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے، اپنے چچا طلحہ بن عبید اللہ اور عثمان بن عفان سے روایت کیا، اور خود ان سے ان کے دو بیٹے: عثمان ومعاذ، سائب بن یزید، ابن المسیب، محمد بن ابراہیم التیمی، اور ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن وغیرہ نے روایت کیا۔

[الإصابہ ۲/۴۰۲؛ الاستیعاب ۲/۸۳۹؛ أسد الغابہ ۳/۳۶۸؛ تہذیب التہذیب ۶/۲۲۶]

عبدالرحمٰن بن عوف:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن مہدی:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عثمان البتی (؟-۱۴۳ھ)

یہ عثمان بن مسلم، ابوعمرو البتی، بصری ہیں، کہا جاتا ہے کہ ان کے دادا کا نام جرموز تھا، انہوں نے حضرت انس، شعبی، عبدالحمید بن سلمہ اور نعیم بن ابی ہند سے روایت کیا، اور ان سے، شعبہ، ثوری، حماد بن سلمہ، عیسی بن یونس اور یزید بن زریع وغیرہ نے روایت کیا۔ جوزجانی نے امام احمد کے حوالے سے کہا: صدوق ثقہ ہیں، دوری نے ابن معین کے حوالہ سے کہا: ثقہ ہیں، ابن سعد نے کہا: ثقہ تھے، ان کی کئی احادیث ہیں۔ صاحب رائے وفقہ تھے۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۷/۱۵۳-۱۵۴]

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

العدوی: یہ علی بن احمد مالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

عرس بن عمیرہ کندی (؟-؟)

یہ عرس بن عمیرہ کندی صحابی ہیں۔ رسول اللہ ﷺ سے اور اپنے بھائی عدی بن عمیرہ سے روایت کیا۔ اور ان سے ان کے بھائی عدی بن عمیرہ اور بھتیجا عدی بن عدی اور زہد بن الحارث غفاری نے روایت کیا۔

[الإصابہ ۲/۴۶۷؛ الاستیعاب ۳/۱۰۶۲؛ أسد الغابہ ۳/۵۱۸؛ تہذیب التہذیب ۷/۱۷۵]

عروہ بن زبیر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

عطاء بن اسلم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

عکرمہ:
ان کے حالات ج۱ص ۳۷۴ میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:
ان کے حالات ج۱ص ۳۷۴ میں گذر چکے۔

علی بن احمد (۶۲۸-۷۰۲ھ)
یہ علی بن أحمد بن عبدالواحد بن عبدالمنعم بن عبدالصمد، ابوالحسن، طرطوسی، حنفی، دمشق کے قاضی القضاۃ ہیں۔ فرائض کے ماہر ابوالعلاء محمود اور بہاء الدین ابوجابر ایوب بن نحاس حلبی سے علم حاصل کیا۔ کئی مدارس میں تدریس کی خدمت کی، مثلاً مدرسہ قیمازیہ۔ نہایت قلیل مدت میں قرآن حفظ کرادیتے تھے۔
بعض تصانیف: "شرح مراح الأرواح" صرف میں اور "افتتاح شرح المصباح"، نحو میں۔
[الفوائد البہیہ رص ۱۱۷؛ الجواہر المضیۃ رص ۳۴۹]

علی طرابلسی (؟-۸۴۴ھ)
یہ علی بن خلیل، علاء الدین، ابوالحسن، طرابلسی، حنفی، فقیہ ہیں، قدس کے قاضی رہے۔
بعض تصانیف: "معین الحکام فیما یتردد بین الخصمین من الأحکام"، مذہب حنفی میں قضاء پر ہے۔
[کشف الظنون ۱۷۴۵؛ الأعلام ۵/۹۷؛ معجم المؤلفین ۷/۸۸]

عمر بن خطاب:
ان کے حالات ج۱ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:
ان کے حالات ج۱ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

عمرو بن دینار:
ان کے حالات ج۷ص ۷۴۴ میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:
ان کے حالات ج۴ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

عمیرہ برلسی: یہ احمد عمیرہ ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۵۷۴ میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۵۷۴ میں گذر چکے۔

ف

الفاسی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۶۷۴ میں گذر چکے۔

فضالہ بن عبید:
ان کے حالات ج ۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

ق

القاضی ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

القاضی عیاض: یہ عیاض بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

القدوری: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۱ میں گذر چکے۔

القفال: یہ محمد بن احمد الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

قوام الدین کاکی (؟ - ۷۴۹ھ)

یہ محمد بن محمد بن احمد سنجاری خجندی، قوام الدین کاکی کے نام سے مشہور ہیں، حنفی فقیہ، اصولی ہیں، علاء الدین عبدالعزیز بخاری سے علم حاصل کیا، ان سے ہدایہ پڑھی، اور حسام الدین حسن سغناقی سے بھی تحصیل علم کیا۔ قاہرہ آئے، جامع ماردین میں قیام کیا، اور وہیں وفات تک فتوی ودرس دیتے رہے۔

بعض تصانیف: "معراج الدراية شرح الهداية"، "جامع الأسرار في شرح المنار"، "عيون المذاهب الكاملي" ائمہ اربعہ کے اقوال کا ایک مختصر مجموعہ اور "بنيان الوصول في شرح الأصول" للبزدوي۔

[الفوائد البہیہ ۱۸۶؛ ہدیۃ العارفین ۲/ ۱۵۵؛ الأعلام ۷/ ۲۶۵؛ معجم المؤلفین ۱۱/ ۱۸۲]

القہستانی: یہ محمد بن حسام الدین ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص ۳۲۰ میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابو بکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبید اللہ بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

ل

اللخمی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۲ میں گذر چکے۔

لیث بن سعد:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

م

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

المحب الطبری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

محمد بن العقبانی (؟ - ۸۷۱ھ)
یہ محمد بن احمد بن قاسم بن سعید، ابو عبد اللہ، عقبانی، تلمسانی ہیں، اہل تلمسان کے فقیہ ہیں، وہیں قاضی الجماعۃ رہے۔
بعض تصانیف: **"تحفة الناظر و غنية الذاكر في حفظ الشعائر و تغيير المناكر"۔**

[الأعلام ۶/۲۳۱؛ معجم المؤلفین ۸/۳۰۹؛ ولایۃ الحسبۃ فی الإسلام، تحقیق ڈاکٹر عبداللہ محمد عبداللہ (مخطوطہ) ص۵۸۵]

المرغینانی: یہ علی بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۸۶ میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحیی مزنی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۸۷ میں گذر چکے۔

مسروق:
ان کے حالات ج۳ ص۴۸۶ میں گذر چکے۔

مطرّف بن عبدالرحمٰن:
ان کے حالات ج۲ ص۵۸۶ میں گذر چکے۔

معاذ بن جبل:
ان کے حالات ج۱ ص۴۸۷ میں گذر چکے۔

مکحول:
ان کے حالات ج۱ ص۴۸۸ میں گذر چکے۔

المناوی: یہ محمد عبدالرؤف ہیں:
ان کے حالات ج۱۱ ص۴۳۸ میں گذر چکے۔

ن

نجم الائمہ (؟ - ۶۴۵ھ)
یہ بارعی ہیں، ان کا لقب نجم الائمہ تھا (بارع: باء کے فتحہ اور راء کے کسرہ کے ساتھ کسی نوعیت کے علم میں ماہر کا لقب ہے)، امام، فاضل، فقیہ اور واعظ تھے۔ جرجانیہ خوارزم میں وفات پائی۔
[الجواہر المضیۂ/ص ۲۸۵]

النخعی: یہ ابراہیم نخعی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۲۱ میں گذر چکے۔

النسائی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۸۹ میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۹۰ میں گذر چکے۔

النیساپوری (؟ - کشف الظنون کے مطابق ان کی وفات ۷۲۸ھ، لیکن الأعلام کے مطابق ۸۵۰ھ کے بعد ہوئی)
یہ حسن بن محمد بن حسین، نظام الدین قمی، نیساپوری ہیں، ''اعرج'' سے مشہور ہیں، شیخ ابراہیم عطوہ نے غرائب القرآن کے اپنے مقدمہ میں لکھا ہے: یہ آٹھویں صدی ہجری کے کبار علماء میں ہیں، ۷۲۸ھ

میں وفات پائی۔ اپنے زمانہ کے سب سے بڑے عالم تھے۔ مفسر، فقیہ تھے، حکمت وریاضیات سے ان کا اشتغال رہا۔

بعض تصانیف: "غرائب القرآن و رغائب الفرقان" تین جلدوں میں، جو تفسیر نیسا پوری کے نام سے مشہور ہے، "أوقاف القرآن"، "لب التأويل" اور "شرح الشافية" صرف میں جو شرح النظام کے نام سے مشہور ہے۔

[کشف الظنون ۲/ ۱۱۹۶؛ الأعلام ۲/ ۲۳۴؛ مقدمہ غرائب القرآن رص ۳]

الوبری (؟ - ؟)

یہ عبدالخالق بن عبد الحمید بن عبد اللہ، ابو الفضل، الوبری، خوارزمی، الضریر ہیں، فقیہ، حنفی، اصولی، ادیب تھے، ابوبکر بن الشعار نے عقود الجمان میں کہا: اصحاب ابوحنیفہ کے رؤساء وائمہ میں سے تھے۔ خوارزم میں فتوی وتدریس انہی کے سپرد تھی۔ فقہ واشعار کے حافظ تھے، اور ایسے استاد تھے کہ فنون ادب میں ان کی طرف رجوع کیا جاتا تھا۔

[الجواہر المضیئہ ۱/ ۲۹۸]

ھ

ہشام بن عروہ:

ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

و

واثلہ بن اسقع:

ان کے حالات ج ۶ ص ۴۹۶ میں گذر چکے۔

ي

یحیی بن سعید انصاری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

یعقوب بن یوسف (۲۰۸ - ۲۸۷ھ)

یہ یعقوب بن یوسف بن ایوب ابوبکر، مطوعی ہیں، انہوں نے احمد بن حنبل، احمد بن جمیل مروزی، محمد بن بکار الریان، منصور بن ابی مزاحم اور علی بن المدینی وغیرہ سے حدیث سنی، اور خود ان سے ابوبکر نجاد وغیرہ نے روایت کیا۔ ابویعلی نے کہا: ابوبکر خلال نے ان کا ذکر ہمارے امام کے بغدادی اصحاب میں کیا ہے، اور کہا: ان کے اچھے بہتر مسائل تھے۔

دارقطنی نے ان کا ذکر کرتے ہوئے کہا: ثقہ فاضل ہیں۔

[طبقات الحنابلہ ۱/ ۴۱۷]

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۱۸

حقد —— حیوان

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

© جملہ حقوق بحق وزارت اوقاف واسلامی امور کویت محفوظ ہیں
پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
F-161، جوگا بائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِيْ الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۃ توبہ/۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تاکہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تاکہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۱۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷-۱	حقد	۳۳-۳۱
۱	تعریف	۳۱
۳-۲	متعلقہ الفاظ	۳۱
	الف۔حسد	۳۱
	ب۔غضب	۳۱
۴	شرعی حکم	۳۱
۵۲-۱	حق	۷۲-۳۴
۱	تعریف	۳۴
۲	متعلقہ الفاظ: حکم	۳۴
۳	حق علماء اصول کے نزدیک	۳۴
۶	فقہاء کے نزدیک حق سے مراد	۳۷
۷	حق کا سرچشمہ	۳۸
۸	حق کے ارکان	۳۹
۹	حق کی قسمیں	۳۹
۱۰	اول: لزوم وعدم لزوم کے اعتبار سے	۴۰
۱۱	دوم: حقوق کی تقسیم نفع کے عموم وخصوص کے اعتبار سے	۴۰
۱۲	قسم اول: خالص حق اللہ	۴۰
۱۳	خالص حقوق اللہ کی قسمیں	۴۱
۱۴	قسم دوم: خالص حق العبد	۴۴

صفحہ	عنوان	فقرہ
۴۴	قسم سوم: حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں مگر حق اللہ غالب ہو	۱۵
۴۵	قسم چہارم: حق اللہ اور حق العبد دونوں ہوں مگر حق العبد غالب ہو	۱۶
۴۶	حق العبد کے وجود وعدم کے اعتبار سے حقوق کی تقسیم	۱۷
۴۶	تمام حقوق میں اللہ کا بھی حق ہوتا ہے اور بندے کا حق بھی	۱۸
	اگر چند حقوق کو ایک ساتھ ادا کرنا دشوار ہو تو ان میں سے بعض کو بعض پر	۱۹
۴۷	مقدم کرنا اگر ایسا ممکن ہو	
۵۰	حقوق کی تقسیم قابل اسقاط ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے	۲۰
۵۰	اول- حق اللہ	۲۱
۵۴	حقوق العباد	۲۲
۵۴	الف۔عین	۲۳
۵۴	ب۔دین	۲۴
۵۵	ج۔منافع	۲۵
۵۶	د۔حق مطلق	۲۶
۵۷	معنی کی معقولیت اور عدم معقولیت کے اعتبار سے حقوق کی تقسیم	۲۷
۵۹	محدود مقدار والا حق اور غیر محدود مقدار والا حق	۲۸
۵۹	قسم اول-حق محدود	
۵۹	حق محدود کا حکم	۲۹
۶۰	قسم دوم: حق غیر محدود	۲۹م
۶۰	حق غیر محدود کا حکم	۳۰
۶۱	قسم سوم: حق مختلف فیہ	۳۱
۶۱	تحدید وعدم تحدید کی قسمیں	۳۲
۶۲	حق تام اور مخفف	۳۳
۶۲	ورثاء کی طرف منتقل ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے حقوق کی تقسیم	۳۴
۶۲	اول: قابل وراثت حقوق	
۶۲	دوم: خلافت کے طور پر ثابت ہونے والے حقوق جو قابل وراثت نہیں ہوتے	۳۵
۶۳	سوم: وہ حقوق جو بطور وراثت یا بطور خلافت منتقل نہیں ہوتے	۳۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳۸	الف۔خیار شرط	۶۴
۳۹	ب۔خیار تعیین	۶۴
۴۰	ج۔خیار عیب	۶۵
۴۱	د۔خیار قبول	۶۵
۴۲	ھ۔منافع	۶۵
۴۳	و۔قصاص فی النفس	۶۵
۴۴	مالیت وعدم مالیت کے اعتبار سے حقوق کی تقسیم	۶۶
۴۵	دیانت کے طور پر واجب ہونے والا حق اور قضا کے طور پر واجب ہونے والا حق	۶۶
۴۶	حق تملک اور حق مباح	۶۷
۴۸	حق ثابت یا حق واجب	۶۸
۴۹	حق مؤکد	۶۹
۵۰	حق مؤکد کا حکم	۷۰
۵۲	حق وصول کرنا	۷۲
۱-۵	حقہ	۷۳-۷۴
۱	تعریف	۷۳
۲-۴	متعلقہ الفاظ: ابن مخاض اور بنت مخاض، ابن لبون اور بنت لبون، جذع اور جذعہ	۷۳
۵	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۷۳
	حقن	۷۴
	دیکھئے: احتقان	
	حقنہ	۷۴
	دیکھئے: احتقان	
۱-۸	حقیقت	۷۴-۷۸
۱	تعریف	۷۴
۲-۴	متعلقہ الفاظ: مجاز، استعارہ، کنایہ	۷۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵	حقیقت کی اقسام	۷۵
۶	اجمالی حکم	۷۶
۱-۲۴	**حکر**	**۷۸-۹۰**
۱	تعریف	۷۸
۲-۴	متعلقہ الفاظ: خلو، اجرت، اجارۃ طویلہ	۷۹
۵	حکر کی قسمیں	۸۰
۶	اوقاف میں طویل المدت اجارہ کا حکم	۸۰
۱۱	واقف کی شرط کی صورت میں وقف کا طویل مدت والا اجارہ ممنوع ہوگا	۸۳
۱۲	وقف میں تحکیر کا حکم اور اس کے جواز کی شرائط	۸۴
۱۳	خلو والے وقف کا اجارہ	۸۴
۱۴	وقف کا اجارہ کون کرے گا	۸۵
۱۵	تحکیر کی مدت	۸۵
۱۶	وقف کو اجارہ پر لینے میں اجرت کی مقدار	۸۵
۱۷	غبن فاحش کے ساتھ تحکیر کا حکم	۸۶
۱۸	مدت کے دوران یا مدت کے بعد اجرت مثل میں اضافہ	۸۷
۱۹	مدت اجارہ کے دوران اجرت مثل میں کمی	۸۸
۲۰	کرایہ دار کے لگائے ہوئے درختوں اور عمارتوں کی ملکیت اور ان میں تصرف	۸۸
۲۱	اجرت پر حاصل کردہ زمین میں بنی ہوئی عمارت میں شفعہ	۸۹
۲۲	وقف کی کرایہ کی زمین میں بنی عمارت کا اس کے مالک کی طرف سے وقف کرنا	۸۹
۲۳	تعمیر یا شجر کاری سے قبل کرایہ دار کی موت	۸۹
۲۴	عمارت یا درختوں کے ضائع ہوجانے سے عقد اجارہ کا ختم ہونا	۹۰
۱-۴	**حکم**	**۹۰-۹۱**
۱	تعریف	۹۰
۲	حکم کی قسمیں	۹۰
۳	حکم تکلیفی کی قسمیں	۹۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	حکم وضعی کی قسمیں	۹۱
	حکمان	**۹۲**
	دیکھئے: تحکیم	
۱-۴	**حکمت**	**۹۲-۹۳**
۱	تعریف	۹۲
۲	حکمت اصولیین کے نزدیک	۹۲
۳-۴	متعلقہ الفاظ: سبب، مانع	۹۲
	اجمالی حکم	۹۳
۱-۱۰	**حکومت عدل**	**۹۳-۹۸**
۱	تعریف	۹۳
۲-۳	متعلقہ الفاظ: ارش، دیت	۹۴
۴	حکومت عدل سے متعلق احکام	۹۴
	حکومت عدل کن صورتوں میں واجب ہوتی ہے	۹۴
۵	حکومت عدل کی شرائط	۹۵
۶	الف۔ جنایت کے لئے کوئی تاوان مقرر نہ ہو	۹۵
۷	ب۔ حکومت عضو کے مقررہ تاوان کے برابر نہ ہو	۹۵
۸	ج۔ قیمت زخم کے مندمل ہونے کے بعد لگائی جائے	۹۶
۹	د۔ حکومت کا فیصلہ قاضی یا حکم کرے	۹۶
۱۰	حکومت عدل کے مقرر کرنے کا طریقہ	۹۶
۱-۴	**حلال**	**۹۹-۱۰۲**
۱	تعریف	۹۹
۲	حلال سے متعلق اصولی مسائل:	۹۹
	مسئلہ اول	۹۹
۳	دوسرا مسئلہ	۱۰۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	تیسرا مسئلہ	۱۰۲
۱-۸	**حلف**	۱۰۳-۱۰۹
۱	تعریف	۱۰۳
۲	تحلیف کی حکمت اور اس کا مشروع ہونا	۱۰۳
۳	قسم لینے کا طریقہ	۱۰۳
۴	وہ حقوق جن میں تحلیف جاری ہوتی ہے	۱۰۴
۵	خصومت میں تحلیف کا اثر	۱۰۶
۶	قسم لینے کا طریقہ	۱۰۶
۷	قسم لینے کا حق	۱۰۷
۸	تحلیف میں نیت کا اعتبار	۱۰۸
۱-۱۴	**حلف**	۱۰۹-۱۲۰
۱	تعریف	۱۰۹
۲-۴	متعلقہ الفاظ: مواخات وموالات، مہادنہ، امان	۱۱۰
۵	عہد جاہلیت کے معاہدے	۱۱۰
۶	حلف سے متعلق احکام	۱۱۱
۱۱	اسلام میں معاہدہ کی بنیاد پر وراثت جاری ہونے کی صورتیں	۱۱۵
۱۲	معاہدہ کی بنیاد پر وراثت	۱۱۷
۱۳	میراث کے علاوہ میں حلیف کے احکام	۱۱۸
۱۴	مسلمانوں کے دو گروہوں کے درمیان معاہدہ	۱۱۹
۱-۱۵	**حلق**	۱۲۰-۱۲۸
۱	تعریف	۱۲۰
۲-۳	متعلقہ الفاظ: استحداد، نتف	۱۲۰
۴	بال مونڈنے کے احکام	۱۲۱
۵	نومولود کا سر مونڈنا	۱۲۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶	مونچھ مونڈنا	۱۲۳
۷	محرم کا بال مونڈنا	۱۲۴
۸	احرام سے حلال ہونے کے لئے سر مونڈوانا	۱۲۴
۹	حلال ہونے کے لئے حلق کی واجب مقدار	۱۲۵
۱۰	حلال ہونے کے لئے حلق اور قصر میں افضل کون ہے	۱۲۵
۱۱	بغل اور زیر ناف مونڈنا	۱۲۶
۱۲	جسم کے دیگر حصوں کا بال مونڈنا	۱۲۶
۱۳	کافر جب مسلمان ہوجائے تو اس کا بال مونڈنا	۱۲۷
۱۴	میت کا بال مونڈنا	۱۲۸
۱۵	حلق (بمعنی گردن یعنی کھانے پینے کی نالی) کے احکام	۱۲۸
۱-۸	**حل**	۱۲۹-۱۳۳
۱	تعریف	۱۲۹
	اجمالی حکم	۱۲۹
۲	الف۔ حرمت کی ضد حل	۱۲۹
۳	ب۔ حرم مکی کے مقابلہ میں حل	۱۲۹
۴	ج۔ عمرہ کے احرام کے لئے حل کی افضل ترین جگہ	۱۲۹
۵	د۔ حل کے متعلقہ احکام	۱۳۱
۶	ھ۔ حرم مدینہ کے مقابلہ میں حل	۱۳۱
۷	و۔ حل کے مہینے	۱۳۲
	ز۔ احرام کے مقابلہ میں حل	۱۳۳
	حلم	۱۳۳
	دیکھئے: رؤیا	
۱-۴	**حلوان**	۱۳۳-۱۳۵
۱	تعریف	۱۳۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲-۴	متعلقہ الفاظ: جعل، حباء، رشوت	۱۳۴
	اجمالی حکم	۱۳۴
	حلول	**۱۳۵**
	دیکھئے: اُجل	
	حلیف	**۱۳۵**
	دیکھئے: حلف	
۱-۱۲	**حلی**	**۱۳۵-۱۴۲**
۱	تعریف	۱۳۵
۲	متعلقہ الفاظ: زینت	۱۳۵
	حلی سے متعلق احکام	۱۳۵
۳	الف۔ مردوں کے لئے سونے کا زیور	۱۳۵
۵	ب۔ مردوں کے لئے چاندی کا زیور	۱۳۶
۶	عورتوں کے لئے سونے چاندی کا زیور	۱۳۷
۷	اس چیز کا حکم جس پر سونے چاندی کا پانی چڑھایا گیا ہو	۱۳۸
۸	سونے چاندی کے علاوہ کے زیورات	۱۳۸
۹	زیورات کی زکاۃ	۱۳۹
۱۰	زیورات کے ٹوٹنے کا حکم	۱۴۱
۱۱	زیورات کرایہ پر دینا	۱۴۱
۱۲	زیورات وقف کرنا	۱۴۲
۱-۱۲	**حمی**	**۱۴۲-۱۴۷**
۱	تعریف	۱۴۲
۲-۵	متعلقہ الفاظ: احیاء موات، اقطاع، ارفاق، ارصاد	۱۴۳
۶	شرعی حکم	۱۴۳
۷	حمی کی شرائط	۱۴۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	حمی سے فائدہ اٹھانے والوں سے عوض لینا	۱۴۵
۹	حمی کے لئے امین مقرر کرنا	۱۴۶
۱۰	امام کے حمی میں تعدی کرنے والے کی سزا	۱۴۶
۱۱	حمی کو توڑنا	۱۴۶
۱۲	حمی کو آباد کرنا	۱۴۶
۱-۶	حمالہ	۱۴۷-۱۵۱
۱	تعریف	۱۴۷
۲-۳	متعلقہ الفاظ: کفالہ، ضمان	۱۴۷
۴	حمالہ کی مشروعیت	۱۴۸
۵	حمالہ کے احکام	۱۴۹
	الف۔ حمیل کو زکاۃ دینا	۱۴۹
۶	ب۔ حمالہ کی خاطر سوال کا جائز ہونا	۱۵۰
۱-۳۵	حمد	۱۵۱-۱۶۹
۱	تعریف	۱۵۱
۴-۶	متعلقہ الفاظ: ثناء، شکر، مدح	۱۵۳
۷	شرعی حکم	۱۵۴
۸	خودستائی	۱۵۴
۹	اللہ تعالیٰ کی حمد	۱۵۵
۱۰	اول: حمد سے آغاز کرنا	۱۵۵
۱۱	دوم: دعاء استفتاح میں حمد	۱۵۵
۱۲	سوم: نماز میں سورۃ الحمد پڑھنا	۱۵۶
۱۳	چہارم: رکوع وسجدہ میں حمد	۱۵۶
۱۴	پنجم: رکوع سے اٹھنے پر حمد	۱۵۷
۱۷	ششم: نماز کے بعد حمد	۱۶۰
۱۸	ہفتم: خطبات مشروعہ میں حمد	۱۶۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۹	الف۔ جمعہ کے دونوں خطبوں میں حمد	۱۶۱
۲۰	ب۔ عیدین کے دونوں خطبوں میں حمد	۱۶۲
۲۱	ج۔ استسقاء کے دونوں خطبوں میں حمد	۱۶۲
۲۲	د۔ گہن کے دو خطبوں میں حمد	۱۶۲
۲۳	ھ۔ نکاح کے خطبوں میں حمد	۱۶۲
۲۴	و۔ حج کے خطبوں میں حمد	۱۶۳
۲۵	ہشتم: دعا کے شروع وختم میں حمد	۱۶۳
۲۶	نہم: کسی نعمت کے ملنے یا کسی مصیبت کے دور ہونے پر حمد	۱۶۳
۲۷	دہم: چھینکنے کے بعد حمد	۱۶۴
۲۸	یازدہم: صبح وشام حمد	۱۶۴
۲۹	دوازدہم: بچہ کی موت پر حمد کرنا	۱۶۵
۳۰	سیزدہم: کسی پسندیدہ یا ناپسندیدہ چیز کے دیکھنے پر حمد	۱۶۶
۳۱	چہاردہم: بازار میں جانے پر حمد کرنا	۱۶۶
۳۲	پانزدہم: آئینہ دیکھنے پر حمد کرنا	۱۶۶
۳۳	شانزدہم: جانور وغیرہ پر سوار ہوتے وقت حمد کرنا	۱۶۷
۳۴	ہفدہم: کھانے پینے، نیا لباس پہننے، مجلس سے اٹھنے، بیت الخلاء سے نکلنے، سوکر اٹھنے، بستر پر جانے اور اپنی یا دوسرے کی حالت پوچھے جانے کے وقت حمد کرنا	۱۶۷
۳۵	ہژدہم: حمد کی فضیلت اور اس کے افضل الفاظ	۱۶۸
	حمدلہ	۱۶۹
	دیکھئے: حمد	
۱-۲۷	حمل	۱۷۰-۱۸۱
۱	تعریف	۱۷۰
۲-۳	متعلقہ الفاظ: حبل، جنین	۱۷۰
۴	حمل کے احکام	۱۷۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵	اول: حمل بمعنی مادہ کے شکم کا بچہ	۱۷۱
۶	مدت حمل اور ثبوت نسب میں اس کا اثر	۱۷۱
	حمل کی کم از کم مدت	۱۷۱
۷	اکثر مدت حمل	۱۷۲
۹	حاملہ کے تصرفات میں حمل کا اثر	۱۷۳
۱۰	حمل کی اہلیت	۱۷۳
۱۱	الف۔ نسب	۱۷۴
۱۲	ب۔ وراثت	۱۷۴
۱۳	ج۔ حمل کے لئے وصیت	۱۷۵
۱۴	د۔ حمل پر وقف	۱۷۵
۱۵	ھ۔ حمل کے لئے اقرار اور اس کے لئے ہبہ	۱۷۵
۱۶	حمل کی اہلیت کے ناقص ہونے کا اثر	۱۷۶
۱۷	حمل کا انکار	۱۷۶
۱۸	استلحاق	۱۷۷
۱۹	وضع حمل سے عدت پوری ہونا	۱۷۸
۲۰	مردہ حاملہ عورت کے حمل کو نکالنا	۱۷۹
۲۱	حمل پر زیادتی	۱۷۹
۲۲	جانور کے حمل کو ذبح کرنا	۱۷۹
۲۳	حمل کی بیع اور حاملہ کی بیع میں حمل کو مستثنی کرنا	۱۸۰
۲۴	دوم: حمل بمعنی اٹھانا	۱۸۰
۲۵	الف۔ فروخت شدہ اور کرایہ کے سامان کو اٹھانا	۱۸۰
۲۶	ب۔ حمال کا ضمان	۱۸۱
۲۷	ج۔ قرآن شریف اٹھانا	۱۸۱
۱-۱۶	حمام	۱۸۲-۱۸۹
۱	تعریف	۱۸۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	حمام سے متعلق احکام	۱۸۲
۳	حمام میں شفعہ	۱۸۳
۴	حمام کی تقسیم	۱۸۴
۵	حمام میں داخل ہونا	۱۸۴
۸	ذمی عورت کا مسلمان عورتوں کے ساتھ حمام میں جانا	۱۸۶
۹	حمام میں جانے اور اس سے نکلنے کے آداب	۱۸۶
۱۰	حمام کے پانی کی طہارت	۱۸۷
۱۱	حمام میں سلام کرنا	۱۸۷
۱۲	حمام میں تلاوت قرآن وذکر	۱۸۸
۱۴	حمام کے اندر، اس کے اوپر اور اس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا	۱۸۸
۱۶	حمام سے چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹنا	۱۸۹
۱-۳	**حمو**	۱۹۰-۱۹۱
۱	تعریف	۱۹۰
۲	اجمالی حکم	۱۹۰
	حمیل	۱۹۱
	دیکھئے: حمالہ، کفالہ	
۱-۲	**حمیۃ**	۱۹۲-۱۹۳
۱	تعریف	۱۹۲
۲	شرعی حکم	۱۹۲
	حنتم	۱۹۳
	دیکھئے: آنیہ، اشربہ	
۱-۱۲	**حنث**	۱۹۳-۱۹۷
۱	تعریف	۱۹۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲-۵	متعلقہ الفاظ: نقض، نکث، برّ، خلف	۱۹۴
۶	شرعی حکم	۱۹۴
۷	کن أیمان میں حنث ہوتا ہے	۱۹۵
۸	وجوب کفارہ کا سبب	۱۹۶
۹	حنث سے قبل کفارہ	۱۹۶
۱۰	حنث کس میں ہوتا ہے	۱۹۶
۱۱	حنث کے وقوع کا وقت	۱۹۶
۱۲	بھولنے والے، مجبور کردیے گئے اور جاہل کا حانث ہونا	۱۹۶
۱-۱۷۱	حوالہ	۱۹۷-۲۷۳
۱	تعریف	۱۹۷
۴-۵	متعلقہ الفاظ: کفالہ یا ضمان، ابراء	۱۹۸
۶	شرعی حکم	۱۹۸
۷	الف۔سنت	۱۹۹
۸	ب۔اجماع	۱۹۹
۹	ج۔قیاس	۱۹۹
۱۱	عقد حوالہ کی حقیقت اور اس کے مشروع ہونے کی حکمت	۲۰۰
۱۷	حوالہ کی تقسیم اور اس کی انواع کا بیان	۲۰۴
۱۸	اول: حوالہ کی دونوں بنیادی قسمیں	۲۰۴
۲۱	دوم: حوالہ کی ذیلی اقسام	۲۰۵
۲۱	حوالہ مقیدہ کی اقسام	۲۰۵
۲۲	حوالہ مطلقہ کی اقسام	۲۰۶
۲۳	الف۔حوالہ حالہ	۲۰۶
۲۴	ب۔حوالہ موجلہ	۲۰۶
۲۵	سوم: جمہور فقہاء کے یہاں حوالہ کی اقسام	۲۰۷
۲۶	عین پر حوالہ	۲۰۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۷	حوالہ کا فوراً واجب الادا ہونا اور اس کا مؤجل ہونا	۲۰۸
۲۸	حوالہ کے ارکان وشرائط	۲۰۸
۲۹	صیغہ سے مراد	۲۰۸
۳۰	معین الفاظ کے ذریعہ حوالہ میں تغیر	۲۰۹
۳۲	صیغہ	۲۱۰
۳۳	اول: محیل کی رضامندی	۲۱۰
۳۵	دوم: محال کی رضامندی	۲۱۱
۳۶	سوم: محال علیہ کی رضامندی	۲۱۲
۳۷	حوالہ کا مقصود وکالہ ہونے میں متعاقدین میں اختلاف	۲۱۳
۴۴	پہلا احتمال: محال نے مال پر قبضہ نہ کیا ہو	۲۱۶
۴۵	دوسرا احتمال: محال مال پر قبضہ کرلے اور مال اس کے پاس موجود ہو	۲۱۶
۴۶	تیسرا احتمال: محال مال پر قبضہ کرلے، اور لیکن مال اس کے پاس ہلاک ہوجائے	۲۱۷
۴۷	دوسری حالت: جب محال کا انکار کرنے والا ہو	۲۱۷
۴۸	پہلا احتمال: محال نے مال پر قبضہ نہ کیا ہو	۲۱۷
۴۹	دوسرا احتمال: محال مال پر قبضہ کرلے اور مال اس کے پاس باقی ہو	۲۱۸
۵۰	تیسرا احتمال: محال مال پر قبضہ کرلے اور مال اس کے پاس ہلاک ہوجائے	۲۱۸
۵۱	تنبیہ	۲۱۸
۵۱م	مجلس عقد	۲۱۹
۵۳	اطراف حوالہ کی عائد کردہ شرائط	۲۲۰
۵۶	حوالہ کے اطراف	۲۲۱
۵۶	اول: محیل اور اس کی شرائط	۲۲۱
۵۷	پہلی قسم: محیل کی اہلیت سے متعلق شرائط	۲۲۱
۵۸	دوسری قسم: محیل، محال کا مدیون ہو	۲۲۱
۵۹	دوم: محال اور اس کی شرائط	۲۲۱
۶۰	سوم: محال علیہ اور اس کی شرائط	۲۲۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶۱	پہلی صفت: اہلیت	۲۲۳
۶۲	دوسری صفت: محال علیہ کا اپنی ذمہ داری کی ادائیگی پر قادر ہونا	۲۲۳
۶۳	محال علیہ کا مالدار ہونا	۲۲۳
۶۵	مجلس حکم میں محال علیہ کو حاضر کرنے کا امکان	۲۲۵
۶۶	حوالہ مطلقہ کو ناجائز کہنے والوں کے نزدیک محال علیہ کا محیل کے مال کا مدیون ہونا	۲۲۶
۶۸	حوالہ کا محل اور اس کی شرائط	۲۲۷
۶۸	اول: دین کا حوالہ	۲۲۷
۶۹	دوم: عین کا حوالہ	۲۲۷
۷۰	سوم: منفعت کا حوالہ	۲۲۷
۷۰م	چہارم: حق کا حوالہ	۲۲۷
۷۱	مال محال بہ اور مال محال علیہ کی شرائط	۲۲۸
۷۱	اول: مال محال بہ کا لازم ہونا	۲۲۸
۷۲	دوم: مال محال بہ یا مال محال علیہ کا عوض لینا صحیح ہو	۲۲۹
۷۲	الف۔ مال محال بہ	۲۲۹
۷۴	ب۔ مال محال علیہ	۲۳۰
۷۵	سوم: مال محال بہ یا مال محال علیہ کا مستقر ہونا	۲۳۱
۷۵	الف۔ مال محال بہ	۲۳۱
۷۶	ب۔ مال محال علیہ	۲۳۱
۷۷	چہارم: مال محال علیہ کسی مالی معاوضہ کا نتیجہ ہو	۲۳۲
۷۸	پنجم: مال محال بہ یا مال محال علیہ کا معلوم ہونا	۲۳۲
۷۸	الف۔ مال محال بہ	۲۳۲
۸۰	ب۔ مال محال علیہ	۲۳۳
۸۱	ششم: مال محال بہ یا مال محال علیہ کا حوالہ سے قبل ثابت ہونا	۲۳۳
۸۱	الف۔ مال محال بہ	۲۳۳
۸۲	ب۔ مال محال علیہ	۲۳۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸۳	ہفتم: مال محال بہ یا مال محال علیہ کا فوری واجب الادا ہونا	۲۳۴
۸۳	الف۔ مال محال بہ	۲۳۴
۸۴	ب۔ مال محال علیہ	۲۳۴
۸۵	ہشتم: مال محال بہ یا مال محال علیہ کا مثلی ہونا	۲۳۴
۸۶	نہم: مال محال بہ اور مال محال علیہ کی جنس، مقدار اور صفت کا یکساں ہونا	۲۳۵
۸۷	الف۔ مال محال بہ	۲۳۵
۸۹	حوالہ میں عوض طلب کرنا	۲۳۷
۹۰	ب۔ مال محال علیہ	۲۳۷
۹۱	دہم: مال محال علیہ پر قبضہ (اگر وہ سلم کا رأس المال یا ربوی ہو	
	جو علت ربا میں محال بہ کے موافق ہو)	۲۳۷
۹۲	وہ امور جن کا حوالہ میں ہونا شرط نہیں ہے	۲۳۸
۹۳	کسی شرط انعقاد کے مفقود ہونے کی جزاء (یعنی حوالہ کا باطل ہونا)	۲۳۸
۹۴	شرائط نفاذ	۲۳۹
۹۴	اول: حسب حالات محیل، محال اور محال علیہ کا بالغ ہونا	۲۳۹
۹۵	دوم: مال محال بہ پر محال کی ولایت	۲۴۰
۹۸	سوم: محال و محال علیہ کا قبول کرنا	۲۴۲
۹۹	حوالہ کے احکام	۲۴۲
۱۰۰	الف۔ حوالہ کا لازم ہونا	۲۴۲
۱۰۳	ب۔ شروط لاحقہ	۲۴۳
۱۰۴	ملحقہ شرائط کی پہلی قسم: شروط فاسدہ	۲۴۴
۱۰۵	شروط ملحقہ کی دوسری قسم: شروط صحیحہ	۲۴۵
۱۰۶	حوالہ کے احکام	۲۴۶
۱۰۷	ا۔ محیل و محال کے تعلق پر حوالہ کا اثر	۲۴۶
۱۰۷	محیل کا محال کے دین سے پھر اس کے مطالبہ سے بری ہونا	۲۴۷
۱۰۸	حوالہ دین اور مطالبہ دونوں کو منتقل کر دیتا ہے	۲۴۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۰۹	محیل دین حوالہ کا ضامن ہے	۲۴۸
۱۱۰	۲۔محال ومحال علیہ کے تعلق پر حوالہ کا اثر	۲۴۸
۱۱۱	الف۔محال علیہ سے مطالبہ کرنے میں محال کے لئے ولایت کا ثابت ہونا	۲۴۸
۱۱۲	ب۔محال کے لیے محال علیہ کے پیچھے لگے رہنے کے حق کا ثابت ہونا	۲۴۹
۱۱۳	ج۔محال علیہ کا ادائیگی سے گریز کرنے کا ناجائز ہونا	۲۵۰
۱۱۴	د۔ضمانات اور دفوع	۲۵۰
۱۱۷	پہلی قسم: دائن کے مفاد میں ضمانات	۲۵۱
۱۱۸	دوسری قسم: مدیون کے مفاد میں ضمانات	۲۵۱
۱۱۹	محیل اور محال علیہ کے تعلق پر حوالہ کا اثر	۲۵۲
۱۱۹	الف۔محیل کے پیچھے لگنے میں محال علیہ کا حق	۲۵۲
۱۲۱	ب۔محال علیہ کا حق رجوع	۲۵۳
۱۲۱	اول: عملاً ادائیگی کی حالت	۲۵۳
۱۲۴	دوم: حکماً ادائیگی کی حالت	۲۵۴
۱۲۵	محیل کا محال علیہ سے مطالبہ کا حق	۲۵۵
۱۲۸	حوالہ کا ختم ہونا	۲۵۶
۱۲۹	اول: تنفیذ کے بعد حوالہ کا ختم ہونا	۲۵۶
۱۳۰	دوم: تنفیذ کے بغیر حوالہ کا ختم ہونا	۲۵۷
۱۳۱	اول: رضامندی سے ختم ہونا	۲۵۷
۱۳۱	الف۔اقالہ کے ذریعہ ختم کرنا (یعنی باہمی رضامندی سے ختم کرنا)	۲۵۷
۱۳۴	ب۔ابراء کے ذریعہ ختم کرنا	۲۵۸
۱۳۸	دوم: رضامندی کے بغیر ختم ہونا	۲۵۹
۱۳۸	ا۔محیل کی موت کے سبب ختم ہونا	۲۵۹
۱۴۰	حنفیہ کے یہاں فسخ ہونے کے قول کے کچھ نتائج	۲۶۰
۱۴۱	۲۔محال علیہ کی موت سے حوالہ کا ختم ہونا	۲۶۱
۱۴۲	۳۔محل کے فوت ہونے سے حوالہ کا ختم ہونا	۲۶۱

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۶۱	الف۔سرے سے محال بہ مال کا ختم ہوجانا	۱۴۲
۲۶۲	ب۔سرے سے مال محال علیہ کا ختم ہونا	۱۴۳
۲۶۳	ج۔سامان تجارت کی شکل کے محال بہ مال کا ختم ہوجانا	۱۴۵
۲۶۳	د۔سامان تجارت کی شکل کے محال علیہ مال کا ختم ہوجانا	۱۴۶
۲۶۳	(پہلی حالت) حوالہ مطلقہ میں سامان تجارت کی شکل کے محال علیہ مال کا ختم ہوجانا	۱۴۷
	(دوسری حالت) کسی عین کے ساتھ مقید حوالہ میں سامان تجارت کی	۱۴۸
۲۶۴	شکل کے محال علیہ مال کا ختم ہوجانا	
	(تیسری حالت) کسی دین کے ساتھ مقید حوالہ میں سامان تجارت کی	۱۴۹
۲۶۵	شکل کے محال علیہ مال کا ختم ہوجانا	
۲۶۷	۴۔توی کے ذریعہ حوالہ کا ختم ہونا	۱۵۴
۲۷۰	اسباب توی	۱۶۳
۲۷۰	اول: ادائیگی سے قبل محال علیہ دیوالیہ ہوکر مرجائے	۱۶۴
۲۷۱	دوم: محال علیہ حوالہ کا انکار کرے اور کوئی بینہ نہ ہو	۱۶۷
۲۷۱	سوم: قاضی محال علیہ کو مفلس قرار دے دے	۱۶۸
۲۷۲	چہارم: جس امانت کے ساتھ حوالہ کو مقید کیا گیا ہو وہ ہلاک یا ضائع ہوجائے	۱۷۰
۲۷۲	توی کے آثار	۱۷۱
۲۷۳	**حوز**	
	دیکھئے: ارض الحوز	
۲۷۵-۲۷۴	**حوض**	۲-۱
۲۷۴	تعریف	۱
۲۷۴	قلیل وکثیر میں فرق	۲
۲۷۸-۲۷۵	**حوقلہ**	۶-۱
۲۷۵	تعریف	۱
۲۷۶	متعلقہ الفاظ: حیعلہ	۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	حوقلہ کا معنی	۲۷۶
۴	حوقلہ کے احکام	۲۷۶
۴	الف ۔ اذان سنتے وقت	۲۷۶
۵	ب ۔ نماز میں حوقلہ	۲۷۷
۶	حوقلہ کے ذکر کے مقامات	۲۷۸
۱-۸	**حول**	۲۸۴-۲۷۹
۱	تعریف	۲۷۹
۲	حول سے متعلق شرعی احکام	۲۷۹
۲	الف ۔ زکاۃ میں حول	۲۷۹
۳	سال کی ابتداء	۲۸۰
۴	حولان حول کے حکم کے ختم ہونے کا سبب	۲۸۱
۵	دوران سال مال زکاۃ کا مال زکاۃ سے تبادلہ کرنا	۲۸۲
۶	دوران سال چرنے والے چوپائے کا چارہ	۲۸۳
۷	مدت رضاعت میں حول	۲۸۳
۸	حرمت میں مؤثر رضاعت میں دو سال کی شرط لگانا	۲۸۴
۱-۷	**حَوَل**	۲۸۶-۲۸۵
۱	تعریف	۲۸۵
۲-۴	متعلقہ الفاظ: عور، عشی، ظفر	۲۸۵
۵	حول سے متعلق احکام	۲۸۵
۵	الف ۔ حول کی وجہ سے فسخ نکاح	۲۸۵
۶	ب ۔ حولاء (بھینگے جانور) کی قربانی	۲۸۶
۷	ج ۔ بھینگا بنا دینے کا تاوان	۲۸۶
۱-۷	**حیاء**	۲۹۱-۲۸۷
۱	تعریف	۲۸۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲-۴	متعلقہ الفاظ: تخجل، بذاءۃ، وقاحۃ	۲۸۷
۵	حیاء سے متعلق احکام	۲۸۸
۷	شرم وحیاء کے سبب دوسرے کا مال لینا	۲۹۱
۱-۱۷	**حیات**	۲۹۲-۳۰۲
۱	تعریف	۲۹۲
۲-۵	متعلقہ الفاظ: روح، نفس، استہلال، موت	۲۹۲
۶	حیات سے متعلق احکام	۲۹۳
۶	اول: حیات کا آغاز	۲۹۳
۷	دوم: حیات کی انتہاء	۲۹۴
۸	سوم: زندگی کا تحفظ	۲۹۵
۹	چہارم: حیات پر جنایت	۲۹۶
۹	الف۔ انسان کا اپنی زندگی پر جنایت کرنا (خودکشی)	۲۹۶
۱۰	ب۔ انسان کا دوسرے کی زندگی پر جنایت کرنا	۲۹۷
۱۱	زندہ شخص کی حیات پر جنایت کرنا	۲۹۷
۱۲	جنین کی حیات پر جنایت کرنا	۲۹۸
۱۴	پنجم: وراثت میں معتبر حیات	۳۰۰
۱۵	ششم: شکار اور ذبیحہ میں معتبر حیات	۳۰۰
	ہفتم: ناتمام بچہ کے غسل، تکفین اور نماز جنازہ میں معتبر حیات	۳۰۱
۱۷	ہشتم: توبہ کے قبول ہونے میں معتبر حیات	۳۰۲
۱-۲۴	**حیازۃ**	۳۰۳-۳۱۹
۱	تعریف	۳۰۳
۲	حیازۃ کی صورتیں	۳۰۳
۳-۴م	متعلقہ الفاظ: قبض، وضع ید، تقادم	۳۰۳
۵	حیازہ کے احکام	۳۰۴
۶	حیازہ بحیثیت دلیل ملکیت	۳۰۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷	حیازہ کی انواع	۳۰۷
۸	حیازہ کا اثر	۳۰۷
۹	غیر شریک اجنبی لوگوں کے مابین حیازہ کی شرائط	۳۰۷
۱۵	حیازہ کے لوازمات	۳۱۳
۱۷	اجنبی شرکاء کے مابین حیازہ	۳۱۵
۱۸	غیر شریک رشتہ دار اور شریک رشتہ دار کے مابین حیازہ	۳۱۵
۱۹	باپ بیٹے کے درمیان حیازہ	۳۱۶
۲۰	سسرالی قرابتداروں اور غلاموں کے درمیان حیازہ	۳۱۶
۲۱	پانچوں درجات میں عقار کے علاوہ میں حیازہ	۳۱۷
۲۲	تیسری نوعیت کا تصرف	۳۱۷
۲۳	حق ملکیت کے ثبوت سے حیازہ کا مؤخر ہونا	۳۱۸
۲۴	حیازہ کا، ملکیت کا ایک سبب ہونا	۳۱۹
۱-۵۰	**حیض**	۳۲۰-۳۵۸
۱	تعریف	۳۲۰
۲-۵	متعلقہ الفاظ: طہر، قرء، استحاضہ، نفاس	۳۲۱
۵م	احکام حیض کے سیکھنے کا شرعی حکم	۳۲۲
۶	اہل ہونے پر حیض کا اثر	۳۲۳
۷	حیض کا رکن	۳۲۳
۸	حیض کی شرائط	۳۲۳
۹	حیض کے خون کے رنگ	۳۲۴
۱۰	حیض کی مدت، حیض آنے کی عمر	۳۲۵
۱۱	حیض کی مدت	۳۲۷
۱۲	حائضہ کے حالات	۳۲۹
۱۳	الف۔ مبتدأہ	۳۲۹
۱۴	پہلی حالت: حیض کی اکثر مدت مکمل ہونے پر یا اس سے پہلے خون کا بند ہونا	۳۳۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۵	دوسری حالت: حیض کی اکثر مدت کے بعد خون کا جاری رہنا	۳۳۱
	ب۔معتادہ	۳۳۱
۱۶	عادت کا ثبوت	۳۳۱
۱۷	عادت کے مطابق خون کا ہونا	۳۳۳
۱۸	عادت سے پہلے خون کا انقطاع	۳۳۳
۱۹	خون کا عادت سے زیادہ آنا	۳۳۴
۲۰	عادت کی تبدیلی کے بارے میں حنفیہ کا مذہب	۳۳۶
۲۱	غیر حنفیہ کے یہاں عادت کی تبدیلی	۳۳۶
۲۲	عادت کی قسمیں	۳۳۸
۲۳	حیض کی تلفیق	۳۳۸
	حیض سے طہارت	۳۳۹
۲۴	۱-طہر کی زیادہ سے زیادہ اور کم سے کم مدت	۳۳۹
۲۵	۲-طہر کی علامت	۳۳۹
۲۶	۳-ایام حیض کے درمیان طہر متخلل کا حکم	۳۴۰
۲۷	۴-حاملہ کا خون	۳۴۰
۲۸	۵-طہر کی قسمیں	۳۴۱
	حیض پر مرتب ہونے والے احکام	۳۴۱
۲۹	۱-بلوغ	۳۴۱
۳۰	۲-پاکی حاصل کرنا	۳۴۲
۳۱	الف۔حائضہ کا غسل	۳۴۲
۳۲	ب۔حائضہ کا پاک ہونا	۳۴۳
۳۳	۳-نماز	۳۴۴
	نماز کے وقت کا پالینا	۳۴۵
۳۴	الف۔اول وقت کا پانا	۳۴۵
۳۵	ب۔آخر وقت کا پانا	۳۴۶
۳۶	۴-روزہ	۳۴۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳۶	روزے کا پالینا	۳۴۸
۳۷	۵-حج	۳۴۹
۳۷	الف۔حج کے غسل	۳۴۹
۳۸	ب۔طواف	۳۵۰
۳۹	۶-الف۔قرآن کی تلاوت	۳۵۱
۴۰	ب۔قرآن کو چھونا اور اس کو اٹھانا	۳۵۲
۴۱	مسجد میں داخل ہونا	۳۵۲
۴۲	حائضہ سے استمتاع	۳۵۳
۴۳	حائضہ سے وطی کا کفارہ	۳۵۴
۴۴	حیض کے بند ہونے کے بعد حائضہ سے وطی کرنا	۳۵۵
۴۵	حائضہ کو طلاق دینا	۳۵۶
۴۶	حائضہ سے خلع کرنا	۳۵۷
۴۷	خون بند ہونے پر حلال ہونے والے امور	۳۵۷
	عام احکام	۳۵۷
۴۸	۱-دوا کے ذریعہ حیض کو بند یا جاری کرنا	۳۵۷
۴۹	۲-حیض کا دعوی	۳۵۷
۵۰	۳-حیض ونفاس کے متفق علیہ اور مختلف فیہ احکام	۳۵۸
۱-۱۲	**حیلہ**	**۳۵۹-۳۶۴**
۱	تعریف	۳۵۹
۲-۸	متعلقہ الفاظ: خدعہ، غرور، تدبیر، کید، مکر، توریہ وتعریض، ذریعہ	۳۵۹
	حیلوں کی تقسیم	۳۶۰
۹	-مشروع حیلے	۳۶۰
۱۰	-حرام حیلے	۳۶۱
۱۱	-مباح حیلوں کی مشروعیت کے دلائل	۳۶۱
۱۲	-حرام حیلوں کی حرمت کے دلائل	۳۶۳

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۶۵-۳۶۹	حیوان	۱-۱۰
۳۶۵	تعریف	۱
۳۶۵	متعلقہ الفاظ: دابہ، بہیمۃ، نعم	۲-۴
۳۶۶	حیوان سے متعلق احکام	
۳۶۶	الف-جانور کا کھانا	۵
۳۶۷	ب-جانور کا ذبح کرنا	۶
۳۶۷	ج-جانوروں کی زکاۃ	۷
۳۶۸	جانوروں پر خرچ کرنا اور ان کے ساتھ نرمی	۸
۳۶۸	ھ-حیوان کی جنایت اور اس پر جنایت	۹
۳۶۸	بحث کے مقامات	۱۰
۳۷۳	تراجم فقہاء	

☆☆☆

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

حقد

تعریف:

۱- حقد کا معنی: کینہ رکھنا، بغض کو اندر اندر پالنا، دل میں دشمنی رکھنا، اور موقع کے انتظار میں رہنا، یا عداوت کی وجہ سے یا طلب انتقام لینے کے لئے دل میں لوگوں سے بدگمانی رکھنا ہے۔

اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ جب انسان مجبور ہو کر غصہ کو ضبط کر لیتا ہے اور اس کی فوری تسکین کا سامان نہیں پاتا تو غصہ اندر کی طرف لوٹ جاتا ہے اور اندر ہی اندر گھر کر لیتا ہے پھر یہی کینہ بن جاتا ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-حسد:

۲- حسد کینہ کا ایک نتیجہ ہے، لغت میں اس کا معنی ہے: حاسد کا محسود کی نعمت ختم ہونے یا چھن جانے کی تمنا کرنا۔

اس کا اصطلاحی معنی بھی یہی ہے، ابن جزی نے کہا ہے: اس کا معنی بندوں پر خدا کی نعمتوں سے دل کا رنجیدہ ہونا اور صاحب نعمت سے اس کے ختم ہونے کی تمنا کرنا ہے۔ اگر انسان اپنے لئے بھی اسی جیسی نعمت کی تمنا کرے اور دوسروں سے اس کے ختم ہونے کی تمنا نہ کرے تو یہ غبطہ (رشک) ہے جو جائز ہے[۱]۔

ب-غضب:

۳- غضب رضا کی ضد ہے، غصہ یہ درحقیقت اس تغیر کا نام ہے جو دل کا خون جوش مارنے پر پیدا ہوتا ہے، تا کہ اس سے دل کو کچھ سکون حاصل ہو، اور اس سے کینہ پیدا ہوتا ہے، اس لئے غصہ کو جب انسان پی جاتا ہے اور اس کی فوری تسکین نہیں ہو پاتی تو وہ اندر کی طرف لوٹ جاتا ہے اور اسی میں گھر کر لیتا ہے اور کینہ بن جاتا ہے[۲]۔

شرعی حکم:

۴- کینہ کا حکم اس کے اسباب کے لحاظ سے الگ الگ ہے، اگر کینہ ناحق محض حسد وجلن کی وجہ سے ہو تو شرعاً مذموم ہے، اس لئے کہ اس سے بغض وعداوت کی آگ بھڑکتی ہے، اور بے قصور لوگوں کو نقصان پہنچانے کا داعیہ پیدا ہوتا ہے۔

شریعت میں اس کی مذمت کی گئی ہے، قرآن مجید میں ان منافقین کی مذمت کرتے ہوئے جن کو مسلمانوں کی باہمی محبت والفت اور وحدت کلمہ کی بنیاد پر ان کی اجتماعیت ناگوار لگتی تھی، جس کی وجہ سے ان کے دشمن ان کا مقابلہ کرنے سے عاجز رہے، کہا گیا: "وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ"[۳] (اور یہ جب تم سے ملتے ہیں تو کہہ دیتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے اور جب الگ ہوتے ہیں تو تم پر (شدت) غیظ سے انگلیاں کاٹ کاٹ کر کھاتے ہیں)، اس آیت میں اللہ نے ذکر کیا ہے

---

(۱) دیکھئے: الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادہ: "حقد"، التعریفات للجرجانی ۱۲۱/ طبع العربی، الکلیات ۲/۲۶۶ طبع دمشق، الشرح الصغیر ۴/۷۳۷ طبع المعارف۔

(۱) القوانین الفقہیہ/ص ۲۸۶۔

(۲) الصحاح، المصباح مادہ: "غضب"، التعریفات للجرجانی/ص ۲۰۹ طبع العربی، إحیاء علوم الدین للغزالی ۳/۱۷۷ طبع الحلبی۔

(۳) سورۂ آل عمران/۱۱۹۔

کہ یہ منافقین مسلمانوں سے ملاقات کے وقت ایمان ظاہر کرتے ہیں، لیکن جب آپس میں ملتے ہیں تو بغض وکینہ کی وجہ سے اپنی انگلیاں کاٹتے ہیں، کیونکہ وہ مسلمانوں کی محبت والفت، وحدت واجتماعیت اور اللہ کی نصرت کا مشاہدہ کرتے ہیں، جن کی وجہ سے ان کے دشمنوں کے لئے اپنے غیظ وغضب اور جذبہ انتقام کی تسکین کی کوئی صورت نہیں بن پاتی اور وہ مسلمانوں کی ظاہری مدارات پر مجبور ہوتے ہیں، انگلیاں کاٹنا عاجز، حسرت زدہ اور پشیماں شخص کی عادت ہوتی ہے[۱]۔

نیز نبی کریم ﷺ نے کینہ کی مذمت فرمائی ہے اور مومن میں اس کے ہونے کی نفی فرمائی ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"المؤمن ليس بحقود"** [۲] (مومن کینہ پرور نہیں ہوسکتا)، اس کے علاوہ کینہ کی مذمت اور اس سے بچنے کے سلسلہ میں جو احادیث مروی ہیں، ان میں حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث ہے، وہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"ثلاث من لم يكن فيه واحدة منهن فإن الله يغفرله ماسوى ذلك لمن يشاء من مات لا يشرك بالله شيئًا، ولم يكن ساحراً يتبع السحرة، ولم يحقد على أخيه"**،[۳] (جس شخص میں

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۲۸۶، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين ۸/۷، ۳۸۳ طبع الفکر، روح المعانی ۳۹/۴ طبع المنیریہ، تفسیر القرطبی ۱۸۲/۴ طبع المصریہ۔

(۲) حدیث: "المؤمن ليس بحقود" کو امام غزالی نے الاحیاء (شرح الزبیدی ۵۸/۸ طبع المیمنیہ) میں ذکر کیا ہے، اور عراقی کہتے ہیں کہ مجھے اس کی کوئی مرفوع اصل نہیں ملی، البتہ حضرت فضیل بن عیاض کا یہ قول ضرور ہے کہ "المؤمن يغبط ولا يحسد" (مومن رشک کرسکتا ہے، حسد نہیں)۔

(۳) حدیث: "ثلاث من لم يكن فيه واحدة......" کی روایت طبرانی نے الکبیر (۲۴۴/۱۲ طبع وزارۃ الاوقاف العراقیہ) میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے، ہیثمی نے اس کو المجمع (۱۰۴/۱ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے، اور اس کو طبرانی کی المعجم الکبیر اور المعجم الاوسط کی طرف منسوب کیا ہے، اور کہا: اس میں ایک راوی لیث بن ابی سلیم ہیں، یعنی وہ ضعیف ہیں۔

تین باتوں میں سے کوئی ایک بات بھی نہ ہو، اللہ تعالیٰ جس کو چاہے گا اس کے علاوہ بخش دے گا: جس شخص کی موت اس حالت میں ہو کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرے، اور نہ جادوگروں کے پیچھے پھرنے والا جادوگر ہو، اور نہ اپنے بھائی سے کینہ رکھے)، حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: **"قام رسول الله ﷺ من الليل فصلى فأطال السجود حتى ظننت أنه قد قبض فلما رأيت ذلك قمت حتى حركت إبهامه فتحرك فرجع فلما رفع رأسه من السجود وفرغ من صلاته قال: يا عائشة -أو يا حميراء- أظننت أن النبي ﷺ قد خاس بك؟ قلت: لا والله يا رسول الله، ولكني ظننت أنك قبضت لطول سجودك فقال: أتدرين أي ليلة هذه؟ قلت: الله ورسوله أعلم . قال: هذه ليلة النصف من شعبان، إن الله عزوجل يطلع على عباده في ليلة النصف من شعبان فيغفر للمستغفرين، ويرحم المسترحمين ويؤخر أهل الحقد كما هم"** [۱] (رسول اللہ ﷺ رات میں اٹھے اور نماز میں مشغول ہوگئے، آپ نے کافی لمبا سجدہ کیا، یہاں تک کہ مجھے گمان ہوا کہ آپ وفات پاگئے، یہ دیکھ کر میں اٹھ بیٹھی اور آپ ﷺ کے انگوٹھے کو حرکت دی تو اس میں حرکت ہوئی اور پھر دوبارہ حرکت ہوئی، اس کے بعد جب آپ سجدہ سے اٹھے اور نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا: اے عائشہ (یا فرمایا اے حمیراء) کیا تمہیں گمان ہوا تھا کہ نبی ﷺ نے تمہارے ساتھ بے وفائی کی؟ میں نے عرض کیا: نہیں، اللہ کی قسم اے اللہ کے رسول! بلکہ مجھے آپ کا طویل سجدہ

(۱) حدیث عائشہ: "قام رسول الله ﷺ من الليل ......" کو منذری نے الترغیب والترہیب (۱۲۶/۵ طبع السعادہ) میں ذکر کیا ہے، اور اس کو بیہقی کی "شعب الایمان" کی طرف منسوب کیا ہے، اور ان ہی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ یہ روایت "مرسل جید" ہے، یعنی اس میں انقطاع ہے۔

دیکھ کر یہ گمان ہوا کہ شاید آپ وفات پا گئے، پھر حضور ﷺ نے دریافت فرمایا: جانتی ہو یہ کون سی رات ہے؟ میں نے عرض کیا: اللہ اور اس کے رسول زیادہ جانتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: یہ شعبان کی پندرہویں رات ہے، اس رات میں اللہ اپنے بندوں کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور مغفرت چاہنے والوں کی مغفرت کرتا ہے اور رحم کے خواستگاروں پر رحم فرماتا ہے، لیکن کینہ والوں کو جیسے وہ ہیں ویسے ہی چھوڑ دیتا ہے)۔

۵- نیز مناوی کے بیان کے مطابق کینہ کی بیماری میں زیادہ تر مناظرہ کرنے والے مبتلا ہوتے ہیں، غزالی نے کہا ہے کہ مناظرہ کرنے والے بہت کم اس سے بچ پاتے ہیں، اس لئے کہ تم کسی مناظرہ کرنے والے کو نہیں دیکھو گے کہ جو شخص اس کے مخالف فریق کی بات پر اپنا سر ہلائے اور اس کی بات میں توقف کرے اور اس کی طرف اچھی طرح متوجہ نہ ہو تو وہ اس کے بارے میں اپنے دل میں کینہ نہ رکھے، بلکہ اس کے خلاف دل میں کینہ پالتا رہے گا جس کا اظہار بوجہ نفاق نہیں کرے گا[1]۔

۶- کینہ کو دور کرنے والی چیز ہدیہ دینا اور مصافحہ کرنا ہے، جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"تهادوا فإن الهدية تذهب وحر الصدر، وفي رواية: تهادوا تحابوا"**[2] (آپس میں ہدیہ دیا کرو، اس لئے کہ ہدیہ دل کے کینہ کو دور کرتا ہے، اور ایک روایت میں ہے: ہدیہ دیا کرو، محبت پیدا ہوگی)۔

۷- البتہ اگر کینہ کسی ظالم کے ساتھ ہو جس کے ظلم کا دفاع، یا اس سے اپنے حق کا وصول کرنا ممکن نہ ہو، یا کسی ایسے کافر سے ہو جو مسلمانوں کو

(۱) فیض القدیر ۳/ ۲۸۹ طبع التجاریہ۔

(۲) حدیث: "تهادوا فإن الهدية تذهب وحر الصدر" کی روایت احمد (۲/ ۴۰۵ طبع المیمنیہ) اور ترمذی (۴/ ۴۴۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، ترمذی کہتے ہیں: یہ حدیث اس سند سے غریب ہے، ابومعشر کا نام نجیح ہے جو ابن ہاشم کے آزاد کردہ غلام ہیں، بعض اہل علم نے ان کے حافظہ کے متعلق کلام کیا ہے۔

ستاتا ہو اور اس کی اذیتوں کو دور کرنا ان کے لئے ممکن نہ ہو تو یہ شرعاً مذموم نہیں ہے، پھر جب ظالم پر قدرت حاصل ہو تو چاہے اسے معاف کردے، یہ قدرت کی صورت میں مظلوم کی طرف سے احسان اور عفو شمار ہوگا۔

یا اپنا حق اس سے وصول کرے، اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: **"وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولٰئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِّنْ سَبِيلٍ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ"**[1] (اور جو اپنے اوپر ظلم ہونے کے بعد بدلہ (برابر کا) لے لے، سو ایسے لوگوں پر کوئی الزام نہیں، الزام تو ان لوگوں پر ہے جو لوگوں پر ظلم کرتے ہیں)، نیز ارشاد باری تعالی ہے: **"قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللّٰهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ"**[2] (ان سے لڑو، اللہ انہیں تمہارے ہاتھ سے سزا دے گا اور انہیں رسوا کرے گا اور تمہیں ان پر غلبہ دے گا اور مسلمان لوگوں کے دلوں کو ٹھنڈا کرے گا اور ان کے دلوں سے غیض وغضب کو دور کرے گا)۔

(۱) سورۂ شوری/ ۴۱، ۴۲۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۱۴۔

حق

تعریف:

۱- لغت میں حق باطل کی ضد ہے، یہ "حق الشئ یحق" کا مصدر ہے، یعنی شئ کا ثابت وواجب ہونا۔ القاموس میں ہے کہ حق کا اطلاق مال، ملک اور ثابت وموجود پر ہوتا ہے،" حق الأمر" کا معنی ہے: وہ امر بلا شک وشبہ واقع وواجب ہوا، جرجانی نے اس کی تعریف یہ کی ہے: حق اس ثابت شدہ کو کہتے ہیں جس کے انکار کی گنجائش نہ ہو۔

"الحق" اسماء الٰہی میں سے ہے، اور ایک قول کے مطابق صفات الٰہی میں سے ہے۔

لغت میں حق کے چند معانی ہیں: نصیب (حصہ)، واجب، یقین اور جائداد کے حقوق اور اس کے منافع (۱)۔

حق اصطلاح میں دو معانی کے لئے آتا ہے:

اول: واقعہ کے مطابق فیصلہ کرنا، اس کا اطلاق اقوال، عقائد، ادیان اور مذاہب پر ہوتا ہے، اس لحاظ سے یہ واقعہ کے مطابق ہوتے ہیں، اور اس کی ضد باطل ہے۔

دوم: واجب وثابت کے معنی میں بھی آتا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں: حق اللہ اور حق العباد۔

حق اللہ کی تعریف تفتازانی نے یہ کی ہے کہ جس سے سارے عالم کے لئے نفع عام متعلق ہو، کسی کے ساتھ خاص نہ ہو، اسی لئے اس کی نسبت اللہ تعالی کی طرف کی جاتی ہے، اس لئے کہ اس کا مقام بہت اونچا اور نفع عام ہے، یا جیسا کہ ابن القیم نے کہا ہے: حق اللہ وہ ہے جس میں مصالحت کی کوئی گنجائش نہ ہو، مثلاً حدود، زکاۃ اور کفارات وغیرہ۔

اور حق العبد وہ ہے جس سے بندے کا خاص مفاد وابستہ ہو، مثلاً اس کے مال کی حرمت، یا جیسا کہ ابن القیم نے کہا ہے: حقوق العباد وہ ہیں جن میں مصالحت کرنے، ساقط کرنے اور ان پر معاوضہ لینے کی گنجائش ہو (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- حکم:

۲- حکم اللہ کا وہ خطاب ہے جو بندوں کے افعال سے متعلق ہو، اقتضاء کے ساتھ یا تخییر یا وضع کے ساتھ، اور حق حکم کا اثر ہے، اس لئے کہ حق کا ثبوت شرع سے ہوتا ہے (۲)۔

اس طرح حق اور حکم کے درمیان سبب اور مسبب کا تعلق ہے۔

حق علماء اصول کے نزدیک:

۳- علماء اصول فقہ کے نزدیک حق کا مفہوم:

جن علماء اصول کے یہاں حق کا ذکر آیا ہے ان کی دو آراء ہیں:

پہلی رائے:

حق حکم ہے، یعنی وہ خطاب الٰہی ہے جو بندوں کے افعال سے متعلق ہے، اقتضاء یا تخییر یا وضع کے ساتھ۔

---

(۱) المصباح المنیر، القاموس، لسان العرب مادہ: "حق"، التعریفات للجرجانی۔

(۱) أعلام الموقعین ۱/ ۱۰۸، شرح المنار مع الحواشی ص ۸۸۶، تیسیر التحریر ۲/ ۱۷۴، ۱۸۱۔

(۲) التعریفات للجرجانی۔

فخر الاسلام بزدوی نے کہا ہے[1]: احکام کی چند قسمیں ہیں: قسم اول: خالص اللہ کے حقوق، قسم دوم: خالص بندوں کے حقوق، قسم سوم: جس میں دونوں حقوق جمع ہوں، مگر حق اللہ غالب ہو، قسم چہارم: دونوں حقوق جمع ہوں، مگر اس میں حق العبد غالب ہو۔

پھر اس کی شرح کرتے ہوئے علاء الدین بخاری نے کہا ہے کہ ابوالقاسمؒ نے اصول الفقہ میں کہا ہے: حق اس شئی کا نام ہے جو پوری طرح موجود ہو، اس کے وجود میں کوئی شبہ نہ ہو، اسی معنی میں ہے: "السحر حق" (سحر برحق ہے)، "العین حق" (نظر برحق ہے)، یعنی اپنے اثر کے ساتھ موجود ہو، یہ دین حق ہے، یعنی صورت و معنی کے لحاظ سے موجود ہے، فلاں کا فلاں کے ذمہ حق ہے یعنی وہ چیز پوری طرح موجود ہے۔

نیز انہوں نے کہا: حق اللہ وہ ہے جس سے سارے عالم کا عمومی نفع متعلق ہو، اور کسی کے ساتھ خاص نہ ہو، اللہ کی طرف اس کی نسبت بطور تعظیم کے ہوتی ہے یا اس لئے تاکہ کوئی جابر وظالم اس کو اپنے لئے خاص نہ کرلے، مثلاً بیت اللہ کی حرمت جس سے سارے عالم کی مصلحت وابستہ ہے، اس طرح کہ وہ نماز کے لئے قبلۂ عالم، اور مرجع خاص وعام ہے، اسی طرح زنا کی حرمت، اس کا نفع بھی عام ہے، اس سے نسب کا تحفظ اور عورت کی عصمت وعفت وابستہ ہے، اور حق کی نسبت اللہ کی طرف محض تعظیماً ہے، اس لئے کہ خود ذات باری کسی چیز سے نفع اندوز ہونے سے بے نیاز ہے، اس طرح کسی چیز کا حق اللہ ہونا جائز نہیں ہے، اسی طرح تخلیق کی جہت سے بھی حق اللہ ہونا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس لحاظ سے سب برابر ہیں، بلکہ اس کی نسبت اللہ کی جانب محض اس کی عظمت شان، قوت منفعت، اور وسعت فضل کے اظہار کے لئے ہے، اس طرح اس سے سارے لوگ نفع اٹھاتے ہیں۔

اور حق العبد: وہ ہے جس سے خاص بندے کی مصلحت وابستہ ہو، جیسے اس کے مال کی حرمت، یہ بندے کا حق ہے، تاکہ اس کی وجہ سے اس کے مال کی حفاظت ہو، یہی وجہ ہے کہ دوسرے کا مال اس کے مالک کی اجازت سے مباح ہوجاتا ہے، جبکہ زنا عورت یا اس کے گھر والوں کی اجازت سے مباح نہیں ہوتا۔

صاحب "تیسیر التحریر" نے کہا ہے کہ اس پر نماز، روزہ، اور حج سے اعتراض ہوسکتا ہے، اس لئے حق یہ ہے کہ تعریف یہ کی جائے کہ حق اللہ سے مراد وہ ہے جس کا مستحق اللہ ہو اور حق العبد سے مراد ہے جس کا مستحق بندہ ہو[1]۔

کندی نے کہا ہے کہ حق موجود کا نام ہے، اور یہاں مراد ایسا حکم ہے جو ثابت ہو[2]۔

قرافی نے کہا ہے کہ حق اللہ سے مراد اس کے اوامر ونواہی ہیں، اور حق العبد سے مراد اس کے مصالح ہیں، اور شرعی احکام کی تین قسمیں ہیں: اول: صرف حق اللہ، مثلاً ایمان لانا، اور کفر کا حرام ہونا۔ دوم: صرف حق العبد، مثلاً دیون اور اثمان۔

سوم: مختلف فیہ ہے کہ اس میں حق اللہ غالب ہے یا حق العبد، جیسے حد قذف۔ ہماری مراد خالص حق العبد سے یہ ہے کہ اگر بندہ اس کو ساقط کردے تو ساقط ہوجائے، ورنہ تو بندے کا کوئی حق ایسا نہیں ہے جس میں اللہ کا کوئی نہ کوئی حق نہ ہو، اور وہ خدا کا حق کو اس کے مستحق تک پہنچانے کا حکم دینا ہے[3]۔

پھر لکھا ہے کہ ماقبل کی یہ بات کہ حق اللہ اس کے اوامر ونواہی کا

---

(۱) کشف الأسرار ۴/۱۳۴، ۱۳۵۔

(۱) تیسیر التحریر ۲/۱۷۴۔

(۲) حاشیہ قمر الأقمار علی کتاب نور الأنوار، شرح المنار ۲/۲۱۶۔

(۳) الفروق ۱/۱۴۰، ۱۴۲، فرق: ۲۲ (حقوق اللہ اور حقوق العباد کے قاعدہ کے درمیان)۔

نام ہے، یہ حدیث صحیح کی روشنی میں مشکل ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا**" [۱] (اللہ کا حق بندوں پر یہ ہے کہ اس کی عبادت کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں)، اس حدیث کا تقاضا ہے کہ اللہ کا حق بندوں پر خود فعل ہے نہ کہ اس کا امر، اور یہ ماقبل میں منقول بات کے خلاف ہے۔ مگر ظاہر یہ ہے کہ اس حدیث میں تاویل کی گئی ہے، اور یہاں امر بول کر اس کا متعلق یعنی فعل مراد لیا گیا ہے، ورنہ بظاہر یہ علماء کی ان تحریرات سے معارض ہوگی جو انہوں نے حق اللہ کے بارے میں لکھی ہیں، اور ہم جو کہتے ہیں کہ نماز اللہ کا حق ہے اس کا مفہوم اس کے سوا کچھ نہیں کہ یہ خدا کا حکم ہے، ورنہ اگر ہم فرض کرلیں کہ یہ مامور بہ نہیں ہے تو اس کو حق اللہ کہنا بھی صحیح نہ ہوگا، اس لئے یقینی طور پر حق وہ امر ہی ہے فعل نہیں، رہی حدیث تو اس میں تاویل کی جائے گی [۲]۔

دوسری رائے:

۴- حق، فعل ہے، سعد الدین تفتازانی نے ذکر کیا ہے کہ حق فعل ہی ہے، انہوں نے کہا ہے کہ محکوم بہ (بعض لوگ اس کو محکوم فیہ کہتے ہیں) وہ فعل ہے جس سے شارع کا خطاب متعلق ہو، لہٰذا حسی طور پر اس کا تحقق یعنی فی الواقع اس کا وجود ضروری ہے، اس طرح کہ اس کا ادراک حس یا عقل سے کیا جاسکے، اس لئے کہ خطاب کسی ایسی چیز سے متعلق نہیں ہوسکتا جس کا سرے سے وجود ہی نہ ہو۔

صاحب "تہذیب الفروق" نے تائید کی ہے کہ حق فعل ہی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے [۱]: حق اللہ اس کے امر ونہی کا متعلق ہے جو عین عبادت ہے نہ کہ خود امر ونہی، جس کا تعلق عبادت سے ہو اس کی دو دلیلیں ہیں:

اول: ارشاد باری ہے: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ" [۲] (اور میں نے تو جنات اور انسان کو پیدا ہی اسی غرض سے کیا ہے کہ میری عبادت کیا کریں) اور یہ ارشاد نبوی ہے: "**حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا**" (بندوں پر اللہ کا حق یہ ہے کہ اس کی عبادت کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں)۔

دوم: حق کا معنی: جو اللہ کے لئے بندوں پر لازم ہو اور اس لازم کے لئے ضروری ہے کہ اس میں بندوں کے کسب کا دخل ہو، اور کسب امر ونہی کے ساتھ کیسے متعلق ہوسکتا ہے جو خدا کا کلام ہے، اور اللہ کا کلام اس کی قدیم صفت ہے۔

حق العبد کی تین قسمیں ہیں: اول: بندے کا حق اللہ پر، یہ وعدہ الٰہی کی بنیاد پر عبادت کے لازمی نتیجہ کے طور پر بندہ کو ملے گا، اور وہ یہ کہ خدا اس کو جنت میں داخل کرے گا اور جہنم سے نجات دے گا دوم: بندے کا حق فی الجملہ، اس سے مراد وہ امر ہے جس سے اس کے دنیاوی واخروی مصالح درست ہوں۔ سوم: بندے کا حق کسی دوسرے بندے پر، اس سے مراد وہ واجبات اور حقوق ہیں جو بندوں پر ایک دوسرے کے لئے واجب ہوتے ہیں۔

اس میں مالکیہ میں سے ابن الشاط کی تائید ہوتی ہے جنہوں نے کہا ہے کہ ظاہر حدیث کے مطابق حق اور درست بات یہ ہے کہ حق خود عبادت ہے نہ کہ عبادت سے متعلق امر۔

---

(۱) حدیث: "**حق الله على العباد أن يعبدوه......**" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۳۹۷، ۳۹۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۵۸ طبع الحلبی) نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے کی ہے۔

(۲) حوالہ سابق۔

(۱) تہذیب الفروق والقواعد السنیۃ فی الأسرار الفقہیہ ۱/۱۵۷۔

(۲) سورۂ ذاریات/۵۶۔

۵-ابن رجب نے حقوق العباد کی پانچ قسمیں کی ہیں:

ا-حق ملک۔

۲-حق تملک، مثلاً والد کا اپنی اولاد کے مال پر یا شفیع کا شفعہ پر حق۔

۳-حق انتفاع، مثلاً ایک پڑوسی کا دوسرے پڑوسی کی دیوار پر لکڑی رکھنے کا حق اگر اس کو کچھ نقصان نہ پہنچتا ہو۔

۴-حق اختصاص، اس سے مراد یہ ہے کہ اس سے انتفاع کا حق صرف اس کے مستحق کو ہے، دوسرے کو اس میں مزاحمت کا اختیار نہیں، اس میں شمولیت اور معاوضہ کی گنجائش نہیں ہوتی، مثلاً مارکیٹ کے منافع، یا مسجدوں میں بیٹھنے کا حق۔

۵-حق وصول کرنے کے لئے حق تعلق، مثلاً رہن سے مرتہن کے حق کا تعلق (۱)۔

فقہاء کے نزدیک حق سے مراد:

۶-فقہاء کے نزدیک حق سے مراد وہ چیز ہے جس کا کوئی شخص مستحق ہو (۲)۔

فقہاء نے حق کا استعمال چند مختلف معانی کے لئے کیا ہے، ان میں سے بعض حسب ذیل ہیں:

ا-حق کا استعمال اس چیز میں ہوتا ہے جس میں حقوق مالیہ اور غیر مالیہ دونوں داخل ہوں، مثلاً فقہاء کہتے ہیں کہ کوئی شخص نقد قیمت پر کوئی چیز فروخت کرے پھر اس کو ادھار کر دے تو درست ہے، اس لئے کہ یہ اس کا حق ہے، کیا نہیں دیکھتے کہ وہ قیمت ساقط کرنے کا اختیار رکھتا ہے، تو ادھار بنانے کا اختیار بھی اسے حاصل ہوگا۔

۲-ان ذمہ داریوں کو بھی حق کہتے ہیں جو عقد پر مرتب ہوتی ہیں (اور وہ اس عقد کے حکم کے علاوہ ہوتی ہیں) اور ان کا تعلق احکام عقد کے نفاذ سے ہوتا ہے۔

مثلاً نقد قیمت کو پہلے ادا کرنا پھر مبیع کو حوالہ کرنا، اور فقہاء کی زبان میں کوئی اپنا سامان ایک مقررہ قیمت پر فروخت کرے تو پہلے مشتری ثمن ادا کرے گا، تاکہ عاقدین کے درمیان مساوات قائم ہوسکے، اس لئے کہ مبیع تعیین سے متعین ہوجاتی ہے جب کہ ثمن قبضہ سے پہلے متعین نہیں ہوتا، اسی لئے ثمن کی پہلے ادائیگی شرط ہے، الا یہ کہ ثمن ادھار ہو، اس لئے کہ ادھار رکھ کر بائع نے خود ہی اپنا حق ساقط کردیا، لہٰذا اس کی وجہ سے دوسرے کا حق ساقط نہ ہوگا (۱)۔

۳-اسی طرح وہ وظائف بھی حق میں داخل ہیں جو قاضیوں اور فقہاء کو مسلمانوں کے بیت المال سے دیئے جاتے ہیں، مثلاً ابن نجیم فرماتے ہیں کہ خراج کے رجسٹر میں جس کے حق کا اندراج ہو، مثلاً مجاہدین، علماء، طلبہ، مفتیان اور فقہاء، ان کی اولاد کو بھی ضمناً وظیفہ دیا جائے گا، اور اصل مستحق کے مرجانے سے ان کے فروع کے وظائف ساقط نہ ہوں گے تاکہ ترغیب ہو (۲)۔

۴-جائداد کے منافع، مثلاً راستہ، نالی نکالنے کا حق اور سینچائی کا حق۔

۵-حقوق مجردہ، یہ مباحات ہیں، مثلاً حق تملک، بائع یا مشتری کے لئے حق خیار، اور شوہر کے لئے حق طلاق۔

حق کا سرچشمہ:

۷-حق کا سرچشمہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے تاکہ انسانی زندگی منظم ہو اور

(۱) قواعد ابن رجب رص ۱۸۸، ۱۹۵، نیز دیکھئے: الدرر شرح الغرر لملا خسرو ۲/ ۱۴۴۔

(۲) البحر الرائق ۶/ ۱۴۸۔

(۱) الاختیار لتعلیل المختار لابن مودود الموصلی الحنفی، تحقیق وتعلیق ڈاکٹر محمد طموم ۲/ ۱۲، ۱۴۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۲۱ تحقیق وتعلیق عبد العزیز محمد الوکیل، طبع الحلبی قاہرہ ۱۳۸۷ھ، ۱۹۶۸ء۔

لوگوں کو دنیا وآخرت کی سعادت حاصل ہو، ورنہ ممکن تھا کہ اللہ بندوں کا کوئی حق ہی نہ رکھتا، لیکن اس نے اپنے بندوں پر فضل وکرم فرمایا اور آدمی کے لئے حقوق متعین کئے جو اس کو دیئے جاتے ہیں، اور اس کو ذمہ داری دی کہ وہ اللہ اور دوسروں کے حقوق ادا کرے، پھر آسمانی شریعتوں کے ذریعہ اس کو بتایا کہ اس کے حقوق کیا ہیں اور اس کی ذمہ داریاں کیا ہیں؟ جس کی آخری کڑی اسلامی شریعت ہے جو سابقہ تمام شریعتوں کے لئے ناسخ اور ساری انسانیت کے لئے عام ہے۔

اس لئے شریعت اسلامی جو ثابت ہو وہ حق ہے، اس کے علاوہ جو ہے وہ حق نہیں ہے، اس لئے کہ حاکم تو خدا ہی ہے، ارشاد باری ہے: "إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّٰهِ" (۱) (حکم (تو اور کسی کا) نہیں بجز اللہ کے)، اس پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے، اور حقوق شریعت کے حکم دینے کا نتیجہ ہیں، جیسا کہ گذر چکا ہے۔ شاطبی فرماتے ہیں (۲) کہ کوئی حکم شرعی حق اللہ یعنی عبادت کی جہت سے خالی نہیں ہے، اس لئے کہ بندوں پر اللہ کا حق ہے کہ اس کی عبادت کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں، اور اس کی عبادت اس کے احکام کی مکمل تعمیل اور ممنوعات سے مکمل پرہیز کرنا ہے۔

اگر کوئی ایسا حق سامنے آئے جو بظاہر صرف بندہ کا حق معلوم ہو تو وہ علی الاطلاق ایسا نہیں ہوگا بلکہ اس لحاظ سے ہوگا کہ دنیوی احکام میں بندہ کا حق غالب ہے، جس طرح کہ ہر حکم شرعی میں بندوں کا کوئی نہ کوئی حق ہے، چاہے فوراً ہو یا بعد میں، اس لئے کہ احکام شرع کی بنیاد ہی بندوں کے مصالح پر ہے، حضرت معاذؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"يا معاذ، هل تدري ما حق الله على عباده، وما حق العباد على الله؟ قلت: الله ورسوله أعلم، قال: "فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا، وحق العباد على الله ألا يعذب من لا يشرك به شيئا"** (۱) (اے معاذ! کیا جانتے ہو اللہ کا حق اس کے بندوں پر کیا ہے؟ اور بندوں کا حق اللہ پر کیا ہے؟ میں نے عرض کیا: اللہ اور اس کے رسول ہی زیادہ جانتے ہیں، حضور ﷺ نے فرمایا: اللہ کا حق بندوں پر یہ ہے کہ اس کی عبادت کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شرک نہ کریں، اور بندوں کا حق اللہ پر یہ ہے کہ جو اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرے اس کو عذاب نہ دے)۔

پھر شاطبی نے ذکر کیا ہے کہ تمام حقوق یہاں تک کہ حق العبد بھی اپنی ابتداء اور اصل کے لحاظ سے اللہ کا ہی حق ہے، فرماتے ہیں کہ ہر امر شرعی حق اللہ ہے، اس لئے کہ جو اللہ کے لئے ہے وہ تو ہے ہی، اور جو بندوں کے لئے ہے اس کی نسبت بھی دو لحاظ سے اللہ کی طرف ہے:

الف۔ اس لحاظ سے کہ اس میں حق اللہ موجود ہے۔

ب۔ اور اس لحاظ سے کہ حق العبد خود حقوق اللہ میں سے ہے، اس لئے کہ اگر اللہ چاہتا تو کسی بندے کا سرے سے کوئی حق ہی نہ رکھتا، کیونکہ تمام اشیاء اپنی پہلی تخلیق کے لحاظ سے مساوی ہیں، عقل ان کے حسن و قبح کا فیصلہ نہیں کرسکتی، اس لئے کسی مصلحت کا مصلحت ہونا شریعت کی جانب سے ہوتا ہے، اس طرح کہ عقل اس کی تصدیق کرتی ہے اور دل کو اس سے اطمینان حاصل ہوتا ہے (۲)۔

۸- حق کے ارکان مندرجہ ذیل ہیں:

الف۔ صاحب حق، یہ حقوق العباد میں وہ شخص ہے جس کے لئے

---

(۱) سورۂ انعام / ۵۷۔

(۲) الموافقات فی اصول الشریعہ ۲/ ۳۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) حدیث: "فقال رسول الله ﷺ: يا معاذ! هل تدرى حق الله......" کی تخریج فقرہ نمبر ۳ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۲) الموافقات ۲/ ۳۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

حق ثابت ہو، مثلاً شوہر اس لحاظ سے کہ بیوی پر اس کا یہ حق ہے کہ بیوی اس کی اطاعت کرے۔

لیکن حقوق اللہ مثلاً نماز، روزہ وغیرہ میں صاحب حق صرف اللہ پاک ہے، اس حق میں اس کا کوئی شریک نہیں، اسی لئے کسی کو حق اللہ کو ساقط کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

ب۔ جس پر حق واجب ہو یعنی وہ شخص جو ادائے حق کا ذمہ دار ہو، اگر صاحب حق اللہ ہو تو ادائے حق کا ذمہ دار وہ شخص ہوگا جس پر یہ حق واجب ہے، خواہ وہ ایک فرد ہو، جیسا کہ فرض عین میں ہوتا ہے، یا جماعت ہو جیسا کہ فرض کفایہ میں ہوتا ہے۔

ج۔ محل حق یعنی وہ چیز جس کا استحقاق ہو مثلاً حق اللہ میں فرائض پنجگانہ (اور حق العبد میں) مال حقیقی طور پر ہو جیسے مہر کی قبضہ شدہ مقدار یعنی نقد مہر، یا حکمی طور پر ہو جیسے مہر کا وہ حصہ جو قریبی مدت تک کے لئے مؤخر کر دیا گیا ہو، اسی طرح دیگر دیون، نیز حق انتفاع جیسے عقد نکاح کے بعد استمتاع کا حلال ہونا، اسی طرح عمل، مثلاً بیوی سے متعلق اعمال، نیز شوہر کو خود پر قابو دینا، اسی طرح عمل سے اجتناب جیسے بیوی کا ہر ایسے عمل سے پرہیز کرنا جس سے اللہ یا شوہر ناراض ہوتا ہو۔

صاحب حق جس شئ کا مستحق ہو اس میں شرط یہ ہے کہ شرعاً وہ شئ ممنوع نہ ہو، اس لئے کہ شرعی طور پر اشیاء میں اصل اباحت ہے جب تک کہ اس کی ممانعت شریعت کی جانب سے نہ ہو جائے، اس لئے اگر شئ غیر مشروع ہو تو حق ثابت نہ ہوگا، اور نہ صاحب حق کو غیر مشروع چیز کے مطالبہ کا حق ہوگا، جیسے شوہر کو اپنی بیوی سے استمتاع پر قدرت دینا ایک حق مشروع ہے لیکن یہ ہر وقت مشروع نہیں ہے، اس لئے کہ حالت حیض میں یہ عمل درست نہیں، ارشاد باری تعالی ہے: "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّٰهُ، إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ"(۱) (اور لوگ آپ سے حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ وہ ایک (طرح کی) گندگی ہے، پس تم عورتوں کو حیض کے دوران میں چھوڑے رہو، اور جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں ان سے قربت نہ کرو، پھر جب وہ پاک ہو جائیں تو ان کے پاس جاؤ، جس جگہ سے اللہ نے تمہیں اجازت دے رکھی ہے، بے شک اللہ محبت رکھتا ہے توبہ کرنے والوں سے اور محبت رکھتا ہے پاک صاف رہنے والوں سے)۔

حق کی قسمیں:

۹- مختلف وجوہ سے حق کی متعدد تقسیمیں کی گئی ہیں:

لزوم و عدم لزوم، نفع کا عموم وخصوص، حق العبد کا وجود و عدم، بندے کے لئے اسقاط حق کی قدرت وعدم قدرت، اسلام کا حق کو ساقط کرنا اور ساقط نہ کرنا، معنی کی معقولیت وعدم معقولیت، کسی بھی حق کا حق اللہ اور حق العبد کے پہلوؤں سے خالی نہ ہونا، عادات و عبادات، حق تام اور حق مخفف، حق محدود اور حق غیر محدود، حق معین اور مخیّر، حق مطلق ومقید، حق عینی وکفائی، قابل وراثت اور نا قابل وراثت حقوق، حق مالی اور غیر مالی، دیانت اور قضا والے حقوق، اور حق دنیوی و اخروی وغیرہ مختلف وجوہ ہیں جن کی بنیاد پر حق کی متعدد تقسیمیں عمل میں آئی ہیں۔

اور ان تقسیمات کی بنیاد یا تو صاحب حق ہے، یا وہ جس پر حق واجب ہو، یا وہ شئ جس کا حق ہے، یا متعلقات حق ہیں (۲)۔

---

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۲۲۔

(۲) کشف الأسرار ۳ / ۱۵۷۔

اول: لزوم وعدم لزوم کے اعتبار سے:

۱۰ - اسلامی شریعت میں حق کی دو قسمیں کی گئی ہیں: لازم، اور جائز یعنی غیر لازم (۱)۔

نوع اول: حق لازم، اور یہ وہ حق ہے جو شریعت قطعیت کے ساتھ مقرر کرتی ہے، جب شریعت اسے ثابت کرتی ہے تو اس کے مقابلہ میں ایک واجب کو وجود بخشتی ہے اور ٹھیک اسی وقت دوسروں پر وہ واجب لازم ہوجایا کرتا ہے، اس طرح حق اور اس کے مقابلہ میں واجب دونوں ایک ہی وقت میں وجود پذیر ہوتے ہیں، اس میں کوئی ایک دوسرے سے پیچھے نہیں ہوتا ہے، یہ دونوں معنوی طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہونے کے باوجود لازم وملزوم ہیں، جیسے حق ملک کہ وہ واجب ہے، مثلاً حق زندگی ہر شخص کا حق ہے، اور دوسروں پر خواہ وہ افراد ہوں یا گروہ اس حق کا احترام کرنا واجب ہے، اور ان کے لئے جائز نہیں ہے کہ اس پر زیادتی کریں یا اس کو اس حق سے محروم کریں، اسی طرح آزادی کا حق، لہذا کوئی آزاد غلام نہیں بنایا جاسکتا، اسی طرح حق ملک اور دیگر حقوق بھی ہیں۔

اور جب ان اصحاب حقوق کو یہ حق حاصل ہے، اور اس کا احترام اور رعایت دوسروں پر واجب ہے تو دوسروں کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ ان حقوق کے استعمال یا ان سے استفادہ کے وقت ان کو کوئی ضرر نہ پہنچے۔

نوع ثانی: حق جائز، اور یہ وہ حق ہے جس کو شریعت قطعیت کے بغیر محض ندب یا اباحت کے طور پر مقرر کرتی ہے۔ اس کی مثال ثواب کی امید رکھنے والے کو نماز عید کا حکم دینا ہے، ماوردی کہتے ہیں کہ کیا یہ امر لازم حقوق میں سے ہے یا جائز حقوق میں سے؟ دونوں رائیں ہیں، اس لئے کہ شافعیہ کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ عید کی نماز مسنون ہے یا فرض کفایہ؟ اگر اس کو مسنون قرار دیا جائے تو یہ امر مستحب قرار پائے گا، اور اگر فرض کفایہ مانا جائے تو یہ امر لازم قرار پائے گا (۱)۔

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۴۳، ۲۴۴۔

دوم: حقوق کی تقسیم نفع کے عموم وخصوص کے اعتبار سے (۲):

۱۱ - فقہاء حنفیہ نے نفع کے عموم وخصوص کے لحاظ سے حقوق کی چار قسمیں کی ہیں:

خالص حق اللہ، خالص حق العبد، حق اللہ اور حق العبد دونوں ہوں مگر حق اللہ غالب ہو، دونوں حق ہوں مگر حق العبد غالب ہو۔

قسم اول: خالص حق اللہ:

۱۲ - حق اللہ وہ ہے جس سے سارے عالم کا نفع متعلق ہو، اس میں کسی کی تخصیص نہ ہو، یہ افراد اور جماعتوں کے مجموعہ پر عائد ہوتا ہے، اس حق کی نسبت اللہ کی طرف بطور تعظیم ہے، یا اس لئے تاکہ کوئی جابر و ظالم اس کو اپنے لئے خاص نہ کرے، مثلاً بیت اللہ کی حرمت، جس سے سارے عالم کی مصلحت وابستہ ہے، اس لئے کہ وہ دنیا کے تمام انسانوں کی نمازوں کا قبلہ اور آخری مرجع ہے، اسی طرح حرمت زنا، اس سے بھی نفع عام یعنی نسب کی حفاظت اور عصمت وعفت کا تحفظ وابستہ ہے۔

حق کی نسبت اللہ کی طرف محض بطور تعظیم ہے، اس لئے کہ اللہ کی ذات کسی شئ سے فائدہ اٹھانے سے بالاتر ہے، اس معنی میں کوئی چیز

(۱) الاختیار لتعلیل المختار تحقیق ڈاکٹر محمد طموم ۱/ ۲۲۹، الہدایہ للمرغینانی ۳/ ۲۲۷-۲۲۹، فتح القدیر لابن الہمام ۲/ ۸۵-۸۷، الشرح الصغیر للدردیر اور اس کی شرح بلغۃ السالک لاقرب المسالک للشیخ الصاوی ۱/ ۲۴۸ طبع الحلبی ۱۳۷۲ھ، ۱۹۵۲ء، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۲۹۴، ۲۹۷۔

(۲) دیکھئے: کشف الأسرار ۴/ ۱۳۴، ۱۳۵، التلویح علی التوضیح لمتن التنقیح ۱/ ۱۵۰، ۱۵۱ طبع صبیح۔

حق اللہ نہیں بن سکتی، اس لئے کہ نفع وضرر کی اثر پذیری سے اس کی ذات بالاتر ہے۔

اسی طرح بلحاظ تخلیق بھی کسی حق کی نسبت اللہ کی طرف کرنا درست نہیں، اس لئے کہ اس لحاظ سے تمام چیزیں یکساں ہیں، بلکہ اس کی نسبت اللہ کی طرف محض اس کی عظمت شان، قوت نفع، اور کثرت فضل کے اظہار کے لئے ہے کہ اس سے سارے لوگ نفع اندوز ہوں، ورنہ تخلیق کے لحاظ سے تو ہر چیز کی نسبت اللہ کی طرف کی جاسکتی ہے، ارشاد ربانی ہے: "وَلِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ"(۱) (اور اللہ ہی کی ملک ہے جو کچھ بھی آسمانوں میں ہے اور جو کچھ بھی زمین میں ہے)۔

خالص حقوق اللہ کی قسمیں:

۱۳ - حنفیہ کے نزدیک خالص حقوق اللہ کی بھی آٹھ قسمیں ہیں (۲):

الف۔ خالص عبادت، مثلاً ایمان، نماز، روزۂ رمضان، یہ عاقل، بالغ، مکلّف پر واجب ہیں، مال کی زکاۃ بھی حنفیہ کے نزدیک خالص عبادات میں داخل ہے، اس لئے کہ اس کا ذکر نماز اور روزہ کے ساتھ آیا ہے، اور اس کا شمار ارکان اسلام میں کیا گیا ہے، ارشاد نبوی ہے: **"بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان"**(۳) (اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے، اس بات کی شہادت کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں، نماز قائم کرنا، زکاۃ دینا، حج کرنا، اور رمضان کے

(۱) سورۂ نجم / ۳۱۔

(۲) کشف الأسرار ۴/ ۱۳۵۔

(۳) حدیث: "بني الإسلام على خمس......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۴۹ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۵، طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

روزے رکھنا)۔

ب۔ ایسی عبادت جس میں مئونۃ نفقہ کی ذمہ داری کا معنی بھی شامل ہو، مثلاً صدقہ فطر، اسی طرح جمہور فقہاء کے نزدیک مال کی زکاۃ(۱)۔

مؤنۃ وہ ذمہ داری ہے جس کا نفع فقراء ومساکین اور دیگر مستحقین کو پہنچتا ہے، جن کا ذکر اس آیت کریمہ میں ہے: "إِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ وَالْعٰمِلِيْنَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِيْنَ وَفِي سَبِيْلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِيْلِ"(۲) (صدقات (واجبہ) تو صرف غریبوں اور محتاجوں اور کارکنوں کا حق ہیں جو ان پر مقرر ہیں، نیز ان کا جن کی دلجوئی منظور ہے، اور (صدقات کو صرف کیا جائے) گردنوں (کے چھڑانے) میں، اور قرض داروں (کے قرضہ ادا کرنے) میں، اور اللہ کی راہ میں، اور مسافروں (کی امداد) میں)۔

(۱) مئونۃ کا معنی بوجھ ہے، اس میں کئی لغات ہیں: ان میں سے ایک فعولہ کے وزن پر (فا کے فتحہ اور ہمزہ کے ضمہ کے ساتھ) ہے اور اس لفظ سے اس کی جمع مئونات ہے، مأنت القوم أمأنهم (دونوں ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ) یعنی میں نے لوگوں کا نفقہ برداشت کیا۔

دوسری لغت مُؤْنة (میم کے ضمہ اور ہمزہ کے سکون کے ساتھ) ہے، شاعر کہتا ہے: أميرها مؤنته خفيفة (اس کے امیر کے اخراجات کم ہیں)، اس کی جمع مؤن ہے، جیسے غرفة اور غرف ہے۔

تیسری لغت مُوْنة (واؤ کے ساتھ) ہے، جمع مُوَن ہے، جیسے سورة کی جمع سُوَر ہے، اسی سے کہتے ہیں: مانه يمونه، قال کے باب سے (المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر ۲/ ۸۰۶)۔

مؤنۃ: نفقہ کی وہ ذمہ داری ہے جو انسان اپنے زیر ولایت اہل وعیال کے لئے اٹھاتا ہے، اہل کوفہ کہتے ہیں: مأونة مفعلة کے وزن پر ہے، نہ کہ مفعولة کے وزن پر، چنانچہ ان میں سے بعض کی رائے یہ ہے کہ أون سے ماخوذ ہے، جس کا معنی بوجھ ہے، اور ایک قول ہے کہ یہ أين سے ماخوذ ہے (التعریفات لأبی الحسن علی بن محمد بن علی الجرجانی)۔

(۲) سورۂ توبہ / ۶۰۔

صدقہ فطر میں مئونہ کا معنی موجود ہے، اس لئے کہ صدقہ فطر انسان پر خود اپنی ذات اور دیگران اشخاص کے سبب واجب ہوتا ہے جن کے اخراجات وہ برداشت کرتا ہے اور جن کا وہ ولی ہے۔

اور چونکہ اس کا وجوب صدقہ نکالنے والے پر دوسرے کی وجہ سے ہوتا ہے، اس لئے یہ خالص عبادت نہیں ہے، بلکہ اس میں مئونہ کا معنی ہے، کیونکہ خالص عبادت غیر کے سبب سے واجب نہیں ہوتی [1]۔

جمہور فقہاء کے نزدیک مال کی زکاۃ میں مئونہ کا معنی پایا جاتا ہے، اس لئے کہ یہ انسان پر اس کی ذات سے الگ ایک خارجی سبب سے واجب ہوتی ہے، اور وہ اس کا ایسے مال کا مالک ہونا ہے جس میں زکاۃ کے وجوب کی تمام شرائط پائی جائیں، نیز یہ اللہ کے شکرانہ کے طور پر واجب ہے کہ ضرورت سے زائد مال اس کے پاس باقی رہا اور ہلاکت سے محفوظ رہا۔

اسی طرح زکاۃ اور صدقہ فطر دونوں ہی سے فقراء ومساکین اور دیگر مستحقین زکاۃ کا تعاون ہوتا ہے۔

ج۔مئونہ جس میں عبادت کا معنی ہو، مثلاً زرعی پیداوار اور پھلوں کی زکاۃ جو کاشتکار پر ان کی شرائط کے مطابق بقدر عشر یا نصف عشر واجب ہے، یہ مئونہ اس لئے ہے کہ یہ زمین کی پیداوار یعنی کھیتی اور پھل کا ایک مقررہ شرعی حق ہے جو پیداوار کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، یہ دراصل اللہ کے فضل کا اعتراف ہے، اس لئے کہ اگانے اور رزق دینے والی ذات بس اللہ ہی کی ہے، قرآن پاک میں ارشاد ہے: ''أَمَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِّنَ السَّمَآءِ مَآءً فَأَنْبَتْنَا بِهٖ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَاكَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوْا شَجَرَهَا'' [2] (آیا یہ بہت بہتر ہیں یا وہ ذات جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا، اور تمہارے لئے آسمان سے پانی اتارا اور اس کے ذریعہ سے بارونق باغ اگائے (ورنہ) تم سے تو ممکن نہ تھا کہ ان کے درختوں کو اگاؤ)۔

(۱) مئونہ ہی اصل ہے، اس قسم میں عبادت کا پہلو تابع ہے۔

(۲) سورۂ نمل ر۶۰۔

اور اس میں چند وجوہ سے عبادت کا معنی بھی پایا جاتا ہے، ان میں سے بعض یہ ہیں:

ا۔ یہ حق ابتداء میں صرف مسلمانوں پر واجب ہوتا ہے، غیر مسلم کاشتکار پر ابتداء میں واجب نہیں ہوتا، اور عبادت کا مکلّف کوئی غیر مسلم نہیں ہوسکتا۔

۲۔ یہ حق مستحقین صدقات میں سے مقررہ جماعت کو دیا جاتا ہے، سلطان کے لئے جائز نہیں کہ وہ اغنیاء کو یہ رقم دے [1]۔

د۔مئونہ جس میں سزا کا معنی ہو، مثلاً زرعی اراضی پر خراج، یہ متعین حق اراضی پر مقرر کیا جاتا ہے، اور اس کا سبب اراضی کا قابل کاشت ہونا اور ان کا غیر مسلم مالکان کے پاس باقی رہنا ہے۔

یہ مئونہ اس لئے ہے کہ زمین کا تعلق اہل اسلام میں ان مجاہدین کے ساتھ باقی رہتا ہے جو خراج کا مصرف ہیں، اور سزا اس لئے ہے کہ زراعت کی وجہ سے آدمی جہاد سے کٹ جاتا ہے، اس لئے کہ خراج کا تعلق اراضی سے اس شرط کے ساتھ ہے کہ کاشت ممکن ہو، اور اس میں مشغول ہونا دنیا کو آباد کرنا اور جہاد سے اعراض کرنا ہے، اور یہ شرعاً ذلت کا سبب ہے، لہٰذا خراج اصل میں ذلت ہے [2]۔

ھ۔عبادت اور سزا کے درمیان دائر حقوق، اور یہ کفارات ہیں،

(۱) جس پر عشر واجب ہو اس سے اگر سلطان عشر وصول نہ کرے تو جائز ہے، خواہ وہ شخص مالدار ہو یا فقیر، البتہ اگر وہ شخص فقیر ہو تو سلطان پر کوئی ضمان نہیں ہوگا، لیکن اگر وہ شخص مالدار ہو تو سلطان پر واجب ہوگا کہ فقراء کے لئے عشر کے بقدر مال خراج کی مد سے صدقہ کی مد میں داخل کرے۔ یہ پانچویں قاعدہ میں ہے: رعیت پر امام کے تصرفات مصلحت کے ساتھ مربوط ہیں (الأشباہ والنظائر لابن نجیم ر ص ۱۲۴ طبع الحلبی ۱۳۸۷ھ، ۱۹۶۸ء)۔

(۲) تیسیر التحریر ۲ر۱۷۸۔

مثلاً کفارہ ظہار، رمضان میں عمداً روزہ توڑنے کا کفارہ، قسم توڑنے کا کفارہ، کفارہ ایک سزا ہے، اس لئے کہ یہ شرعاً ممنوع کے ارتکاب سے بطور بدلہ واجب ہوتا ہے۔

اسی طرح کفارہ میں سزا کا معنی وجوب فعل ہے، اور کفارات میں عبادت کا معنی ادائیگی کے لحاظ سے ہے، اس لئے کہ اس کی ادائیگی عبادت ہی کی کسی نوع مثلاً روزہ، کھانا کھلانے اور غلام آزاد کرنے کے ذریعہ ہوتی ہے۔

البتہ رمضان میں عمداً روزہ توڑنے کے کفارہ میں سزا کا پہلو غالب ہے، اس لئے کہ عمداً روزہ توڑنے میں کسی طرح کی اباحت کا شبہ نہیں، اور جب عمداً روزہ توڑنے والے کی جنایت کامل ہے، تو اس کا تقاضا تھا کہ اس پر مرتب ہونے والی جزا خالص سزا ہو، لیکن اس کو چھوڑ دیا گیا، اس لئے کہ جنایت اس لحاظ سے ناقص ہے کہ روزہ توڑنے والا اللہ کے حق ثابت کو باطل نہیں کرتا بلکہ حق کو اس کے مستحق تک پہنچانے سے گریز کرتا ہے، اس لئے زجر خالص سزا نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی یہ کوتاہی اس کی کمزوری اور واجب کی ادائیگی پر قادر نہ ہونے کے سبب ہے، یہ تسلیم کرنے کے باوجود کہ اس کا عمل غلط اور قبیح ہے۔

اس کے علاوہ دیگر کفارات میں سزا کا معنی تابع ہے[1]۔

و۔ خالص سزا، یہ حدود ہیں، مثلاً چوری کی حد، شراب نوشی کی حد اور زنا کی حد۔

ز۔ ناقص سزا، یہ قاتل کا وراثت سے محروم ہونا ہے، بشرطیکہ بالغ وارث اپنے مورث کو قتل کردے، یہ ناقص اس لئے ہے کہ قاتل کو کسی جسمانی تکلیف یا مالی نقصان کا سامنا کرنا نہیں پڑتا، بلکہ صرف ترکہ میں حق ملک سے اس کو روک دیا جاتا ہے، اس لئے یہ دراصل مکمل سزا

(۱) شرح التلویح علی التوضیح ۲؍۱۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

نہیں ہے، بلکہ یہ قتل کی اصلی سزا کے ساتھ ایک اضافی سزا ہے، خواہ قتل جان بوجھ کر کیا ہو یا غلطی سے، اس لئے کہ اس کا مقصد قاتل کو اپنی خواہش پوری کرنے سے محروم کرنا اور اس کے جلد میراث حاصل کرنے کی کوشش کو ناکام بنانا ہے، اس لئے کہ جو شخص کسی چیز کو وقت سے قبل حاصل کرنا چاہتا ہے اس کو اس سے محروم کر کے سزا دی جاتی ہے[1]۔

ح۔ قائم بالذات حق جو اللہ تعالیٰ کے لئے براہ راست ثابت ہو، مثلاً مال غنیمت کا پانچواں حصہ، ارشاد ربانی ہے: "وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللّٰهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعٰنِ، وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ"[2] (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بہ طور غنیمت حاصل ہو سو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول کے لئے اور (رسول کے) قرابت داروں کے لئے اور یتیموں کے لئے اور مسکینوں کے لئے اور مسافروں کے لئے ہے، اگر تم اللہ پر اور اس چیز پر ایمان رکھتے ہو جسے ہم نے اپنے بندہ (محمدؐ) پر نازل کیا تھا فیصلہ کے دن جس دن کہ دونوں جماعتیں مقابل ہوئیں اور اللہ ہی ہر شی پر پوری قدرت رکھنے والا ہے)۔

نیز مثلاً زمین اور سمندر سے نکلنے والی معدنیات، پٹرول اور پتھر والے کوئلے وغیرہ کا پانچواں حصہ۔ یہ حق بذات خود اس لئے قائم ہے کہ اس کا تعلق کسی شخص کے ذمہ سے نہیں ہوتا ہے اور نہ یہ کسی شخص کی ملکیت میں داخل ہونے کے بعد زکاۃ یا صدقہ کی طرح بطور تبرع نکالا جاتا ہے، اور یہ اس بنا پر کہ اللہ کے راستے میں جہاد اور قتال اللہ کا

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم، قاعدہ: ۱۵، ص ۱۵۹، تیسیر التحریر ۲؍۱۷۹۔

(۲) سورۂ انفال ؍۴۱۔

حق ہے، اس لئے کہ یہ اعلاء کلمۃ اللہ اور اشاعت دین کا ذریعہ ہے، اور یہ دعوت اسلامی کو درپیش موانع کے ازالہ کے ذریعہ ہوتا ہے، اور چونکہ مسلمانوں کا مددگار صرف اللہ تعالیٰ ہے، کیونکہ وہ فرماتا ہے: ”يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِنْ تَنْصُرُوا اللّٰهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ“[۱] (اے ایمان والو! اگر تم اللہ کی مدد کروگے تو وہ تمہاری مدد کرے گا اور تمہارے قدم جمائے گا) اس لئے سارا مال غنیمت بھی اللہ ہی کا حق ہے، پھر اللہ ہی نے مجاہدین کے لئے مال غنیمت میں حق مقرر فرمایا، اور غنیمت کے پانچ حصوں میں چار حصے ان کو مرحمت فرمادیئے اور صرف پانچواں حصہ حق اللہ کے طور پر اس کی ملکیت میں باقی رہا، اس طرح یہ بذات خود پاک ہے، کیونکہ یہ دوسرے کو پاک کرنے کا ذریعہ نہیں ہے، لہٰذا یہ اپنے اندر کوئی گندگی یا گناہ نہیں رکھتا ہے، اور اسی لئے خود رسول اور آل رسول کے لئے بھی غنیمت کے پانچویں حصہ سے کھانا جائز قرار دیا گیا، جب کہ اس کے برخلاف اموال زکاۃ وصدقات ان کے لئے جائز نہیں۔

اسی لئے حاکم کے لئے جائز ہے کہ جو معدن یا تیل دریافت کرے اور زمین سے اس کو برآمد کرے اسی کو وہ چیز بخش دے اگر وہ محتاج اور مستحق زکاۃ ہو، اسی طرح فقراء ومساکین کے علاوہ دیگر اشخاص کو بھی یہ پانچواں حصہ دینا جائز ہے، اس لئے کہ یہ نہ صدقہ ہے، نہ عبادت، نہ مئونۃ، نہ سزا، کیونکہ یہ لوگوں کے اموال سے نکالا نہیں گیا کہ مذکورہ صفات میں سے کوئی صفت اس میں پیدا ہوجائے، یہ تو اللہ کی ملک میں باقی ہے، ظاہراً بھی اور باطناً بھی، حقیقی طور پر بھی اور حکمی طور پر بھی۔

قسم دوم: خالص حق العبد:

۱۴- خالص حق العبد وہ ہے جس کا نفع متعین شخص کے ساتھ خاص ہو، مثلاً لوگوں کے مالی حقوق، یا مال سے متعلق حقوق جیسے حق دیت، یا دَین وصول کرنے کا حق، مال مغصوب واپس لینے کا حق اگر غصب کردہ سامان موجود ہو، یا مال کے مثل یا اس کی قیمت لینے کا حق اگر وہ سامان ضائع ہوچکا ہو، اسی طرح دوسرے کے لئے کسی کے مال کا حرام ہونا اس کا ذاتی حق ہے تاکہ اس کے لئے اپنے مال کی حفاظت وصیانت ممکن ہو، یہی وجہ ہے کہ اگر وہ اجازت دے دے یا دوسرے کو اپنے مال کا مالک بنا دے تو اس کا مال دوسرے کے لئے حلال ہوجائے گا۔

(۱) سورۂ محمد/۷۔

قسم سوم: حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں مگر حق اللہ غالب ہو:

۱۵- اس کی مثال حد قذف ہے، جس پر تہمت لگائی گئی ہے اس کی طرف سے مقدمہ پیش کیے جانے اور حد کا ثبوت مل جانے کے بعد تہمت لگانے والے پر حد واجب ہوگی[۱]۔

حد قذف میں بندہ کا حق اس لئے ہے کہ تہمت زنا کی وجہ سے انسان کی دینداری اور عزت وآبرو کو ٹھیس پہنچتی ہے، اور حق اللہ اس طرح ہے کہ تہمت زنا کھلے عام عزت وآبرو کے ساتھ کھلواڑ کرنا ہے جس سے بے حیائی پھیلتی ہے، اور آداب اسلامی کو نقصان پہنچانے والے الفاظ کی اشاعت ہوتی ہے، اور حق اللہ اس لئے غالب ہے تاکہ تہمت لگانے والے پر اقامت حد کو یقینی بنایا جاسکے، کیونکہ اس نے تہمت زدہ شخص اور معاشرہ دونوں کے ساتھ زیادتی کی، اور اس لئے بھی تاکہ تہمت زدہ شخص کو اپنے حق سے دستبردار ہونے، یا

(۱) معاملہ حاکم تک پہنچانے اور اس کو تہمت کی اطلاع دینے سے قبل یہ انسان کا خالص حق رہتا ہے، یہی وجہ ہے کہ وہ اس کی شکایت حاکم تک پہنچانے کا بھی اختیار رکھتا ہے، اور نہ پہنچانے کا بھی، اور اپنے حق سے دستبردار ہوجانے کا بھی۔

مصالحت پر تیار ہونے، یا خود حد کو نافذ کرنے سے روکا جاسکے۔حق اللہ کے غالب ہونے کی بنیاد پر درج ذیل احکام مرتب ہوتے ہیں:

الف۔سزا کا تداخل، اس معنی میں کہ اگر کوئی شخص ایک جماعت پر ایک یا چند کلمات سے تہمت لگائے تو اس پر صرف ایک ہی حد جاری ہوگی۔

ب۔اس میں وراثت جاری نہ ہوگی۔

ج۔تہمت زدہ شخص کے معاف کرنے سے حد ساقط نہ ہوگی۔

د۔غلامی کی وجہ سے سزا آدھی ہوجائے گی، ارشاد باری ہے: "فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ"(1) (پھر اگر وہ (بڑی) بے حیائی کا ارتکاب کریں تو ان کے لئے اس سزا کا نصف ہے جو آزاد عورتوں کے لئے ہے)۔

ھ۔حد نافذ کرنے کا اختیار امام کو حاصل ہوگا۔

قسم چہارم: حق اللہ اور حق العبد دونوں ہوں مگر حق العبد غالب ہو:

۱۶- مثلاً جان بوجھ کر ظلماً قتل کرنے والے سے قصاص لینے کا حق، اس میں اللہ کا بھی حق ہے، اس لئے کہ یہ پورے معاشرہ کی حق تلفی اور خلق خدا اور اس بندۂ خدا کے ساتھ زیادتی ہے جس کا ناحق خون بہانا حرام ہے، اور اللہ کو بندے پر حق بندگی حاصل ہے، اس لئے کہ وہ کہتا ہے: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ"(2) (اور میں نے تو جنات اور انسان کو پیدا ہی اسی غرض سے کیا ہے کہ میری عبادت کیا کریں)۔

اور قصاص میں بندہ کا بھی حق ہے، وہ اس طرح کہ قتل عمد اس کی ذات پر براہ راست ظلم ہے، اس لئے کہ مقتول کو بذات خود زندہ

(1) سورۂ نساء/۲۵۔

(2) سورۂ ذاریات/۵۶۔

رہنے اور زندگی سے نفع اٹھانے کا حق حاصل تھا، لیکن قاتل نے اس کو اس حق سے محروم کردیا، اسی طرح یہ اولیاء مقتول کے ساتھ بھی زیادتی ہے، کیونکہ اس نے ان کو اپنے مورث کی نگہداشت اور اس کی زندگی سے مستفید ہونے کے حق سے محروم کردیا، اس طرح قتل عمد عبد اور معبود دونوں کی حق تلفی ہے، اس لئے نظام قصاص کی مشروعیت میں دونوں ہی کے حقوق کی بقا وتحفظ ہے، اور اسی کے ذریعہ دنیا سے فساد کا خاتمہ ممکن ہے، اور اس میں اللہ تعالیٰ کے اس قول کی تصدیق ہے: "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يّٰأُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ"(1) (اور تمہارے لئے اے اہل فہم (قانون) قصاص میں زندگی ہے تاکہ تم پرہیزگار بن جاؤ)۔

مگر حق العبد اس میں غالب ہے، اس لئے کہ مقتول کے ولی کو دعوی قصاص عدالت میں پیش کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہے، اور مطالبہ قصاص اور مجرم قاتل کے خلاف عدالتی فیصلہ کے بعد اپنے حق سے دستبردار ہونے یا مال کے عوض یا بلاعوض مصالحت کرنے کا بھی اختیار ہے، اسی طرح اگر وہ قاتل کے خلاف اپنے طور پر قصاص کی کارروائی کرنا چاہے، اور اس کی صحیح انجام دہی کا اسے اعتماد ہو تو یہ حق بھی اس کو حاصل ہے، مگر اس کے لئے حاکم کی اجازت ضروری ہے، تاکہ وہ حاکم کا کام از خود انجام دینے والا نہ ہوجائے، لیکن اگر بلا اجازت کردے تو عمل قصاص برمحل ہونے کی بنا پر درست ہوگا، لیکن وہ تعزیر کا مستحق ہوگا(2)۔

حق العبد کے وجود وعدم کے اعتبار سے حقوق کی تقسیم:

۱۷- فقہاء مالکیہ (3) نے حق العبد کے وجود وعدم کے لحاظ سے

(1) سورۂ بقرہ/۱۷۹۔

(2) تیسیر التحریر ۲/ ۱۷۴، ۱۸۲۔

(3) تہذیب الفروق والقواعد السنیۃ فی الأسرار الفقہیہ للشیخ محمد علی بن الشیخ حسین

حقوق کی دو بنیادی قسمیں کی ہیں:

۱- خالص حق اللہ، مثلاً ایمان لانا اور کفر کا حرام ہونا۔

۲- خالص حق العبد، پھر انہوں نے حق العبد کی تین قسمیں کی ہیں:

اول: اللہ پر بندہ کا حق اور اللہ کے لئے اس کی عبادت کرنے کا لازمی نتیجہ، اور وہ یہ ہے کہ اللہ اس کو جنت میں داخل کرے اور جہنم سے نجات دے [۱]۔

دوم: حق العبد فی الجملہ یعنی ایسا امر جس سے اس کی دنیا وآخرت کے مصالح درست ہوں، مثلاً شراب کا حرام ہونا۔

سوم: بندہ کا حق دوسرے بندوں پر یعنی دوسروں کے ذمہ جو اس کے واجبات اور حقوق ہوں جیسے دین اور مبیع کی قیمت [۲]۔

تمام حقوق میں اللہ کا بھی حق ہوتا ہے اور بندے کا حق بھی:

۱۸- کوئی شرعی حکم اللہ کے حق سے خالی نہیں ہے، یہ تعبد کی جہت ہے، اس لئے کہ اللہ کا حق بندوں پر یہ ہے کہ اس کی عبادت کریں، اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں، اور اس کی عبادت اس کے اوامر کی تعمیل اور نواہی سے مکمل پرہیز کرنا ہے۔

اس لئے جو بظاہر معلوم ہو کہ یہ محض بندہ کا حق ہے وہ بھی علی الاطلاق ایسا نہیں ہے، بلکہ دنیوی احکام میں حق العبد کے غلبہ کی بنا پر وہ خالص حق العبد معلوم ہوتا ہے۔

= مفتی المالکیہ ۱/ ۱۵۷۔

(۱) عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری ۲۱/ ۱۷۷ طبع المطبعۃ الامیریہ مصر۔

(۲) حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے یہاں اس تقسیم کے لئے دیکھئے: تہذیب الفروق ۱/ ۱۵۷، الموافقات ۲/ ۳۱۷، ۳۱۸، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۲۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اسی طرح ہر شرعی حکم میں بندے کا حق بھی موجود ہے، خواہ فوراً ہو یا بعد میں، اس لئے کہ شریعت کی بنیاد بندوں کے مصالح پر ہے، اسی لئے حدیث میں آیا ہے: "**حق العباد علی اللہ إذا عبدوہ ولم یشرکوا بہ شیئا أن لا یعذبھم**" [۱] (اللہ پر بندوں کا حق یہ ہے کہ جب وہ اس کی عبادت کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں تو وہ ان کو عذاب نہ دے)۔

حق اللہ کی تفسیر عام طور پر علماء یہ بیان کرتے ہیں کہ جس حکم کے بارے میں شرعی طور پر یہ سمجھ میں آتا ہو کہ اس میں مکلّف کو کوئی اختیار نہیں ہے، وہ حق اللہ ہے، خواہ اس معنی کا ادراک عقل سے ہو یا نہ ہو۔

اور حق العبد وہ ہے جس کا تعلق دنیا میں اس کے مصالح سے ہوتا ہے، اگر اس کا تعلق مصالح اخرویہ سے ہو تو اس پر حق اللہ کا اطلاق ہوگا۔

علماء کے نزدیک تعبد کا مطلب یہ ہے کہ کسی حکم کی خاص طور پر عقلی توجیہ ممکن نہ ہو۔

عبادات کا اصل تعلق حق اللہ سے اور عادات کا اصل تعلق حقوق العباد سے ہے [۲]۔

عز بن عبد السلام کہتے ہیں کہ حقوق اللہ کی تین قسمیں ہیں:

اول: خالص اللہ کا حق، جیسے اللہ تعالیٰ کی معرفت اور اس پر مبنی احوال، اور جن چیزوں پر ایمان لانا واجب ہے ان پر ایمان لانا، جیسے پیغمبروں کی بعثت، آسمانی کتابوں کا نزول، شرعی احکام وقوانین، حشر ونشر اور ثواب وعقاب پر ایمان رکھنا۔

(۱) حدیث: "حق العباد علی اللہ......" کی تخریج فقرہ نمبر ۳ کے تحت گذر چکی۔

(۲) الموافقات للشاطبی ۲/ ۳۱۷، ۳۱۸ طبع المکتبۃ التجاریہ مصر، شائع کردہ دار المعرفہ بیروت۔

دوم: حقوق اللہ اور حقوق العباد سے مرکب حق، جیسے زکاۃ، صدقات، کفارات، مندوب اموال، قربانی، ہدی، وصایا اور اوقاف وغیرہ، یہ ایک لحاظ سے اللہ کی عبادت ہیں اور ایک لحاظ سے بندوں کے نفع کی چیز ہیں، مگر ان کا غالب مقصد بندوں کا نفع اور ان کی اصلاح ہے، اس لئے کہ مذکورہ صورتوں میں مال خرچ کرنے والے کو ثواب ملتا ہے، اور لینے والے کو سہولت حاصل ہوتی ہے۔

سوم: حقوق اللہ، حقوق الرسول اور حقوق العباد کا مجموعہ، یا دوسرے لفظوں میں ایسی قسم جس میں تینوں حقوق داخل ہوں۔

اس کی چند مثالیں ہیں: ان میں سے ایک اذان ہے، اس میں تینوں حقوق موجود ہیں، تکبیر اور وحدانیت کی شہادت حق اللہ ہے، رسالت کی شہادت حق الرسول ہے، اور حق العباد یہ ہے کہ عورتوں اور منفرد نمازیوں کے لئے اوقات نماز کے شروع ہوجانے کی اطلاع ہے، اور مقتدیوں کو جماعت میں آنے کی دعوت ہے [1]۔

اگر چند حقوق کو ایک ساتھ ادا کرنا دشوار ہوتو ان میں سے بعض کو بعض پر مقدم کرنا اگر ایسا ممکن ہو:

۱۹ - امام زرکشی نے کہا کہ اگر اللہ کے حقوق جمع ہوجائیں تو اس کی چند قسمیں ہیں:

الف۔ حقوق باہم متعارض ہوں، اس صورت میں زیادہ مؤکد حق کو مقدم کیا جائے گا۔

مثلاً نماز کے بالکل آخری وقت میں جب کہ اس وقت کی نماز کے علاوہ کسی نماز کی گنجائش نہ ہو، تو اس کو سنن پر اور قضا شدہ نماز پر مقدم کرنا، البتہ اگر وقت میں اس وقت کی اور فوت شدہ دونوں نمازوں کو ادا کرنے کی گنجائش ہوتو ترتیب کی رعایت کرتے ہوئے فوت شدہ نماز کی ادائیگی مقدم ہوگی۔

اسی طرح جن نوافل کو باجماعت پڑھنا مشروع ہے، وہ عام سنن ونوافل سے مقدم ہوں گی، مثلاً عیدین کی نماز سنن پر مقدم ہے، ہاں تراویح کے مقابلے میں اصح قول کے مطابق سنن موکدہ مقدم ہیں (اسی طرح اصح قول کے مطابق سنن مؤکدہ کو مطلق نوافل پر اور وتر کو فجر کی دو رکعت سنت پر مقدم کرنا ہے)، زکاۃ کا صدقہ نافلہ پر، واجب روزہ کا نفل روزہ پر، اور واجب عبادت کا غیر واجب پر مقدم کرنا، اگر مسافر کو نماز کے آخر وقت تک پانی کے ملنے کا یقین ہوتو اول وقت میں تیمّم سے نماز پڑھنے کے مقابلے میں پانی کے انتظار میں نماز کو مؤخر کرنا افضل ہے۔

اگر کوئی شخص لوگوں میں سب سے مستحق شخص کے لئے پانی کی وصیت کرے تو غسل میت کو دیگر چیزوں پر مقدم کیا جائے گا، اسی طرح نجاست کو دھونا حدث کے دور کرنے پر مقدم ہوگا، اس لئے کہ اس کا کوئی بدل نہیں ہے، غسل جنابت اور غسل حیض میں تین اقوال ہیں: اول: غسل جنابت مقدم ہوگا۔ دوم: غسل حیض مقدم ہوگا۔ سوم: دونوں برابر درجے کے ہیں، اس لئے قرعہ اندازی کی جائے گی، میت کو غسل دینے کی وجہ سے غسل کرنا، اور غسل جمعہ دیگر اقسام کے غسل پر مقدم ہوں گے، مگر ان دونوں میں سے کون مقدم ہوگا اس میں دو اقوال ہیں: اہل عراق نے غسل میت کی وجہ سے غسل کرنے کو غسل جمعہ پر مقدم کرنے کو صحیح قرار دیا ہے، اس لئے کہ امام شافعی نے غسل میت کی وجہ سے غسل کے وجوب کو حدیث کے صحیح ہونے پر معلق کیا ہے [1]، جب کہ اہل خراسان نے اور ان کی اتباع میں نووی

---

(۱) قواعد الأحکام للعز بن عبد السلام ص ۱۲۹۔

(۱) حدیث: ”من غسل میتا فلیغتسل، ومن حملہ فلیتوضأ......“ کی روایت ترمذی (۳۰۹/۳ طبع الحلبی) اور ابن ماجہ (۴۷۰/۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، مگر ابن ماجہ نے دوسرے جز کا ذکر نہیں کیا ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن ہے۔

نے غسل جمعہ کے مقدم کرنے کو صحیح کہا ہے، اس لئے کہ اس کی احادیث صحیح ہیں (۱)۔

اسی ذیل میں یہ قاعدہ بھی آتا ہے کہ عبادت کی ذات سے متعلق فضیلت کی رعایت محل عبادت سے متعلق فضیلت کی رعایت سے اولیٰ ہے۔

ب۔ برابر درجہ کے حقوق جن میں کوئی وجہ ترجیح نہ ہو، مثلاً کسی کے ذمہ دو رمضان کے فوت شدہ روزے ہوں، ان میں جس کو چاہے پہلے ادا کرے، اسی طرح بہت زیادہ بوڑھے شخص کے ذمہ دو رمضان کے روزوں کا فدیہ واجب ہو، اسی طرح کسی پر دو نذر کی دو بکریاں واجب ہوں اور اسے ایک ہی بکری میسر ہو، یا کوئی ایک یا متعدد نذروں میں حج یا عمرہ کی نذر مانے تو جس کو چاہے پہلے ادا کرے۔

ج۔ حقوق میں فرق ہو تو راجح کو مقدم کیا جائے گا، مثلاً احرام میں واجب دم اور واجب زکاۃ ایک بکری میں جمع ہو جائیں تو زکاۃ ادا کرنا بہتر ہے، اسی طرح زکاۃ تجارت اور فطرہ کسی ایسے مال سے بیک وقت متعلق ہو جائیں جو دونوں کے لئے ناکافی ہو تو فطرہ کی ادائیگی بہتر ہے، اس لئے کہ ان دونوں کا تعلق عین سے ہے۔

اسی طرح اگر کسی پر کفارہ ظہار اور کفارہ قتل دونوں واجب ہوں، اور اس کے اندر ان میں سے ایک کے لئے بطور کفارہ مساکین کو کھانا کھلانے کی اہلیت موجود ہو اور ہم قتل میں کھانا کھلانے کی اجازت دیں تو ظہار کی طرف سے کھانا کھلانا بہتر ہے۔

(۱) حدیث: "غسل الجمعة واجب على كل محتلم" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۵۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۵۸۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں، نیز دیکھئے: فتح الباری ۲/ ۲۸۴، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۶، صحیح مسلم بشرح النووی ۶/ ۱۳۰، ۱۳۱، سنن ترمذی ۲/ ۲۷۸، ۲۷۹، سنن ابی داؤد بشرحہ المنہل العذب ۳/ ۱۹۸، ۲۰۱، سنن ابن ماجہ ۱/ ۳۴۶، نسائی ۳/ ۹۳۔

د۔ حقوق میں فرق ہو (اور کوئی وجہ ترجیح موجود نہ ہو) مثلاً برہنہ شخص کھڑا ہو کر رکوع وسجدہ اور دیگر ارکان کی رعایت کے ساتھ نماز پڑھے، یا ستر عورت کی ممکنہ رعایت کرتے ہوئے بیٹھ کر اشارہ سے نماز ادا کرے، یا دونوں میں اختیار ہے؟ اس میں پہلی رائے زیادہ صحیح ہے۔ اسی طرح کسی نجس مقام پر محبوس شخص نماز کس طرح ادا کرے؟ اس کے حق میں زیادہ درست بات یہ ہے کہ نہ بیٹھے اور نہ سجدہ کرے، بلکہ سجدہ کے لئے صرف اس قدر جھکے کہ اس سے زیادہ جھکنے پر نجاست لگنے کا اندیشہ ہو۔

اور اگر کسی نجس مقام میں ہو اور اس کے پاس کوئی کپڑا موجود ہو تو آیا اس کو بچھا کر برہنہ حالت میں نماز پڑھے یا کپڑا پہن کر پڑھے یا دونوں میں اختیار ہے؟ اس میں تینوں رائیں پائی جاتی ہیں۔ اگر کسی کے پاس صرف ریشم کا کپڑا ہو تو اصح قول کے مطابق اس کو پہن کر نماز پڑھنا واجب ہے، اور کسی مقام پر کئی ننگے جمع ہو جائیں تو ان کے لئے الگ الگ نماز پڑھنا مستحب ہے یا باجماعت، یا ان کو اس باب میں اختیار ہے، یا دونوں برابر درجے میں ہیں؟ اس میں تینوں اقوال موجود ہیں (۱)۔

متعدد انسانی حقوق جمع ہوجانے کی صورت میں بھی زرکشی کا کہنا ہے کہ کبھی یہ مساوی درجے کے ہوتے ہیں مثلاً متعدد بیویوں کے درمیان نفقہ اور باری کا معاملہ، ایک درجہ کے اولیاء نکاح کا مساوی ہونا، مقدمات میں فریقین کے ساتھ حکام کا یکساں سلوک، تقسیم اور اس پر مجبور کرنے کے معاملہ میں مساوات کا لحاظ، اور کسی شئی مباح کی طرف سبقت کرنے والوں کے درمیان مساوات، اور کبھی ان میں سے کوئی کسی پر راجح ہوتا ہے، مثلاً انسان کا ذاتی نفقہ، بیوی اور رشتہ داروں کے نفقہ پر اور بیوی کا نفقہ رشتہ داروں کے نفقہ پر مقدم ہوگا، اسی طرح

(۱) المنثور ۲/ ۶۰، ۶۳، قواعد الأحکام ۱/ ۱۴۴۔

قرض خواہوں کو مقروض کے مال کی فروخت اور ادائیگی دین کی باب میں حق تقدم حاصل ہے، البتہ مدت حجر میں غرماء کے مقابلہ میں انسان کے ذاتی اخراجات اور اہل وعیال کے اخراجات مقدم ہوں گے۔ اسی طرح مجبور کو غیر محتاج پر، صاحب ضرورت کو صاحب حاجت پر، مساجد یا بازاری بیٹھکوں میں پہلے پہنچنے والوں کو اور بائع کے حق کو مشتری کے حق پر تقدم حاصل ہے، وراثت میں تقدیم عصبہ ہونے اور قریب ہونے کی بنیاد پر اور ولایت نکاح میں باپ اور دادا اور پھر عصبہ ہونے کی بنیاد پر حاصل ہوگی، اسی طرح فرد معین کے لئے حق ثابت غیر معین کے لئے حق ثابت پر فوقیت رکھتا ہے، اور اسی لئے شخص معین پر وقف کردہ مال کی زکاۃ واجب ہوتی ہے، جب کہ غیر معین پر وقف کردہ مال کی زکاۃ واجب نہیں ہوتی، عین سے متعلق حق ذمہ سے متعلق حق سے قوی تر ہوتا ہے، اسی وجہ سے سامان کے ذریعہ مفلس سے بیچنے والے کا حق غرماء پر مقدم ہوتا ہے، اسی طرح مرتہن کو مال مرہون میں مقدم کیا جاتا ہے، ایک متعلق والے کو دو متعلق والے پر تقدم حاصل ہے، مثلاً مرہون غلام اگر کوئی جنایت کرے تو جنایت زدہ شخص کا حق مرتہن کے مقابلے میں مقدم ہوگا، اس لئے کہ اس کا غلام کے علاوہ کسی سے تعلق نہیں ہے، جب کہ مرتہن کا حق ذمہ میں ثابت ہے۔

اور اگر کسی جگہ بندہ اور خدا دونوں کے حق جمع ہوجائیں تو زرکشی کہتے ہیں کہ اس کی تین قسمیں ہیں:

الف۔ حق اللہ کی تقدیم یقینی ہے، مثلاً نماز، زکاۃ، روزہ اور حج، بوقت قدرت ان کو تمام دنیوی آسائشوں اور مواقع لذت پر بندہ کی مصلحت اخروی کی وجہ سے مقدم رکھا جائے گا، اسی طرح مستحاضہ متحیرہ سے وطی کی حرمت، اور ہر نماز کے لئے اس پر غسل کا واجب کرنا۔

ب۔ حق العبد کی تقدیم یقینی ہے، مثلاً اِکراہ کی صورت میں کلمۂ کفر کا تلفظ، خارش کی وجہ سے ریشم پہننے کا جواز، اور مرض یا دیگر اعذار کے خوف سے تیمّم کا جواز، اسی طرح جمعہ اور جماعت کے ترک کو جائز کرنے والے اعذار، رمضان میں روزہ نہ رکھنا، اور حج و جہاد وغیرہ، شراب کے علاوہ دیگر نجاستوں سے علاج، قتل قصاص اور قتل ارتداد کے جمع ہونے کی صورت میں قتل قصاص کا مقدم ہونا اور دشمن کے احصار کی وجہ سے احرام کھولنے کا جائز ہونا۔

ج۔ وہ حق جس کی تقدیم میں اختلاف ہے، مثلاً کوئی شخص اس حال میں مرے کہ اس پر زکاۃ اور کسی آدمی کا قرض واجب الاداء ہو تو اس میں تین اقوال ہیں: ایک قول ہے کہ زکاۃ مقدم ہوگی، ایک قول ہے کہ دین مقدم ہوگا، اور ایک قول ہے کہ دونوں برابر ہیں، مگر اصح قول یہ ہے کہ حق اللہ مقدم ہوگا۔

ان ہی میں حج اور کفارہ ہیں، اصح قول یہ ہے کہ حج اور کفارہ مقدم ہوں گے، رافعی ''کتاب الایمان'' میں فرماتے ہیں کہ یہ اقوال مجور کے حق میں جاری نہ ہوں گے، بلکہ عمر بھر آدمی کا حق مقدم ہوگا اور اللہ کا حق مؤخر، مگر ان کی مراد وہ حقوق ہیں جو ذمہ میں واجب ہیں نہ کہ عین سے متعلق حقوق، عین سے متعلق حقوق حیات اور موت دونوں صورتوں میں مقدم ہوں گے، یہی وجہ ہے کہ مال مرہون میں واجب زکاۃ مرتہن کے حق پر مقدم ہے، اگر ترکہ سے آدمی کا دین اور جزیہ دونوں متعلق ہوجائیں تو صحیح قول کے مطابق دونوں مساوی درجہ رکھیں گے، زکاۃ اور جزیہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ جزیہ میں آدمی کا حق غالب ہے، اس لئے کہ وہ دارالاسلام میں رہائش کا معاوضہ ہے، لہٰذا یہ دوسرے انسانی دیون کے مشابہ ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی دوران سال اسلام قبول کرے یا مرجائے تو جزیہ ساقط نہیں ہوتا، جب کہ دوران سال موت کی صورت میں زکاۃ واجب نہیں ہوتی ہے، نیز جزیہ ابتدا ہی میں وسعت کے ساتھ واجب ہوجاتا ہے، جب کہ زکاۃ صرف آخری سال میں واجب ہوتی ہے۔

اور اسی ذیل میں یہ صورت بھی داخل ہے کہ کوئی مضطر سامنے مردار اور دوسرے کا کھانا پائے تو اس میں چند اقوال ہیں: ایک قول یہ ہے کہ مردار کا کھانا مقدم ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ دوسرے کا کھانا کھالینا مقدم ہوگا، تیسرا قول یہ ہے کہ اس کو اختیار ہے۔

ایک صورت یہ بھی ہے کہ اگر اولاد اپنے والد کو مال دے کہ وہ اپنی طرف سے حج کرائے تو باپ پر اس کو قبول کرنا واجب ہے، اسی طرح اگر اس کے لئے اجرت ادا کرے تو بھی ایک روایت کے مطابق باپ پر قبول کرنا واجب ہے، جب کہ کسی انسان کے دین ادا کرنے کے بارے میں قبول کرنا بلا اختلاف واجب نہیں ہے(۱)۔

حقوق کی تقسیم قابل اسقاط ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے:

۲۰ - حق کبھی خالص اللہ کا ہوتا ہے، کبھی خالص بندے کا حق ہوتا ہے، اور کبھی ایک ہی جگہ دونوں حق جمع ہوجاتے ہیں، اور کبھی حق العبد غالب ہوتا ہے اور کبھی حق اللہ غالب ہوتا ہے، جس کی تفصیل ماقبل میں گذر چکی ہے(۲)۔

پھر حقوق اللہ فی الجملہ کبھی خالص عبادات کی قبیل سے ہوتے ہیں، خواہ وہ عبادت مالی ہو، مثلاً زکاۃ، یا بدنی ہو مثلاً نماز، یا بدنی اور مالی دونوں کی جامع ہو مثلاً حج، اور کبھی خالص عقوبات کی صورت میں ہوتے ہیں مثلاً حدود، اور کبھی کفارات کی صورت میں ہوتے ہیں جو عقوبت وعبادت کے درمیان دائر ہوتے ہیں۔

دراصل سارا حق اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہی کا ہے، اس لئے کہ بندہ کا کوئی ایسا حق نہیں جس میں حق اللہ موجود نہ ہو اور وہ حق کو اس کے مستحق تک

(۱) المنثور ۲/ ۶۴، ۶۶، دیکھئے: غایۃ القصوی فی درایۃ الفتوی للبیضاوی ۱/ ۲۵۸، قواعد الاحکام ۱/ ۱۴۲، ۱۴۸۔

(۲) دیکھئے: بحث ''حقوق کی تقسیم نفع کے عموم وخصوص کے اعتبار سے۔

پہنچانے کا اللہ کا حکم ہے۔ کسی حق کو بندہ کے لئے خاص کرنے کا مطلب صرف اتنا ہے کہ بندہ کو اس میں اس لحاظ سے تصرف کرنے کا اختیار ہے کہ اگر وہ اس کو ساقط کردے تو ساقط ہوجائے گا(۱)۔

قابل اسقاط اور ناقابل اسقاط حقوق کی تفصیل درج ذیل ہے:

اول: حق اللہ سبحانہ تعالیٰ:

۲۱ - اصل یہ ہے کہ حقوق اللہ خواہ وہ عبادات ہوں، مثلاً نماز اور زکاۃ، یا سزائیں ہوں، مثلاً حدود، یا سزا وعبادت کے درمیان دائر ہوں، مثلاً کفارات، یا ان کے علاوہ وہ حقوق جو بندہ کے لئے بمقتضائے شریعت ذاتی طور پر ثابت ہوں، مثلاً نابالغ پر حق ولایت، حقوق پدری ومادری، ابوت ونسب میں بیٹے کا حق وغیرہ، ان میں کوئی حق قابل اسقاط نہیں ہے، بندہ ان کو ساقط نہیں کرسکتا، اس لئے کہ وہ حق کا مالک نہیں ہے(۲)۔

اگر کوئی شخص حقوق اللہ میں سے کوئی حق ساقط کرنے کی کوشش کرے گا تو اس سے قتال کیا جائے گا، جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے مانعین زکاۃ سے قتال کیا تھا(۳)۔

بلکہ وہ سنتیں بھی جن سے اظہار دین ہوتا ہے اور جن کو شعائر اسلام میں سمجھا جاتا ہے، مثلاً اذان، اگر کسی شہر کے تمام لوگ اس کے ترک پر اتفاق کرلیں تو ان سے قتال واجب ہوگا(۴)۔

(۱) الفروق للقرافی ۱/ ۱۴۰، ۱۴۱، المنثور فی القواعد ۲/ ۵۸، ۵۹، شرح المنار ۸۸۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) البدائع ۲/ ۵۵، ۵۶، الموافقات ۲/ ۳۷۵، ۳۷۶، الفروق للقرافی ۱/ ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۹۵، المنثور ۳/ ۳۹۳، شرح المنار ص ۸۸۵، ۸۸۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۴، إعلام الموقعین ۱/ ۱۰۸۔

(۳) البدائع ۲/ ۳۵، المغنی ۲/ ۵۷۲، التبصرۃ بہامش فتح العلی ۲/ ۱۸۸، المہذب ۱/ ۱۴۸۔

(۴) الاختیار ۱/ ۴۲، منح الجلیل ۱/ ۱۱۷، المہذب ۱/ ۶۲۔

عبادات کو ساقط کرنے کا حیلہ اختیار کرنا جائز نہیں، مثلاً کسی کے پاس اتنا مال ہو کہ وہ حج کرسکتا ہو، لیکن وہ پورا مال کسی کو ہبہ کردے، تاکہ اس پر حج واجب نہ ہو، یا نماز کا وقت آتے ہی کوئی خواب آور دوا استعمال کرلے، تاکہ نماز کا وقت اس حال میں نکلے کہ وہ مفقود العقل ہو، جیسا کہ بے ہوش شخص کا حکم ہے[۱]۔

اسی طرح خالص حدود اللہ کو ساقط کرنے کے لئے سفارش کرنا حرام ہے، اس لئے کہ حد، اللہ کا حق ہے، کیونکہ ایک مخزومیہ عورت کے مقدمے میں جس پر چوری کا الزام ثابت ہو چکا تھا، حضرت اسامہؓ نے اس کے لئے سفارش کی، تو نبی کریم ﷺ سخت ناراض ہوئے اور ارشاد فرمایا: "أتشفع في حد من حدود الله تعالى؟"[۲] (کیا تم اللہ کی حد کے بارے میں سفارش کرتے ہو؟)۔

البتہ جس صورت میں حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوجائیں، مثلاً قذف، اس میں کس کا حق غالب ہوگا اس بارے میں اختلاف ہے، تو جن لوگوں نے حق العبد کو غالب قرار دیا ہے انہوں نے حاکم تک مقدمہ لے جانے سے قبل اور اس کے بعد بھی اس کے معاف کرنے کو جائز قرار دیا ہے، یہ شافعیہ اور حنابلہ ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک عدالت میں مقدمہ پیش ہوجانے کے بعد معاف کرنا جائز نہیں ہے، امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ جائز ہے۔

مالکیہ نے حاکم کے پاس مقدمہ پیش ہوجانے کے بعد معافی میں یہ قید لگائی ہے کہ تہمت زدہ شخص خود اپنی پردہ پوشی کا ارادہ رکھتا ہو، مگر باپ اور بیٹے کے درمیان اس قید کی شرط نہیں ہے[۳]۔

(۱) الموافقات ۲/ ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۹، الشرح الصغیر ۱/ ۲۱۰ طبع الحلبی۔

(۲) حدیث: "أتشفع في حد......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۸۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) البدائع ۷/ ۵۵، ۵۶، الہدایہ ۲/ ۱۱۳، منح الجلیل ۳/ ۴۲۴، ۴/ ۵۱۵، المہذب ۲/ ۲۷۵، ۲۸۴، المنثور ۲/ ۲۴۹، المغنی ۸/ ۲۱۷، ۲۸۲۔

یہ تفصیل تو حدود کے متعلق ہے، البتہ تعزیر کے بارے میں حکم یہ ہے کہ جس تعزیر کا تعلق حق العبد سے ہو اس کو معاف کرنا جائز ہے، اور جس کا تعلق حق اللہ سے ہو وہ امام کی صوابدید پر موقوف ہے، یہ حکم فی الجملہ ہے[۱]۔

تفصیل کتب فقہ میں متعلقہ ابواب میں دیکھی جائے۔

اسی طرح اللہ کے بعض حقوق ایسے ہیں جو دراصل بندوں کی مصالح کے لئے مشروع ہوئے ہیں، اسی وجہ سے وہ کسی کے ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوتے، اس لئے کہ اسقاط مشروعیت کے منافی ہے، مثلاً نابالغ بچہ پر باپ کی ولایت ان حقوق میں سے ہے جن کا شریعت نے صاحب حق کے وصف ذاتی کے طور پر اعتبار کیا ہے، اس لئے یہ اس کے لئے لازم رہے گا، اس سے جدا نہ ہوگا، اس طرح اس کا یہ حق شریعت کے ثابت کرنے سے ثابت ہوا ہے، لہٰذا وہ اللہ کا ایک حق سمجھا جائے گا، اسی لئے بندہ کے ساقط کرنے سے ساقط نہ ہوگا[۲]۔

مکان عدت میں رہائش کا حق بھی اسی قسم کا حق ہے، اس لئے معتدہ پر لازم ہے کہ وہ اپنی عدت اسی گھر میں گذارے جو بوقت فرقت رہائش کے لئے اس کی طرف منسوب ہو، اس نسبت کا ذکر قرآن میں ہے: "لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ"[۳] (انہیں ان کے گھر سے نہ نکالو)، اس سے مراد اس کا رہائشی مکان ہے، شوہر یا کسی کے لئے بھی معتدہ کو اس کے مکان سے نکالنا جائز نہیں، اور نہ عورت کے لئے خود نکلنا جائز ہے، اگرچہ شوہر اس پر راضی ہو، اس لئے کہ عدت میں اللہ تعالیٰ کا حق ہے، اور عورت کو مکان عدت سے نکالنا یا

(۱) البدائع ۷/ ۶۴، ۶۵، الدسوقی ۴/ ۳۵۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۳، المغنی ۸/ ۳۲۶۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۵۲، ۶/ ۴۸، اشباہ ابن نجیم ص ۱۶۰، ابن عابدین ۲/ ۱۰۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۲۶، المنثور ۳/ ۳۹۳۔

(۳) سورۂ طلاق/ ۱۔

اس کا خود نکلنا مشروعیت کے منافی ہے، اس لئے کسی کے لئے اس کا ساقط کرنا جائز نہیں ہوگا[۱]۔

یہ فی الجملہ ہے، تفصیل کے لئے ''سکنی'' اور'' عدت'' کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

اسی قسم کا حق خیار رؤیت بھی ہے، کسی چیز کو دیکھنے سے پہلے اس کے خریدنے میں مشتری کے لئے خیار رؤیت ثابت ہوتا ہے، اور اس کے دیکھنے کے بعد اس کو لینے اور رد کرنے کا اختیار رہتا ہے، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: ''**من اشترى شيئا لم يره فله الخيار إذا رآه**''[۲] (جو شخص کوئی چیز بغیر دیکھے خرید لے اس کو دیکھنے کے بعد لینے یا نہ لینے کا اختیار ہوگا)۔ خیار یہاں عاقدین کی شرط کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ شریعت کی جانب سے حاصل ہوتا ہے، اس لئے یہ حق اللہ ہے، اور اسی بنا پر اس کو ساقط کرنا جائز نہیں اور نہ ساقط کرنے سے یہ ساقط ہوتا ہے، اس پر ان تمام فقہاء کا اتفاق ہے جو غائب شئی کی بیع کو ثبوت خیار کی شرائط کے ساتھ جائز قرار دیتے ہیں[۳]۔

تفصیل ''خیار رؤیت'' میں دیکھی جائے۔

اسی طرح سے اللہ تعالیٰ کا وہ حق جو بندوں کی مصالح کے لئے مشروع ہو اس کا ساقط کرنا جائز نہیں ہے۔

اور جب حقوق اللہ بندوں کی طرف سے اسقاط کے قابل نہیں ہیں تو ان کو ساقط کر کے ان کا عوض لینا بھی جائز نہیں ہوگا، لہٰذا یہ صحیح نہیں کہ کوئی شخص کسی چور یا شرابی سے اس کے چھوڑنے اور اس کا

---

(۱) البدائع ۳/ ۱۵۲، الہدایہ ۲/ ۳۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۹۲، مغنی المحتاج ۳/ ۴۰۲، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۲۳۰۔

(۲) حدیث: ''**من اشترى شيئا لم يره فله الخيار إذا رآه**'' کی روایت دارقطنی (۳/ ۵ طبع دارالمحاسن) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: یہ باطل اور غیر صحیح ہے، اور یہ روایت ابن سیرین سے موقوفاً منقول ہے۔

(۳) البدائع ۵/ ۲۹۲، ۲۹۷، الہدایہ ۳/ ۳۲، الاختیار ۲/ ۱۵، ۱۶، أسہل المدارک ۲/ ۲۷۷، الفروق للقرافی ۳/ ۲۴۷، المغنی ۳/ ۵۸۱۔

مقدمہ عدالت میں پیش نہ کئے جانے پر مصالحت کرے، اس لئے کہ اس کے مقابلہ میں عوض لینا صحیح نہیں ہے، اسی طرح کسی گواہ سے اس بات پر مصالحت کرنا درست نہیں کہ وہ کسی حق اللہ یا حق العبد کے معاملے میں اس کے خلاف شہادت نہ دے، اس لئے کہ شاہد ادائے شہادت کے باب میں حق اللہ کا جوابدہ ہے، ارشاد باری ہے: ''**وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ**''[۱] (اور گواہی ٹھیک ٹھیک اللہ کے واسطے دو)، اور حقوق اللہ کی طرف سے مصالحت کرنا باطل ہے، اور معاوضہ لینے والے پر اس کا لوٹانا واجب ہے، اس لئے کہ اس نے معاوضہ ناحق حاصل کیا ہے[۲]۔

حقوق اللہ بندوں کی طرف سے تو اسقاط کے قابل نہیں ہیں، لیکن خود شارع بندوں کی تخفیف وسہولت کے لئے ان کو ساقط کر سکتا ہے، اسی لئے فقہاء کہتے ہیں کہ حقوق اللہ کی بنیاد مسامحت پر ہے، یعنی اللہ کو اس سے کچھ نقصان ہرگز نہیں پہنچتا، اسی وجہ سے اقرار زنا سے رجوع قابل قبول ہے، اور اس سے حد ساقط ہو جائے گی، برخلاف حقوق العباد کے کہ بندوں کو اس سے ضرر پہنچتا ہے، اور اسی لئے حد ساقط ہونے کا ایک سبب قابل اعتبار شبہ بھی ہے[۳]۔ ارشاد نبوی ہے: ''**ادرءوا الحدود بالشبهات**''[۴] (شبہات کی وجہ سے حدود ساقط کر دو)۔

مکلّف کو ہونے والی مشقت وحرج بھی اس مکلّف سے بعض شرعی احکام کے ساقط کرنے کا سبب بنتے ہیں، اور یہ اللہ تعالیٰ کا فضل وکرم

---

(۱) سورۂ طلاق/ ۲۔

(۲) البدائع ۶/ ۴۸، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۶، الذخیرہ/ص ۱۵۲۔

(۳) المنثور ۲/ ۵۹، ۲۲۵، البدائع ۷/ ۶۱، الفروق للقرافی ۴/ ۱۷۲۔

(۴) حدیث: ''**ادرؤوا الحدود بالشبهات**'' کو سخاوی نے ''المقاصد الحسنہ'' میں ابوسعد السمعانی کی کتاب ''الذیل'' کی طرف منسوب کیا ہے، اور لکھا ہے کہ ہمارے شیخ یعنی ابن حجر نے کہا ہے کہ اس کی سند میں ایک روای غیر معروف ہے (المقاصد/ص ۳۰ طبع الخانجی)۔

ہے، جیسے مجنون سے عبادتوں اور سزاؤں کا ساقط کرنا، اسی طرح بعض معذورین، جیسے مریضوں اور مسافروں سے بربنائے مشقت بعض عبادات کا ساقط کرنا۔

فقہاء نے مشقت کی مختلف قسموں کی تفصیل کی ہے، اور ہر عبادت کے لئے مشقت کا ایک درجہ مقرر کیا ہے جو اس کو ساقط کرنے میں مؤثر ہوتی ہے، اور اس کو اس قاعدہ کے تحت داخل کیا ہے: "**المشقة تجلب التيسير**" (مشقت آسانی پیدا کرتی ہے)، اور یہ قاعدہ اس آیت کریمہ سے ماخوذ ہے: "**يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**"[1] (اللہ تمہارے حق میں سہولت چاہتا ہے اور تمہارے حق میں دشواری نہیں چاہتا)، نیز ارشاد باری ہے: "**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ**"[2] (اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی)، دیکھئے: اصطلاح "تیسیر"۔

اعذار پر مبنی حکم کا نام رخصت ہے، اور رخصت کی ایک قسم "رخصت اسقاط" ہے، جیسے حائضہ اور نفساء سے نماز کو ساقط کرنا، اور بہت بوڑھے شخص سے جو روزہ کی طاقت نہ رکھتا ہو، روزہ ساقط کرنا[3]۔

بلکہ مسافر کی نماز میں قصر حنفیہ کے نزدیک فرض ہے، اور یہ رخصت اسقاط کے تحت داخل ہے، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "**صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته**"[4] (یہ صدقہ ہے جو اللہ نے تم پر کیا ہے، اس لئے اس کے صدقہ کو قبول کرو)۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۲) سورۂ حج/ ۷۸۔

(۳) الاشباہ لابن نجیم رص ۷۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الفروق للقرافی ۱/ ۱۱۸، ۱۱۹، المنثور ۱/ ۲۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۴) حدیث: "**صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته**" کی روایت مسلم (۱/ ۴۷۸ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے۔

اور طریقۂ استدلال یہ ہے کہ تملیک کی گنجائش نہ رکھنے والی چیز صدقہ کرنا اسقاط ہے جس کو رد کرنے کی گنجائش نہیں ہے، اگرچہ یہ ایسے شخص کی طرف سے ہو جس کی اطاعت لازم نہ ہو، مثلاً ولی قصاص، تو اگر یہ صدقہ اللہ کی طرف سے ہو جس کی اطاعت لازم ہے تو بدرجہ اولی واجب ہوگا[1]۔

اسی ذیل میں یہ بھی ہے کہ بوقت ضرورت محرمات کے استعمال کرنے میں ان کی حرمت ساقط ہو جاتی ہے، مثلاً مضطر کے لئے مردار کھانا، حلق سے لقمہ اتارنے کے لئے شراب استعمال کرنا اور ڈاکٹر کے لئے مقام ستر دیکھنے کی اجازت ہے۔

یہ حکم معاملات میں بھی جاری ہوتا ہے، جیسے یہ بھی رخصت کی ایک صورت ہے کہ فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود حکم ساقط ہو جائے، مثلاً بیع سلم، اس لئے کہ راوی کا قول ہے: "**نهى النبي ﷺ عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم**"[2] (نبی کریم ﷺ نے کسی ایسی چیز کی بیع سے منع فرمایا ہے، جو انسان کے پاس موجود نہ ہو، اور سلم میں اس کی رخصت دی ہے)، اصل یہ ہے کہ بیع کا معاملہ عین پر ہونا چاہئے، اور یہ مشروع ہے، لیکن سلم کے معاملے میں یہ ساقط کر دیا گیا[3]۔ اس کی تفصیل "تیسیر، رخصت اور اسقاط" کی اصطلاحات اور کتب فقہ کے متعلقہ ابواب کے تحت دیکھی جائے۔

---

(۱) التلویح ۲/ ۱۳۰، اشباہ ابن نجیم رص ۷۵۔

(۲) حدیث: "**نهى عن بيع ماليس عند الإنسان ورخص في السلم**" دو حدیثوں سے مرکب ہے، ایک ہے: **لا تبع ما ليس عندک**" اس کی روایت ترمذی نے حضرت حکیم بن حزام سے کی ہے، اور اس کو حسن کہا ہے (تحفۃ الأحوذی ۴/ ۴۳۰ طبع السّلفیہ مدینہ منورہ)۔
اور سلم کی رخصت کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۲۸ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۷ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) التلویح ۲/ ۱۲۹، اشباہ ابن نجیم رص ۷۵ اور اس کے بعد کے صفحات، مسلم الثبوت ۱/ ۱۱۸، المنثور ۲/ ۱۶۴۔

حقوق العباد:

۲۲- حق العبد میں اسقاط وعدم اسقاط کے اعتبار سے اعیان، منافع، دیون اور حقوق مطلقہ یعنی جو نہ عین ہوں، نہ دین اور نہ منفعت، سب داخل ہیں [۱]۔

اصل یہ ہے کہ کسی بھی صاحب حق کو اپنے حق کے ساقط کرنے سے روکا نہیں جاسکتا، بشرطیکہ اس کا تصرف جائز ہو، یعنی صاحب حق مجور علیہ نہ ہو، اسی طرح محل قابل اسقاط ہو، یعنی وہ کوئی عین یا شئ حرام نہ ہو، نیز وہاں کوئی مانع موجود نہ ہو، مثلاً کسی دوسرے کا حق متعلق نہ ہو [۲]، جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف- عین:

۲۳- عین سے مراد یہ ہے کہ جس میں علی الاطلاق جنس، نوع، قدر اور صفت کے لحاظ سے تعیین کی گنجائش ہو، مثلاً عروض یعنی کپڑے وغیرہ، عقار یعنی اراضی اور مکانات وغیرہ، اور حیوان یعنی چوپایہ وغیرہ، اور کیلی اور وزنی اشیاء [۳]۔

عین کے مالک کو حق ہے کہ بیع یا ہبہ یا اس کے علاوہ کسی جائز طریقہ پر ملکیت کو منتقل کرکے اس میں کوئی تصرف کرے، البتہ اسقاط کے ذریعہ اس میں تصرف کرنا مثلاً کوئی کہے کہ میں نے اس گھر کی اپنی ملکیت فلاں کے لئے ساقط کردی، اور وہ اس طرح اپنی ملکیت ختم کرکے دوسرے کی ملکیت ثابت کرنا چاہے تو فقہاء کے نزدیک یہ باطل ہے، اس لئے کہ اعیان قابل اسقاط نہیں ہوتے، اور یہ فی الجملہ ہے، اس لئے کہ عتق ملکیت رقبۃ کا اسقاط مانا جاتا ہے، حالانکہ رقبہ عین ہے، اس طرح وقف کو بھی بعض فقہاء نے اسقاط ملک قرار دیا ہے [۱]۔

تفصیل ''ابراء اور اسقاط'' کے مباحث میں دیکھی جائے۔

ب- دین:

۲۴- دین کا ساقط کرنا یا اس کا عوض لینا بالاتفاق جائز ہے، خواہ دین کسی مبیع کی قیمت ہو، یا مسلم فیہ ہو، یا بیوی کا گذشتہ مقررہ نفقہ ہو، یا اس کے علاوہ کوئی اور دین ہو۔

جس طرح کل دین ساقط کرنا جائز ہے اسی طرح اس کے بعض کا ساقط کرنا بھی جائز ہے، اسی طرح عوض لینے کی مختلف صورتیں ہیں، کبھی یہ صلح کی صورت میں ہوتی ہے، کبھی خلع اور کبھی کسی شئ کے حاصل ہونے پر معلق کرنے کی صورت میں، اور کبھی اس کے علاوہ [۲]۔

اس کی ایک مثال ''حاشیہ ابن عابدین'' میں ہے کہ اگر بیوی اپنے شوہر کو مہر اور نفقہ معاف کردے تاکہ وہ اس کو طلاق دے دے، تو معافی کا یہ عمل درست ہے، اور یہ عورت کا اپنی ذات کے مالک ہونے کے عوض میں ہوگا [۳]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر مقروض دائن کو اپنے اوپر واجب قرض کی برأت کے بدلہ میں کوئی کپڑا دے تو دائن اس معاوضہ کا مالک ہوگا جو قرض سے برأت کے بدلہ میں دیا گیا ہے، اور مقروض دین سے بری ہوجائے گا [۴]۔

---

(۱) البدائع ۶/ ۴۲، ۴۸، ۷/ ۲۲۳، الدسوقی ۳/ ۳۰۹، ۳۱۰، ۴۱۱، المنثور ۲/ ۶۷، کشاف القناع ۳/ ۳۹۰، ۴۰۰، المغنی ۹/ ۲۳۷، ۲۳۸۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۶۳، ۲۶۴، الفروق ۱/ ۱۹۵، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۰، المنثور ۳/ ۳۹۳۔

(۳) البدائع ۶/ ۴۲۔

---

(۱) اشباہ ابن نجیم رص ۳۵۲، تکملہ حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۴۳، ۱۴۴، الدسوقی ۳/ ۴۱۱، قلیوبی ۳/ ۱۳۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۳۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۶۵۳، البدائع ۵/ ۲۰۳، ۲۱۴، ۶/ ۴۴، الدسوقی ۳/ ۲۲۰، ۳۱۰، المہذب ۱/ ۴۵۵، قلیوبی ۲/ ۳۰۸، ۴/ ۳۶۸، الوجیز ۱/ ۱۷۷، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۲۲۲، ۲۲۳، ۵۲۱، المغنی ۵/ ۲۲۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۵۶۶۔

(۴) الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۳۸۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۲۹۔

قرافی نے اسقاط بالعوض کی قسموں میں صلح عن الدَین کا شمار بھی کیا ہے (۱)۔

اس کی تفصیل ''ابراء اور اسقاط'' میں دیکھی جائے۔

ج-منافع:

۲۵- منافع کا ساقط کرنا بھی اسی طرح جائز ہے، خواہ ساقط کرنے والا رقبہ اور منفعت دونوں کا مالک ہو، یا بمقتضائے عقد صرف منفعت کا مالک ہو، جیسے اجارہ، عاریت اور منفعت کی وصیت، یا بلاعقد منافع کا مالک ہو، مثلاً غیر آباد اراضی کی آبادکاری کے لئے اس کو پتھر وغیرہ سے نشان زد کرنا، اسی ذیل میں مارکیٹ وغیرہ کی بیٹھکوں کا حق اختصاص بھی داخل ہے۔ غرض منفعت کا مستحق اگر اس کو ساقط کرے اور وہاں کوئی مانع موجود نہ ہو تو منافع ساقط ہوجائیں گے (۲)۔

اس کی ایک مثال یہ ہے کہ کوئی کسی شخص کے لئے اپنے گھر میں رہائش کی وصیت کرے اور پھر وصیت کرنے والا مرجائے اور وارث موصی لہ کی مرضی سے وہ گھر فروخت کردے تو بیع جائز ہوگی اور اس کا حق رہائش باطل ہوجائے گا، اسی طرح وارث اس گھر کو تو فروخت نہ کرے لیکن موصی لہ یہ کہہ دے کہ میں نے اپنا حق ساقط کردیا تو اس کا حق ساقط ہوجائے گا (۳)۔

مساجد اور بازاروں میں بیٹھنے کی جگہوں سے فائدہ اٹھانے والے کے لئے بھی اپنا حق ساقط کرنا جائز ہے (۴)، مگر یہ حکم بلاعوض ساقط کرنے کا ہے، رہا عوض لے کر ساقط کرنا تو یہ منفعت کے مالک ہونے اور فائدہ اٹھانے کے مالک ہونے پر ہے جس میں ملک منفعت اور ملک انتفاع کے درمیان فرق کے قاعدہ پر مبنی ہے، لہذا جو منفعت کا مالک ہوگا وہ اس پر معاوضہ لینے کا مالک ہوگا، لیکن جو شخص صرف فائدہ اٹھانے کا مالک ہو وہ اسقاط کا تو مالک ہوگا لیکن اس پر معاوضہ لینا جائز نہ ہوگا، یہ جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے (۱)، حنفیہ کے یہاں کچھ قیود ہیں، ان کے نزدیک منافع کا معاوضہ لینا صرف ایسے شخص کے لئے جائز ہے جو رقبہ اور منفعت دونوں کا مالک ہو، یا عوض کے ذریعہ منافع کا مالک ہو، بلاعوض منافع کے مالک کے لئے ان کا معاوضہ لینا جائز نہیں، منافع ان کے نزدیک اموال نہیں ہیں، اسی طرح ان کے نزدیک صرف حقوق ارتفاق کا معاوضہ لینا اصح قول کے مطابق جائز نہیں ہے، البتہ تابع کی حیثیت سے جائز ہے (۲)، منفعت پر معاوضہ لینے کی ایک مثال یہ ہے کہ کوئی شخص ایک مکان کے بارے میں دو شخصوں کے لئے وصیت کرے، ایک کے لئے عین مکان کی اور دوسرے کے لئے حق رہائش کی، پھر پہلا شخص دوسرے سے مصالحت کرلے، یعنی جس شخص کے لئے عین مکان کی وصیت کی گئی تھی وہ رہائش کی وصیت والے شخص سے چند دراہم یا کسی دوسری چیز کے منافع کے بدلے مصالحت کرلے کہ یہ گھر اس کے حوالے کردے تو ایسا کرنا جائز ہے (۳)۔

اس کی تفصیل ''اجارۃ''، ''اعارۃ''، ''وصیت''، ''وقف'' اور ''ارتفاق'' کی اصطلاحات میں دیکھی جائے۔

(۱) الذخیرہ ص ۱۵۲۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۲۷، المنثور فی القواعد ۳/ ۳۹۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۰۔

(۳) اشباہ ابن نجیم ص ۳۱۶، قلیوبی ۲/ ۳۱۲، المنثور ۳/ ۲۳۰۔

(۴) المنثور ۳/ ۳۹۴، الدسوقی ۳/ ۴۳۴، القواعد لابن رجب ص ۱۹۹، منتہی الإرادات ۲/ ۴۶۴، ۴۶۵۔

(۱) منح الجلیل ۳/ ۴۴۸، ۱۷۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۱۷، ۱۱۸، المغنی ۴/ ۵۴۶، ۵۴۷، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۵۱، ۳۹۱۔

(۲) الہدایہ ۴/ ۲۵۳، البدائع ۶/ ۱۸۹، ۲۲۰، اشباہ ابن نجیم ص ۳۵۳، ابن عابدین ۵/ ۴۴۳، ۴۴۴۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۱۵، تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۳۸۵، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۳۔

د-حق مطلق:

۲۶ - بندہ کے حق مطلق سے یہاں مراد یہ ہے کہ جو نہ عین ہو نہ دین اور نہ منفعت جیسا کہ گذر چکا ہے، مثلاً حق شفعہ، حق خیار، باری میں بیوی کا حق، حق قصاص، حق اجل وغیرہ، اس قسم کے حقوق کا ساقط کرنا جائز ہے، اس لئے کہ کسی بھی صاحب حق کو اپنا حق ساقط کرنے سے روکا نہیں جا سکتا، اگر کوئی مانع موجود نہ ہو(۱)۔

وہ موانع جن کی وجہ سے اس قسم کے حقوق کا ساقط کرنا ممنوع ہوتا ہے ان میں سے بعض متفق علیہ ہیں اور بعض مختلف فیہ۔

متفق علیہ موانع میں سے ایک یہ ہے کہ اس سے دوسرے کا حق متعلق ہو، مثلاً نسب کے باب میں نابالغ بچے کا حق، اگر یہ حق ثابت ہو جائے تو جس سے بچہ کا نسب ثابت ہوگا اس کے لئے نسب ساقط کرنا جائز نہیں ہے، لہذا کوئی بیٹا ہونے کا اقرار کرے یا بیٹے کی پیدائش پر اس کو مبارکباد دی جائے اور وہ خاموش رہے دونوں صورتوں میں بچہ کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا، اور اس کے بعد اس کے لئے اس کے نسب کو ساقط کرنا جائز نہ ہوگا(۲)۔

اس ذیل میں مفلس مجور کا تصرف بھی آتا ہے جس پر پابندی اس کے افلاس کے سبب سے لگائی گئی ہو، اس کو اپنے مال میں کسی نئے تصرف، مثلاً وقف، عتق، ابراء یا مفت معاف کرنے سے روکا جائے گا، کیونکہ اس کے مال سے قرض خواہوں کا حق متعلق ہے(۳)۔

مختلف فیہ موانع کی ایک مثال حقوق کی صفات ہیں، مثلاً مدت اور عمدہ ہونا، شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق صرف حقوق کی صفات کا ساقط کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے ساقط کرنے سے مدت یا

(۱) البدائع ۵/ ۲۹۷، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۰۔

(۲) الکافی لابن عبد البر ۲/ ۶۱۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۱۶، المغنی ۷/ ۴۲۴۔

(۳) الدسوقی ۳/ ۲۶۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۰۵، ۳۰۶، منتہی الإرادات ۲/ ۲۷۸۔

عمدہ ہونا ساقط نہ ہوگا، جب کہ حنفیہ کے نزدیک یہ جائز ہے(۱)۔

اس کے علاوہ مجہول کو ساقط کرنا اور حق کے وجوب کے سبب کے پائے جانے کے بعد اس کے وجوب سے قبل حق کو ساقط کرنا وغیرہ بھی مختلف فیہ ہے۔

اس کی تفصیل ''ابراء'' اور ''اسقاط'' میں دیکھی جائے۔

رہا حقوق کا معاوضہ لینا تو بعض فقہاء حنفیہ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ حق اگر مجرد عن الملک ہو تو اس کا معاوضہ لینا جائز نہیں ہے، جیسے حق شفعہ، لہذا اگر کوئی مال کے بدلے اس حق پر مصالحت کرلے تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا اور اس سے مال واپس لیا جائے گا الخ، اسی طرح بیوی کے لئے باری کا حق، اور نکاح کے باب میں جس عورت کو اختیار دیا گیا ہو اس کا حق خیار اگرچہ متعلقہ مقام پر حق منفرد ہو تو اس کا بدلہ لینا درست ہے، مثلاً حق قصاص، ملکیت نکاح، حق رقیت۔ دیگر فقہاء حنفیہ نے کہا ہے کہ حق اگر دفع ضرر کے لئے مشروع ہوا ہو تو اس کا معاوضہ لینا جائز نہیں، اور اگر اس کا ثبوت احسان اور صلہ کے طور پر ہو تو اس صورت میں حق صاحب حق کے لئے اصالۃً ثابت ہوگا، لہذا اس کا معاوضہ لینا جائز ہوگا(۲)۔

حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء نے کسی ایسے قاعدہ کا اشارہ نہیں دیا ہے جس سے اس مسئلہ کی تحقیق میں مدد مل سکے، البتہ بعض مسائل کے تتبع کے بعد فی الجملہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ شافعیہ اور حنابلہ(۳) کے نزدیک اعتبار اس کا ہے کہ جس حق کا نتیجہ مال نہ ہو یا جو عین یا منفعت نہ ہو، مثلاً حق شفعہ، حق خیار شرط، بیوی کا اپنی سوکن کو اپنی باری ہبہ کرنا،

(۱) اشباہ ابن نجیم رص ۱۲۰، المنثور فی القواعد ۲/ ۳۱۵، ۳۱۶۔

(۲) أشباہ ابن نجیم رص ۲۱۲، ابن عابدین ۴/ ۱۴، ۱۵، البدائع ۶/ ۴۹، ۵/ ۲۱۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۸۲، المہذب ۱/ ۲۹۱، ۳۸۷، المنثور ۳/ ۳۹۴، القواعد لابن رجب رص ۱۹۹، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۶، کشاف القناع ۵/ ۲۰۶، المغنی ۴/ ۱۶۲۔

ایسے حق کا معاوضہ لینا جائز نہیں، البتہ جس حق کا نتیجہ مال ہو، مثلاً حق قصاص یا عیب کی بنیاد پر مبیع کی واپسی کا حق، ایسے حق کا معاوضہ لینا جائز ہے، مگر یہ فی الجملہ ہے، اس لئے کہ ابن تیمیہ نے بیوی کے لئے سوکن کو اپنی باری ہبہ کرکے اور باری کے اپنے دوسرے حقوق کا معاوضہ لینے کی اجازت دی ہے، اسی طرح امام احمد کی ایک روایت میں خاص مشتری سے حق شفعہ کا معاوضہ لینا جائز ہے، دوسرے سے نہیں۔ مالکیہ کے یہاں جو مسائل آئے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ انسان کے لئے ثابت شدہ ہر حق کا معاوضہ لینے کی اجازت دیتے ہیں، لہٰذا ان کے نزدیک شفعہ یا سوکن کو اپنی باری ہبہ کرنے وغیرہ کا معاوضہ لینا جائز ہے [1]۔

اس کو کتب فقہ کے متعلقہ مقامات پر دیکھا جائے۔

معنی کی معقولیت اور عدم معقولیت کے اعتبار سے حقوق کی تقسیم:

۲۷ - شاطبی نے معنی کی معقولیت اور عدم معقولیت (تعبدی) کے اعتبار سے حقوق کی تین قسمیں کی ہیں:

قسم اول: خالص حق اللہ، مثلاً عبادات، اس لئے کہ حق اللہ کی تنفیذ میں اصل تعبدی ہونا ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اگر فعل امر کے مطابق ہو تو فعل درست ہوگا، ورنہ درست نہ ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ تعبد کا اصل مرجع معنی کی عدم معقولیت ہے، اس حیثیت سے کہ اس میں قیاس جاری کرنا درست نہیں ہے، اور معنی کا عقل سے بالاتر ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ شارع کا مقصد اس باب میں یہ ہے کہ اس کے مقرر کردہ حدود پر توقف کیا جائے اور اس سے سرمو تجاوز نہ کیا جائے، مثلاً نماز اور حج کے بعض افعال [1]۔ دیکھئے اصطلاح: ''تعبدی''۔

قسم دوم: جس میں حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں اور حق اللہ اس میں غالب ہو، حق اللہ میں اصل یہ ہے کہ وہ عقل سے بالاتر ہو، مثلاً قتل نفس، اس لئے کہ کسی شخص کو یہ اختیار یا حق حاصل نہیں کہ اپنے آپ کو شرعی ضرورت مثلاً فتنہ وغیرہ میں قتل کے لئے پیش کرے، اسی طرح حق اللہ کی وجہ سے اپنے آپ کو قتل کرنے یا اپنے کسی عضو کو نقصان پہنچانے کا اختیار نہیں ہے۔

اور حق اللہ ہی معتبر اور غالب ہے۔

اس کا حکم قسم اول کی مانند ہے اور اصولی طور پر بھی عقل سے بالاتر ہوتا ہے، اس لئے کہ دونوں حقوق میں معتبر حق اللہ ہی ہے، اور حق العبد شرعاً برطرف ہے، گویا اس کا اعتبار ہی نہیں، اس لئے کہ اگر حق العبد کا اعتبار ہوتا تو وہ غالب ہوتا، جب کہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ حق اللہ غالب ہے۔

قسم سوم: جس میں حق اللہ اور حق العبد دونوں مشترک ہوں، لیکن حق العبد غالب ہو، اصل کے لحاظ سے اس کے معنی معقول ہوتے ہیں، لہٰذا اگر عمل امر اور نہی کے مقتضی کے مطابق ہو تو صحیح ہونے میں کوئی اشکال ہی نہیں، اس لئے کہ بندہ کی مصلحت اس سے دیر یا سویر اس کی تیاری کے مطابق حاصل ہوتی ہے، اور اگر امر و نہی کے مقتضی کے خلاف ہو تو پھر یہاں دیکھا جائے گا، دراصل مقصد بندہ کی مصلحت کی تحصیل کی حفاظت ہے، یا تو مخالفت کے باوجود جس حد تک مطابقت کی صورت میں حق العبد حاصل ہوتا اتنا یا اس سے بہتر حاصل ہو رہا ہے یا نہیں؟ چاہے وقوع کے بعد ہی سہی، اگر فرض کیا جائے کہ حاصل نہیں ہو رہا ہے تو عمل باطل ہوگا، اس لئے کہ شارع کا مقصد حاصل نہیں ہوگا، اور اگر حاصل ہو رہا ہو مگر اس کا حاصل ہونا

(۱) الدسوقی ۲/۱۴۳، منح الجلیل ۲/۷۴، ۶۶۸، ۳/۵۹۱، فتح العلی المالک ۱/۳۰۷، ۳۱۳، کشاف القناع ۵/۲۰۶۔

(۱) الموافقات ۲/۳۱۸۔

سبب مخالف کے علاوہ کسی دوسرے سبب کا نتیجہ ہوتو عمل درست ہوگا، اور بندہ کے حق میں نہی کا تقاضا ختم ہوجائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ امام مالک مدبر کی بیع کو اس صورت میں درست قرار دیتے ہیں جب مشتری اس کو آزاد کردے، اس لئے کہ نہی عتق کے فوت ہونے کی وجہ سے ہے، لیکن جب عتق حاصل ہوجائے تو اس وقت مملوک کے حق کے اعتبار سے فسخ بیع کا کوئی معنی ہی نہیں، اسی طرح کسی ایسی چیز کا عقد بھی درست ہوجاتا ہے جس سے دوسرے کا حق متعلق ہو اگر حق والا اپنا حق ساقط کردے، اس لئے کہ نہی تو حق العبد کی وجہ سے فرض کی گئی ہے، اور جب وہ خود اپنا حق ثابت کرنے پہ راضی ہوجائے تو اس کو اختیار ہے، اس قسم کی مثالیں بہت ہیں، اور جب تم کو یہ نظر آئے کہ کوئی شخص مخالف عمل کو وقوع کے بعد صحیح قرار دے رہا ہے تو اس کا سبب تین باتوں میں سے کوئی ایک بات ہوگی (۱)۔

عبادات: حق اللہ کی وہ قسم ہیں جن میں شرکت کی کوئی گنجائش نہیں، اس لئے یہ صرف اللہ ہی کے لئے ادا کی جائیں گی۔

عادات بھی مجموعی طور پر حق اللہ ہی ہیں، اس لئے اللہ کی حلال کردہ طیبات کو حرام کرنا جائز نہیں، ارشاد باری تعالی ہے: ''**قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْ أَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ**''(۲) (آپ کہئے اللہ کی زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے بنائی ہے کس نے حرام کردیا ہے، اور کھانے کی پاکیزہ چیزوں کو)، نیز ارشاد باری ہے: ''**يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تُحَرِّمُوْا طَيِّبٰتِ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَكُمْ**''(۳) (اے ایمان والو! اپنے اوپر ان پاکیزہ چیزوں کو جو اللہ نے تمہارے لئے جائز کی ہیں حرام نہ کرلو)۔ اللہ نے طیبات کی تحریم سے منع فرمایا اور اس کو حق اللہ میں حد سے تجاوز وعدوان قرار دیا، اور

(۱) الموافقات ۲/ ۳۲۰۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۳۲۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۸۷۔

جب بعض صحابہ نے بعض حلال چیزوں کو اپنے اوپر حرام کرنے کا ارادہ کیا تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**من رغب عن سنتي فليس مني**''(۱) (جو میری سنت سے اعراض کرے وہ مجھ سے نہیں)، اسی طرح اللہ نے ان لوگوں کی مذمت کی جنہوں نے اپنے اوپر اللہ کی حلال چیزوں کو حرام کرلیا تھا، ارشاد فرمایا: ''**مَا جَعَلَ اللّٰهُ مِنْ بَحِيْرَةٍ وَّلاَ سَآئِبَةٍ وَّلاَ وَصِيْلَةٍ وَّلاَ حَامٍ**''(۲) (اللہ نے نہ بحیرہ کو مشروع کیا ہے اور نہ سائبہ کو اور نہ وصیلہ کو اور نہ حامی کو)، نیز ارشاد فرمایا: ''**وَقَالُوْا هٰذِهٖ أَنْعَامٌ وَّحَرْثٌ حِجْرٌ لَّا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَّشَآءُ بِزَعْمِهِمْ**''(۳) (اور کہتے ہیں اپنے خیال کے مطابق کہ یہ (فلاں فلاں) مویشی اور کھیت ممنوع ہیں، انہیں کوئی نہیں کھا سکتا سوا ان کے کہ جن کو ہم چاہیں)، اللہ نے ان کی ان چیزوں پر مذمت فرمائی جو انہوں نے جانوروں اور کھیتوں میں گھڑ لیا تھا جن میں ایک چیز تحریم تھی جو یہاں مقصود ہے۔

عادات میں بھی کسب کا طریقہ اور فائدہ اٹھانے کے طریقہ کے اعتبار سے حق اللہ کا پہلو موجود ہے، اس لئے کہ دوسروں کا حق بھی شرعاً محفوظ کیا گیا ہے، جس میں بندہ کا کوئی اختیار نہیں، اس لئے یہ دوسروں کے حق میں استعمال کے لحاظ سے حق اللہ ہے، یہاں تک کہ اس کا حق اس کے اختیار سے بعض جزئیات میں ساقط ہوسکتا ہے، کلی طور پر نہیں(۴)، مکلّف شخص کی جان بھی اس حق میں داخل ہے، اس

(۱) حدیث: ''من رغب عن سنتي فليس مني......'' کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۰۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۲۰ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۱۰۳۔

(۳) سورۂ انعام/ ۱۳۸۔

(۴) شیخ عبداللہ دراز فرماتے ہیں کہ بندہ کو اپنے تمام حقوق کے اسقاط کا اختیار نہیں ہے، لہذا جان کی حفاظت کا حق انسان کو ہے، اور یہ حق اللہ بھی ہے، لیکن بندہ جان کو ہلاکت میں ڈال کر اپنا حق ساقط کرنا چاہے تو ساقط نہیں کرسکتا، تعدی کرنے والے اور اس کے لئے اپنے کو پیش کرنے والے سے مواخذہ ہوگا،

لئے اس کو حق نہیں ہے کہ کسی کو اپنی جان یا اپنا کوئی عضو ضائع کرنے کا اختیار دے۔

اس طور پر عادیات سے حق اللہ دو طریقہ سے متعلق ہوتا ہے: اول: کلی حالت میں پہلی وضع کے مطابق ضروریات میں داخل چیزوں کے لحاظ سے، دوم: تفصیلی وضع کے طور پر جو خلق کے درمیان عدل اور انتہائی حکمت کے مطابق اجراء مصلحت کا تقاضا ہے، اس طرح کل تین قسمیں ہوگئیں۔ عادیات میں حق العبد بھی دو جہت سے ہوتا ہے: (۱) آخرت کی جہت سے، یعنی اس کے بدلے آخرت میں جنت ملے گی اور اس کے سبب سے عذاب نار سے نجات حاصل ہوگی، (۲) دوسرے دنیا میں درکار نعمتوں کو پورے طور پر لینا لیکن یہ خاص اس کے اپنے لحاظ سے اور اپنی ذات ہی کے بارے میں، جیسا کہ ارشاد باری ہے: "قُلْ هِيَ لِلَّذِيْنَ آمَنُوْا فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَّوْمَ الْقِيٰمَةِ"[1] (آپ کہہ دیجئے یہ اشیاء ایمان والوں کے لئے دنیا کی زندگی میں ہیں اور قیامت کے دن تو خالص ان ہی کے لئے)۔

محدود مقدار والا حق اور غیر محدود والا حق:

۲۸-تحدید وعدم تحدید کے اعتبار سے حقوق کی تین قسمیں ہیں: حق محدود، حق غیر محدود، حق مختلف فیہ۔

قسم اول: حق محدود:

اس سے مراد وہ حق ہے جس کی حد اور مقدار شریعت نے یا خود انسان کے اپنے التزام نے واضح کردی ہو، مثلاً نماز پنجگانہ، روزۂ رمضان، اموال زکاۃ کے لحاظ سے زکاۃ کی واجب مقدار، یہ عبادات میں ہیں۔

مالی معاوضات میں اس کی مثال عقود میں خریدے ہوئے سامان اور تلف شدہ سامان کی قیمت ہے۔

حق محدود کا حکم:

۲۹-حق محدود کے چند احکام ہیں جن میں سے بعض درج ذیل ہیں:

۱-اس کا ادا کرنا مطلوب ہے۔

۲-یہ اس شخص کے ذمہ سے متعلق ہوتا ہے جس پر ادائے حق واجب ہو، اور یہ تعلق محض سبب کے وجود میں آتے ہی قائم ہوجاتا ہے، اور اس کے ذمہ میں دین ہوجاتا ہے۔

۳-شریعت کے یا خود اپنے التزام کے مطابق مقررہ حد کی ادائیگی کے بعد ہی ذمہ بری ہوگا، اس لئے کہ تحدید شارع یا شخصی التزام کے مقصد کو بتاتی ہے۔

۴-عدم ادائیگی کی صورت میں سکوت یا طویل مدت گذر جانے سے ساقط نہیں ہوگا۔

۵-سابقہ مدت کی طرف سے بھی ادا کیا جائے گا۔

۶-اس کا ثبوت، رضامندی، یا قضائے قاضی، یا مصالحت پر موقوف نہیں ہے، اس لئے کہ شریعت یا التزام کی جانب سے یہ پہلے ہی مقرر ہوچکا ہے۔

۷-قاضی کا فیصلہ حق کا اظہار کرتا ہے اس کا اثبات نہیں، اس لئے کہ وہ مکلّف پر تحدید کے وقت ہی سے ثابت ہے۔

۸-عدم ادائیگی کی صورت میں یہ حق ساقط نہ ہوگا الا یہ کہ حق اللہ کے سلسلے میں کوئی دلیل شرعی موجود ہو، مثلاً حائضہ سے نماز کا ساقط

= یہی حکم عقل، نسل اور مال اور تمام ضروریات عادیہ کا ہے، جس کی طرف اس عبارت میں اشارہ کیا گیا ہے: من جهة الوضع الكلي الداخل تحت الضروريات"۔

(۱) سورۂ اعراف/۳۲۔

ہونا، البتہ حق العبد ذمہ بری کرنے سے ساقط ہوجائے گا، اللہ کا حق محدود ضروریات دین میں شامل ہے[1]۔

قسم دوم: حق غیر محدود:

۲۹م- اس سے مراد وہ حق ہے جس کی مقدار شریعت یا صاحب التزام نے اس کا حکم دینے کے باوجود مقرر نہ کی ہو، مثلاً صدقات، انفاق فی سبیل اللہ، رشتہ داروں پر خرچ کرنا، مظلوم کی فریادرسی، محتاجوں کی حاجت پوری کرنا وغیرہ، حقوق جن کی کوئی حد مقرر نہیں کی گئی ہے، اور یہ اس لئے کہ ہر حق کے مقام کی مناسبت سے ان حقوق کی تحدید مشکل ہے، اس لئے کہ مختلف زمان ومکان نیز اشخاص (جن کا حق ادا کیا جائے یا حق ادا کرنے والے اشخاص) کے لحاظ سے مطلوبہ مقدار میں کافی فرق ہوتا ہے، کیونکہ اصل مقصد حق کی پوری ادائیگی ہے، اور یہ ہر حق کے الگ الگ ہونے سے الگ الگ ہوتی ہے، اس طرح ابتداءً ترک تحدید اس لئے کیا گیا کہ جداگانہ احوال وظروف کے مطابق مطلوبہ مقدار کی تحدید کی جائے۔

حق غیر محدود کا حکم:

۳۰- حق غیر محدود کے چند احکام ہیں جن میں سے بعض درج ذیل ہیں:

۱- اس کا ادا کرنا مطلوب ہے۔

۲- محض سبب کے وجود سے اس شخص کے ذمہ یہ متعلق نہیں ہوتا جس پر اس کی ادائیگی واجب ہے، اسی لئے یہ ذمہ میں دین نہیں ہوتا، اس لئے غیر محدود حقوق ذمہ سے متعلق نہیں ہوتے، ذمہ سے صرف محدود ومعین حقوق ہی متعلق ہوتے ہیں، تاکہ مکلف کے لئے ان کی ادائیگی آسان ہو۔

(۱) الموافقات فی أصول الشریعۃ، قاعدۃ الضروریات ۱/ ۱۵۶، ۱۶۱۔

۳- غیر محدود حق تحدید کے بعد ہی ذمہ سے متعلق ہوتا ہے، اور تحدید باہم تراضی، یا مصالحت، یا قاضی کے حکم کے ذریعہ ہوتی ہے، اس لئے کہ تکلیف بقدر حاجت مشروع ہے، اسی لئے اس کا تعلق ذمہ سے تحدید کے وقت ہی سے ہوتا ہے۔

۴- غیر محدود حق کا مطالبہ تحدید سے قبل مدت کی طرف سے جائز نہیں، اس لئے کہ ذمہ اس میں مشغول نہیں تھا۔

۵- غیر محدود حق مدت گذرنے اور مطالبہ نہ کرنے سے ساقط ہوجاتا ہے۔

۶- اللہ کا غیر محدود حق تحسین وتزئین کے قاعدہ کے تحت آتا ہے، اسی لئے اس کی تحدید وتعیین مکلّف اور قاضی کی صوابدید پر چھوڑ دی گئی ہے، تاکہ ضرورت کے مطابق ہر حالت کے لئے الگ الگ تحدید ہوسکے[1]۔

قسم سوم: حق مختلف فیہ:

۳۱- اس سے مراد وہ حق ہے جو حق محدود اور غیر محدود دونوں سے مشابہت رکھے، مثلاً بیوی کا نفقہ، اس حق میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ، شافعیہ کی رائے اور قول اظہر کے مطابق حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ ذمہ میں ثابت ہوتا ہے، اس لئے تنگدستی کی بنا پر ساقط نہیں ہوگا[2]۔

حنفیہ کا مذہب اور حنابلہ وغیرہ کی ایک روایت یہ ہے کہ بیوی کا نفقہ ذمہ میں ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا وجوب صلہ اور مودت کی بنیاد پر ہے، جب تک کہ حاکم مقرر نہ کردے، حاکم کے مقرر کرنے

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۲۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الإقناع ۴/ ۱۴۷، بلغۃ السالک لاقرب المسالک للصاوی علی الشرح الصغیر للدردیر ۱/ ۵۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع الحلبی ۱۳۷۲ھ، ۱۹۵۲ء۔

کے بعد یہ محدد ہو جائے گا اور ذمہ میں ثابت ہوگا[1]۔

تحدید وعدم تحدید کی قسمیں:

۳۲- حق کی تحدید وعدم تحدید کبھی صاحب حق کی نسبت سے ہوتی ہے اور کبھی جس پر حق واجب ہے اس کی نسبت سے، کبھی شئ مستحق کی نسبت سے اور قدر مستحق کی نسبت سے، اور کبھی مکان، زمان یا رخ وغیرہ کی نسبتوں سے ہوتی ہے۔

الف۔ وہ حق جس کا مالک متعین ہو، جیسے بائع مبیع کی قیمت میں، مشتری مبیع میں، بیوی نفقہ میں، اور وہ حق جس کا مالک متعین نہ ہو، جیسے مباحات اور منافع عامہ سے فائدہ اٹھانے والا شخص۔

ب۔ وہ حق جس میں مکلّف (جس پر ادائیگی واجب ہو) محدود ہوں، جیسے عاقل بالغ پر نماز پنجگانہ، مالک نصاب پر زکاۃ، شوہر پر بیوی کا نفقہ، محتاج نابالغ بچوں کا نفقہ باپ پر، اور مشتری پر ثمن۔

اور وہ حق جس میں مکلّف محدود نہ ہوں جیسے نماز جنازہ، سلام کا جواب، فقہ اور طب کا سیکھنا، اس کے علاوہ فرض کفایہ اور سنن کفایہ۔

ج۔ وہ حق جو مطلوب شئ میں محدود ہو، جیسے اللہ تعالی، اس کے ملائکہ، اس کی کتابیں، اس کے انبیاء ورسل، یوم آخرت، جنت، جہنم اور روز حساب پر ایمان رکھنا، عقد صحیح نافذ کے انعقاد کے ساتھ ہی مبیع کا بائع کی ملکیت سے نکل کر مشتری کی ملکیت میں داخل ہو جانا، اور عقد نکاح کے بعد بیوی کا حلال ہونا۔

اور شئ مطلوب میں حق غیر محدود، جیسے راستہ سے تکلیف دہ چیز ہٹانا۔

د۔ وہ حق جس کی مقدار محدود ہو، جیسے زکاۃ میں محدود مقدار اور مبیع کا ثمن، اور وہ حق جس کی مقدار محدود نہ ہو جیسے صدقات، جہاد فی سبیل اللہ اور محتاجوں کی معاونت کرنا۔

ھ۔ وہ حق جس کی جگہ محدود ہو، جیسے حج میں جبل عرفات کے پاس وقوف کرنا، مبیع یا مسلم فیہ کی حوالگی کا وہ مقام جس کی شرط عقد میں لگائی گئی ہو، اور وہ حق جس کا مکان محدود نہ ہو، جیسے نماز، بیع یا نکاح اور دیگر عقود کا انعقاد۔

و۔ وہ حق جس کا وقت اور زمانہ محدود ہو، جیسے نماز پنجگانہ اور حج، اور وہ حق جس کا زمانہ اور وقت محدود نہ ہو، جیسے وہ سال جس میں کوئی شخص فریضہ حج ادا کرے ان فقہاء کی رائے کے مطابق جو حج کے وجوب علی التراخی کے قائل ہیں، اور وہ دیون جن کی ادائیگی کے لئے کوئی مدت مقرر نہ ہو۔

ز۔ وہ حق جس میں رخ کرنا محدود ہو، جیسے عین کعبہ اس شخص کے لئے جو مسجد حرام میں نماز ادا کرے، اور وہ حق جس میں رخ کرنا محدود نہ ہو، جیسے وقوف عرفہ۔

ح۔ وہ حق جس کی تعداد محدود ہو، جیسے اسلام کے پانچ ارکان، پنجگانہ نماز کے فرائض، چار بیویاں جمع کرنا، عقد کے دو فریق یعنی ایجاب کرنے والا اور قبول کرنے والا، اور وہ حق جس کی تعداد غیر محدود ہو، جیسے ماہ رمضان کے ایام کی تعداد کہ کبھی مہینہ پورا ہوتا ہے اور کبھی انتیس دنوں کا ہوتا ہے، اور نماز میں قصر کے اعتبار سے سفر شرعی کے ایام[1]۔

حق تام اور مخفف:

۳۳- مکلّف بنانے کی حالت یعنی تخفیف کے متقاضی معتبر اعذار کی موجودگی یا عدم موجودگی کے اعتبار سے حقوق کی دو قسمیں ہیں: تام اور مخفف۔

(۱) نیل الأوطار شرح منتقی الأخبار ۷/ ۱۳۱، ۱۳۲ طبع دار الفکر۔

(۱) دیکھئے: الموافقات ۱/ ۱۵۶، ۱۶۱۔

حق تام: وہ حق ہے جو اصلاً عام فطری حالت میں جب کہ کوئی عذر شرعی موجود نہ ہو، واجب ہوتا ہے، مثلاً تندرست مقیم کے لئے کامل نماز کی ادائیگی اور مکمل دین کی ادائیگی وغیرہ۔

حق مخفف: وہ حق ہے جو کسی عذر شرعی کے سبب ادائیگی میں مکلّف کی سہولت کے لئے خلاف اصل مشروع ہو۔

تخفیف کبھی حقوق اللہ میں ہوتی ہے اور کبھی حقوق العباد میں، اس کی کئی قسمیں ہیں: تخفیف اسقاط، تخفیف نقص، تخفیف تقدیم، تخفیف تاخیر، تخفیف ترخیص اور تخفیف تغییر (۱)۔ دیکھئے: تیسیر کی اصطلاح۔

ورثاء کی طرف منتقل ہونے اور منتقل نہ ہونے کے اعتبار سے حقوق کی تقسیم:

۳۴- ورثاء کے لئے بطور خلافت یا وراثت منتقل ہونے اور منتقل نہ ہونے کے اعتبار سے حقوق کی تین قسمیں ہیں۔

اول: قابل وراثت حقوق:

۱- مالی حقوق، مثلاً عقار، منقول، نقدین، دیون، دیت اور غرہ۔

۲- اراضی پر مقررہ حقوق، مثلاً سینچائی کا حق، پانی کا راستہ بنانے کا حق، پانی بہانے کا حق اور گذرنے کا حق۔

۳- مال سے متعلق بعض حقوق، مثلاً دین کی وصولی تک رہن کے محبوس رکھنے کا حق، اور قیمت کی ادائیگی تک مبیع کو روکنے کا حق۔

دوم: خلافت کے طور پر ثابت ہونے والے حقوق جو قابل وراثت نہیں ہوتے:

۳۵- یہ وہ حقوق ہیں جو جانشیں کے لئے ابتداءً ثابت ہوتے ہیں، اس کی طرف بطور وراثت منتقل نہیں ہوتے، اور یہ حقوق کبھی تمام ورثاء کے لئے ثابت ہوتے ہیں، جیسا کہ حنفیہ کے نزدیک مال سے متعلق بعض حقوق، مثلاً خیار تعیین، اور کبھی بعض ورثاء کے لئے ثابت ہوتے ہیں اور بعض کے لئے نہیں، مثلاً جن ورثاء کا اپنے مورث سے نسبی رشتہ ہے، جیسے اولاد، ان کو یہ حق حاصل ہوگا، لیکن جن کا رشتہ نسبی نہ ہو بلکہ سببی ہو، مثلاً میاں بیوی کا رشتہ، ان کو یہ حق حاصل نہ ہوگا، اور حکم امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام شافعیؒ کے نزدیک غیر مالی حقوق مثلاً قصاص میں ہے، ان کے نزدیک یہ حق مقتول کے صرف نسبی اولیاء کو حاصل ہے جن کے لئے یہ ابتداءً ثابت ہوتا ہے۔

اور کبھی یہ حقوق ان رشتہ داروں کو حاصل ہوتے ہیں جو مرد عصبہ ہوں، ان کے علاوہ کسی کو حاصل نہیں ہوتے، مثلاً ولاء عتاقہ۔

اور کبھی حقوق بعض ورثاء کے لئے محدود مدت کے لئے ثابت ہوتے ہیں اور بعض کے لئے بالکل نہیں، اور یہ وقف یا وصیت کی آمدنی صرف کرنے کی شرائط میں واقف یا موصی کے مقرر کردہ نظام یا ان حقوق کے صرف کے لئے امام کے مقرر کردہ نظام کی رعایت کے ساتھ ہوتے ہیں، اور یہ جیسے مجاہدین اور علماء وفقہاء وغیرہ کے وہ حقوق ہیں جو وظائف کے رجسٹر میں درج ہوں، یہ ان کی موت کے بعد مقررہ نظام کے مطابق ان کے کل یا بعض ورثاء کی طرف منتقل ہوں گے، اس لئے اگر کسی کی موت ہوجائے اور بیت المال میں بطور استحقاق و بخشش اس کا حق ثابت ہو، مثلاً وظیفہ تو اس حق میں وراثت جاری نہ ہوگی اور تمام ورثاء کو یہ حاصل نہ ہوگا، بلکہ بعض یا کل کے لئے اس کا ثبوت بحیثیت وراثت نہیں بلکہ میت کا خلیفہ ہونے کی حیثیت سے ہوگا، اس طرح وظائف میں ورثاء کا حق بطور خلافت ہوگا اور امام ان کو یہ وظائف جاری کرے گا، امام یا حاکم کو ان وظائف کے روکنے یا

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۷۵، ۸۳، کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۴/ ۱۶۴، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الہدایہ = للمرغینانی ۳/ ۹۳، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ان سے ان کو محروم کرنے کا اختیار نہیں ہے، اگر ان کو محروم کرے گا تو یہ ظلم قرار پائے گا[۱]۔

سوم: وہ حقوق جو بطور وراثت یا بطور خلافت منتقل نہیں ہوتے:

۳۶- یہ وہ حقوق ہیں جن کا تعلق مورث کی ذات سے ہو اور جو اس کی موت پر ختم ہوجائیں، اور اس کی موت کے بعد ان میں اس کا کوئی حق باقی نہ رہے، اور یہ اس لئے کہ ورثاء اپنے مورث کی فکر اور خواہشات وغیرہ کے وارث نہیں ہوتے، اس لئے ان سے متعلق امور کے بھی وارث نہیں ہوں گے، کیونکہ جو چیز بذات خود قابل وراثت نہیں ہوتی اس کے متعلقات بھی قابل وراثت نہیں ہوتے۔

نا قابل وراثت حقوق شخصی حقوق ہیں، جن کا تعلق کچھ مقررہ صفات کی وجہ سے شخص واحد سے ہوتا ہے، دوسرے سے نہیں، مثلاً ولایات عامہ اور خاصہ، ولایت علی النفس، ولایت علی المال، عہدے اور فرائض، مثلاً امانت، وکالت، دو بہنوں میں سے ایک کا انتخاب، اسی طرح اپنی بیویوں میں سے چار کا انتخاب، یہ اس صورت میں جب کہ کوئی شخص مسلمان ہو اور اس کے نکاح میں بیک وقت دو بہنیں یا چار سے زائد بیویاں ہوں، اس صورت میں اگر وہ شخص انتخاب سے قبل مر جائے تو یہ حق ورثاء کی طرف منتقل نہ ہوگا[۲]۔

(۱) الأشباہ والنظاء لابن نجیم رص ۱۲۱، ۱۲۵ کچھ ترمیم کے ساتھ، دیکھئے: الرتاج شرح احکام الخراج ۱/ ۱۲۸۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۲۰، ۱۲۵، سبل السلام ۳/ ۱۰۲، کتاب الفرائض، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۷، ۶۹، ۱۵۹، ۵۸۱، ۵۸۲، تہذیب الفروق والقواعد السنیہ فی الأسرار الفقہیہ ۳/ ۲۸۵، ۲۸۴، الاختیار لتعلیل المختار ۲/ ۲۴ تحقیق ڈاکٹر محمد طموم، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹/ ۲۳، ۲۴، الہدایہ شرح بدایہ المبتدی للمرغینانی ۳/ ۲۷۳، ۲۷۴، ۴/ ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۵۳، ۷/ ۱۱۲، ۱۱۳، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۲/ ۱۷۴، ۱۷۵۔

۳۷- یہاں کچھ اور حقوق ہیں جن میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ان میں وراثت جاری ہوگی، بعض کی رائے ہے کہ خلافت کے طور پر وہ منتقل ہوں گے، جب کہ کچھ دیگر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ان میں وراثت جاری نہ ہوگی، اس اختلاف کے چند اسباب ہیں جن کی چند قسمیں ہیں، ان میں سے بعض حسب ذیل ہیں:

بعض حقوق کا تعلق مال سے ہے، مثلاً خیار شرط، خیار تعیین، خیار عیب، خیار قبول۔

بعض منافع ہیں، مثلاً سکنی اور وصیت کے ذریعہ منفعت۔

بعض قصاص فی النفس اور حد قذف ہیں۔

اگر ہم ان اسباب پر نگاہ ڈالیں جن پر فقہاء نے اپنے احکام کی بنیاد رکھی ہے جس کی وجہ سے ان میں اختلاف ہوا ہے، تو ہم ان کی چند اقسام پائیں گے جو درج ذیل ہیں:

الف- خیار شرط:

۳۸- امام مالک اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ یہ ورثاء کی طرف منتقل ہوگا، اس لئے کہ خیار شرط عقد کی صفت اور اس کا ایک اثر ہے، اس لئے یہ قابل وراثت ہے۔

امام ابوحنیفہ[۱] اور امام احمد بن حنبل کی رائے یہ ہے کہ خیار شرط ورثاء کی طرف منتقل نہ ہوگا، اس لئے کہ صاحب خیار شخص کی موت سے یہ باطل ہوجاتا ہے اور بیع تام ہوجاتی ہے، اس کے تین اسباب ہیں:

اول: خیار شرط عاقد کی صفت ہے، اس لئے کہ خیار اس کی مشیت واختیار کا نام ہے، لہٰذا اس کی دیگر صفات کی طرح اس کی موت سے یہ بھی باطل ہوجائے گا۔

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۲/ ۲۴ تحقیق ڈاکٹر محمد طموم۔

دوم: ثمن کی تاجیل میں وراثت جاری نہیں ہوتی، لہٰذا اس طرح خیار میں بھی وراثت جاری نہ ہوگی۔

سوم: بائع نے صرف ایک فرد معین کے خیار کو منظور کیا ہے، پھر دیگر اشخاص کے لئے خیار کیسے ثابت ہوگا، جن کے لئے نہ تو خیار کی شرط لگائی گئی ہے، اور نہ عقد میں ان کا کوئی ذکر ہی آیا ہے، اور وہ ورثاء ہیں۔ اور خیار کو اسی شخص تک محدود رکھنا ضروری ہے جس کے لئے اس کی شرط لگائی گئی ہو، جیسا کہ تاجیل صرف مشروط شخص تک محدود ہوتی ہے۔

ب- خیار تعیین:

۳۹- یعنی عقد بیع کسی ایک غیر متعین چیز پر ہو، مثلاً کوئی شخص دو کپڑے اس شرط پر خریدے کہ اس کو تین دن تک دونوں میں سے جس کو چاہے انتخاب کرنے کا اختیار ہوگا لیکن مشتری ان میں سے کسی ایک کی تعیین واختیار سے قبل مرجائے، ایسی صورت میں اگرچہ تمام فقہاء خیار تعیین کو ورثاء کا ایک ثابت حق تسلیم کرتے ہیں، لیکن اس کی توجیہ میں ان کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کا مذہب ہے کہ یہ حق ورثاء کی طرف بطور میراث منتقل ہوگا، اس لئے کہ یہ خیار شرط کی طرح عقد کی ایک صفت ہے۔

جب کہ حنفیہ کہتے ہیں کہ خیار تعیین میں وراثت جاری نہیں ہوتی، بلکہ وہ ورثاء کی طرف بطور خلافت منتقل ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ ورثاء کے لئے ابتداءً ثابت ہوتا ہے، کیونکہ وارث کی طرف دوسرے کی ملکیت سے مخلوط ہوکر ملکیت منتقل ہوتی ہے [۱]، اور اس کے لئے قبضہ اور تعیین کی ضرورت ہے، اس طرح اس کے لئے خیار تعیین کا ثبوت بطور خلافت ابتداءً ہوتا ہے تاکہ اس اختلاط کا خاتمہ ہو، یہ بطور میراث منتقل نہیں ہوتا ہے، یہ خیار جو ورثاء کے لئے ابتداءً ثابت ہوتا ہے، اس خیار تعیین سے بالکل مختلف ہے جو اصلی معاملہ کرنے والے مورث کو حاصل تھا، اس لئے کہ مورث کو خیار تعیین عقد کی بنا پر حاصل تھا، جبکہ ورثاء کے لئے اس کا ثبوت اس لئے ہے تاکہ دوسرے کے ساتھ ورثاء کی ملکیت کا اختلاط دور کیا جاسکے، اور ورثاء خالص اپنی ملکیت الگ کرکے اس پر قبضہ کرسکیں، اور اس سے فائدہ اٹھاسکیں۔

ج- خیار عیب:

۴۰- مبیع صحیح سالم اور نقائص سے پاک حاصل ہونا مشتری کا حق ہے، اس لئے یہ استحقاق ورثاء کو بھی حاصل ہوگا، اور صحیح وسالم ہونے کا حق بطور خلافت ازسرنو ان کی طرف منتقل ہوگا، بعض فقہاء حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ وراثت کے طور پر منتقل ہوگا [۱]۔

د- خیار قبول:

۴۱- یہ حق بوقت عقد دوسرے فریق کو حاصل ہوتا ہے جب کہ ایجاب ایک فریق کی طرف سے کیا گیا ہو۔

ورثاء کی طرف اس کے منتقل ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اکثر مالکیہ اس کو قابل وراثت حق قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ ایجاب کرنے والے کے لئے اپنے ایجاب سے رجوع کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ اس نے اپنے اوپر اس کو لازم کرلیا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ خیار قبول میں وراثت جاری نہ ہوگی، اس لئے کہ ایجاب، ایجاب کرنے والے پر لازم نہیں ہے، اور اس کو رجوع کا

---

(۱) دیکھئے: حاشیہ ردالمحتار لابن عابدین ۵۸۱/۴۔

(۱) تہذیب الفروق والقواعد السنیہ فی الأسرار الفقہیہ ۲۸۵/۳ للشیخ محمد علی حسین۔

اختیار حاصل ہے، اور مجلس عقد برخاست ہوجانے سے ایجاب باطل ہوجاتا ہے، اور عاقدین میں سے کسی کی موت سے مجلس ختم ہوجاتی ہے، اس لئے ایجاب بھی ختم ہوجائے گا، لہٰذا اس کے بعد خیار قبول بھی باقی نہ رہے گا، اور جب خیار قبول موجود ہی نہ رہا تو ورثاء کی طرف منتقل ہونے کا سوال ہی نہیں ہوتا، اس لئے کہ مرجانے کی وجہ سے مجلس ختم ہوگئی اور ایجاب باطل ہوگیا، اس لئے اس کے ذیل میں خیار قبول بھی باطل ہوجائے گا۔

دیکھئے: خیار کی متعدد اصطلاحات۔

ھ-منافع:

۴۲- منافع کے مال ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ یہ مال نہیں ہیں، اس لئے بطور میراث یہ ورثاء کی طرف منتقل نہیں ہوسکتے۔

جب کہ دیگر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ منافع مال ہیں، اس لئے ان کے نزدیک مورث کے دیگر اموال مملوکہ کی طرح ان میں بھی وراثت جاری ہوگی۔

و-قصاص فی النفس:

۴۳- یہ حق اولیاء مقتول کے لئے ثابت ہے، لیکن اس کے ثبوت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ حق قصاص بطور خلافت حاصل ہوتا ہے، بطور وراثت نہیں، یہی وجہ ہے کہ قصاص کا ثبوت موت کے بعد ہوتا ہے، جب کہ میت میں مطالبہ قصاص کی اہلیت نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ زندہ نہیں ہے، البتہ دین، ہبہ اور مال سے متعلق حقوق کا معاملہ اس سے مختلف ہے، اس لئے کہ میت میں مال کا مالک بننے کی اہلیت موجود ہے، اور اموال میں بعض وہ چیزیں درست ہوتی ہیں جو دوسری چیزوں میں درست نہیں، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص شکار کا جال بچھائے اور شکار اس میں اس کی موت کے بعد پھنسے تو میت اس کا مالک ہوگا، اور پھر اس کی ملکیت بطور میراث ورثاء کی طرف منتقل ہوگی، لیکن قصاص اولیاء مقتول کے لئے ابتداءً ہی حاصل ہوتا ہے، میراث کے طور پر نہیں، یہی وجہ ہے کہ حق قصاص زوجین میں سے کسی کو حاصل نہیں ہوتا، اس لئے کہ خلافت کی بنیاد صرف نسب ہے، سبب یعنی زوجیت نہیں، اس لئے کہ موت کے بعد رشتہ ازدواج ختم ہوجاتا ہے۔

نیز فقہاء نے کہا ہے کہ موت سے قبل مقتول کے لئے قصاص کا حق ثابت نہیں بلکہ اس کا ثبوت وارث کے لئے ابتداءً ہوتا ہے، اس لئے کہ قصاص کا استحقاق جان جانے اور روح نکلنے کا نتیجہ ہے، اس لئے موت سے قبل مقتول کے لئے قصاص کا حق ثابت نہیں ہوگا کہ وہ وارث کی طرف منتقل ہونے والا حق ہو، اس لئے کہ حق قصاص کا ثبوت موت کے بعد ہی ہوتا ہے، لہٰذا اس کا ثبوت وارث کے علاوہ کسی کے لئے نہیں ہوسکتا(۱)۔

مالیت وعدم مالیت کے اعتبار سے حقوق کی تقسیم:

۴۴- مالیت، اموال سے تعلق اور عدم مالیت کے اعتبار سے حقوق کی درج ذیل قسمیں ہیں:

۱- ایسا مالی حق جو اموال سے متعلق ہو اور جس کے عوض مال لیا جاسکتا ہو، مثلاً اعیان مالیہ، جن کی بیع اور ان کا معاوضہ لینا ممکن ہو۔

۲- وہ مالی حق جو مال کے مقابلے میں نہ ہو، جیسے مہر اور نفقہ، کیونکہ مہر کا تعلق نکاح اور وطی سے ہے، اور یہ دونوں مال نہیں

(۱) الہدایہ للمرغینانی ۴/ ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۳، ۱۷۴، نیز دیکھئے: المنثور للزرکشی ۲/ ۵۴، ۵۷۔

ہیں، اسی طرح نفقہ کا استحقاق شوہر کے لئے عورت کے احتباس کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔

۳- غیر مالی حق جو مال سے متعلق ہو، لیکن اس کے بدلے مال لینا جائز نہ ہو، مثلاً حق شفعہ، کیونکہ شریک کی بیع سے قبل حق شفعہ حق مجرد ہے، اور بیع کے بعد حق ثابت ہوتا ہے، اور یہ بھی حق مجرد ہی ہے، اور یہ حق ضعیف ہے، اس کے بدلے مال لینا جائز نہیں، مگر یہ کہ شفعہ کا تعلق زمین اور جائداد سے ہے، اور یہ بالا جماع مال ہے۔

۴- غیر مالی حق جو مال سے متعلق نہ ہو، لیکن اس کے بدلے مال لینا جائز ہو، مثلاً قصاص، یہ ایک غیر مالی حق ہے، مال سے اس کا تعلق نہیں ہے، اس لئے کہ یہ قتل عمد کی سزا ہے، اور یہ مال نہیں ہے، لیکن قصاص کے عوض مال لینا جائز ہے، یہ اس وقت جب کہ فریقین مال کے عوض مصالحت کریں۔

۵- غیر مالی حق جو مال سے متعلق نہ ہو اور اس کے عوض مال لینا جائز نہ ہو لیکن اس پر کچھ مالی حقوق مرتب ہوتے ہوں، مثلاً باپ ہونے، ماں ہونے، اور بیٹا ہونے کے حقوق۔

۶- وہ حق جس کے مال ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، مثلاً منافع، جمہور کا مذہب یہ ہے کہ منافع مال ہیں، حنفیہ کی رائے ہے کہ وہ مال نہیں ہیں، خطیب شربینی نے ذکر کیا ہے کہ منافع کو مجازاً مال کہا جاتا ہے(۱)۔

دیانت کے طور پر واجب ہونے والا حق اور قضاء کے طور پر واجب ہونے والا حق:

۴۵- دیانت کے طور پر واجب ہونے والا حق وہ ہے جو کسی حکم شرعی یا التزام کی بنیاد پر ذمہ میں واجب الاداء ہو، اور وہاں کوئی دلیل ایسی موجود نہ ہو جو تقاضے کے وقت اس کو ثابت کر سکے، مثلاً بلا گواہ یا غیر رسمی طریقہ پر طلاق، اور کبھی حق ایسا ہوتا ہے جس کا بندوں کی جانب سے کوئی مطالبہ کرنے والا نہیں ہوتا، اور نہ وہ ولایت قضاء کے تحت داخل ہوتا ہے، مثلاً حج، اور نذر کو پورا کرنا۔

قضاء کے طور پر واجب ہونے والا حق وہ ہے جو واجب الاداء ہو اور دلیل کے ذریعہ اس کو ثابت کرنا ممکن ہو، مثلاً گواہوں کے سامنے یا معروف وثیقہ کے ذریعہ طلاق دینا، اس صورت میں اگر شوہر غیر رسمی طریقہ پر یا ثبوت کے بغیر رجعت کر لے تو طلاق کا حکم عورت پر صرف قضاء کے طور پر باقی رہے گا دیانت کے طور پر نہیں۔

ایسا حق جو دیانت کے طور پر اور قضاء کے طور پر واجب ہو وہ یہ ہے کہ کسی حکم شرعی یا التزام کی بنیاد پر ذمہ میں واجب الاداء ہو، اور دلیل کے ذریعہ اس کو ثابت کرنا ممکن ہو، مثلاً رسمی وثیقہ یا گواہوں کے سامنے طلاق دینا اور رجعت نہ کرنا، تو ایسی عورت دیانت اور قضاء دونوں لحاظ سے مطلقہ قرار پائے گی(۱)۔

حق تملک اور حق مباح:

۴۶- حق تملک: یہ شرعاً ملکیت کی محض صلاحیت اور امکان ہے۔

اور حق مباح وہ ہے جس میں آدمی کو فعل اور ترک فعل کا اختیار ہو، اور شرعاً اس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہوں۔

حق مباح اور حق تملک کا کوئی مقرر محل نہیں ہے جس سے اس کا تعلق ہو (اگرچہ فی الجملہ ہو)، اور یہ اس لئے کہ کسی متعین محل کے ساتھ اسباب ملک میں سے کوئی سبب موجود نہیں ہے جو اس کو واجب اور ثابت کرے، اور خود اسی وقت وہ اس لائق ہے کہ اسباب ملک میں سے کسی سبب کے پائے جانے کے وقت اس کو چھوڑ کر کسی دوسرے

---

(۱) شرح التلویح علی التوضیح، وشرح التوضیح للتنقیح ۱/ ۱۷۱، مغنی المحتاج فی معرفۃ الفاظ المنہاج للشربینی ۲/ ۲، الہدایہ للمرغینانی ۴/ ۱۸، ۲۰۔

(۱) المنثور فی القواعد ۲/ ۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات، تبصرۃ الحکام ۱/ ۶۰۔

قوی حق کی طرف منتقل ہوجائے۔

حق تملک اور حق مباح دونوں حقوق مجردہ ضعیفہ میں سے ہیں، جو صاحب حق کے صرف قول کے ذریعہ اپنے ارادہ کے اظہار سے دیگر حقوق کی طرف نہ ترقی کرتے ہیں اور نہ منتقل ہوتے ہیں۔

حق مباح اصلاً ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ جمہور کے نزدیک اشیاء میں اصل اباحت ہے[1]، اور اس کا ظہور ان چیزوں میں ہوگا جن کے بارے میں سکوت برتا گیا ہو، ان کی دلیل یہ ارشاد نبوی ہے: "**ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرمه فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئا**"[2] (جس کو اللہ نے اپنی کتاب میں حلال کیا وہ حلال ہے، اور جس کو حرام کیا وہ حرام ہے، اور جس کے بارے میں سکوت برتا وہ معاف ہے، لہٰذا اللہ کی جانب سے اس کی معافی کو قبول کرو، اس لئے کہ اللہ سے کوئی چیز فراموش نہیں ہوسکتی)۔

اگر ملکیت باہمی رضامندی سے منتقل ہو جیسا کہ عقود میں ہوتا ہے، تو جس کو عقد سے قبل جائداد یا غیر کی مملوکہ شی پر حق تملک حاصل ہے، اس کا حق صرف حق تملک ہے، اور یہ حق مباح ہے، یہ حق نہ ملک مطلق کا فائدہ دیتا ہے اور نہ ملک فی الجملہ کا، یہی وجہ ہے کہ حق تملک حق ملک سے متصادم نہیں ہوتا، تملک کی صورت میں حق مباح اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ عقار یا منقولہ چیز کے مالک کی جانب سے تملک والے کے لئے بیع کا ایجاب عمل میں نہ آئے۔

اگر صاحب مال حق تملک والے کے لئے اپنے اوپر منقول کی بیع کو واجب کرلے یعنی بیع کا ایجاب کردے تو یہ حق تملک ترقی کر کے حق تملک اور ملک کے درمیانی مرحلے تک پہنچ جائے گا، اور وہ ایک ہی حق ہے جس کو حق ثابت یا حق واجب کہا جاتا ہے۔

لیکن اگر ملکیت تک رسائی باہمی رضامندی کے علاوہ کسی اور طریقہ سے ہوئی ہو یعنی جبری طور پر ہوئی ہو، مثلاً شفعہ اور غنیمت، اس صورت میں اگر سبب استحقاق موجود ہو تو حق تملک بھی موجود ہوگا، فقہاء نے بڑی تاکید سے یہ بات کہی ہے کہ حق تملک یا حق مباح کو مطلق ملک کا درجہ حاصل نہیں[1]۔

یہ ساری گفتگو دوسرے کے اموال مملوکہ کے بارے میں ہے۔

۴۷- لیکن جو چیز کسی کی ملکیت نہ ہو، مثلاً پرندہ فضاء میں، مچھلیاں نہروں اور سمندروں کے پانی میں، پیڑ پودے جنگل جھاڑیوں میں، اسی طرح برّی جانور، اس صورت میں ہر شخص کے لئے جائز وسائل سے ان پر تملک حاصل کرنے کی کوشش کرنا جائز ہے، اس لئے کہ سب کو ان جیسی چیزوں پر ملکیت حاصل کرنے کا حق اور ان کا مالک بننے کی صلاحیت ہے، ان پر حق تملک اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ کوئی شخص اسباب ملک میں سے کوئی سبب پیدا نہ کردے۔

حق ثابت یا حق واجب:

۴۸- حق ثابت جس کا نام بعض فقہاء کے نزدیک حق واجب ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ کسی شخص کو کسی شی مقرر پر اسباب ملک میں سے کسی سبب کے پائے جانے کے بعد اور ثبوت ملک سے قبل تنہا اپنے ارادہ سے مالک بن جانے کا حق حاصل ہو، اگرچہ فی الجملہ ہو، اس حق کو حق ملک کا درجہ حاصل نہیں، اس لئے کہ یہ اس سے کم تر ہے، اور نہ مفید ملک ہے، البتہ اس کا درجہ حق مباح اور حق تملک سے بالاتر ہے،

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۷۱/۱، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۶۶۔

(۲) حدیث: "ما أحل الله في كتابه فهو حلال" کی روایت بزار (کشف الأستار ۷۸/۱ طبع الرسالہ) نے حضرت ابوالدرداءؓ سے کی ہے، اور کہا: اس کی اسناد درست ہے، اور ہیثمی نے کہا: اس کی سند حسن ہے (مجمع الزوائد ۱۷۱/۱ طبع القدسی)۔

(۱) الفروق للقرافی ۲۰/۳۔

اس لحاظ سے کہ حق ثابت حق تملک سے زیادہ حقوق دیتا ہے، اور اس کے اثرات بھی قوی تر ہیں، اس لئے کہ حق تملک والے کے لئے اگر اسباب ملک میں سے کسی سبب کا تحقق ہو مثلاً بیع وشراء میں ایجاب، تو اس کا حق ترقی کر کے حق ثابت کا درجہ حاصل کر لیتا ہے، لیکن یہ ملک سے خالی ہوتا ہے، جب کہ حق ثابت والے کے لئے ممکن ہے کہ تنہا اپنے ارادہ سے اس حق ثابت کو حق ملک تک پہنچادے، اس لئے کہ مجلس عقد میں اس کو اختیار دیا گیا کہ ایجاب کو قبول کر کے شئ کا مالک ہوجائے، یا ایجاب کو رد کردے، اور یہ بات حق تملک والے کو حاصل نہیں ہوتی، ان دونوں حقوق کے درمیان یہ ایک اہم فرق ہے، یہ اختیاری تملک میں مالک کے ارادہ وایجاب سے ہوتا ہے، اس طرح حق وسط صرف حق ثابت ہے جس کا ایک نام حق واجب بھی ہے۔

رہا مالک کی مرضی کے بغیر جبری تملک جیسا کہ غنیمت اور شفعہ میں ہوتا ہے، تو ابن عابدین غنیمت کے بارے میں فرماتے ہیں:

خلاصہ کلام جیسا کہ ''فتح القدیر'' میں ''المبسوط'' کے حوالہ سے ذکر کیا گیا ہے یہ ہے کہ حق ہمارے نزدیک محض لینے ہی ثابت ہوجاتا ہے، اور اِحراز (محفوظ کر لینے) سے اس میں مضبوطی پیدا ہوتی ہے، اور تقسیم کے بعد آدمی مالک ہوجاتا ہے، اور جب تک حق ضعیف ہو تقسیم جائز نہیں، میں کہتا ہوں کہ یہ سب اس وقت ہے جب اسلامی لشکر کو شہر پر غلبہ حاصل نہ ہو، لیکن اگر اسلامی لشکر شہر پر غالب ہوجائے اور شہر اسلامی شہر بن جائے تو غنیمت خود ہمارے دارالاسلام میں محفوظ ہوجائے گی، اور حق مؤکد ہوجائے گا، اور تقسیم درست ہوگی [۱]۔

حق مباح یعنی حق تملک اور حق ثابت کو درج ذیل امور میں یکساں درجہ حاصل ہے:

۱- دونوں حقوق مجرد عن الملک ہیں، مجرد عن الملک کے معنی یہ ہیں کہ وہ ملک نہیں ہیں، ''البدائع'' میں اس کا نام حقوق مفردہ رکھا گیا ہے، یہ نہ کسی کی ملک بنتے ہیں، نہ اِتلاف کی بناء پر ان کا ضمان واجب ہوتا ہے، اور نہ ان کے عوض مال لینا درست ہے، اس لئے کہ یہ محض حق مجرد ہیں [۱]۔

۲- دونوں حقوق ضعیف ہیں، اسی لئے ان کی تقسیم یا ان کے بدلے مصالحت جائز نہیں۔

۳- دونوں حقوق حنفیہ کے نزدیک قابل فروخت نہیں ہیں اور نہ ان میں میراث جاری ہوسکتی ہے۔

۴- دونوں نہ حق ملک ہیں اور نہ ملکیت کی کوئی نوع، جیسا کہ حق مؤکد میں ہوتا ہے۔

۵- اِتلاف کی صورت میں دونوں قابل ضمان نہیں ہیں۔

حق مباح یعنی حق تملک اور حق ثابت درج ذیل امور میں مختلف ہیں:

۱- حق ثابت شئ معین سے متعلق ہوتا ہے اگرچہ فی الجملہ ہو، جب کہ حق مباح کا تعلق شئ معین سے نہیں ہوتا۔

۲- حق ثابت کے لئے کوئی نہ کوئی سبب ملک ہوتا ہے، جب کہ حق مباح کے لئے کوئی سبب ملک نہیں ہوتا۔

۳- حق ثابت میں صاحب حق کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس حق کو ترقی دے کر حق مؤکد یا حق ملک بنادے، اور یہ تنہا اس کے ارادہ اور قبول سے ہوسکتا ہے، جب کہ حق مباح والے کو یہ قدرت نہیں کہ محض اپنی عبارت اور قبول کے ذریعہ اس کو ترقی دے کر حق مؤکد یا حق ملک میں تبدیل کرے۔

۴- مالکیہ کے نزدیک حق ثابت ورثاء کی طرف منتقل ہوتا ہے، جیسا کہ خیار قبول میں ہوتا ہے، جب کہ حق مباح ورثاء کی طرف منتقل نہیں ہوتا۔

(۱) حاشیہ رد المحتار لابن عابدین ۴/ ۱۴۱۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۵۱۸۔

حق مؤکد:

۴۹ - حق مؤکد ایسا حق ہے جو کسی ایسی شئ متعین میں ثابت ہو جو ابھی تک ملکیت میں نہ آئی ہو، اگرچہ صاحب حق کو فی الجملہ ایک طرح کی ملکیت حاصل ہو، اور اس کو تقسیم کے مطالبہ کا حق حاصل ہو۔

اس کا نام ''حق مستقر'' اس لئے ہے کہ جس پر یہ حق عائد ہوتا ہے اسے اپنی جانب سے حق مؤکد کو باطل کرنے کا اختیار نہیں ہوتا، اور اس پر واجب ہے کہ حق مؤکد صاحب حق کو ادا کرے، اگر وہ اس سے انکار کرے تو قاضی اس کو اس پر مجبور کرے گا۔

مثلاً ''مال غنیمت'' میں حق اس وقت مؤکد ہوتا ہے جب کہ مسلمان دارالاسلام میں مال غنیمت منتقل اور محفوظ کرلیں، اس لئے کہ اس اِحراز کے بعد حق مؤکد اور مضبوط ہوجاتا ہے، کیونکہ دارالحرب اور میدان جنگ میں احراز سے قبل غنیمت محض ایک حق ہے جس میں ابھی تک استحکام نہیں ہے، اس لئے کہ یہ خطرہ ہر وقت قائم ہے کہ کہیں دشمن اپنے مال چھین نہ لیں، دارالاسلام میں اموال غنیمت محفوظ کردینے کے بعد یہ خطرہ ختم ہوجاتا ہے اور حق مستحکم ہوجاتا ہے، اور یہ محض ایک حق یا حق مجرد نہیں رہ جاتا۔

''الدر المنتقی'' میں ہے: (المنح وغیرہ میں یہ ثابت کیا گیا ہے) کہ دارالاسلام میں اِحراز کے بعد بھی تقسیم کے بغیر ملکیت حاصل نہیں ہوگی، اس لئے محض اِحراز سے کسی کی ملکیت ثابت نہ ہوگی بلکہ اس سے صرف حق مؤکد ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر غانمین میں سے کوئی فرد اِحراز کے بعد غنیمت کے کسی غلام کو آزاد کردے تو غلام آزاد نہ ہوگا، اگر اس کو مشترکہ طور پر بھی ملکیت حاصل ہوتی تو غلام ضرور آزاد ہوجاتا۔

ہاں اگر مختلف جھنڈوں کے اعتبار سے اموال غنیمت تقسیم کردیئے جائیں، اور پھر کوئی غلام کسی خاص جھنڈے کے فوجیوں کی مشترکہ ملک قرار پائے اور ان کا کوئی فرد اس کو آزاد کردے، تو یہ آزاد کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ شرکت خاص اور محدود دائرے میں ہے، جبکہ ان کی تعداد کم ہو، جیسے سو یا اس سے کم ہو، اور ایک قول ہے کہ چالیس ہو۔

تقسیم غنائم سے قبل کسی مجاہد کے لئے کچھ بھی فروخت کرنا جائز نہیں، دارالحرب میں ہو یا دارالاسلام میں اِحراز کے بعد ہو، اس لئے کہ تقسیم سے قبل ملکیت ثابت نہیں ہوتی، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔

''الفتح'' میں ہے کہ مجاہدین کی بیع کے بارے میں یہ حکم ظاہر ہے، لیکن اگر امام بیع کرے تو امام طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ امام کی بیع درست ہے، اس لئے کہ امام نے اس معاملہ میں اجتہاد کیا ہے یعنی اس نے مصلحت دیکھ کر ہی فیصلہ کیا ہے [1]۔

حق مؤکد کا حکم:

۵۰ - الف - اِتلاف کی صورت میں اس کا ضمان واجب ہوگا، ابن عابدین فرماتے ہیں: اگر کوئی شخص کسی حق مؤکد کو فوت کردے تو ضمان کے حق میں اس کا حکم وہی ہے جو حقیقت ملک کے فوت کرنے کا ہے، جیسے کہ مرتہن کا حق ہے، اسی وجہ سے غنیمت کے اِحراز سے قبل کوئی کچھ تلف کردے تو ضمان واجب نہیں ہوتا، اس لئے کہ تلف ہونے والا محض حق ہے، اور قابل ضمان نہیں ہے، البتہ دارالاسلام میں اِحراز کے بعد ضمان واجب ہوگا، چاہے تقسیم سے قبل ہو، اس لئے کہ یہ حقیقت ملک کو فوت کرنا ہے، اِحراز کے بعد کچھ بھی مال غنیمت ضائع کرنے پر اس کی قیمت واجب ہوگی۔ ابن عابدین کے حقیقت ملک کی تفویت کہنے کا مطلب ''حق مؤکد'' کی تفویت ہے، اس لئے کہ تقسیم سے قبل حقیقت ملک حاصل نہیں ہوتی، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا [2]۔

ب - صاحب حق کی ملکیت میں داخل نہیں مانا جائے گا، اور نہ اس

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱۴۱/۴ مطلب فی قسمۃ الغنیمۃ۔

(۲) حاشیہ ردالمحتار علی الدر المختار لابن عابدین ۵۱۸/۴۔

کو فروخت کرنے کا حق ہوگا۔ ''الجوہرۃ'' میں ہے کہ تقسیم سے قبل غنائم کی بیع جائز نہیں، اس لئے کہ تقسیم سے قبل اس پر کسی کی ملکیت نہیں ہے (۱)۔

ج۔ حق کے مؤکد ہونے کے بعد اور ملکیت سے قبل صاحب حق کی موت ہوجائے تو اس میں وراثت جاری ہوگی، جیسا کہ ''تحبیر'' میں ہے (۲)۔

دارالاسلام میں مال غنیمت کے اِحراز کے بعد جب کہ تقسیم نہ ہوئی ہو، ابن عابدین کہتے ہیں کہ دارالاسلام میں اِحراز کے بعد مجاہد کے حصے میں وراثت جاری ہوگی، اگر اس کی موت دارالاسلام میں تقسیم سے قبل ہوجائے، مگر اس وراثت کی علت حق کا مؤکد ہونا ہے، ملکیت نہیں ہے، اس لئے کہ تقسیم سے قبل ملکیت نہیں ہوتی، یہ اس لئے کہ حق مؤکد میں وراثت جاری ہوتی ہے، جیسے حق رہن اور عیب کی بناء پر مبیع رد کرنے کا حق، حق ضعیف کا یہ حکم نہیں ہے، مثلاً حق شفعہ اور خیار شرط۔

د۔ حق مؤکد فی الجملہ صاحب حق کا مملوک قرار دیا جائے گا، اگرچہ ابھی تک اس کی ملکیت میں داخل نہیں ہوا ہے، مگر ایسا سبب وجود میں آچکا ہے جس سے فی الجملہ اس کو حق حاصل ہو، اس کے چند اسباب ہیں:

۱- یہ ایسا حق ہے جو ثابت ہے اور اس کے مستحقین بھی متعین ہیں، اور اب صرف ملک کا منتقل کرنا باقی ہے، اور یہ بھی محفوظ شدہ اموال غنیمت میں ان کی تقسیم سے مکمل ہوجائے گا۔

۲- اِتلاف کی صورت میں اس کا ضمان واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ مجاہدین کا حق اس سے متعلق ہے، اور دشمنوں کی ملکیت سے اس کا نکل جانا متحقق ہوچکا ہے، اور وہ اباحت جو جنگ کے وقت اِحراز سے کچھ قبل مال غنیمت میں پیدا ہوئی تھی وہ ختم ہوچکی ہے۔

ابن عابدین کہتے ہیں کہ دارالحرب سے مال غنیمت نکل جانے کے بعد اس سے وہ انتفاع بھی درست نہیں جو مجاہدین کے لئے دارالحرب میں رہتے ہوئے درست تھا، اس لئے کہ اباحت ختم ہوچکی ہے، نیز اس لئے کہ ان کا حق مؤکد ہوچکا ہے، یہاں تک کہ ان کے حصے میں وراثت جاری ہوگی (۱)۔

۳- مال غنیمت پر جس شخص کا حق مؤکد ہوجائے اس کو غنیمت کی تقسیم اور تملیک کے مطالبہ کا حق حاصل ہوگا، تاکہ وہ غنیمت میں سے اپنا حصہ اپنی ملکیت میں لاسکے، اگر حق مؤکد والے کو کوئی خصوصیت حاصل نہ ہوتی یا اس کو ایک طرح کی ملکیت حاصل نہ ہوتی تو اس کو تقسیم اور تملیک کے مطالبہ کا حق نہ ہوتا۔

قرافی کہتے ہیں: اموال غنیمت جمع اور محفوظ ہوجانے کے بعد مجاہدین کے لئے تقسیم وتملیک کے مطالبہ کا جواز ہوجاتا ہے، اس صورت میں کیا ان کو مالک تصور کیا جائے گا یا نہیں؟ اس میں دو اقوال ہیں: ایک قول یہ ہے کہ لینے اور محفوظ کر لینے سے مالک ہوجائیں گے، یہ امام شافعی کا مذہب ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ وہ تقسیم کے بغیر مالک نہ ہوں گے، یہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے، اور بقول خطیب شربینی امام شافعی کا صحیح قول بھی یہی ہے۔

اس کے بعد قرافی نے کہا ہے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ایسا سبب وجود پذیر ہوچکا ہے جس کی بنیاد پر مجاہد تملیک کا مطالبہ کرسکتا ہے تو مناسب یہ ہے کہ سبب السبب کو سبب کی جگہ پر اور سبب بعید کو سبب قریب کے مقام پر رکھتے ہوئے اس کو مالک قرار دیا جائے، اور ممکن ہے کہ اس کے وقوع کو شریعت میں ایک قاعدہ تصور کیا جائے، اور

(۱) حوالہ سابق ۴/۱۴۱۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۵۴، روضۃ الطالبین ۵/ ۲۸۶، مغنی المحتاج ۳/ ۱۰۳، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۴۳۳، الکافی لابن قدامہ المقدسی ۴/ ۳۰۶۔

(۱) حاشیہ رد المحتار ۴/ ۱۴۱۔

اختلاف اس کی بعض جزئیات میں ہو، تمام میں نہیں (۱)۔

۴- اگر حق مؤکد والے کا انتقال ہوجائے تو یہ حق اس کے ورثاء کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، جیسا کہ اِحراز کے بعد مال غنیمت میں باجماع فقہاء یہی حکم ہے، اگر صاحب حق کو کسی نوع کی ملک حاصل نہ ہوتی تو وہ ورثاء کی طرف منتقل نہ ہوتا، جیسا کہ حق ثابت، چونکہ ملکیت سے بالکل خالی ہوتا ہے، اور اس میں کسی نوع کی ملکیت نہیں ہوتی، اس لئے حنفیہ کے نزدیک وہ ورثاء کی طرف منتقل نہیں ہوتا، مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حق مؤکد میں فی الجملہ یک گونہ ملکیت موجود ہوتی ہے، اور اسی لئے وہ ورثاء کی طرف منتقل ہوتا ہے (۲)۔

۵۱- حق مؤکد اور حق ثابت درج ذیل امور میں باہم مختلف ہیں جب کہ دونوں ہی تملک اور ملک کے درمیانی حق ہیں:

۱- اِتلاف کی صورت میں حق مؤکد کا ضمان واجب ہوتا ہے، جب کہ حق ثابت کا ضمان واجب نہیں ہوتا۔

۲- حق مؤکد میں بالاجماع وراثت جاری ہوتی ہے، جب کہ حق ثابت میں حنفیہ کے نزدیک وراثت جاری نہیں ہوتی، صرف مالکیہ کے یہاں وراثت جاری ہوتی ہے۔

۳- حق مؤکد کو فی الجملہ مملوک مانا جاتا ہے، اسی لئے اس سے بطور اباحت انتفاع جائز نہیں، جب کہ حق ثابت کو مملوک نہیں مانا جاتا۔

۴- حق مؤکد حق ملک سے بعض امور میں مشابہ ہونے کی بناپر زیادہ قریب ہے۔

جب کہ حق ثابت حق ملک سے اکثر امور میں یکسانیت نہ ہونے کی بناپر بعید تر ہے، اگرچہ تمام امور میں فرق نہیں ہے۔

۵- حق مؤکد حق تملک سے بعید تر ہے۔

جب کہ حق ثابت حق تملک سے بعض امور میں یکسانیت ہونے کی بناء پر قریب تر ہے۔

حق مؤکد اور حق ملک میں اختلاف کا سبب یہ ہے:

حق مؤکد کی بیع یا اور کوئی تصرف صاحب حق کی جانب سے جائز نہیں۔

جب کہ حق ملک میں بیع، انتفاع یا اور کوئی تصرف یا دیگر حقوق ملک صاحب حق کے لئے جائز ہیں۔

حق وصول کرنا:

۵۲- وصول کرنے کے اعتبار سے حق کی تین قسمیں ہیں:

اول: ایسا حق جس کے لئے دار القضاء میں مقدمہ لے جانا ضروری ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، جیسے سزا دینا، یا جس حق کو حاصل کرنے میں فتنہ کا اندیشہ ہو، مثلاً نکاح، لعان، یا غربت یا ایذاء رسانی کی بنیاد پر طلاق سے متعلق حقوق، اس لئے کہ ان میں خطرات ہیں (۱)، اسی طرح وہ حقوق جن کے اصل ثبوت میں اختلاف ہو۔

دوم: ایسا حق جس میں قضاء کی ضرورت نہ ہو، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، مثلاً اعیان مستحقہ کو حاصل کرنا، یا اولاد اور بیوی کا نفقہ حاصل کرنا (۲)۔

سوم: ایسا حق جس کو قضاء کے بغیر وصول کرنے کے جائز ہونے میں اختلاف ہے، مثلاً دیون وصول کرنا (۳)۔

دیکھئے: ''استیفاء'' کی اصطلاح۔

(۱) الفروق للقرافی ۳/۲۱، ۳۳، ۳۴، ۳۵، فرق: ۱۲۱، دیکھئے: حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۱۵، مغنی المحتاج ۳/۱۰۳۔

(۲) الہدایہ للمرغینانی ۲/۱۴۵۔

(۱) البحر الرائق ۷/۱۹۲، تہذیب الفروق ۴/۱۲۳، ۱۲۴، قلیوبی وعمیرہ ۴/۳۳۴۔

(۲) البحر الرائق ۷/۱۹۲، تہذیب الفروق ۴/۱۲۳، منح الجلیل ۴/۳۲۱، تحفۃ المحتاج ۱۰/۲۸۶، کشاف القناع ۴/۲۱۱۔

(۳) البحر الرائق ۷/۱۹۲، ۱۹۳، المغنی ۱۲/۲۳۰ طبع المنار ۱۸۴۸، الاحکام فی

حِقّہ

تعریف:

۱ - لغت میں حقہ اور حق اس اونٹ کے لئے استعمال ہوتا ہے جو اپنی عمر کے چوتھے سال میں داخل ہو چکا ہو، اس کی جمع حقاق اور حقق ہے، أحق البعير إحقاقا یعنی اونٹ حقہ ہو گیا۔ اس کو حقہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس عمر میں اونٹ سواری اور بار برداری کے لائق ہو جاتا ہے، نیز اس عمر میں اونٹ اور اونٹنی کے اندر جفتی کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے[۱]۔

فقہاء کے یہاں بھی یہ لفظ اسی معنی میں مستعمل ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف - ابن مخاض اور بنت مخاض:

۲ - اونٹنی کا بچہ جب دوسرے سال میں داخل ہو جاتا ہے تو اس کو ابن مخاض اور مادہ کو بنت مخاض کہتے ہیں، اس کا یہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ بچہ کی ماں بالعموم اس مدت میں دوبارہ مخاض یعنی حاملہ ہو جاتی ہے[۳]۔

ب - ابن لبون اور بنت لبون:

۳ - ابن لبون اونٹ کے اس بچہ کو کہتے ہیں جو اپنی عمر کے تیسرے سال میں داخل ہو چکا ہو، اس کے مادہ کو بنت لبون کہتے ہیں، اس لئے کہ اس کی ماں اس مدت میں بالعموم دوسرا بچہ جن کر پھر لبون یعنی دودھ دینے والی بن جاتی ہے[۱]۔

ج - جذع اور جذعہ:

۴ - جذع اس اونٹ کو کہتے ہیں جو اپنی عمر کے پانچویں سال میں داخل ہو چکا ہو، اور مادہ کو جذعہ کہتے ہیں، یہ زکاۃ میں مطلوب اونٹ کی آخری عمر ہے[۲]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۵ - اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ چھیالیس سے ساٹھ تک اونٹوں میں ایک حقہ اور اکیانوے سے ایک سو بیس تک اونٹوں میں دو حقے واجب ہیں[۳]۔

اس لئے کہ صحیح بخاری میں حضرت انس کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "**أن أبا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه أرسل إليه كتاب صدقات النبي** ﷺ **وفيه:** "......**فإذا بلغت ستا وأربعين إلى ستين ففيها حقة طروقة الجمل**......**فإذا بلغت إحدى وتسعين إلى عشرين ومائة ففيها حقتان طروقتا الجمل**"[۴] (حضرت ابو بکر صدیقؓ نے ان کے پاس صدقات کے سلسلہ میں نبی ﷺ کا

= تمیز الفتاوی من الأحکام رص ۷۲، منح الجلیل ۴/۲۱۳، تہذیب الفروق ۴/۱۲۵، تحفۃ المحتاج ۱۰/۲۸۸، مغنی المحتاج ۴/۲۹۲، المہذب ۲/۳۱۹۔

(۱) مختار الصحاح، المصباح المنیر مادہ: "حقق"، ابن عابدین ۲/۱۷ طبع دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۲/۱۸۵، ۱۸۶۔

(۲) ابن عابدین ۲/۱۷، القوانین الفقہیہ رص ۱۱۲، ۱۹۳، روضۃ الطالبین ۲/۱۵۱، ۱۵۲، کشاف القناع ۲/۱۸۶ طبع عالم الکتب، المغنی ۲/۵۷۶ طبع ریاض، مغنی المحتاج ۱/۳۷۰۔

(۳) ابن عابدین ۲/۱۷، القوانین الفقہیہ رص ۱۹۳، روضۃ الطالبین ۲/۱۵۲،

= کشاف القناع ۲/۱۸۵، ۱۸۶، المغنی ۲/۵۷۶۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) ابن عابدین ۲/۱۷، القوانین الفقہیہ رص ۱۱۲، ۱۹۳، روضۃ الطالبین ۲/۱۵۱، ۱۵۲، کشاف القناع ۲/۱۸۵، ۱۸۶، المغنی ۲/۵۷۶۔

(۴) سبل السلام ۲/۱۲۱۔

مکتوب بھیجا، اس میں یہ لکھا ہوا تھا: جب اونٹوں کی تعداد چھیالیس سے ساٹھ تک پہنچ جائے تو اس میں ایک حقہ اونٹ جو جفتی کے لائق ہو واجب ہے، اور جب ان کی تعداد اکیانوے سے ایک سو بیس تک پہنچ جائے تو اس میں دو حقے اونٹ جو جفتی کے لائق ہوں واجب ہیں؟

اس کی تفصیل کتاب الزکاۃ میں اونٹ کی زکاۃ کی بحث میں اور کتاب الدیات میں دیت کی تغلیظ وتخفیف کے ذیل میں مذکور ہے۔

= ''کتاب صدقات النبی صلی اللہ علیہ وسلم......'' سے متعلق حضرت انسؓ کی حدیث کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۱۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

حقن

دیکھئے: ''احتقان''۔

حقنہ

دیکھئے: ''احتقان''۔

حقیقت

تعریف:

۱- حقیقۃ: فعیلۃ کے وزن پر ہے، یہ حق سے مشتق ہے، لغت میں اس کا ایک معنی ثابت ہونا ہے، ارشاد باری تعالی ہے: ''لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلٰى أَكْثَرِهِمْ''(۱) (ان میں سے اکثر لوگوں پر یہ (تقدیری بات ثابت ہوچکی ہے)، یعنی قول ثابت و واجب ہے، کسی شیٔ کی حقیقت کا مطلب اس کی وہ اصل اور منتہی ہے جس پر وہ مشتمل ہوتی ہے(۲)۔

اس کی اصطلاحی تعریف اکثر اصولیین اور علمائے بیان نے یہ کی ہے: یہ ایسا کلمہ ہے جو لوگوں کے درمیان جاری اصطلاح میں اپنے اصل معنی موضوع لہ میں استعمال ہو(۳)۔

بعض لوگوں نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ ایسا کلمہ جس سے وہ معنی مراد ہو جس کے لئے اولاً وہ لفظ وضع کیا گیا ہو اس طرح کہ اس کو سمجھنے کے لئے کسی قرینہ کی ضرورت نہ ہو(۴)۔ وضع سے مراد کسی معنی کے لئے لفظ کی ایسی تعیین کہ اس سے خود بخود معنی پر دلالت ہوتی ہو(۵)۔

(۱) سورۂ یس/ ۷۔
(۲) لسان العرب، المصباح مادہ: ''حقق''، شرح جمع الجوامع ۱/ ۳۰۰۔
(۳) التعریفات للجرجانی، مختصر المعانی للتفتازانی ۱/ ۱۴۳، ۱۴۴، مسلم الثبوت ۱/ ۲۰۳۔
(۴) جمع الجوامع ۱/ ۳۰۰۔
(۵) کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۱/ ۶۱، مختصر المعانی ۱/ ۱۴۴۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مجاز:

۲- مجاز یہ ہے کہ موضوع لہ کے علاوہ دوسرا معنی مراد ہو اور دونوں (حقیقت ومجاز) کے درمیان مناسبت ہو، مثلاً بہادر کو شیر کہنا، اس کا نام مجاز اس لئے ہے کہ یہ اپنے معنی موضوع لہ اور اپنی جگہ سے کسی مناسبت کی بنا پر دوسرے معنی کی طرف تجاوز کر گیا ہے، اس طرح مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے، یعنی مجازی معنی میں استعمال شدہ لفظ حقیقی معنی میں استعمال شدہ اسی لفظ کا خلیفہ ہے (۱)۔

ب-استعارہ:

۳- علماء بلاغت کے نزدیک استعارہ کی تعریف یہ ہے کہ تشبیہ کے دو اطراف میں سے ایک طرف کا ذکر کر کے دوسری طرف مراد اس دعوی سے لیا جائے کہ مشبہ، مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہے، جس سے مشبہ بہ کی خصوصیت مشبہ کے لئے ثابت کرنا مقصود ہو، مثلاً کہا جاتا ہے: حمام میں شیر ہے، اور مقصد ہوتا ہے بہادر، یعنی بولنے والا یہ دعوی کرتا ہے کہ بہادر شیر کی جنس سے ہے، اس لئے بہادر کے لئے مشبہ بہ کی خصوصیات ثابت کرتا ہے (۲)۔

استعارہ فقہاء کی اصطلاح میں کوئی چیز عاریت پر طلب کرنا ہے، اور اعارہ بلامعاوضہ منفعت کی تملیک ہے (۳)۔ دیکھئے: ''استعارہ''۔

ج-کنایہ:

۴- لغت میں کنایہ کا معنی چھپانا ہے، کہا جاتا ہے: ''کنوت الشئ، یا کنیت الشئ'' میں نے وہ چیز چھپائی، اور اصطلاح میں کنایہ نام ہے ایسے کلام کا جس کی مراد استعمال میں واضح نہ ہو اگرچہ لغت کے اعتبار سے اس کا معنی ظاہر ہو، اور چاہے اس سے مراد حقیقی معنی ہو یا مجازی معنی، اس طرح اس کی مراد میں تردد ہوتا ہے، لہٰذا نیت یا اس کے قائم مقام کوئی دلالت حال ضروری ہے، مثلاً کنایات طلاق میں مذاکرۂ طلاق کی حالت، تاکہ تردد ختم ہو کر مراد متعین ہو جائے (۱)۔

اس طرح مجاز اور حقیقت کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

حقیقت کی اقسام:

۵- حقیقت کے لئے وضع ضروری ہے اور وضع واضع کی جانب سے ہوتی ہے، واضع کی تعیین کے بعد حقیقت کا انتساب اس کی طرف ہوتا ہے، اگر اس کے واضع اہل لغت ہوں تو حقیقت لغوی کہلائے گی، مثلاً لفظ انسان کا استعمال ''حیوان ناطق'' کے لئے، اگر واضع شارع ہو تو حقیقت شرعی کہلائے گی، مثلاً ایک مخصوص عبادت کے لئے ''الصلاۃ'' کا استعمال، اگر واضع عرف ہو تو حقیقت عرفی کہلائے گی، خواہ عرف عام ہو، مثلاً ''الدابہ'' کا لفظ چوپایہ جانوروں کے لئے جب کہ اصل لغت کے لحاظ سے یہ لفظ زمین پر چلنے والے ہر جاندار کے لئے عام ہے، خواہ وہ انسان ہو یا حیوان یا عرف خاص ہو، جیسا کہ ہر جماعت کے یہاں کچھ مخصوص اصطلاحات ہوتی ہیں۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کبھی کسی لفظ کا کسی معنی میں استعمال ایک اعتبار سے حقیقت ہوتا ہے، اور دوسرے اعتبار سے مجاز، مثلاً لفظ

---

(۱) التعریفات للجرجانی، جمع الجوامع ۱/ ۳۰۵، مسلم الثبوت ۱/ ۲۰۳، ۲۱۳، المستصفی للغزالی ۱/ ۳۴۱، کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۱/ ۶۲۔

(۲) التعریفات للجرجانی ومختصر المعانی رص ۱۴۶، کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۲/ ۵۹۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۵۰۲۔

(۱) التعریفات للجرجانی، کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۱/ ۶۵، ۶۶۔

''الصلاۃ'' کا استعمال اگر اہل شرع ''عبادت مخصوصہ'' کے لئے کریں تو یہ اس معنی میں حقیقت ہے اور دعا کے معنی میں مجاز، اور اگر اس کا استعمال اہل لغت کریں تو یہ دعا کے معنی میں حقیقت ہوگا اور ارکان مخصوصہ کے معنی میں مجاز[۱]۔

اجمالی حکم:

۶- اول: فقہاء کا ایک عام قاعدہ ہے کہ کلام میں اصل حقیقت ہے، اور جب حقیقت ہی اصل ہے اور مجاز اس کا خلیفہ ہے تو لفظ کو اس کے حقیقی معنی سے ہٹا کر مجازی معنی میں اس وقت تک استعمال نہ کیا جائے گا جب تک کہ معنی حقیقی مراد لینا ناممکن نہ ہوجائے، یعنی حقیقی معنی مراد لینا متعذر یا مشکل یا عادۃً مہجور ہو[۲]۔

اس قاعدہ کے کئی فروع ہیں:

الف- اگر کوئی شخص اپنی اولاد کے لئے کوئی چیز وقف کرے تو اگر اس کے پاس صلبی اولاد موجود ہوں تو حنفیہ کے نزدیک اس میں اولاد کی اولاد داخل نہ ہوگی، شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کی ایک روایت بھی یہی ہے، البتہ اگر صلبی اولاد نہ ہوں تو حنفیہ کے نزدیک بیٹے کی اولاد مستحق ہوگی، کیونکہ ''الولد'' کا حقیقی اطلاق صلبی اولاد پر ہوتا ہے، اس لئے اگر حقیقت پر محمول کرنا ممکن ہو تو ٹھیک ہے ورنہ مجاز مراد لیا جائے گا[۳]۔

مالکیہ کی رائے اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس میں بیٹے کا بیٹا بھی داخل ہوگا، اور شافعیہ کے نزدیک حقیقت ومجاز کو جمع کرتے ہوئے علی الاطلاق اولاد کی اولاد داخل ہوگی[۴]۔

(۱) کشف الأسرار ۱/۶۱، جمع الجوامع ۱/۳۰۱، مختصر المعانی ۱/۱۴۴۔

(۲) شرح مجلۃ الأحکام للأتاسی ۱/۳۴، ۳۵، ۹۳، ۱۵۷۔

(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۷۰، الأشباہ للسیوطی رص ۶۹، ۷۰، شرح مجلۃ الأحکام للأتاسی ۱/۳۵، ۱۵۷، المغنی لابن قدامہ ۵/۶۰۹۔

(۴) جواہر الإکلیل ۲/۲۱۰، الأشباہ للسیوطی رص ۷۰، المغنی ۵/۶۰۹۔

ب- اگر کوئی قسم کھائے کہ بیع یا شرا یا اجارہ نہیں کرے گا، یا اپنے لڑکے کو نہیں مارے گا، پھر ان اعمال کو خود بجالائے تو بالاتفاق حانث ہوجائے گا، لیکن اگر خود کرنے کے بجائے کسی دوسرے کو ان اعمال کی انجام دہی کا وکیل بنائے اور وہ وکیل یہ اعمال انجام دے تو جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کے نزدیک حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ لفظ اپنی حقیقت پر محمول ہوگا، الا یہ کہ اس جیسا آدمی خود ان چیزوں کو نہ کرتا ہو، مثلاً سلطان اور قاضی، تو اس صورت میں مذکورہ اعمال خود انجام دے یا کسی وکیل کے ذریعہ انجام دلائے دونوں صورتوں میں حانث ہوجائے گا، حنابلہ کے نزدیک مذکورہ اعمال وکیل کے ذریعہ کرانے پر بھی حانث ہوجائے گا، الا یہ کہ بوقت قسم خود کرنے کی نیت کی ہو، اس لئے کہ فعل کی نسبت مؤکل اور آمر کی طرف ہوتی ہے، جیسا کہ اس صورت میں حکم ہے جب آدمی خود وہ کام نہ کرتا ہو[۱]۔

ج- اگر کوئی قسم کھائے کہ اس بکری سے نہیں کھائے گا تو وہ صرف اس کا گوشت کھانے سے حانث ہوگا، اس لئے کہ یہی اس کی حقیقت ہے، اس کا دودھ پینے اور اس کا بچہ کھانے سے حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ مجاز ہے، حنفیہ اور شافعیہ کا یہی مذہب ہے، مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر اصل کو نہ کھانے کی قسم کھائے تو اصل سے پیدا ہونے والی کسی بھی چیز کے کھانے سے وہ حانث ہوجائے گا، خواہ وہ چیز اصل سے یمین سے قبل پیدا ہوئی یا یمین کے بعد[۲]۔ دیکھئے: ''ایمان''۔

۷- دوم: مذکورہ قاعدہ کی تکمیل دو دیگر قواعد سے ہوتی ہے:

اول: حقیقت مراد لینا مشکل ہو تو مجاز کو اختیار کیا جائے گا۔

اس قاعدہ کی بھی کئی فروع ہیں، ان میں بعض حسب ذیل ہیں:

(۱) شرح المجلۃ للأتاسی ۱/۳۵، الأشباہ لابن نجیم رص ۷۰، الأشباہ للسیوطی رص ۷۰، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/۱۳۸، نہایۃ المحتاج ۸/۲۰۴، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۶۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۴۴۔

الف-اگر کوئی شخص جس کا کوئی وارث نہ ہو ایسے شخص کے بیٹا اور وارث ہونے کا اقرار کرے جس سے اس کا نسبی رشتہ نہ ہو اور جو اس سے عمر میں بڑا ہو، پھر اس کے بعد اقرار کرنے والے کی موت ہو جائے، اس صورت میں چونکہ اس کے اس کلام کو حقیقی معنی پر محمول کرنا ممکن نہیں، اس لئے اس کا مجازی معنی یعنی وصیت مراد ہوگی اور مقرلہ اس کے پورے ترکہ کا حق دار ہوگا(۱)۔

ب-اگر کوئی قسم کھائے کہ اس درخت سے نہیں کھائے گا، اور خود وہ درخت نہ کھایا جاتا ہو تو اگر پھل دار درخت ہے تو پھل کھانے سے ورنہ اس کی قیمت یا عوض کے کھانے سے حانث ہوگا، اس لئے کہ حقیقت مشکل ہے، جیسا کہ فقہاء نے صراحت کی ہے(۲)۔

دوم: حقیقت عرف وعادت کی دلالت سے متروک ہو اور اس کی بعض فروعات حسب ذیل ہیں:

الف۔کوئی قسم کھائے کہ اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا تو مجازاً اس سے علی الاطلاق داخل ہونا مراد ہوگا، خواہ ننگے پیر داخل ہو یا جوتا پہن کر، یا سوار ہو کر، یہاں تک کہ اگر اپنا قدم گھر کے اندر رکھے اور وہ خود باہر ہو، داخل نہ ہو تو حانث نہ ہوگا اور اگر سوار ہو کر داخل ہو اور اپنا قدم نہ رکھے تو حانث ہو جائے گا، اس لئے کہ معنی حقیقی عرف و عادت کی دلالت سے مہجور ہو چکا ہے(۳)۔

ب۔اگر کوئی قسم کھائے کہ یہ ہانڈی نہیں کھائے گا تو یمین ہانڈی میں موجود چیز پر منعقد ہوگی، خود ہانڈی پر نہیں، اس لئے کہ معنی حقیقی یعنی خود ہانڈی کھانا عادۃً محال ہے، اس لئے حقیقت چھوڑ کر مجاز مراد لیا جائے گا، اس مناسبت سے کہ محل بول کر محل میں موجود چیز مراد لی جاتی ہے(۱)۔

علاوہ ازیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کسی کا مراد لینا ممکن نہیں ہوتا ایسی صورت میں کلام مہمل اور بے معنی قرار دیا جاتا ہے، مثلاً کوئی اپنی معروف النسب اور اپنی عمر سے بڑی بیوی کے لئے اقرار کرے کہ یہ میری بیٹی ہے، تو اس کے کلام کو معنی حقیقی پر محمول کرنا ممکن نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ معروف النسب اور عمر میں اس سے بڑی ہے، اور نہ معنی مجازی یعنی وصیت کے معنی پر محمول کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ وہ اس کی وارث ہے، اور وارث کے لئے وصیت نہیں ہوتی، اس لئے اس کا کلام مہمل ہوگا(۲)۔

۸-سوم: ایک لفظ میں بیک وقت معنی حقیقی ومجازی دونوں مراد لینا جمہور اصولیین کے نزدیک جائز نہیں ہے، مثلاً کوئی کہے: "رأیت أسدا" اور درندہ جانور اور بہادر آدمی دونوں ایک ساتھ مراد لے، اس لئے کہ یہ دو متضاد چیزوں کو جمع کرنا ہوگا، کیونکہ لفظ کے موضوع لہ اور غیر موضوع لہ دونوں ہی معنی کو ایک ساتھ مراد لینا ہوگا، اسی لئے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے(۳)۔

شافعیہ نے حقیقت ومجاز جمع کرنے کو جائز قرار دیا ہے، اس طرح کہ لفظ کے ایک ہی اطلاق میں حقیقت ومجاز دونوں مراد لئے جائیں، الا یہ کہ عقلی طور پر دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو، عموم مجاز کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، یعنی ایسا معنی مجازی مراد لیا جائے جس میں حقیقی اور مجازی دونوں داخل ہوں(۴)۔

اس کی تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں ہے۔

---

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۶۱)۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۷۳، شرح المجلۃ للأتاسی ۱/ ۱۵۸، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۷۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۳۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۹۲، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۷۰۔

(۳) شرح المجلۃ للأتاسی ۱/ ۱۵۸، ابن عابدین ۳/ ۷۳۔

---

(۱) مسلم الثبوت ۱/ ۲۲۱، شرح المجلۃ للأتاسی ۱/ ۱۵۱، ۱۵۷۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۶۲)۔

(۳) مسلم الثبوت ۱/ ۲۱۶، جمع الجوامع ۱/ ۲۹۸۔

(۴) مسلم الثبوت ۱/ ۲۱۶، جمع الجوامع ۱/ ۲۹۸۔

اس کے علاوہ ان قواعد کی بہت سے فروع ''کتاب الوصایا، کتاب الأیمان، کتاب النذور، کتاب الوقف'' میں موجود ہیں، کتب فقہ میں متعلقہ مقامات پر ان کے احکام دیکھے جاسکتے ہیں۔

حکر

تعریف:

۱۔ حکَر لغت میں ''الحکَر''، ''حا'' کے فتحہ اور کاف کے سکون کے ساتھ کا اسم ہے، اس کا معنی اصل میں ظلم کرنا، گھٹانا، مشقت پیدا کرنا، ٹال مٹول کرنا اور روکنا ہے، اسی معنی میں ''رجل حکر'' ہے۔ یعنی ایسا شخص جو لوگوں کے لئے معاشی اور سماجی مشکلات پیدا کرے، ''احتکار'' کا معنی ہے غلہ خرید کر روک لینا ہے، تاکہ کم ہوجائے اور گراں ہوجائے، اس سے اسم ''الحکر والحکر ۃ'' ہے۔

قاموس اور اس کی شرح میں حکر کا معنی ہے سخت جھگڑا کرنا، مشقت میں ڈالنا اور خودسر ہونا، اور ''حکرۃ'' کا اصل معنی ہے جمع کرنا، روک لینا۔

البتہ ''حکر'' (کسرہ کے ساتھ) کا ذکر تنہا زبیدی نے قاموس پر استدراک کرتے ہوئے کیا ہے، لکھاہے کہ ''الحکر'' (کسرہ کے ساتھ) وہ ٹیکس ہے جو اراضی پر عائد ہو اور کبھی روک لیا جائے، یہ نیا لفظ ہے جو قدیم عربی میں نہیں تھا(۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں اس کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے:

اول: طویل اجارہ وغیرہ میں محبوس زمین پر مقررہ اجرت، اسی معنی میں ایک جگہ ابن نجیم نے استعمال کیا ہے، انہوں نے کہا: جو شخص اجرت پر حاصل کردہ موقوفہ زمین میں مسجد بنائے اور اس کو اللہ کے

(۱) لسان العرب، تاج العروس۔

لئے وقف کر دے تو جائز ہے، اور جب جائز ہے تو اس کی اجرت کس پر واجب ہے؟ ظاہر یہ ہے کہ مدت اجارہ کے اندر کرایہ دار پر اجرت واجب ہے اور مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد یہ اجرت بیت المال سے ادا ہونی چاہئے[۱]۔

"فتاوی علیش" میں ہے کہ جو شخص کسی وقف کی منفعت کا مالک ہو، اس پر وقف کی جہت سے اس شخص کے لئے اجرت واجب ہے جس کو یہ وقف بالآخر حاصل ہوگا، تاکہ وقف ضائع نہ ہو، اس کا نام ہمارے یہاں مصر میں حکر ہے[۲]۔

دوم: اس کا اطلاق خود اس اراضی پر ہوتا ہے جس کو روک لیا گیا ہو، ایسے وقت میں کہا جاتا ہے: یہ فلاں کا حکر ہے[۳]۔

سوم: اس کا اطلاق طویل اجارہ پر بھی ہوتا ہے، لیکن زیادہ تر اس نوع کو "احتکار" کہا جاتا ہے۔

"استحکار" کا معنی ہے طویل مدت کے لئے کوئی چیز اجرت پر حاصل کرنا، اور "تحکیر" یا "احکار" کا معنی ہے "ایجار" یا "تاجیر" (اجرت پر دینا)[۴]۔ ابن عابدین نے کہا ہے: "احتکار" اجارہ ہے جس کا مقصد دوسروں کو روکنا اور زمین سے انتفاع کو باقی رکھنا ہے[۵]۔

"فتاوی خیریہ" میں ہے کہ استحکار وہ عقد اجارہ ہے جس کا مقصد

(۱) البحر الرائق ۵/ ۲۲۰ کتاب الوقف۔

(۲) فتاوی الشیخ علیش المسماۃ فتح العلی المالک فی الفتوی علی مذہب الإمام مالک ۲/ ۲۴۳ قاہرہ، مصطفی الحلبی ۱۳۷۸ھ، حاشیۃ الدسوقی علی الدردیر ۳/ ۴۶۷، خلو کی تفسیر عنقریب آرہی ہے۔

(۳) یہ الفاظ الفتاوی الخیریہ میں آئے ہیں جیسا کہ ۱/ ۱۹۷ پر ہے، شافعیہ کے یہاں اس نام کا سراغ نہیں ملا۔

(۴) منحۃ الخالق لابن عابدین حاشیۃ علی البحر الرائق ۵/ ۲۲۰ قاہرہ، المطبعۃ العلمیہ۔

(۵) قانون العدل والإنصاف دفعہ (۳۳۱)، مرشد الحیران رص ۹۶، قاہرہ طبع بولاق ۱۳۰۹ھ، حاشیہ ابن عابدین علی ردالمحتار ۵/ ۲۰ قاہرہ طبع بولاق، ۱۲۷۲ھ۔

زمین کو تعمیر اور شجر کاری یا ان میں سے کسی ایک کے لئے باقی رکھنا ہے، یہ مکان اور دکان میں بھی ہوتا ہے[۱]۔

ابن عابدین کے قول "يقصدبها منع الغير" کا مطلب یہ ہے کہ دوسروں کو اس مقابلہ سے روکنا ہے جو کم مدت کے اجارہ میں مدت کے ختم ہونے پر ہوسکتا تھا، تو جو شخص اس کو طویل اجارہ پر لے گا وہ مقابلہ سے محفوظ ہوجائے گا اور اس کو روک دے گا، یہیں سے "احتکار" کی اصطلاح نکلی، اس لئے کہ اس کے لغوی معنی کا انجام روکنا ہی ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-خلو:

۲-"خلو" وہ منفعت ہے جس کا مالک موقوفہ جائداد کو کرایہ پر لینے والا اس مال کے بدلے ہوتا ہے جو وہ وقف کے نگراں کو اس کے ویران ہونے اور اس کی تعمیر کے لئے کوئی دوسرا متبادل انتظام نہ ہوسکنے کی صورت میں اس کی تعمیر کے لئے دیتا ہے، اس صورت میں مستاجر پر بلحاظ وقف باقی منافع کی طرف سے مقررہ اجرت واجب ہوگی جس کا نام حکر ہے[۲]۔

۳-ب-اُجرۃ:

حکر کے مقابلے میں یہ عام ہے۔

۴-ج-"إجارۃ طويلۃ" یہ حنفیہ وغیرہ کی اصطلاح ہے، یہ "احتکار" کے مقابلے میں عام ہے، اس لئے کہ "احتکار" کا مقصد زمین کو طویل مدت تک تعمیر اور شجر کاری یا ان میں سے کسی ایک کے لئے کرایہ پر لینا ہے، جیسا کہ ابن عابدین کے کلام میں گذر چکا ہے، جب

(۱) قانون العدل والإنصاف دفعہ (۳۳۲)۔

(۲) فتح العلی المالک (فتاوی الشیخ علیش) ۲/ ۲۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کہ اجارہ طویلہ میں ان دونوں کے لئے ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ کاشتکاری اور زمین کے دیگر استعمالات کے لئے بھی ہوسکتا ہے [۱]، نیز زمین کے علاوہ رہائشی مکانات اور آلات وغیرہ میں بھی یہ معاملہ ہوسکتا ہے۔

حکر کی قسمیں:

۵ - حکر زیادہ تر اوقاف میں ہوتا ہے، ان کے علاوہ املاک خاصہ میں بھی ہوتا ہے، رملی اور ابن عابدین کے کلام سے یہی مفہوم ہوتا ہے، اس لئے کہ ان دونوں فقہاء نے ''احتکار'' کی تعریف کو مطلق رکھا ہے، وقف کی قید نہیں لگائی ہے، جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے، ''منحۃ الخالق'' میں ابن عابدین نے اس کی صراحت کر دی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے: احتکار کے لئے مقررہ زمین عام ہے کہ کسی کی ملک ہو یا وقف ہو [۲]۔

مگر حکر کے بارے میں فقہاء کا اکثر کلام اوقاف میں حکر کے بارے میں ہوتا ہے، ان کے یہاں املاک میں حکر کا ذکر نادر ہی ملتا ہے [۳]، اسی لئے صاحب ''قانون العدل والانصاف'' نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ حکر موقوفہ زمین کو مقررہ طور پر تعمیر، شجرکاری یا ان میں سے کسی ایک کے لئے روکنا ہے [۴]۔

اس لئے آئندہ ہماری گفتگو حکر فی الاوقاف تک محدود رہے گی، اس لئے کہ حکر فی الاملاک کے احکام مدت اور اجرت کی مقدار کے مطابق صیغۂ عقد کے اعتبار سے جاری ہوتے ہیں، جیسا کہ اس کی طرف اشارہ آئے گا۔

اوقاف میں طویل المدت اِجارہ کا حکم:

٦ - ذاتی املاک کا طویل المدت اِجارہ اصلاً جائز ہے، اس لئے کہ مالک اپنی ملک میں جو چاہے تصرف کرسکتا ہے، حنفیہ نے امام محمد بن الحسن سے اس کی صراحت نقل کی ہے۔

البتہ اوقاف میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ تین سال سے زیادہ مدت میں جائز نہیں ہے اور مالکیہ کے نزدیک چار سال سے زیادہ میں جائز نہیں ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک درج ذیل تفصیل کے ساتھ جائز ہے:

۷ - حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر واقف ایک سال سے زائد مدت تک اجارہ کی شرط لگائے تو اس کی شرط بلاشبہ جائز ہوگی، اور اگر ایک سال سے زیادہ اجرت پر نہ دینے کی شرط لگائے تو بھی بلاشبہ اس کی شرط کی رعایت کرنا واجب ہوگا۔

اور اگر کوئی شرط نہ لگائے تو مشائخ حنفیہ سے منقول ہے کہ ایک سال سے زیادہ جائز نہیں، فقیہ ابوجعفر نے کہا ہے کہ میں تین سال تک کی اجازت دیتا ہوں، اس سے زیادہ کی نہیں، صدر الشہید حسام الدین کہتے تھے کہ زرعی اراضی میں ہم تین سال تک جائز ہونے کا فتوی دیتے ہیں، الا یہ کہ کوئی ایسی مصلحت ہو جو عدم جواز کی متقاضی ہو، غیر زرعی اراضی میں ایک سال سے زائد میں عدم جواز کا فتوی دیتے ہیں، الا یہ کہ کوئی مصلحت جواز کی متقاضی ہو، اس امر میں زمان و مکان کے اختلاف سے حکم مختلف ہوسکتا ہے، صاحب ''الدر'' نے کہا ہے کہ اگر متولی اس سے زائد مدت کے لئے اجرت پر دے دے تو اجارہ صحیح نہ ہوگا، اور فسخ ہوجائے گا [۱]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۵۱۳، ۵۱۴، تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۱/ ۱۷۶، ۱۷۷۔

(۲) منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۵/ ۲۲۰، مطالب أولی النہی ۳/ ۶۸۹۔

(۳) قانون العدل والإنصاف دفعہ (۳۳۱)۔

(۴) اصل کتاب ''قانون العدل والإنصاف'' میں لفظ تعلّی ہے، لیکن درست لفظ ''الغراس'' ہے جیسا کہ اس اصل میں مذکور ہے جہاں سے صاحب قانون العدل نے نقل کیا ہے یعنی رد المحتار ۵/ ۲۰۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۵۱۴، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۱۲، الفتاوی الکبری الفقہیہ

بعض حنفیہ نے زمین میں تین سال اور زمین کے علاوہ دیگر چیزوں میں ایک سال سے زیادہ میں اس کو علی الاطلاق ممنوع قرار دیا ہے، جیسا کہ صاحب ''تنویر الأبصار'' نے کہا ہے، خصاف نے کہا: اگر زمین میں ہر سال کاشت کی جاتی ہو تو ایک سال سے زیادہ کا اجارہ درست نہیں ہوگا، اور اگر ہر دو سال میں ایک بار کھیتی کی جاتی ہو تو دو سال سے زیادہ اور اگر ہر تین سال میں ایک بار کھیتی کی جاتی ہو تو تین سال سے زیادہ کا اجارہ جائز نہیں ہوگا۔

حنفیہ نے یہ فتوی اوقاف کے تحفظ کے پیش نظر جاری کیا ہے، تاکہ طویل مدت تک زیر تصرف رکھتے ہوئے کوئی شخص ملکیت کا دعوی نہ کر بیٹھے، انہوں نے کہا ہے کہ طویل المدت اجارہ میں وقف کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہے، اس لئے کہ کوئی شخص طویل عرصہ تک مسلسل کوئی جائداد کسی کے زیر تصرف دیکھے گا جیسے کوئی شخص اپنی ملکیت میں تصرف کرتا ہے، اور اس دوران کوئی اس سے مزاحمت نہ کرے، (جب کہ وقف کا مال باضابطہ مطالبہ نہ ہونے کی صورت میں ضائع ہوجاتا ہے) تو دیکھنے والا اس کے مسلسل تصرف کی وجہ سے اس کو مالک گمان کرسکتا ہے، اور کبھی جب وہ شخص ملکیت کا دعوی کرے گا تو اس کے حق میں یہ شہادت بھی دے سکتا ہے، اس لئے وقف میں کسی ایسے امر کی اجازت دینا خلاف مصلحت ہے، جو اس نقصان کا باعث ہو۔

اسی مقصد کے پیش نظر حنفیہ نے یتیم کی زمین میں بھی وقف کی زمین کی طرح یہی فتوی جاری کیا ہے کہ اس کو تین سال سے زائد مدت کے لئے اجارہ پر نہ دیا جائے۔ بعض حضرات نے اس ذیل میں بیت المال کی اراضی کو بھی داخل کیا ہے، اس کو ابن عابدین نے ''حاشیہ رملی'' سے نقل کیا ہے اور صاحب ''فتاوی الحامدیہ'' نے ان کی موافقت کی ہے۔

متقدمین حنفیہ کے قول میں طویل مدت کے لئے وقف کے اجارہ کو جائز قرار دیا ہے، مگر حنفیہ کے یہاں مفتی بہ قول متاخرین کا توقیت والا قول ہے، جو اوپر مذکور ہوا۔ ابن عابدین نے کہا ہے کہ متاخرین نے متقدمیں کے قول سے وقف کو درپیش خطرات کی بنا پر الگ رائے اختیار کی ہے۔

اگر ناظر وقف تین سال سے زائد مدت کے لئے اجرت پر دے دے تو اس میں حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں، بعض نے کہا ہے کہ جائز نہیں ہے، اور بعض نے کہا ہے کہ معاملہ قاضی کے سامنے پیش کیا جائے گا، تاکہ وہ اس کو باطل کردے، فقیہ ابو اللیث نے اسی کو اختیار کیا ہے[1]۔

بعض حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اس کے باوجود اگر وقف کا نگراں طویل مدت اجارہ کی ضرورت محسوس کرے تو اس کے لئے یہ حیلہ ہے کہ چند عقد کرے اور لکھے کہ فلاں بن فلاں نے مثلاً تیس عقد کر کے کرایہ پر لیا، جس میں ہر عقد کی مدت ایک سال ہے، مگر کوئی عقد دوسرے عقد کے لئے شرط نہیں ہے، اس طرح پہلا عقد لازم ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ فوری عقد ہے، اور اس کے بعد والا عقد لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ مضاف ہے، ہاں ہر نئے سال کے شروع ہونے پر ایک عقد لازم ہوگا[2]۔

۸ - مالکیہ کے نزدیک بھی اسی طرح وقف کو طویل المدت کے لئے اجارہ پر دینا جائز نہیں ہے، حطاب نے کہا ہے کہ اگر وقف معین اشخاص کے لئے ہو، مثلاً بنی فلاں کے لئے تو ناظر اس کو دو سال یا تین

= لابن حجر الہیتمی ۳/ ۱۴۴، الإسعاف رص ۶۴، البحر الرائق ۷/ ۳۶۷، مرشد الحیر ان دفعہ (۵۷۴، ۵۷۶)، الدر المختار بہامش ابن عابدین ۵/ ۵۔

(۱) ردالمحتار ۵/ ۴، الفتاوی الخانیہ بہامش الہندیہ ۳/ ۳۳۲، ۳۳۳، الإسعاف فی أحکام الأوقاف رص ۶۳ اول باب إجارۃ الوقف و مزارعتہ، الفتاوی البزازیہ بہامش الہندیہ ۶/ ۲۶۷۔

(۲) الفتاوی الخانیہ بہامش الہندیہ ۳/ ۳۳۳۔

سال کے لئے اجارہ پر دے سکتا ہے، اس سے زیادہ کے لئے نہیں، اگر بہت سالوں کے لئے اجارہ کا معاملہ ہوجائے پھر اس کی خبر ملے اور کچھ مدت گذر گئی ہو، تو اگر باقی ماندہ مدت بہت مختصر ہو، مثلاً مہینہ دو مہینہ تو فسخ نہیں کیا جائے گا، اور اگر اس سے زیادہ ہو تو فسخ کر دیا جائے گا۔ حطاب نے برزلی کے حوالہ سے ''نوازل ابن رشد'' سے نقل کیا ہے کہ کوئی وقف پچاس سال کے لئے کرایہ پر دے دیا جائے اور پوری مدت کے نقد کرایہ پر معاملہ ہو تو معاملہ فسخ کر دیا جائے گا، البتہ نقد نہ ہونے کی صورت کے جائز ہونے میں دو اقوال ہیں، مگر میرے نزدیک صحیح قول ممانعت کا ہے۔

پھر حطاب نے لکھا ہے کہ مساجد و مساکن وغیرہ پر وقف شدہ جائداد اگر زمین ہو تو چار سال سے زیادہ اور اگر گھر ہو تو ایک سال سے زیادہ کے لئے کرایہ پر نہ دے گا، یہی لوگوں کا معمول ہے، قضاۃ کا بھی اسی پر عمل ہے۔ اگر اس سے زیادہ مدت کے لئے کرایہ پر دے دی جائے، تو اگر مصلحت یہی ہو تو معاملہ باقی رہے گا۔

ان فقہاء نے وقف کے طویل مدت والے اجارہ کی ممانعت کی توجیہ وہی کی ہے جو حنفیہ نے کی ہے، یعنی موقوفہ جائداد طویل مدت تک کسی کرایہ دار کے زیر قبضہ رہنے کے باعث وقف کے ضائع ہونے کا خوف ہے (۱)۔

۹ - شافعیہ کے نزدیک جائداد اتنی مدت تک کرایہ پر دینا جائز ہے جتنی مدت تک بالعموم وہ جائداد باقی رہتی ہو، بشرطیکہ واقف کی کسی شرط کی خلاف ورزی نہ ہوتی ہو، اس طرح زمین کو ایک سو سال یا اس سے بھی زائد مدت کے لئے کرایہ پر دینا درست ہے۔ قلیوبی نے کہا ہے کہ خواہ وہ کسی کی ذاتی ملک ہو یا وقف ہو، اور گھر کو تیس سال اور کپڑے کو ایک یا دو سال تک کرایہ پر دیا جاسکتا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ ایک سال سے زائد درست نہیں ہے (۱)۔

ابن حجر ہیتمی نے کہا ہے کہ عین وقف کی حاجت و مصلحت کے تقاضے سے طویل المدت اجارہ وقف میں جاری ہوسکتا ہے، اور حکام کی اصطلاح یہ ہے کہ تین سال سے زائد مدت کے لئے اجارہ پر نہ دیا جائے، تاکہ ان کی طرف سے پسندیدگی ختم نہ ہوجائے۔ انہوں نے کہا کہ یہ شرط ہم نے فساد زمان کی بنا پر لگائی ہے، تاکہ طویل مدت تک کرایہ دار رہنے کی صورت میں کہیں وقف پر وہ قابض نہ ہوجائے، اور اس لئے بھی کہ وقف کو اجرت پر دینے کی شرط یہ ہے کہ وہ اجرت مثل پر ہو، اور مستقبل بعید کے لئے اجرت مثل کی تعیین مشکل ہے، اس لئے کہ قیمتوں اور طلب میں بالعموم اتار و چڑھاؤ ہوتا رہتا ہے، انہوں نے کہا: نیز اس میں دوسری پشت تک اس کے منتقل ہونے کو روکنا ہے اور اگر اجرت پیشگی ادا کی جاچکی ہو تو وہ اجرت سے بھی محروم رہیں گے، ابن حجر نے اپنی کتاب ''الفتاوی الکبری الفقہیہ'' میں اس پر طویل کلام کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ شافعی قضاۃ کا میلان اس باب میں امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کی طرف ہے، اس لئے کہ اس میں زیادہ احتیاط ہے، اور اس کو انہوں نے سبکی وغیرہ سے نقل کیا ہے، نیز یہ بھی واضح کیا ہے کہ محض اجرت مثل سے اجرت کا زیادہ ہونا وقف کے طویل مدت والے اجارہ کو جواز فراہم نہیں کرتا، انہوں نے کہا: فقہاء نے اس باب میں یتیم کی زمین اور وقف کی زمین کو ایک حکم میں رکھا ہے (۲)۔

---

(۱) مواہب الجلیل ۶/۴۷ آخر باب الوقف، دیکھئے: الدسوقی ۴/۹۶، نیز المواق بہامش مواہب الجلیل ۶/۴۷۔

(۱) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۳/۸۰۔

(۲) تحفۃ المحتاج لابن حجر الہیتمی بحاشیۃ الشروانی ۶/۱۷۲ باب الإجارۃ، الفتاوی الکبری الفقہیہ ۳/۳۳۸، ۳۴۸، ان کی یہ گفتگو مستقل ایک رسالہ کے تحت ہے جس کا نام ''الإتحاف ببیان حکم إجارۃ الأوقاف'' ہے۔ یہ رسالہ الفتاوی الکبری ۳/۳۲۶ کے ساتھ شائع ہوا ہے۔

۱۰- حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ طویل مدت والا اجارہ جائز ہے، اِجارہ کے اس قاعدہ کی بنیاد پر کہ جس مدت تک کوئی جائداد یا چیز باقی رہ سکتی ہو اتنی مدت کا اجارہ درست ہے، چاہے وہ مدت کتنی ہی زیادہ ہو، ابن قدامہ نے اس اصل کے لئے اس آیت کریمہ سے استدلال کیا ہے: "قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هٰتَيْنِ عَلٰى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمٰنِيَ حِجَجٍ"[1] (وہ بولے میں چاہتا ہوں کہ میں اپنی ان دو بیٹیوں میں سے ایک تمہارے نکاح میں دے دوں اس شرط پر کہ تم آٹھ سال میری نوکری کرو)، انہوں نے فرمایا کہ سابقہ شریعت ہمارے لئے بھی شریعت ہے جب تک کہ اس کے نسخ پر دلیل قائم نہ ہوجائے، ابن قدامہ فرماتے ہیں: یہ اس لئے کہ جو چیز ایک سال کے لئے درست ہوگی، وہ اس سے زیادہ کے لئے بھی درست ہوگی، اس میں ایک سال یا تین سال کی تحدید محض بے دلیل بات ہے۔

ابن تیمیہ نے اپنے فتاوی میں صراحت کی ہے کہ یہ وقف میں جاری ہوگا، فرماتے ہیں کہ اگر وقف کی جہت عام ہو تو حسب مصلحت اس کا اجارہ درست ہے، اور یہ کسی عدد پر موقوف نہیں ہے، اسی طرح کی بات صاحب "مطالب اولی النہی" نے بھی کہی ہے، اور اس کو "الرعایۃ" اور "المغنی" کی طرف منسوب کیا ہے، ان حضرات نے کہا: بلکہ وقف میں طویل مدت والا اجارہ بدرجہ اولی جائز ہے۔

حنابلہ میں سے ابن القیم نے وقف کے طویل مدت والے اجارہ کے مفاسد بیان کئے ہیں جیسا کہ دیگر مذاہب والوں نے بیان کیا ہے، لیکن انہوں نے اجارہ کے باطل ہونے کی صراحت نہیں کی جہاں واقف اس طرح کے اجارہ سے پرہیز کرنے کی شرط نہ لگائے[2]۔

واقف کی شرط کی صورت میں وقف کا طویل مدت والا اجارہ ممنوع ہوگا:

۱۱- اگر واقف ایک مقررہ مدت سے زائد تک وقف کو اجرت پر نہ دینے کی شرط لگا دے تو بالاتفاق اس کی شرط کی رعایت واجب ہے، البتہ اگر عین وقف کی حفاظت و بقاء کے لئے مشروط مدت سے زائد اجارہ پر دینا ضروری ہو تو جائز ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

بعض حنفیہ اور شافعیہ نے اس شرط کی صورت میں وقف کے متولی کو ایک حیلہ اختیار کرنے کی اجازت دی ہے، حیلہ یہ ہے کہ متولی جائداد کو اجرت پر دے دے اور اندراج اس طرح کرے کہ اس نے یکے بعد دیگرے کئی عقود کے ساتھ مثلاً ساٹھ عقود کے ساتھ یہ چیز اجرت پر دی ہے، جس میں ہر عقد کی مدت ایک سال ہے اور ہر سال کی اجرت یہ ہے۔

بعض حنفیہ اور شافعیہ نے اس حیلہ کے اختیار کرنے کے جواز کا فتوی دیا ہے، اس لئے کہ اس میں واقف کے الفاظ کی مخالفت نہیں ہوتی، ان فقہاء میں حنفیہ کے قاضی خاں اور شافعیہ کے شیخ زکریا انصاری، ابن الاستاذ اور صاحب الانوار قابل ذکر ہیں۔

بعض فقہاء نے معنی پر نظر کرتے ہوئے فتوی دیا ہے کہ یہ حیلہ مفید نہیں، اس لئے کہ متعدد عقود بھی عقد واحد ہی کے حکم میں ہیں، ان فقہاء میں سے حنفیہ کے فقیہ ابوجعفر اور شافعیہ کے ابن الصلاح ہیں۔ "الفتاوی الہندیہ" میں ہے کہ فتوی ابوجعفر کے قول پر ہے، ابن حجر کہتے ہیں کہ اس حیلہ کا صحیح ہونا راجح ہے، اس لئے کہ اصل مذہب کے کلام اور تفریعات پر غور کرنے والے کو سمجھ میں آتا ہے کہ ان کے نزدیک اکثر ترجیح اس پہلو کو ہوتی ہے جو واقف کے لفظ سے قریب تر ہو بمقابلہ اس پہلو کے جو لفظ سے زیادہ اس کے مقصد سے قریب ہو۔ فرماتے ہیں: اسی لئے محققین نے اس پر اعتماد کیا ہے، یہ

---

(۱) سورۂ قصص/ ۲۷۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۴۰۱ طبع سوم، الفتاوی الکبری ۳/ ۲۴۶ طبع ریاض، مطالب أولی النہی ۳/ ۶۲۲، أعلام الموقعین ۳/ ۳۰۴ قاہرہ، المکتبۃ التجاریۃ الکبری ۱۳۷۴ھ۔

سب اس وقت ہے جب کہ واقف نے اس حیلہ کا دروازہ بند نہ کیا ہو، اگر وہ اس حیلہ سے روک دے تو بالاتفاق یہ ممنوع ہوجائے گا (۱)۔

وقف میں تحکیر کا حکم اور اس کے جواز کی شرائط:

۱۲- مذکورہ تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ وقف میں تحکیر فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے، اس سلسلے میں چند اقوال ہیں:

پہلا قول جس کو اکثر فقہاء نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ جائز ہے، خواہ واقف نے اس سے پرہیز کرنے کی شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو، لیکن چونکہ اس میں وقف کی زمین میں نقصان کا اندیشہ ہے، کیونکہ زمین پر تصرف کرنے اور اس سے آمدنی حاصل کرنے میں واقف یا متولی کا ہاتھ بندھ جائے گا، اس لئے فقہاء نے چند شرائط کے بغیر اس کی اجازت نہیں دی ہے۔

اول: وقف ویران ہوجائے اور ان لوگوں کا انتفاع بالکل معطل ہوکر رہ جائے جن کے لئے وقف کیا گیا ہے۔

دوم: وقف کی کوئی ایسی آمدنی نہ ہو جس سے اس کی تعمیر کا کام کیا جاسکے۔

سوم: وقف کو بقدر ضرورت اس مدت کی اجرت سے کم پر کوئی قرض دینے والا موجود نہ ہو۔

حنفیہ نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ پیداواری جائداد کے عوض وقف کا استبدال ممکن نہ ہو۔

اگر یہ شرائط پائی جائیں تو وقف کو طویل مدت کے لئے تعمیر یا

(۱) ابن عابدین ۳/۳۹۷، الہندیہ ۲/۴۲۲، الفواکہ الدوانی ۲/۲۳۱، مطالب أولی النہی ۴/۳۱۵، روضۃ الطالبین ۵/۱۹۶، مغنی المحتاج ۲/۳۴۹، تحفۃ المحتاج ۶/۱۷۲، نہایۃ المحتاج ۵/۳۰۲، الجمل علی شرح المنہج ۳/۵۹۲، الفتاوی الکبری الفقہیہ لابن حجر الہیتمی ۳/۳۳۰، أعلام الموقعین لابن القیم ۳/۳۰۴۔

شجر کاری کی غرض سے اجرت پر دینا درست ہوگا، اس لئے کہ وقف سے انتفاع کی یہی ایک راہ متعین ہے، اس رائے کے حامل فقہاء نے اس خطرہ کو نظر انداز کردیا کہ اس سے وقف پر دوسروں کا قبضہ ہوسکتا ہے، اس لئے کہ یہ موہوم چیز ہے اور ثابت شدہ ضرر کی موجودگی میں موہوم چیز کو اہمیت نہیں دی جائے گی (۱)۔

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ علی الاطلاق جائز ہے، یہ حنابلہ اور جمہور شافعیہ کا قول ہے، البتہ اگر واقف طویل مدت والے اجارہ سے روک دے تو جائز نہ ہوگا، الا یہ کہ پہلے قول میں مذکور شرائط پائی جائیں۔

تیسرا قول یہ ہے کہ علی الاطلاق ممنوع ہے، اور یہ بعض شافعیہ کا قول ہے جن میں اذرعی اور زرکشی بھی شامل ہیں۔

خلو والے وقف کا اِجارہ:

۱۳- وقف کو آباد کرنے کے لئے مال موجود نہ ہو تو اگر متولی کسی سے اس شرط پر مال لے کر وقف کو آباد اور قابل منفعت بنائے کہ مال دینے والا وقف کی منفعت کے ایک خاص حصہ کا مالک ہوگا تو یہ حصہ جس کو متولی نے فروخت کیا ہے مال دینے والے کی ملک بن جائے گا، اس کا نام خلو ہے، وقف کے مکمل منافع کی بیع جائز نہیں، اس لئے کہ اس کا نتیجہ وقف کا باطل ہونا ہے، البتہ خلو کے مالک پر منافع کے اس حصہ کا اِجارہ دائمی طور پر عائد کیا جائے گا جس کا وہ مالک نہیں ہے، یہ اجرت وہ وقف کے متولی وقف کو وقف کی اس جہت میں خرچ کرنے کے لئے دے گا جس کے لئے وقف کیا گیا ہے۔ شیخ علیش فرماتے ہیں: جو شخص خلو پر قابض ہوجائے اس پر وقف کی جہت کے لئے اس شخص کو اجرت دینا واجب ہوگا جس کے لئے وقف کیا گیا ہے تا کہ

(۱) الفتاوی اکبری الفقہیہ لابن حجر الہیتمی ۳/۱۴۴، تحفۃ المحتاج ۶/۱۷۲، ابن عابدین ۳/۳۹۸، قانون العدل والإنصاف لقدری پاشا دفعہ (۳۳۲)، الدسوقی ۴/۹۶، مطالب أولی النہی ۴/۳۱۶، أعلام الموقعین ۳/۳۰۴۔

وقف ضائع نہ ہو، ہمارے یہاں مصر میں اس کا نام حکر ہے (۱)۔

تفصیل کے لئے اصطلاح ''خلو'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

وقف کا اجارہ کون کرے گا:

۱۴- شرائط کی تکمیل کی صورت میں وقف کو اجرت پر دینا صرف اس شخص کے لئے جائز ہے جس کو وقف کے اجرت پر دینے کی ولایت حاصل ہے، یعنی متولی، یہ اختیار اس شخص کو حاصل نہیں ہوگا جس کے لئے وہ چیز وقف کی گئی ہے، الا یہ کہ واقف کی جانب سے اس کو یہ ذمہ داری دے دی جائے، یا عقد اجارہ کے ذمہ دار حضرات یعنی متولی یا قاضی کی جانب سے اس کو اجازت حاصل ہو جائے، اسی طرح اجرت پر قبضہ کرنے کا حق بھی صرف متولی کو ہے، موقوف علیہ کو نہیں جب تک کہ متولی اس کو قبضہ کی اجازت نہ دے (۲)۔

تحکیر کی مدت:

۱۵- تحکیر ایک قسم کا اِجارہ ہے، اجارہ میں اصل کے لحاظ سے مدت کی ابتداء وانتہاء کا علم ضروری ہے، رہی ''تحکیر'' تو فقہاء مالکیہ میں سے ''العدوی'' نے کہا ہے کہ ہمارے یہاں مصر میں تحکیر کا عمل ہمیشہ کے لئے قائم ہو جاتا ہے، اگر چہ اس میں اجارہ کے وقت کوئی مدت مقرر کر دی گئی ہو، لیکن ان کا مقصد اس سے مدت کی تخصیص نہیں ہوتی، اور ہمارے نزدیک عرف کا حکم شرط کی طرح ہے، اس لئے اگر کوئی شخص کوئی زمین ایک مقررہ مدت کے لئے حکر پر لے اور وہ مدت گذر جائے تو وہ زمین کو اپنے پاس رکھ سکتا ہے، وقف کے متولی کو اسے نکالنے کا حق نہیں ہوگا، ہاں اگر کوئی دلالت ایسی موجود ہو جس سے معلوم ہو کہ یہ عقد

(۱) فتح العلی المالک ۲/ ۲۴۳۔

(۲) مرشد الحیران دفعہ (۵۷۱، ۵۷۲)، تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۱۴۱، ۳، رد المحتار علی الدر المختار ۳/ ۳۹۸، ۴۰۰۔

دائمی نہیں ہے بلکہ مدت مقررہ کے بعد کرایہ دار کو زمین خالی کر دینی ہے، تو پھر اس کے مطابق عمل کیا جائے گا۔

اسی طرح حنفیہ کے نزدیک محتکر اگر زمین میں کوئی عمارت تعمیر کرلے تو اس کو اس میں ٹھہرنے کا حق اس وقت تک حاصل رہے گا جب تک وہ عمارت اس میں قائم رہے، اس لئے اگر وہ زمین کی حیثیت کے لحاظ سے مقررہ اجرت مثل ادا کر رہا ہو تو اس کو اپنا مکان ہٹانے یا اپنے درخت اکھاڑ لینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

اجرت مثل ادا کرنے والے محتکر کے زیر قبضہ زمین باقی رہنے کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس میں وقف کا کوئی نقصان نہ ہو، اگر اس میں نقصان ہو اس طرح کہ زمین کی ملکیت ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو قاضی اِجارہ کو فسخ کر دے گا اور زمین اس کے قبضہ سے نکال لے گا، اس طرح اگر وہ یا اس کا وارث مفلس یا بد معاملہ ہو، زبردستی قبضہ جمانے والا ہو کہ اس سے وقف کے ضیاع یا اور دیگر نقصانات کا اندیشہ ہو (۱)۔

وقف کو اِجارہ پر لینے میں اجرت کی مقدار:

۱۶- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر موقوفہ جائداد کو اِجارہ پر دینے کی ضرورت ہو تو اجرت مثل پر دی جائے گی (۲)۔ اجرت مثل سے کم پر معاملہ کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ جسے وقف کو اجرت پر دینے کا حق ہے اس کے لئے جائز نہیں کہ اجرت مثل سے کم پر معاملہ کرے، یہاں تک کہ اگر اجرت پر دینے والا خود متولی ہو اور

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۰، مطالب أولی النہی ۳/ ۶۲۲، الفتاوی الخیریہ ۱/ ۲۰۰، العدوی علی الخرشی ۷/ ۹۷، قانون العدل والإنصاف دفعہ (۳۳۴، ۳۳۵)۔

(۲) الإسعاف رص ۶۵ طبع مکتبۃ الطالب الجامعی، ابن عابدین ۳/ ۳۹۸ طبع بولاق، شرح الخرشی ۷/ ۹۹، مطالب أولی النہی ۴/ ۳۴۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۵ طبع مصطفی الحلبی۔

پوری اجرت کا مستحق اس کے سوا کوئی دوسرا نہ ہو(تو بھی اس کے لئے اس طرح کا معاملہ کرنا درست نہ ہوگا)۔

''البحر'' میں ہے کہ متولی کو اگر اجرت مثل معلوم ہو اس کے باوجود اس سے کم پر موقوفہ جائداد کو اجرت پر دے تو یہ خیانت شمار ہوگی۔

البتہ اگر نقصان معمولی ہو جو عام طور پر لوگ برداشت کرتے ہوں تو جائز ہے، اس لئے کہ اس حد تک گوارہ کرنے کی گنجائش ہے، اور اس کے ساتھ اِجارہ نافذ ہوگا خواہ کرایہ دار خود وقف کا مستحق ہو یا کوئی اجنبی ہو[1]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے غیر متولی اور متولی کے لئے وقف کی جائداد کو کرایہ پر دینے میں فرق کیا ہے۔

پہلی صورت میں اس کے لئے اجرت مثل سے کم پر دینا جائز نہیں ہے۔

لیکن دوسری صورت میں اس کو یہ اجازت ہے، اعارہ پر قیاس کرتے ہوئے کہ اس صورت میں اعارہ جائز ہے، جیسا کہ شافعیہ کا مذہب ہے، نیز اس اعتبار سے کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک موقوف علیہ کو منافع کی ملکیت منتقل کرنے کا حق ہے[2]۔

غبن فاحش کے ساتھ تحکیر کا حکم:

۱۷- حنفیہ کا مذہب ہے کہ وقف کا نگراں اگر وقف کو اجرت مثل سے کم پر غبن فاحش کے ساتھ کرایہ پر لگا دے تو اس سے عقد اجارہ فاسد ہو جائے گا، اس صورت میں اگرچہ فقہاء عقد کے فاسد ہونے پر متفق ہیں لیکن اس پر مرتب ہونے والے نتائج میں اختلاف ہے خصاف کہتے ہیں کہ اگر کرایہ دار اس سے فائدہ اٹھائے تو اس پر اجرت مثل واجب ہوگی، اس لئے کہ متولی نے ایک مقدار مقرر کر کے اجرت مثل کی تکمیل تک اس مقررہ مقدار سے زائد مقدار کو باطل کر دیا ہے، جس کا اسے اختیار نہیں تھا، اس لئے اجرت مثل واجب ہوگی، جیسا کہ اس صورت میں حکم ہے جب متولی اجرت کی تعیین کے بغیر کرایہ پر دے دے، البتہ اگر کرایہ دار اس سے کوئی فائدہ نہ اٹھائے، مثلاً مکان پر قابض ہو جائے مگر رہنا شروع نہ کرے تو خصاف کی رائے یہ ہے کہ اس پر کچھ اجرت واجب نہیں ہے، اس لئے کہ اجرت مثل اِجارہ میں لازم نہیں ہوتی بلکہ اجرت مثل کے وجوب کے لئے کرایہ پر حاصل کردہ موقوفہ جائداد کا استعمال ضروری ہے۔

صاحب ''الاسعاف'' اور ابن عابدین کہتے ہیں کہ فتوی اس پر ہے کہ اجرت مثل ہر حال میں واجب ہوگی[1]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ نگراں اگر موقوفہ جائداد کو اجرت مثل سے کم کے عوض کرایہ پر دے دے تو اجرت مثل کی تکمیل کا ضامن وہ خود ہوگا، اگر وہ خوش حال ہو، ورنہ کرایہ دار سے وصول کرے گا، اس لئے کہ عقد کرنے والا وہی ہے[2]۔

اگر متولی موقوفہ جائداد کو اجرت مثل سے کم میں کرایہ پر لگا دے تو حنابلہ نے کہا ہے کہ وہ عقد صحیح ہوگا، البتہ اگر اس اِجارہ میں غبن فاحش شامل ہو جائے جو عرف میں عام طور پر نظر انداز نہیں کیا جاتا تو اجرت کے اس نقصان کا ضمان متولی پر واجب ہوگا، بشرطیکہ متولی خود وقف کا مستحق نہ ہو، لیکن اگر وقف کا تنہا مستحق وہی ہو تو ظاہر یہ ہے کہ اس پر ضمان نہیں ہوگا[3]۔

---

(۱) الدر المختار ۳/ ۳۹۵، الإسعاف رص ۶۵، البحر الرائق ۵/ ۲۵۸، أحکام الاوقاف للخصاف رص ۲۰۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۵، مطالب أولی النہی ۴/ ۳۴۰۔

(۱) الدر المختار ۳/ ۴۰۱، الإسعاف رص ۶۹۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۷/ ۹۹۔

(۳) مطالب أولی النہی ۴/ ۳۴۰۔

مدت کے دوران یا مدت کے بعد اجرت مثل میں اضافہ:

۱۸- فقہاء حنفیہ کے نزدیک اگر کرایہ پر حاصل کردہ جائداد وقف کی اجرت مثل بہت زیادہ بڑھ جائے، تو اگر یہ اضافہ اس عمارت کے سبب ہوا جو کرایہ دار نے قبضہ کے بعد تعمیر کی ہو تو اس پر یہ اضافہ لازم نہ ہوگا، اور اگر یہ اضافہ خود زمین کی ذاتی حیثیت سے محل وقوع کی وجہ سے لوگوں کی دلچسپیوں کی بنا پر ہو تو اس پر اجرت مثل کی تکمیل کے لئے زائد اجرت واجب ہوگی، اگر وہ اس سے انکار کرے تو دیکھا جائے گا کہ اگر عمارت توڑنے کے بعد سابقہ مقررہ اجرت سے زیادہ اجرت پر وہ زمین کرایہ پر نہ لگائی جاسکتی ہو تو مقررہ اجرت کے عوض موجودہ کرایہ دار ہی کے تصرف میں وہ زمین چھوڑ دی جائے گی، اس لئے کہ اس میں جانبین میں سے کسی کا نقصان نہیں ہے، اور اگر اس سے زائد اس کی اجرت مل سکتی ہو اور موجودہ کرایہ دار اس اضافہ پر راضی نہ ہو تو اس کو اپنا مکان ہٹا لینے پر مجبور کیا جائے گا۔ جیسا کہ آگے آرہا ہے[۱]۔

اگر یہ اضافہ مدت اِجارہ کے دوران ہوا ہو تو ابن عابدین کہتے ہیں کہ یہ اس لئے کہ مدت کے دوران فسخ کو جائز کرنے والی چیز یعنی اجرت میں پیدا ہونے والی زیادتی پائی گئی، البتہ اگر مدت پوری ہوچکی ہو اور فی الحال زمین میں کرایہ دار کا کوئی مکان یا درخت نہ ہو تو وہ اجارہ کا حقدار نہیں رہے گا، اس لئے کہ اس کو اس میں ٹھہرنے کا حق حاصل نہیں ہے، البتہ اگر وہ اس زمین میں تعمیر یا شجرکاری کرچکا ہو تو اجرت مثل کے عوض دوسروں کے مقابلے میں وہ اس زمین پر تصرف کرنے کا زیادہ مستحق ہے، البتہ اگر وہ اجرت مثل ادا کرنے پر راضی نہ ہو تو اس کو مکان توڑ لینے کا حکم دیا جائے گا[۲]۔

یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب کہ اراضی وقف میں اِجارہ کا معاملہ ہو، غیر موقوفہ اراضی میں اگر مدت عقد میں اجرت مثل بڑھ جائے تو کرایہ دار کو حق ہے کہ عقد کو باقی رکھے اور اضافہ کو رد کردے، البتہ مدت کے خاتمہ کے بعد مالک اپنی جائداد پر زیادہ حق رکھتا ہے، دونوں میں فرق یہ ہے کہ مالک اپنی جائداد میں خود رہنے یا اس کی بیع یا ہبہ کی خواہش بھی کرسکتا ہے، برخلاف وقف کے، اس لئے کہ اس کا راستہ صرف اجرت پر دینا ہے، تو پہلا کرایہ دار زیادہ بہتر ہے[۱]۔

فسخ کے لئے قابل اعتبار زیادتی وہ ہے جو کسی ضدی شخص کی جانب سے نہ ہو، بلکہ یہ شرط ہے کہ اس کو زیادہ اجرت پر اجارہ لینے کی واقعی رغبت ہو، اگر یہ زیادتی کسی ضدی شخص کی جانب سے ہو تو قابل قبول نہیں ہوگی، ''قانون العدل والانصاف'' میں کہا گیا ہے: تاکہ واجب الاطاعت سلطان کے فرمان پر عمل ہوسکے۔

اور اگر عقد ان الفاظ کے ساتھ ہو کہ ہر مہینہ اتنی اجرت ہوگی تو پہلے مہینہ میں عقد درست ہوگا، دوسرے مہینہ میں عقد درست نہیں ہوگا، الا یہ کہ دوسرا مہینہ شروع ہوجائے، اس لئے ہر مہینہ کے اختتام پر متولی کو اِجارہ فسخ کرنے کا اختیار ہوگا، اگر کوئی دوسرا شخص موجودہ کرایہ دار سے زیادہ اجرت دینے پر تیار ہو اور موجودہ کرایہ دار اضافہ پر راضی نہ ہو۔

اگر کرایہ دار اور نگراں کے درمیان اختلاف ہوجائے، نگراں کہے کہ اجرت مثل بڑھ چکی ہے، اور کرایہ دار کہے کہ نہیں بڑھی ہے تو کرایہ دار کے قول کا اعتبار ہوگا، اور نگراں پر دلائل کے ساتھ اضافہ کو ثابت کرنا لازم ہوگا۔

اس سلسلہ میں امام محمدؒ کے نزدیک دو تجربہ کار اور امانت دار اشخاص کی بات تسلیم کی جائے گی، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ایک بھی کافی ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۹۹، قانون العدل والإنصاف دفعہ (۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹)۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۳۹۹، الفتاوی البزازیہ بہامش الہندیہ ۶/ ۲۶۸۔

(۱) الفتاوی الخیریہ ۱/ ۱۷۲، ۱۸۰، الہندیہ ۴/ ۵۱۴، ۵۱۵۔

مالکیہ کے نزدیک عموم کے ساتھ کیے ہوئے اجارۂ وقف کو پہلی مدت میں اجرت مثل کی زیادتی کی بنیاد پر فسخ نہیں کیا جائے گا، شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کا مذہب بھی یہی ہے (۱)۔

مدت اِجارہ کے دوران اجرت مثل میں کمی:

۱۹- مدت اِجارہ کے دوران اگر اجرت مثل کم ہوجائے تو کرایہ دار کی مصلحت کی وجہ سے عقد کو فسخ کرنا جائز نہیں، حتی کہ حنفیہ جو زیادتی کی صورت میں فسخ عقد کے قائل ہیں، ان کے نزدیک بھی اس صورت میں فسخ عقد جائز نہیں، اس لئے کہ یہ عقد اِجارہ ہے جو لازم ہے اور فسخ کرنے میں مستحقین کا ضرر ہے (۲)۔

فقہاء شافعیہ میں سے اذرعی نے ابن الصلاح پر رد کے ذیل میں لکھا ہے کہ اگر مدت کے دوران تغیر احوال کے سبب اجرت مثل میں تبدیلی ہوجائے تو خیال یہ ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں ہم پوری مدت عقد اسی اجرت مثل کا لحاظ رکھیں جو عقد کے وقت زیادہ سے زیادہ مل سکتی تھی اور نئے حالات کو نظر انداز کردیں (۳)۔

کرایہ دار کے لگائے ہوئے درختوں اور عمارتوں کی ملکیت اور ان میں تصرف:

۲۰- کرایہ پر حاصل کردہ زمین میں جو تعمیر یا شجر کاری کرایہ دار قاضی یا نگراں کی اجازت سے کرے وہ اس کی خاص ملکیت ہوگی، لہذا شریک وغیرہ کے ہاتھ اس کی بیع یا ہبہ یا وصیت درست ہوگی، اور اس میں وراثت بھی جاری ہوگی۔

البتہ خود زمین کی ملکیت وقف ہے اور اسی لئے اگر کرایہ پر حاصل کردہ زمین مصلحت عامہ کے لئے ملکیت میں لی جائے تو کرایہ دار کو صرف اس کی عمارت یا درختوں کا معاوضہ ملے گا، زمین کے بالمقابل قیمت جہت وقف میں صرف کی جائے گی۔

مالکیہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ کرایہ دار کی بنائی ہوئی عمارت اس کی ملک ہے، اس کی بیع جائز ہوگی، اس میں وراثت جاری ہوگی، لیکن وہ کہتے ہیں کہ یہ اس وقت ہے جب کہ ملکیت کی وضاحت کردی جائے، اگر صرف تحبیس یعنی وقف کرنے کا ذکر کیا یا کچھ بھی ذکر نہیں کیا تو قول مشہور کے مطابق عمارت اور درخت وقف ہیں، ان میں عمارت بنانے والے یا شجر کاری کرنے والے کے ورثاء کو کوئی حق نہ ہوگا۔

شافعیہ نے تعمیر یا شجر کاری کی غرض سے زمین اجرت پر لینے کی جو بحث کی ہے اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ عمارت یا درخت کرایہ دار کی ملک ہیں اور زمین صاحب زمین کی ملک ہے، اور مسئلہ میں تفصیل ہے۔

حنابلہ کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ زمین کی بیع کی صورت میں عقد اِجارہ کرایہ دار کے حق میں باقی رہے گا، عثمان نجدی کہتے ہیں کہ کرایہ پر حاصل کردہ زمین اگر فروخت کردی جائے یا وراثت میں منتقل ہو تو اصح قول کے مطابق عقد اِجارہ اس شخص پر واجب رہے گا جس کی طرف وہ زمین منتقل ہوئی ہے (۱)۔

---

(۱) قانون العدل والإنصاف دفعہ (۳۳۹، ۳۴۰)، تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۱۱۸، ۱۲۹، الخیریہ ۱/ ۱۹۷، ۲۱۳، البحر الرائق ۵/ ۲۵۷، الشروانی ۶/ ۲۹۴، ابن عابدین ۳/ ۳۹۹، فتح العلی المالک ۲/ ۲۳۹، الخرشی ۷/ ۹۹، الدسوقی ۴/ ۹۵، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۵۲ طبع المکتب الإسلامی، مطالب أولی النہی ۴/ ۳۴۰۔

(۲) مرشد الحیران دفعہ (۶۹۰)، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۹۸۔

(۳) تحفۃ المحتاج ۶/ ۲۹۴ طبع صادر، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۵ طبع الفکر، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۰۱ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

(۱) قانون العدل والإنصاف دفعہ (۳۳۳)، الدر المختار ۳/ ۳۴۴، ۳۹۷، فتح العلی ۲/ ۲۴۳، ۲۴۴، الروضہ ۵/ ۲۱۴، ۲۱۶ طبع المکتب الإسلامی، ہدایۃ الراغب رص ۳۷۸، مطالب أولی النہی ۳/ ۶۸۹۔

اجرت پر حاصل کردہ زمین میں بنی ہوئی عمارت میں شفعہ:

۲۱- حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک جو کردار(۱)، وقف کی کرایہ پر لی ہوئی زمین میں ہو اس میں شفعہ نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک زمین کے بغیر صرف عمارت یا درخت میں شفعہ نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک جو شخص وقف کی کرایہ پر لی ہوئی زمین کی عمارت میں شریک ہو اسے شفعہ کی بنیاد پر وہ عمارت حاصل کرنے کا حق حاصل ہوگا(۲)۔

وقف کی کرایہ کی زمین میں بنی عمارت کا اس کے مالک کی طرف سے وقف کرنا:

۲۲- حنفیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ زمین کے وقف کے بغیر صرف عمارت کو وقف کرنا جائز نہیں جیسا کہ اگر زمین اس کی ملک ہو اور اس کو وقف نہ کرے، یا کسی دوسرے کی ملک ہو، اگر زمین موقوفہ ہو اور کوئی شخص اس میں مکان بنوا کر زمین کی جہت وقف سے مختلف جہت کے لئے اس کو وقف کرے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، ابن عابدین نے اس کو ترجیح دی ہے کہ زمین اگر اِجارہ کے لئے متعین تھی تو کرایہ دار کی بنوائی ہوئی عمارت کا وقف جائز ہے، اس لئے کہ اس کے توڑنے کا مطالبہ کرنے والا کوئی نہیں ہے۔ برخلاف کسی کی مملوکہ زمین کے، اس کی صراحت خصاف نے کی ہے۔ صاحب "الدرالمختار" فرماتے ہیں کہ صحیح قول یہ ہے کہ ایسا کرنا درست ہے، یعنی اس بنا پر کہ یہ عرف عام ہو چکا ہے(۱)۔

اگر کوئی شخص کرایہ کی زمین میں مسجد تعمیر کردے تو حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہے، ابن نجیم فرماتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ پوری مدت اِجارہ میں کرایہ واقف پر واجب ہوگا، اور مدت پوری ہونے کے بعد کرایہ بیت المال کی طرف سے ہونا چاہیے۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک کرایہ دار کی بنائی ہوئی عمارت یا لگائے ہوئے درختوں کو وقف کرنا درست ہے، نووی نے "الروضہ" میں ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص زمین کو عمارت بنانے یا شجرکاری کے لئے کرایہ پر لے اور ایسا کرے پھر عمارت اور درختوں کو وقف کردے تو اصح قول کے مطابق یہ صحیح ہے، اگر یہ اپنی زمین اور وہ اپنی عمارت الگ الگ وقف کریں تو بھی بلا اختلاف صحیح ہے، جس طرح کہ اگر دونوں اس کو فروخت کریں تو صحیح ہے(۲)۔

تعمیر یا شجرکاری سے قبل کرایہ دار کی موت:

۲۳- حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر کرایہ کی زمین میں تعمیر یا شجرکاری سے قبل کرایہ دار کی موت ہو جائے تو عقد اجارہ فسخ ہو جائے گا اور اس کے ورثاء کو نگراں کی اجازت کے بغیر زمین میں تعمیر یا شجرکاری کا حق نہیں ہوگا(۳)۔

حنفیہ کے علاوہ کسی کے یہاں خاص حکر کے احکام کی صراحت ہمیں نہیں ملی۔

(۱) کردار (کسرہ کے ساتھ) فارسی لفظ ہے، اور یہ پختہ مکان، درخت اور مٹی کا وہ بھراؤ ہے جو کوئی شخص اپنی مملوکہ زمین سے مٹی لاکر بھراؤ کیا ہو، المغرب ر ص ۴۰۴۔

(۲) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/۱۶۶، قانون العدل والإنصاف دفعہ (۳۴۲)، البحر الرائق ۵/۲۲۰، ابن عابدین ۵/۱۳۸، فتح العلی المالک ۲/۲۵۲، الروضہ ۵/۲۰۷ طبع المکتب الإسلامی، مغنی المحتاج ۲/۲۹۶، نہایۃ المحتاج ۵/۱۹۳، ۱۹۴۔

(۱) ابن عابدین ۳/۳۹۰، ۳۹۱، قانون العدل والإنصاف دفعہ (۳۳۳)، مرشد الحیران دفعہ (۵۹۱)، الإسعاف فی اواخر باب ما یجوز وقفہ ر ص ۱۸۔

(۲) البحر الرائق ۵/۲۲۰، الدسوقی ۴/۷۶، الروضہ ۵/۳۱۶۔

(۳) قانون العدل والإنصاف دفعہ (۳۴۱)، تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/۱۳۱۔

عمارت یا درختوں کے ضائع ہوجانے سے عقد اِجارہ کا ختم ہونا:

۲۴ - وقف کی زمین میں کرایہ دار کی بنائی ہوئی عمارت اگر ویران ہوجائے اور بالکل ختم ہوجائے تو کرایہ دار کو اس میں ٹھہرنے کا حق باقی نہ رہے گا، یہ حکم اس وقت ہے جب کہ مدت اِجارہ ختم ہوچکی ہو، مدت کے دوران یہ حکم نہیں ہے، اسی طرح اگر زرعی زمین میں لگائے ہوئے درخت ختم ہوجائیں اور اس کا ''کردار'' (عمارت، درخت یا بھراؤ) ختم ہوجائے تو کرایہ دار کے لئے اس زمین کو اب مشغول رکھنے کا حق باقی نہ رہے گا، بشرطیکہ یہ مدت اِجارہ کے ختم ہونے کے بعد ہو[1]۔

(۱) قانون العدل الإنصاف دفعہ (۳۳۸)، تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۱۳۱، فتح العلی ۲/ ۲۵۲۔

حکم

تعریف:

۱ - لغت میں حکم کا لغوی معنی فیصلہ کرنا ہے، اس کا اصل معنی روکنا ہے، کہتے ہیں: ''حکمت علیہ بکذا'' میں نے اس کو اس کی خلاف ورزی سے روک دیا، اب وہ اس سے باہر جانے پر قادر نہیں رہا، کہا جاتا ہے: ''حکم اللہ'' یعنی کسی امر کے بارے میں خدا کا فیصلہ آنا اور اس کی مخالفت سے روک دینا[1]۔

حکم کی اصطلاحی تعریف میں ''شرعی'' کی قید لگائی جاتی ہے تاکہ عقلی اور عرفی وغیرہ احکام سے امتیاز ہوجائے۔

جمہور اصولیین کے نزدیک ''حکم شرعی'' کی تعریف یہ ہے: شارع کا مکلّف کے افعال سے متعلق خطاب اقتضاء، یا تخییر یا وضع کے ساتھ، فقہاء کے یہاں اس کی تعریف یہ ہے: مکلّف کے افعال سے متعلق خطاب الٰہی کا اثر اقتضاء، یا تخییر یا وضع کے ساتھ۔ اس طرح حکم ان کے نزدیک اثر یعنی وجوب وغیرہ کا نام ہے، خود خطاب کا نام نہیں ہے[2]۔

حکم کی قسمیں:

۲ - حکم کی دو قسمیں ہیں: تکلیفی اور وضعی، بعض لوگوں نے تخییری کا اضافہ کیا ہے، حکم کی تعریف سے یہ اقسام سمجھی جاتی ہیں، اس لئے کہ حکم

(۱) المصباح، القاموس، النہایۃ لابن الأثیر مادہ: ''حکم''۔
(۲) مسلم الثبوت ۱/ ۵۴، جمع الجوامع ۱/ ۳۵، ارشاد الفحول رص ۶، التوضیح ۱/ ۱۴۔

کی تعریف میں اقتضاء سے مراد طلب ہے، حکم کی اس قسم کا نام ''حکم تکلیفی'' اس لئے رکھا گیا کہ اس میں تکلیف کا لزوم پایا جاتا ہے۔

اس میں طلب فعل کی ہر صورت داخل ہے، خواہ وہ طلب جازم ہو جیسے وجوب، یا غیر جازم ہو جیسے ندب، اسی طرح طلب ترک کو بھی یہ شامل ہے، خواہ وہ جازم ہو جیسے تحریم یا غیر جازم ہو جیسے کراہت۔

(تعریف میں) تخییر سے مراد اباحت ہے، یعنی شی کا فعل یا ترک کچھ مطلوب نہ ہو۔

اقتضا اور تخییر کے احکام میں احکام تکلیفیہ کی پانچوں یا ساتوں قسمیں داخل ہیں، جیسا کہ عنقریب اس کا ذکر آرہا ہے، بعض اصولیین مثلاً آمدی وغیرہ نے ان قسموں کو صرف اقتضاء کے متعلقات میں شمار کیا ہے اور اباحت کا ذکر الگ سے ''حکم تخییری'' کے نام سے کیا ہے، جب کہ بعض اصولیین نے مندوب کو حکم تکلیفی سے خارج کیا ہے، اس لئے کہ اس میں مشقت کا لزوم نہیں ہوتا، آمدی کہتے ہیں کہ مندوب کا حکم تکلیفی سے نکلنا مباح کے نکلنے سے بہتر ہے۔ ''اباحت'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

(حکم کی تعریف) میں ''وضع'' سے مراد اللہ تعالی کا وہ خطاب ہے جو شی کو سبب، یا شرط یا مانع یا صحیح یا فاسد (یا باطل، حنفیہ کے نقطہ نظر کے مطابق جو فاسد اور باطل کے درمیان فرق کرتے ہیں) بنانے سے متعلق ہو(۱)۔

اس کی تفصیل ''باطل'' اور ''بطلان'' کی اصطلاحات میں ہے۔

حکم تکلیفی (شرعی) کی قسمیں:

۳- جمہور کے نزدیک حکم تکلیفی کی پانچ قسمیں ہیں: فرض، ندب، اباحت، حرمت اور کراہت، حنفیہ کے نزدیک دو قسمیں اور ہیں: وجوب یہ فرض اور ندب کے درمیان کا درجہ ہے، اور کراہت تحریمی، یہ حرمت اور کراہت تنزیہی کے درمیان کا درجہ ہے، اس طرح حنفیہ کے نزدیک فرض واجب سے الگ ایک حکم ہے، لیکن جمہور فرض اور واجب کے درمیان فرق نہیں کرتے۔

علاوہ ازیں حکم تکلیفی کی بعض قسموں مثلاً واجب کی متعدد اعتبار سے بہت سی تقسیمیں کی گئی ہیں، بعض اہم تقسیمات یہ ہیں: وقت اداء کے لحاظ سے ایک تقسیم کی گئی ہے جس کی دو قسمیں ہیں: مؤقت اور مطلق۔ جن سے ان کی ادائیگی کا مطالبہ ہوگا ان کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: عینی اور کفائی۔ مقدار مطلوب کے لحاظ سے دو قسمیں ہیں: محدد اور غیر محدد۔ مطلوب کی تعیین کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: معین اور مخیّر۔

اس کی پوری تفصیل ''حق'' کی اصطلاح کے تحت گذر چکی ہے۔

بقیہ احکام مثلاً مندوب، مکروہ اور مباح کی تقسیمات بھی ایسی ہی ہیں، تفصیل کے لئے ان کی اصطلاحات اور اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے(۱)۔

حکم وضعی کی قسمیں:

۴- حکم وضعی کی بہت سی قسمیں ہیں، ان میں سے اہم یہ ہیں: سبب، شرط، مانع، رخصت یا عزیمت اور صحت یا بطلان وغیرہ، تفصیل ان کی اصطلاحات اور اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے(۲)۔

---

(۱) نہایۃ السول للأسنوی ۱/۱۷، التقریر والتحبیر ۲/۱۱۱، شرح المنار رص ۵۷۹۔

(۱) ارشاد الفحول للشوکانی رص ۶، ۷، المستصفی ۱/۶۵ (بہامش مسلم الثبوت)۔

(۲) المستصفی ۱/۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات (بہامش مسلم الثبوت)۔

حکمان

دیکھئے: تحکیم۔

حکمت

تعریف:

۱ - لغت میں حکمت، حقائق اشیاء کو اس طرح جاننا جس طرح وہ واقع میں ہے اور اس کے تقاضے کے مطابق عمل کرنے کا نام ہے، اگر اس کی نسبت اللہ کی طرف کی جائے تو اس سے اشیاء کا علم اور انتہائی پختگی کے ساتھ ان کو وجود میں لانا مراد ہوگا اور جب اس کی نسبت انسان کی طرف کی جائے تو اس سے معرفت حق اور عمل خیر مراد ہوگا۔

اس کا اطلاق علم اور فقہ پر بھی ہوتا ہے[۱]، اس کا ذکر صحیح حدیث میں ہے، ارشاد ہے: "**لا حسد إلا في اثنتين : رجل آتاه الله مالا فسلطه على هلكته في الحق، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها**"[۲] (رشک صرف دو شخصوں پر کیا جا سکتا ہے، ایک وہ شخص جس کو اللہ مال دے اور راہ حق میں اس کو خرچ کرنے کی توفیق دے، دوسرا وہ شخص جس کو اللہ علم و حکمت سے نوازے اور وہ اس کے مطابق فیصلہ کرے اور اس کی تعلیم دے)۔

قرآن میں حکمت کا لفظ "نبوت" کے معنی میں آیا ہے[۳]، اللہ تعالی نے حضرت داؤد علیہ السلام اور ہمارے نبی علیہ السلام پر احسانات کے ذیل میں فرمایا: "**وَآتَاهُ اللّٰهُ الْمُلْکَ وَالْحِکْمَةَ**"[۴] (اور

(۱) تاج العروس۔

(۲) حدیث: "لا حسد إلا في اثنتين......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۱۶۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۵۵۹ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۳) مفردات القرآن للراغب مادہ: "حکم"۔

(۴) سورۂ بقرہ/۲۵۱۔

اللہ نے داؤد کو بادشاہت اور دانائی عطا کی)، نیز ارشاد فرمایا: ''وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ''[۱] (اور ہم نے انہیں حکمت اور فیصلہ کرنے والی تقریر عطاء کی تھی)۔

حکمت اصولیین کے نزدیک:

۲- علماء اصول کے نزدیک حکمت حکم اور اس کی علت یا حکم اور اس کے سبب کے درمیان ربط کا نتیجہ ہے اور سبب سے مراد جلب مصلحت، دفع مضرت یا مضرت کو کم کرنا ہے، نیز اس کا اطلاق حکم کی مشروعیت کے مناسب وصف پر بھی ہوتا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-سبب:

۳-سبب وہ ظاہر وصف ہے جو منضبط ہو اور جس سے حکم معلوم ہو[۳]۔

ب-مانع:

۴- مانع وہ ہے جس کے وجود سے سبب یا حکم کا نہ ہونا لازم آئے مگر اس کے وجود سے وجود لازم نہ آئے۔

تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

اجمالی حکم:

حکمت اور علت کے باہمی موازنہ سے حکمت کا اجمالی حکم واضح ہوگا، حکمت اور علت کے درمیان فرق یہ ہے کہ علت اس وصف کا نام ہے جس کو شارع نے ثبوت حکم کے لئے مناط (بنیاد) بنایا ہو اس طرح کہ حکم کا وجود اور عدم اس سے مربوط ہو، علاوہ ازیں اس میں حکم کی مشروعیت کی مطلوبہ مصلحت کے پائے جانے کا زیادہ امکان ہو۔

جب کہ حکمت خود مصلحت کا نام ہے، اس لئے انضباط میں اس کے درجات مختلف ہوتے ہیں، کبھی حکمت واضح نہیں ہوتی تو ہمیں اس کا علم بالکل نہیں ہو پاتا[۱]، اسی لئے اصولیین کے درمیان اس باب میں اختلاف ہوا ہے کہ حکم کو حکمت سے مربوط کرنا جائز ہے یا نہیں؟ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ اگر حکمت ظاہر اور منضبط ہو تو حکم کو اس سے مربوط کرنا جائز ہے، کیونکہ کوئی مانع موجود نہیں ہے اور مناسب طور پر یہی حقیقی مؤثر ہے، بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ حکم کو حکمت سے مربوط کرنا کسی صورت میں جائز نہیں، چاہے حکمت کتنی ہی ظاہر اور منضبط ہو، دیکھئے: ''تعبدی'' کی اصطلاح، مزید تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

(۱) سورۂ ص/۲۰۔

(۲) حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ۲/۲۷۸ تصرف کے ساتھ، مسلم الثبوت ۲/۲۷۴۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۱/۹۴، جمع الجوامع ۱/۹۶۔

(۱) المستصفی للغزالی ۲/۳۳۲، مسلم الثبوت ۲/۲۷۴۔

حکومت عدل

تعریف:

۱- حکومت لغت میں ثلاثی حکم کا مصدر اور غیر ثلاثی کا اسم مصدر ہے، اس کا معنی ظالم کو ظلم سے باز رکھنا ہے [۱]، حدیث: ''في أرش الجراحات الحكومة'' [۲] (زخموں کے تاوان میں معیار حکومت ہے) کی تشریح کے ذیل میں ازہری نے کہا ہے کہ جن زخموں میں کوئی مقررہ دیت نہ ہو مثلاً کوئی شخص کسی کو ایسا زخم پہنچائے کہ عضو ضائع نہ ہو مگر عیب زدہ ہو جائے تو ان کے تاوان کے بارے میں حکومت کا مطلب یہ ہے کہ حاکم اس کا تاوان اندازے سے مقرر کرے گا [۳]۔

فقہاء کے یہاں یہ لفظ اسی لغوی معنی میں استعمال ہوتا ہے، انہوں نے اس کا اطلاق اس واجب پر کیا ہے جو کسی ایسی جنایت میں کوئی عادل شخص مقرر کرے جس میں ضمان کے لئے مال کی کوئی مقدار معین نہ ہو [۴]۔ ابن عاشر نے کہا ہے کہ تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ حکومت سے مراد وہ اجتہاد اور فکری عمل ہے جس کے ذریعہ اس حق کی

(۱) متن اللغۃ مادہ: ''حکم''۔

(۲) حدیث: ''في أرش الجراحات الحكومة'' کو ابن الاثیر نے النہایۃ فی غریب الحدیث (۱/ ۴۲۰ طبع الحلبی) میں ذکر کیا ہے، کسی دوسری کتاب میں حضور کی طرف منسوب یہ حدیث نظر سے نہیں گذری، واللہ اعلم۔

(۳) لسان العرب مادہ: ''حکم''۔

(۴) أنیس الفقہاء رص ۲۹۵، الزیلعی ۶/ ۱۳۳، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۸/ ۳۱۴۔

تعیین ہو سکے جو مجنی علیہ (جس کے ساتھ جنایت کی گئی ہو) کو جانی (جنایت کرنے والے) سے حاصل ہوتا ہے [۱]۔

اس کا یہ نام رکھنے کا سبب یہ ہے کہ اس کا ثابت رہنا حاکم یا معتبر حکم کے فیصلہ پر موقوف ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی دوسرا شخص ان چیزوں میں اجتہاد کرے تو اس کا کچھ اثر نہ ہوگا [۲]۔

ابن عرفہ کہتے ہیں کہ ''المدونہ'' میں کہیں لفظ حکومت آیا ہے اور کہیں لفظ اجتہاد، جس سے دونوں کے مترادف ہونے کا احتمال ہوتا ہے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- أرش:

۲- قتل سے کم درجہ کی جنایت میں واجب ہونے والا مال ''أرش'' ہے، اور کبھی اس کا اطلاق جان کے بدل یعنی دیت پر بھی ہوتا ہے [۴]۔

''أرش'' حکومت عدل سے عام ہے، اس لئے کہ اس میں اس جنایت کا تاوان بھی داخل ہے جس میں کسی مقررہ مقدار کی صراحت آئی ہے، اور اس جنایت کا تاوان بھی داخل ہے جس کے بارے میں شارع کی جانب سے کوئی مقررہ صراحت نہیں ہے، اس طرح حکومت عدل ''أرش'' کی ایک قسم ہے۔

(۱) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۴/ ۳۸۱، نیز دیکھئے: البنانی بہامش الزرقانی ۸/ ۳۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۷۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۲۵، حاشیہ ابراہیم علی الأنوار لأعمال الأبرار ۲/ ۴۲۶۔

(۳) حاشیۃ البنانی بہامش الزرقانی ۸/ ۳۴، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۶/ ۲۸۵۔

(۴) التعریفات للجرجانی، أنیس الفقہاء رص ۲۹۵۔

ب- دیت:

۳- دیت جان کا بدلہ ہے جو کسی وجہ سے قصاص ساقط ہونے کے بعد واجب ہوتا ہے، کبھی جان سے کم درجہ کی جنایت کے تاوان پر بھی دیت کا اطلاق ہوتا ہے[1]۔

دیت اور حکومت عدل کے درمیان فرق یہ ہے کہ دیت اکثر جان مارنے کی صورت میں واجب ہوتی ہے جب کہ حکومت عدل جان سے کم درجہ کی جنایت میں واجب ہوتی ہے، اسی طرح دیت کی مقدار شرعاً مقرر ہے، جب کہ حکومت عدل شریعت میں مقرر نہیں ہے، اس کی تعیین کا معاملہ حاکم کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

حکومت عدل سے متعلق احکام:

حکومت عدل کن صورتوں میں واجب ہوتی ہے؟

۴- اصل یہ ہے کہ قتل سے کم درجہ کی جن جنایات میں قصاص نہیں ہے، اور نہ ان کے لئے نص یا قیاس کے ذریعہ کوئی ضمان مقرر ہے، ان میں حکومت عدل واجب ہے، اس لئے کہ معصوم پر ہونے والی جنایت میں اس کی تلافی اور اس سے باز رکھنے والے بدلہ کے واجب کرنے کا اعتبار ہے[2]۔

وہ جنایات جن میں شارع کی جانب سے مال کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے ان میں حکومت عدل کے وجوب پر استدلال کرتے ہوئے زیلعی نے لکھا ہے: یہ اس لئے کہ ان جنایات میں شرع کی جانب سے کوئی مقرر تاوان نہیں ہے، اور ان کو رائیگاں قرار دینا بھی ممکن نہیں ہے، اس لئے اس میں حکومت عدل واجب ہوگی، یہ ابراہیم نخعی اور عمر

(۱) التعریفات للجرجانی۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۳۲۳، نیز دیکھئے: تحفۃ الفقہاء ۳/ ۱۴۶، ۱۴۷، الشرح الصغیر و حاشیۃ الصاوی ۴/ ۳۸۱، مغنی المحتاج ۴/ ۷۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۴، ۵۶ طبع ریاض۔

بن عبد العزیز سے منقول ہے[1]۔

علاوہ ازیں شافعیہ نے ان جنایات کو حکومت سے خارج کیا ہے جن کا ضمان شریعت میں مقررہ ضمان کے تناسب سے معلوم ہو جائے، مثلاً اس کے قریب موضحہ[2]، یا جائفہ[3] ہو تو ایسی صورت میں مقررہ تاوان کی قسط اور حکومت عدل میں سے جو زیادہ ہو وہ واجب ہوگا[4]۔

حکومت سے وہ زخم بھی خارج ہے جس میں ضمان کی کوئی مقدار قیاس سے مقرر کی جاسکتی ہو، مثلاً دونوں سرین، دونوں پستان اور دونوں ابرو[5]۔

ان جنایات کی تفصیل کے لئے جن میں حکومت عدل واجب ہوتی ہے، دیکھئے: ''جنایت علی مادون النفس'' کی اصطلاح۔

حکومت عدل کی شرائط:

۵- فقہاء نے حکومت عدل کے وجوب کے لئے مقررہ شرائط کا ذکر نہیں کیا ہے، البتہ ان کی عبارتوں کے تتبع سے درج ذیل شرائط کا استخراج ممکن ہے۔

الف- جنایت کے لئے کوئی تاوان مقرر نہ ہو:

۶- ایک شرط یہ ہے کہ جنایت کے لئے جس کی مقدار مقرر کرنا مقصود

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۱۳۳، نیز دیکھئے: تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۳۸۲۔

(۲) موضحۃ: ایسا زخم ہے جس سے ہڈی کی سفیدی نظر آنے لگے، دیکھئے: ''شجۃ''۔

(۳) جائفۃ: ایسا زخم ہے جو پیٹ تک پہنچ جائے، دیکھئے: ''جائفۃ'' کی اصطلاح۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۷۷ شائع کردہ دار إحیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۲۵۔

(۵) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۶۔

ہے شارع کی جانب سے کوئی تاوان مقرر نہ ہو[1]۔ اس بناء پر سر کے زخم یا ایسے زخم یا ایسے عضو کی منفعت زائل کرنے کا تاوان اجتہاد سے مقرر کرنا جائز نہیں جو شریعت میں مقرر ہو۔

ب- حکومت عضو کے مقررہ تاوان کے برابر نہ ہو:

۷- جو حکومت کسی ایسے عضو میں پہنچنے والے زخم میں واجب ہو رہی ہو جس کا تاوان شرعاً مقرر ہو مثلاً ہاتھ اور پاؤں، اس کی مقدار اس مقررہ تاوان کے برابر نہ ہو، یہی اکثر اہل علم کا قول ہے[2]۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ عضو پر ہونے والی جنایت کا تاوان اس عضو کے باقی رہتے ہوئے خود اس پورے عضو کے تاوان کے برابر نہ ہو جائے[3]۔

نووی کہتے ہیں کہ اگر جنایت کسی ایسے عضو پر ہو جس کا تاوان شرعاً مقرر ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر حکومت کی مقدار اس عضو کے تاوان کی مقدار کے برابر نہ ہو تو حکومت پوری واجب ہوگی اور اگر اس کے مساوی ہو تو حاکم اجتہاد سے اس سے کچھ کم کر دے گا، حنابلہ میں سے قاضی کی رائے یہی ہے[4]۔ اسی بنا پر اگر انگلی کے پور کا اوپری حصہ کوئی زخمی کر دے یا اس کا ناخن اکھاڑ دے تو اس کی حکومت سر انگشت کے تاوان سے کم ہوگی۔

انگلی اور سر پر جنایت کا تاوان موضحہ کے تاوان کے برابر، پیٹ کے زخم کا تاوان جائفہ کے تاوان کے برابر، ہتھیلی کے زخم کا تاوان

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۳، مغنی المحتاج ۴/ ۷۷، المغنی ۸/ ۵۶، الشرح الصغیر ۴/ ۳۸۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۷۷، روضة الطالبین ۹/ ۳۰۸، الأنوار لأعمال الأبرار ۲/ ۴۲۶، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۷، ۵۸، الکافی لابن قدامہ ۴/ ۹۴، الدسوقی ۴/ ۲۷۱۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۷۷۔

(۴) روضة الطالبین ۹/ ۳۰۸، مغنی المحتاج ۴/ ۷۸، المغنی ۸/ ۵۸۔

پانچوں انگلیوں کی دیت کے برابر اور اسی طرح انگلیوں سے خالی ہتھیلی کاٹنے کی حکومت پانچوں انگلیوں کی دیت کے برابر نہیں ہوگی، قدم کا بھی یہی حکم ہے[1]۔

البتہ اگر زخم ایسے عضو پر ہو جس کا کوئی تاوان مقرر نہ ہو مثلاً پیٹھ، مونڈھا اور ران تو ایسی صورت میں اس کی حکومت ایسے عضو کی دیت کے مساوی ہو سکتی ہے جس کا تاوان شرعاً مقرر ہے، مثلاً ہاتھ اور پاؤں بلکہ اس سے زائد بھی ہو سکتی ہے، لیکن جان کی دیت سے اس کی مقدار کم ہوگی[2]۔

ج- قیمت زخم کے مندمل ہونے کے بعد لگائی جائے:

۸- ایک شرط یہ بھی ہے کہ حکومت کی معرفت کے لئے زخم کے ٹھیک ہونے اور صحت یاب ہونے کے بعد مجنی علیہ کی قیمت لگائی جائے گی، اس سے قبل نہیں، اس لئے کہ زخم کبھی ناسور بن کر جان لیوا بن سکتا ہے، یا ایسے نقصان کا موجب ہو سکتا ہے جس کا تاوان مقرر ہے، اس صورت میں مقررہ تاوان واجب ہوگا، حکومت نہیں[3]۔

حنفیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ زخم کے تاوان کا اندازہ لگانے کے لئے شرط یہ ہے کہ دو ماہر عادل اس کی قیمت مقرر کریں، اس لئے کہ ضرورت ہے کہ آزاد کو اس کی موجودہ پوزیشن میں غلام فرض کیا جائے اور اس کی قیمت کا اندازہ لگایا جائے، پھر نقصان کی مقدار کو دیکھتے ہوئے اسی تناسب سے اس سے دیت لی جائے، اور

(۱) روضة الطالبین ۹/ ۳۰۸، نیز دیکھئے: الأنوار لأعمال الأبرار ۲/ ۴۲۶۔

(۲) روضة الطالبین ۹/ ۳۰۹، الأنوار لأعمال الأبرار ۲/ ۴۲۶، مغنی المحتاج ۴/ ۷۸۔

(۳) الأنوار لأعمال الأبرار مع حواشی ۲/ ۴۲۶، مغنی المحتاج ۴/ ۷۸، روضة الطالبین ۹/ ۳۰۹، المغنی ۸/ ۵۹، الزیلعی ۶/ ۱۳۸، ابن عابدین ۵/ ۳۸۶، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۲/ ۲۵۸، ۲۵۹، الإفصاح لابن ہبیرہ ص ۳۸۳، نیز دیکھئے: رحمۃ الأمۃ فی اختلاف الأئمہ ص ۲۵۶۔

ظاہر ہے یہ اسی وقت ممکن ہے جب قیمت لگانے والوں سے قیمت کا اندازہ مقرر کرایا جائے(۱)۔

حکومت عدل کی تعیین کے بارے میں کرخی کے طریقے پر گفتگو کرتے ہوئے کاسانی نے کہا ہے کہ اس جنایت کا اندازہ مقررہ تاوان والی کسی قریب کی جنایت کے لحاظ سے لگایا جائے گا، جراحی کے دو عادل ڈاکٹر دیکھیں گے کہ زخموں کی کمی بیشی میں ظن وتخمین سے یہاں اس کی مقدار کیا ہے؟ اور قاضی ان کے قول پر عمل کرتے ہوئے مقررہ تاوان والے زخم کی مقدار کے تناسب سے اس زخم کے تاوان کا فیصلہ کرے گا(۲)۔

د-حکومت کا فیصلہ قاضی یا حکم کرے:

۹ - ایک شرط یہ ہے کہ حکومت کا فیصلہ قاضی یا حکم (بشرطیکہ مجتہد ہو یا بوقت ضرورت مقلد ہو) کرے، جو جراحی کے دو عادل ڈاکٹروں کی رائے پر مبنی ہو، اگر قاضی یا حکم کے علاوہ کوئی تیسرا شخص اپنے اجتہاد سے اس بارے میں فیصلہ کردے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا(۳)۔

حکومت عدل کے مقرر کرنے کا طریقہ:

۱۰ - جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ حکومت عدل کی معرفت کی صورت یہ ہے کہ جنایت زدہ شخص کی قیمت کا اندازہ غلام کی قیمت سے لگا یا جائے گا جیسا کہ دیگر تلف شدہ چیزوں کی قیمت لگانے کا حکم ہے، یعنی جنایت زدہ شخص اگر غلام ہوتا تو اس کی صفات کے ساتھ اس کی کیا قیمت ہوتی اور جنایت کے بعد اس میں کیا کمی واقع ہوئی، مثلاً اگر جنایت سے پاک ہونے کی صورت میں اس کی قیمت دس روپے ہوتی اور جنایت کے بعد اس کی قیمت نو روپے ہوگئی، تو گویا دسویں حصے کا نقصان ہوا، لہٰذا اس صورت میں جانی پر جان کی دیت کا دسواں حصہ واجب ہوگا(۱)۔

(۱) الکافی لابن قدامہ ۴/ ۹۴ شائع کردہ المکتب الإسلامی۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۴، ۳۲۵۔

(۳) البجیرمی علی شرح منہج الطلاب ۴/ ۱۷۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۲۵، مغنی المحتاج ۴/ ۷۷، حاشیہ ابراہیم علی الأنوار لأعمال الأبرار ۲/ ۴۲۶، بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۴، ۳۲۵، نیز دیکھئے: الشرح الصغیر ۴/ ۳۸۱۔

شافعیہ کا ایک قول اور حنفیہ میں سے کرخی کی رائے یہ ہے کہ اس جنایت کا تاوان ان جنایات میں سے قریب ترین جنایت کے مطابق مقرر کیا جائے گا جن کا تاوان شرعاً مقرر ہے، دو عادل سرجن زخموں کی کمی بیشی میں ظن وتخمین سے دیکھیں گے کہ یہاں اس کی مقدار کیا ہے، اور قاضی ان کی رائے پر عمل کرتے ہوئے مقررہ تاوان والے قریب ترین زخم کے تاوان کے تناسب سے اس زخم کے تاوان کا فیصلہ کرے گا(۲)۔

اس طریقہ کی دلیل حضرت علیؓ سے منقول یہ اثر ہے کہ حضرت علیؓ کے عہد میں ایک شخص کی زبان کا کنارہ کسی نے کاٹ دیا، تو حضرت علیؓ نے اس کو حکم دیا کہ پڑھو (الف، ب، ت، ث......) جو حروف اس نے پڑھے ان کے بقدر دیت حضرت علیؓ نے ساقط کردی، اور جو حروف وہ نہیں پڑھ سکا ان کے حساب سے دیت واجب فرمادی(۳)۔

جس شخص کی زبان کا کنارہ کاٹ دیا گیا تھا اس کے بارے میں حکومت عدل کا اعتبار حضرت علیؓ نے اس طریقہ سے کیا، اس کو غلام فرض نہیں کیا(۴)۔

(۱) روضة الطالبین ۷/ ۳۰۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۶، الکافی لابن قدامہ ۴/ ۹۴، تحفۃ الفقہاء ۳/ ۱۴۸، بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۴، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۲۹، الزرقانی ۸/ ۳۴، رحمۃ الأمۃ فی اختلاف الأئمہ ص ۲۵۶ طبع الحلبی۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۴، ۳۲۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۲۵، مغنی المحتاج ۴/ ۷۷۔

(۳) تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۳۷۶، ۳۸۲، بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۵۔

(۴) العنایہ بہامش فتح القدیر ۸/ ۳۱۴ طبع الامیریہ، درر الحکام فی شرح غرر الأحکام ۲/ ۱۰۶۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز اور حضرت مجاہد سے بھی اسی طرح منقول ہے[(۱)]۔

حصکفی نے خلاصہ سے نقل کیا ہے کہ کرخی کا قول اس وقت صحیح ہے جب زخم چہرہ یا سر میں آیا ہو، اس صورت میں اسی قول پر فتوی دیا جائے گا، لیکن اگر ان کے علاوہ کسی اور جگہ زخم آیا ہو یا مفتی کے لئے اس کا اندازہ کرنا مشکل ہو تو طحاوی کے قول پر (جو کہ جمہور کا قول ہے) علی الاطلاق فتوی دیا جائے گا، اس لئے کہ یہ زیادہ آسان ہے[(۲)]۔

صدر الشہید کہتے ہیں کہ مفتی اس پر غور کرے گا، اگر اس کے لئے دوسرے قول یعنی کرخی کے قول پر فتوی دینا ممکن ہو اس طور پر کہ جنایت سر اور چہرہ میں پیش ہو تو دوسرے قول پر فتوی دے گا، لیکن اگر اس کے لئے یہ آسان نہ ہو تو قول اول یعنی جمہور کے قول پر فتوی دے گا، اس لئے کہ اس میں سہولت زیادہ ہے، مرغینانی اسی پر فتوی دیتے تھے[(۳)]۔

فریقین کے درمیان محل اختلاف وہ صورت ہے جب کہ جنایت کسی ایسے عضو پر ہو جس میں کوئی تاوان مقرر ہو، لہٰذا اگر سینہ یا ران یا کسی ایسے مقام پر ہو جس میں تاوان کی کوئی مقدار مقرر نہیں تو اس میں قطعی طور پر جان کی دیت کے تناسب سے حکومت کا اعتبار ہوگا[(۴)]۔

بعض حنفیہ نے حکومت کے مقرر کرنے کے طریقہ میں ایک تیسرا قول ذکر کیا ہے، ''المحیط'' میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ دیکھا جائے گا کہ مقررہ تاوان والے کم ترین زخم سے اس زخم کا تناسب کیا ہے؟ اگر اس کی مقدار اس زخم سے نصف یا تہائی ہو جس کے لئے تاوان مقرر ہے تو اس زخم کے تاوان کا نصف یا تہائی واجب ہوگا، اور اگر چوتھائی ہو تو چوتھائی واجب ہوگا۔

شرنبلالی کی رائے میں یہ کوئی تیسرا قول نہیں ہے، بلکہ زیادہ مناسب یہ ہے کہ اس کو کرخی کے قول کی تفسیر قرار دیا جائے[(۱)]۔

ایک رائے یہ ہے کہ تاوان کی تعیین مجنی علیہ کے شفایاب ہونے تک اس کے نفقہ اور طبی اخراجات کے لحاظ سے کی جائے گی، فقہاء سبعہ کی رائے بھی یہی ہے[(۲)]۔

قہستانی کہتے ہیں کہ یہ سب اس وقت ہے جب زخم کا اثر باقی ہو ورنہ شیخین کے نزدیک کچھ تاوان واجب نہیں، امام محمد کے نزدیک شفایابی تک کے اخراجات کے بقدر واجب ہے، امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ تکلیف میں حکومت عدل ہے[(۳)]۔

جمہور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جو زخم ٹھیک ہو جائے اور اس سے کوئی عیب پیدا نہ ہو، (ہڈیوں تک پہنچ جانے والے زخموں سے کم ہو اور شارع نے اس میں کوئی تاوان مقرر نہ کیا ہو) تو اس میں جانی پر دیت، تعزیر، یا طبیب کی اجرت وغیرہ کچھ واجب نہیں ہوگی[(۴)]۔

جس زخم میں کوئی تاوان مقرر نہیں اس میں ابن عرفہ نے اس رائے کو مستحسن قرار دیا ہے کہ جانی پر طبیب کی اجرت اور دوا کی قیمت واجب ہو، خواہ زخم ٹھیک ہونے کے بعد عیب رہے یا نہ رہے اور پہلی

(۱) المحلی ۷/ ۵۳ طبع الإمام۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۳، نیز دیکھئے: الجوہرۃ النیرۃ ۲/ ۲۱۹ طبع ملتان پاکستان۔

(۳) تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۳۸۲، غنیۃ ذوی الأحکام فی بغیۃ درر الحکام للشرنبلالی ۲/ ۱۰۶۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۷۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۲۵، ۳۲۶۔

(۱) غنیۃ ذوی الأحکام فی بغیۃ درر الحکام ۲/ ۱۰۶۔

(۲) الدر المختار ۵/ ۳۷۳، الجوہرۃ النیرۃ ۲/ ۲۱۹ طبع پاکستان، الحطاب والمواق ۶/ ۲۵۹۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۳۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۶۳، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۲۷۹ شائع کردہ دار المعرفہ، طبیب کی اجرت میں دوا کی قیمت بھی شامل ہے، جیسا کہ حاشیہ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۲۷۹ میں ہے۔

صورت میں حکومت عدل بھی ہو[۱]، البتہ شارع نے جس کا تاوان مقرر کردیا ہے اس میں وہی مقررہ تاوان واجب ہوگا، خواہ زخم ٹھیک ہونے پر عیب باقی رہے یا نہ رہے[۲]۔ اس سے چہرہ اور سر کے زخم مستثنیٰ ہیں، اس لئے کہ اگر یہ زخم ٹھیک ہوجائیں مگر عیب باقی رہ جائے تو ان میں واجب ہونے والے تاوان میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ تین آراء ہیں:

اول: ان کی دیت واجب ہے اور پیدا ہونے والے عیب کا تاوان بھی، مالکیہ کا مشہور قول یہی ہے۔

دوم: صرف دیت واجب ہے اور اس کے علاوہ کچھ بھی نہیں، یہ قول مشہور کے بالمقابل اشہب کی رائے ہے۔

سوم: دیت سے زائد اس وقت واجب ہوگا جب کہ عیب زیادہ شدید ہو، معمولی عیب میں دیت پر اضافہ نہیں کیا جائے گا، یہ رائے نافع نے مالک سے نقل کی ہے[۳]۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۳۸۱۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۲۷۹، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۶۳۔

(۳) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۸/ ۳۵، منح الجلیل ۴/ ۴۰۴، دیکھئے: الحطاب ۶/ ۲۵۹، الشرح الصغیر ۴/ ۳۸۳۔

حلال

تعریف:

۱ – لغت میں حلال حرام کی نقیض ہے، "الحل"، "والحلال" "والحلیل" بھی اسی معنی میں ہیں، یہ "حل یحل حلا" سے ماخوذ ہے، باب افعال اور تفعیل سے یہ متعدی ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "أحله الله و حلله" (اللہ نے اس کو حلال قرار دیا ہے)، اسی طرح کہا جاتا ہے: "هذا لک حل وحلال" (یہ تمہارے لئے حلال ہے) اور اس کی ضد کو کہا جاتا ہے: "حرم و حرام"، یعنی یہ حرام ہے[۱]۔

اصطلاح میں حلال اس جائز چیز کو کہا جاتا ہے جس کی شرعاً اجازت حاصل ہو، اس میں مندوب، مباح اور جمہور کے نزدیک مطلق مکروہ اور حنفیہ کے نزدیک مکروہ تنزیہی بھی داخل ہے، اس لحاظ سے کہ ان کا کرنا جائز ہے شرعاً ممنوع نہیں ہے، البتہ مندوب میں کرنا راجح ہے، مباح میں کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں، اور مکروہ میں نہ کرنا راجح ہے۔

حلال میں واجب بھی داخل ہے، وہ اس طرح کہ واجب دو چیزوں کا مجموعہ ہے، ایک فعل کا جائز ہونا یعنی حرج نہ ہونا، دوسرے ترک کا ممنوع ہونا، اس طرح وجوب پر دلالت کرنے والا لفظ ضمناً جواز پر بھی دلالت کرے گا، لہٰذا حلال، حرام کے بالمقابل اس حیثیت سے ہے کہ حلال کی اجازت ہے، اور وہ شرعاً ممنوع نہیں ہے، جب

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "حل"۔

کہ حرام کی اجازت نہیں ہے اور وہ شرعاً ممنوع ہے۔

وجوب کا تعلق فی الجملہ حلال سے بھی ہے، اس لئے کہ مکلّف شرعاً اس کا پابند ہے کہ ہر حال میں اللہ کی حلال کردہ چیزوں کا التزام کرے اور حرام کردہ چیزوں سے پرہیز کرے۔

کبھی لغت میں فرض بول کر حلال مراد ہوتا ہے، اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "مَاكَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيْمَا فَرَضَ اللّٰهُ لَهٗ"[۱] (نبی کے لئے اللہ نے جو کچھ مقرر کر دیا تھا اس پر اس باب میں کوئی الزام نہیں)، یعنی ان کے لئے حلال کیا۔

حنفیہ نے مکروہ تنزیہی اور مکروہ تحریمی کے درمیان فرق یہ کیا ہے کہ اول حلت سے قریب تر ہے اور دوسرا حرمت سے قریب تر ہے یا یہ کہ اس کی حرمت دلیل ظنی سے ثابت ہے[۲]۔

حلال سے متعلق اصولی مسائل:

حلال کی اصطلاح سے چند اصولی مسائل متعلق ہیں:

مسئلہ اول: کیا غیر منصوص اشیاء میں اصل حلت ہے یا حرمت؟

۲ - یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے:

اکثر حنفیہ اور شافعیہ کا مختار مذہب یہ ہے کہ اصل حلت ہے، بعض حنفیہ کے نزدیک اصل توقف ہے اور امام ابوحنیفہ کی طرف ایک رائے یہ منسوب ہے کہ اصل حرمت ہے، بعض محدثین کا قول بھی یہی ہے۔

اختلاف کا سبب دراصل حلال کی تعریف میں ان کا اختلاف ہے، امام شافعی کے نزدیک حلال وہ ہے جس کی حرمت پر کوئی دلیل قائم نہ ہو، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک حلال وہ ہے جس کی حلت پر کوئی دلیل قائم ہو۔

(۱) سورۂ احزاب / ۳۸۔

(۲) الإبہاج شرح المنہاج ۱/ ۱۲۶، إرشاد الفحول ص ۶، المستصفی ۱/ ۴۷، مسلم الثبوت ۱/ ۱۰۳، ۱۰۴، التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۲۵، ۱۲۶، غمز عیون البصائر ۱/ ۳۳۵۔

جمہور کے قول کی دلیل فرمان باری تعالیٰ ہے: "قُلْ لَّآ أَجِدُ فِيْ مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗ"[۱] (آپ کہہ دیجئے مجھ پر جو وحی آئی ہے اس میں تو میں اور کچھ نہیں حرام پاتا کسی کھانے والے کے لئے جو اسے کھائے)، نیز فرمان باری تعالیٰ ہے: "خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيْعًا"[۲] (پیدا کیا تمہارے لئے جو کچھ بھی زمین میں ہے سب کا سب)۔

نیز حدیث ہے، ارشاد نبوی ہے: "**ما أحل الله في كتابه فهو حلال وما حرم فهو حرام وما سكت عنه فهو عافية فاقبلوا من الله عافيته فإن الله لم يكن نسيا**"[۳] (جو اللہ نے اپنی کتاب میں حلال کیا وہ حلال ہے اور جو حرام کیا وہ حرام ہے اور جس سے خاموشی برتی وہ عافیت ہے، لہٰذا اللہ کی طرف سے اس کی عافیت کو قبول کرو، اس لئے کہ اللہ بھولنے والا نہیں ہے)۔

نیز نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحرم حرمات فلا تنتهكوها، وحد حدودا فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها**"[۴] (بلاشبہ اللہ نے کچھ فرائض مقرر کئے ہیں، ان کو ضائع نہ

(۱) سورۂ انعام / ۱۴۵۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۲۹۔

(۳) حدیث: "ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم......" کی روایت حاکم (۲/ ۳۷۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابو درداءؓ سے کی ہے، ہیثمی نے اس کو مجمع الزوائد (۱/ ۱۷۱ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے، اور اس کو طبرانی اور بزار کی طرف منسوب کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس کی سند حسن ہے اور اس کے رجال قابل اعتماد ہیں۔

(۴) حدیث: "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحرم......" کی روایت دار قطنی (۴/ ۱۸۴ طبع دار المحاسن) نے ابو ثعلبہ الخشنی سے کی ہے، ابن رجب حنبلی نے انقطاع سند، رفع وقف میں اختلاف اور وقف کی تصویب کی بنا پر اس کو معلول قرار دیا ہے، اسی طرح جامع العلوم والحکم (ص ۲۶۱ طبع الحلبی) میں بھی یہ روایت موجود ہے۔

کرو اور کچھ چیزوں کو حرام کیا ہے، ان کی خلاف ورزی نہ کرو، اور کچھ حدود مقرر کئے ہیں، ان سے تجاوز نہ کرو اور کچھ چیزوں سے بغیر بھولے خاموشی برتی ہے، ان کے بارے میں کھود کرید نہ کرو)۔

بعض محدثین اور امام ابوحنیفہ کی طرف منسوب قول کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کی ملک میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف جائز نہیں ہے، اس لئے جب تک حلت کی کوئی دلیل نہ آجائے اصل حرمت باقی رہے گی۔

توقف کے قول کی دلیل یہ ہے کہ احکام کے ثبوت کا طریقہ سماعی اور عقلی ہے، ''سماعی'' ثبوت موجود نہیں ہے، اور نہ عقلی موجود ہے، اس لئے کسی ایک حکم کا قطعی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا، لہٰذا توقف واجب ہوگا۔

اختلاف کا اثر بہت سے فقہی فروعات میں ظاہر ہوتا ہے، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

وہ جانور جس کے نوع کی تعیین مشکل ہو، مثلاً زرافہ وہ پودا جس کا نام مجہول ہو، اسی طرح وہ نہر جس کے مباح یا مملوک ہونے کا حال معلوم نہ ہو۔ وہ کبوتر جو کسی کے محل میں داخل ہوجائے اور معلوم نہ ہو کہ مباح ہے یا مملوک، اسی طرح ضبہ (۱) کے بڑے حصہ میں شک ہو جائے کہ یہ سونے کا ہے یا چاندی کا (۲)۔

ان فروعات کی تفصیلات ''اطعمۃ'' اور ''آنیۃ'' کی اصطلاحات کے تحت دیکھی جائے۔

دوسرا مسئلہ: جب حلال وحرام جمع ہوجائیں تو حرام کو غلبہ حاصل ہوگا۔

۳- شافعیہ نے اس قاعدہ میں حلال کو مباح کے ساتھ خاص کیا ہے، جب کہ حنفیہ کے نزدیک حلال میں مباح اور واجب دونوں داخل ہیں، شافعیہ کے نزدیک اگر واجب، حرام کے ساتھ مل جائے تو واجب کے مقتضی کی رعایت کی جائے گی، ان کے نزدیک اس کی ایک مثال مسلمانوں کی لاشوں کا کافروں کی لاشوں کے ساتھ مل جانا ہے، کہ اس صورت میں ان کے نزدیک سب کو غسل دینا اور سب پر نماز جنازہ پڑھنا واجب ہے، اسی طرح کافروں کے علاقے سے ہجرت کرنا عورت پر واجب ہے، باوجودیکہ اس کا تنہا سفر کرنا حرام ہے، وغیرہ۔

حنفیہ نے ان فروع کی تخریج اس قاعدہ پر کی ہے: "**إذا تعارض المانع والمقتضي قدم المانع**" (مانع ومقتضی کے تعارض کے وقت مانع مقدم ہوگا)۔

حلال وحرام کے جمع ہونے کی صورت میں حرام کو غلبہ حاصل ہوتا ہے، اس قاعدہ کی دلیل یہ ہے کہ حرام کو غالب کرنے میں احکام میں کم سے کم تبدیلی ہوتی ہے، اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر مکلّف کسی شئ سے حرمت وحلت کا حکم آنے سے قبل استفادہ کرے گا تو اس سے استفادہ کی وجہ سے اس کا مواخذہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا" (۱) (اور ہم کبھی سزا نہیں دیتے جب تک کسی رسول کو ہم بھیج نہیں لیتے)، نیز ارشاد ہے: "خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا" (۲) (پیدا کیا تمہارے لئے جو کچھ بھی زمین میں ہے سب کا سب)، پھر جب تحریم کا حکم آئے تو استفادہ پر مواخذہ نہ ہونے کا حکم بدل جائے گا، پھر جب اباحت کا حکم آئے گا تو وہ حرام کرنے والا حکم بھی منسوخ ہوجائے گا، اس طرح یہاں دو تبدیلیاں لازم آئیں گی، لیکن اگر ہم مباح کرنے

---

(۱) الضبۃ: وہ دھات جس سے ٹوٹے ہوئے برتن کو جوڑا جائے۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۶۰، غمز عیون البصائر ار ۲۲۳، ۲۲۵، مسلم الثبوت ار ۴۹۰، ۴۵۰، احکام القرآن لابن العربی ار ۱۳، نہایۃ السول للأسنوی ۴ر ۳۵۲ طبع عالم الکتب۔

(۱) سورۂ إسراء ر ۱۵۔

(۲) سورۂ بقرہ ر ۲۹۔

والے حکم کو مقدم مان لیں تو یہ اباحت اصلیہ کی تاکید کرنے والا ہوگا، اس کو بدلنے والا نہیں، پھر جب حرمت کا حکم آئے گا تو اباحت کو منسوخ کرنے والا اور اس کو بدلنے والا ہوگا، اس طرح اس میں ایک ہی تبدیلی لازم آئے گی، لہٰذا اس میں تبدیلی کم ہے۔

یہ دلیل حنفیہ کے موافق ہے کہ حلال میں مباح اور واجب دونوں داخل ہیں۔

اس قاعدہ کے لئے شافعیہ کی دلیل یہ ہے کہ تحریم کو ترجیح دینا زیادہ پسندیدہ ہے، اس لئے کہ اس میں حرام سے بچنے کے لئے مباح کو ترک کرنا ہے اور یہ زیادہ بہتر اور اس میں زیادہ احتیاط ہے۔

اس قاعدہ کی چند مثالیں اور تطبیقات درج ذیل ہیں:

ایک حدیث میں ہے: "لک من الحائض ما فوق الإزار" (۱) (تیرے لئے حائضہ میں ازار کے اوپر کا حصہ جائز ہے)، دوسری حدیث میں ارشاد ہے: "اصنعوا کل شئ إلا النکاح" (۲) (وطی کے علاوہ ہر چیز کرو)۔ ان دونوں حدیثوں میں تعارض ہے، اس لئے کہ پہلی حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ ناف اور گھٹنے کا درمیانی حصہ حرام ہو، جب کہ دوسری حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ وطی کے علاوہ ہر چیز مباح ہو، اس صورت میں احتیاطاً تحریم کو ترجیح حاصل ہوگی۔

اسی طرح اگر کوئی محرم عورت چند متعین اجنبی عورتوں میں مشتبہ ہوجائے تو کوئی بھی حلال نہ ہوگی۔

اور اسی طرح اگر کسی درخت کا کچھ حصہ حل میں ہو اور کچھ حرم میں، تو اس کو کاٹنا جائز نہ ہوگا۔

(۱) حدیث: "لک من الحائض ما فوق الإزار" کی روایت أبوداؤد (۱/ ۱۴۵ طبع عزت عبید دعاس) نے حضرت عبداللہ بن سعد انصاریؓ سے کی ہے، اس کی سند حسن ہے۔

(۲) حدیث: "اصنعوا کل شيء إلا النکاح" کی روایت مسلم (۱/ ۲۴۶ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

اس کے علاوہ اور بھی مثالیں ہیں۔

اس قاعدہ سے چند صورتیں مستثنیٰ ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

اگر کوئی شخص کسی پرندے کو تیر مارے، جس سے وہ پرندہ زخمی ہوجائے اور زمین پر گر پڑے اور پھر مر جائے تو وہ حلال ہوگا، اگرچہ اس بات کا امکان موجود ہے کہ اس کی موت زمین پر گرنے کی وجہ سے ہوئی ہو، اس لئے کہ اس سے کوئی چارہ نہیں ہے، لہٰذا یہ معاف ہے۔

ایک مثال سیوطی نے ذکر کی ہے کہ اگر کسی شخص کے مال کا اکثر حصہ حرام ہو، اگر متعینہ طور پر یہ معلوم نہ ہو کہ کون سا حصہ حرام ہے تو اس سے معاملہ کرنا حرام نہیں ہے، لیکن مکروہ ہے۔

اسی طرح اگر بکری حرام چارہ کھالے تو اس کا دودھ اور گوشت حرام نہ ہوگا، اگرچہ احتیاط یہی ہے کہ اس کو استعمال نہ کیا جائے، اس طرح کی متعدد مثالیں موجود ہیں (۱)۔

تیسرا مسئلہ: تحلیل کے اسباب وانواع:

۴- حلت کا فیصلہ دو سبب سے کیا جائے گا:

اول: ذاتی، مثلاً گیہوں، جو اور دیگر مباح اشیاء سے انتفاع۔

دوم: عرضی، مثلاً بیع صحیح، اجارہ، ہبہ اور اباحت پیدا کرنے والے دیگر اسباب، کبھی کسی چیز میں جو اپنی ذات میں حلال ہو، کوئی ایسا حرام کرنے والا سبب پیدا ہوجاتا ہے جس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ وہ چیز حرام ہوجائے یا کبھی ایسی بات پیدا ہوجاتی ہے جس سے وہ خالصتاً حلال نہیں رہ جاتا، جیسے شبہ، اسی لئے حلال کے کئی درجات ہیں: سب سے اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ تمام شبہات سے پاک ہو، مثلاً ایسی بڑی نہروں سے چلو سے پانی پینا جن میں کسی کی ملکیت کا اندیشہ نہ ہو، اور سب

(۱) غمز عیون البصائر ۱/ ۳۳۵، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۰۵، التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۰۷، المجموع المذہب فی قواعد المذہب ۱/ ۶۰۵۔

سے ادنی درجہ یہ ہے کہ اس کا آخری درجہ خالص حرام سے قریب ہو، مثلاً ایسے شخص کا مال جس کے پاس ناجائز ٹیکسوں کے سوا کوئی کمائی نہ ہو، اگرچہ اس بات کا احتمال موجود ہے کہ اس کے پاس کچھ چیزیں حلال طریق سے بھی حاصل ہوئی ہوں (۱)۔

مذکورہ مباحث کی تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں نیز ''حرام'' اور ''مباح'' کی اصطلاحات میں دیکھی جائے، اور اس کا کچھ حصہ ''تحلیل'' اور ''اشتباہ'' کی اصطلاحات میں بھی گذر چکا ہے۔

(۱) المجموع المذہب فی قواعد المذہب ۱/۶۸۶۔

حلف

تعریف:

۱ - لغت میں ''حلف'' کا معنی یمین ہے اور اس کی اصل: عزم اور نیت کے ساتھ معاملہ کرنا ہے (۱)۔

ابو ہلال عسکری نے کہا ہے کہ الحلف تیرے قول ''سیف حلیف'' (تیز کاٹنے والی تلوار) سے ماخوذ ہے، اس لئے جب تم یہ کہو کہ ''**حلف بالله**'' تو گویا تم نے یہ کہا کہ '' **قطع المخاصمة بالله**'' اللہ کی وجہ سے اس نے جھگڑا ختم کر دیا۔

ابن فارس نے کہا ہے کہ یمین کے معنی میں ''حلف'' ملازمت کے معنی میں ''حلف'' سے ماخوذ ہے، اس لئے کہ انسان کے لئے یمین پر قائم رہنا لازم رہتا ہے۔

حلف کا اصطلاحی معنی یہ ہے: کسی حکم کو مخصوص طور پر کسی عظیم ہستی کے ذکر سے مؤکد کرنا (۲)۔

تحلیف کی حکمت اور اس کا مشروع ہونا:

۲ - تحلیف فریقین میں سے ایک کو قسم کھانے کا پابند کرنا ہے، یہ فصل خصومات اور دعاوی کے نزاعات طے کرنے کے لئے اختیار کیا جاتا ہے، اور اس کا ثبوت فعل نبوی ﷺ سے ہے کہ حضور ﷺ نے

(۱) لسان العرب مذکورہ مادہ طبع بیروت۔

(۲) الفروق فی اللغہ ص ۴۷، معجم مقاییس اللغہ لابن فارس ۲/۹۸، مطالب أولی النہی ۶/۳۵۷، مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ (۱۶۸۱)۔

مدعا علیہ سے ارشاد فرمایا: "احلف بالله الذي لا إله إلا هو، ماله عندک شئ"[1] (اس اللہ کی قسم کھا جس کے سوا کوئی معبود نہیں کہ تمہارے پاس اس شخص کا کچھ بھی نہیں ہے)۔

نیز حضرت اشعث بن قیس سے ارشاد فرمایا: "بینتک وإلا فیمینه"[2] (تمہارا بینہ ہوگا ورنہ اس کی قسم ہوگی)۔

قسم لینے کا طریقہ:

۳- منعقد حلف وہ ہے جس میں اللہ تعالی یا اس کی صفات کی قسم کھائی جائے، مثلاً "لا ومقلب القلوب "وبالذي رفع سبعًا وبسط سبعًا" (نہیں، مقلب القلوب کی قسم، اس ذات کی قسم جس نے ساتوں آسمان کو بلند کیا اور ساتوں زمین کو پھیلایا)، یہ جملہ اس آیت کریمہ کا مصداق ہے: "الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَّالسَّمَآءَ بِنَآءً وَّأَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ أَنْدَادًا وَّأَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ"[3] ((وہ) وہی پروردگار ہے جس نے تمہارے لئے زمین کو ایک فرش اور آسمان کو ایک چھت بنا دیا ہے، اور آسمان سے پانی اتارا پھر تمہارے لئے غذا کو پھل پیدا کئے، سو تم اللہ کے ہمسر نہ ٹھہراؤ اور تم جانتے (بوجھتے) بھی ہو)۔

نبی کریم ﷺ نے غیر اللہ کی قسم کھانے سے منع فرمایا ہے[4]، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "ألا إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم، من كان حالفا، فليحلف بالله أو ليصمت" (سنو! اللہ تم کو اپنے آباء کی قسم کھانے سے روکتا ہے، جس کو قسم کھانا ہو وہ اللہ کی قسم کھائے، ورنہ خاموش رہے)، ایک دوسری روایت میں اضافہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: جب سے میں نے رسول اللہ ﷺ کو اس سے منع فرماتے ہوئے سنا میں نے کبھی نہ دانستہ قسم کھائی، اور نہ کسی اور کی طرف سے نقل کرتے ہوئے[1]۔

دیکھئے: "أیمان" (فقرہ/ ۱۷)، "إثبات" (فقرہ/ ۲۳)، "إیلاء" (فقرہ/۱)۔

وہ حقوق جن میں تحلیف جاری ہوتی ہے:

۴- حقوق کی دو قسمیں ہیں:

اول: اللہ کا حق۔

دوم: بندوں کے حقوق۔

اللہ کے حق کی بھی دو قسمیں ہیں:

اول: حدود، ان میں تحلیف جاری نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ قسم لینے کا مقصد نکول ہے، اور نکول دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ بذل ہوگا، یا اقرار جس میں شبہ رہتا ہے، اور حدود میں نہ بذل ممکن ہے اور نہ ایسی دلیل سے قائم کئے جا سکتے ہیں جس میں ذرا بھی شبہ ہو۔

اور اس لئے بھی کہ اگر کوئی شخص اپنے اقرار سے رجوع کر لے تو اس کا رجوع قبول کر کے بغیر قسم لئے اس کو چھوڑ دیا جائے گا، پھر تو یہ بات بدرجہ اولی بہتر ہوگی کہ اقرار کے ساتھ قسم نہ لی جائے، نیز اس لئے بھی کہ اس کا چھپانا مستحب ہے، نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ

---

(۱) حدیث: "احلف بالله الذي لا إله إلا هو، ماله......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "بینتک وإلا فیمینه" کی روایت بیہقی (۱۰/ ۱۷۸ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے حضرت اشعث بن قیسؓ سے کی ہے، اور اس کی اصل بخاری (الفتح ۵/ ۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۲۳ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۔

(۴) شرح فتح القدیر ۷/ ۱۸۲، حاشیة الدسوقی ۲/ ۱۲۹، مغنی المحتاج للشربینی ۴/ ۳۷۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۷۔

(۱) حدیث: "ألا إن الله ينهاكم أن......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۵۳۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۶۶، ۱۲۶۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نے ماعز کے قصے میں ہزال سے فرمایا:"لو سترته بثوبک لکان خیرا لک"(۱) (اگر تم اس کو اپنے کپڑے سے چھپا لیتے تو تمہارے لئے زیادہ بہتر ہوتا)۔

دوم: حقوق مالیہ، مثلاً زکاۃ وصول کرنے والا کسی صاحب مال پر زکاۃ کا دعوی کرے، اس لئے کہ یہ عبادت ہے تو اس پر قسم نہیں لی جائے گی، جس طرح کہ نماز کے لئے قسم نہیں لی جاتی ہے، اگر کوئی شخص کسی پر کفارۂ یمین یا کفارۂ ظہار یا صدقہ کی نذر وغیرہ کا دعوی کرے تو اس کی نفی میں بغیر قسم کے مدعا علیہ کی بات کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ مدعی کا اس میں کوئی حق نہیں ہے اور نہ اس کو اس پر ولایت حاصل ہے، البتہ اگر دعوی کے ضمن میں کسی آدمی کا حق بھی پایا جاتا ہو، مثلاً چوری کا دعوی، تو اس صورت میں مدعا علیہ سے آدمی کے حق کے بارے میں قسم لی جائے گی، اللہ کے حق کے بارے میں نہیں، اور اس پر ضمان بھی واجب ہوگا۔

بندوں کے حقوق کی بھی دو قسمیں ہیں:

اول: مال ہو یا اس کا مقصد مال ہو، اس میں یمین مشروع ہے، اس میں اہل علم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اگر مدعی کے پاس بینہ نہ ہو تو مدعا علیہ قسم کھائے گا اور بری ہوجائے گا، یہ حضرمی اور کندی کے قصہ میں ثابت ہے، جن کے درمیان زمین کے بارے میں اختلاف ہوا تھا۔

دوم: جو نہ مال ہو اور نہ اس کا مقصد مال ہو، مثلاً حد قذف، قصاص، یا وہ امور جن سے لوگ اکثر واقف ہوجاتے ہیں، مثلاً نکاح، طلاق، رجعت، عتق، اسلام، ارتداد، جرح اور تعدیل۔

امام ابوحنیفہ اور مالکیہ کے نزدیک ان میں قسم نہیں لی جائے گی، اس لئے کہ نکول، امام ابوحنیفہ کے نزدیک بذل ہے، اور ان مسائل میں بذل درست نہیں ہے، صاحبین کے نزدیک نکول اقرار ہے، جس میں کچھ شبہ ہو، اسی بنیاد پر صاحبین کے نزدیک ان مسائل میں قسم لی جاتی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک جو دعوی دو عادل گواہ کے بغیر ثابت نہیں ہوتا اس میں دو عادل مردوں کی گواہی کے بغیر کسی چیز کا استحقاق نہیں ہوگا، اس لئے یمین کو رد کرنے یا ثابت کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، کیونکہ اگر اس سے قسم لے تو بھی دعوی ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا ثبوت دو عادل کی شہادت پر موقوف ہے، البتہ قسامہ اور جان بوجھ کر زخمی کرنا اس سے مستثنی ہیں، ان میں بھی بعض صورتوں میں اختلاف ہے، یہی ان کے یہاں وہ احکام کہلاتے ہیں جو بدن میں ثابت ہوتے ہیں اور مال نہیں ہیں، اور لوگ اکثر اس پر مطلع ہوجاتے ہیں۔

شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کا ایک قول (جس پر ان کے یہاں عمل ہے) یہ ہے کہ تحلیف جاری ہوگی، اس لئے کہ شافعیہ کے نزدیک جو دعاوی دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں سے ثابت ہوتے ہیں وہ ایک مرد اور ایک یمین سے بھی ثابت ہوسکتے ہیں (۱)۔

ان کی دلیل یہ حدیث ہے:"قضی بهما في الحقوق والأموال"(۲) (نبی کریم ﷺ نے ان دونوں کے ذریعہ حقوق اور اموال میں فیصلہ فرمایا)۔ پھر ائمہ اور خلفاء بھی آپ ﷺ کے بعد اسی طرز عمل پر قائم رہے۔

حنابلہ کے یہاں اس سلسلے میں دو اقوال ہیں: اول یہ ہے کہ مدعا علیہ

(۱) حدیث:"لو سترته بثوبک کان خیرا لک" کی روایت ابوداؤد (۵۴۱/۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی سند صحیح ہے۔

(۱) البدائع ۲۲۷/۶، حاشیۃ الدسوقی ۲۲۷/۴، الوجیز للغزالی ۲۶۵/۲، المغنی لابن قدامہ ۲۳۷/۹، تبصرۃ الحکام ۱۶۹/۱، جواہر الإکلیل ۲۲۸/۲، شرح الروض من أسنی المطالب ۴۰۲/۴، نہایۃ المحتاج ۲۹۵/۸، ۲۹۶، روضۃ القضاۃ وطریق النجاۃ رص ۲۸۳، المہذب ۳۰۲/۲۔

(۲) حدیث:"قضی بالرجل والیمین......"، حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے:"أن رسول الله ﷺ قضی بیمین و شاهد" اس کی روایت مسلم (۱۳۳۷/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

سے قسم نہیں لی جائے گی اور نہ اس کے سامنے قسم پیش کی جائے گی، امام احمدؒ نے کہا ہے کہ میں نے ان لوگوں میں سے جو گذر گئے کسی سے نہیں سنا کہ انہوں نے خاص کر اموال اور سامان کے علاوہ کسی اور جگہ یمین کی اجازت دی ہو، جیسا کہ گذر چکا ہے۔

دوم: یہ ہے کہ طلاق، قصاص اور قذف میں قسم لی جائے گی، خرقی نے کہا کہ اگر ایک شخص کہے کہ میں نے تجھ سے رجعت کی ہے، اس پر عورت کہے کہ میری عدت تیری رجعت سے قبل گذر چلی ہے، تو عورت سے قسم لے کر اس کے قول کا اعتبار ہوگا۔

ابن قدامہ نے کہا کہ اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ آدمی کے ہر حق میں قسم لی جائے گی، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "**لو يعطى الناس بدعواهم لادعى قوم دماء قوم وأموالهم ولكن اليمين على المدعى عليه**"(۱) (اگر لوگوں کو ان کے دعاوی کے مطابق دیا جائے تو ایک قوم دوسری قوم کے خون اور مال کا دعوی کر دے گی، لیکن یمین مدعا علیہ پر ہے)۔

یہ ہر مدعا علیہ کے لئے عام ہے، اور یہ خون کے دعوی میں ظاہر ہے، اس لئے کہ اس کا ذکر دعوی میں ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ حدیث عام بھی ہے۔ دوسرے اس لئے کہ یہ آدمی کے حق کے لئے ایک صحیح دعوی ہے، اس وجہ سے اس میں مدعا علیہ سے قسم لینا جائز ہے، جیسا کہ مال کے دعوی کا حکم ہے(۲)۔

خصومت میں تحلیف کا اثر:

۵ - جمہور کی رائے یہ ہے کہ یمین سے فوری طور پر جھگڑا ختم ہو جاتا ہے، حق سے براءت نہیں ہوتی ہے، مالکیہ نے خصومت کے ختم کرنے میں یمین کا اعتبار کیا ہے اور کہا ہے کہ یمین، خصومت کے ختم کرنے میں اور اس کے بعد اقامت بینہ کے ممنوع ہونے میں کافی ہے (یعنی یمین کے بعد بینہ پیش کرنے کا موقعہ باقی نہیں رہ جاتا)، الا یہ کہ مدعی کے پاس بینہ پیش نہ کرنے کا کوئی عذر موجود ہو، مثلاً مدعا علیہ سے قسم لئے جانے کے وقت مدعی کا بھول جانا(۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "إثبات" کی اصطلاح (فقرہ/ ۲۸)۔

قسم لینے کا طریقہ:

۶ - مدعا علیہ سے اس کا اپنے فعل کے بارے میں قسم قطعیت کے ساتھ لی جائے گی، یہی حکم دوسروں کے فعل کا بھی ہے، اگر اثبات پر ہو، لیکن اگر نفی پر ہو تو علم کے نہ ہونے پر قسم لی جائے گی۔

حاصل امر یہ ہے کہ قسمیں ساری کی ساری قطع ویقین کے ساتھ لی جائیں گی، البتہ کسی دوسرے کے فعل کی نفی پر ہو تو علم کے نہ ہونے پر قسم لی جائے گی، یہ امام ابوحنیفہ، مالک اور شافعی کی رائے ہے۔

شعبی اور نخعی نے کہا ہے کہ ساری قسمیں علم پر لی جائیں گی، ابن ابی موسی نے امام احمد سے ایک روایت ذکر کی ہے، اور امام احمد نے شیبانی کی حدیث قاسم بن عبدالرحمٰن عن النبی ﷺ کی سند سے نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا تضطروا الناس في أيمانهم أن يحلفوا على ما لايعلمون**"(۲) (لوگوں کو اس پر مجبور نہ کرو کہ وہ جو چیز نہیں جانتے ہیں اس پر قسم کھائیں)۔ نیز اس لئے کہ آدمی کو اس چیز کا مکلّف نہیں بنایا جاسکتا جس کا علم اسے نہ ہو، ابن قدامہ نے قاسم بن عبدالرحمٰن کی اس حدیث کو اس یمین پر محمول کیا

---

(۱) حدیث: "لو يعطى الناس بدعواهم لادعى قوم دماء قوم" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۲۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۶ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۵۰، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۲۳۸۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۳۵، کشاف القناع ۴/ ۲۸۵۔

(۲) حدیث: "لا تضطروا الناس في أيمانهم" کی روایت عبدالرزاق نے (مصنف ۸/ ۹۴ طبع المجلس العلمی بالہند) میں قاسم بن عبدالرحمٰن سے مرسلاً کی ہے۔

ہے جو دوسرے کے فعل کی نفی پر لی جائے[1]۔

قطعیت کی مثال یہ ہے کہ کسی پر دعوی کیا جائے کہ اس نے فلاں کو مارا ہے اور اس کے ساتھ زیادتی کی ہے، تو قطعیت کے ساتھ قسم لی جائے گی، اس لئے کہ وہ خود اس کا فعل ہے۔

علم کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص ورثاء کے سامنے میت پر دین ہونے کا دعوی کرے اور اس کا سبب بھی بتائے تو ورثاء سے قسم علم کے نہ ہونے پر لی جائے گی کہ اللہ کی قسم میں نہیں جانتا کہ میرے والد نے ایسا کیا ہے، اس لئے کہ یہ دوسرے کا عمل ہے۔

صرف حنفیہ نے حلف کی دو قسمیں کی ہیں: ایک سبب پر حلف، دوسرے حاصل پر حلف۔

سبب سے مراد یہ ہے کہ جس حق کا دعوی کیا گیا ہے اس کا سبب واقع ہے یا نہیں؟

اور حاصل کا مطلب یہ ہے کہ جس عقد سے حق ثابت ہوتا ہے وہ باقی ہے یا نہیں؟ کیونکہ بعض مرتبہ عقد کے ختم ہونے کا احتمال بھی موجود ہوتا ہے، مثلاً عقد نکاح، طلاق سے ختم ہوجاتا ہے، اور عقد بیع، اقالہ سے ختم ہوجاتا ہے۔

سبب پر حلف کی مثال یہ ہے کہ عقد بیع کا دعوی کرنا جس سے عین کی تملیک ثابت ہو۔ اسی طرح ذمہ کے مشغول ہونے اور مطالبہ کے متوجہ ہونے کے لئے کفالت کا دعوی کرنا، تو اس صورت میں یمین نفس سبب پر جو اپنے مسبب کے حاصل ہونے کا ذریعہ ہو، لی جائے گی یہ سبب واقع ہوا یا نہیں؟

حاصل پر حلف: اس کی ضرورت ان چیزوں میں پڑتی ہے جو واقع ہونے کے بعد کسی سبب سے ختم ہوجاتی ہیں، مثلاً نکاح، طلاق اور غصب، ان صورتوں میں حاصل پر قسم لی جائے گی کہ اللہ کی قسم تم دونوں کے مابین رشتہ نکاح قائم نہیں ہے، اور یہ اس وقت تم سے بائن نہیں ہے اور اس پر اس کا لوٹانا واجب نہیں ہے، یعنی تا ہنوز وہ حاصل باقی ہے یا نہیں؟[1]۔

صاحب ''معین الحکام'' نے کہا ہے کہ استحلاف کی دو قسمیں ہیں:

اول: عقود شرعیہ پر قسم لی جائے۔

دوم: افعال حسیہ پر قسم لی جائے۔

پہلی قسم میں قاضی عقد کے حاصل پر قسم لے گا، کہ اللہ کی قسم تیرے ذمہ وہ حق نہیں ہے جس کا مدعی نے دعوی کیا ہے، سبب پر یعنی بیع، اجارہ اور کفالہ وغیرہ پر قسم نہ لے گا۔ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ سبب پر قسم لے گا کہ اللہ کی قسم نہ میں نے خریدا، نہ اجرت پر اس کو لیا اور نہ کفالہ قبول کیا وغیرہ، الا یہ کہ قاضی کے ذہن میں آجائے اور وہ کہے کہ کتنے ہی خریدار، کرایہ دار ایسے عقد فسخ کردیتے ہیں تو پھر قاضی حاصل پر قسم لے گا، اس لئے کہ یمین، دعوی اور دفع دعوی کے مطابق واجب ہوتی ہے، اور دعوی عقد کے بارے میں ہے، اس کے حاصل میں نہیں۔

دوسری قسم یعنی افعال حسیہ پر قسم لینا اور اس کی دو انواع ہیں:

نوع اول میں حاصل پر قسم لی جائے گی، سبب پر نہیں، مثلاً غصب اور سرقہ، اگر مال مغصوب اور مسروق موجود ہو تو قسم لی جائے گی کہ یہ کپڑا اس کا نہیں ہے اور تم پر اس کا یا اس کے کسی جز کا مدعی کو حوالہ کرنا واجب نہیں ہے، اور اگر سامان ضائع ہو چکا ہو تو صرف قیمت پر قسم لی جائے گی، اور دوسری کسی چیز پر نہیں۔

نوع دوم یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کے خلاف دعوی کرے کہ اس نے اس کی دیوار پر لکڑی رکھ دی ہے، یا اس پر عمارت بنالی ہے، یا اس کی چھت پر یا اندرون خانہ، نالی جاری کردی ہے یا اس کے حق والے

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۸، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۱۷۴۸)، الدر ۴/ ۴۲۶، مغنی المحتاج ۴/ ۴۷۳، المغنی ۹/ ۲۳۱۔

(۱) شرح المجلہ للأتاسی ۵/ ۴۱۴، ۴۱۸۔

حصے میں اس نے اپنا دروازہ کھول لیا ہے، یا اس کی زمین میں مٹی یا کوئی مردار پھینک دیا ہے وغیرہ، ایسی چیز کا دعوی جس کا ہٹانا چیز والے پر واجب ہو، اور وہ اس پر مدعا علیہ سے قسم لینے کا ارادہ کرتا ہو تو اس سے سبب پر قسم لی جائے گی کہ اللہ کی قسم میں نے یہ عمل نہیں کیا ہے، اس لئے کہ یہاں قسم لینے میں مدعا علیہ کا کوئی نقصان نہیں ہے، اس لئے کہ مدعی کا یہ حق یعنی ان اشیاء کو اس کی زمین سے ہٹانے کا حق ثابت ہونے کے بعد کسی وجہ سے ساقط ہو جائے تو کوئی ضرر نہیں ہے، کیونکہ اگر مدعی ابتداء میں اسے اپنی دیوار پر لکڑی رکھنے یا مردار اپنی زمین میں ڈالنے کی اجازت دے دے تو یہ اس کی طرف سے اِعارہ ہوگا، اس کے بعد جب وہ چاہے اس کے ہٹانے کا مطالبہ کر سکتا ہے، البتہ اگر وہ اس کے ہاتھ اس کی بیع کر دے تو جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ حق کی بیع ہے اور حق کی بیع جائز نہیں ہے۔ غرض یہ افعال حسیہ ان اسباب کے مانند ہیں جو کسی کے ختم کرنے سے ختم نہیں ہوتے ہیں، مثلاً کوئی مسلمان غلام اپنے آقا پر آزادی کا دعوی کرے تو اس صورت میں سبب پر قسم لینا مدعا علیہ کے لئے نقصان دہ نہیں ہے[۱]۔

قسم لینے کا حق:

۷- اگر مدعا علیہ، مدعی کے مطالبہ پر حاکم کے حکم کے بغیر قسم کھالے تو اس کی قسم کا اعتبار نہیں ہوگا اور اس پر لازم ہوگا کہ حاکم کی طرف سے حکم آنے کے بعد دوبارہ قسم کھائے۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ قاضی کے لئے مدعا علیہ سے قسم لینا اس وقت تک جائز نہیں ہوگا جب تک کہ مدعی کی طرف سے یمین کا مطالبہ نہ ہو، اس لئے کہ یہ اس کا حق ہے، اس لئے اس کی اجازت کے بغیر حق کی وصولی نہیں ہوگی۔

(۱) شرح المجلہ للأتاسی ۵/ ۴۲۰۔

مدعی کے مطالبہ سے قبل قاضی کے قسم لینے کا اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ قبل از وقت قسم ہے، مدعی اس سے دوبارہ قسم کا مطالبہ کر سکتا ہے[۱]۔

حنفیہ نے پانچ مقامات کا استثناء کیا ہے:

اول: اگر کوئی شخص ترکہ میں سے کسی حق کا دعوی کرے، اس پر اجماع ہے۔

دوم: اگر کوئی شخص مال کا مستحق نکلے۔

سوم: اگر کوئی خریدار عیب کی بنا پر مبیع کو لوٹانا چاہے۔

چہارم: حاکم شفعہ کا فیصلہ کرتے وقت شفیع سے قسم لے کہ اس کا شفعہ باطل نہیں ہوا ہے۔

پنجم: عورت اپنے غائب شوہر پر نفقہ مقرر کرنے کا مطالبہ کرے[۲]۔

دیکھئے: ''اِثبات'' کی اصطلاح (فقرہ/ ۱۷، ۲۲)۔

تحلیف میں نیت کا اعتبار:

۸- جمہور (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ قسم، قسم کھانے والے کی نیت کے مطابق واقع ہوگی، اگر وہ مظلوم ہو، لیکن اگر وہ ظالم ہو تو قسم لینے والے کی نیت کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **''یمینک علی ما یصدقک به صاحبک''**[۳] (تمہاری قسم اسی کے مطابق ہوگی جس کی تمہارا ساتھی تصدیق کرنا چاہتا ہے)۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۴، المہذب للشیرازی ۲/ ۳۰۰۔

(۲) شرح مجلۃ الأحکام العدلیہ للأتاسی ۵/ ۴۱۰۔

(۳) حدیث: ''یمینک علی ما یصدقک به صاحبک'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۷۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اس لئے کہ مقصود ڈرانا اور قسم کھانے والے کو جھوٹی قسم کے خوف سے دعویٰ کے انکار سے باز رکھنا ہے (۱)۔

غزالی نے کہا ہے کہ یمین میں قاضی کی نیت وعقیدہ کا لحاظ ہوگا، اس لئے قسم کھانے والے کا توریہ یا آہستہ سے انشاء اللہ کہنا جو قاضی نہ سن سکے، صحیح نہیں ہوگا (۲)۔

ابن قدامہ (۳) نے قسم کھانے والے کے مظلوم ہونے کی ایک مثال ذکر کی ہے، وہ صحابی رسول حضرت سوید بن حنظلہؓ کا واقعہ ہے، سویدؓ نے کہا: "**خرجنا نريد رسول الله ﷺ ومعنا وائل بن حجر فأخذه عدوله فتحرج القوم أن يحلفوا، فحلفت أنه أخي فخلي سبيله، فأتينا رسول الله ﷺ فذكرت ذلك له فقال: أنت أبرهم وأصدقهم المسلم أخو المسلم**" (۴) (ہم رسول اللہ ﷺ سے ملنے کے ارادے سے نکلے، ہمارے ساتھ وائل بن حجر بھی تھے، ان کو ان کے ایک دشمن نے پکڑ لیا، تو ساتھ کے لوگوں نے ان کے بارے میں قسم کھانے میں تنگی محسوس کی، لہٰذا میں نے قسم کھالی کہ یہ میرا بھائی ہے، تو ان کو چھوڑ دیا گیا، پھر جب ہم رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہوئے تو میں نے آپ ﷺ سے اس واقعہ کا ذکر کیا، اس پر حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: تم ان میں سب سے زیادہ نیک اور سچے ہو، مسلمان مسلمان کا بھائی ہے)۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/۲۰، الدسوقی ۲/۱۳۸، ۱۳۹، مغنی المحتاج ۴/۴۷۵، المغنی لابن قدامہ ۸/۲۷۔

(۲) دیکھئے: القوانین الفقہیہ ص ۲۰۲، الدسوقی ۲/۱۳۸، الوجیز ۲/۲۶۵۔

(۳) المغنی ۸/۲۸۔

(۴) حدیث سوید بن حنظلہ: "خرجنا نريد رسول الله ﷺ....." کی روایت ابن ماجہ (۱/۶۸۵ طبع الحلبی) اور ابو داؤد (۳/۵۷۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ تیسرا حال یہ ہے کہ نہ ظالم ہو اور نہ مظلوم، انہوں نے کہا کہ امام احمد کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ اس صورت میں اس کے لئے تاویل کی گنجائش ہے، حضرت انسؓ سے مروی ہے: ایک شخص نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا، یا رسول اللہ ﷺ مجھے سواری عنایت فرمائیے، حضور ﷺ نے فرمایا: "**إني حاملك على ولد الناقة فقال: يا رسول الله ما أصنع بولد الناقة فقال رسول الله ﷺ: "وهل تلد الإبل إلا النوق"** (۱) (میں تجھے اونٹنی کے بچے پر سوار کروں گا، اس نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! میں اونٹنی کا بچہ لے کر کیا کروں گا، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کیا ہر اونٹ اونٹنی کا بچہ نہیں ہوتا)۔

ابن القاسم کے علاوہ مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ یمین میں قسم لینے والے کی نیت کا اعتبار ہوگا، ابن القاسم نے کہا ہے کہ قسم کھانے والے کی نیت کا اعتبار ہوگا، اگر وہ استثناء کرے تو استثناء کرنا مفید ہوگا، اور اس پر کفارہ لازم نہیں ہوگا، البتہ ایسا کرنا اس کے لئے حرام ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "أیمان" کی اصطلاح (فقرہ/ ۱۵۳) اور اس کے بعد کے فقرات (۲)۔

ابن قدامہ کے یہاں اس میں کافی توسع ہے، تفصیل اپنے مقام پر دیکھی جائے (۳)۔

(۱) حدیث: "إني حاملك على ولد الناقة....." کی روایت ترمذی (۴/۳۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہے۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۷/۳۰۶۔

(۳) المغنی ۸/۲۸، ۲۹، کشاف القناع ۶/۳۳۸۔

حِلف

تعریف:

۱ - لغت میں حِلف کا معنی عہد ہے، کہا جاتا ہے: "قد حالف فلان فلانا" "فلاں نے فلاں کے ساتھ عہد کیا، تو وہ شخص اس کا حلیف ہے "تحالفوا" یعنی باہم معاہدہ کیا، حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے: "حالف رسول الله ﷺ بين قريش والأنصار في داري أي آخى بينهم" [۱] (رسول اللہ ﷺ نے قریش اور انصار کے درمیان میرے گھر میں معاہدہ کرایا یعنی باہم مواخات قائم فرمائی)۔

ابن اثیر نے کہا ہے کہ "حلف" اصل میں باہم تعاون وتناصر اور اتحاد واتفاق کا معاہدہ ہے، ابن سیدہ نے کہا ہے کہ "حلف" کا نام حلف اس لئے رکھا گیا کہ قسم کے بغیر معاہدہ نہیں کیا جاتا ہے، یعنی اس کو یمین کے ذریعہ مؤکد کیا جاتا ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مواخات وموالات:

۲ - قرطبی کہتے ہیں کہ مواخات کے معنی یہ ہیں کہ دو مرد باہمی تعاون، ہمدردی اور ایک دوسرے کا وارث ہونے کا معاہدہ کریں، یہاں تک کہ دونوں نسبی بھائی کی طرح ہوجائیں، اس کو کبھی حلف بھی کہتے ہیں [۱]۔ جب دو شخص اس طرح باہم معاہدہ کرلیں تو رشتہ موالات کی بنا پر دونوں ایک دوسرے کے مولی ہوجائیں گے۔ دیکھئے: "ولاء" کی اصطلاح۔

ب- مہادنہ:

۳ - مہادنہ کے معنی ہیں جنگ کے بعد مصالحت کرنا۔

ج- اُمان:

۴ - لغت میں اُمان کا معنی سلامتی ہے، اور اصطلاح میں اس کا معنی جنگ کے وقت حربی کے قتل، اس کو غلام بنانے اور اس کا مال لینے کی اباحت ختم کرنا ہے، یا اسلامی آئین کے تحت اس کو برقرار رکھ کر اس پر جزیہ مقرر کرنا ہے [۲]۔

عہد جاہلیت کے معاہدے:

۵ - عہد جاہلیت میں فرد اور قبیلہ کے درمیان، فرد اور فرد کے درمیان اور قبیلہ اور قبیلہ کے درمیان معاہدے ہوتے تھے۔

قبائل کے درمیان اس دور میں جو معاہدے ہوئے ان میں ایک معاہدہ قریش کے مطیبین کا معاہدہ تھا، ابن اسحاق وغیرہ کہتے ہیں کہ اس میں شامل قبائل کے نام یہ تھے: عبد مناف، اسد، زہرہ اور حضرت ابوبکر صدیقؓ کا قبیلہ تیم، ان کا یہ نام اس لئے پڑا کہ جب بنو عبد مناف نے عبد الدار سے کعبہ کی دربانی، حجاج کو کھانا کھلانے، جھنڈا اور سقایہ کے مناصب لینے چاہے اور بنو عبد الدار نے انکار کردیا تو اس پر بنو

---

(۱) حدیث انس: "حالف رسول الله ﷺ بين قريش والأنصار" کی روایت بخاری (الفتح ۴؍ ۲۷۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴؍ ۱۹۶۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) لسان العرب، شرح السراجیہ بحاشیۃ الفناری رص ۵۴، شائع کردہ فرج اللہ کردی۔

(۱) شرح الأبی علی صحیح مسلم ۶؍ ۳۵۴۔

(۲) الحطاب ۳؍ ۳۶۰، شرح السیر ۱؍ ۲۸۳، مغنی المحتاج ۴؍ ۲۳۶۔

عبد مناف نے خوشبوؤں سے بھرا ہوا ایک بڑا پیالہ نکالا، اور مسجد حرام میں کعبہ کے پاس مذکورہ معاہدہ کرنے والوں کے لئے رکھ دیا، پھر ان سب نے اس میں اپنے ہاتھ ڈبوئے اور معاہدہ کیا، پھر قسم کو مضبوط کرنے کے لئے اپنے ہاتھ کعبہ پر پھیرے، اسی وجہ سے ان کا نام مطیبین پڑ گیا، دوسری طرف بنوعبد الدار اور ان کے حلیفوں نے بھی ان کے خلاف ایک معاہدہ کیا جس میں درج ذیل قبائل شریک ہوئے: جمح، سہم، مخزوم، حضرت عمر بن الخطاب کا قبیلہ عدی بن کعب، ان کا نام احلاف رکھا گیا، اسی لئے حضرت ابوبکر کو مطیبی اور حضرت عمر کو احلافی کہا جاتا تھا[1]۔

ابن اسحاق نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ قریش میں حلف الفضول کے نام سے بھی ایک معاہدہ عمل میں آیا تھا، جس میں بعثت سے پہلے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شریک ہوئے تھے، اس وقت آپ کی عمر بیس سال کے قریب تھی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بارے میں بعد میں فرمایا: **"لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفا ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو أدعى به في الإسلام لأجبت"**[2] (میں عبد اللہ بن جدعان کے گھر میں ایک ایسے معاہدے میں شریک ہوا کہ مجھے اس کے بدلے سرخ اونٹ بھی پسند نہیں، اگر مجھے اسلام کے دور میں بھی اس کی طرف بلایا جائے تو میں اس کو قبول کروں گا)۔ بعض روایات میں یہ اضافہ ہے: **"تحالفوا أن ترد الفضول على أهلها، وألايعز ظالم مظلومًا"** (انہوں نے باہم اس پر معاہدہ کیا تھا کہ ضرورت سے زائد مال ان کے مستحقین کو دے دیئے جائیں گے اور کسی ظالم کو کسی مظلوم پر غالب نہیں ہونے دیا جائے گا)۔ "لأجبت" کا معنی یہ ہے کہ اگر مظلوم مجھ کو بلائے تو میں اس کی مدد کروں گا۔

قریش کے جو قبائل اس معاہدہ میں شریک ہوئے وہ یہ تھے: بنو ہاشم، بنو المطلب، بنو اسد بن عبد العزی، بنو زہرہ اور بنو تیم بن مرہ، بنو تیم ہی کے عبد اللہ بن جدعان تھے جن کے گھر میں یہ معاہدہ کیا گیا، سب نے یہ معاہدہ کیا کہ وہ مکہ میں پائے جانے والے ہر مظلوم کی مدد کریں گے اور اس وقت تک چین سے نہ بیٹھیں گے جب تک کہ ظالم کا ظلم ختم نہ ہو جائے، خواہ وہ مظلوم مکہ کا باشندہ ہو یا باہر سے آیا ہو[1]۔

عہد جاہلیت میں افراد کے درمیان بھی معاہدے ہوتے تھے، ایک شخص دوسرے شخص سے معاہدہ کرتا تھا کہ میرا خون تیرا خون، میری تباہی تیری تباہی ہے، میرا بدلہ تیرا بدلہ، میری جنگ تیری جنگ، اور میری صلح تیری صلح ہے، تم میرے وارث ہو اور میں تمہارا وارث، تم میری وجہ سے مطالبہ کرو گے اور میں تمہاری وجہ سے، تم میری طرف سے دیت ادا کرو گے اور میں تمہاری طرف سے، دوسرا شخص اگر اس کو قبول کر لیتا تو وہ معاہدہ دونوں کے درمیان نافذ ہوتا اور دونوں حلیف ہر چیز میں ایک دوسرے کی مدد کرتے، آدمی اپنے حلیف کا ساتھ دیتا اگرچہ وہ ظالم ہی ہوتا، ہر چیز میں اس کی پشت پناہی کرتا، اور ہر ممکن

(۱) لسان العرب، حلف، الروض الأنف شرح سیرۃ ابن ہشام ۱/ ۱۵۳ بیروت، دار المعرفہ عکسی طبع قاہرہ۔

(۲) حدیث: **"لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفا"** کی روایت بیہقی نے اپنی سنن (۶/ ۳۶۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حضرت طلحہ بن عبد اللہ بن عوفؓ سے مرسلاً کی ہے، اور حدیث حضرت عبد الرحمٰن بن عوفؓ: **"شهدت حلف المطيبين مع عمومتي وأنا غلام، فما أحب أن لي حمر النعم وأني أنكثه"** کی روایت احمد (۱/ ۱۹۰ طبع المیمنیہ) اور ہیثمی (المجمع ۸/ ۱۷۲ طبع القدس) نے کی ہے، ہیثمی نے کہا ہے: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۱) الروض الأنف ۱/ ۱۵۵، صاحب لسان العرب نے مذکورہ دونوں معاہدوں کو ایک ہی معاہدہ قرار دیا ہے، یہ انہوں نے نہایہ لابن الاثیر سے لیا ہے، بعض روایات میں ہے کہ مذکورہ حدیث نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حلف المطیبین کے بارے میں ارشاد فرمائی ہے۔

دفاع کرتا، یہاں تک کہ جائز حقوق کو بھی روک دیتا اور ظلم، فساد اور عناد میں ظالم کی مدد کرتا(۱)۔

افراد کے درمیان معاہدے کی دو قسمیں ہیں: کبھی التزام یکطرفہ ہوتا ہے کہ ایک ایسا شخص جس نے اپنا خاندان چھوڑ دیا ہو، یا اس کا کوئی خاندان ہی نہ ہو، کسی صاحب قوت وجاہ شخص سے معاہدہ کرتا کہ وہ اس کی مدد کرے گا اور اس کی غلطی پر اس کی طرف سے تاوان ادا کرے گا اس میں کمزور کی طرف سے نصرت یا دیت کا التزام نہیں ہوتا ہے، اس طرح کے معاہدے عہد جاہلیت میں ہوتے تھے، جو اسلام میں بھی جاری رہے، عجمی شخص عربی سے اس قسم کا معاہدہ کرتا تھا، اور کبھی التزام دونوں جانب سے ہوتا تھا، کہ دونوں ایک دوسرے کی مدد کریں گے، وراثت میں حق دار ہوں گے اور دیت کے ذمہ دار ہوں گے(۲)۔

حلف سے متعلق احکام:

اول: مسلمان اور مسلمان کے درمیان معاہدہ:

۶- مسلمانوں کے درمیان ایسا معاہدہ کہ دونوں فریق خیر وشر اور حق و باطل ہر صورت میں ایک دوسرے کی مدد کریں گے، ان کے وارث ان کے اہل قرابت نہیں بلکہ وہ دونوں آپس میں ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، ایسا معاہدہ باطل ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ باطل اور حرام امر میں مدد کرنا جائز نہیں، ارشاد باری تعالی ہے: "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ"(۳) (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کرو)، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "انصر أخاک ظالما أو مظلوما" **قالوا یا رسول الله، هذا ننصره مظلوما، فکیف ننصره ظالما، قال: "تأخذ فوق یدیه"**(۱) (اپنے بھائی کی مدد کرو وہ ظالم ہو یا مظلوم، لوگوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم مظلوم کی مدد تو کرتے ہیں، لیکن ظالم کی مدد کیسے کریں؟ حضور ﷺ نے فرمایا: اس کے دونوں ہاتھ پکڑ لو، (یعنی ظلم سے روک دو))۔ جصاص کہتے ہیں کہ جاہلیت کا معاہدہ یہ تھا کہ ایک شخص دوسرے سے کہتا: میرا خون تیرا خون، میری توہین تیری توہین اور تم میرے وارث ہو اور میں تیرا وارث ہوں، اس معاہدے میں کئی چیزیں ایسی تھیں جن کو اسلام نے منع کر دیا، مثلاً شرط لگائی جاتی تھی کہ اس کی طرف سے وہ دفاع کرے گا، اس کی حفاظت کے لئے اپنی جان دے گا اور اس کی عزت و آبرو کے لئے اپنی عزت و آبرو قربان کرے گا، اور حق و باطل ہر صورت میں اس کی مدد کرے گا۔ شریعت نے اس معاہدہ کو باطل کر دیا، اور انصاف کے حصول کے لئے ظالم کے خلاف مظلوم کی مدد کو واجب قرار دیا(۲)۔

اس طرح میراث کے تعلق سے متعدد آیات کریمہ نازل ہوئیں جن میں ہر وارث کا حصہ متعین کر دیا گیا ہے، آیات مواریث میں ارشاد باری تعالی ہے: "فَرِيضَةً مِّنَ اللّٰهِ إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا"(۳) (یہ سب اللہ کی طرف سے مقرر ہے، بے شک اللہ ہی علم والا ہے حکمت والا ہے)۔ اگر کوئی شخص اپنی میراث اللہ کے مقرر کردہ وارثوں کے علاوہ اس شخص کو دے دے جس سے اس نے معاہدہ کیا ہے تو وہ حکم الٰہی کو توڑنے والا قرار پائے گا، اس کا عقد باطل

(۱) شرح الأبی علی صحیح مسلم ۶/ ۳۵۵۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۷۸ طبع بولاق ۱۲۴۹ھ۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۲۔

(۱) حدیث: "انصر أخاک ظالما أو مظلوما" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۹۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۸۷ طبع، دار الکتاب العربی لبنان، نیز دیکھئے: المغنی ۶/ ۳۸۱ طبع سوم۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۱۔

ہوگا اور اللہ کا حکم نافذ ہوگا۔

۷- رہا خیر، نصرۃ علی الحق، دیت اور لاوارث کے لئے توارث پر معاہدہ کرنا تو نبی کریم ﷺ نے غزوۃ الفتح کے موقع پر ارشاد فرمایا: ”لا حلف في الإسلام وأيما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة“ وفي رواية: ”ولكن تمسكوا بحلف الجاهلية“ وفي رواية: ”لا حلف في الإسلام وحلف الجاهلية مشدود“ وفي رواية الطبرى: ”فوا بحلف فإنه لا يزيده الإسلام إلا شدة ولا تحدثوا حلفا في الإسلام“ [1] (اسلام میں کوئی معاہدہ نہیں، اور جاہلیت کے معاہدہ کو اسلام پختہ کرتا ہے، ایک روایت میں ہے: لیکن جاہلیت کے معاہدوں پر عمل کرو، ایک روایت میں ہے: اسلام میں کوئی معاہدہ نہیں، مگر جاہلیت کا معاہدہ پختہ ہے، طبری کی روایت میں ہے: معاہدے پورے کرو، اس لئے کہ اسلام اس کو صرف پختہ ہی کرتا ہے البتہ اسلام میں کوئی نیا معاہدہ نہ کرو)۔

اس سلسلے میں علماء کا اختلاف ہے۔

۸- الف- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس حدیث کے وارد ہونے کے باوجود ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان سے دیت، میراث، (البتہ میراث کی ترتیب وہ ہوگی جس کی تفصیل آگے آرہی ہے) نصرت، خیرخواہی، ہمدردی اور دیگر انواع تعاون پر معاہدہ کرنا درست ہے۔

فقہاء کہتے ہیں کہ مذکورہ حدیث کا مقصد معاہدوں کی ان دفعات پر روک لگانا ہے جو عہد جاہلیت میں طے ہوتے تھے اور اسلام نے بعد میں ان سے منع کر دیا، مثلاً حق و باطل دونوں میں مدد کا معاہدہ کرنا، اور ذوی الارحام کے علاوہ دوسروں کا وارث ہونا وغیرہ [1]۔

اس باب میں مذکورہ دلائل کے علاوہ اس حدیث سے بھی استدلال کیا گیا ہے: ”مولى القوم منهم وابن أختهم منهم وحليفهم منهم“ [2] (قوم کا مولی اسی کا فرد ہے، بھانجہ بھی قوم کا ہی ایک فرد ہے، کسی قوم سے معاہدہ کرنے والا حلیف بھی اسی قوم میں شمار ہوتا ہے)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا مذہب بھی یہی ہے۔

پھر حنفیہ کے نزدیک کبھی معاہدہ دونوں جانب سے ہوتا ہے، اور کبھی ایک جانب سے، اگر کوئی عاقل بچہ اپنے ولی کی اجازت سے معاہدہ کرے تو درست ہے، یا غلام اپنے آقا کی اجازت سے کسی دوسرے سے معاہدہ کرے تو یہ بھی درست ہے، اور عقد موالات میں غلام اپنے آقا کا وکیل ہوگا، جس شخص نے کسی سے موالات کی ہو پھر وہ اگر اس کی طرف سے یا اس کی اولاد کی طرف سے دیت ادا نہ کرے تو وہ اپنا ولاء دوسرے کی طرف منتقل کرسکتا ہے، اور اگر اس کی طرف سے بیت المال دیت ادا کردے تو اس کا ولاء مسلمانوں کے لئے ہوگا، پھر عام مسلمانوں سے یہ ولاء کسی خاص شخص کی طرف منتقل نہ ہوگا، عقد موالات میں دیت کی ادائیگی اور وراثت کی شرط لگانا ضروری ہے [3]۔

”شرح السراجیة“ میں ہے کہ محض اس طرح عقد کرنا کافی ہے کہ میں نے تم سے موالات کی، اور دوسرا کہے کہ میں نے قبول کیا، اس

---

(۱) فتح الباری ۴/۳۷۳ ، الطبری ۸/۲۸۴ ، حدیث: ”لا حلف في الإسلام، وأيما حلف......“ کی روایت مسلم (۴/۱۹۶۱ طبع الحلبی) نے حضرت جبیر بن مطعمؓ سے کی ہے۔

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۲/۱۸۷، المبسوط ۸/۸۱۔

(۲) حدیث: ”مولى القوم منهم وابن أختهم منهم وحليفهم منهم“ کی روایت احمد (۴/۳۴۰ طبع المیمنیہ) نے رفاعہ بن رافع سے کی ہے، اس کی سند صحیح ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/۷۸، ۷۹، شرح السراجیہ بحاشیۃ الفناری رص ۵۴۔

طرح عقد منعقد ہوجائے گا، اور قبول کرنے والا وارث ہوگا۔اس کی تفصیل کے لئے ''ولاء'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

طحاوی نے اپنی ''الشروط'' میں عقد موالات کا صیغہ ان تمام شرائط کے ساتھ ذکر کیا ہے جن کا اعتبار اس عقد میں حنفیہ کے نزدیک ہوتا ہے[1]۔

۹-ب- ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہوئے جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جاہلیت کے معاہدے تعاون کے لئے اس حدیث کے بعد بھی جاری رہیں گے، البتہ صرف حق اور خیر پر تعاون کیا جائے گا، اور میراث اس کے مطابق جاری نہ ہوگی، اس لئے کہ موالات کی بنیاد پر توارث کا حکم منسوخ ہو چکا ہے، البتہ وہ معاہدے جو عہد اسلامی میں ہوں یا اس حدیث کے بعد ہوں وہ سب توڑ دیئے جائیں گے، اس لئے کہ یہ حدیث آغاز اسلام میں ہونے والے معاہدوں کی اجازت کے لئے ناسخ ہے، لوگوں کو حکم دیا گیا ہے کہ اس کے بعد کوئی نیا معاہدہ نہ کیا جائے، جیسا کہ ابن کثیر نے بیان کیا ہے[2]۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام نے مسلمانوں کے درمیان جو وحدت قائم کی، یہ خود ایسا عظیم معاہدہ ہے جس میں تمام مسلمان داخل ہیں، جس کا تقاضا یہ ہے کہ مسلمان ظلم کے خلاف باہم ایک دوسرے کی مدد کریں، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: **إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ**''[3] (بے شک مسلمان (آپس میں) بھائی ہی بھائی ہیں)، نیز ارشاد ہے: **''وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ''**[4] (اور ایمان والے اور ایمان والیاں ایک دوسرے کے (دینی) رفیق ہیں)۔

(۱) الشروط الصغیر للطحاوی ۲/ ۸۱۱، ۸۱۲ طبع وزارۃ الاوقاف العراقیہ۔
(۲) فتاوی ابن تیمیہ ۳۵/ ۹۶، فتح الباری ۴/ ۴۷۴، النہایہ فی غریب الحدیث، حلف، تفسیر ابن کثیر ۱/ ۴۹۷، المبسوط للسرخسی ۸/ ۸۱۔
(۳) سورۂ حجرات/ ۱۰۔
(۴) سورۂ توبہ/ ۷۱۔

نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: **''المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا''**[1] (ایک مؤمن دوسرے مؤمن کے لئے عمارت کی طرح ہے جس کا ایک حصہ دوسرے حصہ کو تقویت دیتا ہے)، نیز ارشاد ہے: **''لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه''**[2] (تم میں کوئی شخص اس وقت تک کامل مومن نہیں ہوسکتا جب تک کہ اپنے بھائی کے لئے وہی چیز پسند نہ کرے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے)، نیز ارشاد ہے: **''المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره''**[3] (مسلمان مسلمان کا بھائی ہے، نہ اس پر ظلم کرے گا، نہ اس کو رسوا کرے گا اور نہ اس کی تحقیر کرے گا)، نیز ارشاد ہے: **''المسلمون تتكافأ دماؤهم، يسعى بذمتهم أدناهم، ويجير عليهم أقصاهم، وهم يد على من سواهم''**[4] (مسلمانوں کے خون درجہ میں برابر ہیں، ان کا ادنی فرد ان کا ذمہ لے سکتا ہے، اور ان کا معمولی آدمی بھی اسی کو پناہ دے سکتا ہے، اور وہ اپنے دشمنوں کے خلاف ایک دوسرے کے مددگار ہیں)۔

اس لئے جو شخص ایمان کے تقاضہ پر قائم ہوگا وہ ہر مومن کا بھائی

(۱) حدیث: ''المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۵۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوموسیؓ سے کی ہے۔
(۲) حدیث: ''لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۶۷ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔
(۳) حدیث: ''المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره'' کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۸۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۴) حدیث: ''المسلمون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم'' کی روایت ابو داؤد (۳/ ۱۸۳، ۱۸۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اور اس کی سند حسن ہے۔

ہوگا، ہرمومن پر واجب ہے کہ اس کے حقوق ادا کرے، اگر چہ ان کے درمیان کوئی خاص معاہدہ نہ ہو، اس لئے کہ اللہ اور اس کے رسول نے ان کے درمیان رشتہ اخوت قائم کیا ہے، ارشاد باری تعالی ہے: "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ" (بے شک مسلمان (آپس میں) بھائی ہی بھائی ہیں)، نیز نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "وددت أني قد رأيت إخواني"[1] (میری خواہش ہے کہ میں اپنے بھائیوں کو دیکھوں)، جو شخص ایمان کے تقاضوں سے خارج نہ ہو، اس کے ساتھ ایمان کے تقاضہ پر عمل کرنا واجب ہے، اس کی اچھائیوں کی تعریف کی جائے گی، اوران پر معاہدہ کیا جائے گا، اس کو برائیوں سے باز رکھنے کی کوشش کی جائے گی، اوران پر سزا نافذ کی جائے گی...... مثلاً ملت اسلامیہ کے فاسقین، اس لئے کہ یہ لوگ ثواب وعقاب کے مستحق ہیں، اور دوستی ودشمنی کے بھی[2]۔

فقہاء نے کہا ہے کہ تعاون میں جاہلیت کے معاہدوں پر عمل کے برقرار رہنے کی تائید مذکورہ حدیث سے ہوتی ہے، جس میں نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفا ما أحب أن لي به حمر النعم ولو أدعى به في الإسلام لأجبت" أي لنصرت المستنصربه، وفي رواية: "شهدت حلف المطيبين وأنا غلام مع عمومتي فما أحب أن لي حمر النعم وأني أنكثه"[3] (میں عبداللہ بن جدعان کے گھر اس معاہدے میں شریک ہوا جو مجھے سرخ اونٹوں سے زیادہ پسند ہے، اگر مجھے اسلام میں بھی اس کی طرف بلایا جائے تو

(۱) حدیث: "وددت أنا قد رأينا إخواننا......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۱۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) اس قول کی توجیہ فتاوی ابن تیمیہ (۳۵/ ۹۳) سے ماخوذ ہے۔

(۳) حدیث: "لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان......" کی تخریج فقرہ نمبر ۵ میں گذر چکی۔

میں ضرور قبول کروں گا، یعنی میں اس کے ذریعہ مدد چاہنے والے کی ضرور مدد کروں گا، ایک روایت میں ہے: میں "حلف المطیبین" میں اپنے چچاؤں کے ساتھ شریک ہوا جب میں کم عمر تھا، مجھے پسند نہیں کہ میں سرخ اونٹوں کے بدلے اس معاہدہ کو توڑ دوں)۔

اس رائے کے حاملین کے درمیان اس وقت کی تعیین میں اختلاف ہے جو جاہلی معاہدوں اور اسلامی معاہدوں کے درمیان حد فاصل کا کام دے، تا کہ جاہلی معاہدوں میں سے جو اسلامی احکام کے خلاف ہوں وہ باطل قرار پائیں اور ان کے علاوہ معاہدے بدستور قائم رہیں اور ان کا حکم اسلام میں بھی جاری رہے، اور عہد اسلامی کے نئے معاہدے کالعدم قرار پائیں۔ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ اس آیت "وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ"[1] (اور (ان میں کے) قرابت دار ایک دوسرے کی میراث کے زیادہ حق دار ہیں) کے نزول سے قبل کا معاہدہ جاہلی ہے اور اس کے بعد کا اسلامی، حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ "لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ"[2] (قریش کے خوگر ہونے کی بنا پر) کے نزول سے قبل کا معاہدہ جاہلی ہے اور اس کے بعد کا اسلامی۔ حضرت عثمانؓ سے منقول ہے کہ ہجرت سے قبل کا معاہدہ جاہلی ہے اور اس کے بعد کا اسلامی، اور حضرت عمر بن الخطابؓ سے منقول ہے کہ حدیبیہ سے قبل کا معاہدہ باقی ہے، اور اس کے بعد کا کالعدم، ابن حجر کہتے ہیں کہ میرے خیال میں حضرت عمرؓ کا قول زیادہ قوی ہے[3]۔ یعنی جب یہ ثابت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے مدینہ میں مسلمانوں کے درمیان مواخات قائم فرمائی تو اس سے دوسرے اور تیسرے قول کی نفی ہو جاتی ہے۔

(۱) سورۂ انفال/ ۷۵۔

(۲) سورۂ قریش/ ۱۔

(۳) فتح الباری: کتاب الکفالہ (باب ۲) ۴/ ۴۷۴۔

۱۰- دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مذکورہ بالا حدیث کے بعد بھی دو مسلمانوں کے درمیان نصرت علی الحق، خیر خواہی وہمدردی اور تعاون علی الخیر کی بنیادوں پر معاہدہ کرنے میں مضائقہ نہیں، البتہ یہ وراثت کی بنیاد نہیں بنے گا، نووی کہتے ہیں کہ اسلام میں مواخات، طاعت الٰہی، تعاون فی الدین، تعاون علی البر والتقوی اور اقامت حق کی بنیادوں پر معاہدہ کرنے کا حکم باقی ہے، یہ منسوخ نہیں ہوا ہے، اور حضور علیہ السلام کے اس ارشاد: "**وأيما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة**" (اور عہد جاہلیت کے معاہدے کو اسلام پختہ اور مضبوط ہی بناتا ہے) کے یہی معنی ہیں اور ارشاد نبوی: "**لا حلف في الإسلام**" کا مطلب وراثت اور ممنوعات شرعیہ پر ہونے والا معاہدہ ہے[۱]۔

اسلام میں معاہدہ کی بنیاد پر وراثت جاری ہونے کی صورتیں:

۱۱- مفسرین اور دیگر علماء میں اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ معاہدہ کی بنیاد پر وراثت جاری کرنے پر آغاز اسلام میں عمل ہوتا تھا، نبی کریم علیہ السلام نے مہاجرین اور انصار کے درمیان مواخات قائم فرمائی، چنانچہ ہر مہاجر کا ایک انصاری بھائی تھا[۲]۔ اور اس کی بنیاد پر ان کے درمیان وراثت جاری ہوئی، انصاری کی جب موت ہوتی تو اس کا مہاجر بھائی اس کا وارث ہوتا، اس سلسلے میں چند احادیث مروی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

بخاری اور طبری میں حضرت ابن عباسؓ سے آیت کریمہ "**وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ**"[۱] (اور ہم نے ہر کسی کے لئے وارث مقرر کر دیئے ہیں)، کے بارے میں منقول ہے کہ موالی سے مراد ورثاء ہیں، پھر اس سے آگے ارشاد ہوا: "**وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ**"[۲] (اور جن لوگوں سے تمہارے عہد بندھے ہوئے ہیں)۔

حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ مہاجرین جب نبی کریم علیہ السلام کے پاس آئے تو رشتہ داروں کے بجائے مہاجر انصاری کا وارث ہوتا تھا، اس اخوت کی بنا پر جو نبی کریم علیہ السلام نے ان کے درمیان قائم فرمائی تھی، پھر جب یہ آیت نازل ہوئی: "**وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ**"، تو یہ حکم منسوخ ہو گیا، پھر قرآن نے کہا: "**وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ**" یعنی اب صرف تعاون وتناصر اور ہمدردی وخیر خواہی کا معاہدہ باقی رہ گیا، میراث والی بات ختم ہوگئی[۳]۔

طبری نے حسن اور عکرمہ سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص سے معاہدہ کرتا تھا، اور کسی نسبی رشتہ کے بغیر ایک شخص دوسرے کا وارث ہوتا تھا، پھر یہ حکم منسوخ کر دیا گیا[۴]۔ حضرت ابوبکر نے معاہدہ کے ذریعہ اپنا ایک مولی بنایا تھا، جن کے وہ وارث ہوئے[۵]۔

علماء کا اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ وراثت کا یہ طریقہ منسوخ ہو چکا ہے، البتہ ناسخ کے بارے میں اختلاف ہے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ ناسخ یہ آیت کریمہ ہے: "**وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى**

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ۱۶/ ۸۲ طبع المصریہ قاہرہ۔

(۲) حضور علیہ السلام نے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت خارجہ بن زیدؓ کے درمیان، حضرت عمرؓ اور حضرت عتبان بن مالک اور حضرت عثمان اور حضرت اوس بن مالک کے درمیان مواخات قائم فرمائی (شرح الأبی علی مسلم ۶/ ۳۵۵)، حضرت سعد بن الربیع اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کے درمیان اور حضرت زبیر اور حضرت کعب بن مالک کے درمیان مواخات قائم فرمائی (احکام القرآن لابن العربی ۳/ ۱۴۹۷)۔

(۱) سورۂ نساء/ ۳۳۔

(۲) سورۂ نساء/ ۳۳۔

(۳) الطبری ۸/ ۲۷۸، فتح الباری ۴/ ۴۷۲، ۸/ ۲۴۷ شائع کردہ المکتبہ السلفیہ۔

(۴) الطبری ۸/ ۲۷۴ شائع کردہ دار المعارف بمصر، فتح الباری ۸/ ۲۴۹۔

(۵) الطبری ۸/ ۲۷۵، فتح الباری ۸/ ۲۴۹، أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۸۵۔

بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللّٰهِ"(۱) (اور کتاب اللہ میں رشتہ دار ایک دوسرے سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں)۔

ایک قول یہ ہے کہ ناسخ وہ آیت ہے جو سورۂ انفال کے آخر میں ہے(۲)۔

ایک قول یہ ہے کہ ناسخ یہ آیت ہے: "وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُوْنَ" (اور جو مال والدین اور قرابت دار چھوڑ جائیں اس کے لئے ہم نے وارث ٹھہرائے دیئے ہیں)، یعنی یہ لوگ پورے مال کے وارث ہوں گے، اور آگے ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ" (اور جن لوگوں سے تمہارے عہد بندھے ہوئے ہیں انہیں ان کا حصہ دے دو) یعنی ان کو نصرت وخیر خواہی سے حصہ دو، میراث سے نہیں، یہ طبری کا قول ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ نسخ کا عمل دو مرحلوں میں ہوا، اول نسخ اس آیت سے ہوا: "وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ" یعنی ورثاء وارث ہوں گے، مولی سے مراد یہاں قریبی رشتہ دار ہیں، مثلاً بھائی اور چچا کا لڑکا وغیرہ، مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُوْنَ وَالَّذِيْنَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ" (اور جو مال والدین اور قرابت دار چھوڑ جائیں، اور جن لوگوں سے تمہارے عہد بندھے ہوئے ہیں)۔

اس کی ایک قراءت یہ بھی ہے: "عَاقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيْدًا" اس میں پورے مال متروکہ کو صرف حلیف کا لینا منسوخ ہو گیا اور دونوں فریق کے درمیان مشترک رکھا گیا یعنی مال اقارب کے لئے رکھا گیا اور ان کو حکم دیا گیا کہ حلیف کو ایک حصہ دیں، چنانچہ وہ لوگ اس کو چھٹا حصہ دیتے تھے۔ ارشاد باری تعالی ہے: "إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيْدًا" (بے شک اللہ ہر چیز پر مطلع ہے)، یعنی اللہ تمہارے معاہدہ میں موجود ہے اور وہ معاہدہ پورا کرنے کو پسند کرتا ہے، یہ مفہوم قرطبی نے بیان کیا ہے۔

قتادہ نے کہا ہے کہ جاہلیت میں ایک شخص دوسرے سے معاہدہ کرتا تھا پھر جب اسلام آیا تو ان کو ان کا حصہ یعنی چھٹا حصہ دینے کا حکم دیا گیا، پھر قانون میراث کے ذریعہ یہ حکم منسوخ کر دیا گیا، ارشاد فرمایا گیا: "وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلٰى بِبَعْضٍ" (اور کتاب اللہ میں رشتہ دار ایک دوسرے سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں)۔

ابن حجر فرماتے ہیں کہ کئی طرق سے علماء کی ایک جماعت سے اسی طرح منقول ہے، اور یہی قول معتمد ہے، فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کا محل بھی یہی ہے، پھر اس کو سورۂ احزاب کی آیت کے ذریعہ منسوخ کر دیا گیا، اور میراث کو عصبہ کے لئے خاص کر دیا گیا اور معاہد کے لئے نصرت و ہمدردی وغیرہ کو باقی رکھا گیا، فرماتے ہیں کہ بقیہ آثار کا انطباق بھی اسی طور پر ہوگا، لیکن حضرت ابن عباسؓ نے دوسرے ناسخ کا ذکر نہیں کیا(۱)۔

معاہدہ کی بنیاد پر وراثت:

۱۲ – حلیف اپنے حلیف کا وارث ہوگا یا نہیں اس امر میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ حلیف کی میراث کا حکم بالکل منسوخ ہو چکا ہے، اس لئے حلف کی بنیاد پر وراثت جاری نہ ہوگی، اب میراث صرف قرابت، نکاح یا ولاء کی بنیادوں پر جاری ہوگی، اگر ان تین رشتوں میں سے کوئی رشتہ موجود نہ ہو تو اس کا ترکہ عام مسلمانوں کے لئے ہوگا، یعنی بیت المال

(۱) سورۂ احزاب/۶۔

(۲) احکام القرآن للجصاص ۲/۱۸۶، تفسیر القرطبی ۵/۱۶۶ شائع کردہ دار الکتب المصریہ۔

(۱) فتح الباری ۸/۲۴۸، ۲۴۹، تفسیر القرطبی ۵/۱۶۶، الطبری ۸/۲۶۹، ۲۷۵، ۲۷۶، ابن کثیر ۱/۴۸۹۔

میں جمع کردیا جائے گا۔

حنفیہ، حکم اور حماد کی رائے اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ حلیف کی وراثت باقی ہے، وہ کہتے ہیں کہ حلیف پورے مال کا وارث ہوگا، مگر تمام ورثاء کے بعد، اگر میت کا کوئی رشتہ دار یا رشتہ نکاح سے کوئی وارث یا مولی عتاقہ موجود نہ ہو تو اس کی میراث اس کے حلیف کو ملے گی، اگر حلیف بھی نہ ہو تو ترکہ بیت المال کو ملے گا، بصاص نے حضرت عمر بن الخطابؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت حسن بصری، ابراہیم اور زہری سے ایسا ہی نقل کیا ہے، اور ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

الف- ارشاد باری تعالی ہے: "وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ" اس میں "اولی" اسم تفضیل کا صیغہ ہے، جو حلیف کے لئے اصل میراث کو ثابت کرتا ہے، البتہ رشتہ دار اس کے مقابلے میں اولی ہیں، بصاص فرماتے ہیں کہ آیت کریمہ نے ذوی الارحام کو معاہدے والے موالی سے اولی قرار دیا ہے، اس لئے قرابتوں کی موجودگی میں ان کی میراث منسوخ ہوگی، لیکن اقرباء موجود نہ ہوں تو سابقہ اصل کے مطابق ان کی میراث باقی رہے گی، اور رشتہ داروں کی عدم موجودگی میں آیت کے تقاضہ کے مطابق حلیف کو میراث دینا واجب ہوگا، اس لئے کہ حلفاء کے حصۂ میراث کو ذوی الارحام کی طرف منتقل کرنے کا حکم اس وقت ہے جبکہ وہ موجود ہوں، لہٰذا اگر وہ موجود نہ ہوں تو قرآن یا سنت میں ان کے حصۂ میراث کا ناسخ کوئی نہیں ہے (۱)۔

ب- مسلم نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت نقل کی ہے، وہ فرماتے ہیں: "كتب النبي ﷺ على كل بطن عقوله، ثم كتب: أنه لا يحل لمسلم أن يتوالى مولى رجل مسلم

(۱) احکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۸۶، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۳۸۱ طبع سوم، احکام القرآن لابن العربی ۳/ ۱۴۹۷، ۱/ ۴۱۴ طبع عیسی الحلبی، تفسیر ابن کثیر ۱/ ۴۹۰، ۴۱۴ طبع عیسی الحلبی، فتاوی ابن تیمیہ ۱۱/ ۹۹-۱۰۱ طبع ریاض۔

بغير إذنه" (۱) (نبی کریم ﷺ نے ہر خاندان پر اس کی دیت واجب فرمائی، پھر لکھا کہ کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ کسی مسلمان کے مولی سے اس کی اجازت کے بغیر موالات کرے)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص ایک قوم کی موالات چھوڑ کر اس کی اجازت سے دوسری قوم کی موالات اختیار کرسکتا ہے، یہ مولی التعاقد کا حکم ہے، اس لئے کہ ولاء عتاقہ میں تبدیلی ممکن نہیں (۲)، کیونکہ کہ حدیث میں ارشاد ہے: الولاء لحمة كلحمة النسب" (۳) (ولاء نسب کے رشتہ کی طرح ایک رشتہ ہے)۔

ج- حضرت تمیم داریؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "سألت رسول الله ﷺ: ما السنة في الرجل من أهل الشرك يسلم على يدي رجل من المسلمين؟ فقال رسول الله ﷺ: هو أولى الناس بمحياه ومماته" (۴) (میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ مشرکین میں سے اس شخص کے لئے کیا حکم ہے جو کسی مسلمان کے ہاتھ پر اسلام لائے؟ رسول اللہ ﷺ

(۱) حدیث جابر بن عبد اللہ: "كتب النبي ﷺ على كل بطن عقوله - ثم كتب: أنه لا يحل لمسلم أن يتوالى مولى رجل مسلم بغير إذنه" کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۴۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۸۶۔

(۳) حدیث: "الولاء لحمة كلحمة النسب......" کی روایت حاکم (۴/ ۳۴۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے، ذہبی نے اس کو معلول کہا ہے، لیکن بیہقی (۱۰/ ۲۹۴ طبع دائرۃ العارف العثمانیہ) میں حضرت علی بن ابی طالبؓ کی روایت سے اس حدیث کا ایک شاہد موجود ہے، جو اس کے لئے باعث تقویت ہے۔

(۴) حدیث تمیم الداری: "سألت رسول الله ﷺ: ما السنة في الرجل من أهل الشرك يسلم على يدي رجل من المسلمين؟ فقال رسول الله ﷺ: هو أولى الناس بمحياه ومماته" کی روایت ترمذی (۴/ ۴۲۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا کہ یہ روایت متصل نہیں ہے، اسی طرح ابن حجر نے فتح الباری (۱۲/ ۴۶ طبع السلفیہ) میں اس حدیث کے معلول ہونے پر لمبی بحث کی ہے۔

نے ارشاد فرمایا کہ وہ شخص اپنی حیات اور ممات دونوں میں سارے لوگوں کے مقابلے میں اس سے زیادہ قریب ہے)، یعنی زندگی میں ادائیگی دیت کے معاملے میں اور موت کے بعد وراثت کے باب میں[1]، حلف کی بنیاد پر توارث کا طریقہ جاننے کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إرث''۔

د- مروی ہے کہ حضرت معاویہؓ نے زید بن الخنات نامی ایک شخص سے معاہدہ کیا، اس شخص کی موت کے بعد اس کی میراث حضرت معاویہؓ کو ملی۔

ھ- ایک دلیل غیر وارث کے لئے وصیت پر قیاس کرنا ہے، فقہاء کہتے ہیں کہ اگر کوئی غیر وارث کے لئے اپنے پورے مال کی وصیت کرے اور مر جائے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو وصیت جائز ہوگی، یہ حکم یہاں بھی ہوگا۔

توارث بالحلف کے احکام کی پوری تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ارث'' (فقرہ ر ۵۲)۔

میراث کے علاوہ میں حلیف کے احکام:

۱۳ - امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ حلیف کو عورت کی شادی کرانے کا حق ہے، وہ بھی عورت کا ایک ولی ہے، لیکن ترتیب میں وہ تمام عصبات اور ذوی الارحام کے بعد ہے، البتہ قاضی اور سلطان پر مقدم ہے، امام محمد بن الحسن کہتے ہیں کہ ولایت نکاح کا حق نہ ذوی الارحام کو حاصل ہے اور نہ مولی الموالات یعنی حلیف کو، امام ابو یوسف سے مختلف اقوال منقول ہیں، ایک قول کے مطابق ان کا قول امام ابوحنیفہؒ کی طرح ہے، اور دوسرے قول کے مطابق امام محمد کی طرح ہے[1]۔

حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے نزدیک حلیف کو شادی کرانے کی ولایت میں کوئی اختیار نہیں ہے۔

حنفیہ میت پر نماز جنازہ کے استحقاق کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اولیاء کی ترتیب اس میں وہی ہے جو باب نکاح میں مذکور ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس باب میں بھی حلیف کو ولایت حاصل ہو اور اس کی ترتیب وہی ہو جو نکاح میں مذکور ہے[2]۔

جمہور کہتے ہیں کہ معاہدہ کی بنا پر دیت واجب نہیں ہوگی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مرد اور اس کے خاندان کے افراد عقد ولاء کی بنیاد پر اپنے مولی کی طرف سے دیت ادا کریں گے، اور دیت کی ادائیگی کے بعد اس کے لئے ولاء لازم ہوجائے گا، اس کے بعد رضامندی کے بغیر یہ حق اس سے منتقل نہ ہوگا[3]۔ مولی الموالات کی طرف سے دیت کا لزوم مجاہد سے بھی منقول ہے[4]۔ دیکھئے ''عاقلہ'' کی اصطلاح۔

دوم: مسلمانوں کے دو گروہوں کے درمیان معاہدہ:

۱۴ - یہاں بھی معاہدے کے باب میں وہی اختلاف ہے جو دو افراد کے درمیان کے معاہدے میں مذکور ہوا، مگر یہ کہ یہاں وراثت اور دیت کا معاملہ جاری نہ ہوگا، جن حضرات نے دو جماعتوں کے درمیان معاہدہ کو جائز قرار دیا ہے، ان کے نزدیک معاہدہ کی بنیاد محض

(۱) احکام القرآن للجصاص ۲ / ۱۸۷، المغنی ۶ / ۳۸۱، المبسوط للسرخسی ۸ / ۸۱۰، شرح السراجیہ للجرجانی بحاشیۃ الفناری ر ص ۵۴۔

(۱) فتح القدیر علی الہدایہ ۳ / ۱۸۱، ۱۸۲، العنایہ بہامشہ طبع دار إحیاء التراث العربی۔

(۲) فتح القدیر علی الہدایہ ۲ / ۸۲، ۸۳، العنایہ بہامشہ طبع دار إحیاء التراث العربی۔

(۳) الدر المختار ۵ / ۷۹، ۴۱۲، بہامش حاشیہ ابن عابدین۔

(۴) الطبری ۸ / ۲۷۸، المغنی ۶ / ۳۸۱۔

تعاون علی الحق اور ظلم سے دفاع ہے۔

اس نوع کے معاہدات کی اجازت دینے والے حضرات کی دلیل حضرت انسؓ کی وہ حدیث ہے جو بخاری میں آئی ہے: "حالف النبيﷺ بين قريش والأنصار في داري مرتين" (نبی کریم ﷺ نے میرے گھر میں دوبار قریش اور انصار کے درمیان معاہدہ کرایا)۔

ان حضرات کا کہنا ہے کہ ارشاد نبوی: "**لا حلف في الإسلام**" کا منشاء وہ معاہدہ ہے جو اہل جاہلیت کے طریقہ پر ہو یعنی جس میں حق و باطل دونوں میں اعانت مشروط ہو۔

ابن الاثیر فرماتے ہیں کہ حلف کی اصل باہمی تعاون اور اتحاد و اتفاق پر معاہدہ کرنا ہے، جاہلیت میں جو فتنوں، جنگوں اور حملوں پر معاہدے ہوتے تھے، اسلام میں ان ہی کو ممنوع قرار دیا گیا، البتہ جاہلیت میں بھی جو معاہدے مظلوم کی نصرت و اعانت اور صلہ رحمی کے لئے ہوئے، مثلاً حلف المطیبین وغیرہ، تو ان ہی کے بارے میں نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**وأيما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة**" (جاہلیت میں جو بھی معاہدہ تھا اسلام نے اس میں قوت ہی پیدا کی ہے)، مراد خیر اور نصرت حق پر معاہدہ کرنا ہے، اس طرح دونوں حدیثوں میں تطبیق ہو جاتی ہے، اور یہی وہ معاہدہ ہے جس کا اسلام متقاضی ہے [1]۔

نووی کے حوالے سے بھی اس طرح کی بات اس سے پہلے (فقرہ/۱۰) میں نقل کی جا چکی ہے۔

جن لوگوں کو اس کے جواز میں اختلاف ہے اور ان کی اکثریت ہے، ان کی دلیل حدیث "**لاحلف في الإسلام**" کا ظاہر ہے، اسی طرح ان کا ایک استدلال یہ بھی ہے کہ اسلام نے مسلمانوں کو متحد بنا دیا ہے، اور ہر مسلمان پر اپنے مسلمان بھائی کی مدد اور سرکش کے خلاف حق کی طرف اس کی واپسی تک جدوجہد کو واجب قرار دیا ہے، جیسا کہ اس کی توجیہ ابن تیمیہ کے حوالے سے (فقرہ/۹) میں پہلے گذر چکی ہے۔

---

(۱) النہایہ لابن الأثیر: حلف، لسان العرب: حلف۔

حلق

تعریف:

۱ - لغت میں حلق کا معنی بال صاف کرنا ہے، کہا جاتا ہے: ”حلق رأسه“اس نے اپنے سر کے بال صاف کئے۔

اس کا ایک معنی حلقوم بھی ہے، یعنی نرخرہ میں کھانا اور پانی جانے کا راستہ[۱]۔

فقہاء کے یہاں بھی یہ لفظ انہی دونوں معانی میں استعمال ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-استحداد:

۲ - استحداد کا معنی زیر ناف مونڈنا ہے، اس کو استحداد اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں لوہا یعنی استرہ کا استعمال ہوتا ہے، اسی طرح استحداد حلق کی ایک قسم ہے[۲]۔

ب-نتف:

۳-لغت میں نتف کا معنی بال اور پر وغیرہ اکھاڑنا ہے[۳]۔

(۱) لسان العرب مادہ:”حلق“۔

(۲) الصحاح في اللغة والعلوم،لسان العرب المحیط مادہ:”حدد“، نیل الأوطار ۱/ ۱۳۳ طبع دار الجیل۔

(۳) المصباح المنیر ،لسان العرب مادہ:”نتف“۔

فقہاء کے یہاں بھی یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

حلق اور نتف میں قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں میں بال صاف کرنے کا معنی موجود ہے، البتہ حلق استرہ وغیرہ سے ہوتا ہے، جبکہ نتف جڑ سے اکھاڑنا ہے۔

بال مونڈنے کے احکام:

سر مونڈنا:

۴ - سر مونڈنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مردوں کے لئے سر کے بال میں سنت یا تو مانگ نکالنا یا مونڈنا ہے، طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ بال کا مونڈنا سنت ہے[۱]۔

مالکیہ کا مذہب جیسا کہ ”الفواکہ الدوانی“ میں ہے، یہ ہے کہ سر کا بال مونڈنا بدعت ہے، مگر حرام نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے سوائے حج سے حلال ہونے کے کسی موقع پر اپنا سر نہیں مونڈوایا، قرطبی نے کہا ہے کہ امام مالک نے احرام سے حلال ہونے والے شخص کے علاوہ دوسرے لوگوں کے لئے سر مونڈانے کو مکروہ کہا ہے، اجہوری نے کہا ہے کہ حلق کے جائز ہونے کا قول اتباع کے زیادہ لائق ہے، اس شخص کے لئے بھی جو عمامہ نہ باندھتا ہو، اس لئے اگر ہوائے نفس کے لئے نہ کرے تو یہ بدعت حسنہ ہے، ورنہ مکروہ یا حرام ہے[۲]۔

مالکیہ میں ابن العربی نے صراحت کی ہے کہ سر پر بال کا رہنا زینت ہے، اور اس کا مونڈنا بدعت ہے، سر کے بال کو جمہ بنانا جائز ہے، بال اتنا لمبا ہو کہ اس کے اگنے کی جگہیں چھپ جائیں۔ ”وفرہ“ بھی جائز ہے، یعنی بال کو ”جمہ“ سے بھی زیادہ کانوں کی لو تک پہچانا،

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۶۱ طبع دار إحیاء التراث العربی۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۱۔

اوراس سے بھی لمبے بال رکھنا جائز ہے[۱]۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ نظافت کے خیال سے پورا سر مونڈوانے میں مضائقہ نہیں ہے[۲]۔

سر مونڈنے کے بارے میں امام احمد سے مختلف روایات منقول ہیں: ایک روایت میں مکروہ ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے خوارج کے بارے میں ارشاد فرمایا: "**سیماهم التحلیق**"[۳] (ان کی علامت سر مونڈنا ہے)، آپ ﷺ نے سر مونڈوانے کو خوارج کی علامت قرار دیا۔

ان سے دوسری روایت یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے، البتہ اس کا ترک افضل ہے، حنبل نے کہا ہے: میں اور میرے والد ابوعبداللہ کی زندگی میں اپنا سر مونڈاتے تھے اور وہ ہم کو یہ کرتے ہوئے دیکھتے تھے اور منع نہیں فرماتے تھے[۴]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ "قزع"، یعنی سر کا کچھ حصہ مونڈوانا اور کچھ چھوڑ دینا مکروہ ہے۔

ایک قول میں "قزع" کا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ سر کو متفرق جگہوں سے مونڈوانا[۵]۔ اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے: "**أن رسول الله ﷺ رأى غلاما قد حلق بعض رأسه، وترک بعضه فنهى عن ذلک**"[۶] (رسول اللہ ﷺ نے ایک لڑکے کو دیکھا جس نے اپنے سر کا کچھ حصہ مونڈ رکھا تھا اور کچھ چھوڑ دیا تھا، تو آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا)، اور ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**احلقه کله أو دعه کله**"[۱] (کل منڈواؤ یا پورا چھوڑ دو)۔ ایک روایت میں ہے: "**نهى عن القزع**" (نبی کریم ﷺ نے قزع سے منع فرمایا)۔

یہ بحث مردوں کے لئے ہے، عورتوں کے لئے حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک بلا ضرورت سر مونڈوانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابوموسی کا قول ہے: "**بریء رسول الله ﷺ من الصالقة،**[۲] **والحالقة**"[۳] (رسول اللہ ﷺ نے چیخ پکار کرنے والی اور سر مونڈوانے والی عورت سے برأت ظاہر فرمائی ہے)، ایک روایت میں ہے: "**أن النبي ﷺ نهى أن تحلق المرأة رأسها**"[۴] (نبی کریم ﷺ نے عورت کو سر مونڈوانے سے منع فرمایا)، حضرت حسن نے کہا ہے کہ یہ مثلہ ہے۔

البتہ اگر کسی عذر یا تکلیف کی بنا پر عورت سر مونڈوائے تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مضائقہ نہیں ہے، شافعیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے

---

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۴۳۵ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) أسنی المطالب ۱/ ۵۵۱ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

(۳) حدیث: "**سیماهم التحلیق**" یعنی الخوارج کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۵۳۵، ۵۳۶ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۴) المغنی ۱/ ۸۹، ۹۰ طبع ریاض، نیل الأوطار ۱/ ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵ طبع دار الجیل۔

(۵) ابن عابدین ۵/ ۲۶۱، القوانین الفقہیہ رص ۴۳۵، الجمل ۵/ ۲۶۷ طبع دار إحیاء التراث العربی، أسنی المطالب ۱/ ۵۵۱، المغنی ۱/ ۸۹، ۹۰۔

(۶) حدیث ابن عمر: "**أن رسول الله ﷺ رأى غلاما قد حلق بعض......**" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۷۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، مگر اس میں آپ کے

= الفاظ کا ذکر نہیں ہے، اس کا ذکر نسائی (۶/ ۱۳۰ طبع المکتبۃ التجاریہ مصر) نے کیا ہے۔

(۱) حدیث: "**أن النبي ﷺ نهى عن القزع......**" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۷۵ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) الصالقة: صلقت المرأة سے ماخوذ ہے، یعنی چیخنے چلانے اور واویلا کرنے والی عورت (المعجم الوسیط)۔

(۳) حدیث ابوموسی: "**بریء رسول الله ﷺ من الصالقة والحالقة**" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۶۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "**أن النبي ﷺ نهى أن تحلق المرأة رأسها**" کی روایت ترمذی (۳/ ۲۴۸ طبع الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے اس پر اضطراب کا حکم لگایا ہے۔

کہ مکروہ ہے[۱]۔ اثرم نے کہا ہے کہ میں نے ابوعبداللہ سے سنا، ان سے اس عورت کے بارے میں سوال کیا گیا جو اپنے بال اور اس کے علاج سے عاجز ہو، اس میں جوں پڑ جاتی ہوں، انہوں نے فرمایا کہ ضرورت کے وقت میرے خیال میں کچھ حرج نہیں ہے[۲]۔

گدی (گردن کا آخری حصہ) مونڈنے کے بارے میں حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جو اپنا سر نہ منڈائے اور جس کو پچھنا لگوانے وغیرہ کی حاجت نہ ہو اس کے لئے یہ مکروہ ہے۔

مروزی نے کہا ہے کہ میں نے ابوعبداللہ سے گدی مونڈنے کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے جواب دیا کہ یہ مجوس کا عمل ہے، اور جو کسی قوم کے ساتھ مشابہت اختیار کرے وہ انہیں میں سے ہوگا، اور فرمایا کہ البتہ پچھنا لگوانے کے وقت گدی مونڈوانے میں کوئی حرج نہیں ہے[۳]۔

نومولود کا سر مونڈنا:

۵ - جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ نومولود بچے کا سر ساتویں دن مونڈنا اور بال کے وزن کے برابر چاندی صدقہ کرنا مستحب ہے، پھر بچی کے سر مونڈنے میں اختلاف ہے، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس باب میں لڑکا اور لڑکی میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ مروی ہے: "**أن فاطمة بنت رسول اللهﷺ وزنت شعر الحسن والحسين وزينب وأم كلثوم، وتصدقت بزنة ذلك**

(۱) ابن عابدین ۲/۱۸۲، ۵/۲۶۱، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۸۴ طبع دار الفکر بدمشق، القوانین الفقہیہ رص ۴۳۵، الفواکہ الدوانی ۲/۴۰۱، الجمل ۵/۲۶۶، المغنی ۱/۹۰۔

(۲) الفتاوی الخانیہ بہامش الہندیہ ۳/۴۰۹، المغنی ۱/۹۰، کشاف القناع ۱/۷۸۔

(۳) المغنی ۱/۸۰، ۹۰۔

فضة"[۱] (حضرت فاطمہؓ بنت رسول ﷺ نے حضرت حسن، حسین، زینب اور ام کلثوم کے بالوں کو وزن کیا اور اس کے وزن کے برابر چاندی صدقہ کیا)۔

نیز اس لئے کہ اس حلق میں تصدق کے لحاظ سے اور بال کی تحسین کے لحاظ سے مصلحت ہے، اور کراہت کی علت یعنی تغییر خلقت یہاں موجود نہیں ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ نومولود بچی کا سر نہیں مونڈا جائے گا، اس لئے کہ حضرت سمرۃ بن جندبؓ کی مرفوع حدیث ہے: "**كل غلام رهينة بعقيقته تذبح عنه يوم السابع، ويحلق رأسه**"[۲] (ہر لڑکا اپنے عقیقہ کے ساتھ مرہون ہوتا ہے، اس کی طرف سے ساتویں دن ذبح کیا جائے اور اس کا سر مونڈا جائے)، حضرت ابوہریرہؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے۔

نیز جب حضرت حسن کی ولادت ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے حضرت فاطمہؓ سے ارشاد فرمایا: "**احلقي رأسه، وتصدقي بوزن شعره فضة على المساكين والأوفاض**"[۳] (اس کا سر مونڈ دو، اور بال کے وزن کے برابر مسکینوں اور ناداروں پر صدقہ

(۱) حدیث: "أن فاطمة بنت رسول اللهﷺ وزنت شعر الحسن والحسين" کی روایت مالک (مؤطا ۲/۵۰۱ طبع الحلبی) نے اور ان سے ابوداؤد نے مراسیل (رص ۲۷۹ طبع مؤسسۃ الرسالہ) میں محمد بن علی بن الحسین کے واسطے سے مرسلاً کی ہے۔

(۲) حدیث: "كل غلام رهينة بعقيقته" کی روایت ابوداؤد (۳/۲۵۹ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/۱۰۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے اس کو حسن صحیح کہا ہے۔

(۳) حدیث: "احلقي رأسه، وتصدقي بوزن شعره فضة على ......" کی روایت احمد (۶/۳۹۰، ۳۹۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابن رافع کی حدیث سے دو سندوں سے کی ہے، جن میں ایک سند دوسری سند کے لئے باعث تقویت ہے۔

کرو)، ''اوفاض'' سے مراد اہل صفہ ہیں (۱)۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ نومولود بچے کا بال مونڈنا ساتویں دن مباح ہے، سنت یا واجب نہیں ہے (۲)۔

مونچھ مونڈنا:

۶- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مونچھ مونڈنا سنت ہے، البتہ اس کا کاٹنا زیادہ بہتر ہے، طحاوی نے کہا ہے کہ اس کا مونڈنا کاٹنے سے بہتر ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "أحفوا الشوارب، وأعفوا اللحی" (۳) (مونچھیں صاف کرو اور داڑھیاں بڑھاؤ)، احفاء کا معنی جڑ سے ختم کرنا ہے، شافعیہ کا ایک قول یہی ہے۔

شافعیہ میں غزالی کی رائے یہ ہے کہ یہ بدعت ہے اور حنفیہ کی بھی ایک روایت یہی ہے (۴)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ مونچھ کو مونڈوایا نہیں جائے گا، بلکہ کاٹا جائے گا (۵)۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مونچھ مونڈنا مکروہ ہے، اور ضرورت کے وقت اس کو اس طرح کاٹنا مستحب ہے کہ ہونٹ کا کنارہ پوری طرح ظاہر ہوجائے۔

حنابلہ کے نزدیک مونچھ جڑ سے صاف کرنا یا اس کے اطراف کا کاٹنا مسنون ہے، البتہ خوب صاف کرنا بہتر ہے، اس لئے کہ اس کا ذکر نص میں آیا ہے، اور حف کی تفسیر حنابلہ نے پورے طور پر ختم کرنے سے کی ہے یعنی کاٹنے میں مبالغہ سے کی ہے (۱)۔ اس کی تفصیل ''شارب'' کی اصطلاح میں ہے۔

البتہ داڑھی مونڈنا ممنوع ہے، اس میں بھی اختلاف ہے، تفصیل کے لئے ''لحیہ'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

محرم کا بال مونڈنا:

۷- محرم کا اپنا سر مونڈنا یا کسی دوسرے محرم کا سر مونڈنا حرام ہے، جب تک کہ مونڈنے والا اور مونڈوانے والا دونوں مناسک کی ادائیگی سے فارغ نہ ہوجائیں، اسی طرح اگر کوئی دوسرا شخص اس کا سر مونڈے، مونڈنے والا حلال ہو یا محرم، اس کو اس کا موقع دینا حرام ہے (۲)۔

اس موضوع میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے جو ''احرام'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

احرام سے حلال ہونے کے لئے سر مونڈوانا:

۸- حنفیہ اور مالکیہ کی رائے، شافعیہ کا قول اظہر، اور حنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ حلق یا قصر (بال کاٹنا) حج وعمرہ کا ایک مخصوص عمل ہے، عمرہ میں تحلل (حلال ہونا) یا حج میں تحلل اکبر حلق کے بغیر حاصل نہ ہوگا (۳)۔

شافعیہ کا ایک قول (جو قول اظہر کے خلاف ہے) اور امام احمد کا ایک قول یہ ہے کہ حلق یا قصر مناسک حج میں داخل نہیں ہے، یہ دراصل

---

(۱) مواہب الجلیل ۳/۲۵۶، ۲۵۷ طبع دار الفکر، القوانین الفقہیہ رص ۱۹۲ طبع دار الکتاب العربی، الجمل ۵/۲۶۶، مطالب أولی النہی ۲/۴۸۹، ۴۹۰۔

(۲) الفتاوی البزازیہ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۶/۳۷۷ طبع المطبعۃ الامیریہ بولاق۔

(۳) حدیث: "أحفوا الشوارب وأعفوا اللحی" کی روایت مسلم (۱/۲۲۲ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۴) ابن عابدین ۵/۲۶۱، الاختیار ۴/۱۶۷ طبع دار المعرفہ، أسنی المطالب ۱/۵۵۰، ۵۵۱، الجمل ۵/۲۶۷۔

(۵) القوانین الفقہیہ رص ۴۳۵۔

(۱) الاختیار ۴/۱۶۷، القوانین الفقہیہ رص ۴۳۵، الجمل ۵/۲۶۷، الأنصاری علی ہامش أسنی المطالب ۱/۵۵۱، شرح منتہی الإرادات ۱/۴۱۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح ''إحرام''۔

(۳) المغنی ۳/۴۳۵، روضۃ الطالبین ۳/۱۰۱، بدائع الصنائع ۲/۱۴۰، الشرح الصغیر ۲/۵۹۔

محرم پر احرام کی بنا پر جو پابندی عائد تھی اس سے آزاد ہوا ہے کہ حلال ہونے پر وہ حلق یا قصر کراسکتا ہے، جیسا کہ لباس، خوشبو اور دیگر ممنوعات احرام کا حال ہے، اس کو قاضی عیاض نے عطاء، ابوثور اور ابویوسف سے بھی نقل کیا ہے۔

اس رائے کے مطابق حلق نہ کرنے والے پر کچھ واجب نہیں ہوگا اوراس کے بغیر بھی احرام سے آدمی حلال ہوجائے گا[۱]۔

البتہ عورت کو حلق کا حکم نہیں دیا جائے گا، بلکہ وہ قصر کرے گی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **ليس على النساء حلق وإنما عليهن التقصير**"[۲] (عورتوں پر حلق واجب نہیں ہے، بلکہ ان پر صرف قصر واجب ہے)، حضرت علی سے مروی ہے: "**أن النبي** ﷺ **نهى المرأة أن تحلق رأسها**"[۳] (نبی کریم ﷺ نے عورت کو اپنا سر مونڈنے سے منع فرمایا)، نیز اس لئے بھی کہ عورتوں کے حق میں حلال ہونے کے لئے حلق کرنا بدعت ہے، اس کے علاوہ اس میں مثلہ بھی پایا جاتا ہے، اسی لئے رسول اللہ ﷺ کی ازواج مطہرات میں سے کسی نے ایسا نہیں کیا[۴]۔

حلال ہونے کے لئے حلق کی واجب مقدار:

۹- پورے سر کے حلق کے قصر پر افضل ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: "مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ"[۱] (سرمنڈاتے ہوئے اور بال کتراتے ہوئے)، اور "رأس" پورے سر کا نام ہے۔ اسی طرح مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے پورے سر کا حلق فرمایا[۲]۔

البتہ فقہاء کا اختلاف اس امر میں ہے کہ حلق کی کم از کم مقدار کیا ہے؟ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ سر کے کچھ حصہ کا حلق کرنا کافی نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنے پورے سر کا حلق فرمایا تھا، یہ حلق کے امر مطلق کی تفسیر تھی، اس لئے اس کو اختیار کرنا واجب ہے[۳]۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ چوتھائی سر سے کم حلق کرنا کافی نہیں، البتہ چوتھائی سر کا حلق کرنا کافی ہے، مگر مکروہ ہے، جواز اس بنا پر ہے کہ سر سے متعلق عبادات میں چوتھائی سر پورے سر کے قائم مقام ہے، جیسے وضو کے باب میں چوتھائی سر کا مسح کرنا، اور کراہت اس بنا پر ہے کہ مسنون پورے سر کا حلق ہے، اور مسنون طریقہ کو چھوڑنا مکروہ ہے[۴]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ سر کے بالوں میں سے کم از کم تین بالوں کا حلق یا قصر کافی ہے۔

نووی نے کہا ہے کہ تین بال ہمارے یہاں بالاتفاق کافی ہے، اورس سے کم کافی نہیں، امام الحرمین اور ان کے متبعین نے ایک

---

(۱) المغنی ۳/۴۳۵، المجموع ۸/۲۰۸، روضۃ الطالبین ۳/۱۰۱، ۱۰۲۔

(۲) حدیث: "ليس على النساء حلق وإنما عليهن التقصير" کی روایت ابوداؤد (۲/۵۰۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۲/۲۶۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو حسن کہا ہے۔

(۳) حدیث علیؓ: "نهى رسول الله ﷺ أن تحلق المرأة رأسها" کی روایت ترمذی (۳/۲۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی کہتے ہیں کہ حضرت علی کی حدیث میں اضطراب ہے۔

(۴) بدائع الصنائع ۲/۱۴۱ روضۃ الطالبین ۳/۱۰۱، المجموع ۸/۲۱۰، المغنی لابن قدامہ ۳/۴۳۹، الشرح الصغیر ۲/۶۰۔

(۱) سورۂ فتح/ ۲۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/۱۴۱، روضۃ الطالبین ۳/۱۰۱، المجموع ۸/۱۹۳، ۱۹۹، المغنی ۳/۴۳۵۔

حدیث: "أن رسول الله ﷺ حلق جميع رأسه" کی روایت مسلم (۲/۹۴۷ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۳) الشرح الصغیر ۲/۶۰، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/۴۷۹ شائع کردہ دار المعرفہ، مطالب أولی النہی ۲/۴۲۵۔

(۴) بدائع الصنائع ۲/۱۴۱، مراقی الفلاح ص ۴۰۱۔

قول یہ نقل کیا ہے کہ ایک بال بھی کافی ہے، نووی نے کہا ہے کہ یہ غلط ہے[۱]۔

حلال ہونے کے لئے حلق اور قصر میں افضل کون ہے؟

۱۰- ابن المنذر نے کہا ہے کہ اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ جس شخص پر حلق کو واجب کرنے والی کوئی چیز موجود نہ ہو اس کے لئے قصر بھی کافی ہے[۲]۔ اسی طرح علماء کا اس پر بھی اجماع ہے کہ مرد کے حق میں حلق، قصر سے افضل ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے دعا فرمائی: اللهم ارحم المحلقين قالوا: والمقصرين يا رسول الله ۔ قال : اللهم ارحم المحلقين ۔ قالوا: والمقصرين يا رسول الله قال: اللهم ارحم المحلقين والمقصرين"[۳] (اے اللہ حلق کرانے والوں پر رحم فرما، لوگوں نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! اور قصر کرانے والوں پر، حضور علیہ السلام نے فرمایا: اے اللہ حلق کرانے والوں پر رحم فرما، لوگوں نے عرض کیا، اے اللہ کے رسول علیہ السلام اور قصر کرانے والوں پر بھی، حضور علیہ السلام نے فرمایا: اے اللہ حلق کرانے والوں اور قصر کرانے والوں پر رحم فرما)۔ اس طرح حضور علیہ السلام نے حلق کرانے والوں کے لئے تین بار اور قصر والوں کے لئے ایک بار دعائے رحمت فرمائی، اور اس لئے بھی کہ قرآن میں محلقین کا ذکر مقصرین سے پہلے ہے۔ اور اس لئے بھی کہ حلق میں صفائی پوری طرح حاصل ہوتی ہے، جب کہ قصر میں کچھ کمی رہ جاتی ہے، اس طرح قصر کو حلق سے وہی نسبت ہے جو وضوء کو غسل کے ساتھ ہے[۱]۔

البتہ عورتوں پر حلق بالاجماع واجب نہیں ہے، ان پر صرف قصر واجب ہے[۲]۔ جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے، اس کے علاوہ تحلل کے لئے حلق کے آداب، زمان ومکان اور زمان ومکان سے مؤخر کرنے کے احکام کی تفصیل کے لئے کتب فقہ میں "ابواب حج اور احرام، احصار، تحلل اور تحلیق" کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

بغل اور زیر ناف مونڈنا:

۱۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرد کے لئے زیر ناف مونڈنا مستحب ہے، اس لئے کہ یہ امور فطرت سے ہے، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے: "الفطرة خمس"[۳] (امور فطرت پانچ ہیں)، اور ان میں "استحداد" کا بھی ذکر کیا گیا ہے جس سے مراد زیر ناف بال کو مونڈنا ہے۔

البتہ عورتوں کے لئے جمہور کے نزدیک بال اکھاڑنا مستحب ہے[۴]۔ اس کی تفصیل "استحداد" کی اصطلاح میں ہے۔

---

(۱) المجموع ۸/۱۹۹، ۲۰۰، روضۃ الطالبین ۳/۱۰۱۔

(۲) المغنی ۳/۳۳۴۔
جس کے لئے تقصیر بہت مشکل ہو مثلاً بال بہت کم ہوں یا ایک دوسرے سے چپکے ہوئے ہوں یا گوندھے ہوئے ہوں، یا ان پر چوٹی بندھی ہوئی ہو، ان صورتوں میں حلق متعین ہے، مالکیہ اور احمد اسی کے قائل ہیں، اور ابن قدامہ نے اس رائے کو نخعی، شافعی اور اسحاق کی طرف بھی منسوب کیا ہے۔
(حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/۴۷۹، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/۵۹، المغنی ۳/۴۳۵)۔

(۳) حدیث: "اللهم ارحم المحلقين......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۵۶۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) المغنی ۳/۴۳۵، المجموع ۸/۱۹۹، ۲۰۹، روضۃ الطالبین ۳/۱۰۱، بدائع الصنائع ۲/۱۴۰، الجوہرۃ النیرۃ ۱/۱۹۵، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/۴۷۹۔

(۲) المجموع ۸/۲۱۰، بدائع الصنائع ۲/۱۴۱، المغنی لابن قدامہ ۳/۴۳۹، الشرح الصغیر ۲/۶۰۔

(۳) حدیث: "الفطرة خمس" کی روایت مسلم (۱/۲۲۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) ابن عابدین ۵/۲۶۱، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۸۴، القوانین الفقہیہ رص ۴۳۵، الجمل ۵/۲۶۷، أسنی المطالب ۱/۵۵۰، ۵۵۱، المغنی ۱/۸۶، ۸۷۔

البتہ بغل کا بال مونڈنا اس شخص کے لئے جائز ہے جس کے لئے بال اکھاڑنا مشکل ہو، لیکن افضل اکھاڑنا ہے (۱)۔

جسم کے دیگر حصوں کا بال مونڈنا:

۱۲ - جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر عورت کو داڑھی یا مونچھ یا داڑھی بچہ اگ جائے تو مونڈ کر اس کو صاف کرنا جائز ہے (۲) مالکیہ کا مذہب ہے کہ اس کو صاف کرنا واجب ہے (۳)۔

ابن جریر نے کہا ہے کہ عورت کے لئے داڑھی یا داڑھی بچہ یا مونچھ مونڈنا جائز نہیں ہے، اور نہ اپنی خلقت میں کوئی کمی بیشی کر کے تبدیلی پیدا کرنا جائز ہے، خواہ اس کا مقصد شوہر کے لئے یا دوسرے کے لئے زینت اختیار کرنا ہو، اس لئے کہ ان تمام صورتوں میں وہ اللہ کی تخلیق کو بدلنے والی اور منہیات الٰہی سے تجاوز کرنے والی ہوگی (۴)۔

البتہ جسم کے دیگر حصوں کا بال مونڈنا مثلاً دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کے بال تو مالکیہ نے عورتوں کے حق میں حلق کے واجب ہونے کی صراحت کی ہے، انہوں نے کہا کہ جس بال کے صاف کرنے سے عورت کا جمال بڑھتا ہو اس کو صاف کرنا واجب ہے چاہے وہ داڑھی ہی کا بال کیوں نہ ہو، اگر اسے داڑھی اگ آئے، اور جس بال کو باقی رکھنا باعث جمال ہو، اس کو باقی رکھنا واجب ہے، لہٰذا سر کا مونڈنا اس کے لئے حرام ہے (۵)۔

(۱) سابقہ مراجع، نیل الأوطار ۱/۱۳۴۔
(۲) المجموع ۱/۲۹۰، ۳/۷۸، ابن عابدین ۵/۲۳۹، الآداب الشرعیہ ۳/۳۵۵، المغنی ۱/۹۴، کشاف القناع ۱/۸۲، الروض المربع ۱/۱۶۵۔
(۳) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/۴۰۹ شائع کردہ دار المعرفہ۔
(۴) صحیح مسلم بشرح الأبی ۵/۴۰۷ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ۔
(۵) العدوی علی شرح الرسالہ ۲/۴۰۹، الثمر الدانی رص ۵۰۰۔

مردوں کے لئے جسم کے دیگر حصوں کا بال مونڈنا مالکیہ کے نزدیک مباح ہے، ایک قول یہ ہے کہ سنت ہے، جسم سے مراد سر کے علاوہ دیگر حصے ہیں (۱)۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مرد اپنے حلق کا بال نہ مونڈے، امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، سینہ اور پشت کا بال مونڈنا خلاف ادب ہے (۲)۔

اس مسئلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کی کوئی صراحت نہیں ہے۔

اس کے علاوہ فقہاء کے نزدیک دونوں ابرو کے بال مونڈنے کے بارے میں تفصیلات اور اختلاف ہے، دیکھا جائے "تنمص"۔

کافر جب مسلمان ہو جائے تو اس کا بال مونڈنا:

۱۳ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ کافر جب مسلمان ہو جائے تو اس کے سر کا بال مونڈنا مسنون ہے، اس لئے کہ عثیم بن کلیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے ایک روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ان سے ارشاد فرمایا: "ألق عنک شعر الکفر" (۳) (کفر کے بال اپنے آپ سے الگ کردو)۔

رملی نے کہا ہے کہ فقہاء شافعیہ کے مطلق رکھنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں حلق کے مستحب ہونے میں مرد و عورت کا کوئی فرق نہیں ہے، اس میں احتمال موجود ہے، یہ بھی احتمال ہے کہ مرد کے لئے مندوب ہو اور عورت اور خنثی کے لئے سنت قصر کرنا ہو، جیسا کہ حج

(۱) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/۴۰۹۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/۳۵۸۔
(۳) حدیث: "ألق عنک شعر الکفر" کی روایت ابوداؤد (۱/۲۵۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۴/۸۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے، اس کی سند میں جہالت ہے، لیکن یہ کئی طرق سے منقول ہے جو ایک دوسرے کے لئے باعث تقویت ہے، جیسا کہ حوالہ سابق میں ہے۔

میں حلال ہونے میں حکم ہے (۱)۔

مالکیہ نے نومسلم کا بال مونڈنے میں یہ قید لگائی ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب کہ اس کے بال عربوں یعنی مسلمانوں کے طور وطریق کے خلاف ہوں، مثلاً قزع یا اس کے مشابہ ہوں، اس لئے کہ "سنن ابی داؤد" میں عثیم بن کلیب عن ابیہ عن جدہ سے مروی ہے: "أنه جاء إلى النبي ﷺ فقال: قد أسلمت ، فقال له النبي ﷺ: "ألق عنك شعر الكفر" يقول: احلق قال: وأخبرني آخر أن النبي ﷺ قال لآخر معه: "ألق عنك شعر الكفر واختتن" (۲) (وہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ میں مسلمان ہو چکا ہوں تو نبی کریم ﷺ نے ان سے فرمایا اپنے کفر کے بال صاف کرلو، یعنی مونڈ والو، فرماتے ہیں کہ ایک دوسرے شخص نے مجھے خبر دی کہ نبی کریم ﷺ نے دوسرے شخص سے جو اس کے ساتھ تھا فرمایا اپنے کفر کے بال صاف کرو، اور ختنہ کرالو)۔

اس حدیث میں ارشاد پاک "شعر الكفر" سے مراد وہ بال ہے جو کفر کے طرز پر ہو۔

اس لئے کہ عرب فوج درفوج اسلام میں داخل ہو رہے تھے، مگر ان کے بارے میں یہ روایت نہیں ملتی ہے کہ وہ سر مونڈاتے تھے۔

امام مالک نے عام حالات میں حلق کو مستحب قرار دیا ہے (۳)۔

حنابلہ نے سر مونڈنے میں مرد ہونے کی شرط لگائی ہے، البتہ زیر ناف اور بغل کے مونڈنے کو مطلق رکھا ہے (۴)۔

(۱) عمدۃ القاری ۲/۷ ۲۴ طبع دار الطباعۃ العامرۃ، مواہب الجلیل ۱/۱۱ ۳، ۳۱۲، نہایۃ المحتاج ۲/۳۳۱، ۳۳۲، کشاف القناع ۱/ ۱۵۳، المغنی ۱/ ۲۰۸۔

(۲) حدیث: "ألق عنك شعر الكفر واختتن" کی روایت ابو داؤد (۱/ ۲۵۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۳) مواہب الجلیل ۱/ ۳۱۱، ۳۱۲۔

(۴) کشاف القناع ۱/ ۱۵۳، المغنی ۱/ ۲۰۸۔

میت کا بال مونڈنا:

۱۴- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ میت کے سر کا بال مونڈنا حرام ہے، اس لئے کہ یہ یا تو زینت کے لئے ہوگا یا عبادت کے لئے، اور میت کے لئے دونوں ہی باتیں ممکن نہیں ہیں۔

اسی طرح اس کا زیر ناف مونڈنا بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں اس کی شرمگاہ کو چھونا لازم آئے گا، بلکہ دیکھنے کی بھی نوبت آسکتی ہے، اور یہ چیزیں حرام ہیں، اس لئے زندگی کے ایک امر مندوب کے لئے حرام کے ارتکاب کی اجازت نہیں دی جائے گی (۱)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ میت کا وہ بال مونڈنا مکروہ ہے جس کا مونڈنا زندہ آدمی کے لئے حرام نہیں ہے، ورنہ میت کا بال مونڈنا حرام ہے (۲)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ میت کے سر کا بال نہیں مونڈا جائے گا، ایک قول یہ ہے کہ اگر اس کو مونڈنے کی عادت رہی ہو تو اس میں اختلاف ہے، اسی طرح اس کے زیر ناف اور بغل کا بال قول قدیم کے مطابق نہیں مونڈا جائے گا، اور یہی اصح اور مختار ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ اور صحابہ سے اس سلسلے میں کوئی معتمد چیز منقول نہیں ہے، اور میت کے تمام اجزاء محترم ہیں، اس لئے اس عمل سے ان کی توہین نہیں کی جائے گی۔

پھر بال مونڈنے کی کراہت اس وقت ہے جب اس کی حاجت نہ ہو، ورنہ اگر مثلاً اس کے سر یا داڑھی کے بال گوند وغیرہ سے چمٹے ہوئے ہوں، یا زخم ہو اور اس پر خون جم گیا ہو اور پانی جڑ تک بغیر بال صاف کئے نہ پہنچ سکتا ہو تو اس صورت میں بال صاف کرنا واجب ہوگا، جیسا کہ اذرعی نے اس کی صراحت کی ہے (۳)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۷۵، کشاف القناع ۲/ ۹۷۔

(۲) حاشیۃ الزرقانی ۲/ ۱۰۵ طبع دار الفکر۔

(۳) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۷، ۱۰۸۔

حلق (بمعنی گردن یعنی کھانے پینے کی نالی) کے احکام:

۱۵- حلقوم سے بھی کئی احکام متعلق ہیں، مثلاً حلق کے بعض حروف کا کسی جنایت کی وجہ سے ختم ہوجانا[۱]، دودھ پیتے بچے کے پیٹ میں حلق سے دودھ پہنچ جانا[۲]، روزہ دار کے حلق میں کان یا آنکھ کے راستے سے کسی چیز کا پہنچ جانا[۳]، روزہ کی حالت میں روزہ نہ توڑنے والی چیز کا حلق تک پہنچ جانا[۴] وغیرہ بہت سے احکام ہیں، ان کی تفصیل اپنے مقامات پر اور "بلعوم" کی اصطلاح میں دیکھی جاسکتی ہے۔

(۱) کشاف القناع ۶/۴۱۔

(۲) کشاف القناع ۵/۴۴۵۔

(۳) مواہب الجلیل ۲/۴۲۴۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۲۴۔

حل

تعریف:

۱- لغت میں حل اسم صفت یا اسم مصدر ہے، جو تمہارے قول "الحل ماعدا الحرم" (حل ما سوائے حرم ہے) سے ماخوذ ہے، حل اس حلال شخص کو بھی کہتے ہیں جو اپنے احرام سے نکل جائے، نیز "حل" حرام کے مقابل میں آتا ہے، مروی ہے کہ جب عبد المطلب نے زمزم کھودا تو کہا: میں اس کو غسل کرنے والے کے لئے حلال نہیں کرتا، وھي لشارب حل وبل (یعنی یہ پانی پینے والے کے لئے حلال اور مباح ہے) یہ مفہوم حضرت عباسؓ اور ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے، اور بل کا معنی حمیر کی زبان میں مباح ہے[۱]۔

اس کا اصطلاحی مفہوم اس لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اجمالی حکم:

الف- حرمت کی ضد حل:

۲- حل کا معنی حلال ہے: ہر وہ چیز جس کے کرنے کو شرع نے جائز قرار دیا ہو، اور وہ چیز جس کے استعمال پر سزا نہ ہو۔

اصل: حل ہے، اصولیین کا یہ معروف مقولہ ہے: اصل اشیاء میں اباحت ہے، یہ حکم شریعت کی آمد سے قبل کا ہے، شریعت کی آمد کے بعد حلال وہ ہے جس کو شریعت نے حلال کیا ہو، اور حرام وہ ہے جس کو

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

شریعت نے حرام کیا ہو، اور جس کے بارے میں شریعت خاموش ہو وہ معاف ہے، دیکھئے: اصطلاح ''حلال''۔

ب-حرم مکی کے مقابلہ میں حل:

۳- یہ اعلام حرم سے باہر کا علاقہ ہے، جو اعلام کے اندر ہے وہ حرم ہے، وہاں کا شکار حلال نہیں ہوگا، وہاں کا درخت نہیں کاٹا جائے گا، اور جو اعلام سے باہر ہے وہ ''حل'' ہے، وہاں کا شکار کرنا حلال ہے اگر شکاری احرام میں نہ ہو، لہذا حرم کے علاوہ سارا جہاں حل ہے۔

حرم کے نشانات جن کو منار بھی کہتے ہیں حرم کے اردگرد حضرت ابراہیم علی نبینا وعلیہ الصلاۃ والسلام کے لگائے ہوئے نشانات ہیں، جن سے حرم وحل کی حدود معلوم ہوتی ہیں۔

دیکھئے: ''اعلام حرم''۔

ج-عمرہ کے احرام کے لئے حل کی افضل ترین جگہ:

۴- جو شخص حرم میں ہو، مکی ہو یا غیر مکی، اور عمرہ کا ارادہ کرے تو نکل کر حل میں جائے گا، اور قریب ترین حل سے احرام باندھے گا، اس کے لئے تنعیم سے احرام باندھنا افضل ہے، ''**لأن النبي ﷺ أمر عبد الرحمن بن أبي بكر أن يعمر عائشة من التنعيم**''(۱) (اس لئے کہ حضور ﷺ نے عبدالرحمٰن بن ابو بکر کو حکم دیا کہ حضرت عائشہ کو تنعیم سے عمرہ کرائیں)، ابن سیرین نے کہا: ''**وقّت رسول الله ﷺ لأهل مكة التنعيم**''(۲) (رسول اللہ ﷺ نے اہل مکہ کے لئے تنعیم کو میقات مقرر کیا ہے)۔ حل سے احرام باندھنا اس لئے لازم ہے، تاکہ اس نسک (عبادت) میں حل وحرم دونوں آجائیں، اور اسی وجہ سے مکی اور حج تمتع کرنے والے پر حج کا احرام باندھنے کی خاطر، نکل کر حل میں جانا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ وہ عرفات جائے گا، جو حل میں ہے۔

حل کی افضل ترین جگہ کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں، حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ تنعیم افضل ہے، تنعیم وہ جگہ ہے جہاں مسجد عائشہ کے نام سے اس وقت ایک مشہور مسجد ہے، مکہ اور تنعیم کی مسافت ایک فرسخ ہے، یہ مکہ سے حل کا قریب ترین حصہ ہے، اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کے دائیں طرف نعیم نام کا ایک پہاڑ، بائیں طرف ناعم نام کا ایک پہاڑ ہے، اور اس وادی کو نعمان کہتے ہیں(۱)۔

پھر جعرانہ ہے، اس کا تلفظ جیم کے کسرہ، اور عین کے سکون کے ساتھ ہے، عین کے کسرہ اور رائے مشددہ کے ساتھ بھی پڑھا جاتا ہے۔

امام شافعی نے فرمایا: مشدد پڑھنا غلط ہے۔

یہ مکہ وطائف کے درمیان ایک مقام ہے۔

پھر حدیبیہ ہے (تصغیر کے ساتھ، اور بسا اوقات مشدد پڑھا گیا ہے) یہ مکہ سے قریب مکہ وجدہ کے درمیان ایک کنواں ہے، جہاں صلح حدیبیہ کا مشہور واقعہ پیش آیا تھا۔

مالکیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ افضل جعرانہ ہے پھر تنعیم، پھر حدیبیہ، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے سال ذی قعدہ میں جعرانہ سے عمرہ کیا تھا، جہاں آپ ﷺ نے غزوہ حنین کا مال غنیمت تقسیم کیا تھا(۲)۔

---

(۱) حدیث: ''أمر عبد الرحمن بن أبي بكر أن يعمر عائشة من التنعيم'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/۵۸۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۸۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) ابن سیرین کا قول: ''وقّت رسول الله ﷺ لأهل مكة التنعيم'' کی روایت ابوداؤد نے ''مراسیل'' (ص ۱۴۵) میں کی ہے، نیز اپنی سند کے ساتھ سفیان ثوری کا یہ قول نقل کیا ہے کہ یہ (یعنی حدیث تنعیم) قریب قریب =

= غیر معروف ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۵۵، کشاف القناع ۲/۵۱۹۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/۱۶۹، مغنی المحتاج ۱/۴۷۶۔

اصل اختلاف افضل ہونے میں ہے، جیسا کہ ابن عابدین نے اپنے اس قول میں وضاحت کی ہے: تنعیم مکہ کے قریب مسجد عائشہ کے پاس ایک مقام ہے، جو حل کا قریب ترین حصہ ہے، ہمارے نزدیک عمرہ کے لئے یہاں سے احرام باندھنا، جعرانہ وغیرہ دوسرے مقامات حل سے عمرہ کے لئے احرام باندھنے سے افضل ہے، اگرچہ رسول اللہ ﷺ نے یہاں سے احرام نہیں باندھا، اس لئے کہ آپ ﷺ نے عبدالرحمٰن کو حکم دیا کہ اپنی بہن حضرت عائشہ کو تنعیم لے جائیں، تاکہ وہ وہاں سے احرام باندھیں، اور ہمارے نزدیک دلیل قولی، دلیل فعلی پر مقدم ہے(۱)۔

ابن حجر نے کہا: لیکن اس سے (یعنی حضرت عائشہؓ کو تنعیم سے عمرہ کرنے کی اجازت دینے سے) یہ لازم نہیں آتا کہ معین طور پر تنعیم افضل ہو، اس کی دلیل یہ حدیث ہے کہ ابراہیم نے اسود سے روایت کیا: ان دونوں (ابراہیم واسود) نے کہا: حضرت عائشہؓ نے کہا: اے اللہ کے رسول! لوگ تو دو عبادتیں لے کر لوٹیں گے اور میں صرف ایک عبادت کے ساتھ لوٹوں، آپ ﷺ نے فرمایا: "**انتظري: فإذا طهرت فاخرجي إلى التنعيم فأهلّي، ثم ائتينا بمكان كذا، ولكنها على قدر نفقتك أو نصبك**"(۲) (ٹھہر جاؤ، جب تم حیض سے پاک ہوجاؤ، تو تنعیم چلی جاؤ، وہاں سے عمرہ کا احرام باندھ لو، پھر فلاں جگہ آکر ہم لوگوں سے مل جانا، مگر بات یہ ہے کہ ثواب تو اتنا ہی ملے گا، جتنا تو خرچ کرے یا جتنی تو تکلیف اٹھائے)۔

یعنی فضیلت تکلیف اور خرچ کے زیادہ ہونے میں ہے، تنعیم محض حل کی اس جہت سے افضل ہے جس کی دوری تنعیم کے برابر ہے، نہ کہ اس جہت کے مقابلہ میں جو تنعیم سے دور ہے، واللہ اعلم(۱)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۵۵۔

(۲) حدیث: "انتظري فإذا طهرت فاخرجي إلى التنعيم" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ٦۱۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

د-حل کے متعلقہ احکام:

۵-حل کے کچھ احکام ہیں جن کا تعلق حج وعمرہ سے ہے، اسی میں احرام کے لئے میقات (مکانیہ) ہیں جن کا تذکرہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے۔

دیکھئے: "احرام" (فقرہ/ ۵۵)۔

خشکی کے شکار کے بارے میں اصل حلال ہونا ہے، حرم کا شکار حرام ہے، اس لئے کہ مکہ کے بارے میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا ينفر صيدها**"(۲) (اس کے شکار کو بھگایا نہ جائے) اور اس پر اجماع ہے، لہذا اس کے ماسوا کا شکار اپنی اصل پر باقی رہے گا، پھر اعتبار شکار کی جگہ کا ہے یا شکاری کی جگہ کا؟ اس میں اختلاف ہے: جمہور کی رائے ہے کہ اعتبار شکار کی جگہ کا ہے، ہاں امام احمد سے مروی ہے کہ اعتبار شکاری کی جگہ کا ہے(۳)۔

دیکھئے: اصطلاح "حرم"۔

ھ-حرم مدینہ کے مقابلہ میں حل:

٦-فقہاء کا اختلاف ہے کہ مدینہ حل ہے یا مکہ کی طرح حرم ہے اور جو چیزیں مکہ میں حرام ہیں وہ یہاں بھی حرام ہیں؟

جمہور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ(۴) کی رائے ہے کہ مدینہ کا شکار

(۱) فتح الباری ۳/ ٦۱۱۔

(۲) حدیث: "لا ينفر صيدها" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴٦ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۸٦ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۱۷، ۲۲۰، المغنی ۳/ ۲۵۸، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۵۳۔

(۴) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۹۸، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۹، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۵۴۔

حرام ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**ما بين لابتيها حرام**"[۱] (مدینہ کی زمین، دونوں کالے پتھریلے میدانوں کے درمیان حرم ہے)، نیز ارشاد ہے: "**إن إبراهيم حرم مكة، وإني حرمت المدينة ما بين لابتيها لا يقطع عضاهها، ولا يصاد صيدها**"[۲] (ابراہیمؑ نے مکہ کا حرم مقرر کیا اور میں نے مدینہ کا حرم، میں اس کے دونوں کالے پتھر والے میدانوں کے درمیان کو حرم مقرر کرتا ہوں، وہاں کا کوئی کانٹے دار درخت نہ کاٹا جائے اور نہ وہاں کے شکار کو مارا جائے)۔

حضرت علی کی مرفوع حدیث میں ہے: "**المدينة حرم مابين عير إلى ثور**"[۳] (مدینہ، عیر سے ثور تک کے درمیان حرم ہے)۔

مدینہ میں شکار کرنے والے پر جزاء واجب نہیں، توبہ استغفار کرے، ضمان میں قیمت نہیں دینا ہے۔

یہ امام مالک کا مذہب ہے اور قول جدید میں شافعی کا مذہب اور امام احمد سے معتمد روایت ہے، اور امام شافعی کا قدیم قول، ابن المنذر اور امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ اس میں جزاء واجب ہوگی، اور جزاء یہ ہے کہ شکاری اور درخت کاٹنے والے سے اگر کوئی چھین لے تو اس کے لئے مباح ہے[۴]۔ اس کی دلیل حضرت سعدؓ کی یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من أخذ أحدا يصيد فيه فليسلبه**"[۱] (یہاں جس نے کسی کو شکار کرتے ہوئے پکڑ لیا، تو وہ اس سے چھین لے)۔

حنفیہ کے نزدیک مدینہ کے لئے کوئی حرم نہیں ہے، لہذا وہاں شکار کرنا اور درخت کاٹنا حرام نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**يا أبا عمير ما فعل النغير**"[۲] (اے ابو عمیر! نغیر (ایک چڑیا) کیا ہوئی؟)، حنفیہ نے کہا: اگر مدینہ حرم ہوتا تو اس کا شکار جائز نہ ہوتا[۳]۔

جمہور کی رائے کے مطابق حرم مدینہ کی انتہاء اور حل کا آغاز رسول اللہ ﷺ کی مقرر کردہ حدود کے باہر سے ہوتا ہے، اور وہ جبل عیر اور جبل ثور یا کالے پتھر والے دو میدان ہیں، جیسا کہ سابقہ دونوں حدیث میں ہے، دیکھئے: "مدینہ منورہ"۔

و- حل کے مہینے:

۷- اشہر حرام چار ہیں: ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم اور رجب مضر، اس لئے کہ فرمان باری ہے: **إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَ اللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوْا فِيْهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُوْنَكُمْ كَآفَّةً وَاعْلَمُوْا أَنَّ اللّٰهَ مَعَ الْمُتَّقِيْنَ**[۴] (بے شک مہینوں کا شمار اللہ کے نزدیک

(۱) حدیث: "ما بين لابتيها حرام" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۸۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إن إبراهيم حرم مكة وإني حرمت المدينة" کی روایت مسلم (۲/۹۹۲ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے (عضاہ کا معنی ہے: ہر بڑا کانٹے دار درخت)۔

(۳) حدیث: "المدينة حرم مابين عير إلى ثور" کی روایت مسلم (۲/۹۹۵ طبع الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے۔

(۴) کشاف القناع ۲/۴۷۴، دیکھئے: سابقہ حواشی۔

(۱) حدیث: "من أخذ أحدا يصيد فيه فليسلبه" کی روایت ابو داؤد (۲/۵۳۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی اصل صحیح مسلم (۲/۹۹۳ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) حدیث: "يا أبا عمير ما فعل النغير" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۵۲۶ طبع السلفیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۵۶، عمدۃ القاری ۱۰/۲۲۹ (دیکھئے: اختصاص فقرہ نمبر ۶۷)۔

(۴) سورۂ توبہ/۳۶۔

بارہ ہی مہینہ ہیں، کتاب الٰہی میں (اس روز سے) جس روز کہ اس نے آسمان وزمین پیدا کئے، اور ان میں سے چار (مہینہ) حرمت والے ہیں، یہی دین مستقیم ہے۔ سوتم ان (مہینوں) کے باب میں اپنے اوپر ظلم نہ کرو، اور لڑو مشرکوں سے سب سے جیسا کہ وہ لڑتے ہیں تم سب سے، اور جانے رہو کہ اللہ متقیوں کے ساتھ ہے)۔

حضرت ابوبکرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قربانی کے دن منیٰ میں خطبہ دیا، جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: "إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض، السنة اثنا عشر شهرا منها أربعة حرم ثلاث متواليات ذو القعدة، وذوالحجة، والمحرم، ورجب مضر الذي بين جمادى وشعبان"[1] (زمانہ گھوم گھما کر اپنی اصلی حالت پر ویسا ہی ہوگیا جیسا اس دن تھا جب خدا تعالیٰ نے زمین وآسمان کو پیدا کیا تھا، سال، بارہ مہینے کا ہے، ان میں چار مہینے حرام ہیں، تین مہینے تو مسلسل ہیں: ذی قعدہ، ذی الحجہ اور محرم، اور رجب مضر کا مہینہ جو جمادی الاخری اور شعبان کے بیچ میں ہے)۔

لہذا باقی آٹھ مہینوں کو اشہر حل کہا جاتا ہے، دور جاہلیت میں، اشہر حرام میں جنگ حرام، اور اشہر حل میں مباح تھی، یہ ابتداء اسلام میں برقرار رہا، اہل جاہلیت نے اس میں الٹ پھیر کر دیا تھا، یعنی حرام مہینہ کی جگہ دوسرے حلال مہینہ کو رکھ دیا تھا، جس کو اسلام نے اس فرمان باری کے ذریعہ باطل قرار دیا: "إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ، يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا"[2] (مہینوں کا ہٹا دینا کفر میں اور ترقی کرنا ہے اس سے (عام) کفار گمراہ کئے جاتے ہیں، وہ کسی سال حرام مہینہ کو حلال کر لیتے ہیں اور کسی سال اسے حرام سمجھتے ہیں)۔

دیکھئے: اصطلاحات "احرام"، "نسيء" اور "أشہر حرم"۔

ز- احرام کے مقابلہ میں حل:

۸- حل کی شکل یہ ہے کہ انسان کوئی ایسا کام کرے، جس کے سبب احرام سے نکل جائے اور جو چیز حج یا عمرہ کا احرام باندھنے والے کے لئے حرام تھی، اب اس کے لئے حلال ہوجائے۔

دیکھئے: اصطلاح: "تحلل"۔

حلم

دیکھئے: رؤیا۔

---

(۱) حدیث: "إن الزمان قد استدار كهيئته......" کی روایت بخاری (الفتح ۸/۱۰۸، ۳۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۳۰۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ توبہ/۳۷۔

حُلوان

تعریف:

۱- حُلوان (حاء کے ضمہ اور لام کے سکون کے ساتھ) بروزن، غفران کا معنی عطیہ ہے، یہ حلوته احلوه کا اسم ہے، اور اسی معنی میں حلوان الكاهن (کاہن کی اجرت) ہے، حلوان کا معنی یہ بھی ہے کہ آدمی اپنی لڑکی کے مہر میں سے کچھ لے لے، اور حلوان المرأة کا معنی عورت کا مہر ہے (۱)۔

مروی ہے: "أن رسول الله ﷺ نهى عن ثمن الكلب، ومهر البغي وحلوان الكاهن" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے کتے کی قیمت، زنا کے معاوضہ، اور کاہن کی اجرت سے منع فرمایا)۔

شراح حدیث نے کہا ہے کہ حلوان الكاهن (۳) سے مراد وہ اجرت ہے جو اس کو کہانت پر ملتی ہے (۴)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-جعل:

۲-جعل: وہ مال ہے جس کا التزام کسی کام کے عوض میں کیا گیا ہو، اجارہ کے طور پر نہ ہو۔

دونوں میں فرق یہ ہے کہ جعل حلوان سے خاص ہے (۱)۔

ب-حباء:

۳- حباء (حاء کے کسرہ کے ساتھ): حبا يحبو کا مصدر ہے، لغت میں اس کا معنی عطیہ اور بلاعوض عطا کرنا ہے (۲)۔

فقہاء کے یہاں اس سے مقصود آدمی کا اپنی لڑکی کے مہر میں سے کچھ اپنے لئے لینا ہے (۳)۔

عام معنی کے لحاظ سے حلوان اور فقہی مفہوم کے لحاظ سے حباء میں عموم خصوص کی نسبت ہے۔

ج-رشوت:

۴- رشوت راء کے کسرہ کے ساتھ (اس میں ایک لغت ضمہ کی ہے) اور شین کے سکون کے ساتھ: رشا يرشو کا مصدر ہے، جس کا معنی لغت میں عطا کرنا ہے۔

اصطلاح میں: یہ وہ چیز ہے جو ایک شخص دوسرے کو اس لئے دے کہ دوسرا اس کے حق میں فیصلہ کردے، یا دوسرے کو اپنی خواہش کے

---

(۱) المصباح المنیر مادہ: "حلا"۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ نهى عن ثمن الكلب، ومهر......" کی روایت مسلم (۱۱۹۸/۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابومسعود انصاریؓ سے کی ہے۔

(۳) کاہن وہ شخص ہے جو مستقبل میں پیش آنے والے واقعات کی خبر دے اور اسرار کے جاننے کا دعویٰ کرے (النہایہ ۲۱۵/۴ طبع بیروت)۔

(۴) النہایہ لابن الأثیر ۴۳۰/۱، صحیح البخاری ۵۷۳/۱، عون المعبود ۲۹۵/۹۔

---

(۱) المغرب فی ترتیب المعرب ۲۸/۱ طبع حلب، المطلع علی أبواب المقنع ص ۲۶۳ طبع دمشق، المصباح المنیر ۵/۱، الہدایہ والبنایہ ۸۶۸/۷ طبع بیروت، درر الحکام ۲۲۵/۲ طبع دار السعادۃ، الغایۃ القصوی ۶۱۹/۲، ۶۳۱ تحقیق ڈاکٹر علی قرہ داغی طبع مصر، المغنی ۳۲۱/۵ طبع ریاض، المجموع المذہب فی قواعد المذہب ص ۲۱۳ تحقیق ڈاکٹر محمد عبد الغفار الشریف طبع ٹائپ رائٹر۔

(۲) الصحاح ۲۳۱۸/۶، مختار الصحاح ص ۱۲۱ طبع بیروت، المصباح ۱۲۰/۱، تاج العروس ۹۶/۱۰، النہایہ ۳۳۶/۱، مجمع البحار ۵۷۳/۱۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲۸/۲ طبع بیروت، المغنی لابن قدامہ ۶۹۶/۶ طبع ریاض، شرح النووی علی مسلم ۲۳۱/۱۰ طبع بیروت، فتح الباری ۴۲۷/۴۔

مطابق کام کرنے پر آمادہ کرے[1]۔

اجمالی حکم:

۱- اجرت جو کاہن کو دی جاتی ہے حرام ہے، نووی نے بغوی اور قاضی عیاض کے حوالے سے اس کی حرمت پر مسلمانوں کا اجماع نقل کیا ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "نهى النبي ﷺ عن ثمن الكلب ومهر البغي وحلوان الكاهن"[2] (رسول اللہ ﷺ نے کتے کی قیمت، زنا کے معاوضہ اور کاہن کی اجرت سے منع فرمایا ہے)۔

نیز اس لئے کہ یہ حرام کا معاوضہ ہے، نیز یہ ناحق مال کھانا ہے[3]۔

۲- حلوان کا بمعنی حباء، یعنی آدمی کا اپنی لڑکی کے مہر میں سے کچھ اپنے لئے لینا، اس کے حکم کے بارے میں، اور اس شخص کے حکم کے بارے میں جس پر مہر میں حباء کی شرط لگائی جائے جو باپ کو ملے فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے (اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے) کہ شرط لازم اور مہر صحیح ہے[4]۔

امام مالک نے کہا: اگر نکاح کے وقت شرط ہو تو یہ اس کی لڑکی کو ملے گا، اور اگر نکاح کے بعد شرط لگائی گئی ہو تو باپ کو ملے گا، ان حضرات کے اختلاف کا سبب اس سلسلہ میں نکاح کو بیع کے مشابہ قرار دینے میں اختلاف ہے[5]۔

امام شافعی نے فرمایا: مہر فاسد ہے، عورت کو مہر مثل ملے گا۔

۳- حلوان بمعنی مہر کے احکام اصطلاح "مہر" میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

حلول

دیکھئے: "اجل"۔

حلیف

دیکھئے: "حِلف"۔

---

(۱) المصباح ۱/ ۲۲۸ طبع دوحہ، النہایہ ۲/ ۲۲۶۔

(۲) حدیث: "نهى النبي ﷺ عن ثمن الكلب و مهر......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ۱۰/ ۲۳۱۔

(۴) المغنی ۶/ ۶۹۶۔

(۵) بداية المجتهد ۲/ ۲۸ طبع ششم دار المعرفہ، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۶، المغنی ۶/ ۶۹۶، کشاف القناع ۵/ ۱۵۱۔

حُلیّ

تعریف:

۱- لغت میں حُلیّ حَلْی کی جمع ہے، جس کا معنی وہ زیورات ہیں جو معدنیات یا قیمتی پتھروں سے بنائے جائیں۔ حليت المرأة حليا کا معنی ہے: زیور پہنا، اس کا اسم فاعل: حال اور حالية ہے۔

تحلی بالحلی کا معنی ہے: زینت اختیار کرنا[۱]۔

فقہاء کے یہاں اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

زینت:

۲- زینت ایک ایسا اسم ہے جس میں تمام اسباب زینت داخل ہیں۔

زینت، حلی سے عام ہے، اس لئے کہ زینت زیورات کے بغیر بھی ہوتی ہے۔

حلی سے متعلق احکام:

اول: سونے کا زیور:

الف- مردوں کے لئے سونے کا زیور:

۳- مرد کیلئے ہر طرح کے سونے کا زیور استعمال کرنا حرام ہے[۲]، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد عام ہے: "أحل الذهب والحرير لإناث أمتي وحرم على ذكورها"[۱] (میری امت کی عورتوں کے لئے سونا اور ریشم حلال ہیں اور مردوں کے لئے حرام)۔

اس حرمت سے دو حالات مستثنیٰ ہیں:

پہلی حالت: بوقت ضرورت اس کا استعمال۔

جمہور کی رائے ہے کہ بوقت ضرورت سونے کی ناک یا دانت لگوانا جائز ہے۔

اس کی دلیل عرفجہ بن اسعد کی حدیث ہے جن کی ناک جنگ "کلاب" میں کٹ گئی تھی تو انہوں نے چاندی کی ناک لگوائی، اس میں بدبو پیدا ہوگئی تو حضور علیہ السلام کے حکم سے انہوں نے سونے کی ناک لگوائی[۲]۔

امام ابوحنیفہ کی رائے اور امام ابویوسف کا ایک قول ہے کہ سونے کا دانت لگوانا یا سونے کے تار سے دانت کو باندھنا مردوں کے لئے ناجائز ہے، چاندی سے باندھنا ناجائز نہیں، اس لئے کہ حدیث ناک کے بارے میں مروی ہے، ناک کے علاوہ کے لئے نہیں، نیز اس لئے کہ چاندی کی وجہ سے بدبو پیدا ہونے کی مجبوری ہے[۳]۔

دوسری حالت: جنگ کے ہتھیار کو سونے سے مزین کرنا:

شافعیہ وحنفیہ کی رائے ہے کہ جنگ کے ہتھیار کو سونے سے

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ "حلا"، القاموس مادہ "حلی"، الکلیات للکفوی ۱۸۶/۲۔

(۲) البنایہ ۲۲۸/۹، ۲۳۶، جواہر الإکلیل ۱۰/۱، المجموع ۳۸/۶، کشاف القناع ۲۳۸/۲۔

(۱) حدیث: "أحل الذهب والحرير لإناث أمتي وحرم......" کی روایت نسائی (۱۶۱/۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابوموسیٰؓ سے کی ہے، ابن المدینی نے اس کو حسن کہا ہے جیسا کہ تلخیص الحبیر لابن حجر (۵۳/۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) حدیث: "عرفجة بن أسعد......" کی روایت ابوداؤد (۴۳۴/۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۲۴۰/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲۳۱/۵۔

مزین کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ دراصل مردوں کے لئے سونے کا زیور حرام ہے، الا یہ کہ کسی چیز کے بارے میں خاص دلیل آ جائے، اور جواز کی کوئی دلیل نہیں، نیز اس لئے کہ اس میں زیادہ اسراف اور تکبر ہے۔

مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ تلوار کو سونے سے مزین کرنا جائز ہے، خواہ وہ سونا تلوار سے متصل ہو مثلاً قبیعہ (۱) اور دستہ یا اس سے الگ ہو جیسے میان، حنابلہ نے صرف قبیعہ کو جائز کہا ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کے پاس ایک تلوار تھی جس میں سونے کے تار تھے، حضرت عثمان بن حنیف کی تلوار میں سونے کی کیل تھی، اور حضور ﷺ کی تلوار کا قبیعہ چاندی کا تھا (۲)۔

ب- مردوں کے لئے چاندی کا زیور:

۵- اس پر فی الجملہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرد کے لئے چاندی کی انگوٹھی پہننا جائز ہے، چاندی کا دانت یا ناک لگوانا اور جنگ کے ہتھیار کو چاندی سے آراستہ کرنا جائز ہے (۳)۔

اس سلسلہ میں مذاہب میں تفصیل ہے جس کو موسوعہ جلد ۱۱ اصطلاح "تختم" میں دیکھا جائے۔

مالکیہ نے انگوٹھی میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ دو شرعی درہم سے زیادہ نہ ہو۔

شافعیہ وحنابلہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ فضول خرچی کی حد کو

(۱) قبیعہ: تلوار کے دستہ پر چاندی یا لوہے کی گرہ ہے (القاموس، المعجم الوسیط)۔

(۲) حدیث: "كانت قبيعة سيف رسول الله ﷺ من فضة" کی روایت ترمذی (۲۰۱/۴ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

(۳) البنایہ ۲۲۸/۹، حاشیہ ابن عابدین ۲۲۹/۵، الشرح الصغیر ۶۱/۱، حاشیة الدسوقی ۶۳/۱، المجموع ۳۸/۶، تحفۃ المحتاج ۲۷۶/۳، کشاف القناع ۲۳۸/۲، الإنصاف ۱۴۴/۳، ۱۴۵۔

نہ پہنچے، لہذا اس جیسے لوگوں کے معمول سے زیادہ کی نہ ہو۔

انگوٹھی اور ہتھیار کو آراستہ کرنے کے علاوہ مردوں کے لئے چاندی کا زیور استعمال کرنے کے بارے میں حنابلہ کے تین اقوال ہیں: اول: حرام ہے، دوم: مکروہ ہے، سوم: صاحب "الفروع" کا قول ہے کہ چاندی کے استعمال کی حرمت کے بارے میں امام احمد کی صراحت مجھے معلوم نہیں، ہمارے شیخ (یعنی ابن تیمیہ) کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مردوں کے لئے اس کا استعمال مباح ہے، الا یہ کہ شرعاً اس کی حرمت معلوم ہو یعنی جس میں مشابہت یا فضول خرچی یا صلیب وغیرہ کی شکل ہو۔

اس سلسلہ میں ان کی دلیل چاندی کی انگوٹھی پر قیاس کرنا ہے، اس لئے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو انگوٹھی کے معنی میں ہو یا جو اس سے بہتر ہو، وہ مباح ہے، حرمت کے لئے دلیل کی ضرورت ہے، اور اصل اس کا نہ ہونا ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ مردوں کے لئے چاندی کے زیور حرام ہیں، البتہ انگوٹھی، تلوار اور قرآن کریم کو مزین کرنا اس سے مستثنی ہے (۱)، اس مسئلہ میں ہمیں حنفیہ کی صراحت نہیں ملی۔

حنفیہ کا مذہب اور حنابلہ کے یہاں راجح قول یہ ہے کہ مردوں کے لئے چاندی کی انگوٹھی میں معمولی سونا مباح ہے، بشرطیکہ سونا چاندی سے کم اور چاندی کے تابع ہو، مثلاً نگ کو بٹھانے کے لئے کیل ہو۔

مالکیہ کے یہاں معتمد یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے (۲)۔

چاندی کی انگوٹھی کے علاوہ مردوں کے لئے دوسرے زیورات مثلاً بازوبند، کنگن، گلے کا ہار، اور تاج کے بارے میں شافعیہ کے یہاں دو

(۱) الإنصاف ۱۴۹/۳، الشرح الصغیر ۵۹/۱، ۶۰۔

(۲) ابن عابدین ۲۲۹/۵، البنایہ ۲۲۸/۲، حاشیة الدسوقی ۶۳/۱، کشاف القناع ۲۳۸/۲، الإنصاف ۱۴۴/۳، ۱۴۵۔

اقوال ہیں: اول: حرام ہے، دوم: جائز ہے، بشرطیکہ عورتوں سے مشابہت نہ ہو، اس لئے کہ چاندی کے بارے میں صرف برتنوں کی حرمت ثابت ہے۔ اور زیورات کی حرمت اس لحاظ سے ہے کہ اس میں عورتوں سے مشابہت پیدا ہو۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ چاندی کی ناک یا دانت لگوانا جائز ہے۔

شافعیہ و حنابلہ کی رائے ہے کہ جنگ کے ہتھیار کو چاندی سے آراستہ کرنا جائز ہے، لیکن جانور کی زین، لگام، اور منہ کو آراستہ کرنا حرام ہے، اس لئے کہ یہ جانور کی زینت ہے، مرد کی نہیں، ان کی دلیل سابقہ حدیث ہے، حنفیہ و مالکیہ نے صرف تلوار کے آراستہ کرنے کو جائز کہا ہے (۱)۔

عورتوں کے لئے سونے چاندی کا زیور:

۶ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت سونے چاندی کے ہر قسم کے زیورات استعمال کرسکتی ہے مثلاً طوق، ہار، انگوٹھی، کنگن، پازیب، تعویذ، بازو بند، گردن کا ہار، گلوبند (ایک قسم کا زیور)، گردن میں استعمال ہونے والا ہر زیور، وہ تمام زیورات جن کے پہننے کا عورتوں میں معمول ہو، اور وہ فضول خرچی یا مردوں سے مشابہت کی حد تک نہ پہنچیں (۲)، عورت کے لئے سونے چاندی کی جوتیاں پہننے کے بارے میں شافعیہ کے یہاں دو اقوال ہیں: اول یہ کہ حرام ہے اور یہی حنابلہ کا بھی مذہب ہے اس لئے کہ اس میں کھلی ہوئی فضول خرچی ہے، اصح قول یہ ہے کہ مباح ہے جیسے پہننے کی دوسری چیزیں ہیں (۳)۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ عورت کے لئے اپنے جنگی ہتھیار کو سونے چاندی سے آراستہ کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں مردوں کے ساتھ مشابہت ہے، صحیح حدیث میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: **"لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال"** (۱) (رسول اللہ ﷺ نے ان مردوں پر لعنت کی ہے جو عورتوں کی مشابہت اختیار کریں، اسی طرح ان عورتوں پر جو مردوں کی مشابہت اختیار کریں)۔

شافعیہ میں سے شاشی اور رافعی نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے کہا: یہ تزئین جائز ہے، اس لئے کہ غیر مزین جنگ کے ہتھیار کو پہننا اور استعمال کرنا جائز ہے، تو تزئین کے ساتھ بھی جائز ہوگا، کیونکہ مردوں کے مقابلہ میں عورتوں کے لئے تزئین بدرجہ اولی جائز ہے (۲)۔

اس مسئلہ میں ہمیں حنفیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

اس چیز کا حکم جس پر سونے چاندی کا پانی چڑھایا گیا ہو:

۷ - حنفیہ اور مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ جس زیور کا استعمال کرنا مرد کے لئے جائز ہے، اس پر سونے یا چاندی کا پانی چڑھانے کے بعد بھی اس کا استعمال کرنا اس کے لئے جائز ہوگا جیسے انگوٹھی، بشرطیکہ پگھلانے اور آگ پر رکھنے سے اس میں کچھ بھی سونا چاندی نہ نکلے، اس لئے کہ اس حالت میں سونا چاندی ختم ہو چکا ہوتا ہے، لہذا وہ نہ ہونے کے درجہ میں ہوجائے گا، اور یہ پانی چڑھائے ہوئے زیور کے تابع ہوگا۔

حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول یہ ہے

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۶۲، ۶۳، المجموع ۶/ ۳۹، ۴۰، کشاف القناع ۲/ ۲۳۹، المغنی ۳/ ۱۴، ۱۵، حواشی تحفۃ المحتاج ۳/ ۲۷۸۔

(۳) تحفۃ المحتاج ۳/ ۲۷۸، کشاف القناع ۲/ ۲۳۹، المغنی ۳/ ۱۴، ۱۵۔

(۱) حدیث: **"لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء"** کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۳۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) سابقہ مراجع۔

کہ سونے یا چاندی کا پانی چڑھائے ہوئے برتنوں کا استعمال کرنا ناجائز ہے، اوران کا پانی چڑھانا حرام ہے، حنابلہ کے نزدیک برتنوں کے علاوہ دوسری چیزوں پر سونے یا چاندی کا پانی اس طرح چڑھانا جائز ہے کہ رنگ بدل جائے، اور آگ پر رکھنے سے سونا یا چاندی بالکل نہ نکلے(۱)۔

سونے چاندی کے علاوہ کے زیورات:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت انواع و اقسام کے عمدہ جواہرات کے زیور استعمال کرسکتی ہے مثلاً یاقوت، سرخ مہرے، اور موتی۔

اسی طرح ائمہ ثلاثہ کی رائے ہے کہ مردوں کے لئے اس کا استعمال جائز ہے۔

شافعیہ اور بعض حنابلہ نے اس کو ادباً مکروہ کہا ہے، اس لئے کہ یہ عورتوں کی ہیئت ہے، یا اس میں فضول خرچی کہا ہے۔

مرد کے لئے قیمتی پتھروں کے زیورات استعمال کرنے کے حکم میں حنفیہ کے یہاں اختلاف ہے۔

حنفیہ میں سے شمس الائمہ اور قاضی خان کے یہاں سرخ مہرے پر قیاس کرکے مختار حلال ہونا ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مردعورت دونوں کے لئے لوہے، پیتل، شبہ (ایک قسم کا تانبا) اور رانگے کی انگوٹھی مکروہ ہے(۲)، حضرت بریدہؓ کی حدیث میں اس کی ممانعت آئی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک شخص خدمت نبوی میں شبہ کی انگوٹھی پہنے ہوئے آیا، آپ ﷺ نے فرمایا: "**مالي أجد منك ريح الأصنام؟**" (کیا بات ہے میں تم میں بتوں کی بو پاتا ہوں؟) اس نے اس کو اتار کر پھینک دیا، دوبارہ آیا تو لوہے کی انگوٹھی پہنے ہوئے تھا، آپ ﷺ نے فرمایا: "**مالي أرى عليك حلية أهل النار**" (کیا بات ہے میں تمہارے اوپر دوزخیوں کا زیور دیکھتا ہوں؟) اس نے اس کو بھی پھینک دیا اور عرض کیا اے اللہ کے رسول! تو میں کس چیز کی انگوٹھی بناؤں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "**اتخذه من ورق ولا تتمه مثقالا**" (چاندی کی بناؤ اور اس کو ایک مثقال سے کم رکھو)(۱)۔

نووی نے "المجموع" میں مکروہ نہ ہونے کو مختار کہا ہے۔ اور دلیل یہ دی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے آپ کو ہبہ کرنے والی عورت سے نکاح کا پیغام دینے والے سے فرمایا تھا: "**اذهب فالتمس ولو خاتما من حديد**"(۲) (جاؤ اور ڈھونڈ لاؤ اگرچہ لوہے کی ایک انگوٹھی ہی ہو)۔ اگر مکروہ ہوتی تو آپ ﷺ اس کی اجازت نہ دیتے، نیز ان کی دلیل حضرت معیقیبؓ کی حدیث ہے، وہ آپ ﷺ کی انگوٹھی کے نگراں تھے، انہوں نے کہا: **كان خاتم النبي ﷺ من حديد ملوي عليه فضة**"(۳) (حضور ﷺ

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۴، ۳۳۵، الشرح الصغیر ۱/ ۶۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۹۱، تحفۃ المحتاج ۳/ ۲۷۸، فتح العزیز ۱/ ۹۴، کشاف القناع ۲/ ۲۳۸، ۲۸۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۹، ۲۶۹، البنایہ ۹/ ۲۳۱، کشاف القناع ۲/ ۲۳۷، ۲۳۸، المجموع ۴/ ۴۶۵، ۴۶۶، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۶۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۳، مواہب الجلیل ۱/ ۱۲۹، الشرح الصغیر ۱/ ۶۲۔

---

(۱) حدیث بریدہ: "مالي أجد منك ريح الأصنام" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۲۸، ۴۲۹ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۲۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، نووی نے المجموع (۴/ ۴۶۵ طبع المنیریہ) میں اس کو ضعیف کہا ہے۔

(۲) حدیث: "اذهب فالتمس ولو خاتما من حديد" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۷۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۴۱ طبع الحلبی) نے حضرت سہل بن سعد ساعدیؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) حدیث معیقیب: "كان خاتم النبي ﷺ......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۲۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، نووی نے المجموع (۴/ ۴۶۵ طبع المنیریہ) میں اس کو جید کہا ہے۔

کی انگوٹھی لوہے کی تھی، اس پر چاندی کی گرہ تھی)۔

پھر نووی نے کہا: مختار یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے، یہ دونوں حدیثیں اس کی دلیل ہیں(۱)۔

زیورات کی زکاۃ:

۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حرام طور پر استعمال ہونے والے زیورات میں زکاۃ واجب ہے، مثلاً مرد اپنے استعمال کے لئے سونے کے زیورات بنوائے، اس لئے کہ اس کو اپنی اصل سے غیر مباح فعل کے ذریعہ ہٹا دیا گیا ہے، لہذا اس کے فعل کا حکم ساقط ہوگا، یہ غیر مباح فعل ناجائز طور پر ڈھالنا ہے، اور وہ اپنے اصل حکم پر باقی رہے گا، یعنی اس میں زکاۃ واجب ہوگی۔

اسی طرح بالاتفاق ان زیورات میں بھی زکاۃ واجب ہے جن کو ذخیرہ کے طور پر رکھا جائے، رکھنے والے کا مقصد حرام یا مکروہ یا مباح طور پر استعمال کرنا نہ ہو، اس لئے کہ وہ افزائش کے لئے رکھنے والا ہے، تو یہ ایسا ہوگیا گویا ڈھلا ہوا نہ ہو اور یہ افزائش کرنے سے مباح طور پر ڈھالنے اور استعمال کی نیت کے بغیر نہیں نکل سکتا۔

مباح استعمال والے زیورات مثلاً عورت کے لئے سونے کے زیورات اور مرد کے لئے چاندی کی انگوٹھی کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے:

مالکیہ، حنابلہ کا مذہب اور امام شافعی کا قول قدیم اور ایک جدید قول اور یہی مذہب میں مفتی بہ ہے، یہ ہے کہ مباح استعمال والے زیورات میں زکاۃ واجب نہیں۔

یہ قول: ابن عمرؓ، جابرؓ، عائشہؓ، ابن عباسؓ، انس بن مالکؓ، اسماء رضی اللہ عنہم اور قاسم، شعبی، قتادہ، محمد بن علی، عمرہ، ابو عبید، اسحاق اور ابوثور سے منقول ہے(۱)۔

ان کی دلیل حضرت عائشہؓ، ابن عمرؓ، اسماء اور جابرؓ سے مروی آثار ہیں، حضرت عائشہؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے اپنی چند بھتیجیوں کو پرورش میں لے رکھا تھا، ان کے پاس زیورات تھے اور وہ ان کی زکاۃ نہیں نکالتی تھیں۔

حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ اپنی لڑکیوں اور باندیوں کو سونے کے زیورات پہناتے تھے، لیکن ان کی زکاۃ نہیں نکالتے تھے۔

اسماء بنت ابی بکرؓ کے بارے میں ہے کہ وہ اپنے کپڑوں پر سونے کا کام بناتی تھیں، لیکن ان کی زکاۃ نہیں نکالتی تھیں جو تقریباً پچاس ہزار کے تھے۔

مروی ہے کہ ایک شخص نے حضرت جابرؓ سے زیورات کے بارے میں دریافت کیا کہ اس میں زکاۃ ہے؟ تو حضرت جابرؓ نے فرمایا: نہیں، اس نے پوچھا: ہزار دینار کے بقدر ہوں تو بھی؟ حضرت جابرؓ نے فرمایا: اگرچہ زیادہ ہو۔

حضرت عائشہ کا اثر حضور علیہ السلام سے ان کی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہے، لہذا اس کو اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ جب تک ان کو اس کے منسوخ ہونے کا علم نہ رہا ہو وہ اس کی مخالفت نہیں کریں گی، کیونکہ وہ حضور علیہ السلام کی زوجہ تھیں اور سب سے زیادہ آپ سے واقف تھیں، اسی طرح حضرت ابن عمرؓ ہیں کہ ان کی ہمشیرہ حضرت حفصہ ازواج مطہرات میں سے ہیں، ان کے زیورات کا حکم حضرت ابن عمر کے لئے کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں، اور زیورات کا حکم خود حضرت حفصہ پر مخفی نہ ہوگا، نیز ان حضرات کی دلیل مباح زیورات کو بدن کے

(۱) المجموع ۶/۴۶۶۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۱۷، البحر الرائق ۱/۲۴۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۰، البنایہ ۳/۱۰۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۶۰، الشرح الصغیر ۱/۶۲۴، الباجی علی الموطأ ۲/۱۰۷، المجموع ۶/۳۵، ۳۶، کشاف القناع ۲/۲۳۵، المغنی ۳/۱۳۔

کپڑوں، سازوسامان اور کھیتی کے بیل گائے پر قیاس کرنا ہے کہ یہ سب مباح استعمال کے لئے رکھے جاتے ہیں، لہذا ان میں زکاۃ کا وجوب ساقط ہوگا۔

حنفیہ کا مذہب اور امام شافعی کا ایک دوسرا جدید قول یہ ہے کہ مباح الاستعمال زیورات میں زکاۃ واجب ہے، یہی حضرت عمر بن الخطابؓ، ابن عمرؓ، ابن عباسؓ، عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ، ابوموسی اشعری، سعید بن جبیر، عطاء، طاؤس، ابن مہران، مجاہد، جابر بن زید، عمر بن عبدالعزیز، زہری اور ابن حبیب سے مروی ہے۔

ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی یہ حدیث ہے: "**أن امرأة أتت النبيﷺ ومعها ابنة لها وفي يد ابنتها مسكتان غليظتان من ذهب فقال لها: أتعطين زكاة هذا؟قالت: لا قال: أيسرک أن يسورک الله بهما سوارين من نار؟ قال: فخلعتهما فألقتهما إلى النبيﷺ، وقالت : هما لله ورسوله**"[1] (ایک خاتون خدمت نبویﷺ میں حاضر ہوئی، اس کے ساتھ اس کی ایک بیٹی تھی، بیٹی کے ہاتھ میں سونے کے دو دبیز کنگن تھے، آپﷺ نے فرمایا: اس کی زکاۃ دیتی ہو؟ اس نے کہا: نہیں، آپﷺ نے فرمایا: کیا تمہیں یہ پسند ہے کہ اللہ تعالیٰ تم کو ان دونوں کے بدلہ آگ کے کنگن پہنائے؟ راوی کہتے ہیں: اس نے دونوں اتار کر حضورﷺ کی طرف ڈال دیئے اور کہا: یہ دونوں اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہیں)۔ اسی طرح ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث ہے: "**دخل علي رسول اللهﷺ، فرأى في يدي فتخات من ورق، فقال: ماهذا ياعائشة، فقلت: صنعتهن أتزين لک يا رسول الله . قال:أتؤتين زكاتهن؟ قلت:لا، أو ماشاء الله، قال: هذا حسبک من النار**"[1] (رسول اللہﷺ میرے پاس تشریف لائے، آپ نے میرے ہاتھوں میں چاندی کے چھلے دیکھے، آپﷺ نے فرمایا: عائشہ! یہ کیا ہیں؟ میں نے عرض کیا: آپ کی خاطر زینت کے لئے میں نے ان کو بنوایا ہے، آپﷺ نے فرمایا: ان کی زکاۃ دیتی ہو؟ میں نے عرض کیا: نہیں یا میں نے وہ کہا جو اللہ نے چاہا، آپﷺ نے فرمایا: جہنم کے لئے تمہیں یہ کافی ہیں)۔

زیورات بڑھنے والے مال ہیں، اور ان کے بڑھنے کی دلیل تخلیقی طور پر ان کا تجارت کے لئے ہونا ہے۔

زیورات کے ٹوٹنے کا حکم:

۱۰- زیورات میں زکاۃ واجب نہ ہونے کے قائل فقہاء نے زیورات کے ٹوٹنے پر اس میں تفصیل کی ہے، ٹوٹنے کے بعد اس کے چند حالات ہیں:

اول: ٹوٹنے کے بعد بھی استعمال اور پہننے کے قابل ہو، ایسی صورت میں ٹوٹنے کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اور ان میں زکاۃ بھی نہیں ہوگی۔

یہی شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، حنابلہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ اس نے پہننا چھوڑ دینے کی نیت نہ کی ہو۔

دوم: ٹوٹنا استعمال سے مانع ہو، اور اس کو ڈھالنے اور بنانے کی ضرورت ہو۔

---

(۱) حدیث حضرت عبداللہ بن عمرو: "ان امرأة أتت النبيﷺ......" کی روایت ابوداؤد (۲/۲۱۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن القطان نے اس کو صحیح کہا ہے، جیسا کہ نصب الرایہ (۲/۳۷۰ طبع مجلس علمی ہند) میں ہے۔

(۱) حدیث عائشہ: "دخل عليّ رسول اللهﷺ......" کی روایت ابوداؤد (۲/۲۱۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/۳۸۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

اس صورت میں اس میں زکاۃ واجب ہوگی، اور سال کا آغاز ٹوٹنے کے وقت سے ہوگا، یہ مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے۔

سوم: ٹوٹنا استعمال سے مانع ہو، لیکن ڈھالنے اور بنانے کی ضرورت نہ ہو، بلکہ جوڑ دینے کے ذریعہ قابل اصلاح ہو، اس کے چند حالات ہیں:

الف۔ اگر اس کو ڈلا یا درہم بنانے کا ارادہ ہو یا ذخیرہ کرنے کا ارادہ ہو تو اس میں زکاۃ واجب ہے، اور ٹوٹنے کے دن سے سال کا آغاز ہوگا، یہ مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے۔

ب۔ اس کو ٹھیک کرنے کا ارادہ ہو تو اس میں زکاۃ نہیں ہوگی، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔

ج۔ اگر کوئی ارادہ نہ ہو تو شافعیہ کے یہاں اس کی زکاۃ واجب ہے، مالکیہ کے یہاں واجب نہیں ہوگی، حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ اگر ٹوٹنا بالکل استعمال سے مانع ہو تو زیورات میں زکاۃ نہیں ہوگی (۱)۔

زیورات کرایہ پر دینا:

۱۱ - شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ زیورات کو اسی کی جنس یا کسی اور جنس سے کرایہ کے عوض اجارہ پر دینا جائز ہے۔

اس لئے کہ یہ ایسی چیز ہے جس سے اصل کے باقی رہتے ہوئے مباح اور مقصود منفعت حاصل کی جاتی ہے، لہذا اراضی کی طرح اس کو بھی کرایہ پر دینا جائز ہوگا۔

مالکیہ نے زیورات کے اجارہ کو مکروہ کہا ہے، اس لئے کہ یہ لوگوں کی شان کے خلاف ہے، بہتر یہ ہے کہ اس کو عاریتاً دیا جائے، کیونکہ یہ حسن سلوک ہے (۱)۔

اس مسئلہ میں ہمیں حنفیہ کی رائے نہیں ملی۔

زیورات وقف کرنا:

۱۲ - شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ زیورات وقف کرنا جائز ہے، اس لئے کہ نافع کی روایت میں ہے کہ حضرت حفصہ نے بیس ہزار کے زیورات خرید کر خطاب کے گھرانے کی عورتوں کے لئے وقف کر دیا تھا، اور ان کی زکاۃ نہیں نکالتی تھیں۔

مالکیہ کا ظاہر مذہب ہے کہ یہ جائز ہے، اس بناء پر کہ ان کے نزدیک مطلقاً مملوک کا وقف جائز ہے، خواہ اراضی ہو یا ذوات القیم یا ذوات الامثال یا جانور ہو۔

حنفیہ کے نزدیک زیورات کو وقف کرنا اس بنیاد پر ناجائز ہے کہ اصل ان کے نزدیک غیر اراضی کے وقف کا ناجائز ہونا ہے، اس لئے کہ شرعی وقف کا حکم تابید (ہمیشہ رہنا) ہے، اور اراضی کے علاوہ کوئی چیز ہمیشہ نہیں رہتی (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''وقف''۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۶۰، المجموع ۶/ ۳۶، المغنی ۳/ ۱۳، کشاف القناع ۲/ ۲۳۵۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۶۸، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۸۸، الشرح الصغیر ۴/ ۳۳۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۱۵، مطالب أولی النہی ۴/ ۲۷۷، الخرشی ۷/ ۸۰، فتح القدیر ۵/ ۴۳۱۔

حمی

تعریف:

۱- لغت میں حمی کا معنی ہے سبز گھاس کی وہ جگہ جس کی حفاظت کی جائے اور لوگوں کو جانور چرانے کی اس میں اجازت نہ ہو، اور ہر وہ چیز جس کی حفاظت کی جائے، اور حمی اللہ سے اللہ کی حرام کردہ چیزیں مراد ہیں، حمی: مصدر ہے، اس سے مراد اسم مفعول ہے، اس کا تثنیہ ''حمیان'' آتا ہے، اور ''حموان'' بھی سنا گیا ہے۔

کہا جاتا ہے: ''حمیت المکان من الناس حمی، حمیا بہ وزن رمیاً، حمیۃ (کسرہ کے ساتھ) اور حمایۃ''، یعنی میں نے اس جگہ کو لوگوں سے محفوظ کر دیا کہ اس کے قریب نہ جائیں، اور اس میں داخل نہ ہو سکیں (۱)۔

اصطلاح میں یہ وہ غیر آباد جگہ ہے جس کو امام مخصوص مویشیوں کے لئے محفوظ کر دے (۲)۔

امام شافعی نے کہا: حمی کی اصل یہ ہے کہ اگر عربوں میں کوئی معزز آدمی چراگاہ کے لئے کوئی سرسبز علاقہ تلاش کر لیتا، تو وہاں کسی پہاڑ پر یا پہاڑ نہ ہو تو کسی بلند جگہ پر ایک کتے کو پہنچا دیتا، پھر اس کو بھونکنے پر آمادہ کرتا، کچھ لوگ کھڑے ہو کر سنتے کہ اس کی آواز کہاں تک جاتی ہے، جہاں تک اس کی آواز پہنچتی، چاروں طرف سے اس کو محفوظ علاقہ قرار دے دیتا، اس سے ہٹ کر وہ عام لوگوں کے ساتھ اپنے جانور چراتا، لیکن دوسرے لوگ اس ممنوعہ علاقہ میں آکر اس کے ساتھ اپنے جانور نہیں چرا پاتے تھے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-احیاء موات:

۲- احیاء موات: ایسی زمین کو آباد کرنا ہے جس پر کسی کی ملکیت نہ رہی ہو، اور اس میں آباد کرنے کا کوئی اثر موجود نہ ہو (۲) حمی اور احیاء موات میں تعلق یہ ہے کہ دونوں میں کسی خاص مصلحت کی خاطر زمین کو مخصوص کرنا ہے، البتہ حمی میں زمین کو عوامی مصلحت کے لئے خاص کرنا ہوتا ہے، جب کہ احیاء موات میں کسی معین شخص کے لئے خاص ہوتی ہے اور وہ زمین کو آباد کرنے والا ہے۔

ب-اِقطاع:

۳-لغت میں اقطاع کا معنی مالک بنانا ہے۔

اصطلاح میں یہ وہ اراضی ہیں جنہیں یا ان کی منفعت امام کسی کو فائدہ اٹھانے کے لئے دے دے، یہ تملیک ہے، جب کہ حمی میں تملیک نہیں، نیز حمی عوامی مصلحت کے لئے ہوتا ہے، اس کے برخلاف اِقطاع بسا اوقات نجی مصلحت کے لئے ہوتا ہے (۳)۔

ج-اِرفاق:

۴-اِرفاق کا معنی: منفعت عطا کرنا اور کسی جگہ کو مرفق (عام لوگوں کی خدمت کی جگہ) بنانا ہے، جیسے بازاروں کی نشست گاہیں، سڑکوں کے کنارے کی زمین، شہروں کے اردگرد کی وسیع اراضی، سفر کی

---

(۱) المغرب، تاج العروس، لسان العرب، المصباح، المعجم الوسیط۔

(۲) وفاء الوفا ۳/ ۱۰۸۲، عمدۃ القاری ۱۲/ ۲۱۳، مطالب أولی النہی ۲/ ۳۸۸۔

(۱) وفاء الوفاء ۳/ ۱۰۸۷، عمدۃ القاری ۱۲/ ۲۱۳۔

(۲) المغنی ۵/ ۵۶۳، الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح ''إحیاء الموات''۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح ''إقطاع''۔

منزلیں (آرام گاہیں)۔

اِرفاق ہر ایسی چیز میں ہوتا ہے جس میں عمومی فائدہ ہو جب کہ حمی صرف چراگاہوں میں ہوتا ہے (۱)۔

د-اِرصاد:

۵-لغت میں اِرصاد کا معنی تخصیص کرنا، تیار کرنا اور مہیا کرنا ہے۔

اصطلاح میں یہ امام کا بیت المال کی بعض اراضی کی آمدنی کسی مصرف کے لئے خاص کرنا ہے۔

اِرصاد اور حمی میں فرق یہ ہے کہ اِرصاد آمدنی کو خاص کرنا ہے، جب کہ حمی کسی عام مصلحت کے لئے عین شئی کو خاص کرنا ہے (۲)۔

شرعی حکم:

۶-حمی میں اصل ممنوع ہونا ہے، اس لئے کہ اس میں لوگوں کے لئے تنگی پیدا کرنا، اور ان کو ایسی چیز سے فائدہ اٹھانے سے روکنا ہے جس میں ان کا مشترک حق ہے (۳)، اس کی دلیل صعب بن جثامہ کی روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "**لا حمى إلا لله ولرسوله**" (۴) (حمی صرف اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہے)۔

رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "**المسلمون شركاء في ثلاث: الماء والنار والكلأ**" (۵) (تمام مسلمان تین چیزوں میں شریک ہیں: پانی، آگ اور گھاس)۔

جمہور فقہاء نے امام کے لئے مباح قرار دیا ہے کہ وہ مجاہدین کے گھوڑوں، جزیہ کے جانوروں، صدقہ کے اونٹوں اور کمزور مویشیوں کے لئے محفوظ چراگاہ مقرر کردے، اس میں کچھ معین شرائط ہیں (۱)، اس کی دلیل یہ ہے کہ "**أن رسول الله ﷺ حمى النقيع** (۲) **لخيل المسلمين**" (رسول اللہ ﷺ نے مقام نقیع کو مسلمانوں کے گھوڑوں کے لئے حمی بنایا)۔

حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: "**حمى النبي ﷺ الربذة** (۳) **لإبل الصدقة**" (۴) (رسول اللہ ﷺ نے ربذہ کو صدقہ کے اونٹوں کے لئے حمی قرار دیا تھا)۔

حضور ﷺ کے بعد حضرت عمرؓ نے شرف کو حمی قرار دیا اور ایک قول یہ ہے کہ (۵) اور ربذہ کو حمی قرار دیا۔

حضرت عمرؓ کے حمی کی حدیث بخاری نے اپنی صحیح میں حضرت زید

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح "اِرفاق"۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح "اِرصاد"۔

(۳) المغنی ۵/ ۵۸۰، عمدۃ القاری ۱۲/ ۲۱۳۔

(۴) حدیث "لا حمى إلا لله ولرسوله" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۴۴ طبع السلفیہ) نے حضرت صعب بن جثامہ سے کی ہے۔

(۵) حدیث: "المسلمون شركاء في ثلاث: الماء والنار والكلأ" کی روایت ابو داؤد (۳/ ۷۵۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے مہاجرین میں سے

= ایک شخص سے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۱) نقیع کا حمی مدینہ سے بیس فرسخ پر ہے، یہ وادی عقیق کے شروع کا حصہ ہے اور وہاں کا سبز ترین مقام ہے، یہ برید کے اعتبار سے ایک میل ہے، وہاں بکثرت درخت ہیں (وفاء الوفاء ۳/ ۱۰۸۳)۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ حمى النقيع لخيل المسلمين" کی روایت بیہقی (۶/ ۱۴۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۵/ ۴۵ طبع السلفیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) ربذہ: نجد میں مضافات مدینہ کا ایک گاؤں ہے جو مدینہ سے تین دن کی دوری پر ہے (وفاء الوفا ۳/ ۱۰۹۱)۔

(۴) حدیث ابن عمر: "حمى النبي ﷺ الربذة لإبل الصدقة" کی روایت ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۱۵۸ طبع القدسی) میں کی ہے اور کہا ہے کہ اس کی روایت طبرانی نے الکبیر میں کی ہے اور اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۵) شرف: نجد کا درمیانی علاقہ ہے، بنو آکل المرار کے گھر یہیں تھے، یہاں "ضریہ" نام کا سرکاری حمی ہے، شرف کے اول حصہ میں ربذہ ہے، اور اس سے متصل "شریف" ہے، دونوں کے درمیان "سریر" ہے، اس کے مشرقی حصہ کو "شریف" اور مغربی حصہ کو "شرف" کہتے ہیں (وفاء الوفا ۳/ ۱۰۹۰)۔

بن اسلم سے روایت کی ہے، انہوں نے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے اپنے ایک غلام کو جسے ''ہنیا'' کہتے تھے، سرکاری حمی پر مقرر کیا، اور اس سے فرمایا: ہنیا! مسلمانوں سے اپنے ہاتھ روکے رہنا (ظلم نہ کرنا) مسلمانوں (ایک روایت میں ہے: مظلوم) کی بددعاء سے بچتے رہنا، کیونکہ مظلوم کی دعاء قبول ہوجاتی ہے۔ اس میں اس کو چرانے دے جو بے چارہ صریمہ(۱) (تھوڑی سی اونٹنیاں) یا غنیمہ(۲) (تھوڑی سی بکریاں) رکھتا ہو، ابن عوف اور ابن عفان کے جانوروں کو چرنے نہ دو، کیونکہ اگر ان دونوں کے جانور ہلاک بھی ہوجائیں تو یہ کھجوروں اور کھیتوں میں چلے جائیں گے، لیکن تھوڑی اونٹنیوں اور تھوڑی بکریوں والے کے جانور اگر ہلاک ہوگئے تو یہ اپنے بال بچے میرے پاس لائیں گے، اور کہیں گے: امیر المؤمنین، امیر المؤمنین، تو کیا میں ان کو چھوڑ سکتا ہوں، پھر پانی گھاس دینا میرے لئے سونا چاندی دینے سے سہل ہے، خدا کی قسم لوگ سمجھتے ہیں کہ میں نے ان پر ظلم کیا ہے، ملک ان کا ہے، جاہلیت کے زمانہ میں وہ اس پر لڑتے رہے، یہ زمین اسلام کے زمانہ میں بھی ان ہی کی رہی، بے شک اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے! اگر جہاد کے جانور نہ ہوتے جن پر میں مجاہدین کو سوار کرتا ہوں تو ان کی بالشت برابر زمین کو بھی حمی نہ قرار دیتا(۳)۔

اسی طرح حضرت عثمانؓ نے حمی مقرر کیا تھا(۴)۔

شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ حمی رسول اللہ کے ساتھ خاص تھا، کوئی اور حمی مقرر نہیں کرسکتا، ان کی دلیل نبی علیہ السلام کے ارشاد: "**لا حمی إلا لله ولرسوله**" (حمی صرف اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہے) کا ظاہر ہے۔

لیکن شافعیہ کے یہاں اظہر پہلا قول ہے جو جمہور کے موافق ہے(۱)۔

حمی کی شرائط: (۲)

۷- الف- یہ کہ حمی کی تعیین امام یا اس کے نائب کی طرف سے ہو، امام سے اجازت حاصل کئے بغیر بھی نائب امام حمی مقرر کرسکتا ہے، اس لئے کہ حمی کی تعیین تملیک یا اِقطاع کے قبیل سے نہیں ہے، لہذا اس پر ان دونوں کے احکام جاری نہ ہوں گے، امام اور اس کے نائب کے علاوہ کسی کو حمی مقرر کرنے کا حق نہیں ہے۔

ب- یہ کہ حمی مسلمانوں کے مفاد کے لئے ہو یعنی مجاہدین کے گھوڑوں، جزیہ کے جانوروں، جہاد کے اونٹوں، زکاۃ کے اونٹوں، گم شدہ جانوروں جن کی حفاظت کی ذمہ داری امام پر ہے اور غریب مسلمانوں کے مویشیوں کے لئے ہو۔

شافعیہ نے کہا کہ یہ خاص طور پر غریب مسلمانوں کے لئے ہے، مالداروں کے لئے نہیں۔

مالکیہ میں سے حطاب نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ یہ ہمارے مذہب کے مطابق ہے، امام کے لئے جائز نہیں کہ حمی کو اپنے لئے خاص کر لے، اس لئے کہ خود کو حمی کے ساتھ خاص کرنے میں لوگوں کے لئے

---

(۱) صریمہ: صاد کے ضمہ اور راء کے فتحہ کے ساتھ: صرمہ کی تصغیر ہے، اس کا معنی تیس کے بقدر اونٹوں کا ریوڑ ہے۔

(۲) غنیمہ: غنم کی تصغیر ہے، اس سے مراد تھوڑے اونٹ اور بکریاں ہیں، اس لئے اس کی تصغیر لائی گئی ہے (عمدۃ القاری ۱۴/ ۳۰۵)۔

(۳) حدیث اسلم: "**أن عمر بن الخطاب استعمل مولی له......**" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۷۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) وفاء الوفا ۳/ ۱۰۸۷، المغنی ۵/ ۵۸۱۔

---

(۱) شرح السنہ ۸/ ۲۷۳، وفاء الوفا ۳/ ۱۰۸۶، المغنی ۵/ ۵۸۰، عمدۃ القاری ۲/ ۲۱۳، مواہب الجلیل ۶/ ۳۔

(۲) المغنی ۵/ ۵۸۱، الأحکام السلطانیہ لأبي یعلی ص ۲۲۲، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۸۵، مواہب الجلیل ۶/ ۴، الأموال لأبي عبید ص ۱۲۴، الأموال لابن زنجویہ ۲/ ۶۵۹، الدسوقی ۴/ ۹۶، الشرح الصغیر ۴/ ۹۲، الرتاج ۱/ ۶۹۶، ۶۹۹، عمدۃ القاری ۱۴/ ۳۰۴، ۱۲/ ۲۱۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۳۷۔

تنگی پیدا کرنا اور ان کو ضرر پہنچانا ہے، مسلمانوں کے لئے محفوظ کئے گئے حمی میں وہ اپنے جانور داخل نہیں کرسکتا، اگر وہ مالدار ہو، اور صرف مال داروں، مسلمانوں یا اہل ذمہ کے لئے خاص نہیں کرسکتا، ہاں غریب مسلمانوں کے لئے خاص کرسکتا ہے، کیونکہ اس کا ذکر حضرت عمرؓ کی سابقہ حدیث میں آیا ہے۔

ج - یہ کہ حمی کسی کی ملکیت نہ ہو جیسے وادیوں کا نشیبی حصہ، پہاڑ اور بنجر زمین، اگرچہ مسلمان ان مقامات کو کام میں لاتے ہوں، لیکن امام کے حمی مقرر کردینے میں ان کے لئے زیادہ فائدہ ہے۔

سحنون نے کہا: حمی صرف ان دیہی سرسبز علاقوں میں ہوں گے جہاں درخت یا عمارت نہ ہوں، وہاں بھی اطراف کے علاقوں میں حمی ہوں گے، تاکہ وہاں کے باشندوں کو تنگی محسوس نہ ہو، اسی طرح ان سرسبز وادیوں میں ہوں گے جہاں مکانات نہ ہوں، إلا یہ کہ وہاں کے باشندوں کے لئے قابل انتفاع میدان اور چراگاہ کے مصرف سے زائد ہو[۱]۔

جاری پانی (جو خشک نہ ہو) مثلاً چشمہ یا کنویں کا پانی، اس کو حمی قرار دینا جائز نہیں۔

د- یہ کہ حمی کم ہو، لوگوں کے لئے باعث تنگی نہ ہو، بلکہ وہاں کے لوگوں کی ضرورت سے زائد ہو۔

حمی سے فائدہ اٹھانے والوں سے عوض لینا:

۸ - کسی والی کے لئے جائز نہیں کہ مویشی والوں سے بنجر یا حمی میں جانوروں کو چرانے کا معاوضہ لے[۲]، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: "**المسلمون شركاء في ثلاث: الماء والنار**

(۱) الحطاب ۶/۴۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ص ۱۸۷، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ر ص ۲۲۴، مطالب أولی النہی ۴/ ۲۰۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۳۸۔

والكلأ"[۱] (مسلمان تین چیزوں میں شریک ہیں: پانی، آگ اور گھاس)۔

حمی کے لئے امین مقرر کرنا:

۹ - مستحب ہے کہ امام ایک امین مقرر کردے جو کمزور لوگوں کے جانوروں کو حمی میں آنے دے، اور طاقتوروں کے جانوروں کو روک دے[۲]۔

امام کے حمی میں تعدی کرنے والے کی سزا:

۱۰ - اگر امام حمی کو کمزور لوگوں کے لئے خاص کردے، اور کوئی طاقتور اس میں داخل ہونا چاہے تو اس کو روکا جائے گا، اگر اس کو امام کی ممانعت کا علم نہ ہو تو اس پر کوئی تاوان یا تعزیر نہ ہوگی، لیکن اگر وہ اس کا علم ہوتے ہوئے تعدی کرے اور حمی میں جانور چرائے تو امام اس کی تعزیر، ڈانٹ ڈپٹ یا دھمکی دے کر کرے گا، اگر بار بار تعدی کرے تو اس کو مار کی سزا دے گا[۳]۔

حمی کو توڑنا:

۱۱ - نبی کریم علیہ السلام کے مقرر کردہ حمی کو منصوص علیہ امر کی طرح توڑا یا بدلا نہیں جائے گا، اگرچہ اس کی ضرورت باقی نہ رہے، اور اگر کوئی اس کو آباد کرلے تو اس کا مالک نہ ہوگا، حطاب نے کہا: اظہر یہ ہے کہ اس کو توڑنا جائز ہے، اگر اس امر کی دلیل نہ ہو کہ اس کو ہمیشہ رکھنے کا ارادہ تھا۔

(۱) حدیث: "المسلمون شركاء في ثلاث......" کی تخریج (فقرہ نمبر ۶) کے تحت گذر چکی۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۳۸، الماوردی ر ص ۱۸۵، الحطاب ۶/ ۸۔

(۳) الحطاب ۶/ ۸، أسنی المطالب ۲/ ۴۴۹۔

حضور علیہ السلام کے بعد اگر کوئی امام حمی مقرر کرے، پھر وہ خود ہی اس کو توڑ دے یا اس کے بعد آنے والا اس کو توڑ دے اور اس میں مسلمانوں کے مفاد کی رعایت رکھی جائے تو ایسا کرنا اس کے لئے جائز ہوگا۔

رملی نے کہا: حضور علیہ السلام کا مقرر کردہ حمی کسی بھی حال میں توڑا یا بدلا نہیں جائے گا، اس لئے کہ یہ نص ہے، آپ کے علاوہ کسی دوسرے کے مقرر کردہ حمی کا حکم الگ ہے، اگر چہ خلفائے راشدین ہوں۔

بہوتی نے کہا: یہ اجتہاد کو بذریعہ اجتہاد توڑنے کی قبیل سے نہیں ہے، بلکہ اپنے اپنے وقت میں دونوں اجتہاد پر عمل کرنا ہے، جیسے کسی واقعہ کے بارے میں ایک قاضی کوئی فیصلہ کردے، پھر دوبارہ وہی واقعہ پیش آئے، اور اس وقت اس کا اجتہاد بدل جائے، جیسے مشرکہ کے مسئلہ میں حضرت عمرؓ کا فیصلہ ہے (۱)۔

حمی کو آباد کرنا:

۱۲- اگر کسی جگہ کے بارے میں حمی مقرر کرنے کا حکم ثابت ہوجائے پھر کوئی حمی کے حق کو نظر انداز کرتے ہوئے اس کے آباد کرنے کا اقدام کرے تو حمی کی رعایت کی جائے گی۔

اب اگر وہ رسول اللہ علیہ السلام کا مقرر کردہ حمی ہو تو حمی باقی رہے گا اور آباد کرنا باطل ہوگا، اور اس کے آباد کرنے کی کوشش کرنے والے کو ڈانٹ کر بھگا دیا جائے گا، خصوصاً اگر حمی کی ضرورت باقی ہو، اور اگر اس کو حضور علیہ السلام کے بعد کے ائمہ نے حمی مقرر کیا ہو تو اس کی آباد کاری کے برقرار رکھنے کے بارے میں شافعیہ کے یہاں دو اقوال اور حنابلہ کے یہاں بھی دو رائیں ہیں۔

اول: وہ اس کا مالک ہوجائے گا، اس اعتبار سے کہ آباد کرنے کے ذریعہ اس کی ملکیت کے متعلق نص موجود ہے، یعنی نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "من أحيا أرضا ميتة فهي له"(۱) (جو کوئی غیر آباد زمین کو آباد کرے گا وہ اسی کی ہوگی)، اور حمی مقرر کرتے وقت امام کے اجتہاد پر نص کو مقدم رکھا جائے گا۔

دوم: وہ اس کا مالک نہ ہوگا، اس کو اس پر برقرار نہیں رکھا جائے گا، اس پر حمی کے احکام جاری ہوں گے، جیسے کہ رسول اللہ علیہ السلام کے مقرر کردہ حمی کا حکم ہے، اس لئے کہ یہ ایسا حکم ہے جو برحق نافذ ہوگیا ہے۔

پہلی رائے ہی حنابلہ کے یہاں معتمد ہے (۲)۔

(۱) الماوردی رص ۱۸۶، أبو یعلی رص ۲۲۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۳۸، الشرقاوی ۲/ ۱۸۴، مطالب أولی النہی ۴/ ۲۰۰، کشاف القناع ۴/ ۲۰۲، الحطاب ۶/ ۱۰، الموسوعہ ۲/ ۲۴۷۔

(۱) حدیث: "من أحيا أرضا ميتة فهي له" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۵۴ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، ترمذی نے اس کو حسن صحیح کہا ہے۔

(۲) سابقہ مراجع۔

حمالہ

تعریف:

۱-حمالہ (حاء کے فتحہ کے ساتھ) خون بہا یا تاوان جس کو انسان کسی دوسرے کی طرف سے اٹھائے، اس کے لئے **"حمال"** کا لفظ بھی استعمال ہوتا ہے، اس کی جمع **حمالات** اور **حمل** ہے[۱]۔

اصطلاح میں جس چیز کا انسان قرض لے کر متحمل ہو، اور اس کو اپنے ذمہ میں لے لے، تاکہ آپسی صلح وصفائی کرانے میں خرچ کرے، مثلاً دو فریق میں لڑائی ہو، خون بہے، اس میں جان یا مال کا نقصان ہو، اور کوئی شخص ان میں صلح کی کوشش کرے، اور تلف شدہ خون اور اموال کی ذمہ داری اپنے سر لے لے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

کفالہ:

۲- لغت میں کفالہ کا معنی ملانا ہے، اور اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: **"وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا"**[۳] (اور اس کا سرپرست زکریا کو بنادیا)، یعنی اس کو زکریا کے ساتھ ملادیا، اور اس کی کفالت ان کے ذمہ لازم

(۱) لسان العرب المحیط، الصحاح فی اللغۃ والعلوم، متن اللغہ، المصباح المنیر مادہ: "حمل"۔

(۲) شرح النووی لصحیح مسلم ۷/ ۱۳۳ طبع المطبعۃ الازہریہ، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۳۳ طبع مطبعۃ الریاض الحدیثہ، سبل السلام ۲/ ۲۹۸ طبع دار الکتاب العربی، نیل الأوطار ۴/ ۱۶۸ طبع قاہرہ، لسان العرب المحیط: مادہ "حمل"۔

(۳) سورۂ آل عمران/ ۳۷۔

کردی، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا وأشار بإصبعيه السبابة والوسطى"**[۱] (میں اور یتیم کی پرورش کرنے والا دونوں جنت میں اس طرح (قریب) ہوں گے، آپ نے شہادت اور بیچ کی انگلی کو ملا کر اشارہ فرمایا)، یعنی اس کو اپنی پرورش وتربیت میں شامل کرلے، حصہ کو کفل کہتے ہیں، اس لئے کہ اس کا مالک اس کو اپنی طرف ملاتا ہے۔

اصطلاح میں: کفالہ حنفیہ کے نزدیک علی الاطلاق مطالبہ میں کفیل کے ذمہ کو اصیل کے ذمہ کے ساتھ ملانا ہے، یعنی خواہ نفس کا مطالبہ ہو یا دین کا یا کسی عین شئی مثلاً غصب وغیرہ کی چیز کا، لہذا کفیل، ضمین، قبیل، حمیل اور غریم یہ سب ہم معنی الفاظ ہیں۔

مالکیہ کی رائے، شافعیہ کا مشہور مذہب اور حنابلہ کی رائے ہے کہ کفالہ یہ ہے کہ رشید (غیر سفیہ) اس شخص کو حاضر کرنے کی ذمہ داری لے، جس کا حاضر ہونا عدالت میں لازم ہو۔

حنفیہ کفالہ کا اطلاق مال اور ذات کے کفالہ پر کرتے ہیں، مالکیہ اور شافعیہ ضمان کو دو قسموں: مال کا ضمان اور ذات کا ضمان میں تقسیم کرتے ہیں، اور شافعیہ کفالہ کا اطلاق بدنی چیزوں کے ضمان پر کرتے ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک ضمان دوسرے شخص کے ذمہ میں موجود حق کی ذمہ داری لینا ہے، اور کفالہ دوسرے کو عدالت میں حاضر کرنے کی ذمہ داری لینا ہے[۲]۔

(۱) حدیث: "أنا وكافل اليتيم في الجنة......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۳۶ طبع السلفیہ) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۴۹ طبع دار إحیاء التراث العربی، الاختیار لتعلیل المختار ۲/ ۱۶۶، ۱۶۷ طبع دار المعرفہ، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۰، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات، اور ۴/ ۲۵۳، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۷، المغنی ۴/ ۵۹۰، ۵۹۱، نیل الأوطار ۱/ ۳۷۷ طبع قاہرہ، لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ "حمل"، "کفل"، "ضمن"، الفروق فی اللغہ رص ۲۰۱ طبع دار الآفاق الجدیدہ۔

ضمان:

۳- لغت میں ضمان: "ضمن المال وبه ضمانا" سے ماخوذ ہے، یعنی التزام کرنا، پابند بننا۔

اصطلاح میں: حق کی ذمہ داری لینے میں ذمہ داری لینے والے کے ذمہ کو جس کی ذمہ داری لی گئی ہے اس کے ذمہ کے ساتھ ملانا ہے۔

ضمان اور حمالہ میں فرق یہ ہے کہ حمالہ آپسی صلح کرنے کے لئے خون بہا وغیرہ کا ضمان لینا ہے۔ جب کہ ضمان خون بہا اور اس کے علاوہ میں بھی ہوتا ہے، لہذا ضمان حمالہ سے عام ہے (۱)۔

حمالہ کی مشروعیت:

۴- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حمالہ مشروع ہے، اور اعلی اخلاق کا نمونہ ہے۔

عرب حمالہ سے واقف تھے، جب ان میں کوئی لڑائی ہوتی، خون بہا وغیرہ میں تاوان دینے کی ضرورت پڑتی تو کوئی اٹھ کر رضا کارانہ طور پر اس کی ذمہ داری لے لیتا، بالآخر یہ ہنگامہ ختم ہوجاتا، اور اگر معلوم ہوجاتا کہ فلاں شخص نے حمالہ قبول کرلیا ہے تو بڑھ کر اس کی مدد کرتے اور اس کو اتنا دیتے کہ وہ بری الذمہ ہوجاتا، اور اگر اس حمالہ کی ادائیگی کے لئے وہ کسی سے مانگتا تو بھی اس سے اس کی عزت کم نہ ہوتی، بلکہ یہ فخر کی بات ہوتی۔

حضرت قتادہ بن اُبی اوفی اس کثرت سے حمالہ لیا کرتے تھے کہ ان کو صاحب حمالہ کہا جانے لگا، وہ اس میں لوگوں سے اس کی ادائیگی کی خاطر درخواست کرتے اور ادا کرتے تھے (۲)۔

اس کے بارے میں اصل فرمان باری ہے: "فَاتَّقُوا اللّٰهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ" (۱) (پس اللہ سے ڈرتے رہو اور اپنے آپس کی اصلاح کرو)۔

نیز قبیصہ بن مخارق ہلالی سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ میں نے ایک حمالہ کی ذمہ داری لی، رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آ کر میں نے سوال کیا، آپ ﷺ نے فرمایا: **"أقم حتى تأتينا الصدقة فنأمر لک بها" - قال: ثم قال: "يا قبيصة: إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة: رجل تحمل حمالة فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسک ورجل أصابته جائحة اجتاحت ماله فحلت له المسألة حتى يصيب قواما من عيش (أو قال سدادا من عيش) ورجل أصابته فاقة حتى يقوم ثلاثة من ذوي الحجا من قومه: لقد أصابت فلانا فاقة فحلت له المسألة، حتى يصيب قواما من عيش (أو قال سدادا من عيش) فما سواهن من المسألة، يا قبيصة. سحتا يأكلها صاحبها سحتا"** (۲) (ٹھہرو! ہمارے پاس صدقات کا مال آجائے تو اس میں سے دوں گا، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: اے قبیصہ! سوال کرنا صرف تین شخصوں کے لئے حلال ہے: ایک تو وہ جو کسی حمالہ کی ذمہ داری لے، تو اس کے لئے سوال کرنا حلال ہے، یہاں تک کہ اس کو ادا کردے، پھر مانگنے سے باز رہے، دوسرے وہ شخص جس پر کوئی آفت آجائے اور اس کا مال ضائع ہوجائے تو اس کے لئے سوال کرنا حلال ہے، یہاں تک کہ اس کو اس قدر مال مل جائے کہ اس کا گزر بسر ہوسکے (راوی کو شک ہے کہ آپ ﷺ نے "قوام" فرمایا یا "سداد"، دونوں ہم معنی ہیں)، تیسرا وہ شخص جس پر فاقہ پڑجائے اور اس کی قوم کے تین عقلمند

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) الإصابہ فی تمییز الصحابہ ۳ / ۲۲۴، اُسد الغابہ ۴ / ۸۷، ۸۸۔

(۱) سورۂ انفال / ۱۔

(۲) حدیث: "يا قبيصة إن المسألة لا تحل إلا لثلاثة: رجل......" کی روایت مسلم (۲ / ۷۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

شخص گواہی دیں کہ بے شک اس پر فاقہ پڑا ہے تو اس کے لئے سوال کرنا جائز ہے، جب تک کہ اس کو اپنی گزر بسر کے بقدر نہ مل جائے، ان لوگوں کے علاوہ کسی اور کے لئے سوال کرنا، اے قبیصہ، حرام ہے، سوال کرنے والا حرام کھاتا ہے)۔

حمالہ کے احکام:

الف-حمیل کو زکاۃ دینا:

۵-فقہاء کی رائے ہے کہ حمیل کو زکاۃ دینا جائز ہے، اگر جان یا مال کے تلف کرنے یا لوٹنے کے سبب پیدا ہونے والے نزاع کو ختم کرنے کے لئے قرض لیا ہو بشرطیکہ وہ فقیر ہو، حنابلہ نے کہا: اگر چہ اہل ذمہ کے درمیان صلح کرائی ہو، اور اگر وہ خود مال دار ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اس کو غارمین (تاوان بھرنے والوں) کے حصہ میں سے دیا جائے گا، اگر چہ مال دار ہو، یہی اسحاق، ابوثور، ابوعبید اور ابن المنذر کا قول ہے۔

ان کی دلیل: ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے: "**لا تحل الصدقة لغني إلاّ لخمسة: لغازٍ في سبيل الله، أو لعامل عليها، أو لغارم، أولرجل اشتراها بماله، أو لرجل كان له جار مسكين فتصدق على المسكين فأهداها المسكين للغني**"[1] (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: صدقہ پانچ اشخاص کے علاوہ کسی مال دار کے لئے حلال نہیں ہے: اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والا، یا صدقہ کی وصولی کے لئے کام کرنے والا، یا تاوان بھرنے والا، یا وہ شخص جس نے صدقہ کو اپنے مال سے خرید لیا ہو یا وہ شخص جس کا کوئی غریب پڑوسی ہو، اس کو صدقہ میں کوئی چیز دی جائے، پھر وہ اس کو مال دار کے پاس ہدیہ میں بھیج دے)۔

لہذا کار خیر وصلاح میں قرض دار ہونے والے کے لئے جائز ہے، اگر اس نے کسی سے قرض لے کر دو افراد یا دو قبائل میں لڑائی کو ختم کرایا ہو کہ زکاۃ کا مال لے کر اس قرض کو ادا کرے، اگر چہ وہ مال دار ہو، بشرطیکہ اس کا مال ختم ہو جائے، جیسے تاوان بھرنے والا۔

نیز اس لئے کہ بسا اوقات حمیل اس طرح کے کام میں بڑی مقدار میں مال کا التزام کر لیتا ہے، اور اس کا یہ کام بہت بڑا احسان ہے، اس کا منشاء صلاح عامہ ہے، لہذا حسن سلوک کا تقاضا ہے کہ زکاۃ کا مال دے کر اس کے بوجھ کو ہلکا کیا جائے، اور اس کے مال کو اس کی اپنی ضرورت کے لئے باقی رکھا جائے، تاکہ صلح وآشتی کرانے والے تہی دست نہ ہو جائیں، یا فتنوں کو ٹھنڈا کرنے اور مفاسد کو روکنے کے ان کے عزائم کمزور نہ پڑ جائیں، لہذا اس کو اتنا دیا جائے کہ وہ اپنے ''حمالہ'' کو ادا کر سکے اگر چہ وہ مال دار ہو۔

اگر وہ حمالہ کے بقدر قرض لے کر ادا کر دے تو اس کے لئے زکاۃ لینا جائز ہوگا، اس لئے کہ تاوان باقی ہے، اور مطالبہ برقرار ہے، لہذا حمالہ کے سبب قرض دار ہونے سے وہ ابھی نہیں نکلا ہے۔

اور اگر وہ حمالہ اپنے ذاتی مال سے ادا کر دے تو اس کے لئے زکاۃ لینا جائز نہیں، اس لئے کہ تاوان ساقط ہو چکا ہے، اور وہ قرض دار ہونے سے خارج ہو گیا ہے۔

ذاتی ضرورت کے لئے تاوان کو حمالہ نہیں مانا جائے گا، اور نہ ہی اس پر حمالہ کا حکم جاری ہوگا، اس لئے کہ اپنی ذاتی مصلحت کے لئے تاوان بھرنے والا ذاتی ضرورت کے لئے لیتا ہے، لہذا اس کی حاجت وضرورت کا اعتبار ہوگا، جیسے فقیر ومسکین، جب کہ حمالہ میں

---

(۱) حدیث "لا تحل الصدقة لغني إلا لخمسة: لغاز في......" کی روایت ابوداؤد (۲/۲۸۶، ۲۸۷ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/۴۰۷، ۴۰۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

تاوان بھرنے والا فتنہ کی آگ بجھانے کے لئے لیتا ہے، لہذا مال دار ہونے کے باوجود اس کے لئے زکاۃ لینا مجاہد اور عامل کی طرح جائز ہوگا[1]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ زکاۃ، فقیر حمیل ہی کو دی جاسکتی ہے، اس لئے کہ جس پر زکاۃ واجب ہو اس کے لئے مصارف زکاۃ کی دوسری اصناف کی طرح زکاۃ لینا حلال نہیں ہے۔

نیز اس لئے کہ حضور علیہ السلام نے حضرت معاذؓ سے فرمایا تھا: **"وأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد في فقرائهم"**[2] (ان کو بتاؤ کہ اللہ نے ان پر ان کے مال میں صدقہ فرض کیا ہے جو ان کے مال داروں سے لیا جائے گا اور انہی کے محتاجوں کو دیا جائے گا)۔

ب-حمالہ کی خاطر سوال کا جائز ہونا:

٦-جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جو جان یا مال کے ضائع کرنے کی وجہ سے خون بہا یا مال کی ذمہ داری لے تاکہ دو گروہوں کے درمیان واقع ہونے والا فتنہ دب جائے، اس کے لئے سوال کرنا جائز ہے یہاں تک کہ اس کو ادا کردے[3]۔

(١) التاج والإكليل على ہامش مواہب الجليل ٢/ ٣٤٧، ٣٥٠ طبع دار الفكر، حاشية الزرقانی ٢/ ١٧٩ طبع دار الفكر، حاشية الدسوقی ١/ ٤٩٦ طبع دار الفكر، القوانين الفقہیہ رص ١١٤، تفسير القرطبی ٨/ ١٨٤، روضة الطالبين ٢/ ٣١٨ طبع المكتب الإسلامی، كشاف القناع ٢/ ٢٨١، ٢٨٢ طبع عالم الكتب، الأحكام السلطانيہ لابی يعلی رص ١٣٣ طبع دار الكتب العلميہ، نيل الاوطار ٤/ ١٦٨، ١٦٩، سبل السلام ٢/ ٢٩٥، ٢٩٦ طبع دار الكتاب العربی۔

(٢) حدیث: **"وأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم......"** کی روایت بخاری (الفتح ٣/ ٢٦١ طبع السّلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(٣) المغنی ٦/ ٤٣٣، ٤٣٤، كشاف القناع ٢/ ٢٨١، ٢٨٢، سبل السلام ٢/ ٢٩٥، ٢٩٦، نيل الأوطار ٤/ ١٦٨۔

ان کی دلیل قبیصہ بن مخارق کی سابقہ حدیث ہے۔

نیز حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: **"إن المسألة لا تحل إلا لثلاثة: لذي فقر مدقع[1] أو لذي غرم[2]، مفظع[3]، أو لذي دم موجع"**[4] (سوال کرنا صرف تین قسم کے لوگوں کے لئے جائز ہے: سخت فقر والے، سخت تاوان والے اور تکلیف دہ خون بہا والے کے لئے)۔

(١) **فقر مدقع**: سخت فقر جو فقیر کو دقعة (بے آب وگیاہ زمین) سے لگادے، ایک قول ہے: برے طور پر فقر برداشت کرنا۔

(٢) **غرم**: جس کو بلا کسی چیز کے عوض بہ مشقت ادا کرنا لازم ہو۔

(٣) **مفظع**: سخت بدترین۔

(٤) **ذي دم موجع** سے مراد وہ شخص ہے جو اپنے قاتل رشتہ دار یا دوست یا نسیب (نسبتی رشتہ دار) کی طرف سے خون بہا کی ذمہ داری لے کر اسے مقتول کے اولیاء کو دے دے، کہ اگر اس کو ادا نہ کرے تو اس کا وہ رشتہ دار یا دوست قتل کردیا جائے گا جس کے قتل سے اس کو تکلیف ہوگی، ان سب کے لئے دیکھئے: الترغيب والترہيب ٢/ ١٤٣، ١٤٤، تفسير القرطبی ٨/ ١٨٤۔

حدیث: **"إن المسألة لا تحل إلا لثلاثة: لذي فقر مدقع، أو ......"** کی روایت احمد (مسند ٣/ ١٢٦، ١٢٧ طبع الميمنيہ) نے کی ہے، ابن القطان نے اس کے ایک راوی کے مجہول ہونے کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے، دیکھئے: تلخيص الحبير لابن حجر (٣/ ١٥ طبع شركة الطباعة الفنيہ)۔

حمد

تعریف:

۱- حمد لغت میں: ذم کی ضد ہے، اسی سے "محمدة" مذمت کی ضد ہے(۱)۔

حمد کے معنی: شکر، رضامندی، جزا دینا، حق کی ادائیگی ہے، یا یہ مکمل تعریف ہے، یہ اختیاری نیک کام پر کلام یا زبان کے ذریعہ بطور تعظیم تعریف کرنا ہے، خواہ یہ نیک کام نعمت ہو مثلاً عطایا، یا نعمت نہ ہو مثلاً عبادات، یا حمد سے مراد: قابل تعریف ذات کے اچھے افعال واوصاف پر تعریف کرنا ہے(۲)۔

جرجانی نے کہا: حمد تعظیم کے طور پر نیک کام (نعمت ہو یا کچھ اور) کی تعریف کرنا ہے، ابو البقاء وغیرہ کی طرح جرجانی نے بھی اس کی پانچ اقسام ذکر کی ہیں۔

۱- حمد لغوی: تعظیم وتوقیر کے طور پر صرف زبان کے ذریعہ نیک کام کی توصیف کرنا۔

۲- حمد عرفی: ایسا فعل جس سے انعام کرنے والے کی بحیثیت منعم تعظیم کا احساس ہو، خواہ یہ فعل زبان سے ہو یا اعضاء سے یا دل سے سب پر عام ہے۔

(۱) لسان العرب: مادہ (حمد)، تہذیب الأسماء واللغات ۳/۷۰، تفسیر القرطبی ۱/۱۳۳۔

(۲) القاموس المحیط: ۱/۲۲۹، الکلیات ۲/۱۹۴، تفسیر القرطبی ۱/۱۳۳، ابن عابدین ۱/۵، الشرح الکبیر والدسوقی ۱/۱۰، الغرر البہیہ ۱/۴، نہایۃ المحتاج ۱/۲۱، کشاف القناع ۱/۱۱۔

۳- حمد قولی: زبان کے ذریعہ حق تعالی شانہ کی وہ حمد وثنا کرنا جو اس نے اپنے انبیاء کی زبانی اپنے بارے میں کی ہے۔

۴- حمد فعلی: رضاء الہی کی خاطر اعمال بدنیہ کو انجام دینا۔

۵- حمد حالی: ایسی حمد جو روح وقلب کے لحاظ سے ہو، مثلاً علمی و عملی کمالات سے متصف ہونا، اور اخلاق الہیہ سے آراستہ ہونا(۱)۔

۲- علی الاطلاق حمد اللہ تعالی کے لئے ہے، وہی تمام انواع حمد کا مستحق ہے، کیونکہ اسی کے اچھے اچھے نام اور اعلی صفات ہیں، علی الاطلاق حمد صرف اللہ تعالی کے لئے جائز ہے، اس لئے کہ ہر احسان اسی کی طرف سے ہے خواہ براہ راست اللہ تعالی کا فعل ہو یا کسی اور کا سبب بن کر ہو(۲)۔

اللہ تعالی کی حمد اس بات سے عبارت ہے کہ اس کی تعریف وتوصیف کی جائے۔ اس کے جاہ وجلال کے اوصاف، اس کے جمال کی صفات اور اس کے جامع کمالات کے مظاہر کے ذریعہ، خواہ یہ تعریف وتوصیف زبان کے ذریعہ ہو یا قول وکلام کے ذریعہ، یہ ایسا مفہوم ہے جس کے تحت اللہ تعالی کے اسماء کے ذریعہ ثنا وتعریف کرنا آتا ہے، لہذا یہ اسماء جلیل القدر ہیں، اسی طرح اس کے تحت اس کی نعمتوں پر اس کا شکر ادا کرنا آتا ہے، لہذا یہ نعمتیں عظیم ہیں، نیز اس کے فیصلوں سے جو کہ قابل ستائش ہیں رضامندی، اور اس کے افعال جو عمدہ ہیں، کی مدح کرنا آتا ہے(۳)۔

تحمید: بار بار اللہ کی حمد کرنا، یا بقول ازہری: عمدہ قابل ستائش کاموں کے سبب اللہ تعالی کی کثرت سے حمد کرنا، تحمید میں بمقابلہ حمد

(۱) التعریفات ص ۱۲۵، رد المحتار ۱/۵، الکلیات ۲/۱۹۸، ۱۹۹، نہایۃ المحتاج ۱/۲۲۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱/۳۳، الفروق فی اللغہ ص ۴۰۔

(۳) الکلیات ۲/۱۹۹۔

مبالغہ زیادہ ہے[۱]۔

۳- مقام محمود: جس کا ذکر اس حدیث پاک میں ہے: "**اللهم آت محمدا الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاما محمودا**"[۲] (خدایا! محمد ﷺ کو (قیامت کے دن) وسیلہ اور بڑا رتبہ عطا کر، اور ان کو مقام محمود پر کھڑا کر)، وہ مقام ہے جس میں ساری مخلوق حضور ﷺ کی تعریف کرے گی، کیونکہ آپ جلد از جلد حساب کتاب کئے جانے اور لمبے وقوف سے آرام دینے کی سفارش کریں گے۔

لواء حمد (حمد کا جھنڈا) جس کا ذکر حدیث پاک: "**إني لأول الناس تنشق الأرض عن جمجمتي يوم القيامة ولا فخر، وأعطى لواء الحمد ولا فخر**"[۳] (قیامت کے دن سب سے پہلے میری قبر کھلے گی، اور میرا سر باہر نکلے گا، اور میں فخر نہیں کرتا، اور حمد کا جھنڈا مجھے دیا جائے گا، اور میں فخر نہیں کرتا)۔ اس سے مراد قیامت کے دن برسر خلائق تن تنہا آپ ﷺ کا اللہ تعالی کی حمد وثنا کرنا ہے، اور اس کے ذریعہ آپ کی شہرت ہے، عرب والے جھنڈا شہرت کے مقام پر نصب کرتے ہیں، طیبی نے کہا: یہ بھی ممکن ہے کہ قیامت کے دن آپ ﷺ کے حمد کرنے کے لئے حقیقتاً کوئی جھنڈا ہو جس کو حمد کا جھنڈا کہا جائے[۴]۔

اصطلاحی معنی لغوی یا عرفی مفہوم سے علاحدہ نہیں[۵]۔

(۱) القاموس المحیط ۱/ ۲۹۹، لسان العرب ۱/ ۱۳۷۔

(۲) حدیث: "**اللهم آت محمدا الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاما محمودا**" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۹۴ طبع السلفیہ) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "**إني لأول الناس تنشق الأرض عن جمجمتي يوم القيامة ولا فخر، وأعطى لواء الحمد ولا فخر**" کی روایت احمد (۳/ ۱۴۴ طبع المیمنیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۴) لسان العرب ۱/ ۱۳۷، تحفۃ الأحوذی ۸/ ۵۸۵، تفسیر القرطبی ۱/ ۱۱۱۔

(۵) رد المحتار ۱/ ۵، الشرح الکبیر ۱/ ۱۰، الغرر البہیہ ۱/ ۵، کشاف القناع ۱/ ۱۱۔

متعلقہ الفاظ:

ثناء:

۴- ثناء مدح یا ذم ہے جس سے انسان کی صفت بتائی جائے، بعض نے اس کو مدح کے ساتھ خاص کیا ہے، فیروز آبادی نے کہا: ثناء مدح یا ذم سے متصف کرنا ہے یا یہ مدح کے ساتھ خاص ہے، ابو البقاء نے کہا: ثناء اچھی بات کرنا ہے، ایک قول ہے: ذکر خیر کرنا ہے، ایک اور قول ہے: اس کا استعمال خیر وشر کے لئے حقیقی طور پر ہے، جمہور کے عرف واصطلاح میں یہ خیر کے لئے حقیقت اور شر کے لئے مجاز ہے، ایک قول ہے: ایسا عمل جس سے علی الاطلاق تعظیم کا احساس ہو، خواہ یہ زبان کے ذریعہ ہو یا دل سے یا عمل سے، خواہ کسی چیز کے مقابلہ میں ہو یا نہ ہو، لہذا یہ حکم شکر اور مدح سب کو شامل ہے، یہی جمہور کے یہاں مشہور ہے[۱]۔

شکر:

۵- شکر لغت میں احسان شناسی اور اس کو عام کرنا ہے، یا انعام کرنے والے کی تعظیم کے طور پر نعمت کا اعتراف کرنا یا محسن کی اس کے احسان کے بدلہ تعریف کرنا یا نعمت کا اعتراف کرنا اور اس کے تقاضے پر عمل کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "**شكرت لله**"، میں نے اللہ کی نعمت کا اعتراف کیا اور اس کے تقاضے پر عمل کیا، یعنی اس کی فرمانبرداری کی اور اس کی نافرمانی سے گریز کیا، یا شکر نعمت کا مقابلہ قول، فعل اور نیت سے کرنا ہے، لہذا زبان سے اس کی تعریف کرے، اس کی فرمانبرداری میں اپنی ذات کو لگا دے، اور یہ اعتقاد رکھے کہ اسی نے یہ نعمت عطا کی ہے[۲]۔

(۱) لسان العرب ۱/ ۳۸۱، القاموس المحیط ۴/ ۳۱۱، الکلیات ۲/ ۱۲۴۔

(۲) القاموس المحیط ۲/ ۶۴، لسان العرب ۲/ ۳۴۴، ۳۴۵، الفروق فی اللغہ رص ۳۹، المصباح المنیر ۱/ ۳۱۹، التعریفات رص ۱۶۸، ۱۶۹۔

اصطلاحی مفہوم اس سے الگ نہیں ہے[1]۔

شکر وحمد کے باہمی تعلق کے بارے میں اختلاف ہے، ایک قول ہے: دونوں ہم معنی ہیں، ایک قول ہے: شکر حمد سے زیادہ عام ہے، اس لئے کہ شکر، زبان، اعضاء وجوارح اور دل سے ہوتا ہے، جب کہ حمد صرف زبان سے ہوتی ہے، ایک قول ہے: حمد میں عموم زیادہ ہے، قرطبی نے کہا: صحیح یہ ہے کہ حمد سابقہ احسان کے بغیر ممدوح کی اس کی صفات کے ذریعہ حمد وتعریف کرنا ہے، جب کہ شکر احسان کے بدلہ محسن کی تعریف کرنا ہے، اسی تعریف کی بنا پر ہمارے علماء نے کہا: حمد میں بمقابلہ شکر عموم زیادہ ہے[2]۔

مدح:

٦ - مدح لغت میں عمدہ ثنا کرنا، یا ممدوح کی عمدہ صفات کی وجہ سے ثنا خوانی کرنا، صفات خواہ پیدائشی ہوں یا اختیاری[3]۔

اصطلاح میں: اختیاری نیک کام پر بالقصد زبان سے تعریف کرنا ہے[4]۔

راغب نے کہا: حمد، مدح کے مقابلہ میں خاص اور شکر سے عام ہے، اس لئے کہ مدح اس چیز میں ہوتی ہے جو انسان کے اپنے اختیار سے ہو، اور اس میں بھی ہوتی ہے جو اس کے اختیار کے بغیر ہو، چنانچہ انسان کی مدح، قد وقامت کی درازی، اور چہرہ کی خوبصورتی کے سبب ہوتی ہے، اسی طرح اس کے مال خرچ کرنے، اس کی سخاوت اور اس کے علم کی بنا پر بھی ہوتی ہے، اور حمد پہلے میں نہیں صرف دوسرے میں ہے، اور شکر کا اطلاق کسی نعمت کے مقابلہ میں ہی ہوتا ہے، لہذا ہر شکر حمد ہے، لیکن ہر حمد شکر نہیں، ہر حمد مدح ہے لیکن ہر مدح حمد نہیں[1]۔

شرعی حکم:

٧ - حمد، اللہ عزوجل کے لئے ہے، حمد تمام کی تمام اور مطلق حمد اسی پاک ذات کے لئے ہے، اس لئے کہ اپنی ذات وصفات کے لحاظ سے وہی حمد کا سزاوار ہے، درحقیقت کسی طرح کی حمد اللہ کے علاوہ کسی کے لئے نہیں ہے۔

بسا اوقات انسان اپنی حمد وتعریف کرتا ہے، ثنا کرتا ہے، خودستائی کرتا ہے، اور بسا اوقات دوسرے کی حمد وثنا کرتا ہے، اس کی ستائش کرتا ہے۔

خودستائی:

٨ - اللہ تعالی نے انسان کو خودستائی سے منع فرمایا ہے، فرمان باری ہے: ''فَلَاتُزَكُّوْا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقٰى''[2] (تو تم اپنے آپ کو مقدس نہ سمجھو بس وہی خوب جانتا ہے تقوی والوں کو)، نیز فرمان باری ہے: ''أَلَمْ تَرَإِلَى الَّذِيْنَ يُزَكُّوْنَ أَنْفُسَهُمْ بَلِ اللّٰهُ يُزَكِّيْ مَنْ يَّشَآءُ وَلاَ يُظْلَمُوْنَ فَتِيْلًا''[3] (کیا تو نے ان پر نظر نہیں کی جو اپنے کو پاکیزہ ٹھہراتے ہیں حالانکہ اللہ جسے چاہے پاکیزہ ٹھہرائے اور ان پر دھاگا برابر بھی ظلم نہیں کیا جائے گا)، اور فرمان نبوی ہے: ''**لا تزكوا أنفسكم، الله أعلم بأهل البر**

(١) تفسیر القرطبی ١/ ١٣٤، تہذیب الأسماء واللغات ٣/ ٧٠۔
(٢) تفسیر القرطبی ١/ ١٣٣، ١٣٤، لسان العرب ١/ ١٣٧، المفردات فی غریب القرآن الکریم رص ٢٦٥۔
(٣) مختار الصحاح رص ٦١٨، المصباح المنیر ٢/ ٥٦٦۔
(٤) التعریفات رص ٢٦٥۔

(١) المفردات للراغب رص ١٣٠۔
(٢) سورۂ نجم/ ٣٢۔
(٣) سورۂ نساء/ ٤٩۔

منکم"(۱) (تم اپنی تعریف مت کرو، تم میں نیک لوگوں کو اللہ تعالی خوب جانتا ہے)، البتہ اگر انسان بوقت ضرورت اپنی خوبی بیان کرے اور اپنی صلاحیتوں کو اجاگر کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں(۲)، جیسا کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے کہا تھا: "اجْعَلْنِي عَلٰى خَزَآئِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ"(۳) (مجھے ملک کی پیداواروں پر مامور کر دیجئے، میں دیانت (بھی) رکھتا ہوں علم (بھی) رکھتا ہوں)۔

دیکھئے: اصطلاح "مدح"، "تزکیہ"۔

دوسرے کی مدح سرائی:

دوسرے کی مدح سرائی کرنا، ثناء خوانی اور تعریف کرنا، مجموعی حیثیت سے شرعاً ممنوع ہے، خصوصاً ایسی تعریف جو اس کے اندر نہیں، چنانچہ بخاری شریف میں حضرت ابوبکرہؓ کی روایت ہے کہ خدمت نبوی ﷺ میں ایک شخص کا تذکرہ آیا، ایک صاحب نے اس کی تعریف کی، آپ ﷺ نے فرمایا: "**ويحک قطعت عنق صاحبک ـ يقوله مرارا۔ إن كان أحدكم مادحا أخاه لامحالة فليقل: أحسب فلانا كذا وكذا إن كان يرى أنه كذلک، ولا أزكي على الله أحدا**"(۴) (ہائے! تم نے اپنے بھائی کی گردن کاٹی (بار بار آپ ﷺ یہی کہتے رہے)، اگر کسی کو اپنے بھائی کی تعریف کرنی ہی پڑے تو یوں کہے: میں فلاں کو ایسا ایسا سمجھتا ہوں، اگر واقعی اس کو ایسا سمجھتا ہو، میں اللہ پر کسی کو پاکیزہ نہیں ٹھہراتا)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "مدح"۔

اللہ تعالی کی حمد:

۹- اللہ تعالی کی حمد شرعاً مطلوب ہے، کتاب وسنت میں اس کا ذکر ہے، فرمان باری ہے: "قُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ......"(۱) (آپ کہہ دیجئے کہ ہر تعریف اللہ ہی کے لئے ہے)۔

فرمان نبوی ہے: "**كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد فهو أقطع**"(۲) (جو اہم کام بھی اللہ کی حمد سے شروع نہ کیا جائے، ناقص وبے برکت ہے)۔

اللہ تعالی نے خود اپنی تعریف کی ہے، اور اپنی کتاب کا آغاز اپنی حمد سے کیا ہے، فرمان باری ہے: "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ"(۳) ((ساری) تعریف اللہ کے لئے ہے)۔

اللہ تعالی کی حمد کا حکم اپنے اپنے مقامات کے لحاظ سے الگ الگ حسب ذیل ہے:

اول: حمد سے آغاز کرنا:

۱۰- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اہم امور کو اللہ تعالی کی حمد سے آغاز

---

(۱) حدیث: "لا تزكوا أنفسكم الله أعلم بأهل البر منكم" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۶۸ طبع الحلبی) نے حضرت زینب بنت ابی سلمہؓ سے کی ہے۔

(۲) تفسیر القرطبی ۵/ ۲۴۶، ۱۷/ ۱۱۰۔

(۳) سورۂ یوسف/ ۵۵۔

(۴) حدیث: "ويحک قطعت عنق صاحبک" کی روایت مسلم (۴/ ۲۲۹۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، دیکھئے: القرطبی ۵/ ۲۴۷۔

---

(۱) سورۂ نمل/ ۵۹۔

(۲) حدیث: "كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد فهو أقطع" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۱۰ طبع الحلبی) اور دارقطنی (۱/ ۲۲۹ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، دارقطنی نے اس کے ارسال کی تصویب کی ہے۔ اور "ذي بال" کا مطلب ہے ایسا موقع جس کی اہمیت ہو، اور "أقطع" کا مطلب ہے: ناقص اور کم برکت والا۔

(۳) سورۂ فاتحہ/ ۱۔

کرنا مندوب ومستحب ہے[۱] تاکہ اللہ کی کتاب کی اتباع ہوجائے، اور حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث پر عمل ہوجائے جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله تعالى فهو أقطع**" (جو اہم کام بھی اللہ کی حمد سے شروع نہ کیا جائے وہ ناقص و بے برکت ہے)، لہٰذا ہر مصنف، طالب علم، مدرس، خطیب اور پیغام نکاح دینے والے اور دوسرے اہم امور کو انجام دینے کے لئے اللہ کی حمد سے آغاز کرنا مستحب ہے، امام شافعی نے فرمایا: مجھے پسند ہے کہ انسان تقریر کرنے اور کوئی بھی مطلوب امر کے انجام دینے سے پہلے اللہ تعالی کی حمد وثناء کرے، اور رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجے، ابن عابدین نے کہا: اللہ کے لئے حمد نماز میں واجب ہے اور خطبہ میں، دعا سے قبل اور کھانا کھانے کے بعد مسنون ہے، اور بلا سبب مباح ہے، اور گندی جگہوں پر مکروہ ہے، اور حرام کھانے کے بعد حرام ہے۔

فتح الباری میں ہے: بسم اللہ کتابوں، دستاویزات اور خطوط کے لئے ہے، جیسا کہ شاہان عالم کے نام حضور ﷺ کے مکتوبات گرامی، اور صلح حدیبیہ کے دستاویز میں ہے، اور حمد وثنا خطبات کے لئے ہے[۲]۔

دوم: دعاء استفتاح میں حمد:

۱۱- دعاء استفتاح میں حمد کا ذکر ہے، جس کے بارے میں بقول نووی کثرت سے احادیث وارد ہیں مجموعی طور پر ان کا تقاضا ہے کہ نماز کے آغاز میں یہ دعا پڑھے: "**الله اكبر كبيرًا، والحمد لله كثيرًا، وسبحان الله بكرة وأصيلاً**......**الخ**"[۱]۔

یہ سب صحیح حدیث سے ثابت ہے۔

بیہقی نے کہا: اس سلسلے میں صحیح ترین روایت حضرت عمرؓ بن خطاب سے مروی ہے کہ انہوں نے تکبیر کے بعد کہا: "**سبحانک اللهم وبحمدک، تبارک اسمک، وتعالى جدک، ولا إله غيرک**" (اے اللہ ہم تیری پاکی اور حمد بیان کرتے ہیں، تیرا نام مبارک اور تیری عظمت بہت بلند ہے، اور تیرے علاوہ کوئی معبود نہیں) یہ حدیث مرفوعاً ضعیف اسانید سے مروی ہے[۲]۔

استفتاح میں دعاء ماثورہ کی تفصیل، اس کا حکم اور نماز میں اس کی جگہ کے لئے دیکھئے: "استفتاح"[۳] اور "تحمید"[۴]۔

سوم: نماز میں سورۂ الحمد (فاتحہ) پڑھنا:

۱۲- سورۂ الحمد (جیسا کہ گزرا) سورہ فاتحہ ہے، جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ نماز میں اس کی قراءت فرض ہے، امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا: سورہ فاتحہ کا پڑھنا متعین نہیں بلکہ مستحب ہے، امام صاحب سے ایک روایت ہے کہ اس کا پڑھنا واجب ہے، کوئی اور سورہ پڑھ

---

(۱) ردالمحتار ۱/۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۶، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۴۔

(۲) ردالمحتار ۱/۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/۶، المجموع ۱/۷۴، نہایۃ المحتاج ۱/۱۰، کشاف القناع ۱/۱۲، الأذکار رص ۱۰۳، تفسیر القرطبی ۱۳/۲۲۰، فتح الباری ۱/۸۔

(۱) حدیث: "**الله أكبر كبيرًا، والحمد لله كثيرًا، و سبحان الله بكرة وأصيلاً**" کی روایت مسلم (۱/۴۲۰ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے، حضرت ابن عمرؓ کہتے ہیں: ہم لوگ حضور ﷺ کے ساتھ نماز میں تھے کہ ایک صاحب نے کہا:...... (حضرت ابن عمرؓ نے ان کا مقولہ ذکر کیا)، تو رسول اللہ ﷺ نے دریافت فرمایا: "**من القائل كلمة كذا وكذا**" (ایسا ایسا کس نے کہا)، ایک آدمی نے کہا میں نے کہا ہے اے اللہ کے رسول! آپ ﷺ نے فرمایا: "**عجبت لها فتحت لها أبواب السماء**" (مجھے حیرت ہوئی آسمان کے دروازے اس کے لئے کھل گئے)۔

(۲) الأذکار رص ۴۲، ۴۳۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیہ ۴/۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۴) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۰/۲۶۷۔

لے تو کافی ہے (۱)۔

مسئلہ میں تفصیل ہے، جس کو اصطلاح ''صلاۃ'' اور ''فاتحہ'' میں دیکھیں۔

چہارم: رکوع وسجدہ میں حمد:

۱۳- مالکیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ نمازی کے لئے رکوع کی مستحب تسبیح میں: **''سبحان ربی العظیم وبحمده''**، اور سجدہ میں **''سبحان ربی الاعلی و بحمده''** کہنا اولی ہے۔

صحیحین میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ رکوع وسجدہ میں کثرت سے یہ پڑھا کرتے تھے: **''سبحانک اللهم ربنا وبحمدک اللهم اغفرلي''** (۲)۔

حنابلہ کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ رکوع میں صرف **''سبحان ربی العظیم''** اور سجدہ میں صرف **''سبحان ربی الأعلی''** پڑھے، اس میں **''وبحمده''** کا اضافہ نہ کرے۔

حنفیہ نے رکوع یا سجدہ کسی میں بھی (**وبحمده**) کے الفاظ کے اضافہ کا ذکر نہیں کیا ہے (۳)۔

رکوع وسجدہ میں تسبیح کے حکم کے بارے میں فقہاء کے مذہب کی تفصیل اصطلاح ''تسبیح'' میں دیکھیں۔

پنجم: رکوع سے اٹھنے پر حمد:

۱۴- مالکیہ اور امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ جو امام ہو وہ رکوع سے اٹھنے پر یہ پڑھے: **''سمع الله لمن حمده''**، وہ **''ربنا لک الحمد''**، نہیں کہے گا۔

امام ابویوسف ومحمدؒ نے کہا: تسمیع وتحمید دونوں کہے گا، امام ابوحنیفہ سے ایک قول صاحبین کے قول کے مثل مروی ہے۔

امام ابوحنیفہ کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **''إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذاكبر فكبروا، وإذا قرأ فأنصتوا، وإذا قال: ولا الضالين فقولوا: آمين، وإذا ركع فاركعوا، وإذا قال: سمع الله لمن حمده فقولوا : ربنا لک الحمد''** (۱) (امام اسی لئے مقرر کیا گیا ہے کہ اس کی پیروی کی جائے، جب وہ اللہ اکبر کہے تو تم بھی اللہ اکبر کہو، جب وہ قراءت کرے تو تم خاموش رہو، جب وہ ''**ولا الضالین**'' کہے تو تم ''**آمین**'' کہو، جب وہ رکوع کرے تو تم بھی رکوع کرو، جب وہ ''**سمع الله لمن حمده**'' کہے تو تم ''**ربنا لک الحمد**'' کہو)، آپ نے تحمید وتسمیع کو امام اور مقتدیوں کے درمیان تقسیم کرتے ہوئے مقتدیوں کے لئے تحمید اور امام کے لئے تسمیع مقرر کردیا، اب اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک فریق، دونوں ذکر کرے تو یہ تقسیم کالعدم ہوجائے گی، نیز اس لئے کہ اگر امام بھی تحمید کرے تو اس کے نتیجہ میں تابع کو متبوع اور متبوع کو تابع قرار دینا ہوگا، جو ناجائز ہے، اس کی تشریح یہ ہے کہ تکبیر (رکن سے) منتقل ہونے کے ساتھ ساتھ ہے، پس جب امام ''**سمع الله لمن**

---

(۱) ردالمحتار ۱/۳۳۰، ۳۶۰، ۳۶۲، جواہر الإکلیل ۱/۴۷، المجموع ۳/۳۲۷، کشاف القناع ۱/۳۳۶۔

(۲) حدیث: ''عن عائشة قالت: كان النبي ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده سبحانک اللهم ربنا وبحمدک، اللهم اغفرلي'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/۲۹۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۵۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) المبسوط ۱/۲۱، جواہر الإکلیل ۱/۵۱، نہایۃ المحتاج ۱/۴۷۹، کشاف القناع ۱/۳۴۷، الفتوحات الربانیہ ۲/۲۶۵، تفسیر القرطبی ۱۰/۳۴۱۔

(۱) حدیث: ''إنما جعل الإمام ليؤتم به......'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/۱۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۰۹، ۳۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

حمدہ'' کہے گا اسی کے ساتھ ساتھ مقتدی ''ربنا لک الحمد'' کہے گا، پھر اگر امام اس کے بعد ''ربنا لک الحمد'' کہے گا تو اس کا یہ قول مقتدی کے قول کے بعد آئے گا، جس کی وجہ سے متبوع تابع اور تابع متبوع ہوجائے گا، حالانکہ نماز کے تمام اجزاء میں تابع ہونے کی رعایت کرنا بقدر امکان واجب ہے۔

اگر نمازی مقتدی ہو تو صرف ''ربنالک الحمد'' کہے گا کچھ اور نہیں۔

اگر تنہا پڑھ رہا ہو تو تسمیع وتحمید دونوں کہے گا، تین صحیح اقوال میں سے معتمد یہی ہے، ایک قول تو یہی ہے، دوسرا قول: وہ مقتدی کی طرح ہے (یعنی صرف تحمید کہے گا)، تیسرا قول: وہ امام کی طرح ہے (یعنی صرف تسمیع کہے گا)۔

۱۵- حنفیہ کے یہاں حمد کے مختار الفاظ مختلف فیہ ہیں: حصکفی نے کہا کہ افضل ''اللهم ربنا ولک الحمد'' ہے پھر واؤ کے حذف کے ساتھ ہے، پھر صرف ''اللهم'' کے حذف کے ساتھ ہے، ابن عابدین نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا: چوتھا رہ گیا یعنی ''اللهم'' اور واؤ کے حذف کے ساتھ، آگے کہا: ان چاروں میں افضلیت کی ترتیب یہی ہے، جیسا کہ ''ثم'' کے ذریعہ عطف سے معلوم ہوتا ہے[۱]، کاسانی نے کہا: مشہور ترین ''ربنا لک الحمد'' ہے۔

۱۶- رہا مقتدی تو اس کے لئے مستحب ہے کہ امام ''سمع الله لمن حمده'' کہہ لے تو وہ کہے: ''ربنا ولک الحمد''، اور منفرد نمازی دونوں کہے گا، وہ سنت ومستحب دونوں کا مخاطب ہے، دونوں میں ترتیب بظاہر مستحب ہے، لہذا مسنون ہے کہ پہلے: سمع الله لمن حمده کہے، اور اس کے بعد: ربنا ولک الحمد کہنا

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۰۹، ۲۱۰، رد المحتار ۱/ ۳۳۴۔

مستحب ہے[۱]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ جب نمازی رکوع سے اٹھ کر سیدھا کھڑا ہوجائے تو اسے یہ کہنا مستحب ہے: ''ربنا لک الحمد حمدا کثیرا طیبا مبارکا فيه ملء السموات وملء الأرض وملء ما شئت من شيء بعد، أهل الثناء والمجد، أحق ما قال العبد وکلنا لک عبد لا مانع لما أعطیت ولامعطي لما منعت ولا ینفع ذا الجد منک الجد'' (پروردگار! تیری تعریف ہے، بہت زیادہ، پاکیزہ، مبارک، آسمان بھر کر، زمین بھر کر، پھر جو چیز تو چاہے اس کو بھر کر، تو تعریف اور بزرگی کے لائق ہے، بہت سچی بات جو بندہ نے کہی، اور ہم سب تیرے بندے ہیں، یہ ہے: خدایا! تو جو دے اس کو روکنے والا کوئی نہیں، تو جو روک لے اس کو دینے والا کوئی نہیں، کوشش کرنے والے کی کوشش تیرے سامنے فائدہ نہیں دیتی)، امام شافعی اور اصحاب نے کہا: یہ ساری اذکار امام، مقتدی اور منفرد سب کے حق میں یکساں مستحب ہیں، ہر ایک ''سمع الله لمن حمده'' اور ''ربنا لک الحمد'' (آخر تک) دونوں کہیں گے، تسمیع وتحمید کو امام ومنفرد دونوں کہیں، یہ امام ابو یوسف ومحمد کا قول ہے، ان دونوں حضرات کا مستدل یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ رکوع سے سر اٹھاتے تو کہتے: ''سمع الله لمن حمده''، ''ربنا لک الحمد''[۲]، اکثر حالات میں حضور ﷺ امام ہوا کرتے تھے، نیز اس لئے کہ امام اپنے حق میں منفرد ہے، منفرد یہ دونوں اذکار کہتا ہے، لہذا امام بھی کہے گا، نیز اس لئے کہ تسمیع حمد کرنے پر آمادہ کرنا ہے، لہذا مناسب نہیں کہ دوسرے کو نیکی کا حکم دے اور خود بھول جائے،

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۸، شرح الزرقانی ۱/ ۲۱۱، الأذکار ص ۵۲۔

(۲) حدیث: ''کان رسول الله ﷺ إذا رفع رأسه من الرکوع قال: سمع الله لمن حمده، ربنا لک الحمد'' کی روایت حضرت ابو ہریرہؓ نے کی ہے، اور اس کی تخریج آگے آئے گی۔

ورنہ اس فرمان باری کے تحت آ جائے گا: ''أَتَأْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ......'' (۱) (کیا تم دوسرے لوگوں کو تو نیکی کا حکم دیتے ہو اور اپنے کو بھول جاتے ہو)۔

ابن عابدین نے کہا: لیکن متون امام (ابوحنیفہ) کے قول پر ہیں۔

نووی نے کہا: اس میں ہمارے یہاں کوئی اختلاف نہیں، البتہ اصحاب نے کہا: امام یہ سارے اذکار اس صورت میں کہے جب کہ مقتدی طوالت سے راضی، اور محدود تعداد میں ہوں، ورنہ صرف: ''سمع الله لمن حمده''، ''ربنا لک الحمد'' کہے۔

شافعی اور اصحاب نے کہا کہ اگر کہے: ''ولک الحمد ربنا'' تو بھی کافی ہے، اس لئے کہ اس نے الفاظ و معنی ادا کر دیا، البتہ افضل یہ کہنا ہے: ''ربنا لک الحمد'' اسی ترتیب کے ساتھ جس کا ذکر حدیث میں ہے۔

صاحب ''الحاوی'' وغیرہ نے کہا: امام کے لئے مستحب ہے کہ ''سمع الله لمن حمده'' جہراً کہے تا کہ مقتدی سن لیں، اور رکن سے منتقل ہونے کا ان کو علم ہو جائے، جیسا کہ تکبیر جہراً کہتا ہے، البتہ ''ربنا لک الحمد'' آہستہ کہے، اس لئے کہ اس کو اعتدال (برابر ہونے) کی حالت میں کہتا ہے، لہذا رکوع وسجدہ کی تسبیح کی طرح اس کو آہستہ کہے گا، مقتدی ان دونوں کو آہستہ سے کہے، جیسا کہ تکبیر آہستہ کہتا ہے، اور اگر دوسرے کو امام کے انتقال رکن کی خبر دینا چاہے، جیسا کہ تکبیرات کی اطلاع دی جاتی ہے تو'' سمع الله لمن حمده'' جہراً کہے، اس لئے کہ اٹھتے وقت یہی مشروع ہے، ''ربنا لک الحمد'' زور سے نہ کہے، اس لئے کہ یہ تو اعتدال کی حالت ہی میں مشروع ہے (۲)۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۴۴۔

(۲) المجموع ۳/ ۴۱۷، ۴۱۸۔

حنابلہ نے کہا: نمازی جب رکوع سے اٹھ کر پورے طور پر کھڑا ہو جائے تو کہے: ''ربنا ولک الحمد ملء السموات والأرض وملء ما شئت من شيء بعد'' (پروردگار تیری تعریف ہے آسمان بھر کر، زمین بھر کر، پھر جو چیز تو چاہے اس کو بھر کر)، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرۃؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ رکوع سے پیٹھ اٹھاتے تو ''سمع الله لمن حمده'' کہتے، پھر کھڑے کھڑے کہتے: ''ربنا ولک الحمد'' (۱) (متفق علیہ)، نیز حضرت علیؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ رکوع سے سر اٹھاتے تو یہ پڑھتے: اللهم ربنا لک الحمد مل ء السموات وملء الأرض، وملء مابينهما، وملء ماشئت من شيء بعد'' (۲) (پروردگار تیری تعریف ہے آسمان بھر کر، زمین بھر کر، اور ان دونوں کے درمیان کو بھر کر، پھر جو چیز تو چاہے اس کو بھر کر)۔

امام احمد سے منقول ہے کہ نمازی اگر چاہے تو مزید یہ پڑھے: ''أهل الثناء والمجد، أحق ما قال العبد، وكلنا لک عبد، اللهم لا مانع لما أعطيت، ولا معطي لما منعت، ولا ينفع ذا الجد منک الجد'' (۳) (تو تعریف اور بزرگی کے لائق ہے، بہت سچی بات جو بندہ نے کہی (اور ہم سب تیرے بندے ہیں) یہ ہے: خدایا تو جو دے اس کو روکنے والا کوئی نہیں، تو جو روک لے اس کو دینے والا کوئی نہیں، قسمت یا تونگری فائدہ نہیں دیتی آپ ہی قسمت کے مالک ہیں) اس کو مسلم نے حضرت

(۱) حدیث ابو ہریرہ: ''أن النبي ﷺ كان يقول: ''سمع الله لمن حمده''...... کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۷۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۹۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث علی: ''كان النبي ﷺ إذا رفع رأسه من الركوع قال: سمع الله لمن حمده'' کی روایت مسلم (۱/ ۳۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث ابوسعید خدریؓ کی روایت مسلم (۱/ ۳۴۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ابوسعید خدریؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ اس کو پڑھتے تھے، یا نمازی دوسری ماثورہ دعائیں پڑھے۔

صحیح (حنابلہ کے نزدیک) یہ ہے کہ منفرد وہی کہے گا جو امام کہتا ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت بریدہؓ سے فرمایا: "إذا رفعت رأسک في الرکوع فقل: سمع الله لمن حمده، اللهم ربنا ولک الحمد، ملء السماء وملء الأرض وملء ماشئت بعد"(١) (جب تم سجدہ سے سر اٹھاؤ تو کہو "سمع الله لمن حمده، ربنا ولک الحمد، ملء السماء وملء الأرض وملء ما شئت بعد)، یہ تمام احوال کے لئے عام ہے، مروی ہے کہ حضور ﷺ یہ پڑھتے تھے، روایت میں آپ کے امام ومنفرد ہونے میں تفریق نہیں ملتی، نیز اس لئے کہ جو قراءت وذکر امام کے حق میں مشروع ہے وہ منفرد کے حق میں بھی مشروع ہے، جیسا کہ بقیہ اذکار۔

مقتدی رکوع سے اٹھتے وقت صرف تحمید کرے یعنی "ربنا ولک الحمد" کہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ وابوہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب امام "سمع الله لمن حمده" کہے تو تم "ربنا ولک الحمد" کہو(٢)۔

"ملء السموات ......" اور اس کے بعد کے الفاظ دعا کہنا مقتدی کے لئے مسنون نہیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے مقتدیوں کو صرف "ربنا ولک الحمد" کہنے کا حکم فرمایا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مقتدیوں کے لئے کچھ اور مشروع نہیں۔

نمازی (امام ہو یا مقتدی یا منفرد) "ربنا لک الحمد" (بغیر واؤ کے) کہے، اس لئے کہ روایت میں یہی ہے، اور واؤ کے ساتھ کہنا "ولک الحمد" افضل ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ، انسؓ اور ابوہریرہؓ کی روایات اسی پر متفق ہیں، نیز اس لئے کہ اس میں زیادہ حروف ہیں اور اس میں حمد تقدیراً اور ظاہراً دونوں ہے، اس لئے کہ اس کی تقدیری (اصل) عبارت یوں ہے: "ربنا حمدناک ولک الحمد"، اس لئے کہ واؤ عطف کے لئے ہے، اور چونکہ ظاہر میں کوئی معطوف علیہ نہیں، اس سے معلوم ہوا کہ عبارت میں حذف وتقدیر ہے۔

نمازی اگر چاہے تو کہے: "اللهم ربنا لک الحمد" (بغیر واؤ کے) اور یہ واؤ کے ساتھ کہنے سے افضل ہے، اور اگر چاہے تو اس کو واؤ کے ساتھ کہے، اور یہ روایات کی کثرت وصحت اور ان کے برعکس ہونے کے لحاظ سے ہے۔

اگر نمازی کو رکوع سے سر اٹھانے پر چھینک آ گئی اور اس نے "ربنا ولک الحمد" کہا، نیت چھینکنے اور سر اٹھانے دونوں کے لئے کہنے کی کی، تو امام احمد سے مروی ہے کہ یہ نا کافی ہے، اس لئے کہ اس نے اسے خالص طور پر رکوع سے اٹھنے کے لئے نہیں کہا، ابن قدامہ نے کہا: صحیح یہ ہے کہ یہ کافی ہے، اس لئے کہ یہ ایسا ذکر ہے جس کے لئے نیت کا اعتبار نہیں، اور اس نے یہ ذکر کر لیا ہے، لہذا کافی ہوگا جیسا کہ اگر اس کو غفلت کی حالت میں کہے اور اس کا دل حاضر نہ رہا ہو، امام احمد کا قول استحباب پر محمول ہے، نہ کہ حقیقتاً کافی ہونے کی نفی وانکار پر۔

امام کے لئے تسمیع بلند آواز سے کرنا مسنون ہے، تا کہ مقتدی اس کے بعد تحمید کرے، امام کے لئے تحمید جہراً کرنا مسنون نہیں،

(١) حدیث: "إذا رفعت رأسک من الرکوع فقل: سمع الله لمن حمده" کی روایت دارقطنی (١/٣٣٩ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، اس کی اسناد میں عمرو بن شمر جعفی ہے، جو نہایت کمزور ہے، جیسا کہ میزان الاعتدال للذہبی (٣/٢٦٨ طبع الحلبی) میں ہے۔

(٢) حدیث انس کی روایت بخاری (الفتح ٢/١٧٣ طبع السلفیہ) اور مسلم (١/٣٠٨ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اور حدیث ابو ہریرہ کی روایت بخاری (الفتح ٢/٢٨٣ طبع السلفیہ) اور مسلم (١/٣١١ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اس لئے کہ اس کے بعد مقتدی کو کچھ کہنا نہیں، لہذا اس کو جہراً کہنا بے فائدہ ہے(۱)۔

دیکھئے: اصطلاح ''تحمید''۔

ششم: نماز کے بعد حمد:

۱۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز کے بعد حمد مستحب ہے، اس کے بارے میں بہت سی صحیح احادیث منقول ہیں، مثلاً بخاری ومسلم میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز سے فارغ ہوکر سلام پھیرتے تو کہتے تھے: ''**لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير، اللهم لا مانع لما أعطيت، ولا معطي لما منعت، ولا ينفع ذا الجد منك الجد**''(۲) (اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ واحد ہے، اس کا کوئی ساجھی نہیں، سب کچھ اسی کا ہے، ساری تعریفیں اسی کی ہیں، اور وہ ہر چیز پر قادر ہے، اے اللہ جو آپ دیں اس کو کوئی روکنے والا نہیں، اور جس کو روک دیں اس کو کوئی دینے والا نہیں اور آپ کی طرف کسی نصیب والے کو اس کا نصیب فائدہ نہیں پہنچاسکتا)، صحیحین وغیرہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ فقراء مہاجرین رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور عرض کیا کہ مال والے (اہل دثور)(۳) بلند درجات اور ہمیشہ کی نعمتیں لے اڑے، وہ ہماری طرح نماز پڑھتے ہیں، ہماری طرح روزہ رکھتے ہیں، اس کے علاوہ ان کے پاس مال ودولت ہے جس سے حج اور عمرہ کرتے ہیں، جہاد اور صدقہ خیرات کرتے ہیں (اور ہم محتاجی کے سبب ان کاموں کو نہیں کرسکتے) آپ ﷺ نے فرمایا: ''**ألا أعلمكم شيئا تدركون به من سبقكم، وتسبقون به من بعدكم، ولا يكون أحد أفضل منكم إلا من صنع ما صنعتم؟** ''**قالوا : بلى يا رسول الله، قال:**''**تسبحون وتحمدون وتكبرون خلف كل صلاة ثلاثا و ثلاثين**''(۱) (کیا میں تم کو ایسی بات نہ بتاؤں کہ اگر تم اس کو کروگے تو آگے بڑھنے والوں کو پکڑ لو، جو تمہارے پیچھے ہیں تم کو نہ پاسکیں، اور کوئی تم سے افضل نہ ہو، مگر ہاں جو وہی کرے جو تم کرتے ہو؟ انہوں نے کہا: ضرور بتائیے اے اللہ کے رسول! آپ ﷺ نے فرمایا: تم ہر نماز کے بعد ۳۳، ۳۳ بار سبحان اللہ، الحمد للہ، اور اللہ اکبر کہہ لیا کرو)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''تحمید'' میں ہے(۲)۔

ہفتم: خطبات مشروعہ میں حمد:

۱۸- خطبات مشروعہ میں حمد مطلوب ہے، جن کی تعداد کم وبیش آٹھ یا دس ہے، جس کی تفصیل اپنی جگہ پر آئے گی، ان ہی میں سے کچھ درج ذیل ہے:

الف- جمعہ کے دونوں خطبوں میں حمد:

۱۹- حنفیہ کی رائے ہے کہ لفظ حمد جمعہ کے خطبہ میں شرط نہیں، لہذا اگر خطیب، خطبہ کے ارادہ سے اللہ کا ذکر کرتے ہوئے یہ کہے: ''**الحمدلله**'' یا ''**سبحان الله**''، یا ''**لا إله إلا الله**'' تو ان کے

(۱) المغنی ۱/۵۰۸، ۵۱۳، کشاف القناع ۱/۳۳۱، ۳۴۸، ۳۴۹۔

(۲) حدیث مغیرہ بن شعبہ: ''**أن رسول الله ﷺ كان إذا فرغ من الصلاة......**'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/۳۲۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۱۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) دثور: دثر کی جمع ہے، جس کے معنی بہت زیادہ مال (مراد مالدار لوگ)۔

(۱) حدیث ابو ہریرہ ''**ألا أعلمكم شيئا تدركون به من سبقكم......**'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/۳۲۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۱۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ الکویتیہ ۱۰/۲۶۸۔

نزدیک یہ ارکان خطبہ میں جائز ہوجائے گا، لیکن اگر چھینک آنے پر یا تعجب کے سبب کہے تو جائز نہیں ہوگا، ان کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: "يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللّٰهِ......"(۱) (اے ایمان والو جب جمعہ کے دن اذان کہی جائے نماز کے لئے تو چل پڑا کرو اللہ کی یاد کی طرف)، اس میں کوئی تفصیل نہیں، لہذا شرط، عام معنی میں "ذکر" ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جمعہ کے خطبہ میں حمد مندوب ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: جمعہ کے دونوں خطبوں میں اللہ کی حمد کرنا ارکان میں سے ہے، اس کی دلیل اتباع (سنت) ہے، مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے، انہوں نے کہا: "كانت خطبة النبي ﷺ يوم الجمعة يحمد الله ويثني عليه......"(۲) (جمعہ کے دن خطبہ میں حضور ﷺ اللہ کی حمد وثنا کرتے تھے......)، لفظ حمد کے ذریعہ عبادت کرنا متعین ہے، لہذا "لا إله إلا الله" یا "الشكر لله" وغیرہ کے الفاظ یا لفظ "اللہ" کے علاوہ کوئی لفظ مثلاً "الرحمٰن" کافی نہیں ہوگا، لفظ حمد کا مصدر اور اس کے مشتقات کافی ہوں گے، گو کہ لفظ حمد بعد میں مذکور ہو جیسے "لله الحمد"(۳)۔

تفصیل "صلاۃ الجمعۃ" میں ہے۔

ب-عیدین کے دونوں خطبوں میں حمد:

۲۰-عیدین کے دونوں خطبے، جمعہ کے دونوں خطبوں کی طرح ہیں، البتہ عیدین میں نماز کے بعد خطبے ہیں، ان دونوں کے شروع میں تکبیر کہے گا، عیدین کے دونوں خطبوں میں حمد کا حکم، جمعہ کے دونوں خطبوں کے حکم کی طرح ہے، اس میں وہی اختلاف وتفصیل ہے جن کا ذکر آچکا ہے(۱)۔

اس کی تفصیل "صلاۃ العید" میں ہے۔

ج-استسقاء کے دونوں خطبوں میں حمد:

۲۱-استسقاء کے دونوں خطبوں کے بارے میں حنفیہ کے یہاں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ استسقاء میں خطبہ نہیں، امام ابو یوسفؒ کا خیال ہے کہ اس میں دو خطبے ہیں، امام محمد کی رائے ہے کہ اس میں صرف ایک خطبہ ہے۔

صاحبین کے نزدیک خطبہ کا آغاز تحمید کے ذریعہ کرے گا۔

استسقاء کے دونوں خطبوں میں حمد، مالکیہ کے نزدیک عید کے دونوں خطبوں میں حمد کی طرح ہے۔

شافعیہ نے کہا: حمد استسقاء کے دونوں خطبوں کے ارکان میں سے ایک رکن ہے۔

حنابلہ کے نزدیک استسقاء کے لئے خطبہ اور اس کے وقت کے بارے میں روایت مختلف ہے، مشہور یہ ہے کہ استسقاء میں نماز کے بعد ایک خطبہ ہے جو کہ نماز عیدین کی طرح ہے، اس کی دلیل حضور ﷺ کی نماز استسقاء کے تعارف میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول ہے: "صلى رسول الله ﷺ ركعتين كما كان يصلي في العيد"(۲) (رسول اللہ ﷺ نے دو رکعات پڑھی، جیسا کہ

---

(۱) سورۂ جمعہ/۹۔

(۲) حدیث جابر: "كانت خطبة......" کی روایت مسلم (۲/ ۵۹۲، ۵۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/ ۹۵، القلیوبی ۱/ ۲۷۷، المغنی ۲/ ۳۰۴، کشاف القناع ۲/ ۳۲۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث ابن عباس: "صلى رسول الله ﷺ في الاستسقاء كما كان يصلي في العيد" کی روایت ترمذی (۲/ ۴۴۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

عید میں پڑھتے تھے)۔

لہٰذا ان کے نزدیک استسقاء کے خطبہ میں حمد، عیدین کے خطبہ کی طرح ہے(۱)۔

تفصیل ''استسقاء'' میں ہے۔

د- گرہن کے دو خطبوں میں حمد:

۲۲- سورج یا چاند گرہن کا خطبہ شافعیہ کے نزدیک مستحب، اور اس میں حمد ان کے نزدیک رکن ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا یہی عمل رہا ہے، اس میں جمہور فقہاء کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک چاند یا سورج گرہن میں خطبہ نہیں بلکہ نماز، دعا، تکبیر اور صدقہ ہے، جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے: ''**إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، لا ينخسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتم ذلك فادعوا الله، وكبروا، وصلوا، وتصدقوا**''(۲) (سورج اور چاند اللہ کی نشانیوں میں سے دو نشانی ہیں، کسی کی موت وزیست سے نہیں گہناتے جب تم یہ گرہن دیکھو تو اللہ سے دعا کرو، تکبیر کہو، نماز پڑھو، اور صدقہ کرو)۔

ھ- نکاح کے خطبوں میں حمد:

۲۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نکاح کے خطبوں میں (پیغام نکاح دیتے وقت، پیغام قبول کرتے وقت، عقد نکاح میں ایجاب کے وقت، اور قبول کے وقت) حمد مندوب ہے(۳)، اس لئے کہ حدیث میں ہے: ''**كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله تعالى فهو أقطع**''(۱) (جو بھی اہم کام اللہ تعالیٰ کی حمد سے شروع نہ کیا جائے وہ ناقص وبے برکت رہتا ہے)، بعض حضرات نے خطبہ نکاح کے لئے حضرت ابن مسعودؓ کے خطبہ کے الفاظ کی تخصیص کی ہے، جس میں یہ ہے: ''**إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره**............''(۲)۔

و- حج کے خطبوں میں حمد:

۲۴- اس پر جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ حج کے خطبوں میں حمد مندوب ہے (جو ساتویں کو مکہ میں، عرفہ کے دن اور عید کے دن منیٰ میں اور ایام تشریق کے دوسرے دن منیٰ میں ہوتے ہیں)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ ان خطبوں میں حمد رکن ہے، خطیب وجوباً حمد کرے گا(۳)۔

ہشتم: دعا کے شروع وختم میں حمد:

۲۵- نووی نے کہا: علماء کا اجماع ہے کہ دعا کے آغاز میں اللہ کی حمد وثنا کرنا، پھر رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنا، اسی طرح دعا کے اخیر میں حمد وثناء اور درود پڑھنا مستحب ہے، اس کے متعلق آثار بکثرت ومعروف ہیں، مثلاً حضرت فضالہ بن عبیدؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو نماز میں دعا مانگتے سنا، نہ اس نے اللہ کی

---

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۱/۵۶۱، ۵۶۷، جواہر الإکلیل ۱/۱۰۶، الشرح الصغیر ۱/۵۳۹، المحلی علی المنہاج ۱/۳۱۶، المغنی ۲/۴۳۳۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/۱۰۴، القلیوبی ۱/۳۱۲۔

حدیث عائشہ کی روایت بخاری (الفتح ۲/۵۲۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/۲۷۵، القلیوبی ۳/۲۱۵، المغنی ۶/۵۳۶۔

(۱) حدیث ''**كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد فهو أقطع**'' کی تخریج فقرہ نمبر ۹ میں گذر چکی۔

(۲) خطبہ ابن مسعود: ''**إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره**'' کی روایت احمد (۱/۳۹۳ طبع المیمنیہ) اور ترمذی (۳/۴۰۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

(۳) ردالمحتار ۲/۱۷۳، جواہر الإکلیل ۱/۱۸۰، القلیوبی ۲/۱۱۲۔

بزرگی بیان کی تھی اور نہ حضور ﷺ پر درود بھیجا تھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "عجل هذا" ثم دعاه فقال له أو لغيره: "إذا صلى أحدكم فليبدأ بتمجيد ربه عزوجل والثناء عليه، ثم يصلي على النبي ﷺ، ثم يدعو بعد بما شاء"(۱) (اس نے عجلت کی، پھر آپ ﷺ نے اس کو بلایا، اور اس سے یا کسی اور سے فرمایا: جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے، تو پہلے اللہ کی بزرگی بیان کرے، اس کی ثنا کرے، پھر نبی ﷺ پر درود بھیجے، پھر اس کے بعد جو چاہے مانگے)۔

قرطبی نے کہا: دعا مانگنے والے کے لئے مستحب ہے کہ دعا کے اخیر میں اہل جنت کا مقولہ دہرائے(۲) "وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ"(۳) (اور ان کی آخری بات ہوگی کہ ساری تعریف اللہ پروردگار عالمین کے لئے ہے)۔

نہم: کسی نعمت کے ملنے یا کسی مصیبت کے دور ہونے پر حمد:

۲۶- نووی نے کہا: جس کو کوئی نئی ظاہری نعمت ملے، یا کوئی ظاہری مصیبت دور ہو، اس کے لئے مستحب ہے کہ اللہ کے لئے سجدہ شکر بجالائے، اس کی شایان شان حمد و ثنا کرے، اس سلسلہ میں بکثرت مشہور آثار منقول ہیں، مثلاً حضرت عمر بن الخطابؓ کی شہادت کے واقعہ میں عمرو بن میمون کی روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے لڑکے عبد اللہ کو حضرت عائشہؓ کے پاس بھیجا کہ ان سے اجازت مانگو کہ مجھے اپنے دونوں ساتھیوں کے ساتھ دفن کردیا جائے، جب حضرت عبد اللہ واپس آئے تو حضرت عمرؓ نے دریافت فرمایا! کیا خبر لائے؟ عبد اللہ نے کہا: وہی جو آپ کی آرزو تھی، حضرت عائشہؓ نے اجازت دے دی ہے، تو انہوں نے کہا: "الحمد للہ" اس سے بڑھ کر میرا کوئی مطلب نہ تھا(۱)۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من رأى مبتلى فقال: الحمد لله الذي عافاني مما ابتلاک به وفضلني على كثير ممن خلق تفضيلا، لم يصبه ذلک البلاء"(۲) (جس نے کسی مصیبت زدہ کو دیکھ کر یہ دعا پڑھی یعنی اللہ کا شکر ہے جس نے مجھے تمہاری اس مصیبت سے محفوظ رکھا، اور اپنی بہت سی مخلوقات پر فوقیت دی، تو وہ اس مصیبت میں مبتلا نہ ہوگا)، نووی نے کہا: ہمارے اصحاب وغیرہ علماء نے کہا: یہ ذکر و دعا آہستہ پڑھنا چاہئے کہ خود سن لے، لیکن مصیبت زدہ کے کان تک نہ پہنچے، ورنہ اس کو دلی تکلیف ہوگی، ہاں اگر اس کی بلاء معصیت ہو تو اس کو سنانے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ اس کی طرف سے کسی مفسدہ کا اندیشہ نہ ہو(۳)۔

دہم: چھینکنے کے بعد حمد:

۲۷- نووی نے کہا: اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ چھینکنے والے کے لئے چھینک کے بعد "الحمد لله" کہنا مستحب ہے، پھر نووی نے کہا:

---

(۱) حدیث فضالہ بن عبید: "إذا صلى أحدكم فليبدأ" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۱۷ طبع الحلبی) اور نسائی (۳/ ۴۴ طبع المکتبۃ التجاریہ مصر) نے کی ہے، یہ الفاظ ابو داؤد کے ہیں، ترمذی کی روایت میں "بتحميد الله" کے الفاظ ہیں، ترمذی نے کہا حسن صحیح ہے۔

(۲) الأذکار رص ۱۰۸، تفسیر القرطبی ۸/ ۳۱۴۔

(۳) سورۂ یونس ر ۱۰۔

(۱) "أثر عمرو بن ميمون في مقتل عمر بن الخطابؓ" کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۶۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من رأي مبتلى فقال: الحمد الله الذي عافاني......" کی روایت ترمذی (۵/ ۴۹۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

(۳) الأذکار رص ۲۶۴، ۲۶۹۔

"اگر الحمد لله رب العالمين" کہے تو زیادہ بہتر ہے، اور اگر "الحمد لله على كل حال" کہے تو سب سے افضل ہے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ ان کے پہلو میں ایک شخص کو چھینک آئی، اس نے کہا: "الحمد لله والسلام على رسول الله ﷺ"، ابن عمرؓ نے فرمایا: میں بھی کہتا ہوں: "الحمد لله والسلام على رسول الله ﷺ"، لیکن رسول اللہ ﷺ نے ہم کو یہ نہیں سکھایا(۱) بلکہ ہمیں یہ تعلیم دی کہ ہم کہیں: "الحمدلله على كل حال"۔

سننے والے کو چھینک کا جواب دینا مستحب ہے، "الحمد لله" کہنے اور چھینک کا جواب دینے کا کم از کم درجہ اتنی بلند آواز سے کہنا ہے کہ دوسرا سن لے، اور اگر چھینکنے والے نے "الحمد لله" کے علاوہ کچھ اور کہا تو چھینک کے جواب کا مستحق نہ ہوگا(۲)۔

یہ نماز سے باہر چھینکنے والے کا حکم ہے، دوران نماز چھینکنے والے کا "الحمدلله" کہنے کے بارے میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح "تحمید"، "تشمیت" میں دیکھا جائے۔

یازدہم: صبح وشام حمد:

۲۸- صبح و شام حمد کرنا شرعاً مطلوب و مرغوب ہے، فرمان باری ہے: "وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوْبِهَا"(۳) (اور اپنے پروردگار کی تسبیح کرتے رہئے اپنے حمد کے ساتھ آفتاب کے طلوع سے قبل اور اس کے غروب سے قبل)، نیز

(۱) حدیث نافع: "أن رجلا عطس إلى جنبه" کی روایت ترمذی (۵/۸۱ طبع الحلبی) اور حاکم (۴/۲۶۵، ۲۶۶ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) الأذکار ص ۲۴۰، ۲۴۱۔

(۳) سورۂ طٰہٰ / ۱۳۰۔

فرمایا: "وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ"(۱) (اور اپنے پروردگار کی تسبیح وحمد شام وصبح کرتے رہئے)، نیز فرمان نبوی ہے: "من قال حين يصبح وحين يمسي: سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يأت أحد يوم القيامة بأفضل مما جاء به إلا أحد قال مثل ما قال أو زاد عليه"(۲) (جو صبح و شام سو بار "سبحان اللہ وبحمدہ" کہے قیامت کے دن اس سے بہتر کوئی عمل لے کر نہ آئے گا، مگر جو اتنا ہی یا اس سے زیادہ کہے) یہ حدیث مسلم میں ہے اور فرمان نبوی ہے: "من قال حين يصبح: اللهم ما أصبح بي من نعمة فمنك وحدك لا شريك لك، فلك الحمد ولك الشكر، فقد أدى شكر يومه، ومن قال مثل ذلك حين يمسي فقد أدى شكر ليلته"(۳) (جس نے صبح کو یہ دعا پڑھی "اللهم ما أصبح بي من نعمة فمنك وحدك لا شريك لك، فلك الحمد ولك الشكر" (یعنی خدایا! صبح میرے پاس جو بھی نعمت ہے وہ صرف تیری طرف سے ہے، تیرا کوئی شریک نہیں، تیری ہی حمد و تیرا ہی شکر ہے) اس نے دن بھر کا شکر ادا کیا، اور جس نے شام کو یہی دعا پڑھی، اس نے اس رات کا شکر ادا کر دیا)، نیز فرمان نبوی ہے: "من قال إذا أصبح: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير، كان له

(۱) سورۂ غافر / ۵۵۔

(۲) حدیث: "من قال: حين يصبح و حين يمسي: سبحان الله وبحمده" کی روایت مسلم (۴/۲۰۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "من قال حين يصبح: اللهم ما أصبح بي من نعمة......" کی روایت ابوداؤد (۵/۳۱۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی اسناد میں ایک مجہول راوی ہے۔

عدل رقبة من ولد إسماعيل، وكتب له عشر حسنات، وحط عنه عشر سيئات، ورفع له عشر درجات، وكان في حرز من الشيطان حتى يمسي، وإن قالها إذا أمسى كان له مثل ذلک حتى يصبح"[۱] (جس نے صبح کو یہ دعا پڑھی: "لا إله إلا الله وحده لا شريک له، له الملک وله الحمد وهو على كل شيء قدير" تو اس کو اتنا ثواب ملے گا، جیسے حضرت اسماعیل علیہ السلام کی اولاد میں سے ایک گردن کو آزاد کیا، اس کے لئے دس نیکیاں لکھی جائیں گی، دس گناہ معاف ہوں گے، اور اس کے دس درجے بلند ہوں گے، شام تک اس کے لئے شیطان سے بچاؤ رہے گا، اور اگر شام کو یہی دعا پڑھ لے تو صبح تک یہی ثواب اس کو ملتا رہے گا)۔

دوازدہم: بچہ کی موت پر حمد کرنا:

۲۹- بچہ کی رحلت پر حمد کرنا شرعاً مطلوب ومرغوب ہے، حضرت ابو موسی اشعریؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا مات ولد العبد قال الله تعالى لملائكته: قبضتم ولد عبدي؟ فيقولون: نعم، فيقول: قبضتم ثمرة فؤاده؟ فيقولون: نعم، فيقول: ماذا قال عبدي؟ فيقولون: حمدک واسترجع، فيقول الله تعالى: ابنوا لعبدي بيتا في الجنة وسموه بيت الحمد"[۲] (جب بندہ کا کوئی بچہ مرجاتا ہے، تو اللہ تعالی فرماتے ہیں: تم نے میرے بندے کے بچہ کی روح قبض کر لی؟ وہ کہتے ہیں: ہاں! اللہ تعالی فرماتے ہیں: اس کے جگر گوشہ کی روح قبض کر لی؟ وہ عرض کرتے ہیں: ہاں! اللہ تعالی فرماتے ہیں: پھر بندے نے کیا کہا؟ وہ عرض کرتے ہیں: تیری حمد کی، اور إنا لله وإنا إليه راجعون پڑھا، تو اللہ تعالی فرماتے ہیں: میرے بندے کے لئے جنت میں ایک گھر بنادو، اور اس کا نام بیت الحمد (حمد کا گھر) رکھ دو)۔

(۱) الأذکار ص ۷۲، ۷۴، ۷۵۔
حدیث: "من قال إذا أصبح لا إله إلا الله وحده لا شريک له......" کی روایت ابوداؤد (۵/۳۱۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ الفتوحات الربانیہ (۳/۱۱۳ طبع منیریہ) میں ہے۔

(۲) حدیث ابی موسی اشعری: "إذا مات ولد العبد" کی روایت ترمذی (۳/۳۳۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

سیزدہم: کسی پسندیدہ یا ناپسندیدہ چیز کے دیکھنے پر حمد:

۳۰- جب کوئی شخص پسندیدہ یا ناپسندیدہ چیز کو دیکھے تو حمد بیان کرے[۱]، جس کا ذکر حضرت عائشہؓ کی اس حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب کوئی پسندیدہ چیز دیکھتے تو "الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات" پڑھتے، اور کوئی ناپسندیدہ چیز دیکھتے تو "الحمد لله على كل حال" پڑھتے[۲]۔

چہاردہم: بازار میں جانے پر حمد کرنا:

۳۱- حضرت عمر بن خطابؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من دخل السوق فقال: لا إله إلا الله وحده لا شريک له، له الملک وله الحمد، يحيي ويميت وهو حي لا يموت، بيده الخير وهو على كل شيء قدير، كتب الله له ألف ألف حسنة، ومحا عنه ألف ألف سيئة،

(۱) الأذکار ص ۲۸۴۔

(۲) حدیث عائشہ: "كان رسول الله ﷺ إذا رأى ما يحب قال: الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات" کی روایت ابن ماجہ (۲/۱۲۵۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، بوصیری نے کہا: اس کی اسناد صحیح ہے، اس کے رجال ثقہ ہیں۔

ورفع له ألف ألف درجة"[1] (جو بازار جانے پر یہ دعا پڑھے: "**لا إله إلا الله وحده لا شريک له، له الملک وله الحمد، يحيي ويميت وهو حي لا يموت، بيده الخير وهو على كل شيء قدير**" تو اللہ تعالی اس کے لئے دس لاکھ نیکیاں لکھتے ہیں، اس کی دس لاکھ برائیاں مٹاتے ہیں، اس کے دس لاکھ درجے بلند کرتے ہیں) یہ حدیث ترمذی میں ہے، حاکم نے اس کو بہت سے طرق سے روایت کیا ہے، اور ترمذی کی روایت میں اس میں یہ اضافہ ہے: "**بنى له بيتا في الجنة**" (اور اس کے لئے جنت میں ایک گھر بناتے ہیں)، اس روایت میں یہ اضافہ بھی ہے: راوی نے کہا: پھر میں خراسان آیا تو قتیبہ بن مسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، ان سے عرض کیا: میں آپ کو ایک تحفہ دینے آیا ہوں، اور میں نے وہ حدیث ان کو سنائی، چنانچہ قتیبہ اپنی سواری پر بازار آتے، یہ دعا پڑھتے اور واپس ہو جاتے تھے[2]۔

پانزدہم: آئینہ دیکھنے پر حمد کرنا:

۳۲- آئینہ دیکھنے والے کے لئے مشروع ہے کہ اللہ تعالی کی حمد کرے، چنانچہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ آئینہ میں اپنا چہرہ مبارک دیکھتے تو یہ دعا پڑھتے تھے: "**الحمد لله، اللهم كما حسنت خلقي فحسن خلقي**"[3] (یعنی تمام خوبیاں اللہ کے لئے ہیں، خدایا! جس طرح تو نے مجھے اچھی شکل دی اسی طرح میرے اخلاق کو سنوار دے)، حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے: "**الحمد لله الذي سوى خلقي فعدله، وكرم صورة وجهي فحسنها، وجعلني من المسلمين**"[1] (یعنی تمام خوبیاں اللہ کے لئے ہیں، جس نے مجھے عمدہ طریقہ سے پیدا کیا، سنوارا، اور مجھے اچھی شکل کا چہرہ دیا، اس کو آراستہ کیا، اور مجھے مسلمان بنایا)۔

شانزدہم: جانور وغیرہ پر سوار ہوتے وقت حمد کرنا:

۳۳- جانور وغیرہ پر سواری کے وقت حمد کرنا شرعاً مطلوب ہے، فرمان باری ہے: "وَجَعَلَ لَكُمْ مِّنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ، لِتَسْتَوُوا عَلٰى ظُهُوْرِهٖ ثُمَّ تَذْكُرُوْا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُوْلُوْا سُبْحَانَ الَّذِيْ سَخَّرَ لَنَا هٰذَا وَمَا كُنَّا لَهٗ مُقْرِنِيْنَ وَإِنَّا إِلٰى رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُوْنَ" (اور تمہارے لئے وہ کشتیاں اور چوپائے بنائے جن پر تم سوار ہوتے ہو تا کہ تم ان کی پیٹھ پر جم کر بیٹھو پھر جب تم اس پر جم کر بیٹھ چکو تو اپنے پروردگار کی (اس) نعمت کو یاد کرو اور کہو کہ پاک ذات ہے وہ جس نے ہمارے تابع کر دیا اس (سواری) کو اور ہم تو ایسے تھے نہیں کہ اس کو قابو میں کر لیتے اور ہم کو تو اپنے پروردگار ہی کی طرف لوٹنا ہے)، نیز حضرت علی بن ربیعہ کی روایت میں ہے کہ میں نے دیکھا کہ حضرت علی کے پاس ایک جانور سواری کے لئے لایا گیا، جب اس کی رکاب میں پاؤں رکھا تو انہوں نے تین بار بسم اللہ کہا، پھر

(۱) حدیث: "من دخل السوق فقال: لا إله إلا الله وحده لا شريک له......" کی روایت ترمذی (۴۹۱/۵، ۴۹۲ طبع الحلبی) اور حاکم (۵۳۹/۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، یہ حدیث اپنے طرق کے ساتھ حسن ہے۔

(۲) الأذکار ص ۲۶۹۔

(۳) حدیث علی: "كان إذا نظر وجهه في المرآة قال: الحمد لله، اللهم كما أحسنت خلقي فحسن خلقي" کی روایت ابن سنی نے (عمل الیوم واللیلہ ص ۴۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے، اس کی اسناد میں عبدالرحمن بن اسحاق واسطی ہیں جو ضعیف ہیں، جیسا کہ المیزان للذہبی

= (۵۴۸/۳ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۱) حدیث انس: "الحمد لله الذي سوى خلقي فعدله، وكرم صورة وجهي فحسنها، وجعلني من المسلمين" کی روایت ابن سنی (ص ۴۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور طبرانی نے اوسط میں کی ہے، جیسا کہ مجمع الزوائد للہیثمی (۱۳۹/۱۰ طبع القدسی) میں ہے، ہیثمی نے کہا: اس میں ہاشم بن عیسی بزی ہیں جس کو میں نہیں جانتا، اس کے بقیہ رجال ثقہ ہیں۔

جب اس کی پشت پر برابر بیٹھ گئے تو "الحمد لله" کہا، پھر کہا: "سبحان الذي سخرلنا هذا وما كنا له مقرنين، وإنا إلى ربنا لمنقلبون"، پھر تین بار "الحمد لله" کہا، پھر تین بار "الله اكبر" کہا، پھر کہا: "سبحانک إني ظلمت نفسي فاغفرلي فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت"، پھر ہنس پڑے، دریافت کیا گیا: امیر المؤمنین! آپ کس بات پر ہنسے؟ انہوں نے فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ ﷺ نے اسی طرح کیا پھر ہنس پڑے، تو میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! آپ کس بات پر ہنسے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "إن ربک يعجب من عبده إذا قال اغفرلي ذنوبي يعلم أنه لا يغفر الذنوب غيري"[1] (تیرا رب اپنے بندے سے تعجب کرتا ہے جب وہ کہتا ہے: میرے گناہ معاف کردے، وہ جانتا ہے کہ میرے علاوہ کوئی گناہ معاف کرنے والا نہیں)۔

ہفدہم: کھانے پینے، نیا لباس پہننے، مجلس سے اٹھنے، بیت الخلاء سے نکلنے، سو کر اٹھنے، بستر پر جانے اور اپنی یا دوسرے کی حالت پوچھے جانے کے وقت حمد کرنا:

۳۴- ان تمام امور کے لئے حمد کرنا مشروع ہے، اس کی وضاحت "تحمید" میں آچکی ہے۔

ہشردہم: حمد کی فضیلت اور اس کے افضل الفاظ:

۳۵- اللہ کی حمد مذکورہ تمام مقامات پر مشروع ہے، اور ہر اہم کام میں مستحب ہے، حمد کے مقامات ناقابل شمار ہیں، ہر حالت اور ہر جگہ حمد مطلوب ہے، سوائے ان مقامات کے جہاں ذکر نہیں کیا جاتا[1]۔

حمد کی فضیلت میں بہت سی احادیث مروی ہیں، مثلاً حضرت ابوہریرہؓ وابوسعید خدریؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا قال العبد لا إله إلا الله، الحمد لله، قال: صدق عبدي، الحمد لي"[2] (جب بندہ "لا إله إلاالله" اور "الحمد لله" کہتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: میرے بندے نے سچ کہا، تمام خوبیاں میرے لئے ہیں)۔

نیز حضرت جابرؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "من قال سبحان الله وبحمده غرست له نخلة في الجنة"[3] (جس نے "سبحان الله و بحمده" پڑھا جنت میں اس کے لئے ایک کھجور کا درخت لگادیا جاتا ہے)۔

حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "لقيت إبراهيم عليه السلام ليلة أسري بي، فقال: يا محمد اقرأ أمتک مني السلام، وأخبرهم أن الجنة طيبة التربة عذبة الماء، وأنها قيعان[4]، وأن غرسها: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر"[5] (شب اسراء

(۱) ریاض الصالحین رص ۴۱۳۔
حدیث علی بن ابی طالب: "في ذكر ركوب الدابة" کی روایت ابوداؤد (۷۷/۳، تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۵۰۱/۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۳۱/۱۔
(۲) حدیث: "إذا قال العبد لا إله إلا الله الحمد......" کی روایت بخاری (۴۹۲/۵ طبع الحلبی) اور ابن حبان (الموارد ص ۵۷۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے، الفاظ ابن حبان کے ہیں، ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔
(۳) حدیث: "من قال سبحان الله وبحمده غرست له نخلة في الجنة" کی روایت ترمذی (۵۱۱/۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔
(۴) قیعان: قاع کی جمع ہے، وسیع ہموار زمین۔
(۵) حدیث ابن مسعود: "لقيت إبراهيم ليلة أسري بي" کی روایت ترمذی (۵۱۰/۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، اس کی اسناد میں ایک ضعیف راوی ہے، جیسا کہ میزان الاعتدال للذہبی (۵۴۸/۳ طبع الحلبی) میں ہے۔

میں میری ملاقات حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ہوئی، انہوں نے فرمایا: محمد! اپنی امت کو میرا اسلام کہو، اوران کو بتاؤ کہ جنت کی مٹی عمدہ، اور پانی میٹھا ہے، جنت کھلا ہوا ہموار میدان ہے، اس کے درخت: ''سبحان الله''، ''الحمدلله''، ''لا إله إلا الله'' اور'' الله اکبر'' ہیں)۔حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: ''کلمتان حبیبتان إلی الرحمن خفیفتان علی اللسان ثقیلتان في المیزان: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظیم''[١] (دو کلمے ہیں، جو پروردگار کو بہت پسند ہیں، زبان پر ہلکے ہیں، (قیامت کے دن) میزان میں بھاری ہوں گے: ''سبحان الله وبحمده'' اور''سبحان الله العظیم'')، حضرت ابو مالک اشعریؓ کی روایت میں ہے: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''الطهور شطر الإیمان، والحمد لله تملأ المیزان، وسبحان الله والحمد لله تملآن -أو تملأ- مابین السموات والأرض''[٢] (طہارت آدھے ایمان کے برابر ہے، ''الحمد لله'' ترازو کو بھردے گا، اور ''سبحان الله والحمد لله'' یہ دونوں آسمانوں اور زمین کے بیچ کی جگہ بھردیں گے)۔

نیز حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشادفرمایا: ''لأن أقول: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أکبر، أحب إلي مما طلعت علیه الشمس''[٣] (اگر ''سبحان الله والحمدلله ولا إله إلا الله والله اکبر'' کہوں تو یہ مجھے ساری دنیا سے زیادہ پسند ہے)۔

حضرت ابوذرؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: ''......إن أحب الکلام إلی الله: سبحان الله وبحمده''[١] (اللہ کو سب سے زیادہ پسندیدہ کلام یہ ہے: ''سبحان الله وبحمده'')۔

٣٦-حمد کے عمدہ ترین الفاظ یہ ہیں: ''الحمد لله رب العالمین''، اس لئے کہ کتاب اللہ کا آغاز اسی سے ہے، اور اہل جنت کی آخری دعا یہی ہوگی، چونکہ یہ جملہ اسمیہ ہے، لہذا اس سے اللہ تعالی کے لئے اس وصف کے ثبوت ودوام کا علم ہوتا ہے، یہ جملہ فعلیہ سے بلیغ تر ہے جو نئے نئے اور بار بار وجود میں آنے کو بتاتا ہے، اس کے ذریعہ سے کتاب اللہ کے آغاز کی ایک حکمت یہی ہے، یعنی یہ اشارہ دینا کہ اللہ تعالی ازل سے ابد تک محمود ہے، اور آیت رب العالمین (یعنی پیدا کرنے کی نعمت پھر افزائش وامداد کی نعمت کے ذریعہ بندوں کی پرورش کرنے والا ہے) اس میں اللہ کی حمد وشکر ہمہ وقت بجالانے کی ترغیب ہے۔

٣٧-مجامع حمد (جامع ترین حمد) یہ ہے: ''الحمد لله حمدا یوافي نعمه ویکافیء مزیده''، نووی نے کہا: ہمارے متأخرین خراسانی اصحاب نے کہا: اگر کسی نے حلف اٹھائی کی مجامع حمد کے ذریعہ اللہ کی حمد کرے گا، اور بعض نے کہا: تمام حمدوں میں سب سے عظیم حمد کے ذریعہ کرے گا، توقسم پوری کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ یہ پڑھے: الحمد لله حمدا یوافي نعمه ویکافیء مزیده، انہوں نے اس مسئلہ پر ایک منقطع حدیث سے استدلال کیا ہے، اسی وجہ سے نووی نے ''الروضۃ'' میں کہا: اس مسئلہ کی کوئی قابل اعتماد دلیل نہیں۔

(١) حدیث: ''کلمتان حبیبتان إلی الرحمن......'' کی روایت بخاری (الفتح ١٣/٥٣٧ طبع السلفیہ) اور مسلم (٤/٢٠٧٢ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(٢) حدیث ابومالک اشعری: ''الطهور شطر الإیمان'' کی روایت مسلم (١/٢٠٣ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(٣) حدیث ابوہریرہ: ''لأن أقول: سبحان الله والحمد لله'' کی روایت مسلم (٤/٢٠٧٢ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(١) حدیث ابوذر: ''إن أحب الکلام الی الله: سبحان الله وبحمده'' کی روایت مسلم (٤/٢٠٩٤ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

''التحفہ''میں ہے: اگر کہا جائے کہ یہ پڑھنے سے قسم پوری ہوجائے گی:''**ربنا لک الحمد کما ینبغي لجلال وجھک وعظیم سلطانک**''، تو اقرب ہے، بلکہ متعین طور پر یہی ہونا چاہئے،اس لئے کہ معنوی لحاظ سے اس میں بلاغت زیادہ ہے،اور صحیح حدیث سے ثابت ہے[۱]۔

انہوں نے کہا:اگر حلف اٹھائے کہ اللہ کی سب سے اچھی ثنا کرے گا تو اس کے پورا کرنے کا طریقہ یہ پڑھنا ہے:''**لا أحصي ثناء علیک أنت کما أثنیت علی نفسک**''، بعض نے اخیر میں یہ اضافہ کیا ہے:''**فلک الحمد حتی ترضی**''، ابومسعود متولی نے صورت مسئلہ یہ بتائی ہے کہ کوئی اس طرح حلف اٹھائے کہ اللہ کی سب سے بڑی اور عظیم ثنا کرے گا[۲]۔

حمدلہ

دیکھئے:''حمد''۔

(۱) الأذکار والفتوحات الربانیہ ۳/ ۲۹۸۔

(۲) الفتوحات الربانیہ ۳/ ۲۹۴، ۲۹۸۔

حمل

تعریف:

۱-حمل کا لغوی معنی ہے: اٹھانا، حاملہ ہونا، کہا جاتا ہے:''**حمل الشيء علی ظھرہ**'' کسی چیز کو پیٹھ پر لادنا، اٹھانا، مرد کے لئے حامل اور عورت کے لئے حاملہ کہتے ہیں۔حِمل (زیر کے ساتھ) وہ چیز ہے جو اٹھائی جائے، اور''**حملت المرأۃ حملا**'': کا معنی ہے عورت کو حمل ٹھہرا، اس معنی میں عورت کے لئے حامل وحاملہ کہتے ہیں، اس کی جمع احمال اور حمال ہے، فرمان باری ہے:''**وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**''[۱] (اور حمل والیوں کی میعاد ان کے حمل کا پیدا ہوجانا ہے)، اور''**حملت الشجرۃ**'': درخت کا پھل آنا ہے[۲]۔

فقہاء کی اصطلاح میں بھی حمل کا اطلاق انہی دو معانی پر ہوتا ہے: سامان اٹھانا اور مادہ کے پیٹ کا بچہ[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-حبل:

۲-حبل (حاء اور باء پر زبر کے ساتھ) کا معنی ہے بھر جانا، اسی سے

(۱) سورۂ طلاق/ ۴۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، متن اللغۃ: مادہ مذکورہ۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۶۰۴، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۴۷۴، حاشیۃ الجمل ۴/ ۴۴۶، أسنی المطالب ۳/ ۳۸۷۔

ہے: ''حَبلَ المرأة'' یعنی عورت کا رحم بھر جانا، صفت: حبلی ہے، حبل کا معنی حمل آتا ہے، اور حبل: ''حبلت المرأة حبلا'' کا اسم اور مصدر دونوں ہے، اسی معنی میں یہ حدیث ہے: ''نھی عن بیع حبل الحبلة'' [۱] (رسول اللہ علیہ وسلم نے ''حبل حبلہ'' کی بیع سے منع فرمایا)، یعنی اونٹنی کے پیٹ کے بچہ کو فروخت کرنا منع ہے، ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد پیٹ کے بچہ کا بچہ ہے۔

بعض نے کہا: حبل عورتوں کے ساتھ خاص ہے، جب کہ حمل کے تحت عورتیں، چوپایہ، اور درخت کا پھل سب آتے ہیں، اس معنی کے لحاظ سے حبل حمل سے خاص ہے [۲]۔

ب-جنین:

۳- جنین لغت میں جنّ الشيء بمعنی ستر (چھپانا) سے ماخوذ ہے جس کا معنی ستر یعنی چھپانا ہے، اس کا اطلاق بچہ پر ہوتا ہے جب تک وہ ماں کے شکم میں ہو، کیونکہ وہ شکم میں چھپا رہتا ہے، اس کی جمع ''اجنة'' ہے، جب کہ حمل کا اطلاق سامان اٹھانے، درخت کے پھل، اور مادہ کے شکم کے بچہ پر ہوتا ہے [۳]، جو بچہ ماں کے شکم میں ہو جنین کہلاتا ہے، رہا حمل تو اس کے تحت شکم میں موجود ہر چیز آتی ہے، خواہ ایک جنین سے زیادہ ہو۔

حمل کے احکام:

۴- گذر چکا ہے کہ حمل کا اطلاق اس سامان پر ہوتا ہے جو ہاتھ میں یا پشت پر اٹھایا جائے، اور مادہ کے رحم میں موجود جنین پر ہوتا ہے، ذیل میں دونوں قسم سے متعلقہ احکام لکھے جاتے ہیں:

اول: حمل بمعنی مادہ کے شکم کا بچہ:

۵- حمل اپنی تخلیق و افزائش میں مختلف مراحل سے گذرتا ہے، نطفہ سے علقہ (بستہ خون)، اس سے مضغہ (گوشت کا لوتھڑا) اور اس سے ہڈیاں بنتی ہیں، پھر ہڈیوں پر گوشت چڑھتا ہے، پھر اس کو ایک نئی صورت میں اٹھا کھڑا کیا جاتا ہے، اللہ کی بڑی برکت ہے جو سب سے بہتر بنانے والا ہے۔

ان میں سے بعض مراحل کا ذکر اصطلاح (جنین) میں آچکا ہے، ذیل میں حمل کی مدت سے متعلقہ فقہی احکام اور اس پر مرتب ہونے والے آثار کو بیان کیا جاتا ہے، نیز حمل کے لئے ثابت ہونے والے حقوق، مثلاً نسب، وراثت اور وصیت، اور حمل کی وضع اور اس کی وجہ سے پیدا ہونے والے عبادات، معاملات اور نکاح وغیرہ سے متعلق وہ احکام جو اس کی ماں سے متعلق ہیں، بیان کئے جاتے ہیں، ساتھ ہی ان میں سے بعض احکام اپنی اصلی اصطلاحات کی طرف محول کئے جائیں گے۔

مدت حمل اور ثبوت نسب میں اس کا اثر:

حمل کی کم از کم مدت:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حمل کی کم از کم مدت چھ ماہ ہے، اس کی دلیل وہ روایت ہے کہ ایک شخص نے کسی عورت سے شادی کی، چھ ماہ پر اس نے بچہ جنا، حضرت عثمانؓ نے عورت کو سنگسار کرنا چاہا تو حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اگر وہ کتاب اللہ کے ذریعہ تم سے لڑے تو تم کو مغلوب کردے گی، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَحَمْلُهُ وَفِصٰلُهُ

---

(۱) حدیث: ''نھی عن بیع حبل الحبلة'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۵۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۵۳ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۶۰۹، حاشیۃ الجمل ۵/ ۸۱، ۴، المصباح المنیر، لسان العرب مادہ مذکورہ۔

(۳) المصباح المنیر، لسان العرب۔

"ثَلاثُوْنَ شَهْرًا"[1] (اور اس کا حمل اور اس کی دودھ چھڑائی تیس مہینوں میں ہوپاتی ہے)، نیز "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ"[2] (اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں پورے دوسال)، پہلی آیت میں حمل اور دودھ چھڑانے کی مدت تیس ماہ مقرر کی گئی ہے، دوسری آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ دودھ چھڑانے کی مدت دوسال ہے، لہذا مدت حمل چھ ماہ رہ گئی[3]۔

اس مدت کا شمار جمہور کے نزدیک شادی ہونے اور ہم بستری کے ممکن ہونے کے وقت سے ہوگا، جب کہ حنفیہ کے نزدیک عقد زواج کے وقت سے ہوگا، اور شافعیہ کے نزدیک عقد کے بعد خلوت کے وقت سے ہوگا[4]۔

اقل مدت حمل کی تعیین کے کچھ فقہی آثار ہیں مثلاً:

الف- اگر دو یا اس سے زائد بچوں کو جنے اور دونوں کی پیدائش میں چھ ماہ سے کم کی مدت ہو تو دونوں بچوں کو جڑواں مانا جائے گا، اور پہلے بچہ کے جننے سے نہیں بلکہ دوسرے بچہ کے جننے سے عدت پوری ہوگی، لیکن ان دونوں کے درمیان آنے والا خون حیض مانا جائے گا یا نفاس؟ اس میں اختلاف وتفصیل ہے جس کو ان دونوں کی اپنی اپنی اصطلاحات میں دیکھیں۔

اگر دونوں بچوں کی پیدائش میں چھ ماہ کا فرق ہو یا اس سے زائد کا تو یہ دو الگ الگ شکم کے بچے ہیں، عورت کی عدت پہلے بچہ کے وضع (جننے) سے پوری ہوجائے گی[5]۔

ب- اگر اس نے عدت پوری ہونے کا اقرار کیا پھر چھ ماہ سے کم عرصہ میں بچہ کو جنم دیا تو اس کا نسب بالاتفاق ثابت ہوگا، اس لئے کہ معین طور پر اس کا برعکس ثابت ہوگیا، لہذا اس طرح ہوگیا گویا اس نے اس کا اقرار ہی نہیں کیا تھا، اور اگر اس نے بچہ کو چھ ماہ یا اس کے بعد جنم دیا تو حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک اس کا نسب ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کے برعکس ظاہر نہ ہوا، لہذا یہ بعد میں ٹھہرنے والے حمل سے ہوگا، جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں، نیز اس لئے کہ اس کی عدت کے ختم ہونے اور اس کے لئے مدت حمل گزر جانے کی وجہ سے نکاح کے حلال ہونے کا فیصلہ ہونے کے بعد اس نے بچہ جنا ہے، لہذا اس کے ساتھ لاحق نہ ہوگا جیسا کہ اگر وہ وضع حمل کے ذریعہ مدت پوری ہونے کے بعد حمل کی عدت گذرنے پر بچہ کو جنے، جیسا کہ حنابلہ کی توجیہ ہے[1]۔

مالکیہ وشافعیہ نے کہا کہ اس کا نسب ثابت ہوگا، جب تک عورت شادی نہ کرلے یا چار سال کی مدت پوری نہ ہوجائے، اس لئے کہ یہ ایسا بچہ ہے جس کا اس مدت میں اس سے ہونا ممکن ہے، اور یہ مدت حمل کی آخری مدت ہے، اور اس کے ساتھ کوئی ایسا نہیں جو اس سے اولی ہو[2]۔

علاوہ ازیں لعان، استلحاق، نسب، حیض، نفاس، اور عدت میں اقل مدت حمل کی تعیین کے کچھ دوسرے آثار ہیں، جن کو ان کی اپنی اپنی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

---

(۱) سورۂ احقاف/۱۵۔

(۲) سورۂ بقرہ/۲۳۳۔

(۳) الاختیار ۳/۱۷۹، ۱۸۰، البدائع ۳/۲۱۱، بدایۃ المجتہد ۲/۳۵۲، جواہر الإکلیل ۱/۳۲۲، ۳۸۱، حاشیۃ القلیوبی ۴/۴۲، مغنی المحتاج ۳/۳۷۳، المغنی لابن قدامہ ۷/۴۷۷، ۴۸۰۔

(۴) سابقہ مراجع، مغنی المحتاج ۳/۴۱۳، القلیوبی ۴/۶۱۔

(۵) حاشیہ ابن عابدین ۲/۶۰۴، بدائع الصنائع ۴/۶، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح

= الکبیر ۱/۱۷۴، حاشیۃ الجمل ۴/۴۴۶، القلیوبی ۴/۴۲، ۴۳، المغنی لابن قدامہ ۷/۴۴۔

(۱) الاختیار ۳/۱۷۹، المغنی لابن قدامہ ۷/۴۷۹۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/۳۸۰، مغنی المحتاج ۳/۳۷۳، المغنی لابن قدامہ ۷/۴۷۹، ۴۸۰۔

اکثر مدت حمل:

۷-حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت کی تعیین میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ کا قول، حنابلہ کے یہاں ظاہر مذہب اور مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ اکثر مدت حمل چار سال ہے، اس لئے کہ حضرت مالک بن انس نے فرمایا: یہ ہماری پڑوسن، محمد بن عجلان کی بیوی، سچی خاتون ہیں، ان کے شوہر بھی سچے ہیں، بارہ سال میں وہ تین بار حاملہ ہوئیں، ہر حمل چار سال رہا، اور جس مسئلہ میں کوئی نص نہ ہو اس میں واقعہ اور وجود کو دیکھا جاتا ہے، ابوالخطاب نے نقل کیا ہے کہ محمد بن عبداللہ بن الحسن بن الحسن بن علی اپنی ماں کے شکم میں چار سال رہے، اسی طرح ابراہیم بن نجیح عقیلی (چار سال اپنی ماں کے پیٹ میں رہے)، جب اس کا وجود ثابت ہے تو اس کے مطابق فیصلہ کرنا واجب ہوگا، نیز اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے گم شدہ شخص کی بیوی کے لئے چار سال مقرر کیا ہے، اور اس کی وجہ یہی ہے کہ حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت چار سال ہے، یہی حضرت عثمان وعلیؓ سے مروی ہے[۱]۔

حنفیہ کا قول، اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ حمل کی آخری مدت دو سال ہے، یہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، اور یہی حضرت ثوری کا مذہب ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے ان کا یہ قول مروی ہے: **"ما تزيد المرأة في الحمل على سنتين ولا قدر ما يتحول ظل عود المغزل"**[۲] (عورت کا حمل دو سال سے زیادہ نہیں رہتا، تکلہ کی لکڑی کے سایہ کے ہٹنے کے بقدر بھی نہیں)، اس کا علم توقیف (رسول اللہ ﷺ کے بتانے) سے ہی ہوسکتا ہے، اس لئے کہ اس میں عقل کی رسائی نہیں، تو گویا انہوں نے اس کو رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے[۱]۔

امام مالک سے مشہور یہ ہے کہ اکثر مدت حمل پانچ سال ہے۔

محمد بن الحکم نے کہا: اکثر مدت حمل نو ماہ ہے[۲]۔

۸-اس اختلاف کا ثمرہ حسب ذیل صورت میں ظاہر ہوگا:

طلاق بائن والی اور وہ عورت جس کے شوہر کا انتقال ہوگیا ہے، اگر دو سال یا اس سے کم پر بچہ جنیں تو اس کا نسب بالاتفاق ثابت ہوگا، اس لئے کہ وضع حمل ہر ایک کے نزدیک آخری مدت حمل کے اندر ہوا ہے۔

ہاں اگر اس کے بعد سے چار سال تک کے دوران بچہ جنے تو جمہور کی رائے ہے کہ اس کا نسب ثابت ہوگا، اور اس کی عدت پوری ہوجائے گی، اس بنا پر کہ ان کے نزدیک اکثر مدت حمل کے اندر وضع حمل ہوا ہے، حنفیہ کے نزدیک نسب ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اکثر مدت حمل کے بعد جنا ہے۔

مطلقہ رجعیہ عورت کے بارے میں حنفیہ نے لکھا ہے کہ اس کے بچہ کا نسب ثابت ہوگا، اگرچہ دو سال سے زائد پر بچہ جنے، بشرطیکہ وہ عدت پوری ہونے کا اقرار نہ کرے، اس کی وجہ یہ ہے کہ دوران عدت ہم بستری کرنے اور حمل ٹھہرنے کا احتمال ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ اس کا طہر لمبا رہتا ہو[۳]۔

اس موضوع کی کچھ اور فروعات ہیں جن کے احکام اصطلاح (نسب) میں دیکھیں۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۷۳، ۳۸۰، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۷۷، ۴۸۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۷۲۔

(۲) اثر عائشہ: "ما تزيد المرأة في الحمل على سنتين ولا......" کی روایت بیہقی (۷/ ۴۴۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔

(۱) الاختیار ۳/ ۱۷۹، ابن عابدین ۲/ ۸۵۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۵۲، المغنی ۷/ ۴۷۷، ۴۸۰۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۵۲، المحلی ۱۰/ ۳۱۷۔

(۳) الاختیار ۳/ ۱۷۹، ۱۸۰، ابن عابدین ۲/ ۶۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۰، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

حاملہ کے تصرفات میں حمل کا اثر:

۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ چھ ماہ سے قبل حاملہ کے تصرفات میں حمل کا اثر نہیں پڑتا، اور چھ ماہ کے بعد بھی جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک یہی حکم ہے، بشرطیکہ عورت کو ''طلق'' (دردزہ) پیش نہ آئے، لہذا بقیہ معاملات کی طرح اس کے تبرعات درست ہیں، اور طلق کی حالت میں حاملہ، مرض الموت میں مبتلا مریضہ کی طرح مانی جائے گی۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ چھ ماہ کے بعد حمل خوفناک امراض میں سے ہے، اس لئے کہ چھ ماہ کے بعد حاملہ کو ہر آن ولادت کی توقع لگی رہتی ہے، اس پر مرض الموت کے احکام منطبق ہوں گے[۱]۔

دیکھئے: ''حامل'' اور ''مرض الموت''۔

حمل کی اہلیت:

۱۰- حمل کے لئے وجوب کی ناقص اہلیت ہوتی ہے، لہذا اس کے لئے وہ حقوق ثابت ہوں گے جن میں قبول کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی، جیسے وراثت، وصیت اور نسب، اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوتی مثلاً نفقہ اور فروخت شدہ سامان کی قیمت وغیرہ، اس کی وجہ یہ ہے کہ حمل ایک لحاظ سے حسی طور پر اپنی ماں کا جز ہے، کیونکہ اس کا برقرار رہنا اور منتقل ہونا ماں کے برقرار رہنے اور منتقل ہونے سے ہے، اور حکمی طور پر بھی جز ہے، کیونکہ حمل کی آزادی اس کی غلامی اور اس کا بیع میں داخل ہونا، ماں کی آزادی اس کی غلامی اور اس کی بیع سے وابستہ ہے، اور دوسرے لحاظ سے وہ الگ جان ہے، اس کی مستقل زندگی ہے، علاحدہ ہونے کے وہ قابل ہے، لہذا اس کے لئے کامل ذمہ نہیں

(۱) ابن عابدین ۲/ ۵۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰۱، ۱۰۲، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۸۶، کشاف القناع ۴/ ۳۲۵۔

بلکہ ناقص ذمہ ہوگا، یہ اس کے حق میں وجوب کے لحاظ سے ثابت ہوگا، لیکن اس کے خلاف وجوب کے لئے نہیں، جیسا کہ فقہاء واصولیین کہتے ہیں[۱]۔ ذیل میں حمل کے لئے ثابت ہونے والے حقوق بیان کیے جاتے ہیں:

الف-نسب:

۱۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حمل کا نسب فراش (جائز شوہر یا مالک) سے ثابت ہوگا، اگر اتنی مدت کے اندر ہو جس میں اس کے نطفہ سے پیدا ہونا ممکن ہو، نکاح کے وقت سے چھ ماہ یا اس سے زائد تک، یا دخول (ملاقات) کے ممکنہ وقت سے دو سال تک یا شوہر کی وفات یا حاملہ کی طلاق بائن سے چار سال تک[۲] جیسا کہ اس کا ذکر مدت حمل کے ضمن میں کیا گیا، اور اس تفصیل کے ساتھ جس کا ذکر اصطلاح (نسب) میں ہے۔

ب-وراثت:

۱۲- فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حمل وارث ہوگا، اس لئے کہ ولادت سے قبل اپنے مورث کے مال میں اس کا حصہ ہے، البتہ اس کے وارث ہونے کے طریقہ میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے۔

حنفیہ وحنابلہ کا قول اور شافعیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ بقیہ ورثاء کے مابین ترکہ کو تقسیم کر دیا جائے گا جبکہ ورثاء اس کا مطالبہ کریں، ولادت کا انتظار نہیں کیا جائے گا، حمل کی وجہ سے جس کے

(۱) کشف الأسرار لأصول البزدوی ۴/ ۲۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات، التوضیح مع التلویح ۲/ ۱۶۳، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۶۵۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۵۳۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۱، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۵۷، کشاف القناع ۵/ ۴۰۵۔

حصہ میں کوئی کمی نہیں ہوتی، اس کو اس کا پورا حصہ میراث دے دیا جائے گا، اور جس کے حصہ میں حمل کے سبب کمی پیدا ہوتی ہے اس کو اس کا کم از کم حصہ دیا جائے گا، اور جو حمل کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے اس کو میراث میں سے کچھ نہیں دیا جائے گا، اور حمل کے لئے ایک حصہ روک لیا جائے گا۔

حنفیہ کے نزدیک حمل کی تعداد ایک فرد فرض کیا جائے گا، اس لئے کہ غالب اور عادت یہی ہے، لہذا اس کے لئے ایک لڑکا یا لڑکی کا حصہ دونوں میں سے جو زیادہ ہو روک لیا جائے گا، حنابلہ کے نزدیک اس کے لئے دو افراد کا حصہ روکا جائے گا۔

مالکیہ کا مذہب، شافعیہ کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ حمل ترکہ کی تقسیم میں تاخیر کا سبب ہے، لہذا تقسیم کو کلی طور پر روک دیا جائے گا تا آنکہ حاملہ بچہ جن لے، یا عدت وفات ختم ہونے سے اس کا غیر حاملہ ہونا ظاہر ہوجائے، جب کہ اس کو ظاہر حمل نہ ہو۔

اگر عورت کہے: مجھے معلوم نہیں، تو وراثت کو مؤخر کیا جائے گا، تا آنکہ ظاہر ہوجائے کہ اس کو حمل نہیں مثلاً اس کو حیض آجائے یا عدت کا عرصہ گذر جائے اور اس کو حمل کا شک نہ ہو۔

اس کے ساتھ ساتھ حمل کی وراثت کے لئے سب کے یہاں شرط ہے کہ یہ معلوم ہو کہ وہ مورث کی وفات کے وقت موجود تھا، اور عورت اس کو زندہ جنم دے، یعنی بوقت ولادت آواز نکالے تو وارث ہوگا، اور اس کی وراثت جاری ہوگی (۱)، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "إذا استهل المولود ورث" (۲) (اگر نومولود بچہ پیدائش کے وقت

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۳۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۳۳۹، الحطاب وبہامشہ المواق ۵/ ۳۵۲، ۳۵۳، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۴۹، ۱۵۰، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۳۱۴، ۳۱۷۔

(۲) حدیث: "إذا استهل المولود ورث" کی روایت ابو داؤد (۳/ ۳۳۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہ اور حاکم (۴/ ۳۴۹ طبع دائرة

چلائے تو وارث ہوگا)۔

استہلال (پیدائش کے وقت بچہ کے چلانے) کے علاوہ مسائل میں تفصیل واختلاف ہے جس کو اصطلاح (إرث) میں دیکھا جائے۔

ج- حمل کے لئے وصیت:

۱۳ - عام فقہاء کے نزدیک حمل کے لئے وصیت صحیح ہے، اس لئے کہ وصیت ایک لحاظ سے جانشین بنانا ہے، کیونکہ وصیت کرنے والا اپنے مال میں اس کو خلیفہ (نائب) بناتا ہے، اور "جنین" وراثت میں خلیفہ بن سکتا ہے تو وصیت میں بھی بن سکتا ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے حمل کے لئے وصیت کے صحیح ہونے میں قید لگائی ہے کہ وصیت کے وقت اس کے وجود کا علم ہو، یعنی چھ ماہ کے اندر اندر زندہ وہ اپنی ماں سے جدا ہو، اس لئے کہ اگر چھ ماہ سے زائد پر پیدا ہوا تو وصیت کے وقت اس کے وجود اور عدم وجود دونوں کا احتمال ہوگا، لہذا وصیت صحیح نہیں ہوگی، وصیت تملیک (مالک بنانا) ہے، جو معدوم کے لئے درست نہیں (۱)۔

مالکیہ نے کہا: ثابت یا آئندہ وجود میں آنے والے حمل کے لئے وصیت صحیح ہوتی ہے، لہذا پیدائش تک موقوف رکھا جائے گا، اب اگر وہ ولادت کے بعد چلاتا ہے تو مستحق ہوگا، اور اگر مردہ پیدا ہوا یا اس قدر زندہ کہ اس کی زندگی برقرار نہیں رہی تو مستحق نہیں ہوگا، اور وصیت موصی کے ورثاء کو لوٹا دی جائے گی (۲)۔ اس کی تفصیل اصطلاح (وصیت) میں ہے۔

= المعارف العثمانیہ) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۱۸، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۵۷، کشاف القناع ۴/ ۳۵۶۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۳۱۷۔

د-حمل پر وقف:

۱۴- حنفیہ کا قول اور مالکیہ کے یہاں صحیح ومعتمد یہ ہے کہ آئندہ پیدا ہونے والے پر یعنی حمل پر وقف درست ہے، اس لئے کہ وقف میں قبول کرنے کی ضرورت نہیں، لہذا حمل کے لئے مستقلاً وقف صحیح ہے، جیسا کہ تبعاً وضمناً صحیح ہے [۱]۔

شافعیہ نے کہا: وقف کے صحیح ہونے کے لئے اس کی تملیک کا امکان مشروط ہے، یعنی وقف کے وقت وہ خارج میں موجود مالک بننے کا اہل ہو، لہذا جنین کے لئے مستقلاً وقف درست نہیں، جیسا کہ تبعاً بھی درست نہیں، مثلاً کہے: میں نے اپنی اولاد پر اور بیوی کے حمل پر وقف کیا، ہاں ذریت، نسل اور عقب (بیٹے پوتے) پر وقف میں حمل داخل ہوگا، لیکن اگر اس نے کہا: میں نے اولاد پر وقف کیا تو حمل داخل نہ ہوگا، اس لئے کہ اپنی ماں سے علاحدہ ہونے سے قبل اس کو اولاد نہیں کہتے [۲]۔

حنابلہ نے کہا: براہ راست حمل پر وقف درست نہیں، مثلاً کہے: میں نے اپنا گھر اس عورت کے پیٹ کے بچہ کے لئے وقف کر دیا، اس لئے کہ اس صورت میں تملیک ہے، جب کہ وراثت یا وصیت کے بغیر حمل کو مالک بنانا درست نہیں ہے۔

ہاں تبعاً حمل پر وقف درست ہے، مثلاً کہے: میں نے اپنی اولاد اور فلاں کی اولاد پر (جن میں حمل بھی ہے) وقف کیا، تو یہ وقف حمل کو شامل ہوگا [۳]، دیکھئے: ''وقف''۔

ھ-حمل کے لئے اقرار اور اس کے لئے ہبہ:

۱۵-حمل کے لئے اقرار درست ہے، اگر اقرار کرنے والے نے ایسا سبب بیان کیا ہو جس کا تصور حمل کے لئے ہو سکے، جیسے وراثت اور وصیت، مثلاً کہے: میرے اوپر یا میرے پاس اس حمل کے لئے وراثت یا وصیت کے سبب اس قدر ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے اگر اقرار کے وقت حمل کے موجود ہونے کا احتمال ہو، یعنی حنفیہ کے نزدیک دو سال سے زائد یا دوسرے علماء کے نزدیک چار سال سے زائد پر پیدا نہ ہو [۱]۔

مطلق ہونے اور سبب بیان نہ ہونے کی حالت میں حمل کے لئے اقرار کے صحیح ہونے کے متعلق تفصیل اور اختلاف ہے جس کو اصطلاح (اقرار) میں دیکھا جائے۔

نیز حمل کے لئے ہبہ درست نہیں، اس لئے کہ یہ ایسی تملیک ہے جس میں قبضہ کرنے کی ضرورت ہے، اور حمل قبضہ کرنے کا اہل نہیں، اس کی تفصیل اصطلاح (ہبہ) میں ہے۔

حمل کی اہلیت کے ناقص ہونے کا اثر:

۱۶- گذر چکا ہے کہ حمل کے لئے وجوب کی ناقص اہلیت ہے، اس پر کوئی مالی حق واجب نہیں، فقہاء نے صراحت کی ہے کہ حمل کے مال میں رشتہ داروں کا نفقہ واجب نہیں، اور اس کے ولی نے اس کے لئے جو سامان خریدا ہے اس کی قیمت واجب نہیں، اور یہی حکم مالی واجبات کا ہے [۲] دیکھئے: ''جنین''۔

حمل کا انکار:

۱۷-اگر شوہر اپنی حاملہ بیوی سے کہے کہ یہ حمل (جنین) مجھ سے

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۱۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۵۔
(۲) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۹۹۔
(۳) کشاف القناع ۴/ ۲۴۹، ۲۵۰۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۰۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۳۳، ۱۸۵، الحطاب مع المواق ۵/ ۲۲۸، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۴، کشاف القناع ۶/ ۴۶۴۔
(۲) کشف الأسرار لأصول البزدوی ۴/ ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، التوضیح مع التلویح ۲/ ۱۶۳، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۶۵۔

نہیں، تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق لعان واجب نہیں، اس لئے کہ حمل کا وجود غیر یقینی ہے، ہوسکتا ہے کہ پیٹ پھولا ہوا ہو۔

صاحبین نے کہا: اگر الزام لگانے کے وقت سے چھ ماہ سے قبل بچہ جنے (جو اقل مدت حمل ہے) تو لعان واجب ہے، اس لئے کہ حمل کا وجود یقینی ہے، لہذا انکار کا بھی احتمال ہوگا، کیونکہ حمل کے ساتھ احکام متعلق ہیں۔

کاسانی کہتے ہیں: ہمارے اصحاب کے یہاں بلا اختلاف ولادت سے قبل حمل کا نسب کاٹا نہیں جائے گا، امام ابوحنیفہ کے نزدیک تو ظاہر ہے، اس لئے کہ وہ وضع حمل سے قبل اس کا انکار درست نہیں مانتے ہیں، اور صاحبین کے نزدیک اس لئے کہ احکام صرف ولد (بچہ) کے لئے ہی ثابت ہوتے ہیں، حمل وجنین کے لئے نہیں اور بچہ ولادت کے بعد ہی ''ولد'' کہلانے کا مستحق ہوتا ہے۔
امام صاحب کہتے ہیں: قذف (الزام زنا) جب لعان کا موجب وسبب نہیں بنا تو بچہ کا نسب ختم نہ ہوگا، وہ دونوں کا بچہ ہوگا، اس کے انکار پر ان کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ نسب ثابت ہو چکا ہے، اور نکاح کے ذریعہ ثابت ہونے والا نسب لعان کے بغیر ختم نہیں ہوتا، اور لعان ہوا نہیں۔

تمرتاشی اور اس کے شارح کی صراحت ہے: اگر مرد نے اپنی بیوی سے کہا: تم نے بدکاری کی ہے اور یہ حمل (جنین) زنا و بدکاری سے قرار پایا ہے، تو دونوں لعان کریں گے، اس لئے کہ صریح قذف (الزام) موجود ہے، لیکن حمل کی نفی نہ ہوگی، اس لئے کہ ولادت سے قبل اس پر حکم نہیں، اور ابن مودود کی صراحت ہے کہ ولادت سے قبل حمل کا نسب ختم نہ ہوگا[1]۔

(۱) البدائع ۳/ ۲۴۰، ۲۴۶، تنویر الأبصار والدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۴۱، الاختیار شرح المختار ۲/ ۲۳۰۔

امام مالک (ان سے منسوب ایک قول میں) حمل کے دوران اس کی نفی کی وجہ سے لعان جائز قرار دیتے ہیں، اسی بنیاد پر اس کی نفی کے حکم کو بھی جائز قرار دیتے ہیں، اس کی دلیل یہ روایت ہے: ''**عن رسول الله ﷺ أنه لاعن بين هلال بن أمية وبين امرأته وهي حامل**[1] **ونفى النسب عن الزوج**'' (رسول اللہ ﷺ نے ہلال بن امیہ اور ان کی بیوی کے درمیان لعان کرایا، جب کہ وہ حاملہ تھی، اور شوہر سے نسب کی نفی کر دیا)، ابن رشد کہتے ہیں: حمل کے انکار کے بارے میں امام مالک سے مشہور یہ ہے کہ اس کی وجہ سے لعان واجب نہیں[2]۔ خطیب شافعی کہتے ہیں: اگر بچہ ہو تو اس کا انکار کرسکتا ہے، بشرطیکہ معلوم ہو کہ وہ اس سے نہیں ہے، اس لئے کہ انکار نہ کرنا ضمناً استلحاق (غیر کو اپنے نسب میں داخل کرنا) ہے، اور دوسرے نسب کے آدمی کو اپنے نسب میں داخل کرنا (استلحاق) حرام ہے، اس کے معلوم ہونے کی شکل یہ ہے کہ مرد نے بیوی سے ہم بستری نہ کی ہو یا اس سے ہم بستری کی ہو، لیکن اس کی ہم بستری سے چھ ماہ کے اندر اندر یا چار سال کے بعد (جو ان حضرات کے نزدیک اکثر مدت حمل ہے) بچہ جنے، اور اگر عورت کی زناکاری کا علم ہو جائے اور بچہ اپنا اور زنا کا دونوں سے ہونے کا احتمال ہو تو فراش (زوجیت یا ملکیت) کی رعایت میں اس کے نسب کا انکار کرنا حرام ہے۔

امام احمد کے مذہب میں ابن قدامہ نے اس مسئلہ میں اختلاف نقل کیا ہے، چنانچہ انہوں نے خرقی اور ایک جماعت سے نقل کیا ہے کہ ولادت سے قبل انکار کرنے سے حمل کی نفی نہ ہوگی، اور پیدائش

(۱) حدیث: ''أن النبي ﷺ لا عن بين هلال بن أمية و بين امرأته'' کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۴۴۹ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) بدایۃ المجتہد لابن رشد ۲/ ۹۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۰۶، ۱۴۶، شرح الإقناع ۴/ ۲۸۔

کے بعد لعان سے قبل حمل کی نفی نہ ہوگی۔

ابوبکر نے کہا: لعان کے ذریعہ فراش (زوجیت) کے زوال سے بچہ کی نفی ہوجاتی ہے، لعان میں حمل کی نفی وانکار کی ضرورت نہیں، ایک قول ہے: وضع حمل سے قبل اس کا لعان صحیح ہے، ابن قدامہ وغیرہ نے اسی کو اختیار کیا ہے، ابن قدامہ نے ابن عبدالبر سے حمل کے انکار کے جواز کا قول نقل کیا ہے، اور یہ کہ اس سے حمل کا انکار ہوجائے گا، اس قول کی صحت پر دلالت کرنے والے آثار بکثرت ہیں، نیز اس لئے کہ حمل پر دلالت کرنے والی علامات سے اس کے ہونے کا غالب گمان ہوتا ہے، ابن قدامہ نے اس قول کی تصحیح کی ہے[1]۔

اس قول کی تفصیل اپنی جگہ اصطلاح (لعان) میں ہے۔

استلحاق:

۱۸-ابن عابدین نے باب الاستیلاد میں کہا: اگر آقا اقرار کرے کہ اس کی باندی کا حمل اسی سے ہے، اور اقرار کے وقت سے چھ ماہ پر اس نے بچہ جنا تو اس کا نسب آقا سے ثابت ہوگا، اس لئے کہ اقرار کے وقت اس کے وجود کا یقین ہے[2]۔

کاسانی نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ حمل (جنین) ولد (بچہ) کا نام ہے، اور اگر وہ چھ ماہ کے بعد بچہ جنے تو آقا سے اس کا نسب لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ دعوے کے وقت اس کے وجود کا یقین نہیں ہے، البتہ اگر وہ اپنے اقرار میں کہے: اس کے شکم میں جو حمل یا ولد (بچہ) ہے وہ مجھ سے ہے، تو اب اس کا یہ کہنا مقبول نہ ہوگا کہ باندی حاملہ نہ تھی، بلکہ پیٹ میں ہوا تھی، گو کہ باندی آقا کی تصدیق کرے، الفتاوی الہندیہ میں ہے: اگر کسی مرد کے پاس حاملہ باندی ہو اور اس نے اقرار کیا کہ اس کا حمل اس کے شوہر سے ہے جو مر گیا ہے،

(۱) المغنی ۷/ ۴۲۳۔

(۲) الدر وحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۷۔

پھر اس نے دعوی کیا کہ حمل خود اسی سے ہے اور باندی نے چھ ماہ سے قبل بچہ جنا تو بچہ آزاد ہوگا، اور اس کا نسب ثابت نہ ہوگا، اور اگر آقا اپنے پہلے اقرار کے بعد ایک سال ٹھہرا رہا، پھر کہا: یہ باندی مجھ سے حاملہ ہے، اور باندی نے اقرار کے وقت سے چھ ماہ کے اندر بچہ جنا تو یہ آقا کا بیٹا ہوگا، اسی سے اس کا نسب ثابت ہوگا[1]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ حمل (جنین) کا استلحاق صحیح ہے، اور یہ بظاہر ولادت پر موقوف نہیں[2]۔ "متن خلیل" اور "حاشیۃ الدسوقی" میں ہے: اگر شوہر نے زنا کاری کو دیکھنے کی وجہ سے لعان کیا اور کہا کہ دیکھنے سے قبل اسی دن یا اس سے پہلے میں نے اس سے ہم بستری کی تھی، اور اس کے رحم کا استبراء اس کے بعد نہیں کیا، پھر عورت کو حمل ظاہر ہوا، جو ممکن ہے کہ دیکھے گئے زنا سے ہو یا خود اسی سے ہو، یعنی چھ ماہ یا اس سے زیادہ کا ہو، تو شوہر کو بچہ و حمل کا پابند بنانے اور نہ بنانے میں امام مالک کے چند اقوال ہیں، ایک قول یہ ہے کہ اس کو بچہ کا پابند بنایا جائے گا، اور اس سے اس بچہ کا انکار کسی صورت میں نہیں ہوسکتا، اس بنا پر کہ لعان کی مشروعیت محض حد کو ختم کرنے ہی کے لئے ہوئی ہے، اور استبراء کے دعوی سے اس کا عدول و اعراض کرنا اس کی جانب سے استلحاق سے رضامندی ہے، ایک قول یہ ہے کہ اس کو پابند نہیں بنایا جائے گا، لیکن وہ اس کے ساتھ لاحق ہوگا، دونوں ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، بشرطیکہ کسی دوسرے لعان کے ذریعہ اس کی نفی وانکار نہ کردے، اور ایک قول یہ ہے کہ پہلے لعان کی وجہ سے اس کی نفی ہوجائے گی، اور اگر اس کے بعد وہ اس بچہ کا استلحاق کرے تو اس کے ساتھ لاحق ہوجائے گا، البتہ اس پر حد نافذ ہوگی، (مصنف نے) کہا: تیسرا قول ہی راجح ہے[3]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۱۳۰، ۱۳۱۔

(۲) حاشیۃ الخرشی ۳/ ۳۷۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۶۱۔

اسی طرح شافعیہ کی صراحت ہے (جیسا کہ اسنی المطالب میں ہے[1]): جس نے کسی حمل کا استلحاق کرلیا اس کے لئے اس کی نفی و انکار محال ہے۔

رملی کہتے ہیں: جس نے کسی حمل کے بارے میں خاموشی اختیار کی، جس کے بارے میں اس کو علم تھا کہ وہ اس سے نہیں، تو اپنی خاموشی کے سبب وہ غیر نسب والے کو اپنی نسب میں داخل کرنے والا ہوگا[2]۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: اگر شوہر نے حمل کا استلحاق کرلیا تو جو لوگ حمل کی نفی صحیح نہ ہونے کے قائل ہیں، ان کا کہنا ہے کہ اس کا استلحاق درست نہیں، یہی امام احمد سے منصوص ہے، اور جو لوگ اس کی نفی کے جواز کے قائل ہیں انہوں نے کہا: اس کا استلحاق درست ہے، اور اگر اس نے استلحاق کرلیا تو بعد میں اس کی نفی نہیں کرسکتا، اور جو لوگ کہتے ہیں کہ اس کا استلحاق درست نہیں ہے، ان کا کہنا ہے کہ اگر اس کا استلحاق درست ہو تو اس کی نفی کے ترک سے بھی استلحاق لازم آئے گا، حالانکہ یہ بالاجماع لازم نہیں آتا ہے[3]۔

وضع حمل سے عدت پوری ہونا:

۱۹- اس پر فقہاء مذاہب کا اتفاق ہے کہ حاملہ کی عدت وضع حمل سے پوری ہوجاتی ہے خواہ طلاق کی عدت ہو یا وفات کی، یا متارکہ کی یا شبہ کے سبب وطی کی، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ''[4] (اور حمل والیوں کی میعاد ان کے حمل کا پیدا ہوجانا ہے)، نیز اس لئے کہ عدت کا مقصد رحم کا خالی ہونا ہے، جو وضع حمل سے حاصل ہوجاتا ہے۔

اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ حمل اگر دو یا زیادہ ہوں اور دونوں میں چھ ماہ سے کم کا فصل ہو تو آخری حمل کے جننے سے عدت پوری ہوگی، اس لئے کہ براءت اسی سے حاصل ہوتی ہے[1]۔ اس کی تفصیل اصطلاحات ''عدت'' اور ''حامل'' میں ہے۔

مردہ حاملہ عورت کے حمل کو نکالنا:

۲۰- اگر حاملہ عورت مرجائے، اور اس کے شکم میں زندہ جنین ہو، اور دایہ اس کو نکال لینے پر قادر ہو تو یہ بالاتفاق واجب ہے، اور اگر ممکن ہو تو حنفیہ، شافعیہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک عورت کا شکم چیر دیا جائے گا، تاکہ حمل کو زندہ باقی رکھا جاسکے، اس میں حنابلہ کا اور مالکیہ کے مشہور قول کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا: ایک موہوم چیز کی خاطر متوفیہ کی یقینی حرمت (احترام) کو پامال کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ بچہ زندہ نہیں رہے گا، اور اس کی زندگی یقینی نہیں[2]، جیسا کہ ان حضرات نے اس کی یہ توجیہ بیان کی ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''حامل'' میں ہے۔

حمل پر زیادتی:

۲۱- حمل پر ہونے والی زیادتی اگر اس کے مردہ ساقط کرنے کا سبب بنے تو اس میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ ایک غرہ (غلام یا باندی) آزاد کرنا ہے، اور یہی حکم ہوگا جب حاملہ اس کو دوا یا کسی فعل مثلاً مارنے کے ذریعہ ساقط کردے، دیکھئے: ''غرہ''۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۳۸۶/۳۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۱۰۶/۷۔
(۳) المغنی ۴۲۴/۷۔
(۴) سورۂ طلاق ر ۴۔

(۱) ابن عابدین ۶۰۳/۲، ۶۰۴، جواہر الإکلیل ۳۶۴/۱، حاشیۃ الدسوقی ۴۷۱/۲، حاشیۃ الجمل ۴۴۵/۴، ۴۴۶، المغنی لابن قدامہ ۴۷۴/۷، ۴۷۵۔
(۲) ابن عابدین ۶۰۲/۱، جواہر الإکلیل ۱۶۷/۱، الدسوقی ۴۲۹/۱، المہذب ۱۴۵/۱، المغنی لابن قدامہ ۵۵۱/۲۔

لیکن اگر اس کو زندہ ساقط کردے، جس کی زندگی برقرار رہنے والی ہو، پھر وہ اس پر ہونے والی زیادتی سے مرگیا تو اس میں پوری دیت ہے، خواہ زیادتی غلطی سے ہو یا عمداً، مالکیہ کے یہاں ایک روایت ہے کہ اس میں قصاص ہے اگر زیادتی عمداً ہو، دیکھئے: ''اجہاض'' اور ''حامل''[1]۔

جانور کے حمل کو ذبح کرنا:

۲۲ - اگر حاملہ جانور کو ذبح کرنے کے بعد اس کے پیٹ سے حمل نکلے اور تام الخلقت ہو، اور غالب گمان یہ ہو کہ اس کی موت کا سبب اس کی ماں کو ذبح کرنا ہے تو جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اس کا کھانا حلال ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ﷺ ہے: **''ذكاة الجنين ذكاة أمه''**[2] (جنین کا ذبح کرنا، اس کی ماں کو ذبح کرنا ہے)، نیز اس لئے کہ حمل اس سے متصل ہے، ماں کی غذا سے اس کی پرورش ہوتی ہے، ماں کو فروخت کرنے سے اس کی بیع ہوجاتی ہے، لہذا ماں کو ذبح کرنا اس کے حمل کو ذبح کرنا ہے، جیسے کہ اس کے اعضاء۔

امام ابوحنیفہ نے فرمایا: حلال نہیں، تا آنکہ زندہ نکلے، اور اس کو ذبح کرلیا جائے، اس لئے کہ یہ مستقل زندگی رکھنے والا جانور ہے[3]، دیکھئے: ''أطعمہ'' اور ''تذکیہ''۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین مع الدر ۵/ ۳۷۷، ۳۷۹، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۵۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۷، ۲۷۲، أسنی المطالب ۱/ ۸۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۰۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۹۹، ۳۰۰، ۸۱۱، ۸۱۵۔

(۲) حدیث: ''ذكاة الجنين ذكاة أمه......'' کی روایت ابو داؤد (۳/ ۲۵۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے اور ترمذی (۴/ ۷۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، دوسروں نے بھی اس کی روایت کی ہے، اس کی اسنادوں میں کمزوری ہے، ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۴/ ۱۵۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کے طرق کے سبب اس کو قوی قرار دیا ہے۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۱۹۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۶، مواہب الجلیل ۳/ ۲۲۷، حاشیۃ الجمل ۵/ ۲۹۰، کشاف القناع ۶/ ۲۰۹، المغنی ۸/ ۵۷۹۔

حمل کی بیع اور حاملہ کی بیع میں حمل کو مستثنی کرنا:

۲۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ تنہا حمل کی بیع یا ماں کی بیع میں حمل کو مستثنی کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ شرائط بیع میں سے یہ ہے کہ معقود علیہ (جس کا معاملہ ہو رہا ہے) موجود ہو، اس کو سپرد کردینے کی قدرت ہو، لہذا مضامین وملاقیح (یعنی نروں کے صلب کا مادہ منویہ، اور باقی چوپایوں اور گھوڑیوں کے پیٹ کے بچوں) کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح حبل حبلہ (یعنی بچہ کے بچہ) کی بیع ناجائز ہے[1]، اس کی دلیل سعید بن مسیّب کی حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے: **''نهى عن بيع المضامين والملاقيح وحبل الحبلة''**[2]، (رسول اللہ ﷺ نے مضامین وملاقیح اور حبل الحبلہ کو فروخت کرنے سے منع فرمایا)۔

رہا بیع میں حمل کے استثناء کا صحیح نہ ہونا تو اس لئے ہے کہ حمل مجہول ہے، اور معلوم میں سے مجہول کو مستثنی کرنا سب کو مجہول بنادے گا، دیکھئے: ''بیع منہی عنہ''۔

دوم: حمل بمعنی اٹھانا:

۲۴ - حمل بمعنی اٹھانا: بیع وإجارہ میں اس کے کئی فقہی احکام ہیں، مثلاً فروخت شدہ چیز کو اٹھا کر مشتری کے پاس لے جانا، اجرت پر دیئے گئے سامان کو مستاجر (اجرت پر لینے والے) کے پاس پھر عقد

---

(۱) فتح القدیر ۶/ ۵۰، الدسوقی ۳/ ۷۷، حاشیۃ الجمل ۳/ ۷۰، المغنی ۴/ ۲۷۶، الأشباہ للسیوطی رص ۲۰۱۔

(۲) حدیث: ''نهى عن بيع المضامين والملاقيح وحبل الحبلة'' کی روایت بزار (کشف الأستار ۲/ ۸۷ طبع الرسالہ) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۱۰۴ طبع القدسی) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے، البتہ مناوی نے فیض القدیر (۶/ ۳۰۷ طبع مکتبہ تجاریہ) میں لکھا ہے کہ اس کے لئے ایک شاہد بروایت حضرت عبد اللہ بن عمرؓ ہے، اور ابن حجر کے حوالہ سے اس کی تقویت نقل کی ہے۔

کے ختم ہونے کے بعد کرایہ پر دینے والے کے پاس اٹھا کر لے جانا، بار برداری کی اجرت، اٹھائی ہوئی شئی کا ضمان، اسی طرح قرآن شریف اور کتب تفسیر کو اٹھانا وغیرہ، ان کی تفصیل اپنی اپنی اصطلاحات میں ہے، ذیل میں اجمالی طور پر ان کے متعلق گفتگو کی جاتی ہے۔

الف-فروخت شدہ اور کرایہ کے سامان کو اٹھانا:

۲۵- فقہاء نے لکھا ہے کہ مطلق بیع کا تقاضا یہ ہے کہ فروخت شدہ سامان کو اسی جگہ جہاں موجود ہے سپرد کردیا جائے، إلا یہ کہ کسی معین جگہ پر سپرد کرنے کی شرط لگائی گئی ہو، اور اس حالت میں فروخت کرنے والے پر لازم ہے کہ فروخت شدہ سامان کو اٹھا کر لے جائے اور اس مقررہ جگہ پر اس کو سپرد کردے۔

مجلۃ الاحکام العدلیہ میں لکھا ہے: جو سامان جانور پر لدا ہوا بکتا ہے مثلاً لکڑی اور کوئلہ، اس کی بار برداری اور خریدار کے گھر تک منتقل کرنے کی اجرت شہر کے عرف وعادت کے مطابق ہوگی [۱]۔

کرایہ کے سامان کو اٹھا کر لے جانے کے بارے میں انہوں نے لکھا ہے: اگر کرایہ کے سامان کو لوٹانے اور واپس کرنے میں بار برداری اور خرچہ کی ضرورت ہو تو اس کے منتقل کرنے کی اجرت کرایہ پر دینے والے کے ذمہ ہوگی، مجلّہ میں ہے: حمّال پر لازم ہے کہ سامان کو گھر کے اندر لے جائے، لیکن اس کو اس کی جگہ پر رکھنا لازم نہیں، مثلاً حمّال پر لازم نہیں ہے کہ سامان کو گھر کے اوپر پہنچائے، اور گودام میں رکھے [۲]۔

ب-حمّال کا ضمان:

۲۶- مالک کی اجازت سے حمال جس چیز کی بار برداری کرتا ہے وہ

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۲۸۵، ۲۹۱)۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۵۹۵، ۵۷۷)۔

امانت ہے، لہذا اس کے معیوب ہوجانے یا تلف ہوجانے پر اس کا ضامن نہ ہوگا، مگر یہ کہ عمداً ایسا کرے۔

لہذا اگر کسی نے مزدور رکھا کہ اس کے لئے کوئی چیز اٹھا کر لے چلے گا، اس نے برتن یا ظرف اٹھایا، برتن اس کے ہاتھ سے گر گیا یا ظرف اس کے ہاتھ سے چھوٹ گیا، اور ساری چیز ضائع ہوگئی تو ضامن نہ ہوگا [۱]۔

امانتوں کے ضمان کے بارے میں فی الجملہ یہی ضابطہ ہے، اس کی تفصیل اصطلاح (ضمان) میں ہے۔

ج-قرآن شریف اٹھانا:

۲۷- الگ ہوجانے والے غلاف کے بغیر قرآن کو چھونا اور اٹھانا محدث کے لئے (حدث اکبر ہو یا اصغر) تمام فقہاء مذاہب اربعہ کے نزدیک ناجائز ہے، اور غلاف کے ساتھ اٹھانے کے بارے میں ان کے یہاں اختلاف ہے۔

حنفیہ وحنابلہ نے کہا: جائز ہے، مالکیہ وشافعیہ نے کہا: ممنوع ہے۔

قرآن شریف اور کسی بھی قابل تعظیم چیز کو جنگ میں لے جانے سے ہمیں روکا گیا ہے، اس لئے کہ اس کے سبب وہ دشمن کے ہاتھ میں آسکتا ہے، اور یہ دشمن کو اس کی توہین کا موقع دینا ہے، ہاں اگر ایسا لشکر ہو جس میں اس طرح کا خوف نہ ہو تو کراہت نہیں۔

قرآن شریف کو کفار کے ملک میں لے جانا جائز ہے، اگر مسلمان امان لے کر وہاں جارہا ہو اور کفار عہد کی پابندی کرتے ہوں، کیونکہ بظاہر اس حالت میں وہ اس سے چھیڑ چھاڑ نہیں کریں گے [۲]۔

(۱) فتح القدیر ۷/ ۱۷۳، المدونہ ۴/ ۴۴۸، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۰۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) ابن عابدین حاشیۃ در المختار ۱/ ۱۱۶، ۳/ ۲۲۳، ۲۲۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۳۵، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۴۷، ۱۴۸۔

حمام

تعریف:

۱-**حمام** (تشدید کے ساتھ) اور **مستحم**: دراصل وہ جگہ ہے جہاں **حمیم** (یعنی گرم پانی) سے غسل کیا جائے، پھر غسل کرنے کے لئے "**استحمام**" کا اطلاق ہونے لگا، خواہ کیسے ہی پانی سے ہو۔

عربی میں حمام مذکر و مؤنث دونوں طرح سے استعمال ہوتا ہے، اور **حمامی**: مالک حمام ہے اور **استحم فلان** کا معنی ہے: حمام میں داخل ہوا[۱]، حدیث میں ہے: "**لا یبولن أحدکم في مستحمه، ثم یتوضأ فیه**"[۲] (کوئی بھی اپنے مستحم (حمام) میں پیشاب نہ کرے، اور پھر اسی میں وضو کرے)۔

فقہی استعمال اس لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

حمام سے متعلق احکام:[۳]

حمام کو بنانا، اس کو فروخت کرنا، کرایہ پر دینا اور اس کی آمدنی ہیں۔

(۱) لسان العرب المحیط، المغرب للمطرزی، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، مختار الصحاح، النہایہ مادہ: "حمم"۔

(۲) حدیث: "لا یبولن أحدکم في مستحمه" کی روایت ابوداؤد (۲۹/۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عبداللہ بن مغفل سے کی ہے، اس کی اسناد میں انقطاع ہے، اور حاکم (۱۸۵/۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے دوسری سند سے اس کی روایت ان الفاظ میں کی ہے: "نهی أو زجر أن یبال في المغتسل" (آپ ﷺ نے غسل خانہ میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا یا روکا ہے) حاکم نے اس کی تصحیح کی، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۳) حمام سے مراد جس سے یہ احکام متعلق ہیں عوامی حمام ہے، جس میں قضائے حاجت کی جگہ نہیں ہوتی۔

۲- حنفیہ صحیح مذہب میں اور مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ مردوں اور عورتوں کے لئے حمام بنانا جائز ہے، اگر اس میں شرمگاہ کھولنا نہ پڑے، اور مکروہ ہے اگر اس میں جانے کے لئے شرمگاہ کھولنا پڑے، نیز حمام کی خرید و فروخت اور اس کو کرایہ پر دینا جائز ہے، اس لئے کہ لوگوں کو اس کی ضرورت ہے۔

حمام کی اجرت لینا جائز ہے، اور اس میں ٹھہرنے کی مقدار وغیرہ میں جہالت غیر معتبر ہے، اس لئے کہ لوگوں میں اس کا عرف و رواج، اور صحابہ و تابعین کے دور سے اس پر اجماع مسلمین رہا ہے، کیونکہ روایت میں ہے: "**ما رأی المسلمون حسنا فهو عند الله حسن**"[۱] (جس کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک اچھا ہے)۔

مردوں اور عورتوں کے لئے حمام بنانے میں کوئی فرق نہیں، کیونکہ عورتوں کے حق میں ضرورت زیادہ ظاہر ہے، اس لئے کہ انہیں جنابت، حیض اور نفاس کے بعد غسل کی ضرورت ہوتی ہے، اور وہ مردوں کی طرح دریا و حوض میں جا کر غسل نہیں کر سکتیں۔

مالکیہ میں سے لخمی نے کہا: عورتوں کے لئے حمام کرایہ پر دینے میں تین اقوال ہیں: جائز ہے اگر اپنے سارے بدن کو چھپانے کی عادت ہو، ناجائز ہے اگر بے پردگی کی عادت ہو، اور اگر ازار باندھ کر حمام میں جاتی ہوں تو مختلف فیہ ہے[۲]۔

(۱) حدیث: "ما رأی المسلمون حسنا فهو عند الله حسن" کی روایت احمد (۳۷۹/۱ طبع میمنیہ) نے حضرت ابن مسعودؓ سے موقوفاً کی ہے، سخاوی نے المقاصد الحسنہ (ص ۳۶۷ طبع السعادۃ) میں کہا: موقوف حسن ہے۔

(۲) ابن عابدین ۳۲/۵ طبع دار إحیاء التراث العربی، الاختیار لتعلیل المختار ۶۰/۲ طبع دار المعرفہ، فتح القدیر ۱۷۸/۷، ۱۷۹ طبع دار صادر، العنایہ علی ہامش فتح القدیر ۱۷۸/۷، ۱۷۹، جواہر الإکلیل ۱۹۵/۲ طبع مطبعہ ابن شقرون، حاشیۃ البنانی علی ہامش الزرقانی ۴۵/۷ طبع دار الفکر، المدونہ ۵۰۹/۴ طبع دار صادر، نہایۃ المحتاج ۲۷۹/۵، ۲۸۰ طبع مصطفی البابی الحلبی، القلیوبی ۲۷/۳، ۸۴/۳ طبع دار احیاء الکتب العربیہ۔

حنابلہ کی رائے اور بعض حنفیہ کا قول یہ ہے کہ حمام کو کرایہ پر دینا اور اس کی خرید وفروخت کرنا مکروہ ہے، ابوداؤد نے کہا: میں نے امام احمد سے حمام کرایہ پر دینے کے بارے میں دریافت کیا، تو انہوں نے کہا: مجھے ڈر ہے، گویا انہوں نے اس کو مکروہ سمجھا، ان سے دریافت کیا گیا کہ اگر کرایہ پر لینے والے سے شرط لگا دی جائے کہ ازار کے بغیر کوئی اس میں نہیں جائے گا؟ تو انہوں نے کہا: کیا ایسا ہو سکتا ہے؟ گویا ان کو یہ پسند نہیں آیا، کیونکہ اس میں برائیاں ہوتی ہیں، مثلاً شرمگاہ کو کھولنا، شرمگاہ دیکھنا، اور عورتوں کا حمام میں داخل ہونا۔

نیز عمارہ بن عقبہ سے مروی ہے کہ میں حضرت عثمانؓ کی خدمت میں آیا، انہوں نے مجھ سے میرے مال و دولت کے بارے میں دریافت کیا تو میں نے بتایا کہ میرے کچھ غلام ہیں، اور ایک حمام ہے جس کی آمدنی ہے، تو حضرت عثمانؓ نے پچھنہ لگانے والوں کی آمدنی اور حمام کی آمدنی کو ناپسند کیا اور کہا: یہ شیاطین کا گھر ہے، رسول اللہ ﷺ نے اس کو "شرّ بیت" (بدترین گھر) کہا ہے [۱]۔

مالک حمام کی کمائی مکروہ ہے، اور عورتوں کے حمام کی کمائی سخت مکروہ ہے [۲]۔

عورتوں کے لئے حمام بنانے والے کے بارے میں امام احمد نے فرمایا: وہ عادل نہیں ہے، ابن تیمیہ نے اس کو غیر سرد ملکوں پر محمول کیا ہے، نیز ابن عابدین نے زیلعی کے حوالہ سے لکھا ہے: بعض علماء نے مردوں کے حمام اور عورتوں کے حمام کے مابین فرق کیا ہے [۱]۔

(۱) حدیث ابن عباس مرفوعا: "شر البیت الحمام" کی روایت ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/ ۲۷۸ طبع القدسی) میں کی ہے، ہیثمی نے کہا: اس کو طبرانی نے الکبیر میں روایت کیا، اس میں یحیی بن عثمان سمتی ہیں، اس کو بخاری ونسائی نے ضعیف اور ابو حاتم وابن حبان نے ثقہ قرار دیا ہے، اس کے بقیہ رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۲، المغنی ۱/ ۲۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع الریاض، کشاف القناع ۱/ ۱۵۸ طبع عالم الکتب، الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۳۶۔

حمام میں شفعہ:

۳- نا قابل تقسیم حمام میں جمہور فقہاء کے نزدیک شفعہ ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ جمہور کا ضابطہ ہے: شفعہ کی بنیاد پر لینا تقسیم کے ضرر کو دور کرنے کے لئے ہے، اور نا قابل تقسیم حمام میں اس کا وجود نہیں، اور بڑے قابل تقسیم حمام میں شفعہ اس شرط پر ثابت ہے کہ شفعہ کے ذریعہ حاصل ہونے والے حصہ سے فائدہ اٹھایا جا سکے [۲]۔

محلی نے کہا: ہر وہ چیز جس کی مقصود منفعت تقسیم کی صورت میں باطل ہو جائے، مثلاً چھوٹا حمام اور چھوٹی چکی تو اصح قول کے مطابق اس میں شفعہ نہیں، اور شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل (اور یہی مالکیہ کے یہاں بھی ہے) شفعہ کا ثابت ہونا ہے، اس بنا پر کہ علت دائمی چیز میں شرکت کے ضرر کو دور کرنا ہے، اور ان میں سے ہر دو ضرر بیع سے قبل موجود ہے، اور شریکین میں صاحب رغبت کا حق ہے کہ دوسرے شریک کے ہاتھ اس کو فروخت کر کے اس کے لئے خالص کر دے، اور اگر وہ کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کرے تو شریعت اس کو اس کے حاصل کرنے پر مسلط وآمادہ کرے گی [۳]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ حمام میں شفعہ ثابت ہوگا، شفیع اس کے بقدر لے گا، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک شفعہ لینا دائمی طور پر برے پڑوسی کی اذیت کے ضرر کو دور کرنے کے لئے ہے [۴]۔ اس کی تفصیل اصطلاح: "شفعہ" میں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۲، کشاف القناع ۱/ ۱۵۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۷۶ طبع دار الفکر، الشرقاوی ۲/ ۱۴۶، حاشیۃ الجمل ۳/ ۵۰۰، ۵۰۱، نیل المآرب ۱/ ۴۵۳۔

(۳) المحلی علی المنہاج وشرح القلیوبی ۳/ ۴۳۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۱۵۰، المدونۃ الکبری ۵/ ۴۳۲ طبع دار صادر۔

حمام کی تقسیم:

۴ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ زبردستی تقسیم کی شرائط میں سے ہے کہ تقسیم کی وجہ سے منفعت مقصودہ فوت نہ ہو، لہذا عدم رضامندی کی صورت میں حمام وغیرہ کی تقسیم نہ ہوگی، ہاں اگر سب راضی ہوں تو اس کی تقسیم جائز ہے، اس لئے کہ ضرورت برداشت کرنے میں ہر ایک کی رضامندی موجود ہے، لہذا ہر ایک اپنے حصہ کو جس طرح چاہے استعمال میں لائے، مثلاً اس کو کمرہ بنادے۔

بعض فقہاء نے یہ قید لگائی ہے کہ حمام کو تقسیم کرنا اس وقت ناجائز ہے جب کہ وہ چھوٹا ہو[۱]۔ اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "قسمت"۔

حمام میں داخل ہونا:

۵ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مردوں اور عورتوں کے لئے حمام میں داخل ہونا مشروع ہے۔

خالد بن ولید حمص کے حمام میں داخل ہوئے، ابن عباس جحفہ کے حمام میں داخل ہوئے، حسن اور ابن سیرین حمام میں داخل ہوتے تھے، لیکن اس میں قید یہ ہے کہ کشف عورت نہ ہو، نیز حسب ذیل امور کی رعایت ہو:

۶ - اگر داخل ہونے والا مرد ہو تو اس کے لئے حمام میں داخل ہونا مباح ہے، اگر کسی حرام کے سرزد ہونے کا اندیشہ نہ ہو:

یعنی دوسروں کی شرمگاہ دیکھنے یا چھونے، اور اپنی شرمگاہ پر دوسروں کی نظر پڑنے یا چھونے کا اندیشہ نہ ہو، اور اگر اس سے نہ بچنے کا خطرہ ہو تو حمام میں جانا مکروہ ہے، اس لئے کہ ممنوع میں پڑنے کا خطرہ ہے، کیونکہ کشف عورت اور اس کا دیکھنا حرام ہے، اس کی دلیل بہز بن حکیم کی روایت ہے، وہ اپنے والد اور وہ ان کے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم اپنی شرمگاہ کے کس کس حصہ کو چھپائیں اور کس کو چھوڑ دیں؟ (یعنی بدن کے کس حصہ کو دیکھ سکتے ہیں، اور کس کو نہیں؟) آپ ﷺ نے فرمایا: "**احفظ عورتک إلا من زوجتک أو ماملکت یمینک**"[۱] (اپنی بیوی اور لونڈی کے علاوہ ہر ایک سے اپنی شرمگاہ کو محفوظ رکھو)، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اگر لوگ آپس میں ملے جلے بیٹھے ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "**إن استطعت أن لا یرینها أحد فلا یرینها**" (اگر تم سے ہو سکے کہ تمہاری شرمگاہ کوئی نہ دیکھ سکے تو ایسا ہی ہونا چاہئے، کسی کو دیکھنے نہ دو)، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اگر کوئی اکیلا ہو؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**الله أحق أن یستحیا منه من الناس**" (اللہ سب سے بڑھ کر اس بات کا مستحق ہے کہ اس سے شرم کی جائے)۔

نیز یہ معلوم ہو کہ حمام میں موجود ہر شخص ازار پہنے ہوئے ہے، امام احمد نے کہا: اگر معلوم ہو کہ حمام میں جتنے لوگ ہیں سب تہبند باندھے ہوئے ہیں تو اس میں جاؤ ورنہ نہ جاؤ۔

سعید بن جبیر نے کہا: تہبند باندھے بغیر حمام میں جانا حرام ہے، اس لئے کہ حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "**من کان یؤمن بالله والیوم الآخر فلا یدخل الحمام بغیر إزار، ومن کان یؤمن بالله والیوم الآخر فلا یدخل**

---

(۱) ابن عابدین ۵/۱۶۱، ۱۶۶، الفتاوی الہندیہ ۵/۲۰۷، المدونہ ۵/۵۱۵، القوانین الفقہیہ رص ۲۸۲، نہایۃ المحتاج ۸/۲۸۵، نیل المآرب ۲/۴۶۰۔

(۱) حدیث بہز بن حکیم عن أبیہ عن جدہ: "احفظ عورتک......" کی روایت ابوداؤد (۴/۳۰۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۵/۹۷، ۹۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

حليلته الحمام"[۱] (جو اللہ تعالی اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو، تہبند کے بغیر حمام میں نہ جائے، اور جو اللہ تعالی اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو وہ اپنی بیوی کو حمام میں نہ جانے دے)۔

نیز روایت ہے: "**من دخل الحمام بغير مئزر لعنه الملكان**"[۲] (تہبند کے بغیر جو حمام میں جاتا ہے، دونوں فرشتے اس پر لعنت بھیجتے ہیں)۔

مالکیہ میں سے ابن ناجی نے کہا: مرد کا حمام میں جانا تین طرح سے ہے، اول: اپنی بیوی کے ساتھ یا تنہا جائے، یہ مباح ہے، دوم: ایسے لوگوں کے ساتھ جائے جو ایک دوسرے سے پردہ نہیں کرتے، یہ ممنوع ہے، سوم: ایسے لوگوں کے ساتھ جائے جو ایک دوسرے سے پردہ کرتے ہیں، یہ مکروہ ہے، اس لئے کہ کسی کے بے پردہ ہوجانے کا اندیشہ ہے، اور پھر اس کی نگاہ حرام جگہ پر پڑ جائے گی، ایک قول ہے: اس صورت میں حمام میں جانا جائز ہے[۳]۔

۷- اگر حمام میں داخل ہونے والا شخص عورت ہو، تو اس کے لئے مذکورہ بالا چیزوں کی رعایت کے ساتھ، اور کوئی عذر (یعنی حیض یا نفاس یا جنابت یا مرض یا غسل کی ضرورت) ہو تو حمام میں جانا مباح ہے، نیز یہ بھی کہ اس کے لئے اپنے گھر میں غسل کرنا، مرض یا ضرر کے اندیشہ سے ناممکن ہو، اس کی دلیل سنن ابوداؤد میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إنها ستفتح لكم أرض العجم وستجدون فيها بيوتا يقال لها الحمامات، فلا يدخلنها الرجال إلا بالأزر، وامنعوها النساء إلا مريضة أو نفساء**"[۱] (سرزمین عجم تمہاری فتوحات میں آجائے گی، تم وہاں ایسے کمرے پاؤ گے جن کو حمام کہتے ہیں، اس میں مرد تہبند باندھے بغیر نہ جائیں، عورتوں کو اس میں جانے سے روکو، الا یہ کہ ان کو مرض یا نفاس لاحق ہو)۔

نیز روایت میں ہے: "**ما من امرأة تضع أثيابها في غير بيت زوجها إلا هتكت الستر بينها وبين ربها**"[۲] (جس عورت نے بھی اپنے شوہر کے گھر کے علاوہ کہیں اور اپنے کپڑے اتار دیئے، اس نے اپنے اور اپنے رب کے درمیان حائل پردے کو چاک کردیا)۔

نیز اس لئے کہ عورتوں کا معاملہ حد درجہ پردہ پر مبنی ہے، نیز ان کے باہر نکلنے اور جمع ہونے میں فتنہ ہے۔

اگر کوئی عذر نہ ہو تو عورت کے لئے حمام میں جانا مکروہ ہے۔

ابن عابدین نے "الاشباہ" کے احکامات کے حوالہ سے لکھا ہے: معتمد یہ ہے کہ علی الاطلاق غیر مکروہ ہے، پھر ابن عابدین نے کہا: اور

(۱) حدیث: "من كان يؤمن بالله واليوم......" کی روایت ترمذی (۵/۱۱۳ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/۳۲، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۳، القوانین الفقہیہ رص ۴۴۳، ۴۴۴، حاشیۃ البنانی علی ہامش الزرقانی ۷/۴۵، أسنی المطالب ۱/۲۷ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، المغنی ۱/۲۳۰، ۲۳۱، الآداب الشرعیہ ۳/۳۳۷۔

حدیث: "من دخل الحمام بغير مئزر لعنه الملكان" کی روایت شیرازی نے حضرت انسؓ سے کی ہے، دیکھئے: فیض القدیر للمناوی (۶/۱۲۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) سیوطی نے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۳) حاشیۃ البنانی علی ہامش الزرقانی ۷/۴۵۔

(۱) حدیث: "إنها ستفتح لكم أرض العجم وستجدون فيها بيوتا......" کی روایت ابوداؤد (۴/۳۰۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور منذری نے اپنی مختصر (۶/۱۵ شائع کردہ دار المعرفہ) میں روایت کیا ہے، منذری نے کہا: اس کی سند میں عبد الرحمن بن زیاد بن انعم افریقی ہے، جس پر کئی ایک نے کلام کیا ہے۔

(۲) حدیث: "ما من امرأة تضع أثيابها في غير بيت زوجها......" کی روایت ترمذی (۵/۱۱۴ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

ہمارے زمانہ میں کراہت میں کوئی شبہ نہیں، اس لئے کہ کشف ستر یقینی ہے۔

مالکیہ کے یہاں ایک قول میں عورتوں کے لئے حمام میں جانا محض اس وقت ممنوع تھا جب عورتوں کے لئے الگ حمام نہیں ہوتے تھے، اب جب کہ عورتوں کے لئے مردوں سے الگ حمام ہیں تو کوئی حرج نہیں، ابن جوزی اور ابن تیمیہ نے کہا: اگر عورت حمام کی عادی ہو اور یہ اس کے لئے دشوار ہو تو اس کو داخل ہونے دیا جائے گا، مگر یہ کہ کوئی عذر ہو تو اس کے لئے اس میں داخل ہونا جائز ہے (۱)۔

ذمی عورت کا مسلمان عورتوں کے ساتھ حمام میں جانا:

۸- جمہور فقہاء کی رائے ہے (حنابلہ کے یہاں معتمد قول اس کے برخلاف ہے) کہ مسلمان عورت کے لئے اگر حمام میں مسلمان عورتوں کے ساتھ ہو، جائز ہے کہ اپنے بدن کا وہ حصہ کھول دے جو مسلمان عورتوں کے حق میں عورت (شرمگاہ) نہیں، یعنی ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصہ کے علاوہ کو کھول سکتی ہے۔

بعض فقہاء کے نزدیک عورت پر ضروری ہے کہ حمام میں اپنے سارے بدن کو ڈھانکے رہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**أيما امرأة وضعت ثيابها في غير بيت زوجها هتكت ستر ما بينها و بين الله**" (۲) (جس عورت نے اپنے شوہر کے گھر کے علاوہ کہیں اور اپنے کپڑے اتار دیئے تو اس نے اپنے اور اللہ کے درمیان حائل پردہ کو چاک کر دیا)۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۲، القوانین الفقہیہ رص ۴۴۳، ۴۴۴، حاشیۃ البنانی علی الزرقانی ۷/ ۴۵، أسنی المطالب ۱/ ۷۲، کشاف القناع ۱/ ۱۵۸، ۱۵۹۔

(۲) حدیث: "أيما امرأة وضعت ثيابها" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۲۳۴ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور حاکم (۴/ ۲۸۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے اس کی تصحیح کی ہے، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

رہی ذمی عورت تو جمہور کے نزدیک وہ مسلمان عورت کے بدن کا صرف وہ حصہ دیکھ سکتی ہے جو اجنبی مرد اس کے بدن کا حصہ دیکھ سکتا ہے، اسی وجہ سے شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ذمی عورت کو (مسلمان) عورتوں کے ساتھ حمام میں جانے سے روکا جائے گا، حضرت عمرؓ نے حضرت ابوعبیدہ بن جراح کو لکھا تھا کہ مجھے یہ اطلاع ملی ہے کہ ذمی عورتیں، مسلمان عورتوں کے ساتھ حمام میں جاتی ہیں، اس کو روکو، اور اس کے آڑے آؤ، اس لئے کہ ذمی عورت کے لئے روا نہیں کہ مسلمان عورت کا ننگا پن دیکھے، حضرت ابن عباسؓ نے کہا: مسلمان عورت کو یہودی یا نصرانی عورت دیکھے ناجائز ہے، کہ کہیں اپنے شوہر کے سامنے اس مسلمان عورت کے اوصاف کا ذکر نہ کر دے (۱)۔

حمام میں جانے اور اس سے نکلنے کے آداب:

۹- اس کے آداب میں:

- پہلے اجرت دے یعنی اندر جانے سے قبل، اس کو شافعیہ نے لکھا ہے۔
- حمام میں جانے کا مقصد نظافت وصفائی ہو، رفاہیت وعیش پرستی نہ ہو۔
- داخل ہوتے وقت بایاں پاؤں پہلے اندر رکھے، اور نکلنے میں پہلے دایاں پاؤں باہر نکالے۔
- خالی جگہ دیکھ کر جائے، اس لئے کہ اس طرح کسی ممنوع میں پڑنے کا اندیشہ کم از کم ہے۔
- ادھر ادھر کم دیکھے، تاکہ کسی کی شرمگاہ پر نظر نہ پڑے۔

(۱) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۱۱، القوانین الفقہیہ رص ۴۳۱، الزرقانی ۱/ ۱۷۶، تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۳۳ تفسیر سورۂ نور ر ۳۱، المغنی ۶/ ۵۶۲۔

-زیادہ بات نہ کرے، اور اگر ممکن ہو تو فراغت یا خالی ہونے کا وقت دیکھ کر جائے۔

-دیر تک اندر نہ ٹھہرے، جتنی دیر ٹھہرنے کا رواج ہو اتنی دیر ہی ٹھہرے، اور رواج کے مطابق پانی گرائے، زیادہ نہ گرائے [۱]۔

حمام کے پانی کی طہارت:

۱۰- حنفیہ و حنابلہ کی رائے ہے کہ حمام کے پانی سے غسل و وضو جائز ہے، اور اس کو جاری پانی کے درجہ میں رکھا جائے گا، اس لئے کہ اصل طہارت ہے، جو شک کی وجہ سے زائل نہ ہوگی [۲]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی نے اپنا ہاتھ حمام کے حوض میں ڈال دیا، ہاتھ میں نجاست لگی تھی، اور پانی ٹھہرا ہوا ہو، اس میں پانی پائپ سے داخل نہ ہو، اور لوگ پیالے سے پانی نہ نکال رہے ہوں، تو حوض کا پانی نجس ہو جائے گا، اور اگر لوگ پیالے کے ذریعہ حوض سے پانی نکال رہے ہوں اور پائپ کے ذریعہ اس میں پانی نہ جارہا ہو یا اس کے برعکس صورت ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اکثر کے نزدیک حوض کا پانی نجس ہو جائے گا۔

اگر لوگ پیالوں کے ذریعہ پانی نکال رہے ہوں اور پائپ کے ذریعہ پانی اس میں آ رہا ہو تو فقہاء کے یہاں اختلاف ہے، اکثر کے نزدیک پانی نجس نہ ہوگا، رہا وہ پانی جو حمام (یعنی اس کے فرش) پر گرا ہے تو اس کے بارے میں اصح یہ ہے کہ پاک ہے جب تک اس میں کسی نجاست کے ہونے کا علم نہ ہو، حتی کہ اگر کوئی حمام سے نکلے، جب کہ اس نے اس پانی میں اپنے دونوں پاؤں ڈال دیئے تھے، اور نکلنے کے بعد ان کو نہیں دھویا اور نماز پڑھ لی تو جائز ہے۔

اگر حمام کا حوض نجس ہو جائے اور اس میں پانی آ جائے تو حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جب تک اس میں موجودہ پانی کے بقدر، تین بار اس میں سے نکل نہ جائے پاک نہ ہوگا، بعض نے کہا: اگر موجودہ پانی کے بقدر ایک ہی بار نکل جائے تو پاک ہو جائے گا، اس لئے کہ جاری پانی اس پر غالب ہوگا، پہلے قول میں احتیاط زیادہ ہے [۱]۔

حمام میں سلام کرنا:

۱۱- حمام میں موجود شخص کو سلام کرنا مستحب نہیں، اس لئے کہ اس کے حالات اس کے مناسب نہیں، اور اگر اس کو سلام کیا جائے تو جواب دینا واجب نہیں، ایک قول یہ ہے کہ جواب نہیں دے گا۔

امام احمد نے کہا: میں نہیں جانتا کہ میں نے اس کے بارے میں کچھ سنا ہے، بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ بلا کراہت اس کا جائز ہونا اولی ہے، اس لئے کہ یہ اس فرمان نبوی کے عموم میں داخل ہے: "**أفشوا السلام بينكم**" [۲] (آپس میں سلام کو رائج کرو)، نیز یہ کہ اس کے بارے میں کوئی نص منقول نہیں، اور اشیاء میں اصل اباحت ہے [۳]۔

---

(۱) ابن عابدین، الفتاوی الہندیہ ۱؍ ۱۳، القوانین الفقہیہ رص ۴۴۳، ۴۴۴، نہایۃ المحتاج ۵؍ ۲۷۹، أسنی المطالب ۱؍ ۷۲، الشرقاوی ۱؍ ۹۲، ۹۳ طبع دار إحیاء الکتب العربیہ، کشاف القناع ۱؍ ۱۵۸، ۱۵۹، الآداب الشرعیہ ۳؍ ۳۳۹، ۳۴۰۔

(۲) الفتاوی الخانیہ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۱؍ ۱۳، ۱۴، نیل المآرب ۱؍ ۴۱، المغنی ۱؍ ۲۳۲۔

(۱) الفتاوی الخانیہ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۱؍ ۱۳، ۱۴۔

(۲) حدیث: "أفشوا السلام بينكم" کی روایت مسلم (۱؍ ۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۵؍ ۳۲۶، القوانین الفقہیہ رص ۴۴۸، حاشیۃ الجمل ۵؍ ۱۸۹، القلیوبی ۴؍ ۲۱۶، روضۃ الطالبین ۱۰؍ ۲۳۲، کشاف القناع ۱؍ ۱۶۰، المغنی ۱؍ ۲۳۳۔

حمام میں تلاوت قرآن وذکر:

۱۲ - حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ حمام میں تلاوت قرآن مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ کشف عورت کی جگہ ہے، یہاں وہ کام ہوتا ہے جو دوسری جگہ بہتر نہیں، لہذا قرآن کو اس سے بچایا جائے گا۔

البتہ حنفیہ نے کراہت میں بلند آواز سے قرأت کی قید لگائی ہے، لہذا اگر آواز بلند نہ کرے تو مکروہ نہیں ہوگا، حنفیہ کے یہاں مختار یہی ہے، ابن عقیل نے حضرت علی و ابن عمرؓ سے کراہت نقل کی ہے، ابووائل، شعبی، مکحول اور قبیصہ بن ذؤیب اسی کے قائل ہیں، اور اگر حمام کے باہر ایسی جگہ تلاوت کرے جہاں غسل کا پانی نہیں، مثلاً: حمام کے نگراں یا کپڑے کے نگراں کے بیٹھنے کی جگہ تو اس کے بارے میں امام ابوحنیفہ نے کہا: مکروہ نہیں ہے، البتہ امام محمد کے نزدیک مکروہ ہے۔

مالکیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ حمام میں قراءت قرآن مکروہ نہیں ہے، یہی نخعی کا قول ہے[۱]۔

۱۳ - رہا حمام میں ذکر وتسبیح کرنا تو اس میں باپردہ شخص کے لئے کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ اللہ کا ذکر ہر جگہ اچھا ہے، بشرطیکہ اس کی ممانعت نہ آجائے، نیز اس لئے کہ روایت میں ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ حمام میں گئے تو ''لا إله إلا الله'' پڑھا[۲]، اور حضور ﷺ کے بارے میں مروی ہے: ''**كان يذكر الله على كل أحيانه**''[۳] (آپ ﷺ ہمہ وقت اللہ کا ذکر فرماتے تھے)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/۳۱۶، القلیوبی ۱/۱۲۰، کشاف القناع ۱/۱۵۹، ۱۶۰، المغنی ۱/۲۳۲، ۲۳۳۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) حدیث: ''أن النبي ﷺ كان يذكر الله على كل أحيانه'' کی روایت مسلم (۱/۲۸۲ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

حمام کے اندر، اس کے اوپر اور اس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا:

۱۴ - حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کی رائے ہے کہ حمام میں نماز درست ہے، بشرطیکہ نجس نہ ہو، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''**جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا**''[۱] (میرے لئے ساری زمین نماز کی جگہ اور پاک کرنے والی بنائی گئی ہے)، ایک روایت کے الفاظ ہیں: ''**أينما أدركتك الصلاة فصل فهو مسجد**''[۲] (جہاں تم کو نماز کا وقت آجائے پڑھ لو، وہی نماز کی جگہ ہے)، نیز اس لئے کہ حمام پاک جگہ ہے، لہذا اس میں صحراء (میدان) کی طرح نماز درست ہوگی۔

حنابلہ کے یہاں دوسری روایت اور یہی ان کے یہاں معتمد ہے، یہ ہے کہ حمام میں نماز کسی بھی حال میں درست نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''**الأرض كلها مسجد إلا الحمام والمقبرة**''[۳] (ساری زمین نماز پڑھنے کی جگہ ہے سوائے حمام وقبرستان کے)، نیز اس لئے کہ وہ نجاستوں کی جگہ ہے، لہذا حکم اسی پر معلق کیا گیا، اس کی حقیقت پر نہیں، البتہ عذر ہو تو اس میں نماز پڑھی جاسکتی ہے، مثلاً حمام میں قید ہو، نکلنا ناممکن ہو، پھر بعد میں نماز کا اعادہ نہیں کرے گا، اگرچہ عذر وقت کے اندر ختم ہوجائے، اور وہاں سے نکل جائے، اس لئے کہ

(۱) حدیث: ''جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا......'' کی روایت مسلم (۱/۳۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''أينما أدركتك الصلاة فصل فهو مسجد'' کی روایت بخاری (الفتح ۶/۴۵۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۷۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) حدیث: ''الأرض كلها مسجد إلا الحمام والمقبرة......'' کی روایت ابوداؤد (۱/۳۳۰ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/۲۵۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح کہا اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

اس کی نماز درست ہے، ان کے یہاں حمام کے سلسلہ میں غسل کرنے اور پانی گرانے کی جگہ کے درمیان اور اس کمرہ کے درمیان (جہاں کپڑے اتارے جاتے ہیں، اور بھٹی ہے) کوئی فرق نہیں، اسی طرح حمام کا دروازہ بند کردینے کے بعد اندر کی جگہ کا یہی حکم ہے، اس لئے کہ حمام کے تحت یہ سب آتے ہیں (۱)۔

حمام کی چھت پر نماز میں بھی یہی اختلاف ہے، اس لئے کہ فضا برقرار جگہ کے تابع ہے، اس کے بارے میں اسی کا حکم ثابت ہوگا۔

۱۵ - حمام کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کے بارے میں امام محمد نے کہا: مجھے پسند نہیں کہ مسجد کا قبلہ حمام کی طرف ہو، فقہاء حنفیہ نے امام محمد کے اس قول کی تشریح پر بحث کی، بعض نے کہا: اس سے مراد حمام کی دیوار نہیں بلکہ اس سے مراد مجم ہے (یعنی وہ جگہ جہاں گرم پانی گرتا ہے)، اس لئے کہ یہ نجاست کی جگہ ہے، اور نجاست کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا مکروہ ہے، اور اگر حمام کی دیوار کی طرف رخ کرے تو نجاست کی طرف رخ نہیں ہوگا، بلکہ پتھر اور مٹی کی طرف رخ ہوگا، لہذا مکروہ نہیں ہے (۲)۔

حمام سے چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹنا:

۱۶ - حنفیہ نے دن اور رات میں فرق کیا ہے، اگر رات میں حمام سے چوری کرے تو ہاتھ کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اس کو حفاظت کے لئے بنایا گیا ہے، اور اگر دن میں چوری کرے تو نہیں کاٹا جائے گا، اگرچہ حمام والا وہاں موجود ہو، اس لئے کہ دن میں اس کے اندر جانے کی اجازت ہے، لہذا حفاظت میں خلل آ گیا، اور عادتاً رات کے جس حصہ تک لوگ حمام میں جاتے ہیں، وہ حصہ دن کی طرح ہے (۱)۔

مالکیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ اگر حمام سے چوری کے نصاب کے بقدر حمام کا سامان یا حمام میں جانے والوں کے کپڑے چرالے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اگر وہ چوری کے لئے گیا ہو غسل کے لئے نہیں، یا حمام کی دیوار میں نقب زنی کر کے نقب سے گھس گیا یا دیوار پھاند کر گھس گیا اور چوری کر لی خواہ حمام کا دربان ہو یا نہ ہو، اور اگر اس نے حمام کے دروازے سے چوری کی یا غسل کرنے کے لئے اندر گیا اور چوری کر لی تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ وہ خیانت دار ہے (۲)۔

حنابلہ کے نزدیک حمام سے چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اگر سامان کا کوئی محافظ ہو، خواہ جس کے کپڑے چوری ہوئے وہ خود ہو یا کوئی اور، لیکن اگر ان کا کوئی محافظ نہ ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اندر جانے کی لوگوں کو اجازت ہے، لہذا یہ مہمان کا ایسے گھر سے چوری کے درجہ میں ہو گیا جہاں اس کو جانے کی اجازت تھی، اسحاق، ابوثور، اور ابن المنذر کی یہی رائے ہے، اس لئے کہ یہ ایسا سامان ہے جس کا محافظ ہے (۳)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "سرقۃ" میں ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۴۰، ۲۵۲، ۲۵۴، الفتاوی الخانیۃ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۹، المدونۃ الکبری ۱/ ۹۰، الشرح الصغیر ۱/ ۲۶۷، القوانین الفقہیہ رص ۵۴، القلیوبی ۱/ ۱۲۰، المجموع ۴/ ۱۸۱، المغنی ۲/ ۶۷، کشاف القناع ۱/ ۲۹۴، ۲۹۵۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۲۹۷ طبع دار صادر، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۱۹۔

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۳/ ۱۰۴ طبع دار المعرفہ۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۲، حاشیۃ البنانی علی ہامش الزرقانی ۸/ ۱۰۲ طبع دار الفکر، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۴۱ طبع المکتب الإسلامی۔

(۳) المغنی ۸/ ۲۵۱۔

حمو

تعریف:

۱-"حمو المرأة وحموها وحمها وحماها": شوہر کا باپ (خسر) یا شوہر کا بھائی (دیور) اور اسی طرح خاوند کی طرف سے اس کے قرابت دار ہیں، لہٰذا یہ سب عورت کے "أحماء" ہیں، "حماۃ المرأۃ" خاوند کی ماں (ساس) ہے، نووی نے اس پر اہل لغت کا اجماع نقل کیا ہے[۱]۔

ابن فارس نے کہا: "حم ء" خاوند کا باپ، اور بیوی کا باپ ہے۔

المحکم میں کہا: "حمء الرجل": بیوی کا باپ یا اس کا بھائی یا اس کا چچا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ "حم ء" جانبین سے ہوتا ہے جیسے "صھر"، خلیل نے بعض عرب سے یہی نقل کیا ہے[۲]۔

انہوں نے کہا: عورت کی طرف سے ہر رشتہ دار کو "أختان" کہتے ہیں، ابن اعرابی نے کہا: "حماۃ" شوہر کی ماں ہے، اور "ختنۃ" بیوی کی ماں ہے۔ بعض عرب والے اختان کی جگہ اصہار اور اس کے برعکس استعمال کرتے ہیں، جب کہ بعض عرب سب کو اصہار قرار دیتے ہیں[۳]، یہ بطور غلبہ ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

(۱) طرح التثریب فی شرح التقریب ۷/۴۱۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "حمو"۔

اجمالی حکم:

۲-حمو کو دیکھنے اور اس سے خلوت کا حکم اس کے حالات کے اعتبار سے مختلف ہوگا۔

حمو محرم: مثلاً شوہر کا باپ اوپر تک اور شوہر کا بیٹا نیچے تک، اس کے لئے عورت کو دیکھنا، اور اس کے ساتھ خلوت میں ہونا جائز ہے، یہی حکم شوہر کے تعلق سے بیوی کی ماں اور اس کی بیٹی کا ہے، اس کی دلیل فرمان باری ہے: "وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَآئِهِنَّ أَوْ آبَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ"[۱] (اور اپنی زینت ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں اپنے شوہر پر اور اپنے باپ پر اور اپنے شوہر کے باپ پر اور اپنے بیٹوں پر اور اپنے شوہر کے بیٹوں پر)۔

نیز فرمان نبوی ہے: "ألا لا یبیتن رجل عند امرأۃ ثیب إلا أن یکون ناکحا أو ذا محرم"[۲] (خبردار! کوئی مرد کسی ثیبہ عورت کے پاس رات کو نہ رہے، مگر یہ کہ وہ اس عورت کا خاوند ہو یا اس کا محرم ہو)، خاص طور پر ثیبہ کا ذکر اس لئے کیا گیا ہے کہ ثیبہ کے پاس ہی عموماً آمدورفت ہوتی ہے، باکرہ تو عادتاً اس سے محفوظ وعلاحدہ رہتی ہے، لہٰذا باکرہ کے ساتھ رہنا بطریق اولیٰ منع ہوگا۔

نووی وغیرہ نے اجنبی عورت کے ساتھ خلوت میں رہنے کی حرمت اور محرم عورتوں کے ساتھ خلوت میں رہنے کی اباحت پر اجماع نقل کیا ہے، محرم سے مراد وہ مرد ہے جس سے عورت کا نکاح کسی مباح کے سبب سے دائمی طور پر حرام ہو[۳]، دیکھئے: "محرم"۔

۳-حمو غیر محرم: جیسے شوہر کا بھائی، اور قبل میں مذکور افراد کے علاوہ

(۱) سورۂ نور ۳۱۔

(۲) حدیث: "ألا لا یبیتن رجل عند امرأۃ ثیب إلا أن یکون ناکحا أو ذا محرم" کی روایت مسلم (۴/۱۷۱۰ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۳) طرح التثریب ۷/۴۱۔

شوہر کے تمام رشتہ دار، ان کا حکم: دیکھنے، خلوت میں رہنے، رہائش کرنے اور آواز سننے کے بارے میں اجنبی مرد کی طرح ہے، الانصاف میں ہے: شہوت کے ساتھ دیکھنا یا شہوت بھڑکنے کے اندیشہ کے باوجود دیکھنا، ان میں سے ہر ایک کے لئے حرام ہے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے [1]۔

رہا چھونا تو اس کا ضابطہ یہ ہے کہ جہاں دیکھنا حرام ہے وہاں چھونا بھی حرام ہے، اس لئے کہ دیکھنے سے زیادہ چھونے میں لذت ہے، اور اس سے شہوت زیادہ بھڑکتی ہے۔

جمہور کے نزدیک ضروری نہیں کہ اگر دیکھنا حلال ہو تو چھونا اور خلوت بھی حلال ہو، مثلاً گواہ وغیرہ [2]۔

اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک محرم کے جس حصہ کو دیکھنا حلال ہے، دیکھنے کی طرح اس کو بلا شہوت چھونا بھی حلال ہے [3]۔

خلوت کا بھی یہی حکم ہے، خواہ عورتوں کے پاس جانے میں ہو یا ان کے ساتھ رہنے میں ہو، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "إیاکم والدخول علی النساء" (عورتوں کے پاس جانے سے بچو)، ایک انصاری نے کہا: اے اللہ کے رسول! اگر حمو جائے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: "الحمو الموت" [4] (حمو تو موت ہے)۔

حدیث ان أحماء پر محمول ہے جو محرم نہیں ہیں، یہ بات سختی کے طور پر آئی ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے سمجھ لیا تھا کہ سائل

(۱) مطالب أولی النہی ۵/ ۲۰، البدائع ۵/ ۱۲۰، شرح الروض ۳/ ۱۱۰، بلغۃ السالک ۱/ ۱۰۶۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) البدائع ۵/ ۱۲۰، ۱۲۳، ابن عابدین ۵/ ۲۳۵۔

(۴) حدیث: "إیاکم والدخول علی النساء ......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۳۳۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۱۱ طبع الحلبی) نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے۔

کا مقصد اس طرح کے لوگوں کے آنے کی اجازت طلب کرنا تھا جو محرم نہیں ہیں [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: بحث "اجنبی"، "قرابت"، "استمتاع"، "اشتہاء" اور "محرم"۔

حمیل

دیکھئے: حمالہ، کفالہ۔

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۵۱۲، شرح روض الطالب ۳/ ۴۲۸، ۴۳۲، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۳۴۶۔

حمیة

تعریف:

۱- حمیۃ (نیز حموۃ) کا معنی لغت میں روکنا ہے، اور ''حمی المریض مایضرہ''، یعنی مریض کو نقصان دہ چیز سے روکا تو اس نے پرہیز کیا[۱]۔

فقہی اصطلاح فی الجملہ اس مفہوم سے الگ نہیں ہے۔

شرعی حکم:

۲- حمیۃ (پرہیز) ایک طرح کا علاج ہے، اور وہ مشروع ہے، اس لئے کہ حضرت اسامہ بن شریک کی یہ حدیث ہے کہ دیہاتیوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! کیا ہم علاج نہ کریں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ''نعم، عباد اللہ، تداووا فإن اللہ لم یضع داء إلا وضع له دواء إلا داء واحدا''[۲] (ہاں علاج کرو، اے اللہ کے بندو! اس لئے کہ اللہ نے ہر مرض کی دوا رکھی ہے، صرف ایک مرض کی نہیں)، انہوں نے عرض کیا اے اللہ کے رسول وہ کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ''الهرم'' (بڑھاپا)۔

ابن القیم نے کہا: حمیہ (پرہیز) کی اصل یہ فرمان باری ہے: ''وَإِنْ كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا''[۱] (اور اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی استنجاء سے آیا ہو، یا تم نے اپنے بیویوں سے قربت کی ہو پھر تم کو پانی نہ ملے تو تم پاک مٹی سے تیمّم کر لیا کرو)، اس میں مریض کو پانی کے استعمال سے روکا گیا ہے اس لئے کہ پانی اس کے لئے زیادہ نقصان دہ ہے[۲]۔

ام المنذر سلمی بنت قیس انصاریہ کہتی ہیں کہ: رسول اللہ ﷺ حضرت علیؓ کے ساتھ ہمارے یہاں آئے، حضرت علی ابھی بیماری سے اٹھے تھے، ہمارے پاس چھوہارے پکنے کے لئے لٹک رہے تھے، حضور ﷺ اٹھ کر اس میں سے کھانے لگے، حضرت علیؓ بھی کھانے لگے، آپ ﷺ نے فرمایا: علی! ٹھہرو ٹھہرو، تم ابھی بیماری سے اٹھے ہو، حضرت علی رک گئے، وہ کہتی ہیں کہ میں نے چقندر اور جو پکائے، آپ ﷺ کے پاس لائی، آپ ﷺ نے حضرت علی سے فرمایا: ''من هذا أصب، فإنه أوفق لک''[۳] (اس میں سے لو، یہ تمہارے لئے بہت موافق ہے)۔

زید بن اسلم نے کہا: حضرت عمرؓ نے ایک مریض کو پرہیز اس قدر سخت کرایا کہ وہ گٹھلی چوستا تھا، ابن القیم نے کہا: فی الجملہ پرہیز مفید ترین دوا ہے، مرض لگنے سے قبل پرہیز ہو تو مرض لگنے نہیں دیتا، اور مرض لگنے کے بعد پرہیز ہو تو بڑھنے اور پھیلنے سے

---

(۱) لسان العرب۔

(۲) حدیث اسامہ بن شریک: قالت الأعراب: یا رسول اللہ ......'' کی روایت ترمذی (۴/۳۸۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

---

(۱) سورۂ نساء/۴۳۔

(۲) کشاف القناع ۲/۷۶، مطالب أولی النہی ۱/۸۳۶، روض الطالب ۱/۲۹۵، حاشیۃ البجیرمی ۱/۴۴۸، الطب النبوی لابن القیم ص ۱۰۳۔

(۳) حدیث أم المنذر: ''دخل علینا رسول اللہ ﷺ ......'' کی روایت ابن ماجہ (۲/۱۱۳۹ طبع الحلبی) اور ترمذی (۴/۳۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

روک دیتا ہے (۱)۔

ظاہر ہے کہ پرہیز میں طبی اصول یا صحیح تجربہ کی رعایت کی جائے گی، تاکہ مریض کو معلوم ہو کہ کن غذاؤں سے اور کن امراض کے لئے پرہیز کرے۔

دیکھئے اصطلاح: ''تداوی''۔

حنتم

دیکھئے: ''آنیہ''، ''أشربہ''۔

(۱) الطب النبوی لابن قیم الجوزیہ رص ۱۰۵۔

حنث

تعریف:

۱- حنث (زیر کے ساتھ) کا معنی لغت میں: بڑا جرم اور گناہ ہے۔

کہا جاتا ہے: ''بلغ الغلام الحنث: یعنی بلوغ کی وجہ سے لڑکے کا ثواب وگناہ لکھا جانے لگا (۱)۔

قرآن کریم میں ہے: ''وَكَانُوا يُصِرُّونَ عَلَى الْحِنْثِ الْعَظِيمِ'' (۲) (اور بڑے بھاری گناہ پر اصرار کرتے رہتے ہیں)۔

قسم میں حانث ہونا قسم کا توڑنا ہے، چنانچہ روایت میں ہے: ''في اليمين حنث أو مندمة'' (یمین میں یا توڑنا ہے یا ندامت ہے) (۳)۔

مطلب یہ ہے کہ قسم کھانے والا یا تو اپنی قسم پر نادم ہو یا قسم میں حانث ہو جائے تو اس پر کفارہ لازم ہو۔

اصطلاحی معنی اس سے الگ نہیں ہے۔

(۱) تاج العروس، المصباح المنیر مادہ: ''حنث''، الجمل ۱ر ۲۵۳۔

(۲) سورۂ واقعہ ر ۴۶۔

(۳) حدیث: ''في اليمين حنث أو مندمة'' ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے ''إنما الحلف حنث أو ندم'' (قسم میں یا توڑنا ہے یا ندامت ہے)، اس کی روایت ابن ماجہ (۲ر ۶۸۰ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، اس کی اسناد میں ایک ضعیف راوی ہے، جیسا کہ میزان الاعتدال للذہبی (۱ر ۳۱۰ طبع الحلبی) میں ہے، اس کی روایات میں یہ حدیث لکھی ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-نقض:

۲- نقض: ابرام (مضبوط کرنا) کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: نقض العهد واليمين والبناء والحبل: (اس نے عہد، قسم، عمارت اوررسی توڑ دی) المحکم میں ہے: نقض: پختہ کیے گئے معاہدہ یا قسم یا معاملہ یا تعمیر کو توڑنا ہے[۱]۔

فرمان باری ہے: "وَلاَ تَنقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا"[۲] (اور قسموں کو بعد ان کے استحکام کے مت توڑو)۔

نیز فرمایا: "وَلاَ تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثًا"[۳] (اور تم اس (عورت) کی طرح نہ ہوجانا جس نے اپنا سوت کاتے پیچھے اسے تارتار نوچ ڈالا)۔

ب-نکث:

۳- یہ "نكث اليمين والعهد نكثا" سے ماخوذ ہے، یعنی قسم کو توڑنا اور عہد کو پس پشت ڈالنا[۴]، فرمان باری ہے: "وَإِن نَّكَثُوا أَيْمَانَهُم مِّنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ، وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لاَ أَيْمَانَ لَهُمْ"[۵] (اور اگر یہ لوگ اپنی قسموں کو اپنے عہد کے بعد توڑ ڈالیں اور تمہارے دین پر طعن کریں تو تم قتال کرو (ان) پیشوایان کفر سے کہ (اس صورت میں) ان کی قسمیں باقی نہیں رہیں)۔

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) سورۂ نحل/۹۱۔
(۳) سورۂ نحل/۹۲۔
(۴) تاج العروس۔
(۵) سورۂ توبہ/۱۲۔

ج-برّ:

۴- "برّ" کا معنی لغت میں: خیر اور فضیلت ہے، کہا جاتا ہے: "برّ الرجل يبرّ برّا" آدمی نے سچ کیا، اور ایسے شخص کو "برّ" اور "بارّ" کہتے ہیں: یعنی سچا اور متقی۔ اصطلاح میں قسم کے موافق کرنا ہے، اور "برّ في القول واليمين" کا معنی ہے بات اور قسم میں سچ کر دکھایا[۱]۔

د-خلف:

۵- یہ "أخلف الرجل وعده" سے ماخوذ ہے، یعنی آدمی نے اپنا وعدہ نہیں پہچانا، حدیث میں وارد ہے: "آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان"[۲] (منافق کی نشانی تین چیزیں ہیں: جب بات کرے تو جھوٹ بولے، جب وعدہ کرے تو اس کے خلاف کرے اور جب اس کے پاس امانت رکھی جائے تو خیانت کرے)۔

حکم شرعی:

۶- قسم وجوب، تحریم، ندب، کراہت اور اباحت کے اعتبار سے محلوف علیہ (جس کی قسم کھائی جائے) کی قسم سے پہلے والی حالت میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں کرتی، لہذا اگر کسی واجب کے پورا کرنے کی یا حرام کے ترک کرنے کی قسم کھائے تو اس کی قسم طاعت ہے، اور اس پر قائم رہنا واجب ہے، ایسی قسم کو توڑنا گناہ ہے، اس کی وجہ سے کفارہ واجب ہوتا ہے۔

اگر کسی واجب کے ترک یا حرام کے ارتکاب کی قسم کھائی تو اس کی قسم معصیت ہے، جمہور کے نزدیک اس کے لئے اس قسم کو توڑنا، اور

(۱) تاج العروس، القوانین الفقہیہ رص ۱۰۸۔
(۲) حدیث: "آية المنافق ثلاث......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۸۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۷۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

اس کا کفارہ دینا واجب ہے، اس کی تفصیل (أیمان فقرہ/ ۱۲۲) میں ہے۔ اور اگر کسی نفل کام کے کرنے کی قسم کھائی تو اس پر قائم رہنا طاعت ہے، اور اس کی خلاف ورزی کرنا مکروہ ہے، اور اس کو توڑنے پر کفارہ واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فكفر عن يمينك وأت الذي هو خير" [۱] (اگر تم کسی کام کی قسم کھاؤ، پھر اس کے خلاف کو بہتر سمجھو تو قسم کا کفارہ دے دو، اور جو کام بہتر ہے وہ کرو)۔

اگر نفل کام کے ترک کرنے کی قسم کھائی تو قسم مکروہ ہے، اور اس پر قائم رہنا مکروہ ہے، اور اگر کسی مباح کام کی قسم کھائی مثلاً گھر میں جانا، کپڑا پہننا یا ان کے نہ کرنے کی قسم تو اس کو اختیار ہے کہ قسم پر قائم رہے، یا اس کو توڑ دے، جمہور کے نزدیک اور شافعیہ کے نزدیک صحیح مذہب میں قسم پر قائم رہنا افضل ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلاَ تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا" [۲] (اور قسموں کو بعد ان کے استحکام کے مت توڑو)۔

فی الجملہ اگر کوئی قسم کھائے پھر دوسرا کام بہتر سمجھے تو اس کے لئے قسم توڑ کر اس کا کفارہ دینا مستحب ہے [۳]، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها، فليكفر عن يمينه وليفعل" [۴] (جس نے کوئی قسم کھائی، پھر دوسرا کام اس سے بہتر سمجھ میں آیا تو قسم کا کفارہ دے اور جو بہتر ہے وہ کرے)، نیز اس لئے کہ اس میں اللہ کے نام کی تعظیم ہے [۱]۔

کن أیمان میں حنث ہوتا ہے:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حنث صرف یمین منعقدہ میں ہوتا ہے، پھر یمین منعقدہ کیا ہے اس میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے: اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مستقبل (آئندہ) کی قسم یمین منعقدہ ہے، مثلاً بخدا! میں ایسا نہ کروں گا، یا ایسا ضرور کروں گا وغیرہ، اب اگر مستقبل میں اس کی خلاف ورزی کردے تو حانث ہوگیا، رہی ماضی کی قسم مثلاً جان بوجھ کر جھوٹ بولتے ہوئے کہے: بخدا میں نے ایسا نہیں کیا، تو جمہور کی رائے ہے کہ یہ یمین منعقدہ نہیں، اس لئے کہ یمین منعقدہ ایسی قسم کو کہتے ہیں جس کو پورا کرنا اور توڑنا دونوں ممکن ہو، اور ماضی کی قسم کو پورا کرنے کا تصور نہیں، اس لئے کہ قسم آمادہ کرنے اور روکنے کے لئے ہوتی ہے، اور ماضی میں آمادہ کرنے یا منع کرنے کا کوئی تصور نہیں۔

لہذا حنث ایسی قسم میں ہوگا جس کو مستقبل میں منعقد کرنا مقصود ہو، رہی ماضی کی قسم جس کو یمین غموس کہتے ہیں تو اس میں اللہ سے استغفار کرے، اس میں کفارہ نہیں ہے۔ شافعیہ نے کہا: ماضی کی یمین منعقدہ ہے، اور فوراً حانث ہوجائے گا، اور اس پر کفارہ واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے اللہ کی حلف اٹھائی ہے، اور وہ با اختیار اور جھوٹا ہے، لہذا یہ مستقبل کی قسم کھانے کی طرح ہوگیا [۲]۔

رہی یمین لغو: تو بلا اختلاف فقہاء اس میں حنث نہیں، البتہ اس کی صورت فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے: ایک قول ہے: یہ قسم ہے جو

(۱) حدیث: "إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۵۱۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت عبدالرحمن بن سمرہؓ سے کی ہے۔
(۲) سورۂ نحل/ ۹۱۔
(۳) الإنصاف ۱۱/ ۲۸۔
(۴) حدیث: "من حلف على يمين......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۷۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۸، ابن عابدین ۳/ ۶۲، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۰، ۲۱، أسنی المطالب ۴/ ۲۴۸، المغنی ۸/ ۶۸۲، کشاف القناع ۶/ ۲۳۰۔
(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۱۵، شرح الزرقانی ۳/ ۵۷، أسنی المطالب ۴/ ۲۴۰، ۲۴۱، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۳، کشاف القناع ۶/ ۲۳۵۔

سبقت لسانی میں بلا قصد کھائی جاتی ہے مثلاً کہے: لا واللہ، بلی واللہ!

تفصیل اصطلاح ''أیمان'' میں دیکھیں۔

وجوب کفارہ کا سبب:

۸-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ یمین منعقدہ توڑنے والے پر کفارہ واجب ہے، البتہ سبب وجوب فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے۔

حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ سبب وجوب کفارہ قسم ہے، رہا قسم کو توڑنا تو وجوب کفارہ کا سبب نہیں بلکہ محض شرط ہے، شافعیہ کی رائے ہے کہ سبب وجوب کفارہ قسم اور اس کو توڑنا دونوں ہیں (۱)۔

تفصیل اصطلاح ''أیمان'' اور ''کفارہ'' میں ہے۔

حنث سے قبل کفارہ:

۹-حنث یعنی قسم توڑنے سے قبل کفارہ دینے کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے، مالکیہ کا معتمد قول اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ حنث کے بعد کفارہ دینا مستحب ہے، اور حنث سے قبل جائز ہے، شافعیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ کفارہ، بہ شکل روزہ نہ ہو اور قسم توڑنا معصیت نہ ہو۔

حنابلہ نے کہا: حنث سے قبل کفارہ جائز ہے اگرچہ کفارہ بشکل روزہ ہو، تقدیم و تاخیر فضیلت میں یکساں ہیں، ابن ابوموسی نے کہا: تاخیر (بعد میں دینا) افضل ہے، حنفیہ کا مذہب اور مالکیہ کا غیر معتمد قول یہ ہے کہ حنث سے قبل کفارہ دینا جائز نہیں ہے (۲)۔

تفصیل اصطلاحات ''أیمان'' اور ''کفارہ'' میں ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۳/۲۰، الدسوقی ۲/۱۳۴، جواہر الإکلیل ۱/۲۲۹، روضۃ الطالبین ۱۱/۱۷، أسنی المطالب ۴/۲۹۵، ۲۹۶، المغنی ۸/۱۴۷۔

(۲) سابقہ مراجع، کشاف القناع ۶/۲۴۳، ۲۴۴۔

حنث کس میں ہوتا ہے؟:

۱۰-قسم پورا کرنے اور توڑنے میں اصل معتمد اس لفظ کے تقاضے کی رعایت ہے جس سے یمین متعلق ہے، بسا اوقات اس میں متصل نیت یا خاص اصطلاح یا قرینہ کی قید لگائی جاتی ہے (۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''أیمان'' میں ہے۔

حنث کے وقوع کا وقت:

۱۱-مطلق یمین میں (اگر اثبات کی ہو) حنث صرف اس وقت ہوتا ہے جب اس قسم کے پورا کرنے سے مایوسی ہوجائے اور اگر نفی کی قسم ہو تو جمہور کے نزدیک اس کا ارتکاب کرتے ہی حانث ہوجائے گا، مالکیہ کے نزدیک اس قسم کی ضد کا عزم کرلینے ہی سے حانث ہوجائے گا۔

رہی وقت کے ساتھ مقید قسم تو اس کے وقت کے اخیر میں حنث ہوجائے گا (۲)۔

تفصیل اصطلاح ''أیمان'' میں ہے۔

بھولنے والے، مجبور کردیئے گئے اور جاہل کا حانث ہونا:

۱۲-جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر قسم کھانے والا بھول کر محلوف علیہ کو کرلے تو حانث نہ ہوگا، اگر قسم، طلاق و عتاق کی نہ ہو، جمہور کے نزدیک جاہل (ناواقف) بھولنے والے کی طرح ہے، لہذا جاہل اس کے کرنے سے حانث نہ ہوگا، رہا مجبور کیا ہوا شخص (مکرہ) تو اکراہ غیر ملجی میں حانث ہوجائے گا، البتہ اکراہ ملجی میں حانث نہ ہوگا۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/۲۷، شرح الزرقانی ۳/۶۶، ابن عابدین ۳/۷۲، ۱۵۵، الدسوقی ۲/۱۲۶، ۱۴۱، ۱۴۲۔

(۲) ابن عابدین ۳/۵۰، الدسوقی ۲/۱۴۲، روضۃ الطالبین ۱۱/۷۸، أسنی المطالب ۴/۲۴۷، المغنی ۸/۶۸۴۔

شافعیہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ اگر محلوف علیہ قول یا فعل اکراہ یا نسیان یا جہل کے طور پر پایا جائے تو حانث نہ ہوگا، خواہ اللہ کی قسم ہو یا طلاق کی، اس لئے کہ روایت میں ہے: ''تجاوز الله عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه''(۱) (اللہ تعالی نے میری امت سے خطا، نسیان اور اکراہ کو درگذر کردیا ہے)۔

تفصیل اصطلاح ''إکراہ'' اور ''أیمان'' میں ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ بھول کے ساتھ خلاف ورزی سے حانث ہوجائے گا گو کہ اکراہ یا اغماء (بے ہوشی) یا پاگل پن کے ساتھ ہو۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ نسیان کے ساتھ خلاف ورزی سے حانث ہوجائے گا(۲)۔

(۱) حدیث: ''تجاوز الله عن أمتي......'' کی روایت حاکم (۱۹۸/۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵۰/۳، الدسوقی ۱۴۲/۲، روضۃ الطالبین ۷۸/۱۱، أسنی المطالب ۲۷۲/۴، المغنی ۶۸۴/۸۔

حوالہ

تعریف:

۱- حوالہ لغت میں: ''حال الشئ حولا وحؤولا'' سے ماخوذ ہے، جس کا معنی ہے ایک حالت سے دوسری حالت میں بدلنا، اور ''تحول من مكانه''، جگہ سے ہٹنا، منتقل ہونا، ''حولته تحويلا'' ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا۔

حوالہ (حاء کے فتحہ کے ساتھ) اسی سے ماخوذ ہے، کیونکہ جب تم نے اپنا دین (قرض) دوسرے کے حوالہ کردیا تو دین کو اپنے ذمہ سے اس دوسرے کے ذمہ منتقل کردیا(۱)۔

۲- حوالہ اصطلاح میں: دین کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ میں منتقل کرنا ہے، لہذا جب ذمہ داری لینے اور دینے کے اعتبار سے، محتمل (دین کی ذمہ داری لینے والے) کی طرف سے دائن (قرض خواہ) کو دین کو ادا کرنے کے لئے، تینوں متعلقہ افراد یعنی قرض خواہ، مقروض، اور ادائیگی کے ذمہ دار میں سے دو کے مابین ایجاب وقبول مکمل ہوجائے اور دوسری تمام شرائط جن کا ذکر آرہا ہے پوری طرح پائی جائیں تو شرعی نقطۂ نظر سے یہ منتقل کرنا مکمل ہوجائے گا۔

اس کی مثال: کوئی شخص قرض خواہ سے کہے: تمہارا فلاں پر اتنی مقدار میں دین ہے، تم مجھ پر اس کا حوالہ قبول کرلو، پھر قرض خواہ کہے: میں نے قبول کرلیا، یا قرض خواہ ابتداءً دوسرے سے کہے: میرا فلاں

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''حول''۔

پر اتنا قرض ہے، تم اپنے اوپر اس کے دین کی ذمہ داری لے لو، جواب میں دوسرا کہے: میں نے ذمہ داری لے لی [1]۔

۳-اس تعریف کے بعد حسب ذیل امور واضح ہوتے ہیں:

الف-محیل یعنی مقروض بسا اوقات کسی اور اعتبار سے (جیسا کہ ہم دیکھیں گے) قرض خواہ بھی ہوتا ہے، اور اگر اس کو بذات خود انجام دے یا اس کی اجازت دے تو وہ اس عقد میں ایک فریق ہو جاتا ہے۔

ب-محال: یعنی قرض خواہ، یہ ہمیشہ عقد میں ایک فریق ہوتا ہے، خواہ براہ راست انجام دے یا اس کی اجازت دے۔

اس کو حویل اور محتال (بصیغہ اسم فاعل) بھی کہتے ہیں: محال لہ یا محتال لہ (یعنی لہ کے ساتھ) نہیں کہا جائے گا، اس لئے کہ یہ (لہ) کا اضافہ لغو ہے (جیسا کہ المغرب میں ہے) گو کہ بعض نے اس کو صحیح کہا ہے، اور ابن عابدین نے اس کو صحیح قرار دینے میں تکلف کا مظاہرہ کیا ہے [2]۔

ج-محال علیہ (اس کو حویل بروزن کفیل اور محتال علیہ بھی کہتے ہیں) دو میں سے ایک وہ شخص ہے جو دین کی ذمہ داری جو دوسرے پر واجب ہو قبول کرے، یہ بھی ہمیشہ عقد میں ایک فریق ہوتا ہے، جیسا کہ محال کے بارے میں لکھا گیا ہے۔

د-محال بہ (اس کو محتال بہ بھی کہتے ہیں) خود وہ دین ہے جو محتال کا محیل کے ذمہ واجب ہے، یہی یہاں عقد حوالہ کا محل ہے۔

(۱) الزیلعی علی الکنز ۴/ ۱۷۱، مجلۃ الاحکام میں دفعہ نمبر ۶۷۳ میں اسی تعریف کو لیا گیا ہے، البدائع ۶/ ۱۷، فتح القدیر ۵/ ۴۴۳، البحر علی الکنز ۶/ ۲۴۰، حاشیۃ التحفۃ علی ابن سودہ ۲/ ۳۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۰۸، الباجوری علی ابن قاسم ۱/ ۳۹۱، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۱۶۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۸۹۔

متعلقہ الفاظ:

الف-کفالہ یا ضمان:

۴-کفالہ یا ضمان لغت میں: کسی چیز کی ذمہ داری لینا ہے [1]۔

اصطلاح میں: حق کی ذمہ داری میں ضامن کے ذمہ کو ''مضمون عنہ'' کے ذمہ سے ملانا ہے [2]۔

حوالہ اور کفالہ یا ضمان میں فرق یہ ہے کہ حوالہ میں دین کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ میں منتقل کرنا ہے، جبکہ کفالہ یا ضمان حق کی ذمہ داری میں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانا ہے، اس طرح دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں، اس لئے کہ حوالہ کے ساتھ محیل بری الذمہ ہو جاتا ہے، جب کہ کفالہ میں مکفول بری الذمہ نہیں ہوتا ہے۔

ب-إبراء:

۵-إبراء لغت میں پاک کرنا، خالص کرنا، کسی چیز سے دور رہنا ہے۔

اصطلاح میں کسی شخص کا، دوسرے کے ذمہ اپنے واجب شدہ حق کو ساقط کرنا ہے [3]۔

حوالہ اور ابراء میں فرق یہ ہے کہ حوالہ حق کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ میں منتقل کرنا ہے اور ابراء حق کو ساقط کرنا ہے۔

شرعی حکم:

۶-دین کا حوالہ مشروع ہے جس کے دلائل حسب ذیل ہیں:

الف-سنت:

۷-حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''ضمن''۔

(۲) المغنی ۴/ ۵۹۰۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیہ ۱/ ۴۲ (فقرہ نمبر ۱)۔

فرمایا: ”مطل الغني ظلم، فإذا أتبع أحدكم على مليء فليتبع“[۱] (یعنی قرض ادا کرنے میں مال دار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے، اگر تم میں سے کسی کو مال دار پر حوالہ کیا جائے تو اس کو قبول کرنا چاہیے)، طبرانی کی الأوسط میں ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں: ”ومن أحيل على مليء فليتبع“[۲]۔ مسند احمد ومصنف ابن أبی شیبہ کی ایک روایت کے الفاظ ہیں: ”ومن أحيل على مليء فليحتل“[۳] (یعنی جس کو کسی مال دار پر حوالہ کیا جائے اس کو قبول کر لینا چاہئے)، ایک روایت ”فاء تفریع“ کے ساتھ بھی ہے: ”إذا احلت على مليء فاتبعه“[۴] (یعنی اگر تم کو مال دار پر حوالہ کیا جائے تو قبول کرلو)، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ماقبل، علت ہے یعنی مال دار اور خوشحال لوگوں کا قرض ادا کرنے میں ٹال مٹول کرنا ظلم، اور اسلام میں حرام ہے، لہذا کسی مسلمان کو مال دار پر حوالہ قبول کرنے سے ڈر کر انکار نہیں کرنا چاہئے، بلکہ ایک مسلمان اس کے قبول کرنے کا مامور ہے[۵]۔

(۱) نیل الأوطار ۵/۲۳۷، جمہور محدثین نے کہا ہے: فلیتبع میں تاء مشدد ہے، جس کی تائید قرآن سے ہوتی ہے: ”فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ“ سورہ بقرہ/۱۷۸، لیکن انہوں نے خطابی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ حدیث میں روایت کے اعتبار سے تشدید کے بغیر ہی درست ہے۔
حدیث ”مطل الغنى ظلم......“ کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۴۶۴ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/۱۱۹۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ”ومن أحيل على مليء فليتبع“ کی روایت طبرانی نے الأوسط میں کی ہے جیسا کہ نصب الرایہ (۴/۶۰ طبع المجلس الہندی العلمی) میں ہے۔

(۳) حدیث ”ومن أحيل على مليء فليحتل“ کی روایت ابن ابی شیبہ (۷/۷۹ طبع الدار السّلفیہ ممبئ) نے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۴) حدیث ”وإذا أحلت على مليء فاتبعه“ کی روایت ترمذی (۳/۵۹۲ طبع الحلبی) اور ابن ماجہ (۲/۸۰۳ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، بوصیری نے اس کو یونس بن عبید اور نافع کے درمیان انقطاع کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔

(۵) فتح القدیر علی الہدایہ ۵/۴۴۴، البجیرمی علی المنہج ۳/۲۰۔

ب-اجماع:

۸-حوالہ کے مشروع ہونے پر اجماع ہے[۱]۔

ج-قیاس:

۹-حوالہ کو کفالہ پر قیاس کیا گیا ہے، دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ محال علیہ اور کفیل میں سے ہر ایک نے ایسی چیز کا التزام کیا ہے جس کے التزام کا وہ اہل ہے، اور جس کے سپرد کرنے پر قادر ہے، اور یہ دونوں دین کو بہ سہولت وصول کرنے کے طریقے ہیں، لہذا یہ بھی ممنوع نہیں ہوگا، جس طرح کہ وہ ممنوع نہیں ہے، اور حوالہ کی ضرورت ہوتی ہے، اور دین میں سہولت وآسانی ہے۔

حنفیہ نے مجموعہ کو اس کے افراد پر قیاس کرکے استدلال کیا ہے، اور وہ اس طرح کہ حوالہ بہردوانواع (مطلقہ یا مقیدہ) میں درج ذیل اشیاء شامل ہیں: محال علیہ کا رضا کارانہ طور پر ذمہ لینا اور اس کو ادا کرنا اور اس کا محال کو سپرد کرنے کا حکم دینا اور اس کی طرف سے محال کو قبضہ کا وکیل بنانا، اور ان تینوں میں سے ہر ایک الگ الگ جائز ہے، لہذا ایک ساتھ جمع ہونے پر بھی جائز ہونا چاہئے، اس لئے کہ جمع ہونے کی صورت میں ان میں کوئی فرق نہیں ہوگا[۲]۔

۱۰-محال کو حوالہ قبول کرنے کا جو حکم حدیث میں ہے، اس کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ امر وجوب کے لئے ہے یا ندب کے لئے یا اباحت کے لئے؟ پہلے کے قائل: احمد، ابوثور اور ابن جریر ہیں، اس لئے کہ صیغہ امر میں اصل یہی ہے، دوسرا قول اکثر اہل علم کا ہے،

= حدیث میں لفظ مطل کی تشریح ازہری نے ٹال مٹول کرنے سے کی ہے، اور اسی کے قریب قریب ابن سیدہ کا قول ہے کہ مطل: بار بار وعدہ کرنا ہے، اور ملی (یاء کے بعد ہمزہ کے ساتھ یا بغیر ہمزہ کے) فقہ میں ایسا مال دار جو دین ادا کرسکے، جیسا کہ المصباح میں ہے، یا ثقہ مال دار جیسا کہ لسان العرب میں ہے۔

(۱) مطالب أولی النہی ۳/۳۲۴۔

(۲) الزیلعی علی الکنز ۴/۱۷۴، مطالب اولی النہی ۴/۱۷۴۔

بعض نے اس میں اس قید کی صراحت کی ہے کہ مال دار کے مال میں حرام کا شبہ نہ ہو۔

حوالہ کو دوسرے معاوضات کے ساتھ لاحق کرنے کے لئے کلام کو اس کے ظاہر سے پھیرا گیا ہے، اس لئے کہ اس میں معاوضہ کا شائبہ رہتا ہی ہے۔

کمال بن ہمام نے اس کو ترجیح دی ہے کہ یہ امر اباحت کے لئے ہے، اس لئے کہ مال داروں میں بھی بسا اوقات جھگڑالو، اور حقوق کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرنے والے ہوتے ہیں، جو ایسا ضرر ہے جس کو برداشت کرنے کا حکم شریعت نہیں دے گی، بلکہ اس سے دور رہنے اور بچنے کا حکم دے گی، لہذا جس کے بارے میں مشہور ہو کہ وہ ادائیگی کے معاملہ میں اچھا ہے، اس پر حوالہ قبول کرنا مستحب ہے، تاکہ اس کے جذبات کو ٹھیس نہ لگے، اور خود مقروض کو راحت کا سانس ملے، اور جس کے حالات کا علم نہ ہو، اس کے بارے میں اباحت کا حکم رہے گا، تاکہ بلاوجہ ترجیح نہ ہو (۱)۔

بعض شافعیہ مال داری کو ایک الگ چیز، اور دین کا اقرار کرنے اور ٹال مٹول نہ کرنے کو دوسری چیز قرار دیتے ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ ایسے مال دار پر حوالہ کرنے کو قبول کرنا مسنون ہے جو اقرار کرنے والا اور دہندہ ہو اور اس کے مال میں کوئی شبہ بھی نہ ہو (۲)۔

عقد حوالہ کی حقیقت اور اس کے مشروع ہونے کی حکمت:

۱۱ - حنفیہ، حنابلہ کی رائے (۳) اور شافعیہ کا اصح مذہب یہ ہے کہ حوالہ: دین کے بدلہ دین کی بیع سے مستثنیٰ ہے، اس کی صراحت خود امام شافعی سے منسوب ہے، اس لئے کہ ہر حوالہ کے ذریعہ ہر ایک اس چیز کا مالک ہوجاتا ہے، جس کا وہ مالک نہیں تھا، گویا محال نے محیل کے ذمہ میں واجب اپنے حق کو اس حق کے عوض فروخت کردیا، جو اس کا اس کے مقروض کے ذمہ میں ہے۔

شافعیہ میں صاحب المہذب کی عبارت یہ ہے: (حوالہ درحقیقت بیع ہے، اس لئے کہ محتال اپنے اس حق کو جو محیل کے ذمہ میں ہے، اس حق کے عوض فروخت کرتا ہے جو محیل کا محال علیہ کے ذمہ میں ہوتا ہے، یا محیل اپنے اس حق کو جو محال علیہ کے ذمہ میں ہے، اس دین کے عوض فروخت کرتا ہے جو اس پر ہے)۔

مالکیہ میں سے ابن رشد حفید نے کلام کے اول حصہ کو قطعی کہا ہے، کیونکہ وہ علی الاطلاق کہتے ہیں کہ حوالہ ایک درست معاملہ ہے، جو دین کے بدلہ دین کی بیع سے مستثنیٰ ہے۔

لہذا اس قول کے مطابق حوالہ: دین کے بدلہ دین کی بیع ہے یا جیسا کہ ''الحاوی الزاہدی'' میں ہے: (حوالہ غیر مدیون کو دین کا مالک بنانا ہے)، قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ناجائز ہو، تاہم شارع کی طرف سے رخصت وسہولت پیدا کرنے کی خاطر ضرورت کی وجہ سے اس کو جائز قرار دیا گیا ہے، کیونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مقروض ٹال مٹول کرنے والا ہوتا ہے، اپنی بہانہ بازی اور جھوٹے وعدوں سے یا اپنے شور وشغب اور اپنی تنگ دستی سے قرض خواہوں کو اذیت پہنچاتا ہے، بسا اوقات خود اس کا دوسرے کے ذمہ دین ہوتا ہے، اور دوسرا شخص نرم طبیعت اور معاملہ میں اچھا ہوتا ہے اور اس کو مالی فراوانی حاصل ہوتی ہے، چنانچہ اول الذکر کے قرض خواہ کی خواہش ہوتی ہے کہ اس دوسرے کے پاس چلا جائے تاکہ محنت اور وقت بچ سکے، لڑائی جھگڑے کے خطرات دور ہوں، اور مال کا بے کار پڑا ہوا حصہ حاصل

---

(۱) فتح القدیر علی الہدایہ ۵/ ۴۴۴، البجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۰، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۰۔

(۲) حاشیۃ الباجوری علی ابن قاسم ۱/ ۳۹۱، نہایۃ المحتاج علی المنہاج بحواشیہا ۵/ ۴۰۸، البجیرمی علی المنہج ۳/ ۱۱۹۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۴، الاشباہ والنظائر بحاشیۃ الحموی ۲/ ۲۱۳۔

ہوجائے، جس سے دولت بڑھائی جاسکے یا کوئی ضرورت پوری کی جاسکے، اسی طرح کی چیزوں کے پیش نظر حوالہ کی رخصت واجازت دی گئی ہے، کیونکہ اگر حوالہ مشروع نہ ہو، تو یہ تمام صحیح اغراض فوت ہوجائیں گے، اور قرض خواہ بہت سے نقصانات سے دوچار ہوجائیں گے، حالانکہ اسلام میں نہ نقصان اٹھانا ہے نہ نقصان پہنچانا ہے، اوراس کے برعکس بھی ہوسکتا ہے: چنانچہ بسا اوقات محال علیہ، ٹال مٹول کرنے والا ہوتا ہے، اور محیل کے مقابلہ میں محال اس سے اپنا حق وصول کرنے میں زیادہ قابو یافتہ ہوتا ہے، اور اگر حوالہ نہ ہوتو کمزور قرض خواہ کو بڑی دقت ہوگی یا اس کا مال ہی ضائع ہوجائے گا اور ہر وقت نیک وکیل بھی میسر نہیں ہوتا، اور اگر مل بھی جائے تو بلا اجرت کم ملتا ہے، اس کے باوجود پہلی حالت میں وکالت بے سود ہے، اس لئے کہ وکالت عقد غیرلازم ہے، بسا اوقات ٹال مٹول کرنے والا مقروض دین کے وصول کرنے کے لئے اپنے قرض خواہ کو وکیل بنادیتا ہے، اور دین پر قبضہ کے بعد، اس کو اپنی ملکیت میں لینے پر اس کو مسلط کردیتا ہے، جو خاص حالات کے دباؤ میں کیا جاتا ہے، اور پھر جلد ہی قبضہ سے قبل اس کو معزول کردیتا ہے، اور معاملہ جہاں تھا وہیں رہ جاتا ہے[۱]۔

۱۲- اس نقطہ نظر سے کچھ بہت زیادہ دور، ان لوگوں کی رائے بھی نہیں جو یہ کہتے ہیں کہ حوالہ: فرضی طور پر عین کو عین کے عوض فروخت کرنا ہے۔

اس کی توضیح یہ کرتے ہیں کہ دین سے مقصود اس کا خارجی ماصدق[۲] ہے، اس لے کہ وہ معانی کلیہ جو ذمہ کے ساتھ قائم ہیں، مثلاً سو کپڑے یا دینار، مقصود بالذات نہیں ہوتے، اسی طرح ان لوگوں کی یہ رائے بھی ان سے بہت دور نہیں جو کہتے ہیں کہ حوالہ: عین کو دین کے عوض فروخت کرنا ہے، اور یہ حنفیہ کے مذہب سے قریب ہوسکتا ہے اگر حوالہ مقید ہو جیسا کہ زاہدی نے لکھا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک مبیع سے مقصود اس کی ذات ہے، کیونکہ حاجت اس کی ذاتی منفعت سے متعلق ہوتی ہے، رہا ثمن سے مقصود تو اس کی مالیت ہے، اسی وجہ سے خریدار کو اختیار ہوتا ہے کہ اس کے باقی رہتے ہوئے بھی اسی کے مثل دوسرا ثمن دے دے، اور اگر ثمن تلف ہوجائے یا اس میں استحقاق ثابت ہوجائے تو عقد باطل نہیں ہوتا، بلکہ اسی کے مثل ادا کیا جائے گا، ہاں حوالہ مطلقہ میں (جو صرف حنفیہ کے یہاں ہے) بیع کا مفہوم کسی بھی حال میں متصور نہیں، بلکہ یہ حمالہ یعنی کفالہ سے زیادہ مشابہ ہے[۱]۔

۱۳- تاہم ابن تیمیہ اوران کے شاگرد ابن القیم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ حوالہ خلاف قیاس ہے، اگرچہ اس میں دین کے عوض دین کی بیع ہے، ابن القیم نے اس کی وضاحت اعلام الموقعین میں یوں کی ہے: دین کے عوض دین کی فروخت کی ممانعت کے بارے میں کوئی عام نص یا

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی البحر ۶/ ۲۷۴، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۲/ ۲۱۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۹، المہذب ۱/ ۳۳۷۔

(۲) ماصدق علماء معقول کی اصطلاح میں، حرف نفی ''ما'' اور صدق سے ماخوذ فعل ماضی سے مرکب کلمہ ہے، اس سے مراد وہ چیز ہے جس سے وجود میں لفظ کا

= مدلول ثابت ہو (مصداق)، اس کا اعراب، آخری حرف (قاف) پر حرکت کے ذریعہ ظاہر ہوتا ہے، جیسے کہ وہ ایک ہی کلمہ ہو، دین کے تعلق سے خارجی ماصدق: وہ اعیان خارجیہ ہیں، جن سے دین کا مدلول متحقق ہوتا ہے، اس لئے کہ قرض خواہ کا مقصود اپنے دین سے وصول کرنا ہی ہوتا ہے، محض اعتباری لحاظ سے اس کے ذریعہ مقروض کے ذمہ کو مشغول کرنا نہیں ہوتا۔

(۱) جامع الفصولین ۱/ ۱۶۴، ان کی اصل عبارت یہ ہے: عقد کا تقاضا بجانب مبیع، عین میں ملکیت کا ثبوت، اور بجانب ثمن اس کا تقاضا: ذمہ میں ثمن کا وجوب ہے، لیکن انہوں نے اس صورت کو مستثنی کیا جب کہ ثمن فطری طور پر محض تجارتی سامان ہو (جامع الفصولین ۱/ ۱۶۴، ۱۶۷) اور یہ مقایضہ کی حالت ہے، جس میں بیع کے دونوں عوض اپنی منفعت کی خاطر مقصود بالذات ہوتے ہیں محض مالیت کی خاطر نہیں، الحموی علی الأشباہ ۲/ ۱۵۸، الحواشی علی النہایہ شرح المنہاج ۴/ ۴۰۸۔

اجماع نہیں، بلکہ صرف بیع کالی ء بالکالی ء سے ممانعت آئی ہے۔ اور ''کالی'' سے مراد مؤخر کی ہوئی غیر مقبوضہ چیز ہے، مثلاً اگر کسی چیز کی بیع سلم کرے اور ثمن ذمہ میں واجب ہو اور ثمن اور مبیع دونوں ادھار ہوں تو یہ بالاتفاق ناجائز ہے، اور یہی ''بیع کالی بالکالی'' ہے۔

رہی دین کے بدلہ دین کی بیع تو اس کی چار صورتیں ہیں: یا تو واجب کی، واجب کے عوض بیع ہوگی جیسے مذکورہ بالا صورت، تو یہ ممنوع ہے یا ساقط کے عوض ساقط کی بیع ہوگی (جیسا کہ مقاصہ کی صورتوں میں)[1] یا واجب کے عوض میں ساقط کی بیع ہوگی (جیسے اگر اپنا وہ دین جو اس کا دوسرے کے ذمہ ہے اس کو دوسری جنس کے دوسرے دین کے عوض فروخت کردے)، چنانچہ فروخت شدہ دین ساقط ہوجائے گا، اور اس کا عوض واجب ہوجائے گا، یا ساقط کے عوض واجب کی بیع ہوگی (مثلاً کوئی شخص اپنے مقروض سے سلم کے طور پر گیہوں، اس دین کے عوض خریدے جو اس کا مقروض پر ہے، اب اس کا اس پر دین واجب ہوجائے اور اس سے دوسرا ساقط ہوجائے گا) بعض حضرات نے اس کے شرعاً ممنوع ہونے پر اجماع نقل کیا ہے، حالانکہ اس میں کوئی اجماع نہیں ہے۔

ابن تیمیہ کے شاگرد ابن القیم نے ان سے اس کے جواز کا مختار ہونا نقل کیا ہے، پھر کہا ہے: یہی درست ہے، اس لئے کہ اس میں کوئی دشواری نہیں، اور یہ ''بیع کالی بالکالی'' بھی نہیں کہ اس لفظ کے ساتھ جو نہی وارد ہے، اس میں داخل ہوجائے، اور نہ ہی اس کے ہم معنی ہے کہ اس کے معنی کے عموم میں داخل ہو، اس لئے کہ منہی عنہ میں دو ذمے بلا فائدہ مشغول ہیں، کیونکہ دونوں میں سے کسی نے کوئی چیز فوری طور پر نہیں لی کہ اس تعجیل سے فائدہ اٹھائے، اور دوسرا جس کو بعد میں وہ چیز ملے گی، اس کے نفع سے فائدہ اٹھائے، بلکہ ہر ایک کا ذمہ بلا فائدہ مشغول ہے، لیکن اس کے علاوہ جو تین صورتیں ہیں ان میں سے ہر ایک کی صحیح غرض، اور مطلوبہ فائدہ ہے۔ یہ چیز مقاصہ کے مسئلہ میں ظاہر ہے، کیونکہ دونوں کلی طور پر بری الذمہ ہوجاتے ہیں، اور براءت ذمہ ان دونوں کے لئے اور خود شرعاً مطلوب ہے، رہی اخیر کی دو صورتیں تو ان میں سے ایک اپنے ذمہ کو فوری طور پر بری کرتا ہے اور دوسرا اس کے نفع سے فائدہ اٹھاتا ہے، یعنی یہاں پر نفع کے مقابلہ میں نفع ہے، لہذا جائز ہے، جیسا کہ دین کے بدلہ عین کی بیع میں ہوتا ہے خواہ ذمہ ایک ہو یا مختلف[1]۔

۱۴- کچھ اور اقوال ہیں جن میں سے سیوطی نے اجمالی طور پر چھ کو نقل کیا ہے:[2]۔

۱- بیع۔

۲- استیفاء۔

۳- بیع مشتمل بر استیفاء۔

۴- استیفاء مشتمل بر بیع۔

۵- اسقاط بہ عوض۔

۶- ضمان بہ ابراء۔

۱۵- حنابلہ کے یہاں صحیح یہ ہے کہ حوالہ: عقد ارفاق ہے، جو مستقل بالذات ہے کسی دوسرے عقد پر محمول نہیں ہے، اور حوالہ بیع بھی نہیں ہے، اس لئے کہ اگر بیع ہو تو دین کے عوض دین کی بیع ہوگی، اور قبضہ سے قبل جدا ہونا جائز نہ ہوگا، یہ بیع کے معنی میں بھی نہیں، کیونکہ اس میں کوئی عین نہیں ہے، یہ حنفیہ کے یہاں معتمد قول کے موافق

(۱) ان کے کلام کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے کہ دین واجب سے ان کی مراد: وہ دین ہے جو خود عقد سے واجب ہوتا ہے، پہلے سے واجب نہیں ہوتا، اسی طرح ساقط سے ان کی مراد وہ دین ہے جس کو خود عقد، ذمہ سے ساقط کردے، اس تشریح کے بعد ان کے کلام کی صورتیں واضح ہوجاتی ہیں۔

(۱) النہایہ وحواشیہا علی منہاج الطالبین ۴/۴۰۸، أعلام الموقعین ۱/۳۸۸، ۳۸۹۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۳۶۔

ہے، کیونکہ وہ کہتے ہیں: (حوالہ تملیک کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ صرف منتقل کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے) یا بعض شافعیہ کے قول کے موافق ہے جیسا کہ صاحب المہذب کی اس عبارت سے سمجھ میں آتا ہے، (اگر دین کا حوالہ کردے تو محال علیہ کی طرف حق منتقل ہوجائے گا، اور محیل کا ذمہ بری ہوجائے گا، اس لئے کہ حوالہ حق کو منتقل کرنا ہے یا حق کو فروخت کرنا ہے، جو بھی ہو محیل کا ذمہ بری ہونا واجب ہے)[۱]۔

یہ مالکیہ کے نزدیک مقدار اور صفت میں دونوں دین کی مساوات کی شرط کی تعلیل وتوجیہ کے بارے میں ان کا صریح کلام ہے، خود ابن رشد حفید (حالانکہ اس سے پہلے کچھ اور کہہ چکے ہیں) لوٹ کر کہتے ہیں: (اس لئے کہ اگر ان دونوں میں سے کسی ایک کے بارے میں اختلاف ہوجائے تو بیع ہوگی، حوالہ نہ ہوگا)، لہذا یہ رخصت کے باب سے نکل کر بیع کے باب میں چلا جائے گا اور جب وہ باب بیع میں چلا جائے گا تو دین کے عوض دین کی بیع ہوجائے گی، الا یہ کہ ان کے کلام کی وہ تاویل کی جائے جو بعض مالکیہ نے یہ کہہ کر کی ہے: (حوالہ دراصل دین کے عوض دین کی بیع سے مستثنی ہے، لہذا وہ حوالہ کے لئے لازم ہے، لیکن اگر اس کی صحت کے تمام شرائط موجود ہوں تو یہ محل رخصت ہوگا)۔ اب مالکیہ (بیک زبان) ان لوگوں کے ساتھ ہوجائیں گے جو کہتے ہیں کہ حوالہ: بیع دین سے مستثنی ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ مالکیہ کے یہاں اختلاف ثابت ہے، البتہ ان میں سے اکثر کی رائے ہے کہ حوالہ: دین کے عوض دین کی بیع سے مستثنی ہے[۲]۔

۱۶- اب آپ ابن تیمیہ کا قول پڑھئے:

وجہ ثانی: (یعنی جن وجوہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حوالہ قیاس کے مطابق ہے) یہ کہ حوالہ حق کو ادا کرنے کی جنس سے ہے، بیع کی جنس سے نہیں ہے، اس لئے کہ اگر صاحب حق مقروض سے اپنا حق پالے تو یہ استیفاء ہے، اور اگر وہ اس کو دوسرے پر حوالہ کردے تو وہ اس دین کو اس دین کی طرف سے جو محیل کے ذمہ میں ہے وصول کرلے گا، اور اسی وجہ سے حضور ﷺ نے حوالہ کو ''وفاء'' کے ذیل میں ذکر کیا ہے: چنانچہ صحیح حدیث میں ہے: ''**مطل الغني ظلم، وإذا أتبع أحدكم علی مليء فليتبع**''[۱] (مال دار آدمی کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے، اگر تم میں سے کسی کو مال دار پر حوالہ کیا جائے تو اس کو قبول کرلے)۔ حضور ﷺ نے مقروض کو ادا کرنے کا حکم دیا، اور ٹال مٹول کرنے سے روکا، اور بتادیا کہ اگر وہ ٹال مٹول کرے گا تو ظالم ہوگا، اور آپ ﷺ نے قرض خواہ کو حکم دیا کہ اگر کسی مال دار پر حوالہ کیا جائے تو اس ادائیگی کو قبول کرلے، جیسے کہ فرمان باری ہے: ''فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ''[۲] (سو مطالبہ معقول (اور نرم) طریق پر کرنا چاہئے اور مطالبہ کو اس (فریق) کے پاس خوبی سے پہنچا دینا چاہئے)، اس میں صاحب حق کو حکم ہے کہ اچھے طریقہ سے مطالبہ کرے، اور مقروض کو حکم ہے کہ اچھے طریقے سے ادا کرے، مقروض کی طرف سے ادائیگی، بیع مخصوص نہیں گو کہ اس میں معاوضہ کا شائبہ ہے[۳]۔

---

(۱) ابن عابدین علی الدر المختار ۴/ ۲۹۴، المہذب ۱/ ۳۳۸، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۴، الإنصاف ۵/ ۲۲۲۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۰۰ (مراد یہ ہے کہ اس کو بیع کی قبیل سے مانا جائے تو بیع دین بالدین کے حکم کے تابع ہوجائے گا جس کی ممانعت بیع الکالی بالکالی میں آئی ہے) الخرشی علی خلیل بحاشیۃ العدوی ۴/ ۲۳۴، الدسوقی علی الشرح = الکبیر ۳/ ۳۲۵۔

(۱) حدیث ''**مطل الغني ظلم، وإذا......**'' کی تخریج فقرہ نمبر ۷ کے تحت گذر چکی۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔

(۳) أعلام الموقعین ۱/ ۳۸۹، ۳۹۰، الأشباہ والنظائر مع الحموی ۲/ ۲۰۹، ۲۱۰۔

حوالہ کی تقسیم اوراس کی انواع کا بیان:

۱۷- حنفیہ کے نزدیک حوالہ کی دو بنیادی قسمیں ہیں:

۱- حوالہ مقیدہ۔

۲- حوالہ مطلقہ۔

پھر بذات خود حوالہ مطلقہ کی دو ذیلی قسمیں ہیں:

۱- حوالہ حالہ۔

۲- حوالہ مؤجلہ۔

حوالہ مقیدہ کی بھی چند ذیلی قسمیں ہوسکتی ہیں:

۱- حوالہ مقید بہ دین خاص۔

۲- حوالہ مقید بہ عین: جو امانت ہے مثلاً ودیعت۔

۳- حوالہ مقید بہ عین مضمونہ جیسے مغصوبہ چیز۔

اس کے ساتھ حوالہ کی ایک خاص حالت ملتی ہے، جو ان دونوں اقسام سے الگ نہیں، اور یہ اپنی بعض صورتوں کے لحاظ سے سفتجہ ہے۔

سفتجہ ایک دستاویز ہے جو کسی شہر میں قرض دینے والے کے لئے تحریر کی جاتی ہے تاکہ وہ دوسرے شہر میں جاکر اپنے قرض کا بدل وصول کرلے، اس کا مقصد راستہ کے اس امکانی خطرہ سے بچنا ہوتا ہے، جو دوسرے مطلوب شہر کا سفر مال کے ساتھ کرنے میں انسان کو پیش آسکتا ہے، لہذا وہ تلاش کرتا ہے، کہ یہاں کوئی ضرورت مند مل جائے جس کا دوسرے شہر میں مال یا دین ہو اس کو وہ یہاں پر اپنا مال قرض دے دے، تاکہ دوسرے شہر میں جاکر اس قرض لینے والے کے وکیل یا اس کے مقروض سے وصول کرلے۔

اس امر کے پیش نظر کہ سفتجہ کی بعض صورتیں، قرض محض ہیں جس میں دوسرے شہر میں ادائیگی کی شرط ہوتی ہے، اور اس کی بعض صورتوں میں حوالہ کا مفہوم ملتا ہے، حوالہ کے موضوع کے اخیر میں اس کے لئے مستقل بحث کی گئی ہے۔

اول: حوالہ کی دونوں بنیادی قسمیں:

۱۸- حوالہ کے دین کی ادائیگی میں بسا اوقات یہ قید لگائی جاتی ہے کہ ادائیگی محیل کے اس مال سے ہو جو اس کا محال علیہ کے پاس یا اس کے ذمہ میں ہے، اور کبھی یہ قید نہیں ہوتی ہے، تو پہلی حالت میں یہ حوالہ مقید ہوتا ہے، اور دوسری صورت میں حوالہ مطلق ہوتا ہے۔

حوالہ مطلقہ میں بسا اوقات محیل کا محال علیہ کے پاس کوئی عین نہیں ہوتا ہے (خواہ غصب یا ودیعت یا کسی اور سبب سے ہو) یا اس کے ذمہ میں اس کا کسی بھی سبب سے کوئی دین نہیں ہوتا ہے (مثلاً معاوضہ یا اتلاف وغیرہ) اس صورت میں حوالہ، ایک رضا کار قبول کرتا ہے جس پر محیل کا کوئی بھی حق نہیں ہوتا ہے، اور بسا اوقات اس طرح کی کوئی چیز ہوتی ہے، لیکن حوالہ مطلق ہوتا ہے، اس میں اس طرح کی کوئی قید نہیں لگائی جاتی [1]۔ لہذا حوالہ مطلقہ ومقیدہ میں سے ہر ایک کی درج ذیل تشریح کی جاسکتی ہے:

۱۹- حوالہ مقیدہ: ایسا حوالہ جس میں محال علیہ پر محیل کے دین یا محال علیہ کے پاس محیل کی کسی عین کی قید لگائی گئی ہو خواہ امانت ہو یا قابل ضمان چیز ہو۔

اس کی مثال: مقروض دوسرے سے کہے: میں نے فلاں کو تم پر اس ہزار کے ساتھ جو میرا تمہارے ذمہ میں ہے حوالہ کردیا، اور وہ (محال علیہ) اس کو قبول کرلے، یا اس سے کہے: میں فلاں کو تم پر اس ہزار کے ساتھ جو اس کے مجھ پر ہیں حوالہ کردیا، اس شرط کے ساتھ کہ تم ان ہزار کو اسے ان دیناروں میں سے ادا کردو جو میں نے تمہارے پاس ودیعت رکھے ہیں، یا اس کو ان دیناروں میں سے ادا کردو جو تم

(۱) البحر علی الکنز ۶ / ۲۷۴، البدائع ۶ / ۱۶۔

نے مجھ سے غصب کیے ہیں، اور وہ (یعنی محال علیہ) قبول کرلے، اور محال ان تمام حالات میں اجازت دے دے۔

۲۰-حوالہ مطلقہ: جس حوالہ میں اس طرح کی کوئی قید نہ ہو، گو کہ محال علیہ کے پاس محیل کا اتنا مال ہو جس میں سے ادائیگی ممکن ہو۔

اس کی مثال: کوئی صاحب خیر قرض خواہ اور اس کے مقروض کو لڑتے ہوئے دیکھے تو وہ قرض خواہ سے کہے: تمہارا دین مجھ پر ہے، تم کو اس شخص سے کوئی سروکار نہیں، اگرچہ اس کا مجھ پر کچھ نہیں ہے، اور قرض خواہ اس کو قبول کرلے یا مقروض غصب کرنے والے سے کہے (خواہ غصب شدہ چیز باقی ہو یا تلف ہوچکی ہو): میں نے فلاں کو تم پر اس ہزار کے ساتھ جو اس کے مجھ پر ہیں، حوالہ کردیا (اور وہ یہ نہ کہے: اس شرط پر کہ تم ان کو، اسے اس حق میں سے ادا کردو جو میرا تم پر ہے) غاصب قبول کرے اور محال اجازت دے دے۔

علمی اہمیت کی حامل ایک مثال: اگر رہن رکھنے والا مقروض رہن رکھی ہوئی چیز کو مرتہن کی اجازت کے بغیر فروخت کردے تو یہ فروخت کرنا رہن کی چیز کو روکے رکھنے کے بارے میں مرتہن کے حق کو ختم نہیں کرے گا، الا یہ کہ وہ اس بیع کی اجازت دے دے تو اس صورت میں رہن کے تقاضے کے مطابق اس کے روکے رکھنے کے سلسلہ میں اپنے حق سے وہ دست بردار ہوجائے گا، لیکن اگر مرتہن اپنے حق کو پکڑے رہے، اور بیع کی اجازت نہ دے تو خریدار کو اختیار ہے: رہن چھوٹنے تک صبر کرے یا قاضی کے پاس دعوی دائر کرے تاکہ وہ اس کے حق میں بیع کو فسخ کردے، کیونکہ سپردگی سے عاجز ہے [۱]۔

اگر وہ انتظار کو ترجیح دیتا ہے تو اس کی مدت لمبی ہوسکتی ہے، اور اس صورت میں اس کو یہ سمجھ میں آسکتا ہے کہ اس مسئلہ کو حل کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ دین کو بطور حوالہ اپنے اوپر منتقل کردے پھر راہن کی طرف سے دین کو ادا کرکے رہن چھڑا دے اور فروخت شدہ رہن کو وصول کرلے، پھر راہن سے اس قدر مال واپس لے جو اس کی طرف سے مرتہن کے حوالہ کیا ہے۔

دوم: حوالہ کی ذیلی اقسام:

حوالہ مقیدہ کی اقسام:

۲۱- حوالہ مقیدہ کی سابقہ بحث سے واضح ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک (بالتفصیل) اس کی تین قسمیں ہیں:

۱-حوالہ مقیدہ بہ دین خاص۔

۲-حوالہ مقیدہ بہ عین، جو امانت ہو مثلاً عاریت، ودیعت، عین موہوبہ (اگر دونوں اس کے واپس کرنے پر رضامند ہوجائیں یا قاضی اس کی واپسی کا فیصلہ کردے) اور مدت اجارہ کے پوری ہونے کے بعد کرایہ پر لیا ہوا سامان۔

۳-حوالہ مقیدہ بہ عین مضمون:

عین مضمون سے اطلاق کے وقت (جیسا کہ یہاں ہے) مراد، بذات خود واجب الضمان چیز ہی ہوتی ہے، یعنی ایسی چیز کہ اگر وہ ہلاک ہوجائے اور وہ مثلی ہو تو اس کا مثل واجب ہو یا اگر ذوات القیم میں سے ہو تو اس کی قیمت واجب ہو، مثلاً غصب کردہ مال، بدل خلع، مہر، دم عمد سے صلح کا بدل، بیع فاسد کی مبیع، اور خریداری کے لئے بھاؤ کرکے لی ہوئی چیز (یہ بذات خود واجب الضمان چیزیں، دیون کے ساتھ ملحق ہیں، لہذا ان کی کفالت ہوگی)۔

رہی وہ عین جو بذات خود واجب الضمان نہ ہو تو اس کا ضمان، ضمان کے عام ضابطوں کے مطابق جاری نہیں ہوتا، بلکہ اس کا ایک خاص ضمان ہوتا ہے، اس کی مثال: فروخت کرنے والے کے قبضہ

(۱) مجمع الأنہر ۲/۵۷۸۔

میں فروخت شدہ چیز ہے (گو کہ خریدار کے حوالہ کرنے سے اس کے گریز کرنے کے بعد ہو، کیونکہ وہ اس کے سبب غاصب نہیں ہوگا)، اور جیسے مرتہن کے قبضہ میں رہن، کہ اگر یہ ہلاک ہوجائے تو مثل یا قیمت کی شکل میں اس کا ضمان نہیں، البتہ فروخت کرنے والے کے ہاتھ میں مبیع کے ہلاک ہونے سے خریدار سے ثمن ساقط ہوجاتا ہے، اور رہن کے ہلاک ہونے سے اس کے بالمقابل دین، راہن سے ساقط ہوجاتا ہے، اور دین سے زائد جو اس کی قیمت ہوگی وہ حنفیہ کے نزدیک امانت کے حکم میں ہے، اور اسی وجہ سے اس کو مضمون بغیرہ کہتے ہیں [1] (یعنی بذات خود اس کا ضمان واجب نہیں ہوتا ہے۔

حوالہ مطلقہ کی اقسام:

۲۲- حوالہ مطلقہ کی دو قسمیں ہیں:

الف- حوالۂ حالہ:

۲۳- حوالۂ حالہ: محیل پر فوری واجب الاداء دین کے طلب گار کا حوالہ ہے، کیونکہ محال علیہ پر بھی دین فوری واجب الاداء ہوگا، اس لئے کہ حوالہ میں دین اسی صفت کے ساتھ منتقل ہوتا ہے، جو صفت اس کی محیل کے پاس رہتے ہوئے تھی، جیسا کہ کفیل، اصیل کے ذمہ واجب شدہ شی کا ذمہ دار اسی صفت کے ساتھ ہوتا ہے جو اصیل کے ذمہ رہتے ہوئے ہو [2]۔

ب- حوالہ مؤجلہ:

۲۴- یہ ایسا حوالہ ہے جس میں معین مدت کی شرط ہو یا اس دین کے بدلے ہو جو محیل یا محال علیہ پر مؤجل ہو، گو کہ اس میں شرط کی طرح، اجل کی صراحت نہ کی گئی ہو، کیونکہ محال علیہ پر وہ مال، سابقہ اجل یا شرط کے ذریعہ نئے سرے سے لگائی گئی اجل تک ہوگا، اس لئے کہ شرط یا محال علیہ پر تاجیل کے علم کی حالت میں فرض یہی کیا گیا ہے کہ حوالہ اسی نوعیت کے ساتھ قبول کیا گیا ہے، اور محیل کی نسبت سے سابقہ اجل ہونے کی حالت میں، دین، اسی وصف کے ساتھ منتقل ہوتا ہے، جس پر پہلے تھا، یہ کفالہ پر قیاس ہے [1]۔

تاہم اجل کے بعض پہلوؤں میں دونوں کے مابین فرق ہے: چنانچہ کفالہ میں اگر طلب گار دین کو مؤجل کردے اور کفیل کی طرف اجل کی نسبت نہ کرے تو اجل اصیل کے لئے مشروط ہوجائے گی، حتی کہ اگر کفیل مرجائے تو اصیل پر دین مؤجل ہی رہے گا، لیکن اگر یہ صورت حوالہ میں ہوجائے اور محال علیہ کی طرف اجل کی نسبت نہ کی جائے (اور اگر نسبت کردی جائے تو بدرجہ اولی) اصیل کے حق میں اجل کی شرط نہیں ہوگی، لہذا اگر محال علیہ دیوالیہ ہوکر مرجائے تو اصیل پر دین فوری واجب الاداء ہوکر لوٹے گا۔

پھر اجل میں معمولی جہالت معاف ہے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر کھیتی کٹنے تک کے لئے حوالہ قبول کرے تو اس کو اس سے قبل ادا کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، یہاں پر تاجیل کے لازم ہونے میں قرض کا دین اور دوسرا دین برابر ہے (گو کہ قرض کے دین میں اصل: اس میں تاجیل کا لازم نہ ہونا ہے، کیونکہ قرض دینے والا رضا کار ہے، لہذا مطالبہ نہ کرنے پر اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا)

---

(۱) الاشباہ والنظائر بحاشیۃ الحموی ۲/۲۱۱، فتح القدیر علی الہدایہ ۵/۴۵۰، ابن عابدین فی رد المحتار ۴/۲۶۸، ۲۹۳۔

(۲) اگر دین محیل پر مؤجل ہو اور اس نے اس کا کسی دین فوری واجب الادا پر حوالہ کردیا تو کیا یہ فوری واجب الادا صحیح حوالہ ہوگا؟ اس میں ہمیں حنفیہ کی صراحت نظر نہیں آئی، لیکن ان کے اس قول (کہ محال کی تاجیل کی شرط لگانا درست ہے) کے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ صحیح ہو، بلکہ اس کو بدرجہ اولی صحیح ہونا چاہئے، اس لئے کہ یہ محیل کی جانب سے رضا کارانہ طور پر اجل سے دست بردار ہونا ہے، حنفیہ کے علاوہ بہت سے لوگوں نے یہی صراحت کی ہے (دیکھئے: فقرہ نمبر ۹۱)۔

(۱) فتح القدیر علی الہدایہ ۵/۴۵۱، المبسوط للسرخسی ۲۰/۷۱، البحر ۶/۲۶۷، ابن عابدین علی الدر المختار ۴/۱۷۰۔

چنانچہ حاکم شہید کی ''الکافی'' کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ کوئی شخص قرض کے طور پر ایک ہزار کا مقروض ہو، اور اسی کے مثل کا قرض خواہ ہو تو وہ معین اجل مثلاً ایک سال تک کے لئے اپنے قرض خواہ کو اپنے مدیون پر حوالہ کرسکتا ہے۔ پھر اس کے بعد اس کو یہ حق نہیں کہ اپنے مدیون سے اپنے دین کا مطالبہ کرے یا اس کو اپنے دین سے بری کرے یا اپنا دین اس کو ہبہ کرے [1]۔ اس کے شارح سرخسی نے ''المبسوط'' میں اس کی جو وجوہات بیان کی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے: (طلب گار کا حق، اس مال سے متعلق ہے، جس کا حوالہ کیا گیا ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں تصرف کرنے سے محیل پر پابندی عائد کردی جائے ورنہ طلب گار کا حق باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ محال علیہ نے مطلق حوالہ کا التزام نہیں کیا ہے بلکہ اس مال کے ساتھ مقید حوالہ کا التزام کیا ہے، اور جب وہ مال ساقط ہوجائے گا تو اس پر کوئی مطالبہ باقی نہیں رہے گا، دیکھئے: اگر حوالہ ودیعت کے ساتھ مقید ہو اور وہ ودیعت ہلاک ہوجائے تو حوالہ باطل ہوجائے گا)، اسی وجہ سے ''جامع الفصولین'' میں ان سے منقول ہے: قرض کی تاجیل میں حیلہ یہ ہے کہ قرض خواہ کو کسی تیسرے کے حوالہ کردیا جائے اور اس تیسرے آدمی کو معین مدت کے لئے مہلت دے دی جائے اس لئے کہ یہ صحیح ہے، اور اس کے لوازم میں سے یہ ہے کہ محیل سے مطالبہ نہ کیا جائے گا، کیونکہ حوالہ کی وجہ سے وہ مطالبہ سے بری ہوجاتا ہے، اور نہ ہی کسی وجہ سے اس کی مدت پوری ہونے سے محال علیہ سے مطالبہ کیا جائے گا، خواہ اس کی موت ہوجائے یا وہ ساقط کردے [2]۔

(۱) البحر علی الکنز ۶/ ۲۷۰، ابن عابدین مع ردالمحتار ۴/ ۲۷۵، ۲۹۵، الحموی علی الأشباہ ۲/ ۴۶۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۲۰/ ۷۰، ۷۱، جامع الفصولین ۲/ ۱۵۴، الحموی علی الأشباہ ۲/ ۴۷، ۴۸۔

سوم: جمہور فقہاء کے یہاں حوالہ کی اقسام:

۲۵ - جمہور فقہاء کے یہاں حوالہ کی مطلقہ ومقیدہ کی یہ تقسیم نہیں ملتی، اگرچہ (مالکیہ، شافعیہ کے یہاں مرجوح قول میں) غیر مدیون پر (بشرطیکہ وہ راضی ہو) حوالہ جائز ہے، جس کے احکام، ان حضرات کے نزدیک اس پر مرتب ہوں گے، جن میں سرفہرست محیل کے دین کا ساقط ہونا، اور (وقتی نہیں بلکہ انتہائی ومکمل طور پر) محیل کے ذمہ کا بری ہونا ہے، لہٰذا اس کو حوالہ مطلقہ کہنا درست ہے، اگرچہ خود ان حضرات نے اس کا یہ نام نہیں رکھا ہے۔

تاہم ابن ماجشون (جو مالکیہ کے یہاں اس مرجوح قول کے قائل ہیں) نے شرط لگائی ہے کہ حوالہ: لفظ حوالہ کے ساتھ ہو ورنہ وہ حمالہ یعنی ضمان [1] اور کفالہ ہوگا۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں راجح یہ ہے کہ یہ ضمان کی قبیل سے ہے، اس کا حوالہ سے کوئی تعلق نہیں، اگرچہ لفظ حوالہ کا استعمال کیا جائے [2]۔

مالکیہ نے اپنے اس راجح قول پر تفریع کرتے ہوئے کہا: (اگر محال علیہ دیوالیہ ہوجائے تو محال محیل سے واپس آکر وصول کرے گا، مگر یہ کہ محال کو علم ہوجائے کہ محال علیہ پر محیل کا کچھ بھی نہیں ہے اور محیل دین سے بری الذمہ ہونے کی شرط لگادے تو پھر وہ محیل سے رجوع نہیں کرسکتا)۔

اعدام (دیوالیہ ہونا) حق رجوع کے ثبوت کے لئے مالکیہ کے نزدیک حتمی شرط نہیں، بلکہ موت اور ان تمام اسباب کا یہی حکم ہے، جن کے سبب محال علیہ سے حق کی وصولیابی محال ہوجائے، مثلاً کسی صاحب سطوت ودبدبہ کا ادائیگی سے گریز کرنا، یہ اشہب کا طریقہ

(۱) المنتقی علی الموطأ ۵/ ۶۸۔

(۲) مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۹۴، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۷۔

ہے، اور اس حکم کے بارے میں مالکیہ کے یہاں اعتماد اسی پر ہے، اس میں ابن القاسم کا اختلاف ہے، کیونکہ وہ علی الاطلاق رجوع نہ کرنے کے قائل ہیں (۱)۔

عین پر حوالہ:

۲۶ - عین (خواہ کسی نوعیت کی ہو) اس پر حوالہ، جمہور فقہاء کے یہاں غیر معروف ہے، کیونکہ ان تمام حضرات نے محال علیہ مال کے دین ہونے کی شرط لگائی ہے۔

اسی طرح تمام حنفیہ وغیرہ کا مال محال بہ کی جانب میں اس شرط پر اتفاق ہے۔

پھر خود حنفیہ کے یہاں تحقیق یہ ہے کہ ان کو دوسرے حضرات کے ساتھ اتفاق ہے، چنانچہ سرخسی نے کہا ہے: حوالہ کی حقیقت: حوالہ مطلقہ ہے، رہا کسی اعتبار سے مقید حوالہ تو وہ ادا کرنے اور قبضہ کرنے کا وکیل بنانا ہے (۲)۔

حوالہ کا فوراً واجب الادا ہونا اور اس کا مؤجل ہونا:

۲۷ - جمہور فقہاء کے یہاں حوالہ کے فوراً واجب الادا ہونے اور اس کے مؤجل ہونے سے متعلق بیان آگے آئے گا۔

حوالہ کے ارکان وشرائط:

۲۸ - فقہاء کی رائے ہے کہ حوالہ کے لئے حسب ذیل چیزیں ضروری ہیں:

(۱) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۳، المنتقی علی الموطأ ۵/ ۶۹۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۲۰/ ۵۴، نہایۃ المحتاج علی المنہاج ۴/ ۴۱۴، مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۹۴، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۳، غایۃ المنتہی فی الجمع بین الإقناع والمنتہی ۲/ ۱۱۵۔

۱- صیغہ۔

۲- محیل۔

۳- محال۔

۴- محال علیہ۔

۵- محال بہ (محیل پر محال کا دین)۔

اسی طرح جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ حوالہ کے وجود کے لئے: فی الجملہ محال علیہ پر محیل کے دین کا ہونا ضروری ہے۔

حنفیہ کے یہاں، حوالہ کے لئے اس دین کے ہونے کا اعتبار نہیں۔

تاہم مذکورہ بالا چیزوں کو ارکان تسلیم کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور ان تمام کو رکن مانتے ہیں۔

حنفیہ، صرف صیغہ کو رکن مانتے ہیں، رہے محیل، محال اور محال علیہ تو یہ حوالہ کے اطراف اور محال بہ حوالہ کا محل ہے (۱)۔

صیغہ سے مراد:

۲۹ - صیغہ فی الجملہ ایجاب وقبول سے مرکب ہوتا ہے۔

جمہور کے نزدیک ایجاب سے مراد ہر وہ لفظ ہے جس سے نقل و تحویل کا پتہ چلے۔ مثلاً: "أحلتک، أتبعتک"، اور قبول سے مراد ہر وہ لفظ ہے جس سے اس نقل وتحویل پر رضامندی معلوم ہو مثلاً: "رضیت، قبلت، فعلت" اور: احلنی یا لتحلنی (لام امر کے ساتھ) بھی قبول کا صیغہ ہے، اصح یہی ہے، اس میں عام فقہی

(۱) البدائع ۶/ ۱۵، ۱۶، البحر علی الکنز ۶/ ۲۶۸، فتح القدیر ۵/ ۴۴۵، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۳، ۲۳۵، بلغۃ السالک الی أقرب المسالک ۲/ ۱۵۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵، ۱۹۳، البجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۳، النہایہ علی المنہاج ۴/ ۴۰۹، ۴۱۳، المغنی ۵/ ۵۵، ۵۸، ۶۰، الفروع ۲/ ۴۶۲، القواعد لابن رجب رص ۲۳۲، قاعدہ/ ۲۳، مطالب أولی النہی ۳/ ۳۲۴، کشف المخدرات رص ۲۵۴، غایۃ المنتہی ۲/ ۱۱۴، الإنصاف ۵/ ۱۱۵۔

اختلاف ہے، کیونکہ اس سے بھی رضامندی معلوم ہوتی ہے، اور ایجاب کے بعد اس کو دوبارہ کہنے کی ضرورت نہیں رہتی ہے۔

ایجاب حنفیہ کے نزدیک: عقد کا آغاز کرنے والے کا قول ہے، اور قبول: دوسرے فریق کا قول ہے، جس سے عقد کی تکمیل ہوتی ہے، کوئی بھی الفاظ ہوں جن سے حوالہ کے معنی کا علم ہوتا ہو، اور الفاظ کے قائم مقام وہ تمام چیزیں آتی ہیں، جن سے حوالہ کا پتہ چلے مثلاً تحریر اور گونگے کا قابل فہم اشارہ، اگرچہ گونگا لکھنے پر قادر ہو، حنفیہ کے یہاں معتمد قول یہی ہے، لہذا ایجاب یہ ہے کہ ان میں سے کوئی بھی کہے: "قبلت" یا "رضیت" یا دوسرے الفاظ جن سے رضامندی کا علم ہو[1]۔

حنفیہ کے نزدیک یہی کافی ہے کہ محض دو افراد کے درمیان ایجاب وقبول ہوجائے، یہ دونوں انعقاد حوالہ کے تین اطراف میں سے جو بھی ہوں، لیکن اس صورت میں حوالہ کبھی نافذ ہوتا ہے، یا کبھی تیسرے کی رضامندی پر موقوف ہوتا ہے، اور نافذ ہونا یا موقوف ہونا اس تیسرے شخص کے اعتبار سے ہوتا ہے جس کی وضاحت حسب ذیل ہے:

الف- اگر ایجاب وقبول، محال اور محال علیہ کے مابین ہو، اور تیسرا شخص محیل ہو تو حوالہ نافذ ہوگا اس کی اجازت پر موقوف نہ ہوگا، یہ "زیادات" کی روایت کی بنیاد پر ہے، اور یہی صحیح روایت ہے، اس کے خلاف "قدوری" کی روایت ہے، جس میں تیسرے کی رضامندی کی شرط لگی ہے، گو یہ مجلس عقد سے باہر ہو۔

ب- اگر تیسرا شخص: محال علیہ ہو تو حوالہ کا انعقاد اس کی اجازت پر موقوف ہوگا گو وہ مجلس عقد کے باہر ہو۔

ج- اگر تیسرا شخص: محال ہو، تو بھی حوالہ کا انعقاد اس کی اجازت پر موقوف ہوگا، گرچہ وہ مجلس عقد کے باہر ہو، اس کا ماخذ امام ابو یوسف کی رائے ہے جس پر مجلۃ الاحکام (دفعہ ۶۸۳) میں اعتماد کیا گیا ہے تاکہ لوگوں کے لئے معاملات کرنے میں آسانی ہو، اگرچہ امام ابوحنیفہ اور محمد نے مجلس عقد میں اس کے قبول کرنے کی شرط لگائی ہے، اور شیوخ حنفیہ نے اسی کو مذہب میں صحیح قرار دیا ہے[1]۔

معین الفاظ کے ذریعہ حوالہ میں تغیر:

۳۰ - حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور اکثر مالکیہ کی رائے ہے کہ عقد حوالہ میں معین الفاظ کی قید نہیں، اس کا حال اس بارے میں دوسرے عقود و معاملات کی طرح ہے، کیونکہ عقود میں اعتبار معانی کا ہوتا ہے، الفاظ کا نہیں۔

اسی وجہ سے انہوں نے کہا: اصیل کی براءت کی شرط پر کفالہ حوالہ ہے، اور اصیل کی عدم براءت کی شرط پر حوالہ، کفالہ ہے، حوالہ یا کفالہ کے احکام کے جاری ہونے میں معنی کا لحاظ کیا جائے گا، جیسا کہ "البحر" میں اس کی صراحت ہے۔

اگر معین اطراف میں اختلاف ہو اور کوئی بینہ نہ ہو کہ یہ اصیل کی براء ت کی شرط پر کفالہ ہے (یعنی معنی کے اعتبار سے حوالہ ہے) یا براءت کی شرط کے بغیر ہے؟ تو تصدیق طلب گار قرض خواہ کی کی جائے گی، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ اصیل سے مطالبہ کرنے میں اس

---

(۱) البدائع ۶/ ۱۵، فتح القدیر علی الہدایہ ۵/ ۴۴۳، البحر علی الکنز ۶/ ۲۶۷، ۲۶۸۔
بسا اوقات (مجاز کے طور پر) قبول بول کر اس سے مراد: مجلس عقد میں رضامندی کا اظہار لیا جاتا ہے، خواہ یہ آغاز کرنے کی شکل میں ہو یا بعد میں عقد کی تکمیل کرنے کے لئے (ابن عابدین علی الدر ۴/ ۲۹۰)۔
الاشباہ والنظائر بحاشیۃ الحموی ۲/ ۲۹۹، مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۵۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۶، ۲۶۹، البحر علی الکنز ۶/ ۲۶۸، ۲۶۹، اس کے برخلاف صاحب البدائع کی تقریر ہے کہ مجلس عقد کی شرط ہے، صاحب البحر نے اولاً ان سے اتفاق کیا، پھر دوسری جگہ پر آ کر خود انہوں نے اور اس کے محشین نے اس کے برخلاف (یعنی مجلس عقد کی عدم شرط) کو بزازیہ، خانیہ، الخلاصہ، الدرر اور الغرر سے نقل کیا ہے۔

کا حق باقی رہے، لہذا اس کے اقرار کے بغیر منتقل نہ ہوگا۔

ان کے نزدیک حوالہ ان تمام الفاظ سے منعقد ہوجائے گا، جن سے اس کے معنی کا علم ہو مثلاً: "نقلت حقك إلى فلان" (میں نے تمہارا حق فلاں کے پاس منتقل کردیا)، یا "**جعلت ما أستحقه علی فلان لک بحقک علي**" (فلاں پر جو میرا حق ہے اس کو میں نے اس حق کے عوض جو تمہارا مجھ پر ہے تمہارے لئے کردیا)، یا "**ملکتک الدین الذي علیه بحقک علي**" (میں نے تم کو اس دین کا مالک بنادیا، جو فلان پر ہے اس حق کے عوض جو تمہارا مجھ پر ہے)، یا "**أتبعتک دینک علی فلان**" (میں نے تیرے دین کے بارے میں تجھ کو فلاں کے پیچھے لگادیا) یا "**اقبض دیني علیه لنفسک**" (فلاں پر جو میرا دین ہے اسے اپنے لئے قبضہ میں لے لو)، یا "**خذ (أو أطلب) دینک منه**" (یعنی اپنا دین فلاں سے مانگ لو)[1]۔

بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ صیغہ میں لفظ حوالہ کا ہونا شرط ہے، خلیل نے اپنی "مختصر" میں اسی کو معتمد کہا ہے، اور لفظ حوالہ کی شرط لگائی ہے، اس کا کوئی بدل نہیں، ائمہ مالکیہ میں ابو الحسن کی یہی رائے ہے[2]۔

۳۱- شافعیہ کے نزدیک حوالہ، لفظ بیع سے منعقد نہ ہوگا، اس لئے کہ لفظ کی رعایت ضروری ہے، ایک قول یہ ہے کہ: معنی کی رعایت کرتے ہوئے منعقد ہوجائے گا، جیسا کہ لفظ سلم سے بیع ہوجاتی ہے[3]۔

(۱) مجمع الأنہر ۲/ ۱۲۵، جامع الفصولین ۱/ ۱۶۹، البحر الرائق ۶/ ۲۳۹، مجلۃ الاحکام دفعہ (۶۴۸)، (۶۴۹) میں اسی کی صراحت کی ہے، مرشد الحیران دفعہ (۸۹۱)، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۰۴، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۴، کشف المخدرات ص ۲۵۴، الإنصاف ۵/ ۱۱۵، غایۃ المنتہی ۲/ ۱۱۴۔

(۲) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۳۔

(۳) مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۹۴، کشاف القناع ۳/ ۳۸۳۔

مالکیہ کے یہاں دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ توسع ہے، وہ صیغہ حوالہ کے متعلق کہتے ہیں: حوالہ ہوجاتا ہے (گوکہ اشارہ یا تحریر کے ذریعہ ہو) اور مالکیہ اس کو اس قدر مطلق رکھتے ہیں، کہ اس میں بولنے پر قادر اور اس سے عاجز دونوں داخل ہوجاتے ہیں، پھر اس کے بعد اپنے یہاں اس کے بالمقابل ایک ضعیف قول (گوکہ بعض متاخرین مالکیہ نے اس کو معتمد کہا ہے) یہ کہتے ہوئے ذکر کرتے ہیں: ایک قول ہے: اشارہ وتحریر صرف گونگے کی طرف سے کافی ہوں گے[1]۔

صیغہ:

۳۲- صیغہ سے آپسی رضامندی کا علم ہوتا ہے، اور باہمی رضامندی کی بحث میں ذیل کے تین عناصر داخل ہیں:

۱- محیل کی رضامندی۔

۲- محال کی رضامندی۔

۳- محال علیہ کی رضامندی۔

اس کا لحاظ رہے کہ اس میں اختلاف ہے کہ محال ومحال علیہ کی رضامندی شرائط انعقاد میں سے ہے یا شرائط نفاذ میں۔

اول: محیل کی رضامندی:

۳۳- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ محیل کی رضامندی شرط ہے، انہوں نے اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ اس کو دین کی ادائیگی کے طریقوں میں اختیار ہے، لہذا قہراً (جبراً) اس کی رضامندی کے خلاف کوئی طریقہ متعین نہ ہوگا[2] مثلاً اس دین کے ذریعہ ادا کرنا جو

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۳۲۷، بلغۃ السالک علی أقرب المسالک ۲/ ۱۵۳۔

(۲) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۲، مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۹۲، ۱۹۳، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۸۔

اس کا محال علیہ پر ہے۔

۳۴- حنفیہ کے یہاں شرط ہے کہ حوالہ، محیل کی رضامندی سے ہو، اس لئے کہ یہ ایسا بری کرنا ہے جس میں تملیک کا معنی ہے، لہذا دوسرے عقود تملیک کی طرح اکراہ سے فاسد ہوجائے گا(۱)۔

محیل کی رضامندی کی شرط لگانے کے بارے میں ''قدوری'' اور ''زیادات'' کی روایات کے مابین اختلاف ہے، ''قدوری'' کی روایت جس سے شرط ہونا معلوم ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بامروت لوگ کبھی اس بات کو ناپسند کرتے ہیں کہ کوئی شخص ان کے کسی دین کو ان کے ذمہ سے اپنے ذمہ میں لے لے، لہذا ان کی رضامندی ضروری ہوگی، پھر پورے باب کو ایک طریقہ پر جمع کردیا گیا، اور صحیح روایت جس سے اس شرط کی نفی معلوم ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ محال علیہ کی طرف سے دین کا التزام اپنے ذاتی حق میں تصرف کرنا ہے، محیل کو اس سے کوئی نقصان نہیں پہنچتا، بلکہ اس میں اس کا فوری اور بہ دیر نفع ہی ہے، فوری تو اس لئے کہ فی الحال دین کا مطالبہ اس سے ختم ہوجائے گا اور بہ دیر تو اس لئے کہ اگر محال علیہ نے محیل کے حکم سے اس کے دین کا حوالہ قبول نہ کیا ہو تو وہ بعد میں اس سے واپس نہیں لے سکے گا، لہذا اس کی رضامندی کی شرط لگانا بے معنی رہ جائے گا لیکن بہت سے محققین مذہب کی رائے ہے کہ اس میں درحقیقت کوئی اختلاف نہیں، اس لئے کہ قدوری نے عقد حوالہ کے نفاذ کے لئے محیل کی رضامندی کو ضروری قرار نہیں دیا ہے، بلکہ اس لئے ضروری قرار دیا ہے کہ اگر محال علیہ پر محیل کا دین ہو تو وہ ساقط ہوجائے، اور اگر اس پر اس کا دین نہ ہو تو جو کچھ اس نے محیل کی طرف سے ادا کیا ہے، اس کو اس سے وصول کرسکے، اس لئے کہ محیل کی رضامندی کے بغیر نہ تو اس کا دین ساقط ہوگا نہ اس سے وصول کیا جاسکے گا(۲)۔

(۱) البدائع ۱۶/۶۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۴۴، ابن عابدین علی الدر ۴/ ۲۸۹۔

دوم: محال کی رضامندی:

۳۵- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ محال کی رضامندی واجب ہے، اس کی وجہ وہی ہے جو محیل کی رضامندی کے بارے میں ابھی گزر چکی ہے، نیز اس لئے کہ دین اس کا حق ہے، لہذا ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ میں اس کی رضامندی کے بغیر منتقل نہ ہوگا، اس لئے کہ مالداری وتنگ دستی اور ادائیگی وٹال مٹول کے اعتبار سے لوگوں میں فرق ہوتا ہے، اور اس سے خود دین کی قیمت پر اثر پڑتا ہے، اور رضامندی کے بغیر اس کو ایسے ضرر کے برداشت کرنے کا پابند کرنے کی کوئی صورت نہیں(۱)۔

امام ابوحنیفہ ومحمد نے شرط لگائی ہے کہ یہ رضامندی مجلس عقد میں ہو، چنانچہ اگر مجلس میں موجود نہ ہو، بعد میں اس کو حوالہ کی اطلاع ملے، اور وہ اس کی اجازت دے دے تو حوالہ نافذ نہ ہوگا، کیونکہ وہ سرے سے منعقد ہی نہیں ہوا، اس لئے کہ محال کی رضامندی ان دونوں حضرات کے نزدیک انعقاد حوالہ کا رکن ہے، جب کہ امام ابو یوسف کے نزدیک اس کی طرف سے محض رضامندی کافی ہے، وہ جہاں کہیں بھی ہو، خواہ مجلس عقد سے باہر ہو، لہذا یہ نفاذ کی شرط ہوگی۔

رہے حنابلہ تو وہ محال کی رضامندی کو ضروری قرار نہیں دیتے ہیں، البتہ ان کے یہاں ایک ضعیف قول میں رضامندی ضروری ہے، بلکہ اگر محال علیہ مالدار ہو، انکار کرنے والا اور ٹال مٹول کرنے والا

= مرشد الحیران نے دفعہ (۸۸۲) میں تینوں اطراف کی رضامندی کو صحت انعقاد کی شرائط کی حیثیت سے شرط لگائی ہے، لیکن اس دفعہ میں حوالہ کے صحیح ہونے کے لئے محیل کی رضامندی کی شرط لگانے کے بعد دفعہ (۸۸۷) میں حوالہ کے صحیح ہونے کے لئے محیل کی رضامندی کی شرط نہ ہونے کا ذکر کیا ہے، البتہ محیل سے واپس لینے کے لئے اس کو شرط قرار دیا ہے، جب کہ مجلۃ الاحکام دفعہ (۶۸۱) میں صرف محال ومحال علیہ کے مابین ہونے والے حوالہ کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) فتح القدیر علی الہدایہ ۵/ ۴۴۴۔

نہ ہو تو محال کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

بعض حنابلہ نے کہا: محال کے قبول کرنے کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں، اگر وہ قبول کرے تو ٹھیک ہے ورنہ کوئی حرج نہیں، حوالہ اس کی مرضی کے بغیر نافذ ہوگا(۱)۔

صاحب الانصاف نے کہا: امام احمد سے ایک روایت میں ہے: محیل، محال کی رضامندی کے بغیر بری نہیں ہوگا، اگر وہ انکار کرے تو حاکم اس کو مجبور کرے گا، لیکن محض حوالہ کے سبب مطالبہ ختم ہوجائے گا، اور ایک قول ہے: یہ خیال رہے کہ حاکم کے مجبور کرنے سے قبل، محال کو، محیل سے مطالبہ کرنے کا حق ہے۔

دونوں روایتوں کی بنیاد: یہ ہے کہ حوالہ حق کو منتقل کرنا ہے یا قبضہ دلانا ہے؟ اگر ہم کہیں کہ حوالہ حق کو منتقل کرنا ہے تو اس کے لئے قبول کرنے کا اعتبار نہیں، اور اگر کہیں کہ حوالہ: قبضہ دلانا ہے تو قول کے ذریعہ قبضہ ضروری ہے، یعنی اس کو قبول کرنا، لہذا محال کو اس پر مجبور کیا جائے گا۔

حنابلہ نے حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث کے ظاہر سے استدلال کیا ہے جس کی روایت محدثین نے کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**مطل الغني ظلم، وإذا أتبع أحدكم على مليء فليتبع**" (مال دار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے، اگر تم میں سے کسی کو مال دار پر حوالہ کیا جائے تو اس کو قبول کرلے)، اس کی تشریح احمد وابن ابی شیبہ کے ان الفاظ سے ہوتی ہے: "**ومن أحيل على مليء فليحتل**"(۱) (جس کو کسی مالدار پر حوالہ کیا جائے اس کو حوالہ قبول کرلینا چاہئے)۔

حضور ﷺ نے قرض خواہ کو حوالہ قبول کرنے اور اس کے تقاضے کی پابندی کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ اور امر اصل وضع کے لحاظ سے وجوب کے لئے ہے، اور اس اصل سے اس کو ہٹانے والی کوئی چیز یہاں نہیں ہے۔

اسی طرح حنابلہ نے عقلی استدلال کیا ہے کہ ایسا قرض خواہ، جس کا مقروض دوسرے کے ذریعہ اس کے دین کے بقدر (تعداد اور نقد ادائیگی کے لحاظ سے) مہیا کرے، لیکن وہ اس کے لینے سے انکار کرتے ہوئے اصرار کرے کہ خود اس کا مقروض ہی اس کا دین نقد ادا کرے تو وہ محض دشواری پیدا کرنے والا اور آمادۂ دشمنی ہوگا(۲)۔

سوم: محال علیہ کی رضامندی:

۳٦- جمہور فقہاء کی رائے (حنابلہ کی رائے، مالکیہ کا مشہور مذہب، اور شافعیہ کا اصح مذہب) یہ ہے کہ محال علیہ کی رضامندی شرط نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**من أحيل على مليء فليتبع**"(۳) (جس کو کسی مال دار پر حوالہ کیا جائے وہ قبول کرلے)، آپ ﷺ نے "مال دار" میں رضامندی کی شرط نہیں لگائی ہے(۴)۔

نیز اس لئے کہ حق محیل کا ہے، لہذا وہ دوسرے کے ذریعہ سے اس کو وصول کرسکتا ہے، جیسا کہ اگر کسی دوسرے کو قرض کی وصولی کا وکیل بنادے۔

---

(۱) فتح القدیر علی الہدایہ ۵/ ۴۴۴، ابوسعود علی ملا مسکین ۳/ ۲۰، مجلۃ الاحکام دفعہ (٦۸۳) میں امام ابو یوسف کی رائے کو لیا گیا، اور محال کی رضامندی کو نفاذ کی شرط مانا گیا ہے، اگر دوسرے دو اطراف کے ارادہ سے حوالہ کا انعقاد کیا گیا ہو۔
الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۲، ۲۳۳، المہذب ۱/ ۳۳۷، ۳۳۸، الفروع ۲/ ٦۲٦، الإنصاف ۵/ ۲۲۸، قواعد ابن رجب رص ۳۲۔

(۱) دونوں حدیثوں کی تخریج فقرہ نمبر ۷ میں گذر چکی۔
(۲) الإنصاف ۵/ ۲۲۸، المہذب ۱/ ۳۳۸۔
(۳) حدیث "من أحيل على مليء......" کی تخریج فقرہ نمبر ۷ میں گذر چکی۔
(۴) الرہونی علی خلیل ۵/ ۳۹۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۴۹، المغنی لابن قدامہ ۵/ ٦۰۔

حنفیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ محال علیہ کی رضامندی شرط ہے، خواہ وہ مقروض ہو یا نہ ہو، خواہ دونوں دین برابر برابر ہوں یا نہ ہوں، اس لئے کہ اپنے دین کے تقاضے میں لوگوں میں نرمی وسختی، سہولت و دشواری کے لحاظ سے فرق ہوتا ہے، لہذا اس کو ایسی چیز کا پابند نہیں کیا جائے گا، جس کا اس نے التزام نہیں کیا ہے۔

نیز محال پر قیاس کا تقاضہ یہی ہے اس لئے کہ محال علیہ، محیل ہی کی طرح، حوالہ کا ایک فریق ہے، اس کے بغیر حوالہ نامکمل ہوتا ہے، لہذا اس کی رضامندی کی شرط ہونے کے بارے میں بھی اسی کی طرح ہونا چاہئے [1]۔

حوالہ کا مقصود وکالہ ہونے میں متعاقدین میں اختلاف:

۳۷- محیل ومحال کے مابین، دونوں میں ہونے والے عقد کے بارے میں اختلاف ہوسکتا ہے: یہ حوالہ تھا یا محال علیہ سے دین پر قبضہ کرنے کے لئے محیل کی طرف سے وکالت تھی۔

۳۸- اس مسئلہ میں حنفیہ کے یہاں دو احتمال ہیں:

الف- بذات خود دونوں کے مابین استعمال ہونے والے لفظ میں اختلاف ہوجائے کہ حوالہ کا لفظ استعمال ہوا تھا یا وکالہ کا؟

ب- یا دونوں متفق ہوں گے کہ دونوں کے درمیان لفظ حوالہ استعمال ہوا تھا، لیکن محیل کہے: اس سے اس کی مراد: کسی تیسرے شخص پر واجب شدہ اپنے دین پر قبضہ کرنے کی وکالت کے سوا کچھ نہ تھا، جب کہ محال کا دعوی ہو کہ حوالہ سے مقصود: اس کا وہ ظاہری حقیقی معنی ہے جو بغیر قرینے کے سمجھ میں آتا ہے، وکالہ مراد نہیں۔

پہلی حالت میں: واضح ہے کہ لفظ حوالہ کے استعمال نہ کرنے میں محیل کے قول کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ یہ عقد ملزم ہے، لہذا یہ عقد اس پر بینہ کے بغیر ثابت نہ ہوگا، کیونکہ اصل اس کا نہ ہونا ہے، جو اس کا دعوی کرے، اس کے ذمہ اس کو ثابت کرنا ہے۔

دوسری حالت میں: قضاء (عدالت میں) قسم کے ساتھ محیل کے اس دعوے کو قبول کیا جائے گا کہ اس کی مراد محض وکالت ہے، اس لئے کہ لفظ حوالہ بطور مجاز وکالہ کے مفہوم میں استعمال کیے جانے کی صلاحیت رکھتا ہے، اور عرف فقہی میں وکالہ کے معنی میں اس کا استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ محمد بن الحسن وغیرہ کے کلام میں ملتا ہے، خاص طور پر یہ کہ اصل: حوالہ کا نہ ہونا، اور محیل کے حق کا بطور دین باقی رہنا ہے، اور جب محیل انکار کردے اور کوئی بینہ بھی نہ ہو، تو اس پر صرف قسم کھانا واجب ہوگا، اس لئے کہ مشہور حدیث میں صراحت ہے: "البينة على المدعي واليمين على من أنكر" (بینہ مدعی کے ذمہ اور قسم انکار کرنے والے کے ذمہ ہے) [1] لفظ حوالہ کا استعمال محیل کی طرف سے، اپنے اوپر محال کے دین کے اقرار کے درجہ میں نہیں ہوگا، جب تک اس لفظ میں وکالہ کے معنی کی صلاحیت ہے، اسی اصل کو (ابن سماعہ کی روایت میں) امام محمد کے اس قول کے لئے مستدل بنایا گیا ہے کہ محیل کے لئے جائز ہے کہ محال کی غیر موجودگی میں مال پر قبضہ کرلے، اور اس کو اس کے سپرد کرنے سے اس دعوے کے ساتھ روک دے کہ جس وقت اس نے حوالہ کیا تھا اس کی مراد محض وکالت تھی، تاہم بشر کی روایت (جو حنفیہ کے نزدیک معتمد ہے، اور جو امام ابو یوسف سے منسوب ہے) اس کے برخلاف ہے، اس کی بنیاد یہ ہے کہ اس کے اس دعوی میں اس کی تصدیق کرنا، قضاء علی الغائب کے باب سے ہے، ہاں اگر خود عقد کا صیغہ (ظاہر لفظ سے ہٹ کر) اس دعوے کی تکذیب کرے تو اس کے قبول کرنے کا کوئی راستہ نہیں، اسی

---

(۱) فتح القدیر علی الہدایہ ۵ / ۴۴۴، البحر علی الکنز ۶ / ۲۱۷۔

(۱) حدیث: "البينة على المدعي واليمين......" کی روایت بیہقی (۱۰ / ۲۵۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

وجہ سے انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر حوالہ: ''**اضمن عنی کذا من المال لفلان**'' جیسے الفاظ سے ہوتو وکالہ کا دعوی قابل رد جھوٹ ہوگا، اس لئے کہ اس صیغہ میں وکالہ کا احتمال نہیں ہے [۱]۔

۳۹-بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ محیل کا یہ قول کہ حوالہ سے مقصود وکالہ تھا، قابل قبول ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ حوالہ، وکالہ کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، لہذا یہ محال کے دین کا اقرار نہیں ہوگا، جو صرف اس بناء پر درست ہوسکتا ہے کہ لفظ حوالہ دونوں معانی (حوالہ کا معنی اور وکالہ کا معنی) میں یکساں طور پر مستعمل ہو، تاکہ مشترک لفظ کی قبیل سے ہوجائے، محض یہ کافی نہیں ہوگا کہ لفظ حوالہ کو، وکالہ کے معنی میں استعمال کرنا، مجاز متعارف کی قبیل سے ہے (اس میں صاحبین کا اختلاف ہے) اس لئے کہ امام صاحب کے نزدیک حقیقت مجاز پر مقدم ہے، اسی وجہ سے شمس الائمہ سرخسی نے بہ تکلف اس مسئلہ کو اس صورت پر محمول کیا ہے: اگر محال دعوی کرے کہ محال علیہ پر جو کچھ ہے وہ محض خود اسی کے مال کا ثمن ہے، اور یہ کہ محیل اس کی طرف سے اس کے فروخت کرنے کا وکیل تھا۔

لہذا دین اسی کا دین ہے، اور اس کے پاس اس کا حق پہنچ چکا ہے، اور اب اعتبار محیل کے قول کا ہوگا، اس لئے کہ دونوں کے مابین اصل نزاع اس مال کی ملکیت میں ہوا، اور چونکہ قبضہ محیل کا ہے اس لئے بظاہر وہ مال اسی کا ہے، کمال الدین بن ہمام نے اس پر یہ حاشیہ لکھا ہے کہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسئلہ اس طرح کی صورت کے ساتھ خاص ہے، حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ مسئلہ کا جواب تمام امہات (کتب) میں مطلق ہے بلکہ حق بات یہ ہے کہ اس امر کے جائز قرار دینے کے بعد کہ لفظ ''**احلتک بالف**'' سے مراد: ایک ہزار محیل کا ہے، اس کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ انسان پر دین کا ثبوت اس طرح کی دلالت سے ناممکن ہے، بلکہ لفظی اعتبار سے یا اس کی دلالت کے اعتبار سے اس کا قطعی رہنا ضروری ہے، مثلاً: **له علي أو في ذمتي**'' (یعنی اس کا مجھ پر یا میرے ذمہ میں)، اس لئے کہ ذمہ کا فارغ وخالی ہونا یقینی طور پر ثابت تھا، لہذا اس میں اس کے ذمہ کے مشغول ہونے کا ضرر، اسی جیسے لفظ کے بغیر لازم نہیں آئے گا، اور اسی قبیل سے ''**لی علیک الف**'' (میرا تم پر ایک ہزار ہے) کے جواب میں: ''اتزنها'' (ان کو وزن کر کے لے لو) کہنا ہے، اس لئے کہ یقینی طور پر ''اتزنها'' کی ضمیر اس ''الف'' کی طرف لوٹ رہی ہے، جس کا دعوی کیا گیا ہے، صرف ''احلتک'' کہنا اس کے برخلاف ہے [۱]۔

۴۰-اس پر امور ذیل مرتب ہوتے ہیں:

الف-اگر محال اس حوالہ کے دین پر عملاً قبضہ کرلے (جس کی حقیقت کا محیل انکار کرتا ہے اور دعوی کرتا ہے کہ وہ وکالہ ہے) تو اس کو حکم دیا جائے گا کہ مقبوضہ مال، محیل کو واپس کرے، اس لئے کہ (اس کے دعوے کے ساقط ہونے سے) اس میں اس کا حق ساقط ہوگیا ہے۔

ب-اگر محیل اپنے دعوے میں سچا ہو (جھوٹا، حیلہ باز نہ ہو) تو حوالہ میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی، ہاں صرف ظاہر حال کے لحاظ سے تبدیلی ہوگی، اور اس صورت میں یہ دراصل حقیقی حوالہ نہیں ہوگا، بلکہ وکالہ ہوگا [۲]۔

۴۱-غیر حنفیہ کی رائے: جو رائے حنفیہ نے اس حالت میں قائم کی ہے، یہی شافعیہ کے یہاں مزنی کا قول ہے، شافعیہ نے اس کو معتمد کہا ہے، اس لئے کہ اصل دین کا اپنی جگہ پر باقی رہنا ہے، البتہ شافعیہ میں

---

(۱) الزیلعی علی الکنز ۴/ ۱۷۳، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۰۴، ابوسعود علی ملا مسکین ۳/ ۲۲۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۴۵۰۔

(۲) ابن عابدین علی الدر ۴/ ۲۹۳۔

ابو العباس بن سریج اس میں اختلاف کرتے ہیں، ان کے نزدیک حوالہ کے مدعی کی قسم کے ساتھ اسی کی تصدیق کی جائے گی، اس لئے کہ حوالہ کے صیغہ کو اس کے لفظ کے ساتھ استعمال کرنا، اس کی تائید کرتا ہے، لہذا ظاہر اسی کے ساتھ ہے جیسا کہ اگر کسی گھر کی ملکیت کے بارے میں دو افراد میں نزاع ہو اور گھر کسی ایک کے قبضہ میں ہو، اس مسئلہ کی تفصیل مقررہ قواعد کے مطابق آئے گی (دیکھئے: فقرہ/۴۲)۔

واضح ہے کہ مسئلہ کا حکم جوں کا توں باقی رہے گا، اگر نزاع کا مدار استعمال ہونے والے لفظ پر ہو کہ آیا لفظ حوالہ استعمال ہوا تھا یا لفظ وکالہ؟

فرض یہ کیا گیا ہے کہ کسی کے پاس بینہ نہیں، ورنہ اس آخری صورت میں اسی پر عمل کیا جائے گا، کہ ایسا کرنا ممکن ہے، یہ شافعیہ کی صراحت ہے، نیز انہوں نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ معتمد قول کے مطابق ان کے نزدیک ہر حال میں حوالہ کا انکار کرنے والے کی تصدیق کی جائے گی، (اس لئے کہ اصل اسی کے ساتھ ہے) اگر چہ حوالہ کا انکار کرنے والا اور وکالہ کا مدعی کسی وجہ سے خود محال ہو، مثلاً اگر اس کو محال علیہ کے دیوالیہ ہونے کا علم ہو جائے۔

شافعیہ کی ایک اہم صراحت یہ بھی ہے کہ محل اختلاف محض وہ صورت ہے کہ محیل محال کے دین کا اقرار کرنے والا ہو، ورنہ سوائے محیل کی تصدیق کے کسی چیز کا لحاظ نہیں کیا جائے گا، اور محال کو حق ہے کہ اپنے دین کی نفی و انکار پر محیل سے حلف لے، اس لئے اس وقت محیل کی دلیل خود وہ اصل ہے جس کے پائے جانے کے بغیر حوالہ کا وجود نہیں ہوسکتا ہے، اور یہ اصل اس کا محال کا مقروض ہونا ہے۔

اسی طرح شافعیہ (اپنے یہاں معتمد قول میں) اصل میں حنفیہ سے متفق ہیں، اسی طرح انہوں نے استثناء میں بھی ان سے اتفاق کیا ہے، اس لئے کہ یہ نا قابل نزاع امر ہے، چنانچہ شافعیہ نے لکھا ہے کہ اگر صیغہ عقد سے محیل کی تکذیب ہوتی ہو (مثلاً اگر وہ کہے: ''**احلتک بالمائة التی لک فی ذمتی علی فلان مدینی**'' (یعنی میں نے تم کو ان سو کے ساتھ، جو تمہارے میرے ذمہ میں ہیں، اپنے فلاں مقروض پر حوالہ کر دیا) تو اس صورت میں محال کے قول کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ اس میں حوالہ کے علاوہ کسی چیز کا احتمال نہیں، شافعیہ نے اصل، استثناء، اتفاق و اختلاف اور ترجیح کے لحاظ سے جو رائے قائم کی ہے حنابلہ نے بعینہ اسی کو ذکر کیا ہے۔

۴۲ - شافعیہ نے جن دو اقوال کا تذکرہ کیا ہے وہ مالکیہ کے یہاں بھی ملتے ہیں، چنانچہ ابن القاسم کی رائے مزنی کے موافق، اور ابن عبد الملک کی رائے، ابو العباس کی رائے کے مطابق ہے، اگر چہ ان دونوں حضرات سے جو کچھ منقول ملتا ہے محض جزوی نصوص ہیں، جن پر ان دونوں کے تلامذہ نے ان کے نظائر کی تخریج کی ہے، خلیل نے دوسرے قول کو اختیار کیا ہے، تاہم مالکیہ نے ان پر تنقید کی، اور پہلے قول کو ترجیح دی ہے [۱]۔

اس اختلاف کے بعض آثار: شافعیہ و حنابلہ کی صراحت کے مطابق کچھ ایسے حالات و احتمالات ہیں جن کے احکام میں اختلاف ہے اور اختلاف کی بنیاد اس پر ہے کہ حوالہ کا انکار کرنے والا اور وکالہ کا مدعی محیل ہے یا محال، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

۴۳ - پہلی حالت جب محیل حوالہ کا انکار کرنے والا ہو:

الف - جو لوگ کہتے ہیں کہ حوالہ کو ثابت کرنے والے (یعنی محال) کا قول راجح ہے ان کے نزدیک اس کی قسم سے حوالہ ثابت

(۱) مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/۱۹۷، نہایۃ المحتاج ۴/۴۱۷، المغنی لابن قدامہ ۵/۶۳، ۶۴، الفروع ۲/۶۲۹، مطالب اولی النہی ۳/۳۳۱، الخرشی علی خلیل ۴/۲۳، ان کا کلام حوالہ کے لفظ سے عقد کے ہونے پر اتفاق کی حالت ہی میں ہے، البتہ لفظ میں اختلاف والی حالت ان کی ترجیح کی بدرجہ اولی مستحق ہے۔

ہوجائے گا اور اس پر اس کے آثار مرتب ہوں گے، ان آثار میں سرفہرست محیل کا بری ہونا، اور محال علیہ سے مطالبہ ہونا ہے۔

ب۔ جو لوگ کہتے ہیں کہ حوالہ کا انکار کرنے والے (یعنی محیل) کا قول 'راجح' ہوگا، ان کے نزدیک حوالہ کالعدم ہوجائے گا، اور اس کی قسم سے وکالہ ثابت ہوجائے گا، اس کے بعد تین احتمالات سامنے آئیں گے، اس لئے کہ محال نے یا تو محال علیہ سے مال قبضہ میں لے لیا ہوگا یا قبضہ میں نہیں لیا ہوگا، پہلی حالت میں یا تو مال اس کے پاس باقی ہوگا، یا ہلاک ہو چکا ہوگا۔

۴۴-پہلا احتمال: محال نے مال پر قبضہ نہ کیا ہو:

اس حالت میں وکیل، وکالت سے معزول ہوجائے گا کیوں کہ اس نے وکالہ کا انکار کیا ہے، اور اس کو حق نہیں ہوگا کہ محال علیہ سے مال اپنے قبضہ میں لے، اور کیا وہ اپنا دین، محیل سے وصول کرسکتا ہے؟ صحیح یہ ہے کہ ہاں، اس لئے کہ محیل حوالہ کا انکار کرنے والا ہے، ایک قول ہے کہ اس سے وصول نہیں کرسکتا اور یہ خود اس کے اپنے قول کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ وہ جس حوالہ کا مدعی ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ محیل بری ہوجائے، اور اس کا حق محال علیہ پر ثابت ہوجائے (اگر چہ محیل، اس سے مال اپنے قبضہ میں لے لے) کیونکہ وہ اس کے خیال میں محض ظالم کا ناحق قبضہ کرنا ہے۔

۴۵-دوسرا احتمال: محال مال پر قبضہ کرلے، اور مال اس کے پاس موجود ہو:

اس حالت میں محال پر واجب ہے کہ اس نے اپنے قبضہ میں جو کچھ لیا ہے اس کو محیل کے پاس واپس کردے، اور محیل کو حق ہے کہ اس کو اس سے واپس لے لے، پھر وہ اپنا دین محیل سے وصول کرے، اس لئے کہ اگر وہ محال ہوگا تو محیل نے اس سے اس مال کو واپس کرلیا جو اس نے حوالہ کی بنیاد پر اپنے قبضہ میں لیا تھا، لہذا محیل پر واجب ہوگا کہ اس کا دین اس کو ادا کردے، اور اگر وہ وکیل ہوگا تو اس کا حق محیل کے ذمہ میں باقی ہوگا۔

ان کا یہی کہنا ہے یعنی اس کو دائن تسلیم کرنے کے باوجود مقاصہ کے قائل نہیں ہیں، اس لئے کہ جو اس کے قبضہ میں ہے ''عین'' ہے، اور جو اس کا حق ہے وہ دین ہے، اور ان کے نزدیک مقاصہ صرف اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ جنس، مقدار اور وصف کے لحاظ سے دونوں دین مساوی ہوں، لہذا یہ مقاصہ کی جگہ نہیں۔

ہاں اگر اسے اپنے حق کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو تو وہ ''فیما بینہ و بین اللہ'' حق پر کامیابی پانے کے طور پر جو اپنے پاس ہے اس کو لے سکتا ہے۔

یہاں ایک قول یہ ہے کہ محال کو اپنے دین کے وصول کرنے کا حق نہیں اور یہ اس کے اپنے قول کے تقاضا کے اعتبار سے ہے، اس لئے کہ اس نے جب حوالہ کا اقرار کرلیا تو اس دین سے محیل کے ذمہ کی براءت کا اقرار کرنے والا ہوگیا۔

۴۶-تیسرا احتمال: محال مال پر قبضہ کرلے، اور مال اس کے پاس ہلاک ہوجائے:

اب محال پر محیل کا یا محیل پر محال کا کوئی حق نہیں رہ جائے گا خواہ یہ تلف ہونا اس کی کوتاہی سے ہو یا اس کی کوتاہی کے بغیر ہو۔

اگر اس کی کوتاہی سے ہو تو اس لئے کہ یہ یا تو اس کا مال ہے جو اس کے قبضہ میں ضائع ہوگیا ہے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ حوالہ کے اپنے دعوے میں درحقیقت سچا ہو، یا یہ ایسا مال ہے جس کا ضمان اس پر لازم ہے، لہذا اس پر اسی کے مثل ثابت ہوگا، جو اس کا محیل کے

پاس ہے، اور دونوں میں مقاصہ ہوجائے گا۔

اور اگر اس کی کوتاہی کے بغیر ہو تو اس لئے کہ محیل اقرار کرتا ہے کہ مال اس کے امین ہی کے قبضہ میں ضائع ہوا ہے، یعنی اس کے دعوے کے لحاظ سے اس کے وکیل کے ہاتھ میں تلف ہوا، اور فرض یہ کیا گیا کہ تعدی وزیادتی نہیں ہوئی ہے، اگرچہ کبار شافعیہ میں بغوی اس میں اختلاف کرتے ہیں، جس کی بنیاد یہ ہے کہ وکیل کا اپنے لئے لینا ضمان کا سبب ہے، وہ کہتے ہیں: وہ اپنی وکالت کے ثبوت کی وجہ سے ضامن ہوگا جیسا کہ وہ (یعنی محال) اقرار کرے کہ اس نے اپنا حق مکمل وصول کرلیا، اور وہ اس کے پاس تلف ہوگیا[۱]۔

۴۷-دوسری حالت: جب محال کا انکار کرنے والا ہو:

الف-اس صورت میں جو لوگ کہتے ہیں کہ حوالہ ثابت کرنے والے (یعنی محیل) کا قول راجح ہے ان کے نزدیک اس کی قسم سے حوالہ ثابت ہوجائے گا، اور اس پر اس کے احکام مرتب ہوں گے، محیل بری ہوگا، محال علیہ سے مطالبہ ہوگا، پھر اس سے جو کچھ قبضہ میں آئے گا وہ محال کا ہوگا، اس لئے کہ اگر ہم محیل کی جانب دیکھیں تو یہی حوالہ کا تقاضا ہے جس کا اس نے اقرار کیا ہے، اور اگر ہم محال کی جانب دیکھیں تو وہ اپنے اس حق کی جنس کے پانے میں کامیاب ہوگیا جس کو اس کے سپرد کرنے سے محیل انکار کرتا ہے۔

ب-لیکن جو لوگ کہتے ہیں کہ حوالہ کا انکار کرنے والے (یعنی محال) کا قول راجح ہوگا، ان کے نزدیک اس کی قسم سے وکالت ثابت ہوجائے گی، اور اس کو محیل کی طرف سے قبضہ کا وکیل مانا جائے گا، اسی طرح محیل، عقد کے حوالہ ہونے کے دعوی پر اپنے قائم وبرقرار رہنے میں، اپنے ذمہ میں محال کے دین کا اعتراف کرنے والا ہوگا۔

پھر اس کے بعد تین احتمالات ہوں گے: اس لئے کہ محال نے یا تو محال علیہ سے مال اپنے قبضہ میں لیا ہوگا یا قبضہ میں نہیں لیا ہوگا، پہلی حالت میں یا تو مال اس کے پاس باقی ہوگا یا ہلاک ہو چکا ہوگا۔

۴۸-(پہلا احتمال): محال نے مال پر قبضہ نہ کیا ہو:

اس حالت میں محال، اپنا حق محیل سے لے گا، پھر محیل کو حق ہوگا کہ اپنے دین کا مطالبہ محال علیہ سے کرے، اس لئے کہ فی الواقع اگر یہ وکالہ ہے (جیسا کہ بظاہر ثابت ہے) تو اس کا دین اب بھی اس کے مدیون کے ذمہ میں ہے، وکیل نے تاہنوز اس پر قبضہ نہیں کیا، اور اگر فی الواقع حوالہ ہے تو محال نے حوالہ کے تقاضے پر عمل نہیں کیا، اس لئے کہ بظاہر اس کو وکالہ مانا گیا ہے، اور بجائے اس کے کہ محال اپنا حق محال علیہ سے لیتا اس نے ظلم وزیادتی کرکے محیل سے اپنا حق لے لیا، لہذا اس کو حق ہوگا (حالانکہ اس کو اقرار ہے کہ محال علیہ کے ذمہ میں جو ہے وہ محیل کا ہے) کہ اس کو اپنے لئے اس مال کی ادائیگی کے طور پر لے لے جو محال نے اس سے لیا ہے، جیسے وہ شخص جس کو اپنے حق کی جنس کا مال مل جائے، متاخرین شافعیہ میں ابن المقری اور حنابلہ میں قاضی نے اسی کو راجح کہا ہے۔ حالانکہ کچھ لوگ اس کے اپنے اس اقرار کی وجہ سے، اس کو اس کے لینے سے منع کرتے ہیں۔

۴۹-(دوسرا احتمال): محال مال پر قبضہ کرلے، اور مال اس کے پاس باقی ہو:

اس حالت میں اس کو حق ہے کہ مقبوضہ مال اپنی ملکیت میں داخل کرلے، اس لئے کہ اس کو وکالت کے ثبوت کے باوجود اپنے اس حق کی جنس کا مال پانے والا مانا جائے گا، جس کے ادا کرنے سے محیل اس حوالہ کی وجہ سے گریز کرتا ہے جس کے ضمن میں محیل اس حوالہ کی وجہ سے اس کے دین کا اقرار کرتا ہے۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج علی المنہاج بحواشیہ ۴/ ۴۱۷، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۷، المہذب ۱/ ۳۳۹، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۴، ۶۵، الفروع ۲/ ۶۲۹۔

۵۰-(تیسرا احتمال): محال مال پر قبضہ کرلے اور مال اس کے پاس ہلاک ہوجائے:

اس حالت میں (ثابت شدہ وکالہ پر تفریع کے طور پر) اگر مال اس کی کوتاہی سے ضائع ہوا، تو اس پر اس کا ضمان لازم ہوگا، اور اس پر اسی کے مثل ثابت ہوجائے گا، جو محیل کے ذمہ میں اس کا ہے، اور دونوں میں مقاصہ ہوجائے گا، اور اگر اس کی کوتاہی نہ ہو تو مال اس کے مالک (محیل) کا ہلاک ہوگا، اور وہ خود اس سے اپنا دین وصول کرے گا، بہر حال محال کو ادا کر کے محال علیہ بری ہوجائے گا، اس لئے کہ اگر یہ محال ہے تو یہ اس کا حق ہے، اور اگر یہ وکیل ہے تو اس نے عقد وکالہ کے تقاضے کے مطابق تقاضے سپرد کردیا ہے۔

۵۱-تنبیہ: اس آخری حالت میں محال کو ضامن نہ بنانا جب کہ کوتاہی کے بغیر مال اس کے قبضہ میں تلف ہوجائے (اس کی اور بھی نظائر ہیں) اس امر پر مبنی ہے کہ جب اس مشروع نزاع میں حوالہ نہ رہے گا تو وکالہ ثابت ہوجائے گا۔ اور فی الواقع شیخ ابو اسحاق شیرازی نے ''المہذب'' میں اسی کو بیان کیا ہے، چنانچہ وہ مسئلہ کی اس شق کے بارے میں کہتے ہیں: اگر ہم مزنی کے قول کو لیں، اور محال حلف اٹھالے تو ثابت ہوجائے گا کہ وہ وکیل ہے، جیسا کہ بغوی نے اپنی ''خلافیات'' میں اسی مذکورۃ الصدر کو بیان کیا ہے (دیکھئے: فقرہ/ ۴۲)۔

لیکن جوینی محال کو ضامن بنانے کی ایک دوسری وجہ نقل کرتے ہیں، اور اس کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ دوسرے کی مملوک چیز کسی انسان کے قبضہ میں تلف ہونے کی صورت میں اصل ضمان کا واجب ہونا ہے، اور اس کا حق باقی رکھنے کے لئے حوالہ کے انکار میں اس کی تصدیق کرنے سے لازم نہیں آتا کہ وکالہ کو ثابت کرنے میں اس کی تصدیق کی جائے، تاکہ اس سے ضمان ساقط ہوجائے، جیسا کہ اگر فروخت کرنے والا اور خریدار عیب کے قدیم اور نیا ہونے کے بارے میں اختلاف کریں، اور ہم فروخت کرنے والے کی اس کی قسم کے ساتھ تصدیق کریں اور اس عیب کے سبب واپس کرنے کو ممنوع قرار دیں پھر تحالف (ایک دوسرے سے قسم لینے) یا کسی اور وجہ سے فسخ ہوجائے تو اس کو اس عیب کے تاوان کے مطالبہ کا حق یہ کہہ کر نہیں دیا جائے گا کہ یہ اس کی قسم کے تقاضے کے مطابق نیا عیب ہے(۱)۔

شاید اسی طرح کی چیز کے لحاظ نے متاخرین شافعیہ کو شیرازی اور بغوی کی عبارتوں سے ہٹ کر اس طرح کہنے پر آمادہ کیا: (اور حلف کے ذریعہ حوالہ ٹل جاتا ہے) لیکن انہوں نے اس قول پر اعتماد نہیں کیا بلکہ اس اشارہ سے زیادہ انہوں نے اس کی طرف التفات تک نہیں کیا، (اگر یہ صحیح ہو) کہ وہ مقصود ہے، اور انہوں نے حوالہ کے ثبوت کی بنیاد پر تفریع کی ہے۔

مجلس عقد:

۵۱م- مالکیہ کا مشہور قول اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ محیل کی طرف سے ایجاب اور محال کی طرف سے قبول کے ذریعہ حوالہ منعقد ہوجاتا ہے، اور قبول (اطلاق کے وقت اپنے متبادر معنی میں) کسی قرینہ صارفہ کے بغیر صرف مجلس عقد ہی میں ہوگا، یعنی اس مجلس میں جہاں محال کو ایجاب کا علم ہو، جس ایجاب سے تحریر یا کسی اور طریقہ سے رجوع نہ کیا گیا ہو۔

اگر محال کو مالدار پر حوالہ کیا جائے تو حنابلہ کے نزدیک اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، رہا محال علیہ تو اس کی رضامندی شرط نہیں ہوگی، نہ عقد میں، نہ عقد سے باہر، اس لئے کہ وہ محیل کا مدیون ہے، وہ جس کو یا جس کے منتخب کردہ کو ادا کرنے کا مکلّف ہے، اس کے ساتھ

(۱) المہذب ۱/۳۳۹، نہایۃ المحتاج ۴/۴۱۷، مغنی المحتاج ۲/۱۹۷، ۱۹۸، المغنی لابن قدامہ ۵/۶۵، ۶۶۔

اس کو کوئی سروکار نہیں ہے۔ ہاں حنابلہ کے نزدیک تنہا محیل کی طرف سے ایجاب کافی ہے، وہ مجلس عقد میں صرف محیل کے ایجاب کو کافی سمجھتے ہیں۔

بعض مالکیہ محال علیہ کی موجودگی اور اس کے اقرار یا اس کی موجودگی اور اس کے علم کی شرط لگاتے ہیں (۱)۔

مالکیہ میں ابن القاسم نے محال علیہ کی موجودگی اور اس کے اقرار یا اس کی موجودگی اور اس کے علم کی شرط لگائی ہے، مالکیہ کی ایک بڑی جماعت مثلاً ابن یونس، ابن عرفہ اور ابوالحسن نے ان سے اتفاق کیا ہے، حتی کہ ابن سودہ نے ''شرح التحفہ'' میں ان سب کے اجماع واتفاق کی وجہ سے یہ اخذ کیا ہے کہ یہی رائے معتمد ہے، اور بناء بریں حوالہ علی الغائب فسخ کر دیا جائے گا، اس کے باوجود خلیل، قرافی اور ابن سلمون کا مسلک (اور یہی مالکیہ کے یہاں مشہور ہے) اس کی شرط نہ لگانا ہے۔ یہ دراصل ماجشون کا قول ہے، اور خود امام مالک کی طرف منسوب ہے (۲) اسی پر عام ثقہ اور اندلسی علماء ہیں (۳)۔

یہی غیر مالکی فقہاء کا قول ہے (۴)۔

(۱) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۲، المنتقی علی الموطأ ۵/ ۶۹، مغنی المحتاج ۲/ ۵، شرح ابن سودۃ للتحفہ ۲/ ۳۳، مطالب أولی النہی ۳/ ۳۲۷، مرشد الحیر ان نے دفعہ (۸۸۲) میں صراحت کی ہے کہ محال علیہ کی رضا کی شرط کے ساتھ اس کی حاضری کی شرط نہیں، اسی طرح مجلۃ الاحکام دفعہ (۶۸۲) میں صراحت ہے کہ محال علیہ کی عدم موجودگی میں محیل ومحال کے مابین ہونے والا حوالہ درست ہے اگر محال علیہ کو اس کی خبر دی جائے اور وہ اس کو قبول کرلے۔

(۲) یہ امام مالک کے نصوص سے استنباط کے طور پر صحیح ہے، چنانچہ انہوں نے اس شخص کے بارے میں جس پر اس کے ذمہ میں واجب دین سے زیادہ کا حوالہ کر دیا جائے، کہا ہے: ''اس دین کے بقدر میں حوالہ اور باقی میں حمالہ ہوگا''، اس سے بصراحت معلوم ہوتا ہے کہ اس کے اقرار کی شرط نہیں، اور جب اس کے اقرار یا اس کے ذمہ کی تفتیش کی شرط نہیں تو اس کی موجودگی کی شرط لگانا بے معنی ہے۔

(۳) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۵، حواشی التحفۃ للعراقی ۲/ ۳۳، ۳۴۔

(۴) ابن عابدین ۴/ ۲۹۰، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۷، ۱۹۸، مطالب أولی النہی ۳/ ۳۲۷۔

۵۲- حنفیہ کی رائے کے مطابق ایجاب وقبول کی شرط یہ ہے کہ دونوں ایک مجلس یعنی مجلس عقد میں ہوں، اس کو محل ایجاب بھی کہا جاتا ہے، اور ہم یہ جان چکے ہیں کہ ابتداء کرنے اور جواب دینے میں سے ہر ایک ہر حوالہ کے تینوں اطراف میں سے ہر ایک کی طرف سے ہوسکتا ہے، اور اس کے ذریعہ حوالہ منعقد ہوجاتا ہے، البتہ وہ کبھی نافذ اور کبھی موقوف رہتا ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے (دیکھئے: فقرہ/ ۲۹)۔

حنفیہ میں سے صاحب ''النہر'' نے (امام ابوحنیفہ ومحمد کے طریقے پر) اس کی تلخیص یوں کی ہے: مجلس میں محتال کا قبول کرنا اور محال علیہ کی رضامندی شرط ہے اگرچہ وہ غائب ہو (۱)۔

اطراف حوالہ کی عائد کردہ شرائط:

۵۳- (جیسا کہ حوالہ کے صیغہ میں گذرا، دیکھئے: فقرہ/ ۲۴) حنفیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ کوئی ناجائز شرط نہ ہو، خواہ وہ باطل کرنے والی ہو جیسے معلق کرنا یا کسی خاص وقت تک کی قید لگانا یا فاسد کرنے والی ہو جیسے انتہائی مجہول مدت تک تاجیل۔

''جامع الفصولین'' میں ہے: (تملیکات وتقییدات کی تعلیق ناجائز ہے، تملیک کی مثال: بیع، ہبہ اور اجارہ، اور تقیید کی مثال: وکیل کو معزول کرنا، اور ماذون پر پابندی لگانا) (۲)۔

(۱) ابن عابدین علی الدر المختار ۴/ ۲۹۰۔

اسی انداز پر (امام ابو یوسف کے طریقہ پر جس کو ہم نے ترجیح دیا ہے) کہا جائے گا: ان میں سے کسی ایک کا مجلس میں قبول کرنا، اور دوسرے کی رضامندی شرط ہے اگرچہ وہ غائب ہو، اور واضح ہے کہ جب یہ کہا جائے کہ مجلس عقد میں قبول کیا جائے گا تو یہ مان لیا جائے گا کہ اسی مجلس میں پہلے ایجاب ہوچکا ہے۔

(۲) جامع الفصولین ۲/ ۲، البحر ۶/ ۲۴۱، اسی طرح کی شرائط کی مثالیں عنقریب آئیں گی۔

یہ عبارت حوالہ پر منطبق ہے اس لئے کہ اس میں معاوضہ وتقیید کا بھی مفہوم ہے، کیونکہ محال ومحال علیہ میں سے ہر ایک نئی ذمہ داریاں لیتا ہے۔

۵۴- رہا خاص وقت کی قید لگانا اور انتہائی مجہول مدت تک تاجیل: تو اس لئے کہ خاص وقت کی قید لگانا حوالہ کی حقیقت (یعنی دین کو منتقل کرنا) کے خلاف ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص مثلاً ایک سال کی مدت کے لئے حوالہ قبول کرلے تو یہ حوالہ ہوگا ہی نہیں، نیز اس لئے کہ انتہائی مجہول اجل تک تاجیل کے نتیجہ میں دشوار نزاع پیدا ہوگا، اس کی مثال یہ ہے کہ ذمہ داری لینے والا کہے: میں نے اس دین کا حوالہ جو تمہارا فلاں پر ہے اس شرط پر قبول کرلیا کہ میں اس کو بارش ہونے یا ہوا چلنے کے وقت تمہیں ادا کردوں گا، یہ ایسی شرط ہے جس میں کسی کا کوئی فائدہ نہیں، لہٰذا یہ لغو ہوگی، اور حوالہ فوری واجب الادا ہو جائے گا، اس کے برخلاف معلوم مدت تک تاجیل ہے مثلاً فلاں مہینہ کے ختم پر، یا قابل تحمل جہالت والی مجہول مدت تک تاجیل ہے، مثلاً اس سال گیہوں کی کٹائی کا موسم، کیوں کہ یہ متعارف مدت تک تاجیل ہے اور اس میں بالکل غرر نہیں یا معمولی غرر ہے۔

فقہاء حنفیہ نے حوالہ میں صراحت کی ہے کہ عقد حوالہ کی تاجیل صحیح نہیں، البتہ اس میں دین کی تاجیل درست ہے، لہٰذا اگر دوسرے سے کہے، میں نے فلاں پر تمہارے واجب شدہ حق کا اس شرط پر ضمان لے لیا کہ میں تم کو اس کے ساتھ فلاں پر ایک ماہ تک حوالہ کروں گا تو یہ تاجیل دین سے متعلق ہوگی، اس لئے کہ عقد حوالہ کی تاجیل درست نہیں (۱)۔

۵۵- مالکیہ کے قواعد کا تقاضا ہے کہ اس امر کے صحیح ہونے کا حکم ہو کہ فروخت کرنے والا، خریدار پر شرط لگائے کہ اس پر اپنے قرض خواہ کو حوالہ کرے، یہ ابواسحاق تونسی مالکی کی ذکر کردہ اس رائے کی بنیاد پر ہے کہ حوالہ میں دین کا اس سے مقارن ومتصل ہونا کافی ہے، دین کا حوالہ سے پہلے ہونا شرط نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک اگر عاقد حوالہ میں رہن یا ضامن کی شرط لگائے تو معتمد یہ ہے کہ ناجائز ہے، انہوں نے خیار شرط کے بارے میں کہا: عقد حوالہ میں اس کا ثبوت نہیں، اس لئے کہ اس میں غبن کا اندیشہ نہیں ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ حوالہ میں کوئی خیار نہیں ہوتا ہے، محض عقد سے لازم ہو جاتا ہے، نیز ان کی یہ بھی رائے ہے کہ اگر محتال پر اپنے پورے یا بعض حق کو کسی مدت تک (اگرچہ وہ معلوم ہو) مؤخر کرنے کی شرط لگا دی جائے تو حوالہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ فوری واجب الاداء تاجیل سے مؤجل نہیں ہوتا (۱)۔

حوالہ کے اطراف:

اول: محیل اور اس کی شرائط:

۵۶- محیل میں، عقد کے صحیح ہونے کے لئے چند شرائط ہیں: اور اس کے نفاذ کے لئے ایک شرط ہے (دیکھئے: فقرہ/ ۹۴)۔

محیل میں حوالہ کے صحیح ہونے کی شرطیں دو قسم کی ہیں:

پہلی قسم: محیل کی اہلیت سے متعلق شرائط:

۵۷- الف- عقل: محیل کا عاقل ہونا شرط ہے، لہٰذا پاگل اور بچہ کا حوالہ جن کے پاس تمیز نہیں، منعقد نہ ہوگا، اس لئے کہ عقل، تمام تصرفات کی اہلیت کی ایک شرط ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۶۶، ۲۹۵، البحر ۶/ ۲۴۱۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۵، کشاف القناع ۳/ ۳۸۳، ۳۸۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۶۰۔

ب-مالی تصرفات کا نفاذ:

بعض فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جس کو دیوالیہ ہونے کے سبب تصرف سے روک دیا گیا ہو اس کی طرف سے دو شرائط کے ساتھ حوالہ صحیح ہوگا۔ قاضی کی اجازت اور دوسرے قرض خواہ کا ظاہر نہ ہونا، بعض شافعیہ کی یہی رائے ہے، لیکن انہوں نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے، اس لئے کہ تصرف سے روکنا تمام قرض خواہوں کے حق کے لئے ہے، ہوسکتا ہے کہ وہاں حقیقت میں کوئی اور قرض خواہ ہو۔

سفیہ کے ولی کی اجازت سے اس کے حوالہ میں یہ دو آراء ملتی ہیں، مگر بے وقوفی کی وجہ سے حجر کی حالت میں جواز کا قول اقوی ہے، یہاں تک کہ امام الحرمین نے اسی کو قطعی کہا ہے۔

بہت سے فقہاء کی رائے ہے کہ سفیہ کے تصرف کو بعد میں ملنے والی اجازت، سابقہ اجازت کی طرح ہوگی، انہی میں سے حنفیہ و مالکیہ ہیں، لہذا اگر دین دو آدمیوں پر ہو، اور وہ دونوں اس کا حوالہ کردیں اور ان میں ایک ایسا ہو جس کا تصرف نافذ ہوتا ہے اور دوسرا اس کے برخلاف ہو، (یا وہ دونوں ساتھ ہی ساتھ محال علیہ ہوں، اور ان میں ایک ایسا ہو جس کا تصرف نافذ نہ ہوتا ہو) تو اس میں وہی اختلاف آئے گا، جو تفریق صفقہ کے نتیجہ میں معروف ہے[1]۔

دوسری قسم: محیل، محال کا مدیون ہو:

۵۸- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ حوالہ کی ایک شرط یہ ہے کہ محیل، محال کا مدیون ہو، اگرچہ سابقہ حوالہ کا دین ہو یا دین کفالہ ہو یا ان سب یا ان میں بعض سے مرکب دین ہو، انہوں نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ ایسے دین کا حوالہ متصور نہیں، جس کا وجود ہی نہ ہو، اور دین کا ثبوت، فقہ میں مقررہ اثبات کے طریقوں سے ہوتا ہے، مالکیہ کی صراحت کے مطابق یہ کافی ہے کہ محال اس کے ثبوت کا اقرار کرلے۔

حنفیہ نے شرط لگائی ہے کہ محیل، محال کا مدیون ہو، ورنہ مدیون پر حوالہ، قبضہ کا وکالہ، یا غیر مدیون کے ہاتھ دین کا ہبہ یا دین کی بیع ہے، یہ ہبہ اور یہ بیع ان کے نزدیک باطل ہیں[1]۔

دوم: محال اور اس کی شرائط:

۵۹- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) حوالہ کے انعقاد کے لئے محال میں شرط لگاتے ہیں کہ وہ عاقل ہو، اس لئے کہ اس کا حوالہ کو قبول کرنا شرط یا رکن ہے، اور غیر عاقل، قبول کرنے کا اہل نہیں، لہذا پاگل یا غیر ممیّز بچہ کا حوالہ قبول کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

حنابلہ نے اس شرط کا ذکر نہیں کیا ہے، اس لئے کہ وہ محال کی رضامندی کی شرط نہیں لگاتے (صرف ایک ضعیف احتمال ان کے یہاں اس کا ہے) بلکہ اگر مالدار پر حوالہ کیا جائے تو ان کے نزدیک محال کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا[2]۔

سوم: محال علیہ اور اس کی شرائط:

۶۰- محال علیہ اصح قول کے مطابق (حوالہ مطلقہ کے اکثر انکار کرنے والوں کے نزدیک عقد حوالہ کے لئے) اجنبی ہے، لہذا اس میں اس طرح کی کوئی شرط نہیں، جن کا ذکر حنفیہ کرتے ہیں، صرف قاصر کی

---

(۱) مجمع الأنہر ۲/ ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۶، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۰۴، مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۴۸، ۱۷۲۔

(۱) ابن عابدین علی الدر المختار ۴/ ۲۸۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۸، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۶، ۶۱، ۶۹، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۳، نہایۃ المحتاج علی المنہاج ۴/ ۴۱۰، نیل المآرب ۱/ ۳۸۲۔

(۲) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۲، ۲۳۳، المہذب ۱/ ۳۳۷، ۳۳۸، مرشد الحیران نے دفعہ (۸۸۰) میں، اور مجلۃ الاحکام نے دفعہ (۶۸۴) میں اسی شرط کو اختیار کیا ہے، الفروع ۲/ ۶۲۶، الإنصاف ۵/ ۲۲۸، قواعد ابن رجب رص ۳۲۔

مصلحت کی رعایت ہوگی، اس لئے کہ ان کے نزدیک وہ (محال علیہ) محض استیفاء حق کا محل ہے، جیسے گھر جس میں سامان ہو یا تھیلی جس میں روپے ہوں۔

حنفیہ کے نزدیک محال علیہ میں شرط ہے کہ وہ ادا کی کامل اہلیت رکھتا ہو، اور وہ اس طرح کہ اس میں درج ذیل دو صفات پوری طرح موجود ہوں۔

پہلی صفت: اہلیت:

٦١ - یہ کہ عاقل ہو، ہم اس کی وجہ محال کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں، لہذا پاگل یا غیر ممیّز بچہ پر حوالہ درست نہیں۔

اسی طرح اس کا بالغ ہونا بھی شرط ہے، لہذا بچہ کی طرف سے، کسی حال میں حوالہ کو قبول کرنا درست نہیں، یہ اس کو کفالہ پر قیاس کیا گیا ہے، جب تک کہ اس کے ذمہ میں یا اس کے پاس محیل کا، اتنا مال نہ ہو جس سے حوالہ کردہ دین ادا کیا جا سکے، اس لئے کہ اس صورت میں اس حوالہ کو قبول کرنا، ابتداءً رضا کارانہ عمل ہے، اگر حوالہ محیل کے حکم سے ہو، اور اگر اس کے حکم سے نہ ہو تو ابتدا وانتہا دونوں رضا کارانہ عمل ہے، کیونکہ وہ اس دوسری حالت میں اس سے واپس لینے کا حق نہیں رکھتا، اس کے بعد برابر ہے کہ بچہ کو تجارت کی اجازت ہو یا نہ ہو، بلکہ خود اس کا قبول کرنا اور اس کے ولی کا قبول کرنا برابر ہے، اس لئے کہ یہ نقصان دہ تصرفات میں سے ہے، لہذا ولی اس کا مالک نہ ہوگا، اور اس کے ذمہ میں یا اس کے پاس بقدر کفایت محیل کا مال نہ ہونے کی قید، حنفیہ کے کلام میں نہیں ہے، لیکن ابن عابدین نے ''البحر'' پر اپنے حاشیہ میں اسی کو ظاہر قرار دیا ہے، لہذا اگر اس قید میں خلل ہو یعنی اس کے ذمہ میں یا اس کے پاس محیل کا اس قدر مال ہو کہ اس کے دین کی ادائیگی کے لئے کافی ہو، تو مناسب ہے کہ انعقاد حوالہ کے لئے اس کے بلوغ کی شرط نہ لگائی جائے، بلکہ اس کے نفاذ کے لئے لگائی جائے، لہذا اگر وہ نابالغ ہو تو اس کا انعقاد اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

اس صورت میں بلوغ کی یہ شرط، شرط نفاذ ہونی چاہئے، جو محال علیہ میں اس حوالہ کے تعلق سے مطلوب ہے، جو اس کے اوپر واجب دین کے ساتھ مقید ہے، اس لئے کہ اس میں انجام کے لحاظ سے معاوضہ کا معنی ہے، چنانچہ اس میں مقاصہ کے طریقہ سے ایک دین، دوسرے دین کے ذریعہ ادا کیا جاتا ہے، لہذا اس میں ولی کی اجازت کی ضرورت ہوگی۔

لیکن اگر حوالہ مطلق ہو تو محال علیہ کا بالغ ہونا، شرط انعقاد ہوگی، جو ضروری ہوگی، اس لئے کہ یہ یہاں پر جیسا کہ صاحب ''البحر'' نے کہا: اگر محیل کے حکم سے ہو تو ابتدا میں رضا کارانہ عمل، اور انجام کے اعتبار سے معاوضہ ہے، اور اگر اس کے حکم کے بغیر ہو تو ابتدا اور انجام کار دونوں اعتبار سے تبرع ہے، لہذا یہ ان نقصانات میں سے ہے جن کو بچہ کا ولی اس کی طرف سے برداشت کرنے کا مالک نہیں ہے، جیسا کہ دوسرے تبرعات میں، لہذا یہ نابالغ کی طرف سے صحیح نہیں، اگرچہ اس کے ولی کی اجازت سے ہو۔

محال علیہ، محیل کا مدیون ہو یا اس کے پاس اس کا مال ہو، اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ حوالہ اس دین یا اس مال کے ساتھ مربوط اور مطلق نہ رہے، مگر یہ کہ کہا جائے: اس صورت میں حوالہ حکما اس مال یا دین کے ساتھ مقید ہو کر منعقد ہوگا، اگرچہ وہ مطلق صیغہ کے ساتھ صادر ہوا ہو، اور ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا، لہذا یہ قابل غور ہے [1]۔

(١) حواشی ابن عابدین علی البحر ٦/٢٦٨، المہذب ١/٣٣٨، الإنصاف ٥/٢٢٨۔

دوسری صفت: محال علیہ کا اپنی ذمہ داری کی ادائیگی پر قادر ہونا:

۶۲- حنفیہ محال علیہ میں شرط لگاتے ہیں کہ وہ حوالہ کے نافذ کرنے پر قادر ہو، لہذا اگر وہ محیل کے گھر کے ثمن سے ادائیگی کی شرط کے ساتھ مقید کر کے حوالہ کو قبول کرے تو یہ حوالہ فاسد ہوگا، اس لئے کہ وہ دوسرے کا گھر فروخت نہیں کرسکتا۔ لیکن اگر گھر کے مالک کی طرف سے اس کے فروخت کرنے کی پہلے سے اجازت ہو تو حوالہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ مانع نہیں رہا، البتہ اس کو فروخت کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اگرچہ حوالہ میں ادائیگی کا وجوب اسی پر موقوف ہے، اب اگر وہ اپنے اختیار سے گھر فروخت کردے تو اس کو ادائیگی پر مجبور کیا جائے گا، جیسے اگر کھیت کی کٹائی تک کے لئے حوالہ قبول کرے تو اس سے قبل اس کی ادائیگی پر اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا۔

اسی طرح اگر حوالہ اس شرط پر قبول کرے کہ خود اپنے گھر کے ثمن سے اس کی ادائیگی کرے گا تو اس کو ادائیگی پر مجبور نہیں کیا جائے گا، تا آنکہ اپنی رضامندی سے اس کو فروخت کردے، لیکن اگر وہ خاص عقد حوالہ کے اندر اس بیع کو انجام دینے کی شرط لگادے تو رہن پر قیاس کرتے ہوئے اس کو فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اگر رہن میں عدم ادائیگی کی صورت میں مرہون کے فروخت کرنے کی شرط لگادی گئی ہو، کہ یہ شرط لازم ہوگی، اس میں راہن رجوع کرنے کا مالک نہیں، اسی طرح صاحب ''الظہیریہ'' نے دونوں اقوال (اول) علی الاطلاق مجبور کرنا (دوم): علی الاطلاق مجبور نہ کرنا، کے درمیان تطبیق دی ہے، پہلے قول کو شرط لگانے پر اور دوسرے کو شرط نہ لگانے کی حالت پر محمول کیا ہے[۱]۔

(۱) البحر علی الکنز ۶/۲۶۹، ابن عابدین علی الدر المختار ۴/۲۹۵، مجلۃ الاحکام دفعہ (۶۹۶) اور مرشد الحیران دفعہ (۸۹۵) کی یہی رائے ہے۔

محال علیہ کا مال دار ہونا:

۶۳- حنفیہ و شافعیہ نے محال علیہ کے مال دار ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ محض عقد حوالہ سے، محتال کا حق، محال پر منتقل ہوجائے گا، اگرچہ محال علیہ دیوالیہ ہوجائے یا حوالہ مکمل ہونے کے بعد اپنے ذمہ واجب دین کا انکار کردے، خواہ دیوالیہ ہونا عقد حوالہ سے پہلے ہوا ہو یا اس کے بعد، لیکن اگر تنہا محیل کو محال علیہ کے دیوالیہ ہونے کا علم ہو تو محال کا حق، محال علیہ کے ذمہ منتقل نہیں ہوگا، اور نہ اس سے محیل کا ذمہ بری ہوگا۔

رہونی کی رائے ہے کہ اگر محال حوالہ پر راضی نہ ہو تو حوالہ کے لازم ہونے کے لئے محال علیہ کا مال دار ہونا شرط ہے۔

خرشی کی رائے ہے کہ اگر محال کو محال علیہ کی عدم مال داری کا علم نہ ہو، اور محیل کو اس کا علم رہا ہو تو حوالہ باطل ہوگا۔

حنابلہ کے یہاں اگر محال حوالہ سے راضی نہ ہو تو حوالہ کے لزوم کے لئے، محال علیہ کا مال دار ہونا شرط ہے، حنابلہ کے یہاں معتمد قول یہی ہے، یا اگر محال کو محال علیہ کی حالت کا علم نہ ہو، یہ حنابلہ کے یہاں ایک روایت کے مطابق ہے، حنابلہ صراحت کرتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی مال دار پر اس کے دیوالیہ ہونے کے بعد[۱] حوالہ قبول کرے تو اس کی رضامندی عیب دار ہے، لہذا غیر معتبر ہے، بلکہ اسے حوالہ فسخ کرنے کا حق ہے۔

امام احمد نے ملیء (مالدار) میں جس پر حوالہ قبول کرنا واجب ہے، مال، قول اور اپنے بدن کے لحاظ سے خوشحال ہونا معتبر قرار دیا ہے،

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵/۶۰، واضح ہے کہ حنابلہ کا مقصود یہ ہے کہ محال کو ہمیشہ مال دار شمار کیا جائے گا، الخرشی علی خلیل ۴/۲۳۵، ۲۳۶، الرہونی ۵/۴۰۷، البجیرمی علی المنہج ۳/۲۳۔

یعنی وہ حوالہ کی ادائیگی پر قادر ہو، انکار کرنے والا اور ٹال مٹول کرنے والا نہ ہو، جیسا کہ یہ متبادر ہے، اور یہی ابن قدامہ نے ''المغنی'' میں سمجھا ہے۔

البتہ متاخرین حنابلہ کی رائے ہے کہ ''ملاء ۃ بالقول'' سے مراد: انکار نہ کرنا اور ٹال مٹول نہ کرنا ہے، اور وہ بدن میں ملاء ۃ کی تشریح کرتے ہیں کہ محال علیہ کو مجلس حکم میں حاضر کرنا ممکن ہو، اسی وجہ سے ان کے نزدیک، محال پر واجب نہیں کہ اپنے والد پران کی رضامندی کے بغیر یا اپنے شہر میں غیر موجود شخص پر حوالہ قبول کرے، اس لئے کہ ان دونوں کو مجلس حکم میں حاضر کرنا ممکن نہیں، اور اس کا نتیجہ ہے کہ محال کو اس حوالہ کے قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

انہوں نے ادائیگی کی قدرت میں، فوری طور پر قدرت ہونے کا اعتبار نہیں کیا ہے، اس لئے وہ مال دار جس کے قبضہ میں کسی وجہ سے مال نہ ہو، وہ ملی ء ہے جب تک اس میں سابقہ اوصاف موجود ہوں[1]۔

۶۴ - حنفیہ نے کہا: اگر محال ولی قاصر ہو مثلاً یتیم کا وصی، یا صغیر ممیّز ہو، جس کے ولی نے حوالہ کرنے کی اجازت دی ہو، تو شرط ہے کہ محال علیہ، مدیون اول سے زیادہ مال دار ہوتا کہ صغیر کا مال محفوظ رہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَلاَ تَقْرَبُوْا مَالَ الْيَتِيْمِ إِلاَّ بِالَّتِيْ هِيَ أَحْسَنُ''[2] (اور یتیم کے مال کے پاس نہ جاؤ، مگر اس طریق پر کہ جو مستحسن ہو)، بچہ یتیم کے درجہ میں ہے، البتہ ابن عابدین نے ''البحر'' پر اپنے حواشی میں اس کے خلاف مسلکی نصوص کو نقل کیا ہے، چنانچہ وہ (کتاب أحکام الصغار کے حوالہ سے) لکھتے ہیں: فخر الدین نے اپنے فتاوی کی کتاب البیوع میں لکھا ہے: باپ اور وصی اگر محیل سے کم مال دار شخص پر حوالہ قبول کرلیں تو اگر دین ان دونوں کے عقد کرنے سے واجب ہوا ہو تو امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک جائز ہوگا، امام ابو یوسف کے نزدیک جائز نہ ہوگا، اور اگر ان دونوں کے عقد کرنے سے واجب نہ ہوا ہو (جیسے وراثت) تو ان سبھی کے قول کے مطابق حوالہ صحیح نہیں ہوگا۔

صدر الاسلام ابوالیسر نے ''المبسوط'' کے باب الخلع (بچی کے مہر کے ہبہ کرنے کے حیلہ) میں لکھا ہے: باپ اپنے اوپر کچھ کا حوالہ قبول کرے تو اس مقدار میں شوہر کا ذمہ بری ہوجائے گا، اور اگر باپ مالداری میں شوہر کی طرح ہو تو بھی صحیح ہونا چاہئے، ابن نجیم نے ''البحر'' میں مالداری میں مساوات کے وقت، دونوں اقوال کے نقل کرنے پر اکتفا کیا ہے[1]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ قاصر کے ولی کا حوالہ لینا، صرف ایک شرط کے ساتھ درست ہے، وہ یہ کہ خود قاصر کی مصلحت اس کی متقاضی ہو، اس کا ماخذ نص قرآنی ہے: ''وَيَسْأَلُوْنَكَ عَنِ الْيَتٰمٰى قُلْ إِصْلاَحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ''[2] (اور (لوگ) آپ سے یتیموں کے باب میں دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے اور اس کی مصلحت کی رعایت رکھنا بہتر ہے)، اس کے ساتھ کوئی اور قید نہیں ہے، اسی وجہ سے انہوں نے کسی دیوالیہ پر ولی کے حوالہ قبول کرنے کو خواہ اس کے دیوالیہ ہونے کا علم اس کو رہا ہو یا نہ رہا ہو اور ایسے دین کے حوالہ قبول

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۰، مطالب أولی النہی ۳/ ۳۲۸۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۵۳، سورۂ إسراء/ ۳۵۔

---

(۱) حواشی البحر لابن عابدین مع البحر ۶/ ۲۶۸، ۲۷۵، البدائع ۶/ ۱۶۔
منطق (علمی معیار) کا تقاضا ہے کہ ملیء ہونے کی شرط نہ لگائی جائے، اس لئے کہ شرعی ولایات رکھنے والے اپنے ماتحتوں کے لئے رشک اور غور وفکر کے ساتھ تصرف کرتے ہیں، اب اگر ثابت ہوجائے کہ دوسرا قول ہی مذہب میں صحیح ہے تو کوئی کلام نہیں۔
مجلۃ الاحکام نے اسی شرط کو دفعہ (۶۸۵) میں نیز مرشد الحیران نے دفعات (۸۸۱، ۸۸۹) میں لیا ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۰۔

کرنے کو جو رہن یا ضمان کے ساتھ مضبوط کیا ہوا ہو باطل قرار دیا ہے، اس لئے کہ وثیقہ کے ٹوٹنے میں کھلا ضرر ہے۔

سیوطی سے پوچھا گیا کہ کسی شخص کا کسی دوسرے پر دین ہو، دائن کا انتقال ہوجائے اور اس کے ورثاء موجود ہوں اور اوصیا مدیون سے کچھ دین وصول کرلیں اور مدیون ان کو باقی دین کے ساتھ کسی دوسرے پر حوالہ کردے اور وہ حوالہ قبول کرلیں اور کوئی دوسرا ان کے لئے ضمان قبول کرلے، پھر محال علیہ مرجائے، تو کیا ان کو محیل سے وصول کرنے کا حق ہوگا یا نہیں؟ توانہوں نے جواب دیا (وہ ضامن سے اور محال علیہ کے ترکہ سے مطالبہ کریں گے) اب اگر ان دونوں کا دیوالیہ ہونا ظاہر ہو تو حوالہ کھلے طور پر فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ حوالہ یتیموں کی مصلحت کے موافق نہیں ہوا، لہذا وہ محیل سے وصول کریں گے [1]۔

مصلحت کی ایک مثال: یتیم کے مال کو حوالہ کرنے والا فقیر یا ٹال مٹول کرنے والا ہو یا رعب ودبدبہ کی وجہ سے یا بھاگ جانے کی وجہ سے گریز کرنے کا اندیشہ ہو یا کسی بھی صورت میں وہ ادائیگی کرنے میں برا ہو، جب کہ محال علیہ، ان تمام چیزوں میں اس کے برعکس ہو تو یہ حوالہ قاصر کی مصلحت کے مطابق ہوگا۔

مجلس حکم میں محال علیہ کو حاضر کرنے کا امکان:

۶۵ - یہ شرط صرف حنابلہ نے لگائی ہے، "شرح الخرقی میں" زرکشی نے (اس مال دار کی بحث میں جس پر حوالہ قبول کرنے کے لئے محال کو مجبور کیا جاتا ہے)، قدرت بالبدن کی تفسیر یہ کی ہے کہ اس سے مراد مجلس حکم میں اس کے حاضر کرنے کا ممکن ہونا ہے۔

الف - لہذا ان کے نزدیک صحیح نہیں کہ لڑکا اپنے باپ پر اس کی رضامندی کے بغیر حوالہ کرے، اس لئے کہ وہ اپنے باپ کو طلب نہیں کرسکتا، ابن نصر اللہ نے کہا: اس مسئلہ کو قدیم اصحاب میں سے کسی نے ذکر نہیں کیا، اور بظاہر اپنی ماں کی رضامندی کے بغیر اس پر حوالہ کرنا درست ہے۔

ب - اسی طرح محال پر لازم نہ ہوگا کہ اپنے والد پر حوالہ قبول کرے۔

ج - اور محال پر لازم نہ ہوگا کہ کسی ایسے شخص پر حوالہ قبول کرے جو اس کے شہر میں نہ ہو۔

د - نیز محال پر لازم نہ ہوگا کہ کسی طاقت وقوت والے پر حوالہ قبول کرے [1]۔

حوالہ مطلقہ کو ناجائز کہنے والوں کے نزدیک محال علیہ کا محیل کے مال کا مدیون ہونا:

۶۶ - حنفیہ یہ شرط نہیں لگاتے، اس لئے کہ انہوں نے حوالہ مطلقہ کو جائز کہا ہے، اس ضابطہ کی فروعات میں سے وہ مسئلہ ہے جس کو انہوں نے "المحیط" کے حوالہ سے "الفتاوی الہندیہ" میں نقل کیا ہے جس کی عبارت یہ ہے:

(اگر کوئی مسلمان کسی مسلمان کے ہاتھ ایک ہزار درہم میں شراب فروخت کرے، پھر فروخت کرنے والا کسی مسلمان کو خریدار پر حوالہ مقیدہ کردے (یعنی یوں کہے: میں نے فلاں کو تم پر اس ایک ہزار کے ساتھ جو میرا تم پر ہے، حوالہ کردیا) پھر ان میں اختلاف ہو: محال علیہ (یعنی خریدار) کہے: یہ ہزار، شراب کا ثمن تھا، اور محیل (یعنی فروخت کرنے والا) کہے: سامان کا ثمن تھا، تو فروخت کرنے والے محیل کے قول کا اعتبار ہوگا، اب اگر محال علیہ محیل کے خلاف، اس پر بینہ پیش کردے تو اس کا بینہ قبول کیا جائے گا۔

(۱) نہایۃ المحتاج علی المنہاج ۴/۴۰۹، ۴۱۰، البجیرمی علی المنہج ۳/۲۰، ۲۳، الحاوی للفتاوی ۱/۱۶۷۔

(۱) مطالب أولی النہی ۳/۳۲۷، ۳۲۹۔

حوالہ اگر مقید نہ ہو بلکہ مطلق ہو (یعنی فروخت کرنے والا خریدار سے کہے: میں نے تم پر فلاں کو ایک ہزار درہم کے ساتھ حوالہ کردیا) تو حوالہ باطل نہ ہوگا، اگر چہ خریدار، محیل کے خلاف ثابت کردے کہ اس پر واجب ایک ہزار، شراب کا ثمن تھا)۔

جو لوگ حوالہ مطلقہ کے قائل نہیں، وہ محال علیہ میں شرط لگاتے ہیں کہ وہ حوالہ کے دین میں محیل کا مقروض ہو[1]۔

٦٧ - جو مدیون ہونے کی حالت میں مرجائے، اس کا ذمہ اس دین کے ساتھ مشغول رہے گا، تا آنکہ اس کی طرف سے ادا کردیا جائے، اور اگر اس کا کوئی ترکہ نہ ہو تو اس کا دین اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا، جب تک کوئی رضا کارانہ طور پر اس کے دین کو ادا نہ کردے، اسی بنا پر اس کی موت کے بعد اس کے دائن کو حق ہوگا کہ اپنے دین کو اس کے اوپر حوالہ کردے، اس کے ترکہ پر نہیں، اس لئے کہ ایک لحاظ سے ترکہ شخص نہیں، جبکہ حوالہ کسی شخص پر ہی ہوسکتا ہے، جس کو محال علیہ کہتے ہیں، ایک اور لحاظ سے ترکہ یا تو عین ہوگا، اور غیر حنفیہ کے نزدیک حوالہ عین پر صحیح نہیں، یا وہ اس کا دین ہوگا، اور دین وارث کے پاس منتقل ہوجاتا ہے، اور اس پر واجب ہے، کہ اس کو ادا کرے، میراث سے یا کسی اور شکل سے۔

رہا یہ طے شدہ ضابطہ کہ موت کی وجہ سے مردہ کا ذمہ ختم ہوجاتا ہے (یا بالفاظ دیگر: مردے کا کوئی ذمہ نہیں رہتا)، تو یہ آئندہ کے لحاظ سے ہے، ماضی کے لحاظ سے نہیں، شافعیہ نے یہی صراحت کی ہے۔

یہی حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے مذہب کا ظاہر ہے۔ محیل کا دین عام ہے خواہ حوالہ کا دین ہو یا ضمان کا یا کوئی اور (دیکھئے: فقرہ/ ٥٨)۔

(١) الفتاوی الہندیہ ٣/ ٣٠٤۔

مجلة الأحكام نے دفعہ (٦٨٦) میں اسی طرح مرشد الحیران نے دفعہ (٨٧٨) میں حوالہ مطلقہ کے جواز کو لیا ہے۔

اس عموم میں وہ دین بھی داخل ہے جس پر حوالہ مقیدہ میں حوالہ کیا جائے، اس ضابطہ کی تفریعات کے تحت آنے والے مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ ہے: اگر کوئی شخص دو افراد کو سو دینار قرض دے، (ہر ایک کو پچاس پچاس) اور دونوں ایک دوسرے کا ضمان قبول کرلیں، پھر قرض دینے والا پچاس دینار کے ساتھ ان میں سے ایک پر حوالہ کردے، تو کیا حوالہ صرف ان اصلی پچاس دینار سے متعلق ہوگا جو اس پر ہیں (یہاں تک کہ اس پچاس اصلی کی رہن چھوٹ جائے گی اگر اس میں رہن ہو) یا یہ حوالہ اس پچاس اصلی اور دوسرے ان پچاس سے متعلق ہوگا جن کا اس نے اپنے ساتھی کی طرف سے ضمان لیا ہے، یا اس میں محیل کا ارادہ معلوم کیا جائے گا؟ انہوں نے محیل کا ارادہ معلوم کرنے کو راجح قرار دیا ہے، اور اگر اس کا کوئی ارادہ نہ ہو تو اس کو اختیار ہوگا کہ از سر نو ارادہ کے ذریعہ، اس میں سے جس کے ساتھ چاہے حوالہ کو وابستہ کردے، اسی طرح شافعیہ نے صراحت کی ہے[1]۔

حوالہ کا محل اور اس کی شرائط (مال محال بہ، اور مال محال علیہ):

مال محال بہ اور مال محال علیہ کی نوعیت پر بحث حسب ذیل انداز سے ہوتی ہے:

١ - دین کا حوالہ۔

٢ - عین کا حوالہ۔

(١) الخرشی علی خلیل ٤/ ٢٣٢، مغنی المحتاج علی المنہاج ٢/ ١٤٩، ١٩٨، نہایۃ المحتاج علی المنہاج ٤/ ٤١٤، مطالب أولی النہی ٣/ ٣٢٦۔

لیکن صاحبین کے برخلاف صرف امام ابوحنیفہؒ کی رائے ہے کہ موت کے بعد مردے کے دین کی کفالت صحیح نہیں، اگر اس نے مال نہ چھوڑا ہو، اس لئے کہ اس صورت میں اس کا دین، ذمہ سے ساقط ہونے والے دین کی طرح ہے، کیونکہ اس کا مطالبہ کرنا ممکن نہیں (دیکھئے: کشف الأسرار علی اصول البزدوی ٤/ ٣١٥)۔

۳- منفعت کا حوالہ۔

۴- حق کا حوالہ۔

اول: دین کا حوالہ:

۶۸ - مال محال بہ کا دین ہونا جائز ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اسی طرح مال محال علیہ کا بلا اختلاف دین ہونا جائز ہے (ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے وجود کی شرط لگاتے ہیں)۔

دوم: عین کا حوالہ:

۶۹ - عین کا حوالہ (مطلق ہو یا مقید) صحیح نہیں، اس لئے کہ اس میں نقل حکمی کا تصور نہیں۔

رہا عین پر حوالہ (یعنی حوالہ مقیدہ میں)، عین کی جو بھی نوعیت ہو، تو غیر حنفیہ کے یہاں نامعلوم ہے، اس لئے کہ حنفیہ کے علاوہ سبھی فقہاء مال محال علیہ کے دین ہونے کی شرط لگاتے ہیں، لہذا عین پر حوالہ درست نہیں، خواہ وہ عین امانت ہو یا قابل ضمان ہو، جیسے ودیعت، مضاربت یا شرکت کا مال، چھوٹنے کے بعد رہن، میراث، قاصر سے پابندی اٹھانے کے بعد ولی کے قبضہ میں باقی رہ جانے والی چیز، عاریت، مغصوب، بھاؤ کر کے لی گئی چیز، عقد فاسد کے ذریعہ مقبوضہ چیز (۱)۔

سوم: منفعت کا حوالہ:

۷۰ - اس کا حوالہ بھی صحیح نہیں، اس لئے کہ منفعت، عین کی طرح ہے، اس میں نقل حکمی کا تصور نہیں۔

رہا منفعت پر حوالہ تو فقہاء کی عبارتوں میں ہمیں کوئی ایسی چیز نہیں ملی، جس سے محسوس ہو کہ منفعت کا مال محال علیہ ہونا جائز ہے، ایسا بظاہر اس لئے ہے کہ منافع جن کا انسان کسی سبب سے مستحق ہوتا ہے خود صاحب منفعت کی طرف سے ذاتی طور پر ہی حاصل کئے جاتے ہیں، اور یہ ہمیشہ دین محال بہ کی جنس کے علاوہ سے ہوتے ہیں۔

چہارم: حق کا حوالہ:

۷۰ م - حق کا حوالہ بھی درست نہیں، فقہاء نے صراحت کی ہے کہ حوالہ صرف دین کا ہوتا ہے (۱)۔

مال محال بہ اور مال محال علیہ کی شرائط:

اول: مال محال بہ کا لازم ہونا:

۷۱ - حنفیہ کے نزدیک مال محال بہ میں شرط ہے کہ وہ دین لازم ہو، اس کو کفالہ پر قیاس کیا گیا ہے، دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ کفالہ و حوالہ میں سے ہر ایک مدیون پر واجب کے التزام کا عقد ہے، لہذا اصل یہ ہے کہ جس دین کا کفالہ صحیح ہے، اس کا حوالہ بھی صحیح ہے، اور جس کا کفالہ درست نہیں، حوالہ بھی درست نہیں۔

اس کا تقاضا ہے کہ اگر بیوی اپنے اس نفقہ کو جو عدالت کے ذریعہ یا باہمی رضامندی سے مقرر کیا گیا ہے، مگر اس نے قرض نہیں لیا ہے، حوالہ کرے تو درست نہ ہو، اس لئے کہ یہ ایسا کمزور دین ہے، جو طلاق اور میاں بیوی میں سے کسی کی موت سے ساقط ہوجاتا ہے، البتہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ استحساناً اس کا کفالہ صحیح ہے، حالانکہ ان کا ایک قاعدہ یہ ہے کہ جس دین کی کفالت درست ہے، اس کا حوالہ بھی درست ہے، بشرطیکہ مجہول نہ ہو، لہذا نفقہ کے اس دین کا حوالہ درست ہے، بلکہ غیر مقررہ نفقہ کا حوالہ بھی درست ہے (حالانکہ وہ ایک مہینہ

---

(۱) البحر ۶/ ۲۷۶، نہایۃ المحتاج علی المنہاج ۴/ ۴۱۴، مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۹۴، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۳، غایۃ المنتہی فی الجمع بین الإقناع والمنتہی ۲/ ۱۱۵، الفروع ۲/ ۶۲۳۔

(۱) البحر الرائق ۶/ ۲۹۶، ابن عابدین ۴/ ۲۹۰۔

گذرنے سے ساقط ہوجاتا ہے) اگر حوالہ، اس نفقہ کے ساقط ہونے سے قبل پورا ہوجائے، ورنہ صحیح نہیں، اس لئے کہ انہوں نے نفقہ کے کفالہ کے بارے میں یہی کہا، اور جن لوگوں نے کہا ہے کہ نفقہ کا کفالہ صحیح نہیں ہے، ان کے قول کی تاویل کی ہے، اور انہوں نے اس کی علت یہ بتائی ہے کہ وہ دین ہے ہی نہیں۔

رہا بیوی کا مہر تو صحیح اور قوی دین ہے، اور جب تک اسے ادا نہ کیا جائے یا اس سے بری نہ کیا جائے وہ واجب رہتا ہے، اگرچہ ممکن ہے کہ کسی عارض کی بنا پر خود عقد کا حکم باطل ہوجائے، مثلاً وطی سے پہلے طلاق دے دی جائے تو نصف مہر ساقط ہوجاتا ہے، لہذا مہر کا حوالہ، بلا اختلاف درست ہے [1]۔

رہا زکاۃ کا دین تو درحقیقت وہ کسی بھی لحاظ سے دین نہیں ہے، خاص معنی کے اعتبار سے (اور اسی وجہ سے اس کو مردہ کے ترکہ سے وصول نہیں کیا جاتا)، لہذا اس کا حوالہ درست نہیں، یہ سب حنفیہ کے نزدیک ہے، ان کے علاوہ دیگر فقہاء لزوم کی شرط نہیں لگاتے، علی الاطلاق مالکیہ، بعض شافعیہ وبعض حنابلہ کے علاوہ فقہاء کی یہی رائے ہے۔

لزوم کی شرط لگانے پر مالکیہ کی ایک تفریع یہ ہے کہ اس دین کا حوالہ صحیح نہیں، جو بچہ یا سفیہ لے اور اس کو غیر ضروری چیز میں صرف کرے، اس لئے کہ ولی اس کو برقرار نہیں رکھے گا۔

شافعیہ کے یہاں معتمد یہ ہے کہ شرط یہ ہے کہ دین فی الحال لازم ہو یا آئندہ لازم ہونے والا ہو۔ لازم: وہ دین ہے جس میں خیار نہ ہو، اور آئندہ لازم ہونے والا دین جیسے مدت خیار میں ثمن ہے، اس لئے کہ اصل بیع میں ثمن کا لازم ہونا ہے، اور خیار، لازم ہونے کی راہ میں ایک رکاوٹ ہے، رکاوٹ کے دور ہوتے ہی اصل خود بخود لوٹ آتی ہے، پھر مدت خیار میں ثمن کے محض حوالہ ہونے سے طرفین کا خیار باطل ہوجاتا ہے، اس لئے کہ حوالہ سے ان دونوں کی رضامندی، اس عقد کی اجازت ہے جس پر حوالہ کی بنیاد ہے، نیز اس لئے کہ ثمن میں خیار کا باقی رہنا، اس لزوم کے منافی ہے جو عقد حوالہ کی حقیقت میں داخل ہے [1]۔

لہذا جعالہ میں، عامل کے لئے مشروط جعل (محنتانہ) کا حوالہ شافعیہ کے نزدیک کام مکمل ہونے سے قبل صحیح نہیں، اس لئے کہ ابھی وہ لازم نہیں ہوا، اور ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ کبھی لازم نہ ہو، پھر اگر وہ لازم بھی ہوجائے تو اس کا لازم ہونا ذاتی نہیں، بلکہ کام کے واسطے سے ہے۔

حنابلہ کی غالب اکثریت کا مسلک یہ ہے کہ یہ شرط سرے سے معتبر ہی نہیں، اسی وجہ سے وہ صراحت کرتے ہیں کہ مال کتابت، اور جعالہ میں عامل کے جعل (محنتانہ) کا حوالہ صحیح ہے، حتی کہ کام شروع کرنے سے قبل بھی، بعض حنابلہ اپنے نقطۂ نظر کی مزید وضاحت کرتے ہیں کہ حوالہ وفاء (ادائیگی) کے درجہ میں ہے، نیز وہ مدت خیار میں ثمن کے حوالہ کو جائز کہتے ہیں، بلکہ یہ بدرجہ اولی جائز ہے، اس لئے کہ وہ لازم ہونے والا ہے [2]۔

دوم: مال محال بہ یا مال محال علیہ کا عوض لینا صحیح ہو:

الف- مال محال بہ:

۷۲- شافعیہ نے شرط لگائی ہے کہ مال محال بہ کا عوض لینا صحیح ہو، اور

(۱) مجمع الأنہر ۲ / ۱۲۳، ابن عابدین علی الدر المختار ۴ / ۲۵۱، ۲۶۳، المجلۃ دفعہ ۶۸۸۔

(۱) ابوسعود علی ملا مسکین ۳ / ۷، بعینہ اسی سبب سے اس کو دین ضعیف بھی ماننا ممکن ہے، الخرشی علی خلیل ۴ / ۲۳۳، مغنی المحتاج علی المنہاج ۲ / ۱۹۴، الإنصاف ۵ / ۲۲۵۔

(۲) مغنی المحتاج علی المنہاج ۲ / ۱۹۴، ۲۰۲، البجیرمی علی المنہج ۳ / ۲۱، الباجوری علی ابن قاسم ۱ / ۳۹۲، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۵۱، مطالب أولی النہی ۳ / ۳۲۵، ۳۲۶۔

ان کی رائے ہے کہ فی الحال یا آئندہ لازم ہونے کی شرط ضروری نہیں ہے، لہٰذا جس کا عوض لینا صحیح نہ ہو (جیسے مسلم فیہ اور قبضہ سے قبل کوئی بھی مبیع، اور زکاۃ کا دین) اس کا حوالہ درست نہیں، حالانکہ وہ لازم ہے۔

مالکیہ اور جمہور حنابلہ میں سے ہر ایک اپنے اپنے انداز پر، اس سے اتفاق کی صراحت کرتے ہیں۔

مسلم فیہ کا عوض لینا درست نہیں، اس کے لئے ایک استدلال حضرت ابوسعیدؓ کی اس حدیث سے کیا جاتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من أسلف في شيء فلا يصرفه إلى غيره"[1] (جو شخص کسی چیز میں بیع سلم کرے، اس کو دوسری چیز کی طرف نہ پھیر دے)، تاہم انہوں نے کہا: اس کی اسناد میں عطیہ بن سعد عوفی ہیں، جس کے بارے میں منذری نے کہا: ان کی حدیث حجت نہیں ہے، اور اس کی ضرورت بھی نہیں ہے کیونکہ غیر مقبوض کی بیع کی ممانعت ثابت ہے[2]۔

بعض حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مسلم فیہ کا ضمان لینا درست ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا حوالہ بھی صحیح ہے، اس لئے کہ حنفیہ کا قاعدہ ہے کہ جس دین کا ضمان درست ہے اس کا حوالہ بھی درست ہے، بشرطیکہ مجہول نہ ہو، سرخسی نے "المبسوط" میں اس کی صراحت کی ہے،

(۱) حدیث: "من أسلف في شيء فلا يصرفه إلى غيره" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۴۴، ۷۴۵ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ابن ماجہ (۲/ ۷۶۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، منذری نے اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کے سبب اس کو معلول قرار دیا ہے، مختصر السنن (۵/ ۱۱۳ شائع کردہ دار المعرفہ)۔

(۲) حدیث: "نهى عن بيع مالم يقبض" کے مفہوم میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع حدیث ہے: "من ابتاع طعاما فلايبعه حتى يقبضه" (جو شخص غلہ خریدے تو اسے فروخت نہ کرے یہاں تک کہ اس پر قبضہ کرلے) اس حدیث کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۴۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اسی طرح بعض حنابلہ نے، اس کو موجود کے درجہ میں اتارتے ہوئے اس کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ اس سے بری کرنا صحیح ہے۔

لیکن شافعیہ اور ان کے موافقین اس طرح دین سلم میں فرق کرتے ہیں کہ اس کا ضمان صحیح قرار دیا ہے، لیکن اس کے حوالہ کو صحیح نہیں قرار دیا ہے، کیونکہ دین سلم کا عوض لینا صحیح نہیں، اور حوالہ عوض لینا ہے، اس لئے کہ وہ (حوالہ) بیع ہے، ضمان اس کے برخلاف ہے۔

ظاہر یہ ہے کہ جو لوگ زکاۃ میں قیمت لینا جائز کہتے ہیں، وہ لوگ دین زکوۃ میں حوالہ کے ممنوع ہونے کے لئے اس توجیہ کو (یعنی عوض لینے کے صحیح نہ ہونے کو) تسلیم نہیں کریں گے، لہٰذا جن لوگوں کے خیال میں ممانعت کی کوئی اور علت نہیں وہ اس کے حوالہ کے جواز کی صراحت کرتے ہیں۔

خود شافعیہ میں بھی بعض حضرات صراحت کرتے ہیں کہ زکاۃ کے دین کا حوالہ صحیح ہے، اس لئے کہ وہ وصول کرنا ہے، بیع نہیں۔

گذر چکا ہے کہ مدت خیار میں ثمن کا حوالہ بہت سے فقہاء (مثلاً شافعیہ وحنابلہ) کے نزدیک صحیح ہے، اس لئے کہ حوالہ میں استثنائی طور پر تسامح سے کام لیا جاتا ہے، کیونکہ حوالہ، ارفاق (نفع رسانی) ہے، جیسا کہ گذر چکا ہے[1]۔

۷۳- اسی شرط کا اعتبار کرنے کی وجہ سے مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ بیع سلم میں دونوں دین (محال بہ ومحال علیہ) کا اناج ہونا ممنوع ہے، بلکہ وہ اس شرط کی تخریج میں اس مقدار پر اکتفا کرتے ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک قبضہ سے قبل جس کی بیع ممنوع ہے وہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۴/ ۲۶۳، المبسوط ۲۰/ ۴۷، ۴، الإنصاف ۵/ ۲۲۳، النہایہ علی المنہاج وحواشیہا ۴/ ۴۱۰، ۴۱۱، مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۹۴۔

شاید یہ دوسرے ضابطہ پر تفریع کی قبیل سے ہے اور وہ ضابطہ یہ ہے کہ حوالہ استیفاء ہے بیع نہیں ہے۔

صرف معاوضہ کا اناج ہے، کچھ اور نہیں، اس میں اشہب کا اختلاف ہے[۱]۔

(اس علت کا تقاضا ہے کہ ان کے نزدیک دین پر دین کا حوالہ بھی ممنوع ہو جب کہ ان میں سے ایک بیع کا اناج ہو اور دوسرا قرض ہو) ابوالولید ابن رشد نے اسی کو ثابت کیا ہے[۲]۔ اور خلیل نے ''بیوع'' میں یہی راہ اختیار کی ہے، لیکن یہاں حوالہ میں وہ اس صورت کو ممنوع نہیں کہتے ہیں جب کہ دو میں سے ایک دین فوری واجب الادا ہو، (جیسا کہ خود امام مالک سے منقول ہے، اور ابن القاسم کے علاوہ عام مالکیہ کی یہی رائے ہے)، ان کا میلان ابن یونس کے اس قول کی طرف ہے کہ یہی زیادہ درست ہے، اس میں اس دوسرے دین کے پہلو کو غالب کرنا ہے جو بطور معاوضہ اناج نہیں ہے، لیکن ابن القاسم نے اس کو صرف اس شرط پر صحیح قرار دیا ہے کہ دونوں دین فوری واجب الادا ہوں، یہ فوری واجب الادا ہونے کو قبضہ کے درجہ میں رکھا ہے[۳]۔

ب-مال محال علیہ:

۷۴- جن لوگوں نے مال محال علیہ کا عوض لینے کے صحیح ہونے کی شرط لگائی ہے یہ وہی لوگ ہیں جنہوں نے یہی شرط مال محال بہ میں لگائی ہے، لہذا وہاں سلم کے راس المال کا حوالہ صحیح نہیں، اور یہی حکم مسلم فیہ اور قبضہ سے قبل ہر مبیع اور دین زکوۃ کا بھی ہے، اگر چہ حنابلہ کے یہاں دین سلم، مسلم فیہ اور سلم کے راس المال میں سے ہر ایک

(۱) اشہب نے حوالہ جائز قرار دیا ہے، اگر دونوں اناج سبب استحقاق: سلم وغیرہ میں متفق ہوں اور رأس المال یا ثمن برابر ہوں۔ اس صورت میں یہ تولیہ کی قبیل سے ہوگا (بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۰۰، التحفۃ لابن عاصم وحواشیہا للعراقی ۲/ ۳۴)۔

(۲) یہی رائے واقعتاً مذہب مالکی کی عکاس ونمائندہ ہونی چاہئے۔

(۳) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۵، التحفۃ لابن عاصم وحواشیہا للعراقی ۲/ ۳۴۔

کے بارے میں ایک قول ہے کہ ان کا اور ان پر حوالہ صحیح ہے[۱]۔

اس شرط کی بناء پر واضح ہے کہ حوالہ بیع ہے، اور ہم پہلے ہی اس بحث سے فارغ ہو چکے ہیں۔ (دیکھئے: فقرہ/ ۱۱)۔

سوم: مال محال بہ یا مال محال علیہ کا مستقر ہونا:

الف-مال محال بہ:

۷۵- دین مستقر: ایسا دین، جو اس کے مقابل کے تلف یا فوت ہونے سے فسخ نہ ہو خواہ اس کا سبب جو بھی ہو، جیسے عقد سلم میں، مال مسلم فیہ کا محال ہونا۔

لہذا دخول اور موت سے قبل مہر، منفعت کے وصول پانے یا مدت کے گذرنے سے قبل اس کی اجرت، مبیع پر قبضہ سے قبل ثمن، اور اس طرح کی دوسری چیزیں سب دین لازم ہیں، ان کا عوض لینا صحیح ہے، لیکن یہ مستقر نہیں، اس لئے کہ یہ اپنے مقابل کے فوت ہونے سے ساقط ہو سکتے ہیں، جیسے بیوی کا مرتد ہونا، اجیر یا مستاجر کی موت، اور مبیع کا تلف ہونا، لہذا ان کا حوالہ صحیح نہیں، اور اگر کوئی دوسری شرط ناقص ہو تو بدرجہ اولی صحیح نہیں، جیسے مدت خیار میں ثمن، اس لئے کہ وہ لازم نہیں۔

بہت سے حنابلہ اس شرط کو ضروری قرار دیتے ہیں اگر چہ جمہور حنابلہ اس کے قائل نہیں مگر پھر بھی بعض حنابلہ کا دعوی ہے کہ یہ ان کے یہاں زیادہ مشہور ہے[۲]۔

(۱) الرشیدی علی النہایہ علی المنہاج ۴/ ۴۸۷، الفروع ۲/ ۶۲۴، الإنصاف ۵/ ۲۲۳۔

(۲) الفروع ۲/ ۶۲۵۔
محال بہ میں اس کی شرط لگانے کا کوئی وجیہ سبب ظاہر نہیں ہوتا جب کہ مدیون اپنے دین کے استقرار سے قبل اس کی ادائیگی کے حق کا مالک ہے، جیسا کہ ہم ابن قدامہ مقدسی کے کلام (جس کو عن قریب مال محال علیہ کے ضمن میں ہم ذکر کریں گے) اور مجد الدین ابن تیمیہ کے کلام میں دیکھیں گے۔

ب-مال محال علیہ:

۷۶-مال محال علیہ کے مستقر ہونے کی شرط کی صراحت بھی صرف حنابلہ نے کی ہے، اورانہوں نے یہ صراحت امام احمد سے نقل کی ہے، اس کی تفریع کرتے ہوئے ابن قدامہ کہتے ہیں: دین سلم، مستقر نہیں، اس لئے کہ وہ مسلم فیہ کے انقطاع کی وجہ سے فسخ ہوسکتا ہے، پھر کہتے ہیں: (اگر عورت دخول سے قبل اپنے شوہر پر اپنے مہر کے بدلے حوالہ کردے تو صحیح نہیں، اس لئے کہ یہ مہر مستقر نہیں، اور اگر شوہر اس کے مہر کا حوالہ کردے تو صحیح ہے، اس لئے کہ شوہر کو، مہر عورت کے سپرد کرنے کا اختیار ہے، شوہر کی طرف سے مہر کا حوالہ کرنا، شوہر کے سپرد کرنے کے قائم مقام ہے، اور اگر عورت دخول کے بعد، مہر کا حوالہ کردے تو صحیح ہے، اس لئے کہ اب یہ مستقر ہے، اور اگر فروخت کرنے والا مدت خیار میں مشتری پر ثمن کا حوالہ کردے تو مذکورہ بالا امر پر قیاس کے مطابق صحیح نہیں، اور اگر خریدار اس کا حوالہ کردے تو صحیح ہے، اس لئے کہ یہ حوالہ ادائیگی کے درجہ میں ہے، اور خریدار کو اختیار ہے کہ اس کے استقرار سے قبل ادا کردے)۔

یہاں قابل لحاظ امر یہ ہے کہ ابن قدامہ نے اپنے اس کلام میں، دین غیر لازم مثلاً مال کتابت اور مدت خیار میں ثمن اور دین لازم غیر مستقر جیسے دین سلم اور دخول سے قبل مہر کے مابین کوئی فرق نہیں کیا ہے، اسی طرح انہوں نے صرف دین محال علیہ میں مستقر ہونے کی شرط لگائی ہے، محال بہ میں نہیں، چنانچہ انہوں نے کہا کہ شوہر بیوی کو دخول سے قبل اس کے مہر کا حوالہ کرے تو صحیح ہے، لیکن اگر بیوی شوہر پر حوالہ کرے تو ممنوع ہے، اس لئے کہ شوہر مہر کا حوالہ کرسکتا ہے، کیونکہ اس کی طرف سے سپرد کرنا درست ہے، تاہم حنابلہ میں کچھ لوگ اس شرط کے معتبر ہونے میں اختلاف کرتے ہیں، چنانچہ مجد الدین ابن تیمیہ نے ''المحرر'' میں، ان دیون میں سے جن پر حوالہ کرنا اور جن کا حوالہ کرنا درست ہے صرف دین سلم کو مستثنیٰ کیا ہے (اور دین سلم کے حوالہ اور اس پر حوالہ کو ممنوع کہا ہے) یہ جس کا انہوں نے استثناء کیا ہے، اس کے ممنوع ہونے میں ان کے یہاں اختلاف ہے، چنانچہ صاحب ''الانصاف'' نے نقل کیا ہے کہ دین سلم کا حوالہ اور اس پر حوالہ علی الاطلاق صحیح ہے[1]۔

چہارم: مال محال علیہ کسی مالی معاوضہ کا نتیجہ ہو:

۷۷-یہ شرط، شرط لزوم ہے، لہذا جو شخص اپنی بیوی کے ساتھ مال پر خلع کرلے، پھر اس مال پر حوالہ کرے، اور اس مال پر محال کے قبضہ کرنے سے قبل، عورت مرجائے گو کہ وہ مال دار ہو، یا عورت دیوالیہ ہوجائے (جیسا کہ انہوں نے اس کو ظاہر قرار دیا ہے) تو محال کو اختیار ہوگا کہ اس (خلع کرنے والے) سے اپنا دین وصول کرے، یہ حوالہ ابتداءً صحیح ولازم ہے، تاہم وہ اس لزوم سے ہٹ بھی سکتا ہے، جیسا کہ ہم نے دیکھا، مالکیہ میں ابن مواز نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے[2]۔

پنجم: مال محال بہ یا مال محال علیہ کا معلوم ہونا:

الف-مال محال بہ:

۷۸-فقہاء نے اس کے معلوم ہونے کی شرط لگائی ہے، اس لئے کہ ناواقفیت میں دھوکہ ہے جس سے ہر معاوضہ فاسد ہوجاتا ہے، حوالہ معاوضہ کے معنی سے خالی نہیں جیسا کہ گذرا، لہذا مجہول کا حوالہ صحیح

---

(۱) الفروع وتصحیح ۲/ ۶۲۵، الإنصاف ۵/ ۲۲۳، المغنی ۵/ ۵۵، ۵۶۔

(۲) یہ رائے ابن مواز کے علاوہ کسی بھی، دوسرے مذہب میں ہمیں نہیں ملی، خود مالکیہ کو اس کے قبول کرنے میں تردد ہے (دیکھئے: الخرشی علی خلیل وحواشیہا ۴/ ۲۳۳)، اور اگر مقبول بھی ہو تو یہ لزوم عقد کے منافی نہیں، بلکہ عقد حوالہ لازم رہے گا تاآنکہ اس میں تخییر کا کوئی تقاضا نہ پایا جائے جیسے عقد بیع، کہ وہ مدت خیار کے بعد لازم ہے، لیکن کبھی اس کے بعد اس میں خیار عیب حاصل ہوجاتا ہے۔

نہیں، جیسے اس چیز کا حوالہ جو فلاں پر آئندہ ثابت ہوگی [۱]۔

اس شرط میں کوئی اختلاف نہیں، خواہ ہم یہ کہیں کہ حوالہ، عوض لینا ہے یا یہ کہیں کہ حوالہ وصول پانا ہے، اس لئے کہ مجہول کا عوض لینا ممنوع ہے، کیونکہ اس میں غرر ہے، اسی طرح مجہول کا وصول پانا اور اس کا ادا کرنا محال ہے، اس لئے کہ یہ ایک مشکل نزاع پیدا کرے گا، ہر فریق جہالت کے ذریعہ، مساویانہ طور پر احتجاج کرے گا، یہاں تک کہ اگر کسی پر بہت سارے دین ہوں، جن کی مقدار نہ معلوم ہو، وہ اپنے قرض خواہ سے کہے: میں نے تم کو فلاں پر ان تمام دین کے ساتھ حوالہ کر دیا جو تمہارے مجھ پر ہیں، تو حوالہ صحیح نہیں۔

۷۹- بہت سے فقہاء نے وضاحت کے ساتھ تحدید کی ہے کہ یہاں پر مال کیسے معلوم ہوگا، ان میں شافعیہ و حنابلہ ہیں، وہ کہتے ہیں: (جس چیز میں سلم صحیح نہیں، اس کا حوالہ بھی صحیح نہیں)، لہذا ان کے نزدیک یہ شرط ہے کہ اس کی مقدار معلوم ہو مثلاً سو کپڑے اور اس کی جنس معلوم ہو مثلاً سوتی یا اونی، اسی طرح ان کی ان صفات کا معلوم ہونا بھی شرط ہے، جن کے اختلاف سے اغراض و مقاصد میں واضح فرق ہوتا ہے، یعنی اس کی جامع صفات، یا جیسا کہ فقہاء نے کہا: (سلم میں اس کی معتبر صفات) جیسے لمبائی، چوڑائی، باریک ہونا، دبیز ہونا، نرم ہونا، کھردرا ہونا، اور رنگ وغیرہ [۲]۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ خون بہا کے اونٹوں کا حوالہ صحیح نہیں، اس لئے کہ یہ عمر اور تعداد کے بغیر معلوم نہیں ہوتے، اور یہ سلم میں اس کے معتبر انضباط کے لئے کافی نہیں ہے، اور یہی شافعیہ اور حنابلہ میں سے ابوالخطاب کے یہاں معتمد ہے، اگرچہ یہاں کچھ لوگ ان کا حوالہ اور ان پر حوالہ کے صحیح ہونے کے قائل ہیں، مثلاً کسی شخص کے، اور خود اس

(۱) البحر الرائق ۶/ ۲۷۰۔

(۲) یہ تمام صفات اس کارخانہ کے مال میں پائی جاتی ہیں جو صرف اسی قسم کا مال تیار کرتا ہو۔

پر دوسرے کے موضحہ [۱] کے تاوان کے پانچ اونٹ ہوں، وہ اپنے ان اونٹوں کا حوالہ، ان پر کر دے، حنابلہ میں قاضی کا مذہب اور خود امام شافعی کا ایک قول یہی ہے، انہوں نے اونٹوں کی عمر اور ان کی تعداد کے علم پر اکتفاء کیا ہے، لہذا محال بہ کے معلوم ہونے کا معنی متحقق ہونے کے لئے، سلم میں مطلوبہ صفات کو منضبط کرنا حتمی نہیں، اور متوقع طور پر پیدا ہونے والے نزاع کے خاتمہ کے لئے، عمر، قیمت اور بقیہ صفات میں، کم از کم اس حد کا اعتبار ہوگا، جس پر وہ نام صادق آئے، جیسا کہ حنابلہ میں قاضی نے ایسا ہی کہا (اگرچہ ضمان کے بارے میں شافعیہ کے کلام کے قیاس کا تقاضا ہے کہ عمر اور تعداد کے علاوہ شہر کے غالب اونٹوں کی حالت کی رعایت کی جائے) [۲]۔

ب- مال محال علیہ:

۸۰- شافعیہ و حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ دونوں دین محال بہ ومحال علیہ) کا متعاقدین یعنی محیل ومحال کو معلوم ہونا شرط ہے [۳]۔

ہمیں فقہاء حنفیہ و مالکیہ کے کلام میں حوالہ مقیدہ میں، مال محال علیہ کے معلوم ہونے کی شرط کی صراحت نہیں ملی، جیسا کہ یہ مال محال بہ میں موجود ہے، البتہ حنفیہ کے قواعد سے اس کا شرط ہونا معلوم ہوتا ہے [۴]۔

(۱) موضحہ: جنایات میں سر کے زخم کا ایک درجہ جس میں ہڈی نظر آنے لگتی ہے (المصباح المنیر مادہ: ''وضح'')۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۳۷، حاشیۃ الباجوری علی ابن قاسم ۱/ ۳۹۵، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۷، الفروع ۲/ ۶۲۳۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۱۲، البجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۲۔

(۴) ان دلائل میں سے ایک یہ ہے کہ حنفیہ نے مال محال بہ میں معلوم ہونے کی شرط کی وجہ یہ بتائی ہے کہ (مجہول کا عوض لینا ممنوع ہے، کیونکہ اس میں غرر ہے) اس توجیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اسی طرح مال محال علیہ میں بھی معلوم ہونا شرط ہے۔

ششم: مال محال بہ یا مال محال علیہ کا حوالہ سے قبل ثابت ہونا:

الف- مال محال بہ:

۸۱- مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ حوالہ سے قبل ذمہ میں مال محال بہ کا ثابت ہونا شرط ہے، اس پر انہوں نے یہ تفریع کی ہے کہ یہ صحیح نہیں کہ کوئی شخص دوسرے کو مثلاً روپے یا غلہ اس شرط کے ساتھ قرض دے کہ قرض دینے والا قرض لینے والے کے مدیون سے اس کے بقدر وصول کرلے گا، کیونکہ اس حالت میں واضح ہے کہ دین محال بہ، حوالہ کے ساتھ ہی ایک ہی وقت میں ثابت ہوا ہے۔

بعض مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ تم کسی سے اس کا گھر اس دین کے عوض کرایہ پر لو جو دین فوری واجب الادا یا مؤجل، تمہارا کسی دوسرے شخص پر ہو، اور اسی وقت میں تم اس کو اس دوسرے پر حوالہ کردو۔

حنابلہ کے نزدیک اگر محیل کسی ایسے شخص کو جو اس کا مدیون نہیں ہے، اس شخص پر حوالہ کردے جس پر محیل کا دین ہے، تو یہ وکالہ ہے، جو حوالہ کے لفظ سے ہوا ہے (۱)۔

ب- مال محال علیہ:

۸۲- مالکیہ وحنابلہ نے حوالہ سے قبل مال محال علیہ کے ثابت ہونے کی شرط لگائی ہے، مالکیہ میں باجی نے اس شرط پر تفریع کی ہے کہ اگر مدیون اپنے مدیون کے علاوہ پر حوالہ کردے، پھر محال علیہ کو اتنا مال دے دے جس سے وہ دین حوالہ کو ادا کردے، پھر یہ شخص (محال علیہ) دین کی ادائیگی سے قبل دیوالیہ ہوجائے، یا مرجائے، تو محال کو حق ہوگا کہ اپنا دین محیل سے وصول کرلے، پھر یہ خود محال علیہ سے اپنا دیا ہوا مال واپس لے گا، لیکن یہی ان کے نزدیک حمالہ کا حکم ہے، اور یہی حمالہ کی صورت ہے، اور اس کے بعد اس کے اتنا مال دے دینے سے کہ وہ دین کو ادا کرسکے یہ حمالہ حوالہ میں تبدیل نہیں ہوگا۔

لیکن شافعیہ نے اس کے خلاف صراحت کی ہے، چنانچہ خطیب نے کہا: اب اگر کہا جائے: زمانۂ خیار میں ثمن کا خریدار پر حوالہ کا صحیح ہونا مشکل ہے، اگر خیار فروخت کرنے والے کو یا دونوں یعنی (فروخت کرنے والے اور خریدار) کو ہو، اس لئے کہ ثمن خریدار کی ملکیت سے منتقل نہیں ہوا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب فروخت کرنے والا حوالہ کردے گا تو اس کی اجازت ہوجائے گی، اب حوالہ ملکیت سے متصل ہوکر ہوگا، اور یہ کافی ہے (۱)۔

ہفتم: مال محال بہ یا مال محال علیہ کا فوری واجب الادا ہونا:

الف- مال محال بہ:

۸۳- ایسے دین کا حوالہ صحیح نہیں جس کی ادائیگی کا وقت ابھی نہیں آیا ہو، إلا یہ کہ دین محال علیہ فوری واجب الادا ہوچکا ہو، اس لئے کہ اگر دین محال علیہ بھی فوری واجب الادا نہ ہوا ہوگا تو کم از کم بیع الکالئ بالکالئ لازم آئے گی، اسی کے ساتھ ایک اور خرابی لازم آئے گی یعنی ''ربا النساء'' (ادھار کا سود)، اگر دونوں دین میں ربا کی ایک ہی علت موجود ہو۔

مالکیہ نے اس شرط کو اسی طرح علی الاطلاق، ابن القاسم کے طریقہ پر ذکر کیا ہے (۲)۔

حنفیہ نے یہ قاصر کے مال کے حوالہ میں اور اسی طرح کے ہر ایسے

---

(۱) الرہونی علی خلیل ۵/ ۳۹۷، ۴۰۲، ۴۰۳، المنتقی للباجی علی الموطأ ۵/ ۶۷، کشاف القناع ۳/ ۳۸۴۔

(۱) المنتقی ۵/ ۷۰، مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۹۴۔

(۲) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۴۔

شخص کے مال کے حوالہ میں جہاں صاحب مال کے لئے اصلح کی رعایت واجب ہوتی ہے یہ شرط لگائی ہے کہ مال محال بہ اگر فوری واجب الاداء ہو چکا ہو تو اس کا فوری واجب الادا رہنا برقرار رہے۔ اس لئے کہ ایک مدت تک کے لئے اس کا حوالہ، وقتی ابراء ہے، لہذا یہ اس دائمی ابراء پر قیاس کرتے ہوئے جس کا ولی، قاصر کے مال میں مالک نہیں ہوتا ناجائز ہے، امام ابو یوسف نے یہاں مطلقاً کہا ہے، اور وہ تفصیل نہیں کی ہے جو امام ابوحنیفہ و محمد نے کی ہے، ان دونوں حضرات نے یہ تفصیل کی ہے کہ باپ یا وصی کے عقد کے ذریعہ واجب دین کی تاجیل جائز ہے، اور ان دونوں کے عقد کے بغیر واجب دین (مثلاً میراث اور اتلاف) میں تاجیل ناجائز ہے (اس کو "البحر" میں "المحیط" کے حوالہ سے نقل کیا ہے)، پھر کہا: اسی طرح متولی (نگراں وقف) کی طرف سے حوالہ کو قبول کرنا، اسی تفصیل کے مطابق ہے[1]۔

یہ شرط ولی کے تصرفات میں اس متفقہ عام اصل وضابطہ کی محض ایک جزوی تطبیق ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس کے تصرفات مصلحت سے وابستہ ہیں (دیکھئے: فقرہ/ ۹۶)۔

ب-مال محال علیہ:

۸۴- مالکیہ نے مال محال علیہ کے فوری واجب الادا ہونے کی شرط لگائی ہے اگرچہ دین محال بہ فوری واجب الادا نہ ہو۔

ہشتم: مال محال بہ یا مال محال علیہ کا مثلی ہونا:

۸۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دین کا حوالہ یا دین پر حوالہ صحیح ہے اگر مال مثلی ہو، جمہور فقہاء کی رائے (اور یہی شافعیہ کے یہاں اصح ہے) یہ ہے کہ دین ذوات القیم کا حوالہ، اور اس پر حوالہ دونوں صحیح ہے۔ اس لئے کہ جس کی جامع صفات ہوں، اس کی ان صفات کو منضبط کر دینا کافی ہے، اسی طرح اس کے بارے میں باب سلم میں کوئی اختلاف نہیں کرتا۔ لہذا منضبط ذات القیم کو مثلی پر قیاس کیا جائے گا، جب تک دونوں ذمہ میں دین ہوں، ان کی جامع صفات ہوں جن سے نوع اور مقدار کی معرفت ہو جاتی ہو، جیسے کپڑے اور جانور (ہر چند کہ ان میں معروف ومشہور اختلاف ہے) اون، روئی، بال، لکڑیاں، پتھر، لوہا، سیسہ، بلور، شیشہ، اینٹ، مٹی کے بنے ہوئے برتن[1]، کاغذ، کتابیں اور آلات، بشرطیکہ جامع صفات والی ہوں، مثلاً کسی خاص کارخانہ کی بنی ہوئی، بلکہ ایک مجتہدان مؤخر الذکر چیزوں کو اس صورت میں مثلی کے قبیل سے مان سکتا ہے، جس میں قابل ذکر فرق نہیں ہوتا۔

کچھ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مال محال بہ یا محال علیہ کا مثلی ہونا شرط ہے، بلکہ شافعیہ وغیرہ میں سے بعض وہ ہیں جو مطلق

---

(۱) البحر ۶/ ۲۷۵۔
اگر مصلحت کی رعایت تاجیل کی متقاضی ہو (جیسا کہ لوٹ کھسوٹ کے زمانہ میں) تو کیا حکم ہے؟ مجھے فقہاء کی صراحت نظر نہیں آئی، اصولی طور پر جائز ہونا چاہئے۔

(۱) المہذب ۱/ ۲۰۷، ۳۳۷، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۷۔
راقم الحروف کہتا ہے: مذہب حنفی میں مال مثلی صرف کیلی اور وزنی اشیاء میں محدود نہیں ہے بلکہ اس میں گن کر فروخت کی جانے والی اشیاء جن میں قابل ذکر فرق نہ ہو مثلاً انڈے اور آخروٹ، اور ناپ کر فروخت کی جانے والی اشیاء جن کے اجزاء ایک جیسے ہوں جیسے آج کل سوتی واونی کپڑے بھی داخل ہیں، لہذا ان کے نزدیک مثلی ہر وہ چیز ہے جس کو ان چاروں معیاروں (کیل، وزن، تعداد اور ناپ) کے ذریعہ منضبط کیا جا سکے، اس کے افراد میں کوئی ایسا فرق نہ ہو، جس کا ادائیگی کے وقت لحاظ کیا جاتا ہو، بلکہ ان میں سے ہر ایک فرد دوسرے کی جگہ بلا کسی قابل ذکر فرق کے آجاتا ہو، حتی کہ اگر تربوزہ عرف میں گن کر بکتا ہو تو ذات القیم ہوگا، اس لئے کہ اس کا سائز الگ الگ ہوتا ہے، اور اگر وزن سے بکے تو مثلی ہوگا، لہذا اوپر ذکر کی گئی اکثر وبیشتر انواع کاغذ، روئی، شیشہ اور لوہا وغیرہ یہ سب مثلی ہوں گے (دیکھئے: الفقہ الإسلامی فی ثوبہ الجدید ج ۳، فقرات/ ۸۲-۹۹)۔

مثلیت پر اکتفا کرنے کے بجائے ثمنیت کے لئے مخصوص ہونے کی بھی شرط لگاتے ہیں، لہذا اس قول کے لحاظ سے صرف سونا یا چاندی یا ان کے علاوہ نقود کے طور پر لین دین میں استعمال ہونے والی چیزوں کا حوالہ ہوسکتا ہے۔

ان تمام حضرات کے نزدیک مثلی ہونے کا معنی یہ ہے کہ دین کیلی یا وزنی چیز کی جنس سے ہو، اور صفت کے ذریعہ اس کا انضباط ہو سکے، جیسے نقود، غلے اور تیل، لہذا ذات القیم کا حوالہ درست نہیں، ذات القیم وہ چیز ہے جو اس انداز کی نہ ہو جیسے مختلف انداز کے کپڑے اور جانور، کبھی غیر مثلی چیز ذمہ میں ثابت ہوسکتی ہے، جیسے اس کو اس کی صفت کے ساتھ فروخت کیا جائے یا اس کو مہر یا بدل خلع کے طور پر ادا کرنے کا التزام کیا جائے، لیکن اس کا حوالہ نہ ہوگا، اس لئے کہ حوالہ کا مقصود بغیر کسی فرق کے حق تک رسائی حاصل کرنا ہے، اور یہ چیز صرف مثلیات میں ہوسکتی ہے[1]۔

نہم: مال محال بہ اور مال محال علیہ کی جنس، مقدار اور صفت کا یکساں ہونا:

۸۶- حنفیہ کے یہاں حوالہ مقیدہ میں، مال محال بہ و مال محال علیہ کا جنس یا مقدار یا صفت میں یکساں ہونا شرط نہیں، اس کی شرط لگانے کی بحث، حنفیہ کے علاوہ صرف دوسرے فقہاء کے مذاہب ہی میں آتی ہے۔

اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف- مال محال بہ:

۸۷- صفت سے مراد: عمدہ یا گھٹیا ہونا، فوری واجب الادا یا مؤجل ہونا اور اجل کی مقدار ہے، نہ کہ رہن یا ضمان کے ذریعہ توثق (پختگی) کی صفت سے متصف کرنا، بلکہ یہ صفت تو محض حوالہ کے سبب ہی دونوں دین سے ساقط ہوجاتی ہے، اس لئے کہ حوالہ قبضہ کے درجہ میں ہے۔ لہذا چاندی کے سکے کا سونے کے سکے پر، یا سونے کے سکے کا چاندی کے سکے پر یا گیہوں کا جو پر یا بھیڑ کا بکری پر یا اس کے برعکس، یا مثلاً پانچ کپڑوں کا دس کپڑوں پر یا دس کپڑوں کا پانچ پر حوالہ درست نہیں، ہاں اگر اس کے دس کپڑے کسی دوسرے شخص پر ہوں، اور وہ ان میں سے پانچ کا پانچ کے ساتھ حوالہ کردے تو حوالہ صحیح ہے اس لئے کہ اس کی شرط مکمل ہے، کھوٹے کا کھرے پر یا کھرے کا کھوٹے پر حوالہ، یا فوری واجب الادا کا مؤجل پر یا مؤجل کا فوری واجب الادا پر، ایک ماہ کے لئے مؤجل کا، دو ماہ کے لئے مؤجل پر یا اس کے برعکس کا حوالہ درست نہیں۔

البتہ کسی خاص ملک کے سکے میں سے سونے کے سو دینار کا یا ہندوستانی گیہوں میں سے سو اُردب کا (ایک بڑا پیمانہ جس میں چوبیس صاع غلہ آتا ہے) یا سوتُر کی بھیڑوں کا جن کے رنگ وعمر وغیرہ کو باضابطہ بیان کردیا گیا ہو حوالہ، ان ہی کے مثل سو پر صحیح ہے، جب کہ دونوں دین فوری واجب الادا ہوں، یا دونوں ایک ہی مدت، مثلاً ایک سال کے لئے مؤجل ہوں۔

اس شرط کے لگانے میں حکمت یہ ہے کہ حوالہ (خواہ ہم اس کو معاوضہ مان کر چلیں یا غیر معاوضہ) عقد ارفاق (نفع رسانی کا عقد) ہے، جس کا مقصد: ادا کرنا اور وصول کرنا ہے، نفع اندوزی یا زیادہ لینا مقصود نہیں ہے، لہذا اگر اس میں فرق رہنے کی اجازت دی جائے تو حوالہ کرنے والوں میں دوڑ شروع ہوجائے گی، ہر ایک کی خواہش ہوگی کہ دوسرے کو دھوکہ ونقصان پہنچائے اس کے لئے جتنا چھوڑا ہے اس سے زیادہ حاصل کرلے، اور یہ حوالہ کے مقصود کے خلاف ہے، پھر جو لوگ محال کی رضامندی کی شرط نہیں لگاتے ان کے لحاظ سے

(۱) مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۹۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۹، نہایۃ المحتاج علی المنہاج ۴/ ۴۱۱، الفروع ۲/ ۶۲۳۔

دونوں دین میں اختلاف کے باوجود اس کو مجبور کرنا کیسے معقول ہوسکتا ہے۔

تفاوت سے بچنے میں حد درجہ احتیاط کرتے ہوئے شافعیہ میں قاضی ابوطیب نے کہا کہ ایک ہزار کا دو شخصوں پر حوالہ جن میں سے ہر ایک محیل کے ایک ہزار کا قرض دار ہو اور دونوں ایک دوسرے کے ضامن ہوں اس شرط کے ساتھ کہ محال ان میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرسکتا ہے، ممنوع ہے، انہوں نے ممانعت کی وجہ یہ بیان کی کہ محال، مطالبہ میں زیادتی واضافہ کا فائدہ اٹھاتا ہے، کیونکہ حوالہ سے قبل وہ صرف ایک شخص سے مطالبہ کرسکتا تھا، اور حوالہ کے بعد دو افراد سے مطالبہ کرے گا، اگرچہ شافعیہ ہی میں شیخ ابواسحاق نے اس کی مخالفت کرتے ہوئے اس حوالہ کو صحیح قرار دیا ہے، اس لئے کہ محال کو اگرچہ زائد مطالبہ کا فائدہ مل گیا، لیکن وہ اپنے حق کے بقدر ہی لے گا، اور ابھی تک متأخرین شافعیہ انہیں دو رایوں میں سے ایک کے قائل چلے آرہے ہیں: ایک طرف بلقینی اور سبکی نے پہلی رائے کو صحیح قرار دیا ہے تو رملی کبیر نے دوسری رائے کو اختیار کیا ہے۔

شافعیہ نے اس شرط کو اسی طرح ثابت کیا ہے، جو شافعیہ کے اصل مذہب کے موافق ہے، اگرچہ بعض شافعیہ صفت میں یکسانیت کی شرط میں اگر تفاوت، محال کے مفاد میں ہو اختلاف کرتے ہیں، اس لئے کہ محیل اس صورت میں بطور حسن ادائیگی کے زائد کو رضا کارانہ طور پر دے رہا ہے[1]۔

۸۸- اس شرط کو مالکیہ و حنابلہ نے بھی ذکر کیا ہے، (دیکھئے: فقرہ/ ۸۳)، البتہ صرف مالکیہ نے اس کا استثناء کیا ہے کہ عمدہ ہونے، ردی ہونے یا قلت و کثرت میں اختلاف کے وقت محل ممانعت وہ صورت ہے جب کہ محال محال علیہ سے اپنے علاحدہ ہونے سے قبل قبضہ نہ کرلے۔

یہ تمام حضرات اپنے مذکورہ بالا اقوال میں شافعیہ کے دوش بدوش ہیں، حتی کہ محال کے مفاد میں تفاوت والی صورت میں اختلاف کے متعلق بھی حنابلہ صراحت کرتے ہیں کہ وہ جوں کا توں باقی رہے گا، البتہ مالکیہ کا موقف اس کے برعکس ہے، وہ اعلی صفت یا زیادہ مقدار والے پر حوالہ لینے کو ممنوع کہتے ہیں، یہ ان کے یہاں متفق علیہ ہے اور ادنی صفت یا اقل مقدار پر حوالہ لینے کے بارے میں ان کے یہاں تردد اور اختلاف ہے۔

مالکیہ صراحت کرتے ہیں کہ مقدار میں تفاوت کے ساتھ حوالہ کے صحیح ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، اگر زیادتی میں ابراء کا لفظ اور باقی میں حوالہ کا لفظ استعمال کیا جائے، مثلاً: اگر ایک ہزار کا قرض خواہ کہا: میں نے تم کو تین سو سے بری کردیا، اور تم مجھے بقیہ کے ساتھ اپنے فلاں قرض دار پر حوالہ کردو، اور دوسرا کہے: میں نے حوالہ کردیا یہ بہت واضح ہے[1]۔

حوالہ میں عوض طلب کرنا:

۸۹- استعاضہ سے مراد یہ ہے کہ محال و محال علیہ حوالہ کے صحیح ہونے کے بعد، محال بہ کے عوض کی ادائیگی پر راضی ہوجائیں۔

استعاضہ حنفیہ کے نزدیک جائز ہے، یہی حنابلہ کا راجح مذہب ہے، امام شافعی یا ان کے متقدمین اصحاب کی اس کے بارے میں کوئی صراحت نہیں، اس کے بارے میں مالکیہ کا مذہب معلوم نہ ہوسکا۔

حنفیہ و حنابلہ نے جواز میں یہ قید لگائی ہے کہ دونوں عوض ربوی نہ ہوں، اور اگر ربوی ہوں تو مجلس میں ایک دوسرے پر قبضہ کرنا

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۱۲، فتاوی السیوطی ۱/ ۱۶۷، مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۹۵، ۴/ ۴۱۳، البجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۲۔

(۱) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۵، الإنصاف ۵/ ۲۲۷۔

واجب ہے (۱)۔

ب-مال محال علیہ:

۹۰- دین محال بہ کے تعلق سے اس شرط کے بارے میں بحث ہوچکی ہے، یہاں بھی بعینہ یہی بحث ہے، لہذا اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں، البتہ یہاں اس امر پر تنبیہ کردینا مناسب ہے کہ اس شرط کی تشریح بعض شافعیہ کے کلام میں: فی الواقع اور متعاقدین (محیل و محال) کے اعتبار سے یعنی ان دونوں کی رائے اوران کی معلومات کی حد تک، مساوات سے کی گئی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر دونوں دین فی الواقع حقیقت میں مساوی ہوں، لیکن متعاقدین یا ان میں سے ایک کو اس مساوات کا علم نہ ہو، تو حوالہ باطل ہے، اسی طرح اس صورت میں بھی حوالہ باطل ہوگا، جب کہ اس کے خیال میں مساوات ہو، لیکن حقیقت میں مساوات نہ ہو (۲)۔

دہم: مال محال علیہ پر قبضہ (اگر وہ سلم کا راس المال یا ربوی ہو جو علت ربا میں محال بہ کے موافق ہو):

۹۱- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مال محال علیہ پر قبضہ شرط ہے، اگر وہ سلم کا راس المال ہو، یا ربوی ہو جو علت ربا میں محال بہ کے موافق ہو، ''المبسوط'' میں سرخسی کی اصل عبارت یہ ہے (اور اس لئے کہ وہ یعنی دین حوالہ محال علیہ کے ذمہ میں اسی صورت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے، جس صورت میں محیل کے ذمہ میں تھا حتی کہ اگر وہ صرف یا سلم کا بدل ہو تو محال علیہ کے ساتھ اس کا تبادلہ کرنا ناجائز ہے) جیسا کہ محیل کے ساتھ ناجائز ہے، عقد صرف وعقد سلم محال علیہ سے قبضہ میں لینے سے قبل، متعاقدین کے الگ الگ ہونے کے کی وجہ سے باطل ہوجاتا ہے، مالکیہ نے یہاں اناج پر اناج کے حوالہ میں قبضہ کا ذکر نہیں کیا، البتہ انہوں نے خاص طور پر صرف کی حالت میں اس کی ضرورت کی صراحت کی ہے، اس کے حوالہ کے عقد کے بارے میں مالکیہ کی عبارت ہے (ان کی گفتگو میں علاحدگی سے قبل اور ان کی مجلس کے دراز ہونے سے قبل قبضہ ضروری ہے، ورنہ یہ عقد فاسد ہوجائے گا)۔

شافعیہ بلا تردد اس شرط کا اگرچہ اموال ربویہ میں ہو انکار کرتے ہیں، اس لئے کہ حوالہ میں معاوضہ (اس کا قائل ہونے کے بعد) دوسرے معاوضات کے انداز پر نہیں ہے، شافعیہ کی اصل عبارت یوں ہے (یہ یعنی حوالہ، دین کے عوض دین اموال کی بیع ہے، جس کو ضرورت کی وجہ سے جائز کہا گیا ہے، اور اسی وجہ سے مجلس میں ایک دوسرے پر قبضہ کا اعتبار نہیں کیا گیا، اگرچہ دونوں دین ربوی ہوں (۱)۔

رہا سلم کے راس المال میں، تو شافعیہ کے یہاں ایک معتمد کتاب ''شرح المنہاج'' پر اپنے حاشیہ میں بجیرمی کہتے ہیں (اس چیز کا حوالہ صحیح نہیں جس کا عوض نہیں لیا جاتا (۲) اور نہ اس پر حوالہ صحیح ہے، جیسے دین سلم، یعنی مسلم فیہ اور راس المال (جو بھی ہو)۔

وہ امور جن کا حوالہ میں ہونا شرط نہیں ہے:

۹۲- یہ شرط نہیں ہے کہ حوالہ میں دونوں دین کا سبب ایک نوعیت کا ہو، یعنی مثلاً: دونوں قرض کے ہوں یا بیع کے یا ضمان کے، لہذا کوئی رکاوٹ نہیں کہ حوالہ کے دونوں دین میں سے کوئی ایک عقد معاوضہ کا

---

(۱) الفروع ۳/ ۶۲۶، مطالب أولی النہی ۳/ ۳۲۵، المبسوط ۲۰/ ۴۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج علی المنہاج ۴/ ۴۱۲، البجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۲۔
اس تشریح کی بناء پر یہ شرط دونوں دین کے علم کی شرط سے بے نیاز کردیتی ہے، اس لئے کہ مساوات کے علم سے متساوی چیزوں کا علم ہوجاتا ہے۔

(۱) المبسوط ۲۰/ ۴۷، الخرشی علی خلیل وحواشیہ ۴/ ۲۳۵۔
رہا سلم کا رأس المال تو ان کے اصول کے تقاضے سے اس کا حوالہ اور اس پر حوالہ ممنوع ہے، لیکن ہمیں اس کے بارے میں ان کی صراحت نہیں ملی۔
نہایۃ المحتاج علی المنہاج وحواشیہا ۴/ ۴۰۸۔

(۲) یعنی شرعاً قبضہ سے قبل اس کا عوض لینا ناجائز ہو۔

ہو، اور دوسرا (مثلاً) اتلاف کا دین ہو، یا ان میں سے ایک مہر ہو اور دوسرا بدل خلع یا بدل قرض یا اجرت ہو(۱)۔

نیز یہ بھی شرط نہیں کہ دین محال بہ، محیل پر اصلی طور پر ثابت ہو، لہذا جو دین اپنے غیر اصلی محل میں ہو (مثلاً اگر حوالہ یا کفالہ کا ہو) تو اس کا حوالہ صحیح ہے، یعنی یہ کہ محال علیہ یا کفیل، خود اپنے کسی مدیون پر حوالہ کر دے، بلکہ محال کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ اپنے قرض خواہ کو محال علیہ پر حوالہ کر دے، اور مکفول کے لئے جائز ہے کہ اپنے دائن کو کفیل پر حوالہ کر دے(۲)۔

یہ دراصل شافعیہ کی کتابوں میں محال علیہ کے ایک ہوتے ہوئے محال کے متعدد ہونے کے اضافہ کے ساتھ موجود ہے، ''الشرح الکبیر'' میں رافعی کی اصل عبارت یہ ہے (اگر تم زید کو عمرو پر حوالہ کر دو، پھر عمرو زید کو بکر پر حوالہ کر دے، پھر بکر دوسرے پر حوالہ کر دے تو جائز ہے، محال علیہ متعدد ہیں: زید جو کہ محال ہے، ایک ہی ہے، اور اگر تم زید کو عمرو پر حوالہ کر دو، پھر زید بکر کو عمرو پر حوالہ کر دے، پھر بکر کسی اور کو عمرو پر حوالہ کر دے تو جائز ہے، یہ تعدد محتالین (حوالہ لینے والوں) میں ہے، اور عمرو، جو محال علیہ ہے، ایک ہے، اور اگر تم زید کو عمرو پر حوالہ کر دو، پھر تم پر عمرو کا اسی دین کے بقدر ثابت ہو جائے، اور وہ زید کو تم پر حوالہ کر دے تو جائز ہے)(۳)۔

کسی شرط انعقاد کے مفقود ہونے کی جزاء (یعنی حوالہ کا باطل ہونا):

۹۳ - اگر انعقاد حوالہ کی تمام یا بعض شرائط موجود نہ ہوں تو حوالہ باطل ہوگا، یعنی ان شرائط کی خلاف ورزی کی جزاء کے طور پر حوالہ منعقد نہ ہوگا۔

یہ فقہاء کے مابین متفق علیہ ہے، اس میں اختلاف کی گنجائش نہیں، ورنہ شرائط انعقاد کا کوئی فائدہ نہ رہ جائے گا (تعاقد کے لئے عام احکام میں یہ چیز معروف ہے، جس کو اس وقت کی علمی اصطلاح میں نظریہ عقد کہتے ہیں)۔

البتہ انعقاد حوالہ کے لئے بعض شرائط کے بارے میں فقہاء کے مابین کبھی اختلاف ہو جاتا ہے، جو فقہاء کسی چیز کو شرط انعقاد مانتے ہیں، اس شرط کے نہ پائے جانے پر وہ حضرات حوالہ کو باطل کہتے ہیں، لیکن جو لوگ یہ شرط نہیں مانتے وہ اس میں ان سے اختلاف کرتے ہیں۔

یہ طے شدہ قاعدہ ہے کہ انعقاد کے تمام ارکان وشرائط کا فقدان، اور ان میں سے صرف بعض کا فقدان نتیجہ میں یکساں ہیں، لہٰذا اگر بعض بنیادی عناصر موجود نہ رہیں تو نتیجہ کے لحاظ سے سب کی عدم موجودگی کی طرح ہیں، یعنی عقد باطل ہوگا۔

واضح رہے کہ جہاں پر حوالہ باطل ہو جاتا ہے، تو اس کے باطل ہونے کے بعد اس کے کچھ آثار ہوتے ہیں، کیونکہ اس صورت میں جس کا عقد نفاذ اس کے باطل ہونے سے قبل، مکمل ہو چکا ہے، اس کو توڑنا واجب ہے، پھر ناحق لی ہوئی چیز میں سے جس کو لوٹانا اس توڑنے کی وجہ سے لازم ہوگا وہ لوٹائی جائے گی، جیسا کہ عقود میں عام احکام سے معلوم ہوتا ہے۔

حوالہ کے آثار اور اس پر مرتب ہونے والے احکام کے ضمن میں آئے گا کہ جو حوالہ صحیحہ محال علیہ کی طرف سے محال کو دین حوالہ کی ادائیگی کے ذریعہ نافذ ہوتا ہے اس میں محال علیہ کو محیل پر رجوع کرنے کا حق ہوتا ہے۔

تاہم انہوں نے حوالہ باطلہ یا فاسدہ میں محال علیہ کو محیل یا قبضہ

---

(۱) مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۹۴، کشف المخدرات ص ۲۲۵۔

(۲) نہایۃ المحتاج علی المنہاج ۴/ ۴۱۷، المہذب ۱/ ۳۴۲، مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۲۲۰، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۹۔

(۳) فتح العزیز شرح الوجیز بہامش المجموع ۱۰/ ۳۵۵۔

کرنے والے محال سے وصول کرنے کا اختیار دیا ہے، اس لئے اس نے ناحق قبضہ کیا ہے، کیونکہ حوالہ باطل ہے۔

شرائط نفاذ:

اول-حسب حالات محیل، محال اور محال علیہ کا بالغ ہونا:

۹۴-الف-حنفیہ حوالہ کے نفاذ کے لئے شرط لگاتے ہیں کہ محیل بالغ ہو، اس لئے کہ حوالہ میں معاوضہ کا مفہوم ہے، اور باشعور بچہ کے معاوضات اس کے ولی کی اجازت کے بغیر نافذ نہیں ہوتے، لہذا اس کا حوالہ، اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہوگا(۱)۔

جمہور کے نزدیک بلوغ صحیح ہونے کی شرط ہے۔

لہٰذا اگر محیل، باشعور نابالغ ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کا وہی مشہور اختلاف ہے، جو باشعور بچے کے تصرفات کے بارے میں ہے (اگر وہ خود ان کو انجام دے) کیا یہ باطل ہوں گے، یا ولی کی اجازت پر موقوف ہوں گے اگر ولی ان کو بچہ کے مفاد میں سمجھے۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''اہلیت''، ''صغر''۔

ب-حنفیہ، نفاذ حوالہ کے لئے شرط لگاتے ہیں کہ محال بالغ ہو، اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے محیل کے بارے میں بتائی ہے، اسی وجہ سے باشعور بچہ کا حوالہ قبول کرنا منعقد ہوگا، لیکن ولی کی اجازت کے بغیر نافذ نہ ہوگا، اس اجازت میں یہ شرط ہے کہ محال علیہ محیل سے زیادہ مالدار ہو۔

اس شرط سے مالکیہ وشافعیہ اتفاق کرتے ہیں، اس میں حنابلہ کا اختلاف ہے، اس لئے کہ وہ محال کی رضامندی کی شرط نہیں لگاتے، البتہ حنابلہ کے یہاں ایک ضعیف احتمال اس کا ہے(۲)۔

ج-رہی محال علیہ کے بالغ ہونے کی شرط تو محال علیہ اور اس کی شرائط کی بحث میں بحیثیت شرط انعقاد اس پر کلام کیا جا چکا ہے (دیکھئے: فقرہ/ ۶۲)۔

دوم-مال محال بہ پر محال کی ولایت:

۹۵-نفاذ حوالہ کے لئے شرط ہے کہ مال محال بہ پر محال کو ولایت حاصل ہو، لہذا فضولی، صاحب ولایت کی اجازت کے بغیر محال نہ ہوگا، رہا وکیل تو اگر وہ قبضہ کا وکیل ہو تو وہ حوالہ قبول کر ہی نہیں سکتا، اس لئے کہ اس کی وکالت کا مقصد وصولیابی ہے، بری کرنا نہیں ہے، اور اگر وہ عقد میں وکیل ہو، تو اس کی طرف سے ثمن کا حوالہ قبول کرنے کے بارے میں مشہور اختلاف ہے، طرفین یعنی امام ابوحنیفہ اور امام محمد نے کہا کہ زیادہ مالدار اور زیادہ دیوالیہ پر ثمن کا حوالہ، ایسا وکیل قبول کرے تو مطلقا جائز ہے، (اور وہ مؤکل کے لئے ضامن ہوگا اس لئے کہ حوالہ وقتی ابراء ہے، لہذا مطلق کے ساتھ اس کا اعتبار ہوگا)، امام ابو یوسف اس کو ممنوع کہتے ہیں، البدائع میں اس اختلاف کو امام ابوحنیفہ وصاحبین کے درمیان بتاتے ہوئے اور امام صاحب کے نزدیک جائز اور صاحبین کے نزدیک ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

مصنف نے صاحبین کے حق میں یہ دلیل پیش کی ہے کہ حوالہ مؤکل کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا ہے، لہذا اس پر نافذ نہ ہوگا، جیسے اجنبی کا تصرف۔

امام ابوحنیفہ کے حق میں یہ دلیل دی ہے کہ حوالہ قبول کر کے وکیل نے، ابراء کے ذریعہ محض اپنے ذاتی حق (یعنی ثمن پر قبضہ) میں تصرف کیا ہے، جو عقد وکالہ کے تقاضے کے مطابق ہے، اس لئے کہ ثمن پر قبضہ ان حقوق العباد میں سے ہے جو وکیل بالبیع کو حاصل

---

(۱) اس شرط کی تقریر مجلۃ الأحکام (دفعہ نمبر ۶۸۵) اور مرشد الحیر ان (دفعہ نمبر ۸۸۱) میں کی گئی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۹۷، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۲، ۲۳۳، المہذب

= ۱/ ۳۳۷، ۳۳۸، الفروع ۲/ ۶۲۶، مجلۃ الأحکام (دفعہ نمبر ۶۸۵)، اور مرشد الحیر ان (دفعہ نمبر ۸۸۱) میں اسی کو اختیار کیا گیا ہے۔

ہوتے ہیں، اس لئے وکیل کا خریدار کو ثمن سے بری کرنا، یا ثمن کا حوالہ قبول کرنا اپنے ذاتی حق، یعنی قبضہ کو ساقط کرنا ہے، لہذا وہ اس پر نافذ ہوگا، اس لئے کہ حوالہ، ابراء ہی کی طرح، محیل سے مطالبہ سے مانع ہے، اور اس کی وجہ سے ثمن خریدار کے ذمہ سے ساقط ہوجائے گا، کیونکہ قبضہ کا حق ساقط ہوگیا ہے، البتہ مؤکل کا حق ثمن میں (جو اس کی ملکیت کا عوض ہے) ساقط نہیں ہوگا، بلکہ تابع وضمنی طور پر خریدار کے ذمہ سے ثمن ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ اگر وہ وکیل کے حق قبضہ کے ساقط ہونے کے باوجود ساقط نہ ہوتو ناقابل قبضہ دین ہوکر باقی رہے گا، جس کی شریعت میں کوئی نظیر نہیں، پھر یہ بلا فائدہ بھی ہے، اسی وجہ سے وکیل کے حق قبضہ ساقط ہونے کے سبب ثمن خریدار کے ذمہ سے ساقط ہوجاتا ہے، البتہ وکیل فروخت کرنے والے مؤکل کے لئے اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وکیل نے اپنے اس تصرف کے ذریعہ دوسرے کی حق تلفی کی ہے اور یہ حق خود ثمن ہے، اور اس نے بری کرکے یا اس کا حوالہ قبول کرکے اس کے مالک کے حق میں اس کو تلف کردیا ہے۔

''مجمع الأنہر'' میں اس کا خلاصہ یہ لکھا ہے کہ عقد کے حقوق عقد کرنے والے کو حاصل ہوتے ہیں اور حوالہ انہی حقوق میں سے ہے، اور مذکورہ صورت میں بیع میں مبیع کے ثمن کا حوالہ وکیل کی طرف سے قبول کرنے کا حکم، ہمیں صراحتاً حنفیہ کے علاوہ کہیں نہیں ملا۔

رہا بچہ کا شرعی نائب خواہ ولی ہو، جیسے باپ یا وصی تو حنفیہ کے نزدیک، وہ اس بچہ کے مال کا حوالہ لینے کے حق کا مالک نہیں، سرخسی نے ''المبسوط'' میں علی الاطلاق اسی کو ذکر کیا ہے، تاہم عام کتابوں میں اس کے برخلاف ہے، سرخسی کی اصل عبارت یوں ہے: اگر وہ اپنے چھوٹے لڑکے یا اپنی زیر وصایت یتیم کے مال کا حوالہ قبول کر لے تو ناجائز ہے، اس لئے کہ حوالہ، اصیل کو بری کرنا ہے، اور یہ ان لوگوں کے مال میں ایسا کرنے کا مالک نہیں جو خود اپنے مال میں تصرف نہیں کرسکتے ہیں[1]۔

۹۶- رہا نابالغ وغیرہ کے ولی مثلاً اس کے باپ یا اس کے وصی کا اس کے دین کا حوالہ قبول کرنا تو دوسرے مذاہب میں ہمیں علی الاطلاق عدم جواز نظر نہیں آیا، جیسا کہ حنفیہ میں سرخسی نے کیا ہے۔

بلکہ ان میں سے بعض فقہاء کے کلام میں (جیسا کہ یہی حوالہ کی حدیث کے مطلق ہونے کا تقاضا ہے) ایک شرط کے ساتھ اس کے صحیح ہونے وہ شرط یہ ہے کہ خود اس نابالغ وغیرہ کا مفاد، اس کا متقاضی ہو، (اس کا ماخذ فرمان باری ہے: ''وَيَسْأَلُوْنَكَ عَنِ الْيَتٰمٰى قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ'')[2] (اور (لوگ) آپ سے یتیموں کے باب میں دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے اور اس کی مصلحت کی رعایت رکھنا بہتر ہے)، اس میں کوئی دوسری قید نہیں، اور اسی وجہ سے انہوں نے دیوالیہ پر خواہ اس کے دیوالیہ پن کا علم رہا ہو یا نہ رہا ہو اس کے حوالہ لینے کو باطل قرار دیا ہے، یہی حکم ایسے دین میں اس کے حوالہ قبول کرنے کا ہے، جس کی توثیق رہن یا ضمان کے ذریعہ کی گئی ہو، کیونکہ وثیقہ کے چھوٹنے میں نابالغ وغیرہ کا واضح نقصان ہے۔

سیوطی سے پوچھا گیا کہ کسی شخص کا کسی دوسرے پر دین ہو، قرض خواہ مرجائے اور اس کے ورثاء ہوں پھر اوصیاء مدیون سے کچھ دین لے لیں، مدیون ان کو باقی دین کے ساتھ کسی اور پر حوالہ کردے، اوصیاء حوالہ قبول کرلیں اور کوئی دوسرا ان کے لئے اس کا ضامن ہوجائے پھر محال علیہ مرجائے، تو کیا وہ محیل سے وصول کرسکتے ہیں یا نہیں؟

سیوطی نے جواب دیا: وہ ضامن سے اور محال علیہ کے ترکہ سے

(۱) البدائع ۶/ ۲۸ (باوضاحت)، مجمع الأنہر ۲/ ۲۷۷، المبسوط ۲۰/ ۱۷، جامع الفصولین ۲/ ۱۸، حواشی ابن عابدین علی البحر شرح الکنز ۶/ ۲۶۸، ۲۷۵۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۰۔

مطالبہ کریں گے، اب اگر ان دونوں کا دیوالیہ ہونا ظاہر ہوجائے تو ظاہر ہوجائے گا کہ حوالہ فاسد ہے، اس لئے کہ وہ یتیموں کے مفاد میں نہیں ہوا، لہذا وہ محیل سے وصول کریں گے[۱]۔

مفاد کی ایک مثال یہ ہے کہ یتیم کے مال کا حوالہ کرنے والا فقیر یا ٹال مٹول کرنے والا ہو، یا اس کے رعب و دبدبہ یا اس کے بھاگ جانے کی وجہ سے گریز کا اندیشہ ہو یا کسی بھی صورت میں وہ ادائیگی کرنے میں برا ہو، جب کہ محال علیہ ان تمام چیزوں میں اس کے برعکس ہو تو اس وقت یہ حوالہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ اس میں نابالغ وغیرہ کا مفاد زیادہ ہے۔

۹۷- فضولی کا حوالہ لینا اس شخص کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے جس کو دینِ حوالہ پر ولایت حاصل ہوتی ہے۔ یہ ایک فقہی نقطۂ نظر ہے، جو حنفیہ کے علاوہ بھی بہت سے فقہاء کے یہاں ملتا ہے، مثلاً مالکیہ اور قدیم قول میں امام شافعی، اور ایک روایت میں امام احمد کے یہاں ملتا ہے، البتہ امام شافعی کا جدید قول اور حنابلہ کا معتمد قول یہ ہے کہ فضولی کا حوالہ اس کے دوسرے تصرفات کی طرح سرے سے باطل ہے، لہذا اجازت سے صحیح نہیں ہوگا، یہ عام قاعدہ ہے، جس کا مأخذ ابو داؤد ترمذی میں جس کو فضولی کی بیوع کے بارے میں یہ ثابت شدہ حدیث ہے: (جس کو ترمذی نے حسن کہا ہے) **"لا بیع إلا فیما تملک"** (یعنی صرف مملوک کی بیع جائز ہے)، ان حضرات نے اس کو بیع کے علاوہ میں بھی جاری کیا ہے[۲]، جو قاعدہ بن گیا ہے، اسی طرح حکیم بن حزام کی یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"لا تبع ما لیس عندک"**[۱] (جو چیز تمہارے پاس نہیں، اس کو فروخت نہ کرو)۔

سوم- محال ومحال علیہ کا قبول کرنا:

۹۸- الف: محال کا قبول کرنا (جب کہ وہ عقد کو وجود میں لانے والے طرفین میں سے کوئی ایک نہ ہو) صرف امام ابوحنیفہ وامام محمد کے نزدیک شرط انعقاد ہے۔

جب کہ امام ابو یوسف صرف محال کی رضامندی کافی سمجھتے ہیں، اگرچہ عقد کی مجلس کے باہر ہو، البتہ یہ نافذ ہونے کے لئے شرط ہے، "مجلۃ الاحکام العدلیہ" دفعہ/ ۶۸۳ میں اسی کو لیا گیا ہے۔

ب- اسی طرح محال علیہ کی رضامندی (اگرچہ مجلس عقد سے باہر ہو)، مذہب حنفی کے تینوں ائمہ کے یہاں بالاتفاق نافذ ہونے کی شرط ہے۔

اس مسئلہ کا فقہی حکم اور اس کے بارے میں مذاہب کے مابین اجتہادی اختلاف پر کافی تفصیلی بحث ہوچکی ہے۔

حوالہ کے احکام:

۹۹- جب حوالہ اپنے ارکان وشرائط کے ساتھ مکمل ہوجائے تو اس پر اس کے وہ آثار مرتب ہوتے ہیں جن کی خاطر حوالہ مشروع ہوا ہے، فی الجملہ اس پر چند احکام آتے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

الف- حوالہ کا لازم ہونا:

۱۰۰- بلا اختلاف حوالہ عقد لازم ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۵، نہایۃ المحتاج علی المنہاج ۴/ ۴۰۹، ۴۱۰، البجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۰، ۲۳، الحاوی للفتاوی ۱/ ۱۶۷۔

(۲) شرح النیل ۴/ ۶۲۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۲، الفروع ۲/ ۶۶۴، مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۵، نیل الأوطار ۵/ ۱۵۵، حدیث: "لا بیع إلا فیما تملک" کی روایت ابو داؤد (۲/ ۶۴۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ سے کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے۔

(۱) حدیث: "لا تبع ما لیس عندک" کی روایت ترمذی (۴/ ۴۳۰ تحفۃ الأحوذی طبع السلفیہ) نے کی ہے، ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

ہے، لیکن اس میں خیار ہوتا ہے یا نہیں اس میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے، شافعیہ وحنابلہ کہتے ہیں کہ اس میں خیار نہیں ہوتا ہے، البتہ ان دونوں مذاہب کے بعض علماء حوالہ میں خیار مجلس کی اجازت دیتے ہیں، اسی کے بارے میں شافعیہ میں صاحب ''المہذب'' کہتے ہیں: اس میں (یعنی عقد حوالہ میں خیار شرط ناجائز ہے)، اس لئے کہ اس میں دھوکہ دہی کا احتمال نہیں ہے، لہذا اس میں خیار شرط ثابت نہ ہوگا، اور خیار مجلس کے بارے میں دو اقوال ہیں: اول۔ ثابت ہے، اس لئے کہ وہ بیع ہے، لہذا اس میں خیار مجلس ثابت ہوگا جیسے صلح میں۔

دوم: (اور یہی اصح ہے) ثابت نہیں ہے، اس لئے کہ عقد حوالہ ابراء کے قائم مقام ہے، اور اسی وجہ سے لفظ بیع کے ذریعہ عقد حوالہ ناجائز ہے، اس میں خیار مجلس ثابت نہیں، لہذا وہ نافذ ہوگا (جیسا کہ ان کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے) شافعیہ کے نزدیک حوالہ خیار شرط کو قبول نہیں کرتا[۱]۔

مالکیہ لزوم حوالہ کے لئے شرط لگاتے ہیں کہ دین محال علیہ مالی عوض کا دین ہو، اگر یہ شرط نہ ہو تو حوالہ لازم نہ ہوگا، اور مالکیہ سے مذہب کی بعض تشریحات میں منقول ہے کہ محال علیہ کا مالدار ہونا بھی عقد کے لازم ہونے کی شرائط میں سے ہے:

۱۰۱ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ حوالہ ان عقود لازمہ میں سے ہے جن کو یک طرفہ طور پر فسخ کرنا یا باطل کرنا ممکن نہیں، جب تک کہ اس میں خیار کی شرط نہ لگائی جائے[۲]۔ خیار کی شرط کی مدت امام ابوحنیفہ کے نزدیک تین دن ہے، اور صاحبین کے نزدیک کوئی بھی مدت ہو جس کی انتہاء معلوم ہو۔

انہوں نے صراحت کی ہے کہ حوالہ میں جس کی رضامندی ضروری ہے اس کے لئے خیار کی شرط لگانا جائز ہے، اور یہ صحیح قول کے مطابق صرف محال ومحال علیہ ہیں، جیسا کہ ان میں سے بعض کے کلام سے یہی سمجھ میں آتا ہے[۱]۔

پھر حنفیہ نے کہا: اگر محال یا محال علیہ یا دونوں کے لئے شرط خیار لگائی جائے پھر اس کو یا اُس کو مدت خیار کے اندر یہ مناسب معلوم ہوا کہ اس عقد سے ہٹ جائے تو وہ ایسا کرسکتا ہے، اس لئے کہ دونوں اشخاص میں سے ہر ایک کو یا دونوں کو دوسرے کے بارے میں کچھ نہ کچھ ناواقفیت ہوتی ہے، پھر اس کے حالات کی تفتیش کے بعد سمجھ میں آتا ہے کہ یہ حوالہ اس کے مفاد میں نہیں ہے تو وقت گذرنے سے قبل وہ اپنے آپ کو الگ کرلیتا ہے۔

بسا اوقات ناواقفیت تو نہیں ہوتی، تاہم محال علیہ کے حالات (حتی کہ اس معمولی وقفہ کے دوران) بدتر ہوجاتے ہیں یا محیل کے حالات بہتر ہوجاتے ہیں، یا دونوں طرح کا تغیر پیدا ہوجاتا ہے، اور اس صورت میں محال یہ پسند کرتا ہے کہ اپنی جگہ پر لوٹ جائے۔

رہا محیل تو دراصل اس کے لئے خیار کی شرط اس قول کے لحاظ سے کہ وہ عقد میں ایک فریق ہے نہایت واضح ہے، کیونکہ (قدرے غور و فکر کے بعد) ہوسکتا ہے اسے ناپسند ہو کہ فلاں شخص اس کے دین کا ذمہ لے، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ محال علیہ کے ساتھ اس کا خصوصی تعلق ہو، اور اسے علم ہو کہ اس میں کچھ کمزوری ہے، اور محال کا مقام اس کے لئے گراں بار ہوگا، اور اس کو اس پر رحم آجائے گا، اور وہ دین کو دوبارہ اپنے ذمہ میں لے لے گا، اس اعتماد پر کہ وہ اپنے متعلقہ شخص کے ساتھ بخوبی نمٹ سکتا ہے[۲]۔

حنفیہ کے نزدیک حوالہ مقیدہ میں کسی عذر کی وجہ سے مثلاً ضائع

---

(۱) المہذب ۱/ ۳۳۸، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۴۔

(۲) ابن نجیم الاشباہ (۲/ ۱۹۲) میں کہتے ہیں: حوالہ لازم ہے، صرف دو مسائل میں نہیں، لیکن انہوں نے ان کو بیان نہیں کیا۔

(۱) البحر ۶/ ۲۷۲، ابن عابدین علی الدر المختار ۴/ ۴۸۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۵۸، البحر ۶/ ۲۷۲۔

ہونے اور محیل کی وفات سے حوالہ فسخ ہوجاتا ہے یا مطلقاً فسخ ہوجاتا ہے (اس سلسلے میں حنفیہ کے یہاں اختلاف ہے) اس کے باوجود یہ حکم لگانا صحیح ہے کہ حوالہ امر لازم ہے (دیکھئے: فقرہ/ ۱۳۸، ۱۴۱)۔

۱۰۲ - ابن نجیم نے ''البحر'' میں ''الخلاصۃ'' اور ''البزازیہ'' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ حوالہ کی تین صورتیں ہیں: لازم، جائز اور فاسد۔

لازم: مدیون اپنے قرض خواہ کو دوسرے پر حوالہ کردے اور وہ حوالہ قبول کرلے، خواہ حوالہ مقیدہ ہو یا مطلقہ۔

جائز: اس میں یہ قید لگائے کہ محال علیہ حوالہ[1] کو اپنے ذاتی گھر کے ثمن سے دے گا، اس صورت میں محال علیہ کو گھر فروخت کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور یہ بمنزلہ اس صورت کے ہے کہ حوالہ کھیت کی کٹائی کے وقت ادا کرنے کی شرط پر قبول کرے، اس صورت میں اس کو اس مدت سے قبل مال کی ادائیگی پر مجبور نہیں کیا جائے گا[2]۔

فاسد: یہ کہ محال علیہ اس میں یہ قید لگادے کہ محیل کے گھر کے ثمن سے ادا کرے گا، اس لئے کہ یہ ایسی شئ کا حوالہ ہے جس کی ادائیگی پر وہ قادر نہیں، یعنی دوسرے کے گھر کو فروخت کرنا، کیونکہ اس شرط کے ساتھ حوالہ محیل کے گھر کو فروخت کرنے کی توکیل نہیں ہوگی[3] (یعنی تاکہ وہ وکالت کے حکم سے ادائیگی پر قادر ہوجائے)۔

ب- شروط لاحقہ:

۱۰۳ - عقد کے بعد (خواہ کوئی بھی عقد ہو) پائی جانے والی شرائط

(۱) لحاظ رہے کہ یہاں ''حوالہ'' مال محال بہ کے معنی میں مستعمل ہے۔

(۲) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے گھر کو فروخت کرنے کا انتظار کیا جائے گا وہ جب چاہے فروخت کرے گا اس وقت اس سے مطالبہ کیا جائے گا کہ ثمن سے ادا کرے۔ یہ مسئلہ البزازیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۶/ ۲۷ میں ہے۔ اس مسئلہ میں فروخت کرنے پر مجبور کرنے کے بارے میں اختلاف اور دونوں آراء میں تطبیق شرائط محال علیہ میں گذر چکی ہے، وہیں (فقرہ نمبر ۶۲) میں دیکھ لیا جائے۔

(۳) البحر ۶/ ۲۶۹، جامع الفصولین ۱/ ۱۷۱، ابن عابدین ۴/ ۱۲۰۔

عقد کے ساتھ لاحق ہوں گی یا نہیں؟ فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے۔

جو شرائط عقد میں نہ لگائی گئی ہوں ان کو عقد کے ساتھ لاحق کرنے کے لئے شافعیہ وحنابلہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ لزوم عقد سے پہلے پائی جائیں[1]۔

اس کے بارے میں حنفیہ کے یہاں دو اقوال ہیں: ایک قول ہے: لاحق ہوں گی، یہ امام ابوحنیفہ کی طرف منسوب ہے، دوسرا قول ہے: لاحق نہ ہوں گی، یہ صاحبین کی طرف منسوب ہے، لاحق ہونے کے قول کے مطابق:

۱- شرط مجلس عقد میں ہو یا اس سے باہر ہو، دونوں میں کوئی فرق نہیں، اس میں اتحاد مجلس کی شرط لگانے والوں کا اختلاف ہے[2]۔

۲- اگر شرط فاسد ہو تو اس کے لاحق ہونے سے عقد فاسد ہوجائے گا، لیکن اگر وہ وعدہ کے طور پر ہو (جس کو ہم وعدہ کی ہوئی شرط کہیں) تو عقد کو فاسد نہیں کرے گی، بلکہ اس صورت میں کوئی حرج نہیں کہ وہ عقد کے اندر ہو۔

پھر کیا یہ وعدہ کی ہوئی شرط لازم ہوگی یا لازم نہیں ہوگی؟ اس کے بارے میں مذہب میں دو اقوال ہیں اور دونوں کو صحیح قرار دیا گیا ہے، البتہ یہ ضروری ہے کہ وعدہ کی ہوئی شرط اپنی ذات کے اعتبار سے ممنوعات شرعیہ میں سے نہ ہو۔

جو لوگ لازم نہ ہونے کے قائل ہیں ان کی رائے اس مشہور قاعدہ کے مطابق ہے کہ وعدہ کو پورا کرنا قضاء واجب نہیں ہے۔

جو لوگ لازم ہونے کے قائل ہیں ان کی رائے ہے کہ وعدہ کو پورا کرنا کبھی کبھی لازم ہوتا ہے، لہذا یہاں ان کو لازم قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ لوگوں کو ان کے لازم ہونے کی ضرورت ہے[3]۔

(۱) البجیرمی علی المنہج ۲/ ۲۰۹، مطالب أولی النہی ۳/ ۶۶۔

(۲) البحر ۶/ ۲۶۹، جامع الفصولین ۱/ ۱۷۱، ابن عابدین علی الدر ۴/ ۱۲۰۔

(۳) سابقہ مراجع۔

یہ حنفیہ کے یہاں عقد کے اعتبار سے خود قاعدہ کی وضاحت ہے خواہ کوئی عقد ہو۔

لیکن اگر اس قاعدہ کو یہاں عقد حوالہ پر تطبیق دینا چاہیں تو (خاص طور پر حنفیہ کے یہاں فرق کرنا ضروری ہوگا) جیسا کہ یہ دوطرح کی شرائط، اوران کے لئے ذکر کی گئی دوطرح کی عبارات سے ظاہر ہے۔

ملحقہ شرائط کی پہلی قسم: شروط فاسدہ:

۱۰۴-۱) جیسے اگر عقد کا ایک فریق نے عقد کے بعد لاحق شرط کے طور پر یہ شرط لگائے کہ حوالہ عقد غیر لازم ہوگا، یعنی کہ حوالہ کے فریق میں سے جو چاہے، یا کوئی معین فریق جب چاہے حوالہ کو توڑ دے گا، اس میں کسی مدت کی تعیین نہ ہو[1]۔

۲) یا محیل شرط لگائے کہ حوالہ قطعی نافذ ہے، اوراس کے اور محال علیہ کے مابین ہر تعلق ختم ہے، وہ محیل کی موت یا محال علیہ کی موت یا اس کے دیوالیہ ہونے سے متاثر نہ ہوگا، محال محیل سے وصول نہیں کر سکے گا خواہ حوالہ کو پورا کیا جائے یا نہ کیا جائے۔

۳) یا ایسی شرط لگائے جو ایک طرح سے جوئے کے مشابہ ہو، مثلاً حوالہ مقید میں شرط لگائے کہ وہ اس پر رجوع نہیں کرے گا، اگر چہ وہ مال جس سے حوالہ مقید ہے تلف ہو جائے یا اس کا کوئی دوسرا مستحق نکل آئے کہ اس نوعیت کی شرائط حنفیہ کے قواعد کے مطابق عقد کے تقاضے کے منافی ہیں، لہذا یہ بذات خود فاسد شرائط ہیں، پھر اگر ہم عقد حوالہ کے ساتھ ان شرائط کے لاحق ہونے کا قول اختیار کریں اگر یہ عقد کے بعد لگائی جائیں تو بھی یہ عقد حوالہ کو فاسد کر دیں گی، اوراگر ہم ان لاحق ہونے کا اختیار نہ کریں تو ان کا فاسد ہونا خود ان کی ذات تک محدود ہوگا، عقد پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوگا، تاہم اگر یہ یا اس طرح کی کوئی شرط، وعدہ کے صیغہ سے لگائی جائے (مثلاً عقد کے بعد محال کہے: میں ہمیشہ اس حوالہ کا پابند رہوں گا، اور کسی بھی حال میں تم پر رجوع نہیں کروں گا یا محیل کہے: ہم دونوں اس حوالہ کے پابند ہیں، لیکن اگر تم کو بعد میں مناسب معلوم ہو کہ خود تم اس حوالہ کو فسخ کردو، تو میں تمہارے اس ارادہ کی تابع داری کروں گا) تو ظاہر یہ ہے کہ اس سے عقد کے تقاضے میں کوئی تبدیلی نہیں آئے گی، رہا اس کو بطور وعدہ جائز امر قرار دینا تو یہ اوراس طرح کی دوسری چیز کے متعلق اختلاف کا ذکر وعدہ کے لازم ہونے اور لازم نہ ہونے کے ضمن میں آئے گا۔

شروط ملحقہ کی دوسری قسم: شروط صحیحہ:

۱۰۵-۱) اس کی مثال: محال کا یہ شرط لگانا کہ محال علیہ دین کے عوض اس کو رہن دے یا یہ کہ وہ مالدار ہو۔

۲) یا محال علیہ کا یہ شرط لگانا کہ اصیل پر دین محال خود اس پر (یعنی محال علیہ) پر مؤجل ہو۔

۳) یا کسی ایک فریق کے لئے تین دن یا معلوم مدت تک خیار کی شرط لگائی جائے جیسا کہ گذرا (دیکھئے: فقرہ/۱۰۱)۔

یہ سب مصالح ہیں جن میں کوئی شک نہیں، ان میں کسی میں کوئی شرعی ممانعت نہیں (اگر معاملہ اخیر کی دونوں مثالوں میں بیع صرف کی قبیل سے نہ ہو) اس نوعیت کی شرط اگر عاقد عقد کے دوران لگائے تو صحیح ہوگی اور عقد اس کی ان صحیح اغراض کے مطابق مکمل ہوگا، اس لئے کہ یہ یا تو عقد حوالہ کے لئے مناسب شرط ہیں یا شرعاً رخصت کی وجہ

---

(۱) رہی حنفیہ کی یہ صراحت کہ محال اپنے لئے محیل پر جب چاہے رجوع کا حق ہونے کی شرط لگا سکتا ہے اور یہ شرط اس کو حاصل رہے گی (الفتاوی الہندیہ ۳/۳۰۵)، تو اس کا محمل (ہماری رائے میں) یہ ہے کہ حوالہ اس صورت میں کفالہ ہے، اس کی نظیر وہ صورت ہے کہ حوالہ محیل کے ضامن ہونے کی شرط پر ہو جائے (الفتاوی الخانیہ بہامش الہندیہ ۳/۸۷)، اگر چہ متاخرین کی تقریر اس کے برخلاف ہے (مرشد الحیران دفعہ نمبر ۸۹۷)۔

سے ان کی اجازت ہے (اگر چہ یہ خود عقد کے تقاضے کے مطابق نہیں ہیں)، لہٰذا اگر عقد کے دوران اس طرح کی شرط لگانا بھول جائے اور دونوں اس کو لاحق کرنے پر متفق ہوں تو اس کا الحاق جائز ہوگا، جیسا کہ ابتداءً ایسی شرط لگانا جائز ہے، تاہم بسا اوقات محال علیہ کے مال دار ہونے کی شرط لگانے کو عقد کے تقاضوں میں مانا جاتا ہے، اس کی دلیل محیل سے وصول کرنا ہے، اگر دین ضائع ہوجائے، یہاں تک کہ اگر عقد میں اس کی شرط لگانا چھوٹ جائے تو اس کی تلافی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اگر چہ زمانہ دراز کے بعد ہو، خود فقہاء نے عقد بیع سے متعلق خیار شرط میں اس طرح کی چیز کی صراحت کی ہے، ان کی اصل عبارت یہ ہے: (اگر دونوں میں سے ایک بیع کے بعد کہے اگر چہ چند دنوں کے بعد کہے: میں نے تمہارے لئے تین دن کا خیار مقرر کردیا تو بالاجماع صحیح ہے)[1]۔ اور حوالہ میں سہولت کا میدان بیع سے زیادہ وسیع ہے۔

عقد سے مؤخر شرائط کے بارے میں عقد کے ساتھ لاحق ہونے کے قول کی بنیاد پر تو یہ واضح ہے، لیکن اس کے بالمقابل قول کے لحاظ سے درست نہیں ہوگا۔

۱۰۵م- جمہور کے نزدیک ان شرائط میں سے کون بذات خود فاسد یا صحیح ہے اس میں درج ذیل تفصیل ہے:

(الف) محیل پر عدم رجوع کی شرط لگانا، اگر محال علیہ کا مال ضائع ہوجائے، حنفیہ کے علاوہ کسی کے یہاں بھی عقد کے تقاضے کے خلاف نہیں ہے کہ وہ فاسد ہو، بلکہ بہت سے لوگوں کے نزدیک وہ عقد کے تقاضے کی شرط لگانا ہے اور اس کے ضروری لوازم میں سے ایک ہے، چنانچہ اگر عقد کے اندر اس کے برخلاف کی شرط لگادی جائے تو عقد حقیقی حوالہ ہونے سے نکل جائے گا یا باطل ہوجائے گا، اور اس صورت میں باطل ہونا ہی شافعیہ کے یہاں مختار ہے، (دیکھئے: فقرہ/۳۱، ۱۵۶)، اگر چہ مالکیہ میں باجی نے سحنون سے اس شرط کا صحیح ہونا نقل کیا ہے، اور شاید یہ ایک قول ہے جس کی طرف شافعیہ کے یہاں خطیب نے اشارہ کیا ہے[1]۔

(ب) اگر حوالہ میں دین کے عوض رہن یا کفیل پیش کرنے کی شرط لگائی جائے تو اس شرط کے صحیح ہونے میں شافعیہ کا اختلاف ہے جو گذر چکا ہے (دیکھئے: فقرہ/ ۵۴-۵۵)۔

(ج) محال علیہ کی مال داری کی شرط لگانا عقد کے مصالح میں سے ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اس کے باوجود کچھ حضرات کی رائے ہے کہ یہ اس کے لزوم سے مانع ہے اگر اس کی شرط لگادی جائے جیسے شافعیہ اصح قول کے مطابق، اس لئے کہ وہ کہتے ہیں کہ محال علیہ کا تنگ دست ہونا نقص ہے، جیسے مبیع میں عیب ہونا (یہ اس بنیاد پر ہے کہ شافعیہ کے نزدیک حوالہ دین کی بیع کی قبیل سے ہے)، لہٰذا اگر تنگ دستی کے نہ ہونے کی شرط لازم ہو بایں طور کہ اگر یہ شرط مفقود ہو تو محال کو خیار ہوگا (کہ حوالہ کو فسخ کردے یا اس کو باقی رکھے) تو واجب ہے کہ خیار عیب کے قاعدہ کے مطابق عقد کے وقت بلا شرط محض تنگ دستی کے موجود ہونے پر اس کو خیار حاصل ہو، حالانکہ معاملہ ایسا نہیں ہے۔

بعض حضرات کی رائے ہے کہ یہ شرط لازم ہے، اس شرط کے نہ ہونے پر خیار ثابت ہوگا، حنابلہ اور شافعیہ میں ابو العباس بن سریج اور ان کے موافقین کی یہی رائے ہے، رہا تنگ دست ہونا تو عیب ہے، اور اس کے نہ ہونے کی شرط لگانا بے فائدہ ہے جیسا کہ ظاہر ہو چکا ہے۔

اسی وجہ سے ابن قدامہ کہتے ہیں: (بسا اوقات شرط کے ذریعہ وہ چیز ثابت ہوتی ہے جو عقد کو مطلق رکھنے سے ثابت نہیں ہوتی، اس کی

---

(۱) ابن عابدین علی الدر ۴/ ۴، ۷/ ۱۲۱، البحر ۶/ ۲۶۷۔

(۱) المنتقی علی الموطأ ۵/ ۶۷، مغنی المحتاج ۲/ ۹۶۔

دلیل مبیع میں شرط لگانا ہے)، اور اسی وجہ سے ''سیوطی'' یا جن کے حوالہ سے انہوں نے ''الاشباہ'' میں نقل کیا ہے، یہ کہنے پر مجبور ہوئے کہ مالداری کی شرط کے لازم نہ ہونے کا قول اس بنیاد پر ہے کہ حوالہ استیفاء (وصول کرنا) ہے، اور اس کے لازم ہونے کا قول اس بنیاد پر ہے کہ حوالہ بیع ہے[1]۔

(د) رہا محال علیہ کا اپنے حق میں دین کی تاجیل کی شرط لگانا حالانکہ وہ محیل پر فوری واجب الاداء تھا تو شافعیہ وحنابلہ کے یہاں حال (فوری واجب الاداء) کو مؤجل کرنا ممنوع ہے، وہ کہتے ہیں: (فوری واجب الاداء مؤجل نہیں ہوسکتا) یعنی اس کو ادھار رکھنا لازم نہیں سمجھا جائے گا۔

البتہ مالکیہ کے یہاں دوسروں کے مقابلہ میں دین کے قابل تاجیل ہونے میں توسع زیادہ ہے، حتی کہ وہ دین قرض کی تاجیل کو جائز کہتے ہیں، اور اس کی شرط کو نافذ کرتے ہیں[2]۔

(دیکھئے: فقرہ/ ۲۴)۔

حوالہ کے احکام:

۱۰۶- عقد حوالہ کے یہ دو بنیادی اثرات ہیں، محیل کا حوالہ کردہ دین سے بری الذمہ ہونا، اور محال علیہ کے ذمہ کا دین میں مشغول ہونا، ذیل میں ان دونوں آثار اور ان کے توابع کا بیان ہے:

۱- محیل ومحال کے تعلق پر حوالہ کا اثر۔

۲- محال ومحال علیہ کے تعلق پر حوالہ کا اثر۔

۳- محیل ومحال علیہ کے تعلق پر حوالہ کا اثر۔

(۱) الشبر املسی مع نہایۃ المحتاج علی المنہاج ۴/ ۴۱۳، الأشباہ للسیوطی رص ۱۵۱، ۱۵۲، المہذب ۱/ ۳۳۸، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۹، ۶۰۔

(۲) فتح العلی المالک ۱/ ۲۱۲۔

۱- محیل ومحال کے تعلق پر حوالہ کا اثر:

یہ اثر مندرجہ ذیل صورتوں میں ظاہر ہوگا۔

محیل کا محال کے دین سے پھر اس کے مطالبہ سے بری ہونا:

۱۰۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر حوالہ صحیح ہوجائے گا تو محیل کا ذمہ اس دین سے فارغ ہوجائے گا جس کا حوالہ قرض خواہ قبول کرلے گا اور اس کے نتیجہ میں اس قرض خواہ کو مطالبہ کرنے کا حق حاصل نہیں رہ جائے گا۔

البتہ حنفیہ نے محیل کے بری ہونے اور مطالبہ کے حق کے ساقط ہونے میں ''توی'' کے نہ ہونے کی قید لگائی ہے (توی کی تشریح میں اختلاف ہے) البتہ چند حالات کو انہوں نے مستثنیٰ کیا ہے اور ان کی صراحت کردی ہے[1]۔

حوالہ دین اور مطالبہ دونوں کو منتقل کردیتا ہے:

۱۰۸- حوالہ دین اور مطالبہ دونوں کو ایک ساتھ منتقل کردیتا ہے، اس پر حسب ذیل نتائج مرتب ہوتے ہیں:

الف- جب محیل بری ہوگا اور اس کا کوئی کفیل ہو تو تابع ہوکر اس کا کفیل بھی بری ہوجائے گا، اس لئے کہ اس سے ایسے دین کا مطالبہ کرنا بے معنی ہے جس کا کوئی وجود ہی نہ ہو۔

ب- اگر کفیل مکفول لہ کو مدیون مکفول یعنی اصیل کے غیر پر حوالہ کردے تو حوالہ کرنے والا کفیل اور اہل مدیون دونوں ایک ساتھ بری ہوجائیں گے، اس لئے کہ مطلق حوالہ دین کی طرف لوٹتا ہے، اور دین اصیل پر ہے، لہذا پہلے اصیل بری ہوگا، پھر اس کے تابع ہوکر حوالہ

(۱) البحر ۶/ ۲۷۱، ابوالسعود علی ملا مسکین ۳/ ۲۱، ابن عابدین ۴/ ۲۵۰، فتح القدیر ۵/ ۴۴۵، البدائع ۶/ ۱۷، ۱۸۔

کرنے والا کفیل بری ہوجائے گا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ حوالہ میں صرف تنہا حوالہ کرنے والے کفیل کے بری ہونے کی صراحت نہ کی گئی ہو، ورنہ صرف وہ تنہا بری ہوگا، اس کو دونوں جگہوں پر مطالبہ کرنے والے کے ساتھ کفیل کے صلح کرنے پر قیاس کیا گیا ہے، پھر اگر مال ضائع ہوجائے تو محال قرض خواہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے رجوع کرے، یہ حنفیہ کے یہاں حوالہ میں عام حکم کے موافق ہے۔

مکفول اور کفیل ایک ساتھ اصالتاً اور تابع ہوکر بری ہوجائیں گے اگر ان میں سے کوئی قرض خواہ کو حوالہ کردے، اس میں شافعیہ اور حنابلہ کا اختلاف نہیں ہے[۱]۔

البتہ مالکیہ اصیل کے حوالہ کرنے سے ان دونوں کے بری ہونے سے اتفاق کرتے ہیں، اس لئے کہ کفیل اس کے تابع ہے، البتہ وہ اس کے برعکس صورت میں اختلاف کرتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک کفیل کے حوالہ کرنے سے اصیل بری نہیں ہوگا، بلکہ صرف کفیل ہی بری ہوگا، اس لئے کہ اصل فرع کے تابع نہیں ہوتا ہے[۲]۔

اسی مسئلہ کے مشابہ حنفیہ کا یہ قول ہے:

ج۔ (کفالہ اگر مکفول عنہ کے حکم سے منعقد ہوجائے تو اس سے دو دین ثابت ہوتے ہیں ایک دین طالب کا کفیل پر، اور دوسرا کفیل کا دین مکفول عنہ پر، البتہ یہ آخری دین ادائیگی کے وقت تک کے لئے مؤجل رہتا ہے)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کفیل بہ آسانی مکفول لہ کو اصیل پر اپنے اس دین کو حوالہ کرسکتا ہے جو اس پر ہے، اور جب اصیل اور مکفول لہ قبول کرلیں گے تو کفیل بری ہوجائے گا، لیکن یہ براءت (محیل کی براءت کے قاعدہ کے مطابق) اس وقت ہوگی جبکہ توی نہ ہو، (توی کی تفسیر میں اختلاف ہے) اور اس طرح کا فتوی دیا گیا ہے، اس کے برخلاف اگر محال علیہ طالب کو محیل پر حوالہ کردے تو اس حوالہ کی وجہ سے وہ ہمیشہ کے لئے بری ہوجائے گا، اس کے بعد وہ اس پر رجوع نہیں کرسکے گا، اگرچہ وہ مال جو اصیل پر ہے، ضائع ہوجائے، اس لئے کہ وہی پہلا محیل ہے، لہذا اسی پر برقرار رہے گا[۱]۔ (دیکھئے: فقرہ/۱۷)۔

البتہ شافعیہ کے نزدیک ضامن کفیل کا کوئی حق محض حکم ضمان کی وجہ سے مضمون عنہ کے ذمہ میں ثابت نہیں ہوگا، اگرچہ وہ اس کے حکم سے ضامن بنا ہو، لہذا یہ کہنے کی گنجائش ہی نہیں کہ کفیل کا حوالہ وغیرہ صحیح ہوتا ہے، اسی وجہ سے خطیب ''شرح المنہاج'' میں کہتے ہیں: (اگر ضامن، اصیل کو اس تاوان سے جو وہ اپنے مال سے دے گا، بری کردے یا اس سے صلح کرلے یا اصیل اس کے پاس اس کے ضمان کے عوض کوئی چیز رہن رکھ دے، یا اس کا کوئی کفیل کھڑا ہوجائے تو صحیح نہیں ہوگا اور محض ضمان کی وجہ سے اس کے لئے کوئی حق ثابت نہ ہوگا)[۲]۔

د۔ دین کا ہبہ یا اس سے بری کرنا یا اس پر رہن لینا، حوالہ سے قبل مدیون کے کے تعلق سے دائن کا ایک حق تھا، اس کا تعلق کسی دوسرے سے نہیں تھا، لیکن حوالہ کے بعد اس کے برعکس ہوجائے گا، کیونکہ اب قرض خواہ کا حق محال علیہ سے متعلق ہوگا، محیل سے اس کا تعلق نہیں رہ جائے گا[۳]۔

(۱) البحر وحواشیہ ۶/ ۲۶۹، ۲۷۱، المہذب ۱/ ۳۴۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۴۴، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۸۳، الفروع ۲/ ۶۲۳، مطالب أولی النہی ۳/ ۲۹۶، ۲۹۸۔

(۲) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۴۳۔

یہ کلام سننے میں بہت اچھا ہے، لیکن اس کا فائدہ کیا ہے؟ جب کہ خود انہیں اعتراف ہے کہ حوالہ قبضہ کی طرح ہے، مثلاً خود خرشی کا قول ہے: محض حوالہ سے محتال کا حق محال علیہ پر منتقل ہوجاتا ہے اور محیل کا ذمہ بری ہوجاتا ہے، اس لئے کہ حوالہ قبضہ کی طرح ہے (الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۵)۔

(۱) البحر مع حواشیہ ۶/ ۲۶۸، ۲۶۹۔

(۲) شرح المنہاج ۲/ ۲۰۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۵، الفروع ۲/ ۶۲۳، مطالب أولی النہی ۲/ ۲۹۶، ۲۹۸۔

(۳) البحر ۶/ ۲۶۷۔

ھ-اگر حوالہ مطلقہ میں محیل مرجائے تو محال اس کے ترکہ سے دین نہیں لے گا، اس لئے کہ حوالہ باقی ہے، اور اس کا تقاضا ہے کہ اس کا ذمہ بری ہوجائے، البتہ وہ میت کے ورثاء یا قرض خواہوں سے کفیل لے سکتا ہے، تاکہ اس کا حق ضائع نہ ہو۔

محیل دین حوالہ کا ضامن ہے:

۱۰۹- یہ حکم تنہا حنفیہ کے یہاں ہے، کیونکہ ان کے یہاں یہ طے ہے کہ اگر محال بذریعہ محال علیہ اپنا حق وصول نہ کرسکے تو وہ اپنا دین محیل سے وصول کرے گا، جیسے پہلے تھا، اور اگر یہ ضمان نہ ہوتا تو یہ درست نہ ہوتا، تاہم یہ انجام کے اعتبار سے ضمان ہے حال کے اعتبار سے نہیں، اور اگر فی الحال اس کے ضمان کی شرط لگائی جائے تو یہ کفالہ ہوجائے گا(۱)۔

محال ومحال علیہ کے تعلق پر حوالہ کا اثر:

۱۱۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حوالہ محال علیہ کے ذمہ کو اس حق کے ساتھ مشغول کردیتا ہے جو محال کو حوالہ کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے، اگرچہ اس اشتغال کی حقیقت میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے، کیا دین ختم ہوجاتا ہے یا اس کا مطالبہ ختم ہوجاتا ہے یا دین کے منتقل ہوئے بغیر ایک نئی ذمہ داری ہوجائے گی (جیسا کہ کفالہ میں ہوتا ہے)۔

لہٰذا اہم یہ ہے کہ جس طرح حوالہ سے محیل کا ذمہ بری ہوجاتا ہے البتہ اس براءت کی نوعیت اور اس کے درجہ میں اختلاف ہے، اسی طرح محال علیہ کا ذمہ مشغول ہوجاتا ہے۔

اس مشغولیت سے درج ذیل احکام مرتب ہوتے ہیں:

الف-محال علیہ سے مطالبہ کرنے میں محال کے لئے ولایت کا ثابت ہونا:

۱۱۱- یہ محال علیہ کے ذمہ میں ثابت دین کا مطالبہ کرنا ہے (یہ حنفیہ کے مذہب میں اس قول کے مطابق ہے جس کو صحیح قرار دیا گیا ہے کہ حوالہ دین کو بھی منتقل کردیتا ہے، صرف مطالبہ کو منتقل نہیں کرتا)، یا یہ محیل کے ذمہ میں ثابت دین کا مطالبہ کرنا ہے، اس بنیاد پر کہ حوالہ دین کا وثیقہ ہے، وہ دین کو منتقل نہیں کرتا ہے، خواہ مطالبہ کو منتقل کرے یا نہ کرے، بہرحال یہ ولایت حوالہ کے صحیح ہونے کا براہ راست اثر نہیں ہے بلکہ اثر سابق کے واسطہ سے ہے، اس سے ہماری مراد محال علیہ کے ذمہ کا محال کے حق کے ساتھ مشغول ہونا ہے (اور یہ معلوم ہے کہ جس وقت اس کو محیل سے بھی مطالبہ کا حق اس کی عدم براءت کی شرط لگانے کے سبب حاصل ہوگا، تو حوالہ اپنی حد سے نکل کر کفالہ بن جائے گا)۔

پھر یہ ولایت ادائیگی سے قبل ساقط بھی ہوسکتی ہے: یا تو محال کے اختیار سے یا اس کے اختیار کے بغیر۔

پہلی حالت کی مثال: محال محال علیہ کو اپنا دین ساقط کرکے بری کردے یا وصول کرکے بری کردے، اور یہ آخری صورت ادائیگی کا اقرار سمجھی جاتی ہے۔

دوسری حالت کی مثال: محیل اپنا دین ادا کردے، کیونکہ اس صورت میں محال کو اس ادائیگی کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

رہا محال کو محیل کی طرف سے اپنے دین کی ادائیگی کو قبول کرنے پر مجبور کرنا تو ہمارے علم کے مطابق مالکیہ کے علاوہ کوئی فقیہ ایسا نہیں ہے جو صریح عبارت یا صریح کے مشابہ عبارت کے ساتھ اس سے اتفاق کرے، مگر یہ کہ جب محال علیہ کی درخواست پر ہو، کیونکہ اس صورت میں وہ مطالبہ کرنے والے کو قبضہ دلانے میں اس کا نائب

---

(۱) الخانیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۳/ ۷۸۔

ہوگا، رہا خود بخود اس میں جلدی اور سبقت کرنا تو محیل اس میں رضا کار مانا جائے گا، حتی کہ کسی پر رجوع کرنے کا مستحق نہیں ہوگا (اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے)، یہ اس کی طرف سے احسان ہے، اور احسان قبول کرنے کو کوئی واجب نہیں کہتا، اگر ہم عدالت میں آنے کے وقت مالکیہ کو مستثنیٰ کردیں، کیونکہ وہ صرف اسی صورت میں اس مجبور کرنے میں حنفیہ کی موافقت کرتے ہیں (۱)۔

ب-محال کے لئے محال علیہ کے پیچھے لگے رہنے کے حق کا ثابت ہونا:

۱۱۲- خود اس حق کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اگر چہ اس پر مرتب ہونے والے بعض نتائج میں کبھی اختلاف ہوسکتا ہے، چنانچہ (مثلاً) طے ہے کہ اگر دین کے ایک سے زیادہ ضامن ہوں اور ان سب پر حوالہ کردیا جائے تو محال کو اختیار ہے کہ ان میں سے ہر ایک سے دین کا مطالبہ کرے، اگر چاہے سارے دین کا یا چاہے تو بعض دین کا مطالبہ کرے (جیسا کہ شافعیہ وحنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے)(۲)۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر دائن کو اس کے دین کے ساتھ ایسے دو افراد پر حوالہ کردے جو دونوں ایک ساتھ اس دین کے کفیل ہوجائیں، جیسے اگر ان میں سے ایک کہے: میں نے اور اس نے تمہارے لئے فلاں پر تمہارے دین کا ضمان لے لیا اور دوسرا کہے: ہاں۔

تو اس مسئلہ میں دو اقوال ہیں:

اول: وہ ان میں سے ہر ایک سے سارے دین کا مطالبہ کرے گا (فرض کیجئے کہ دین ایک ہزار ہے)، یہ اس صورت پر قیاس

(۱) البحر ۶/ ۲۶۹، الزیلعی وحواشیہ ۴/ ۱۵۷، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۴۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۸، مطالب أولی النہی ۳/ ۲۲۵، ۲۳۰۔

(۲) البجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۳، مطالب أولی النہی ۳/ ۲۹۷، ۳۲۲۔

ہے کہ اگر دونوں اپنا مشترک گھر رہن میں رکھ دیں، تو ان میں سے ہر ایک کا حصہ پورے ایک ہزار میں رہن ہوگا۔

دوم: وہ دونوں میں سے ہر ایک سے صرف پانچ سو کا مطالبہ کرے گا، یہ اس صورت پر قیاس ہے کہ اگر دونوں ایک ہزار میں کوئی گھر خریدیں تو ثمن ان دونوں پر آدھا آدھا واجب ہوگا (۱)۔

ج-محال علیہ کا ادائیگی سے گریز کرنے کا ناجائز ہونا:

۱۱۳- عقد حوالہ کے تقاضے کے مطابق محال علیہ محال ادا کرنے کا پابند ہے، وہ اس سے گریز نہیں کرسکتا خواہ حوالہ میں ادائیگی کا التزام لفظ حوالہ سے ہوا ہو یا اس کے ہم معنی لفظ سے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر محال علیہ کوئی ایسی وجہ پیش کرے جو محیل کے بری ہونے کا سبب ہو، تاکہ وہ خود بھی ادائیگی سے بری ہوجائے تو دو حالتوں میں فرق کیا جائے گا۔

(پہلی حالت): اس کی طرف سے ناقابل یقین امر کا دعوی کرنا یا متضاد رویہ اختیار کرنا۔

اس حالت میں اس کا دعوی نہیں سنا جائے گا، اس کی مثال: یہ ہے کہ وہ دعوی کرے کہ دین حوالہ کا حقیقت میں سرے سے کوئی وجود ہی نہیں، اس وجہ سے کہ وہ مسلمان کی فروخت کردہ شراب کا ثمن ہے، یا ایسی عورت کا مہر ہے جس کا نکاح فلاں فلاں وجہ سے فاسد ہے، تو اس کا دعوی نہیں سنا جائے گا، اور اگر اس کے ساتھ بینہ ہو تو بھی قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اولاً وہ ایسی غلط بات کا دعوی کررہا ہے جو بظاہر مسلمان کی شان کے خلاف ہے، دوسرے یہ کہ خود اس کی بات میں تضاد ہے، کیونکہ اس کا حوالہ کو قبول کرنا اس کے دعوے کو جھٹلاتا ہے۔

(۱) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۴۷، مطالب أولی النہی ۳/ ۳۲۲، فتاوی السبکی ۱/ ۳۲۷، ۳۵۷، مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۲۰۸، نہایۃ المحتاج علی المنہاج ۴/ ۴۴۴۔

(دوسری حالت): ناقابل یقین امر اور تضاد کے نہ ہونے کی حالت۔

اس حالت میں اس کا دعوی سنا جائے گا، اس کا بینہ قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ مشتبہ امر کا دعوی کر رہا ہے، اور اس پر دلیل پیش کر رہا ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ وہ اس کا دعوی کرے کہ دین حوالہ ایسی عورت کا مہر ہے جس نے اپنے حوالہ کرنے والے شوہر کو اس سے بری کر دیا تھا، یا بعد میں شوہر نے مہر اس کو ادا کر دیا تھا یا شوہر نے بیوی کے ہاتھ اس کے عوض کوئی چیز فروخت کی، اور بیوی کو اس پر قبضہ دلا دیا تھا۔

اسی طرح اگر محیل خود حاضر ہو اور کسی سبب براءت کا دعوی کرے تاکہ پہلے وہ خود بری ہو جائے پھر اس کے تابع ہو کر محال علیہ بری ہو جائے، یعنی اس میں بھی مذکورہ بالا دونوں صورتیں آئیں گی: یا تو اس کا دعوی مردود ہوگا یا اس کا بینہ مقبول ہوگا[1]۔

د-ضمانات اور دفوع:

۱۱۴-حق جس کے ساتھ محال علیہ کا ذمہ مشغول ہے وہی دین ہے جو محیل کے ذمہ میں تھا اور اس سے متعلق حقوق ہیں، البتہ فقہاء کا اختلاف ہے کہ:

ا-کیا دین ان ضمانات کے ساتھ جو اس کے لئے محیل کے ذمہ میں تھیں یا نہیں؟

۱۱۵-جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ وہ ضمانات جو مدیون کے مفاد میں ہوں باقی رہیں گی (مثلاً اجل اور اصل کے اعتبار سے یا ادائیگی کے اعتبار سے دین محال بہ کے ساقط ہونے کے اسباب)، اور جو ضمانات دائن کے مفاد میں ہیں وہ دین مؤثق علیہ کا حوالہ ہوتے ہی ساقط ہو جائیں گی، جیسے رہن اور کفالہ اس لئے کہ حوالہ قبضہ کی طرح ہے، اس کی دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ اگر خریدار بائع کو ثمن کے ساتھ حوالہ کر دے تو مبیع کو روکنے میں اس کا حق ساقط ہو جاتا ہے اور اگر شوہر بیوی کو اس کے مہر کو حوالہ کر دے تو اپنے کو روکنے میں بیوی کا حق ساقط ہو جاتا ہے۔

بلکہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر حوالہ میں رہن کے باقی رہنے کی شرط لگائی جائے اور یہ شرط اصل عقد میں ہو تو حوالہ باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ شرط فاسد ہے، اور دین کے بغیر وثیقہ ہے[1]۔

۱۱۶-فقہاء حنفیہ کے کلام میں ایسی عبارتیں ملتی ہیں جن سے محسوس ہوتا ہے کہ دین اپنی ضمانات کے ساتھ منتقل ہوتا ہے، کیونکہ وہ دین کے منتقل ہونے کی تعبیر میں ایسے عمومی صیغے استعمال کرتے ہیں، جن میں وہ ضمانتیں داخل ہوتی ہیں، مثلاً محال پر فوری واجب الاداء دین کا حوالہ محال علیہ پر بھی فوری واجب الاداء دین ہوتا ہے اور دین مؤجل کا حوالہ، محال علیہ پر بھی مؤجل کیوں ہوتا ہے؟ اس کی توجیہ میں حنفیہ کہتے ہیں: اس لئے کہ حوالہ دین کو اصیل سے منتقل کرنے کے لئے ہوتا ہے، اور وہ اس صفت کے ساتھ منتقل ہوگا جو اصیل پر تھی۔

لیکن بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ تعمیم مدیون کو حاصل شدہ صرف ادائیگی اور بری کرنے کے ان طریقوں اور وجوہ میں مقصود ہے جو اجل کے مشابہ ہیں، اسی وجہ سے جب وہ تابینات اور ضمانات کے مسائل پر بحث کرتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ قطعی طور پر ان کے منتقل ہونے کی نفی کرتے ہیں، بلکہ عقد حوالہ کے مکمل ہوتے ہی ان

(۱) البحر ۶/ ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۷۱، المبسوط للسرخسی ۲۰/ ۵۶، ۵۸، ابن عابدین علی الدر ۴/ ۲۷۱۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۱۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۵، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۴۳، کشاف القناع ۳/ ۳۸۱، الفروع ۲/ ۶۲۳۔

کے ختم ہونے کے قائل ہیں(۱)۔

حنفیہ کے یہاں غالب نقطۂ نظر ضمانات کی دونوں اقسام کے مابین فرق کرنا ہے۔

(پہلی قسم): دائن کے مفاد میں ضمانات:

۱۱۷- جیسے کفالہ، رہن، ثمن کے عوض مبیع کو محبوس رکھنے میں بائع کا حق اور وثیقہ کے طور پر اپنے مہر معجّل پر قبضہ کرنے تک خود کو روکے رکھنے میں عورت کا حق یہ ضمانات دین کے ساتھ منتقل نہیں ہوتیں، یعنی وہ دین کی نئی جگہ میں اس کے ضمان کے طور پر برقرار نہیں رہتی ہیں، بلکہ محض حوالہ ہوتے ہی ختم ہوجاتی ہیں، اس لئے کہ حوالہ کرنے والے مدیون کے ذمہ سے دین کا منتقل ہونا ہی اس کے ذمہ کا بری ہونا ہے، لہذا اس ذمہ کے بری ہونے کے بعد اس کا وثیقہ لینے کی کوئی گنجائش نہیں، اب دین اپنے منتقل ہونے میں اپنی ان ضمانات سے خالی ہوجائے گا، اور اپنی نئی جگہ میں اس کے لئے وہ ضمانات نہ ہوں گی۔

دائن کو اختیار ہے کہ محال علیہ سے کسی نئے وثیقہ کا جس کو وہ دونوں مل کر پیدا کریں گے مطالبہ کرے، اب اگر وہ اس سے اتفاق کر لے تو ٹھیک ہے، اور اگر انکار کرے تو اس کی کوئی سبیل نہیں، اور اسی وجہ سے ''تلخیص الجامع'' میں آیا ہے کہ (محال کے لئے جائز ہے کہ اس سے یعنی محال علیہ سے رہن کا مطالبہ کرے)(۲)۔

(دوسری قسم): مدیون کے مفاد میں ضمانات:

۱۱۸- یہ وہ اسباب اور دلائل ہیں جن کو مدیون سے تعلق ہوتا ہے، تاکہ وہ اپنے قرض خواہوں کے دعوی کو دفع کر سکے، اسی وجہ سے عرف حاضر کی اصطلاح میں اس کو دفوع کہتے ہیں، جیسے اجل کہ اس کا تعلق مدیون سے ہوتا ہے، تاکہ دین کی ادائیگی کا وقت آنے سے قبل مطالبہ کو دفع کر سکے، مبیع میں استحقاق یا مبیع کا مال متقوم نہ ہونا، تاکہ اس کے ثمن کے مطالبہ کو دفع کر سکے، اور پہلے ادائیگی یا مقاصہ کا ہونا، تاکہ ذمہ کے مشغول برقرار رہنے کے دعوی کو دفع کر سکے ہے، یہ چیزیں جہاں کوئی مانع نہ ہو، دین کے ساتھ اس کی نئی جگہ میں بھی رہتی ہیں، دین ان سے الگ ہو کر منتقل نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ محال علیہ کو ان کا سہارا لینے کا اختیار ہوتا ہے، جیسا کہ محیل کو حاصل تھا، اور یہ چیز برقرار رہے گی، لہذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ دین اس قسم کے ضمانات کے ساتھ منتقل ہوگا، اس لئے کہ ان کا تعلق محیل کے مدیون ہونے سے ہے جو حوالہ کی بنیاد ہے، اور اگر یہ اپنے پہلے محل میں بھی باقی رہیں تو حقوق مشترکہ ہوں گے۔

لیکن حنفیہ کے کلام سے ظاہر یہ ہے کہ محال علیہ اجل کے علاوہ مذکورہ بالا کسی بھی چیز کے ذریعہ اصیل کا نائب ہو کر ہی دفع کر سکتا ہے، لہذا جب تک یہ نیابت کسی شرعی طریقہ سے ثابت نہ ہوگی، اس کو دفع کرنے کا اختیار نہیں ہوگا(۱) البتہ اصیل کی غیر موجودگی میں وہ ان دفوع کو بلا نیابت اختیار کر سکتا ہے، اسی وجہ سے ''البحر الرائق'' میں آیا ہے کہ محیل غائب ہوجائے، اور محال علیہ دعوی کرے کہ محیل پر محال کا مال شراب کا ثمن تھا، تو اس کا دعوی صحیح نہ ہوگا، اگرچہ وہ اس کا ثبوت پیش کردے، جیسا کہ کفالہ میں ہے......اور اگر وہ اپنی بیوی کو اس کے مہر کے ساتھ کسی مرد پر حوالہ کردے اور وہ مرد حوالہ قبول کر لے پھر شوہر غائب ہوجائے اور محال علیہ بینہ پیش کردے کہ اس عورت کا نکاح فاسد تھا اور وہ اس کی وجہ بیان کردے تو اس کا بینہ قبول نہیں کیا جائے گا، اور اگر دعوی کرے کہ عورت نے اپنے شوہر کو اپنے مہر

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۴۵۱، حواشی البحر ۶/ ۲۷۰، البحر الرائق ۶/ ۲۷۱۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۴۴۶، مجمع الأنہر ۲/ ۱۴۱، البحر ۶/ ۲۶۷۔

(۱) مجلۃ الأحکام (دفعہ نمبر ۶۹۷) میں صراحت ہے کہ اگر حوالہ تعجیل و تاجیل کے لحاظ سے مبہم ہو تو اس کے بارے میں دین اصلی کا لحاظ رکھا جائے گا۔

سے بری کر دیا تھا، یا شوہر نے اس کو مہر دے دیا تھا یا شوہر نے عورت کے مہر کے عوض عورت کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کی تھی اور عورت نے اس پر قبضہ کرلیا تھا تو اس کا بینہ قبول کیا جائے، اور اگر مبیع پر قبضہ نہ ہوا ہو تو اس کا بینہ قبول نہیں کیا جائے گا۔

فرق یہ ہے کہ نکاح کے فساد کے مدعی کے کلام میں تضاد ہے یا اس لئے کہ وہ ایک نامناسب بات کا دعوی کر رہا ہے، لہذا اس کا دعوی نہیں سنا جائے گا، اس کے برخلاف ابراء یا بیع کا دعوی ہے (یعنی شوہر کا اپنی بیوی کے ہاتھ اس کے مہر کے عوض کوئی چیز فروخت کرنا) کہ وہ نامناسب بات نہیں ہے، یہی حکم کفالہ کا ہے، لہذا اگر محیل دعوی کرے کہ اس نے کفالہ کے بعد دین اس کو ادا کر دیا تھا، تو اس کا دعوی سنا جائے گا اور اس کا بینہ قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ نامناسب نہیں ہے[1]۔

حکم میں ضمان کی نوعیت میں فرق کرنا ہی حنفیہ کے یہاں غالب نقطۂ نظر ہے، اس میں امام محمد بن الحسن کا اختلاف ہے (حالانکہ صحیح یہ ہے کہ امام ابو یوسف کی طرح امام محمد بھی قائل ہیں کہ فقط مطالبہ نہیں بلکہ دین بھی محال علیہ کے ذمہ میں منتقل ہوجاتا ہے)، اس لئے کہ ان کی رائے میں ضمانات کی پہلی قسم بھی دین کے ساتھ منتقل ہوگی، اور وہ اس کے نئے محل میں اس کا وثیقہ ہوگی، جو دین کے ساقط ہونے اور اس سے ذمہ کے بری ہونے پر ہی جدا ہوگی۔

۳-محیل اور محال علیہ کے تعلق پر حوالہ کا اثر:

الف-محیل کے پیچھے لگنے میں محال علیہ کا حق:

۱۱۹ - حنفیہ کی رائے ہے کہ محال علیہ کا محیل کے پیچھے لگے رہنا حوالہ مطلقہ کے ساتھ خاص ہے، رہا محال کا محال علیہ کے پیچھے لگے رہنا تو یہ عام حکم ہے جو ہر حوالہ میں ثابت ہوتا ہے، پیچھے لگے رہنے کے یہ دونوں حقوق ان میں سے ایک (یعنی محال علیہ کا حق)، دوسرے (یعنی محال کے حق) کے تابع ہے جب تک کہ دین کی ادائیگی نہ ہوجائے[1]۔ لہذا اگر محال محال علیہ کے پیچھے لگ جائے تو محال علیہ کو بھی یہ حق ہوگا کہ وہ محیل کے پیچھے لگ جائے تاکہ وہ اس کو چھٹکارا دلائے، اور اگر محال اس کو قید کردے تو اس کو بھی اختیار ہوگا کہ اسی مقصد سے محیل کو قید کردے لیکن اس میں دو مزید شرطیں ہیں:

۱-محیل یعنی اصلی مدیون کی اجازت سے حوالہ ہو۔

۲- حوالہ مطلقہ ہو، مقیدہ نہ ہو، اس لئے کہ ان شرائط کے ہونے پر محیل ہی محال علیہ پر یہ بوجھ ڈالنے والا ہوگا، لہذا محال علیہ کو چھٹکارا دلانے کی ذمہ داری پورے بدلے کے طور پر محیل پر ہوگی، اس پر سب کا اتفاق ہے۔

ہاں اگر محال محال علیہ کے پیچھے نہ لگے یا اس کو قید نہ کرے تو پھر کس حق سے وہ محیل کے پیچھے لگے گا یا اس کو قید کرے گا، جب کہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ اس محال علیہ کا اس محیل پر کوئی دین نہیں ہے؟ اور اگر حوالہ محیل کی اجازت سے نہ ہو تو محال علیہ رضاکارانہ طور پر اس حوالہ کا التزام کرنے والا ہوگا، لہذا محیل پر اس کا کوئی حق نہیں بنے گا، اور اگر حوالہ مقیدہ ہو تو اس محال علیہ کا محیل کے پیچھے لگے رہنا یا اس کو قید کرنا، اس کے برعکس صورت سے اولی نہیں ہوگا، لہذا وہ دونوں اس سے گریز کریں، کیونکہ اگر وہ اپنا یہ حق استعمال کرے گا تو محیل اس کے ساتھ اسی جیسا سلوک کرے گا، لہذا کوئی فائدہ نہ ہوگا[2]۔

۱۲۰ - یہ بات واضح ہے کہ حنفیہ نے محال علیہ کا محیل کے پیچھے لگے رہنے کے لئے جن شرائط کا ذکر کیا ہے، غیر حنفیہ کو محیل کی رضامندی

---

(۱) البحر ۶/۲۷۱۔

(۱) فتح القدیر ۵/۴۵۱، البحر ۶/۲۷۳۔

(۲) البدائع ۶/۱۹، البحر ۶/۲۶۹۔

کی شرط کی وجہ سے ان شرائط کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک حوالہ محیل کی رضامندی کے بغیر نہیں ہوگا (دیکھئے: فقرہ/ ۳۳)، اسی طرح وہ (ان میں حوالہ مطلقہ کو ثابت کرنے والے حضرات کے استثناء کے بعد) حوالہ مقیدہ کی شرط سے بے نیاز ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک حوالہ مقید ہی ہوگا (دیکھئے: فقرہ/ ۲۵)۔

ب-محال علیہ کا حق رجوع:

اول: عملاً ادائیگی کی حالت:

۱۲۱- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ دین حوالہ کی ادائیگی کے بعد محال علیہ کے لئے رجوع کے مستحق ہونے کا کوئی تصور حوالہ صحیحہ میں غیر حنفیہ کے نزدیک نہیں ہے جو حوالہ مطلقہ کی نفی کرتے ہیں، اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک محال علیہ خود محیل کا مدیون ہے، لہٰذا حوالہ کے مطابق جو کچھ ادا کرے گا، وہ اس کے ذریعہ محض اپنے اس ذمہ کو پورا کر رہا ہے، جس پر حوالہ کیا گیا تھا، لہٰذا اس کو رجوع کا حق نہ ہوگا (دیکھئے: فقرہ/ ۲۵، ۶۶)۔

۱۲۲- حنفیہ کی رائے ہے کہ جب محال علیہ محال کو ادا کردے گا تو وہ محیل پر رجوع کرنے کا مستحق ہوجائے گا اگر رجوع کرنے کی درج ذیل شرائط اس میں موجود ہوں:

۱)-حوالہ محیل کی رضامندی سے ہو:

اس لئے کہ اس صورت میں ادا کرنے پر محال علیہ رضاکار نہیں ہوگا، بلکہ درحقیقت وہ محال سے اس دین کو جو اس کا محیل کے ذمہ میں ہے اس مال کے عوض خرید لے گا جو وہ اس کو ادا کرے گا اور جب وہ دین کا مالک ہوجائے گا تو مدیون سے اس کو وصول کرنے کا مستحق ہوگا، جیسے اگر وہ اس کو وراثت میں پائے یا اس کی طرف سے اس کو ہبہ کیا جائے، اور اگر حوالہ مدیون کی رضامندی کے بغیر ہو، جیسے کوئی قرض خواہ سے کہے: تمہارا فلاں پر ایک ہزار ہے تم اس کا مجھ پر حوالہ قبول کرلو، اور وہ اس کو قبول کرلے تو اس صورت میں حوالہ معتمد قول کے مطابق صحیح ہوگا، البتہ محال علیہ کے لئے اگر وہ ادا کردے تو مدیون پر رجوع کرنے کی ولایت ثابت نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ ادا کرنے میں رضاکار رہوگا، بطور خریداری دین کا مالک نہیں ہوگا تاکہ یہ غیر مدیون کو دین کا مالک بنانا لازم نہ آئے اور حوالہ میں رجوع ملکیت کی وجہ سے ہوتا ہے[۱]۔

۲) محال علیہ مال حوالہ محال کو ادا کردے:

اس لئے کہ جب تک ادا نہیں کرے گا دین کا مالک نہیں ہوگا، اور مالک ہونے کی وجہ سے ہی اس کو رجوع کا حق ہوتا ہے۔

۳) محال علیہ اپنے دین کے بقدر محیل کا مدیون نہ ہو:

اس لئے کہ اگر وہ مدیون ہوگا تو دونوں دین باہم مل جائیں گے اور مقاصہ ہوجائے گا، اور اسی وجہ سے رجوع کرنا ممنوع ہے، اس لئے کہ اگر وہ محیل پر رجوع کرے گا تو محیل اس پر رجوع کرے گا، اور یہ بے فائدہ کام ہوگا[۲]۔

۱۲۳- محال علیہ محال بہ کو وصول کرے گا، صرف ایک حالت میں نہیں، وہ یعنی اگر محال علیہ اپنے حق کی طرف سے اسی کی جنس سے اس سے کم کے عوض محال سے صلح کرلے تو وہ جتنا ادا کرے گا اتنا ہی وصول پائے گا۔

مثلاً محال علیہ کا حق سو دینار ہو اور وہ اس کے بدلے میں اسّی پر اس سے صلح کرلے تو اس کو صرف وہی اسی دینار واپس لینے کا حق ہوگا،

(۱) البدائع ۶/ ۱۹، البحر ۶/ ۲۶۳۔

(۲) فتح القدیر علی الہدایہ ۵/ ۴۰۸، البدائع ۶/ ۱۹۔

جواس نے ادا کئے ہیں۔

جس کے پاس محیل کی کوئی چیز ہواور اس کا حوالہ اس پر کیا جائے، مثلاً ودیعت ہو، وہ اگر بعینہ وہی چیز محال کو نہ دے بلکہ دین خود اپنے مال سے ادا کردے تو اس کو رضا کار مانا جائے گا، قیاس کا تقاضا ہے کہ محیل سے وصول کرنے کا حق اس کو نہ ہو، لیکن استحسانا علماء نے اس کو بعید قرار دیا ہے، اور اپنے ادا کردہ مال کو وصول کرنے کا حق اس کو دیا ہے، لہذا اگر وہاں دوسرے قرض خواہ ہوں تو وہ ان کے ساتھ اپنا حصہ لگائے گا[۱]۔

دوم: حکما ادائیگی کی حالت:

۱۲۴- حنفیہ کے نزدیک حکماً ادائیگی عملاً ادائیگی کے قائم مقام ہے[۲]۔

حوالہ کے ذریعہ حکمی ادائیگی کی حالت میں یعنی اگر محال علیہ، طالب دین کو غیر محیل پر حوالہ کردے تو پہلے محال علیہ کو محیل سے رجوع کرنے کا حق اس وقت ہوگا جبکہ طالب دین محال علیہ دوم کی طرف سے عملاً قبضہ کرلے، سرخسی نے اس کی توجیہ اپنے اس قول سے کی ہے: (اس لئے کہ دین اصیل پر لوٹ سکتا ہے، کیونکہ محال علیہ کے مفلس مرنے کی حالت میں حوالہ فسخ ہوجائے گا)[۳]۔

(۱) البحر ۶/ ۲۷۳، ۲۷۴۔

(۲) البدائع (۶/ ۱۹) وغیرہ کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ اداء حکمی (جو عملاً ادائیگی کے ہم معنی ہے) اس صورت میں پایا جاتا ہے جب محال علیہ دین محال کا اسباب ملکیت میں سے کسی سبب سے (مثلاً وراثت یا ہبہ یا صدقہ کے ذریعہ) مالک ہوجائے۔

(۳) المبسوط ۲۰/ ۱۷، انہوں نے اپنے کلام کی نوعیت یہ فرض کی ہے کہ مؤجل کا حوالہ اسی جیسی اجل یا اس سے زیادہ یا اس سے کم اجل تک کے لئے ہو، لیکن اجل کا اس حکم میں کوئی اثر نہ ہو، لہذا اس کو عام کرنا ممکن ہے، اصیل سے ان کی مراد: محیل دوم ہے، جو محال علیہ اول ہے۔

ج- محیل کا محال علیہ سے مطالبہ کا حق:

۱۲۵- حنفیہ نے کہا ہے کہ حوالہ مطلقہ میں محال علیہ یا تو محیل کا مدیون ہوگا یا اس کے پاس محیل کی کوئی خاص چیز ہوگی یا ایسا نہیں ہوگا۔

الف) اگر ہو تو حوالہ کے بعد اس سے دو دین یا ایک دین اور ایک عین کا مطالبہ کیا جائے گا۔

۱- حوالہ کا وہ دین جس کا اس نے حوالہ کے تقاضا سے التزام کیا ہے، اور اس کے ساتھ محال کے لئے مطالبہ کا حق پیدا ہوگیا جواب تک نہیں تھا۔

۲- محیل کا وہ دین جو پہلے سے اس کے ذمہ میں قائم ہے، یا محیل کا وہ مال جو اس کے پاس قدیم مطالبہ کے حق کے ساتھ متصل موجود ہے، کیونکہ یہ قدیم حق حوالہ کے سبب ختم نہیں ہوتا، اس لئے کہ حوالہ دین سابق یا عین کے ساتھ مقید نہیں ہوتا، لہذا وہ دونوں اپنے اپنے کامل حقوق کے ساتھ علی حالہ باقی رہیں گے، اور ان حقوق میں سے محیل کا اس سے مطالبہ کرنے اور اس سے اس کو اپنے قبضہ میں لینے کا حق ہے۔

محال علیہ اسی طرح برقرار رہے گا جب تک کہ محال کو ادا کردے، اور جب ادا کردے گا تو اس پر جو دین ہے وہ مقاصہ کے طریقہ پر ساقط ہوجائے گا، لیکن چونکہ یہ محال علیہ کے دین کا محیل کی عین کے ساتھ مقاصہ ہے، لہذا دونوں کی رضامندی پر موقوف ہوگا۔

ب) اور اگر محیل کی کوئی چیز محال علیہ کے پاس نہ ہو تو اس سے صرف ایک دین یعنی دین حوالہ کا مطالبہ ہوگا، کوئی دوسرا مطالبہ نہ ہوگا، پھر جب وہ اس کو ادا کردے گا تو اس کو محیل سے وصول کرنے کا حق ہوجائے گا اگر حوالہ اس کی رضامندی سے ہو، ورنہ اس سے وصول نہیں کرسکتا[۱]۔

(۱) ابن عابدین علی الدر ۴/ ۲۹۴، حواشی البحر ۶/ ۲۷۴، الأشباہ والنظائر بحاشیۃ الحموی ۱/ ۴۹۔

اس حالت میں صرف تنہا محال مطالبہ کا حق دار ہوگا، لیکن وہ حوالہ مؤجلہ میں دوران اجل اس کے مطالبہ کا حق دار نہیں ہوگا، لہذا یہ اس پر خود اس کی اپنی موت سے ہی فوری واجب الاداء ہوگا، محیل کی موت سے نہیں (اگرچہ اس کی تاجیل محیل کی تاجیل کے تابع ہے)، اس لئے کہ محیل کے حق میں اجل کا ختم ہونا محض اس لئے ہے کہ اس کی موت کے سبب اس کو اجل کی ضرورت نہیں ہے لہٰذا اگر محیل مرجائے تو محال علیہ تاہنوز باحیات ہے، اسے اجل کی ضرورت ہے، لہذا اصیل کے حق میں اجل کے ختم ہونے سے اس کے حق میں اجل کے ختم ہونے کی کوئی وجہ نہیں، اس لئے کہ اصیل دنیاوی احکام کے لحاظ سے دین سے بری ہوگیا اور اجنبی بن گیا۔

محیل کا باحیات رہنا محال علیہ پر خود اس کی موت سے اجل کے ختم ہونے میں اثر انداز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اپنی موت کے سبب وہ اجل سے بے نیاز ہوگیا، پھر اگر اس کے ترکہ میں دین کی مکمل ادائیگی کے بقدر مال نہ ہو، تو طالب دین محیل پر اس کی اصلی اجل تک رجوع کرنے کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ یہ اجل حقیقتاً ساقط نہیں ہوئی، بلکہ حوالہ کے ضمن میں حکما ساقط ہوئی ہے، اور محال علیہ کے مفلس مرنے کی وجہ سے حوالہ ختم ہوجائے گا، لہذا اس حوالہ کے ضمن میں جو چیز تھی وہ بھی ختم جائے گی، یعنی اجل کا ساقط ہونا بھی ختم ہوجائے گا، اس کی نظیر: اگر دین مؤجل کا مدیون اپنے قرض خواہ کے ہاتھ دین کے عوض کوئی سامان فروخت کردے، پھر اس سامان کا کوئی دوسرا مستحق نکل آئے، تو اجل لوٹ آئے گی، اس لئے کہ اس کا ساقط ہونا محض بیع کی وجہ سے تھا، اور بیع ختم ہوچکی ہے۔

ہاں اگر اجل باقی ہو لیکن محال علیہ اس کو چھوڑ دے تو یہ صحیح ہوگا، کیونکہ اجل اس کا حق ہے، اس کے ساقط کرنے سے ساقط ہوجائے گا (اس کی نظیر: اگر اصیل اجل کو حوالہ سے قبل ساقط کردے)، پھر اگر اجل کے پورا ہونے کے اصل وعدہ سے قبل ادا کردے تو اس کو اس وعدہ کے وقت سے پہلے محیل سے رجوع کرنے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اجل کو ساقط کرنا اس کے حق میں صحیح ہے، محیل کے حق میں نہیں (۱)۔

۱۲۶- اسی طرح حنفیہ نے حوالہ مقیدہ میں کہا ہے کہ محیل محال علیہ سے اس مال کے مطالبہ کا مالک نہیں ہے جس کے ساتھ حوالہ کی ادائیگی مقید ہے، اس لئے کہ اس کے ساتھ محال کا حق متعلق ہوچکا ہے، کیونکہ وہ اپنے حق کو محال علیہ پر منتقل کرنے سے محض اس شرط پر راضی ہوا ہے کہ وہ اس کا حق اپنے پاس موجودہ محیل کے مال سے ادا کرے گا، لہذا اس کے ساتھ اس کی وصولیابی کا حق متعلق ہوجائے گا، لہذا اگر محیل اس کو لے لے گا تو یہ حق باطل ہوجائے گا، لہذا اس کو اس کے لینے کا حق نہیں دیا جائے گا، ورنہ رضامندی جاتی رہے گی اور حوالہ باطل ہوجائے گا۔

اس سے نہایت مختصر عبارت میں یہ کہا جاسکتا ہے: جب حوالہ کو کسی چیز کے ساتھ مقید کردیا جائے تو وصولیابی کا حق اس سے متعلق ہوجائے گا، جیسے رہن، لہذا مستحق اس میں مزاحمت نہیں کرے گا، اور نہ وہ چیز کسی دوسرے کو دے سکے گا، اب اگر اتفاق سے محال علیہ وہ چیز محیل کو دے دے تو اس پر محال کے لئے اس کا ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کے حق میں وہ چیز فوت کردی جس سے اس کا حق متعلق تھا، جیسے اگر کوئی رہن کو ہلاک کردے تو وہ اس شخص کے لئے جس کو اس سے وصول پانے کا حق ہے، یعنی مرتہن کے لئے اس کا ضامن ہوگا (۲)۔

۱۲۷- یہ دونوں اثرات حنفیہ کے علاوہ جمہور فقہاء کے نزدیک نہیں ہیں، یعنی محض محیل سے مطالبہ کا ساقط ہونا اور اس کو سپرد کرنے سے

(۱) فتح القدیر ۵/ ۴۵۱، ۴۵۲، المبسوط للسرخسی ۲۰/ ۷۱۔

(۲) فتح القدیر مع العنایہ ۵/ ۴۵۱، الزیلعی علی الکنز ۴/ ۱۷۴، ابن عابدین علی الدر ۴/ ۲۹۴۔

روکنا، اس لئے کہ اس کا حق مرہون کی طرح ہوگیا، بلکہ جمہور کے نزدیک محال علیہ محیل کے دین سے بری ہوجاتا ہے، اسی وجہ سے اس کے سپرد کرنا ممنوع ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کا حق محال کی ملکیت بن گیا، اور اسی وجہ سے اگر وہ ضائع ہوجائے تو خود محال کی ملکیت سے ضائع ہوگا[1]۔

حوالہ کا ختم ہونا:

۱۲۸ - حوالہ کی انتہا کبھی حوالہ کے مال کو محال کے سپرد کردینے سے ہوتی ہے، اور بسا اوقات اس عمل سے ہوتی ہے جو اس ادا کے مساوی ہو، اور کبھی ان دونوں کے بغیر ہوتی ہے، دوفروع میں اس کی ترتیب دی جاسکتی ہے:

اول-تنفیذ کے بعد حوالہ کا ختم ہونا:

۱۲۹ - اگر محال علیہ مال حوالہ (بعینہ اگر وہ عین ہو یا اس کا مثل اگر وہ دین ہو) محال یا اس کے نائب کے سپرد کردے تو یہی حوالہ کا اصل مقصود ہے۔

جب حوالہ اپنی انتہاء کو پہنچ جائے تو وہ باقی نہیں رہے گا، بلکہ اگر یہ مقصد براہ راست محال علیہ کے ذریعہ نہیں، بلکہ رضا کارانہ طور پر کسی کے ادا کرنے کے ذریعہ پورا ہوجائے (اور یہ محال علیہ کی طرف سے رضا کارہی ہوگا، بشرطیکہ اس کے خلاف کی صراحت نہ کرے) تو یہ ادائیگی اور اس سے قبل کی ادائیگی، حوالہ کو اس کی انتہاء تک پہنچانے کی حیثیت سے یکساں ہے[2]۔

بسا اوقات محال علیہ بعینہ وہ چیز جس کے ساتھ حوالہ مقید ہے یا اس کے دین کے مثل کو ادا نہیں کرتا (خواہ حوالہ مطلقہ ہو یا مقیدہ) اس کے باوجود حوالہ انتہاء کو پہنچ جاتا ہے، اس لئے کہ اس کی ادائیگی کے مساوی کام ہوگیا، جیسا کہ ذیل کی دو حالتوں میں ہے:

الف) یہ کہ محال علیہ اپنی اور محال کی باہمی رضامندی سے کوئی دوسری چیز ادا کردے: مثلاً حوالہ کسی ودیعت (مثلاً ایک یا زائد کتاب) کے ساتھ مقید ہو، لیکن محال علیہ یہ پسند کرے کہ وہ اس ودیعت کو اپنی رغبت کے سبب اپنے لئے محفوظ رکھ لے اور اس کے عوض محال کو اس کی نقد قیمت دے دے یا محال بہ محیل پر دین ہو، مثلاً اس کی مقدار ایک ہزار دینار ہو اور محال علیہ کی جو ایک تاجر ہے اس کی خواہش ہو کہ ان دیناروں کے عوض محال کے ساتھ خرید وفروخت کا معاملہ کرے، اور وہ محال کو یہ پیشکش کرے کہ وہ اس کو اس کے دیناروں کے عوض سامان مثلاً کپڑے یا کوئی اور چیز لے لے۔

ب) محال مرجائے، اور محال علیہ حوالہ کے مال کا وارث ہو، اس لئے کہ وراثت ملکیت کے اسباب میں سے ہے، تو اس حالت میں محال علیہ دین کا مالک ہوجائے گا[1]۔

یہ بالکل اسی صورت کے مساوی ہے جب کہ وہ اس کا دین اس کی موت سے قبل اس کو ادا کردے، پھر وراثت کے طور پر وہ مال اس کے پاس واپس آجائے۔

وراثت کے ہم معنی یہ ہے کہ محال دین حوالہ محال علیہ کو ہبہ کردے، یا اس پر اس کو صدقہ کردے اور وہ قبول کرے یا رد نہ کرے۔

دوم-تنفیذ کے بغیر حوالہ کا ختم ہونا:

۱۳۰ - تنفیذ کے بغیر دو حالتوں میں حوالہ ختم ہوجاتا ہے۔

اول: رضامندی سے ختم ہونا۔

دوم: رضامندی کے بغیر ختم ہونا۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۱۳، ۴۱۴۔

(۲) البدائع ۶/ ۱۹۔

(۱) سابقہ مراجع۔

اول-رضامندی سے ختم ہونا:

اس کے دوطریقے ہیں:

(اول) اقالہ کے ذریعہ ختم کرنا (یعنی باہمی رضامندی سے ختم کرنا)۔

(دوم) ابراء کے ذریعہ ختم کرنا۔

الف-اقالہ کے ذریعہ ختم کرنا (یعنی باہمی رضامندی سے ختم کرنا):

۱۳۱-فقہاء کی اصطلاح میں عقد کو اپنی انتہاء پر پہنچنے سے قبل ختم کرنا فسخ ہے، ابن نجیم کی عبارت ہے: عقد کے ارتباط و تعلق کو ختم کرنا فسخ ہے۔

لہذا اگر حوالہ کے ارکان میں سے ایک یا زیادہ ارکان (خیار شرط کے بغیر) (جب کہ اس کی حوالہ میں رجوع کرنا چاہیں تو حنفیہ نے کہا: (محیل اور محال توڑنے کے مالک ہیں) یعنی حوالہ کو توڑ سکتے ہیں، بظاہر اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ یہ ان دونوں کی باہمی رضامندی سے ہوگا، کسی ایک کے ارادہ سے نہیں ہوگا[1]۔

اسی وجہ سے محیل حوالہ کے صحیح ثابت ہوجانے کے بعد اس کو باطل نہیں کرسکتا ہے۔

البتہ محال علیہ اگر عقد کے باقی ارکان کے ساتھ اس کے توڑنے پر رضامند ہوجائے تو ٹھیک ہے، لیکن اگر حوالہ کے دوسرے دو ارکان تو راضی ہوں لیکن خود اس کو اعتراض ہو تو اس کے اس اعتراض کی کوئی قیمت نہیں، اس لئے کہ عقد ان دونوں کا حق ہے، اور صاحب عقد عقد کو ساقط کرسکتا ہے، البتہ یہ کہ وہ من مانی کرتے ہوئے عقد کو فسخ کردے تو اس کو یہ حق نہیں ہے[2]۔

۱۳۲- ماسبق کا حاصل یہ ہے کہ حوالہ حنفیہ کے نزدیک اپنے پہلے دونوں ارکان یعنی فقط محیل و محال کی رضامندی سے فسخ و اقالہ کی صلاحیت رکھتا ہے، اور یہ محال علیہ کی رضامندی پر موقوف نہیں ہے۔

خطیب نے رافعی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ (حوالہ میں اقالہ صحیح نہیں، اسی طرح متولی کی صراحت ہے کہ حوالہ عقود لازمہ میں سے ہے، اور اگر اس کو فسخ کردیا جائے) تو فسخ نہیں ہوتا ہے۔

سیوطی نے اپنے فتاوی میں لکھا ہے کہ بلقینی نے خوارزمی کے حوالہ سے حوالہ کے اقالہ کے صحیح ہونے میں اختلاف نقل کیا ہے، انہوں نے زیادہ سے زیادہ یہی کیا ہے کہ صحیح ہونے کو راجح قرار دیا ہے، اس لئے کہ گذر چکا ہے کہ حوالہ بیع ہے، اسی طرح متولی کی اس عام عبارت کے بالمقابل ایک دوسری عام عبارت یہ ملتی ہے، (حوالہ کا فسخ کرنا فسخ کے وقت سے اس کا انقطاع ہے)، بہرکیف مذہب میں اختلاف ثابت ہے[1]۔

۱۳۳- حنفیہ کے نزدیک فسخ پر باہمی رضامندی بغیر بدل کے ہو یا بدل کے ساتھ ہو، دونوں برابر ہیں، بدل کے ساتھ فسخ پر رضامندی کی ایک قسم ان کی یہ صراحت ہے کہ (اگر حوالہ دو آدمیوں پر متعدد بار ہوجائے تو دوسرا حوالہ پہلے حوالہ کو توڑنے والا ہوگا)، یہ گویا ایک حوالہ کو دوسرے حوالہ سے بدلنا ہے۔

اگر دونوں محال علیہ اشخاص ایک آدمی کے درجہ میں ہوں اس لئے کہ وہ دونوں اصیل اور اس کا کفیل ہوں، اور حقیقی تعدد محض محال کی جانب ہو، تو دوسرا حوالہ پہلے حوالہ کو توڑنا نہ ہوگا، بلکہ یا تو دونوں حوالے صحیح ہوں گے یا پہلا صحیح اور دوسرا لغو ہوگا، اس میں راز یہ ہے کہ کفیل پر حوالہ محیل کے حق سے اصیل کی براءت کا متقاضی نہیں، لہذا

---

(۱) الأشباہ والنظائر ۲/ ۱۹۴، البحر ۶/ ۲۷۲، بحوالہ البزازیہ۔

(۲) مجمع الأنہر ۲/ ۹۵، البحر ۶/ ۲۷۰، ۲۷۳۔

(۱) مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۹۶، الحاوی للفتاوی للسیوطی ۱/ ۱۶۷، الأشباہ للسیوطی رص ۲۳۷۔

محیل کے لئے ممکن ہوگا کہ کفیل پر حوالہ کرنے کے بعد اصیل پر حوالہ کر دے اس کے برعکس نہیں ہوسکتا، کیونکہ اصیل پر حوالہ محیل کے حق سے اس اصیل کی اور کفیل دونوں کی براءت کا متقاضی ہے اس کو براءت مراعات کہتے ہیں (بعض فقہاء نے اس کا نام تاخیر مطالبہ رکھا ہے)، لہذا پہلے پر حوالہ کرنے کے بعد دوسرے پر حوالہ کرنے کی اس کے لئے گنجائش نہیں، جب کہ دوسرا بری ہو چکا ہے[۱]۔

ب-ابراء کے ذریعہ ختم کرنا:

۱۳۴ - محال کا محال علیہ کو دین حوالہ سے بری کرنا دو طرح سے احتمال رکھتا ہے، وہ یا تو ابراء استیفاء ہوگا یا ابراء اسقاط۔

۱۳۵۔الف) اگر ابراء استیفا ہو تو یہ قبضہ کا اقرار کرنے کے معنی میں ہے، اور اس صورت میں حوالہ عملاً ادا ہونے سے ختم ہو جائے گا، جو اس ابراء سے معلوم ہوتا ہے، اور یہ مسئلہ ادائیگی کے ذریعہ ختم ہونے کی قبیل سے ہو جاتا ہے، اور اس پر بھی وہی نتیجہ مرتب ہوگا جو حوالہ کی ادائیگی پر مرتب ہوتا ہے، یعنی محیل سے دین حوالہ کے وصول کرنے کا محال علیہ کو حق ہوگا، اگر محال علیہ اسی کے بقدر محیل کا مدیون نہ ہو، اور اگر اس کا مدیون ہوگا تو دونوں میں مقاصہ ہو جائے گا۔

۱۳۶-ب) اور اگر محال کا محال علیہ کو بری کرنا ادا کرنے سے قبل ابراء اسقاط ہو تو محال علیہ حوالہ سے نکل جائے گا، جیسا کہ صاحب ''البدائع'' وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے[۲]، اور اس صورت میں دین حوالہ میں محال کا حق قطعی طور پر ساقط ہو جائے گا، اگرچہ حوالہ مدیون کے کفیل پر ہو اور دین کفالہ کے ساتھ مقید ہو۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ خود حوالہ کے تقاضے سے محال کا حق محیل کی طرف سے منتقل ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے محیل بری ہو جاتا ہے اور ادائیگی کے التزام میں محال علیہ اس کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔

لہذا اگر محال علیہ بری کر دیا جائے تو محال کا کوئی حق کسی پر نہیں رہتا، خواہ محال علیہ محیل کا اصلی مدیون ہو یا کفیل ہو، یا سرے سے مدیون ہی نہ ہو اس طرح کہ حوالہ حنفیہ کے نزدیک مطلق ہو۔

۱۳۷-ج) بسا اوقات محال کی طرف سے محال علیہ کے لئے یہ ابراء (ابراء اسقاط) اس کو دین حوالہ ادا کرنے کے بعد ہوتا ہے، اور یہ حنفیہ کے نزدیک ابراء صحیح ہوتا ہے، یہ ان کے اس نظریہ کی بنیاد پر ہے کہ دیون کی ادائیگی ذموں سے دیون کو ساقط نہیں کرتی، بلکہ اس کے نتیجہ میں مقاصہ اور عدم مطالبہ ہوتا ہے، کیونکہ دین ادائیگی سے قبل مدیون کے ذمہ میں قائم ہوتا ہے، اور ادائیگی سے اسی کے مثل دین جو وصول کرنے والے قرض خواہ کے ذمہ میں ہے قائم ہو جاتا ہے، یعنی مدیون بھی اپنے قرض خواہ کا قرض خواہ ہو جاتا ہے، اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کے لئے دائن و مدیون ہو جاتا ہے، اور دونوں طرف سے مطالبہ کرنا ممنوع ہو جاتا ہے کیونکہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے، اور اسی کو مقاصہ کہتے ہیں[۱]۔

لہذا ادائیگی کے بعد ابراء کے بارے میں اصل یہ ہے کہ وہ ابراء استیفاء ہو، لیکن اگر ابراء کرنے والا صراحت کر دے یا قرائن سے معلوم ہو کہ اس سے مراد اسقاط ہے تو وہ دین قائم کے بالمقابل ہوگا، اور وہ اس کو ساقط کر دے گا، لیکن اس سے اس حوالہ پر کوئی اثر نہیں پڑے گا جو محض ادائیگی سے ختم ہو جاتا ہے، اس کا اثر صرف اتنا ہوگا کہ جس کو بری کیا گیا ہے (یعنی محال علیہ) اس کو حق ہوگا کہ محال سے جس نے اس کو بری کر دیا ہے اس مال کا مطالبہ کرے جو اس نے اس کو ادا

(۱) البحر ۲۷۲/۶۔

(۲) البدائع ۱۹/۶۔

(۱) حنفیہ کے یہاں طے شدہ اس فقہی ضابطہ کا مفہوم یہی ہے: دیون کی ادائیگی ہم مثل کی شکل میں ہی ہوتی ہے، جب کہ اعیان کی ادائیگی ان کی ذوات کی شکل میں جیسا کہ ردالمحتار بیع وثمن میں تصرف کی بحث کے اخیر میں اور خصومت وقبضہ کی وکالت کے باب کے اوائل میں اس کو طے کیا ہے۔

کیا ہے، اس لئے کہ ابراء کے بعد مقبوضہ مال بلا بدل کے رہ جائے گا اور مقاصہ جس کو پہلے فرض کیا گیا تھا ختم ہوجائے گا۔

ہمارے علم کے مطابق اہل علم واجتہاد میں سے کوئی اس سلسلے میں اس کا قائل نہیں ہے جو عالم ومجتہد کے بارے میں حنفیہ کہتے ہیں، یعنی ادائیگی کے بعد ابراء صحیح ہے، یہ ان کے مذکورہ بالا نظریہ پر مبنی ہے۔

دوم- رضامندی کے بغیر ختم ہونا:

یہ چار حالات میں ہوتا ہے:

ا- محیل کی موت کے سبب ختم ہونا:

۱۳۸ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ محیل کی موت سے حوالہ فسخ نہیں ہوتا، اس لئے کہ مال محیل کی ملکیت سے نکل کر محال کی ملکیت میں چلا گیا ہے (دیکھئے: فقرہ/ ۱۲۷)، حوالہ کے صحیح اور لازم ہونے کے بعد اس میں محیل کی موت کا اثر محض ایسا ہوتا ہے جیسے بیع کے صحیح ولازم ہونے کے بعد سامان فروخت کرنے والے کی موت کا اثر ہوتا ہے، بلکہ سامان پر اس کے قبضہ دلا دینے کے بعد بھی چہ جائے کہ صحیح اور لازم ہونے کی بات ہو، اس لئے کہ حوالہ جمہور کے نزدیک قبضہ دلانے اور سپرد کرنے کے درجہ میں ہے، ہاں محال علیہ کی موت سے حوالہ متاثر ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کی موت کی وجہ سے اس حوالہ کا دین مؤجل فوری واجب الادا ہوجاتا ہے، اسی کے متعلق صاحب ''نہایۃ المحتاج'' کہتے ہیں: ''اگر (دین) مؤجل کا اسی کے مثل (مؤجل دین) پر حوالہ کردے تو محال علیہ کی موت سے حوالہ فوری واجب الاداء ہوجائے گا، محیل کی موت سے فوری واجب الادا نہ ہوگا، اس لئے کہ حوالہ کی وجہ سے وہ بری ہوجاتا ہے''۔

ضمان کے بارے میں مالکیہ کی عبارت سے یہی سمجھ میں آتا ہے، اور حنابلہ کے یہاں ''الشرح الکبیر'' میں ہے: ''اگر محیل یا محال مرجائے تو اجل علی حالہ باقی رہے گی، اور اگر محال علیہ مرجائے تو اس قاعدہ پر مبنی ہوگا کہ مدیون کی موت سے دین فوری واجب الادا ہوجاتا ہے''۔

اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں (مدیون کی موت سے دین فوری واجب الادا ہوجاتا ہے، ہمارے علم میں مذاہب مدونہ میں سے کسی کا اس کے بارے میں اختلاف نہیں، صرف امام احمد کی ان دو روایتوں میں سے ایک روایت ایسی ہے)[1]۔

جمہور کے نزدیک اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ محال نے محال علیہ سے (محیل کی موت سے قبل یا اس کے بعد محیل کی صحت یا اس کے مرض کی حالت میں) جو کچھ قبضہ میں لیا ہے، وہ سارا خاص طور پر اس کا اپنا ہوگا، اس میں محیل کے دوسرے قرض خواہ شریک نہ ہوں گے، جیسا کہ قرض خواہ اس سامان میں اس کے شریک نہیں ہوتے جس کو اس نے حالت صحت میں خریدا تھا۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر حوالہ مطلقہ میں محیل مرجائے تو یہ حوالہ فسخ نہ ہوگا۔

پھر اگر اس کا محال علیہ پر مال ہو (یہاں مال میں دین بھی داخل ہے، کیونکہ وہ حنفیہ کے نزدیک مال حکمی ہے)، تو اس مال کے ساتھ محال کا کوئی واسطہ یا تعلق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا حق محال علیہ کے ذمہ میں ہے، یہ مال محیل کا ترکہ ہے جو پیشگی حقوق مثلاً محال کے دین کے علاوہ دوسرے دیون کی ادائیگی کے بعد محیل کے ورثاء کے پاس جائے گا، کیونکہ جب تک حوالہ قائم ہے محال کا دین محیل کے پاس نہیں

(۱) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۴۳، الشرح الکبیر ۵/ ۵۹، النہایۃ علی شرح المنہاج ۴/ ۴۱۲۔

لوٹے گا اور محیل کی موت حوالہ مطلقہ کو باطل نہیں کرتی (۱)۔

۱۳۹ - لیکن حوالہ مقیدہ میں بسا اوقات محیل دین حوالہ کی وصولیابی سے قبل مرجاتا ہے، اور اس حالت میں حوالہ فسخ ہوجاتا ہے، اس لئے کہ وہ مال جس کے ساتھ حوالہ مقید تھا محال علیہ کے پاس سے استحقاق کے سبب نکل کر محیل کے ترکہ میں داخل ہوجاتا ہے، اور اسی ترکہ میں سے محال اپنا دین لے گا، اور وہ قرض خواہوں کے ساتھ برابر کا شریک ہوگا، صاحب ''البدائع'' کی توجیہ یہی ہے پھر انہوں نے حوالہ اور رہن میں فرق کرتے ہوئے کہا کہ رہن کا نقصان خاص طور پر مرتہن کو ہوتا ہے دوسرے قرض خواہوں کو نہیں، اس لئے کہ اگر رہن ہلاک ہوجائے تو خاص طور پر اسی کا دین ساقط ہوگا، اور جب رہن کا نقصان خاص طور پر اسی کو ہوتا ہے تو رہن کا فائدہ بھی خاص طور پر اسی کو ہوگا، اس لئے کہ آمدنی کا تعلق ضمان سے ہوتا ہے، لیکن حوالہ مقیدہ میں اس مال کا نقصان خاص طور پر محال کو نہیں ہوتا، کیونکہ اگر وہ مال ہلاک ہوجائے تو محیل کے ذمہ سے اس کا دین ساقط نہ ہوگا۔

جب اس کا نقصان خاص طور پر اس کو نہیں ہوتا، تو اس کا فائدہ بھی خاص طور پر اس کو نہ ہوگا، بلکہ وہ قرض خواہوں کے ساتھ برابر کا شریک ہوگا (۲)۔

۱۴۰ - حنفیہ کے یہاں فسخ ہونے کے قول کے کچھ نتائج:

الف) اگر محال محیل کے ترکہ کی طرف رجوع کرے اور قرض خواہوں کے مابین تقسیم کے بعد اپنے حصہ کا علم اس کو ہوجائے اور وہ اپنے اس حصہ کو ترکہ کے بجائے محال علیہ سے وصول کرنا چاہے تو اس کے لئے یہ ناجائز ہے، اس لئے کہ محال علیہ پر جو واجب ہے وہ مستحقین میں مشترک ہوجائے گا۔

ب) اگر تقسیم کے بعد محال کا حصہ اتنا کم ہو کہ اس کا اپنا دین ادا نہ ہو، تو اس کو حق نہیں کہ باقی دین کو محال علیہ سے وصول کرے، اس لئے کہ وہ باقی دین ہلاک ہوجائے گا، لہذا اس کو کسی سے بھی وصول نہیں کرسکے گا۔

ج) اگر محال محیل کی موت سے قبل (گو مرض الموت کے دوران) کچھ دین حوالہ پر قبضہ کرلے، تو جو اس کے قبضہ میں آجائے گا اس کا ہوگا، پھر باقی دین کے لئے وہ قرض خواہوں کے ساتھ حصہ دار ہوگا، البتہ محیل کے مرض الموت میں گرفتار ہونے کی حالت میں قبضہ کے بارے میں بعض حنفیہ کے کلام میں دین پر قبضہ اور عین پر قبضہ کے درمیان فرق ملتا ہے۔

۱ - دین پر قبضہ کی صورت میں محال نے جو کچھ لیا ہے پورا اس کا ہوجائے گا، قرض خواہ اس میں سے کچھ نہیں لے سکتے، البتہ محال علیہ (دین کی ادائیگی کرکے) محیل کا قرض خواہ ہوجائے گا، جو بقیہ قرض خواہوں کی طرح محیل سے وصول کرنے کا مستحق ہوگا، اور اس کے ذمہ میں جو کچھ تھا اس کو اپنے لئے مخصوص نہیں کرسکتا کہ مقاصہ ہوجائے، بلکہ قرض خواہ اس کے ساتھ اس میں شریک ہوں گے، اور حصہ لگانے کے بعد جتنا حصہ اس کا بنتا ہے صرف وہی اس کے سپرد کیا جائے گا۔

۲ - البتہ عین (جیسے ودیعت ومغصوب) پر قبضہ کی صورت اس کے برعکس ہے، یعنی اس صورت میں محیل کے قرض خواہوں کے لئے محال علیہ سے لینے کی کوئی صورت نہیں، لیکن لی گئی عین محال کے سپرد نہ کی جائے گی، بلکہ قرض خواہ اس میں محال کے ساتھ حصہ لگائیں گے (۱)۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۷، حواشی البحر ۶/ ۲۷۴۔

(۲) البدائع ۶/ ۱۷۔

(۱) ابن عابدین علی الدر ۴/ ۲۹۲، ۲۹۴، بحوالہ البحر، الزیلعی علی الکنز ۴/ ۱۷۴، المبسوط للسرخسی ۲۰/ ۱۷، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۰۰، البحر الرائق ۶/ ۲۷۶۔

۲-محال علیہ کی موت سے حوالہ کا ختم ہونا:

۱۴۱-بعض حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ محال علیہ کی موت سے حوالہ ختم ہوجاتا ہے، جب کہ بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ محال علیہ کی موت سے (خواہ مدیون ہوکر مرے یا غیر مدیون ہوکر) حوالہ ختم نہیں ہوتا، ہاں اگر دیوالیہ ہوکر مرے تو اس صورت میں حوالہ سارے دین میں ختم ہوجاتا ہے، (اگر وہ اتنا مال نہ چھوڑے کہ اس سے کچھ بھی دین ادا ہوسکے) یا باقی دین میں ختم ہوجاتا ہے، اگر وہ کچھ دین کی ادائیگی کے بقدر مال چھوڑے اور باقی کو وصول کرے گا اگر محال علیہ دیوالیہ ہوکر مرے، عنقریب "توی" (تباہ ہونے) کی بحث میں آئے گا (دیکھئے: فقرہ/ ۱۶۴)، یہ اس لئے کہ ترکہ دین کی ادائیگی میں صاحب ترکہ کا نائب ہوتا ہے، جیسا کہ سرخسی نے "المبسوط" میں اس کی صراحت کی ہے [۱]۔

۳-محل کے فوت ہونے سے حوالہ کا ختم ہونا:

الف) سرے سے محال بہ مال کا ختم ہوجانا:

۱۴۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر خریدار فروخت کرنے والے کو ثمن کے ساتھ کسی تیسرے پر حوالہ کردے پھر مبیع کا کوئی مستحق نکل آئے تو حوالہ باطل ہوجائے گا، کیونکہ ظاہر ہوجائے گا کہ محیل (خریدار) محال (فروخت کرنے والے) کا مدیون نہیں ہے، حالانکہ انعقاد حوالہ کی ایک شرط یہ ہے کہ محیل محال کا مدیون ہو، اس کے بغیر حوالہ نہیں ہوسکتا جیسا کہ اس کا بیان (فقرہ/ ۵۹) میں گذر چکا ہے۔

ب) سرے سے مال محال علیہ کا ختم ہونا:

۱۴۳-حوالہ مطلقہ میں اگر محیل کا محال علیہ پر دین ہو یا کوئی عین ہو اور وہ امانت ہو یا قابل ضمان اور اس کا کوئی مستحق نکل آئے یا معلوم ہوجائے کہ دین درحقیقت سرے سے واجب ہی نہیں تھا، مثلاً کسی مبیع کا ثمن تھا اور مبیع کا کوئی مستحق نکل آئے تو حوالہ علی حالہ صحیح و نافذ رہے گا، باطل یا فسخ نہیں ہوگا اس لئے کہ حوالہ مطلقہ کا دین، صرف محال علیہ کے ذمہ سے متعلق ہوتا ہے (جیسا کہ گذرا) اور ذمہ میں گنجائش ہے، لہذا اس طرح کے عوارض سے وہ متاثر نہ ہوگا، اس کی بحث گذر چکی ہے (دیکھئے: فقرہ/ ۶۶)۔

۱۴۴- حوالہ مقیدہ میں فقہاء فی الجملہ یہ مانتے ہیں کہ وہ مال جس کے کل یا بعض سے دین حوالہ کی ادائیگی مقید ہے اگر عین ہو (خواہ امانت ہو یا قابل ضمان مثلاً غصب کردہ مال ہو) پھر معلوم ہوجائے کہ محیل کے علاوہ کوئی دوسرا اس کا مستحق ہے، یا وہ مال دین ہو پھر معلوم ہوجائے کہ کسی عارض کے سبب نہیں بلکہ وہ دین سرے سے تھا ہی نہیں، یعنی اس کے ساتھ ذمہ مشغول ہی نہیں تھا، یہ نہیں کہ پہلے اس کے ساتھ ذمہ مشغول ہو پھر کسی عارضی سبب سے اس سے بری ہوجائے تو اس صورت میں ظاہر ہوجائے گا کہ حوالہ باطل ہو یعنی دراصل منعقد ہی نہیں ہوا ہے۔

اعیان میں اس کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی کا دوسرے کے پاس ودیعت یا غصب کے طور پر ایک ہزار دینا ہو، دینار والا اس شخص پر اپنے کسی قرض خواہ کو ان دیناروں کے ساتھ حوالہ کردے پھر معلوم ہو کہ محیل ان دیناروں کا مالک نہیں ہے اور نہ ان پر اس کو کوئی ولایت حاصل ہے، جیسا کہ اگر اس کے قبضہ میں چوری کے طور پر ہوں یا ان کا کوئی دوسرا مستحق نکل آئے تو حوالہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ ایسے مال سے متعلق ہے جو معدوم کے حکم میں ہے۔

دیون میں اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کے ہاتھ کوئی گھر یا سرکہ فروخت کرے، اور اس پر ثمن کے ساتھ اپنے کسی

---

(۱) ابن عابدین علی الدر المختار ۴/ ۲۹۴، المبسوط ۲۰/ ۲۷، مجمع الضمانات لابن غانم/ص ۲۸۲۔

قرض خواہ کو حوالہ کردے، اس کے بعد مبیع کا کوئی مستحق نکل آئے یا معلوم ہوجائے کہ سرکہ شراب ہے، تو حوالہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ حوالہ کو ایسے دین کے ساتھ مقید کیا گیا جس کا کبھی کوئی وجود ہی نہیں تھا۔

ان تمام حالات میں جب حوالہ باطل ہوجائے گا تو دین اصلی مدیون یعنی محیل پر لوٹ آئے گا[1]۔

اس کی کچھ مثالیں: اگر کوئی گھر فروخت کرے، اور اس کے ثمن پر حوالہ کردے یا خود اس پر اس کا حوالہ کیا جائے، پھر معلوم ہو کہ گھر وقف ہے، خواہ بینہ کے ذریعہ یا تینوں ارکان (محیل، محال اور محال علیہ) کے اقرار سے معلوم ہو، اسی طرح شافعیہ کے نزدیک وہ صورت ہے کہ اپنے کسی گھر کے ایک ماہ کے کرایہ پر حوالہ کردے، اور اس دوران کرایہ دار مرجائے کیونکہ انہوں نے کہا ہے: بقیہ مدت کے مقابل میں حوالہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ اس مدت میں اجارہ باطل ہے۔

باجی نے اس قول کی توجیہ میں کہا ہے کہ حوالہ باطل ہوگا، اور دین سابقہ حالت پر رہے گا اور اگر محال علیہ محال کو دے دے تو وہ اس سے واپس لے گا، اس لئے کہ محال علیہ عقد حوالہ میں کوئی فریق نہیں ہے، اس کے ذمہ صرف یہ لازم ہے کہ وہ ثمن حوالہ کرنے والے بائع کو (براہ راست یا محال وغیرہ کے واسطے سے) حوالہ کردے کیونکہ اس پر بائع کا دوسرے عقد کی وجہ سے استحقاق ہے پس جب اس کا استحقاق مثال کے طور پر مبیع کے ہلاک ہونے سے ساقط ہوجائے تو اس کا ذمہ ثمن سے بری ہوجائے گا اور اس کو ادائیگی کا حکم نہیں دیا جائے گا، اور اگر اس نے ثمن ادا کردیا ہو تو اس کے واپس لینے کا اس کو حق ہوگا، اور یہ معلوم ہے کہ حوالہ کی ایک شرط یہ ہے کہ محال علیہ پر اسی کے مثل ہو،

(۱) البحر الرائق ۶/ ۲۷۵، ابن عابدین علی الدر ۴/ ۲۹۳۔

جو محیل پر ہے، اور جب شرط نہیں رہے گی تو مشروط بھی نہیں رہے گا، ابن مواز نے کہا: یہ مجھ کو زیادہ پسند ہے، اور یہی امام مالک کے تمام اصحاب کا قول ہے۔

مالکیہ میں ابن القاسم کی رائے ہے کہ حوالہ ایک نیک کام ہے، یہ بات معلوم ہونے سے حوالہ باطل نہیں ہوگا کہ محال علیہ پر کوئی دین نہیں ہے، اور اس کی ادائیگی کے بعد وہ محیل سے وصول کرے گا۔

مالکیہ کے یہاں ان دونوں اقوال کی باجی نے توجیہ کی ہے[1]۔

ابن القاسم کے اس قول کی توجیہ کہ حوالہ باطل نہیں ہے یہ ہے کہ حوالہ عقد لازم ہے، لہذا ایسے سامان کا مستحق نکل آنے سے جس پر خود اس نے دین حوالہ کے بدلہ کوئی معاوضہ نہ لیا ہو، محال کے حق میں عقد میں کوئی نقص پیدا نہ ہوگا، خواہ اس پر قبضہ کرلیا ہو یا اب تک نہ کیا ہو۔

ج- سامان تجارت کی شکل کے محال بہ مال کا ختم ہوجانا:

۱۴۵- حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر خریدار فروخت کرنے والے کو ثمن کے ساتھ کسی تیسرے پر حوالہ کردے اور یہ حوالہ مقیدہ ہو (یا مطلقہ ہو)، پھر مبیع بائع کے پاس رہتے ہوئے خریدار کو سپرد کرنے سے قبل ہلاک ہوجائے یا اس کو سپرد کرنے کے بعد کسی عیب کی وجہ سے وہ سامان بائع کے پاس لوٹا دیا جائے، تو حوالہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ واضح ہوجائے گا کہ محیل (یعنی خریدار) مدیون نہیں ہے[2]۔

(۱) فتاوی تقی الدین السبکی ۱/ ۳۴۹، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۱۸، الإنصاف ۵/ ۲۲۹، المنتقی علی الموطأ ۵/ ۶۷، ۶۸، مطالب أولی النہی ۳/ ۳۲۹۔
اشہب کے اس مسلک کے واضح ہونے میں کوئی شبہ نہیں، اور اس سے اس کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا، کہ عقد حوالہ کی حقیقت لازم ہونا ہے، کیونکہ یہ صرف اس صورت میں ہے جب حوالہ ایسے محل میں ہو، جو اس کے لائق ہو، اور اس کے صحیح ہونے کی تمام شرائط پائی جائیں۔

(۲) البحر ۶/ ۲۷۵، ابن عابدین ۴/ ۲۹۴۔

د-سامان تجارت کی شکل کے محال علیہ مال کا ختم ہوجانا:

۱۴۶ - حنفیہ کی رائے ہے کہ محال علیہ مال اگر ثابت ہو پھر وہ ختم ہوجائے تو اس کے تین حالات ہیں:

(پہلی حالت) حوالہ مطلقہ میں سامان تجارت کی شکل کے محال علیہ مال کا ختم ہوجانا:

۱۴۷ - اگر محال علیہ کے پاس محیل کا مال ہو لیکن حوالہ مطلقہ ہوا ہو، حوالہ میں اس مال کے ذریعہ ادائیگی کی قید نہ لگائی جائے تو یہ حوالہ مطلقہ اس مال کے ختم ہونے سے باطل نہ ہوگا، جو محیل کا محال علیہ کے پاس ہے، خواہ اس مال کا ختم ہونا اس وجہ سے ہو کہ ہلاکت کے سبب محال علیہ کے پاس موجود محیل کی عین سے اس کا قبضہ ختم ہوجائے یا اس وجہ سے کہ محیل اپنا مال محال علیہ سے واپس لے لے، کیونکہ طالب دین کا حق صرف محال علیہ کے ذمہ سے متعلق ہوتا ہے، اس کے پاس کسی موجود یا اس کے اوپر کسی واجب چیز سے متعلق نہیں ہوتا، اور ذمہ میں گنجائش ہوتی ہے، لہذا محیل، محال علیہ سے اپنے اس مال کا مطالبہ کرسکتا ہے جو اس کے پاس ہے، اسی طرح محال بھی محال علیہ سے دین حوالہ کا مطالبہ کرسکتا ہے۔ اب اگر وہ اس دوسرے دین کو ادا کردے تو پہلا دین اس سے ساقط ہوجائے گا، یعنی دین حوالہ جس کو اس نے ادا کردیا ہے اور محیل کے دین کے درمیان مقاصہ ہوجائے گا۔

ابن نجیم سے پوچھا گیا کہ کوئی مدیون اپنے قرض خواہ کے ہاتھ کوئی چیز اسی کے دین کے مثل کے عوض فروخت کردے، پھر اس کے اوپر ثمن یا اس کی نظیر کا حوالہ کردے تو کیا حوالہ صحیح ہوگا؟ ابن نجیم نے جواب دیا: ''اگر ثمن کی نظیر کا حوالہ ہو تو صحیح ہوگا، اس لئے کہ حوالہ میں ثمن کی قید نہیں ہے، (اور حوالہ کے صحیح ہونے کے لئے محال علیہ پر دین ہونے کی شرط نہیں ہے) اور اگر حوالہ ثمن کا ہو تو یہ حوالہ دین کے ساتھ مقید ہے اور یہ محال علیہ کا حق ہے، اس لئے کہ خود خریداری سے مقاصہ ہوگیا، اور ہم بتا چکے ہیں کہ اگر دین کا کوئی دوسرا مستحق نکل آئے تو حوالہ باطل ہوجائے گا''[1]۔

(دوسری حالت) کسی عین کے ساتھ مقید حوالہ میں سامان تجارت کی شکل کے محال علیہ مال کا ختم ہوجانا:

۱۴۸ - حوالہ مقیدہ باطل نہیں ہوتا اگر وہ مال جس کے ساتھ حوالہ مقید کیا گیا ہے قابل ضمان عین ہو، اور پھر بعد میں کسی وجہ سے وہ ہلاک ہوجائے، جیسے مثلاً ضائع ہوجائے یا چوری ہوجائے یا آگ میں جل کر تلف ہوجائے، تو حوالہ جوں کا توں باقی رہے گا، اور محال علیہ سے مطالبہ کرنے کا حق باقی رہے گا، جیسا کہ تلف ہونے سے قبل تھا، اس لئے کہ حوالہ انعقاد کے وقت جس چیز کے ساتھ مقید کیا گیا تھا، وہ چیز اس وقت موجود تھی، لہذا بعد میں اس کا ختم ہوجانا مضر نہیں، اس لئے کہ قابل ضمان عین مثلاً غصب کی ہوئی چیز اگر ہلاک ہوجائے تو اس کا ضمان اس کے مثل واجب ہوگا، اگر وہ مثلی ہو یا اس کی قیمت واجب ہوگی اگر وہ ذوات القیم میں سے ہو، لہذا اس کے فوت ہونے کے بعد اس کا بدل موجود رہے گا، اور فوت ہونے کے بعد بدل کا رہنا حکماً اس کے خود باقی رہنے کی طرح ہے، اس لئے کہ بدل اصل کے قائم مقام ہوتا ہے، اور اسی کے ساتھ محال کا حق متعلق ہوجائے گا۔

یہ کلی طور پر ان امانات پر منطبق ہے، جو اپنے امانت داروں کی تعدی سے فوت ہوجاتی ہیں، کیونکہ یہ اس صورت میں قابل ضمان اعیان کے تحت آجاتی ہیں، عین میں کسی دوسرے کا استحقاق ثابت ہونے کی وجہ سے فوت ہونا اس کے برخلاف ہے، اگرچہ وہ غصب کی ہوئی ہو، اس لئے کہ فوت شدہ شئی کے اپنے مالک کے پاس لوٹ

---

(۱) البحر ۶/ ۲۷۵، ابن عابدین علی الدر ۴/ ۲۹۳، ۲۹۴۔

جانے کی وجہ سے ذمہ اس کے ضمان سے بری ہوجاتا ہے، لہذا وہ بلا بدل کے فوت ہوگی، اور اس وجہ سے اس کا حوالہ باطل ہوجائے گا، جیسا کہ گذرا (دیکھئے: فقرہ/ ۱۴۳)۔

رہا امانت داروں کی تعدی کے بغیر امانات کا فوت ہونا، جیسے ودیعت اگر جل جائے یا چوری ہوجائے تو یہ حوالہ کو ختم کردے گا، محال علیہ کا ذمہ بری ہوجائے گا اور دین محیل پر لوٹ آئے گا[1]۔

اگر محیل محال علیہ سے وہ عین واپس لے لے جس سے ادائیگی کے ساتھ حوالہ مقید کیا گیا تھا، تو حوالہ باطل نہ ہوگا، اور اس پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اس لئے کہ محال علیہ وہ چیز جس سے محال کا حق متعلق ہے ایسے شخص کو دے کر تعدی کرنے والا ہوگا جس کو اس کے لینے کا حق نہیں تھا، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ ایک چال ہو جو محال کو دھوکہ دینے کے لئے چلی جارہی ہو، لہذا محال علیہ محال کے لئے ضامن ہوگا، اور وہ خود محیل سے وہ چیز وصول کرے گا، جو اس نے لی ہے[2]۔

(تیسری حالت) کسی دین کے ساتھ مقید حوالہ میں سامان تجارت کی شکل کے محال علیہ مال کا ختم ہوجانا:

۱۴۹ - اگر محیل محال علیہ سے اپنا وہ دین واپس لے لے جس کے ساتھ حوالہ مقید تھا تو اس سے حوالہ باطل نہ ہوگا، اور نہ ہی کسی طرح کا اس پر اثر پڑے گا، اس کا سبب وہی ہے جو عین کے ساتھ مقید حوالہ میں محیل کا عین کو واپس لے لینے کی حالت کے بارے میں مذکور ہے[3]۔

(۱) مجمع الأنہر ۲/ ۱۴۱، العنایۃ علی الہدایہ ۵/ ۲۵۰، مجلۃ الأحکام نے دفعہ نمبر ۶۹۴ میں بطلان کی صراحت کی ہے۔

(۲) مجمع الأنہر ۲/ ۱۴۱، ۱۴۲۔

(۳) سابقہ مراجع۔

۱۵۰ - اسی طرح حوالہ مقیدہ باطل نہیں ہوتا اگر وہ مال جس کے ساتھ حوالہ مقید تھا دین ہو، جو حوالہ کے بعد کسی امر کے سبب فوت ہوجائے۔

اس کی مثال: کوئی شخص کوئی سامان ایک ہزار دینار میں فروخت کرے، اور خریدار پر اس کے ثمن کے بدلہ میں حوالہ کردے پھر وہ سامان خریدار کے سپرد کرنے سے قبل مثلاً جل جائے یا ڈوب جائے یا عیب یا کسی خیار کی وجہ سے واپس کردیا جائے (اگرچہ سپرد کرنے کے بعد ہو) یا دونوں باہمی رضامندی سے بیع کا اقالہ کرلیں، تو ثمن خریدار سے ساقط ہوجائے گا، لیکن حوالہ باطل نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ دین جس کے ساتھ حوالہ مقید ہے عقد حوالہ کے وقت قائم وموجود تھا، لہذا بعد میں اس کا ساقط ہونا نقصان دہ نہیں پھر اگر محال علیہ ادا کردے تو وہ محیل سے وصول کرنے کا حق دار ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کا دین اس کے حکم سے ادا کیا ہے[1]۔

مذکورہ بالا مثال میں اگر خریدار ہی فروخت کرنے والے کو ثمن کے ساتھ حوالہ کرنے والا ہو تو فقرہ (۱۴۵) میں گذر چکا ہے کہ انہوں نے بطلان حوالہ کا حکم لگایا ہے۔

۱۵۱ - شافعیہ (معتمد قول میں) اس فرق میں حنفیہ کے ساتھ مکمل طور سے موافقت کرتے ہیں، اسی طرح قاضی اور ان کے اصحاب کی رائے کے مطابق حنابلہ بھی، اگرچہ وہ دوسرے فقہاء حنابلہ کی طرح دین حوالہ پر قبضہ کے بعد حوالہ کو باطل نہیں کہتے، اور کہتے ہیں کہ صاحب مال اپنے مال کا پیچھا کرتا رہے گا چاہے جہاں کہیں بھی ہو[2]۔ اور یہی بعض شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے (دیکھئے:

(۱) البحر الرائق ۶/ ۲۷۵، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۰۶۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۶، الإنصاف ۵/ ۲۲۹۔

مجلۃ الأحکام (دفعہ نمبر ۶۹۳) میں صراحت ہے کہ محال علیہ محیل سے وصول کرے گا، اسی طرح مرشد الحیران دفعہ نمبر ۹۰۲ میں صراحت ہے کہ اگر فروخت کرنے والا کسی کو ثمن کے بدلہ میں خریدار پر حوالہ کردے، اور خریدار

فقرہ/ ۱۵۰)، شافعیہ اور ان کے موافقین نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ دین دونوں حالتوں میں ثبوت کے بعد ساقط ہوجائے گا۔ یہ ایسا ہوجائے گا جیسے تھا ہی نہیں، اس کی نظیر یہ ہے کہ معلوم ہو کہ وہ شراب کا موقوف ثمن تھا، اور اس کا تقاضا ہے کہ دونوں میں حوالہ باطل ہو، لیکن اس پر حوالہ کی حالت میں اس سے ایک مانع ہے، اور یہ اس کے ساتھ غیر کے حق کا متعلق ہونا ہے، اور یہ غیر وہی محال ہے۔

بعض متاخرین شافعیہ نے اس توجیہ سے یہ مستنبط کیا ہے کہ (خریدار کی طرف سے ثمن کے حوالہ کی حالت میں) اگر محال (جو فروخت کرنے والا ہے) دین کے ساقط ہونے سے قبل حوالہ کے ذریعہ سے اپنے کسی دائن کو اپنی جگہ لا کھڑا کرے تو بھی حوالہ باطل نہیں ہوگا، اس لئے کہ غیر کا حق متعلق ہے[۱]۔

۱۵۲ - پھر اصح یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک (بطلان وعدم بطلان کی دونوں حالتوں میں) کوئی فرق نہیں کہ دین کو ساقط کرنے والے عارض کا پیش آنا دین حوالہ پر قبضہ کے بعد ہو یا اس سے پہلے۔

قبضہ کے بعد اس کے بطلان کا یہ اثر ہوگا کہ صاحب مال (محیل) اس محال سے جس نے اس مال پر قبضہ کیا ہے وصول کرے گا (بعینہ وہی مال وصول کرے گا اگر وہ باقی ہو یا اس کا بدل وصول کرے گا، اگر تلف ہو چکا ہو)، اگرچہ محال نے اس کو محال علیہ کے پاس واپس کر دیا ہو، کیونکہ اسے اس کے واپس کرنے کا حق نہیں، کیونکہ اس نے اجازت سے قبضہ کیا تھا، لہٰذا اگر قبضہ اپنی طرف سے نہیں ہوگا، تو اجازت دینے والے کی طرف سے ہوگا، اور جس پر اس نے قبضہ کیا ہے، اس میں اس کا حق متعین ہوگا۔

قبضہ سے قبل حوالہ کے صحیح باقی رہنے کا یہ اثر ہوگا کہ محال علیہ ادائیگی کے بعد ہی محیل سے وصول کرنے کا حقدار ہوگا۔

حنابلہ اور بعض شافعیہ اس سلسلہ میں قبضہ سے قبل اور اس کے بعد میں فرق کرتے ہیں: قبضہ کے بعد ان کے نزدیک حوالہ قطعاً باطل نہ ہوگا، بلکہ صاحب مال اپنا مال وصول کرے گا جہاں بھی ہو، اور قبضہ سے قبل والی صورت میں ان کے یہاں دو اقوال ہیں: ایک یہ کہ باطل ہوگا اور دوسرا یہ کہ باطل نہیں ہوگا[۱]۔

لیکن اشہب یہاں علی الاطلاق کہتے ہیں کہ حوالہ باطل نہیں ہوگا، اس لئے کہ فسخ عارض ہے، البتہ ثمن کا یا ثمن پر حوالہ باطل ہوجائے گا، اگر مبیع کو عیب کی وجہ سے لوٹا دیا گیا ہو[۲] (اور اس مسئلہ میں متاخرین مالکیہ نے ان ہی کے طریقہ کو معتمد کہا ہے)۔

۱۵۳ - دین کے حوالہ اور دین پر حوالہ کے مابین فرق کرنا شافعیہ کے یہاں معتمد قول کے مطابق اور حنابلہ کے یہاں قاضی اور ان کے اصحاب کے قول کے مطابق جاری ہے، اور ان دونوں مذاہب کے بعض علماء اس کے مخالف ہیں: وہ کہتے ہیں کہ دین کا حوالہ اور دین پر حوالہ یکساں طور پر باطل ہے، اس کی وجہ ہم وہاں بیان کر چکے ہیں، یہ حضرات غیر کے حق کے متعلق ہونے کی طرف التفات نہیں کرتے ہیں، اس لئے کہ حوالہ بے فائدہ ہے[۳]۔

کچھ اور حضرات (مثلاً شافعیہ میں ابوعلی طبری) کہتے ہیں کہ یہ

= اس کو محال لہ کے سپرد کر دے پھر بینہ کے ذریعہ مبیع کا کوئی مستحق نکل آئے تو خریدار نے جو سپرد کیا تھا اسے فروخت کرنے والے سے وصول کرے گا، محال سے وصول نہیں کرے گا، جس نے اس پر قبضہ کیا ہے اگرچہ اسے فروخت کرنے والا نہ مل سکے۔

(۱) مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۹۶۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۶، المغنی ۵/ ۵۶، الإنصاف ۵/ ۲۲۹۔

(۲) یہ باطل کہنا ان کے قائم کردہ اصول کے مطابق نہیں ہے، الا یہ کہ ہم اس ضابطہ پر چلیں کہ عیب کے سبب رد کرنا عقد کو اپنی اصل سے ختم کرنا ہے، لوٹانے کے وقت سے عقد کو اٹھانا نہیں ہے، یہ دونوں مالکیہ وغیرہ کے یہاں دو اقوال ہیں (الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۶)۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۶۔

دونوں حوالے یکساں طور پر صحیح ہیں، یہ حضرات اجنبی کے حق کے متعلق ہونے کو نہیں دیکھتے، بلکہ اس امر کو مدنظر رکھتے ہیں کہ دین عقد حوالہ کے وقت کسی بھی حال میں قائم تھا، اور حوالہ صحیح ہوا، اور اس کی وجہ سے محیل کا ذمہ بری ہوگیا، لہذا اس کے ثبوت کے بعد اس کا ساقط ہونا مضر نہ ہوگا، اس لئے کہ ابتدا میں جو چیز نا قابل عفو ہوتی ہو، بقا میں اس کو درگذر کر دیا جاتا ہے۔

خود ابو علی طبری نے اس سے متعلق جو استدلال کیا ہے وہ یہ ہے کہ دین کا اور دین پر حوالہ کو اگر دین کے وجوب کے سبب کو فسخ کرنے والی کوئی چیز پیش آجائے تو بیع کے عوضین میں سے کسی ایک میں تصرف کرنے پر قیاس کیا جائے گا، جبکہ اس کو فسخ کرنے والی چیز پیش آجائے، مثلاً اگر زید اپنے کپڑے کے عوض عمرو سے کوئی چیز خریدے، اور زید اس چیز کو فروخت کردے پھر کسی عیب کی وجہ سے وہ کپڑا اس پر لوٹا دیا جائے، تو دوسرا عقد نافذ ہوگا، اس قیاس میں قدرے مشترک یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک ایسا عقد ہے جس سے پہلے ایک دوسرا عقد ہو چکا ہے، لہذا پہلے عقد کا فسخ ہونا دوسرے عقد پر اثر انداز نہیں ہوگا[1]۔

۴-توی کے ذریعہ حوالہ کا ختم ہونا:

۱۵۴-توی لغت میں: بروزن ''ہوی'' ہے (اور کبھی مد کے ساتھ بھی پڑھا جاتا ہے) جس کا معنی تلف ہونا اور ہلاک ہونا ہے۔ ''المصباح'' میں اس کو اسی طرح عام قرار دیا ہے، جب کہ صاحب ''الصحاح'' نے مال کی ہلاکت کے ساتھ خاص کیا ہے، اسی سے مشتق کر کے کہا جاتا ہے: ''توی المال یتوی'' (باب سمع سے)، اسم فاعل ''تو'' اور ''تاو'' ہے[1]۔

یہاں فقہاء کی اصطلاح میں توی حق تک رسائی سے عاجز رہنا ہے[2]۔ یعنی محال علیہ کے ذریعہ سے محال کا اپنے حق تک رسائی حاصل کرنے سے عاجز ہونا[3]۔

۱۵۵-اگر محال علیہ پر مال ضائع ہوجائے تو محیل سے وصول کرنے کے قائل صرف حنفیہ ہیں۔

جو لوگ صرف دھوکہ کے حالات میں حق تک رسائی سے عاجز ہونے کے سبب رجوع کرنے سے اتفاق کرتے ہیں، وہ اس کو حوالہ کا فسخ کرنے والا نہیں مانتے ہیں اگر وہ اس کے انعقاد کو صحیح قرار دیں، بلکہ وہ عقد حوالہ کو باقی رکھنے یا اس کو فسخ کرنے میں خیار کا ایک سبب مانتے ہیں۔

البتہ مالکیہ کہتے ہیں کہ حوالہ ہوتے ہی حوالہ کو قبضہ کی طرح ماننے کے نتیجہ میں دین محال علیہ کے ذمہ میں چلا جائے گا، اور محیل قطعی طور پر بری الذمہ ہوجائے گا، لہذا محال علیہ کے دیوالیہ ہونے کے سبب اس سے وصول نہیں کیا جاسکتا اگرچہ یہ دیوالیہ ہونا حوالہ کے وقت موجود رہا ہو، اور اسی طرح حوالہ کے بعد محال علیہ کے اس دین کے انکار کردینے کے سبب بھی محیل سے رجوع نہیں کیا جاسکتا، الا یہ کہ محیل اس کو دھوکہ دے، یعنی اس کو محال علیہ کے فقر، یا دین کے انکار کا علم یا ظن قوی ہو، پھر بھی وہ اس کو محال سے چھپائے رکھے، اگر ایسا علم یا ظن بینہ یا اقرار سے ثابت ہوجائے تو دین منتقل نہ ہوگا، اور محیل کا

---

(۱) البجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۳، الأشباہ للسیوطی رص ۱۲۴، المہذب ۱/ ۳۳۸، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۶، الفروع ۲/ ۶۲۷۔

(۱) المغرب، تاج العروس۔

(۲) العنایہ مع فتح القدیر ۵/ ۴۴۹۔

(۳) محال علیہ کے ذریعہ سے ہونے کی قید، تعریف میں ضروری ہے، گوکہ انہوں نے اس کے مفہوم ہونے پر اعتماد کرتے ہوئے اس کی صراحت نہیں کی، یہ قید اس لئے ہے تاکہ محیل کے ذریعہ سے حق تک رسائی سے بے بسی اس سے نکل جائے، کیونکہ اس سے یہاں اصطلاحاً ''توی'' کا مقصود معنی نہیں پایا جاتا، جس پر معین آثار مرتب ہوتے ہیں، ان کا بیان جلد ہی آئے گا۔

ذمہ بری نہ ہوگا[۱]۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ حوالہ باطل ہے۔

۱۵۶ - ہاں اگر محال یہ شرط لگائے کہ کسی ایک معین یا زائد سبب کی وجہ سے محال علیہ کی طرف سے حق تک رسائی ممکن نہ ہوگی تو وہ محیل سے وصول کرے گا، تو اس صورت میں توی کی وجہ سے رجوع کا انکار کرنے والوں میں آپس میں اختلاف ہے: مالکیہ اور بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ وہ ایسی شرط لگا سکتا ہے، باجی اس کی علت یہ بتاتے ہیں: اس کی وجہ یہ ہے کہ حوالہ صحیح ہے، اس نے اس میں اپنے ذمہ کی سلامتی کی شرط لگائی ہے، لہذا وہ یہ شرط لگا سکتا ہے۔

جمہور شافعیہ کی رائے ہے کہ عاجز ہونے کے وقت رجوع کی شرط لگانا عقد کے تقاضے کے منافی ہے، لہذا وہ شرط باطل ہوگی، پھر ان کے یہاں اصح یہ ہے کہ خود عقد بھی باطل ہو جائے گا[۲]۔

۱۵۷ - حنفیہ توی کو آئندہ آنے والی تفصیل کے ساتھ حوالہ کی انتہا مانتے ہیں، مذاہب ثلاثہ کے ائمہ وغیرہ ان کے خلاف ہیں۔

شافعیہ، لیث اور ابو عبید کی رائے ہے کہ توی کو حوالہ کی انتہا نہیں مانا جائے گا، اور اس کے نتیجہ میں اس کی وجہ سے محال کو محیل سے وصول کرنے کا حق نہیں ہوگا، امام احمد بھی یہی کہتے ہیں، البتہ انہوں نے اپنی ایک روایت میں اس صورت کو مستثنی کیا ہے کہ محال علیہ حوالہ کے وقت دیوالیہ ہو، اور محال کو اس کے دیوالیہ ہونے کا علم نہ ہو تو اس صورت میں اس کو محیل سے وصول کرنے کا حق ہوگا (الا یہ کہ ثابت ہو جائے کہ محال کو اس کا علم تھا، اور وہ اس سے راضی تھا)[۱]۔ امام احمد سے یہ روایت مالکیہ کے مذہب کے موافق ہے، وہ حضرات بھی اس کے قائل ہیں کہ توی کی حالت میں رجوع کی شرط لگانا قابل قبول ہے اور قابل عمل ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ محیل کو اس کے دیوالیہ ہونے کا علم ہو[۲]۔

اسی کے ساتھ انہوں نے محال علیہ کے انکار کا علم محیل کو ہونا لاحق کیا ہے، جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا ہے (فقرہ/ ۱۵۵)۔

۱۵۸ - اس سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ توی کی وجہ سے رجوع کے بارے میں تین مذاہب ہیں:

۱ - علی الاطلاق صحیح ہے، البتہ اس کے اسباب کی تحدید یا اس کے اطلاق میں اختلاف ہے۔

یہ زفر کے علاوہ حنفیہ کا مذہب ہے، اور بعض سلف کی رائے ہے[۳]۔

۲ - علی الاطلاق باطل ہے: یہ جمہو شافعیہ کا مذہب ہے۔

۳ - اگر اس کی شرط لگائے تو رجوع کا مستحق ہوگا ورنہ دھوکہ کے حالات کے علاوہ میں رجوع کا مستحق نہیں ہوگا، یہی مالکیہ کی رائے ہے۔

حنفیہ کے دلائل:

توی کی حالت میں رجوع کا حق ہے، اس سلسلے میں حنفیہ کے دلائل حسب ذیل ہیں:

(۱) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۶، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۳۶۸۔

(۲) المنتقی علی الموطأ ۵/ ۶۷، بعینہ اس کے بارے میں ان سے سوال ہوتا ہے کہ اس کی صحت کی سند کیا ہے، اس لئے کہ انہیں اقرار ہے کہ محیل پر عدم رجوع ہی عقد حوالہ کا تقاضا ہے (الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۵) لہذا یہ شرط عقد کے تقاضے کے خلاف ہوگی (مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۶)۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۸۔

(۲) مذہب مالکی کی یہ تقریر ہی اس رائے کے موافق ہے جس کو رہونی نے شرح الزرقانی لمختصر خلیل (۵/ ۴۰۵) پر اپنے حاشیہ میں راجح قرار دیا ہے، لیکن خرشی (۴/ ۲۳۶ میں) اور عراقی نے حواشی التحفہ (۲/ ۳۵) میں لکھا ہے کہ اس حالت میں حوالہ باطل ہوگا۔

(۳) مرشد الحیر ان نے دفعہ نمبر ۸۹۰ میں صراحت کی ہے کہ محیل اور اس کے کفیل کا بری ہونا محال کے حق کی سلامتی کے ساتھ مقید ہے۔

الف-اجماع صحابہ:

۱۵۹- حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ محال علیہ اگر دیوالیہ ہونے کی حالت میں مرجائے تو دین محیل کے ذمہ میں لوٹ جائے گا، اور انہوں نے فرمایا: ''کسی مسلمان کے مال پر توی نہیں آتی ہے''[۱]۔

کسی صحابی سے اس کے خلاف منقول نہیں، لہذا یہ اجماع ہوگا، حضرت شریح سے اسی کے مثل منقول ہے[۲]۔

ب-عقلی دلیل:

۱۶۰- حنفیہ نے کہا: اس لئے کہ حوالہ کا مقصود یہ ہے کہ ادائیگی میں دوسرا شخص پہلے کا نائب ہوجائے، محض یہ نہیں کہ ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ میں منتقل ہوجائے، اس لئے کہ اصل وجوب میں ذموں میں کوئی فرق نہیں ہوتا، اسی کا لوگوں میں عرف ہے، اور جس کا عرف ہو وہ مشروط کی طرح ہے۔

لہذا محیل کا بری ہونا مطلقاً ثابت نہیں ہوگا، بلکہ عوض کے ساتھ مشروط ہوگا، اور جب یہ عوض صحیح وسالم نہیں رہے گا تو دین محیل کے ذمہ میں لوٹ آئے گا، اور وہ ذمہ کو مشغول کردے گا، جیسے پہلے تھا، اس کی نظیر یہ ہے کہ مبیع قبضہ سے قبل ہلاک ہوجائے یا کوئی دوسرا اس کا مستحق نکل آئے یا اس میں کوئی عیب معلوم ہوجائے تو خریدار ثمن واپس لے گا، اس لئے کہ عرف کا تقاضا ہے کہ اس نے ثمن محض اس لئے خرچ کیا ہے تاکہ صحیح وسالم مبیع حاصل کرے، اور جب یہ مقصود جو مشروط کے درجہ میں ہے، نہ رہے گا تو وہ اپنا خرچ کیا ہوا ثمن واپس لے گا، یہ قیاس ہے جو بلاشبہ واضح ہے[۳]۔

(۱) حدیث: ''لیس علی مال امریء مسلم توی'' کی روایت بیہقی (۶/۷۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عثمانؓ سے موقوفاً کی ہے، بیہقی نے اس کو معلول کہا ہے۔

(۲) البدائع ۶/۱۸، (یعنی اجماع سکوتی ہے)، المغنی لابن قدامہ ۵/۵۹۔

(۳) الزیلعی علی الکنز ۴/۱۷۲، فتح القدیر علی الہدایہ ۵/۴۴۸۔

شافعیہ اور ان کے موافقین کے دلائل:

شافعیہ اور ان کے موافقین ''توی'' کی حالت میں مطلقاً عدم رجوع کے سلسلہ میں حسب ذیل دلائل دیتے ہیں:

الف-سنت مطہرہ:

۱۶۱- طبرانی کی ''الاوسط'' میں یہ فرمان نبوی وارد ہے (جس کی اصل دیگر محدثین کے یہاں بھی ہے): **''من أحيل علی مليء فليتبع''**[۱] (جس کو کسی مال دار پر حوالہ کیا جائے اسے قبول کرلینا چاہئے)، اس میں ''توی'' و''غیر توی'' کے مابین کوئی تفصیل نہیں ہے، اور اس عموم کے لئے کوئی مخصص بھی نہیں ہے[۲]۔

ب-آثار صحابہ:

۱۶۲- مثلاً (سعید بن مسیّب کے دادا حزن کا حضرت علیؓ پر دین تھا، انہوں نے اس کا حوالہ کردیا پھر محال علیہ مرگیا، انہوں نے ان کو خبر دی، تو فرمایا: آپ نے ہمارے اوپر دوسرے کو ترجیح دی، اللہ تعالیٰ تم کو رحمت سے محروم رکھے)، ابن حزم نے سعید بن مسیّب سے روایت کیا ہے کہ ان کے والد مسیّب کا ایک شخص پر دو ہزار درہم دین تھا، اور ایک دوسرے آدمی کے حضرت علی بن ابی طالب پر دو ہزار درہم تھے، اس شخص نے حضرت مسیّب سے کہا: میں تم کو حضرت علیؓ پر حوالہ کرتا ہوں، اور تم مجھ کو فلاں پر حوالہ کردو، چنانچہ دونوں نے کرلیا، مسیّب نے حضرت علیؓ سے اپنا حق پالیا، اور اس شخص کا مال (جس پر مسیّب نے حوالہ کیا تھا) تلف ہوگیا، مسیّب نے اس کی اطلاع حضرت علی بن ابی طالب کو دی، تو حضرت علیؓ نے

(۱) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۷ کے تحت گذر چکی۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/۴۱۵۔

فرمایا: اللہ نے اس کو محروم کردیا[1]۔

مالکیہ اور ان کے موافقین کے دلائل:

۱۶۲م- مالکیہ کے نزدیک شرط یا دھوکہ کی دونوں حالتوں کے علاوہ میں توی کی صورت میں رجوع کا حق نہیں ہے، وہ کہتے ہیں:

شافعیہ نے مطلقاً رجوع کا حق نہ ہونے کے سلسلے میں جو دلائل ذکر کیے ہیں وہ مطلق نہیں ہیں، بلکہ مندرجہ ذیل دو دلیلوں سے ان کی تخصیص کی گئی ہے:

۱) جس کو کسی ایسے دیوالیہ پر حوالہ کیا جائے جس کے دیوالیہ ہونے کا علم اس کو نہ ہو، وہ سامان کے اس خریدار کی طرح ہے جو اس کے عیب سے ناواقف ہو، کیونکہ دیوالیہ ہونا محال علیہ میں عیب ہے، لہذا محال کو رجوع کا اختیار ہوگا، جیسا کہ خریدار کو عیب کی وجہ سے رد کرنے کا حق ہوتا ہے، حنابلہ یہی کہتے ہیں:

۲) محیل جو محال علیہ کے دیوالیہ ہونے کو چھپائے، اس فروخت کرنے والے کی طرح ہے جو مبیع کے عیب کو چھپاتا ہے، لہذا ذمہ داری، چھپانے والے پر آنا ضروری ہے، اور یہ صرف دیوالیہ پر منحصر نہ ہوگا، یہی مالکیہ کہتے ہیں، انہوں نے اپنے قیاس میں مبیع کے عیب کی وجہ سے رد کے حالات میں سے خاص طور پر تدلیس کی حالت (سامان کا عیب چھپانے) کو ذکر کیا ہے، حالانکہ یہ حکم عام ہے خواہ فروخت کرنے والا تدلیس کرے یا نہ کرے، اس لئے کہ ذمے مخفی اور پوشیدہ ہوتے ہیں، ان کا علم نہیں ہوتا، لہذا یہ اس مبیع کے بہت مشابہ ہیں جس کے باطن کا علم نہ ہو، یہ ان کے نزدیک عیب کی وجہ سے صرف تدلیس کی صورت میں رد ہوتا ہے[2]۔

(۱) العنایۃ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۵/ ۴۴۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۵۹، المحلی ۸/ ۱۰۹، ۱۱۰۔

(۲) المنتقی للباجی علی الموطأ ۵/ ۶۸۔

اسباب توی:

۱۶۳- (حوالہ کی دونوں اقسام مطلقہ اور مقیدہ میں) امام ابوحنیفہ کے نزدیک توی کے دو اسباب ہیں، اور صاحبین کے یہاں تین اسباب ہیں، اور حوالہ مقیدہ کا ایک الگ مستقل سبب ہے، اس طرح فی الجملہ کل اسباب چار ہوں گے[1]:

(اول) ادائیگی سے قبل محال علیہ دیوالیہ ہوکر مرجائے۔

(دوم) محال علیہ حوالہ کا انکار کرے، اور کوئی بینہ نہ ہو۔

(سوم) قاضی محال علیہ کو دیوالیہ قرار دے دے۔

(چہارم) جس امانت کے ساتھ حوالہ مقید ہو وہ ضائع ہوجائے۔

اول- ادائیگی سے قبل محال علیہ دیوالیہ ہوکر مرجائے:

۱۶۴- اور یہ اس طرح کہ میت محال کے دین کی ادائیگی کے بقدر مال یا اس کا کفیل نہ چھوڑے۔

لیکن اگر وہ اتنا چھوڑے کہ محال کا دین ادا کیا جاسکتا ہو، (اس کا ترکہ جو بھی ہو اور خواہ دین ایک یا کئی ذمے میں ہو) تو اس کا دیوالیہ ہونا ثابت نہ ہوگا، اور اس صورت میں محیل سے وصول کرنا ممکن نہ ہوگا، خواہ کوئی بھی اسباب یا اعذار ہوں، حتی کہ جس محال پر ایک مدت تک کے لئے حوالہ کیا گیا ہو اگر مال داری کی حالت میں اس کی موت ہوجائے اور اس کا دین ہو جس کی تقسیم کا انتظار کرنے میں مقررہ مدت کے بعد تک کے لئے حوالہ کی ادائیگی میں تاخیر کرنا پڑے تو طالب دین کے لئے حق نہیں کہ اس کا بہانہ بناکر محیل سے وصول کرے، اس لئے کہ حوالہ باقی ہے، کیونکہ ترکہ یہاں پر مقصود (یعنی دین کی ادائیگی) کے سلسلہ میں میت کا نائب ہے۔

(۱) یہی ''توی'' (جو حوالہ کی انتہاء کی ایک صورت ہے) کے اسباب ہیں، مطلقاً ''توی'' کے اسباب غیر محدود ہیں۔

اگر محال علیہ کے ترکہ سے محال کا صرف کچھ ہی دین ادا کیا جا سکے تو دیوالیہ ہونا یا توی ہونا محض باقی دین کے لحاظ سے ہوگا، اسی وجہ سے وہ کہتے ہیں: (اگر محال علیہ مدیون ہو کر مرجائے تو اس کا مال قرض خواہوں اور محال میں حصوں کے لحاظ سے تقسیم کیا جائے گا، اور محال کا جو دین باقی رہ جائے گا اس کو محیل سے وصول کرے گا)[۱]۔

۱۶۵- اسی طرح اگر میت دین حوالہ کا کفیل چھوڑے تو اس دین کے لحاظ سے اس کو دیوالیہ شمار نہیں کیا جائے گا، (اس لئے کہ کفیل اصیل کا قائم مقام اور اس کا نائب ہوتا ہے) الا یہ کہ کفیل بھی دیوالیہ ہو کر مرجائے یا محال اس کو بری کردے (اس لئے کہ یہ ابراء معنوی طور پر کفالہ کو فسخ کرنے کی طرح ہے) صاحب ''الخلاصہ'' نے اپنے اس قول سے یہی مراد لیا ہے: (اگر محال کفیل کو محال علیہ کی موت کے بعد بری کردے تو وہ اپنا دین محیل سے وصول کرسکتا ہے)۔

علاوہ ازیں بعض دین کے کفالہ کی حالت میں توی صرف باقی دین کے لحاظ سے ہوگا[۲]۔

۱۶۶- انہی دونوں وجوہات سے ''البزازیہ'' میں لکھا ہے: محال محال علیہ سے مال کا کفیل لے، پھر محال علیہ دیوالیہ ہو کر مرجائے تو دین محیل کے ذمہ میں نہیں لوٹے گا، خواہ وہ اس کے حکم سے کفیل بنے یا اس کے حکم کے بغیر، خواہ کفالہ فوری واجب الادا ہو یا مؤجل، یا فوری واجب الادا ہو، لیکن بعد میں مکفول لہ اس کو مؤجل کردے۔

اگر مال کا کوئی کفیل نہ ہو، لیکن کوئی شخص رضا کارانہ طور پر اس کے بدلہ میں رہن رکھ دے پھر محال علیہ دیوالیہ ہو کر مرجائے، تو دین محیل کے ذمہ میں لوٹ آئے گا، اور اگر محال کو رہن کے فروخت کرنے کا اختیار ہو اور وہ اس کو فروخت کردے، لیکن ثمن پر قبضہ نہ کرسکے یہاں تک کہ محال علیہ دیوالیہ ہو کر مرجائے، تو حوالہ باطل ہوجائے گا، اور ثمن کا مالک رہن والا ہوگا[۱]۔

دوم- محال علیہ حوالہ کا انکار کرے اور کوئی بینہ نہ ہو:[۲]

۱۶۷- اگر محال علیہ حوالہ کا انکار کردے اور اس پر کوئی بینہ نہ ہو، تو اس وجہ سے توی ثابت ہوجائے گا، لہذا اس انکار کو حوالہ پر بینہ کے موجود ہونے کی صورت میں قبول کرنا ممکن نہیں، خواہ یہ بینہ محال قائم کرے یا محیل، اور اگر ان دونوں میں سے کسی کے پاس حوالہ پر بینہ نہ ہو تو محال علیہ کو یہ قسم دلائی جائے گی کہ اس پر حوالہ نہیں ہوا، یہ اس ضابطہ کے مطابق ہے'' کہ بینہ مدعی پر اور قسم انکار کرنے والے پر ہے''۔

اگر محال علیہ کی طرف سے اس انکار کو قبول کرلیا جائے اور محال کو اس سے روکنے کا فیصلہ کردیا جائے تو حق تک رسائی سے محال کا عاجز ہونا ثابت ہوجائے گا یعنی توی ہوجائے گا[۳]۔

پھر اگر اس انکار کے سبب توی کو دلیل بنا کر محال محیل سے وصول کرنا چاہے تو محیل سے وصول کرنے کے لئے محض محال کے دعوے سے انکار کرنا ثابت نہیں ہوگا، جیسا کہ واضح ہے، بلکہ بینہ کے ذریعہ انکار کو ثابت کرنا ضروری ہوگا۔

تاہم اس بینہ کے مطابق فیصلہ محال علیہ کی موجودگی ہی میں ممکن

---

(۱) ابن عابدین علی الدر المختار ۴/ ۲۹۲، المبسوط للسرخسی ۲۰/ ۲۷، سرخسی نے دیوالیہ ہونے کی حالت میں محال علیہ کی موت کے سبب حوالہ کے فسخ ہونے کو مطلق رکھا ہے، لہذا اس میں پہلے اور دوسرے محال علیہ دونوں کی موت داخل ہے۔ اور جب ایک حوالہ دیوالیہ ہونے کی حالت میں محال علیہ کی موت سے فسخ ہوجائے گا تو دوسرا حوالہ بھی دیوالیہ ہونے کی حالت میں دوسرے محال علیہ کی موت سے فسخ ہوجائے گا (دوسرے پر حوالہ کے ذریعہ اداء حکمی کی صورت میں) اور اس صورت میں دین کا طالب محال پہلے محال علیہ سے جو محیل دوم ہے وصول کرے گا۔

(۲) الزیلعی علی الکنز ۴/ ۱۷۳، البحر ۶/ ۲۷۳، ابن عابدین ۴/ ۲۹۲ وغیرہ۔

(۱) البحر ۶/ ۲۷۳۔

(۲) غیر حنفیہ کی رائے جاننے کے لئے دیکھئے فقرہ نمبر ۶۷۔

(۳) الزیلعی علی الکنز ۴/ ۱۷۲۔

ہوگا، اس لئے کہ غائب کے خلاف فیصلہ ممکن نہیں، البتہ محال اس فیصلہ کی ذمہ داری کے لئے کافی ہے، اگر انکار کے دعوے میں محیل اس کی تصدیق کردے، اوراس صورت میں وہ اس سے وصول کرنے کا مستحق ہوگا، اگر چہ اس کے پاس کوئی بینہ نہ ہو(۱)۔

سوم- قاضی محال علیہ کو مفلس قرار دے دے:(۲)

۱۶۸ - اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے حالات ظاہر ہونے کے بعد قاضی اس کے دیوالیہ ہونے کا حکم دے دے۔

ضروری نہیں کہ جس حالت کی بنیاد پر قاضی دیوالیہ ہونے کا فیصلہ کرے وہ گواہوں کی گواہی کے ذریعہ ظاہر ہو، (اگرچہ احتیاطاً یہی بہتر ہے) کیونکہ یہ نفی کی گواہی ہے، جو حجت نہیں ہے، بلکہ اجتہاد رائے قائم ہوجانا کافی ہے، ہماری اس بحث میں قید کرنے کے بعد ہی دیوالیہ ہونے کا حکم دیا جائے گا(۳)۔

۱۶۹ - اس مختلف فیہ اصل یعنی دیوالیہ قرار دینے کی وجہ سے توی کے پائے جانے کے امکان کی فروعات میں سے یہ ہے کہ اگر محال علیہ مرجائے اوراس کے ترکہ میں صرف کسی دیوالیہ پر دین ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس حالت میں توی نہیں ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک اگر قاضی اس مدیون کو دیوالیہ قرار دے دے تو توی ثابت ہوجائے گا(۴)۔

(۱) البحر ۶/ ۲۷۲۔

(۲) افلاس: عربوں کے اس قول سے ماخوذ ہے: ''أفلس الرجل'' یعنی پہلے وہ دینار و درہم والا تھا اب فلس (پیسہ) والا ہوگیا، یا اس حالت کو پہنچ گیا کہ اس کے پاس پیسے نہیں رہے جیسے کہا جاتا ہے: ''أقهر'' یعنی وہ مقہور و مغلوب ہونے کی حالت میں پہنچ گیا (المصباح میں یہی ہے)، لہذا یہ دراصل: فقر سے کنایہ ہے، پھر یہ عرف میں ایک خاص فقر میں مشہور ہوگیا یعنی اس مدیون کا فقیر ہونا، جس کے مال سے اس کے دین کی ادائیگی نہ ہوسکے۔

(۳) ابن عابدین علی الدر ۴/ ۳۱۶، ۳۱۹، ۳۲۰۔

(۴) ابن عابدین علی الدر ۴/ ۲۹۲۔

چہارم- جس امانت کے ساتھ حوالہ کو مقید کیا گیا ہو وہ ہلاک یا ضائع ہوجائے:(۱)

۱۷۰ - اگر ودیعت تلف یا ضائع ہوجائے اگرچہ جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہے اس کے محض دعوی سے ہو، (جیسے ان دیناروں کے ضائع ہونے کا دعوی کرے جو اس کے پاس ودیعت رکھے ہوئے تھے) تو اس کے نتیجہ میں حنفیہ کے نزدیک اس ودیعت کے ساتھ مقید حوالہ فسخ ہوجائے گا، اوراس کا تقاضا ہوگا کہ محال علیہ مطالبہ سے بری ہوجائے گا، اوراب دین محیل کے ذمہ میں لوٹ آئے گا، جیسا کہ ابتدا میں تھا، اس کی وجہ یہ ہے کہ محال علیہ نے مطلقاً اس کو سپرد کرنے کی ذمہ داری نہیں لی تھی، بلکہ ایک معین چیز کے ساتھ مقید حالت میں ذمہ داری لی تھی اور یہ معین چیز جاچکی ہے، لہذا اس پر کسی چیز کا مطالبہ باقی نہیں رہ جائے گا۔

اس کے برخلاف قابل ضمان عین غصب کی ہوئی چیز ہے کے خلاف ہے، اس لئے کہ اس کے ساتھ مقید حوالہ اس عین کے چلے جانے سے فسخ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ (اگر فوت ہوجائے) تو اس کے بعد اس کا اپنا بدل مثل یا قیمت کی شکل میں موجود ہوگا اور حوالہ اس بدل کے ساتھ متعلق ہوجائے گا، اور اگر فوت ہوجائے اوراس کا کوئی بدل نہ ہو مثلاً کوئی اس کا مستحق ظاہر ہوجائے تو حوالہ سرے سے باطل ہوجائے گا(۲) جیسا کہ اس کی وضاحت ہوچکی ہے (دیکھئے: فقرہ/ ۱۴۴)۔

توی کے آثار:

۱۷۱ - حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر دین حوالہ میں ''توی'' پایا جائے اور

(۱) غیر حنفیہ کے یہاں اس کا تصور نہیں، یہ جاننے کے لئے دیکھئے: فقرہ نمبر ۲۶۔

(۲) الزیلعی علی الکنز ۴/ ۱۷۲، البحر ۶/ ۲۷۴۔

مذکورہ اسباب میں سے کسی سے ثابت ہوجائے تو اس پر دو آثار مرتب ہوں گے:

(اول) حوالہ کا ختم ہوجانا، لہذا اس کے ختم ہونے سے اس کے احکام ختم ہوجائیں گے۔

(دوم) محال کا محیل سے اپنا دین وصول کرنا، اس لئے کہ اس دین سے محیل کا بری ہونا حوالہ کے انجام کی سلامتی کے ساتھ مشروط تھا، یعنی یہ کہ دوسری جگہ سے حق وصول ہوجائے گا، لہذا جب یہ شرط نہیں رہے گی تو مشروط بھی نہیں رہے گا، اور دین محیل کے ذمہ میں لوٹ آئے گا، جیسے پہلے تھا، اور اب اس پر محال کو وہ تمام حقوق حاصل ہوں گے جو قرض خواہوں کو اپنے مدیونوں کے تئیں حاصل ہوتے ہیں، مثلاً مطالبہ کرنا اور اس پر مقدمہ کرنا۔

ہاں محال علیہ سے وصول نہیں کرسکتا اگر وہ خود طالب دین کو محیل پر حوالہ کردے، اور مال اس کے پاس ضائع ہوجائے، (اگرچہ اس صورت میں اس پر (یعنی محال علیہ پر) یہ کہنا صادق آئے گا کہ وہ ایسا محیل ہے جس کے حوالہ کا مال ضائع ہوگیا ہے۔

عقد حوالہ میں اگر اصیل کی براءت کی شرط صراحتاً لگادی جائے (حالانکہ بلا شرط وہ اس براءت کا متقاضی ہے) تو کیا ''توی'' کی حالت میں محال محیل سے وصول کرے گا؟ اس کے حوالہ ہونے کا تقاضا ہے کہ حوالہ کے احکام ثابت ہوں، جن میں سے ایک حکم ''توی'' کی وجہ سے محیل سے وصول کرنا بھی ہے، اور صراحتاً براءت کی شرط کا تقاضا ہے کہ وصول کرنے کا حق نہ ہو، لیکن انہوں نے صراحت کی ہے کہ اس حالت میں توی کی وجہ سے رجوع کا حق ثابت ہوگا[1]۔

پھر اس صورت میں محیل کے ذمہ دین کے لوٹنے کی کیفیت کے بارے میں ان میں اختلاف ہے:

۱) بعض فقہاء کہتے ہیں کہ یہ فسخ کرنے کے طور پر ہوگا، یعنی محال خود ہی حوالہ کو فسخ کردے گا، جب توی کا کوئی سبب پایا جائے اور اسی وجہ سے دین محیل پر لوٹا یا جائے گا، جیسے خریدار مبیع میں عیب پائے، اس لئے کہ ان دونوں جگہوں میں سلامتی کا وصف جو عرفاً مشروط ہے فوت ہوگیا ہے۔

۲) بعض فقہاء کہتے ہیں کہ یہ خود بخود فسخ ہوجانے کے طور پر ہوگا اس میں محال کی مداخلت کی ضرورت نہیں ہوگی، اس کی نظیر بیع ہے اگر مبیع پر قبضہ سے قبل وہ ہلاک ہوجائے تو بیع کسی کی مداخلت کے بغیر فسخ ہوجائے گی، اس لئے کہ سلامتی کا وصف نہ رہا، اور ثمن میں خریدار کا حق لوٹ آئے گا، اسی طرح یہاں بھی (بعینہ اسی علت سے) توی کے وقت حوالہ خود بخود فسخ ہوجائے گا، اور دین محیل کے ذمہ لوٹ آئے گا۔

۳) بعض فقہاء کہتے ہیں: اگر سبب انکار کرنا ہو تو اس کا راستہ فسخ کرنا ہے، اور اگر دیوالیہ ہوکر مرنا ہو تو اس کا راستہ خود بخود فسخ ہونا ہے[1]۔

اس اختلاف پر مرتب ہونے والے عملی آثار مخفی نہیں ہیں۔

---

(۱) فتح القدیر علی الہدایہ ۵/ ۴۴۸، البحر ۶/ ۲۶۹، المبسوط للسرخسی ۲۰/ ۴۶۔
ایسا لگتا ہے کہ انہوں نے اس کو وقتی براءت پر محمول کیا ہے، حالانکہ وقتی براءت بسا اوقات دائن کا مقصود نہیں ہوتا، ''الخانیہ'' میں صراحت ہے کہ یہاں ادائیگی = کے بعد رجوع نہیں (الخانیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۳/ ۷۵) یعنی محال علیہ کے لئے مدین پر رجوع کرنے کا حق نہیں، لیکن ان کا کلام مدین کے اذن کے بغیر دائن اور محال علیہ کے درمیان ہونے والے حوالہ کے بارے میں ہے۔

(۱) فتح القدیر علی الہدایہ ۵/ ۴۴۸۔

حوز

دیکھئے: ''ارض الحوز''۔

حوض

تعریف:

۱- حوض لغت میں: پانی جمع ہونے کی جگہ ہے، اس کی جمع ''أحواض'' اور ''حیاض'' ہے، رسول اللہ ﷺ کا حوض (حوض کوثر) وہ ہے جس سے آپ قیامت کے دن اپنی امت کو پانی پلائیں گے۔

ابو زید نے ''سقاک اللہ بحوض الرسول ﷺ ومن حوضه'' نقل کیا ہے، تحویض: حوض بنانا اور احتیاض: حوض رکھنا ہے[۱]۔

فقہاء کے یہاں لفظ ''حوض'' کا استعمال اس معنی سے الگ نہیں ہے۔

قلیل و کثیر میں فرق:

۲- فقہاء نے ٹھہرے ہوئے پانی کے متعلق قلیل و کثیر میں فرق کیا ہے، کثیر پانی سے وضو کرنا اور اس میں غسل کرنا جائز ہے، اور اگر اس کی کسی ایک جانب نجاست گر جائے تو سارا پانی ناپاک نہیں ہوگا، الا یہ کہ اس کا رنگ یا مزا یا بو بدل جائے، قلیل کا حکم اس کے برعکس ہے۔

البتہ نجاست پڑنے کی جگہ کے ناپاک ہونے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں:

---

(۱) لسان العرب المحیط، مختار الصحاح، متن اللغۃ: مذکورہ بالا مادہ۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ پانی کے قلیل وکثیر ہونے میں اعتبار دوقلوں کا ہے، دو قلے سے کم پانی قلیل ہے [۱]، مالکیہ نے کہا ہے: مذہب میں کثرت کی کوئی حد نہیں ہے [۲]۔

حنفیہ میں سے بعض کی رائے ہے کہ حوض اگر اس حال میں ہو کہ اس کی ایک جانب میں کوئی آدمی غسل کرے تو دوسری بالمقابل جانب پانی کی سطح میں نشیب وفراز نہ ہو تو یہ بڑا حوض ہے، اور اگر اس سے کم ہو تو چھوٹا حوض ہے۔

عام مشائخ حنفیہ نے کہا ہے: حوض اگر چوکور ہو تو دہ دردہ ہونے پر بڑا حوض ہوگا، اور اگر دائرہ نما ہو اور اس کا دائرہ ۴۸ ذراع ہو، اور ایک قول کے مطابق ۳۶ ذراع ہو تو یہ بڑا حوض ہوگا۔

اگر تین گوشہ والا ہو تو ہر جانب پندرہ ذراع، اور ایک ذراع کا چوتھائی یا پانچواں حصہ ہو۔

رہا چھوٹا حوض تو ایک قول ہے: جو چہار در چہار ہو، اور ایک قول ہے کہ جو پنج در پنج ہو۔

اور ایک قول ہے: جو دہ دردہ سے کم ہو [۳]۔

مذہب میں صحیح قول کے مطابق حوض کی تحدید میں ذراع سے مراد پیائش کا ذراع ہے، اور ایک ذراع: سات مٹھیوں اور ہر مٹھی پر ایک انگلی زائد کے بقدر ہے، اس لئے کہ پیائش کا ذراع پیائش والی چیزوں کے لئے زیادہ مناسب ہے۔

''ابن عابدین'' میں ہے: مختار دہ دردہ کپڑے کے ذراع سے ہے جو فقط سات مٹھیوں کے برابر ہوتا ہے، جو ہمارے زمانہ کے ذراع سے ہشت در ہشت ہوگا، انہوں نے ''الہدایۃ'' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اسی پر فتوی ہے [۱]۔

ایک قول ہے: ہر دور اور ہر علاقہ میں وہاں کے ذراع کا اعتبار ہوگا، ''النہر'' میں ہے کہ یہی زیادہ مناسب ہے۔

اسی طرح حوض کی گہرائی کی مقدار کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں:

بعض فقہاء نے کہا ہے: اگر حوض اس حالت میں ہو کہ چلو سے پانی لینے پر نیچے کی زمین کھل نہ جائے تو یہ گہرا حوض ہے۔

بعض دوسرے حضرات نے کہا: گہرا حوض یہ ہے کہ چلو سے پانی لینے پر ہاتھ زمین کی سطح سے نہ لگے [۲]۔

تفصیل ''طہارۃ''، ''میاہ'' اور ''نجاست'' میں ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱/۱۹، ۲۰، کشاف القناع ۱/۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۵، المغنی ۱/۲۳۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/۷۲، القوانین الفقہیہ رص ۳۶۔

(۳) فتح القدیر ۱/۵۵ طبع بولاق، ابن عابدین ۱/۱۳۱ طبع دار إحیاء التراث العربی، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی رص ۱۶، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۷، ۱۸، ۱۹، الخانیہ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۱/۵ اور اس کے بعد کے صفحات، البزازیہ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۴/۵ طبع المطبعۃ الأمیریہ بولاق۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) ابن عابدین ۱/۱۲۷، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۷، ۱۸، ۱۹، الخانیہ علی ہامش الہندیہ ۱/۵، ۶، ۷، ۱۸، البزازیہ علی ہامش الہندیہ ۴/۵۔

حوقلہ

تعریف:

۱-لغت میں حوقلہ کا ایک معنی تیز چلنا اور چھوٹے چھوٹے قدم رکھنا ہے [۱]۔

عرف میں حوقلہ: "لاحول ولاقوۃ إلا باللہ" کہنا ہے، جیسا کہ ازہری اور اکثر کی تعبیر ہے۔ ابن سکیت نے کہا: کہا جاتا ہے: "قد أکثرت من الحولقۃ" یعنی کثرت سے "لاحول ولا قوۃ إلا باللہ" کہنا۔

جوہری نے کہا: "حولقۃ"، "حوقلۃ" سے الگ ہے، حریری نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

پہلی صورت (یعنی حوقلہ) میں اور یہی مشہور ہے: حاء اور واوَ حول سے ماخوذ ہے۔

حرف قاف لفظ "قوۃ" سے لیا گیا ہے، اور لام لفظ "اللہ" سے لیا گیا ہے، اسنوی نے کہا: یہ سب سے بہتر ہے، اس لئے کہ اس میں تمام الفاظ آ گئے۔

دوسرے (یعنی حولقہ) میں حاء اور لام لفظ "حول" سے اور قاف لفظ "قوۃ" سے لیا گیا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

حیعلہ:

۲-حیعلۃ: "حي علی الصلاۃ"، یا "حي علی الفلاح" کہنا، بسملۃ: بسم اللہ کہنا، حمدلۃ: الحمد للہ کہنا، ہیللۃ: لاإلہ إلاالله کہنا، اور سبحلۃ: سبحان اللہ کہنا [۱]۔

حوقلہ کا معنی:

۳-نووی نے شرح "مسلم" میں کہا ہے: ابوالہیثم نے کہا: حول کے معنی حرکت ہے، یہ "حال الشيء" بمعنی حرکت کرنا، سے ماخوذ ہے، یعنی اللہ کی مشیئت کے بغیر حرکت و استطاعت نہیں، یہی ثعلب اور دوسرے حضرات کا قول ہے۔

ابن مسعود نے فرمایا: اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کے بچائے بغیر اس کی نافرمانی سے بچنے کی استطاعت نہیں، اور اللہ کی مدد کے بغیر اس کی فرمانبرداری کی طاقت نہیں، خطابی نے کہا: اس سلسلہ میں منقول اقوال میں یہ سب سے بہتر قول ہے [۲]۔

"أسنی المطالب" میں ہے: تیرے بغیر مجھے معصیت سے بچنے کی استطاعت نہیں، اور تیری توفیق کے بغیر تیرے احکام پر عمل کرنے کی مجھے طاقت نہیں [۳]۔

حوقلہ کے احکام:

الف-اذان سنتے وقت:

۴-حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے اور بقول امیر مالکیہ کے یہاں راجح یہی ہے کہ مؤذن جب "حي علی الصلاۃ، حي علی الفلاح" کہے تو سننے والے کے لئے حوقلہ کہنا مستحب ہے، یعنی وہ "لاحول ولاقوۃ إلا باللہ" کہے۔ مالکیہ کا

---

(۱) لسان العرب المحیط، متن اللغۃ۔

(۱) أسنی المطالب ۱/ ۱۳۰، نیل المآرب ۱/ ۱۱۶، ۱۱۸، کشاف القناع ۱/ ۲۴۶ طبع عالم الکتب، نیل الأوطار ۲/ ۵۳ طبع المطبعۃ العثمانیۃ المصریۃ۔

(۲) نیل المآرب ۱/ ۱۱۸، کشاف القناع ۱/ ۲۴۶، نیل الأوطار ۲/ ۵۳۔

(۳) أسنی المطالب ۱/ ۱۳۰ طبع المکتبۃ الإسلامیۃ۔

دوسرا مشہور قول یہ ہے کہ حوقلہ نہیں کرے گا اور حیعلتین کے وقت اس کو نقل نہ کرے۔

حضرت عمر بن خطابؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا قال المؤذن: الله أكبر، الله أكبر، فقال أحدكم: الله اكبر، الله اكبر......ثم قال: حي على الصلاة فقال: لاحول ولا قوة إلا بالله، ثم قال: حي على الفلاح، قال: لاحول ولا قوة إلا بالله، مخلصا من قلبه، دخل الجنة"(۱) (جب مؤذن "الله اكبر، الله اكبر" کہے اور سننے والا بھی یہی الفاظ دہرائے ......پھر جب وہ "حي على الصلاة" کہے اور سننے والا" لا حول و لا قوة إلا بالله" کہے، پھر جب وہ" حی علی الفلاح" کہے اور سننے والا "لاحول ولاقوة إلا بالله" کہے، اور یہ کہنا دل سے اخلاص کے ساتھ ہو تو وہ جنت میں داخل ہوگا)۔

یہ حدیث حضرت ابوسعیدؓ کی اس حدیث کے اطلاق کو مقید کرتی ہے جس میں آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن"(۲) (جب تم اذان سنو تو مؤذن کے الفاظ دہراتے رہو)۔

نیز اس لئے کہ سننے والے کی طرف سے حوقلہ کے ذریعہ حیعلہ کا جواب دینے کے لئے یہی معنی مناسب ہے، اس لئے کہ جب اس کو فوز وفلاح اور باعث خیر چیز کی طرف بلایا گیا تو یہی کہنا مناسب ہے کہ یہ بہت بڑا کام ہے، میں اپنی کمزوری کے ساتھ اس کو انجام نہیں دے سکتا، الا یہ کہ اللہ تعالیٰ اپنی طاقت وقوت کے ذریعہ مجھے اس کی توفیق دے، نیز اس لئے کہ الفاظ اذان اللہ کا ذکر ہے، لہذا حوقلہ کے ذریعہ اس کا جواب دینا مناسب ہے، کیونکہ وہ ذکر الٰہی ہے، لیکن حیعلہ تو یہ نماز کی طرف بلانا ہے، اور اس کی طرف بلانے والا مؤذن ہے، رہا سننے والا تو اس کا فرض ہے کہ اس کی دعوت پر لبیک کہے، اور اس کی دعوت کا قبول کرنا ذکر اللہ میں ہوگا نہ کہ کسی دوسری چیز میں۔

ایک قول ہے کہ سننے والا دونوں حدیثوں پر عمل کرتے ہوئے حیعلتین اور حوقلہ دونوں کہے(۱)۔

حنابلہ میں خرقی کی رائے ہے کہ اذان سننے والے کے لئے مؤذن کے الفاظ دہرانا مستحب ہے، ان کا استدلال حضرت ابوسعید کی مذکورہ بالا حدیث کے ظاہر سے ہے(۲)۔

"المجموع" میں صراحت ہے کہ چار بار حوقلہ کہے، اور ابن رفعہ سے منقول ہے کہ دو بار حوقلہ کہے(۳)۔

یہی حکم اقامت کہنے والے کے تعلق سے ہے، چنانچہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس کے لئے اقامت میں، اذان کے الفاظ دہرانا مستحب ہے، اس لئے کہ سنن ابوداؤد میں سند کے ساتھ بعض صحابہ کا یہ قول ہے: "إن بلالا أخذ في الاقامة، فلما أن قال: قد قامت الصلاة، قال النبي ﷺ: أقامها الله وأدامها"(۴)

(۱) حدیث: "إذا قال المؤذن الله أكبر، الله أكبر......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۹۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۸۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۶۶ طبع دار إحیاء التراث العربی، بدائع الصنائع ۱/ ۱۵۵ طبع دار الکتاب العربی، حاشیۃ الزرقانی ۱/ ۱۶۱ طبع دار الفکر، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۹۷ طبع دار الفکر، القوانین الفقہیہ رص ۵۴ طبع دار الکتاب العربی، أسنی المطالب ۱/ ۱۳۰، القلیوبی ۱/ ۱۳۱ طبع دار إحیاء الکتب العربیہ، الأذکار رص ۳۷، ۳۸ طبع دار الکتاب العربی، سبل السلام ۱/ ۲۰۱، ۲۰۲ طبع مصطفیٰ محمد، المغنی ۱/ ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸ طبع ریاض، کشاف القناع ۱/ ۲۴۵، نیل المآرب ۱/ ۱۱۷۔

(۲) المغنی ۱/ ۴۲۶، ۴۲۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۱۔

(۴) حدیث: "أن بلالا أخذ في الإقامة......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۶۱، ۳۶۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی اسناد میں: ایک مبہم راوی، اور دو متکلم فیہ راوی ہیں، دیکھئے: نتائج الأفکار لابن حجر (۱/ ۳۷

(حضرت بلالؓ نے اقامت کہنی شروع کی، جب "قد قامت الصلاۃ" کہا تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "أقامها الله وأدامها" یعنی اللہ اس کو قائم ودائم رکھے) اور بقیہ اقامت میں انہوں نے اذان کے متعلق حضرت عمر کی حدیث کی طرح الفاظ دہرائے[1]۔

ب-نماز میں حوقلہ:

۵- حنفیہ کی رائے ہے کہ کوئی دوران نماز کسی دنیاوی بات پر حوقلہ کرے تو نماز فاسد ہوجائے گی، اور اگر کسی اخروی بات پر یا وسوسہ ختم کرنے کے لئے حوقلہ کہے تو نماز فاسد نہیں ہوگی[2]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر نماز میں کسی بھی ضرورت سے حوقلہ کہے تو کوئی حرج نہیں[3]۔

شافعیہ (اسی طرح حنابلہ) کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ نماز میں حوقلہ سے نماز باطل نہیں ہوگی اگر اس کا مقصد ذکر ہو، اس لئے کہ ان کے نزدیک عربی میں اذکار، تسبیحات اور دعائیں (مسنون وغیر مسنون) مضر نہیں[4]۔

حوقلہ کے ذکر کے مقامات:

۶- حوقلہ ان اذکار میں سے ہے جن کا ذکر بہت سے مقامات پر آیا ہے مثلاً:

جب کوئی شخص کسی ہلاکت[5] یا مرض میں گرفتار ہوجائے[6] یا اس کو کوئی چیز پسند آجائے، اور اندیشہ ہو کہ اس کو اس کی نظر لگ جائے گی[1]۔

اور جب کسی چیز سے بدفالی لے[2] اور اپنے گھر سے نکلتے وقت[3] اور جب نیند سے رات میں بیدار ہو[4] اور جب رات میں آنکھ کھلے اور اس کے بعد سونا چاہے[5] اور ہر نماز کے بعد[6]، ان تمام حالات میں اور ان کے علاوہ میں حوقلہ کا تذکرہ دوسری دعاؤں کے ضمن میں آیا ہے، جن کو امام نووی نے اپنی کتاب "الاذکار" میں ذکر کیا ہے، استدلال میں احادیث نبویہ شریفہ پیش کی ہیں، اسی طرح حوقلہ کا ذکر صبح وشام کے اذکار کے ضمن میں[7] اور تمام اوقات میں مستحب دعاؤں کے ضمن میں آیا ہے جس میں کسی خاص وقت یا کسی خاص حالت کی قید نہیں[8]۔

اسی طرح حضرت ابو موسی اشعری کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھ سے فرمایا: "ألا أدلک علی کنز من کنوز الجنة ؟ فقلت: بلی یا رسول الله، قال: قل: لا حول ولا قوة إلاّ بالله"[9] (کیا میں تم کو جنت کا ایک خزانہ نہ بتاؤں؟ میں نے عرض کیا: ضرور اے اللہ کے رسول! آپ ﷺ نے فرمایا: "لاحول ولاقوہ إلا بالله" کہا کرو)۔

= مکتبہ المثنی بغداد)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۶۸، اسنی المطالب ۱/ ۱۳۰، القلیوبی ۱/ ۱۳۱، نیل المآرب ۱/ ۱۱۷، کشاف القناع ۱/ ۲۴۵، المغنی ۱/ ۴۲۶، ۴۲۷۔

(۲) الدر المختار ۱/ ۴۱۸ طبع بولاق۔

(۳) مواہب الجلیل ۲/ ۲۹ طبع دار الفکر۔

(۴) روضۃ الطالبین ۱/ ۲۹۲، القلیوبی ۱/ ۱۸۹، المغنی ۱/ ۴۲۸۔

(۵) الأذکار ص ۱۱۳۔

(۶) الأذکار ص ۱۲۴۔

---

(۱) الأذکار ص ۲۸۴۔

(۲) الأذکار ص ۲۸۵۔

(۳) الأذکار ص ۲۴، ۲۵۔

(۴) الأذکار ص ۲۷۔

(۵) الأذکار ص ۹۰۔

(۶) الأذکار ص ۶۷۔

(۷) الأذکار ص ۷۹۔

(۸) الأذکار ص ۱۸، ۳۴۷، ۳۵۱۔

(۹) حدیث ابی موسی الأشعری: "ألا أدلک علی کنز من کنوز الجنة......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۱۸۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۰۷۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

حول

تعریف:

۱ - لغت میں حول کا معنی سال ہے اور قوت، تغیر اور انقلاب کے معنی میں بھی آتا ہے اور بمعنی اقامت بھی آتا ہے، حول "**حال الشيء حولا**" سے ماخوذ ہے جس کا معنی گھومنا ہے۔

سال کو حول اس لئے کہتے ہیں کہ وہ پلٹ کر آتا ہے، اور سورج اس کے مطالع ومغارب میں گھومتا ہے۔ یہ مصدر کے ذریعہ نام رکھنا ہے، اس کی جمع: **أحوال**، **حؤول**، **حوول** (ہمزہ کے ساتھ اور بلا ہمزہ) آتی ہے، **الحولی**: کھر دار یا بغیر کھر کے ایک سالہ جانور ہے۔

کہا جاتا ہے: "**جمل حولي**" (یک سالہ اونٹ) "**نبت حولي**" (یک سالہ پودا) اور "**أحول الصبي فهو محول**" یک سالہ بچہ[1]۔

شرعی اصطلاح اس معنی سے الگ نہیں ہے۔

حول سے متعلق شرعی احکام:

الف - زکاۃ میں حول:

۲ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ چرنے والے چوپایہ جانوروں، سونے چاندی اور سامان تجارت کے نصاب میں زکاۃ کے واجب ہونے کے لئے سال گذرنا شرط ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے:

"**لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول**"[1] (مال میں زکاۃ نہیں تا آنکہ اس پر ایک سال گذر جائے)۔

فقہاء نے کہا: اس لئے کہ یہ اموال، افزائش کے لئے رکھے جاتے ہیں، چنانچہ مویشی دودھ اور نسل کے لئے اور سامان تجارت نفع کے لئے رکھے جاتے ہیں، یہی حال سونا چاندی کا ہے، لہذا ہر ایک میں سال کا گذرنا معتبر ہے، اس لئے افزائش مال میں زکاۃ کے واجب ہونے کے لئے شرط ہے، اور یہ افزائش حاصل کئے بغیر نہ ہوگی، اور اس کے لئے ایک مدت چاہئے، تجارت اور جانوروں کے چرانے کے ذریعہ مال کو بڑھانے کے لئے عام طور پر کم از کم مدت: ایک سال ہے، لہذا ایک سال میں افزائش کا غالب گمان ہوگا، اس لئے زکاۃ کے وجوب میں اس کا اعتبار کیا گیا ہے، حقیقتاً نماء کا اعتبار اس لئے نہیں کیا گیا کہ وہ غیر منضبط ہے کہ اس میں بڑا اختلاف ہے، اور جہاں غالب گمان معتبر ہو وہاں اس کی حقیقت کو نہیں دیکھا جاتا ہے، جیسے اسباب کے ساتھ حکم۔

نیز اس لئے کہ ان اموال میں زکاۃ بار بار واجب ہوتی ہے، لہذا کوئی ضابطہ ہونا چاہئے تاکہ ایک ہی زمانہ میں بار بار وجوب نہ ہو جائے جس سے مالک کا مال ختم ہو جائے[2]۔

لیکن کھیتی اور پھل میں سال گذرنے کی شرط نہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ**"[3] (حق (شرعی)

---

(۱) تاج العروس، المصباح المنیر، معجم مقاییس اللغۃ: مادہ "حول"۔

(۱) حدیث: "**لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول**" کی روایت ابن ماجہ (۱/۵۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، بوصیری نے اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے، البتہ اس کے لئے شواہد موجود ہیں، جن کے پیش نظر نووی نے کہا ہے: یہ حدیث صحیح یا حسن ہے، اس کو زیلعی نے انہی کے حوالہ سے نصب الرایہ (۲/۳۲۸ طبع المجلس العلمی بالہند) میں نقل کیا ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۳۱، المجموع للنووی ۵/۳۶۱، نہایۃ المحتاج ۳/۶۳، المغنی ۲/۶۲۵۔

(۳) سورۂ انعام/۱۴۱۔

اس کے کاٹنے کے دن ادا کردیا کرو)، نیز اس لئے کہ جس وقت ان میں سے زکاۃ نکالی جاتی ہے یہ چیزیں مکمل افزائش ہی افزائش ہیں، لہذا اس وقت ان کی زکاۃ لی جائے گی، پھر ان میں کمی ہونے لگتی ہے، افزائش نہیں ہوتی، اس لئے ان میں دوبارہ زکاۃ واجب نہیں ہوگی، کیونکہ یہ افزائش کے لئے نہیں رکھے جاتے (۱)۔

زمین سے نکالی گئی معدنیات کھیتی کی طرح ہیں ان میں زکاۃ یا خمس کے واجب ہونے کے لئے سال گذرنا شرط نہیں ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے (۲)۔

لہذا معدنیات کے ملنے پر ان کی زکاۃ لی جائے گی، فقہاء نے کہا ہے: ہاں اگر وہ سونا چاندی کی جنس سے ہوں تو ان میں ہر سال زکاۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ ان میں نماء کا گمان ہے، اس حیثیت سے کہ سونا چاندی، اموال کی قیمتیں، اور تجارت کا راس المال ہوتے ہیں، سونا چاندی کے ذریعہ مضاربت اور شرکت ہوتی ہے (۳)۔

تفصیل اصطلاحات ''زکاۃ''، ''رکاز'' اور ''معدن'' میں ہے۔

سال کی ابتداء:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر زکاۃ کا مال جس میں سال کا گذرنا معتبر ہے نصاب کے بقدر کسی کی ملکیت میں آجائے، اور اس کے پاس کوئی دوسرا مال نہ ہو تو ملکیت ملنے کے وقت سے اس کا سال شمار ہوگا۔

اگر اس کے پاس مال ہو لیکن نصاب کے بقدر نہ ہو، پھر اس کی ملکیت میں دوسرا مال آجائے اور نصاب مکمل ہوجائے تو نصاب کے مکمل ہونے کے وقت سے سال کا آغاز ہوگا۔

اگر اس کے پاس نصاب ہو، اور دوران سال اس کے پاس موجودہ مال کی جنس سے اس کو مزید مال مل جائے، تو اگر حاصل ہونے والا مال مستفاد اس کے پاس موجودہ مال کی افزائش ہو جیسے تجارت کا نفع، اور چرنے والے جانور کے بچے، تو اس کو حول کے بارے میں اصل مال کے ساتھ جو اس کے پاس پہلے سے تھا ملا دیا جائے گا، اور اصل کے سال گذرنے پر اس کی زکاۃ نکالے گا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ مال مستفاد اس کے مال سے پیدا شدہ ہے، لہذا حولان حول میں اسی کے تابع ہوگا، نیز اس لئے کہ یہ اصل کی ملکیت کی وجہ سے ملکیت میں آیا ہے اور اسی سے پیدا ہوا ہے، لہذا حولان حول میں اسی کے تابع ہوگا، ہاں اگر حولان حول اور اصل مال کی زکاۃ کی ادائیگی کی قدرت ہونے کے بعد مال مستفاد ملے تو پہلے سال میں اس کو شامل نہیں کیا جائے گا، بلکہ دوسرے سال میں شامل کیا جائے گا (۱)۔

اگر مال مستفاد اس کے پاس موجود مال کی جنس سے ہو، لیکن اس کی افزائش سے نہ ہو جیسے خریدا ہوا ہو، ہبہ میں ملا ہوا ہو، اور وصیت کے ذریعہ ملا ہو تو اس کو حولان حول میں اصل کے ساتھ ضم کرنے کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے۔ حنفیہ کی رائے ہے کہ حولان حول میں اپنے پاس موجود مال کے ساتھ اس کو ضم کرے گا، اور اصل کے حول کے ساتھ اس کی زکاۃ نکالے گا، خواہ وہ عین ہو یا مویشی۔

انہوں نے کہا: زکاۃ کے عمومی دلائل کا تقاضا ہے کہ حول کی شرط کے بغیر مطلقاً زکاۃ واجب ہو، الا یہ کہ کسی کو دلیل کے ذریعہ خاص

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۶۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۵۱، المجموع للنووی ۵/ ۳۶۱، قلیوبی ۲/ ۱۹، المغنی ۲/ ۶۲۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۶۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۵۶، ۴۵۷، قلیوبی ۲/ ۲۵، المغنی ۲/ ۶۲۵۔

(۳) المغنی ۲/ ۶۲۵۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۲، مواہب الجلیل ۲/ ۲۵۷، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۸۴، المغنی ۲/ ۶۲۶۔

کرلیا گیا ہو، نیز اس لئے کہ مال مستفاد اصل کی جنس سے ہے، اور اس کے تابع ہے، کیونکہ یہ اصل میں اضافہ ہے، اس لئے کہ اس کی وجہ سے اصل مال بڑھ جاتا ہے۔

اضافہ اس مال کے تابع ہوتا ہے جس میں اضافہ ہو، اور تابع کے لئے الگ سے شرط نہیں ہوتی، جیسا کہ اس کے لئے الگ سے سبب نہیں ہوتا، تاکہ تابع اصل نہ بن جائے، لہذا اس میں اصل کے حولان حول سے زکاۃ واجب ہوگی [۱]۔

مالکیہ نے کہا: اس کو حول میں اصل کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا اگر مال عین ہو، اور اگر مویشی ہو تو ملایا جائے گا [۲]۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: دوسرا مال پہلے کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا، بلکہ اس کے لئے مستقل طور پر حولان حول ہوگا [۳]۔

اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول**......" [۴] (کسی مال میں زکاۃ نہیں، تا آنکہ اس پر سال گذر جائے)، اور مال مستفاد ایسا مال ہے جس پر سال نہیں گذرا، لہذا اس میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی۔

نیز اس لئے کہ اضافہ شدہ مال نئی ملکیت سے ملکیت میں آیا ہے، وہ اس کے پاس موجودہ مال کے سبب ملکیت میں نہیں آیا ہے، اور نہ ہی اس سے نکلا ہوا ہے، لہذا حولان حول میں اس کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا [۵]۔

اگر اضافہ شدہ مال اس کے پاس موجودہ مال کی جنس سے نہ ہو، مثلاً اس کے پاس چالیس بکریاں ہوں، اور سال میں اس کو پانچ اونٹ مزید مل جائیں، تو اس اضافہ شدہ مال کا مستقل حکم ہوگا، اس کو حولان حول میں اس کے پاس موجود مال کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا، بلکہ اگر وہ بقدر نصاب ہو تو نئے سرے سے اس کا سال شروع ہوگا، ورنہ جمہور فقہاء کے نزدیک اس پر کچھ واجب نہ ہوگا [۱]۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۳، ۱۴۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۲، الکافی لابن عبدالبر ۱/ ۲۹۲۔

(۳) المجموع للنووی ۵/ ۳۶۷، المغنی ۲/ ۶۲۷۔

(۴) حدیث: "لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ کے تحت گذر چکی۔

(۵) المجموع للنووی ۵/ ۳۶۷، المغنی ۲/ ۶۲۷۔

حولان حول کے حکم کے ختم ہونے کا سبب:

۴- جمہور (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں زفر) کا مذہب (سامان تجارت کے علاوہ میں) یہ ہے کہ پورے سال میں نصاب کا موجود رہنا زکاۃ کے واجب ہونے کے لئے شرط ہے، اگر دوران سال نصاب کم ہو جائے تو حولان حول منقطع ہو جائے گا۔

لیکن سامان تجارت میں اگر درمیان سال میں نصاب کم ہو جائے تو حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کے نزدیک (ایک قول میں) حولان حول منقطع ہو جائے گا۔

مالکیہ، شافعیہ کے ظاہر مذہب میں اور حنفیہ میں زفر کے نزدیک حولان حول منقطع نہ ہوگا، صرف سال کے اخیر میں نصاب کا پایا جانا ہی شرط ہے، اس لئے کہ اسی وقت زکاۃ واجب ہوتی ہے، لہذا دوسرے اوقات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، کیونکہ قیمتوں میں بڑا اتار چڑھاؤ ہوتا ہے۔

سامان تجارت کے بارے میں شافعیہ کا تیسرا قول یہ ہے کہ سامان تجارت کے علاوہ کی طرح اس میں بھی سال کے دونوں اطراف کا اعتبار کیا جائے گا، دوران سال کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ہر لمحہ سامان تجارت کی قیمت لگانا دشوار ہے اور ہمیشہ بازار سے وابستہ

(۱) سابقہ مراجع۔

رہنے اور مستقل طور پر نگاہ رکھنے کی ضرورت ہوگی[1]۔

حنفیہ نے کہا: سال کے شروع اور اخیر میں نصاب کا موجود رہنا شرط ہے، حتی کہ اگر دوران سال نصاب کم ہوجائے لیکن سال کے اخیر میں پورا ہوجائے تو زکاۃ واجب ہوگی، خواہ مال چرنے والے چوپائے ہوں یا سونا اور چاندی یا مال تجارت ہو، ہاں اگر دوران سال سارا مال ہلاک ہوجائے تو تمام فقہاء کے نزدیک حولان حول ختم ہوجائے گا[2]۔

دوران سال مال زکاۃ کا مال زکاۃ سے تبادلہ کرنا:

۵ - اگر زکاۃ کے کسی نصاب کو جس میں حولان حول معتبر ہے اسی کی جنس کے عوض فروخت کردے جیسے اونٹ، اونٹ کے عوض یا گائے، گائے کے عوض یا بکری، بکری کے عوض یا ثمن، ثمن کے عوض تو حولان حول ختم نہ ہوگا، اور دوسرے مال کا حولان حول پہلے کے حولان حول پر مبنی ہوگا، یہ مالکیہ وحنابلہ کا مذہب ہے[3] انہوں نے کہا: یہ ایسا نصاب ہے جس کے ساتھ اس کا اضافہ دوران سال میں ملایا جاتا ہے، لہذا سامان تجارت کی طرح اس کے ہم جنس بدل کا حول خود اس کے حول پر مبنی ہوگا، اور یہ حدیث کہ: "**لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول**" (کسی مال میں زکاۃ نہیں تا آنکہ اس پر سال گذر جائے)، اضافہ نفع اور سامان تجارت کے ساتھ مخصوص ہے، لہذ امحل نزاع کو اسی پر قیاس کیا جائے گا[4] حنفیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ پہلا سال ختم ہوجائے گا، اور خرید وفروخت کرنے

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۶۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۶۴، ۱۰۰، المغنی ۲/ ۶۲۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۱۶، ابن عابدین ۲/ ۳۳۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۸، مواہب الجلیل ۲/ ۲۶۵، المغنی ۲/ ۶۷۵۔

(۴) سابقہ مراجع۔

والے دونوں چرنے والے چوپائے میں تبادلہ کے وقت سے اپنے ہاتھ میں آنے والے مال پر از سرنو سال شمار کریں گے۔

رہا سونے کا سونے اور چاندی کا چاندی سے تبادلہ تو شافعیہ کے نزدیک اس میں بھی از سرنو سال کا شمار کرے گا اگر وہ صراف نہ ہو جو تجارت کے لئے ان کا لین دین کرتا ہے، اسی طرح اگر وہ صراف ہو یہ اصح قول کے مطابق ہے، حنفیہ نے کہا: دیناروں کو دیناروں یا دراہم سے بدلنا سال کو ختم نہیں کرتا۔

انہوں نے کہا: اس لئے کہ دراہم ودنانیر میں وجوب عین کے ساتھ نہیں بلکہ معنی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، اور تبادلہ کے بعد بھی یہ معنی موجود ہے، لہذا سامان تجارت کی طرح اس میں بھی حول کا حکم باطل نہ ہوگا، چرنے والے چوپائے کا حکم اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ ان میں حکم ان کی ذات کے ساتھ متعلق ہے، اور ان کی ذات بدل گئی، لہذا پہلے مال پر گذرنے والا سال باطل ہوجائے گا، اور دوسرے مال کے لئے از سرنو سال شمار کیا جائے گا[1]۔

تفصیل باب "زکاۃ" میں ہے۔

اگر زکاۃ کے نصاب کا تبادلہ دوسری جنس سے ہو مثلاً چرنے والے چوپائے کے نصاب کو دیناروں یا دراہم کے عوض فروخت کردے، یا اونٹ کا گائے سے یا بکریوں سے تبادلہ دوران سال کردے تو سال کا حکم ختم ہوجائے گا، اور از سرنو دوسرا سال شمار کرے گا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[2]۔

یہ اس وقت ہے جب وہ زکاۃ سے بچنے کے لئے ایسا نہ کرے، اور اگر زکاۃ سے بچنے کے لئے ایسا کرے گا، تو زکاۃ ساقط نہ ہوگی، اور سال کے اخیر میں زکاۃ لی جائے گی اگر وہ واجب ہونے کے قریب

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۵، المجموع ۵/ ۳۶۱۔

(۲) سابقہ مراجع۔

وقت میں تبادلہ کرے، یہ مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے [1]، انہوں نے کہا: اس نے اس شخص کے حصہ کو ساقط کرنے کا قصد کیا ہے، جس کے مستحق ہونے کا سبب پایا جا چکا ہے، لہذا اس کا حصہ ساقط نہ ہوگا، جیسے کوئی شخص اپنے مرض الموت میں اپنی بیوی کو طلاق دے دے، نیز اس لئے کہ اس نے ایک فاسد ارادہ کیا ہے، لہذا حکمت کا تقاضا ہے کہ اس کی سزا اس کے ارادہ کے برعکس شکل میں ہو۔

حنفیہ وشافعیہ نے کہا ہے: دوران سال تبادلہ کی وجہ سے سال کے ختم ہونے میں احتیاج کی وجہ سے ایسا کرنے والے اور زکاۃ سے بھاگنے کے ارادہ سے ایسا کرنے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا، دونوں صورتوں میں سال ختم ہوجائے گا [2]۔

یہ صحیح تبادلہ کا حکم ہے۔

رہا فاسد تبادلہ تو اس سے سال ختم نہیں ہوگا، اگرچہ اس تبادلہ کے بعد قبضہ بھی ہوجائے اور پہلے حول پر مبنی رہے گا، اس لئے کہ اس تبادلہ سے ملکیت ختم نہیں ہوتی ہے [3]۔

اگر وہ سال پورا ہونے سے قبل نصاب کو فروخت کردے، پھر عیب یا اقالہ کے ذریعہ وہ اس کو واپس کردیا جائے تو واپس ہونے کے وقت سے ازسرنو سال شمار کرے گا، اس لئے کہ فروخت کرنے کی وجہ سے پہلا سال ختم ہوجائے گا، یہی شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے، مالکیہ نے کہا: پہلے حول پر مبنی ہوگا [4]۔

تفصیل اصطلاح ''زکاۃ'' میں ہے۔

---

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۲۶۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۶، المغنی ۲/ ۶۷۶، کشاف القناع ۲/ ۱۷۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۱۵، المجموع للنووی ۵/ ۳۶۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۶۵، قلیوبی ۲/ ۱۴۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۸، نہایۃ المحتاج ۳/ ۶۵، المجموع ۵/ ۳۶۱، المغنی ۲/ ۶۷۸۔

(۴) سابقہ مراجع، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۸۷۔

دوران سال چرنے والے چوپائے کا چارہ:

۶- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر چرنے والے چوپائے کو سال کے بیش تر حصہ میں چارہ کھلائے، تو سال ختم ہوجائے گا، مالکیہ نے کہا: سال ختم نہ ہوگا، مالکیہ کی یہ رائے اس بنیاد پر ہے کہ جانوروں پر زکاۃ کے واجب ہونے کے لئے چرنے کی شرط نہیں ہے [1]۔

تفصیل باب ''زکاۃ'' میں ہے۔

مدت رضاعت میں حول:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مدت رضاعت پورے دو سال ہیں، اس بنیاد پر دو سال پورا ہونے سے قبل بچہ کو دودھ چھڑانا، ماں باپ دونوں کا حق ہے، بشرطیکہ اس میں بچہ کو نقصان نہ پہنچے، دو سال پورے ہونے سے قبل والدین میں سے کوئی ایک تنہا دودھ نہیں چھڑا سکتا [2]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَالْوَالِدٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُّتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ لاَ تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَهَا لاَ تُضَآرَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلاَ مَوْلُوْدٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ، فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا'' [3] (اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں پورے دو سال، یہ (مدت) اس کے لئے ہے جو رضاعت کی تکمیل کرنا چاہے اور جس کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے کسی شخص کو حکم نہیں

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۶۶، الاختیار ۱/ ۱۰۵، المغنی ۲/ ۵۷۷۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۴۰۴، شرح الزرقانی ۴/ ۲۳۹، ۲۴۰، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۱۸، أسنی المطالب ۳/ ۴۵۴۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

دیا جاتا بجز اس کی برداشت کے بہ قدر، نہ کسی ماں کو تکلیف پہنچائی جائے اس کے بچہ کے باعث اور نہ کسی باپ ہی کو تکلیف پہنچائی جائے اس کے بچہ کے باعث اور اسی طرح (کا انتظام) وارث کے ذمہ بھی ہے، پھر اگر دونوں اپنی باہمی رضامندی اور مشورہ سے دودھ چھڑا دینا چاہیں تو ان دونوں پر کوئی گناہ نہیں)۔

تفصیلات اصطلاحات: ''رضاع'' اور ''حضانت'' میں ہیں۔

حرمت میں مؤثر رضاعت میں دو سال کی شرط لگانا:

۸ - مدت رضاعت کی تعیین میں فقہاء کا اختلاف ہے جس کا اثر نکاح کی حرمت اور محرم ہونے کے ثبوت پر ہوتا ہے، جس سے دیکھنا اور خلوت کرنا جائز ہوتا ہے۔

شافعیہ، حنابلہ اور صاحبین (امام ابو یوسف ومحمد) نے کہا ہے: شرط ہے کہ دودھ پینے والا دو سال کا نہ ہو گیا ہو، لہذا اگر دو سال کا ہو جائے تو اس کے دودھ پینے کا کوئی اثر نہ ہوگا[(۱)]۔ اس لئے کہ روایت میں ہے: **"لا رضاع إلا مافتق الأمعاء، وكان قبل حولين"**[(۲)] (رضاعت وہی ہے جس سے آنتیں کھلیں، اور یہ دو سال سے پہلے ہو)۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۰۲، شرح الزرقانی ۴/ ۲۳۹، أسنی المطالب ۳/ ۴۱۶، روضۃ الطالبین ۹/ ۷، المغنی ۷/ ۵۴۲۔

(۲) حدیث: **"لا رضاع إلامافتق الأمعاء، وكان قبل حولين"** کی روایت دار قطنی (۴/ ۱۷۴ طبع دار المحاسن) اور بیہقی (۷/ ۴۶۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ سے ان الفاظ میں **"لا رضاع إلا ما كان في الحولين"** مرفوعاً کی ہے، دار قطنی اور بیہقی نے اس کے حضرت ابن عباسؓ پر موقوف ہونے کو صواب قرار دیا ہے۔
اس روایت کو ترمذی (۳/ ۴۵۰ طبع الحلبی) نے حضرت أم سلمہؓ سے ان الفاظ میں **"لا يحرم من الرضاع إلا ما فتق الأمعاء في الثدي، وكان قبل الفطام"** نقل کر کے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

مالکیہ نے کہا: دو ماہ کا اضافہ مضر نہیں۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: رضاعت کی مدت ڈھائی سال ہے[(۱)]۔

تفصیل اصطلاح ''رضاع'' میں ہے۔

(۱) سابقہ مراجع۔

حَوَل

تعریف:

۱- حوَل (حاء اور واؤ کے فتحہ کے ساتھ) یہ ہے کہ آنکھ کی سفیدی اس کے پچھلے حصہ میں ظاہر ہو، اور سیاہی ناک کی طرف اور آنکھ کے کنارے میں ہو(۱)۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال اس سے الگ نہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عور:

۲- ایک آنکھ کی بینائی کا چلا جانا "عور" ہے، کہا جاتا ہے: عور الرجل: اس کی ایک آنکھ کی بینائی چلی گئی، اسم صفت مذکر کے لئے "أعور" اور مؤنث کے لئے "عوراء" ہے(۲)۔

ب-عشی:

۳-عشی: رات و دن میں نگاہ کا پورے طور پر کام نہ کرنا، ایک قول ہے: دن میں دیکھائی دے، رات میں دکھائی نہ دے(۳)۔

---

(۱) لسان العرب مادہ "حول"۔
اس اصطلاح کے منضبط معنی کی تحدید کے لئے ماہر اطباء سے رجوع کیا جائے۔

(۲) المعجم الوسیط مادہ "عور"۔

(۳) القاموس المحیط۔

ج-ظفر:

۴-ظفر: سفیدی جو آنکھ کی پتلی میں ظاہر ہوتی ہے (ناخنہ ہونا) اور اس سے نگاہ میں کمزوری ہوسکتی ہے۔ صاحب "المبسوط" نے اس کو آنکھ کے عیوب میں شمار کیا ہے(۱)۔

حول سے متعلق احکام:

الف-حول کی وجہ سے فسخ نکاح:

۵- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ میاں بیوی میں سے کسی کے لئے حول کے سبب نکاح فسخ کرنے کا حق ثابت نہیں ہوتا، جب کہ اس سے سلامتی کی شرط نہ لگائی گئی ہو، اس لئے کہ اس سے نکاح کا مقصود فوت نہیں ہوتا ہے، نکاح کا مقصد مصاہرت اور استمتاع (لطف اندوزی) ہے، رنگ، دراز قد یا پست قد ہونا وغیرہ مقصود نہیں ہے۔

شوہر مطلق طور پر راضی ہوا ہے اور اس نے کسی صفت کی شرط نہیں لگائی، لہذا اس صفت کا شرط نہ ہونا ہی ظاہر ہے(۲)۔

ابن القیم نے کہا: (جس کو ابن مفلح نے نقل کرکے اس کی توثیق کی ہے کہ) ہر ایسا عیب جس کی وجہ سے زوجین ایک دوسرے سے بھاگیں، اور اس سے مقصد نکاح محبت و ہمدردی حاصل نہ ہو، وہ خیار کا سبب ہے، نکاح، بیع سے اولی ہے، اور مطلق کا مطلب صحیح وسالم ہونا ہے، لہذا وہ عرفاً مشروط کی طرح ہوگا(۳)۔

ہاں اگر میاں بیوی میں سے کوئی دوسرے پر حول وغیرہ مثلاً کانا

---

(۱) المبسوط ۱۳/۱۱۲، ۱۱۳، دیکھئے: ابن عابدین ۴/۷۵، الفتاوی الہندیہ ۶/۶۷، المغنی لابن قدامہ ۴/۱۶۸ طبع ریاض۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/۳۲۷، ۳۲۸، تحفۃ الفقہاء ۲/۳۱۲ شائع کردہ دار الفکر دمشق، الدسوقی ۲/۲۸۰ شائع کردہ دار الفکر، أسنی المطالب ۳/۱۸۶، الفروع ۵/۲۳۴ شائع کردہ عالم الکتب۔

(۳) الفروع ۵/۲۳۶۔

ہونا، لنگڑا ہونا سے سلامتی کی شرط لگادے (حتی کہ اگر سلامتی کی شرط ولی لگائے یا اس ولی کی موجودگی میں کوئی دوسرا لگائے اور ولی خاموش رہے کہ عورت کی دونوں آنکھیں صحیح ہیں، یا حول وغیرہ سے محفوظ ہیں) اور بعد میں اس کے برعکس ظاہر ہو تو مالکیہ کی رائے اور حنابلہ کا ایک قول ہے (جس کو ابن مفلح نے درست قرار دیا ہے) کہ وہ نکاح فسخ کرسکتا ہے[1]۔

شافعیہ کی عبارتوں سے سمجھ میں آتا ہے کہ اگر شوہر میں حول سے محفوظ ہونے کی شرط لگائی جائے اور شرط کے خلاف ظاہر ہو تو عورت کو خیار ہوگا، اور اگر بیوی میں حول سے سلامتی کی شرط لگائی جائے تو شوہر کے لئے خیار کے ثبوت میں دو اقوال ہیں، اس لئے کہ شوہر طلاق دے سکتا ہے، نووی نے کہا: اظہر یہ ہے کہ خیار ثابت ہوگا[2]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر زوجین میں کوئی دوسرے پر حول سے سلامتی کی شرط لگائے، بلکہ اس سے بھی سخت عیب مثلاً اندھا پن، لنجا پن، اور اپاہج ہونے سے سلامتی کی شرط لگائے، اسی طرح خوبصورتی اور کنواری ہونے کی شرط لگائے اور اس کے خلاف ظاہر ہو تو اس کو خیار ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ مشروط زیادتی کا فوت ہونا، خیار کے ثابت کرنے میں عیب کے درجہ میں نہیں، جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے[3]۔

ب-حولاء (بھینگے جانور) کی قربانی:

٦-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بھینگی بکری کی قربانی کافی ہے، بشرطیکہ بھینگا پن، دیکھنے سے مانع نہ ہو، اس لئے کہ بینائی کا مقصود فوت نہیں ہوا[1]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''اضحیہ''، فقرہ/ ۲۸۔

ج-بھینگا بنادینے کا تاوان:

۷-اگر آنکھ پر جنایت کے نتیجہ میں بھینگا پن پیدا ہوجائے تو اس میں حکومت عدل ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کا یہی قول ہے، مالکیہ کے قواعد کا تقاضا بھی یہی ہے، یہی فقہاء حنفیہ کی عبارتوں سے سمجھ میں آتا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر آنکھ پر اس طرح مارے کہ وہ سفید ہوجائے یا اس میں ایسا زخم یا کوئی ایسی چیز ہوجائے جس سے آنکھ کو ضرر ہو، اور اس کی وجہ سے اس میں نقص پیدا ہوجائے، تو اس میں قصاص نہ ہوگا، بلکہ ایک عادل آدمی جو فیصلہ کردے وہ واجب ہوگا[2]۔

علاوہ ازیں بھینگی آنکھ پر جنایت کرنے اور بھینگے سے قصاص لینے کے احکام اگر وہ بھینگا کوئی صحیح سالم آنکھ پھوڑ دے، اصطلاحات ''جنایت''، ''حکومت عدل''، ''قصاص''، ''دیت'' اور ''عین'' میں دیکھیں۔

---

(۱) الدسوقی ۲/ ۲۸۰ شائع کردہ دار الفکر، الفواکہ الدوانی ۲/ ٦٦، الفروع ۵/ ۲۳۵۔

(۲) روضۃ الطالبین ۷/ ۱۸۵۔

(۳) المبسوط ۵/ ۹۷، ۹۸۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۰۵، ۲۰٦، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۹۷، ۲۹۸، الدسوقی ۲/ ۱۲۰ شائع کردہ دار الفکر، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۵۰۲ شائع کردہ دار المعرفہ، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۳/ ۲۴۲، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۹۵، کشاف القناع ۳/ ٦۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۴/ ۲٦۸، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۹۵، أسنی المطالب ۴/ ٦۱، کشاف القناع ٦/ ۳٦۔

حیاء

تعریف:

۱- حیاء لغت میں: حیی کا مصدر ہے، اس کا معنی کسی معیوب ومذموم چیز کے خوف سے انسان پر پیش آنے والا التغیر والانقباض ہے۔

شریعت میں: ایسی طبعی خصلت جو برے کام اور بری باتوں سے اجتناب کرنے پر آمادہ کرے، اور صاحب حق کے حق میں کوتاہی کرنے سے روکے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- خجل:

۲- خجل کا معنی شرم سے سست پڑ جانا ہے، اور یہ ذلت کی وجہ سے ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "**به خجلة**": یعنی اس میں حیاء ہے، اس کے معنی: شرم کی وجہ سے حیرت ودہشت زدہ ہونا۔

کہا جاتا ہے: "**خجل الرجل خجلاً**": ایسا کام کیا جس سے شرمندہ ہوگیا[2]۔

ابو ہلال عسکری نے کہا: خجل اور حیاء میں فرق یہ ہے کہ خجل ایک معنوی چیز ہے جو حجت ودلیل کے بے کار ہونے یا شبہ کے ظاہر ہونے

(۱) المصباح المنیر، فتح الباری ۱/۷۴، عمدۃ القاری ۱/۱۵۲، تفسیر الرازی ج۱ تفسیر آیت (**إِنَّ اللّٰهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَنْ يَّضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً**)۔

(۲) لسان العرب المحیط۔

یا اسی طرح کی کسی اور چیز کی وجہ سے دل کو لاحق غم کی وجہ سے چہرہ پر ظاہر ہوتی ہے، لہذا خجل ایسی چیز ہے جس کی وجہ سے حالت بدل جاتی ہے، اور حیاء، شرم کی طاقت سے رک جانا ہے، اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ "**فلان يستحي في هذا الحال أن يفعل كذا**" (یعنی فلاں کو اس حال میں ایسا کرنے سے حیاء محسوس ہوتی ہے)، اور اس کی جگہ پر "**يخجل أن يفعله في هذه الحال**" نہیں کہا جاتا ہے (فلاں کو اس حال میں ایسا کرنے سے خجالت محسوس ہوتی ہے)، اس لئے کہ اس کی حالت اس کے سبب اس کام کے کرنے سے قبل نہیں بدلتی، لہذا خجل ماضی سے اور حیاء مستقبل سے ہوتی ہے، بسا اوقات مجازاً حیاء کو خجل کی جگہ استعمال کرلیا جاتا ہے۔

انباری کہتے ہیں: خجل کی اصل لغت میں رزق کی تلاش میں سستی، کاہلی، اور کم حرکت کرنا، پھر عربوں نے اس کا استعمال اس کثرت سے کیا کہ گفتگو میں اٹکنے اور رکنے کے معنی میں لے لیا گیا، حدیث میں ہے: "**إذا جعتن وقعتن وإذا شبعتن خجلتن**"[1]۔

وقعتن: یعنی تم ذلیل ہوگی، اور خجلتن: یعنی سست ہوجاؤ گی، ابوعبیدہ نے کہا: یہاں خجل کے معنی اشر (اکڑنا) ہے، ایک قول ہے کہ اس کے معنی: غلط ڈھنگ سے مشقت اٹھانا ہے اور خجل دہشت کے معنی میں بھی عربوں سے منقول ہے۔

الکمیت کا شعر ہے:

فلم يد فعوا عندنا مالهم
لوقع الحروب ولم يخجلوا

لڑائیوں کی وجہ سے وہ ہمارے پاس اپنے حقوق کا دفاع نہ

(۱) حدیث: "**إذا جعتن وقعتن وإذا شبعتن خجلتن**"۔
اس حدیث کو ابو ہلال عسکری نے الفروق (ص ۲۰۳ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ) میں نقل کیا ہے، اسی طرح ابن اثیر نے النہایہ (خجل) میں اس کے دوسرے ٹکڑے کو ذکر کیا ہے، ہمارے پاس سنن وآثار کے جس قدر مراجع مہیا ہیں، ان میں یہ روایت ہمیں نہیں ملی۔

کر سکے، حالانکہ وہ دہشت زدہ اور مبہوت نہیں ہوئے تھے (۱)۔

ب-بذاءۃ:

۳- لغت میں بذاء ۃ کا معنی بے وقوفی اور فحش گوئی ہے، اگر چہ بات سچی ہو، حدیث میں ہے:"الحياء من الإيمان، والإيمان في الجنة، والبذاء ة من الجفاء والجفاء في النار"(۲) (حیاء ایمان کا ایک جزء ہے، اور ایمان جنت میں لے جاتا ہے، اور بذاءت بدخلقی اور بے حیائی ہے، اور بے حیائی جہنم میں لے جانے والی برائی ہے)، حضور علیہ السلام نے بذاءت کو حیاء کے مقابلہ میں رکھا ہے، اور بذاءت کے قریب: بدگوئی ہے، حدیث میں ہے:"ما كان الفحش في شيء إلا شانه وما كان الحياء في شيء إلا زانه" (۳) (جس چیز میں فحش و بے حیائی ہوگی اس کو عیب دار کردے گی، اور جس میں حیاء ہوگی اس کو زینت بخشے گی)۔

ج-وقاحۃ:

۴- وقاحة اور قحة یہ ہے کہ آدمی کی حیاء کم ہوجائے، برائیوں کے ارتکاب پر جری ہوجائے اور ان کی پرواہ نہ کرے۔

حیاء سے متعلق احکام:

۵- حیاء انسانی خصوصیات میں سے ہے، انسان کی سرشت میں داخل ہے، اگر چہ شریعت کے موافق اس کا استعمال اکتساب، علم اور نیت کا محتاج ہے، کیونکہ وہ خواہشات نفس پر چلنے سے روکتی ہے، جس کی وجہ سے انسان چوپایہ کی طرح نہیں رہتا۔

اگر کسی نص میں اللہ تعالی کو حیاء کے ساتھ متصف کیا گیا ہو تو اس حیاء کو خدا تعالی کے شایان شان معنی پر محمول کریں گے، مثلاً فرمان باری ہے:"إِنَّ اللّٰهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَنْ يَّضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوْضَةً فَمَا فَوْقَهَا"(۱) (اللہ اس سے ذرا نہیں شرماتا کہ کوئی مثال بیان کرے مچھر کی یا اس سے بھی بڑھ کر (کسی اور چیز کی))، اور حضرت سلمانؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "إن الله حيي كريم يستحيي إذا رفع الرجل إليه يديه أن يردهما صفرا خائبتين"(۲) (اللہ تعالی باحیا و کریم ہے، جب کوئی شخص اس کی طرف (دعاء کے لئے) دونوں ہاتھ اٹھاتا ہے، وہ ان دونوں کو خالی اور محروم لوٹاتے ہوئے شرماتا ہے)۔

حیاء جو شرعی معنی میں ہے وہ مطلوب ہے، حضور علیہ السلام نے اس پر ابھارا ہے اور اس کی رغبت دلائی ہے، اس لئے کہ وہ نیک کاموں پر آمادہ کرنے والی، اور برائیوں سے روکنے والی ہے، آدمی اور برائیوں کے درمیان رکاوٹ بن جاتی ہے، معیوب و مذموم چیز سے اس کو باز رکھتی ہے، اور جب اس کا یہ اثر ہے تو بلاشبہ وہ ایک پسندیدہ خصلت ہے، اس کا نتیجہ خیر ہی ہوگا، پس کوئی شخص کسی برائی کا ارادہ کرتا ہے تو اس کی شرم و حیا اس کو اس کے ارتکاب سے روک دیتی ہے، یا کوئی بے وقوف اس پر زیادتی کرتا ہے تو اس کی شرم و حیاء اس کو برائی کا بدلہ

---

(۱) الفروق رص ۲۳۹۔

(۲) حدیث:"الحياء من الإيمان، والإيمان في الجنة، والبذاء ة الجفاء، والجفاء في النار" کی روایت ترمذی (۴؍ ۳۶۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث:"ماكان الفحش في شيء إلا شانه وما كان الحياء في شيء إلا زانه" کی روایت ترمذی (۴؍ ۳۴۹ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن غریب ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ ؍ ۲۶۔

(۲) تفسیر رازی ۱؍ ۱۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

حدیث:"إن الله حيي كريم يستحي إذا رفع الرجل يديه" کی روایت ترمذی (۵؍ ۵۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن غریب ہے۔

برائی سے دینے سے روک دیتی ہے یا کوئی سائل اس سے کچھ مانگتا ہے تو اس کی شرم وحیاء اس کو محروم رکھنے سے روک دیتی ہے، یا کسی مجلس میں بیٹھتا ہے تو شرم وحیاء اس کی زبان کو بولنے سے اور لایعنی باتوں میں پڑنے سے روک دیتی ہے، پس جس شخص میں حیاء کے یہ اچھے آثار ہوں وہ قابل تعریف خصلت والا ہوگا۔ روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا گذر ایک ایسے شخص پر ہوا، جو حیاء کے باب میں اپنے بھائی کو نصیحت کر رہا تھا، آپ ﷺ نے اس سے فرمایا: ''**دعه فإن الحياء من الإيمان**'' [۱] (اس کو چھوڑ دو اس لئے کہ حیاء ایمان کا ایک حصہ ہے)، نیز فرمان نبوی ہے: ''**الحياء لا يأتي إلا بخير**'' [۲] (حیاء سے بہتری ہی ہوتی ہے)، نیز فرمان نبوی ہے: ''**الإيمان بضع وسبعون شعبة أفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان**'' [۳] (ایمان کی ستر سے کئی زائد شاخیں ہیں، ان میں سب سے افضل '' لا إله إلا الله '' کہنا ہے، اور سب سے ادنی: راہ سے تکلیف دہ چیز کو ہٹانا ہے اور حیاء ایمان کی ایک شاخ ہے)، نیز فرمان نبوی ہے: **الحياء والإيمان قرنا جميعا، فإذا رفع أحدهما رفع الآخر**'' [۴] (حیاء اور ایمان دونوں کو ملا دیا گیا ہے،

(۱) حدیث: ''دعه، فإن الحياء من الإيمان'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۷۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۶۳ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''الحياء لا يأتي إلا بخير'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۲۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۶۴ طبع الحلبی) نے حضرت عمران بن حصینؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''الإيمان بضع وسبعون شعبة'' کی روایت مسلم (۱/ ۶۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: ''الحياء والإيمان قرنا جميعا، فإذا رفع أحدهما رفع الآخر'' کی روایت حاکم (۱/ ۲۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

اگر ان میں کوئی ایک اٹھالی جائے تو دوسری اٹھ جائے گی)، نیز فرمایا: ''**إن لكل دين خلقا وخلق الإسلام الحياء**'' [۱] (ہر دین کا ایک خلق ہوتا ہے، اسلام کا خلق حیاء ہے)، صحیحین میں ہے: ''**كان النبي ﷺ أشد حياء من العذراء في خدرها، فإذا رأى شيئا يكرهه عرفناه في وجهه**'' [۲] (رسول اللہ ﷺ پردہ میں رہنے والی کنواری لڑکی سے زیادہ شرمیلے تھے، آپ ﷺ جب کسی بری چیز کو دیکھتے تو ہمیں اس کا اثر چہرہ انور پر معلوم ہوجاتا)، نیز فرمان نبوی ہے: ''**إن مما أدرک الناس من كلام النبوة الأولى: إذا لم تستحي فاصنع ماشئت**'' [۳] (اگلے پیغمبروں کا کلام جو لوگوں کو ملا ہے، اس میں یہ بھی ہے کہ جب تم کو شرم ہی نہ رہے تو پھر جو چاہو کرو)۔

علماء نے کہا: حیاء الحیاۃ سے ہے، اور دل کی زندگی کے بقدر دل میں حیاء کی خصلت قوی ہوتی ہے، اور بے حیائی دل اور روح کی موت کی وجہ سے ہے [۴]، سب سے افضل حیا اللہ سے حیا کرنا ہے۔ اور اللہ سے حیا کا مطلب یہ ہے کہ اس نے جس چیز سے تم کو منع کردیا ہے اس میں تم کو مشغول نہ دیکھے، یہ کیفیت معرفت اور مراقبہ سے حاصل ہوتی ہے، اور اس فرمان نبوی کا یہی مفہوم ہے: ''**الإحسان: أن**

(۱) حدیث: ''إن لكل دين خلقا و خلق الإسلام الحياء'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۳۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، بوصیری نے اس کو ضعیف کہا ہے، جیسا کہ مصباح الزجاجہ (۴/ ۲۳۰ طبع دار العربیہ) میں ہے۔

(۲) حدیث کان النبي ﷺ: ''أشد حياء من العذراء في خدرها، فإذا رأى شيئا يكره عرفناه في وجهه'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۸۰۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''إن مما أدرک الناس من كلام النبوة الأولى: إذا لم تستحی فاصنع ما شئت'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۲۳ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۴) مدارج السالکین ۲/ ۲۵۹۔

تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك"(۱)

(احسان: یہ ہے کہ تم اللہ کی عبادت اس طرح کرو جیسے تم اس کو دیکھ رہے ہو، اور اگر تم اس کو نہیں دیکھتے (یعنی اس درجہ استغراق نہیں) تو اتنا تو ہو کہ وہ تم کو دیکھ رہا ہے)۔

ترمذی میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی مرفوع روایت ہے:

"**استحيوا من الله حق الحياء، قال: قلنا: إنا نستحي والحمد لله، قال: ليس ذاك ولكن الاستحياء من الله حق الحياء أن تحفظ الرأس وما وعى، والبطن وما حوى، وتتذكر الموت والبلى، ومن أراد الآخرة ترك زينة الدنيا، فمن فعل ذلك فقد استحيى من الله حق الحياء**"(۲) (اللہ سے شرم وحیا کرو جیسا کہ حیا کرنے کا حق ہے، ہم لوگوں نے عرض کیا: الحمد للہ ہم لوگ یقیناً اللہ سے شرم وحیا کرتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: یہ نہیں بلکہ جیسی شرم وحیا کرنی چاہئے (اس سے مراد یہ ہے) کہ تم سر کو اور جو کچھ سر میں ہے، اس کو محفوظ رکھو، پیٹ کو اور پیٹ میں جو کچھ ہے اس کو محفوظ رکھو، موت اور سڑنے گلنے کو یاد رکھو، جو آخرت کا خواہاں ہوگا وہ دنیا کی زینت ترک کردے گا، جو ایسا کرے گا وہ اللہ سے شرم وحیا کرے گا، جیسا کہ حیا کرنے کا حق ہے)۔

حضرت جنید نے کہا: حیاء نعمتوں کو دیکھنا، اور کوتاہی پر نظر رکھنا ہے، ان دونوں کے درمیان ایک حالت پیدا ہوتی ہے جس کو حیا کہتے ہیں۔

ابن القیم نے کہا: حکماء کے کلام میں سے ہے کہ اللہ سے حیا کرنے والوں کی صحبت میں بیٹھ کر حیا کو زندہ کرو، اور دل کی آبادی ہیبت اور حیاء سے ہوتی ہے، جب یہ دو چیزیں دل سے نکل جائیں گی تو اس میں کوئی خیر نہیں رہ جائے گی(۱)۔

۶- حیا میں شرعی احکام آتے ہیں: اگر وہ چیز جس سے شرم کی جائے حرام ہو تو اس سے شرم کرنا واجب ہے، اور اگر وہ مکروہ ہو تو حیا کرنا مندوب ہے، اور اگر وہ واجب ہو تو اس سے شرمانا حرام ہے، اور اگر مباح ہو تو یہ جائز ہے(۲)۔

دینی امور اور جن چیزوں کا جاننا انسان پر واجب ہے، ان کے سیکھنے میں حیاء شرعی حیاء نہیں ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے ان کا یہ قول مروی ہے: "**نعم النساء نساء الأنصار لم يكن يمنعهن الحياء أن يتفقهن في الدين**"(۳) (انصار کی عورتیں بڑی قابل ستائش ہیں کہ دینی مسائل معلوم کرنے میں انہیں شرم مانع نہیں ہوتی)۔ حضرت ام سلمہؓ کہتی ہیں: ام سلیم خدمت نبوی میں حاضر ہوئی اور پوچھنے لگیں: اے اللہ کے رسول! اللہ تعالیٰ حق بات کہنے سے نہیں شرماتا، یہ بتائیں کہ اگر عورت کو احتلام ہوجائے تو اس پر غسل واجب ہوگا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "**نعم، إذا رأت الماء**"(۴) (ہاں، اگر منی دیکھے)۔

ظالموں اور فاسقوں کے سامنے آنے اور ان کو ڈانٹنے سے شرم

---

(۱) حدیث: "الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۱۱۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "استحيوا من الله حق الحياء" کی روایت ترمذی (۶۳۷/۳ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے کی ہے، حدیث کے طرق حسن ہیں۔

(۱) مدارج السالکین ۲/۲۵۹، ۲۶۰۔

(۲) عمدۃ القاری ۱/۱۵۲، فتح الباری ۱/۷۴۔

(۳) حدیث عائشہ: "نعم النساء نساء الأنصار......" کی روایت مسلم (۱/۲۶۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حدیث ام سلمہ: "جاءت أم سليم......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۳۸۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۲۵۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

وحیا کرنا، نیکی اور امر بالمعروف اور نہی المنکر کو حیا کی وجہ سے چھوڑ دینا حقیقتاً حیا نہیں ہے، بلکہ یہ بے بسی اور ذلت ہے، اس کو عرف میں بعض لوگوں نے مجازاً حیاء کہا ہے، اس لئے کہ اس کی شکل حیاء شرعی سے ملتی ہے (۱)۔

شرم وحیا کے سبب دوسرے کا مال لینا:

۷- شافعیہ و حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر حیاء کے ذریعہ دوسرے کا مال لے لے، مثلاً مجمع میں اس نے کسی سے مال مانگا، اس نے محض شرم کے سبب اس کو مال دے دیا، یا شرم کے مارے اس کو ہدیہ کر دیا، اور ہدیہ لینے والے کو معلوم ہو کہ اس نے محض شرم کے مارے ہدیہ کر دیا ہے، تو لینے والا اس مال کا مالک نہ ہوگا، اور نہ اس کے لئے اس میں تصرف کرنا جائز ہوگا، اگرچہ لینے والے کی طرف سے مطالبہ نہ ہوا ہو، تو مدار صرف یہ جاننے پر ہے کہ مال والے نے اس کو شرم کی وجہ سے دیا ہے، اس نے مروت کی بنا پر یا کار خیر کی خواہش سے نہیں دیا، اسی لئے اگر کوئی شخص ایسے لوگوں کے پاس بیٹھے جو کھانا کھا رہے ہوں، اور اس کو اپنے ساتھ کھانے کے لئے کہیں، اور اس شخص کو معلوم ہے کہ انہوں نے محض شرم کی وجہ سے اس کو کھانے پر بلایا ہے، تو اس کے لئے ان کے کھانے میں سے کچھ بھی کھانا جائز نہیں ہوگا، اسی طرح مہمان کے لئے حرام ہے کہ میزبان کے گھر مدت ضیافت شرعیہ یعنی تین دن سے زیادہ ٹھہرے، اور میزبان شرم کی وجہ سے اس کو کھلاتا رہے، شرم کے ذریعہ حاصل کی گئی چیز غصب کردہ چیز کے حکم میں ہے، لینے والے پر اس کا لوٹانا یا اس کا معاوضہ دینا واجب ہے، اور معاوضہ کا لئے ہوئے مال یا ان کے توشہ میں کھائے ہوئے کھانے کی قیمت کے بقدر ہونا ضروری ہے، ابن جوزی نے کہا: یہ عمدہ بات ہے، اس لئے کہ عقود میں مقاصد کا اعتبار ہے (۱)۔

اس کے بارے میں ہمیں حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب نہیں ملا۔

---

(۱) عمدۃ القاری ۱/ ۱۵۲۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۴۶، حاشیۃ الجمل ۳/ ۴۶۹، مطالب أولی النہی ۴/ ۳۸۰، ۳۸۱۔

حیات

تعریف:

۱ - حیات لغت میں موت کی ضد ہے۔ ہر چیز میں حي، میت کی ضد ہے، حیات: ایک طبعی قوت کا نام ہے جس سے حس وحرکت ہوتی ہے، اور اللہ تعالی کے حق میں اللہ تعالی کی شایان شان ایک صفت ہے[۱]۔

جرجانی نے حیات کی تعریف یوں کی ہے: ایسی صفت جو اپنے موصوف کے لئے علم وقدرت کا سبب ہے[۲]، اس اعتبار سے حیات کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-روح:

۲- فراء نے کہاہے: روح جس سے انسان زندہ رہتا ہے، اللہ تعالی نے اپنی مخلوق میں کسی کو اس کا علم نہیں دیا، فرمان باری ہے: "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي"[۳] (اور آپ سے یہ روح کی بابت پوچھتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ روح میرے پروردگار کے حکم سے (ہی) ہے)۔

(۱) القاموس المحیط ۴/ ۲۲۳، لسان العرب ۱/ ۷۷۳۔

(۲) التعریفات رص ۱۲۶۔

(۳) سورۂ اسراء/ ۸۵۔

ب-نفس:

۳- ابو بکر انباری نے کہا: بعض اہل لغت نفس اور روح کو یکساں قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں: دونوں ایک چیز ہیں، دوسرے حضرات کہتے ہیں: روح جس سے زندگی قائم ہے، اور نفس: جس سے عقل ودانائی ہے[۱]۔

ج-استہلال:

۴- استہلال: استهل کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "استهل الصبي بالبکاء": ولادت کے وقت بچہ کا چیخنا، جس چیز کی آواز بلند ہوجائے اس کے لئے استهل کا استعمال کرتے ہیں[۲] اور حدیث میں ہے: "إذا استهل المولود ورث"[۳] (اگر نومولود چیخے تو وارث ہوگا)۔

استہلال زندگی کی علامتوں میں سے ایک علامت ہے۔

د-موت:

۵- موت: ایک وجودی صفت ہے جو زندگی کی ضد کے طور پر پیدا کی گئی ہے، ایک قول ہے: یہ عدمی صفت ہے[۴]۔

موت اور حیات کے مابین تضاد کی نسبت ہے۔

(۱) لسان العرب مادہ: "نفس"۔

(۲) لسان العرب مادہ: "ہلل"۔

(۳) حدیث: "إذا استهل المولود ورث" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۳۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور حاکم (۴/ ۳۴۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۴) لسان العرب مادہ مذکورہ، التعریفات رص ۳۰۴، الخرشی ۲/ ۱۱۳۔

حیات سے متعلق احکام:

اول- حیات کا آغاز:

۶- پہلے انسان کی حیات کا آغاز اس طرح ہوا کہ اللہ تعالی نے حضرت آدم علیہ السلام کا مٹی کا پتلا بنا کر اس میں روح پھونک دی، جیسا کہ فرمان باری ہے: "إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ، فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ، إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ"[1] (وہ وقت یاد کرنے کے قابل ہے) جب آپ کے پروردگار نے فرشتوں سے فرمایا کہ میں انسان کو پیدا کرنے والا ہوں گیلی مٹی سے پھر جب میں اسے پورا بنا چکوں اور اس میں اپنی (طرف سے) جان ڈال دوں تو تم اس کے روبرو سجدہ میں گر پڑنا چنانچہ سارے کے سارے فرشتوں نے سجدہ کیا مگر ہاں ابلیس نے (نہ کیا) وہ غرور میں آ گیا اور کافروں میں سے ہو گیا)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اولاد آدم میں حقیقی معتبر زندگی کا آغاز جنین میں روح پھونکنے کے ساتھ ہوتا ہے، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اور آپ صادق و مصدوق ہیں ہم سے بیان فرمایا: "**إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما، ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك، ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات: بكتب رزقه، وأجله، وعمله وشقي أو سعيد**"[2] (تم میں سے ہر ایک بہ شکل نطفہ اپنی ماں کے پیٹ میں چالیس دن جمع رہتا ہے، پھر چالیس دن میں لہو کی پھٹکی بن جاتا ہے، پھر چالیس دن میں گوشت کی بوٹی بن جاتا ہے، پھر اللہ تعالی اس کی طرف فرشتہ کو بھیجتا ہے، جو اس میں روح پھونکتا ہے، اور اس کو چار باتوں کا حکم ہوتا ہے، اس کی روزی لکھتا ہے، اس کی عمر لکھتا ہے، اس کا عمل لکھتا ہے، اور یہ لکھتا ہے کہ نیک بخت ہوگا یا بد بخت)۔

روح پھونکنے کے وقت کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے: کیا چالیس دنوں کے بعد پھونکی جاتی ہے یا بیالیس دنوں کے بعد یا ایک سو بیس دنوں کے بعد؟ اس کی تفصیل اصطلاح "جنین" اور "روح" میں دیکھی جائے۔

روح پھونکنے سے قبل جنین کے بارے میں اختلاف ہے کہ اس کو زندہ مانا جائے یا زندہ کی اصل یا ایسا نہ مانا جائے:

جمہور کی رائے ہے کہ جنین کی حیات کا آغاز واعتبار روح پھونکنے کے وقت سے ہوتا ہے، اس سے قبل اس کی حیات حقیقی نہیں بلکہ اعتباری ہے جس کا اثر بعض احکام اور تصرفات میں ظاہر ہوتا ہے، مثلاً وراثت سے اس کا حق متعلق ہونا، شرائط کے ساتھ اس کے لئے وصیت کا درست ہونا وغیرہ، ان کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: "**وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ**"[1] (اور بالیقین ہم نے انسان کو مٹی کے جوہر سے پیدا کیا پھر ہم نے اسے نطفہ بنایا ایک محفوظ مقام میں پھر ہم نے نطفہ کو خون کا لوتھڑا بنا دیا پھر ہم نے خون کے لوتھڑے کو (گوشت کی) بوٹی بنا دیا پھر ہم نے بوٹی کو ہڈی بنا دیا پھر ہم نے ہڈیوں پر گوشت چڑھا دیا، پھر ہم نے اسے ایک

---

(۱) سورۂ ص/ ۷۱، ۷۴۔

(۲) حدیث: "إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۳۰۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۰۳۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

---

(۱) سورۂ مومنون/ ۱۲۔

دوسری ہی مخلوق بنادیا۔ کیسی شان والا ہے اللہ تمام صناعوں سے بڑھ کر)، اس لئے کہ اللہ تعالی نے فرمایا: "ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ" (پھر ہم نے اسے ایک دوسری ہی مخلوق بنادیا)، یعنی روح پھونک کر جس سے جنین میں احساس اور تاثر پیدا ہوجاتا ہے، قرطبی نے کہا: اس خلق آخر کے بارے میں لوگوں کا اختلاف ہے، ابن عباس، شعبی، ابوالعالیہ، ضحاک اور ابن زید نے کہا: اس سے مراد اس میں روح پھونکنا ہے، جب کہ اب تک جماد تھا[۱]۔

ان کا استدلال حضرت ابن مسعودؓ کی سابقہ حدیث سے بھی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنین کے ساتھ روح کا تعلق تیسرے چلہ کے بعد ہی ہوتا ہے، اور جنین چالیس دن تک بہ شکل نطفہ اپنی ماں کے شکم میں رہتا ہے، پھر چالیس دن جما ہوا لہو کی شکل میں رہتا ہے، پھر چالیس دن گوشت کی بوٹی کی شکل میں رہتا ہے، پھر اس میں روح پھونک دی جاتی ہے، اور اس کی وجہ سے وہ زندہ ہوجاتا ہے، ابن القیم نے بڑی تفصیل کے ساتھ اس حدیث سے استدلال کرنے کے بعد کہا: روح پھونکے جانے سے قبل جنین میں افزائش اور غذا لینے کی حرکت ہوتی ہے، جیسے پودے میں ہوتی ہے، اور افزائش اور غذا لینے کی یہ حرکت بالا رادہ نہیں ہوتی ہے، لیکن جب اس میں روح پھونک دی جاتی ہے تو اس کے احساس اور ارادہ کی حرکت اس کی افزائش اور غذا لینے کی حرکت کے ساتھ مل جاتی ہے[۲]۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ جنین کی حیات کا آغاز مرد وعورت کی منی کے آپس میں ملنے اور رحم مادر میں اس کے استقرار کے وقت سے ہوتا ہے، لیکن یہ حضرات اس مرحلہ میں جنین کی حیات کو بالفعل زندہ انسان کی کامل حیات نہیں مانتے، بلکہ اس میں انسان بننے کی قوت پیدا ہوگئی،

(۱) تفسیر القرطبی ۱۲/۱۰۹۔

(۲) التبیان فی أقسام القرآن رص ۲۵۰، ۲۵۵۔

اس کی حیات اعتباری حیات ہے، امام غزالی نے کہا: وجود کا پہلا درجہ یہ ہے کہ نطفہ رحم مادر میں پہنچ جائے، اور عورت کی منی سے مل جائے، اور اس میں زندگی قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہوجائے، اس حالت میں اس کو خراب کرنا جرم ہے، جب گوشت کی بوٹی اور جما ہوا خون بن جائے تو جرم مزید بڑھ جائے گا، اور اگر روح پھونک دی جائے اور تخلیق مکمل ہوجائے تو جرم بہت زیادہ بڑھ جائے گا، اور انتہائی بڑا جرم اس وقت ہے جب زندہ پیدا ہونے کے بعد ہو، ہم نے وجود کے سبب کا آغاز: رحم مادر میں منی کے پہنچنے سے قرار دیا مرد کے عضو تناسل سے منی کے خارج ہونے کے وقت سے نہیں، اس لئے کہ بچہ صرف مرد کی منی سے پیدا نہیں ہوتا، بلکہ مرد وعورت دونوں کی منی سے مل کر پیدا ہوتا ہے[۱]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کامل اور شرعی احکام میں مکمل طور سے معتبر انسانی زندگی کا آغاز انسان کے زندہ پیدا ہونے سے ہوتا ہے۔

دوم-حیات کی انتہاء:

۷-انسان کی زندگی روح کے نکلنے یعنی موت سے ختم ہوجاتی ہے۔

موت کی علامات مشہور ہیں، ایک علامت کا ذکر حضرت ام سلمہؓ کی اس حدیث میں ہے، وہ کہتی ہیں کہ حضور ﷺ ابوسلمہ کے پاس تشریف لائے، اس وقت ابوسلمہ کی آنکھیں کھلی رہ گئی تھیں، اس کو بند کردیا، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: "إن الروح إذا قبض تبعه البصر"[۲] (جب روح قبض کی جاتی ہے تو آنکھ اس کو دیکھتی رہتی ہے)۔

زرکشی نے کہا: میت کی نگاہ کا کھلا رہ جانا (ٹکٹکی لگانا) یہی وہ حالت ہے جب میت موت کے فرشتے کو دیکھتا ہے، اور یہی وہ

(۱) إحیاء علوم الدین ۲/۵۱۔

(۲) حدیث: "إن الروح إذا قبض تبعه البصر" کی روایت مسلم (۲/۶۳۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

حالت ہے جس میں توبہ قبول نہیں ہوتی [۱]۔ فرمان باری ہے: ”وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السَّيِّئَاتِ حَتّٰى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ......“[۲] (ایسے لوگوں کی توبہ نہیں ہے جو (برابر) گناہ کرتے رہیں یہاں تک کہ موت ان میں سے کسی کے سامنے آ کھڑی ہو (اور تب) وہ کہنے لگے کہ اب میں توبہ کرتا ہوں)۔

فقہاء نے لکھا ہے کہ زندگی ختم ہونے کی علامات میں: نگاہ کا کھلا رہ جانا، سانس کا رک جانا، دونوں ہونٹوں کا کھل جانا، دونوں قدموں کا گر جانا، دونوں گٹوں کا الگ ہوجانا، ناک ٹیڑھی ہونا، چہرے کی کھال کا پھیل جانا، دونوں کنپٹیوں کا دھنس جانا اور خصیتین کی کھال کے لٹکنے کے ساتھ ساتھ ان دونوں کا سکڑ جانا ہے [۳]۔

سوم - زندگی کا تحفظ:

۸ - زندگی کا تحفظ یہ ہے کہ ایسا کام کیا جائے جو زندگی کو بچائے رکھے اور ایسے کام سے بچا جائے جو اس کے لئے مہلک یا مضر ہو، مکلّف کو حکم دیا گیا ہے کہ اپنی زندگی کو بچائے اور اس کو ہلاکت میں نہ ڈالے، فرمان باری ہے: ”وَلاَ تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ“[۴] (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)، فقہاء نے کہا ہے کہ دین کی حفاظت کے بعد زندگی کی حفاظت نہایت اہم ضروریات میں سے ہے، جن کی رعایت رکھنا ضروری ہے [۵]، شاطبی نے کہا: شرعی احکام

(۱) المنثور ۲/ ۱۰۷۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۸۔

(۳) ردالمحتار ۲/ ۵۷۰، الخرشی ۲/ ۱۲۲، المجموع ۵/ ۱۲۵، ۱۲۶، المنثور ۲/ ۱۰۷، المغنی ۲/ ۴۵۲۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

(۵) الخرشی ۸/ ۲۔

مخلوق میں شریعت کے مقاصد کی حفاظت کے لئے ہیں، یہ مقاصد تین قسم کے ہیں: ضروریات، حاجیات، تحسینیات، ضروریات سے مراد وہ امور ہیں جن کے بغیر دینی و دنیوی مفادات قائم نہیں رہ سکتے، اور ان کی حفاظت دو طریقے سے ہوتی ہے: اول: جن سے ان مقاصد کے ارکان قائم، اور اس کے قواعد ثابت رہیں، اور یہ وجود کے پہلو کے لحاظ سے ان کی رعایت رکھنا ہے، دوم: وہ امور جن سے ان کو پیش آئے ہوئے یا متوقع خلل کو دور کیا جاسکے، اور یہ عدم کے پہلو کے لحاظ سے ان کی رعایت رکھنا ہے، وجود کے پہلو کے لحاظ سے جان اور عقل کی حفاظت کی مثال: کھانے پینے اور پہننے اوڑھنے اور رہنے سہنے کی چیزوں کا استعمال کرنا جن پر زندگی کی بقاء موقوف ہے، مجموعی ضروریات پانچ ہیں: دین، جان، عقل، نسل اور مال کی حفاظت [۱]۔

ایک مسلمان کا فریضہ ہے کہ اپنی زندگی بچانے کے اسباب اختیار کرے مثلاً کھانا پینا، لباس، رہائش وغیرہ۔ جن کا ذکر اس فرمان باری میں ہے: ”وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلاَ تُسْرِفُوْا......“[۲] (اور کھاؤ اور پیو لیکن اسراف سے کام نہ لو)۔

قرطبی نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے کہا: ابن عباسؓ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں کھانے پینے کو حلال کیا ہے بشرطیکہ اس میں فضول خرچی یا تکبر نہ ہو، رہا بقدر حاجت بھوک مٹانے اور پیاس بجھانے کے لئے کھانا پینا تو شرعاً وعقلاً مستحب ہے، اس لئے کہ اس میں جان اور حواس کی حفاظت ہے، اور اسی وجہ سے صوم وصال شرعاً ممنوع ہے، کیونکہ اس کے سبب جسم کمزور اور نفس مردہ ہوتا ہے، اور عبادت کی طاقت کمزور ہوجاتی ہے، اور یہ شرعاً ممنوع اور عقلاً مردود ہے [۳]۔

(۱) الموافقات ۲/ ۸، ۱۰۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۳۱۔

(۳) تفسیر القرطبی ۷/ ۱۹۱۔

مخمصہ (سخت بھوک) کی حالت میں مجبور آدمی جس کو حرام مثلاً مردار یا دوسرے کا مال ہی ملے، اور اس حرام کے نہ کھانے کی صورت میں ہلاکت کا غالب گمان ہوتو اس کو اس قدر کھانا لازم ہے کہ جس سے جان بچ جائے، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ"(۱) (جو شخص مضطر ہوجائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہوتو اس پر کوئی گناہ نہیں)، نیز فرمان باری ہے: "وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ" (۲) (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)، اس میں کچھ تفصیلات ہیں جن کو اصطلاحات "مخمصہ"، "مضطر" اور "میتۃ" میں دیکھیں۔

مکلّف کو شریعت میں مہلک اور زندگی کے لئے نقصان دہ چیزوں سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے، فرمان باری ہے: "وَلاَ تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ"(۳) (اور اپنی جانوں کو قتل مت کرو)، اور غزوۂ ذات السلاسل میں حضرت عمرو بن العاصؓ کو جنابت لاحق ہوگئی، انہیں اپنی جان کا خطرہ محسوس ہوا، اور ٹھنڈے پانی سے غسل نہ کرنے پر انہوں نے اسی آیت سے استدلال کیا تو حضور ﷺ نے ان کو اس پر برقرار رکھا(۴)۔

چہارم- حیات پر جنایت:

اس کی دو اقسام ہیں: انسان کا اپنی زندگی پر جنایت کرنا، اور دوسرے کی زندگی پر جنایت کرنا۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۷۳۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔
(۳) سورۂ نساء/ ۲۹۔
(۴) حضرت عمرو بن العاص کا اس آیت: "ولا تقتلوا أنفسكم" سے استدلال کرنے کی حدیث کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۳۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۱/ ۴۵۴ طبع السلفیہ) میں اس کو قوی کہا ہے۔

الف- انسان کا اپنی زندگی پر جنایت کرنا (خودکشی):

۹- انسان کا اپنی زندگی پر جنایت کرنا شرعی طور پر قطعاً حرام ہے، فرمان باری ہے: "وَلاَ تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ"(۱) (اور اپنی جانوں کو قتل مت کرو)۔

فرمان نبوی ہے: "كان فيمن قبلكم رجل به جرح فجزع، فأخذ سكينا فجز بها يده، فما رقأ عنه الدم حتى مات، قال الله تعالى: بادرني عبدي بنفسه حرمت عليه الجنة"(۲) (پہلی امتوں میں ایک شخص تھا اس کو ایک زخم لگا اس نے بے صبری کی، اور چھری لے کر اپنا ہاتھ کاٹ ڈالا، خون بہتا رہا، رکا ہی نہیں، بالآخر وہ مرگیا، اللہ نے فرمایا: میرے بندے نے جلدی کر کے اپنی جان دی، میں نے بھی بہشت اس پر حرام کردی)، نیز فرمان نبوی ہے: "من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا، ومن شرب سما فقتل نفسه فهو يتحساه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا، ومن تردى من جبل فقتل نفسه فهو يتردى في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا"(۳) (جو شخص کسی ہتھیار سے خودکشی کرلے تو اس کا ہتھیار اس کے ہاتھ میں ہوگا، وہ اس کو اپنے پیٹ میں بھونکتا رہے گا، جہنم کی آگ میں ہمیشہ ہمیشہ رہے گا، اور جو شخص زہر پی کر خودکشی کرلے، وہ اس کو جہنم کی آگ میں ہمیشہ ہمیشہ پیتا رہے گا، جو پہاڑ سے گر کر خودکشی کرلے وہ ہمیشہ جہنم کی آگ میں گرتا رہے گا ہمیشہ ہمیش اس کا یہی حال رہے گا)۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۹۔
(۲) حدیث: "كان فيمن قبلكم رجل به جرح......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۴۹۶ طبع السلفیہ) نے حضرت جندبؓ سے کی ہے۔
(۳) حدیث: "من قتل نفسه بحديدة......" کی روایت مسلم (۱/ ۱۰۳، ۱۰۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

شرعاً حرام ہے کہ انسان خودکشی کرے اور اپنی زندگی پر جنایت کرے، اس لئے کہ اپنی جان جس کو وہ ختم کررہا ہے اس کی ملکیت نہیں، تمام جانیں اللہ تعالی کی ملکیت میں ہیں (۱)۔

ب-انسان کا دوسرے کی زندگی پر جنایت کرنا:

۱۰-زندگی جس پر انسان جنایت کررہا ہے یا تو کسی زندہ شخص کی حقیقی وبرقرار زندگی ہوگی یا اعتباری زندگی یعنی جنین کی زندگی ہوگی۔

زندہ شخص کی حیات پر جنایت کرنا:

۱۱-زندہ شخص کی حیات پر جنایت قتل کرنے کی شکل میں ہوتی ہے، یعنی ایسے عمل کا ارتکاب ہو جو نفس کی ہلاکت یعنی جسم سے روح کی علاحدگی کا سبب ہو، ابوالبقاء نے کہا ہے: اگر اس کے مرتکب کے عمل کو مدنظر رکھا جائے تو اس کو قتل کرنا کہا جاتا ہے، اور اگر زندگی چلے جانے کا اعتبار کیا جائے تو اس کو موت کہتے ہیں (۲)۔

جمہور فقہاء کے نزدیک قتل کی تین اقسام ہیں: عمد، شبہ عمد، اور خطاء، جبکہ بعض فقہاء کے یہاں چار اور دوسرے بعض فقہاء کے یہاں؛ خطاء کے قائم مقام اور قتل بالسبب کے اضافہ کے ساتھ پانچ قسمیں ہیں (۳)۔ ان میں سے ہر قسم، اور اس کی سزا کے بیان میں تفصیل ہے، جس کو اصطلاحات ''دیت''، ''قتل''، ''قود'' اور ''جنایت'' میں دیکھا جائے۔

مسلمانوں کا اجماع ہے کہ ناحق قتل کرنا حرام ہے، اس کی اصل کتاب وسنت اور اجماع ہے، کتاب اللہ میں یہ فرمان باری ہے:

(۱) شرح السنہ ۱۰/۱۵۳، ۱۵۵۔

(۲) الکلیات ۴/۵۰۔

(۳) ردالمحتار ۵/۳۳۹، ۳۴۲، الخرشی ۸/۷، ۸، المحلی علی المنہاج ۴/۹۶، المغنی ۷/۶۳۶، کشاف القناع ۵/۵۰۵۔

''وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ'' (۱) (اور جس شخص (کی جان) کو اللہ نے محفوظ قرار دیا ہے اسے قتل مت کرو ہاں مگر حق پر)، نیز فرمان باری ہے: ''وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَّقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَأً......'' (۲) (اور یہ کسی مومن کے شایان نہیں کہ وہ کسی مومن کو قتل کردے بجز اس کے کہ غلطی سے ایسا ہوجائے)۔ نیز فرمان باری ہے: ''وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا'' (۳) (اور جو کوئی کسی مومن کو قصداً قتل کردے تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ پڑا رہے گا اور اللہ اس پر غضبناک ہوگا اور اس پر لعنت کرے گا اور اس کے لئے عذاب عظیم تیار رکھے گا)۔

سنت نبویہ: مثلاً فرمان نبوی ہے: ''لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة'' (۴) (مسلمان کو جو گواہی دیتا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اور میں اللہ کا رسول ہوں ان تین باتوں میں سے

(۱) سورۂ اسراء/۳۳۔

(۲) سورۂ نساء/۹۲، یہ فرمان باری ''وما كان......'' نفی کے لئے نہیں بلکہ تحریم اور نہی کے لئے ہے، جیسے یہ فرمان باری: ''وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ......'' کیوں کہ اگر یہ نفی کے لئے ہوتا تو کوئی مؤمن ایسا نہیں پایا جاتا جو کسی مؤمن کو قتل کرسکے، کیونکہ اللہ تعالی نے جس امر کی نفی کردی اس کا وجود کبھی بھی ممکن نہیں، جیسے یہ فرمان باری ہے: ''ما كان لكم أن تنبتوا شجرها'' اس خطاب سے یہ دلیل سمجھ میں نہیں آتی کہ کافر مسلمان کو قتل کرسکتا ہے، کیونکہ مسلمان کا خون محترم ہے، یہاں خاص طور پر مؤمن کا ذکر اس کے رحم وکرم، اخوت وشفقت اور عقیدہ پر زور دینے کے لئے کیا گیا ہے، تفسیر القرطبی ۵/۳۱۲، ۳۱۳۔

(۳) سورۂ نساء/۹۳۔

(۴) حدیث: ''لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۲۰۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۳۰۲، ۱۳۰۴ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

کسی ایک کے بغیر قتل کرنا حلال نہیں ہے، شادی شدہ زنا کار ہو، یا جان کے بدلے جان، یا جو اپنے دین سے پھر جائے، مسلمانوں کی جماعت سے الگ ہوجائے)، نیز فرمان نبوی ہے: "قتل المؤمن أعظم عند الله من زوال الدنیا" (۱) (مؤمن کا قتل اللہ کے نزدیک دنیا کے زوال سے بھاری ہے)۔

حیات پر جنایت کے وقت وہ یا تو مستمرہ ہوگی یا مستقرہ یا ذبیحہ کے زندہ رہنے کے بقدر حیات ہوگی، حیات مستمرہ: ایسی زندگی جو موت یا قتل کی شکل میں مقررہ مدت کے پورا ہونے تک باقی رہتی ہے۔

حیات مستقرہ: جو جسم میں روح کی موجودگی کے وقت ہوتی ہے، اور اس کے ساتھ اختیاری حرکت وادراک باقی رہتے ہیں، اضطراری حرکت نہیں ہوتی ہے جیسے کسی کو نیزہ مارا جائے اور کچھ دیر یا ایک دن یا چند ایام کے بعد اس کی موت ہوجائے اور موت سے قبل اس کی اختیاری حرکت موجود ہو۔

ذبیحہ کے زندہ رہنے کے بقدر حیات: ایسی زندگی جس میں بینائی، گویائی اور اختیاری حرکت نہ رہے (۲) حیات پر جنایت کا حکم ان حالات کے لحاظ سے الگ الگ ہوتا ہے۔

اس کے بارے میں تفصیل کے لئے دیکھئے: "قوذ"، "جنایت" اور "قصاص"۔

جنین کی حیات پر جنایت کرنا:

۱۲- کوئی شخص حاملہ عورت کے پیٹ پر مار دے اور اس کی وجہ سے اس کا جنین ساقط ہوجائے جب کہ عورت زندہ ہو، پھر یا تو بچہ مردہ ساقط ہوگا یا زندہ:

الف- اگر مردہ بچہ ساقط ہو تو اس میں ایک غرہ واجب ہوگا اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: "**اقتتلت امرأتان من هذيل فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما في بطنها، فاختصموا إلى رسول الله ﷺ فقضى رسول الله ﷺ أن دية جنينها غرة عبد أو وليدة، وقضى أن دية المرأة على عاقلتها**......" (۱) (قبیلہ ہذیل کی دو عورتیں لڑ گئیں، ایک نے دوسری کو پتھر مارا، اور اس عورت اور اس کے بچہ دونوں کو قتل کردیا، انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے سامنے مقدمہ پیش کیا، آپ ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ اس بچہ کی دیت غرہ یعنی ایک غلام یا لونڈی ہوگی، اور عورت کی دیت قتل کرنے والی کے عاقلہ پر ہوگی۔

غرہ: اس جنایت میں غلام یا باندی ہے، اس کو غرہ اس لئے کہا گیا کہ یہ نفیس ترین مال ہے، مردہ ساقط ہونے والا بچہ لڑکا یا لڑکی دونوں برابر ہیں، اس لئے کہ روایت مطلق ہے، نیز اس لئے تاکہ لڑکا یا لڑکی ہونے میں بہت جھگڑا نہ کھڑا ہو اس لئے کہ یہ غیر منضبط ہے۔

ساقط ہونے والے بچے کئی ہوں تو غرہ بھی کئی ہونگے۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک غرہ کے ساتھ کفارہ بھی واجب ہوگا، اس لئے کہ جس جنین پر جنایت کی گئی ہے وہ ایک معصوم انسان ہے، نیز اس لئے کہ کفارہ اللہ کا حق ہے، اس میں حنفیہ و مالکیہ کا اختلاف ہے، ان کا کہنا ہے کہ کفارہ مندوب ہے، واجب نہیں۔

۱۳- ساقط ہونے والے بچہ کے بارے میں جس میں سابقہ دیت واجب ہے فقہاء کا اختلاف ہے:

---

(۱) حدیث: "قتل المؤمن أعظم عند الله من زوال الدنیا......" کی روایت نسائی (۸۲/۷ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے کی ہے۔

(۲) المنثور ۱۰۵/۲، حاشیۃ الجمل ۲۳۸/۵، مغنی المحتاج ۱۲/۴، ۱۳۔

(۱) حدیث ابو ہریرۃ "اقتتلت امرأتان من هذيل......" کی روایت بخاری (الفتح ۲۵۲/۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۳۱۰/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

چنانچہ حنفیہ نے کہا: اگر اس کی کچھ تخلیق ظاہر ہوگئی ہو مثلاً ناخن اور بال تو وہ مذکورہ بالا احکام میں تام الخلقت بچہ کی طرح ہوگا، ''ابن عابدین'' نے مزید کہا ہے: تخلیق ایک سوبیس دن کے بعد ہی ظاہر ہوتی ہے، اور انہوں نے ''الذخیرۃ'' کے حوالہ سے جو کچھ لکھا ہے اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ سر کا ہونا ضروری ہے، اور ''شمنی'' میں ہے: اگر حاملہ عورت گوشت کا لوتھڑا گرائے، اس کی تخلیق بالکل ہی ظاہر نہ ہو اور ثقہ دائیاں نے گواہی دیں کہ انسانی پیدائش کا آغاز ہے، اور اگر یہ رہ جاتا تو اس کی شکل وصورت بن جاتی تو اس میں غرہ نہیں ہوگا، اور ہمارے نزدیک اس میں عادل کا فیصلہ واجب ہوگا۔

مالکیہ نے کہا: جنین کے بارے میں وہی سابقہ احکام ہیں اگرچہ وہ علقہ یعنی بستہ خون ہو کہ اس پر گرم پانی ڈالا جائے تو پگھل نہ جائے۔

شافعیہ نے کہا: اگر عورت اپنے اوپر جنایت کی وجہ سے گوشت گرائے، دائیاں کہیں: (یعنی چار عورتیں ہوں یا ایک مرد اور دوعورتیں، یا دو مرد ہوں) اس میں مخفی شکل وصورت ہے (یعنی جو دائیوں کے علاوہ کسی دوسرے پر ظاہر نہ ہو) (جیسے ہاتھ یا پاؤں جن کو صرف دائیاں پہچان سکتی ہوں) تو اس میں غرہ اور کفارہ واجب ہوں گے، اور اگر وہ کہیں: اس میں ظاہر یا مخفی کوئی شکل وصورت نہیں ہے، البتہ وہ آدمی کی اصل کی حیثیت رکھتا ہے کہ اگر باقی رہ جاتا تو شکل وصورت بن جاتی تو اس میں نہ غرہ واجب ہوگا نہ کفارہ۔

حنابلہ نے کہا: اگر حاملہ عورت گوشت کا لوتھڑا گرائے اور ثقہ دائیاں گواہی دیں کہ اس میں مخفی شکل وصورت ہے تو اس میں غرہ واجب ہوگا، اور اگر وہ گواہی دیں کہ وہ انسانی تخلیق کا آغاز ہے کہ اگر باقی رہ جاتا تو شکل وصورت بن جاتی تو اس کے بارے میں دو اقوال ہیں: اصح قول یہ ہے کہ اس میں کچھ نہیں واجب ہوگا، کیونکہ اس کی شکل وصورت نہیں بنی ہے، لہذا اس میں کوئی چیز واجب نہیں ہوگی، جیسے بستہ خون میں، نیز اس لئے کہ اصل ذمہ کا بری ہونا ہے، لہذا شک کے ساتھ وہ مجرم نہیں ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ اس میں غرہ واجب ہے، اس لئے کہ وہ انسانی تخلیق کا آغاز ہے، جو اس صورت کے مشابہ ہے جب وہ شکل وصورت اختیار کر لیتا۔

ب۔ اگر حاملہ عورت (اپنے اوپر جنایت کے سبب) زندہ بچہ گرائے اور بعینہ اسی سبب سے وہ زندہ حالت میں ماں سے علاحدہ ہونے کے بعد مر جائے تو اس میں مکمل دیت ہوگی، اس لئے کہ اس کی زندگی اور جنایت کی وجہ سے اس کی موت کا یقین ہے، اور اس میں دیت کے ساتھ کفارہ بھی ہوگا۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر بچہ علاحدہ ہونے کے بعد چلائے تو اس کی حیات ثابت ہوگی، اور اس کی زندگی پر موقوف شرعی احکام اس پر مرتب ہوں گے، لیکن زندگی کا ثبوت اور کن کن امور سے ہوتا ہے اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، مثلاً چھینکنا، دودھ پینا، سانس لینا، حرکت کرنا......(۱) تفصیل اصطلاح ''استہلال'' میں دیکھیں۔

اگر حاملہ عورت کے پیٹ پر مارا جائے اور وہ اپنا بچہ نہ گرائے بلکہ عورت مر جائے اور بچہ اس کے پیٹ میں ہو تو خاص طور پر پیٹ کے بچہ میں کچھ نہیں ہوگا (۲)۔

حاملہ عورت کا اپنے پیٹ کے بچہ کی زندگی پر جنایت کرنے میں تفصیل ہے جو ''اجہاض'' میں ہے۔

---

(۱) کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ زندگی باقی ہونے یا ختم ہونے کا حکم لگانے میں ماہرین سے رجوع کیا جائے۔

(۲) تفسیر القرطبی ۵/۳۲۱، ردالمحتار ۵/۳۷۷،۳۷۸، جواہر الإکلیل ۲/۲۶۶، ۲۷۲، مواہب الجلیل ۲/۲۵۰، نہایۃ المحتاج ۷/۳۶۰، ۳۶۶، حاشیۃ الجمل ۵/۹۹، ۱۰۰، المغنی ۷/۷۹۹، ۸۱۵۔

پنجم-وراثت میں معتبر حیات:

۱۴-وراثت کی ایک شرط یہ ہے کہ مورث کی موت ہوجائے یا اس پر موت کا حکم لگا دیا جائے اور مورث کی موت کے بعد، وارث کی حیات پائی جائے یا اس پر زندہ ہونے کا حکم لگا یا جائے۔

وراثت کے استحقاق کا حکم مورث کی موت اور اس کے بعد وارث کی حیات کے پائے جانے کی حالت میں واضح اور متفق علیہ ہے مثلاً دونوں زندہ ہوں، پھر مورث حقیقی موت مرجائے، اور اس کے بعد وارث کی زندگی باقی ہو لیکن یہاں کچھ دوسری صورتیں بھی ہیں جن میں حکم واضح یا متفق علیہ نہیں ہے مثلاً: حمل جس کا وراثت میں حق ہوتا ہے، اور وہ لوگ ایک وقت میں ایک ساتھ مرجائیں اور ان میں پہلے کون مرا اس کا علم نہ ہو۔

حمل کو فرضی طور پر اس کے مورث کی وفات کے وقت زندہ فرض کیا جاتا ہے، فقہاء نے حمل کو وارث قرار دینے کے حکم کے لئے دو شرطیں لگائی ہیں:

اول: یہ معلوم ہو کہ وہ مورث کی موت کے وقت موجود تھا۔

دوم: وہ کلی طور پر حیات مستقرہ کے ساتھ زندہ حالت میں پیدا ہو، اس میں تفصیل ہے، جس کو اصطلاح ''ارث'' (فقرہ ۱۰۹، ۱۱۵) میں دیکھا جائے۔

جو لوگ بیک وقت ایک ساتھ مرجائیں، اور ان میں سے کون پہلے مرا معلوم نہ ہو، اور یہ دراصل آپس میں ایک دوسرے کے وارث ہوں تو جمہور فقہاء کا اتفاق ہے اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ اس حالت میں وہ ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوں گے، اور ان میں سے ہر ایک کا ترکہ باقی ماندہ زندہ ورثاء کے لئے ہوگا، اس کی دلیل سند صحیح کے ساتھ حاکم کی یہ روایت ہے کہ: ام کلثوم بنت علیؓ اور ان کے لڑکے زید بن عمر بن خطابؓ کا ایک ہی دن انتقال ہوگیا، اور یہ معلوم نہ ہوسکا کہ کون پہلے مرا، تو وہ اپنے بیٹے کی وارث نہیں ہوئیں اور خود ان کا بیٹا، ماں کا وارث نہ ہوا، نیز اس لئے کہ وراثت کی ایک شرط مورث کی موت کے بعد وارث کی حیات کا پایا جانا ہے، جو یہاں پر موجود نہیں، اور شک کے ساتھ وراثت نہیں ہوتی، نیز اس لئے کہ اگر ہم ان میں صرف کسی ایک کو وارث کہیں تو یہ بے دلیل بات ہوگی، اور اگر دونوں کو ایک دوسرے کا وارث بنائیں تو یقیناً غلط ہے، امام احمد سے دوسری روایت ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے مال قدیم میں وارث ہوگا، اور اس مال میں وارث نہیں ہوگا، جو اس کو وراثت میں اپنے ساتھ مرنے والے کے ترکہ سے ملے گا۔

اگر معلوم ہوجائے کہ ان میں سے ایک معین طور پر دوسرے سے پہلے مرا ہے، لیکن پھر اشتباہ ہوجائے تو ہر وارث کو اس کا یقینی حصہ دے دیا جائے گا، اور بقیہ مشکوک حصہ کو روک دیا جائے گا، تا آنکہ وضاحت ہوجائے یا وہ آپس میں صلح کرلیں، اس لئے کہ حق انہی کا ہے دوسرے کا نہیں، اور آدمی خالص اپنے حق میں تصرف کرنے کا مالک ہوتا ہے، یہ حنفیہ و حنابلہ کے نزدیک ہے، شافعیہ نے کہا: وراثت موقوف رہے گی، تا آنکہ معاملہ واضح ہوجائے یا وہ آپس میں صلح کرلیں، اس لئے کہ یاد آجانے سے مایوسی نہیں ہوئی ہے [۱]۔

ششم-: شکار اور ذبیحہ میں معتبر حیات:

۱۵-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ شرعی زکاۃ کی تمام قسموں سے (خواہ ''ذبح'' ہو یا ''نحر'' یا ''عقر'' یا ''صید'') حلال جانور یا پرندے کا گوشت مباح ہوجاتا ہے۔

---

(۱) رد المحتار ۵/ ۵۰۹، الزرقانی ۸/ ۲۲۹، أسنی المطالب ۳/ ۱۷، ۱۹، قلیوبی ۳/ ۱۴۹، المغنی ۶/ ۳۰۸، ۳۱۲، ۳۱۶، العذب الفائض ۱/ ۱۸، ۲/ ۹۱، ۹۲۔

اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ شرعی زکاۃ کی ایک شرط یہ ہے کہ ذبح یا شکار کرتے وقت اس جانور یا پرندہ میں زندگی ہو، ورنہ وہ مردار ہوگا، ذبح کرنے سے مباح نہ ہوگا، لیکن ذبح یا شکار کے وقت شریعت میں معتبر حیات کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس بات پر ان کا اتفاق ہے کہ اگر اس میں حیات مستقرہ ہو تو ذبح کرنے سے حلال ہوجائے گا، اور اگر اس میں محض ذبیحہ کی سی زندگی رہ گئی ہو تو کیا شرعی ذکاۃ سے وہ حلال ہوجائے گا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے جس کی تفصیل اصطلاح ''ذبائح'' میں دیکھیں۔

اسی طرح یہ بھی مختلف فیہ ہے کہ اگر مثلاً بکری ذبح کردی جائے اور اس کے پیٹ میں بچہ ہو تو کیا بکری کا ذبح کرنا اس بچہ کا بھی ذبح سمجھا جائے گا؟ اس حیثیت سے کہ بچہ کی حیات اس بکری کی حیات کے تابع ہے یا اس سے الگ مستقل ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''ذبائح'' میں دیکھیں۔

ہفتم - ناتمام بچہ کے غسل، تکفین اور نماز جنازہ میں معتبر حیات:

۱۶ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر ناتمام بچہ چلائے تو اس کے لئے زندہ کے احکام اور اس کے حقوق ثابت ہوں گے، مثلاً اس کو غسل دینا، اس کی تکفین اور اس کی نماز جنازہ پڑھنا واجب ہوگا، اس لئے کہ حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**إذا استهل الصبي ورث وصلي عليه**''[1] (اگر نومولود بچہ چلائے تو وارث ہوگا اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی)، نیز اس لئے کہ اس کے واسطے اسلام، میراث اور دیت کے بارے میں دنیاوی احکام ثابت ہیں، لہذا دوسروں کی طرح اس کو بھی غسل دیا جائے گا اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔

اگر ناتمام بچہ نہ چلائے تو اس کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے۔

حنفیہ نے کہا: ناتمام بچہ اگر نہ چلائے تو اس کو غسل دیا جائے گا اس کا نام رکھا جائے گا، (یہ حنفیہ کے یہاں ظاہر الروایہ کے برخلاف، اصح و مفتی بہ قول ہے) یہ انسان کے اکرام کی وجہ سے ہے، اور اس کو ایک ٹکڑے میں لپیٹ کر دفن کردیا جائے گا، اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، خواہ وہ تام الخلقت ہو یا نہیں[1]۔

مالکیہ نے کہا: ناتمام بچہ کو جو نہ چلایا ہو غسل دینا مکروہ ہے، اگرچہ اس نے حرکت کی ہو یا چھینکا ہو، یا پیشاب کیا ہو یا دودھ پیا ہو، ہاں اگر کسی علامت سے اس کا زندہ ہونا ثابت ہوجائے تو اس کو غسل دینا واجب ہے، اور جو ناتمام بچہ چلایا نہ ہو اس کا خون دھو کر اس کو ایک کپڑے میں لپیٹ کر دفن کردیا جائے گا[2]۔

شافعیہ نے کہا: اگر ناتمام بچہ نہ چلائے، نہ حرکت کرے اور چار ماہ کا نہ ہوا ہو، تو اس کو ایک کپڑے میں کفنا کر دفن کردیا جائے گا، اور اگر چار ماہ کا ہوگیا ہو تو اس میں دو اقوال ہیں: قدیم قول ہے کہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اس لئے کہ اس میں روح پھونکی جاچکی ہے، لہذا وہ چلانے والے نومولود بچہ کی طرح ہوگا، اور ''الأم'' میں ہے: اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، اور یہی اصح ہے، اس لئے کہ اس کے لئے وراثت وغیرہ میں دنیاوی حکم ثابت نہیں ہوگا، لہذا اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، اور اگر ہم کہیں کہ اس کی نماز جنازہ

---

(۱) حدیث: ''إذا استهل الصبي ورث وصلي عليه......'' کی روایت ترمذی (۳/ ۳۴۱ طبع الحلبی) اور حاکم (۴/ ۳۱۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۱) رد المحتار ۱/ ۵۹۵۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۴۲۷۔

پڑھی جائے گی تو اس کو تام الخلقت بچہ کی طرح غسل دیا جائے گا، اور اگر ہم کہیں کہ اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی تو اس کو غسل دینے میں دو اقوال ہیں: بویطی نے اپنی ''مختصر'' میں کہا: اس کو غسل نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، لہٰذا شہید کی طرح اس کو غسل بھی نہیں دیا جائے گا، اور ''الام'' میں ہے: اس کو غسل دیا جائے گا اس لئے کہ غسل نماز کے بغیر بھی ہوسکتا ہے، جیسا کہ ہم کافر کے بارے میں کہتے ہیں۔

حنابلہ نے کہا: ناتمام بچہ اگر مردہ نکلے تو امام احمد نے کہا: اگر وہ چار ماہ کا ہوگیا ہو تو اس کو غسل دیا جائے گا، اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اس لئے کہ حضرت مغیرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**والسقط يصلى عليه**''[۱] (ناتمام بچہ کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی)، نیز اس لئے کہ وہ جاندار ہے، اس میں روح پھونک دی گئی ہے، لہٰذا چلانے والے نومولود بچہ کی طرح اس کی بھی نماز پڑھی جائے گی......، اور اگر چار ماہ کا نہ ہوا ہو تو نہ اس کو غسل دیا جائے گا اور نہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اس کو ایک کپڑے میں لپیٹ کر دفن کر دیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں زندگی موجود نہیں تھی[۲]۔

ہشتم - توبہ کے قبول ہونے میں معتبر حیات:

۱۷ - اللہ تعالیٰ (اپنے فضل و کرم سے) گنہگار مکلّف بندے کی توبہ حالت غرغرہ سے قبل قبول کرتا ہے، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے: ''**إن الله عزو جل يقبل توبة العبد مالم يغرغر**''[۱] (اللہ عزوجل بندے کی توبہ قبول کرتا ہے، بشرطیکہ غرغرہ کی حالت میں نہ ہو)، یعنی روح حلق تک نہ آ گئی ہو، یہ لفظ ''غرغرہ'' سے ماخوذ ہے، جس کے معنی منہ میں پانی رکھ کر اس کو گھمانا ہے تاکہ حلق کی جڑ تک پہنچ جائے لیکن حلق کے نیچے نہ اترے، یہ حکم اس فرمان باری سے ماخوذ ہے: ''**وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السَّيِّئَاتِ حَتّٰى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ......**''[۲] (ایسے لوگوں کی توبہ نہیں ہے جو (برابر) گناہ کرتے رہیں یہاں تک کہ موت ان میں سے کسی کے سامنے آ کھڑی ہو (اور تب) وہ کہنے لگے کہ اب میں توبہ کرتا ہوں)، حضرت ابن عباسؓ نے موت کے وقت آنے کی تفسیر ملک الموت کو دیکھنے سے کی ہے، دوسرے حضرات نے کہا: مراد موت کا یقین ہونا ہے، خاص طور پر ملک الموت کو دیکھنا نہیں، اس لئے کہ بہت سے لوگ ملک الموت کو نہیں دیکھتے۔

ایک قول ہے کہ زندگی سے مایوسی کے وقت توبہ قبول نہ ہونے میں راز یہ ہے کہ توبہ کی ایک شرط توبہ کرنے والے کا دوبارہ گناہ نہ کرنے کا عزم مصمم کرنا ہے، اور ایسا صرف اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ توبہ کرنے والا گناہ کرنے پر قادر ہو اور اختیار باقی ہو۔

ابن علان نے کہا: حاصل یہ ہے کہ جب ایسی حالت میں پہنچنا فرض کرلیا گیا جس کے بعد عادتاً زندگی نہیں رہتی تو اس حالت میں توبہ وغیرہ درست نہیں ہوگی، حدیث میں ''يغرغر'' کے لفظ سے یہی مراد ہے، اور جب تک اس حالت میں نہ پہنچے گا توبہ وغیرہ درست ہوگی[۳]۔

---

(۱) المہذب ۱؍۱۳۴۔
حدیث: ''والسقط يصلى عليه......'' کی روایت ابوداؤد (۳؍۵۲۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱؍۳۶۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۲) المغنی، الشرح الکبیر ۲؍۳۳۷۔

(۱) حدیث: ''إن الله يقبل توبة العبد مالم يغرغر......'' کی روایت ترمذی (۵؍۵۴۷ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

(۲) سورۂ نساء؍۱۸۔

(۳) دلیل الفالحین ۱؍۷۸، ۷۹، رد المحتار ۱؍۵۷۱۔

حیازۃ

تعریف:

۱- حوز لغت میں: جمع کرنا اور ملانا ہے، جو شخص اپنے ساتھ کوئی مال وغیرہ ملالے اس کے لئے بولتے ہیں: "حازه حوزا وحيازة واحتازه احتيازاً"[۱]۔

اور اصطلاح میں دردیر نے کہا: حیازہ: کسی چیز پر قبضہ کرنا اور اس پر غلبہ حاصل کرنا ہے۔

حیازہ اس تعریف کے لحاظ سے قبضہ کرنے کے معنی میں ہے۔

اس کی تائید ابن ابوزید قیروانی کے اس قول سے ہوتی ہے: ہبہ، صدقہ اور وقف حیازہ کے بغیر ناتمام رہتے ہیں۔

لہذا اگر اس کی طرف سے حیازہ یعنی قبضہ دلانے سے قبل مرجائے تو وہ میراث ہوگی۔

"القوانین الفقہیہ" میں ہے: قبض حوز ہی ہے۔

مالکیہ کی کتابوں میں لفظ (حیازہ) کے بدلہ میں لفظ (حوز) استعمال کیا گیا ہے۔

صاحب "البہجہ" نے کہا: حوز حاصل کی گئی چیز پر قبضہ کرنا ہے[۲]۔

(۱) تاج العروس، لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "حوز"۔

(۲) الدسوقی مع شرح الدردیر ۴/ ۲۳۳، القوانین الفقہیہ رص ۳۲۸، الشرح الصغیر ۴/ ۳۱۹، البہجہ فی شرح التحفہ ۱/ ۱۶۸، الرسالۃ مع غرر المقالہ رص ۲۲۸، الخرشی ۷/ ۲۴۲۔

حیازۃ کی صورتیں:

۲- حطاب نے کہا: حیازہ تین طرح سے ہوتا ہے: سب سے کمزور: رہائش اختیار کرنا اور کاشت کرنا، اس کے بعد کا درجہ: منہدم کرنا، تعمیر کرنا، درخت لگانا، اور آمدنی حاصل کرنا ہے، اور اس کے بعد کا درجہ: فروخت، ہبہ، صدقہ، عطیہ کرکے، آزاد کرکے، مکاتب اور مدبر بنا کر اور جماع کرکے اس کو فوت کردینا ہے، اور ہر ایسا کام کرکے فوت کرنا ہے جو انسان اپنے مال میں کرتا ہے[۱]۔

حیازہ ملکیت کا ثبوت ہے یا نہیں اس کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے، جس کی وضاحت دوران بحث ہوجائے گی، حیازہ صحیحہ و باطلہ دونوں پر بولا جاتا ہے خواہ قبضہ کرنے والا ظالم ہو، یا مالک کی طرف سے اس کو اجازت ہو، یا وہ خود ملکیت کا مدعی ہو، یہ سب حیازہ ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قبض:

۳- قبض لغت میں: "قبضت الشئ قبضا" کا مصدر ہے جس کا معنی لینا ہے، کہا جاتا ہے: "هو في قبضته": یعنی وہ اس کی ملکیت میں ہے، اور "قبض عليه بيده": یعنی ہاتھ سے پکڑنا[۲]۔

قبض اصطلاح میں: کسی شئ کا حیازہ اور اس پر قدرت حاصل کرنا ہے۔

کاسانی نے کہا: قبض کا معنی قدرت دینا، دست بردار ہونا، اور حقیقتاً عرف و عادت میں موانع کا اٹھنا ہے۔

ابن جزی کا یہ قول گذر چکا ہے: قبض کا معنی حوز ہے[۳]۔

اب واضح ہوگیا کہ قبض اور حیازۃ ایک ہیں۔

(۱) الحطاب ۶/ ۲۲۲۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) البدائع ۵/ ۱۴۸، القوانین الفقہیہ رص ۳۲۸۔

دیکھئے: اصطلاح ''تقابض''۔

ب- قبض ید:

۴- لغت میں کہا جاتا ہے: ''الأمر بيد فلان'': یعنی معاملہ فلاں کے ہاتھ وتصرف میں ہے، اور'' الدار في يد فلان'': یعنی گھر فلاں کی ملکیت میں ہے [1]۔

اصطلاح میں قرافی نے ''الفروق'' میں کہا ہے: ید قرب اور اتصال کا نام ہے، اور سب سے زیادہ قریب ومتصل انسان کے بدن کے کپڑے اس کا جوتا اور پٹکا ہے، اور اس کے بعد وہ بستر ہے جس پر وہ بیٹھا ہوا ہے، اور وہ سواری ہے جس پر سوار ہے، اس کے بعد وہ جانور ہے جس کو پیچھے یا آگے سے ہانک رہا ہے، اور وہ گھر ہے جس میں وہ موجود ہے، گھر جانور سے نیچے کے درجہ میں ہے، اس لئے کہ وہ سارے گھر پر تسلط وغلبہ نہیں رکھتا۔

معتبر قبضہ والے کا بینہ مقدم ہوگا، رہا وہ قبضہ جس کا ترجیح دینے میں قطعاً کوئی اعتبار نہیں، تو وہ نام ہے ایسے طریقہ سے حیازہ کا جو برحق عدم ملکیت کا متقاضی ہو، مثلاً غصب اور عاریت [2]، اگر ہمیں اس کا علم بذات خود یا بینہ کے ذریعہ ہوجائے [3]، ان دونوں معانی کے اعتبار سے قبضہ کا بعینہ وہی معنی ہے جو حیازہ کا اپنے دونوں معانی کے لحاظ سے ہے۔

ج- تقادم:

۴م- تقادم لغت میں: '' تقادم'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''تقادم الشيء''، یعنی وہ پرانی ہوگئی۔

اصطلاح میں: تقادم کی تعبیر زمانہ گذرنے سے کی جاتی ہے، جیسا کہ ''مجلۃ الأحکام العدلیہ'' میں ہے۔

تفصیل موسوعہ کی اصطلاح: ''تقادم'' میں ہے [1]۔

حیازۃ کے احکام:

۵- گذر چکا ہے کہ حیازہ جائز وناجائز دونوں طریقوں سے ہوتا ہے، حیازہ کا ناجائز طریقہ غصب، چوری اور ڈکیتی وغیرہ ہیں، یہ آمدنی کے ناجائز ذرائع ہیں، ان کو ان کی اپنی اپنی اصطلاحات میں دیکھا جائے، یہ حیازہ ناجائز ہے اور شریعت میں اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس لئے کہ یہاں جو چیز حیازہ میں لی گئی ہے وہ قبضہ والے کی نہیں ہے، بلکہ اس کے اصلی مالک کی ہے۔

حیازہ کے جائز طریقے: بیت المال کا اس زمین کو حیازہ لینا جس کے مالک کا انتقال ہوجائے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو اور وہ بیت المال میں آجائے، یا وہ زمین جو بزور شمشیر یا صلح کے ذریعہ فتح کی جائے اور وہ اس کے مالکان کی ملکیت میں نہ دی جائے بلکہ ہمیشہ کے لیے مسلمانوں کے حق میں اس کو باقی رکھا جائے [2]۔

حیازہ کے جائز طریقوں میں: بنجر زمین کو آباد کرنا، شکار کرنا، مباح زمین سے گھاس لینا، زمین کے اندر سے معدنیات اور خزانہ نکالنا اور لقطہ ہے، ان کو اپنی اپنی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

نیز جائز حیازہ: عقد کے ذریعہ سے بھی ہوتا ہے، خواہ انفرادی ارادہ کے ذریعہ ہو یا دو ارادوں کے ذریعہ ہو، ہر عقد کو اس کی اپنی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

---

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''ید''۔
(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ (دفعہ ۱۷۵۹)، الفروق ۴/ ۷۸، تہذیب الفروق بہامشہ ۴/ ۱۳۰، الحطاب ۶/ ۲۰۹، ۲۱۰۔
(۳) سابقہ مراجع، مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۴۰، المبدع ۱۰/ ۱۴۸۔

---

(۱) الموسوعہ ۱۳/ ۱۱۸، ۱۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) الموسوعہ ۳/ ۱۱۹۔

پھر قبض کے معنی میں حیازہ کے احکام اصطلاح ''قبض'' میں دیکھیں۔

حیازۃ بحیثیت دلیل ملکیت:

٦- اصل یہ ہے کہ انسان اپنی ملکیت میں شرعی طریقہ سے تصرف کرتا ہے، چنانچہ گھر میں رہنے والا، گاڑی یا سائیکل چلانے والا، اور دوکان دار اکثر یہ لوگ اپنی زیر تصرف چیزوں کے مالک ہوتے ہیں، لیکن انسان بسا اوقات کسی اور کو تصرف کرنے کا موقعہ دیتا ہے، یا تو عوض کے ساتھ یا بلا عوض (اور بسا اوقات تصرف کرنے والا ظلم کرنے والا ہوتا ہے، جیسے غصب کرنے والا اور چور) اس طرح ملکیت اور تصرف کے درمیان ایک دوسرے سے علیحدگی کا احتمال برقرار ہے، البتہ اگر تصرف کا زمانہ طویل ہوجائے تو سمجھا جائے گا کہ تصرف کرنے والا مالک ہے، یہاں تک کہ یہ اطمینان ہوجائے گا کہ اس چیز کو اپنے حیازہ میں رکھنے والا اس کا مالک ہے، جیسے کہ عرف اس پر شاہد ہے۔

اسی وجہ سے زیر حیازہ چیز کی ملکیت کے دعوے دار کے ساتھ حیازہ رکھنے والے کے تعلق کا اثر ہوتا ہے، عرف وعادت کی شہادت کے مطابق اس میں چشم پوشی سے کام لیا جاتا ہے یا جھگڑا کیا جاتا ہے۔ چنانچہ عرف گواہ ہے کہ ایک اجنبی آدمی اپنی جائداد میں، دس سال اور اس سے زیادہ عرصہ تک جب کہ وہ موجود ہو کسی اجنبی آدمی کے تصرف پر خاموش بیٹھا نہیں رہے گا، دوسری طرف عرف گواہ ہے کہ اگر بیٹا اپنے باپ کے مال میں بیس سال یا زیادہ عرصہ تک تصرف کرتا رہے تو باپ اس کے ساتھ چشم پوشی سے کام لے گا، لہذا حائز اور ملکیت کے مدعی کے مابین تعلق مدت حیازہ میں اثر انداز ہوتا ہے، نیز ملکیت کے مدعی کا موجود ہونا اور اس کا دور ہونا، اور متنازع فیہ اور حق کا دعوی کرنے والے کے مابین طویل مسافت کا ہونا اثر انداز ہوتا ہے، اسی طرح زیر حیازہ چیز کا بھی اثر ہوتا ہے، چنانچہ مکانات اور اراضی کا حیازہ کپڑوں اور جانور کے حیازہ کی طرح نہیں، مالک مکان اپنے گھر میں مثلاً پانچ سال تک کسی کی رہائش کو درگذر کر بھی دے تو وہ اتنی مدت تک اپنی سواری کے جانور کے استعمال کو درگذر نہیں کرے گا، پھر تصرف بھی مختلف نوعیت کا ہوتا ہے، مثلاً ایک تصرف رہائش کی شکل میں ہے، اور اس سے قوی تصرف یہ ہے کہ منہدم کردے اور تعمیر کردے، درخت اکھاڑ دے، اور زمین میں درخت لگادے، اور اس سے بھی قوی تصرف یہ ہے کہ بیع، ہبہ، صدقہ وغیرہ کرے، لہذا حیازہ کے احکام ان اعتبارات سے متاثر ہوں گے۔

حنفیہ کا مذہب اور امام احمد کی رائے (مشہور روایت کے مطابق یہ ہے) کہ اگر کوئی شخص دوسرے کے قبضہ میں موجود کسی چیز کا دعوی کرے اور دوسرا اس کا انکار کرے اور ہر ایک کے پاس بینہ ہو تو مدعی خارج کا بینہ مدعا علیہ قابض کے بینہ پر مقدم ہوگا۔

اسحاق نے کہا کہ مدعا علیہ کا بینہ کسی حال میں نہیں سنا جائے گا۔

ان حضرات کا استدلال اس فرمان نبوی سے ہے: ''**البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه**''[1] (بینہ مدعی پر اور قسم مدعا علیہ پر ہے)، بینہ کو مدعی کی جانب محدود کردیا گیا، لہذا مدعا علیہ کی جانب کوئی بینہ باقی نہیں رہے گا، نیز اس لئے کہ مدعی کے بینہ میں فائدہ زیادہ ہے، اس لئے اس کو مقدم کرنا واجب ہوگا، جیسے جرح کا

---

(۱) حدیث: ''البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه'' کی روایت ان الفاظ کے ساتھ بیہقی (۱۰/ ۲۵۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، بیہقی نے اس لفظ کے شاذ ہونے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس کو صحیح سند کے ساتھ ان الفاظ میں روایت کیا ہے: ''البينة على المدعي، واليمين على من أنكر'' (بینہ مدعی پر اور قسم انکار کرنے والے پر ہے)۔

بینہ تعدیل کے بینہ پر مقدم کیا جاتا ہے، مدعی کے بینہ میں فائدہ زیادہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس کا بینہ غیر موجود چیز کو ثابت کرتا ہے، اور انکار کرنے والے کا بینہ محض ایک ظاہر کو ثابت کرتا ہے جو خود قبضہ سے معلوم ہوتا ہے، لہذا اس سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ ممکن ہے کہ ملکیت کی گواہی کا مدار قبضہ اور تصرف دیکھنے پر ہو کہ یہ بہت سے اہل علم کے نزدیک جائز ہے، لہذا یہ بینہ صرف تنہا قبضہ کے درجہ میں ہوگا، جس کی بنا پر مدعا علیہ یعنی صاحب قبضہ پر مدعی کا بینہ مقدم کیا جائے گا، جیسے فرع کے دو گواہ چونکہ اصل کے دو گواہ پر مبنی ہوتے ہیں اس لئے ان کی الگ خصوصیت نہیں ہوتی۔

امام احمد سے دوسری روایت ہے: اگر قابض کا بینہ سبب ملکیت کی گواہی دے اور وہ کہیں: یہ اس کی ملکیت میں پیدا ہوئی، یا اس نے اس کو خریدا، یا اس نے اس کو بُنا ہے، یا اس کا بینہ تاریخ کے لحاظ سے مقدم ہو تو اس کو مقدم رکھا جائے گا، ورنہ مدعی کا بینہ مقدم ہوگا، نتاج (پیدا ہونے والی چیز) اور اس نساج (بنی جانے والی چیز) کے بارے میں جو بار بار بنی نہیں جاتی، امام ابو حنیفہ و ابو ثور کا یہی قول ہے۔

مالکیہ و شافعیہ کی رائے ہے کہ حیازہ ملکیت کو محوز علیہ سے حائز کے پاس بالاتفاق منتقل نہیں کرتا، البتہ حیازہ ملکیت کی دلیل ہے، لہذا حیازہ کے ساتھ قابض کا یہ کہنا کہ وہ اس کا مالک ہے قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا۔

اگر مدعی اور مدعا علیہ دونوں کے پاس بینہ ہو تو صاحب قبضہ کو اس کے بینہ کی وجہ سے مقدم کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ دونوں بینہ قائم کرنے میں برابر ہیں، اور صاحب قبضہ کا بینہ اس کے قبضہ کی وجہ سے راجح ہوگا، جیسے دو حدیث ہوں جن میں سے کسی ایک کے ساتھ قیاس ہو تو اسی کے حق میں فیصلہ کیا جاتا ہے۔

اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی یہ روایت ہے: "أن النبي ﷺ اختصم إليه رجلان في دابة أو بعير، فأقام كل واحد منهما البينة بأنها له أنتجها فقضى رسول الله ﷺ للذي هي في يده"[1] (حضور ﷺ کی خدمت میں دو آدمیوں نے ایک سواری کے جانور یا اونٹ کے بارے میں مقدمہ پیش کیا، اور ہر ایک نے بینہ پیش کیا کہ وہ اسی کا ہے، اس نے اس جانور کو پیدا کیا ہے، تو حضور ﷺ نے اس شخص کے حق میں فیصلہ کر دیا جس کے قبضہ میں تھا)۔

ہر حال میں مدعا علیہ کا بینہ مقدم کیا جائے گا۔ یہ شریح، شعبی، حکم اور ابو عبید کا قول ہے، موصوف نے کہا: یہی اہل مدینہ اور اہل شام کا قول ہے، اور طاؤس سے یہی منقول ہے[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "دعوی"، "شہادۃ"، "تقادم"۔

علاوہ ازیں مالکیہ کے یہاں خصوصی طور پر مسائل حیازہ میں تفصیلات ہیں، خاص طور پر جب وہ ملکیت کی دلیل یا سبب کے معنی میں ہو جن کا بیان حسب ذیل ہے:

ابن رشد کہتے ہیں: حیازہ کے چھ درجات ہیں:

الف۔ سب سے کمزور حیازہ بیٹے پر باپ کا اور باپ پر بیٹے کا حیازہ ہے۔

ب۔ اس کے بعد میراث یا کسی اور سبب سے شریک اقارب کا ایک دوسرے پر حیازہ ہے۔

ج۔ اس کے بعد اہل قرابت کا ایک دوسرے پر غیر مشترکہ چیز

---

(۱) حدیث جابر: "أن النبي ﷺ اختصم إليه رجلان في دابة" کی روایت بیہقی (۱۰/۲۵۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۴/۲۱۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف کہا ہے۔

(۲) البدائع ۶/۲۵۵، تکملہ فتح القدیر ۶/۱۵۶، الحطاب ۶/۲۲۱، ۲۲۲، الدسوقی ۴/۲۳۳، الفروق للقرافی ۴/۷۸، تہذیب الفروق بہامشہ ۴/۱۳۰، مغنی المحتاج ۴/۴۸۰، المہذب ۲/۳۱۱، المغنی ۹/۲۷۵، ۲۷۶، الموسوعہ ۱۲/۱۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

میں حیازہ ہے، اختان (عورت کے سسرالی رشتہ دار) اور موالی اور اشراک (شرکاء)[1] ان رشتہ داروں کے درجہ میں ہیں۔

د۔ اس کے بعد موالی و اختان کا ایک دوسرے پر غیر مشترکہ چیز میں حیازہ۔

ھ۔ اس کے بعد اجنبی شرکاء کا غیر مشترکہ چیز میں ایک دوسرے پر حیازہ۔

و۔ دو اجنبی افراد کا حیازہ، جن کے مابین کوئی شرکت نہ ہو[2]۔

جس قدر رابطہ قوی ہوگا دعوائے ملکیت میں حیازہ کی تاثیر لازمی طور پر کمزور ہوگی، لہذا اس کے لئے سہارے کی خاطر کسی قوت کی ضرورت ہوگی، یا تو مدت دراز ہو، یا قوی نوعیت کا تصرف ہو جیسا کہ بعد میں ظاہر ہو جائے گا۔

حیازۃ کی انواع:

۷- حیازہ حسب ذیل کسی ایک نوعیت کا ہوتا ہے:

(الف) عقار (غیر منقولہ جائیداد) میں: رہائش، کاشت کرنا وغیرہ، اور منقولہ جائیداد میں: جانوروں میں سوار ہونا، کپڑوں میں پہننا، برتنوں میں استعمال کرنا وغیرہ۔

(ب) اور عقار میں متوسط نوعیت: اس چیز میں منہدم کرنا اور تعمیر کرنا جس کی ضرورت اصل کی بقاء کے لئے نہ ہو، اور درخت لگانا وغیرہ، اور منقول میں آمدنی حاصل کرنا یعنی جانوروں اور کپڑوں کو کرایہ پر دینا اور کرایہ وصول کرنا وغیرہ۔

(ج) سب سے قوی نوعیت: بیع، ہبہ، صدقہ اور عطیہ کے ذریعہ ختم کرنا، یا اس طرح کا دوسرا عمل جو انسان صرف اپنے مال میں انجام دیتا ہے[1]۔

حیازۃ کا اثر:

۸- ابن رشد کہتے ہیں: محض حیازہ ملکیت کو محوز علیہ سے حائز کی طرف منتقل نہیں کرتا ہے، البتہ اس سے ملکیت معلوم ہوتی ہے، جیسے پردہ گرانا، ڈاٹ اور بندھن وغیرہ، اور اس طرح کی دوسری چیزیں[2]۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حائز حیازہ سے صرف اسی صورت میں فائدہ اٹھائے گا جب کہ حیازہ کا سبب نامعلوم ہو یا وہ خریداری کا دعوی کرے، لیکن اگر اس کے حوز میں داخل ہونے کا سبب معلوم ہو مثلاً کرایہ داری یا عمری (زندگی بھر کے لئے دیا گیا مکان یا زمین) یا اسکان (رہائش کی اجازت دینا) یا ارفاق (نفع رسانی) یا اجارہ وغیرہ، تو حوز کے دراز ہونے سے ملکیت منتقل نہیں ہوگی۔

غیر شریک اجنبی لوگوں کے مابین حیازۃ کی شرائط:

۹- خلیل کہتے ہیں: اگر اجنبی غیر شریک حیازہ کرلے اور اس میں تصرف کردے پھر کوئی شخص بلا وجہ دس سال تک موجود اور بلا کسی رکاوٹ خاموش رہنے کے بعد دعوی کرے تو اس کا دعوی نہیں سنا جائے گا، اور نہ اس کا بینہ سنا جائے گا، البتہ اسکان وغیرہ کا دعوی کرے تو سنا جائے گا[3]۔

حوز مالکیہ کے نزدیک حسب ذیل شرائط کے ساتھ حائز کی ملکیت کی دلیل ہوتا ہے:

اول: حائز تصرف کرے، اور متفق علیہ تصرف وہ ہے جو بلا ضرورت داعیہ کے منہدم کرنے اور تعمیر کرنے کی طرح ہو، البتہ

(۱) اشراک: شرک کی جمع ہے، بمعنی شریک۔ القاموس مادہ: ''شرک''۔

(۲) البیان والتحصیل ۱۱/۷ ۱۴۔

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) مواہب الجلیل ۶/۲۲۱۔

(۳) المواق بہامش الحطاب ۶/۲۲۱۔

رہائش اختیار کرنا وغیرہ کے بارے میں اختلاف ہے، مشہور یہ ہے کہ یہ حیازہ ہے۔ ابن رشد کہتے ہیں: اجنبی لوگوں کا ایک دوسرے پر غیر مشترکہ چیز میں حیازہ مذہب میں مشہور قول کے مطابق ان کے مابین دس سالوں میں ہوگا، اگرچہ انہدام اور تعمیر نہ ہو، اور ابن القاسم کی ''کتاب الجدار'' میں ہے کہ ہدم وتعمیر کے بغیر حیازہ نہیں ہوگا۔ حسن بن عاصم کی روایت میں یہی ابن القاسم کا قول ہے۔ اس قول کی تائید ''مؤطا امام مالک'' کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ عبد الرحمٰن بن عوف نے ایک زمین کرایہ پر لی اور وہ زمین کرایہ پر انہی کے قبضہ میں ہمیشہ رہی، یہاں تک کہ ان کے لڑکے (ابوسلمہ یا حمید) نے کہا کہ وہ زمین اِس لمبے زمانہ تک ان کے قبضہ میں رہی کہ میں یہی سمجھتا تھا کہ وہ ہماری ملکیت ہے، بالآخر اپنی موت کے وقت انہوں نے اس کا ذکر ہم سے کیا، اور ان کے ذمہ اس کا کچھ کرایہ سونا یا چاندی کی شکل میں رہ گیا تھا، اس کی ادائیگی کا حکم دیا[1]۔

١٠ - دوم: مدعی موجود ہو اور یہ اس کے علم میں ہو، لہذا اگر مدعی بہت دور غائب ہو تو اپنے حق پر باقی رہے گا، مرد وعورت اور دور ونزدیک کے لحاظ سے غائب ہونے کی مقدار میں اختلاف ہے، فقہاء مالکیہ کے نزدیک غائب ہونے کی مقدار مراحل کے ذریعہ مقرر ہوتی ہے۔

لہذا اگر مدعی سات مراحل یا اس سے زیادہ دور ہو تو وہ اپنی حجت پر باقی رہے گا، خواہ اس کے غائب ہونے کی مدت کتنی ہی لمبی ہوجائے، لہذا اس جیسی دوری میں غائب شخص معذور ہوگا، خواہ مرد ہو یا عورت، اور اگر تین چار مراحل پر ہو تو عورت بلا اختلاف معذور ہوگی، اور اسی طرح مرد بھی معذور ہوگا اگر وہ دعوی نہ کرنے میں اپنا عذر بیان کردے، اگرچہ اس کا عذر واضح نہ ہو، ابن القاسم نے کہا: وہ اپنے حق پر ہے، وہ دعوی کرسکتا ہے، انہوں نے اس کی وجہ یہ بتائی کہ کتنے ہی ایسے لوگ ہوتے ہیں جن کا عذر عام لوگوں کے لئے ظاہر نہیں ہوتا، حالانکہ وہ معذور ہوتے ہیں، ابن حبیب نے کہا: جو تین مراحل کی دوری پر ہو وقت مقررہ گذرنے کے بعد اس کو دعوی کرنے کا حق نہیں ہے اگر اس کا عذر واضح نہ ہو، ابن القاسم نے اس کو معذور قرار دیا ہے، جب کہ ابن حبیب اس کو معذور قرار نہیں دیتے یہاں تک کہ اس کے خلاف ثابت ہوجائے[1]۔ ابن عرفہ نے محل اختلاف کی نشاندہی کرتے ہوئے کہا: اختلاف قریب والے شخص کے بارے میں اس وقت ہے جب کہ اس کو اس کا علم ہو، لیکن اگر اس کو اس کا علم نہ ہوا ہو تو اس کے خلاف حیازہ نہیں ہوگا، اگرچہ وہ موجود ہو، البتہ غائب شخص کے بارے میں ناواقفیت پر محمول کیا جائے گا، یہاں تک کہ اس کی واقفیت ثابت ہوجائے، اور حاضر شخص کے بارے میں واقفیت پر محمول کیا جائے گا یہاں تک کہ اس کی ناواقفیت ظاہر ہوجائے[2]۔

مطرف اور اصبغ نے غائب کے لئے جب کہ اس کو علم ہوجائے اور اس کے لئے اپنے حق کے مطالبہ کی خاطر حاضر ہونے سے کوئی مانع ہو، مستحب قرار دیا ہے کہ وہ اس امر پر گواہ بنالے کہ اس کو اس کا علم ہے اور مطالبہ سے اس کی خاموشی محض عذر کی وجہ سے ہے، نیز یہ دونوں حضرات زور دے کر کہتے ہیں کہ اگر اس کو علم ہوجائے اور وہ گواہ نہ بنائے تو اس سے اس کی حجت میں کوئی کمزوری نہیں آئے گی، اِلا یہ کہ بہت لمبا زمانہ مثلاً ستر اسی سال یا اس کے قریب گذر جائے، اور اسی کے ساتھ یہ بات شہرت کے ساتھ سنی جاتی رہی ہو کہ یہ چیز انہی لوگوں کی ملکیت ہے جن کے قبضہ میں ہے، اور ان کے اسلاف سے دست بدست ان کے پاس اس حیثیت سے چلی آرہی ہے جیسے ملکیت کا حیازہ کیا جاتا ہے، لہذا یہ حاضر پر حیازہ کی طرح ہوگا اگرچہ

---

(١) البیان والتحصیل ١١/ ١٥٢، شرح الزرقانی علی الموطأ ٣/ ١٧٥۔

(١) البیان والتحصیل ١١/ ١٨٠۔

(٢) حاشیۃ البنانی ٧/ ٢٢٤۔

غیوبت لمبی ہو، ابن حبیب نے کہا: میں انہی دونوں حضرات کی رائے کا قائل ہوں (۱)۔

لہذا غائب اپنی حجت پر نہیں رہے گا اگر دو چیزیں موجود ہوں: اتنے لمبے زمانہ تک رہے جس میں گواہ ہلاک ہوجاتے ہیں اور نسل گذر جاتی ہے جیسے ستر اسی سال کا زمانہ، اور اس حوز کی تائید اس شہادت سماع سے ہو کہ حائز اور اس کے اسلاف اپنے قبضہ کی چیز کے مالک ہیں۔

اگر غیوبت ایک دن کی مسافت کی ہو تو مرد حاضر شخص کی طرح ہوگا اور عورت اپنے حق پر رہے گی۔ ابن فرحون نے کہا: فرع: ابن عات کی ''الطرر'' میں ہے: ایک دن کی مسافت پر عورت کی غیوبت اس کی حجت کو ختم نہیں کرے گی، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''**لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة يوم إلا مع ذي محرم عليها**'' (۲) (کسی عورت کے لئے جو اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتی ہو، حلال نہیں کہ اپنے کسی محرم کے بغیر ایک دن کی مسافت کا سفر کرے)۔

بعض متاخرین مشائخ اسی کے قائل ہیں (۳)۔

علم سے مراد وہ علم ہے جس میں یہ دو امور ہوں، یہ علم کہ حائز اس کی ملکیت میں تصرف کررہا ہے، اور یہ علم کہ محوز (زیر حیازہ چیز) اس کی ملکیت ہے، اور اگر اس کو علم نہ ہو کہ محوز اس کی ملکیت ہے، تو اگر وہ وارث ہو تو اس کو عدم علم پر حلف دلائی جائے گی اور اس کے بینہ کے مطابق اس کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا، اور اگر وہ کہے کہ مجھے ملکیت کا علم ہے لیکن ملکیت ثابت کرنے والی دستاویز مجھے اب ملی ہے

(۱) التبصرۃ لابن فرحون ۲/ ۸۵۔

(۲) حدیث: ''**لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة......**'' کی روایت مسلم (۲/ ۹۷۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) التبصرۃ لابن فرحون ۲/ ۸۵۔

تو اس میں اختلاف ہے ابن عربی نے اس کو راجح کہا ہے کہ وہ اس کے سبب معذور نہیں ہوگا، لہذا اس کا دعوی نہیں سنا جائے گا، اسی طرح اگر وہ دعوی کرے کہ اس کی خاموشی محض اس وجہ سے تھی کہ بینہ موجود نہ تھے جو اس کے حق میں گواہی دیتے (۱)۔

سوم: حاضر محوز عنہ (جس کے حیازہ سے نکالا گیا ہے) پوری مدت میں خاموش رہے، اور اپنے حق کا مطالبہ نہ کرے، لہذا اگر وہ اس مدت میں اختلاف کرے اور برابر لڑتا اور اپنے حق کا مطالبہ کرتا رہے تو وہ اپنے حق پر ہوگا، اور اگر وہ صرف ایک دو دن اختلاف کرے تو اس سے کوئی فائدہ نہ ہوگا، اور وہ خاموش رہنے والے کی طرح ہوگا، ابن سحنون نے اپنے والد کے حوالہ سے کہا ہے: جو شخص کسی زمین کے بارے میں بینہ ثابت کردے کہ وہ اس کی ہے، اور جس کے قبضہ میں وہ زمین ہے ثابت کردے کہ وہ زمین مدعی کی موجودگی میں دس سال سے اس کے حیازہ میں ہے، پھر مطالبہ کرنے والا بینہ قائم کرے کہ اس نے اس زمین کا مطالبہ کیا اور اس شخص سے اس کے لئے جھگڑا کیا تھا، موصوف کہتے ہیں: اگر گواہ کہیں کہ وہ برابر لڑتا اور مطالبہ کرتا رہا (یہ کافی نہیں کہ ایک دو دن لڑے پھر رک جائے) تو یہ اس کے لئے مفید ہوگا، ورنہ نہیں، اور یہ مطالبہ حاکم کے پاس ہونا ضروری ہے، ابو الحسن الصغیر نے کہا: مفید مطالبہ وہی ہے جو حاکم کے پاس ہوا ہو (۲)۔

۱۱- چہارم: اس کے لئے مطالبہ سے کوئی مانع نہ ہو، موانع بہت اور مختلف نوعیت کے ہیں، تمام موانع کا شمار تو نہیں ہوسکا، البتہ مالک کے حق کے لئے احتیاطاً بعض موانع پر تنبیہ کی گئی ہے، مثلاً حائز کا خوف ہو جیسے کہ حائز اگر صاحب سلطنت وظالم ہو یا ظالم بادشاہ کی پشت پناہی میں ہو، نیز جیسے مطالبہ کرنے والا مدیون تنگ دست ہو، اس کا دین

(۱) مواہب الجلیل ۶/ ۲۲۳۔

(۲) حاشیۃ الرہونی ۷/ ۵۱۱۔

فوری واجب الادا ہو چکا ہو، اور حائز اس دین کا مالک ہو مطالبہ کرنے والے کو یہ اندیشہ ہو کہ اگر وہ اس سے حوز (قبضہ) سے دست بردار ہونے کا مطالبہ کرے تو وہ اس سے دین کی ادائیگی کا مطالبہ کرے گا، اسی طرح اگر مدعی بے وقوف یا بچہ یا کنواری لڑکی ہو، تو جس کا یہ حال ہو اس کے حق میں حوز کی مدت مانع کے ختم ہونے کے بعد سے معتبر ہوگی، ''وثائق ابن العطار'' میں ہے کہ باکرہ غیر شادی شدہ کا دعوی کرنا، بچہ کا دعوی کرنا اور اس شخص کا دعوی کرنا جو بچہ کی املاک کا نگراں مقرر کیا گیا ہو، ختم نہیں ہوگا اور نہ ان کی موجودگی میں نئی تعمیر سے ختم ہوگا، البتہ جب بچہ بالغ ہوجائے اور ولی کے بجائے خود اپنی ذات کا مالک ہوجائے اور لڑکی بلوغ کے بعد بلا نکاح دیر تک رہ جائے اور اس کے بعد دس سال تک ان کے خلاف حیازہ ہو اور انہیں اپنے حقوق کا علم ہو پھر بھی وہ بغیر کسی عذر کے اعتراض نہ کریں تو اس حالت میں ان کے دعوی کا حق ختم ہوجائے گا، اور اگر وہ اس کو نہ جانتے ہوں تو ان کے دعوی کا حق ختم نہ ہوگا[1]۔

ان اصحاب اعذار کے لئے ان کے حق کو ساقط کرنے والی خاموشی کی مدت کا اعتبار دو امور کی موجودگی کے بعد ہوگا، ان کو یہ علم ہو کہ حائز ان کی ملکیت کا حیازہ کر رہا ہے، اور اس علم کے بعد بلا عذر دس سال تک وہ خاموش رہیں۔

مقبول اعذار میں سے جن کے ہوتے ہوئے مدعی اپنے حق پر باقی رہتا ہے اگر چہ لمبا زمانہ گذر جائے محوز عنہ کا اہل ثروت اور اہل فضل ہونا ہے، جو لوگوں کو نفع پہنچاتا ہو، اور ان کے لئے سہولت پیدا کرتا ہو، چنانچہ ابوزکریا یحیی سراج سے دریافت کیا گیا کہ کچھ لوگوں کی مختلف شہروں اور ہر جگہ متعدد املاک ہوتی ہیں، اور ان کی عادت یہ رہتی ہے کہ وہ مہربانی کے جذبہ سے لوگوں کو اپنی املاک میں تعمیر کرنے، کھیتی

(۱) التبصرۃ لابن فرحون ۲/۸۶۔

کرنے اور پودے لگانے کی اور اسی طرح کی دوسری انواع کی آبادکاری کی اجازت دیتے ہیں یہ سب احسان کے طور پر ہوتا ہے، کیونکہ ان کی ذمہ داریاں بہت ہوتی ہیں، وہ بہت مالدار اور بلند حوصلہ ہوتے ہیں، لوگوں پر بہت احسان کرنے والے ہوتے ہیں، پھر ان املاک میں رہنے والے بعض لوگ اس فضل وکرم اور نیکی کا انکار کردیں اور بزعم خویش بعض املاک کو اس آبادکاری کے سبب اپنا ذاتی بنانا اور اپنی طرف ان کو منسوب کرنا چاہیں، حالانکہ ان کے پاس اس کا بینہ موجود نہ ہو، تو کیا مذکورہ بالا صورت میں ان املاک والوں کی رضامندی کے بغیر آبادکاری جائز ہوگی، یا اس وقت تک ناجائز رہے گی جب تک کہ بیع یا ہبہ یا صدقہ کے ذریعہ ان املاک کے منتقل ہونے پر عادل بینہ قائم نہ ہوجائے؟ انہوں نے جواب دیا: مذکورہ بالا صورت میں آبادکاری ناجائز ہوگی الا یہ کہ بیع یا ہبہ یا صدقہ کے ذریعہ ان املاک کے منتقل ہونے پر مقبول بینہ قائم ہوجائے، اس کے بغیر محض آبادکاری لغو ہے، اس کا اعتبار نہیں ہوگا اور نہ قابل بھروسہ ہوگا[1]۔ عبد الرحمٰن حائک نے باریک بینی سے کام لیتے ہوئے کہا: سراج کا یہ فتوی اس صورت میں ہے جب کہ مذکورہ زمین دعوی کرنے والے کی ملکیت ہونا معروف ہو اور اسی سے منسوب ہو، لیکن اگر ایسا نہ ہو تو اس زمین پر حیازہ رکھنے والے کے قبضہ سے اس کو نہیں نکالا جائے گا[2]۔

۱۲ - پنجم: حیازہ برابر دس سال یا اس سے زیادہ عرصہ تک رہے، اگر اجنبی غیر شریک کسی جائیداد کا حیازہ کرلے اور مذکورہ بالا شرائط پورے طور پر موجود ہوں تو وہ اپنے حیازہ سے اسی صورت میں فائدہ اٹھائے گا جب کہ حیازہ کی مدت طویل ہو۔

ملکیت کی دلیل ہونے کی حیثیت سے معتبر طول کی تحدید کے

(۱) حاشیۃ الرہونی ۷/۵۱۲۔

(۲) حاشیۃ الشیخ علی حلی المعاصم ج ۳، کراس ۲۸ ص ۲۔

بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا اس کا کوئی مقررہ زمانہ ہے، یا اس کا تعلق حاکم کے اطمینان سے ہے۔

''المدونہ'' میں ہے: میں نے امام مالک کو دس سال یا کچھ اور مقرر کرتے نہیں سنا، لیکن یہ اس قدر رہونا چاہئے کہ جس جائیداد کو کرایہ پر دیتا ہے، منہدم کرتا ہے، اس میں تعمیر کرتا ہے، اس میں رہائش اختیار کرتا ہے، اس کے متعلق یہ خیال ہونے لگے کہ اس کو اس شخص نے حیازہ میں لے لیا ہے دوسرے نے نہیں (۱)۔

ربیعہ کی رائے ہے: اگر آدمی موجود ہو اور اس کا مال دوسرے کے قبضہ میں ہو اور دس سال گذر جائیں اور یہی صورت حال باقی رہے تو وہ مال دس سال سے جس کے حیازہ کی وجہ سے اس کے قبضہ میں ہے اسی کا ہوگا، ہاں اگر دوسرا شخص بینہ پیش کردے کہ اس نے اس کو کرایہ پر دیا ہے یا رہائش کے لئے دیا ہے یا عاریتاً دیا ہے، یا اس طرح کا کوئی کام کیا ہے تو اس کا ہوگا ورنہ اس کا کچھ نہیں ہوگا (۲)۔

دس سال کی تحدید کا مدار اس حدیث پر ہے جس کو ''المدونہ'' میں عبد الجبار بن عمر سے، انہوں نے ربیعہ بن ابو عبد الرحمن سے، انہوں نے سعید بن مسیّب سے روایت کیا اور وہ اس کو رسول اللہ ﷺ تک پہنچاتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''من حاز شیئا عشر سنین فھو له'' (جو شخص دس سال تک کسی چیز کا حیازہ کرلے وہ اسی کی ہوگی)۔

عبد الجبار نے کہا: مجھ سے عبد العزیز بن مطلب نے، انہوں نے زید بن اسلم سے، انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے اسی کے مثل بیان کیا ہے (۳)۔

(۱) المدونہ ۴/ ۹۹۔

(۲) المدونہ ۴/ ۱۰۰۔

(۳) حدیث: ''من حاز شیئا عشر سنین فھو له......'' کی روایت ابن القاسم نے المدونہ (۵/ ۱۹۲ شائع کردہ دار صادر) میں حضرت سعید بن المسیبؓ سے مرسلاً کی ہے، اس کی اسناد میں عبد الجبار بن عمر ایلی ہیں جو ضعیف ہیں، جیسا کہ

اس کو زید بن اسلم نے مرفوعاً یوں روایت کیا ہے: ''من احتاز شیئا عشر سنین فھو له'' (۱) (جو شخص کسی چیز کا دس سال تک حیازہ کرے وہ اسی کی ہوگی)، نیز ابوداؤد نے اس کا ذکر باب الاقضیہ میں کیا ہے (۲)، ''التوضیح'' میں ہے: اور دس سال ہی کو ابن القاسم، ابن عبد الحکم اور اصبغ نے اختیار کیا ہے۔

ابن القاسم کے یہاں جیسا کہ ''الموازیہ'' میں ہے، سات آٹھ سال اور دس سے قریب دس سال ہی کی طرح ہے (۳)۔

ابن رشد، مستخرجہ کے کلام پر اپنی شرح میں کہتے ہیں کہ ان کی مراد دس سال اور اس سے قریب ہے (واللہ اعلم): دو تین مہینے اور ان سے قریب ایک سال کا تہائی اور اس سے کم ہے، ایک قول ہے: جو دس سالوں سے قریب ہو اس کو ایک دو سال کے حیازہ سے دیکھا جائے گا (۴)۔

حطاب نے کہا: الحاصل مدت حیازہ کے بارے میں تین اقوال ہیں:

اول: امام مالک کا قول، کہ متعین سال کی کوئی تحدید نہیں بلکہ امام کے اجتہاد و رائے پر موقوف ہوگا۔

دوم: مدت دس سال ہے، یہی معتمد قول ہے، اس کا مدار حدیث پر ہے، نیز ابن سحنون نے اس کی یہ توجیہ کی ہے کہ چونکہ اللہ تعالی نے اپنے نبی کو دس سال کے بعد جنگ کا حکم دیا تھا، لہذا یہ مہلت دینے

= التہذیب لابن حجر (۶/ ۱۰۳، ۱۰۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ان کے سوانح میں ہے۔

(۱) حدیث: ''من احتاز شیئا عشر سنین فھو له......'' کی روایت ابوداؤد نے المراسیل (ص ۲۸۶ طبع الرسالہ) میں حضرت زید بن اسلمؒ سے مرسلاً کی ہے۔

(۲) تحفۃ الأشراف ۱۳/ ۱۹۷، المراسیل لابی داؤد تحقیق عبد العزیز عز الدین السیروان/ ص ۲۰۲۔

(۳) مواہب الجلیل ۶/ ۲۲۳۔

(۴) البیان والتحصیل ۱۱/ ۱۸۶۔

میں نہایت کافی ہوگا۔

سوم: مدت حیازہ سات سال یا اس سے زیادہ ہے، یہ ابن القاسم کا دوسرا قول ہے۔

اگر حیازہ ارفاق (نفع رسانی) میں ہو تو ابن فرحون کے لڑکے سے منسوب ''المسائل الملقوطہ'' میں ہے: (مسئلہ) کوئی نہر کسی شخص کی زمین میں چار سال سے جاری ہو، جس کی زمین میں یہ نہر جاری ہو وہ خاموش رہے، تو ایک سال رہنا حیازہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس سے چشم پوشی کی جاتی ہے، اور چار سال تک خاموش رہنا لمبا زمانہ ہے[1]۔

لیکن اگر حیازہ منقول میں ہو تو اصبغ نے کہا: کپڑوں میں ایک دو سال گذرنا حیازہ ہوگا اگر ان کو روز مرہ پہنا جائے، سواری کے جانوروں میں دو تین سال حیازہ ہوگا اگر ان کی سواری کی جائے، اور باندیوں میں اگر ان سے خدمت لی جائے، غلاموں اور سامان تجارت میں اس سے اوپر ہے، لیکن ان میں سے کسی میں بھی دو اجنبیوں کے مابین دس سال تک نہیں پہنچے گا، جیسا کہ اصول یعنی غیر منقولہ میں کہا جاتا ہے[2]۔

''المدونہ'' کی عبارت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ کپڑوں، سامان تجارت اور جانور میں اور گھروں میں مدت کے بارے میں کوئی فرق نہیں ہوگا، ''المدونہ'' کی اصل عبارت یہ ہے: ''میں نے کہا: یہ بتائیے کہ سارے چوپائے، کپڑے، سامان تجارت، اور سارے حیوانات کے بارے میں کیا امام مالک کی رائے یہ تھی کہ اگر کوئی دوسرے کی موجودگی میں ان کا حیازہ کرلے، اور جس کے خلاف ان کا حیازہ کیا جائے وہ ان چیزوں کا دعوی کرے تو اس کا کوئی حق ان میں نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے ان کا حیازہ اس کے خلاف کرلیا ہے، اور کیا امام مالک ان چیزوں کے بارے میں وہی کہتے تھے جو وہ گھروں اور حیازہ کے بارے میں کہتے ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا: میں نے امام مالک سے اس کے متعلق کچھ نہیں سنا، البتہ میرے نزدیک اس کا حکم وہی ہے جو امام مالک نے گھروں کے بارے میں فرمایا اگر ان کپڑوں کو روز مرہ استعمال کیا جائے اور جانوروں کو کرایہ پر دیا جائے اور سواری کی جائے[1]۔

''المدونہ'' کی عبارت کو اس امر پر محمول کرنا واجب ہوگا کہ تحدید ناقابل تبدیلی نہیں، بلکہ یہ حاکم کی رائے پر موقوف ہوگی، وہ مسئلہ سے متعلقہ حالات کو مدنظر رکھ کر الگ الگ عرف واشخاص کی مناسبت سے ہر حالت کا اس کے مناسب حکم دے گا۔

۱۳- وارث کے حیازہ کی مدت، مورث کے حیازہ کی مدت کے ساتھ ملائی جائے گی، لہذا اگر مورث کسی چیز کا پانچ سال حیازہ کرے، اور وارث بھی اس کی حیازہ پانچ سال کرے تو ان دونوں مدتوں کو ملا دیا جائے گا، اور مدعی کا حق ساقط ہوجائے گا[2]۔

۱۴- ششم: یہ کہ محوز وقف نہ ہو: لہذا اگر محوز وقف ہو تو دعوی ساقط نہ ہوگا اگرچہ لمبا زمانہ گذر جائے، ابن رشد کی ''نوازل'' میں ہے: ان سے کچھ ایسے لوگوں کے بارے میں پوچھا گیا جن کا اپنی املاک پر قبضہ ہے، اور تقریباً ستر سال سے نسل در نسل وراثت چلی آرہی ہے، وہ اس میں تصرف کرتے ہوئے تعمیر کرتے ہیں، درخت لگاتے ہیں، اس کا معاوضہ دیتے ہیں، تقسیم کرتے ہیں، اور اپنی ملکیت سے نکالنے کے دوسرے بہت سے طریقے استعمال کرتے ہیں، پھر کوئی ایسا شخص ان کے خلاف ان کے وقف ہونے کا دعوی کرے جو حاضر ہو، خود اس

(۱) مواہب الجلیل ۶/ ۲۸۴۔
(۲) البیان والتحصیل ۱۱/ ۱۵۰۔

(۱) المدونہ ۴/ ۹۹۔
(۲) مواہب الجلیل ۶/ ۲۲۵۔

کو اور اس سے قبل اس کے مورث کو مذکورہ تصرفات کا علم ہو؟ تو انہوں نے حسب ذیل جواب دیا: وقف کا فیصلہ اس وقت واجب ہوگا جبکہ وقف کرنا اور وقف کرنے کے دن شئ موقوف پر واقف کی ملکیت ثابت ہوجائے، اور موقوفہ املاک کی تعیین صحیح طریقہ پر ان کے حیازہ کے ذریعہ ہوجائے۔ جب یہ تمام چیزیں اپنے طور پر ثابت ہوجائیں اور ان پر قابض لوگوں کو اس کی اطلاع دے کر ان سے اپنا ثبوت پیش کرنے کے لئے کہا جائے، اور ان کے پاس کوئی ثبوت وحجت نہ ہو، سوائے اس کے کہ مدعی اور اس سے قبل اس کے باپ نے یہ املاک ان لوگوں کے ہاتھ میں چھوڑ دی، اور زمانہ دراز سے اپنے حق کا مطالبہ نہیں کیا، حالانکہ ان کو ان املاک میں تصرفات کا علم تھا تو وقف کا فیصلہ کرنا واجب ہوگا، اور اس کا فیصلہ لازم ہوگا[1]۔

وقف عام کا حکم جس میں مسجد، راستہ اور مفادات عامہ داخل ہیں بدرجہ اولی یہی ہوگا۔

زرقانی نے کہا: اور حیازہ کی ایک شرط یہ ہے کہ حائز شئ محوز کی ملکیت کا دعوی کرے اگرچہ ایک ہی بار ہو لیکن اگر اس کے پاس محض حیازہ کے علاوہ کوئی حجت وثبوت نہ ہو تو یہ اس کے لئے بے سود ہوگا[2]۔

اپنے حیازہ کے ذریعہ ملکیت کے دعوے دار حائز کے لئے فائدہ اسی وقت ہوگا جب کہ اس اصل محوز میں حیازہ کا ذریعہ معلوم نہ ہو اور یہ ثابت نہ ہو کہ یہ مثلاً عاریت کے ذریعہ تھا یا نہیں؟ یعنی کیا یہ چیز ایسے طریقہ سے حیازہ میں داخل ہوئی ہے جس سے ملکیت منتقل نہیں ہوتی ہے، جیسے عاریت اور مکان رہائش کے لیے دینا وغیرہ یا نہیں؟ اس لئے کہ اگر ثابت ہوجائے کہ وہ اس طرح کے کسی ذریعہ سے داخل

(۱) مواہب الجلیل ۶/۲۲۵۔
(۲) شرح الزرقانی علی خلیل ۷/۲۲۴۔

ہوئی تھی تو اس کا حیازہ بے سود ہوگا اگرچہ طویل ہو[1]۔

حیازۃ کے لوازمات:

۱۵- ابن حاجب کہتے ہیں: دعوی کی تین قسمیں ہیں:

الف۔ دعوی مشبہ: ایسا دعوی کہ تعلقات ثابت کئے بغیر محض دعوی سے ہی مدعا علیہ پر قسم واجب ہوجائے، یہ وہ دعوی ہے جو مدعی و مدعا علیہ کے شایان شان ہو، جیسے بازاروں میں پیشہ ور کاریگروں اور تجار پر دعوی، اور مسافر کا اپنے رفقاء سفر پر دعوی۔

ب۔ دعوی بعیدہ: ایسا دعوی جو صحیح دعوی کے مشابہ نہ ہو، لہذا اس کو نہ سنا جائے گا اور نہ اس پر کوئی توجہ دی جائے گی، جیسے کسی ایسے حائز کے قبضہ میں موجودہ گھر پر دعوی جس میں وہ ایک لمبی مدت سے انہدام، تعمیر، اور آبادکاری کے ذریعہ تصرف کرتا ہے، اور دعوے دار موجود ہو خاموش ہو حالانکہ کوئی مانع یعنی خوف، نسبی قرابت، سسرالی رشتہ اور شبہ نہ ہو۔

ج۔ دعوی مشبہ اور بعیدہ کے درمیان دعوی متوسطہ، اس کے مدعی کی بات سنی جائے گی، اس کو بینہ پیش کرنے کا موقع دیا جائے گا، اگر وہ بینہ پیش نہ کرسکے تو مدعا علیہ سے حلف لی جائے گی، بشرطیکہ اس میں کوئی عیب نہ ہو۔

لیکن ایسا دعوی جس میں دوسرے شخص پر عیب ہو جو اس کے لائق نہیں تو اس میں قسم نہیں ہوگی[2]۔

لہذا ابن حاجب جیسا کہ مذکور بالا عبارت سے معلوم ہوتا ہے، شرائط کے ساتھ حیازہ کو اس قطعی گواہی کی طرح مانتے ہیں جو گواہی پیش کرنے والے کے لئے بلاقسم حق ثابت کردیتی ہے، اس بنا پر مدعی کا دعوی سرے سے باطل ہوگا، اور حائز کے ثابت کرنے میں عرف کی

(۱) المہدی علی حلی المعاصم ج ۳، کراس ۲۹، ص ۳۔
(۲) حوالہ سابق، ج ۳، کراس ۲۸، ص ۶۔

شہادت کی وجہ سے مدت کا طویل ہونا کافی ہے، اور ابن حاجب عرف کو دو گواہوں کی طرح مانتے ہیں۔

۱۶- ابن رشد نے تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے: حائز پر دعوی کی چند اقسام ہیں، ہر قسم کا الگ الگ حکم ہے۔

۱- حائز کے خلاف مدعی کے دعوی کی تائید میں کوئی بینہ یا حائز کا اقرار نہ ہو، اور دعوے میں اس سبب کا ذکر نہ ہو جس کی وجہ سے حائز تصرف کرتا ہے، اور یہ دعوی دس سال کے بعد ہو، اس طرح کے دعوی میں حائز سے کچھ نہیں پوچھا جائے گا، اور مدعی کے دعوے کو رد کرنے کے لئے حائز پر قسم لازم نہ ہوگی۔

۲- پہلی صورت کے مثل ہے لیکن اس میں مدعی دعوی کرے کہ حائز حوز میں تصرف محض کرایہ داری یا مکان میں رہائش دینے یا اعارہ کی وجہ سے کر رہا ہے، تو اب مدعی کے دعوی کو رد کرنے کے لئے حائز پر قسم واجب ہوگی۔

۳- دعوے دار مدت حیازہ کے ختم ہونے سے قبل دعوی کرے لیکن اپنے دعوے کی تائید میں کوئی چیز پیش نہ کرے تو حائز پر قسم واجب ہوگی۔

۴- حیازہ کی مدت کے بعد مدعی کے دعوے کی تائید بینہ یا حائز کے اقرار سے ہو تو اب حائز سے دریافت کیا جائے گا کہ کس طرح سے محوز اس کے پاس آئی، اگر وہ اس کی کوئی صورت بیان کر دیتا ہے تو اس کی قسم کے ساتھ اس کو قبول کیا جائے گا، اور مدعی کا دعوی ساقط ہو جائے گا، خواہ حائز یہ بتائے کہ مدعی یا اس کے مورث سے خریداری کے ذریعہ یا اس کی طرف سے ہبہ یا صدقہ کے ذریعہ وہ چیز اس کے پاس آئی ہے، ابن رشد نے نقل کیا ہے کہ ابن القاسم نے خریداری اور تبرع کے دعوے کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ ان سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جس کے قبضہ میں گھر یا زمین ہو، کوئی دوسرا شخص اس کے خلاف بینہ پیش کردے کہ وہ گھر میرا یا وہ زمین میری ہے، یا جس کے قبضہ میں وہ گھر یا زمین ہے وہ اقرار کرلے کہ یہ گھر یا زمین اسی کی ہے، پھر قابض دعوی کرے کہ اس نے اس کو میرے ہاتھ فروخت کر دیا ہے یا مجھ کو صدقہ کیا ہے، یا مجھ کو ہبہ کیا ہے، یا اس طرح کا کوئی اور دعوی کرے، لیکن اپنے کسی دعوے پر بینہ پیش نہ کر سکے تو ابن القاسم نے کہا: اعتبار اس شخص کے قول کا اس کی قسم کے ساتھ ہوگا جس کے قبضہ میں وہ ہے۔ اگر وہ شئ اتنے زمانہ سے اس کے قبضہ میں ہو کہ عام طور پر اتنے زمانہ میں بیع کا بینہ ضائع ہو جاتا ہے، البتہ صدقہ، ہبہ اور مکان میں ٹھہرانے کے سلسلہ میں میری رائے یہ ہے کہ گھر کے مالک سے اللہ وحدہ لاشریک لہ کی قسم لی جائے کہ نہ اس نے ہبہ کیا، نہ صدقہ کیا، نہ اس نے اس کو اس گھر میں ٹھہرایا ہے، جو کچھ ہوا محض اس کے ساتھ حسن سلوک کے طور پر ہوا ہے[1]، تو وہ گھر اس کو لوٹا دیا جائے گا، اور اس سے پہلے وہ نئی تعمیر کی منہدم ہونے کی حالت میں جو قیمت ہو وہ ادا کرے گا، اگر گھر رکھنا نہ چاہے تو گھر توڑ کر اس کا سامان اس کے حوالے کردے، بیع اور تبرع میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ املاک کو منتقل کرنے میں اصل بیع ہی ہے، اور تبرع بیع کے مقابلہ میں نادر ہے، لہذا تبرع کے مدعی کا دعوی کمزور ہوگا۔

اگر مدعی بینہ قائم کردے کہ اس نے اس کو حائز سے خریدا ہے اور حائز اس میں اس کی تصدیق کرے لیکن بیع کے بعد اقالہ ہو جانے کا دعوی کرے تو حائز کی بات اس کی قسم کے ساتھ تسلیم کی جائے گی، ابن عاصم نے کہا:

وإن يكن مدعيا إقالة
فمع يمينه له المقالة

(۱) البیان والتحصیل ۱۱/۱۸۶، الرہونی ۷/۵۱۷۔

(اگر وہ اقالہ کا دعوے دار ہو، تو اس کی قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا)۔

اجنبی شرکاء کے مابین حیازۃ:

۱۷- حیازہ کے اس درجے کا حکم تمام تفصیلات میں سابقہ درجے کی طرح ہے، البتہ حیازہ اسی وقت مؤثر ہوگا جب کہ وہ دوسری نوع کا ہو، یعنی درختوں کے بارے میں پودے لگانا اور اکھاڑنا، گھروں کے بارے میں تعمیر کرنا اور منہدم کرنا، جانوروں کو کرایہ پر دے کر اس کی اجرت لینا، لیکن اگر حیازہ کمزور ہو اور رہائش یا زراعت یا خدمت لینے کی شکل میں ہو تو مدعی اپنے حق پر باقی رہے گا اگرچہ مدت گذر جائے [۱]۔

مطرف سے منقول ہے کہ اجنبی شرکاء غیر شرکاء کے درجہ میں ہیں، ابن رشد نے اس قول کو کمزور قرار دیا ہے، اس لئے کہ چشم پوشی کے بارے میں شرکت کے تعلق کی تاثیر کو لغو قرار دینا حقیقت سے بعید ہے، پھر انہوں نے اس کو ترجیح دی کہ اجنبی شرکاء کا حکم اہل میراث کے علاوہ غیر شریک رشتہ داروں کے حکم کی طرح ہوگا، اس اختیار کی وضاحت اگلے فقرہ سے ہوگی۔

غیر شریک رشتہ دار اور شریک رشتہ داروں کے مابین حیازۃ:

۱۸- غیر شریک رشتہ دار اور شریک رشتہ داروں کے مابین حیازہ کے بارے میں ان دونوں درجات کے بارے میں ابن رشد نے تین اقوال لکھے ہیں:

اول: اگر ان کے درمیان حیازہ منہدم کرنے اور تعمیر کرنے کی شکل میں ہو، اور مسلسل دس سال رہے تو یہ مدعی کی حجت کو ختم کرنے والا ہوگا۔

دوم: ان کے مابین حیازہ تبھی ہوگا جب چالیس سال گذر جائیں۔

سوم: شریک اور غیر شریک رشتہ داروں کے درمیان فرق ہوگا، چنانچہ غیر شریک رشتہ داروں کے لئے منہدم کرنے اور تعمیر کرنے کے ساتھ دس سال کی مدت کافی ہوگی، لیکن شرکاء کے لئے چالیس سال کی مدت ضروری ہوگی۔

ان اقوال میں معتمد دوسرا قول ہے [۱]۔ زرقانی خلیل کے قول کے تجزیہ میں کہتے ہیں: ہدم و تعمیر اور ان کے قائم مقام چیز کے ساتھ، شریک رشتہ دار کے بارے میں دو اقوال ہیں: اول: دس سال، دوم: ان دونوں کے ساتھ چالیس سال سے زیادہ ہونا، اور یہی قول معتمد ہے [۲]۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ رشتہ داروں کے درمیان خواہ وہ شریک ہوں یا نہ ہوں عداوت نہ ہو، اور اگر ان میں عداوت ہو تو ان کا حکم اجنبی لوگوں کے سابقہ حکم کی طرح ہے، ابن عاصم کہتے ہیں:

والأقربون حوزهم مختلف
بحسب اعتمارهم يختلف
فإن يكن بمثل سكنى الدار
والزرع للأرض والاعتمار
فهو بما يجوز الأربعين
وذو تشاجر كالأبعدين [۳]۔

(اور رشتہ داروں کا حوز ان کی آبادکاری کے لحاظ سے الگ الگ ہوگا۔ لہذا اگر گھر میں رہائش، کھیتی میں کاشت اور آبادکاری جیسے عمل سے ہو۔ تو اس صورت میں حیازہ چالیس سال کے گذرنے سے ہوگا، ...

---

(۱) الدسوقی علی شرح الدردیر ۴/ ۲۳۵۔

(۱) البیان والتحصیل ۱۱/ ۱۸۷۔
(۲) شرح عبد الباقی الزرقانی ۷/ ۲۲۶۔
(۳) حاشیۃ الشیخ المہدی ۳/ ۳۰۔

اور جن رشتہ داروں میں عداوت ہوگی وہ اجنبی لوگوں کی طرح ہوں گے)۔

یہی حکم اس صورت کا ہے جب کہ شہر میں درگذر کرنے کا عرف و رواج نہ ہو، اس کو ابن سلمون نے اپنے وثائق میں نقل کیا ہے[1]۔

باپ بیٹے کے درمیان حیازۃ:

۱۹- چونکہ باپ بیٹے کے درمیان چشم پوشی کا مختلف ممالک میں عرف ورواج ہے، لہذا ان میں سے ایک کا دوسرے پر حیازہ اگر پہلی قسم کا ہو تو اس کا اثر نہیں ہوگا، اور ان میں سے مدعی کے لئے کسی مدت کی تحدید کے بغیر مطالبہ کا حق ہوگا، اور اگر دوسری قسم کا ہو یعنی منہدم کرنے یا تعمیر کرنے یا درخت لگانے یا کرایہ پر دینے اور اس کی اجرت لینے کے ذریعہ ہو تو حیازہ اسی وقت اثر انداز ہوگا جب کہ اس قدر لمبی مدت تک جاری رہے جس میں ثبوت مٹ جاتے ہیں، اور ہر ایک کے دعوے کی حقیقت کیا ہے اس کے علم کی راہ بند ہوجاتی ہے، لہذا اگر حیازہ اس قدر طویل المدت ہوجائے تو مدعی کی حجت ختم ہوجائے گی، اور حائز کے حق میں جو ملکیت کا مدعی ہو فیصلہ کردیا جائے گا، زرقانی نے اس مدت کے لئے کوئی معین وقت مقرر نہیں کیا ہے، بلکہ اس کو گواہوں کی عمر کے ساتھ متعلق کیا ہے، اور ''مختصر المتیطی'' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ انہوں نے ایک جگہ بیس سال کا ذکر کیا ہے، اور ایک جگہ چالیس سال سے زیادہ کا، پھر یہ اشکال پیش کیا ہے کہ باپ بیٹا ہونے کے تعلق کے علاوہ دیگر رشتہ داروں کے مابین حیازہ چالیس سال سے زائد ہونے پر ہوتا ہے، تو پھر باپ اور بیٹے کے درمیان بیس سال والے قول کے مطابق اس سے کم کیسے ہوگا، یا یہ چالیس سال والے قول کے مطابق برابر کیسے ہوگا[2]؟

(۱) وثائق ابن سلمون ۲/ ۴۳۔

(۲) الزرقانی ۷/ ۲۲۶۔

دردیر نے ''مختصر خلیل'' کی اپنی شرح میں باپ بیٹے کے درمیان کم سے کم مدت کی مقدار ساٹھ سال بتائی ہے[1]۔

سسرالی قرابتداروں اور غلاموں کے درمیان حیازۃ

۲۰- مولی میں اعلی (آزاد کنندہ) واسفل (آزاد شدہ) دونوں داخل ہیں اگر ان کے درمیان کوئی رشتہ داری نہ ہو، اس درجے کے بارے میں ابن القاسم کے تین مختلف اقوال ہیں: اول: یہ رشتہ داروں کی طرح ہوں گے، لہذا ان کے درمیان حیازہ نہایت طویل ہونے پر ہی ہوگا، یعنی اس کی مدت چالیس سال سے زیادہ ہوجائے خواہ تصرف منہدم کرنے اور تعمیر کرنے یا ان کے قائم مقام کسی عمل کے ذریعہ ہو، یا کرایہ داری کے ذریعہ آمدنی حاصل کرنے کی شکل میں ہو یا بذات خود اس میں رہائش یا اس کی کاشت کی شکل میں ہو، ایک قول یہ ہے کہ یہ غیر شریک اجنبی لوگوں کی طرح ہوں گے، لہذا حیازہ کے لئے مطلق تصرف کے ساتھ دس سال کافی ہوں گے، خواہ تصرف منہدم کرنے یا تعمیر کرنے یا ان دونوں کے قائم مقام کسی عمل کے ذریعہ یا اجارہ کے ذریعہ یا بذات خود رہائش یا کاشت کاری کر کے اس کی آمدنی حاصل کرنے کے ذریعہ ہو، اور ایک قول یہ ہے کہ وہ شریک اجنبی لوگوں کی طرح ہوں گے، لہذا حیازہ میں منہدم کرنے یا تعمیر کرنے یا ان کے قائم مقام کسی عمل کی شکل میں تصرف کے ساتھ دس سال کافی ہوں گے، آمدنی حاصل کرنے یا رہائش یا کاشت کاری کی شکل میں تصرف کرنا کافی نہیں ہوگا۔

اگر اصہار (سسرالی رشتہ دار) کے مابین کوئی رشتہ داری ہو تو ان میں وہی حکم جاری ہوگا جو رشتہ داروں میں جاری ہوتا ہے[2]۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۳۶۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۳۶۔

پانچویں درجات میں عقار کے علاوہ میں حیازۃ:

۲۱- گذر چکا ہے کہ منقولات میں اجنبی لوگوں کے مابین حیازہ کی مدت مکانات واراضی کی مدت سے کم ہے، لیکن ان کے علاوہ لوگوں میں منقولات اور اراضی کے حیازہ میں فرق نہیں ہوگا، خلیل کہتے ہیں: صرف اجنبی کے حیازہ میں ہی مکان اور غیر مکان میں فرق ہوتا ہے، اس کا مفہوم یہ ہے کہ رشتہ داروں کے درمیان اراضی اور منقول کے حیازہ میں کوئی فرق نہیں ہوگا، لہذا چالیس سال سے زائد ہونا ضروری ہوگا، راجح یہ ہے کہ منقول اگر ان سامانوں کی طرح ہے جن کی مدت لمبی ہوتی ہے، جیسے تانبا اور بچھانے کے فرش وغیرہ جو استعمال کی ہوں، تو ان میں دس سال کافی ہوگا، اور جن کی مدت لمبی نہیں ہوتی جیسے پہننے کے کپڑے، تو ان کا حکم اس کے برخلاف ہوگا، لہذا ان میں اجتہاد کے ذریعہ اس سے کم عرصہ ہونا چاہئے۔

زرقانی اس کی وضاحت یوں کرتے ہیں: نہ کہ کپڑے جیسی چیز جو استعمال میں ہو، لہذا اس کا حیازہ اس سے کم مدت میں ہونا چاہئے، کیونکہ اتنی مدت تک وہ باقی نہیں رہتے، اس لئے ان کی یہ مدت مقرر کرنا حقیقت سے بعید ہوگا[۱]۔

تیسری نوعیت کا تصرف:

۲۲- گذر چکا ہے کہ حیازہ کے سبب تصرف کی چند قسمیں ہیں: سب سے قوی قسم: بیع، ہبہ، صدقہ، عطیہ کی شکل میں تصرف کرنا ہے، اور اس جیسے دوسرے تصرفات ہیں جو مالک سے ملکیت کے حقوق ختم کر دیتے ہیں۔ حائز سے حقوق کا ختم ہونا دو صورتحال سے خالی نہیں، یا تو مکمل حقوق ختم ہو جائیں گے یا بعض حقوق ختم ہوں گے، اگر مکمل حقوق ختم ہو جائیں تو اس کے چند حالات ہیں:

الف۔ پہلی حالت: محوز عنہ کی موجودگی میں حائز اس کی بیع کرے اور محوز عنہ اس پر اعتراض کرے تو بیع نافذ نہ ہوگی۔

ب۔ دوسری حالت: محوز عنہ مجلس بیع کے وقت بلا عذر خاموش رہے، اور مجلس ختم ہونے کے بعد اپنے حق کا مطالبہ کرے، اس صورت میں بیع نافذ ہوگی اور وہ ثمن کا مستحق ہوگا، اور اگر وہ خاموش رہے یہاں تک کہ ایک سال یا اس کے قریب عرصہ گذر جائے تو بیع نافذ ہوگی، اور فروخت کرنے والا ثمن کا مستحق ہوگا بشرطیکہ اپنے خصوصی سبب (یعنی خریداری یا مقاسمہ) کے بیان میں جس کی وجہ سے وہ اپنے کو تنہا مالک سمجھتا ہے قسم کھائے۔

ج۔ تیسری حالت: وہ مجلس بیع میں حاضر نہ ہو، بیع ہونے کے بعد اس کو اس کا علم ہوا اور خبر ملتے ہی وہ دعوی کرے، تو وہ اپنے حق پر رہے گا، اگر چاہے تو بیع کو نافذ کرے گا اور ثمن لے لے گا، اور اگر چاہے گا تو بیع کو رد کر دے گا۔

د۔ چوتھی حالت: مجلس عقد میں حاضر نہ ہو، بیع ہونے کے بعد اس کو اس کا علم ہوا اور وہ سال یا اس کے قریب عرصہ گذرنے کے بعد دعوی کرے تو بیع نافذ ہوگی اور اس کو صرف ثمن ملے گا۔

ھ۔ پانچویں حالت: وہ حاضر نہ ہو، اس کو خبر ملے اور وہ خاموش رہے یہاں تک کہ حیازہ کی مدت گذر جائے تو وہ کسی چیز کا حقدار نہیں ہوگا۔

و۔ چھٹی حالت: ہبہ یا صدقہ کرے، اور وہ اس مجلس میں حاضر ہو اور اعتراض کرے تو وہ اپنے حق پر رہے گا۔

ز۔ ساتویں حالت: حالت سابقہ کی طرح ہے، لیکن فرق یہ ہے کہ وہ عقد کی مجلس میں خاموش رہے، پھر بعد میں اپنے اعتراض کا اظہار کرے تو اس کو کچھ نہیں ملے گا۔

ح۔ آٹھویں حالت: وہ مجلس عقد سے غائب ہو اور خبر ملتے ہی

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/۲۲۶۔

دعویٰ کرے تو وہ اپنے حق پر باقی رہے گا۔

ط۔ نویں حالت: سال یا اس کے قریب عرصہ گذرنے کے بعد دعوی کرے تو اس صورت میں حائز کا قول معتبر ہوگا[۱]۔

زیر حیازت چیز کے بعض حصے کو ضائع کردینے کی متعدد شکلیں:

اسی طرح اگر بعض حصے ضائع کردیئے ہوں تو اس کی مختلف شکلیں ہیں:

پہلی شکل: اگر اکثر حقوق کو ضائع کردے تو فوت شدہ حقوق کا حکم سابقہ تفصیل کے مطابق ہوگا، اور اگر کم حقوق کو ضائع کرے تو اس میں اختلاف ہے، یحییٰ نے ابن القاسم سے نقل کیا ہے کہ اقل اکثر کے تابع ہوگا، حائز اپنی قسم کے ساتھ اس کا مستحق ہوگا، اور سحنون کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن القاسم کی رائے اقل کو اکثر کے تابع کرنے کی نہیں، لہذا محوز علیہ کی قسم کے بعد اس کا حق ہوگا۔

دوسری شکل: اگر اقل حقوق کو ضائع کرے تو اس میں بھی ابن القاسم سے دو اقوال منقول ہیں: ایک روایت کے مطابق اقل کا حیازہ پورا ہوجائے گا، اور اکثر اپنے حال پر باقی رہے گا، اس پر حیازہ کے سابقہ معیاروں کو منطبق کیا جائے گا، اور ایک روایت ہے کہ اقل اکثر کے تابع ہوگا، لہذا مطالبہ کا حق ختم نہیں ہوگا، اور محوز علیہ اپنا حق لے لے گا۔

اگر آدھے حقوق ضائع کردے تو ہر ایک کا اپنا اپنا حکم ہوگا، ایک دوسرے کے تابع نہ ہوں گے[۲]۔

حق ملکیت کے ثبوت سے حیازۃ کا مؤخر ہونا:

۲۳۔ اگر کوئی شخص کسی شرعی طریقہ سے کسی مال کا مالک ہو اور اس پر اس کے حیازہ میں تاخیر ہوجائے تو کیا یہ حیازہ اس کے حق کو ساقط کرنے والا سمجھا جائے گا؟ اگر وہ ملکیت میں آنے اور حیازہ میں تاخیر کی وجہ بیان کردے تو مدت کا کوئی اثر ملکیت پر نہیں پڑے گا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**لا يبطل حق امرىء مسلم وإن قدم**"[۱] (مسلمان آدمی کا حق ختم نہیں ہوتا اگرچہ پرانا ہوجائے)، لہذا اگر کسی عورت کے لئے اس کا مہر کچھ اراضی مقرر کرے اور وہ شوہر یا اس کے والد کی طرف سے کچھ اراضی پر قبضہ پالے اور کچھ حصہ باقی رہ جائے جس پر قبضہ نہ کرسکے یہاں تک کہ مالک اصلی مرجائے اور قبضہ شوہر کا ہو، تو عورت کا اپنے حق کے مطالبہ میں مدت کے دراز ہونے سے کوئی اثر نہیں پڑے گا، عورت اس کی حقدار ہوگی یہاں تک کہ معلوم ہوجائے کہ عورت نے اپنا مہر کسی وجہ سے ساقط کردیا ہے[۲]۔ اسی طرح ابن الحاج نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص مدعا علیہ یا اس سے قبل اس کے باپ سے خریداری کا دعوی کرے اور خریداری کی تاریخ بیس سال سے پہلے کی ہو، اور کہے کہ اس کو اپنے باپ یا دادا کی خریداری کا علم اب تک نہیں تھا، تو وہ اس پر قسم کھائے گا اور املاک لے لے گا۔ اس پر رہونی نے یہ حاشیہ لکھا ہے: اس پر ان کی اس عبارت سے اعتراض نہیں کیا جائے گا کہ خریداریوں کے رسوم وعلامات کی وجہ سے اس کو حائز کے قبضہ سے نہیں نکالا جائے گا، اس لئے کہ اس کا محل تب ہے جب کہ عقد شراء مدعا علیہ سے نہ ہو، کیونکہ خریداری کے عقود کے سبب نہ لینے کی علت یہ ہے کہ بسا اوقات انسان غیر مملوک چیز کو بیچ دیتا ہے، اور چونکہ یہ علت اس صورت میں موجود نہیں ہے جب مدعا علیہ خود ہی فروخت کرنے والا ہو تو

---

(۱) الزرقانی ۷/ ۲۲۷۔

(۲) البیان والتحصیل ۱۱/ ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۸۷، ۱۸۸۔

(۱) حدیث: "لا يبطل حق امرىء مسلم وإن قدم......" کا ذکر صاحب مواہب الجلیل (۶/ ۲۳۰ شائع کردہ مکتبہ نجاح) نے کیا ہے، لیکن کسی حدیث کی کتاب کا حوالہ نہیں دیا، اور نہ اس کی روایت کرنے والا ہمیں کوئی نظر آیا۔

(۲) البیان والتحصیل ۱۱/ ۱۸۹، مواہب الجلیل ۶/ ۲۳۰۔

خریداری کی علامت مدعی کے لئے اس قدر مؤید ہوگی کہ حائز کے قبضہ کو ہٹانے کی متقاضی ہوگی، اسی طرح اگر حاکم کسی حق کا فیصلہ کردے اور محکوم لہ اپنے حق پر حیازہ نہ کرے تو مقضی علیہ کو حیازہ کے طویل ہونے سے کوئی فائدہ نہیں ہوگا، اور مدعی اپنے حق پر رہے گا خواہ جب بھی دعوی کرے، مقضی علیہ کے ورثاء اس کے قائم مقام ہوں گے، اس کی وجہ یہ ہے کہ حیازہ کا فائدہ صرف اس صورت میں ملتا ہے جب کہ حیازہ میں داخل ہونے کی اصل اور وجہ معلوم نہ ہو، مذکورہ طویل مدت ایک قول کے مطابق بیس سال ہے، جیسا کہ ''کتاب القسمۃ'' میں عیسی کے سماع میں مذکور ہے، ابن حبیب نے اس کی حد پچاس سال بتائی ہے، اور اس کو مطرف اور اصبغ سے نقل کیا ہے، ابن رشد کی تحقیق یہ ہے کہ یہ اس صورت میں ہوگا جبکہ حائز مدت کے طویل ہونے کے بعد دعوی کرے کہ یہ مال اس کی ملکیت میں کسی خاص وجہ کے فیصلے کے بعد آیا ہے، جس سے املاک کا منتقل ہونا درست ہے، لیکن اس کے قبضہ میں محض طویل زمانہ تک باقی رہنا ملکیت کو منتقل کرنے والا نہیں مانا جائے گا[1]۔

حیازۃ کا، ملکیت کا ایک سبب ہونا:

۲۴ - حیازہ سے ملکیت حاصل ہوتی ہے اگر یہ ایسے مباح مال پر ہو جو اس پر قبضہ کرتے وقت کسی کی ملکیت میں نہ ہو اور اس کو ملکیت میں لینے سے کوئی شرعی مانع بھی موجود نہ ہو، اس میں چار انواع داخل ہیں:

الف۔ احیاء موات (بنجر زمین کی آبادکاری)، دیکھئے: ''احیاء الموات''، ''ارض''۔

ب۔ اصطیاد (یعنی شکار کرنا)، دیکھئے: ''صید''۔

ج۔ گھاس وغیرہ لینا۔ دیکھئے: ''احتشاش''، ''کلأ''۔

د۔ زمین کے اندر موجود چیز کو لینا۔ دیکھئے: ''معادن''، ''رکاز''۔

علاوہ ازیں یہاں حیازہ سے متعلق کچھ اور مسائل ہیں، مثلاً عقد ہبہ میں اس کا ضروری ہونا، اور اس کے بغیر تبرع کا ناتمام ہونا، عقد رہن اور مدعی ومدعا علیہ کی تعیین میں اس کا اثر، حیازہ پر سماعی شہادت کا اثر، ان کے علاوہ اور بھی فقہی مسائل ہیں، جن کو اصطلاحات ''تبرع''، ''دعوی''، ''رہن''، ''شہادۃ''، ''قبض''، ''ہبہ'' میں دیکھا جائے۔

(۱) البیان والتحصیل ۹/۲۶۰۔

حیض

تعریف:

۱- حیض لغت میں "حاض" کا مصدر ہے: جب سیلاب امڈ آئے تو کہا جاتا ہے: "حاض السیل": اسی طرح جب ببول کے درخت سے گوند نکلے تو اس وقت کہتے ہیں: "حاضت السمرۃ"[۱]، اور عورت کو جب ماہواری کا خون آئے تو بولتے ہیں: "حاضت المرأۃ"۔

حیضۃ واحد ہے، جمع حیض، جبکہ قیاس کے مطابق حیضات جمع آنی چاہئے۔

حیاض: حیض کا خون، "الحیضۃ" حاء کے کسرہ کے ساتھ: اسم ہے، حیض کا کپڑا، یعنی وہ کپڑا جس کو حائضہ اپنی شرمگاہ پر رکھتی ہے، اس کپڑے کو "المحیضۃ" بھی کہتے ہیں، اس کی جمع محایض ہے، بئر بضاعہ والی حدیث میں ہے: "تلقی فیھا المحایض"[۲] (اس میں حیض کے کپڑے ڈالے جاتے ہیں)۔

عورت کو حائض کہا جاتا ہے، اس لئے کہ یہ اس کا خاص وصف ہے لیکن چونکہ اس کے لئے فعل مونث کا صیغہ یعنی حاضت آتا ہے اس بنا پر اس کی صفت حائضہ بھی آتی ہے (یعنی تانیث کے ساتھ)، حائض کی جمع حیّض اور حوائض اور حائضہ کی جمع حائضات آتی ہے۔

نیز بولتے ہیں: "وتحیضت المرأۃ" یعنی عورت نے حیض کے دنوں میں نماز ترک کردی[۱]۔

اصطلاح میں حیض کی بہت سی تعریفات ہیں، جن میں سے اکثر ایک دوسرے سے قریب ہیں، ذیل میں ہر مذہب کی مشہور تعریف لکھی جاتی ہے:

حنفیہ میں سے صاحب "الکنز" نے یوں تعریف کی ہے کہ حیض وہ خون ہے جو بیماری اور کم عمری سے محفوظ عورت کا رحم خارج کرے[۲]۔

مالکیہ میں سے ابن عرفہ نے یوں تعریف کی ہے: حیض وہ خون ہے جو ولادت کے بغیر اس رحم سے خارج ہو جو حمل کی صلاحیت رکھتا ہو[۳]۔

شافعیہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے: وہ فطری خون ہے جو بلوغ کے بعد صحت مند عورت کی رحم کے اندر سے مخصوص و معلوم اوقات میں بلا سبب جاری ہو[۴]۔

حنابلہ تحریر کرتے ہیں: وہ طبعی خون ہے جو ولادت کے سبب کے

---

(۱) السمرۃ: ببول کا درخت جس سے سرخ گوند رستا ہے۔

(۲) حدیث بئر بضاعۃ: "تلقی فیھا المحایض" کی روایت ابو داؤد (۱/۵۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اس کی سند میں جہالت ہے، لیکن دوسرے طرق سے صحیح ہے، امام احمد اور ابن معین وغیرہ نے حدیث کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ التلخیص الحبیر لابن حجر (۱/۱۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

---

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ: "حیض"۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۸۸ طبع دار إحیاء التراث العربی، تبیین الحقائق ۱/۵۴ طبع دوم دار المعرفہ۔
شربینی خطیب کا بیان ہے کہ جاحظ نے کتاب الحیوان میں لکھا ہے کہ چار جانداروں کو حیض آتا ہے، آدمی، خرگوش، بجو اور چمگاڈر، دوسرے لوگوں نے مزید چار کا اضافہ کیا ہے، اونٹنی، کتی، چھپکلی اور گھوڑی۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۶۸ طبع دار الفکر، مواہب الجلیل ۱/۳۶۴، ۳۶۷ طبع دار الفکر ۱۹۷۸ء۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/۱۰۸ طبع دار إحیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۱/۳۲۳ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۶۷ء۔

بغیر رحم کے اندر سے نکلتا ہے جس کا عورت بلوغ کے بعد مقرر ومعلوم وقتوں میں عادی ہوجاتی ہے [۱]۔

حیض کے دوسرے نام بھی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہے: طمث، عراک اور نفاس [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-طہر:

۲- طہر کا لغوی معنی میل کچیل اور ناپاکی سے صاف ہونا ہے، طہر نجاست اور حیض کا نقیض ہے، اس کی جمع اطہار ہے۔

عورت کو ماہواری خون آنا بند ہوجائے اور پاکی دیکھ لے تو کہتے ہیں: ''طهرت المرأة'' (عورت حیض سے پاک ہوگئی)، اور اس کی صفت طاہر ہے اور جب غسل کرلے تو کہا جاتا ہے: ''تطهرت واطهرت''، حیض سے پاکی کے لئے عورت کی صفت طاہر استعمال کرتے ہیں اور نجاست اور دوسرے عیوب سے پاکی کے لئے طاہرہ (ثانیت کے ساتھ) [۳]۔

شریعت میں طہر حیض کی ضد ہے [۴] برکوی کا بیان ہے: طہر مطلق وہ ہے جو نہ حیض ہو نہ نفاس ہو [۵]۔

حیض کے باب میں طہر کا لفظ طہر کے لغوی معنی کے مقابلہ میں خاص ہے۔

(۱) کشاف القناع ۱/۱۹۶، طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۱۰۸ طبع دار إحیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۱/۳۲۳ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۶۷ء۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''طہر''۔

(۴) الکلیات ۳/۱۵۴، منشورات وزارۃ الثقافہ، دمشق ۱۹۷۶ء، المغرب ۲۹۵/ طبع دار الکتاب العربی۔

(۵) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/۵۷ طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ۔

ب-قُرْء:

۳- قرء قاف کے فتحہ اور ضمہ کے ساتھ اس کا معنی حیض اور طہر ہے، اس طرح یہ اسمائے اضداد میں سے ہے، جمع ''أقراء''، ''قروء''، ''أقرؤ'' ہے، یہ دراصل وقت کا نام ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں: قرء وقت کا نام ہے، اور حیض وطہر دونوں اپنے وقت پر آتے ہیں، اس لئے اقراء حیض اور طہر دونوں ہوسکتے ہیں۔

چنانچہ قرء اہل حجاز کے نزدیک طہر اور اہل عراق کے یہاں حیض کو کہتے ہیں [۱]۔

ج-استحاضہ:

۴- استحاضہ حیض سے ماخوذ ہے، بروزن استفعال، عورت کو جن ایام میں حیض کا خون آنے کی عادت ہو ان ایام کے بعد بھی خون مسلسل جاری رہے، لغت میں اس کو استحاضہ کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: ''استحيضت المرأة''، یعنی حیض کے ایام کے بعد بھی خون جاری رہا، ایسی عورت کو مستحاضہ کہتے ہیں [۲]۔

شریعت میں استحاضہ وہ خون ہے جو عورت کو اس کے حیض کے مقررہ اوقات کے علاوہ دنوں میں کسی مرض کی وجہ سے یا کسی رگ کے فساد کے سبب جاری رہے، اس رگ کو ''عاذل'' کہتے ہیں۔

برکوی نے ''رسالۃ الحیض'' میں کہا: استحاضہ ایسے خون کو کہتے ہیں جو رحم کے بجائے اندرون شرمگاہ سے باہر نکلے گو خون حکماً ہو۔ حکماً کی قید سے سارے رنگ کے خون شامل ہوگئے، علامہ ابن عابدین نے کہا: استحاضہ کے خون کی علامت یہ ہے کہ اس میں بو نہیں ہوتی ہے جبکہ حیض کا خون بدبودار ہوتا ہے، استحاضہ کے خون کو دم فاسد اور حیض

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''قرء''، الکلیات ۴/۵۲، المغرب ص ۳۷۵۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''حیض''۔

کے خون کو دم صحیح کہتے ہیں [۱]۔

د-نفاس:

۵-عورت جب بچہ جنے تو اس زچگی کو لغت میں نفاس کہتے ہیں ایسی عورت کو نفساء کہتے ہیں، "نُفَست المرأة و نُفِست (کسرہ کے ساتھ) "نَفَاسًا و نَفَاسَةً و نِفَاسًا" عورت کا بچہ جننا، اور اس عورت کو نُفَسا ، نُفَسَاء نَفَساء تینوں طرح بولتے ہیں۔

ثعلب نے کہا ہے: نفساء کے معنی زچہ، حاملہ اور حائضہ ہیں۔

جب عورت کو حیض آئے تو کہا جاتا ہے: "نفست المرأة تنفس" فتحہ کے ساتھ، اسی معنی میں حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتی ہیں کہ میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ ایک کالی چادر میں لیٹی ہوئی تھی، اتنے میں حیض کا خون جاری ہوگیا، میں چپکے سے کھسک گئی اور اپنے حیض کے کپڑے کو لیا، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أنفست" [۲] (یعنی کیا تجھ کو حیض آ گیا؟)، اصمعی سے منقول ہے: "نُفِسَتْ"، مجہول کا صیغہ بھی استعمال کیا جاتا ہے، صاحب "المصباح" نے کہا ہے: لفظ نفاس کتابوں میں حیض کے معنی میں مشہور نہیں ہے، اور بحالت حیض عورت کے لئے "نفست" مجہول کا صیغہ استعمال نہیں کیا جاتا ہے [۳]۔

اصطلاح شرع میں نفاس وہ خون ہے جو بچہ کی ولادت کے بعد نکلتا ہے، مالکیہ اور حنابلہ نے کہا: ولادت کے سبب سے نکلنے والا خون نفاس ہے۔

(۱) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۷۴ طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ، القوانین الفقہیہ رص ۵۶ طبع دار العلم للملایین، ۱۹۷۹ء، مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۸ طبع دار إحیاء التراث، کشاف القناع ۱/ ۱۹۶ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۲) حدیث أم سلمہ: "أنفست ." کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۴۰۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۴۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "نفس"۔

امام نووی نے کہا ہے: فقہاء کے یہاں ولادت کے بعد نکلنے والا خون نفاس ہے، اہل لغت ولادت کو نفاس کہتے ہیں [۱]۔

نفاس کا شرعی معنی لغوی معنی سے مختلف ہے، اسی طرح نفاس بمعنی حیض لغوی تعریف ہے شرعی نہیں۔

حیض اور نفاس دونوں اپنے مفہوم اور مراد کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

احکام حیض کے سیکھنے کا شرعی حکم:

۵م- بقدر ضرورت حیض کے احکام کا سیکھنا عورت پر واجب ہے، شوہر یا ولی کے لئے ضروری ہے کہ اگر وہ حیض کے احکام سے واقف ہیں تو بقدر ضرورت اس کو تعلیم دے دیں ورنہ علماء سے دریافت کرنے کے واسطے باہر نکلنے کی اجازت دے دیں، ان کے لئے روکنا ممنوع اور حرام ہے، ہاں اگر شوہر یا ولی خود سے پوچھ کر بتادے تو باہر نکلنے کی ضرورت نہ ہوگی، اور اگر شوہر یا ولی نکلنے کی اجازت دیتے ہیں تو عورت بلا اجازت نکل سکتی ہے۔

وہ حال کے ان علوم میں سے ہے جن کا سیکھنا متفقہ طور پر فرض ہے۔

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں: حیض کے مسائل کا جاننا بہت اہم اور ضروری ہے، کیونکہ اس سے بے شمار احکام متعلق ہیں، جیسے: طہارت، نماز، قرآن مجید کی تلاوت، روزہ، اعتکاف، حج، بلوغ، وطی، طلاق، عدت اور استبراء وغیرہ یہ اہم واجبات میں سے ہے، یہ

(۱) التعریفات رص ۱۱۳ دار الکتاب العربی ۱۹۸۵ء، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۹ طبع دار إحیاء التراث العربی، القوانین الفقہیہ رص ۵۵ طبع دار العلم للملایین، مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۸ طبع دار إحیاء التراث العربی، المجموع ۲/ ۵۱۹ طبع مکتبۃ السلفیہ المدینۃ المنورہ، کشاف القناع ۱/ ۱۹۶ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

اس لئے کہ جس شئی کی جہالت کا ضرر جتنا بڑھا ہوا ہوگا اسی تناسب سے اس شئی کے علم کا مرتبہ بھی بڑھا ہوا ہوگا اور حیض کے مسائل سے ناواقفیت کا ضرر دوسرے مسائل کی جہالت کے ضرر سے بہت بڑھا ہوا ہے، لہذا حیض کے مسائل کے جاننے کی طرف توجہ دینی بے حد ضروری ہے (۱)۔

اہل ہونے پر حیض کا اثر:

٦- علماء اصول نے صراحت کی ہے کہ حیض کی وجہ سے اہلیت وجوب اور اہلیت ادا ختم نہیں ہوتی ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے ذمہ، عقل، تمیز، اور جسمانی طاقت میں کوئی خرابی پیدا نہیں ہوتی ہے، اس لئے حائضہ عورت مکمل اہلیت رکھتی ہے، اگرچہ شارع نے حیض پر عورت کی حالت کے مناسب بعض مخصوص احکام جاری کئے ہیں (۲)۔

حیض کا رکن:

٧- فقہاء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ حیض کا ایک رکن ہے اور وہ رحم سے خون کا ظاہر ہونا ہے، یعنی شرمگاہ کے اندرونی حصہ سے اس کے باہری حصہ کی طرف خون نکل آئے، چنانچہ اگر اندرون شرمگاہ خون آئے لیکن باہر نہ نکلے تو وہ حیض نہیں ہے، اسی پر فتوی ہے۔

امام محمدؒ سے منقول ہے کہ خون کے نکلنے کا احساس ہوجانا کافی ہے، لہذا اگر رمضان المبارک میں غروب آفتاب سے پہلے خون آنے کا احساس ہوا اور غروب ہونے کے بعد نکلے، تو ان کے نزدیک اس دن کے روزے کی قضا کرے گی، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک قضا نہیں کرے گی، اسی طرح اگر خون اندرون شرمگاہ کے کنارے آجائے اور وہاں سے تجاوز نہ کرے تو حیض ثابت ہوجائے گا، لیکن اگر اس کے نکلنے کا احساس ہوا اور خارج شرمگاہ کے کنارے تک ظاہر نہ ہو تو اس پر حیض کا حکم نہیں لگایا جائے گا اگرچہ عورت کسی چیز سے باندھ کر یا کچھ اندر رکھ کر اس کے ظاہر ہونے کو روک دے۔

حنفیہ نے جو صراحت کی ہے دوسرے مذاہب کے فقہاء اس کا انکار نہیں کرتے ہیں، اس لئے کہ انہوں نے حیض کی تعریف خون کے نکلنے سے کی ہے، لیکن حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ حیض کے منتقل ہونے سے وہ احکام ثابت ہوجائیں گے جو اس کے نکلنے سے ثابت ہوتے ہیں (۱)۔

حیض کی شرائط:

٨- جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ عورت کے بدن سے نکلنے والا ہر خون حیض نہیں ہوتا ہے، بلکہ حیض ہونے کے لئے چند شرائط کا پایا جانا ضروری ہے تاکہ اس پر حائضہ کے احکام مرتب ہوں، یہ شرائط حسب ذیل ہیں:

(۱) ایسی عورت کے رحم سے نکلے جس کو کوئی بیماری نہ ہو، لہذا دبر (پیچھے کا راستہ) سے خارج ہونے والا خون حیض نہیں ہوگا، اسی طرح بیماری کی وجہ سے بالغہ کے رحم سے نکلنے والا خون حیض نہیں ہوگا، حنفیہ اور حنابلہ نے اس پر ایک اور شرط کا اضافہ کیا ہے کہ حاملہ نہ ہو، کیونکہ ان حضرات کے نزدیک حاملہ کو حیض نہیں آتا ہے۔

(۲) ولادت کی وجہ سے خون نہ نکلے، کیونکہ ولادت کے سبب سے نکلنے والا خون نفاس ہے نہ کہ حیض۔

---

(۱) البحر الرائق ۱/ ۱۹۹ طبع المطبعۃ العلمیہ قاہرہ، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ٧٠ طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۰ طبع دار إحیاء التراث العربی۔

(۲) تیسیر التحریر ۱/ ۲۸۰ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۳۵۰ھ، کشف الأسرار ۴/ ۳۱۲ طبع دار الکتاب العربی ۱۹٧۴ء۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۸۹ طبع دار إحیاء التراث العربی، مجموعۃ رسائل ابن عابدین ۱/ ٧٣، ۸۰، ۸۱ طبع الرسالہ الرابعہ دار سعادت ۱۳۲۰ھ، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ٧۵ طبع المطبعۃ الامیریہ ۱۳۱۸ھ، کشاف القناع ۱/ ۱۴۱ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۳) خون آنے سے پہلے طہر کا نصاب حقیقتاً یا حکماً پورا ہو چکا ہو، نصاب طہر میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک پندرہ دن ہے، اور حنابلہ کے یہاں تیرہ دن، یہ نصاب طہر دو حیضوں کے درمیان فصل کرنے والی اقل ترین مدت ہے، یعنی جمہور علماء کے نزدیک ضروری ہے کہ عورت حیض سے پہلے پندرہ روز یا اس سے زیادہ پاک رہی ہو، اور حنابلہ کے نزدیک تیرہ دن پاک رہی ہو، پھر اس کے بعد جو خون آئے گا وہ حیض سمجھا جائے گا، اگر چہ مذکورہ طہر حکمی ہو، جیسا کہ کسی عورت کو دو حیضوں کے درمیان استحاضہ کا خون آتا ہو تو وہ دوران استحاضہ حکماً طاہر ہے۔

(۴) حیض کی اقل مدت سے کم خون نہ آئے، اس لئے کہ حیض کی ایک مدت ہے جس سے وہ کم نہیں ہوتا ہے تو اگر کم ہوگا تو ہم سمجھیں گے کہ وہ حیض کا خون نہیں ہے، یہ جمہور علماء کا مذہب ہے، اور مالکیہ کے یہاں وقت کے اعتبار سے کم سے کم مدت کی کوئی حد مقرر نہیں ہے، البتہ مقدار کے اعتبار سے اس کی کم سے کم حد ایک بار خون کا آنا ہے، جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

(۵) خون اپنے وقت پر آئے، یعنی اس کی عمر قمری تاریخ کے اعتبار سے نو سال ہو، (۱) لہذا اگر اس عمر کو پہنچنے سے قبل اگر خون دیکھے تو وہ حیض نہیں ہوگا، اسی طرح اگر سن ایاس کو پہنچ جانے کے بعد خون دیکھے تو وہ بھی حیض نہ ہوگا۔

حیض کے خون کے رنگ:

۹ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ایام حیض میں اگر زرد اور مٹیالا رنگ کا خون آئے تو وہ حیض ہے، کیونکہ جس زمانہ میں حیض آنے کا امکان ہے اس میں اس طرح کے رنگ کا خون حیض ہی ہوتا ہے، اصل یہی ہے، اور چونکہ عورتیں کرسف کو کسی تھیلا میں لپیٹ کر حضرت عائشہؓ کے پاس بھیجتی تھیں جس میں زرد اور مٹیالا رنگ ہوا کرتے تھے، تو حضرت عائشہؓ ان عورتوں سے کہتیں: "**لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء**" (۱) (جلدی مت کرو یہاں تک کہ بالکل سفید رطوبت نہ دیکھ لو)، اس سے مراد حیض سے طہارت ہے۔

زرد اور مٹیالا دونوں پیپ کی طرح ایک ہی چیز ہیں، رملی نے کہا ہے: دونوں خون کے رنگوں میں سے نہیں ہیں، بلکہ پیپ کے مثل ہیں، ابن حجر ہیتمی نے صراحت کی ہے: دونوں پانی ہیں خون نہیں۔

شافعیہ کا ایک قول ہے کہ زرد اور مٹیالہ دونوں حیض نہیں ہیں، کیونکہ کوئی رنگ نہیں ہیں، نیز ام عطیہؓ کا قول ہے: "**كنا لا نعد الصفرة والكدرة شيئاً**" (۲) (ہم لوگ زرد اور مٹیالے رنگ کو کوئی حیثیت نہیں دیتی تھیں)۔ یہی ابن ماجشون مالکی کا بھی قول ہے، دسوقی نے کہا ہے کہ مازری اور باجی نے اسی کو راجح مذہب قرار دیا ہے۔

ایام حیض کے علاوہ دنوں میں زرد اور مٹیالا رنگ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایام حیض کے علاوہ میں یہ دونوں حیض نہیں ہیں، کیونکہ حضرت ام عطیہ کا قول ہے: زرد اور مٹیالے رنگ کو کوئی اہمیت نہیں دیتی تھیں، مالکیہ اور شافعیہ ان دونوں کو حیض قرار دیتے ہیں، اگر عادت والی عورت اپنی عادت کے دنوں کے

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۸۹، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۷۵ طبع المطبعۃ الامیریہ ۱۳۱۸ھ، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/۷۳، ۷۴ رسالہ چہارم، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۶۷، ۱۶۸، الخرشی علی خلیل ۱/۲۰۴، مغنی المحتاج ۱/۱۰۸، ۱۰۹، کشاف القناع ۱/۱۹۶، ۲۰۲، ۲۰۳۔

(۱) حدیث عائشہ: "لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء......" کی روایت امام مالک نے الموطأ (۱/۵۹ طبع الحلبی) میں کی ہے۔

(۲) حدیث ام عطیہ: "كنا لا نعد الصفرة والكدرة بعد الطهر شيئا" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۴۲۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے، "بعد الطهر" کا لفظ بخاری میں نہیں ہے، یہ ابوداؤد (۱/۲۱۵ تحقیق عزت عبید دعاس) میں ہے۔

بعد زرد اور مٹیالے رنگ کا خون دیکھے تو شافعیہ کے یہاں ان ایام میں بھی وہ حائضہ ہوگی۔

مالکیہ کے نزدیک تین ایام تک احتیاط کرے گی، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ حیض کے خون کے رنگ چھ طرح کے ہیں: سیاہ، سرخ، زرد، سبز، کدرہ اور تُربیہ، کدرہ وہ ہے جو گدلا پانی کی طرح ہو اور تربیہ کدرہ کی ایک قسم ہے جو مٹی کے رنگ پر ہو، زردی ریشم، بھوسہ اور بیر کی پتی کی زردی کی طرح ہے، اس میں اختلاف ہے۔ نیز واضح رہے کہ خون دیکھتے وقت کی حالت کا اعتبار ہوگا نہ کہ تغیر کے وقت کا، مثلاً کوئی عورت سفید دیکھے پھر خشک ہونے کی وجہ سے زرد ہوجائے، یا سرخ یا پیلا دیکھے اور خشک ہونے کے بعد سفید ہوجائے، امام ابو یوسفؒ نے کدرہ رنگ کو حیض کی ابتدا میں حیض نہیں مانا ہے، حیض کے آخر میں مانا ہے، بعض نے سبز رنگ کو حیض نہیں مانا ہے۔

ابن عابدین نے کہا ہے کہ صحیح قول یہ ہے کہ یہ حیض والی عورتوں کے حق میں حیض ہے، اور آئسہ کے حق میں حیض نہیں ہے، مالکیہ نے صفرہ اور کدرہ پر تربیہ کا اضافہ کیا ہے، (تریہ: صفرۃ سے کم درجہ کا بدلا ہوا پانی ہے)، مالکیہ کے یہاں تریہ کا مفہوم ومراد وہی ہے جو حنفیہ کے یہاں تربیہ کا مفہوم ومراد ہے، مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وہ ایسا خون ہے جس میں مٹی کے رنگ کے مشابہ مٹیالا پن ہو [۱]۔

حیض کی مدت:

حیض آنے کی عمر:

۱۰ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ حیض آنے کی عمر کم سے کم نو سال قمری ہے، کیونکہ عرف وعادت میں کسی عورت کے لئے اس سے قبل حیض آنا ثابت نہیں ہے، نیز اس لئے کہ نہ شریعت میں وارد ہے اور نہ کوئی شرعی یا لغوی ضابطہ ہے جس سے اس سے کم عمر میں حیض آنا ثابت ہو، امام شافعیؒ کہتے ہیں: عورتوں میں جن کو جلدی حیض آتا ہے وہ مقام تہامہ کی عورتیں ہیں کہ نو سال کی عمر میں حیض آتا ہے، (ایسا ہی میں نے سنا ہے)، ایک عورت کو میں نے دیکھا کہ وہ اکیس سال کی عمر میں نانی بن گئی تھی، اس میں گرم اور سرد ممالک کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

پھر فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا نویں سال کی ابتدا یا وسط یا آخر کا اعتبار ہوگا؟

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ نو سال کی قید تقریبی ہے تحدید کے لئے نہیں ہے، لہذا نو سال پورے ہونے میں اتنی کمی ہو کہ اس میں حیض و طہر کی گنجائش نہ ہو تو اس کمی کو نظر انداز کردیا جائے گا، ورنہ نظر انداز نہیں کیا جائے گا، پہلی صورت میں نظر آنے والا خون حیض ہوگا، دوسری صورت میں نظر آنے والا خون حیض نہ ہوگا، یعنی اگر نو سال پورا ہونے میں سولہ دن رات سے کم باقی ہو اور وہ خون دیکھے تو وہ حیض ہوگا، اور اگر نو سال پورا ہونے میں سولہ دن رات یا اس سے زیادہ باقی ہو اور وہ خون دیکھے تو وہ حیض نہ ہوگا۔ شافعیہ کا ایک دوسرا قول نواں سال شروع ہونے کا ہے، ایک تیسرا قول نواں سال کا نصف گذرنے کا ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ نو سال پورے ہونے کا اعتبار ہوگا، لہذا اگر کوئی لڑکی ایسا خون دیکھے جو حیض ہوسکتا ہے اور وہ اس عمر کو پہنچ چکی ہو تو اس خون کو حیض کا حکم ہوگا، اور اس عورت پر حیض کے تمام احکام جاری ہوں گے [۱] حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "**إذا بلغت الجارية تسع**

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۶۷، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۰۳، حواشی الشروانی وابن القاسم العبادی علی تحفۃ المحتاج ۱/ ۴۰۰ طبع دار صادر، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۴۰، کشاف القناع ۱/ ۲۱۳۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۸۹ طبع دار إحیاء التراث العربی، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۶ طبع المطبعۃ الامیریہ ۱۳۱۰ھ، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۰۴ طبع المطبعۃ العامرہ ۱۳۱۶ھ، مواہب الجلیل ۱/ ۳۶۷ طبع دار الفکر ۱۹۷۸ء، حاشیۃ

سنين فهي امرأة‘‘[۱] (جب لڑکی نو سال کی ہوجائے تو وہ عورت ہے)، یہ حدیث حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے مرفوعاً مروی ہے[۲]۔

حیض آنے کی کم سے کم عمر کے بارے میں اور بھی دوسرے اقوال ہیں، ایک قول: چھ سال، ایک قول: سات سال اور ایک قول: بارہ سال ہے، نیز ایک قول یہ بھی ہے کہ حیض کا خون اس وقت قرار دیا جائے گا جبکہ پستان ابھر آئے ہوں، زیر ناف بال آچکے ہوں اور بغل وغیرہ کے بال اگ چکے ہوں یعنی بلوغ کے مقدمات وعلامتیں ظاہر ہونے کے بعد خون آئے تو اس پر حیض کا حکم لگایا جائے گا، یہ سارے اقوال ضعیف ہیں۔

اس طرح زیادہ سے زیادہ عمر کے بارے میں جس میں عورت کو حیض آسکتا ہے، فقہا کا اختلاف ہے (اس کو سن ایاس اور عورت کو آیسہ کہتے ہیں)، شافعیہ اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ سن ایاس کے لئے عمر کی کوئی حد نہیں ہے، حنفیہ نے کہا: بلکہ جب بھی اتنی عمر ہوجائے کہ اس عمر کو پہنچنے کے بعد حیض آنا بند ہوجاتا ہے، تو جب اس عمر کو پہنچ جائے اور حیض آنا بند ہوجائے تو اس کے آئسہ ہونے کا حکم لگادیا جائے گا، اگر اس عمر کو پہنچے بغیر خون بند ہوجائے، یا اس عمر کو پہنچ جائے لیکن خون بدستور عادت کے مطابق آئے، تو ان دونوں صورتوں میں آئسہ نہیں کہلائے گی، اس لئے کہ اس وقت ظاہر ہوجائے گا کہ یہی عادت ہے اور عادت کے لوٹ آنے سے آئسہ ہونے کا حکم باطل ہوجاتا ہے۔

بعض فقہاء نے اس کی تفسیر یوں کی ہے کہ بہت زیادہ بہتا ہوا خون نکلے، اگر وہ معمولی تری وغیرہ دیکھے تو یہ حیض نہ ہوگا، نیز انہوں نے قید لگائی ہے کہ وہ سرخ یا سیاہ ہو، اگر زرد یا ہرا یا مٹیالا ہو تو حیض نہیں ہوگا، بعض فقہاء کہتے ہیں کہ اگر ایاس سے پہلے زرد خون دیکھنے کی عادت ہو اور ایسا ہی خون دیکھے یا ایاس سے پہلے جما ہوا خون دیکھنے کی عادت ہو اور ایسا ہی خون دیکھے تو یہ حیض ہوگا، ابن عابدین نے اس قول کو راجح قرار دیا ہے، علامہ تمرتاشی نے سن ایاس کی حد پچاس سال کہا ہے، اور فرمایا: اسی پر اعتماد کیا گیا ہے۔

حصکفی کہتے ہیں: ہمارے زمانہ میں اسی پر فتوی ہے، بہت سے فقہاء نے سن ایاس کی تعیین پچپن سال سے کی ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مذکورہ مدت کے بعد عورت اگر خالص خون دیکھے تو یہ حیض ہوگا، اسی طرح اگر خالص خون نہ دیکھے لیکن جیسا خون دیکھنے کی عادت ہو ویسا ہی دیکھے تو حیض ہوگا، شافعیہ نے اور حنابلہ میں سے ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ حیض کے ختم ہونے کی عمر کی کوئی حد نہیں ہے، بلکہ جب تک عورت زندہ رہے حیض آنا ممکن ہے۔

محاملی کہتے ہیں: حیض ختم ہونے کی عمر ساٹھ سال ہے۔

رملی تحریر فرماتے ہیں: عدم تحدید کا قول اور باسٹھ سال کی تحدید کے قول کے درمیان تعارض نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اکثر کے اعتبار سے ہے، یہاں تک کہ اس سے کم کا اعتبار نہیں ہوگا۔

مالکیہ کے چند اقوال ہیں: عدوی نے تمام اقوال کا خلاصہ اپنے الفاظ میں اس طرح بیان کیا ہے، ستر سال کی عورت کا خون حیض نہیں ہوگا، پچاس سال کی عورت دوسری عورتوں سے دریافت کرے گی اگر ان کو یقین ہو کہ یہ حیض ہے یا ان کو شک ہو تو یہ حیض ہوگا ورنہ نہیں،

= الدسوقی ۱/ ۱٦٨ طبع دار إحیاء التراث، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۲۴ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹٦٧ء، مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۸ طبع دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۱/ ۲۰۲ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۱) حدیث: ”إذا بلغت الجارية تسع سنين فهي امرأة“ کی روایت بیہقی (۱/ ۲۳۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور اس کی سند ذکر نہیں کی۔

(۲) حضرت ابن عمر سے مرفوع حدیث کی روایت ابونعیم اصبہانی نے ذکر اخبار اصبہان (۲/ ۳۷۳ طبع لیدن) میں کی ہے، اس حدیث کی سند میں جہالت ہے۔

مراہقہ اوراس کے بعد سے پچاس سال تک جب بھی خون آئے گا تو وہ حیض کا خون ہوگا دوسری عورتوں سے پوچھنے کی ضرورت نہیں، اس سلسلہ میں اصل عرف وعادت کا اعتبار ہوگا۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ زیادہ سے زیادہ پچاس سال تک حیض آتا ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کا ارشاد ہے: ’’جب عورت پچاس سال کی ہوجائے تو وہ حیض کی حد سے نکل جائے گی‘‘، نیز انہیں کا ارشاد ہے: ’’پچاس سال کے بعد عورت حاملہ ہرگز نہیں ہوسکتی ہے‘‘(۱)۔

’’الانصاف‘‘ میں ’’المغنی‘‘ کے حوالہ سے لکھا ہے: اگر پچاس سال کے بعد اسی عادت کے مطابق خون دیکھئے جیسا پہلے دیکھتی تھی تو صحیح قول کے مطابق وہ حیض ہوگا۔

دیکھئے: اصطلاح ’’إیاس‘‘۔

حیض کی مدت:

۱۱- حیض کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ مدت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور تین رات ہے، جس کی مقدار ۷۲ رگھنٹے ہوتے ہیں، اور اکثر مدت دس دن اور دس رات ہے، ابن عابدین کہتے ہیں کہ یہ مدت مختلف طرق سے چھ صحابہؓ سے منقول ہے، ان طرق پر کلام کیا گیا ہے، لیکن متعدد طرق کی وجہ سے حدیث درجہ ضعیف سے حسن تک پہنچ جاتی ہے، کمال بن الہمام نے کہا ہے: شرعی مقدار عقل ورائے سے نہیں معلوم ہوتی ہے، اس لئے اس سلسلہ میں موقوف حدیث بھی مرفوع حدیث کے حکم میں ہوتی ہے(۱)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ وقت کے اعتبار سے اس کی کم از کم مدت کے لئے کوئی حد نہیں ہے، اسی لئے مقدار کے بارے میں انہوں نے اس کی کم از کم حد بیان کی ہے اور وہ ایک بار خون کا آنا ہے، نیز وہ کہتے ہیں: ایک بار خون کا آنا عبادت کے حق میں حیض ہے، لیکن عدت و استبراء کے باب میں ایک دن یا اس کے بعض حصے میں خون آنا ضروری ہے، لیکن زیادہ سے زیادہ مدت کے بارے میں حمل کے ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے اختلاف ہے، حیض کی اکثر مدت غیر حاملہ کے لئے پندرہ دن ہے، خواہ اس کو پہلی بار حیض آئے یا اس کی عادت ہو، البتہ معتادہ (یعنی وہ عورت ہے جس کو اس سے پہلے حیض آچکا ہو اگرچہ ایک ہی بار آیا ہو) اپنی اکثر عادت پر تین دن مزید احتیاط کرے گی اگر ان میں خون جاری رہے، لہذا اگر پانچ روز کی عادت ہو پھر خون جاری رہے تو آٹھ دن حائضہ رہے گی، اور اگر تیسری بار بھی خون جاری رہے، تو گیارہ روز حائضہ رہے گی، اور پھر چوتھی بار بھی خون جاری رہے تو چودہ روز حائضہ رہے گی، اور اگر پانچویں بار بھی ایسا ہی خون جاری رہے تو ایک روز مزید حائضہ رہے گی، پندرہ ایام سے زیادہ حائضہ نہیں رہے گی۔

مالکیہ کے یہاں حاملہ بھی حائضہ ہوتی ہے۔ اس کے حیض کی اکثر مدت مہینوں کے اعتبار سے الگ الگ ہوگی، خواہ پہلی بار ایسا ہوا ہو یا یہ اس کی عادت ہو، امام مالکؒ فرماتے ہیں: حمل کی شروع مدت آخری مدت کی طرح نہیں ہے، اسی لئے حمل کے مہینوں کے زیادہ ہونے کی وجہ سے خون بھی زیادہ آتا ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱؍۲۰۲ طبع دار إحیاء التراث العربی، الفتاوی الہندیہ ۱؍۳۶ طبع المطبعۃ الامیریہ ۱۳۱۰ھ، الخرشی علی مختصر خلیل ۱؍۲۰۴، حواشی الشروانی، ابن قاسم العبادی علی تحفۃ المحتاج ۱؍۳۸۴ طبع دار صادر، نہایۃ المحتاج ۱؍۳۲۵ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، شرح روض الطالب ۱؍۹۹ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۱؍۲۰۲ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء، الإنصاف ۱؍۳۵۶، ۳۵۷۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱؍۱۸۹ طبع دار إحیاء التراث العربی، فتح القدیر ۱؍۱۴۲، ۱۴۳ طبع دار إحیاء التراث العربی، الفتاوی الہندیہ ۱؍۳۶ طبع المطبعۃ الامیریہ ۱۳۱۰ھ۔

اگر حاملہ عورت حمل کے تیسرے چوتھے یا پانچویں مہینہ میں حائضہ ہو اور خون مستقل آتا رہے، تو اس کے حق میں حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت بیس دن ہوگی، اور اس سے جو زائد ہوگا تو وہ بیماری کا خون ہوگا، اور اگر حمل کے ساتویں یا آٹھویں، یا نویں مہینہ میں خون آئے اور خون جاری رہے تو اس کے حق میں حیض کی اکثر مدت تیس یوم ہوگی، اور اگر چھٹے مہینہ میں خون آئے تو اس کا حکم ساتویں آٹھویں مہینہ میں آنے والے خون کے حکم میں ہوگا، پانچویں مہینہ میں آنے والے خون کے حکم میں نہیں ہوگا۔ اسی پر افریقہ کے تمام مشائخ کا اتفاق ہے، اور یہی معتمد قول ہے، ''مدونہ'' کی ظاہر عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا حکم پانچویں مہینے میں آنے والے خون کے حکم کی طرح ہوگا اور یہ معتمد قول کے خلاف ہے۔

اگر حاملہ پہلے یا دوسرے مہینہ میں حائضہ ہوجائے تو وہ غیر حاملہ معتادہ کے حکم میں ہوگی، یعنی اپنی عادت کے مطابق حائضہ ہوگی، اور احتیاط کرے گی، یہی راجح قول ہے، اسی طرف امام مالک کا رجوع کرنا منقول ہے، ابن یونس نے کہا ہے: امام مالک کے قول کے مطابق جس کی طرف انہوں نے رجوع کیا ہے، مناسب ہے کہ پہلے اور دوسرے ماہ میں اپنی عادت کے مطابق حائضہ ہوگی اور احتیاط کرے گی، کیونکہ پہلے اور دوسرے مہینے میں حمل ظاہر نہیں ہوتا، لہذا اس پر محمول ہوگا کہ وہ حاملہ نہیں ہے، یہاں تک کہ حمل ظاہر ہوجائے، اور وہ تین ماہ سے قبل ظاہر نہیں ہوتا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ پہلے اور دوسرے مہینے میں حیض کا حکم تیسرے مہینہ کے بعد حیض آنے کے حکم میں ہوگا، اس قول سے امام مالک نے رجوع کرلیا ہے (۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ حیض کی کم از کم مدت ایک دن

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۶۸ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الفکر، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المطبعۃ العامرہ ۱۳۱۶ھ۔

اور ایک رات ہے، کیونکہ حضرت علیؓ نے فرمایا: ''حیض کی کم از کم مدت ایک دن اور ایک رات ہے''، نیز اس لئے کہ شرع نے حیض کے ساتھ بہت سے احکام متعلق کئے ہیں، اور حیض کی مدت کی وضاحت نہیں کی پس معلوم ہوا کہ یہ عرف پر محمول ہے، جیسا کہ قبضہ اور حفاظت عرف پر مبنی ہیں، اور ایک دن حیض آنے کی عادت ثابت ہے، اس سے کم ثابت نہیں، عطاء نے کہا: ''میں نے ایسی عورت کو دیکھا ہے جس کو ایک دن حیض آتا ہے''، امام شافعیؒ فرماتے ہیں: ''میں نے ایک عورت کو دیکھا کہ وہ کہتی تھی کہ اسے ہمیشہ ایک دن حیض آتا ہے زیادہ کبھی نہیں آتا''، ابوعبداللہ زبیری نے کہا ہے: ''ہمارے یہاں بعض عورتوں کو ایک دن اور ایک رات حیض آتا تھا''، ایک یوم کا اطلاق چوبیس گھنٹے پر ہوتا ہے۔

اکثر مدت حیض پندرہ دن اور پندرہ رات ہے، کیونکہ حضرت علیؓ کا ارشاد ہے: پندرہ روز سے زیادہ جو خون آئے وہ استحاضہ ہے، اور حیض کی کم سے کم مدت ایک دن اور ایک رات ہے، حضرت عطاء فرماتے ہیں: میں نے ایسی عورت کو دیکھا ہے جس کو پندرہ دن حیض آتا ہے، اس کی تائید اس حدیث سے ہوئی جس کی روایت حضرت عبدالرحمٰن بن ابی حاتم نے اپنی سنن میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً کی ہے: ''عورتیں عقل و دین دونوں میں ناقص ہیں''، دریافت کیا گیا کہ دین میں نقصان کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: **''تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلي''** (وہ اپنی عمر کے نصف حصے میں نماز نہیں پڑھتی ہیں) (۱)۔ شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ

(۱) امام زرکشی نے اپنی کتاب المعتبر (ص ۱۹۴ طبع دار الأرقم) میں حفاظ کی ایک جماعت سے نقل کیا ہے، انہی میں سے امام بیہقی ہیں کہ ان الفاظ کے ساتھ حدیث ثابت نہیں ہے، امام مسلم (۱/ ۸۷ طبع الحلبی) نے ان الفاظ کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عمر سے نقل کیا ہے: **"وتمكث ليالي لا تصلي وتفطر في رمضان، فهذا نقصان الدين"** (یعنی چند راتیں نماز پڑھنے سے رکی رہے گی اور رمضان کا روزہ نہیں رکھے گی، یہ دین کا نقصان ہوا۔

حیض اکثر چھ یا سات دن آتا ہے(۱)۔ کیونکہ نبی کریم ﷺ نے حمنہ بنت جحش کے دریافت کرنے پر فرمایا: "تحيضي ستة أيام، أو سبعة أيام في علم الله، ثم اغتسلي، فإذا رأيت أن قد طهرت واستنقأت فصلي أربعا وعشرين ليلة، أو ثلاثا وعشرين ليلة وأيامها، وصومي وصلي، فإن ذلک يجزئک، وكذلک فافعلي كما تحيض النساء وكما يطهرن لميقات حيضهن وطهرهن"(۲) (اس خون سے چھ یا سات دن کو حیض قرار دو اللہ کے علم میں، پھر غسل کرو، اور جب تم سمجھو کہ پاک صاف ہوگئی، تو تیئیس یا چوبیس دن رات تک نماز پڑھو اور روزے رکھو، اتنا تمہارے لئے کافی ہے، اسی طرح کرتی رہو جیسا کہ عورتیں اپنے حیض اور طہر کے مقررہ وقت پر حائضہ ہوتی ہیں اور پھر پاک ہوتی ہیں)۔

حائضہ کے حالات:

۱۲ - حائضہ کی تین حالتیں ہیں: مبتدأہ، معتادہ، متحیرہ۔

مبتدأہ: وہ عورت جس کو پہلی بار حیض یا نفاس آیا ہو، یعنی وہ عورت جس کو اس سے پہلے کبھی حیض نہ آیا ہو(۳)۔

معتادہ: حنفیہ کے نزدیک وہ عورت ہے جس کو ایک صحیح حیض اور ایک صحیح طہر یا ان دونوں میں ایک پہلے آچکا ہو، مالکیہ کہتے ہیں کہ معتادہ وہ عورت ہے جس کو پہلے حیض آچکا ہو اگرچہ ایک ہی بار آیا ہو، شافعیہ کے یہاں معتادہ وہ عورت ہے جس کو ایک بار حیض اور طہر آچکے ہوں، نیز وہ حیض وطہر کی مقدار ووقت سے واقف ہو، حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ تین مہینے سے کم میں عادت ثابت نہیں ہوگی (ہر مہینہ میں ایک بار ہو) لگاتار کی شرط نہیں لگاتے ہیں(۱)۔

متحیرہ: وہ عورت ہے جو اپنی عادت یعنی تعداد یا تاریخ بھول گئی ہو، شافعیہ کہتے ہیں کہ متحیرہ وہ مستحاضہ غیر ممیزہ عورت ہے جو کہ اپنی عادت بھول چکی ہو، اسی کا دوسرا نام ضالہ، مضلہ، محیرہ (یاء کے کسرہ کے ساتھ) بھی ہے، اس لئے کہ وہ فقیہ کو حیرت میں ڈال دیتی ہے(۲)۔

الف - مبتدأہ:

۱۳ - اگر مبتدأہ خون دیکھے اور اس وقت اس کی عمر نو سال یا اس سے زائد ہو اور خون حیض کی کم از کم مدت سے کم نہ ہو اور نہ اکثر مدت سے زیادہ ہو، (حیض کی اقل اور اکثر مدت میں فقہاء کے اختلاف کے مطابق جیسا کہ گذرا ہے)، یہ حیض کا خون ہوگا، اور اس پر حائضہ کے احکام جاری ہوں گے، اس لئے کہ حیض کا خون فطری اور عادت کے مطابق ہوتا ہے، اور استحاضہ کا خون کسی بیماری وغیرہ کی وجہ سے آتا ہے، اور اصل استحاضہ کا نہ ہونا ہے، خواہ خون کالا ہو یا کالا نہ ہو،

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۹ طبع دار إحیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۲۵، ۳۲۶ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، کشاف القناع ۱/ ۲۰۳ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۲) حدیث: "تحيضي ستة أيام أو سبعة" کی روایت ترمذی (۱/ ۲۲۳، ۲۲۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے بخاری سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۰ طبع دار إحیاء التراث العربی، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۰۴ طبع المطبعۃ العامرہ ۱۳۱۶ھ، شرح روض الطالب ۱/ ۱۰۳ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۱/ ۲۰۴ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۰، منہل الواردین ۱/ ۶۷ الرسالہ الرابعہ من مجموعہ رسائل ابن عابدین دار سعادت ۱۳۲۵ھ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۶۹، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۰۵، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۵ دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۱/ ۲۰۵۔

(۲) منہل الواردین ۱/ ۶۷ مجموعہ رسائل ابن عابدین دار سعادت ۱۳۲۵ھ، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۰ طبع دار إحیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۴۶ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۶ طبع دار إحیاء التراث العربی، شرح روض الطالب ۱/ ۱۰۷ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

گوخون زرد اور مٹیالے رنگ کا ہوتو بھی حیض ہوگا، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ جس زمانہ میں حیض آناممکن ہواس زمانہ میں جس رنگ کا بھی خون ہووہ حیض ہوگا اور چونکہ حضرت عائشہ کی روایت ہے کہ عورتیں ڈبیوں میں روئی رکھ کر حضرت عائشہؓ کے پاس بھیجتی تھیں اور اس روئی میں حیض کے خون کی زردی ہوتی تھی، تو حضرت عائشہؓ کہتی تھیں: "لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء"(۱) (جلدی مت کرو یہاں تک کہ سفیدی دیکھ لو) مراد یہ تھی کہ حیض سے پاک ہوجاؤ)۔

لہذا اگر خون حیض کی کم سے کم مدت سے پہلے بند ہوجائے تو وہ حیض نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ خون حیض بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، بلکہ وہ فاسد خون ہوگا(۲)۔

خون کے بند ہونے اور اس کے مسلسل جاری رہنے کے اعتبار سے مبتداہ کے چند حالات ہیں:

پہلی حالت: حیض کی اکثر مدت کے مکمل ہونے پر یا اس سے پہلے خون کا بند ہونا:

۱۴ - اگر حیض کی اکثر مدت کے مکمل ہونے پر یا اس سے پہلے خون بند ہوجائے، اس سے زیادہ نہ آئے اور وہ پاکی دیکھ لے تو وہ پاک ہوجائے گی، اور خون دیکھنے کے اول وقت سے طہر دیکھنے کے درمیان آنے والا خون حیض ہوگا، اس درمیانی مدت میں اس مبتدأہ پر ایک حائضہ عورت ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اور اس پر حیض کے احکام جاری ہوں گے، یہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے(۱)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر خون حیض کی کم سے کم مدت سے زائد ہو، البتہ اکثر مدت کے اندر ہو، تو مبتدأہ حیض کی کم از کم مدت سے زائد ایام میں حائضہ نہیں رہے گی، کیونکہ وہ مشکوک ایام ہیں، بلکہ حیض کی کم از کم مدت کے بعد غسل کرے گی اور اس کے بعد کے ایام میں روزے رکھے گی، اور نماز پڑھے گی، کیونکہ عبادت سے مانع حیض ہے اور اس کے ختم ہونے کا حکم لگایا جاچکا ہے، اور وہ حکم کے اعتبار سے حیض کا آخری حصہ ہے جس کے اعتبار سے اس کے آخری حصہ کے مشابہ ہے۔ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ حیض کم از کم مدت کے بعد والے زمانہ میں جس میں خون آرہا ہو اس سے وطی کرنا حرام ہے، کیونکہ ظاہر میں وہ حیض ہے، عبادت کا حکم احتیاط کے طور پر دیا گیا ہے، تاکہ عبادت ذمہ سے ساقط ہوجائے، پس معلوم ہوا کہ وطی کا ترک احتیاط کے طور پر ہے، پھر جب ایک دن یا اس کے بعد اکثر مدت حیض سے بڑھنے سے قبل خون بند ہوجائے تو خون بند ہونے پر غسل کرلے گی، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ جب خون بند ہوا وہی حیض کا آخری خون ہو، ایسی صورت میں غسل کے بغیر یقینی طور پر پاک نہیں ہوگی، غسل کے بعد عام پاک عورتوں کی طرح یہ بھی پاک سمجھی جائے گی، اور اگر خون پھر آجائے تو یہ سمجھا جائے گا کہ خون بند نہیں ہوا تھا اور اس کی تفصیل گذر چکی ہے۔

یہی حنابلہ کا معتمد قول اور ظاہر مذہب ہے، حنابلہ کا ایک قول جمہور علماء کے موافق بھی ہے(۲)۔

---

(۱) حدیث عائشہؓ: "لا تعجلن......" کی تخریج (فقرہ نمبر ۹) کے تحت گذر چکی۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۸۹ طبع دار إحیاء التراث العربی، منہل الواردین ۱/۸۶ مجموعہ رسائل ابن عابدین طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۶۸ طبع دار الفکر، مغنی المحتاج ۱/۱۱۳ طبع دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۱/۲۰۴ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

---

(۱) سابقہ مراجع، منہل الواردین ۱/۹۰ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/۱۳۳ طبع دار الفکر ۱۹۷۸ء۔

(۲) کشاف القناع ۱/۲۰۴ عالم الکتب ۱۹۸۳ء، الفروع ۱/۲۶۹ عالم الکتب ۱۴۰۲ھ۔

دوسری حالت: حیض کی اکثر مدت کے بعد خون کا جاری رہنا:

۱۵-مبتدأہ کا خون حیض کی اکثر مدت سے بڑھ جائے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک حیض کی اکثر مدت حیض ہوگی اور حیض کی اکثر مدت کے بعد کے زمانہ میں پاک ہوگی، چنانچہ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کا حیض ہر ماہ میں دس دن اور اس کا طہر بیس دن ہوگا، وہ کہتے ہیں: اس لئے کہ یہ خون ایام حیض میں ہے، اور اس کو حیض قرار دینا ممکن ہے تو اس کو حیض قرار دیا جائے گا۔ اور دس دنوں کے بعد کا خون استحاضہ ہوگا، کیونکہ دس روز سے زیادہ حیض کا خون نہیں ہوگا، اسی طرح ہر ماہ میں ہوگا، یہ فی الجملہ حنفیہ کا مذہب ہے، برکوی نے لکھا ہے کہ جس مبتدأہ کو برابر خون آتا رہے بند نہ ہو تو اس کی چار صورتیں ہوں گی جس کی تفصیل اصطلاح ''استحاضہ'' اور الموسوعہ ۱۹۸/۳ پر گذر چکی ہے۔

مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ پندرہ روز حائضہ رہے گی، (مالکیہ کے نزدیک حیض کی اکثر مدت پندرہ یوم ہے)، اسی میں زیادہ احتیاط ہے، پھر اس کے بعد مستحاضہ ہوگی[۱]۔ اور خون کے مسلسل جاری رہنے کے احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''استحاضہ'' اور الموسوعہ ۲۰۰/۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ب-معتادہ:

عادت کا ثبوت:

۱۶- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کا اصح قول ہے کہ مبتدأہ کے حق میں ایک بار سے عادت ثابت ہو جائے گی، کیونکہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱۹۰/۱، ۲۰۰، منہل الواردین ۹۴/۱ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ، بدائع الصنائع ۴۱/۱، حاشیۃ الدسوقی ۱۶۸/۱ طبع دار الفکر، الخرشی علی مختصر خلیل ۲۰۴/۱ طبع المطبعۃ العامرہ ۱۳۱۶ھ، مواہب الجلیل ۳۶۷/۱ طبع دار الفکر ۱۹۷۸ء۔

حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں ایک عورت کو بہت زیادہ خون آتا تھا، چنانچہ اس عورت کے بارے میں میں نے رسول اللہ سے فتوی پوچھا، تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا: ''**لتنظر عدد الأيام والليالي التي كانت تحيضهن من الشهر قبل أن يصيبها الذي أصابها، فلتدع الصلاة قدر ذلک من الشهر، فإذاخلفت ذلک فلتغتسل ثم لتستثفر بثوب ثم لتصل فيه**''[۱] (اس عورت کو چاہئے کہ وہ ان دنوں اور راتوں کا شمار یاد رکھے، جن میں وہ اس بیماری کے ہونے سے پہلے ہر ماہ حائضہ ہوتی تھی، اور پھر ہر ماہ میں اتنے دنوں میں نماز چھوڑ دے اور جب وہ مدت گذر جائے تو نہائے اور کپڑے کا لنگوٹ باندھ لے اور نماز پڑھنے لگے)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ استحاضہ سے پہلے والے مہینہ کا اعتبار ہے، نیز اس لئے کہ ظاہر ہے کہ اس ماہ میں بھی عورت کا وہی حال ہوگا جو اس سے پہلے ماہ میں تھا، کیونکہ یہ مہینہ اس سے قریب ہے، اور یہ پہلے گذرے ہوئے ایام کے مقابلہ میں زیادہ قابل اعتبار ہے، مالکیہ کا استدلال اللہ کے قول: ''**كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُوْدُوْنَ**''[۲] (اس نے جس طرح تمہیں شروع میں پیدا کیا تھا اسی طرح تم پھر پیدا ہوگے) سے ہے، لوٹنے کو ابتداء سے تشبیہ دی گئی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو کام ایک مرتبہ کر لیا جائے پھر اس کے کرنے کو لوٹنا کہا جاتا ہے۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ تین بار سے کم میں عادت ثابت نہیں

(۱) حدیث: ''لتنظر عدد الأيام والليالي التي كانت تحيضهن'' کی روایت ابوداؤد (۱۸۷/۱، ۱۸۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے، امام نووی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ التلخیص (۱۷۰/۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) سورۂ اعراف/۲۹۔

ہوگی، اس طرح کہ ہر ماہ میں ایک بار ہو، شافعیہ کا ایک قول یہی ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها"**[1] (جتنے روز حائضہ رہتی تھی اتنے دن نماز چھوڑ دو)۔ الأیام جمع ہے، اور اس کی کم سے کم مقدار تین ہے، اور چونکہ جن امور میں تکرار معتبر ہے ان میں تین کا اعتبار ہوتا ہے، جیسے آزاد عورت کی عدت، مصراۃ کے خیار اور مرتد کی مہلت کے بارے میں تین حیض اور مہینوں کا اعتبار ہے، نیز اس لئے کہ عادت معاودۃ سے ماخوذ ہے اور معاودۃ ایک بار میں نہیں پایا جاتا، پھر ان کے نزدیک خون تینوں بار میں یکساں ہوگا یا الگ الگ ہوگا، اگر تینوں میں شروع سے اخیر تک خون یکساں رہے، الگ الگ نہ ہو تو یقین ہوجائے گا کہ وہ حیض ہے، اور یہی اس کی عادت ہوجائے گی، اور اگر خون کے ایام مختلف ہوں تو جو ایام تینوں میں مکرر ہوں گے وہ اس کی عادت ہوگی، اور جو مکرر نہ ہوں وہ عادت نہ ہوگی خواہ وہ ایام ترتیب وار ہوں، مثلاً پہلے مہینے پانچ دن، دوسرے مہینے میں چھ دن اور تیسرے مہینے میں سات دن خون آئے، تو پانچ دن حائضہ رہے گی، اس لئے کہ پانچ دن تینوں مہینے میں آئے ہیں، یہ ایسا ہی ہوگا جیسا کہ خون کی تعداد تینوں مہینوں میں الگ الگ نہ ہو یا ترتیب وار نہ ہو، مثلاً پہلے ماہ میں پانچ دن اور دوسرے ماہ میں چار دن اور تیسرے ماہ میں چھ دن خون دیکھے تو چار روز حائضہ رہے گی، اس لئے کہ یہی مکرر ہے۔

امام احمد سے ایک روایت میں ہے کہ دو مرتبے سے عادت ثابت ہوجائے گی، یہی شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مقابل دوسرا قول ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ عادت کے کم ہونے میں تکرار کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ یہ اصل کی طرف لوٹنا ہے، اور اصل نہ ہونا ہے، لہذا اگر اس کی عادت کم ہوجائے پھر اس کے بعد مستحاضہ ہوجائے، تو اگر اس کی عادت دس یوم ہو پھر وہ اس مرتبہ سات یوم خون دیکھے، اس کے بعد والے مہینے میں مستحاضہ ہوجائے، تو وہ سات یوم حائضہ رہے گی، کیونکہ یہی اس کی آخری عادت ہے۔

اگر معتادہ اپنی عادت کے خلاف ایک بار خون دیکھے تو یہ ایک بار کا دیکھنا اس کی عادت ہوگی یا اس میں تکرار ضروری ہوگی؟ اس میں حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف دونوں حضرات کے نزدیک ایک ہی بار میں وہی اس کی عادت ہوجائے گی، اور امام محمد کے نزدیک تکرار کے بغیر یہ اس کی عادت نہیں ہوگی، اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر اس کی عادت ہر ماہ کے شروع میں پانچ یوم ہو پھر وہ اس مرتبہ چھ یوم خون دیکھے، تو یہ چھ یوم بالاتفاق حیض ہوں گے، البتہ شیخین کے نزدیک یہی اس کی عادت بن جائے گی، پھر اگر اگلے ماہ میں اس کا خون برابر جاری رہے تو آخر میں جو اس نے خون دیکھا تھا اس کے بقدر حائضہ رہے گی۔ اور امام محمد کے نزدیک پہلی عادت کے مطابق حائضہ رہے گی۔ اور اگر چھ ایام دو بار دیکھے تو مسلسل خون جاری رہنے کی صورت میں وہ بالاتفاق چھ ایام تک حائضہ رہے گی۔

یہ اختلاف عادت اصلیہ کے بارے میں ہے اور عادت اصلیہ یہ ہے کہ لگاتار دو یکساں خون اور دو یکساں طہر یا اس سے زیادہ دیکھے۔ یہ اختلاف عادت جعلیہ کے بارے میں نہیں ہے۔

جعلی عادت کے خلاف ایک مرتبہ خون دیکھنے سے وہ بالاتفاق باطل ہوجائے گی[1]۔ جعلی کی صورت یہ ہے کہ عورت مختلف تعداد کے

(۱) حدیث: "دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۴۲۵ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) منہل الواردین ۱/ ۷۹ مجموعہ رسائل ابن عابدین طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۶۹ طبع دار الفکر، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/ ۱۳۴ طبع دار الفکر ۱۹۷۸ء، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۵ طبع دار إحیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۴۵ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۱۶

اعتبار سے طہر اور خون دیکھے تو محمد بن ابراہیم کے قول کے مطابق درمیانی تعداد کا اعتبار ہوگا، اور ابوعثمان سعید بن مزاحم کے قول کے مطابق اخیر کے دو مرتبہ میں سے کم تعداد کا اعتبار ہوگا، اور وہی جعلی عادت ہوگی۔

معتادہ کے حالات:

معتادہ اپنی عادت کے مطابق خون دیکھے گی، یا عادت سے کم پر خون بند ہوجائے گا، یا عادت سے بڑھ جائے گا۔

عادت کے مطابق خون کا ہونا:

۱۷-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر معتادہ اپنی عادت کے مطابق خون دیکھے یعنی خون بند ہوجائے، نہ عادت سے کم ہو، نہ اس سے زیادہ تو خون کے ایام حیض ہوں گے اور اس کے بعد کے ایام طہر، لہذا اگر پانچ یوم حیض کی عادت ہو، اور پچیس دن طہر کی، اور اسی عادت کے مطابق خون اور طہر دیکھے تو اس کی عادت کے مطابق اس کا حیض پانچ دن ہوگا اور طہر پچیس دن ہوگا(۱)۔

عادت سے پہلے خون کا انقطاع:

۱۸-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ معتادہ کا خون عادت سے پہلے بند ہوجائے، تو وہ اسی وقت پاک ہوجائے گی اور وہ اپنی عادت مکمل نہیں کرے گی، بشرطیکہ خون حیض کی اقل مدت سے کم پر بند نہ ہوا ہو، حنفیہ نے اس صورت میں عادت کے ایام پورے ہونے سے پہلے وطی سے منع کیا ہے اگر چہ غسل کرلے، انہوں نے کہا: کیونکہ اکثر عادت کے دنوں میں خون آجاتا ہے، لہذا احتیاط اجتناب میں ہے۔

جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ وطی حلال ہوجائے گی، حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ دیگر پاک عورتوں کی طرح اس سے وطی کرنا مکروہ نہیں ہے۔

اور اگر حیض کی اقل مدت سے پہلے خون بند ہوجائے (اقل مدت کی تعیین میں سابق اختلاف کے لحاظ کے ساتھ)، تو وہ خون اس کے حق میں حیض نہیں ہوگا، اس لئے کہ ظاہر ہے کہ وہ فاسد خون ہے، حیض نہیں ہے، اسی وجہ سے وہ نماز و روزہ کی قضا کرے گی۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جب بھی خون آنا بند ہوجائے تو وہ نماز پڑھے گی، البتہ آخر مستحب وقت تک لازما انتظار کرے گی، اگر خون وقت کے اندر نہ آئے تو وضو کر کے نماز پڑھے گی، اسی طرح اگر رات میں خون بند ہوجائے تو روزہ بھی رکھے گی، اگر وقت میں یا اس کے بعد پاک ہونے کا حکم لگانے کے بعد دس روز کے اندر خون آجائے تو نماز اور روزہ چھوڑ دے گی۔ حنفیہ کے نزدیک حیض کی اقل مدت تین دن ہے، ان کے نزدیک عادت سے پہلے اور تین دن کے بعد خون بند ہونے اور تین روز سے پہلے خون بند ہونے کے درمیان فرق ہے، کہ تین روز کے بعد عادت سے پہلے جب جب خون بند ہوگا غسل کر کے نماز پڑھے گی، صرف وضو کر کے نہیں، اس لئے کہ تین دن یا اس سے زیادہ خون دیکھنے کی وجہ سے اس کا حائضہ ہونا ثابت ہوگا، اس کے برخلاف اگر تین روز سے پہلے خون بند ہوجائے تو صرف وضو کر کے نماز پڑھے گی، اس لئے کہ ظاہر ہے کہ یہ خون فاسد ہے، حیض کا خون نہیں ہے۔

خون بند ہونے کے بعد دوبارہ آجائے تو حنفیہ کا مذہب ہے کہ

= طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ ۱۹۸۱ء، کشاف القناع ۱/ ۲۰۵، ۲۰۸ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء، شرح فتح القدیر ۱/ ۱۵۷ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۱) منہل الواردین ۱/ ۸۶ مجموعہ رسائل ابن عابدین طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ، الذخیرہ للقرافی ص ۳۸۲ شائع کردہ وزارت اوقاف کویت ۱۹۸۲ء، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۵ طبع دار احیاء التراث العربی، کشاف القناع ۱/ ۲۰۵ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

اس کی طہارت کا حکم باطل ہوجائے گا بشرطیکہ خون حیض کی اکثر مدت یعنی دس روز کے اندر آئے اور دس دن سے زیادہ نہ آئے اور اس کے بعد طہر کی اقل مدت یعنی پندرہ یوم پاک رہے، اور اگر خون حیض کی اکثر مدت سے بڑھ جائے یا طہر اس سے کم ہوجائے تو اس کا حیض صرف اس کی عادت کے ایام ہی میں ہوگا، اگر کسی عورت کی عادت ہو کہ ایک دن خون آتا ہے، ایک دن پاک رہتی ہے، اسی طرح دس روز تک جاری رہتا ہے تو جب پہلے دن خون دیکھے گی اس دن نماز و روزہ چھوڑ دے گی، پھر جب دوسرے دن جب پاک ہوگی تو وضو کرکے نماز پڑھے گی، تیسرے دن نماز اور روزہ چھوڑ دے گی، چوتھے دن غسل کرکے نماز پڑھے گی، اسی طرح دس روز تک کرے گی۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر خون بند ہونے کے بعد دوبارہ آئے تو اگر بند ہونے کی مقدار اقل طہر سے کم ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اور پہلا خون دوسرے خون میں ضم کردیا جائے گا، اور حیض منقطع قرار دیا جائے گا، اس طور پر کہ خون بند ہونے اور طہر کی آمد پر غسل کرے گی، خواہ طہر ایک دن رہا ہو یا اس سے زیادہ اور نماز پڑھے گی، پھر جب دوبارہ خون آئے گا تو نماز سے رک جائے گی، اور اس خون کو پہلے ایام دم کے ساتھ ضم کردے گی، اور اس کو بھی اپنے حیض میں شمار کرے گی۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر خون سے پاک اور صاف ستھرا ہونے کے بعد دوبارہ خون آجائے تو سب حیض ہوں گے، اس کے لئے چند شرائط ہیں، یعنی خون کا بند رہنا، پندرہ یوم سے زیادہ نہ ہو، اور خون حیض کی اقل مدت سے کم نہ ہو، اور خون کا بند ہونا حیض کے دو خون کے درمیان ہو، فقہاء شافعیہ کے نزدیک اس قول کو قول السحب بولتے ہیں، یہی معتمد قول ہے، ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ خون بند رہنے کا زمانہ طہر ہوگا، اس لئے کہ جب خون حیض پر دلالت کرتا ہے تو لازماً خون کا بند ہونا طہر پر دلالت کرے گا۔ اس قول کو قول اللقط اور قول التلفیق کہتے ہیں، تلفیق کا محل نماز اور روزہ اور اس جیسی عبادتیں ہیں، بخلاف عدت کے کہ عدت گذرنے کے بارے میں خون بند ہونے کا زمانہ بالاتفاق طہر نہیں ہوگا۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ کوئی معتادہ اپنی عادت کی مدت میں مکمل طور پر پاک ہوجائے اگرچہ طہر کی اقل مدت ہو تو وہ پاک ہوگی، غسل کرکے نماز پڑھے گی، اور وہ تمام کام کرے گی جو پاک عورتیں کرتی ہیں، غسل کے بعد شوہر کے لئے اس سے وطی کرنا مکروہ نہ ہوگا، اگر خون عادت کی مدت میں آجائے اور عادت سے زیادہ نہ آئے تو عادت کے مطابق خون کے زمانہ میں حائضہ ہوگی جیسا کہ اگر خون بند نہ ہوتا، اس لئے کہ عادت کے زمانہ میں ہی خون آ گیا ہے [1]۔

خون کا عادت سے زیادہ آنا:

۱۹ - اگر معتادہ کا خون اس کی عادت سے زیادہ آئے تو اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر معتادہ اپنی عادت کے خلاف خون دیکھے تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو عادت بدل چکی ہوگی یا نہیں، اگر عادت نہ بدلی ہو تو عادت کے مطابق حکم جاری ہوگا، یعنی عادت کے اندر نظر آنے والا خون حیض ہوگا، اور جو عادت سے زیادہ ہوگا وہ استحاضہ کا ہوگا، اور اگر عادت بدل گئی ہو تو سب حیض ہوں گے، (عنقریب عادت کے بدلنے کے قاعدہ کی تفصیل آئے گی)، اگر معتادہ کا خون جاری رہے یہاں تک کہ حیض کی اکثر مدت سے بڑھ جائے تو تمام احکام میں اس کا طہر اور حیض عادت کے موافق

---

(۱) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۹۲/۱، ۹۳ طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ، الکافی ۱۸۶/۱ طبع مکتبۃ الریاض ۱۹۷۸ء، مغنی المحتاج ۱۱۹/۱ طبع دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الجمل ۲۴۷/۱ طبع دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۲۱۲/۱ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

ہوں گے، بشرطیکہ اس کا طہر چھ ماہ سے کم ہو، ورنہ اگر اس کا طہر چھ ماہ یا اس سے زیادہ ہوجائے تو پورا زمانہ طہر نہیں ہوگا، اس لئے کہ دوخونوں کے درمیان طہر عام طور پر حمل کی اقل مدت سے کم ہوتا ہے، لہذا چھ ماہ سے ایک ساعت بھی کم ہونا چاہئے، تا کہ حمل کے طہر اور حیض کے طہر کے درمیان فرق برقرار رہے، اور حیض اپنے حال پر رہے گا، یہ محمد بن ابراہیم میدانی کا قول ہے، ''عنایہ'' وغیرہ میں لکھا ہے کہ یہ اکثر علماء کی رائے ہے، ''فتاوی تاتارخانیہ'' میں ہے: ''یہ معتمد قول ہے، یہاں امام محمد سے منقول ایک قول دو مہینوں کا ہے، حاکم نے اسی کو مختار کہا ہے''، صاحب ''عنایہ'' نے کہا ہے کہ ایک قول کے مطابق حاکم کے قول پر فتوی ہے، ہم نے میدانی کا قول اختیار کیا، کیونکہ وہ درایت اور روایت دونوں اعتبار سے قوی ہے، علامہ ابن عابدین شامی تحریر کرتے ہیں: ''حاکم شہید کے قول پر فتوی ہے، اس لئے کہ اس میں مفتی اور عورتوں کے لئے سہولت ہے، درمختار میں اسی کو اختیار کیا گیا ہے''۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر خون عادت سے بڑھ جانے کے بعد بھی جاری رہے تو اپنی اکثر عادت سے زائد ایام دم میں سے تین روز حیض میں شمار کرے گی، پھر وہ پاک ہوجائے گی بشرطیکہ پندرہ روز سے زیادہ نہ ہو، لہذا اگر پہلے پانچ روز کی عادت ہو، پھر زیادہ دنوں تک خون جاری رہے، تو آٹھ روز حائضہ رہے گی، اگر تیسری بار خون زیادہ دنوں تک جاری رہے تو گیارہ روز حائضہ ہوگی، چوتھی دفعہ اگر خون زیادہ دنوں تک جاری رہے تو چودہ روز حائضہ رہے گی، پانچویں بار بھی خون زیادہ دنوں تک جاری رہے تو پندرہ دن سے زائد حائضہ نہیں رہے گی، اگر کسی کی عادت تیرہ روز کی ہو تو دو روز ملائے گی، اور اگر کسی کی عادت پندرہ روز کی ہو تو اس پر کوئی بھی اضافہ نہیں ہوگا، اس سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ جس عورت کی عادت بارہ یوم یا اس سے کم ہو وہ تین یوم ملائے گی، اور جس کی عادت تیرہ یوم ہو وہ دو روز ملائے گی، اور جس کی عادت چودہ دن ہو وہ ایک دن ملائے گی، اور جس کی عادت پندرہ روز کی ہو وہ کوئی اضافہ نہیں کرے گی، اور جس عورت کی عادت کو استقرار نہ ہو، کسی مہینہ میں پانچ دن اور کسی ماہ میں اس سے کم یا زیادہ خون آتا ہو، اگر اس کو خون مسلسل جاری رہ جائے تو اپنی عادت کے اکثر ایام میں اضافہ کرے گی، یہ مشہور قول ہے، ابن حبیب نے کہا ہے کہ اپنی اقل عادت پر اضافہ کرے گی، اضافہ کے ایام، حیض کے ایام کی طرح ہوں گے، اضافہ ایام کے بعد اس کی عادت اور پندرہ روز کے درمیان کا خون استحاضہ ہوگا۔

اضافہ کے بعد غسل کرے گی اور نماز پڑھے گی اور روزہ رکھے گی، شوہر کے لئے وطی کرنا بھی حلال ہوگا اگر چہ پندرہ دن سے پہلے ہو۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر خون اس کی عادت سے بڑھ جائے البتہ اکثر حیض سے آگے نہ بڑھے تو کل ایام حیض کے ہوں گے، اس لئے کہ اصل حیض کا جاری رہنا ہے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو اس کی عادت کے خلاف ہو، اس کی تکرار سے پہلے اس کی طرف توجہ نہیں کرے گی، جو اس میں سے تین بار یا دو بار مکرر آئے (اس میں اختلاف کے مطابق) وہ حیض ہوگا ورنہ نہیں، تکرار سے قبل نماز روزہ ادا کرے گی۔

خون بند ہوتے وقت دوبارہ غسل کرے گی، پھر اگر تین بار یا دو بار مکرر ہوجائے تو اس کی عادت بن جائے گی، فرض روزہ وغیرہ جو اس نے رکھا ہے اس کا اعادہ کرے گی، علامہ ابن قدامہؒ کی رائے ہے کہ بغیر تکرار کے عادت بن جائے گی، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے عورتوں سے فرمایا: ''**لاتعجلن حتی ترین القصة البيضاء**'' (۱) (نماز میں جلدی مت کرو یہاں تک کہ خالص سفیدی دیکھ لو)، نیز اس

(۱) حدیث عائشہؓ: ''**لا تعجلن......**'' کی تخریج (فقرہ نمبر ۹) کے تحت گذر چکی۔

لئے کہ اس طرح کی صورت حال میں شارع نے عرف کو معیار قرار دیا ہے، اور عورتوں کے درمیان عرف یہ ہے کہ جب بھی عورت حیض کے لائق خون دیکھتی ہے تو اس کو حیض سمجھتی ہے، اور اگر خون حیض کی اکثر مدت سے زائد ہوجائے تو وہ استحاضہ ہوگا، استحاضہ کی اصطلاح میں اس کے احکام کی تفصیل گذر چکی ہے (۱)۔

عادت کی تبدیلی:

عادت کی تبدیلی کے بارے میں حنفیہ کا مذہب:

۲۰ - معتادہ جب حیض میں اپنی عادت کے خلاف خون دیکھے تو اگر وہ خون دس روز سے زائد نہ آئے تو کل ایام حیض میں شمار ہوں گے، اب عادت سے متجاوز ایام ملا کر جتنے روز ہوں گے وہ جملہ ایام عادت ہوجائیں گے، بشرطیکہ اس کے بعد پندرہ روز صحیح طہر کے ساتھ پاک رہے، اور اگر خون دس روز سے زیادہ آئے تو عادت کے بقدر ایام حیض ہوگا، اس لئے کہ یہ مسلسل خون آنے کے حکم میں ہوگا، یہ مذکورہ بالا حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ عادت اور مخالفت برابر نہ ہوں، جہاں دوسری اس کی عادت ہوجاتی ہے، اگر عادت ومخالفت دونوں برابر ہوں تو عادت اپنی جگہ برقرار رہے گی منتقل نہیں ہوگی، خواہ اپنی عادت کے ایام میں نصاب کے بقدر (تین دن) خون دیکھے یا عادت سے پہلے یا عادت کے بعد یا بعض خون عادت کے ایام میں اور بعض عادت سے پہلے یا عادت کے بعد دیکھے، لیکن زمانہ اور عدد میں برابرو

(۱) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۹۳ الرسالۃ الرابعۃ طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۶۹ طبع دار الفکر، مواہب الجلیل ۱/ ۳۶۸ طبع دار الفکر ۱۹۷۸ء، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/ ۱۳۴ طبع دار الفکر ۱۹۷۸ء، المجموع ۱/ ۴۱۵ طبع المکتبۃ السّلفیہ، کشاف القناع ۱/ ۲۱۲ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء، الروض المربع ر ص ۳۶ طبع المطبعۃ السّلفیہ ۱۳۸۰ھ، قاہرہ، المغنی ۱/ ۳۵۱ طبع ریاض ۱۹۸۱ء، الموسوعۃ الفقہیہ ۳/ ۲۰۳ طبع اول ۱۹۸۲ء، المقنع لابن قدامہ ۱/ ۸۹ طبع المطبعۃ السّلفیہ قاہرہ۔

موافق ہوں تو عادت منتقل نہیں ہوگی، ورنہ مخالف متجاوز ایام کے مطابق عادت منتقل ہوجائے گی۔

اگر خون دس روز سے تجاوز کر گیا درانحالیکہ نصاب حیض عادت کے زمانہ میں واقع ہوا، تو صرف عادت کے زمانہ میں واقع ہونے والا حیض ہوگا، باقی ماندہ خون استحاضہ کا ہوگا، پھر عادت کے زمانہ میں واقع خون عدد کے اعتبار سے عادت کے مساوی ہے، تو عدد اور زمانہ دونوں اعتبار سے عادت باقی رہے گی، اور اگر عادت کے مساوی نہیں ہے تو عادت سے جتنے دن کم خون دیکھے اس ناقص عدد کی طرف عادت منتقل ہوجائے گی، ناقص کی قید اس لئے لگائی کہ عادت سے زائد خون واقع ہونے میں احتمال نہیں ہے۔

اور اگر خون دس روز سے بڑھ جائے درانحالیکہ نصاب حیض یعنی تین روز عادت کے زمانہ میں واقع نہ ہو اس طور پر کہ تھوڑا بھی خون نہ دیکھے یا تین دن سے کم دیکھے تو زمانہ کے اعتبار سے عادت منتقل ہوجائے گی، اور تعداد حیض اپنے حال پر رہے گی، گنتی پہلے روز سے معتبر ہوگی (۱)۔

غیر حنفیہ کے یہاں عادت کی تبدیلی:

۲۱ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ عادت منتقل ہوتی ہے، چنانچہ کبھی عادت آگے ہوجاتی ہے اور کبھی پیچھے، یا حیض کی مقدار کم وبیش ہوتی ہے، مالکیہ کے یہاں عادت منتقل ہونے کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر معتادہ کا خون جاری رہے اور اس کی عادت سے زیادہ ہوجائے تو اپنی عادت میں تین یوم کا اضافہ کرے گی، اور یہ تین یوم عادت میں شامل ہوکر اس کی عادت ہوجائیں گے۔

(۱) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ۔

شافعیہ نے عادت کی تبدیلی کی بہت مثالیں ذکر کی ہیں، ان میں سے ہم ذیل میں چند کا ذکر کرتے ہیں: اگر عورت کی عادت مہینہ میں دوسرے پانچ یوم خون دیکھنے کی ہو اور وہ کسی مہینے میں پہلے پانچ یوم میں خون دیکھے اور خون آنا بند ہوجائے، ایسی صورت میں اس کی عادت مقدم ہوجائے گی اور حیض میں نہ اضافہ ہوگا اور نہ کمی ہوگی، البتہ اس کے طہر کی مدت کم ہوجائے گی یعنی پچیس روز کے بجائے بیس روز ہوجائے گی، اور اگر وہ مہینے کے تیسرے یا چوتھے یا پانچویں یا چھٹے پانچ ایام میں خون دیکھے، اس صورت میں اس کی عادت مؤخر ہوجائے گی، حیض میں نہ اضافہ ہوگا اور نہ کمی، لیکن اس کے طہر میں اضافہ ہوجائے گا، اور اگر وہ دوسرے اور تیسرے پانچ ایام میں خون دیکھے تو حیض میں اضافہ ہو جائے گا، اور عادت مؤخر ہوجائے گی، اور اگر وہ پہلے اور دوسرے پانچ ایام میں خون دیکھے تو اس کے حیض میں اضافہ ہوجائے گا، اور اس کی عادت مقدم ہوجائے گی، اور اگر وہ پہلے دوسرے اور تیسرے پانچ یوم خون دیکھے تو اس کے حیض میں اضافہ ہوجائے گا یعنی پندرہ یوم حیض ہوجائے گا، اور اس کی عادت مقدم اور مؤخر ہوجائے گی، اور اگر وہ عادت والے پانچ ایام میں سے چار یا تین یا دو یا ایک دن خون دیکھے تو اس کا حیض کم ہوجائے گا، اور اس کی عادت نہیں بدلے گی، اور اگر وہ مہینہ کے پہلے پانچ یوم میں سے ایک یا دو یا تین یا چار ایام خون دیکھے تو اس کا حیض کم ہوجائے گا، اور اس کی عادت مقدم ہوجائے گی، اور اگر وہ تیسرے یا چوتھے یا اس کے بعد کے پانچ دنوں میں سے مذکورہ ایام خون دیکھے تو اس کا حیض کم ہوجائے گا اور اس کی عادت مؤخر ہوجائے گی۔

عادت کی تبدیلی کے بارے میں حنابلہ نے جو مثالیں ذکر کی ہیں وہ شافعیہ کی مذکورہ مثالوں سے الگ نہیں ہیں۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ تبدیل شدہ عادت پر عمل کرنا ان کے یہاں متفق علیہ مسئلہ ہے، ان کے نزدیک اصح قول کے مطابق ایک ہی بار میں عادت کی تبدیلی ہونا ثابت ہوجاتی ہے، یہ اس وقت حکم ہے جب کہ عادت متفق ہو مختلف نہ ہو[(۱)]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر عورت کو حیض کے بارے میں مضبوط عادت ہو پھر وہ اپنی عادت کے علاوہ دنوں میں خون دیکھے تو جو عادت کے خلاف ہوگا وہ حیض شمار نہیں ہوگا جب تک کہ تین بار مکرر نہ ہوجائے، یہی اکثر روایات ہیں، اور ایک روایت ہے کہ دو بار مکرر ہوجائے اور خواہ اپنی عادت سے پہلے دیکھے یا اس کے بعد دیکھے اور عادت باقی ہو یا اس میں خون بند ہوجائے یا اس کے بعض ایام میں خون بند ہوجائے تو وہ اپنی عادت کے ایام کے علاوہ میں حائضہ نہیں ہوگی، یہاں تک کہ دو یا تین بار خون آئے، جب خون مکرر آجائے گا تو واضح ہوجائے گا کہ حیض بدل گیا ہے تو اس وقت وہ حائضہ ہوگی یعنی اس میں نماز، روزہ چھوڑ دے گی، اور یہی اس کی عادت بن جائے گی، اور پہلی عادت ساقط ہوجائے گی، اور اس پر واجب ہوگا کہ ان تین مرتبہ میں ہم نے اس کو جن فرض روزوں کا حکم دیا تھا اور اس نے روزہ رکھا بھی تھا ان کی قضا کرے، اس لئے کہ معلوم ہوگیا کہ اس نے حیض کے زمانہ میں روزے رکھا تھا، اور بحالت حیض روزہ درست نہیں، نماز کی قضاء نہیں کرے گی اور ایک قول ہے کہ تکرار کی کوئی ضرورت نہیں، محض ایسا خون دیکھنے سے جو کہ حیض بننے کی صلاحیت رکھتا ہو، عادت بدل جائے گی، عورت اس قول کی بنیاد پر عادت سے پہلے اور اس کے بعد جتنے دن خون دیکھے گی وہ اتنے روز حائضہ رہے گی، بشرطیکہ اکثر حیض سے زیادہ نہ ہو، صاحب مغنی نے اس قول کو راجح قرار دیا ہے،

---

(۱) الخرشی علی مختصر خلیل ۱/۲۰۵ طبع المطبعۃ العامرہ ۱۳۱۶ھ، الذخیرۃ للقرافی رص ۳۸۳، ۳۸۷ طبع وزرۃ الأوقاف الکویت ۱۹۸۲ھ، المجموع ۲/۴۲۲، ۴۲۳ طبع مکتبۃ السّلفیہ المدینہ المنورہ، مغنی المحتاج ۱/۱۱۵، نہایۃ المحتاج ۱/۳۲۶، الروض المربع رص ۳۶ طبع المطبعۃ السّلفیہ ۱۳۸۰ھ، قاہرہ۔

بہرصورت اگر خون اکثر حیض سے زیادہ ہوجائے تو عادت کے بقدر حائضہ ہوگی، اور عادت سے زیادہ خون استحاضہ کا ہوگا، اور عادت کے بعد جتنے دنوں روزہ اور نماز ترک کیا تھا سب کی قضا کرے گی۔

کوئی معتادہ عورت عادت سے زیادہ خون دیکھے اور خون حیض کی اکثر مدت سے زیادہ ہوجائے تو عادت کے بقدر حائضہ کہلائے گی، اور اس سے زیادہ دنوں میں مستحاضہ ہوگی، آئندہ مہینوں میں عادت کے بقدر ہی حائضہ ہوگی، اس میں جن لوگوں کے یہاں عادت کا اعتبار ہے ان میں سے کسی کا اختلاف نہیں ہے [۱]۔

عادت کی قسمیں:

۲۲ - عادت کی دو قسمیں ہیں: متفقہ اور مختلفہ۔

متفقہ یہ ہے کہ جس کے ایام حیض ہر ماہ برابر ہوں، جیسے ہر مہینے سات روز خون دیکھے، تو ایسی عورت اپنی عادت کے بقدر حائضہ ہوگی، اس سے زائد کی طرف توجہ نہیں دے گی، اور مختلفہ یہ ہے کہ جس کے ایام حیض برابر نہ ہوں، اس کی دو قسمیں ہیں: مرتبہ اور غیر مرتبہ، مرتبہ یہ ہے کہ عورت ایک مہینے میں تین یوم، دوسرے مہینے میں چار یوم، تیسرے مہینے میں پانچ یوم خون دیکھے، پھر دوبارہ اسی کے مطابق خون دیکھے، اسی طرح سلسلہ جاری ہو، تو یہ جس مہینے میں حائضہ ہو، اور اس مہینہ کی عادت اس کو یاد ہو تو اسی پر عمل کرے گی، اور اگر اس مہینے کی عادت بھول جائے تو تین روز حائضہ ہوگی اس لئے کہ یہ یقینی ہے۔

غیر مرتبہ: یہ ہے کہ عادت میں تقدم و تاخر ہوتا ہو، جیسے: کوئی عورت کسی مہینے میں تین دن، دوسرے مہینے میں پانچ دن اور تیسرے مہینے میں چار دن خون دیکھے، اگر ان دنوں کا انضباط ممکن ہو

(۱) المغنی ۱/۳۵۱، ۳۵۴۔

اس طور پر کہ خون مختلف نہ ہو یہ اس سے پہلے کی طرح ہوگی، اور اگر انضباط ممکن نہ ہو تو شافعیہ کے نزدیک استحاضہ سے قبل والے مہینے کے مطابق عمل کرے گی، کیونکہ ان کے نزدیک ایک بار میں عادت متحقق ہوجاتی ہے۔

حنابلہ کے یہاں ہر مہینے اقل مدت حیض حائضہ ہوگی [۱]۔

حیض کی تلفیق:

۲۳ - اگر کوئی عورت ایک دن یا چند دن خون دیکھے اور ایک دن یا چند دن طہر دیکھے، اس طور پر کہ کامل ایک طہر نہ ہو، اس میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں: اول: جسے قول تلفیق یا قول لقط بولتے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ صرف ایام دم کو اپنے حیض میں شمار کرے گی، اور ایام طہر کو حیض میں شمار نہیں کرے گی، چنانچہ وہ ان میں پاک رہے گی، اور اس میں نماز پڑھے گی، اور روزہ رکھے گی، دوسرا قول جسے شافعیہ قول سحب کہتے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ ایام دم اور ایام طہر سب ایام حیض قرار دیئے جائیں، البتہ اس میں چند شرائط ہیں، جن کو انہوں نے ذکر کیا ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''تلفیق'' میں دیکھی جائے [۲]۔

حیض سے طہارت:

۱) طہر کی زیادہ سے زیادہ اور کم سے کم مدت:

۲۴ - تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ طہر کی اکثر مدت کی کوئی حد نہیں، اس

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۴۵ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۵ طبع دار احیاء التراث العربی، کشاف القناع ۱/ ۲۰۸ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۷ طبع المطبعۃ الامیریہ ۱۳۱۰ھ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۷۰ طبع دار الفکر، مواہب الجلیل ۱/ ۳۶۹ طبع دار الفکر ۱۹۷۸ء، المجموع ۲/ ۵۰۶ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المکتبۃ السلفیہ المدینۃ المنورہ، کشاف القناع ۱/ ۲۱۴ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

لئے کہ ہوسکتا ہے کہ عورت کبھی حائضہ نہ ہو۔

اور کبھی سال میں صرف ایک بار حائضہ ہو، ابو الطیب شافعی نے بیان کیا ہے کہ ان کے زمانہ میں ایک عورت تھی جو سال میں ایک دن اور ایک رات حائضہ ہوتی تھی۔

طہر کی کم سے کم مدت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کا مشہور مذہب اور شافعیہ کا قول یہ ہے کہ دو حیضوں کے درمیان طہر کی کم سے کم مدت پندرہ دن اور رات ہیں، اس لئے کہ اکثر و بیشتر ایک مہینہ میں ایک حیض اور ایک طہر ہوتا ہے، اور جب حیض کی اکثر مدت پندرہ روز ہوگی تو لازماً طہر کی کم سے کم مدت بھی یہی ہوگی، حنفیہ نے اس پر اجماع صحابہ سے استدلال کیا ہے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ دو حیضوں کے درمیان طہر کی کم سے کم مدت تیرہ یوم ہے، امام احمدؒ حضرت علیؓ سے نقل کرتے ہیں کہ ''ان کے پاس ایک خاتون آئی (اسے اس کا شوہر طلاق دے چکا تھا)، اس کا خیال تھا کہ وہ ایک مہینے میں تین بار حائضہ ہوچکی ہے، حضرت علیؓ نے قاضی شریح سے کہا: اس عورت کے بارے میں کچھ فرمائیے، قاضی شریح نے کہا: اگر وہ اپنے گھر کی خاص عورت کے ذریعہ بینہ پیش کرے جو دیندار اور امانتدار ہو، اور وہ اس کی گواہی دے، تو وہ اپنے قول میں صادق ہوگی، ورنہ جھوٹی ہوگی، حضرت علیؓ نے کہا: قالون (یہ رومی لفظ ہے''، یعنی اچھی بات ہے)، حنابلہ کہتے ہیں: یہ بات اپنی طرف سے نہیں بول سکتے ہیں، بلکہ توقیفی ہوگی، اور وہ بھی مشہور صحابی کا قول ہے، ان سے کسی کا اختلاف بھی منقول نہیں ہے، ایک ماہ میں تین حیض کا پایا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ تیرہ دن طہر کا ہونا یقیناً صحیح ہے، امام احمدؒ کا بیان ہے: بلا اختلاف ایک مہینہ میں عدت پوری ہونا درست ہے، جب کہ اس پر بینہ پیش کردے، اور اکثر مدت حیض کے بعد چاند والے مہینہ کے باقی ماندہ ایام اکثر مدت طہر ہوں گے، اور وہ شافعیہ و حنابلہ کے یہاں چوبیس یا تئیس دن اور حنفیہ کے نزدیک پچیس دن ہیں [۱]۔

۲) طہر کی علامت:

۲۵- دو امور میں سے کسی ایک کے پائے جانے سے حیض سے طہارت حاصل ہوجاتی ہے، خون کا بند ہونا، یا سفید رطوبت کا دیکھنا۔

خون بند ہونے سے مراد خشک ہونا ہے یعنی کرسف خالص خون یا مٹیالا یا زرد رنگ سے ملوث نہ نکلے، اس طرح ان تمام خونوں سے پاک ہوکر خشک کرسف نکلے، خون کے بغیر شرمگاہ کی رطوبت سے کرسف کا تر ہوجانا مضر نہیں ہے۔

قصہ سفید پانی ہے جو کہ حیض کے آخری زمانہ میں عورت کی شرمگاہ سے نکلتا ہے، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ''جب عورتیں ڈبیوں میں کرسف یعنی روئی رکھ کر ان کے پاس بھیجتی تھیں، جس میں حیض کے خون کی زردی ہوتی تھی، وہ فرماتی تھیں: ''**لا تعجلن حتی ترین القصة البیضاء**''[۲] (نماز میں جلدی مت کرو یہاں تک کہ سفید رطوبت دیکھ لو)۔

حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ حیض کی انتہا خون کا بند ہونا ہے، جب خون بند ہوجائے گا تو وہ پاک ہوجائے گی، خواہ اس کے بعد سفید رطوبت نکلے یا نہ نکلے۔

اگر کسی عورت کو خشکی یعنی خون بند ہونے کی عادت ہو اور کسی کو سفید رطوبت دیکھنے کی عادت ہو اور کسی کو خشکی کے ساتھ سفید رطوبت دیکھنے کی عادت ہو تو مالکیہ نے ان تینوں میں فرق کیا ہے،

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۸۹، ۱۹۰، بدائع الصنائع ۱/ ۴۰ طبع دار الکتاب العربی ۱۹۸۲ء، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۰۴، مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۹، کشاف القناع ۱/ ۲۰۳۔

(۲) حدیث عائشہؓ: ''**لا تعجلن**......'' کی تخریج (فقرہ نمبر ۹) کے تحت گذر چکی۔

خشکی کی معتادہ اگر پہلے سفید رطوبت دیکھے تو خشکی کا انتظار نہیں کرے گی، اور اگر پہلے خشکی دیکھے تو سفید رطوبت کا انتظار نہیں کرے گی۔

لیکن صرف سفید رطوبت کی معتادہ یا خشکی کے ساتھ رطوبت کی معتادہ اگر پہلے خشکی دیکھے تو اس کے لئے مستحب ہے کہ مختار وقت کے آخر تک سفید رطوبت کا انتظار کرے، اور اگر وہ پہلے سفید رطوبت دیکھے، تو اس کے بعد کسی چیز کا انتظار نہیں کرے گی، کیونکہ رطوبت، رطوبت کی معتادہ کے حق میں اور خشکی کے ساتھ رطوبت کی معتادہ کے حق میں زیادہ مؤثر ہے[۱]۔

۳) ایام حیض کے درمیان طہر متخلل کا حکم:

۲۶- حیض کے ایام میں اگر خون بند رہے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ وہ حیض ہے یا طہر؟ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ حیض ہے، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ وہ طہر ہے، بعض مذاہب میں تفصیل ہے، جس کا بیان اصطلاح: ''تلفیق'' میں ہے[۲]۔

۴) حاملہ کا خون:

۲۷- حاملہ کے خون کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ وہ حیض کا خون ہے یا بیماری کا فاسد خون ہے؟

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ حاملہ کا خون بیماری کا فاسد خون ہے حیض نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابو سعیدؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اوطاس کے قیدیوں کے بارے میں ارشاد فرمایا: **''لاتوطأ حامل حتی تضع، ولا غیر ذات حمل حتی تحیض''**[۱] (حاملہ سے ولادت سے قبل وطی نہ کی جائے، اور غیر حاملہ سے حیض آنے سے قبل وطی نہ کی جائے)، رسول اللہ ﷺ نے حیض کو رحم کے خالی ہونے کی علامت قرار دیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حیض اور حمل دونوں بیک وقت جمع نہیں ہوسکتے، رسول اللہ ﷺ نے حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کے حق میں فرمایا (جبکہ انہوں نے اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دے دی)، **''مرہ فلیراجعھا، ثم لیطلقھا طاھرا أو حاملا''**[۲] (ان کو حکم دو کہ رجعت کرلیں پھر بحالت طہر یا حمل طلاق دیں)، رسول اللہ ﷺ نے طہر کی طرح حمل کو حیض کے نہ ہونے کی علامت قرار دیا ہے۔

حنابلہ نے مستحب قرار دیا ہے کہ حاملہ خون بند ہونے پر احتیاطاً اور اختلاف سے بچنے کے لئے غسل کرے۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ حاملہ کا خون حیض ہے اگر اس کے مکمل شرائط پائے جائیں، اس لئے کہ دلائل عام ہیں، ایک حدیث میں ہے: **''دم الحیض أسود یعرف''**[۳] (حیض کا خون سیاہ

---

(۱) شرح فتح القدیر ۱/ ۱۴۴ طبع دار إحیاء التراث العربی، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۶ طبع المطبعۃ الامیریہ ۱۳۱۰ھ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۷۱ طبع دار الفکر، المجموع ۲/ ۵۴۳ طبع المکتبۃ السلفیہ المدینہ المنورہ، القوانین الفقہیہ رص ۵۵، نیل المآرب □ محمد الأشقر ۱/ ۱۰۸ طبع مکتبۃ الفلاح ۱۹۸۳ء، منار السبیل ۱/ ۵۸ طبع المکتب الإسلامی ۱۹۸۲ء۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۲، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۸۷، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۶، الکافی ۱/ ۱۸۶ طبع ریاض ۱۹۷۸ء، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۶۸ طبع دار الفکر، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۰۴ طبع المطبعۃ العامرہ ۱۳۱۶ھ، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۹، المبدع ۱/ ۲۸۹ طبع المکتب الإسلامی ۱۹۸۰ء، الروض المربع ۱/ ۳۶ طبع المطبعۃ السلفیہ ۱۳۸۰ھ قاہرہ، کشاف القناع ۱/ ۲۰۴ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۱) حدیث: ''لا توطأ حامل حتی تضع، ولا غیر ذات حمل حتی تحیض حیضۃ'' کی روایت ابو داؤد (۳/ ۶۱۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے کی ہے، حافظ ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۱۷۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: ''مرہ فلیراجعھا، ثم لیطلقھا طاھرا أو حاملا'' کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۹۵ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''دم الحیض أسود یعرف......'' کی روایت ابو داؤد (۱/ ۱۹۷ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۱۷۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت فاطمہ بنت ابی حبیشؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے۔

معروف ہے)، حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے خون دیکھنے والی حاملہ کے متعلق فرمایا: ''کہ وہ نماز ترک کردے گی''، اس پر کسی نے نکیر نہیں کی، لہذا اس پر اجماع ثابت ہوگیا، اور اس پر اہل مدینہ کا اجماع ہے، اور نیز اس لئے کہ اس میں شبہ ہے کہ یہ خون فطری ہے یا بیماری کا ہے، اور اصل بیماری سے محفوظ رہنا ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ ایسا خون ہے کہ بچے کا دودھ پینا اس سے مانع نہیں ہے، بلکہ دودھ پینے کے ساتھ اگر خون آئے تو حیض کا خون کہلائے گا، اگرچہ یہ نادر ہے، اسی طرح حمل اس سے مانع نہیں ہوگا[1]۔

مالکیہ کے یہاں حاملہ کے حق میں حیض کی اکثر مدت غیر حاملہ سے الگ ہے، جس کا بیان ''فترۃ الحیض'' میں گذر چکا ہے۔

۵) طہر کی قسمیں:

۲۸ - حنفیہ نے طہر کی دو تقسیم کی ہے۔ ایک صحیح اور فاسد اور دوسری تام اور ناقص۔

طہر صحیح: پندرہ روز یا اس سے زیادہ پاک رہنا کہ اس کے درمیان کسی طرح کا خون نہ آئے، نہ شروع میں اور نہ درمیان میں اور نہ آخر میں اور دو صحیح حیض کے درمیان واقع ہو۔ طہر فاسد: صحیح طہر کے کسی بھی وصف میں اس کے خلاف ہو، یعنی پندرہ روز سے کم ہو، یا درمیان میں خون آجائے، یا دو صحیح حیض کے درمیان نہ واقع ہو۔

اگر طہر پندرہ یوم سے کم ہو تو وہ طہر فاسد ہے، اور وہ مسلسل خون آنے کے درجہ میں ہوجائے گا، اور اگر پندرہ دن طہر رہے، لیکن اس کے درمیان خون آجائے تو طہر فاسد ہوجائے گا، جیسے پہلی بار بالغہ ہونے والی عورت گیارہ دن خون دیکھے اور پندرہ روز طہر، پھر خون مستقل جاری ہوجائے، اس صورت میں طہر صحیح اور واضح ہے، کیونکہ مکمل پندرہ روز طہر رہا، لیکن معنوی اعتبار سے فاسد ہے، کیونکہ گیارہویں دن جس میں نماز پڑھے گی، وہ طہر کا ایک حصہ ہے، چونکہ اس طہر کی ابتدا میں ایک دن خون آیا ہے، لہذا یہ طہر فاسد ہوجائے گا۔

اگر طہر پندرہ دن ہو، لیکن دو استحاضہ کے درمیان ہو یا حیض اور نفاس کے درمیان ہو یا نفاس اور استحاضہ کے درمیان ہو یا ایک نفاس کے درمیان ہو ان تمام صورتوں میں طہر فاسد ہوگا۔

طہر تام جو پندرہ دن یا اس سے زیادہ ہو، خواہ صحیح ہو یا فاسد۔

طہر ناقص جو پندرہ دن سے کم ہو، یہ طہر فاسد کی ایک قسم ہے[1]۔

حیض پر مرتب ہونے والے احکام:

(۱) بلوغ:

۲۹ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حیض بلوغ کی ایک علامت ہے، اس کی وجہ سے عورت مکلّف ہوجاتی ہے، اگر عورت اس عمر میں خون دیکھے جس میں حیض آنا ممکن ہے، تو وہ بالغہ اور مکلفہ ہوجائے گی، اور بالغ مکلّف عورتوں پر جو واجب ہوتا ہے اس پر واجب ہوجائے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **''لا یقبل اللہ صلاۃ حائض إلا بخمار''**[2] (اللہ تعالی بالغہ کی نماز قبول نہیں کرے گا مگر جب کہ دوپٹہ میں ہو)، رسول اللہ ﷺ نے حیض کا خون آنے کی وجہ سے بالغ قرار دیا، اور اس پر پردہ لازم قرار دیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حیض کی وجہ سے وہ مکلف ہوجاتی ہے، مالکیہ

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۸۹، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/۹۸، الذخیرہ ص ۳۸۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۶۹، نہایۃ المحتاج ۱/۳۵۵، مغنی المحتاج ۱/۱۱۸، کشاف القناع ۱/۲۰۲۔

(۱) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/۷۵، ۷۶ طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ۔

(۲) حدیث: ''لا یقبل اللہ صلاۃ حائض إلا بخمار......'' کی روایت ابوداؤد (۱/۴۲۱ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۲/۲۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔

نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ حیض از بذات خود آیا ہو، لیکن اگر اس کو حاصل کرنے کے لئے اسباب اختیار کئے جائیں تو یہ بلوغ کی علامت نہیں ہے (۱)۔

(۲) پاکی حاصل کرنا:

۳۰- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ حائضہ کی طہارت صحیح نہیں ہوگی، لہٰذا اگر حائضہ جنابت کے حدث کو دور کرنے کے لئے غسل کرے تو اس کا غسل درست نہیں ہوگا، حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ حیض کے زمانہ میں اگر حائضہ جنابت کا غسل کرے تو اس کا غسل درست ہوگا، بلکہ حدث کی تخفیف کی غرض سے غسل کرنا مستحب ہے، اس طرح غسل کرنے سے جنابت کا حکم ختم ہوجائے گا، کیونکہ دو حدثوں میں سے ایک کا بقا دوسرے کے ازالہ کے لئے مانع نہیں ہے، جیسا کہ اگر حدث اصغر والا غسل کرے، نیز انہوں نے صراحت کی ہے کہ اس پر واجب نہیں ہے کہ اپنے حیض کے ختم ہونے سے قبل جنابت کے لئے غسل کرے، اس لئے کہ کوئی فائدہ نہیں ہے (۲)۔

(الف) حائضہ کا غسل:

۳۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حیض کی وجہ سے غسل واجب ہوتا ہے تو جب خون آنا بند ہوجائے تو عورت پر غسل کرنا واجب ہوگا، تا کہ حیض سے جو چیزیں حرام تھیں وہ حلال ہوجائیں، رسول اللہ علیہ ﷺ نے فاطمہ بنت ابی حبیش سے فرمایا: **"دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها ثم اغتسلي وصلي"**(۱) (جتنے روز حائضہ رہتی تھی اتنے دن نماز چھوڑ دو پھر غسل کرو اور نماز پڑھو)، یہی حکم حضرت ام حبیبہؓ اور سہلہ بنت سہیل وغیرہ کو دیا، اس کی تائید ارشاد باری سے بھی ہوتی ہے: **"فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ"**(۲) (پھر جب وہ پاک ہوجائیں تو ان کے پاس آؤ)، یعنی جب غسل کرلیں، شوہر کو غسل سے پہلے وطی کرنے سے منع فرمایا، لہٰذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وطی کے مباح ہونے کے لئے عورت پر غسل کرنا واجب ہے، اس میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے کہ غسل کے صحیح ہونے کے لئے خون کا بند ہونا شرط ہے، شافعیہ نے اضافہ کیا ہے، نماز کی ادائیگی کے ارادہ سے مراد حقیقتاً نماز کی ادائیگی ہو، اس طور پر کہ نماز کے وقت سے پہلے کسی نفل یا قضا نماز پڑھنے کا ارادہ کرے، یا حکما ہو اس طور پر کہ نماز کا وقت داخل ہوجائے، کیونکہ جب نماز کا وقت آجائے گا تو نماز کی ادائیگی واجب ہوگی، اور اس کے شرائط کا حاصل کرنا بھی واجب ہوگا، اس صورت میں اگرچہ عورت کی نیت نماز پڑھنے کی نہ ہو پھر بھی وہ حکماً نماز پڑھنے کا ارادہ کرنے والی سمجھی جائے گی، کیونکہ شارع نے اس کو ایسا کام کرنے پر مجبور کیا ہے جس کے لئے ارادہ ضروری ہے، اس لئے وہ بالقوہ نماز پڑھنے کا ارادہ کرنے والی ہوگی (۳)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۹۳، حاشیۃ الجمل ۱/ ۲۳۸، کشاف القناع ۱/ ۱۹۹، المغنی ۱/ ۳۰۷ طبع ریاض ۱۹۸۱، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۲۳ طبع دار الکتب العلمیہ ۱۹۸۳ء، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۲۳ طبع مکتبۃ الہلال ۱۹۸۰ء۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۷۳، المجموع ۲/ ۳۴۹، کشاف القناع ۱/ ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۹۷، البحر الرائق ۱/ ۲۰۳ طبع المطبعۃ العلمیہ قاہرہ۔

(۱) حدیث: "فاطمة بنت أبي حبيش دعي الصلاة قدر الأيام......" کی تخریج (فقرہ/ ۱۶) کے تحت گذر چکی۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۲۔

(۳) شرح فتح القدیر ۱/ ۵۶ طبع دار إحیاء التراث العربی، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۱۹، ۱۹۳ طبع دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۳۰، ۱۷۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۱۱ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۵۰، ۲۳۸ طبع دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۱/ ۱۴۶، ۱۹۹ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

حیض کا غسل جنابت کے غسل کی طرح ہے، ایسی عورت جو بحالت احرام اور سوگ میں نہ ہو وہ حیض کا غسل کرے تو اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ غسل کرنے کے بعد خون کی جگہ پر خوشبو لگائے[۱] اس لئے کہ صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے: "أن أسماء سألت النبي ﷺ عن غسل المحيض؟ فقال: تأخذ إحداكن ماء ها وسدرتها[۲]،فتطهر فتحسن الطهور، ثم تصب على رأسها فتدلكه دلكا شديدا، حتى تبلغ شؤون رأسها، ثم تصب عليها الماء، ثم تأخذ فرصة ممسكة فتطهر بها" فقالت أسماء: وكيف تطهر بها. فقال: سبحان الله، تطهرين بها، فقالت عائشة: (كأنها تخفي ذلک)، تتبعين أثر الدم ۔ وسألته عن غسل الجنابة؟ فقال:تأخذ ماء فتطهر، فتحسن الطهور ۔ أن تبلغ الطهور ۔ ثم تصب على رأسها فتدلكه ۔ حتى تبلغ شؤون رأسها. ثم تفيض عليها الماء [۳]فقالت عائشة: نعم النساء نساء الأنصار! لم يكن يمنعهن الحياء أن يتفقهن في الدين[۴] (حضرت اسماء نے رسول اللہ ﷺ سے حائضہ کے غسل کے بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: پہلے بیری کے پتوں کے ساتھ پانی لے اور اس سے اچھی طرح صاف کرے پھر اسے سر پر پانی ڈالے اور خوب زور سے ملے، یہاں تک کہ پانی بالوں کی جڑوں میں پہنچ جائے، پھر اپنے اوپر پانی ڈالے پھر ایک پھاہا (روئی یا کپڑے کا) مشک لگا ہوا لے کر اس سے صاف کرے، اسماء نے کہا: اس سے کیسے صاف کرے گی؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: سبحان اللہ اس سے صاف کرے، حضرت عائشہؓ نے چپکے سے کہہ دیا کہ خون کے مقام پر لگا دے، پھر انہوں نے آپ ﷺ سے جنابت کے غسل کے بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: پانی لے کر اچھی طرح صاف کرے، پھر سر پر پانی ڈالے اور ملے یہاں تک کہ پانی بالوں کی جڑوں میں پہنچ جائے، پھر اپنے سارے بدن پر پانی ڈالے، حضرت عائشہؓ نے کہا: انصار کی عورتیں بھی کیا عمدہ عورتیں ہیں، وہ دین کی بات پوچھنے میں شرم نہیں کرتی ہیں۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۷۴، کشاف القناع ۱/ ۱۵۳، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۸۴ طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ۔

(۲) (سدرتہا) سدرہ: بیر کا درخت، یہاں مراد اس کا پتہ ہے جس سے غسل میں فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔

(۳) (شؤون رأسہا): سر کے بالوں کی جڑ، سر کی ہڈیوں کے ملنے کی جگہ۔

(۴) حدیث: "تأخذ إحداكن ماء ها وسدرها" کی روایت مسلم (۱/ ۲۶۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(ب) حائضہ کا پاک ہونا:

۳۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حائضہ کا جسم اس کا پسینہ اور جوٹھا پاک ہے، اس کے ہاتھ کا گوندھا ہوا آٹا اور پکایا ہوا کھانا جائز ہے، اسی طرح جس سیال پانی وغیرہ کو چھوئے تو وہ پاک ہے، اسی طرح اس کے ساتھ رہنا اور کھانا بلا کراہت صحیح ہے، کیونکہ روایت میں ہے کہ یہودی عورت جب حائضہ ہوتی تو یہودی لوگ اس کے ساتھ کھاتے پیتے نہیں تھے، اور نہ اس کے ساتھ گھر میں اٹھتے بیٹھتے تھے، صحابہؓ نے آپ سے اس کے متعلق دریافت کیا، اس پر قرآن کی یہ آیت کریمہ نازل ہوئی: "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ"[۱] (اور لوگ آپ سے حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں)، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اصنعوا كل شيء إلا النكاح" [۲] (سب کام کرو سوائے جماع کے)، روایت میں آتا ہے کہ یہودیوں نے اس پر نکیر کیا، یہ سن کر اسید بن حضیرؓ اور عبادہ بن بشر آئے اور عرض کیا: اے اللہ کے

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۲۔

(۲) حدیث: "اصنعوا كل شيء إلا النكاح" کی روایت مسلم (۱/ ۲۴۶ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

رسول! یہود ایسا ایسا کہتے ہیں، تو کیا ہم حائضہ عورتوں کے ساتھ نہ رہیں؟ یہ سنتے ہی رسول اللہ ﷺ کے چہرۂ مبارک کا رنگ بدل گیا، یہاں تک کہ ہم سمجھے کہ آپ ﷺ کو ان دونوں پر غصہ آ گیا۔

نبی کریم ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا: "**ناولیني الخمرة من المسجد**"**فقالت: إني حائض، قال: إن حيضتک ليست في يدک**"[1] (مجھے مسجد سے چٹائی لادو، حضرت عائشہؓ نے کہا: میں حائضہ ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا: حیض تیرے ہاتھ میں تو نہیں ہے)، "**كان رسول الله ﷺ يشرب من سؤر عائشة وهي حائض، ويضع فاه على موضع فيها**"[2] (رسول اللہ ﷺ حضرت عائشہ کا جوٹھا پانی نوش فرماتے تھے درانحالیکہ حضرت عائشہ حائضہ ہوتیں، آپ ﷺ حضرت عائشہ کے منہ رکھنے کی جگہ اپنا منہ رکھتے تھے)، "**كانت تغسل رأس رسول الله ﷺ وهي حائض**"[3] (حضرت عائشہ بحالت حیض رسول اللہ ﷺ کا سر مبارک دھوتی تھیں)۔

اس مسئلہ پر ابن جریر وغیرہ نے اجماع نقل کیا ہے[4]۔

---

(۱) حدیث: "إن حيضتک ليست في يدک" کی روایت مسلم (۱/۲۴۵ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "كان يشرب من سؤر عائشة وهي حائض ويضع فاه على موضع فيها" کی روایت مسلم (۱/۲۴۵، ۲۴۶ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "كانت تغسل رأس رسول الله ﷺ وهي حائض" کی روایت مسلم (۱/۲۴۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۹۴ طبع دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۵، ۵۰ طبع دار الفکر، القوانین الفقہیہ رص ۴۵ طبع دار العلم للملایین ۱۹۷۹ء، قلیوبی وعمیرہ ۱/۱۰۰ طبع عیسی البابی الحلبی، حاشیۃ الجمل ۱/۲۳۵ طبع دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۱/۲۰۱ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء، المغنی ۱/۲۰۱ طبع ریاض ۱۹۸۱ء۔

(۳) نماز:

۳۳- اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ حائضہ کی نماز درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ حیض نماز کے صحیح ہونے سے مانع ہے، جیسا کہ نماز کے وجوب سے مانع ہے، اسی وجہ سے حیض کی حالت میں عورت کے لئے نماز پڑھنا حرام ہے، ابن منذر کا بیان ہے: علماء کا اجماع ہے کہ حیض کے دنوں میں عورتوں سے نماز ساقط ہوجاتی ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فاطمہ بنت ابی حبیش سے فرمایا: "**إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة**"[1] (جب حیض شروع ہوجائے تو نماز ترک کردو)، اسی طرح امام نووی نے بھی حائضہ سے نماز کے ساقط ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ سجدۂ تلاوت اور سجدۂ شکر نماز کے حکم میں ہیں، اس لئے ان دونوں کی بجا آوری حائضہ پر حرام ہے۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ ایام حیض کی فوت شدہ نمازوں کی قضا حائضہ پر واجب نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت معاذہ کی روایت ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہؓ سے سوال کیا: "کیا وجہ ہے کہ حائضہ روزوں کی قضا کرتی ہے اور نماز کی قضا نہیں کرتی؟ انہوں نے فرمایا: کیا تو حروریہ[2] ہے؟ میں نے کہا: میں حروریہ نہیں ہوں، میں تو پوچھ رہی ہوں، انہوں نے کہا: "**كان يصيبنا ذلک فنؤمر بقضاء الصوم، ولا نؤمر بقضاء الصلاة**"[3] (ہم عورتوں کو حیض آتا

---

(۱) حدیث: "إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۴۰۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۲۶۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حروریہ حروراء خوارج فرقہ کا جائے مقام کی طرف منسوب ہے، کہنے کا حاصل یہ تھا کہ تم خوارج کی طرح تشدد برتتی ہو؟

(۳) حدیث عائشہ: "كان يصيبنا ذلک فنؤمر بقضاء الصوم" کی روایت

تھا تو ہمیں روزوں کی قضا کرنے کا حکم دیا جاتا تھا اور نماز کی قضا کرنے کا حکم نہیں دیا جاتا تھا)۔

اگر کوئی عورت بحالت حیض فوت شدہ نمازوں کی قضا کرنا چاہے تو ان کی قضا کے شرعی حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ خلاف اولی عمل ہے، شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ان کی قضاء مکروہ ہے، البتہ مطلق نفل نماز ہوگی جس میں کچھ ثواب نہیں ملے گا، اس لئے کہ یہ ممنوع لذاتہ ہے اور ممنوع لذاتہ میں کوئی ثواب نہیں ملتا ہے، ابوبکر بیضاوی نے کہا ہے کہ یہ حرام ہے، رملی کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک کراہت کے ساتھ قضا درست ہے، اس لئے کہ یہ ضروری نہیں ہے اگر کسی عبادت کا مطالبہ نہ کیا جائے تو وہ عبادت صحیح نہ ہو، اثرمؒ کی روایت کے مطابق امام احمد سے پوچھا گیا کہ اگر عورت قضا کرنا چاہے تو؟ امام احمدؒ نے جواب دیا: قضا نہیں کرے گی، کیونکہ یہ خلاف سنت عمل ہوگا، ''الفروع'' میں لکھا ہے: بظاہر نہی سے معلوم ہوتا ہے کہ حرام ہے، اس کا بھی احتمال ہے کہ وہ مکروہ ہو لیکن بدعت ہو، طواف کی دو رکعت مستثنی کرنے کی وجہ شاید اس لئے ہے کہ یہ ایسی عبادت ہے جس کے وقت کی کوئی انتہاء نہیں ہے [۱]۔

نماز کے وقت کا پالینا:

حائضہ یا تو نماز کا اول وقت پائے گی اس طرح کہ پاک ہو پھر حیض آجائے یا آخر وقت پائے گی اس طرح کہ حائضہ ہو پھر پاک ہوجائے۔

(الف) اول وقت کا پانا:

۳۴- اگر حائضہ نماز کا اول وقت پائے اس طرح کہ وہ پاک ہو، پھر حائضہ ہوجائے، تو کیا اس پر وہ نماز واجب ہوگی یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر وقت کے اندر حیض آجائے تو وہ نماز ذمہ سے ساقط ہوجائے گی اگرچہ فرض نماز شروع کرنے کے بعد حیض آجائے، اگر نفل نماز پڑھنے میں مصروف ہو اور حیض آجائے تو اس پر اس نفل نماز کی قضا لازم ہوگی۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر دو نمازوں کے درمیان مشترک وقت میں حیض آجائے تو دونوں نمازیں ساقط ہوجائیں گی، اور کسی ایک نماز کے خاص وقت میں حیض آئے تو صرف وہی نماز ساقط ہوگی اور دوسری نماز کی قضا کی جائے گی، مثلاً: زوال کے بعد حضر میں ظہر کی چار رکعات پڑھنے کے بقدر اور سفر میں دو رکعت پڑھنے کے بقدر وقت ظہر کے ساتھ خاص رہتا ہے، اس کے بعد کا وقت ظہر اور عصر کے درمیان مشترک ہے، پھر غروب آفتاب سے قبل حضر میں چار رکعت پڑھنے کے بقدر اور سفر میں دو رکعت پڑھنے کے بقدر وقت عصر کے ساتھ خاص ہے، پس اگر ظہر اور عصر کے درمیان مشترک وقت میں عورت حائضہ ہوجائے تو دونوں نمازیں ساقط ہوجائیں گی اور اگر عصر کے مخصوص وقت میں حائضہ ہو درانحالیکہ ظہر اور عصر کوئی نماز نہیں پڑھی ہو، تو اس سے صرف عصر کی قضا ساقط ہوگی، اور اگر ظہر کے مخصوص وقت میں حیض آئے تو صرف ظہر کی نماز ساقط ہوگی، اور اگر حیض مشترک وقت تک جاری رہے تو عصر بھی ساقط ہوجائے گی، اور اگر اس سے پہلے حیض آنا بند ہوجائے تو عصر کی نماز واجب ہوگی، ایسا ہی مسئلہ مغرب اور عشاء میں بھی ہوگا۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر حیض اول وقت میں آئے تو صرف اسی وقت کی نماز واجب ہوگی، اگر اس وقت کی فرض نماز کے بقدر

= بخاری (الفتح ۱/۴۲۱ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱/۲۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۷۲، الخرشی علی خلیل ۱/۲۰۷، نہایۃ المحتاج ۱/۳۳۰، مغنی المحتاج ۱/۱۰۹، حاشیۃ الجمل ۱/۲۴۰، کشاف القناع ۱/۱۹۷، الفروع ۱/۲۶۰، الإنصاف ۱/۳۴۶ طبع دار إحیاء التراث العربی ۱۹۸۶ء، البحر الرائق ۱/۲۰۳ طبع المطبعۃ العلمیہ قاہرہ۔

وقت پائے اور اس نماز کے بعد والی نماز جو اس کے ساتھ جمع کر کے پڑھی جاتی ہے واجب نہیں ہوگی، البتہ اس سے پہلے والی نماز بھی لازم ہوگی، اگر اس کے ساتھ جمع کی جاتی ہے اور اس کے بقدر وقت پایا ہو اور نماز نہ پڑھی ہو اس لئے کہ وہ اس کے پڑھنے پر قادر تھی۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر عورت اول وقت میں سے تکبیر کے بقدر پالے، پھر حیض آجائے تو اس پر صرف اس نماز کی قضا لازم ہوگی جس کے وقت میں سے تکبیر کے بقدر پایا ہے، اس لئے کہ نماز مکلّف پر اول وقت کے داخل ہونے سے لازم ہوجاتی ہے، بشرطیکہ واجب ہونے سے کوئی مانع نہ ہو، اگر وجوب کے بعد مانع پیش آجائے تو واجب نماز ساقط نہیں ہوگی، اور مانع کے زوال کے بعد اس کی قضا لازم ہوگی، حیض کے جاری ہونے سے قبل جس نماز کا وقت داخل ہوا تھا اس کے علاوہ کسی نماز کی قضا اس پر لازم نہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس نماز اور اس کے بعد والی نماز کے وقت کا کوئی حصہ نہیں پایا ہے، لہٰذا واجب نہ ہوگی [۱]۔

(ب) آخر وقت کا پانا:

۳۵- حائضہ طاہر ہوتے وقت نماز کے وقت کا کتنا حصہ پائے گی تو اس پر وہ نماز لازم ہوگی اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس عورت کو پہلی دفعہ حیض آئے اس کے بارے میں حیض کی اکثر مدت کے بعد اور حیض کی اکثر مدت سے قبل خون بند ہونے کے درمیان حنفیہ نے فرق کیا ہے، اسی طرح معتادہ کے سلسلہ میں عادت کے بعد یا عادت سے پہلے یا ایام عادت کے درمیان خون بند ہونے میں فرق کیا ہے۔

جس عورت کو پہلی بار حیض آئے اور حیض کا خون اکثر مدت حیض پر بند ہو تو اگر تحریمہ کے بقدر نماز کا وقت باقی ہے تو اس نماز کی قضا اس پر لازم ہوگی، اور اگر اتنا وقت باقی ہو کہ غسل بھی کر سکتی ہے تو نماز ادا کرنا واجب ہوگا، اور اگر وقت کی مذکورہ مقدار بھی باقی نہ رہے تو قضا اور ادا کچھ بھی واجب نہ ہوگی، حنفیہ کے نزدیک تحریمہ کے بقدر وقت کے آخری حصہ کا اعتبار ہے، اگر اس میں پاک ہوجائے تو اس پر نماز واجب ہوگی ورنہ نہیں۔

اگر اس کا خون حیض کی اکثر مدت سے پہلے بند ہوجائے یا عادت والی عورت کا خون اس کی ایام عادت کے دوران یا عادت کے بعد (حیض کی اکثر مدت سے پہلے) یا عادت سے پہلے بند ہوجائے تو اگر غسل اور تحریمہ کے بقدر یا پانی کے استعمال سے عاجز ہونے کے وقت تیمم وتحریمہ کے بقدر وقت پالے تو اس پر نماز کی قضا لازم ہوگی، یہاں مقدار تحریمہ سے زائد غسل یا تیمّم کے بقدر وقت کا باقی رہنا ضروری ہے، کیونکہ غسل اور تیمّم کا زمانہ حیض کا زمانہ ہے، اس لئے غسل یا تیمّم سے پہلے اس کی طہارت کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اس لئے وقت کا اتنا زمانہ پایا جانا ضروری ہے، جس میں غسل یا تیمّم اور تحریمہ کی گنجائش ہو یہاں تک کہ اگر غسل یا تیمّم کے بعد تحریمہ کے بقدر وقت نہ بچے تو نماز کی قضا لازم نہیں ہوگی، بخلاف اس صورت کے جبکہ پہلی بار حائضہ ہونے والی عورت کا خون حیض کی اکثر مدت پر بند ہو، تو نماز کی قضا واجب ہونے کے لئے صرف تحریمہ کے بقدر وقت باقی رہنا کافی ہوگا، کیونکہ اس میں غسل یا تیمّم کا زمانہ طہر کا زمانہ ہے تاکہ حیض کی مدت دس دن سے زیادہ نہ ہونے پائے، اسی وجہ سے خون بند ہوتے ہی عورت حیض سے نکل جاتی ہے، لہٰذا اس کے بعد تحریمہ کے بقدر وقت پالے تو اس میں اس کا پاک ہوجانا پایا جائے گا اگرچہ غسل نہ کر سکے، اور اس پر نماز کی قضا لازم ہوگی، یہ بات واضح رہے کہ

---

(۱) شرح فتح القدیر ۱/ ۱۵۲ طبع دار إحیاء التراث العربی، القوانین الفقہیہ رص ۶۰ طبع دار العلم للملایین ۱۹۷۹ء، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۹۷ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۲ طبع دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۱/ ۲۵۹ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

یہاں غسل سے مراد غسل اپنے مقدمات ولوازم کے ساتھ ہے، جیسے پانی مہیا کرنا، کپڑے کھولنا، لوگوں کی نگاہ سے پردہ کرنا، نیز غسل سے مراد غسل فرض ہے نہ کہ مسنون، اس لئے کہ غسل فرض سے نفس طہارت حاصل ہوجاتی ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر اتنا وقت باقی ہو جس میں مکمل ایک رکعت پڑھنے کی گنجائش ہو تو حائضہ پر وہ نماز واجب ہوگی، یہ حکم فجر، عصر اور عشاء کی نماز میں ہے، چنانچہ اگر حائضہ ایک رکعت کے بقدر طلوع یا غروب یا صبح صادق سے پہلے پاک ہوجائے، تو اس پر وہ نماز واجب ہوگی، اگر ایک رکعت سے کم وقت پائے تو مشہور قول کے مطابق اس پر نماز واجب نہ ہوگی، اسی طرح ظہر اور مغرب دونوں نمازوں کے ضروری اوقات میں سے پہلی نماز سے ایک رکعت زائد کے بقدر وقت باقی رہے اور پاک ہوجائے تو دونوں نمازیں اس پر لازم ہوں گی، دوسری نماز کے بقدر وقت کا باقی رہنا ضروری نہ ہوگا، لہٰذا اگر حائضہ پاک ہو اور چار ہی رکعت کے بقدر رات باقی ہو تو اس پر مغرب اور عشاء دونوں نمازیں لازم ہوں گی، کیونکہ مغرب پڑھنے کے بعد عشاء کی ایک رکعت پڑھنے کے بقدر وقت باقی رہ جاتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر حائضہ پاک ہو اور آخری وقت سے تکبیر تحریمہ کے بقدر پالے تو اس پر وہ نماز واجب ہوگی، اگر اس سے قبل والی نماز اس کے ساتھ جمع کر کے نہیں پڑھی جاتی ہے تو اس پر صرف اس نماز کی قضا واجب ہوگی، اور اگر جمع کر کے پڑھی جاتی ہے تو اس کی اور اس سے پہلے والی دونوں نمازوں کی قضا واجب ہوگی، چنانچہ اگر طلوع آفتاب سے قبل پاک ہوجائے اور تکبیر تحریمہ کے بقدر وقت باقی ہو تو صرف فجر کی نماز لازم ہوگی، اس لئے کہ اس سے پہلے والی نماز اس کے ساتھ جمع نہیں کی جاتی، اور اگر غروب آفتاب سے تکبیر تحریمہ کے بقدر پہلے پاک ہو تو اس پر ظہر اور عصر دونوں کی قضاء لازم ہوگی، اسی طرح اگر طلوع صبح صادق سے بقدر تکبیر تحریمہ پہلے پاک ہوجائے، تو اس پر مغرب اور عشاء دونوں کی قضا لازم ہوگی، کیونکہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ اور حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایسی حائضہ کے بارے میں جو کہ طلوع صبح صادق سے ایک رکعت کے بقدر پہلے پاک ہو فرمایا: مغرب اور عشاء پڑھے گی، اور اگر غروب آفتاب سے پہلے پاک ہو تو ظہر اور عصر دونوں پڑھے گی، اس لئے کہ بحالت عذر دوسری نماز کا وقت پہلی نماز کے لئے بھی ہوتا ہے تو ضرورت کے وقت بدرجہ اولیٰ ہوگا، کیونکہ ضرورت عذر سے بڑھ کر ہے، اور صرف بقدر تکبیر تحریمہ سے واجب ہوجاتی ہے، اس لئے کہ یہ نماز کا پالینا ہے[1]۔

(۴) روزہ:

۳۶- فقہاء کا اتفاق ہے کہ حائضہ پر مطلق روزہ رکھنا حرام ہے، خواہ فرض ہو یا نفل، اگر روزہ رکھے بھی تو بالاتفاق درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"أليس إذا حاضت لم تصل، ولم تصم؟ قلن: بلى، قال: فذلک من نقصان دينها"**[2] (کیا ایسا نہیں ہے کہ جب حائضہ ہوتی ہے تو نماز نہیں پڑھتی اور روزہ نہیں رکھتی؟ ان سبھوں نے کہا: ہاں کیوں نہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: یہی اس کے دین کا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۹۶، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/۹۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۸۲، مواہب الجلیل رص ۴۰۶، ۴۰۸ طبع دار الفکر ۱۹۷۸ء، القوانین الفقہیہ رص ۵۹ طبع دار العلم للملایین ۱۹۷۹ء، مغنی المحتاج ۱/۱۳۲ طبع دار إحیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۱/۳۹۶ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، کشاف القناع ۱/۲۵۹ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۲) حدیث ابی سعید خدری: "أليس إذا حاضت لم تصل......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۴۰۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نقصان ہے)، لہذا اگر عورت دن کے کسی حصہ میں خون دیکھ لے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، ابن جریر اور امام نووی وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، امام الحرمین نے کہا ہے: اس کے روزہ کا صحیح نہ ہونا محض عقل سے سمجھ میں آنے والی بات نہیں ہے، اس لئے کہ رزہ کے لئے طہارت شرط نہیں ہے۔

اسی طرح رمضان کے روزہ کی قضا کے واجب ہونے پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ حیض کے بارے میں فرماتی ہیں: "**كان يصيبنا ذلك، فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة**"(۱) (جب ہم حائضہ ہوتے، تو ہمیں روزے قضا کرنے کا حکم دیا جاتا اور نماز قضا کرنے کا حکم نہیں دیا جاتا)، امام ترمذی، ابن منذر اور ابن جریر وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے (۲)، نیز فقہاء کا اتفاق ہے کہ حیض کی وجہ سے کفارہ کے روزہ میں تسلسل ختم نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ حیض روزہ کے منافی ہے، اور حیض والی عورت اکثر کسی مہینہ میں حیض سے خالی نہ ہوگی، اور سن ایاس تک مؤخر کرنا خطرہ سے خالی نہیں ہے، حنفیہ نے اس سے یمین وغیرہ کے کفارہ کو مستثنیٰ کیا ہے (۳)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "کفارۃ" میں ہے۔

روزے کا پالینا:

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر صبح صادق کے طلوع ہونے کے بعد حیض کا خون بند ہو، تو اس دن کا روزہ کافی نہیں ہوگا بلکہ اس پر اس کی قضا لازم ہوگی، البتہ اس روز اس پر روزہ کے احترام میں تمام مفطرات سے رکے رہنا واجب ہے، یہ حنفیہ اور حنابلہ کا قول ہے، مالکیہ کے نزدیک اس کے لئے کھاتے پیتے رہنا جائز ہوگا اس کے لئے امساک مستحب نہیں ہوگا، اور شافعیہ کے نزدیک امساک لازم نہیں ہوگا۔

اسی طرح اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت اگر صبح صادق طلوع ہونے سے پہلے پاک ہوجائے تو اس پر اس دن کا روزہ واجب ہوگا، لیکن اختلاف اس مقدار میں ہے کہ جس میں اگر خون بند ہوجائے تو اس دن کا روزہ اس کے لئے کافی ہوجائے گا؟ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ تحریمہ اور غسل کرنے کے بقدر وقت باقی نہ رہے تو اس دن کا روزہ اس کے لئے کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ اتنا وقت پانے کے بعد ہی عورت کا حیض سے پاک ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور اگر غسل اور تحریمہ کے بقدر وقت باقی ہو تو روزہ کافی ہوگا، کیونکہ عشاء کی نماز اس کے ذمہ دین ہوجائے گی، اور یہ پاک عورتوں کے حکم میں سے ہے، لہذا لازماً اس کے پاک ہونے کا حکم لگایا جائے گا، واضح رہے کہ یہاں غسل میں اس کے مقدمات بھی داخل ہیں، جیسا کہ نماز کے لئے حائضہ کے غسل کے سلسلہ میں ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر صبح صادق سے ایک لحہ پہلے عورت نے پاکی دیکھی تو اس پر روزہ واجب ہوجائے گا، اس کی صورت یہ ہے کہ وہ طلوع فجر سے متصل طہر کی علامت دیکھے اور اسی وقت روزہ کی نیت کرلے، انہوں نے صراحت کی ہے کہ اس موقع پر قصہ۔ کی عادی عورت اس کا انتظار نہیں کرے گی، بلکہ طہر کی کوئی علامت بھی دیکھ لے خواہ قصہ ہو یا جفوف تو اس پر روزہ واجب ہوجائے گا اور اس وقت اس کا روزہ صحیح ہوجائے گا، اگرچہ غسل طلوع فجر کے بعد کرے،

---

(۱) حدیث عائشہ: "كان يصيبنا ذلك فنؤمر" کی تخریج (فقرہ/۳۳) کے تحت گذر چکی۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۹۳، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/۱۱۱ الرسالۃ الرابعۃ، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۷۲، مغنی المحتاج ۱/۱۰۹، المجموع ۱/۳۵۴، ۳۵۵، کشاف القناع ۱/۱۹۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۵۲، مغنی المحتاج ۳/۳۶۵، کشاف القناع ۵/۳۸۴۔

بلکہ سرے سے غسل ہی نہ کرے اس لئے کہ روزہ میں طہارت شرط نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ جب حیض کا خون بند ہوجائے اس پر روزہ واجب ہوگا، ان حضرات نے حنفیہ اور مالکیہ کی طرح متعین مقدار کا تذکرہ نہیں کیا ہے، امام نوویؒ فرماتے ہیں: جب حیض بند ہوجائے گا تو روزہ کی حرمت ختم ہوجائے گی اگرچہ غسل نہ کرے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر حائضہ خون بند ہونے سے پہلے کل کے روزہ کی نیت کرلے پھر رات میں خون بند ہوجائے تو اس کا روزہ درست ہوجائے گا، اگر اس رات میں حیض کی اکثر مدت پوری ہوجائے اور اسی طرح اصح قول کے مطابق اس رات عادت کی مقدار پوری ہوجائے، اسی کے مثل حنابلہ نے بھی صراحت کی ہے چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر حائضہ کل کے روزہ کی نیت کرلے درانحالیکہ وہ جانتی ہے کہ رات میں پاک ہوجائے گی تو روزہ درست ہوگا[1]۔

(۵) حج:

الف-حج کے غسل:

۳۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حائضہ کے لئے حج کے غسل مسنون ہیں، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے منقول ہے: انہوں نے فرمایا: "**قالت: قدمت مكة وأنا حائض، ولم أطف بالبيت ولا بين الصفا والمروة . قالت: فشكوت ذلک إلى رسول الله ﷺ ، فقال: افعلى كما يفعل الحاج، غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهري**"[1] (میں مکہ پہنچی اور اس وقت میں حائضہ تھی میں نے نہ خانہ کعبہ کا طواف کیا، اور نہ صفا اور مروہ کے درمیان سعی کی، میں نے رسول اللہ ﷺ سے اس کی شکایت کی، تو آپ ﷺ نے فرمایا: عام حاجیوں کی طرح سب کچھ کرالبتہ خانہ کعبہ کا طواف نہ کرو یہاں تک کہ پاک ہوجاؤ)، چنانچہ احرام کے واسطے دخول مکہ اور وقوف عرفہ وغیرہ کے موقع پر مسنون غسل اس کے حق میں بھی مسنون ہیں۔

مالکیہ نے دخول مکہ کے لئے غسل کرنے کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، چنانچہ انہوں نے حائضہ کے لئے اس کو مستحب قرار نہیں دیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ: دخول مکہ کا غسل درحقیقت طواف کے واسطے ہے، اور حائضہ کا مسجد حرام میں داخلہ ممنوع ہے، اس لئے حائضہ سے دخول مکہ کے لئے غسل مطلوب نہیں ہے[2]۔

ب-طواف:

۳۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بحالت حیض مناسک حج میں طواف کے علاوہ کوئی عمل ممنوع نہیں ہے، اس لئے کہ جب حضرت عائشہؓ حائضہ ہوگئیں تو نبی کریم ﷺ نے ان سے فرمایا: "**افعلي ما يفعل الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت**" (ایک حاجی کی طرح حج کے سارے افعال کرو البتہ بیت اللہ کا طواف نہ کرو)۔

حج میں تین طواف مشروع ہیں: طواف قدوم، مالکیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے یہاں سنت ہے، مالکیہ کے نزدیک واجب ہے،

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۷، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۹۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۱۴، ۵۲۱، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۷ا، ۲/ ۳۷۳، مغنی المحتاج ۱/ ۴۲۶، کشاف القناع ۲/ ۳۰۹، ۳۱۵۔

(۱) حدیث عائشہ: "قالت: قدمت مكة وأنا حائض، ولم أطف بالبيت ولابين الصفا والمروة، قالت: فشكوت إلى رسول الله ﷺ ، فقال: افعلي كما يفعل الحاج، غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهري" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۵۰۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۳، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۱/ ۳۹۸، ۴۰۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۷۸، کشاف القناع ۱/ ۱۵۱۔

دوسرا: طواف افاضہ، بالاتفاق یہ حج کا ایک رکن ہے، تیسرا: طواف وداع، مالکیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے نزدیک یہ واجب ہے، مالکیہ کے نزدیک یہ سنت ہے۔

طواف قدوم سے پہلے اگر کوئی عورت حائضہ ہوجائے تو جو فقہاء اس کو سنت کہتے ہیں ان کے یہاں یہ ساقط ہوجائے گا، اور اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا، مالکیہ کے نزدیک اگر اس کا عذر باقی رہے، اور وقوف عرفہ سے قبل طواف قدوم کا موقعہ نہ مل سکے تو اس پر طواف قدوم واجب نہ ہوگا، اور اگر کوئی عورت طواف افاضہ سے پہلے حائضہ ہوجائے، تو وہ احرام کی حالت میں باقی رہے گی یہاں تک کہ پاک ہوجائے اور طواف کرے، اور اگر بحالت حیض ہی طواف افاضہ کرلے، تو جمہور علماء، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کا طواف درست نہیں ہوگا، حنفیہ کے یہاں کراہت تحریمی کے ساتھ درست ہوگا، اس لئے کہ طواف افاضہ کے لئے طہارت واجب ہے، اور وہ پاک نہیں ہے، اس پر بدنہ (بڑے جانور مثلاً اونٹ وغیرہ) کی قربانی لازم ہوگی اور وہ گنہگار ہوگی۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ طواف وداع کئے بغیر حائضہ واپس آسکتی ہے، یہ حکم اس پر تخفیف وآسانی کے لئے ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ حضرت صفیہؓ حائضہ ہوگئیں، تو نبی کریم ﷺ نے ان کو بغیر طواف وداع کئے واپس ہونے کا حکم دیا[1]، حضرت طاؤس سے مروی ہے: "**كنت مع ابن عباس إذ قال زيد بن ثابت: تفتي أن تصدر الحائض قبل أن يكون آخر عهدها بالبيت. فقال له ابن عباس: أما لا . فسل فلانة الأنصارية، هل أمرها بذلك رسول الله ﷺ؟ قال: فرجع زيد بن ثابت إلى ابن عباس يضحك، وهو يقول: ماأراك إلا قد صدقت**"[1] (میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے ساتھ تھا کہ زید بن ثابتؓ نے کہا: آپ فتوی دیتے ہیں کہ آخری طواف وداع سے پہلے حائضہ واپس آجائے گی، عبداللہ بن عباسؓ نے کہا: اگر ایسا نہیں ہے تو آپ فلاں انصاری خاتون سے دریافت کرلیں کہ کیا رسول اللہ ﷺ نے ان کو ایسا حکم دیا ہے؟ راوی کا بیان ہے: حضرت زید بن ثابتؓ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے پاس مسکراتے ہوئے واپس آئے اور وہ کہہ رہے تھے: آپ نے بالکل درست فرمایا)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مکہ کی عمارتوں سے جدا ہونے سے پہلے اگر وہ پاک ہوجائے تو اس پر واپسی لازم ہوگی، واپس آکر غسل کرے گی پھر طواف کرے گی، اگر وہ واپس نہیں آئے گی تو اس پر دم لازم ہوگا بخلاف اس صورت کے جب مکہ سے باہر پاک ہو کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا[2]۔

اس کی تفصیلات اصطلاح ''حج'' میں ہے۔

(۶) الف- قرآن کی تلاوت:

۳۹- بحالت حیض قرآن کی تلاوت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ بحالت حیض تلاوت کلام پاک حرام ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا

(۱) حدیث عائشہ: "أن صفية بنت حيي زوج النبي ﷺ حاضت" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۵۸۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۹۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "محاورة زيد بن ثابت مع ابن عباس" کی روایت مسلم (۲/ ۹۶۳، ۹۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۴، ۲/ ۱۴۸، ۱۶۶، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۱۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۴، ۵۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۱۷، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۰، کشاف القناع ۱/ ۱۹۷، ۲/ ۴۸۳، ۵۱۳، المغنی ۳/ ۴۶۱۔

ارشاد ہے: ''لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئا من القرآن'' (۱) (حائضہ اور جنبی قرآن میں سے کچھ نہیں پڑھیں گے)۔

اس سلسلے میں کچھ تفصیلات ہیں جو درج ذیل ہیں:

حنفیہ کے نزدیک قرآن مجید کی تلاوت حائضہ کے لئے حرام ہے، گو ایک آیت سے کم ہو، البتہ مفرد کلمہ ایک ایک کر کے اور ہر کلمہ پر رک رک کر پڑھے تو درست ہے، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ تلاوت کا ارادہ ہو، اگر تلاوت کا ارادہ نہ ہو بلکہ ذکر و ثناء کا ارادہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں، ابن عابدین نے کہا ہے کہ اگر حائضہ دعا کے طور پر سورہ فاتحہ یا دوسری دعائیہ آیت پڑھے اور تلاوت کا ارادہ نہ کرے تو کوئی حرج نہیں اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ جس آیت میں دعا کا مفہوم نہ ہو، جیسے سورۃ المسد (سورۂ ابی لہب) تو اس میں دعا کی نیت مؤثر نہیں ہوگی اور اس کا پڑھنا حرام ہوگا، انہوں نے حائضہ معلّمہ کے لئے اجازت دی ہے کہ قرآن مجید کی تعلیم ایک ایک کلمے کو الگ کر کے دے سکتی ہے، اور وہ اس طرح کہ ہر دو کلمے کے درمیان سانس توڑ دے، اس لئے کہ ایک کلمہ کہنے سے قرآن پڑھنے والی نہیں کہلائے گی، اسی طرح انہوں نے حائضہ کو اجازت دی ہے کہ قرآن میں ایک ایک حرف یا ایک ایک کلمہ کر کے فصل کے ساتھ ہجے کرے اس میں کراہت بھی نہیں ہے، انہوں نے حائضہ کے لئے ایسی آیت کا پڑھنا بھی مکروہ قرار دیا ہے جس کی تلاوت منسوخ ہو چکی ہے، البتہ اس کے لئے دعاء قنوت پڑھنا مکروہ نہیں ہے، اور نہ ہی دیگر اذکار و دعائیں پڑھنی مکروہ ہیں۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ حائضہ کے لئے قرآن کی تلاوت مطلق حرام ہے، اگرچہ ایک آیت سے کم ہو مثلاً ایک حرف ہو، اس لئے کہ اس سے تعظیم میں خلل واقع ہوگا خواہ اس کے ساتھ دوسری آیت کے پڑھنے کا ارادہ ہو یا نہ ہو، انہوں نے صراحت کی ہے کہ زبان کو حرکت دیئے بغیر دل میں قرآن پڑھنا جائز ہے، اسی طرح قرآن کی آیات کو دیکھنا اور اس کو دل سے دہرانا بھی جائز ہے، اور اسی طرح زبان کو حرکت دے کر بھی پڑھ سکتی ہے، اس طور پر کہ خود بھی نہ سن سکے، اس لئے کہ مذکورہ صورت میں قرآن مجید کی تلاوت نہیں کہلائے گی، منسوخ التلاوۃ آیتوں کا پڑھنا حائضہ کے لئے جائز ہے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ حائضہ کے لئے ایک آیت اور اس سے زیادہ کا پڑھنا حرام ہے، ایک آیت سے کم کا پڑھنا حرام نہیں، کیونکہ ایک آیت سے کم میں اعجاز نہیں ہے، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ آیت طویل نہ ہو، اسی طرح اس عورت کے لئے ایک آیت سے کم کا تکرار حرام نہیں ہے جبکہ وہ تلاوت کے لئے حیلہ نہ کرے، ورنہ حرام ہوگا، اسی طرح وہ آیتوں کی ہجے کر سکتی ہے، کیونکہ یہ تلاوت نہیں ہے، اسی طرح قرآن میں غور و فکر کرنا اور لبوں کو حرکت دینا جائز ہے جبکہ حروف واضح نہ نکلیں، اسی طرح ایک آیت کو ٹکڑے کر کے لگاتار پڑھنا، یا آیتوں کے درمیان لمبے سکتہ کے ساتھ تلاوت کرنا جائز ہے، اس کے لئے اپنے بول چال میں قرآنی آیت کا استعمال جائز ہے، جبکہ تلاوت کا ارادہ نہ ہو، جیسے ''**بسم الله**''، ''**الحمد لله رب العالمين**''، آیت استرجاع ''**إنا لله وإنا إليه راجعون**''، سوار ہوتے وقت کی دعا، حائضہ عورت خاموش بیٹھی ہو اور اس کے سامنے تلاوت کی جائے، یہ بھی درست ہے، کیونکہ اس حالت میں قراءت کرنے کی نسبت عورت کی طرف نہیں ہوگی، حائضہ عورت کے لئے اللہ کا ذکر کرنا جائز ہے، شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے اجازت دی کہ حائضہ عورت قرآن مجید کی تلاوت کر سکتی ہے، اگر اسے بھولنے کا اندیشہ ہو، بلکہ ایسی عورت کے لئے تلاوت واجب ہے، کیونکہ جس

---

(۱) حدیث: ''لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئا من القرآن'' کی روایت ترمذی (۱/ ۲۳۶ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے، اور امام ترمذی نے امام بخاری سے سند کا معلول ہونا نقل کیا ہے۔

کے بغیر واجب کی تکمیل نہ ہو وہ بھی واجب ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ حائضہ مسلسل خون آنے کی حالت میں قرآن مجید کی تلاوت کرسکتی ہے، خواہ جنابت کی حالت میں ہو یا نہ ہو، خواہ بھولنے کا اندیشہ ہو یا نہ ہو، اور جب خون بند ہوجائے تو غسل کئے بغیر قرآن پڑھنا جائز نہیں، خواہ جنابت کی حالت میں ہو یا نہ ہو، البتہ اگر بھولنے کا خوف ہو تو غسل کئے بغیر پڑھ سکتی ہے۔

یہی مالکیہ کا معتمد قول ہے، کیونکہ اس صورت میں طہارت حاصل کرنے پر قادر ہے، یہاں مالکیہ کا ایک ضعیف قول یہ ہے کہ جب حیض کا خون بند ہوجائے تو اس کے لئے قرآن کی تلاوت درست ہے اگر حیض آنے سے پہلے جنابت کی حالت میں نہ رہی ہو، اگر اس سے قبل جنابت کی حالت میں ہو تو اس کے لئے قرآن کی تلاوت جائز نہ ہوگی (۱)۔

(ب) قرآن کو چھونا اور اس کو اٹھانا:

۴۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حائضہ کے لئے قرآن کو چھونا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ" (۲) (جسے کوئی ہاتھ نہیں لگاتا بجز پاکوں کے)، نیز اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن ابی بکر بن عمرو بن حزم اپنے والد سے اور ان کے والد ان کے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے اہل یمن کے پاس ایک خط لکھا، جس میں یہ صراحت فرمائی: "**لا یمس القرآن إلا طاهر**" (۳) (قرآن کو صرف پاک ہی چھوسکتا ہے)، مالکیہ نے اس حکم سے استانی اور طالبہ کو مستثنیٰ قرار دیا ہے کہ ان دونوں کے لئے قرآن چھونا جائز ہے۔

اس مسئلہ میں بعض مذاہب میں کچھ مزید تفصیلات ہیں، جو اصطلاح "مصحف" کے تحت دیکھی جاسکتی ہیں۔

مسجد میں داخل ہونا:

۴۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حائضہ کے لئے مسجد میں ٹھہرنا حرام ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا أحل المسجد لحائض ولا جنب**" (۱) (میں مسجد کو حائضہ اور جنبی کے لئے حلال قرار نہیں دیتا ہوں)، اسی حکم میں اعتکاف بھی ہے، جیسا کہ فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بحالت عذر وضرورت ٹھہرے بغیر مسجد سے گذرنا جائز ہے، جیسے: درندہ کا ڈر ہو، اس کو جنبی پر قیاس کیا گیا ہے، ارشاد ربانی ہے: "وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ" (۲) (اور نہ حالت جنابت میں مگر راہ چلتے ہوئے)، اسی طرح چور، ٹھنڈک کا احساس اور پیاس بھی اعذار ہیں، نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت عائشہؓ کو حکم دیا کہ مسجد سے کھجور کی چھوٹی چٹائی لادے، انہوں نے کہا: میں حیض سے ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا: "**حیضتک لیست بیدک**" (حیض تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے)، حنفیہ نے مزید کہا کہ اس کے لئے بہتر یہ ہے کہ ضرورت کے وقت تیمم کرکے مسجد میں داخل ہو۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۹۵، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/۱۱۱، ۱۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۷۴، مغنی المحتاج ۱/۷۲، المجموع ۱/۳۵۶، کشاف القناع ۱/۱۴۷، الإنصاف ۱/۳۴۷۔

(۲) سورۂ واقعہ/۷۹۔

(۳) حدیث عمرو بن حزم: "لا یمس القرآن إلا طاهر" کی روایت دارقطنی (۱/۲۸۵ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، ابن عبد البر نے اس حدیث کے مرسل ہونے کی تصویب کی ہے جیسا کہ موطا (۱/۱۹۹ طبع الحلبی) کے حاشیہ پر =

= صراحت ہے لیکن شواہد ہیں جو اس حدیث کے مؤید ہیں، حافظ ابن حجر نے ان شواہد کا تذکرہ التلخیص (۱/۱۴۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کیا ہے۔

(۱) حدیث: "لا أحل المسجد لحائض ولا جنب" کی روایت ابوداؤد (۱/۱۵۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اس کی اسناد میں جہالت ہے، جیسا کہ تلخیص لابن حجر (۱/۱۴۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) سورۂ نساء/۴۳۔

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ حائضہ کے لئے مسجد میں داخل ہونا مطلق حرام ہے، خواہ ٹھہرنے کی غرض سے ہو یا گذرنے کے لئے ہو، البتہ حنفیہ نے طواف کے لئے اس کے داخل ہونے کو مستثنی کیا ہے، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مسجد کے ملوث ہونے کا اندیشہ ہو تو مسجد سے اس کا گذرنا حرام ہے، کیونکہ مسجد کو نجاست سے ملوث کرنا حرام ہے، وسائل وذرائع، مقاصد کے حکم میں ہوتے ہیں، اور اگر نجاست سے ملوث ہونے کا اندیشہ نہ ہو، تو بلاضرورت مسجد سے گذرنا شافعیہ کے یہاں مکروہ ہے، اگر مسجد کے باہر کے راستے سے اس کا گھر دور ہو اور مسجد سے گذرنے پر قریب ہو تو مسجد سے گذرنا ضرورت میں داخل ہوگا، حنابلہ کے یہاں بھی اس صورت میں مسجد سے گذرنا ممنوع نہیں ہے، ابن ابراہیم کی روایت کے مطابق امام احمد کا قول ہے: گذر سکتی ہے البتہ بیٹھے گی نہیں۔

اسی طرح عید گاہ میں حائضہ کے داخل ہونے کے بارے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ وشافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ جائز ہے، حنفیہ نے مزید کہا: جنازہ گاہ میں بھی جانا جائز ہے، اس لئے کہ عید گاہ اور جنازہ گاہ دونوں اصح قول کے مطابق مسجد کے حکم میں داخل نہیں ہیں، حنابلہ کے نزدیک عید گاہ میں داخل ہونا اس کے لئے حرام ہے، اس لئے کہ وہ مسجد ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**ویعتزل الحیّض المصلی**"[1] (حائضہ عورتیں عید گاہ سے الگ رہیں)، البتہ جنازہ گاہ میں داخل ہونے کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ وہ مسجد نہیں ہے[2]۔

(۱) حدیث: "تعتزل احیض المصلی" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۴۶۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۳، ۱۹۴، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۱۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۷۳، ۱۷۴، ۵۵۱، الخرشی علی خلیل ۱/ ۲۰۹، حواشی التحفہ ۱/ ۳۸۶، ۳۸۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۹، ۴۵۵، کشاف القناع ۱/ ۱۴۸، ۱۹۸، ۲/ ۳۵۸، الإنصاف ۱/ ۳۴۷ طبع دار إحیاء التراث العربی، ۱۹۸۶ء۔

حائضہ سے استمتاع:

۴۲ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حائضہ سے وطی کرنا حرام ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِي الْمَحِيْضِ وَلاَ تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ**"[1] (پس تم عورتوں کو حیض کے دوران میں چھوڑے رہو، اور جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں ان سے قربت نہ کرو)، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**اصنعوا کل شيء إلا النکاح**"[2] (جس طرح چاہو استمتاع کر سکتے ہوں سوائے وطی کے)، امام نووی نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، حنابلہ نے اس حکم سے اس شخص کو مستثنی کیا ہے جس کے اندر شہوت کا غلبہ اس حد تک ہو کہ بغیر وطی کے سکون نہ ملے، بلکہ وطی نہ کرنے کی صورت میں خصیہ کے پھٹ جانے کا اندیشہ ہو، درانحالیکہ اس کے پاس حائضہ بیوی کے علاوہ کوئی دوسری بیوی بھی نہ ہو، اس طرح کہ دوسری بیوی کے مہر کی ادائیگی پر قدرت نہ ہو۔

ناف اور گھٹنا کے درمیان سے استمتاع کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء حنفیہ مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ناف اور گھٹنے کے درمیان سے استمتاع حرام ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "**کانت إحدانا إذا کانت حائضاً فأراد رسول اللہ ﷺ أن یباشرها أمرها أن تتزرثم یباشرها۔ قالت: وأیکم یملک إربه کما کان رسول اللہ ﷺ یملک إربه**"[3] (ہم میں سے جب کوئی حائضہ ہوتی اور رسول

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۲۔

(۲) حدیث: "اصنعوا کل شيء إلا النکاح" کی تخریج (فقرہ/ ۳۲) کے تحت گذر چکی۔

(۳) حدیث: "وأیکم یملک إربه......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۴۰۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے، امام بخاری نے حضرت میمونہؓ کے واسطے سے بھی نقل کیا ہے، بخاری (الفتح ۱/ ۴۰۵ طبع السلفیہ)۔

اللہ علیہ ﷺ مباشرت کا ارادہ فرماتے تو اس کو حکم فرماتے کہ تہبند باندھ لے، پھر مباشرت کرتے، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: تم میں سے کس کو اپنے نفس پر اس قدر قابو ہے جیسا کہ رسول اللہ علیہ ﷺ رکھتے تھے؟) اسی طرح حضرت میمونہؓ سے روایت ہے: ایک دوسری روایت میں ہے کہ: **"كان يباشر المرأة من نسائه وهي حائض إذا كان عليها إزار"**(۱) (رسول اللہ علیہ ﷺ اپنی کسی حائضہ زوجہ مطہرہ سے اس وقت مباشرت فرماتے تھے جب ان پر ازار ہوتا تھا)۔ اور اس لئے بھی کہ ناف اور گھٹنا کے درمیان شرمگاہ کا حریم ہے، اور جو شخص چراگاہ کے اردگرد بکریاں چرائے گا قریب ہے کہ وہ چراگاہ میں داخل ہو جائے۔

حنفیہ اور شافعیہ نے کپڑے کے اوپر سے ناف اور گھٹنا کے درمیان سے استمتاع کی اجازت دی ہے، مالکیہ کے یہاں یہ ممنوع ہے، اسی طرح حنفیہ نے دوران حیض شرمگاہ دیکھنے کو ممنوع قرار دیا ہے، جبکہ مالکیہ اور شافعیہ نے اس کے جائز ہونے کی صراحت کی ہے اگرچہ شہوت کے ساتھ ہو۔

حنفیہ نے گھٹنا سے استمتاع کے ناجائز ہونے کی صراحت کی ہے، ان کا استدلال فرمان رسول **"مادون الازار"** سے ہے، محل ازار شرمگاہ کا وہ حصہ ہے جس میں گھٹنا بھی شامل ہے، البتہ مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں ناف اور گھٹنا سے استمتاع جائز ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ نے حائضہ کے لئے اپنے شوہر سے مباشرت کا حکم ذکر کیا ہے، انہوں نے وضاحت کی ہے کہ اس کے لئے اپنے ناف اور گھٹنے کے مابین حصہ سے شوہر کے بدن کے کسی بھی حصہ کے ساتھ مباشرت جائز نہیں ہے، حنابلہ کا مذہب ہے کہ حائضہ سے شرمگاہ کے علاوہ سے استمتاع جائز ہے، لہذا شوہر کو حق ہے کہ ناف اور گھٹنا کے درمیان سے استمتاع کرے، یہ حکم حنابلہ کے مذہب کے تفردات کے قبیل سے ہے، البتہ مستحب یہ ہے کہ مباشرت کے وقت شرمگاہ پر پردہ ڈال دے، صحیح مذہب پر شرمگاہ پر پردہ ڈالنا واجب نہیں ہے، "نکت" میں لکھا ہے: ہمارے امام اور اصحاب کا ظاہر کلام یہ ہے کہ مباشرت کرنا جائز ہے، خواہ ممنوع جماع میں پڑنے کا اندیشہ ہو یا نہ ہو، مرداوی نے اس بات کو صحیح قرار دیا ہے کہ اگر صاحب معاملہ جماع میں پڑنے سے اپنے آپ کو مامون نہ سمجھ رہا ہو، تو اس پر مباشرت حرام ہے، تاکہ ممنوع جماع میں پڑنے کا ذریعہ نہ ہو(۱)۔

حائضہ سے وطی کا کفارہ:

۴۳ - شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ بحالت حیض وطی کے حرام ہونے کے علم کے باوجود عمداً اپنے اختیار سے وطی کرنا گناہ کبیرہ ہے، اور اس کا حلال سمجھنے والا کافر ہے، حنفیہ کے یہاں حلال سمجھنے والا کافر نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ حرام لغیرہ ہے، حنابلہ نے حائضہ سے وطی کرنے پر بطور کفارہ نصف دینار سونا واجب قرار دیا ہے، یہ بھی حنابلہ کے مذہب کے تفردات میں سے ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ نے مستحب قرار دیا ہے کہ اگر جماع ابتداء حیض میں کیا ہے تو ایک دینار صدقہ کرے، اور اگر اس کے آخر میں جماع کیا ہے تو نصف دینار صدقہ کرے۔

حنفیہ مزید کہتے ہیں کہ اگر وسط حیض میں جماع کیا تو بھی نصف دینار صدقہ کرے، اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے: "إذا واقع

---

(۱) حدیث: "كان يباشر المرأة من نسائه وهي حائض إذا كان عليها إزار......" کی روایت نسائی (۱/ ۱۵۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۴، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۱۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۸۳، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۱۰۰ طبع عیسی البابی الحلبی، المجموع ۲/ ۳۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۰، کشاف القناع ۱/ ۱۹۸، الإنصاف ۱/ ۳۵۰۔

الرجل أهله وهي حائض إن كان دما أحمر فدينار، وإن كان دما أصفر فنصف دينار"[۱] (اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے حیض کی حالت میں جماع کرے، اگر خون بالکل سرخ ہے تو ایک دینار صدقہ کرے گا، اور اگر خون زرد ہے، تو نصف دینار صدقہ کرے گا)۔

مالکیہ کے یہاں اس پر کوئی کفارہ نہیں[۲]۔

حیض کے بند ہونے کے بعد حائضہ سے وطی کرنا:

۴۴- جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ حائضہ سے وطی حلال نہیں ہے، یہاں تک کہ پاک ہوجائے یعنی خون بند ہوجائے اور غسل کرلے، لہذا غسل سے پہلے وطی حلال نہیں، وہ کہتے ہیں: چونکہ اللہ تعالی نے وطی کے حلال ہونے کے لئے دو شرطیں لگائی ہیں: خون بند ہونا اور غسل کرنا، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ"[۳] (اور جب تک وہ پاک نہ ہوجائیں ان سے قربت نہ کرو)، یعنی ان کا خون بند ہوجائے (فإذا تطهرن) یعنی پانی سے غسل کرلیں (فأتوهن)، مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ خون بند ہونے کے بعد کسی عذر کی وجہ سے تیمّم وطی کے حلال ہونے کے لئے کافی نہ ہوگا، بلکہ غسل ہی ضروری ہے، تب اس سے وطی حلال ہوگی۔

حنفیہ نے حیض کی اکثر مدت اور اقل مدت پر خون بند ہونے کے درمیان فرق کیا ہے، اسی طرح عادت کے پورا ہونے کے بعد اور عادت کے پورا ہونے سے پہلے خون بند ہونے کے درمیان فرق کیا ہے، اگر حیض کی اکثر مدت پر خون بند ہوجائے، اگرچہ بند ہو یا حکماً ہو اس طرح کہ حیض کی اکثر مدت سے خون زیادہ ہوجائے، تو بغیر غسل کے اس سے وطی حلال ہے، البتہ غسل کے بعد تک وطی کو مؤخر کرنا مستحب ہے، اور اگر اکثر مدت سے پہلے یا عادت والی عورت کی عادت کے پورا ہونے پر خون بند ہوجائے، عادت سے کم نہ ہو تو اس سے وطی جائز نہیں ہوگی یہاں تک کہ غسل یا تیمّم کرلے یا کوئی نماز اس کے ذمہ دین ہوجائے، اور وہ اس طرح کہ خون بند ہونے کے بعد غسل اور تحریمہ کے بقدر وقت باقی ہو، تو اس وقت کے گذرنے پر اس کے پاک ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا، اور اس کے بعد شوہر کے لئے وطی حلال ہوجائے گی اگرچہ غسل سے پہلے ہو۔

اور اگر عادت سے پہلے اور تین روز کے بعد خون بند ہو، تو اس سے وطی جائز نہیں ہوگی، یہاں تک کہ اس کی عادت مکمل ہوجائے اگرچہ غسل کرلے، کیونکہ عادت کے اندر اکثر خون لوٹ آتا ہے، اس لئے احتیاط وطی سے اجتناب میں ہی ہے، اور اگر کسی عورت کی عادت مکمل دس روز ہو، اور اس کو تین روز خون آئے، اور چھ روز پاک رہے تو اس سے وطی حلال نہ ہوگی جب تک کہ عادت پوری نہ گذر جائے[۱]۔

حائضہ کو طلاق دینا:

۴۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دوران حیض طلاق دینا حرام ہے، اور وہ طلاق بدعت کی ایک قسم ہے، کیونکہ اس حالت میں طلاق دینے سے شارع نے منع کیا ہے، حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دی تھی، حضرت عمرؓ

---

(۱) حدیث: "إذا كان دما أحمر فدينار، وإذا كان دما أصفر فنصف دينار" کی روایت ترمذی (۱/ ۲۴۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، سند میں ضعف ہے۔

(۲) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۱۱۴، القوانین الفقہیہ رص ۵۵ طبع دار العلم للملایین ۱۹۷۹ء، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۰، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۱۰۰، کشاف القناع ۱/ ۱۹۹، الإنصاف ۱/ ۳۵۰ دار إحیاء التراث العربی ۱۹۸۶ء۔

(۳) سورۂ بقرہ ر ۲۲۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۵، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۹۰ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۷۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۰، المجموع ۲/ ۳۶۸، کشاف القناع ۱/ ۱۹۹۔

نے اس کا تذکرہ نبی کریم علیہ السلام سے فرمایا: آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر ثم إن شاء طلقها طاهرا قبل أن يمس**"[1] (اس سے کہو کہ وہ اس سے مراجعت کر لے اور روکے رکھے یہاں تک کہ وہ پاک ہوجائے، پھر حیض آئے اور پاک ہوجائے، اس کے بعد اگر چاہے تو اس سے وطی کرنے سے پہلے پاکی میں طلاق دے دے)، اور چونکہ اس میں اللہ تعالی کے قول کی مخالفت بھی ہے: "فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ"[2] (تو ان کو ان کی عدت پر طلاق دو)، یعنی ایسے زمانہ میں طلاق دو جس میں وہ عدت شروع کر سکے، اور حیض کا زمانہ عدت میں شمار نہیں ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ دوران حیض عورت کو طلاق دینا اسے ضرر پہنچانا ہے، کیونکہ عدت کا زمانہ طویل ہوجائے گا، کیونکہ حیض کا باقی زمانہ عدت میں شمار نہیں ہوگا۔

اسی طرح جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ دوران حیض دی گئی طلاق واقع ہوجائے گی، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو رجعت کرنے کا حکم دیا تھا، اور رجعت وقوع طلاق کے بعد ہی ہوسکتی ہے، سنن دار قطنی کے الفاظ یہ ہیں: حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے کہا کہ میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! آپ کا کیا خیال ہے اگر میں نے اس کو تین طلاق دی ہوتی؟ تو رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "كانت تبين منك وتكون معصية"[3] (تم سے تمہاری بیوی جدا ہوجاتی اور گناہ ہوتا)، حضرت نافعؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ نے اپنی زوجہ کو ایک طلاق دی، ان کی طلاق میں اس کا شمار ہوا، پھر نبی کریم علیہ السلام کے حکم کے بموجب رجعت فرمائی، نیز چونکہ ایک مکلّف کی طرف سے برمحل طلاق ہے اس لئے واقع ہوجائے گی، جس طرح حاملہ عورت پر طلاق واقع ہوجاتی ہے، نیز اس لئے کہ طلاق عبادت نہیں ہے کہ اس کے واقع ہونے کے لئے سنت کے مطابق ہونے کا اعتبار کیا جائے بلکہ طلاق عصمت اور ملکیت کا ازالہ ہے، لہذا بدعت کے زمانہ میں طلاق کا وقوع بدرجہ اولی ہوگا، تاکہ اس پر سختی ہو اور اس کو سزا ملے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ اس سے رجعت کر لینا واجب ہے، جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس سے رجعت مسنون ہے۔

مذکورہ احکام صرف اس حائضہ کی طلاق کے بارے میں ہے جس سے وطی ہوئی ہو یا جو اس کے حکم میں ہو[1]، مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح "طلاق"۔

حائضہ سے خلع کرنا:

۴۶ - جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ حیض کے زمانے میں خلع کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد مطلق ہے: "فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ"[2] (تو دونوں پر اس (مال) کے باب میں کوئی گناہ نہ ہوگا جو عورت معاوضہ میں دے دے)، اور چونکہ عورت کو جدائی کے ذریعہ چھٹکارے کی ضرورت ہے اس لئے اس نے مال خرچ کیا ہے۔

مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ حیض کے زمانے میں خلع کرنا ممنوع

---

(۱) حدیث ابن عمر: "أنه طلق امرأته......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۱۔

(۳) حدیث: "كانت تبين منك" کی روایت دار قطنی نے اپنی سنن میں کیا ہے اور (۴/ ۳۱ طبع دار المحاسن)، شمس الحق عظیم آبادی نے حاشیہ دار قطنی میں اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۰، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۱۱۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۷۲، ۲/ ۳۶۲، مغنی المحتاج ۳/ ۳۰۶، کشاف القناع ۵/ ۲۴۰۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۹۔

ہے (۱)، اس کی تفصیل اصطلاح ''خلع'' میں ہے۔

خون بند ہونے پر حلال ہونے والے امور:

۴۷ - اگر حیض کا خون بند ہوجائے تو حیض کی وجہ سے حرام ہونے والی چیزوں میں صرف روزہ اور طلاق حلال ہوگی، اور جب تک غسل نہ کرلے، ان دونوں کے علاوہ کوئی چیز حلال نہ ہوگی، غسل کے بغیر صرف خون کے بند ہونے سے روزہ اور طلاق اس لئے حلال ہیں کہ روزہ حیض کی وجہ سے حرام ہوتا ہے نہ کہ حدث کی وجہ سے اور حیض ختم ہوگیا، یہی وجہ ہے کہ جنبی کا روزہ درست ہوجاتا ہے، جہاں تک طلاق کی بات ہے تو حرمت کا سبب طول عدت ہے جو ختم ہوگیا (۲)۔

عام احکام:

۱- دوا کے ذریعہ حیض کو بند یا جاری کرنا:

۴۸ - حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ حیض کا خون روکنے کے لئے مباح دوا کا استعمال جائز ہے، اگر ضرر پہنچنے کا اندیشہ نہ ہو، اور اس میں شوہر کی اجازت کی قید ہے، اس لئے کہ حصول اولاد شوہر کا حق ہے، امام مالکؒ نے مکروہ قرار دیا ہے، کیونکہ اس میں عورت کو جسمانی ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہے، اور حنابلہ نے یہ صراحت بھی کی ہے کہ حیض جاری کرنے کے لئے مباح دوا کا استعمال عورت کے لئے جائز ہے، ہاں اگر کوئی ایسی غرض ہو جو شرعاً حرام ہے، جیسے رمضان کے روزہ کا چھوڑنا تو دوا کا استعمال درست نہیں ہوگا۔

دوا کھانے کے بعد حیض کا خون بند ہوجائے تو اس پر پاک ہونے کا حکم لگادیا جائے گا، اور اگر دوا کھانے کے بعد وقت سے پہلے حیض جاری ہوجائے تو مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ خون حیض نہیں ہوگا، اور وہ پاک رہے گی، لہذا اس سے عدت پوری نہیں ہوگی، اور نہ دوسرا نکاح جائز ہوگا، نماز پڑھے گی، روزہ رکھے گی، کیونکہ اس کا احتمال ہے کہ یہ حیض کا خون نہ ہو، اور احتیاطاً روزہ کی قضا کرلے گی، نماز کی نہیں، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ یہ حیض ہی ہو۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر عورت دوا کھالے اور ایام حیض میں خون جاری ہوجائے تو وہ حیض کا خون ہوگا، اور اس سے عدت بھی پوری ہوجائے گی (۱)۔

۲- حیض کا دعوی:

۴۹ - حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر عورت حیض کا دعوی کرے، اور اس کو حیض آنا ممکن ہو، تو اس کی بات ضرور قبول کی جائے گی، اس لئے کہ وہ امانت دار ہے لہذا اس وقت اس سے وطی کرنا حرام ہوگا اگرچہ شوہر اس کو جھٹلائے، حنفیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ عورت نیک اور پاک دامن ہو، یا اس کی سچائی کا ظن غالب ہو، اور اگر فاسق ہو اور اس کی سچائی کا ظن غالب نہ ہو اس طور پر کہ حیض آنے کا وقت نہ ہو تو بالاتفاق اس کا قول معتبر نہ ہوگا۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر عورت حیض کی خبر دے، تو اس سے مباشرت حرام ہوگی، اگر شوہر اس کی تصدیق کردے ورنہ حرام نہ ہوگی اگر شوہر اس کی تصدیق کردے اور وہ حیض کے جاری رہنے کا دعوی کرے تو اس کی بات معتبر ہوگی (۲)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۶۳،مواہب الجلیل ۴/ ۱۴۱،مغنی المحتاج ۳/ ۳۰۸،کشاف القناع ۱/ ۱۹۸، ۵/ ۲۱۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۰،کشاف القناع ۱/ ۱۹۹۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۰۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۶۷، ۱۶۸، مواہب الجلیل ۱/ ۳۶۶، کشاف القناع ۱/ ۲۱۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۸، حاشیۃ قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۱۰۰، کشاف القناع ۱/ ۲۰۰۔

۳- حیض ونفاس کے متفق علیہ اور مختلف فیہ احکام:

۵۰- تمام احکام میں نفاس کا حکم وہی ہے جو حیض کا ہے، البتہ بعض مسائل اس سے مستثنی ہیں:

۱- عدت حیض سے گذاری جاتی ہے نفاس سے نہیں، اس لئے کہ عدت قروء سے پوری ہوتی ہے، اور نفاس قرء نہیں ہے، نیز اس لئے کہ عدت وضع حمل سے پوری ہوجاتی ہے۔

۲- حیض سے عورت بالغہ ہوجاتی ہے، نفاس سے نہیں، اس لئے کہ نفاس سے قبل حمل کی وجہ سے بالغہ ہوجاتی ہے، کیونکہ بچہ مرد اور عورت دونوں کی منی سے پیدا ہوتا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''خُلِقَ مِنْ مَّآءٍ دَافِقٍ يَّخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَآئِبِ''[۱] (وہ ایک اچھلتے پانی سے پیدا کیا گیا ہے جو پشت اور پسلیوں کے درمیان سے نکلتا ہے)۔

۳- حیض سے استبراء ہوتا ہے، بخلاف نفاس کے۔

۴- کفارہ کے روزہ میں حیض سے تسلسل ختم نہیں ہوتا ہے، بخلاف نفاس کے۔

۵- ایلاء کی مدت میں حیض کا زمانہ شمار ہوتا ہے، نفاس کا زمانہ نہیں۔

۶- طلاق سنت اور بدعت کے درمیان فاصل حیض ہے، نفاس نہیں۔

۷- حیض کی کم سے کم مدت متعین ہے، نفاس کی کم سے کم مدت متعین نہیں ہے، حیض کی اکثر مدت دس دن، یا تیرہ دن، یا پندرہ دن ہے، اور نفاس کی اکثر مدت چالیس دن یا ساٹھ دن ہے[۲]۔

(۱) سورۂ طارق/۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۷۵، مواہب الجلیل ۱/ ۳۷۶، کشاف القناع ۱/ ۱۹۹، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۷۳ طبع دار الہلال ۱۹۸۰ء، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۴۱۹ طبع دار الکتب العلمیہ ۱۹۸۳ء۔

حیلہ

تعریف:

۱- لغت میں حیلہ کا معنی: معاملے کی تدبیر میں مہارت ہے اور یہ قوت فکر کو گردش دینا ہے یہاں تک کہ مقصود حاصل ہوجائے، حیلہ کی یاء اصل میں واؤ تھی[۱]، اور وہ خفیہ طریقہ پر کسی نتیجہ تک پہنچنے کا ذریعہ ہے۔

حیلہ کا اکثر استعمال اس کام میں ہوتا ہے جس کا کرنا برا ہے، کبھی اس کام میں بھی مستعمل ہوتا ہے جس میں کوئی حکمت ہو[۲]۔

حیلہ کی اصل ''حول'' ہے اور وہ کسی قسم کی تدبیر و لطافت کے ذریعہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہونا ہے، اس کی وجہ سے کوئی شئی اپنے ظاہر سے بدل جاتی ہے، یا اس کی اصل ''حول''، بمعنی قوت ہے، حیلہ کی جمع ''حیل'' ہے[۳]۔

فقہاء حیلہ کو جس معنی میں استعمال کرتے ہیں وہ اس کے لغوی معنی سے خاص ہے، اس اعتبار سے یہ ایک خاص قسم کا عمل ہے جس کے ذریعہ سے فاعل ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہوتا ہے، پھر عرف میں حیلہ کا اکثر استعمال ان پوشیدہ راہوں پر چلنے کے لئے ہونے لگا جن سے مقصود تک رسائی ہو اس طور پر کہ اسے ایک

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''حول''۔

(۲) مفردات الراغب مادہ: ''حول''، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۴۰۵۔

(۳) اللسان۔

طرح کی تیزی اور ذہانت کے بغیر سمجھا نہیں جاسکتا[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

خدعہ (دھوکہ دینا):

۲-اصل میں خدعہ کسی شی کو چھپانا یا فاسد کرنا ہے۔

خدعہ سے مراد مخفی حقیقت کے خلاف ظاہر کرنا ہے، خواہ ارادہ طلب نفع ہو یا دفع مضرت یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ غور وخوض اور تدبر کے بعد خدعہ کا تحقق ہو، یہی فرق ہے حیلہ اور خدعہ کے درمیان۔

خدعہ بمعنی خدیعہ یعنی فریب، دھوکا ہے، اسی طرح بمعنی خلابہ ہے یعنی نرم کلامی سے فریفتہ کرنا[۲]۔

غرور (دھوکا دینا):

۳-غرور: کسی انسان کو وہم میں ڈالنا کہ وہ ایسا کام کرے جو اس کے لئے نقصان دہ ہو۔

تدبیر:

۴-تدبیر: معاملہ کو سیدھا واستوار کرنا اس طرح کہ اس کا انجام بہتر ہو۔

تدبیر کی اصل "دبر" ہے، چنانچہ معاملات کے "أدبار" ان کے انجام کو کہتے ہیں۔

اس حیثیت سے حیلہ اور تدبیر دونوں مشترک ہیں کہ دونوں میں کسی شی کو ایک جہت سے دوسری جہت میں پھیرنا ہے، اور اس حیثیت سے تدبیر خاص ہے کہ اس میں انجام کار صلاح ہوتا ہے، اور حیلہ میں صلاح اور فساد دونوں ہوتے ہیں[۳]۔

---

(۱) أعلام الموقعین ۳/۲۴۰۔

(۲) المصباح المنیر مادہ: "خدع"، الفروق فی اللغہ ص ۲۱۲، ۲۱۵۔

(۳) الفروق فی اللغہ ص ۱۵۷، ۱۵۸۔

کید (مکر، حیلہ، خباثت، لڑائی):

۵-کید مکر وفریب کے ذریعہ دوسرے کو ناپسندیدہ کام میں مبتلا کرنا ہے[۱]۔

یہ حیلہ کی ایک قسم ہے، کبھی ممدوح ہوتی ہے اور کبھی مذموم، اکثر مذموم ہوتی ہے، اسی طرح استدراج اور مکر بھی دونوں معنوں میں مستعمل ہوتے ہیں اور بعض ممدوح ہیں[۲]، جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "كَذٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ"[۳] (اس طرح کی تدبیر ہم نے یوسف کی خاطر کردی)۔

مکر:

۶-دوسرے کو بذریعہ حیلہ اس کے اپنے مقصد سے پھیر دینا، یہ بھی کبھی مذموم اور کبھی محمود ہوتا ہے۔

مکر حیلہ سے خاص ہے[۴]۔

توریہ وتعریض:

۷-توریہ وتعریض: کوئی لفظ بولا جائے جس کا کوئی معنی ظاہر ہو لیکن اس سے مراد دوسرا معنی لیا جائے، جس کا احتمال اس لفظ میں ہو، مگر وہ ظاہر کے خلاف ہو۔

توریہ کا اصل معنی ستر، اور تعریض کا اصل معنی صراحت کے خلاف ہے[۵]۔

ذریعہ:

۸-ذریعہ: کسی شی کا وسیلہ: سد الذريعة: ان مباح اسباب کو بند

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) المفردات مادہ: "کید"۔

(۳) سورۂ یوسف/۷۶۔

(۴) الفروق ص ۲۱۵۔

(۵) المصباح المنیر مادہ: "وری"۔

کرنا جن سے حرام تک رسائی ہو[1]۔

حیلوں کی تقسیم:

مشروعیت کے اعتبار سے حیلہ کی دو قسمیں ہیں، مشروع اور حرام۔

مشروع حیلے:

۹- مشروع حیلے وہ ہیں جو گناہوں سے خلاصی کے لئے یا حلال تک یا صحیح حقوق تک یا دفع باطل تک رسائی کے لئے اختیار کئے جائیں۔ یہ وہ حیلے ہیں جو کسی شرعی اصول کو معدوم نہیں کرتے اور نہ کسی شرعی مصلحت کے مخالف ہوتے ہیں۔

اور ان کی تین قسمیں ہیں:

الف۔ نفس حیلہ حرام ہو اور اس سے مشروع مقصد تک پہنچنے کا ارادہ کیا جائے، مثلاً کسی شخص پر کوئی حق ہو اور وہ اس کا انکار کر رہا ہو، اور مدعی کے پاس بینہ نہ ہو، صاحب حق دو جھوٹے گواہ پیش کرے جو اس کی گواہی دیں درانحالیکہ اس حق کے ثبوت کا علم انہیں نہ ہو۔

اس قسم کے حیلہ کو اپنانے والا ذریعہ میں گناہ گار ہوگا مقصد میں نہیں، اس حیلہ کو وہ لوگ جائز قرار دیتے ہیں، جو کہ حق لینے میں کامیابی کے مسئلہ کو درست قرار دیتے ہیں، لہذا یہ حیلہ بعض صورتوں میں جائز، اور بعض صورتوں میں ناجائز ہوگا۔

ب- نفس حیلہ مشروع ہو اور اس سے مشروع تک رسائی ہو، اس کی مثالیں وہ اسباب ہیں جس کو شارع نے مسببات تک پہنچنے کا ذریعہ بنایا ہے: جیسے بیع، اجارہ اور دوسرے عقود، اسی میں جلب منفعت اور دفع مضرت کے حیلے بھی شامل ہیں۔

ج- نفس حیلہ مشروع تک پہنچنے کا وسیلہ مقرر نہ ہو، لیکن حیلہ کرنے والا اس کو مشروع تک پہنچنے کا وسیلہ بنالے، اس کی مثالیں کلام الناس میں جائز تعریضات ہیں[1]۔

مشروع حیلوں میں بعض وہ ہیں جن کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور بعض وہ ہیں جن میں تردد اشکال اور اختلاف ہے۔

حرام حیلے:

۱۰- یہ وہ حیلے ہیں جو حرام یا حقوق کے باطل کرنے یا باطل کو مزین کرنے، یا شبہ پیدا کرنے تک رسائی کے لئے اختیار کئے جائیں، یہ وہی حیلے ہیں جو شرعی اصول کو توڑتے ہیں یا کسی شرعی مصلحت کے مخالف ہوتے ہیں۔

حرام حیلوں میں سے بعض وہ ہیں جن کی حرمت میں کسی کا اختلاف نہیں، بعض وہ ہیں جن میں اختلاف اور تردد ہے۔

حرام حیلوں کی تین قسمیں ہیں، جو درج ذیل ہیں:

الف۔ نفس حیلہ حرام ہو، اور اس سے کسی حرام کا ارادہ کیا جائے، مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی کو تین طلاق دے دے، اب وہ حلالہ کی عار سے بچنے کا ارادہ کرے، اور اس کی خاطر حیلہ اختیار کرے کہ ولی یا گواہوں کے فاسق ہونے کی وجہ سے نکاح کی صحت کو مشکوک بنائے تاکہ نکاح فاسد میں طلاق صحیح نہ ہو۔

ب۔ نفس حیلہ مباح ہو، لیکن اس سے حرام کا ارادہ کیا جائے۔

جیسے: ڈاکہ زنی، یا بے گناہ جان کو قتل کرنے کے لئے سفر کرنا۔

ج۔ حیلہ حرام تک پہنچنے کا ذریعہ مقرر نہ ہو، بلکہ مشروع تک پہنچنے کے لئے مقرر ہوا ہو، لیکن حیلہ کرنے والا اس کو حرام تک رسائی کا ذریعہ بنالے، جیسے: کوئی شخص اپنے وارث کے لئے وصیت کرنا چاہے، اس کے لئے حیلہ اختیار کرے کہ وہ اس کے لئے اقرار کرے

(۱) الموافقات (۱۹۸/۴، ۲۰۰)، تبصرۃ الحکام (۲۷۶/۲)۔

(۱) أعلام الموقعین ۳/ ۳۳۴۔

اور اقرار کو وارث کے لئے وصیت کا ذریعہ بنائے [1]۔

مباح حیلوں کی مشروعیت کے دلائل:

۱۱- مشروع و مباح حیلوں کی تعریف گذر چکی ہے، اب ان کی مشروعیت کے دلائل ذکر کئے جاتے ہیں:

الف - اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَآءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَّلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا" [2] (بجز ان لوگوں کے جو مردوں اور عورتوں بچوں میں سے کمزور ہوں (کہ) نہ کوئی تدبیر ہی کر سکتے ہوں اور نہ کوئی راہ پاتے ہوں)، آیت میں حیلہ سے مراد کافروں سے خلاصی کی تدبیر کرنا ہے، یہ حیلہ محمود و پسندیدہ ہے اس پر عمل کرنے والے کو ثواب ملے گا۔

ب- مسببات کو حاصل کرنے کے لئے مشروع اسباب کو بطور حیلہ اختیار کرنا، جیسے: کھانا، پینا، پہننا، ضروری سفر، اسی طرح واجب، مستحب اور مباح شرعی عقود سب کے سب معقود علیہ کے حصول کے حیلے ہیں، لہذا اگر حیلہ مشروع سبب اور جس کام کے لئے حیلہ اختیار کیا گیا ہو وہ بھی مشروع ہو تو اس کی ممانعت کی کوئی وجہ نہیں۔

ج- وہ عاجز انسان جس کے پاس اپنے مفاد کو پانے کے طریقوں سے ناواقفیت کی وجہ سے کوئی حیلہ نہ ہو تو وہ قابل مذمت ہے، کیونکہ اسے خیر و شر کے ظاہر اور پوشیدہ طریقوں کی کوئی خبر نہیں ہے، ایسے شخص کے لئے بہتر یہ ہے کہ مختلف حیلوں کے ذریعہ جس طرح ہو سکے ان اچھے مقاصد تک پہنچنے کی کوشش کرے جو کہ اللہ اور رسول کے نزدیک پسندیدہ ہیں، اور شر کے ظاہر اور پوشیدہ طریقوں سے واقف ہو جن کے ذریعہ اس کو فریب اور دھوکہ دیا جا سکتا ہو، تا کہ وہ ان سے بچ سکے، حضرت حذیفہ بن یمانؓ شرور و فتن سے زیادہ واقف تھے، لوگ رسول اللہ ﷺ سے خیر کی بابت دریافت کرتے تھے، اور حضرت حذیفہؓ شر کے بارے میں پوچھتے تھے اس اندیشہ سے کہ کہیں اس میں مبتلا نہ ہو جائیں [1]۔

د- حیلے اس وجہ سے حرام ہیں کہ وہ شرعی اصول کو توڑتے ہیں، اور شرعی مصالح کے مخالف ہوتے ہیں، اور اگر یہ بات نہ ہو اور حیلے اصول شرع کے خلاف نہ ہوں تو ان کے ممنوع ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی، بلکہ وہ مشروع ہوں گے۔

ھ- کفر پر مجبور کئے جانے والے شخص کو کلمہ کفر ادا کرنے کی اجازت شرع نے دی ہے، تا کہ اس کی جان محفوظ رہے، یہ جان کی حفاظت کا ایک حیلہ ہے، جس طرح کلمہ اسلام کے ذریعہ جان کی حفاظت کے لئے حیلہ کرنا ہے، اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**فإذا قالوا لا إله إلا الله عصموا مني دماء هم وأموالهم إلا بحقها**" [2] (جب وہ لا إله إلا الله کہیں گے تو مجھ سے اپنی جان اور اپنے مال کو محفوظ کر لیں گے، البتہ حق اسلام اس سے مستثنی ہے)، دونوں ہی حالتوں میں کلمہ کے معنی کے اعتقاد کے بغیر اس کو زبان سے ادا کرنا ہے تا کہ ایک دینوی غرض یعنی جان کی حفاظت تک رسائی ہو، لہذا دونوں پر اسلام کے ظاہری احکام جاری ہوں گے۔

و- حرام سے نکل کر حلال کی طرف آنا اور گناہوں سے بچنا شرعاً واجب ہے، اور اسی طرح اس مقصد عظیم تک پہنچانے والے اسباب و وسائل کو اختیار کر کے ان کے لئے حیلہ کرنا شرعا مطلوب ہوگا، ان

---

(۱) أعلام الموقعین ۳/ ۳۳۵۔

(۲) سورۂ نساء/ ۹۸۔

(۱) حدیث سؤال حذیفۃ الرسول ﷺ عن الشر کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۳۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "فإذا قالوا لا إله إلا الله عصموا مني دماء هم......" کی روایت مسلم (۱/ ۵۳ طبع الحلبی) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے۔

اسباب میں مباح حیلے بھی داخل ہیں۔

اسی قبیل سے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلاَ تَحْنَثْ"(۱) (اور اپنے ہاتھ میں ایک مٹھا سینکوں کا لےلو اور اسی سے مارو اور اپنی قسم نہ توڑو)، حانث ہونے سے بچنے کے لئے یہ ایک حیلہ ہے، چنانچہ نبی کریم ﷺ نے ایک ضعیف صحابی کے حق میں اس پر عمل فرمایا، یہ روایت سنن کی کتابوں میں حضرت ابو امامہ بن سہل کے واسطے سے مروی ہے: "**إنه أخبره بعض أصحاب رسول الله ﷺ من الأنصار أنه اشتكى رجل منهم حتى أضنى، فعاد جلدة على عظم، فدخلت عليه جارية لبعضهم، فهش لها فوقع عليها، فلما دخل عليه رجال قومه يعودونه أخبرهم بذلك، وقال: استفتوالي رسول الله ﷺ فإني قد وقعت على جارية دخلت علي، فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ، وقالوا: ما رأينا بأحد من الناس من الضر مثل الذي هو به، لو حملناه إليك لتفسخت عظامه، ما هو إلا جلد على عظم، فأمر رسول الله ﷺ أن يأخذوا له مائة شمراخ، فيضربوه بها ضربة واحدة**"(۲) (ان کو رسول اللہ ﷺ کے بعض انصار صحابہ نے خبر دی کہ ایک شخص ان میں سے بیمار ہوا، یہاں تک کہ ضعیف ہوکر ہڈی پر صرف چمڑا رہ گیا، اس وقت ان کے پاس ایک آدمی کی ایک باندی گئی، اس کو دیکھ کر ان کا دل بھر آیا، اور اس سے زنا کرلیا، جب ان کی قوم کے لوگ ان کی عیادت کو آئے تو انہوں نے یہ حال بیان کیا اور کہا: میرے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے مسئلہ پوچھو کہ میرے پاس ایک باندی آئی تھی میں نے اس سے زنا کرلیا ہے، ان لوگوں نے یہ قصہ رسول اللہ ﷺ سے بیان کیا اور کہا کہ ہم نے تو ایسا بیمار اور ناتواں کسی کو نہیں دیکھا جیسے وہ ہیں، اگر ہم ان کو آپ کے پاس لے کر آئیں تو ان کی ہڈیاں بکھر جائیں گی، وہ محض ہڈیوں کا ڈھانچہ ہیں، تب رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا کہ درخت کی سوٹھنیاں لیں اور اس سے ان کو ایک بار ماریں)۔

اسی طرح حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے: "**أن الرسول ﷺ استعمل رجلا على خيبر، فجاء ه بتمر جنيب فقال له رسول الله ﷺ: "أكل تمر خيبر هكذا؟ فقال: لا والله يا رسول الله! إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاثة فقال رسول الله ﷺ: لا تفعل، بع الجمع بالدراهم، ثم ابتع بالدراهم جنيبا**"(۱) (رسول اللہ ﷺ نے ایک آدمی کو خیبر کا عامل مقرر فرمایا، وہ عمدہ کھجوریں لے کر حاضر بارگاہ ہوئے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: کیا خیبر کی ساری کھجوریں ایسی ہی ہیں؟ انہوں نے کہا: یا رسول اللہ! خدا کی قسم نہیں، ہم دو صاع کے بدلہ اس میں سے ایک صاع اور تین صاع کے بدلہ دو صاع لیتے ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: ایسا نہ کیا کرو بلکہ اپنی جمع کردہ کھجور کو درہموں سے بیچ دیا کرو، اور پھر عمدہ کھجوریں درہموں سے خرید لیا کرو)۔

رسول اللہ ﷺ کا دراہم سے کھجور خریدنے کا حکم فرمانا اور اسی کے مثل سے خریدنے سے منع فرمانا حرام عقد سے جس میں ربا ہے نکلنا اور حلال عقد یعنی بیع کو اختیار کرنا ہے اور یہی گناہ سے بچنے کا حیلہ ہے(۲)۔

---

(۱) سورۂ ص ۴۴۔

(۲) حدیث ابوأمامہ بن سہل: "أنه أخبره بعض أصحاب رسول الله ﷺ ......" کی روایت ابوداود (۴/ ۶۱۵، ۶۱۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی سند صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "أكل تمر خيبر هكذا......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۹۹، ۴۰۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) إعلام الموقعین ۳/ ۲۴۰، ۲۴۲، کتاب الحیل ص ۴، فتح الباری ۱۲/ ۳۲۶۔

حرام حیلوں کی حرمت کے دلائل:

۱۲- حرام حیلوں کی اساس فریب، دھوکہ دہی، اخفائے حقیقت، تلبیس اور حرام تک پہنچنے کے لئے جائز اور ناجائز ہر طرح کے ذرائع کے اختیار کرنے پر ہے(۱)، ان کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

۱- آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**لعن رسول الله المحلل والمحلل له**" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے حلالہ کرنے والے اور جس کے لئے حلالہ کیا جائے دونوں پر لعنت فرمائی ہے)۔

اس لئے کہ اس میں نکاح کے نام پر زنا کو حلال سمجھنا ہے، حلالہ کرنے والے کا قول: میں نے اس عورت سے نکاح کیا، یا اس عقد نکاح کو قبول کیا، درانحالیکہ اس کے دل میں نکاح کی حقیقت نہیں ہے، بیوی بنانے کا ارادہ نہیں ہے، اور نہ ہی عورت اس کی بیوی بننا چاہتی ہے، اور نہ ہی اس کا ولی، اس طرح اس نے شرعی الفاظ کو عقد نکاح کے مقصد وحقیقت کے خلاف یا عقد نکاح کے احکام سے خارج امر کا ذریعہ بنایا، اور وہ عورت کا اس کے طلاق دینے والے شوہر کے پاس واپس ہونا ہے۔

حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے محلل کے نکاح کے بارے میں دریافت کیا گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**لا، إلا نكاح رغبة، لا نكاح دلسة، ولا استهزاء بكتاب الله، ثم يذوق عسيلتها**" (۳) (درست نہیں ہے، ہاں جبکہ رغبت سے نکاح ہو، اسی طرح فریب دھوکا کا نکاح اور اللہ کی کتاب کے ساتھ استہزا درست نہیں، پھر وہ اس کا ذائقہ چکھے)۔

۲- رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**قاتل الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها**" (۱) (اللہ تعالی یہود کو تباہ کرے، ان لوگوں پر چربی حرام کی گئی، لیکن ان لوگوں نے چربی کو پگھلایا پھر فروخت کیا)۔ چربی یہود کے لئے حرام تھی، یہودیوں نے چربی کھانے کی حرمت پر اس کی قیمت کھانے کا حیلہ اختیار کیا(۲)۔

۳- سودخوار کا قول میں نے یہ سامان تم سے اتنے میں فروخت کیا، جیسا کہ جمہور علماء کے نزدیک بیع عینہ میں ہوتا ہے، اس شرط پر کہ بائع خریدار سے اس کو فروخت کردہ قیمت سے کم میں واپس لے لے گا، اس میں حقیقی بیع کا ارادہ نہیں ہے، بائع اور خریدار میں سے ہر ایک کی غرض سامان سے کچھ نہیں ہے، بلکہ بائع کا مقصد ہے کہ سامان اس کے پاس ثمن سے زائد مال کے ساتھ واپس آجائے۔

حضرت انسؓ اور حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے صحیح سند سے ثابت ہے کہ ان دونوں حضرات سے بیع عینہ کے بارے میں سوال کیا گیا، انہوں نے فرمایا: اللہ تعالی دھوکا نہیں دیا جاسکتا، اللہ اور اس کے رسول نے اس کو حرام کیا ہے، دونوں حضرات نے اس کو دھوکہ قرار دیا ہے(۳)۔

۴- اللہ تعالی نے حرام اشیاء کے بارے میں یہودیوں کے حیلہ اختیار کرنے کی مذمت کی ہے: "**وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا**

---

(۱) إعلام الموقعین ۳/ ۱۶۰۔

(۲) حدیث: "لعن رسول الله ﷺ المحلل والمحلل له ......" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۱۹ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) إعلام الموقعین ۳/ ۱۶۱، الموافقات ۲/ ۳۸۳۔

حدیث ابن عباس کی روایت جوزجانی نے تفسیر ابن کثیر (۱/ ۴۹۶ طبع دار الأندلس) میں کی ہے، اس کی سند ضعیف ہے، حافظ ابن کثیر نے شواہد کے ذریعہ حدیث کو قوی ثابت کیا ہے۔

(۱) حدیث: "قاتل الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۱۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۰۷ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) الموافقات ۲/ ۳۸۰، إعلام الموقعین ۳/ ۱۶۱۔

(۳) إعلام الموقعین ۳/ ۱۶۰، ۱۶۱۔

مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ"(۱) (اورتم خوب جان چکے ہو ان لوگوں کو جنھوں نے تم میں سے سبت کے بارے میں تجاوز کیا تھا تو ہم نے ان سے کہا کہ ذلیل بندر ہو جاؤ)، اللہ تعالی نے یہودیوں پر سبت یعنی ہفتہ کے روز کوئی کام کرنے کو حرام قرار دیا لیکن بعض یہودی تالاب کھود لیتے تھے، اور تالاب سے دریا تک نہر بناتے، جب ہفتہ کا دن آتا تو نہر کھول دیتے، اس طریقہ سے موج کے ساتھ موج کے تھپیڑوں سے مچھلیاں تالاب میں آجاتیں، دوسرے دن اتوار کو آتے اور تالاب سے جمع شدہ مچھلیاں نکال لیتے، اور کہتے ہم نے اتوار کے روز شکار کیا، تو ان لوگوں کو سزا دی گئی کہ چہرے مسخ کر کے بندر بنادیئے گئے، کیونکہ ان لوگوں نے بذریعہ حیلہ حرام کو حلال قرار دیا(۲)۔

نبی کریم علیہ السلام نے حیلے اختیار کرنے سے ڈرایا ہے، جیسا کہ بنی اسرائیل نے کیا، چنانچہ آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "**لا ترتکبوا ما ارتکبت الیهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل**"(۳) (تم لوگ ایسا نہ کرو جیسا یہود نے کیا کہ تم لوگ اللہ کی حرام کردہ اشیاء کو معمولی حیلوں کے ذریعہ حلال سمجھنے لگو)۔

معمولی حیلوں سے مراد آسان حیلے ہیں جیسا کہ تین طلاق دینے والے کے بارے میں ہے، کہ اس کے لئے آسان ہے کہ وہ اپنی مطلقہ بیوی سے نکاح کرنے والے کو کچھ رقم دے دے، تاکہ وہ اس کو اس کے لئے حلال کر دے، اس کے برخلاف شرعی طریقہ یعنی رغبت کا نکاح کرنا ہے کہ اس طرح کے نکاح کی صورت میں پہلے شوہر کی طرف عورت کا لوٹ کر جانا مشکل ہوگا، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کو ڈیڑھ ہزار کے بدلہ ایک ہزار قرض دینا چاہے تو اس کے لئے معمولی حیلہ یہ ہے کہ اس کو قرض کے نام پر نوسو ننانوے درہم دے، اور ایک کپڑے کا ٹکڑا جس کی قیمت ایک درہم ہو مقروض سے پانچ سو ایک درہم کے عوض میں فروخت کر دے، یہ سود حاصل کرنے کا آسان حیلہ ہے، جیسا کہ یہودیوں نے یوم سبت کے بارے میں حیلہ جوئی کی(۱)۔

۵- نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**إنما الأعمال بالنيات**"(۲) (عمل کا مدار نیت پر ہے) حدیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اعمال نیتوں اور مقاصد کے تابع ہیں، بندہ کو اس کے قول وعمل کے ظاہر پر کچھ بھی نہیں ملے گا، بلکہ جو اس نے نیت کی اور دل میں رکھا اسی کے مطابق اللہ کے یہاں پائے گا جس کا اعلان واظہار کیا ہے وہ نہیں جائے گا، چنانچہ اگر کوئی شخص ربوی اموال میں عقد بیع کے ذریعہ سود لینے کی نیت رکھے اور سود لے تو وہ سود خور ہوگا، ہر وہ عمل جس سے کسی کی حق تلفی کا ارادہ کیا جائے وہ حرام ہوگا(۳)۔ اس کی تفصیل اصطلاح "مخارج" میں ہے۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۶۵۔

(۲) إعلام الموقعين ۳/ ۱۶۲، الموافقات ۲/ ۳۸۱، تفسیر ابن کثیر ۱/ ۱۰۶۔

(۳) حدیث: "لا ترتکبوا ما ارتکبت الیهود فتستحلوا......" کی روایت ابن بطہ العکبری نے جزء إبطال الحیل (ص ۲۴ طبع انصار السنہ فی مصر) میں کی ہے، ابن کثیر نے اپنی تفسیر قرآن (۲/ ۲۵۷ طبع الحلبی) میں اس کی سند کو جید قرار دیا ہے۔

---

(۱) إعلام الموقعين ۳/ ۱۶۵، الموافقات ۲/ ۳۸۲۔

(۲) حدیث: "إنما الأعمال بالنيات" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) فتح الباری ۱۲/ ۳۲۸۔

حیوان

تعریف:

۱ - لفظ حیوان یعنی ذی روح، "موتان" کی نقیض ہے، قرآن مجید میں ارشاد ہے: "وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ"[۱] (اور عالم آخرت ہی اصل زندگی ہے)، یعنی وہ زندگی جس پر موت طاری نہ ہو[۲]۔ ایک قول کے مطابق آیت پاک میں مذکور حیوان حیات کے مبالغہ کے لئے ہے، جیسا کہ موتان کثرت موت کے لئے بولا جاتا ہے۔

ہر جاندار کو حیوان کہتے ہیں، خواہ اس میں قوت گویائی ہو یا نہ ہو، حیات سے ماخوذ ہے، لفظ حیوان واحد اور جمع دونوں میں برابر استعمال ہوتا ہے، کیونکہ اصل میں مصدر ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ حیوان بمعنی حیات موت کی ضد۔

اصطلاح میں حیوان: وہ جسم نامی ہے جو حساس اور اپنے ارادہ سے حرکت کرنے والا ہو[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف - دابہ (جانور):

۲ - ہر اس شئ کو دابہ کہتے ہیں جو زمین پر چلتی ہو۔

(۱) سورۂ عنکبوت ر ۶۴۔

(۲) لسان العرب المحیط، متن اللغۃ، مختار الصحاح مادہ: "حیي"۔

(۳) التعریفات للجرجانی۔

اس میں بعض لوگوں کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک پرندہ دابہ کے زمرہ سے خارج ہے، جہاں تک مطلق دابہ بولتے وقت گھوڑا، خچر اور گدھا کے ساتھ دابہ کے خاص ہونے کی بات ہے تو دراصل یہ عرف طاری ہے[۱]، اکثر دابہ کا استعمال سواری والے جانور کے لئے ہوتا ہے۔

مشہور قول کے مطابق لفظ دابہ حیوان کے مقابلہ میں خاص ہے۔

ب - بہیمہ (چوپایہ):

۳ - بر و بحر کے اس جانور کو چوپایہ کہا جاتا ہے جس کے چار پیر ہوں، ہر وہ جاندار جس میں تمیز کی صلاحیت نہ ہو وہ **بھیمہ** (جانور) ہے، جمع **بھائم** ہے[۲]۔

لفظ بہیمہ حیوان اور دابہ سے خاص ہے۔

ج - نعم (اونٹ) اور (چوپایہ):

۴ - **نعم**: جمع ہے، اس لفظ سے اس کا واحد نہیں آتا ہے، اس کا معنی چرنے والا مال ہے، البتہ اکثر استعمال اونٹ کے لئے ہے، ابوعبید نے کہا ہے: نعم: صرف اونٹ میں مذکر و مونث دونوں میں مستعمل ہے، اس کی جمع **"نعمان"** ہے اور **"انعام"** کی جمع **"أناعیم"** ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ انعام: ٹاپ اور کھر والے جانور ہیں، اور وہ اونٹ، گائے اور بکری ہیں۔

حیوان اور بہیمہ کے ساتھ موازنہ کرنے میں أنعام تمام کے مقابلہ میں خاص ہے۔

(۱) مختار الصحاح، المصباح المنیر، لسان العرب المحیط مادہ: "دبب"۔

(۲) المصباح المنیر، مختار الصحاح، لسان العرب والقاموس مادہ: "بہم"۔

حیوان سے متعلق احکام:

الف- جانور کا کھانا:

۵- جن جانوروں کو کھایا جاتا ہے، ان کو شمار کرنا مشکل ہے، البتہ اس سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ فی الجملہ تمام جانور حلال ہیں، البتہ کچھ جانور مستثنیٰ ہیں اور وہ حسب ذیل ہیں:

اول: سور: یہ حرام ہے، اس کی حرمت کی صراحت کتاب اللہ اور سنت رسول میں ہے، نیز اس پر اجماع بھی ہے، اس کے علاوہ جانوروں کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ جمہور فقہاء کا مذہب یہی ہے کہ تمام ذی ناب (کچلی کے دانت والے) درندے حرام ہیں، جیسے شیر، چیتا، بھیڑیا، تیندوا، اور کتا وغیرہ، اسی طرح ذی مخلب (چنگل والے) پرندے حرام ہیں: جیسے: شکرہ، باز، عقاب، شاہین اور گدھ وغیرہ، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "نهى عن كل ذي ناب من السباع، وعن كل ذي مخلب من الطير"[۱] (حضور ﷺ نے ہر کچلی کے دانت والے درندے اور چنگل والے پرندے کو کھانے سے منع فرمایا ہے)۔

پھر دوسرے بعض جانوروں کی حلت وحرمت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جیسے: گھوڑے، بجو، لومڑی اور مختلف قسم کے کوے وغیرہ، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح "أطعمة"۔

ایک روایت کے مطابق مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہاتھی سے لے کر چیونٹی اور کیڑے تک تمام جانور حلال ہیں، صرف آدمی اور سور مستثنیٰ ہیں، کہ یہ دونوں بالاجماع حرام ہیں، اسی طرح مالکیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ کوئی پرندہ حرام نہیں ہے، یہی لیث، اوزاعی، اور یحییٰ بن سعیدؒ کی رائے ہے، انہوں نے اباحت پر دلالت کرنے والی آیات کے عموم سے استدلال کیا ہے، اور حضرت ابو درداء اور ابن عباسؓ کا قول ہے: "ما سكت الله عنه فهو مما عفاعنه"[۱] (جس سے اللہ نے خاموشی اختیار کی ہے وہ معاف ہے)۔

دوم: وہ جانور جن کے قتل کا حکم دیا گیا ہے، جیسے سانپ، بچھو، چوہا اور ہر ضرر رساں درندے جیسے شیر اور بھیڑیا وغیرہ، جو پہلے مذکور ہوئے[۲]۔

سوم: گندی چیزیں: حلت وحرمت کے باب میں پاکیزہ اور اچھی چیزیں ہونا، اور گندی چیزیں ہونا اہم اصول ہیں، امام شافعیؒ کی رائے میں یہ بہت بڑی اور عام بنیاد ہے، اس سلسلہ میں بنیاد اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ"[۳] (اور ان پر گندی چیزیں حرام رکھتا ہے)، نیز ارشاد باری: "يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ ۔ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ"[۴] (آپ سے پوچھتے ہیں کہ کیا کیا چیز (کھانے کی) ہم پر حلال کی گئی ہے، آپ کہہ دیجئے کہ تم پر (کل) پاکیزہ جانور حلال ہیں)۔

موضوع کی تفصیل اصطلاح "أطعمة" میں ہے۔

ب- جانور کا ذبح کرنا:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ماکول اللحم جانور شرعی طریقہ پر ذبح کے بغیر حلال نہیں ہوتا ہے، شرعی ذبح اختیار کی حالت میں حلق اور لبہ کے درمیان ہوتا ہے، اور اضطراری حالت میں بدن کے کسی حصہ

---

(۱) حدیث: "نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع، وكل......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۴ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۱، ۱۷۲، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۷۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۸/ ۵۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۱۹۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۷۲، المغنی ۸/ ۵۸۶۔

(۳) سورۂ اعراف/ ۱۵۷۔

(۴) سورۂ مائدہ/ ۴۔

ملاحظہ ہو: ابن عابدین ۵/ ۱۹۴، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۷۶، المغنی ۸/ ۵۸۵۔

پرزخم لگانا اور خون بہانا ہے، اس سے مچھلی اور ٹڈی مستثنی ہیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "أحلت لنا ميتتان ودمان، فأما الميتتان ـ فالحوت والجراد، وأما الدمان: فالكبد والطحال"[۱] (ہمارے لئے دو مردار اور دو خون حلال کئے گئے ہیں، دو مردار: مچھلی اور ٹڈی ہیں، اور دو خون: جگر اور تلی ہیں)۔

غیر ماکول اللحم جانور کے بارے میں جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ان کا ذبح ان کی موت کے حکم میں ہے، حنفیہ نے کہا ہے: اس کا گوشت، چربی اور چمڑا ذبح شرعی سے پاک ہوجاتے ہیں، یہاں تک کہ اگر تھوڑے پانی میں گر جائیں تو پانی ناپاک نہیں ہوگا، البتہ ان کا کھانا حلال نہیں ہوتا[۲]، یہ حکم سور کے علاوہ جانور کا ہے، سور ہر حال میں ناپاک ہے۔

اس موضوع میں اختلاف اور تفصیل ہے، ملاحظہ ہو "ذبائح"۔

ج- جانوروں کی زکاۃ:

۷- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ صرف اونٹ، گائے اور بکری میں زکاۃ واجب ہے[۳]۔ گھوڑے کے بارے میں اختلاف ہے، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو اصطلاح: "زکاۃ"۔

(۱) حدیث: "أحلت لناميتتان ودمان......" کی روایت احمد (۲/ ۹۷ طبع المیمنیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔
دار قطنی نے حضرت عبداللہ ابن عمر پر موقوف درست قرار دیا (التلخیص لابن حجر ۱/ ۲۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۱۸۶، ۱۹۵ طبع دار احیاء التراث العربی، الاختیار ۵/ ۹، ۱۳ طبع دار المعرفہ، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۹، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۷۹، ۲۳۹ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۸/ ۵۷۵ طبع ریاض۔

(۳) الاختیار ۱/ ۱۰۵ اور اس کے بعد کے صفحات، مواہب الجلیل ۲/ ۲۵۵، ۲۵۶ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۴ طبع مصطفی البابی، کشاف القناع ۲/ ۱۸۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

جانوروں پر خرچ کرنا اور ان کے ساتھ نرمی کرنا:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مالک جانور پر جانور کو کھلانا پلانا اور سیراب کرنا واجب ہے اگر چہ جانور بیمار ہو اور انتفاع کے لائق نہ ہو، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع حدیث ہے: "عذبت امرأة في هرة سجنتها حتى ماتت فدخلت النار، لا هي أطعمتها وسقتها إذ هي حبستها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض"[۱] (ایک عورت ایک بلی کی وجہ سے عذاب میں مبتلا ہوئی جسے اس نے قید کر دیا تھا اور وہ اسی میں مرگئی، اس لئے عورت جہنم میں داخل ہوئی، اس عورت نے بلی کو جب قید کیا تو اس کو کھلایا پلایا نہیں، اور نہ ہی قید سے رہا کیا کہ وہ زمین کے کیڑے مکوڑے کھا سکے)۔

اسی طرح حرام ہے کہ جانور کی طاقت سے زیادہ بار برداری کرے، اس لئے کہ یہ اس کو عذاب دینا ہے۔

اگر مالک اپنے چوپایہ پر خرچ کرنے سے گریز کرے، تو جمہور فقہاء کے نزدیک دیانۃً اور قضاءً مالک کو خرچ کرنے پر مجبور کیا جائے گا، حنفیہ کہتے ہیں: چوپایہ کے نفقہ پر قضاء مجبور نہیں کیا جائے گا، یہی ظاہر روایت ہے، اور مفتی بہ قول پر دیانۃً مجبور کیا جائے گا[۲]۔

اس سلسلہ میں تفصیل ہے ملاحظہ ہو اصطلاح: "نفقہ"۔

ھ- حیوان کی جنایت اور اس پر جنایت:

۹- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جانور پر سوار اس کا ضامن ہوگا، جس کو

(۱) حدیث: "عذبت امرأة في هرة ......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۳۵۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۰۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) الاختیار ۴/ ۱۴، القوانین الفقہیہ رص ۲۲۳ طبع دار الکتاب العربی، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۲۰، ۱۲۱، کشاف القناع ۵/ ۴۹۳، المغنی ۷/ ۶۳۴، ۶۳۵۔

جانور اپنے اگلے یا پچھلے پیر سے روند دے، اور اس کا ضامن نہیں ہوگا، جس کو جانور اپنی دم یا پاؤں سے مارے، اس سلسلے میں اصل یہ ہے کہ مسلمانوں کے راستے سے گذرنا مباح ہے، بشرطیکہ وسعت بھر سلامتی کے ساتھ ہو، سبب بننے والا تعدی کے وقت ضامن ہوتا ہے، مباشر (براہ راست عمل کرنے والا) مطلقاً ضامن ہوتا ہے۔

اسی طرح جانور پر جنایت کرنے کی صورت میں جانور کا ضمان جانور میں جو کمی پیدا ہوجائے اس کا ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ روایت میں آتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے جانور کی آنکھ کے بارے میں چوتھائی قیمت کے ضمان کا فیصلہ فرمایا[1]۔

آنکھ سے مراد بینائی والی آنکھ ہے، آنکھ کا ضمان پورے جانور کی چوتھائی قیمت ہے اس لئے کہ جانور اپنی دونوں آنکھوں اور اپنے سوار قائد کی دونوں آنکھوں سے کام کرتا ہے[2]۔

اس کی تفصیل ملاحظہ ہو اصطلاح ''جنایت'' و ''ضمان'' میں۔

بحث کے مقامات:

۱۰ - مذکورہ مباحث کے علاوہ فقہاء حسب ذیل موقعوں پر جانور سے متعلق بحث کرتے ہیں: جانور کی خرید وفروخت اور اس کے معتبر عیوب کے بارے میں ''کتاب البیع'' اور ''خیار عیب''[3] میں اور جانور میں سلم کے بارے میں ''کتاب السلم''[4] میں، اور اس میں شفعہ کے ثبوت کے بارے میں ''کتاب الشفعہ''[1] میں، اور اس کو کرایہ پر دینے کے بارے میں ''باب الإجارۃ''[2] میں اور اس کو پکڑ کر رکھنے کے بارے میں ''باب اللقطہ''[3] میں، اس کے شکار اور اس کے ذریعہ شکار کے بارے میں ''باب الصید'' اور ''باب الاحرام''[4] میں گفتگو کرتے ہیں۔

(۱) اثر ''قضى عمر بن الخطاب في عين الدابة ربع القيمة'' کی روایت عبدالرزاق نے المصنف (۱۰/۷۷ طبع المجلس العلمی الہند) میں کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/۳۸۶ اور اس کے بعد کے صفحات، ۳۹۱، الاختیار ۵/۴۷، شرح الدر المختار ۲/۴۶۷ طبع محمد علی الصبیح، مجمع الضمانات طبع المطبعۃ الخیریہ رص ۱۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۴/۵۰۶، القوانین الفقہیہ رص ۳۲۵، ۳۲۶، مغنی المحتاج ۴/۲۰۴ طبع دار إحیاء التراث العربی، المغنی ۸/۳۲۸۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳/۱۰، ۱۶، ۲۲، ۴۹۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۳/۸۵، ۲۰۱، ۲۰۲، قلیوبی ۲/۲۵۲۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۸۲، مطالب أولی النہی ۴/۱۰۹۔

(۲) الاختیار ۲/۵۱، الفتاوی الہندیہ ۴/۴۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) الاختیار ۳/۳۴، کشاف القناع ۴/۲۱۲۔

(۴) الاختیار ۵/۳ اور اس کے بعد کے صفحات، ۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات، ۱/۱۶۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

تراجم فقہاء

جلد ۱۸ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

ابراہیم طرابلسی (۸۴۳-۹۲۲ھ)

یہ ابراہیم بن موسیٰ بن ابی بکر ہیں، لقب برہان الدین، نسبت طرابلسی حنفی ہے، حنفی فقیہ ہیں، شام کے شہر طرابلس میں پیدا ہوئے، دمشق میں علماء کی ایک جماعت سے علم حاصل کیا، پھر قاہرہ منتقل ہوگئے اور وہیں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "الإسعاف في أحكام الأوقاف"، "مواهب الرحمن في مذهب النعمان"، پھر خود ہی اس کی شرح لکھی اور اس کا نام "البرہان" رکھا۔

[کشف الظنون ۱/۸۵؛ الأعلام ۱/۷۶؛ معجم المؤلفین ۱/۱۱۷]

ابراہیم نخعی: یہ ابراہیم بن یزید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۱ میں گذر چکے۔

ابن أبي زید القیروانی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۱ میں گذر چکے۔

ابن ابی موسیٰ: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۲ میں گذر چکے۔

ابن الاثیر: یہ مبارک بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۴۶ میں گذر چکے۔

ابن الاستاذ (۶۱۱-۶۶۲ھ)

یہ احمد بن عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن علوان ہیں، کنیت ابوالعباس ہے، نسبت اسدی حلبی، شافعی ہے، فقیہ ومحدث ہیں، ابن الاستاذ سے مشہور ہوئے، علماء کی ایک جماعت سے حدیث کی سماعت کی، حدیث اور دیگر علوم وفنون میں کمال پیدا کیا، درس و تدریس کی خدمت انجام دی، اور افتاء کا کام کیا، ناصری حکومت میں اپنے والد کے بعد شہر حلب کے قاضی القضاۃ بنے۔ ان سے ابو محمد دمیاطی نے روایت کی۔ امام ذہبی نے کہا ہے: بڑے قابل قدر، خوبیوں کے جامع، بڑے رعب ودبدبہ کے مالک اور صاحب اخلاق وکردار تھے۔

بعض تصانیف: "شرح الوسیط" (تقریباً دس جلدوں میں) فقہ شافعی کے فروعی مسائل پر مشتمل ہے، سبکی کا بیان ہے: فتاوی ابن الاصلاح پر بھی ان کا حاشیہ ہے، جوان کی علمی جلالت اور مسائل کے استحضار کی شاہکار ہے۔

[شذرات الذہب ۵/۳۰۸؛ طبقات الشافعیۃ الکبری ۵/۸؛ معجم المؤلفین ۱/۲۹۵؛ طبقات الشافعیہ لابن قاضی ۲/۱۲۸]

ابن تیمیہ تقی الدین: یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ: یہ عبدالسلام بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابن جریرالطبری: یہ محمد بن جریر ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن جوزی: یہ عبدالرحمٰن بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۴۷ میں گذر چکے۔

ابن حاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر عسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۴۸ میں گذر چکے۔

ابن حجر مکی: یہ احمد بن حجر ہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۴ میں گذر چکے۔

ابن حزم: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۴ میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۵ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الجد) ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الحفید) ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

ابن زید: غالباً یہ جابر بن زید ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

ابن سحنون: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن الشاط: یہ قاسم بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن عاشر: یہ عبدالواحد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱۷ ص ۳۲۵ میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص۵۵۰ میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص۴۵۲ میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص۵۵۱ میں گذر چکے۔

ابن علاّن: یہ محمد علی بن محمد علاّن ہیں:
ان کے حالات ج۱۰ ص۳۵۱ میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم مالکی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۳۱ میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۳۱ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن مفلح: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج۴ ص۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن منصور: یہ محمد بن منصور ہیں:
ان کے حالات ج۷ ص۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن مہران: یہ میمون بن مہران ہیں:
ان کے حالات ج۱۰ ص۳۷۲ میں گذر چکے۔

ابن مودود: یہ عبداللہ بن محمود بن مودود ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص۵۸۷ میں گذر چکے۔

ابن ناجی: یہ قاسم بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج٦ ص ٤٧٤ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج١ ص ٤٣٥ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج١ ص ٤٣٥ میں گذر چکے۔

ابن یونس: یہ احمد بن یونس مالکی ہیں:
ان کے حالات ج١٠ ص ٣٥٣ میں گذر چکے۔

ابوبکر انباری (٢٧١-٣٢٨ھ)

یہ محمد بن قاسم بن محمد بن بشار بن حسن ہیں، کنیت ابوبکر اور نسبت انباری ہے، یہ ادیب نحوی، مفسر اور محدث ہیں، اپنے زمانہ میں زبان و ادب کے بڑے ماہر تھے، اشعار و احادیث بکثرت یاد تھیں، ایک قول ہے کہ قرآن کے بارے میں ان کو تین لاکھ شواہد یاد تھے۔
انہوں نے اپنے والد اور محمد بن یونس الکدیمی، اسماعیل قاضی، احمد بن ہیثم بزاز وغیرہ سے علم حاصل کیا، اور خود ان سے دارقطنی، محمد بن عبداللہ بن اخی میمی الدقاق اور احمد بن محمد بن حجر وغیرہ نے علم حاصل کیا، محمد بن جعفر تمیمی نے کہا ہے: ہم نے انباری سے زیادہ بڑا حافظ حدیث نہیں دیکھا، اور نہ ہی ان سے زیادہ علم میں گہرائی رکھنے والا دیکھا۔
بعض تصانیف: ''عجائب علوم القرآن''، ''کتاب الوقف والابتداء''، ''غریب الحدیث''۔

[شذرات الذہب ٢/ ٣١٥؛ العبر ٢/ ٢١٤؛ سیر أعلام النبلاء ١٥/ ٢٧٤؛ الأعلام ٧/ ٢٢٦]

ابوبکرہ: یہ نفیع بن حارث ہیں:
ان کے حالات ج٥ ص ٤٨٥ میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج١ ص ٤٣٨ میں گذر چکے۔

ابوجعفر الہندوانی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج٤ ص ٤٢٩ میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:
ان کے حالات ج١ ص ٤٣٨ میں گذر چکے۔

ابودرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج٣ ص ٤٥٧ میں گذر چکے۔

ابوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:
ان کے حالات ج٢ ص ٥٥٥ میں گذر چکے۔

ابوزکریا یحیی السراج (؟-٨٠٥ھ)

یہ یحیٰی بن احمد بن محمد بن حسن بن قس ہیں، کنیت ابوزکریا السراج، نسبت اندلسی، فاسی ہے، فقیہ، محدث، حافظ، لغوی، شعر و سخن کے صاحب ذوق اور نثر نگار تھے۔ انہوں نے فقیہ محدث خطیب

ابوالبرکات ابن حاج بلفقي، فقیہ عبدالنور، اور ابن عباد وغیرہ سے علم حاصل کیا، وہ اپنے زمانہ کے خاتم المحدثین تھے۔ ابن قاضی کا بیان ہے: مراکش میں بہت کم ایسی کتابیں ملیں گی جن پر ان کی تحریر نہ ہو۔
بعض تصانیف: ''فهرسة''۔ کتانی نے کہا ہے: مجھے اس کی پہلی جلد دستیاب ہوئی، اور یہ خود مولف کی تحریر ہے۔
[شجرۃ النور الزکیہ رص ۲۴۹؛ نیل الابتہاج رص ۳۵۶؛ الأعلام ۹ر ۱۶۳؛ معجم المؤلفین ۱۳ر ۱۸۴]

ابوسعید الخدری: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابوالطیب الطبری: یہ طاہر بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابوالعالیہ: یہ رفیع بن مہران ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ قاسم بن سلام ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابواللیث سمرقندی: یہ نصر بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابومالک اشعری: یہ حارث بن حارث ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۵۴ میں گذر چکے۔

ابوموسی اشعری:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابووائل: یہ شقیق بن سلمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

اثرم: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

اجہوری: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۲ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

اذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

اسامہ بن شریک:
ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۲۲ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

اَصبغ: یہ اَصبغ بن الفرج ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ام سلمہ: یہ ہند بنت ابی امیہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ام المنذر: یہ سلمی بنت قیس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۲۹ میں گذر چکے۔

امیر بادشاہ (؟-۹۸۷ھ)

یہ محمد امین بن محمود بخاری ہیں، امیر بادشاہ کے نام سے مشہور ہیں، مفسر اور اصولی تھے۔

بعض تصانیف: "تیسیر التحریر"، "تفسیر سورة الفتح"، اور حج کے موضوع پر ایک رسالہ "الحج المبرور یکفر الذنوب" ہے، اور ایک رسالہ "حرف قد" کی تحقیق میں ہے۔

[کشف الظنون ۱/۳۵۸؛ معجم المؤلفین ۹/۸۰؛ فہرست الخدیویہ ۷/۵۲۱]

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۰ میں گذر چکے۔

اوزاعی: یہ عبد الرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ب

باجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

بخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

بریدہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۰ میں گذر چکے۔

برزلی: یہ ابو القاسم بن احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

برکوی: یہ محمد بن بیر علی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

بغوی: یہ حسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

بہز بن حکیم:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

بہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

بیضاوی، ابوبکر (؟-۴۶۸ھ)

یہ محمد بن احمد بن عباس ہیں، کنیت ابوبکر، نسبت بیضاوی فارسی ہے، ابوبکر شافعی سے مشہور ہیں، فقیہ اور ادیب ہیں۔

بعض تصانیف: "التبصرة" فقہی جزئیات میں، "الأدلة فی تعلیل مسائل التبصرة"، "التذکرہ فی شرح مسائل التبصرة"، "الإرشاد في شرح كفاية الصيمري"۔

[طبقات الشافعیۃ الکبری ۳/۳۸؛ ہدیۃ العارفین ۲/۳؛ ایضاح المکنون ۱/۵۲؛ معجم المؤلفین ۸/۲۷۳]

ت

ترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

تسولی (؟-۱۲۵۸ھ)

یہ علی بن عبدالسلام ہیں، کنیت ابوالحسن، نسبت تسولی مالکی ہے، فقیہ ہیں۔

بعض تصانیف: "البهجة في شرح التحفة" فقہ مالکی کی جزئیات میں، "حاشية على الزقاقية"، "شرح الشامل"۔

[ہدیۃ العارفین ۱/۷۷۵؛ فہرس الأزہریہ ۲/۳۱۲؛ معجم المؤلفین ۷/۱۲۲]

تمرتاشی: یہ محمد بن صالح ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

تمیم الداری: یہ تمیم بن اوس ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

ث

ثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن عبداللہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

جصاص: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ح

حاکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

حاکم شہید: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

حذیفہ بن یمان:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

حسن بصری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

حصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

حطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

خ

خالد بن ولید:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۲ میں گذر چکے۔

خرشی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

خرقی: یہ عمر بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

خصاف: یہ احمد بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

خطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

خطیب شربینی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

د

دردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

دسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

ر

رافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

رملی: یہ خیرالدین رملی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

ز

زرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۵۶۰ میں گذر چکے۔

زرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۹ میں گذر چکے۔

زہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

زید بن اسلم:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۹ میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

زیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

س

سبکی: یہ عبدالوہاب بن علی بن عبدالکافی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

سبکی: یہ علی بن عبدالکافی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۰ میں گذر چکے۔

سعد تفتازانی: یہ مسعود بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

سعید بن مزاحم (؟-؟)

یہ سعید بن مزاحم بن ابی مزاحم اموی ہیں، عمر بن عبدالعزیز کے آزاد کردہ غلام ہیں۔ انہوں نے اپنے والد سے حدیث کی روایت کی، اور ان سے قتیبہ بن سعید نے ہرش کعمی کی ایک حدیث روایت کی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۴/ ۸۲]

سمرہ بن جندب:

ان کے حالات ج ۵ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

سیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ش

شاطبی: یہ ابراہیم بن موسی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۲ میں گذر چکے۔

شاطبی: یہ قاسم بن فیرہ ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

شافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

شرنبلالی: یہ حسن بن عمار ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

شعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

شمس الائمہ حلوانی: یہ عبد العزیز بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

شیخ تقی الدین: یہ احمد بن عبد الحلیم بن تیمیہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

شیخین:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکی۔

شیخ علیش: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ص

صاحبین:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکی۔

صاحب الإسعاف: دیکھئے: ابراہیم طرابلسی

صاحب البہجہ: یہ علی بن عبد السلام تسولی ہیں:
دیکھئے: تسولی۔

صاحب تہذیب الفروق: یہ محمد علی بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۰۷ میں گذر چکے۔

صاحب تیسیر التحریر:
دیکھئے: محمد امیر بادشاہ۔

صاحب الحاوی: یہ علی بن محمد الماوردی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

صاحب الدر المختار: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

صاحب الفتاوی الحامدیہ: دیکھئے: القونوی۔

صاحب الفروع: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

صاحب الکنز: یہ عبد اللہ بن احمد النسفی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

صاحب المصباح المنیر: یہ احمد بن محمد الفیومی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۵ ص ۳۴۰ میں گذر چکے۔

صاحب مطالب اولی النہی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۸ میں گذر چکے۔

صاحب معین الحکام: یہ علی بن خلیل ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ا ص ۱۴۱ ۳ میں گذر چکے۔

صدر الشہید: یہ عمر بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص ...... میں گذر چکے۔

ض

ضحاک: یہ ضحاک بن مخلد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۴ میں گذر چکے۔

ط

طاؤس بن کیسان:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

طبرانی: یہ سلیمان بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۵ میں گذر چکے۔

طبری المکی: یہ محبّ الطبری ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

طحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

عبدالجبار بن عمر:
ان کے حالات ج ۱۲ ص ...... میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن ابی بکرہ:
ان کے حالات ج ۸ ص ۳۱۰ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن الحائک (؟-۱۲۲۰ھ میں باحیات تھے)
یہ عبدالرحمٰن حائک ہیں، کنیت ابوزید، نسبت تطاونی ہے، فقیہ، محقق ہیں۔ انہوں نے شیخ التاودی، شیخ البنائی اور شیخ جسوس وغیرہ

سے علم حاصل کیا، اور ان سے شیخ رہونی اور شیخ مامون اجلال حسنی قاضی تطاون وغیرہ نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "فتاوی غایة في التحریر"، جسے ان کے ایک شاگرد مامون نے جمع کیا ہے، ان میں سے بعض فتاوے نوازل الشیخ المہدی الوزانی میں منقول ہیں۔

[شجرة النور الزکیہ في طبقات المالکیہ ص ۳۷۵]

عبدالرحمٰن بن عوف:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن معاذ (؟-؟)

یہ عبدالرحمٰن بن معاذ بن عثمان بن عمرو بن کعب بن سعد ہیں، نسبت قرشی تیمی ہے، بخاری وغیرہ نے کہا: ان کو نبی کریم علیہ السلام کی صحبت حاصل ہے۔ حمید اعرج محمد بن ابراہیم بن حارث کے واسطے سے ان سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا: "خطبنا رسول الله ﷺ ونحن بمنی" (رسول اللہ ﷺ نے ہم لوگوں سے میدان منی میں خطاب فرمایا)، حمید سے بہت سے لوگوں نے اسے روایت کیا ہے۔

حافظ ابن حجر نے کہا: امام بخاری، امام ترمذی اور ابن حبان سب ان کے صحابی رسول ہونے کے قائل ہیں، اسی طرح ابن عبد البر، ابونعیم، ابن زبر اور بارودی وغیرہ نے بھی ان کو صحابہ میں شمار کیا ہے، ابن سعد نے ان کو فتح مکہ کے شرکاء میں شمار کیا ہے۔

[الإصابہ ۴۲۲/۲؛ أسد الغابہ ۳۹۲/۳؛ الاستیعاب ۸۵۳/۲؛ تہذیب التہذیب ۲۷۱/۶]

عبداللہ بن عمر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمرو:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن مغفل:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

عدوی: یہ علی بن احمد مالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

عزالدین بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

عطاء بن اسلم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

علاء الدین بخاری (؟-۷۳۰ھ)

یہ عبدالعزیز بن احمد بن محمد ہیں، لقب علاء الدین، نسبت بخاری حنفی ہے، بڑے پایہ کے فقیہ اور اصولی تھے۔ انہوں نے اپنے چچا محمد المایمرغی سے فقہ پڑھی، اور نجم الدین عمر نسفی، ابوالیسر محمد البزدوی اور ابوبکر جوزجانی وغیرہ سے علم حاصل کیا، اور ان سے قوام الدین محمد الکاکی اور جلال الدین عمر بن محمد الخبازی وغیرہ نے علم فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "کشف الأسرار في شرح أصول البزدوی"، "شرح الهداية" فقہ حنفی کی فروعات میں باب النکاح تک،

"غاية التحقيق"، "شرح المنتخب الحسامي" اور "كتاب الأفنية" اس میں فناء مسجد و فناء شہر اور فناء گھر سے متعلق مسائل پر گفتگو کی گئی ہے۔

[الجواہر المضیہ ۱/۳۱۷؛ تاج التراجم رص ۲۵؛ الفوائد البہیہ رص ۹۴؛ معجم المؤلفین ۵/۲۴۲]

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۷۴ میں گذر چکے۔

علی بن ربیعہ بن نضلہ (؟ - ؟)

یہ علی بن ربیعہ بن نضلہ ہیں، کنیت ابو مغیرہ، نسبت کوفی ہے، اور کہا جاتا ہے کہ بجلی ہیں۔

انہوں نے حضرت علی بن ابی طالب، مغیرہ بن شعبہؓ سمرۃ بن جندبؓ، ان کے بیٹے سلیمان بن سمرۃ، اسماء بن حارجہ اور اسماء بن حکم غزاری وغیرہ سے روایت کیا، اور ان سے روایت کرنے والوں میں حکم بن عتبہ، سعید بن عبید طائی، ابو اسحاق سبیعی، ابو السفر ہیمدانی اور محمد بن قیس اسدی وغیرہ ہیں، ابن مغیرہ اور نسائی نے ان کو ثقہ کہا ہے، ابن سعد کہتے ہیں: معروف ثقہ ہیں، عجلی کہتے ہیں: کوفی تابعی ثقہ ہیں، اور ابن نمیر وغیرہ نے ان کو ثقہ کہا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۷/۳۲۰؛ الطبقات الکبری لابن سعد ۶/۲۲۶]

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

عمر بن عبد العزیز:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص:

ان کے حالات ج ۶ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

غ

غزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ف

فخر الاسلام بزدوی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

فضالہ بن عبید:

ان کے حالات ج ۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

فضل بن عباس:
ان کے حالات ج ۱۳ ص ۳۵۶ میں گذر چکے۔

ق

قاسم بن عبد الرحمٰن (؟-۱۲۰ھ)

یہ قاسم بن عبد الرحمٰن بن عبد اللہ بن مسعود ہیں، کنیت ابوعبد الرحمٰن، نسبت مسعودی کوفی، قاضی ہے، انہوں نے اپنے والد اور دادا سے مرسلاً روایت کیا، ابن عمر، جابر بن سمرہ اور مسروق بن اجدع وغیرہ سے روایت کیا، اور ان سے عبد الرحمٰن، ابو اسحاق سبیعی، ابواسحاق شیبانی اور عطاء بن سائب، عیسی بن عبد الرحمٰن سلمی وغیرہ نے روایت کیا، ابن سعد نے کہا: وہ ثقہ کثیر الحدیث تھے، امام عجلی کا بیان ہے وہ کوفہ کے قاضی تھے، لیکن عہدہ قضا پر اجرت نہیں لیتے تھے، ثقہ اور صالح تھے، ابن حبان نے ان کا ذکر ''ثقات'' میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۸/۳۲۱؛ الطبقات الکبری لابن سعد ۶/۳۰۳]

قاضیخان: یہ حسن بن منصور ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

قاضی عیاض: یہ عیاض بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

قبیصہ بن ذؤیب:
ان کے حالات ج ۱۵ ص ۳۴۰ میں گذر چکے۔

قرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۱ میں گذر چکے۔

قفال: یہ محمد بن احمد الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

قہستانی: یہ محمد بن حسام الدین ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص ۳۲۰ میں گذر چکے۔

القونوی (؟-۹۸۵ھ)

یہ حامد بن محمد ہیں، اور ایک قول ہے کہ ابن علی ہیں، نسبت قونوی، مفتی حنفی رومی ہے، ایک سال دمشق کے قاضی رہے، پھر مصر کے قاضی بنے، اس کے بعد برسہ کے قاضی بنائے گئے، اس کے بعد قسطنطنیہ کے قاضی بنے، اس کے بعد ولایت روم میں نو سال تک فوج کے قاضی رہے، مفتی ابوسعود کی وفات کے بعد وہاں کے مفتی بھی ہوئے، تاوفات اپنے عہدہ پر باقی رہے۔

بعض تصانیف: ''الفتاوی الحامدیة'' چار جلدوں میں ہے، اس میں پیش آمدہ مسائل کو جمع کیا ہے۔

[کشف الظنون ۲/۱۲۲۲؛ ہدیۃ العارفین ۱/۲۶۰؛ شذرات الذہب ۸/۴۰۷]

ک

کاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

کرخی: یہ عبید اللہ بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

کمال بن ہمام: یہ محمد بن عبد الواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ل

لخمی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۲ میں گذر چکے۔

لیث بن سعد:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

م

مازری: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

متیطی (؟-۵۷۰ھ)
یہ علی بن عبد اللہ بن ابراہیم بن محمد ہیں، کنیت ابو الحسن، نسبت انصاری مالکی، متیطی ہے، (جزیرۂ خضراء کے مقام احواز کے ایک گاؤں متیطہ کی طرف نسبت ہے)۔ فقیہ اور قاضی تھے، مقام شریش کے قاضی رہے ہیں۔
بعض تصانیف: "النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام"۔
[ہدیۃ العارفین ۱/۷۰۰؛ ایضاح المکنون ۲/۶۹۳؛ معجم المؤلفین ۷/۱۲۹]

مجاہد بن جبر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

محمد ابراہیم المیدانی (؟-؟)
یہ محمد بن ابراہیم ہیں، کنیت ابوبکر، لقب ضریر، نسبت میدانی ہے (نیسا پور میں میدان نامی ایک جگہ کی طرف نسبت ہے)، ذہبی نے

کہا: ائمہ حنفیہ میں سے تھے، لکھنوی (عبدالحی) نے کہا ہے: مذہب حنفی کے بڑے شیخ وامام تھے، زمانے میں ایسے لوگ بہت کم پائے جاتے ہیں۔ انہوں نے حدیث کی روایت ابومحمد مزنی سے کی ہے، اور ان سے میمون بن علی المیمونی نے روایت کی ہے، ابوبکر العیاضی کے بھائی احمد بن نصر العیاضی کے ساتھ ان کے مناظرے ہوئے ہیں۔

[الجواہر المضیئہ ۶/۲؛ الفوائد البہیہ رص ۱۵۵؛ اللبان ۲۸۱/۳]

المحلی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۳ میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

محمد بن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ بن عبدالحکم ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

محمد قدری باشا:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

مروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

مرغینانی: یہ علی بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

مسلم: یہ مسلم بن الحجاج ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

معاذ بن جبل:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

مغیرہ بن شعبہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

مکحول:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

مناوی: یہ محمد عبدالرؤوف ہیں:

ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ن

نووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

ی

یحیی بن سعید انصاری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۱۹

خاتم ـــــ خلیطان

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

© جملہ حقوق بحق وزارت اوقاف واسلامی امور کویت محفوظ ہیں
پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
F-161، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون: 91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۱۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
	خاتم	۳۳
	دیکھئے: تختم	
	خادم	۳۳
	دیکھئے: خدمہ	
	خارج	۳۳
	دیکھئے: خروج	
	خارجی	۳۳
	دیکھئے: فرق	
	خاص	۳۵-۳۳
۱-۶	تعریف	۳۳
۱	متعلقہ الفاظ	۳۴
۲	عام	۳۴
۳	اجمالی حکم	۳۴
۴	اجیر خاص (خاص مزدور)	۳۴
۵	خاص راستہ	۳۵
۶	خاص مال	۳۵
	خال	۳۸-۳۶
۱	تعریف	۳۶
۲	متعلقہ الفاظ	۳۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
	ماموں	۳۶
۳	ماموں کا وراثت میں استحقاق	۳۶
۴	نابالغہ بچی پر ماموں کی ولایت	۳۷
۵	ماموں کا نفقہ	۳۷
۶	ماموں کی حضانت	۳۷
۷	ماموں سے نکاح کی حرمت	۳۸
۸	نابالغ لڑکے کے مال پر ماموں کی ولایت	۳۸
	خالہ	۳۹-۳۸
۱	تعریف	۳۸
	خالہ سے متعلق احکام	۳۸
۲	خالہ کی حرمت	۳۸
۳	خالہ کی میراث	۳۹
۴	خالہ کا حق حضانت	۳۹
۵	خالہ کا نفقہ	۳۹
	خبث	۴۱-۴۰
۱	تعریف	۴۰
	متعلقہ الفاظ	۴۰
۲	الف-رجس	۴۰
۳	ب-دنس	۴۰
۴	اجمالی حکم	۴۰
	خبر	۴۶-۴۲
۱	تعریف	۴۲
	متعلقہ الفاظ	۴۲
۲	اثر	۴۲
۳	نبأ	۴۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	خبر کی تقسیم	۴۳
	خبر کے احکام	۴۳
۵	نجاست کی خبر	۴۳
۶	قبلہ اور اس جیسے امور کی خبر	۴۴
۷	رمضان کا چاند دیکھنے کی خبر	۴۴
	خبرۃ	۵۵-۴۶
۱	تعریف	۴۶
	متعلقہ الفاظ	۴۷
	الف-علم ومعرفت	۴۷
۲	اول: علم	۴۷
۳	دوم: معرفت	۴۷
۴	ب: تجربہ	۴۷
۵	ج: بصر یا بصیرت	۴۷
۶	د: قیافہ	۴۷
۷	ھ: حذق	۴۷
۸	و: فراست	۴۸
۹	خبرۃ کا حکم	۴۸
۱۰	تزکیہ میں تجربہ	۴۸
۱۱	تقسیم میں تجربہ	۴۹
۱۲	اندازہ (خرص) کرنے والے کا تجربہ	۵۰
۱۳	قیافہ شناس کا تجربہ	۵۱
۱۴	قیمت کا اندازہ لگانے میں تجربہ	۵۱
۱۵	خیار ثابت کرنے والے عیوب کی پہچان میں تجربہ	۵۲
۱۶	طبیب اور مویشی ڈاکٹر کا تجربہ	۵۳
۱۷	اہل تجربہ کی تعداد	۵۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۸	اہل تجربہ کا اختلاف	۵۴
	ختان	۶۱-۵۶
۱	تعریف	۵۶
	ختنہ کا حکم	۵۶
۲	پہلا قول	۵۶
۳	دوسرا قول	۵۷
۴	تیسرا قول	۵۸
۵	ختنہ میں کاٹا جانے والا حصہ	۵۸
۶	ختنہ کا وقت	۵۸
۷	ختنہ کی طاقت نہ رکھنے والے کا ختنہ	۵۹
۸	جو بغیر ختنہ مرجائے	۵۹
۹	جو بغیر قلفہ کے مختون ہی پیدا ہوا	۶۰
۱۰	ختنہ کرنے والے پر ضمان	۶۰
۱۱	ختنہ کے آداب	۶۱
	خدیعہ	۶۶-۶۲
۱	تعریف	۶۲
	متعلقہ الفاظ	۶۲
۲	الف-غدر	۶۲
۳	ب-غبن	۶۲
۴	ج-خیانت	۶۲
۵	د-غرور، تغریر	۶۲
۶	ھ-غش	۶۳
۷	و-تدلیس	۶۳
۸	ز-توریہ	۶۳
۹	ح-تزویر	۶۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۰	ط-حیلہ	۶۳
۱۱	شرعی حکم	۶۳
۱۲	غیر مسلموں کے حق میں خدیعہ	۶۴
	خدمہ	۶۷-۷۹
۱	تعریف	۶۷
	متعلقہ الفاظ	۶۷
۲	الف-مہنۃ	۶۷
۳	ب-عمل	۶۷
۴	خدمت کے متعلق احکام	۶۸
	عورت کا مرد کی خدمت کرنا اور اس کے برعکس	۶۸
۵	مسلمان کا کافر کی خدمت کرنا	۶۹
۶	والد کا اولاد کی خدمت کرنا اور اس کے برعکس	۷۰
	خادم سے متعلق احکام	۷۱
۷	الف-بیوی کے لئے خادم رکھنا	۷۱
۸	ایک سے زائد خادم فراہم کرنا	۷۱
۹	ج-خادم کو بدلنا	۷۲
۱۰	د-خادم کو گھر سے نکالنا	۷۳
۱۱	ھ-تنگ دست شوہر پر خادم کی فراہمی	۷۳
۱۲	و-خادم کے اوصاف	۷۳
۱۳	ذمیہ خادمہ	۷۴
۱۴	ز-خادم کا نفقہ	۷۴
۱۵	ح-بیوی کا خادم کی اجرت طلب کرنا	۷۴
۱۶	ط-خادمہ کا نفقہ دینے پر شوہر کا قادر نہ ہونا	۷۵
۱۷	ی-خادم کی جانب سے صدقۂ فطر	۷۶
۱۸-۱۹	بیوی کا اپنے شوہر کی خدمت کرنا اور اس کے برعکس	۷۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۰	کافر کا مسلمان کی خدمت کرنا	۷۸
	خذف	۷۹-۸۴
۱	تعریف	۷۹
۲	متعلقہ الفاظ: حذف، طرح، قذف، القاء	۸۰
۳	شرعی حکم	۸۰
	خذف سے متعلق احکام	۸۱
۴	اول: رمی جمار	۸۱
	دوم: شکار کے باب میں	۸۴
	خراج	۸۴-۱۲۴
۱	تعریف	۸۴
۲	خراج کا اصطلاحی معنی	۸۵
	خراج کے معنی میں استعمال ہونے والے الفاظ	۸۵
۳	الف- زمین کا جزیہ	۸۵
۴	ب- زمین کی اجرت	۸۵
۵	ج- مال گزاری	۸۵
	متعلقہ الفاظ	۸۶
۶	الف-غنیمت	۸۶
۷	ب-فیٔ	۸۶
۸	ج- جزیہ	۸۶
۹	د-خمس	۸۶
۱۰	ھ-عشر	۸۶
۱۱	اسلام میں خراج	۸۷
۱۲	خراج کا شرعی حکم	۸۹
۱۳	خراج کی مشروعیت کے دلائل	۹۰
	ا-قرآن کریم	۹۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
	۲-سنت نبوی	۹۰
	۳-مصلحت	۹۱
	الف-امت مسلمہ کی آئندہ نسلوں اوراس کے مختلف اداروں کے لئے مستقل آمدنی کا ذریعہ فراہم کرنا	۹۱
	ب- دولت کی تقسیم اوراس کو متعین گروہ میں منحصر نہ کرنا	۹۱
	ج-زمین میں کاشت کرنااور بے کار نہ چھوڑنا	۹۱
	خراج کی قسمیں	۹۲
	۱-خراج وظیفہ اور خراج مقاسمہ	۹۲
۱۴	الف-خراج وظیفہ	۹۲
۱۵	ب-خراج مقاسمہ	۹۲
	۲-صلحی اور عنوی خراج	۹۳
۱۶	الف-صلحی خراج	۹۳
۱۷	ب-خراج عنوی	۹۳
۱۸	خراجی زمین کی قسمیں	۹۴
	خراج کے قابل بننے والی زمین کی شرائط	۹۴
۲۱	پہلی شرط: زمین خراجی ہو	۹۴
۲۲	دوسری شرط: خراجی زمین نمو پذیر ہو	۹۵
۲۳	عشری زمین کا ذمی کے قبضہ آنااوراس پر وجوب کی نوعیت	۹۶
۲۴	بنجر زمین کی آبادکاری	۹۷
۲۵	خراج کی مقدار	۹۷
۲۹	حضرت عمر کے مقررہ خراج میں اضافہ یا کمی	۹۹
۳۰	مقدار خراج کی تعیین میں قابل لحاظ امور	۹۹
۳۱	سینچائی کے اخراجات میں کمی اوراضافہ	۱۰۰
۳۲	خراجی زمین میں کاشت کی جانے والی کھیتی اور پھلوں کی نوعیت	۱۰۰
۳۴	خراجی زمین کے مالکان پر نازل ہونے والے مصائب وآفات	۱۰۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
	خراج کی وصولی	۱۰۱
۳۵	وصولی خراج کا وقت	۱۰۱
۳۵	الف-وجوب خراج کا وقت	۱۰۱
۳۶	ب-خراج کی پیشگی ادائیگی	۱۰۲
۳۷	خراج کی ادائیگی میں تاخیر	۱۰۳
۳۸	جس شخص سے خراج وصول کیا جائے گا	۱۰۳
۳۹	خراج وصول کرنے کا حق کس کو حاصل ہے	۱۰۵
۴۰	عادل ائمہ کو خراج کی ادائیگی	۱۰۵
۴۱	ظالم وجابر امام کو خراج ادا کرنا	۱۰۶
۴۲	باغیوں کو خراج ادا کرنا	۱۰۷
۴۳	محاربین (ڈاکوؤں) کو خراج دینا	۱۰۷
۴۴	وصولی خراج کے طریقے	۱۰۸
	عامل خراج کی تقرری کے شرائط	۱۰۸
۴۵	۱-اسلام	۱۰۸
۴۶	۲-آزادی	۱۱۰
۴۷	۳-امانت	۱۱۰
۴۸	۴-کفایت (صلاحیت)	۱۱۱
۴۹	۵-علم وتفقہ	۱۱۱
	عامل خراج کے آداب	۱۱۱
۵۰	۱-اہل خراج کے ساتھ نرمی	۱۱۱
۵۱	۲-عدل وانصاف	۱۱۲
۵۲	۳-پاکدامنی	۱۱۲
	عمال خراج کے تئیں امام کی ذمہ داری	۱۱۳
۵۳	۱-عمال خراج پر سرگرم نگرانی	۱۱۳
۵۴	۲-عمال خراج کو بہ قدر کفایت تنخواہ دینا	۱۱۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵۵	دوسرا طریقہ: تقبیل (ضمانت لینا) کا نظام	۱۱۴
۵۶	تقبیل کا حکم	۱۱۴
	خراج کو ساقط کرنے والی چیزیں	۱۱۶
۵۷	اول: زمین کا زراعت کے قابل نہ رہنا	۱۱۶
۵۸	دوم: زمین میں زراعت نہ کرنا	۱۱۶
۵۹	سوم: کسی سماوی آفت کے نتیجے میں کاشت کا تباہ ہوجانا	۱۱۸
۶۰	چہارم: امام کا واجب خراج کو ساقط کردینا	۱۱۹
۶۱	پنجم: خراجی زمین پر تعمیر	۱۲۰
۶۲	ششم: خراجی زمین کا مالک اسلام قبول کرلے یا وہ زمین مسلمان کے پاس منتقل ہوجائے	۱۲۰
۶۳	مسلمان پر عشر اور خراج کا اجتماع	۱۲۱
۶۴	خراج کے مصارف	۱۲۲
۶۵	خراج کے پانچ حصے کرنے کا حکم	۱۲۳
	خرس	۱۲۵-۱۳۲
۱	تعریف	۱۲۵
	متعلقہ الفاظ	۱۲۵
۲	زبان کا گنگ ہونا	۱۲۵
	اخرس (گونگا) سے متعلق احکام	۱۲۵
۳	گونگے کا قبول اسلام	۱۲۵
۴	نماز میں گونگے کی قرأت اور اس کی تکبیر	۱۲۵
۵	اخرس کی اقتداء کرنا	۱۲۶
۶	نماز میں اخرس کا اشارہ	۱۲۶
۷	اخرس کا ذبح کرنا اور شکار کرنا	۱۲۷
۸	اخرس کے تصرفات	۱۲۷
۹	اخرس کی طلاق	۱۲۸
۱۰	اخرس کا لعان	۱۲۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۱	اخرس کا اقرار	۱۲۹
۱۲	اخرس کی شہادت	۱۲۹
۱۳	اخرس کی قضاء اور اس کا فتوی	۱۳۰
۱۴	اخرس کی یمین	۱۳۰
۱۵	جنایت کی وجہ سے گونگا پن	۱۳۱
۱۶	اخرس کی زبان پر جنایت	۱۳۱
	خرص	۱۳۲-۱۳۸
۱	تعریف	۱۳۲
۲	متعلقہ الفاظ	۱۳۲
	شرعی حکم	۱۳۳
۳	اول: اموال زکاۃ میں خرص	۱۳۳
۴	خرص کا وقت	۱۳۳
۵	کن اشیاء میں خرص مشروع ہے	۱۳۴
۶	پھلوں میں خرص سے پہلے اور اس کے بعد تصرف کا حکم	۱۳۴
۷	خرص کرنے والے کے لئے شرائط	۱۳۵
۸	خرص کی صفت	۱۳۵
۹	کیا خارص خرص کے وقت مالک کے لئے کچھ حصہ چھوڑ دے گا	۱۳۵
۱۰	خرص کے بعد فقراء کا حق	۱۳۶
۱۱	زکاۃ نکالنے سے قبل خرص شدہ اشیاء ضائع ہو جائیں	۱۳۷
۱۲	خرص شدہ اشیاء کے ضائع ہو جانے کا دعوی	۱۳۷
۱۳	دوم: درخت پر پھلوں میں سے شرکاء کے حصے خرص کے ذریعہ علاحدہ کرنا	۱۳۷
۱۴	سوم: اندازہ سے فروخت کرنا	۱۳۸
	خروج	۱۳۸-۱۴۸
۱	تعریف	۱۳۸
	خروج سے متعلق احکام	۱۳۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	سبیلین (نجاست نکلنے کے دونوں مقام) وغیرہ سے نکلنے والی چیز	۱۳۸
۳	قدم یا اس کا کچھ حصہ خف سے نکل جائے	۱۳۹
۴	اذان کے بعد مسجد سے نکلنا	۱۳۹
۵	خطبہ کے لئے امام کا نکلنا	۱۴۰
۶	مسجد سے معتکف کا نکلنا	۱۴۰
۷	استسقاء کے لئے نکلنا	۱۴۱
۸	گھر سے عورت کا نکلنا	۱۴۱
۹	عورتوں کا مسجد کے لئے نکلنا	۱۴۴
۱۰	عورت کا بغیر محرم کے سفر میں نکلنا	۱۴۶
۱۱	مسجد سے نکلنا	۱۴۶
۱۲	گھر سے نکلنا	۱۴۶
۱۳	بیت الخلاء سے نکلنا	۱۴۷
۱۴	معتدہ عورت کا گھر سے نکلنا	۱۴۷
۱۵	وہ لوگ جن کے لئے فوج کے ساتھ جہاد میں نکلنا جائز نہیں	۱۴۷
۱۶	امام کے خلاف خروج (بغاوت)	۱۴۸
۱۷	قیدی کا نکلنا	۱۴۸
	خز	**۱۴۸-۱۵۰**
۱	تعریف	۱۴۸
	متعلقہ الفاظ	۱۴۸
۲	الف-قز	۱۴۸
۳	ب-دیباج	۱۴۹
۴	خز سے متعلق احکام	۱۴۹
۵	بحث کے مقامات	۱۵۰
	خسوف	**۱۵۰**
	دیکھئے: صلاۃ الکسوف	

فقرہ	عنوان	صفحہ
	خشوع	۱۵۰-۱۵۳
۱	تعریف	۱۵۰
	متعلقہ الفاظ	۱۵۱
۲	الف-خضوع	۱۵۱
۳	ب-اخبات	۱۵۱
۴	شرعی حکم	۱۵۱
	خصاء	۱۵۴-۱۶۱
۱	تعریف	۱۵۴
	متعلقہ الفاظ	۱۵۴
	الف-جب	۱۵۴
۳	ب-عنت	۱۵۴
۴	ج-وجاء	۱۵۵
	شرعی حکم	۱۵۵
۵	اول: آدمی کو خصی کرنا	۱۵۵
۶	دوم: غیر آدمی کو خصی کرنا	۱۵۶
	خصاء پر مرتب ہونے والے احکام	۱۵۷
۷	الف-خصی ہونا ان عیوب میں سے ہے جن سے نکاح فسخ کر دیا جاتا ہے	۱۵۷
۸	ب-قصاص اور دیت میں خصاء کا حکم	۱۵۸
۹	قربانی اور ہدی میں پالتو چوپایوں کی خصی کا حکم	۱۶۰
	خصوصیۃ	۱۶۱
	دیکھئے: اختصاص	
	خصومہ	۱۶۱-۱۶۲
۱	تعریف	۱۶۱
	متعلقہ الفاظ	۱۶۱
	الف-عداوۃ	۱۶۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	ب- دعوی	۱۶۲
۴	خصومت کی اقسام	۱۶۲
۵	ضابطۂ خصومت	۱۶۲
	خصی	۱۶۳
	دیکھئے: خصا	
	خضاب	۱۶۳
	دیکھئے: اختضاب	
	خطاء	۱۶۳-۲۱۴
۱	تعریف	۱۶۳
۲	خطا کا اصطلاحی معنی	۱۶۴
	متعلقہ الفاظ	۱۶۵
۴	الف- نسیان، سہو، غفلت وذہول	۱۶۵
۵	ب- اکراہ	۱۶۵
۶	ج- ہزل	۱۶۶
۷	د- جہل	۱۶۶
۸	شرعی حکم	۱۶۷
۹	حقوق کے تئیں خطا پر مرتب ہونے والا اثر کہ وہ صحیح ہے، فاسد ہے اور کافی ہے وغیرہ	۱۶۷
۱۱	خطا سے متعلق فقہی قواعد	۱۷۰
	ایسے گمان کا اعتبار نہیں جس کی غلطی واضح ہو	۱۷۰
۱۲	شافعیہ کے نزدیک اس کی مثالیں	۱۷۱
	عبادات میں غلطی	۱۷۲
	الف- طہارت	۱۷۲
۱۵	اول: برتن اور کپڑوں کے بارے میں اجتہاد میں غلطی	۱۷۲
۱۶	دوم: وضو میں غلطی	۱۷۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۷	سوم: غسل میں غلطی	۱۷۴
۱۸	چہارم: تیمّم میں غلطی	۱۷۵
	ب-نماز	۱۷۶
۱۹	اول: نیت میں خطا	۱۷۶
	دونوں کے نزدیک اس صورت کی مثالیں	۱۷۶
۲۲	دوم: وقت کے داخل ہونے میں خطا	۱۷۸
۲۳	سوم: قبلہ میں غلطی	۱۷۹
۲۷	چہارم: قرأت میں غلطی	۱۸۰
۳۱	پنجم: نماز میں غلطی سے کلام کرنا	۱۸۳
۳۲	ششم: نماز میں امام کو شک ہوجائے	۱۸۴
۳۳	ہفتم: نماز خوف میں غلطی	۱۸۴
	ج-زکاۃ	۱۸۵
۳۴	اول: خرص میں غلطی	۱۸۵
۳۷	دوم: مصرف زکاۃ میں غلطی	۱۸۶
۳۸	اول: رمضان کے روزہ کی نیت کے وصف میں غلطی	۱۸۸
۳۹	دوم: افطار میں غلطی	۱۸۸
۴۰	سوم: قیدی سے رمضان کی تعیین میں غلطی	۱۸۹
۴۱	چہارم: وقت میں غلطی	۱۸۹
	ھ-حج	۱۹۰
۴۲	اول: یوم عرفہ میں غلطی	۱۹۰
۴۳	دوم: وقوف کی جگہ میں حجاج کرام سے غلطی	۱۹۲
۴۴	سوم: حج کے مہینوں میں غلطی	۱۹۲
۴۵	چہارم: حرم کے شکار کو غلطی سے قتل کردینا	۱۹۲
۴۶	پنجم: احرام کی ممنوعات میں غلطی	۱۹۲
	و-قربانی	۱۹۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴۷	قربانی کا جانور ذبح کرنے میں غلطی	۱۹۳
	ز- بیوع (خرید وفروخت)	۱۹۴
۴۸	اول: غلطی سے بیع	۱۹۴
۴۹	سامان بیع میں غلطی	۱۹۴
۵۰	سوم: سامان بیع پر غلطی سے جنایت	۱۹۵
	ح- اجارہ	۱۹۵
۵۱	اول: درہم پرکھنے والے اور وزن کرنے والے وغیرہ کی غلطی	۱۹۵
۵۲	دوم: مزدوروں اور کاریگروں کی غلطی	۱۹۶
۵۳	سوم: کاتب کی غلطی	۱۹۶
۵۴	چہارم: ڈاکٹر اور ختنہ کرنے والے کی غلطی	۱۹۶
۵۵	ط- لقطہ (گرے ہوئے سامان) کے وصف میں غلطی	۱۹۷
۵۶	ی- شفعہ میں غلطی	۱۹۸
	ک- نکاح	۲۰۰
۵۷	اول: الفاظ میں غلطی	۲۰۰
	دوم: بیوی کے نام میں غلطی	۲۰۰
۵۹	سوم: بیوی میں غلطی	۲۰۱
۶۰	چہارم: غلطی کرنے والے کی طلاق	۲۰۲
	ل- جنایات میں غلطی	۲۰۲
۶۱	اول: قتل خطا	۲۰۲
۶۲	دوم: غلطی سے قتل سے کم درجہ کی جنایت میں کیا واجب ہوگا	۲۰۳
۶۳	سوم: غلطی سے اپنی جان یا اپنے اعضاء پر جنایت	۲۰۳
۶۴	چہارم: ٹکراؤ میں غلطی	۲۰۳
۶۵	پنجم: غلطی سے کشتی میں سوراخ کرنا	۲۰۴
	م- اَیمان میں خطا	۲۰۴
۶۶	اول: حلف یمین (قسم کھانے) میں خطا	۲۰۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
٦٧	دوم: حنث (قسم توڑنے) میں غلطی	۲۰۶
٦٨	ن- تقسیم میں غلطی	۲۰۷
٦٩	س- اقرار میں خطا اور غلطی	۲۰۸
۷۰	ع- گواہی میں خطا	۲۰۹
۷۱	دوم: گواہی میں غلطی سے متعلق متفرق مسائل	۲۱۰
۷۲	ف- فیصلہ میں غلطی	۲۱۱
۷۳	حد اور تعزیر کے نفاذ میں غلطی	۲۱۲
۷۴	قصاص میں خطا	۲۱۳
	فتویٰ میں خطا کا حکم، ضمان واجب ہوگا یا نہیں	۲۱۴
	خط	**۲۱۵**
	دیکھئے: "توثیق"	
	خطاب اللہ	۲۱۵
	دیکھئے: "حکم"	
	خطاف	**۲۱۵**
	دیکھئے: "اطعمہ"	
	خطبہ	**۲۱۵-۲۲۸**
۱	تعریف	۲۱۵
	متعلقہ الفاظ	۲۱۵
۲	الف- موعظہ	۲۱۵
۳	ب- وصیہ	۲۱۶
۴	ج- نصیحہ	۲۱۶
۵	د- کلمہ	۲۱۶
٦	مشروع خطبوں کے احکام	۲۱۶
	الف- جمعہ کا خطبہ	۲۱۶
۷	اس کا حکم	۲۱۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	خطبہ کے ارکان	۲۱۶
۹	خطبہ کے شرائط	۲۱۷
۱۰	خطبہ کی سنتیں	۲۲۰
۱۲	خطبہ کے مکروہات	۲۲۴
	عیدین کا خطبہ	۲۲۵
۱۶	اس کا حکم	۲۲۵
۱۷	ج-کسوف کا خطبہ	۲۲۶
۱۸	د-استسقاء کا خطبہ	۲۲۶
۱۹	ھ-حج کے خطبے	۲۲۷
	و-نکاح کا خطبہ	۲۲۸
	خطبہ الجمعہ	**۲۲۸**
	دیکھئے: خطبہ	
	خطبۃ الحاجہ	**۲۲۸**
	دیکھئے: خطبہ	
	خطبۃ العید	**۲۲۸**
	دیکھئے: خطبہ صلاۃ العید	
	خطبہ عرفہ	**۲۲۹**
	دیکھئے: خطبہ	
	خطبہ منی	**۲۲۹**
	دیکھئے: خطبہ	
	خطبہ	**۲۲۹-۲۴۶**
۱	تعریف	۲۲۹
	متعلقہ الفاظ	۲۲۹
۲	نکاح	۲۲۹
۳	شرعی حکم	۲۲۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
	اول: عورت کی حالت کے اعتبار سے خطبہ کے حکم میں فرق	۲۳۰
۴	الف- خالی عورت کو خطبہ	۲۳۰
۵	دوسرے کی بیوی کو خطبہ	۲۳۰
۶	کسی شرعی رکاوٹ والی خاتون کو پیغام	۲۳۰
۷	معتدہ (عدت والی عورت) کو خطبہ	۲۳۰
۸	صریح پیغام	۲۳۰
۹	اشارہ میں پیغام	۲۳۱
۱۰	رجعی طلاق کی عدت گذارنے والی عورت کو پیغام کی تعریض	۲۳۲
۱۱	شوہر کی وفات کی عدت گزارنے والی عورت کو پیغام نکاح کی تعریض	۲۳۲
۱۲	معتدہ بائنہ کو پیغام نکاح کی تعریض	۲۳۲
۱۳	نکاح فاسد یا فسخ نکاح کی عدت والی عورت کو پیغام کی تعریض	۲۳۳
۱۴	پیغام نکاح کا جواب	۲۳۳
۱۵	حالت احرام والے کا پیغام نکاح	۲۳۳
۱۵م	عورت سے نکاح کا پیغام کس کو دیا جائے	۲۳۴
۱۶	ولی کا اپنے زیر ولایت لڑکی کو نیک لوگوں پر پیش کرنا	۲۳۴
۱۷	پیغام نکاح کا اخفاء	۲۳۵
۱۸	دوم: پیغام پر پیغام دینا	۲۳۵
۱۹	پیغام پر پیغام دینا کب حرام ہے	۲۳۵
۲۰	کس کی منظوری یا انکار کا اعتبار ہوگا	۲۳۵
۲۱	ایسی خاتون کو پیغام دینا جس کے بارے میں پیغام یا اس کی منظوری کا علم نہ ہو	۲۳۶
۲۲	کافر اور فاسق کے پیغام پر پیغام	۲۳۶
۲۳	حرام پیغام کے بعد عقد نکاح	۲۳۶
۲۴	سوم: پیغام نکاح دینے والے کا مخطوبہ کو دیکھنا	۲۳۷
۲۶	مخطوبہ کا خاطب کو دیکھنا	۲۳۸
۲۷	دیکھنے کا علم اور اس کی اجازت	۲۳۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۸	فتنہ اور شہوت سے اطمینان	۲۳۹
۲۹	مخطوبہ کی کن چیزوں کو دیکھا جائے	۲۳۹
۳۰	بے شوہر عورت کا زیب وزینت کرنا اور پیغام دینے والوں کے سامنے آنا	۲۴۰
۳۱	بار بار دیکھنا	۲۴۱
۳۲	دیکھے جانے والے اعضاء کو چھونا	۲۴۱
۳۳	مخطوبہ کے ساتھ تنہائی	۲۴۱
۳۴	مخطوبہ کو دیکھنے کے لئے کس کو بھیجا جائے	۲۴۲
۳۵	اگر مخطوبہ پسند نہ آئے تو خاطب کیا کرے	۲۴۲
۳۶	چہارم: خاطب کے عیوب کا ذکر	۲۴۲
۳۷	پنجم: پیغام سے پہلے خطبہ	۲۴۳
۳۸	ششم: پیغام نکاح سے رجوع	۲۴۴
۳۹	ہفتم: مخطوبہ کو دیئے گئے ہدایا اور اس پر کئے گئے خرچ کو واپس لینا	۲۴۵
	خطر	۲۵۰-۲۴۷
۱	تعریف	۲۴۷
۲	شرعی حکم	۲۴۷
۳	عبادت کو ساقط کرنے یا ان کو ہلکا کرنے میں مؤثر خطر	۲۴۸
۵	گلٹی کو نکال کر یا ناکارہ عضو کو ہٹا کر خطرہ مول لینا	۲۴۹
۶	مخاطرہ کے عقود	۲۵۰
	خفاء	۲۵۷-۲۵۰
۱	تعریف	۲۵۰
	متعلقہ الفاظ	۲۵۰
۲	جہل اور جہالت	۲۵۱
	خفا سے متعلق احکام	۲۵۱
۴	اول: اہل اصول کے نزدیک	۲۵۱
	دوم: فقہاء کے نزدیک	۲۵۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	دعوی کے سماع میں خفاء کا اثر	۲۵۲
۹	نجاست کا خفاء	۲۵۳
۱۱	مبیع میں عیب کا خفاء	۲۵۵
۱۲	ترکہ پر کسی مخفی قرض کا ظاہر ہونا	۲۵۷
	خفارہ	۲۶۱-۲۵۷
۱	تعریف	۲۵۷
۲	شرعی حکم	۲۵۸
	اول خفارہ: (بمعنی اجرت یا چوکیداری)	۲۵۸
۳	الف- حج میں	۲۵۹
۴	ب- خفیر کو ضامن قرار دینا	۲۵۹
۵	دوم: خفارہ (بمعنی ذمہ، امان اور عہد)	۲۶۰
	خفاض	۲۶۱
	دیکھئے: ختان	
	خف	۲۶۱
	دیکھئے: مسح علی الخفین	
	خفاش	۲۶۱
	دیکھئے: أطعمہ	
	خفیہ	۲۶۳-۲۶۲
۱	تعریف	۲۶۲
	متعلقہ الفاظ	۲۶۲
۲	اختلاس	۲۶۲
	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۲۶۲
۳	اول- دعا میں خفیہ (آہستہ سے دعا کرنا)	۲۶۲
	دوم- چوری میں خفیہ	۲۶۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
	خلا	۲۶۴
	دیکھئے: کلا	
	خلاء	۲۶۴-۲۶۴
۱	تعریف	۲۶۴
۲	اجمالی حکم	۲۶۴
	خلاف	۲۶۵
	دیکھئے: اختلاف	
	خلافہ	۲۶۵
	دیکھئے: امام کبری	
	خلط	۲۶۷-۲۶۵
۱	تعریف	۲۶۵
	خلط کے احکام	۲۶۵
۲	اموال زکاۃ کو ملانا	۲۶۵
۳	عقد شرکت میں دو مالوں کا ملانا	۲۶۶
۴	ناجائز طور پر ملانا	۲۶۶
۵	ولی کے بچہ کے مال کو اپنے مال میں ملا دینا	۲۶۷
	پانی کا کسی پاک چیز میں ملانا	۲۶۷
	خلطہ	۲۷۸-۲۶۸
۱	تعریف	۲۶۸
۲	شرعی حکم	۲۶۸
۳	خلطہ کے احکام	۲۶۹
۴	خلطہ کے اثر کی صورتیں	۲۷۱
	ان اموال زکاۃ کی قسمیں جن میں غیر حنفیہ کے نزدیک خلطہ کا اثر ظاہر ہوتا ہے	۲۷۲
۵	اول: چرنے والے جانور	۲۷۲
	دوم: کھیتی، پھل، سامان، تجارت، سونا اور چاندی	۲۷۲

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۷۳	زکاۃ میں خلطہ کی اثر اندازی کے قائلین کے نزدیک اس کی شرائط	
۲۷۳	پہلی شرط	۶
۲۷۳	دوسری شرط	۷
۲۷۴	تیسری شرط	۸
۲۷۴	چوتھی شرط	۹
۲۷۶	پانچویں شرط	۱۱
۲۷۶	مخلوط مال کی زکاۃ نکالنے کا طریقہ	۱۲
۲۷۷	مخلوط مال سے وصول شدہ زکاۃ میں ایک دوسرے سے واپس لینا	۱۳
۲۷۹-۳۰۵	**خلع**	
۲۷۹	تعریف	۱
۲۷۹	متعلقہ الفاظ	
۲۷۹	صلح	۲
۲۷۹	ب-طلاق	۳
۲۸۰	ج-فدیہ	۴
۲۸۰	د-فسخ	۵
۲۸۱	ھ-مباراۃ	۶
۲۸۱	خلع کی حقیقت	۷
۲۸۴	شرعی حکم	۹
۲۸۸	عورت سے عوض لینے کا جواز	۱۲
۲۸۸	قاضی کے ذریعہ اور بلا قاضی خلع جائز ہے	۱۳
۲۸۹	خلع کا وقت	۱۴
۲۸۹	خلع کے ارکان اور فقہاء کے نزدیک اس کی شرائط	۱۵
۲۹۰	پہلا رکن: ایجاب کرنے والا	۱۶
۲۹۰	دوسرا رکن: قبول کرنے والا	۱۷
۲۹۱	مرض الموت یا خوفناک مرض میں خلع	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۸	الف-بیوی کا مرض	۲۹۱
۱۹	ب-شوہر کی بیماری	۲۹۳
۲۰	ولی کا خلع	۲۹۴
۲۱	فضولی شخص کا خلع	۲۹۵
۲۲	خلع میں وکیل بنانا	۲۹۶
۲۳	خلع لینے والی عورت کی عدت	۲۹۸
۲۴	تیسرا رکن: جس کا عوض دیا جارہا ہے یعنی بضع	۲۹۸
۲۵	چوتھا رکن: عوض	۲۹۹
۲۷	پانچواں رکن: الفاظ	۳۰۱
۲۸	خلع کو شرط پر معلق کرنا	۳۰۲
۲۹	خلع میں خیار کی شرط	۳۰۲
۳۰	الفاظ خلع	۳۰۳
۳۱	خلع یا عوض خلع میں میاں بیوی کا اختلاف	۳۰۴
	خل	۳۱۱-۳۰۵
۱	تعریف	۳۰۵
	متعلقہ الفاظ	۳۰۵
۲	الف-خمر	۳۰۵
۳	ب-نبیذ	۳۰۶
۴	ج-خلیطان	۳۰۶
۵	سرکہ کا حکم	۳۰۶
۶	اول: شراب کا سرکہ بن جانا اور بنانا	۳۰۶
۷	دوم: سرکہ کو کھانا اور پینا	۳۰۷
۸	سوم: سرکہ کے ذریعہ طہارت	۳۰۸
۹	چہارم: سرکہ کی بیع اور اس کی تجارت	۳۰۹
۱۰	پنجم: سرکہ کو غصب اور ضائع کرنے میں ضمان	۳۱۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
	خلوۃ	۳۲۲-۳۱۲
۱	تعریف	۳۱۲
	متعلقہ الفاظ	۳۱۲
۲	الف-انفراد	۳۱۲
۳	ب-عزلت	۳۱۲
۴	ج-ستر	۳۱۳
۵	شرعی حکم	۳۱۳
۶	اجنبی عورت کے ساتھ خلوت	۳۱۴
۷	کسی غیر کی موجودگی میں اجنبی عورت کے ساتھ خلوت	۳۱۴
۸	مخطوبہ عورت کے ساتھ خلوت	۳۱۵
۹	اجنبی عورت کے ساتھ بغرض علاج خلوت	۳۱۵
۱۰	خلوت کے ساتھ دعوت ولیمہ قبول کرنا	۳۱۶
۱۱	امرد کے ساتھ خلوت	۳۱۶
۱۲	محارم کے ساتھ خلوت	۳۱۶
۱۳	اپنی منکوحہ عورت کے ساتھ خلوت	۳۱۶
۱۴	خلوت جس پر اثر مرتب ہوتا ہے	۳۱۶
	خلوت کے آثار واحکام	۳۱۹
۱۸	اول: مہر پر خلوت کا اثر	۳۱۹
۱۹	دوم: عدت پر خلوت کا اثر	۳۲۰
۲۰	رجعت میں خلوت کا اثر	۳۲۰
۲۱	چہارم: ثبوت نسب میں خلوت کا اثر	۳۲۱
۲۲	پنجم: حرمت قائم ہونے میں خلوت کا اثر	۳۲۱
	خلو	۳۴۹-۳۲۳
۱	تعریف	۳۲۳
	متعلقہ الفاظ	۳۲۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	الف-حکر	۳۲۴
۳	ب-فراغ،افراغ	۳۲۴
۴	ج-جدک یا کدک	۳۲۵
	د-کردار	۳۲۵
۶	ھ-مرصد	۳۲۵
۷	و-مشد المسکہ (شکمی بٹائی)	۳۲۶
۸	خلو کے قائلین کے نزدیک خلو کی ملکیت کی حقیقت	۳۲۶
۹	خلو کے احکام	۳۲۶
	پہلی قسم-اوقاف کی جائدادوں میں خلو	۳۲۷
۱۰	پہلی حالت	۳۲۷
۱۱	پہلی صورت	۳۲۷
۱۲	دوسری صورت	۳۲۷
۱۳	تیسری صورت	۳۲۷
۱۴	چوتھی صورت	۳۲۸
۱۵	پانچویں صورت	۳۲۸
۱۶	پہلی حالت کی چاروں صورتوں میں خلو کے لزوم وعدم لزوم کے بارے میں حکم	۳۲۹
۱۷	(پہلی حالت میں) مال کے عوض ہونے کی صورت میں جائداد پر مالک خلو کے قبضہ برقرار رہنے کا حق	۳۳۱
۱۸	صاحب خلو کی ادا کردہ اجرت (حکر) کی مقدار	۳۳۳
۱۹	وہ شرائط جن کی وجہ سے مالکیہ کے نزدیک وقف جائداد میں ملک خلو ثابت ہوتا ہے	۳۳۴
۲۰	صاحب خلو کا اپنے خلو کو فروخت کرنا اور اس میں تصرف کرنا	۳۳۴
۲۱	صاحب خلو کا شفعہ	۳۳۵
۲۲	خلو کو وقف کرنا	۳۳۵
۲۳	خلو کی وراثت	۳۳۷
۲۴	اصلاحات کے اخراجات	۳۳۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۵	اوقاف کی جائدادوں میں خلو کا حق پیدا ہونے کی دوسری حالت	۳۳۸
۲۶	مذکورہ طریقہ پر ثابت خلو کو فروخت کرنا	۳۴۰
	دوسری قسم	۳۴۲
۲۷م	بیت المال کی اراضی میں خلو	۳۴۲
۲۷	اراضی بیت المال میں خلو پر وراثت کی کیفیت	۳۴۵
۲۸	بیت المال کی زمین میں لگائی گئی چیز کا وقف	۳۴۷
۲۹	تیسری قسم: شخصی املاک میں خلو	۳۴۷
۳۰	کرایہ دار کا دوسرے کرایہ دار سے بدل خلو حاصل کرنا	۳۴۹
۳۱	نکاح کا مہر سے خالی ہونا	۳۴۹
	خلیط	**۳۵۰**
	دیکھئے: خلطہ	
	خلیطان	**۳۵۰**
	دیکھئے: خلطہ	

تراجم فقہاء

☆☆☆

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

خاتم

دیکھئے: ''ختم''۔

خادم

دیکھئے: ''خدمۃ''۔

خارج

دیکھئے: ''خروج''۔

خارجی

دیکھئے: ''فرق''۔

خاص

تعریف:

۱- ''خاص''لغت میں ''**خص الشی یخصه خصوصا**'' (مخصوص کرنا) سے مشتق ہے،اسم فاعل'' خاص'' ہے، باب قعد سے ہے، یہ لفظ''عمّ'' کی ضد ہے، لفظ''اختص'' بھی اس کے مثل ہے، ''خاصہ''(خصوصی لوگ)عام(عمومی لوگ) کے برعکس ہے[۱]۔

اہل اصول کی اصطلاح میں خاص ایسا لفظ ہے جوایک فرد یا ایک سے زائد مخصوص (متعین) افراد کے لئے وضع کیا گیا ہو،خواہ یہ ایک فرد باعتبار شخص ہو جیسے زید، یا باعتبار نوع ہو جیسے رجل (آدمی) اور فرس (گھوڑا)[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

عام:

۲-''عام''لغت میں ایسا امر ہے جو پھیلا ہوا متعدد ہو،خواہ یہ امر لفظ ہو یا غیر لفظ،کہا جاتا ہے:''**عمهم الخیر أو المطر**'' جب لوگوں پر خیر یا بارش عام اور محیط ہوجائے۔

اصطلاح میں عام ایسا لفظ ہے جس میں ایک وضع سے اس کے لائق بے شمار تمام افراد داخل ہوں[۱]۔

اجمالی حکم:

۳-اگر نص میں کوئی خاص لفظ وارد ہوتو اس کے مدلول کے لئے حکم ثابت ہوجائے گا، بشرطیکہ کوئی ایسی دلیل نہ پائی جائے جس سے اس لفظ میں تاویل اور اس سے کوئی دوسرا معنی مراد لینا ثابت ہو[۲]۔

اگر خاص اور عام میں تعارض ہوجائے، اس طور پر کہ دونوں میں سے ہر ایک لفظ دوسرے لفظ کے برعکس مفہوم پر دلالت کرتا ہوتو شافعیہ کا مذہب ہے کہ خاص لفظ عام میں تخصیص پیدا کردے گا، خواہ یہ معلوم ہو کہ خاص عام سے مؤخر ہے، یا دونوں مقارن (ایک ساتھ) ہیں، یا یہ معلوم ہو کہ عام خاص سے مؤخر ہے، یا تقدیم وتاخیر کا علم نہ ہو[۳]۔

حنفیہ نے کہا: اگر خاص مؤخر ہوتو اس کی دلالت کے بقدر عام سے منسوخ ہوجائے گا، اور اگر عام مؤخر ہوتو وہ خاص کو منسوخ کردے گا، اور اگر معلوم نہ ہو کہ کون مقدم ہے تو توقف اختیار کرنا ضروری ہوگا، الا یہ کہ ان دونوں میں ایک کسی وجہ ترجیح کی وجہ سے راجح قرار پائے[۴]، اس کی تفصیل موسوعہ کے'' اصولی ضمیمہ''میں دیکھی جائے۔

اجیر خاص (خاص مزدور):

۴-اجیر خاص وہ شخص ہے جو خاص طور پر کسی ایک فرد کے لئے متعین

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) ارشاد الفحول رص ۳۲، تیسیر التحریر ۱ر ۲۶۴، التنقیح والتوضیح ۱ر ۳۳، البحر المحیط للزرکشی ۳ر ۲۴۰ طبع وزارت۔

---

(۱) شرح البدخشی ۲ر ۵۶، ارشاد الفحول رص ۱۰۵، البحر المحیط ۳ر ۵، التنقیح والتوضیح ۱ر ۳۲۔

(۲) تیسیر التحریر فی اصول الفقہ ۱ر ۳۷۰۔

(۳) الابہاج فی شرح المنہاج ۲ر ۱۶۸، حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ۲ر ۷۷، حاشیہ تفتازانی ۲ر ۱۴۸۔

(۴) سابقہ مراجع، تیسیر التحریر ۱ر ۳۷۵، ۳۷۶، المستصفی للغزالی ۲ر ۱۰۲، ۱۰۳۔

وقت تک کے لئے کوئی کام کرے، جیسے کسی کو ایک دن یا ایک ہفتہ وغیرہ کے لئے کسی خدمت یا سلائی کے لئے اجرت پر رکھا جائے[۱]،

اجیر خاص پر ضروری ہے کہ مقررہ پورے وقت میں کام انجام دے، پانچوں نمازوں کے لئے طہارت حاصل کرنے کا وقت اور سنت مؤکدہ کے ساتھ ان کی ادائیگی نیز جمعہ اور عید کی نماز کی ادائیگی کے اوقات شرعاً مستثنیٰ ہوں گے اور ان اوقات کی اجرت کم نہیں کی جائے گی، البتہ وہ نوافل نہیں پڑھے گا، اگر نوافل پڑھے گا تو (اس کے بقدر) اس کی اجرت کم ہوجائے گی[۲]۔

اجرت پر رکھنے والے شخص کی ذمہ داری نہیں ہے کہ اجیر خاص کو جماعت کے لئے مسجد میں جانے کا موقع دے اگر مسجد دور ہو، اور اگر مسجد قریب ہو تو اس میں احتمال ہے، اِلا یہ کہ امام لمبی نماز پڑھاتا ہو تو پھر قطعاً اس کی ذمہ داری نہیں ہے[۳]۔

حنابلہ میں سے مجد نے کہا: ظاہر نص کی رو سے جماعت میں شرکت منع ہے، اِلا یہ کہ معاملہ میں شرط لگادی گئی ہو یا اجازت حاصل ہو[۴]۔

یہودیوں کے لئے سنیچر اور عیسائیوں کے لئے اتوار بھی اسی طرح کام کے اوقات سے شرعاً مستثنیٰ ہوں گے، زرکشی نے کہا: کیا ان کے بقیہ تہواروں کا بھی یہی حکم ہے؟ پھر کہا کہ یہ قابل غور ہے، بالخصوص وہ تہوار جو کئی دنوں تک جاری رہتے ہیں، زیادہ قرین صواب یہ ہے کہ ان میں رخصت نہیں ہوگی، کیونکہ یہ تہوار مسلمانوں کے عرف میں مشہور نہیں ہے اور لوگ ان سے ناواقف ہیں، اور ذمی نے معاملہ کے

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۳، مطالب أولی النہی ۳/ ۶۷۳، ۶۷۴۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۴، مطالب اولی النہی ۳/ ۶۷۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۲۶۰، أسنی المطالب ۲/ ۴۳۶۔

(۳) أسنی المطالب ۲/ ۲۶۰۔

(۴) مطالب أولی النہی ۳/ ۶۷۴۔

وقت اس کی شرط نہ لگا کر کوتاہی کی ہے[۱]۔

اجیر خاص کے لئے جائز نہیں ہے کہ اجرت پر رکھنے والے کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے کام کرے، اگر اس نے کسی دوسرے کا کام کیا اور اس کی وجہ سے اپنے مستاجر کو نقصان پہنچایا تو مستاجر اجیر سے اپنے ضائع شدہ منافع وصول کرسکتا ہے[۲]، اس کی تفصیل اصطلاح ''اجارہ'' میں ہے۔

خاص راستہ:

۵- خاص راستہ وہ بند گذرگاہ ہے جس کا تعلق چند مخصوص لوگوں کے گھروں سے ہی ہو، یہ عام طور پر ایسا ہی ہوتا ہے، چنانچہ ابن عابدین نے فرمایا: بند راستہ سے مراد مملوک راستہ ہے، اور راستہ کا بند ہونا اس لئے نہیں ہے کہ وہ ملکیت ہے، کیوں کہ کھلا راستہ بھی ملکیت والا ہوتا ہے، اور کبھی عوامی راستہ بھی بند کردیا جاتا ہے، البتہ راستہ کا بند ہونا عموماً ملکیت کی دلیل ہوتا ہے، لہذا بند ہونے کو ملکیت کے قائم مقام مانا گیا، اور اس پر عمل واجب ہوا، یہاں تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل پائی جائے۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس راستہ والوں کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے (راستہ والے وہ لوگ کہلائیں گے جن کے گھر کا دروازہ راستہ میں کھلتا ہو) جائز نہیں ہے کہ راستہ میں اہل راستہ کی اجازت کے بغیر کوئی تبدیلی پیدا کریں، اور نہ ہی راستہ والوں میں سے کسی کے لئے یہ جائز ہے کہ دوسروں کی اجازت کے بغیر راستہ کی طرف چھجہ نکالیں، یا کوئی چبوترہ بنائیں[۳]، فقہاء نے خاص راستہ کے احکام

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۴۳۶۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۴، مطالب أولی النہی ۳/ ۶۷۴۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۸۰، ۳۸۱، قلیوبی ۲/ ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۹۲ اور اس کے بعد کے صفحات، الإنصاف ۵/ ۲۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

تفصیل کے ساتھ باب صلح اور احکام جوار میں، صرف مالکیہ نے باب شرکت میں اور شافعیہ نے باب صلح کی فصل حقوق مشترکہ میں بیان کئے ہیں، دیکھئے: اصطلاح ''طریق''۔

خاص مال:

۶- مال خاص وہ مال ہے جس کا مالک کوئی متعین شخص یا چند مخصوص اشخاص ہوں، مال خاص کے احکام میں سے یہ ہے کہ اس میں بذات خود یا کسی وکیل یا کسی ولی کے توسط سے تصرف کرنا جائز ہے، اس کی چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا اگر اس کے سارے شرائط موجود ہوں۔

اس کے بالمقابل مال عام ہے، جیسے مسلمانوں کا بیت المال، عام مسلمانوں پر موقوفہ اشیاء اور ہر وہ چیز جس کا نفع عام مسلمانوں کے لئے ہو، جس میں جمہور کے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا [1]، فقہاء ان احکام کو بیع، رہن، اور اجارہ کے ابواب اور معاملات کے تمام ابواب اور باب سرقہ میں بیان کرتے ہیں۔

(۱) الزیلعی ۳/ ۲۱۸، فتح القدیر ۵/ ۱۳۸، الدسوقی ۴/ ۱۳۸، قلیوبی ۴/ ۱۸۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۷۷۔

خال

تعریف:

۱- ''خال'' لغت میں ماں کے بھائی (ماموں) (اور اس سے اوپر نانی وغیرہ کے بھائی) کو کہتے ہیں، اس کی جمع ''أخوال'' ہے، ماں کی بہن کو خالہ کہتے ہیں، اس کی جمع ''خالات'' ہے، کہا جاتا ہے: ''أخول الرجل فهو مخول'' فلاں شریف ومعزز ماموں والا ہے (نانیہالی رشتہ والے معزز ہیں)، مجہول کا صیغہ ''أُخول'' بھی بولا جاتا ہے [1]۔

متعلقہ الفاظ:

عم:

۲- عم لغت میں باپ کے بھائی یا دادا کے بھائی (اور اس سے اوپر پردادا وغیرہ کے بھائی) کو کہتے ہیں، اس کی جمع ''اعمام'' ہے، مصدر عمومہ ہے، کہا جاتا ہے ''أعم الرجل'' جب کوئی معزز چچاؤں والا (معزز دادیہالی رشتہ والا) ہوتا ہے، یہ لفظ معروف اور مجہول دونوں طریقہ سے استعمال کیا جاتا ہے [2]۔

ماموں کا وراثت میں استحقاق:

۳- ماموں ذوی الارحام میں سے ہے اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔ اور ذوی الارحام میں ہر وہ رشتہ دار آتا ہے جو نہ صاحب فرض (جس کا

(۱) تاج العروس مادہ: ''خول''، تفسیر الرازی ۱۰/ ۲۹۔

(۲) المصباح المنیر مادہ: ''عمم''۔

حصہ قرآن وسنت نے متعین کردیا ہے) ہو اور نہ عصبہ (جو باقی ماندہ مال کا مستحق ہوتا ہے)۔ دوسرے ذوی الارحام کی طرح ماموں کو وارث قرار دینے کے مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر عصبہ نہ ہوں اور شوہر و بیوی کے علاوہ اصحاب فروض بھی نہ ہوں تو ماموں وارث ہوگا، لہذا اگر عصبہ نہ ہوں اور نہ اصحاب فروض میں سے کوئی ہو تو ذوی الارحام میں سے تنہا شخص قرابت کی وجہ سے تمام ترکہ کا وارث ہوگا، اور اگر اصحاب فروض میں شوہر و بیوی میں سے کوئی ایک موجود ہو تو اس کا حصہ دینے کے بعد بقیہ تمام ترکہ کا وہ وارث ہوگا، اس لئے کہ شوہر و بیوی پر رد (بچے ہوئے ترکہ کی دوبارہ تقسیم) نہیں ہوتا[1]۔

ان فقہاء کا استدلال قرآن کی آیت: "وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ"[2] (اور (ان میں کے) قرابت دار ایک دوسرے کی میراث کے زیادہ حق دار ہیں، اللہ کے نوشتہ میں)، سے ہے، یعنی ذوی الارحام اللہ کے حکم میں وراثت کے زیادہ مستحق ہیں، اور حدیث نبوی ہے: "الخال وارث من لا وارث له"[3] (ماموں اس شخص کا وارث ہوگا جس کا کوئی وارث نہ ہو)، فقہاء فرماتے ہیں کہ یہ قول حضرت عمر، حضرت علی اور حضرت ابوعبیدہ بن جراح رضی اللہ عنہم وغیرہ صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ دوسرے ذوی الارحام کی طرح ماموں بھی وارث نہیں ہوگا، بلکہ ترکہ بیت المال میں

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۵/۱۰۵، ابن عابدین ۵/۵۰۴، المغنی ۶/۲۲۹۔

(۲) سورۂ انفال/۷۵۔

(۳) حدیث: "الخال وارث من لا وارث له" کی روایت ترمذی (۴/۴۲۱ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن خطابؓ کی روایت سے نقل کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

چلا جائے گا[1]، یہ حضرات فرماتے ہیں: جب میراث کی آیات نازل ہوئیں تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "إن الله أعطى كل ذي حق حقه"[2] (اللہ تعالی نے ہر صاحب حق کو اس کا حق دے دیا ہے"، اور ان آیات قرآنی میں ماموں کا ذکر نہیں ہے، نیز اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ قباء تشریف لے گئے اور پھوپھی اور خالہ کی میراث کے سلسلے میں اللہ سے استخارہ کیا تو آپ پر یہ نازل کیا گیا کہ ان دونوں کے لئے میراث نہیں ہے[3]، یہ فقہاء فرماتے ہیں اور اس لئے بھی کہ اگر ماموں قرابت کی وجہ سے مستحق وراثت ہوتا تو اسے آزاد کرنے والے آقا پر ترجیح حاصل ہوتی، اس لئے کہ ولاء کے ذریعہ استحقاق وراثت پر قرابت مقدم ہے، لیکن ان دونوں مسالک کے فقہاء متاخرین نے فتوی دیا ہے کہ اگر بیت المال کا انتظام درست نہ ہو تو بقیہ ترکہ کو زوجین کے علاوہ اصحاب فروض پر بطور وراثت لوٹا یا جائے گا، اور اگر اصحاب فروض نہ ہوں تو ذوی الارحام کو دیا جائے گا[4]۔ تفصیل اصطلاح "إرث" (فقرہ نمبر ۱۵) میں ہے۔

نابالغہ بچی پر ماموں کی ولایت:

۴- نابالغ لڑکی پر ماموں کی ولایت تزویج (شادی کرانے کی ولایت) کے مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

(۱) شرح الزرقانی ۸/۲۱۳، أسنی المطالب ۳/۶۔

(۲) حدیث: "إن الله أعطى كل ذي حق حقه" کی روایت ابوداؤد (۳/۸۲۴ طبع عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۳/۹۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو حسن بتایا ہے۔

(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ ركب إلى قباء يستخير الله" کی روایت ابوداؤد نے مراسیل (ص ۲۶۳ طبع الرسالہ) میں حضرت عطاء بن یسارؓ سے مرسلاً کی ہے۔

(۴) سابقہ مراجع۔

جمہور فقہاء کے نزدیک صغیرہ پر ماموں کو ولایت تزویج حاصل نہیں ہے، اس لئے کہ وہ عصبہ نہیں ہے، لہذا وہ اجنبی کے مشابہ ہے[1]۔

تفصیل اصطلاح ''ولایت'' میں ہے۔

حنفیہ نے کہا: ماموں صغیرہ کی شادی کرا سکتا ہے اگر عصبہ موجود نہ ہو اور نہ ہی ماموں سے زائد قریبی کوئی ذی رحم موجود ہو، اور صغیرہ پر ولایت میں ماموں کو سلطان پر ترجیح حاصل ہوگی[2]۔

ماموں کا نفقہ:

۵- ماموں کے نفقہ کے وجوب میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے میں ماموں کا نفقہ واجب نہیں ہے[3]۔

حنفیہ نے کہا: ہر ذی رحم محرم کی طرح ماموں کا نفقہ بھی واجب ہے اور یہی حکم ماموں کے اپنی بہن کی اولاد کا نفقہ دینے کا ہے[4]۔

ماموں کی حضانت:

۶- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ماموں کو حق حضانت نہیں ہے، کیونکہ بعض فقہاء کے نزدیک وہ محرم وارث نہیں ہے اور دوسرے فقہاء کے نزدیک وہ عصبہ نہیں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول اور حنابلہ کے نزدیک راجح رائے یہ ہے کہ ماموں کو حق حضانت حاصل ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''حضانت'' میں ہے[5]۔

(۱) القلیوبی ۳/ ۲۲۴، کشاف القناع ۵/ ۵۲۔
(۲) ابن عابدین ۲/ ۳۱۳۔
(۳) حاشیۃ العدوی ۲/ ۱۲۳، الوجیز ۲/ ۱۱۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۸، المغنی ۷/ ۵۸۶۔
(۴) البدائع ۴/ ۳۰، ابن عابدین ۲/ ۶۸۷، فتح القدیر ۳/ ۲۵۰۔
(۵) بدائع ۴/ ۴۲، حاشیۃ العدوی ۲/ ۱۲۱، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۲۸، المغنی ۷/ ۶۲۳، کشاف القناع ۵/ ۴۹۶۔

ماموں سے نکاح کی حرمت:

۷- ماموں محرم رشتہ دار ہے، اس کے لئے اپنی بھتیجی سے نکاح جائز نہیں ہے اس پر پوری امت کا اتفاق ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے ان عورتوں کے ذیل میں جن سے نکاح حرام ہے فرمایا: ''وَبَنٰتُ الْأُخْتِ''[1] (اور بہن کی لڑکیاں حرام ہیں)۔

نابالغ لڑکے کے مال پر ماموں کی ولایت:

۸- ماموں کو صغیر کے مال پر ولایت حاصل نہیں ہے، ہمارے علم کے مطابق اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے[2]۔

تفصیل اصطلاح ''ولایت'' میں ہے۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۳۔
(۲) الوجیز ۱/ ۱۷۶، حاشیۃ البجیرمی ۲/ ۴۴۱، حاشیۃ الزرقانی ۶/ ۲۹۷، ابن عابدین ۴/ ۴۱۱، کشاف القناع ۳/ ۴۴۷۔

خالہ

تعریف:

۱- خالہ ماں کی بہن ہوتی ہے اور ماں ہر وہ عورت ہے جس کی طرف اولاد ہونے کی نسبت ہو، خواہ اس پر لفظ ماں کا اطلاق حقیقی ہو اور یہ وہ ہے جس نے تم کو جنا ہے، یا اس کو مجازاً ماں کہا جائے، اور یہ وہ عورت ہے جس نے تمہارے والدین یا اس کے اوپر کو جنم دیا ہے، اس وجہ سے تیری ماں کی ماں (نانی)، تیرے باپ کی ماں (دادی)، تیری ماں کی دادی، نانی، تیرے باپ کی دادی و نانی، تیرے داداؤں کی دادیاں و نانیاں، تیری دادیوں و نانیوں کی دادیاں و نانیاں اور ان سے اوپر تیری جدۃ ہیں۔ جمع جدات ہے[۱]۔

خالہ سے متعلق احکام:

خالہ کی حرمت:

۲- خالہ خواہ نسبی ہو یا رضاعی ان محارم میں سے ہے جن سے نکاح بالاتفاق حرام ہے، ان سے نکاح کی حرمت قرآن اور حدیث سے ثابت ہے، قرآن کی آیت ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهٰتُكُمْ وَ بَنٰتُكُمْ وَأَخَوٰتُكُمْ وَ عَمّٰتُكُمْ وَ خٰلٰتُكُمْ"[۲] (تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں اور تمہاری بہنیں اور

(۱) لسان العرب، المغنی ۶/ ۵۶۸۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۳۔

تمہاری پھوپھیاں اور تمہاری خالائیں)، اور حدیث ہے: "**یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب**"[۱] (جو نسبی رشتہ حرام ہیں وہ رضاعی رشتے بھی حرام ہیں)۔

اس کی تفصیل محرمات نکاح میں ہے۔

خالہ کی میراث:

۳- نسبی خالہ ذوی الارحام میں سے ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ ان کو وارث قرار دینے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ اور مالکیہ نے اپنے اصل مذہب میں کہا کہ ذوی الارحام وارث نہیں ہوں گے[۲]۔

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ عصبہ نیز زوجین کے علاوہ دوسرے اصحاب فروض کی عدم موجودگی میں ذوی الارحام وارث ہوں گے[۳]۔

تفصیل اصطلاح "ارث" اور "خال" میں ہے۔

خالہ کا حق حضانت:

۴- خالہ ان خواتین میں سے ہے جن کو حق حضانت حاصل ہے، ان میں ترتیب کے لئے اصطلاح "حضانت" دیکھی جائے۔

خالہ کا نفقہ:

۵- جمہور فقہاء کے نزدیک خالہ کا نفقہ واجب نہیں ہے، حنفیہ نے کہا: ہر ذی رحم محرم کی طرح نسبی خالہ کا نفقہ بھی واجب ہوگا۔

(۱) حدیث: "یحرم من الرضاع مایحرم من النسب" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۲۵۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۷۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) أسنی المطالب ۳/ ۶، شرح الزرقانی ۸/ ۲۱۳۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۵۰۴، المغنی ۶/ ۲۲۹۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''خال'' اور ''نفقة'' میں ہے۔

جہاں تک رضاعی خالہ کا تعلق ہے تو اسے حق حضانت حاصل نہیں ہے اور نہ اس کا نفقہ واجب ہے اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

اس کی تفصیل ''نفقة''، رضاع'' اور ''حضانت'' کی اصطلاحات میں ہے۔

خَبَث

تعریف:

۱- ''خبث'' لغت میں ہر وہ شئ ہے جو گھٹیا پن اور خست کی وجہ سے ناپسندیدہ ہو، خواہ وہ شئ محسوس ہو یا معقول، عقائد میں سے کفر قول میں سے جھوٹ اور افعال میں سے قبیح افعال اسی میں آتے ہیں [۱]، ابن الاعرابی نے کہا: عربوں کے کلام میں خبث ناپسندیدہ کو کہتے ہیں، اگر یہ ناپسندیدہ شئ کلام میں ہو تو گالی کہلائے گی، اگر اس کا تعلق مذہب سے ہو تو وہ کفر ہے، اگر غذائی اقسام میں سے ہو تو حرام ہے اور اگر مشروبات میں سے ہو تو ضرر رساں ہے، معادن میں خبث (زنگ) وہ ہے جسے بھٹی علاحدہ کر دیتی ہے، جس میں کوئی افادیت نہیں ہوتی [۲]۔

فقہاء کی اصطلاح میں خبث عین نجاست ہے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- رجس:

۲- ''رجس'' بدبودار چیز اور گندگی کو کہتے ہیں، فارابی نے کہا: ہر وہ چیز جو گندی سمجھی جائے رجس ہے، اور کہا گیا ہے کہ رجس نجس کو کہتے ہیں، ازہری نے کہا: رجس انسان کے بدن سے نکلنے والی ناپاک

---

(۱) الکلیات متلعقہ مادہ۔

(۲) المجموع للنوی ۲/ ۵۷، تبیین اللغہ، لسان العرب المحیط، مادہ: ''خبث''۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۳، شرح الزرقانی ۱/ ۵۔

گندی چیز ہے، اس لحاظ سے رجس، قذر اور نجاست ایک معنی میں ہیں اور کبھی رجس اور قذر غیر نجاست کے معنی میں ہوتے ہیں۔

نقاش نے کہا: رجس نجس ہے [1]، رجس کے مثل ہی ''رکس'' اور ''رجز'' ہے۔

ب- دَنس:

۳- دَنس (دال اور نون کے فتحہ کے ساتھ) وسخ یعنی میل ہے، کہا جاتا ہے: ''دنس الثوب'' یعنی کپڑا میلا ہوگیا، ''تدنس'' اور ''دنسه'' وغیرہ بھی بولتے ہیں [۲]۔

اجمالی حکم:

۴- فقہاء کا اتفاق ہے کہ شریعت میں خبث (نجاست) کے ازالہ کا حکم دیا گیا ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ واجب ہے یا مستحب ہے۔

بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ نجاست دور کرنا مطلقا واجب ہے، اکثر فقہاء کی رائے میں نماز کے باہر نجس کپڑا پہننا جائز ہے اور بعض فقہاء نے اسے مکروہ کہا ہے، وجوب کے قائلین نے اس آیت ''وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ'' [۳] (اور اپنے کپڑے پاک رکھ) سے استدلال کیا ہے، نیز اس حدیث سے ''وكان الآخر لا يستنزه من البول'' [۴] (اور دوسرا شخص پیشاب سے احتیاط نہیں کرتا تھا)۔

جہاں تک نماز پڑھنے والے کے لئے نجاست کے دور کرنے کا تعلق ہے تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ نماز کی صحت کے لئے شرط ہے، سوائے اتنی مقدار کے جو معاف ہے [۱]۔ دیکھئے: ''شروط الصلاۃ''۔

نمازی کے کپڑے، بدن اور جگہ سے نجاستوں کو دور کرنے کے حکم میں مالکیہ کے دو مشہور قول ہیں، ایک قول یہ ہے کہ مذکورہ چیزوں سے نجاست دور کرنا ہر حال میں نماز کی ایک سنت ہے، خواہ اسے یاد ہو یا نہ ہو، اور خواہ وہ نجاست دور کرنے پر قادر ہو یا نہ ہو، دوسرا قول یہ ہے کہ نجاست دور کرنا اس وقت واجب ہے جب اسے نجاست کی موجودگی یاد ہو اور اس نجاست کے دور کرنے کی قدرت حاصل ہو، خواہ اس کی شکل یہ ہو کہ صاف پانی موجود ہو جس سے نجاست دور کردی جائے، یا کوئی پاک کپڑا موجود ہو، یا نجاست والی جگہ سے پاک جگہ منتقل ہونے کی قدرت ہو۔

اور حطاب نے کہا: مذہب میں معتمد یہ ہے کہ جس نے جان بوجھ کر نجاست کے ساتھ نماز پڑھی، اس کا حکم جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ اور وہ نجاست دور کرنے کی قدرت رکھتا ہو، وہ ہمیشہ اپنی نماز کا اعادہ کرے گا، اور جس نے نجاست کے ساتھ نماز بھول کر پڑھ لی، یا نجاست نہ جانتے ہوئے پڑھی، یا نجاست دور کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ وقت کے اندر نماز کا اعادہ ان لوگوں کے نزدیک کرے گا جو اس کے سنت ہونے کے قائل ہیں۔ اور جن لوگوں نے اسے واجب بتایا ہے ان کے نزدیک یاد ہونے اور قدرت حاصل ہونے کی صورت میں اعادہ کرے گا [۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''شروط الصلاۃ'' اور باب ''نجاست''۔

۵- نجاست کی انواع کا جہاں تک تعلق ہے تو چار چیزوں کے عین

---

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''رجس''۔
(۲) مختار الصحاح، قلیوبی ۱/۴۲، ۶۸، الاختیار ۱/۳۲۔
(۳) سورۂ مدثر ۴۔
(۴) حدیث: ''وكان الآخر لا يستنزه من البول'' کی روایت مسلم (۱/۲۴۱ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۶۸، ۲۶۹، البحر الرائق ۱/۲۸۳، قلیوبی ۱/۱۸۰، کتاب الفروع ۱/۳۶۴، کشاف القناع ۱/۲۸۸۔
(۲) مواہب الجلیل ۱/۱۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الزرقانی ۱/۳۸، ۳۹۔

نجاست ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے: خون والا غیر آبی مردار جانور، خنزیر کا گوشت ہر حال میں، بہتا خون، انسان کا پیشاب و پاخانہ، ان کے علاوہ اشیاء میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''نجاست''۔

خبر

تعریف:

۱- خبر لغت میں اس شئ کا نام ہے جس کو نقل کیا جائے اور جس کے بارے میں گفتگو کی جائے، اس کی جمع اخبار ہے، "استخبرہ" کا معنی ہے اس نے خبر دریافت کی اور درخواست کی کہ اسے خبر دی جائے، خبیر اس شخص کو کہتے ہیں جو خبر کی حقیقت سے آگاہ ہو، ''خبرت الأمر'' کا معنی ہے میں نے اسے جانچ لیا ہے اور اس سے آگاہی حاصل کرلی ہے(۱)۔ ''خبیر'' اللہ تعالی کے اسماء میں سے ہے، اس کا معنی ہے: شئ کی کنہ اور اس کی حقیقت سے آگاہ و باخبر (۲)۔

علماء حدیث کے نزدیک خبر کی تعریف ابن حجر عسقلانی نے یوں بیان کی ہے: خبر علماء فن (اصول حدیث) کے نزدیک حدیث کے مترادف ہے، دونوں الفاظ مرفوع حدیث اور موقوف و مقطوع حدیث کے لئے بولے جاتے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ حدیث وہ ہے جو نبی ﷺ سے مروی ہو، اور خبر وہ ہے جو آپ ﷺ کے علاوہ کسی دوسرے سے مروی ہو، اسی بنا پر سنت سے اشتغال رکھنے والے کو محدث کہا گیا اور تاریخ وغیرہ سے اشتغال رکھنے والے کو

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''خبر''، المستصفی للغزالی ۱/ ۱۳۲، کشف الأسرار ۲/ ۶۸۰، أصول الشاشی ۱/ ۲۷۰، مقدمہ ابن الصلاح ص ۴۲، المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۱۱۷۔

(۲) شأن الدعا للخطابی/ ۶۳۔

اخباری کہا گیا، اور ایک قول یہ ہے کہ دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، پس ہر حدیث خبر ہوگی لیکن اس کے برعکس نہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ غیر مرفوع کے لئے بغیر کسی قید کے حدیث کا لفظ نہیں بولا جاتا ہے، امام نووی نے ذکر کیا ہے کہ محدثین مرفوع اور موقوف کو اثر کہتے ہیں، اور فقہاء خراسان موقوف کو اثر اور مرفوع کو خبر کہتے ہیں (۱)۔

اس کی تفصیل ''علوم الحدیث'' اور ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

اثر:

۲-اثر (ثاء کے زبر کے ساتھ) لغت میں اس کا معنی کسی شئی کا نشان ہے یا اثر خبر کو کہتے ہیں، اس کی جمع آثار ہے، ''حدیث ماثور'' منقول حدیث کو کہتے ہیں جسے لوگ ایک دوسرے کو بتاتے چلے آئے ہیں، یعنی سلف سے خلف میں منتقل ہوتی رہتی ہے (۲)۔

فقہاء اور اہل اصول کے نزدیک اثر کا لفظ شئی کے باقی ماندہ نشان کو کہتے ہیں، جیسے اثر نجاست، اور حدیث کے لئے بھی بولتے ہیں، خواہ وہ حدیث مرفوع ہو یا موقوف ہو یا مقطوع، بعض فقہاء اثر کا لفظ صرف موقوف حدیث کے لئے استعمال کرتے ہیں، اور کبھی اس لفظ سے مراد وہ آثار ونتائج ہوتے ہیں جو تصرف پر مرتب ہوتے ہیں، چنانچہ فقہاء کہتے ہیں: عقد کا اثر، فسخ کا اثر، نکاح کا اثر وغیرہ (الموسوعہ ج ۱ ص ۲۳۲)۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ لفظ اثر اپنے اطلاقات (معانی) میں لفظ خبر سے عام ہے۔

نبأ:

۳-نبأ لغت میں خبر کو کہتے ہیں، راغب فرماتے ہیں: نبأ ایسی خبر ہے جس میں کوئی بڑا فائدہ ہو اور جس سے علم یا غالب گمان حاصل ہوتا ہو، خبر کو نبأ اسی وقت کہا جائے گا جب اس میں یہ چیزیں شامل ہوں، اور جس خبر کے بارے میں نبأ کہا جائے اس کا حق یہ ہے کہ وہ جھوٹ سے خالی ہو، جیسے خبر متواتر، اللہ کی خبر، رسول اللہ کی خبر اور چونکہ نبأ میں خبر کا معنی شامل ہے، اس لئے کہا جاتا ہے: ''أنبأته بكذا'' (میں نے اس کو اس کی خبر دی)، اور چونکہ نبأ میں علم کا معنی شامل ہے، اس لئے کہا جاتا ہے: ''أنباته كذا'' (میں نے اس کو ایسا بتایا)، اس کی جمع أنباء ہے، اور کہا جاتا ہے: ''إن لفلان نبأ'' یعنی فلاں کے لئے خبر ہے، اور ''استنبأ النبأ'' یعنی اس نے خبر دریافت کی (۱)۔

''نبی'' (علیہ السلام) کا مطلب ہے اللہ کی جانب سے خبر دینے والا، اس کی جمع انبیاء ہے، اور کہا جاتا ہے: ''تنبأ الكذاب'' جب کوئی جھوٹا شخص نبوت کا دعوی کرے۔

خبر کی تقسیم:

۴-خبر یا تو خاص کی ہوگی یا عام کی ہوگی، خاص کی خبر تین امور میں منحصر ہوتی ہے: اقرار، بینہ اور دعوی، اس لئے کہ اگر خبر دینے والے نے اپنے اوپر کسی حق کی خبر دی تو وہ اقرار ہوگا، اگر خبر دینے والے نے کسی دوسرے پر اپنے حق کی خبر دی تو وہ دعوی ہوگا، اور اگر کسی دوسرے کے حق کی خبر دی تو اسے شہادت (گواہی) کہا جائے گا۔

عز بن عبد السلام نے اس کے لئے ایک دوسرا ضابطہ بتایا ہے، اور وہ یہ ہے کہ قول اگر اس کے قائل کے لئے نقصان دہ ہو تو وہ اقرار ہے، اگر اس کے لئے نقصان دہ نہ ہو تو یا تو اسے نفع پہنچانے والا ہوگا یا نہیں،

(۱) تدریب الراوی ر ص ۶۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، غریب القرآن للأصفہانی، مادہ: ''أثر''۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، غریب القرآن للأصفہانی مادہ: ''نبأ''۔

پہلی صورت میں دعوی ہے اور دوسری صورت میں شہادت ہے۔

عام کی خبر یہ ہے کہ جس کے بارے میں خبر دی گئی ہے وہ عام ہو، کسی متعین کے ساتھ مخصوص نہ ہو، یہ بھی صرف تین امور میں منحصر ہے: روایت، فیصلہ اور فتوی، اس لئے کہ خبر اگر کسی محسوس شئ کی ہو تو وہ روایت ہے، اگر محسوس کے بارے میں خبر نہ ہو تو اگر اس میں الزام (لازم کرنا) ہو تو فیصلہ ہے، ورنہ فتوی ہے، اس تفصیل سے ان چھ امور میں سے ہر ایک کا ضابطہ معلوم ہو جاتا ہے (۱)۔

خبر کی انواع میں سے ہر نوع کی شرائط اس کی اصطلاحات میں مذکور ہیں، دیکھئے: ''شہادت''، ''اقرار''، ''دعوی''، ''قضا'' اور ''فتوی''۔

خبر کے احکام:

نجاست کی خبر:

۵- فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر ثقہ شخص کسی پانی، یا کپڑے یا کھانے یا کسی اور چیز کی نجاست کی خبر دے، اور نجاست کا سبب واضح کرے، اور وہ سبب نجاست کا متقاضی ہو تو اس چیز کی نجاست کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ ان جیسی اشیاء میں ایک عادل شخص کی خبر قابل قبول ہوتی ہے، یہ باب شہادت سے نہیں ہے بلکہ باب خبر سے ہے، اسی طرح اگر نماز کا وقت آ جانے اور کھانے کی حرمت یا اس کی حلت کی خبر دے تو یہی حکم ہے، اس مسئلہ میں مرد اور عورت میں اور بینا اور نابینا میں کوئی فرق نہیں ہے، برخلاف کافر اور فاسق کے کہ ان دونوں کی خبر طہارت اور نجاست کے باب میں قبول نہیں کی جائے گی، اسی طرح پاگل اور بے شعور بچہ کی خبر ان جیسی اشیاء میں بلا اختلاف قبول نہیں کی جائے گی۔ بچہ اگر باشعور ہو تو اس کی خبر کے قبول کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(۱) المنثور ۲/۱۱۶۔

چنانچہ جمہور کا مذہب ہے کہ اس کی خبر قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس کے بچپن کی وجہ سے اسے عادل نہیں کہا جا سکتا، کیوں کہ عادل ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ مسلمان عاقل بالغ ہو۔

بعض شافعیہ کا مذہب اصح کے بالمقابل قول کے مطابق یہ ہے کہ باشعور بچہ کی خبر قبول کی جائے گی۔

اگر خبر دینے والے نے نجاست کا سبب واضح نہیں کیا اور خبر دینے والے اور جسے خبر دی گئی ہے دونوں کا مسلک یکساں نہیں ہے تو اس شخص پر اس کی خبر قبول کرنا لازم نہیں ہے، اس لئے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ خبر دینے والا کسی ایسے سبب سے پانی کو نجس سمجھتا ہو جس سے اصلا پانی نجس نہیں ہوتا، یا کسی ایسے سبب سے ناپاک سمجھتا ہو جو سبب اس شخص کے نزدیک وجہ نجاست نہیں ہے جس کو خبر دی گئی ہے۔

تفصیلات اصطلاح ''نجاست'' اور ''صلاۃ'' میں ہیں۔

جسے خبر دی جائے اس کے لئے جائز ہے کہ فاسق، باشعور بچہ اور کافر کی خبر کے معاملہ میں اپنی رائے کو فیصل بنائے، پس اگر اس کا غالب گمان ہو کہ خبر دینے والا سچا ہے تو اس پر عمل کرے گا، اور اگر غالب گمان نہ ہو تو عمل نہ کرے گا۔

فاسق، باشعور بچہ اور کافر کی خبر گھر وغیرہ میں داخل ہونے کی اجازت کے سلسلے میں قبول کی جائے گی، اور اسی طرح ہدیہ کے بارے میں اس کے لانے والے بچہ کی خبر قبول کی جائے گی (۱)، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے یہ ثابت ہے۔

تفصیل اصطلاح ''دعوی'' اور ''شہادت'' میں ہے۔

(۱) البدائع ۱/۲۷، حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۴۷، ۲۷۹، الحطاب ۱/۸۶، الخرشی ۱/۸۰، حاشیۃ العدوی ۱/۱۴۰، المجموع للإمام النووی ۱/۱۷۶، روضۃ الطالبن ۱/۳۵، ۳۹، حاشیۃ الباجوری ۱/۲۹۷، المستصفی للغزالی ۱/۱۵۹، المغنی لابن قدامہ ۱/۶۴۔

قبلہ اور اس جیسے امور کی خبر:

۶-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قبلہ کے بارے میں ایسے شخص کا قول قبول کیا جائے گا جس کی خبر پر اعتماد کیا جاتا ہو، مثلاً: وہ مسلمان جو عاقل، بالغ اور عادل ہو، خواہ مرد ہو یا عورت۔

قبلہ کے سلسلے میں کافر کی خبر اور نہ ہی پاگل اور بے شعور بچہ کی خبر قبول کی جائے گی، باشعور بچہ اور فاسق کی خبر میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور کی رائے میں ان دونوں کی خبر قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ ان دونوں کی روایت اور شہادت قبول نہیں کی جاتی ہے، اور اس لئے بھی کہ بچہ جھوٹ بولے تو اسے گناہ نہیں ہوتا ہے، لہذا اس کا جھوٹ سے احتیاط قابل اعتماد نہیں ہے، رہا فاسق تو اس کے اندر دینداری کی کمی ہوتی ہے اور اس کی ذات میں تہمت وبدنامی پائی جاتی ہے۔

شافعیہ ایک قول میں اور بعض حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ان دونوں کی خبر قبول کی جائے گی[1]۔

تفصیل اصطلاح ''استقبال'' میں ہے۔

رمضان کا چاند دیکھنے کی خبر:

۷-ماہ رمضان کا چاند دیکھنے کے مسئلہ میں ایک شخص کی خبر قبول کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جو فقہاء کے اس اختلاف کی وجہ سے ہے کہ یہ رویت باب اخبار (خبر دینے) سے ہے یا باب شہادت سے۔

شافعیہ، حنابلہ، نیز ایک روایت میں امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ ماہ رمضان کے ہلال کی رویت کے بارے میں ایک ثقہ شخص کی خبر اس شرط کے ساتھ قبول کی جائے گی کہ وہ شخص مسلمان، عاقل، بالغ اور عادل ہو، خواہ مطلع صاف ہو یا نہیں، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۸۹، الخرشی ۱/ ۲۵۹، المجموع للنووی ۳/ ۲۰۰، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۳۹، ۴۵۳، کشاف القناع ۱/ ۳۰۶۔

حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: ''**تراءی الناس الهلال فأخبرت رسول الله** ﷺ **أني رأيته فصامه و أمر الناس بصيامه**''[1] (لوگوں نے چاند دیکھا، تو میں نے رسول اللہ ﷺ کو خبر دی کہ میں نے چاند دیکھا ہے تو آپ ﷺ نے اس دن کا روزہ رکھا اور لوگوں کو اس دن کے روزہ رکھنے کا حکم دیا)۔

اور اس لئے بھی کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: ایک اعرابی رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے کہا: ''**إني رأيت هلال رمضان فقال: أتشهد أن لاإله إلا الله؟ قال: نعم. قال: أتشهد أن محمدا رسول الله؟ قال: نعم. قال: يا بلال أذن في الناس فليصوموا غدا**''[2] (میں نے رمضان کا چاند دیکھا ہے، حضور ﷺ نے دریافت کیا: کیا تم گواہی دیتے ہو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں؟ اس نے کہا: جی ہاں، آپ ﷺ نے پوچھا: کیا تم گواہی دیتے ہو کہ محمد اللہ کے رسول ہیں؟ کہا: جی ہاں، آپ نے فرمایا: بلال! لوگوں میں اعلان کردو کہ کل روزہ رکھیں)، اور نیز اس لئے کہ یہ ایک ایسی دینی خبر ہے جس میں خبر دینے والے اور جس کو خبر دی گئی ہے دونوں شریک ہیں، لہذا ایک شخص کی خبر قبول کرلی جائے گی، ان فقہاء کے نزدیک اس میں مرد اور عورت کے درمیان فرق نہیں ہے۔

(۱) حدیث ابن عمرؓ: ''تراء ی الناس الهلال، فأخبرت رسول الله ﷺ......'' کی روایت ابوداؤد (۲/ ۷۵۶، ۷۵۷ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ابن حزم (۶/ ۲۳۶ طبع المنیریہ) نے کی ہے، ابن حزم نے کہا: یہ خبر صحیح ہے۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ: ''جاء أعرابی إلى رسول الله ﷺ'' کی روایت ابوداؤد (۲/ ۷۵۵ تحقیق عزت عبید دعاس) اور نسائی (۴/ ۱۳۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، نسائی نے اس کے مرسل ہونے کو صحیح بتایا ہے، یہ نصب الرایہ للزیلعی (۲/ ۴۴۳ طبع مجلس علمی) میں ہے۔

شافعیہ اور ایک مرجوح قول میں حنابلہ کے نزدیک ایک عورت کی رویت سے چاند کا ثبوت نہیں ہوگا۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مطلع صاف ہو تو رمضان کے چاند کی رویت کے ثبوت کے لئے اتنے گواہوں کی شہادت ضروری ہے جن کی شہادت سے قاضی کو علم قطعی حاصل ہو جائے، اس لئے کہ حصول رویت کے اسباب میں تمام لوگ برابر ہیں، لہذا دوسروں کی برابری کے باوجود صرف ایک آدمی کی روایت کذب بیانی یا رویت میں غلطی کی علامت ہے، لیکن اگر مطلع صاف نہ ہو یا اس میں کوئی علت ہو تو ہلال رمضان کی رویت کے لئے ایک عادل شخص کی خبر قبول کر لی جائے گی، خواہ وہ مرد ہو یا عورت جو جرم قذف میں سزا یافتہ نہ ہو یا اگر سزا یافتہ ہو تو توبہ کر چکا ہو، بشرطیکہ وہ مسلمان، عاقل، بالغ، عادل ہو، اس لئے کہ حضرت ابن عباس کی حدیث ہے جو پیچھے گذر چکی، اور اس لئے بھی کہ اس علت کی وجہ سے سب کے لئے رویت برابر نہیں رہ گئی، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ بادل کا ایک ٹکڑا صاف ہو جائے اور چاند ظاہر ہو جائے جسے ایک شخص دیکھ لے پھر دوسروں کے دیکھنے سے پہلے فوراً ہی اس پر دوبارہ بادل چھا جائے۔

مالکیہ کے نزدیک ہلال رمضان کے ثبوت کے لئے ضروری ہے کہ شعبان کے تیس دن پورے ہو گئے ہوں، یا دو یا دو سے زائد عادل افراد چاند دیکھ لیں، یہی شافعیہ کے نزدیک بھی ایک قول ہے اور امام احمد سے ایک روایت ہے، اس لئے کہ عبدالرحمٰن بن زید بن خطاب سے مروی ہے کہ انہوں نے لوگوں سے شک کے دن خطاب کیا، فرمایا کہ سنو! میں اصحاب رسول ﷺ کی صحبت میں رہا، اور میں نے ان سے دریافت کیا، انہوں نے مجھ سے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته و انسكوا لها.فإن غم عليكم فأكملوا ثلاثين، فإن شهد شاهدان فصوموا و افطروا**"[1] (چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر روزہ ختم کرو اور اسی کے مطابق قربانی کرو، اگر تم پر پوشیدہ ہو جائے تو تیس کی تعداد پوری کرو، اگر دو گواہ گواہی دیں تو روزہ رکھو اور روزہ ختم کرو)۔

تفصیلات اصطلاح "صوم" اور "شہادت" میں دیکھی جائیں۔

(۱) البدائع ۲/ ۸۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۴۴، القوانین الفقہیہ رص ۱۲۰، مغنی المحتاج ۱/ ۴۲۰، حاشیۃ الباجوری علی ابن قاسم ۱/ ۲۹۷، المغنی ۳/ ۸۶، ۱۵۶، الانصاف ۳/ ۲۷۳، الفروع ۳/ ۱۴۔
حدیث عبدالرحمٰن بن زید عن أصحاب رسول ﷺ کی روایت نسائی (۴/ ۱۳۲، ۱۳۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور دارقطنی (۲/ ۱۶۸ طبع دارالمحاسن) نے کی ہے، اس کی سند صحیح ہے۔

خبرة

تعریف:

۱- ''خبرۃ'' (خ پر زیر اور پیش کے ساتھ) لغت میں کسی شئ کے علم اور اس کی حقیقت کی معرفت کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: ''خبرت الشئ'' (میں نے اس کی خبر کی حقیقت جان لی)، اسی مفہوم میں خِبر، خُبر، مخبُرۃ، مخبرۃ ہیں، کسی شئ کا خبیر ''خبیر بالشئ'' اس کا جاننے والا ہے، مبالغہ کا صیغہ ہے جیسے علیم اور قدیر کے الفاظ ہیں، اہل خبرۃ، خبرۃ والے لوگ کہلاتے ہیں (۱)۔

اس لفظ کا استعمال کسی شئ کے کنہ اور اس کی حقیقت کی معرفت کے لئے ہوتا ہے، اللہ تعالی فرماتا ہے: ''فَسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا'' (۲) (سو پوچھ اس سے جو اس کی خبر رکھتا ہے)، خبیر اللہ تعالی کا ایک نام بھی ہے، یعنی وہ چیز کے کنہ اور اس کی حقیقت کو جاننے والا ہے، یہ تو اس لفظ کا اصل معنی ہے، چیز خواہ دقیق ہو یا باریک، ظاہر ہو یا روشن سب کا علم اللہ تعالی کو برابر حاصل ہے۔

اس لفظ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے خارج نہیں ہے۔

بعض فقہاء نے ''خبرۃ'' کے لئے ''بصیرۃ'' کا لفظ استعمال کیا ہے، اور بعض فقہاء نے ''معرفۃ'' کا لفظ استعمال کیا ہے (۳)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، متن للغۃ، المعجم الوسیط، مادہ: ''خبر''، الفروق فی اللغۃ ص ۸۶، شان الدعاء للخطابی ر ۶۳۔

(۲) سورۂ فرقان ر ۵۹۔

(۳) تبصرۃ الحکام ۱ر ۲۲۹، ۲۳۳، معین الحکام ص ۱۱۵، ۱۱۶، حاشیۃ الجمل ۵ر ۳۵۶، حاشیہ ابن عابدین ۵ر ۴۵۹۔

متعلقہ الفاظ:

الف-علم ومعرفت:

اول - علم:

۲-علم کا لفظ کئی معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے، ان میں سے بعض یہ ہیں: وہ جس کے ذریعہ کوئی شئ منکشف ہوجاتی ہے، عقل میں کسی شئ سے حاصل ہونے والی صورت، ادراک، واقعہ کے مطابق یقینی اعتقاد وخیال۔

دوم-معرفت:

۳-معرفت کا معنی ہے کسی شئ کا ادراک اس طرح کرنا جس طرح وہ ہے، معرفت سے پہلے جہل کا ہونا ضروری ہے علم سے پہلے نہیں (۱)۔

معرفت وعلم اور خبرۃ کے درمیان فرق یہ ہے کہ خبرۃ معلومات کے کنہ کو ان کے حقائق کے ساتھ جاننے کا نام ہے تو گو یا خبرۃ کے اندر علم اور معرفت سے زائد معنی پایا جاتا ہے (۲)۔

ب-تجربہ:

۴-تجربہ ''جرب'' کا مصدر ہے، اس کا معنی ہے بار بار آزمانا، اس طرح تجربہ بار بار آزمانے کا نام قرار پاتا ہے، اس لئے کہ یہ لفظ ''تجریب'' سے مشتق ہے جو بار بار اور کثرت سے آزمانے کو کہتے ہیں، جبکہ خبرۃ میں تکرار ضروری نہیں ہے (۳)۔

(۱) التعریفات للجرجانی، کشاف اصطلاحات الفنون متعلقہ مادہ، دستور العلماء ۳ر ۳۳۹، ۳۵۰۔

(۲) الفروق فی اللغۃ ص ۷۲، ۸۶۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''جرب''، الفروق فی اللغۃ ص ۲۱۱۔

ج - بصر یا بصیرت:

۵ - بصیرۃ لغت میں علم اور خبرہ کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "هو ذو بصر و بصيرة" یعنی وہ علم اور خبرہ والا ہے، اس کا اصطلاحی معنی ابن عابدین کی اس وضاحت سے معلوم ہوتا ہے کہ قیمت کے اندازہ میں قاضی اہل بصیرت کی طرف رجوع کرے گا، اور اہل بصیرت وہ لوگ ہیں جنہیں اس چیز کی قیمت کے بارے میں واقفیت اور معرفت ہو(۱)۔

د - قیافہ:

۶ - قیافہ: "قاف الأثر قيافة" کا مصدر ہے، یعنی اثر کا تتبع کرنا، قائف وہ شخص ہے جو آثار ونشانات کو جانتا اور ان کا تتبع کرتا ہے، اور بھائی بھائی اور باپ بیٹے کے درمیان مشابہت کا پتہ لگا لیتا ہے، قائف کی جمع قافۃ ہے۔

فقہاء کی اصطلاح میں بھی یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے، المغنی میں ہے: قافۃ (قیافہ شناس) وہ لوگ ہیں جو انسان کو مشابہت کے ذریعہ پہچانتے ہیں(۲)۔

ھ - حذق:

۷ - حذق: مہارت کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "حذق الصبي القرآن و العمل يحذقه حذقاً و حذقاً" لڑکا قرآن کا اور کام کا ماہر ہوا، اور "حذق الرجل في صنعته" یعنی آدمی اپنے فن میں ماہر ہوا اور اس کی گہرائیوں اور تفصیلات سے آگاہ ہو گیا(۳)۔

حذق کا لفظ عموماً صنعت میں مہارت کے لئے استعمال ہوتا ہے، اور اس اعتبار سے لفظ "حذق" کا مفہوم "خبرۃ" کے مفہوم سے خاص ہے۔

و - فراست:

۸ - فراست (فاء کے زیر کے ساتھ) کسی شی کی بابت غور وفکر اور پختگی اور اس کی بصیرت کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "إنه لفارس بهذا الأمر" یعنی وہ شخص اس کا عالم وآشنا ہے، حدیث میں ہے: "اتقوا فراسة المؤمن"(۱) (مومن کی فراست سے بچو)۔

ابن الاثیر کہتے ہیں: فراست یا تو اللہ کی جانب سے الہام کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے، یا دلائل وتجربات اور مخلوق واخلاق سے سیکھی جاتی ہے، پس اس کے ذریعہ لوگوں کے احوال کی معرفت ہوتی ہے۔

ابن فرحون کہتے ہیں: فراست طبیعت کی عمدگی، نظر کی تیزی اور فکر کی پاکیزگی سے پیدا ہوتی ہے(۲)۔

فراست اس معنی میں خبرۃ کے معنی سے قریب ہے۔

خبرۃ کا حکم:

۹ - فقہاء نے خبرہ وتجربہ پر گفتگو فرمائی ہے، اور بہت سے فقہی احکام میں فقہاء نے اہل تجربہ کے قول پر اعتماد کیا ہے، مختلف مواقع پر تجربہ کے احکام مختلف ہو جاتے ہیں، ذیل میں اس کی تفصیل ہے:

تزکیہ میں تجربہ:

۱۰ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر قاضی گواہوں کے حالات سے

(۱) التعریفات للجرجانی، المصباح المنیر، ابن عابدین ۵/۴۵۹۔

(۲) المصباح، لسان العرب، تبصرۃ الحکام ۲/۱۲۰، جواہر الإکلیل ۲/۱۳۹، نہایۃ المحتاج ۸/۳۵۱، المغنی ۵/۷۶۹۔

(۳) الصحاح، المصباح المنیر متعلقہ مادہ۔

(۱) حدیث: "اتقوا فراسة المؤمن" کی روایت ترمذی (۵/۲۹۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، مناوی نے فیض القدیر (۱/۱۴۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں اس کی سند کو ضعیف بتایا ہے۔

(۲) لسان العرب مادہ: "فرس"، تبصرۃ الحکام ۲/۱۱۹۔

واقف نہ ہوتو ضروری ہے کہ وہ ایسے افراد تلاش کرے جو اس کے نزدیک گواہوں کی عدالت کی رپورٹ دیں تا کہ اس کو ان کی عدالت کا علم ہوجائے، اس لئے کہ اللہ تعالی فرماتا ہے: ''مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ''[1] (ان لوگوں میں سے کہ جن کو تم پسند کرتے ہو گواہوں میں)۔ اکثر فقہاء کے نزدیک اس صورت میں خفیہ رپورٹ ضروری ہے، بعض فقہاء نے گواہ کے علانیہ تزکیہ کی بھی رائے دی ہے۔ گواہان کے تزکیہ وتفتیش کے لئے قاضی ایسے افراد کا انتخاب کرے گا جو اس کے نزدیک سب سے زیادہ قابل اعتماد، سب سے زیادہ متدین، مسئلہ سے زیادہ واقف، زیادہ تجربہ کار اور زیادہ سمجھ بوجھ رکھنے والے ہوں، ایسے افراد کو وہ گواہوں کے نام اور اوصاف لکھ کر دے گا اور انہیں یہ ذمہ داری سپرد کرے گا کہ گواہان کو جاننے والے قابل اعتماد اور امانت دار لوگوں، گواہان کے پڑوسیوں، ان کے محلّہ کے قابل اعتماد لوگوں، اہل تجربہ اشخاص اور ان کے ہم پیشہ ذمہ داروں سے گواہوں کے حالات معلوم کریں، پھر اگر وہ لوگ ہر نام کے سامنے ''عادل'' اور ''لائق قبولیت شہادت'' لکھ دیں تو ان کی شہادت پر فیصلہ کیا جائے گا ورنہ نہیں[2]۔

اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ تزکیہ اور تصدیق کرنے والے شخص کے لئے اسباب جرح وتعدیل سے واقفیت ضروری ہے، نیز یہ بھی شرط ہے کہ جس شخص کی تعدیل وہ کررہا ہے اس کے اندرونی حالات کا علم وتجربہ بھی اسے حاصل ہو، خواہ یہ علم تجربہ کی وجہ سے حاصل ہو یا پڑوس میں رہنے کی وجہ سے یا اس کے ساتھ کوئی معاملہ کرنے کی وجہ سے، تا کہ پوری بصیرت کے ساتھ گواہی دے سکے، نیز اس لئے کہ لوگوں کی عادت یہ ہوتی ہے کہ اچھائیوں کا اظہار کرتے ہیں اور اپنی خامیوں وبرائیوں کو چھپا لیتے ہیں تو اگر تعدیل کرنے والے کو باطنی حالات کا علم وتجربہ نہ ہو تو بسا اوقات وہ ظاہری اچھائی سے دھوکہ کھا سکتا ہے، جبکہ اندرونی طور پر وہ فاسق ہوگا[1]۔

یہ خفیہ تزکیہ کی تفصیل ہے، ظاہری تزکیہ حاکم اور فریقین کی موجودگی میں ہوتا ہے؟ اور چونکہ ظاہری تزکیہ کی حیثیت شہادت کی ہے، لہذا اس میں بھی عدد اور عدالت وغیرہ وہ شرطیں ضروری ہوں گی جو شہادت میں ضروری ہیں[2]، لیکن خفیہ تزکیہ کے سلسلے میں اختلاف وتفصیل ہے جو اصطلاح ''تزکیہ'' اور ''شہادت'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔

تقسیم میں تجربہ:

۱۱- تقسیم میں تقسیم کرنے والے شخص کی ضرورت پیش آتی ہے، کبھی شرکاء خود ہی تقسیم کا کام انجام دے لیتے ہیں اگر وہ اہلیت، ملک اور ولایت رکھنے والے ہوں، تو وہ باہمی رضامندی سے آپس میں مال تقسیم کرلیتے ہیں، اور کبھی تقسیم کا کام شرکاء کے علاوہ کوئی شخص انجام دیتا ہے جس کو شرکاء مقرر کرتے ہیں یا قاضی اس کو مقرر کرتا ہے[3]۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ تقسیم کرنے والے شخص کے اندر دیگر شرائط کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ امانت دار، تقسیم کے عمل سے واقف، حساب اور پیمائش کا علم رکھنے والا ہو، تا کہ ہر حق دار کو اس کا حق دے سکے، اس لئے کہ تقسیم کا عمل بھی قضاء کے عمل کی جنس سے ہے، اور اس کے قول پر اعتماد اور تقسیم پر اس کا قادر ہونا ضروری ہے، جو امانت داری

---

(۱) سورۂ بقرہ ۲۸۲۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۱۷۱۸، ۱۷۲۲)، معین الحکام رص ۱۰۴، ۱۰۶، تبصرۃ الحکام ار ۲۰۴، ۲۰۷، قلیوبی ۴ر ۳۰۶۔

(۱) سابقہ مراجع، نہایۃ المحتاج ۸ر ۲۵۳، المغنی ۹ر ۶۳، ۶۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) الزیلعی ۵ر ۲۶۴۔

اورعلم سے حاصل ہوتا ہے(١)۔

جمہورفقہاء کے نزدیک یہ شرط ہر تقسیم کرنے والے کے اندرضروری ہے،خواہ اسے شرکاء نے متعین کیا ہو یاامام نے مقررکیا ہو،لیکن شافعیہ نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے کہا ہے کہ شرکاء کے متعین کردہ شخص میں یہ شرط ضروری نہیں ہے،اس لئے کہ وہ ان کا وکیل ہے۔

یہ شرط نہیں ہے کہ تقسیم کرنے والے ایک سے زائد ہوں، بلکہ جمہورفقہاء کے نزدیک علم وتجربہ رکھنے والے ایک شخص کا ہونا بھی کافی ہے،اس لئے کہ اس میں ایسے علم کے ذریعہ خبر دینا ہے جوصرف کچھ لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے، جیسے قیافہ شناس،مفتی اورطبیب، البتہ اگرتقسیم کے عمل میں سامانوں کی قیمت طے کرنے کا مسئلہ ہوتو ضروری ہوگا کہ دوتقسیم کاراس کی قیمت مقررکریں،اس لئے کہ قیمت طے کرنا قیمت کی شہادت دینا ہے، لہذا اس میں عدد کی شرط ہوگی(٢)۔

فتح العلی المالک میں تحریر ہے: دوتقسیم کرنے والے اشخاص میں سے ایک نے اپنے مخصوص حصہ میں کوئی عیب دیکھا،تقسیم سے قبل اس عیب کا علم دونوں کونہیں ہوا، اور وہ عیب پوشیدہ ہے جو اہل معرفت کے قول سے ثابت ہواتو اگر وہ عیب اس کے اکثر حصہ میں ہوتو اسے یہ اختیار ہوگا کہ یا تو حصہ باقی رکھے اور کچھ اسے نہیں ملے گا، یا تقسیم کو ردکردے، اگر دونوں جانب کے حصے موجود ہوں تو وہ دونوں لوٹ کر دونوں کے درمیان مشترک ہوجائیں گے جیسا کہ پہلے تھا اور اگر کسی ایک کا حصہ صدقہ، یا تعمیر یا انہدام کی صورت میں فوت ہوگیا ہوتو یہ حصہ لینے والا اس کے نصف کی قیمت واپس کرے گا،اور بچا ہوا حصہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا،اور اگر دونوں حصے ختم ہوگئے ہوں تو وہ دونوں آپس میں حساب برابر سرابر کرلیں گے(١)۔

ان مسائل کی تفصیل اصطلاح ''قسمة'' اور ''خیار عیب'' میں ہے۔

اندازہ (خرص) کرنے والے کا تجربہ:

١٢-خرص:اندازہ لگانے کو کہتے ہیں،یعنی (کھجور وانگور وغیرہ) کی مقدار کی معرفت کے لئے اجتہاد وکوشش کرنا،تاکہ اس میں زکاۃ کی مقدار معلوم کی جاسکے، جب کھجور اور انگور کے پھل پکنے شروع ہوجائیں اور ان دونوں کی بیع جائز ہوجائے تو اس وقت امام ایسے شخص کو بھیجے گا جو پھلوں کا اندازہ لگائے گا اور اس میں زکاۃ کی مقدار معلوم کرے گا، یہ مسئلہ جمہور فقہاء (مالکیہ،شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ہے۔

خارص (اندازہ کرنے والے) کے لئے ضروری ہے کہ وہ خرص (اندازہ) کا علم رکھتا ہو،اس لئے کہ یہ پھل کی مقدار معلوم کرکے اس میں واجب زکاۃ معلوم کرنے کے لئے اجتہاد کا عمل ہے اور کسی چیز سے ناواقف اس چیز میں اجتہاد کا اہل نہیں ہے اور ایک خارص جو عادل اور واقف کار ہو کافی ہے،شافعیہ کے ایک قول میں دو خارص کا ہونا ضروری ہے جیسے قیمت طے کرنے اور گواہی دینے میں دو افراد ضروری ہیں(٢)۔

اور اگر خرص کرنے والوں میں اختلاف رائے ہوتو ان میں زیادہ واقف شخص کے قول پر عمل کیا جائے گا(٣)۔

جمہور نے خرص کی مشروعیت پر استدلال چند احادیث سے کیا

---

(١) الزیلعی ٥/ ٢٦٥۔

(٢) ابن عابدین ٥/ ١٦٣، الزیلعی ٥/ ٢٦٥، الزیلعی ٦/ ١٨٥، مغنی المحتاج ٤/ ٤١٩، المغنی لابن قدامہ ٩/ ١٢٥، ١٢٦۔

(١) فتح العلی المالک لمحمد علیش ٢/ ١٧٨۔

(٢) الخرشی ٦/ ١٩٢، ١٩٣، مغنی المحتاج ١/ ٣٨٧، حاشیۃ الدسوقی ١/ ٤٥٤، جواہر الاکلیل ١/ ١٢٦، المغنی ٢/ ٧٠٦، ٧٠٧۔

(٣) جواہر الاکلیل ١/ ١٢٦۔

ہے، ان میں سے ایک حدیث میں ثابت ہے: ''**أن النبي ﷺ كان يبعث عبد الله بن رواحة إلى يهود، فيخرص النخل حتى يطيب قبل أن يؤكل منه**''[۱] (نبی کریم ﷺ حضرت عبداللہ بن رواحہ کو یہود کے پاس بھیجتے تھے، وہ کھجوروں میں سے کھائے جانے سے قبل ان کا اندازہ کرتے تھے جس وقت ان میں مٹھاس ہوجاتی اور کھانے کے لائق ہوجاتے تھے)۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ خرص محض گمان اور اٹکل ہے، لہذا اس سے حکم لازم نہیں ہوگا، انہوں نے استدلال اس روایت سے کیا ہے جسے طحاوی نے حضرت جابرؓ سے روایت کیا ہے: ''**أن رسول الله ﷺ نهى عن الخرص**''[۲] (رسول اللہ ﷺ نے خرص سے منع فرمایا ہے)، فقہاء حنفیہ کہتے ہیں: بعض احادیث میں جو خرص کا ذکر وارد ہے اس سے مراد یہ ہے کہ ان کی کھجوروں کی مقدار معلوم کرلی جائے گی پھر پھل توڑنے کے وقت حسب واجب ان سے زکاۃ لی جائے گی، یہ خرص صرف اس لئے کیا جاتا تھا تاکہ کاشتکاروں کو خوف ہو اور وہ خیانت نہ کریں، اس لئے نہیں کیا جاتا تھا کہ اس کی بنیاد پر حکم ثابت کیا جائے[۳]۔ دیکھئے: ''خرص''۔

قیافہ شناس کا تجربہ:

۱۳ - قائف (قیافہ شناس) وہ شخص ہے جو آثار ونشانات کا پتہ لگاتا اور ان کا تتبع کرتا ہے اور وہ انسان کی اپنے بھائی اور اپنے باپ سے مشابہت کا پتہ لگالیتا ہے، سوائے حنفیہ کے جمہور کا مذہب ہے کہ نسب کے ثبوت میں قیافہ شناس کا قول معتبر ہوگا اگر وہ واقف کار وتجربہ کار رہو اور بچہ کے نسب کے ثبوت کا کوئی بینہ نہ ہو یا فریقین کے بینہ برابر درجہ میں ہوں[۱]۔

قیافہ شناس کا قول قبول کرنے کے سلسلے میں چند احادیث وارد ہیں، ان میں ایک حدیث یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ایک دن رسول اللہ ﷺ میرے پاس تشریف لائے، آپ مسرور تھے، فرمایا: ''**يا عائشة ألم تري إن مجززا المدلجي دخل علي فرأى أسامة و زيدا و عليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما وبدت أقدامهما فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض**''[۲] (اے عائشہ! جانتی ہو کہ مجزز مدلجی میرے پاس آیا، اور اسامہ اور زید کو دیکھا، ان دونوں پر ایک چادر پڑی تھی جس سے ان دونوں نے اپنے سروں کو چھپالیا تھا اور ان دونوں کے پاؤں کھلے تھے تو اس نے کہا: یہ پاؤں ایک دوسرے سے ہیں) (یعنی دونوں میں نسبی رشتہ ہے)۔

نسب کے الحاق میں ایک قیافہ شناس کافی ہے، اس لئے کہ وہ قاضی کی طرح ہے، لہذا صرف اس کی خبر کافی ہوگی۔

قیافہ شناس کے اندر دیگر شرطوں کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ وہ واقف کار اور صحیح اندازہ لگانے میں آزمودہ ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''**لا حكيم إلا ذو تجربة**''[۳] (حکیم

---

(۱) حدیث: ''أن النبي ﷺ كان يبعث عبد الله بن رواحة إلى يهود'' کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۶۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اس کی سند میں جہالت ہے، لیکن حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ایک حدیث اس کی شاہد ہے جس کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۹۷، ۶۹۸) نے کی ہے، اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۲) حدیث: ''نهى عن الخرص'' کی روایت طحاوی نے شرح معانی الآثار (۲/ ۴۱ طبع الانوار المحمدیہ) میں کی ہے، اس کی سند میں ضعف ہے۔

(۳) سابقہ مراجع، عمدۃ القاری للعینی ۹/ ۶۸، ۶۹۔

---

(۱) الصحاح، لسان العرب مادہ: ''قوف'' تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۲۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۵۱، مطالب أولی النہی ۴/ ۲۶۹۔

(۲) حدیث عائشہ: ''یاعائشة، ألم تري أن مجززا المدلجی'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۵۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''لا حكيم إلا ذو تجربة'' کی روایت ترمذی (۴/ ۳۷۹ طبع

وہی ہے جو تجربہ والا ہو)۔ اور اس لئے بھی کہ یہ علمی معاملہ ہے، لہذا اس کو جاننے کے لئے علم ہونا ضروری ہے، اور اس کی واقفیت اس سلسلے کے تجربہ کے بغیر نہیں ہوسکتی۔

اس کا تجربہ معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کے سامنے بچہ کو کچھ ایسی عورتوں کے ساتھ پیش کیا جائے جن میں کوئی بھی اس بچہ کی ماں نہ ہو، ایسا تین بار کیا جائے، پھر چوتھی بار ان عورتوں میں اس کی ماں بھی لائی جائے، اگر وہ ہر بار صحیح بتادے تو اسے تجربہ کار قرار دیا جائے گا(۱)۔ اس کی تفصیل اصطلاح "قیافۃ" میں ہے۔

قیمت کا اندازہ لگانے میں تجربہ:

۱۴- فقہاء کا اتفاق ہے کہ تلف شدہ چیزوں کی قیمت، جنایات کے تاوان، مسروقہ سامان کی قیمت، فروخت شدہ سامانوں کی قیمت یا کرایہ پر دیئے گئے سامانوں کی قیمت کے سلسلے میں تجربہ کار اہل تجارت واہل صنعت کا قول قبول کیا جائے گا، تاکہ عیب، یا زیادتی وظلم یا غرر ودھوکہ وغیرہ ثابت کیا جائے۔ درمختار میں ہے: اگر وصی نے یتیم کے مال کا کچھ حصہ فروخت کردیا پھر یتیم نے اس سے زیادہ کا اس سے مطالبہ کیا تو قاضی اس شئی کی قیمت کے بارے میں اہل بصیرت یعنی اس شئی کی قیمت کی معرفت ونظر رکھنے والے لوگوں کی طرف رجوع کرے گا(۲)، ان امور کے سلسلہ میں فقہاء کی عبارتیں بے شمار ہیں، مثلاً "مجلۃ الأحکام" میں مذکور ہے کہ ثمن کی کمی بے غرض اہل تجربہ کے بتانے سے معلوم کی جائے گی، پہلے وہ اچھے کپڑے کی قیمت طے کرے گا پھر عیب شدہ کی قیمت طے کرے گا، ان دونوں قیمتوں میں جو فرق ہوگا خریدار وہ فرق بائع سے وصول کرے گا(۱)۔

ابن فرحون کہتے ہیں: ضائع شدہ اشیاء کی قیمت کے سلسلے میں تاجر کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور ایک شخص کا قول قبول کیا جائے گا، اِلا یہ کہ اس قیمت سے اللہ کی کوئی حد وابستہ ہو، جیسے مسروقہ سامان کی قیمت طے کرنا کہ کیا اس کی قیمت چوری کے نصاب کو پہنچ چکی ہے یا نہیں تو یہاں دو اشخاص کا ہونا ضروری ہوگا(۲)۔

اس لئے کہ قیمت لگانے والے کے اندر تین مشابہتیں ہیں: ایک شہادت کی مشابہت ہے، اس لئے کہ اس کے ذریعہ ایک متعین فرد کے لئے لازم کرنا ہے جو ظاہر ہے، دوسری روایت کی مشابہت ہے، اس لئے کہ قیمت لگانے والا تمام لوگوں کے لئے قیمت لگاتا ہے اور یہ پہلو کمزور ہے، کیونکہ گواہ کی صورت حال بھی یہی ہے، ایک مشابہت قاضی کے ساتھ ہے، اس لئے کہ اس کا فیصلہ قیمت کے سلسلے میں نافذ ہوتا ہے، تو اگر اس کے خبر دینے سے کسی حد کا تعلق ہو تو شہادت کے پہلو کی رعایت متعین ہوجائے گی۔

انہوں نے یہ بھی کہا: جنایات کے تاوان کے لئے قیمت لگانے والے ایک شخص کا قول قبول کیا جائے گا۔

خرشی کہتے ہیں: قیمت لگانے کے نتیجہ میں کوئی قطع (جیسے ہاتھ کاٹنا) یا تاوان لازم آتا ہو تو قیمت لگانے والے شخص کا ایک سے زائد ہونا ضروری ہے، اگر ایسی بات نہ ہو تو ایک شخص کافی ہوگا۔ ابن فرحون کہتے ہیں: تلف شدہ اشیاء اور کپڑوں کے عیوب کی قیمت میں تجارت کے ماہرین کی جانب رجوع کیا جائے گا(۳)۔

= الحلبی) نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے کی ہے، مناوی نے فیض القدیر (۶/ ۲۴۴ طبع المطبعۃ التجاریہ) میں اس کو ضعیف بتایا ہے۔

(۱) حاشیۃ الزرقانی ۶/ ۱۱۰، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۲۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۵۱، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۴۹، مطالب أولی النہی ۴/ ۲۶۵، ۲۶۶، کشاف القناع ۴/ ۲۳۹، ۲۴۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۵/ ۴۵۹۔

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: (۳۴۶)۔

(۲) تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۱/ ۲۳۲۔

(۳) تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۳۲، ۲/ ۱۷، الخرشی ۶/ ۱۸۵۔

اسی کے مثل شافعیہ اور حنابلہ کی کتابوں میں وارد ہے کہ عیب کی پہچان اور ثمن کی کمی میں اعتبار و مرجع عرف و عادت اور تجربہ کار اہل تجارت وصنعت کا قیمت لگانا ہے، لیکن ان فقہاء نے کہا ہے کہ قیمت کا اندازہ ایک شخص سے نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کے لئے دو اشخاص کی ضرورت ہوگی، اس لئے کہ یہ قیمت کی شہادت ہے، لہذا اس میں تعداد ضروری ہے (۱)۔

ان مسائل کی تفصیل ضمان، خیار عیب، شہادت اور غرر وغیرہ کے ابواب میں ہے۔

خیار ثابت کرنے والے عیوب کی پہچان میں تجربہ:

۱۵- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر مبیع (فروخت شدہ سامان) کے اندر کوئی پرانا عیب پایا جائے جس کو دور کرنا ممکن نہ ہوتو خریدار کو حق ہوگا کہ بیع کو فسخ کردے اور ثمن واپس طلب کرلے۔

واپسی کا حق ثابت کرنے والے عیب کے ضابطہ کی تعیین میں اختلاف اور تفصیل کے ساتھ ساتھ جمہور فقہاء اتنی بات پر متفق ہیں کہ عیب اور اس کے قدیم ہونے کی پہچان میں اہل تجربہ کے قول کا اعتبار ہوگا، مجلۃ الاحکام العدلیہ میں تحریر ہے: عیب وہ ہے جس کی وجہ سے تاجران واہل تجربہ کے نزدیک سامان کی قیمت گھٹ جاتی ہے، قیمت کی کمی اہل علم کے خبر دینے سے معلوم ہوتی ہے، اسی کے مثل حنفیہ میں سے ابن عابدین اور زیلعی نے ذکر کیا ہے (۲)۔

اسی کے قریب کتب مالکیہ میں عبارت کے کچھ فرق کے ساتھ آیا ہے، مالکیہ کہتے ہیں: عیب کی نفی یا اس کے پرانے ہونے کی نفی میں فروخت کرنے والے شخص کا قول معتبر ہوگا، الا یہ کہ عادت کی شہادت یعنی اہل معرفت کی شہادت خریدار کے حق میں ہو۔

ابن فرحون کہتے ہیں: حیوانات کے عیوب کے سلسلے میں حیوانات فروشوں (نخاسین) (۱) میں سے اہل نظر و معرفت کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا (۲)۔

اسی طرح شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر فریقین کے درمیان اس بات میں اختلاف ہوجائے کہ موجودہ کیفیت عیب ہے یا نہیں، یا پرانے عیب کی پہچان میں اختلاف رائے ہوجائے تو اہل تجربہ کی طرف رجوع کیا جائے گا اگر تجربہ کار یہ کہیں کہ وہ عیب ہے تو اسے فسخ کا حق ہوگا ورنہ نہیں (۳)، دیکھئے: اصطلاح ''خیار عیب''۔

طبیب اور مویشی ڈاکٹر کا تجربہ:

۱۶- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مردوں اور عورتوں سے متعلق عیوب کی معرفت اور سر کے زخموں و دیگر زخموں کی معرفت اور زخموں کی نوعیت اور نام کی تعیین کے سلسلے میں کہ موضحہ ہے یا دامیہ یا دامغہ وغیرہ تجربہ کار اطباء کی جانب رجوع کیا جائے گا، اسی طرح فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ جانوروں کے عیوب کے سلسلے میں تجربہ کار مویشی ڈاکٹروں کا قول قبول کیا جائے گا۔

اور ذیل میں فقہاء کے کلام میں سے بعض عبارتیں اس مسئلہ سے متعلق نقل کی جارہی ہیں:

ابن فرحون کہتے ہیں: زخم کی لمبائی، گہرائی اور چوڑائی کی پہچان میں طب اور زخم کی معرفت رکھنے والوں کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور یہی لوگ قصاص کا عمل پورا کریں گے، چنانچہ جانی (جنایت کرنے والے) کے سر یا اس کے بدن میں اس کی جنایت کے مثل زخم

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۵۵/ ۷، ۴/ ۴۱۹، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۲۹۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: (۳۳۸، ۳۴۶)، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۷۲، تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۳۲۔

(۱) نخاس: جانور اور غلام فراش کو کہتے ہیں۔

(۲) جواہر الاکلیل ۲/ ۴۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۳۶، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۳۱، ۲/ ۷۲۔

(۳) حاشیۃ الجمل ۳/ ۱۴۸، کشاف القناع ۴/ ۲۴۔

لگائیں گے، یہ عمل مظلوم (جنایت کا شکار) نہیں انجام دے گا[1]۔

المغنی میں ہے: اگر زخم کے سلسلے میں اختلاف ہوجائے کہ یہ زخم موضحہ ہے یا نہیں، یا اس سے بڑے زخم کے سلسلے میں اختلاف ہو جیسے ہاشمہ، منقلہ، آمتہ، دامغہ، یا اس سے کم درجہ کے زخم میں اختلاف ہو، جیسے باضعہ، متلاحمہ، سمحاق یا پیٹ وغیرہ کے ایسے زخموں کے سلسلے میں اختلاف ہو جن کو صرف اطباء ہی پہچانتے ہیں، یا ایسی بیماری کے سلسلے میں فریقین میں اختلاف ہوجائے جس کی معرفت صرف اطباء کو حاصل ہو یا جانور کی بیماری کے سلسلے میں اختلاف ہوجائے تو دو طبیب یا دو مویشی ڈاکٹروں کے قول پر عمل کیا جائے گا، اگر وہ موجود ہوں، اگر دو ایسے طبیب موجود نہ ہوں تو ایک بھی کافی ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسی چیز ہے جس کا تعلق صرف تجربہ کار اہل فن سے ہوتا ہے[2]۔

ان مسائل کی تفصیل اپنے مقامات پر دیکھی جائے۔ دیکھئے: ''شہادت''، ''شجاج'' اور ''خیار العیب''۔

اہل تجربہ کی تعداد:

۱۷- اصل یہ ہے کہ اہل تجربہ کا قول اگر شہادت کی حیثیت رکھتا ہو تو جمہور فقہاء کے نزدیک ان کی تعداد دو ہونی ضروری ہے، سوائے اس کے کہ دو افراد فراہم نہ ہوسکیں، اور اگر ان کا قول بطور خبر دینے اور نقل وروایت کرنے کے ہو تو ایک سے زائد کی ضرورت نہیں ہوگی، ایک خبر دینے والا شخص کافی ہوگا خواہ وہ غیر مسلم ہو۔

یہی مسئلہ عیوب کے ماہرین واقف کاروں کا بھی ہے، اور ان ہی میں طبیب، مویشی ڈاکٹر، اندازہ کرنے والے، قیافہ شناس، تقسیم

(۱) تبصرۃ الحکام بہامش فتح العلی المالک ۲/۱۷۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۹/۲۷۰۔

کرنے والے اور زخموں کا اندازہ لگانے والے وغیرہ بھی آتے ہیں[1]۔

فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ اللہ تعالی کے حدود میں سے کسی حد سے متعلق معاملہ میں ایک شخص کا قول معتبر نہیں ہوگا، ابن فرحون کہتے ہیں: وہ قیمت جس سے حد متعلق ہوجاتی ہے، مثلاً مسروقہ سامان کی قیمت لگانا کہ کیا اس کی قیمت چوری کے نصاب کو پہنچتی ہے (جس کے بعد ہاتھ کاٹنے کی سزا جاری ہوگی) یا نہیں پہنچتی ہے (جس کی بنیاد پر حد جاری نہیں ہوگی)؟ تو یہاں دو افراد ضروری ہوں گے، ''المدونہ'' سے نقل کرتے ہوئے ابن فرحون فرماتے ہیں: اگر اہل نظر میں سے دو عادل افراد متفق ہوجائیں کہ اس کی قیمت تین درہم ہے تو چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا[2]۔

وہ مزید فرماتے ہیں: سوال سے متعلق معاملہ میں اور کسی علم کی ادائیگی کے معاملہ میں ایک شخص کافی ہوگا۔

اسی طرح زخموں کا اندازہ لگانے والے کے بارے میں بھی ایک شخص کے قول پر اکتفاء کرنے کی بات انہوں نے کہی ہے، اس لئے کہ اس کی حیثیت بھی شہادت کی نہیں ہے۔

معین الحکام میں ہے: کسی حیوان کے اندر عیوب پوشیدہ ہوں تو اس معاملہ میں اہل نظر کی طرف رجوع کیا جائے گا، اگر ایک عادل شخص عیب کی خبر دے تو اس سے مقدمہ میں عیب ثابت ہوجائے گا۔

امام مالک سے مشہور یہ ہے کہ نسب کے معاملہ میں ایک قیافہ شناس اور تلف شدہ اشیاء کی قیمت میں ایک تاجر کا قول کافی ہوگا۔ جیسا کہ ابن فرحون نے ذکر کیا ہے۔

(۱) معین الحکام ص ۱۱۵، تبصرۃ الحکام ۱/۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۳، الخرشی ۶/۱۸۵، ابن سلمون علی تبصرۃ الحکام ۱/۲۲۸، ۲۲۹، مغنی المحتاج ۱/۳۸۷، المغنی ۲/۲۰۷، ۹/۱۲۶، ۲۷۰۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/۲۳۲۔

خرشی کہتے ہیں: ایک تقسیم کرنے والا کافی ہوگا، اس لئے کہ اس کی بنیاد ایسی واقفیت وعلم پر ہے جو صرف مخصوص لوگوں میں ہوتا ہے، (جیسے کہ قیافہ شناس، مفتی، طبیب) خواہ وہ کافر ہو، الا یہ کہ اسے قاضی نے بھیجا ہو تو اس صورت میں اس کا عادل ہونا ضروری ہوگا[1]۔

اسی کے مثل کتب شافعیہ اور حنابلہ میں ہے[2]۔

ان مسائل کی تفصیل اصطلاح ''شہادت'' میں ہے۔

اہل تجربہ کا اختلاف:

۱۸ - اگر قیمت کی تعیین یا اندازہ لگانے یا فروخت شدہ سامان کے عیب وغیرہ کے سلسلے میں اہل تجربہ کے درمیان اختلاف رائے ہوجائے تو ان میں سے ہر مسئلہ میں فقہاء کی آراء الگ الگ ہیں جو اپنے مقامات پر دیکھی جاسکتی ہیں، ذیل میں ایسے چند مسائل ذکر کئے جاتے ہیں:

الف- حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر تاجران یا اہل تجربہ کے درمیان فروخت شدہ سامان کے اندر کسی عیب کے پائے جانے کے بارے میں اختلاف ہوجائے، کچھ لوگ کہیں کہ یہ عیب ہے، کچھ دوسرے کہیں کہ یہ عیب نہیں ہے تو ایسی صورت میں خریدار کو سامان کے لوٹانے کا اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ یہ سبھوں کے نزدیک واضح عیب نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک سامان کے عیب دار ہونے اور اس کے عیب کے پرانا ہونے کے بارے میں فروخت کنندہ کے گواہان اور خریدار کے گواہان کے درمیان اختلاف ہوجائے تو دو رائے ہے، ایک رائے یہ ہے کہ زیادہ مبنی بر عدل بینہ پر فیصلہ ہوگا اور دوسری رائے یہ ہے کہ خریدار کے بینہ کو ترجیح حاصل ہوگی[3]۔

ابن فرحون نے ''متیطیہ'' سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر مکان کے خریدار نے ثابت کردیا کہ مکان کی دیواریں پھٹی ہوئی اور عیب زدہ ہیں، اور وہ گرنے والی ہیں، اور اس عیب کی وجہ سے مکان کی قیمت میں بہت زیادہ کمی ہوجاتی ہے اور یہ عیب خریداری کے وقت سے پرانا ہے، اور یہ مکان کے باہر سے ہی نظر آجاتا ہے، اندر سے نہیں، لیکن فروخت کنندہ کے گواہان گواہی دیں کہ مکان خریدار کی کہی ہوئی باتوں سے پاک ہے، گرنے سے محفوظ ہے اس لئے کہ اس کی دیواریں معتدل ہیں اور اتنی جھکی نہیں ہیں جو گرنے کا سبب بن جائیں، اور دیوار کا پھٹنا نقصان دہ نہیں ہے، حالانکہ وہ ہر دیکھنے والے کو نظر آتا ہے، اور قاضی کے نزدیک ساری چیزیں ثابت ہوجائیں تو عبد اللہ بن عتاب نے کہا: مکانات کے عیوب سے واقفیت رکھنے والے لوگوں میں سے زیادہ عادل بینہ کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائیگا، اور ابن القطان نے کہا: خریدار کے بینہ کو ترجیح ہوگی، اس لئے کہ جس بینہ کو قبول کرنے سے حکم کا ثبوت ہوتا ہو وہ ایسے بینہ کے مقابلہ میں راجح ہوگا جس سے حکم کی نفی ہوتی ہو۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ عیب کی معرفت اور اس کے پرانا ہونے میں خریدار وفروخت کنندہ کا اختلاف ہوجائے تو اہل تجربہ کا قول قبول کیا جائے گا، اگر اہل تجربہ دستیاب نہ ہوں، یا ان میں بھی اختلاف رائے ہوجائے تو خریدار کی تصدیق کی جائے گی اس لئے عیب قدیم ثابت ہے اور رد کے حق کے ساقط ہونے میں شک وشبہ ہے۔

اسی کے مثل کتب حنابلہ میں اجارات کے باب میں مذکور ہے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''خیار عیب'' میں ہے۔

---

(۱) الخرشی ۶/ ۱۸۵، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۲۹، ۲۳۲، معین الحکام ص ۱۱۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۱۸، ۴۱۹، المغنی ۹/ ۱۲۶، ۲۷۰۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۷۲، تبصرۃ الحکام ۲/ ۶۹، ۷۰۔

(۱) تبصرۃ الحکام علی ہامش فتح العلی المالک ۲/ ۷۶، ۷۷، الجمل ۳/ ۱۴۸، کشاف القناع ۴/ ۲۳، ۲۴۔

ب- اگر مسروقہ سامان کی قیمت لگانے والوں میں اختلاف ہوجائے، کچھ لوگ کہیں کہ اس کی قیمت تین درہم نہیں ہے، کچھ دوسرے لوگ اس کی قیمت تین درہم بتائیں تو مدونہ میں لکھا ہے: اگر دو عادل اہل نظر متفقہ طور پر کہیں کہ مسروقہ سامان کی قیمت تین درہم ہے تو چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اسی طرح عیسی کے سماع میں امام مالک نے کہا ہے کہ اگر کسی مسروقہ کی قیمت پر دو آدمی متفق ہوں تو ان دونوں کے مخالف کسی تیسرے کی طرف توجہ نہیں دی جائے گی۔ پھر مسئلہ کے آخر میں امام مالک سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے: اگر چار افراد کو بلایا جائے اور دو آدمی کسی قیمت پر متفق ہوجائیں تو وہ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں قاضی اقرب إلی الصواب قیمت کی تحقیق کرے گا، اس طرح کہ ان کے علاوہ کسی اور شخص سے دریافت کرے گا تاکہ اس کے نزدیک ان قیمتوں میں درست قیمت واضح ہوجائے۔

ج- اگر ایسی کھجور کی مقدار کا اندازہ کرنے والوں میں اختلاف رائے ہوجائے جس کھجور کا اندازہ انہوں نے ایک ہی وقت میں کیا ہو تو ان میں سے زیادہ واقف کار شخص کے اندازہ پر عمل کیا جائے گا اور اس کے علاوہ دوسرے کے اندازہ کو ترک کردیا جائے گا، اور اگر ان میں کوئی زیادہ واقف کار شخص نہ ہو تو ہر قول میں سے ایک جز لیا جائے گا، جیسا کہ مالکیہ نے ذکر کیا ہے [۱]، (دیکھئے: ''خرص'')۔

(۱) تبصرة الحکام لابن فرحون علی ہامش فتح العلی المالک ۲/ ۷۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۲۶۔

ختان

تعریف:

۱- لغت میں ''ختان'' اور ''ختانۃ'' ختن کا اسم ہے، اس کا معنی ہے عضو تناسل کے قلفہ (اگلے حصہ کی کھال) کو اور عورت کی شرم گاہ کے گٹھلی نما حصہ کو کاٹنا، اسی طرح لفظ ''ختان'' کاٹنے کی جگہ کو بھی کہتے ہیں۔

کہا جاتا ہے: **ختن الغلام و الجاریة یختِنهما و یختُنهما ختنا**، یعنی لڑکا اور لڑکی کا ختنہ کرنا۔

اور کہا جاتا ہے: ''**غلام مختون و جاریة مختونة**'' مختون لڑکا اور مختونہ لڑکی اور ''**غلام و جاریة ختن**'' (ختنہ شدہ لڑکا و لڑکی)، اسی طرح اس کے لئے ''خفض'' اور ''اعذار'' کے الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں، بعض لوگوں نے لفظ ''ختن'' کو مرد کے لئے اور لفظ ''خفض'' کو عورت کے لئے مخصوص قرار دیا ہے اور لفظ ''اعذار'' ان دونوں (یعنی مرد و عورت) کے درمیان مشترک ہے [۱]۔

عذرة: ختان کو کہتے ہیں، اسی طرح اس کھال کو بھی کہتے ہیں جس کو ختنہ کرنے والا کاٹ دیتا ہے، ''**عذر الغلام و الجاریة یعذرهما عذرا و أعذرهما**'' کا مطلب ہے لڑکے اور لڑکی کا ختنہ کرنا۔

عذار، إعذار، عذیرة اور عذیر ختنہ کے کھانے کو کہتے ہیں [۲]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''ختن''، المطلع علی ابواب المقنع ص ۲۸۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''عذر''۔

فقہاء کے نزدیک اس اصطلاح کا استعمال اس کے لغوی معنی میں ہی ہوتا ہے۔

ختنہ کا حکم:

ختنہ کے حکم میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول:

۲- حنفیہ (۱) اور مالکیہ (۲) کا مذہب، یہی شافعیہ کے نزدیک ایک شاذ قول ہے (۳)، اور یہی امام احمد (۴) سے ایک روایت ہے کہ ختنہ مردوں کے لئے سنت ہے، واجب نہیں ہے، ختنہ امور فطرت میں سے ہے اور اسلام کا شعار بھی ہے، اگر کسی علاقہ کے لوگ متفقہ طور پر اسے ترک کردیں تو امام ان سے جنگ کرے گا، جیسا کہ اگر وہ متفقہ طور پر اذان چھوڑ دیں تو امام ان سے جنگ کرے گا۔

ختنہ مالکیہ کے نزدیک عورت کے لئے مندوب ہے، حنفیہ کے نزدیک اور ایک روایت میں حنابلہ کے نزدیک عورت کا ختنہ باعث شرف ہے، سنت نہیں ہے، حنفیہ کے نزدیک ایک قول کی رو سے عورت کے لئے بھی ختنہ سنت ہے، ایک تیسرے قول کی رو سے مستحب ہے (۵)۔

ان فقہاء نے ختنہ کے سنت ہونے پر حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث سے استدلال کیا ہے: "**الختان سنة للرجال مكرمة للنساء**"(۱) (ختنہ مردوں کے لئے سنت ہے اور عورتوں کے لئے باعث شرف ہے)، اور حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث سے بھی استدلال کیا ہے: "**خمس من الفطرة الختان، والاستحداد، ونتف الإبط، و تقليم الأظفار، وقص الشارب**"(۲) (پانچ چیزیں فطرت میں سے ہیں: ختنہ، موئے زیرناف کی صفائی، بغل کے بال اکھاڑنا، ناخن کاٹنا اور مونچھ تراشنا)۔

حدیث میں ختنہ کو مونچھ کاٹنے وغیرہ کے ساتھ شامل کیا ہے، اور یہ چیزیں واجب نہیں ہیں، ختنہ کے واجب نہ ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ختنہ میں ابتداءً جسم کے ایک حصہ کو کاٹا جاتا ہے، تو یہ شریعت کی رو سے واجب نہیں ہوگا جیسے ناخن تراشنا واجب نہیں ہے (۳)۔

دوسرا قول:

۳- شافعیہ (۴) اور حنابلہ (۵) کی رائے ہے، اور یہی مالکیہ میں سے سحنون کے قول کا مقتضی ہے (۶) کہ ختنہ مردوں اور عورتوں پر واجب ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۷۹، الاختیار ۴/ ۱۶۷۔
(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۱۵۱۔
(۳) المجموع ۱/ ۳۰۰۔
(۴) الإنصاف ۱/ ۱۲۴۔
(۵) سنت، مندوب اور مستحب کے درمیان فرق کی تفصیل اصطلاح "استحباب" میں دیکھی جائے۔

---

(۱) حدیث: "الختان سنة للرجال مكرمة للنساء" کی روایت احمد (۵/ ۷۵ طبع المیمنیہ) اور بیہقی نے اپنی سنن (۸/ ۳۲۵ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) میں حضرت اسامہ ہذلی سے کی ہے، اس کے ایک راوی کی وجہ سے بیہقی نے اسے معلول بتایا ہے۔
(۲) حدیث أبي ہریرہ: "خمس من الفطرة: "الختان والاستحداد......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۳۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۲۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۳) المجموع ۱/ ۲۸۴، ۲۸۵، المنتقی ۷/ ۲۳۲۔
(۴) المجموع ۱/ ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۱، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۱، طرح التثریب ۱/ ۷۵، فتح الباری ۱۰/ ۳۴۱۔
(۵) کشاف القناع ۱/ ۸۰، الإنصاف ۱/ ۱۲۳۔
(۶) المنتقی ۷/ ۲۳۲۔

انہوں نے ختنہ کے واجب ہونے پر آیت کریمہ سے استدلال کیا ہے: ''ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا''(۱) (پھر حکم بھیجا ہم نے تم کو کہ چل دین ابراہیم پر جو ایک طرف کا تھا) اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''اختتن إبراهيم النبي ﷺ وهو ابن ثمانين سنة بالقدوم''(۲) (حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ختنہ اسی برس کی عمر میں مقام قدوم میں ہوا)۔ اور ہمیں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اتباع اور وہ کام کرنے کا حکم دیا گیا جو وہ کرتے تھے تو اس طرح ختنہ بھی ہماری شریعت کا حصہ ہوا۔

اسی طرح حدیث میں آیا ہے: ''ألق عنك شعر الكفر و اختتن''(۳) (کفر کے بال کو دور کرو اور ختنہ کراؤ)، یہ فقہاء کہتے ہیں: کیونکہ اگر ختنہ واجب نہ ہوتا تو ختنہ کی وجہ سے شرمگاہ کھولنا جائز نہیں ہوتا، اور نہ ختنہ کرنے والے کے لئے شرمگاہ کو دیکھنا جائز ہوتا، کیونکہ یہ دونوں حرام ہیں۔ اسی طرح ختنہ واجب ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ختنہ مسلمانوں کے شعار میں سے ہے، لہذا ان کے دوسرے شعائر کی طرح ختنہ بھی واجب ہوگا۔

فرمان نبوی: ''إذاالتقى الختانان وجب الغسل''(۴) (جب دونوں شرمگاہیں آپس میں مل جائیں تو غسل واجب ہے) کے اندر

(۱) سورۂ نحل/ ۱۲۳۔
(۲) حدیث: ''اختتن إبراهيم النبي ﷺ و هو ابن ثمانين سنة'' کی روایت بخاری (۶/ ۳۸۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۸۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۳) حدیث: ''ألق عنك شعرالكفر و اختتن'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۵۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی سند میں جہالت ہے جیسا کہ ابن حجر کی التلخیص (۴/ ۸۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔
(۴) حدیث: ''إذا التقى الختانان وجب الغسل'' کی روایت امام شافعی نے الأم (۱/ ۳۷) میں حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اس کی اصل مسلم (۱/ ۲۷۲ طبع الحلبی) میں ہے۔

اس بات کی دلیل ہے کہ عورتیں ختنہ کرتی تھیں، اور اس لئے بھی کہ شرمگاہ پر ایک زائد حصہ ہوتا ہے تو اس کو دور کرنا واجب ہوگا جس طرح مرد کے لئے ہوتا ہے، وجوب کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ قلفہ کی موجودگی نجاست کو روک لیتی ہے اور نماز کی صحت میں مانع بنتی ہے، لہذا قلفہ کو دور کرنا واجب ہوگا۔

تیسرا قول:

۴- اس تیسرے قول کا ذکر ابن قدامہ نے المغنی میں کیا ہے، وہ یہ ہے کہ ختنہ مردوں پر واجب ہے اور عورتوں کے حق میں باعث شرف ہے، عورتوں پر ختنہ واجب نہیں ہے(۱)۔

ختنہ میں کاٹا جانے والا حصہ:

۵- مردوں کے ختنہ میں حشفہ کے اوپر کی کھال کاٹی جائے گی جسے قلفہ اور غرلہ کہا جاتا ہے، تاکہ حشفہ پوری طرح کھل جائے۔

حنابلہ کے ایک قول میں اگر اس کھال کے اکثر حصہ کو کاٹنے پر اکتفاء کیا جائے تو بھی جائز ہوگا، شافعیہ میں سے ابن کج کا قول یہ ہے کہ قلفہ کا ایک قلیل حصہ بھی کاٹنا کافی ہوگا بشرطیکہ اس کے سرے کے چاروں جانب سے کاٹ لیا جائے۔

عورت کے ختنہ میں پیشاب کے راستہ کے اوپر میں مرغ کی کلغی کی مانند موجود کھال کاٹی جائے گی، اور سنت یہ ہے کہ وہ کھال مکمل نہ کاٹی جائے بلکہ اس کا ایک جزء کاٹا جائے(۲)۔

اس لئے کہ حضرت ام عطیہؓ کی حدیث ہے، مدینہ میں ایک خاتون ختنہ کرتی تھی، رسول اللہ ﷺ نے اس سے فرمایا: ''لا تنهكي فإن

(۱) المغنی ۱/ ۸۵۔
(۲) المجموع ۱/ ۳۰۲، الخرشی ۳/ ۴۸، البنایہ ۱/ ۲۷۳، کشاف القناع ۱/ ۸۵۔

ذلک أحظی للمرأة و أحب إلی البعل"(۱) (زیادہ مت کاٹو، کہ یہ عورت کے لئے زیادہ پسندیدہ اور شوہر کے لئے زیادہ محبوب ہے)۔

ختنہ کا وقت:

۶ - شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جس وقت میں ختنہ واجب ہوجاتا ہے وہ بلوغ کے بعد کا وقت ہے، اس لئے کہ ختنہ طہارت کے لئے ہوتا ہے، اور بلوغ سے پہلے طہارت واجب نہیں ہوتی ہے۔

لڑکے کے لئے بچپن میں شعور کی عمر تک ختنہ کرانا مستحب ہے، اس لئے کہ اس وقت زیادہ آرام دہ ہوتا ہے اور اس لئے کہ زخم جلدی مندمل ہوجاتا ہے اور نشو ونما پوری طرح ہوتی ہے۔

ختنہ کے مستحب وقت کی تعیین میں شافعیہ کے دو اقوال ہیں: صحیح اور مفتی بہ قول یہ ہے کہ ساتویں دن وقت استحباب ہے، اس میں ولادت کا دن بھی شامل کر کے حساب کیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: "عق رسول الله ﷺ عن الحسن والحسین و ختنهما لسبعة أيام" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے ساتویں دن حضرت حسن اور حضرت حسینؓ کا عقیقہ کیا اور ان دونوں کا ختنہ کیا)، اس کے بالمقابل قول جسے اکثر شافعیہ نے اختیار کیا ہے یہ ہے کہ وقت مستحب ولادت کے بعد ساتواں دن ہے، حنابلہ اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ سات سے دس برس کی عمر کے درمیان کا وقت مستحب ہے، اس لئے کہ اسی عمر میں نماز کا حکم دیا جاتا ہے، امام مالک کی ایک روایت میں ہے کہ مستحب وقت دانت نکلنے کا وقت ہے جب اس کے دانت گر جائیں، حنفیہ کے نزدیک زیادہ مناسب یہ ہے کہ اس میں بچہ کی صحت و طاقت کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ اس سلسلے میں کوئی تعیین نہیں ہے، لہذا اسے فرد کی صوابدید پر چھوڑ دیا جائے گا، ایک قول یہ ہے کہ جب اس کی عمر دس برس ہوجائے، اس لئے کہ دس برس ہونے پر نماز کا تاکیدی حکم آیا ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے ساتویں دن ختنہ کو مکروہ کہا ہے، اس لئے کہ اس میں یہود کی مشابہت اختیار کرنا ہے (۱)۔

ختنہ کی طاقت نہ رکھنے والے کا ختنہ:

۷ - جو شخص اتنا کمزور جسم کا ہو کہ ختنہ کرنے سے اس کی جان جانے کا اندیشہ ہو تو ایسے شخص کا ختنہ قائلین وجوب ختنہ کے نزدیک بھی جائز نہیں ہوگا، بلکہ اس کا ختنہ مؤخر کیا جائے گا یہاں تک کہ اس کی سلامتی وتحفظ کا غالب گمان ہوجائے۔ اس لئے کہ ایسی شکل میں عبادت نہیں ہے جو ہلاکت تک پہنچائے، اور اس لئے بھی کہ ہلاکت کے خوف سے بعض واجبات ساقط ہوجاتے ہیں تو سنت بدرجہ اولی ساقط ہوگی، یہ ان حضرات کے نزدیک ہے جو ختنہ کو سنت قرار دیتے ہیں۔

حنابلہ کے مسلک میں اس بارے میں تفصیل ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ختنہ کا وجوب ایسے شخص سے ساقط ہوجاتا ہے جس کے بارے میں ہلاکت کا اندیشہ ہو، لیکن اندیشۂ ہلاکت کے باوجود ختنہ حرام نہیں ہے، اس لئے کہ ہلاکت غیر یقینی ہے، لیکن جس شخص کو معلوم ہو کہ ختنہ

---

(۱) حدیث أم عطیہ: "لا تنهكي فإن ذلک أحظی للمرأة و أحب إلی البعل" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۴۲۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے پھر انہوں نے اس کی سند کو ضعیف بتایا ہے۔

(۲) حدیث جابرؓ: "عق رسول الله ﷺ عن الحسن و الحسین و ختنهما لسبعة أيام" کی روایت بیہقی (۸/ ۳۲۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اس کی سند کے ایک راوی پر کلام کیا گیا ہے، ذہبی نے اس راوی کی منکر روایات میں اس حدیث کا ذکر المیزان (۲/ ۸۵ طبع الحلبی) میں کیا ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۷۸، مواہب الجلیل ۳/ ۲۵۸، المجموع ۱/ ۳۱۳، الانصاف ۱/ ۱۲۴، حاشیہ جمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۷۴، النووی علی مسلم ۳/ ۱۴۸۔

کی وجہ سے اس کی ہلاکت ہوجائے گی اور اس کا اس کو یقین ہو تو ایسے شخص پر ختنہ کرانا حرام ہے[۱]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَلاَ تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ"[۲] (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)۔

جو بغیر ختنہ مرجائے:

۸ - جو بغیر ختنہ مرجائے اس کا ختنہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ختنہ ایک شرعی حکم تھا جو موت کی وجہ سے باقی نہیں رہا، نیز اس لئے کہ ختنہ سے مقصود نجاست سے حصول طہارت تھا۔ اس کی موت کی وجہ سے ضرورت باقی نہیں رہی، اور اس لئے کہ وہ میت کا جز ہے، لہذا اسے نہیں کاٹا جائے گا، جیسے کہ چوری کی وجہ سے یا قصاص میں اس کا ہاتھ کاٹا جانا ثابت ہو لیکن میت سے اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، بال اور ناخن کے کاٹنے کا مسئلہ ختنہ سے مختلف ہے، اس لئے کہ بال اور ناخن زینت کے واسطے زندگی میں کاٹے جاتے ہیں اور اس میں میت بھی زندہ شخص کے ساتھ شریک ہے، لیکن ختنہ ایک حکم شرعی کی وجہ سے کیا جاتا ہے جو موت کی وجہ سے ختم ہوگیا ہے۔

شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ میت بالغ شخص ہو یا نابالغ، اس کا ختنہ کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ بھی بال اور ناخن کی طرح ہے اور اسے میت سے دور کیا جاتا ہے، شافعیہ کا تیسرا قول یہ ہے کہ بالغ کا ختنہ کیا جائے گا، نابالغ کا ختنہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ختنہ بالغ پر واجب ہے نابالغ پر نہیں[۳]۔

جو بغیر قلفہ کے مختون پیدا ہو:

۹ - جو شخص بغیر قلفہ کے مختون پیدا ہو اس کے اوپر ختنہ نہ واجب ہے اور نہ مستحب، اگر قلفہ کا کچھ حصہ موجود ہو جو حشفہ یا اس کا کچھ حصہ ڈھانپ لیتا ہو تو اس کا کاٹنا واجب ہوگا جیسے کہ کسی شخص کا ختنہ نامکمل کیا گیا ہو تو دوبارہ اس کو اس طرح مکمل کرنا واجب ہوگا کہ وہ پورا قلفہ زائل ہوجائے جو ختنہ میں عادتاً دور کیا جاتا ہے۔

مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس پر استرا پھیرا جائے گا، اگر اس میں کاٹنے کے قابل کچھ ہو تو کاٹ دیا جائے گا[۱]۔

ختنہ کرنے والے پر ضمان:

۱۰ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر ختنہ کا زخم پھیل جانے کے نتیجہ میں مختون کی موت ہوجائے یا حشفہ یا اس کا کچھ حصہ بھی کٹ جائے یا کاٹنے کے مقام کے علاوہ میں کاٹ دے تو ختنہ کرنے والا ضامن ہوگا۔

ضمان کے سلسلے میں ختنہ کرنے والے کا وہی حکم ہوگا جو طبیب کا ہے یعنی وہ اس وقت ضامن ہوگا جب کوتاہی یا زیادتی کرے اور جب وہ ختنہ کا ماہر نہ ہو[۲]۔

اس مسئلہ میں فقہاء کے نزدیک تفصیل ہے:

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ ختنہ کرنے والا اگر کسی بچہ کا ختنہ کرے اور اس کا حشفہ کاٹ دے اور بچہ مرجائے تو ختنہ کرنے والے کے عاقلہ پر اس کی نصف دیت واجب ہوگی، اور اگر بچہ نہیں مرا تو ختنہ کرنے والے کے عاقلہ پر پوری دیت واجب ہوگی، یہ اس لئے کہ موت دو

(۱) المجموع ۱/۳۰۴، فتح القدیر ۱/۴۳، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/۱۵۲، الخرشی علی خلیل ۳/۴۸، مطالب أولی النہی ۱/۹۱۔
(۲) سورۂ بقرہ/۱۹۵۔
(۳) المجموع ۱/۳۰۴، ۵/۱۸۳، فتح القدیر ۱/۴۵۱، الخرشی علی خلیل ۲/۱۳۶، مطالب أولی النہی ۱/۸۵۸، کشاف القناع ۲/۹۷۔

(۱) المجموع ۱/۳۰۷، الاختیار ۴/۱۶۷، مواہب الجلیل ۳/۲۵۸، الخرشی ۳/۴۸، مطالب أولی النہی ۱/۹۱۔
(۲) فتح القدیر ۷/۲۰۶، حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۶۴، ۴۰۰، نہایۃ المحتاج ۸/۳۳، ۳۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/۲۸، جواہر الاکلیل ۲/۱۹۱، کشاف القناع ۴/۳۴، ۳۵۔

فعل کے نتیجہ میں پیش آئی ہے، ایک فعل کی اجازت اسے حاصل تھی یعنی قلفہ کاٹنا، دوسرے فعل کی اجازت اسے حاصل نہیں تھی یعنی حشفہ کو کاٹنا، لہذا اس پر نصف ضمان واجب ہوگا، لیکن اگر وہ شفایاب ہوگیا تو یہ سمجھا جائے گا کہ کھال کا کاٹنا جس کی اجازت اسے حاصل تھی، نہیں پایا گیا، اور حشفہ کاٹنے کی اجازت حاصل نہیں تھی تو حشفہ کا مکمل ضمان واجب ہوگا، اور وہ دیت ہے، اس لئے کہ حشفہ ایسا عضو مقصود ہے جس کا متبادل انسان کے پاس نہیں ہے، تو اس کا بدل جان کے بدل کے مثل قرار پائے گا جس طرح زبان کے کاٹنے میں ہے (۱)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ ختنہ کرنے والا اگر واقف کار اور اپنے پیشہ کا ماہر ہو اور اپنے عمل میں غلطی نہ کرے تو طبیب کی طرح اس پر بھی ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ ختنہ میں خطر پسندی ہے، گویا مختون نے اس نقصان کے لئے اپنے کو پیش کر رکھا تھا جو اسے پہنچا۔

اگر ختنہ کرنے والا ختنہ کے ماہرین میں سے ہو اور اپنے فعل میں غلطی کر جائے تو اس کے عاقلہ پر دیت ہوگی اور اگر وہ ماہرین میں سے نہ ہو تو اسے سزا دی جائے گی اور دیت اس کے عاقلہ پر ہوگی یا اس کے اپنے مال میں ہوگی، اس میں دو قول ہیں: ابن القاسم کی رائے ہے کہ دیت عاقلہ پر ہوگی، امام مالک سے مروی ہے اور وہی راجح ہے کہ دیت اس کے مال میں ہوگی، اس لئے کہ اس کا فعل عمداً ہوا ہے اور قصد وعمد کا بار عاقلہ پر نہیں ہوگا (۲)۔

شافعیہ کے نزدیک اگر ختنہ کرنے والے نے مہلک زخم کی صورت میں زیادتی کی، مثلاً ایسی عمر میں ختنہ کیا جس میں وہ کمزوری وغیرہ کی وجہ سے اس کا متحمل نہیں تھا، یا گرمی یا سردی کی شدت میں ختنہ کیا اور مختون کی موت ہوگئی تو اس پر قصاص لازم ہوگا، اور اگر اس نے گمان

(۱) فتح القدیر ۷/ ۲۰۶، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۴، ۴۰۰۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۸۔

کیا کہ وہ برداشت کر لے گا تو اس صورت میں تعدی وزیادتی نہ پائے جانے کی وجہ سے قصاص نہیں ہونا چاہئے۔ قصاص کے حکم سے والد اور اس کے اوپر کے لوگ مستثنی ہوں گے، اس لئے کہ باپ کو اپنی اولاد کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا، البتہ اس کے مال میں دیت مغلظہ واجب ہوگی، اس لئے کہ یہ خالص قصد ہے، اور اگر وہ ختنہ کو انگیز کرنے والا ہے، اور کسی ولی نے یا وصی نے یا نگراں نے ختنہ کیا اور وہ مر گیا تو اصح قول کے مطابق اس پر ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے ختنہ کے ذریعہ احسان کیا ہے، کیونکہ جب تک وہ نابالغ ہے ختنہ اس کے لئے آسان ہے، برخلاف اجنبی کے کہ اس کی طرف سے تعدی ہے خواہ اس نے شعار قائم کرنے کے ارادہ سے ختنہ کیا ہو۔

زرکشی نے اس حال میں اجنبی پر بھی قصاص واجب قرار نہیں دیا ہے، اس لئے کہ اس نے گمان کیا ہے کہ وہ ایک شعار قائم کر رہا ہے (۱)۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر ختنہ کرنے والا اپنے پیشہ کی مہارت میں معروف ہو اور اس کے ہاتھ سے زیادتی نہ ہو تو اس پر ضمان نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے ایک مباح عمل کیا ہے تو اس کے سرایت کرنے کا وہ ضامن نہیں ہوگا، جیسا کہ حدود میں ہے، اسی طرح ضمان اس وقت بھی نہیں ہوگا جب ختنہ اس کے ولی یا اس کے غیر کے ولی یا حاکم کی اجازت سے ہو، اور اگر اسے پیشہ کی مہارت حاصل نہ ہو تو وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس کے لئے کاٹنا جائز نہیں تھا، پھر اگر اس نے کاٹا تو اس نے ایک حرام کام کیا جس کی اجازت اسے حاصل نہیں تھی، اس لئے کہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**من تطبب ولا یعلم منه طب فهو ضامن**" (۲) (جس نے طبابت کی، حالانکہ وہ

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۳، ۳۴۔
(۲) حدیث: "من تطبب ولا یعلم منه طب فهو ضامن" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۷۱۰ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۴/ ۲۱۲ طبع دائرۃ

فن طب سے واقف نہیں ہے تو وہ ضامن ہوگا)۔ اسی طرح اس صورت میں بھی ضمان ہوگا جب ولی نے اس کو اجازت دی ہو اور وہ ماہر فن بھی ہو، لیکن اس کے ہاتھ سے زیادتی ہوجائے، خواہ غلطی سے ہو۔ مثال کے طور پر ختنہ کی جگہ کاٹتے ہوئے حشفہ یا اس کا کچھ حصہ بھی کاٹ دے یا کسی دوسری جگہ میں کاٹ دے، یا ایسے آلہ سے کاٹے جس سے تکلیف زیادہ ہوجائے، یا ایسے وقت میں کاٹے جو اس کے لئے مناسب نہ ہو، اسی طرح ضمان اس صورت میں بھی ہوگا جب ولی کی اجازت کے بغیر کاٹے [۱]۔

ختنہ کے آداب:

۱۱ - ختنہ کے لئے دعوت ولیمہ جائز ہے، اس کو اعذار، عذار، عذرۃ اور عذیر کہتے ہیں۔

لڑکے کے ختنہ کا اظہار کرنا مسنون ہے، اور لڑکی کے ختنہ کو پوشیدہ رکھنا مسنون ہے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ختنہ کی دعوت لڑکے میں مستحب ہے، لڑکی میں صرف عورتوں کے درمیان کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے [۲]۔ اس کی تفصیل ''ولیمہ'' اور ''دعوت'' میں ہے۔

= المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) کشاف القناع ۴/ ۳۴، ۳۵۔

(۲) فتح الباری ۱۰/ ۳۴۳، القلیوبی ۳/ ۲۹۴۔

خدیعۃ

تعریف:

۱ - ''خدیعۃ'' اور ''خدعۃ'' خدع یخدع کا مصدر ہے، جس کا مطلب ہے انسان کا اس کے خلاف ظاہر کرنا جس کو وہ پوشیدہ رکھے ہوا ہے، یا وہ دھوکہ اور ناپسندیدہ چیز کے ارادہ کا معنی رکھتا ہے، ایسا کرنے والے کو خادع کہتے ہیں، اس سے مبالغہ کا صیغہ خداع اور خدوع ہے، اور خدعۃ (خاء پر پیش کے ساتھ) وہ چیز ہے جس کے ذریعہ دھوکہ دیا جائے، جیسے ''لعبة'' اس چیز کو کہتے ہیں جس سے کھیلا جائے، کہتے ہیں: ''**الحرب خدعة**'' (جنگ دھوکہ کا نام ہے)، حرف خاء پر تینوں اعراب ہیں، لیکن زبر کے ساتھ زیادہ فصیح ہے، ثعلب کہتے ہیں: ہمیں معلوم ہوا ہے کہ زبر کے ساتھ نبی کریم ﷺ کی زبان ہے [۱]۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف - غدر:

۲ - غدر، وعدہ پورا نہ کرنے یا وعدہ توڑ دینے کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: **غدرہ و غدربہ غدرا** یعنی اس نے خیانت کی اور اپنا وعدہ توڑ دیا۔

(۱) المصباح المنیر، تاج العروس، لسان العرب۔

ب-غبن:

۳- کہتے ہیں: غبنه يغبنه غبنا (ب پر سکون کے ساتھ) خرید وفروخت کے سلسلے میں بولتے ہیں، اس کا مطلب ہے دھوکہ دینا، غبن الرأی ۔ غبن فيه غبنا و غبنا (ب پر زبر کے ساتھ) رائے میں غلطی کرنا، اس کو بھول جانا، اس سے غفلت برتنا(۱)۔

غبن فقہاء کے نزدیک صرف بیع میں ہوتا ہے، لہذا یہ خدیعۃ کے مقابلہ میں خاص ہے۔

ج- خیانت:

۴- خیانت وعدہ اور امانت میں کوتاہی کرنے اور خیر خواہی ترک کردینے کو کہتے ہیں(۲)، خدیعۃ کبھی امانت میں خیانت کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی اس کے بغیر ہوتی ہے۔

د- غرور، تغریر:

۵- لفظ غرور، غره يغره غرورا کا مصدر ہے، جس کا معنی ہے دھوکہ دینا اور غلط لالچ دلانا(۳)۔

تغریر: کسی شخص کو دھوکہ میں ڈالنا ہے۔

غرر وہ ہے جس کا انجام مخفی ہو یا جس کے بارے میں دو چیزوں میں تردد ہو، اور زیادہ امکان اس چیز کا ہو جو زیادہ اندیشہ والا ہو(۴)۔

ھ-غش:

۶- یہ غشه يغشه (غین پر پیش کے ساتھ) غشاً کا مصدر ہے، اس کا معنی ہے خالص خیر خواہی نہ کرنا، یا اندرونی خیال کے برعکس ظاہر کرنا، کہا جاتا ہے: شیء مغشوش (کھوٹی چیز)(۱)۔

و-تدلیس:

۷- کسی چیز کے عیب چھپانے کو تدلیس کہتے ہیں، زیادہ تر یہ خرید وفروخت میں ہوتا ہے(۲)۔

اس طرح تدلیس خدیعہ کی ایک قسم ہے۔

ز- توریہ:

۸- یہ ورّی الخبر تورية سے ماخوذ ہے، یعنی خبر کو چھپانا اور اس کے علاوہ ظاہر کرنا(۳)۔

پس یہ بھی خدیعہ کی ایک قسم ہے۔

ح- تزویر:

۹- کسی شئ کو خوبصورت بنانا اور اس کے حقیقی وصف کے برعکس اس طرح وصف بتانا کہ سننے یا دیکھنے والے کو اس کی حقیقت کے برخلاف محسوس ہونے لگے، پس یہ باطل کی ایسی ملمع سازی ہے جس سے وہم ہونے لگے کہ وہ حق ہے، اس کا غالب استعمال پختہ دستاویزوں اور ڈگریوں میں ہوتا ہے(۴)۔

ط-حیلہ:

۱۰- حیلہ لغت میں تدبیر امور میں مہارت، نظر کی پختگی اور تصرف کی

---

(۱) تاج العروس، لسان العرب۔

(۲) مختار الصحاح، القاموس المحیط، لسان العرب۔

(۳) القاموس المحیط۔

(۴) القلیوبی ۱۶۱/۲۔

(۱) تاج العروس، لسان العرب۔

(۲) المغرب۔

(۳) مختار الصحاح مادہ: ''ورّی''۔

(۴) سبل السلام ۱۳۰/۴۔

قدرت کا نام ہے۔

ابن القیم نے ذکر کیا ہے کہ عرف میں حیلہ کا مفہوم غالب یہ ہو گیا ہے کہ حیلہ ایسے پوشیدہ طریقے اپنانا ہے جن کے ذریعہ آدمی اپنی غرض کے حصول تک رسائی حاصل کرے، جس کی سوجھ بوجھ ایک خاص نوع کی ذہانت اور فطانت کے ذریعہ ہی ہوتی ہے(۱)۔

راغب فرماتے ہیں: اس کا اکثر استعمال ایسی چیزوں میں ہوتا ہے جن کے کرنے میں خباثت ہوتی ہے، کبھی کبھی اس کا استعمال ان امور میں ہوتا ہے جن کے استعمال میں حکمت ہوتی ہے(۲)۔

شرعی حکم:

۱۱- خدیعہ بمعنی انسان کا اپنے پوشیدہ امر کے خلاف ظاہر کرنا حرام ہے جب اس میں امانت کی خیانت یا عہد شکنی ہو۔

اس مسئلہ میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف معلوم نہیں ہے، قرآن وحدیث میں اس کی ممانعت کے سلسلے میں متواتر نصوص ہیں۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''**يَاَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**''(۳) (اے ایمان والو اپنے عہدوں کو پورا کرو)، نیز ارشاد ہے: ''**فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلٰى مُدَّتِهِمْ**''(۴) (سو ان سے پورا کردو ان کا عہد ان کے وعدہ تک)۔

حدیث شریف میں ہے: ''**يطبع المؤمن على الخلال كلها إلا الخيانة و الكذب**''(۵) (مومن کے اندر ہر خصلت ہو سکتی ہے، سوائے خیانت اور جھوٹ کے)، نیز نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''**إنه لا ينبغي لنبي أن تكون له خائنة الأعين**''(۱) (کسی نبی کے لئے زیبا نہیں ہے کہ اس کی آنکھ خیانت کرنے والی ہو)، خیانت کو نبی اکرم ﷺ نے علامات نفاق میں شمار کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا: ''**آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أؤتمن خان**''(۲) (منافق کی تین نشانیاں ہیں: جب گفتگو کرے تو جھوٹ بولے، جب وعدہ کرے تو پورا نہ کرے اور جب اس کے پاس امانت رکھی جائے تو خیانت کرے)۔

نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''**إني لا أخيس بالعهد ولا أحبس البرد**''(۳) (میں بدعہدی نہیں کرتا ہوں، اور نہ قاصدوں کو قید کرتا ہوں)۔

صنعانی سبل السلام میں فرماتے ہیں: حدیث میں اس بات کی دلیل ہے کہ عہد کی حفاظت کی جائے اور اسے پورا کیا جائے، نبی کریم ﷺ نے ان معین عقود سے منع فرمایا ہے جن میں خدیعہ (دھوکہ) ہوتا ہے، جیسے نجش (بغیر خریداری کے ارادے کے محض دوسروں کو پھنسانے کے لئے سامان کی قیمت بڑھا کر بولنا)، تصریہ (کئی دنوں تک بکری کا دودھ اس کے تھن میں چھوڑے رکھنا تا کہ بیچتے وقت

(۱) اعلام الموقعین ۳/ ۲۵۲۔

(۲) المفردات۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۱۔

(۴) سورۂ توبہ/ ۴۔

(۵) حدیث: ''يطبع المؤمن......'' کی روایت احمد (۵/ ۲۵۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابو امامہؓ سے کی ہے، ہیثمی نے المجمع (۱/ ۹۲ طبع القدسی) میں اس کو معلول بتایا ہے، کیونکہ اعمش اور ابو امامہ کے درمیان انقطاع ہے۔

(۱) حدیث: ''إنه لا ينبغي لنبي......'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۳۳، ۱۳۴، تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۳/ ۴۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث: ''آية المنافق ثلاث: إذا حدث......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۸۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۷۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''إني لا أخيس بالعهد، ولا أحبس البرد'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۸۹، ۱۹۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابو رافعؓ سے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

خوب دودھ والی محسوس ہو) اور تلقی رکبان (دیہات سے آنے والے تجارتی قافلہ سے شہر سے نکل کر سامان خریدنا تاکہ شہر میں لاکر مہنگا بیچا جائے)، اور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جو شخص مذکورہ امور میں دھوکہ کھا جائے اسے معاملہ کو فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہوگا، حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: ایک شخص نے نبی کریم ﷺ سے ذکر کیا کہ وہ خرید وفروخت میں دھوکہ کھا جاتا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا بايعت فقل لا خلابة"(1) (جب تم خریداری کرو تو کہہ دیا کرو دھوکہ نہیں ہونا چاہئے)۔

دیکھئے: اصطلاح "نجش"، "تصریۃ" اور "تدلیس"۔

غیر مسلموں کے حق میں خدیعہ:

۱۲- جہاں تک جنگ کے اندر غیر مسلموں کے ساتھ خدیعہ کا سوال ہے تو اگر مسلمانوں اور ان کے درمیان کوئی معاہدہ ہو تو دھوکہ دینا جائز نہیں ہوگا اور نہ اس حال میں اچانک شب خوں مارنا جائز ہوگا جبکہ وہ پرامن ومطمئن ہوں کہ نہ عہد توڑا گیا ہو، اور نہ معاہدہ ختم کیا گیا ہو، حتی کہ اگر ہم کو ان کی جانب سے خیانت کا اندیشہ ہو تب بھی دھوکہ دینا جائز نہیں ہوگا(2)، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ"(3) (اے ایمان والو! اپنے عہدوں کو پورا کرو)، نیز ارشاد ہے: "فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ"(4) (سو ان سے پورا کردو ان کا عہد ان کے وعدہ تک) اور ارشاد ہے: "فَمَا

(1) حدیث: "إذا بايعت فقل: لا خلابة" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۳۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(2) المغنی ۸/ ۴۶۲، شرح روض الطالب ۴/ ۲۲۵، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۴۔
(3) سورۂ مائدہ/ ۱۔
(4) سورۂ توبہ/ ۷۔

اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ"(1) (سو جب تک وہ تم سے سیدھے رہیں تم ان سے سیدھے رہو)، اور اگر امام محسوس کرے کہ انہوں نے عہد شکنی کا ارادہ کرلیا ہے، ایسی علامات وہ دیکھے جن سے عہد شکنی کا پتہ چلتا ہو، صرف وہم نہ ہو تو اس سے بھی عہد نہیں ٹوٹے گا، نہ ان کو دھوکہ دینا جائز ہوگا اور نہ اچانک شب خون مارنا درست ہوگا جبکہ وہ پرامن اور معاہدہ پر مطمئن ہوں جس کو نہ توڑا ہو، نہ اس کو ختم کیا گیا ہو، بلکہ امام ان کے معاہدہ کو ختم کرے گا پھر ان سے جنگ کرے گا(2)۔

اللہ تعالی فرماتا ہے: "وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَآءٍ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الْخَآئِنِينَ"(3) (اور اگر تجھ کو ڈر ہو کسی قوم سے دغا کا تو پھینک دے ان کا عہد ان کی طرف اس طرح پر کہ ہو جاؤ تم اور وہ برابر، بیشک اللہ کو خوش نہیں آتے دغاباز)۔

آیت کی تفسیر میں امام شوکانی فرماتے ہیں: اگر تم کسی قوم کی جانب سے خیانت یعنی دھوکہ اور معاہدہ والی قوم کی طرف سے عہد شکنی کا اندیشہ محسوس کرو تو اپنے اور ان کے درمیان طے شدہ عہد کو واپس کردو اور ان کو معاہدہ ٹوٹ جانے کی خبر خوب اچھی طرح کردو، اور اچانک ان پر حملہ مت کرو(4)۔

۱۳- اگر امام نے ان کے معاہدہ کو ختم کردیا، اور انہیں اور مسلمانوں کو یکساں طور پر معاہدہ ٹوٹ جانے کا علم ہوگیا، اور ہر فریق چوکنا ہوگیا تو اب ہر قسم کا دھوکہ اپنانا مباح ہے، اس لئے کہ اب یہ غدر نہیں ہے، اب اگر اس حالت میں کوئی دھوکہ کا شکار ہوجاتا ہے تو وہ غافل کہلائے گا، غدر سے دوچار نہیں کہلائے گا، رسول اللہ ﷺ نے

(1) سورۂ توبہ/ ۷
(2) أسنی المطالب ۴/ ۲۲۶، المغنی ۸/ ۴۶۳۔
(3) سورۂ انفال/ ۵۸۔
(4) فتح القدیر، سورۂ انفال کی آیت نمبر ۵۸ کی تفسیر۔

فرمایا: ''الحرب خدعة''(١) (جنگ دھوکہ کا نام ہے)۔ اس حدیث کے ذیل میں فتح الباری میں ہے: جنگ میں ہر ممکن حیلہ اپنانے کا حکم اور کفار کو دھوکہ میں ڈالنے کا استحباب مقصود ہے، علامہ نووی فرماتے ہیں: علماء کا اتفاق ہے کہ جنگ میں جب بھی ممکن ہو کفار کو دھوکہ میں ڈالنا جائز ہے، الا یہ کہ عہد شکنی ہو یا کسی امان و پیمان کی خلاف ورزی ہو تو جائز نہیں ہے۔

دیکھئے: ''أمان''، ''عہد'' اور ''ہدنۃ''۔

اس حدیث میں جنگ میں حسن تدبیر اور رائے کے استعمال کی طرف اشارہ ہے، بلکہ اس کی ضرورت شجاعت و بہادری سے زیادہ ہوتی ہے(٢)، ابن المنیر فرماتے ہیں: ''الحرب خدعة'' کا مفہوم یہ ہے کہ کسی فریق کے لئے بہترین جنگ اور اپنے مقصود میں کامیاب جنگ آمنے سامنے کا مقابلہ نہیں بلکہ حسن تدبیر سے مات دینا ہے، اس لئے کہ آمنے سامنے کے مقابلہ میں خطرات ہوتے ہیں، اور حسن تدبیر اپنانے میں بغیر خطرات کے مقصود حاصل ہوجاتا ہے(٣)۔

امام نووی فرماتے ہیں: علماء کہتے ہیں کہ اگر کوئی راجح شرعی مصلحت متقاضی ہو کہ مخاطب کو دھوکہ میں رکھا جائے، یا کوئی ایسی حاجت درپیش ہو جس میں جھوٹ کے بغیر مفر نہ ہو تو توریہ اور تعریض کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اگر ایسی کوئی ضرورت نہ ہو تو مکروہ ہے، حرام نہیں ہے، الا یہ کہ اس کے ذریعہ کسی باطل کو حاصل کیا جائے یا کسی حق کو ختم کیا جائے تو اس

(١) حدیث: ''الحرب خدعة'' کی روایت بخاری (الفتح ٦/ ١٥٨ طبع السلفیہ) اور مسلم (٣/ ١٣٦١ طبع الحلبی) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے۔
(٢) فتح الباری ٦/ ١٥٨، ١٥٩، المغنی ٨/ ٣٦٩۔
(٣) سابقہ مراجع۔

وقت توریہ کرنا حرام ہوگا(١)۔

توریہ کی مثال میں کعب بن اشرف کے قصہ میں محمد بن مسلمہ کا قول ہے جس کے کہنے کی اجازت انہوں نے نبی اکرم ﷺ سے لی تھی، جیسا کہ حضرت جابر کی حدیث میں ہے، انہوں نے کہا: ''إن هذا أي: النبي ﷺ قد عنانا، وسألنا الصدقة، فإنا اتبعناه فنكره أن ندعه''(٢) (بے شک اس نے یعنی نبی کریم ﷺ نے ہمارے اوپر بوجھ ڈال دیا ہے اور ہم سے صدقہ طلب کیا ہے، ہم نے ان کی اتباع کرلی ہے تو ہمیں پسند نہیں کہ انہیں چھوڑ دیں)۔ یہ سارے الفاظ توریہ کے ہیں، انہوں نے ان الفاظ سے معنی متبادر کے علاوہ معنی مراد لیا۔

چنانچہ ''عنانا'' کا معنی ہے: انہوں نے ہمیں اوامر و نواہی کا مکلّف بنایا۔

اور ''سألنا الصدقة'' کا مفہوم ہے کہ وہ صدقہ طلب کرتے ہیں تاکہ اسے اس کے صحیح مقام پر خرچ کریں۔

اور ''نكره أن ندعه'' کا معنی یہ ہے کہ ان سے جدائی ہمیں ناپسند ہے(٣)۔

''وكان النبي ﷺ إذا أراد أن يغزو غزوة ورى بغيرها''(٤) (خود نبی کریم ﷺ جب کسی غزوہ کا ارادہ فرماتے تو اس کے علاوہ کا اظہار کرتے)۔

(١) الأذکار للنووی رص ٣٣٨، فتح الباری ٦/ ١٥٩۔
(٢) مقالہ کعب: إن هذا قد عنانا، وسألنا الصدقة'' کی روایت بخاری (الفتح ٨/ ١١٣ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(٣) فتح الباری ٦/ ١٥٩۔
(٤) حدیث: ''كان إذا أراد أن يغزو غزوة ورّى بغيرها......'' کی روایت بخاری (الفتح ٨/ ١١٣ طبع السلفیہ) اور مسلم (٤/ ٢١٢٨ طبع الحلبی) نے حضرت کعب بن مالکؓ سے کی ہے۔

یعنی جب آپ ﷺ غزوہ کے لئے کسی ایک جانب روانہ ہونے کا قصد فرماتے تو اس جانب کا اظہار نہیں کرتے بلکہ اس کے علاوہ کسی اور رخ کا اظہار کرتے، مثلاً اگر آپ مشرق کی سمت میں غزوہ کرنا چاہتے تو مغرب کی سمت کے بارے میں سوال کرتے اور سفر کی تیاری کرتے، دیکھنے اور سننے والا یہ سمجھتا کہ آپ ﷺ مغرب کی سمت جانا چاہتے ہیں [۱]، یہ طریقہ کار آپ اکثر وبیشتر اپنایا کرتے تھے، لیکن غزوۂ تبوک کے موقع پر آپ نے صراحت سے ذکر فرمادیا تھا، تاکہ اس کی تیاری کر لی جائے۔

(۱) سابقہ مراجع۔

خدمت

تعریف:

۱- خدمة: خدم کا مصدر ہے، اس کا معنی ہے خدمت کرنا اور ایک قول ہے کہ خا کے زیر کے ساتھ یہ لفظ اسم ہے، اور زبر کے ساتھ مصدر ہے، **خدم** اور **خدام** لفظ **خادم** کی جمع ہیں، **خادم** کا لفظ مرد اور عورت دونوں پر صادق آتا ہے، اس لئے کہ یہ لفظ ان اسماء کی طرح استعمال ہوتا ہے جو افعال سے ماخوذ نہیں ہیں، ایک کم استعمال ہونے والی لغت میں عورت کو **خادمه** کہا جاتا ہے۔

استخدمه اور **اختدمه** کا مطلب ہے خادم بنانا، یا خدمت کرنے کے لئے درخواست کرنا، **أخدمت فلانا** کا مطلب ہے میں نے اس کو ایک خادم دیا جو اس کی خدمت کرے [۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مہنۃ:

۲- مهنة (میم کے زبر اور زیر دونوں کے ساتھ) خدمت اور کام میں مہارت کو کہتے ہیں، **مهن يمهن مهنا** اس وقت بولتے ہیں جب کسی کاریگری کا کام کرے، بولتے ہیں: "**مهنهم**" یعنی ان کی

(۱) تاج العروس، لسان العرب، المصباح المنیر، مادہ: "خدم"، مغنی المحتاج ۳/ ۴۳۳، کشاف القناع ۵/ ۴۶۳۔

خدمت کی، اور امتهنته: میں نے اس سے خدمت لی اور اسے استعمال کیا۔

ماهن: خادم کو کہتے ہیں، عورت کے لئے "ماهنه" بولتے ہیں، اس کی جمع "مهان" ہے، عورت کو الخرقاء لاتحسن المهنة کہا جاتا ہے، یعنی وہ پھوہڑ ہے اچھی خدمت نہیں کرتی ہے۔

مهنة: خدمت اور گھٹیا کام کو کہتے ہیں، مهین کمزور کو بولتے ہیں، اسی سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ"[1] (کیا ہم نے نہیں بنایا تم کو ایک بے قدر پانی سے)۔

خرج في ثياب مهنته: یعنی اپنے کام کے کپڑے میں نکلا جسے اپنے کاموں اور مشغولیات میں پہنتا ہے[2]۔

پس مهنة کا لفظ زیادہ خاص ہے، اس لئے کہ اس میں مہارت ہے، اور کاریگری کے لئے بھی اس لفظ کا استعمال ہوتا ہے۔

ب-عمل:

۳-عمل: مهنة اور فعل کو کہتے ہیں، اس کی جمع أعمال آتی ہے، عامل وہ شخص کہلاتا ہے جو کسی شخص کے مال یا اس کی ملکیت یا اس کے عمل کے امور کا ذمہ دار ہو، عامل کی جمع عمال اور عاملون آتی ہے، عملة اور عمالة عمل کا اجر یا عامل کا وہ وظیفہ جو اس کے اس عمل کا بدلہ ہو جس کی ذمہ داری اس کو دی گئی ہے، عملة وہ قوم کہلاتی ہے جو مٹی یا گڈھے وغیرہ میں اپنے ہاتھوں سے مختلف قسم کے عمل انجام دیتی ہے[3]۔

عمل اور خدمت کے درمیان تعلق یہ ہے کہ خدمت کے مقابلہ میں عمل زیادہ عام ہے۔

(۱) سورۂ مرسلات ر۲۰۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "مهن"۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "عمل"۔

خدمت سے متعلق احکام:

عورت کا مرد کی خدمت کرنا اور اس کے برعکس:

۴- جمہور فقہاء کے نزدیک جائز نہیں ہے کہ کوئی غیر شادی شدہ مرد کسی اجنبی بالغ عورت کو اپنے گھر میں خدمت کے لئے اجرت پر رکھے، خواہ اس مرد کے بارے میں اطمینان ہو یا نہ ہو، تا کہ فتنہ کے اندیشہ سے تحفظ رہے، اور اس لئے بھی کہ ایسی عورت کے ساتھ خلوت اختیار کرنا معصیت ہے، سوائے اس کے کہ مرد اس عورت کا محرم ہو، یا وہ نابالغ بچہ ہو، یا بالکل بوڑھا ہو یا وہ مرد ممسوح (جس کے نہ عضو تناسل ہو نہ خصیتین ہو) یا مجبوب (مقطوع الذکر) ہو، یا پھر وہ عورت ایسی بچی ہو جس کو دیکھنے سے شہوت نہ ہوتی ہو۔

جمہور کے نزدیک اس مسئلہ میں آزاد عورت اور باندی کے درمیان، خوبصورت اور غیر خوبصورت کے درمیان فرق نہیں ہے، شافعیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ اگر عورت اتنی بدصورت ہو کہ اجنبی مرد کی طرف سے اس کے بارے میں اندیشہ نہ ہو تو اس وقت ایسی عورت کے لئے اس مرد کے گھر میں خدمت کرنا حرام نہیں ہے، اس لئے کہ فتنہ کا اندیشہ نہیں ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک حرمت کا حکم ایسی خدمت سے متعلق ہے جس میں خلوت پیش آتی ہو، رہی وہ خدمت جس میں خلوت نہیں ہوتی ہے تو وہ جائز ہے، اسی طرح اس وقت بھی جائز ہے جب مرد بیمار ہو اور اس کے پاس کوئی خدمت کرنے والا نہ ہو۔

بعض فقہاء کا مذہب ہے کہ اجنبی عورت کے لئے مرد کو خدمت پر رکھنا جائز ہے خواہ عورت حسین و جمیل ہو یا نہیں اور خواہ وہ سن رسیدہ ہو یا سن رسیدہ نہ ہوں، لیکن کچھ فقہاء نے سن رسیدہ عورت اور غیر سن رسیدہ عورت کے درمیان فرق کیا ہے جس طرح انہوں نے غیر شادی شدہ مرد جس کے گھر میں بیویاں اور قرابت کی عورتیں نہ رہتی ہوں

اور ایسے مرد کے درمیان جس کے یہاں بیوی یا رشتہ کی عورت رہتی ہوں فرق کیا ہے، امام احمد فرماتے ہیں: مرد کے لئے جائز ہے کہ وہ باندی یا آزاد عورت کو خدمت کے لئے اجرت پر رکھے، البتہ وہ اس کی جانب دیکھنے سے اپنا چہرہ پھیرے رہے، باندی آزاد عورت کی طرح نہیں ہے ایک گھر میں اس کے ساتھ تنہا نہیں رہے گا، اور نہ اس کو عریاں دیکھے گا اور نہ اس کے بال دیکھے گا۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: میں ناپسند کرتا ہوں کہ مرد کسی آزاد عورت کو اجرت پر رکھ کر خدمت لے اور اس کے ساتھ تنہائی میں رہے، اور یہی حکم باندی کا بھی ہے۔

کاسانی فرماتے ہیں: یہی ابو یوسف اور محمد کا قول ہے، جہاں تک خلوت کا تعلق ہے تو اجنبی عورت کے ساتھ خلوت معصیت ہے، اور جہاں تک خدمت لینے کی بات ہے تو اس میں اس بات کا اطمینان نہیں کہ عورت پر نگاہ پڑے اور معصیت کا ارتکاب ہوجائے۔

''المدونہ'' میں ہے، ابن القاسم سے کہا گیا: آپ کی کیا رائے ہے اگر کوئی مرد کسی آزاد عورت یا کسی باندی کو اپنی خدمت کے لئے اجرت پر رکھے، حالانکہ وہ غیر شادی شدہ ہو تو کیا یہ جائز ہے یا نہیں؟ انہوں نے فرمایا: میں نے امام مالک سے سنا، اور ان سے ایک عورت کے بارے میں پوچھا گیا جو محمل میں مرد کے دوسرے جانب ہو اور ان دونوں کے درمیان محرم نہ ہو تو امام مالک نے اس کو ناپسند کیا، تو جو شخص عورت کو خدمت کے لئے رکھتا ہے جبکہ ان دونوں کے درمیان کوئی محرم نہیں ہے، اور مرد کی بیوی نہیں ہے، اور وہ عورت کے ساتھ تنہا ہوتا ہے، یہ میرے نزدیک اس مرد کے مسئلہ سے زیادہ کراہت رکھتا ہے جس کے دوسرے جانب محمل میں عورت ہو(۱)۔

عورت کا خادم کسی ایسے بالغ مرد کا ہونا جائز نہیں ہے جس کے لئے عورت کو دیکھنا جائز نہ ہو، اس لئے کہ خادم بیشتر اوقات میں مخدوم کے ساتھ رہتا ہے تو اس کی جانب دیکھنے اور اس کے ساتھ تنہائی میں رہنے سے بچ نہیں سکے گا جو حرام ہے، البتہ اگر خادم بچہ ہو جو بلوغ کی عمر کو نہیں پہنچا ہو یا اس عورت کا محرم ہو یا عورت کا مملوک غلام ہو یا اعضاء تناسل سے محروم یا اس طرح کا ہو تو وہ عورت کی خدمت کرسکتا ہے۔

یہ تفصیل اندرونی خدمت سے متعلق ہے، جہاں تک باہری خدمت کا تعلق ہے جیسے بازار سے ضروریات کی خریداری تو ایسی خدمت اجنبی مرد بھی انجام دے سکتا ہے۔

حطاب کہتے ہیں: اور ان سے ایسی غیر شادی شدہ بڑی عورت کے بارے میں پوچھا گیا جو مرد کی پناہ میں ہو جو اس کی ضروریات کا ذمہ دار ہو اور ضروریات پوری کرتا ہو، کیا آپ اسے جائز سمجھتے ہیں؟ انہوں نے فرمایا: اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر اس کے ساتھ کوئی دوسرا بھی جائے تو یہ مجھے زیادہ پسند ہے، اور اگر لوگ اس عورت کو چھوڑ دیں گے تو ضائع ہوجائے گی، یہ اس قول کی بنیاد پر ہے کہ مرد کے لئے جائز ہے کہ وہ اجنبی عورت کا کام کاج کرے اور اس کی ضرورت پوری کرے بشرطیکہ وہ اپنی نگاہ عورت کے ان پوشیدہ اعضاء سے نیچی رکھے جن کی طرف دیکھنا اس کے لئے جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَلاَ يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ إِلَّا مَاظَهَرَ مِنْهَا''(۱) (اور نہ دکھائیں اپنا سنگار مگر جو کھلی چیز ہے اس میں سے)

(۱) البدائع ۴/۱۸۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۳۳، ۳۳۴، مواہب الجلیل ۵/۳۹۳، القوانین الفقہیہ رص ۳۷۸، المجموع ۲۹/۱۵، مغنی المحتاج = ۲/۲۶۵، ۳۳۷، روضۃ الطالبین ۴/۷۲۴، نہایۃ المحتاج ۴/۲۳۲، المغنی لابن قدامہ ۵/۴۶۷، کشاف القناع ۴/۶۴، الإنصاف ۶/۱۰۲، المدونۃ الکبری ۴/۴۳۲، قلیوبی وعمیرہ ۳/۱۸، تحفۃ المحتاج ۵/۴۱۷۔

(۱) سورۂ نور ر ۳۱۔

ظاہر ہونے والے اعضاء میں چہرہ اور دونوں ہتھیلیاں ہیں، جیسا کہ اہل تاویل نے کہا ہے، لہذا بوقت ضرورت و حاجت عورت کے ان دونوں اعضاء کو دیکھنا مرد کے لئے جائز ہے، پس اگر عورت کے پاس آنے کی سخت ضرورت پیش آ جائے تو اپنے ساتھ دوسرے مرد کو بھی لے جائے تاکہ بدگمانی سے اپنے کو دور رکھ سکے (۱)۔

مسلمان کا کافر کی خدمت کرنا:

۵ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ مسلمان پر خواہ وہ آزاد ہو یا غلام، کافر کی خدمت کرنا حرام ہے، خواہ یہ خدمت اجارہ کی شکل میں ہو یا عاریت کے طور پر ہو، کافر کی خدمت کے لئے اجارہ یا اعارہ درست نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں مسلمان کی توہین، کافر کے سامنے اس کی ذلت اور کافر کی تعظیم ہے، فقہاء نے اس پر استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے کیا ہے: ''وَلَنْ يَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلاً'' (۲) (اور اللہ ہرگز مومنوں پر کافروں کا غلبہ نہ ہونے دے گا)۔

لیکن اگر مسلمان نے اپنے آپ کو کافر کے کسی ایسے معین کام کے لئے اجرت پر دیا جو اس کے ذمہ ہو، جیسے کپڑے کی سلائی اور اس کو دھونا تو یہ جائز ہے، اس لئے کہ یہ عقد معاوضہ ہے جس میں ذلیل کرنا اور خدمت لینا داخل نہیں ہے۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: ہمارے علم کے مطابق اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ نے اپنے آپ کو ایک

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۷۳، ۲/۳۳۳، ۵/۲۳۸، مواہب الجلیل ۵/۳۹۳، مغنی المحتاج ۲/۲٦۵، ۳/۱۳۱، ۳/۴۳۲، المغنی لابن قدامہ ۷/۵٦۹، الفواکہ الدوانی ۲/۱۰۸، القلیوبی وعمیر ۳/۱۸، تحفۃ المحتاج ۵/۴۱۷، جواہر الاکلیل ۲/۱۴۵۔

(۲) سورۂ نساء/۱۴۱۔

یہودی کے یہاں اس لئے اجرت پر رکھا تھا کہ ایک کھجور کے بدلہ ایک ڈول پانی نکالا کریں گے (۱)، اسی طرح اگر کسی مسلمان نے خدمت کے علاوہ کسی اور کام کے لئے ایک مقررہ مدت تک کسی غیر مسلم کے یہاں اپنے کو اجرت پر رکھا تو یہ بھی جائز ہے۔

اسی طرح کسی مسلمان غلام کا کسی کافر کے لئے کوئی متعین عمل جس میں خدمت داخل نہ ہو انجام دینا بھی جائز ہے، اجارہ اور عاریت کے بطور جن کاموں کا کرنا مسلمان کے لئے جائز ہے ان میں یہ شرط ہے کہ وہ ایسا کام نہ ہو جو مسلمان پر حرام ہے، جیسے خنزیر چرانا یا شراب ڈھونا (۲)۔

والد کا اولاد کی خدمت کرنا اور اس کے برعکس:

٦ - اگر والد بذات خود اپنی اولاد کی خدمت انجام دے تو اس میں کوئی کراہت نہیں ہے، نابالغ بچہ، یا مریض یا معذور اولاد اگر تنگدست ہو تو اس کی خدمت خود کرنا یا اس کے لئے خادمہ رکھنا والد پر واجب ہے۔

اولاد کا اپنے آباء و اجداد سے خدمت لینے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور بعض شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں توہین، تذلیل اور استخفاف ہے جو والد کے مقام کے شایان نہیں ہے۔

پس اولاد کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنے والد اور دادا وغیرہ کو

(۱) حدیث: ''آجر علي نفسه من يهودي'' کی روایت ابن ماجہ (۲/۸۱۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، بوصیری نے کہا: اس کی سند میں حنش راوی ہے، ان کا نام حسین بن قیس ہے، احمد وغیرہ نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) البدائع ۴/۱۸۹، الخرشی علی مختصر خلیل ۷/۱۹، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/۴۵٦، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/۱۸، المغنی لابن قدامہ ۵/۵۵۴، نہایۃ المحتاج ۴/۲۳۲، قلیوبی وعمیرہ ۳/۱۸۔

خدمت پر رکھے، یہی حکم والدہ کا ہے، خواہ یہ والد مسلمان ہوں یا کافر، اس لئے کہ والد کی عزت وتعظیم کا حکم دیا گیا ہے، خواہ ان کا مذہب علاحدہ ہو، اور ان سے خدمت لینا ان کا استخفاف ہے، لہذا یہ حرام ہوگا، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً''(۱) (اور ساتھ دے ان کا دنیا میں دستور کے موافق) یہ حکم کافر والدین کے سلسلے میں آیا ہے، اس لئے کہ اس کا عطف اس ارشاد ربانی پر ہے: ''وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلاَ تُطِعْهُمَا''(۲) (اور اگر وہ دونوں تجھ سے اڑیں اس بات پر کہ شریک مان میرا اس چیز کو جو تجھ کو معلوم نہیں تو ان کا کہنا مت مان)۔

حنابلہ کا مذہب، نیز شافعیہ کا معتمد قول یہ ہے کہ اولاد کا اپنے آباء واجداد میں سے کسی سے خدمت لینا مکروہ تنزیہی ہے، تاکہ انہیں ذلت سے بچایا جائے۔

لیکن بیٹے کا والد کی خدمت کرنا یا باپ کا اپنے بیٹے سے خدمت لینا بغیر کسی اختلاف کے جائز ہے، بلکہ یہ نیک عمل ہے جس کے کرنے کا شرعاً حکم دیا گیا ہے اور ضرورت کے وقت بیٹے پر واجب ہوگا کہ اپنے والد کی خدمت کرے یا اس کے لئے خادمہ رکھے، اسی لئے باپ کی خدمت پر اجرت لینا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ خدمت کرنا اس پر لازم ہے اور جو اپنے اوپر دوسرے کا واجب حق ادا کرے، اس پر اجرت لینا اس کے لئے جائز نہیں ہوگا(۳)۔

(۱) سورۂ لقمان ۱۵۔

(۲) سورۂ لقمان ۱۵۔

(۳) البدائع ۲/۲۷۸، ۴/۱۹۰، حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۳۳، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۴۳۵، مغنی المحتاج ۲/۳۳۷، ۳/۲۱۳، روضۃ الطالبین ۵/۱۸۶، ۴/۴۲۷، الکشاف ۴/۶۴، الإنصاف ۶/۱۰۲، المغنی لابن قدامہ ۵/۲۲۵۔

خادم سے متعلق احکام:

الف - بیوی کے لئے خادم رکھنا:

۷ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ شوہر پر واجب ہے کہ وہ اپنی ایسی زوجہ کے لئے خادم رکھے جس کے لئے اپنی خدمت کرنا مناسب نہ ہو، مثلاً اپنے والد کے گھر میں اس کی خدمت کی جاتی ہو، یا معززین میں سے ہو، اس لئے کہ یہ بھی اس کے ساتھ حسن معاشرت میں داخل اس کا حق ہے جس کا حکم اللہ تعالی نے اس آیت میں دیا ہے: ''وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ''(۱) (اور گزران کرو عورتوں کے ساتھ اچھی طرح) اور اس لئے بھی کہ یہ خدمت اس کی کفایت میں سے اور اس کی ہمیشہ پیش آنے والی ضروریات میں سے ہے، لہذا یہ نفقہ کے مشابہ ہوا۔

اسی طرح فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر بیوی مریضہ ہو، یا ایسے مصیبت کی شکار ہو جس کی وجہ سے وہ خود اپنا کام نہ کرسکتی ہو، خواہ وہ ایسے معیار کی نہ ہو جس کی مثل عورتیں دوسروں سے خدمت لیتی ہیں، تو شوہر پر اس کے لئے خادم رکھنا واجب ہے، اس لئے کہ اس حالت میں بیوی خدمت سے مستغنی نہیں ہوسکتی ہے۔

مالکیہ کی بھی رائے ہے کہ شوہر پر بیوی کے لئے خادم رکھنا واجب ہے، لیکن وہ یہ بھی کہتے ہیں: شوہر پر بیوی کے لئے خادم رکھنا اس وقت واجب ہے جب وہ صاحب استطاعت ہو، اور بیوی ایسی بلند حیثیت کی ہو جس کے شایان خدمت وکام نہ ہو، یا خود شوہر ایسا بلند مقام ہو کہ بیوی کے خود کام کرنے سے اس کو ذلت محسوس ہوتی ہو(۲)۔

حنفیہ نے کہا: اگر عورت آٹا پیسنے اور روٹی بنانے سے انکار کرے تو

(۱) سورۂ نساء ۱۹۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/۵۱۰۔

اگر وہ عورت ایسی ہے جو اپنا کام خود نہیں کرتی ہے، یا اسے کوئی بیماری ہے تو ایسی صورت میں شوہر کی ذمہ داری ہوگی کہ اس کو تیار کھانا دے، اور اگر ایسا نہیں ہے یعنی وہ عورت خود اپنا کام کرنے والیوں میں سے ہے اور کام کرنے کی طاقت بھی ہے تو پھر شوہر پر تیار شدہ کھانا فراہم کرنا واجب نہ ہوگا، اور عورت کے لئے جائز نہ ہوگا کہ اس کام پر اجرت وصول کرے، اس لئے کہ یہ کام اس پر دیانتا واجب ہے، خواہ وہ شریف خاتون ہو، اس لئے کہ حدیث ہے: "**أنه عليه الصلاة والسلام قسم الأعمال بين علي و فاطمة، فجعل أعمال الخارج على عليؓ والداخل على فاطمة رضي الله تعالى عنها**"(۱) (نبی کریم ﷺ نے حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہؓ کے درمیان کام کی تقسیم فرمادی تھی، باہر کے کام حضرت علیؓ پر ڈالا، اور اندرونی کام حضرت فاطمہؓ کا بتایا)۔ جبکہ حضرت فاطمہؓ ساری دنیا کی عورتوں کی سردار ہیں، اگر عورت کے پاس کوئی خادم ہو تو اس کے اخراجات شوہر پر ہوں گے(۲)۔

ب - ایک سے زائد خادم فراہم کرنا:

۸- شوہر پر ایک سے زائد خادم فراہم کرنا ضروری ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ شوہر پر ایک سے زائد خادم فراہم کرنا لازم نہیں ہے، اس لئے کہ استحقاق اس کی ذاتی خدمت کا ہے، اور یہ استحقاق ایک خادم سے پورا ہو جاتا ہے(۱)، مالکیہ نیز حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ اگر عورت کا مقام و منصب دو خادم یا اس سے زائد کا متقاضی ہو تو اس کو فراہم کیا جائے گا۔

حنفیہ میں سے امام ابو یوسف فرماتے ہیں: اگر عورت مالدار ہو اور شادی میں اپنے ساتھ بہت سارے خدام لائی ہو تو تمام خدام کا نفقہ وہ پانے کی مستحق ہوگی، اسی طرح اگر اس کا مقام ایک خادم کی خدمت سے بلند تر ہو تو شوہر پر لازم ہوگا کہ ایک یا دو یا اس سے زائد جتنے خدام ضروری ہوں ان کا نفقہ فراہم کرے۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: حاصل یہ ہے کہ مذہب تو یہ ہے کہ مطلقاً ایک خادم پر اکتفا کیا جائے اور مشائخ کے نزدیک امام ابو یوسف کا قول ہی مختار ہے۔

اگر عورت کی خدمت اپنے باپ کے گھر میں مثلا نہ کی جاتی ہو تو پھر شوہر پر خادم رکھنا واجب نہیں ہے، بلکہ عورت پر لازم ہوگا کہ اپنے گھریلو کام آٹا گوندھنا، پکانا، جھاڑو دینا، بستر بچھانا، پانی بھرنا (اگر پانی گھر کے اندر ہے) وغیرہ خود کرے، سوت کاتنا اور بنائی کرنا اس کی ذمہ داری نہیں ہے، شوہر کی ذمہ داری ہوگی کہ اس کی ضروریات بازار سے خرید کر فراہم کرے، اس لئے کہ یہ اس کی ضروریات کی تکمیل میں داخل ہے۔

ج - خادم کو بدلنا:

۹- فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا شوہر عورت کے اس خادم کو بدل سکتا ہے جسے وہ اپنے ساتھ لے کر آئی تھی، یا جس خادم کو خود شوہر نے ہی

---

(۱) حدیث: "**قسم ﷺ الأعمال بين علي وفاطمة، فجعل**" کو ابن حجر نے الفتح (۹/۵۰۷ طبع السلفیہ) میں ذکر کیا ہے کہ یہ بات حضرت علی بن ابی طالبؓ کی حدیث سے مستنبط ہے کہ حضرت فاطمہؓ حضور ﷺ کے پاس آئیں اور ایک خادم کی درخواست کی تو آپ ﷺ نے انہیں بتایا کہ وہ سوتے وقت فلاں چیز پڑھیں، بخاری نے اس کی روایت کی ہے (الفتح ۹/۵۰۶ طبع السلفیہ)۔

(۲) الدر المختار ۲/۶۴۸۔

(۱) ابن عابدین ۲/۶۴۸، ۶۵۵، القوانین الفقہیہ رص ۲۲۶، مغنی المحتاج ۳/۴۳۳، ۴۳۴، المغنی ۷/۵۶۹۔

فراہم کیا تھا اور (عورت اس سے مانوس ہوچکی تھی) اس کو بدل سکتا ہے؟۔

جمہور فقہاء مالکیہ، حنفیہ اور شافعیہ کی رائے میں شوہر کے لئے اس کے خادم کو بدلنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ انسیت ختم ہونے سے عورت کو ضرر پہنچے گا، اور اس لئے بھی کہ بسا اوقات عورت کو اس خادم سے خدمت نہیں مل پائے گی جس کو شوہر نے اس کے خادم کی جگہ پر فراہم کیا ہو، ہاں اگر عورت کے خادم کی جانب سے کوئی شک انگیز چیز ظاہر ہو یا خیانت کا پتہ چلے یا اس کی موجودگی سے شوہر کو نقصان پہنچتا ہو (تو ایسی صورت میں تبدیلی جائز ہے)۔

پس اگر عورت کے خادم کی جانب سے کوئی شک انگیز یا خیانت ظاہر ہو یا اس سے شوہر کو نقصان پہنچ رہا ہو، مثلاً وہ خریداری میں قیمت میں سے کچھ بچا لیتا ہو یا گھر کے سامانوں میں سے کچھ غائب کر دیتا ہو تو شوہر اس کو بدل سکتا ہے اور اس کی جگہ دوسرا امانت دار خادم فراہم کر سکتا ہے، اس تبدیلی کا جواز عورت کی رضامندی پر موقوف نہیں ہوگا، البتہ حنفیہ کی رائے میں یہ اس وقت ہوگا جب وہ عورت خود اس خادم کے بدلہ دوسرا خادم نہ لائے۔

حنابلہ کے نزدیک شوہر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ عورت کے خادم کی جگہ وہ دوسرا ایسا خادم لائے جو خدمت کے لائق ہو۔ اس لئے کہ خادم کی تعیین شوہر کے سپرد ہے، عورت کے نہیں (۱)۔

د- خادم کو گھر سے نکالنا:

۱۰- فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ کیا شوہر کے لئے عورت کے ایک سے زائد خادم کو، یا ضرورت سے زائد خادم کو اپنے گھر سے نکال دینا جائز ہے یا نہیں۔

چنانچہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے میں ضرورت سے زائد خادم کو نکال دینا اور گھر میں داخل ہونے سے اس کو روک دینا شوہر کے لئے جائز ہے۔

حنفیہ میں سے امام ابو یوسف نے اس سے اختلاف کیا ہے اور کہا ہے: شوہر کے لئے یہ جائز نہیں ہے (۱)۔

ھ - تنگ دست شوہر پر خادم کی فراہمی:

۱۱- فقہاء کا اس بات میں اختلاف ہے کہ کیا تنگ دست شوہر پر اپنی ایسی بیوی کے لئے خادم فراہم کرنا واجب ہے جو خدمت کی مستحق ہے، جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک خادم فراہم کرنا صرف خوش حال شوہر پر واجب ہے، اگر شوہر تنگ دست ہو تو اس پر خادم رکھنا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ ایک ضرر سے دوسرے ضرر کو دور نہیں کیا جائے گا۔

ایسی صورت میں بیوی پر واجب ہوگا کہ وہ اپنے گھریلو کام خود کرے، اور شوہر اس کے بیرونی کام انجام دے گا، اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہؓ کے درمیان کاموں کی تقسیم فرمادی تھی، باہر کے کام کی ذمہ داری حضرت علیؓ پر رکھی اور اندرونی کام کا بار حضرت فاطمہؓ پر رکھا (۲)۔

البتہ حنفیہ میں سے امام محمد کی رائے ہے کہ اگر بیوی کے پاس خادم ہو تو شوہر پر اس کا نفقہ واجب ہوگا، خواہ وہ تنگ دست ہو، اس لئے کہ جب عورت کے پاس خادم ہو تو معلوم ہوا کہ وہ بذات خود کام

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۵۴، القوانین الفقہیہ رص ۲۲۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۲، مغنی المحتاج ۳/ ۴۳۴، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۶۹، الفروع ۵/ ۵۷۹۔

(۱) سابقہ مراجع، کشاف القناع ۵/ ۴۶۴۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۸ میں گذر چکی ہے۔

کرنے پر راضی نہیں ہے، لہذا شوہر پر اس کے خادم کا نفقہ واجب ہوگا، اور اگر اس کے پاس خادم نہیں ہے تو شوہر پر اس کا انتظام کرنا واجب نہیں ہوگا۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ بیوی کے لئے خادم رکھنے کے واجب ہونے میں خوشحال، متوسط، تنگ دست، آزاد اور غلام شوہر سب برابر ہیں، اس لئے کہ خدمت کا انتظام حسن معاشرت میں داخل ہے جس کا حکم دیا گیا ہے، نیز اس لئے کہ یہ بھی تمام اخراجات کی طرح واجبات میں سے ایک واجب ہے[۱]۔

و- خادم کے اوصاف:

۱۲ - فقہاء فرماتے ہیں کہ خادم کے سلسلے میں ضروری ہے کہ وہ یا تو مسلم خاتون ہو، خواہ وہ آزاد عورت ہو یا باندی، یا وہ خادم باشعور لیکن سن بلوغ سے کم عمر بچہ ہو، یا بیوی کا کوئی محرم ہو یا اعضاء تناسل سے محروم ہو، پس یہ جائز نہیں ہے کہ خادم ایسا بالغ مرد ہو جس کے لئے مخدومہ عورت کی طرف دیکھنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ خادم بیشتر اوقات میں مخدوم کے ساتھ ہی رہتا ہے تو اس کی طرف دیکھنے سے وہ بچ نہیں سکے گا۔

ذمیہ خادمہ:

۱۳ - ذمیہ عورت کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا وہ کسی مسلم خاتون کی خادمہ بن سکتی ہے؟ حنفیہ، شافعیہ نیز ایک قول میں حنابلہ کا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۵۴، البدائع ۴/ ۲۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۷، القوانین الفقہیہ رص ۲۲۶، مغنی المحتاج ۳/ ۴۳۲، الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۴۹۴، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۷۰، الفروع ۵/ ۵۷۹، الإنصاف ۹/ ۳۵۷۔

مذہب یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی طرف سے دینی عداوت کے بارے میں بھروسہ نہیں کیا جاسکتا ہے، اور اس لئے بھی کہ ذمیہ عورت کا مسلم عورت کی طرف دیکھنا حرام ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَآئِهِنَّ أَوْ آبَآءِ بُعُولَتِهِنَّ" یہاں تک فرمایا گیا: "أَوْ نِسَآئِهِنَّ"[۱] (اور نہ کھولیں اپنا سنگار، مگر اپنے خاوند کے آگے یا اپنے باپ کے یا اپنے خاوند کے باپ کے..... یا اپنی عورتوں کے)۔

اور حضرت عمرؓ سے صحیح طور پر ثابت ہے کہ انہوں نے اہل کتاب عورتوں کو مسلم عورتوں کے ساتھ حمام میں داخل ہونے سے منع فرمایا، اس لئے کہ وہ بسا اوقات مسلم عورت (کے اوصاف) کافر کے سامنے بیان کرے گی۔

اور اس وجہ سے بھی کہ ذمیہ عورت نجاست سے نہیں بچتی ہے۔

حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ ذمیہ مسلم عورت کی خدمت کرسکتی ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک ذمیہ کا مسلم عورت کو دیکھنا جائز ہے[۲]۔

یہ تفصیلات اندرونی خدمت سے متعلق ہیں۔

لیکن باہری خدمت مثلاً بازار سے ضروریات کی تکمیل تو مرد اور ان کے علاوہ دوسرے بھی یہ خدمت انجام دے سکتے ہیں۔

مالکیہ کے قول: بیوی کا خادم کسی عورت کو یا کسی ایسے مرد کو بنائے جس کی جانب سے عورت سے لطف اندوز ہونا ممکن نہ ہو، اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مالکیہ کسی ذمیہ کو مسلم عورت کا خادمہ بنانا جائز سمجھتے ہیں، اس لئے کہ انہوں نے مذکورہ قول میں مطلقاً عورت کا لفظ استعمال کیا ہے اور مسلم ہونے کی قید نہیں لگائی ہے۔

(۱) سورۂ نور/ ۳۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۷۳، ۵/ ۲۳۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۰۸، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۱، ۳/ ۴۳۳، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۶۹۔

اور بالخصوص جبکہ ان کے نزدیک کافرہ عورت کا مسلم عورت کو دیکھنا جائز ہے(۱)۔

ز- خادم کا نفقہ:

۱۴- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک خادم کے نفقہ میں کھانا، مکان اور کپڑا شامل ہے، البتہ حنفیہ کی رائے ہے کہ خادم کا نفقہ عورت کے نفقہ کی طرح درا ہم سے متعین نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کے لئے اس قدر طے کردیا جائے گا جو معروف طریقہ پر اس کے لئے کافی ہو، بشرطیکہ خادم کا نفقہ بیوی کے نفقہ کے برابر نہ ہوجائے، اس لئے کہ خادم بیوی کے تابع ہے(۲)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ خادم کو اسی نوعیت کا کھانا دیا جائے گا جس نوعیت کا کھانا مخدومہ کو دیا جائے گا، اسی طرح خادمہ کو اس کے لائق کپڑے گرمی اور سردی کے لئے دیئے جائیں گے(۳)۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ خادم کا نفقہ، اس کا خرچہ اور اس کا کپڑا ایسا ہوگا جیسا تنگ دست کی بیوی کا ہوتا ہے(۴)۔

ح- بیوی کا خادم کی اجرت طلب کرنا:

۱۵- اگر عورت نے اپنے شوہر سے کہا: میں اپنی خدمت خود کرلوں گی، اور اس نے اجرت یا خادم کا نفقہ طلب کیا تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شوہر کے لئے اس کو قبول کرنا لازم نہیں ہے، اس لئے کہ بیوی کے لئے خادم رکھنے میں دراصل اس کو آرام پہنچانا اور اپنے حقوق کے لئے اس کو فارغ کرنا ہے، اور یہ مقصد خود اس کے اپنی خدمت کرنے سے فوت ہوجاتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک عورت کے لئے جائز نہیں ہے کہ شوہر کی خدمت یا اپنی خدمت کرنے کی اجرت لے، اس لئے کہ اگر وہ اس پر اجرت لیتی ہے تو یہ ایک ایسے عمل پر اجرت لینا ہوگا جو عمل اس پر واجب ہے، پس یہ رشوت کے حکم میں ہوجائے گا۔

فقیہ ابو اللیث نے ذکر کیا ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جب عورت کو ایسی بیماری ہو جس کی وجہ سے وہ پکانے اور روٹی بنانے کی قدرت نہ رکھتی ہو یا وہ شرفاء کی بیٹیوں میں سے ہو۔

لیکن اگر وہ پکانے کی قدرت رکھتی ہو اور اس جیسی عورتیں اپنا کام خود کرتی ہوں تو اسے اس پر مجبور کیا جائے گا، فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر شوہر کہتا ہے: میں تمہاری خدمت خود کردوں گا، تاکہ خادم کا خرچہ بچ جائے (تو اس مسئلہ میں کیا حکم ہوگا)۔

حنفیہ اور اپنے اصح قول میں شافعیہ اور اپنے راجح قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ شوہر کو ایسا اختیار نہیں ہے، اور بیوی پر اس بات کو قبول کرنا لازم نہیں ہے۔

اس لئے کہ اس میں عورت کی ذلت ہے کہ اس کا شوہر اس کا خادم ہو، اور اس سے اس کو شرم و عار محسوس ہوگا۔

مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ اور حنابلہ کا مرجوح قول یہ ہے کہ مرد کو یہ اختیار ہے کہ وہ خود سے اپنی بیوی کی خدمت کرے، اور بیوی کے لئے اس پر راضی ہونا لازم ہوگا، اس لئے کہ اس سے ضرورت پوری ہوجاتی ہے۔

بعض فقہاء شافعیہ کی رائے جن میں قفال بھی شامل ہیں، یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی کے ایسے کام کرسکتا ہے جس سے اس کو شرم وحیاء نہ محسوس ہو، جیسے کپڑے دھونا، پانی بھرنا، گھر میں جھاڑو دینا اور پکانا، ایسے کام نہیں کرے گا جن کا تعلق عورت کی ذاتی خدمت سے ہو،

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۱۴۱، الفواکہ الدوانی ۲/۱۰۸، مغنی المحتاج ۳/۱۳۲۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۶۵۵۔
(۳) روضۃ الطالبین ۹/۴۴، مغنی المحتاج ۳/۴۳۳۔
(۴) المغنی لابن قدامہ ۷/۵۷۰، کشاف القناع ۵/۴۶۴۔

جیسے اس کے ہاتھ پر پانی ڈالنا، اسے اٹھا کر غسل خانہ لے جانا وغیرہ(۱)۔

ط- خادمہ کا نفقہ دینے پر شوہر کا قادر نہ ہونا:

۱۶- فقہاء کی رائے ہے کہ شوہر اگر خادم کا نفقہ دینے کی استطاعت نہ رکھتا ہو تو اس سبب کی بنیاد پر بیوی کو شوہر کے علی الرغم طلاق نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ بیوی اس پر صبر کرسکتی ہے۔

لیکن شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ نفقہ شوہر کے ذمہ میں باقی رہے گا، اس لئے کہ یہ ایسا نفقہ ہے جو بہ طور عوض واجب ہوتا ہے، لہذا ذمہ میں ثابت رہے گا۔ جس طرح بیوی کا واجب نفقہ باقی رہتا ہے۔

البتہ شافعیہ میں سے اذرعی کی رائے یہ ہے کہ مذکورہ تفصیل اس صورت میں ہے جب عورت اپنے مقام وحیثیت کی وجہ سے خادمہ کی مستحق ہوئی ہو، لیکن اگر وہ اپنے مرض وغیرہ کی وجہ سے خدمت کی مستحق بنی ہو تو راجح رائے یہ ہے کہ شوہر کے ذمہ میں نفقہ باقی نہیں رہے گا، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک شوہر کی تنگدستی کی وجہ سے خادم کا نفقہ ساقط ہوجاتا ہے، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا" (۲) (چاہئے کہ خرچ کرے وسعت والا اپنی وسعت کے موافق اور جس کو نپی تلی ملتی ہے اس کی روزی، تو خرچ کرے جیسا کہ دیا ہے اس کو اللہ نے، اللہ کسی پر تکلیف نہیں رکھتا۔ مگر اسی قدر جو اس کو دیا)۔

اور یہ شخص تنگ دست ہے، اس کے پاس کچھ نہیں ہے، لہذا اسے کسی چیز کا مکلف نہیں بنایا جائے گا(۱)۔

ی- خادم کی جانب سے صدقہ فطر:

۱۷- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر بیوی کے پاس اجرت پر خدمت کرنے والا کوئی خادم ہو تو شوہر پر اس کی جانب سے صدقۂ فطر واجب نہیں ہے، اس لئے کہ اجارہ نفقہ کا متقاضی نہیں ہے، اور صدقۂ فطر نفقہ کے تابع ہوتا ہے۔ اس مسئلہ میں آزاد اور غلام خادم کے درمیان فرق نہیں ہے۔

اور اگر خادم بیوی کا مملوک غلام ہو تو اس وقت یہ تفصیل ہوگی کہ اگر بیوی ایسے معیار کی ہو جس کے لئے خادم واجب نہیں ہے تو شوہر پر اس کا فطرہ واجب نہیں ہوگا۔

لیکن اگر بیوی خادم رکھنے والے معیار کی ہو، اور زوجین کے درمیان طے پایا ہو کہ شوہر بیوی کی خدمت اسی کے خادم سے کرائے گا تو ایسی صورت میں شوہر پر اس کا فطرہ واجب ہوگا، اس لئے کہ فطرہ نفقہ کے تابع ہوتا ہے، لیکن شافعیہ میں سے امام الحرمین کی رائے میں اس کا فطرہ بیوی پر واجب ہوگا۔

اگر شوہر نے بیوی کی خدمت کے لئے اپنا غلام یا باندی پیش کیا ہو تو اس کی جانب سے صدقۂ فطر اس لئے شوہر نکالے گا کہ وہ اس کا مالک ہے، اس لئے نہیں کہ وہ اس کی بیوی کی خدمت میں ہے۔

شافعیہ کے اقوال اس مسئلہ میں مختلف ہیں کہ جو عورت شوہر کی اجازت سے بیوی کے ساتھ اس کی خدمت کرنے کے لئے رہتی ہو اور اس کا نفقہ بیوی دیتی ہو، اس کا صدقۂ فطر کس پر ہوگا، شافعیہ کا راجح قول یہ ہے کہ اس عورت کا صدقۂ فطر شوہر پر نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ

---

(۱) البدائع ۴/ ۲۴، الخرشی علی مختصر سیدی خلیل ۴/ ۱۸۶، روضۃ الطالبین ۹/ ۴۵، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۷۰، الفروع ۵/ ۵۷۹۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۷۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۵۶، ۶۵۹، الخرشی علی مختصر خلیل ۴/ ۱۸۶، القوانین الفقہیہ رص ۲۲۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۴۰۴، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۳، کشاف القناع ۵/ ۴۷۸، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۷۹۔

عورت اجیر کے حکم میں ہے۔

امام رافعی کے نزدیک اس کا فطرہ شوہر پر ہوگا، اس لئے کہ فطرہ نفقہ کے تابع ہوتا ہے (۱)۔

بیوی کا اپنے شوہر کی خدمت کرنا اور اس کے برعکس:

۱۸- اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف نہیں ہے کہ بیوی کے لئے جائز ہے کہ گھر میں اپنے شوہر کی خدمت کرے، خواہ بیوی اپنا کام خود کرنے والیوں میں سے ہو یا ان میں سے نہ ہو۔

البتہ ایسی خدمت کے وجوب کے مسئلہ میں فقہاء میں اختلاف ہے۔

جمہور (شافعیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ) کے نزدیک شوہر کی خدمت بیوی پر ضروری نہیں ہے، البتہ بہتر یہ ہے کہ جاری رواج کے مطابق عمل کرے۔

حنفیہ کے نزدیک بیوی پر شوہر کی خدمت دیانتاً واجب ہے قضاء نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت علی اور حضرت فاطمہؓ کے درمیان کاموں کی تقسیم کردی تھی، اندرونی کام حضرت فاطمہؓ کے ذمہ اور بیرونی کام حضرت علیؓ کے ذمہ فرمایا تھا (۲)۔

لہذا حنفیہ کے نزدیک بیوی کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ شوہر کی خدمت کے عوض اس سے اجرت لے۔

جمہور مالکیہ، ابوثور، ابوبکر بن شیبہ اور ابواسحاق جوزجانی کی رائے یہ ہے کہ بیوی پر شوہر کی خدمت ان اندرونی کاموں میں ضروری ہے جن کے عورت کے انجام دینے کا رواج ہو، اس لئے کہ حضرت علی اور حضرت فاطمہؓ کے قصہ میں نبی ﷺ نے اپنی صاحبزادی حضرت فاطمہؓ پر گھر کی خدمت رکھی اور حضرت علیؓ کے ذمہ گھر کے باہر کے کام

(۱) الخرشی علی مختصر سیدی خلیل ۴/ ۱۸۶، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۵۲، المجموع ۶/ ۱۱۸، مغنی المحتاج ۱/ ۴۰۳، ۳/ ۴۳۳۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۸ میں گذر چکی ہے۔

دیئے (۱)، نیز اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**لو أمرت أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها، ولو أن رجلا أمر امرأته أن تنقل من جبل أحمر إلى جبل أسود، و من جبل أسود إلى جبل أحمر لكان نولها أن تفعل**" (۲) (اگر میں کسی کو حکم دیتا کہ وہ کسی کو سجدہ کرے تو میں عورت کو حکم دیتا کہ وہ اپنے شوہر کو سجدہ کرے، اور اگر کوئی مرد اپنی بیوی کو حکم دے کہ وہ سرخ پہاڑ سے سیاہ پہاڑ اور سیاہ پہاڑ سے سرخ پہاڑ پر لے جائے تو اس کا حق ہے کہ وہ ایسا کرے)۔ جوزجانی فرماتے ہیں: یہ غیر مفید کام میں شوہر کی اطاعت کا حکم ہے تو شوہر کے رہن سہن کے کاموں میں اس کی اطاعت کا کیا حکم ہوگا؟۔

اور اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ اپنی ازواج مطہرات کو اپنی خدمت کا حکم فرماتے تھے، چنانچہ آپ ﷺ فرماتے تھے: "**یا عائشة أطعمینا، یا عائشة هلمي المدیة واشحذیها بحجر**" (۳) (عائشہ! ہمیں کھانا کھلاؤ، عائشہ! چھری لاؤ، اور اسے پتھر پر تیز کرلو)۔

طبری فرماتے ہیں: عورتوں میں سے جس کو بھی اپنے گھر کی خدمت جیسے روٹی پکانے یا آٹا پیسنے یا اس کے علاوہ کام کی طاقت ہو تو

(۱) غالباً مالکیہ نے نبی کریم ﷺ کے حکم کو عدالتی فیصلہ کی حیثیت دی ہے، لیکن حنفیہ نے اس کو آپ ﷺ کا فتوی قرار دیا، اس لئے (شوہر کی خدمت کے) وجوب کو دیانتاً یعنی فیمابینہ وبین اللہ قرار دیا (موسوعہ کمیٹی)۔

(۲) حدیث: "لو أمرت أحدا أن يسجد لأحد......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۵۹۵ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، بوصیری نے الزوائد میں کہا ہے: اس کی سند میں علی بن زید ہیں، جوضعیف ہیں۔ "ونولها" کا معنی اور اس کا حق ہے۔

(۳) حدیث: "كان يأمر نسائه بخدمته" "یا عائشة هلمي المدیة" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور "یا عائشة أطعمینا یا عائشه اسقینا" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۹۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے طخفہ غفاری سے کی ہے، اس کی سند صحیح ہے۔

یہ کام شوہر کے ذمہ لازم نہیں ہوں گے، جبکہ یہ رواج ہو کہ اس جیسی عورت وہ کام خود سے کرتی ہے[۱]۔

۱۹- جہاں تک شوہر کا اپنی بیوی کی خدمت کرنے کا تعلق ہے تو جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے میں آزاد مرد کا اپنی بیوی کی خدمت کرنا جائز ہے، اور بیوی کے لئے بھی شوہر سے خدمت قبول کرنا جائز ہے۔

حنفیہ کے نزدیک بیوی پر حرام ہے کہ اپنے آزاد شوہر کی خدمت کو اپنا مہر بنا کر اس سے خدمت لے، اگر کسی نے ایسے مہر پر شادی کی کہ وہ اپنی بیوی کی بکریاں ایک سال تک چرائے گا یا بیوی کی زمین میں کھیتی کرے گا تو اس طرح مہر مقرر کرنا صحیح ہے[۲]۔

شوہر کا اپنی بیوی کی خدمت رضا کارانہ طور پر کرنا درست ہے، کاسانی فرماتے ہیں: اگر عورت نے اپنے شوہر کو اجرت پر رکھا کہ شوہر مقررہ اجرت پر گھر کے اندر بیوی کا کام کرے گا تو یہ جائز ہے، اس لئے کہ گھر کے کام شوہر پر واجب نہیں ہیں، لہذا یہ ایسے کام کے لئے اجرت پر رکھنا ہوا جو اجیر پر واجب نہیں ہے[۳]۔

مسلمان کا کافر کی خدمت کرنا:

۲۰- فقہاء کا اتفاق ہے کہ کافر کا مسلمان کی خدمت کرنا جائز ہے۔

(۱) البدائع ۴/۱۹۲، حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۳۳، ۵/۳۹، الخرشی ۴/۱۸۶، تحفۃ المحتاج ۸/۳۱۶، المغنی لابن قدامہ ۷/۲۱، کشاف القناع ۵/۱۹۵، فتح الباری ۹/۵۰۶، ۳۲۴۔

(۲) البدائع ۴/۱۹۲، اس میں اس کے خلاف ہے بلکہ حنفیہ کے نزدیک یہ مسئلہ خدمت کو مہر قرار دینے میں ہے، البدائع کے ظاہر کلام سے عورت کے لئے شوہر سے کام لینے کا جواز معلوم ہوتا ہے اگرچہ اجرت کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو۔

(۳) البدائع ۲/۲۷۸، ۴/۱۹۲، حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۳۳، ۵/۳۹، مغنی المحتاج ۳/۴۳۳، روضۃ الطالبین ۹/۴۵، القوانین الفقہیہ ص ۲۲۶، الخرشی ۴/۱۸۶، تحفۃ المحتاج ۸/۳۱۶، المغنی لابن قدامہ ۷/۲۱، ۵۷۰۔

اسی طرح فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ مسلمان اپنے آپ کو کافر کے یہاں کسی ایسے معین کام کے لئے اجرت پر رکھ سکتا ہے جو ذمہ میں واجب ہو، جیسے کپڑے کی سلائی، گھر کی تعمیر، زمین کی کھیتی وغیرہ، اس لئے کہ حضرت علیؓ نے ایک یہودی کے یہاں اس اجرت پر کام کیا تھا کہ ایک کھجور کے بدلہ ایک ڈول پانی بھریں گے، اور انہوں نے نبی کریم ﷺ کو اس کی اطلاع دی تو آپ ﷺ نے منع نہیں فرمایا[۱]۔

اور اس لئے بھی کہ اپنے ذمہ میں کام لینے والا اجیر اس کام کو دوسرے سے بھی کرا سکتا ہے۔

اسی طرح فقہاء کا اتفاق ہے کہ مسلمان کافر کا ایسا کام اجرت پر نہیں کر سکتا جس کا کرنا اس کے لئے جائز نہ ہو، جیسے شراب کشید کرنا، خنزیر کو چرانا وغیرہ اور اس جیسے کام مسلمان کا اجارہ یا عاریت وغیرہ کے بطور کافر کی خدمت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک یہ جائز ہے، اس لئے کہ یہ عقد معاوضہ ہے، لہذا جائز ہوگا جس طرح خرید وفروخت جائز ہے، البتہ مسلمان کا کافر کی خدمت کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ خدمت لینا ذلیل کرنا ہے تو مسلمان کا کافر کے یہاں اپنے آپ کو اجرت پر دینا اپنے کو ذلیل کرنا ہے، اور مسلمان کے لئے مناسب نہیں ہے کہ کافر کی خدمت کر کے اپنے آپ کو ذلیل کرے۔

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے تو ابن رشد نے ذکر کیا ہے: مسلمان کا اپنے کو عیسائی اور یہودی کے یہاں اجرت پر دینے کی چار قسمیں ہیں: جائز ہے، مکروہ ہے، ممنوع ہے، حرام ہے، جائز صورت یہ ہے کہ مسلمان کافر کا کوئی کام خود اپنے گھر میں کرے، جیسے کاریگر جو

(۱) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۵ میں گذر چکی ہے۔

لوگوں کے لئے سامان بناتا ہے، مکروہ صورت یہ ہے کہ کافر ہی مسلمان کے پورے کام کا مالک ہو، البتہ اس کے ماتحت نہ ہو، جیسے مسلمان کافر کا مضارب (مضاربت پر کام کرنے والا) یا مساقی (مساقات پر کام کرنے والا) ہو، ممنوع صورت یہ ہے کہ مسلمان کافر کے یہاں کوئی ایسا کام کرے جس میں وہ کافر کے ماتحت ہو، جیسے کافر کے گھر میں خدمت، یا کافر کے بیٹے کو دودھ پلانے کے لئے عورت کا اجرت پر رہنا، ایسی خدمت کے بارے میں اگر اطلاع ملے تو اس معاملہ کو منسوخ کرادیا جائے گا، اور اگر مدت گذر گئی تو اجارہ نافذ ہوگا اور اجیر اجرت کا مستحق ہوگا، حرام صورت یہ ہے کہ کافر کے یہاں ایسا کام کرے جو حلال نہیں ہے، جیسے شراب کا کام یا خنزیر کو چرانا، ایسی خدمت کے معاملہ کو عمل سے پہلے منسوخ کردیا جائے گا، اگر منسوخ نہیں کیا جاسکا تو اس کی اجرت کو مسکینوں پر صدقہ کردیا جائے گا[1]۔

شافعیہ کے نزدیک مسلمان کا کافر کی خدمت انجام دینا حرام ہے، خواہ وہ براہ راست خدمت ہو، جیسے کافر کے ہاتھ پر پانی ڈالنا، اس کے جوتے پیش کرنا، اس کی گندگی ہٹانا، یا براہ راست نہ ہو جیسے کافر کا اپنی کسی ضرورت کے لئے مسلمان کو بھیجنا، اور یہ خدمت خواہ عقد و معاملہ کے طور پر ہو یا بغیر عقد کے ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَلَنْ يَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكٰفِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا**"[2] (اور ہرگز نہ دے گا اللہ کافروں کو مسلمانوں پر غلبہ کی راہ) اور اس لئے بھی کہ مسلمان کو ذلت و توہین سے بچایا جائے۔

لیکن مسلمان کا کافر کے یہاں اجارہ پر یا بطور عاریت کام کرنا کراہت کے ساتھ جائز ہوگا۔

کافر کے یہاں مسلمان کے اجارہ میں اس کو حکم دیا جائے گا کہ اپنے سے اس کے تسلط کو دور کرے اس طرح کہ اپنے کو دوسرے کے یہاں اجارہ پر لگائے اور کافر کو اپنے سے خدمت لینے کا موقعہ نہ دے، ایک قول یہ ہے کہ مسلمان کا کافر کے یہاں اجرت پر یا عاریت کے طور پر کام کرنا حرام ہے، اس قول کو سبکی نے اختیار کیا ہے۔

صحیح روایت کے مطابق حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کافر کے یہاں خدمت کے لئے مسلمان کا اجرت پر یا عاریت پر کام کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَلَنْ يَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكٰفِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا**"۔

اور اس لئے بھی کہ یہ ایسا عقد ہے جس میں کافر کے یہاں مسلمان کا محبوس رہنا اور اس کا مسلمان کو ذلیل کرنا شامل ہے۔

دوسری روایت میں یہ خدمت جائز ہے، ایک قول میں کراہت کے ساتھ جائز ہے اور ایک قول میں کراہت کے بغیر جائز ہے[1]۔

---

(۱) البدائع ۴/۱۸۹، الخرشی علی مختصر خلیل ۷/۱۸، ۱۹، ۲۰، جواہر الإکلیل ۲/۱۸۸، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/۱۹، مواہب الجلیل ۵/۴۱۹۔

(۲) سورۂ نساء/۱۴۱۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج مع حاشیہ ۵/۱۲۲، تحفۃ المحتاج ۵/۴۱۷، ۴/۲۳۱، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/۴۵۶، مغنی المحتاج ۲/۲۶۵، ۴/۲۵۸، المغنی لابن قدامہ ۵/۵۵۴، الانصاف ۶/۲۵، ۱۰۲، الفروع ۴/۴۳۳۔

خذف

تعریف:

۱- خذف لغت میں کسی کنکری یا بیج کو اپنی شہادت کی انگلی اور انگوٹھے کے درمیان رکھ کر مارنے کو کہتے ہیں، یا کسی لکڑی کا نشانہ بنا کر اس کو انگوٹھا اور شہادت کی انگلی کے درمیان پکڑ کر مارنا۔

ازہری کہتے ہیں: ''خذف'' کا معنی ہے انگلیوں کے کناروں سے چھوٹی چھوٹی کنکریاں پھینکنا، جوہری نے بھی اسی کے مثل کہا ہے، مطرزی نے کہا ہے: ایک قول یہ ہے کہ انگوٹھے کے کنارہ کو شہادت والی انگلی کے کنارہ پر رکھا جائے۔

بعض علماء نے اس کو کنکری کے ساتھ خاص کیا ہے، ''مقلاع'' (گوپھن) کو بھی خذف کہتے ہیں، ابن سیدہ نے کہا ''**خذف الشيء يخذف**'' فارسی لفظ ہے۔

رمی جمار (حج میں جمرات پر کنکریاں مارنا) خذف کی کنکریوں کی مانند ہوتا ہے، یہ کنکریاں چھوٹی ہوتی ہیں، حدیث رمی جمار میں ہے: خذف کی کنکریوں کی مانند اختیار کرو، اور خذف کی چھوٹی کنکریاں گٹھلیوں کی طرح ہوتی ہیں فقہاء نے بھی اس لفظ کا استعمال اسی لغوی معنی میں کیا ہے[۱]۔

(۱) لسان العرب، مختار الصحاح، المصباح المنیر، فتح القدیر ۲/ ۳۸۱، حاشیۃ الجمل ۲/ ۴۶۲، الدسوقی ۲/ ۵۰، فتح الباری ۹/ ۶۰۷، الزاہر ص ۱۸۱۔

متعلقہ الفاظ: حذف، طرح، قذف، إلقاء:

۲- ان الفاظ کے معانی میں سے ایک معنی رمی (پھینکنا)[۱] ہے، اس معنی میں یہ الفاظ ''خذف'' کے ہم معنی ہوجاتے ہیں، البتہ خذف ایک مخصوص کیفیت سے پھینکنے کو کہتے ہیں۔

شرعی حکم:

۳- خذف کے حکم کے بیان میں اصل وہ حدیث ہے جو حضرت عبد اللہ بن مغفل مزنی سے مروی ہے، فرماتے ہیں: ''**نهى النبي ﷺ عن الخذف، قال: إنه لا يقتل الصيد، ولا ينكأ العدو، وإنه يفقأ العين و يكسر السن**''[۲] (نبی کریم ﷺ نے خذف (چھوٹی کنکری پھینکنے) سے منع فرمایا، اس سے شکار کا قتل تو نہیں ہوتا اور نہ دشمن کو نقصان ہوتا ہے۔ ہاں یہ آنکھ کو پھوڑ دیتی ہے اور دانت کو توڑ دیتی ہے)۔

خذف کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض فقہاء کی رائے ہے کہ خذف مطلقا حرام ہے، قاضی عیاض فرماتے ہیں: خذف سے منع کیا گیا ہے، اس لئے کہ خذف نہ تو ان آلات حرب میں سے ہے جن کے ذریعہ بچاؤ کیا جاتا ہے، اور نہ ہی وہ شکار کے آلات میں سے ہے، اس لئے کہ وہ چور کرتا ہے، اور اس کے ذریعہ مارا جانے والا ''وقیذ'' (چوٹ کھا کر مرنے والا) ہوتا ہے، اور نہ ہی خذف ان چیزوں میں سے ہے جن کے ذریعہ لہو ولعب جائز ہے، ان سب کے ساتھ ساتھ خذف سے آنکھ پھوٹتی ہے اور دانت ٹوٹتا ہے[۳]۔

اور بعض فقہاء نے اس میں ہونے والی ممکنہ مصلحت کا لحاظ کیا ہے،

(۱) لسان العرب مادہ: (حذف، طرح، قذف، لقی)۔

(۲) حدیث عبد اللہ بن مغفل: ''**نهى عن الخذف**'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۹۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) الأبی شرح مسلم ۵/ ۲۸۷، ۲۸۸۔

علامہ نووی فرماتے ہیں: اس حدیث میں خذف سے منع کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے، اور اس سے نقصان کا اندیشہ ہے، اسی حکم میں ہر وہ چیز شامل ہوگی جس میں یہی بات ہو، علامہ نووی نے پھر فرمایا: اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جس کام میں کوئی مصلحت و مفاد ہو یا دشمن کے مقابلہ کی کوئی ضرورت پوری ہوتی ہو، یا شکار کا حصول ہوتا ہو وہ کام جائز ہوگا، جیسے بڑے پرندوں کو بندوق کی گولی سے مارنا، بشرطیکہ اس طرح مارنے سے عموماً پرندہ کی موت نہ ہوجاتی ہو، بلکہ پرندہ کو زندہ پکڑ کر ذبح شرعی کرلیا جاتا ہو تو یہ جائز ہے(۱)۔

ابن حجر فرماتے ہیں: مجلی نے ذخائر میں صراحت کی ہے کہ بندوق سے شکار کرنا ممنوع ہے، ابن عبد السلام نے بھی یہی فتوی دیا ہے، امام نووی نے ایسے شکار کا حلال ہونا یقینی بتایا ہے، اس لئے کہ یہ شکار کرنے کا ایک طریقہ ہے، ابن حجر فرماتے ہیں: محقق بات یہ ہے کہ اس مسئلہ میں تفصیل ہے، یعنی اگر (پتھر بندوق کی گولی وغیرہ) پھینک کر شکار کرنے میں عام طور پر وہ صورت پیش آتی ہو جو حدیث میں بیان کی گئی ہے تو یہ طریقہ اختیار کرنا ممنوع ہوگا اور اگر اس کے برعکس ہوتا ہو تو جائز ہوگا۔ بالخصوص جبکہ شکار اتنی دوری پر ہو کہ اس کو پھینک کر ہی نشانہ بنایا جاسکتا ہو اور عموماً اس سے موت نہ ہوتی ہو(۲)۔

''شرح منتہی الارادات'' میں ہے: شیخ تقی الدین نے بندوق سے شکار کرنے کو مطلقاً منع کیا ہے، اس لئے کہ حضرت عثمان نے منع فرمایا ہے، ابن منصور وغیرہ نے کہا ہے: بندوق ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جو اس سے شکار کرے درست ہے، کھیل کے لئے نہیں (۳)۔

ان سب کے علاوہ فقہاء نے اس سلسلے میں جو کچھ ذکر کیا ہے اس

(۱) صحیح مسلم مع شرح نووی ۱۳/۱۰۶۔

(۲) فتح الباری ۹/۶۰۸۔

(۳) شرح منتہی الارادات ۳/۴۱۸۔

سے معلوم ہوتا ہے کہ جنگ کی حالت میں یا مشق وتدریب میں یا بغیر معاوضہ مسابقہ میں پتھر پھینکنا جائز ہے(۱)۔

خذف سے متعلق احکام:

اول- رمی جمار:

۴- جمرات پر کنکریاں مارنا حج کے شعائر میں سے ہے(۲)۔ اس سلسلے میں اصل حضرت فضل بن عباسؓ کی حدیث ہے جس میں نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''**عليكم بحصى الخذف الذي يرمى به الجمرة**''(۳) (خذف کی وہ کنکریاں لے لو جو جمرات پر پھینکی جاتی ہے)۔ اور آپ ﷺ نے عقبہ کی صبح کو حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے فرمایا جب کہ آپ سواری پر تھے: ''**هات القط لي**'' (ذرا میرے لئے کنکری اٹھالاؤ) تو میں نے خذف کی کنکریاں اٹھالیں، اور جب انہیں آپ ﷺ کے دست مبارک پر رکھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''**بأمثال هؤلاء، و إياكم و الغلو في الدين، فإنما أهلک من كان قبلكم الغلو في الدين**''(۴) (ایسی ہی کنکریاں لو، اور دین میں غلومت اختیار کرو، اور تم سے پہلے کے لوگوں کو دین میں غلو نے ہی ہلاک کیا ہے)۔ حضرت عبد الرحمٰن بن معاذؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں خطبہ دیا، جبکہ ہم مقام منیٰ میں تھے، اور ہم لوگ سننے کے لئے متوجہ ہوگئے حتی کہ ہم

(۱) الشرح الصغیر ۱/۳۵۶ طبع الحلبی، المہذب ۱/۴۲۱، شرح منتہی الارادات ۲/۳۸۴۔

(۲) البدائع ۲/۱۵۷، فتح القدیر ۲/۳۸۱، ۳۸۲ طبع داراحیاء التراث العربی، المغنی ۳/۴۲۵۔

(۳) حدیث: ''عليكم بحصى الخذف'' کی روایت مسلم (۲/۹۳۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: ''هات القط لي'' کی روایت نسائی (۵/۲۶۸، طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، اور اس کی سند صحیح ہے۔

اپنی قیام گاہوں سے آپ ﷺ کی بات سن رہے تھے، آپ ﷺ لوگوں کو ان کے مناسک بتا رہے تھے، جب آپ ﷺ جمرات پر پہنچے تو انگوٹھے اور اس کے بغل کی انگلی کو رکھا اور خذف کی کنکریوں سے رمی کی (۱)۔

اس بابت فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ ان احادیث میں لفظ خذف سے کیا مراد ہے؟

کیا کنکری کی مقدار کا بیان مقصود ہے، یا کنکری مارنے کے طریقہ کا بیان ہے، یا ان دونوں باتوں کا بتانا مقصود ہے؟۔

۵ - جہاں تک کنکری مارنے کے طریقہ اور کیفیت کی بات ہے تو فقہاء کا مذہب فی الجملہ یہ ہے کہ خذف کے طریقہ پر رمی کرنا درست ہوجاتا ہے، لیکن زیادہ درست اور زیادہ آسان طریقہ یہ ہے کہ کنکری کو دائیں ہاتھ کے انگوٹھے اور شہادت کی انگلی کے کنارے کے درمیان رکھے اور رمی کرے۔

حنفیہ نے مندرجہ ذیل طریقے ذکر کئے ہیں:

الف- انسان اپنے انگوٹھے کا سرا شہادت کی انگلی کے درمیان میں رکھے، اور کنکری کو انگوٹھے کی پشت پر اس طرح رکھے کہ گویا ستر کا عدد بنا رہا ہو، پھر اسے جمرہ پر پھینکے۔

ب- اپنی شہادت والی انگلی کو حلقہ بنا کر انگوٹھے کے جوڑ پر اس طرح رکھے جیسے دس کا عدد بنا رہا ہو۔

اس صورت کے بارے میں ''فتح القدیر'' میں ہے: ہجوم کے وقت اس صورت میں کنکری پھینکنے میں دشواری ہے۔

ج- اپنے انگوٹھے اور شہادت والی انگلی کے کناروں سے کنکری کو پکڑے۔

حنفیہ نے اس آخری صورت کے بارے میں کہا ہے: یہی طریقہ اصل ہے، زیادہ درست اور زیادہ آسان و معروف ہے، انہوں نے کہا: اور اس طریقہ (جس میں خذف ہوتا ہے) کی ترجیح کے بارے میں کوئی دلیل موجود نہیں ہے، سوائے اس کے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''ارموا الجمرة بمثل حصى الخذف''(۱) (خذف کی کنکری کے مثل سے جمرہ کو مارو)۔ اس حدیث میں نہ اس بات کی دلیل ہے اور نہ اس کا لازمی تقاضا ہے کہ رمی کرنے کی مطلوبہ کیفیت خذف کی کیفیت ہے، حدیث سے صرف کنکری کے مقدار کی بابت ایک ضابطہ معلوم ہوتا ہے، کیونکہ خذف کی مقدار ان کے نزدیک معلوم و معروف تھی، البتہ مسلم شریف میں حدیث کے الفاظ: ''**عليكم بحصى الخذف**'' کے بعد جو اضافہ ان الفاظ میں ہے کہ ''آپ ﷺ نے اپنے ہاتھ سے اشارہ فرمایا جس طرح انسان خذف کرتا ہے، یعنی جس وقت آپ ﷺ نے زبان سے یہ فرمایا کہ ''خذف کی کنکری لو' اس کے ساتھ آپ ﷺ نے اپنے دست مبارک سے خذف کی صورت کی طرف اشارہ فرمایا تو اس سے بھی یہ لازم نہیں آتا کہ رمی کا طریقہ خذف کی طرح ہو، اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ آپ ﷺ نے خذف کی کنکری کا مطلوب ہونا واضح فرمانا چاہا ہو، گویا آپ ﷺ نے فرمایا ہو: ایسے خذف کی کنکریاں لو جو اس طرح ہیں، تا کہ آپ ﷺ کا اشارہ اس طرف ہو کہ خذف کی کنکریاں ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے، یہ توجیہ اس لئے ہے کہ کنکری کو ہاتھ میں اس خاص کیفیت میں رکھنے میں عبادت و قربت کا

(۱) حدیث عبد الرحمٰن بن معاذؓ: ''خطبنا رسول الله......'' کی روایت ابوداؤد (۴۹۰/۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۱) حدیث: ''ارموا الجمرة بمثل حصى الخذف'' کی روایت احمد (۴۳/۳۴ طبع المیمنیہ) نے حضرت سنان بن سنہؓ سے کی ہے، ہیثمی نے کہا ہے: اس حدیث کو احمد، بزار اور طبرانی نے اپنی کبیر میں روایت کیا ہے، اس کے رجال ثقہ ہیں۔

پہلو ہونا سمجھ میں نہیں آتا ہے، لہذا ظاہر یہی ہے کہ اس کیفیت سے کوئی شرعی غرض وابستہ نہیں ہے، سوائے یہ کہ کنکری کا چھوٹا ہونا بتانا مقصود ہے، اور اگر یہ کہا جائے کہ اس حدیث میں خذف کے طریقہ پر رمی کرنے کی جانب اشارہ ہے، تو اس کے معارض یہ بات بنتی ہے کہ مذکورہ طریقہ پر رمی تو آسان نہیں ہوتی اور وہ دن ہجوم واز دہام کا دن ہوتا ہے جس میں کسی دشوار امر سے گریز ہی ضروری ہوگا (١)۔

مالکیہ نے خذف کی لغوی تعریف ذکر کی ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں: عرب کے لوگ بچپن میں کنکری سے بطور کھیل رمی کرتے تھے، کنکری کو بائیں ہاتھ کے انگوٹھے اور شہادت والی انگلی کے درمیان رکھتے پھر دائیں ہاتھ کی شہادت والی انگلی سے اس کو پھینکتے تھے، یا کنکری کو دائیں ہاتھ کی دو انگلیوں (انگوٹھے وشہادت والی) کے درمیان کر لیتے تھے۔

پھر صاوی فرماتے ہیں: رمی میں یہ کیفیت بذات خود مطلوب نہیں ہے، بلکہ مطلوب یہ ہے کہ دائیں ہاتھ کے انگوٹھے اور شہادت والی انگلی سے کنکری کو پکڑ کر رمی کی جائے (٢)، اس تشریح کی رو سے مالکیہ رمی کے طریقہ میں حنفیہ کے موافق ہو جاتے ہیں۔

شافعیہ کے یہاں مختلف اقوال ہیں، انہوں نے خذف کی ہیئت ذکر کی ہے، وہ یہ ہے کہ کنکری کو انگوٹھے کے اندرونی حصہ پر رکھ کر شہادت والی انگلی کے سرے سے اس کو پھینکا جائے، پھر شافعیہ نے کہا: یہ طریقہ مکروہ ہے، یہ بات ''نہایۃ المحتاج''، ''حاشیۃ الجمل''، ''حواشی تحفۃ المحتاج''، اور ''مغنی المحتاج'' میں ذکر ہوئی ہے۔

انہوں نے کراہت کی دلیل یہ دی ہے کہ صحیح حدیث میں خذف سے ممانعت کی گئی ہے، اور یہ ممانعت حج اور غیر حج دونوں کو شامل

(١) حاشیہ ابن عابدین ٢/ ١٧٩، فتح القدیر ٢/ ٣٨٣، ٣٨٤، البدائع ٢/ ١٥٧۔

(٢) حاشیۃ الدسوقی ٢/ ٥٠، الشرح الصغیر ١/ ٢٨٢ طبع الحلبی، اسہل المدارک ١/ ٢٧٣۔

ہے، شافعیہ کہتے ہیں، اصح قول یہ ہے کہ جیسا کہ ''الروضۃ'' اور ''المجموع'' میں ہے کہ خذف کے طریقہ کے علاوہ طریقہ پر رمی کی جائے، لیکن ظاہر ہوتا ہے کہ اصح کے بالمقابل قول وہ ہے جسے شافعی فقہاء نے رافعی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: رافعی نے خذف کی ہیئت کے مستحب ہونے کو صحیح بتایا ہے (١)، جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے تو انہوں نے رمی کا کوئی مخصوص طریقہ ذکر نہیں کیا ہے (٢)۔

یہ تفصیلات رمی کے طریقہ سے متعلق بیان ہوئیں ہیں۔

٦ - جہاں تک جمرات کی رمی کے لئے کنکری کی مقدار اور حجم کا تعلق ہے تو فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حدیث: "**ارموا الجمرة بمثل حصى الخذف**" (٣) (خذف کی کنکری کے مثل سے جمرہ کی رمی کرو)۔ اور اس جیسی احادیث نے کنکری کا حجم بیان کر دیا ہے کہ وہ چھوٹی ہوں جس طرح وہ کنکریاں جن کے ذریعہ خذف کیا جاتا ہے، لیکن اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ وہ کتنی چھوٹی ہوں، حنفیہ کے نزدیک مختار قول یہ ہے کہ وہ باقلا (لوبیا) کے برابر ہوں، اور ایک قول یہ ہے کہ چنا یا گٹھلی کے برابر یا (انگلی) کے پور کے برابر ہوں، ''نہر'' میں تحریر ہے:

یہ مندوب کا بیان ہوا، رہا جائز ہونا تو بڑی کنکری سے بھی کراہت کے ساتھ ہو جائے گی (٤)، مالکیہ نے کہا ہے: کنکری لوبیا یا گٹھلی کے برابر یا انگلی کے پور سے چھوٹی ہو، چنا کے برابر بہت چھوٹی کنکری کافی

(١) نہایۃ المحتاج ٣/ ٣٠٤، حواشی تحفۃ المحتاج ٤/ ١٣٣، حاشیۃ الجمل ٢/ ٤٧٤، مغنی المحتاج ١/ ٥٠٨۔

(٢) المغنی ٣/ ٤٢٥، کشاف القناع ٢/ ٤٩٩، شرح منتہی الإرادات ٢/ ٦١۔

(٣) حدیث: "فارموا بمثل حصى الخذف" کی تخریج فقرہ نمبر ٥ میں گذر چکی ہے۔

(٤) ابن عابدین ٢/ ١٧٩۔

نہیں ہے، بڑی کنکری مکروہ ہے کیونکہ اس میں اذیت پہنچنے کا اندیشہ ہے اور سنت کی مخالفت بھی ہے (۱)، شافعیہ نے کہا ہے: رمی کی کنکری لمبائی اور چوڑائی میں انگلی کے پور سے کم، باقلا (لوبیا) کے دانہ کی مقدار کی ہو، اس سے چھوٹی یا اس سے بڑی کنکری سے بھی کراہت کے ساتھ رمی ہوجائے گی (۲)۔

حنابلہ نے کہا: کنکری چنا سے بڑی اور بندوق کی گولی سے چھوٹی ہو، اگر بڑے پتھر سے رمی کی جائے تو امام احمد سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: یہ کافی نہیں ہوگا جب تک کہ ایسی کنکریاں نہ استعمال کرے جیسی نبی علیہ السلام نے استعمال فرمائی تھیں، یہ اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے اپنے اس فرمان: "**بأمثال هؤلاء......**" (۳) (اسی جیسی کنکریاں...... الخ) میں اسی مقدار کا حکم دیا ہے، اور اس سے گریز کرنے سے منع فرمایا ہے، اور امر وجوب کا تقاضا کرتا ہے، اور ممانعت کا تقاضا ہے کہ جس چیز سے منع کیا گیا ہے وہ فاسد قرار پائے، اور اس لئے بھی کہ بڑی کنکریوں سے رمی کرنے میں بسا اوقات کنکری لگنے والے کو نقصان پہنچ سکتا ہے، "المغنی" میں ہے: ہمارے بعض اصحاب نے فرمایا: بڑی کنکری کافی ہوجائے گی، لیکن سنت کا ترک لازم آئے گا، اس لئے کہ وہ تو پتھر سے رمی کرنا ہوا۔ یہی حکم چھوٹی کنکری کے سلسلے میں ہے (۴)۔

"کشاف القناع" اور "شرح منتہی الإرادات" میں ہے: بہت چھوٹی کنکری یا بڑی کنکری کافی نہیں ہوگی، اس لئے کہ حدیث کا ظاہر اس کے برخلاف ہے (۵)، اسی طرح کنکری کی نوعیت کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس مسئلہ میں تفصیل ہے جسے اصطلاحات "رمی"، "جمار" اور "حج" میں دیکھا جائے۔

دوم: شکار کے بارے میں:

۷- خذف کی کنکری سے شکار حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ ایسا شکار چوٹ کھا کر مرتا ہے، خذف کے علاوہ طریقہ سے شکار کرنے کے سلسلے میں اختلاف ہے جسے اصطلاح "صید" میں دیکھا جائے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/۵۰۔
(۲) حاشیۃ الجمل ۲/۴۷۴، نہایۃ المحتاج ۳/۳۰۴۔
(۳) حدیث: "بأمثال هؤلاء" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی ہے۔
(۴) المغنی ۳/۴۲۵۔
(۵) کشاف القناع ۲/۴۹۹، شرح منتہی الإرادات ۲/۶۱۔

خراج

تعریف:

۱- خراج لغوی طور پر عربی کے "خرج یخرج خروجاً" سے نکلا ہے، جس کا معنی ہے ظاہر ہونا، اس سے اسم "خراج" ہے، اس کا اصل معنی وہ چیز ہے جو زمین سے نکلے، اس کی جمع " أخراج"، "اخاریج" اور " أخرجة" آتی ہے[۱]۔

خراج کا اطلاق حاصل ہونے والی پیداوار اور آمدنی پر ہوتا ہے، جیسے گھر اور جانور کی آمدنی، اسی مفہوم میں یہ حدیث نبوی ہے: "الخراج بالضمان"[۲] (آمدنی کا مستحق وہ ہے جس پر ضمان ہے)۔

خراج کا لفظ اجرت اور کرایہ کے لئے بھی بولتے ہیں، اسی معنی میں قرآن کریم کی آیت ہے: "فَهَلْ نَجْعَلُ لَکَ خَرْجًا عَلٰی أَنْ تَجْعَلَ بَیْنَنَا وَبَیْنَهُمْ سَدًّا"[۳] (تو کیا آپ کے لئے کچھ اجرت مقرر کردیں جس سے آپ ہمارے اور ان کے درمیان کوئی روک بنادیں)، اور ارشاد ہے: "أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجاً فَخَرَاجُ رَبِّکَ خَیْرٌ"[۴] (کیا آپ ان سے کچھ اجرت طلب کرتے ہیں سومعاش آپ کے پروردگار کی دی ہوئی سب سے بہتر ہے)۔

ابوعبیدۃ اور لیث کے نزدیک خرج اور خراج ایک معنی میں ہے، اور وہ ہے اجرت، لیکن ابوعمرو بن العلاء نے دونوں الفاظ میں فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ خرج وہ ہے جو بطور عطیہ یا بطور صدقہ کوئی انسان دیتا ہے، اور خراج وہ ہے جس کی ادائیگی انسان پر لازم ہوتی ہے[۱]۔

خراج کا لفظ تاوان اور ٹیکس کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جو لوگوں کے اموال سے لیا جاتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: سلطان نے اہل ذمہ سے خراج کا معاملہ کیا، یعنی سلطان نے اہل ذمہ پر ٹیکس عائد کیا جسے وہ ہر برس سلطان کو ادا کریں گے۔

۲-خراج کا اصطلاحی معنی:

فقہاء کی اصطلاح میں خراج کے دو معنی ہیں، ایک عام اور دوسرا خاص۔

عام معنی میں خراج سے مراد وہ اموال ہیں جنہیں حکومت وصول کرتی ہے اور پھر ان کے مصارف میں انہیں خرچ کرتی ہے۔

خاص معنی میں خراج سے مراد وہ ٹیکس ہے جو امام کسی خراجی پیداواری زمین پر عائد کرتا ہے۔

ماوردی اور ابویعلی دونوں نے خراج کی تعریف یوں بیان کی ہے کہ خراج زمین کے اوپر مقرر کئے گئے ان حقوق کا نام ہے جو زمین کے سلسلے میں ادا کئے جاتے ہیں[۲]۔

---

(۱) ابن منظور: لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "خرج"۔

(۲) حدیث: "الخراج بالضمان" کی روایت ابوداؤد (۳/۷۸۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، ابن القطان نے اس کو صحیح بتایا ہے، جیسا کہ التلخیص الحبیر (۳/۲۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۳) سورۂ کہف/۹۴۔

(۴) سورۂ مومنون/۷۲۔

---

(۱) ابن الجوزی: زاد المسیر فی علم التفسیر ۵/۱۹۱ طبع اول المکتب الاسلامی بیروت ۱۹۶۴ء۔

(۲) ماوردی: الأحکام السلطانیہ ص ۱۴۶ طبع مصطفیٰ الحلبی، قاہرہ تیسرا ایڈیشن ۱۳۹۳ھ، ۱۹۷۳ء، ابویعلی الفراء، الأحکام السلطنیہ ص ۱۶۲ مطبع مصطفیٰ الحلبی قاہرہ دوسرا ایڈیشن ۱۳۸۶ھ-۱۹۶۶ء، المغرب مادہ: "خرج"۔

خراج کے معنی میں استعمال ہونے والے الفاظ:

فقہاء نے خراج کے خاص معنی میں چند الفاظ اور اصطلاحات استعمال فرمائی ہیں جن میں سے بعض یہ ہیں:

الف-زمین کا جزیہ:

۳-خراج کو زمین کا جزیہ بھی کہا جاتا ہے، جیسا کہ جزیہ کو خراج الرأس (جان کا خراج) بھی کہا جاتا ہے، یہ اس لئے کہ دونوں الفاظ کے اندر ایک معنی مشترک ہے، یعنی دونوں ایسا مال ہیں جو ذمی سے لیا جاتا ہے[1]۔

ب-زمین کی اجرت:

۴-ابوعبید وغیرہ علماء نے خراج کے لئے "أجرة الأرض"[2] (زمین کا کرایہ) کا لفظ استعمال کیا ہے، اس لئے کہ پیداواری خراجی زمین پر عائد خراج زمین کے کرایہ کے درجہ میں ہے، امام بزور قوت مفتوحہ زمین کو تمام مسلمانوں پر وقف کر دیتا ہے، اور زمین کو اس کے باشندوں کے پاس چھوڑ دیتا ہے کہ وہ ان میں کھیتی کریں اور ایک مقررہ خراج ادا کریں۔

ج-طسق:

۵-اسلام میں سب سے پہلے اس لفظ کو استعمال کرنے والے حضرت عمر بن الخطابؓ ہیں، انہوں نے حضرت عثمان بن حنیفؓ کو اسلام قبول کر لینے والے دو ذمیوں کے بارے میں ایک خط لکھا، جس میں تحریر

(۱) علیش: شرح منح الجلیل علی مختصر خلیل ۱/۷۵۶، مکتبۃ النجاح لیبیا، الآبی: جواہر الاکلیل علی مختصر خلیل ۱/۲۶۶ مطبعہ دار احیاء الکتب العربیہ قاہرہ۔

(۲) ابوعبید: الأموال رص ۹۸، مکتبۃ الکلیات الازہریہ قاہرہ طبع اول (۱۳۸۸ھ-۱۹۶۸ء)۔

کیا ہے کہ "ارفع الجزية عن رؤوسهما وخذ الطسق عن أرضيهما" (ان دونوں سے جزیہ ختم کردو اور ان دونوں کی زمینوں پر طسق (خراج) وصول کرو)، ابو عبید نے "کتاب الأموال" میں ایک باب قائم کیا ہے جس کا عنوان ہے: "أرض العنوة تقر في يد أهلها و يوضع عليها الطسق وهو الخراج" (بزور قوت مفتوحہ زمین ان کے باشندوں کے ہاتھوں میں رہنے دی جائیں اور ان پر طسق یعنی خراج لازم کیا جائے)۔

طسق فارسی لفظ ہے، جسے عربی میں استعمال کر لیا گیا ہے، اس سے مراد زمین پر مقررہ ٹیکس ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-غنیمت:

۶-غنیمت اصطلاح میں حربیوں سے زور و غلبہ کے طور پر حاصل ہونے والے مال کو کہتے ہیں، اور خراج جیسا کہ مذکور ہوا اس ٹیکس کو کہتے ہیں جو امام خراجی زمین پر عائد کرتا ہے۔

ب-فیٔ:

۷-فیٔ اصطلاح میں ہر وہ مال ہے جو مسلمانوں کو کافروں سے بغیر جنگ کے حاصل ہو[2]، فیٔ کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ مال جو کفار مسلمانوں کے خوف سے چھوڑ کر بھاگ جائیں، یا اپنے بچاؤ کے لئے پیش کریں، اور دوسرا وہ مال جو بغیر خوف کے حاصل کیا جائے جیسے جزیہ، خراج صلح اور عشر (مال تجارت کا دسواں حصہ)[3]، فیٔ خراج

(۱) ابن منظور: لسان العرب مادہ: "طسق"، ابوعبید الاموال رص ۸۱، ابن الأثیر: النہایۃ فی غریب الحدیث ۳/۱۲۴۔

(۲) کاسانی: بدائع الصنائع ۹/۴۳۴۵، مطبعۃ الامام قاہرہ ۱۹۷۲ء۔

(۳) ابن رشد: بدایۃ المجتہد ۱/۴۰۲ مطبعۃ مصطفی الحلبی قاہرہ طبع سوم ۱۳۷۹ھ، ۱۹۶۰ء، التعریفات للجرجانی (فیء)، الماوردی فی الأحکام السلطانیہ رص ۱۲۶۔

سے زیادہ عام ہے۔

ج- جزیہ:

۸- جزیہ زمین کے بجائے انسانوں پر واجب ہوتا ہے اور خراج زمین پر واجب ہوتا ہے[۱]۔

د- خمس

۹- خمس اصطلاح میں اس مال کا نام ہے جو غنیمت اور رکاز وغیرہ جیسے خمس نکالے جانے والے اموال میں سے لیا جاتا ہے[۲]۔

ھ- عشر:

۱۰- عشر اصطلاح میں مسلمانوں سے عشری زمین کی زکاۃ میں لیا جانے والا مال ہے، عشر اور خراج مقاسمہ دونوں اس بات میں مشترک ہیں کہ دونوں زرعی زمین کی پیداوار میں سے وصول کئے جاتے ہیں۔

لیکن ان دونوں کے محل جداگانہ ہیں، عشر کا محل وہ عشری زمین ہے جس کا مالک کوئی مسلمان ہو، اور خراج کا محل خراجی زمین ہے[۳]۔

اسلام میں خراج:

۱۱- جب حضرت عمرؓ خلیفہ منتخب ہوئے، اسلامی فتوحات کی کثرت ہوگئی، اور اسلامی مملکت کا دائرہ وسیع ہوگیا اور اس کے اخراجات بھی بڑھ گئے تو حضرت عمرؓ کی رائے ہوئی کہ بزور قوت فتح کی جانے والی اراضی فاتحین کے درمیان تقسیم نہ کی جائیں، بلکہ وہ اراضی تمام مسلمانوں پر وقف قرار دی جائے، اور جو لوگ ان اراضی پر کاشت کریں ان پر ایک مقررہ خراج عائد کیا جائے، بعض صحابہ کرام نے حضرت عمرؓ کی اس رائے سے اتفاق کیا، اور بعض دوسرے صحابہ نے ابتداءً اس رائے سے اختلاف کیا۔

امام ابو یوسف فرماتے ہیں:[۱] حضرت عمرؓ نے صحابہ کرام سے عراق وشام کی ان اراضی کی تقسیم کے مسئلہ پر مشورہ کیا جو اللہ نے مسلمانوں کو عطا فرمائی تھیں، چند حضرات نے اس سلسلے میں رائے دی اور چاہا کہ حضرت عمرؓ انہیں ان کے حقوق اور مفتوحہ اراضی تقسیم کر دیں، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ بعد میں آنے والے مسلمانوں کا کیا ہوگا جب وہ دیکھیں گے کہ زمینیں ان کے کاشت کاروں کے سمیت تقسیم کر دی گئی ہیں[۲] اور وہ وراثت میں منتقل ہوگئیں اور ان پر قبضہ کیا جا چکا ہے، یہ رائے تو مناسب نہیں ہے، تو حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے دریافت کیا کہ پھر کیا رائے ہے؟ زمین اور عمال تو اللہ نے ان مسلمانوں کو عطا فرمائے ہیں، حضرت عمرؓ نے کہا: جو آپ کہہ رہے ہیں وہ تو صحیح ہے، لیکن میری یہ رائے نہیں ہے، خدا کی قسم میرے بعد اب کوئی ایسا ملک فتح نہیں ہوگا جس میں کوئی بڑی آمدنی ہو، بلکہ ممکن ہے مسلمانوں پر بوجھ ہو، اگر عراق کی اراضی ان کے کاشت کاروں سمیت اور شام کی اراضی ان کے کاشت کاروں سمیت تقسیم کر دی جائیں تو سرحدوں کی حفاظت کس طرح ہوگی؟ اور شام وعراق کی ان اراضی وغیرہ میں سے بچوں اور بیواؤں کا کیا حصہ ہوگا؟ لوگوں نے حضرت عمرؓ کی رائے سے خوب اختلاف کیا اور کہا: کیا اللہ تعالیٰ نے ہماری تلواروں کی محنت سے جو کچھ ہمیں عطا فرمایا

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۴۲، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۵۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۹۰ دار إحیاء الکتب العربیہ قاہرہ۔

(۳) ابن عابدین: حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۵۱ ۳ دار الفکر بیروت ۱۳۹۹ھ، ۱۹۷۹ء

(۱) الخراج لأبی یوسف رص ۲۴، ۲۷۔

(۲) العلوج: علج کی جمع ہے، عجم کے کفار وغیرہ میں سے کام کرنے والا مضبوط آدمی، اور یہاں علوج الارض سے مراد وہ کاشتکار ہیں جو زمین کی زراعت کرتے ہیں۔

ہے انہیں آپ ایسے لوگوں پر وقف کریں گے جو نہ موجود ہیں اور نہ جنگ میں شریک ہوئے، نیز ان کی اولاد اور ان کی اولاد کی اولاد پر وقف کریں گے، حالانکہ وہ موجود نہیں ہیں؟ امام ابو یوسف نے ذکر کیا کہ حضرت بلال بن رباح صحابہ کرام میں سب سے زیادہ مخالف اور دوسری رائے سے وابستہ تھے، یہاں تک کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: ''اللهم اكفني بلالا وأصحابه'' (۱) (اے اللہ! مجھے بلال اور ان کے ساتھیوں کو سمجھانے کی قوت دے) وہ لوگ دو یا تین دن یا اس سے کم اختلاف کرتے رہے حضرت عمرؓ ان سے بحث کرتے تھے یہاں تک کہ ان کو قرآن کریم میں اپنی رائے کی تائید مل گئی تو فرمایا: مجھے دلیل مل گئی ہے، اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے: ''وَمَا أَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَّلاَ رِكَابٍ وَّ لٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهٗ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ'' (۲) (اللہ نے اپنے رسول کو جو عطا فرمایا کہ تم نے نہ گھوڑے دوڑائے اور نہ اونٹ، بلکہ اللہ اپنے پیمبروں کو جس پر چاہے غلبہ دے دیتا ہے اور اللہ تو ہر چیز پر قادر ہے)۔ یہاں تک کہ بنی نضیر کے معاملہ سے فارغ ہوئے، تو یہ تمام علاقوں کے بابت عام ہے، پھر اللہ تعالی نے فرمایا: ''مَا أَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ أَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتَامٰى وَ الْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ كَيْ لاَ يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَآءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا وَ اتَّقُوا اللّٰهَ إِنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ'' (۱) (جو مال لوٹایا اللہ نے اپنے رسول پر بستیوں والوں سے سو اللہ کے واسطے اور رسول کے اور قرابت والے کے اور یتیموں کے اور محتاجوں کے اور مسافر کے تا کہ نہ آئے لینے دینے میں دولت مندوں کے تم میں سے اور جو دے تم کو رسول سو لے لو اور جس سے منع کرے سو چھوڑ دو، اور ڈرتے رہو اللہ سے بیشک اللہ کا عذاب سخت ہے)۔

پھر فرمایا: ''لِلْفُقَرَآءِ الْمُهٰجِرِيْنَ الَّذِيْنَ أُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُوْنَ فَضْلاً مِّنَ اللّٰهِ وَرِضْوَاناً وَّيَنْصُرُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ أُولٰئِكَ هُمُ الصّٰدِقُوْنَ'' (۲) (واسطے ان مفلسوں وطن چھوڑنے والوں کے جو نکالے ہوئے آئے ہیں اپنے گھروں سے اور اپنے مالوں سے، ڈھونڈھتے آئے ہیں اللہ کا فضل اور اس کی رضامندی اور مدد کرتے ہیں اللہ کی اور اس کے رسول کی۔ وہی لوگ سچے ہیں)۔

پھر اللہ تعالی نے اس پر اکتفاء نہیں فرمایا، بلکہ دوسروں کو بھی ان کے ساتھ ملایا، فرمایا: ''وَالَّذِيْنَ تَبَوَّؤُا الدَّارَ وَ الْإِيْمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّوْنَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلاَ يَجِدُوْنَ فِيْ صُدُوْرِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوْتُوْا وَ يُؤْثِرُوْنَ عَلٰى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَ مَنْ يُّوْقَ شُحَّ نَفْسِهٖ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ'' (۳) (اور جو لوگ جگہ پکڑ رہے ہیں۔ اس گھر میں اور ایمان میں ان سے پہلے سے وہ محبت کرتے ہیں اس سے جو وطن چھوڑ کر آئے ان کے پاس اور نہیں پاتے اپنے دل میں تنگی اس چیز سے جو مہاجرین کو دی جائے اور مقدم رکھتے ہیں ان کو اپنی جان سے اور ہوا گرچہ اپنے اوپر فاقہ، اور جو بچایا گیا اپنے جی کے لالچ سے سو وہی لوگ ہیں مراد

---

(۱) معنی اللهم اكفني خلافهم ہے یعنی ان سے بحث کرنے اور ان کو مطمئن کرنے میں میری مدد کر، یہ نہ سمجھا جائے کہ یہ ان کے اور حضرت بلال کے خلاف موت کی بددعا ہے، اس لئے حضرت عمرؓ نے ہی حضرت بلالؓ کے بارے میں فرمایا تھا کہ ابو بکر ہمارے سردار ہیں اور انہوں نے ہمارے دوسری سردار بلال کو آزاد کیا ہے۔

(۲) سورۂ حشر/۶۔

---

(۱) سورۂ حشر/۷۔

(۲) سورۂ حشر/۸۔

(۳) سورۂ حشر/۹۔

پانے والے)۔

یہ ہمارے علم کے مطابق خاص انصار سے متعلق ہے، پھر اللہ تعالی نے اس پر بھی اکتفاء نہیں کیا بلکہ ان کے ساتھ دوسروں کو بھی ملایا۔

چنانچہ فرمایا: ”وَالَّذِيْنَ جَآءُ وا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْلَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْإِيْمَانِ وَلاَ تَجْعَلْ فِيْ قُلُوْبِنَا غِلاًّ لِّلَّذِيْنَ آمَنُوْا رَبَّنَا إِنَّکَ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ“(۱) (اور واسطے ان لوگوں کے جو آئے ان کے بعد، کہتے ہوئے اے رب بخش ہم کو اور ہمارے بھائیوں کو جو ہم سے پہلے داخل ہوئے ایمان میں اور نہ رکھ ہمارے دلوں میں بیر ایمان والوں کا، اے رب تو ہی ہے نرمی والا مہربان) یہ آیت ان تمام لوگوں کو عام ہے جو ان کے بعد آئیں گے، اس طرح فئی ان تمام لوگوں کے لئے ہوا، تو پھر کیسے ہم فئی کو صرف ان موجود لوگوں میں تقسیم کردیں، اور ان کے بعد آنے والوں کو اس تقسیم سے محروم کردیں؟ تو لوگوں نے کہا کہ آپ مشورہ کرلیجئے، آپؓ نے مہاجرین اولین سے مشورہ کیا تو ان میں اختلاف رائے ہوا، حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی رائے تھی کہ مجاہدین کے درمیان ان کے حقوق تقسیم کردیئے جائیں، حصرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت طلحہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی رائے حضرت عمرؓ کی رائے کے مطابق تھی، حضرت عمرؓ نے پھر دس انصار کو بلوایا، پانچ قبیلہ اوس کے اور پانچ قبیلۂ خزرج کے شرفاء اور عمائدین جمع کئے گئے، جب وہ آئے تو حضرت عمرؓ نے اللہ تعالی کی حمد وثناء بیان کی پھر فرمایا: ”میں نے آپ حضرات کو صرف اس لئے زحمت دی ہے کہ آپ سب کے امور کا جو بار گراں میرے دوش پر ہے اس کے اٹھانے میں آپ بھی میرے ساتھ شریک ہوں، میں آپ میں سے ایک فرد کی طرح ہوں، آپ سب حق کا فیصلہ کریں گے، کچھ حضرات نے میری رائے سے اختلاف کیا ہے اور کچھ نے میری رائے سے اتفاق کیا ہے، میں یہ نہیں چاہتا کہ آپ میری ایسی رائے کو مانیں جس میں میری خواہش ہو، آپ کے پاس اللہ کی کتاب موجود ہے جو حق کا پیمانہ ہے، خدا کی قسم اگر میں نے کوئی رائے دی ہے تو اس سے میرا مقصود صرف حق تک رسائی ہے“ یہ سن کر انہوں نے کہا: اے امیر المومنین! ہم آپ کی بات سننے کے لئے تیار ہیں، آپ نے فرمایا: آپ نے ان حضرات کی رائے سن لی جو یہ خیال کررہے ہیں کہ میں ان کے حق پر ظلم کررہا ہوں، میں خدا کی پناہ چاہتا ہوں اس بات سے کہ میں کسی ظلم کا ارتکاب کروں، اگر میں نے ظلم کرتے ہوئے کوئی ایسی شی انہیں نہیں دی جس کے وہ مستحق ہیں، اور وہ شیء دوسروں کو دے دی تو میں شقی وبدبخت ہوں گا، ہاں میں یہ سمجھ رہا ہوں کہ فتح کسری کے بعد اب کوئی شیء فتح ہونے کے لئے نہیں رہ گئی ہے، اللہ تعالی نے ہمیں غنیمت میں ان کا مال، ان کی اراضی اور ان کے عمال عطا فرمائے ہیں، میں نے غنیمت کے اموال کو اس کے مستحقین میں تقسیم کردیا ہے، اور اس کا خمس نکال کر اس کی جگہ خرچ کردیا ہے جس کا مستحق میں بھی ہوں، اب میری رائے یہ ہے کہ اراضی کو ان کے کاشت کاروں کے ساتھ محفوظ رکھوں، اور ان پر ان اراضی میں خراج عائد کردوں، اور خود ان لوگوں پر جزیہ لگادوں جسے وہ ادا کرتے رہیں گے، اور جو مسلمانوں کے لئے یعنی مجاہدین، ان کی اولاد اور ان کے بعد آنے والے لوگوں کے لئے فئی ہوجائے گا، آپ دیکھتے نہیں کہ ان سرحدوں کی حفاظت کے لئے افراد کی ضرورت ہے، یہ بڑے بڑے شہر جیسے شام، جزیرہ، کوفہ، بصرہ اور مصر، ان میں فوجیں رکھنے اور ان کی تنخواہیں دینے کی ضرورت ہے، اگر یہ اراضی اور عمال تقسیم کرائے جائیں تو کہاں سے یہ ضروریات پوری کی جائیں گی؟“ یہ سب سن کر سبھوں نے کہا: آپ ہی کی رائے درست ہے، آپ نے بہتر سوچا اور فرمایا ہے، اگر ان

(۱) سورۂ حشر/۱۰۔

سرحدوں پر فوجیں نہ متعین کی جائیں اور ان شہروں میں افراد نہ بھیجے جائیں اور ان کے اخراجات کی تکمیل نہ کی جائے تو اہل کفر اپنے شہروں کو لوٹ آئیں گے، پھر آپؓ نے کہا: اب معاملہ مجھ پر واضح ہوگیا ہے تو اب کوئی ایسا شخص بتائیے جو صحیح رائے اور عقل رکھتا ہو، جو اراضی کو ان کے مناسب مقام میں استعمال کرائے اور کاشت کاروں پر ان کی استطاعت کے بقدر خراج طے کرے، تمام حاضرین نے حضرت عثمان بن حنیف کا نام پیش کیا اور کہا کہ آپ ان کو اس سے بھی اہم کام سپرد کرسکتے ہیں، انہیں بصیرت، عقل اور تجربہ حاصل ہے، پس حضرت عمرؓ نے فوری طور پر ان کو یہ ذمہ داری سپرد فرمائی کہ وہ سواد کی اراضی کی پیمائش کرائیں"(۱)۔

خراج کا شرعی حکم:

۱۲- خراج ہر اس شخص پر واجب ہے جس کے پاس قابل افزائش زمین ہو، خواہ وہ شخص مسلمان ہو یا کافر، نابالغ ہو یا بالغ، عاقل ہو یا مجنون، مرد ہو یا عورت، اس لئے کہ خراج قابل افزائش (بذریعہ کاشت) زمین کا ٹیکس ہے، اور نمو وافزائش کے حصول میں یہ سارے لوگ برابر ہیں (۲)۔

خراج کی مشروعیت کے دلائل:

۱۳- امام المسلمین حضرت عمر بن خطابؓ نے خراج کی تشریح میں قرآن، سنت نبوی اور مصلحت سے استدلال کیا ہے۔

(۱) الخراج لابی یوسف ر ص ۲۴، ۲۷۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۳۹ دار احیاء التراث العربی بیروت ر ص ۳، ۱۴۰۰ھ ۱۹۸۰ء، ابن نجیم: البحر الرائق ۵/ ۱۱۴ دار المعرفہ بیروت، الماوردی: الأحکام السلطانیہ ر ص ۱۴۲، ابویعلی الفراء: الأحکام السلطانیہ ر ۱۵۳، البہوتی: کشاف القناع ۳/ ۹۴، مطبعۃ النصر الحدیثہ ریاض۔

۱- قرآن کریم:

سابقہ آیات نے جن سے حضرت عمر بن خطابؓ نے استدلال کیا ہے تمام مسلمانوں پر اراضی سواد کے وقف کرنے کا حکم بیان کردیا۔

۲- سنت نبوی:

الف- امام مسلم حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**منعت العراق درهمها وقفيزها**(۱)**، ومنعت الشام مديها**(۲) **ودينارها، ومنعت مصر إردبها**(۳) **و دينارها، وعدتم من حيث بدأتم، وعدتم من حيث بدأتم، وعدتم من حيث بدأتم**"(۴) (عراق نے اپنا درہم اور قفیز روک لیا، شام نے اپنا مدی اور دینار روک لیا، مصر نے اپنا اردب اور دینار روک لیا، اور تم وہیں لوٹ گئے جہاں سے آئے تھے، وہیں لوٹ گئے جہاں سے آئے تھے، وہیں لوٹ گئے جہاں سے آئے تھے)۔ اس بات کی گواہی ابو ہریرہ کا گوشت اور خون دیتا ہے۔

یہ حدیث نبوت کی نشانیوں میں سے ایک ہے، کیونکہ اس میں آپ ﷺ نے خبر دی ہے کہ آئندہ مسلمان ان ممالک پر قابض ہوں گے اور ان پر جزیہ اور خراج عائد کریں گے پھر یہ سب ختم

(۱) قفیز: ایک پیمانہ ہے جس میں آٹھ مکوک ہوتے ہیں، مکوک بھی ایک پیمانہ ہے، ایک قول یہ ہے کہ مکوک ڈیڑھ صاع کا ہوتا ہے، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۲) مدی ایسا پیمانہ جو انیس صاع کے برابر ہوتا ہے، یہ مد کے علاوہ ہوتا ہے، (المصباح المنیر)۔

(۳) اردب: ایک معروف پیمانہ ہے جو ۶۴ من کا ہوتا ہے اور وہ صاع نبوی سے ۲۴ صاع کے برابر ہوتا ہے، اس کی جمع اراداب ہے (المصباح المنیر)۔

(۴) حدیث "منعت العراق درهما......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۲۲۰، ۲۲۲۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ہوجائے گا[۱]۔ اس حدیث سے استدلال اس طور پر ہے کہ نبی کریم ﷺ کو یہ معلوم ہوگیا تھا کہ صحابہ کرامؓ اس زمین پر خراج عائد کریں گے، لیکن آپ ﷺ نے اس کے خلاف صحابہ کرام کو ہدایت نہیں فرمائی، بلکہ اسے تسلیم کیا اور صحابہ کرام کو اس کی خبر دی، اسی لئے یحیی بن آدم نے کہا: اس حدیث سے مراد یہ ہے کہ نبی ﷺ نے زمین پر حضرت عمر کے مقرر کرنے سے قبل قفیز اور درہم کا ذکر فرمایا[۲]۔

ب-ابوداؤد نے حضرت سہل بن ابی حثمہ سے روایت کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: ''قسم رسول الله ﷺ خيبر نصفين، نصفا لنوائبه وحاجته، ونصفا بين المسلمين قسمها بينهم على ثمانية عشر سهما''[۳] (رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے دو حصے فرمائے، ایک حصہ اپنی ضروریات اور حوائج کے لئے رکھا اور دوسرا حصہ مسلمانوں کے لئے، جسے آپ ﷺ نے اٹھارہ حصے کر کے مسلمانوں میں تقسیم کردیا)۔

اس حدیث میں صراحت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے خیبر کا نصف حصہ مسلمانوں کے مصالح کے لئے وقف فرمادیا، یہی حکم بزور فتح ہونے والی اراضی کا ہے۔

۳-مصلحت:

امیر المومنین حضرت عمر بن خطابؓ کی رائے یہ تھی کہ مصلحت یہ ہے کہ بزور فتح ہونے والی اراضی تقسیم نہ کی جائیں، انہیں تمام

(۱) شوکانی: نیل الاوطار ۹۸/۸ طبع مصطفی الحلبی قاہرہ، آخری ایڈیشن۔
(۲) یحیی بن آدم: الخراج رص ۲۷ دارالمعرفہ بیروت۔
(۳) حدیث سہل بن ابی حثمہ: ''قسم رسول الله ﷺ خيبر نصفين'' کی روایت ابوداؤد (۴۱۰/۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، زیلعی نے ابن عبدالہادی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کی سند کو بہتر بتایا ہے، نصب الرایہ (۳۹۸/۳ طبع المجلس العلمی بالہند)۔

مسلمانوں پر وقف کردیا جائے اور اراضی پر خراج عائد کردیا جائے، اس سلسلے میں مندرجہ ذیل اہم مصالح پیش نظر تھے:

الف- امت مسلمہ اور اس کی آنے والی نسلوں اور اس کے مختلف اداروں کے لئے مستقل مالی آمدنی کا ذریعہ فراہم کرنا:

حضرت عمرؓ نے امت مسلمہ اور اس کی آنے والی نسلوں کے مستقبل کو سامنے رکھا، انہوں نے محسوس کیا کہ ان میں سے بیشتر افراد پریشان زندگی اور محرومی کے شکار ہوجائیں گے اگر بزور فتح ہونے والی یہ اراضی فاتحین پر تقسیم کردی گئیں، اسی مصلحت کی وجہ سے ان کی رائے تھی کہ اراضی تقسیم نہ کی جائیں بلکہ وقف کردی جائیں اور ان پر خراج عائد کردیا جائے، تاکہ آنے والی نسلوں کے لئے مستقل مالی آمدنی کا ذریعہ پیدا ہوجائے۔

انہوں نے فرمایا: ''اگر یہ بات نہ ہوتی کہ بعد میں آنے والے لوگ تنگ دست و بے سروسامان ہوجائیں گے''[۱] تو میں ہر فتح ہونے والے گاؤں کو اسی طرح تقسیم کردیتا جس طرح رسول اللہ ﷺ نے خیبر کو تقسیم کردیا تھا، لیکن میں اسے مسلمانوں کے لئے خزانہ کے بطور چھوڑتا ہوں''[۲]۔

ب- دولت کی تقسیم اور اس کو متعین گروہ میں منحصر نہ کرنا:

جیسا کہ اس کی طرف اللہ تعالی نے اشارہ فرمایا: '' كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ''[۳] (تاکہ وہ صرف تم میں سے مالداروں کے درمیان ہی گھومتی نہ رہے)۔

(۱) الخراج لابی یوسف رص ۲۴، اس میں وارد لفظ ''ببّان'' کا معنی ہے: ایسا فقیر جس کے پاس کچھ نہ ہو۔
(۲) نیل الأوطار للشوکانی ۱۸/۸ طبع الحلبی قاہرہ۔
(۳) سورۂ حشر ۷۔

حضرت معاذ بن جبلؓ نے جب تقسیم پر بعض صحابہ کا اصرار دیکھا تو انہوں نے حضرت عمرؓ کو مشورہ دیتے ہوئے فرمایا: بخدا پھر تو وہی ہوجائے گا جو آپ ناپسند کرتے ہیں، اگر آپ نے زمین تقسیم کردی تو بہت بڑی آمدنی ایک قوم کے ہاتھوں میں محدود ہوجائے گی، جو اسے خرچ کرڈالیں گے، پھر وہ دولت ایک مرد یا ایک عورت کے ہاتھ میں سمٹ جائے گی، پھر ان کے بعد ایسے لوگ بھی آئیں گے جو اسلام کے بہت کام آئیں گے، لیکن انہیں کچھ نہیں ملے گا تو آپ کوئی ایسا فیصلہ کیجئے جو پہلے اور پچھلے تمام لوگوں کے لئے مفید ہو(۱)، حضرت عمرؓ نے حضرت معاذؓ کی رائے پسند کی، چنانچہ زمین کو مسلمانوں پر وقف کردیا اور زمین پر خراج عائد کردیا اور اس کی آمدنی سے تمام مسلمانوں بشمول اغنیاء وفقراء کے مصالح پر خرچ کرنے لگے۔

ج- زمین میں کاشت کرنا اور بے کار نہ چھوڑنا:

کاشت کے ذریعہ زمین کو آباد رکھنا اور اس کے اندرون میں موجودہ خزائن سے فائدہ اٹھانا تمام انسانوں سے عموماً اور مسلمانوں سے خصوصاً مطلوب ہے، یہ کام لوگوں کو سونپی گئی خلافت ارض کے تقاضوں میں سے ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ إِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلاَئِکَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيْفَةً"(۲) (اور وہ وقت یاد کرو جب تیرے پروردگار نے فرشتوں سے کہا میں زمین پر اپنا نائب بنانا چاہتا ہوں)۔

خراج عائد کرنے سے حضرت عمرؓ کا مقصود یہ تھا کہ زمین کاشت سے آباد رہے، کیونکہ زمین کے مالکان اپنے تجربہ اور کاشت کی قدرت کی وجہ سے مجاہدین کی بہ نسبت کاشت کرنے کی زیادہ صلاحیت رکھتے تھے، اس لئے زمین والوں کے بارے میں آپ نے فرمایا: "یکونون عمار الأرض فهم أعلم بها و أقوی علیها"(۱) (وہ لوگ زمین کو آباد کریں گے اس لئے کہ وہ اس کی زیادہ واقفیت اور زیادہ قدرت رکھنے والے ہیں)۔

اس مسئلہ میں حضرت عمرؓ نے نبی کریم ﷺ کا طریقہ اپنایا کہ جب خیبر فتح ہوا، اور زمین اور اموال غنیمت آپ کے ہاتھ میں آئے، اور آپ کے پاس اتنے عمال نہیں تھے جو زمین کی آبادکاری اور اس میں زراعت کے لئے کافی ہوتے تو آپ ﷺ نے زمین ان کے مالکان کے پاس رہنے دی کہ وہ ان میں کھیتی کریں اس کی پیداوار کا نصف حصہ ان کا ہوگا، اراضی خیبر حضور ﷺ کی پوری حیات طیبہ میں اور حضرت ابوبکرؓ کی حیات میں اسی حال میں رہی، یہاں تک کہ حضرت عمرؓ نے انہیں شام کی طرف جلاوطن کردیا(۲)۔

خراج کی قسمیں:

فقہاء نے مختلف اعتبار سے خراج کی چند قسمیں کی ہیں:

زمین سے لئے جانے والے مال کے اعتبار سے خراج کی دو قسمیں کی ہیں:

خراج وظیفہ اور خراج مقاسمہ اور خراج کے تابع بننے والی زمین کے اعتبار سے خراج کی دو قسمیں کی ہیں: خراج عنوی اور خراج صلحی، ذیل میں ان اقسام کی وضاحت ہے۔

۱- خراج وظیفہ اور خراج مقاسمہ:

الف- خراج وظیفہ:

۱۴- خراج وظیفہ کو "خراج مقاطعہ" اور "خراج مساحۃ" بھی کہا جاتا ہے، اس لئے کہ امام اس پر خراج مقرر کرتے وقت زمین کی پیمائش

(۱) ابوعبید: الأموال رص ۸۳، ۸۴۔

(۲) سورۂ بقرہ ر ۳۰۔

(۱) ابویوسف: الخراج رص ۱۴۱۔

(۲) کچھ تصرف کے ساتھ از کتاب الأموال لأبی عبید رص ۷۹۔

اور کاشت کی نوعیت کو بھی دیکھتا ہے۔

خراج وظیفہ یہ ہے کہ انسان کے ذمہ میں کوئی شی واجب ہو جس کا تعلق زراعت پر قدرت حاصل ہونے سے ہو، حتی کہ اگر عملاً کاشت نہ ہوئی تو بھی زمین کے مالک پر خراج واجب ہوگا، اس لئے کہ انتفاع کی قدرت تو موجود ہے، اس نے خود ہی اس کے حصول میں کوتاہی کی، لہذا اپنی کوتاہی کا نتیجہ وہ انگیز کرے گا۔

حضرت عمر بن خطابؓ نے سواد، مصر اور شام کی اراضی پر اسی نوع کا خراج عائد فرمایا تھا(۱)۔

ب-خراج مقاسمہ:

۱۵-خراج مقاسمہ یہ ہے کہ زمین کی پیداوار پر ایک جزء شائع (فیصدی) واجب ہو، جیسے چوتھائی، پانچواں حصہ وغیرہ۔

اس نوع کا خراج زمین کی پیداوار سے متعلق ہوتا ہے، انتفاع کی قدرت سے نہیں، پس اگر مالک نے زمین کو غیر آباد رکھا تو خراج واجب نہیں ہوگا(۲)۔

اس نوع کا خراج مہدی بن منصور عباسی (۱۶۹ھ) کے عہد سے شروع ہوا، انہوں نے حضرت عمر بن خطابؓ کے وقت سے جاری خراج وظیفہ کو بدل کر خراج مقاسمہ جاری کیا۔

یحیی بن آدم نے ''کتاب الخراج'' میں کہا ہے: جہاں تک سواد کے خراج مقاسمہ کا سوال ہے تو لوگوں نے منصور کی خلافت (۱۵۸ھ) کے آخری زمانہ میں خلیفہ سے اس کا مطالبہ کیا، لیکن اس کے نافذ کرنے سے پہلے منصور کا انتقال ہوا، پھر مہدی نے اس کا حکم دیا اور عقبہ حلوان کو چھوڑ کر مقاسمہ کیا گیا(۳)۔

ماوردی اور ابو یعلی الفراء نے حضرت عمرؓ کے جاری کردہ خراج وظیفہ کو خراج مقاسمہ سے بدلنے کی دوسری وجہ ذکر کی ہے، وہ دونوں کہتے ہیں: ''سواد پر مساحہ اور خراج نافذ رہا، تا آنکہ عباسی خلافت میں منصور کے زمانہ میں اسے خراج مقاسمہ سے بدل دیا گیا، اس لئے کہ نرخ کم ہو گیا تھا، پیداوار سے اس کا خراج مکمل نہیں ہو رہا تھا، اور سواد کا علاقہ ویران ہو گیا تھا تو اسے مقاسمہ کر دیا گیا، مہدی کے وزیر نے خراج کی زمین کو مقاسمہ کر دینے کا اشارہ دیا''(۱)۔

خراج وظیفہ اور خراج مقاسمہ کے درمیان یہ بھی فرق ہے کہ خراج وظیفہ سال میں ایک مرتبہ لیا جاتا ہے اور زمین کی پیداوار متعدد بار ہونے سے خراج کئی بار نہیں لیا جاتا، لیکن خراج مقاسمہ ہر پیداوار پر لیا جاتا ہے۔

۲-صلحی اور عنوی خراج:

الف-صلحی خراج:

۱۶-یہ وہ خراج ہے جو ایسی زمین پر عائد ہوتا ہے جس کے مالکان سے اس شرط پر صلح ہوئی ہو کہ زمین تو ان ہی کی ہوگی، اور زمین پر ان کا اختیار باقی رہے گا، بشرطیکہ ایک متعین خراج وہ ادا کریں، علامہ باجی فرماتے ہیں: ''ان کے جن اموال کو ان ہی کے ہاتھ میں رہنے کی شرط پر صلح کیا ہو وہ مال صلح ہے خواہ زمین ہو یا کچھ اور''(۲)۔

ب-خراج عنوی:

۱۷-یہ وہ خراج ہے جو ایسی زمین پر عائد ہوتا ہے جو بزور قوت فتح

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/۲۳۷، حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۸۶ دار الفکر بیروت۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) بلاذری: فتوح البلدان رص ۲۸۰، اس سے مراد حلوان عراق ہے، یہ سواد کے = آخری حدود کا علاقہ ہے جو بغداد کے پہاڑوں سے متصل ہے اس کی فتوحات کی خبریں ہیں، اسے معجم البلدان ۲/۲۹۰ میں دیکھا جائے۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۷۶، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی الفراء رص ۱۸۵۔

(۲) المنتقی فی شرح الموطاء للباجی ۳/۲۱۹ دار الکتاب العربی بیروت۔

ہوئی ہو اور امام نے تمام مسلمانوں پر اسے وقف کر دیا ہو۔

اسی نوع میں وہ خراج بھی داخل ہے جو ایسی زمین پر عائد ہوتا ہے جس کے باشندے مسلمانوں کے خوف اور گھبراہٹ سے وطن چھوڑ کر بھاگ گئے ہوں، اسی طرح ایسی زمین کا خراج بھی اسی نوع میں آتا ہے جس کے باشندوں سے اس شرط پر صلح ہوئی ہو کہ زمین تو مسلمانوں کی ہوگی اور باشندوں کو ایک مقررہ خراج کے عوض باقی رکھا جائے گا۔

علامہ باجی فرماتے ہیں: اور جس چیز پر انہوں نے صلح کیا ہو یا جو چیز انہوں نے دی ہو اس شرط پر کہ انہیں ان کے ملک میں برقرار رکھا جائے گا اور امن دیا جائے گا، خواہ زمین ہو یا کچھ اور، وہ مال صلح نہیں ہے اور اگر اہل حرب سے قتال کیا گیا حتی کہ انہوں نے اس شرط پر صلح کی کہ زمین پر ان کا حق نہیں ہوگا، اور انہیں شہر سے نکل جانے یا ذمی بن کر رہنے کا امن دیا جائے گا تو وہ صلح کی زمین نہیں ہوگی، صلح کی زمین صرف وہ ہوگی جس کو اپنے پاس باقی رکھنے کی شرط پر انہوں نے صلح کیا ہو، خواہ اس سے پہلے جنگ ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔

''عنوۃ'' کے معنی غلبہ کے ہیں، جو بھی مال مسلمانوں کو غلبہ کے طور پر حاصل ہو، خواہ زمین ہو یا کوئی اور دوسری عینی چیز اور مغلوب ہونے والے کفار کا کوئی اختیار ان پر نہ باقی رہے وہ ''ارض عنوۃ'' (طاقت کے زور پر قبضہ کی جانے والی زمین کہلائے گی)، خواہ ہم غالب ہو کر ان کے علاقہ میں داخل ہو گئے ہوں یا وہ مسلمانوں کے خوف سے علاقہ خالی کر گئے ہوں، اس سے پہلے جنگ پیش آئی ہو یا جنگ پیش نہ آئی ہو، اور خواہ وہاں کے باشندوں کو وہاں باقی رہنے دیا گیا ہو یا وہاں سے منتقل کر دیا گیا ہو...... وہ مزید فرماتے ہیں: ''صلح اور عنوۃ سے ہماری مراد یہ ہے کہ زمین کی بابت یہ نتیجہ طے پایا ہو کہ وہ اس کے مالکان کے قبضہ میں صلح کی اس شرط پر رہنے دی جائے گی جس پر انہوں نے صلح کی ہو، یا عنوۃ اور غلبہ کی وجہ سے زمین سے ان کا قبضہ ختم ہو گیا ہو''(۱)۔

خراجی زمین کی قسمیں:

۱۸ - پہلی قسم: وہ زمین جس کے باشندوں سے مسلمانوں نے اس پر صلح کی ہو، اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: صلح اس شرط پر ہوئی ہو کہ زمین اس کے باشندوں کے قبضہ میں رہے گی اور مسلمانوں کو خراج دیا جائے گا، ایسی زمین اس کے باشندوں کی ملکیت ہوگی اور زمین خراجی زمین قرار پائے گی۔

دوم: صلح اس شرط پر ہوئی کہ زمین مسلمانوں کی ہوگی اور اس کے باشندوں کو اس پر ایک مقررہ خراج کے عوض باقی رکھا جائے گا(۲)۔

۱۹ - دوسری قسم: وہ زمین جس کے باشندے خوف و گھبراہٹ میں بغیر جنگ کے فرار ہو گئے ہوں، ایسی زمین خراجی ہے، اور جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ نیز ایک روایت میں امام احمد کے نزدیک ایسی زمین پر محض قبضہ و غلبہ سے وہ تمام مسلمانوں پر وقف ہو جائے گی، اس لئے کہ یہ زمین فئی ہے، غنیمت نہیں ہے۔

امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ ایسی زمین بزور قوت مفتوحہ زمین کے حکم میں ہے، لہذا یہ مسلمانوں پر اسی صورت میں وقف قرار پائے گی جب امام اس کو وقف کرے، اس لئے کہ یہ ایسا مال ہے جس پر مسلمانوں نے اپنی قوت سے غلبہ حاصل کیا ہے تو منقولہ اموال کی طرح محض قبضہ و غلبہ سے بذات خود وقف قرار نہیں پائے گی(۳)۔

(۱) المنتقی للباجی ۳/۲۱۹، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۳۷، ۱۳۸۔

(۲) الکمال بن الہمام: فتح القدیر ۵/۲۷۹، الباجی: المنتقی ۳/۲۲۱، ابوعبداللہ الدمشقی: رحمۃ الأمۃ فی اختلاف الائمۃ علی ہامش المیزان للشعرانی ۲/۱۷۴ دار احیاء الکتب العربیہ مصر، ابن قدامہ: المغنی ۲/۷۱۶، الأحکام السلطانیہ للفراء رص ۱۴۸۔

(۳) الکاسانی: البدائع ۲/۹۳۶، المنتقی للباجی ۳/۲۲۱، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۴۷، الاحکام السلطانیہ للفراء رص ۱۴۸، کشاف القناع

جہاں تک عرب کی زمین کا تعلق ہے تو وہ پوری عشری زمین ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام اور خلفائے راشدین نے عرب کی زمین پر خراج نہیں لیا، اور اس لئے بھی کہ وہ فئی کے درجہ میں ہے تو عرب کی زمین پر خراج لازم نہیں ہوگا جس طرح خود ان کے اوپر جزیہ لازم نہیں ہوتا۔ دیکھئے: اصطلاح "أرض" اور "أرض العرب"(۱)۔

تیسری قسم: وہ زمین جس کو مسلمانوں نے بزور قوت فتح کیا ہو:

۲۰- بزور قوت فتح کی جانے والی زمین کو فاتحین کے درمیان تقسیم کرنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

بعض فقہاء نے ایسی زمین کی تقسیم کو واجب بتایا ہے، بعض دوسرے فقہاء نے اس کو وقف کرنا ضروری کہا ہے، اور بعض فقہاء کی رائے ہے کہ امام کو ان دونوں کاموں میں اختیار حاصل ہوگا، دیکھئے: اصطلاح "أرض"۔

خراج کے قابل بننے والی زمین کی شرائط:

پہلی شرط-زمین خراجی ہو:

۲۱- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جس زمین پر خراج نافذ کیا جائے گا، ضروری ہے کہ وہ زمین خراجی ہو، اس لئے عشری زمین پر خراج کا وظیفہ واجب نہیں ہوگا، جیسے کہ وہ زمین جس کے باشندوں نے بخوشی اسلام قبول کرلیا ہو۔

خراجی زمین وہ ہے جس پر اس کے باشندوں سے صلح کرلی گئی ہو، اسی طرح وہ زمین بھی خراجی ہے جس کے باشندے مسلمانوں کے خوف اور گھبراہٹ سے فرار ہوگئے ہوں، اور وہ زمین بھی ہے جو بزور قوت فتح کی گئی ہو اور امام نے اس زمین کو اس کے باشندوں کے پاس رہنے دیا ہو کہ وہ ایک مقررہ خراج کے عوض اس میں کاشت کریں اور اس سے فائدہ اٹھائیں، خواہ انہوں نے اس کی فتح کے بعد اسلام قبول کرلیا ہو یا اسلام قبول نہ کیا ہو۔

دوسری شرط-خراجی زمین نمو پذیر ہو:

۲۲- اس شرط کے لزوم پر فقہاء کا اتفاق ہے، پس خراجی زمین پر اس وقت خراج نافذ ہوگا جب وہ نمو پذیر ہو، نمو اور افزائش یا تو حقیقی ہوگی بایں طور کہ زمین عملاً پیداوار دے رہی ہو، جیسے اس میں کھجور وانگور وغیرہ پھل دار درخت لگے ہوں۔

یا افزائش حکمی ہوگی، بایں طور کہ زمین صاف ستھری اور کاشت کے قابل ہو، اور کاشت کی قابلیت یہ ہے کہ اس کی مٹی زراعت کے قابل ہو اور اس کو پانی ملتا ہو۔

اسی لئے رہائشی مکانات اور گھر کی زمین پر خراج واجب نہیں ہوگا اور نہ بنجر زمین میں جو کاشت کے قابل نہ ہو، مثلاً وہ چٹیل ہو کہ اس میں پانی نہ تھمتا ہو یا زمین شور ہو، اس میں بھی خراج واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس سے زراعت میں انتفاع نہیں کیا جاسکتا، اور اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے ایسی زمین کو نہ تو وقف میں داخل فرمایا اور نہ اس پر خراج عائد کیا(۱)۔

ابو عبید نے عبد اللہ ثقفی سے روایت کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ "حضرت عمر بن خطابؓ نے اہل سواد کے ذمہ فی جریب(۲)۔ زمین

= للبہوتی ۳/ ۹۵، المبدع لابن مفلح ۳/ ۳۸۷، المکتب الإسلامی۔

(۱) الہدایہ مع شرح طبع بیروت (۵/ ۲۷۸)، الاموال لابی عبید رص ۹۸، المنتقی للباجی ۳/ ۲۲۲، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۴۷۔

(۱) الکاسانی: البدائع ۲/ ۹۳۳، المبسوط للسرخسی ۱۰/ ۷۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۹۸، الصاوی: بلغۃ السالک، دارالباز مکۃ المکرمہ ۱/ ۳۶۱، حاشیۃ الشرقاوی ۱/ ۴۲۲ دارالمعرفہ بیروت، نہایۃ للرملی ۸/ ۴۷، کشاف القناع للبہوتی ۳/ ۹۸، المبدع لابن مفلح ۳/ ۳۸۲ المکتب الإسلامی بیروت، الأحکام السلطانیہ للفراء رص ۱۶۹۔

(۲) جریب، وادی کو کہتے ہیں، پھر استعارۃً اس سے مراد زمین کا ایک خاص حصہ لیا جانے لگا، اس کی مقدار ہر علاقہ کی اصطلاح کے اعتبار سے علاحدہ ہے، چنانچہ

پر خواہ وہ آباد ہو یا ویران ایک درہم اور ایک قفیز متعین فرمایا، کھجور کے ایک جریب پر پانچ درہم اور پانچ قفیز اور درخت کے ایک جریب پر دس درہم اور دس قفیز متعین فرمائے''(۱)۔

اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے ابوعبید فرماتے ہیں: حضرت عمر کی اس حدیث کی تشریح سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے دانے اور پھلوں والی پیداواری زمین اور پیداوار کے لائق آباد و ویران زمین پر خراج مقرر فرمایا اور رہائشی مکانات اور گھروں کو اس سے مستثنی رکھا، ان پر کچھ بھی متعین نہیں فرمایا(۲)۔

اور اس لئے بھی کہ خراج زمین کی اجرت کے درجہ میں ہے تو جس زمین میں کوئی فائدہ نہ ہو اس کی اجرت بھی نہیں ہوگی۔

عشری زمین کا ذمی کے قبضہ میں آنا اور اس پر وجوب کی نوعیت:

۲۳ - جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ عشری زمین کو ذمی کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے، البتہ حنابلہ نے کراہت کے ساتھ جواز بتایا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں اس زمین کی پیداوار سے عشر ساقط ہوجاتا ہے۔

ذمی کے ہاتھ عشری زمین فروخت کرنے کے جواز کے مسلک پر استدلال کرتے ہوئے ان فقہاء نے کہا ہے کہ یہ زمین بھی مسلمان کی ایسی ہی ملکیت ہے جیسی اس کی دیگر املاک، لہذا اپنی ملکیت کو ذمی یا اس کے علاوہ کسی کے ہاتھ فروخت کرنے سے منع نہیں کیا جائے گا۔

امام مالک اور ایک روایت میں امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ مسلمان کو اپنی زمین ذمی کے ہاتھ فروخت کرنے سے روکا جائے گا، اس لئے کہ ذمی کے پاس زمین چلے جانے سے عشر ساقط ہوجائے گا جس سے فقراء کو نقصان پہنچے گا(۱)۔

ذمی جب عشری زمین کا مالک ہوجائے تو اس زمین پر کیا واجب ہوگا، اس میں فقہاء کا مندرجہ ذیل اختلاف ہے:

شافعیہ کا مذہب، حنابلہ کے نزدیک راجح روایت، ثوری، شریک اور ابوعبید کی رائے یہ ہے کہ زمین محض ذمی کے پاس جانے سے خراجی نہیں ہوجائے گی، ایسی زمین پر نہ عشر واجب ہوگا اور نہ خراج، اس لئے کہ ان دونوں کا سبب موجود نہیں ہے۔

خراج ایسی زمین پر واجب ہوتا ہے، جو غلبہ یا صلح کے ذریعہ مسلمانوں کے قبضہ میں آئی ہو، بیچ دینے اور محض ذمی کے پاس چلے جانے سے خراج واجب نہیں ہوجاتا۔

اور عشر مسلمان کے اوپر عشری زمین کی پیداوار میں واجب ہوتا ہے، عشر ذمی پر واجب نہیں ہوتا، اس لئے کہ عشر عبادت ہے، اور ذمی عبادت کا اہل نہیں ہے۔

جس طرح ان فقہاء نے زمین کے اس مسئلہ کو چرنے والے جانوروں کے ذمی کے پاس چلے جانے کے مسئلہ پر بھی قیاس کیا ہے کہ جس طرح ایسے جانوروں کے ذمی کے پاس چلے جانے سے ان جانوروں کی زکاۃ ساقط ہوجاتی ہے، اسی طرح عشری زمین کے ذمی کے پاس چلے جانے سے اس کا عشر ساقط ہوجائے گا۔

امام ابوحنیفہ اور امام زفر کی رائے یہ ہے کہ ایسی زمین خراجی ہوجائے گی اور جس ذمی کے پاس یہ زمین گئی ہے اس سے عشر نہیں لیا جائے گا، بلکہ خراج لیا جائے گا، اس لئے کہ عشر کے اندر عبادت کا معنی

= ایک قول میں دس ہزار مربع ذراع بتایا گیا ہے، اور ایک قول تین ہزار چھ سو مربع ذراع کا ہے۔

(۱) الأموال لأبی عبید رص ۹۸۔

(۲) سابقہ مراجع رص ۱۰۲۔

(۱) الکمال بن الہمام: فتح القدیر ۵/۲۸۰، الفتاوی الہندیہ ۲/۲۴۰ دار احیاء التراث العربی بیروت طبع سوم ۱۴۰۰ھ ۱۹۸۰ء، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۱۹، المغنی لابن قدامہ ۲/۷۲۹۔

ہے، اور ذمی عبادت کی اہلیت نہیں رکھتا ہے، لہذا اس پر عشر واجب نہیں ہوگا جس طرح اس پر مقررہ زکاۃ واجب نہیں ہوتی، اسی لئے ذمی پر ابتداء زکاۃ واجب نہیں ہوتی، اور جب عشر واجب کرنا دشوار ہوا تو خراج واجب ہوگا، اس لئے کہ دارالاسلام میں زمین پر کوئی وظیفہ تو عائد ہونا ہی ہے۔

ایسی زمین خراجی کس وقت قرار پائے گی، اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ سے مختلف روایات ہیں، ایک روایت میں خریداری سے ہی یہ زمین خراجی ہوجائے گی، ایک دوسری روایت یہ ہے کہ خراجی اس وقت تک نہیں ہوگی جب تک کہ اس پر خراج عائد نہ کیا جائے، اور خراج اسی وقت لیا جائے گا جب خریداری کے وقت سے اتنی مدت گذر گئی ہو جس میں اس کے لئے زراعت کرنا ممکن ہو، خواہ اس نے واقعتہً زراعت کی ہو یا نہ کی ہو۔

امام مالک، ایک روایت میں امام احمد اور امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ ایسی زمین خراجی سمجھی جائے گی اور ذمی سے دوگنا عشر لیا جائے گا، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے بنو تغلب کے عیسائیوں کے ساتھ کیا تھا، اور اس لئے بھی کہ ذمی کے پاس اس زمین کے جانے کے نتیجہ میں عشر ساقط ہوجاتا ہے، اور اس کے نتیجہ میں فقراء کو نقصان پہنچے گا، پس اگر اہل ذمہ ایسا کریں تو ان پر دوگنا عشر نافذ ہوگا، جیسے کہ اگر وہ اپنے اموال لے کر اپنے ملک کے علاوہ کسی ملک میں تجارت کریں تو ان پر دوگنی زکاۃ نافذ ہوگی، پس ان سے دوگنا عشر لیا جائے گا، اور ان سے حاصل مال کو خراج کے مصرف میں صرف کیا جائے گا۔

امام محمد بن حسن شیبانی کی رائے میں یہ زمین عشری باقی رہے گی، اور ان سے عشر کے علاوہ کچھ نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ ہر زمین پر ابتداء میں جو حق و فریضہ عائد ہوتا ہے، مالک کے بدلنے سے وہ حق نہیں بدلتا ہے۔ جیسے خراج، ان دونوں کے درمیان قدر مشترک یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک زمین کا وظیفہ ہے جس کا مالک سے کوئی تعلق نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ ایسی زمین میں بھی خراج واجب ہوتا ہے جو کسی کی ملکیت میں نہ ہو، پس مالک کے بدلنے سے زمین کا وظیفہ نہیں بدلے گا۔

لیکن ذمی سے لئے گئے مال کی حیثیت اور اس کے مصرف کے بارے میں امام محمد بن حسن سے روایات مختلف مروی ہیں، ایک قول یہ ہے کہ اس کو صدقہ کے مصرف میں صرف کیا جائے گا، اس لئے کہ واجب کی مقدار ان کے نزدیک تبدیل نہیں ہوئی ہے تو اس کا وصف بھی نہیں تبدیل ہوگا۔

امام محمد سے ایک روایت یہ ہے کہ اس کو خراج کے مصرف میں صرف کیا جائے گا، اس لئے کہ صدقہ کا مال ذمی سے نہیں لیا جاتا، اور یہ کافر سے حاصل شدہ مال ہے، پس اس کو خراج کے مصرف میں صرف کیا جائے گا۔

ابن ابی لیلی کا مذہب یہ ہے کہ اس پر عشر اور خراج دونوں واجب ہوں گے، عشر تو اس لئے واجب ہوگا کہ وہ پہلے سے چلا آرہا ہے، اور خراج ایک تاوان ہوگا جو ذمی کے پاس زمین کے جانے سے لازم ہوگا[1]۔

بنجر زمین کی آبادکاری:

۲۴- اگر بنجر زمین کو آباد کرنے والا شخص ذمی ہو تو بعض فقہاء امام کی اجازت کے ساتھ اس کے جواز کی رائے رکھتے ہیں، خواہ یہ زمین دار الاسلام کے اندر ہو یا دارالعہد کے اندر، ذمی اور مسلمان کے درمیان اس معاملہ میں صرف زمین کے وظیفہ کے اندر فرق ہے،

(۱) البدائع للکاسانی ۹۲/۲، ۹۲۸، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۱۹، الأحکام السلطانیہ للفراء رص ۱۲۳، المغنی لابن قدامہ ۲۹/۲ ۷۔

مسلمان کے اوپر بعض حالات میں عشر واجب ہوتا ہے، ذمی کے اوپر صرف خراج واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ خراج ہی اس کے حال کے زیادہ مناسب ولائق ہے[۱]۔

بعض دوسرے فقہاء کی رائے ہے کہ بلاد عرب میں بنجر زمین کو ذمی کا آباد کرنا جائز نہیں ہے، اور بعض فقہاء کی رائے ہے کہ ذمی کے لئے دار الاسلام میں بنجر زمین کو آباد کرنا جائز نہیں ہے (دیکھئے: ''إحیاء الموات''، فقرہ نمبر ۲۲و ۲۳)۔

خراج کی مقدار:

۲۵- حنفیہ کی رائے ہے کہ زراعت کے قابل زمین میں فی جریب ایک قفیز اور ایک درہم واجب ہوگا رطبہ (ایک قسم کی گھاس جس کو جانور کھاتے ہیں، اور وہ کئی سال رہ جاتی ہے جب کاٹ لیا جاتا ہے تو پھر اگ آتی ہے) والی اراضی میں فی جریب پانچ دراہم اور فی جریب انگور میں دس درہم واجب ہوں گے، ان کے علاوہ اصناف جیسے زعفران اور روئی وغیرہ میں حسب گنجائش خراج کی مقدار مقرر کی جائے گی۔

یہ گنجائش بہت سے بہت نصف پیداوار تک ہوگی، نصف پیداوار سے زائد خراج نہیں ہوگا، اس لئے کہ نصف لینا عین انصاف ہے[۲]۔

حنفیہ نے ابوعبید کی روایت سے استدلال کیا ہے جو محمد بن عبد اللہ ثقفی سے روایت کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے اہل سواد پر فی جریب آباد یا ویران میں ایک درہم اور ایک قفیز عائد کی، فی جریب گیہوں پر پانچ درہم اور پانچ قفیز اور فی جریب درخت پر دس درہم اور دس قفیز اور انگور کے ایک جریب پر دس درہم اور دس قفیز عائد کیا۔ (راوی کہتے ہیں کہ انہوں نے کھجور کا ذکر نہیں کیا) اور لوگوں پر اڑتالیس، چوبیس اور بارہ دراہم عائد کئے۔

۲۶- امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ ائمہ سابقین میں سے کسی امام کی کسی مقرر کردہ مقدار کی پابندی نہ کی جائے، چنانچہ انہوں نے سابقہ روایات میں سے کسی روایت کو اختیار نہیں کیا، بلکہ فرمایا ہے کہ اس میں مرجع و معیار یہ ہوگا کہ زمین کس قدر گنجائش رکھتی ہے، اس لئے کہ زمین کے پیداوار مختلف ہوتے ہیں، لہذا امام خود ہی اہل تجربہ کے تعاون سے مقدار کی تعیین کرے گا۔

انہوں نے بھی ابوعبید کی شعبی والی روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت ابن حنیف کو سواد کے علاقہ میں بھیجا تو انہوں نے مختلف قسم کا خراج مقرر کیا، چنانچہ ایک جریب نرکل پر چھ دراہم اور ایک جریب کھجور پر آٹھ دراہم اور ایک جریب انگور پر دس دراہم اور ایک جریب زیتون پر بارہ دراہم مقرر فرمائے، اور افراد پر ماہانہ ایک درہم اور دو درہم مقرر کئے[۱]۔

۲۷- شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ خراج کی مقدار ہر برس وہی ہوگی جو حضرت عثمان بن حنیف نے متعین فرمائی تھی جب انہیں حضرت عمرؓ نے پیمائش کار بنا کر بھیجا تھا، یعنی ایک جریب جو پر دو درہم، ایک جریب گیہوں پر چار درہم، ایک جریب درخت پر اور ایک جریب گنے کی فصل پر چھ درہم، ایک جریب کھجور پر آٹھ درہم، ایک جریب انگور پر دس درہم اور ایک جریب زیتون پر بارہ درہم[۲]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۳۷، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۶۶، الاستخراج فی أحکام الخراج لابن رجب رص ۱۱، أحکام أہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۱۰۱۔

(۲) الکمال بن الہمام: فتح القدیر ۴/ ۳۵۵، المرغینانی: الہدایہ مطبعۃ مصطفی الحلبی قاہرہ ۲/ ۱۵۷، الزیلعی: تبیین الحقائق ۳/ ۲۸۳، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۳۸، ابوعبید: الأموال رص ۹۸۔

(۱) ابن ہبیرہ: الإفصاح مطبعۃ الکیلانی قاہرہ ۱۹۸۰ء، ۲/ ۲۸۴، ابوعبد اللہ الدمشقی: رحمۃ الأمۃ فی اختلاف الأئمۃ علی ہامش المیزان للشعرانی دار احیاء الکتب العربیہ قاہرہ ۲/ ۱۷۲، ابوعبید: الأموال رص ۹۷۔

(۲) روضۃ الطالبین للنووی ۱۰/ ۲۷۶ المکتب الإسلامی بیروت طبع دوم ۱۴۰۵ھ۔

۲۸- حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر جریب پر ایک درہم اور ایک قفیز واجب ہوگا، اور ایک جریب کھجور پر آٹھ درہم اور ایک جریب رطبہ [۱] (الرطبۃ را کے زبر اور طاء کے سکون کے ساتھ) پر چھ درہم واجب ہوں گے۔

انہوں نے حضرت عمرو بن میمون کی روایت سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ حضرت عمر بن خطابؓ کے پاس حضرت ابن حنیف آئے اور ان سے گفتگو کرنے لگے، میں نے ان کو فرماتے ہوئے سنا کہ میں نے فی جریب زمین پر ایک درہم اور ایک قفیز غلہ عائد کیا ہے جو نہ ان پر گراں ہوگا اور نہ انہیں اس سے مشقت ہوگی (۲)۔

حضرت عمرؓ کے مقررہ خراج میں اضافہ یا کمی:

۲۹- خراج کے سلسلے میں حضرت عمرؓ کی مقررہ مقداروں کو اختیار کرنے والے فقہاء کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ حضرت عمرؓ کے متعین کردہ خراج میں کمی یا اضافہ جائز ہے یا نہیں۔

شافعیہ، ایک روایت میں امام احمد، امام محمد بن حسن اور ایک روایت میں امام ابو یوسف کا مذہب ہے کہ حضرت عمرؓ کے مقرر کردہ خراج میں کمی اور اضافہ جائز ہے، اس لئے کہ خراج زمین کی قوت اور تحمل و برداشت کی صلاحیت پر مبنی ہوتا ہے۔

ان حضرات نے اس پر استدلال حضرت عمرؓ کی روایت سے کیا ہے جس میں انہوں نے حضرت عثمان بن حنیف اور حضرت حذیفہ بن یمان سے فرمایا: ''شاید تم دونوں نے زمین کی طاقت سے زیادہ اس پر عائد کر دیا''(۱)۔

پس اگر زمین زیادہ کی طاقت رکھتی ہو تو اس کی طاقت کے بقدر خراج کی مقدار بڑھادی جائے گی، اور اگر زمین اپنی کم پیداوار کی وجہ سے مقررہ خراج کی طاقت نہ رکھتی ہو تو اس میں کمی کردی جائے گی (۲)۔

امام ابو حنیفہ اور ایک دوسری روایت میں امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے کہ کمی تو جائز ہے اضافہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عثمان بن حنیف اور حضرت حذیفہ نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ اگر ہم زائد مقدار مقرر کرتے تو زمین میں اس کی گنجائش تھی (۳)، اس پر حضرت عمرؓ نے کوئی اضافہ نہیں کیا حالانکہ انہیں بتایا گیا کہ زمین زیادہ کی طاقت رکھتی ہے (۴)۔

امام احمد ایک دوسری روایت میں یہ رائے رکھتے ہیں کہ اضافہ جائز ہے کمی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عثمان بن حنیف نے حضرت عمرؓ سے فرمایا: ''بخدا اگر میں نے زیادہ مقدار مقرر کی ہوتی تو انہیں پریشانی میں ڈال دیتا''(۵)، اس سے معلوم ہوا کہ اگر زمین والوں کی پریشانی کا باعث نہ ہو تو اضافہ جائز ہے، اور اس لئے بھی کہ امام تمام مسلمانوں کے مصالح کا نگراں ہے تو اس کے لئے اضافہ کرنا

= ۱۹۸۵ء، مغنی المحتاج فی شرح المنہاج للخطیب الشربینی ۴/ ۲۳۵، حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۶۲ المکتبۃ الإسلامیہ ترکی۔

(۱) الرطبۃ (را پر زبر اور طا کے سکون کے ساتھ) ایک قسم کی گھاس جو زمین پر سالہا سال باقی رہتی ہے، جب کاٹ لی جاتی ہے تو پھر اگ آتی ہے، جیسے تر و تازہ ساگ یعنی ہر وہ پودا جو تازہ کاٹ کر کھایا جائے۔
المطلع للبعلی رص ۲۳۳، المصباح المنیر للفیومی رص ۳۱۳۔

(۲) المبدع لابن مفلح ۳/ ۳۸۱، المکتب الاسلامی، الخراج والنظم المالیۃ للریس رص ۳۲۱، ۳۲۵، الأموال لابی عبید رص ۱۰۱۔

(۱) صحیح بخاری ۴/ ۲۰۴۔

(۲) فتح القدیر لابن ہمام ۵/ ۲۸۳، المبسوط للسرخی ۱۰/ ۷۹، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۵۰، الاستخراج فی احکام الخراج لابن رجب رص ۶۷۔

(۳) صحیح بخاری ۴/ ۲۰۴۔

(۴) فتح القدیر لابن الہمام ۵/ ۲۸۳، المبسوط للسرخسی ۱۰/ ۷۹۔

(۵) صحیح بخاری ۴/ ۲۰۴۔

جائز ہوگا کمی نہیں (۱)۔

امام احمد سے تیسری روایت یہ ہے کہ کمی یا اضافہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے جو اجتہاد فرمایا وہ دوسروں کے اجتہاد سے زیادہ بہتر ہے، کیونکہ صحابہ کی طرف سے اس پر نکیر نہ ہونے کی وجہ سے وہ اجماع کے درجہ میں ہے (۲)۔

مقدارِ خراج کی تعیین میں قابل لحاظ امور:

۳۰- خراج متعین کرنے والے کو چاہئے کہ زمین کی مٹی، اس کی پیداواری صلاحیت اور اس کی سرسبزی کو پیش نظر رکھے، پس اچھی زمین کا خراج خراب زمین کے خراج سے مختلف ہوگا۔

سال میں ایک بار کاشت کی جانے والی زمین کا خراج اس زمین کے خراج سے مختلف ہوگا جس میں ایک سال کاشت ہوتی ہو اور ایک سال کاشت نہ ہوتی ہو، پس ابتداءً خراج مقرر کرتے وقت ایسی زمین کی حالت کی رعایت کی جائے گی جس میں ہر سال کاشت نہیں ہوتی، علماء نے اس زمین کے مالکان کے حق میں زیادہ بہتر صورت حال کا اعتبار کیا ہے، اہل فی کے لئے تین میں سے ایک بات ہوگی۔

الف- یا تو زمین کا خراج کاشت کی پیداوار کا نصف مقرر کیا جائے گا۔

ب- یا زمین کے ہر دو جریب کو ایک جریب کے حکم میں رکھا جائے، تا کہ ایک جریب کاشت والے سال کے لئے ہو اور ایک جریب کاشت نہ ہونے والے سال کے لئے ہو۔

ج- یا خراج کاشت کردہ اور کاشت نہ کردہ اراضی کی پیائش پر مقرر کیا جائے، اور مالکان اراضی سے ان کی اراضی کی پیائش کے مطابق نصف کا خراج وصول کیا جائے (۱)۔

سینچائی کے اخراجات میں کمی اور اضافہ:

۳۱- عشری زمین پر وظیفہ مقرر کرتے وقت پیش نظر رکھے جانے والے امور میں سینچائی کے اخراجات میں کمی یا زیادتی بھی ہے، چنانچہ نبی کریم ﷺ نے بارش اور دریا کے پانی سے سیراب ہونے والی عشری زمین کی پیداوار پر دسواں حصہ مقرر فرمایا، اور ایسے کنویں کے پانی سے سیراب ہونے والی عشری زمین کی پیداوار پر بیسواں حصہ مقرر فرمایا جس سے پانی نکالنے میں خرچ ہوتا ہے۔

خراجی زمین میں بھی یہی بات ہوگی، چنانچہ جو خراجی زمین بارش یا چشمہ یا دریا کے پانی سے سیراب ہوتی ہو اس کا خراج کنووں کے پانی سے سیراب ہونے والی خراجی زمین کے خراج سے زائد ہوگا۔

خراجی زمین میں کاشت کی جانے والی کھیتی اور پھلوں کی نوعیت:

۳۲- گیہوں یا جو کی کاشت والی زمین کا خراج اس زمین کے خراج سے مختلف ہوگا جس میں پھل دار درخت جیسے انگور اور کھجور کے درخت لگائے جائیں، اس لئے کہ ہر کاشت کی قیمت دوسرے سے مختلف ہوتی ہے۔

۳۳- شہر اور بازار سے خراجی زمین کی قربت اور دوری:

شہر اور بازار سے قریب کی زمین کا خراج ان دونوں جگہوں سے دور والی زمین کے خراج سے مختلف ہوگا، اس لئے کہ شہر اور بازار سے دوری میں محنت اور اخراجات بڑھ جاتے ہیں۔

---

(۱) الاستخراج فی احکام الخراج لابن رجب رص ۶۷۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۵۰، احکام اہل الذمہ لابن القیم ۱؍۱۱۸، کشاف القناع للبہوتی ۳؍۹۸، المبدع لابن مفلح ۳؍۳۸۲۔

خراجی زمین کے مالکان پر نازل ہونے والے مصائب وآفات:

۳۴- خراج مقرر کرنے والے کو چاہئے کہ زمین کے مالکان پر نازل ہونے والے مصائب اور آفات کا لحاظ رکھے اور زمین کی قوت کے لحاظ سے اتنی مقدار چھوڑ دے جس سے وہ اس طرح کی آفات کا مقابلہ کرسکیں۔

جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے زکاۃ کے لئے پھل کا اندازہ لگانے کے سلسلے میں فرمایا: "**إذا خرصتم فجذوا ودعوا الثلث فإن لم تدعوا أوتجذوا الثلث فدعوا الربع**"[۱] (جب تم تخمینہ لگاؤ تو ایک تہائی الگ کردو اور چھوڑ دو، اگر ایک تہائی نہ چھوڑ سکو یا نہ الگ کرسکو تو ایک چوتھائی چھوڑ دو)، اس کی وجہ نبی کریم ﷺ نے ان الفاظ میں بیان فرمائی: "**فإن في المال العرية و الوطية**"[۲] (کہ مال (پھل) میں وطیہ اور عریہ ہوتے ہیں) اور حضرت عمرؓ نے فرمایا: اندازہ وتخمینہ لگانے میں لوگوں پر آسانی کرو، بیشک مال کے اندر عریہ ہوتا ہے[۳]، اور کھانے والے ہوتے ہیں[۱]۔

حضرت عثمان بن حنیف نے بھی ارض سواد پر خراج مقرر کرتے وقت تخفیف کی رعایت فرمائی تھی، چنانچہ انہوں نے فرمایا: ہم نے زمین پر اتنا بوجھ ڈالا ہے جس کی وہ متحمل ہے، اس میں زیادہ بچت نہیں ہے[۲]، اس سے معلوم ہوا کہ زمین میں بچت تو تھی، خواہ معمولی تھی، اسے انہوں نے چھوڑ دیا تھا اور فرمایا تھا: "اگر ہم زیادہ کرتے تو اس پر بار ہوتا"[۳]۔

ماوردی نے بھی اس پر متنبہ کیا ہے، فرماتے ہیں: خراج کی تعیین میں زمین کی انتہائی صلاحیت کا احاطہ نہیں کیا جائے گا، بلکہ ارباب اراضی کے لئے کچھ چھوڑ دیا جائے گا جس سے وہ اپنی ضروریات واخراجات پوری کرسکیں، نقل کیا گیا ہے کہ حجاج نے عبد الملک بن مروان کو خط لکھ کر اجازت طلب کی کہ سواد کے اموال میں سے بچت لی جائے، تو عبد الملک نے حجاج کو اس سے روک دیا اور جواب لکھا کہ

---

(۱) حدیث: "**إذا خرصتم فجذوا ودعوا الثلث ، فإن لم تدعوا أو تجذوا......**" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۶۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت سہل بن ابی حثمہؓ سے کی ہے، اس کی سند میں ایک راوی کے اندر ضعف ہے۔

(۲) حدیث: "**فإن في المال العرية والوطية**" کی روایت ابوعبید القاسم بن سلام نے کتاب الأموال (ص ۵۸۶ شائع کردہ دار الفکر بیروت) میں حضرت مکحول سے مرسلاً کی ہے۔

(۳) ابوعبید فرماتے ہیں: عریۃ کی دو تشریح کی گئی ہے، اول حضرت مالک بن انس فرماتے ہیں یہ وہ کھجور کا درخت ہے جس کا پھل انسان محتاج کو ہدیہ دے دیتا ہے، پس محتاج شخص اپنا پھل توڑنے اس درخت پر آتا ہے تو باغ میں اپنے بال بچوں کی وجہ سے محتاج کا وہاں آنا باغ کے مالک پر شاق گذرتا ہے، راوی کہتے ہیں: اس سلسلے میں ہدیہ کرنے والے کے لئے رخصت آئی کہ ہدیہ کرنے والا محتاج شخص سے اس درخت کے پھل ٹوٹی کھجوروں سے اندازہ لگا کر = خرید لے، دوسری تشریح یہ ہے کہ عرایا وہ کھجور کے درخت ہیں جن کو انسان اپنے پھل کو فروخت کرتے وقت مستثنی کر لیتا ہے، تو فروختگی میں وہ درخت داخل نہیں ہوتے، انہیں اپنے اور گھر والوں کے لئے بچا لیتا ہے، یہ مستثنی ہے ان درختوں کا اندازہ نہیں لگایا جائے گا، اس لئے کہ ان دنوں میں ان کے کھانے کے لئے وہ معاف ہوتا ہے، انہیں عرایا اس لئے کہا گیا کہ وہ بیچنے یا صدقہ کے لئے ان کا اندازہ لگانے سے مستثنی ہوتے ہیں، عریہ کی دوسری تعریفات بھی ہیں جن کے لئے اصطلاح: (بیع العرایا) دیکھئے: موسوعہ جلد ۹۔ حدیث میں دوسرا مفہوم ہی مراد ہے۔
"وطیہ" سے مراد راہگیر ہیں جو پھلوں کے علاقوں کو گذرتے ہوئے روندتے ہیں، ابوعبید: الاموال رص ۶۵۶، ۶۵۸، ماوردی رص ۱۴۹۔

(۱) حضرت عمرؓ کے اثر: "**خففوا على الناس......**" کو ابوعبید نے الأموال (ص ۵۸۷ طبع دار الفکر) میں اوزاعی کی سند سے روایت کیا ہے، اوزاعی کے الفاظ ہیں: **بلغنا أن عمر بن الخطاب قال......فذكره**، انقطاع کی وجہ سے اس کی سند ضعیف ہے۔

(۲) بخاری ۴/ ۲۰۴۔

(۳) سابقہ مراجع۔

حاصل کئے ہوئے درہم پر چھوڑے ہوئے درہم سے زیادہ حریص مت بنو، اور لوگوں کے لئے کچھ گوشت باقی رہنے دو جس سے وہ چربی درست کرسکیں (۱)۔

خراج کی وصولی:

جب کسی خراج کی زمین پر خراج مقرر کر دیا جائے تو وقت وجوب آنے کے بعد اس کو ضرور وصول کیا جائے تا کہ اسے اس کے شرعی مصارف یعنی مصالح عامہ کو پورا کرنے میں خرچ کر دیا جائے۔

وصولی خراج کا وقت:

۳۵- وصولی خراج کا وقت معلوم کرنے کے لئے وقت وجوب کا بیان کرنا ضروری ہے، اس لئے کہ عام طور پر وصولی وقت وجوب کے آنے کے بعد ہوتی ہے۔

الف- وجوب خراج کا وقت:

۳۵م- وجوب خراج کا وقت زمین پر عائد خراج کی نوعیت کے تحت مختلف ہوتا رہتا ہے۔

اگر زمین پر خراج مقاسمہ عائد ہو تو کھیتی کے مکمل ہونے اور اس کی صفائی کرائے جانے کے وقت وجوب خراج کا وقت ہوگا، اگر زمین کی پیداوار بار بار ہو تو خراج بھی بار بار واجب ہوگا، اس لئے کہ خراج کا تعلق زمین سے نکلنے والی پیداوار سے ہے (۲)۔

اگر خراج وظیفہ عائد ہو تو ایسی صورت میں ایک برس میں صرف ایک بار خراج لیا جائے گا، دوبارہ نہیں لیا جائے گا، خواہ صاحب زمین ایک برس میں کئی بار پیداوار حاصل کرے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے اہل ذمہ سے سال میں صرف ایک ہی بار خراج وصول کیا، اور اس لئے بھی کہ عام اراضی سے سال میں صرف ایک ہی بار پیداوار حاصل ہوتی ہے، اور حکم کا مدار عام اور اکثر پیش آنے والی حالت پر ہوتا ہے۔

عائد کردہ وظیفہ یا تو زمین کی مساحت پر ہوگا یا کاشت کی مساحت پر ہوگا۔

اگر زمین کی مساحت پر خراج مقرر ہو تو قمری سال کے اختتام پر خراج واجب ہوگا، اس لئے کہ شریعت میں یہی سال معتبر ہے۔

اگر کاشت کی مساحت پر وظیفہ مقرر ہو تو شمسی سال کے اختتام پر خراج واجب ہوگا، اس لئے کہ شمسی سال ہی کے لحاظ سے بارشیں ہوتی ہیں اور فصل بوئی جاتی ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک سال کے اختتام پر خراج وظیفہ واجب ہوتا ہے (۱)۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ خراج سال کی ابتداء میں ہی واجب ہو جاتا ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ پیداوار والی زمین اس کے قبضہ میں ایک سال تک حقیقی طور پر یا تقدیری طور پر باقی رہے اور غلہ تیار ہونے پر امام خراج وصول کرے گا (۲)۔

ب- خراج کی پیشگی ادائیگی:

۳۶- خراج کی پیشگی ادائیگی کا مطلب یہ ہے کہ جس پر خراج

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۵۹۔

(۲) درر الحکام فی شرح غرر الأحکام منلا خسرو، مطبعہ احمد کامل قاہرہ ۱۳۲۹ھ ۱/۲۹۷، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۴۹، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۶۸، الاستخراج لابن رجب رص ۴۷، احکام اہل الذمہ لابن القیم ۱/۱۱۶۔

(۱) المقدمات علی ہامش المدونہ لابن رشد ۱/۳۹۷، ۳۹۸، نہایۃ المحتاج للرملی ۸/۴۷، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۴۹، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۶۸۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/۲۴۳۔

واجب ہے، وقت وجوب آنے سے پہلے اس سے خراج وصول کرلیا جائے، تو کیا امام کے لئے درست ہے کہ وقت خراج آنے سے پہلے وہ اہل ذمہ سے خراج کا مطالبہ کرے؟۔

حنفیہ اور حنابلہ نے ایک سال یا دو سال کا خراج پیشگی ادا کرنے کو جائز بتایا ہے، اس لئے کہ خراج کا سبب پیداواری زمین ہے، اور خراج زمین کی اجرت کے درجہ میں ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ ایک مالی حق ہے جو آسانی کے لئے پیشگی ادا کیا جارہا ہے تو دین کی طرح اس کو بھی وقت سے پہلے ادا کرنا جائز ہوگا (۱)۔

مالکیہ اور شافعیہ کے قیاس کا مقتضی بھی یہ ہے کہ ایک سال یا دو سال کا پیشگی خراج ادا کرنا جائز ہو، اس لئے کہ خراج ان کے نزدیک اجرت ہے، اور اجرت کو منفعت کے حصول سے قبل ادا کرنا جائز ہے۔

اگر امام نے خراج واجب ہونے سے قبل خراج وصول کرلیا، اس کے بعد وجوب باقی نہ رہا تو کیا وصول شدہ خراج صاحب زمین کو امام واپس لوٹائے گا؟

حنفیہ نے اس سلسلے میں یہ تفصیل کی ہے کہ دیکھا جائے گا کہ وصول شدہ خراج باقی ہے یا خرچ ہو چکا ہے؟ اگر باقی ہے تو امام اسے زمین والے کو لوٹائے گا۔

اور اگر وہ خرچ ہو چکا ہے تو واپس نہیں کیا جائے گا، جیسے کہ پیشگی وصول کی ہوئی زکاۃ، اس لئے کہ خراج کے سلسلے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ وہ عطیہ ہے جو زمین کے اعتبار سے واجب ہوتا ہے (۲)۔

حنابلہ کے نزدیک خواہ وصول شدہ خراج باقی ہو یا خرچ ہو چکا ہو اس کو واپس کرنا واجب ہے، اس لئے کہ خراج خالص اجرت ہے،

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۴۴، مجمع الأنہر للداماد ۱/ ۶۶۹، الاستخراج لابن رجب رص ۷۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۴۴۔

وہ قربت وعبادت نہیں ہے کہ نفلی واقع ہوجائے (۱)۔

جہاں تک شافعیہ اور مالکیہ کا تعلق ہے تو بظاہر ان کے نزدیک زمین والے کو ہر دو صورت میں واپس کیا جائے گا، اس لئے کہ خراج ان کے نزدیک اجرت ہے، اس مسئلہ میں ان کی کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی۔

خراج کی ادائیگی میں تاخیر:

۷۳- اگر خراجی زمین کے مالک نے اپنے اوپر واجب خراج کی ادائیگی میں تاخیر کی تو یا تو وہ شخص خوشحال ہوگا یا تنگدست۔

اگر وہ خوشحال ہے اور ٹال مٹول سے کام لے رہا ہے تو اس کے بدلہ اس کو گرفتار کیا جائے گا، الا یہ کہ اس کا کوئی مال پایا جائے تو اسے فروخت کر کے اس کا خراج وصول کیا جائے گا، جیسا کہ دین میں کیا جاتا ہے، اگر خراجی زمین کے علاوہ کوئی اور مال اس کے پاس نہ ہو تو امام کی صوابدید پر چھوڑ دیا جائے گا، وہ چاہے تو خراج کے بقدر اس کی زمین فروخت کردے، یا اس کی زمین کو اجرت پر اٹھادے اور اس کی اجرت سے خراج وصول کرلے اور بقیہ اجرت اسے واپس کردے، اگر زمین کی اجرت خراج کی مقدار سے کم ہو تو یہ کمی کے بقدر زمین والے پر باقی رہے گا (۲)۔

اور اگر زمین والا تنگدست ہو تو اسے مہلت دینا واجب ہے اور خراج اس کے ذمہ میں دین رہے گا، شافعیہ، حنابلہ، نیز حنفیہ میں سے صاحبین کے نزدیک خراج اس سے ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ إِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلٰى مَيْسَرَةٍ" (۳) (اور اگر تنگ دست ہے تو آسودہ حالی تک مہلت ہے)، اور اس لئے بھی کہ خراج زمین کی اجرت ہے، اور اجرت تنگدستی کی وجہ سے ساقط

(۱) الاستخراج فی احکام الخراج لابن رجب رص ۷۳۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۵۱، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۷۲، أحکام اہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۱۲۳۔

(۳) سورۂ بقرہ ۲۸۰۔

نہیں ہوتی، جیسے مکان اور دوکانوں کی اجرت [۱]۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک تنگ دستی کی وجہ سے خراج ساقط ہوجاتا ہے جس طرح جزیہ ساقط ہوجاتا ہے، اس لئے کہ وہ زمین کے اعتبار سے واجب ایک عطیہ ہے، یعنی وہ کسی چیز کا بدل نہیں ہے [۲]۔

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے تو ظاہر یہی ہے کہ ان کی رائے شافعیہ اور حنابلہ کی رائے کے موافق ہے، کیونکہ ان کا اصول یہ ہے کہ زمین کا خراج اجرت ہے، ان کی کوئی صراحت اس بارے میں ہمیں نہیں ملی۔

جس شخص سے خراج وصول کیا جائے گا:

۳۸- خراج اس شخص سے طلب کیا جائے گا جس کے پاس خراجی زمین ہوگی، خواہ وہ زمین ابتداء سے اس کے پاس ہو یا منتقل ہوکر اس کے پاس آئی ہو [۳]۔

خراجی زمین خریدنے والے شخص سے خراج کے مطالبہ کے لئے حنفیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ زمین اس کے قبضہ میں اتنی مدت تک باقی رہے جس مدت میں وہ کاشت یا کسی اور شکل میں اس سے نفع اٹھانے پر قادر ہوسکے، حنفیہ نے یہ مدت تین ماہ بتائی ہے، اسی لئے حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے خراجی زمین کسی کے ہاتھ فروخت کی، پھر خریدار نے وہ زمین ایک ماہ بعد کسی دوسرے خریدار کے ہاتھ فروخت کی، پھر اسی طرح یعنی ایک ماہ بعد اس دوسرے خریدار نے وہ زمین کسی تیسرے کے ہاتھ فروخت کردی، یہی سلسلہ چلتا رہا یہاں تک کہ

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۵۱، المبدع لابن مفلح ۳؍ ۳۸۲، کشاف القناع للبہوتی ۳؍۹۸، ۹۹، بدائع الصنائع للکاسانی ۹؍ ۴۳۳۳، حاشیہ ابن عابدین ۴؍ ۱۹۲، ۲۰۱۔

(۲) بدائع الصنائع للکاسانی ۹؍ ۴۳۳۳، حاشیہ ابن عابدین ۴؍ ۱۹۲، ۲۰۱۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲؍ ۲۳۹، المنتقی للباجی ۳؍ ۲۲۲، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۵۱، کشاف القناع للبہوتی ۳؍ ۹۸، المبدع لابن مفلح ۳؍ ۳۸۲۔

پورا سال گزر گیا اور وہ زمین کسی ایک شخص کی ملکیت میں تین ماہ نہیں رہ سکی تو کسی شخص پر خراج واجب نہیں ہوگا [۱]۔

اگر خراجی زمین کے مالک نے زمین کسی کو اجرت پر دی، یا عاریت پر دی، یا اسے بٹائی پر دیا تو ایسی صورت میں اس زمین کا خراج اجرت پر یا عاریت پر دینے والے شخص پر واجب ہوگا، اجرت پر لینے یا عاریت پر لینے والے پر خراج نہیں ہوگا، یہ مسلک جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، نیز ایک روایت میں امام احمد کا ہے، اس لئے کہ خراج کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہوتا ہے، اور پیداوار زمین کے مالک کی ہوتی ہے، مالک یا اجرت پر دینے والا شخص جو اجرت حاصل کرتا ہے وہ اسی پیداوار یا زمین سے حاصل شدہ منفعت کا عوض ہے، تو ایسا نہیں ہوگا کہ نفع تو اسے ملے اور خراج دوسرے پر واجب ہو، اسی طرح عاریت پر زمین لینے والے شخص نے اسی شرط پر زمین لی تھی کہ وہ مفت میں زمین سے فائدہ اٹھائے گا، پس اس سے بھی خراج نہیں لیا جائے گا (۲)۔

دوسری روایت میں امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ کرایہ یا عاریت پر لینے والے شخص پر خراج واجب ہوگا عشر پر قیاس کرتے ہوئے، اور اس لئے بھی کہ خراج زمین کی شادابی کی تکمیل میں سے ہے، پس یہ زمین کو سینچنے اور جوتنے اور کاشت کے لئے تیار کرنے کے مثل ہوا، اور اس لئے بھی کہ کرایہ پر لینے والا شخص ہی زمین سے درحقیقت فائدہ اٹھانے والا ہوتا ہے [۳]۔

اگر کوئی غاصب خراجی زمین کو غصب کرلے تو یا تو اس نے

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲؍ ۲۳۹۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲؍ ۲۳۹، بدائع الصنائع للکاسانی ۲؍ ۳۲، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۵۱، الاستخراج فی احکام الخراج لابن رجب رص ۹۳، احکام اہل الذمۃ لابن القیم ۱؍ ۱۲۱۔

(۳) الاستخراج لابن رجب رص ۹۳، أحکام أہل الذمہ لابن القیم ۱؍ ۱۲۱۔

زمین کو بے کار چھوڑ رکھا ہوگا یا اس زمین سے اس نے کاشت کرکے فائدہ اٹھایا ہوگا، اگر اس نے کاشت نہ کرکے زمین کو بے کار رکھا ہے تو کسی پر خراج نہیں ہوگا، اور اگر غاصب نے اس میں کاشت کی اور فائدہ اٹھایا ہے تو دیکھا جائے گا کہ کاشت کی وجہ سے زمین میں نقص پیدا ہوا ہے یا نہیں، اگر کاشت سے زمین میں کوئی نقص نہیں پیدا ہوا تو اس زمین کا خراج غاصب پر واجب ہوگا۔

اگر کاشت کی وجہ سے زمین میں نقص پیدا ہوا ہے تو خراج زمین کے مالک پر ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں غصب کرنے والا شخص زمین کے نقص کا ضامن ہوگا، اور جب وہ نقص کا ضامن قرار پائے گا تو وہ اجرت پر لینے والے کی طرح ہوگیا۔

یہ رائے امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کی ہے۔

امام محمد بن حسن شیبانی فرماتے ہیں: اس صورت میں زمین کے نقصان کا تاوان اور خراج دونوں کی مقدار کو دیکھا جائے گا، اگر نقصان کا تاوان خراج سے زیادہ ہو تو خراج زمین کے مالک پر واجب ہوگا، اس صورت میں مالک غاصب سے نقصان کا تاوان وصول کرے گا اور اسی سے خراج ادا کرے گا، اور نقصان کا تاوان خراج سے کم ہو تو خراج غاصب پر واجب ہوگا اور نقصان کا تاوان اس سے ساقط ہو جائے گا (۱)۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی ان صراحتوں سے کہ غاصب پر کرایہ والی زمین کی اجرت کا تاوان ہوگا، نیز منافع کے ضمان کے سلسلے میں ان کے قواعد سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں خراجی زمین کے غاصب پر ہی خراج واجب ہوگا، اس لئے کہ خراج اجرت کے درجہ میں ہے (۲)۔

(۱) البدائع للکاسانی ۲/ ۹۳۲۔
(۲) الدسوقی ۴/ ۳۱۱، الجمل علی المنہج ۳/ ۴۸۸، مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۹، القلیوبی ۳/ ۳۷، المغنی ۵/ ۲۴۶۔

خراج وصول کرنے کا حق کس کو حاصل ہے:

۳۹- فقہاء نے بتایا ہے کہ خراج بھی ان اموال عامہ میں شامل ہے جن کے ذمہ دار ائمہ وسلاطین ہوتے ہیں، پس امام ہی ابتداء خراج متعین کرے گا اور اس کا مطالبہ کرے گا، اور عمومی مصلحت کے تقاضہ کے مطابق اس کے خرچ کی بابت فیصلہ کرے گا، اس لئے کہ جن لوگوں پر امت کے حقوق واجب ہوں ان سے امت کے حقوق وصول کرنے میں اور ان کے امور کی تدبیر میں امام امت کا وکیل ہوتا ہے، قرطبی فرماتے ہیں: وہ اموال جن میں ائمہ اور والیوں کو اختیار حاصل ہے، تین قسم کے ہیں: اول وہ اموال جو مسلمانوں سے ان کی تطہیر کی خاطر لئے جاتے ہیں جیسے صدقات وزکاۃ۔

دوم: اموال غنیمت اور مسلمانوں کو جنگ وزور اور غلبہ کے طور پر کافروں سے حاصل ہونے والے اموال۔

سوم: اموال فئ، یعنی کفار کے وہ اموال جو مسلمانوں کو جنگ اور فوج کشی کے بغیر یوں ہی حاصل ہوں جیسے مال صلح، جزیہ، خراج، اور کفار تاجروں سے حاصل شدہ عشر (۱)۔

اس بنیاد پر خراج کا مطالبہ امام ہی کرے گا، اور مالکان زمین پر واجب ہوگا کہ امام کو خراج ادا کریں، اس لئے کہ خراج کا مصرف متعین نہیں ہے، لہذا وہ امام کے اجتہاد پر منحصر ہوگا۔

عادل ائمہ کو خراج کی ادائیگی:

۴۰- امام عادل وہ شخص ہے جس کی امامت اور بیعت پر مسلمان متفق ہوں اور وہ امت کے مسائل شریعت خداوندی کے مطابق انجام دے، جب وہ لوگوں سے کوئی مالی مطالبہ کرے گا تو ناحق مطالبہ نہ کرے گا اور جب عمومی اموال کی تقسیم کرے گا تو اللہ کی شریعت

(۱) الجامع الأحکام القرآن للقرطبی ۱۸/ ۱۴ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت۔

کے مطابق اور عام مصلحت کے تقاضہ کے مطابق تقسیم کرے گا، جیسا کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "ما أعطيكم ولا أمنعكم إنما أنا قاسم أضع حيث أمرت"[۱] (نہ میں تمہیں عطا کرتا ہوں اور نہ میں تم سے روکتا ہوں، میں تو صرف تقسیم کرنے والا ہوں، جہاں حکم ہوتا ہے وہاں خرچ کرتا ہوں)۔

امیر المومنین حضرت عمر بن خطابؓ نے فرمایا: اس مال کے تئیں میری اور تمہاری حیثیت یتیم کے سرپرست کی ہے[۲]، اللہ تعالی فرماتا ہے: "وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ"[۳] (اور جو شخص خوشحال ہو تو وہ اپنے کو روکے رکھے، البتہ جو شخص نادار ہو وہ مناسب مقدار میں کھا سکتا ہے)۔

پس اگر امام عادل خراجی زمین کے مالکان سے خراج طلب کرے تو ان پر واجب ہوگا کہ امام کو خراج ادا کریں، کسی شخص کے لئے یہ درست نہیں ہوگا کہ اپنا خراج خود تقسیم کردے، اگر کسی شخص نے خراج کو خود ہی کسی مستحق کو دے دیا تو امام کو اس سے دوبارہ وصول کرنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ وصول کرنے کا حق امام کو حاصل ہے۔

اگر امام کو خراج ادا کرنا دشوار ہوجائے تو خود ہی صدقہ کردینا ضروری ہوگا[۴]۔

ظالم وجابر امام کو خراج ادا کرنا:

۴۱ - ظالم امام وہ شخص ہے جو اپنی خواہش کے مطابق امت کے معاملات چلاتا ہو، جس کے نتیجہ میں اس کی جانب سے لوگوں پر ظلم وجور پیش آتا ہو۔

اگر ظالم امام خراجی زمین کے مالکان سے خراج کا مطالبہ کرے تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس کو خراج ادا کرنا ان پر واجب ہوگا، اور جب وہ خراج اس کو ادا کردیں گے تو ان سے خراج ساقط ہوجائے گا، اور عادل ائمہ کی جانب سے ادائیگی کا مطالبہ ان سے نہیں کیا جائے گا[۱]۔

کاسانی فرماتے ہیں: "ہمارے زمانہ کے سلاطین جو صدقات، عشر اور خراج وصول کرتے ہیں اور انہیں ان کے مصارف میں خرچ نہیں کرتے ہیں تو کیا لوگوں سے یہ حقوق ساقط ہوجائیں گے"؟۔

اس مسئلہ میں مشائخ کا اختلاف ہے، فقیہ ابو جعفر ہندوانی فرماتے ہیں: لوگوں سے ان حقوق کی ذمہ داری ساقط ہوجائے گی، خواہ سلاطین انہیں ان کے مصارف میں صرف نہ کریں، اس لئے کہ سلاطین کو وصولی کا حق ہے تو ان کے وصول کرلینے سے لوگوں سے حقوق ساقط ہوجائیں گے، پھر اگر انہوں نے ان حقوق کو ان کے مصارف میں خرچ نہیں کیا تو وبال ان سلاطین پر ہوگا۔

شیخ ابو بکر بن سعید فرماتے ہیں: "خراج تو ساقط ہوجائے گا، لیکن صدقات ساقط نہیں ہوں گے، اس لئے کہ خراج فوج پر صرف کیا جاتا ہے اور یہ سلاطین بھی فوج پر صرف کرتے ہیں اور دشمنوں سے قتال کرتے ہیں، کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ اگر دشمن سامنے آجائیں تو یہ سلاطین ان سے مقابلہ کرتے ہیں اور مسلمانوں کی حفاظت کرتے ہیں لیکن زکاۃ وصدقات کو ان کے مصارف میں خرچ نہیں کرتے ہیں"[۲]، ظالم امام کے جائز احکام جیسے خراج کے مطالبہ میں اس کی اطاعت کے وجوب پر استدلال ان فقہاء نے حضور ﷺ کے اس

(۱) حدیث: "ما أعطيكم ولا أمنعكم" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۲۱۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) کتاب الخراج لأبی یوسف رص ۳۶۔

(۳) سورۂ نساء/ ۶۔

(۴) الاختیار لتعلیل المختار لابن مودود ۴/ ۱۴۵ دار المعرفہ بیروت، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۸/ ۱۴، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۶، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۸، الاستخراج فی احکام الخراج لابن رجب رص ۱۱۵۔

(۱) البدائع للکاسانی ۲/ ۸۸۴، مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۲۶۴، مغنی المحتاج للخطیب الشربینی ۴/ ۱۳۲۔

(۲) الکاسانی: سابقہ مراجع۔

قول سے کیا ہے:”كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي. و سيكون خلفاء فيكثرون قالوا: فما تأمرنا؟ فقال: أوفوا ببيعة الأول فالأول، أعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم“ [۱] (بنی اسرائیل میں انبیاء کرام ان کے سربراہ ہوتے تھے، جب کوئی نبی گذر جاتے تو دوسرے نبی آ جاتے، لیکن میرے بعد کوئی نبی نہیں ہوگا، البتہ خلفاء ہوں گے اور بہت زیادہ ہوں گے، صحابہ کرام نے دریافت کیا کہ آپ ہمیں کیا حکم دیتے ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: پہلے امام پھر اس کے بعد کے امام کی بیعت پر قائم رہو، انہیں ان کا حق ادا کرو، اللہ ان سے ان کی رعایا کے بارے میں باز پرس کرے گا)۔

شوکانی حدیث کے الفاظ ”ثم أعطوهم حقهم“ کا معنی بتاتے ہوئے فرماتے ہیں: یعنی امراء کو ان کا وہ حق ادا کرو جس کے مطالبہ اور قبضہ کا ان کو اختیار ہے، خواہ وہ حق ان کے ساتھ خاص ہو یا عمومی ہو، اور یہ حقوق واجبہ میں سے مثلاً زکاۃ ہے اور جان سے متعلق مثلاً جہاد میں نکلنا ہے [۲]۔

فقہاء نے حضور ﷺ کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے، جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: ”إنها ستكون بعدي أثرة و أمور تنكرونها، قالوا: يا رسول الله كيف تأمر من أدرك منا ذلك؟ قال: تؤدون الحق الذي عليكم و تسألون الله الذي لكم“ [۳] (میرے بعد خود غرضی ہوگی اور

(۱) حدیث: ”كانت بنو إسرائيل......“ کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۴۹۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۷۱، ۱۴۷۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) نیل الأوطار للشوکانی ۷/ ۱۹۴۔

(۳) حدیث: ”إنها ستكون بعدي أثرة و أمور تنكرونها“ کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۷۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

ایسے امور پیش آئیں گے جنہیں تم غلط سمجھو گے، صحابہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ! ہم میں سے جس شخص کے سامنے ایسی صورت پیش آئے اسے آپ ﷺ کیا حکم دیتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تم پر جو حق واجب ہے اسے ادا کرو گے اور جو تمہارا حق ہے اسے اللہ سے مانگو گے)۔

باغیوں کو خراج ادا کرنا:

۴۲- باغی وہ لوگ ہیں جو تاویل کی بنیاد پر امام سے قتال کریں، جیسے خوارج وغیرہ اور یہ وہ لوگ ہیں جو امام کے خلاف خروج کریں، یا امام کی اطاعت کرنے سے انکار کریں، یا اپنے اوپر واجب کوئی حق جیسے زکاۃ وغیرہ کو ادا کرنے سے انکار کریں تو ان کو حق کی طرف لوٹ آنے کی دعوت دی جائے گی [۱]۔

اگر باغی کسی شہر پر قابض ہو جائیں اور کوئی امام متعین کرلیں، جو خراجی زمین کے مالکان سے خراج وصول کرلے تو خراج اپنی جگہ چلا گیا اور لوگوں سے خراج ساقط ہو جائے گا اور عادل امام دوبارہ ان سے مطالبہ نہیں کرے گا، یہ مسلک جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ، نیز مالکیہ میں سے ابن ماجشون کا ہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ کا غلبہ جب اہل بصرہ پر ہوا تو آپ نے اہل بصرہ سے کسی ایسی چیز کا مطالبہ نہیں کیا جو ان سے وصول کی جا چکی تھی، اور اس لئے بھی کہ اس کا شمار و اعتبار نہ کرنے سے بڑا ضرر اور بڑی مشقت لازم آئے گی، کیونکہ بسا اوقات طویل عرصہ تک ملک پر باغیوں کا تسلط رہتا ہے تو اگر ان کے وصول کئے ہوئے خراج کا اعتبار نہ کیا جائے تو اس عرصہ میں ایک حق کی دوبارہ وصولی لازم آئے گی، اور اس لئے بھی کہ امام کو حاصل وصولی کا حق تحفظ فراہم کرنے کے ساتھ وابستہ ہے، جو کسی شہر پر باغیوں کے تسلط

(۱) القوانین الفقہیہ لابن الجزی رص ۲۹۳۔

حاصل کر لینے کی صورت میں موجود نہیں رہتا ہے[۱]۔

مالکیہ نے کہا کہ جن لوگوں سے خراج وصول کر لیا گیا ہو وہ دوبارہ ادا کریں گے، اس لئے کہ انہوں نے ایسے شخص کو خراج دیا ہے جس کو ولایت صحیح حاصل نہیں ہے تو یہ ایسے ہی ہو گیا جیسے کسی عام فرد نے بطور غصب خراج لے لیا ہو[۲]۔

محاربین (ڈاکوؤں) کو خراج دینا:

۴۳- محاربین وہ لوگ ہیں جو لوگوں کو ہتھیار دکھا کر برسرعام مال چھین لیتے ہیں، یا قتل کر دیتے ہیں، یا راستہ مخدوش بنا دیتے ہیں[۳]۔

لہذا اگر محاربین نے لوگوں سے خراج وصول کر لیا تو خراج اپنے مستحق مقام پر نہیں پہنچا اور محاربین کو ادا کرنے سے خراج کا وجوب ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ بھی غصباً چھینی ہوئی شکل ہوئی[۴]۔

وصولی خراج کے طریقے:

پہلا طریقہ-وصولی خراج پر عامل مقرر کرنا:

۴۴- عامل خراج کی تقرری امام یا اس کے نائب کے اختیارات میں داخل ہے، لہذا اس طرح تقرری کے ذریعہ عامل کی حیثیت خراج کی وصولی اور قبضہ میں امام کے وکیل کی ہوگی اور وہ امام کے مقررہ ضوابط کے مطابق ہی وصولی کے فرائض انجام دے گا، نیز وصول شدہ

---

(۱) البدائع للکاسانی ۹/ ۴۴۰۲، القوانین الفقهیه لابن الجزی رص ۲۹۴، الأم للشافعی ۴/ ۲۲۰ دار المعرفه بیروت، مغنی المحتاج للشربینی الخطیب ۴/ ۱۳۳، الأحکام السطانیه لأبی یعلی رص ۵۵، الإنصاف للمرداوی ۱۰/ ۳۱۸ مطبعة السنة المحمدیه قاهره طبع اول ۱۳۷۵ھ ۱۹۵۶ء۔

(۲) المدونه للمالک ۱/ ۲۴۴، مواهب الجلیل للحطاب ۲/ ۳۶۴، الفروق للقرانی ۴/ ۱۷۱ طبع دار المعرفه بیروت۔

(۳) المبدع لابن مفلح ۹/ ۱۴۴۔

(۴) الأحکام السلطانیه للماوردی رص ۶۳، الأحکام السلطانیه لأبی یعلی رص ۵۸۔

اموال خراج کو وہ امام کی اجازت کے بغیر تقسیم نہیں کرے گا، اس لئے کہ یہ اموال امام کے اجتہاد سے ہی صرف کئے جائیں گے۔

عامل خراج چونکہ وکیل ہے، اس اعتبار سے وہ امین قرار پائے گا، اگر امانت ادا کر دے تو نہ وہ نقصان کا ضامن ہوگا اور نہ زیادتی کا مالک ہوگا[۱]۔

عامل خراج کی تقرری کی شرائط

عامل خراج کے لئے جو شرائط ہیں وہ اسلام، آزادی، امانت، کفایت، علم وتفقہ ہیں، ان سب کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱-اسلام:

۴۵-عامل خراج کے ذمہ کبھی خراج مقرر کرنا اور اس کو خرچ کرنا ہوتا ہے اور کبھی اس کے ذمہ صرف خراج وصول کرنا اور اس کو خراجی علاقہ سے بیت المال میں منتقل کرنا ہوتا ہے۔

اگر اس کے ذمہ خراج خرچ کرنے اور اس کو مقرر کرنے کا کام ہے تو اس کے لئے اسلام شرط ہوگا، اس لئے کہ یہ عمل ایک شرعی ولایت ہے اور اس کے لئے امانت کی ضرورت ہے۔

اسی لئے جمہور فقہاء کے نزدیک ذمی کو خراج مقرر کرنے اور اس کو خرچ کرنے کی ذمہ داری نہیں دی جائے گی۔

ابو طالب کہتے ہیں: میں نے ابو عبد اللہ احمد بن حنبل سے دریافت کیا کہ کیا یہودی اور نصرانی کو مسلمانوں کے اعمال (جیسے خراج) کا عامل مقرر کیا جا سکتا ہے؟ انہوں نے فرمایا: ان سے کسی چیز میں تعاون نہیں لیا جائے گا[۲]۔

---

(۱) الأحکام للماوردی رص ۱۳۰، الأحکام لأبی یعلی رص ۱۴۰، ۱۸۶، الخراج لأبی یوسف رص ۱۰۷۔

(۲) احکام اہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۲۰۸۔

ان فقہاء نے قرآن کی اس آیت سے استدلال کیا ہے: ''یَاأَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا لاَ تَتَّخِذُوْا بِطَانَةً مِّنْ دُوْنِکُمْ لاَیَأْلُوْنَکُمْ خَبَالاً وَدُّوْامَاعَنِتُّمْ قَدْبَدَتِ الْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَ مَاتُخْفِیْ صُدُوْرُهُمْ أَکْبَرُ قَدْبَیَّنَّا لَکُمُ الْاٰیٰتِ إِنْ کُنْتُمْ تَعْقِلُوْنَ''(۱) (اے ایمان والو! اپنے سوا کسی کو گہرا دوست نہ بناؤ، وہ لوگ تمہارے ساتھ فساد کرنے میں کوئی بات اٹھا نہیں رکھتے اور تمہارے دکھ پہنچنے کی آرزو رکھتے ہیں، ان کے منہ سے بغض ظاہر ہو چکا ہے اور جو کچھ ان کے دل چھپائے ہوئے ہیں وہ اور بھی بڑھ کر ہے، ہم تو تمہارے لئے نشانیاں کھول کر ظاہر کر چکے ہیں اگر تم سمجھتے ہو)۔

قرطبی فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعہ مومنوں کو اس بات سے منع فرمایا ہے کہ وہ کفار، یہود اور خواہش پرستوں کو رازدار و دخل انداز بنائیں کہ ان سے رائے مشورہ کریں اور ان کو اپنے معاملات سپرد کریں (۲)۔

اِلکیاہراسی فرماتے ہیں: یہ آیت بتاتی ہے کہ مسلمانوں کے کسی معاملہ میں اہل ذمہ سے تعاون لینا جائز نہیں ہے (۳)۔

ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے گذارش کی گئی کہ یہاں اہل حیرہ میں سے ایک نصرانی غلام کاتب ہے، آپ اسے اپنا کاتب مقرر فرمالیتے، تو آپ نے فرمایا: ''ایسا کر کے میں تو مومنین کے علاوہ دوسرے کو ''بطانۃ'' (رازدار) بنانے والا قرار پاؤں گا'' (۴)۔

ابن کثیر نے اس اثر کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے: اس آیت کے

(۱) سورۂ آل عمران ۱۱۸۔

(۲) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۴/۱۷۸۔

(۳) احکام القرآن لإلکیاہراسی ۲/۶۸ مطبعہ حسان قاہرہ۔

(۴) تفسیر القرآن العظیم لابن کثیر ۱/۹۸ دار المعرفہ بیروت ۱۴۰۲ھ ۱۹۸۲ء۔

ساتھ اس اثر میں یہ دلیل ہے کہ اہل ذمہ سے محرری کا ایسا کام لینا جائز نہیں ہے جس میں مسلمانوں پر دست درازی اور مسلمانوں کے اندرونی معاملات سے ان کی واقفیت لازم آتی ہے اور اندیشہ ہے کہ وہ ان معاملات کا حربی دشمنوں کے پاس افشاء کریں، اس لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''لاَیَأْلُوْنَکُمْ خَبَالاً''(۱) (وہ کمی نہیں کرتے تمہاری خرابی میں)۔

فقہاء نے اس پر نبی کریم ﷺ کے اس فرمان سے بھی استدلال کیا ہے: ''لا تستضیئوا بنار المشرکین''(۲) (مشرکین کی آگ سے روشنی مت حاصل کرو)، یعنی مشرکین سے نصیحت مت حاصل کرو اور نہ ان سے رائے طلبی کرو۔

حضرت معاویہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے امیر المومنین حضرت عمرؓ کے پاس ایک خط بھیجا جس میں لکھا کہ اے امیر المومنین! میرے ماتحت ایک نصرانی کاتب ہے، خراج کے امور اس کے بغیر انجام نہیں پاتے ہیں، مجھے یہ بات ناپسند ہوئی کہ آپ کی اجازت کے بغیر اسے ذمہ داری سپرد کروں، حضرت عمر نے جواب میں لکھا کہ اللہ تعالیٰ ہمیں اور آپ کو عافیت سے رکھے، نصرانی کی بابت آپ کی تحریر میں نے پڑھی، امابعد، نصرانی تو فوت ہو چکا ہے، والسلام (۳)۔

حضرت عمرؓ کے اسی نہج پر چلتے ہوئے ان تمام خلفاء نے جن کو امت میں نیک نامی حاصل ہے، اہل ذمہ کو ایسے تمام کاموں اور ذمہ داریوں سے دور رکھا جن کے ذریعہ وہ مسلمانوں کے اندرونی امور سے واقف ہو سکتے۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: ''لاتستضیئوا بنار المشرکین'' کی روایت نسائی (۸/۱۷۷ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اس کی سند میں ازہر بن راشد راوی مجہول ہیں، جیسا کہ میزان الاعتدال (۱/۱۷۱ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۳) أحکام اہل الذمہ لابن القیم ۱/۲۱۱۔

چنانچہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنے ایک گورنر کو لکھا: ''امابعد! مجھے اطلاع ملی ہے کہ تمہارے ماتحت ایک نصرانی کاتب ہے جو مسلمانوں کے مصالح ومفادات میں تصرف کرتا ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''يا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَتَّخِذُوا الَّذِيْنَ اتَّخَذُوْا دِيْنَكُمْ هُزُوًا وَّ لَعِبًا مِّنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَ الْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَ اتَّقُوا اللّٰهَ إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ''[۱] (اے ایمان والو جن لوگوں کو تم سے پہلے کتاب مل چکی ہے اور وہ ایسے ہیں کہ انہوں نے تمہارے دین کو ہنسی کھیل بنا رکھا ہے ان کو اور کافروں کو دوست نہ بناؤ اور اللہ سے ڈرتے رہو اگر تم ایمان والے ہو)، پس جب میرا یہ خط تمہارے پاس پہنچے تو حسان (یعنی اس کاتب) کو اسلام کی دعوت دو، اگر وہ اسلام قبول کرلے تو وہ ہم میں سے ہے اور ہم اس سے ہیں، اور اگر وہ انکار کرے تو اس سے تعاون مت لو، اور غیر مسلموں میں سے کسی کو بھی مسلمانوں کے مفادات میں سے کسی کام پر مقرر مت کرو، پھر حسان نے اسلام قبول کرلیا اور اچھے مسلمان بن گئے''[۲]۔

اور اس لئے بھی کہ اس کام کے ذمہ دار کی شرطوں میں سے امانت، مسلمانوں کی خیرخواہی اور ان کے مفادات کا حریص ہونا ہے، اور یہ شرائط مشرکین کے اندر نہیں پائی جاتی ہیں، اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو ان کی صفات سے واقف کرادیا ہے کہ وہ مسلمانوں کے لئے بھلائی نہیں چاہتے ہیں، دھوکہ دیتے ہیں، خیرخواہ نہیں ہیں، اللہ تعالیٰ نے ان کے سلسلے میں فرمایا: '' مَا يَوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلاَ الْمُشْرِكِيْنَ أَنْ يُّنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ خَيْرٍ مِّنْ رَّبِّكُمْ''[۳] (جو لوگ کافر ہیں (خواہ) اہل کتاب میں سے ہوں یا مشرکین میں سے وہ اسے ذرا بھی پسند نہیں کرتے کہ تمہارے اوپر کوئی بھی بھلائی تمہارے پروردگار کی طرف سے اتاری جائے)۔

اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''إِنْ يَّثْقَفُوْكُمْ يَكُوْنُوْا لَكُمْ أَعْدَآءً وَّ يَبْسُطُوْا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالسُّوْءِ وَوَدُّوْا لَوْ تَكْفُرُوْنَ''[۱] (اگر انہیں تم پر دسترس ہوجائے تو اظہار عداوت کرنے لگیں اور تم پر برائی کے ساتھ دست درازی اور زبان درازی کرنے لگیں اور وہ تو یہ چاہتے ہیں کہ تم کافر ہوجاؤ)۔

ان ہی وجوہات کی بناء پر فقہاء نے اس بات سے روکا ہے کہ ذمی کو خراج مقرر کرنے اور اس کو خرچ کرنے کا کام سونپا جائے، اگر ذمی کے ذمہ صرف خراج وصول کرنا اور اس کو منتقل کرنا ہو تو حکم مختلف ہوگا، یعنی اگر ذمیوں سے ہی خراج وصول کرنا ہو تو ذمی کو اس کام پر مقرر کرنا جائز ہے، اور اگر معاملہ خراجی زمین کے مسلمان مالکان سے ہو تو ذمی کو اس کام پر مقرر کرنے کے جواز کے سلسلے میں دونوں طرح کی رائیں ہیں، زیادہ صحیح رائے عدم جواز کی ہے، جیسا کہ نووی نے فرمایا ہے[۲]۔

۲- آزادی:

۴۶- خراج مقرر کرنے اور اس کو خرچ کرنے کی ذمہ داری پر مامور عامل خراج کا آزاد ہونا بھی شرط ہے، لہٰذا کسی غلام کو خراج مقرر کرنے اور اس کے خرچ کرنے پر مامور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ عمل شرعی ولایت ہے، اگر عامل خراج صرف وصول کنندہ ہو تو حریت اس صورت میں شرط ہوگی، اگر صرف نائب بنا کر اس کام میں اس کی تقرری ہو، اور اگر نائب بنانے کی ضرورت نہ ہو تو آزاد ہونا شرط نہ ہوگا، اس لئے کہ ایسی حالت میں اس کو مامور کے فرستادہ کی

(۱) سورۂ مائدہ / ۵۷۔

(۲) أحکام اہل الذمہ لابن القیم ۱ / ۲۱۱۔

(۳) سورۂ بقرہ ۱۰۵۔

(۱) سورۂ ممتحنہ / ۲۔

(۲) روضۃ الطالبین للنووی ۶ / ۲۶۷، ۳ المکتب الإسلامی بیروت، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۳۰، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۴۰۔

حیثیت حاصل ہوگی (۱)۔

۳-امانت:

۴۷- عامل خراج کے اندر امانت بھی شرط ہے، پس خائن اور غیر ثقہ شخص کو یہ ذمہ داری سپرد نہیں کی جاسکتی، تاکہ وہ امانت کے معاملہ میں خیانت اور خیر خواہی کے معاملہ میں دھوکہ دہی نہ کرے، اللہ تعالی فرماتا ہے: ''یٰاَیُّهَاالَّذِیْنَ آمَنُوْا لاَ تَخُوْنُوْا اللّٰهَ وَ الرَّسُوْلَ وَ تَخُوْنُوْا أَمٰانٰتِكُمْ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ''(۲) (اے ایمان والو اللہ اور رسول کی خیانت نہ کرو اور نہ اپنے امانتوں میں خیانت کرو درانحالیکہ تم جانتے ہو)، اور ارشاد فرمایا: ''فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَ لْيَتَّقِ اللّٰهَ رَبَّهُ''(۳) (اور تم میں سے کوئی کسی اور پر اعتبار کرتا ہے تو جس کا اعتبار کیا گیا ہے اسے چاہئے کہ دوسرے کی امانت (کا حق) ادا کردے اور چاہئے کہ اپنے رب (یعنی اللہ) سے ڈرتا رہے)۔

امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں جسے امیر المومنین ہارون الرشید کو بھیجا تھا، یہ لکھا: ''میری رائے یہ ہے کہ اہل صلاح، دیندار اور امانت دار لوگوں کا انتخاب کریں اور انہیں خراج کی ذمہ داری سپرد فرمائیں''(۴)۔

۴-کفایت (صلاحیت):

۴۸- عامل خراج کے اندر ضروری صلاحیت بھی ضروری ہے کہ وہ حساب، پیمائش اور پھلوں کے تخمینہ کے طریقہ پر قادر ہو، اس لئے کہ

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) سورۂ أنفال ر ۲۷۔
(۳) سورۂ بقرہ ر ۲۸۳۔
(۴) الخراج لأبی یوسف ص ۱۰۶، ۱۱۰۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا: **''فمن رجل له جزالة وعقل يضع الأرض مواضعها، ويضع على العلوج ما يحتملون''**(۱) (کون شخص ہے جس میں رائے کی پختگی اور عقل ہو کہ وہ زمین کو اس کے مناسب مقام پر رکھے اور کھیتی کرنے والے مزدوروں پر ان کی طاقت کے بقدر بوجھ ڈالے)۔ تو حضرت عثمان بن حنیف کا نام پیش کیا گیا، اور حضرت عمرؓ نے انہیں مقرر فرمایا، اس لئے کہ وہ صاحب بصیرت وعقل اور تجربہ کار تھے۔

عامل خراج کے اندر کتنی ضروری صلاحیت درکار ہے، اس کی وضاحت کرتے ہوئے ابن ابی الربیع فرماتے ہیں:

''وہ کنووں کی کھدائی اور پانی کی نکاسی سے واقف ہو، اسے پیمائشوں کا علم ہو، غلہ کا تخمینہ کرسکتا ہو، سال کے موسموں اور دھوپ کے اوقات ومقامات سے آگاہ ہو، حساب اور اس کے کسور وترتیب کا علم رکھتا ہو، پلوں وغیرہ کے باندھنے کی مشق ہو، اراضی میں کاشت کے تحفظ کا تجربہ رکھتا ہو، کاشت کے اوقات اور نرخ کے احوال سے واقفیت رکھتا ہو اور بیت المال کے حقوق اور واجبات کا بھی علم ہو''(۲)، یہ صفات اس وقت ضروری ہیں جب اسے خراج مقرر کرنے اور اس کو خرچ کرنے کی ذمہ داری سونپی گئی ہو، لیکن اگر اسے صرف خراج کی وصولی کا کام دیا گیا ہو تو اس وقت یہ اوصاف ضروری نہیں ہوں گے۔

۵-علم وتفقہ:

۴۹- اگر خراج مقرر کرنے کا بھی ذمہ دار ہو تو اس شخص کے لئے ضروری ہے کہ وہ اہل اجتہاد میں سے فقیہ ہو، اور اگر صرف خراج کی

(۱) سابقہ مراجع ر ص ۲۷۔
(۲) سلوک المالک فی تدبیر الممالک لأحمد بن ابی الربیع ر ص ۱۶۰ مطبعہ الہدف بیروت ۱۹۷۸ء۔

وصولی کا کام دیا گیا ہوتو فقیہ و مجتہد ہوئے بغیر بھی اس کی ولایت درست ہوگی (۱)۔

عامل خراج کے آداب:

۱-اہل خراج کے ساتھ نرمی:

۵۰- عامل خراج کو چاہئے کہ وہ اہل خراج کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کرے، خراج کی وصولی میں نرمی کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ جب جب پیداوار ہو اس وقت پیداوار کے حساب سے ہی خراج طلب کرے اور اس طرح آخری پیداوار تک پورا خراج وصول کرلے، اس کا مطلب یہ ہے کہ خراج کو پیداوار کی مقدار پر تقسیم کردے، یعنی اگر زمین میں ربیع اور خریف دو اوقات میں کاشت کی جاتی ہو تو خراج کو دو حصوں میں بانٹ دے، نصف خراج ربیع کی پیداوار سے وصول کرے اور بقیہ نصف کو خریف کی پیداوار کے وقت وصول کرلے (۲)۔

۲-عدل وانصاف:

۵۱-عامل خراج کے لئے ضروری ہے کہ خراج کی مقدار طے کرنے اور اس کے خرچ کرنے میں عدل کا لحاظ کرے، اور اس معاملہ میں لوگوں کے درمیان یکساں طریقہ اپنائے، کسی قریبی کو دور کے شخص پر یا کسی معزز کو کمتر شخص پر فوقیت نہ دے، لوگوں سے اتنا ہی لے جتنا ان پر واجب ہے، نہ کم لے اور نہ زیادہ (۳)۔

۳-پاکدامنی:

۵۲-عامل خراج کے لئے عفیف النفس بھی ہونا ضروری ہے، وہ نہ کسی سے رشوت طلب کرے اور نہ اہل خراج سے کوئی ہدیہ قبول کرے، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں: "**لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي**" (۱) (رسول اللہ ﷺ نے رشوت دینے والے اور رشوت لینے والے پر لعنت فرمائی ہے)۔

خطابی فرماتے ہیں: راشی رشوت دینے والا ہے، اور مرتشی رشوت لینے والا ہے، ان دونوں کو ایک ساتھ سزا اس وقت ہوگی جب دونوں قصد وارادہ میں برابر ہوں، مثلاً: رشوت دینے والے نے رشوت اس لئے دی ہو کہ اس کے ذریعہ کوئی باطل چیز حاصل کرے اور ظلم تک رسائی پائے، لیکن اگر رشوت اس لئے دینی پڑی ہو کہ اس کے ذریعہ کوئی حق حاصل کرسکے یا اپنی ذات سے کسی ظلم کو رفع کرسکے تو یہ صورت اس وعید میں داخل نہ ہوگی، چنانچہ مروی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ جب ملک حبشہ میں تھے تو کسی معاملہ میں ماخوذ ہوگئے تو انہوں نے دو دینار دیئے تاکہ ان کو رہا کردیا جائے۔

حسن، شعبی، جابر بن یزید اور عطاء سے مروی ہے کہ ان حضرات نے فرمایا: اگر ظلم کا اندیشہ ہو تو کوئی حرج نہیں ہے کہ اپنی جان اور اپنے مال کے تحفظ کے لئے رشوت دے (۲)۔

بخاری اور مسلم نے حضرت ابوحمید ساعدیؓ سے روایت کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "**استعمل النبي ﷺ رجلا من الأزد يقال له ابن اللتبية على الصدقة فلما قدم قال: هذا لكم وهذا أهدي لي. فقال: فهلا جلس في بيت أبيه، أو بيت أمه فينظر أيهدى له أم لا؟ والذي نفسي بيده لا يأخذ أحدكم شيئا إلا جاء يوم القيامة يحمله على رقبته إن كان بعيرا**

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۵۲۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲ر ۲۴۳، الخراج لأبی یوسف رص ۱۰۹۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲ر ۲۴۳۔

(۱) حدیث: "لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي" کی روایت ابوداؤد (۴ر ۹، ۱۰ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳ر ۶۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) معالم السنن للخطابی ۴ر ۱۶۱۔

له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر[1] ثم رفع بيده حتى رأينا عفرة إبطيه[2]. اللهم هل بلغت. اللهم هل بلغت. ثلاثا[3]"(نبی کریم ﷺ نے قبیلہ ازد کے ایک شخص ابن اللتبیہ کو صدقات کی وصولی پر مقرر فرمایا، جب وہ واپس آیا تو کہا: یہ آپ کا ہے، اور یہ مجھے ہدیہ میں ملا ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: کیوں نہ وہ اپنے باپ یا اپنی ماں کے گھر میں بیٹھا رہا پھر دیکھتا کہ اس کو ہدیہ ملتا ہے یا نہیں؟ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے تم میں سے جو شخص بھی کوئی چیز لے گا وہ قیامت کے روز اس چیز کو اپنی گردن پر اٹھائے آئے گا، اگر اونٹ ہوگا تو وہ آواز نکالے گا، گائے ہوگی تو وہ اپنی آواز نکالے گی، بکری ہوگی تو وہ ممیائے گی، پھر آپ ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھ بلند کئے یہاں تک کہ آپ ﷺ کے بغل کی سفیدی ہمیں نظر آئی پھر فرمایا: اے اللہ! کیا میں نے پہنچا دیا؟ اے اللہ کیا میں نے پہنچا دیا؟ تین بار فرمایا)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عمال کو جو ہدایا اہل خراج پیش کرتے ہیں وہ حرام ہیں۔

خطابی فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں یہ وضاحت ہے کہ عمال کے ہدایا حرام ہیں، وہ دوسرے تمام جائز ہدایا کی طرح نہیں ہیں، بلکہ وہ اس لئے دیئے جاتے ہیں کہ اس کی رعایت کی جائے اور ہدیہ دینے والے کے ساتھ تخفیف کردی جائے، اور اس کے کچھ واجبات چھوڑ دیئے جائیں، یہ خیانت ہے اور حق کو اصحاب حق کے لئے وصول کرنے میں کوتاہی ہے[4]۔

(۱) تیعر: بکری کا ممیانا، العیار: بکری کی آواز۔

(۲) العفرۃ: ایسی سفیدی جس میں کوئی دوسرا رنگ بھی محسوس ہو، خالص نہ ہو۔

(۳) حدیث أبی حمید الساعدی: "استعمل النبي ﷺ رجلا من الأزد......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/۲۲۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۴۶۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) معالم السنن للخطابی ۳/۸۔

عمال خراج کے تئیں امام کی ذمہ داری:

ا- خراج کے کارکنوں پر مؤثر نگرانی:

۵۳ - لوگوں کے درمیان عدل کو بروئے کار لانے کو یقینی بنانے کے لئے ضروری ہے کہ خراج کے کارکنوں پر کڑی نگرانی ہو، امام ابو یوسف نے خلیفہ ہارون الرشید کو اس کی نصیحت فرمائی، چنانچہ انہوں نے فرمایا: میری رائے ہے کہ آپ کچھ صالح و نیک اشخاص کو جن کی دینداری اور امانت داری قابل اعتماد ہو بھیجیں، وہ جا کر عمال کے حالات اور ان کے سلوک و کردار کے بارے میں دریافت کریں، اور معلوم کریں کہ انہوں نے وہاں کیا کام کئے، خراج کے سلسلے میں جو ہدایات دی گئیں اور اس کی جو مقدار مقرر کی گئی تھی اس سے زائد انہوں نے کس طرح وصولی کی، اگر آپ کے نزدیک وہ ثابت اور درست قرار پائے تو زائد اموال پر ان کی سخت گرفت کی جائے تاکہ عبرتناک سزا کا مزہ چکھنے کے بعد اسے ادا کردیں اور اپنی مفوضہ ذمہ داری میں زیادتی نہ کریں، کیونکہ والی خراج جو بھی ظلم و زیادتی کرتا ہے اس کے بارے میں سمجھا جاتا ہے کہ والی کو اسی کا حکم دیا گیا ہے، حالانکہ اس کو اس کے برعکس حکم دیا گیا تھا، اگر آپ نے ان میں سے کسی ایک کو عبرتناک سزا دے دی تو دوسرے بھی خوف کھائیں گے اور ایسا کرنے سے باز رہیں گے، لیکن اگر آپ نے ایسا نہیں کیا تو یہ عاملین اہل خراج پر دست دراز ہوجائیں گے اور اپنے ظلم و ناانصافی اور زائد مال کی وصولی پر جری ہوجائیں گے اور اگر آپ کو کسی عامل یا والی کے بارے میں درست طور پر معلوم ہوجائے کہ اس نے ظلم و ناانصافی کے ساتھ زیادتی کی ہے، آپ کی رعایا کے معاملہ میں آپ کے ساتھ خیانت کی ہے، فئ کا کچھ حصہ ہڑپ لیا ہے، یا اس کی خوراک ناجائز ہو یا کردار غلط رہا ہے تو ایسے شخص کو مقرر کرنا، اس سے تعاون لینا، کوئی عوامی ذمہ داری اس کے سپرد کرنا یا اپنے کسی معاملہ میں اس کو شریک کرنا آپ کے لئے

حرام ہے، بلکہ آپ اسے ایسی عبرتناک سزا دیں کہ اس جیسی حرکت کرنے کی پھر کسی کو جرأت نہ ہو، اور آپ مظلوم کی بددعا سے بچیں کہ اس کی بددعا قبول ہوجاتی ہے [۱]۔

۲- عمال خراج کو بہ قدر کفایت تنخواہ دینا:

۵۴- عمال خراج کو رشوت ستانی اور حرام خوری سے محفوظ رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ ان کی تنخواہیں اتنی مقرر کی جائیں جو ان کی ضروریات اور اخراجات کے لئے کافی ہوں، امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں لکھا ہے کہ حضرت ابوعبیدہ بن جراحؓ نے حضرت عمر بن خطابؓ سے کہا: آپ نے اصحاب رسول ﷺ کو ملوث کردیا، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: اگر میں اپنے دین کی سلامتی کے لئے اہل دین سے تعاون نہ لوں تو پھر کس سے تعاون لوں؟ حضرت ابوعبیدہؓ نے کہا: اگر آپ ایسا کرتے ہیں تو انہیں معاوضہ دے کر خیانت سے بچالیں۔

وہ یہ فرمارہے ہیں کہ اگر آپ انہیں کوئی ذمہ داری سپرد فرماتے ہیں تو انہیں بھرپور عطیہ ومعاوضہ دیں کہ وہ محتاج نہ رہیں [۲]۔

دوسرا طریقہ: تقبیل (ضمانت لینا) کا نظام:

۵۵- خراج کے نفاذ سے بعض اقتصادی مظاہر بھی پیدا ہوئے، جیسے نظام تقبیل جو اموی دور میں شروع ہوا اور عباسی دور میں پھیل گیا، اس زمانہ میں اس نظام کے نفاذ کی ایک مثال یہ ہے کہ خلیفہ ابوجعفر منصور نے ۱۴۱ھ میں خراج مصر کے عامل نوفل بن فرات کو لکھا کہ محمد بن اشعث کے سامنے مصر کے خراج کا ضمان پیش کرو، اگر وہ اس کی ضمانت قبول کرلے تو اس پر گواہ بنالو اور میرے پاس واپس آجاؤ، اگر

(۱) الخراج لأبی یوسف رص ۱۱۔
(۲) سابقہ مراجع رص ۱۱۳۔

وہ قبول نہ کرے تو خراج کی ذمہ داری تم انجام دو، چنانچہ انہوں نے ان کے سامنے پیشکش کی تو انہوں نے انکار کردیا [۱]۔

تقبیل: لغت میں "قبل" کا مصدر ہے جس کا معنی ہے کفالت قبول کرنا، جب کوئی کفالت قبول کرے تو کہا جاتا ہے: "قبل" اور جب کوئی کفیل بنے تو کہا جاتا ہے: "قبل" (پیش کے ساتھ) [۲]۔

تقبیل کا اصطلاحی معنی یہ ہے کہ کوئی شخص یہ ذمہ داری لے کہ وہ ایک متعین مقدار کے بدلے جس کو وہ ادا کرے گا خراج وصول کرکے اسے خود لے لے گا، اسے "نظام التزام" بھی کہتے ہیں، ابوعبیدہ نے اس کا تعارف ان الفاظ میں کرایا ہے: "کوئی شخص کھجور، درخت اور کھیتی کٹنے اور تیار ہونے سے قبل اس کی ذمہ داری قبول کرے" [۳]۔

تقبیل کا حکم:

۵۶- بیشتر علماء نے اس نظام کو پسند نہیں کیا ہے اور اسے باطل وناجائز بتایا ہے، اس رائے کے اپنانے والوں میں امام احمد، ابو یوسف، ابوعبید اور ماوردی وغیرہ ہیں [۴]، ماوردی فرماتے ہیں: عمال پر اموال عشر وخراج کا ضمان مقرر کرنا باطل ہے، شریعت میں اس سے کوئی بھی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے [۵]۔

فقہاء نے اس پر استدلال اس روایت سے کیا ہے جسے ابوعبید نے اپنی سند کے ساتھ جبلہ بن سحیم سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے ابن عمرؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "القبالات ربا"

(۱) المواعظ والاعتبار بذکر الخطط والآثار للمقریزی ۱/۳۰۶ دار صادر بیروت۔
(۲) النہایۃ فی غریب الحدیث لابن الأثیر ۴/۱۰ دار الفکر بیروت۔
(۳) الأموال لأبی عبید رص ۱۰۰۔
(۴) الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی رص ۱۸۶، الخراج لأبی یوسف رص ۱۰۵، الأموال لأبی عبید رص ۱۰۰، الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ۱۷۶۔
(۵) الماوردی: سابقہ مراجع۔

(قبالات ربوٰ ہیں)، اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**القبالات حرام**" (۱) (قبالات حرام ہیں)۔ امام احمد فرماتے ہیں: اس کی صورت یہ ہے کہ کسی گاؤں کی ذمہ داری قبول کرے جس میں علوج اور نخلستان ہوں، اور مطلب یہ ہے کہ اس عمل کا حکم وہی ہے جو ربا اور سود کا حکم ہے (۲)۔ فقہاء فرماتے ہیں: اس نظام کے نتیجہ میں ظلم اور زیادتی، علاقوں کی ویرانی و بربادی لازم آتی ہے، امام ابو یوسف نے خلیفہ ہارون الرشید کو لکھ کر اس نظام کے نفاذ کے برے انجام سے آگاہ کیا، ان کی عبارت ہے: "میری رائے ہے کہ آپ ممالک میں سواد اور غیر سواد کے بارے میں تقبیل کا معاملہ نہ کریں، اس لئے کہ متقبل (ادائیگی خراج کی ذمہ داری لینے والے شخص) کا قبالہ (معاملہ میں طے شدہ مقدار) خراج کی مقدار سے زائد ہوگا تو وہ شخص اہل خراج پر ظلم کرے گا اور ناحق بوجھ ان پر ڈالے گا اور ان کو ظلم کا نشانہ بنائے گا اور لوگوں سے اتنی مقدار وصول کرے گا جس سے کہ ان کی کمر ٹوٹ جائے گی تا کہ اپنی قبول کردہ ذمہ داری پوری کرے، اس جیسے کاموں کے نتیجہ میں ممالک ویران اور رعایا تباہ ہو جائے گی۔

متقبل اپنے قبالہ میں خود اپنے مفاد کو سامنے رکھے گا اور لوگوں کی ہلاکت و بربادی کی اسے پرواہ بھی نہیں ہوگی، بلکہ وہ شاید اپنی قبول کردہ مقدار سے کافی زیادہ طلب کرنا چاہے گا، اور اس صورت کو ممکن بنانے کے لئے وہ رعیت پر شدت کرے گا، ان کی خوب پٹائی کرے گا، انہیں دھوپ میں کھڑا کرے گا اور گردنوں میں پتھر لٹکا دے گا اور اہل خراج کو سخت سزاؤں کا نشانہ بنائے گا، جو سب ناحق ہوگا اور یہ ساری چیزیں فساد کا حصہ ہیں جس سے اللہ نے منع فرمایا ہے، میں قبالہ کو اس لئے ناپسند کرتا ہوں کہ مجھے اندیشہ ہے کہ یہ متقبل اہل خراج پر اتنا بار ڈال دے گا جو ان پر واجب نہ ہو، جس کے نتیجہ میں وہ ان کے ساتھ ایسا معاملہ کرے گا جس کی تفصیل میں نے بتائی، اس سے ان کو نقصان پہنچے گا تو وہ اپنی آباد چیزوں کو ویران بنا کر چھوڑ دیں گے اور خراج ہی ختم ہو جائے گا" (۱)۔

اس کراہت کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسے پھل کی بیع جو ابھی قابل استفادہ بھی نہیں ہوا اور نہ پیدا ہوا ہے، ایک مقررہ مقدار کے عوض ہو رہی ہے، اگر ایک تہائی، ایک چوتھائی پر معاملہ کیا جائے یا صاف ستھری زمین کے کرایہ پر معاملہ کیا جائے تو یہ دونوں صورتیں قبالہ میں داخل نہیں ہوں گی، اور ان دونوں شکلوں کی اجازت ہے، قبالہ کے مکروہ ہونے میں ہمارے علم کی حد تک کسی مسلمان کا اختلاف نہیں ہے۔

ہاں اگر امام کو ظلم و جور اور زیادتی نہ ہونے کا اطمینان ہو اور اہل خراج اس نظام پر راضی ہوں تو امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ کوئی حرج نہیں ہے۔ اور اگر کسی علاقہ یا کسی شہر کے لوگ آئیں، اور ان کے ساتھ شہر کا کوئی مشہور مالدار آدمی بھی ہو، اور وہ کہے کہ میں اس علاقہ یا اس شہر والوں کی طرف سے ان کے خراج کا ذمہ دار ہوں، اور وہ لوگ بھی اس پر راضی ہوں اور کہیں کہ یہ ہمارے لئے آسان ہے تو امام اس سلسلے میں غور کرے گا، اگر یہ معاملے کرنا اس علاقہ اور اس شہر والوں کے لئے بہتر ہو تو قبول کرے گا، اور اس کو ضامن بنا دے گا، اور اس پر گواہ بھی بنالے گا، اور اس کے ساتھ امام کی طرف سے ایک ایسا شخص امیر بنایا جائے گا جس کی دیانت و امانت قابل بھروسہ ہو اور اس کو بیت المال سے وظیفہ دے گا، اگر ضمانت لینے والا، اہل خراج میں سے کسی پر ظلم کرنا یا خراج میں اضافہ کرنا یا ان پر

(۱) ابو عبید: سابقہ مراجع۔

(۲) الفراء: سابقہ مراجع۔

(۱) الخراج لأبی یوسف رص ۱۰۵، ۱۰۶۔

ایسی ذمہ داری ڈالنا چاہے جو ان پر واجب نہیں ہے تو امیر اس کو اس سے سختی کے ساتھ روک دے گا۔

اور امیر المومنین اس سلسلے میں مصلحت کی سب سے زیادہ رعایت کرنے والے ہیں، اس لئے ”قبالہ“ اور ”ولایہ“ میں جو اہل خراج کے لئے زیادہ بہتر اور بیت المال کے لئے زیادہ مفید ہو اس پر عمل کریں گے، ولایت کی صورت میں ضامن کو خراج کی وصولی سے روک دیں گے، والی رعایا سے ظلم کو دور کرے گا، اور ضامن کو دھمکی دے گا کہ اگر اس نے ان پر ان کی طاقت سے زائد بوجھ ڈالا۔ یا جو ان پر واجب نہیں ہے اس کی ذمہ داری ان پر عائد کی تو اس کو سزا دے گا، پھر اگر وہ اس طرح کی زیادتی کرے تو اس کو دھمکی کے مطابق سزا دے گا۔ تاکہ دوسروں کے لئے باعث زجر وعبرت ہو اور اس طرح کی حرکتوں سے باز آئیں، انشاء اللہ تعالی[1]۔

مزید تفصیل اصطلاح ”قبالہ“ میں آرہی ہے۔

خراج کو ساقط کرنے والی چیزیں:

اول- زمین کا زراعت کے قابل نہ رہنا:

۵۷- زمین کے زراعت کے قابل نہ رہنے کا مطلب یہ ہے کہ خراج کی زمین میں ایسی صورت پیش آجائے جس میں انسانی فعل کو دخل نہ ہو اور اس کے نتیجہ میں زمین کا مالک اس سے فائدہ نہ اٹھا سکے، جیسے زمین کا پانی ختم ہو جائے یا اس میں اس قدر پانی آجائے کہ زمین کاشت کے قابل نہ رہ جائے۔

پس اگر خراجی زمین میں یہ صورت پیش آجائے تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس زمین سے خراج ساقط ہو جائے گا، خواہ اس زمین پر خراج مقاسمہ واجب رہا ہو یا خراج وظیفہ، خراج مقاسمہ تو اس لئے ساقط

---

(۱) الخراج لابی یوسف رص ۱۰۵، ۱۰۶، الأموال لأبی عبید رص ۷۱۔

ہو جائے گا کہ اس خراج کا تعلق زمین سے حاصل ہونے والی حقیقی پیداوار سے ہے، اور یہاں پیداوار موجود نہیں ہے، اور خراج وظیفہ ساقط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا تعلق زمین سے انتفاع کی قدرت سے ہے اور یہ بھی یہاں نہیں ہے[1]۔

مذکورہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ اس زمین کو درست اور آباد کرنا ممکن نہ ہو، لیکن اگر اس کی اصلاح اور آبادکاری ممکن ہو تو امام پر واجب ہوگا کہ بیت المال کے مد مصالح سے اس کو درست اور آباد کرائے، اور زمین کے مالکان کو اس پر مجبور کرنا جائز نہیں ہوگا کہ وہ اپنے مال سے اس کو آباد کریں۔

اگر امام زمین کے مالکان سے یہ مطالبہ کرے کہ وہ اپنے مال سے زمین کو آباد کریں اور ان کے اخراجات کو زمین کے خراج سے منہا کرلیں، اور مالکان زمین اس پر راضی ہو جائیں تو یہ جائز ہوگا، اگر مصالح کے مد سے اس زمین کی اصلاح کے اخراجات پورے نہ ہو سکتے ہوں تو زمین کے مالکان کو اس کی درستگی پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں خود ان کا اور اصحاب فئی دونوں کا مفاد ہے، اگر زمین کے خراب و برباد ہونے کے بعد کاشت کے علاوہ دوسرے کاموں جیسے جانوروں کے چرانے اور شکار وغیرہ میں اس سے انتفاع ممکن ہو تو پھر اس کی قوت کو پیش نظر رکھ کر اس پر نیا خراج نافذ کیا جائے گا۔

اس زمین کا حکم ارض موات (غیر آباد زمین) کے حکم سے مختلف ہے، اس لئے کہ ارض موات مباح ہوتی ہے[2]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۹۰، فتح القدیر لابن الہمام ۵/ ۲۸۴، تبیین الحقائق للزیلعی ۳/ ۲۷۴، المنتقی للباجی ۳/ ۲۲۲، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۵۰، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۶۸، منتہی الإرادات للبہوتی ۲/ ۱۱۹، احکام اہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۱۱۶۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۵۰، احکام اہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۱۱۷۔

دوم- زمین میں زراعت نہ کرنا:

۵۸ - اگر مالک زمین کے علاوہ کسی اور کے سبب سے زمین میں زراعت نہ ہوسکے، مثلاً ملک پر دشمن کا حملہ ہوجائے جو مالک زمین کو اس میں کاشت کرنے اور اس سے مستفید ہونے سے روک دے، یا والیان کی جانب سے لوگوں پر اتنا ظلم ہو کہ وہ کاشت نہ کرسکیں تو ایسی صورت میں ان لوگوں سے خراج ساقط ہوجائے گا یہاں تک کہ وہ زمین اپنی پہلی حالت پر لوٹ آئے اور لوگ اس سے فائدہ اٹھانے پر قادر ہوجائیں (۱)۔

اگر مالک زمین کے سبب زمین میں کاشت نہ ہوسکے تو دیکھا جائے گا کہ اس میں اس کی کوتاہی کا دخل ہے یا نہیں۔

اگر اس نے اپنی کوتاہی سے زمین کو بے کار رکھا ہو، مثلاً زمین کو چھوڑ رکھا ہو نہ اس میں کاشت کی ہو اور نہ کوئی فائدہ اٹھایا ہو، درانحالیکہ وہ اس سے فائدہ اٹھانے کی صلاحیت رکھتا ہو اور اس میں کاشت کرنے پر قادر ہو تو ایسی زمین سے خراج مقاسمہ بالاتفاق ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ خراج مقاسمہ کا تعلق زمین کی حقیقی پیداوار سے ہے، اور یہاں پیداوار موجود نہیں ہے (۲)۔

خراجی زمین سے فائدہ اٹھانے میں کوتاہی کرنے والے کو چھوڑا نہیں جائے گا، بلکہ اس کو حکم دیا جائے گا کہ زمین میں کاشت کرے اور اس سے فائدہ اٹھائے تاکہ اصحاب فئی کو ضرر نہ پہنچے۔

جہاں تک خراج وظیفہ کا تعلق ہے تو جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ خراج وظیفہ کا تعلق زمین سے انتفاع کی قدرت سے ہے، اور وہ موجود ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ خراج مثل اجارہ کے ہے تو اگر کرایہ دار سامان اجارہ سے فائدہ نہ اٹھائے تو اس سے کرایہ ساقط نہیں ہوگا۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ زمین میں کاشت نہ کرنے سے خراج وظیفہ ساقط ہوجائے گا، خواہ مالک زمین نے اپنی مرضی سے زمین کو بے کار رکھا ہو یا ایسا کرنے میں وہ معذور ہو، اس لئے کہ زمین سے انتفاع یہاں نہیں ہوا ہے (۱)۔

لیکن اگر زمین کو بے کار رکھنے میں مالک زمین کی کوتاہی کا دخل نہ ہو، مثلاً اس نے کاشت اس لئے نہ کی ہو کہ زمین میں اس کی قوت نہ ہو یا خود اس کے اندر کاشت کرنے کی جسمانی قوت نہ ہو، یا وہ کاشت کے اخراجات پورے کرنے پر قادر نہ ہو تو اس صورت میں خراج مقاسمہ بالاتفاق ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کا تعلق زمین کی حقیقی پیداوار سے ہے (۲)۔

رہا خراج وظیفہ تو مالکیہ کے نزدیک وہ ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ زمین سے انتفاع نہیں پایا جارہا ہے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک خراج ساقط نہیں ہوگا۔

امام کی ذمہ داری ہوگی کہ زمین میں ایسا تصرف کرے جس سے اصحاب فئی اور مالکان زمین دونوں کے مفادات کی تکمیل ہو۔

اس سلسلہ میں فقہاء نے جن تصرفات کی صراحت کی ہے، ان میں سے یہ ہے کہ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ امام مالک زمین کو یہ حکم دے سکتا ہے کہ تم زمین کو کاشت کے لئے کرایہ پر دے دو، ورنہ اپنا قبضہ ہٹالو، زمین اس کے پاس ویران نہیں چھوڑی جائے گی، خواہ وہ اس کا خراج ادا کرتا رہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں زمین بنجر اور

---

(۱) سابقہ دونوں مراجع۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴؍۱۹۱، تبیین الحقائق للزیلعی ۳؍۲۷۴، ۲۷۵، المنتقی للباجی ۳؍۲۲۴، لأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۵۰، الاحکام السلطانیہ للفراء رص ۱۷۲، احکام اہل الذمہ لابن القیم ۱؍۱۲۴۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سابقہ مراجع۔

مردہ ہوجائے گی جس کے نتیجہ میں مستحقین کونقصان پہنچے گا (۱)۔

حنفیہ کہتے ہیں: امام کواختیار ہوگا کہ چاہے تو وہ زمین کسی دوسرے شخص کو بٹائی پر دے دے اوراس کے حصہ سے خراج وصول کرلے اور باقی اس کے لئے محفوظ کرلے، اور اگر چاہے تو زمین کو اجرت پر دے دے اور اجرت سے خراج وصول کرلے، اور اگر چاہے تو بیت المال کی طرف سے اس میں کاشت کرائے، جب پیداوار آجائے تو خراج کی مقدار اور اخراجات وصول کرلے اور بقیہ کو زمین استعمال کرنے والے کے لئے محفوظ کردے۔

امام ابو یوسف فرماتے ہیں: امام کو اختیار ہوگا کہ تنگدست شخص کو بیت المال سے بقدر کفایت قرض فراہم کردے جس سے وہ کام کرے اور اپنی زمین سے فائدہ اٹھائے۔

اگر امام کوکوئی ایسا شخص نہ ملے جس کو وہ زمین بٹائی پر، یا اجرت پر یا کسی اور طریقہ پر دے سکے تو ایسی صورت میں امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے یہ ہے کہ وہ زمین فروخت کردے گا اور اس کی قیمت سے خراج وصول کرے گا اور بقیہ کو زمین استعمال کرنے والے کے لئے محفوظ کردے گا۔

امام ابوحنیفہ کی رائے میں ایسی زمین کوفروخت کرنا جائز نہیں ہے، البتہ مفاد عامہ کی خاطر اس زمین پر حجر (پابندی) عائد کردی جائے گی، باوجودیکہ امام ابوحنیفہ بالغ شخص پر حجر کے قائل نہیں ہیں، لیکن یہ حجر ایسا ہے جس کا نفع عام لوگوں کو پہنچتا ہے (۲)۔

سوم-کسی ساوی آفت کے نتیجہ میں کاشت کا تباہ ہوجانا:

۵۹-اگر کسی خراجی زمین کے مالک نے اپنی زمین میں کوئی کاشت کی، پھر اس پر کوئی ایسی ساوی آفت آجائے جس سے بچاؤ ممکن نہ ہو، جیسے سیلاب، آتشزدگی، شدید ٹھنڈک، یا ٹڈیوں کا حملہ وغیرہ تو دیکھا جائے گا کہ کٹائی سے پہلے تباہی آئی ہے یا اس کے بعد۔

الف-اگر کاشت کٹائی سے قبل ہی آفت ساوی کی وجہ سے برباد ہوگئی اور آفت نے پوری کاشت ختم کردی تو ایسی صورت میں خراج مقاسمہ ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ خراج مقاسمہ کا تعلق زمین کی حقیقی پیداوار سے ہے۔

رہا خراج وظیفہ تو حنفیہ کے نزدیک یہ بھی ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ شخص آفت زدہ اور خود ہی تعاون کا مستحق ہے، اور اس لئے بھی کہ خراج زمین کے اعتبار سے ایک واجب صلہ ہے، آفت ساوی سے کاشت کی تباہی کے بعد اب یہ صلہ واجب کرنا ممکن نہیں رہا، اس لئے کہ اب یہ واضح ہوگیا کہ وہ شخص زمین سے نفع اٹھانے پر قادر نہیں ہوا۔

حنفیہ نے اس صورت میں خراج کے ساقط ہونے کے لئے دو شرطیں لگائی ہیں:

اول: سال کے اختتام میں اتنی مدت باقی نہ رہ گئی ہو جس میں زمین دوبارہ کاشت کی جاسکتی ہو، اگر سال پورا ہونے میں اتنی مدت باقی ہو جس میں دوبارہ زمین میں کاشت کرنا ممکن ہو تو خراج ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ زمین سے انتفاع متحقق ہے، حنفیہ نے یہ مدت تین ماہ بتائی ہے۔

دوم: زمین پر واجب خراج کی دوگنی مقدار کاشت میں باقی نہ رہ گئی ہو، اگر کاشت میں سے خراج کی دوگنی مقدار باقی رہ گئی ہو تو خراج ساقط نہیں ہوگا بلکہ کاشت کار سے وصول کیا جائے گا، اس لئے کہ خراج نصف مقدار سے زائد نہیں ہوتا ہے، اگر زمین پر واجب خراج

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۵۲، لأحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۷۲، کشاف القناع ۳ر۹۹، احکام اہل الذمہ ار ۱۲۴۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲ر ۲۴۰، ۲۴۱، حاشیہ ابن عابدین ۴ر ۱۹۱۔

کی دوگنی مقدار سے کم کاشت باقی رہی ہو تو پھر مقررہ خراج نہیں لیا جائے گا بلکہ ایسی صورت میں کاشت کے اخراجات منہا کرنے کے بعد پیداوار کا نصف وصول کیا جائے گا(۱)۔

یہ تفصیلات حنفیہ کی کتابوں میں ہیں، اس مسئلہ میں مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی۔

ب-اگر کسی قدرتی آفت کی وجہ سے جس سے بچاؤ ممکن نہ ہو، مثلاً سیلاب اور آتشزدگی کی وجہ سے زمین کی پیداوار ختم ہوجائے تو خراج مقاسمہ ساقط ہوجائے گا، کیونکہ اس کا تعلق زمین کی حقیقی پیداوار سے ہوتا ہے۔

حاشیہ ابن عابدین میں ہے: اگر خراج مقاسمہ کی صورت میں کٹائی سے قبل یا اس کے بعد پیداوار ہلاک ہوجائے تو کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس خراج کا تعلق زمین کی حقیقی پیداوار سے ہے، ایسے شخص کا حکم ملکیت میں شریک شخص کا حکم ہے، لہذا وہ صرف تعدی کی صورت میں ضامن قرار دیا جائے گا(۲)۔

لیکن خراج وظیفہ حنفیہ کے نزدیک کٹائی کے بعد کاشت کے ہلاک ہونے کی صورت میں ساقط نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ خراج وظیفہ ذمہ میں واجب ہوتا ہے، اور زمین سے انتفاع اور اس میں کاشت کی قدرت سے متعلق ہوتا ہے اور کٹائی کی صورت میں زمین سے انتفاع پایا جارہا ہے، اور درحقیقت کاشت پائی بھی گئی ہے، لہذا کٹائی کے بعد پیداوار کے ضائع ہونے سے خراج وظیفہ ساقط نہیں ہوگا۔

(۱) فتح القدیر لابن الہمام ۵/ ۲۸۴، المبسوط للسرخسی ۱۰/ ۸۳، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۹۰، مجمع الأنہر للداماد ۱/ ۶۶۸، لفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۴۲، الکافی لابن عبدالبر ۲/ ۶۱۷ مکتبۃ الریاض الحدیثہ طبع دوم ۱۴۰۰ھ، روضۃ الطالبین ۵/ ۲۴۰، مغنی المحتاج للشربینی الخطیب ۲/ ۳۵۵، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۴۸۶، المبدع لابن مفلح ۵/ ۱۰۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۹۰۔

"الفتاوی الہندیہ" میں ہے: شیخ الاسلام (خواہرزادہ) نے ذکر کیا ہے کہ کٹائی سے قبل پیداوار کی ہلاکت خراج کو ساقط کردیتی ہے۔ لیکن کٹائی کے بعد تباہی سے خراج ساقط نہیں ہوتا(۱)۔

جہاں تک دوسرے مذاہب جیسے مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا تعلق ہے، تو اس مسئلہ میں ان کی صراحت ہمیں نہیں ملی۔

چہارم-امام کا واجب خراج کو ساقط کردینا:

۶۰- اگر امام نے خراجی زمین کے مالک شخص سے خراج کو کسی مصلحت یا اس وجہ سے ساقط کرنا چاہا کہ اس زمین کا مالک مسلمانوں کی ضرورت کا کوئی کام انجام دیتا ہو جیسے قضاء، تدریس، اسلامی سرحدوں کی حفاظت، دشمنوں کی مادی ومعنوی قوت کے وسائل جاننے کے لئے ان میں جاسوسی وغیرہ۔ تو کیا امام کا یہ تصرف جائز ہوگا یا نہیں؟۔

حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اس کو جائز قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ امام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مسلمانوں کے مصالح پر غور کرکے ان کے مفاد کے مطابق کام کرے، اور فقہاء کے نزدیک مسلم فقہی قواعد میں سے یہ بھی ہے: **"تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"**(۲) (رعیت کے ساتھ امام کا تصرف مصلحت سے مربوط ہوتا ہے)۔

فقہاء کہتے ہیں: اگر امام کے پاس خراج ہو اور وہ مناسب سمجھے تو کسی شخص کو اس میں سے دے سکتا ہے تو کسی شخص سے خراج وصول نہ کرنا بدرجہ اولی درست ہوگا، اور اس لئے بھی کہ صاحب خراج کا حق بھی خراج میں ہے تو اس کا خراج ترک کردینا بھی درست ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۴۲۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۲۳ طبع الحلبی قاہرہ ۱۳۸۷ھ، ۱۹۶۸ء، المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/ ۳۰۹ طبع الفلیج کویت طبع اول ۱۴۰۲ھ، ۱۹۸۲ء۔

بعض فقہاء حنفیہ اور حنابلہ نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ امام جس شخص سے خراج ساقط کرنا چاہ رہا ہو وہ مستحقین خراج میں سے ہو جیسے فقیہ، فوجی، قاضی اور مؤذن وغیرہ (۱)۔

امام محمد بن الحسن کی رائے یہ ہے کہ امام کے لئے ایسے شخص سے خراج ساقط کرنا جائز نہیں ہے جس پر خراج واجب ہو، اس لئے کہ خراج مسلمانوں کا ایک حق ہے، لہذا اس کو ساقط کرنا امام کے لئے جائز نہیں ہوگا، جس طرح عشر ساقط کرنا جائز نہیں ہے (۲)، مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں اس سلسلہ میں صراحت ہمیں نہیں ملی۔

پنجم - خراجی زمین پر تعمیر:

۶۱ - خراجی زمین پر مکانات اور دکان کی تعمیر کے بعد اس پر خراج جاری رہنے کے مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

۱ - جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایسی زمین پر خراج بدستور جاری رہے گا اور ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ خراج کھیتی کرنے اور پودا لگانے پر موقوف نہیں ہوتا ہے (۳)۔ یعقوب بن بختان روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے امام احمد بن حنبل سے پوچھا: اگر کوئی شخص اپنے مقبوضہ مکان یا جائداد (جس پر حضرت عمرؓ نے فی جریب کے حساب سے خراج عائد کیا تھا) کا خراج نکال کر صدقہ کر دیتا ہے تو آپ اس سلسلے میں کیا فرماتے ہیں؟ آپ نے فرمایا: یہ بہت اچھا عمل ہے، یعقوب کہتے ہیں: مجھے آپ کے بارے میں معلوم ہوا ہے کہ آپ اپنے مکان کا خراج نکال کر اسے صدقہ کر دیتے ہیں؟ انہوں نے فرمایا: ہاں، علماء حنابلہ نے امام احمد کے اس فعل کی توجیہ یہ بیان کی ہے: ''امام احمد ایسا اس لئے کرتے تھے کہ بغداد ارض سواد میں سے ہے جس پر حضرت عمرؓ نے خراج عائد کیا تھا تو جب مکانات تعمیر ہو گئے تو امام احمد نے اس زمین کے سابقہ حال کی رعایت فرمائی جو حضرت عمرؓ کے عہد میں تھا'' (۱)۔

۲ - حنفیہ کہتے ہیں کہ خراجی زمین پر اس کا مالک مکانات اور دکانیں تعمیر کرلے تو اس سے خراج ساقط ہو جائے گا، خراج صرف انہیں اراضی پر واجب ہوتا ہے جن کو باغ یا کھیتی کی جگہ بنائے، اس لئے کہ خراج کا تعلق زمین کی افزائش اور اس کی پیداوار سے ہے (۲)۔

۳ - ماوردی کی رائے یہ ہے کہ ایسی خراجی زمین سے خراج ساقط ہو جائے گا جس پر اس کے مالک نے ضروری عمارت بنائی جس سے وہ بے نیاز نہ ہو، جیسے وہ اپنی رہائش کے لئے گھر تعمیر کرے، اگر اپنی ضرورت سے زائد عمارات تعمیر کرے تو اس صورت میں اس سے خراج ساقط نہیں ہوگا، جیسے وہ سرمایہ کاری و آمدنی کے لئے مکانات بنائے (۳)۔

ششم - خراجی زمین کا مالک اسلام قبول کرلے یا وہ زمین مسلمان کے پاس منتقل ہو جائے:

۶۲ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بزور قوت مفتوحہ زمین پر عائد خراج مالک زمین کے اسلام قبول کرنے یا کسی مسلمان کے پاس اس زمین کے منتقل ہو جانے سے ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ بزور قوت مفتوحہ زمین تمام مسلمانوں پر وقف ہوتی ہے، اور اس پر عائد

(۱) کشاف القناع للبہوتی ۳/۱۰۰، المبدع لابن مفلح ۳/۳۸۳، حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۹۳، الفتاوی الہندیہ ۲/۲۴۰، الخراج لابی یوسف رص ۸۶، الرتاج المرصد علی خزانہ کتاب الخراج لعبد العزیز الرجبی ۱/۵۸۹ مطبعہ الإرشاد بغداد ۱۹۷۵ء۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۹۳، الفتاوی الہندیہ ۲/۲۴۰۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۸۹، لأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۵۱، لأبی یعلی رص ۱۷۰، کشاف القناع للبہوتی ۳/۹۸، المبدع لابن مفلح ۳/۳۸۳۔

(۱) احکام اہل الذمہ لابن القیم ۱/۱۲۰۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/۲۴۰۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۵۱۔

خراج اجرت کے درجہ میں ہوتا ہے، لہذا وہ مالک کے قبول اسلام یا مسلمان کی طرف اس کے منتقل ہونے سے ساقط نہیں ہوگا(۱)۔

خراج صلحی (ایسی زمین پر عائد خراج جس کے باشندوں سے مسلمانوں نے صلح کی ہو کہ زمین ان ہی کے پاس رہے گی اور مسلمانوں کو خراج ادا کیا جائے گا) کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ اس زمین کے مالک کے قبول اسلام یا مسلمان کی طرف اس زمین کے منتقل ہونے سے یہ خراج ساقط ہوگا یا نہیں؟۔

۱- جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر ایسی زمین کا مالک اسلام قبول کرلے یا یہ زمین مسلمان کے پاس آجائے تو خراج صلح ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ حضرت علاء بن حضرمی سے مروی ہے، فرماتے ہیں: "بعثني رسول الله ﷺ إلى البحرين، أو إلى هجر، فكنت آتي الحائط يكون بين الأخوة يسلم أحدهم، فآخذ من المسلم العشر، ومن المشرك الخراج"(۲) (مجھے رسول اللہ ﷺ نے بحرین یا ہجر روانہ کیا، میں کسی باغ میں آتا جو کئی بھائیوں میں مشترک ہوتا، ان میں سے ایک اسلام قبول کرلیتا تو میں مسلمان سے عشر وصول کرتا اور مشرک سے خراج)، اور اس لئے بھی کہ خراج صلح اس جزیہ کی طرح ہے جو کفر سے متعلق ہوتا ہے تو جب کفر ختم ہوگیا تو خراج بھی ساقط ہوجائے گا جس طرح جزیہ ساقط ہوجاتا ہے(۳)۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۰/۸۰، المنتقی للباجی ۳/۲۲۴، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۴۷، احکام اہل الذمہ لابن القیم ۱/۱۰۲۔

(۲) حدیث علاء بن الحضرمی: "بعثني رسول الله ﷺ إلى البحرين..." کی روایت ابن ماجہ (۱/۵۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، بوصیری نے زوائد میں اس روایت کو معلول بتایا ہے کہ اس کے دو راوی مجہول ہیں اور اس میں انقطاع ہے۔

(۳) مواہب الجلیل للحطاب ۲/۲۷۸، الکافی لابن عبد البر ۱/۴۸۲، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۴۷، رحمۃ الأمۃ علی ہامش المیزان للعبد اللہ الدمشقی ۲/۱۷۴، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۶۹، المغنی لابن قدامہ ۲/۷۲۵۔

۲- حنفیہ کے نزدیک خراج عنوی پر قیاس کرتے ہوئے خراج صلح بھی ساقط نہیں ہوگا اور اس لئے بھی کہ خراج زمین کا وظیفہ ہے، اور اس میں اصل یہ ہے کہ مالک کے بدلنے سے یہ نہیں بدلتا، الا یہ کہ کوئی مجبوری ہو، پس اگر خراجی زمین کا مالک اسلام قبول کرلے یا اس زمین کو کسی مسلمان کے ہاتھ فروخت کردے تو اس صورت میں وظیفہ زمین کے بدلنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی، اس لئے کہ مسلمان بھی (فی الجملہ) وجوب خراج کا اہل ہے(۱)۔

مسلمان پر عشر اور خراج کا اجتماع:

۶۳- اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ جو مسلمان خراجی زمین کا مالک ہو اس سے زکاۃ یعنی عشر اور خراج دونوں کا مطالبہ کیا جائے گا اگر وہ اس زمین میں کاشت کرے یا اس سے منتفع ہو۔

ان فقہاء نے عشر وخراج کے اجتماع پر آیت کریمہ سے استدلال کیا ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الْأَرْضِ"(۲) (اے ایمان والو جو تم نے کمایا ہے تم ان میں سے عمدہ چیزیں خرچ کرو، اور ان میں سے بھی جو ہم نے تمہارے لئے زمین سے نکالی ہے)۔

یہ آیت ہر اس زمین کے سلسلے میں عام ہے جس سے انتفاع کیا جائے اور اس میں کاشت کی جائے، خواہ وہ خراجی زمین ہو یا عشری، اسی طرح اس حدیث کے عموم سے بھی استدلال کیا ہے: "فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا(۳) العشر، و

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۰/۸۰، فتح القدیر لابن الہمام ۵/۲۸۵، تبیین الحقائق للزیلعی ۳/۲۷۱، الخراج رص ۶۳، ۶۹، بدائع الصنائع للکاسانی ۲/۹۲۸۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۶۷۔

(۳) العثری: جس کی جڑیں کسی گڈھے میں جمع شدہ پانی سے تری حاصل کرلیتی ہوں۔

ماسقي بالنضح نصف العشر"[۱] (جو آسمان یا چشموں سے سیراب ہو یا گڈھوں میں جمع شدہ بارش کے پانی سے سیراب ہوتا ہو اس میں عشر (دسواں حصہ) واجب ہے، اور جس زمین کو سینچا جائے اس میں بیسواں حصہ واجب ہے) اور اس لئے بھی کہ عشر اور خراج ذات، سبب، مصرف اور دلیل چاروں اعتبار سے دو مختلف حق ہیں، ذات کے اعتبار سے دونوں میں فرق یہ ہے کہ عشر کے اندر عبادت کا پہلو ہے اور خراج عقوبت وسزا کا مفہوم رکھتا ہے، سبب کے اعتبار سے دونوں میں فرق یہ ہے کہ عشر زمین کی پیداوار میں واجب ہوتا ہے، اور خراج کا وجوب کاشت وانتفاع کے لائق زمین پر ہوتا ہے، خواہ نمو وافزائش حقیقی ہو یا حکمی کہ اس زمین سے انتفاع ممکن رہا ہو۔

جہاں تک مصرف کے اعتبار سے دونوں کے درمیان فرق کا تعلق ہے تو عشر کا مصرف وہ آٹھ مصارف ہیں جن کی تعیین قرآن نے آیت زکاۃ میں کردی ہے، اور خراج کا مصرف عمومی مصالح ہیں۔

دلیل کے اعتبار سے دونوں میں فرق یہ ہے کہ عشر کی دلیل نص ہے، اور خراج کی دلیل مصالح کی رعایت پر مبنی اجتہاد ہے۔

جب ان وجوہ سے دونوں کے درمیان فرق ثابت ہوگیا تو پھر ان دونوں کا جمع ہونا ممنوع نہیں رہا، نیز ایک کا واجب ہونا دوسرے کے وجوب میں مانع نہیں ہے، جیسے کہ حالت احرام میں کوئی شخص دوسرے کی ملکیت والے شکار کو قتل کردے تو جزاء اور قیمت دونوں واجب ہوتے ہیں (۲)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ جس خراجی زمین کا مالک مسلمان ہو اس میں عشر اور خراج دونوں اکٹھے واجب نہیں ہوں گے، بلکہ اس زمین میں صرف خراج واجب ہوگا، ان کا استدلال حضرت ابن مسعودؓ کی روایت سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**لا يجتمع على المسلم خراج و عشر**"[۱] (مسلمان پر خراج اور عشر دونوں جمع نہیں ہوں گے)۔

نیز طارق بن شہاب کی روایت سے بھی استدلال کیا ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے نہر الملک (جس سرزمین پر بغداد کی تعمیر ہے اس کا ایک وسیع ضلع) کی ایک دہقان عورت (مکھیا، چودھری) کے بارے میں جس نے اسلام قبول کرلیا تھا، مجھے لکھا: "اس کو اس کی زمین سپرد کردو، وہ اس کا خراج ادا کرے گی"(۲)۔

یہاں حضرت عمرؓ نے خراج وصول کرنے کا حکم دیا، عشر وصول کرنے کا حکم نہیں دیا، اگر عشر بھی واجب ہوتا تو آپ ضرور حکم دیتے۔

اور اس لئے بھی کہ عادل خلفاء یا ظالم امراء میں سے کسی نے بھی ارض سواد سے عشر وصول نہیں کیا، اور اس لئے بھی کہ عشر اور خراج دونوں کے وجوب کا سبب ایک ہے یعنی افزائش والی زمین، تو ایک ہی زمین میں عشر اور خراج دونوں جمع نہیں ہوں گے جس طرح ایک مال میں دو زکاۃ جمع نہیں ہوتی ہے جیسے جانوروں میں تجارت کی زکاۃ

---

(۱) حدیث: "**فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر**......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۴۷ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۲۸۷، منح الجلیل لعلیش ۱/ ۳۳۶، المجموع شرح المہذب للنووی ۵/ ۴۵۴ دار العلوم للطباعہ قاہرہ ۱۹۷۲ء، إعانۃ الطالبین ۲/ ۱۶۲ دار احیاء الکتب العربیہ قاہرۃ، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۵۱، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۶۹، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۶، الاستخراج

= لابن رجب رص ۱۱۲، احکام اہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۱۰۲۔

(۱) حدیث: "**لا يجتمع على المسلم خراج و عشر**......" کی روایت ابن عدی نے الکامل فی الضعفاء (۶/ ۲۷۱۰ طبع دار الفکر) میں اور ان سے بیہقی (۴/ ۱۳۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، بیہقی نے اس روایت کے مرفوع اور موصول ہونے سے انکار کیا ہے۔

(۲) اس کی روایت ابوعبید نے (الأموال رص ۱۲۴) میں کی ہے۔

اور سائمہ کی زکاۃ جمع نہیں ہوتی ہے[۱]۔

خراج کے مصارف:

۶۴- فقہاء نے خرچ ومصرف کے سلسلے میں خراج اور فئ کے درمیان فرق نہیں کیا ہے، جس طرح ایک طرف فئ اور زکاۃ میں اور دوسری طرف فئ وغنیمت میں فرق کیا ہے۔

فئ کا مصرف امام کے اجتہاد پر موقوف ہوتا ہے، جو وہ مصالح پر غور کر کے اور ضروریات کی درجہ بندی کر کے متعین کرتا ہے، اور زکاۃ ان آٹھ مصارف میں خرچ کی جاتی ہے جن کی تعیین آیت زکاۃ میں کر دی گئی ہے، غنیمت میں پانچ حصے کر کے چار حصے غانمین (فوجیوں) میں تقسیم کئے جاتے ہیں جیسا کہ آیت غنائم میں متعین کیا گیا ہے۔

ابن رشد فرماتے ہیں: ''بزور قوت مفتوحہ اراضی کا خراج مسلمانوں کے مصالح جیسے فوجیوں کی تنخواہ، پلوں کی تعمیر، مساجد کی تعمیر وغیرہ خیر کے کاموں میں صرف کیا جائے گا''[۲]۔

بہوتی فرماتے ہیں ''خراج کا مصرف فئ کی طرح ہے، اس لئے کہ خراج بھی فئ میں سے ہے''[۳]۔

کاسانی فرماتے ہیں: تیسری قسم یعنی خراج اور اس کے ہم مثل امور کا مصرف، دین کی خدمت اور مصالح مسلمین کی اصلاح ہے جس میں امراء، قضاۃ، مفتیان، علماء کرام اور فوجیوں کی تنخواہ، راستوں کی درستگی، مساجد و رباط اور پلوں کی تعمیر، سرحدوں کی حفاظت اور غیر مملوکہ نہروں کی اصلاح شامل ہیں''[۱]۔

نووی ''الروضہ'' میں لکھتے ہیں: اس زمین کا جو خراج وصول کیا جائے گا امام اسے مسلمانوں کے مصالح میں ترجیحات کا لحاظ کرتے ہوئے صرف کرے گا، اہل فئ وغیرہ میں سے فقراء اور اغنیاء کو بھی خراج دینا جائز ہے[۲]۔

یہ چیزیں فقہاء نے طے کی ہیں، اس لئے کہ خراج بھی فئ کا حصہ ہے جو مسلمانوں کے مصالح میں صرف ہوتے ہیں۔

مزید دیکھئے: اصطلاح ''بیت المال'' اور ''فئ''۔

خراج کے پانچ حصے کرنے کا حکم:

۶۵- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ فئ کے پانچ حصے نہیں کئے جائیں گے، بلکہ فئ کو مسلمانوں کے مصالح میں صرف کیا جائے گا، اور امام اس میں سے فوجیوں، گورنروں، قضاۃ، عمال، ائمہ، موذنین، فقہاء اور ایسے تمام لوگوں کو جن کی مسلمانوں کو ضرورت ہو عطاء کرے گا، اور پلوں ومساجد کی تعمیر اور راستوں کے بنانے وغیرہ پر صرف کرے گا، امام ان مصارف میں جو اہم ہوں پہلے ان پر خرچ کرے گا اور اسی ترتیب سے آگے خرچ ہوگا، پھر اگر کچھ باقی بچے تو اسے مسلمانوں کے درمیان اغنیاء اور فقراء میں فرق کے بغیر تقسیم کر دے گا[۳]۔

فقہاء نے اس آیت کریمہ سے استدلال کیا ہے: ''مَا آفَاءَ اللّٰهُ

---

(۱) فتح القدیر لابن الہمام ۲۸۶/۵، حاشیہ ابن عابدین ۱۹۲/۴، لبدائع للکاسانی ۹۳۲/۲، اللباب فی شرح الکتاب ۱۵۲/۱ مطبوعہ دار الکتاب العربی بیروت طبع چہارم ۱۳۹۹ھ، البحر الرائق ۱۱۸/۵، احکام القرآن للجصاص ۱۴/۳۔

(۲) بدایۃ المجتہد لابن رشد ۴۰۱/۱۔

(۳) کشاف القناع للبہوتی ۱۰۰/۳۔

(۱) بدائع الصنائع للکاسانی ۹۵۹/۲۔

(۲) روضۃ الطالبین للنووی ۲۷۶/۱۰۔

(۳) بدائع الصنائع للکاسانی ۹/۴۱ ۴۳، حاشیۃ الدسوقی ۱۹۰/۲، حاشیۃ الخرشی علی مختصر خلیل ۱۲۹/۳، جواہر الاکلیل ۲۶۰/۱، الأحکام السلطانیہ للفراء ص ۱۳۹، المغنی ۴۰۴/۶، الإنصاف للمرداوی ۱۹۹/۴، کشاف القناع للبہوتی ۱۰۰/۳۔

عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ وَّلٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهٗ عَلٰى مَنْ يَّشَاءُ، وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ"(۱) (اور جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو ان سے بطور فئی دلوایا تو تم نے اس کے لئے نہ گھوڑے دوڑائے اور نہ اونٹ بلکہ اللہ اپنے پیغمبروں کو جس پر چاہے غلبہ دے دیتا ہے اور اللہ تو ہر چیز پر قادر ہے)۔

مفسرین فرماتے ہیں: بنونضیر کی جلاوطنی کے بعد مسلمانوں نے رسول اللہ ﷺ سے درخواست کی کہ بنونضیر کے اموال میں بھی پانچ حصے لگائے جائیں تو یہ آیت کریمہ نازل ہوئی جس میں بتایا گیا کہ وہ اموال فئی ہیں، جو مسلمانوں کی جنگ کے نتیجہ میں نہیں حاصل ہوئے ہیں، بلکہ رسول اللہ ﷺ کو ان پر غلبہ وتسلط عطا کیا گیا ہے، لہذا وہ اموال حضور ﷺ کے لئے مخصوص ہیں وہ جس طرح چاہیں ان کو صرف کریں (۲)۔ اس کی تائید حضرت عمرؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں: اموال بنی نضیر کو اللہ نے اپنے رسول کو عطا فرمایا تھا، ان پر مسلمانوں نے اپنے گھوڑوں سے اور پیدل فوج سے حملہ نہیں کیا تھا، لہذا وہ حضور ﷺ کے لئے مخصوص تھے، ان میں سے آپ ﷺ اپنے اہل خانہ کے لئے سال کا نفقہ نکال لیتے اور جو بچ جاتا اسے مسلمانوں کی جنگی تیاری کے لئے اسلحہ اور گھوڑوں پر خرچ کرتے (۳)، رسول اللہ ﷺ کی حیات میں فئی کا مصرف یہ تھا (۴)، آپ ﷺ کی وفات کے بعد فئی تمام مسلمانوں کا ہوگیا، صرف امام کے لئے مخصوص نہیں رہا، پس امام اسے مسلمانوں کے مصالح میں الأہم فالأہم کے لحاظ سے خرچ کرے گا، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرات شیخین ابو بکر وعمرؓ بھی فئی کو عام مسلمانوں کے مصالح میں خرچ کرتے تھے۔

اس لئے امام کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ فئی کو وہ اپنے لئے مخصوص کرلے، اس لئے کہ امام کی اس کی قوم کی وجہ سے مدد کی جاتی ہے، اس کی ذاتی حیثیت کی وجہ سے نہیں، لہذا فئی کے اموال تمام مسلمانوں کے لئے ہوں گے۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ فئی میں بھی پانچ حصے کئے جائیں گے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "مَا أَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ أَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتَامٰى وَ الْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ(۱) (جو کچھ اللہ اپنے رسول کو دوسری بستیوں والوں سے بطور فئی دلوادے تو وہ اللہ ہی کا حق ہے اور رسول کا اور رسول کے عزیزوں کا اور یتیموں کا اور مسکینوں کا اور مسافروں کا)۔

اس آیت میں ان اصناف کا شمار کرایا گیا ہے جو اس مال کے مستحق ہیں، لہذا ان اصناف کے علاوہ میں اس کو خرچ نہیں کیا جائے گا (۲)۔

دیکھئے: "خمس" اور "فئی"۔

(۱) سورۂ حشر/ ٦۔

(۲) زاد المسیر لابن الجوزی ۸/ ۲۰۹۔

(۳) الکراع: وہ چوپائے جو جنگ میں کام آتے ہیں۔

(۴) أثر عمرؓ: "كانت أموال بني النضير مما أفاء الله عز وجل......" کی روایت بخاری (الفتح ٦/ ۹۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۷٦، ۱۳۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ حشر/ ۷۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۲٦، روضۃ الطالبین للنووی ٦/ ۳۵۴، المہذب مع المجموع للشیرازی ۱۸/ ۱۸۲۔

خرس

تعریف:

۱- خرس "خرس" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **خرس الإنسان خرساً**، جب کوئی شخص پیدائشی طور پر گویائی سے محروم ہو، یابعد میں گویائی سے وہ عاجز ہوگیا ہو۔

اس لفظ کو فقہاء بھی اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

اعتقال اللسان (زبان کا گنگ ہونا):

۲- "اعتقال" قید کرنا یا بند کرنا ہے، "**اعتقل لسانه**" کا مطلب ہے زبان بند ہوگئی، گویائی جاتی رہی (۲)، گونگا اور گویا شخص کی درمیانی کیفیت والا "**معتقل اللسان**" کہلاتا ہے۔

اخرس (گونگا) سے متعلق احکام:

گونگے کا قبول اسلام:

۳- کسی کافر کا قبول اسلام اس طرح ہوتا ہے کہ اس کے دل میں یقین ہو اور گویائی کی قدرت رکھتا ہو تو شہادتین ادا کرے، اگر وہ گونگے پن کی وجہ سے گویائی پر قادر نہ ہو تو اس کے اسلام کے لئے اس قدر کافی ہے کہ اشارہ سے اس کا اظہار کرے اور اس بات کے قرائن موجود ہوں کہ اس کے دل میں یقین پیدا ہو چکا ہے، یہ مالکیہ کا مسلک ہے، شافعیہ کا صحیح تر مسلک ہے اور حنفیہ میں سے ابن نجیم نے اس کو ظاہر کہا ہے، چنانچہ کہا ہے: ظاہر یہ ہے کہ اخرس کا قبول اسلام اشارہ سے درست قرار پائے گا، مجھے اس سلسلے میں کوئی صریح نقل نہیں ملی۔

شافعیہ کے نزدیک صحیح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ اخرس (کے قبول اسلام کی صحت) کے لئے اشارہ سے قبول اسلام کے بعد نماز پڑھنا بھی شرط ہے۔ "روضۃ الطالبین" میں ہے: اخرس کا اسلام قابل فہم اشارہ سے درست ہے اور ایک قول ہے کہ اس کے اسلام کا فیصلہ اسی وقت کیا جائے گا جب وہ اشارہ کے بعد نماز پڑھے، "کتاب الأم" میں یہی ظاہر نص ہے، لیکن صحیح اور معروف قول پہلا ہے، "کتاب الأم" کے نص کو اس صورت پر محمول کیا گیا ہے جب اشارہ قابل فہم نہ ہو (۱)۔

نماز میں گونگے کی قرأۃ اور اس کی تکبیر:

۴- نماز چند اقوال اور افعال پر مشتمل ہوتی ہے، کچھ اقوال فرض ہیں جیسے تکبیر احرام اور قرات اور کچھ اقوال سنت ہیں جیسے دوسری تکبیریں۔

جو شخص گونگے پن کی وجہ سے گویائی سے عاجز ہو اس سے اقوالِ نماز ساقط ہوجاتے ہیں، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

لیکن کیا تکبیر اور قرأت میں زبان کو حرکت دینا اس کے لئے ضروری ہے؟ اس میں فقہاء کی رائے مختلف ہے۔

مالکیہ اور قاضی کے علاوہ حنابلہ کی رائے اور یہی حنفیہ کے نزدیک صحیح رائے ہے کہ گونگے پر زبان کو حرکت دینا واجب نہیں ہے، وہ نماز

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "خرس"، ابن عابدین ۲/ ۵۹۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۹، الجمل ۴/ ۴۳۳۔

(۲) لسان العرب مادہ: "عقل"۔

(۱) الأشباہ لابن نجیم ر ۳۴۳، الدسوقی ۱/ ۱۳۱، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۸۲، الأشباہ للسیوطی ر ۳۳۸۔

کا احرام اپنے دل سے باندھے گا، اس لئے کہ زبان کو حرکت دینا عبث ہے اور شرع میں اس کا حکم وارد نہیں ہوا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اخرس کے لئے ضروری ہے کہ اپنی زبان، ہونٹ اور تالو کو تکبیر کے وقت بقدر امکان حرکت دے، المجموع میں ہے: یہی حکم اخرس کے تشہد اور اس کے سلام اور تمام اذکار کا ہے، ابن الرفعہ کہتے ہیں: اگر اس سے عاجز ہو تو اپنے دل سے نیت کرے جیسے مریض کرتا ہے۔

لیکن بظاہر شافعیہ کے نزدیک یہ حکم اس شخص کے لئے ہے جس پر گونگا پن طاری ہو گیا ہو، لیکن جو شخص پیدائشی گونگا ہو اس پر کسی چیز کو حرکت دینا واجب نہیں (۱)، حنابلہ میں سے قاضی نے بھی اسی کے مثل کہا ہے۔

ابن نجیم کہتے ہیں: تکبیر افتتاح اور تلبیہ میں اخرس کا اپنی زبان کو حرکت دینا مختار یا مفتی بہ قول میں لازم ہے قرأت میں ایسا کرنا مختار قول میں لازم نہیں ہے۔

اخرس کی اقتداء کرنا:

۵- گویا شخص کے لئے اخرس کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہے، خواہ گویا شخص ان پڑھ ہو، اس لئے کہ اخرس ان پڑھ شخص سے بھی کم مرتبہ کا ہے، کیونکہ ان پڑھ شخص تحریمہ پر قادر ہے، اور اخرس تحریمہ وقرأت کی ادائیگی سے عاجز ہے، اس حد تک فقہاء کا اتفاق ہے، لیکن اخرس کی اقتداء اگر اخرس ہی کرے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اخرس کے لئے اخرس کی اقتداء کرنا جائز ہے، کیونکہ دونوں کی عاجزی یکساں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اخرس کے لئے اخرس کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے سے بہتر صلاحیت رکھتا ہو، یا اس لئے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو اتنی قوت ہو کہ اگر وہ گویائی رکھتا تو دوسرے سے اچھی ادائیگی کرتا (۱)۔

نماز میں اخرس کا اشارہ:

۶- یہ بات طے شدہ ہے کہ نماز میں گفتگو سے نماز باطل ہو جاتی ہے تو کیا نماز میں اخرس کا اشارہ کرنا گویا شخص کے کلام کے مانند ہوگا؟

مالکیہ کا ایک قول اور وہی شافعیہ کا صحیح مسلک ہے، یہ ہے کہ اخرس کے اشارہ سے نماز باطل نہیں ہوتی، اس لئے کہ گویا شخص کا اشارہ نماز میں جائز ہے۔

حنابلہ نے اشارہ کو فعل تصور کیا ہے قول نہیں، پس اشارہ سے نماز باطل نہیں ہوگی، الا یہ کہ عرف کی رو سے اشارہ زیادہ اور مسلسل ہو۔

مالکیہ کا دوسرا قول اور وہی شافعیہ کے نزدیک صحیح کے بالمقابل قول ہے، یہ ہے کہ اخرس کے اشارہ سے نماز باطل ہو جاتی ہے، اس لئے کہ اس کا اشارہ کلام کے مانند ہے۔

مالکیہ کا تیسرا قول یہ ہے کہ اگر اس نے اشارہ سے کلام کا قصد کیا ہو تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی، اگر کلام کا قصد نہ ہو تو نماز باطل نہیں ہوگی (۲)۔

حنفیہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اشارہ سے نماز باطل نہیں ہوتی ہے۔

جیسا کہ حصکفی فرماتے ہیں: اس میں کوئی حرج نہیں کہ مصلی سے

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۲۴، مراقی الفلاح رص ۱۱۹، أشباہ ابن نجیم ر ۱۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۳۳، الحطاب ۱/ ۵۱۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۴۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۲، حاشیۃ الجمل ۱/ ۳۳۷، کشاف القناع ۱/ ۳۳۱، المغنی ۱/ ۴۶۳۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۹۹، مراقی الفلاح رص ۱۵۷، الشرح الصغیر ۱/ ۱۵۶ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۶۵، الشروانی علی التحفہ ۲/ ۲۸۵، کشاف القناع ۱/ ۴۷۶، المغنی ۲/ ۱۹۴۔

(۲) الحطاب ۲/ ۳۲، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۹۲، کشاف القناع ۱/ ۳۷۸۔

بات کی جائے اور وہ اپنے سر کے اشارہ سے جواب دے، مثلاً مصلی سے کوئی چیز طلب کی جائے یا اسے ایک درہم دکھا کر پوچھا جائے کہ کیا یہ اچھا ہے؟ تو وہ اشارہ سے اثبات یا نفی میں جواب دے، یا اس سے پوچھا جائے کہ تم لوگوں نے کتنی نماز پڑھی؟ تو وہ اپنے ہاتھ کے اشارہ سے بتائے کہ لوگوں نے دو رکعات پڑھی ہیں (۱)۔

اخرس کا ذبح کرنا اور شکار کرنا:

۷- فقہاء کا اس بات میں اختلاف ہے کہ ذبح اور شکار کے وقت تسمیہ کہنا واجب ہے یا سنت، لیکن اس پر فقہاء متفق ہیں کہ اخرس کا ذبیحہ اور شکار اس کے عدم تسمیہ کے باوجود حلال ہیں، اس لئے کہ وہ گویائی پر قادر نہیں ہے۔

لیکن حنابلہ کہتے ہیں: اگر ذبح کرنے والا اخرس ہو تو اپنے سر سے آسمان کی جانب سے اشارہ کرے اگر وہ ایسا اشارہ کرے جو تسمیہ پر دلالت کرے اور معلوم ہو جائے کہ اس نے تسمیہ کا ارادہ کیا ہے تو اس کا فعل کافی ہوگا، اس لئے کہ اس کا اشارہ اس کی گویائی کے قائم مقام ہے۔

شکار کے سلسلے میں فقہاء حنابلہ کہتے ہیں: تیر یا شکاری جانور چھوڑتے وقت اخرس کا تسمیہ معتبر نہیں ہوگا، اس لئے کہ تسمیہ اس کے لئے دشوار ہے، ظاہر یہ ہے کہ اس کے لئے تسمیہ کا اشارہ کرنا ضروری ہے، جیسا کہ ذبیحہ کے سلسلے میں اوپر مذکور ہوا، اس لئے کہ اس کا اشارہ اس کی گویائی کے قائم مقام ہے، حنابلہ نے جو کچھ کہا ہے وہی شافعیہ کی ایک رائے ہے۔

''المجموع'' میں ہے: اخرس اگر قابل فہم اشارہ کرے تو اس کا ذبیحہ بالاتفاق درست ہے، اور اگر اس کا اشارہ قابل فہم نہ ہو تو دو راستے ہیں: اس صورت میں بھی مذہب یہ ہے کہ وہ حلال قرار پائے گا، یہی رائے اکثر علماء کی ہے، دوسری رائے یہ ہے کہ اسے مجنون کی طرح سمجھا جائے گا، یہ رائے بغوی اور رافعی کی ہے (۱)۔

اخرس کے تصرفات:

۸- اگر اخرس کا اشارہ جانا اور سمجھا جاتا ہو تو اس کے تمام تصرفات میں جن میں عقد ہوتا ہے جیسے بیع، اجارہ، ہبہ، رہن، ضمان اور نکاح وغیرہ اور اسی طرح وہ تصرفات جن میں عقد ختم کیا جاتا ہے جیسے طلاق، عتاق اور ابراء ان سب میں اس کا اشارہ اس کی عبارت و کلام کے قائم مقام ہوگا۔

پس اشارہ اخرس کے حق میں حجت ہے، اس لئے کہ شارع نے گویائی رکھنے والوں کو کلام کا پابند کیا ہے تو جب اخرس کلام کی قدرت نہیں رکھتا تو شریعت نے اس کے اشارہ کو اس کے کلام کے قائم مقام بنایا۔

اسی طرح واضح لکھی ہوئی تحریر (یعنی ایسے طریقہ پر تحریر جو لوگوں میں متعارف ہو) ان تصرفات میں اس کے کلام کے قائم مقام ہے، اس لئے کہ تحریر زیادتی بیان کا نام ہے (۲)۔

اس قدر احکام پر فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ فقہاء نے کچھ قیود لگائی ہیں جو اصطلاح: ''اشارہ'' میں دیکھی جائیں۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۳۳، فتح القدیر ۱/ ۳۵۸۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۸۹، ۱۹۱، الدسوقی ۲/ ۱۰۶، المجموع ۹/ ۷۷، ۸۶، کشاف القناع ۶/ ۲۰۹، ۷/ ۲۲۲، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۰۷۔

(۲) الہدایہ ۲۶۹، ۲۷۰، أشباہ ابن نجیم / ۳۴۳، ابن عابدین ۲/ ۴۲۵، الدسوقی ۲/ ۳۱۳، ۳۲۷، ۳۸۴، تبصرہ بہامش فتح العلی ۲/ ۷۹، ۸۰، أشباہ السیوطی / ۳۳۸، المنثور ۱/ ۱۶۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۲۶، الروضۃ ۸/ ۳۹، کشاف القناع ۵/ ۳۹۲، منتہی الإرادات ۲/ ۲۴۶، ۳/ ۱۳۰، ۵۷۰، المغنی ۳/ ۵۶۶، ۷/ ۶۰۰، ۸/ ۲۳۸، البہجۃ شرح التحفہ ۲/ ۸۴۔

اخرس کی طلاق:

۹- فقہاء کی رائے ہے کہ قابل فہم اشارہ سے دی گئی اخرس کی طلاق واقع ہوجاتی ہے، شافعیہ اور حنابلہ نے اس میں تفصیل کی ہے، فرماتے ہیں: اگر اخرس اشارہ سے طلاق دے اور ہر کوئی شخص اس کی طلاق کو سمجھ لے تو ایسی طلاق صریح ہے، لیکن اس کے اشارہ سے طلاق کو کچھ لوگ سمجھ سکیں اور کچھ نہ سمجھ پائیں تو ایسی طلاق کنایہ ہے جس میں نیت کی ضرورت ہوگی [۱]۔

اخرس کا لعان:

۱۰- لعان کے سلسلے میں اخرس کے اشارہ اور اس کی تحریر کو معتبر سمجھنے اور انہیں گویا شخص کے نطق کے قائم مقام قرار دینے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء یعنی مالکیہ شافعیہ کے نزدیک، نیز حنابلہ کے نزدیک معتمد مذہب یہ ہے کہ اگر اخرس کا اشارہ (خواہ وہ زوج ہو یا زوجہ) قابل فہم ہو تو اشارہ سے اس کا لعان درست ہے، جیسا کہ تحریر سے لعان درست ہے، پس وہ اشارہ یا تحریر کو اسی طرح متعدد دفعہ انجام دے گا جس طرح گویا شخص الفاظ کو مکرر ادا کرتا ہے۔

جمہور کے نزدیک اخرس مرد یا عورت کے لعان پر وہی احکام مرتب ہوں گے جو ناطق کے لعان پر ہوتے ہیں یعنی حد کا ساقط ہونا اور نسب کی نفی کیا جانا وغیرہ۔

اگر اخرس نے اشارہ یا تحریر کے ذریعہ لعان کیا، پھر اس کی زبان گویا ہوگئی، اس نے بات کی اور لعان کا انکار کردیا، یا اس نے کہا: میری مراد لعان نہیں تھی تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کا قول ان امور میں قبول کیا جائے گا جو اس کے خلاف ہیں جیسے حد کا مطالبہ کیا جائے گا، اور اس سے نسب ثابت ہوگا، لیکن جو امور اس کے حق میں ہیں ان میں اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، پس تفریق اور حرمت مؤبدہ ختم نہیں ہوگی، اور اس کو اختیار ہوگا کہ اب فی الحال لعان کرے تاکہ حد ساقط کرالے اور نسب اولاد کی نفی کا زمانہ نہ گذر چکا ہو تو اولاد کی نفی کرلے۔

مالکیہ کے نزدیک اس کا انکار مطلقاً قابل قبول نہ ہوگا [۱]۔

حنفیہ اور بعض حنابلہ کے نزدیک گونگے مرد یا عورت کا لعان نہ تو اشارہ سے درست ہے اور نہ تحریر سے درست ہے، اس لئے کہ لعان کے لفظ میں شہادت کی ضرورت ہوتی ہے، لہذا یہ اخرس سے درست نہیں ہوگا، کیونکہ اس سے شہادت کے الفاظ کی ادائیگی نہیں ہوسکتی ہے، خواہ زوج و زوجہ دونوں اخرس ہوں، یا ان میں سے کوئی ایک اخرس ہو یہی حکم ہوگا۔

حنفیہ نے کہا ہے: اگر زوجین لعان کریں، جبکہ دونوں گویائی رکھتے ہوں، پھر لعان کی اہلیت تفریق سے قبل ان دونوں یا کسی ایک کے گونگے پن کی وجہ سے زائل ہوجائے تو لعان باطل ہوجائے گا، اور تفریق واقع نہیں ہوگی اور نہ حد جاری ہوگی، کیونکہ شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہوجاتی ہے [۲]۔

اخرس کا اقرار:

۱۱- اخرس کا اشارہ اگر قابل فہم ہو تو اقرار میں اس کی عبارت کے قائم

---

(۱) فتح القدیر ۸/ ۵۱۱، ابن عابدین ۲/ ۴۲۵، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۴۸، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۴، شرح المنتہی ۳/ ۱۳۰۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۶۴، الخرشی ۴/ ۱۳۰، الفواکہ الدوانی ۲/ ۸۵، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۵۲، ۳۵۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۱۰، کشاف القناع ۵/ ۳۹۲، المغنی ۷/ ۳۹۶۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۵۹۰، البدائع ۳/ ۲۴۲، الاختیار ۳/ ۱۷۰، المغنی ۷/ ۳۹۶۔

مقام ہوکر معتبر ہوگا، اسی طرح اس کی تحریر بھی معتبر ہوگی، اور تمام حقوق العباد بشمول قصاص میں اس کے اقرار پر عمل کیا جائے گا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، صرف حنفیہ کے ایک قول میں اخرس کے اقرار سے قصاص ثابت نہیں ہوگا (۱)۔

حد کے موجب امور جیسے قذف، زنا اور چوری میں اخرس کے اقرار کے مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، ابوثور اور ابن المنذر کی رائے ہے کہ حد کے موجب امور میں اخرس کے اقرار پر عمل کیا جائے گا، اس لئے کہ جس شخص کا اقرار حد کو واجب نہ کرنے والے امور میں درست ہے، موجب حد امور میں بھی اس کا اقرار درست ہوگا، جیسے کہ گویا شخص کے لئے ہے۔

حنفیہ کی رائے اور وہی حنابلہ میں سے خرقی کے کلام کا ایک احتمال ہے جس کا ذکر صاحب ''المغنی'' نے کیا ہے، یہ ہے کہ موجب حد امور کے اقرار میں اخرس کے اشارہ یا تحریر کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حدود شبہات سے ساقط ہوجاتے ہیں، کیونکہ وہ اللہ تعالی کا حق ہیں (۲)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''اقرار'' (فقرہ نمبر ۵۴ تا ۵۸) اور اصطلاح ''حد'' اور ''قصاص'' میں دیکھی جائے۔

(۱) الأشباہ لابن نجیم ر ۳۴۳، ابن عابدین ۵/ ۴۰۷، ۴۱۷، التبصرۃ بہامش فتح العلی المالک ۲/ ۴۰، ۸۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۳۲، أشباہ السیوطی ر ۳۳۸، المنشور ۱/ ۱۶۴، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۲۰۷، ۲۰۸، کشاف القناع ۵/ ۳۹۲، المغنی ۸/ ۱۹۵، ۱۹۶۔

(۲) الہدایہ ۴/ ۲۷۰، ابن عابدین ۳/ ۱۴۴، ۱۹۲، ۵/ ۳۵۳، البدائع ۷/ ۵۱، القوانین لفقہیہ ر ۱۶۱، الزرقانی ۸/ ۸۷، التبصرۃ بہامش فتح العلی ۲/ ۸۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۱۰، ۴۱۰، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۰، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۹۴، المغنی ۸/ ۱۹۵، ۱۹۶، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۲۰۷، ۲۰۸۔

اخرس کی شہادت:

۱۲- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کے نزدیک زیادہ صحیح رائے ہے کہ اخرس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ لفظ شہادت کی رعایت ادائیگی شہادت کی صحت کے لئے شرط ہے، اور اخرس الفاظ کی قدرت نہیں رکھتا، لہذا اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی خواہ اس کا اشارہ قابل فہم ہو، اس لئے کہ شہادت میں یقین کا اعتبار کیا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ گویا شخص کے اشارہ پر اکتفا نہیں کیا جاتا۔

لیکن حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر اخرس نے اپنی تحریر کے ذریعہ شہادت دی تو وہ قبول کی جائے گی۔

مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں اصح کا بالمقابل قول یہ ہے کہ اخرس کی شہادت قبول کی جائے گی، جسے وہ قابل فہم اشارہ یا تحریر کے ذریعہ ادا کرے، پھر جب حاکم کو اس کے اشارہ کے مقصود کا فہم قطعی ہوجائے گا تو وہ اس کے مطابق فیصلہ کردے گا، اس لئے کہ شہادت ایک علم ہے جسے شاہد حاکم تک پہنچاتا ہے، پس جب حاکم کو اس کی طرف سے اس طور پر فہم حاصل ہوجائے جس طور پر اس کے مثل لوگوں سے حاصل ہوتا ہے تو اس کی شہادت قبول کرلی جائے گی، جیسے کہ نطق کے ذریعہ شہادت کی ادائیگی آواز کے ساتھ کی جائے تو قبول کرلی جاتی ہے (۱)۔

اخرس کی قضاء اور اس کا فتوی:

۱۳- نطق ان صفات میں سے ہے جس کا قضاء کے منصب پر فائز ہونے والے شخص میں پایا جانا ضروری ہے، اس لئے کہ اخرس کے

(۱) البدائع ۶/ ۲۸۶، ابن عابدین ۴/ ۳۰۲، التبصرۃ بہامش فتح العلی ۲/ ۷۹، الکافی ۲/ ۸۹۹، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۹، ۱۱/ ۲۴۵، أشباہ السیوطی ر ۳۳۸، المہذب ۲/ ۳۲۵، کشاف القناع ۶/ ۴۱۷، المغنی ۹/ ۱۹۰۔

لئے فیصلہ کو الفاظ میں ادا کرنا ممکن نہیں ہے اور تمام لوگوں کے لئے اخرس کا اشارہ سمجھنا ممکن نہیں ہے، یہ مسئلہ تمام فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے، صرف شافعیہ کے نزدیک صحیح کے بالمقابل ایک رائے اس کے برعکس ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کی رائے اور یہی شافعیہ کے نزدیک صحیح قول ہے، یہ ہے کہ صفت نطق شرط ہے، لہذا اخرس کو قضاء کی ذمہ داری نہیں سونپی جاسکتی اور نہ اس کا فیصلہ درست ہوگا۔

مالکیہ نے صفت نطق کو ابتداء اور دوام کے لئے شرط نہیں بلکہ واجب قرار دیا ہے، اسی لئے اخرس کو معزول کرنا واجب ہے، لیکن اگر وہ قاضی بن گیا اور اس نے فیصلہ کیا تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا۔

ابن ابی الدم نے ذکر کیا ہے کہ شافعیہ کا ایک دوسرا قول یہ ہے کہ اخرس کا اشارہ اگر سمجھا جاسکے تو اس کو قضاء کا منصب سونپنا درست ہے[۱]۔

جہاں تک افتاء کا تعلق ہے تو اخرس کا فتوی درست ہوگا اگر اس کا اشارہ قابل فہم ہو[۲]۔

اخرس کی یمین:

۱۴ - یمین میں اخرس کے اشارہ کے مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ اخرس کے اشارہ سے أیمان (قسم) درست ہوگی اگر وہ سمجھتا ہو اور اس کا اشارہ سمجھا جاتا ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں: اخرس کو قاضی حلف دلائے گا تو قاضی اس سے کہے گا: تم پر اللہ کا عہد ہے اگر تم پر اس شخص کا یہ حق ہے؟ تو اخرس اپنے سر کے اشارہ سے کہے گا: ہاں[۱]۔

اشارہ سے یمین کے انعقاد کے مسئلہ میں فقہاء شافعیہ کے اقوال مختلف ہیں۔

چنانچہ سیوطی نے اشارہ سے عدم انعقاد یمین کا قول ذکر کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: دعوی میں اخرس کا اشارہ معتبر ہوگا، لیکن اس سے یمین منعقد نہیں ہوگی، لعان اس سے مستثنی ہے۔

زرکشی نے اپنے قواعد میں اس کی صراحت کی ہے، فرماتے ہیں: اخرس کا اشارہ اس کے نطق کی مانند ہے، سوائے چند مسائل کے، ان مسائل میں سے ایک یہ ہے کہ اشارہ سے حلف لے تو اس کی یمین منعقد نہیں ہوگی۔

اخرس کی یمین کے انعقاد والے قول کو جبکہ اس کا اشارہ قابل فہم ہو، زرکشی نے عدم انعقاد پر کلام کے بعد ذکر کیا ہے، چنانچہ کہتے ہیں: ''البیان'' کی کتاب ''الأقضیہ'' میں ہے کہ امام شافعی نے ''الأم'' میں فرمایا ہے: اگر اس پر یمین واجب ہوگئی حالانکہ وہ ایسا اخرس ہے جس کا اشارہ سمجھ میں نہیں آتا تو یمین اس وقت تک موقوف رہے گی جب تک کہ اس کا اشارہ سمجھنے کے قابل نہ ہوجائے، اگر مدعی درخواست کرے کہ یمین اس پر لوٹ کر آجائے تو نہیں لوٹائی جائے گی، اس لئے کہ مدعا علیہ کا نکول ابھی پایا نہیں گیا ہے۔

''حاشیۃ الجمل'' میں ہے: زرکشی کے قواعد میں اشارہ سے اخرس کی یمین کے عدم انعقاد کا ذکر ہے، لیکن فقہاء نے اشارہ سے اخرس کے لعان کے انعقاد کی جو صراحت فرمائی ہے اور جو فقہاء کا یہ قول ہے کہ ''اخرس کا اشارہ عبارت کے مثل ہے، سوائے تین مواقع کے، ایک

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۰۲، البدائع ۷/ ۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۰، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۹۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۲۶، حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۳۷، الروضہ ۱۱/ ۷، المہذب ۲/ ۲۹۱، کشاف القناع ۶/ ۲۹۵، ادب القضاء لابن ابی الدم ص ۴۷۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۰۲، کشاف القناع ۶/ ۳۰۰۔

(۱) الأشباہ لابن نجیم / ۳۴۳، الاختیار ۲/ ۱۱۴، التبصرۃ بہامش فتح العلی المالک ۲/ ۸۰۔

بطلان نماز، کہ اشارہ سے وہ باطل نہیں ہوتی، دوسرے حنث (قسم) تیسرے شہادت''، اس سے بظاہر اس کے خلاف سمجھ میں آ رہا ہے۔

''الجمل'' میں مزید ہے: پھر میں نے محمد الرملی کو دیکھا کہ انہوں نے اشارہ سے اخرس کی یمین کا منعقد ہونا اختیار کیا ہے[۱]۔

فقہاء حنابلہ کے اقوال بھی مختلف ہیں: مطالب اولی النہی میں ہے: حلف مخصوص الفاظ سے ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ اخرس کی یمین منعقد نہیں ہوگی، پھر لکھا ہے: لیکن ''فروع'' میں باب صلاۃ الجمعہ میں صراحت کی ہے کہ اخرس کی یمین نیت کی طرح منعقد ہوگی۔

ابن قدامہ نے ''المغنی'' میں صراحت کی ہے کہ اخرس کی یمین منعقد ہوگی، وہ کہتے ہیں: اگر ورثاء پر یمین کی ذمہ داری آئے اور ان میں ایک اخرس ہو جس کا اشارہ قابل فہم ہو تو اس سے حلف لیا جائے گا اور اس کا حصہ اس کو دیا جائے گا، اگر اس کا اشارہ قابل فہم نہ ہو تو اس کا حق موقوف رہے گا[۲]۔

جنایت کی وجہ سے گونگا پن:

۱۵- زبان گفتگو کا آلہ ہے، انسان پر ایسی زیادتی کہ اس کا نطق جاتا رہے اور وہ گونگا ہو جائے، یا تو اس صورت میں ہوگی کہ اس کی زبان کاٹ دی گئی ہو، یا اس پر ایسی ضرب لگائی گئی ہو کہ زبان رہتے گویائی کی قوت ختم ہو جائے۔

پھر یہ زیادتی یا تو عمداً ہوگی یا خطا سے ہوگی، اس کے نتیجہ میں قصاص یا دیت کے وجوب میں فقہاء کا اختلاف اور تفصیل ہے[۳]، جسے ''جنایۃ علی مادون النفس'' اور ''دیت'' میں دیکھی جائے۔

اخرس کی زبان پر جنایت:

۱۶- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک اور یہی حنابلہ کا ایک قول ہے، یہ ہے کہ اخرس کی زبان (کو نقصان پہنچانے کی صورت) میں حکومت عدل ہے (یعنی ایک عادل آدمی نقصان کا تخمینہ کرکے اس کا تاوان بتائے گا)، اس لئے کہ اس صورت میں نہ تو قصاص ہے اور نہ کوئی متعین تاوان ہے، کیونکہ منفعت کا ازالہ نہیں پایا جا رہا ہے، البتہ صرف کرامت انسانی کے پیش نظر حکومت عدل واجب ہو رہی ہے، اس لئے کہ زبان انسان کا جزء ہے، شافعیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ زبان کے کاٹنے سے ذوق (چکھنے کا مزہ) کی صلاحیت زائل نہ ہو، اگر یہ صلاحیت ختم ہوتی ہے تو دیت واجب ہوگی۔

حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس میں ثلث دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ حضرت عمرو بن شعیب اپنے والد کے واسطہ سے اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے کانی آنکھ جو اپنی جگہ پرفٹ ہو اگر بے نور کر دی جائے تو ایک تہائی دیت کا اور اپاہج ہاتھ اگر کاٹ دیا جائے تو ایک تہائی دیت کا اور سیاہ دانت اگر گرا دیا جائے تو ایک تہائی دیت کا فیصلہ فرمایا ہے[۱]۔

یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب جنایت خطاء ہو یا کسی شخص ناطق کی جانب سے عمداً ہو۔

اگر کسی اخرس نے اخرس پر عمداً جنایت کی ہو تو مالکیہ، شافعیہ اور

---

(۱) الأشباہ للسیوطی ر ۳۳۸، مغنی المحتاج ۴ ر ۳۴۶، المہذب ۲ ر ۱۳۸، المنثور فی القواعد للزرکشی ار ۱۶۴، ۱۶۵، حاشیۃ الجمل ۵ ر ۲۸۶۔

(۲) مطالب أولی النہی ۶ ر ۳۵۷، المغنی لابن قدامہ ۹ ر ۲۱۹۔

(۳) ابن عابدین ۵ ر ۳۵۶، البدائع ۷ ر ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۱، ۳۱۷، الاختیار ۵ ر ۳۱، الدسوقی ۴ ر ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۷۱، الزرقانی ۸ ر ۴۰، الشرح الصغیر = ۴ ر ۳۸۹، المدونہ ۶ ر ۳۱۰، جواہر الإکلیل ۲ ر ۲۵۹، المہذب ۲ ر ۱۸۱، مغنی المحتاج ۴ ر ۳۵، الجمل ۵ ر ۴۴، المغنی ۷ ر ۱۶، ۱۷، ۲۳، ۸ ر ۱۵، ۱۶، کشاف القناع ۵ ر ۵۵۲، ۵۵۶، ۵۵۷۔

(۱) حدیث عمرو بن شعیب: ''أن رسول الله ﷺ قضى في العين......'' کی روایت نسائی (۸ ر ۵۵ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، اس کی سند حسن ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر زخم کے سرایت کرنے کا اندیشہ نہ ہوتو قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ دونوں میں مماثلت اور برابری ہے، شافعیہ کے قواعد بھی اس کے خلاف نہیں ہیں، لیکن حنفیہ کے نزدیک زبان میں سرے سے قصاص ہی نہیں ہے [۱]۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۲۳، الدسوقی ۴/ ۲۵۲، ۲۷۷، الزرقانی ۸/ ۴۰، الجمل ۵/ ۶۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۱۱، مغنی المحتاج ۴/ ۳۳، المغنی ۸/ ۴۱، ۷۳۳۔

خرص

تعریف:

۱- خرص لغت میں گمان سے بات کہنے کو کہتے ہیں، جھوٹ پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے [۱]، اسی مفہوم میں اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''قُتِلَ الْخَرَّاصُوْنَ'' [۲] (غارت ہوں اٹکل پچّو باتیں بنانے والے)، کھجور اور انگور کے درختوں پر موجود پھلوں کا اندازہ کرنے کو بھی خرص کہتے ہیں، چنانچہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے: ''أمر بالخرص في النخل و الكرم خاصة'' [۳] (آپ ﷺ نے کھجور اور انگور میں بالخصوص خرص کا حکم فرمایا)۔

شرعی اصطلاح لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

۲- تخمین، حدس اور تحری قریب المعنی الفاظ ہیں اور اندازہ اور گمان

(۱) المعجم الوسیط، مصباح المنیر مادہ: ''خرص''، مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۷۔

(۲) سورۂ ذاریات/ ۱۰۔

(۳) حدیث: ''أمر بالخرص في النخل و الكرم خاصة'' کا ذکر صاحب المعجم الوسیط (۱/ ۲۲۶) نے کیا ہے، لیکن ان الفاظ سے اس کی روایت کرنے والے کا علم انہیں نہیں ہوا، ابوداؤد (۲/ ۲۵۷ طبع عزت عبید دعاس) نے عتاب بن اسید سے اسی مفہوم کی روایت ان الفاظ میں کی ہے: ''أمر رسول الله أن يخرص العنب كما يخرص النخل'' (رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا کہ انگور کا اندازہ لگایا جائے جس طرح کھجور کا اندازہ لگایا جاتا ہے) اس کی تخریج فقرہ نمبر ۳ میں آرہی ہے۔

سے کسی چیز کی تحدید کا معنی رکھتے ہیں، لہذا یہ الفاظ اپنے بعض اطلاق میں خرص کے ہم معنی ہیں۔

شرعی حکم:

اول-اموال زکاۃ میں خرص:

۳- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ امام کے لئے مستحب ہے کہ کھجور اور انگور کے درختوں پر پھل جب قابل انتفاع ہوجائیں تو ان کا خرص کرائے تاکہ پھلوں کی مقدار اور ان میں واجب زکاۃ کی مقدار متعین ہوجائے۔

چنانچہ امام اپنے ساعی (وصول کنندہ) کو بھیجے گا تاکہ وہ پھلوں کے قابل انتفاع ہوجانے کے بعد کھجور اور انگور کے درختوں پر پھلوں کا خرص کرکے اندازہ سے نصاب زکاۃ اور واجب مقدار زکاۃ کی تعیین کرلے[۱]۔

مالکیہ نے اس کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ مالکان پھل کو ان میں تصرف کرنے کی ضرورت پیش آئے، لیکن اگر پھل کے مالکان کو ان میں تصرف کی ضرورت نہ ہو تو سوکھنے والے پھلوں میں سوکھنے کا انتظار کیا جائے گا اور ان کی زکاۃ کھجور یا کشمش کی شکل میں نکالی جائے گی، اور جو پھل نہیں سوکھتے ہیں ان کے کٹنے کا انتظار کیا جائے گا پھر بلح (کچی کھجور) کو ناپا جائے گا اور انگور کا وزن کیا جائے گا، پھر اگر ان دونوں کے نصاب تک پہنچنے میں شک ہو تو ان دونوں کے جفاف (سوکھنے) کا اندازہ لگایا جائے گا[۲]۔

خرص کی مشروعیت پر جمہور فقہاء نے ترمذی کی اس روایت سے استدلال کیا ہے: "**أن النبي ﷺ أمر أن يخرص العنب كما يخرص النخل، وتؤخذ زكاته زبيبا كما تؤخذ صدقة النخل تمرا**"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا کہ انگور کا اندازہ لگایا جائے جس طرح کھجور کا اندازہ لگایا جاتا ہے، اور اس کی زکاۃ کشمش کی شکل میں لی جائے گی جس طرح کھجور کی شکل میں اس کی زکاۃ لی جاتی ہے)۔

شافعیہ کے یہاں ظاہر حدیث کی وجہ سے ایک قول خرص کے وجوب کا ہے[۲]۔

خطابی فرماتے ہیں: حدیث نبوی سے خرص اور اس پر عمل ثابت ہوتا ہے، یہی عام اہل علم کا قول ہے، سوائے شعبی سے مروی اس روایت کے کہ انہوں نے فرمایا: خرص بدعت ہے، اور اصحاب الرائے، یعنی حنفیہ نے خرص کا انکار کیا ہے، اور ان میں سے بعض فقہاء نے کہا ہے کہ خرص محض کاشتکاروں کو ڈرانے کے لئے تھا، تاکہ وہ خیانت نہ کریں، رہا یہ کہ اس سے کوئی حکم لازم ہو، ایسا نہیں ہے، اس لئے کہ خرص ظن وتخمین ہے، اور اس میں دھوکہ ہے، اس کا جواز تو صرف سود اور قمار کی حرمت سے قبل تھا[۳]۔

خرص کا وقت:

۴- جو حضرات خرص کی مشروعیت کے قائل ہیں ان کے نزدیک بلا اختلاف خرص اس وقت کیا جائے گا جب پھل میٹھا ہوجائے اور قابل انتفاع بن جائے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کا قول ہے: "إن

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۶، ۳۸۷، المغنی ۲/ ۷۰۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۵۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۵۳۔

---

(۱) حدیث: "أمر أن يخرص العنب كما يخرص النخل" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۵۷ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/ ۲۷ طبع الحلبی) نے حضرت عتاب بن اسیدؓ سے کی ہے، اس کی سند میں عتاب بن اسید اور ان سے روایت کرنے والے جو سعید بن المسیب ہیں، کے درمیان انقطاع ہے، جیسا کہ مختصر ابوداؤد للمنذری (۲/ ۲۱۱ شائع کردہ دار المعرفہ) میں ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۶۔

(۳) معالم السنن ۲/ ۴۴، المغنی ۲/ ۷۰۶، الأموال لأبی عبید طبع دار الفکر۔

رسول الله ﷺ كان يبعث عبد الله بن رواحة إلى يهود خيبر فيخرص عليهم النخل حين يطيب قبل أن يؤكل منه"(۱) (رسول اللہ ﷺ حضرت عبداللہ بن رواحہ کوخیبر کے یہود کے پاس بھیجتے تھے، تو جب پھل شیریں ہوجاتے تو اس وقت پھل میں سے کھائے جانے سے قبل وہ یہود کے کھجور کے پھلوں کا خرص کرتے تھے)۔

اور اس لئے بھی کہ خرص کا مقصود زکاۃ کی مقدار کا جان لینا اور پھل کے مالکان کوحسب ضرورت پھلوں میں تصرف کا اختیار دے دینا ہے۔

کن اشیاء میں خرص مشروع ہے؟

۵ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ خرص صرف کھجور اور انگور میں کیا جائے گا، اس لئے کہ ان ہی دونوں کے بارے میں روایت آئی ہے لہذا بالیوں کے اندر دانے میں اور زیتون میں خرص نہیں کیا جائے گا، کیونکہ ان دونوں کے بارے میں روایت وارد نہیں ہے اور نہ ہی یہ دونوں منصوص کے معنی میں ہیں کہ انہیں منصوص پر قیاس کیا جائے، دانہ اپنی بالی میں پوشیدہ ہوتا ہے، زیتون کا دانہ اپنے درخت میں منتشر ہوتا ہے، کسی ایک خوشہ میں اکٹھا نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ ان کا خرص دشوار ہے، نیز اس کے مالکان کو عام طور پر اس کو کھانے کی ضرورت درپیش نہیں آتی، جیسا کہ کھجور اور انگور میں آتی ہے کہ ان دونوں کو تازہ حالت میں کھایا جاتا ہے، لہذا ان دونوں کے مالکان کی آسانی کے لئے ان کا خرص کرلیا جاتا ہے تاکہ پھلوں کو کھانے اور ان میں تصرف کرنے میں ان کے لئے کوئی رکاوٹ نہ رہے، اور پھر وہ خرص کے مطابق زکاۃ ادا کرلیں۔

اور اس لئے بھی کہ انگور کا پھل اور کھجور نمایاں اور اکٹھے ہوتے ہیں، ان کا خرص کرنا دوسروں کی بہ نسبت آسان ہوتا ہے(۱)۔

مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ کھجور اور انگور کے علاوہ دوسرے پھل میں اگر ان کے مالکان کو کھانے کی ضرورت درپیش ہو یا وہ امانت دار نہ ہوں تو خرص کیا جائے گا(۲)۔

زہری، اوزاعی اور لیث فرماتے ہیں: زیتون وغیرہ میں خرص کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ ایسا پھل ہے جس میں زکاۃ واجب ہوتی ہے تو کھجور اور انگور کی طرح اس میں خرص کیا جائے گا۔

پھلوں میں خرص سے پہلے اور اس کے بعد تصرف کا حکم:

۶ - شافعیہ کے نزدیک خرص سے قبل پھلوں کے کسی حصہ کو کھانا یا فروخت کرنا یا ہبہ کرنا حرام ہے، اسی طرح ضامن قرار دینے اور قبول کرنے سے پہلے بھی اس طرح کا تصرف حرام ہے، کیونکہ اس سے فقراء کا حق متعلق ہوتا ہے، لیکن اگر اس نے کل میں یا بعض میں شیوع کے بطور تصرف کیا تو مستحقین کے حصہ کے علاوہ میں درست ہوگا، خرص اور تضمین (ضامن قرار دینے) اور مالک کی طرف سے تضمین قبول کرلینے کے بعد تصرف میں حرمت نہیں ہے، اس لئے کہ اب (دوسروں کا) حق عین شی ء سے منتقل ہوکر ذمہ میں آگیا ہے(۳)۔

حنابلہ کے نزدیک خرص سے پہلے اور اس کے بعد پھلوں میں خرید وفروخت اور ہبہ وغیرہ کا تصرف جائز ہے، پس اگر قابل انتفاع ہونے

(۱) حدیث: "كان يبعث عبد الله بن رواحة إلى يهود خيبر" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۶۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۱۷۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس روایت کے اندر جہالت کی وجہ سے اسے معلول بتایا ہے، لیکن اس روایت کے شواہد ذکر کئے ہیں جن سے یہ حدیث قوی ہوجاتی ہے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۷۰۱، مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۷۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۳۸۷۔

(۳) أسنی المطالب ۱/ ۳۷۴، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۵۳۔

کے بعد اس نے بیع کیا یا ہبہ کیا تو اس صورت میں بیچنے والے اور ہبہ کرنے والے پر زکاۃ ہوگی، الا یہ کہ اس نے خریدار پر شرط لگادی ہو، بیچنے والے پر زکاۃ اس لئے واجب ہوگی کہ بیچنے سے قبل اسی پر واجب تھی تو جس حالت پر پہلے تھی اسی حالت پر باقی رہے گی، مالکیہ کے کلام سے حنابلہ کے کلام کی مانند سمجھا جاتا ہے (۱)۔

خرص کرنے والے کے لئے شرائط:

۷- خرص کی مشروعیت کے قائلین یعنی شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک بالاتفاق خرص میں صرف ایک خارص (اندازہ لگانے والا) کافی ہے (۲)۔

اس لئے کہ نبی کریم ﷺ حضرت عبداللہ بن رواحہ کو پھلوں کے شیریں ہوتے ہی خارص بنا کر روانہ فرماتے تھے (۳)، اور اس لئے کہ وہ حاکم کی طرح ہوتا ہے اور اپنے اجتہاد سے عمل کرتا ہے (۴)۔

شافعیہ کے ایک قول میں خارص کا دو ہونا شرط ہے، اس لئے کہ خرص تقویم (قیمت لگانا) اور شہادت کی طرح ہے، اور ان دونوں میں دو ہونا شرط ہے (۵)۔

یہ بھی شرط ہے کہ خرص کرنے والا امانت دار اور غیر متہم ہو، عادل ہو، خرص کرنا جانتا ہو، شافعیہ کے نزدیک اصح قول میں مرد ہونا اور آزاد ہونا بھی شرط ہے، اس لئے کہ خرص ولایت ہے، اور غلام وعورت

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/۷۰۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۵۳۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۲/۷۰۷، مغنی المحتاج ۱/۳۸۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۵۴۔
(۳) حدیث: "کان النبي ﷺ یبعث عبد الله بن رواحة......" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی ہے۔
(۴) مغنی المحتاج ۱/۳۸۷۔
(۵) سابقہ مراجع۔

ولایت کے اہل نہیں ہیں (۱)۔

خرص کا طریقہ:

۸- پھلوں کے مختلف ہونے سے خرص کا طریقہ بھی مختلف ہوگا، اگر پھل ایک نوع کا ہو تو خارص ایک ایک درخت کا مشاہدہ اور معائنہ کرنے کے بعد اندازہ لگائے گا کہ تمام درختوں میں رطب (تازہ کھجور) اور انگور کتنے ہیں، پھر اندازہ کرے گا کہ ان میں سے تمر (خشک کھجور) اور زبیب (کشمش) کتنی ہوگی، اگر پھلوں کی مختلف انواع ہوں تو ہر نوع کا خرص علاحدہ کیا جائے گا، اس لئے کہ انواع مختلف ہوتی ہے، اور اس لئے کہ ہر نوع کی مقدار معلوم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تا کہ اس کا عشر نکالا جا سکے (۲)۔

کیا خارص خرص کے وقت مالک کے لئے کچھ حصہ چھوڑ دے گا:

۹- حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ خرص کرنے والے پر ضروری ہوگا کہ خرص کے وقت حسب ضرورت ایک تہائی یا ایک چوتھائی ارباب اموال پر آسانی کرتے ہوئے چھوڑ دے، اس لئے کہ مالکان کو ضرورت ہوتی ہے کہ خود کھائیں اور اپنے مہمانوں کو کھلائیں اور اپنے پڑوسیوں کو کھلائیں، ایسی ہی رائے شافعیہ کی ہے کہ مالک کے لئے ایک یا چند درخت کے پھل چھوڑ دیئے جائیں، مالکیہ میں سے ابن حبیب نے کہا ہے: خرص میں درخت والوں پر نرمی کی جائے گی (۳)۔

ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "إذا

(۱) مغنی المحتاج ۱/۳۸۷۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۲/۷۰۷، مغنی المحتاج ۱/۳۸۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۵۳۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۲/۷۰۷، مغنی المحتاج ۱/۳۸۷۔

خرصتم فجذوا و دعوا الثلث، فأن لم تدعوا أو تجذوا الثلث فدعوا الربع" [۱] (جب تم خرص کرو تو ایک تہائی چھوڑ دو، اگر ایک تہائی نہ چھوڑ و تو ایک چوتھائی چھوڑ دو)، نیز حدیث ہے: **"أن النبي ﷺ کان یأمر بالتخفیف للواطئة** [۲] **والساقطة** [۳] **واللاقطة** [۴] **وما ینال العیال"** [۵] (نبی کریم ﷺ راہ گیروں کے لئے، گرے پڑے پھلوں اور اٹھائے جانے والے پھلوں اور بچوں کے لئے تخفیف کرنے کا حکم فرماتے تھے)۔

مالکیہ کا مسلک اور یہی شافعیہ کا مشہور مسلک ہے، یہ ہے کہ خرص میں کوئی حصہ چھوڑا نہیں جائے گا، اس لئے کہ عشر یا نصف عشر کے وجوب کے تقاضا کرنے والے دلائل کسی استثناء کے بغیر عام ہیں۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ خارص پورے باغ کو یکجا نہیں کرے گا، اور نہ باغ کے چار یا تین حصے کرے گا، اسی طرح ایک درخت سے جو زائد ہو، جیسے دو درخت یا تین درخت، انہیں جمع نہیں کرے گا، خواہ اسے ان کے پھلوں کا مجملہ طور پر علم ہو، یہ حکم اس صورت میں ہے جب درختوں کے پھل یکساں طور پر سوکھے نہ ہوں، خواہ وہ سب ایک ہی صنف کے ہوں، اگر وہ سارے یکساں طور پر سوکھے ہوں تو خرص میں ان سب کو جمع کرنا جائز ہوگا [۱]۔

فقہاء مالکیہ نے حدیث مذکور کو زکاۃ پر محمول کیا ہے، چنانچہ زکاۃ میں سے مذکورہ حصہ، مالک کے لئے چھوڑ دیا جائے گا تاکہ وہ خرص شدہ اموال کے بجائے اس چھوڑے ہوئے حصہ میں سے اپنے خاندان کے فقراء اور اپنے پڑوسیوں میں سے فقراء پر تقسیم کرے [۲]۔

خرص کے بعد فقراء کا حق:

۱۰ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ خرص کے بعد فقراء کا حق عین پھلوں سے منتقل ہوکر مالک کے ذمہ سے وابستہ ہوجاتا ہے، پس مالک کے لئے جائز ہوجاتا ہے کہ وہ تمام پھلوں میں تصرف کرے، اور فقراء کا حق اس کے ذمہ میں ہوتا ہے جسے وہ اپنے وقت پر کھجور یا کشمش کی شکل میں ادا کرے گا [۳]، شافعیہ کے مختار مسلک میں فقراء کا حق مالک کے ذمہ میں منتقل ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ ساعی (وصول کنندہ) نے مالک کو اس کا ضامن بنایا ہو اور مالک نے قبول بھی کیا ہو، مثلاً: ساعی خرص کرنے کے بعد مالک سے کہے: میں تمہیں ضامن بناتا ہوں کہ رطب اور انگور میں سے مستحقین کا حصہ اتنی مقدار میں کھجور یا کشمش کی شکل میں ادا کروگے، اور مالک اس تضمین کو قبول کرلے، اس لئے کہ حق عین شئ سے ذمہ میں منتقل ہورہا ہے تو دونوں کی رضامندی ضروری ہوگی جس طرح بائع اور مشتری کے لئے ہوتا ہے، لہذا اگر ساعی مالک کو ضامن نہ بنائے یا ضامن بنائے لیکن مالک

(۱) حدیث: "إذا خرصتم فجذوا ودعوا الثلث......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۵۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت سہل بن ابی حثمہؓ سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۱۷۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ابن قطان سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے حضرت سہل سے روایت کرنے والے راوی کو مجہول بتایا ہے۔

(۲) الواطئۃ: راہ گیر، مسافر اور راہی کو اس لئے واطئہ کہتے ہیں کہ وہ راستہ کر روندتا ہے۔ النہایہ لابن الأثیر ۵/ ۲۰۰، اور کہا گیا ہے کہ واطئۃ گری ہوئی کھجوروں کو کہتے ہیں جو گرتی ہیں، پھر قدموں سے روندی جاتی ہیں، اس لئے کہ وہ اپنے قدموں سے پھلوں کو روندتا ہے۔

(۳) الساقطۃ: ہر وہ چیز جو گر کر مالک سے ضائع ہوجائے (المصباح)۔

(۴) اللاقطۃ، اور القاطہ: ایسا گرا پڑا سامان جس کی کوئی قیمت نہ ہو اور وہ گمشدہ مال جو اٹھالیا گیا ہو (المصباح، متن اللغہ)۔

(۵) حدیث: "کان یأمر بالتخفیف للواطئة......" کی روایت ابوعبید نے الأموال (ص ۵۸۶ طبع دار الفکر) میں حضرت مکحولؒ سے مرسلاً کی ہے، پھر اوزاعی کے واسطہ سے حضرت عمرؓ کے قول کے بطور روایت کیا ہے (ص ۵۸۷) چنانچہ کہا ہے: "ہمیں یہ خبر پہنچی ہے کہ حضرت عمر نے فرمایا......"۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۷، الدسوقی ۱/ ۴۵۳، المواق ۲/ ۲۸۹۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۲۵۰، مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۷۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۷، مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۷۔

قبول نہ کرے تو فقراء کا حق حسب سابق عین پھلوں سے متعلق رہے گا، شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ خود خرص سے ہی فقراء کا حق ختم ہوجائے گا(۱)۔

اس لئے کہ حدیث میں تضمین کا ذکر نہیں آیا ہے، اور نہ ہی اس میں ضمان کی حقیقت پائی جاتی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی آفت سماوی کے نتیجہ میں پھل ضائع ہوجائیں، یا سوکھنے سے پہلے چوری کرلئے جائیں، اور مالک کی جانب سے کوتاہی کا دخل نہ ہوتو ایسی صورت میں مالک پر قطعاً کچھ واجب نہیں ہوتا(۲)، اور یہی امام مالک اور امام احمد کا مسلک ہے۔

شافعیہ میں سے امام الحرمین کی رائے یہ ہے کہ صرف خارص کا ضامن بنانا کافی ہوگا، مالک کے قبول کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی(۳)۔

زکاۃ نکالنے سے قبل خرص شدہ اشیاء ضائع ہوجائیں:

۱۱- خرص کے قائل فقہاء کی رائے ہے کہ اگر زکاۃ نکالنے سے قبل مالک کی کسی کوتاہی کے بغیر خرص شدہ اشیاء ضائع ہوجائیں تو اگر وہ زکاۃ نکالنے پر قادر نہ ہوا ہوتو اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، اگر نکالنے پر قادر ہو چکا ہو اور بغیر کسی عذر کے نکالنے میں تاخیر کی یا ان کی حفاظت میں کوتاہی کی تو خرص کے مطابق فقراء کے حصہ کا وہ ضامن ہوگا(۴)۔

خرص شدہ اشیاء کے ضائع ہوجانے کا دعوی:

۱۲- اگر مالک نے دعوی کیا کہ اس کی کوتاہی کے بغیر خرص شدہ اشیاء ضائع ہوگئی ہیں تو بغیر یمین کے اس کا قول قبول کرلیا جائے گا خواہ اشیاء کا ضیاع خرص سے پہلے ہوا ہو یا خرص کے بعد، اس لئے کہ یہ اللہ تعالی کے حقوق میں سے ہے، لہذا اس میں حلف نہیں لیا جائے گا جیسے کہ نماز اور حد میں حلف نہیں لیا جاتا، یہ رائے امام مالک اور امام احمد کی ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر خرص شدہ اشیاء کی ہلاکت کا دعوی کسی پوشیدہ سبب کی بنا پر ہو، جیسے چوری یا کسی ظاہری سبب کی بنیاد پر ہو جس کا وقوع معروف ہو، جیسے آتش زنی، تو مالک کی یمین کے ساتھ اس کی بات قبول کی جائے گی، اگر ظاہری سبب کا وقوع معلوم نہ ہوتو شافعیہ کے صحیح قول میں اس سے بینہ طلب کیا جائے گا، پھر اس سے حلف لیا جائے گا کہ اسی سبب سے ہلاکت پائی گئی ہے، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ اس کا مال محفوظ ہو، اگر مالک نے یہ دعوی کیا کہ خارص نے غلطی کی ہے یا اس نے ظلم کیا ہے، اور اس کے دعوی کے صحیح ہونے کا احتمال ہوتو اس کا قول قبول کیا جائے گا، ورنہ قبول نہیں کیا جائے گا(۱)۔

دوم- درخت پر پھلوں میں سے شرکاء کے حصے خرص کے ذریعہ علاحدہ کرنا:

۱۳- مالکیہ کی رائے اور یہی شافعیہ کے نزدیک راجح ہے، یہ ہے کہ کھجور اور انگور کے درختوں پر لگے پھلوں کو اس وقت خرص کے ذریعہ تقسیم کرنا جائز ہوگا جب پھل شیریں ہوجائیں اور ان کی بیع حلال ہوجائے اور مالکان کی ضروریات مختلف ہوں، مثلاً: کچھ لوگ پھل کھانے کے ضرورت مند ہوں اور کچھ دوسرے لوگ فروخت کرنے کی ضرورت محسوس کرتے ہوں، یہ جواز اس لئے ہوگا کہ یہاں پر

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۷، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۵۱۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۷۔
(۳) روضۃ الطالبین ۲/ ۲۵۱۔
(۴) المغنی ۲/ ۷۰۷، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۵۲۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۸، المغنی ۲/ ۷۰۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۵۴۔

ضرورت درپیش ہے اور ان دونوں پھلوں میں خرص و اندازہ کرنا آسان ہے، برخلاف ان دونوں کے علاوہ دیگر کھیتیوں اور پھلوں کے کہ ان میں خرص کے ذریعہ تقسیم وعلاحدہ کرنا جائز نہیں ہوگا جیسا کہ ماقبل میں گذرا[۱]۔ ان فقہاء نے یہود خیبر کے ساتھ حضرت عبداللہ بن رواحہ کے خرص والی حدیث سے استدلال کیا ہے جو فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی ہے۔

سوم-اندازہ سے فروخت کرنا:

۱۴-فقہاء کے درمیان اس بات میں فی الجملہ کوئی اختلاف نہیں کہ اندازہ سے (غلہ کے ڈھیر کی بیع) کرنا جائز ہے، یہ بغیر ناپ اور تول کے صرف اندازہ اور گمان سے بیع ہوتی ہے جس میں ناپ وتول کے بجائے صرف مشاہدہ کو کافی سمجھا جاتا ہے[۲]، اس کی شرائط اور تفصیلات اصطلاح ''جزاف''، ''عرایا'' اور ''مزابنۃ'' میں دیکھی جائیں۔

(۱) الزرقانی ۶/ ۲۰۲، ۲۰۳، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۴، المغنی ۹/ ۱۱۵، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۱۵۔

(۲) المغنی ۴/ ۱۳۷، مغنی المحتاج ۲/ ۱۸، حاشیۃ الجمل ۳/ ۳۴، ۳۵، فتح القدیر ۵/ ۴۷۰، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۷۔

خروج

تعریف:

۱-خروج لغت میں خرج یخرج خروجاً و مخرجاً کا مصدر ہے، یہ دخول کی ضد ہے[۱]۔

فقہاء خروج کو اس کے لغوی معنی میں استعمال کرتے ہیں، نیز بغاوت یعنی امام کے خلاف خروج کے معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں[۲]۔

خروج سے متعلق احکام:

خروج سے کچھ احکام متعلق ہیں جو خروج کرنے والے اور خروج جس چیز سے متعلق ہو ان دونوں کے فرق سے مختلف ہوتے رہتے ہیں، اہم احکام مندرجہ ذیل ہیں:

سبیلین (نجاست کے دونوں مقام) وغیرہ سے نکلنے والی چیز:

۲-فقہاء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سبیلین سے نکلنے والی چیز اگر منی ہو جو شہوت اور اچھال کے ساتھ نکلی ہو، یا حیض یا نفاس کا خون ہو تو ان سے غسل واجب ہوتا ہے، اس بات پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ منی کے علاوہ ان راستوں سے نکلنے والی چیز

(۱) لسان العرب المحیط، متن اللغہ مادہ ''خرج''۔

(۲) الاختیار ۴/ ۵۴۔

عادی ہو جیسے پیشاب، پاخانہ، ہوا تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، اگر غیر عادی چیز نکلے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں سے ابن عبدالحکم) کے نزدیک اس صورت میں وضو ٹوٹ جائے گا۔

اور جمہور مالکیہ کے نزدیک غیر عادی چیز مثلاً کیڑا، کنکری کے نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹے گا۔

اور سبیلین کے علاوہ سے نکلنے والی چیز میں اختلاف اور تفصیل ہے، جسے کتب فقہ میں متعلقہ مقامات پر دیکھی جاسکتی ہیں (۱)۔

نیز دیکھئے: اصطلاح ''وضوء''۔

قدم یا اس کا کچھ حصہ خف سے نکل جائے:

۳- جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر قدم پنڈلی تک خف سے نکل آئے تو خف اتارنے کا حکم (یعنی وضو کا باطل ہونا یا مسح کا باطل ہونا علی اختلاف المذہب) ثابت ہو جاتا ہے، مذہب حنفیہ اور مالکیہ کے صحیح قول میں قدم کا اکثر حصہ نکلنے سے بھی یہی حکم ثابت ہوگا، اس لئے کہ قلیل حصہ نکلنے سے بچنا مشکل ہے کہ بسا اوقات بغیر قصد کے تھوڑا نکل جاتا ہے، کثیر حصہ میں ایسا نہیں ہے، اس سے بچنا دشوار نہیں ہوتا ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر پیر کو خف کے قدم سے اس کی پنڈلی تک نکال دیا تو اس کا کوئی اثر نہیں ہوگا، الا یہ کہ خف عادت کے خلاف بہت لمبا ہو، اور کوئی شخص اپنا پاؤں اتنا نکال لے کہ اگر خف عام جیسا ہوتا تو قدم کے فرض حصہ میں سے بھی کچھ ظاہر ہو جاتا تو ایسی صورت میں اس کا مسح بالاتفاق باطل ہو جائے گا۔

(۱) الاختیار ۱/۹، ۲۲ طبع دار المعرفہ، القوانین الفقہیہ ر ۳۱، ۳۴ طبع دار الکتاب العربی، روضۃ الطالبین ۱/۷۱، ۷۲ طبع المکتب الإسلامی، نیل المآرب ۱/۶۹، ۷۵، ۷۷۔

حنابلہ کے نزدیک بعض حصہ کل کے حکم میں ہے، پس قدم کے یا اس کے کچھ حصہ کے خف کی پنڈلی تک نکل جانے سے وضو ٹوٹ جائے گا (۱)۔

تفصیل کے لئے اصطلاح ''مسح الخف'' دیکھی جائے۔

اذان کے بعد مسجد سے نکلنا:

۴- جمہور فقہاء کے نزدیک اذان کے بعد مسجد سے عذر کے بغیر یا دوبارہ مسجد میں لوٹنے کی نیت کے بغیر نکلنا مکروہ ہے، الا یہ کہ وقت سے پہلے فجر کے لئے اذان ہو تو اس وقت نکلنا مکروہ نہیں ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ نکلنا حرام ہے، ابوالشعثاء کہتے ہیں: ہم لوگ حضرت ابو ہریرہؓ کے ساتھ مسجد میں بیٹھے ہوئے تھے، مؤذن نے اذان دی تو ایک شخص مسجد میں کھڑا ہو کر چلنے لگا، حضرت ابو ہریرہؓ ادھر دیکھنے لگے، وہ مسجد سے باہر نکل گیا تو حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا: ''اس شخص نے ابو القاسم ﷺ کی نافرمانی کی''، اس جیسے مسائل میں موقوف روایت مرفوع کے حکم میں ہوتی ہے (۲)۔

اس کی تفصیل کتب فقہ میں ہے، نیز دیکھئے: اصطلاح ''مسجد''۔

خطبہ کے لئے امام کا نکلنا:

۵- اگر امام نکل جائے اور خطبہ کے لئے کھڑا ہو جائے تو لوگ اس کی

(۱) فتح القدیر ۱/۱۰۶، ۱۰۷ طبع الأمیریہ، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۴۵، حاشیۃ الجمل ۱/۱۴۸، نہایۃ المحتاج ۱/۲۰۹ طبع مصطفی الحلبی، روضۃ الطالبین ۱/۱۳۳، نیل المآرب ۱/۶۷۔

(۲) فتح القدیر ۱/۳۳۸، ۳۳۹ طبع الأمیریہ، ابن عابدین ۱/۴۷۹، ۴۸۰، مواہب الجلیل ۱/۴۶۷، المجموع ۲/۱۷۹، ۳/۱۲۸، المغنی ۱/۴۰۸، ۴۰۹، نیل المآرب ۱/۱۱۹۔

حدیث أبی ہریرۃ: ''أما هذا فقد عصى أبا القاسم......'' کی روایت مسلم (۱/۴۵۳، ۴۵۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

طرف متوجہ ہوں گے، اس لئے کہ اس کا تعامل جاری رہا ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک امام اگر خطبہ دے رہا ہو تو گفتگو کرنا حرام ہے۔

امام ابھی صرف نکلا ہو اور خطبہ شروع نہ ہوا ہو تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس وقت گفتگو کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، عطاء، طاؤس، زہری اور نخعی اسی کے قائل ہیں، ابن عمرؓ سے بھی ایسا ہی مروی ہے، اس لئے کہ گفتگو کی ممانعت اس لئے ہے کہ خطبہ سننے میں خلل واقع نہ ہو اور یہاں سننا نہیں پایا جارہا ہے، حکم نے اس کو مکروہ کہا ہے، ابن عبدالبر نے کہا: حضرت عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ امام کے نکلنے کے بعد نماز اور گفتگو کو ناپسند کرتے تھے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک محض امام کے نکلنے سے گفتگو حرام ہوجاتی ہے۔

جہاں تک نماز نہ پڑھنے کا مسئلہ ہے، تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک خطبہ کے لئے امام کے نکلنے کے بعد کوئی نفل نماز نہیں ہے، شریح، ابن سیرین، نخعی، قتادہ اور ثوری بھی اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ لوگوں کی گردنیں پھاندنے والے کے لئے نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "اجلس، فقد آذيت و آنيت" (1) (بیٹھ جاؤ تم نے ایذاء پہنچائی اور دیر کردی ہے) اور اس لئے بھی کہ نماز کی وجہ سے خطبہ سننے میں رکاوٹ ہوگی، لہذا یہ مکروہ ہوگا جیسے کہ داخل ہونے والے کی نماز۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ امام کے منبر پر بیٹھتے ہی نفل نماز ختم ہوجاتی ہے، لہذا داخل ہونے والے کے علاوہ کوئی شخص نماز نہیں پڑھے گا، پس جو شخص خطبہ کے دوران مسجد میں داخل ہو اس کے لئے مستحب ہے کہ تحیۃ المسجد بہت مختصر پڑھ لے، الا یہ کہ امام خطبہ ختم کر رہا ہو تو اس وقت داخل ہونے والا نماز نہ پڑھے تاکہ امام کے ساتھ جمعہ کی نماز کی ابتداء نہ فوت ہو (1)۔

مسجد سے معتکف کا نکلنا:

٦ - فقہاء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ معتکف کے لئے انسانی ضروریات اور نماز جمعہ کے علاوہ مسجد سے نکلنا جائز نہیں ہے، ان دونوں کاموں کے لئے مسجد سے نکلنا جائز ہے، اس کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتی ہیں: "**كان النبي ﷺ لا يخرج من معتكفه إلا لحاجة الإنسان**" (نبی اکرم ﷺ اپنی اعتکاف گاہ سے نہیں نکلتے تھے مگر انسانی ضرورت کے لئے) (2)، نیز حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "**السنة للمعتكف ألا يخرج إلا لما لا بد منه**" (3) (معتکف کے لئے سنت یہ ہے کہ وہ باہر نہ نکلے، الا یہ کہ ایسی ضرورت درپیش ہو جس سے کوئی چارہ نہ ہو)۔

البتہ شافعیہ کہتے ہیں: جمعہ کے لئے نکلنا تو واجب ہوگا، لیکن اس سے اعتکاف باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ خود جامع مسجد میں

---

(1) حدیث: "اجلس فقد آذيت و آنيت......" کی روایت نسائی (۳/ ۱۰۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عبداللہ بن بسرؓ سے کی ہے، اور ابن ماجہ (۱/ ۳۵۴ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۲/ ۳۹۲ طبع السلفیہ) میں اس کو قوی بتایا ہے۔

(1) فتح القدیر ۱/ ۴۲۰، ۴۲۱ طبع الامیریہ، الاختیار ۱/ ۸۴، القوانین الفقہیہ ۸۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۹۵ طبع مکۃ المکرمہ، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۰، کشاف القناع ۲/ ۴۷، نیل المآرب ۱/ ۲۰۰، المغنی ۲/ ۳۱۹، اور اس کے بعد کے صفحات ۲/ ۳۲۴۔

(2) حدیث عائشہ: "كان لا يخرج من معتكفه إلا لحاجة الإنسان" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۷۳ طبع الحلبی) اور مسلم (۱/ ۲۴۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(3) حدیث عائشہ: "السنة على المعتكف أن لا يعود مريضا، ولا يشهد جنازة، ولا يمس امرأة ولا يباشرها ولا يخرج إلا لما لابدمنه" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۸۳۶، ۸۳۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

اعتکاف کرنا ممکن تھا(۱)، اس کی تفصیل اصطلاح ''اعتکاف'' میں ہے۔

استسقاء کے لئے نکلنا:

۷- فقہاء کا اتفاق ہے کہ (استسقاء کے لئے) نوجوان، بوڑھے، کمزور، لاچار اور سادہ حال عورتیں باہر نکلیں گی، مستحب ہے کہ تمام لوگ پرانے کپڑوں میں خشوع اور تواضع کے ساتھ پیدل چلتے ہوئے نکلیں، اور ہر دن پہلے صدقہ کریں اور استسقاء اللہ کی بارگاہ میں توبہ کرنے کے بعد ہو(۲)۔

کفار اور ذمیوں کے نکلنے کے مسئلے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں جن کی تفصیل اصطلاح ''استسقاء'' میں دیکھی جائے۔

گھر سے عورت کا نکلنا:

۸- اصل یہ ہے کہ عورتوں کو گھر کے اندر رہنے اور باہر نہ نکلنے کا حکم ہے(۳)۔

کاسانی نے نکاح صحیح کے احکام پر گفتگو کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان احکام میں سے ایک ملک احتباس (روک لینے کا حق) ہے، یعنی بیوی کے لئے باہر نکلنا ممنوع قرار پائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''أَسْكِنُوهُنَّ'' (ان (مطلقات) کو اپنی حیثیت کے موافق رہنے کا مکان دو)(۱)، اور ٹھہرانے کا حکم باہر نکلنے، نمایاں ہونے اور باہر نکالنے کی ممانعت ہے، کیونکہ کسی کام کے کرنے کا حکم اس کے برعکس عمل کی ممانعت ہوتی ہے، اور اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ''(۲) (اور اپنے گھروں میں قرار سے رہو) اور ارشاد ہے: ''لَاتُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَايَخْرُجْنَ''(۳) (ان کو ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں)، اور اس لئے بھی کہ اگر عورت کے لئے باہر نکلنا اور جانا ممنوع نہ ہو تو سکونت اور نسب میں خلل واقع ہوجائے، اس لئے کہ باہر نکلنے سے شوہر کو شبہات ہوں گے جس کے نتیجہ میں وہ نسب کا انکار کرسکتا ہے(۴)۔

آیت قرآنی: ''وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولٰى'' (اور اپنے گھروں میں قرار سے رہو اور جاہلیت قدیم کے مطابق اپنے کو دکھاتی مت پھرو) کی تفسیر کرتے ہوئے قرطبی لکھتے ہیں: اس آیت میں گھر کے اندر رہنے کا حکم ہے، اس میں خطاب اگرچہ ازواج مطہراتؓ سے ہے، لیکن دیگر خواتین بھی اس کے معنی میں شامل ہیں، اور یہ تو اس وقت ہے جب کوئی ایسی دلیل نہ موجود ہو جو تمام خواتین کے لئے مخصوص ہو، جبکہ حالت یہ ہے کہ شریعت ایسے احکام سے بھری پڑی ہے جن میں خواتین کو گھروں میں رہنے اور سوائے کسی ضرورت کے باہر نہ نکلنے کا حکم دیا گیا ہے(۵)۔

چنانچہ بزار نے ابو الاحوص کے واسطہ سے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''**المرأة عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان، و أقرب ماتكون**

---

(۱) فتح القدير ۲/ ۳۰۹ طبع دار إحياء التراث العربي، جواهر الإكليل ۱/ ۱۵۶، ۱۵۹، القوانين الفقهيه رص ۱۲۳، روضة الطالبين ۲/ ۴۰۴، ۴۰۹، كشاف القناع ۲/ ۳۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۳/ ۱۹۱۔

(۲) الاختيار ۱/ ۷۲، فتح القدير ۱/ ۴۳۷ طبع الأميرية، الخرشي ۲/ ۱۰۹، القوانين الفقهيه ر ۸۴، ۸۵، المجموع ۵/ ۶۵، ۶۶، ۷۰، ۷۱، روضة الطالبين ۲/ ۹۰، ۹۱، نيل المآرب ۱/ ۲۱۱۔

(۳) احكام القرآن للجصاص ۳/ ۴۴۳ طبع البهيه۔

---

(۱) سورۂ طلاق/ ۶۔

(۲) سورۂ احزاب/ ۳۳۔

(۳) سورۂ طلاق/ ۱۔

(۴) بدائع الصنائع ۲/ ۳۳۱۔

(۵) تفسير القرطبی ۱۴/ ۱۷۹۔

بروحة ربها وهي في قعر بيتها"[۱] (عورت پوشیدہ رہنے والی چیز ہے، چنانچہ جب وہ باہر نکلتی ہے تو شیطان اچک کراسے دیکھتا ہے اور عورت اپنے رب کی رحمت کے زیادہ قریب اس وقت ہوتی ہے جب وہ اپنے گھر کے بالکل اندر ہوتی ہے)۔

اسی طرح حضرت انسؓ کے واسطہ سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں:"جئن النساء إلى رسول الله ﷺ فقلن: يا رسول الله: ذهب الرجال بالفضل والجهاد في سبيل الله تعالى فما لنا عمل ندرک به عمل المجاهدين في سبيل الله؟ فقال رسول الله ﷺ "من قعدت۔ أو كلمة نحوها، منكن في بيتها، فإنها تدرک عمل المجاهدين في سبيل الله"[۲] (خواتین خدمت نبوی میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مرد حضرات فضل اور جہاد فی سبیل اللہ میں سبقت لے گئے، ہمارے لئے کوئی ایسا عمل ہے جسے کرکے ہم مجاہدین کے مقام کو پاسکیں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "تم میں سے جو خاتون اپنے گھر میں بیٹھی رہے (یا اسی کے مثل الفاظ فرمائے) تو وہ راہ خدا میں جہاد کرنے والوں کے عمل کو پالے گی)۔

ضرورت درپیش ہو جیسے باپ، دادا، ماں، دادی، نانی کی زیارت، محرم رشتہ داروں سے ملاقات، ان میں سے کسی کی میت میں شرکت، یا ان کی شادی میں شرکت یا ایسی ضرورت کی تکمیل جس سے

(۱) حدیث:"المرأة عورة، فإذا خرجت استشرفها الشيطان" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۶۷ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن غریب ہے۔

(۲) حدیث انسؓ: "جئن النساء إلى رسول الله ﷺ......" کی روایت بزار نے (کشف الأستار ۲/ ۱۸۲ الرسالہ) کی ہے، ہیثمی نے اس کو المجمع (۴/ ۳۰۴ طبع القدسی) میں نقل کیا ہے اور کہا ہے: اس میں ایک راوی روح بن المسیب ہیں، ابن معین اور بزار نے ان کی توثیق کی ہے، ابن حبان اور ابن عدی نے انہیں ضعیف بتایا ہے، دیکھئے: تفسیر ابن کثیر ۳/ ۴۸۲ طبع الحلبی۔

عورت کے لئے مفر نہ ہو اور نہ عورت کے پاس اس ضرورت کو پورا کرنے والا کوئی شخص ہو تو ان صورتوں میں عورت کے لئے باہر نکلنا جائز ہے[۱]، البتہ ان حالات میں بھی باہر نکلنے کے جواز کے لئے فقہاء نے کچھ قیود لگائی ہیں، جن میں سے اہم ترین مندرجہ ذیل ہیں:

۱- عورت کو فتنہ کا اندیشہ نہ ہو، اگر اسے اندیشہ ہو کہ وہ فتنہ میں پڑسکتی ہے تو اس کے لئے نکلنا سرے سے ممنوع ہوگا[۲]۔

۲- راستہ میں کسی فساد کے وقوع کا اندیشہ نہ ہو، اگر راستہ مامون نہ ہو تو عورت کا نکلنا حرام ہوگا[۳]۔

۳- عورت ایسے وقت نکلے جب مردوں سے امن ہو[۴]، اور مردوں کے ساتھ عورت کا اختلاط نہ ہوسکے، اس لئے کہ عورتوں کو مردوں سے اختلاط کے مواقع فراہم کرنا ہی ہر بگاڑ و شر کی جڑ ہے، اور عمومی سزاؤں کے پیش آنے کا یہی سب سے بڑا سبب ہے، اسی طرح یہ عوام وخواص کے معاملات کے بگاڑ کا سبب ہے، مردوں کا عورتوں کے ساتھ اختلاط فواحش اور زنا کی کثرت کا سبب ہے اور یہ عمومی موت کا ایک سبب ہے، لہٰذا حاکم کی ذمہ داری ہے کہ بازاروں، تفریح گاہوں اور مردوں کی مجالس میں عورتوں کے ساتھ اختلاط کی ممانعت کردے، ان امور پر عورتوں کو باقی رکھنا گناہ ومعصیت میں ان کی مدد کرنا ہے، امیر المومنین حضرت عمر بن خطابؓ نے عورتوں کو مردوں کے راستہ پر چلنے اور راہ میں مردوں سے اختلاط سے منع فرمادیا تھا[۵]۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۹، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۴۲۱، عمدۃ القاری ۲۰/ ۲۱۸ طبع المنیریہ۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۸۱۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/ ۸۱۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۰۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۸۱۔

(۵) الطرق الحکمیہ لابن قیم الجوزیہ ص ۲۸۰، ۲۸۱ طبع مطبعۃ السنۃ المحمدیہ۔

۴- عورت سادہ لباس میں مکمل پردے کے ساتھ باہر نکلے (۱)، عینی فرماتے ہیں: عورت اپنے جائز امور میں سے کسی ضرورت کے لئے اس شرط کے ساتھ باہر نکل سکتی ہے کہ معمولی ہیئت میں، موٹے جھوٹے لباس میں، بغیر خوشبو کے اس طرح نکلے کہ اعضاء چھپے ہوئے ہوں نہ زینت کا اظہار ہو اور نہ آواز بلند ہو (۲)۔

ابن القیم جوزیہ فرماتے ہیں: حاکم کی ذمہ داری ہے کہ عورتوں کو زینت سے آراستہ ہوکر اور بن سنور کر نکلنے سے منع کردے، انہیں ایسے کپڑے پہننے سے منع کردے جسے پہن کر بھی وہ ننگے بدن محسوس ہوں، جیسے بالکل پھیلتا ہوا باریک کپڑا ہو، اگر حاکم مناسب سمجھے کہ عورت جو زیب و زینت کے ساتھ نکلی ہو، اس کے کپڑوں پر سیاہی وغیرہ ڈال کر خراب کردے تو بعض فقہاء نے اس کو جائز اور درست قرار دیا ہے، اور یہ ان عورتوں کی ادنی مالی سزا ہوگی (۳)۔ چنانچہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے: **"أن المرأة إذا تطيبت و خرجت من بيتها فهي زانية"** (۴) (جب عورت خوشبو لگا کر اپنے گھر سے نکلتی ہے تو وہ زانیہ ہوتی ہے)۔

۵- عورت شوہر کی اجازت سے باہر نکلے، اس کی اجازت کے بغیر نکلنا جائز نہیں ہوگا (۵)۔

ابن حجر ہیتمی فرماتے ہیں: اگر عورت کے لئے والد کی ملاقات کے لئے باہر نکلنا ناگزیر ہو تو وہ اپنے شوہر کی اجازت سے بغیر زیب وزینت کے نکلے (۱)۔

ابن حجر عسقلانی نے امام نووی سے اس حدیث: **"إذا استأذنكم نساؤكم بالليل إلى المسجد فأذنوا لهن"** (۲) (جب تمہاری عورتیں تم سے رات میں مسجد جانے کی اجازت طلب کریں تو انہیں اجازت دے دو) پر تبصرہ کے ذیل میں نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: اس حدیث سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ عورت اپنے شوہر کے گھر سے اس کی اجازت کے بغیر نہیں نکلے گی، اس لئے کہ شوہروں کو اذن کے سلسلہ میں مخاطب کیا گیا ہے (۳)۔

شوہر کو حق ہے کہ اپنی بیوی کو اپنے گھر سے نکل کر ایسی جگہ جانے سے روک دے جس سے اس کے لئے چارہ کار ہو، خواہ وہ اپنے والدین کی ملاقات یا ان کی عیادت چاہتی ہو، یا ان میں سے کسی ایک کے جنازہ میں حاضر ہونا چاہتی ہو، امام احمد نے ایسی خاتون کے بارے میں جس کا شوہر ہو اور مریض ماں ہو یہ فرمایا کہ اس پر اپنی ماں سے زیادہ اپنے شوہر کی اطاعت واجب ہے، إلا یہ کہ شوہر اس کو اجازت دے دے، ابن بطہ نے "احکام النساء" میں حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے سفر کیا اور اپنی بیوی کو باہر نکلنے سے منع کردیا، اس عورت کے والد بیمار ہوگئے تو اس نے حضور ﷺ سے اپنے والد کی عیادت کی اجازت چاہی تو رسول اللہ ﷺ نے اس سے فرمایا: **"إتقي الله ولا تخالفي زوجك فأوحى الله إلى**

(۱) تفسیر القرطبی ۱۴/ ۱۸۰، نیز دیکھئے: الزواجر ۲/ ۴۰، ابن عابدین ۲/ ۶۶۵۔

(۲) عمدۃ القاری ۱۹/ ۱۲۵، نیز دیکھئے: حطاب نے اس سلسلے میں ابن القطان کے حوالہ سے جو کچھ کہا ہے (مواہب الجلیل ۳/ ۴۰۵)۔

(۳) الطرق الحکمیہ رص ۲۸۰، ۲۸۱۔

(۴) حدیث: "أن المرأة إذا تطيبت وخرجت من بيتها فهي زانية" کی روایت ترمذی (۵/ ۱۰۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابوموسیٰؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۵) المغنی ۷/ ۲۰۔

(۱) الزواجر ۲/ ۴۰۔

(۲) حدیث: "إذا استأذنكم نساؤكم بالليل إلى المسجد فاذنوا لهن" کی روایت بخاری (۲/ ۳۴۷ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۲/ ۳۴۷، ۳۴۸۔

النبي ﷺ : إني قد غفرت لها بطاعة زوجها" [۱] (اللہ سے ڈرو اور اپنے شوہر کی مخالفت مت کروتو اللہ تعالی نے نبی کریم ﷺ پر وحی نازل فرمائی کہ میں نے اس عورت کی اپنے شوہر کی اطاعت کی وجہ سے مغفرت کردی)، اور اس لئے بھی کہ شوہر کی اطاعت واجب ہے، اور عیادت واجب نہیں ہے، لہذا غیر واجب کی وجہ سے واجب کو ترک کرنا جائز نہیں ہوگا، البتہ شوہر کو چاہئے کہ اپنی بیوی کو اپنے والدین کی عیادت اور ان کی زیارت سے منع نہ کرے، اس لئے کہ اس کو منع کرنے سے قطع رحمی پیش آتی ہے اور اس میں بیوی کو شوہر کی مخالفت پر اتر آنے پر آمادہ کرنا ہے، اللہ تعالی نے معاشرت بالمعروف کا حکم دیا ہے، اور یہ رویہ اس کے خلاف ہے [۲]۔

یہ بات پیش نظر رہنی مناسب ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ یہ ہے کہ عورت ہر جمعہ کو والدین سے ملاقات کے لئے شوہر کی اجازت سے اور اس کی اجازت کے بغیر بھی جاسکتی ہے، اور محارم سے ملاقات کے لئے سال میں ایک بار شوہر کی اجازت سے اور اس کی اجازت کے بغیر بھی جاسکتی ہے [۳]، ''مجمع النوازل'' میں ہے کہ اگر بیوی ولادت کرانے والی یا غسل دینے والی ہو، یا دوسرے پر اس کا کوئی حق ہو یا اس پر دوسرے کا کوئی حق ہو تو وہ اجازت سے اور بغیر اجازت بھی جاسکتی ہے، اور یہی حکم حج کرنے کا ہے [۴]۔

(۱) حدیث: "اتقي الله ولا تخالفي زوجك" کی روایت ابن قدامہ نے المغنی (۷/۲۰ طبع ریاض) میں نقل کی ہے اور اسے ''احکام النساء'' میں ابن بطہ کی طرف منسوب کیا ہے۔

(۲) المغنی ۷/۲۰، المہذب ۲/۶۷، الفواکہ الدوانی ۲/۴۰۹ ابن عابدین ۲/۶۶۴۔

(۳) ابن عابدین ۲/۶۶۴، الفتاوی الہندیہ ۱/۵۵۷۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۱/۵۵۷۔

ابن عابدین نے ''نوازل'' کی عبارت نقل کرنے کے بعد کہا ہے: ''بحر'' میں ''فتاوی خانیہ'' کے حوالہ سے یہ ہے کہ عورت کے نکلنے کے لئے شوہر کی اجازت کی قید ہوگی [۱]۔

علاوہ ازیں بیوی کے لئے جائز ہے کہ ایسے کام کے لئے باہر نکلے جس سے وہ بے نیاز نہ ہوسکتی ہو، جیسے غذائی اشیاء جیسی چیزیں لانا [۲]، حق وصول کرنے کے لئے قاضی کے پاس جانا، شوہر تنگدست ہوجائے تو نفقہ کے لئے جانا، شوہر فقیہ نہ ہو تو مسائل دریافت کرنے کے لئے جانا [۳]، اسی طرح ایسی صورت میں بھی باہر نکل سکتی ہے جب اس کا رہائشی گھر انہدام کے قریب ہو [۴]۔

رافعی وغیرہ نے امام الحرمین کے کلام سے یہ اخذ کیا ہے کہ بیوی جس ضرورت سے باہر نکلنا چاہتی ہو اس جیسے کاموں میں اپنے شوہر جیسے لوگوں کی طرف سے عرفی اجازت کا اعتبار کرسکتی ہے، ہاں اگر اس جیسے کاموں میں شوہر کی مخالفت کا علم ہو تو وہ نہیں نکلے گی [۵]۔

عورتوں کا مسجد کے لئے نکلنا:

۹ - شافعیہ اور حنفیہ میں سے صاحبین کی رائے ہے کہ عورت اگر نماز کے لئے مسجد جانا چاہتی ہو تو اگر وہ نوجوان ہو یا سن رسیدہ ہو لیکن ایسی ہو کہ اس کے دیکھنے سے شہوت ہوتی ہو تو اس کے لئے نکلنا مکروہ ہوگا، ایسی خاتون کے شوہر اور سرپرست کے لئے بھی مکروہ ہوگا کہ اسے باہر نکلنے کا موقع دیں، اگر خاتون بوڑھی ہو جسے دیکھ کر شہوت نہ ہوتی ہو تو وہ شوہر کی اجازت سے تمام نمازوں میں جماعت میں شرکت کے

(۱) ابن عابدین ۲/۶۶۵۔

(۲) مطالب أولی النہی ۵/۲۷۱۔

(۳) الإقناع للشربینی الخطیب ۲/۹۵، ابن عابدین ۲/۶۶۵۔

(۴) روضۃ الطالبین ۹/۶۰، نہایۃ المحتاج ۷/۱۹۵۔

(۵) نہایۃ المحتاج ۷/۱۹۵۔

لئے بلا کراہت جاسکتی ہے[۱]۔

نوجوان عورت کے سلسلے میں امام ابوحنیفہ کی رائے بھی یہی ہے ، جہاں تک بوڑھی عورت کا تعلق ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ صرف عیدین اور عشاء و فجر کے لئے جاسکتی ہے، جمعہ، ظہر، عصر اور مغرب میں نہیں جاسکتی ہے[۲]۔

متاخرین حنفیہ نے فساد زمانہ کی وجہ سے عورت کے نکلنے کو مطلقا مکروہ قرار دیا ہے[۳]۔

رہے مالکیہ تو ان کے نزدیک عورتوں کی چار قسمیں ہیں: ایسی بوڑھی عورت جو مردوں کے قابل نہ رہی ہو، ایسی عورت مسجد کے لئے، فرض نمازوں کے لئے اور مجالس علم وذکر کے لئے جاسکتی ہے، عید اور استسقاء میں وہ صحراء کے لئے نکل سکتی ہے، اپنے اہل واقارب کے جنازہ کے لئے اور اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے نکل سکتی ہے، ایسی سن رسیدہ عورت جو بالجملہ مردوں کے قابل ہو، ایسی عورت مسجد میں فرائض کی ادائیگی کے لئے اور مجالس علم و ذکر کے لئے نکل سکتی ہے، اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے بار بار باہر نہیں نکلے گی کہ ایسا کرنا اس کے لئے مکروہ ہوگا، تیسری قسم ایسی نوجوان عورت کی ہے جو اپنے شباب اور حسن میں فائق نہ ہو، ایسی عورت جماعت کے ساتھ فرض نماز کے لئے مسجد جاسکتی ہے، اپنے اہل و اقارب کے جنازہ میں جاسکتی ہے، لیکن عید، استسقاء اور مجالس علم و ذکر کے لئے نہیں جاسکتی ہے، چوتھی ایسی نوجوان عورت جو جوانی اور حسن میں نمایاں ہو، ایسی عورت کے لئے مختار یہ ہے کہ وہ سرے

(۱) المجموع ۴/۱۹۸، الفتاوی البزازیہ بہامش الہندیہ ۱/ ۱۸۳، ابن عابدین ۱/۳۸۰۔
(۲) الفتاوی البزازیہ بہامش الہندیہ ۱/ ۱۸۳، ابن عابدین ۱/ ۳۸۰، یہ رائے ان کے اپنے زمانہ کے لحاظ سے ہے کہ اس وقت میں صرف نماز پڑھنے والے نکلتے تھے، لہٰذا عرف کی تبدیلی کا اعتبار کیا جائے گا۔
(۳) الدرالمختار ۱/ ۳۸۰۔

سے باہر نکلے ہی نہیں[۱]۔

حنابلہ کے نزدیک عورتوں کے لئے مردوں کے ساتھ باجماعت نماز میں شرکت کے لئے نکلنا مباح ہے[۲]، اس لئے کہ خواتین رسول اکرم ﷺ کے ساتھ نماز پڑھتی تھیں، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "**كان النساء يصلين مع رسول الله ﷺ ثم ينصرفن متلفعات بمروطهن ما يعرفن من الغلس**"[۳] (عورتیں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھتی تھیں، پھر اپنی چادروں میں لپٹی لپٹائی لوٹ جاتی تھیں، اندھیرے (غلس) کی وجہ سے وہ پہچان میں نہیں آتی تھیں)، اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**لا تمنعوا إماء الله مساجد الله وليخرجن تفلات**"[۴] (اللہ کی بندیوں کو اللہ کی مساجد سے مت روکو، اور انہیں چاہئے کہ بغیر خوشبو لگائے جائیں)۔

یہاں اس نکتہ کی جانب اشارہ مناسب ہے کہ جن حضرات کے نزدیک عورتوں کے لئے مسجد جانا جائز ہے، ان کے نزدیک بھی یہ جواز سابقہ قیود کے ساتھ مقید ہے[۵]، نوجوان اور اس جیسی خواتین کے شوہر کے خلاف فرض نماز وغیرہ کے لئے باہر نکلنے کی اجازت دینے کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، خواہ شادی کے عقد میں ہی اس کی شرط لگادی گئی ہو[۶]۔

(۱) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی علیہ ۱/ ۴۴۶، ۴۴۷۔
(۲) المغنی ۲/ ۲۰۲، ۲۰۳، ۳۷۵۔
(۳) حدیث عائشہؓ: "**كان النساء يصلين مع رسول الله ﷺ**" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۴۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۴) حدیث: "**لا تمنعوا إماء الله مساجد الله......**" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۸۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور اس کی سند حسن ہے۔
(۵) المغنی ۲/ ۳۷۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۹، المجموع ۴/ ۱۹۹۔
(۶) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۹۔

نووی فرماتے ہیں: شوہر کے لئے مستحب ہے کہ اگر بیوی نماز کے لئے مسجد جانے کی اجازت طلب کرے تو وہ اجازت دے دے بشرطیکہ بیوی بوڑھی قابل شہوت نہ ہو اور شوہر کو اس پر اور دوسرے پر بھی مفسدہ کا اندیشہ نہ ہو، اگر شوہر بیوی کو اجازت نہ دے تو یہ حرام نہیں ہوگا، یہ ہمارا مسلک ہے، بیہقی فرماتے ہیں: عام علماء اسی کے قائل ہیں[۱]۔

عورت کا بغیر محرم کے سفر میں نکلنا:

۱۰- نووی نے قاضی سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے: علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ عورت کے لئے جائز نہیں ہے کہ حج وعمرہ کے علاوہ کسی سفر میں بغیر محرم کے نکلے، الا یہ کہ دار الحرب سے ہجرت کرنی ہو، کہ فقہاء بالاتفاق کہتے ہیں کہ عورت دار الحرب سے دار الاسلام کی طرف لازماً ہجرت کرے گی خواہ اس کے ساتھ محرم نہ ہو[۲]۔

حج، عمرہ، ملاقات اور تجارت وغیرہ کے سفر میں عورت کے نکلنے کے احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاحات ''حج''، ''سفر''، ''عمرۃ'' اور ''ہجرت''۔

مسجد سے نکلنا:

۱۱- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ مسجد سے نکلتے وقت مستحب یہ ہے کہ پہلے بایاں پاؤں باہر نکالے، اور نکلتے وقت یہ دعا پڑھنا مستحب ہے: ''**اللهم إني أسألک من فضلک**'' (اے اللہ میں تجھ سے تیرے فضل کا سوال کرتا ہوں) یا یہ دعا پڑھی جائے: ''**رب اغفرلی و افتح لی أبواب فضلک**'' (اے میرے رب میری مغفرت فرما اور میرے لئے اپنے فضل کے دروازے کھول دے)، دعا سے پہلے درود شریف پڑھی جائے[۱]۔

گھر سے نکلنا:

۱۲- گھر سے نکلتے وقت وہ دعا پڑھنی مستحب ہے جو رسول اللہ ﷺ اپنے گھر سے نکلتے وقت پڑھتے تھے[۲]، چنانچہ حضرت ام سلمہؓ روایت کرتی ہیں کہ نبی کریم ﷺ جب اپنے گھر سے نکلتے تو پڑھتے تھے: ''**بسم الله توكلت على الله، اللهم إني أعوذبک من أن أضل أو أضل، أو أزل أو أزل، أو أظلم أو أظلم، أو أجهل أو يجهل عليّ**''[۳] (اللہ کے نام سے، میں نے اللہ پر بھروسہ کیا، اے اللہ میں آپ کی پناہ طلب کرتا ہوں اس سے کہ گمراہ ہوں یا گمراہ کیا جاؤں یا لغزش کروں یا لغزش کیا جاؤں، یا ظلم کروں یا ظلم کیا جاؤں، یا جہالت کروں یا میرے خلاف جہالت کی جائے)۔

حضرت انسؓ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس نے اپنے گھر سے نکلتے وقت یہ دعا پڑھی: ''**بسم الله توكلت على الله، ولا حول ولا قوة إلا بالله**'' (اللہ کے نام سے، میں نے اللہ پر بھروسہ کیا اور طاقت وقوت تو صرف اللہ کے پاس ہے) تو اس کو کہا جائے گا: ''**كفيت و وقيت**

---

(۱) المجموع ۴/۱۹۹۔

(۲) صحیح مسلم بشرح النووی ۹/۱۰۴۔

---

(۱) القوانین الفقہیہ /۵۵، المغنی ۱/۴۵۵۔

(۲) الأذکار للنووی رص ۲۴۔

(۳) حدیث ام سلمہؓ: ''أن النبي ﷺ كان إذا خرج من بيته......'' کی روایت ابوداؤد (۵/۳۲۷ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۵/۴۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، اس کی سند میں انقطاع ہے جیسا کہ ابن علان کی الفتوحات الربانیہ (۱/۳۳۱ طبع المنیریہ) میں ہے۔

وهديت وتنحى عنه الشيطان"[1] (اللہ تیرے لئے کافی ہو، تیری حفاظت کرے اور تیری رہنمائی کرے اور شیطان اس سے بھاگ جائے گا)۔

بیت الخلاء سے نکلنا:

۱۳ - بیت الخلاء سے نکلتے وقت مستحب ہے کہ اپنا دایاں پاؤں پہلے نکالے اور پڑھے: "**غفرانک**" یا پڑھے: "**ألحمد لله الذي أذهب عني الأذى و عافاني**"[2] (تمام تعریف اس اللہ کے لئے ہے جس نے مجھ سے تکلیف دور کی اور مجھے راحت بخشی)، اس لئے کہ حضرت انسؓ سے مروی ہے: "**أن النبي ﷺ كان إذا خرج من الخلاء قال: الحمد لله الذي أذهب عني الأذى وعافاني**"[3] (نبی کریم ﷺ جب بیت الخلاء سے باہر نکلتے تو کہتے: تمام تعریف اس اللہ کے لئے ہے جس نے مجھ سے تکلیف دور کی اور مجھے راحت بخشی)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "قضاء الحاجۃ" میں ہے۔

معتدہ (عدت گزارنے والی) عورت کا گھر سے نکلنا:

۱۴ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ عدت گذارنے والی عورت

(۱) حدیث: "من قال۔ يعنى إذاخرج من بيته ۔ بسم الله......" کی روایت ترمذی (۵/۴۹۰ طبع الحلبی) اور ابن حبان (الموارد ۱/۵۹۰ طبع السّلفیہ) نے کی ہے، ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/۲۳۰، ۲۳۱، جواہر الإکلیل ۱/۱۷، القلیوبی ۱/۴۰، ۴۱، المجموع ۲/۱۷۹، نیل المآرب ۱/۵۲۔

(۳) حدیث: "كان إذا خرج من الخلاء قال: الحمد لله الذي أذهب عني الأذى وعافاني......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۱۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (۱/۹۲ طبع دار الجنان) میں کہا: یہ حدیث ضعیف ہے، ان الفاظ کے ساتھ نبی کریم ﷺ سے ثابت نہیں ہے۔

(معتدہ) پر لازم ہے کہ وہ گھر میں ہی رہے، پس وہ کسی ضرورت یا عذر کے علاوہ باہر نہیں نکلے گی، اگر نکلتی ہے تو گنہگار ہوگی اور شوہر کو اسے روکنے کا اختیار ہوگا، اسی طرح شوہر کے مرنے پر اس کے وارث کو یہ اختیار ہوگا۔

بعض مواقع پر باہر نکلنے میں وہ معذور سمجھی جائے گی جس کی تفصیل اصطلاح: "عدت" میں دیکھی جائے۔

وہ لوگ جن کے لئے فوج کے ساتھ جہاد میں نکلنا جائز نہیں:

۱۵ - امیر الجیش (سالار لشکر) اپنے ساتھ ایسے شخص کو شریک نہیں کرے گا جو میدان جنگ چھوڑنے پر اکسانے والا ہو (یعنی فوج کو راہ فرار اختیار کرنے کی ترغیب دیتا ہو) یا افواہ پھیلانے والا ہو یا جاسوس ہو یا مسلمانوں کے درمیان عداوت ڈالنے والا ہو اور فساد برپا کرنے کی کوشش کرتا ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَلٰكِنْ كَرِهَ اللّٰهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيْلَ اقْعُدُوْا مَعَ الْقَاعِدِيْنَ، لَوْخَرَجُوْا فِيْكُمْ مَّازَادُوْكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَّلَا وْضَعُوْا خِلَالَكُمْ يَبْغُوْنَكُمُ الْفِتْنَةَ...**"[1] (لیکن اللہ نے ان کے جانے کو پسند ہی نہ کیا، اسی لئے انہیں جما رہنے دیا اور کہہ دیا گیا کہ بیٹھنے والوں کے ساتھ بیٹھے رہو، اگر یہ لوگ تمہارے ساتھ شامل ہو کر چلتے تو تمہارے درمیان فساد ہی بڑھاتے یعنی تمہارے درمیان فتنہ پردازی کی فکر میں دوڑے دوڑے پھرتے)۔

اگر ایسے لوگ لشکر میں ساتھ نکلیں بھی تو نہ ان کے حصے لگائے جائیں گے اور نہ تھوڑا سا مال ہی ان کو دے گا خواہ وہ مسلمانوں کی معاونت کا مظاہرہ کریں[2]۔

(۱) سورۂ توبہ/۴۶، ۴۷۔

(۲) القلیوبی ۴/۲۱۷، المغنی ۸/۳۵۱۔

تفصیل اصطلاح ''جہاد'' اور ''غنیمت'' میں ہے۔

امام کے خلاف خروج (بغاوت):

۱۶- علماء کا اتفاق ہے کہ امام اگر عادل ہو تو اس کی اطاعت واجب ہے اور اس کے خلاف بغاوت حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ''(۱) (اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اہل اختیار کی اطاعت کرو)، جہاں تک ظالم امام کے خلاف خروج کا تعلق ہے تو اس میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں جن کی تفصیل اصطلاح ''الإمامة الکبری'' اور ''بغاۃ'' میں دیکھی جائے (۲)۔

قیدی کا نکلنا:

۱۷- جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ ادائیگی قرض کے بارے میں محبوس شخص کو اپنے کاموں اور مشغولیات کے لئے، جمعہ وعیدین، جنازہ میں شرکت، مریضوں کی عیادت، ملاقات اور ضیافت وغیرہ کے لئے نکلنے سے روکا جائے گا، اس لئے کہ قید کرنے کی غرض قرض کی ادائیگی تک رسائی ہے، لہذا جب اسے ان امور سے روک دیا جائے گا تو وہ قرض کی ادائیگی میں جلدی کرے گا (۳)۔

دیکھئے: ''حبس''۔

(۱) سورۂ نساء/۵۹۔

(۲) ابن عابدین ۱/۳۶۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/۲۹۹، مواہب الجلیل ۶/۲۷۷، الجمل ۵/۱۱۴، روضۃ الطالبین ۱۰/۵۰، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۷، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۴۔

(۳) البدائع ۷/۱۷۴، جواہر الإکلیل ۲/۹۳، ۹۴، القلیوبی ۲/۲۹۲، المغنی ۸/۳۱۵۔

خز

تعریف:

۱- خز: ان کپڑوں کو کہتے ہیں جو اون اور ریشم سے یا صرف ریشم سے بن کر تیار کئے جاتے ہیں (۱)۔

یہ اصل میں لفظ ''خزز'' سے نکلا ہے، خزز خرگوش کے بچہ یا نر خرگوش کو اس کے بالوں کی نرمی کی وجہ سے کہتے ہیں۔

فقہاء خز ایسے کپڑوں کو کہتے ہیں جن کا تانا ریشم اور بانا دوسری چیز کا ہو، یا اس کے برعکس ہو (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قز:

۲- ''قز'' معرب لفظ ہے، قز وہ ہے جس سے ریشم بنایا جاتا ہے، اسی لئے کہتے ہیں: قز اور ریشم ایسا ہی ہے جیسے گیہوں اور آٹا (۳)، قز اور خز کے درمیان فرق یہ ہے کہ قز ریشم کی اصل ہے، اور خز ریشم اور اس کے علاوہ شئی جیسے اون اور روئی وغیرہ کا مرکب ہوتا ہے۔

ب- دیباج:

۳- دیباج اسے کہتے ہیں جس کا تانا اور بانا دونوں ریشم ہوں، ایسا

(۱) المصباح المنیر، متن اللغہ۔

(۲) ابن عابدین ۵/۲۲۷، الفتاوی الہندیہ ۵/۳۳۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۲۰، الزرقانی ۱/۱۸۲، فتح الباری ۱۰/۲۷۱۔

(۳) المصباح، حاشیۃ القلیوبی ۱/۳۰۳، الفتاوی الہندیہ ۵/۳۳۱۔

کپڑا مردوں کے لئے بلاضرورت پہننا بالاتفاق حرام ہے، بعض فقہاء جیسے حنفیہ کے نزدیک پہننے کے علاوہ دوسرے کاموں میں اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے، دوسرے فقہاء کے یہاں اس سلسلے میں تفصیل ہے (۱)، اس کے احکام اصطلاح ''حریر'' اور ''ألبسة'' میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

خز سے متعلق احکام:

۴- خز اگر ایسا ہو کہ اس کا تانا اور بانا دونوں ریشم ہوں تو مردوں کے لئے اسے حالت جنگ کے علاوہ میں بلاضرورت پہننا بالاتفاق جائز نہیں ہے، عورتوں کے لئے مطلقا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"لاتلبسوا الحرير و الديباج"** (۲) (ریشم اور دیباج مت پہنو)، اور آپ علیہ السلام کا فرمان ہے: **"أحل الذهب و الحرير لإناث أمتي و حرم على ذكورها"** (۳) (سونا اور ریشم میری امت کی عورتوں کے لئے حلال ہیں اور مردوں پر حرام ہیں)، (دیکھئے: ''حریر'')۔

اگر خز ریشم اور دوسری شئ سے بنا ہوا ہو جیسے کہ اس کا تانا ریشم ہو اور بانا اون یا روئی وغیرہ کا ہو تو جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور یہی مالکیہ کا ایک قول ہے کہ مردوں کے لئے اس کا پہننا جائز ہے، شافعیہ نے کہا ہے کہ خواہ وہ نفیس اور قیمتی ہی کیوں نہ ہو (۱)، امام احمد فرماتے ہیں: جہاں تک خز کا تعلق ہے تو رسول اللہ ﷺ کے اصحابؓ نے اسے پہنا ہے (۲)، حضرات عبد الرحمن بن عوفؓ، حسین بن علیؓ، عبد اللہ بن حارث بن ابی ربیعہ اور قاسم بن محمد سے مروی ہے کہ انہوں نے خز کے جُبّے زیب تن کیے (۳)۔

معتمر سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد کو سنا وہ فرماتے تھے کہ میں نے حضرت انسؓ کے سر پر زرد رنگ کی ریشمی ٹوپی دیکھی (۴)، اسی طرح حضرت عمران بن حصینؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو قتادہؓ سے مروی ہے کہ وہ ریشم کا لباس پہنتے تھے (۵)۔

مالکیہ کے نزدیک ریشمی لباس پہننا مکروہ ہے، اس کے ترک پر اجر ملے گا، اور اس کے کرنے پر گنہ گار نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ مشتبہات میں سے ہے، جس کی حلت اور حرمت کے دلائل برابر ہیں، اور ان کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: **"فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه و عرضه"** (۶) (جس نے شبہات سے خود کو بچالیا اس نے اپنے دین اور اپنی آبرو کو محفوظ کرلیا)۔

۵- شافعیہ نے اپنے اصح قول میں اور یہی حنفیہ کا ایک قول ہے اور حنابلہ کی ایک روایت ہے، کپڑے میں ریشم کی قلیل مقدار اور کثیر مقدار میں فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے: اگر ریشم اور غیر ریشم کے مرکب میں ریشم کا وزن زیادہ ہو تو اس کا پہننا حرام ہے، اگر

---

(۱) ابن عابدین ۲/۲۲۵، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/۲۲۰، القلیوبی ۱/۳۰۳۔

(۲) حدیث: "لا تلبسوا الحرير و الديباج" کی روایت بخاری (الفتح ۹/۵۵۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۶۳۷ طبع الحلبی) نے حضرت حذیفہ بن الیمان سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أحل الذهب و الحرير لإناث أمتي وحرم على ذكورها" کی روایت نسائی (۸/۱۶۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابو موسی اشعریؓ سے کی ہے، ابن المدینی نے اس کو حسن کہا ہے جیسا کہ ابن حجر کی التلخیص (۱/۵۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

---

(۱) سابقہ مراجع، روضۃ الطالبین ۲/۶۸، المغنی ۱/۵۹۰، ۵۹۲۔

(۲) مسائل الإمام احمد ۲/۱۴۶۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۱/۵۹۱۔

(۴) فتح الباری ۱۰/۲۷۱۔

(۵) المغنی ۱/۵۹۱۔

(۶) حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۲۰، زرقانی ۱/۱۸۲۔

حدیث: "فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه و عرضه" کی روایت مسلم (۳/۱۲۲۰ طبع الحلبی) نے حضرت نعمان بن بشیرؓ سے کی ہے۔

غیر ریشم زیادہ ہوتو حلال ہوگا، اور دونوں برابر ہوں تب بھی حلال ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: "إنما نهى رسول الله ﷺ عن الثوب المصمت من قز" [۱] (رسول اللہ ﷺ نے خالص قز کے کپڑے پہننے سے منع فرمایا)، اور ''مصمت'' خالص کے معنی میں ہے [۲]۔

شافعیہ کا دوسرا قول اور یہی حنابلہ کے نزدیک ایک روایت ہے، اور ابن عقیل نے کہا کہ وہی زیادہ مناسب روایت ہے، یہ ہے کہ اگر ریشم اور غیر ریشم دونوں برابر ہوں تو حرام ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ اگر بانا ریشم نہ ہوتو اس کا پہننا جائز ہے، خواہ ریشم کی مقدار کم ہو، یا زیادہ ہو، یا دونوں برابر ہوں، اس لئے کہ کپڑے کا وجود بننے سے ہوتا ہے اور بننے کی تکمیل بانا سے ہوتی ہے، لہٰذا اسی کا اعتبار ہوگا [۳]۔ دیکھئے: اصطلاح ''حریر''۔

بحث کے مقامات:

۶ - فقہاء نے خز کے احکام ''کتاب الحظر والاباحۃ''، اور ''باب اللبس'' میں ذکر کئے ہیں، بعض فقہاء نے باب ''العدۃ'' میں اور ''احداد المرأۃ'' میں اور ''تکفین المیت'' وغیرہ میں اس کے احکام ذکر کئے ہیں۔

دیکھئے: اصطلاح ''حریر''۔

خسوف

دیکھئے: ''صلاۃ الکسوف''۔

(۱) حدیث: "نهى عن الثوب المصمت من قز" کی روایت احمد (۱/ ۲۱۸ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۴/ ۱۹۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، الفاظ احمد کے ہیں، حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۲۷، مغنی المحتاج ۱/ ۳۰۷، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۹۰، ۵۹۱۔

(۳) سابقہ مراجع۔

خشوع کا شرعی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۱]۔

خشوع

تعریف:

۱- خشوع لغت میں **خشع یخشع** سے مشتق ہے، اس کے معنی سکون اور تذلل کے ہیں۔

خشع فی صلاته و دعائه اس وقت بولتے ہیں جب نماز اور دعا کی جانب حضوری قلب کے ساتھ متوجہ ہو، یہ "**خشعت الأرض**" سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے، زمین پرسکون اور مطمئن ہوگئی۔

"**خشع بصره**"، یعنی نگاہ نیچی ہوگئی، اسی سے اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "**خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ**"[۱] (ان کی آنکھیں جھکی ہوں گی)۔

راغب اصفہانی کہتے ہیں: خشوع تضرع و گڑگڑانے کا نام ہے، خشوع کا زیادہ استعمال اس کیفیت میں ہوتا ہے جس کا تعلق اعضاء سے ہو، اور تضرع دل سے متعلق کیفیت کے لئے زیادہ استعمال ہوتا ہے، اسی لئے روایت میں کہا گیا ہے کہ جب دل میں تضرع پیدا ہو تو اعضاء میں خشوع آتا ہے، قرطبی فرماتے ہیں: خشوع نفس کے اندر کی ایسی کیفیت کا نام ہے جس سے اعضاء میں سکون اور تواضع ظاہر ہوتا ہے۔

"تخشع"، بہ تکلف خشوع اختیار کرنے کو کہتے ہیں، اللہ کے تخشع کا مطلب ہے اللہ کے لئے سرافگندگی اور انابت، قتادہ کہتے ہیں: خشوع قلب، نماز میں خوف اور نگاہ نیچی رکھنے کا نام ہے۔

(۱) سورۂ معارج/ ۴۴۔

متعلقہ الفاظ:

الف-خضوع:

۲- خضوع لغت میں تواضع کو کہتے ہیں، عربی میں کہتے ہیں: **خضع یخضع خضوعاً و اختضع** تذلل و سرافگندگی اختیار کرنا، کہتے ہیں: **أخضعه الفقر**: فقر نے اسے ذلیل کردیا۔

خضوع: تسلیم و اطاعت کو کہتے ہیں، حدیث میں ہے: "**أنه ﷺ نهى أن يخضع الرجل لغير امرأته**"[۲] (نبی کریم ﷺ نے منع فرمایا کہ مرد اپنی عورت کے علاوہ کے لئے جھکے)، یعنی اس کے سامنے ایسی نرم بات کرے جس سے عورت کے دل میں اس کے تئیں طمع پیدا ہو، "**خضع الإنسان خضعا**" کا مطلب ہے اپنے سر کو زمین کی طرف جھکانا یا زمین سے قریب کرنا، قرآن کریم میں ہے: "**فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ**"[۳] (ان کی گردنیں اس کے آگے جھک جائیں)۔

خضوع، خشوع سے قریب کیفیت ہے، البتہ خضوع صرف بدن میں ہوتا ہے اور خشوع بدن، آواز اور نگاہ تینوں میں ہوتا ہے۔

خشوع کا اکثر استعمال آواز کے لئے ہوتا ہے اور خضوع کا استعمال گردن کے لئے۔

ابو ہلال عسکری نے ذکر کیا ہے کہ خضوع کبھی بہ تکلف بھی ہوتا ہے، لیکن خشوع تکلف کے ساتھ نہیں ہوتا، وہ محض جس کے لئے

(۱) لسان العرب، القاموس، المصباح المنیر مادہ: "خشع"، تفسیر القرطبی ۳۷۴/۱۔

(۲) حدیث: "نهى أن يخضع الرجل لغير امرأته" کو ابن الأثیر نے النہایہ فی غریب الحدیث (۴۳/۲ طبع الحلبی) میں ذکر کیا ہے۔

(۳) سورۂ شعراء/ ۴۔

خشوع اختیار کیا گیا اس کے خوف سے ہوتا ہے [۱]۔

ب-اخبات:

۳-اخبات لغت میں خشوع اور خضوع کو کہتے ہیں، اللہ تعالی فرماتا ہے: "وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِيْنَ" [۲] (آپ خوشخبری سنا دیجئے گردن جھکانے والوں کو)، راغب کہتے ہیں: اخبات کا استعمال لین (نرمی) وتواضع کی طرح ہوتا ہے، ابو ہلال عسکری کہتے ہیں: اخبات نام ہے اطاعت وسکون کو لازم پکڑ لینے کا، پس یہ یکساں کیفیت کے ساتھ دائمی خضوع اختیار کرنا ہے [۳]۔

شرعی حکم:

۴-نماز میں خشوع اختیار کرنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا وہ نماز کے فرائض میں سے ایک فرض ہے، یا نماز کے فضائل اور اس کی تکمیل کرنے والی چیزوں میں سے ہے؟۔

جمہور فقہاء کے نزدیک خشوع نماز کی ایک سنت ہے، اس لئے کہ نماز میں دنیوی کام کے بارے میں سوچنے والے کی نماز درست رہتی ہے، اگر ایسا شخص نماز کے افعال کو مکمل کر لیتا ہے تو فقہاء اس کی نماز کو باطل نہیں قرار دیتے۔

اس بنیاد پر نمازی کے لئے مسنون ہے کہ اپنی پوری نماز میں اپنے قلب اور جوارح کے ساتھ خشوع اختیار کرے، اور اس کے لئے مندرجہ ذیل امور کی رعایت کرے:

الف- جس نماز کی ادائیگی میں وہ مشغول ہے اس کے علاوہ کسی اور چیز کا خیال ذہن میں نہ لائے۔

(۱) لسان العرب المصباح المنیر، الفروق للعسکری ر ص ۲۴۳۔

(۲) سورۂ حج ر ۳۴۔

(۳) المصباح، القاموس، مفردات الراغب مادہ: "خبت"، الفروق للعسکری ر ص ۲۴۵۔

ب- اپنے اعضاء میں خشوع پیدا کرے، اس طور پر کہ اپنے جسم کے کسی حصہ مثلاً داڑھی کے ساتھ یا جسم کے علاوہ کسی چیز کے ساتھ کھیل نہ کرے جیسے اپنی چادر یا عمامہ کو ٹھیک اور برابر کرنے لگے، پس وہ اپنے ظاہر اور باطن کو خشوع سے آراستہ کرے، اور اس بات کا استحضار کرے کہ وہ ایسی شہنشاہ ذات کے سامنے کھڑا ہے جو پوشیدہ راز کو اور اس سے بھی زیادہ مخفی شی کو جانتا ہے اور اس کے ساتھ وہ مناجات کر رہا ہے اور یہ کہ اس کی نماز اس ذات کے سامنے پیش کی جائے گی۔

ج- تدبر کے ساتھ قرأت کرے، اس لئے کہ اسی سے خشوع کے مقصود کی تکمیل ہوتی ہے۔

د-مشغول کرنے والی دوسری تمام چیزوں سے اپنے قلب کو خالی کر لے، اس لئے کہ یہ بات خشوع میں معاون بنے گی، نفس کے خیال کے ساتھ بہتا نہ چلا جائے۔

ابن عابدین کہتے ہیں: جاننا چاہئے کہ حضوری قلب دل کو ان چیزوں سے فارغ کر لینے کا نام ہے جو دل سے تعلق نہ رکھنے والی ہیں۔

نماز میں خشوع کے مطلوب ہونے کی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ هُمْ فِيْ صَلَاتِهِمْ خَاشِعُوْنَ" [۱] (یقیناً وہ مؤمنین فلاح پا گئے جو اپنی نماز میں خشوع رکھنے والے ہیں)۔

آیت میں مذکور خشوع کی تشریح حضرت علیؓ نے قلب کی نرمی اور جوارح واعضاء پر کنٹرول سے کی ہے۔

نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: "**ما من مسلم يتوضأ فيحسن وضوءه ثم يقوم فيصلي ركعتين مقبل عليهما**

(۱) سورۂ مومنون ر ۲۔

بقلبه و وجهه إلا وجبت له الجنة"[۱] (جو مسلمان وضو کرتا ہے اور اچھی طرح وضو کرتا ہے، پھر کھڑا ہوتا ہے اور دو رکعت نماز اپنے قلب اور چہرہ کی پوری توجہ کے ساتھ پڑھتا ہے تو اس کے لئے جنت واجب ہوجاتی ہے)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک شخص کو نماز میں اپنی داڑھی سے کھیلتے ہوئے دیکھا تو فرمایا: "لو خشع قلب هذا لخشعت جوارحه"[۲] (اگر اس کے دل میں خشوع ہوتا تو اس کے اعضاء میں بھی خشوع پیدا ہوجاتا)۔

اور حضرت ابوذرؓ سے روایت ہے: "أن النبي ﷺ قال: إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإن الرحمة تواجهه فلايمسح الحصى"[۳] (جب تم میں سے کوئی شخص نماز کے لئے کھڑا ہوتا ہے تو رحمت الٰہی اس کی طرف متوجہ ہوتی ہے تو وہ کنکریاں نہ ہٹانے لگے)۔

۵ - اگر مصلی اپنی نماز میں خشوع ترک کردے تو جمہور کے نزدیک اس کی نماز درست قرار پائے گی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنی داڑھی کے ساتھ کھیلنے والے مصلی کو نماز دوہرانے کا حکم نہیں فرمایا، جبکہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی نماز میں خشوع نہیں تھا، اور اس لئے بھی کہ دل کے عمل سے خواہ وہ طویل ہو نماز باطل نہیں ہوتی ہے، البتہ ایسا کرنے والا ایک مکروہ کا ارتکاب کرتا ہے، اور استحقاق ثواب سے محروم رہتا ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "ليس للعبد من صلاته إلا ماعقل"[۱] (بندہ کے لئے اس کی نماز میں سے اتنا ہی ہے جو سمجھ کر پڑھے)۔

حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ ہر ایک میں سے بعض فقہاء کی رائے ہے کہ خشوع نماز کے لوازم میں سے ہے، البتہ ان فقہاء میں پھر اختلاف ہے:

انہیں میں سے بعض دوسرے فقہاء کہتے ہیں: خشوع نماز کے فرائض میں سے ایک فرض ہے، لیکن اس کے ترک سے نماز باطل نہیں ہوتی، اس لئے کہ یہ معاف ہے۔

دوسرے فقہاء کہتے ہیں: وہ فرض ہے اور دیگر فرائض کی طرح اس کے ترک سے بھی نماز باطل ہوجاتی ہے۔

ان ہی میں سے بعض فقہاء یہ کہتے ہیں کہ خشوع نماز کی صحت کے لئے شرط تو ہے لیکن نماز کے صرف ایک جزء میں پالیا جانا شرط ہے، اس قول کی رو سے نماز کے کسی جزء میں خشوع کا پایا جانا شرط ہے، خواہ باقی نماز میں خشوع ناپید ہو، اس قول کے قائلین میں سے بعض نے اس جز کی تعیین کی ہے جس میں خشوع کا پایا جانا واجب ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ خشوع تکبیر تحریمہ کے وقت ہونا

(۱) حدیث: "ما من مسلم يتوضأ فيحسن وضوءه......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۰۹، ۲۱۰ طبع الحلبی) نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لو خشع قلب هذا لخشعت جوارحه" کی روایت حکیم ترمذی نے نوادر الاصول میں کی ہے جیسا کہ سیوطی کی الجامع الصغیر (اس کی شرح الفیض ۵/ ۳۱۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے، مناوی نے عراقی سے نقل کیا ہے کہ اس حدیث کی سند میں ایک راوی متفقہ طور پر ضعیف ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۷۹، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۰۸، تفسیر القرطبی ۱۲/ ۱۰۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۱، تحفۃ المحتاج ۲/ ۱۰۱، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۰، کشاف القناع ۱/ ۳۹۲، الفروع ۱/ ۴۸۶۔

= حدیث: "إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإن الرحمة تواجهه......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۸۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی سند میں ایک راوی مجہول ہے۔

(۱) حدیث: "ليس للعبد عن صلاتة إلاما عقل" کا ذکر غزالی نے احیاء العلوم (۱/ ۱۶۶ طبع الحلبی) میں کیا ہے، عراقی نے کہا ہے جیسا کہ احیاء العلوم کے اوپر ان کے مطبوعہ حاشیہ میں ہے: مجھے یہ روایت مرفوعاً نہیں ملی، ابن المبارک نے الزہد میں حضرت عمارؓ سے موقوفاً ان الفاظ کے ساتھ روایت کی ہے: "لا يكتب للرجل من صلاتة ماسهى" (آدمی کے لئے اس کی نماز میں سے اتنا حصہ نہیں لکھا جاتا جسے وہ بھول گیا)۔

چاہئے (۱)۔

۶-قرطبی نے ذکر کیا ہے کہ خشوع کبھی مذموم ہوتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ لوگوں کے سامنے بہ تکلف سر کو جھکا لینا اور رونے کی صورت بنانا، جیسا کہ جہال کرتے ہیں، تاکہ لوگ اسے احترام وقدر کی نگاہ سے دیکھیں، یہ شیطان کی طرف سے دھوکہ اور نفس انسانی کا فریب اور ملمع سازی ہے (۲)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۷۹، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۰۸، تفسیر القرطبی ۱۲/ ۱۰۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۱، تحفۃ المحتاج ۲/ ۱۰۲، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۰، کشاف القناع ۱/ ۳۹۲، الفروع ۱/ ۴۸۶۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱/ ۳۷۵۔

خصاء

تعریف:

۱-خصاء: خصتین کو کھینچ کر نکال دینا ہے، کہا جاتا ہے: "خصيت الفرس أخصيه"، میں نے گھوڑے کا ذکر (عضو تناسل) کاٹ دیا، ایسے گھوڑے کو "مخصي" اور "خصي" کہتے ہیں، یہ فعیل کا وزن ہے جو مفعول کے معنی میں ہے (۱)، اس کی جمع خصیۃ اور خصیان آتی ہے۔

خصیۃ: اعضاء تناسل میں سے بیضہ (انڈے) کو کہتے ہیں، خصیے دو ہوتے ہیں (۲)۔

اصطلاح میں فقہاء لفظ خصاء کا استعمال ذکر کے بغیر یا ذکر کے ساتھ خصتین کاٹ دینے کے معنی میں کرتے ہیں (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-جب:

۲-کہا جاتا ہے: جببته (باب قتل سے) یعنی میں نے اسے کاٹ دیا اور "مجبوب بيّن الجباب" (ج پر زیر کے ساتھ) اسے کہتے ہیں جس کے اعضاء تناسل جڑ سے کاٹ دیئے جائیں (۴)۔

(۱) المصباح المنیر مادہ: "خصی"۔

(۲) المعجم الوسیط، المصباح۔

(۳) البدائع للکاسانی ۱۰/ ۴۸۲۳، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۸۳، کفایۃ الأخیار ۲/ ۲۳۹، منہاج الطالبین ۲/ ۱۹۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۴۔

(۴) المصباح المنیر۔

فقہاء کے نزدیک مجبوب وہ شخص ہے جس کا ذکر کاٹ دیا جائے[۱]۔

ابن قدامہ نے مجبوب کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا: جس کے اندر وطی پر عدم قدرت میں عنت کا مفہوم پایا جاتا ہو۔

مطرزی نے کہا: مجبوب خصی شخص ہے جس کے ذکر اور دونوں خصیہ جڑ سے کاٹ دیئے گئے ہوں[۲]۔

ب-عنت:

۳-عنۃ اور تعنین عورتوں سے وطی پر قادر نہ ہونا یا عورتوں کی خواہش نہ ہونے کو کہتے ہیں، ایسا شخص عنین اور ایسی عورت عنینۃ کہلاتی ہے، یعنی جسے مردوں کی خواہش وشہوت نہ ہو[۳]۔

"عُنِّن عن امرأته تعنيناً (مجہول فعل ہے) اس وقت بولا جاتا ہے جب قاضی کسی کے خلاف عنین ہونے کا فیصلہ کردے، یا کوئی شخص سحر کی وجہ سے عورت کے قابل نہ رہے۔

اس کا اسم "عنّة" ہے، عنین اس لئے کہتے ہیں کہ اس شخص کا ذکر عورت کے قبل (شرمگاہ) سے دائیں بائیں لٹک جاتا ہے، یعنی جب وہ اپنا آلہ تناسل داخل کرنا چاہتا ہے تو وہ ادھر ادھر ہوجاتا ہے۔

اسی سے عنان اللجام (لگام کا عنان) ہے، اس لئے کہ وہ بھی منہ سے دائیں بائیں نکل جاتا ہے، اندر داخل نہیں ہوتا ہے[۴]۔

خصی اور عنین کے درمیان فرق یہ ہے کہ عنین کے اندر آلہ تناسل موجود ہوتا ہے۔

البتہ عدم انزال میں دونوں برابر ہوتے ہیں، خصی کو اس لئے انزال نہیں ہوتا کہ اس کے خصیہ موجود نہیں ہوتے، اور عنین کو اس لئے کہ اس کی پشت میں یا کہیں اور کوئی بیماری ہوتی ہے[۱]۔

ج- وجاء:

۴-وجاء "وجأ" کا اسم ہے، یہ اس وقت بولتے ہیں جب دونوں انڈوں (خصتین) کی رگوں کو اس طرح کوٹ دیا جائے کہ وہ دونوں نکالے بغیر ٹوٹ پھوٹ جائیں، ایسا شخص خصی کے مشابہ ہوتا ہے، اس لئے کہ اس سے شہوت ٹوٹ جاتی ہے[۲]۔

فقہاء نے اس معنی کا ذکر کیا ہے:

چنانچہ انہوں نے کہا: "موجوء" وہ شخص ہے جس کے دونوں بیضے چور دیئے گئے ہوں۔

وجاء کے معنی میں یہ بات بھی کہی گئی ہے:

موجوء وہ شخص ہے جس کے دونوں خصیے نکال لئے گئے ہوں۔

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ جس کے دونوں بیضوں کی رگ چھٹی ہوئی ہو اور دونوں خصیے اپنی حالت پر ہوں[۳]۔

شرعی حکم:

اول-آدمی کو خصی کرنا:

۵-آدمی خواہ نابالغ ہو یا بالغ اس کا خصی کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اس کی ممانعت وارد ہے، جیسا کہ ذیل میں آرہا ہے:

ابن حجر نے کہا: بنو آدم کو خصی کرنا بلا اختلاف حرام ہے[۴]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۰۹، ۳۱۰۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۷۴، المغرب مادہ: "جب"، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۷۸۔
(۳) المصباح المنیر مادہ: "عنن"۔
(۴) سابقہ مراجع۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۶۷، ۷/ ۱۴۷، تبیین الحقائق للزیلعی ۳/ ۲۱، ۲۲، نہایۃ المحتاج للرملی ۶/ ۳۰۹۔
(۲) المصباح المنیر مادہ: "وجأ"۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۵۴، المقنع ۱/ ۴۷۴، نیل الأوطار للشوکانی ۵/ ۲۰۹۔
(۴) صحیح مسلم بشرح النووی ۹/ ۱۷۷، فتح الباری شرح صحیح البخاری ۹/ ۱۱۹، الدر المختار ۵/ ۲۴۹، الزرقانی ۳/ ۲۳۔

اس سلسلہ میں وارد ممانعت میں سے وہ روایت ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "**كنا نغزو مع رسول الله ﷺ وليس لنا شيء، فقلنا: ألا نستخصي؟ فنهانا عن ذلک**"[1] (ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ غزوہ میں شریک ہوتے تھے، ہمارے پاس کچھ نہیں ہوتا تھا تو ہم لوگوں نے کہا: کیوں نہ ہم خصی کرالیں؟ لیکن رسول اللہ ﷺ نے ہمیں اس سے منع فرمایا)۔

حضرت سعد بن ابی وقاص کی حدیث ہے: "**رد رسول الله ﷺ على عثمان بن مظعون التبتل، ولو أذن له لاختصينا**"[2] (حضرت عثمان بن مظعونؓ کو رسول اللہ ﷺ نے ترک نکاح سے منع فرمادیا، اگر انہیں اجازت دیتے تو ہم لوگ خصی کرالیتے)۔

ایک اور حدیث میں جس کی روایت طبرانی نے خود عثمان بن مظعون سے کی ہے، یہ ہے کہ انہوں نے عرض کیا: "**يا رسول الله! إني رجل تشق علي هذه العزوبة في المغازي فتأذن لي في الخصاء فأختصي؟ قال: لا، ولكن عليک بالصيام**"[3] (اے اللہ کے رسول! میں ایسا شخص ہوں کہ غزوات میں بیوی سے علاحدگی سخت گراں گذرتی ہے تو کیا آپ مجھے خصی کرنے کی اجازت دیں گے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، البتہ تم روزے رکھو)۔

(۱) حدیث عبداللہ بن مسعودؓ: "كنا نغزو مع رسول الله ﷺ" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۱۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث سعد بن ابی وقاصؓ: "رد رسول الله ﷺ على عثمان بن مظعون التبتل" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۱۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث عثمان بن مظعون: "يا رسول الله إني رجل تشق علي هذه العزوبة" کی روایت طبرانی نے کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد (۴/ ۲۵۳ طبع القدسی) میں ہے، ہیثمی نے کہا: اس حدیث کی سند میں عبدالملک بن قدامہ الجمحی ہیں، ابن معین وغیرہ نے ان کی توثیق کی ہے، ایک جماعت نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے، اس کے بقیہ رجال ثقہ ہیں۔

ایک روایت میں ہے کہ حضرت عثمان نے عرض کیا: یا رسول اللہ مجھے خصی کرانے کی اجازت دیجئے تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**إن الله قد أبدلنا بالرهبانية الحنيفية السمحة**"[1] (اللہ تعالی نے ہمیں رہبانیت کے بدلہ حنیفیت سمحہ (آسان وسیدھا دین) عطا فرمایا ہے)۔

حضرت عمر بن خطابؓ سے موقوفا روایت ہے کہ اسلام میں نہ تو کلیسا ہے اور نہ خصی کرانا[2]، ابن حجر نے ان احادیث پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا:

خصی کرانے کی ممانعت کی حکمت یہ ہے کہ یہ شارع کے اِس مقصود کے خلاف ہے کہ نسل میں اضافہ کیا جائے تا کہ کفار کے ساتھ جہاد کا سلسلے جاری رہے، ورنہ اگر خصی کرانے کی اجازت دے دی جائے تو ممکن ہے کہ کثرت سے لوگ ایسا کرنے لگیں تو نسل منقطع ہوجائے، اور انقطاع نسل سے مسلمان کم ہوجائیں اور کفار کی کثرت ہوجائے، اور یہ بعثت نبوی ﷺ کے مقصود کے خلاف ہے۔

اسی طرح خصی کرانے میں مفاسد ہیں ان میں سے نفس کو عذاب دینا اور جسم کو بگاڑنا ہے اور ایسا ضرر داخل کرنا ہے جو بسا اوقات ہلاکت کا سبب بن سکتا ہے۔

نیز اس میں اللہ کی پیدا کردہ مردانگی کو ختم کرنا، اللہ کی تخلیق میں تبدیلی کرنا، نعمت کی ناشکری کرنا، عورت سے تشبہ اختیار کرنا اور کمال پر نقص کو ترجیح دینا ہے[3]۔

(۱) حدیث: "إن الله أبدلنا بالرهبانية الحنيفية السمحة" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۶/ ۷۵، ۷۶ طبع وزارت اوقاف عراق) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۲۵۲ طبع القدسی) میں اسے نقل کیا ہے اور کہا: اس کی سند میں ابراہیم بن زکریا ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔

(۲) اس کی روایت امام احمد نے کی ہے، نیز دیکھئے: احکام اہل الذمہ ۲/ ۷۶۳۔

(۳) صحیح مسلم بشرح النووی ۹/ ۱۷۷، فتح الباری شرح صحیح البخاری ۹/ ۱۱۹۔

دوم- غیر آدمی کو خصی کرنا:

۶- حنفیہ نے کہا ہے کہ بہائم (چوپایوں) کو خصی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں چوپایوں اور انسان دونوں کے لئے منفعت ہے۔

مالکیہ کے نزدیک ماکول اللحم جانور کا خصی کرنا بغیر کراہت کے جائز ہے، اس لئے کہ اس سے گوشت اچھا ہوجاتا ہے۔

شافعیہ نے ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم میں فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے چھوٹی عمر میں ان کا خصی کرنا جائز ہے، دوسرے جانوروں میں خصی کرنا حرام ہے، انہوں نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ خصی کرنے میں جانور ہلاک نہ ہوجائے۔

حنابلہ کے نزدیک بھیڑ بکریوں میں خصی کرنا مباح ہے کہ اس سے ان کا گوشت اچھا ہوجاتا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ گھوڑے وغیرہ کی طرح ان میں بھی خصی کرنا مکروہ ہے اور خصیتین کو کچلنا ان کو کاٹنے کے مقابلہ میں زیادہ آسان ہے، امام احمد نے فرمایا: مجھے پسند نہیں کہ کوئی شخص کسی شئ کو خصی کرے، یہ محض اس لئے مکروہ ہے کہ حیوان کو تکلیف پہنچانے سے منع کیا گیا ہے، فقہاء حنابلہ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن إخصاء البهائم نهيا شديدا"[(۱)] (رسول اللہ ﷺ نے چوپایوں کو خصی کرنے سے شدید ممانعت فرمائی ہے)۔

خصاء پر مرتب ہونے والے احکام:

الف- خصی ہونا ان عیوب میں سے ہے جن سے نکاح فسخ کردیا جاتا ہے:

۷- حنفیہ کے نزدیک خصی کے لئے عنین کا حکم ہوگا، چنانچہ اسے ایک برس کی مہلت دی جائے گی، فقہاء حنفیہ کے نزدیک اس بات میں کوئی فرق نہیں ہوگا کہ اس کے خصیتین کھینچ لئے گئے ہوں یا کاٹ دیے گئے ہوں یا اس کے آلۂ تناسل میں انتشار نہ ہوتا ہو، اس لئے کہ اگر اس کے آلۂ تناسل میں انتشار پیدا ہو تو بیوی کو خیار حاصل نہیں ہوگا۔

عنین کی طرح مہلت کا حکم اس شخص کے لئے اس لئے ہوگا کہ یہ بھی عنین کے تحت داخل ہے، حنفیہ کے نزدیک اگر بیوی کو شوہر کے حال کا علم ہو تو اسے خیار نہیں ہوگا، اور اگر اسے علم نہ ہو تو تفریق کے مطالبہ کا حق اسے حاصل ہوگا[(۱)]۔

سرخسی فرماتے ہیں: خصی عنین کے درجہ میں ہے، اس لئے کہ آلۂ تناسل باقی ہونے کی وجہ سے اس کے حق میں بیوی سے قربت (وصول) ممکن ہے، اگر بیوی نے شوہر کی حالت جانتے ہوئے شادی کی تو اس میں اسے خیار حاصل نہیں ہوگا، اس لئے کہ شوہر کی حالت سے واقفیت کے باوجود عقد نکاح پر آمادگی کی وجہ سے وہ اس شوہر سے راضی قرار پائے گی، اور اگر بیوی عقد کے بعد شوہر سے راضی ہوجائے اس طور پر کہ وہ کہے: میں راضی ہوں تو اس کا خیار ساقط ہوجائے گا، تو یہی حکم اس صورت میں ہوگا جب بیوی شوہر کی حالت سے آگاہ ہو، اور شوہر کے ساتھ رہنے پر رضامندی کے اظہار میں اس بات میں کوئی فرق نہیں ہوگا کہ یہ اظہار سلطان کے پاس ہو یا کسی اور کے پاس، اس

---

(۱) حدیث: "نهى عن إخصاء البهائم نهيا شديدا" کی روایت بزار (۲/ ۲۷۴، کشف الأستار طبع الرسالہ) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے، ہیثمی نے کہا: اس حدیث کے رجال صحیح کے رجال ہیں، مجمع الزوائد (۵/ ۲۶۵ طبع القدسی)۔

نیز دیکھئے: الہدایہ مع فتح القدیر ۸/ ۱۳۱، الزرقانی ۲/ ۲۳، حاشیہ عمیرہ علی المحلی ۳/ ۲۰۴، المغنی ۸/ ۶۲۵، الآداب الشرعیہ ۳/ ۱۴۴۔

(۱) البحر الرائق لابن نجیم ۴/ ۱۲۴، فتح القدیر لابن الہمام ۵/ ۱۳۲، نیز دیکھئے: نیل الأوطار للشوکانی ۶/ ۲۹۸، ۲۹۹۔

لئے کہ یہ اپنے حق کو ساقط کر لینا ہے [۱]۔

مالکیہ کے نزدیک بیوی کو اس صورت میں خیار حاصل ہوگا جب شوہر کا مادہ منویہ نہ نکلتا ہو، اگر منی نکلتی ہو تو اس وجہ سے نکاح رد نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ بیوی کو خیار مکمل لذت حاصل نہ ہونے کی وجہ سے حاصل ہے، اور انزال کے ساتھ یہ موجود ہے [۲]۔

شافعیہ کے نزدیک اگر بیوی اپنے شوہر کو خصی پائے تو دو اقوال ہیں:

اول: بیوی کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہوگا، اس لئے کہ نفس خصی شخص سے اباء کرتا ہے۔

دوم: بیوی کو خیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ بیوی شوہر سے لذت اندوزی پر قادر ہے [۳]۔

حنابلہ نے کہا: خصی شخص اگر عورت سے وطی پر قادر ہو تو بیوی کو خیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ وطی ممکن ہے اور اس کے وطی کی وجہ سے لطف اندوزی حاصل ہے [۴]۔

ب- قصاص اور دیت میں خصاء کا حکم:

۸- ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ خصاء ذکر کے ساتھ یا اس کے بغیر خصیتین ختم کرنے کا نام ہے، ذیل میں ذکر کے ساتھ یا اس کے بغیر خصیتین کاٹنے کی سزا کا ذکر کیا جاتا ہے:

جمہور فقہاء کے نزدیک خصیتین میں قصاص کے شرائط پائے جانے کی صورت میں قصاص جاری ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ الْجُرُوْحَ قِصَاصٌ" [۵] (اور زخموں میں قصاص ہے)، لہذا خصیتین کے بدلے خصیتین کاٹے جائیں گے، اس لئے کہ وہ ایک ایسی حد فاصل تک پہنچتا ہے جس میں قصاص ممکن ہے، پس اس میں قصاص واجب ہوگا [۱]۔

شافعیہ نے خصیتین کو شل کر دینے اور انہیں کوٹ دینے کو بھی وجوب قصاص میں کاٹنے کے حکم میں شامل کیا ہے، نووی فرماتے ہیں: خصیتین کو کاٹنے اور انہیں شل کر دینے پر قصاص ہے، خواہ ذکر اور خصیتین ایک ساتھ کاٹے جائیں، یا دونوں میں سے کسی ایک کو پہلے کاٹا جائے، اگر خصیتین کو کوٹ دے تو "التہذیب" میں ہے کہ اگر اس کے مثل قصاص لینا ممکن ہو تو لیا جائے گا ورنہ دیت واجب ہوگی [۲]۔

مالکیہ کے نزدیک کوٹ دینے میں قصاص نہیں لیا جائے گا، اشہب نے کہا: اگر خصیتین کو کاٹ دیا جائے یا انہیں نکال کر باہر کر دیا جائے تو ان دونوں صورتوں میں قصاص ہوگا، کوٹ دینے میں نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں قصاص میں انضباط پیدا نہ ہونے کی وجہ سے ہلاکت کا امکان ہے [۳]۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے تو "الفتاویٰ الہندیہ" میں "فتاوی ظہیریہ" کے حوالہ سے درج ہے کہ کتب ظاہر الروایۃ میں کوئی ایسی صراحت نہیں ہے جس سے عمداً خصیتین کو کاٹنے میں قصاص کا وجوب معلوم ہوتا ہو [۴]، کاسانی فرماتے ہیں: ان دونوں میں قصاص واجب نہیں ہونا چاہئے، اس لئے کہ ان دونوں کے جوڑ کا علم نہیں، لہذا مماثلت کے ساتھ بدلہ لینا ممکن نہیں ہے [۵]۔

---

(۱) المبسوط للسرخسی ۳/ ۱۰۴۔
(۲) الزرقانی ۳/ ۲۳۶، ۷/ ۲۳۔
(۳) المہذب للشیرازی ۲/ ۶۲، کفایۃ الأخیار ۲/ ۵۹، ۶۰۔
(۴) المغنی ۶/ ۶۷۰، نیز دیکھئے: المقنع لابن قدامہ ۱/ ۵۵۔
(۵) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

(۱) المہذب ۲/ ۱۸۳، المغنی ۷/ ۱۴، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۶/ ۲۴۷۔
(۲) روضۃ الطالبین ۹/ ۱۹۵۔
(۳) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۴/ ۳۸۸، التاج والإکلیل ۶/ ۲۴۷۔
(۴) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۵۔
(۵) بدائع الصنائع ۷/ ۳۰۹۔

اگر قصاص کی شرطوں میں سے کسی شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے قصاص ساقط ہوجائے تو خصیتین میں دیت واجب ہوگی، حضرت عمرو بن حزم کے نام حضور علیہ السلام کے مکتوب میں یہ وارد ہے: "وفي البيضتين الدية"[۱] (دونوں بیضوں میں دیت ہے)، اور اس لئے بھی کہ ان دونوں میں حسن اور منفعت ہے، انہیں دونوں سے نسل کا سلسلہ جاری رہتا ہے، لہذا ان دونوں میں دیت ہوگی جس طرح دونوں ہاتھوں میں دیت ہوتی ہے، زہری نے سعید بن المسیب سے روایت کیا ہے، انہوں نے فرمایا کہ سنت رہی ہے کہ صلب میں دیت ہے، اور خصیتین میں دیت ہے" اور ایک بیضہ میں اکثر اہل علم کے قول میں نصف دیت ہے، اس لئے کہ جن کے دو میں دیت ہے ان کے ایک میں نصف دیت ہے جیسا کہ دونوں ہاتھوں اور دوسرے اعضاء میں ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ دونوں متعدد ہیں جس میں ایک دیت ہے تو انگلیوں کی طرح دونوں کی دیت برابر ہوگی، اور حضرت سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ بائیں خصیہ میں دو تہائی دیت ہوگی، اور دائیں میں ایک تہائی دیت ہوگی، اس لئے کہ بایاں خصیہ زیادہ ہوتا ہے کہ اس سے نسل جاری ہوتی ہے[۲]۔

ابن قدامہ نے کہا: اگر دونوں خصیے کوٹ دے یا انہیں شل کردے تو ان کی دیت مکمل واجب ہوگی جس طرح دونوں ہاتھ یا ذکر کو شل کر دینے میں ہے، اگر خصیتین کو کاٹ دیا اور اس کی نسل ختم ہوگئی تو ایک دیت سے زیادہ واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ نسل ہی ان دونوں کا نفع ہے تو ان دونوں کے ساتھ نفع کے ختم ہونے سے دیت میں اضافہ نہیں ہوگا، جس طرح دونوں آنکھوں کے ساتھ بصارت چلی جانے اور دونوں ہاتھوں کے ساتھ پکڑنے کی قوت ختم ہوجانے میں (ایک ہی دیت واجب ہوتی ہے)، اگر خصیتین میں سے ایک کو کاٹ دے اور نسل ختم ہوجائے تو نصف دیت سے زیادہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ نسل کا ختم ہونا غیر متحقق ہے[۱]۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جب آلۂ تناسل کے بغیر صرف خصیتین کو کاٹ دیا جائے، اگر آلۂ تناسل کے ساتھ خصیتین کو ایک مرتبہ میں کاٹ دیا جائے تو باتفاق فقہاء اس میں دو دیت واجب ہوگی، ایک دیت خصیتین کی اور دوسری دیت آلۂ تناسل کی، اس لئے کہ جنایت کرنے والے نے آلۂ تناسل کاٹ کر جماع کی منفعت کو ضائع کیا اور خصیتین کو کاٹ کر انزال کی منفعت کو ضائع کر دیا تو ان دونوں میں سے ہر ایک کے کاٹنے میں جنس کی منفعت کا ضیاع ہوا، لہذا ہر ایک میں مکمل دیت واجب ہوگی[۲]۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر پہلے آلۂ تناسل کو کاٹ دے پھر خصیتین کاٹے تو دو دیتیں واجب ہوں گی اور اگر خصیتین کاٹنے کے بعد ذکر کو کاٹا تو صرف ایک دیت خصیتین میں واجب ہوگی، اور ذکر کے سلسلے میں ایک عادل شخص کا فیصلہ مانا جائے گا، اس لئے کہ یہ خصی شخص کا ذکر ہے اور خصی کے ذکر میں دیت مکمل نہیں ہوتی ہے[۳]۔

اس حکم کی علت بتاتے ہوئے کاسانی نے کہا ہے: اس لئے کہ خصیتین کی منفعت ان کو کاٹتے وقت مکمل تھی، اور خصیتین کے کٹنے

---

(۱) حدیث: "وفي البيضتين الدية" کی روایت نسائی (۵۸/۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے ایک طویل حدیث میں کی ہے، جس کے راوی حضرت عمرو بن حزمؓ ہیں، نووی نے اس کی سند کو ضعیف کہا ہے جیسا کہ ابن حجر کی التلخیص (۱۳۱/۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے، لیکن ابن حجر نے اس کے شواہد نقل کئے ہیں جن سے اس حدیث کو تقویت ملتی ہے۔

(۲) المبسوط ۷۰/۲۶، الشرح الصغیر ۳۸۸/۴، بدایۃ المجتہد ۴۲۲/۲ طبع الحلبی، روضۃ الطالبین ۲۸۷/۹، المہذب ۲۰۸/۲، المغنی ۳۴/۸۔

(۱) المغنی ۳۴/۸، ۳۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۳۲۴/۷، المغنی ۳۳/۸، ۳۴، التاج والإکلیل ۲۴۱/۶، شرح المنہج ۷۹/۵۔

(۳) بدائع الصنائع ۳۲۴/۷، المغنی ۳۳/۸، ۳۴۔

سے ذکر کی منفعت فوت ہوچکی ہے، کیونکہ خصیتین کٹنے کے بعد انزال کا تحقق نہیں ہوتا، لہذا ذکر کا تاوان ناقص ہوجائے گا(۱)۔

مالکیہ اور شافعیہ کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ذکر کے ساتھ خصیتین کے کاٹنے میں دو دیتیں واجب ہوں گی خواہ وہ دونوں ذکر سے پہلے کاٹے جائیں یا ذکر کے بعد(۲)۔

مواق نے کہا: اگر ذکر کے ساتھ خصیتین کاٹے جائیں تو اس میں دو دیتیں ہوں گی، اگر وہ دونوں ذکر سے پہلے یا اس کے بعد کاٹے جائیں تو ان دونوں میں صرف ایک دیت ہوگی، اور اگر ان دونوں (خصیتین) سے پہلے یا ان دونوں کے بعد ذکر کاٹا جائے تو اس میں ایک دیت ہے، اور جس شخص کا ذکر نہ ہو اس کے خصیتین کاٹنے میں ایک دیت ہے، اور جس شخص کے خصیتین نہ ہوں، اس کے ذکر کاٹنے میں ایک دیت ہے(۳)۔

اسی طرح شافعیہ خصیتین میں ایک مکمل دیت اور ذکر میں ایک مکمل دیت واجب قرار دیتے ہیں، خواہ بوڑھے شخص کا ذکر ہو یا جوان کا، یا بچے کا، یا عنین کا یا خصی شخص وغیرہ کسی کا ذکر ہو(۴)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''جنایۃ علی مادون النفس''، ''دیت'' اور ''قصاص'' کی اصطلاحات۔

قربانی اور ہدی میں پالتو چوپایوں کے خصی کا حکم:

۹- اس کی اصل وہ روایت ہے جس کو ابو رافع نے روایت کرتے ہوئے بیان کیا ہے: **''ضحی رسول الله بكبشين أملحين موجوئين خصيين''**(۱) (نبی کریم ﷺ نے دو املح، (چتکبرے) خصی کئے ہوئے مینڈھے قربانی فرمائے)۔

اور حضرت ابوسلمہؓ حضرت عائشہؓ یا حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں: **''أن رسول الله ﷺ كان إذا أراد أن يضحي اشترى كبشين عظيمين سمينين أقرنين أملحين موجوئين فذبح أحدهما عن أمته لمن شهد لله بالتوحيد وشهد له بالبلاغ، وذبح الآخر عن محمد و عن آل محمد''**(۲) (رسول اللہ ﷺ نے جب قربانی کا ارادہ فرمایا تو دو موٹے فربہ، سینگ والے، چتکبرے خصی شدہ مینڈھے خریدے، ایک کو اپنی امت میں سے ان لوگوں کی طرف سے ذبح کیا جو اللہ کی وحدانیت اور حضور ﷺ کی تبلیغ رسالت کی گواہی دیں، اور دوسرے کو محمد ﷺ اور آل محمد ﷺ کی طرف سے ذبح فرمایا)۔

موجوء وہ ہے جس کے خصیتین نکال دیئے گئے ہوں جیسا کہ جوہری وغیرہ نے ذکر کیا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ یہ وہ ہے جس کے خصیتین کی رگ پھٹی ہو اور خصیتین اپنی حالت پر ہوں(۳)۔

شوکانی نے کہا: ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ خصی جانور کی قربانی مستحب ہے، ایسے جانور اور احادیث میں وارد صفات والے جانور کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

پھر انہوں نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ یہ احادیث استحباب کا تقاضا نہیں کرتیں، اس لئے کہ نبی ﷺ سے فحیل (جو خصی نہ ہو) کی قربانی

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۴۔

(۲) التاج والإکلیل ۶/ ۲۶۱، شرح المنہج ۵/ ۱۷۹۔

(۳) التاج والإکلیل ۶/ ۲۶۱۔

(۴) روضۃ الطالبین ۹/ ۲۸۷۔

(۱) حدیث: ''ضحى رسول الله بكبشين أملحين موجوءين خصيين'' کی روایت احمد (۶/ ۸، ۳۹۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۲۱ طبع القدسی) میں کہا: اس کی سند حسن ہے۔

(۲) حدیث: ''كان إذا أراد أن يضحي اشترى كبشين'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۰۴۳، ۱۰۴۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، البوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۱۵۵ طبع دار الجنان) میں اس کی سند کو حسن بتایا ہے۔

(۳) نیل الأوطار للشوکانی ۵/ ۲۰۹۔

ثابت ہے، لہذا سب برابر ہوں گے [۱]۔

حنفیہ نے مندرجہ ذیل قول میں اس کی صراحت کی ہے:

قربانی کا جانور تین جنسوں میں سے ہو، بھیڑ بکری، یا اونٹ یا گائے، اور ہر جنس میں اس کی انواع، نر و مادہ اور خصی و فحل داخل ہوں گے، اس لئے کہ اسم جنس ان ساری انواع پر صادق آتا ہے [۲]۔

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے تو وہ قربانی میں فحیل کو خصی پر ترجیح دیتے ہیں اگر خصی فربہ نہ ہو، ورنہ خصی ہی افضل ہوگا، اگر ایک خصیہ کے ساتھ ہو اور اس کو کوئی مرض نہ ہو تو کافی ہوسکتا ہے۔

یہ اس لئے کافی ہوا کہ اس کے گوشت میں منفعت آجائے گی جس سے اس کے نقص کی تلافی ہوجائے گی۔

اور ان کے نزدیک کافی ہوگا، خواہ جزء کا فقدان خلقی ہو یا کاٹنے کی وجہ سے بعد میں پیدا ہوا ہو، مذکورہ وجہ کی بناء پر وہ جائز ہوگا [۳]۔

اسی طرح شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ہدی اور اضحیہ میں خصی جائز ہے، وہ کہتے ہیں: خصی اور سینگ ٹوٹا جانور جائز ہے، اور خصی وہ ہے جس کے خصیتین کٹے ہوں، مذہب یہ ہے کہ کافی ہے، اس لئے کہ خصیتین کا نقص گوشت میں اضافہ اور اچھائی کا سبب ہے، ابن کج نے عجیب بات کہی ہے، انہوں نے اس سلسلے میں دو اقوال نقل کئے ہیں، عدم جواز والے قول کی وجہ یہ بتائی ہے کہ اس میں ایک پاکیزہ وطیب ماکول جز کو ضائع کرنا ہے [۴]۔

حنابلہ کے نزدیک بھی بغیر جب کے خصی جانور کی قربانی جائز ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے دو خصی مینڈھوں کی قربانی فرمائی اور حضرت عائشہؓ سے بھی اسی کے مثل مروی ہے۔

(۱) سابقہ مراجع ۵/ ۲۰۹، ۲۱۰۔

(۲) البدائع للکاسانی ۵/ ۶۹۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۰، ۱۲۱۔

(۴) کفایۃ الأخیار ۲/ ۲۳۸، ۲۳۹۔

موجوء: جس کے خصیتین کوٹ دیئے گئے ہوں، خواہ کاٹ دیئے گئے ہوں، یا کھینچ لئے گئے ہوں، اور اس لئے بھی کہ یہ غیر پاکیزہ عضو کو ختم کرنا ہے، بلکہ اس کے ختم ہونے سے گوشت اچھا اور فربہ ہوجاتا ہے، جہاں تک اس خصی جانور کی بات ہے جس کا ذکر کاٹ لیا گیا ہو تو حنابلہ کے نزدیک اس کی قربانی کافی نہیں ہے [۱]۔

(۱) المقنع لابن قدامہ ۱/ ۴۷۴۔

خصوصیۃ

دیکھئے: ''اختصاص''۔

خصومۃ

تعریف:

۱-خصومۃ لغت میں باہمی نزاع، جدل و بحث اور دلائل سے غالب آنے کو کہتے ہیں (۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے خارج نہیں ہے، فقہاء نے اس لفظ کا استعمال عدالت کے روبرو دعوی پیش کرنے کے لئے کیا ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عداوۃ:

۲-عداوۃ، نقصان اور ضرر پہنچانے کا ارادہ دل میں پختہ ہوجانے کو کہتے ہیں، اس کی اصل یہ ہے کہ کسی شئ میں حد سے تجاوز کرجانا پایا جائے (۳)۔

راغب فرماتے ہیں: "عَدْو" کا معنی تجاوز کرنا اور ہم آہنگی نہ ہونا ہے، کبھی یہ عمل دل سے ہوتا ہے تو اسے عداوۃ اور معاداۃ کہتے ہیں، اور کبھی چل کر ہوتا ہے تو اسے "عَدْو" کہتے ہیں، اور کبھی معاملہ میں عدل کو مجروح کرکے ہوتا ہے تو اسے عدوان اور عدو کہتے ہیں، اللہ تعالی فرماتے ہیں: "فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ" (۴) (ورنہ یہ لوگ اللہ کو حد سے گزر کر براہ جہل دشنام دیں گے)۔

ابو ہلال عسکری کہتے ہیں: معاداۃ اور مخاصمہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ مخاصمہ کا تعلق قول سے ہوتا ہے اور معاداۃ دل کے افعال میں سے ہے، یہ ممکن ہے کہ کوئی انسان عداوت کے بغیر مخاصمت کرے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ عداوت کرے لیکن مخاصمت نہ کرے (۱)۔

ب-دعوی:

۳-حنفیہ نے دعوی کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ ایسا قول ہے جو قاضی کے نزدیک مقبول ہو اور اس سے دوسرے کے تئیں اپنے حق کی طلب یا اپنے حق سے دوسرے کو دفع کرنا مقصود ہو، پس حنفیہ کے نزدیک خصومت اور دعوی تعریف کی رو سے یکساں ہیں۔

شافعیہ نے دعوی کی تعریف یوں کی ہے کہ یہ حاکم کے نزدیک غیر پر اپنے حق کی خبر دینا ہے، پس شافعیہ کے نزدیک دعوی کا غالب استعمال مدعی کی جانب سے طلب حق کے لئے ہے، اور خصومت وہ ہے جو خصمین (فریقین: مدعی اور مدعا علیہ) کی جانب سے قاضی کے روبرو پیش آئے (۲)۔

خصومت کی اقسام:

۴-خصومت کی دو قسمیں ہیں:

اول: جس میں خصم (فریق) منفرد ہو، یہ وہ صورت ہے جس میں دوسرے فریق کی حاضری کی ضرورت نہیں ہوتی، جیسے کہ کسی کے اقرار پر کوئی حکم مرتب ہو، یہ شخص اپنے انکار کی حالت میں خصم ہوگا، اس کی مثالیں اصطلاح "دعوی" میں دیکھی جائیں۔

(۱) لسان العرب، المفردات، معجم متن اللغۃ، المعجم الوسیط مادہ: "خصم"، تکملہ فتح القدیر ۶/۹۶، العنایہ ۶/۹۶۔

(۲) سابقہ مراجع، معین الحکام/۲۲، تبصرۃ الحکام ۱/۳۲، الروضہ ۱۱/۱۳۸۔

(۳) النہایہ ۳/۱۹۳، التعریفات/۱۹۱۔

(۴) سورۂ انعام/۱۰۸، نیز دیکھئے: المفردات/ص ۳۲۶۔

(۱) الفروق/۱۰۷۔

(۲) ابن عابدین ۴/۴۱۹، قلیوبی و عمیرہ ۴/۳۳۴، مجلۃ الأحکام (دفعہ ۱۶۱۳)۔

دوم: ایسی خصومت جس میں فریق ثانی کے حاضر ہونے کی ضرورت ہوتی ہے، جیسے ودیعت، عاریت، اجارہ، رہن، غصب اور اس جیسے مسائل (۱)۔ ان کی تفصیل کتب فقہ میں ان کے مقامات پر اور موسوعہ میں ان سے متعلق اصطلاحات میں، نیز اصطلاح ''قضاء'' اور ''دعوی'' میں دیکھئے۔

ضابطۂ خصومت:

۵ - الف - مدعی کے سلسلے میں: جب کوئی شخص کسی چیز کا دعوی کرے، اور اگر وہ اقرار کرے تو اس کے اقرار پر حکم مرتب ہو تو ایسا شخص انکار کی صورت میں دعوی میں خصم قرار پائے گا۔

ب - مدعا علیہ کے سلسلے میں: اگر مدعا علیہ کا اقرار صحیح نہ ہوتا ہو، یعنی اس کے اقرار کی صورت میں اس کے اقرار پر کوئی حکم مرتب نہ ہوتا ہو تو ایسا شخص اپنے انکار کی حالت میں دعوی میں خصم نہیں قرار پائے گا (۲)، جیسے کہ کسی شخص نے صغیر کے ولی پر کسی دین یا کسی حق کا دعوی کیا اور ولی نے اس کا اقرار کرلیا تو اس کا اقرار قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس میں مجور علیہ (صغیر) کے لئے ضرر ہے۔

اس ضابطہ کے تحت مختلف مسائل آتے ہیں جنہیں اصطلاح ''دعوی'' میں دیکھا جائے۔

خصی

دیکھئے: ''خصاء''۔

خضاب

دیکھئے: ''اختضاب''۔

---

(۱) درر الحکام ۴/۱۹۹، الفتاوی الہندیہ ۴/۳۶۔

(۲) درر الحکام ۴/۲۰۰۔

خطأ

تعریف:

۱-خطأ لغت میں صواب (صحیح ودرست) کی ضد ہے۔

لسان العرب میں ہے: **الخطأ و الخطاء صواب** کی ضد ہے،قرآن کریم میں ہے: ''**وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ**''[۱] (اور تمہارے اوپر کوئی گناہ نہیں جو تم سے بھول چوک ہوجائے)،اس میں ''ب'' سے اسے متعدی استعمال کیا گیا ہے،اس لئے کہ یہ ''**عثرتم**''(تم سے لغزش ہوئی) یا ''**غلطتم**''(تم سے غلطی ہوئی) کے معنی میں ہے۔

أخطأ الطريق کا معنی ہے راستہ سے بھٹک جانا، **أخطأ الرامی الغرض** کہتے ہیں جب تیر انداز کا نشانہ خطا کرجائے، **خطّأه تخطئة**،خطا کی طرف کسی کو منسوب کرنا اور کہنا کہ تم نے خطا کیا ہے۔

اموی کہتے ہیں:مخطی وہ شخص ہے جو صواب وصحیح کا ارادہ کرے لیکن غیر صواب تک پہنچ جائے، اور خاطی وہ ہے جو بالقصد وہ کام کرے جو نہیں کرنا چاہئے۔

اسم ''**خَطِيئَة**'' بروزن فعیلہ ہے حرف یاء پر تشدید دے کر اسے مدغم کردیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے: **خطيّة**، اس کی جمع **خطايا** ہے[۲]۔

(۱) سورۂ أحزاب ر ۵۔

(۲) لسان العرب،الصحاح مادہ: ''خطو''۔

''النہایۃ'' اور ''المصباح'' میں ہے: کہا جاتا ہے ''**خطئ في دينه خِطْأً**''، جب کوئی شخص اپنے دین میں گناہ کرے، خِطْءٌ گناہ کو کہتے ہیں، **أخطأ يخطئ** : جب کوئی عمداً یا سہواً غلط راستہ پر چلے، اور کہا جاتا ہے: ''**خطئ**''**أخطأ** کے معنی میں بھی ہے، اور ایک قول ہے کہ **خطئ** جب کوئی عمداً ایسا کرے، اور **أخطأ**: جب بغیر قصد ہو، جب کوئی شخص کسی شئ کا ارادہ کرے اور دوسرا کام کرجائے یا غیر درست عمل کرے تو اس کے لئے کہا جاتا ہے: **أخطأ**[۱]۔

خطا کا اصطلاحی معنی:

۲-''التلویح'' میں ہے: خطا وہ فعل ہے جو انسان سے اس فعل کے قصد کے بغیر صادر ہو جبکہ وہ اس کے علاوہ کسی امر مقصود کو انجام دے رہا ہو[۲]۔

کمال بن الہمام نے اس کی تعریف یوں کی ہے: خطا یہ ہے کہ فعل سے اس محل کے غیر کا قصد کیا جائے جہاں جنایت مقصود ہوتی ہے، جیسے کلی کرنا جو روزہ دار کی حلق تک سرایت کرجائے، اس لئے کہ وہ محل جس کے ذریعہ روزے پر جنایت مقصود ہوتی ہے وہ حلق ہے، اور کلی کرنے سے حلق میں پانی پہنچانا مقصود نہیں ہوتا بلکہ منھ میں پانی پہنچانا مقصود ہوتا ہے، اور جیسے کہ کسی شکار کی طرف تیر پھینکا جائے اور وہ آدمی کو لگ جائے، اس میں محل جنایت آدمی ہے، رمی سے وہ مقصود نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ یعنی شکار مقصود ہے[۳]۔

غلط:

۳-جمہور فقہاء کی اصطلاح میں لفظ ''غلط'' لفظ ''خطا'' کے مساوی

(۱) النہایۃ فی غریب الحدیث والأثر ۲ر ۴۴،المصباح المنیر مادہ: ''خطو''۔

(۲) التلویح ۲ر ۱۹۵ طبع صبیح ،نیز دیکھئے: الموسوعہ: جلد ۷رص ۶۶، اصطلاح ''اہلیت''۔

(۳) تیسیر التحریر ۲ر ۳۰۵۔

ہوتا ہے(۱)۔

"حاشیۃ العدوی علی الخرشی"، میں غلط کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ کسی شئ کی حقیقت کے خلاف اس کو سمجھنا(۲)۔

اسی تعریف سے قریب ترین بات لیث نے کہی ہے: غلط ہر وہ چیز ہے جس کے صواب (درستگی) کے پہلو سے انسان بلا ارادہ عاجز ہوجائے(۳)۔ یہی بعینہ خطا کا مفہوم ہے۔

بعض مالکیہ نے خطا اور غلط کے درمیان فرق ذکر کیا ہے، وہ یہ کہ خطا کا تعلق دل سے ہوتا ہے اور غلط کا تعلق زبان سے ہوتا ہے(۴)، لیکن وہ کہتے ہیں کہ غلط خطا کے معنی میں آتا ہے اور اس کا حکم رکھتا ہے۔

دسوقی نے اپنے حاشیہ میں کہا ہے کہ: زبانی غلطی پر حانث ہونے (قسم ٹوٹنے) میں نظر ہے، صحیح یہ ہے کہ اس سے انسان حانث نہیں ہوتا، اور فقہاء کے کلام میں غلط پر حانث کی جو بات آئی ہے تو اس سے مراد غلط جنانی (دل کی غلطی) ہے جو خطا ہے، جیسے یہ قسم کھایا کہ زید سے بات نہیں کرے گا، پھر اس کو عمر سمجھتے ہوئے اس سے بات کرلی، اور جیسے قسم کھایا کہ فلاں کا ذکر نہیں کروں گا، پھر اس کا ذکر کرے اور یہ سمجھ رہا ہو کہ یہ وہ نہیں ہے جس کے لئے قسم کھائی ہے(۵)۔

ابو ہلال عسکری نے خطا اور غلط کے درمیان فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ غلط یہ ہے کہ کسی چیز کو اس کے مقام کے علاوہ میں رکھا جائے، وہ فی نفسہ درست بھی ہوسکتا ہے، اور خطا کسی صورت میں درست نہیں ہوتی۔

پھر انہوں نے کہا: بعض حضرات نے کہا ہے کہ غلط یہ ہے کہ شئ کی ترتیب اور اس کے احکام کو بھول جائے، اور خطا یہ ہے کہ اس فعل کو بھول جائے، یا اس کو اس طرح کرجائے کہ اس کا قصد نہ ہو بلکہ اس کے غیر کا قصد ہو(۱)۔

یہ بحث اصطلاح خطا اور غلط کی بابت اس اعتبار سے ہے کہ وہ دونوں ایک ہی معنی رکھتے ہیں جیسا کہ جمہور فقہاء کی اصطلاح ہے، وہ حضرات زبان پر بغیر قصد جاری ہونے کو لفظ خطا سے تعبیر کرتے ہیں، جیسا کہ مخطی کی خرید وفروخت اور اس کی طلاق میں ہے۔

مالکیہ اعتقاد سے متعلق چیز کے لئے لفظ غلط استعمال کرتے ہیں، جیسا کہ مبیع (سامان بیع) میں غلطی، ان فقہاء کی تعبیرات بسا اوقات مختلف استعمال ہوتی ہیں، پس بعض فقہاء کسی امر کے لئے لفظ خطا استعمال کرتے ہیں، اور بعض فقہاء اسی مسئلہ کے لئے لفظ غلط استعمال کرتے ہیں، جیسا کہ حج اور وقوف عرفہ میں، اور بہت سے مسائل میں ہے جیسے شہادت اور اس سے رجوع کے مسائل میں ایسا ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- نسیان، سہو، غفلت وذہول:

۴- فقہاء اور اہل اصول کے نزدیک یہ سارے الفاظ قریب المعنی ہیں، ابن عابدین نے "شرح التحریر" سے سہو اور نسیان کے درمیان عدم فرق پر فقہاء کا اتفاق نقل کیا ہے۔

ابن نجیم نے کہا: معتمد یہ ہے کہ دونوں الفاظ مترادف ہیں(۲)۔

---

(۱) منہاج الطالبین ۲/۱۱۵، المہذب ۱/۲۳۳، حاشیہ ابن عابدین ۷/۴۲۲۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۷/۱۲۲۔

(۳) لسان العرب۔

(۴) شرح الدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/۱۴۲۔

(۵) حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۴۲۔

---

(۱) الفروق اللغویہ ص ۴۱۔

(۲) تیسیر التحریر ۲/۲۶۳، شرح فتح القدیر ۱/۳۹۵، حاشیہ ابن عابدین ۱/۶۱۴، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۳۰۲۔

بیجوری نے صراحت کی ہے کہ سہو کا لفظ غفلت کے مرادف ہے، جہاں تک ذہول کا تعلق ہے تو بعض فقہاء نے اسے غفلت کے مساوی قرار دیا ہے، اور بعض نے اسے غفلت سے زیادہ عام بتایا ہے، اور بعض نے اسے غفلت سے خاص قرار دیا ہے، ان سارے الفاظ کا حاصل اس شخص کے ارادہ میں عیوب ہونا ہے جس کو علم نہ ہو، اور جو چیز علم کے منافی ہو وہ ارادہ کے منافی ہوگی، اور خطا سے اس کا تعلق یہ ہے کہ یہ ایسے اسباب ہیں جو خطاء تک پہنچاتے ہیں اور ان کے نتیجہ میں خطا وجود میں آتی ہے[۱]۔

ب-اکراہ:

۵-اکراہ غیر کو کسی ایسے قول یا فعل پر آمادہ کرنا ہے جس پر وہ راضی نہ ہو، اور اگر اسے چھوڑ دیا جائے تو وہ اس کام کو اختیار نہ کرے، اکراہ کی دو قسم ہے، اکراہ ملجی اور اکراہ غیر ملجی، اس کے احکام کی تفصیل کا محل اصطلاح ''اکراہ'' ہے۔

آمدی وغیرہ نے کہا: حق یہ ہے کہ جب کسی شخص پر اکراہ اضطرار کی حد تک پہنچ جائے کہ اس سے صادر ہونے والے فعل کی اس کی جانب نسبت ایسی ہی ہو جیسی ارتعاش پذیر شخص کی جانب ارتعاش کی نسبت، تو اس شخص کو وجود یا عدم کسی پہلو کا مکلّف بنانا جائز نہیں ہے، سوائے اس قول کی رو سے جس میں تکلیف مالا یطاق کی بات کہی گئی ہے، لیکن اگر اکراہ اضطرار کی حد تک نہ ہو تو وہ صاحب اختیار ہے، اور اس کو مکلّف بنانا شرعاً اور عقلاً جائز ہے، اور مخطی بالا جماع خطا والے امر کے سلسلے میں غیر مکلّف ہے[۱]۔

ج-ہزل:

۶-ھزل، جدّ (سنجیدگی) کی ضد ہے۔ ہزل ہر وہ کلام جس کا کوئی حاصل نہ ہو، یہ ھزال سے مشتق ہے[۲]۔

ابن الاثیر نے کہا: ھزال اور لعب (کھیل) ایک باب سے ہیں[۳]، اور مزاح بھی انہیں دونوں کی طرح ہے۔

ہزل اصطلاح میں یہ ہے کہ کسی لفظ اور اس کی دلالت سے نہ تو حقیقی معنی مراد لیا جائے اور نہ مجازی معنی، اس طور پر کہ کوئی چیز مراد نہ لی جائے، یا ایسی چیز مراد لی جائے جو اس لفظ سے مراد لینا درست نہ ہو[۴]۔

ہزل اس بات میں خطا کی طرح ہے کہ وہ اکتسابی عوارض میں سے ہے، البتہ مخطی کا خاص طور پر اس لفظ اور اس کے حکم کا کوئی قصد نہیں ہوتا، جبکہ ہازل شخص اپنے اختیار اور رضامندی سے مخصوص لفظ کو استعمال کرتا ہے، لیکن اس کے حکم پر راضی نہیں ہوتا[۵]۔

د-جہل:

۷-جہل یہ ہے کہ مقصود کا علم نہ ہو، اس طور پر کہ اسے سرے سے

---

(۱) حاشیۃ الجمل ۱/۶۴۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/۷۷، ۶/۷۱۴، جمع الجوامع ۱/۶۸، ۶۹، ۲/۱۹۳، غریب الحدیث للہروی ۳/۱۴۹، النہایہ فی غریب الحدیث والأثر ۵/۵۰، حاشیۃ البیجوری علی متن السنوسیہ رص ۲۹، النشر الطیب علی توحید ابن عاشر ۱/۳۵۵، المفردات رص ۳۶۲، ۴۹۱، المصباح المنیر، لسان العرب، الشرح الصغیر ۴/۲۴۳، نہایۃ السول فی شرح منہج الأصول المطیعی ۱/۳۲۵، تیسیر التحریر ۲/۲۶۴، ۳۰۵، ۳۰۶، القواعد والفوائد الأصولیہ للبعلی رص ۱۵۳، الإحکام فی اصول الأحکام للآمدی ۱/۱۱۷، شرح فتح القدیر ۱/۳۹۵۔

(۱) الإحکام فی أصول الأحکام ۱/۱۱۷، نہایۃ السول فی شرح منہاج الأصول ۱/۳۲۱، الإبہاج فی شرح المنہاج ۱/۱۶۱، القواعد والفوائد الأصولیہ رص ۳۹، تیسیر التحریر ۲/۲۵۸، ۳۰۷۔

(۲) المفردات رص ۵۴۲۔

(۳) النہایہ ۵/۲۶۳۔

(۴) تیسیر التحریر ۲/۲۹۰۔

(۵) تیسیر التحریر ۲/۳۰۷۔

ادراک ہی نہ ہو، اسے جہل بسیط کہتے ہیں، یا واقعی حالت کے خلاف وہ ادراک کرے تو اسے جہل مرکب کہتے ہیں، اس لئے کہ ادراک کی جہالت تو ہے ہی، ساتھ ہی وہ اپنی جہالت سے بھی ناواقف ہے، جیسے فلاسفہ کا یہ اعتقاد کہ عالم قدیم ہے۔

فقہاء نے جہل کو باب تخفیف میں سے ایک عذر اور اکتسابی عوارض میں سے ایک عارض قرار دیا ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسے خطا، نیز اس سے گناہ ساقط ہوجاتا ہے، اور جہل کو حقوق اللہ میں سے منہیات میں عذر سمجھا جاتا ہے، مامورات میں نہیں، اس لئے کہ مامورات سے مقصود اس کے مصالح کا قیام ہے، اور وہ اس فعل کے بغیر حاصل نہیں ہوتا، اور منہیات سے اس کے مفاسد کے سبب روکا جاتا ہے جس میں مکلّف کے لئے اس سے بچنے میں امتحان وآزمائش ہوتی ہے، اور یہ اس وقت ہوگی جب وہ جان بوجھ کر ان منہیات کا ارتکاب کرے، ناواقفیت اور جہل کی صورت میں چونکہ مکلّف منہی عمل کے ارتکاب کا قصد نہیں کرتا اس لئے اس میں جہل کی وجہ سے اسے معذور سمجھا جائے گا (۱)۔

آدمیوں کے حقوق میں جہل کو عذر نہیں سمجھا جائے گا، اس میں جہل خطا کی طرح ہے، پس جاہل اور مخطی حقوق العباد میں سے جو کچھ تلف کریں گے اس کے وہ دونوں ضامن ہوں گے۔

شرعی حکم:

۸- علماء اصول کا اس بات میں اختلاف ہے کہ مخطی کو حلال سے موصوف کیا جائے گا یا حرام سے۔

اسنوی نے حکم کی تعریف کی ہے کہ وہ اللہ کا خطاب ہے جو اقتضاء یا تخییر کے بطور بندوں کے افعال سے متعلق ہوتا ہے، اس تعریف کے بعد انہوں نے کہا: حکم شرعی کے لئے بندوں سے لازماً متعلق ہونے کی فروعات میں سے یہ ہے کہ وطی بالشبہ جس میں فاعل سے شبہ متعلق ہو، جیسے کسی شخص نے کسی اجنبی خاتون کو اپنی بیوی سمجھتے ہوئے اس سے وطی کرلیا تو اس کے وطی کو حلال کہا جائے گا یا حرام؟ اگرچہ گناہ مرتب نہیں ہوگا، یا اس کا کوئی وصف نہیں ہوگا؟۔

اس میں تین رائیں ہیں: زیادہ صحیح رائے تیسری ہے، امام نووی نے اپنے فتاوی کے کتاب النکاح میں یہی جواب دیا ہے، اس لئے کہ حلت وحرمت احکام شرعیہ میں سے ہیں، اور حکم شرعی وہ خطاب ہے جو مکلّف کے افعال سے متعلق ہو، اور ساہی (بھولنے والا) اور مخطی جیسے اشخاص مکلّف ہی نہیں ہیں۔

''المہذب'' میں تیقن کے ساتھ اسے حرام بتایا گیا ہے، اور شافعیہ میں سے ایک بڑی جماعت اسی کی قائل ہے، قتل خطا اور مضطر کے لئے مردار کھانے کے مسئلہ میں اختلاف جاری ہوتا ہے۔

پھر انہوں نے کہا: جن لوگوں نے اس پر حرمت یا حلت کا اطلاق کیا ہے انہوں نے مکلّف سے متعلق ہونے کی قید نہیں لگائی ہے، بلکہ بندوں سے متعلق ہونا بتایا ہے، تاکہ اس میں بچہ کی نماز وغیرہ عبادات کا صحیح ہونا، بچے کے تلف کرنے پر اور مجنون وجانور اور ساہی (بھولنے والا) وغیرہ کے تلف پر تاوان کا واجب ہونا وغیرہ وہ مسائل بھی داخل ہوجائیں جو وضعی خطاب کے تحت آتے ہیں (۱)۔

شاطبی نے کہا: حلال اور حرام کے درمیان ایک درجہ عفو کا ہے، اس کے بارے میں یہ فیصلہ نہیں کیا جائے گا کہ وہ مذکورہ پانچ میں سے ایک ہے، پھر انہوں نے کہا: شریعت کے چند مقامات پر یہ معنی ظاہر ہوتا ہے، ان مقامات میں سے بعض وہ ہیں جو متفق علیہ ہیں، اور بعض

---

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۰۳، ۳۰۴، حاشیۃ البیجوری علی السنوسیہ رص ۲۹، النشر الطیب ۲/۲۷، حاشیۃ البنانی علی جمع الجوامع ۱/۱۱۱، ۱۶۴، غایۃ الوصول شرح لب الأصول رص ۲۲، ۲۳، المنثور فی القواعد ۲/۱۶، ۲۰، الفروق فی اللغۃ ۲/۱۴۹، ۱۵۱۔

(۱) التمہید رص ۴۸، ۴۹ تحقیق ڈاکٹر محمد حسن ہیتو۔

وہ ہیں جو مختلف فیہ ہیں، اسی میں سے خطا اور نسیان ہیں، کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ خطا و نسیان پر مواخذہ نہیں ہوگا، پس ہر وہ فعل جو کسی سے غفلت، نسیان یا خطا کی بنا پر سرزد ہو وہ معاف ہے، خواہ ان افعال کو ہم مامورات یا منہیات تسلیم کریں یا نہیں دونوں برابر ہیں، اس لئے کہ اگر وہ افعال منہیات نہ ہوں اور نہ مامورات ہوں اور نہ ان کے تئیں اختیار ہو تو ان کا تعلق اس قسم سے ہوگا جس کا شریعت میں کوئی حکم نہیں ہے، اور وہی عفو کا معنی ہے۔

اگر اس سے امر اور نہی متعلق ہو تو اس پر مواخذہ کی شرط یہ ہوگی کہ امر، نہی یاد ہوں اور عمل کرنے کی قدرت ہو، اور یہ پہلو مخطی، ناسی اور غافل کے اندر محال ہے، اسی کے مثل خوابیدہ شخص، مجنون اور حائضہ عورت جیسے لوگ بھی ہیں، اور انہیں مقامات میں سے اجتہاد کے اندر خطا بھی ہے اور اس کا تعلق پہلی قسم سے ہے[۱]۔ قرآن کریم میں ہے: ''عَفَا اللّٰهُ عَنْکَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ''[۲] (اللہ نے آپ کو معاف کر دیا لیکن آپ نے ان لوگوں کو اجازت کیوں دے دی تھی)۔

حقوق کے تئیں خطا پر مرتب ہونے والا اثر کہ وہ صحیح ہے، فاسد ہے اور کافی ہے وغیرہ۔

۹ - جمہور فقہاء کے نزدیک خطا اللہ تعالیٰ کے بعض حقوق کو ساقط کرنے میں عذر ہے، تمام حقوق کو ساقط کرنے کے لئے عذر نہیں ہے، چنانچہ شارع نے خطا کو مجتہد سے گناہ کے سقوط میں عذر شمار کیا ہے، اس لئے کہ صحیحین میں ثابت حدیث ہے: **''إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر''**[۱] (جب حاکم فیصلہ کرے، اس کے لئے اجتہاد کرے اور درست فیصلہ تک پہنچے تو اس کے لئے دو اجر ہیں، اور اگر فیصلہ کرے، اس کے لئے اجتہاد کرے اور اس میں خطا کر جائے تو اس کے لئے ایک اجر ہے)۔

شریعت نے خطا کو عقوبات کو ساقط کرنے والا شبہ تسلیم کیا ہے، پس اگر کسی شخص کے پاس شب زفاف میں کوئی دوسری عورت بھیج دی جائے، اور وہ اسے اپنی بیوی سمجھتے ہوئے اس سے وطی کر لے تو اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔

اسی طرح اس صورت میں قصاص نہیں ہوگا کہ جب کسی انسان کو شکار سمجھ کر تیر مار دے اور اس کا قتل ہو جائے۔

جہاں تک حقوق العباد کا تعلق ہے تو وہ خطا سے ساقط نہیں ہوتے ہیں، پس خطاء کے نتیجے میں ضائع ہونے والے سامانوں کا ضمان واجب ہوگا، جیسے کہ کسی بکری یا انسان کو شکار سمجھتے ہوئے تیر مار دے، یا کسی کا مال یہ سمجھ کر کھا جائے کہ یہ اس کی اپنی ملکیت ہے، اس لئے کہ یہ مال کا ضمان ہے، کسی فعل کی جزاء نہیں ہے، لہذا اس میں محل کی عصمت کا اعتبار کیا جائے گا، اور خطا کا ہونا عصمت محل کے منافی نہیں ہے[۲]۔

ابن نجیم نے کہا: علماء اصول اس حدیث یعنی **''إن الله وضع عن أمتي الخطأ و النسيان وما استكرهوا عليه''**[۳] (اللہ

---

(۱) الموافقات ۱/۱۰۹، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۵۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۴۳۔

---

(۱) حدیث: **''إذا حكم الحاكم فاجتهد......''** کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۳۱۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۴۲ طبع الحلبی) نے حضرت عمرو بن العاصؓ سے کی ہے۔

(۲) تیسیر التحریر ۲/ ۳۰۶، فواتح الرحموت ۱/ ۱۶۵، میزان الأصول رص ۱۸۸۔

(۳) حدیث: **''إن الله وضع عن أمتي الخطأ و النسيان وما استكرهوا عليه''** کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/ ۱۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے کی ہے، الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، حاکم نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے اس

تعالیٰ نے میری امت سے خطا اور نسیان اور ان امور کو جن پر کسی کو مجبور کیا جائے اٹھالیا ہے) کے سلسلے میں کہتے ہیں کہ اس کا تعلق محل کلام کی دلالت کی وجہ سے ترک حقیقت کے باب سے ہے، اس لئے کہ خطا اور اس کے جیسے دونوں الفاظ (نسیان اور اکراہ) مرفوع (اٹھائے گئے) نہیں ہیں، پس یہاں مراد ان کا حکم ہے اور حکم کی دو قسمیں ہیں: اخروی حکم جو گناہ ہے، اور دنیوی حکم جو فساد ہے، اور دونوں حکم مختلف ہیں، پس حکم مجاز مشترک ہونے کے بعد عام نہیں ہوگا۔ ہمارے نزدیک اس لئے کہ مشترک میں عموم نہیں ہوتا، اور امام شافعی کے نزدیک اس لئے کہ ان کے نزدیک مجاز میں عموم نہیں ہے، تو جب اخروی حکم بالاجماع ثابت ہوگیا تو دوسرا حکم ثابت نہیں ہوگا۔

جہاں تک دنیوی حکم کا تعلق ہے، اگر خطاءً کسی مامور (حکم) کو ترک کردیا ہوتو وہ مامور ساقط نہیں ہوگا، بلکہ اس کا تدارک واجب ہوگا، اور اس پر مرتب ہونے والا ثواب حاصل نہیں ہوگا، اور اگر خطاءً کوئی ممنوع فعل کرگذرا تو اگر وہ کسی سزا کو واجب کرتا ہوتو خطا اس سزا کو ساقط کرنے میں شبہ قرار پائے گی، پس جو شخص نماز، یا روزہ، یا حج، یا زکاۃ، یا کفارہ، یا نذر کو بھول جائے تو اس پر بالاتفاق قضاء واجب ہوگی، اسی طرح غلطی سے عرفہ کے علاوہ کسی اور جگہ وقوف کیا تو اس کی قضا بالاتفاق واجب ہوگی، اور اسی میں سے یہ بھی ہے کہ کوئی شخص بھول کر ایسی نجاست کے ساتھ نماز پڑھ لے جو (نماز کی صحت میں) مانع ہوتی ہے، یا نماز کے ارکان میں سے کوئی رکن بھول جائے، یا نماز اور روزہ کے وقت پانی اور کپڑے کی بابت اجتہاد میں غلطی کا یقین ہوجائے[1]۔

زرکشی نے کہا: رسول اللہ ﷺ کے قول **"رفع عن أمتي الخطأ و النسيان"** (میری امت سے خطا اور نسیان اٹھالیا گیا) سے مراد جہاں تک حکم سے تعلق ہے تو آدمیوں کے حقوق میں عمداً کرنے والا اور خطا کرنے والا دونوں برابر ہیں، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے بعض حقوق میں، جیسے شکار کا قتل، اور عبادت میں خطا معاف ہے اس سے قضاء واجب نہ ہوگی بشرطیکہ کی گئی عبادت میں یہ اطمینان نہ ہو کہ دوبارہ یہ خطا واقع نہ ہوگی جیسا کہ وقوف عرفہ میں حاجیوں سے خطا ہوجائے، اور وہ دسویں تاریخ کو وقوف کریں تو قضاء واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ آئندہ برسوں میں خطا سے اطمینان نہیں ہے، لیکن اگر اس سے بچنا ممکن ہوتو خطا قضا کو ساقط کرنے میں عذر نہیں ہوگی، جیسا کہ حاجیوں سے مقام وقوف میں غلطی ہوجائے اور وہ عرفہ کے علاوہ کسی اور جگہ وقوف کرلیں تو ان پر قضاء لازم ہوگی خواہ کم لوگ ہوں یا زیادہ ہوں، اس لئے کہ مقام وقوف کے بارے میں جو غلطی ہوگئی، اس کے بارے میں اطمینان ہے کہ قضا کرنے میں یہ غلطی نہ ہوگی اور جیسے کہ قاضی اجتہاد سے فیصلہ کرے پھر اس کے خلاف کوئی نص اسے مل جائے تو اس کے فیصلہ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

اگر اجتہاد سے نماز پڑھی پھر نماز کے بعد خطا کا یقین ہوجائے تو اصح قول کی رو سے قضاء واجب ہوگی، اگر برتن یا کپڑوں میں اجتہاد کیا پھر واضح ہوا کہ جس برتن سے اس نے وضو کیا یا جو کپڑا اس نے پہنا وہ ناپاک تھا تو نماز کا اعادہ لازم ہوگا[1]۔

علماء کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ خطاءً یا نسیاناً واقع ہونے والا فعل احکام میں لغو ہے جیسا کہ اسے اللہ نے گناہ کے باب میں لغو قرار دیا، اور نبی کریم ﷺ نے اسی کی وضاحت اس جملہ سے

= سے اتفاق کیا ہے۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۰۳، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۸۷، ۱۹۰، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۱۵، کشف الخفاء ومزیل الإلباس، حدیث نمبر ۱۳۹۴، ۲۹۲۹، المنثور فی القواعد ۲/ ۱۲۲ حاشیہ، مختصر قواعد العلائی وکلام الأسنوی لابی

= الثناء نور الدین محمود بن احمد حموی فیومی معروف بابن خطیب الدہشہ، ج ۲ رص ۴۹۷، ۴۹۸۔

(۱) المنثور فی القواعد ۲/ ۱۲۲، ۱۲۳۔

فرمائی: ”رفع عن أمتي الخطأ و النسيان و ما استكرهوا عليه“[۱] (میری امت سے خطا اور نسیان اور جن امور پر لوگوں کو مجبور کیا جائے اسے اٹھالیا گیا)۔

قرطبی نے آیت قرآنی ”رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَّسِيْنَا أَوْ أَخْطَأْنَا“[۲] (اے ہمارے پروردگار ہم پر گرفت نہ کر اگر ہم بھول جائیں یا چوک جائیں) پر گفتگو کرتے ہوئے کہا: معنی یہ ہے کہ ہم سے ان دونوں صورتوں یا ان میں ایک صورت کے طور پر جو کچھ واقع ہو اس کے گناہ کو معاف کردے، اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ گناہ معاف ہے، اختلاف اس سے متعلق احکام میں ہے کہ کیا یہ معاف ہیں اس سے کچھ لازم نہیں آتا، یا اس کے تمام احکام لازم آتے ہیں، اس بات میں اختلاف ہے، صحیح یہ ہے کہ واقعات کے لحاظ سے اس میں فرق ہوگا، پس ایک قسم ایسی ہے جو بالاتفاق ساقط نہیں ہوتی جیسے تاوان، دیت، فرض نمازیں، ایک قسم وہ ہے جو بالاتفاق ساقط ہوجاتی ہے جیسے قصاص، کلمہ کفر کی ادائیگی، تیسری قسم میں اختلاف ہے، جیسے کسی شخص نے رمضان میں بھول کر کھالیا یا بھول کر قسم توڑ دی، اور اس طرح کے امور جو خطا اور نسیان کے طور پر پیش آئیں، فروعات میں یہ جانے جاسکتے ہیں[۳]۔

(۱) حدیث ”رفع عن أمتى الخطأ والنسيان......“ کی روایت طبرانی نے حضرت ثوبانؓ سے کی ہے، اس کی سند میں یزید بن ربیعہ رحبی ہیں، اور وہ ضعیف ہیں، جیسا کہ ہیثمی نے کہا ہے (فیض القدیر ۴/ ۳۴، ۳۵)، اس کے مفہوم میں وہ روایت بھی ہے جسے ابن ماجہ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کیا ہے: ”إن الله رفع عن أمتى الخطأ و النسيان و ما استكرهوا عليه“ حاکم نے اس حدیث کو صحیح بتایا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے (ابن ماجہ ۱/ ۶۵۹ طبع الحلبی، حاکم ۲/ ۱۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ)۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔

(۳) الجامع لأحکام القرآن ۳/ ۴۳۱، ۴۳۲۔

جن حضرات کے نزدیک خطاء واقع ہونے والے فعل پر مطلقاً مؤاخذہ نہیں ہے ان میں الکیاہراسی ہیں، جنہوں نے آیت قرآنی ”رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَّسِيْنَا أَوْ أَخْطَأْنَا“ (اے ہمارے پروردگار ہم پر گرفت نہ کر اگر ہم بھول جائیں یا چوک جائیں) پر کلام کرتے ہوئے کہا کہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ جو کام بھول کر کیا جائے اس پر مؤاخذہ نہیں ہے، اور مؤاخذہ کی دو قسمیں ہیں: ایک حکم آخرت میں مواخذہ، اور وہ گناہ وسزا ہے، اور دوسرا حکم دنیا میں مواخذہ، اور وہ ذمہ داری اور تاوان لازم کرنا ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ ان تمام احکام کی نفی ہو، اور نبی کریم ﷺ کا قول ”رفع عن أمتى الخطاء والنسيان“[۱] (میری امت سے بھول چوک اٹھالیا گیا) مطلقاً خطا کے اٹھالینے اور اس کا حکم اٹھالینے کا تقاضا کرتا ہے۔

۱۰- جمہور ائمہ اور علماء کے نزدیک تلف شدہ اشیاء، دیات اور حقوق العباد سے متعلق تمام چیزوں کا ضمان کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا ہے، حتی کہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ لوگوں کے اموال میں خطا اور عمد برابر ہیں[۲]، اس لئے کہ وہ وضعی خطاب کے قبیل سے ہے، اور علم الاصول میں یہ بات طے شدہ ہے کہ وضعی خطاب میں مکلّف کے علم اور اس کی قدرت کی شرط نہیں ہے، وہ خطاب بہت سارے اسباب، شروط اور موانع میں ہے، اسی لئے اتلاف کی وجہ سے پاگلوں اور غافلوں پر ضمان واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ وضعی کی قسم میں سے ہے، جس کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالی نے یہ فرمادیا ہے کہ جب ایسا واقعہ وجود میں آئے تو سمجھ لو کہ میں نے اس میں ایسا فیصلہ کیا، اسی قسم میں سے ضرر پہنچانے، اور تنگدستی کی وجہ سے طلاق واقع کرنا اور نسب کی بنیاد پر وارث بنانا ہے[۳]۔

(۱) احکام القرآن ۱/ ۴۳۷، ۴۳۸۔

(۲) البہجہ شرح التحفہ ۲/ ۲۸۶، ۲۸۷، المنثور فی القواعد ۲/ ۱۲۲، ۱۲۳۔

(۳) الذخیرہ للقرافی رص ۶۵، التمہید رص ۱۱۸، ۱۱۹، الأحکام للآمدی ۱/ ۱۱۵، ۱۱۷،

خلال نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: جس نے یہ خیال کیا کہ خطا اور نسیان معاف ہیں اس نے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کے خلاف کیا، اللہ تعالیٰ نے تو انسان کو خطاء قتل کرنے میں دیت اور کفارہ واجب کیا ہے، مراد یہ ہے جو وضعی خطاب اور تکلیف میں علی العموم خطا ونسیان کے معاف ہونے کا خیال کرے (۱)۔

بعلی نے دوسرے قاعدہ میں کہا ہے: تکلیف کی شرائط عقل اور فہم خطاب ہیں، پس بچہ اور مجنون مکلّف نہیں ہیں جن کے عقل نہیں ہے، ابوالبرکات نے ''المسودۃ'' میں کہا: ایک قوم نے ان دونوں کو بھی مکلّف ہونے کی رائے اختیار کی ہے۔

میں کہتا ہوں جن لوگوں نے ان دونوں کے مکلّف ہونے کو اختیار کیا ہے اگر ان کی مراد یہ ہو کہ ان دونوں کے افعال پر خطاب وضع کے احکام مرتب ہوتے ہیں تو اس میں کوئی نزاع نہیں ہے، اور اگر خطاب تکلیف مراد ہو تو یہ بلا نزاع ان دونوں پر لازم نہیں، اگرچہ بعض مسائل میں اختلاف ہے کہ آیا وہ خطاب وضع میں سے ہیں، یا خطاب تکلیف میں سے، یا بعض مسائل تکلیف میں سے ہیں (۲)۔

خطا سے متعلق فقہی قواعد:

قاعدہ: ایسے گمان کا اعتبار نہیں جس کی غلطی واضح ہو:

۱۱ – یہ قاعدہ حنفیہ اور شافعیہ نے ذکر کیا ہے۔

حنفیہ کے یہاں اس قاعدہ کی مثالیں یہ ہیں:

جس شخص کی نماز عشاء فوت ہوگئی، اس نے یہ گمان کیا کہ فجر کا وقت تنگ ہے لہذا فوت شدہ نماز کی قضاء سے پہلے فجر پڑھ لی، پھر واضح ہوا کہ وقت فجر میں گنجائش تھی تو فجر کی نماز باطل ہوجائے گی، اب جب باطل ہوگئی تو دیکھا جائے گا کہ اگر وقت میں گنجائش ہے تو عشاء پڑھے گا پھر فجر کا اعادہ کرے گا، اگر وقت میں گنجائش نہ ہو تو صرف فجر کا اعادہ کرے گا۔

اسی طرح اگر پانی کو نجس گمان کیا اور اس سے وضو کرلیا، پھر ظاہر ہوا کہ وہ پانی پاک ہے تو اس کا وضو درست ہوگا۔

اسی طرح زکاۃ دینے والے نے گمان کیا کہ جس کو زکاۃ دی ہے وہ مصرف زکاۃ نہیں ہے اور اسے زکاۃ دے دی، پھر واضح ہوا کہ وہ مصرف ہے تو بالاتفاق وہ ادائیگی درست قرار پائے گی، اگر لوگوں نے کوئی جماعت دیکھی اور اسے دشمن سمجھا اور نماز خوف پڑھ لی، پھر اس کے خلاف واضح ہوا تو وہ نماز درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ (نماز خوف کی صحت کی) شرط دشمن کا موجود ہونا ہے۔

اگر مریض نے حج میں کسی کو نائب بنایا یہ گمان کرتے ہوئے کہ اب وہ زندہ نہیں رہے گا، پھر وہ مرض سے صحت یاب ہوگیا تو بذات خود حج کرے گا۔

اگر گمان کیا کہ اس کے اوپر دین ہے، اور اسے ادا کردیا، پھر اس کے خلاف واضح ہوا تو جو کچھ ادا کیا ہے اسے واپس لے لے گا۔

اگر اپنی بیوی کو طلاق کے لفظ سے یہ سمجھتے ہوئے مخاطب کیا کہ وہ اجنبی عورت ہے، پھر واضح ہوا کہ وہ اس کی بیوی ہے تو اس پر طلاق واقع ہوجائے گی (۱)۔

= المستصفی ۱/ ۸۴، ۸۵ طبع مع فواتح الرحموت، فواتح الرحموت ۱/ ۱۶۵ نفس طبع، تیسیر التحریر ۲/ ۳۰۶، ۳۰۷، فتح الباری ۱۴/ ۳۵۶، ۳۵۷۔

(۱) کشف الخفاء ومزیل الإلباس ۱/ ۵۲۲، ۵۲۳۔

(۲) القواعد والفوائد الأصولیہ ص ۱۵۔

(۱) الأشباہ و النظائر لابن نجیم ص ۱۶۱، شرح المجلہ لعلی حیدر المسمی درر الحکام ۱/ ۶۴، قاعدہ: ۷۲۔

شافعیہ کے نزدیک اس کی مثالیں:

۱۲- واجب موسع (ایسا واجب حکم جس کی ادائیگی کے وقت میں اس ادائیگی سے زیادہ گنجائش ہو) میں مکلّف نے گمان کیا کہ وہ آخر وقت تک زندہ نہیں رہے گا تو واجب (کا وقت) تنگ ہوجائے گا اگر اس نے عمل نہیں کیا پھر زندہ رہا اور عمل کر لیا تو صحیح قول کی رو سے وہ ادائیگی قرار پائے گی۔

اسی طرح اگر گمان کیا کہ وہ پاک ہے اور نماز پڑھ لی پھر معلوم ہوا کہ وہ پاک نہیں تھا۔

اسی طرح گمان کیا کہ وقت ہوگیا ہے اور نماز پڑھ لی پھر معلوم ہوا کہ وقت نہیں ہوا تھا۔

یا گمان کیا کہ پانی پاک ہے اور اس سے وضو کر لیا پھر معلوم ہوا کہ پانی ناپاک ہے۔

یا گمان کیا کہ اس کا امام مسلمان ہے، یا مرد ہے یا قاری ہے، پھر معلوم ہوا کہ وہ کافر ہے، یا عورت ہے یا امی ہے۔

یا اس نے گمان کیا کہ رات باقی ہے یا سورج غروب ہوگیا ہے اور کھالیا پھر اس کے خلاف واضح ہوا۔

یا کسی کو زکاۃ کا اہل سمجھتے ہوئے زکاۃ دے دی پھر معلوم ہوا کہ وہ اہل نہیں ہے۔

یا لوگوں نے کسی جماعت کو دیکھا اور انہیں دشمن سمجھا اور صلاۃ خوف پڑھ لی پھر معلوم ہوا کہ دشمن نہیں تھے یا وہاں خندق تھی۔

یا نیابت میں حج کرالیا یہ سمجھتے ہوئے کہ مرض سے شفایابی نہیں ہوگی پھر شفا ہوگئی، تو ان تمام صورتوں میں کیا گیا عمل جائز نہیں ہوگا۔

پھر سیوطی اور ابن نجیم نے اس قاعدہ سے چند مستثنیٰ مسائل کا ذکر کیا ہے، جیسے کسی شخص کے پیچھے یہ سمجھ کر نماز پڑھی کہ وہ طہارت کی حالت میں ہے، لیکن معلوم ہوا کہ وہ حدث (ناپاکی) کی حالت میں تھا تو اس کی نماز درست ہوگئی (۱)۔

بائنہ (مطلقہ) عورت پر یہ گمان کر کے خرچ کیا کہ وہ حاملہ ہے، لیکن معلوم ہوا کہ وہ حاملہ نہیں تھی تو نفقہ واپس لے گا۔

رافعی نے اسی کے مشابہ ان مسائل کو قرار دیا کہ کسی نے سمجھا کہ اس پر دین ہے اور اسے ادا کر دیا پھر اس کے خلاف واضح ہوا، اور کسی نے تنگدستی گمان کرتے ہوئے خرچ کیا پھر تونگری ظاہر ہوئی (۲)۔

۱۳- مذکورہ قاعدہ سے قریب مالکیہ کے نزدیک ظہور وانکشاف کا قاعدہ ہے جس کا ذکر ونشریسی نے کیا ہے (۳)۔ اس کی بعض مثالیں درج ذیل ہیں:

عورت کو حاملہ سمجھ کر دیا گیا نفقہ یہ ظاہر ہونے کے بعد کہ وہ حاملہ نہیں ہے، مالکیہ کے مشہور قول کے مطابق واپس لیا جائے گا۔

دار الاسلام میں مفقود شخص کی میراث کی تقسیم کو اجل (مقررہ مدت) کے اندر یا اس سے قبل لوٹانا واجب ہے جبکہ اس کے بچوں نے اس کا مال اپنی ذات پر خرچ کر لیا ہو، اس مسئلہ میں امام مالک نے نفقہ لوٹانے کے وجوب کی رائے دی ہے (۴)۔

۱۴- حنابلہ کے نزدیک ابن رجب نے اس معنی میں چند قواعد نقل کئے ہیں جیسے:

قاعدہ نمبر ۶۵: کسی شخص نے کسی چیز میں یہ سمجھتے ہوئے تصرف کیا کہ وہ اس چیز کا مالک نہیں ہے، پھر واضح ہوا کہ وہ اس کا مالک ہے تو اس کا تصرف صحیح ہے یا نہیں۔ اس میں اختلاف ہے، اس کی مثالوں میں سے یہ ہے کہ:

کسی نے اپنے والد کی ملکیت کا سامان والد کی اجازت کے

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۵۷۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۵۷۔

(۳) ایضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک رص ۲۱۵۔

(۴) ایضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک رص ۲۱۵۔

بغیر فروخت کر دیا پھر واضح ہوا کہ اس کے والد کا انتقال ہو چکا تھا اور اس کے علاوہ کوئی دوسرا وارث نہیں ہے تو اس کے تصرف کے صحیح ہونے کے بارے میں دو رائیں ہیں اور کہا گیا ہے کہ دو روایتیں ہیں[۱]۔

قاعدہ نمبر ۹۵: کسی شخص نے دوسرے کا مال ضائع کر دیا اور سمجھ رہا ہے کہ وہ اس کا مال ہے، یا مال میں تصرف کیا اور سمجھ رہا ہے کہ اس مال پر اسے ولایت حاصل ہے، پھر اس کے گمان کی غلطی واضح ہوئی تو اگر وہ اپنے علاوہ کی طرف سے کسی سبب ظاہر پر اعتماد کر رہا ہو پھر اس سبب بننے والے کی غلطی واضح ہوئی یا اس نے اقرار کیا کہ اس نے جنایت کے لئے دانستہ ایسا کیا تو سبب بننے والا ضامن ہوگا، اور اگر اس شخص نے محض اپنے اجتہاد پر اعتماد کیا تھا، جیسے کہ ایک شخص نے اپنے قبضہ کا کوئی مال دوسرے شخص کو یہ سمجھ کر دیا کہ وہ شخص اس مال کا مالک ہے، یا اس کو مال دینا واجب ہے، یا اس کو دینا جائز ہے، یا یہ کہ اپنا ایسا مال جس کو کسی حق اللہ کی وجہ سے نکالنا واجب ہو، کسی شخص کو مستحق سمجھتے ہوئے دے دے پھر غلطی واضح ہو تو اس کے ضمان میں دو قول ہیں[۲]۔

عبادات میں غلطی:

الف- طہارت:

اول- برتن اور کپڑوں کے بارے میں اجتہاد میں غلطی:

۱۵- کسی شخص نے برتن یا کپڑوں کے سلسلے میں اجتہاد کیا، پھر معلوم ہوا کہ جس پانی سے وضو کیا ہے یا جو کپڑا پہنا ہے وہ ناپاک تھا تو اس پر اعادہ لازم ہوگا، اس لئے کہ خطا کا یقینی ہونا واضح ہو گیا ہے تو یہ ایسے ہی ہوا جیسے قاضی جس سے نص میں خطا ہو جائے۔

(۱) القواعد لابن رجب رص ۱۲۰۔

(۲) القواعد لابن رجب رص ۲۳۲۔

یہ حنفیہ کا مسلک ہے، یہی مالکیہ کا ایک قول ہے، اور شافعیہ کا مذہب ہے، اور حنابلہ میں سے ابن عقیل کا قول ہے[۱]۔

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس مسئلہ کی بنیاد قاعدہ "**لاعبرة بالظن البين خطؤه**" (یعنی اس ظن غالب کا اعتبار نہیں ہے جس کا غلط ہونا ظاہر ہو چکا ہو) پر ہے[۲]۔

اور مالکیہ نے قاعدہ "**الظن هل ينقض بالظن أم لا**" (کیا گمان سے دوسرا گمان ٹوٹ جائے گا یا نہیں) پر بنیاد رکھی ہے[۳]۔

اور مالکیہ کے نزدیک دوسرا قول یہ ہے کہ وقت میں اعادہ کرنا مستحب ہے۔

یہ مسئلہ جمہور حنابلہ کے قواعد کے خلاف نہیں ہے، اس لئے کہ پاک پانی کی نجاست میں یا نجس پانی کی طہارت میں شک ہو تو یقین پر عمل کرے گا، غلبہ ظن کا اعتبار نہیں ہوگا، اگر امر مشتبہ ہو جائے تو ان دونوں میں تحری نہیں کرے گا، اور کیا تیمم کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ دونوں کو ملا دیا جائے یا بہا دیا جائے، اس میں دو روایتیں ہیں[۴]۔

حنابلہ نے اس مسئلہ کی بنیاد اس قاعدہ پر رکھی ہے کہ: اگر اصل اور ظاہر میں تعارض ہو جائے تو اگر ظاہر حجت ہو تو اس کو قبول کرنا شرعاً واجب ہے، جیسے شہادت، روایت اور خبر دینا، یہ سب بلا اختلاف اصل پر مقدم ہوں گے، لیکن اگر ایسا نہ ہو بلکہ ظاہر کی بنیاد عرف،

(۱) درر الحکام شرح غرر الأحکام لمنلا خسرو، ۱/۶۱، غمز عیون البصائر ۱/۹۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۶، ۲۷، الشرح الصغیر ۱/۶۵، ۶۶، منہاج الطالبین ۱/۳۸، المنثور فی القواعد ۲/۱۲۳، القواعد والفوائد الأصولیہ رص ۹۶۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۶۰، شرح الأشباہ المسمی غمز عیون البصائر ۱/۱۹۳، الأشباہ والنظائر للسیوطی ۱۵۷۔

(۳) ایضاح المسالک فی قواعد الإمام مالک رص ۱۴۹۔

(۴) الفوائد والقواعد الأصولیہ/ ۹۵، الاختیارات الفقہیہ رص ۵، المغنی ۱/ ۵۷، المذہب الأحمد رص ۴۔

عادت غالبہ، قرائن یا غلبہ ظن وغیرہ پر ہو تو کبھی تو اصل پر عمل کیا جائے گا اور ظاہر کو نہیں دیکھا جائے گا، اور کبھی ظاہر پر عمل کیا جائے گا اصل کو نہیں دیکھا جائے گا، اور کبھی مسئلہ میں اختلاف نکلے گا (۱)۔

کپڑوں میں اگر پاک اور ناپاک کپڑے اس پر مشتبہ ہو جائیں تو تحری جائز نہیں ہوگی، اور ہر نجس کپڑے کی تعداد کے برابر نماز پڑھے گا، اور ایک نماز کا اضافہ کرے گا، اور ہر نماز میں فرض کی نیت کرے گا (۲)۔

دوم-وضو میں غلطی:

۱۶- اگر وضو کی نیت میں غلطی کر جائے، جیسے نیند کے حدث کے ازالہ کی نیت کرے، اور اس کا حدث اس کے علاوہ ہو۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: اگر نیت میں غلطی ہو جائے مثلاً نیند کا حدث ہو اور غلطی سے وہ حدث بول (پیشاب) کے ازالہ کی نیت کر لے تو حدث (ناپاکی) کا ازالہ ہو جائے گا، اس لئے کہ مختلف قسم کے حدث ایک دوسرے میں داخل ہو سکتے ہیں، اگر اس نے عمداً ایسی چیز کی نیت کی جو اس سے واقع ہی نہیں ہوئی ہے تو اس میں کھلواڑ پائے جانے کی وجہ سے وضو صحیح نہیں ہوگا (۳)۔

حنفیہ کا مسلک جیسا کہ ابن نجیم نے بحث بعنوان "إذا عین و أخطأ" میں ذکر کیا ہے یہ ہے کہ وضو اور غسل میں چونکہ نیت شرط نہیں ہے اس لئے یہ دونوں اس بحث میں داخل ہی نہیں ہوتے (۴)، فقہاء حنفیہ نے کہا: جو شخص پانی میں (دوسرے کے ڈھکیلنے سے) داخل ہو یا اپنے اختیار سے محض ٹھنڈک حاصل کرنے یا محض میل کا ازالہ کرنے کے لئے داخل ہوا تو اس کا وضو درست ہوگا، اور یہ کہ اگر اس نے نیت نہیں کی اور وضو کیا اور نماز پڑھی تو اس کی نماز درست ہے، اس لئے کہ شرط کا حاصل کرنا دوسرے کے لئے مقصود ہوتا ہے، اپنی ذات میں شرط کا حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا، تو اس نے جس طرح بھی کر لیا مقصود حاصل ہو جائے گا، اور اسی طرح ہو جائے گا جس طرح ستر عورت اور باقی شرائط نماز میں ہوتا ہے، اور ان کے اعتبار کے لئے نیت کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی (۱)۔

سوم-غسل میں غلطی:

۱۷- اگر غسل کرنے والے نے جماع کی جنابت کے ازالہ کی نیت کی حالانکہ اس کی جنابت احتلام سے تھی، اور عورت نے رفع جنابت کی نیت کی جبکہ اس کا حدث حیض سے تھا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اس سے کوئی نقصان نہیں ہوگا (۲)۔

اسی طرح حنفیہ کے نزدیک ہے، اس لئے کہ وضو، غسل، خفین پر مسح، اور کپڑا، بدن و مقام سے نجاست خفیفہ کے ازالہ میں نیت شرط نہیں ہے (۳)۔

مالکیہ نے کہا: اگر دو قسم کی طہارت اپنی ذات میں، اپنے اندر شامل ہونے والے حدث اور اسباب میں اور ان عبادات میں جس سے وہ مانع بنتی ہیں، برابر ہوں تو اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ ایک طہارت کی نیت دوسری طہارت کے قائم مقام ہو جائے گی (۴)۔

اگر دو طہارتیں حدث کی بابت مساوی ہوں، لیکن ان دونوں

---

(۱) القواعد لابن رجب ر ۳۶۸، ۳۶۹-۳۷۰۔

(۲) المغنی ۱ر ۵۷، القواعد والفوائد الأصولیہ رص ۹۶۔

(۳) شرح الزرقانی ۱ر ۶۳، المجموع ۱ر ۳۳۵، الأشباہ و النظائر للسیوطی ۱۶، ۱۷، کشاف القناع ۱ر ۸۶۔

(۴) الأشباہ والنظائر رص ۳۷۔

(۱) شرح فتح القدیر ۱ر ۳۲۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۶، المجموع ۱ر ۳۳۵۔

(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۰۔

(۴) المنتقی ۱ر ۵۰۔

کے موانع مختلف ہوں، جیسے جنابت اور حیض، کہ حیض کی وجہ سے وطی (جماع) ممنوع ہوتی ہے، لیکن جنابت کی وجہ سے جماع ممنوع نہیں ہوتا، تو اگر حائضہ غسل کرے اور نیت حیض کے بجائے جنابت کی ہو تو ابن سحنون کی کتاب میں ان کے والد سے منقول ہے کہ حائضہ کے لئے وہ غسل کافی نہیں ہوگا، اور قاضی ابوالفرج کی کتاب الحاوی میں ہے کہ یہ کافی ہوجائے گا[1]۔

زرقانی نے کہا: نیت میں غلطی مضر نہیں ہے، برخلاف اس کے کہ جان بوجھ کر غلط نیت کرے، اس لئے کہ ایسا کرنے والا کھلواڑ کرنے والا ہوتا ہے[2]۔

دسوقی نے اپنے حاشیہ میں کہا: اگر ایک جنبی، حائضہ عورت نے اپنے غسل میں ایک ساتھ حیض اور جنابت دونوں کی نیت کی، یا ان دو میں سے ایک کی نیت کی، دوسرے کو بھول گئی، یا دوسرا یاد رہا لیکن اس کو خارج نہیں کیا تو دونوں حاصل ہوجائیں گے[3]۔

حنابلہ نے کہا: اگر چند قسم کے حدث خواہ وہ متفرق اوقات میں پیش آئے ہوں، ایک ساتھ جمع ہوجائیں جن سے وضو یا غسل واجب ہو اور اپنی طہارت میں صرف ایک حدث کی نیت کی تو جس حدث کے ازالہ کی نیت کی وہ حدث دور ہوجائے گا اور دوسرے تمام حدث بھی دور ہوجائیں گے، اس لئے کہ حدث ایک دوسرے میں متداخل ہوتے ہیں، پس اگر بعض کی نیت کی بغیر قید کے تو تمام دور ہوجائیں گے، یہ اس وقت ہوگا جب ان حدث میں سے کسی کو نکالنے کی نیت نہ کرے[4]۔

(۱) المنتقی ۱/۵۱۔
(۲) شرح الزرقانی ۱/۱۰۱۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۳۳۔
(۴) کشاف القناع ۱/۸۹، ۹۰۔

چہارم- تیمّم میں غلطی:

۱۸- تیمّم میں غلطی کی مثالیں درج ذیل ہیں:

الف- حنفیہ نے کہا: تیمّم میں نیت کے وقت حدث اور جنابت کے درمیان فرق کرنا واجب نہیں ہے، پس اگر جنبی نے تیمّم کیا اور اس سے وضو کا ارادہ ہو تو جائز ہے، اس لئے کہ تیمّم کی شرائط کا وجود مقصود ہے، کچھ اور نہیں، لہذا اگر عصر کے لئے تیمّم کیا تو اس سے غیر عصر پڑھنا بھی جائز ہوگا[1]، خصاف نے کہا: فرق کرنا واجب ہے، اس لئے کہ دونوں کے لئے تیمّم کا ایک ہی طریقہ ہے تو نیت کے ذریعہ فرق کیا جائے گا جس طرح فرض نمازوں میں نیت کے ذریعہ فرق کیا جاتا ہے[2]۔

امام مالک سے ممانعت مروی ہے، ابن مسلمۃ نے ان سے جواز نقل کیا ہے، باجی نے المنتقی میں کہا: جنبی شخص اپنی جنابت کو بھول کر حدث اصغر سے طہارت کی نیت سے تیمّم کرتا ہے تو ایسے شخص کے بارے میں امام مالک اور ان کے اصحاب کا اختلاف ہے، امام مالک نے اسے درست نہیں بتایا ہے، ابن مسلمۃ نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اور اسے امام مالک سے روایت کیا ہے[3]۔

شافعیہ نے کہا: اگر تیمّم کرنے والے نے حدث اصغر کے سبب سے نماز کے جواز کی نیت کی، جبکہ وہ جنبی تھا یا جنابت کے سبب سے نماز کی اباحت کی نیت کی جبکہ وہ حدث سے تھا تو اس کا تیمّم بالاتفاق درست ہوگا بشرطیکہ ایسا وہ غلطی سے کر رہا ہو[4]۔

حنابلہ نے کہا: جس غرض سے تیمّم کر رہا ہے اس کے لئے نیت کو متعین کرنا شرط ہے جیسے نماز، طواف اور قرآن چھونے کے لئے

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۱۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) المنتقی ۱/۵۱۔
(۴) المجموع ۱/۳۳۵، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۷۔

حدث اصغر یا حدث اکبر سے یا اپنے جسم پر نجاست سے، اس لئے کہ تیمّم حدث کو ختم نہیں کرتا بلکہ محض نماز کو مباح کر دیتا ہے تو نیت کی تعیین ضروری ہے تا کہ تیمّم کے ضعف کو اس تعیین نیت سے تقویت ملے، اور تعیین کا طریقہ یہ ہے کہ مثلاً اگر جنبی ہے تو جنابت سے ظہر کی نماز کی اباحت کی نیت کرے، ایسے ہی محدث ہے تو حدث سے اور اسی طرح دیگر میں نیت کرے، اسی طرح اگر حدث اصغر، حدث اکبر اور بدن پر نجاست سے نماز کی اباحت کی نیت کرے تو تیمّم درست ہوگا اور اس کے لئے کافی ہوگا، اس لئے کہ نیت کے عموم میں ہر ایک داخل ہے[۱]۔

ب- اگر اپنی سواری میں پانی ہو اور سواری کھوجائے، ڈھونڈنے پر نہ ملے، پس وہ تیمّم کرلے اور نماز پڑھ لے تو مالکیہ کا مذہب، شافعیہ کی ایک رائے اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ تیمّم درست قرار پائے گا، اور نماز کا اعادہ اس پر نہیں لازم آئے گا، اس لئے کہ اس میں اس کی کوتاہی نہیں ہے اور نہ ہی اس نے تلاش میں کمی کی ہے۔

شافعیہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ نماز کا اعادہ لازم آئے گا، اس لئے کہ سواری کی حفاظت میں اس نے کوتاہی کی ہے[۲]۔

ج- اگر اسے پانی کا علم ہو اور یہ خیال ہو کہ پانی ختم ہو چکا ہے، پھر وہ تیمّم کر کے نماز پڑھ لے تو حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق وہ نماز کا اعادہ کرے گا، یہی حکم مالکیہ کے نزدیک ہے، اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک یہی زیادہ صحیح رائے ہے، اس لئے کہ پانی کا علم ہونے کی وجہ سے استعمال پر قدرت ثابت ہے تو محض گمان کی وجہ سے پانی معدوم نہیں ہوگا، اس پر لازم ہوگا کہ تحری کرے، اگر نہ کرے تو تیمّم کافی نہیں ہوگا، اس لئے بھی کہ وہ پانی سے واقف تھا اور گمان کی غلطی واضح ہوگئی۔

اصح کے بالمقابل رائے یہ ہے کہ اس پر اعادہ لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ عذر ہے جو اس کے اور پانی کے درمیان حائل ہوگیا تو تیمّم کے ذریعہ فرض ساقط ہوجائے گا، امام شافعی کا قدیم قول یہی ہے[۱]۔

ب- نماز:

اول- نیت میں خطا:

اس کی کچھ صورتیں یہ ہیں:

۱۹- پہلی صورت: ایسی چیز میں خطا جس میں تعیین کی شرط نہ ہو مضر نہیں ہے، ابن نجیم نے یہ کہا ہے[۲]۔

سیوطی نے کہا: جس چیز سے اجمالی یا تفصیلی طور پر تعرض شرط نہ ہو اس میں اگر متعین کرے اور خطا ہوجائے تو مضر نہیں ہے[۳]۔

دونوں حضرات کے نزدیک اس کی بعض مثالیں مندرجہ ذیل ہیں:

۱- نماز کے مقام، وقت اور تعداد رکعات کی تعیین، پس اگر ظہر کی نماز میں تین رکعات یا پانچ رکعات کی تعیین (نیت) کی تو نماز درست ہوگی، اس لئے کہ تعیین شرط نہیں ہے، لہذا اس میں خطا مضر نہیں ہوگی، اور تعیین کی نیت لغو قرار پائے گی، یہ مالکیہ کا قول ہے[۴]۔

حنابلہ نے کہا: عدد رکعات کا ذکر شرط نہیں ہے، لیکن اگر ظہر میں تین رکعات یا پانچ رکعات کی نیت کی تو کھلواڑ کرنے کی وجہ سے نماز درست نہیں ہوگی[۵]۔

---

(۱) کشاف القناع ۱/۱۷۵، ۱۷۶۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۵۹، ۱۶۰، شرح الخرشی ۱/۱۹۷، المہذب ۱/۳۴، المجموع ۱/۲۶۶، کشاف القناع ۱/۱۶۹۔

(۱) المبسوط ۱/۱۲۲، حاشیہ ردالمحتار ۱/۲۵۰، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱/۱۹۷، الشرح الصغیر ۱/۱۹۰، ۱۹۱، المجموع ۲/۲۶۴، کشاف القناع ۱/۱۷۰۔

(۲) الأشباہ والنظائر ص ۳۴۔

(۳) الأشباہ والنظائر ص ۱۵، ۱۶۔

(۴) الشرح الصغیر ۱/۳۰۵، الدسوقی ۱/۲۳۵۔

(۵) کشاف القناع ۱/۳۱۴۔

۲- اگر امام نے متعین مقتدی کی نیت کی، لیکن مقتدی اس کے علاوہ دوسرا نکلا تو یہ مضر نہیں ہوگا، اصح کے بالمقابل روایت میں حنابلہ نے کہا ہے کہ یہ مضر ہوگا، دوسری اصح روایت یہ ہے کہ مضر نہیں ہوگا[۱]، مالکیہ نے کہا: امام پر واجب نہیں ہے کہ امامت کی نیت کرے[۲]۔

۳- اگر اداء نماز کی نیت کی، پھر واضح ہوا کہ وقت نکل چکا تھا، یا قضاء کی نیت کی اور معلوم ہوا کہ وقت باقی ہے تو اس کی نماز درست قرار پائے گی، یہ مالکیہ کا قول ہے[۳]، حنابلہ نے کہا: ادا کی نیت سے قضا نماز اور اسی طرح برعکس نماز درست ہوجائے گی اگر بعد میں گمان کے خلاف واضح ہو، جان کر ایسا کرنے سے صحیح نہیں ہوگی[۴]۔

۲۰- دسری صورت: ابن نجیم نے اس صورت کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے: جس میں تعیین شرط ہو اس میں خطا مضر ہے[۵]۔

سیوطی نے کہا: جن امور میں تعیین شرط ہے خطا انہیں باطل کردیتی ہے، اور جن میں بالجملہ تعرض واجب ہے اور تفصیلاً تعیین شرط نہیں ہے، ان میں اگر متعین کرے اور غلطی ہوجائے تو خطا مضر ہوگی[۶]۔

دونوں کے نزدیک اس صورت کی مثالیں:

۱- غلطی سے ظہر کے بجائے عصر کی نیت کرلی تو یہ مضر ہے، حنابلہ کے نزدیک بھی ایسا ہی حکم ہے[۷]۔

مالکیہ کے نزدیک خرشی کہتے ہیں: اگر نیت اور لفظ میں فرق ہو تو

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۱۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۳۸، الخرشی ۱/ ۲۶۸۔

(۳) الشرح الصغیر ۱/ ۳۰۵۔

(۴) کشاف القناع ۱/ ۳۱۵۔

(۵) الأشباہ والنظائر ص ۳۴۔

(۶) الأشباہ والنظائر ص ۱۵، ۱۶۔

(۷) کشاف القناع ۱/ ۳۱۴۔

نیت کا اعتبار ہوگا، لفظ کا نہیں ہوگا، جیسے نماز ظہر کی نیت کرنے والے کی زبان سے مثلاً لفظ عصر نکل جائے، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ بھول کر ایسا ہو، اگر جان بوجھ کر ایسا کرے تو اسے تلاعب وکھلواڑ قرار دیا جائے گا، اور ارشاد سے منقول ہے کہ سہواً ایسا واقع ہونے کی صورت میں احتیاط اس میں ہے کہ نماز کا اعادہ کیا جائے، شیخ زروق نے اپنی شرح میں کہا: (اعادہ کا حکم اس لئے ہے کہ) شبہ میں اختلاف ہے، کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ سبقت لسانی کی وجہ سے ادا شدہ لفظ سے ہی نیت متعلق ہو[۱]۔

۲- اسی طرح زید کی اقتداء کی نیت کی، لیکن وہ عمر تھا تو نماز درست نہ ہوگی۔

یہ حنابلہ کا قول ہے[۲]، اور مالکیہ نے کہا: ایک شخص نے کسی ایسے شخص کی اقتداء کی جو کسی متعین مسجد میں امامت کرتا ہے حالانکہ نہیں جانتا کہ وہ کون ہے تو اس کی نماز درست ہوتی ہے، اسی طرح اگر گمان کیا کہ وہ زید ہے پھر واضح ہوا کہ وہ بظاہر عمرو ہے، البتہ اگر نیت یہ رہی ہو کہ اگر زید ہے تو اس کی اقتداء کرتا ہوں عمرو ہے تو اقتداء نہیں کرتا تو ایسی صورت میں اس کی نماز باطل ہوجائے گی، خواہ بعد میں واضح ہو کہ وہ زید ہی ہے، اس لئے کہ نیت میں تردد پایا گیا[۳]۔

۳- نماز جنازہ میں میت کی تعیین میں غلطی ہوجائے، مثلاً زید پر نماز جنازہ کی نیت کی لیکن وہ دوسرا شخص تھا، یا مرد میت پر نماز کی نیت کی اور میت عورت کی نکلی یا اس کے برعکس ہوا تو ایسی صورت میں نماز صحیح نہیں ہوگی۔

مالکیہ نے دونوں صورتوں میں ابن نجیم وسیوطی سے اتفاق کیا

(۱) الخرشی ۱/ ۲۶۶۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۳۱۹۔

(۳) شرح الزرقانی ۲/ ۲۴۔

ہے، حنابلہ نے پہلی صورت میں اتفاق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: اگر کسی متعین میت پر ارادہ کر کے نماز جنازہ پڑھی کہ وہ زید ہے، لیکن وہ دوسرا شخص تھا تو ابوالمعالی نے یقین سے کہا ہے کہ نماز صحیح نہیں ہوگی، دوسری صورت میں ان فقہاء نے کہا کہ نماز صحیح ہے، چنانچہ اگر اس مرد کی نیت کی اور جنازہ عورت کا تھا یا اس کے برعکس ہوا یعنی اس عورت کی نیت کی اور جنازہ مرد کا تھا تو انہوں نے کہا کہ قیاس کی رو سے نماز درست ہوگی کیونکہ باب ایمان وغیرہ میں وصف کے مقابلہ میں تعیین کو زیادہ قوت حاصل ہے[۱]۔

۴- اگر دوشنبہ کے دن کی نماز ظہر کی قضا کی نیت کی، جبکہ اس پر منگل کی ظہر باقی تھی تو حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس صورت میں کافی نہیں ہوگی[۲]۔

مالکیہ کے نزدیک یہ مضر نہیں ہے، اس لئے کہ ایام کی نیت بالاتفاق نہیں کی جاتی ہے، وہ کہتے ہیں: مشہور قول یہ ہے کہ قضاء اور ادا کی نیت ضروری نہیں، اسی طرح جس دن کی نماز ہے اس کا ذکر واجب نہیں ہے[۳]۔

حنابلہ نے کہا: اگر ظہر کی دو نمازیں چھوٹی ہوں، ان میں سے ایک ظہر کی نیت کی لیکن اس کو متعین نہیں کیا، تو جو ظہر کی نماز پڑھی ہے وہ چھوٹی ہوئی نمازوں میں سے کسی ایک کی طرف سے کافی نہیں ہوگی یہاں تک کہ وہ پہلی چھوٹی ہوئی نماز کو متعین کرلے، اس لئے کہ چھوٹی ہوئی نمازوں میں ترتیب کا اعتبار ہے[۴]، فقہاء حنابلہ کہتے ہیں: اگر کسی پر کئی چھوٹی ہوئی نمازیں ہوں، اور اس نے چار رکعات نماز پڑھی اور اپنے اوپر چھوٹی ہوئی نماز کی نیت کی تو بالاجماع وہ کافی نہیں

ہوگی، اگر تعیین کی شرط نہ ہوتی تو یہ نماز کافی ہوتی[۱]۔

ابن قدامہ نے کہا: اگر اس نے گمان کیا کہ اس پر ایک چھوٹی ہوئی ظہر ہے اور آج ظہر کے وقت میں اس کی قضا کرلی، پھر واضح ہوا کہ اس پر قضاء نہیں تھی تو کیا وہ نماز آج کی ظہر کی طرف سے کافی ہوگی؟ اس میں دو احتمال ہیں:

ایک احتمال یہ ہے کہ وہ کافی ہوگی، اس لئے کہ نماز متعین ہے، محض وقت کی نیت میں خطا کی تو اس کا کوئی اثر نہ ہوگا، جیسے کہ خیال کیا کہ وقت نکل گیا ہے پھر معلوم ہوا کہ وقت نہیں نکلا ہے، یا جیسے کہ گزشتہ کل کی ظہر کی نیت کی حالانکہ اس پر اس سے ایک دن پہلے کی ظہر باقی تھی۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ وہ نماز کافی نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس نے متعین نماز کی نیت نہیں کی تو اس مسئلہ کے مشابہ ہوگیا کہ اگر عصر کی قضا کی نیت کی تو وہ ظہر کی طرف سے کافی نہیں ہوگی[۲]۔

تیسری صورت: خیال میں غلطی ہو، تعیین میں نہیں:

۲۱ - سیوطی نے اس کی چند مثالیں ذکر کی ہیں، بعض مندرجہ ذیل ہیں:

۱ - اگر ظہر کو اس کے وقت میں دوشنبہ کا دن سمجھ کر ادا کیا لیکن وہ منگل کا دن تھا تو نماز درست ہوگی۔

۲ - اگر اذان میں غلطی ہوجائے یعنی وہ گمان کرے کہ ظہر کی اذان دے رہا ہے لیکن وہ عصر کا وقت ہو، سیوطی کہتے ہیں: اس سلسلے میں کسی نقل (قول) کا مجھے علم نہیں، البتہ اسے درست ہونا چاہئے، اس لئے کہ اذان کا مقصود اس کے اہل شخص کی جانب سے اعلام (اطلاع دینا) ہے اور وہ پالیا گیا[۳]۔

---

(۱) کشاف القناع ۲/ ۱۸۸۔
(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۴۳، للسیوطی رص ۱۶۔
(۳) مواہب الجلیل ۱/ ۱۵۶، ۵۱۷۔
(۴) کشاف القناع ۱/ ۳۱۵۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۱۴۔
(۲) المغنی ۱/ ۴۰۹۔
(۳) الأشباہ والنظائر رص ۱۷، المجموع ۱/ ۳۳۶۔

یہ مثالیں یا ان میں سے بعض مثالیں دیگر مذاہب میں بھی مذکور ہیں۔

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک مثال یہ ہے کہ ابن نجیم نے کہا: اگر اپنے اوپر لازم روزہ کی قضاء کی نیت کی اور یہ سمجھ رہا ہو کہ جمعرات کے دن کا روزہ اس پر ہے، جبکہ کوئی اور دن ہو تو روزہ درست ہوگا[۱]۔

مالکیہ کے نزدیک مثال یہ ہے: زرقانی نے کہا: اگر خیال کیا کہ امام زید ہے، لیکن واضح ہوا کہ وہ عمرو ہے تو نماز درست ہے[۲]، ایسا ہی حنابلہ کے نزدیک ہے[۳]۔

دوم- وقت کے داخل ہونے میں خطا:

۲۲- جس نے وقت سے پہلے پوری نماز یا اس کا کچھ حصہ پڑھ لیا تو اس کی نماز بالاتفاق جائز نہیں ہوگی، خواہ اس نے جان بوجھ کر ایسا کیا ہو یا غلطی سے، اس لئے کہ وقت جس طرح وجوب نماز کا سبب ہے اسی طرح وہ صحت نماز کی شرط بھی ہے۔

اللہ تعالی نے فرمایا: "إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا"[۴] (بے شک نماز تو ایمان والوں پر پابندی وقت کے ساتھ فرض ہے)، یعنی متعین وقت پر فرض ہے، اس کے وقت سے قبل اس کی ادائیگی جائز نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ نماز اپنے متعین اوقات پر فرض کی گئی ہے، اللہ تعالی فرماتا ہے: "أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ، إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا، وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَى أَنْ يَّبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا"[۵] (نماز قائم کیا کیجئے آفتاب ڈھلنے کے بعد سے رات کے اندھیرے ہونے تک اور صبح کی نماز بھی، بے شک صبح کی نماز حضوری کا وقت ہے، اور رات کے کچھ حصہ میں بھی، تو اس میں تہجد پڑھ لیا کیجئے جو آپ کے حق میں زائد چیز ہے عجب کیا کہ آپ کا پروردگار آپ کو مقام محمود میں جگہ دے)۔

اسی لئے وقت کے مکرر ہونے سے نماز مکرر واجب ہوتی ہے، اور نمازیں اپنے اوقات میں ادا کی جاتی ہیں، اگر عبادت کا وقت داخل ہونے میں شک ہو اور اسے انجام دے لیا، پھر واضح ہو کہ وقت سے قبل اس نے عبادت کی ہے تو جائز نہیں ہوگا، مالکیہ نے کہا کہ کافی نہیں ہوگا، خواہ یہ واضح ہو کہ وقت کے اندر عبادت پائی گئی، اس لئے کہ نیت میں تردد تھا اور براءت ذمہ کا یقین نہیں ہوا۔

شافعیہ نے شرط لگائی ہے کہ وقت کے داخل ہونے کی معرفت حاصل ہو، خواہ یقینی طور پر ہو جیسے سورج کے ڈوبنے کا مشاہدہ کر لیا ہو، یا گمان کے طور پر ہو جیسے بادل وغیرہ کی وجہ سے اس نے اجتہاد وغور کر کے وقت معلوم کیا ہو، پس اگر کسی نے اس کے بغیر نماز پڑھ لی تو اس کی نماز درست نہیں ہوگی، خواہ وقت کے اندر واقع ہوئی ہو۔

حنابلہ نے کہا: اگر نماز کا وقت آجانے کا غالب گمان ہو تو نماز درست ہو جائے گی، اور ظاہر مذہب میں وقت کے آجانے کا یقین ہونا شرط نہیں ہے، پس اگر وقت آجانے کے غلبۂ ظن کے ساتھ نماز پڑھ لی، پھر واضح ہوا کہ وقت سے قبل نماز پڑھی ہے تو بالاتفاق نماز کا اعادہ کرے گا[۱]۔

(۱) الأشباہ والنظائر ص ۳۴۔
(۲) شرح الزرقانی ۲/ ۲۴۔
(۳) کشاف القناع ۱/ ۳۱۹۔
(۴) سورۂ نساء/ ۱۰۳۔
(۵) سورۂ اسراء/ ۷۸، ۷۹۔

(۱) البدائع ۱/ ۳۴۹، المبسوط ۱/ ۱۴۱، ۱۵۴، حاشیہ رد المحتار ۱/ ۳۰۷، شرح الخرشی ۱/ ۲۱۷، حاشیۃ العدوی، حاشیۃ الجمل ۱/ ۴۰۷، القواعد و الفوائد الأصولیہ ص ۹۰، المغنی ۱/ ۳۵۰، قواعد ابن رجب ص ۳۰۷، ۳۰۱، کشاف القناع ۱/ ۲۴۹، ۲۵۷، ۲۵۸۔

سوم-قبلہ میں غلطی:

۲۳-قبلہ کی طرف رخ کرنا نماز کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے۔

پس اگر نماز پڑھی پھر قبلہ میں غلطی کا یقین ہوجائے:

تو حنفیہ نے کہا: قبلہ میں اشتباہ ہو اور کوئی بتانے والا موجود نہ ہوتو نمازی تحری کرے گا، اور اگر خطا ہوجائے تو اعادہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ حسب استطاعت انسان مکلّف ہوتا ہے، اور رخ کو حقیقی طور پر معلوم کرنے کی استطاعت نہیں ہے تو اس وقت تحری کی جہت کعبہ سے دور شخص کے لئے کعبہ کی جہت کی طرح ہوگی، آیت کریمہ "فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ"(۱) (سوتم جدھر کوبھی منہ پھیرو اللہ ہی کی ذات ہے) کے سلسلے میں کہا گیا ہے کہ مراد قبلۃ اللہ ہے، یہ آیت حالت اشتباہ کی نماز کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے، اور اگر نماز میں قبلہ کے تئیں غلطی کا علم ہوجائے یا تحری کے ذریعہ نماز شروع کرنے کے بعد رائے بدل جائے تو پہلی شکل میں وہ صحیح رخ کی جانب مڑ جائے گا اور دوسری شکل میں دوسری رائے کے مطابق جہت کی طرف رخ کرلے گا(۲)۔

۲۴-مالکیہ نے کہا: اگر اپنے اجتہاد کے رخ کی طرف نماز پڑھی پھر غلطی واضح ہوگئی تو اگر اس کی تحری علامتوں کے ظہور کے باوجود ہوتو وقت کے اندر نماز کا اعادہ کرے گا اگر قبلہ پشت کی جانب ہو، اسی طرح اس صورت میں جبکہ اس نے مشرق کی طرف رخ کیا یا مغرب کی طرف رخ کیا ہو، اور اگر علامتوں کے ظہور کے بغیر ہوتو نماز کا اعادہ نہیں ہے(۳)۔

۲۵-شافعیہ نے کہا: اگر نماز پڑھی پھر غلطی کا یقین ہوگیا تو اس میں دو قول ہیں: اول یہ ہے کہ اعادہ لازم ہے، اس لئے کہ اس میں یقینی طور پر غلطی متعین ہوگئی ہے اور اس کی قضاء میں اسی جیسی غلطی کا اندیشہ نہیں ہے، لہذا کئے گئے عمل کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، جیسے کہ قاضی نے فیصلہ کیا پھر فیصلہ کے خلاف نص مل گئی۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اعادہ لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ اسی جہت کی طرف غور و اجتہاد کے ذریعہ نماز جائز ہے تو یہ ایسے ہی ہوگیا جیسے کہ غلطی کا یقین نہ ہو، اور اگر کسی جہت کی طرف نماز پڑھی پھر اس جہت کے دائیں یا بائیں قبلہ معلوم ہوا تو نماز کا اعادہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ دائیں یا بائیں کی بابت غلطی یقینی طور پر معلوم نہیں ہے، لہذا اجتہاد کے ذریعہ وہ نہیں ٹوٹے گا(۱)۔

۲۶-حنابلہ نے کہا: اگر اجتہاد سے کسی ایک جہت کی طرف نماز پڑھی پھر معلوم ہوا کہ قبلہ میں غلطی ہوگئی ہے تو اس پر نماز کا اعادہ لازم نہیں ہوگا(۲)، فقہاء حنابلہ کہتے ہیں: اگر بینا شخص نے حالت اقامت میں نماز پڑھی اور قبلہ میں غلطی ہوگئی یا نابینا شخص نے بغیر رہنما کے نماز پڑھی، یعنی نہ تو کسی بتانے والے سے قبلہ معلوم کیا نہ محراب وغیرہ چھو کر قبلہ معلوم کرنے کی کوشش کی تو یہ دونوں نماز کا اعادہ کریں گے، خواہ انہوں نے صحیح رخ پر نماز پڑھی ہو یا بینا شخص نے اجتہاد کیا ہو، اس لئے کہ حالت اقامت محل اجتہاد نہیں ہے، کیونکہ وہاں محراب وغیرہ دیکھ کر قبلہ معلوم کیا جاسکتا ہے، اور اکثر یقینی طور پر قبلہ بتانے والے بھی وہاں موجود ہوتے ہیں، دونوں اشخاص پر نماز کا اعادہ اس لئے واجب ہوگا کہ خبر معلوم کرنے میں یا محراب سے قبلہ معلوم کرنے میں کوتاہی کی(۳)۔

چہارم- قراءت میں غلطی:

۲۷-حنفیہ نے کہا: قاری سے خطا یا تو اعراب میں ہوتی ہے، یا

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۱۵۔

(۲) درر الحکام شرح غرر الأحکام ۱/ ۶۱۔

(۳) شرح الخرشی ۱/ ۲۵۷، القوانین الفقہیہ/ ۴۲۔

(۱) المجموع ۳/ ۲۲۲، ۲۲۵۔

(۲) المغنی ۱/ ۳۹۵۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۳۱۱۔

حروف میں، یا کلمات میں، یا آیات میں، اور حروف کے اندر غلطی یا تو ایک حرف کی جگہ دوسرا حرف رکھ دینے، یا حرف کو مقدم کر دینے، یا اس کو مؤخر کر دینے، یا حرف کا اضافہ کر دینے یا حرف کی کمی کر دینے کی شکل میں ہوتی ہے۔

جہاں تک اعراب کا تعلق ہے اگر معنی نہ بدلے تو نماز فاسد نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ غلطی سے اعراب کی تبدیلی سے بچنا بس میں نہیں ہوتا لہذا اس میں معذور سمجھا جائے گا، اگر معنی میں زبردست تبدیلی ہوجائے کہ ویسے معنی کا اعتقاد کفر ہوجاتا ہے، جیسے البارئ المصوَّر (واو پر زبر کے ساتھ) اور آیت: "إِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ"[1] (اللہ سے ڈرتے تو بس وہی بندے ہیں جو علم والے ہیں) میں لفظ "اللہ" پر پیش اور لفظ "علماء" پر زبر پڑھنا، تو متقدمین کے نزدیک نماز فاسد ہوجائے گی، متاخرین کے یہاں اختلاف ہے، ایک جماعت نے کہا: نماز فاسد نہیں ہوگی، اور متقدمین کی رائے احتیاط پر مبنی ہے، اس لئے کہ عمداً ایسا کرنا کفر ہے، اور جو کفر ہو وہ قرآن میں سے نہیں ہوگا، پس وہ غلطی سے کفار کی بات کرنے والا ہوجائے گا، اور وہ مفسد ہے، جیسے کہ کوئی بھول سے انسانی بات چیت کرلے جو کفر یہ نہ ہو، اور یہاں تو کفر ہے پھر کیسے نماز فاسد نہ ہوگی، متاخرین کے قول میں وسعت ہے، اس لئے کہ لوگ اعراب کی شکلوں میں تمیز نہیں کر پاتے ہیں۔

اسی سے مربوط مشدد حرف کو مخفف پڑھنا ہے، عام مشائخ کے نزدیک مد اور تشدید کا ترک اعراب میں خطا کی طرح ہے، اسی لئے بہت سارے علماء نے "رب العالمین" اور "إياک نعبد" میں مشدد کو مخفف پڑھنے میں نماز فاسد ہونے کی رائے دی ہے، اور زیادہ صحیح رائے یہ ہے کہ اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی۔

(۱) سورۂ فاطر/۲۸۔

جہاں تک حروف میں غلطی کا تعلق ہے اگر ایک حرف کی جگہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا حرف رکھ دے تو یا تو ایسا غلطی سے ہوا ہوگا یا عجز اور عدم استطاعت کی وجہ سے، پہلی صورت میں اگر معنی نہ بدلتا ہو اور اس جیسا لفظ قرآن میں موجود ہو جیسے "ان المسلون" پڑھنا تو نماز فاسد نہیں ہوگی، اور اگر معنی تو نہ بدلتا ہو لیکن اس جیسا لفظ قرآن میں موجود نہ ہو جیسے "قیامین بالقسط" پڑھنا، "والتیابین" اور "والحی القیام" پڑھا تو امام ابوحنیفہ و امام محمد کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوگی، امام ابو یوسف کے نزدیک نماز فاسد ہوجائے گی، اور اگر معنی بدل رہا ہو تو طرفین کے نزدیک نماز فاسد ہوجائے گی، اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس وقت نماز فاسد ہوگی جب اس کے مثل لفظ قرآن میں نہ ہو، پس اگر "أصحاب الشعیر" (ش کے ساتھ) پڑھا تو بالاتفاق نماز فاسد ہوجائے گی، طرفین کے نزدیک فاسد نہ ہونے میں اعتبار معنی کے نہ بدلنے کا ہے، اور امام ابو یوسف کے نزدیک قرآن میں اس کے مثل موجود ہونے کا اعتبار ہے[1]۔

جہاں تک تقدیم وتاخیر کا تعلق ہے تو اگر معنی بدل جائے جیسے قسورة کی جگہ قوسرة پڑھے تو نماز فاسد ہوجائے گی، اور اگر معنی نہ بدلے تو امام محمد کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوگی، اور امام ابو یوسف کے نزدیک نماز فاسد ہوجائے گی۔

جہاں تک حرف زیادہ کرنے کی بات ہے جس کی ایک شکل مدغم لفظ کو علاحدہ کرکے پڑھنا بھی ہے تو اگر معنی نہ بدلے جیسے "وانھا عن المنکر" (ہ کے بعد الف کا اضافہ) اور "ورادّدوہ إلیک" پڑھے تو عام مشائخ کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوگی، امام ابو یوسف سے دونوں روایتیں ہیں، اور اگر معنی بدل دے جیسے "زرابي" کی جگہ "زرابیب" پڑھے، "والقرآن الحکیم وإنک لمن

(۱) شرح فتح القدیر ۱/ ۳۲۲، ۳۲۳۔

المرسلین" اور "و إن سعیکم لشتی" دونوں جگہ واؤ کے اضافہ کے ساتھ پڑھے تو نماز فاسد ہوجائے گی۔

اسی طرح حرف کم کرنے میں اگر معنی نہ بدلے تو نماز فاسد نہیں ہوگی، جیسے: "جاء تھم" کی جگہ "جاء ھم" پڑھ دے، اور اگر بدلے جیسے (والنھار إذا تجلی ما خلق الذکر والأنثی) سے پہلے واو کو حذف کر کے پڑھے تو نماز فاسد ہوجائے گی۔

اگر ایک کلمہ کی جگہ دوسرا کلمہ رکھ دے تو اگر دونوں کے معنی باہم قریب ہوں، اور اس جیسا لفظ قرآن میں ہو جیسے "العلیم" کی جگہ "الحکیم" پڑھ دے تو بالاتفاق نماز فاسد نہیں ہوگی، اور اس جیسا لفظ قرآن میں نہ ہو جیسے "الأثیم" کی جگہ "الفاجر" پڑھے تو امام ابوحنیفہ وامام محمد کے نزدیک وہی حکم ہوگا، اور امام ابو یوسف سے دونوں روایتیں ہیں، اگر دونوں متقارب المعنی نہ ہوں اور نہ اس کے مثل لفظ قرآن میں ہو تو نماز بالاتفاق فاسد ہوگی اگر وہ لفظ ذکر نہ ہو، اور اگر وہ قرآن میں ہو اور اس کا اعتقاد کفر ہو جیسے "انا کنا فاعلین" میں "فاعلین" کی جگہ "غافلین"، پڑھنا تو عام مشائخ کے نزدیک نماز بالاتفاق فاسد ہوگی۔

جہاں تک تقدیم وتاخیر کا تعلق ہے، اگر معنی نہ بدلے تو نماز فاسد نہیں ہوگی جیسے "فانبتنا فیھا عنبا و حبا"، اور اگر معنی بدلے تو نماز فاسد ہوجائے گی جیسے العسر کی جگہ الیسر یا اس کے برعکس پڑھنا۔

جہاں تک اضافہ کا تعلق ہے اگر معنی نہ بدلے اور وہ لفظ قرآن میں ہو جیسے "و بالوالدین احسانا و برا"، تو سبھوں کے قول میں نماز فاسد نہیں ہوگی، اور اگر معنی بدل جائے تو نماز فاسد ہوگی، اس لئے کہ اگر عمداً ایسا کہے تو کفر ہوگا، لہذا خطا کرنے سے نماز فاسد ہوگی (۱)۔

(۱) شرح فتح القدیر ۱/ ۳۲۳، ۳۲۴۔

مالکیہ کا مسلک:

۲۸ - مالکیہ نے غلطی کرنے والے امام کے مقتدی کی نماز پر گفتگو کے ذیل میں اس مسئلہ پر بحث کی ہے۔

خرشی نے کہا: کہا گیا ہے کہ مطلقاً لحن (غلطی) (۱) والے شخص کی اقتداء کرنے والے کی نماز باطل ہوگی، خواہ غلطی سورہ فاتحہ میں ہو یا اس کے علاوہ میں، اور خواہ معنی بدل جائے جیسے "إیاک" میں حرف ک پر زیر کے ساتھ پڑھنا اور "انعمت" میں حرف "تاء" پر پیش کے ساتھ پڑھنا، یا معنی نہ بدلے اور دوسری جگہ پایا جائے یا نہیں، بشرطیکہ ان دونوں کی حالت برابر نہ ہو، یا لحن صرف سورہ فاتحہ میں ہو، اس کے علاوہ میں نہیں، تو اس میں دو قول ہیں، پھر کہا: اور محل اختلاف اس شخص کے بارے میں ہے، جو تنگی وقت کی وجہ سے درست قراءت نہ سیکھ سکے، یا سکھانے والا کوئی نہ ملے، یا اس کی اقتداء ایسا شخص کرے جو اس کے مثل نہ ہو کیونکہ دوسرا موجود نہ ہو، لیکن اگر کوئی شخص عمداً غلطی کرے تو اس کی نماز اور اس کی اقتداء کرنے والے کی نماز بلا اختلاف باطل ہوگی، اس لئے کہ اس نے اپنی نماز میں ایک اجنبی لفظ استعمال کیا، اور جو شخص سہواً غلطی کرے تو اس کی نماز اور اس کی اقتداء کرنے والے کی نماز قطعاً باطل نہیں ہوگی، جس طرح سورہ فاتحہ وغیرہ میں ایک لفظ یا اس سے زائد بھول جانے والے کی نماز قطعا باطل نہیں ہوتی۔

اگر عجز کی وجہ سے ایسی غلطی کی، اس طور پر کہ وہ سیکھ نہیں پاتا ہو تو اس کی نماز اور اس کی اقتداء کرنے والے کی نماز قطعاً صحیح ہوگی، اس لئے کہ وہ لکنت والے کے درجہ میں ہے، اور خواہ ایسے شخص کو پائے جس کی اقتداء کرے یہ نہ پائے۔

(۱) لحن کا مطلب اعراب میں غلطی کرنا، یا الفاظ کے استعمال میں عرب کے طریقہ سے باہر نکل جانا ہے۔

اگر عجز تنگی وقت کی وجہ سے ہو یا اس لئے ہو کہ تعلیم دینے والا نہ ہو جبکہ وہ سیکھ سکتا ہو تو اگر ایسا شخص موجود ہو جس کی وہ اقتداء کرسکتا ہے تو اس صورت میں خود اس کی نماز اور اس کی اقتداء کرنے والے کی نماز باطل ہوگی۔ خواہ وہ لحن (غلطی کرنے) میں امام کے مثل ہو یا نہیں، اور اگر ایسا شخص نہ ملے جس کی وہ اقتداء کرے تو اس کی نماز اور اس کی اقتداء کرنے والے کی نماز، اگر مقتدی اسی کے مثل ہو، صحیح ہوگی، اور اگر مقتدی اس کے مثل نہ ہو، اس طور پر کہ وہ پوری قراءت صحیح کرلیتا ہو یا اس کی صحیح قراءت کی مقدار اس کے امام کی صحیح قراءت سے زائد ہو تو یہ صورت محل اختلاف ہے۔

کیا حرف ''ضاد'' اور حرف ''ظاء'' کے درمیان فرق نہ کرنے والے شخص کی اقتداء کرنے والے کی نماز باطل ہوگی جبکہ امام ومقتدی دونوں کی حالت یکساں نہ ہو؟ ابن ابی زید اور قابسی نے باطل ہونے کی رائے دی ہے، ابن یونس اور عبدالحق نے اس کی نماز کو صحیح قرار دیا ہے، لیکن خود امام کی نماز صحیح ہوگی، سوائے اس کے کہ وہ دونوں حروف کے درمیان فرق کی قدرت رکھنے کے باوجود عمداً فرق نہ کرے، پھر انہوں نے کہا: اس کا ظاہر مفہوم یہ ہے کہ یہی اختلاف اس شخص کے سلسلہ میں جاری ہوگا جو حرف ضاد اور حرف ظاء کے درمیان سورہ فاتحہ اور دوسری سورت میں فرق نہ کرے، لیکن المواق میں ہے کہ یہ اختلاف صرف اسی شخص کے ساتھ خاص ہوگا جو سورہ فاتحہ میں ضاد اور ظاء کے درمیان فرق نہ کرے، حطاب اور ناصر لقانی کے کلام سے مستفاد ہوتا ہے کہ مذکورہ دونوں حروف کے درمیان فرق نہ کرنے والے کی اقتداء درست ہونا راجح ہے، ''مواق'' نے اس پر اتفاق نقل کیا ہے، اور صاد وسین کے درمیان اور اسی طرح زاء اور سین کے درمیان فرق نہ کرنے والے کو ضاد اور ظاء کے درمیان فرق نہ کرنے والے کے حکم میں رکھا ہے [۱]۔

(۱) شرح الخرشی ۲/ ۲۵، ۲۶۔

۲۹- شافعیہ نے کہا: معنی نہ بدلنے والی غلطی کرنے والے شخص کی اقتداء کرنا درست ہے، جیسے کہ لفظ ''لله'' میں ''ہ'' پر پیش پڑھنا، اگر سورہ فاتحہ میں غلطی سے معنی بدل جائے جیسے ''انعمت'' کو پیش یا زیر کے ساتھ پڑھے اور لحن کرنے والا سورہ فاتحہ ٹھیک سے نہ پڑھ سکے تو وہ ان پڑھ شخص (امی) کی طرح ہے، قاری کے لئے اس کی اقتداء درست نہیں ہے، خواہ اس کے لئے تعلّم (سیکھنا) ممکن ہو یا نہیں، اور اگر سیکھنا ممکن ہو تو خود اس کی نماز بھی درست نہیں ہوگی، اور اگر سیکھنا ممکن نہ ہو تو اس کی نماز درست ہوگی جس طرح اس کے لئے اپنے مثل شخص کی اقتداء درست ہے، اگر لحن کرنے والا سورہ فاتحہ صحیح پڑھ سکتا ہو اور جان بوجھ کر لحن کرے یا سبقت لسانی سے لحن ہوجائے اور دوسری رکعت میں صحیح طریقہ پر قراءت کا اعادہ نہ کرے تو اس کی نماز مطلقاً درست نہیں ہوگی، اور اس کے حال کا علم ہونے کی صورت میں اس کی اقتداء بھی درست نہیں ہوگی، اگر سورہ فاتحہ کے علاوہ میں غلطی سے معنی بدل جائے جیسے ''أَنَّ اللّٰهَ بَرِيْءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ وَرَسُوْلُهٗ'' [۱] (اللہ اور اس کے رسول مشرکوں سے دست بردار ہیں) میں ''رسوله'' کے لام کو زیر کے ساتھ پڑھے تو اس کی نماز اور اس کی اقتداء کرنے والے کی نماز اس وقت درست ہوگی جب وہ سیکھنے سے عاجز ہو، یا حرمت سے ناواقف ہو، یا بھول گیا ہو کہ نماز میں ہے [۲]۔

۳۰- حنابلہ نے کہا: امی شخص کی امامت درست نہیں ہے، اور یہ وہ شخص ہے جو سورہ فاتحہ صحیح نہ پڑھتا ہو، یا اس میں ایک ایسے حرف کو مدغم کردیتا ہو جس میں ادغام نہیں ہے، یا اس میں ایسی غلطی کرتا ہو جس سے معنی بدل جائے جیسے لفظ ''اھدنا'' میں ہمزہ پر زبر پڑھنا، کہ اس

(۱) سورۂ توبہ/ ۳۔

(۲) شرح المنہج وحاشیۃ الجمل ۱/ ۵۲۷۔

صورت میں ہدایت کے بجائے ہدیہ طلب کرنے کا معنی ہوجائے گا، اور جیسے لفظ ''أنعمت'' میں ''تاء'' پر پیش یا زیر پڑھنا اور ''ایاک'' کے کاف پر زیر پڑھنا، اور اگر معنی نہ بدلے جیسے ''نعبد'' کے دال پر زبر پڑھنا اور ''نستعین'' میں نون پر زبر پڑھنا تو اس قسم کی غلطی کرنے والے کو ''امی'' نہیں کہا جائے گا، اور اگر اصلاح کی قدرت کے باوجود معنی بدل دینے والی غلطی کرے تو نماز درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ پھر وہ قرآن نہیں رہا بلکہ عام کلام کی طرح ہوگیا، اور اس کا حکم بھی دوسرے کلام کی مانند ہوگا، اور اگر معنی بدل جانے والی غلطی کی اصلاح وہ نہ کرسکتا ہو تو اسی کو فرض قراءت میں پڑھے گا، اس لئے کہ حدیث نبوی ہے: ''إذا أمرتکم بشيء فأتوا منه ما استطعتم''[۱] (جب میں تم کو کسی چیز کا حکم دوں تو اس میں سے جتنی استطاعت ہو وہ انجام دو)، سورۂ فاتحہ سے زائد اگر عمداً ایسی قراءت کی تو نماز باطل ہوجائے گی [۲]۔

پنجم-نماز میں غلطی سے کلام کرنا:

۳۱-اگر نمازی نے قراءت کرنے یا ذکر کرنے کا ارادہ کیا لیکن اس کی زبان پر انسانی کلام جاری ہوگیا تو ''المبسوط'' میں تحریر ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی نماز میں بھول کر یا عمداً یا غلطی سے یا بالارادہ گفتگو کرلی تو وہ نماز از سر نو پڑھے گا، اس لئے کہ حدیث شریف میں حکم ہے: ''ولیبن علی صلاته مالم یتکلم''[۳] (اپنی نماز پر بناء کرے جب تک کہ گفتگو نہ کرے)، اس سے معلوم ہوا کہ کلام کرلینے کے بعد اس پر بناء کرنا بالکل جائز نہیں ہوگا[۱]، اور حضرت معاویہ بن حکم کی حدیث ہے: ''إن هذه الصلاة لا یصلح فیها شيء من کلام الناس''[۲] (بے شک اس نماز میں لوگوں کی بات میں سے کچھ بھی درست نہیں ہے)، یہ حکم حنفیہ کے نزدیک ہے، دوسرے فقہاء نے کم اور زیادہ گفتگو میں فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ کم گفتگو جو غلطی سے ہو مفسد نماز نہیں ہے، اور زیادہ گفتگو سے نماز فاسد ہوجاتی ہے[۳]۔ اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صلاۃ''۔

ششم-نماز میں امام کو شک ہوجائے:

۳۲-اگر نماز میں امام سے سہو ہوجائے اور دو افراد جن کے قول پر امام کو اعتماد ہو، تسبیح بلند کریں تو امام کے لئے ضروری ہوگا کہ اسے قبول کرے اور اس کے مطابق رجوع کرے، خواہ امام کو ظن غالب ہو کہ دونوں افراد صحیح لقمہ دے رہے ہیں یا یہ کہ دونوں افراد کا لقمہ غلط ہے، یہی ائمہ ثلاثہ کا قول ہے[۴]۔

ان فقہاء کا استدلال یہ ہے کہ حدیث ذوالیدین میں جب رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوبکر اور حضرت عمرؓ سے پوچھا: ''أحق مایقول ذو الیدین''[۵] (کیا ذوالیدین صحیح کہہ رہے ہیں؟) اور ان دونوں حضرات نے اثبات میں جواب دیا تو آپ ﷺ نے ان دونوں کے قول کی طرف رجوع کرلیا، جبکہ آپ ﷺ کو شک تھا،

(۱) حدیث: ''إذا أمرتکم بشيء فأتوا منه......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/۲۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۹۷۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) کشاف القناع ۱/۴۸۰، ۴۸۱۔

(۳) حدیث: ''ولیبن علی صلاته ما لم یتکلم'' کی روایت دارقطنی (۱/۱۵۶ طبع دار المحاسن) نے حضرت علی بن ابوطالب سے موقوفاً کی ہے۔

(۱) المبسوط ۱/۱۷۰، ۱۷۱، حاشیۃ رد المحتار ۱/۶۱۴، ۶۱۵۔

(۲) حدیث: ''إن هذه الصلاة لا یصلح فیها شيء من کلام الناس'' کی روایت مسلم (۱/۳۸۱، ۳۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۱/۲۶۱، حاشیۃ الشرقاوی علی التحریر ۱/۲۱۸، المغنی ۲/۴۳۔

(۴) حاشیہ رد المحتار ۲/۹۴، شرح الزرقانی ۱/۲۴۴، المغنی ۲/۱۸۔

(۵) حدیث: ''ذی الیدین'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/۹۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

کیونکہ آپ ﷺ نے ذوالیدین کی بات کا انکار کیا اور حضرات ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما سے ذوالیدین کے قول کی تصدیق چاہی [۱]۔

امام شافعی فرماتے ہیں: اگر امام کو ظن غالب ہو کہ لقمہ دینے والے دونوں افراد غلطی پر ہیں تو ایسی صورت میں امام ان کے قول پر عمل نہیں کرے گا [۲]، اس لئے کہ جس شخص کو خود اپنے فعل میں شک ہو اس میں وہ دوسرے کے قول کی طرف رجوع نہیں کرے گا [۳]۔

لیکن اگر امام کو یقین ہو کہ وہ صحیح پر ہے اور لقمہ دینے والے افراد غلطی پر ہیں تو پھر امام کے لئے ان کی متابعت جائز نہیں ہوگی، یہی رائے حنفیہ اور مالکیہ، صحیح قول میں شافعیہ اور جمہور حنابلہ کی ہے۔

بعض شافعیہ کی رائے ہے اور یہی ابوعلی طبری کا قول ہے، اور متولی نے اس کو صحیح بتایا ہے، اور یہی حنابلہ میں سے ابوالخطاب کا قول ہے کہ اگر لقمہ دینے والے افراد نمایاں طور پر اتنے زیادہ ہوں کہ ان سب کا غلطی پر اکٹھا ہونا بعید ہو تو امام پر لازم ہوگا کہ ان کے قول کی طرف رجوع کرے، جس طرح قاضی دو گواہوں کے قول پر فیصلہ کرتا ہے اور اپنے ذاتی یقین کو ترک کر دیتا ہے [۴]۔

ہفتم - نماز خوف میں غلطی:

۳۳- مسلمانوں نے حالت خوف میں کسی جماعت کو دیکھا اور غلطی سے اسے دشمن سمجھا اور شدت خوف کی نماز پڑھ لی، پھر معلوم ہوا کہ وہ دشمن نہیں تھے، یا ان کے اور دشمن کے درمیان ایسی رکاوٹ تھی کہ دشمن کے لئے ان تک پہنچنا ممکن نہیں تھا تو اس مسئلہ میں فقہاء کے دو قول ہیں:

اول یہ ہے کہ نماز کا اعادہ ان پر لازم ہوگا، یہ حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے [۱]، یہی شافعیہ کا ایک قول ہے، جسے نووی نے صحیح بتایا ہے [۲]، اس لئے کہ یہاں اباحت کی وجہ نہیں پائی گئی، لہذا یہ ایسے ہی ہوگیا جیسے کسی کو طہارت کا گمان ہو پھر اس کو اپنے حدث کا علم ہوجائے اور خواہ یہ گمان کسی ثقہ یا غیر ثقہ شخص کی خبر پر مبنی ہو [۳]، اور اس لئے کہ انہیں قبلہ میں غلطی کا یقین ہوگیا ہے [۴]۔

دوسرا قول یہ ہے کہ وہ نماز کا اعادہ نہیں کریں گے، اور ان کی نماز درست ہوجائے گی، یہ مالکیہ کا مسلک ہے [۵]، اور شافعیہ کا دوسرا قول ہے، اس لئے کہ نماز کی حالت میں خوف پایا جا رہا تھا [۶]۔

ج - زکاۃ:

اول - خرص (اندازے لگانے) میں غلطی:

۳۴- مالکیہ نے کہا: اگر پھل میں خرص (اندازہ) کیا گیا پھر اندازہ سے زیادہ پھل پائے گئے تو زائد کی زکاۃ لے گا، ایک قول یہ ہے کہ یہ واجب ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ مستحب ہے، جن فقہاء نے واجب کہا ہے انہوں نے اسے اس پر محمول کیا ہے کہ حاکم فیصلہ کرے پھر معلوم ہو کہ وہ فیصلہ بالکل واضح طور پر غلط ہے، اور جن حضرات نے مستحب کہا ہے انہوں نے اس کی وجہ اس کو قرار دیا ہے کہ اندازہ کرنے والے کم ہی صحیح اندازہ کر پاتے ہیں۔

لیکن اگر پھل (اندازہ سے) کم نکلیں تو اگر عادل گواہان کے

---

(۱) المغنی ۲/ ۱۸۔
(۲) المجموع ۴/ ۲۳۹۔
(۳) المجموع ۴/ ۲۳۸۔
(۴) المجموع ۴/ ۲۳۹، المغنی ۲/ ۱۸، الدر المختار شرح تنویر الأبصار ۲/ ۹۴، شرح الزرقانی ۱/ ۲۴۴۔

---

(۱) حاشیہ رد المحتار ۲/ ۱۸۶، کشاف القناع ۲/ ۲۰۔
(۲) المجموع ۴/ ۴۳۲۔
(۳) کشاف القناع ۲/ ۲۰۔
(۴) المجموع ۴/ ۴۳۲۔
(۵) شرح الزرقانی ۲/ ۱۷۔
(۶) المجموع ۴/ ۴۳۲۔

ذریعہ کمی ثابت ہوجائے تو اسی کے مطابق عمل کیا جائے گا، ورنہ زکاۃ کم نہیں ہوگی، اور پھل میں کمی کے سلسلہ میں مالکان کی بات نہیں قبول کی جائے گی، کیونکہ یہ احتمال ہے کہ کمی خود مالک کی جانب سے ہوئی ہو، اور اگر یہ بات ثابت ہوجائے کہ کمی خارص (اندازہ کرنے والا افسر) کی غلطی سے متعلق ہے تو زکاۃ کم کردی جائے گی (۱)۔

یہ مسئلہ اس قاعدہ پر مبنی ہے: "الواجب الاجتهاد أو الإصابة" (۲) (واجب اجتہاد ہے یا درست نتیجہ تک رسائی ہے)۔

۳۵- شافعیہ نے کہا: اگر مالک نے دعوی کیا کہ خارص (اندازہ کرنے والے) نے خطا کی یا غلطی کی تو اگر مدعی نے مقدار نہیں واضح کی تو اس کے دعوی کی سماعت نہیں کی جائے گی، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اگر اس نے مقدار بیان کردی اور اتنی مقدار کی غلطی ممکن ہو جیسے ایک سو وسق میں پانچ وسق کی غلطی تو مدعی کا قول قبول کیا جائے گا اور اس کے دعوی کے مطابق مقدار اس سے کم کردی جائے گی، اور اگر مدعی متہم ہو تو اس سے حلف لیا جائے گا، اور یمین کے سلسلے میں دو رائیں ہیں، دونوں میں زیادہ صحیح رائے یہ کہ یمین مستحب ہے، یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب دو ناپ کے درمیان واقع ہونے والے فرق سے زیادہ کا دعوی کیا گیا ہو، لیکن اگر ناپ کے بعد اندازہ میں اتنی معمولی غلطی کا دعوی کرے جو دو ناپ کے درمیان پیش آ ہی جاتی ہے، جیسے ایک سو میں ایک صاع تو کیا یہ مقدار بھی اس سے کم کی جائے گی؟ اس میں دو رائیں ہیں، زیادہ صحیح رائے یہ ہے کہ مدعی کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ نقص متحقق نہیں ہوا ہے، چونکہ یہ احتمال ہے کہ اتنی کمی ناپ میں واقع ہوئی ہو، اور اگر دوبارہ ناپا جائے تو وہ پورا نکل آئے، دوسری رائے یہ ہے کہ مدعی کا قول قبول کیا جائے گا اور اتنی مقدار اس سے کم کردی جائے گی، اس لئے کہ ناپ ایک متعین شئ ہے، جبکہ خرص محض اندازہ ہے تو ناپ پر اعتماد کرنا زیادہ بہتر ہے۔

اگر مالک نے بہت زیادہ کمی کا دعوی کردیا کہ اہل تجربہ اس جیسی غلطی کے وقوع کو ممکن نہیں قرار دیتے تو بلا اختلاف مکمل کمی کے سلسلہ میں اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، لیکن کیا ممکن کمی کی مقدار کم کرنے میں اس کا قول قبول کیا جائے گا؟ اس میں دو قول ہیں: زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ قبول کیا جائے گا (۱)۔

۳۶- حنابلہ نے کہا: اگر مال کے مالک نے خارص کی غلطی کا دعوی کیا اور اس کے دعوی کا صحیح ہونا ممکن ہو تو اس کا قول بغیر یمین کے قبول کیا جائے گا، لیکن اگر اس کے دعوی کا صحیح ہونا ممکن نہ ہو، مثلاً نصف یا اس جیسی مقدار کی غلطی کا دعوی کرے تو اس کا دعوی قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ایسی غلطی ممکن نہیں ہے، پس اس میں اس کو جھوٹا سمجھا جائے گا، اور اگر وہ کہے کہ اس کے علاوہ میرے پاس کچھ نہیں آیا تو بغیر یمین کے اس کا قول قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ بسا اوقات کچھ مال کسی ایسی آفت کی نذر ہوجاتا ہے جس کا علم نہ ہو (۲)۔

دوم- مصرف زکاۃ میں غلطی:

۳۷- اگر کسی شخص کو مستحق سمجھ کر زکاۃ دی لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ وہ غلط تھا تو اس میں دو مختلف اقوال ہیں:

اول: کافی ہوجائے گا اور دوبارہ زکاۃ ادا کرنا واجب نہیں ہوگا، یہ امام ابوحنیفہ ومحمد کا قول ہے، اور شافعیہ وامام مالک کے نزدیک صحیح کے بالمقابل قول ہے، اور امام مالک کا قول ہے بشرطیکہ ادا کرنے والا شخص سلطان ہو، یا وصی ہو یا قاضی کا نمائندہ ہو، اور زکاۃ واپس لینا

---

(۱) شرح الخرشی ۱۷۶/۲۔

(۲) ایضاح المسالک: آٹھواں قاعدہ، ص ۱۵۱۔

(۱) المجموع ۴۸۶/۴، فتح العزیز شرح الوجیز مطبوع مع المجموع ۵۹۱/۵، ۵۹۲۔

(۲) المغنی ۵۹۰/۲۔

دشوار ہو[1]۔

ان فقہاء نے حضرت معن بن یزید کی حدیث سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "بايعت رسول الله ﷺ أنا وأبي وجدي، وخطب علي فأنكحني وخاصمت إليه وكان أبي يزيد أخرج دنانير يتصدق بها فوضعها عند رجل في المسجد فجئت فأخذتها فأتيته بها فقال: والله ما إياك أردت، فخاصمته إلى رسول الله ﷺ، فقال: لك مانويت يا يزيد ولك ما أخذت يا معن"[2] (میں نے، میرے والد اور میرے دادا نے رسول اللہ ﷺ سے بیعت کی، آپ ﷺ نے میرا نکاح کا پیغام بھیجا اور آپ ﷺ نے میرا نکاح کیا اور میں آپ ﷺ کے پاس مقدمہ لے گیا، میرے والد یزید نے چند دینار نکالے کہ انہیں صدقہ کریں، اور اسے انہوں نے مسجد میں ایک شخص کے پاس رکھ دیئے، میں آیا اور میں نے وہ دینار لے لئے اور لے کر آیا تو انہوں نے کہا: بخدا میں نے تمہیں دینے کا ارادہ نہیں کیا تھا، میں رسول اللہ ﷺ کے پاس یہ مقدمہ لے گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: یزید! تم نے جو نیت کی وہ تمہیں ملا، اور معن! تم نے جو لیا وہ تمہارا ہے)، اس طرح رسول اللہ ﷺ نے اس کو جائز قرار دیا اور یہ استفسار نہیں فرمایا کہ صدقہ نفلی تھا یا فرض، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکم دونوں حالت میں یکساں ہے، یا اس لئے کہ مطلق صدقہ سے فرض صدقہ ہی مراد ہوتا ہے، اور اس لئے کہ ان اشیاء کی واقفیت محض اجتہاد سے ہوتی ہے، قطعی طور پر نہیں، لہذا معاملہ اس پر مبنی ہوگا جو اسے معلوم ہو جیسے کہ قبلہ مشتبہ ہوجائے (تو وہی قبلہ ہوتا ہے جو اجتہاد سے معلوم ہو)، اگر فرض کرلیا جائے کہ اس سے بار بار غلطی ہوئی تو بار بار زکاۃ ادا کرنی ہوگی تو اس سے بڑی تنگی پیش آئے گی، کیونکہ پورا مال نکالنا پڑ سکتا ہے، حالانکہ زکاۃ کی صورت حال یہ نہیں ہے خاص طور پر اس لئے بھی کہ حرج کا عموماً ازالہ کیا جاتا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ زکاۃ کی ادائیگی نہیں ہوگی، یہ قول امام ابو یوسف کا ہے، البتہ انہوں نے کہا ہے کہ دینے والا اس سے واپس نہیں لے گا[1]، یہی قول امام مالک کا بھی ہے اگر ادا کرنے والا شخص مال کا مالک ہو[2]، اگر ادا کرنے والا شخص امام ہو تو یہی شافعیہ کے نزدیک صحیح قول ہے اور وہ لینے والے سے واپس لے گا، الا یہ کہ قبضہ کرنے والے سے واپس لینا دشوار ہو تو پھر ضمان نہیں ہوگا، اور اگر ادا کرنے والا شخص مال کا مالک ہو تو وہ ادائیگی فرض زکاۃ کی طرف سے کافی نہیں ہوگی، پھر اگر دینے والے نے یہ وضاحت نہ کی ہو کہ یہ مال زکاۃ ہے تو واپس نہیں لے گا، اگر وضاحت کردی ہو تو عین شئ کو واپس لے گا، اگر عین شئ موجود نہ ہو تو اس کا بدل واپس لے گا، اور اگر واپس لینا دشوار ہوجائے تو ضمان واجب ہونے اور اس کے بدلہ میں دوبارہ نکالنے کی بابت دو قول ہیں، نووی نے کہا: راجح مذہب یہ ہے کہ وہ ادائیگی کافی نہیں ہوگی، اور زکاۃ نکالنا لازم ہوگا[3]۔

یہی حنابلہ کا قول اس صورت میں ہے کہ جبکہ فقیر سمجھ کر دینے اور بعد میں اس کے غنی معلوم ہونے کے علاوہ صورت پیش آئی ہو، فقہاء حنابلہ کہتے ہیں: مال کا مالک اس مال کو اس کے اضافہ کے ساتھ مطلقاً واپس لے گا، خواہ مال میں ہونے والا اضافہ متصل ہو یا منفصل[4]۔

---

(۱) شرح فتح القدیر ۲/ ۲۷۵، الشرح الصغیر، حاشیۃ الصاوی ۱/ ۶۶۸، ایضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک رص ۱۵۱، المنثور فی القواعد ۲/ ۱۲۳، المجموع ۶/ ۲۳۰، ۲۳۱۔

(۲) حدیث معن بن یزید: "لک مانویت یا یزید" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۲۹۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) شرح فتح القدیر ۲/ ۲۷۵۔

(۲) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/ ۵۵۸، ایضاح المسالک ر ۱۵۱۔

(۳) المنثور فی القواعد ۲/ ۱۲۳، المجموع ۶/ ۲۳۰، ۲۳۱۔

(۴) کشاف القناع ۲/ ۲۹۴، القواعد لابن رجب ۲۳۲۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ خطا یقینی طور پر معلوم ہوگئی، اور دینے والے کے لئے یہ معلوم کرنا ممکن تھا کہ وہ شخص مستحق ہے یا نہیں، پس یہ مسئلہ برتنوں اور کپڑوں کی طرح ہوگیا کہ اگر پاک اور ناپاک ملے ہوئے برتن کے سلسلے میں تحری کی اور اس کے مطابق وضو کیا پھر معلوم ہوا کہ تحری میں غلطی ہوگئی تو وہ شخص دوبارہ وضو کرے گا، اسی طرح کپڑوں میں ہے کہ اگر ایک کپڑے میں تحری کر کے نماز پڑھی، پھر واضح ہوا کہ اندازہ غلط تھا تو نماز کا اعادہ کرے گا، اور اسی طرح اگر قاضی نے اپنے اجتہاد سے فیصلہ کیا، پھر اجتہاد کے برعکس کوئی نص مل گئی (تو فیصلہ نافذ نہیں ہوگا)(۱)، اور اس لئے بھی کہ اب یہ واضح ہوگیا کہ وہ شخص مستحق زکاۃ نہیں ہے، اور بیشتر حالات میں اس شخص کا حال مخفی نہیں ہوتا، اس لئے اس میں معذور نہیں سمجھا جائے گا جیسے کہ آدمی کا دین(۲)۔

حنابلہ نے ان دو صورتوں میں فرق کیا ہے، ایک یہ کہ غلطی سے ایسے شخص کو زکاۃ دی جو کافر ہونے یا ذی شرف ہونے کی وجہ سے مستحق زکاۃ نہیں ہے، اور دوسری یہ کہ کسی کو فقیر سمجھ کر زکاۃ دی اور وہ غنی نکلا، حنابلہ کہتے ہیں: زکاۃ کی ادائیگی اس وقت درست نہیں ہوگی جب کافر کو زکاۃ دے دی ہو، یا ایسے شخص کو زکاۃ دی ہو جو ہاشمی ہونے کی وجہ سے مستحق زکاۃ نہیں ہے، اور اسے حق ہوگا کہ دی ہوئی زکاۃ واپس طلب کرے، اس لئے کہ مقصود زکاۃ ادا کر کے اپنے ذمہ کو بری کر لینا تھا جو کافر کو ادا کرنے کی صورت میں حاصل نہیں ہوا، اس لئے واپس لینے کا حق ہوگا، برخلاف اس کے اگر غنی شخص کو زکاۃ دی ہو تو اس میں مقصود ثواب ہے اور وہ فوت نہیں ہوا(۳)۔

(۱) شرح فتح القدیر ۲/ ۲۷۵، ۲۷۶۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۲۹۴۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۲۹۵۔

امام ابو یوسف کے نزدیک زکاۃ واپس نہ لینے کی وجہ یہ ہے کہ زکاۃ کی حیثیت کا ختم ہوجانا ادائیگی کو ختم نہیں کرتا ہے(۱)۔

د- روزہ:

اول- رمضان کے روزہ کی نیت کے وصف میں غلطی:

۳۸- حنفیہ کا مذہب، مالکیہ کی ایک رائے، شافعیہ اور حنابلہ(۲) کا ایک قول یہ ہے کہ اگر روزہ دار نے رمضان کے اداء روزہ میں مطلق روزہ کی نیت کی، یا نفل کی نیت کی یا روزہ کا وصف بیان کیا لیکن اس میں غلطی ہوگئی تو اس کا روزہ درست ہوگا۔

"الدرر" میں ہے: اداء رمضان میں مطلق نیت، نفل نیت اور وصف میں خطا سے روزہ درست ہوجاتا ہے، اس لئے کہ اصول فقہ میں طے شدہ ہے کہ یہ وقت رمضان کے روزہ کے لئے متعین ہے، اور متعین میں مطلق نیت بھی تعیین ہے اور وصف میں غلطی سے جب وصف باطل ہوگیا تو اصل نیت باقی رہی اور وہ بھی مطلق نیت کے حکم میں ہوئی، اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص تنہا گھر میں ہو اور پکارا جائے اے آدمی! یا نام لے کر پکارا جائے لیکن اس کے علاوہ دوسرے کا نام لے لیا جائے تو وہی شخص مراد لیا جائے گا، برخلاف اس کے کہ رمضان کے قضاء روزے ہیں جن کے لئے وقت متعین نہیں ہے الا یہ کہ کسی مریض یا مسافر کی طرف سے نیت ہو کہ اس میں تعیین کی ضرورت ہوگی اور رمضان کی طرف سے نہیں ہوگا(۳)۔

(۱) شرح فتح القدیر ۲/ ۲۷۵۔

(۲) درر الحکام شرح غرر الأحکام ۱/ ۱۹۷، ۱۹۸، شرح فتح القدیر ۲/ ۳۰۸، ۳۰۹، المبسوط ۳/ ۶۰، ۶۱، البدائع ۲/ ۹۹۲، ۹۹۴، المنتقی ۲/ ۴۱، المجموع ۶/ ۲۹۴، ۲۹۵، المغنی ۳/ ۸۷۔

(۳) درر الحکام شرح غرر الأحکام ۱/ ۱۹۷، ۱۹۸۔

اس مسئلہ میں تفصیل ہے جسے اصطلاح ''نیت'' اور ''صوم'' میں دیکھا جائے۔

دوم-افطار میں غلطی:

۳۹-جس شخص کو روزہ یاد ہو اور بغیر ارادہ کے روزہ توڑ دے جیسے اس نے کلی کی اور پانی حلق میں چلا گیا تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اور ایک قول میں شافعیہ کے نزدیک روزہ ٹوٹ جائے گا، اور قضاء لازم آئے گی، کفارہ نہیں، اس لئے کہ خطا ایسا عذر ہے جو بہت زیادہ پیش نہیں آتا ہے، نسیان کے برخلاف کہ وہ ایسا عذر ہے جو کثرت سے پیش آتا ہے۔ اور اس لئے بھی کہ روزہ یاد ہونے کے باوجود پیٹ تک چلا جانا محض احتیاط واحتراز میں کوتاہی کا نتیجہ ہے، لہذا اسے فاسد قرار دینا مناسب ہے کیونکہ اس میں اس کی جانب ایک نوع کی اضافت ہے، نسیان کے برخلاف[(۱)]۔

حنابلہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کے نزدیک ایک قول ہے کہ روزہ مطلق باطل نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کے اختیار کے بغیر اس کے پیٹ میں چلا گیا تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا، جیسے راستہ کی دھول، آٹے کے ذرات اور مکھی کے چلے جانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا ہے[(۲)]۔

شافعیہ کے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ اگر کلی کرنے میں مبالغہ سے کام لیا تو روزہ ٹوٹ جائے گا ورنہ نہیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے لقیط بن صبرہؓ سے فرمایا: **''بالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائما''**[(۳)] (ناک میں پانی ڈالنے میں مبالغہ کرو سوائے اس کے کہ تم روزہ سے ہو)، تو آپ ﷺ نے مبالغہ کرنے سے منع فرمایا، اگر مبالغہ کرنے میں پانی چلے جانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا تو منع کرنے کا کوئی مفہوم نہیں رہتا، اور اس لئے بھی کہ روزہ کی حالت میں کلی میں مبالغہ ممنوع ہے تو ممنوع کے کرنے سے جو چیز ظاہر ہو وہ خود فعل کرنے کے مثل ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ کسی نے اگر کسی انسان کو زخمی کر دیا جس کے نتیجہ میں اس کی موت ہوگئی تو وہ ایسا ہے جیسے اس نے براہ راست اس کا قتل کیا[(۱)]۔

سوم-قیدی سے رمضان کی تعیین میں غلطی:

۴۰-اگر کسی قیدی پر مہینے مشتبہ ہوجائیں تو اس پر لازم ہوگا کہ وہ تحری وانداز کرے اور روزہ رکھے، پھر اگر اس کا روزہ رمضان سے قبل کے مہینہ میں ہوگیا تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک، صحیح قول میں شافعیہ کے نزدیک اور حنابلہ کے نزدیک وہ روزہ کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے عبادت کو اس کے سبب وجوب سے پہلے ادا کر دیا تو یہ جائز نہیں ہوگا جیسے کسی نے وقت سے پہلے نماز پڑھ لی ہو (تو وہ نماز کافی نہیں ہوئی)، اور اس لئے کہ اس کو اس چیز میں بالیقین غلطی معلوم ہوگئی جس کی قضا میں اس جیسی غلطی کے پیش نہ آنے کا اطمینان ہے، لہذا کیا گیا عمل معتبر نہ ہوگا، جیسے کہ کسی نے نماز کے وقت سے پہلے ہی وقت کے بارے میں تحری کر لی ہو۔

بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ وہ روزہ کافی ہوجائے گا، لیکن امام نووی نے اس رائے کو ضعیف بتایا ہے[(۲)]۔

---

(۱) شرح فتح القدیر ۳۲۸/۲، بدائع الصنائع ۱۰۲۴/۲، حاشیہ رد المحتار ۴۰۶/۲، درر الحکام شرح غرر الاحکام ۲۰۲/۱، الشرح الصغیر ۷۰۹/۱، المجموع ۳۲۶/۶۔

(۲) کشاف القناع ۳۲۱/۲، المجموع ۳۲۶/۶۔

(۳) حدیث لقیط بن صبرة: ''بالغ فی الاستنشاق......'' کی روایت ترمذی (۱۴۶/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) المجموع ۳۲۶/۶۔

(۲) المبسوط ۵۹/۳، شرح الخرشی ۲۴۵/۲، المجموع ۲۸۴/۶، المغنی ۱۴۶/۳، القواعد والفوائد الأصولیہ رص ۹۰۔

چہارم-وقت میں غلطی:

۴۱- اگر روزہ دار نے اپنے اجتہاد سے رات کا وقت سمجھتے ہوئے کھالیا یا جماع کرلیا پھر اس کے برعکس معلوم ہوا تو حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک، اور غیر جماع کی صورت میں آئندہ آنے والی تفصیل کے ساتھ شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر یہ سمجھ کر سحری کھائی کہ فجر ابھی طلوع نہیں ہوئی ہے جبکہ طلوع فجر ہو چکی تھی، یا یہ سمجھ کر افطار کرلیا کہ سورج ڈوب چکا ہے حالانکہ سورج ابھی نہیں ڈوبا تھا، اور اسی طرح یہ سمجھ کر جماع کرلیا کہ رات ابھی باقی ہے لیکن گمان کے خلاف واضح ہوا تو ان صورتوں میں قضاء واجب ہوگی، کفارہ نہیں، اس لئے کہ اس نے عمداً روزہ نہیں توڑا بلکہ غلطی سے توڑا ہے، ان فقہاء کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قضاء مطلقاً روزہ توڑنے سے لازم آتی ہے، خواہ توڑنا صورتاً اور معنیً دونوں لحاظ سے ہو، یا صرف صورتاً ہو معنیً نہیں، یا صرف معنیً ہو صورتاً نہیں، اور خواہ روزہ توڑنا عمداً یا خطأً ہو، اور خواہ عذر کی وجہ سے ہو یا بغیر عذر کے ہو، اس لئے کہ فوت شدہ چیز کی تلافی کے لئے قضا واجب ہوتی ہے تو قضاء کے لئے روزہ کا صرف فوت ہونا مطلوب ہے، اور فوت ہونا مطلقاً روزہ توڑنے سے حاصل ہوجاتا ہے تو قضا کے ذریعہ تلافی کی ضرورت ہوگی تاکہ قضاء فوت ہونے والے روزہ کے قائم مقام ہوجائے اور معنی تلافی ہوجائے، جہاں تک کفارہ کا تعلق ہے تو اس کا وجوب مخصوص طور پر روزہ توڑنے سے متعلق ہوتا ہے، یعنی جان بوجھ کر صورتاً اور معنیً دونوں اعتبار سے کھا پی کر یا جماع کے ذریعہ روزہ توڑنا ہو اور کوئی عذر ایسا نہ ہو جس سے روزہ توڑنا مباح ہو یا اس کی رخصت ہو یا کم از کم اباحت کا شبہ ہو[1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۰۲۴، ۱۰۳۰، الشرح الصغیر ۱/ ۷۰۳، ۷۰۶، ۷۰۷، المنتقی ۲/ ۶۳، ۶۵، المنثور فی القواعد ۲/ ۱۲۲، المجموع ۶/ ۳۲۸، القواعد والفوائد الأصولیہ/ ص ۸۵، کشاف القناع ۲/ ۳۲۳، ۳۲۴۔

جہاں تک رمضان کے دن میں بلا عذر جماع کا تعلق ہے تو حنابلہ نے کہا: اس پر قضاء اور کفارہ دونوں واجب ہیں، خواہ عمداً ایسا کیا ہو یا بھول کر یا جہالت و لاعلمی میں کیا ہو یا غلطی سے کیا ہو، اپنے اختیار سے کیا ہو یا دباؤ اور مجبوری میں کیا ہو، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی متفق علیہ حدیث ہے: "أن رجلا جاء إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله! هلكت' قال: مالك؟ قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم"[1] (ایک شخص نبی کریم ﷺ کے پاس آیا اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں تو ہلاک ہوگیا، آپ ﷺ نے پوچھا: کیا ہوا؟ عرض کیا: میں نے روزہ کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کرلیا)۔

بعلی کہتے ہیں: صاحب الرعایہ نے ایک روایت یہ نقل کی ہے کہ جو شخص رات سمجھتے ہوئے جماع کرلے پھر معلوم ہو کہ دن کا وقت ہے، اس پر قضاء نہیں ہے، اس روایت کو ابن تیمیہ نے اختیار کیا ہے[2]۔

ھ-حج:

اول-یوم عرفہ میں غلطی:

۴۲-اگر لوگوں سے غلطی ہوجائے اور دسویں ذی الحجہ کو وقوف کرلیں تو کافی ہوجائے گا اور ان کا حج مکمل ہوجائے گا اور قضاء لازم نہیں ہوگی، یہ حنفیہ کا مسلک ہے، وہ کہتے ہیں: استحساناً ان کا وقوف صحیح ہوگیا اور ان کا حج مکمل ہوگیا، قیاس یہ ہے کہ وقوف صحیح نہ ہو، قیاس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے وقت وقوف کے علاوہ میں وقوف کیا، لہذا جائز نہیں

(۱) حدیث ابوہریرہؓ "أن رجلا جاء إلى النبي ﷺ فقال......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۶۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۲۳، ۳۲۴، القواعد والفوائد الاصولیہ للبعلی/ ص ۸۶۔

ہوگا، جیسے کہ بعد میں یہ واضح ہو کہ لوگوں نے یوم الترویہ (آٹھویں ذی الحجہ) کو وقوف کرلیا (تو اس صورت میں وقوف صحیح نہیں ہوتا) اور پہلے کرنے یا بعد میں کرنے میں کوئی فرق نہیں ہے[۱]۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر وقوف کرنے والوں کی جماعت کو نہ کہ اکثریت کو، رویت ہلال میں غلطی ہوجائے، اور وہ دس ذی الحجہ کو یہ سمجھ کر وقوف کریں کہ آج نویں ذی الحجہ ہے اور آنے والی رات دسویں ذی الحجہ کی شب ہے، اس طور پر کہ ذیقعدہ کی تیسویں رات کو آسمان ابر آلود ہونے کی وجہ سے ذیقعدہ کے تیس دن پورے کئے ہوں اور اس لحاظ سے وقوف والا دن دس ذی الحجہ اور آنے والی رات گیارہ ذی الحجہ کی رات ہوگئی ہو تو یہ وقوف درست ہوجائے گا اور ان پر ایک دم واجب ہوگا، اور بعض کے خطا کرنے سے احتراز کیا ہے، خواہ یہ بعض وقوف کرنے والوں میں اکثر ہوں کہ انہوں نے دس تاریخ کو نو تاریخ سمجھ کر وقوف کرلیا جبکہ دوسرے اس کے برعکس گمان کررہے تھے تو یہ کافی نہیں ہوگا لخمی نے ابن القاسم سے نقل کیا ہے کہ اگر دس ذی الحجہ کو وقوف کرلیں تو کافی نہیں ہوگا [۲]۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر ایک دن کی غلطی ہوجائے اور دسویں ذی الحجہ کو وقوف کرلیں تو کافی ہوجائے گا اور ان کا حج مکمل ہوجائے گا، قضاء لازم نہیں آئے گی، یہ حکم اس وقت ہے جب حجاج کی تعداد حسب معمول ہو، لیکن اگر حجاج قلیل ہوں یا ایک چھوٹی سی جماعت آئے اور یہ گمان کرے کہ آج یوم عرفہ ہے اور لوگ مزدلفہ جاچکے ہیں تو ایسی صورت کے لئے دو مشہور رائیں ہیں جنہیں متولی، بغوی اور دوسرے فقہاء نے نقل کیا ہے، ان دونوں میں زیادہ صحیح رائے یہ ہے کہ یہ وقوف درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان لوگوں نے

(۱) البدائع ۳/۱۰۹۹۔

(۲) مواہب الجلیل ۳/۹۵، شرح الزرقانی ۲/۲۶۹۔

کوتاہی کی، اور اس لئے بھی کہ ایسی غلطی شاذ و نادر ہوتی ہے اور اسی جیسی غلطی دوبارہ قضا میں بھی پیش آجانے کا خطرہ نہیں ہے، دوسری رائے یہ ہے کہ وقوف درست ہوجائے گا جس طرح بہت بڑی جماعت کے ساتھ ایسی صورت پیش آنے سے درست ہوجاتا ہے[۱]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ وقوف بھی درست ہوجائے گا[۲]، تمام فقہاء نے استدلال اس حدیث سے کیا ہے: "**يوم عرفة اليوم الذی يعرف الناس فيه**"[۳] (عرفہ کا دن وہ ہے جس میں لوگ عرفہ میں ٹھہریں)، اور اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "**الصوم يوم تصومون، والفطر يوم تفطرون و الأضحی يوم تضحون**"[۴] (روزہ کا دن وہ ہے جس دن تم لوگ روزہ رکھو، اور یوم الفطر وہ دن ہے جس دن تم لوگ افطار کرو اور یوم الأضحیٰ وہ دن ہے جس دن تم لوگ قربانی کرو)۔

اگر لوگ آٹھویں ذی الحجہ کو نویں ذی الحجہ سمجھ کر وقوف کرلیں تو حنفیہ کا مسلک[۵]، مالکیہ کا معروف مسلک[۶] اور شافعیہ کی زیادہ صحیح رائے یہ ہے کہ وقوف درست نہیں ہوگا، یہ فقہاء کہتے ہیں: آٹھویں ذی الحجہ کو وقوف درست نہ ہونے اور دسویں ذی الحجہ کو وقوف

(۱) المجموع ۸/۲۹۲۔

(۲) کشاف القناع ۲/۵۲۵، الفروع ۳/۵۳۴، ۵۳۵، المغنی ۳/۴۷۴۔

(۳) حدیث: "يوم عرفة اليوم الذي يعرف الناس فيه" کی روایت دارقطنی (۲/۲۲۴ طبع دار المحاسن) نے دو سندوں سے کی ہے، اس پر اپنے حاشیہ میں شمس الحق عظیم آبادی نے دونوں سندوں پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے: یہ حدیث مرسل ہے اور ایسا ہی اس کے بعد والی ہے، اور اس میں ایک راوی واقدی ہیں جو بہت ضعیف ہیں۔

(۴) حدیث: "الصوم يوم تصومون، والفطر ......" کی روایت ترمذی (۳/۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے اور کہا: یہ حدیث حسن ہے۔

(۵) بدائع الصنائع ۳/۱۰۹۶۔

(۶) شرح الزرقانی ۲/۲۶۹۔

درست ہوجانے کے درمیان فرق یہ ہے کہ جن لوگوں نے دس ذی الحجہ کو وقوف کیا انہوں نے ایسا عمل کیا جسے اللہ نے اپنے نبی علیہ السلام کی زبان سے عبادت قرار دیا تھا کہ آپ علیہ السلام نے آسمان ابر آلود ہونے کی صورت میں تیس دن مکمل کرنے کا حکم فرمایا ہے، اجتہاد نہیں کیا، جبکہ آٹھویں ذی الحجہ کو وقوف کرنا اپنے اجتہاد پر مبنی ہے، یا غلط شہادت دینے والے کی شہادت پر مبنی ہے(۱)، اور اس لئے بھی کہ ایسی غلطی بہت ہی نادر ہوتی ہے، لہذا وہ نہ ہونے کے درجہ میں ہوگی، اور اس لئے بھی کہ یہ غلطی کسی دلیل پر مبنی نہیں ہے، لہذا اس میں انہیں معذور نہیں سمجھا جائے گا(۲)۔

حنابلہ کا مسلک، مالکیہ میں سے ابن القاسم کا قول اور شافعیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ حدیث: "**يوم عرفة اليوم الذى يعرف الناس فيه**" کی وجہ سے یہ وقوف درست ہوگا، یہ کہتے ہیں: یہ حدیث وقوف کے درست ہونے کے بارے میں صریح ہے، اور یہ کہ اگر وقوف میں غلط اور صحیح ہوتا تو دو مرتبہ وقوف مستحب ہوتا، لیکن یہ بدعت ہے جسے سلف نے نہیں کیا ہے تو معلوم ہوا کہ وقوف عرفہ میں خطا کی صورت نہیں ہوتی(۳)۔

امام مالک کے مسلک میں ابن القاسم کا ایک قول یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں وقوف درست نہیں ہوگا، حطاب کہتے ہیں: اگر اہل موسم کی جماعت نے غلطی کی اور موسم سے حج مراد ہے، چنانچہ انہوں نے دس ذی الحجہ کو وقوف کرلیا تو ان کا وقوف درست ہوگا، اور فقط کے لفظ سے انہوں نے اس بات سے احتراز کیا ہے کہ لوگوں نے اگر غلطی سے آٹھ ذی الحجہ کو وقوف کیا تو ان کا وقوف درست نہیں ہوگا، یہی معروف مسلک ہے، اور ایک قول ہے کہ دونوں صورتوں میں درست

(۱) شرح الزرقانی ۲/۲۶۹۔
(۲) بدائع الصنائع ۳/۱۰۹۶، المجموع ۸/۲۹۳۔
(۳) کشاف القناع ۲/۵۲۵، مواہب الجلیل ۳/۹۵، المجموع ۸/۲۹۳۔

ہوجائے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں درست نہیں ہوگا(۱)۔

دوم-وقوف کی جگہ میں حجاج کرام سے غلطی:

۴۳-اگر حجاج سے وقوف کی جگہ میں غلطی ہوجائے اور وہ عرفات کے علاوہ کسی اور جگہ میں وقوف کرلیں تو قضا لازم ہوگی، خواہ ایسے لوگوں کی تعداد بہت زیادہ ہو یا کم ہو، اس لئے کہ اس کا خطرہ نہیں کہ مقام وقوف کے بارے میں قضا میں بھی غلطی ہوجائے(۲)۔

سوم-حج کے مہینوں میں غلطی:

۴۴-اگر حجاج نے حج کے مہینوں میں اجتہاد کیا اور احرام باندھ لیا، پھر عام خطا واضح ہوئی تو کیا حج منعقد ہوگا یا عمرہ؟ اس میں فقہاء کے دو مختلف قول ہیں:

پہلا قول یہ ہے کہ اشہر حج سے قبل حج کا احرام درست ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ حج درست نہیں ہوگا اور نہ منعقد ہوگا(۳)، اس کی تفصیل اصطلاح "احرام" اور "حج" میں دیکھی جائے۔

چہارم-حرم کے شکار کو غلطی سے قتل کردینا:

۴۵-فقہاء کی رائے ہے کہ حرم میں یا حالت احرام میں شکار کو قتل کرنا حرام ہے، اور ایسے عمل پر جزاء واجب ہوتی ہے، اس میں قصد اور خطا

(۱) مواہب الجلیل ۳/۹۵۔
(۲) الأشباه والنظائر لابن نجیم ص ۳۰۳، المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/۱۲۲، المجموع ۸/۲۹۲، شرح الخرشی وحاشیۃ العدوی ۲/۳۲۰، کشاف القناع ۲/۴۹۴۔
(۳) المنثور فی القواعد ۲/۱۲۲، بدائع الصنائع ۳/۱۱۷۴، مواہب الجلیل ۳/۱۸، ۱۹، المجموع ۸/۲۹۳، زاد المسیر ۱/۲۱۰، القواعد و الفوائد الأصولیہ ص ۲۷۷۔

نیز سہو و نسیان اور لاعلمی سب برابر ہیں[1]، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "یا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ......"[2] (اے ایمان والو شکار کو مت مارو جبکہ تم حالت احرام میں ہو)، دیکھئے: اصطلاح "احرام" اور "حرم"۔

پنجم-احرام کی ممنوعات میں غلطی:

۴۶- حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک تمام ممنوعات احرام میں قصد اور خطا برابر ہیں جس طرح شکار کے قتل میں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اتلاف والی نوعیت کے ممنوعات جیسے بال مونڈنا اور شکار کو قتل کرنا، اور لذت اندوزی والی نوعیت کے ممنوعات جیسے لباس پہننا اور خوشبو لگانا[3]، دونوں میں فرق کیا ہے، وطی کے مسئلہ میں دونوں مسلک میں اختلاف ہے، تفصیلات اصطلاح "احرام" اور "حج" میں دیکھی جائیں۔

و- قربانی:

قربانی کا جانور ذبح کرنے میں غلطی:

۴۷- اگر دو افراد سے غلطی ہوجائے، دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا جانور ذبح کردے تو دونوں کی طرف سے قربانی درست ہوجائے گی اور ان پر کوئی ضمان نہیں ہوگا، یہ مسلک حنفیہ اور حنابلہ کا ہے، حنفیہ نے کہا: یہ استحسان ہے، مسئلہ دراصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کا جانور اس کی اجازت کے بغیر ذبح کردے تو اس کے لئے

(۱) فتح القدیر ۳/ ۱۷، القوانین الفقہیہ رص ۹۲، الشرقاوی علی التحریر ا/ ۴۹۰، المغنی ۳/ ۴۵۲۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

(۳) فتح القدیر ۳/ ۲۴، ۴۸، القوانین الفقہیہ/ ۹۲، ۹۳، الشرقاوی علی التحریر ا/ ۴۹۱، کشاف القناع ۲/ ۴۵۸۔

وہ عمل حلال نہیں ہوگا اور ذبح کرنے والا شخص جانور کی قیمت کا ضامن ہوگا اور قیاس کی رو سے یہ ذبح اس کے حق میں قربانی کی طرف سے کافی نہیں ہوگا، یہی امام زفر کا قول ہے، لیکن استحسان میں وہ قربانی کی طرف سے جائز ہوجائے گا اور ذبح کرنے والے پر ضمان نہیں ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ جانور قربانی کے لئے مخصوص ہونے کی وجہ سے اب ذبح کے لئے متعین ہوچکا ہے، اور اسی لئے اس پر واجب ہے کہ عین اسی جانور کی ایام نحر میں قربانی کرے، اس کی جگہ بدل کر دوسرا جانور ذبح کرنا بھی مکروہ ہے، تو اب جانور کا مالک ہر ایسے شخص سے مدد طلب کرنے والا قرار پائے گا جو ذبح کا اہل ہو اور دلالۃً ذبح کی اجازت دینے والا بھی قرار پائے گا، اس لئے کہ ایام نحر کے گذر جانے سے قربانی فوت ہوجائے گی اور ممکن ہے کہ بعض عوارض کی وجہ سے وہ قربانی پورا کرنے سے عاجز رہ جائے۔ پس وہ ایسے ہوگیا جیسے اس نے ایسی بکری ذبح کی جس کے پاؤں کو قصاب نے باندھ رکھا ہو، اور قیاس والے حکم کی وجہ یہ ہے کہ اس نے دوسرے کی بکری اس کی اجازت کے بغیر ذبح کردی، لہذا وہ ضامن ہوگا، جیسے کہ اس نے ایسی بکری ذبح کردی ہو جس کو قصاب نے خریدا تھا۔

حنابلہ میں سے قاضی وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ وہ قربانی کافی ہوگی، اور استحساناً ضمان نہیں ہوگا، اور قیاس کی رو سے ضمان ہوگا۔

اثرم وغیرہ نے نقل کیا ہے کہ اگر گوشت موجود ہو تو دونوں ایک دوسرے کو گوشت واپس کردیں گے اور قربانی درست ہوجائے گی، اور اگر ہر ایک نے اپنے ذبح کئے ہوئے جانور کا گوشت تقسیم کردیا ہو تو قربانی درست ہوجائے گی اس لئے کہ شرع نے اس کی اجازت دی ہے[1]۔

(۱) الہدایہ ۴/ ۷۷، کشاف القناع ۳/ ۱۴، القواعد لابن رجب رص ۲۳۷ (قاعدہ: ۹۶)۔

مالکیہ نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ قربانی درست نہیں ہوگی، اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے لئے قیمت کا ضامن ہوگا، پھر اگر قیمت ادا کردی لیکن ذبح شدہ جانور نہیں لیا تو اشہب اور محمد بن المواز کے قول میں اصح یہ ہے کہ اس کے ذبح کرنے والے کی طرف سے قربانی درست ہوجائے گی۔

اور عیسی نے ابن القاسم سے نقل کیا ہے کہ قربانی درست نہیں ہوگی (۱)۔

شافعیہ نے کہا: اگر دو اشخاص میں سے ہر ایک نے دوسرے کی قربانی ذبح کردی تو زندہ جانور اور مذبوح جانور دونوں کی قیمت کے درمیان جو فرق ہے اس کا وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ خون بہانا قربت مقصودہ ہے جسے دوسرے نے فوت کردیا ہے اور ہر ایک جانور کی قربانی درست قرار پائے گی، لیکن اگر نذر کی وجہ سے قربانی واجب ہو تو اس صورت میں مذبوحہ جانور کو اس کا مالک تقسیم کرے گا، کیونکہ اس کی تقسیم ہی ہونی ہے، اور اس لئے کہ اس کے ذبح میں نیت کی ضرورت نہیں ہے، لیکن اگر قربانی نفلی ہو یا واجب کردی گئی ہو تو چونکہ اس میں نیت کی ضرورت ہے اس لئے اصل جانور کی طرف سے دوسرے کے جانور کی قربانی کافی نہیں ہوگی (۲)۔

ز- بیوع (خرید وفروخت):

اول- غلطی سے بیع:

۴۸- حنفیہ نے کہا ہے کہ غلطی سے بیع کرنے والے کی بیع منعقد تو ہوجاتی ہے البتہ فاسد ہوتی ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے ''سبحان اللہ'' کہنا چاہا لیکن اس کی زبان سے یہ نکل گیا کہ ''میں نے یہ چیز ایک ہزار میں تم سے فروخت کردی''، اور دوسرے شخص نے قبول بھی کرلیا اور یہ بھی تصدیق کرتا ہے کہ بیع غلطی سے ہوئی ہے، بیع منعقد ہوجانے کی وجہ یہ ہے کہ دراصل اس نے اپنے اختیار سے بیع کی ہے، لیکن فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بیع مکرہ کی طرح اس میں اس کی رضا شامل نہیں تھی، پس اس بیع میں قبضہ کے بعد بدل پر ملکیت ثابت ہوجائے گی (۱)۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے میں ایسی بیع منعقد نہیں ہوگی، اس لئے کہ ملکیت کو منتقل کرنے والے اسباب جیسے بیع اور ہبہ وغیرہ میں قدرت، علم اور قصد شرط ہے، پس اگر کسی نے بیع کی حالانکہ وہ نہیں جانتا ہے کہ اس لفظ یا اس تصرف سے ملکیت کی منتقلی لازم آجاتی ہے تو نہ بیع لازم ہوگی اور نہ اس جیسی دوسری چیز (۲)۔

دوم- مبیع میں غلطی:

۴۹- اگر مبیع کی جنس میں غلطی ہوجائے اس طور پر کہ فریقین میں سے کسی ایک نے یہ گمان کیا کہ مبیع ایک مخصوص جنس کا ہے، لیکن وہ کسی دوسری جنس کا نکلا، مثلاً یاقوت یا ہیرے کی بیع کی لیکن وہ شیشہ نکلا، یا گیہوں کا معاملہ کررہا ہے لیکن جو نکلا۔

اور اسی طرح دونوں کی جنس تو یکساں ہے لیکن خریدار جو طلب کررہا ہے اور جو معقود علیہ ہے دونوں کے درمیان بہت زیادہ فرق ہے تو سوائے کرخی کے حنفیہ نے کہا: ایسی غلطی مانع ہوگی اور عقد منعقد نہیں ہوگا بلکہ عقد باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ بیع یہاں معدوم ہے، کرخی نے کہا: بیع فاسد ہوگی (۳)۔

---

(۱) التاج والاکلیل علی ہامش مواہب الجلیل ۳/ ۲۵۲۔

(۲) الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۴۶۹، ۴۷۰۔

(۱) تیسیر التحریر ۲/ ۳۰۷۔

(۲) الفروق ۱/ ۱۶۳، تہذیب الفروق ۱/ ۱۷۹، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۷۳، منہاج الطالبین ۲/ ۱۵۴، ۱۵۵، کشاف القناع ۳/ ۱۴۹، ۱۵۰، المغنی ۷/ ۳۱۹۔

(۳) البدائع ۶/ ۲۹۹۸، فتح القدیر ۵/ ۲۰۱، مجلۃ الأحکام العدلیہ (مادہ: ۲۰۸)۔

مالکیہ نے کہا: اگر ایک فریق سے غلطی ہوجائے اور وہ دوسرے فریق کو اس غلطی سے آگاہ نہ کرے جس کی وجہ سے دوسرے فریق کو غلطی کی خبر نہ ہوتو ایسی غلطی کا شمار نہیں ہوگا، مواہب الجلیل میں ہے: امام مالک سے پوچھا گیا کہ ایک شخص نے مصلی بیچا تو خریدار نے کہا: جانتے ہو یہ مصلی کس چیز کا ہے؟ یہ تو بخدا ریشم ہے، فروخت کنندہ نے کہا: مجھے نہیں معلوم تھا کہ یہ ریشم ہے، اگر مجھے معلوم ہوتا تو میں اس قیمت میں اسے فروخت نہ کرتا، تو امام مالک نے کہا: وہ سامان خریدار کا ہوگا اور فروخت کنندہ کو (مزید) کچھ نہیں ملے گا۔

اور اسی طرح کسی نے معمولی قیمت میں ایک پتھر فروخت کیا، پھر واضح ہوا کہ وہ پتھر ایسا یاقوت یا زبرجد تھا جس کی قیمت بہت زیادہ تھی (تو یہی حکم ہوگا)، لیکن اگر فریقین میں سے کسی نے سامان کا کوئی دوسرا نام لیا ہو، مثلاً فروخت کرنے والے نے کہا ہو: میں یہ یاقوت تمہارے ہاتھ فروخت کرتا ہوں، لیکن وہ یاقوت کے علاوہ کچھ اور نکلتا ہے، یا خریدار نے کہا ہو: یہ شیشہ میرے ہاتھ فروخت کردو، لیکن پھر فروخت کنندہ کو علم ہوتا ہے کہ وہ شیشہ نہیں یاقوت ہے، تو ایسی صورت میں اس حکم میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نہ تو خریدار کے ذمہ یہ خریداری لازم ہوگی اور نہ فروخت کنندہ کے ذمہ وہ فروختگی لازم ہوگی (۱)۔

اور اسی طرح عقد کرنے والے نے کسی سامان کا ایسا نام لیا جو اس کا نام بن سکتا ہے، جیسے فروخت کرنے والے نے کہا: میں تمہارے ہاتھ یہ پتھر فروخت کرتا ہوں، جبکہ وہ سامان یاقوت نکلتا ہے تو یہ فروختگی فروخت کنندہ پر لازم ہوگی، خواہ خریدار کو یہ معلوم ہو کہ وہ یاقوت ہے، لیکن اگر ایک فریق نے سامان کا ایسا نام لیا جو اس کا نام نہیں ہے، مثال کے طور پر فروخت کرنے والے نے کہا: میں

(۱) مواہب الجلیل ۴؍۴۶۶۔

تمہارے ہاتھ یہ یاقوت فروخت کرتا ہوں لیکن وہ یاقوت کے علاوہ کچھ اور نکلتا ہے، یا خریدار کہتا ہے: یہ شیشہ میرے ہاتھ فروخت کردو، پھر فروخت کرنے والے کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ یاقوت ہے تو اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ نہ تو خریدار کے ذمہ خریداری لازم ہوگی اور نہ فروخت کنندہ کے ذمہ فروختگی لازم ہوگی۔

اگر دونوں میں سے ایک نے دوسرے کو مبہم نام بتایا، صراحت نہیں کی تو ابن حبیب نے کہا: اس صورت میں واپسی واجب ہوگی جس طرح صراحت کرنے میں ہے (۱)۔

شافعیہ کے یہاں اس میں اختلاف ہے، بعض فقہاء نے اس کو صحیح بتایا ہے اور بعض نے باطل قرار دیا ہے۔

قلیوبی نے کہا: اگر شیشہ کو یہ سمجھتے ہوئے خریدا کہ وہ موتی ہے تو عقد صحیح ہوگا اگر موتی کے لفظ کی صراحت نہ کی ہو ورنہ (صراحت کی صورت میں) عقد باطل ہوگا، قلیوبی نے اپنے شیخ سے نقل کیا ہے کہ عقد صحیح ہوگا اور خیار ثابت ہوگا، قلیوبی نے کہا: یہ رائے قابل غور ہے (۲)۔

حنابلہ نے کہا: اگر فروخت کرنے والے نے کہا: میں نے یہ خچر اتنی قیمت میں تمہارے ہاتھ فروخت کیا، تو دوسرے نے کہا: میں نے اسے خرید لیا، لیکن اشارہ والا سامان گھوڑا یا گدھا نکلا تو بیع درست نہیں ہوئی، یہی حکم اس وقت ہے جب فروخت کنندہ نے کہا: میں نے یہ اونٹ تمہارے ہاتھ فروخت کیا، لیکن وہ اونٹنی نکلی اور اس جیسی دوسری مثالیں، ان میں سامان بیع مجہول ہونے کی وجہ سے بیع درست نہیں ہوگی (۳)۔

(۱) مواہب الجلیل ۴؍۴۶۶۔
(۲) حاشیۃ القلیوبی علی شرح الجلال المحلی علی المنہاج ۲؍۱۶۴، المجموع ۱۲؍ ۳۳۴، ۳۳۵۔
(۳) کشاف القناع ۳؍۱۶۵۔

سوم-سامان بیع پر غلطی سے جنایت:

۵۰-سامان بیع پر قبضہ سے پہلے یا مدت خیار کے دوران غلطی سے جنایت کبھی تو خریدار کی طرف سے ہوتی ہے کبھی فروخت کنندہ کی طرف سے اور کبھی ان دونوں کے علاوہ کسی اور کی طرف سے، اس جنایت کی وجہ سے بیع کے لازم ہونے، خیار کے ساقط ہونے اور ضمان لازم آنے کے مسائل میں اختلاف وتفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح ''خیار'' اور ''ضمان'' دیکھی جائے۔

ح-اجارہ:

اول- درہم پرکھنے والے اور وزن کرنے والے وغیرہ کی غلطی:

۵۱- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک درہم پرکھنے والے سے اگر غلطی ہوجائے تو اس پر ضمان نہیں ہے، اس لئے کہ وہ ایسا مجتہد ہے جس نے اپنے اجتہاد میں غلطی کی، البتہ اسے اجرت نہیں ملے گی، اس لئے کہ اس نے وہ کام نہیں کیا جس کا اسے حکم دیا گیا تھا۔

حنابلہ نے ضمان واجب نہ ہونے کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ درہم پرکھنے والا ماہر اور امانت دار ہو، ورنہ وہ ضامن ہوگا۔

اور شافعیہ نے کہا: اگر قبانی (۱) وزن کرنے والے نے وزن کرنے میں غلطی کی تو وہ ضامن ہوگا جیسے کہ قبان پر موجود نقش میں غلطی کرجائے (۲)۔

(۱) قبانی: قبان سے وزن کرنے والے کو کہتے ہیں، اور قبان لمبے پائے والا ترازو ہے جس کے بہت سے اقسام ہوتے ہیں (المعجم الوسیط)۔

(۲) اللآلی الدریہ فی الفوائد الخیریہ لنجم الدین الرملی مع جامع الفصولین ۲/ ۱۸۴ طبع اول ۱۳۰۰ھ مطبعہ الازہریہ، جامع الفصولین ۲/ ۱۶۹، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۱۷۴، حاشیۃ القلیوبی علی منہاج الطالبین ۲/ ۲۱۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۹۸، کشاف القناع ۳/ ۲۴۷۔

دوم-مزدوروں اور کاریگروں کی غلطی:

۵۲- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نیز شافعیہ میں سے ایک جماعت کا مذہب (۱) یہ ہے کہ اجیر خاص کے قبضہ سے اس کے کسی عمل کے بغیر سامان ضائع ہوجائے یا اس کے ایسے عمل سے ضائع ہو جس عمل کی اسے اجازت حاصل ہو، بشرطیکہ قصداً اس نے خراب نہ کیا ہو تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔

شافعیہ میں سے ایک جماعت نے کہا: ضامن ہونے میں اجیر خاص اجیر مشترک (۲) کی طرح ہے، اور یہی امام شافعی سے منقول ہے، انہوں نے فرمایا: سارے اجیر برابر ہیں، اور فقہاء کا اتفاق ہے کہ اجیر مشترک سے اگر کسی زیادتی یا کسی بڑی کوتاہی کی بنا پر سامان ضائع ہوجائے تو وہ ضامن ہوگا، البتہ اگر ان دونوں وجوہات کے بغیر ضائع ہو تو اس مسئلہ میں فقہاء مذاہب میں تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح ''اجارہ'' دیکھی جائے۔

سوم-کاتب کی غلطی:

۵۳-حنفیہ نے یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ ایک شخص نے کسی کو کاغذ دیا کہ اتنی اجرت میں وہ اس کے لئے قرآن کریم لکھ دے جس میں حروف پر نقطے ہوں، اعراب ہوں اور اجزاء ہوں، اس نے کچھ نقطوں اور اجزاء میں غلطی کردی تو ابوجعفر کہتے ہیں: اگر کاتب نے ایسی غلطی ہر صفحہ پر کی ہے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس کام کو لے لے اور کاتب کو اجرت مثل دے جو مقررہ اجرت سے زائد نہ ہو، اور اگر

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۱۷۱، مجمع الضمانات ۲۷، ۲۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۶۸، المہذب ۱/ ۴۰۸، المغنی ۵/ ۴۳۲۔

(۲) اجیر مشترک ایسے مزدور کو کہتے ہیں جو اپنے کام کی وجہ سے اجرت پاتا ہے، خود اپنی ذات کو حوالہ نہیں کرتا، لہذا اسے اختیار ہوتا ہے کہ اس کام کے ساتھ دیگر لوگوں کا کام بھی کرے، اجیر خاص کو ایسا اختیار نہیں ہوتا۔

چاہے تو اسے واپس کردے اور اپنا دیا ہوا سامان طلب کرے، یعنی کاغذ کی قیمت وصول کرلے، اگر کاتب نے کچھ صفحات میں درست لکھا ہواور کچھ میں غلط تو درست صفحات کی مقررہ اجرت دے اور غلط صفحات میں اجرت مثل دے[1]۔

شافعیہ نے کہا کہ کتابت کے لئے اجارہ درست ہے، اس میں تحریر کی کیفیت، اس کی باریکی، اس کی موٹائی، صفحات کی تعداد، ہر صفحہ میں سطروں کی تعداداور صفحہ کا سائز (اگر سائز سے متعین کیا جاتا ہے) کی تعیین کرے، اور اگر کاتب نے بہت فاش غلطی کی ہو تو اس پر کاغذ کا تاوان لازم ہوگا اور اسے اجرت نہیں ملے گی، بصورت دیگر اسے اجرت ملے گی، اس پر تاوان نہیں ہوگا اور غلطی کی اصلاح اس پر لازم ہوگی (۲)۔

چہارم- ڈاکٹر اور ختنہ کرنے والے کی غلطی:

۵۴- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ڈاکٹر، ختنہ کرنے والا اور پچھنا لگانے والا اگر حکم دیئے گئے کام کو انجام دے لیں تو مندرجہ ذیل دو شرطوں کے ساتھ وہ ضامن نہیں ہوں گے:

اول: وہ اپنے فن میں ماہر ہوں اور انہیں اس میں بصیرت ومعرفت حاصل ہو، اس لئے کہ اگر وہ ایسے نہیں ہوں گے تو ان کے لئے خود آپریشن کرنا جائز نہیں ہوگا، اور اس کے باوجود اگر وہ آپریشن کریں گے تو وہ فعل حرام ہوگا، لہذا زخم سرایت کرنے کا ضمان ان پر ہوگا جس طرح ابتداءً کاٹنے میں ہے۔

دوم: ان کے ہاتھ سے غلطی نہ ہو کہ وہ ضرورت سے زیادہ کاٹ دیں۔

(۱) مجمع الضمانات ص ۵۰۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۳/ ۵۴۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۹۸، ۹۹۔

اگر یہ دونوں شرطیں پائی جائیں تو ان پر ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ ایسی صورت میں انہوں نے اجازت کے مطابق آپریشن کیا ہے تو زخم سرایت کرنے کا ضمان ان پر نہیں ہوگا جیسے کہ چور کا ہاتھ امام کاٹ دے (تو زخم سرایت کرنے کا ضمان ان پر نہیں ہوتا)، یا انہوں نے ایسا مباح عمل کیا ہے جس کے کرنے کی اجازت انہیں حاصل ہے، لیکن اگر ان میں سے ہر ایک ماہر فن تو ہو لیکن ہاتھ بہک جائے مثلاً ختنہ میں حشفہ کٹ جائے یا اس کا کچھ حصہ کٹ جائے، یا کسی غلط جگہ پر کاٹ دے، یا کسی انسان کے غدود کا آپریشن کرے تو وہ آگے بڑھ جائے، یا کسی ایسے آلہ سے آپریشن کرے جس کی تکلیف بہت زیادہ ہو، یا ایسے وقت میں آپریشن کرے جن میں آپریشن کرنا مناسب نہ ہو اور اس جیسی صورتیں ہوں تو ان سب میں وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا ضائع کرنا ہے جس کے ضمان میں قصد اور خطا کا کوئی فرق نہیں ہے، لہذا یہ مال ضائع کرنے کے مشابہ ہوا[1]۔

ط- لقطہ (گرے ہوئے سامان) کے وصف میں غلطی:

۵۵- اگر کسی شخص نے لقطہ کی ملکیت کا دعوی کیا تو لقطہ پانے والا شخص اسی وقت لقطہ اس کے حوالہ کرے گا جب وہ اس کے پہچان کی ایسی تفصیل بتائے جس سے اندازہ ہوجائے کہ لقطہ اسی کا ہے، اگر لقطہ کے اوصاف میں سے کسی وصف کے بتانے میں دعویدار شخص غلطی کرتا ہے تو اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ نے کہا: لقطہ کی کچھ علامتیں صحیح بتادینا اس بات کے لئے کافی نہیں ہوگا کہ لقطہ اس کے حوالہ کردیا جائے، بلکہ مکمل پہچان صحیح صحیح

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۱۸۶، درر الحکام ۲/ ۲۳۶، الدر المختار ۶/ ۶۸، مجمع الضمانات ر ۴۷، ۴۸، شرح الخرشی ۷/ ۲۸، ۸/ ۱۱۰، ۱۱۱، شرح الزرقانی ۷/ ۲۷، ۲۹، الفواکہ الدونی ۲/ ۱۶۸، نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۸/ ۳۲، المغنی ۵/ ۴۴۰، کشاف القناع ۴/ ۱۴، ۱۵۔

بتانا شرط ہے[1]۔

مالکیہ نے کہا: اگر لقطہ کے عفاص اور اس کے وکاء[2] میں سے ایک کی پہچان تو صحیح بتادی لیکن دوسرے کے بارے میں ناواقفیت ظاہر کی یا غلط بتایا تو اس میں اختلاف ہے:

ایک قول یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں اسے سامان نہیں دیا جائے گا، ایک دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں اس سے غور کرنے کے لئے کہے گا، ایک اور قول یہ ہے کہ ناواقفیت کی صورت میں تو غور کروانے کے بعد سامان دے دے گا لیکن غلط بتانے کی صورت میں نہیں دے گا۔

ابن رشد نے کہا: یہ سب سے زیادہ مبنی برانصاف قول ہے، وہ کہتے ہیں: غلطی سے مراد کسی چیز کا خلاف واقعہ تصور کرنا ہے، اس کا تعلق زبان سے نہیں ہے[3]۔

خرشی نے کہا: اگر غلط بتائے، چنانچہ کہہ دے کہ اس کی رسی اس طرح کی ہے جبکہ حقیقت میں ویسی نہیں ہے تو اتنا بتانا کافی نہیں ہوگا، اور لقطہ اسے نہیں دیا جائے گا۔

اور اگر ڈبہ اور رسی یا ان میں سے کسی ایک کی صفت بتائے اور صحیح بتائے، مگر دیناروں کی صفت میں غلطی ہوجائے، مثلاً کہے کہ دینار محمدیہ ہیں حالانکہ وہ یزیدیہ ہوں تو اس کو کچھ نہیں ملے گا، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اور اگر ڈبہ اور اس کی رسی کو تو پہچان لے لیکن غلطی سے دراہم کی تعداد زائد بتادے تو یہ غلطی مضر نہیں ہوگی، مثلاً کہے: دس درہم ہیں، جبکہ حقیقتاً پانچ درہم ہوں، لیکن اگر کم تعداد بتائے مثلاً تیس درہم ہوں

(۱) حاشیہ رد المحتار ۴/ ۲۸۲۔

(۲) عفاص وہ برتن جس میں لقطہ ہے، اور وکاء وہ رسی جس سے اس برتن کا منہ باندھا جائے۔

(۳) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۷/ ۱۲۲۔

اور وہ بیس درہم بتائے تو اس میں دو قول ہیں[1]، اس کی تفصیل اصطلاح ''لقطہ'' میں دیکھی جائے۔

ی- شفعہ میں غلطی:

۵۶- شفعہ میں خطا یا غلطی کی صورتوں میں سے ایک یہ ہے کہ شفیع خریدار کی شخصیت کے سلسلے میں غلطی کرے یا اس کے علاوہ دوسرے ارکان میں جیسے قیمت کے بارے میں غلطی کرے، ذیل میں اس مسئلہ سے متعلق فقہاء کے مذاہب بیان کئے جاتے ہیں:

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: اگر خریدار نے کہا: میں نے ایک سو میں خریدا ہے تو شفیع نے شفعہ چھوڑ دیا، پھر معلوم ہوا کہ خریدار نے صرف پچاس میں خریدا ہے تو شفیع کا اپنا حق شفعہ باقی رہے گا، اس لئے کہ اس نے قیمت کی مقدار کی وجہ سے چھوڑا تھا کہ وہ سو میں راضی نہیں تھا یا اس کے پاس سو فراہم نہیں تھے، اور اگر خریدار نے کہا: میں نے اس سامان کا آدھا ایک سو میں خریدا ہے تو شفیع نے شفعہ چھوڑ دیا، لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ اس نے پورا سامان ایک سو میں خریدا ہے تو شفیع کو حق شفعہ باقی رہے گا، اس لئے کہ وہ مکمل کے ترک پر راضی نہیں ہوا تھا۔

اور اگر اس نے کہا کہ ایک خاص سکہ کے عوض میں خریدا ہے تو شفیع نے شفعہ چھوڑ دیا، پھر واضح ہوا کہ اس نے دوسرے سکہ کے عوض خریدا ہے تو شفیع کا اپنا حق شفعہ باقی رہے گا، اس لئے کہ ممکن ہے کہ ایک سکہ اس کے پاس میں نہ ہونے یا اس سکہ کی ضرورت ہونے کی وجہ سے اس نے شفعہ چھوڑ دیا ہو۔

اور اگر اس نے کہا: میں نے ایک حصہ خریدا ہے تو شفیع نے شفعہ چھوڑ دیا پھر معلوم ہوا کہ وہ تو خریداری کا وکیل تھا، خریدار کوئی دوسرا

(۱) الخرشی وحاشیۃ العدوی ۷/ ۱۲۳۔

شخص ہے تو شفیع کا اپنا حق شفعہ باقی رہے گا، اس لئے کہ ممکن ہے کہ شفیع وکیل کے ساتھ مشارکت پر راضی ہو لیکن موکل کے ساتھ مشارکت پر راضی نہ ہو[1]۔

حنفیہ نے کہا: اگر شفیع کو بتایا گیا کہ خریدار فلاں شخص ہے تو اس نے کہا: میں نے اپنا حق اس کے لئے چھوڑ دیا، پھر واضح ہوا کہ خریدار دوسرا شخص ہے تو شفیع کا حق شفعہ باقی رہے گا، اس لئے کہ پڑوس کے معاملہ میں لوگوں میں فرق ہوتا ہے، ایک انسان کے پڑوس پر رضامندی ضروری نہیں کہ دوسرے انسان کے پڑوس کے لئے بھی رضامندی ہو، اس لئے کہ شفیع کی طرف سے اپنے حق سے دستبرداری میں متعین خریدار کی قید لگانا مفید ہے، گویا اس نے یہ کہا ہے کہ اگر خریدار فلاں شخص ہے تو میں حق شفعہ اس کو سپرد کرتا ہوں، پھر واضح ہوا کہ دوسرا شخص خریدار ہے تو شفیع کا حق باقی رہے گا۔

اور اگر واضح ہوا کہ خریدار فلاں شخص بھی ہے اور دوسرا شخص بھی، تو فلاں شخص کے حصہ میں دستبرداری درست ہوگی، لیکن دوسرے شخص کے حصہ میں حق باقی رہے گا، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ایک کے پڑوس پر شفیع راضی ہوا ہے تو اس سے دوسرے شخص کے پڑوس پر رضامندی ثابت نہیں ہوگی[2]، اور اگر شفیع کو بتایا گیا کہ قیمت ایک ہزار درہم ہے تو اس نے دستبرداری اختیار کر لی، اس صورت میں اگر قیمت ایک ہزار سے زائد ہو تو دستبرداری درست ہوگی، اور اگر ایک ہزار سے کم قیمت ہو تو حق شفعہ باقی رہے گا، اس لئے کہ اس نے اس شرط پر اپنا حق چھوڑا ہے کہ سامان کی قیمت ایک ہزار ہے، کیونکہ ایسی ہی خبر کے ملنے پر اس نے دستبرداری اختیار کی تھی اور کسی سابق خبر کی بنیاد پر کوئی جواب دیا جائے تو جواب میں وہ خبر ملحوظ رہتی ہے، گویا شفیع نے یہ کہا کہ اگر قیمت ایک ہزار ہو تو حق چھوڑتا ہوں، شفیع نے محض قیمت کی مہنگائی کی وجہ سے دستبرداری اختیار کی ہے، یا اس لئے دستبردار ہوا ہے کہ وہ ایک ہزار کی رقم فراہم کرنے پر قادر نہیں تھا، تو اگر قیمت ایک ہزار سے زائد ہو تو یہ معنی ومفہوم باقی رہے گا بلکہ اس میں اور اضافہ ہو جائے گا، لیکن اگر قیمت ایک ہزار سے کم ہو تو پھر وہ معنی اور وجہ نہیں پائی جائے گی جس کی وجہ سے وہ دستبرداری پر راضی ہوا تھا، لہذا اس کا حق باقی رہے گا، اور ایسا اس لئے ہے کہ شفعہ کی بنیاد پر لینا دراصل خریداری کرنا ہے، اور خریداری میں ایسا ہوتا ہے کہ قیمت کم ہونے کی وجہ سے ایک شخص خریداری کی خواہش کرتا ہے لیکن قیمت زیادہ ہونے کی وجہ سے خواہش نہیں کرتا ہے[1]۔

مالکیہ کے نزدیک شفیع کو جب بیع کا علم ہوا اور اسے قیمت کی خبر دی گئی تو قیمت زیادہ ہونے کی وجہ سے اس نے اپنا حق چھوڑ دیا، پھر بعد میں ظاہر ہوا کہ بتائی گئی قیمت کے مقابلہ میں اصل قیمت کم ہے تو ایسی صورت میں اس کا حق شفعہ باقی رہے گا، خواہ اس اطلاع سے پہلے کتنا طویل عرصہ گذر چکا ہو، البتہ اس سے حلف لیا جائے گا کہ اس نے محض غلط قیمت معلوم ہونے کی وجہ سے اپنا حق چھوڑا تھا۔

اسی طرح اس صورت میں بھی شفعہ ساقط نہیں ہوگا جب شفیع نے اپنا حق اس وجہ سے ساقط کیا ہو کہ خریدے گئے حصہ کے بارے میں اسے جھوٹی خبر دی گئی ہو، مثلاً اس سے کہا گیا کہ فلاں شخص نے تمہارے شریک شخص کا نصف حصہ خریدا ہے لیکن پھر معلوم ہوا کہ اس شخص نے تو شریک شخص کا پورا حصہ خرید لیا ہے تو ایسی صورت میں اس وقت شفیع کا حق شفعہ باقی رہے گا، اس لئے کہ وہ کہے گا کہ نصف حصہ لینے کی میری خواہش نہیں تھی کیونکہ اس میں شرکت باقی رہتی، لیکن جب معلوم ہوا کہ اس نے کل حصہ فروخت کر دیا تو شرکت ختم ہو جانے اور نقصان باقی نہ رہنے کی وجہ سے میں خود لینے کے لئے تیار ہوں،

(۱) المہذب ۱/ ۳۸۰، ۳۸۱، کشاف القناع ۴/ ۱۴۳۔
(۲) المبسوط ۱۴/ ۱۰۵۔

(۱) المبسوط ۱۴/ ۱۰۵۔

اسی طرح اس صورت میں بھی حق شفعہ ساقط نہیں ہوگا جب خریدار شخص کے بارے میں اسے غلط بتایا گیا ہو مثلاً کہا گیا ہو کہ تمہارے شریک کا حصہ فلاں شخص نے خریدا ہے، یہ سن کر اس نے اپنا حق چھوڑ دیا، پھر معلوم ہوا کہ خریدار وہ نہیں ہے جس کا نام لیا گیا ہے تو اس صورت میں بھی شفیع کو حق ہوگا کہ اپنا حق شفعہ حاصل کرے خواہ خریدار کوئی بھی شخص ہو۔

اسی طرح اس صورت میں بھی شفعہ ساقط نہیں ہوگا جب اسے یہ خبر دی گئی کہ فلاں شخص نے مشترک حصہ میں سے تمہارے شریک کا حصہ خریدا ہے تو وہ راضی ہوگیا اور اس لئے دستبردار ہوگیا کہ فلاں خریدار شخص اچھی سیرت وکردار کا حامل ہے، لیکن پھر معلوم ہوا کہ اس حصہ کو فلاں شخص اور ایک دوسرے شخص نے مل کر خریدا ہے تو شفیع کا اپنا حق باقی رہے گا، اس لئے کہ وہ کہہ سکتا ہے کہ میری رضامندی تنہا فلاں شخص کی شرکت پر تھی نہ کہ اس کے ساتھ کسی غیر شخص کی شرکت پر بھی(۱)۔

ک - نکاح:

اول-الفاظ میں غلطی:

۵۷ - حنفیہ کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ تصحیف شدہ الفاظ سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے، تصحیف یہ ہے کہ کسی لفظ کو اس طرح پڑھا جائے جو اس لفظ کے لکھنے والے کے ارادہ کے خلاف ہو، یا اس کے اصطلاحی معنی کے خلاف ہو جیسے کہا جائے: "تجوزتُ" (عربی میں اصل لفظ تزوجت ہے) یعنی حرف جیم کو پہلے اور حرف زاء کو بعد میں کردیا جائے، اس لئے کہ ایسا صحیح قصد سے نہیں کہا جارہا ہے بلکہ تحریف اور تصحیف کرکے کہا جارہا ہے، لہذا ایسا لفظ نہ تو حقیقی معنی میں ہوگا، نہ مجازی معنی میں، کیونکہ حقیقی معنی سے اس کا کوئی رشتہ نہیں ہے، بلکہ اسے غلطی کہا جائے گا اور اس کا سرے سے اعتبار ہی نہیں ہوگا، اس کے برعکس اگر کسی قوم میں لفظ کو اسی طرح ادا کرنے کا رواج ہوگیا اور ایسا لفظ بقصد صادر ہو تو اس سے نکاح درست ہوگا، اس لئے کہ یہ لفظ کی جدید تشکیل ہے، ابوالسعود نے اسی کا فتوی دیا ہے(۱)۔

حنفیہ کی دوسری رائے، شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ میں سے تقی الدین کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی عامی شخص معنی نکاح کا قصد کرتے ہوئے "جوزت" یا "زوزت" کا لفظ ادا کرے تو درست ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں الفاظ سے عاقدین اور شہود (گواہ) صرف یہی سمجھتے ہیں کہ اس سے نکاح کرنا مراد ہے اور عرف کی رو سے بھی یہی معنی مقصود ہے، اور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ ہر عاقد (عقد کرنے والے)، حالف (حلف لینے والے) اور وقف کرنے والے کا کلام اس کے عرف پر محمول کیا جائے گا(۲)۔

غزالی نے کہا: اگر لفظ میں غلطی معنی میں خلل نہ پیدا کرتی ہو تو اسے اعراب اور تذکیر وتانیث میں غلطی کی طرح سمجھا جائے گا (۳)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "نکاح" میں دیکھی جائے۔

دوم-بیوی کے نام میں غلطی:

۵۸ - حنفیہ نے کہا: بیوی کے نام میں غلطی نکاح کے انعقاد میں مانع بنتی ہے الا یہ کہ بیوی مجلس عقد میں حاضر ہو اور اس کی طرف اشارہ کیا جائے تو پھر غلطی مضر نہیں ہوگی، اس لئے کہ محسوس اشارہ سے تعیین بمقابلہ نام لینے کے زیادہ قوی ہوتی ہے، کیونکہ نام لینے میں کسی وجہ سے اشتراک ہوسکتا ہے، اس لئے اشارہ کے وقت نام لینا لغو

(۱) شرح الخرشی ۶/۱۷۲، ۱۷۳۔

(۱) تنویر الأبصار وشرحہ الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین بنام رد المحتار ۳/۱۸، ۱۹۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۰، ۲۱۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۶/۲۰۷۔

ہوجائے گا جیسا کہ اگر کہے: میں نے اس زید کی اقتداء کی اور وہ زید کے بجائے عمرو ہوتو اقتداء صحیح ہوگی (۱)، اگر کسی کی دو بیٹیاں ہیں اور وہ بڑی بیٹی کا نکاح کرنا چاہتا ہے اور غلطی سے چھوٹی بیٹی کا نام لے لیتا ہے تو چھوٹی بیٹی کا نکاح درست ہوجائے گا، مثلاً بڑی بیٹی کا نام عائشہ ہے اور چھوٹی کا نام فاطمہ ہے، وہ کہتا ہے: میں نے تمہارا نکاح اپنی بیٹی فاطمہ سے کیا، جبکہ وہ عائشہ کا نکاح کرنا چاہ رہا ہے اور لڑکا قبول کرلیتا ہے تو فاطمہ کا نکاح منعقد ہوجائے گا، بشرطیکہ باپ نے نام کے ساتھ بڑی بیٹی نہ کہا ہو، لیکن اگر وہ کہتا ہے: میں نے تمہارا نکاح اپنی بڑی بیٹی فاطمہ سے کیا تو فقہاء کہتے ہیں: کسی ایک کا بھی نکاح منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نام کی اس کی کوئی بڑی بیٹی نہیں ہے، اور لفظ کو مقصود سے پھیر دینے کے بعد شہود (گواہان) کی پہچان اور نیت کا فائدہ نہیں ہوگا (۲)۔

شافعیہ میں سے شمس الدین رملی نے کہا: اگر کئی بیٹیوں کے باپ نے کہا: میں نے تمہارا نکاح ان میں سے ایک سے، یا اپنی بیٹی سے یا فاطمہ سے کیا، اور ان دونوں کی نیت ایک متعین بیٹی کی ہے خواہ وہ نام والی کے علاوہ ہو تو نکاح درست ہوگا، شبراملسی نے کہا: اگر ولی نے لڑکی کا نکاح کرایا پھر وہ مرگیا، پھر بیوی اور شوہر میں اختلاف ہوگیا، بیوی نے کہا: میں وہ نہیں ہوں جس کا نام عقد میں لیا گیا، گواہان نے کہا: نام لینے میں تم ہی مقصود تھی، ولی نے غلطی سے عقد میں دوسرے کا نام لے لیا، شوہر نے دونوں گواہان سے اس بابت اتفاق کیا تو کیا لڑکی کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل عدم نکاح ہے، یا گواہان کا قول معتبر ہوگا؟ یہ قابل غور ہے، قریب ترین بات پہلی ہے۔ اس لئے کہ اصل غلطی کا نہ ہونا ہے (۳)۔

حنابلہ نے کہا: اگر ولی نے لڑکی کو دوسرے نام سے ذکر کیا حالانکہ ولی کی اس کے علاوہ دوسری لڑکی نہ ہو تو عقد درست ہوجائے گا، اس لئے کہ عدم تعیین متعدد ہونے کی صورت میں ہوتی ہے اور موجودہ صورت میں متعدد ہونا نہیں پایا جارہا ہے، اور اسی طرح اگر اس کا دوسرے نام سے ذکر کیا اور اس کی طرف اشارہ بھی کیا، مثلاً کہا: میں نے اپنی اس بیٹی فاطمہ سے تمہارا نکاح کیا اور اشارہ خدیجہ کی طرف کیا تو خدیجہ کا عقد درست ہوجائے گا، اس لئے کہ اشارہ زیادہ قوی ہوتا ہے، اور اگر اس کا دوسرا نام لیا اور "میری بیٹی" کا لفظ نہیں کہا تو نکاح صحیح نہیں ہوگا، اور اگر دو بیٹیاں فاطمہ اور عائشہ ہوں اور ولی نے کہا: میں نے اپنی بیٹی عائشہ کا نکاح تمہارے ساتھ کیا، شوہر نے قبول کرلیا لیکن دل میں دونوں نے فاطمہ کی نیت کی تو نکاح صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ عورت کا اس طرح ذکر نہیں کیا جس سے وہ متعین ہوجاتی، اس کی بہن کا نام لینا اس کو ممتاز نہیں کراتا ہے بلکہ عقد کو اس سے پھیر دے رہا ہے، اور اس لئے کہ ان دونوں نے ایسا لفظ ادا نہیں کیا جس پر شہادت کے ذریعہ عقد درست ہوسکے تو یہ ایسا ہوگیا جیسے اس نے کہا ہو: میں نے صرف عائشہ سے تمہارا نکاح کیا، یا اس نے کہا ہو: میں نے اپنی بیٹی سے تمہارا نکاح کیا اور اس کا نام نہ لیا ہو، تو جب اس صورت میں نکاح درست نہیں ہوا جس میں لڑکی کا نام نہ لیا ہو تو لڑکی کا دوسرا نام لینے کی صورت میں بدرجہ اولی صحیح نہیں ہوگا (۱)۔

سوم- بیوی میں غلطی:

۵۹- اگر کوئی دلہن اپنے شوہر کے بجائے کسی دوسرے شخص کے پاس بھیج دی گئی اور اس شخص نے پہلے سے اس کو دیکھا نہ ہو اور اس سے وطی کرلے تو فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وطی کرنے والے شخص پر مہر مثل

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲۶/۳۔
(۲) فتح القدیر ۱۹۲/۳، حاشیہ ابن عابدین ۲۶/۳۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۲۰۹/۶۔

(۱) کشاف القناع ۴۱/۵، ۴۲، الفروع ۱۶۹/۵، ۱۷۰۔

واجب ہوگا، لیکن اس پر حد جاری نہیں ہوگی، اور اس عورت سے بچہ پیدا ہوجائے تو بچہ کا نسب ثابت ہوگا اور اس وطی کی وجہ سے حرمت کا رشتہ قائم ہوجائے گا (۱)۔

مالکیہ نے کہا: اگر اس نے غلطی سے وطی کرلی جبکہ وہ عورت دوسرے شخص کی عدت میں ہوتو وہ عورت ہمیشہ کے لئے حرام ہوجائے گی (۲)۔

غلطی کی جن صورتوں کا شافعیہ اور حنابلہ نے ذکر کیا ہے ان میں سے یہ ہے کہ باپ نے ایک عورت سے عقد کیا اور اس کے بیٹے نے اس عورت کی بیٹی سے عقد کیا، اور دونوں میں سے ہر ایک کو اس کے شوہر کے بجائے دوسرے کے پاس بھیج دیا گیا اور اس نے غلطی سے وطی کرلی۔

شافعیہ نے کہا: اس صورت میں دونوں نکاح ٹوٹ جائیں گے اور دونوں پر اپنی موطوءہ (جس سے وطی کی گئی) کے لئے مہر مثل لازم ہوگا، اور ان میں سے پہلے وطی کرنے والے کو اپنی بیوی کے لئے مقررہ مہر کا نصف دینا ہوگا، اور دوسرے شخص پر لازم ہونے کے سلسلے میں کئی اقوال ہیں (۳)۔

حنابلہ نے کہا: سابقہ صورت میں پہلے شخص کی وطی سے اس پر عورت کا مہر مثل واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ وطی بالشبہ ہے اور اس عورت کا اپنے شوہر سے نکاح ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ وطی کی وجہ سے وہ عورت اس کے بیٹے یا اس کے باپ (جیسی صورت ہو) کی موطوءہ ہوگئی، اور اس وطی کی وجہ سے موطوءہ کا مہر اس کے شوہر سے ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ نکاح ٹوٹنا عورت کی طرف سے پایا گیا

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۴، ۳/۸، ۴/ ۲۳، ۲۶، الشرح الصغیر ۲/ ۵۷۵، ۳/ ۴۵۳، کشاف القناع ۵/ ۲۷، منہاج الطالبین ۳/ ۲۴۳۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۳۴۵۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۷۱۔

کہ اس نے اپنے ساتھ وطی پر قدرت دی اور اس پر راضی ہوئی، اور وطی کرنے والے پر اس کے شوہر کا کچھ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ شوہر پر کچھ لازم ہی نہیں ہوا جو وہ واپس لے گا، کیونکہ عورت اپنے نکاح کو فاسد کرنے پر رضامندی کے ذریعہ شریک ہے تو اس کے شوہر پر کچھ واجب نہیں ہوگا جیسے کہ وہ تنہا نکاح ٹوٹنے کا سبب ہوتی تو شوہر پر کچھ واجب نہ ہوتا (۱)۔

چہارم- غلطی کرنے والے کی طلاق:

۶۰- کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہنا چاہا: مجھے پانی پلاؤ، لیکن اس کی زبان پر جاری ہوگیا: "انت طالق" (تم طلاق والی ہو) تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی، اس لئے کہ قصد نہیں ہے اور قصد کے بغیر کلام کا اعتبار نہیں ہے (۲)۔

حنفیہ نے کہا: اس سے طلاق واقع ہوجائے گی، خواہ وہ اپنے جملہ کے حکم کو اختیار کرنے والا نہ ہو، اس لئے کہ تکلم (بولنے) کو تو اس نے اختیار کیا، اور اس لئے کہ لفظ کے معنی سے غفلت ایک پوشیدہ امر ہے اور اس کے قصد کی اطلاع دشوار ہے (۳)۔

مالکیہ نے کہا: قصد سے مراد ایسے لفظ کے نطق کا قصد ہے جو صریحاً یا ظاہری کنایہ میں اس معنی پر دلالت کررہا ہے، خواہ اس لفظ کے مدلول یعنی رشتہ کے خاتمہ کا قصد نہ ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر سبقت لسانی ہوگئی مثلاً اس نے کوئی اور لفظ بولنا چاہا لیکن اس کی زبان الجھ گئی اور وہ طلاق کا لفظ بول گیا تو اگر سبقت لسانی ثابت ہوتی ہے تو فتوی اور قضاء میں کچھ لازم نہیں ہوگا،

(۱) المغنی ۷/ ۵۱۔

(۲) منہاج الطالبین ۲/ ۱۵۴، ۱۵۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۷۳، المغنی ۷/ ۳۱۹۔

(۳) تیسیر التحریر ۲/ ۳۰۶، فتح القدیر ۳/ ۴۸۸۔

اور اگر ثابت نہیں ہوتی تو فتوی میں کچھ لازم نہیں ہوگا، قضاء میں لازم ہوگا[۱]۔

ل- جنایات میں غلطی:

اول- قتل خطا:

۶۱- قتل خطا میں قاتل کے عاقلہ پر دیت اور قاتل پر کفارہ واجب ہوتا ہے اور قاتل اپنے مقتول کی میراث سے محروم ہوجاتا ہے، یہ جمہور فقہاء کی رائے ہے، قتل خطا کی تعریف، اس کی صورتوں، انواع، احکام اور اس بابت فقہاء کی آراء کے لئے اصطلاحات ''قتل''، ''دیت''، ''کفارہ'' اور ''اِرث'' دیکھی جائیں۔

دوم- غلطی سے قتل سے کم درجہ کی جنایت میں کیا واجب ہوگا:

۶۲- قتل سے کم درجہ کی جنایت میں یا تو مکمل دیت واجب ہوگی جیسے کہ قوت گویائی، سماعت، زبان، ناک اور دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں میں سے ہر ایک کے ختم ہوجانے میں ہے، یا دیت کا ایک تناسب واجب ہوگا جیسے موضحہ، منقلہ، آمہ اور جائفہ (یہ سب مختلف نوعیت کے زخموں کے نام ہیں) میں ہے، اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح ''دیت'' دیکھی جائے[۲]۔

سوم- غلطی سے اپنی جان یا اپنے اعضاء پر جنایت:

۶۳- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور یہی امام احمد کی ایک روایت ہے کہ جس نے اپنے آپ کو غلطی سے قتل کردیا تو اس کے قتل پر دیت نہیں ہوگی اور عاقلہ اس کی دیت برداشت نہیں کریں گے، اس لئے کہ حضرت عامر بن اکوع نے خیبر کے دن مرحب سے مقابلہ کیا تو ان کی تلوار انہیں پر پلٹ گئی اور موت ہوگئی تو اس میں نبی کریم ﷺ نے نہ دیت لی نہ کچھ اور [۱]، اگر دیت واجب ہوتی تو آپ ﷺ ضرور بیان فرماتے، اور اس لئے بھی کہ اس نے اپنے آپ پر جنایت کی تو دوسرا اس کا ضامن نہیں ہوگا جس طرح عمداً قتل کرلینے میں دوسرا ضامن نہیں ہوتا۔

حنابلہ نے اپنی دو روایتوں میں سے اظہر روایت میں کہا: اگر اس نے اپنے آپ کو قتل کرلیا تو اس کے عاقلہ پر دیت ہوگی جو اس کے وارثان کو ملے گی، یا ایک تہائی سے زائد زخم ہو تو اس کا تاوان خود اس کو ملے گا، انہوں نے استدلال اس واقعہ سے کیا ہے کہ ایک شخص ایک گدھے کو ہانک رہا تھا اور اپنے پاس موجود لاٹھی سے اس نے گدھے کو مارا تو لاٹھی کا ایک ٹکڑا اڑ کر خود اس کی آنکھوں میں لگا اور آنکھ جاتی رہی تو حضرت عمرؓ نے اس کی دیت اس کے عاقلہ پر واجب کی، اور حضرت عمر کی اس رائے کا کوئی مخالف ان کے زمانہ میں معلوم نہیں ہے[۲]۔

جہاں تک کفارہ کا تعلق ہے تو امام شافعی اور حنابلہ نے کہا: اس میں کفارہ واجب ہوگا۔

امام ابوحنیفہ اور امام مالک نے کہا: کفارہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ کفارہ عدم قتل کی صورت میں ہے، جب قتل واقع ہوگیا تو کفارہ

---

(۱) شرح الخرشی ۴/ ۳۲، ۳۳۔

(۲) درر الحکام شرح غرر الأحکام ۲/ ۱۰۵، ۱۰۸، القوانین الفقہیہ/ ۲۳۰، کفایۃ الأخیار ۲/ ۱۰۴، ۱۰۶، المذہب الأحمد فی مذہب الإمام احمد/ ۱۷۸، ۱۷۹۔

(۱) حدیث: "قصة عامر بن الأكوع" کی روایت ابن عبدالبر نے الاستیعاب (۲/ ۷۸۶، ۷۸۷ طبع مطبعۃ نہضۃ مصر) میں کی ہے، اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۲) فتح القدیر ۱۰/ ۲۳۱، الدر المختار ۶/ ۵۴۵، حاشیہ رد المحتار ۶/ ۶۳۸ (اس میں یہ جملہ ہے: ''گویا اس نے اپنی ذات کو قتل کرلیا تو اس کا خون ضائع ہوگیا''، سطر/ ۲۱)، شرح الخرشی ۸/ ۴۹، ۵۰، المہذب ۲/ ۲۱۲، المغنی ۸/ ۷۱/ ۳۔

کا حکم باطل ہوگیا، جیسا کہ اس کے ورثہ کو ملنے والی اس کی دیت عاقلہ سے ساقط ہوجائے گی (۱)۔

چہارم-ٹکراؤ میں غلطی:

۶۴-ٹکراؤ کبھی دو سواروں میں ہوتا ہے کبھی دو پیدل چلنے والوں میں اور کبھی دو کشتیوں میں، اور کبھی ٹکراؤ عمداً ہوتا ہے، کبھی شبہ عمد ہوتا ہے اور کبھی خطاءً ہوتا ہے، خطاء ہونے کی صورت میں کیا ہر ایک پر دوسرے کی جان یا سواری یا مال کو پہنچنے والے نقصان کا ضمان واجب ہوگا، یا وجوب اس طرح ہوگا کہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے نقصان کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے (۲)، تفصیل کا مقام اصطلاح ''دیت'' ''اتلاف''، ''قتل'' اور ''ضمان'' ہے۔

پنجم-غلطی سے کشتی میں سوراخ کرنا:

۶۵-شافعیہ نے کہا: اگر کسی شخص نے اپنی کشتی میں جان بوجھ کر ایسا سوراخ کردیا جس سے عموماً کشتی ڈوب جائے تو قصاص یا دیت سوراخ کرنے والے شخص پر ہوگی، اور ٹھیک کرنے کے لئے سوراخ کرنا شبہ عمد ہے، اور اگر ضرورت کے علاوہ جگہ پر ہاتھ چلا گیا اور سوراخ کردیا تو یہ محض خطا ہے (۳)۔

ابن قدامہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر کسی نے غلطی سے کشتی میں سوراخ کردیا تو اس پر نقصان کا ضمان ہوگا، اور اس کے عاقلہ پر دیت ہوگی۔

(۱) فتح القدیر ۱۰/ ۲۳۱، حاشیہ رد المحتار ۶/ ۵۴۵، ۶۳۸، المہذب ۲/ ۲۱۷، المغنی ۸/ ۵۱۳، شرح الخرشی ۸/ ۴۹، ۵۰۔

(۲) درر الحکام شرح غرر الأحکام ۱/ ۱۱۲، مواہب الجلیل وبہامش التاج والإکلیل ۶/ ۲۴۳، المہذب ۲/ ۱۹۴، ۱۹۵، شرح تنقیح اللباب ۲/ ۲۷۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۹/ ۱۷۳، ۱۷۷۔

(۳) حاشیۃ الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۳۷۹، حاشیۃ القلیوبی علی المنہاج ۴/ ۱۵۲۔

اور اگر کوئی شخص کسی جگہ کو ٹھیک کرنے اٹھا اور ایک تختہ اکھاڑ دیا، یا کسی کیل کو درست کرنا چاہا تو کسی جگہ سوراخ ہوگیا تو اس صورت کے بارے میں اختلاف ہے کہ اسے عمد خطا کی قسم میں سمجھا جائے گا یا محض خطا کی قبیل سے؟

پہلی رائے قاضی ابویعلی کی ہے، اور دوسری رائے ہی صحیح ہے، اس لئے کہ اس نے ایک مباح عمل کا قصد کیا جو نتیجتاً ہلاکت تک پہنچ گیا تو یہ ایسے ہوگیا جیسے کسی نے شکار کا نشانہ لیا لیکن وہ آدمی کو لگ گیا، لیکن اگر ایسی جگہ سے بالقصد تختہ نکالا جس کے بارے میں غالب گمان ہو کہ نقصان نہیں ہوگا لیکن نقصان ہوگیا تو وہ عمد خطا ہے اور اس میں جو واجب ہوتا ہے وہ ہوگا (۱)۔

حنفیہ نے ملاح کو ضامن قرار دینے کے مسئلہ میں کہا: اگر کشتی میں پانی داخل ہوگیا اور اس نے سامان خراب کردیا تو اگر تنہا ملاح کے عمل سے ایسا ہوا ہے تو وہ بالاتفاق ضامن ہوگا، اور اگر اس کے فعل سے نہیں ہوا تو اگر اس سے بچنا ممکن نہ تھا تو بالاجماع ضامن نہیں ہوگا، اور اگر ایسے سبب سے ہوا جس سے بچنا ممکن تھا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا، صاحبین کے نزدیک ضامن ہوگا، یہ سب اس صورت میں ہے جب مال کا مالک یا اس کا وکیل کشتی میں موجود نہ ہو، پس اگر مذکورہ تمام صورتوں میں وہ خود کشتی میں موجود ہو اور ملاح نے خلاف ورزی بھی نہ کی ہو اس طور پر کہ معمول سے تجاوز نہ کیا ہو تو ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ عمل کا محل اس کے سپرد نہیں ہے (۲)۔

م-أیمان میں خطا:

اول-حلف یمین (قسم کھانے) میں خطا:

۶۶-حنفیہ کے نزدیک یمین میں خطا کا مطلب یہ ہے کہ حلف لینے

(۱) المغنی ۹/ ۱۷۷۔

(۲) مجمع الضمانات ۴۸، ۴۹۔

والے نے جو قصد اور ارادہ کیا زبان اس سے دوسری طرف سبقت کرگئی، مثلاً ایک خاص چیز کا ارادہ کیا لیکن زبان پر دوسری چیز آ گئی جیسے کہ اس نے کہنا چاہا: ''مجھے پانی پلاؤ'' اور زبان پر آ گیا: قسم اللہ کی میں پانی نہیں پیوں گا''، اس صورت میں حانث ہونے پر فقہاء نے اس پر کفارہ واجب کیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ''،[1] (اور اپنی قسموں کو یاد رکھا کرو)، اور حدیث میں ہے: ''ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح، والطلاق، اليمين''،[2] (تین چیزیں ایسی ہیں جن میں سنجیدگی تو سنجیدگی ہے ہی، مذاق بھی سنجیدگی کا حکم رکھتا ہے: نکاح، طلاق اور قسم)۔

حنفیہ نے کہا: کفارہ گناہ کو ختم کر دیتا ہے خواہ اس سے توبہ نہ پائی جائے، لیکن کمال بن ہمام نے غلطی سے کہنے والے کی یمین کے انعقاد سے اختلاف کیا ہے اور کہا ہے: اور یہ بات جان لیجئے کہ اگر حدیث یمین ثابت ہو تو بھی اس میں دلیل نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں مذکور ہے کہ یمین میں مذاق سنجیدگی قرار پائے گا، اور مذاق کرنے والا یمین کا قصد کرنے والا تو ہے، البتہ اس کے حکم پر راضی نہیں ہے، تو اپنے اختیار سے سبب کے ارتکاب کے بعد اس کے حکم پر راضی نہ ہونا شرعاً معتبر نہ ہوگا، لیکن مذکورہ تشریح کی رو سے بھولنے والے شخص (ناسی) نے کسی چیز کا سرے سے قصد ہی نہیں کیا اور نہ جانتا ہے کہ اس نے کیا کیا، اسی طرح خطا کار نے اس لفظ کا کبھی قصد ہی نہیں کیا، بلکہ اس نے تو دوسری چیز کا قصد کیا، لہٰذا مذاق کرنے والے کے اندر جو بات ہے وہ بھولنے والے کے اندر نہیں ہے جس نے کبھی بھی سبب اختیار کرنے کا قصد ہی نہیں کیا، پس اس کے حق میں نصاً یا قیاساً حکم ثابت نہیں ہوگا[1]۔

مالکیہ نے خطا کی دو قسموں میں فرق کیا ہے:

اول- سبقت لسانی بمعنی زبان پر کسی چیز کا غالب اور جاری ہوجانا، جیسے: نہیں بخدا میں نے ایسا نہیں کیا، بخدا میں نے ایسا نہیں کیا۔

دوم- ایک لفظ کی ادائیگی کا ارادہ ہو اور زبان دوسرے لفظ کی طرف منتقل اور متوجہ ہوجائے۔

مالکیہ نے کہا: دوسری قسم میں اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا اور دیانۃً اس کا قول قبول کیا جائے گا، جیسے کہ طلاق میں سبقت لسانی ہوجائے، لیکن پہلی قسم میں یمین لازم ہوجائے گی[2]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر حالت غضب میں بغیر ارادہ سبقت لسانی کی وجہ سے یمین کا لفظ ادا ہوجائے جیسے کلا واللہ یا بلی واللہ، اسی طرح جلد بازی میں ادا ہوجائے، یا کلام کے ضمن میں آجائے، یا کسی خاص چیز کی یمین کا قصد کیا لیکن سبقت لسانی سے دوسری چیز زبان پر آ گئی تو ان صورتوں میں اس کی یمین منعقد نہیں ہوگی، اور نہ اس سے کفارہ متعلق ہوگا[3]، پس اگر اس نے حلف اٹھایا اور کہا کہ میرا ارادہ یمین کا نہیں ہے تو اس کی تصدیق کی جائے گی، لیکن طلاق، آزادی اور ایلاء کا حلف ہو تو ظاہر میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، شافعیہ کے نزدیک ان دونوں کے درمیان فرق یہ

(۱) سورۂ مائدہ/۸۹۔

(۲) حدیث: ''ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد، النكاح و الطلاق واليمين'' زیلعی نے نصب الرایہ (۳/ ۲۹۳ طبع المجلس العلمی الہند) میں کہا: یہ غریب ہے، یعنی ان الفاظ میں اس کی اصل نہیں ہے، پھر کہا: اصل حدیث یوں ہے: ''النكاح و الطلاق و الرجعة'' اور اس کی روایت ترمذی (۳/ ۴۸۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور اسے حسن کہا ہے۔

(۱) حاشیہ ردالمحتار ۳/ ۲۰۸، فتح القدیر ۵/ ۶۴، دررالحکام ۲/ ۳۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۷، شرح الزرقانی ۳/ ۵۱، شرح الخرشی ۳/ ۵۲۔

(۳) کفایۃ الأخیار ۲/ ۱۵۳، المہذب ۲/ ۱۲۸، منہاج الطالبین ۴/ ۲۷۲، ۲۷۳۔

ہے کہ لفظ یمین کو بلا قصد کہہ دینے کی عادت تو جاری ہے لیکن لفظ طلاق اور عتاق میں ایسا نہیں ہے، لہذا ان دونوں الفاظ کے بارے میں اس کا دعوی خلاف ظاہر ہے اس لئے قبول نہیں کیا جائے گا، اور اگر یمین کے ساتھ کوئی ایسی چیز شامل ہو جس سے اس کا قصد معلوم ہوتا ہو تو خلاف ظاہر میں اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا [1]۔

حنابلہ کے نزدیک اگر کسی شخص نے کسی چیز کو اپنے گمان کے مطابق صحیح سمجھتے ہوئے اس پر حلف لیا لیکن وہ چیز حلف کے برخلاف ظاہر ہوئی اور کسی شخص کی زبان پر بغیر ارادہ یمین جاری ہوگئی تو اس نوع کی یمین میں نہ گناہ ہے اور نہ کفارہ، یہ رائے انہوں نے امام احمد سے روایت کی اور کہا: کسی شخص نے ماضی کے خاص زمانہ کے بارے میں اپنے کو سچا سمجھتے ہوئے قسم کھائی جیسے اس نے قسم کھائی کہ ایسا عمل اس نے نہیں کیا ہے اور وہ سمجھ بھی یہی رہا ہے کہ اس سے ایسا عمل نہیں ہوا ہے لیکن حقیقت اس کے برعکس ظاہر ہوتی ہے تو وہ صرف طلاق اور عتاق کے مسئلہ میں حانث ہو جائے گا، اللہ کی قسم، نذر اور ظہار میں نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ لغو یمین ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے اگر اپنے کو سچا سمجھتے ہوئے زمانہ مستقبل پر قسم کھائی اور اس کے گمان کے برخلاف ظاہر ہوا، مثلاً کسی نے دوسرے کے بارے میں یہ سمجھ کر قسم کھائی ہو کہ وہ اس کی اطاعت کرے گا، لیکن اس نے اطاعت نہیں کی، یا محلوف علیہ (جس پر قسم کھائی گئی) نے قسم کھانے والے کی نیت کے خلاف گمان کیا وغیرہ [2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''أیمان'' میں دیکھی جائے۔

(۱) کفایۃ الأخیار ۲/ ۱۵۴، منہاج الطالبین ۴/ ۲۷۲، ۲۷۳۔

(۲) المذہب الأحمد فی مذہب الامام احمد لابن الجوزی ر ۱۹۶، کشاف القناع ۱/ ۲۳۷۔

دوم- حنث (قسم توڑنے) میں غلطی:

۶۷- حنفیہ نے کہا: یمین منعقدہ میں کفارہ واجب ہوگا، خواہ وہ اکراہ کے ساتھ ہو یا نسیان کے ساتھ ہو، اور خواہ یہ اکراہ ونسیان قسم کھانے میں ہو یا قسم توڑنے میں ہو، اس لئے کہ وجود پذیر فعل حقیقی کو محض اکراہ یا نسیان معدوم نہیں کر سکتے، اور اسی طرح بے ہوشی اور جنون کا حکم ہے، پس کفارہ واجب ہوگا، ایسے ہی جیسے کسی نے یمین کو یاد رکھتے ہوئے اپنے اختیار سے کیا ہو [1]۔

مالکیہ نے کہا: حنث نام ہے جس منفی یا مثبت بات کی قسم کھائی ہے اس کی خلاف ورزی کرنے کا، اگر کسی نے غلطی سے قسم توڑ دی، مثلاً قسم کھائی تھی کہ فلاں کے گھر میں داخل نہیں ہوگا، اور اس گھر میں دوسرا گھر سمجھتے ہوئے داخل ہوگیا تو وہ حانث ہو جائے گا، خطا کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ فلاں سے درہم نہیں لے گا، پھر اس سے ایک کپڑا لیا جس میں سے درہم نکلا تو وہ حانث قرار دیا جائے گا، ایک قول یہ ہے کہ حانث نہیں ہوگا، اور ایک تیسرا قول یہ ہے کہ اگر اس کو یہ گمان ہو کہ اس میں درہم ہے تو چوری پر قیاس کرتے ہوئے اسے حانث مانا جائے گا ورنہ حانث نہیں ہوگا۔

مالکیہ نے خطا اور غلط کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ کہا ہے کہ خطا کا تعلق دل سے ہے اور غلط کا تعلق زبان سے ہے، پس جس صورت میں فقہاء مالکیہ نے حنث کی رائے اختیار کی ہے وہاں اس سے مراد وہ غلطی ہے جو خطا کے معنی میں ہے جس کا تعلق دل سے ہے، نہ کہ وہ غلطی جس کا تعلق زبان سے ہے، کیونکہ اس میں حنث نہ ہونا ہی درست ہے، اور انہوں نے اس غلطی کی مثال جو خطا کے معنی میں ہے یہ دی ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ زید سے گفتگو نہیں کرے گا پھر زید کو عمرو سمجھ کر اس سے بات کر لی، یا قسم کھائی کہ فلاں کا ذکر نہیں کرے گا،

(۱) درر الحکام شرح غرر الأحکام ۲/ ۴۰، فتح القدیر ۵/ ۶۵۔

پھر اس کا ذکر یہ سمجھ کر کر دیا کہ یہ وہ نام نہیں ہے جس کے بارے میں قسم کھائی تھی[۱]۔

شافعیہ نے کہا: اگر قسم کھائی کہ اس گھر میں داخل نہیں ہوگا، پھر قسم کو بھول کر داخل ہوگیا، یا اس لاعلمی میں داخل ہوگیا کہ یہ وہی گھر ہے جس کے بارے میں قسم کھائی تو کیا وہ حانث ہوگا، اس میں دو قول ہیں، خواہ قسم اللہ کی ہو، یا طلاق کی یا کسی اور چیز کی، قسم ٹوٹنے کی وجہ قرآن کی یہ آیت ہے: "وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ"[۲] (اور لیکن جن کو قسموں سے تم مضبوط کر چکے ہو، ان پر تم سے مواخذہ کرتا ہے) یہ حکم تمام احوال کے لئے عام ہے، اور عدم حنث جو کہ راجح ہے، کی دلیل یہ آیت ہے: "وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيْمَا أَخْطَأْتُمْ بِهٖ"[۳] (تمہارے اوپر اس کا کوئی گناہ نہیں جو تم سے بھول چوک ہوجائے)، اور حدیث نبوی ہے: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ و النسيان وما استكرهوا عليه"[۴] (اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا، نسیان اور جس پر انہیں مجبور کیا جائے ان کو ساقط کردیا ہے)، اس حدیث کے عموم میں یمین بھی داخل ہے[۵]۔

حنابلہ نے کہا: یمین میں حنث اس حال میں ہوگا جب یہ اختیار اور یاد کے ساتھ ہو، پس اگر مجبوری میں یا بھول کر کسی نے قسم توڑا تو اس پر کفارہ نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ و النسيان وما استكرهوا عليه" (اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا اور نسیان کو اور جس پر انہیں مجبور کیا جائے اسے معاف کردیا ہے) اگر طلاق اور عتاق کی قسم کسی چیز پر کھائی ہے اور اس کو بھول کر کرلیا تو طلاق اور عتاق واقع ہوجائے گی، جاہل بھی ناسی کے مانند ہے، پس اگر کسی نے قسم کھائی کہ زید کے گھر میں داخل نہیں ہوگا لیکن اس میں داخل ہوگیا یہ نہ جانتے ہوئے کہ یہ اس کا گھر ہے تو صرف طلاق اور عتاق (آزادی) کے باب میں وہ حانث قرار پائے گا[۱]۔

(۱) القوانين الفقهيه رص ۱۰۸، حاشية الدسوقي ۲ر ۱۴۲۔

(۲) سورۂ مائدہ ر ۸۹۔

(۳) سورۂ احزاب ر ۵۔

(۴) حدیث: "إن الله وضع......" کی تخریج فقرہ نمبر ۹ میں گذر چکی ہے۔

(۵) كفاية الأخيار ۲ر ۱۵۵۔

ن- تقسیم میں غلطی:

۶۸ - شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: اگر دو اشخاص نے باہم زمین کو تقسیم کیا پھر ان میں سے ایک نے غلطی کا دعوی کیا تو اگر یہ جبری تقسیم کے سلسلے میں ہو تو بغیر دلیل کے اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ تقسیم کرنے والا قاضی کے مانند ہوتا ہے تو اس کے بارے میں غلطی کا دعوی بغیر ثبوت کے قبول نہیں کیا جائے گا۔

اگر غلطی پر ثبوت فراہم کردیا تو تقسیم کالعدم قرار پائے گی۔

اور اگر تقسیم اختیاری ہو تو اگر دونوں نے باہم خود ہی کسی تیسرے کے بغیر تقسیم کیا ہو تو بھی غلطی کا دعوی کرنے والے کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ خود ہی اپنا حق ناقص لینے پر راضی ہوا ہے، اور اگر اس نے دلیل پیش کردی تو وہ قبول نہیں کی جائے گی، کیونکہ ممکن ہے کہ وہ اپنا حق ناقص لینے پر راضی ہوگیا ہو، لیکن اگر کسی تیسرے ایسے شخص نے تقسیم کیا جس کو ان دونوں نے متعین کیا تھا تو اگر ہم کہیں کہ قرعہ نکلنے کے بعد باہمی رضامندی کی ضرورت ہوگی تو اس کا دعوی قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اپنا حق ناقص لینے پر راضی ہوگیا، اور اگر ہم کہیں کہ قرعہ نکلنے کے بعد باہمی رضامندی کی ضرورت نہیں تو

(۱) كشاف القناع ۶ر ۲۳۷، المذهب الأحمد ر ۱۹۶، الفروع ۶ر ۳۸۶، اور حدیث: "إن الله وضع عن أمتي..." کی تخریج فقرہ نمبر ۹ میں گذر چکی ہے۔

وہ اجباری تقسیم کی مانند ہوجائے گا لہذا بغیر ثبوت کے اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا[۱]۔

المغنی میں ہے: تمام حالتوں میں حتی کہ اس صورت میں بھی جبکہ اس کی تقسیم باہمی رضامندی سے ہوئی ہو، اگر اس نے غلطی پر ثبوت فراہم کردیا تو تقسیم ٹوٹ جائے گی، اس لئے کہ اس کا دعوی ممکن ہے، جو قابل قبول ثبوت سے ثابت ہوگیا تو یہ ایسے ہی ہوگیا جیسے کسی نے اپنے خلاف ثمن پر یا مسلم فیہ (وہ سامان جو بیع سلم میں دیا جائے) پر قبضہ کی گواہی دی پھر اس کی ناپ میں غلطی کا دعوی کیا[۲]۔

حنفیہ نے کہا: اگر دونوں تقسیم کرنے والوں میں سے ایک نے تقسیم میں غلطی کا دعوی کیا اور کہا کہ اس کو ملنے والے حصہ میں سے کچھ اس کے ساتھی کے ہاتھ میں ہے، اور وہ اپنے تئیں وصولیابی کی گواہی دے چکا ہو تو بغیر ثبوت کے اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ وہ تقسیم کے بعد اس کے فسخ کا دعوی کررہا ہے تو بغیر حجت کے اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اور اگر اس کے پاس ثبوت نہ ہو تو تمام شرکاء سے حلف لیا جائے گا، جو ان میں سے حلف سے گریز کرے گا اس کے اور مدعی کے حصوں کو جمع کرکے دونوں کے حصوں کے بقدر ان دونوں میں ہی تقسیم کردیا جائے گا، اس لئے کہ قسم سے گریز صرف قسم سے انکار کرنے والے کے حق میں حجت ہے تو ان ہی دونوں کے گمان کے مطابق دونوں کے ساتھ معاملہ کیا جائے گا، اور اگر مدعی کہتا ہے کہ میرا حصہ یہاں تک بنتا ہے جو مجھے حوالہ نہیں کیا گیا اور اس نے اپنے خلاف وصولیابی پر کسی کو گواہ نہیں بنایا اور اس کا شریک اس کی تکذیب کرتا ہے تو دونوں حلف اٹھائیں گے اور تقسیم ٹوٹ جائے گی، اس لئے کہ تقسیم سے حاصل مقدار میں اختلاف ہوا جو مبیع کی مقدار میں اختلاف کی مانند ہوگیا[۱]۔

مالکیہ نے کہا: اگر دو تقسیم کرنے والوں میں سے ایک نے ناانصافی اور غلطی کا دعوی کیا تو اگر قاضی نے تحقیق میں یہ دونوں باتیں نہیں پائیں تو وہ مدعی کو اس کے دعوی سے روک دے گا، اور اگر معاملہ پیچیدہ ہوجائے، بایں طور کہ نمایاں غلطی نہ ہو اور ماہرین کے قول سے ثابت نہ ہو تو منکر (انکار کرنے والے) سے اپنے ساتھی کے دعوی پر حلف لیا جائے گا کہ تقسیم کرنے والے نے ناانصافی نہیں کی اور نہ غلطی کی، اگر منکر اپنے ساتھی کے دعوی پر حلف سے گریز کرتا ہے تو جس حصہ کے بارے میں دوسرے نے ناانصافی اور غلطی کا دعوی کیا ہے اس حصہ کو ان دونوں کے درمیان ہر ایک کے حصہ کے بقدر تقسیم کردیا جائے گا، اور اگر ماہرین کے کہنے سے اس کا دعوی ثابت ہوجائے یا غلطی اتنی نمایاں ہو کہ ماہرین اور عام لوگ سبھوں کے لئے نمایاں ہو تو تقسیم کالعدم قرار پائے گی۔

مالکی فقہاء نے کہا: جور (ناانصافی) سے مراد بالقصد غلطی ہے اور غلط سے مراد بغیر قصد ہونے والی غلطی ہے[۲]۔

س- اقرار میں خطا اور غلطی:

٦٩ - شافعیہ نے کہا: اگر اقرار کرنے والا اس حال میں رجوع کرتا ہے کہ مقرلہ (جس کے حق میں اقرار کیا گیا ہے) نے تکذیب کردی ہے، مثلاً مقر کہتا ہے کہ میں نے اقرار میں غلطی کی تو اصح روایت میں اس کا قول قبول کیا جائے گا اس طور پر کہ جس مال کا اقرار کیا گیا ہے وہ مقر کے پاس چھوڑ دیا جائے گا، دوسری روایت یہ ہے کہ اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا اس طور پر کہ قاضی اس سے وہ مال لے لے گا،

(۱) المہذب ۲/ ۳۰۹، المغنی ۱۰/ ۲۰۹۔
(۲) المغنی ۱۰/ ۲۰۹۔

(۱) فتح القدیر ۹/ ۴۴۷، ۴۴۹۔
(۲) شرح الخرشی ۶/ ۱۹۶۔

یہ مسئلہ دراصل ایک دوسرے مسئلہ پر مبنی ہے، وہ یہ ہے کہ اگر مقرلہ (جس کے لئے اقرار کیا گیا ہے) کسی مال جیسے کپڑے کے بارے میں اقرار کرنے والے کی تکذیب کردے تو کیا مال کو اقرار کرنے والے کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا یا قاضی اسے وصول کرلے گا اور اس وقت تک محفوظ رکھے گا جب تک کہ اس کا مالک ظاہر نہ ہوجائے؟ شافعیہ کے نزدیک زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ مال اس کے ہاتھ میں چھوڑ دیا جائے گا، اور اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ قاضی اسے حاصل کرلے گا، پس پہلا مسئلہ اسی پر مبنی ہے(۱)۔

تفصیل اصطلاح ''اقرار'' میں دیکھی جائے۔

ع- گواہی میں خطا:

۷۰- اس میں چند مسائل ہیں:

اول: اگر گواہی دینے کے بعد لیکن اس کے مطابق فیصلہ ہونے سے قبل گواہان یہ کہیں کہ ہم نے زید کے خلاف خون یا حق کی جو گواہی دی ہے اس میں ہم سے وہم یا غلطی ہوگئی، وہ گواہی عمرو کے خلاف ہے۔

تو حنفیہ نے کہا: اگر عادل گواہ نے گواہی دی، اور ابھی قاضی کی مجلس سے جدا نہیں ہوا اور نہ مجلس طویل ہوئی اور نہ ہی اس کی مشہود لہ (جس کے حق میں گواہی دی ہے) نے تکذیب کی کہ اسی دوران گواہ کہتا ہے: مجھ سے کچھ گواہی میں غلطی ہوگئی، اور اس کا تضاد بھی ظاہر نہیں ہوتا تو اگر وہ عادل ہے تو اس کی گواہی تمام تفصیلات کے ساتھ قبول کی جائے گی، خواہ فیصلہ کے بعد ہی ہو، اور اسی پر فتوی ہے، اور کہا گیا ہے کہ اگر کمی کرکے اس کا تدارک کرے تو باقی حصہ میں فیصلہ کیا جائے گا، اور اگر اضافہ کرکے تدارک کیا تو اگر مدعی اس زیادتی کا دعوی کرے تو اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ گواہی کے بعد فیصلہ سے پہلے جو کچھ پیش آیا اسے ایسا سمجھا جائے گا جیسے وہ گواہی کے وقت پیش آیا۔

زیلعی نے کہا: پھر کہا گیا: ابتداءً جو گواہی دی مکمل اسی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، حتی کہ اگر ایک ہزار کی گواہی دی تھی پھر کہا: مجھ سے پانچ سو میں غلطی ہوگئی تو ایک ہزار کا ہی فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ ابتداء میں جتنے کی گواہی دی وہ مدعی کا حق بن گیا تو قاضی پر اس کے مطابق فیصلہ کرنا واجب ہوگا، اور گواہ کے رجوع کرنے سے وہ باطل نہیں ہوگا۔

اور کہا گیا ہے: جو کچھ باقی بچے اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ گواہی کے بعد فیصلہ سے پہلے جو چیز پیش آئی وہ گواہی کے وقت پیش آنے کی طرح ہے، پھر انہوں نے کہا: اور ''النہایہ'' میں ذکر کیا ہے کہ گواہ اگر کہتا ہے کہ مجھ سے اضافہ یا کمی کا وہم ہوگیا تو اگر وہ عادل ہو تو اس کا قول قبول کیا جائے گا، اور اس سے کوئی فرق نہیں ہوگا کہ ایسا فیصلہ سے قبل ہوا ہے یا اس کے بعد(۱)۔

مالکیہ نے کہا: دونوں گواہیاں ساقط ہوجائیں گی، پہلی اس لئے کہ دونوں گواہان نے اپنے وہم اور شک کا اعتراف کیا، اور دوسری اس لئے کہ ان دونوں نے شک ہوتے ہوئے گواہی دے کر اپنے عادل نہ ہونے کا اعتراف کیا، اور اسی طرح فیصلہ کے بعد لیکن وصولی حق سے پہلے بھی حکم ہوگا اگر خون کے بارے میں گواہی ہو، اگر مال کے بارے میں ہو تو گواہی ساقط نہیں ہوگی، پہلے مال اسے سپرد کردیا جائے گا جس کے حق میں ان دونوں نے گواہی دی ہے، پھر وہ دونوں اس مال کے ضامن ہوں گے، اور ابن القاسم اور اکثر فقہاء نے کہا: اگر دونوں گواہ کہتے ہیں کہ ہم سے وہم ہوگیا تو وہ دونوں ضامن نہیں

(۱) منہاج الطالبین ۳/ ۵۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۸۸، ۴۸۹۔

ہوں گے[۱]۔

"القوانین الفقہیہ" میں ہے: اگر گواہ نے غلطی کا دعوی کیا، پھر اختلاف ہوگیا تو کیا بالقصد جھوٹ بولنے والے پر جو لازم ہوگا وہی گواہی پر بھی لازم ہوگا یا نہیں؟ صحیح یہ ہے کہ اموال میں گواہ پر لازم ہوگا، اس لئے کہ خطا کی صورت میں مال کی ضمانت لازم آتی ہے[۲]۔

شافعیہ نے کہا: اگر گواہان نے فیصلہ سے قبل رجوع کرلیا تو گواہی پر فیصلہ ممنوع ہوجائے گا، اس لئے کہ معلوم نہیں کہ پہلی بار انہوں نے سچ کہا تھا یا دوسری بار، جس کی وجہ سے گواہی میں سچائی کا گمان باقی نہیں رہا، یا فیصلہ کے بعد لیکن مالی حق وصول ہونے سے پہلے رجوع کرلیا تو مال وصول کیا جائے گا، یا سزا جیسے قصاص، حدقذف، حدزنا اور حد شرب سے پہلے گواہ پھر جائے تو سزا نافذ نہیں ہوگی، اس لئے کہ حد شبہ سے ساقط ہوجاتی ہے، اور گواہی سے پھر جانا بھی شبہ ہے، لیکن شبہ سے مال ساقط نہیں ہوتا ہے، اس لئے اگر فیصلہ نافذ ہونے کے بعد گواہان رجوع کرلیں تو فیصلہ کالعدم نہیں ہوگا، اگر وصول شدہ حق قصاص ہو یا ارتداد کا قتل ہو یا زانی کی سنگساری ہو یا اسے کوڑے مارنا ہو جس سے اس کی موت ہوگئی ہو اور گواہان کہیں کہ ہم نے جان بوجھ کر غلط گواہی دی تھی، تو ان پر قصاص یا دیت مغلظہ واجب ہوگی، اور اگر وہ کہتے ہیں کہ ہم سے غلطی ہوگئی تو ان پر قصاص نہیں ہوگا، اور اگر ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ میں نے جان بوجھ کر غلط گواہی دی اور بعض کہتے ہیں کہ مجھ سے غلطی ہوئی تو ہر ایک کے لئے اس کے بیان کے مطابق حکم ہوگا[۳]۔

(۱) شرح الزرقانی ۷/ ۱۹۶۔

(۲) القوانین الفقہیہ / ۲۰۶۔

(۳) منہاج الطالبین ۴/ ۳۳۲، ۳۳۳، حاشیۃ الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۵۰۳، ۵۰۴۔

اور حنابلہ نے کہا: اگر اصل گواہان فیصلہ کے بعد پھر جائیں اور کہیں کہ ہم گواہی میں جھوٹ بولے یا ہم سے غلطی ہوگئی تو وہ ضامن ہوں گے، اس لئے کہ انہوں نے " کذبنا" (ہم جھوٹ بولے) کہہ کر جان بوجھ کر اور " غلطنا" (ہم سے گواہی میں غلطی ہوئی) کہہ کر غلطی سے نقصان پہنچانے کا اعتراف کرلیا[۱]۔

اور اگر قصاص کے گواہان یا حد کے گواہان ان کی گواہی کی بنیاد پر فیصلہ ہوجانے کے بعد لیکن اس کے نفاذ سے پہلے پھر جائیں تو قصاص یا حد جاری نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ یہ فیصلہ ایسی سزا ہے کہ نافذ ہونے کے بعد اس کی تلافی ممکن نہیں ہے برخلاف مال کے، اور اس لئے بھی کہ گواہوں کا پھر جانا شبہ پیدا کرتا ہے، اس لئے کہ ممکن ہے کہ وہ سچے ہوں، اور حد اور قصاص شبہ کی بنیاد پر ساقط ہوجاتے ہیں، البتہ جس کے حق میں گواہی دی گئی تھی اس کے لئے قصاص کی دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ عمد کی صورت میں دو میں سے کوئی ایک چیز واجب ہوتی ہے، جب ان میں سے ایک چیز ساقط ہوگئی تو دوسری متعین ہوگئی، اور جس کے خلاف گواہی دی گئی ہے وہ دیت میں دیا گیا تاوان گواہوں سے واپس لے گا۔

اور اگر سزا نافذ ہونے کے بعد گواہان رجوع کریں اور کہیں کہ ہم نے خطا کی تو ان پر نقصان کی دیت مخففہ لازم ہوگی، اس لئے کہ یہ خطا ہے، اور یہ دیت ان کے اموال میں ہوگی، اس لئے کہ یہ ان کے اقرار کے نتیجہ میں ہے، اور عاقلہ اس کو برداشت نہیں کرے گا[۲]۔

دوم- گواہی میں غلطی سے متعلق متفرق مسائل:

۱۷- اول: اگر گھر کی چوحدی میں سے ایک کے بارے میں گواہان

(۱) کشاف القناع ۶/ ۴۴۱، ۴۴۲، المغنی ۱۰/ ۳۲۵۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۴۴۲، ۴۴۳۔

غلطی کریں تو ان کی گواہی قبول نہیں ہوگی، اس لئے کہ غلطی کی وجہ سے مدعا بدل گیا، جیسے کہ دو گواہوں نے بیع اور ثمن پر قبضہ کی گواہی دی اور ثمن کا ذکر چھوڑ دیا تو یہ گواہی درست ہوگی، لیکن اگر ان دونوں نے ثمن میں غلطی کی تو ان دونوں کی گواہی نافذ نہیں ہوگی، اس لئے کہ ثمن میں غلطی کی وجہ سے وہ دوسرا عقد ہوگیا[۱]۔

دوم: اگر اصل گواہان کہیں کہ ہم نے فرع کے گواہان کو گواہ بنایا اور اس میں ہم سے غلطی ہوئی تو امام محمد نے کہا کہ ضمان واجب ہوگا، امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف نے عدم ضمان کی رائے اختیار فرمائی[۲]۔

سوم: تحریر پر گواہی کا مسئلہ: بعض فقہاء نے کہا: خط (تحریر) پر گواہی کسی بھی چیز میں درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس سلسلے میں عقل کو بسا اوقات غلطی ہوجاتی ہے، باجی نے اسے مشہور قول کی طرف منسوب کیا ہے، اور کہا گیا ہے: غلطی شاذ و نادر ہے[۳]۔

چہارم: مالکیہ نے کہا: اگر قاضی نے دونوں گواہان کو غلطی میں متہم پایا تو دونوں کو جدا نہیں کرے گا تاکہ ایک گواہ مرعوب ہوکر اس کی عقل اختلال کا شکار نہ ہوجائے[۴]، شافعیہ کے نزدیک اگر گواہان میں قاضی کو شبہ ہو تو جدائی کردی جائے گی[۵]۔

پنجم: ایسے شخص کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی جو غلطی اور بھول کی کثرت میں معروف ہو، اس لئے کہ اس کے قول سے اعتماد نہیں حاصل ہوگا، اور یہ احتمال رہے گا کہ اس کی یہ گواہی بھی اس کی غلطی یا اس کی بھول کا حصہ ہو[۶]۔

(۱) تکملہ فتح القدیر ۸/ ۱۶۲۔
(۲) شرح فتح القدیر ۷/ ۴۹۵، درر الحکام ۲/ ۳۹۴۔
(۳) البہجہ شرح التحفہ ۱/ ۱۰۵۔
(۴) البہجہ شرح التحفہ ۱/ ۹۸۔
(۵) حاشیۃ الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۴۹۶۔
(۶) کشاف القناع ۶/ ۴۱۸۔

ششم: حنفیہ اور اپنے اصح قول میں شافعیہ نے کہا: گواہ کی تعدیل میں مدعا علیہ کا یہ کہنا کافی نہیں ہوگا کہ وہ عادل ہے لیکن اس نے میرے خلاف اپنی گواہی میں غلطی کی ہے، اور اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ گواہ کی تعدیل کے لئے تو نہیں، البتہ اس کے خلاف فیصلہ کے لئے وہ قول کافی ہوگا، اور اس قول کا ٹکڑا ''اس نے غلطی کی'' شرط نہیں ہے، بلکہ بیان ہے، اس لئے کہ گواہ کے عادل ہونے کا اعتراف کرنے کے ساتھ ساتھ اس کا انکار کرنا اس بات کو مستلزم ہے کہ وہ اس کی طرف غلطی کی نسبت کررہا ہے گرچہ صراحۃً وہ بیان نہیں کررہا ہے[۱]۔

سوم: گواہان اگر فیصلہ کے بعد گواہی سے رجوع کرلیں اور کہیں کہ ہم سے خطا ہوئی تو کیا ان کی تعزیر کی جائے گی؟

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ، نیز حنفیہ میں سے ایک جماعت[۲] کے نزدیک ان کی تعزیر نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ''[۳] (اور تمہارے اوپر اس کا کوئی گناہ نہیں جو تم سے بھول چوک ہوجائے (ہاں گناہ تو اس پر ہے) جو تم دل سے ارادہ کرکے کرو)، یہ حکم اس وقت ہے جب کہ اس قول میں کہ ''ہم سے غلطی ہوئی'' سچائی کا احتمال ہو، اور اگر احتمال نہ ہو تو ان کی تعزیر کی جائے گی، ان کا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔

عدوی نے شرح الخرشی پر اپنے حاشیہ میں کہا ہے: اگر واضح نہ ہو (یعنی نہ تو یہ واضح ہو کہ گواہوں نے دانستہ غلط بیانی کی ہے، نہ یہ واضح ہو کہ دونوں کو مغالطہ ہوا ہے) تو دو قول ہیں: رملی نے کہا: خواہ وہ

(۱) درر الحکام ۲/ ۳۷۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۵۴۔
(۲) شرح الخرشی ۷/ ۲۲۱، المہذب ۲/ ۳۲۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۱۰، کشاف القناع ۶/ ۴۱۸، حاشیہ رد المحتار ۵/ ۵۰۴۔
(۳) سورۂ أحزاب/ ۵۔

غلطی کا دعوی کریں یعنی اپنے استحقاقِ تعزیر میں۔

ابن عابدین نے "فتح القدیر" سے ابن ہمام کا قول نقل کیا ہے: گواہان کی تعزیر کی جائے گی خواہ فیصلہ کے پہلے وہ رجوع کرلیں یا فیصلہ کے بعد کریں، انہوں نے کہا: لیکن یہ قابل غور ہے، اس لئے کہ بہ ظاہر رجوع کرنا توبہ ہے، اگر بالقصد جھوٹ کہا تھا تو جھوٹ سے اور اگر غلطی ہوئی تھی تو جلد بازی اور بھول سے توبہ ہے، اور توبہ پر کوئی تعزیر نہیں ہوتی، نہ ہی ایسے گناہ پر تعزیر ہے جو توبہ کی وجہ سے ختم ہوگیا ہو، اور اس کے بارے میں کوئی مقرر حد بھی نہ ہو[۱]۔

ف-فیصلہ میں غلطی:

۷۲-زرکشی نے کہا: فیصلہ کے توڑنے کا مدار خطا واضح ہونے پر ہے، اور خطا یا تو حکم شرعی کے بارے میں قاضی کے اجتہاد میں ہوگی جہاں نص، یا اجماع یا قیاس جلی اس حکم کے خلاف واضح ہوجائے، اور حکم کسی سبب صحیح پر مرتب ہو، اور یا تو خطا سبب میں ہوگی یعنی حکم باطل سبب پر مبنی ہوگا، جیسے جھوٹی شہادت پر۔

اس کی تفصیل اصطلاح "قضاء" میں دیکھی جائے۔

حد اور تعزیر کے نفاذ میں غلطی:

۷۳-حنفیہ کا مذہب: علامہ کاسانی نے کہا ہے: اگر امام سے خطا ہوجائے اور وہ بائیں ہاتھ کو دایاں سمجھ بیٹھے حالانکہ دایاں ہاتھ کاٹنے کے وجوب کا اسے یقین ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک امام پر ضمان نہیں ہوگا[۲]۔

اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر حاکم نے حد جاری کرنے والے سے کہا: چور کا ہاتھ کاٹ دو، اس نے غلطی سے بایاں ہاتھ کاٹ دیا، تو کہتے ہیں: ہمارے اصحاب (فقہاء حنفیہ) کے نزدیک اس پر ضمان نہیں ہے، امام زفر کے نزدیک ضمان ہوگا، اس لئے کہ حقوق العباد میں خطا عذر نہیں ہے[۱]، ان فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ یہ غلطی اجتہاد میں ہے، کیونکہ اس نے اپنے اجتہاد سے بائیں کو دائیں کے قائم مقام قرار دے لیا، اس کے پیش نظر قرآنی آیت: "فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا"[۲] کا ظاہری مفہوم تھا جس میں دائیں اور بائیں کے درمیان فرق نہیں کیا گیا ہے، تو یہ مجتہد کی جانب سے اجتہاد میں خطا ہوئی اور وہ ساقط یعنی معاف ہے۔

مالکیہ نے کہا: اگر امام یا دوسرے نے خطا کی اور چور کا بایاں ہاتھ پہلے کاٹ دیا تو یہ اس کا دایاں ہاتھ کاٹنے کی طرف سے کافی ہوگا، یہ کفایت اس وقت ہوگی جب دو برابر چیزوں میں خطا ہوجائے، لیکن اگر خطا اس طرح ہو کہ اس نے پاؤں کاٹ دیا جبکہ ہاتھ کاٹنا واجب ہو، اور اسی طرح کی غلطی کی تو یہ کافی نہیں ہوگا، اور جس عضو کا کاٹنا واجب ہے اس کو کاٹا جائے گا اور دوسرے عضو کی دیت ادا کرے گا[۳]۔

شافعیہ نے کہا: امام یا اس کے نائبین سے حد یا تعزیر اور جان کے بارے میں فیصلہ وغیرہ میں غلطی کی وجہ سے جو کچھ واجب ہو وہ اس کے عاقلہ پر ہوگا، جیسے دوسروں میں ہوتا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اگر اس کی جانب سے کوتاہی ظاہر نہ ہو تو بیت المال پر واجب ہوگا، اس لئے کہ کثرت واقعات کی وجہ سے دوسروں کے برعکس اس سے خطا زیادہ ہوتی ہے، اور کفارہ بالیقین اسی کے مال میں ہوگا، اسی طرح

---

(۱) حاشیہ رد المحتار ۵/ ۵۰۴، شرح فتح القدیر ۷/ ۴۷۸، ۴۷۹۔

(۲) المنثور فی القواعد ۲/ ۶۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۹/ ۴۲۷۵، ۱۰/ ۴۷۷۹، مجمع الضمانات / ۲۰۳، شرح فتح القدیر ۵/ ۲۹۰۔

(۲) سورۂ مائدہ / ۳۸۔

(۳) تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۰۱، شرح الخرشی ۸/ ۹۳، ۱۱۰۔

مال میں غلطی کی صورت میں بھی اسی کے مال میں وجوب ہوگا[1]۔

حنابلہ نے کہا: اگر حد سے زائد ہوجائے اور نقصان ہوجائے تو ضمان واجب ہوگا، ضمان کی مقدار میں دو قول ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ مکمل دیت واجب ہوگی۔

دوسرا قول یہ ہے کہ نصف ضمان واجب ہوگا، خواہ عمداً زیادتی ہوئی ہو یا غلطی سے، اس لئے کہ ضمان قصد اور خطا دونوں میں واجب ہوتا ہے۔

فقہاء حنابلہ نے کہا: اگر تعزیر کے نتیجہ میں موت ہوجائے تو تعزیر کا ضمان واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ زجر و توبیخ کے لئے وہ مشروع سزا ہے، لہذا اس کی وجہ سے ہلاکت کی بنیاد پر ضمان نہیں ہوگا۔

پھر انہوں نے کہا: ہر وہ مقام جہاں ہم نے کہا کہ امام ضامن ہوگا تو کیا ضمان اس کے عاقلہ پر ہوگا یا بیت المال پر، دو روایات ہیں:

ایک روایت یہ ہے کہ ضمان بیت المال پر ہوگا، اس لئے کہ امام سے غلطی زیادہ ہوگی، اگر اس کا ضمان اس کے عاقلہ پر ہو تو ان کو زیر بار کردے گا، یہ روایت زیادہ صحیح ہے۔

دوسری روایت یہ ہے کہ اس کے عاقلہ پر ضمان ہوگا، اس لئے کہ اس کی غلطی کی وجہ سے دیت واجب ہوئی ہے تو اس کے عاقلہ پر واجب ہوگی[2]۔

قصاص میں خطا:

۴۷ - حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی آدمی کا ہاتھ جان بوجھ کر کاٹ دیا جس کی وجہ سے اس شخص پر قصاص واجب ہو گیا تو اس آدمی نے پہلے شخص کا ہاتھ کاٹ دیا جس سے پہلے شخص کی موت ہوگئی تو امام ابوحنیفہ کے قول میں وہ آدمی دیت کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنے حق سے آگے بڑھ کر وصول کیا، اس لئے کہ اس کا حق تو محض ہاتھ کاٹنا تھا اور اس نے قتل کر ڈالا، صاحبین کے نزدیک اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا[1]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ قصاص انجام دینے والے نے جائز و مطلوبہ مقدار سے زیادہ جان بوجھ کر کاٹ دیا تو زائد مقدار کے بقدر اس سے قصاص لیا جائے گا، اور اگر جان بوجھ کر یا غلطی سے کم کاٹا تو دوبارہ اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے اجتہاد سے کام لیا ہے۔

لخمی نے کہا: اگر طبیب [2] نے معتاد مقام پر کاٹا جس سے مریض کی موت ہوگئی تو طبیب پر کچھ واجب نہیں ہوگا، اور اگر اس مقام سے تھوڑا سا زیادہ کردیا جس سے اس مقام سے ملے حصہ میں کچھ کٹ گیا تو اسے خطا سمجھا جائے گا، اور اگر اس سے اتنا زیادہ کاٹا کہ اس کے بالقصد ہونے میں کوئی شبہ نہ ہوسکے تو اس میں قصاص ہوگا، اور اگر خطا اور عمد کے درمیان تردد ہو تو اس میں دیت مغلظہ ہوگی[3]۔

شافعیہ کے نزدیک اگر تلوار سے قصاص لینا واجب ہو اور تلوار کسی دوسری جگہ لگ جائے اور مارنے والا دعوی کرے کہ غلطی ہوگئی ہے تو اگر اس جیسی خطا کا امکان ہو تو قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ جو کچھ وہ دعوی کررہا ہے وہ ممکن ہے، لیکن اگر اس جیسی خطا کا امکان نہ ہو تو نہ اس کا قول قبول کیا جائے گا اور نہ اس میں اس کی قسم سنی جائے گی، اس لئے کہ اس کے دعوی کا احتمال نہیں ہے، اور اگر وہ

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۳۱/۸، منہاج الطالبین ۲۰۸/۴، ۲۰۹، حاشیۃ القلیوبی ۲۸۶/۲۔

(۲) المغنی ۱۴۵/۹، ۱۴۶، ۱۶۰، کشاف القناع ۶۰/۶۔

(۱) البدائع ۲۷۷/۱۰-۴۷۹۔

(۲) اس سے مراد قصاص میں طبیب مباشر ہے۔

(۳) شرح الخرشی ۱۵/۸، ۱۶۔

دوبارہ قصاص لینا چاہے تو ایک مقام پر کہا گیا ہے کہ یہ ممکن نہیں ہے، اور ایک اور مقام پر کہا گیا ہے کہ یہ ممکن ہے۔

اور کہا ہے: موضحہ (ایک قسم کا زخم) کے قصاص کا حق جس شخص کو حاصل ہوا ہو وہ اگر اپنے حق سے زیادہ وصول کر لے تو زائد مقدار میں اس سے قصاص لیا جائے گا، اور اگر غلطی سے ایسا ہوا ہو تو تاوان واجب ہوگا[1]۔

اور حنابلہ کے نزدیک اگر غلطی سے زیادتی ہو جائے، مثلاً ایک انگلی کاٹنا ہو اور دو انگلیاں کٹ جائیں، یا ایسا زخم ہو جائے جس میں قصاص نہ ہو، جیسے موضحہ زخم کا قصاص ہو اور ہاشمہ (ایسا زخم جو ہڈی توڑ دے) کی صورت میں قصاص لے لے، تو اس پر زائد کا تاوان واجب ہوگا، الا یہ کہ یہ اضافہ خود جانی (جنایت کرنے والے شخص یعنی مجرم کے کسی سبب سے ہو، مثلاً قصاص کے دوران وہ تڑپنے لگے، تو پھر قصاص لینے والے پر اس کی قسم کے ساتھ کچھ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس صورت حال میں خطا کا امکان رہتا ہے، اور قصاص لینے والا اپنے ارادہ سے زیادہ واقف ہے[2]۔

فتوی میں خطا کا حکم- ضمان واجب ہوگا یا نہیں:

۷۵ - حنفیہ کے نزدیک مفتی اگر خطا کرے تو اس کو ضامن قرار دینے کے مسئلہ میں دو قول ہیں: اول یہ ہے کہ اگر اس کے فتوی سے مستفتی کو ضرر لاحق ہو جائے تو قاضی کی خطا پر قیاس کرتے ہوئے مفتی کو ضامن قرار دیا جائے گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کو ضامن قرار نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ ضرر پہنچنے کا صرف سبب ہے براہ راست ضرر پہنچانے والا نہیں ہے[3]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مفتی نے اپنے فتوی سے کسی چیز کو تلف کر دیا ہو اور اس میں مفتی کی خطا واضح ہو جائے تو اگر وہ مجتہد ہو تو اس پر ضمان نہیں ہوگا، اور اگر وہ مقلد ہو اور خود ہی کھڑا ہو کر اپنے فتوی کے مطابق کام کروایا ہو تو وہ ضامن ہوگا، اگر خود کام نہ کروایا ہو تو اس کا فتوی قولی دھوکہ ہوگا، جس میں اس پر ضمان تو نہیں ہوگا، بلکہ اس کو زجر و توبیخ کی جائے گی، اور اگر پہلے سے علمی اشتغال اس کا نہ رہا ہو تو اس کی تادیب کی جائے گی[1]۔

شافعیہ کے نزدیک اگر اس کے فتوی پر عمل کرتے ہوئے کسی چیز کو تلف کر دیا گیا ہو اور فتوی کی غلطی نمایاں ہو جائے کہ اس نے کسی دلیل قطعی کی خلاف ورزی کی ہے تو ابو اسحاق سے مروی ہے کہ اگر وہ فتوی کا اہل ہو تو ضامن ہوگا، اور اگر فتوی کا اہل نہ ہو تو ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس دوسری صورت میں مستفتی نے (غلط جگہ پہنچ کر) کوتاہی کی ہے، یہ روایت ابو عمرو نے نقل کی ہے اور اس پر خاموشی اختیار کی ہے۔

نووی نے کہا: غصب اور نکاح وغیرہ کے ابواب میں غرور (دھوکہ دہی) کے دو معروف قول کے مطابق ضمان ثابت کیا جانا چاہئے، یا پھر یقینی طور پر ضمان نہیں ہونا چاہئے کیونکہ فتوی میں الزام و مجبور کرنا نہیں ہے[2]۔

حنابلہ کے نزدیک اگر کسی چیز کے اتلاف میں قاضی کی خطا واضح ہو جائے، مثلاً کاٹنے یا قتل میں کسی دلیل قطعی کی مخالفت واضح ہو جائے یا ایسے مفتی کی خطا واضح ہو جائے جو فتوی کا اہل نہ ہو تو قاضی و مفتی ضامن ہوں گے، اس لئے کہ ان دونوں کے فعل سے اتلاف ہوا ہے، تو یہ ایسے ہو گیا گویا ان دونوں نے خود اس کو ضائع کیا ہو، اس

(۱) المہذب ۲/ ۱۸۷۔
(۲) المغنی ۸/ ۲۸۶۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۱۹۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۰۔
(۲) المجموع ۱/ ۴۵۔

سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر غلطی کسی قطعی دلیل کی مخالفت والی نہیں بلکہ ایسی چیز میں ہو جس میں اجتہاد ہو سکتا ہے تو اس صورت میں ضمان نہیں ہوگا (۱)۔

خط

دیکھئے: ''توثیق''۔

خطاب اللہ

دیکھئے: ''حکم''۔

خطاف

دیکھئے: ''اطعمۃ''۔

(۱) کشاف القناع ۶/۳۶۰۔

خطبہ

تعریف:

۱-خطبۃ۔ خ پر پیش کے ساتھ۔ لغت میں نثر کلام کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ ایک فصیح الکلام شخص لوگوں کی ایک جماعت کو انہیں مطمئن کرنے کے لئے مخاطب بناتا ہے (۱)۔

خطیب: قوم کی طرف سے گفتگو کرنے والا، مسجد وغیرہ میں خطابت انجام دینے والا ہوتا ہے۔

خطبہ اصطلاح میں ایسا مربوط کلام ہے جس میں مخصوص انداز پر وعظ اور پیغام رسانی کا مضمون ہوتا ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-موعظۃ:

۲- موعظت: نصیحت، انجام کی یاددہانی اور اطاعت شعاری کا حکم دینا ہے۔

خلیل نے کہا: یہ خیر کی ایسی تذکیر کا نام ہے جس سے قلب میں رقت پیدا ہو (۳)۔

ب- وصیت:

۳-وصیت: لغت میں کسی غیر کو عمل کرنے کا حکم دینا جس میں وعظ

(۱) المعجم الوسیط۔

(۲) دستور العلماء ۲/۸۶ الأعلمی، تہذیب الأسماء واللغات ۳/۹۳ المنیر یہ، کشاف الاصطلاحات (خطب)۔

(۳) المفردات، المصباح، المعجم الوسیط۔

بھی شامل ہو[1]۔

ج-نصیحت:

۴-ایسی چیز کی طرف بلانا جس میں صلاح ہو، اور ایسی چیز سے روکنا جس میں فساد ہو۔

نصیحت کے آداب میں سے ایک یہ ہے کہ خاموشی کے ساتھ کی جائے جبکہ خطبہ میں شرط ہے کہ لوگوں کی ایک جماعت اسے سن لے[2]۔

د-کلمہ:

۵-لفظ کلمۃ مرتب اور طویل کلام کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، خطبہ ہو یا غیر خطبہ جیسے قصیدہ، مقالہ اور رسالہ[3]۔

مشروع خطبوں کے احکام:

۶-مشروع خطبے مندرجہ ذیل ہیں: جمعہ کا خطبہ، عیدین، کسوف وخسوف اور استسقاء کے خطبے، حج کے خطبے، یہ تمام خطبے نماز کے بعد ہیں، صرف جمعہ کا خطبہ اور عرفہ کے دن حج کا خطبہ (نماز سے قبل ہے)۔

مشروع خطبات میں پیغامِ نکاح کے وقت کا خطبہ بھی ہے۔

الف-جمعہ کا خطبہ:

اس کا حکم:

۷-خطبہ جمعہ کی صحت کے لئے شرط ہے[4]۔

(۱) المفردات۔

(۲) التعریفات للجرجانی ر ۲۴۱، المفردات، النہایہ دار الفکر، المعجم الوسیط۔

(۳) شرح الکافیہ للرضی دار الکتب ار ۳، حاشیۃ الخضری علی ابن عقیل الحلبی ار ۱۵، المعجم الوسیط۔

(۴) الشرح الصغیر دار المعارف ار ۴۹۹، القوانین الفقہیہ دار الکتاب رص ۸۰۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ جمعہ کے انعقاد میں دو خطبے شرط ہیں، لیکن حنفیہ کے نزدیک صرف ایک خطبہ شرط ہے، دو خطبے مسنون ہیں۔

جمہور فقہاء کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا عمل اور یہ قول ہے: "صلوا كما رأيتموني أصلي"[1] (تم لوگ نماز اسی طرح پڑھو جس طرح مجھے پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو)، اور اس لئے کہ دو خطبے دو رکعات کے قائم مقام ہیں، اور ہر خطبہ ایک رکعت کی جگہ ہے تو ایک خطبہ میں خلل ایک رکعت میں خلل کی طرح ہے[2]۔

خطبہ کے ارکان:

۸- خطبۂ جمعہ کے ارکان میں فقہاء کا اختلاف ہے:

امام ابوحنیفہ کے نزدیک خطبہ کا رکن تحمید یا تہلیل یا تسبیح **الحمد لله** ایک بارہ کہنا، یا **لاإله إلا الله** پڑھنا، یا **سبحان الله** کہنا ہے، اس لئے کہ آیت کریمہ "**فاسعوا إلى ذكر الله**"[3] (تو چل پڑا کرو اللہ کی یاد کی طرف) میں مطلق ذکر کا حکم ہے جس میں قلیل اور کثیر دونوں شامل ہیں، اور نبی کریم ﷺ سے منقول حدیث کو بیان نہیں کہا جائے گا، کیونکہ لفظ "ذکر" میں اجمال نہیں ہے۔

صاحبین فرماتے ہیں کہ ایسا طویل ذکر ضروری ہے جسے خطبہ کا نام دیا جاسکے[4]۔

مالکیہ کی رائے میں خطبہ کا رکن وہ کم از کم مقدار ہے جسے عربوں کے نزدیک خطبہ کا نام دیا جاسکے، خواہ وہ دو مسجع جملے ہوں جیسے: اللہ سے اس کے احکام میں ڈرو، اور اس کی منہیات سے باز رہو۔

(۱) حدیث: "صلوا كما رأيتموني أصلي......" کی روایت بخاری (الفتح ۲ر۱۱۱ طبع السلفیہ) نے حضرت مالک بن حویرثؓ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ار ۵۴۴، المواق ۱۵۸، نہایۃ المحتاج ۲ر ۲۹۹، المغنی ۲ر ۳۰۴، الإفصاح السعیدیہ ار ۱۶۱، البنایہ دار الفکر ۲ر ۸۰۲۔

(۳) سورۂ جمعہ ر ۹۔

(۴) ابن عابدین ار ۵۴۳، فتح القدیر ار ۴۱۵۔

لہذا اگر سبحان اللہ کہا یا کلمہ لا الہ الا اللہ پڑھا یا اللہ اکبر کہا تو یہ کافی نہیں ہوگا (۱)۔

ابن العربی نے بالجزم کہا ہے کہ اس کی کم از کم مقدار اللہ تعالی کی حمد اور نبی ﷺ پر درود اور ڈرانا اور بشارت دینا اور قرآن کا کچھ حصہ پڑھنا ہے (۲)۔

شافعیہ کے نزدیک خطبہ کے پانچ ارکان ہیں (۳):

الف- اللہ کی حمد، اور اس کے لئے لفظ ''اللہ'' اور لفظ ''حمد'' متعین ہے۔

ب- نبی ﷺ پر درود، اس کے لئے صلاۃ کا لفظ اور نبی ﷺ کا ان کے نام یا صفت سے ذکر ضروری ہے، پس صرف ''ﷺ'' کافی نہیں ہے۔

ج- تقوی کی وصیت، اس کے الفاظ متعین نہیں ہیں۔

د- خطبہ دوم میں مومنین کے لئے دعا:

ھ- ایسی آیت کی تلاوت جس سے پوری بات سمجھ میں آئے خواہ ایک ہی خطبہ میں ہو، پس ''ثم نظر'' جیسی آیت پڑھنا کافی نہیں ہوگا کہ یہ تنہا قابل فہم نہیں ہے اور نہ ہی منسوخ التلاوۃ آیت پڑھنا کافی ہوگا، پہلے خطبہ میں آیت پڑھنا مسنون ہے۔

فقہاء شافعیہ نے ان ارکان پر نبی ﷺ کے عمل سے استدلال کیا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک اس کے ارکان چار ہیں (۴):

الف- لفظ الحمد سے اللہ تعالی کی تعریف کرنا۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۴۹۹، القوانین الفقہیہ رص ۸۰۔
(۲) الحطاب لیبیا ۲/ ۱۶۵۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۰۰، أسنی المطالب المکتبۃ الإسلامیہ ۱/ ۲۵۶۔
(۴) الکافی، المکتب الإسلامی ۱/ ۲۲۰، المحرر السنۃ المحمدیہ ۱/ ۱۴۶، کشاف القناع ۲/ ۳۲۔

ب- کلمہ صلاۃ سے رسول اللہ ﷺ پر درود۔

ج- نصیحت، جو خطبہ کا مقصود ہے، لہذا اس میں خلل جائز نہیں ہوگا۔

د- ایک پوری آیت کی تلاوت۔

بعض حنبلی فقہاء نے دو ارکان کا اضافہ کیا ہے (۱):

الف۔ دونوں خطبوں اور خطبہ ونماز کے درمیان موالات، لہذا دونوں خطبوں کے اجزاء میں فصل کرنا اور اسی طرح دونوں خطبوں میں فصل کرنا اور خطبہ ونماز میں فصل کرنا درست نہیں ہوگا۔

ب۔ اس قدر بلند آواز سے خطبہ دینا جسے جمعہ کے لئے معتبر تعداد سن سکے جبکہ کوئی مانع نہ ہو۔

دوسرے فقہاء نے ان دونوں کو شرائط میں شمار کیا ہے، اور یہی رائے زیادہ مناسب ہے، جیسا کہ علم اصول فقہ میں مذکور رکن وشرط کے فرق سے واضح ہے (۲)۔

خطبہ کے شرائط:

۹- خطبہ کی صحت کے لئے بعض شرائط پر فقہاء کا اتفاق ہے، وہ یہ ہیں:

۱) خطبہ کا جمعہ کے وقت میں ہونا۔

جمہور کے نزدیک جمعہ کا وقت ظہر کا وقت ہے جو زوال کے بعد سے شروع ہو کر عصر کا وقت داخل ہونے تک رہتا ہے، کیونکہ اس کے بارے میں روایات مروی ہیں اور اسی پر عمل بھی رہا ہے۔

حنبلی فقہاء کے نزدیک جمعہ کا وقت عید کے اول وقت سے شروع ہوتا ہے اور یہ وقت سورج کے ایک نیزہ کے بقدر بلند ہو جانے

(۱) نیل المأرب ۱/ ۵۷ طبع بولاق۔
(۲) الجموع المذہب للعلائی ٹائپ شدہ نسخہ ۱/ ۲۳۴، ۲۵۴، التعریفات دار الکتاب/ ۱۴۹، ۱۶۶۔

کے بعد کا ہے[۱]۔

حنابلہ نے عبداللہ بن سیدان کی حدیث سے استدلال کیا ہے وہ فرماتے ہیں: "**شهدت الجمعة مع أبي بكرؓ فكانت خطبته وصلاته قبل نصف النهار، ثم شهدتها مع عمرؓ فكانت خطبته وصلاته إلى أن أقول: قد انتصف النهار، ثم شهدتها مع عثمانؓ فكانت صلاته وخطبته إلى أن أقول: قد زال النهار، فما رأيت أحدا عاب ذلك ولا أنكره**"[۲] (میں نے حضرت ابوبکرؓ کے ساتھ جمعہ کی نماز میں شرکت کی تو ان کا خطبہ اوران کی نماز نصف النہار سے پہلے تھی، پھر میں حضرت عمرؓ کے ساتھ جمعہ میں شریک ہوا تو ان کا خطبہ اوران کی نماز اس وقت ہوئی تھی کہ میں کہتا کہ نصف النہار ہوگیا ہے پھر میں حضرت عثمانؓ کے ساتھ جمعہ میں شریک ہوا تو ان کا خطبہ اور ان کی نماز اسی وقت ہوئی تھی یہاں تک کہ میں نے کہا: دن ڈھل گیا ہے، تو میں نے کسی کو نہیں دیکھا جس نے اس کو معیوب سمجھا ہو اور اس پر نکیر کی ہو)۔

۲) خطبہ کا نماز سے پہلے ہونا[۳]۔

پس اگر نماز کے بعد خطبہ دیا تو صرف نماز کا اعادہ کرے گا اگر فوری ہو، ورنہ از سر نو خطبہ دے گا، اس لئے کہ خطبہ کی شرائط میں سے ہے کہ نماز اس سے متصل ہو[۴]۔

۳) اتنی بڑی جماعت کا ہونا جس سے جمعہ منعقد ہو سکے[۵]۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۵۴۳، البنایہ ۲/ ۸۱۰، الدسوقی علی الشرح الکبیر دار الفکر ۱/ ۳۷۸، الشرح الصغیر ۱/ ۴۹۹، أسنى المطالب ۱/ ۲۵۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۰۴، کشاف القناع ۲/ ۳۲، نیل المآرب ۱/ ۵۶، الطحطاوی علی مراقی الفلاح دار الایمان/ ۲۷۷۔

(۲) عبدالرزاق نے مصنف ۳/ ۱۷۵ طبع المجلس العلمی الہند میں اس کو روایت کیا ہے۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۷۸۔

(۵) سابقہ مراجع۔

جمعہ درست ہونے کے لئے مطلوبہ عدد کی تعیین میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک صحیح قول میں امام کے سوا صرف ایک اہل شخص کی موجودگی کافی ہے[۱]۔

مالکیہ کے نزدیک اہلیت رکھنے والے بارہ افراد کا دونوں خطبوں میں رہنا ضروری ہے، اگر یہ تعداد دونوں خطبوں میں شروع سے موجود نہ ہو تو کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ دونوں خطبے ظہر کی دو رکعات کے درجہ میں ہیں[۲]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جمعہ واجب ہونے کی اہلیت رکھنے والے چالیس افراد کی موجودگی ضروری ہے۔

اگر مطلوبہ تعداد حاضر ہو، پھر سب کے سب یا بعض منتشر ہو جائیں اور چالیس سے کم افراد رہ جائیں تو اگر خطبہ شروع ہونے سے پہلے منتشر ہوں تو امام خطبہ شروع نہیں کرے گا جب تک کہ چالیس افراد نہ آ جائیں، اور اگر خطبہ کے دوران چلے جائیں تو ان کی غیر موجودگی میں انجام دیا گیا رکن شمار نہیں کیا جائے گا، اگر طویل فصل سے قبل لوگ آ جائیں تب تو پچھلے خطبہ پر بنا کرلے گا، اور اگر طویل فصل کے بعد آئیں تو خطبہ کی شرط یعنی موالات فوت ہونے کی وجہ سے دوبارہ از سر نو خطبہ دے گا[۳]، یہی رائے معتمد ہے، مذاہب میں دیگر اقوال بھی ہیں جن کے لئے مفصل کتابیں دیکھی جائیں۔

۴) خطبہ بلند آواز سے دینا کہ جسے اگر کوئی رکاوٹ نہ ہو تو معتبر تعداد سن سکے[۴]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۴۳، الطحطاوی علی مراقی الفلاح/ ۲۷۷۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۳۷۸، الشرح الصغیر ۱/ ۴۹۹۔

(۳) الروضۃ المکتب الإسلامی ۲/ ۷، کشاف القناع ۲/ ۳۳۔

(۴) مراقی الفلاح/ص ۲۷۸، ابن عابدین ۱/ ۵۴۳، الدسوقی ۱/ ۳۷۸، الشرح الصغیر ۱/ ۴۹۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۰۴، أسنى المطالب ۱/ ۲۵۷، کشاف القناع ۲/ ۳۲، نیل المآرب ۱/ ۵۶۔

نمازیوں پر خاموش رہنا واجب ہے یا نہیں۔ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کا مسلک ہے کہ یہ واجب ہے اور گفتگو کرنا حرام ہے، سوائے خطیب کے اور اس شخص کے جس سے خطیب گفتگو کرے، اور اسی طرح ہلاکت سے کسی انسان کو بچانے کے لئے (۱)، ان فقہاء کی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَإِذَا قُرِیءَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهُ وَ أَنْصِتُوْا**"(۲) (اور جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگایا کرو اور خاموش رہا کرو) اور فرمان نبوی ہے: "**إذا قلت لصاحبک یوم الجمعة: أنصت و الإمام یخطب فقد لغوت**"(۳) (جمعہ کے دن جب امام خطبہ دے رہا ہو اگر تم نے اپنے ساتھی سے کہا: خاموش رہو تو تم نے لغو کام کیا)۔

شافعیہ کا قدیم مسلک جمہور کے موافق ہے، ان کے جدید مسلک میں خاموش رہنا واجب نہیں ہے اور نہ کلام کرنا حرام ہے، اس لئے کہ صحیح حدیث میں ہے کہ "ایک اعرابی نے خطبہ کے دوران رسول اللہ ﷺ سے کہا: "**یا رسول الله هلک المال وجاع العیال......**"(۴) (اے اللہ کے رسول! مال ہلاک ہوگیا اور بچے بھوک کا شکار ہوگئے......)۔

اور ایک شخص نے آپ ﷺ سے قیامت کا وقت پوچھا (۵)، تو آپ ﷺ نے ان دونوں پر نکیر نہیں فرمائی اور نہ یہ فرمایا کہ خاموش رہنا واجب ہے۔

ان فقہاء نے خاموشی کے حکم کو استحباب اور ممانعت کو کراہت پر محمول کیا ہے (۱)۔

۵) ارکان خطبہ کے درمیان، دونوں خطبوں میں اور دونوں خطبوں و نماز میں تسلسل۔

معمولی فصل قابل معافی ہے، یہ رائے جمہور کی ہے، حنفیہ شرط لگاتے ہیں کہ خطبہ اور نماز کے درمیان کھانا پینا یا ایسا عمل جو خطبہ اور نماز کو بالکل الگ کردے نہ ہو، اگر وہ الگ کرنے والا نہ ہو جیسے جمعہ میں یاد آجائے کہ ایک نماز چھوٹی ہوئی ہے تو وہ قضاء نماز میں مشغول ہوجائے، یا جمعہ فاسد ہوجائے اور اس کے اعادہ کی ضرورت پڑے، یا خطبہ کے بعد نفل شروع کردے تو اس سے خطبہ باطل نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ عمل قاطع نہیں ہے، البتہ خطبہ کا اعادہ زیادہ بہتر ہوگا، اور اگر بالقصد ایسا کرے تو گنہگار ہوگا (۲)۔

۶) خطبہ کا عربی زبان میں ہونا یہ حکم قیاس کے خلاف اتباع کی وجہ سے ہے، مراد یہ ہے کہ خطبہ کے ارکان عربی زبان میں ہوں، اور اس لئے کہ وہ فرض ذکر ہے تو تکبیر تحریمہ کی طرح اس کا بھی عربی میں ہونا شرط ہوگا، خواہ جماعت میں شامل افراد عجمی ہوں جو عربی نہ جانتے ہوں، یہ جمہور کا مسلک ہے۔

امام ابوحنیفہ نے کہا، اور وہی حنفیہ کے نزدیک معتمد قول ہے کہ

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/۲۶۳، ابن عابدین ۱/۳۶۶، الدسوقی ۱/۳۸۷، الشرح الصغیر ۱/۵۰۹، کشاف القناع ۲/۴۷۔

(۲) سورۂ اعراف/۲۰۴۔

(۳) حدیث: "إذا قلت لصاحبک یوم الجمعة ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۴۱۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۵۸۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "أن أعرابیا قال للنبي ﷺ یا رسول الله، هلک......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۴۱۳ طبع السلفیہ) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۵) حدیث "سؤال الأعرابی للرسول ﷺ: عن موعد الساعة" کی

= روایت ابن خزیمہ (۳/۱۴۹ طبع المکتب الإسلامی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/۳۰۶، الروضہ ۲/۲۸۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۲۷۸، ابن عابدین ۱/۵۴۳، الدسوقی ۱/۳۷۸، الشرح الصغیر ۱/۴۹۹، نہایۃ المحتاج ۲/۳۰۴، اسنی المطالب ۱/۲۵۷، کشاف القناع ۲/۳۲، نیل المآرب ۱/۵۶۔

غیر عربی زبان میں بھی خطبہ درست ہوجائے گا، خواہ خطیب عربی زبان جانتا ہو، صاحبین کے نزدیک بھی جمہور کی طرح خطبہ کے لئے عربی زبان شرط ہے، صرف عاجز شخص کے لئے شرط نہیں ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر عربی زبان میں خطبہ دینے سے عاجز ہوں تو ان پر جمعہ واجب نہ ہوگا(۱)۔

مالکیہ نے خطیب کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ جو کچھ کہہ رہا ہے اس کا معنی سمجھتا ہو، لہذا ظاہر رائے میں کسی عجمی کا بغیر سمجھے ہوئے یاد کر کے سنانا کافی نہیں ہوگا(۲)۔

شافعیہ نے کہا: اگر عربی میں خطبہ دینے والا نہ ہو، اور عربی سیکھنا ممکن ہو تو ان سبھوں کا عربی سیکھنا فرض کفایہ ہے، خواہ وہ چالیس سے زائد ہوں، اگر ایسا نہ کریں تو سب گنہگار ہوں گے اور ان کے لئے جمعہ کی نماز درست نہ ہوگی، بلکہ ظہر پڑھیں گے، قاضی نے اس سوال کا جواب دیتے ہوئے کہ جب حاضرین عربی نہ جانیں تو عربی میں خطبہ کا کیا فائدہ ہے، یہ فرمایا کہ اس کا فائدہ مجموعی اعتبار سے وعظ کا علم ہے، اسی کے موافق شیخین کا قول اس صورت میں ہے جب لوگ خطبہ سنیں لیکن اس کا معنی نہ سمجھیں کہ ایسا کرنا درست ہے، اور اگر عربی سیکھنا ممکن نہ ہو تو ایک شخص اپنی زبان میں خطاب کرے گا، خواہ لوگ اسے نہ سمجھیں، اور اگر ان میں سے ایک بھی ترجمہ اچھا نہ کرسکتا ہو تو ان کے لئے جمعہ پڑھنا درست نہیں رہے گا، کیونکہ اس کی شرط مفقود ہے(۳)۔

۷) نیت: حنفیہ اور حنابلہ نے خطبہ کی صحت کے لئے نیت کی شرط لگائی ہے، اس لئے کہ حدیث نبوی ہے: "**إنما الأعمال** بالنیات"(۱)، پس اگر چھینک آنے پر یا تعجب میں الحمد للہ کہا، یا منبر پر چڑھا اور بغیر نیت کے خطبہ دیا تو درست نہیں ہوگا(۲)۔

مالکیہ اور شافعیہ نے صحت خطبہ کے لئے نیت کی شرط نہیں لگائی ہے(۳)۔

ان کے علاوہ چند مزید امور ہیں جنہیں بعض فقہاء نے شرط بتایا ہے، لیکن جمہور فقہاء نے انہیں سنت قرار دیا ہے، سنتوں کے ذیل میں ان کا ذکر آ رہا ہے۔

خطبہ کی سنتیں:

۱۰ - یہ سنتیں دو طرح کی ہیں: ایک وہ جن پر اتفاق ہے، دوسری وہ جن میں اختلاف ہے۔

متفقہ سنتیں مندرجہ ذیل ہیں:

۱) خطبہ اس منبر پر ہو جو خطبہ دینے کے لئے ہے تاکہ سنت کی اتباع ہو، نیز اتباع سنت کے لئے مستحب ہے کہ (نمازیوں کے لحاظ سے) محراب کے دائیں جانب منبر ہو۔

اگر منبر میسر نہ ہو تو اونچی جگہ پر خطبہ دیا جائے، کیونکہ یہ پیغام رسانی کا زیادہ مؤثر طریقہ ہے(۴)۔

۲) خطبہ شروع کرنے سے قبل منبر پر بیٹھنا تاکہ سنت پر عمل ہو(۵)۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۳۷۸۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۰۴، الروضہ ۲/ ۲۶۔

(۱) حدیث: "إنما الأعمال بالنیات......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن خطابؓ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۵۴۳، الطحاوی ر ۲۷۷، کشاف القناع ۲/ ۳۳ نیل المآرب ۱/ ۵۶۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۱۲، أسنی المطالب ۱/ ۲۵۹، الشرح الصغیر ۱/ ۴۹۹۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ترکی ۱/ ۱۴۷، الطحاوی ر ۲۸۰، القوانین الفقہیہ ر ص ۸۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۹۶، المجموع طبع السلفیہ ۴/ ۵۲۷، المغنی ۲/ ۲۹۶۔

(۵) سابقہ مراجع۔

۳) خطیب اپنا رخ حاضرین کی جانب رکھے، حاضرین کے لئے مستحب ہے کہ وہ اپنے چہروں سے پوری طرح خطیب کی جانب متوجہ ہوں، اس سلسلے میں بہ کثرت احادیث مروی ہیں، ایک حدیث حضرت عدی بن ثابت کی اپنے والد کے واسطہ سے ہے: "**كان النبيﷺ إذا قام على المنبر استقبله أصحابه بوجوههم**"(۱) (نبی کریم ﷺ جب منبر پر تشریف لاتے تو صحابہ کرام اپنے چہرے آپ ﷺ کی جانب کر لیتے)۔

۴) خطیب کے سامنے اذان دینا، جب خطیب منبر پر بیٹھ جائے، یہی اذان نبی کریم ﷺ کے عہد میں تھی، حضرت سائب بن یزیدؓ فرماتے ہیں: "**إن الأذان يوم الجمعة كان أوله حين يجلس الإمام يوم الجمعة على المنبر، في عهد رسول اللهﷺ و أبي بكر و عمرؓ، فلما كان في خلافة عثمانؓ و كثروا أمر عثمان يوم الجمعة بالأذان الثالث فأذن به على الزوراء، فثبت الأمر على ذلك**"(۲) (کہ جمعہ کے دن پہلی اذان رسول اللہ ﷺ اور حضرات ابوبکرؓ وعمرؓ کے زمانہ میں اس وقت ہوتی جب امام جمعہ کے دن منبر پر بیٹھ جاتا، جب حضرت عثمانؓ کا زمانہ خلافت آیا اور لوگ زیادہ ہوگئے تو حضرت عثمانؓ نے جمعہ کے دن تیسری اذان کا حکم دیا تو یہ اذان زوراء سے دی گئی، اور عمل اسی پر ٹھہر گیا)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۴۶، الطحطاوی/۲۸۰، الشرح الصغیر ۱/۵۰۳، القوانین الفقہیہ/۸۰، المجموع ۴/۵۲۸، المغنی ۲/۳۰۳۔
حدیث: "**كان إذا قام على المنبر استقبله أصحابه بوجوههم......**" کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۶۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، بوصیری نے کہا: اس کی سند کے تمام راوی ثقہ ہیں، البتہ یہ حدیث مرسل ہے، لیکن بیہقی نے اپنی سنن (۳/۱۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں شواہد ذکر کئے ہیں جن سے یہ حدیث قوی ہوجاتی ہے۔

(۲) الطحطاوی ۲۸۰، العدوی علی الرسالہ ۱/۳۲۷، المجموع ۴/۵۲۷، المغنی ۲/۲۹۷۔

۵) خطبہ میں آواز بلند کرنا، واجب مقدار سے زیادہ بلند کرنا جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، اس لئے کہ یہ پیغام رسانی کا زیادہ مؤثر طریقہ ہے(۱)، کیونکہ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں "**كان رسول اللهﷺ إذا خطب احمرت عيناه، وعلا صوته، واشتد غضبه، حتى كأنه منذر جيش يقول: صبحكم و مساكم**"(۲) (جب رسول اللہ خطبہ دیتے تو آپ کی آنکھیں سرخ ہو جاتیں، آواز بلند ہو جاتی اور غضب بڑھ جاتا، ایسا لگتا کہ آپ فوج سے ڈرا رہے ہوں اور فرما رہے ہوں کہ فوج صبح تم پر حملہ کرنے والی ہے یا شام میں حملہ کرنے والی ہے)۔

۶) دونوں خطبے مختصر دینا، اور دوسرا خطبہ پہلے سے مختصر رکھنا(۳)، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن طول صلاة الرجل، و قصر خطبته مئنة من فقهه، فأطيلوا الصلاة، واقصروا الخطبة**"(۴) (انسان کی نماز کی طوالت اور اس کے خطبہ کا اختصار اس کی سمجھداری کی علامت ہے، پس نماز لمبی کرو اور خطبہ مختصر کرو)۔

اور مستحب ہے کہ خطبہ فصیح و بلیغ، مرتب اور قابل فہم ہو چیخنا چلانا نہ ہو، نہ اس کے الفاظ رکیک اور باطل سے آراستہ ہوں تا کہ دلوں پر اس کا اثر ہو(۵)۔

= حدیث سائب بن یزید: "**أن الأذان يوم الجمعة......**" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۳۹۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) الطحطاوی/۲۸۱، الشرح الصغیر ۱/۵۰۶، المجموع ۴/۵۲۸، المغنی ۲/۳۰۸۔

(۲) حدیث: "**كان إذا خطب احمرت عيناه......**" کی روایت مسلم (۲/۵۹۲ طبع الحلبی) نے کیہے۔

(۳) الطحطاوی/۲۸۱، الشرح الصغیر ۱/۵۰۶، المجموع ۴/۵۲۸، المغنی ۲/۳۰۸۔

(۴) حدیث: "**إن طول صلاة الرجل، و قصر خطبته......**" کی روایت مسلم (۲/۵۹۴ طبع الحلبی) نے حضرت عمار بن یاسرؓ سے کی ہے۔

(۵) المجموع ۴/۵۲۸۔

۷) خطیب کسی کمان، یا تلوار، یا عصا پر ٹیک لگائے، اس لئے کہ حضرت حکم بن حزنؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: "**وفدت إلى رسول الله ﷺ ...... فأقمنا أياما شهدنا فيها الجمعة مع رسول الله ﷺ، فقام متوكئا على عصا أو قوس فحمد الله و أثنى عليه كلمات خفيفات طيبات مباركات**"(۱)

(میں ایک وفد میں حضور ﷺ کے پاس آیا...... ہم لوگ چند ایام ٹھہرے رہے، ہم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ جمعہ پڑھی تو آپ ﷺ ایک کمان یا عصاء پر ٹیک لگائے کھڑے ہوئے اور اللہ کی حمد وثنا بڑے مختصر مبارک اور پاکیزہ الفاظ میں بیان فرمائی)۔

حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ میں تفصیل ہے، وہ کہتے ہیں: امام ہر ایسے علاقہ میں جسے بزورِ قوت فتح کیا گیا ہو تلوار پر سہارا لے گا، تاکہ لوگوں کو اسلام کی قوت اور دانش مندی دکھائے، اور جو علاقے صلح سے فتح کئے گئے ہوں، وہاں بغیر تلوار کے خطبہ دے گا(۲)۔

۱۱- وہ سنن جن میں اختلاف ہے، مندرجہ ذیل ہیں:

۱) قدرت ہو تو خطبہ میں کھڑا ہونا، تاکہ سنت کی پیروی ہو۔

یہ شافعیہ اور اکثر مالکیہ کے نزدیک شرط ہے(۳)۔

دردیر نے کہا: زیادہ راجح یہ ہے کہ کھڑا ہونا واجب ہے، شرط نہیں، پس اگر بیٹھ جائے تو گنہگار ہوگا اور خطبہ درست ہو جائے گا(۴)۔

اگر قدرت نہ ہو تو بیٹھ کر خطبہ دے گا، اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو نماز کی طرح چت لیٹ کر خطبہ دے گا، اور اس کی اقتداء درست ہوگی، خواہ وہ کہے کہ میں کھڑا نہیں ہوسکتا ہوں یا خاموش رہے، اس لئے کہ بظاہر ایسا عذر کی وجہ سے ہی ہے۔

البتہ عاجز شخص کے لئے بہتر یہ ہے کہ کسی کو نائب بنادے(۱)۔

کھڑا ہونا حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک سنت ہے، اور اگر دونوں خطبوں یا ایک میں بیٹھ جائے تو کافی ہوگا، البتہ بغیر عذر کے بیٹھنا مکروہ ہوگا(۲)۔

۲) دونوں خطبوں کے درمیان اطمینان کے ساتھ بیٹھ جانا، اتباع سنت کے لئے، یہ جمہور کے نزدیک سنت ہے(۳)، اور شافعیہ کے نزدیک شرط ہے(۴)۔

۳) بدن، کپڑے اور جگہ میں لگی ہوئی ناقابل معافی مقدار کی نجاست اور حدث سے پاکی حاصل کرنا:

یہ جمہور کے نزدیک شرط نہیں ہے، بلکہ سنت ہے اور شافعیہ اور ابو یوسف کے نزدیک شرط ہے(۵)۔

شافعیہ نے کہا: اگر خطبہ کے دوران حدث پیش آجائے تو از سر نو خطبہ دے گا، خواہ حدث خود سے پیش آگیا ہو اور فصل بھی مختصر ہو، اس لئے کہ خطبہ ایک عبادت ہے، لہذا اسے دو طہارتوں سے ادا نہیں کیا جائے گا جیسے نماز ہے، اور اسی وجہ سے اگر خطبہ اور نماز کے درمیان میں حدث کردے اور قریبی وقت میں طہارت حاصل کرلے تو مضر نہیں ہوگا(۶)۔

---

(۱) حدیث حکم بن حزن: "وفدت إلى رسول الله ﷺ......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۵۸، ۶۵۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند حسن ہے۔

(۲) الطحطاوی رص ۲۸۰، الشرح الصغیر ۱/ ۵۰۷، المجموع ۴/ ۵۲۸، المغنی ۲/ ۳۰۹۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۰۶، أسنی المطالب ۱/ ۲۵۷، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۷۹، الشرح الصغیر ۱/ ۴۹۹۔

(۴) الشرح الصغیر ۱/ ۴۹۹۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۰۶، أسنی المطالب ۱/ ۲۵۷۔

(۲) الطحطاوی ر ۲۸۰، المغنی ۲/ ۳۰۳، کشاف القناع ۲/ ۳۶۔

(۳) الطحطاوی ر ۲۸۱، الشرح الصغیر ۱/ ۵۰۳، کشاف القناع ۲/ ۳۶۔

(۴) سابق مراجع۔

(۵) حاشیۃ الطحطاوی رص ۲۸۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۱۱، أسنی المطالب ۱/ ۲۵۷، الشرح الصغیر ۱/ ۵۱۱، المغنی ۲/ ۳۰۷، نیل المآرب ۱/ ۵۷۔

(۶) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۱۲۔

مالکی مسلک کا مشہور قول یہ ہے کہ طہارت دونوں خطبوں کے لئے شرط نہیں ہے، لیکن طہارت کا ترک کرنا مکروہ ہے[۱]۔

۴) ستر عورت:

ستر عورت جمہور کے نزدیک سنت ہے، شافعیہ کے نزدیک شرط ہے[۲]۔

۵) لوگ کو سلام کرنا:

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسنون ہے کہ خطیب لوگوں کو دو مرتبہ سلام کرے، ایک مرتبہ خطبہ کے لئے اپنے حجرہ سے نکلتے وقت یا اگر باہر سے آرہا ہو تو مسجد میں داخل ہوتے وقت، اور دوسری مرتبہ جب منبر کے اوپری حصہ پر پہنچے اور لوگوں کی طرف متوجہ ہو تو سلام کرے[۳]۔

حنفیہ اور مالکیہ نے کہا: صرف خطبہ کے لئے نکلتے وقت لوگوں کو سلام کرنا مستحب ہے، منبر کے اوپر پہنچ جانے اور اس پر بیٹھ جانے کے بعد نمازیوں کو سلام نہیں کرے گا اور نہ سلام کا جواب دینا واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ اگر سلام کرے تو لوگوں کو ممنوع کا ارتکاب کرنے پر مجبور کرے گا[۴]۔

۶) اللہ کی حمد و ثنا سے آغاز کرنا، پھر شہادتین پھر نبی ﷺ پر درود اور وعظ و تذکیر، آیت قرآن کی تلاوت اور خطبہ میں مومنین کے لئے

(۱) الشرح الصغیر ۱/۵۱۱۔

(۲) المجموع ۴/۵۱۵، نہایۃ المحتاج ۲/۳۱۱، الطحطاوی ص/۲۸۰، نیل المآرب ۱/۵۷، ستر عورت کی سنیت کا قول صرف خطبہ کی صحت اور عدم صحت کے بارے میں ہے، کیونکہ فقہاء ستر عورت کے واجب ہونے اور بغیر عذر کے اسے کھولنے کی حرمت میں متفق ہیں۔

(۳) المجموع ۴/۵۲۷، المغنی ۲/۲۹۶۔

(۴) الطحطاوی ص/۲۸۳، جواہر الاکلیل ۱/۹۶، القوانین الفقہیہ/۸۰۔

دعا کرنا حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مسنون ہے، مالکیہ کے نزدیک یہ بھی مستحب ہے کہ آخر میں "**یغفر اللہ لنا ولکم**" کہے[۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: ترتیب مستحب ہے اس طور پر کہ پہلے اللہ کی حمد پھر اس کی ثنا بیان کرے پھر درود بھیجے پھر نصیحت کرے، اگر الٹا کردے تو بھی کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ مقصد حاصل ہوگیا یہ ترتیب ان فقہاء کے نزدیک سنت ہے[۲]۔

مومنین کے لئے دعا جمہور کے نزدیک سنت ہے، صرف شافعیہ کے نزدیک رکن ہے[۳]، یہ پیچھے گزر چکا ہے۔

۷) شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ وقت داخل ہونے کے بعد خطیب کا حاضر ہونا سنت ہے، اس طور پر کہ منبر پر پہنچنے کے ساتھ ہی خطبہ شروع کردے، اس لئے کہ یہی طریقہ منقول ہے، تحیۃ المسجد میں مشغول نہ ہو[۴]۔

۸) خطیب منبر پر وقار کے ساتھ چڑھے اور مؤذن کے جملہ "**قدقامت الصلاۃ**" پر تیزی کے ساتھ نیچے اتر آئے[۵]۔

خطبہ کے مکروہات:

۱۲- حنفیہ نے کہا: خطبہ طویل کرنا ہر زمانہ میں مکروہ ہے، سرما میں وقت کم ہونے کی وجہ سے اور گرما میں بھیڑ اور گرمی کے نقصانات کی وجہ سے، سنن خطبہ میں سے کسی کو ترک کرنا مکروہ ہے، جب امام خطبہ کے لئے نکل آئے تو پھر نہ نماز ہے نہ گفتگو، الا یہ کہ کوئی چھوٹی ہوئی نماز یاد آئے، خواہ وتر کی نماز ہو اور وہ شخص صاحب ترتیب ہو تو ایسی

(۱) الطحطاوی/۲۸۱، الشرح الصغیر ۱/۵۰۶۔

(۲) کشاف القناع ۲/۳۳، المجموع ۴/۵۲۲، نہایۃ المحتاج ۲/۳۱۱۔

(۳) کشاف القناع ۲/۳۷۔

(۴) المجموع ۴/۵۲۹۔

(۵) کشاف القناع ۲/۳۸۔

صورت میں نماز پڑھنا مکروہ نہیں ہے، بلکہ صحت جمعہ کی ضرورت کی وجہ سے واجب ہے، خطبہ سنتے وقت تسبیح پڑھنا، قرآن کی تلاوت کرنا اور درود پڑھنا مکروہ ہے، اِلا یہ کہ خطیب درود شریف پڑھنے کا حکم دے تو دو فضیلتوں کو حاصل کرنے کی نیت سے آہستہ سے پڑھے گا، جب چھینک آ جائے تو صحیح قول کے مطابق اپنے دل میں الحمد للہ کہے گا، چھینکنے والے کا جواب دینا اور سلام کا جواب دینا مکروہ ہے کہ اس کی وجہ سے سماعت خطبہ کے وجوب میں خلل ہوگا، البتہ کسی اندھے وغیرہ کو کہیں گر کر ہلاک ہو جانے کا خدشہ محسوس کرے تو اس کو آگاہ کرنا واجب ہے، اس لئے کہ خاموشی سے خطبہ سننا جو حق اللہ ہے اس پر انسان کے حق کو ترجیح حاصل ہے۔

خطبہ میں حاضر شخص کے لئے کھانا پینا مکروہ ہے، کمال بن ہمام نے کہا: کلام کرنا حرام ہے خواہ کسی نیک کام کا حکم ہو یا تسبیح ہو اور کھانا، پینا اور لکھنا حرام ہے۔

بیکار عمل کرنا اور ادھر ادھر متوجہ ہونا مکروہ ہے، اور لوگوں کی گردنیں پھلاندنا مکروہ ہے جب خطیب خطبہ شروع کردے، اس سے قبل کوئی حرج نہیں ہے[1]۔

۱۳ - مالکیہ نے کہا: خطیب کے منبر پر بیٹھنے سے قبل لوگوں کی گردنیں پھاندنا اگلی صفوں میں خالی جگہ نہ ہونے کی صورت میں مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ عمل بیٹھنے والوں کو تکلیف پہنچائے گا اور خطیب کا بغیر طہارت کے خطبہ دینا مکروہ ہے، اور مسجد میں موجود کسی ایسے شخص کے لئے جس کی تقلید واتباع کی جائے، جیسے عالم دین اور سربراہ، پہلی اذان کے وقت نفل پڑھنا مکروہ ہے، اسی طرح نماز جمعہ کے بعد نفل پڑھنا مکروہ ہے، یہاں تک کہ لوگ واپس ہو جائیں، خطبہ کے دوران اور دو خطبوں کے بیچ میں بیٹھے ہوئے لوگوں سے گفتگو کرنا حرام ہے، خواہ لوگ خطبہ نہ سن رہے ہوں، الا یہ کہ خطیب اپنے خطبہ میں لغو کلامی کرنے لگے، مثلاً گھٹیا باتیں کرنے لگے تو اس وقت بولنا جائز ہوگا، داخل ہونے والے یا بیٹھے ہوئے شخص کا کسی کو سلام کرنا حرام ہے، اسی طرح جواب دینا بھی ہے خواہ اشارہ سے ہو، چھینکنے والے کا جواب دینا حرام ہے، لغو کام کرنے والے کو منع کرنا اور اس کی طرف اشارہ کرنا اور کھانا پینا، خطبہ کے لئے خطیب کے نکلنے کے بعد نفل نماز شروع کرنا خواہ داخل ہونے والے شخص کی جانب سے ہو، حرام ہے[1]۔

۱۴ - شافعیہ نے کہا: خطبہ میں چند اشیاء مکروہ ہیں: جیسے:

جیسا کہ بعض جہلاء کرتے ہیں یعنی منبر پر چڑھتے ہوئے اس کے زینے پر عصا وغیرہ بجانا، اوپر چڑھ کر بیٹھنے سے قبل دعا کرنا، خطبہ میں ادھر ادھر متوجہ ہونا، سلاطین کے اوصاف میں ان کے لئے دعا کرتے ہوئے مبالغہ آرائی کرنا اور زیادہ تر باتوں میں جھوٹ کا سہارا لینا، دوسرے خطبہ میں بہت زیادہ جلدی کرنا، آواز اس میں پست کرلینا، خطیب کا نمازیوں کی طرف پشت کرلینا، یہ عمل قبیح اور خطاب کے رواج کے خلاف ہے، اسی طرح خطبہ میں تکلف کے ساتھ اور خوب کھینچ تان کے ساتھ گفتگو کرنا، اثناء خطبہ نمازیوں کا لذت اندوزی کے لئے پانی پینا مکروہ ہے، پیاس ہو تو پینے میں کوئی حرج نہیں ہے، امام خطبہ دے رہا ہو تو داخل ہونے والے کا سلام کرنا مکروہ ہے اور اس کا جواب دینا واجب ہے، سننے والے کے لئے چھینکنے والے کا جواب دینا مستحب ہے، اس لئے کہ دلائل عام ہیں، خطیب کے منبر پر چڑھ کر بیٹھ جانے کے بعد حاضرین میں سے کسی کا نفل پڑھنا مکروہ تحریمی ہے، خطیب کے منبر پر چڑھتے اور بیٹھتے وقت جو شخص نماز میں ہو اس پر واجب ہے کہ نماز ہلکی کردے، خطیب کے سامنے جماعت کی شکل میں اذان دینا مکروہ ہے[2]۔

---

(۱) الطحطاوی ۲۸۱/، ۲۸۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۴۷۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۵۱۱، ۵۱۳، الزرقانی دار الفکر ۲/ ۶۴۔

(۲) المجموع ۴/ ۵۲۸، ۵۲۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۰۹، ۳۱۵۔

خطیب جب منبر پر ہوتو داخل ہونے والے شخص کے لئے تحیۃ المسجد پڑھنا مسنون ہے، البتہ واجب ہے کہ ہلکی رکعات پڑھے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**إذا جاء أحدكم يوم الجمعة و الإمام يخطب فليركع ركعتين و ليتجوز فيهما**"[(۱)] (جب تم میں سے کوئی جمعہ کے دن اس وقت آئے جب امام خطبہ دے رہا ہوتو اسے چاہئے کہ دو رکعات پڑھے اوران کومختصر کرے)، (دیکھئے: "تحیۃ" فقرہ نمبر ۵)۔

۱۵ - حنابلہ نے کہا: خطبہ میں ادھر ادھر متوجہ ہونا اور لوگوں کی طرف پشت کرنا مکروہ ہے، خطبہ میں دعا کے دوران امام کا ہاتھ اٹھانا مکروہ ہے، اپنی دعا میں اپنی انگلی سے اشارہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، منبر پر چڑھنے کے بعد دعا کرنا مکروہ ہے، مصلی کے لئے مکروہ ہے کہ اپنی پشت قبلہ کی جانب کرے اور دونوں پاؤں قبلہ کی طرف پھیلائے، بعض خطباء کے سامنے آواز بلند کرنا مکروہ ہے، خطیب کے نکلنے کے بعد نفل شروع کرنا مکروہ ہے، صرف داخل ہونے والے شخص کو تحیۃ المسجد پڑھنے سے نہیں روکا جائے گا، بیکار کام کرنا اور خطبہ سنتے وقت پانی پینا جب تک کہ شدید پیاس نہ ہو مکروہ ہے[(۲)]۔

ب-عیدین کا خطبہ:

اس کا حکم:

۱۶ - عید کے دونوں خطبے مسنون ہیں۔ان میں حاضر رہنا اور ان کا سننا واجب نہیں ہے[(۳)]، کیونکہ حضرت عبداللہ بن سائبؓ کی حدیث ہے، فرماتے ہیں: "**شهدت مع رسول الله ﷺ العيد فلما قضى الصلاة قال: إنا نخطب، فمن أحب أن يجلس للخطبة فليجلس، ومن أحب أن يذهب فليذهب**"[(۱)] (میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ عید کی نماز پڑھی، جب آپ ﷺ نماز پوری فرما چکے تو فرمایا: ہم خطبہ دیں گے جو خطبہ سننے کے لئے بیٹھنا چاہے وہ بیٹھے اور جو جانا چاہے وہ چلا جائے)۔

بعض مالکیہ نے کہا: خطبہ نماز کی سنت ہے، جو شخص عید کی نماز میں آئے، خواہ اس پر نماز لازم ہو یا لازم نہ ہو، جیسے عورت اور بچہ اس کو جائز نہیں ہے کہ نماز کی سنت کی حاضری ترک کرے، جیسے طواف نفل میں اس کو حق نہیں ہے کہ رکوع طواف (یعنی طواف کی دو رکعات) ترک کرے، اس لئے کہ یہ طواف کی سنت ہے[(۲)]۔

اس خطبہ کے اوصاف اور احکام وہی ہیں جو خطبہ جمعہ کے ہیں، البتہ درج ذیل امور میں استثناء ہے۔

۱-عیدین کا خطبہ نماز کے بعد ہوگا، اس سے پہلے نہیں۔

ابن قدامہ نے کہا: عید کے دونوں خطبے نماز کے بعد ہیں، ہمارے علم کے مطابق (خطبہ کے نماز کے بعد ہونے میں) مسلمانوں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے[(۳)]۔

اگر نماز سے قبل خطبہ دے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک یہ درست ہوجائے گا، لیکن خطیب کا ایسا کرنا برا ہے، شافعیہ اور حنابلہ

---

(۱) حدیث: "إذا جاء أحدكم يوم الجمعة والإمام يخطب، فليركع ركعتين وليتجوز فيهما" کی روایت مسلم (۲/ ۵۹۷ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۶، ۳۸، الفروع ۲/ ۱۱۹، ۱۲۸۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۵۶۱، الطحطاوی ر ۲۹۲، التاج والإکلیل ۲/ ۱۹۶، مواہب

= الجلیل ۲/ ۱۹۶، الشرح الصغیر ۱/ ۵۲۰، المجموع ۵/ ۲۲، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۸۰، المغنی ۲/ ۳۸۴، کشاف القناع ۲/ ۵۵۔

(۱) حدیث عبداللہ بن السائب: "شهدت العيد مع رسول الله ﷺ" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۸۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۲۹۵ دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) التاج ۲/ ۱۹۶، مواہب الجلیل ۲/ ۱۹۶۔

(۳) المغنی ۲/ ۳۸۴۔

کے نزدیک یہ درست نہیں ہوگا اور نماز کے بعد خطبہ کا اعادہ کرنا ہوگا[۱]۔

۲- خطبہ کا آغاز تکبیر سے کرنا مسنون ہے، اسی طرح دوران خطبہ تکبیر کہنا مستحب ہے، برخلاف خطبہ جمعہ کے کہ اس میں آغاز **الحمدللہ** سے ہوتا ہے۔

جمہور کے نزدیک مستحب ہے کہ پہلے خطبہ کا آغاز نو عدد تکبیر سے کرے اور دوسرے خطبہ کے شروع میں سات تکبیریں کہے، مالکیہ کے نزدیک اس کی کوئی حد نہیں ہے، پس اگر تین تکبیر کہی، یا سات بار کہی یا کوئی اور عدد تو ہر صورت بہتر ہوگی۔

عید الفطر کے خطبہ میں صدقہ فطر کے احکام بیان کرنا اور عید الاضحیٰ کے خطبہ میں قربانی کے احکام بیان کرنا مستحب ہے[۲]۔

۳- شافعیہ کے نزدیک عید کے خطبہ میں قیام، طہارت، ستر عورت اور دونوں خطبوں کے درمیان بیٹھنا شرط نہیں ہے[۳]۔

ج- کسوف کا خطبہ:

۱۷- حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک کسوف کی نماز میں خطبہ نہیں ہے[۴]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے نماز کا حکم دیا خطبہ کا نہیں[۵]۔

مالکیہ نے کہا: نماز کسوف کے بعد وعظ کہنا مستحب ہے، جس

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۸۰۔
(۴) الطحطاوی رص ۲۹۸، کشاف القناع ۲/ ۶۲۔
(۵) حدیث: "إن الشمس و القمر لا ينكسفان لموت أحد من الناس و لكنهما آيتان من آيات الله فإذا رأيتموهما فقوموا فصلوا" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۲۶ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن مسعودؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

میں اللہ کی ثنا اور اس کے نبی پر صلاۃ وسلام شامل ہو، اس لئے کہ حضور ﷺ نے ایسا کیا ہے۔

البتہ یہ وعظ خطبہ کے طریقہ پر نہیں ہوگا، اس لئے کہ کسوف کی نماز کے لئے خطبہ نہیں ہے[۱]۔

شافعیہ کے نزدیک مستحب ہے کہ کسوف کی نماز کے بعد امام دو خطبے دے جو اپنے ارکان وسنن میں جمعہ کے دونوں خطبوں کی طرح ہوں گے، البتہ ان میں شرائط کا اعتبار نہیں ہوگا جیسا کہ عید میں ہے، اس کی دلیل ان فقہاء نے نبی ﷺ کے عمل سے دی ہے[۲]۔

اگر نماز سے پہلے خطبہ دے تو درست نہیں ہوگا[۳] تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''کسوف''۔

د- استسقاء کا خطبہ:

۱۸- جمہور فقہاء کے نزدیک مستحب ہے کہ استسقاء کی نماز کے بعد امام خطبہ دے جو ارکان، شروط اور سنن میں جمعہ کے خطبہ کی طرح ہو، جس میں لوگوں کو وعظ کرے، معاصی سے انہیں ڈرائے، اور ان کو توبہ وانابت اور صدقہ کا حکم دے[۴]۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اور وہی معتمد رائے ہے کہ استسقاء میں نہ تو جماعت کے ساتھ نماز ہے اور نہ خطبہ ہے[۵]۔

خطبہ کی تعداد اور اس کی کیفیت میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ، شافعیہ اور محمد بن حسن کے نزدیک استسقاء کے دو خطبے ہیں،

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۵۳۵۔
(۲) حدیث: "خطبة النبي ﷺ في الكسوف" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۳۳ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۹۷۔
(۴) الشرح الصغیر ۱/ ۵۳۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۱۲، کشاف القناع ۲/ ۶۹۔
(۵) ابن عابدین ۱/ ۵۶۷۔

جیسے عید کے دو خطبے ہیں، صرف اتنا فرق ہے کہ تکبیر کی جگہ پر اس میں استغفار کیا جائے گا۔

حنابلہ اور ابو یوسف کے نزدیک صرف ایک خطبہ ہے۔

حنابلہ نے کہا: خطبہ کی ابتداء میں سات مرتبہ تکبیر کہے گا، امام ابو یوسف سے مشہور ہے کہ تکبیر نہیں کہے گا(۱)۔

تفصیل ''استسقاء'' کی اصطلاح میں دیکھئے۔

ھ- حج کے خطبے:

۱۹- فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام المسلمین یا اس کے نائب کے لئے حج میں خطبہ دینا مسنون ہے جس میں وہ لوگوں کو حج کے مناسک بتائے گا، اور یہ عمل نبی کریم ﷺ کی اقتداء میں کیا جائے گا، ان خطبوں کی تعداد میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کے نزدیک تین خطبے ہیں، شافعیہ کے نزدیک چار خطبے ہیں(۲)۔

۱- پہلا خطبہ:

سوائے حنابلہ کے جمہور کے نزدیک مسنون ہے کہ امام یا اس کا نائب سات ذی الحجہ کو مکے میں خطبہ دے، اس دن کا نام یوم الزینہ ہے، یہ ایک خطبہ ہوگا جس میں امام بیٹھے گا نہیں، اور اس میں اتباع رسالتمآب ﷺ کرتے ہوئے لوگوں کو حج کے مناسک کی تعلیم دے گا(۳)۔

۲- دوسرا خطبہ:

یہ خطبہ عرفہ کے دن مقام نمرہ میں ظہر وعصر کی جمع تقدیم سے پہلے دینا مسنون ہے، یہ بھی حضور ﷺ کی اقتداء میں ہے، اس میں لوگوں کے سامنے آئندہ کے مناسک بیان کرے گا، اور خوب خوب دعاء وعبادت کرنے پر آمادہ کرے گا۔

اس میں بھی دو خطبے ہوں گے، جیسے کہ جمعہ کے دو خطبے ہیں، یہ جمہور کے نزدیک ہے، حنابلہ نے کہا: اس میں ایک ہی خطبہ ہے(۱)۔

۳- تیسرا خطبہ:

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسنون ہے کہ یوم النحر کو مقام منی میں امام ایک خطبہ دے، جس میں لوگوں کو حج کے مناسک جیسے قربانی، افاضہ اور رمی کی تعلیم دے گا(۲)، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: **"أن النبي ﷺ خطب الناس يوم النحر، يعني بمنى"**(۳) (نبی ﷺ نے یوم النحر کو یعنی منی میں لوگوں کو خطبہ دیا)۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک یہ خطبہ یوم النحر کو نہیں، بلکہ گیارہ ذی الحجہ کو دیا جائے گا، اس لئے کہ یوم النحر مناسک میں مشغولیت کا دن ہے، اس میں لوگوں کو بتایا جائے گا کہ جو لوگ جلدی کرنا چاہیں ان کے لئے جلدی جائز ہے، ان فقہاء کے نزدیک یہ آخری خطبہ ہوگا(۴)۔

---

(۱) سابق مراجع۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۷۲، الطحطاوی علی الدر ۱/ ۵۰۱، القوانین الفقہیہ/ ۱۳۲، مواہب الجلیل ۳/ ۱۱۷، الروضہ ۳/ ۹۳، الإیضاح دار الکتب العلمیہ/ص ۹۰، المغنی ۳/ ۴۰۷، ۴۴۵، ۴۵۶، کشاف القناع ۲/ ۴۹۱، ۵۰۴، ۵۱۱۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۷۲، الطحطاوی علی الدر ۱/ ۵۰۱، القوانین الفقہیہ/ ۱۳۲، مواہب الجلیل ۳/ ۱۱۷، الروضہ ۳/ ۹۲، الإیضاح/ص ۹۰۔

---

(۱) سابقہ مراجع، المغنی ۳/ ۴۰۷، کشاف القناع ۲/ ۴۹۱۔

(۲) الروضہ ۳/ ۹۳، الإیضاح/ص ۹۰، المغنی ۳/ ۴۴۵، کشاف القناع ۲/ ۵۰۴، حنفیہ میں سے صاحب مراقی الفلاح وغیرہ نے ان کی موافقت کی ہے، دیکھئے: الطحطاوی علی المراقی/ص ۳۹۹۔

(۳) حدیث ابن عباسؓ: "أن النبي ﷺ خطب الناس يوم النحر......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۵۷۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) ابن عابدین ۲/ ۱۷۳، الطحطاوی علی الدر ۱/ ۵۰۲، مواہب الجلیل ۳/ ۱۱۷، القوانین/ص ۱۳۲۔

۴-چوتھا خطبہ:

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ مسنون ہے کہ منی میں ایام تشریق کے دوسرے دن امام ایک خطبہ دے جس میں لوگوں کو واپسی کے جواز وغیرہ کی تعلیم دے اور لوگوں کو الوداع کہے (۱)۔

و-نکاح کا خطبہ:

۲۰-مستحب ہے کہ عقد کرنے والا یا حاضرین میں سے کوئی اور شخص عقد سے پہلے ایک خطبہ دے، اگر خطبہ میں حضور ﷺ سے منقول کلام کہے تو زیادہ بہتر ہے، شافعیہ نے کہا: دو خطبے پیشگی کہنا مستحب ہے، ایک خطبہ پیغام نکاح سے پہلے اور دوسرا خطبہ عقد سے پہلے (۲)۔

خطبة الجمعة

دیکھئے: ''خطبہ'' اور ''صلوۃ الجمعۃ''۔

خطبة الحاجة

دیکھئے: ''خطبۃ''۔

خطبة العيد

دیکھئے: ''خطبہ'' اور ''صلاۃ العید''۔

خطبۂ عرفة

دیکھئے: ''خطبہ''۔

خطبۂ منیٰ

دیکھئے: ''خطبہ''۔

---

(۱) الروضہ ۳/ ۹۳، الإیضاح/ ۹۰، المغنی ۳/ ۴۵۶، کشاف القناع ۳/ ۵۱۱۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۶۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۵، قلیوبی و عمیرہ ۳/ ۲۱۵، کشاف القناع ۵/ ۲۱۔

خِطبة

تعریف:

۱-خطبة: حرف خاء پر زیر کے ساتھ "خطب" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **خطب المرأة خطبة و خطبا**، اور **اختطبها** جب عورت کو پیغام نکاح دے اور شادی کرنا چاہے، **اختطب القوم فلانا**، جب لوگ کسی شخص کو اپنی بیٹی سے شادی کے لئے پیغام دیں[۱]۔

اصطلاحی معنی بھی لغوی معنی کی طرح ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

نکاح:

۲-نکاح: عربی لفظ "نکح" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **نکح فلان امرأة ینکحها**، جب کوئی شخص کسی خاتون سے شادی کرے، اور **نکحها ینکحها** کا مطلب یہ بھی ہے کہ کوئی شخص وطی کرے[۳]۔

نکاح اصطلاح میں ایسا عقد ہے جو کسی شرعی رکاوٹ کے بغیر ایک مرد اور ایک عورت کے درمیان بالقصد ملک متعہ کا فائدہ دیتا ہے[۴]۔

خِطبہ نکاح کا پیش خیمہ ہوتا ہے اس پر وہ احکام مرتب نہیں ہوتے جو نکاح پر ہوتے ہیں۔

آگے اس کی تفصیل آرہی ہے۔

(۱) القاموس المحیط ۱/ ۶۵، لسان العرب ۱/ ۸۵۵، الصحاح فی اللغہ و العلوم ۱/ ۳۵۳۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۲۶۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۵، مواہب الجلیل ۳/ ۴۰۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۷، حاشیۃ الجمل ۴/ ۱۲۸، أسنی المطالب ۳/ ۱۱۵، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۵، حاشیۃ الشرقاوی ۲/ ۲۴۳، المغنی ۶/ ۶۰۴۔

(۳) لسان العرب ۳/ ۱۴۷، ۱۵۷۔

(۴) الدر المختار ۲/ ۲۵۸، ۲۵۹، حاشیۃ البنانی علی شرح الزرقانی ۳/ ۱۶۱ حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۲۰۶، المغنی ۶/ ۴۴۵۔

شرعی حکم:

۳- خِطبہ عموماً نکاح کا وسیلہ ہوتا ہے، اس لئے کہ بیشتر صورتوں میں نکاح خِطبہ سے خالی نہیں ہوتا ہے، لیکن خِطبہ نکاح کی صحت کے لئے شرط نہیں ہے، لہذا اگر بغیر خِطبہ نکاح انجام پا جائے تو درست ہوگا، جمہور کے نزدیک خِطبہ مباح ہے۔

شافعیہ کے نزدیک معتمد یہ ہے[۱] کہ خِطبہ مستحب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت عائشہ بنت ابو بکر کو اور حضرت حفصہ بنت عمرؓ کو پیغامِ نکاح دیا[۲]۔

اول-عورت کی حالت کے اعتبار سے خِطبہ کے حکم میں فرق:

الف-خالی عورت کو خِطبہ:

۴-فقہاء کا اتفاق ہے کہ ایسی خاتون جو نکاح، عدت اور پیغام نکاح نیز نکاح کے موانع سے خالی ہو اس کو صراحتاً یا اشارتاً پیغامِ نکاح دینا جائز ہے۔

لیکن جو عورت کسی کے نکاح میں ہو یا عدت میں ہو یا جسے نکاح کا پیغام دیا ہوا ہو یا وہ عورت جس سے نکاح میں کوئی رکاوٹ شرعی ہو،

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۸، أسنی المطالب ۳/ ۱۱۵، روضہ الطالبین ۷/ ۳۰، حاشیۃ الجمل ۴/ ۱۲۸۔

(۲) حدیث: "خطبة عائشة" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۲۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے اور عنقریب اس کے الفاظ آئیں گے۔ اور حدیث: "خطبة حفصة بنت عمر" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۷۶ طبع السلفیہ) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے۔

ان خواتین کو مندرجہ ذیل تفصیل کے مطابق پیغام دینا جائز نہیں ہے۔

دوسرے کی بیوی کو خطبہ:

۵-منکوحہ عورت کو صراحتاً یا اشارتاً پیغامِ نکاح دینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ خِطبہ نکاح کا مقدّمہ ہوتا ہے تو جو خاتون کسی کے نکاح صحیح میں ہو، دوسرے کے لئے جائز نہیں ہے کہ اس سے نکاح کرے، اس لئے ایسی خاتون کو پیغام دینا بھی درست نہیں ہے، بلکہ حرام ہے۔

کسی شرعی رکاوٹ والی خاتون کو پیغام:

۶-ایسی خاتون کو پیغام دینا جائز نہیں ہے جس سے نکاح میں کوئی رکاوٹ ہو، اس لئے کہ خطبہ نکاح کا مقدمہ ہے تو جب تک رکاوٹ موجود ہے خِطبہ کا بھی یہی حکم رہے گا، البتہ مجوسی عورت کو پیغام دینا کہ اگر وہ اسلام قبول کرے تو اس سے نکاح کرلے گا، جائز ہوگا[۱]۔

معتدہ (عدت والی عورت) کو خِطبہ:

۷-معتدہ کو خطبہ (پیغام نکاح) دینے کا حکم خطبہ کے الفاظ کے فرق سے (کہ وہ صراحتاً ہے یا اشارتاً) اور معتدہ کے فرق سے (کہ وہ طلاق رجعی کی عدت میں ہے یا طلاق بائن کی، یا فسخ کی، یا انفساخ کی، یا موت کی یا شبہ کی وجہ سے عدت میں ہے) الگ الگ ہوگا۔

صریح پیغام:

۸-صریح پیغام وہ ہے جس سے نکاح کی قطعی خواہش واضح ہو، اس میں دوسرے معنی کا احتمال نہ ہو، جیسے پیغام دینے والا معتدہ سے کہے: میں تم سے شادی کرنا چاہتا ہوں، یا جب تمہاری عدت پوری ہوجائے گی تو میں تم سے شادی کروں گا۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/۱۹۸۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ غیر کی معتدہ کو صراحتاً پیغام نکاح دینا حرام ہے، خواہ طلاق رجعی کی عدت ہو، یا طلاق بائن کی، یا وفات کی عدت ہو، یا فسخ نکاح کی یا کسی اور کی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ”وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللّٰهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ، وَلٰكِنْ لَّاتُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلاَّ أَنْ تَقُولُوا قَوْلاً مَّعْرُوفًا، وَلاَ تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتّٰى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ، وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ“[۱] (اورتم پر کوئی گناہ اس میں نہیں کہ تم ان (زیر عدت) عورتوں کے پیغام نکاح کے باب میں کوئی بات اشارۃً کہو یا یہ (یہ ارادہ) اپنے دلوں میں ہی پوشیدہ رکھو، اللہ کو تو علم ہے کہ تم ان عورتوں کا ذکر مذکور کروگے، البتہ ان سے کوئی وعدہ خفیہ (بھی) نہ کرو مگر ہاں کوئی بات عزت وحرمت کے موافق (آجاتی ہو تو) کہہ دو، اور عقد نکاح کا قصد اس وقت تک نہ کرو جب تک کہ میعاد مقرر اپنے ختم کو نہ پہنچ جائے، اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے اللہ اسے جانتا ہے، سو اس سے ڈرتے رہو اور جانے رہو کہ اللہ بخشنے والا ہے بڑا بردبار ہے)، اور اس لئے بھی کہ پیغام دینے والا جب صراحت کے ساتھ پیغام دے گا تو اس خاتون میں اس کی رغبت واضح ہوجائے گی، جس کی وجہ سے بسا اوقات وہ عورت عدت پوری ہونے کے بارے میں جھوٹ بول سکتی ہے[۲]، ابن عطیہ وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے[۳]۔

(۱) سورۂ بقرہ/۲۳۵۔

(۲) الدر المختار ۲/۶۱۹، جواہر الإکلیل ۱/۲۷۶، روضۃ الطالبین ۷/۳۰، نہایۃ المحتاج ۶/۱۹۹، أسنی المطالب ۳/۱۱۵، کشاف القناع ۵/۱۸۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/۱۳۵، الإقناع ۲/۲۷، أسنی المطالب ۳/۱۱۵، شرح المنہج ۴/۱۲۸، حاشیۃ الجمل، کشاف القناع ۵/۱۸۔

اشارہ میں پیغام:

۹- مالکیہ نے کہا: تعریض (اشارہ) یہ ہے کہ جملہ سے مقصود کا مفہوم بھی نکلتا ہو اور دوسرا مفہوم بھی، البتہ مقصود کا اشارہ بھرپور ہو، اسے ''تلویح'' بھی کہتے ہیں، اس میں اور کنایہ میں فرق یہ ہے کہ تعریض کا مفہوم تو وہ ہے جو ابھی ذکر ہوا، اور کنایہ یہ ہے کہ کسی چیز کو اس کے لازم سے ذکر کیا جائے، جیسے کسی شخص کی سخاوت کے بارے میں کہا جائے: وہ اونچے خیموں والا اور بہت زیادہ راکھ والا ہے(۱)۔

تعریض خِطبہ کی تعریف شافعیہ نے یہ کی ہے کہ اس سے نکاح کی رغبت اور اس کے علاوہ دونوں مفہوم نکلتا ہو، جیسے کوئی کہے: تمہارا بھی کوئی چاہنے والا ہے، اور تم جیسا کون پائے گا؟۔

شافعی فقہاء نے کہا: کنایہ جو کسی چیز کو اس کے لازم سے ذکر کرنا ہے، اس جیسے الفاظ سے بسا اوقات وہ مفہوم حاصل ہوتا ہے جو صراحت سے حاصل ہوتا ہے، جیسے کہا جائے: ''میں چاہتا ہوں کہ تم پر بیویوں کی طرح خرچ کروں اور تم میرے لئے زینت اختیار کرو'' اور کبھی ایسا مفہوم نہیں حاصل ہوتا تو وہ تعریض ہوتی ہے، جیسے صرف اتنا کہنا ''میں چاہتا ہوں کہ تم پر بیویوں کی طرح خرچ کروں'' آگے کے الفاظ ''تم میرے لئے زینت اختیار کرو'' نہ بولا جائے(۲)۔

حضرت ابن عباسؓ نے آیت قرآنی: ''وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَآءِ'' (۳) (اور تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ان (زیر عدت) عورتوں کے پیغام نکاح کے باب میں کوئی بات اشارۃً کہو) میں وارد لفظ تعریض کی تشریح اس طرح فرمائی ہے کہ کوئی شخص کہے: میں شادی کرنا چاہتا ہوں اور میری خواہش ہے کہ

(۱) مواہب الجلیل ۳/ ۴۱۷۔
(۲) أسنی المطالب ۳/ ۱۱۵، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۹۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۵۔

مجھے کوئی نیک خاتون حاصل ہو(۱)۔

تعریض خِطبہ کا حکم تمام معتدات کے لئے یکساں نہیں ہے، بلکہ ہر معتدہ کے لحاظ سے حکم علاحدہ علاحدہ ہے کہ وہ طلاق رجعی کی معتدہ ہے یا بائنہ کی، یا فسخ نکاح کی معتدہ ہے، یا موت کی۔

رجعی طلاق کی عدت گزارنے والی عورت کو پیغام کی تعریض:

۱۰- فقہاء کا اتفاق ہے کہ معتدہ رجعیہ (رجعی کی عدت گزارنے والی عورت) کو پیغام نکاح کی تعریض کرنا حرام ہے، اس لئے کہ یہ خاتون رجعت کے ذریعہ نکاح میں لوٹائی جاسکتی ہے، گویا حقیقت میں ابھی زوجیت باقی ہے، اس لئے یہ عین نکاح میں ہونے والی عورت کے مشابہ ہوگئی، اور اس لئے بھی کہ پہلے شخص سے نکاح ابھی قائم ہے، اور اس لئے بھی کہ طلاق دے کر اس کے ساتھ جفا ہوئی ہے تو ممکن ہے کہ انتقاماً وہ (عدت ختم ہونے کے تئیں) جھوٹ بول دے(۲)۔

شوہر کی وفات کی عدت گزارنے والی عورت کو پیغام نکاح کی تعریض:

۱۱- فقہاء کا اتفاق ہے کہ عدت وفات گزار رہی خاتون کو پیغامِ نکاح کی تعریض کرنا اس مقصد سے جائز ہے کہ بہ طور تعریض پیغام دینے والے کا مقصد سمجھ لیا جائے، اس لئے نہیں کہ اس پیغام کا جواب دیا جائے، اس لئے کہ آیت کریمہ ہے: ''وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَآءِ ......'' (۳) (اور تم پر کوئی گناہ نہیں

(۱) نیل الأوطار ۶/ ۱۲۳، ابن عباس کی تفسیر بابت آیت کریمہ: ''ولا جناح علیکم فیما عرضتم بہ من خطبۃ النساء......'' کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۷۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) الاختیار ۳/ ۱۷۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۸، الاقناع ۲/ ۶۷۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۵۔

کہ تم ان (زیر عدت) عورتوں کے پیغام نکاح کے باب میں کوئی بات اشارۃً کہو) یہ آیت عدت وفات کے بارے میں وارد ہوئی ہے، اور اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے پاس تشریف لائے، آپ حضرت ابوسلمہؓ سے بیوہ ہوگئی تھیں، حضور ﷺ نے فرمایا: "لقد علمت أني رسول الله و خيرته و موضعي من قومي"[1] (تمہیں معلوم ہے کہ میں اللہ کا رسول اور چنیدہ ہوں، اور میری قوم میں میرا کیا مقام ہے)، اور اس لئے کہ ایسی عورت پر سے دوسرے شوہر کا قبضہ ختم ہو چکا ہے، ساتھ ہی تعریض بھی ضعیف ہے[2]۔

معتدہ بائنہ کو پیغام نکاح کی تعریض:

۱۲- مالکیہ، اپنے اظہر قول میں، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ معتدہ بائنہ کو پیغام نکاح کی تعریض کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَآءِ ......" (اور تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ان (زیر عدت) عورتوں کے پیغام نکاح کے باب میں کوئی بات اشارۃً کہو) عام ہے[3]، اور اس لئے کہ حضرت فاطمہ بنت قیسؓ سے مروی ہے کہ جب ان کو ان کے شوہر نے تین طلاق دے دی تو حضور ﷺ نے فرمایا: "إذا حللت فآذنيني" (جب تم حلال ہوجاؤ تو مجھے خبر دو) ایک حدیث میں الفاظ ہیں: "لا تسبقيني بنفسک" (اپنے بارے میں مجھ کو بتانے سے پہلے فیصلہ مت کرلینا) اور ایک روایت میں الفاظ ہیں: "لا تفوتينا بنفسک"[1] (اپنے بارے میں ہمارے ہاتھ سے موقع جانے مت دینا)، یہ ان کی عدت میں پیغام نکاح کی تعریض تھی، اور اس لئے کہ شوہر کا حق وقبضہ اب بالکل ختم ہو چکا ہے[2]۔

حنفیہ کا مسلک اور وہی شافعیہ کے نزدیک اظہر کے بالمقابل قول ہے، یہ ہے کہ معتدہ بائنہ کو پیغام نکاح کی تعریض کرنا جائز نہیں ہے کہ یہ طلاق دینے والے شخص سے عداوت کا سبب بنے گا[3]۔

فاسد نکاح یا فسخ شدہ نکاح کی عدت والی عورت کو نکاح کا پیغام:

۱۳- نکاح فاسد کی عدت، فسخ کی عدت، اور ان کے مشابہ جیسے لعان کی عدت، ارتداد کی عدت، زنا سے استبراء رحم، یا عیب اور نامردی کی بنا پر تفریق کی عدت گزارنے والی عورت کو پیغام نکاح کی تعریض کرنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور جمہور حنفیہ کے نزدیک آیت قرآنی کے عموم اور مطلقہ ثلاثہ پر قیاس کرتے ہوئے مذکورہ خواتین کو پیغام کی تعریض کرنا جائز ہے، نیز اس لئے کہ ان پر شوہر کا قبضہ اب نہیں رہ گیا ہے۔

یہ سب احکام اس صاحبِ عدت کے علاوہ کے لئے ہے جس کے لئے دوران عدت اس سے نکاح درست ہے، کیونکہ ایسے شخص کے لئے صراحتاً یا تعریضا پیغام دینا جائز ہے، لیکن جس شخص کے لئے

---

(۱) حدیث: "لقد علمت أني رسول الله وخيرته" کی روایت دارقطنی (۳/ ۲۲۴ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، اور اس کی سند میں ارسال ہے اور یہی شوکانی نے نیل الأوطار (۶/ ۱۰۹ طبع العثمانیہ) میں نقل کیا ہے۔

(۲) رد المحتار ۲/ ۶۱۹، مواہب الجلیل ۳/ ۴۱۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۹، الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۱۲۸، مطالب اولی النہی ۵/ ۲۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۵۔

(۱) حدیث فاطمہ بنت قیس: "إذا حللت فآذنيني" کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اور لفظ: "لاتفوتينا نفسک" کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۱۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ: "لا تسبقيني بنفسک" کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۱۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۹، المغنی ۶/ ۶۰۸۔

(۳) رد المحتار ۲/ ۶۱۹، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۹۔

عدت میں نکاح جائز نہیں ہے، جیسے اس شخص نے تیسری طلاق دی ہو یا رجعی طلاق دی تھی اور اس عورت سے کسی اجنبی نے شبہ میں دوران عدت وطی کر لی جس سے وہ عورت حاملہ ہوگئی تو وہ پہلے حمل کی عدت گزارے گی اور جس نے شبہ میں وطی کی تھی اس کے لئے پیغام دینا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس وقت اس کے ساتھ عقد کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہے۔

بعض حنفیہ کے نزدیک تعریض کا حکم اس پر مرتب ہونے والے نتائج کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا، اگر تعریض کی وجہ سے طلاق دینے والے شخص سے عداوت پیدا ہوتی ہے تو وہ حرام ہوگی، ورنہ حرام نہیں ہوگی (۱)۔

پیغامِ نکاح کا جواب:

۱۴- عورت یا اس کے ولی کی جانب سے پیغام دینے والے شخص کو جواب دینے کی حلت یا حرمت کا وہی حکم ہے جو پیغام دینے والے کی جانب سے پیغام دینے کا حکم ہے، پس وفات کی عدت گزارنے والی عورت کے لئے جائز ہوگا کہ پیغام دینے والے کو تعریض میں ہی جواب دے، اس عورت اور ہر معتدہ عورت کے لئے یہ درست نہیں ہوگا کہ جس شخص کی وجہ سے وہ عدت گزار رہی ہے اور اس سے دوبارہ نکاح کرنا جائز ہے، اس کے علاوہ کسی دوسرے کو صراحتاً جواب دے، سابقہ تفصیل کی روشنی میں یہی حکم بقیہ معتدات کا ہے (۲)۔

حالت احرام والے کا پیغامِ نکاح:

۱۵- حالت احرام والے شخص کے لئے مکروہ ہے کہ کسی عورت کو پیغام دے خواہ وہ عورت حالت احرام میں نہ ہو، یہ حکم جمہور کے نزدیک ہے، اسی طرح غیر محرم کے لئے بھی محرم خاتون کو پیغام نکاح دینا مکروہ ہے، اس لئے کہ امام مسلم نے حضرت عثمانؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے: "لا ینکح المحرم ولاینکح ولا یخطب" (۱) (حالت احرام والا نہ نکاح کرے، نہ اس سے نکاح کیا جائے اور نہ اسے پیغام دیا جائے)۔ اور پیغام کا مقصود عقد نکاح ہوتا ہے جب عقد نکاح ممنوع ہے تو اس کے اسباب میں مشغول ہونا بھی مکروہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ پیغام دینا حرام کام کا سبب بنے گا۔

حنفیہ کے نزدیک حالت احرام میں پیغام دینا جائز ہے (۲)۔

عورت سے نکاح کا پیغام کس کو دیا جائے؟

۱۵م- جس عورت پر ولی کو ولایت اجبار حاصل ہو اس عورت کا پیغام نکاح اس کے ولی کو دیا جائے گا، حضرت عروہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے حضرت عائشہ کے لئے پیغام نکاح حضرت ابوبکرؓ کو دیا تھا تو حضرت ابوبکرؓ نے حضور علیہ السلام سے عرض کیا: میں تو آپ کا بھائی ہوں تو رسول علیہ السلام نے ان سے فرمایا: "أخي في دين الله و كتابه وهي لي حلال"، (۳) (تم اللہ کے دین اور اس کی کتاب میں میرے بھائی ہو، اور وہ (عائشہ) میرے لئے حلال ہے)۔

سمجھ بوجھ والی خاتون کے لئے پیغام نکاح خود اس خاتون کو بھی دینا جائز ہے (۴)، اس لئے کہ حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ہے، فرماتی

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۶، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۳، مواہب الجلیل ۳/ ۴۱۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۸، ۲۱۹۔

(۲) مواہب الجلیل ۳/ ۴۱۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۹، الجمل ۴/ ۱۲۸، کشاف القناع ۵/ ۱۸۔

(۱) حدیث: "لاینکح المحرم ولا ینکح" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۳۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) أسنی المطالب ۳/ ۱۵۱، مطالب أولی النہی ۲/ ۳۴۵، ۳۴۷، المغنی ۳/ ۳۳۳، فتح القدیر ۲/ ۲۷۴۔

(۳) حدیث عروۃ: "أن النبي علیہ السلام خطب عائشة" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۲۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) مطالب أولی النہی ۵/ ۲۵۔

ہیں کہ جب ابوسلمہ کا انتقال ہوگیا تو نبی کریم علیہ السلام نے حضرت حاطب بن ابی بلتعہ ؓ کو میرے پاس بھیج کر مجھے پیغام نکاح دیا، میں نے جواب دیا: میری ایک بیٹی ہے اور مجھے بڑی غیرت آتی ہے تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: "أما ابنتها فندعو الله أن يغنيها عنها، وأدعو الله أن يذهب بالغيرة" (جہاں تک اس کی بیٹی کا تعلق ہے، ہم اللہ سے دعا کرتے ہیں کہ اس لڑکی کو اس سے بے نیاز کردے، اور میں دعا کرتا ہوں کہ اللہ غیرت کو ختم کردے)۔

اسی طرح دوسری روایت میں ہے "إني امرأة غيرى و إني امرأة مصبية" (میں غیرت مند عورت ہوں، اور میں بچہ والی عورت ہوں تو حضور علیہ السلام نے فرمایا: "أما قولك: إني امرأة غيرى فسأدعو الله لك فيذهب غيرتك، و أما قولك: إني امرأة مصبية فستكفين صبيانك" [۱] (تمہارا کہنا کہ میں غیرت مند خاتون ہوں تو میں اللہ سے تمہارے لئے دعا کرتا ہوں کہ وہ تمہاری غیرت دور کردے، اور تمہارا قول: میں بچہ والی عورت ہوں تو تم اپنے بچوں کے لئے کافی ہوگی)۔

ولی کا اپنے زیر ولایت لڑکی کو نیک لوگوں پر پیش کرنا:

۱۶- ولی کے لئے مستحب ہے کہ اپنی زیر ولایت لڑکی کو اہل صلاح و فضل پر پیش کرے، جیسا کہ رجل صالح نے اپنی ایک بیٹی کو حضرت موسی علیہ السلام پر پیش کیا تھا، جس کی طرف آیت قرآنی: "إِنّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ......" [۲]، میں اشارہ ہے اور جیسا کہ حضرت عمرؓ نے کیا کہ اپنی بیٹی حضرت حفصہ ؓ کو حضرت عثمان پر پھر حضرت ابوبکرؓ پر

(۱) نیل الاوطار ۶/۱۲۱۔

حدیث أم سلمہ: "لما مات أبو سلمة" کی روایت مسلم (۲/ ۶۳۲ طبع الحلبی) اور نسائی (۶/ ۸۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ قصص/ ۲۷۔

پیش فرمایا [۱]۔

پیغام نکاح کا اخفاء:

۱۷- مالکیہ کے نزدیک پیغام نکاح کو مخفی رکھنا مستحب ہے، برخلاف عقد نکاح کے کہ مالکیہ اور دیگر فقہاء کے نزدیک عقد نکاح کا اعلان کرنا مستحب ہے، کیونکہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "أعلنوا هذا النكاح" [۲] (اس نکاح کا اعلان کرو)۔

دوم- پیغام پر پیغام دینا:

۱۸- جمہور فقہاء کے نزدیک پیغام پر پیغام دینا اس وقت حرام ہے جب پہلے پیغام دینے والے شخص کی طرف میلان ہو چکا ہو، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "لا يخطب الرجل على خطبة الرجل حتى يترك الخاطب قبله أو يأذن له الخاطب" [۳] (کوئی شخص کسی دوسرے کے پیغام پر پیغام نہ دے، یہاں تک کہ پہلے والا خاطب (پیغام دینے والا) چھوڑ دے یا خاطب اسے اجازت دے دے)، اور اس لئے کہ ایسا کرنے میں پہلے پیغام دینے والے کے لئے ایذاء، جفاء، خیانت، اور بگاڑ پیدا کرنا ہے اور لوگوں کے درمیان عداوت ڈالنا ہے۔

امام نووی نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ حدیث میں ممانعت تحریمی ہے [۴]۔

(۱) أسنى المطالب ۳/ ۱۱۸، كشاف القناع ۵/ ۲۰، رد المحتار ۲/ ۲۶۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۵، قلیوبی ۳/ ۲۹۵، المغنی ۶/ ۵۳۷۔

(۲) حدیث: "أعلنوا هذا النكاح" کی روایت ابن حبان (الموارد/ ص ۳۱۳ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "لا يخطب الرجل على خطبة الرجل" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۹۸ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۴) نیل الأوطار ۶/ ۱۲۱، ۱۲۲، فتح القدیر ۵/ ۲۳۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۵،

پیغام پر پیغام دینا کب حرام ہے؟

۱۹- شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حرمت کے لئے شرط یہ ہے کہ پہلے پیغام دینے والے کو منظوری کا جواب بھی مل چکا ہو، اور اس نے نہ چھوڑا ہو، نہ اعراض کیا ہو اور نہ خاطب دوم کو اجازت دی ہو، اور خاطب دوم کو پہلے شخص کے پیغام اور اس کی منظوری کا علم ہو۔

شافعیہ نے حرمت کی شرائط میں یہ اضافہ کیا ہے کہ خاطب اول کا پیغام صراحتاً قبول کیا گیا ہو، اور اس کا پیغام جائز ہو حرام نہ ہو، اور خاطب دوم کو پیغام پر پیغام دینے کی حرمت کا علم ہو۔

حنابلہ نے کہا: خاطب اول کے پیغام کو اشارۃً منظور کر لینا بھی پیغام پر پیغام دینے کی حرمت کے لئے کافی ہے، صراحت کے ساتھ منظور کرنا شرط نہیں ہے، بظاہر کلام خرقی اور کلام احمد کا مفہوم یہی ہے۔

مالکیہ نے کہا: پیغام پر پیغام دینے کی حرمت کے لئے شرط ہے کہ پیغام والی خاتون یا اس کا ولی پیغام کی طرف مائل ہوں، خاطب اول غیر فاسق کے پیغام پر رضامندی ہو چکی ہو، خواہ مہر کی مقدار متعین نہ ہوئی ہو، یہ قول مشہور ہے۔ اس کے بالمقابل ابن نافع کا قول ہے کہ مہر مقرر ہونے سے پہلے میلان رکھنے والی مخطوبہ عورت کو پیغام دینا حرام نہیں ہے[۱]۔

فاسق کے پیغام پر اور ذمی عورت کو کافر کے پیغام پر مسلم کے پیغام دینے کا حکم آئندہ بیان ہوگا

کس کی منظوری یا انکار کا اعتبار ہوگا:

۲۰- شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ولی کا انکار اور اس کی منظوری کا اعتبار ہوگا، اگر عورت پر ولایت اجبار حاصل ہو، ورنہ خود عورت کے انکار اور اس کی منظوری کا اعتبار ہوگا۔

مالکیہ نے کہا: جس عورت پر ولایت اجبار حاصل نہیں ہے، اس کا خاطب اول کی طرف میلان معتبر ہے اور جس عورت پر ولایت اجبار حاصل ہے اگر اس کا وہ ولی جس کو ولایت اجبار ہے خاطب سے اعراض کرے۔ خواہ خاموشی کے ذریعہ ہو تو اس صورت میں بھی اس عورت کا میلان معتبر ہوگا، لہذا ولی مجبر کے انکار کے ساتھ مجبرۃ کا میلان اور ولی مجبر کے میلان کے ساتھ مجبرۃ کا انکار معتبر نہیں ہوگا، اور نہ ہی مجبرۃ کے انکار کے ساتھ اس کی ماں یا اس کے ولی غیر مجبر کا میلان معتبر ہوگا، اگر مجبرۃ کا انکار نہ ہو تو ان دونوں کا میلان معتبر ہوگا[۱]۔

ایسی خاتون کو پیغام دینا جس کے بارے میں پیغام یا اس کی منظوری کا علم نہ ہو:

۲۱- ایسی خاتون جس کے بارے میں معلوم نہ ہو کہ کیا وہ مخطوبہ ہے یا نہیں، اس کے خاطب کا پیغام منظور کیا گیا ہے، یا انکار کیا گیا ہے، جو شخص ان باتوں سے واقف نہ ہو اس کے لئے جائز ہے کہ اس خاتون کو پیغام نکاح دے، اس لئے کہ اصل اباحت ہے اور خاطب ناواقفیت کی وجہ سے معذور ہے[۲]۔

کافر اور فاسق کے پیغام پر پیغام:

۲۲- مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک کافر محترم یعنی حربی یا مرتد کے علاوہ کے پیغام پر پیغام دینا حرام ہے، صورت مسئلہ یہ ہے کہ کوئی ذمی شخص کسی کتابی خاتون کو پیغام دے اور اس کے پیغام کو قبول کر لیا جائے پھر اس خاتون کو کوئی مسلمان پیغام دے، اس لئے کہ دوسرے پیغام میں پہلے پیغام دینے والے کی ایذاء رسانی ہے، فقہاء کہتے ہیں:

= روضۃ الطالبین ۷/۳۱، المغنی ۶/۶۰۷، رد المحتار ۲/۲۶۲۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/۱۹۹، المغنی ۶/۶۰۴، ۶۰۶، ۶۰۷، جواہر الاکلیل ۱/۲۷۵۔

(۱) الزرقانی ۳/۱۶۴، روضۃ الطالبین ۷/۳۱، المغنی ۶/۶۰۶۔

(۲) مواہب الجلیل ۳/۴۱۱، روضۃ الطالبین ۷/۳۲، کشاف القناع ۵/۱۹۔

بعض روایات حدیث میں وارد لفظ ''اَخ'' (بھائی) ''لا یخطب الرجل علی خطبة أخیه''(۱)، اس لئے کہا ہے کہ عام طور پر ایسا ہی ہوتا ہے ورنہ اس لفظ کا مفہوم مخالف یہاں معتبر نہیں ہے اور اس لئے کہ یہ صورت زیادہ جلد قابل عمل ہے۔

مالکیہ کے نزدیک فاسق کا حال کافر کی طرح نہیں ہے، اس لئے کہ فاسق کو شرعا اس کے فسق پر برقرار نہیں رکھا جاسکتا، اس لئے اس کے پیغام پر پیغام دینا جائز ہے، بخلاف ذمی کے کہ وہ ایسی حالت میں ہے جس پر اس کو جزیہ کے ساتھ برقرار رکھا جاتا ہے۔

حنابلہ نے کہا: کسی کافر کے پیغام پر پیغام دینا حرام نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث میں الفاظ ''علی خطبة أخیه'' (اپنے بھائی کے پیغام پر پیغام) استعمال ہوا ہے، اور اس لئے کہ ممانعت مسلمان کے ساتھ خاص ہے، اور غیر مسلم کو اس کے ساتھ شامل کرنا صرف اس وقت درست ہے جب غیر مسلم اس کے مثل ہو، اور ذمی مسلمان کی طرح نہیں ہے اور نہ اس کا احترام ذمی کے احترام کی طرح ہے(۲)۔

حرام پیغام کے بعد عقد نکاح:

۲۳- فقہاء کا اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ اگر ایسی عورت سے عقد کرلیا گیا جس کو پیغام دینا عاقد پر حرام تھا جیسے پیغام پر پیغام دیا گیا ہو، یا عدت میں صراحتاً یا تعریضاً حرام پیغام دیا گیا ہو۔

جمہور کے نزدیک ایسی عورت سے عقد نکاح جس کو پیغام دینا حرام ہو جیسے مخطوبہ کو دوسرا پیغام دینے والا اس سے عقد کرلے اور جیسے عدت میں معتدہ کو پیغام دینے والا اس کی عدت ختم ہونے کے بعد عقد کرلے، حرمت کے باوجود صحیح ہوجائے گا، اس لئے کہ حرام پیغام عقد کے ساتھ نہیں ہوا کہ عقد میں وہ اثر انداز ہوجائے، اور اس لئے کہ خِطبہ نکاح کی صحت کے لئے شرط نہیں ہے تو خِطبہ کے غیر صحیح ہونے کی وجہ سے نکاح فسخ نہیں ہوگا(۱)۔

بعض مالکیہ کے نزدیک مخطوبہ کو پیغام دینے والے دوسرے شخص کا عقد خاطب اول کے خِطبہ کی صورت میں طلاق کے ذریعہ فسخ کردیا جائے گا، یہ حق اللہ کی وجہ سے واجب ہوگا، خواہ خاطب اول مطالبہ نہ کرے، اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ خواہ خاطب دوم کو پہلے شخص کے خِطبہ کا علم نہ ہو، جب تک کہ دوسرا شخص وضاحت نہ کرے، اس طور پر کہ میلان برقرار رہا ہو یا دوسرے شخص کے خطبہ کی وجہ سے رجوع ہو، پس اگر رجوع اس کے علاوہ وجہ سے ہو تو عقد فسخ نہیں کیا جائے گا، اور اس کا محل بھی اس وقت ہے جبکہ کسی ایسے قاضی نے دوسرے شخص کے نکاح کی صحت کا فیصلہ نہ کیا ہو جو اس نکاح کو صحیح سمجھتا ہے، ورنہ وہ نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا(۲)۔

امام مالک اور ان کے اکثر اصحاب سے مشہور یہ ہے کہ اس صورت میں عقد کو فسخ کرنا مستحب ہے واجب نہیں۔

مالکیہ نے کہا: جس شخص نے کسی خاتون کو اس کی عدت میں صراحتا پیغام نکاح دیا ہو اس کے لئے مکروہ ہے کہ اس عورت سے اس کی عدت ختم ہونے کے بعد شادی کرے، اگر وہ اس سے شادی کرلے تو اس کو جدا کردینا مستحب ہے(۳)۔

سوم- پیغام نکاح دینے والے کا مخطوبہ کو دیکھنا:

۲۴- فقہاء کے نزدیک جو شخص کسی عورت سے نکاح کرنا چاہے اس کے لئے جائز ہے کہ اس عورت کی طرف دیکھ لے، ابن قدامہ نے فرمایا: ہمارے علم کے مطابق اہل علم کے درمیان اس بات میں کوئی

---

(۱) حدیث: ''لا یخطب الرجل'' کی تخریج فقرہ نمبر ۱۸ میں گذر چکی ہے۔

(۲) الزرقانی ۳؍ ۱۶۴، أسنی المطالب ۳؍ ۱۱۵، مطالب أولی النہی ۵؍ ۲۴۔

(۱) نیل الأوطار ۶؍ ۱۲۲، کشاف القناع ۵؍ ۱۸، ۱۹۔

(۲) الزرقانی وحاشیۃ البنانی ۳؍ ۱۶۴، ۱۶۵۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱؍ ۲۷۶، الزرقانی ۳؍ ۱۶۷۔

اختلاف نہیں ہے کہ عورت کو دیکھنا ایسے شخص کے لئے مباح ہے جو اس عورت سے نکاح کرنا چاہتا ہو، حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذا خطب أحدكم المرأة فإن استطاع أن ينظر إلى ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل**"(۱) (جب تم میں سے کوئی شخص کسی خاتون کو پیغام دے تو اگر ہو سکے کہ اس کی ایسی چیز دیکھ لے جس کی وجہ سے اس کے ساتھ نکاح کا داعیہ پیدا ہو رہا ہے تو ایسا کر لے)۔

وہ فرماتے ہیں: تو میں نے ایک خاتون کو پیغام دیا تو میں اس کے لئے چھپتا چھپاتا تھا یہاں تک کہ میں نے اس کی ایسی چیز دیکھ لی جس نے مجھے اس کے ساتھ نکاح پر آمادہ کیا پھر میں نے اس سے شادی کر لی(۲)۔

۲۵-لیکن خاطب کے لئے مخطوبہ کو دیکھنے کے جواز پر اتفاق کے بعد اس دیکھنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور بعض حنابلہ نے کہا: دیکھنا مستحب ہے، اس لئے کہ حدیث صحیح میں اس کا حکم ہے اور ساتھ ہی اس کی علت بتائی گئی ہے کہ اس کی وجہ سے ان دونوں کے درمیان تعلقات استوار رہیں گے، یعنی محبت والفت دائمی ہوگی، چنانچہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں: میں نے ایک خاتون کو پیغام نکاح دیا تو مجھ سے رسول ﷺ نے پوچھا "**أنظرت إليها؟**" (کیا تم نے اس کو دیکھ لیا ہے؟) میں نے جواب دیا کہ نہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**فانظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما**"(۳) (اس خاتون کو دیکھ لو) اس کی وجہ سے تم دونوں کے درمیان پائیداری ہوگی)۔

حنابلہ کے نزدیک راجح مسلک یہ ہے کہ جس عورت کو پیغام دینے کا ارادہ ہو اور ظن غالب ہو کہ وہ قبول بھی کریں گی اس عورت کے ظاہری حصہ کو دیکھنا مباح ہے۔

"الإنصاف" میں ہے: جو شخص کسی عورت کو پیغام دینا چاہے اس کے لئے اس عورت کو دیکھنا جائز ہے، یہی راجح مسلک ہے، اس لئے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ کی حدیث میں ممانعت کے بعد دیکھنے کا حکم وارد ہے(۱)۔

مخطوبہ کا خاطب کو دیکھنا:

۲۶-مخطوبہ عورت کے لئے اپنے پیغام دینے والے شخص کو دیکھنے کا وہی حکم ہے جو اس شخص کے لئے مخطوبہ عورت کو دیکھنے کا حکم ہے، اس لئے کہ مرد کو عورت کی جو چیزیں بھلی محسوس ہوں گی عورت کو بھی مرد کی وہ چیزیں پسند ہوں گی، بلکہ عورت اس کی زیادہ مستحق ہے جیسا کہ ابن عابدین نے کہا ہے، اس لئے کہ مرد کے لئے ممکن ہے کہ جس کو ناپسند کرے اس کو جدا کر دے جبکہ عورت کو ایسا اختیار نہیں ہے۔

جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے دیکھنے کے جواز کی یہ شرط لگائی ہے کہ عورت کو دیکھنے والا مرد اس سے نکاح کا ارادہ رکھتا ہو، اور اسے بظاہر یہ بھی امید ہو کہ اس کا پیغام قبول کیا جائے گا، یا وہ جانتا ہو کہ اس عورت سے اس کا نکاح قبول کیا جائے گا یا قبول کئے جانے کا غالب گمان ہو۔

(۱) حدیث: "**إذا خطب أحدكم المرأة**" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۶۵، ۵۶۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور ابن حجر نے الفتح (۹/ ۱۸۱ طبع السلفیہ) میں اس کو حسن بتایا ہے۔

(۲) المغنی ۶/ ۵۵۲، ۵۵۳۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۵، روضۃ الطالبین ۷/ ۱۹، ۲۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۸۳، کشاف القناع ۵/ ۸۰، رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۲۶۲، ۵/ ۲۳۷، حدیث

= المغیرہ بن شعبہ: "**خطبت إمرأة**" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۰۰ طبع الحلبی) اور احمد (۴/ ۲۴۶ طبع المیمنیہ) نے مغیرہ بن شعبہ سے کی ہے، الفاظ مسند احمد کے ہیں اور البوصیری نے "مصباح الزجاجہ" (۱/ ۳۲۸ طبع دار الجنان) میں کہا ہے: اس کی سند صحیح ہے۔

(۱) مطالب أولی النہی ۵/ ۱۱۔

حنفیہ نے صرف اس عورت سے نکاح کرنے کے ارادہ کی شرط لگائی ہے (۱)۔

دیکھنے کا علم اور اس کی اجازت:

۲۷ - جمہور کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے کہ مخطوبہ کو خاطب کے اس کی طرف دیکھنے کا علم ہو، یا وہ اس کی اجازت دے، یا اس کا ولی اجازت دے، محض شارع کی اجازت کافی ہے، اور اس لئے کہ حدیثیں مطلق ہیں، بلکہ بعض فقہاء نے کہا کہ اس کا علم نہ ہونا زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ علم کی صورت میں ممکن ہے کہ وہ زیب وزینت اختیار کرے جس کی وجہ سے خاطب کو دھوکہ ہوجائے، اور اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی اوپر گذری ہوئی حدیث میں مطلق اجازت ہے، اور حضرت جابرؓ اس عورت کی تاک میں رہتے تھے جس کو پیغام دیا تھا یہاں تک کہ اس کی وہ چیزیں دیکھ لی جس سے اس کے ساتھ نکاح کا داعیہ ہوا۔

مالکیہ نے کہا: دیکھنے کا استحباب اس صورت میں ہے جب عورت کو علم ہو اگر وہ رشیدہ ہے، ورنہ اس کے ولی کو علم ہو، ورنہ دیکھنا مکروہ ہوگا تاکہ فاسق لوگ عورتوں کو دیکھنے کی راہ نہ بنالیں اور کہنے لگیں کہ ہم تو پیغام دینا چاہتے ہیں (۲)۔

فتنہ اور شہوت سے اطمینان:

۲۸ - حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ نے دیکھنے کے جواز کے لئے فتنہ اور شہوت یعنی دیکھنے کی وجہ سے شہوت کی برانگیختگی سے اطمینان کی شرط نہیں لگائی ہے، بلکہ کہا ہے: شادی کرنے کی غرض سے دیکھے گا خواہ شہوت کا خوف ہو یا فتنہ کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ جواز کی احادیث میں دیکھنے کے لئے کوئی قید نہیں لگائی گئی ہے (۱)۔

حنابلہ نے دیکھنے کے جواز کے لئے فتنہ سے امن کی شرط لگائی ہے، جہاں تک لذت اندوزی یا شہوت کی غرض سے دیکھنے کا تعلق ہے تو اس کا حکم اصل حرمت کا ہے (۲)۔

مخطوبہ کی کن چیزوں کو دیکھا جائے:

۲۹ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ خاطب کے لئے اپنی مخطوبہ آزاد عورت کا چہرہ، دونوں ہتھیلیوں کے اندرونی وبیرونی حصے گٹوں تک دیکھنا جائز ہے، اس لئے کہ چہرہ حسن کو بتاتا ہے اور دونوں ہتھیلیاں بدن کے گداز پن کو بتاتی ہیں، حنفیہ کے نزدیک ایک روایت یہ ہے کہ دونوں قدم ستر نہیں ہیں، پیغام نکاح کے علاوہ میں بھی ایسا ہی ہے۔

حنابلہ کے نزدیک مخطوبہ کے جن حصوں کا خاطب کے لئے دیکھنا جائز ہے اس میں اختلاف ہے، ''مطالب أولی النہی'' اور ''کشاف القناع'' میں ہے کہ وہ حصے دیکھے جائیں گے جو عموماً ظاہر رہتے ہیں جیسے چہرہ، ہاتھ، گردن اور قدم، اس لئے کہ جب نبی کریم ﷺ نے عورت کو اس کے علم کے بغیر دیکھنے کی اجازت دی تو اس سے معلوم ہوا کہ عورت کے ان تمام حصوں کو دیکھنے کی اجازت دی جو عموماً کھلے رہتے ہیں، کیونکہ صرف چہرہ دیکھنا جبکہ کچھ دوسرے اعضاء بھی چہرہ کی طرح کھلے ہوتے ہیں، ممکن نہیں ہے اور اس لئے بھی کہ جو حصے عموماً کھلے ہوتے ہیں وہ چہرہ کے مشابہ ہوگئے۔

''المغنی'' میں ہے: اہل علم کے درمیان اختلاف نہیں ہے کہ

---

(۱) ردالمحتار ۵/ ۲۳۷، مواہب الجلیل ۳/ ۴۰۵، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۸۳، کشاف القناع ۵/ ۱۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۸۳، کشاف القناع ۵/ ۱۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۷۵، الحطاب ۳/ ۴۰۴۔

(۱) ردالمحتار ۵/ ۲۳۷، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۵۔

(۲) المغنی ۶/ ۵۵۳۔

مخطوبہ کا چہرہ دیکھنا مباح ہے، اس لے کہ چہرہ ستر نہیں ہے، اور چہرہ ہی حسن کی آماجگاہ اور مقام نظر ہے، جو اعضاء عموماً کھلے نہیں رہتے ان کو دیکھنا مباح نہیں ہے۔

چہرہ کے علاوہ عموماً کھلے رہنے والے دوسرے اعضاء جیسے دونوں ہتھیلیاں، اور دونوں قدم وغیرہ جنہیں عورت اپنے گھر میں کھلا رکھتی ہے، ان کے سلسلہ میں حنابلہ کی دو روایتیں ہیں:

ایک روایت یہ ہے کہ ان کی طرف دیکھنا مباح نہیں ہے، اس لئے کہ وہ قابل ستر ہیں، لہٰذا انہیں دیکھنا مباح نہیں ہوگا، جیسے وہ اعضاء جو کھلے نہیں ہوتے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے روایت کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "المرأة عورة"(۱) (عورت قابل ستر ہے)، اور اس لئے کہ چہرہ دیکھ لینے سے ضرورت پوری ہوجاتی ہے تو دوسرے اعضاء کے لئے حرمت کا حکم باقی رہے گا۔

دوسری روایت اور وہی راجح مذہب ہے یہ ہے کہ خاطب کے لئے ان اعضاء کو دیکھنا جائز ہے، امام احمد نے حنبل کی روایت میں فرمایا: کوئی حرج نہیں ہے کہ عورت کو اور اس کے ان حصوں کو دیکھے جس سے اس کے ساتھ نکاح کا داعیہ ہو جیسے ہاتھ یا جسم وغیرہ، ابوبکر کہتے ہیں: اس میں کوئی حرج نہیں کہ عورت کے کھلے ہوئے اعضاء دیکھے، عموماً کھلے رہنے والے اعضاء کو دیکھنے کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ جب نبی کریم ﷺ نے عورت کو اس کے علم کے بغیر دیکھنے کی اجازت دی تو اس سے معلوم ہوا کہ ان تمام اعضاء کو دیکھنے کی اجازت دی جو عموماً کھلے رہتے ہیں، اس لئے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ صرف چہرہ کو دیکھا جائے جبکہ دوسرے اعضاء بھی چہرہ کی طرح کھلے رہنے میں شریک ہیں اور اس لئے کہ وہ اعضاء اکثر کھلے رہتے ہیں، لہٰذا چہرہ کی طرح ان کو دیکھنا بھی مباح ہوگا(۱)، اور اس لئے کہ اس عورت کو دیکھنے کی اباحت شارع کے حکم سے ہے تو محرم عورتوں کی طرح اس کے بھی ان اعضاء کو دیکھنا مباح ہوگا۔

اوزاعی نے کہا: خاطب گوشت کے مقامات کو دیکھے گا۔

بے شوہر عورت کا زیب و زینت کرنا اور پیغام دینے والوں کے سامنے آنا:

۳۰- حنفیہ کے نزدیک بچیوں کو زیورات اور اچھے لباس سے آراستہ کرنا تاکہ مرد اس کی طرف رغبت کریں سنت ہے(۲)۔

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے تو حطاب نے ابن القطان سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ بے شوہر عورت کے لئے جائز ہے کہ پیغام دینے والوں کے لئے زینت اختیار کرے، بلکہ اگر کہا جائے کہ ایسا کرنا مستحب ہے تو یہ بعید نہیں ہوگا، اور اگر کہا جائے کہ اس کے لئے جائز ہے کہ پیغام دینے والوں کے لئے سامنے آئے، بشرطیکہ اس کی نیت قصد نکاح کی درست ہو تو بھی بعید نہیں ہوگا۔

پھر حطاب نے کہا: کیا عورت کے لئے مستحب ہے کہ مرد کو دیکھے؟ میں نے اس سلسلہ میں مالکیہ کی کوئی صراحت نہیں دیکھی، ظاہر یہ ہے کہ شافعیہ کے مطابق مرد کو دیکھنا مستحب ہے، شافعیہ نے کہا ہے کہ عورت کے لئے بھی مرد کو دیکھنا مستحب ہے۔ ابن القطان نے کہا: اگر کوئی شخص کسی خاتون کو پیغام دے تو کیا اس کے لئے جائز ہے کہ اس خاتون کے سامنے اپنے ان محاسن کو دکھائے جن کو ظاہر کرنا اگر وہ عورت مخطوبہ نہ ہوتی تو جائز نہ ہوتا، اور وہ خود اپنے خوبصورت لباس

---

(۱) حدیث: "المرأة عورة" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۶۷ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا یہ حدیث حسن غریب ہے۔

(۱) رد المحتار ۵/ ۲۳۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۵، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۸۳، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۱، کشاف القناع ۵/ ۱۰، المغنی ۶/ ۵۵۳، ۵۵۴، نیل الأوطار ۶/ ۱۲۶، الموافق ۳/ ۴۰۴۔

(۲) البحر الرائق ۳/ ۸۷، ابن عابدین ۲/ ۲۶۲۔

پہنے، مسواک سے دانت صاف کرے، سرمہ وخضاب لگائے، چال ورفتار اور سواری میں زینت اپنائے، یا یہ چیزیں جائز نہیں ہیں بلکہ صرف اتنا ہی جائز ہے جتنا ہر عورت کے سامنے ظاہر کرنا جائز ہے، یہ سوال محل نظر ہے، ظاہر یہ ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے ممانعت کے بارے میں اجماع ثابت نہیں ہے، اگر پیغام نکاح نہ دیا ہو اور عورتوں کو دیکھنے کے لئے ایسا کرتا ہو تو یہ جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ فتنہ میں پڑنا اور عورتوں کو فتنہ میں ڈالنا، اور اگر ظاہر نہ ہوتا تو ایسا کہنا اس عورت کے بارے میں ممکن نہ ہوتا جس کو پیغام نہ دیا گیا ہو، پھر بھی ہم یقین کے ساتھ اس کو جائز نہیں کہتے (۱)۔

حنابلہ میں سے ابن مفلح نے کہا: حافظ ابو موسیٰ مدینی نے ''کتاب الاستغناء فی معرفۃ استعمال الحناء'' میں حضرت جابرؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے: ''**یا معشر النساء اختضبن فإن المرأۃ تختضب لزوجها، وإن الأیم تختضب تعرّض للرزق من الله عز وجل**''(۲) (اے خواتین کی جماعت، خضاب استعمال کرو، عورت اپنے شوہر کے لئے خضاب استعمال کرتی ہے اور بے شوہر عورت خضاب استعمال کرتی ہے تو اللہ کی طرف سے رزق کی مستحق بنتی ہے)۔

''صحیح مسلم'' میں حضرت سبیعہ اسلمیہ کی حدیث ہے، وہ حضرت سعد بن خولہ کے نکاح میں تھیں، اور وہ بنو عامر بن لؤی سے تھے، انہوں نے غزوہ بدر میں شرکت کی تھی، حجۃ الوداع میں ان کا انتقال ہوگیا، اس وقت حضرت سبیعہ حاملہ تھیں، ان کی وفات کے فوراً بعد ہی وضع حمل ہوگیا، جب وہ نفاس سے پاک ہوئیں تو پیغام دینے والوں کے لئے زیب وزینت اختیار کیں، تو ابو السنابل بن بعککؓ (جو بنو عبد الدار سے تعلق رکھتے تھے) ان کے پاس آئے اور ان سے کہا: کیا بات ہے، میں دیکھ رہا ہوں کہ آپ زینت اختیار کر رہی ہیں، شاید آپ نکاح کرنا چاہتی ہیں، بخدا آپ نکاح نہیں کر سکتیں جب تک کہ چار ماہ اور دس دن نہ گذر جائیں، حضرت سبیعہ نے کہا: جب انہوں نے مجھ سے ایسا کہا تو میں نے شام ہوتے ہی اپنے کپڑے سمیٹے اور رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اور آپ سے اس بارے میں دریافت کیا، تو آپ ﷺ نے مجھے فتوی دیا کہ میں وضع حمل کے ساتھ ہی حلال ہو چکی ہوں، اور مجھے اپنی صوابدید سے شادی کر لینے کی اجازت دی (۱)۔

بار بار دیکھنا:

۳۱- خاطب کے لئے جائز ہے کہ مخطوبہ کو بار بار دیکھے یہاں تک کہ اس کی ہیئت پوری طرح واضح ہو جائے، تاکہ اس سے نکاح کرنے پر پھر ندامت نہ ہو، البتہ اس میں بھی بقدر ضرورت کی قید ہوگی، پس اگر ایک نظر کافی ہو جائے تو اس پر اضافہ کرنا حرام ہوگا، اس لئے کہ یہ دیکھنا ضرورت کی وجہ سے تھا تو ضرورت کے ساتھ مقید رہے گا۔

شافعیہ کے نزدیک اس میں کوئی فرق نہیں کہ خاطب کو فتنہ کا اندیشہ ہے یا نہیں...... جیسا کہ امام الحرمین اور رویانی نے کہا ہے۔

جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے تو انہوں نے کہا: خاطب بار بار دیکھے گا اور حسن وجمال کو غور سے دیکھے گا، خواہ بغیر اجازت ہو، بلکہ شاید بغیر اجازت زیادہ بہتر ہے بشرطیکہ شہوت پیدا ہونے یعنی اس

(۱) مواہب الجلیل ۳/ ۴۰۵۔

(۲) الفروع ۳/ ۴۵۴

اور حدیث: ''یا معشر النساء اختضبن، فإن المرأۃ تختضب لزوجها'' کو صاحب الفروع (۳/ ۴۵۴ شائع کردہ عالم الکتب) نے ابو موسیٰ مدینی کی کتاب ''کتاب الاستغناء فی معرفۃ استعمال الحناء'' کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن ہم نے اس کے علاوہ کہیں یہ روایت نہیں دیکھی ہے۔

(۱) حدیث: ''سبیعة الأسلمیة'' کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کے بھڑک اٹھنے کا اندیشہ نہ ہو[۱]۔

دیکھے جانے والے اعضاء کو چھونا:

۳۲- خاطب کے لئے جائز نہیں ہے کہ مخطوبہ کے چہرہ یا اس کی دونوں ہتھیلیوں کو چھوئے خواہ شہوت سے امن ہو، اس لئے کہ چھونے میں ایک زائد عمل کرنا ہے، اور حرمت برقرار ہے اور اس لئے بھی کہ نہ تو اس کی ضرورت ہے اور نہ اس میں عام ابتلاء ہے[۲]۔

مخطوبہ کے ساتھ تنہائی:

۳۳- خاطب کے لئے جائز نہیں ہے کہ مخطوبہ کے ساتھ تنہا ہو، خواہ اس کے دیکھنے کے لئے ہو یا کسی اور کام کے لئے، اس لئے کہ خلوت و تنہائی حرام ہے اور شرع کی طرف سے صرف دیکھنے کی اجازت آتی ہے تو خلوت کے بارے میں حرمت کا حکم باقی رہے گا اور اس لئے بھی کہ خلوت کی صورت میں حرام وممنوع کے ارتکاب کا اطمینان نہیں ہے[۳]، نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: "ألا لايخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان"[۴] (کوئی مرد ہرگز کسی عورت کے ساتھ خلوت میں نہیں ہوتا ہے، مگر وہاں تیسرا شیطان موجود ہوتا ہے)۔

مخطوبہ کو دیکھنے کے لئے کس کو بھیجا جائے:

۳۴- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ خاطب کے لئے جائز ہے کہ کسی عورت کو بھیجے جو مخطوبہ کو دیکھ کر اس کے اوصاف بتائے، خواہ یہ عورت مخطوبہ کے چہرہ اور ہتھیلیوں کے علاوہ وہ اوصاف بتائے جن کو دیکھنا اس مرد کے لئے جائز نہیں ہے تو دوسرے کو بھیجنے سے وہ فائدے حاصل ہوں گے جو خود دیکھنے سے حاصل نہیں ہوسکتے، اور یہ وصف بیانی مزید ضرورت کی وجہ سے اس حرمت سے مستثنی ہوگی جو مرد کے سامنے کسی عورت کا وصف بیان کرنے کے سلسلہ میں وارد ہے، چنانچہ مروی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے حضرت ام سلیمؓ کو ایک خاتون کے پاس بھیجا اور فرمایا: "شمي عوارضها و انظري إلى عرقوبها"[۱] (اس کے دانتوں کو سونگھو اور اس کی ایڑیوں کو دیکھو)۔

حنفیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ جس کو دیکھنے کے لئے بھیجا جائے ممکن ہے کہ وہ عورت ہو یا کوئی اس جیسا جس کے لئے مخطوبہ عورت کو دیکھنا جائز ہو، خواہ بھیجا جانے والا شخص مرد ہو یا عورت، جیسے مخطوبہ کا بھائی یا ایسا شخص جس کے لئے دیکھنا جائز ہو۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ خاطب کسی مرد کو بھیج سکتا ہے، حطاب نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ مخطوبہ کی طرف دیکھنے کا جواز اسی طرح ہے جس طرح خاطب کے لئے ہے اور یہ شخص خاطب کے درجہ میں ہوگا، بشرطیکہ مخطوبہ کی طرف دیکھنے میں مفسدہ کا اندیشہ نہ ہو[۲]۔

اگر مخطوبہ پسند نہ آئے تو خاطب کیا کرے:

۳۵- اگر خاطب کو وہ خاتون پسند نہ آئے جس سے وہ نکاح کرنا چاہ

---

(۱) ردالمحتار ۵/ ۲۳۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۸۳، کشاف القناع ۵/ ۱۰۔

(۲) ردالمحتار ۵/ ۲۳۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۵، أسنی المطالب ۳/ ۱۰۹۔

(۳) المغنی ۶/ ۵۵۳۔

(۴) حدیث: "ألا لا يخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان" کی روایت ترمذی (۴/ ۴۶۶ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن خطابؓ سے کی ہے، اور کہا کہ یہ حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "بعث أم سليم إلى جارية" کی روایت احمد (۳/ ۲۳۱ طبع المیمنیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، بیہقی نے اس کا مرسل ہونا صحیح بتایا ہے، جیسا کہ ابن حجر کی (التلخیص ۳/ ۱۴۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) ردالمحتار ۵/ ۲۳۷، مواہب الجلیل ۳/ ۴۰۵، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۸۳، أسنی المطالب ۳/ ۱۰۹، کشاف القناع ۵/ ۱۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۵۔

رہا تھا تو اسے چاہئے کہ خاموش رہے، یہ نہ کہے کہ مجھے پسند نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے ایذاء پہنچتی ہے[1]۔

چہارم-خاطب کے عیوب کا ذکر:

۳۶-جس شخص سے خاطب یا مخطوبہ کے بارے میں مشورہ کیا جائے، اس کی ذمہ داری ہے کہ اس کی شرعی یا عرفی خرابیاں بیان کرے، اور یہ حرام غیبت نہیں ہوگی بشرطیکہ مشورہ دینے والے کا ارادہ خیر خواہی اور آگاہی ہو، نہ کہ ایذاء پہنچانا، اس لئے کہ حضرت فاطمہ بنت قیسؓ کو جب حضرت معاویہؓ اور حضرت ابوجہمؓ نے پیغام نکاح دیا تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه، و أما معاوية فصعلوک لا مال له"[2] (ابوجہم تو اپنے کندھے سے اپنی عصا نہیں اتارتے (یعنی مار پیٹ کرتے ہیں) اور معاویہ تو تنگدست ہیں ان کے پاس مال نہیں ہے)، اور اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا استنصح أحدكم أخاه فلينصحه"[3] (جب تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی سے خیر خواہی طلب کرے تو وہ اس کی خیر خواہی کرے)، اور آپ ﷺ نے فرمایا "المستشار مؤتمن"[4] (جس سے مشورہ لیا جائے اسے امانت دار ہونا چاہئے)، اور فرمایا: "الدين النصيحة"[1] (دین خیر خواہی کا نام ہے)، اور حاکم نے روایت کیا ہے کہ حضرت بلالؓ کے ایک بھائی نے ایک خاتون کو پیغام دیا تو لوگوں نے کہا: اگر بلال آجائیں تو ہم تمہاری شادی کردیں گے تو حضرت بلال تشریف لائے اور فرمایا: میں بلال ہوں، اور یہ میرے بھائی ہیں، لیکن یہ دین اور اخلاق کے اچھے نہیں ہیں، حاکم نے کہا: اس روایت کی سند صحیح ہے۔

اور جس شخص سے خود اسی کے ساتھ نکاح کے بارے میں مشورہ کیا جائے وہ بھی وضاحت کردے، مثلاً کہہ دے: میرے اندر حرص ہے، یا میرے اخلاق سخت ہیں وغیرہ، اس لئے کہ اوپر گذر چکے دلائل عام ہیں۔

بعض فقہاء نے اس میں تفصیل کی ہے، چنانچہ شافعیہ میں سے بارزی کا قول ہے: اگر کسی شخص سے خود اس کے ساتھ نکاح کے بارے میں مشورہ کیا جائے تو اگر اس شخص کے اندر کوئی ایسا عیب ہو جس کی وجہ سے اختیار حاصل ہوجاتا ہے، تو اس کا ذکر کرنا واجب ہے، اور اگر اس کے اندر کوئی ایسی بات ہو جس کی وجہ سے عورت کو اختیار تو نہ حاصل ہوتا ہو لیکن اس کی وجہ سے شادی کی رغبت کم ہوجاتی ہو، جیسے بداخلاقی اور حرص و آز تو بتادینا مستحب ہے، اور اگر اس کے اندر کچھ معاصی ہوں تو واجب ہے کہ فوراً توبہ کرلے اور عیب کی ستر پوشی کرے[2]۔

پنجم-پیغام سے پہلے خطبہ:

۳۷-خاطب یا اس کے نائب کے لئے مستحب ہے کہ پیغام سے

---

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۲۱۔

(۲) حدیث فاطمہ بنت قیس کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إذا استنصح أحدكم أخاه فلينصحه" کی روایت احمد (۳/ ۴۱۸، ۴۱۹ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوزیدؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۲۵۴ طبع المکتب الإسلامی) میں اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے، البتہ انہوں نے اس کے شواہد ذکر کئے ہیں جن سے اس حدیث کو تقویت ملتی ہے۔

(۴) حدیث: "المستشار مؤتمن" کی روایت ترمذی (۴/ ۵۸۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور کہا کہ یہ حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "الدين النصيحة" کی روایت مسلم (۱/ ۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت تمیم داریؓ سے کی ہے۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۰۰، حاشیۃ الجمل ۴/ ۱۳۰، کشاف القناع ۵/ ۱۱۔

پہلے خطبہ کہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أقطع" (۱) (ہر وہ اہم کام جس کا آغاز الحمدللہ سے نہ کیا جائے وہ نامکمل ہے)، یعنی برکت سے خالی ہے، پس پہلے اللہ کی حمد وثنا بیان کرے، پھر رسول اللہ علیہ السلام پر درود پڑھے پھر تقوی کی وصیت کرے پھر کہے: میں آپ کے پاس آپ کی معزز صاحبزادی کو پیغام دینے آیا ہوں، اور پیغام دینے والا کسی کا وکیل ہو تو کہے: آپ کے پاس ہمارے موکل آپ کی صاحبزادی کو پیغام دینے آئے ہیں، ولی یا اس کا نائب بھی اسی طرح پیغام دے پھر کہے: مجھے آپ کی جانب سے عدم دلچسپی نہیں ہے وغیرہ۔

حضرت ابن مسعودؓ سے مروی اس روایت کو ائمہ نے بابرکت سمجھا ہے (۲)، حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ نبی کریم علیہ السلام نے ہمیں خطبۃ الحاجۃ (حاجت کا خطبہ) سکھایا: (وہ خطبہ یہ ہے) "إن الحمد لله، نحمده و نستعينه و نستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا و سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، و أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له و أن محمدا عبده و رسوله: "يا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِهٖ وَلاَ تَمُوْتُنَّ إِلَّا وَ أَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ" (۳) "يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ......" (۱) (آیت کے الفاظ) رقيباً (تک) "يا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَ قُوْلُوْا قَوْلاً سَدِيْدًا" (۲)، (آیت کے حصہ) عظيماً (تک) اس کے بعد قفال کہتے تھے: "أما بعد، فإن الأمور كلها بيد الله، يقضي فيها مايشاء و يحكم مايريد، لا مؤخر لما قدم ولا مقدم لما أخر، ولا يجتمع اثنان ولا يتفرقان إلا بقضاء و قدر وكتاب قد سبق" (أما بعد، بے شک تمام امور اللہ کے ہاتھ میں ہیں، ان کے بارے میں جو چاہتا ہے فیصلہ کرتا ہے، اور جو چاہتا ہے اس کا حکم کرتا ہے، اس کے آگے کی ہوئی چیز کو کوئی پیچھے نہیں کرسکتا، اور اس کی پیچھے کی ہوئی چیز کو کوئی آگے نہیں کرسکتا، کوئی بھی دو شخص بغیر قضاء وقدر اور پہلے سے طے شدہ فیصلہ الٰہی کے نہ جمع ہو سکتے ہیں، نہ جدا ہو سکتے ہیں) بے شک اللہ کی طے کردہ قضاء وقدر میں سے یہ ہے کہ فلاں بن فلانہ نے فلاں بنت فلاں کو پیغام دیا ہے...... "أقول قولي هذا و أستغفر الله لي ولكم أجمعين" (۳) (میں یہ کہتا ہوں اور اللہ تعالی سے اپنے اور تم سبھوں کے لئے مغفرت طلب کرتا ہوں)۔

ششم- پیغامِ نکاح سے رجوع:

۳۸- شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ پیغام نکاح کوئی شرعی عقد نہیں ہے، بلکہ یہ محض وعدہ ہے، اور اگر اس کے عقد ہونے کا خیال کرلیا جائے تو بھی یہ لازم نہیں ہے، بلکہ جانبین سے جائز ہے، ولی اگر مخطوبہ کے لئے کوئی مصلحت دیکھے تو اس کے لئے منظوری کے بعد رجوع کرنا مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ حق عورت کا ہے، اور ولی عورت

(۱) حدیث: "كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أقطع" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۱۰ طبع الحلبی) اور دارقطنی (۱/ ۲۲۹ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، دارقطنی نے اس کے مرسل ہونے کو صحیح بتایا ہے۔

(۲) خطبہ نکاح کے باب کی عبداللہ بن مسعود کی حدیث کی روایت احمد (۱/ ۳۹۲، ۳۹۳ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۲/ ۱۸۲، ۱۸۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اس کی اسناد میں انقطاع ہے، لیکن اس کے بعض دوسرے طرق سے اس کی تقویت ہوتی ہے۔

(۳) سورۂ آل عمران/ ۱۰۲۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۔

(۲) سورۂ احزاب/ ۷۰۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۵، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۰۲، أسنی المطالب ۳/ ۱۱۷۔

کے مفادات پر غور کرنے میں عورت کا نائب ہے، لہذا اس کے لئے مکروہ نہیں ہوگا کہ اگر رجوع میں مفاد و مصلحت سمجھے تو رجوع کرلے، جیسے کہ ولی عورت کے گھر کی فروختگی کا بھاؤ تاؤ کرے پھر فروخت نہ کرنے کی مصلحت اس کے سامنے آجائے (تو وہ ترک کردے)، اسی طرح عورت کے لئے رجوع کرنا مکروہ نہیں ہوگا جب عورت خود خاطب کو ناپسند کر رہی ہو، اس لئے کہ عقد نکاح عمر بھر کا عقد ہوتا ہے، اس کا ضرر بھی دائمی ہوگا، اس لئے عورت کو اپنے تئیں احتیاط برتنے اور غور کرنے کا حق ہوگا، اور اگر دونوں بغیر کسی وجہ کے پیغام سے رجوع کریں تو مکروہ ہوگا کہ اس میں وعدہ خلافی اور اپنی بات سے رجوع کرنا ہے، حرام اس لئے کہ حق ابھی ان دونوں پر لازم نہیں ہوا ہے اس شخص کی طرح جو کسی سامان کے لئے مول تول کرے پھر اس کا ارادہ بنے کہ اسے نہیں فروخت کرنا ہے۔

مالکیہ نے کہا: جس شخص کے پیغام کی طرف عورت مائل ہوگئی ہو، اور اس کے میلان کی وجہ سے دوسرے لوگ پیغام نہ دے رہے ہوں تو اس عورت کو چھوڑ دینا اس کے لئے مکروہ ہوگا (۱)۔

ہفتم - مخطوبہ کو دیئے گئے ہدایا اور اس پر کئے گئے خرچ کو واپس لینا:

۳۹- اگر خاطب نے مخطوبہ کو ہدایا دیئے، یا اس نے مخطوبہ پر خرچ کیا پھر شادی مکمل نہیں ہوسکی تو ہدایا اور اخراجات کی واپسی کے مسئلہ میں اختلاف آراء اور تفصیل ہے:

حنفیہ نے کہا: کسی نے ایک آدمی کی بیٹی کو پیغام دیا اور اس کے پاس کچھ سامان بھیجے، لیکن اس آدمی نے بیٹی کی شادی اس سے نہیں کی تو جو کچھ مہر کے لئے دیا ہو اور وہ باقی ہو تو عین اس شی ءکو واپس لے گا، خواہ استعمال کی وجہ سے وہ بدل گیا ہو، اور اگر ختم ہوگیا ہو تو اس کا بدل واپس لے گا، اس لئے کہ مہر معاوضہ ہے اور وہ مکمل نہیں ہوا تو واپسی درست ہوگی، اسی طرح جو ہدایا بھیجے ہوں اگر بعینہ باقی ہوں تو واپس لے گا، ختم ہوگیا ہو یا خرچ ہوگیا ہو تو واپس نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ ہبہ کے حکم میں ہے، اور ہبہ میں ختم ہوجانا یا استعمال ہوجانا واپسی میں رکاوٹ بن جاتا ہے۔

فقہاء حنفیہ نے کہا: اگر کسی شخص نے دوسرے کی معتدہ پر خرچ کیا، ابن عابدین کہتے ہیں کہ اس میں شک نہیں کہ معتدہ مخطوبہ بھی ہے، اور اسے امید تھی کہ اس کی عدت کے بعد اس سے شادی کرلے گا تو اگر وہ اس سے شادی کرلیتی ہے تو مطلقا رجوع کا حق نہیں ہوگا اور اگر وہ عورت انکار کردیتی ہے تو اگر مرد نے اسے دے دیا ہے تو وہ واپس لے گا، اور اگر عورت نے اس کے ساتھ کھایا ہے تو مطلق واپسی نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ اباحت ہے، مالک بنانا نہیں ہے، یا اس لئے کہ وہ مجہول ہے، اس کی مقدار معلوم نہیں ہے۔

اس مسئلہ میں حنفیہ کے یہاں دوسرے اقوال بھی ہیں (۱)۔

مالکیہ نے کہا: وفات اور دوسرے کی طلاق بائن کی عدت گذارنے والی خاتون کو ہدایا دینا جائز ہے، اس پر خرچ کرنا جائز نہیں بلکہ حرام ہے اگر اس کو ہدایا دیئے یا اس پر خرچ کیا پھر اس عورت نے دوسرے سے شادی کرلی تو مرد کچھ بھی واپس نہیں لے گا (۲)۔

شافعیہ نے کہا: کسی شخص نے ایک خاتون کو پیغام دیا پھر اس پر اخراجات کئے تاکہ اس سے شادی کرلے تو اس کو حق ہوگا کہ جو کچھ خرچ کیا وہ واپس لے، خواہ وہ کھانے کی چیز ہو یا مشروب یا حلوی ہو یا

(۱) حاشیۃ الجمل ۴/ ۱۲۹، المغنی ۶/ ۶۰۷، ۶۰۸، مواہب الجلیل ۳/ ۴۱۱۔

(۱) رد المحتار ۲/ ۳۶۴، ۳۶۶۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۶۔

زیور، اور خواہ خود اس نے رشتہ سے انکار کیا ہو یا اس کو قبول کرنے والے نے، یا ان دونوں میں سے کسی ایک کا انتقال ہوگیا ہو، اس لئے کہ اس نے خرچ اس وجہ سے کیا تھا کہ اس سے شادی کرے، پس وہ اگر باقی ہے تو سامان ہی واپس لے گا سامان باقی نہیں ہے تو اس کا بدل لے گا۔

اور اگر وہ دینا ہدیہ کے مقصد سے ہو، اپنی شادی کے مقصد سے نہ ہو تو اس میں اختلاف نہیں کہ وہ واپس نہیں لے گا۔

فقہاء شافعیہ نے کہا: اگر خاطب نے بذات خود یا اس کے وکیل یا اس کے ولی نے کوئی مطعوم یا مشروب یا لباس اس کی مخطوبہ یا اس کے ولی کو دیا، پھر جانبین سے یا کسی ایک جانب سے اعراض ہوگیا یا ان دونوں کی یا کسی ایک کی موت ہوگئی تو سامان دینے والا یا اس کا وارث تمام دیا ہوا سامان اگر عقد سے پہلے ہو تو مطلقا واپس لے گا، اور اسی طرح عقد کے بعد دخول سے پہلے طلاق دے دی ہو یا مرد کی موت ہوگئی ہو تو واپس لے گا، اگر خود عورت کی موت ہوگئی تو واپس نہیں لے گا اور اسی طرح دخول کے بعد مطلقا واپسی نہیں ہوگی[1]۔

حنابلہ نے کہا: شوہر کا دیا ہوا ہدیہ مہر میں شامل نہیں ہے امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، پس شوہر نے عقد سے پہلے جو کچھ ہدیہ دیا ہو اگر ان لوگوں نے وعدہ کیا ہو کہ لڑکی سے اس کی شادی کرا دیں گے اور وعدہ پورا نہیں کیا تو وہ ہدیہ واپس لے گا، یہ ابن تیمیہ نے کہا ہے: اس لئے کہ اس نے ہدیہ نکاح کے سلسلے میں دیا ہے اور نکاح نہیں ہوسکا ہے، لیکن اگر لڑکا خود ہی نکاح سے رک جائے تو ہدیہ واپس نہیں لے گا۔

عورت کے بعض اقارب کے قبضہ میں جو چیز آتی ہے جیسے وہ جس کو ''ماکلہ'' (کھانے کی ایک قسم) کہتے ہیں، جو نکاح کے سبب ہوتی ہے تو اس کا حکم بھی مہر کی طرح ہے اس کو پختہ کرنے، ساقط کرنے اور نصف کرنے میں، اور وہ چیز عورت کی ہوگی، ولی اس میں سے کچھ کا بھی مالک نہیں ہوگا، الا یہ کہ عورت اس کو اس کی شرط کی وجہ سے ہبہ کر دے، سوائے باپ کے کہ وہ لے سکتا ہے ...... جس چیز کو ''ماکلۃ'' قرار دیا گیا ہے اسے مہر کا حکم اس صورت میں ملے گا جبکہ لڑکی کے اولیاء نے اس پر قبضہ کرلیا ہو، قبضہ اگر نہیں کیا ہے تو خاطب اپنی لگائی ہوئی شرط سے رجوع کرسکتا ہے، اس لئے ابھی وہ تبرع ہے جس پر قبضہ نہیں ہوا ہے خاطب کو اس سے رجوع کا حق حاصل ہے۔

اگر خاطب عورت اور اس کے ولی کے ساتھ نکاح پر اتفاق کرلیں، عقد نہ ہو، پھر خاطب لڑکی کے والد کو اسی وجہ سے مہر کے علاوہ کچھ دے، پھر عقد سے پہلے لڑکی کی موت ہوجائے تو خاطب سامان واپس نہیں لے گا، یہ رائے ابن تیمیہ کی ہے، اس لئے کہ عقد کی عدم تکمیل لڑکی والوں کی جانب سے نہیں ہے، اسی پر قیاس کرتے ہوئے اگر خاطب کی موت ہوجائے تو اس کے ورثہ واپسی کا مطالبہ نہیں کریں گے۔

شوہر کو ہدیہ ہر اس اختیاری جدائیگی کی صورت میں واپس کیا جائے گا جس سے مہر ساقط ہوجاتا ہو، جیسے عدم کفائت کی بناء پر یا شوہر میں کسی عیب وغیرہ کی بنا پر دخول سے قبل عورت نکاح کو فسخ کرالے، اس لئے کہ دلالت حال سے معلوم ہورہا ہے کہ ہدیہ عقد باقی رہنے کی شرط کے ساتھ تھا، جب عقد باقی نہیں رہا تو شوہر واپسی کا مالک ہوگیا جیسے بدلہ کی شرط پر ہبہ کا حکم ہے۔

''مطالب أولی النہی'' کے مصنف نے کہا: اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جو ہدایا خاطب نے عقد کے بعد دیئے ہوں جدائیگی کی صورت

---

(۱) حاشیۃ الجمل ۴/۱۲۹۔

میں اسی کو واپس کیا جائے گا، پس جو ہدایا عقد سے پہلے دیئے ہوں وہ واپس نہیں کئے جائیں گے، اس لئے کہ وہ عقد کی وجہ سے ثابت ہو چکے ہیں، اور ہدیہ بیوی کے لئے فسخ نکاح کی اس صورت میں ہو جائے گا جس میں مکمل مہر یا اس کا نصف ثابت ہو جاتا ہو، اس میں شوہر واپس طلب نہیں کر سکتا ہے، اس لئے کہ ان صورتوں میں عقد کا زوال واختتام عورت کی جانب سے نہیں ہے (۱)۔

(۱) مطالب أولی النہی ۲/ ۲۱۴، ۲۱۵۔

خطر

تعریف:

۱-خطر (ابتدائی دونوں حرفوں پر زبر کے ساتھ) لغت میں ہلاکت کے قریب ہونے اور ضیاع کا خوف ہونے کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "هذا أمر خطر" یہ ایسا معاملہ ہے جس میں تردد ہے کہ پایا جائے گا یا نہیں پایا جائے گا، اس لفظ کا اطلاق اس دوڑ کے مقابلہ پر ہوتا ہے جس پر بازی رکھی جائے "مخاطرة"، مراهنه (بازی لگانا) کو کہتے ہیں، "خاطرته علی مال" وزن اور معنی میں راهنته علیه (میں نے فلاں چیز پر فلاں سے بازی لگائی) کی طرح ہے "خطر الرجل" کا معنی آدمی کی قدر اور منزلت ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: رجل خطیر: یعنی شان والا آدمی، "خاطر" اس رائے یا خیال کو کہتے ہیں جو قلب میں پیدا ہو، کہا جاتا ہے: "خطر ببالي كذا" میرے دل میں ایسا خیال آیا (۱)۔

"خطر" کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

شرعی حکم:

۲-فقہاء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جان کو ہلاکت کے خطرہ میں ڈالنا حرام ہے، اس لئے کہ جان کی حفاظت شریعت کے اہم مقاصد میں سے ہے، اللہ تعالی فرماتا ہے: "وَلاَ

(۱) تاج العروس، المصباح، الکلیات، التعریفات للجرجانی مادہ: "خطر"۔

تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ"[1] (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)۔

خازن نے کہا: ہر وہ شی جس کے انجام میں ہلاکت ہو وہ "تہلکۃ" ہے[2]، اللہ تعالی نے فرمایا: "وَلاَ تَقْتُلُوْا أَنْفُسَكُمْ"[3] (اپنی جان کو قتل مت کرو)۔

حضرت عمرو بن العاصؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: غزوہ ذات السلاسل میں ایک ٹھنڈی رات میں مجھے احتلام ہوگیا، مجھے ڈر ہوا کہ اگر غسل کروں تو ہلاک نہ ہوجاؤں تو میں نے تیمّم کرلیا پھر ساتھیوں کو فجر کی نماز پڑھائی، لوگوں نے نبی کریم ﷺ سے اس کا تذکرہ کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "يا عمرو، صليت بأصحابك الصبح وأنت جنب؟" (عمرو! تم نے اپنے ساتھیوں کو فجر کی نماز پڑھائی جبکہ تم حالت جنابت میں تھے؟) تو میں نے بتایا کہ کس بات نے مجھے غسل کرنے سے روکا، اور میں نے کہا: میں نے اللہ تعالی کا یہ قول سنا: "وَلاَ تَقْتُلُوْا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيْمًا" (اپنی جان کو قتل مت کرو بے شک اللہ تمہارے حق میں بڑا مہربان ہے) تو رسول اللہ ﷺ کو ہنسی آ گئی اور کچھ نہیں فرمایا)[4]۔

خطر سے شرعی رخصتیں متعلق ہوتی ہیں، پس خطر کی وجہ سے مضطر کے لئے مردار کھانا اور اضطراری حالت میں تمام نجاستوں اور خبائث کا کھانا، جان سے خطرہ کو دور کرنے کے لئے شراب سے حلق میں پھنسے لقمہ کو نگلنا مباح ہوجاتا ہے، ناکارہ عضو کو باقی رکھنے میں

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

(۲) تفسیر الخازن ۱/ ۱۲۴۔

(۳) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۴) حدیث عمرو بن العاص: "احتلمت في ليلة باردة" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۳۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے الفتح (۱/ ۴۵۴ طبع السلفیہ) میں اسے قوی بتایا ہے۔

جان کو خطرہ ہو تو اس عضو کو کاٹ دینا واجب ہے[1]۔ (دیکھئے: "ضرر" اور "مشقت")۔

عبادات کو ساقط کرنے یا ان کو ہلکا کرنے میں مؤثر خطر:

۳- فقہاء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ مشقت عموماً آسانی لاتی ہے، اور مشقت جب جان، اعضاء اور اس کے منافع کے لئے خطرہ کی حد تک پہنچ جائے تو وہ رخصت اور تخفیف کا موجب ہوجاتی ہے، فقہاء نے کہا: مصالح دین کو قائم کرنے کی خاطر جان اور اعضاء کی حفاظت اس بات سے اولی ہے کہ کسی ایک عبادت یا چند عبادات کی راہ میں انہیں خطرہ میں ڈال دیا جائے اور ان جیسی عبادات آئندہ کے لئے فوت ہوجائیں (۲)۔

پس اگر پانی سے وضوء کرنے یا جنابت سے غسل کرنے میں جان یا عضو یا اس کی منفعت کو خطرہ ہو، یا اس کے اور پانی کے درمیان کوئی دشمن یا درندہ حائل ہوجائے تو تیمّم کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ جان کو ہلاکت میں ڈالنا حرام ہے[3]، (دیکھئے: "تیمّم" اور "مرض")۔

اور حج کا وجوب ساقط ہوجاتا ہے جب سفر کرنے میں جان یا عضو یا آبرو یا مال کا خطرہ ہو، اسی طرح حج کی ادائیگی کے لئے سمندری سفر کرنا حرام ہوگا اگر اس میں ہلاکت کا ظن غالب ہو یا ہلاکت اور سلامتی دونوں کا گمان برابر ہو، اس لئے کہ اس میں بھی خطر ہے، (دیکھئے: "حج")، دودھ پلانے والی اور حاملہ عورت اور مریض سے روزہ ساقط ہوجاتا ہے اگر دودھ پلانے والی عورت اور حاملہ

(۱) أسنی المطالب ۴/ ۱۹۱، کشاف القناع ۳/ ۴۵، البدائع ۷/ ۹۸۔

(۲) الفروق ۱/ ۱۱۸، الأشباہ والنظائر ص ۸۰، ۸۱ طبع دار الکتب العلمیہ ۱۹۸۳ء۔

(۳) أسنی المطالب ۱/ ۷۶، ۸۰، بدائع الصنائع ۱/ ۴۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۴۷، ۱۴۸۔

عورت کو اپنے اوپر یا شیر خوار بچہ اور جنین پر خطرہ محسوس ہو، اسی طرح مریض کو موت کا یا زیادتی مرض کا خوف ہو تو اس سے روزہ ساقط ہوجائے گا (دیکھئے: ''صوم'')۔

اس باب میں اصل دلیل قرآن کریم کی آیت ہے: ''وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ''(۱) (اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں رکھی) اور جان واعضاء کو خطرہ میں ڈالنا تو بہت بڑا حرج ہے۔

حضرت ابن عباسؓ سے آیت کریمہ: ''وَإِنْ كُنْتُمْ مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ'' (۲) (اور اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو) کے بارے میں مروی ہے، انہوں نے فرمایا: اگر کسی شخص کو اللہ کے راستہ میں زخم آیا ہو اور اسے اندیشہ ہو کہ غسل کرنے سے موت ہوسکتی ہے تو وہ تیمّم کرے گا(۳)۔

حضرت جابرؓ فرماتے ہیں: ہم لوگ ایک سفر پر نکلے تو ہم میں سے ایک شخص کو پتھر لگ گیا جس سے اس کے سر میں زخم آ گیا، پھر اس کو احتلام ہوگیا، اس نے اپنے ساتھیوں سے پوچھا کہ کیا میرے لئے تیمّم کرنے کی رخصت ہے، انہوں نے کہا: تم کو رخصت حاصل نہیں ہے، کیونکہ تم پانی پر قادر ہو، اس نے غسل کیا تو اس کی موت ہوگئی، جب ہم لوگ نبی کریم ﷺ کے پاس آئے تو آپ ﷺ کو اس کی اطلاع دی گئی، آپ ﷺ نے فرمایا: ''**قتلوه قتلهم الله، ألا سألوا إذ لم يعلموا؟ فإنما شفاء العي السؤال، إنما يكفيه أن يتيمم، ويعصب**''(۴) (ان لوگوں نے اسے مار دیا، اللہ انہیں مارے، اگر انہیں مسئلہ نہیں معلوم تھا تو کیوں نہ انہوں نے دریافت کیا، عاجز شخص کا علاج سوال کرنا ہے، اس کے لئے کافی تھا کہ تیمّم کرتا اور پٹی باندھتا) اور اس کو نبی کریم ﷺ نے قتل قرار دیا، اور اللہ تعالی فرماتا ہے: ''وَلاَ تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ''(۱) (اور اپنی جان کو قتل مت کرو)۔

۴- خطر کے ازالہ کے قواعد سے جہاد مستثنیٰ ہے، جہاد کے لئے جان کو خطرہ میں ڈالنا جائز ہے، اس لئے کہ جہاد کو مشقت کے باوجود مشروع کیا گیا ہے، اور جہاد تو قتال میں پوری وسعت وطاقت صرف کرنے کا نام ہے، قتال یا قتال میں مبالغہ کا نام ہے ہی، اسی لئے قرآن میں دو ہزار کفار سے ایک ہزار مسلمانوں کے پشت پھیرنے کو حرام قرار دیا گیا(۲)۔ آیت کریمہ ہے ''**إن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين**'' (۳) (اگر تم میں سے سو صبر کرنے والے ہوں گے تو دو سو پر غالب آجائیں گے) اور حدیث میں ہے: ''**عجب ربنا من رجل غزا في سبيل الله، فانهزم يعني أصحابه. فعلم ما عليه، فرجع حتى أهريق دمه، فيقول الله تعالى لملائكته: انظروا إلى عبدي رجع رغبة فيما عندي، وشفقة مما عندي، حتى أهريق دمه**''(۴) (ہمارا رب اس شخص کو پسند کرتا ہے، جس نے اللہ کے راستہ میں غزوہ کیا، اس کے اصحاب پشت پھیر گئے تو اس نے اپنی ذمہ داری محسوس کی اور

---

(۱) سورۂ حج/۷۸۔

(۲) سورۂ مائدہ/۶۔

(۳) سبل السلام ۱/۱۵۳ طبع المکتبۃ التجاریہ۔

(۴) حدیث: ''قتلوه قتلهم الله'' کی روایت ابوداؤد (۱/۲۳۹، ۲۴۰ تحقیق عزت عبید دعاس) اور دارقطنی (۱/۱۹۰ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور دارقطنی نے اسے معلول بتایا ہے۔

---

(۱) سورۂ نساء/۲۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۹۸، ۱۷۶، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۲، أسنی المطالب ۴/۱۹۱، کشاف القناع ۳/۴۵۔

(۳) سورۂ انفال/۶۵۔

(۴) أثر: ''عجب ربنا من رجل غزا في سبيل الله'' کی روایت ابوداؤد (۳/۴۲، ۴۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/۱۱۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح بتایا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

لوٹا یہاں تک کہ اس کا خون بہا دیا گیا تو اللہ تعالی اپنے فرشتوں سے کہتا ہے: دیکھو میرے بندہ کو میرے پاس جو کچھ ہے اس کی رغبت اور خوف میں لوٹا یہاں تک کہ اس کا خون بہا دیا گیا)۔ (دیکھئے: ''جہاد'')، نیز مذکورہ قواعد سے یہ بھی مستثنی ہے کہ کوئی جان یا مال یا آبرو پر حملہ آور ہوجائے تو اس کا دفاع کیا جائے (دیکھئے: ''صیال'')۔

گلٹی کو نکال کر یا ناکارہ عضو کو ہٹا کر خطرہ مول لینا:

۵- گلٹی کو یا ناکارہ عضو کو کاٹنا اس وقت حرام ہے جب کاٹنے کی وجہ سے جان کو خطرہ درپیش ہو اور اس گلٹی یا ناکارہ عضو کو باقی رکھنے میں خطرہ نہ ہو، یا کاٹنے کا خطرہ باقی رکھنے کے خطرے سے بڑھا ہو، خواہ وہ ہیئت کو بدنما بناتا ہو، اس لئے کہ بسا اوقات کاٹنے کے نتیجہ میں جان کی ہلاکت ہوسکتی ہے، لیکن اگر ان کو کاٹنے میں خطرہ نہ ہو تو کاٹ سکتا ہے تاکہ بدنمائی دور ہو، اور اگر دونوں طرف خطرے برابر ہوں یا نہ کاٹنے کا خطرہ بڑھا ہوا ہو تو بھی کاٹنے کا جواز ہوگا۔

اور اگر کوئی اجنبی شخص بغیر اجازت ان کو کاٹ دے اور جس کے جسم سے کاٹا گیا ہے اس کی موت ہوجائے تو کاٹنے والے پر قصاص لازم ہوگا، اور اسی طرح سلطان پر قصاص ہوگا، کیونکہ ہر دو کی جانب سے اس میں تعدی پائی جارہی ہے۔

باپ اور دادا کو اختیار ہے کہ بچہ یا مجنون کے غدہ اور ناکارہ عضو کو باوجود کاٹنے میں خطرہ ہونے کے کاٹ دیں، اگر نہ کاٹنے کا خطرہ بڑھا ہوا ہو، اس لئے کہ باپ و دادا کو ان دونوں کا مال ضائع ہونے سے بچانے کا اختیار ہے تو ان دونوں کا جسم ضائع ہونے سے بچانے کا اختیار بدرجہ اولی ہوگا۔

اگر خطرہ اور سلامتی برابر ہوں، یا کاٹنے کا خطرہ بڑھا ہوا ہو (اور باپ و دادا کاٹ دیں) تو وہ دونوں ضامن ہوں گے، کیونکہ اس صورت میں کاٹنے کا جواز نہیں ہے[1]، (دیکھئے: ''ضمان'' اور ''إتلاف'')۔

مخاطرہ کے عقود:

۶- عقود مخاطرہ وہ عقود ہیں جن میں وجود و عدم وجود اور نفع کے حصول و عدم حصول دونوں کا امکان ہو، مثلاً کسی نمبر کے نکلنے پر منحصر جیسے جوا اور بازی لگانا، دوڑ کے مقابلہ کا بھی حکم اسی طرح ہے، لیکن وہ چند شرائط کے ساتھ جائز ہے، ان کی تفصیل ان کی اصطلاحات میں دیکھی جائیں۔

(۱) أسنى المطالب ۴/ ۱۶۳، قلیوبی ۴/ ۲۰۹، ابن عابدین ۵/ ۳۶۴۔

خفاء

تعریف:

۱-خفاء لغت میں ''خفيت الشيء أخفيه'' سے ہے جس کا معنی ہے میں نے اس کو مخفی رکھا یا میں نے اس کو ظاہر کیا یہ لفظ اضداد میں سے ہے ''شئ خفی'' کا مطلب ہے پوشیدہ چیز، اس کی جمع ''خفایا'' ہے، عربی میں کہتے ہیں: ''خفي عليه الأمريخفى خفاءً'' زبر اور مد کے ساتھ۔

بعض لوگوں نے حرف صلہ کو دونوں متضاد معنی میں وجہ فرق قرار دیا ہے، وہ کہتے ہیں: ''خفی علیه'' وہ چیز مخفی ہوگئی، اور ''خفی له'' وہ چیز ظاہر ہوگئی(۱)۔

فقہاء اس لفظ کا استعمال پوشیدگی اور عدم ظہور کے معنی میں کرتے ہیں، اہل اصول کے نزدیک خفاء ان الفاظ میں ہوتا ہے جن کی مراد صیغہ میں کسی سبب کی وجہ سے یا اس سے خارج سبب کی وجہ سے مخفی رہتی ہے، جیسا کہ آئندہ آرہا ہے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اشتباہ:

۲-اشتباہ التباس (مشتبہ ہونے) کو کہتے ہیں، عربی میں کہتے ہیں: اشتبهت الأمور و تشابهت، جب امور مشتبہ ہو جائیں، ممتاز اور ظاہر نہ ہوسکیں، متشابهات من الأمور: مشکلات کو کہتے ہیں۔

خفاء بھی بسا اوقات اشتباہ کے اسباب میں سے ایک سبب ہوتا ہے، یا تو اس لئے کہ لفظ متعدد معانی میں استعمال ہوتا ہے یا لفظ مجمل اور محتاج بیان ہوتا ہے یا ان کے علاوہ(۱)۔

ب-جہل اور جہالت:

۳-جہل اور جہالت کسی شئ کے عدم علم کو کہتے ہیں۔

جرجانی نے کہا: جہل کسی شئ کو اس کی حقیقت کے برخلاف تصور کرنا۔

کسی شئ کے مخفی رہنے سے یا تو انسان اس کے وجود سے ناواقف ہوتا ہے، جیسے کوئی شخص زکاۃ کے وجوب کا اس لئے انکار کردے کہ اسلام سے اپنے نئے تعلق کی وجہ سے وہ وجوب زکاۃ سے ناواقف ہو، یا اس شئ کی جگہ سے ناواقف ہوتا ہے جیسے کسی شخص کو معلوم ہو کہ اس کے کپڑے میں نجاست ہے، لیکن نجاست کی جگہ اس سے مخفی رہ جائے(۲)۔

خفاء سے متعلق احکام:

اول: اہل اصول کے نزدیک:

۴- اہل اصول نے معنی کے خفاء اور مراتب خفاء کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں کی ہیں:

اول: خفی، یہ وہ لفظ ہے جس کا معنی مشتبہ ہو اور اس کی مراد (یعنی حکم شرعی) صیغہ کے علاوہ کسی اور عارض کی وجہ سے مخفی ہو، اس

(۱) لسان العرب والمصباح المنیر ۔

(۲) البدائع ۸۱/۱، الجمل ۳۰۸/۳، التلویح والتوضیح ۱۲۶/۱، کشف الأسرار ۵۲/۱۔

(۱) لسان العرب والمصباح المنیر والتلویح ۱۲۷/۱، کشف الأسرار ۵۴/۱۔

(۲) لسان العرب و المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی، المجموع ۳۳۴/۵، البدائع ۸۱/۱۔

قسم میں خفاء لفظ کے اندر نہیں ہے، بلکہ ایک عارضی سبب کی وجہ سے ہے، جیسے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا" (۱)(اور چوری کرنے والے مرداور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)، لفظ "سارق" ہر اس سارق کے لئے تو ظاہر ہے جو کسی اور دوسرے نام سے معروف نہ ہو، لیکن جیب کترا جو کپڑے کو پھاڑ کر چوری کرتا ہے اور قبر کھود کر چوری کرنے والا۔ ان دونوں میں ایک نوع کا خفاء ہے، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا "سارق" کے علاوہ دوسرا نام بھی ہے۔

خفاء کے ازالہ کے لئے غور وفکر کی ضرورت ہوتی ہے، غور وفکر سے ظاہر ہوتا ہے کہ خفاء بسا اوقات اس معنی میں زیادتی کی وجہ سے ہوتا ہے جس سے حکم متعلق ہے، جیسا کہ "جیب کترے" میں ہے، وہ مکمل طور پر "سارق" چور ہے جو مالک کی موجودگی اور اس کی بیداری میں مال لے لیتا ہے، اس طرح اس کو سارق پر ایک گونہ امتیاز حاصل ہے، اس لئے کہ سارق خفیہ طور پر مال لیتا ہے، اور اسی لئے جیب کترے کے لئے بھی سارق کا حکم ہوگا اور اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اس پر اتفاق ہے۔

اور کبھی خفاء اس معنی میں نقص کی وجہ سے ہوتا ہے جس سے حکم متعلق ہو، جیسا کہ "نباش" قبر کھودنے والے چور کے اندر ہے، جو مردوں کے کفن چوری کر لیتا ہے، اس میں یہ شبہ ہے کہ حرز وتحفظ کا نقص ہے اور اس کی حفاظت کرنے والا نہیں ہے، اسی لئے فقہاء کے یہاں اس کے حکم میں اختلاف ہے، جمہور (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور ابو یوسف) کے نزدیک اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک نہیں کاٹا جائے گا۔

۵ - دوم: مشکل: یہ وہ لفظ ہے جس کی مراد اس لئے مشتبہ ہو جاتی ہے کہ وہ اپنی جیسی شکلوں میں اس طور پر داخل ہو جاتا ہے کہ اس کی مراد نہیں معلوم ہو پاتی، الا یہ کہ کوئی دلیل ہو جس کی وجہ سے وہ شکل دوسری شکلوں سے نمایاں ہو جائے۔

قاضی ابوزید الدبوسی نے فرمایا: مشکل وہ لفظ ہے جس کے معانی تک رسائی کسی عارض کی وجہ سے نہیں بلکہ بذات خود معنی کے دقیق ہونے کی وجہ سے سامع پر مشکل ہو جائے۔

پس لفظ مشکل میں خفاء صرف خود لفظ کی وجہ سے ہوتا ہے، اور اس کا مفہوم ابتداء کسی خارجی دلیل ہی کی وجہ سے سمجھ میں آتا ہے، جیسے دو معانی کے درمیان مشترک لفظ ہو اور کسی ایک معنی کو متعین کرنے والی کوئی چیز نہ ہو، جیسے قرآن کے الفاظ ہیں: "فأتوا حرثكم أنى شئتم" (۱)(سوتم اپنے کھیت میں آؤ جس طرح چاہو) اس میں لفظ "أنى" دو معانی میں مشترک ہے، اس لئے کہ اس کا استعمال "أين" اور "كيف" دونوں طرح ہوتا ہے، لیکن غور اور جستجو کے بعد "حرث" کے قرینہ سے ظاہر ہوا کہ یہاں کیف کا معنی مراد ہے، "أين" کا معنی نہیں، نیز اس دلیل سے کہ عارضی گندگی یعنی حیض میں جب مجامعت حرام ہے تو یہ حرمت لازمی گندگی میں بدرجۂ اولی ہوگی۔

٦ - سوم: مجمل: یہ وہ لفظ ہے جس کی مراد نفس لفظ کی وجہ سے ایسا مخفی ہو کہ اجمال کرنے والے کی جانب سے کسی بیان کے بغیر مفہوم کا ادراک ممکن نہ ہو، جیسے لفظ: **الصلاة، الزكاة، الربا**، ان الفاظ کے مفاہیم کو جاننے کا راستہ شارع کا بیان ہے، جیسے مثال کے طور پر لفظ "**الصلاة**" کی مراد نبی کریم ﷺ نے اپنے اس قول میں بیان فرمائی کہ "صلوا كما رأيتمونى أصلي" (۲) (نماز پڑھو جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو)۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۳۔

(۲) حدیث: "صلوا كما رأيتموني أصلي" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۱۱ طبع السلفیہ) نے حضرت مالک بن الحویرث سے کی ہے۔

۷- چہارم: متشابہ: وہ لفظ ہے جو نفس لفظ کی وجہ سے مخفی ہو اور اس کا ادراک کرنے کی سرے سے کوئی امید نہ ہو، جیسے قرآنی سورتوں کے اوائل میں حروف مقطعات اور کتاب وسنت میں وارد اللہ کی بعض صفات۔

علاوہ ازیں خفی، خفاء کے مراتب میں سے ادنی درجہ ہے، اور اس کا حکم یہ ہے کہ مراد کی طلب کے لئے کچھ غور وفکر کیا جائے، اس کے بعد درجہ میں مشکل ہے، اور اس کا حکم یہ ہے کہ خوب غور وفکر وکوشش کی جائے۔

اس کے بعد مجمل ہے، جس کا حکم یہ ہے کہ اجمال کرنے والے سے بیان کا استفسار وجستجو کی جائے۔

اس کے بعد متشابہ ہے، یہ سب سے سخت درجہ کا خفاء ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں توقف اختیار کیا جائے اور اس کی مراد کو اللہ رب العالمین کے لئے چھوڑ دیا جائے گا اور سر تسلیم خم کرلیا جائے، یہ تفصیل حنفیہ کے مطابق ہے، دوسرے فقہاء ان سب کو مجمل کی قبیل سے شمار کرتے ہیں (۱)۔

ان سے متعلق تفصیلات کو "اصولی ضمیمہ" میں دیکھا جائے۔

دوم: فقہاء کے نزدیک:

دعوی کے سماع میں خفاء کا اثر:

۸- دعوی کی صحت کے لئے شرط ہے کہ اس میں تناقض نہ ہو، اسی لئے وہ دعوی نہیں سنا جائے گا جس میں تناقض واقع ہوجائے، البتہ وہ تناقض قابل معافی ہوگا جو خفاء پر مبنی ہو، چنانچہ "مجلۃ الأحکام العدلیہ" کے دفعہ ۱۶۵۵ میں ہے: تناقض معاف کردیا جائے گا اگر مدعی کی معذوری ظاہر ہوجائے اور وہ محل خفاء ہو۔

(۱) کشف الأسرار ۱/ ۵۲، ۵۵، التلویح ۱/ ۱۲۶، ۱۲۷، التقریر والتحبیر ۱/ ۱۵۸، ۱۵۹۔

اس کی ایک مثال فتاویٰ حامدیہ کا یہ فتوی ہے کہ زید کا انتقال ہوا، اس نے بالغ ورثاء چھوڑے، اور گھر کا ایک حصہ چھوڑا، ورثاء نے تصدیق کردی کہ گھر کا بقیہ حصہ فلاں اور فلاں کا ہے، پھر ظاہر اور واضح ہوا کہ ان کے مذکورہ مورث نے گھر کے بقیہ حصے بھی فلاں فلاں کے ورثاء سے اس وقت خرید لیا تھا جبکہ تصدیق کرنے والے یہ وارثین چھوٹے تھے اور اسی لئے یہ بات ان پر مخفی رہی تو ایسی صورت میں ان کا دعوی سنا جائے گا، اس لئے کہ یہاں دعوی میں تناقض محل خفاء میں ہے جو قابل معافی ہوگا۔

اسی طرح نسب، آزادی یا طلاق کا دعوی ہے، اس لئے کہ نسب ایک امر خفی یعنی مدعی کی طرف سے علوق (حمل ٹھہرنے) پر مبنی ہے، کیونکہ یہ ایسے امور میں سے ہے جو لوگوں پر اکثر مخفی رہتے ہیں، پس اس طرح کے امور میں تناقض غیر معتبر ہے، طلاق کے معاملہ میں شوہر تنہا مالک ہوتا ہے، اور آزادی میں آقا تنہا مالک ہوتا ہے۔

اسی ذیل میں وہ مدیون بھی آتا ہے جس نے قرض ادا کردینے کے بعد دلیل سے ثابت کیا کہ قرض خواہ نے اس کو بری کردیا تھا۔

اور خلع لینے والی خاتون نے بدل خلع ادا کرنے کے بعد ثابت کیا کہ خلع سے قبل شوہر نے طلاق دے دی تھی، وغیرہ اسی طرح ہر وہ امر جو خفاء پر مبنی ہو اس میں تناقض معاف کردیا جائے گا (۱)۔

یہی مذہب حنفی میں صحیح قول ہے جیسا کہ اس کے مطابق "فتاویٰ حامدیہ" میں فتوی ہے، اور یہی اکثر فقہاء مالکیہ کا قول ہے، بعض مالکی فقہاء نے اصول اور دین میں فرق کیا ہے کہ اصول میں بینہ قبول کیا جائے گا، دین میں قبول نہیں کیا جائے گا۔

شافعیہ کے نزدیک زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ بینہ عذر کی وجہ سے

(۱) مجلۃ الأحکام اور اس کی شرح لأتاسی ۵/ ۱۴۴، ۱۴۵ (دفعہ: ۱۶۵۵)، درر الحکام ۴/ ۲۲۸، تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۲۹، ۳۰، ۱۷۵، الزیلعی اور اس کا حاشیہ ۴/ ۹۹، ۱۰۰، البدائع ۶/ ۲۲۴۔

قبول کیا جائے گا، اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ تناقض کی وجہ سے قبول نہیں کیا جائے گا۔

جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے، ان کے نزدیک انکار کے بعد بینہ کی سماعت نہیں کی جائے گی، لیکن اگر اس نے کہا: مجھے اپنا بینہ نہیں معلوم، پھر وہ بینہ لے آیا تو اس کی سماعت کی جائے گی، اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ اس کا بینہ ہو جس کا اسے علم نہ ہو پھر بعد میں معلوم ہو گیا ہو[1]۔

یہ اجمالی حکم ہے، اس کی تفصیل کے لئے دیکھا جائے ''دعوی''۔

نجاست کا خفاء:

۹- بدن، کپڑا اور جگہ کی طہارت نماز کی صحت کے لئے شرط ہے، پس اگر نجاست ان میں سے کسی میں لگ جائے تو اس حصہ کو دھو کر جہاں نجاست لگی ہے اس نجاست کا ازالہ ضروری ہے، یہ اس وقت ہے جب اس کی جگہ معلوم ہو۔

اگر نجاست کی جگہ مخفی ہو، معلوم نہ ہو کہ کس جگہ نجاست لگی ہے تو کپڑا اور بدن میں تو پورے کپڑے اور پورے بدن کو دھونا ضروری ہے، یہ جمہور کے نزدیک ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ نماز سے مانع یقینی طور پر موجود ہے، اور صرف پانی چھڑک دینے سے نجاست دور نہیں ہوگی۔

حنفیہ کا ایک قول ہے کہ اگر کپڑے کا ایک حصہ دھو دیا جائے تو بقیہ حصہ کو طاہر سمجھا جائے گا، کاسانی نے کہا: یہ رائے درست نہیں ہے، اس لئے کہ نجاست کی جگہ معلوم نہیں ہے، کوئی ایک حصہ دوسرے کے مقابلہ میں ترجیحی حیثیت نہیں رکھتا ہے، کپڑے کا ایک حصہ دھو لینے

(۱) الحطاب ۵/ ۲۲۳، الفروق للقرافی ۴/ ۳۸، التبصرۃ بہامش فتح العلی المالک ۲/ ۵۵، ۵۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۵۰، قلیوبی ۴/ ۳۰۵، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۹۳، المغنی ۹/ ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۶۹۔

والے قول کو صاحب ''البیان'' نے شافعیہ میں سے ابن سریج کی بھی ایک رائے نقل کی ہے، اور اس کی علت یہ بتائی ہے کہ ایک حصہ دھونے کے بعد اس کپڑے کی نجاست کے بارے میں شک پیدا ہو جائے گا اور اصل اس کی طہارت ہے، نووی نے کہا: یہ کوئی دلیل نہیں ہے، اس لئے کہ اس کپڑے کی نجاست یقینی ہے اور اس کے ازالہ میں شک ہے[1]۔

عطاء، حکم اور حماد نے کہا: اگر کپڑے میں نجاست مخفی رہے تو پورے کپڑے پر پانی چھڑک لے گا، ابن شبرمہ نے کہا، نجاست کی جگہ کی تحری کرے گا اور دھولے گا۔

ابن قدامہ نے کہا: شاید یہ حضرات مذی کے سلسلے میں وارد حضرت سہل بن حنیف کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے کہا: اے اللہ کے رسول: اگر وہ میرے کپڑے میں لگ جائے تو میں کیا کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "**یکفیک أن تأخذ کفا من ماء فتنضح به ثوبک حیث تری أنه أصاب منه**"[2] (یہ کافی ہے کہ تم ایک چلو پانی لو اور کپڑے میں جس جگہ نجاست کا اندازہ ہو وہاں پر چھڑک دو)۔ اس حدیث میں تحری کرنے اور پانی چھڑکنے کا حکم ہے[3]۔

۱۰- جہاں تک جگہ کا تعلق ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر نجاست کسی چھوٹی جگہ میں ہو جیسے چھوٹی جائے نماز اور کمرہ اور نجاست کی جگہ پوشیدہ ہو تو اس وقت تک وہاں پر نماز پڑھنا جائز نہیں ہوگا جب تک کہ اس پوری جگہ کو دھو نہ لے، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ جب تک نجاست کا کوئی جزء باقی ہے نجاست باقی ہے اور اگر جگہ وسیع

(۱) ابن قدامہ نے (المغنی ۲/ ۸۵) میں اس استدلال پر بحث کی ہے۔

(۲) حدیث سہل بن حنیف: "یکفیک أن تأخذ کفا من ماء......" کی روایت ترمذی (۱/ ۱۹۷، ۱۹۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) البدائع ۱/ ۸۱، الدسوقی ۱/ ۷۸، ۷۹، المجموع ۳/ ۱۳۷ تحقیق المطیعی۔

ہو جیسے کشادہ فضاء اور صحراء تو اس کو دھونا واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کو دھونا اس کے لئے مشکل ہے اور جہاں چاہے نماز پڑھ لے، اس لئے کہ اگر اس کو نماز سے روکا جائے تو کوئی جگہ ایسی نہیں ملے گی جہاں نماز پڑھ سکے اور اس جگہ میں نماز پڑھنے کے لئے غور وفکر (سے جگہ کا انتخاب) کرنا واجب نہیں ہے، بلکہ مسنون ہے، جیسا کہ شافعیہ نے کہا: انہوں نے کہا: اس کے لئے جائز ہے کہ بغیر غور وفکر کے اس میں نماز پڑھ لے[1]۔

مالکیہ کے نزدیک ایسی جگہ میں نماز کے سلسلہ میں دو قول ہیں جہاں نجاست لگی ہو، لیکن اس کی جگہ معلوم نہ ہو: ایک قول اس جگہ کو دھونے کا ہے جسے ابن عرفہ نے بالاتفاق نقل کیا ہے، دوسرا قول پانی چھڑکنے کا ہے، اور یہی مدونہ کا ظاہر قول ہے، مالکیہ نے تنگ جگہ اور وسیع زمین میں فرق نہیں کیا ہے[2]۔

حنفیہ کے نزدیک اس سلسلے میں کوئی حکم ہمیں نہیں ملا، سوائے اس کے کہ وہ کہتے ہیں: زمین خشک ہوکر پاک ہوجاتی ہے اور اس پر نماز جائز ہوجاتی ہے، انہوں نے ابوداؤد کی اس روایت سے استدلال کیا ہے جس کو انہوں نے اپنی سند سے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: میں رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں مسجد میں رات گزارتا تھا، میں اس وقت غیر شادی شدہ نوجوان تھا، کتے مسجد میں آتے جاتے اور پیشاب کردیتے تھے تو لوگ کسی چیز کے لئے چھڑکاؤ نہیں کرتے تھے[3]، ابن الہمام نے فرمایا: اگر اس کے خشک ہوجانے سے اسے پاک قرار نہ دیں تو نجاست کے ساتھ زمین کو باقی رکھنا لازم آئے گا، حالانکہ یہ معلوم ہے کہ وہ حضرات اسی

(۱) مغنی المحتاج ۱/۱۸۹، المغنی ۲/۸۶، کشاف القناع ۱/۱۸۹۔

(۲) الدسوقی ۱/۸۲۔

(۳) حدیث عبد اللہ بن عمر: "كنت أبيت في المسجد" کی روایت ابوداؤد (۱/۲۶۵، ۲۶۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی سند صحیح ہے۔

نجاست پر نماز میں کھڑے ہوتے تھے، کیونکہ مسجد چھوٹی ہونے کی وجہ سے ایسا ہونا ناگزیر تھا اور مسجد کو چھوڑ کر گھر میں نماز پڑھنے والے نہیں تھے اور مسجد کے بیشتر مقامات پر گندگی ہوتی تھی، کسی ایک ہی مقام پر نہیں، کیونکہ کتے آتے جاتے اور پیشاب کرتے تھے[1]۔

اگر کپڑے کی ایک آستین پر نجاست لگ جائے اور یہ نہ معلوم ہو کہ کس آستین پر لگی ہے تو دونوں آستینوں کو دھونا واجب ہوگا، یہ حکم حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، یہی مالکیہ کا راجح مسلک ہے اور شافعیہ کی ایک رائے ہے، جسے ابواسحاق نے اختیار کیا ہے۔

مالکیہ میں سے ابن العربی نے کہا: دونوں آستینوں میں تحری کرکے ایک کا انتخاب کرے گا اور اسے دھوئے گا، جیسے کہ دو کپڑوں میں سے ایک ناپاک ہوجائے اور وہ معلوم نہ ہو، لیکن مالکیہ کے نزدیک اختلاف اس صورت میں ہے جب دونوں آستینوں کو دھونے کے لئے کافی وقت ہو اور اس قدر پانی بھی موجود ہو جس سے دونوں آستینوں کو ایک ساتھ دھو سکتے ہوں، اگر وقت صرف اتنا ہو کہ ایک ہی آستین دھوئی جاسکتی ہو یا پانی صرف ایک آستین دھونے کے بہ قدر ہو تو بالاتفاق صرف ایک پر تحری کرکے اسے دھوئے گا، پھر نماز کے بعد اگر وقت تنگ ہو یا پانی مل جائے تو دوسری آستین کو دھوئے گا، اور اگر ایک آستین کو دھونے کے لئے بھی وقت نہ ہو یا تحری کے لئے گنجائش نہ ہو تو بغیر دھوئے نماز پڑھے گا، اس لئے کہ وقت کی پابندی نجاست سے پاکی کی پابندی سے اولی ہے۔

شافعیہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ وہ تحری کرے گا، اس لئے کہ دونوں آستین دو علاحدہ علاحدہ چیزیں ہیں جس طرح دو کپڑے ہیں، یہ رائے ابو العباس کی ہے[2]۔

(۱) فتح القدیر ۱/۱۷۴، ۱۷۵ طبع دار إحیاء التراث العربی، الزیلعی ۱/۲۷۔

(۲) البدائع ۱/۸۱، الدسوقی ۱/۷۹، المہذب ۱/۶۸، کشاف القناع ۱/۱۸۹۔

کپڑا، بدن اور جگہ میں نجاست کے خفاء کا جو حکم مذکور ہوا وہ اس وقت ہے جب نجاست موجود ہونے کا علم ہو لیکن کپڑا، بدن اور جگہ میں نجاست کی جگہ مخفی ہو، اگر نجاست کے وجود میں شک ہو جبکہ یہ یقین ہو کہ پہلے سے طہارت تھی تو ایسی صورت میں بغیر دھوئے نماز درست ہوگی، اس لئے کہ شک سے یقین دور نہیں ہوتا، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے۔

مالکیہ بدن کی نجاست اور بدن کے علاوہ مثلاً کپڑا اور چٹائی کی نجاست کے شک میں فرق کرتے ہیں، بدن میں دھونے کو واجب قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ دھونے سے بدن کو نقصان نہیں پہنچتا، کپڑے اور چٹائی پر چھڑکاؤ کو واجب بتاتے ہیں، اس لئے کہ ان دونوں کو نقصان پہنچ سکتا ہے، اور اگر دھو دیا جائے تو یہ زیادہ احتیاط پر عمل ہوا، یہ احکام اجمالی طور پر ہیں [1]۔

مبیع میں عیب کا خفاء:

۱۱ - خیار کی معروف قسموں میں سے خیار عیب ہے، اسی کو بعض فقہاء خیار نقیصة کہتے ہیں، یہ وہ خیار ہے جس کے ذریعہ خریدار کو حق حاصل ہوجاتا ہے کہ مبیع میں معتبر عیب پائے جانے کی صورت میں اسے واپس کردے، بشرطیکہ وہ تمام شرائط پائی جارہی ہوں جو فقہاء نے متعین فرمائی ہیں، اس لئے کہ مبیع کا بے عیب ہونا عقد میں دلالۃً شرط ہے۔

بعض عیوب تو ظاہر ہوتے ہیں جیسے اندھاپن، زائد انگلی ہونا، بعض عیوب مخفی ہوتے ہیں جیسے جگر اور تلی کا درد، بھاگنے کی اور چوری کرنے کی عادت، ظاہری عیوب کی طرح مخفی عیوب سے بھی خریدار کو حق خیار ان شرائط کے ساتھ ثابت ہوتا ہے جن کو فقہاء نے ذکر

(۱) البدائع ۱/ ۸۱، الدسوقی ۱/ ۸۱، ۸۲، المہذب ۱/ ۲ ۳، کشاف القناع ۱/ ۴۵۔

کیا ہے، مثلاً ایسے عیب سے خریدار کی ناواقفیت، اور یہ کہ فروخت کنندہ نے عیب سے براءت کی شرط نہ لگائی ہو، اور خریدار کے یہاں عیب کا ثابت ہونا وغیرہ وغیرہ، مختلف مذاہب میں ان شرائط کے بارے میں جو تفصیل ہے [1]، ان کی رعایت کرتے ہوئے۔

مخفی عیوب میں سے جن عیوب کا اعتبار ہے ان میں ایک عیب وہ ہے جو کھائی جانے والی چیز جیسے تربوز، اخروٹ اور انڈے کے اندر کا عیب، جن کو توڑ کر ہی جانا جاسکتا ہے، پس حنفیہ کے نزدیک کسی نے ان میں سے کوئی چیز خریدی اور اس کو توڑا تو وہ خراب نکلا تو اگر وہ قابل انتفاع ہو، خواہ جانور کے چارہ ہی کے طور پر، تو خریدار کو عیب کا تاوان ملے گا، الا یہ کہ فروخت کنندہ اس پر راضی ہو (یعنی توڑا ہوا واپس لینے پر راضی ہوجائے) اور اگر وہ سرے سے قابل انتفاع ہی نہ ہو تو بیع باطل ہوجانے کی وجہ سے پوری قیمت واپس لے گا، اس لئے کہ وہ مال ہی نہیں ہے، اور اگر اس کے چھلکے کی قیمت ہو جیسے شترمرغ کا انڈا تو عیب کے نقصان کو واپس لے گا۔

مالکیہ نے کہا: ایسے اندرونی عیب کے ظاہر ہونے سے مبیع نہیں لوٹائی جائے گی جس سے واقفیت اس کی ذات میں کسی تبدیلی کے ذریعہ ہی ہوسکتی ہے، خواہ وہ حیوان ہو، یا اس کے علاوہ، جیسے جانور کے پیٹ میں دھوکہ، لکڑی کا گھن، اخروٹ، بندق (بیری جیسا ایک پھل) اور انجیر کا اندرون خراب ہو، کھیرا کڑوا ہو، تربوزہ سفید ہو اور خریدی ہوئی چیز کی کوئی قیمت نہ ہو، انڈوں کو ان کے عیب ظاہر ہونے کی وجہ سے لوٹا دیا جائے گا، اس لئے کہ بغیر توڑے اس کے عیب کو جانا

(۱) البدائع ۵/ ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۸، ۲۷۹، ابن عابدین ۴/ ۷۳، ۷۴، ۸۷، ۸۸، فتح القدیر و الکفایہ علیہ ۶/ ۴، ۵، ۲۵، ۲۸، الدسوقی ۳/ ۱۰۸، ۱۱۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۸۳، مغنی المحتاج ۲/ ۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۱/ ۲۹۳، المغنی ۴/ ۱۶۹، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۷۵۔

جاسکتا ہے، کیونکہ توڑنے سے پہلے اس کا فساد معلوم ہوجاتا ہے، تو اگر خریدار نے اسے توڑ دیا تو اسے توڑی ہوئی حالت میں واپس کردے گا اور اس کا پورا ثمن واپس لے گا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ اسے فروخت کنندہ کی موجودگی میں توڑا ہو، اور اگر چند روز کے بعد توڑا تو اسے واپس نہیں کرے گا۔ کیونکہ یہ نہیں معلوم کہ وہ خریدار کے پاس خراب ہوا ہے یا فروخت کنندہ کے پاس، جو چیزیں کسی عیب مثلاً لکڑی میں گھن لگا ہونا اور اخروٹ کے اندرون کا خراب ہونا کی وجہ سے واپس نہیں کی جائیں گی، ان کے سلسلے میں ابن حبیب نے کہا: اگر وہ خرابی اس کی اصل خلقت میں ہو یعنی پیدائشی ہو تو واپس نہیں کی جائے گی اور اگر بعد میں خرابی آ گئی ہو تو واپس کی جائے گی۔

شافعیہ نے کہا: جن چیزوں کے چھلکے کی قیمت ہے جیسے شتر مرغ کے انڈے ان کو واپس کیا جائے گا اور اظہر قول کے مطابق اس میں تاوان نہیں ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ اسے واپس کیا جائے گا، اس کے ساتھ تاوان لوٹایا جائے گا، تیسرا قول یہ ہے کہ سرے سے لوٹایا ہی نہیں جائے گا جیسا کہ نیا عیب پیدا ہونے میں ہے، اور خریدار عیب کا تاوان واپس لے گا یا نئے عیب کے تاوان کا ضامن ہوگا، جس چیز کی کوئی قیمت نہ رہ جائے تو اس میں بیع فاسد ہی قرار پائے گی کیونکہ بیع ایسی چیز کی ہو رہی ہے جس کی کوئی قیمت نہیں۔

حنابلہ نے کہا: اگر خریدار نے ایسی چیز توڑ دی جس کی ٹوٹنے کے بعد کوئی قیمت نہیں ہے، جیسے مرغی کے انڈے تو اس میں پوری قیمت وہ واپس لے گا، کیونکہ اس میں شروع ہی سے عقد فاسد واقع ہوا تھا، اور اگر اس کا کچھ حصہ خراب ہو تو اسی حصہ کے بقدر قیمت واپس لے گا، اور اگر ٹوٹنے کے بعد اس چیز کی قیمت رہتی ہو، جیسے شتر مرغ کے انڈے اور ناریل اس میں خریدار کو اختیار دیا جائے گا کہ یا تو اس سامان کو اپنے پاس رکھے اور اس کے نقصان کا تاوان لے لے، یا اس کو واپس کردے اور توڑنے کا تاوان دے اور اس کی قیمت واپس لے لے[1]۔

ترکہ پر کسی مخفی قرض کا ظاہر ہونا:

۱۲ - اگر ورثاء نے ترکہ کی تقسیم کرلی، پھر تقسیم کے بعد میت پر قرض ظاہر ہوتا ہے تو اگر ورثاء نے قرض کو ادا کردیا تو ترکہ کی تقسیم درست رہے گی اس کو توڑا نہیں جائے گا لیکن اگر قرض کی ادائیگی سے وہ گریز کریں تو ترکہ کی تقسیم باطل قرار پائے گی۔

یہ احکام اجمالی طور پر ہیں[2]، تفصیل کے لئے دیکھئے: ''قسمۃ'' اور ''دین''۔

(۱) الاختیار ۲/۲۰، ۲۱، ابن عابدین ۴/۸۵، جواہر الإکلیل ۲/۴۱، مغنی المحتاج ۲/۵۹، ۶۰، شرح منتہی الإرادات ۲/۱۷۸، ۱۷۹، کشاف القناع۔

(۲) مجلۃ الأحکام دفعہ: ۱۱۶۱، الزیلعی ۵/۲۷۵، الدسوقی ۳/۵۱۵، المہذب ۱/۳۴۴، ۲/۳۱۱، المغنی ۹/۱۲۹۔

خفارۃ

تعریف:

۱- خفارۃ لغت میں ''خفر الرجل و خفربه و علیه یخفر خفراً'' سے ماخوذ ہے، اس کا معنی ہے: اس کو پناہ دی، اس کی حفاظت کی اور اس کو امان دیا، کہتے ہیں: کان له خفیرا یمنعه، وہ اس کا خفیر تھا، اس کی حفاظت کرتا تھا، '' خفرت الرجل'': میں نے اس کو پناہ دی اور اس کی حفاظت کی، خفرته: میں اس کا خفیر یعنی حامی اور کفیل بنا، اس سے اسم ''خفارۃ'' ہے، حرف خاء پر زبر یا پیش دونوں کے ساتھ ہے، خفارۃ کا معنی ہے: ذمہ، عہد، امان، نگرانی اور اخفار کا معنی ہے عہد شکنی کرنا، کہا جاتا ہے: أخفرت الرجل: میں نے اس کا عہد اور ذمہ توڑ دیا، اس لفظ میں وارد حرف '' ہمزہ'' ازالہ کا معنی پیدا کرتا ہے، یعنی میں نے اس کا خفارہ (عہد) زائل کر دیا، جیسے أشکیته کا معنی ہے: میں نے اس کی شکایت دور کر دی، لفظ خفارۃ میں حرف خاء پر تینوں اعراب (زیر زبر اور پیش) کے ساتھ ''جعل الخفیر'' (نگرانی کرنے والے کا معاوضہ) کے معنی میں بھی ہے، خفیر: نگہبان کو کہتے ہیں، خفارۃ: خفیر کے پیشہ کو کہتے ہیں۔

فقہاء اس لفظ کا استعمال اس کے لغوی معنی میں ہی کرتے ہیں[۱]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، النہایہ لابن الأثیر، المعجم الوسیط، الدسوقی ۲۶/۴، الحطاب ۴۹۶/۲، نہایۃ المحتاج ۷۵/۸، کشاف القناع ۳۹۱/۲، المغنی ۳۹۷/۸۔

فقہاء اس کے لئے لفظ ''بذرقۃ'' (باء پر زبر اور ذال پر سکون کے ساتھ) بھی استعمال کرتے ہیں: اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ معرب لفظ ہے، ایک قول یہ ہے کہ یہ نیا لفظ ہے، اور اس کا معنی خفارۃ ہے یعنی خفیر کا معاوضہ، نووی نے کہا: خفارۃ وہ خفیر ہے جو حجاج کی حفاظت کرتا ہے۔

''المصباح'' میں ہے: خفارۃ اس جماعت کو کہتے ہیں جو چوکیداری کے لئے قافلہ کے آگے آگے چلتی ہے[۱]۔

شرعی حکم:

۲- خفارۃ بمعنی حفاظت ونگرانی کبھی واجب ہوتا ہے، جیسے جب فوج کی ایک ٹکڑی نماز خوف شروع کر دے تو دوسری ٹکڑی کا نگرانی وحفاظت کرنا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاَةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ، فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَ أَسْلِحَتَهُمْ''[۲] (اور جب آپ ان کے درمیان ہوں اور ان کے لئے نماز قائم کریں تو چاہئے کہ ان میں کا ایک گروہ آپ کے ساتھ کھڑا ہو جائے اور وہ لوگ اپنے ہتھیار لئے رہیں، پھر جب وہ سجدہ کر چکیں تو اب چاہئے کہ وہ تم لوگوں کے پیچھے ہو جائیں اور دوسرا گروہ جس نے ابھی نماز نہیں پڑھی ہے آ جائیں اور وہ آپ کے ساتھ نماز پڑھ لیں، اور یہ لوگ بھی اپنے بچاؤ کا سامان اور اپنے ہتھیار اپنے ساتھ لئے رہیں)۔

اور کبھی خفارۃ مستحب ہوتا ہے جیسے سرحدوں پر چوکسی ونگرانی۔

کبھی خفارۃ جائز ہوتا ہے جیسے کوئی شخص اپنے آپ کو کسی غیر حرام

(۱) المصباح المنیر، الحطاب ۴۹۶/۲۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۰۲۔

عمل میں چوکیداری کے لئے اجرت پر دے[1]، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''حراسۃ''، ''إجارۃ''، ''جہاد'' اور ''صلاۃ الخوف''۔

خفارۃ بمعنی امان اور ذمہ کا جہاں تک تعلق ہے تو اصل یہ ہے کہ مسلمانوں اور کفار کے درمیان عقد امان اگر مسلمانوں کے مفاد میں ہو تو جائز ہے۔

اسی طرح اسلام کے احکام سے واقفیت حاصل کرنے کے مقصد سے جو شخص امان طلب کرے اس کو امان دینا واجب ہے، ابن قدامہ نے کہا: ہمارے علم کے مطابق اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، حضرت عمر بن عبدالعزیز نے لوگوں کو یہ بات لکھی[2]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ''[3] (اور اگر مشرکین میں سے کوئی آپ سے پناہ کا طالب ہو تو اسے پناہ دیجئے، تاکہ وہ کلام الٰہی سن سکے پھر اسے اس کی امن کی جگہ پہنچا دیجئے)، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''أمان'' اور ''جہاد''۔

اول خفارۃ (بمعنی اجرت یا چوکیداری):

فقہاء لفظ خفارۃ کو اجرت یا چوکیداری کے معنی میں چند مواقع پر استعمال کرتے ہیں، چند مقامات درج ذیل ہیں:

الف-حج میں:

۳-فقہاء بتاتے ہیں کہ راستہ کا پرامن ہونا اس استطاعت میں داخل ہے جو حج کی ایک شرط ہے۔

لہٰذا اگر راستہ میں کوئی دشمن ہو، یا چور ہو، یا ٹیکس وصول کرنے والا ہو یا کوئی اور ایسا شخص جو حجاج سے اموال طلب کرے یا راستہ غیر مامون ہو اور حجاج کو ضرورت ہو کہ ایک خفیر کو رکھیں جو اجرت پر ان کی نگرانی کرے تو کیا یہ ایسا عذر ہے جس کی وجہ سے حج ساقط ہو جائے گا یا نہیں؟

جہاں تک اس خفارہ کے حکم کا تعلق ہے جس کو چور وغیرہ طلب کرتے ہیں تو وہ ایسا عذر نہیں ہے کہ جس کی وجہ سے حج ساقط ہو جائے، یہی حنفیہ کے نزدیک معتمد اور مفتی بہ قول ہے، اور یہی مالکیہ کا مذہب ہے اور یہی حنابلہ میں سے ابن حامد، موفق اور مجد کا قول ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ خفارہ میں دی گئی شئی معمولی ہو، گراں بار نہ کرے، اور خفارہ خرچ کرنے والے کو اس بات کا اطمینان ہو کہ جس کو اس نے دیا ہے اس کی جانب سے دھوکہ نہیں ہوگا، مثلاً اس کے بارے میں تجربہ سے معلوم ہو کہ وہ دوبارہ وصول نہیں کرتا ہے، اس لئے کہ جو خرچ گراں بار نہ کرے اور ساتھ میں اطمینان ہو کہ دوبارہ وصول نہیں کیا جائے گا، وہ خرچ ایک جرمانہ تصور کر لیا جائے گا جس کے خرچ کرنے پر حج کا امکان موقوف ہے، لہٰذا اگر اس کا خرچ کرنا ممکن ہو تو یہ وجوب حج میں مانع نہیں ہوگا جیسے پانی کی قیمت اور جانوروں کا چارہ۔

شافعیہ اور جمہور حنابلہ کا مسلک اور حنفیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ حج اس صورت میں واجب نہیں ہوگا، خواہ وہ دی گئی شئی معمولی ہو، اس لئے کہ یہ رشوت ہے، جس کا عبادت میں خرچ کرنا لازم نہیں ہوگا جیسے کہ اگر دی گئی شئی زیادہ ہو اور اس لئے کہ ایک بار ادا کرنے سے مزید مطالبہ کی تحریض ہوگی۔

جہاں تک چوکیداری کے لئے کسی خفیر کو اجرت پر رکھنے کے حکم

(۱) البدائع ۱/ ۲۴۴، المغنی ۲/ ۲۰۱، ۴۰۸/ ۳۵۷، الدسوقی ۴/ ۲۶، ابن عابدین ۵/ ۴۴۔

(۲) المغنی ۸/ ۳۹۶، ۳۹۹۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۶۔

کا تعلق ہے تو حنفیہ کا مفتی بہ ومعتمد قول، مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ اس سے حج ساقط نہیں ہوگا، لیکن مالکیہ میں سے ابن عرفہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ اجرت بہت زیادہ مال نہ ہو، شافعیہ نے کہا: اگر اجرت مثل ہو تو اس کا نکالنا لازم ہوگا، اس لئے کہ وہ حج کے سامان میں داخل ہے تو حج کے وجوب کے لئے اس کی قدرت شرط ہوگی، یہی حنابلہ کا ظاہر مذہب ہے۔

حنفیہ کا دوسرا قول اور شافعیہ کا اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ نگرانی وحفاظت کے لئے کسی کو اجرت پر رکھنا واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس ضرورت کا سبب راستہ کا خوف اور اسکا پرامن (معمول کے مطابق) نہ ہونا ہے، اور یہ بات ثابت ہے کہ راستہ کا پرامن ہونا شرط ہے، اور اس لئے کہ خفارہ کی اجرت کا لازم ہونا دفع ظلم کے لئے اٹھایا گیا گھاٹا ہے تو یہ زادو راحلہ کی اجرت مثل اور قیمت مثل سے زائد خرچ کے درجہ میں ہوا، شافعیہ میں سے جمہور اہل عراق و اہل خراسان کا قول یہی ہے [1]۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''حج'' میں دیکھی جائے۔

ب-خفیر کو ضامن قرار دینا:

۴-جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ خفیر (نگراں ومحافظ) کو ضامن قرار نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ خفیر امین (صاحب امانت) ہوتا ہے، الا یہ کہ وہ زیادتی یا کوتاہی کرے [2]۔

(۱) ابن عابدین ۲/۱۴۵، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/۴۸۴، جواہر الإکلیل ۱/۱۶۲، منح الجلیل ۱/۴۳۷، الحطاب ۲/۴۹۶، أسنی المطالب ۱/۴۴۸، المجموع ۷/۵۶ تحقیق المطیعی، المہذب ۱/۲۰۳، المغنی ۳/۲۱۹، کشاف القناع ۲/۳۹۲، ۳۹۳، منتہی الإرادات ۲/۳۔

(۲) ابن عابدین ۵/۴۴، الدسوقی ۴/۲۶، نہایۃ المحتاج ۵/۳۰۸، شرح منتہی الإرادات ۲/۳۷۷۔

دردیر نے کہا: گھر، باغ، کھانا، یا کپڑوں کے محافظ ونگراں پر ضمان نہیں ہے، اس لئے کہ وہ امین ہے، سوائے اس کے کہ وہ زیادتی کرے یا کوتاہی کرے، گلیوں اور بازاروں میں اس کے ضامن ہونے کی جو تحریر لکھی ہوتی ہے یا شرط لگائی جاتی ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

دسوقی نے کہا: اصل مذہب یہ ہے کہ خفیر، حارس اور چرواہے کو ضامن نہیں قرار دیا جائے گا، بعض متأخرین نے اس بات کے پیش نظر ان کو ضامن قرار دینا مستحسن سمجھا ہے کہ یہ مصالح عامہ میں داخل ہے [1]۔

یہ اجمالی احکام ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اجارۃ''، ''حراسۃ'' اور ''ضمان''۔

دوم-خفارہ (بمعنی ذمہ، امان اور عہد):

۵-الف-خفارہ بمعنی ذمہ وعہد اور امان کبھی اللہ اور اس کے بندوں کے درمیان ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ مسلمان اللہ کے خفارہ یعنی اس کے امان وذمہ میں اس وقت تک ہوتا ہے جب تک کہ وہ اللہ کا مطیع و فرمانبردار ہو، جب وہ اللہ کی نافرمانی کرتا ہے تو ذمہ کو توڑ دیتا ہے، بخاری نے اس مفہوم میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد نقل کیا ہے: ''**من صلی صلا تنا و استقبل قبلتنا وأکل ذبیحتنا فذلک المسلم الذی له ذمة الله و ذمة رسوله فلا تخفروا الله في ذمته**'' [2] (جس نے ہماری طرح نماز پڑھی، ہمارے قبلہ کی طرف رخ کیا اور ہمارے ذبیحہ کو کھایا تو وہ مسلمان ہے، اس کے لئے اللہ اور اس کے رسول کا ذمہ ہے تو تم اللہ کا ذمہ نہ توڑو)۔ مطلب یہ

(۱) الدسوقی ۴/۲۶، مغنی المحتاج ۲/۳۵۲۔

(۲) حدیث: ''من صلی صلاتنا و استقبل قبلتنا......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/۴۹۶ طبع السلفیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

ہے کہ تم غدر نہ کرو۔ جس نے غدر کیا اللہ اس کی حمایت ترک کر دیتا ہے، ابن حجر نے کہا: جن لوگوں نے تارک صلاۃ کے قتل کی رائے دی ہے[۱]۔ انہوں نے اس حدیث کے مفہوم سے استدلال کیا ہے

مسلم نے اپنی صحیح میں نبی علیہ السلام کا ارشاد نقل کیا ہے: ''من صلیّ الصبح فهو في ذمة الله، فلا يطلبنكم الله من ذمته بشيء فيدركه فيكبه في نار جهنم''[۲] (جس نے صبح کی نماز پڑھی وہ اللہ کے ذمہ میں ہے تو اللہ تعالیٰ تم سے اپنے ذمہ میں سے کسی شئی کا مطالبہ نہ کرے کہ پھر اس کو پکڑ کر جہنم کی آگ میں ڈال دے)۔ قاضی عیاض نے کہا: مراد یہ ہے کہ لوگوں کو ایسے کام سے منع کیا گیا ہے جس کی وجہ سے اللہ کی طرف سے ذمہ کا مطالبہ واجب ہو جائے، اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص نے صبح کی نماز پڑھی وہ اللہ کے ذمہ میں ہوتا ہے تو تم اس شخص کو کچھ نقصان نہ پہنچاؤ، اگر نقصان پہنچاؤ گے تو اللہ تمہاری گرفت کرے گا، اور کہا گیا ہے کہ مطلب یہ ہے کہ تم صبح کی نماز مت چھوڑو کہ تمہارے اور اللہ عزوجل کے درمیان جو عہد ہے وہ ٹوٹ جائے اور اللہ تم سے اس کا مطالبہ کرے، بالخصوص صبح کی نماز کا ذکر اس لئے کیا گیا کہ اس نماز میں مشقت ہوتی ہے[۳]۔

٦ - ب۔ خفارہ بمعنی امان وعہد جو لوگوں کے درمیان ہوتا ہے، اس معنی میں نبی کریم علیہ السلام کا یہ ارشاد وارد ہے: ''ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم، فمن أخفر مسلما فعليه لعنة الله و الملائكة و الناس أجمعين''[۴] (مسلمانوں کا ذمہ ایک ہے، ان کا ادنی شخص بھی ذمہ لے سکتا ہے، پس جس شخص نے کسی مسلمان کا ذمہ توڑا اس پر اللہ، فرشتوں اور تمام لوگوں کی لعنت ہے)۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ''[۱] (اور اگر مشرکین میں سے کوئی آپ سے پناہ کا طالب ہو تو اسے پناہ دیجئے، تاکہ وہ کلام الٰہی سن سکے پھر اسے اس کی امن کی جگہ پہنچا دیجئے)۔

فقہاء کہتے ہیں: اگر اہل حرب کو امن دے دیا جائے تو ان کو قتل کرنا، ان کا مال لینا اور ان کو نقصان پہنچانا حرام ہے، اس لئے کہ عہد شکنی حرام ہے، اور جو شخص اس لئے امان طلب کرے تاکہ وہ اللہ کا کلام (قرآن) سن سکے اور اسلام کی شریعت کو جان سکے اس کو امن دینا اور پھر اس کے امن کی جگہ تک اس کو واپس کرنا واجب ہوگا[۲]، اس میں تفصیل ہے، جسے ''أمان'' اور ''جہاد'' میں دیکھا جائے۔

خفاض

دیکھئے: ''ختان''۔

---

(۱) فتح الباری ۱/ ۴۹۶۔

(۲) حدیث: ''من صلى الصبح فهو في ذمة الله......'' کی روایت مسلم (۱/ ۴۵۴ طبع الحلبی) نے حضرت جندب بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

(۳) صحیح مسلم بشرح الأبی ۲/ ۳۲۵۔

(۴) حدیث: ''ذمة المسلمين واحدة......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۲۷۵ طبع السلفیہ) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے۔

---

(۱) سورۂ توبہ/ ٦۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۹۶، ۳۹۹، البدائع ۷/ ۱۰۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۷۵۔

خف

دیکھئے: ''مسح علی الخفین''۔

خفاش

دیکھئے: ''أطعمة''۔

خفیہ

تعریف:

۱-خفية: لغت میں حرف خاء کے پیش اور زیر کے ساتھ ہے، اس کی اصل ہے: خفيت الشيء أخفيه، یعنی میں نے اس کو چھپایا، یا میں نے اس کو ظاہر کیا، پس یہ لفظ اضداد میں سے ہے، خفي الشيء يخفى خفاء: جب کوئی چیز پوشیدہ ہوجائے، اور کہا جاتا ہے: فعلته خفية: میں نے اس کو چھپا کر کیا، لیث نے کہا: خفية تمہارے قول: ''أخفيت الشيء'' یعنی میں نے اس کو چھپایا اور ''لقيته خفيا'' یعنی میں پوشیدہ طور پر اس سے ملا، سے ماخوذ ہے (۱)۔

قرآن کریم میں ہے: ''أُدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّ خُفْيَةً'' (۲) (اور اللہ کو پکارتے رہو گڑگڑا کر اور آہستگی سے)۔ اصطلاح میں یہ لفظ پوشیدگی اور چھپانے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، اظہار کے معنی میں نہیں (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

اختلاس:

۲-اختلاس غفلت میں تیزی سے چھین لینے (اچک لینے) کو کہتے

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: ''خفی''، تفسیر القرطبی ۷/۹، ۲۲۳۔

(۲) سورۂ أعراف/۵۵۔

(۳) تفسیر القرطبی ۷/۲۲۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۹۲، ۱۹۳، البدائع ۷/۶۵، الشرح الصغیر ۴/۴۶۹، حاشیۃ الجمل ۵/۱۳۸، کشاف القناع ۶/۱۲۹۔

ہیں، اسی لئے کہا جاتا ہے: ''**الفرصة خلسة**'' (موقع اچکنے کی چیز ہے) اور **خلست الشیء خلسا**، یعنی میں نے غفلت میں تیزی سے چیز اچک لی ''**اختلسته**'' کا بھی یہی مفہوم ہے، پس ''**مختلس**''، وہ شخص ہے جو کھلا مال لے لیتا ہے اور بھاگنے کا سہارا لیتا ہے، برخلاف چور کے کہ وہ خفیہ طور پر مال لیتا ہے(۱)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

اول- دعا میں خفیہ (آہستہ سے دعا کرنا):

۳- جمہور فقہاء کے نزدیک دعا خفیہ طور پر کرنا آواز کے ساتھ کرنے سے افضل ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''**ادعوا ربکم تضرعا و خفية**''(۲) (اور اللہ کو پکارتے رہو گڑگڑا کر اور آہستگی سے)، قرطبی نے کہا: ''**تضرعا**'' کا مطلب ہے کہ تذلل وسرافگندگی کا اظہار کیا جائے، اور ''**خفية**'' کا مطلب ہے اس کے مثل باطن کے اندر ہو(۳)، پس اللہ تعالی نے اپنے بندوں کو دعا کا حکم دیا اور حکم کے ساتھ کچھ صفات بتائیں جن کے ساتھ دعا اچھی ہوتی ہے، ان صفات میں سے یہ ہے کہ دعا خفیہ ہو، خفیہ کا معنی یہ ہے کہ دل میں پوشیدہ طور پر ہو تاکہ ریا سے دور رہے، اسی لئے اللہ تعالی نے اپنے نبی حضرت زکریا علیہ السلام کی تعریف فرمائی: ''إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ نِدَآءً خَفِيًّا''(۴) (قابل ذکر ہے وہ وقت جب انہوں نے اپنے پروردگار کو خفیہ طور سے پکارا)، اور اسی طرح نبی ﷺ کا ارشاد ہے: ''**خير الذكر الخفي، و خير الرزق ما يكفي**''(۵) (سب سے بہتر ذکر پوشیدہ ذکر ہے، اور سب سے بہتر رزق وہ ہے جو بقدر کفایت ہو)۔

اور شریعت میں معلوم امر ہے کہ نیکی کے غیر فرض اعمال میں پوشیدہ عمل کا اجر علانیہ عمل کے ثواب سے زیادہ ہے، نفلی عبادات کو مخفی رکھنا علی الاعلان کرنے سے افضل ہے تاکہ ریا سے وہ دور رہیں، برخلاف واجبات کے، اس لئے کہ فرائض میں ریا داخل نہیں ہوتی، اور نوافل ریا کا شکار ہوجاتے ہیں(۱)۔

فقہاء نے اس سے چند امور کا استثناء کیا ہے، ان میں ایک یوم عرفہ کا تلبیہ ہے، فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اس میں جہر اختیار کرنا آہستہ کہنے سے افضل ہے، بشرطیکہ جہر میں افراط نہ ہو(۲)۔

دوم- چوری میں خفیہ:

۴- فقہاء کا اتفاق ہے کہ پوشیدہ طور پر لینا اس چوری کے ارکان میں سے ہے جس کی وجہ سے حد واجب ہوتی ہے، چنانچہ فقہاء نے چوری کی تعریف یوں کی ہے کہ ''عاقل بالغ شخص کا بقدر نصاب ایسا محفوظ مال جس کے دوسرے کی ملکیت ہونے میں شبہ نہ ہو خفیہ طور پر لینا'' چوری ہے(۳)۔

سرقہ کی تعریف اور اس کی شرائط میں فقہاء کی عبارتوں میں

(۱) لسان العرب مادہ: ''خلس''، حاشیۃ الجمل ۵/۱۳۹، المطلع علی ابواب المقنع ص ۳۷۵۔
(۲) سورۂ اعراف/۵۵۔
(۳) تفسیر القرطبی ۷/۹۔
(۴) سورۂ مریم/۳۔
(۵) حدیث: ''خير الذكر الخفي، و خير الرزق......'' کی روایت احمد

= (۱/۱۷۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے المجمع (۱۰/۸۱ طبع قدسی) میں اسے ذکر کیا ہے اور کہا: اس کو احمد اور ابویعلی نے روایت کیا ہے، اس میں ایک راوی محمد بن عبد الرحمن بن لبیبہ ہیں، ابن حبان نے ان کو ثقہ بتایا ہے، لیکن ابن معین نے انہیں ضعیف بتایا ہے، ان دونوں کے بقیہ راوی صحیح کے راوی ہیں۔
(۱) القرطبی ۳/۳۳۲، ۷/۲۲۴۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۷۵، جواہر الإکلیل ۱/۲۵۶، القلیوبی ۲/۱۱۴۔
(۳) الاختیار ۴/۱۰۲، ابن عابدین ۳/۱۹۲، الشرح الصغیر للدردیر ۴/۴۶۹، حاشیۃ الجمل ۵/۱۳۹، مغنی المحتاج ۴/۱۵۸، کشاف القناع ۶/۱۲۹، المغنی لابن قدامہ ۸/۲۴۰۔

اختلاف کے باوجود اس شرط پر سارے فقہاء متفق ہیں کہ سرقہ میں مال کا لینا خفیہ طور پر ہو، ورنہ اسے سرقہ نہیں کہا جائے گا، اسی لئے لوٹ لینے والے، اچک لینے والے اور خیانت کرنے والے پر قطع ید نہیں ہے، جیسا کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**ليس على خائن ولا منتهب ولا مختلس قطع**" (۱) (خائن، منتہب اور مختلس پر قطع (ہاتھ کاٹنا) نہیں ہے)۔ منتہب اور مختلس علانیہ طور پر مال لیتے ہیں، مختلس تو لینے کے بعد بھاگنے کا سہارا لیتا ہے، اور منتہب قوت وزبردستی کر کے لیتا ہے، تو ان کو حکومت وغیرہ کے زور پر روکا جائے گا، لیکن سارق (چور) خفیہ طور پر لیتا ہے تو زجراً اس کا ہاتھ کاٹنا مشروع کیا گیا (۲)۔

خفیہ طور پر لینا صرف ابتداء میں پایا جانا اس رکن کے ثبوت کے لئے کافی ہے، یا ابتداء اور انتہاء دونوں میں پایا جانا ضروری ہے، اسی طرح دیگر ارکان وشرائط میں تفصیلات ہیں، اور بعض فروعی مسائل میں فقہاء کے درمیان اختلافات ہیں، اس کے لئے دیکھئے: اصطلاح "سرقہ"۔

خلا

دیکھئے: "کلأ"۔

(۱) حدیث: "**ليس على خائن ولا منتهب و لا مختلس......**" کی روایت ترمذی (۴/ ۵۲ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) سابقہ مراجع۔

خلاء

تعریف:

۱- خلاء لغت میں: **خلا المنزل أو المكان من أهله يخلو خلوا و خلاء** سے ماخوذ ہے، یہ اس وقت بولتے ہیں جب گھر میں کوئی شخص یا کوئی چیز نہ رہ جائے۔

مکان خلاء: وہ جگہ جہاں کوئی شخص اور کوئی چیز نہ ہو۔

خلاء (مد کے ساتھ) فضا کی طرح اور زمین کے ظاہری حصہ کے معنی میں ہے۔

مد کے ساتھ لفظ خلاء اصل میں خالی جگہ کو کہتے ہیں، پھر اس لفظ کا استعمال عرفاً ایسی عمارت کے لئے ہونے لگا جو قضاء حاجت کے لئے تیار کی گئی ہو، اس کی جمع "اخلیة" ہے، اسے "کنیف" اور "مرفق" اور "مرحاض" بھی کہتے ہیں، تخلی کا مطلب ہے قضاء حاجت کرنا، حدیث میں ہے: "**كان أناس من الصحابة يستحيون أن يتخلوا فيفضوا إلى السماء**" (صحابہ کرام میں سے کچھ حضرات آسمان کے نیچے کھلی جگہ میں قضاء حاجت کرنے سے شرم محسوس کرتے تھے) یعنی بوقت قضاء حاجت زیر آسمان عریانی میں شرم محسوس کرتے تھے (۱)۔

اجمالی حکم:

۲- فقہاء نے تخلی کے لئے چند آداب ذکر فرمائے ہیں، ان میں سے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "خلا"، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۔

یہ ہے کہ قضاء حاجت کرنے والے شخص کے لئے مستحب ہے کہ بیت الخلاء میں پہلے بایاں پاؤں رکھے اور یہ دعاء پڑھے: ''بسم الله، اللهم إني أعوذ بک من الخبث و الخبائث'' اس لئے کہ حضرت انسؓ سے مروی ہے: ''أن النبيﷺ كان إذا دخل الخلاء قال: اللهم إني أعوذبک من الخبث والخبائث''(۱) (نبی کریم ﷺ جب بیت الخلاء میں داخل ہوتے تو یہ کہتے :اللهم إني أعوذ بک من الخبث و الخبائث)۔

خلاء سے متعلق احکام اصطلاح ''قضاء الحاجۃ'' کے تحت دیکھے جائیں۔

خلاف

دیکھئے: ''اختلاف''۔

خلافۃ

دیکھئے: ''إمامۃ کبری''۔

(۱) حدیث: ''كان إذا دخل الخلاء قال: اللهم إني ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۴۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۸۳ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

خلط

تعریف:

۱- خلط لغت میں ''خلط الشيء بغيره يخلطه خلطا'' کا مصدر ہے، اس کا مطلب ہے کسی چیز کو دوسری چیز میں ملا دینا، ''خلّطه تخليطا فاختلط'' یعنی اس کو ملایا یہاں تک کہ مل گیا۔

خلط کا مفہوم عام ہے، خواہ یہ سیال چیزوں میں کیا جائے کہ پھر ان کو علاحدہ کرنا ممکن نہ رہے، یا غیر سیال چیزوں میں کیا جائے جن میں خلط کے بعد بھی علاحدہ کرنا ممکن ہو، جیسے حیوانات میں، اور ہر وہ چیز جسے کسی اور چیز میں ملایا جائے وہ خلط ہے۔

''الکلیات'' میں ہے: الخلط کا مطلب ہے دو یا دو سے زائد چیزوں کے اجزاء کو جمع کرنا، خواہ وہ دونوں سیال ہوں یا جامد یا ایک دوسرے سے مختلف (۱)۔

اصطلاحی معنی بھی لغوی معنی کی طرح ہے۔

خلط کے احکام:

خلط کا حکم اس کے موضوع کے مختلف ہونے کے اعتبار سے علاحدہ علاحدہ ہے:

= نیز دیکھئے: ابن عابدین ۱/ ۲۳۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۸، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۶۷۔

(۱) تاج العروس، الکلیات، المصباح المنیر۔

اموال زکاۃ کو ملانا:

۲ - اگر دو زکاۃ ادا کرنے والے اشخاص اپنے اموال زکاۃ کو ملا دیں، خواہ دونوں مال ملکیت کے لحاظ سے مشترک ہوں یا جوار کے لحاظ سے ملے ہوئے ہوں، تو بعض فقہاء کے نزدیک وہ دونوں اس طرح زکوۃ نکالیں گے جیسے دونوں مال ایک ہی شخص کا ہو۔ تفصیل کے لئے اصطلاح ''خلطۃ'' دیکھی جائے۔

عقد شرکت میں دو مالوں کا ملانا:

۳ - عقد شرکت کے انعقاد کے لئے عقد سے قبل دو مالوں کو ملانے کی شرط میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک محض عقد سے شرکت منعقد ہو جاتی ہے، خواہ دونوں مالوں کو نہ ملایا جا سکا ہو[۱]۔

یہ فقہاء کہتے ہیں: نفع میں شرکت عقد کی بنیاد پر ہے مال کی بنیاد پر نہیں، اس لئے کہ عقد کا نام شرکت ہے، لہذا اس نام کے مفہوم کا اس میں پایا جانا ضروری ہے، لہذا اس کے لئے ملانا شرط نہیں ہوگا، اور اس لئے بھی کہ دراہم و دنانیر متعین نہیں ہوتے تو نفع اصل سرمایہ سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ تصرف کرنے سے حاصل ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ نصف میں اصیل اور نصف میں وکیل ہے، اور جب تصرف میں شرکت ملائے بغیر متحقق ہوگئی تو مال سے حاصل منفعت میں بھی متحقق ہوگئی، نیز اس لئے کہ وہ ایسا عقد ہے جس کا مقصد نفع ہے، لہذا اس میں ملانا شرط نہیں ہوگا جس طرح مضاربت میں [۲]۔

شافعیہ نے کہا: عقد شرکت کی صحت کے لئے مال شرکت کو عقد سے پہلے ایک دوسرے میں اس طرح ملا دینا کہ علاحدگی نہ ہو سکے شرط ہے، اگر عقد کے بعد ملانا پایا جائے خواہ مجلس کے اندر ہو تو اصح قول کے مطابق کافی نہیں ہوگا، اور دوبارہ عقد کرنا واجب ہوگا[۱]، انہوں نے کہا: عقود کے وہ نام جو معانی سے مشتق ہیں ان میں ان معانی کا پایا جانا ضروری ہے، اور شرکت کا معنی اختلاط اور امتزاج ہے۔

اور یہ معنی عقد سے پہلے ملانے سے ہی حاصل ہوتا ہے، اس کی تفصیل ''شرکت'' کی اصطلاح میں ہے۔

ظلماً ملا لینا:

۴ - اگر کسی غصب کرنے والے شخص نے غصب شدہ مال کو دوسرے مال میں ملا دیا یا وہ مال اس کے پاس مل گیا، یا کسی صاحب امانت شخص جیسے ودیعت والے شخص اور وکیل اور مال مضاربت کے عامل نے مال امانت کو دوسرے مال سے ملا دیا تو اگر ان دونوں کو جدا کرنا ممکن ہو تو جدا کرنا لازم ہوگا، خواہ یہ گراں و دشوار ہو، اور اگر جدا کرنا ممکن نہ ہو تو اس کا حکم ہلاک ہوجانے والے مال کا ہوگا، اور وہ حق غاصب یا صاحب امانت شخص کے ذمہ میں منتقل ہوجائے گا، خواہ اس نے اسی جیسے مال میں ملایا ہو، یا اس سے بہتر، یا اس سے گھٹیا مال میں ملایا ہو، اور ضامن شخص کو اختیار ہوگا کہ اس کے مثل یا اس سے عمدہ کے ساتھ ملائے ہوئے مال میں سے ادا کرے، اس لئے کہ وہ اس بات پر قادر ہے کہ اس کا بعض مال اسے لوٹا دے اور بقیہ مال میں اس کا مثل لوٹائے تو اس پر یہ لازم نہیں ہوگا کہ پورے مال میں اس کے مال کا بدل ادا کرے[۲]۔

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۲۴، مواہب الجلیل ۵/ ۱۲۵، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۴۹، ۳۵۰، کشاف القناع ۳/ ۴۹۷۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۲۴، مواہب الجلیل ۵/ ۱۲۵، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۴۹، ۳۵۰، کشاف القناع ۳/ ۴۹۷۔

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۲۵۴، الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۳۹۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۸۵، حاشیۃ الجمل ۳/ ۴۹۴، کشاف القناع ۴/ ۹۴، فتح القدیر ۵/ ۱۷، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۳۶، البدائع ۶/ ۲۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۲۰۔

اس کی تفصیل ''ودیعۃ''، ''وکالۃ''، ''مضاربۃ'' اور ''غصب'' کی اصطلاحات میں دیکھی جائے۔

ولی کا بچے کے مال کو اپنے مال میں ملا دینا:

۵- ولی کے لئے جائز ہے کہ آسانی کے پیش نظر بچے کا مال اپنے مال میں ملا دے اور ایک ساتھ کھانا پینا ہو، بشرطیکہ ملانے میں بچے کا فائدہ ہو، مثلاً مشترکہ خرچ انفرادی خرچ کے مقابلہ میں کم آتا ہو، اور ولی مشترک مال سے ضیافت اور مہمان نوازی بھی کرسکتا ہے اگر زیر ولایت شخص کے حق کے بقدر مال بچ جائے، اور اسی طرح کئی یتیموں کی غذائی اشیاء ایک دوسرے میں ملانا اور اپنے مال میں ملانا بھی جائز ہوگا بشرطیکہ اس میں سبھوں کا فائدہ ہو[1]۔ اس لئے کہ آیت کریمہ ہے: ''وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ''[2] (اور (لوگ) آپ سے یتیموں کے بارے میں دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ اس کی مصلحت کی رعایت رکھنا بہتر ہے، اور اگر تم ان کے ساتھ (خرچ) شامل رکھو تو وہ تمہارے بھائی (ہی) ہیں، اللہ کو علم ہے کہ مفسد (کون) ہے اور مصلح (کون)، اور اللہ اگر چاہتا تو تم کو پریشانی میں ڈال دیتا، اللہ یقیناً زبردست ہے، حکمت والا ہے)۔

پانی کا کسی پاک چیز میں ملانا:

٦- فقہاء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر پانی میں کوئی ایسی چیز مل جائے جس سے بچنا ممکن نہ ہو جیسے کائی اور وہ

(۱) حاشیۃ الجمل ۳/ ۳۴۷، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۸۵۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۰۔

ساری چیزیں جو پانی میں پیدا ہوجاتی ہیں، یا پانی کے اصل ٹھکانے اور اس کی گزرگاہ میں ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے پانی میں تغیر پیدا ہوجائے تو اس کی وجہ سے پانی کی صفت طہوریت (پاک کرنے کی صفت) ختم نہیں ہوگی، اور اگر بالقصد اتنا ملایا کہ اس میں تغیر پیدا ہوگیا تو اس سے اس کی طہوریت ختم ہوجائے گی[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''طہارت''۔

(۱) المغنی ۱/ ۱۳، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۵۔

خُلطة

تعریف:

۱-خُلطة (حرف خاء پر پیش کے ساتھ) لغت میں خلط سے ماخوذ ہے، اس کا مطلب ہے ایک شئ کو دوسری شئ میں ملانا، کہا جاتا ہے: **خلط القمح بالقمح يخلطه خلطا، اور خلطه فاختلط** (یعنی گیہوں کو گیہوں میں ملایا تو وہ مل گیا) **خليط الرجل** آدمی کے ساتھ رہنے والا...... خلیط پڑوسی اور رفیق کو کہتے ہیں، اور کہا گیا ہے کہ خلیط صرف شرکت میں ہوتا ہے۔

قرآن کریم میں ہے: "**وإن كثيرا من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض**"[(۱)] (اور اکثر شرکاء (یوں ہی) ایک دوسرے پر زیادتی کرتے ہیں)، خِلطة کا معنی معاشرت ہے، اور خُلطة کا معنی شرکت ہے[(۲)]۔

فقہی اصطلاح میں خلطۃ کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: خلطۃ اعیان ہے، حنابلہ نے اس نوع کا یہی نام رکھا ہے، شافعیہ نے اس کو خلطۃ الاشتراک اور خلطۃ الشیوع بھی کہا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ مال دو یا دو سے زائد شخص کا ہو اور ان میں مشترک ہو، مثلاً دو افراد مل کر جانوروں کا ایک گلہ اس طرح مشترکہ طور پر خریدیں کہ ہر جانور میں ہر دو افراد کا مشترک حصہ ہو، یا دونوں کو وہ گلہ وراثت یا ہبہ میں ملے اور وہ دونوں اس کو اسی حال میں باقی رکھیں، علاحدہ علاحدہ نہ کریں۔

دوسری قسم: خلطۃ الأوصاف ہے، "شرح المنہاج" میں اس کو "خلطۃ الجوار" بھی کہا گیا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ دو شریک افراد میں سے ہر ایک کا مال دوسرے سے ممتاز تو ہو، لیکن جانوروں کو چرانے، ٹھہرانے اور پانی پینے کی سہولیات میں دونوں شریک اپنے جانوروں کو مشترک رکھیں[(۱)]۔ مرافق میں الگ الگ نہ ہوں۔

شرعی حکم:

۲-اموال میں شرکت اس طور پر کہ دونوں شرکاء میں سے ہر شریک کا مال دوسرے سے ممتاز ہو دراصل مباح امر ہے، اس لئے کہ یہ مال خاص میں مباح تصرف کی ایک قسم ہے، اور اس سے اصحاب اموال کو مختلف قسم کی سہولت حاصل ہوجاتی ہے، جیسے گاؤں والوں کے پاس بکریاں ہوں، ان میں ہر شخص کے پاس معمولی تعداد میں ہی بکریاں ہوں تو وہ سب مل کر اپنی تمام بکریوں کے لئے ایک چرواہا اجرت پر یا رضا کارانہ طور پر رکھ لیں جو انہیں چرائے اور ایک ہی باڑہ میں انہیں جمع کرے، ان کو پانی پلانا اور دودھ دوہنا وغیرہ بھی ایک ساتھ ہو، یہ ان میں سے ہر شخص کے لئے علاحدہ علاحدہ اپنی بکریوں کا انتظام کرنے کے مقابلہ میں زیادہ آسان ہوگا، اسی طرح کھیتوں کی شرکت میں نگہبان، پانی، جوتائی اور عامل میں اشتراک کی سہولت ہے، تاجروں کی شرکت میں ایک جگہ وزن کرنے وغیرہ کی سہولت ہے[(۲)]۔

جہاں تک خلطۃ اعیان کا تعلق ہے تو وہ بعینہ شرکت ہے جس

---

(۱) سورۂ ص/ ۲۴۔

(۲) لسان العرب۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۰۷ طبع سوم مکتبۃ المنار ۱۳۶۷ھ، شرح المنہاج للمحلی مع حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۱، ۱۳ طبع عیسی الحلبی قاہرہ۔

(۲) شرح المنہاج ۲/ ۱۳، المغنی ۲/ ۶۱۹۔

کے احکام اصطلاح ''شرکت'' کے تحت دیکھے جائیں، اس میں بھی اصل اباحت ہی ہے۔

اور چونکہ خلطۃ کی وجہ سے بسا اوقات زکاۃ میں اس کی شرائط کے ساتھ کمی واقع ہوجاتی ہے، اس لئے جب حقیقی معنوں میں شرکت نہ ہو تو عملاً واجب زکاۃ کو کم کرنے کی کوشش میں شرکت کی صورت ظاہر کرنے کی ممانعت آئی ہے، اسی طرح مشترک اموال میں بالفعل واجب زکوۃ کو کم کرنے کے مقصد سے مال کے الگ الگ ہونے کی صورت کے اظہار سے بھی منع کیا گیا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"لا یجمع بین متفرق و لا یفرق بین مجتمع خشیة الصدقة"** [1] (زکاۃ کے خوف سے متفرق کو جمع نہیں کیا جائے گا اور نہ جمع کو متفرق کیا جائے گا)، اس کے مفہوم کی تفصیل آئندہ آئے گی۔

خلطہ کے احکام:

۳- زکاۃ میں خلطہ کا اثر ہونے کے سلسلے میں فقہاء کے دو قول ہیں:

اول: مجموعی طور پر زکاۃ میں خلطہ اور ملانے کا اثر ہوتا ہے، یہ جمہور کا قول ہے، گرچہ ان کے درمیان بعض ایسی شرائط میں اختلاف ہے جو مذکورہ اثر کے لئے لازمی ہیں، ساتھ ہی ان اموال کے سلسلے میں بھی اختلاف ہے جن میں خلطہ اثر انداز ہوتا ہے جن کا ذکر آئندہ آرہا ہے، جمہور فقہاء نے نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے جسے امام بخاری نے حضرت انسؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے: **"لا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع خشیة الصدقة وماکان من خلیطین فانهما یتراجعان بینهما بالسویة"** [1] (یعنی متفرق کو جمع نہیں کیا جائے گا اور نہ جمع کو جدا کیا جائے گا زکاۃ کے خوف سے، اور جو دو شریکوں سے لیا جائے گا، دونوں باہم برابر ایک دوسرے سے وصول کریں گے)۔

ازہری نے کہا: ابوعبید نے ''کتاب الأموال'' میں اس حدیث کی اچھی تشریح کی ہے، اور امام شافعی کی تفسیر کی طرح اس کی انہوں نے تفسیر کی ہے، امام شافعی نے کہا ہے: مجھے کوئی شک نہیں کہ اس حدیث میں ''خلیطین'' سے مراد وہ دو شریک ہیں جنہوں نے اپنے جانوروں کو تقسیم نہ کیا ہو، اور **"تراجعهما بالسویة"** کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں کے مشترکہ اونٹ ہوں جن میں بکری واجب ہوتی ہو، ان دونوں میں سے ایک شخص کے ہاتھوں میں اونٹ پائے جائیں اور اسی شخص سے اونٹوں کی زکاۃ وصول کرلی جائے تو وہ شخص اپنے شریک سے اس کی برابری کا حصہ واپس لے لے گا، امام شافعیؒ نے فرمایا: اور کبھی ''خلیطان'' وہ دو افراد ہوتے ہیں جنہوں نے اپنے جانوروں کو ملا رکھا ہے خواہ ہر ایک اپنے جانوروں کو پہچان رہا ہو، انہوں نے کہا: خلیطین اسی وقت ہوں گے جب وہ دونوں ایک ساتھ جانوروں کو چرائیں اور واپس لائیں، اور ان دونوں کے سانڈ بھی مشترک ہوں، اور جب ایسا ہوگا تو وہ دونوں ہر حال میں ایک شخص کی طرح زکاۃ نکالیں گے۔

انہوں نے فرمایا: اور اگر دونوں جدا جدا چراتے ہوں، پلاتے ہوں یا جدا رہوں تو دو افراد کی طرح زکاۃ دیں گے۔

حدیث کے الفاظ: **"لایجمع بین متفرق خشیة الصدقة"** میں اس بات کی ممانعت ہے کہ کوئی شخص اس مقصد سے اپنے اونٹوں کو دوسرے کے اونٹوں میں، یا اپنی بکریوں کو دوسرے کی بکریوں میں یا اپنی گایوں کو دوسرے کی گایوں میں ملادے کہ اللہ تعالی

(۱) حدیث: "لا یجمع بین متفرق و لا یفرق بین......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۱۴، ۳۱۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "لا یجمع بین متفرق......" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی۔

کا حق روک سکے اور زکاۃ وصول کرنے والے کو کم دینا پڑے، مثال کے طور پر تین اشخاص ہوں، ہر شخص کے پاس چالیس بکریاں ہوں تو ہر شخص پر اس کی بکریوں میں ایک بکری واجب ہے، اب جب انہیں محسوس ہو کہ زکاۃ وصول کرنے والا عنقریب آنے والا ہے تو وہ تینوں اپنی بکریوں کو ملا دیں تاکہ ان سب پر صرف ایک بکری واجب ہو۔

اور الفاظ حدیث: "**لا یفرق بین مجتمع خشیة الصدقة**" کی مثال یہ ہے کہ اشخاص کے مشترک جانور سے ایک نصاب زکاۃ بن رہا ہو، جب زکاۃ وصول کرنے والا آئے تو دونوں اپنے اپنے اونٹوں کو علاحدہ علاحدہ کریں تاکہ (انفرادی تعداد کم ہوجانے کی وجہ سے) کسی پر بھی زکاۃ واجب نہ بنے[1]۔

جمہور فقہاء نے اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**لاخلاط و لا وراط**" [2] (نہ ملانا ہے اور نہ دھوکہ دینا ہے)، اس حدیث میں جس "خلاط" سے روکا گیا ہے وہ وہی ہے جو نبی ﷺ کے قول: "**لا یجمع بین متفرق خشیة الصدقة**" کی تشریح میں اوپر مذکور ہوا، پس اگر ملانے کا اثر زکاۃ پر مرتب نہ ہوتا تو اس سے نہ روکا گیا ہوتا[3]۔

دوسرا قول: یہ حنفیہ کا مسلک ہے کہ خلطۃ (ملانے) کی دونوں قسموں کا زکاۃ پر اثر نہیں ہوتا، انہوں نے بھی حضرت انسؓ ہی کی حدیث سے استدلال کیا ہے، ابن الہمام فرماتے ہیں: ہماری دلیل بھی یہی حدیث ہے، کیونکہ اس میں ملکیت کے اندر جمع کرنا اور جدا

(۱) لسان العرب، الأم للشافعی ۲/ ۱۳ مکتبۃ الکلیات الأزہریہ قاہرہ۔

(۲) حدیث: "**لا خلاط و لا وراط**" کو ابوعبید القاسم بن سلام نے غریب الحدیث (۱/ ۲۱۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ذکر کیا ہے اور اس کی سند نہیں بیان کی۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۰۸ طبع سوم مطبعۃ المنار ۱۳۶۸ھ۔

کرنا مراد ہے، جگہ کے اندر نہیں، کیونکہ یہ بات واضح ہے کہ اگر ایک نصاب کے جانور مختلف جگہوں پر متفرق ہوں اور ان سب کا مالک ایک ہی ہو تو اس میں زکاۃ واجب ہوتی ہے، اور کوئی شخص اسّی بکریوں کا مالک ہو تو زکاۃ وصول کرنے والے کو یہ حق نہیں ہے کہ ان بکریوں کو دو جگہوں پر چالیس چالیس میں تقسیم کر کے انہیں دو نصاب بنا دے، وہ کہتے ہیں: "**لا یفرق بین مجتمع**" کا مطلب یہ ہے کہ زکاۃ وصول کرنے والا اسّی (۸۰) جانوروں کو یا ایک سو بیس جانوروں کو متفرق کر کے انہیں دو نصاب یا تین نصاب نہیں بنائے گا، اور "**لا یجمع بین متفرق**" کا مطلب یہ ہے کہ چالیس بکریاں اگر متفرق ملکیت میں ہوں مثلاً دو اشخاص میں مشترک ہوں تو انہیں اکٹھا کر کے ایک نصاب قرار نہیں دیا جائے گا، دراں حالیکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے پاس صرف بیس بیس بکریاں ہیں، اور کہتے ہیں: "**تراجعهما بالسویة**" کا مطلب یہ ہے کہ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک وصول شدہ زکاۃ میں سے دوسرے کے حصہ کے بقدر اس سے واپس طلب کرلے[1]۔

حنفیہ نے نبی کریم ﷺ کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے: "**إذا کانت سائمة الرجل ناقصة من أربعین شاة واحدة فلیس فیها صدقة**" [2] (اگر کسی شخص کے پاس چالیس سے ایک کم چرنے والی بکریاں ہوں تو اس پر زکاۃ واجب نہیں ہے) علامہ کاسانی نے کہا: حدیث میں چالیس سے مطلقاً کم بکریاں ہونے میں وجوب زکاۃ کی نفی کی گئی ہے، خواہ انفرادی صورت میں کم ہو یا مشترکہ صورت میں، تو اس سے معلوم ہوا کہ دونوں میں سے ہر ایک

(۱) فتح القدیر لابن الہمام ۱/ ۴۹۶ طبع بولاق ۱۳۱۵ھ۔

(۲) حدیث: "**إذا کانت سائمة الرجل ناقصة من أربعین شاة......**" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۱۸ طبع السلفیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

کے حق میں نصاب مکمل ہونا وجوب زکاۃ کی شرط ہے(۱)۔

خلطہ کے اثر کی صورتیں:

۴- مشترک مالوں میں خلطہ کے اثر کی اس کے قائلین کے نزدیک چند صورتیں ہیں:

اول: نصاب کا مکمل ہونا، یہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، پس اگر دو شریکوں میں سے ہر ایک کے پاس نصاب سے کم ہو، اور دونوں کا مجموعی مال نصاب کے بقدر ہو تو اس میں زکاۃ واجب ہوگی، ''کتاب الفروع'' میں ہے: اگر چالیس افراد میں سے ہر ایک کے پاس ایک ایک بکری ہو اور وہ انہیں ملا دیں تو ان پر ایک بکری زکاۃ میں واجب ہوگی، مالکیہ نے کہا: خلطہ کا اثر نہیں ہوگا جب تک کہ ہر شریک کے پاس مکمل نصاب نہ ہو۔

دوم: مقدار، اگر تین افراد ہوں، ہر ایک کے پاس چالیس بکریاں ہوں جنہیں وہ ملالیں تو ان پر ایک بکری واجب ہوگی، اور اگر وہ نہ ملاتے تو ان میں سے ہر ایک پر ایک ایک بکری واجب ہوتی، یہ اثر کی کمی کی صورت میں ہوا، کبھی اثر زیادتی کی صورت میں ہوتا ہے، جیسے دو شریک ہوں، ہر ایک کے پاس ایک سو ایک بکریاں ہوں تو ان دونوں پر تین بکریاں زکاۃ میں واجب ہے، اگر ان دونوں نے نہ ملایا ہوتا تو ہر ایک پر ایک ایک بکری واجب رہتی، اور کبھی خلطہ کا اثر یہ ہوتا ہے کہ ایک کے حق میں تخفیف ہوتی ہے اور دوسرے کے حق میں گراں باری، جیسے دو شریک ہوں، ایک کی چالیس بکریاں اور دوسرے کی بیس بکریاں ہوں۔

سوم: عمر، جیسے دو اشخاص میں سے ہر ایک کے پاس چھتیس اونٹ ہوں تو ان پر ایک جذعہ (اونٹ کا چار سالہ بچہ) واجب ہے، دونوں میں سے ہر ایک پر جذعہ کا نصف ہوگا، اگر دونوں شریک نہ ہوتے تو ہر ایک پر ایک بنت لبون (دو سال کا اونٹ کا بچہ) واجب ہوتا تو اس خلطہ کی وجہ سے عمر میں تغیر واقع ہوا۔

چہارم: صنف، جیسے دو اشخاص میں سے ایک کے پاس چالیس ضأن (بھیڑ) ہوں اور دوسرے کے پاس اسّی (۸۰) معز (بکریاں) ہوں تو ان دونوں پر معز میں سے ایک بکری واجب ہے، اس لئے کہ معز زیادہ ہیں، جیسے ایک ہی مالک ہونے کی صورت میں ہوتا تو اس مثال میں بھیڑ کے مالک کے لحاظ سے صنف میں تغیر واقع ہوگیا۔

بسا اوقات خلطہ سے تبدیلی واجب نہیں ہوتی، جیسے دو اشخاص ہوں، ہر ایک کے پاس دس بکریاں ہوں تو خواہ دونوں ملائیں یا علاحدہ رکھیں، ان پر زکاۃ واجب نہیں ہیں، یا دو اشخاص ہوں جن میں سے ہر ایک کے پاس سو بکریاں ہیں، تو ان دونوں پر دو بکریاں ہیں، خواہ دونوں ملادیں یا علاحدہ رکھیں(۱)۔

پنجم: خلطہ کی وجہ سے شریک شخص کے لئے جائز ہوتا ہے کہ اپنے شریک کی جانب سے زکاۃ نکال دے، یہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، حنابلہ میں سے صاحب ''المحرر'' نے کہا: عقد خلطہ نے ہر شریک کو ایسا کر دیا ہے کہ اس نے دوسرے شریک کو اپنی طرف سے زکاۃ ادا کرنے کی اجازت دے دی ہے، ابن حامد نے کہا: ان میں سے ہر ایک کا دوسرے کی اجازت کے بغیر نکالنا کافی ہوگا۔

صاحب ''الرعایہ'' نے اس رائے کو اختیار کیا ہے کہ بغیر اجازت کے کافی نہیں ہوگا(۲)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۸۶۹، شائع کردہ زکریا علی یوسف قاہرہ۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۹، الفروع ۲/ ۳۸۳، حاشیۃ الشبر املسی علی النہایہ ۳/ ۵۹۔

(۲) الفروع ۲/ ۴۰۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۶۱۔

ان اموالِ زکوۃ کی قسمیں جن میں غیر حنفیہ کے نزدیک خلطہ کا اثر ظاہر ہوتا ہے:

اول- چرنے والے جانور:

۵- حنفیہ کے علاوہ فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ سائمہ جانوروں میں خلطہ (شرکت) اثر انداز ہوتی ہے، خواہ اونٹ کے ساتھ اونٹ ہو، یا بکری کے ساتھ بکری، یا گائے کے ساتھ گائے[۱]۔

دوم- کھیتی، پھل، سامانِ تجارت، سونا اور چاندی:

شافعیہ کے نزدیک اظہر قول یہ ہے کہ ان اموال میں بھی خلطہ مؤثر ہے، پس اگر ان میں سے کوئی ایک نصاب دو اشخاص کے درمیان مشترک ہو تو اس میں زکاۃ واجب ہوگی، اور اسی طرح اگر خلطہ جوار کے طور پر مخلوط ہو تو بھی زکاۃ واجب ہوگی، شافعیہ نے حدیث: "**لا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة**" کے عموم سے استدلال کیا ہے، یہی امام احمد کی ایک روایت ہے جسے آجری نے اختیار کیا ہے، اور ابن عقیل نے اس رائے کو صحیح بتایا ہے، اور قاضی نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ اخراجات میں کمی آجاتی ہے، کیونکہ بارآوری کرنے والا ایک ہے، جوتائی ایک ہے، کھلیان ایک ہے، اور اسی طرح دوکان ایک ہے، ترازو ایک ہے، اسٹور ایک ہے، اور بیچنے والا بھی ایک ہے۔

امام مالک کا مذہب، امام احمد کی دوسری روایت، اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ ان اموال میں خلطہ کا مطلقاً اثر نہیں ہوتا، بلکہ ہر شریک یا خلیط کے مال کی علاحدہ زکاۃ نکالی جائے گی، ابن قدامہ نے کہا: یہ اکثر اہل علم کا قول ہے، انہوں نے کہا: اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**الخليطان ما اجتمعا على الحوض والراعي والفحل**"[۱] (دونوں شریک اس وقت تک ہیں جب تک کہ وہ حوض (پر پانی پلانے)، چرانے اور سانڈ میں اکٹھا ہیں) تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جب تک مذکورہ چیز نہ پائی جائے خلطہ مؤثر نہیں ہوگا، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حدیث: "**لا يفرق بين مجتمع**" صرف جانوروں سے متعلق ہے۔

اس حدیث کو صرف جانوروں کے ساتھ مخصوص قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ جانوروں کو جمع کردینے سے کبھی زکاۃ کم ہوجاتی ہے اور کبھی زائد ہوجاتی ہے، جانوروں کے سوا دیگر اموال میں نصاب سے زائد ہونے پر زائد حصہ میں بھی اس کے بقدر زکاۃ واجب ہوتی ہے تو ان کو جمع کرنے کا کوئی اثر نہیں ہوتا، اور اس لئے کہ جانوروں میں خلطہ سے کبھی مالک کو نفع پہنچتا ہے اور کبھی نقصان پہنچتا ہے، اگر جانوروں کے علاوہ میں بھی خلطہ کو موثر مانا جائے تو اس سے مال کے مالک کو محض نقصان ہی پہنچتا ہے، یعنی اس صورت میں جبکہ ہر شریک کا انفرادی مال نصاب سے کم ہو، پس خلطہ کا اعتبار درست نہیں ہوگا[۲]۔

شافعیہ کے تیسرے قول اور امام احمد کی ایک روایت میں خلطہ اشتراک اور خلطہ جوار میں فرق کیا گیا ہے، پہلی قسم میں خلطہ مؤثر ہے، دوسری میں مطلقاً موثر نہیں ہے۔

شافعیہ کے چوتھے قول میں کھیتی اور پھل میں خلطہ جوار مؤثر ہے، نقد اور سامان تجارت میں یہ مؤثر نہیں ہے۔

---

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۱۲۱، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۴۳۹ طبع عیسی الحلبی، المغنی ۲/۶۰۷، شرح المنہاج ۲/۱۲۔

(۱) حدیث: "الخليطان ما اجتمعا على الحوض......" کی روایت دارقطنی (۲/۱۰۴ طبع دار المحاسن) نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے کی ہے، ابوحاتم رازی نے علل الحدیث (۱/۲۱۹ طبع السلفیہ) میں کہا ہے: یہ حدیث باطل ہے۔

(۲) المغنی ۲/۶۱۹، الفروع ۲/۳۹۸۔

ابن قدامہ نے یہی قول اوزاعی اور اسحاق سے بھی نقل کیا ہے[1]۔

زکاۃ میں خلطہ کی اثر اندازی کے قائلین کے نزدیک اس کی شرائط:

جن فقہاء نے زکاۃ میں خلطہ کے اثر انداز ہونے کی رائے اپنائی ہے انہوں نے اس کے لئے چند شرائط لگائی ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

پہلی شرط:

٦ - یہ ہے کہ ہر شریک کا مکمل نصاب ہو، مالکیہ نے اپنے معتمد قول میں نیز ثوری اور ابوثور نے یہ شرط لگائی ہے، ابن المنذر نے اس کو اختیار کیا ہے، مالکیہ نے کہا: خواہ اس نے اپنے پورے نصاب کو ملایا ہو یا اس کے بعض کو ملایا ہو، پس اگر اس کے پاس چالیس یا اس سے زائد بکریاں ہوں، اور وہ اپنی تمام بکریاں ایسے شخص کے ساتھ ملا دے جس کے پاس بھی چالیس یا اس سے زائد بکریاں ہیں تو ان دونوں کے مال میں ایک مالک کے مال کی طرح زکاۃ نکالی جائے گی، اور اگر ان دو میں سے ایک نے اپنی بیس بکریاں ملائیں اور اس کے پاس ان بکریوں کے علاوہ ایسا مال ہے جس کے ذریعہ اس کے مال کا نصاب پورا ہو جاتا ہے تو اس نے جس مال کو نہیں ملایا ہے اس کو مال خلطہ میں ملائے گا اور ان دونوں کی تمام بکریوں کی زکاۃ ایک مالک کے مال کی طرح نکالی جائے گی بشرطیکہ جو کچھ ان دونوں نے ملایا ہے وہ نصاب یا اس سے زائد کو پہنچتا ہو[2]۔

شافعیہ نے کہا: شرط یہ ہے کہ دونوں اموال کا مجموعہ نصاب سے کم نہ ہو، پس اگر ان دونوں کا مجموعہ نصاب سے کم ہو تو خلطہ (ملانے) کا کوئی اثر نہیں ہوگا جب تک کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے پاس مخلوط مال ہی کی جنس سے کوئی دوسرا مال اتنا ہو جو مخلوط مال سے مل کر نصاب پورا کرتا ہو، مثلاً دونوں نے بیس بکریوں میں اشتراک کیا، ان میں سے ہر ایک کی دس بکریاں ہیں تو اس ملانے کا کوئی اثر نہیں ہوگا، لیکن اگر کسی ایک کے پاس تیس دوسری بکریاں بھی ہوں تو دونوں مل کر خلطہ کی زکاۃ ادا کریں گے[1]۔

حنابلہ کے نزدیک خلطہ موثر ہے، خواہ ہر شریک کا مال نصاب کے برابر نہ ہوتا ہو[2]۔

دوسری شرط:

٧ - یہ ہے کہ ہر شریک زکاۃ کا اہل یعنی مسلمان ہو، پس اگر دونوں یا کوئی ایک کافر ہو تو کافر پر زکاۃ واجب نہیں ہوگی اور مسلمان پر منفرد شخص کی زکاۃ لازم ہوگی، اور اگر تین شرکاء ہوں اور ان میں سے ایک کافر ہو تو صرف دو مسلمان شریک اپنے اموال کی زکاۃ خلطہ ادا کریں گے۔

اسی میں سے یہ ہے کہ مالکیہ نے شرط لگائی ہے کہ ہر شریک آزاد ہو، اس لئے کہ غلام پر زکاۃ نہیں ہے۔

حنابلہ نے شرط لگائی ہے کہ شریک شخص اس مال کا غاصب نہ ہو جس سے اس نے خلطہ کیا ہے[3]۔

اور اسی طرح دونوں میں سے کوئی ایک مال وقف شدہ یا بیت المال

---

(۱) المغنی ٢/٦١٩، شرح المنہاج ٢/١٣۔

(٢) الدسوقی علی الشرح الکبیر ١/٤٤٠، المغنی ٢/٦٠٧۔

(۱) حاشیۃ الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ٣/٥٩۔

(٢) الفروع ٢/٣٨١۔

(٣) الدسوقی علی الشرح الکبیر ١/٤٤٠، الفروع ٢/٣٨١۔

کا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا (۱)۔

تیسری شرط:

۸- خلطہ کی نیت: یہ شرط مالکیہ نے لگائی ہے، اور یہی شافعیہ کا خلاف اصح قول ہے، اور حنابلہ میں سے قاضی کا قول ہے، مالکیہ میں سے دردیر نے کہا: مراد یہ ہے کہ دونوں یا تمام شرکاء میں سے ہر ایک شریک خلطہ کی نیت کرے، صرف ایک شخص کی نیت نہ ہو، اس طور پر کہ ان دونوں نے اختلاط سے حصول آسانی کی نیت کی ہو، زکاۃ سے بچنے کی نیت نہ کی ہو، محلی نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ خلطہ سے زکاۃ میں تکثیر یا تقلیل کی صورت میں تبدیلی آتی ہے تو نہ تو اس کے قصد ورضا کے بغیر تکثیر ہونی چاہئے اور نہ اس کے قصد کے بغیر تقلیل ہو تاکہ فقراء کا حق محفوظ رہے۔

شافعیہ کا اصح قول اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے کہ خلطہ کی نیت کا کوئی اثر نہیں ہوگا، محلی نے کہا: اس لئے کہ خلطہ کا اثر اس طور پر ہوتا ہے کہ سہولیات میں اتحاد کی وجہ سے اخراجات میں تخفیف ہوجاتی ہے، اور اس میں قصد وعدم قصد سے کوئی فرق نہیں واقع ہوتا، ابن قدامہ نے کہا: اس لئے کہ نیت خلطہ میں موثر نہیں ہے تو وہ اس کے حکم میں بھی مؤثر نہیں ہوگی، اور اس لئے کہ خلطہ کا مقصود آسانی ہے اور وہ بغیر نیت کے بھی حاصل ہے تو آسانی کے ساتھ خلطہ کا وجود نہیں بدلے گا جس طرح چرانے میں چرانے کی نیت نہیں بدلتی اور کھیتی وپھلوں میں سیراب کرنے کی نیت نہیں بدلتی، اور جن چیزوں میں سال کا گذرنا شرط ہے ان میں سال گذرنے کی نیت نہیں بدلتی (۲)۔

چوتھی شرط:

۹- مخصوص سہولیات میں اشتراک، اس باب میں گفتگو مویشی اور غیر مویشی سے متعلق ہے۔

اول: مویشی میں خلطہ، فقہاء نے اس سلسلے میں جو سہولیات ذکر فرمائی ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں:

۱- مشرع، یعنی پانی کی جگہ جہاں سے جانور پانی پئیں، خواہ وہ حوض ہو یا نہر یا چشمہ یا کنواں، پس دونوں اموال میں سے صرف کوئی ایک پانی کی سہولت کے لئے مخصوص نہ ہو۔

۲- مراح، مالکیہ نے کہا: یہ وہ جگہ ہے جہاں جانور آرام کرتے اور اکٹھا ہوتے ہوں، پھر وہاں سے رات گذارنے یا تفریح کے لئے لے جائے جاتے ہوں، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: مراح رات میں پناہ لینے کی جگہ ہے۔

۳- مبیت: وہ جگہ جہاں جانور رات بسر کریں۔

۴- دوہنے کی جگہ، وہ برتن جس میں دودھ دوہا جائے، اور دوہنے والا شخص۔

۵- مسرح: شافعیہ کے نزدیک یہ وہ جگہ ہے جہاں جانوروں کو لے جایا جاتا ہے تاکہ وہ اکٹھا ہوں اور وہاں سے چراگاہ لے جایا جائے۔

۶- مرعی: چرنے کی جگہ، حنابلہ کے نزدیک وہی مسرح ہے، اور شافعیہ کے نزدیک اس کے علاوہ ہے۔

۷- چرواہا: اگر دونوں مالوں میں سے ہر ایک کے لئے الگ چرواہا ہو لیکن دونوں اپنے اپنے مالک کی اجازت سے مل جل کر دونوں مال کی حفاظت کریں تو یہ بھی اتحاد راعی (چرواہا) ہے۔

۸- فحولہ: اس طور پر کہ بغیر کسی فرق کے تمام جانوروں کی جفتی کرائی جائے۔

اس سلسلے میں اصل پیچھے ذکر شدہ یہ حدیث ہے: **"الخلیطان**

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۵۹۔

(۲) الدسوقی، الشرح الکبیر ۱/ ۴۴۰، شرح المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۲، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۰۹۔

ما اجتمعا علی الحوض و الفحل و الراعی" [۱] (دونوں اس وقت تک شریک ہیں جب تک کہ پانی پلانے کی جگہ، سانڈ اور چرواہے میں دونوں اکٹھے ہوں)۔

پھر مالکیہ نے کہا: پانچ امور میں سے کم از کم تین میں اشتراک سے خلطہ مکمل ہوجاتا ہے، وہ پانچ ہیں پانی، اکٹھا ہونے کی جگہ، رات گزارنے کی جگہ، چرواہا، سانڈ، اگر ان پانچ میں سے دو میں یا صرف ایک میں دونوں منفرد ہوں تو خلطہ کا حکم ختم نہیں ہوگا۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ سات چیزوں میں اشتراک ضروری ہے: پانی پینے کی جگہ، تفریح کی جگہ، رات گزارنے کی جگہ، دودھ دوہنے کی جگہ، چرواہا، سانڈ اور چراگاہ۔ بعض فقہاء نے اس کے علاوہ کا بھی اضافہ کیا ہے۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ پانچ چیزوں میں اشتراک ضروری ہے: چراگاہ، رات گزارنے کی جگہ، پانی پینے کی جگہ، دودھ دوہنے کی جگہ، سانڈ، بعض فقہاء نے چرواہے کا اضافہ کیا ہے، اور بعض فقہاء نے چرواہا اور چراگاہ کو ایک شرط قرار دیا ہے، اور بعض فقہاء نے دودھ کو ملانے کی شرط لگائی ہے [۲]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ان منافع میں سے ہر منفعت میں اشتراک اس وقت حاصل ہوگا جب دونوں مال میں سے صرف ایک ان کے ساتھ مخصوص نہ ہو، خواہ وہ منافع دونوں کی ملکیت ہوں، یا ان میں سے ایک کی ملک ہوں اور دوسرے کو اجازت حاصل ہو، یا ان دونوں کے سوا کسی اور کی ملک ہوں اور اس نے دونوں کو بطور عاریت دی ہو، یا وہ منافع تمام لوگوں کے لئے مباح ہوں، جیسا کہ رات گزارنے کی جگہ، اکٹھا ہونے کی جگہ اور پانی پینے کی جگہ میں ہے۔

(۱) حدیث: "**الخليطان ما اجتمعا**......" کی تخریج فقرہ نمبر ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۴۰، الفروع لابن مفلح ۲/ ۳۸۲، شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۱، ۱۲، المغنی ۲/ ۶۰۸۔

۱۰ - دوم: کھیتی اور پھلوں میں خلطہ، جن فقہاء شافعیہ نے ان میں خلطہ کے مؤثر ہونے کی رائے دی ہے کہ وہ خواہ ایک سے زائد افراد کی ملکیت ہوں، اگر نصاب کے بقدر ہیں تو زکاۃ لی جائے گی، انہوں نے کہا: شرط یہ ہے کہ ناطور (پھل اور درخت کی حفاظت کرنے والا) اور جرین (پھل کو جمع کرنے اور خشک کرنے کی جگہ) علاحدہ علاحدہ نہ ہوں، رملی نے کہا: "شرح المہذب" میں یہ اضافہ کیا ہے کہ پانی، کاشتکار، مزدور، کھجور توڑنے والا، بارآوری کرنے والا، چن کر جمع کرنے والا اور سیرابی کا ذریعہ مشترکہ ہوں۔

دو تاجروں کے خلطہ میں ان فقہاء نے دوکان، چوکیدار، حفاظت کی جگہ وغیرہ میں اتحاد کی شرط لگائی ہے، خواہ دونوں کے مال علاحدہ ہوں، جیسے ایک کے دراہم ایک تھیلے میں ہوں اور دوسرے کے دراہم دوسرے تھیلے میں ہوں، البتہ صندوق ایک ہو، اور "شرح المہذب" میں اضافہ کیا ہے کہ سامان اٹھانے والا، ناپنے والا، وزن کرنے والا اور ترازو ایک ہوں [۱]۔

حنابلہ میں سے جو فقہاء کھیتی، پھل اور سامان تجارت میں خلطہ کے موثر ہونے کے قائل ہیں، انہوں نے اس کی جو علت بیان کی ہے اس میں ان شرطوں کی جانب اشارہ ہے جو شافعیہ نے لگائی ہیں، چنانچہ "المغنی" میں ہے: کھیتی اور پھل کے سلسلے میں قاضی نے علت بتائی ہے کہ خلطہ مؤثر ہوتا ہے، اس لئے کہ اخراجات کم ہوجاتے ہیں جب بارآور کرنے والا ایک ہو، اور درخت پر چڑھ کر پھل توڑنے والا، اس کی نگہبانی کرنے والا اور جمع کرنے کی جگہ ایک ہو، اور اسی طرح اموال تجارت ہیں کہ دوکان، اسٹور، ترازو اور بیچنے والا ایک ہوں [۲]، اور الفروع میں ان سب کے لئے اخراجات اور ملک کی

(۱) شرح المنہاج ۲/ ۱۳۔

(۲) المغنی ۲/ ۶۱۹۔

سہولیات میں اتحاد کی تعبیر اختیار کی گئی ہے (۱)۔

۱۱- پانچویں شرط: سال والے اموال میں سال کی مدت گذرنا، یہ شرط شافعیہ نے جدید قول میں لگائی ہے اور حنابلہ نے لگائی ہے، ابن قدامہ نے کہا: پورے سال میں ان لوگوں کا اختلاط معتبر ہوگا، اگر سال کے بعض حصہ میں بھی الگ ہونے کا حکم ثابت ہوگیا تو الگ الگ زکاۃ ادا کریں گے، اور شافعیہ نے کہا: اگر آغاز محرم میں دونوں میں سے ہر ایک کے پاس چالیس بکریاں ہوں، پھر ماہ صفر کے آغاز میں دونوں اپنے مال کو ملالیں تو اس سال میں خلطہ کا حکم ثابت نہیں ہوگا، بلکہ اگلے سال ثابت ہوگا۔

شافعیہ کا قدیم مذہب یہ ہے کہ اختلاط پورے سال رہنا شرط نہیں ہے، پس جدید قول کی رو سے اوپر والی مثال میں پہلے سال کے اختتام پر دونوں میں سے ہر ایک پر ایک مکمل بکری واجب ہوگی، اور قدیم قول کے مطابق صرف نصف بکری ہوگی (۲)۔

امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ شرط یہ ہے کہ ملکیت کے سال کے آخر میں اور اس سے تقریباً ایک ماہ قبل اختلاط ہوجائے، خواہ وہ دونوں اس سے قبل علاحدہ ہوں، تو ملک کے وقت سے دوران سال دونوں کا اختلاط کافی ہوگا بشرطیکہ سال کے بالکل آخر وقت میں اختلاط نہ ہوا ہو (۳)۔

اگر مال سال والا نہ ہو جیسے کھیتی اور پھل ان لوگوں کے نزدیک جو ان اموال میں خلطہ کی تاثیر کے قائل ہیں، تو رملی نے کہا: معتبر یہ ہے کہ پھلوں کے قابل انتفاع ہونے اور پودوں میں دانہ پختہ ہونے تک خلطہ باقی رہے (۴)۔

(۱) الفروع لابن مفلح ۲/ ۳۹۸، شائع کردہ عالم الکتب، بیروت۔
(۲) شرح المنہاج ۲/ ۱۲۔
(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۴۰۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۳/ ۶۰۔

مخلوط مال کی زکاۃ نکالنے کا طریقہ:

۱۲- شرکاء خواہ خلطہ اشتراک والے ہوں یا خلطہ جوار والے، جس مال میں انہوں نے اختلاط کیا ہے اس میں ان کے ساتھ ایک شخص کے مال کا معاملہ کیا جائے گا، اس کا تقاضا یہ ہے کہ زکاۃ وصول کرنے والا دونوں شرکاء میں سے کسی کے مال سے زکاۃ وصول کرسکتا ہے، خواہ ایسا کرنے کی ضرورت درپیش ہو، اس طور پر کہ فرض زکاۃ صرف ایک ہو جس کو دونوں اموال میں سے نہیں لیا جاسکتا ہو یا دونوں پر واجب شدہ زکوۃ صرف ایک ہی شخص کے مال میں موجود ہے، جیسے ایک کے مال میں چھوٹے جانور رہوں اور دوسرے کے بڑے ہوں، یا ایک کے جانور بیمار ہوں اور دوسرے کے تندرست ہوں تو زکاۃ میں صرف بڑے و تندرست جانور لئے جائیں گے، یا ایسا کرنے کی ضرورت درپیش نہ ہو، امام احمد نے کہا: زکاۃ وصول کرنے والا آئے گا، جانوروں کو دیکھ کر زکاۃ لے لے گا، ایسا نہیں ہوگا کہ وہ آکر دریافت کرے کہ تمہارا مال کون ہے؟ وہ تو صرف موجود مال میں سے زکاۃ وصول کرلے گا، ہیثم بن خارجہ نے احمد سے کہا: میں نے ایک مسکین کو دیکھا جس کی دو بکریاں ریوڑ میں تھیں تو وصول کرنے والا آیا اور ان دو میں سے ایک لے گیا، اور اس لئے کہ وجوب زکاۃ کے مسئلہ میں دونوں اموال ایک مال کی طرح ہوگئے تو زکاۃ نکالنے میں بھی اسی طرح ہوگا (۱)۔

محصل کی طرف سے وصول کردہ مخلوط مال کی زکاۃ کا آپس میں تصفیہ:

۱۳- اگر خلطہ اشتراک کی صورت ہو، اور مال دونوں شرکاء میں مشاع ہو تو زکاۃ وصول کرنے والا جو کچھ لے گا وہ شرکاء کے درمیان

(۱) المغنی ۲/ ۶۱۵۔

مشاع میں سے ہوگا، اس لئے کوئی اشکال نہیں رہتا، اس لئے کہ اس صورت میں اصل مال میں اپنے اپنے حصہ کے تناسب سے سب پر زکاۃ کا حصہ آئے گا۔

اور اگر خلطہ جوار ہوتو یا تو حق طور پر زکاۃ وصول کی گئی ہوگی یا باطل طریقہ پر۔

پہلی حالت: حق طور پر زکاۃ لی گئی ہوتو اس صورت میں زکاۃ میں جو مال لیا جائے دونوں شرکاء اپنے عددی حصہ مال کے تناسب سے وصول شدہ زکاۃ کی قیمت ایک دوسرے سے لے لیں گے، مثلاً: دونوں نے بیس بکریاں ملائیں اور ایک کے حصہ سے ایک بکری زکاۃ میں لی گئی تو وہ شخص اپنے ساتھی سے وصول کی گئی بکری کی نصف قیمت واپس لے گا، نصف بکری نہیں لے گا، کیونکہ بکری مثلی نہیں ہے۔

اور اگر دونوں میں سے ایک کی سو بکریاں ہوں اور دوسرے کی پچاس بکریاں ہوں اور زکوۃ وصول کرنے والے نے سو بکریوں والے شخص کے مال سے دو واجب بکریاں زکاۃ میں لے لیں تو یہ شخص اپنے ساتھی سے ان دو بکریوں کی قیمت کا ثلث (ایک تہائی) واپس لے گا، یا پچاس بکریوں والے شخص سے زکاۃ کی دو بکریاں لی گئیں تو یہ شخص اپنے ساتھی سے ان دو بکریوں کی قیمت کا دو ثلث (دو تہائی) واپس لے گا، یا دونوں کے مال سے ایک ایک بکری زکاۃ میں لی گئی تو سو بکریوں والا اپنی بکری کی قیمت کا ایک ثلث واپس لے گا اور پچاس بکریوں والا اپنی بکری کی قیمت کا دو ثلث واپس لے گا، پھر اگر وصول شدہ بکری کی قیمت میں دونوں میں اختلاف ہوجائے اور بینہ نہ ہوتو جس سے قیمت طلب کی جارہی ہے اس کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا بشرطیکہ اس کے قول میں سچائی کا احتمال ہو، اس لئے کہ اسی کو قیمت ادا کرنی ہے[1]۔

(۱) شرح المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۲/۱۲، الفروع ۲/۳۹۹، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/۴۴۰۔

اور ابن القاسم کا قول یہ ہے کہ زکاۃ وصول کئے گئے دن میں اس سامان کی قیمت کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ زکاۃ کی وصولی استہلاک کے مفہوم میں ہے، اور اشہب نے کہا: جس دن قیمت کی واپسی ہوگی اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ یہ بیع سلم کے مفہوم میں ہے، اور بیع سلم کرنے والا اگر سامان کو واپس نہ کرسکے اور اس کی قیمت واپس کرنا چاہے تو ادائیگی کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا[1]۔

دوسری حالت: ناحق زکاۃ لی گئی ہو، اس کی دو صورتیں ہیں، کیونکہ یا تو جائز تاویل کرکے لی گئی ہوگی یا بغیر تاویل کے۔

پس اگر جائز تاویل کے ساتھ ہو، یعنی اس کی رائے میں لینے کا شرعاً جواز ہوتو اس صورت کا حکم وہی ہے جو حق طور پر لی گئی زکاۃ کا ہے، مالکیہ کے نزدیک اس کی مثال یہ ہے کہ ایک بکری ایسے دو شرکاء سے لی گئی ہو جن میں سے ہر ایک کی بیس بکریاں ہوں تو وہ دونوں اوپر مذکورہ طریقہ پر ایک دوسرے سے واپس طلب کرلیں گے، مالکیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ یہ وصولی ناحق ہے، اس لئے کہ خلطہ تکمیل نصاب میں مؤثر نہیں ہے جیسا کہ پیچھے گذرا، برخلاف شافعیہ اور حنابلہ کے، اور اس کی مثال مالکیہ کے یہاں یہ بھی ہے کہ اگر دو شرکاء سے دو بکریاں زکاۃ میں لی گئیں، جن میں سے ایک کی سو بکریاں ہوں اور دوسرے کی پچیس بکریاں ہوں تو پہلے شخص پر دو بکریوں کا $\frac{4}{5}$ (پانچ حصوں سے چار حصے) واجب ہوگا اور دوسرے شخص پر $\frac{1}{5}$ (صرف پانچواں حصہ) واجب ہے، اس لئے کہ زکاۃ وصول کرنے والے شخص کی وصولی قاضی کے فیصلہ کے درجہ میں ہے، اس لئے کہ وہ امام کا نائب ہے تو اس کا فعل امام کے فعل کی طرح ہے۔

اور اگر تاویل کے بغیر ہو یا تاویل تو کی ہو لیکن اس کی تاویل کی

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۴۱۔

کوئی گنجائش نہ ہوتو اس صورت میں قیمت کی واپسی نہیں ہوگی، بلکہ یہ مصیبت ہوگی جو اس شخص پر نازل ہوئی جس سے زکاۃ وصول کرلی گئی، کیونکہ مظلوم کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنے اوپر واقع ظلم کا مطالبہ دوسرے سے کرے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ دونوں شرکاء میں سے ہر ایک کے پاس تیس بکریاں ہوں، زکاۃ وصول کرنے والا ان دونوں میں سے ایک کے مال سے دو بکریاں وصول کرلے تو وہ شخص دوسرے سے ان دو بکریوں میں سے صرف ایک بکری کا نصف واپس طلب کرے گا، دوسری بکری اس کے مال سے گئی جس سے وصول کرلی گئی، اس لئے کہ زکاۃ وصول کرنے والے نے یا تو یہ جانتے ہوئے دوسری بکری لی ہوگی کہ دوسری بکری وصول کرنے کا اس کو حق نہیں ہے تو یہ غصب ہوا، یا یہ سمجھ کر وصول کی ہوگی کہ اس کا وصول کرنا شرعاً حق ہے تو یہ وصولی محض جہالت کی وجہ سے ہوئی، جس کا اعتبار نہیں ہوگا، اور نہ قاضی کے فیصلہ کے درجہ میں ہوگا، اس لئے کہ اجماع کے خلاف قاضی کا فیصلہ ہوتو وہ فیصلہ ٹوٹ جاتا ہے [۱]۔

اسی طرح اگر وصول کرنے والے نے واجب عمر سے زیادہ عمر کی بکری وصول کرلی تو یہ شخص اپنے شریک سے واجب عمر کی بکری میں ہی اپنے حصہ کی قیمت وصول کرے گا، جیسے کہ دو شخص کے تیس اونٹوں میں ایک جذعہ وصول کرلیا ہوتو شریک سے بنت مخاض کی ہی نصف قیمت واپس لے گا، کیونکہ زیادہ عمر والا جانور لینا ظلم تھا [۲]۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/۴۴۱، ۴۴۲، المغنی ۲/۶۱۵، الفروع ۲/۴۰۲۔

(۲) الفروع ۲/۳۹۹۔

خلع

تعریف:

۱-خلع (خاء پر زبر کے ساتھ) لغت میں کھینچنے اور بے لباس کرنے کو کہتے ہیں، خلع (خاء پر پیش کے ساتھ) اس خلع کا اسم ہے [۱]۔

فقہاء نے خلع کی تعریف مختلف الفاظ میں کی ہے جو فقہاء کے اس اختلاف کی وجہ سے ہے کہ خلع طلاق ہے یا فسخ، چنانچہ حنفیہ نے خلع کی تعریف میں کہا ہے کہ لفظ خلع کے ذریعہ ملک نکاح کے عوض عورت سے مال لینا خلع ہے [۲]۔

جمہور کے نزدیک خلع کی تعریف فی الجملہ یہ ہے: ''طلاق یا خلع کے لفظ سے شوہر کے لئے مقصود عوض کے بدلہ جدائی'' [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-صلح:

۲-صلح لغت میں مصالحت کا اسم ہے جس کا معنی نزاع کے بعد صلح

(۱) الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادہ: ''خلع''۔

(۲) الاختیار ۳/۱۵۶ طبع المعرفہ، فتح القدیر مع العنایہ ۳/۱۹۹ طبع بولاق، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۲/۵۵۶، ۵۵۷ طبع الامیریہ، تبیین الحقائق ۲/۲۶۷ طبع الامیریہ۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/۳۳۰ طبع المعرفہ، حاشیۃ الدسوقی ۲/۳۴۷ طبع الفکر، الزرقانی ۴/۶۴ طبع الفکر، حاشیۃ البنانی علی الزرقانی ۴/۶۳ طبع الفکر، اسہل المدارک ۲/۱۵۷ طبع دوم، حاشیۃ القلیوبی ۳/۳۰۷ طبع الحلبی، روضۃ الطالبین ۷/۳۷۴ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۵/۲۱۲ طبع النصر، الانصاف ۸/۳۸۲ طبع التراث۔

وہم آہنگی ہے، شرع میں اس کا معنی ایسا عقد ہے جو نزاع کو رفع کردے، صلح ان الفاظ میں سے ہے جو خلع کے معنی کا نتیجہ ہے جو عورت کا اپنی طلاق کے لئے عوض خرچ کرنے کا نام ہے، لفظ خلع کا استعمال عموماً اس حالت پر ہوتا ہے جس میں عورت شوہر کا وہ سب کچھ دیتی ہے جو شوہر نے اسے دیا تھا، اور اس میں سے بعض واپس کرنے کی حالت کے لئے لفظ صلح کا استعمال ہوتا ہے (۱)۔

ب-طلاق:

۳-طلاق شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک الفاظ خلع میں سے ہے، جیسا کہ عنقریب آرہا ہے، طلاق لغت میں تطلیق (طلاق دینا) کے معنی میں اسم ہے، جیسے تسلیم کے معنی میں سلام کا لفظ ہے، اس لفظ کی ترکیب سے کھولنے اور کھلنے کا معنی معلوم ہوتا ہے، اسی سے إطلاق الأسیر بولتے ہیں یعنی قیدی کا بندھن کھول دیا جائے اور اسے آزاد کردیا جائے۔

شرع میں طلاق کا معنی اہل شخص کی طرف سے قید نکاح کو اس کے محل سے ختم کرنا ہے، خلع سے طلاق کا تعلق اوپر مذکورہ تعلق کے علاوہ یہ ہے کہ فقہاء کا خلع کے بارے میں اختلاف ہے کہ کیا وہ طلاق بائن ہے، یا رجعی ہے، یا فسخ ہے، اس بارے میں چند اقوال ہیں جن کی تفصیل آئندہ آرہی ہے (۲)۔

طلاق علی المال (مال کے عوض طلاق) اپنے احکام میں حنفیہ کے نزدیک خلع کی طرح ہے، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک

(۱) المصباح مادہ: ''صلح''، التعریفات للجرجانی ر ۱۷۶ طبع العربی، بدایۃ المجتہد ۲ر ۵۷ طبع التجاریۃ الکبری۔

(۲) المغرب ر ۲۹۲ طبع العربی، الصحاح، المصباح مادہ: ''طلق''، البنایہ فی شرح الہدایہ ۴ر ۳۶۸ طبع الفکر، التعریفات للجرجانی ر ۱۸۳ طبع العربی، حاشیۃ القلیوبی ۳ر ۳۲۳ طبع الحلبی، کشاف القناع ۵ر ۲۳۲ طبع النصر۔

طلاق بالعوض ہے تو جو ایک میں معتبر ہوگا وہی دوسرے میں معتبر ہوگا، البتہ دونوں میں تین وجوہ سے فرق ہے:

اول: امام ابوحنیفہ کی رائے میں خلع سے نکاح کے سبب میاں بیوی میں سے ایک کے دوسرے پر واجب ہونے والے جملہ حقوق ساقط ہوجاتے ہیں، جیسے مہر، نکاح کے دوران گذشتہ زمانہ کا نہ ادا کیا ہوا نفقہ، البتہ نفقہ عدت ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ خلع سے قبل نفقہ عدت واجب ہی نہیں تھا تو خلع کی وجہ سے اسے ساقط کرنے کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا، برخلاف مال کے بدلہ طلاق کے کہ اس سے میاں بیوی کے حقوق میں سے کچھ بھی ساقط نہیں ہوتا، صرف طے شدہ مال واجب ہوتا ہے

دوم: اگر خلع میں عوض باطل ہوجائے، مثلاً کوئی مسلمان کسی شراب یا خنزیر یا مردار کے عوض خلع کرے تو ایسی صورت میں شوہر کو کچھ نہیں ملے گا اور فرقت بائنہ ہوجائے گی، اس کے برخلاف طلاق میں اگر عوض باطل ہوجائے تو تیسری طلاق کے علاوہ میں طلاق رجعی واقع ہوگی، اس لئے کہ خلع کنایہ ہے، اور طلاق علی المال صریح ہے، اور بائن ہونا عوض مقرر کرنے سے ثابت ہوتا ہے اگر عوض مقرر کرنا صحیح واقع ہو، اور جب یہ صحیح واقع نہیں ہوا تو وہ معدوم ہوگیا اور صریح طلاق باقی رہی تو وہ رجعی ہوگی۔

سوم: طلاق علی المال طلاق بائن ہے اس سے بلا اختلاف طلاق کی تعداد کم ہوجاتی ہے، لیکن خلع کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا وہ طلاق ہے جس سے طلاقوں کی تعداد میں کمی آجاتی ہے یا فسخ ہے جس سے طلاقوں کی تعداد میں کمی نہیں واقع ہوتی (۱)۔ جیسا کہ آئندہ آرہا ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۳ر ۱۵۲ طبع الجمالیہ، تبیین الحقائق ۲ر ۲۶۸ طبع بولاق، الإختیار ۳ر ۱۵۷ طبع المعرفہ، فتح القدیر ۳ر ۲۰۵ طبع الأمیریہ، حاشیہ ابن عابدین ۲ر ۵۶۱ طبع المصریہ بولاق۔

ج-فدیہ:

۴-فدیہ لغت میں اس مال کا نام ہے جو قیدی کی رہائی کی غرض سے دیا جاتا ہے، اس کی جمع فدی اور فدیات ہے، کہتے ہیں: ''**فادیته مفاداۃ و فداء**'' میں نے اس کو چھوڑایا اور اس کا فدیہ لے لیا، ''**فدت المرأۃ نفسها من زوجها تفدی وافتدت**'' یعنی عورت نے شوہر کو مال دیا تاکہ طلاق کے ذریعہ اس سے گلوخلاصی حاصل کرلے، فقہاء کی تعریف میں بھی فدیہ اپنے لغوی معنی میں ہی مستعمل ہے، فدیہ اور خلع دونوں کا معنی ایک ہے، وہ ہے عورت کا اپنی طلاق کے لئے عوض خرچ کرنا، لفظ مفاداۃ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک خلع کے صریح الفاظ میں سے ہے، اس لئے کہ قرآن میں یہ لفظ اس معنی میں وارد ہے[1]۔

د-فسخ:

۵-فسخ کا لفظ ''فَسَخَ'' کا مصدر ہے، لغت میں اس کے معانی میں سے زائل کرنا، اٹھادینا، توڑنا اور جدا کرنا ہے۔

جہاں تک فقہاء کے یہاں فسخ کے مفہوم کی بات ہے تو سیوطی اور ابن نجیم نے ذکر کیا ہے کہ فسخ کی حقیقت عقد کے بندھن کو کھول دینا ہے، زرکشی نے ذکر کیا ہے کہ فسخ عوضین میں سے ہر ایک کو اس کے مالک کی طرف پلٹانا ہے، اور ''انفساخ'' ہر عوض کا اپنے دینے والے کی طرف پلٹنا ہے، فسخ کا خلع سے تعلق یہ ہے کہ خلع ایک قول میں فسخ ہے[2]۔ اور فسخ حنابلہ کے نزدیک خلع کے صریح الفاظ میں سے ہے۔

(۱) المصباح مادہ: ''فدی''، بدایۃ المجتہد ۲/ ۵۷ طبع التجاریۃ الکبری، مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۸ طبع التراث، المغنی ۷/ ۵۷ طبع الریاض۔

(۲) المصباح مادہ: ''فسخ''، الأشباہ والنظائر للسیوطی/ ۲۸۷ طبع العلمیہ، الأشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۳۳۸ طبع الہلال، المنثور ۳/ ۴۲ طبع اول، الفروق للقرافی ۳/ ۲۶۹، المغنی ۷/ ۵۷ طبع الریاض۔

ھ-مبارأۃ:

٦-مبارأۃ صیغہ مفاعلت ہے، اس کا تقاضا براءت میں مشارکت ہے، اصطلاح میں یہ لفظ خلع کے ناموں میں سے ایک نام ہے، اور معنی ایک ہے، یعنی عورت کا اپنی طلاق کے لئے معاوضہ خرچ کرنا، لیکن یہ لفظ اس معنی کے لئے مخصوص ہے کہ عورت شوہر پر واجب اپنے حقوق کو ساقط کردے[1]۔ مبارات کا لفظ امام ابوحنیفہ کے نزدیک خلع کی طرح ہے، ہر دو لفظ میاں بیوی میں سے ہر ایک کے دوسرے پر نکاح کے سبب واجب جملہ حقوق کو ساقط کردیتے ہیں، جیسے مہر، گذشتہ زمانہ کا نفقہ، نہ کہ آئندہ کا نفقہ، اس لئے کہ خلع الگ کرنے کے معنی کی خبر دیتا ہے اور اسی سے ''**خلع النعل**'' (جوتا نکال دیا) اور ''**خلع العمل**'' (کام چھوڑ دیا) ہے، اور خلع کا لفظ مبارات کی طرح مطلق ہے، پس نکاح اور اس کے احکام وحقوق میں دونوں اپنے اطلاق کی رو سے عمل کرتے ہیں، امام محمد نے کہا: ان دونوں الفاظ سے صرف وہی حقوق ساقط ہوں گے جن کا دونوں نے نام لیا ہو، اس لئے کہ یہ معاوضہ ہے اور معاوضات میں صرف مشروط کا اعتبار ہوتا ہے، اس کے علاوہ کا نہیں، امام ابویوسف کی رائے خلع میں امام محمد کے موافق ہے، مبارات میں ان سے علاحدہ ہے اور خلع میں امام ابوحنیفہ کے مخالف ہے اور مبارات میں ان کے موافق ہے، اس لئے کہ مبارات براءت سے مفاعلت کا صیغہ ہے جو دونوں جانب سے براءت کا متقاضی ہے اور نیز وہ مطلق ہے جسے ہم نے مقصد کی دلالت کی وجہ سے حقوق نکاح کے ساتھ مقید کیا ہے، جہاں تک خلع کا تعلق ہے تو اس کا معنی انخلاع (کھل جانا) ہے اور نکاح ٹوٹنے سے وہ معنی حاصل ہوجاتا ہے تو احکام کے انقطاع کی ضرورت نہیں رہتی[2]۔

(۱) طلبۃ الطلبہ/ ۱۲٦ طبع القلم، الموسوعۃ الفقہیہ ۱/ ۱۴۳ طبع الموسوعہ۔

(۲) فتح القدیر مع العنایہ ۳/ ۲۱۵، ۲۱٦ طبع الأمیریہ، تبیین الحقائق ۲/ ۲۷۲ طبع بولاق، الاختیار ۳/ ۱٦۰ طبع المعرفہ۔

خلع کی حقیقت:

۷-فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر خلع لفظ طلاق سے واقع ہو یا خلع کے لفظ سے طلاق کی نیت کی جائے تو وہ طلاق ہوگی، لیکن اگر خلع بغیر لفظ طلاق کے واقع ہو یا اس لفظ سے صریح طلاق یا کنایہ طلاق کی نیت نہ کی ہوتو اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ کا مفتی بہ قول، مالکیہ کا مسلک، امام شافعی کا قول جدید اور امام احمد سے ایک روایت میں حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ خلع طلاق ہے، امام شافعی کا قدیم قول اور حنابلہ امام احمد سے مروی سب سے مشہور روایت میں اس بات کے قائل ہیں کہ خلع فسخ ہے[۱]۔

جو فقہاء اس بات کے قائل ہیں کہ خلع طلاق ہے وہ اس بات پر بھی متفق ہیں کہ خلع سے ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے[۲]، اس لئے کہ شوہر نے خلع کے معاوضہ کی ملکیت حاصل کی ہے تو بیوی کو شوہر کے مقابلہ میں اپنی ذات کی ملکیت کا زیادہ حق ہوگا، اور اس لئے بھی کہ عورت نے معاوضہ کی ذمہ داری اسی غرض سے قبول کی ہے کہ وہ شوہر سے گلوخلاصی حاصل کرلے اور یہ اسی صورت میں ہوگا جبکہ طلاق بائن واقع ہو، البتہ حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر شوہر نے خلع سے تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ خلع الفاظ کنایہ کے درجہ میں ہے، اور اگر شوہر نے اس سے دو طلاق کی نیت کی تو باستثناء امام زفر ایک طلاق بائن واقع ہوگی، امام زفر کے نزدیک دو طلاق بائن ہوگی جیسا کہ لفظ حرمت اور بیونت میں ہے، امام مالک بھی اسی کے قائل ہیں[۱]۔

اس مسئلہ میں اختلاف خلع مکمل ہونے کے بعد ہے، اس سے قبل نہیں، اور یہ اختلاف کہ خلع طلاق ہے یا فسخ اس وجہ سے ہے کہ اس میں عوض کا شامل ہوجانا کیا اس کو فرقت طلاق کی قسم سے نکال کر فرقت فسخ کی نوع میں داخل کردیتا ہے یا نہیں[۲]۔

خلع کو فسخ قرار دینے والوں کا استدلال اس بات سے ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے یوں استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالی نے فرمایا: ''اَلطَّلاَقُ مَرَّتَانِ'' (طلاق تو دو ہی بار کی ہے)، پھر فرمایا: ''فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ'' (تو دونوں پر اس مال کے باب میں کوئی گناہ نہ ہوگا جو عورت معاوضہ میں دے دے) پھر اس کے بعد فرمایا: ''فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ'' [۳] (پھر اگر کوئی اپنی عورت کو طلاق دے ہی دے تو وہ عورت اس کے بعد اس کے لئے جائز نہ رہے گی یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے)، اس میں اللہ تعالی نے پہلے دو طلاقوں کا ذکر فرمایا، پھر خلع کا ذکر کیا پھر اس کے بعد ایک طلاق کا ذکر کیا، اگر خلع کو طلاق قرار دیں تو چار طلاقیں ہوجاتی ہیں، مزید استدلال یہ ہے کہ خلع ایسی فرقت ہے جو صریح طلاق اور اس کی نیت سے خالی ہے تو وہ دوسرے اقسام فسخ کی طرح ہی ایک فسخ ہوا۔

---

(۱) المبسوط ۶/۱۷۱ طبع السعادہ، البنایہ ۴/۶۵۸ طبع الفکر، تبیین الحقائق ۲/۲۶۸ طبع بولاق، بدایۃ المجتہد ۲/۵۹ طبع التجاریہ، مواہب الجلیل ۴/۱۹ طبع النجاح، الخرشی ۴/۱۲ طبع بولاق، شرح الرسالہ مع حاشیۃ العدوی ۲/۱۰۳ طبع المعرفہ، روضۃ الطالبین ۷/۳۷۵، طبع المکتب الإسلامی، الکافی ۳/۱۴۵ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۵/۲۱۶، طبع النصر، المغنی ۷/۵۶ طبع ریاض، الأنصاف ۸/۳۹۲، ۳۹۳ طبع التراث۔

(۲) ابن حزم نے ''المحلی'' میں کہا ہے کہ خلع طلاق رجعی ہے، الا یہ کہ وہ تین طلاق دے یا وہ تیسری طلاق ہو، یا بیوی سے وطی نہ کی گئی ہو، لہذا اگر شوہر دوران عدت رجوع کرتا ہے تو رجعت ہوجائے گی، خواہ عورت پسند کرے یا نہیں، البتہ جو کچھ اس نے عورت سے لیا تھا وہ عورت کو واپس کرے گا۔ (المحلی ۱۰/ ۲۳۵ ۱۹۸۷ء طبع المنیریہ)۔

(۱) المبسوط ۶/۱۷۲ طبع السعادہ، تفسیر القرطبی ۳/۱۴۳ طبع دوم۔

(۲) تبیین الحقائق ۲/۲۶۸ طبع بولاق، بدایۃ المجتہد ۲/۶۰ طبع التجاریۃ الکبری۔

(۳) سورۂ بقرہ ۲۲۹، ۲۳۰۔

ان فقہاء نے ابوداؤد اور ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے: "أن امرأة ثابت بن قيس اختلعت من زوجها فأمرها النبيﷺ أن تعتد بحيضة"[۱] (حضرت ثابت بن قیس کی بیوی نے اپنے شوہر سے خلع لیا تو نبی کریمﷺ نے انہیں ایک حیض سے عدت گذارنے کا حکم دیا)۔

نیز ترمذی میں مذکور حضرت ربیع بنت معوذؓ کی اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے: "أنها اختلعت على عهد رسول اللهﷺ فأمرها النبيﷺ أو أمرت أن تعتد بحيضة"[۲] (رسول اللہﷺ کے عہد میں حضرت ربیع بنت معوذ نے خلع لیا تو حضورﷺ نے انہیں حکم دیا یا بقول راوی انہیں حکم دیا گیا کہ وہ ایک حیض سے عدت گذاریں)۔

ان دونوں احادیث سے استدلال اس طور پر ہے کہ اگر خلع طلاق ہوتا تو رسول اللہﷺ صرف ایک حیض کے حکم پر اکتفا نہ فرماتے[۳]۔

لیکن جو فقہاء خلع کو طلاق قرار دتے ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ یہ ایسا لفظ ہے جس کا مالک شوہر ہی ہے تو وہ طلاق ہوگی، اور اگر وہ فسخ ہوتا تو اقالہ کی طرح غیر مہر پر خلع جائز نہ ہوتا، لیکن جمہور کی رائے میں خلع مہر سے کم وزیادہ سب پر جائز ہے، اس سے معلوم ہوا کہ وہ طلاق ہے، اور اس لئے بھی کہ عورت نے فرقت حاصل کرنے کے لئے معاوضہ خرچ کیا ہے اور شوہر جس فرقت کو واقع کرنے کا مالک ہے وہ طلاق ہے فسخ نہیں ہے، تو اس سے لازم آیا کہ خلع طلاق ہو، اور اس لئے بھی کہ شوہر نے طلاق کے قصد کے ساتھ کنایہ طلاق ادا کیا ہے تو لفظ خلع کے سوا دوسرے کنایات طلاق کی طرح یہ بھی طلاق ہوگی۔

ان فقہاء کا استدلال حضرت عمر، حضرت علی اور حضرت ابن مسعودؓ کی اس موقوف روایت سے بھی ہے: "الخلع تطليقة بائنة" (خلع ایک طلاق بائن ہے)، اس کا معنی جیسا کہ "المبسوط" میں ہے یہ ہے، کہ نکاح اپنے مکمل ہونے کے بعد فسخ کا احتمال نہیں رکھتا۔

اور خلع عقد مکمل ہونے کے بعد ہوتا ہے۔ تو لفظ خلع کو مجازاً فی الحال عقد ختم کرنے کے مفہوم میں سمجھا جائے گا اور وہ بھی محض طلاق سے ہوتا ہے، جہاں تک آیت کریمہ کا تعلق ہے تو اس میں اللہ تعالی نے تیسری طلاق کو بالعوض اور بغیر عوض دونوں طرح ذکر کیا ہے، اس طرح چار طلاق نہیں ہوتی، اور جہاں تک حضرت ابن عباسؓ سے اس مسئلہ میں مروی اختلاف کی بات ہے تو اس سے ان کا رجوع بھی ثابت ہے[۱]۔

خلع کو طلاق قرار دینے سے یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ اگر خلع سے ایک سے زائد طلاق کی نیت کی تو مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام زفر کے نزدیک نیت کے مطابق واقع ہوگی۔

حنفیہ کے نزدیک اگر تین طلاق کی نیت کی تو تین واقع ہوگی، اس لئے کہ وہ الفاظ کنایہ کے درجہ میں ہے اور اگر دو کی نیت کی تو امام زفر کے علاوہ حنفیہ کے نزدیک ایک طلاق بائن واقع ہوگی، اس لئے کہ خلع کا معنی حرمت ہے اور حرمت میں تعدد کا احتمال نہیں ہے، لیکن تین کی نیت سے حرمت کی تغلیظ وشدت معلوم ہوتی ہے، اس لئے

(۱) حدیث ابن عباس: "أن امرأة ثابت بن قيس اختلعت من زوجها" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۶۹، ۶۷۰ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/ ۴۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث ربیع بنت معوذ: "أنها اختلعت على عهد رسول اللهﷺ" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۳) نیل الأوطار ۷/ ۳۵، ۳۸ طبع الجیل، تبیین الحقائق ۲/ ۲۶۸ طبع بولاق، تفسیر القرطبی ۳/ ۱۴۳، ۱۴۴ طبع دوم، المغنی ۷/ ۵۷ طبع ریاض۔

(۱) المبسوط ۶/ ۱۷۱، ۱۷۲ طبع السعادہ، تبیین الحقائق ۲/ ۲۶۸ طبع بولاق، المغنی ۷/ ۵۷ طبع ریاض، فتح الباری ۹/ ۳۹۶ طبع ریاض۔

تین کی نیت سے بینونت کبری (طلاق مغلظہ) سمجھی جائے گی۔

خلع کو فسخ قرار دینے سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک خاتون کے ساتھ دو مرتبہ خلع کیا، پھر اس کے بعد ایک بار مزید خلع کیا یا دو طلاق کے بعد خلع کیا تو وہ اس عورت سے شادی کر سکتا ہے، خواہ سو مرتبہ اس سے خلع کر چکا ہو، اس لئے کہ اس قول کی رو سے خلع کا شمار طلاقوں میں نہیں ہوتا ہے (۱)۔

شافعیہ خلع کو فسخ قرار دینے کے باوجود اس مسئلہ میں مختلف الرائے ہیں کہ اگر کسی نے خلع سے طلاق کی نیت کی تو کیا اس سے طلاق واقع ہوگی یا نہیں، اس میں ان کی دو رائیں ہیں (۲)۔

۸- فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ خلع صرف بیوی کی جانب سے معاوضہ ہے، شوہر کی جانب سے نہیں، یا دونوں کی جانب سے معاوضہ ہے اور یہ کہ خلع صرف شوہر کی جانب سے یمین ہے بیوی کی جانب سے نہیں یا دونوں کی جانب سے یمین ہے، امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے کہ خلع بیوی کی جانب سے معاوضہ ہے اور شوہر کی جانب سے یمین ہے، صاحبین کے نزدیک وہ دونوں جانب سے یمین ہے، خلع کو شوہر کی جانب سے یمین سمجھنے پر یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ عورت کے قبول کرنے سے قبل شوہر کا اس سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہوگا، نہ شوہر کے لئے خیار کی شرط لگانا صحیح ہوگا اور نہ یہ شوہر کی مجلس پر منحصر ہوگا، لہذا شوہر کے اٹھ جانے سے خلع باطل نہیں ہوگا، اور عورت کا قبول کرنا اس کے علم کی مجلس پر منحصر ہوگا، اور خلع کو عورت کی جانب سے معاوضہ قرار دینے کا نتیجہ یہ مرتب ہوگا کہ شوہر کے قبول کرنے سے پہلے عورت کا رجوع کرنا صحیح ہوگا، عورت کے لئے خیار کی شرط لگانا خواہ تین دنوں سے زائد کی ہو درست ہوگا، اور خلع بیع کی طرح مجلس پر منحصر ہوگا، اور عورت کے قبول کرنے میں عورت کو اس کے معنی کا علم ہونا شرط ہوگا اس لئے کہ طلاق اور عتاق کے برخلاف خلع معاوضہ ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک خلع دونوں جانب سے معاوضہ ہے، البتہ شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ یہ معاوضہ خلع کو طلاق قرار دینے کی صورت میں ایسا معاوضہ ہے جس میں تعلیق کی آمیزش ہے، کیونکہ اس میں طلاق کا واقع ہونا مال قبول کرنے پر موقوف ہوتا ہے، اور خلع کو فسخ قرار دینے کی صورت میں یہ محض معاوضہ ہے، تعلیق کا اس میں دخل نہیں رہتا تو اس حالت میں خلع ابتداء بیع کی طرح ہے اور شوہر کو بیوی کے قبول کرنے سے پہلے رجوع کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ معاوضات میں ایسا ہی ہوتا ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ خلع میں عوض: مہر اور بیع میں عوض کی طرح ہے، اگر ناپی یا تولی جانے والی چیز ہو تو وہ قبضہ سے پہلے شوہر کے ضمان میں داخل نہیں ہوگی اور اس میں تصرف کا حق شوہر کو نہیں ہوگا اور اگر وہ عوض ناپی یا تولی جانے والی چیز کے علاوہ ہو تو محض خلع سے شوہر کے ضمان میں آجائے گا اور اس کا اس میں تصرف کرنا درست ہوگا (۱)۔

شرعی حکم:

۹- خلع فی الجملہ جائز ہے، خواہ حالت اتفاق ہو یا حالت اختلاف، صرف ابن المنذر کا اس میں اختلاف ہے۔

شافعیہ نے کہا: خلع اتحاد اور اختلاف دونوں حالتوں میں جائز ہے، اگر حالت اختلاف میں ہو تو کوئی کراہت نہیں ہے یا عورت کو

(۱) المبسوط ۶/۱۷۲ طبع السعادہ، تفسیر القرطبی ۳/ ۱۴۳ طبع دوم، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۷۵ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۷/ ۵۷ طبع ریاض۔

(۲) الروضہ ۷/ ۳۷۵۔

(۱) العنایہ بہامش فتح القدیر ۳/ ۱۹۹ طبع بولاق، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۵۸، ۵۵۹ طبع المصریہ، الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۲/ ۵۱۸ طبع المعارف، مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۹ طبع التراث العربی، المغنی ۷/ ۶۶ طبع ریاض۔

شوہر کی بداخلاقی یا بددینی کی وجہ سے اس کی رفاقت ناپسند ہو، یا اپنے شوہر کے بعض حقوق پورے نہ کر پانے کی وجہ سے وہ تنگی محسوس کرتی ہو یا شوہر نے اس کو تادیباً مارا ہو جس کی وجہ سے وہ خلع چاہتی ہو (تو ان صورتوں میں کراہت نہیں ہے)، شیخ ابو حامد نے اسی میں اس صورت کو بھی شامل کیا ہے کہ شوہر نے اس کو نفقہ وغیرہ نہ دیا ہو جس کی وجہ سے وہ خلع کے ذریعہ گلوخلاصی چاہتی ہو، قلیوبی نے کہا: اگر شوہر نے اس لئے نفقہ روک دیا کہ وہ اس سے خلع لے لے تو یہ اکراہ کی صورت ہوگی اور اس میں اگر اکراہ ثابت ہوجائے تو عورت بغیر مال کے شوہر سے جدا ہوجائے گی، رملی نے کہا: معتمد یہ ہے کہ یہ صورت اکراہ نہیں ہے، "مغنی المحتاج" میں کراہت سے دو حالتوں کا استثناء کیا گیا ہے، ایک یہ ہے کہ دونوں کو یا کسی ایک کو اندیشہ ہو کہ وہ دونوں حدود اللہ کو یعنی نکاح میں اللہ نے جن چیزوں کو لازم کیا ہے ان کو قائم نہیں رکھ سکیں گے۔

دوسری یہ ہے کہ شوہر نے کسی ایسے عمل پر تین طلاق واقع ہونے کی قسم کھائی ہو جو عمل لازمی ہے، جیسے کھانا، پینا، قضاء حاجت کرنا تو شوہر اس سے خلع کرلے گا، پھر وہ عمل کرلے گا جس کی قسم کھائی تھی، پھر اس عورت سے شادی کرلے گا تو اب وہ حانث نہیں ہوگا کہ پہلے عمل سے قسم ختم ہوچکی ہے، کیونکہ قسم صرف پہلے فعل کو شامل تھی اور وہ فعل پایا جاچکا ہے، اور اگر شوہر نے اس سے خلع کیا اور وہ عمل نہیں کیا جس کی قسم کھائی تھی تو اس میں دو قول ہیں، زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ وہ حانث ہوکر چھٹکارا پالے گا اور نکاح کے بعد اس عمل کے کرنے سے حانث نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ تعلیق اس نکاح سے پہلے پائی گئی تو وہ اس نکاح میں موثر نہیں ہوگی، جیسے کہ طلاق کو نکاح سے پہلے کسی ایسی صفت پر معلق کیا ہو جو نکاح کے بعد پائی گئی[1]۔

(۱) تبیین الحقائق ۲/ ۲۶۷ طبع بولاق، الشرح الصغیر حاشیۃ الصاوی ۲/ ۵۱۷،

خلع کے جائز یا مکروہ ہونے میں اختلاف صرف اس کے رشتۂ عصمت کے معاوضہ کی حیثیت سے ہے جیسا کہ "حاشیۃ الصاوی" میں ہے، لیکن طلاق ہونے کی حیثیت سے وہ اپنی اصل کے پیش نظر مکروہ یا خلاف اولی ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "**أبغض الحلال إلى الله الطلاق**"[1] (اللہ کے نزدیک سب سے ناپسندیدہ شئ طلاق ہے)۔

خلع کے جواز پر فقہاء کا استدلال قرآن، حدیث اور اجماع امت سے ہے، قرآن کریم کی آیت یہ ہے: "**فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ**"[2] (تو دونوں پر اس (مال) کے باب میں کوئی گناہ نہ ہوگا جو عورت معاوضہ میں دے دے) اور "**فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا**"[3] (لیکن اگر وہ خوش دلی سے تمہارے لئے اس میں کا کوئی جز چھوڑ دیں تو تم اسے مزہ دار اور خوشگوار سمجھ کر کھاؤ)۔

جہاں تک حدیث کا تعلق ہے تو بخاری شریف میں حضرت ثابت بن قیس کی بیوی کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے: "**إقبل الحديقة و طلقها تطليقة**"[4] (باغ قبول کرلو اور

= ۵۱۸ طبع المعارف، الدسوقی ۲/ ۳۴۷ طبع الفکر، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۲/ ۱۰۳، ۱۰۲ طبع المعرفہ، الخرشی ۴/ ۱۲ طبع بولاق، القوانین الفقہیہ/ ۲۳۳ طبع العربی، القلیوبی ۳/ ۳۰۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۸۶، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۷۴ طبع المکتب الأسلامی، مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۲ طبع التراث۔

(۱) حدیث: "أبغض الحلال إلى الله الطلاق" کی روایت ابوداؤد (۶۳۱/۲، ۶۳۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے، ابوحاتم رازی نے العلل (۱/ ۴۳۱ طبع السلفیہ) میں اس روایت کا مرسل ہونا درست بتایا ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۹۔

(۳) سورۂ نساء/ ۴۔

(۴) حدیث: "اقبل الحديقة وطلقها تطليقة" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۳۹۵ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

اسے ایک طلاق دے دو)، یہ پہلا خلع ہے جو اسلام میں پیش آیا[۲]۔

جہاں تک اجماع کا تعلق ہے تو صحابہ کرام اور امت مسلمہ کا اس کی مشروعیت اور جواز پر اجماع ہے۔

فقہاء نے عقلی طور پر بھی استدلال فرمایا ہے کہ ملک نکاح شوہر کا حق ہے تو قصاص کی طرح اس حق کا عوض لینا اس کے لئے جائز ہے[۳]۔

۱۰ - حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ خلع کی تین قسمیں ہیں:

اول: خلع مباح، اس کی صورت یہ ہے کہ عورت کو شوہر کے ساتھ رہنا، اس لئے ناپسند ہو کہ عورت کو شوہر سے نفرت ہو اور اندیشہ محسوس کرتی ہو کہ وہ شوہر کا حق ادا نہ کر پائے گی اور اس کی اطاعت میں اللہ کے حدود پر قائم نہیں رہ سکے گی تو ایسی صورت میں عورت کو حق ہے کہ فدیہ دے کر اپنی جان اس سے چھڑالے، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **"فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّايُقِيمَا حُدُودَ اللهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ"**[۳] (سو اگر تم کو اندیشہ ہو کہ تم اللہ کے ضابطوں کو قائم نہ رکھ سکو گے تو دونوں پر اس مال کے باب میں کوئی گناہ نہ ہوگا جو عورت معاوضہ میں دے دے)، اور اس صورت میں شوہر کے لئے مسنون ہے کہ عورت کی پیشکش قبول کرلے، اس لئے

(۱) حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ابوبکر بن درید کی امالی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ دنیا میں واقع ہونے والا پہلا خلع وہ تھا جو عامر بن حارث بن ظرب اور ان کی چچازاد بہن کے درمیان واقع ہوا، فتح الباری ۹/ ۳۹۵، ۳۹۸ طبع ریاض، نیل الأوطار ۷/ ۳۶، ۳۷ طبع الجیل، السنن الکبری للبیہقی ۷/ ۳۱۳، ۳۱۴ طبع اول۔

(۲) تبیین الحقائق ۲/ ۲۶۷ طبع بولاق، بدایۃ المجتہد ۲/ ۵۷ طبع التجاریہ، مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۲ طبع التراث، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۰۷ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۸۶ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، تحفۃ المحتاج ۷/ ۴۵۷ طبع صادر، بجیرمی علی الخطیب ۳/ ۴۱۱، ۴۱۲ طبع المعرفہ، فتح الباری ۹/ ۳۹۵ طبع ریاض، نیل الأوطار ۷/ ۳۴ طبع الجیل۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۹۔

کہ بخاری شریف میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: **"جاء ت امرأة ثابت بن قيس إلى النبي ﷺ فقالت يا رسول الله: ما أنقم على ثابت في دين ولا خلق إلا أني أخاف الكفر فقال رسول الله ﷺ: فتردي عليه حديقته فقالت: نعم. فردت عليه، و أمره ففارقها"**[۱] (حضرت ثابت بن قیس کی بیوی نبی کریم ﷺ کے پاس آئیں اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مجھے ثابت کے دین اور اخلاق پر اعتراض نہیں ہے، لیکن مجھے ناشکری کا اندیشہ ہے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تو تم اس کا باغ واپس کردوگی، انہوں نے کہا: ہاں، پھر انہوں نے ان کو باغ واپس کردیا، اور آپ ﷺ نے حضرت ثابت کو حکم دیا تو انہوں نے بیوی کو جدا کردیا) اور اس لئے کہ اس صورت میں عورت کو جدائیگی کی ضرورت ہے اور جدائیگی عوض خرچ کرکے ہی وہ حاصل کرسکتی ہے، اس لئے خلع اس کے لئے مباح ہوا، اس سے یہ صورت مستثنی ہوگی کہ شوہر کو اس بیوی سے محبت اور انس ہو تو پھر بیوی کا صبر کرنا اور خلع نہ لینا مستحب ہے، امام احمد نے کہا: اس کے لئے صبر کرنا مناسب ہے، قاضی نے کہا: یعنی بر سبیل استحباب، خلع میں کراہت نہیں ہوگی، اس لئے کہ فقہاء نے کئی مقامات پر صراحت کی ہے کہ خلع لینا جائز ہے۔

دوم: خلع مکروہ: یہ اس وقت ہے جب خوشگوار حالت ہونے کے باوجود بغیر کسی سبب کے عورت خلع کرلے، اس لئے کہ حضرت ثوبان کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"أيما امرأة سألت زوجها طلاقا في غير ما بأس فحرام عليها رائحة الجنة"**[۲] (جو عورت بغیر کسی وجہ کے اپنے شوہر سے طلاق طلب

(۱) حدیث عبد اللہ بن عباسؓ: "جاء ت امرأة ثابت بن قيس" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۳۹۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ثوبانؓ: "أيما امرأة سألت زوجها طلاقا في غير ما ......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۶۷ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۲۰۰ طبع

کرے اس پر جنت کی خوشبو حرام ہے) اور اس لئے کہ یہ کھلواڑ ہے، لہذا یہ خلع مکروہ ہوگا اور خلع واقع ہوجائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا"(۱) (لیکن اگر وہ خوش دلی سے تمہارے لئے اس میں کا کوئی جز چھوڑ دیں تو تم اسے مزہ دار اور خوشگوار سمجھ کر کھاؤ)، امام احمد کے کلام سے خلع کی حرمت اور اس کے بطلان کا بھی احتمال ہوتا ہے، اس لئے کہ انہوں نے فرمایا: خلع حدیث سہلہ کی طرح ہے جو شوہر کو ناپسند کرتی ہے تو شوہر کو مہر دے دیتی ہے، یہی خلع ہے (۲)، اس کی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلاَّ أَنْ يَّخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللّٰهِ" (۳) (اور تمہارے لئے جائز نہیں کہ جو مال تم انہیں دے چکے ہو اس میں سے کچھ واپس لو، ہاں بجز اس صورت کے کہ جب اندیشہ ہو کہ اللہ کے ضابطوں کو دونوں قائم نہ رکھ سکیں گے)۔

سوم: خلع حرام، یہ اس وقت ہے جب شوہر اپنی بیوی کو ایذاء پہنچا کر تنگ کرے اور ناحق اس کا حق ادا نہ کرے تا کہ وہ شوہر سے خلع حاصل کرے اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ" (۴) (اور نہ انہیں اس غرض سے قید رکھو کہ تم نے انہیں جو کچھ دے رکھا ہے اس کا کچھ حصہ وصول کرلو)، پس اگر اس حالت میں شوہر اس کو عوض کے بدلہ طلاق دے تو شوہر عوض کا مستحق نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا عوض ہے جس کو ناحق ادا کرنے پر اس کو مجبور کیا گیا ہے، تو طلاق رجعی واقع ہوجائے گی اور شوہر عوض کا مستحق نہیں ہوگا۔

اور اگر بغیر لفظ طلاق کے خلع کیا تو اس قول کی رو سے کہ خلع طلاق ہے اس کا حکم وہ ہوگا جو اوپر مذکور ہوا، ورنہ زوجیت برقرار رہے گی، اور اگر کوئی فرض ترک کرنے یا نافرمانی کرنے کی وجہ سے شوہر نے بیوی کی تادیب کی، اس پر بیوی نے خلع لیا تو یہ حرام نہیں ہوگا، اس لئے کہ شوہر نے اسے بجا طور پر مارا ہے، اور اگر بیوی نے زنا کیا تو شوہر نے اس کو تنگ کیا تا کہ وہ شوہر سے خلع کرلے تو یہ جائز ہوگا اور خلع صحیح ہوجائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلاَّ أَنْ يَّأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ"(۱) (اور نہ تم انہیں اس غرض سے قید رکھو کہ تم نے انہیں جو کچھ دے رکھا ہے اس کا کچھ حصہ وصول کرلو بجز اس صورت کے کہ وہ صریح بدکرداری کی مرتکب ہوں)، اور ممانعت سے استثناء اباحت ہوئی اور اگر شوہر نے بیوی کو ظلما مارا ہو، اس سے کچھ لینے کا قصد نہ ہو اور اس وجہ سے وہ خلع کرلے تو خلع درست ہوگا، اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو اس لئے نہیں روکا ہے کہ جو کچھ دے رکھا ہے اس میں سے کچھ لے لے (۲)۔

نیز حنابلہ نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ یمینِ طلاق کو ساقط کرنے کے حیلہ کے طور پر خلع حرام ہے، اس میں خلع صحیح نہیں ہوگا اور نہ واقع ہوگا، اس لئے کہ حیلہ دھوکہ ہے اس سے اللہ کی حرام کردہ چیز حلال نہیں ہوسکتی (۳)۔

= دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے، الفاظ داؤد کے ہیں۔

(۱) سورۂ نساء/ ۴۔

(۲) الکافی ۳/ ۱۴۱، ۱۴۲ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۵/ ۲۱۲، ۲۱۳ طبع النصر، الإنصاف ۸/ ۳۸۲ طبع التراث، المغنی ۷/ ۵۱، ۵۴ طبع ریاض۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۹۔

(۴) سورۂ نساء/ ۱۹۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۹۔

(۲) الکافی ۳/ ۱۴۳ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۵/ ۲۱۳ طبع النصر، الإنصاف ۸/ ۳۸۳، ۳۸۵ طبع التراث، المغنی ۷/ ۵۴، ۵۶ طبع ریاض۔

(۳) کشاف القناع ۵/ ۲۳۱ طبع النصر۔

علاوہ ازیں ابن المنذر کی رائے یہ ہے کہ خلع جائز نہیں ہے جب تک کہ دونوں طرف سے شقاق نہ پایا جائے، انہوں نے آیت کریمہ: ''إِلَّا أَنْ يَّخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللّٰهِ''[۱] (ہاں بجز اس صورت کے کہ جب اندیشہ ہو کہ اللہ کے ضابطوں کو دونوں قائم نہ رکھ سکیں گے) کے ظاہر سے استدلال کیا ہے، یہی رائے طاؤس، شعبی اور تابعین کی ایک جماعت کی ہے، اس کا جواب ایک جماعت نے جن میں طبری بھی ہیں یہ دیا ہے کہ مراد یہ ہے کہ اگر بیوی شوہر کے حقوق ادا نہ کرے تو یہ بات بیوی سے شوہر کی نفرت کی متقاضی ہے، اسی لئے اندیشہ کی نسبت دونوں کی طرف کی گئی ہے اور شوہر کی جانب سے شقاق کے معتبر نہ ہونے کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت ثابتؓ سے اپنی بیوی کو ناپسند کرنے کے بارے میں اس وقت نہیں پوچھا جب ان کی بیوی نے ان کو ناپسند کرنے کے بارے میں بتایا، پھر یہ کہ آیت کریمہ میں خوف کا ذکر عام حالات کے پیش نظر آیا ہے، اس لئے کہ عام طور پر خلع دو طرفہ اختلاف کی حالت میں پیش آتا ہے اور اس لئے کہ جب خوف کی حالت میں خلع جائز ہے جب عورت مال خرچ کرنے پر مجبور ہوتی ہے تو حالت رضا میں بدرجہ اولی جائز ہوگا[۲]۔

۱۱- مالکیہ نے اپنے اصح قول میں یہ صراحت کی ہے کہ اگر بیوی نے شوہر کے ضرر کو دور کرنے کے لئے اس سے خلع کیا تو شوہر اس مال کو واپس کرے گا جس پر خلع ہوا ہے، خواہ عورت نے اس بینہ کو ختم کر دیا ہو جس نے اس بات کی شہادت دی تھی کہ عورت نے شوہر کے ضرر کو دفع کرنے کے لئے خلع کیا ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۹۔

(۲) فتح الباری ۹/ ۴۰۱ طبع ریاض، نیل الأوطار ۷/ ۳۸ طبع الجیل، مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۲ طبع التراث، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۷۴ طبع المکتب الإسلامی۔

عورت سے عوض لینے کا جواز:

۱۲- مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک شوہر کا اپنی بیوی کو جدا کرنے کے بدلہ میں اس سے عوض لینا جائز ہے، خواہ وہ عوض عورت کو شوہر کی طرف سے دیئے گئے مال کے برابر ہو یا اس سے کم ہو یا اس سے زیادہ، جب تک کہ فریقین عوض پر راضی ہوں، خواہ عوض عورت کی طرف سے ہو یا دوسرے کی طرف سے اور خواہ وہ عوض نفس مہر ہو یا اس کے علاوہ دوسرا مال، اس سے زیادہ ہو یا اس سے کم[۱]۔

حنابلہ کے نزدیک شوہر کے لئے مستحب نہیں ہے کہ جو کچھ اس نے بیوی کو دیا ہے اس سے زیادہ لے، بلکہ اگر اس کو اس لئے روک رکھا ہو کہ وہ مال دے کر خلع لینے پر مجبور ہو تو اس حالت میں کچھ بھی لینا حرام ہے[۲]۔

حنفیہ نے اس میں تفصیل کی ہے، انہوں نے کہا: اگر شوہر کی طرف سے زیادتی ہو تو عورت سے کچھ بھی لینا مکروہ تحریمی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَإِنْ أَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَّآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا''[۳] (اور اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی بدلنا چاہو اور تم اس بیوی کو (مال کا) انبار دے چکے ہو تو تم اس میں سے کچھ بھی واپس مت لو)، اور اس لئے کہ شوہر نے خود اس کو جدا کر کے وحشت میں ڈالا ہے تو اس سے مال لے کر مزید اس کو وحشت میں نہیں ڈالے گا، اور اگر زیادتی عورت کی طرف سے ہو تو شوہر کے لئے مال لینا مکروہ نہیں ہے، اس مطلق جواز میں کم اور زیادہ دونوں شامل ہیں، خواہ عورت کو

(۱) الدسوقی ۲/ ۳۵۶۔

(۲) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۲/ ۵۱۷، ۵۱۸ طبع المعارف، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۷۴ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۷/ ۵۲ طبع ریاض۔

(۳) سورۂ نساء/ ۲۰۔

دیئے گئے مال سے بھی زائد لے، یہی ''الجامع الصغیر'' میں مذکور ہے، اس کی دلیل آیت کریمہ ہے: ''فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ''[1] (تو دونوں پر اس مال کے باب میں کوئی گناہ نہ ہوگا جو عورت معاوضہ میں دے دے)، قدوری نے کہا: اگر زیادتی عورت کی طرف سے ہو تو جتنا شوہر نے بیوی کو دیا ہے اس سے زیادہ لینا مکروہ ہے، اور یہی (کتب ظاہر الروایہ میں سے) ''کتاب الأصل'' میں مذکور ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے حضرت ثابت بن قیس کی بیوی کے بارے میں فرمایا: ''أما الزيادة فلا''[2] (جہاں تک زیادہ لینے کا تعلق ہے تو ایسا مت کرو)، اس واقعہ میں زیادتی عورت کی جانب سے تھی، اور اگر زیادہ لے لے تو قضاء یہ جائز ہے اور اسی طرح جب زیادتی شوہر کی طرف سے ہو اور وہ لے (تو بھی قضاء جائز ہے)، اس لئے کہ جو اوپر مذکور ہوا اس کا مقتضی جواز اور اباحت دونوں ہیں، اباحت کے حق میں کسی معارض کی وجہ سے عمل ترک ہو گیا تو باقی یعنی جواز کے بارے میں عمل باقی رہا[3]۔

قاضی کے ذریعہ اور بلا قاضی خلع جائز ہے:

۱۳ - جمہور کے نزدیک خلع قاضی کے ذریعہ اور بلا قاضی دونوں طرح جائز ہے، یہ حضرت عمرؓ کا قول ہے، ابن ابی شیبہ نے خیثمہ بن عبدالرحمٰن کے طریق سے موصولا روایت کیا ہے کہ بشر بن مروان کے پاس خلع کا ایک معاملہ جو ایک مرد اور ایک عورت کے درمیان تھا لایا گیا تو انہوں نے اس کو نافذ نہیں کیا تو عبداللہ بن شہاب خولانی نے ان سے کہا: حضرت عمرؓ کے پاس خلع کا معاملہ لایا گیا تو انہوں نے

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۹۔

(۲) حدیث: ''في امرأة ثابت......'' کی روایت فقرہ نمبر ۹ میں گذر چکی ہے۔

(۳) تبیین الحقائق ۲/ ۲۶۹ طبع بولاق، البحر الرائق ۴/ ۸۳ طبع اول العلمیہ، فتح القدیر ۳/ ۲۰۳، ۲۰۴ طبع الامیریہ۔

اسے نافذ کر دیا[1]، اور اس لئے بھی کہ طلاق نظری اعتبار سے بلا قاضی جائز ہے تو خلع بھی اسی طرح ہے۔

حضرت حسن بصری کے نزدیک جیسا کہ حافظ ابن حجر نے ''فتح الباری'' میں لکھا ہے بغیر سلطان کے خلع جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ''[2] (سو اگر تم کو یہ اندیشہ ہو کہ وہ دونوں اللہ کے ضابطوں کو قائم نہ رکھ سکیں گے) اور آیت ہے: ''وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا''[3] (اور اگر تمہیں دونوں کے درمیان کشمکش کا علم ہو تو تم ایک حکم مرد کے خاندان سے اور ایک حکم عورت کے خاندان سے مقرر کر دو)، اس میں اندیشہ ہونے کی نسبت میاں بیوی کے علاوہ کی طرف کی گئی ہے، یہ نہیں کہا گیا کہ میاں بیوی کو خوف ہو۔

خلع کا وقت:

۱۴ - شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ خلع حیض میں اور اس طہر میں جائز ہے جس میں بیوی سے صحبت کی ہو، اس لئے کہ حیض میں طلاق دینے سے اس لئے منع کیا گیا ہے کہ عدت طویل ہو جانے کی وجہ سے اسے ضرر لاحق ہوتا ہے، اور خلع اسی لئے مشروع کیا گیا ہے کہ سوء معاشرت اور شوہر کے حق میں کوتاہی کی وجہ سے عورت کو لاحق ہونے والا ضرر دور ہو، یہ دوسرا ضرر طول عدت والے ضرر سے بڑھ کر

(۱) فتح الباری ۹/ ۳۶۹، ۳۹۷ طبع ریاض، المبسوط ۶/ ۱۷۳ طبع السعادہ، الدسوقی ۲/ ۳۴۷ طبع الفکر، الکافی ۳/ ۱۴۴ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۵/ ۲۱۳ طبع النصر، المغنی ۷/ ۵۲ طبع ریاض، المہذب ۲/ ۲۷ طبع الحلبی، بدائع الصنائع ۳/ ۱۴۵ طبع الجمالیہ۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۹

(۳) سورۂ نساء/ ۳۵۔

ہے توکم تر درجہ کا ضرر برداشت کر کے بڑے ضرر کو دور کرنا جائز ہوگا، اور اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے خلع لینے والی خاتون سے اس کی حالت کے بارے میں دریافت نہیں فرمایا، اور اس لئے بھی کہ عدت طویل ہونے سے ضرر عورت کو پہنچتا ہے اور خلع خود عورت کی درخواست پر ہو رہا ہے تو یہ اس کی جانب سے اس ضرر پر رضامندی شمار ہوگا، نیز اس بات کی دلیل ہوگا کہ اس میں اس کی مصلحت راجح ہے[۱]۔

خلع کے ارکان اور فقہاء کے نزدیک اس کی شرائط:

۱۵- غیر حنفیہ کے نزدیک خلع کے پانچ ارکان ہیں: ایجاب کرنے والا، قبول کرنے والا، عوض کا مقابل، عوض اور صیغہ (الفاظ)۔

ایجاب کرنے والا شوہر ہوتا ہے یا اس کا ولی، قبول کرنے والا عوض کی ذمہ داری لینے والا ہوتا ہے، عوض کا مقابل بیوی سے لذت اندوزی ہے عوض وہ شئ ہے جس پر خلع کیا جائے، اور صیغہ ایجاب وقبول اور وہ الفاظ ہیں جن سے خلع واقع ہوتا ہے۔

حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر خلع بالعوض ہو تو اس کے دو رکن ہیں: ایجاب اور قبول[۲]، اس لئے کہ یہ طلاق بالعوض کا عقد ہے تو اس میں بغیر قبول کے نہ فرقت واقع ہوگی اور نہ عوض کا استحقاق ہوگا، برخلاف خلع بغیر عوض کے، اگر اس نے کہا: میں نے تم سے خلع کیا اور عوض کا ذکر نہیں کیا اور طلاق کی نیت کی تو عورت پر طلاق واقع ہوجائے گی، خواہ عورت قبول کرے یا نہ کرے، اس لئے کہ یہ خلع طلاق بغیر عوض ہے اس میں قبول کی ضرورت نہیں ہوتی، فقہاء نے ان ارکان میں سے ہر رکن کی شرائط اور احکام ذکر کئے ہیں جو ذیل میں بیان کئے جارہے ہیں:

پہلا رکن: ایجاب کرنے والا

۱۶- فقہاء کا اتفاق ہے کہ ایجاب کرنے والے کے لئے شرط یہ ہے کہ اس کو طلاق دینے کا حق حاصل ہو[۱]، اس کی تفصیل اصطلاح ''طلاق'' میں دیکھی جائے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے افلاس یا بیوقوفی یا غلامی کی وجہ سے مجحور شخص کا خلع طلاق پر قیاس کرتے ہوئے جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ لوگ طلاق کا حق رکھتے ہیں، حنابلہ کے نزدیک ایک رائے میں باشعور بچہ کا خلع اس کی طلاق کی صحت پر قیاس کرتے ہوئے جائز ہے، شافعیہ اور حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ خلع لینے والے کے لئے جائز نہیں ہے کہ سفیہ (بے وقوف) کو مال حوالہ کرے بلکہ اس کے ولی کے حوالہ کرے گا، اس لئے کہ ولی ہی اس کے حقوق اور اموال پر قبضہ رکھتا ہے، اور یہ مال بھی اس کا ایک حق ہے، لیکن حنابلہ میں سے قاضی نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے کہا ہے کہ سفیہ کا عوض پر قبضہ کرنا، اس لئے درست ہے کہ اس کا خلع کرنا درست ہے تو افلاس کی وجہ سے مجحور شخص کی طرح اس کا قبضہ بھی درست ہوگا، لیکن زیادہ بہتر یہ ہے جیسا

---

(۱) المہذب ۲/۲۷ طبع الحلبی، المغنی ۷/۵۲ طبع ریاض، کشاف القناع ۵/۲۱۳ طبع النصر۔

(۲) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/۵۱۷ طبع المعارف، مغنی المحتاج ۳/۲۶۳ طبع التراث، بجیرمی علی الخطیب ۳/۴۱۲ طبع المعرفہ، روضۃ الطالبین ۷/۳۸۳، ۳۹۵ طبع المکتب الإسلامی، حاشیۃ القلیوبی ۳/۳۰۷ طبع الحلبی، کشاف القناع ۵/۲۱۳، ۲۳۱ طبع النصر، بدائع الصنائع ۳/۱۴۵ طبع الجمالیہ۔

(۱) بدائع الصنائع ۳/۱۴۷ طبع الجمالیہ، الشرح الکبیر ۲/۳۵۲ طبع الفکر، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/۵۲۶ طبع المعارف، جواہر الإکلیل ۱/۳۳۲ طبع المعرفہ، روضۃ الطالبین ۷/۳۸۳ طبع المکتب الإسلامی؛ بجیرمی علی الخطیب ۳/۴۱۲ طبع المعرفہ، أسنی المطالب ۳/۲۴۴ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، حاشیۃ القلیوبی ۳/۳۰۷ طبع الحلبی، کشاف القناع ۵/۲۱۳ طبع النصر، المبدع ۷/۲۲۲ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۶/۸۶، ۸۷ طبع ریاض۔

کہ ''المغنی'' میں ہے کہ مجور شخص کو مال سپرد کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ پابندی نے اس کو تصرف سے روک دیا ہے[1]۔

دوسرا رکن: قبول کرنے والا

۱۷- خلع قبول کرنے والے کے لئے خواہ وہ بیوی ہو یا کوئی اجنبی شخص شرط ہے کہ اس کو مال میں تصرف کا مطلق اختیار ہو اور ذمہ داری قبول کرنا درست ہو، لہذا اگر شوہر نے اپنی نابالغہ (صغیرہ) بیوی سے اس کے مہر پر خلع کیا اور اس نے قبول کرلیا یا نابالغہ نے اپنے شوہر سے کہا: میرے مہر پر مجھ سے خلع کرو اور شوہر نے کرلیا تو بغیر معاوضہ کے طلاق واقع ہوجائے گی، جیسا کہ حنفیہ نے اور ایک رائے میں شافعیہ نے ذکر کیا ہے، اور اگر عوض خرچ کرنے والا غیر رشید ہو تو شوہر خرچ کیا گیا مال واپس کردے گا اور عورت اس سے بائنہ ہوجائے گی، بشرطیکہ شوہر نے اس طرح تعلیق نہ کی ہو کہ: اگر مجھے یہ مال مکمل مل گیا تو تم کو طلاق ہے یا اگر تمہارا بری کرنا درست ہوا تو تم کو طلاق ہے، جیسا کہ مالکیہ نے ذکر کیا ہے، اس صورت میں اگر ولی یا حاکم شوہر کی طرف سے مال واپس کردے تو طلاق واقع نہیں ہوگی، برخلاف اس کے اگر یہ جملے کسی رشیدہ (سوجھ بوجھ والی) خاتون یا رشید شخص سے کہا، یا طلاق صادر ہونے کے بعد کہا تو شوہر کے لئے مفید نہیں رہے گا۔

حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ کم عمری یا سفاہت یا جنون کی وجہ سے مجور خاتون کا خلع درست نہیں ہے، خواہ ولی اس کی اجازت دے

(۱) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۵۲۶، ۵۲۷ طبع المعارف، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۳۲ طبع المعرفہ، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۸۳ طبع المکتب الإسلامی، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۰۷، ۳۰۸ طبع الحلبی، أسنی المطالب ۳/ ۲۴۴، ۲۴۵ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، بجیرمی علی الخطیب ۳/ ۴۱۲ طبع المعرفہ، المغنی ۷/ ۸۷ طبع ریاض۔

دے، اس لئے کہ خلع مال میں تصرف ہے اور مجور خاتون اس کی اہل نہیں ہے اور تبرعات میں ولی کی اجازت معتبر نہیں ہے۔

افلاس کی وجہ سے مجور خاتون کا اپنے ذمہ میں مال پر خلع درست ہے جیسا کہ حنابلہ نے ذکر کیا ہے، اس لئے کہ اس کو ایسا ذمہ حاصل ہے جس میں اس کا تصرف درست ہے، اور حالت حجر (پابندی) کے دوران اس سے مال کا مطالبہ شوہر نہیں کرے گا، جیسا کہ کوئی خاتون اپنے ذمہ میں کسی شخص سے قرض لے، یا کوئی شخص اس خاتون سے کوئی چیز اس کے ذمہ میں واجب کی قیمت سے فروخت کرے، اور جس چیز پر اس نے شوہر سے خلع کیا ہے وہ عورت کے ذمہ دین ہوگا اور جب عورت پر سے پابندی ختم ہوجائے اور وہ مالدار ہوجائے تب اس سے وصول کیا جائے گا اور اگر وہ عورت اپنے کسی متعین مال کے بدلہ خلع کرے تو درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس سے قرض خواہوں کا حق متعلق ہے[1]۔

مرض الموت یا خوفناک مرض میں خلع:

الف- بیوی کا مرض:

۱۸- کسی تشویشناک مرض میں مبتلا بیوی کے لئے اپنے مرض کی حالت میں اپنے شوہر سے خلع لینا جائز ہے، اس پر فی الجملہ فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ خلع بیع کی طرح معاوضہ ہے، البتہ فقہاء کے درمیان اس مقدار میں اختلاف ہے جو خلع کے عوض میں شوہر لے گا،

(۱) فتح القدیر ۳/ ۲۱۸ طبع الامیریہ، بدائع الصنائع ۳/ ۱۴۷ طبع الجمالیہ، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۵۱۹ طبع المعارف، الخرشی ۴/ ۱۲ طبع بولاق، الشرح الکبیر ۲/ ۳۴۷، ۳۴۸ طبع الفکر، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۸۴، ۳۸۸ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۰۸ طبع الحلبی، أسنی المطالب ۳/ ۲۴۵، ۲۴۷ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۵/ ۲۱۴، ۲۱۵ طبع النصر، المبدع ۷/ ۲۲۳، ۲۲۶ طبع المکتب الإسلامی۔

اس اندیشہ کی وجہ سے کہ کہیں بیوی وارثین کے خلاف شوہر کی جانب داری کی خواہش مند ہو۔

چنانچہ حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ مریض خاتون کا خلع ایک تہائی مال سے معتبر ہے، اس لئے کہ یہ تبرع ہے تو اگر بدل خلع ایک تہائی کے اندر ہے تو اس میں سے اور شوہر کی وراثت میں سے اقل مقدار شوہر کو ملے گی اور بدل خلع اگر ایک تہائی سے زائد ہو اور عدت میں عورت کا انتقال ہو جائے تو شوہر کی وراثت اور ایک تہائی میں سے جو کم ہو وہ شوہر کو ملے گا، اور اگر عدت کے بعد یا دخول سے قبل عورت کا انتقال ہو اور بدل خلع ایک تہائی کے اندر ہے تو شوہر کو بدل خلع ملے گا[۱]۔

شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر خلع مہر مثل کے عوض ہو تو ایک تہائی کا اعتبار کئے بغیر نافذ ہو جائے گا اور اگر مہر مثل سے زائد کے عوض ہو تو زیادتی کی حیثیت شوہر کے لئے وصیت کی ہوگی اور زیادتی میں ثلث کا اعتبار ہوگا اور یہ وارث کے حق میں وصیت کی طرح نہیں ہوگا، کیونکہ خلع کی وجہ سے اب شوہر وراثت سے نکل چکا ہے اور اگر عورت نے ایک اونٹ پر خلع کیا جس کی قیمت ایک سو درہم ہے اور اس عورت کا مہر مثل پچاس درہم ہے تو اس نے نصف اونٹ میں جانب داری کی ہے اس میں دیکھا جائے گا کہ یہ زیادتی اگر ایک تہائی کے اندر ہے تو مکمل اونٹ شوہر کے لئے بطور عوض اور بطور وصیت قرار پائے گا۔

شیخ ابو حامد نے ایک رائے یہ نقل کی ہے کہ شوہر کو اختیار ہوگا کہ یا تو اونٹ لے یا عقد فسخ کردے اور مہر مثل کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ شوہر عقد خلع میں اس شرط پر شامل ہوا ہے کہ اونٹ عوض ہوگا اور پہلی رائے صحیح ہے، کیونکہ نہ تو اونٹ میں نقص ہوگا اور نہ ٹکڑے کئے جائیں گے، اور اگر ایک تہائی کے اندر نہ ہو بلکہ زائد ہو اس طور پر کہ اس پر اتنا قرض ہو جو اس کے مال کو محیط ہو تو محاباۃ (جانب داری) درست نہیں ہوگی، اور شوہر کو اختیار ہوگا کہ یا تو نصف اونٹ جو مہر مثل کے برابر ہے، لے لے اور ٹکڑے کرنے پر راضی ہو جائے، یا (مقررہ مقدار کو فسخ کردے، اور مہر مثل میں قرض خواہوں کے ساتھ شریک ہو جائے گا اور اگر عورت کی دوسری وصیتیں بھی ہوں تو یا تو شوہر نصف اونٹ لے لے اور نصف باقی میں اصحاب وصایا کے ساتھ شریک ہو جائے یا مسمی کو فسخ کردے اور اصحاب وصایا پر مہر مثل میں اس کو مقدم رکھا جائے اور وصیت میں شوہر کا کوئی حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ وصیت معاوضہ کے ضمن میں تھی، اور معاوضہ فسخ کی وجہ سے ختم ہو گیا اور اگر نہ قرض ہو اور نہ وصیت اور اس اونٹ کے علاوہ عورت کے پاس کچھ نہ ہو تو شوہر کو اختیار ہوگا کہ یا تو اونٹ کا دو تہائی لے لے، نصف مہر مثل میں اور چھٹا حصہ وصیت میں، یا فسخ کردے، پھر اسے صرف مہر مثل ملے گا[۱]۔

حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ جس مال پر خلع ہوا ہے اگر وہ عورت سے شوہر کو ملنے والی میراث کے برابر یا اس سے کم ہے تو وہ مال شوہر پائے گا، اور اگر اس سے زیادہ ہے تو مال خلع اور عورت سے شوہر کی میراث دونوں میں سے جو مقدار کم ہو وہ شوہر کو ملے گی، اس لئے کہ ایسی صورت میں تہمت نہیں آئے گی، برخلاف اس کے اگر مال خلع میراث سے زیادہ ہو تو شوہر کی طرف یہ تہمت آئے گی کہ اس کی طرف عورت نے اپنا کچھ مال بلاعوض اس طور پر پہنچانا چاہا ہے جس پر وہ قادر نہیں تھی، ٹھیک جیسے اس نے شوہر کے لئے وصیت کی ہو یا اس کے لئے اقرار کیا ہو، اور اگر خلع مقدار میراث سے کم مال میں ہوا تو

---

(۱) الدر المختار ۲/ ۵۷۰ طبع الامیریہ، بدائع الصنائع ۳/ ۱۴۹ طبع الجمالیہ، البحر الرائق ۴/ ۸۱، ۸۲ طبع اول العلمیہ، الاختیار ۳/ ۱۶۰ طبع المعرفہ۔

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۳۸۷ طبع المکتب الإسلامی، أسنی المطالب ۳/ ۲۴۷ طبع المکتب الإسلامی۔

چونکہ شوہر نے خود ہی اپنا باقی حق ساقط کرلیا ہے، اس لئے بقیہ مقدار میراث کا وہ مستحق نہیں ہوا، اس طرح متعین ہوگا کہ شوہر ان دونوں میں سے اقل مقدار کا مستحق ہوگا اور اگر عورت اس مرض سے شفایاب ہوجائے جس میں اس نے خلع کیا تھا تو شوہر کو تمام مال خلع ملے گا جیسے حالت صحت کے خلع میں شوہر تمام مال خلع کا مستحق ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ مرض موت نہیں رہا(۱)۔

مالکیہ کے نزدیک تشویشناک مرض میں مبتلا بیوی کا خلع جائز ہے، بشرطیکہ بدل خلع کی مقدار بیوی کی وفات کی صورت میں شوہر کو اس سے ملنے والی میراث کی مقدار کے برابر یا اس سے کم ہو اور دونوں ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوں گے، یہ رائے ابن القاسم کی ہے، اگر بدل خلع کی مقدار میراث سے زیادہ ہو، مثلاً میراث دس درہم ہو اور بیوی پندرہ درہم پر خلع کرے یا اس سے آگے بڑھ کر وہ اپنے پورے مال پر خلع کرے تو ایسا کرنا شوہر پر حرام ہوگا، اس لئے کہ یہ حرام کام میں بیوی کی اعانت ہوگی، طلاق نافذ ہوجائے گی اور دونوں میں وراثت جاری نہیں ہوگی، اگر شوہر تندرست ہو، خواہ بیوی کا انتقال اس کی عدت کے اندر ہوجائے۔

امام مالک نے کہا: اگر عورت نے اپنے مرض میں اپنے پورے مال پر خلع کیا اور شوہر تندرست ہو تو یہ جائز نہیں ہوگا اور شوہر بیوی کا وارث نہیں ہوگا، بظاہر ابن القاسم کا قول اس کے خلاف نہیں ہے، جیسا کہ اکثر مشائخ نے کہا ہے، اور عورت کی وراثت سے ملنے والی مقدار سے زائد مال شوہر لوٹا دے گا، اور میراث سے زائد میں عورت کی موت کے دن کا اعتبار ہوگا خلع کے دن کا نہیں، پس ایسی صورت میں خلع کئے گئے تمام مال کو موت کے دن تک روکے رکھا جائے گا، موت کے وقت مال خلع اگر شوہر کی میراث کے برابر یا اس سے کم ہو تو شوہر اس کا مالک ہوجائے گا، اور اگر اس سے زائد ہو تو اپنی میراث سے زائد مقدار واپس کردے گا، اگر عورت اپنے مرض سے شفا پائے تو خلع مکمل ہوجائے گا اور جتنے مال پر خلع ہوا ہے خواہ عورت کے مکمل مال پر ہوا ہو شوہر اسے لے لے گا، لیکن ان دونوں کے درمیان وراثت کسی بھی حال میں جاری نہیں ہوگی (۱)۔

ب- شوہر کی بیماری:

۱۹- فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف نہیں ہے کہ مرض الموت میں مبتلا شوہر کا خلع درست ہے اور جتنے مال پر کیا جائے وہ نافذ ہوجائے گا، خواہ وہ مال خلع مہر مثل کے برابر ہو یا اس سے کم، اس لئے کہ اگر شوہر بغیر عوض لئے طلاق دیتا تو درست ہوجاتا تو عوض کے ساتھ بدرجہ اولی درست ہوگا، اور اس لئے بھی کہ شوہر کے خلع کرنے سے اس کے وارثین کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا، اس حکم میں مریض ہی کے درجہ میں وہ لوگ بھی ہیں جو میدان جنگ میں حاضر ہوں، قتل کے لئے یا قطع اعضاء کے لئے قید کئے گئے ہوں، جیسا کہ مالکیہ نے ذکر کیا ہے، انہوں نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ ایسے کام کے لئے اقدام اس لئے جائز نہیں ہے کہ اس میں ایک وارث کو نکالنا ہے، اور ان دونوں کے درمیان میراث جاری نہیں ہوگی، خواہ شوہر کی موت عورت کی عدت کے دوران ہو یا عدت کے بعد ہو، اس سے مالکیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے ذکر کیا ہے کہ مرض میں طلاق پانے والی بیوی اپنے شوہر سے میراث پائے گی اگر شوہر کا انتقال اسی خوف ناک مرض میں ہوجائے جس میں اس نے خلع کیا ہے، خواہ عورت عدت سے نکل چکی ہو اور دوسرے شخص سے یا بار بار کئی اشخاص سے نکاح کرچکی ہو، لیکن شوہر عورت سے میراث نہیں پائے گا اگر عورت کا انتقال شوہر کے اسی

(۱) المبدع ۷ / ۲۴۳ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۵ / ۲۲۸ طبع النصر، المغنی ۷ / ۸۸، ۸۹ طبع ریاض۔

(۱) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲ / ۵۲۸، ۵۲۹ طبع المعارف۔

خوفناک مرض میں ہوجائے جس میں اس نے بیوی کو طلاق دی ہے خواہ خود عورت بھی مریضہ رہی ہو، اس لئے کہ شوہر نے خود اپنا حق ساقط کردیا، اور عورت شوہر سے میراث پائے گی اگر کسی اجنبی نے شوہر سے اس کے ایسے مرض میں خلع کرنے کے لئے رقم دی ہو جس مرض میں شوہر کی موت ہوئی اور عورت اس وقت عدت میں ہو جیسا کہ حنفیہ نے ذکر کیا ہے، اس لئے کہ عورت اس طلاق سے راضی نہیں تھی تو شوہر کو فرار اختیار کرنے والا سمجھا جائے گا، اور اگر شوہر نے اس کے حق میں اس کی میراث کے بقدر یا اس سے کم مال کی وصیت کی تو صحیح ہوگا جیسا کہ حنابلہ نے ذکر کیا ہے، اس لئے کہ اس میں یہ تہمت نہیں ہے کہ اس نے بیوی کو اس لئے جدا کیا ہے تاکہ اسے وہ مال دے سکے، کیونکہ اگر شوہر اس کو جدا نہ کرتا تو بھی اتنا مال اپنی میراث کے طور پر وہ پاتی، اور اگر شوہر نے اس سے زیادہ مال کی وصیت عورت کے لئے کی تو اس صورت میں ورثہ اس سے روک سکتے ہیں، اس لئے اس میں یہ تہمت ہے کہ اس نے عورت تک اتنا مال پہنچانا چاہا ہے، کیونکہ جب تک وہ رشتہ زوجیت میں تھی شوہر اتنا مال اس تک نہیں پہنچا سکتا تھا اسی لئے اس نے طلاق دی تاکہ یہ مال اس تک پہنچا سکے، پس اس سے روکا جائے گا اسی طرح جس طرح کہ اس نے کسی وارث کے حق میں وصیت کی ہو (تو روکا جاتا ہے)[1]۔

ولی کا خلع:

۲۰ - مالکیہ کے نزدیک غیر مکلّف بچہ اور مجنون کے ولی کے لئے جائز ہے کہ ان کی طرف سے خلع کرے، خواہ ولی شوہر کا باپ ہو یا وصی ہو یا حاکم ہو یا حاکم کی طرف سے مقرر کوئی اور فرد ہو، بشرطیکہ ولی کی طرف سے ہونے والا خلع کسی مفاد کے پیش نظر ہو، البتہ امام مالک اور ابن القاسم کے نزدیک بچے اور مجنون کے ولی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ ان دونوں کی طرف سے بلاعوض طلاق دے، لیکن ابن عرفہ نے لخمی سے کسی مصلحت کے پیش نظر اس کا جواز بھی نقل کیا ہے، کیونکہ بسا اوقات رشتہ باقی رہنے میں کسی نو پیش آمدہ یا ظاہر ہونے والی وجہ سے فساد و بگاڑ ہوتا ہے۔

سفیہ کا ولی اس کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر خلع نہیں کرے گا، اس لئے کہ طلاق کا اختیار مکلّف شوہر کو ہے خواہ وہ سفیہ ہو یا غلام، باپ کے ہاتھ میں یہ اختیار نہیں ہے تو باپ کے علاوہ دوسرے اولیا جیسے وصی اور حاکم کو بدرجہ اولی اختیار نہیں ہوگا[1]۔

حنابلہ کے نزدیک خلع اس شخص کی جانب سے درست ہے جس کو ملک یا وکالت یا ولایت کی وجہ سے طلاق دینا صحیح ہو جیسے اختلاف وشقاق میں حاکم کو طلاق دینے کا اختیار ہے[2]۔

باپ کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنے نابالغ بیٹے کا خلع کرائے یا اس کی طرف سے بالعوض یا بلاعوض طلاق دے، یہ حنفیہ، شافعیہ اور مشہور روایت میں حنابلہ کے نزدیک ہے[3]، اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: **"الطلاق لمن أخذ بالساق"**[4]

---

(۱) البحر الرائق ۴/ ۸۲ طبع اول العلمیہ، الشرح الکبیر ۲/ ۳۵۲، ۳۵۳ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۳۲، ۳۳۳ طبع المعرفہ، الشرح الصغیر ۲/ ۵۲۷، ۵۲۸ طبع المعارف، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۸۸ طبع المکتب الإسلامی، أسنی المطالب ۳/ ۲۴۸ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۵/ ۲۲۹ طبع النصر، المبدع ۷/ ۲۴۳، ۲۴۴ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۷/ ۸۹ طبع ریاض۔

(۱) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۵۲۶، ۵۲۷ طبع المعارف، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۳۲ طبع المعرفہ، مواہب الجلیل مع التاج والإکلیل ۴/ ۲۶ طبع النجاح۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۲۱۳ طبع النصر۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۶۸، ۵۶۹ طبع المصریہ، المہذب ۲/ ۷۲ طبع الحلبی، المبدع ۷/ ۲۲۳ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۷/ ۸۸ طبع ریاض۔

(۴) حدیث: "الطلاق لمن أخذ بالساق" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۷۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباس سے کی ہے اور بوصیری نے اس کی سند ضعیف بتائی ہے۔

(طلاق کا اختیار اس کو ہے جس نے پنڈلی پکڑی)۔

امام احمد کی ایک روایت جس کی قاضی اور ان کے اصحاب نے تائید کی ہے اور صاحب ''المبدع'' نے اس کو راجح بتایا ہے، یہ ہے کہ باپ کو بھی ان باتوں کا اختیار ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اپنے ایک معتوہ بیٹے کی طرف سے طلاق دی، اور اس لئے کہ باپ اس کی شادی کراسکتا ہے تو اس کی طرف سے طلاق بھی دینا درست ہوگا بشرطیکہ وہ متہم نہ ہو، جیسا کہ حاکم تنگ دستی کی وجہ سے فسخ کرتا ہے اور نابالغ بچہ کی شادی کراتا ہے(۱)۔

جہاں تک باپ کی طرف سے اپنی نابالغہ بیٹی کے خلع کرانے کا مسئلہ ہے تو حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک، نیز حنابلہ کا مختار مذہب یہ ہے کہ جو شخص اپنی نابالغہ بیٹی کا خلع خود اس کے کچھ مال سے کرے وہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں لڑکی کا مفاد نہیں ہے جیسا کہ حنفیہ نے ذکر کیا ہے، کیونکہ بضع غیر متقوم (قیمت والا) اور بدل متقوم ہے، برخلاف نکاح کے کہ دخول کے وقت وہ (بضع) متقوم ہے، اسی لئے مریض خاتون کا خلع ایک تہائی مال سے معتبر ہوتا ہے اور مریض شخص کا نکاح مہر مثل پر تمام مال سے معتبر ہے۔

اور اس لئے کہ اس کی وجہ سے عورت کا مہر، نفقہ اور استمتاع کا حق ساقط ہوجاتا ہے اور جب خلع جائز نہیں ہوا تو مہر ساقط نہیں ہوگا اور شوہر عورت کے مال کا مستحق نہیں ہوگا، اور شوہر کو حق ہوگا کہ عورت سے رجعت کرے اگر ایسا دخول کے بعد ہوا ہو، جیسا کہ ''المہذب'' میں ہے، حنفیہ نے طلاق کے وقوع اور عدم وقوع کی بابت دو روایتیں ذکر کی ہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ امام محمد نے ''کتاب الاصل'' میں فرمایا ہے کہ جائز نہیں ہے، اس قول میں دونوں احتمال ہے، ایک یہ کہ طلاق مراد ہو، اور دوسرے یہ کہ لزوم مال مراد ہو، لیکن صحیح یہ ہے کہ

(۱) المغنی ۷/ ۸۷، ۸۸ طبع ریاض، المبدع ۷/ ۲۲۳ طبع المکتب الإسلامی۔

طلاق واقع ہوجائے گی اور عدم جواز کا تعلق مال سے ہے، ''المنتقی'' میں اس کی صراحت کردی گئی ہے، اس لئے کہ باپ کی زبان عورت کی زبان کی طرح ہے۔

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے تو انہوں نے مجبر شخص (جبری اختیار رکھنے والے) جیسے باپ کا مجبرۃ عورت کی طرف سے اس کے مال سے خواہ اس کا پورا مہر ہو اور اس کی اجازت کے بغیر خلع کرنا جائز قرار دیا ہے، غیر مجبر شخص جیسے وصی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے زیر وصیت خاتون کا خلع اس کے مال سے اس کی اجازت کے بغیر کرے، اسی طرح اس کی اجازت کے ساتھ بھی کرنا راجح قول میں درست نہیں ہے۔

حنابلہ نے ایک قول ذکر کیا ہے جسے صاحب ''مبدع'' نے لفظ ''قیل'' سے ذکر کیا ہے کہ وصی کو بھی اس کا اختیار اس وقت ہے جب اس میں وہ (عورت کا) مفاد محسوس کرے جیسے عورت کو اس شوہر سے چھٹکارا دلانا، جو اس کے مال کو ضائع کرتا ہو اور اس کی طرف سے عورت کی جان اور عقل کو اندیشہ ہے، اگر مجنون عورت اور سفاہت یا نابالغی کی وجہ سے جس شخص پر پابندی عائد ہو ان کے حق میں خلع کرانا ہو تو باپ اور دوسرے دونوں برابر ہیں، اور ظاہر یہ ہے کہ اگر اس کے کچھ مال سے خلع کرائے تو (بھی) جائز ہے، ''الشرح الصغیر'' وغیرہ میں اس کی صراحت ہے، اس لئے کہ اجنبی کی طرف سے یہ خلع جائز ہے تو ولی کی طرف سے بدرجہ اولی درست ہوگا(۱)۔

فضولی شخص کا خلع:

۲۱ - فضولی شخص کے خلع کے سلسلے میں فقہاء کے دو رجحانات ہیں:

(۱) فتح القدیر مع العنایہ ۳/ ۲۱۸ طبع الأمیریہ، تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۳، ۲۷۴ طبع بولاق، البنایہ ۴/ ۶۸۳، ۶۸۴ طبع الفکر، الخرشی ۴/ ۱۳ طبع بولاق، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۵۲۰ طبع المعارف، المہذب ۲/ ۲۷ طبع الحلبی، المبدع ۷/ ۲۲۳ طبع المکتب الإسلامی، الکافی ۳/ ۱۴۴ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۷/ ۸۳، ۸۴ طبع ریاض۔

اول: یہ خلع درست اور جائز ہے، یہ قول حنفیہ کا ہے، لیکن انہوں نے ایک قید لگائی ہے، وہ یہ ہے کہ عوض خلع کی نسبت اس طور پر اپنی جانب کرے جس سے یہ معلوم ہو کہ فضولی شخص اس عوض کی ضمانت لے رہا ہے یا اس کے ملک میں وہ عوض ہے، مثلاً یوں کہے: اس خاتون کا خلع ایک ہزار کے عوض کر دو جو میرے ذمہ ہوں گے یا میں ان کا ضامن ہوں گا، یا میرے اس ایک ہزار کے عوض، اور اگر فضولی شخص نے خلع کا مطلقاً ذکر کیا، مثلاً کہا: ایک ہزار کے عوض، یا اس اونٹ کے عوض تو اگر عورت اس کو قبول کر لے تو عورت پر لازم ہوگا کہ وہ سامان ادا کرے اور اگر ادا نہ کر سکے تو اس کی قیمت ادا کرے، اور اگر عوض کی نسبت کسی دوسرے شخص کی طرف کرے، جیسے کہے: فلاں شخص کے اونٹ کے عوض تو فلاں شخص کے قبول کرنے کا اعتبار ہوگا۔

مالکیہ کے نزدیک بھی یہ خلع جائز ہے، خواہ فضولی کی نیت اس سے کسی مفاد کا حصول یا کسی ضرر کا ازالہ یا شوہر سے عورت کا نفقہ ساقط کرنا ہو، جیسا کہ ''المدونہ'' کا ظاہر ہے، البتہ مالکیہ میں سے ابن عبدالسلام نے اس خلع کے درست ہونے کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ فضولی نے شوہر سے نفقہ عدت ساقط کرنے کا قصد نہ کیا ہو، پس اگر اس نے اس کا قصد کیا ہو تو اس میں تین اقوال مروی ہیں:

الف-عوض لوٹائے گا، طلاق بائن واقع ہوجائے گی اور عدت کا نفقہ ساقط ہوجائے گا، یہی ''مدونہ'' کا ظاہر ہے اور برزلی نے اس پر اکتفا کیا ہے۔

ب-عوض لوٹائے گا، اور طلاق رجعی واقع ہوگی، اور عورت کا نفقہ ساقط نہیں ہوگا اس کو ابن عبدالسلام اور ابن عرفہ نے مختار کہا ہے۔

ج-طلاق بائن واقع ہوگی اور نفقہ ساقط نہیں ہوگا، یہی تفصیل اس شخص کے حق میں بھی ہوگی جس نے عوض خلع ادا کرنے کا قصد اس لئے کیا ہوتا کہ اس عورت سے وہ شادی کرے۔

شافعیہ نے بھی اس بناء پر اس کے جواز کی رائے اپنائی ہے کہ خلع طلاق ہے، خواہ وہ لفظ طلاق کے ذریعہ ہو یا لفظ خلع کے ذریعہ، تو شافعیہ کے نزدیک اس قول کی بنا پر فضولی کا خلع لفظاً اور حکماً خود بیوی کے خلع کرنے کی طرح ہے، شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ خلع شوہر کی جانب سے ابتداء ایسا معاوضہ ہے جس میں ایک درجہ تعلیق بھی ہے، اور اجنبی کی جانب سے ابتداء ایسا معاوضہ ہے جس میں جعالہ کی آمیزش بھی ہے، پس اگر شوہر نے فضولی شخص سے کہا: میں نے اپنی بیوی کو تمہارے ذمہ میں لازم ایک ہزار کے عوض طلاق دی، اور فضولی نے قبول کر لیا، یا فضولی شخص نے شوہر سے کہا: اپنی بیوی کو ایک ہزار کے عوض طلاق دے دو جو میرے ذمہ ہوگا اور شوہر نے قبول کر لیا تو ذکر کردہ رقم کے عوض طلاق بائن واقع ہوجائے گی، اور شوہر کو یہ حق ہوگا کہ فضولی کے قبول کرنے سے پہلے وہ رجوع کر لے، کیونکہ اس میں تعلیق کا پہلو بھی ہے اور فضولی کو بھی حق ہوگا کہ شوہر کے جواب دینے سے پہلے وہ رجوع کر لے، کیونکہ اس میں جعالہ کا پہلو بھی ہے۔

اکثر حنابلہ کے نزدیک بھی فضولی کا خلع جائز ہے، اور اس کی صحت عورت کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہوگی، فضولی کا مال ادا کرنے کی ذمہ داری لینا عورت کے لئے فدیہ ہوگا جیسے کہ کوئی شخص آقا کے غلام کو آزاد کرنے کے لئے مال ادا کرنے کی ذمہ داری لے، کبھی اس میں اس شخص کا کوئی صحیح مقصد ہوتا ہے، مثلاً عورت کو ایسے شوہر سے چھٹکارا دلانا جو اس عورت سے اچھا برتاؤ نہ کرتا ہو اور نہ اس کے حقوق ادا کرتا ہو۔

دوم-فضولی کا خلع درست نہیں ہے، یہ رائے ابوثور کی ہے، اور حنابلہ و شافعیہ میں سے ان فقہاء کی ہے جو خلع کو فسخ قرار دیتے ہیں، ابوثور نے یہ دلیل دی ہے کہ اس میں فضولی شخص ایسے کام کے بدلہ معاوضہ دے رہا ہے جس میں اس کی کوئی منفعت نہیں ہے۔

اور اس رائے کے قائل فقہاء نے استدلال کیا ہے کہ بلاسبب فسخ کا حق تنہا شوہر کو حاصل نہیں ہے، اسی لئے شوہر سے فسخ کا مطالبہ درست نہیں ہے (۱)۔

خلع میں وکیل بنانا:

۲۲ - فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ میاں بیوی میں ہر ایک کی جانب سے کسی کو وکیل بنانا اور دونوں میں سے کسی ایک کی جانب سے انفرادی طور پر وکیل بنانا جائز ہے، اس سلسلے میں اصول یہ ہے کہ جس شخص کو خود اپنی ذات کے لئے خلع کے تصرف کا حق حاصل ہے وہ دوسرے کو وکیل بنا سکتا ہے اور وکیل بن سکتا ہے، خواہ مرد ہو یا عورت، مسلمان ہو یا کافر، مجور ہو یا رشید، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کو خلع کرنے کا حق حاصل ہے تو یہ بھی درست ہوگا کہ وہ خود وکیل بنے، یا وکیل بنائے، ''البحر الرائق'' میں امام محمد بن الحسن سے مروی ہے کہ بچے اور معتوہ کو بالغ عاقل شخص کی طرف سے خلع کا وکیل بنانا درست ہے، شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ عورت کا وکیل کوئی سفیہ شخص نہیں ہوسکتا، خواہ ولی نے اس کی اجازت دے دی ہو، الا یہ کہ سفیہ شخص مال کی نسبت عورت کی طرف کرے تو عورت بائنہ ہوجائے گی اور مال عورت کے ذمہ لازم ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں سفیہ شخص کو کوئی ضرر نہیں ہے

شافعیہ کے نزدیک خلع کے عوض پر قبضہ کے سلسلے میں مجور شخص کو وکیل بنانا درست نہیں ہے، اگر اس کو وکیل بنایا اور اس نے قبضہ کرلیا تو ''تتمہ'' میں یہ ہے کہ خلع لینے والا بری ہوجائے گا اور وکیل بنانے والا اپنا مال ضائع کرنے والا ہوگا، شیخین نے اس رائے کو درست بتایا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اصح رائے یہ ہے کہ مرد کا اپنی بیوی سے خلع کرنے یا اس کو طلاق دینے کے لئے کسی عورت کو وکیل بنانا درست ہے، اس لئے کہ جب شوہر عورت سے کہتا ہے کہ تم اپنے آپ کو طلاق دے لو تو اس صورت میں اس کو حق ہوتا ہے کہ اپنے آپ کو طلاق دے لے، اور یہی تملیک طلاق یا توکیل طلاق ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ عورت کو وکیل بنانا درست نہیں ہے، اس لئے کہ عورت کو بذات خود طلاق کا اختیار حاصل نہیں ہے، اور اگر بیوی نے اپنے خلع کے لئے کسی خاتون کو وکیل بنایا تو یہ بلا اختلاف جائز ہے، اس لئے کہ عورت کو بذات خود خلع لینے کا اختیار ہے۔

امام محمد بن الحسن کے علاوہ حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ ایک ہی شخص خلع میں دونوں جانب سے وکیل نہیں بن سکتا ہے اور شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ خلع میں دونوں جانب سے مقرر وکیل زوجین میں سے کسی ایک کے ساتھ یا اس کے وکیل کے ساتھ صرف ایک جانب سے ذمہ داری انجام دے گا، دونوں جانب سے ذمہ دار نہیں ہوگا جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے، حنابلہ کا راجح مسلک، امام محمد کا مذہب، نیز شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ نکاح پر قیاس کرتے ہوئے خلع میں بھی ایک شخص دونوں جانب سے ذمہ دار ہوسکتا ہے اور اس لئے بھی کہ خلع میں صرف ایک جانب سے الفاظ کافی ہوتے ہیں، جیسے شوہر کہے: اگر تم مجھے ایک ہزار دو تو تم کو طلاق ہے''، عورت اس کو ایک ہزار دے دے تو خلع کے بطور طلاق واقع ہوجائے گی۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۶۹ طبع المصریہ، تبیین الحقائق ۲/ ۲۶۷ طبع بولاق، البحر الرائق ۴/ ۱۰۱ طبع اول العلمیہ، نتائج الأفکار ۳/ ۲۲۱ طبع الأمیریہ، شرح الزرقانی ۴/ ۶۴، ۶۵ طبع الفکر، الخرشی ۴/ ۱۲ طبع بولاق، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۳۰ طبع المعرفہ، شرح المنہاج ۳/ ۳۲۱ طبع الحلبی، أسنی المطالب ۳/ ۲۶۰، ۲۶۱ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، روضۃ الطالبین ۷/ ۴۲۷، ۴۳۰ طبع المکتب الإسلامی، نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۰۹، ۴۱۲ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۷، ۲۷۷ طبع التراث، المبدع ۷/ ۲۲۳ طبع المکتب الإسلامی، الکافی ۳/ ۱۴۴ طبع المکتب الإسلامی۔

حنفیہ کے نزدیک صرف مدت گذرنے سے خلع کا وکیل معزول نہیں ہوگا(۱)۔

علاوہ ازیں عورت کی طرف سے وکیل بنانا تین امور میں ہوتا ہے: خلع یا طلاق طلب کرنا اور عوض کی تعیین کرنا اور اس کو حوالہ کرنا، مرد کی طرف سے وکیل بنانا بھی تین امور میں ہوتا ہے: عوض کی شرط لگانا، اس پر قبضہ کرنا اور طلاق یا خلع واقع کرنا۔

توکیل عوض کی تعیین کے ساتھ بھی جائز ہے اور بغیر تعیین عوض کے بھی، اس لئے کہ خلع عقد معاوضہ ہے تو وہ بیع اور نکاح کی طرح درست ہوگا، البتہ عوض متعین کرنا مستحب ہے کہ اس میں دھوکہ سے حفاظت ہے اور وکیل کے لئے بھی آسانی ہے کہ غور و اجتہاد کی ضرورت نہیں رہتی (۲)۔

پس شوہر یا بیوی کا وکیل بنانا دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا:

اول- یا تو دونوں عوض کی تعیین کرلیں، مثلاً سو۔

دوم- یا دونوں بغیر تعیین کے وکیل بنائیں، جیسے دونوں نے کسی کو صرف خلع کا وکیل بنایا ہو، شوہر یا بیوی کے وکیل میں سے ہر ایک کو ایسا کام کرنا چاہئے جس سے اس کے مؤکل کو فائدہ پہنچے، پس شوہر کا وکیل شوہر کی مقرر کردہ مقدار میں کمی نہ کرے گا، اگر وہ اس مقدار عوض میں اضافہ کرسکتا ہو تو اضافہ کرلے، اسی طرح بیوی کا وکیل بیوی کی مقرر کردہ مقدار عوض میں اضافہ نہ کرے گا، اگر اس مقدار سے کم میں وہ خلع کراسکتا ہو تو کرادے، مطلق وکالت کی صورت میں شوہر کے وکیل کو چاہئے کہ مہر مثل سے کم میں خلع نہ کرے بلکہ اس سے زائد میں خلع کرے اور بیوی کے وکیل کو بھی چاہئے کہ مطلق وکالت کی صورت میں مہر مثل سے زائد میں خلع نہ کرے۔

خلع لینے والی عورت کی عدت:

۲۳- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نیز حنابلہ کا اصل مذہب) یہ ہے کہ خلع لینے والی عورت کی عدت وہی ہے جو طلاق والی عورت کی عدت ہے، یہی سعید بن المسیب، سالم بن عبداللہ، سلیمان بن یسار، عمر بن عبدالعزیز، حسن، شعبی، نخعی اور زہری وغیرہم کا قول ہے۔

امام احمد کا ایک قول یہ ہے کہ خلع والی عورت کی عدت ایک حیض ہے، یہی حضرت عثمان بن عفان، ابن عمر، ابن عباس، ابان بن عثمان، اسحاق اور ابن المنذر سے مروی ہے۔

اس کی عدت ایک حیض بتانے والوں کی دلیل نسائی اور ابن ماجہ میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: "**أن امرأة ثابت بن قیس اختلعت منه فجعل النبي ﷺ عدتها حیضة**"(۱) (حضرت ثابت بن قیسؓ کی بیوی نے ان سے خلع لیا تو نبی کریم ﷺ نے اس کی عدت ایک حیض قرار دی)۔

اور یہ کہ حضرت عثمانؓ نے اس کے مطابق فیصلہ فرمایا۔

لیکن خلع لینے والی عورت کی عدت مطلقہ کی عدت قرار دینے والوں نے اس آیت کریمہ سے استدلال کیا ہے: "**وَالْمُطَلَّقَاتُ**

(۱) البحر الرائق ۴/ ۱۰۲ طبع اول العلمیہ، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۱۱، ۳۱۲ طبع الحلبی، کشاف القناع ۵/ ۲۳۰ طبع النصر۔

(۲) نتائج الأفکار ۳/ ۲۲۱ طبع الأمیریہ، تبیین الحقائق ۲/ ۲۷۵ طبع بولاق، البحر الرائق ۴/ ۱۰۲ طبع اول العلمیہ، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۳۴ طبع المعرفہ، الدسوقی ۲/ ۳۵۵ طبع الفکر، الشرح الصغیر ۲/ ۳۰۳ طبع المدنی، المہذب ۲/ ۷۵ طبع الحلبی، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۹۱ طبع المکتب الإسلامی، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۱۱، ۳۱۲ طبع الحلبی، أسنی المطالب ۳/ ۲۴۹ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، الکافی ۳/ ۱۵۶، ۱۵۷ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۵/ ۲۲۹، ۲۳۰ طبع النصر، المبدع ۷/ ۲۴۴، ۲۴۵ طبع المکتب الإسلامی، الإنصاف ۸/ ۴۱۹، ۴۲۰ طبع التراث، المغنی ۷/ ۹۰، ۹۳ طبع ریاض۔

(۱) حدیث ابن عباس: "إن امرأة ثابت" کی تخریج فقرہ نمبر ۷ میں گذر چکی ہے۔

"یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ" (۱) (اور طلاق دی گئی عورتیں اپنے کو تین میعادوں تک روکے رہیں) اور اس لئے کہ خلع بھی میاں بیوی کے درمیان دخول کے بعد زندگی میں تفریق ہے تو اس کی عدت بھی غیر خلع کی طرح تین قروء ہوگی (۲)۔

تیسرا رکن: جس کا عوض دیا جا رہا ہے یعنی بضع:

۲۴ - اس سلسلے میں شرط ہے جیسا کہ کتب شافعیہ میں سے "الروضہ" میں آیا ہے کہ بضع شوہر کی ملکیت ہو، پس خلع وغیرہ کے ذریعہ بائن ہوچکی خاتون کا خلع درست نہیں ہوگا، مالکیہ کے نزدیک خلع کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ وہ اپنے محل میں واقع ہو، لہٰذا اگر بوقت خلع بیوی بائنہ ہوچکی ہو تو خلع واقع نہیں ہوگا، کیونکہ وہ اپنے محل پر نہیں ہوا، اور اس صورت میں بیوی وہ مال واپس لے گی جو اس نے شوہر کو دیا ہو، اور عورت نے خلع کے سلسلے میں جو ذمہ داری لی یعنی اپنے بچہ کو دودھ پلانا، زمانۂ حمل کا نفقہ اٹھانا اور اپنے حق پرورش سے دستبردار ہوجانا وہ سب اس سے ساقط ہوجائے گا۔

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ خلع صرف اسی بیوی کے ساتھ درست ہے جو اپنے شوہر کی عصمت (رشتۂ زوجیت) میں حقیقتاً ہو، اور یہ وہ بیوی ہے جو طلاق بائن کے ذریعہ یا کسی طرح مثلاً: لعان کے ذریعہ اپنے شوہر سے جدا نہ ہوچکی ہو، یا حکماً شوہر کی عصمت میں ہو اور یہ وہ بیوی ہے جس کو شوہر نے طلاق رجعی دی ہو اور اس کی عدت پوری نہ ہوئی ہو، اس لئے کہ یہ خاتون ابھی اس کی بیوی ہے اور دونوں کے درمیان نکاح قائم ہے، اور اس پر وہ تمام احکام جاری ہوتے ہیں جو بیویوں کے لئے مخصوص ہیں، اگر اس کی عدت ختم ہونے سے قبل اس کے شوہر کی موت ہوجائے تو عورت اس سے وراثت پائے گی، اور اگر شوہر نے کہا: میری ہر بیوی کو طلاق ہے تو یہ مطلقہ بیوی بھی اس طلاق میں داخل ہوگی جیسا کہ حنفیہ نے ذکر کیا ہے اور اس پر طلاق واقع ہوجائے گی، البتہ حنابلہ میں سے خرقی نے ذکر کیا ہے کہ طلاق رجعی والی خاتون بھی حرام ہے، خرقی کے ظاہر قول سے یہی معلوم ہوتا ہے، "المغنی" میں ان سے نقل کیا گیا ہے کہ "اگر شوہر کو یاد نہ ہو کہ اس نے ایک طلاق دی ہے یا تین طلاق دی ہے تو ایسے شخص کو حرمت پر یقین ہے، حلت میں شک ہے" اور امام احمد سے بھی اس کی تائید مروی ہے، حنابلہ کا ظاہر مذہب جیسا کہ قاضی نے کہا ہے، یہ ہے کہ رجعی طلاق والی عورت مباح ہے۔

اگر شوہر رجعی طلاق والی عورت سے اس کی عدت کے دوران خلع کرے تو مالکیہ کے نزدیک درست ہے، اور شوہر کو دیئے ہوئے مال کو واپس نہیں لے سکتی، اور شوہر پر لازم ہوگا کہ اس پر ایک دوسری طلاق بائن واقع کرے، یہ خلع شافعیہ کے بھی اظہر قول میں درست ہے، اور یہی خرقی کے علاوہ حنابلہ کا بھی مسلک ہے، اس لئے کہ وہ ایسی بیوی ہے جس کو طلاق دینا درست ہے تو اس سے خلع بھی درست ہے جس طرح طلاق سے قبل خلع درست تھا۔

شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ ایسی خاتون کا خلع درست نہیں ہے، کیونکہ اس وقت اسے فدیہ دے کر چھٹکارا لینے کی ضرورت نہیں ہے، شافعیہ کا ایک دوسرا قول جسے نووی نے "الروضہ" میں لفظ "قیل" سے ذکر کیا ہے، یہ ہے کہ رجعی طلاق والی عورت کو تیسری طلاق کے ذریعہ خلع دینا درست ہے، دوسری طلاق کے ذریعہ نہیں، تاکہ بینونت کبری (طلاق مغلظہ) واقع ہوجائے، حنفیہ کے نزدیک مطلقہ رجعیہ کو اس کی عدت ختم ہونے سے قبل طلاق دینا درست ہے تو اس سے لازم آتا

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۲۶۹ طبع الأمیریہ، تبیین الحقائق ۳/ ۲۶ طبع بولاق، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/ ۴۶۸ طبع الفکر، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۶۵ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۷/ ۴۴۹، ۴۵۰ طبع ریاض، الإنصاف ۹/ ۲۷۹۔

ہے کہ اس سے خلع کرنا بھی درست ہو، اس لئے کہ خلع حنفیہ کے مفتی بہ قول کی رو سے طلاق ہے[۱]۔

چوتھا رکن: عوض:

۲۵ - عوض وہ ہے جو شوہر اپنی بیوی سے اس سے خلع کرنے کے بدلہ میں وصول کرتا ہے، حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک، نیز حنابلہ کے راجح مسلک میں عوض کا ضابطہ یہ ہے کہ وہ ایسا سامان ہو جس کو مہر بنانا درست ہو، پس جو سامان بھی مہر بن سکتا ہے وہ بدل خلع بن سکتا ہے[۲]۔

خلع کا عوض کوئی متعین مال ہو سکتا ہے یا کوئی ایسا مال جس کے اوصاف بتا دیئے جائیں، شوہر پر عورت کا واجب دین بھی ہو سکتا ہے

(۱) العنایہ بہامش فتح القدیر ۳/۱۷۲ طبع الامیریہ، حاشیہ ابن عابدین ۲/۵۳۶، ۵۳۷ طبع بولاق، البنایہ فی شرح الہدایہ ۴/۶۱۱، ۶۱۲ طبع الفکر، البحرالرائق ۴/۶۰ طبع اول العلمیہ، تبیین الحقائق ۲/۲۵۶ طبع بولاق، الشرح الصغیر ۲/۳۰۴ طبع المدنی، الخرشی ۴/۲۱ طبع بولاق، جواہر الإکلیل ۱/۳۳۴ طبع المعرفہ، الدسوقی ۲/۳۵۶ طبع الفکر، شرح الزرقانی ۴/۵۷ طبع الفکر، روضۃ الطالبین ۷/۳۸۸ طبع المکتب الإسلامی، أسنی المطالب ۳/۲۴۸ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، مغنی المحتاج ۳/۲۶۵ طبع التراث، نہایۃ المحتاج ۶/۳۹۰، ۳۹۱ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، حاشیۃ القلیوبی ۳/۳۰۹ طبع الحلبی، تحفۃ المحتاج ۷/۴۶۸ طبع المیمنیہ، المغنی ۷/۲۷۹ طبع ریاض، الکافی ۳/۲۲۸ طبع المکتب الإسلامی، المبدع ۷/۳۹۳ طبع المکتب الإسلامی۔

(۲) البنایہ فی شرح الہدایہ ۴/۶۶۹، ۶۷۰ طبع الفکر، نتائج الأفکار ۳/۲۰۷ طبع الامیریہ، تبیین الحقائق ۲/۲۶۹ طبع بولاق، القوانین الفقہیہ/۲۳۳ طبع العربی، الخرشی ۴/۱۳ طبع بولاق، الدسوقی ۲/۳۴۸ طبع الفکر، أسہل المدارک ۲/۱۵۸ طبع الحلبی، روضۃ الطالبین ۷/۳۸۹ طبع المکتب الإسلامی، الکافی ۳/۱۵۲ طبع المکتب الإسلامی، المہذب ۲/۷۴ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۳/۲۶۵ طبع التراث، نہایۃ المحتاج ۶/۳۹۱ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، بجیرمی علی الخطیب ۳/۴۱۴ طبع المعرفہ، حاشیۃ القلیوبی ۳/۳۰۹، ۳۱۰ طبع الحلبی، المبدع ۷/۲۲۹ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۵/۲۱۸ طبع النصر، الکافی ۳/۱۵۲ طبع المکتب الإسلامی۔

جس کے بدلہ وہ گلو خلاصی حاصل کرے، یہ کوئی منفعت بھی ہو سکتی ہے، جیسے اس بات پر خلع ہو کہ عورت خود اپنے بطن یا دوسری خاتون کے بطن سے ہونے والی اس شوہر کی اولاد کو ایک مقررہ مدت تک دودھ پلائے گی، جیسا کہ مالکیہ اور شافعیہ نے ذکر کیا ہے، یا غیر معین مدت تک دودھ پلائے گی جیسا کہ حنابلہ نے ذکر کیا ہے، اگر دودھ پلانے والی عورت یا خود بچہ مر جائے یا اس مدت سے قبل ہی عورت کا دودھ خشک ہو جائے تو باقی مدت کی اجرت مثل عورت پر لازم آئے گی، اس لئے کہ یہ متعین عوض تھا جو قبضہ سے قبل ضائع ہو گیا تو اس کی قیمت یا اس کا مثل واجب ہوگا، جیسے کہ ایک قفیز اناج پر خلع کیا ہو اور اس پر قبضہ سے پہلے وہ ضائع ہو جائے[۱]۔

عوض خلع میں یہ بات طے کرنا جائز نہیں ہے کہ عورت کو اس رہائش گاہ سے نکال دیا جائے گا جس میں اسے طلاق دی گئی ہے، اس لئے کہ اس مکان میں عدت ختم ہونے تک اس کی رہائش حق اللہ ہے، اور حق اللہ کو عوض لے کر یا بغیر عوض کے ساقط کرنے کا اختیار کسی کو حاصل نہیں ہے، اگر ایسے عوض پر خلع کیا تو عورت اس سے بائنہ ہو جائے گی اور اس پر شوہر کے لئے کچھ بھی واجب نہیں ہوگا جیسا کہ مالکیہ نے ذکر کیا ہے، فقہاء نے اس سے یہ صورت مستثنی کی ہے کہ عورت زمانہ عدت میں خود اپنے مال سے رہائش کی اجرت دینے کی ذمہ داری لے تو یہ جائز ہے، شافعیہ نے اس صورت مسئلہ کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ عورت کو رہائش ملے گی اور شوہر کو مہر مثل ملے گا[۲]۔

۲۶ - فقہاء نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ خلع میں عوض اگر معلوم، مالیت

(۱) الشرح الصغیر ۲/۲۹۸ طبع المدنی، الخرشی ۴/۲۲ طبع بولاق، الدسوقی ۲/۳۵۸ طبع الفکر، روضۃ الطالبین ۷/۳۹۹ طبع المکتب الإسلامی، الکافی ۳/۱۵۶ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۷/۶۴، ۶۵ طبع ریاض۔

(۲) الخرشی ۴/۱۵ طبع بولاق، الزرقانی ۴/۶۸ طبع الفکر، الدسوقی ۲/۳۵۰ طبع الفکر، مغنی المحتاج ۳/۲۶۵ طبع التراث۔

والا اور حوالہ کرنے کی قدرت میں ہو تو خلع صحیح قرار پائے گا۔

اگر خلع کی شرائط میں سے کسی شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے عوض فاسد ہوجائے، جیسے علم کی شرط، یا مالیت والا ہونے کی شرط یا حوالگی کی قدرت کی شرط تو خلع فاسد قرار پائے گا، اور اس میں اختلاف ہے، جس کا سبب یہ ہے کہ یہاں پر عوض کی حیثیت کے بارے میں تردد ہے کہ آیا وہ بیع میں عوض کی طرح ہے، یا اشیاء موہوبہ کی طرح یا سامان وصیت کی طرح ہے، جن حضرات نے اسے بیع کے مشابہ قرار دیا انہوں نے اس کے لئے وہ تمام شرطیں لگائیں جو بیع اور عوض بیع میں ہوتی ہیں، اور جن لوگوں نے اسے ہبہ کے مشابہ قرار دیا انہوں نے اس میں وہ شرطیں نہیں لگائیں (۱)۔

اس ضمن میں خلع کے احکام کا خلاصہ دو مسئلوں میں آجاتا ہے:

اول: کسی مجہول شئ، یا معدوم شئ پر خلع یا ایسی شئ پر خلع جس میں دھوکہ ہو یا ایسی شئ پر خلع جس کو حوالہ کرنے کی قدرت نہ ہو۔

مجہول شئ پر خلع حنفیہ کے نزدیک جائز ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک خلع اسقاط (ساقط کرنا) ہے جس کو معلق اور جس کا عوض سے بالکلیہ خالی ہونا جائز ہے، اس میں چشم پوشی بھی ہوتی ہے، پس کسی ایسے مجہول وقت تک کے لئے جس کی جہالت کا ازالہ ہوسکتا ہو کسی مجہول شئ پر خلع جائز ہے، اس اصول کی رو سے عورت اپنی زمین کی زراعت پر، اپنی سواری کے استعمال پر، اپنی اس شوہر کی ایسی خدمت پر جس میں اس کے ساتھ خلوت نہ ہوسکے، یا اجنبی شخص کی خدمت پر خلع لے سکتی ہے، اس لئے کہ یہ چیزیں مہر بن سکتی ہیں (۲)۔

مالکیہ کے نزدیک بھی مجہول شئ اور غرر والی شئ پر خلع جائز ہے، پس ان کے نزدیک عورت اپنی اونٹنی کے پیٹ میں موجود بچہ پر، اسی طرح بھاگے ہوئے غلام پر، بدکے ہوئے جانور پر، ایسے پھل پر جو ابھی قابل انتفاع نہ ہوا ہو، کسی ایسے جانور اور ایسے سامان پر جس کا وصف نہ بتایا گیا ہو، کسی مجہول وقت پر اپنے شوہر سے خلع کرسکتی ہے، اور جس چیز پر خلع ہوا ہے اس کی جنس کے اوسط مال کا شوہر حقدار ہوگا، نہ کہ جن چیزوں پر لوگ خلع کرتے ہیں ان میں سے اوسط مال کا، اور اس میں عورت کی حیثیت نہیں دیکھی جائے گی، اگر حمل میں کچھ نہ نکلا (۱) جس پر خلع ہوا تھا تو شوہر کو کچھ نہیں ملے گا، اس لئے کہ شوہر نے اس کو تسلیم کیا تھا اور طلاق بائن ہوجائے گی (۲)۔

حنابلہ کے نزدیک بھی ظاہر مذہب میں کسی مجہول شئ پر اور ایسے معدوم پر جس کے وجود کی امید ہو خلع درست ہے، اس لئے کہ معناً طلاق کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے تو یہ بھی جائز ہوگا کہ خلع کے ذریعہ مجہول عوض کا استحقاق ہو جیسے کہ وصیت میں ہے اور اس لئے کہ خلع بضع سے اپنے حق کو ساقط کرنا ہے، اس میں کسی شئ کی تملیک نہیں ہے اور اسقاط میں چشم پوشی چلتی ہے، اسی لئے ایک روایت کے مطابق بغیر عوض کے بھی خلع جائز ہے (۳)۔

شافعیہ کے نزدیک ایسی شئ پر خلع جائز نہیں ہے جس میں غرر ہو جیسے مجہول شئ، یہی حنابلہ میں سے ابوبکر کا قول کسی مجہول پر یا ایسے معدوم پر خلع کے سلسلے میں ہے جس کے وجود کی امید ہو، اور یہی امام احمد کے قول کا قیاس ہے، ابومحمد جوزی نے یہی قول جزم کے ساتھ بتایا ہے، اور یہی حکم شافعیہ کے نزدیک اس خلع کا ہے جو کسی حرام شئ پر ہو یا

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۵۸ طبع التجاریہ۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۲۰۷ طبع الأمیریہ۔

---

(۱) کہا جاتا ہے: "انفشت القربة" مشکیزہ کی ہوا نکل گئی، "انفشت العلة" مرض ختم ہوگیا۔

(۲) القوانین الفقہیہ / ۲۳۳ طبع العربی، الخرشی ۴/ ۱۳ طبع بولاق، الدسوقی ۲/ ۳۴۸ طبع الفکر، أسہل المدارک ۲/ ۱۵۸ طبع الحلبی، التاج والإکلیل ۴/ ۲۲، مواہب الجلیل ۴/ ۲۲ طبع النجاح، المدونہ ۲/ ۳۳۷ طبع المصریہ، یا دار صادر۔

(۳) المبدع ۷/ ۲۳۳ طبع المکتب الإسلامی۔

ایسی شئ پر ہو جس کی ملکیت ابھی اس کو مکمل نہ ملی ہو، یا ایسی شئ پر جس کے حوالہ کرنے پر قدرت نہ ہو، اس لئے کہ خلع عقد معاوضہ ہے، لہذا وہ مذکورہ اشیاء پر جائز نہیں ہوگا جیسے کہ بیع اور نکاح ان پر جائز نہیں ہے، پس اگر مذکورہ اشیاء میں سے کسی شئ پر خلع کیا تو شافعیہ کے نزدیک مہر مثل پر عورت بائنہ ہوجائے گی، اس لئے کہ عوض فاسد ہونے کے وقت یہی مراد ہوتا ہے (۱)۔

پانچواں رکن: الفاظ:

۲۷-خلع کے الفاظ ایجاب اور قبول ہیں۔

ایجاب اور قبول دونوں حنفیہ کے نزدیک خلع کے رکن ہیں اگر خلع عوض کے ساتھ ہو اور شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر شوہر نے صیغہ معاوضہ کا آغاز کیا ہو جیسے کہا ہو: ''میں نے تم سے اتنے پر خلع کیا'' تو ایجاب اور قبول دونوں میں بولنے والے شخص کی جانب سے لفظاً قبول کرنا، گونگے کی طرف سے قابل فہم اشارہ سے قبول کرنا اور دونوں کی طرف سے تحریر کے ذریعہ قبول کرنا شرط ہے اور یہ کہ ایجاب اور قبول کے درمیان ایسے شخص کی طرف سے غیر متعلق کلام کثیر کا فصل نہ ہو جس سے جواب طلب کیا گیا ہو، کیونکہ اس سے اس کا اعراض ظاہر ہوتا ہے، برخلاف اس کے کہ کلام معمولی ہو یا کثیر کلام ایسے شخص کی جانب سے ہو جس سے جواب مطلوب نہ ہو، اور یہ کہ قبول ایجاب کے مطابق ہو، پس اگر ایجاب اور قبول میں فرق ہو جیسے شوہر کہے: میں نے ایک ہزار میں طلاق دی اور بیوی دو ہزار کے عوض قبول کرے، یا اس کے برعکس ہو کہ طلاق دو ہزار کے عوض دی جائے اور قبول ایک ہزار کے عوض کیا جائے، یا ایک ہزار کے عوض تین طلاق دی جائے اور قبول ایک تہائی ہزار کے عوض ایک طلاق کی جائے، تو ان تینوں صورتوں میں ایجاب وقبول میں اختلاف کی وجہ سے خلع لغو قرار پائے گا جیسا کہ بیع میں ہے۔

اگر شوہر اثبات میں صیغۂ تعلیق سے آغاز کرے جیسے یوں کہے: ''جب یا جب کبھی، یا جس وقت، یا جس زمانہ یا جس وقت تم مجھے اتنا دو تو تم کو طلاق ہے تو اس میں لفظاً قبول کرنا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں صیغہ قبول کا متقاضی نہیں ہے اور مجلس میں یعنی مجلس ایجاب و قبول میں فوراً دینا شرط نہیں ہے، برخلاف اس کے تعلیق میں نفی کے جملہ سے آغاز کرے، مثلاً کہے: جب تم مجھے اتنا نہ دو تو تم کو طلاق ہے تو اس میں فوراً طلاق ہوجائے گی، اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب بیوی شوہر سے کہے: جب تم مجھے طلاق دو تو تمہارا مجھ پر ایک ہزار ہے، اس میں جواب مجلس ایجاب و قبول کے ساتھ مخصوص ہوگا (۱)۔

خلع کو شرط پر معلق کرنا:

۲۸-اگر خلع بیوی کی جانب سے ہو، اس طور پر کہ اسی نے ابتداء طلاق کا سوال کیا ہو تو حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک کسی شرط کے ساتھ معلق کرنا اور کسی وقت کی طرف اضافت کرنا مقبول نہیں ہوگا، اس لئے کہ خلع عورت کی جانب سے معاوضہ ہے، اور اگر خلع شوہر کی جانب سے ہو تو حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس کو شرط پر معلق کرنا اور وقت کی طرف اضافت کرنا قابل قبول ہے، اس لئے کہ خلع شوہر کی جانب سے یمین ہے، اور اسی کی طرح مال کے عوض میں طلاق ہے۔

---

(۱) المہذب ۲/ ۷۴ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۵ طبع التراث، المبدع ۷/ ۲۳۳ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۵/ ۲۲۲ طبع النصر، الکافی ۳/ ۱۵۳ طبع المکتب الإسلامی۔

(۱) أسنی المطالب ۳/ ۲۵۰، ۲۵۱ طبع المکتبۃ الإسلامیۃ، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۹۵ طبع المکتب الإسلامی، مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۹، ۲۷۰ طبع التراث۔

لیکن حنابلہ نے بیع پر قیاس کرتے ہوئے خلع کی تعلیق کو ناجائز قرار دیا ہے(۱)۔

خلع میں خیار کی شرط:

۲۹- امام ابوحنیفہ کے نزدیک بیوی کے لئے خلع میں خیار کی شرط لگانا درست ہے، شوہر کے لئے نہیں اور امام ابویوسف و امام محمد کے نزدیک بیوی کے لئے بھی درست نہیں ہے، اس لئے کہ شوہر کا ایجاب یمین ہے، اسی لئے اس کو ایجاب سے رجوع کا حق نہیں ہے، اور ایجاب مجلس کے بعد پر موقوف رہتا ہے، اور ایجاب کی اضافت اور شرط کے ساتھ تعلیق بھی درست ہے کہ شوہر کی جانب سے وجود میں آنے والی شئ طلاق ہے اور بیوی کا قبول کرنا یمین کی شرط ہے تو یمین اور اس کی شرط دونوں میں خیار شرط درست نہیں ہے، اس لئے کہ خیار انعقاد کے بعد فسخ کے لئے ہوتا ہے نہ کہ انعقاد سے روکنے کے لئے اور یمین اور اس کی شرط فسخ کا احتمال نہیں رکھتے۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: خلع بیوی کی جانب سے معاوضہ ہے، کیونکہ اس کی طرف سے وجود میں آنے والی شئ مال ہے، اسی لئے قبول سے پہلے بیوی کا رجوع کرنا درست ہوتا ہے، اور اس کی اضافت اور اس کو شرط پر معلق کرنا درست نہیں ہوتا اور وہ مجلس کے بعد پر موقوف نہیں ہوتا ہے تو وہ بیع کی طرح ہو گیا اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ خلع انعقاد کے بعد فسخ کے لئے ہے، بلکہ وہ حکم کے حق میں انعقاد سے مانع ہے، اور اس کا شوہر کی یمین کے لئے شرط ہونا اس بات سے مانع نہیں ہے کہ وہ فی نفسہ معاوضہ ہو(۲)۔

الفاظ خلع:

۳۰- الفاظ خلع حنفیہ کے نزدیک سات ہیں: **خالعتک** (میں نے تم سے خلع کیا)، **باینتک** (میں نے تم کو جدا کیا)، **بارأتک**، **فارقتک** (میں نے تم کو علاحدہ کیا)، **طلقي نفسک علی ألف** (ایک ہزار کے عوض اپنی ذات کو طلاق دے لو) اور بیع جیسے **بعت نفسک** (میں نے تمہاری ذات کو فروخت کر دیا) اور شراء جیسے **اشتري نفسک** (اپنی ذات کو خرید لو)۔

مالکیہ کے نزدیک خلع کے چار الفاظ ہیں: خلع، فدیہ، صلح اور مبارات، ان سب کا حاصل ایک ہی معنی ہے اور وہ عورت کا اپنی طلاق کے لئے عوض خرچ کرنا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک الفاظ خلع کی دو قسمیں ہیں: صریح اور کنایہ، ان فقہاء کے نزدیک متفق علیہ صریح کے الفاظ دو ہیں: ایک لفظ خلع اور اس کے مشتقات، اس لئے عرف میں یہی لفظ رائج ہے، اور دوسرے لفظ مفادات اور اس کے مشتقات، اس لئے کہ یہ لفظ قرآن میں وارد ہے، حنابلہ نے لفظ فسخ کا اضافہ کیا ہے، اس لئے کہ خلع کی یہی حقیقت ہے، شافعیہ کے نزدیک یہ لفظ کنایات خلع میں سے ہے، ان کے نزدیک کنایات خلع میں لفظ بیع بھی ہے۔

لفظ ''بارأتک، أبرأتک اور أبنتک'' اور خلع کے صریح اور اس کے کنایہ الفاظ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک طلاق کے صریح اور کنایہ الفاظ کی طرح ہیں، پس اگر بیوی نے خلع طلب کیا اور عوض خرچ کیا اور شوہر نے صریح خلع اور کنایہ خلع کے ذریعہ اس کو قبول کر لیا تو بغیر نیت کے یہ درست ہوگا، اس لئے کہ مطالبہ خلع اور عوض خرچ کرنے کی دلالت حال نے خلع کی طرف ہی اسے پھیر دیا ہے اور

---

(۱) تبیین الحقائق ۲/ ۲۷۲ طبع المعرفہ، بدائع الصنائع ۳/ ۱۵۲ طبع الجمالیہ، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۳۵ طبع المعرفہ، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۸۲ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۵/ ۲۱۷ طبع النصر۔

(۲) تبیین الحقائق ۲/ ۲۷۱، ۲۷۲ طبع بولاق، فتح القدیر ۳/ ۲۱۳، ۲۱۴ طبع

= الأمیریہ، بدائع الصنائع ۳/ ۱۴۵ طبع الجمالیہ، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۵۹ طبع بولاق، کشف الأسرار للبزدوی ۴/ ۳۶۴، ۳۶۵ طبع العربی، البحر الرائق ۴/ ۹۲ طبع اول العلمیہ۔

نیت کی حاجت نہیں رہ گئی ہے، اور اگر دلالت حال نہ ہو اور صریح خلع کے ذریعہ قبول کرے تو بغیر نیت کے خلع واقع ہوجائے گا، خواہ ہم اسے فسخ کہیں یا طلاق، اور کنایہ کے الفاظ سے خلع اسی وقت واقع ہوگا جب الفاظ کنایہ استعمال کرنے والے کی طرف سے نیت پائی جائے جیسے کہ کنایہ طلاق اور صریح طلاق کے مسئلہ میں ہے (۱)۔

خلع یا عوض خلع میں میاں بیوی کا اختلاف:

۳۱- اگر شوہر نے خلع کا دعوی کیا اور بیوی اس کا انکار کرتی ہے تو بیوی بالاتفاق شوہر کے اقرار کی وجہ سے بائنہ ہوجائے گی اور مال کا دعوی علی حالہ باقی رہے گا، جیسا کہ حنفیہ نے ذکر کیا ہے اور اس میں بیوی کا قبول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ انکار کررہی ہے، اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عوض کی نفی کے سلسلے میں بیوی کا قول اس کی یمین کے ساتھ معتبر ہوگا۔

اگر بیوی نے خلع کا دعوی کیا اور شوہر اس کا انکار کرتا ہے تو خلع واقع نہیں ہوگا، چاہے جیسی صورت ہو، جیسا کہ حنفیہ نے ذکر کیا ہے اور شافعیہ کے نزدیک اس مسئلہ میں شوہر کا قول اس کی یمین کے ساتھ قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ اصل خلع کا نہ ہونا ہے اور قول اسی کا معتبر ہوگا اور حنابلہ کے نزدیک شوہر پر کچھ لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کا دعویدار نہیں ہے۔

بہرحال مالکیہ نے اس مسئلہ کی صراحت نہیں کی ہے، لیکن انہوں نے جو کچھ ذکر کیا ہے اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ اگر بیوی نے کہا: تم نے مجھے تین طلاق دس کے عوض دی ہے، لیکن شوہر کہتا ہے: نہیں بلکہ ایک طلاق دس کے عوض دی ہے تو شوہر کا قول بغیر یمین کے معتبر ہوگا اور جدائی واقع ہوجائے گی، اس لئے کہ شوہر کے قول پر جو کچھ اضافہ ہے بیوی اس کی دعویدار ہے اور جو دعوی صرف دو عادل گواہوں سے ہی ثابت ہوتا ہے، محض دعوی کی وجہ سے اس میں یمین نہیں ہے، اور مالکیہ کے نزدیک منقول یہ ہے کہ شوہر کا قول اس کی یمین کے ساتھ مقبول ہوگا، اگر وہ حلف سے انکار کرے گا تو قید کیا جائے گا اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ بیوی سے حلف لیا جائے گا اور اس کا دعوی ثابت ہوجائے گا، اس لئے کہ نکول مع حلف (شوہر کے قسم سے انکار کے ساتھ عورت کے قسم کھانے) سے طلاق ثابت نہیں ہوتی اور خلع پر دونوں کے اتفاق کی صورت میں بیوی پر طلاق بائن واقع ہوگی اور اس کے علاوہ میں وہ رجعیہ ہوگی۔

اگر میاں بیوی خلع پر متفق ہوں لیکن عوض کی مقدار یا اس کی جنس یا اس کے فوری واجب الاداء ہونے یا ادھار ہونے یا اس کی صفت میں دونوں کا اختلاف ہو تو حنفیہ کے نزدیک بیوی کا قول معتبر ہوگا اور حنابلہ کے نزدیک ایک روایت میں جسے ابوبکر نے امام احمد نے صراحتاً نقل کیا ہے، عورت ہی کا قول معتبر ہوگا، اور مالکیہ کے نزدیک بھی عورت کا قول اس کی یمین کے ساتھ معتبر ہوگا، اس لئے کہ جب اصل عوض میں عورت کا قول معتبر ہے تو اس کے وصف میں بھی اس کا قول معتبر ہوگا اور اس لئے کہ عورت زائد مقدار یا وصف کا انکار کررہی ہے تو اسی کا قول قبول کیا جائے گا، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"الیمن علی المدعی علیه"**(۱) (مدعا علیہ پر یمین ہے)۔

اور اس قول پر کہ خلع فسخ ہے، یہ نہیں کہا جائے گا کہ دونوں سے حلف لیا جائے گا جس طرح بیع کے فریقین سے حلف لیا جاتا ہے، اس

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۵۹ طبع بولاق، بدایۃ المجتہد ۲/ ۵۷ طبع التجاریہ، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۴/ ۳۰۲ طبع التراث، المغنی ۷/ ۵۷ طبع ریاض۔

(۱) حدیث: "الیمین علی المدعی علیه" کی روایت بیہقی (۱۰/ ۲۵۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے انہی الفاظ کے ساتھ حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور اس لفظ کے شاذ ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے اور صحیح سند سے ان الفاظ کے ساتھ ہے: "البینة علی المدعی، و الیمین علی من أنكر"۔

لئے کہ بیع میں دونوں سے حلف لینے کی ضرورت عقد کو فسخ کرنے کے لئے ہوتی ہے، اور خلع خود فسخ ہے، لہذا اس کو فسخ نہیں کیا جاسکتا۔

قاضی نے امام احمد سے ایک دوسری روایت یہ ذکر کی ہے کہ قول شوہر کا معتبر ہوگا، اس لئے کہ شوہر کی ملک سے بضع نکل رہا ہے تو اس کے عوض کے سلسلے میں شوہر ہی کا قول معتبر ہوگا۔

شافعیہ نے اس مسئلے میں ذکر کیا ہے کہ اگر میاں بیوی میں سے کسی کے پاس بینہ نہ ہو، یا دونوں کے پاس بینہ ہوں اور دونوں میں تعارض ہو تو دونوں سے حلف لیا جائے گا، جیسے کہ بیع کے دونوں فریق سے حلف کی کیفیت اور اس کا آغاز کرنے والے کے سلسلے میں ہوتا ہے، اور عوض خلع فوت ہونے کی صورت میں عورت کے بائنہ ہونے سے مہر مثل واجب ہوگا، خواہ وہ شوہر کے دعوی سے زائد ہو، اس لئے کہ اسی کی طرف واپسی ہوتی ہے، اور اگر ان دونوں میں سے کسی ایک کے پاس بینہ ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا[۱]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۶۴ طبع بولاق، البحر الرائق ۴/ ۹۴ طبع اول العلمیہ جواہر الإکلیل ۱/ ۳۳۶ طبع المعرفہ، الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۰ طبع الفکر، الشرح الصغیر ۲/ ۲۰۶ طبع المدنی، الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۴/ ۲۶، ۲۷ طبع بولاق، بجیرمی علی الخطیب ۳/ ۴۱۵ طبع المعرفہ، الجمل علی المنہج ۴/ ۳۱۸، ۳۱۹ طبع التراث، المہذب ۲/ ۷۷، ۷۸ طبع الحلبی، الکافی ۳/ ۱۵۸ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۵/ ۲۳۰ طبع النصر، المبدع ۷/ ۲۴۶ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۷/ ۹۳ طبع ریاض۔

خل

تعریف:

۱- خل لغت میں معروف ہے، کہا جاتا ہے: ''**اختل الشئ**'' جب کوئی شی بدل جائے اور متغیر ہوجائے، اور '' **خلل الخمر** '' کا مطلب ہے شراب کو سرکہ بنانا[۱]، اس کو خل (سرکہ) اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کی وجہ سے حلاوت کا مزہ ترشی میں بدل جاتا ہے، حدیث شریف میں ہے: ''**نعم الأدم الخل**''[۲] (بہترین سالن سرکہ ہے)۔

اصطلاح میں یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- خمر:

۲- خمر لغت میں ہر اس نشہ آور چیز کا نام ہے جو عقل پر چھا جائے، یعنی عقل کو ڈھانپ لے[۳]۔

اصطلاح میں خمر کچی انگور کا عرق ہے جس میں ابال آکر تیزی آجائے اور وہ جھاگ پھینک دے۔

اور خمر ہر اس چیز کا بھی نام ہے جو عقل کو ڈھانپ لے اور اسے

(۱) لسان العرب والمصباح المنیر ومتن اللغہ مادہ: '' خلل ''۔

(۲) حدیث: ''نعم الآدم الخل'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۲۳ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۳) لسان العرب والمصباح والقاموس فی المادہ۔

چھپالے خواہ وہ انگور کی بنی ہوئی ہو یا کسی اور چیز کی۔

اسی بنیاد پر خمر سرکہ سے مزہ میں اور نشہ آور ہونے میں مختلف ہے[(۱)]۔

ب-نبیذ:

۳-نبیذ کا لفظ لغت میں "نبذ" بمعنی "ترک" سے ماخوذ ہے، کہا جاتا ہے: ''نبذته نبذا'' یعنی میں نے اس کو پھینک دیا، اصطلاح میں نبیذ کہتے ہیں اس کھجور یا کشمش وغیرہ یا دانوں کو جو پانی میں ڈالے جائیں تاکہ پانی میں اس کا مزہ آجائے اور ''انتباذ'' کا معنی ہے نبیذ بنانا[(۲)]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''نبیذ'' میں ہے۔

ج-خلیطان:

۴- خلیطان ایک مشروب ہے جو کھجور اور منقی کے پانی سے یا نیم پختہ اور تازہ پکی ہوئی ایسی کھجور کو جسے خشک نہ کیا گیا ہو باہم ملا کر یا کھجور اور گیہوں کو جو میں ملا کر یا کھجور اور گیہوں میں سے کسی ایک کو انجیر کے ساتھ ملا کر بناتے ہیں (خواہ نبیذ بنانے میں یہ آمیزش کی جائے یا پینے کے وقت)[(۳)]۔

ان کے علاوہ دیگر مشروبات بھی ہیں جن کا سرکہ سے تعلق ہوتا ہے، ان کے مختلف نام ہیں، اور ان کے مخصوص فقہی احکام ہیں جن کی تفصیل اصطلاح ''أشربہ'' میں ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲۸۸/۵، المدونہ ۲۶۱/۶، نہایۃ المحتاج ۹/۸، کشاف القناع ۱۱۶/۶، المغنی ۱۵۹/۹۔

(۲) المعجم الوسیط، المصباح المنیر مادہ: ''نبذ''، الاختیار ۱۰۰/۴، ۱۰۱، بدایۃ المجتہد ۴۹۰/۱، روضۃ الطالبین ۱۶۸/۱۰، المغنی لابن قدامہ ۳۱۷/۸۔

(۳) تبیین الحقائق للزیلعی ۴۵/۶، ۴۶، جواہر الإکلیل ۲۱۹/۱، المغنی ۳۱۸/۸، ۳۱۹۔

سرکہ کا حکم:

۵-سرکہ ایک پاک اور قیمت والا مال ہے، جس کو کھانا، اس کا معاملہ کرنا اور مختلف طریقوں سے اس سے استفادہ کرنا حلال ہے جس طرح تمام قیمت والے اموال میں ہے، اور چونکہ سرکہ، شراب اور تمام حرام مشروبات کی اصل عموما ایک ہے، اس لئے فقہاء نے سرکہ کے احکام متعدد مواقع پر ذکر فرمائے ہیں جنہیں ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں:

اول-شراب کا سرکہ بن جانا اور بنانا:

۶-جب شراب بغیر کسی عمل کے از خود سرکہ بن جائے، اس طور پر کہ اس کی خمریت خلیت میں تبدیل ہو جائے تو وہ سرکہ حلال ہو جائے گا، اس کو کھانا پینا اور اس کا معاملہ کرنا باتفاق فقہاء جائز ہو جائے گا، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: ''نعم الأدم الخل''[(۱)] (بہترین سالن سرکہ ہے)۔

اور اسی طرح شراب کو دھوپ سے سایہ میں اور اس کے برعکس منتقل کرنے سے وہ سرکہ بن جائے تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا بھی وہی حکم ہے[(۲)]۔

لیکن اگر سرکہ بنانے کے ارادہ سے شراب میں سرکہ، پیاز یا نمک ڈال کر یا اس کے پاس آگ جلا کر اس کو سرکہ بنایا جائے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا اور یہی امام مالک سے ایک روایت ہے کہ اس عمل کے ذریعہ شراب کو سرکہ بنانا حلال نہیں ہے اور اس

(۱) حدیث: ''نعم الأدم الخل'' کی تخریج فقرہ نمبر ۱ میں گذر چکی ہے۔

(۲) فتح القدیر ۱۶۶/۸، ۱۶۷، الزیلعی ۴۸/۶، ۴۹، بدایۃ المجتہد ۴۶۱/۱، مغنی المحتاج ۸۱/۱، الروضہ ۲۷/۴، کشاف القناع ۱۸۷/۱۔

طرح سرکہ بنانے سے وہ پاک نہیں ہوگی، اس لئے کہ حضرت ابوطلحہ کی حدیث ہے: ''**أنه سأل رسول الله اللهﷺ عن أيتام ورثوا خمرا فقال: أهرقها، قال: أفلا أجعلها خلا؟ قال: لا**''(۱) (انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے چند یتیموں کے بارے میں پوچھا جنہیں میراث میں شراب ملی تھی، حضور ﷺ نے فرمایا کہ اسے بہادو، انہوں نے کہا: کیا میں اسے سرکہ نہ بنالوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں) اور اس لئے بھی کہ ہمیں شراب سے اجتناب کا حکم دیا گیا ہے اور سرکہ بنانا حصول مالیت کے لئے شراب سے قریب ہونا ہے تو یہ جائز نہیں ہوگا (۲)۔

حنفیہ نے کہا اور یہی مالکیہ کے نزدیک راجح ہے کہ شراب کو سرکہ بنانا جائز ہے، اور اس سرکہ کا کھانا اور پینا جائز ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**نعم الأدم الخل**'' یہ ارشاد نبوی مطلق ہے جس میں سرکہ بن جانے اور سرکہ بنانے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، اور اس لئے کہ سرکہ بنانے سے حرام کرنے والا وصف ختم ہوجاتا ہے اور حلال کی صفت ثابت ہوجاتی ہے، اس لئے کہ اس میں علاج معالجہ کرنا، غذا حاصل کرنا اور دوسرے مصالح و مفادات ہیں، اور جب حرمت کا سبب بننے والا مفسد زائل ہوگیا تو وہ اسی طرح حلال ہوجائے گا جس طرح شراب ازخود سرکہ بن جائے تو حلال ہوتی ہے اور اس لئے کہ سرکہ بنانا اس کی اصلاح کرنا ہے تو یہ جائز ہوگا جس طرح کھال کو دباغت دینا جائز ہے (۳)، چنانچہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **إذا دبغ الإهاب فقد طهر**''(۱) (جب کھال کو دباغت دی جائے تو وہ پاک ہوجاتی ہے)، اس کی تفصیل اصطلاح ''أشربة'' ج۵/ ۵۴ اور ''تخلیل'' ج۱۱/ ۸۶ میں ہے۔

دوم- سرکہ کو کھانا اور پینا:

۷- سرکہ کو کھانے اور پینے کے جواز میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے، خواہ سرکہ انگور کا ہو، یا کسی دوسری چیز کا ہو، اسی طرح شراب سے ازخود بغیر کسی عمل کے بن جانے والے سرکہ کے کھانے کے جواز میں بھی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ''**نعم الأدم الخل**''(۲) (بہترین سالن سرکا ہے)۔

اور جس طرح سرکہ کھانا حلال ہے اسی طرح سرکہ کے ساتھ اس کے کیڑے کو زندہ یا مردہ کھانا بھی حلال ہے، جیسے کہ میوہ کے ساتھ اس کا کیڑا کھانا حلال ہے، کیونکہ اس کو علاحدہ کرنا بہت دشوار ہے، اس لئے کہ وہ بھی طبیعت اور مزہ میں اس کا جز بن چکا ہے، البتہ کیڑے کو تنہا کھانا حرام ہے جیسا کہ فقہاء نے صراحت فرمائی ہے (۳)۔

اگر شراب میں سرکہ یا نمک وغیرہ مثلاً ڈال کر سرکہ بنایا جائے تو اس کی تفصیل فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی ہے۔

سوم- سرکہ کے ذریعہ طہارت

۸- فقہاء کا اتفاق ہے کہ حدث اصغر یا حدث اکبر کو سرکہ، عرق

(۱) حدیث أبي طلحة: ''أنه سأل رسول الله ﷺ عن أيتام......'' کی روایت ابوداؤد (۴/ ۸۲، ۸۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۶۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۹، المجموع ۱/ ۲۲۵، المغنی ۸/ ۳۱۹، کشاف القناع ۱/ ۱۸۷۔

(۳) فتح القدیر ۸/ ۱۶۶، ۱۶۷، الزیلعی ۶/ ۴۸، ۴۹، ابن عابدین ۱/ ۲۰۹، الاختیار ۴/ ۱۰۱، ۱۰۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۹۔

(۱) حدیث: ''إذا دبغ الإهاب فقد طهر'' کی روایت مسلم (۱/ ۲۷۷ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) الاختیار ۴/ ۱۰۱، ۱۰۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۹، ۲۱۹، أسنی المطالب ۱/ ۵۶۷، ۵۶۸، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۵۰۔

حدیث: ''نعم الآدم الخل'' کی تخریج فقرہ نمبر ۱ میں گذر چکی ہے۔

(۳) فتح القدیر مع الہدایہ ۱/ ۵۷، أسنی المطالب ۱/ ۵۶۷، المجموع ۱/ ۱۳۱، کشاف القناع ۶/ ۲۰۴۔

گلاب، تربوز اور کھیرا (کے پانی) سے اور اس کے علاوہ اس پانی سے جو درخت یا پھل کو نچوڑ کر نکالا جاتا ہے، دور کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ رفع حدث کے لئے شرط ہے کہ وہ مطلق پانی سے ہو اور سرکہ کو مطلق پانی نہیں کہا جاسکتا، عرقِ گلاب، تربوز وغیرہ کے پانی کو بھی اضافی قید کے ساتھ ہی پانی کہا جاتا ہے[۱]۔

اسی طرح جمہور فقہاء کے نزدیک کپڑے یا بدن کی نجاست کو سرکہ سے دور کرنا جائز نہیں ہے، ان کے نزدیک نجاست سے طہارت بھی ان ہی چیزوں سے حاصل ہوتی ہے جن سے حدث سے طہارت حاصل ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ بھی عموم طہارت میں داخل ہے، یہ مالکیہ اور شافعیہ کا قول ہے، یہی حنابلہ کے نزدیک اصح روایت ہے، اور یہی حنفیہ میں سے محمد بن حسن اور زفر کا قول ہے، ان فقہاء نے اس آیت کریمہ سے استدلال کیا ہے: "وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا"[۲] (اور ہم آسمان سے پانی برساتے ہیں خوب پاک وصاف کرنے والا) اور آیت کریمہ ہے: "وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُمْ بِهٖ"[۳] (اور آسمان سے تمہارے اوپر پانی اتار رہا تھا کہ اس کے ذریعہ سے تمہیں پاک کردے)، نووی نے کہا: اللہ تعالیٰ نے پانی کا ذکر بطور احسان فرمایا ہے، تو اگر پانی کے بغیر طہارت حاصل ہوتی تو پانی کے ذریعہ احسان حاصل نہ ہوتا[۴]۔

اور اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذا أصاب ثوب إحدا كن الدم من الحيضة فلتقرصه، ثم لتنضحه بماء ثم لتصلي فيه**"[۵] (جب تم خواتین میں سے کسی کے کپڑے میں حیض کا خون لگ جائے تو اس کو چاہئے کہ اسے کھرچ لے پھر اس پر پانی چھڑک لے پھر اس میں نماز پڑھ لے) اور نبی کریم ﷺ سے پانی کے علاوہ سے نجاست دور کرنے کا جواز مروی نہیں ہے، اگر پانی کے علاوہ سے جائز ہوتا تو حضور ﷺ نے ایک سے زیادہ مرتبہ اس کی وضاحت فرمائی ہوتی[۱]۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف نے فرمایا، اور یہی حنابلہ کے نزدیک ایک روایت ہے کہ نجاست کو پانی سے اور ہر اس سیال پاک چیز سے پاک کرنا جائز ہے جس سے نجاست کا ازالہ ممکن ہو، جیسے سرکہ، گلاب کا پانی اور ان چیزوں کا پانی جن کو نچوڑا جائے تو وہ نچڑ جائیں، البتہ تیل، زیتون کا تیل، دودھ اور گھی سے جائز نہ ہوگا۔

ان حضرات کا استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ہے، وہ فرماتی ہیں: "**ماكان لإحدانا إلا ثوب واحد تحيض فيه، فإذا أصابه شيء من دم قالت بريقها فقصعته بظفرها**"[۲] (ہم میں سے کسی کے پاس صرف ایک کپڑا ہوتا تھا، اسی میں اس کو حیض پیش آتا، جب کپڑے میں کچھ خون لگ جاتا تو وہ اپنے تھوک سے مل کر اس کو ناخن سے کھرچ دیتی) اور حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث سے ہے، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**إذا جاء أحدكم إلى المسجد فلينظر، فإن رأى في نعليه قذرا أوأذى فليمسحه، وليصل فيهما**"[۳] (جب تم میں سے کوئی شخص مسجد

(۱) فتح القدیر ار ۱۳۳، ۱۷۷، ابن عابدین ار ۲۳، الفتاوی الہندیہ ار ۲۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ار ۳۴، المجموع للنووی ار ۹۵، ۹۷، المغنی ار ۹۔

(۲) سورۂ فرقان ر ۴۸۔

(۳) سورۂ انفال ر ۱۱۔

(۴) المجموع للنووی ار ۹۵۔

(۵) حدیث: "إذا أصاب ثوب إحداكن الدم من الحيضة......" کی

= روایت بخاری (الفتح ار ۴۱۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (ار ۲۴۰ طبع الحلبی) نے حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) المجموع للنووی ار ۹۵، سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث عائشہ: "ماكان لإحدانا إلا ثوب واحد......" کی روایت بخاری (الفتح ار ۴۱۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إذا جاء أحدكم إلى المسجد فلينظر......" کی روایت ابوداؤد (ار ۴۲۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور نووی نے المجموع (۲ر ۱۷۹ طبع المنیریہ) میں کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے۔

میں آئے تو اپنے دونوں جوتوں میں دیکھ لے، اگر ان میں کوئی گندگی ہو تو اسے پوچھ دے پھر ان میں نماز پڑھ لے)، ان احادیث سے استدلال اس طور پر ہے کہ بغیر پانی کے طہارت حاصل ہونے کا ذکر ہے جس سے معلوم ہوا کہ پانی شرط نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ سرکہ وغیرہ پاک سیال چیزیں بھی پانی ہی کی طرح نجاست کو ختم اور زائل کردیتی ہیں، لہذا ان کا بھی وہی حکم ہوگا جو پانی کا ہے(۱)۔

چہارم-سرکہ کی بیع اور اس کی تجارت:

۹- اصل یہ ہے کہ کسی ناپی یا تولی جانے والی چیز کو اس کی ہم جنس چیز کے ساتھ خرید وفروخت کرنا نہ تو کمی بیشی کے ساتھ جائز ہے اور نہ ادھار، اس لئے کہ وہ ربا ہے، ارشاد نبوی ہے: "**الذهب بالذهب مثلا بمثل ، والفضة بالفضة مثلا بمثل، والتمر بالتمر مثلا بمثل، والبر بالبر مثلا بمثل، والملح بالملح مثلا بمثل، والشعير بالشعير مثلا بمثل، فمن زاد أو ازداد فقد أربى، بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يدا بيد، و بيعوا البر بالتمر كيف شئتم يدا بيد، و بيعوا الشعير بالتمر كيف شئتم يدا بيد**"(۲) (سونے کو سونے کے ساتھ برابری کے ساتھ، چاندی کو چاندی کے ساتھ برابری کے ساتھ، کھجور کو کھجور کے ساتھ برابری کے ساتھ، گیہوں کو گیہوں کے ساتھ برابری کے ساتھ، نمک کو نمک کے ساتھ برابری کے ساتھ، جو کو جو کے ساتھ برابری کے ساتھ خرید وفروخت کرو، جس نے زیادہ دیا یا زیادہ لیا تو اس نے ربا کی صورت اپنائی، سونے کو چاندی کے ساتھ نقد جس طرح چاہو فروخت کرو اور گیہوں کو کھجور کے ساتھ نقد جس طرح چاہو فروخت کرو، اور جو کو کھجور کے ساتھ نقد جس طرح چاہو خرید وفروخت کرو) اور ایک روایت میں ہے: "**وإذا اختلفت هذه الأشياء فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد**" (اور جب یہ چیزیں دوسری جنس کے ساتھ ہوں تو نقد جس طرح چاہو فروخت کرو)۔

پس انگور کے سرکہ کی بیع انگور کے سرکہ سے، منقی کے سرکہ کی بیع منقی کے سرکہ سے، کھجور کے سرکہ کی بیع کھجور کے سرکہ سے نہ کمی بیشی کے ساتھ جائز ہے اور نہ ادھار، البتہ نقد اور برابر سرابر جائز ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے (عدم جواز اس لئے ہے کہ) دونوں کی جنس اور قدر (یعنی کیلی ہونا) ایک ہے، اس لئے کہ سرکہ ناپی جانے والی چیزوں میں سے ہے(۱)۔

مختلف انواع کی اشیاء کے سرکہ کو اگر ایک دوسرے کے ساتھ فروخت کیا جائے جیسے انگور کے سرکہ کو کھجور کے سرکہ سے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کے نزدیک صحیح رائے ہے کہ ایک نوع کے سرکہ کو دوسری چیز کے سرکہ سے کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے، جس طرح مختلف جانوروں کے گوشت کو کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ ان سرکوں کی اصل مختلف جنس ہیں حتی کہ ان کو زکاۃ کے باب میں ایک دوسرے میں ضم نہیں کیا جاتا ہے اور ان کے نام بھی اضافی اعتبار سے مختلف ہیں، جیسے گیہوں اور جو کا آٹا، اور ان کا مقصد بھی مختلف ہے، کچھ لوگ ایک چیز کو پسند کرتے ہیں دوسری چیز کو نہیں، کسی

---

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۱/ ۱۳۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۱، ۴۳، أسنی المطالب ۱/ ۱۸، المجموع للنووی ۱/ ۹۵، ۹۷، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۹۔

(۲) حدیث: "الذهب بالذهب مثلا بمثل......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۱ طبع الحلبی) اور ترمذی (۳/ ۵۴۱ طبع الحلبی) نے حضرت عبادۃ بن الصامتؓ سے کی ہے، الفاظ ترمذی کے ہیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۸۵، تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۸۷، ۹۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۸، ۱۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲، ۲۳، ۲۴، کشاف القناع ۳/ ۲۵۱، ۲۵۵، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۹۱، حاشیۃ الجمل ۳/ ۶۰، ۶۱، المغنی ۴/ ۴، ۲۵، ۲۷۔

کو ایک چیز سے فائدہ ہوتا ہے اور وہی چیز دوسرے کو نقصان پہنچا دیتی ہے، پس مختلف اجناس سے حاصل شدہ چیزیں جیسے آٹا، روٹی، تیل اور سرکہ مختلف اجناس ہوں گی، اس لئے کہ فروع اپنی اصل کے تابع ہوتی ہے، لہذا کھجور کا سرکہ ایک جنس ہے اور انگور کا سرکہ دوسری جنس ہے اور ان دونوں کے درمیان کمی بیشی کے ساتھ بیع جائز ہے (۱)۔

البتہ شافعیہ نے سرکہ کی بیع میں اس وقت تفصیل کی ہے جب سرکہ میں پانی مل جائے۔

حنابلہ نے اس سے انگور کے سرکہ کی منقی کے سرکہ کے ساتھ بیع کو مستثنی کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ بیع جائز نہیں ہے، خواہ برابری کے ساتھ ہو، اس لئے کہ تنہا منقی کے سرکہ میں پانی ہوتا ہے (۲)۔

مالکیہ نے کہا اور یہی امام احمد کی ایک روایت ہے کہ تمام قسم کے سرکے ایک جنس ہیں، خواہ وہ انگور کے ہوں یا منقی یا کھجور وغیرہ کے، اسی طرح مالکیہ کے نزدیک نبیذوں کی جنس بھی ایک ہے حتی کہ ان کے معتمد قول میں تمام نبیذ اور سرکے ایک جنس شمار کئے گئے ہیں۔

پس مالکیہ کے نزدیک سرکہ کی بیع میں خواہ وہ مختلف انواع کی ہوں کمی بیشی اور ادھار جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ سب ایک جنس ہیں، اسی طرح ان کے معتمد قول میں سرکہ کی نبیذوں کے ساتھ بیع کمی بیشی کی صورت میں جائز نہیں ہے، اس لئے کہ منفعت کی قریب قریب یکسانیت کی وجہ سے انہوں نے سرکہ اور نبیذوں کو ایک جنس شمار کیا ہے (۳)۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۱۸۵، الزیلعی ۴/ ۹۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳، ۲۴، الروضہ ۳/ ۲۹۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۱۶، حاشیۃ الجمل ۳/ ۶۰، ۶۱، کشاف القناع ۳/ ۲۵۵، المغنی ۴/ ۲۵۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۲۵۵۔

(۳) جواہر الأکلیل ۲/ ۱۸، ۱۹، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۹۔

پنجم - سرکہ کو غصب اور ضائع کرنے میں ضمان:

۱۰ - فقہاء کے درمیان اس بات میں اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص کسی مسلمان یا غیر مسلم کا سرکہ غصب کرلے یا اسے ضائع کردے تو اس پر ضمان واجب ہے، اس لئے کہ سرکہ قیمت والا اور پاک مال ہے جس کا کھانا، رکھنا اور معاملہ کرنا جائز ہے، جیسا کہ پیچھے بیان ہوا (۱)۔

۱۱ - اگر کسی نے شراب غصب کی جو غاصب کے پاس سرکہ بن گئی تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس پر واجب ہے کہ جس سے غصب کیا ہے اس کو لوٹا دے، اور یہی شافعیہ کا اصح قول ہے، اس لئے کہ وہ اس شخص کی ملکیت میں رہتے ہوئے سرکہ بنا ہے جس سے غصب کیا گیا ہے اور غصب کی وجہ سے مالک کا قبضہ ختم نہیں ہوا ہے تو یہ ایسے ہی ہوا جیسے مالک کے قبضہ میں وہ شراب سرکہ بن گئی ہو (۲)۔

اور اسی طرح حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک (جو عمل کے ذریعہ سرکہ بنانے کو جائز قرار دیتے ہیں جیسا کہ گذرا) اس صورت میں بھی یہی حکم ہوگا جب غاصب خود شراب کو سرکہ بنادے، البتہ حنفیہ نے اس حکم کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ سرکہ بنانے کا عمل کسی ایسی چیز سے انجام دیا گیا ہو جس کی قیمت نہیں ہے، جیسے اس میں معمولی گیہوں یا نمک ڈال کر یا دھوپ دکھا کر سرکہ بنایا گیا ہو، لیکن اگر کسی قیمت والی شئ جیسے بہت زیادہ نمک اور سرکہ کا استعمال کرکے اسے سرکہ بنایا ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک سرکہ غاصب کی ملکیت قرار پائے گا، اس لئے کہ نمک اور سرکہ قیمت والا مال ہے اور شراب بے قیمت مال ہے تو غاصب کے پہلو کو ترجیح حاصل ہوگی اور سرکہ بلا عوض اس کا ہوگا، لیکن

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۱۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۵، الحطاب ۵/ ۲۸۰، کشاف القناع ۴/ ۷۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۵/ ۱۳۴، جواہر الإکلیل علی مختصر خلیل ۲/ ۱۴۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۴۷، المغنی المحتاج ۳/ ۲۹۱، مطالب أولی النہی ۴/ ۵۔

امام ابو یوسف وامام محمد نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر مالک چاہے تو سرکہ لے لے اور سرکہ میں سے نمک کے وزن کے بقدر اسے لوٹا دے (۱)۔

شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ سرکہ مطلقا غاصب کا ہوگا، کیونکہ اسی کے یہاں مالیت کا حصول ہوا ہے (۲)۔

پھر مالکیہ نے مسلمان کی شراب اور کافر کی شراب کے درمیان تفصیل کی ہے، انہوں نے کہا ہے کہ اگر شراب کافر کی ہو اور سرکہ بن جائے تو اسے اختیار ہوگا یا تو سرکہ لے لے یا اسے چھوڑ دے اور شراب کی قیمت لے لے، اور اگر شراب مسلمان کی ہو تو اس کے لئے سرکہ لینا متعین ہے (۳)۔

۱۲ - اگر کسی نے کوئی جوس غصب کیا اور وہ غاصب کے پاس شراب بن گیا تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: غاصب ذمہ دار ہوگا کہ اس کے مثل لوٹائے، اس لئے کہ جوس کے شراب بن جانے اور بدل کر ایسا ہو جانے کی وجہ سے جس کو ملکیت میں لینا جائز نہیں ہے اب بے قیمت ہو گیا اور اس کی مالیت ختم ہونے کی وجہ سے غاصب کی حیثیت ضائع کرنے والے کی ہو گئی (۴)۔

اور اگر شراب بن جانے کے بعد غاصب کے پاس ہی وہ سرکہ بن جائے تو حنابلہ نے کہا اور یہی شافعیہ کے نزدیک اصح قول ہے کہ غاصب اسے لوٹائے گا اور جوس کی قیمت میں جو کمی آئی یا خود جوس میں جوش آنے کی وجہ سے جو کمی ہوئی وہ بھی لوٹائے گا، اس لئے کہ یہ نقص غاصب کے قبضہ میں ہوا، لہذا غاصب اس کا ضامن ہوگا۔

شافعیہ کے دوسرے قول میں غاصب پر جوس کے مثل کی

(۱) حاشیہ ابن عابدین مع الدر ۵/ ۱۳۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۰، ۲۹۱۔

(۳) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۴۷۔

(۴) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۱، کشاف القناع ۴/ ۱۱۰۔

ادائیگی لازم ہوگی، اس لئے کہ شراب بن جانے کی وجہ سے غاصب کی حیثیت ضائع کرنے والے کی ہوگئی (۱)۔

مالکیہ نے کہا: اگر غصب کیا ہوا جوس اولا ہی سرکہ بن جائے یا شراب بننے کے بعد سرکہ بن جائے تو اس کے مالک کو اختیار ہے کہ اسی کے مثل جوس لے لے یا اسے سرکہ کی شکل میں لے لے (۲)۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۱، کشاف القناع ۴/ ۱۱۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۴۷۔

خلوۃ

تعریف:

۱-خلوۃ لغت میں **خلا المکان و الشئ یخلو خلوا وخلاءً** سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے جگہ یا شئ خالی ہوئی، ''**أخلی المکان**'' اس وقت بولتے ہیں جب کسی جگہ میں نہ کوئی شخص ہو نہ کوئی شئ، اور'' **خلا الرجل و أخلی**'' کا معنی ہے آدمی ایسی جگہ میں ہو جو خالی ہو اور وہاں کوئی خلل ڈالنے والا نہ ہو۔

عربی میں کہتے ہیں: ''**خلا الرجل بصاحبه و إليه و معه خلوا و خلاء و خلوة**'' انسان اپنے رفیق کے ساتھ تنہائی میں اکٹھا ہوا، اسی طرح ہے ''**خلا بزوجته خلوة**'' اپنی زوجہ کے ساتھ خلوت میں اکٹھا ہوا۔

خلوۃ: اسم ہے، خلو: تنہا شخص ہے، **امرأة خالية، نساء خاليات**: ایسی خواتین جن کے نہ شوہر ہوں نہ اولاد، تخلی: فارغ ہونا، کہا جاتا ہے: **تخلّی للعبادة**: عبادت کے لئے فارغ ہوا، یہ'' خلوٗ'' سے ہی باب تفعل ہے[1]۔

فقہاء کے یہاں بھی یہ اصطلاح اپنے لغوی معنی میں ہی استعمال ہوتی ہے[2]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر ، الکلیات، المفردات للراغب۔

(۲) البدائع ۲/ ۲۹۳، الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/ ۳۱۳ طبع الحلبی، المجموع ۴/ ۱۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۷، شرح صحیح مسلم للنووی ۲/ ۱۹۸۔

متعلقہ الفاظ:

الف- انفراد:

۲-انفراد، **انفرد** کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے''**انفرد الرجل بنفسه**'' آدمی منقطع اور گوشہ نشیں ہوگیا، **تفرد بالشئ** کسی چیز کے ساتھ علاحدہ ہوگیا، '' **فرد الرجل**'' جب کوئی شخص سمجھ والا ہو جائے اور لوگوں سے کنارہ کش ہو جائے، امر اور نہی اور عبادت کی انجام دہی کے لئے یکسو رہ جائے حدیث میں آیا ہے: ''**طوبی للمفردین**''[1] (تفقہ اور کنارہ کشوں کے لئے اچھائی ہے) ''**استفرد فلانا**'' فلاں کے ساتھ منفرد ہوا[2]۔

ب-عزلت:

۳-عزلت اسم مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''**عزلت الشئ عن غیرہ عزلا**'' میں نے اس چیز کو دوسری چیز سے علاحدہ کردیا، اسی سے ہے: '' **عزلت النائب**'' میں نے اپنے نائب کو علاحدہ کردیا، مثلاً جب وکیل کو اس کے اختیارات سے برطرف کردے، اور ''**انعزل عن الناس**'' جب کوئی شخص لوگوں سے ایک کنارہ ہو جائے، '' **فلان عن الحق بمعزل**'' فلاں شخص حق سے دور اور کنارہ کش ہے، ''**تعزلت البیت و اعتزلته**'' گھر سے علاحدہ ہونا، ''**اعتزال**'' کا مطلب کسی شئ سے بچنا، خواہ عملاً ہو یا برائتا یا ان دونوں کے علاوہ، بدن سے ہو یا دل سے ہو، ''**تعازل القوم**'' یعنی بعض لوگ بعض سے علاحدہ ہوئے، اور عزلت خود عزلت نشیں ہو جانا ہے، کہا جاتا ہے:

(۱) حدیث: ''**طوبی للمفردین**'' کو ابن اثیر نے النہایہ (۳/ ۴۲۵ طبع الحلبی) میں نقل کیا ہے، لیکن حدیث کی نسبت کسی کی طرف نہیں کی ہے، البتہ ''**سبق المفردون**'' کے الفاظ سے مسلم (۴/ ۲۰۶۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''فرد''۔

العزلة عبادة(۱) (گوشہ نشینی عبادت ہے)۔

ج-ستر:

۴- ستر جس چیز سے ستر کیا جائے، یعنی جس چیز سے ڈھکا اور چھپایا جائے، اس کی جمع "ستور" ہے، سترة اس کے مثل ہے، ابن فارس نے کہا: سترۃ وہ ہے جس کے ذریعہ پردہ کیا جائے خواہ وہ کوئی بھی چیز ہو، ستارة (زیر کے ساتھ) اور ستار ("ۃ" کو حذف کرکے) بھی ایک لغت ہے۔

نمازی اپنے سامنے اپنے مصلی کی علامت کے طور پر جو عصا، مٹی کا ڈھیر وغیرہ کھڑا کرتا ہے اسے سترہ کہا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ گذرنے والے کو گذرنے سے پردہ میں کردیتا ہے۔

استتار کا مطلب چھپنا ہے(۲)۔

شرعی حکم:

۵- خلوت بمعنی کسی خالی جگہ میں خود تنہا رہنا تو دراصل جائز ہے، بلکہ کبھی یہ مستحب ہوتا ہے اگر ذکر وعبادت کی غرض سے ہو، نبی اکرم ﷺ کو بعثت سے پہلے خلوت میں رہنا پسندیدہ تھا "فكان يخلو بغار حراء يتحنث فيه"(۳) (چنانچہ آپ ﷺ غار حراء میں خلوت نشین ہوکر عبادت کرتے تھے)، نووی نے کہا: خلوت صلحاء اور عارفین کا شیوہ ہے(۴)۔

خلوت کسی دوسرے کے ساتھ تنہائی میں ہونے کے معنی میں مرد اور مرد کے درمیان اور عورت عورت کے درمیان مباح ہے، بشرطیکہ شرعاً کوئی حرام چیز نہ پائی جائے جیسے کسی معصیت کے ارتکاب کے لئے خلوت ہو، اسی طرح مرد اور اس کی محرم عورتوں کے درمیان اور مرد اور اس کی بیوی کے درمیان خلوت مباح ہے۔

کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ لوگوں کی موجودگی میں اس طرح خلوت وتنہائی میں ہو کہ لوگوں کی نگاہوں سے وہ دونوں اوجھل نہ ہوں، البتہ لوگ ان دونوں کی بات نہ سن سکیں تو یہ خلوت بھی مباح ہے۔

صحیح بخاری میں آیا ہے: "جاء ت امرأة من الأنصار إلى النبي ﷺ فخلا بها"(۱) (ایک انصاری خاتون حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں تو آپ ﷺ ان سے اکیلے ملے)، ابن حجر نے اس حدیث کا عنوان یہ قائم کیا ہے: "باب مايجوز أن يخلو الرجل بالمرأة عند الناس" (لوگوں کی موجودگی میں مرد کا عورت کے ساتھ تنہا ہونے کا جواز) اس کے بعد انہوں نے لکھا ہے کہ اس طرح تنہا نہ ہو کہ لوگوں کی نگاہ سے وہ دونوں اوجھل ہوجائیں، بلکہ صرف اتنا ہو کہ لوگ ان دونوں کی ایسی باتیں نہ سن سکیں جن کے لوگوں کے درمیان ذکر سے عورت کو شرم محسوس ہو(۲)۔

کبھی خلوت حرام ہوتی ہے جب کسی اجنبی عورت کے ساتھ ہو جس کی تفصیل آئندہ آرہی ہے۔

کبھی اجنبی عورت کے ساتھ خلوت ضرورت کی حالت میں واجب ہوتی ہے جیسے کوئی شخص کسی اجنبی عورت کو کسی بیابان میں تنہا پائے جہاں اسے چھوڑ دیا جائے تو اس کی ہلاکت کا اندیشہ ہو(۳)۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات للراغب مادہ: "عزل"۔

(۲) اللسان، المصباح المنیر، المفردات للراغب مادہ: "ستر"۔

(۳) حدیث: "كان يخلو بغار حراء يتحنث فيه" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۳ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۴) شرح صحیح مسلم ۲/ ۱۹۸۔

(۱) حدیث: "جاء ت امرأة من الأنصار إلى النبي ﷺ......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۳۳۳ طبع السلفیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۹/ ۳۳۳۔

(۳) البدائع ۵/ ۱۲۵، ابن عابدین ۵/ ۲۳۵، ۲۳۶، الحطاب ۳/ ۴۱۰، المجموع ۴/ ۱۵۷، تحقیق المطیعی، المغنی ۶/ ۵۵۳، منتہی الإرادات ۳/ ۷۔

اجنبی عورت کے ساتھ خلوت:

٦-اجنبی عورت وہ ہے جو نہ بیوی ہو اور نہ محرم، اور محرم وہ ہے جس سے ہمیشہ کے لئے نکاح حرام ہوتا ہے، خواہ قرابت داری کی وجہ سے ہو یا رضاعت یا مصاہرت کی وجہ سے ہو[1]۔ مرد کے لئے ایسی عورت کے ساتھ خلوت حرام ہے، اس کی اصل دلیل نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "**لا يخلون رجل بامراة إلا مع ذي محرم**" [2] (کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ اس کے محرم کے بغیر خلوت میں ہرگز نہ ہو)۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اجنبی عورت کے ساتھ خلوت حرام ہے۔

فقہاء نے کہا: کوئی مرد کسی ایسی عورت کے ساتھ خلوت میں ہرگز نہ ہو جس کا نہ وہ محرم ہو نہ وہ اس کی بیوی ہو بلکہ اجنبی عورت ہو، اس لئے کہ خلوت میں شیطان ان دونوں کے دل میں حرام کام کا وسوسہ ڈالتا ہے، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**لا يخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان**"[3] (جب بھی کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ خلوت میں ہوتا ہے تیسرا ان میں شیطان ہوتا ہے)۔

فقہاء نے کہا: اگر کسی شخص نے کسی اجنبی عورت کی امامت کی اور اس کے ساتھ تنہائی اختیار کی تو یہ مرد اور عورت دونوں پر حرام ہے۔

حنفیہ نے کہا: کسی اجنبی عورت کے ساتھ خلوت حرام ہے الا یہ کہ کوئی مقروض عورت بھاگ کر کسی ویرانہ میں چلی جائے تو اس کا پیچھا کرنے کے لئے جا سکتا ہے[1]۔

(۱) البدائع ۲/ ۱۲۴۔

(۲) حدیث: "**لايخلون رجل بامرأة إلا مع ذي محرم**" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۳۳۱ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "**لا يخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان......**" کی روایت ترمذی (۴/ ۴۶۶ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے اور کہا ہے کہ حسن صحیح ہے۔

کسی غیر کی موجودگی میں اجنبی عورت کے ساتھ خلوت:

٧-فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ مرد کا ایک سے زائد عورت کی موجودگی میں اجنبی عورت کے ساتھ تنہا ہونا، اسی طرح کئی مردوں کا ایک اجنبی عورت کے ساتھ تنہا ہونا کیا حکم رکھتا ہے، شافعیہ نے اس کے حکم میں تفصیل کی ہے، امام الحرمین نے کہا: جس طرح مرد پر حرام ہے کہ ایک عورت کے ساتھ تنہا ہو، اسی طرح اس پر یہ بھی حرام ہے کہ متعدد عورتوں کے ساتھ تنہا ہو، اگر کوئی مرد کچھ ایسی خواتین کے ساتھ تنہا ہو جن میں سے ایک عورت کا وہ محرم ہو تو جائز ہوگا، اسی طرح اگر ایک عورت چند مردوں کے ساتھ تنہائی میں ہو اور ان میں ایک مرد اس کا محرم ہو تو جائز ہے، اگر بیس مرد بیس عورتوں کے ساتھ تنہا ہوں اور ان میں کوئی ایک عورت ان مردوں میں سے کسی ایک کی محرم ہو تو یہ جائز ہوگا، انہوں نے کہا: امام شافعی نے صراحت فرمائی ہے کہ مرد کے لئے جائز نہیں ہے کہ صرف خواتین کو نماز پڑھائے الا یہ کہ ان خواتین میں سے ایک خاتون اس شخص کی محرم ہو۔

صاحب "العدۃ" نے قفال سے اسی کے مثل ذکر کیا ہے جو امام الحرمین نے بیان کیا ہے اور اس مسئلہ میں امام شافعی کی تصریح بھی نقل کی ہے کہ کسی مرد کے لئے صرف خواتین کے ساتھ خلوت اختیار کرنا حرام ہے۔

صاحب "المجموع" نے سابقہ اقوال ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ مشہور یہ ہے کہ ایک مرد کا کئی عورتوں کے ساتھ خلوت میں ہونا جن میں کوئی عورت اس کی محرم نہ ہو جائز ہے، اس لئے کہ اس صورت میں

(۱) الأشباہ و النظائر لابن نجیم / ۲۸۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۹، ۴۱۰، المجموع ۴/ ۱۵۵، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۸، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۷۔

عموماً مفسدہ نہیں ہوتا، اس لئے کہ عورتیں ایک دوسرے سے اس میں شرماتی ہیں (۱)۔

''حاشیۃ الجمل'' میں ہے: ایک مرد کا دو قابل اعتماد خواتین کے ساتھ خلوت میں ہونا جن کا وہ وقار واحترام کرتا ہو جائز ہے، یہی قول معتمد ہے، جہاں تک ایک عورت کے ساتھ متعدد مردوں کی خلوت کا مسئلہ ہے تو اگر عادت ایسی نہ ہو کہ وہ سب کے سب اس عورت کے ساتھ فحش عمل پر متفق ہو سکتے ہوں تو خلوت جائز ہوگی، ورنہ جائز نہ ہوگی، (۲)، المجموع میں ہے: اگر دو مرد یا کئی مرد ایک عورت کے ساتھ تنہا ہوں تو مشہور یہ ہے کہ یہ خلوت حرام ہے، اس لئے کہ بسا اوقات وہ سارے مرد ایک عورت کے ساتھ زنا وفحش پر متفق ہو جاتے ہیں، اور کہا گیا ہے کہ اگر وہ مرد ایسے ہوں کہ ان سب کا فحش پر متفق ہونا بعید ہو تو خلوت جائز ہے (۳)۔

حنفیہ کے نزدیک کسی ثقہ عورت کی موجودگی سے خلوت کی حرمت ختم ہو جاتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ایک سے زائد عورت کے ساتھ خلوت جائز ہے، ابن عابدین نے ذکر کیا ہے کہ اجنبی عورت کے ساتھ خلوت کی حرمت کسی حائل ورکاوٹ کی وجہ سے اور ان دونوں کے ساتھ مرد کے کسی محرم کی موجودگی کی وجہ سے یا کسی ثقہ وقادر عورت کی موجودگی کی وجہ سے ختم ہو جاتی ہے (۴)۔

مالکیہ کے نزدیک عورتوں کی صفوں میں ایک مرد کی نماز مکروہ ہے، اسی طرح ان کے ساتھ مرد کی محاذات اس طور پر کہ اس کے دائیں جانب ایک عورت ہو اور اس کے بائیں جانب ایک عورت ہو تو بھی اس کی نماز مکروہ ہے، اور یہی اس صورت میں بھی کہا جاتا ہے جب مردوں کے درمیان ایک عورت ہو، اور ظاہر میں یہی حکم ہوگا خواہ وہ عورتیں محرم ہوں (۱)۔

حنابلہ کے نزدیک متعدد عورتوں کے ساتھ ایک مرد کی خلوت یا اس کے بالعکس جیسے متعدد مرد ایک عورت کے ساتھ خلوت میں ہوں حرام ہے (۲)۔

مخطوبہ عورت کے ساتھ خلوت:

۸- مخطوبہ عورت (جس کو نکاح کا پیغام دیا گیا ہو) اپنے خاطب کے لئے اجنبی عورت کی حیثیت رکھتی ہے تو دوسری اجنبی عورتوں کی طرح اس کے ساتھ بھی خلوت حرام ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے (۳)۔

اجنبی عورت کے ساتھ بغرض علاج خلوت:

۹- اجنبی عورت کے ساتھ خلوت خواہ بغرض علاج ہو حرام ہے، الا یہ کہ اس کے ساتھ عورت کا کوئی محرم یا شوہر یا راجح قول کے مطابق کوئی ثقہ عورت ہو، اس لئے کہ خلوت میں ان لوگوں کی موجودگی حرام کام میں مانع بنتی ہے، یہ حکم مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے (۴)، دیکھئے: اصطلاح ''ضرورت''۔

خلوت کے ساتھ دعوت ولیمہ قبول کرنا:

۱۰- ولیمہ کی دعوت قبول کرنا واجب ہوتا ہے یا مسنون بشرطیکہ قبول کرنے میں حرام خلوت پیش نہ آتی ہو، ورنہ دعوت قبول کرنا حرام

---

(۱) المجموع ۶۱/۷، ۶۲۔
(۲) حاشیۃ الجمل ۴۶۶/۴۔
(۳) المجموع ۱۵۶/۴۔
(۴) ابن عابدین ۲۳۶/۵۔

---

(۱) بلغۃ السالک، الشرح الصغیر ۱۵۸/۱، ۱۵۹۔
(۲) شرح منتہی الإرادات ۷/۳۔
(۳) ابن عابدین ۲۳۵/۵، البنایہ فی شرح الہدایہ ۴۴۲/۳، شرح البہجۃ ۹۳/۴، ۹۴، الفواکہ الدوانی ۴۱۰/۲، مطالب أولی النہی ۱۲/۵۔
(۴) الفواکہ الدوانی ۴۱۰/۲، مغنی المحتاج ۱۳۳/۳، مطالب أولی النہی ۱۲/۵۔

ہوگا، جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے اور یہی مالکیہ کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے(۱)۔

دیکھئے: "ولیمہ"۔

امرد کے ساتھ خلوت:

۱۱- امرد اگر خوبرو ہو اور فتنہ کا اندیشہ ہو تو اس کے ساتھ خلوت حرام ہے حتی کہ شافعیہ کی رائے ہے کہ امرد کے ساتھ امرد کی خلوت خواہ وہ متعدد ہوں یا متعدد امرد کے ساتھ مرد کی خلوت بھی حرام ہے، اگر وہاں شک و اندیشہ نہ ہو تو حرام نہ ہوگا، جیسے سڑک پر ہوں یا ایسی مسجد میں ہوں جہاں لوگوں کی آمدورفت رہتی ہو، دیکھئے: اصطلاح "امرد"(۲)۔

محارم کے ساتھ خلوت:

۱۲- فقہاء کی رائے ہے کہ محرم عورتوں کے ساتھ مرد کی خلوت جائز ہے، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ محرم خواتین کے ساتھ سفر کرنا اور خلوت اختیار کرنا جائز ہے بشرطیکہ مرد کو اپنی ذات پر اطمینان ہو، لیکن اگر اسے یہ یقین ہے کہ کسی کے ساتھ سفر کرنے میں یا خلوت اختیار کرنے میں اس کو عورت کی یا عورت کو اس کی شہوت ہوگی، یا شہوت ہونے کا غالب گمان ہو یا شک بھی ہو تو اس صورت میں مباح نہیں ہوگا(۳)۔

محرم عورتوں کے ساتھ خلوت کے حکم میں ہی رجعی طلاق والی مطلقہ عورت کے ساتھ خلوت کا حکم بھی ہے، البتہ فقہاء کا اختلاف ہے کہ یہ خلوت رجعت قرار پائے گی یا نہیں، جس کی تفصیل آئندہ آئیگی، بائن طلاق والی مطلقہ عورت کا حکم اجنبی عورت کی طرح ہے۔

اپنی منکوحہ عورت کے ساتھ خلوت:

۱۳- بعض فقہاء کے نزدیک اپنی منکوحہ عورت کے ساتھ خلوت مہر کے پختہ ہونے اور عدت کے واجب ہونے وغیرہ پر اثر انداز ہوتی ہے، البتہ فقہاء کے درمیان اس خلوت کی تحدید میں اختلاف ہے جس پر مذکورہ اثر مرتب ہوتا ہے۔

خلوت جس پر اثر مرتب ہوتا ہے:

۱۴- جس خلوت پر اثر مرتب ہوتا ہے حنفیہ کے بقول وہ خلوت صحیح ہے اور مالکیہ اسے خلوت اہتداء کا نام دیتے ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک یہ وہ خلوت ہے جس کے ساتھ وطی سے کوئی حقیقی یا شرعی یا طبعی رکاوٹ نہ ہو۔

حقیقی رکاوٹ یہ ہے کہ دونوں میں سے کوئی ایک ایسا مریض ہو کہ مرض جنسی تعلق سے مانع ہو، یا مرد اتنا چھوٹا ہو کہ اس جیسا شخص جماع نہ کرسکتا ہو یا عورت اتنی چھوٹی ہو کہ اس جیسی عورت سے جماع نہ کیا جاسکتا ہو، یا عورت رتق یا قرن میں مبتلا ہو، اس لئے کہ رتق اور قرن یہ دونوں عورت کی ایسی صفتیں ہیں جو جماع سے مانع ہوا کرتی ہیں۔

عنین (نامرد) اور خصی شوہر کی خلوت صحیح قرار پائے گی، اس لئے کہ عنین ہونا اور خصی ہونا وطی سے مانع نہیں بنتے ہیں تو ان دونوں کی خلوت دوسرے مردوں کی خلوت کی طرح ہوگی۔

امام ابوحنیفہ کے قول میں مجبوب (جس کا عضو تناسل کٹا ہو) کی خلوت بھی صحیح ہے، اس لئے کہ اس کی جانب سے شرم گاہوں کو مس کرنا اور اس طریقہ سے اولاد پیدا کرنا ممکن ہے، امام ابو یوسف و امام محمد

---

(۱) منح الجلیل ۲/۱۶۷، ۱۶۸، حاشیۃ الجمل علی المنہاج ۴/۲۷۲، مطالب أولی النہی ۵/۲۳۴۔

(۲) الموسوعہ الفقہیہ ۳/۲۵۲۔

(۳) الفتاوی الخانیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۳/۴۰۷۔

نے کہا: مجبوب کی خلوت صحیح نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ عضو تناسل کا کٹا ہونا وطی سے مانع ہے تو خلوت کی صحت سے بھی مانع ہوگا، جس طرح (عورت کے اندر) رتق اور قرن مانع ہوتے ہیں۔

شرعی رکاوٹ یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک رمضان کے روزہ سے ہو یا حج یا عمرہ کے احرام میں ہو یا عورت حیض یا نفاس کی حالت میں ہو، اس لئے کہ ان سب حالات میں وطی حرام ہوتی ہے تو یہ وطی سے شرعی رکاٹ ہوئی اور حیض ونفاس وطی سے طبعا بھی رکاوٹ بنتے ہیں، اس لئے کہ دونوں گندگی کی حالات ہیں اور طبع سلیم کو گندگی کے استعمال سے تنفر ہوتا ہے۔

اگر رمضان کے علاوہ کا روزہ ہو تو بشر نے ابو یوسف سے نقل کیا ہے کہ نفل روزہ، رمضان کا قضا روزہ اور کفارہ ونذر کا روزہ خلوت کی صحت میں مانع نہیں ہے، حاکم نے اپنے ''مختصر'' میں ذکر کیا ہے کہ نفل روزہ فرض روزہ کی طرح ہے تو اس طرح اس مسئلہ میں دو روایتیں ہوگئیں۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ نفل روزہ میں بھی بغیر عذر کے روزہ توڑنا حرام ہوتا ہے تو وہ نفل حج کی طرح ہوگیا اور وہ خلوت کی صحت میں مانع ہوتا ہے۔

بشر کی روایت میں ہے کہ غیر رمضان کے روزہ میں صرف قضاء کی ضرورت ہے اور کچھ نہیں لازم ہوتا، تو یہ قوی مانع نہیں ہوا، اس کے برخلاف رمضان کے روزہ میں قضاء اور کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں (تو وہ قوی مانع ہوئے)۔

طبعی مانع یہ ہے کہ ان دونوں کے ساتھ کوئی تیسرا شخص موجود ہو، اس لئے کہ انسان کسی شخص کی موجودگی میں اپنی بیوی کے ساتھ جماع کرنا پسند نہیں کرتا ہے، اسے شرم آتی ہے اور دوسرے کی موجودگی میں وطی سے انقباض ہوتا ہے، خواہ تیسرا شخص بینا ہو یا اندھا، بیدار ہو یا سویا ہوا، بالغ ہو یا اب تک بچہ ہو لیکن عاقل ہو، مرد ہو یا عورت، اجنبی عورت ہو یا اس کی منکوحہ ہو، اس لئے کہ اندھا اگر چہ نہیں دیکھتا لیکن وہ محسوس کرلیتا ہے، سونے والا شخص ممکن ہے کہ کسی بھی وقت بیدار ہوجائے، اس لئے انسان کو اس کی موجودگی میں وطی سے انقباض رہتا ہے، اور عاقل بچہ مرد کے درجہ میں ہے، انسان اس سے شرم کرتا ہے جس طرح مرد سے شرم کرتا ہے، اور اگر بچہ عاقل نہ ہو تو وہ چوپایوں کی طرح ہے، اس کی وجہ سے انسان وطی سے نہیں رکتا، اور نہ اس کی طرف التفات کرتا ہے، اجنبی عورت سے بھی انسان شرماتا ہے، اور اجنبی عورت کے لئے بھی ان دونوں کی طرف دیکھنا حلال نہیں ہے تو اجنبی عورت کی موجودگی سے بھی ان دونوں کو انقباض ہوگا۔

مسجد میں، راستہ میں، صحراء میں، ایسی چھت جس پر پردہ نہ ہو، خلوت صحیح نہیں ہوتی، اس لئے کہ مسجد میں لوگ نماز کے لئے جمع ہوتے ہیں، اور کسی وقت بھی کوئی مسجد میں داخل ہوسکتا ہے، اسی طرح مسجد میں وطی حرام بھی ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَلاَ تُبَاشِرُوهُنَّ وَ أَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ''(۱) (اور بیویوں سے اس حال میں صحبت نہ کرو جب تم اعتکاف کئے ہو مسجدوں میں)۔

راستہ لوگوں کی گذرگاہ ہوتا ہے، جو عموما لوگوں سے خالی نہیں ہوتا، جس کی وجہ سے انقباض ہوتا ہے جو وطی میں مانع بنتا ہے، اسی طرح صحراء اور بغیر پردہ کی چھت ہے، اس جگہ میں بھی وطی سے انسان کو انقباض ہوتا ہے، اس احتمال کی وجہ سے کہ کوئی تیسرا وہاں آجائے یا کوئی اسے دیکھ لے۔

اگر کسی حجلہ میں (دلہن کے لئے آراستہ کمرہ) یا کسی قبہ (خیمہ) میں تنہا جمع ہوں اور پردہ گرادیا جائے تو خلوت صحیح ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ جگہ گھر کے حکم میں ہے۔

نکاح فاسد میں خلوت (صحیحہ) نہیں ہے، اس لئے کہ نکاح

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۷۔

فاسد میں وطی حرام ہوتی ہے تو یہ شرعی رکاوٹ موجود ہے(۱)۔

۱۵- مالکیہ کے نزدیک خلوت صحیح کا نام خلوت اہتداء ہے، یہ ہدوء اور سکون سے ماخوذ ہے، اس لئے کہ میاں بیوی میں سے ہر ایک کو دوسرے سے سکون اور اطمینان حاصل ہوتا ہے، یہ خلوت ان کے نزدیک ''پردہ گرادینے'' سے معروف ہے، ان کے زمانہ میں پردہ گرانا یا دروازہ بند کرلینا وغیرہ ہوتا تھا، مالکیہ کے نزدیک خلوت صحیح یہ بھی ہے کہ خلوت زیارت پائی جائے یعنی میاں بیوی میں سے ایک دوسرے کی زیارت کرے اور شوہر بالغ ہو، خواہ مریض ہو لیکن قادر ہو تو بھی خلوت ہو جائے گی، خواہ بیوی جس کے ساتھ اس نے خلوت کی ہے حیض کی حالت میں یا نفاس کی حالت میں یا روزہ دار ہو اور قول معتمد کی رو سے شوہر مجبوب نہ ہو، قرافی کو اس سے اختلاف ہے اور یہ کہ بیوی ایسی ہو جس کے ساتھ وطی میں مشغول ہوا جاسکتا ہو، پس خلوت میں ان دونوں کے ساتھ عفت وعدالت کی صفات والی متعدد خواتین یا صرف ایک خاتون نہ ہو اور خلوت کی مدت اتنی مختصر نہ ہو کہ وہ وطی کے لئے کافی نہ ہوسکے، اگر بیوی کے ساتھ کچھ بدچلن عورتیں بھی ہوں تو اس خلوت پر اثر مرتب ہوگا، اس لئے کہ عورت ایسی عورتوں کی موجودگی میں اپنے آپ کو سپرد کردیتی ہے جبکہ پاک دامن ونیک عورتیں ساتھ میں ہوں تو وہ اس کے لئے مانع بنتی ہیں(۲)۔

''بلغۃ السالک'' اور ''الشرح الصغیر'' میں ہے: خلوت خواہ خلوت اہتداء ہو یا خلوت زیارت یہ ہے کہ بالغ غیر مجبوب شخص استطاعت والی عورت کے ساتھ ایسی خلوت میں ہو جس میں عادتاً وطی ممکن ہو، پس اتنا مختصر وقفہ نہ ہو کہ وہ وطی کے وقت کے لئے کافی نہ ہوسکے، خواہ وہ دونوں وطی کی نفی پر متفق ہوں(۳)۔

(۱) البدائع ۲؍۲۹۲، ۲۹۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی، الشرح الکبیر ۲؍۴۶۸۔

(۳) بلغۃ السالک، الشرح الصغیر ۱؍۴۹۷، ۴۹۸۔

مالکیہ کے نزدیک خلوت اہتداء میں کوئی شرعی رکاوٹ جیسے حیض، روزہ اور احرام مانع نہیں ہے، اس لئے کہ عادت یہ ہے کہ جب مرد پہلی بار اپنی بیوی سے خلوت میں ہوتا ہے تو اس سے قربت کے بغیر جدا نہیں ہوتا(۱)۔

۱۶- شافعیہ کے جدید قول میں خلوت پر مذکورہ بالا اثر مرتب نہیں ہوتا، اس آیت کریمہ کی وجہ سے: "وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ......"(۲) (اور اگر تم نے انہیں طلاق دے دی ہے قبل اس کے کہ انہیں ہاتھ لگایا ہو)، اس میں ''مس'' سے مراد جماع ہے(۳)۔

۱۷- حنابلہ نے کہا: وہ خلوت جس پر اثر مرتب ہوتا ہے ایسی تنہائی کی ملاقات ہے کہ نزدیک میں کوئی باشعور بچہ یا بالغ شخص بالکل نہ ہو، خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر، مرد ہو یا عورت، اندھا ہو یا بینا، عاقل ہو یا مجنون بہ شرطیکہ شوہر جانتا ہو کہ عورت اس کے پاس ہے اور عورت اس کو وطی سے منع نہ کرے، بشرطیکہ شوہر ایسا ہو کہ وہ وطی کرسکتا ہو، مثلاً وہ دس برس یا اس سے زائد عمر کا ہو، اور بیوی ایسی ہو جس سے وطی کی جاسکے مثلاً وہ نو برس یا اس سے زائد عمر کی ہو، اگر ان دونوں میں سے ایک بھی اس سے کم عمر کا ہو تو اس خلوت سے کچھ ثابت نہیں ہوگا اور نہ اس کا اثر مرتب ہوگا۔

خلوت کا اثر مرتب ہونے میں یہ بات مانع نہیں ہوتی ہے کہ شوہر سویا ہوا ہے یا وہ اندھا ہے یا دونوں میں سے کسی ایک میں کوئی حسی رکاوٹ جیسے ''جب'' اور ''رتق'' پائی جارہی ہے، یا دونوں میں یا کسی ایک میں کوئی شرعی رکاوٹ جیسے حیض، احرام اور واجب روزہ پائی جارہی ہے۔

سابق طریقہ پر محض خلوت پر اس کے آثار مرتب ہوجاتے

(۱) الشرح الصغیر ۱؍۴۱۳، ۴۹۸، جواہر الإکلیل ۱؍۳۰۸۔

(۲) سورۂ بقرہ؍ ۲۳۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۳؍۲۲۵۔

ہیں: آیت کریمہ: "وَقَدْ أَفْضٰى بَعْضُكُمْ إِلٰى بَعْضٍ......"(۱) (درآنحالیکہ ایک دوسرے سے صحبت کر چکے ہو) کی بابت فراء نے کہا "إفضاء" کا مطلب خلوت ہے خواہ جنسی تعلق قائم ہوا ہو یا نہیں، اس لئے کہ افضاء کا لفظ فضاء سے ماخوذ ہے اور فضاء کا معنی خالی ہے، گویا آیت میں کہا گیا: وَقَدْ خَلاَ بَعْضُكُمْ إِلٰى بَعْضٍ (۲) (تم میں سے بعض بعض کے ساتھ خلوت کر چکا ہے)۔

خلوت کے آثار واحکام:

اول-مہر پر خلوت کا اثر:

۱۸- جمہور فقہاء کے نزدیک اپنی تمام شرائط کے ساتھ پائی جانے والی خلوت صحیح سے مہر مؤکد وثابت ہوجاتا ہے، پس اگر شوہر نے اپنی بیوی کے ساتھ خلوت صحیحہ کی، پھر جنسی تعلق قائم کرنے سے قبل اسے طلاق دے دی اور نکاح میں مہر مقرر ہوا تھا تو شوہر پر مقررہ مہر واجب ہوگا، اور اگر نکاح میں مہر مقرر نہیں ہوا تھا تو پورا مہر مثل واجب ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَ إِنْ أَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَّ آتَيْتُمْ إِحْدٰاهُنَّ قِنطَارًا فَلاَ تَأْخُذُوْا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُوْنَهٗ بُهْتَانًا وَّ إِثْمًا مُّبِيْنًا وَ كَيْفَ تَأْخُذُوْنَهٗ وَ قَدْ أَفْضٰى بَعْضُكُمْ إِلٰى بَعْضٍ"(۳) (اور اگر تم بیوی کی جگہ دوسری بیوی بدلنا چاہو اور تم اس بیوی کو (مال کا) انبار دے چکے ہو تو تم اس میں سے کچھ بھی واپس مت لو، کیا تم بہتان رکھ کر اور صریح گناہ کر کے اسے واپس لوگے اور تم کیسے اسے واپس لے سکتے ہو درانحالیکہ ایک دوسرے سے خلوت کر چکے ہو)۔

اور رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "من كشف خمار امرأته و نظر إليها وجب الصداق دخل بها أو لم يدخل"(۱) (جس نے اپنی بیوی کا دوپٹہ اٹھایا اور اسے دیکھ لیا اس پر مہر واجب ہے، خواہ اس سے جنسی تعلق قائم کیا ہو یا نہیں) یہ حدیث اس مسئلہ میں صریح ہے۔

حضرت زرارہؓ بن ابی اوفی سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں: خلفائے راشدین مہدیین نے فیصلے فرمائے کہ جب شوہر پردے گرادے اور دروازہ بند کرلے تو عورت کا پورا مہر واجب ہوجائے گا اور اس پر عدت واجب ہوگی خواہ شوہر نے جنسی تعلق قائم کیا ہو یا نہیں، طحاوی نے اس مسئلہ میں خلفائے راشدین اور دیگر صحابہ کا اجماع نقل کیا ہے۔

امام شافعی کا جدید قول یہ ہے کہ مہر کے ثبوت میں خلوت کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوْهُنَّ وَ قَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيْضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ......"(۲) (اور اگر تم نے انہیں طلاق دے دی ہے قبل اس کے کہ انہیں ہاتھ لگایا ہو لیکن اس کے لئے کچھ مہر مقرر کر چکے ہو تو جتنا مہر تم نے مقرر کیا ہے اس کا آدھا واجب ہے)، اس آیت میں "مس" سے مراد جماع ہے(۳)۔

دوم-عدت پر خلوت کا اثر:

۱۹- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک نکاح صحیح میں خلوت صحیحہ سے

---

(۱) سورۂ نساء ۲۱۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۶۷، ۸۳، المغنی ۶/ ۷۲۴۔

(۳) سورۂ نساء ۲۰، ۲۱۔

(۱) حدیث: "من كشف خمار امرأة و نظر إليها......" کی روایت دارقطنی (۳/ ۳۰۷ طبع دار المحاسن) نے حضرت محمد بن عبدالرحمن بن ثوبان سے مرسلاً کی ہے اور اس کی سند میں ضعف بھی ہے، بیہقی نے ان سے سنن (۷/ ۲۵۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں تعلیقاً روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ منقطع ہے، اس کے بعض راوی قابل استدلال نہیں ہیں۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۷۔

(۳) البدائع ۲/ ۲۹۴، الشرح الصغیر ۱/ ۴۱۳ طبع الحلبی، الزرقانی ۳/ ۱۰، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۵، المغنی ۶/ ۷۲۴۔

مطلقہ پر عدت واجب ہوجاتی ہے، نکاح فاسد میں صرف جنسی تعلق کے بعد عدت واجب ہوتی ہے، نکاح صحیح میں صرف خلوت سے عدت واجب ہوتی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوْهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَهَا''[۱] (اے ایمان والوجب تم مومن عورتوں سے نکاح کرو پھر انہیں طلاق دے دو قبل اس کے کہ تم نے انہیں ہاتھ لگایا ہوتو تمہارے لئے ان کے بارے میں کوئی عدت نہیں جسے تم شمار کرنے لگو)، اور اس لئے کہ عدت کا وجوب استبراء رحم کے لئے ہوتا ہے اور استبراء رحم کی ضرورت صحبت کے بعد ہوتی ہے اس سے قبل نہیں، البتہ خلوت صحیحہ کو جو نکاح صحیح میں ہو عدت کے وجوب میں جو حق اللہ ہے صحبت کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے، اس لئے کہ حق اللہ کے واجب کرنے میں احتیاط اپنائی جاتی ہے، اور اس لئے کہ نکاح سے واجب حق کو حوالہ کرنا خلوت صحیحہ سے پالیا گیا تو اس سے بھی عدت واجب ہوگی جس طرح صحبت سے واجب ہوتی ہے، اس لئے کہ خلوت صحیح کو وجوب عدت کے مسئلہ میں صحبت کے قائم مقام مانا گیا ہے حالانکہ وہ درحقیقت صحبت نہیں ہے، اس لئے کہ وہ صحبت تک پہنچانے والا سبب ہے تو احتیاطی مسائل میں احتیاط کی بنا پر سبب کو مسبب کے قائم مقام مانتے ہوئے، خلوت صحیحہ کو صحبت کے قائم مقام مانا گیا ہے، اور مالکیہ کے نزدیک خلوت صحیحہ سے عدت کا وجوب ہے، خواہ میاں بیوی خلوت میں وطی ہونے کی نفی کریں، اس لئے کہ عدت اللہ تعالی کا حق ہے تو وطی نہ ہونے پر میاں بیوی کے متفق ہونے سے عدت ساقط نہیں ہوگی۔

حنابلہ میں سے خرقی کے کلام کا ظاہر جیسا کہ ''المغنی'' میں ہے، یہ ہے کہ عدت کے وجوب میں اس بات سے کوئی فرق نہیں ہے کہ

(۱) سورۂ احزاب/۴۹۔

خلوت وطی سے کسی مانع کے ساتھ ہوئی ہو یا مانع کے بغیر، خواہ مانع حقیقی ہو جیسے جب، عنت، فتق، رتق، یا مانع شرعی ہو جیسے روزہ، احرام، حیض، نفاس، ظہار، اس لئے کہ وجوب عدت کا حکم یہاں اس خلوت پر منحصر ہے جس میں جنسی تعلق کا گمان ہے، حقیقۃً وطی ہونے پر نہیں۔

شافعیہ کے جدید قول میں وطی سے خالی خلوت سے عدت واجب نہیں ہوتی[۱]، کیونکہ آیت کریمہ ہے: ''يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوْهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَهَا''[۲] (اے ایمان والو جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرو، پھر تم انہیں طلاق دے دو قبل اس کے کہ تم نے انہیں ہاتھ لگایا ہو تو تمہارے لئے ان کے بارے میں کوئی عدت نہیں جسے تم شمار کرنے لگو)۔

سوم- رجعت میں خلوت کا اثر:

۲۰ - حنفیہ کے نزدیک خلوت رجعت نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں کوئی ایسا قول یا عمل نہیں پایا گیا جس سے رجعت معلوم ہو[۳]۔

مالکیہ کے نزدیک رجعت کے صحیح ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ جنسی تعلق کا علم ہو اور وطی کا انکار نہ ہو، اگر بیوی نے وطی کا انکار کیا تو رجعت صحیح نہیں ہوگی، ظاہر یہ ہے کہ خواہ خلوت زیارت ہو یا خلوت اہتداء دونوں میں یہی حکم ہے، یہ چند اقوال میں سے ایک قول ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ یہ خلوت زیارت میں ہے، اگر خلوت اہتداء ہو تو اس میں بیوی کے انکار کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور رجعت صحیح ہوجائے گی، اور نہ اس کا اعتبار ہوگا کہ صرف شوہر نے وطی کا اقرار

(۱) البدائع ۳/۱۹۱، الزرقانی ۴/۱۹۹، مغنی المحتاج ۳/۳۸۴، المغنی ۷/۴۵۱۔

(۲) سورۂ احزاب/۴۹۔

(۳) الاختیار ۳/۱۴۷۔

خلوت زیارت میں کیا ہے برخلاف خلوت بناء کے، تیسرا قول یہ ہے کہ اگر زیارت کرنے والی بیوی ہو تو شوہر کا دعوائے وطی سچ مانا جائے گا اور رجعت صحیح ہوجائے گی جیسے خلوت بناء میں ہے، اور صاوی نے "وهو أحد الأقوال" پر حاشیہ لکھا ہے: کہ "شامل" میں ذکر کیا ہے کہ دونوں قسم کی خلوتوں میں کوئی فرق نہ ہونے کا قول ہی قول مشہور ہے[1]۔

ابن قدامہ نے کہا: خرقی کے ظاہر قول میں شوہر کے لئے خلوت کردہ عورت سے رجعت ثابت کرنے میں خلوت وطی کی طرح ہے، کیونکہ خرقی نے کہا ہے: "خلوت کا حکم تمام امور میں دخول کی طرح ہے"۔

ابوبکر نے کہا: بیوی پر شوہر کی رجعت نہیں ثابت ہوتی الا یہ کہ شوہر نے اس سے جنسی تعلق قائم کیا ہو[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "رجعت"۔

چہارم-ثبوت نسب میں خلوت کا اثر:

۲۱- حنفیہ کے نزدیک ثبوت نسب بھی خلوت سے ثابت ہوتا ہے، خواہ خلوت مجبوب شخص سے ہو، ابن عابدین نے "عقد الفرائد" کے حوالہ سے ابن الشحنہ سے روایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ: اگر جنسی تعلق سے قبل طلاق پانے والی عورت نے وقت طلاق سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا تو بچہ کا نسب ثابت ہوگا، کیونکہ یہ بات یقینی ہے کہ علوق (حمل ٹھہرنا) طلاق سے قبل ہوا ہے، اور طلاق جنسی تعلق کے بعد دی گئی ہے، اور اگر وہ عورت چھ ماہ سے زائد میں بچہ جنے تو عدت واجب نہ ہونے کی وجہ سے نسب ثابت نہیں ہوگا، اور اگر شوہر نے بیوی کے ساتھ خلوت کی پھر اسے طلاق دی تو نسب ثابت ہوگا، خواہ وہ چھ ماہ سے زائد میں بچہ جنے، انہوں نے کہا: اس صورت میں خصوصیت خلوت کی ہے[1]۔

شافعیہ کے نزدیک محض خلوت سے بیوی فراش قرار پاجاتی ہے، حتی کہ اگر خلوت کے امکان کی صورت میں وہ عورت بچہ جنے تو وہ شوہر سے ثابت النسب ہوگا، خواہ وہ وطی کا اعتراف نہ کرے، اس لئے کہ نکاح کا مقصود استمتاع اور اولاد ہے تو اولاد میں خلوت کا امکان کافی سمجھا جائے گا[2]۔

حنابلہ کے نزدیک خلوت سے نسب ثابت ہوتا ہے[3]۔

دیکھئے: اصطلاح "نسب"۔

پنجم-حرمت قائم ہونے میں خلوت کا اثر:

۲۲-خلوت صحیح پر مرتب ہونے والے آثار میں سے حرمت کا قائم ہونا بھی ہے، ابن عابدین نے ذکر کیا ہے کہ خلوت صحیحہ کی وجہ سے بیوی کی عدت میں اس کی بہن سے نکاح اور اس کے علاوہ چار عورتوں سے نکاح حرام ہوجاتا ہے[4]۔

جہاں تک بیوی کی بیٹی سے نکاح کی حرمت کا تعلق ہے تو اس میں اختلاف ہے، ابن عابدین نے "الفتاوی الہندیہ" سے نقل کیا ہے کہ شوہر کے ساتھ خلوت بیوی کی بیٹی کے شوہر پر حرام ہونے میں وطی کے قائم مقام نہیں ہے، اور "نوادر" ابی یوسف سے نقل کرتے ہوئے ابن عابدین نے کہا: اگر بیوی کے ساتھ خلوت رمضان کے روزہ میں یا اپنے احرام کی حالت میں کی ہو تو بیوی کی بیٹی سے نکاح کرنا اس کے لئے حلال نہیں ہوگا، اور محمد نے کہا: یہ نکاح حلال ہوگا اس لئے کہ شوہر وطی کرنے والا قرار نہیں پایا ہے، کیونکہ اس صورت میں بیوی کو

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۴۷۴۔
(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۴۷۴، المغنی ۷/ ۲۹۰، ۲۹۱۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۴۱۔
(۲) شرح المنہاج للجلال المحلی ۴/ ۶۱۔
(۳) منتہی الإرادات ۳/ ۲۱۳۔
(۴) ابن عابدین ۲/ ۳۴۱ شائع کردہ دار إحیاء التراث۔

نصف مہر ملتا ہے۔

پھر ابن عابدین نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ یہ اختلاف خلوت فاسدہ میں ہے، خلوت صحیح ہوتو بلا اختلاف اس سے بیٹی حرام ہوجائے گی (۱)۔

ابن قدامہ نے کہا: ماں کے ساتھ صحبت سے بیٹی حرام ہوجائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَرَبَآئِبُكُمُ اللَّاتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ مِّنْ نِّسَآئِكُمُ اللَّاتِيْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُوْنُوْا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ" (۲) (اور تمہاری بیویوں کی بیٹیاں جو تمہاری پرورش میں رہی ہوں اور جو تمہاری ان بیویوں سے ہوں جن سے تم نے صحبت کی ہے، لیکن اگر ابھی تم نے ان بیویوں سے صحبت نہ کی ہوتو تم پر کوئی گناہ نہیں)۔

یہ نص ہے، اور آیت میں دخول سے مراد وطی ہے، جس کو بہ طور کنایہ دخول کہا گیا ہے، پس اگر اس کے ساتھ خلوت ہوئی لیکن اس سے وطی نہیں کی تو اس کی بیٹی حرام نہیں ہوگی، اس لئے کہ ماں غیر مدخول بہا ہے (جنسی تعلق والی نہیں ہے) اور خرقی کا ظاہر قول یہ ہے کہ بیٹی حرام ہوگی، کیونکہ انہوں نے کہا: اگر شوہر نے خلوت کی اور کہا میں نے اس سے وطی نہیں کی اور بیوی اس کی تصدیق کرتی ہے تو بیوی کا قول قابل توجہ نہیں ہوگا اور اس کا حکم دخول کا حکم ہوگا (۳)۔

ابن قدامہ نے ایک دوسرے مقام پر ربیبہ (گود کی بچی) کی حرمت میں اختلاف نقل کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: جہاں تک ربیبہ کی حرمت کا تعلق ہے تو امام احمد سے مروی ہے کہ خلوت سے یہ حرمت حاصل ہوجاتی ہے، اور قاضی اور ابن عقیل نے کہا: حرام نہیں

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۷۸، الطبعة السابقة، الفتاوی البزازیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۴/ ۱۴۱۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۳۔

(۳) المغنی ۶/ ۵۷۲۔

ہوتی ہے، قاضی نے امام احمد کے کلام کو اس پر محمول کیا ہے کہ خلوت کے ساتھ نظر یا مباشرت پائی گئی ہوتو ایک روایت کے مطابق امام احمد کے کلام کی تخریج یہ ہے کہ خلوت حرمت ثابت کردیتی ہے، اور صحیح یہ ہے کہ خلوت حرمت ثابت نہیں کرتی، اس لئے کہ آیت کریمہ ہے: "فَإِنْ لَّمْ تَكُوْنُوْا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ" (لیکن اگر تم نے ان بیویوں سے صحبت نہ کی ہوتو تم پر کوئی گناہ نہیں) اور دخول وطی سے کنایہ ہے، اور دخول کے بغیر بیٹی کے حلال ہونے میں نص صریح ہے تو اس کے خلاف جائز نہیں ہوگا (۱)۔ دیکھئے: "نکاح"، "صہر" اور "محرمات"۔

(۱) المغنی ۶/ ۵۷۰۔

خلو

تعریف:

۱-خلو لغت کی رو سے ''خلا'' کا مصدر ہے کہا جاتا ہے ''خلا المکان أو الاناء خلواً و خلاء'' جب جگہ یا برتن اس چیز سے خالی ہوجائے جو اس میں تھی، ''خلا المکان من أهله و عن أهله'' جگہ اپنے رہنے والوں سے خالی ہوگئی، ''خلا فلان من العیب'' فلاں شخص عیب سے بری ہوگیا، ''خلا بصاحبه خلوا و خلوة و خلواً و خلاء'' اپنے ساتھی کے ساتھ خلوت میں ہوا، ''أخلی له الشئ'' اس کے لئے شی خالی کردی، ''أخلی المکان والاناء وغیرهما'' مکان اور برتن کو خالی کردیا[1]۔

خلو اصطلاح میں دو معانی کے لئے مستعمل ہے:

اول: خلو بمعنی تنہا ہونا، کہا جاتا ہے: خلوت بنفسی (میں تنہا خلوت میں ہوا) خلوت بفلان (فلاں کے ساتھ خلوت میں ہوا) خلو بیوی کے ساتھ خلوت میں ہونے کے لئے بولتے ہیں، اس طور پر کہ مرد اپنی بیوی کے ساتھ دروازہ بند کرلے اور تنہا ہو، لیکن اس مفہوم کے لئے عموما خلوت کا لفظ استعمال کرتے ہیں، اسی لئے اس کے احکام اصطلاح ''خلوت'' کے تحت دیکھے جائیں۔

دوم: یہ معنی کتب لغت میں معروف نہیں ہے، لیکن متاخرین فقہاء کی کتابوں میں اس معنی میں یہ لفظ ملتا ہے، ان فقہاء نے اس لفظ کو اس

(۱) المعجم الوسیط۔

منفعت کے معنی میں استعمال کیا ہے جس منفعت کا مالک جائداد وقف کو کرایہ پر لینے والا اس مال کے عوض میں ہوتا ہے جسے وہ متولی وقف کو تعمیر وقف کے لئے دیتا ہے جب وقف کی تعمیر کے لئے مال نہ ہو اور شرط یہ طے پائی ہو کہ کرایہ دار کو منفعت وقف کا ایک متعین تناسب جیسے نصف یا ایک تہائی ملے گا اور منفعت کے باقی حصہ کی اجرت وہ مستحقین کے فائدہ کے لئے ادا کرے گا، یہ معاملہ مختلف طریقوں سے طے پاتا ہے جن میں سے بعض کی وضاحت آئندہ آرہی ہے۔

زرقانی نے خلو کی تعریف اس سے زیادہ عام معنی میں کی ہے، انہوں نے کہا: خلو نام ہے اس منفعت کا جس کے بالمقابل دراہم دے کر، دینے والا منفعت کا مالک ہوتا ہے[1]۔

خلو کا اطلاق اس حق پر بھی ہوتا ہے جو شاہی اراضی کے کرایہ دار کو اس پر قبضہ برقرار رکھنے کے سلسلے میں ہوتا ہے، اگر زمین میں کرایہ دار کے درخت، تعمیر یا مٹی کے ڈھیر وغیرہ ہوں بشرطیکہ زمین پر واجب بیت المال کے حقوق وہ ادا کرے، اس دوسری نوع کو بعض متاخرین مالکیہ نے ''خلو'' کا نام دیا ہے، شیخ علیش کے اکثر کلام میں ہے کہ یہ بھی خلو سے ملحق ہے، ایک مقام پر انہوں نے کہا: یہ خلو ہوگا، ان کے بعض کلام میں خلو خود اس مکان اور درخت وغیرہ کو کہا گیا ہے جسے موقوفہ جائداد یا شاہی زمین کو لینے والا بناتا یا لگاتا ہے[2]۔

دسوقی کے کلام میں بھی اسی کے مثل ہے[3]، خلو شخصی جائداد میں بھی ہوتا ہے۔

غالباً لفظ خلو کو اس اصطلاح میں استعمال کرنے کی اصل یہ ہے

(۱) الزرقانی ۶/ ۱۲۷۔

(۲) ابن عابدین، قانون العدل و الإنصاف لقدری باشا (دفعہ ۳۶۰، ۳۶۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۶۱، مرشد الحیران دفعہ ۵۹۸، الفتاوی الخیریہ ۲/ ۱۹۸، فتح العلی المالک ۲/ ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر فی باب الغصب ۳/ ۴۳۲، ۴۶۷۔

کہ یہ لفظ اولا جائداد کو دوسرے کے لئے فارغ اور خالی کرنے کے مفہوم میں استعمال کیا گیا[۱]۔ اور اس نقدی مال کے لئے بولا گیا جو اس حق کا مالک جائداد خالی کرنے کے عوض میں لیتا ہے، پھر خود اس منفعت کے لئے بولا جانے لگا جس سے دست بردار ہو رہا ہے، شیخ علیش کے کلام میں ان سب معانی میں یہ لفظ آیا ہے[۲]۔

بنانی نے ''شرح الزرقانی'' پر اپنے حاشیہ میں لکھا ہے: فاس کے شیوخ مغاربہ نے اوقاف میں خلو کو ''جلسۃ'' کا نام دیا ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-حکر:

۲- حکر (حاء پر زبر کے ساتھ) ''لسان العرب'' میں ہے کہ اس کا معنی ہے غذائی اشیاء کو انتظار کی غرض سے جمع رکھنا، ابن سیدہ نے کہا: احتکار غلہ وغیرہ غذائی اشیاء کو جمع کرنا اور قیمت چڑھنے کے وقت کے انتظار میں روکے رکھنا ہے[۴]۔

احتکار اور استحکار کا معنی یہ بھی ہے کہ یہ ایسا عقد اجارہ کرنا ہے جس سے مقصود زمین کا باقی رکھنا ہوتا کہ تعمیر اور درخت یا کوئی ایک وہاں باقی رہے[۵]۔

حکر (حاء پر زیر کے ساتھ) قدیم کتب لغت میں ہمیں نہیں ملا، ''المعجم الوسیط'' میں ہے کہ حِکر وقف کردہ جائیداد ہے، متاخرین فقہاء کے کلام میں حِکر اس اجرت کے معنی میں وارد ہوا ہے جو وقف کی جائیداد وغیرہ پر ہوتی ہے جو اس شخص سے لی جاتی ہے جس کی تعمیر

(۱) الفتاوی الخیریہ ۱/ ۱۸۰۔

(۲) دیکھئے مثلاً: فتح العلی المالک ۲/ ۲۵۰۔

(۳) البنانی علی الزرقانی ۶/ ۱۲۸۔

(۴) لسان العرب۔

(۵) ابن عابدین ۵/ ۲۰ نقلا عن الفتاوی الخیریہ، مرشد الحیر ان لقدری باشا (دفعہ ۵۹۰) طبع بولاق ۱۳۰۸ھ۔

اور درخت اس میں ہو، اور جب جائیداد ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں منتقل ہوتی ہے تو اس کے ساتھ حکر بھی منتقل ہوتا ہے، جسے مستحقین وقف کے مفاد کے لئے ادا کیا جاتا ہے۔

شیخ علیش نے کہا: جو شخص خلو پر قابض ہو اس پر مصرف وقف کے لئے اجرت واجب ہے جو وقف کے مستحقین کے لئے ہوتی ہے، اسے ہمارے یہاں مصر میں حکر کہتے ہیں، تاکہ وقف باطل نہ ہوجائے، اور احتکار جائز نہیں ہے الا یہ کہ اجرت مثل کے ساتھ ہو، اور یہ اجرت ایک حال پر قائم نہیں رہے گی بلکہ زمانہ کے فرق سے کم وزائد ہوتی رہے گی[۱]۔

ب- فراغ، افراغ:

۳-فقہاء کے یہاں ان دونوں الفاظ کے استعمال سے واضح ہوتا ہے کہ ان دونوں الفاظ سے مراد کسی حق سے دستبردار ہونا ہے مثلاً وقف وغیرہ میں اپنے مقررہ وظیفہ سے دستبرداری[۲]، یا خلو کا مالک عوض لے کر دوسرے کے لئے خلو سے دستبردار ہوجائے، پس یہ منفعت مذکورہ کی بیع ہوئی، البتہ اسے افراغ کا نام اس لئے دیا گیا تاکہ وہ بیع سے ممتاز ہوجائے جس میں اصل شی فروخت کی جاتی ہے، غالباً اس کو فراغ اس لئے کہا گیا کہ اس کا مالک اصل زمین کا مالک نہیں ہوتا بلکہ زمین پر قابض رہنے کا حق دار یا بعض منفعت کا مالک ہوتا ہے، شیخ علیش کے کلام میں اسی معنی میں یہ لفظ آیا ہے[۳]۔

اس کا نام فراغ اس لئے رکھا گیا کہ فراغ خالی ہونا اور افراغ خالی کرنا ہے۔ گویا دستبردار ہونے والا جگہ کو اپنے حق سے خالی کر دیتا

(۱) فتح العلی المالک، فتاوی الشیخ علیش ۲/ ۲۴۳ القاہرہ، مصطفی الحلبی ۱۳۷۸ھ، قانون العدل والإنصاف (دفعہ ۳۳۶)، ابن عابدین ۴/ ۱۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۸۶، ۴/ ۱۴، ۵/ ۱۸۔

(۳) فتح العلی المالک ۲/ ۲۵۰۔

ہے تا کہ وہ حق دوسرے کا ہوجائے۔

ج-جدک یا کدک:

۴-۱-اس لفظ کا اکثر استعمال ان اشیاء مملوکہ کے لئے ہوتا ہے جنہیں کرایہ دار دوکان میں اس طرح لگا تا ہے کہ وہ دوکان کی عمارت سے وابستہ ہوجاتی ہیں اور جدانہیں ہوتیں، جیسے مزید تعمیر، بعض فتاوی میں اس نوع کو "سکنی" کا نام دیا گیا ہے(۱)۔

۲-اس کا اطلاق ان چیزوں پر بھی ہوتا ہے جنہیں دوکان میں رکھا تو جاتا ہے مگر ان کو الگ کیا جاسکتا ہے، جیسے ریک وغیرہ جو دوکان میں نائی کے آلے وغیرہ رکھنے کے لئے فٹ کئے جاتے ہیں، یہ دوکان میں متصل ہوتے ہیں مگر ان کو جدا کرنا ممکن ہوتا ہے۔

۳-اس لفظ کا استعمال اس منفعت کے لئے بھی ہوتا ہے جس کے مقابلہ میں دراہم کا مالک منفعت کے مالک یا ناظر وقف کو دراہم ادا کرتا ہے تا کہ انہیں وقف کی مرمت یا موقوفہ زمین کی تعمیر کے لئے خرچ کیا جائے جبکہ مرمت یا تعمیر کے لئے وسائل موجود نہ ہوں، اور دراہم دینے والا شرط لگا تا ہے کہ کرایہ کی جگہ میں باقی رہنے کا اور منفعت کے ایک حصہ کا وہ مستحق ہوگا، اسی کو پچھلے صفحات میں خلو کا نام دیا گیا ہے۔

۴-اس لفظ کو ان اشیاء کے لئے بھی استعمال کرتے ہیں جو دوکان میں غیر وابستہ طور پر رکھی جاتی ہیں جیسے ہوٹلوں میں چائے کی کیتلیاں اور پیالیاں اور حمام میں تولئے وغیرہ(۲)۔

جدک اور خلو کے درمیان فرق یہ ہے کہ خلو کا مالک وقف کی منفعت کے ایک جزء کا مالک ہوتا ہے، ان اشیاء کا مالک نہیں ہوتا جو وقف کی دوکانوں میں کرایہ دار کے مال سے رکھے جاتے ہیں، کیونکہ

(۱) حاشیۃ الأشباہ للحموی ۱/۱۳۶، الفتاوی الحامدیہ ۲/۱۹۹، ۲۰۰۔

(۲) ردالمحتار ۴/۱۷، البکارج: چائے کی کیتلیاں۔

وہ دوکان میں بطور وقف لگائے جاتے ہیں، لیکن جدک دوکان کے کرایہ دار کی مملوکہ اشیاء ہوتی ہیں(۱)۔

د-کردار:

۵-کردار موقوفہ اراضی میں بٹائی دار یا کرایہ دار جو تعمیر کراتا ہے یا درخت لگاتا ہے یا مٹی واقف یا ناظر کی اجازت سے ڈالتا ہے اسے کہتے ہیں، یہ چیزیں اس کی ملکیت میں رہیں گی(۲)، کبس تراب سے مراد زمین کو ٹھیک کرنے کے لئے باہر سے لاکر ڈالی جانے والی مٹی ہے(۳)، پس کردار بھی زراعتی زمین میں کرایہ دار کی مملوکہ اشیاء کا نام ہے۔

ھ-مُرْصَد:

۶-مرصد یہ ہے کہ کوئی شخص وقف کی جائیداد مثلاً کوئی دوکان یا گھر کرایہ پر لے اور متولی اس کو اپنے مال سے تعمیر یا ضروری مرمت کی اجازت دے دے، اس لئے کہ وقف کے پاس مال نہ ہو اور نہ کوئی ایسا شخص ملتا ہو جو پیشگی اجرت دے جس سے وقف کی تعمیر یا مرمت ہوسکے، تو کرایہ دار اپنے مال سے وقف کی تعمیر اس قصد کے ساتھ کرے کہ وقف کے پاس مال ہونے کی صورت میں وہ اپنا مال واپس لے لے گا یا ماہانہ یا سالانہ کرایہ میں اپنی رقم وضع کرتا رہے گا، اور یہ عمارت کرایہ دار کی ملکیت نہیں ہوگی بلکہ وقف ہوگی، پس اس کو فروخت کرنا صحیح نہیں ہوگا اور نہ ہی کرایہ دار کا اس قرض کو فروخت کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ قرض کی بیع درست نہیں ہے، لیکن اگر کرایہ دار

(۱) مرشد الحیران (دفعہ/۵۹۶، ۵۹۷)۔

(۲) الفتاوی الخیریہ ۱/۱۸۰، الفتاوی الحامدیہ ۲/۱۹۹ بحوالہ المغرب اور القاموس۔

(۳) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/۱۹۹، مرشد الحیران (دفعہ/۵۹۶)۔

اس دوکان سے نکلنا چاہے تو یہ جائز ہوگا کہ وہ نئے کرایہ دار سے اپنا قرض لے لے، اور وہ قرض نئے کرایہ دار کا اس طرح ہوگا جس طرح پرانے کرایہ دار کا تھا(۱)۔

پس مرصد وہ دَین ہے جو اس طور پر وقف پر لازم آ جائے۔

مرصد اور خلو کے درمیان فرق یہ ہے کہ مالک خلو کا حق وقف کی منفعت میں ہوتا ہے اور صاحب مرصد کا متعینہ دین وقف پر ہوتا ہے (۲)۔

و- مشد المسکۃ (شکمی بٹائی):

۷- مشد المسکۃ متأخرین حنفیہ کی اصطلاح ہے، اس سے مراد دوسرے کی زمین میں زراعت کا استحقاق ہے، یہ لغت کی رو سے مسکۃ سے ہے یعنی جسے قبضہ میں رکھا جائے۔ ابن عابدین نے کہا: گویا زمین (عموماً بیت المال کی مملوکہ زمین) جسے دی گئی اور صاحب زمین کی طرف سے اس کو کھیتی کی اجازت حاصل ہوئی اس کو مسکہ حاصل ہوا کہ وہ اس میں کھیتی کے لئے اس کو قبضہ میں رکھے، ابن عابدین نے کہا: اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی قیمت نہیں ہوگی، نہ وہ ملکیت میں داخل ہوگی اور نہ اسے بیچا جاسکے گا اور نہ اس میں وراثت جاری ہوگی (۳)۔

خلو کے قائلین کے نزدیک خلو کی ملکیت کی حقیقت:

۸- مالکیہ میں سے عدوی نے کہا: خلو ملک منفعت میں سے ہے نہ کہ ملک انتفاع میں سے، کیونکہ مالک انتفاع خود منتفع ہوسکتا ہے، لیکن اس کو نہ کرایہ پر دے سکتا ہے، نہ ہبہ کرسکتا ہے، نہ عاریت پر کسی کو دے سکتا ہے، جبکہ مالک منفعت کو ذاتی انتفاع کے ساتھ ان تینوں امور کا اختیار و حق ہوتا ہے، انہوں نے کہا: دونوں میں فرق یہ ہے کہ مالک انتفاع کی ذات مع وصف مقصود ہوتی ہے جیسے امام، خطیب اور مدرس جن پر وصف مذکور کی وجہ سے وقف کیا جاتا ہے برخلاف مالک منفعت کے، پھر جو شخص انتفاع کا مالک ہو اور چاہے کہ دوسرا اس سے منتفع ہو تو خود اس کا حق اس سے ساقط ہوجائے گا اور دوسرا اس کو اس کا اہل ہو کر لے گا جبکہ پہلے یہ اس کا اہل تھا، اور خلو ملک منفعت میں سے ہے، اس لئے اس میں وراثت جاری ہوتی ہے (۱)۔

حنابلہ میں سے بہوتی نے اسی طرح صراحت کی ہے کہ مال سے خریدا گیا خلو ملک منفعت کے باب سے ہے (۲)۔

خلو کے احکام:

۹- جائدادوں میں خلو کے احکام میں فرق کے لحاظ سے جائدادوں کی تین قسمیں ہیں:

۱- اوقاف کی جائدادیں۔

۲- اراضی امیریہ (بیت المال کی اراضی)۔

۳- شخصی ملکیت کی اراضی۔

ان کے ذیل میں بحث کی بھی تین قسمیں ہوں گی:

پہلی قسم: اوقاف کی جائدادوں میں خلو:

اوقاف کی جائدادوں میں خلو پیدا ہونے کی حالتیں:

اوقاف کی جائدادوں میں چند حالات میں خلو ہوتا ہے، جن

---

(۱) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۲۰۰۔

(۲) مرشد الحیران (دفعہ/ ۵۹۹)۔

(۳) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۱۹۸، قانون العدل و الإنصاف فی القضاء علی مشکلات الأوقاف لقدری باشا (دفعہ/ ۳۳۰)۔

(۱) العدوی علی الخرشی ۷/ ۷۹، نیز اس کے مثل کلام کے لئے دیکھئے: الزرقانی، باب العاریہ کا آغاز ۶/ ۱۲۷، ۱۲۸۔

(۲) مطالب أولی النہی ۴/ ۳۷۰۔

میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں:

۱۰ - پہلی حالت: واقف یا متولی وقف اور کرایہ دار کے اتفاق سے خلو قائم ہو۔

اس حالت کا ذکر شافعیہ کے کلام میں ہمیں نہیں ملا، متاخرین مالکیہ اور بعض متاخرین حنابلہ نے اس کا ذکر کیا ہے، اور مالکیہ سے متاخرین حنفیہ نے اسے نقل کیا ہے۔

مالکیہ میں سے عدوی نے کہا: خلو کی کئی صورتیں ہوتی ہیں، بعض مندرجہ ذیل ہیں:

۱۱ - پہلی صورت: وقف برباد ہو رہا ہو تو وقف کا متولی اسے ایسے شخص کو اجرت پر دے جو اس کو آباد کردے، اس طور پر کہ مثلاً دوکان تیس دینار سالانہ کرایہ پر دی جانے والی ہوجائے اور کرایہ دار پر وقف کے لئے پندرہ دینار مقرر کیا جائے تو منفعت کرایہ دار اور وقف کے درمیان مشترک ہوگی، اور تعمیر میں خرچ کئے گئے دراہم کے بالمقابل جو کچھ ہے وہی خلو ہے، انہوں نے کہا: اس صورت کے جواز کی شرط یہ ہے کہ وقف کے پاس آمدنی نہ ہو جس سے وقف کو آباد کیا جاسکے۔

۱۲ - دوسری صورت: یہ ہے کہ مثلاً کسی مسجد پر دوکانیں وقف ہوں، اور مسجد کو تکمیل یا تعمیر کی ضرورت پیش آجائے اور آمدنی تکمیل یا تعمیر کے لئے کافی نہ ہو تو متولی وقف دوکانوں کے کرایہ داروں سے مال کی ایک مقدار لے کر اس سے مسجد کی تعمیر کرے اور دوکانوں کے کرایہ سے اس مال کے بقدر کم کردے، مثلاً کرایہ اصل میں تیس دینار سالانہ ہو تو اسے صرف پندرہ دینار سالانہ کردے اور دوکانوں کی منفعت کرایہ دار اور وقف کے درمیان مشترک ہوجائے تو جو حصہ کرایہ دار کا ہوگا وہی خلو ہے، اور شرکت صاحب خلو اور متولی وقف دونوں کے اتفاق سے مصلحت کے مطابق طے ہوگی۔

۱۳ - تیسری صورت: کوئی موقوفہ زمین ہو جس کو آباد کرنے کے لئے کوئی آمدنی نہ ہو اور وہ زمین بالکلیہ ویران ہوجائے جیسا کہ دردیر نے ذکر کیا ہے تو اس زمین کو متولی وقف سے کرایہ پر لے لے اور اس میں وقف کے لئے مثلاً کوئی مکان اس شرط پر بنادے کہ وہ شخص وقف کو تیس درہم ماہانہ ادا کرے گا، لیکن مکان تعمیر کے بعد ساٹھ درہم کرایہ کے لائق ہوجائے تو اس دوسرے تیس درہم کے بالمقابل منفعت کو خلو کہا جائے گا[1]۔

شیخ علیش نے تیسری صورت کے بارے میں فرمایا ہے کہ ہمارے علماء نے اس کا فتوی دیا ہے اور اس پر بلا اختلاف عمل جاری ہے، وہ فرماتے ہیں: اس میں یہ قید لگانا ضروری ہے کہ وہ ملکیت کی صراحت کرے (یعنی دلیل سے یہ ثابت ہو کہ اس کی نیت یہ تھی کہ تعمیر یا درخت کے بالمقابل یعنی حق خلو اس کی ملکیت ہوگی اور اس نے وقف کے لئے تبرع کرنے کی نیت سے نہیں بنایا ہے)، انہوں نے کہا: اگر اس نے وقف کی صراحت کردی یا اس نے کچھ وضاحت نہیں کی تو تعمیر اور درخت مشہور قول کے مطابق وقف ہوں گے، تعمیر کرنے والے یا درخت لگانے والے کے وارثین کا ان میں کوئی حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے صرف وقف کے لئے بنایا ہے اور اس کا مالک ہوا ہے، اصل وقف پر قبضہ کے ذریعہ اس پر بھی قبضہ ہے۔

یہ صورت اس حالت میں ہے جب ان لوگوں نے موقوفہ زمین میں تعمیر کی ہو یا درخت لگایا ہو جن پر اسے وقف کیا گیا ہے، اگر کسی اجنبی نے وقف میں کوئی تعمیر کی تو وہ اس کی ملکیت ہوگی، اور درخت لگانے کا بھی یہی حکم ہے اور جب وہ اس کی ملکیت ہوئی تو اسے حق ہے کہ یا تو اکھاڑے یا اکھڑی ہوئی حالت میں اس کی قیمت

(۱) العدوی علی الخرشی ۷/۷۹ دار صادر بیروت، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/۴۶۷۔

لے بشرطیکہ وقف کے پاس اس کو ادا کرنے کے لئے مال ہو، یہ اس وقت ہے جب وقف کو اس تعمیر کی ضرورت نہ ہو ورنہ وقف کی آمدنی سے اس کی قیمت لازماً ادا کرے گا، ٹھیک اس طرح جیسے متولی وقف نے اسے بنایا ہو[1]۔

۱۴- چوتھی صورت: واقف وقف کے مکانات کی تعمیر کرنا چاہے، اس کے پاس کچھ اشخاص آکر اسے دراہم اس شرط پر فراہم کریں کہ ان مکانات میں سے ہر شخص کو ایک ایک مکان رہائش کے لئے ایک مقررہ اجرت پر دیا جائے گا جسے وہ ماہانہ ادا کرے گا، گویا کہ واقف نے ان مکانات میں سے ایک حصہ رقم فراہم کرنے والوں کو وقف کرنے سے قبل فروخت کر دیا اور باقی حصہ وقف کیا، پس واقف کو ان مکانات میں تصرف کرنے کا حق نہیں ہے، لیکن اسے ماہانہ یا سالانہ مقررہ اجرت ملے گی، گویا رقم فراہم کرنے والا اس حصہ کے مطابق واقف کا شریک ہے[2]۔

خیر الدین رملی حنفی نے اس چوتھی جیسی صورت کے بارے میں کہا: بسا اوقات ایسا کرنے سے اوقاف کی کثرت ہو جاتی ہے، مجھے معلوم ہوا کہ بعض بادشاہوں نے اس جیسے اوقاف کو تجار کے مال سے آباد کیا، ان پر اپنا ایک درہم یا دینار بھی خرچ نہیں کیا، بلکہ وقف کا ثواب پا گئے اور تاجروں کو منفعت مل گئی، "**وكان النبي ﷺ يحب ما خفف على أمته**"[3] (نبی کریم ﷺ اپنی امت پر آسانی کو پسند فرماتے تھے)، اور دین آسان ہے اور ایسا کرنے میں

(۱) فتح العلی المالک ۲/ ۲۴۴، ۲۴۳، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۲۳ باب العاریہ کا آغاز۔

(۲) فتح العلی المالک ۲/ ۲۴۹، ۲۵۰۔

(۳) "كان يحب ما يخفف على أمته" یہ مفہوم حضور ﷺ کی اس حدیث سے مستنبط ہے: "يسروا و لاتعسروا" جس کو بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۲۴ طبع السلفیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے روایت کیا ہے۔

دین کے لئے مفسدہ نہیں ہے[1]۔

۱۵- پانچویں صورت جو عدوی کی ذکر کردہ صورتوں پر اضافہ ہے:

وہ یہ ہے کہ متولی وقف سے حق خلو خریدا جائے خواہ ان لوگوں کے فائدہ کے لئے ہو جن کے لئے وقف کیا گیا ہے جبکہ خود وقف کو نفع کی ضرورت نہ ہو، پس خود عدوی کا ظاہر کلام اور دوسروں کا ظاہر کلام یہ ہے کہ وقف میں یہ صورت درست نہیں ہے، جیسا کہ خلو کی صحت کی شرائط میں آرہا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ عمل موقوفہ جائداد کے ایک حصہ کو فروخت کرنے کی طرح ہے، کیونکہ وقف کی قیمت جب اس پر کسی کا حق خلو ہو، حق خلو کے بغیر اس کی قیمت سے کم ہو جاتی ہے۔ پہلی چار صورتوں میں خلو اس لئے جائز ہے کہ ان صورتوں میں وقف کے اندر نقص پیدا ہو گیا ہے جس کو پورا کیا جارہا ہے اور وقف کو اس کی ضرورت بھی ہے، اسی لئے حنابلہ نے جب ویران و ناکارہ ہو گئے وقف کو فروخت کرنے کی اجازت دی تو بہوتی نے کہا: خلو کی مشہور قسموں کی تخریج ہمارے یہاں ویران وقف کی بیع کے مسئلہ سے کی جاسکتی ہے، علاوہ ازیں کہ اصل شی سے علاحدہ صرف منفعت کی بیع کا جواز پیچھے گذر چکا ہے جیسے گھر کا علو (اوپری حصہ) جو گھر پر بنایا جائے۔ کیونکہ اس میں منفعت کے ایک جز کے مقابلہ میں عوض دیا جاتا ہے، پس اگر گھر کی اجرت مثلاً بیس روپے ہیں اور وقف کو کوئی متعین شی اس شرط پر دی جاتی ہے کہ دینے والے سے گھر کا کرایہ صرف دس روپے لئے جائیں گے تو درحقیقت اس شخص نے نصف منفعت خرید لی اور نصف منفعت وقف کے لئے باقی رہی تو یہ طریقہ اس صورت میں جائز ہوگا جس صورت میں وقف کی بیع جائز ہوتی ہے، بلکہ یہ طریقہ بدرجہ اولی جائز ہوگا کیونکہ اس طریقہ سے اصل وقف فی الجملہ باقی رہتا ہے۔

(۱) الفتاوی الخیریہ ۱/ ۱۸۰۔

صاحب ''مطالب أولی النہی'' نے اس کونقل کیا ہے اوراس پر اعتراض نہیں کیا ہے[۱]۔

اور واضح ہے کہ بہوتی کی رائے میں مال کے عوض خلو پیدا کرنا مطلقاً جائزنہیں ہے، بلکہ یہ صرف وہاں جائز ہے جہاں وقف کی بیع اس کے باقی حصہ کودرست کرنے کی غرض سے جائز ہوتی ہے، اس جواز کے لئے درکارشرائط کا خلاصہ حنابلہ کے نزدیک یہ ہے کہ وقف کے بعض حصہ کو باقی حصہ کی اصلاح کی غرض سے فروخت کرنا اس وقت جائز ہے جب اس کوکرایہ پر دینا ممکن نہ ہواور واقف اور جہت وقف دونوں اس پر متفق ہوں، تو اگر وقف دوعین ہوں تو اس صورت میں ایک کو فروخت کرکے دوسرے کی اصلاح کی جائے گی، یا وقف ایک شئ ہوتو اس کے بعض حصہ کوفروخت کرکے باقی حصہ کی اصلاح کی جاسکتی ہے[۲]۔

اسی طرح وہ صورت ہے جب کوئی شخص وقف کی جائیداد میں طویل مدت تک مقیم رہے تو اس قیام سے اس کوحق خلو حاصل نہیں ہوجائے گا اور نہ متولی پر لازم آئے گا کہ جائیداد وقف اس کوکرایہ پر دے بلکہ جب متولی چاہے اجارہ ختم ہوجانے کے بعداس کونکال سکتا ہے، لیکن اگرکرایہ دار کی عمارت وغیرہ وقف کی زمین میں ہوجس کو جدک یا کردار کہتے ہیں، اور وہ اجرت مثل ادا نہ کرے تو اسے اپنی عمارت ہٹالینے کا حکم دیا جائے گا، خواہ وہ واقف کی اجازت یا کسی ایک متولی کی اجازت سے تیار کی گئی ہو[۳]۔

اور اگرکرایہ دار نے اپنے سے پہلے کسی کرایہ دار سے ہی مال کے عوض جائیداد لی ہوتو اس سے بھی خلو کا حق حاصل نہیں ہوگا،

(۱) مطالب أولی النہی فی مسئلۃ بیع الوقف المتعطل ۳۷۰/۴ دمشق، المکتب الإسلامی (د.ت.)۔

(۲) مطالب أولی النہی ۳۶۹/۴۔

(۳) ابن عابدین ۱۶/۴۔

ابن عابدین کہتے ہیں: صاحب خلو جو یہ دعوی کرتا ہے کہ اس نے اپنا خلو بہت زیادہ مال دے کرخریدا ہے، اوراس روسے اس پر وقف کی اجرت بہت معمولی ہونی چاہئے تو یہ دعوی باطل ہے، اس لئے کہ اس سے اول خلو والے شخص نے جو مال لیا ہے اس مال سے وقف کونفع حاصل نہیں ہوا ہے، پس مال دینے والے نے اپنے مال کوخود ہی ضائع کیا ہےتو اس کے لئے یہ کیسے جائز ہوگا کہ وقف پرظلم کرے بلکہ اس پر واجب ہوگا کہ وقف کواجرت مثل ادا کرے[۱]۔

پہلی حالت کی چاروں صورتوں میں خلو کے لزوم وعدم لزوم کے بارے میں حکم:

۱۶- کرایہ دارکو جوخلومتولی وقف کو مال دینے کے مقابلہ میں حاصل ہوتا ہےاسے حنفیہ نےحقوق مجردہ کی بیع کی ایک نوع شمار کیا ہے، اور حقوق مجردہ جیسے حق شفعہ، اور اوقاف میں وظائف جیسے امامت، خطابت اور تدریس، سے مال کےعوض دستبردار ہونے کے جواز میں حنفیہ کے یہاں دوقول ہیں جوعرف خاص کے اعتبار اورعدم اعتبار پر مبنی ہیں، جن فقہاء نےعرف خاص کا اعتبارنہیں کیا ہے، اورحنفیہ کا یہی (مفتی بہ) مسلک ہے، انہوں نے کہا ہے کہ حقوق مجردہ کی بیع جائز نہیں ہے، اور خلوبھی حقوق مجردہ میں سے ہے، شہید نے کہا: ہم مشائخ بلخ کے استحسان کونہیں اختیار کرتے بلکہ اپنے متقدمین اصحاب کے قول کواختیار کرتے ہیں، اس لئے کہ ایک شہر میں تعامل جب تک کہ وہ عہد اول سے جاری نہ ہوجواز کی دلیل نہیں بن سکتا ہے، اگرعہد اول سے وہ عمل جاری ہوتو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ نبی کریم ﷺ نے اس عمل پرانہیں باقی رکھا ہے، اور پھر یہ نبی ﷺ کی جانب سے اسے مشروع قرار دینا ہوگا، جب ایسا نہیں ہے تو ان

(۱) ابن عابدین ۱۶/۴۔

لوگوں کا فعل حجت نہیں قرار پائے گا الا یہ کہ وہ عمل ملکوں میں تمام لوگوں کے اندر جاری ہوتو وہ اجماع قرار پائے گا اور خلو کے مسئلہ میں ایسا نہیں ہے۔

شرنبلالی نے کہا اور ابن عابدین نے ان کی تائید کی ہے کہ مالک دوکان کے خلو والے شخص کو نہ نکالنے سے آزاد مکلّف شخص کو اپنی ملکیت سے روکنا اور اس کا مال تلف کرنا لازم آتا ہے اور متولی وقف کو خلو والے کرایہ دار کو نکالنے سے روکنے میں بھی وقف کے نفع کو فوت کرنا اور واقف کی طرف سے مسجد وغیرہ کے شعائر قائم کرنے کی شرط کو معطل کرنا لازم آتا ہے [1]۔

حصکفی نے کہا ہے کہ بہت سارے فقہاء نے عرف خاص کو معتبر ماننے کا فتوی دیا ہے، اور اس کی بنیاد پر مال لے کر وظائف سے دستبردار ہونے اور دوکانوں کے خلو کے لازم ہونے کا فتوی دیا جاتا ہے، پس دوکان میں خلو کرایہ دار کا حق ہوگا اور دوکان کے مالک کو حق نہیں ہوگا کہ کرایہ دار کو اس دوکان سے نکال دے یا دوکان کسی اور کو کرایہ پر دے دے۔ حصکفی کہتے ہیں الغوریہ میں جملون کی دوکانوں میں یہ واقعہ پیش آیا کہ سلطان غوری نے جب دوکانیں تعمیر کیں تو انہوں نے خلو لے کر تاجروں کو ان میں ٹھہرایا، اور ہر دوکان کے لئے ایک رقم مقرر کر کے ان تجار سے رقم لی اور وقف نامہ کی تحریر میں اس کا ذکر کیا۔

بعض فقہاء نے اس بات سے اختلاف کیا ہے کہ خلو کے مسئلہ میں اختلاف عرف خاص کو معتبر ماننے کے بارے میں دو قول ہونے کی بنا پر ہے۔

حموی کا میلان اس طرف ہے کہ خلو ثابت نہیں ہوگا اور خلو کی بیع درست نہیں ہوگی، یہ رائے انہوں نے اپنے شیخ سے نقل کی ہے، اور

(۱) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۶، الأشباہ والنظائر لابن نجیم مع حاشیۃ الحموی فی شرح قاعدۃ "العادة محكمة" ۱/۱۳۶۔

اس مسئلہ پر ایک رسالہ بھی انہوں نے تصنیف کیا ہے جس کا نام ہے: "مفيدة الحسنى في منع ظن الخلو بالسكنى" [1]۔

ابن عابدین نے کہا: مالک دوکان یا متولی وقف کو مال ادا کرنے کے عوض حاصل ہونے والے خلو کے لازم ہونے کا فتوی دینے والوں میں علامہ محقق عبدالرحمٰن العمادی ہیں، وہ فرماتے ہیں: پس دوکان کا مالک نہ کرایہ دار کو دوکان سے نکال سکتا ہے اور نہ دوکان کسی دوسرے کو کرایہ پر دے سکتا ہے جب تک کہ کرایہ دار کو لکھی ہوئی رقم ادا نہ کر دے، ضرورتاً اس کے جواز کا فتوی بیع وفاء پر قیاس کرتے ہوئے دیا جاتا ہے جو متأخرین میں متعارف ہے [2]۔

رملی حنفی کے "الفتاوی الخیریہ" میں جو کچھ ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف معتبر ہے، (یعنی مالکیہ میں سے شیخ ناصر الدین لقانی جنہوں نے اس کا فتوی دیا ہے اور ان کے متبعین کا اختلاف جس کا ذکر آگے آرہا ہے)، وہ فرماتے ہیں: پس قاضی کے فیصلہ سے اختلاف کے رفع ہونے کا یقین ہوجائے گا، جب کہ اس کے جواز کی رائے رکھنے والے مالکی قاضی یا غیر مالکی قاضی نے جواز کی شرطوں کو پوری طرح ملحوظ رکھ کر فیصلہ کر دیا تو فیصلہ درست ہوجائے گا اور اختلاف رفع ہوجائے گا، خصوصاً اس مسئلہ میں جس میں لوگوں کو ضرورت ہو اور خاص طور سے مشہور شہروں جیسے مصر اور بادشاہ کے شہر استنبول میں جہاں لوگوں میں اس کا رواج ہے، اور اس سے لوگوں کا پورا نفع وابستہ ہے، اور اس کو توڑنے اور ختم کرنے میں ان کے لئے نقصان ہے [3]۔ یہ تفصیل حنفیہ نے ذکر کی ہے۔

مالکیہ کے یہاں سب سے پہلا فتوی شیخ ناصر الدین لقانی کا

(۱) ابن عابدین ۴/۱۴، ۱۵، ۱۶، الأشباہ مع حاشیہ ۱/۱۳۵، ۱۳۹۔

(۲) ابن عابدین ۴/۱۷۔

(۳) الفتاوی الخیریہ ۱/۱۸۰، اس کو ابن عابدین (۴/۱۷) نے الفتاوی الخیریہ سے نقل کیا ہے۔

منقول ہے جنہوں نے خلو قائم ہونے، اس کا مالک ہونے اور اس میں وراثت جاری ہونے کا فتوی دیا، ان کی عبارت جیسا کہ شیخ علیش نے ذکر کیا ہے مندرجہ ذیل ہے: علامہ ناصر الدین لقانی سے دریافت کیا گیا کہ علماء ائمہ دین دوکانوں کے خلو کے بارے میں کیا فرماتے ہیں جو اس شہر اور دوسرے شہروں میں لوگوں میں رائج ہو گیا ہے اور لوگوں نے خلو میں بہت زیادہ مال خرچ کیا ہے یہاں تک کہ بعض بازاروں میں ایک دوکان چار سو دینار سونا تک پہنچ گئی ہے، تو اگر کوئی شخص انتقال کر جائے اور اس کا وارث شرعی ہو تو کیا وہ وارث لوگوں کے موجودہ رواج کو دیکھتے ہوئے اس کی دوکان کے خلو کا مستحق ہوگا یا نہیں، اور اگر مرنے والے کا کوئی وارث نہ ہو تو کیا بیت المال اس کے خلو کا مستحق ہوگا یا نہیں، اور اگر کوئی شخص فوت ہو جائے اور اس پر دین ہو اور اپنے پیچھے اتنا مال نہ چھوڑے جس سے اس کا دین ادا کیا جا سکے تو کیا اس کی دوکان کے خلو سے اس کا دین ادا کیا جائے گا؟ (١) جواب دے کر ماجور ہوں۔

تو انہوں نے یہ جواب دیا: ساری تعریفیں اللہ رب العالمین کے لئے ہے، ہاں جب کسی شخص کا انتقال ہو جائے اور اس کا کوئی شرعی وارث ہو تو وہ لوگوں میں جاری عرف کے مطابق مرنے والے کی دوکان کے خلو کا مستحق ہوگا، اور اگر مرنے والے کا کوئی وارث نہ ہو تو بیت المال اس خلو کا مستحق ہوگا، اگر کسی شخص کا انتقال ہو جائے اور اس پر دین ہو اور وہ اپنے پیچھے اتنا مال نہ چھوڑے جس سے اس کا دین ادا ہو تو اس کی دوکان کے خلو سے ادا کیا جائے گا، واللہ سبحانہ وتعالی أعلم بالصواب، بقلم ناصر لقانی مالکی۔

اس فتوی کو زرقانی نے ذکر کیا اور نقل کیا کہ اس مسئلہ میں اسی فتوی پر اعتماد ہے۔

(١) فتح العلی المالک ٢/٢٤٩، ٢٥٠، الزرقانی علی مختصر خلیل ٦/١٢٨۔

حنفیہ میں سے حموی نے کہا: اس مسئلہ میں امام مالک اور ان کے اصحاب کی کوئی صراحت موجود نہیں ہے، اس میں اعتماد لقانی کے فتوی، عوام میں اس کی مقبولیت اور اس پر عمل ہونے پر ہے(١)۔

مالکیہ میں سے غرقاوی نے کہا: ناصر لقانی کا فتوی نصوص سے تخریج کردہ ہے، اس فتوی کے مطابق عمل پر اجماع ہے، مشرق و مغرب میں یہ فتوی مشہور ہے اور اسی پر عمل ہے، ناصر لقانی کے اس فتوی سے اتفاق انہوں نے بھی کیا ہے جو ان سے مقدم ہیں جیسے ان کے بھائی شیخ شمس الدین محمد لقانی (٢)۔

(پہلی حالت میں) مال کے عوض ہونے کی صورت میں جائداد پر مالک خلو کے قبضہ برقرار رہنے کا حق:

١٧- جن علاقوں میں خلو قائم ہوتے وقت یہ رواج ہو کہ اس پر صاحب خلو کا حق برقرار رہے گا تو علی الاطلاق معاملہ ہونے کی صورت میں اس عرف پر محمول کیا جائے گا۔ عدوی نے کہا: مصر میں ہمارے یہاں یہ عرف رائج ہے احکار (حکر کی جمع) ہمیشہ کے لئے دائمی ہوتے ہیں، خواہ اس میں بوقت اجارہ مدت متعین کر لی گئی ہو، کیونکہ وہ مخصوص مدت مقصود نہیں ہوتی ہے، اور ہمارے یہاں عرف کی حیثیت شرط کی ہے، پس اگر کسی نے کوئی زمین کسی مدت کے لئے حکر کے طور پر لی اور وہ مدت گذر گئی تو بھی اسے اپنے پاس رکھنے کا حق ہوگا، اور امور وقف کے متولی کو اختیار نہیں ہوگا کہ اسے نکال دے، البتہ اگر ایسا رواج ہو جائے جس سے معلوم ہو کہ مدت کے بعد نکال دینا مقصود ہوتا ہے اور عقد اجارہ ہمیشہ کے لئے نہیں ہے تو پھر اسی کے مطابق عمل کیا

(١) الحموی علی الأشباہ و النظائر (قاعدہ: العادۃ محکمۃ پر کلام کے تحت) ١/١٣٧، ١٣٨۔

(٢) الغرقاوی کا کلام ''رسالۃ فی الخلو'' میں ہے جس کو وزارۃ الأوقاف والشئون الإسلامیہ الکویت نے شائع کیا ہے۔

جائے گا[۱]۔

لیکن شیخ علیش فرماتے ہیں: اس رائے پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس میں مدت کی تعیین لاحاصل ہوجاتی ہے، اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ مدت کی تعیین ادا شدہ مال کے بالمقابل ہے، اور اس کے ساتھ حکر کا دائمی ہونا ہے، پس دراہم دو چیزوں کے مقابلہ میں پیشگی دیئے گئے، ایک مقررہ مدت اور دوسرے حکر کے ذریعہ معاملہ کا دائمی ہونا، اور اس میں غور وفکر کی ضرورت ہے[۲]۔

یہ مسئلہ صرف اس وقت درست ہوگا جب اس شہر میں ایسا عرف جاری ہو تو وہ عرف شرط کے قائم مقام ہوگا، اگر عرف نہ ہو تو جائز نہیں ہوگا، دسوقی نے کہا: کرایہ پر لی ہوئی چیز کو مستاجر اپنے لئے یا دوسرے کے لئے پہلے کرایہ کی مدت کے بعد کی مدت کے لئے کرایہ پر لے سکتا ہے، بشرطیکہ وہاں ایسا عرف نہ ہو کہ پہلے شخص کے علاوہ کسی اور کو کرایہ پر نہیں دیا جاتا، جیسے کہ مصر کے احکار میں ہے، اگر ایسا عرف ہوگا تو اس پر عمل کیا جائے گا، اس لئے کہ عرف شرط کی طرح ہوتا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے کوئی موقوفہ مکان ایک مقررہ مدت کے لئے کرایہ پر لیا اور متولی وقف نے کرایہ دار کو مکان میں تعمیر کرنے کی اجازت دے دی تاکہ وہ تعمیر کرایہ دار کے لئے خلو ہوجائے، اور کرایہ دار پر وقف کے لئے سالانہ ایک حکر (کرایہ) مقرر کردیا تو اس صورت میں متولی وقف کو حق نہیں ہوگا کہ اس مکان کو پہلے اجارہ کی مدت کی بقدر کے لئے اس کے کرایہ دار کے علاوہ کسی اور شخص کو کرایہ پر دے، اس لئے کہ یہ عرف جاری ہے کہ اس مکان کو پہلا شخص ہی کرایہ پر لیتا ہے اور عرف کی حیثیت شرط کی ہے، گویا اس نے اصل عقد میں ہی یہ شرط لگادی تھی[۳]۔

دسوقی نے وضاحت کی ہے کہ مالک خلو کا اگلی مدت کے لئے وقف جائیداد کو کرایہ پر لینے کا استحقاق اسی وقت درست ہوگا جبکہ وہ بھی اسی قدر اجرت ادا کرے جتنی کوئی دوسرا ادا کرتا، اگر وہ اجرت مثل ادا نہیں کرتا تو وہ مکان دوسرے کو اجرت پر دینا جائز ہوجائے گا[۱]۔ ابن عابدین نے بھی اسی کے مثل فرمایا ہے، وہ کہتے ہیں: اس کے لئے وہی قید ہے جو ہم نے بیان کی کہ وہ شخص اجرت مثل ادا کرے، ورنہ اس نے جو دراہم ادا کئے اس کے عوض میں اس کی رہائش عین ربا قرار پائے گی، جیسا کہ فقہاء نے اس شخص کے بارے میں کہا ہے جس نے قرض دینے والے کو ایک مکان اس لئے دیا ہو کہ قرض دینے والا اپنا قرض وصول کرنے تک اس مکان میں رہائش پذیر رہے، ایسے شخص پر اس مکان کی اجرت مثل لازم ہوگی[۲]۔

زرقانی نے وضاحت کی ہے کہ کرایہ والے مکان میں برقرار رہنا ہی خلو کا فائدہ ہے، کیونکہ اس کرایہ اور عام کرایہ میں یہی (برقرار رہنا) فرق ہے، زرقانی کہتے ہیں: کرایہ پر لینے والا منفعت کا مالک ہوتا ہے تو خلو کا مطلب اور اس کا فائدہ کیا ہوا، ہاں اس کا فائدہ یہ بتایا جاسکتا ہے کہ کرایہ پر دی گئی منفعت میں جس کو تصرف کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے خواہ وہ مالک ہو یا متولی، اسے یہ حق نہیں ہوگا کہ کرایہ دار سے وہ منفعت علاحدہ کرلے، خواہ کرایہ کا معاملہ ماہانہ اجرت پر ہو، یہ مسئلہ غور کے قابل ہے[۳]۔

"حاشیۃ البنانی" میں ہے: برقرار رہنے کے حق کو ثابت کرنے میں مالکیہ کی دلیل صرف مصلحت ہے، مصنف کہتے ہیں: متاخرین شیوخ فاس جیسے شیخ قصار، ابن عاشر، ابوزید فاسی، عبدالقادر فاسی اور

(۱) العدوی علی الخرشی ۷/ ۷۹۔
(۲) فتح العلی المالک ۲/ ۲۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۱۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۱۔
(۲) ابن عابدین ۴/ ۱۷۔
(۳) الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۲۸۔

ان جیسے فقہاء نے بھی شیخ ناصر لقانی اور ان کے بھائی شیخ شمس الدین کے فتوی کے مطابق فتاوی دئے ہیں، اور اسی پر عرف جاری ہے، کیونکہ یہ مصلحت کا تقاضہ ہے تو یہ صورت ان فقہاء کے نزدیک باقی رکھنے کی شرط پر کرایہ کا معاملہ ہے(۱)۔

صاحب خلو کی ادا کردہ اجرت (حکر) کی مقدار:

۱۸ - یہ بات مخفی نہیں کہ وقف کو بھی اجرت مثل پر ہی کرایہ پر دیا جائے گا، اور یہ جائز نہیں ہوگا کہ اجرت مثل سے کم پر اسے کرایہ پر دیا جائے، الا یہ کہ اتنا معمولی کم ہو جس کو عموما لوگ برداشت کر لیتے ہیں، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مشہور قول یہ ہے کہ وقف کے مکان یا دوکان کو ایک سال سے زائد کے لئے اور وقف کی زمین کو تین سال سے زائد کے لئے کرایہ پر نہیں دیا جائے گا، اس مسئلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جو اجارہ کے مباحث میں دیکھے جائیں۔

حنفیہ نے کہا: اگر مدت اجارہ کے دوران اجرت مثل اتنی چڑھ جائے جو قابل اعتبار ہو تو اگر کرایہ دار اس زائد اجرت کو ادا کرنا قبول نہ کرے تو عقد اجارہ کو فسخ کر کے (اسے) اجرت مثل پر کرایہ پر دینا واجب ہوگا، اور جب مدت اجارہ ختم ہو جائے تو متولی کو اختیار ہوگا کہ پہلے کرایہ دار کو ہی اجرت مثل پر دے دے یا اس کو نکال دے اور دوسرے شخص کو اجرت مثل پر دے دے، رملی حنفی نے کہا: یہ مسئلہ اجماعی ہے(۲) (یعنی حنفیہ کے نزدیک)، لیکن یہ اس وقت ہوگا جب مکان میں اس کا صحیح خلو ہو یا مکان میں برقرار رہنے کا حق اس کو نہ حاصل ہو جیسا کہ آئندہ آ رہا ہے، ورنہ متولی وقف اس کو نہیں نکال سکتا ہے۔

اگر کرایہ دار نے سابقہ صورتوں اور شرطوں کے مطابق مصلحت وقف کے لئے واقف یا متولی کو مال دے کر خلو کا حق حاصل کیا ہو تو دسوقی نے وضاحت کی ہے کہ مالک خلو کو اگلی مدت کے لئے کرایہ پر لینے کا حق اسی وقت درست ہوگا جب وہ مکان کی اسی قدر اجرت ادا کرے جس قدر کوئی دوسرا ادا کرتا، اگر وہ اتنی اجرت ادا نہیں کرتا ہے تو وہ مکان دوسرے شخص کو کرایہ پر دینا جائز ہوگا(۱)۔ اس اجرت سے مراد یہ ہے کہ اس جیسا مکان کرایہ پر دینے کی وہ اجرت جو اس اضافہ سے خالی ہو جو واقف کو دئے گئے مال کے مقابلہ میں ہے، ابن عابدین کہتے ہیں: اگر صاحب خلو پر مستحقین کے لئے اجرت مثل لازم نہ ہو تو مستحقین کا حق ضائع ہو جائے گا، سوائے اس کے کہ متولی نے جو مال لیا ہے اسے اس نے وقف کی تعمیر میں صرف کیا ہو اور وقف کو آباد کرنے کے لئے اس کے علاوہ کوئی اور صورت نہ رہ گئی ہو اور نہ کوئی ایسا شخص مل سکے جو تعمیر وقف کے لئے لازم رقم فراہم کرنے کے ساتھ اجرت مثل پر اسے کرایہ پر لینے کے لئے تیار ہو، اجرت مثل معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے گا کہ صاحب خلو نے واقف یا متولی کو اوپر مذکورہ طریقہ پر کتنی رقم فراہم کی، اور دوکان کی مرمت وغیرہ میں کتنی رقم خرچ کی، پھر اگر لوگ وہ ساری رقم صاحب خلو کو فراہم کرنے اور اس کے ساتھ دوکان کو مثلا ایک سو میں کرایہ پر لینے کی رغبت رکھتے ہوں تو یہ سو ہی اجرت مثل ہوئی اور اس کثیر مال کو نہیں دیکھا جائے گا جو اس صاحب خلو نے اپنے سے پہلے والے صاحب خلو کو اس امید میں دی ہو کہ اس دوکان کی اجرت صرف دس روپے ہوگی، اس لئے کہ جو کثیر مال اس نے ادا کیا ہے اس سے وقف کو تو کوئی فائدہ پہنچا ہی نہیں بلکہ اس سے وقف کو محض نقصان پہنچا، کیونکہ اس کی وجہ سے دوکان کو اس کی مناسب اجرت کے بغیر غبن

(۱) البنانی علی الزرقانی ۱۲۸/۶۔

(۲) الفتاوی الخیریہ ۱/ ۱۷۳، تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۱۰۰، ۱۰۱۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۱۔

فاحش کے ساتھ کرایہ پر دینا لازم آیا، اس لئے صرف وہ چیز دیکھی جائے گی جس سے وقف کو نفع پہنچے (۱)۔

وہ شرائط جن کی وجہ سے مالکیہ کے نزدیک وقف جائیداد میں ملک خلو ثابت ہوتا ہے:

۱۹- اجہوری نے کہا: خلو کی صحت کے لئے شرط یہ ہے کہ پہلے کرایہ دار کی طرف سے ادا کئے گئے جو دراہم وقف کو ملتے ہوں متولی انہیں وقف کے مصالح پر خرچ کرے، وہ کہتے ہیں: آج جو یہ ہوتا ہے کہ متولی خلو لینے والے شخص سے دراہم وصول کر کے انہیں اپنی ذات پر خرچ کرتا ہے اور دراہم دینے والے کو وقف میں خلو دے دیتا ہے تو یہ خلو درست نہیں ہے اور اس صورت میں دراہم ادا کرنے والا متولی سے اپنے دراہم واپس لے گا۔

فرماتے ہیں: خلو کے ثبوت کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ وقف کے پاس اتنی آمدنی نہ ہو جس سے اسے آباد کیا جاسکے، اگر وقف کی اتنی آمدنی ہو جس سے اس کو آباد رکھا جاسکے جیسے بادشاہوں کے بہت سے اوقاف ہیں تو ان اوقاف پر ان کی آمدنی سے ہی خرچ کیا جائے گا اور اس میں خلو درست نہیں ہوگا اور دراہم دینے والا شخص متولی سے اپنے دراہم واپس لے گا، اس لئے کہ وہ متولی سے نامکمل شرط کی بنا پر لے لے گا، کیونکہ اس کے خلو کا صحیح نہ ہونا واضح ہوگیا ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ شرعی طریقہ پر وقف کے منافع میں خرچ کرنے کا ثبوت پایا جائے، اگر متولی وقف کرایہ دار کی جانب سے خرچ کرنے کی تصدیق کرتا ہے لیکن اس کا ثبوت نہیں ہے اور نہ ہی تعمیر ظاہر میں موجود ہے جس شکل میں تعمیر ہی منفعت ہو تو متولی کی تصدیق کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، کیونکہ وقف کے مصرف کے بارے میں متولی کا قول قبول نہیں کیا جاتا ہے (۱)۔

صاحب خلو کا اپنے خلو کو فروخت کرنا اور اس میں تصرف کرنا:

۲۰- جب کرایہ دار مذکورہ بالا شرائط کے مطابق متولی وقف کو مال دے کر اپنا خلو پیدا کرلے تو خلو اس کی ملکیت ہوجائے گی اور خلو کو فروخت کرنے، کرایہ پر دینے، رہن رکھنے، ہدیہ کرنے، عاریت پر دینے اور وصیت وغیرہ کرنے کے تصرفات کا حق اس کو حاصل ہوجائے گا (۲)۔ مالکیہ میں سے جن حضرات نے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے، ان کے کلام میں یہ صراحت موجود ہے۔

اور یہ بات واضح ہے کہ جب صاحب خلو صحیح طریقہ پر اپنے خلو کی ملکیت حاصل کرنے کے بعد اپنا خلو فروخت کردے یا اسے ہدیہ کردے یا اس کی وصیت کردے تو (ان تصرفات کے نتیجہ میں) جس شخص کو خلو حاصل ہوگا اس کو بھی وہی سارے تصرفات حاصل ہوں گے جو پہلے شخص کو حاصل تھے۔

حنابلہ میں سے بہوتی نے صراحت کی ہے کہ ان کی رائے یہ ہے کہ خلو اگر مالک سے مال کے عوض خریدا جائے تو وہ بطور مشاع خریدار کی ملکیت ہوجائے گا، کیونکہ ممکن ہے کہ خریدار نے مثلاً نصف منفعت ہی خریدا ہو، اور اگر ایسی صورت ہوگی تو خلو کا اجارہ پر دینا صحیح نہیں ہوگا، البتہ خلو کو فروخت کرنا، اس کو ہدیہ کرنا اور اس سے دین کی ادائیگی کرنا درست ہوگا (۳)۔

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۱۷، تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۱۹۹۔

(۱) فتح العلی المالک ۲/ ۲۵۰، ۲۵۱، حاشیۃ الأشباہ والنظائر للحموی ۱/ ۱۳۸ نقلاعن الشیخ نورالدین علی الاجہوری المالکی فی شرحہ علی مختصر خلیل۔

(۲) الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۶۷ فی أثناء کتاب الاستحقاق ۳/ ۴۳۳ فی العاریہ، الزرقانی ۷/ ۵۷، العدوی علی الخرشی ۷/ ۹۷، فتاوی علیش ۲/ ۲۵۱۔

(۳) مطالب أولی النہی ۴/ ۳۷۰۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے تو ان کے جن مراجع کا ہم نے مطالعہ کیا ہے ان میں حنفیہ کے نزدیک خلو کو فروخت کرنے کے جواز کی صراحت ہمیں نہیں ملی، لیکن بعض فقہاء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی مالکی یا غیر مالکی قاضی جو اس کو جائز سمجھتا ہو فروخت کرنے کے جواز کا فیصلہ کردے تو جائز ہوگا(۱)۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: اگر متولی کرایہ دار کو مکان سے نکال دے یا کسی دوسرے شخص کو وہ مکان کرایہ پر دے دے تو عمادی کے فتوی میں ہے کہ متولی کو یہ اختیار نہیں ہوگا جب تک کہ وہ کرایہ دار کو دی ہوئی رقم واپس نہ کردے(۲)۔

صاحب خلو کا شفعہ:

۲۱ - اس کی ایک صورت عدوی نے یہ ذکر کی ہے کہ ایک جماعت نے متولی وقف سے ایک زمین تیس دینار سالانہ پر کرایہ پر لی اور ان سب نے اس زمین پر ایک مکان تعمیر کیا، لیکن وہ مکان ساٹھ دینار سالانہ پر دیئے جانے کے لائق ہو تو ان سب کا یہ حق خلو کہلاتا ہے، اب اگر ان میں سے کوئی ایک شخص مکان میں اپنا حصہ فروخت کرتا ہے تو اس کے شرکاء کو شفعہ کی بنیاد پر وہ حصہ لینے کا حق ہوگا(۳)۔

شفعہ کی ایک صورت محمد ابوالسعود حنفی نے "الاشباہ والنظائر" پر اپنے حاشیہ میں ذکر کی ہے کہ حکر پر لی ہوئی زمین میں جس شخص کو خلو حاصل ہو اور وہ خلو زمین میں عمارت یا درخت کی شکل میں ہو تو اس خلو میں حق شفعہ جاری ہوگا، اس لئے کہ وہ عمارت یا درخت جب زمین کے ساتھ پائیدار طور پر وابستہ ہوگئے تو وہ بھی زمین کے حکم میں ہوگئے، لیکن ابن عابدین نے کہا کہ یہ رائے واضح بھول ہے، کیونکہ یہ

(۱) ابن عابدین ۴/۱۷ نقلا عن الفتاوی الخیریہ۔

(۲) ابن عابدین ۴/۱۷۔

(۳) العدوی علی الخرشی ۷/۷۹۔

فقہ حنفی کی کتابوں(۱) میں صراحت کے ساتھ مذکور اس رائے کے مخالف ہے کہ شفعہ نہ تو خود وقف کو حاصل ہوتا ہے اور نہ وقف پر کسی کو حاصل ہوتا ہے(۲)۔

خلو کو وقف کرنا:

۲۲ - جمہور متاخرین مالکیہ نے اس رائے کو ترجیح دی ہے کہ خلو کو وقف کرنا جائز ہے، کیونکہ موقوفہ جائیداد کی منفعت کا بعض حصہ موقوف ہوتا ہے اور بعض حصہ موقوف نہیں ہوتا ہے تو یہی دوسرا بعض حصہ خلو ہے، اور اس حصہ کے ساتھ وقف کا متعلق ہونا درست ہوگا، اسی کے مثل رائے حنابلہ میں سے رحیبانی کی ہے جبکہ اس کے مطابق رواج جاری ہو، انہوں نے اس رائے کی تخریج امام احمد کے اس قول پر کی ہے، جس میں انہوں نے کہا ہے: پانی کو وقف کرنا درست ہے اگر لوگوں میں اس کا رواج ہو، رحیبانی نے اس کے بعد کہا کہ یہ میری رائے ہے، لیکن مجھے یہ رائے کہیں لکھی ہوئی نہیں ملی، لیکن قیاس اس رائے کے خلاف نہیں ہے اور نہ ہی فقہاء کے کلام میں کوئی ایسی بات ہے جو اس رائے سے ٹکراتی ہو۔

عدوی کہتے ہیں: اگر کسی مسجد کے وقف میں اہل کتاب میں سے کسی شخص کا خلو ہو تو اس کو کسی کلیسا پر وقف کرنے سے روک دیا جائے۔

مالکیہ اور حنابلہ میں سے ہر ایک کی دوسری رائے یہ ہے اور شافعیہ میں سے شروانی نے اسی کی صراحت کی ہے کہ خلو کو وقف کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ خلو وقف کی منفعت ہے، اور جو شیٔ وقف سے متعلق ہو اس کو وقف نہیں کیا جا سکتا(۳)۔

(۱) رد المحتار ۴/۱۸۔

(۲) دیکھئے: مبحث الشفعۃ فی الوقف فی رد المحتار ۵/۱۴۲، تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/۱۹۹۔

(۳) العدوی علی الخرشی ۷/۷۹، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/۷۶، مطالب أولی النہی ۴/۳۱۷۔

یہی قول احمد سنہوری اور علی اجہوری کا ہے، اجہوری کہتے ہیں: منفعت کو وقف کرنا اس جگہ صحیح ہوتا ہے جہاں وہ منفعت کسی وقف کی نہ ہو، اس لئے کہ وقف کی منفعت تو وقف سے متعلق ہوتی ہی ہے اور جو چیز وقف سے متعلق ہی ہو اس کو وقف نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ اگر وقف کی منفعت کو بھی وقف کرنا صحیح ہو تو اس سے خود وقف کو وقف کرنا لازم آئے گا اور یہ شرعا اور عقلا دونوں طرح باطل ہے، یہ بات معلوم ہے کہ جس چیز کی ذات کو وقف کیا جاتا ہے اس ذات کی منفعت سے ہی وقف متعلق ہوتا ہے اور اس کی ذات تو واقف کی ملکیت رہتی ہے، اجہوری کہتے ہیں: اس سے معلوم ہوا کہ خلو کو وقف کرنا باطل ہے[۱]، اجہوری کے اس فتوی سے شیخ عبدالباقی نے اتفاق کیا تھا، پھر جب ان سے بتایا گیا کہ شیخ لقانی نے خلو کو فروخت کرنے اور اس کا وارث ہونے کے جواز کا فتوی دیا ہے تو انہوں نے بھی خلو کو وقف کرنے کے جواز کا فتوی دیا[۲]، شیخ علیش فرماتے ہیں : خلو کو وقف کرنے کے جواز کے فتوی پر عمل ہے، اور ممالک مصر میں اسی پر عمل جاری ہے[۳]، اور اجہوری نے دیگر تمام تصرفات جیسے بیع، اجارہ، اعارہ اور رہن میں اختلاف نہیں کیا ہے[۴]۔

خلو کی منفعت کو وقف کرنے کے مسئلہ کے سلسلہ میں حنفیہ کی صراحت ہمیں نہیں ملی، البتہ کرایہ دار نے اگر کرایہ کی زمین میں اپنی تعمیر کردہ عمارت یا لگائے ہوئے درخت کو جو کرایہ دار کی ملکیت ہیں، وقف کیا تو اس کا ذکر حنفیہ نے کیا ہے۔

حنفیہ کے یہاں اصل یہ ہے کہ زمین کے بغیر صرف عمارت کو وقف کرنا جائز نہیں ہے، خواہ زمین شخصی ملکیت کی ہو یا وہ کسی دوسری جہت پر وقف ہو، ابن عابدین فرماتے ہیں: علامہ قاسم نے اسی کے مطابق فتوی دیا ہے اور یہ رائے انہوں نے محمد بن الحسن کی جانب اور ہلال والخصاف کی جانب منسوب کی ہے، اس رائے کی علت بعض فقہاء حنفیہ نے یہ بتائی ہے کہ اس کا (زمین کے بغیر صرف عمارت کے وقف کا) عرف نہیں ہے، ابن عابدین کہتے ہیں: اگر اس کے وقف کا عرف ہوجائے تو جائز ہوجائے گا، ابن الشحنہ کہتے ہیں: ''لوگ تقریبا دوسو برس زمانہ قدیم سے اس کے جواز پر عمل پیرا ہیں اور اس کے مطابق قاضیوں اور علماء کے فیصلے تواتر سے موجود ہیں، اور اس کا عرف جاری ہے تو اس میں توقف کی گنجائش نہیں ہے'' اور اگر عمارت کو اسی جہت پر وقف کیا جس پر اس کی زمین وقف تھی تو زمین کے تابع ہوکر عمارت کا وقف بالاتفاق جائز ہوگا، صاحب ''البحر الرائق'' نے پہلا قول تحریر کیا ہے، اور ابن عابدین نے اس سے اتفاق کیا ہے، ابن عابدین فرماتے ہیں: (عدم جواز) اس لئے ہے کہ وقف کی شرط تابید (ہمیشہ کے لئے ہونا) ہے اور جب زمین کسی دوسرے کی ملکیت ہوگی تو زمین کا مالک زمین کو واپس لے سکتا ہے اور عمارت کو توڑنے کا حکم دے سکتا ہے، یہی صورت اس وقت بھی ہوسکتی ہے جب زمین واقف کی ملکیت ہو، کیونکہ اس کے بعد اس کے وارثین کو زمین واپس لینے کا حق ہوگا اور اس کے نتیجہ میں وقف (مؤبد) دائمی نہیں ہوسکے گا، ابن عابدین کہتے ہیں: لیکن اس سے وہ صورت مستثنی ہونی چاہئے جس میں زمین کرایہ پر دینے کے لئے ہی متعین کی گئی ہو، کیونکہ اس صورت میں عمارت زمین میں باقی رہے گی جس طرح اس وقت باقی رہے گی جب عمارت بھی اسی مصرف پر وقف ہو جس پر زمین وقف ہے، کیونکہ اس میں عمارت کو توڑنے کا مطالبہ کرنے والا کوئی نہیں

(۱) فتاوی علیش ۲/۲۵۱، الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۵/۳۵۷، حاشیۃ الشروانی علی التحفہ ۶/۳۷۔

(۲) فتاوی علیش ۲/۲۵۳، نیز دیکھئے: شرح الزرقانی ۷/۷۵ (باب وقف کے شروع میں زرقانی نے خلو کے وقف کے جواز کو ثابت کیا ہے، اسی طرح شرح الزرقانی کے محشی ''البنانی'' نے بھی)۔

(۳) فتاوی علیش ۲/۲۵۱۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۴۳، ۴۶۷۔

ہوگا، اور ظاہر ہے کہ یہ بات عمارت کے وقف کے جواز کی وجہ ہوئی ہے جبکہ اس کے وقف کا عرف ہو(۱)۔

صاحب ''الدر المختار'' نے نقل کیا ہے: ابن نجیم سے دریافت کیا گیا ہے کہ بہ طور حکر لی ہوئی زمین میں بنی عمارت اور درخت کو فروخت کرنا اور وقف کرنا کیا جائز ہے؟ انہوں نے جواب دیا: ہاں جائز ہے، ابن عابدین کہتے ہیں: درخت کو وقف کرنا عمارت کو وقف کرنے کی طرح ہے، صرف مٹی کے ڈھیر وغیرہ وہ چیزیں جو استعمال سے ختم ہوجاتی ہے جیسے کھاد، ان کو وقف کرنا درست نہیں ہے، ''الاسعاف فی أحکام الاوقاف'' سے نقل کیا گیا ہے کہ کرایہ کی زمین میں بنائی ہوئی عمارت کو وقف کرنا جائز نہیں ہوگا، الا یہ کہ زمین صرف احتکار کے لئے متعین ہو(۲)، اور وقف کی دوکانوں وغیرہ میں جو کدک یا جدک یعنی دوکان میں پائیدار طریقہ پر بنی الماریاں ہوتی ہیں ظاہر یہ ہے کہ رائج عرف نہ ہونے کی وجہ سے ان کو وقف کرنا جائز نہیں ہے، برخلاف عمارت یا درخت کو وقف کرنے کے(۳)۔

خلو کی وراثت:

۲۳ - مالکیہ، حنفیہ اور حنابلہ میں سے جن فقہاء نے کہا ہے کہ خلو کا مالک ہونا، اس کا فروخت کرنا اور اس کو رہن رکھنا درست ہے، ان فقہاء کے نزدیک خلو میں وراثت بھی جاری ہوگی، اس مسئلہ میں لقانی کا فتوی اور ان سے اتفاق کرنے والے فقہاء کا ذکر پیچھے گذر چکا ہے،(۴)۔ دیکھئے: (فقرہ نمبر ۱۶)۔

اور یہ بات مخفی نہیں کہ جن فقہاء کے نزدیک اوقاف میں خلو پر ملکیت حاصل ہوتی ہے، ان کے نزدیک اس میں وراثت شرعی حکم کے مطابق نافذ ہوگی۔

اصلاحات کے اخراجات:

۲۴ - خلو کے مالک یا مالکان جو کچھ اس میں اصلاحات کریں گے ان کے اخراجات ان ہی پر ہوں گے، اور بسا اوقات ان پر یہ اخراجات خلو میں ان کی ملکیت کے تناسب سے ہوں گے، متولی وقف پر اس میں سے کوئی ذمہ داری نہیں ہوگی۔ جیسے کہ کئی لوگ مل کر وقف کی زمین متولی سے تعمیر کے لئے کرایہ پر لیں اور اس میں مشترکہ طور پر عمارت تعمیر کریں، اور کبھی یہ اخراجات مالکان خلو اور متولی وقف دونوں پر تناسب سے ہوں گے، جیسے کہ کرایہ دار نے وقف کی دوکان جو برباد ہوگئی ہو اس شرط پر اپنے مال سے تعمیر کی ہو کہ اس کو خلو حاصل ہوگا(۱)۔

اوقاف کی جائیدوں میں خلو کا حق پیدا ہونے کی دوسری حالت:

۲۵ - وقف کی جائیداد میں کرایہ دار کو برقرار رہنے کا حق اس وجہ سے حاصل ہو کہ اس نے وقف کی زمین میں متولی کی اجازت سے کوئی تعمیر کی ہو یا درخت لگایا ہو یا مٹی کا ڈھیر اکٹھا کیا ہو تا کہ وہ خود اس کا مالک ہوگا اور اس کا خلو ہو جس سے وہ منتفع ہو، اس کو حنفیہ کے نزدیک ''کردار'' کہا جاتا ہے، یا کرایہ دار وقف کے مکان میں کوئی تعمیر وغیرہ ایسی چیز بناتا ہے جو مکان سے ٹھوس طور پر متصل ہو، اسی کو فقہاء حنفیہ کے نزدیک ''جدک'' کہا جاتا ہے، صاحب ''فتاوی خیریہ'' فرماتے

---

(۱) الدر المختار و ابن عابدین ۳/ ۳۹۰، ۳۹۱، نیز دیکھئے: البحر الرائق ۵/ ۲۲۰ طبع اول المطبعۃ العلمیہ۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۳۹۱۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۳۹۱۔

(۴) فتح العلی المالک ۲/ ۲۴۹، ۲۵۰، مطالب أولی النہی ۴/ ۳۷۰، الفتاوی المہدیہ ۵/ ۸۔

(۱) العدوی علی الخرشی ۷/ ۹۷۔

ہیں: ہمارے علماء نے صراحت کی ہے کہ صاحب کردار کو برقرار رہنے کا حق حاصل ہے، اور موقوفہ زمین اسی کے تحت باقی رہے گی، انہوں نے یہی رائے قنیہ اور زاہدی سے نقل کی ہے، زاہدی فرماتے ہیں: کوئی شخص موقوفہ زمین کرایہ پر لے اور اس میں درخت لگائے یا عمارت بنائے پھر مدت اجارہ ختم ہوجائے تو کرایہ دار کو حق ہوگا کہ اجرت مثل دے کر اس زمین کو باقی رکھے، بشرطیکہ اس باقی رکھنے میں وقف کو ضرر نہ ہو، اور اگر موقوف علیہم (جن پر وقف کیا گیا ہے) عمارت اور درخت اکھاڑنے پر اصرار کریں تو انہیں ایسا حق حاصل نہیں ہوگا(۱)۔

لیکن اگر زمین کو باقی رکھنے میں ضرر ہو تو باقی رکھنا واجب نہیں ہوگا، جیسے کہ کرایہ دار یا اس کا وارث مفلس ہو یا بد معاملہ ہو یا زبردستی قبضہ کرلینے والا ہو جس سے قبضہ کا اندیشہ ہو یا اس جیسی کوئی اور وجہ ہو(۲)، رملی فرماتے ہیں: اس کی اصل اخصاف کی ''الاوقاف'' میں ہے، وہ فرماتے ہیں: ''ایک دوکان ایسی ہو جس کی اصل (زمین) وقف ہو، لیکن اس کی عمارت کسی شخص کی ہو اور وہ شخص اس بات پر راضی نہ ہو کہ زمین کو اجرت مثل پر لے''، تو فقہاء فرماتے ہیں: ''اگر عمارت ایسی ہو کہ اگر اسے منہدم کردیا جائے تو اصل زمین اس سے زائد کرایہ پر اٹھ جائے جتنا کرایہ عمارت کا مالک دیتا ہے تو عمارت کے مالک سے کہا جائے گا کہ اپنی عمارت ہٹالو اور دوسرے کو وہ زمین کرایہ پر دے دی جائے گی، پہلی اجرت پر مالک عمارت کے قبضہ میں نہیں چھوڑی جائے گی''(۳)۔

یہ بات مخفی نہیں کہ اجارہ کہ سلسلے میں اصل یہ ہے کہ جب مدت اجارہ ختم ہوجائے گی تو متولی کو اختیار ہوگا کہ یا تو عقد اجارہ پہلے

(۱) الفتاوی الخیریہ ۱/۱۸۰، ابن عابدین ۳/۳۹۹۔

(۲) الفتاوی الخیریہ ۲/۱۹۸، ابن عابدین ۵/۲۰۔

(۳) الإسعاف فی أحکام الأوقاف ص ۶۶، ۶۷، الفتاوی الخیریہ ۱/۱۸۰۔

کرایہ دار کے لئے ہی از سر نو کرلے، یا اس کی تجدید نہ کرے اور اجارہ ختم ہوجائے، متولی دوسرے شخص کو کرایہ پر دے سکتا ہے، رملی فرماتے ہیں: یہ مسئلہ اجماعی ہے، لیکن کرایہ پر اٹھی ہوئی موقوفہ زمین میں اگر کرایہ دار نے مذکورہ طریقہ پر تعمیر کرلی ہو تو کرایہ دار کو اس میں باقی رکھنے کا جن فقہاء نے فتوی دیا ہے ان کے نزدیک اس کی توجیہ یہ ہے کہ کرایہ دار کو نقصان سے بچانے کے لئے یہ ترجیحی عمل ہے، بالخصوص جبکہ لوگوں میں اس کا ابتلاء عام ہوگیا ہے(۱)۔

لیکن اس حالت میں جن فقہاء نے اس حق کے ثبوت کا فتوی دیا ہے ان تمام کے نزدیک یہ شرط ہوگی کہ اجرت مثل سے کم میں اجارہ کی تجدید نہیں کی جائے گی تاکہ وقف کو نقصان سے بچایا جائے جس طرح کرایہ دار کو باقی رہنے کا حق محض اس وجہ سے دیا گیا ہے کہ اس کو اس ضرر سے بچایا جائے جو اس کو ''جدک'' یا ''کردار'' کے ہٹانے کا مطالبہ کرنے پر لاحق ہوگا(۲)۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: وقف کو اجرت مثل پر اجارہ میں لگانا جائز ہے، اور اگر مدت اجارہ کے دوران اجرت مثل پر بہت زیادہ اضافہ ہوجائے تو اصح رائے یہ ہے کہ زائد اجرت پر عقد اجارہ کی تجدید واجب ہوگی، اور کرایہ دار زائد اجرت ادا کرنا قبول کرلے تو تجدید عقد کی ضرورت نہیں رہ جائے گی۔

اس مسئلے میں اجرت میں اضافہ سے مراد یہ ہے کہ فی نفسہ وقف کا کرایہ اس وجہ سے زائد ہوجائے کہ اس کی طلب و رغبت بڑھ جائے یہ مطلب نہیں ہے کہ کوئی شخص جھوٹ موٹ اضافہ ظاہر کردے اور نہ ہی کرایہ دار کی عمارت کی وجہ سے کرایہ میں اضافہ ہوا ہو، اگر کرایہ دار خود زائد کرایہ دینے پر راضی ہوجائے تو دوسروں کے مقابلہ

(۱) الفتاوی الخیریہ ۱/۱۷۳۔

(۲) الفتاوی الخیریہ ۱/۱۷۳، الفتاوی الحامدیہ ۲/۱۱۵، ۱۱۷۔

اس کو کرایہ پر لینے کا زیادہ استحقاق ہوگا، اس لئے کہ جس وجہ سے فسخ کرنا جائز ہے وہ ختم ہوگئی، لہذا اب اس کا کوئی داعیہ نہیں رہا، اور اگر وہ زائد اجرت ادا کرنے کی ذمہ داری قبول نہ کرے تو متولی کو حق ہوگا کہ اجارہ فسخ کردے، اگر متولی فسخ نہ کرے تو قاضی اجارہ فسخ کردے گا اور متولی اس کو دوسرے شخص کو کرایہ پر دیدے گا۔

جب مدت اجارہ کے دوران اجرت مثل بڑھ جائے تو یہ حکم ہے، تو اگر مدت اجارہ کے بعد اجرت بڑھے تو بدرجہ اولی یہ حکم ہوگا(۱)۔

علاوہ ازیں فقہاء حنفیہ میں سے اس رائے کے قائلین کے نزدیک کرایہ دار کو باقی رہنے کا حق حاصل ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ کرایہ دار نے جو درخت لگائے ہوں یا تعمیر کی ہو یا جدک لگایا ہو وہ متولی کی اجازت سے ہو اور اس لئے ہو کہ وہ کرایہ دار کی ملکیت اور خلو قرار پائے گا، لہذا اگر کرایہ دار نے بغیر اجازت ایسا کیا ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا اور اس کے حق میں تجدید اجارہ واجب نہیں ہوگی (۲)۔

اگر کرایہ دار کا کرایہ کے مقام میں جدک یا کردار نہ ہو تو چونکہ اب اسے کرایہ کی جگہ میں برقرار رکھنے کا حق نہیں ہے اس لئے مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد کرایہ پر لینے کا کوئی زائد استحقاق اسے حاصل نہیں ہوگا، خواہ اجرت مثل میں اضافہ ہوا ہو یا نہیں، اور خواہ اس نے اضافہ کو قبول کیا ہو یا نہیں؟ ابن عابدین فرماتے ہیں ''جن فقہاء نے یہ فتوی دیا ہے کہ کرایہ دار اگر بڑھی ہوئی اجرت کو ادا کرنا قبول کرلے تو وہ دوسروں کے مقابلہ میں کرایہ پر لینے کا زیادہ مستحق ہوگا، یہ فتوی فقہ حنفی کی تمام کتب متون، شروح اور حواشی میں متفقہ طور پر مذکور رائے کے خلاف ہے، کیونکہ اس فتوی سے اوقاف کا فساد اور ضیاع لازم آتا ہے، اس لئے کہ وقف کی زمین جب ایک ہی کرایہ دار کے تحت طویل مدت تک رہے گی تو اس کے نتیجہ میں کرایہ دار اس پر ملکیت کا دعوی کرسکتا ہے، جبکہ فقہاء نے اسی اندیشہ کے پیش نظر وقف کو طویل مدتی اجارہ پر دینے سے منع فرمایا ہے''(۱)، حنفیہ کے نزدیک مشہور رائے یہ ہے کہ وقف کا مکان ایک سال سے زائد کے لئے اور وقف کی زمین تین سال سے زائد کے لئے کرایہ پر نہیں دی جائے گی (۲)۔

اگر کسی موقوفہ زمین میں کسی انسان کو اس کے ''کردار'' کی وجہ سے برقرار رہنے کا حق حاصل ہو پھر وہ ''کردار'' ختم ہوجائے تو اس کا باقی رہنے کا حق بھی ختم ہوجائے گا، رملی فرماتے ہیں: ایسی زمین جس کے درخت فنا ہوگئے ہوں اور اس کا ''کردار'' ضائع ہوگیا ہو، اور اس کا کرایہ دار یہ چاہتا ہو کہ سابق حکر کی بنیاد پر موقوفہ جگہ اب بھی اس کے تحت رہے اور اس کی اجرت اجرت مثل سے کم ہو، اس مسئلہ میں رملی کہتے ہیں: کرایہ دار کے حق میں فیصلہ نہیں کیا جائے گا، بلکہ متولی اس میں ایسا تصرف کرے گا جو وقف کے مفاد میں ہو، خواہ مزارعت (بٹائی) کے طور پر دے، یا دراہم و دنانیر پر اسے اجرت پر دے، ''حکر'' سے یہ لازم نہیں آتا کہ کرایہ دار کو یہ حق ہوگا کہ زمین کو اپنے ہاتھ میں ہمیشہ ہمیش اپنی خواہش اور ارادہ کے مطابق باقی رکھے (۳)۔

پھر ابن عابدین نے نقل کیا ہے کہ وہ جدک جو اوپر مذکورہ طریقہ پر لگایا گیا ہو اور پائیدار طور پر متصل ہو، اس کے بارے میں ابوالسعود نے فرمایا: اس پر یہ صادق آتا ہے کہ وہ خلو ہے، اور انہوں نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ وہ خلو کی طرح ہے، اور اس کے بارے میں خلو والا فیصلہ ہی کیا جائے گا، کیونکہ ہر دو میں عرف یکساں ہے (۴)۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۹۹، الإسعاف رص ۶۳۔
(۲) الفتاوی الخیریہ ۱/ ۱۸۰، الفتاوی المهدیہ ۵/ ۶۱۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۹۹۔
(۲) الإسعاف في أحکام الأوقاف رص ۶۴، الحامدیہ ۲/ ۱۲۵۔
(۳) الفتاوی الخیریہ ۱/ ۱۶۱، الحامدیہ ۲/ ۱۳۱۔
(۴) ابن عابدین ۴/ ۱۷۔

اسی کے مثل ''فتاوی مہدیہ'' میں ہے، مصنف کہتے ہیں: مذکورہ حق اسی وقت ثابت ہوگا جب کرایہ دار نے عملاً اس میں تعمیر کر لی ہو، یا درخت لگالیا ہو، لہذا اگر عمارت بنانے یا درخت لگانے سے قبل کرایہ دار کی وفات ہوجائے تو اجارہ فسخ ہوجائے گا اور وارثین کو وہ حق (باقی رہنے کا حق) حاصل نہیں ہوگا(۱)۔

مذکورہ طریقہ پر ثابت خلو کو فروخت کرنا:

۲۶ - اگر وقف کی زمین یا وقف کی دوکانوں میں اوپر مذکورہ طریقہ پر حق قرار کرایہ دار کے لئے ثابت ہوجائے اور کرایہ دار وقف کی زمین میں کچھ مکانات یا پختہ جدک یا کچھ درخت لگالے تو اس کی لگائی ہوئی چیز پختہ طور پر اس کی ملکیت ہوگی اور کرایہ دار کو مدت اجارہ کے دوران یا اس کے بعد حق ہوگا کہ جو کچھ اس نے لگایا ہے اسے وہ دوسرے کے ہاتھ فروخت کردے، اور باقی رہنے کا حق اب خریدار کی طرف منتقل ہوجائے گا اور خریدار پر زمین کا وہ مناسب کرایہ لازم ہوگا جو جدک وغیرہ سے زمین کے خالی ہونے کی حالت میں ہوتا، اسی طرح دوکان میں ہوگا(۲)۔

اگر موقوفہ زمین کو کرایہ دار نے اس طور پر لیا ہو جس سے حق قرار ثابت نہیں ہوتا جیسا کہ پیچھے گذرا، یا کرایہ کا معاملہ تو اس طور پر ہو جس سے حق قرار ثابت ہوتا ہے، لیکن اس نے عملاً اس میں تعمیر نہیں کی یا کچھ تعمیر کی جو فنا اور زائل ہوگئی تو زمین میں قرار کا حق حنفیہ کے نزدیک فروخت نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ مجرد حق ہے، بعض متاخرین حنفیہ نے خالی عوض کے بدلہ اس حق سے دستبردار ہونے کے مسئلہ کو ذکر کیا ہے کہ یہ مسئلہ بیع کی قبیل سے نہیں ہے، بلکہ مال کے بدلہ حق مجرد سے دستبرداری کی قبیل سے ہے، چنانچہ ''تنقیح الفتاوی الحامدیہ'' میں ہے کہ یہ سرے سے جائز ہی نہیں ہے، اور واقعہ میں نقل کیا ہے: اگر حنبلی قاضی اس معاملہ کی صحت کا فیصلہ کردے تو وہ فیصلہ اس وقت نافذ ہوگا جب وہ امام احمد کے مسلک کے موافق ہو، لیکن مصنف نے کہا ہے کہ وہ فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، اس لئے کہ حنابلہ کے نزدیک فتوی یہ ہے کہ اوقاف علی الاولاد اور اوقاف مساجد وغیرہ میں دستبرادری درست نہیں ہے، خواہ متولی نے اس کی اجازت دی ہو یا نہیں، بلکہ متولی کو حق ہوگا کہ ان اوقاف کو اجرت پر دے اور ان کی اجرت وقف کے مصارف پر خرچ کرے، دستبرداری صرف اس زمین میں درست ہوگی، جو بزور قوت فتح کی گئی ہو اور زمین تقسیم نہ کی گئی ہو اور اس پر خراج لازم کیا گیا ہو جو اس شخص سے لیا جاتا ہو جس کے تحت وہ زمین ہو(۱)۔

''الفتاوی الخیریہ'' میں ہے: ایسی وقف زمین کے بارے میں دریافت کیا گیا جسے متولی نے کسی بٹائی دار کو دیا ہو کہ وہ اس میں حصہ داری پر کھیتی کرے، کیا اس بٹائی دار کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ زمین کسی دوسرے مزارع (بٹائی دار) کو زمین کے بدلہ اس سے مال لے کر دے دے، یا ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا، اور اس کا فروخت کرنا یا دستبردار ہونا درست نہیں ہوگا اور دوسرا مزارع پہلے مزارع سے اپنا دیا ہوا مال واپس لے گا؟

انہوں نے جواب دیا: وقف کی زمین بٹائی دار کی ملکیت نہیں ہوگی، اور نہ اسے یہ حق ہوگا کہ زمین کی منفعت سے اس طرح دستبردار ہو کہ دوسرے بٹائی دار کو کھیتی کرنے کے لئے وہ زمین دے کر اس سے مال حاصل کرلے، اس لئے کہ پہلے شخص کے لئے زمین سے انتفاع ایک مجرد حق ہے جس کا مالی عوض لینا جائز نہیں ہے، اگر اس

(۱) الفتاوی المہدیہ ۵/ ۲۳، ۶۱۔

(۲) الفتاوی المہدیہ ۵/۶۱۔

(۱) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۲۰۴۔

نے اس انتفاع کے عوض میں کوئی مال لیا ہے تو مال دینے والا شخص شرعا اپنا مال اس سے واپس لے گا، اور وقف اللہ کی حرمات کے ذریعہ محرم (حرام کیا ہوا) رہے گا(۱)۔

اسی کے مثل "فتاوی مہدیہ" میں موقوفہ زمین کے بارے میں ہے، اور انہوں نے ابن عابدین سے بھی یہی رائے ان کے رسالہ "تحریر العبارة فیمن هو أحق بالإجارة" سے نقل کیا ہے(۲)۔ چنانچہ "فتاوی مہدیہ" میں ہے: کرایہ دار کے لئے جائز نہیں ہے کہ مدت اجارہ کے دوران اپنا حق کسی اجنبی کو دے کر اس کے عوض اس سے مال لے لے، پھر وہ اجنبی شخص متولی کی جانب سے کرایہ دار ہوجائے، کیونکہ یہ حق ان حقوق مجردہ میں سے ہے جن کا عوض لینا جائز نہیں ہے، جیسے حق شفعہ ہے، پھر انہوں نے کہا: لیکن اس سے مستاجر کے لئے یہ بات ممنوع نہیں ہوتی کہ وہ باقی مدتِ اجارہ کے لئے وہ حق دوسرے شخص کو کرایہ پر دیدے، خواہ اس میں مستاجر کو حق قرار حاصل نہ ہو، کیونکہ وہ مدت اجارہ کے آخر تک کے لئے منفعت کا مالک ہے تو وہ اس منفعت کو بطریق اجارہ فروخت کرسکتا ہے(۳)۔

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے تو اس مسئلہ کے حکم کے بارے میں ان کے یہاں کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی، البتہ شیخ علیش نے ذکر کیا ہے: اگر کسی متعین موقوف علیہ (جس پر وقف کیا گیا ہو) نے وقف کو کرایہ پر دیا اور کرایہ دار کو اس میں تعمیر کی اجازت دی پھر کرایہ پر دینے والے کا انتقال ہوجائے تو اجارہ فسخ ہوجائے گا اور تعمیر اس کے بانی شخص کی ملکیت ہوگی، وہ اس کو منہدم کرسکتا ہے یا اگر وقف کو اس عمارت سے آمدنی حاصل ہورہی ہو تو منہدم شدہ عمارت کی قیمت لے سکتا ہے، یہ اختیار اس صورت میں ہوگا جب وقف کو اس عمارت کی

(۱) الفتاوی الخیریہ ۱/۱۳۶۔

(۲) الفتاوی المہدیہ ۵/۶۱۔

(۳) الفتاوی المہدیہ ۵/۶۱۔

ضرورت نہ ہو جو مستاجر نے تعمیر کی ہے، اگر وقف کو اس کی ضرورت ہو تو وقف کی آمدنی سے قسط وار ادا کیا جائے گا، شیخ علیش فرماتے ہیں: شیخ خرشی رحمہ اللہ نے مذکورہ خیال ظاہر فرمایا ہے(۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں بھی ہمیں ایسی عبارت نہیں ملی جس میں اس مسئلہ کے بارے میں کوئی صراحت ہو، البتہ اجارہ کے قاعدہ کا تقاضا یہی بتاتا ہے کہ ان کے یہاں بھی مدت اجارہ ختم ہونے سے مستاجر کا حق ختم ہوجائے، ابن رجب فرماتے ہیں: مستاجر اپنے لگائے ہوئے درخت اور عمارت کو اگر مدت اجارہ ختم ہوجانے کے بعد نہیں اکھاڑتا ہے تو موجر (کرایہ پر دینے والا) قیمت کے عوض ان کا مالک ہوجائے گا اور مالک (مستاجر) کو قیمت قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اور اگر درخت وعمارت کو اس طرح ہٹانا ممکن ہو کہ اس سے اصل کے مالک کو ضرر نہ پہنچے تو مشہور قول یہ ہے کہ کرایہ پر دینے والا جبراً اس کا مالک نہیں بن سکتا(۲)، صاحب "فتاوی حامدیہ" کے حوالہ سے یہ بات پیچھے نقل ہوچکی ہے کہ حنابلہ کے نزدیک فتوی اس پر ہے کہ اوقاف میں مال لے کر دستبردار ہونا درست نہیں ہے(۳)۔

دوسری قسم:

بیت المال کی اراضی میں خلو:

۲۶م- جو اراضی بزور قوت فتح کی گئیں اور انہیں خراج کے عوض ان کے مالکان کے قبضہ میں باقی رکھا گیا، وہ اراضی حنفیہ کے نزدیک ان کے مالکان کی ملکیت ہیں، ان اراضی میں فروختگی، خریداری، رہن اور ہبہ وغیرہ سب جاری ہوں گے۔

جہاں تک اراضی بیت المال کا تعلق ہے اور یہ وہ اراضی ہیں

(۱) فتاوی علیش ۲/۲۴۱، نیز دیکھئے: الخرشی ۷/۳۲۔

(۲) دیکھئے: القواعد لابن رجب رص ۱۴۷ (قاعدہ: ۷۷)۔

(۳) العقود الدریہ فی تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/۲۰۴۔

جن کے مالکان کی وفات ہوگئی اور اراضی بیت المال میں آ گئیں، یا جنہیں بزورقوت فتح کیا گیا اور امام نے ان کو بیت المال کے لئے باقی رکھا، جن کو ''ارض حوز'' کہا جاتا ہے ان اراضی کو اگر امام رعایا کو دے دے تو یہ اراضی رعایا کے قبضہ میں رہیں گی، لیکن انہیں امام کی اجازت کے بغیر ان اراضی کو فروخت کرنے یا ان کا تبادلہ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، اور نہ وہ اراضی کسی شخص کی ملکیت قرار پائیں گی، سوائے اس کے کہ سلطان کسی شخص کو ان کا مالک بنادے[۱]۔ پھر رعایا میں سے جس شخص کے قبضہ میں بیت المال کی ایسی اراضی ہوں اگر اس شخص نے کسی جائز طریقہ پر وہ اراضی حاصل کی ہیں تو جب تک وہ اراضی کی اجرت مثل ادا کرتا رہے کسی دوسرے شخص کے مقابلہ میں ان اراضی کا وہ زیادہ حق دار ہوگا، اور ان اراضی میں اسے ''مشدمسکۃ'' (برقرار رہنے کا حق) حاصل ہوگا، جب تک وہ زندہ رہے کھیتی وغیرہ کرنے کا حق اس کا برقرار رہے گا، ان اراضی کا حکم یہ ہے کہ ان کی نہ تو قیمت لگائی جائے گی، نہ وہ کسی کی ملک میں جائیں گی، نہ انہیں فروخت کیا جائے گا، اسی طرح اگر اس زمین میں ہل چلایا یا اس میں نہر کھدوائی یا ایسی کوئی اور چیز کی جو نہ مال ہے نہ مال کے حکم میں ہے اور وہ محض کاشتکاری ہے، تو وہ حنفیہ کے نزدیک متقوم (قیمت والی) نہیں ہے، کیونکہ وہ وصف کی طرح ہے، لہٰذا نہ اسے فروخت کیا جائے گا، نہ اس میں وراثت جاری ہوگی، بعض فقہاء حنفیہ نے کہا ہے کہ اس کو فروخت کیا جاسکتا ہے، یہاں تک کہ زمین سے اس کا وجود ختم ہوجائے تو پھر زمین پہلے شخص کے پاس لوٹ آئے گی، لیکن اگر کسی عمارت یا درخت کی شکل میں اس کا ''کردار'' ہو تو زمین کے بغیر صرف ''کردار'' کو فروخت بھی کیا جاسکے گا اور اس میں وراثت بھی جاری ہوگی، فقہاء حنفیہ نے اس کو ''خلو'' کا نام نہیں دیا ہے، اگرچہ مالکیہ نے اس کو ''خلو'' کا نام دیا ہے یا اسے خلو سے وابستہ کیا ہے جیسا کہ آئندہ اس کا بیان آرہا ہے، البتہ فقہاء حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر اس شخص کو ''مشدمسکۃ'' حاصل ہو (خواہ زمین میں ''کردار'' نہ ہو) تو مشدمسکہ کے مالک کو اختیار ہوگا کہ یہ حق دوسرے کو تفویض کردے، اور اس دوسرے تفویض کردہ شخص کے ہاتھ میں وہ حق عاریت ہوگی، اور پہلا شخص ہی اس حق کا زیادہ مستحق رہے گا، نیز اسے یہ بھی اختیار ہوگا کہ وہ حق کرایہ پر دے دے، اسی طرح یہ بھی اختیار ہوگا کہ کسی مال کے عوض دوسرے کے حق میں اپنے اس حق سے دستبردار ہوجائے، ''الولوالجیہ'' میں ہے: کسی شخص کی زمین میں موجود عمارت اگر فروخت کی جائے تو اگر وہ مکان یا درخت کی شکل میں ہو تو جائز ہے، اور اگر نالے یا نہر جاری کرنے کی شکل میں ہو تو جائز نہیں ہوگا، فقہاء فرماتے ہیں: اس کا حاصل یہ ہے کہ ''مسکۃ'' کی فروختگی جائز نہیں ہے، اسی طرح اس کو رہن رکھنا جائز نہیں ہے، اسی لئے فقہاء نے اب اس کو ''دستبرداری'' کہا ہے، جیسا کہ مال لے کر وظائف سے دستبردار ہوا جاتا ہے، لہٰذا اگر وہ کسی شخص کے لئے اس حق ''مسکۃ'' سے دستبردار ہوجائے تو وہ حق اس شخص کی طرف اسی وقت منتقل ہوگا جب سلطان یا اس کے نائب کی اجازت بھی ساتھ میں حاصل ہو[۱]، پس اگر کسی شخص نے دستبرداری کے عوض مال اسے ادا کردیا لیکن سلطان یا اس کے نائب نے حق کی منتقلی کی اجازت نہیں دی تو مال ادا کرنے والے شخص کو اختیار ہوگا کہ اپنا مال واپس لے لے[۲]۔

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے تو کھیتی کے قابل اراضی اور مکانات کی اراضی جو شام، مصر اور عراق میں بزورقوت فتح کی گئیں وہ محض جبری فتح کے ساتھ ہی وقف ہوگئیں، امام حسب مصلحت جسے چاہے

(۱) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/۱۰۲، ۲۰۱۔

(۱) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/۱۲۹، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۱۔

(۲) ابن عابدین ۴/۱۵۔

انہیں بطور جاگیر یا کرایہ پر دے سکتا ہے اور جاگیر پانے والے شخص کی موت سے جاگیر ختم ہوجائے گی اور زمین کی وقفی حیثیت برقرار رہے گی، پس انہیں نہ تو فروخت کیا جائے گا، نہ رہن میں دیا جائے گا اور نہ ان میں وراثت جاری ہوگی۔

لیکن متأخرین فقہاء مالکیہ کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے، ان کے دو اقوال ہیں:

پہلا قول: شیخ علیش فرماتے ہیں: بعض مالکیہ نے فتوی دیا ہے کہ اس زمین میں وراثت جاری ہوگی، ان فقہاء نے کرایہ کی طرح اس کو خلو اور خراج میں شامل کیا ہے، شیخ علیش فرماتے ہیں: اسے خلو میں صرف اس وقت شامل کیا جائے گا جب زمین پر قابض شخص کی جانب سے زمین میں کوئی اثر پیدا ہوا ہو، جیسے اس نے زمین کے کانٹے صاف کئے ہوں، یا اس میں جتائی کی ہو یا اس پر پل نصب کیا ہو یا اس جیسا کوئی اور ایسا عمل کیا ہو جو اوقاف میں عمارت بنانے کے حکم میں ہے تو زمین میں اس کے عمل سے جو اثر پیدا ہوا ہے وہ خلو قرار پائے گا جس سے انتفاع کیا جاسکے گا اور اس پر ملکیت بھی ہوگی، پس جن فقہاء نے وراثت جاری ہونے کا فتوی دیا ہے انہوں نے اس بات کو پیش نظر رکھا کہ اس نوع کی چیز پیش آتی ہی ہے یا ملتزم کو تاوان ادا کرنا ہوتا ہے (ملتزم وہ شخص ہے جو سلطان کو مال ادا کرکے اس سے اراضی حاصل کرتا ہے اور کاشتکاروں سے مال لے کر انہیں زمین دیتا ہے)۔ شیخ علیش فرماتے ہیں: اس زمانہ میں وراثت جاری ہونے کا فتوی دیا جانا چاہئے، کیونکہ اس سے کاشتکاروں کے درمیان نزاع اور فتنے ختم ہوں گے، اور ملتزم کو زمین کا خراج ملے گا، اس سے زائد نہیں، اور اسے یہ اختیار نہیں ہوگا کہ کاشتکار کو زمین پر اس کے اثر (نتیجہ عمل) سے علاحدہ کردے [1]۔

(۱) فتاوی الشیخ علیش ۲/ ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷۔

دوسرا قول: دردیر کی رائے یہ ہے کہ اوپر جس فتوی کا ذکر گذرا اس کی نسبت جن فقہاء کی طرف کی گئی ہے وہ جھوٹی ہے [1]، شیخ علیش فرماتے ہیں: مشہور مسلک کی رعایت کا تقاضا ہے کہ جو زمین بزور قوت فتح کی گئی ہے اس میں وراثت جاری نہ ہو، بلکہ سلطان یا اس کا نائب جو مصلحت سمجھے وہ کرے گا، اور اس میں وراثت نہیں جاری ہوگی، بلکہ نائب سلطان جس شخص کو وہ حق سونپ دے اس کے لئے وہ حق ہے، اس لئے کہ زمین کرایہ پر ہے، اور خراج اس کا کرایہ ہے اور کرایہ دار کو اس جیسی زمین میں حق نہیں ہوتا ہے [2]، پھر اگر وہ شخص جس کے قبضہ میں زمین ہے کوئی مالی عوض لے کر دوسرے کے حق میں اس شرط پر اس زمین سے دستبردار ہوجائے کہ زمین کا خراج یہ دوسرا شخص ادا کرے گا تو شیخ علیش نے اس کے جواز کا فتوی دیا ہے، اس شرط کے ساتھ کہ زمین سے نکلنے والی پیداوار کے علاوہ جنس سے عوض دیا جائے [3]۔

شافعیہ کے نزدیک مذکورہ زمین غانمین پر تقسیم کردی گئی تھی، پھر حضرت عمرؓ نے غانمین سے اسے طلب کیا تو انہوں نے زمین دے دی اور حضرت عمرؓ نے اسے مسلمانوں کے مصالح پر وقف کردیا اور زمین ان میں رہنے والوں کو دائمی اجرت پر دے دی اور ان پر خراج لگادیا تو چونکہ وہ زمین وقف ہے اس لئے ان کے لئے ممنوع ہے کہ اس زمین کو فروخت کریں یا اسے رہن پر دیں یا اسے ہبہ کریں، ہاں یہ اختیار ہوگا کہ اس زمین کو کسی معینہ مدت کے لئے کرایہ پر دیں دائمی کرایہ پر نہیں [4]۔ یہ تو خود زمین کا حکم ہے، جہاں تک اس عمارت

(۱) فتاوی الشیخ علیش ۲/ ۲۴۷، الشرح الکبیر معہ حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۹، اس میں یہ تحریر ہے کہ یہ فتوی الشیخ الخرشی، الشیخ عبد الباقی اور الشیخ یحیی الشادی کی طرف منسوب ہے۔

(۲) فتاوی علیش ۲/ ۲۴۶۔

(۳) فتاوی علیش ۲/ ۲۴۸۔

(۴) شرح المنہج وحاشیۃ الجمل فی کتاب الجہاد فصل فی حکم الأسر ۵/ ۲۰۳۔

اور درختوں کا تعلق ہے جو رعایا میں سے زمین پر قابض شخص نے لگائے ہیں تو یہ اسی شخص کی ملکیت ہوں گے، البتہ وہ شخص انہیں وقف کرسکتا ہے، کرایہ کی زمین میں بنائی گئی عمارت کے سلسلے میں یہی اصح قول ہے، اور اسے رہن پر بھی دیا جاسکتا ہے(۱)۔

لیکن مذکورہ زمین پر قابض شخص مالی عوض لے کر دوسرے کے حق میں اس سے دستبردار ہوسکتا ہے یا نہیں؟ تو اس مسئلہ کے بارے میں شافعیہ کے یہاں ہمیں کوئی صراحت نہیں ملی۔

البتہ متحجر (وہ زمین جسے امام نے کسی کو دے دی ہو اور اس نے اس میں پتھر وغیرہ کے نشان لگا دیئے ہوں) کے بارے میں فقہاء شافعیہ نے کہا ہے کہ اس کی بیع درست نہیں ہے، اس لئے کہ وہ شخص اس زمین کا مالک نہیں ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ اس شخص کا فروخت کرنا صحیح ہے، گویا وہ حق اختصاص فروخت کر رہا ہے، محلی نے کہا: ''الروضہ'' اور اس کی اصل میں یہی رائے ہے، اور ''المحرر'' میں ہے کہ وہ شخص اس حق کو فروخت نہیں کرسکتا ہے(۲)۔

حنابلہ نے اگرچہ اس قسم کے حق کو خلو کا نام نہیں دیا ہے، لیکن وہ کہتے ہیں: خراجی زمین کے منافع کو بلاعوض منتقل کرنا جائز ہے اور جو شخص اپنی خراجی زمین سے دوسرے کے حق میں دستبردار ہوجائے تو یہ دوسرا شخص اس زمین کا زیادہ حق دار ہوگا اور وہ بھی بلاعوض اس زمین کو (دوسرے کی طرف) منتقل کرسکتا ہے، امام احمد نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ بیوی کے مہر کے عوض میں یہ زمین دی جائے، لیکن اس کی فروختگی کو امام احمد نے ناپسند فرمایا ہے اور اس سے منع کیا ہے، اس زمین میں بنی ہوئی عمارت کو فروخت کرنے کے مسئلہ میں ان کے اقوال مختلف ہیں (ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ) عمارت کی فروختگی کو ذریعہ بنا کر وہ زمین نہ فروخت کردی جائے جو اس کی ملکیت نہیں ہے، بلکہ وہ یا تو وقف ہے یا فیٔ ہے۔

امام احمد نے ایک روایت میں صراحت کی ہے کہ وہ شخص اپنی عمارت کے آلات کو ان کی مساوی قیمت (یعنی قیمت مثل) پر فروخت کرسکتا ہے، اس سے زائد قیمت میں فروخت کرنے کو مذکورہ وجہ کی بنا پر ناپسند فرمایا ہے، ابن ہانی نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ اس کی دوکان، دوکان کے سامان اور اس کی بنائی ہوئی ہر چیز کی قیمت لگائی جائے گی اور یہ قیمت اسے دی جائے گی، اور میری رائے نہیں ہے کہ وہ گھر یا دوکان کے حق رہائش کو فروخت کرے(۱)، ابن رجب نے وضاحت کی ہے کہ امام احمد کی یہ رائے اس لئے ہے کہ زمین میں بنی عمارت کے نام پر خود زمین کو فروخت کردیئے جانے پر روک لگادی جائے، ابن رجب کہتے ہیں: اظہر یہ ہے کہ امام احمد نے اس بات سے روکنا چاہا ہے کہ اس حیلہ سے کہیں خود زمین کا عوض نہ لے لیا جائے، اسی لئے امام احمد نے فرمایا: یہ دھوکہ ہے، اس رائے سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ عمارت کے سامان کو ان کی قیمت سے زائد میں فروخت کرنا جائز نہیں ہے، ابن تیمیہ سے منقول ہے کہ اس زمین کی بیع جائز ہے اور وہ زمین اپنے خراج کے ساتھ منتقل ہوجائے گی، اس کے برخلاف کسی متعین شخص پر وقف کی بیع ہے کہ اس موقوفہ زمین کی فروختگی سے دوسری نسل کا حق (وقف سے نفع اٹھانے کا حق) باطل ہوجاتا ہے(۲)۔

''الاقناع'' اور اس کی شرح میں ہے: جس شخص کے قبضہ میں

---

(۱) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی باب الوقف ۹۹/۳۔

(۲) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۹۱/۳۔

(۱) مطالب أولی النہی ۱۹۱/۴، القواعد لابن رجب رص ۲۰۰ (قاعدہ:۸۷)، کشاف القناع باب الأرضین المغنومۃ ۹۹/۳، نیز دیکھئے: الإستخراج لأحکام الخراج لابن رجب رص ۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات ......۔

(۲) الإستخراج لأحکام الخراج لابن رجب رص ۷۷، ۷۸، القواعد لابن رجب رص ۱۹۹، ۲۰۰ (قاعدہ ۸۷)۔

زمین ہو وہ اگر کسی دوسرے کو بیع یا کسی اور شکل میں زمین دے دیتا ہے تو دوسرا شخص اس کا مستحق ہوجائے گا، بیع سے یہاں مراد خراجی زمین کو اس کے خراج کے ساتھ منتقل کردینا ہے، اگر ہم اس کی حقیقی بیع کو ممنوع قرار دیں جیسا کہ یہی راجح مسلک ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے اس زمین کو وقف فرمایا تھا اور وقف کی بیع نہیں ہوتی (۱)۔

اراضی بیت المال میں خلو پر وراثت کی کیفیت:

۲۷- جس شخص کے قبضہ میں سلطانی اراضی ہو اور اس کا انتقال ہوجائے تو حنفیہ کے نزدیک اس میں وراثت جاری نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس زمین کی ملکیت بیت المال کی ہے، لہذا وہ بیت المال کو لوٹ جائے گی اور سلطان کی اجازت کے بغیر اس کے وارثین وغیرہ کی طرف وہ زمین منتقل نہیں ہوگی،، اس کے برخلاف اس زمین میں جو درخت یا عمارت بنی ہو اس میں شرعی طریقہ پر وراثت جاری ہوگی (۲)۔ مشد مسکہ (برقرار رہنے کا حق) بھی اصلا وراثت میں نہیں جائے گا، کیونکہ وہ مجرد حق ہے، لیکن متاخرین حنفیہ کا فتوی یہ ہے کہ یہ حق اولاد ذکور (نرینہ اولاد) کی طرف منتقل ہوگا، جو میراث کے طور پر نہیں ہوگا، بلکہ اس معنی میں ہوگا کہ اس کی اولاد نرینہ کو دوسروں کے مقابلہ میں اس حق کا زیادہ استحقاق ہوگا اور ان کی طرف اس حق کی منتقلی مفت ہوگی، حکومت عثمانیہ میں اسی پر عمل جاری تھا (۳)۔

مالکیہ کے نزدیک سلطانی اراضی میں حق خلو کے ثبوت میں اختلاف کا ذکر پیچھے گذر چکا ہے، بعض مالکیہ نے کہا ہے کہ ان اراضی میں وراثت جاری نہیں ہوگی، یہی مشہور مسلک کا تقاضا ہے، یعنی یہ کہ وہ اراضی وقف ہیں اور ان پر قابض اور ان کے ورثاء کے مقابلہ میں سلطان کو زیادہ حق ہے کہ ان کے بارے میں فیصلہ کرے، اور بعض دوسرے فقہاء مالکیہ نے کہا: ان اراضی میں وراثت جاری ہوگی، اور وراثت درحقیقت اراضی کی ملکیت کی نہیں بلکہ اراضی کی منفعت میں ہے جب تک کہ زمین کا خراج ادا کیا جاتا رہے جو اجرت کی طرح ہے۔

پھر اگر زمین پر قابض شخص کا انتقال ہوجائے تو زمین کس کی طرف منتقل ہوگی، اس میں اختلاف ہے، جن فقہاء نے کہا ہے کہ زمین میں وراثت جاری نہیں ہوگی وہ یہ کہتے ہیں کہ سلطان کو زیادہ حق ہوگا کہ جسے چاہے وہ زمین دے، لیکن اگر معمول ایسا جاری ہو کہ وہ زمین مرنے والے کے تمام وارثین کی طرف یا اس کی صرف اولاد نرینہ کی طرف منتقل ہوتی ہو تو اس معمول پر عمل کیا جائے گا، دردیر فرماتے ہیں: صعید مصر کے بعض گاؤں میں یہ رواج ہے کہ لڑکیوں کے بجائے صرف لڑکوں میں یہ وراثت منتقل ہوتی ہے تو بظاہر ان کے اسی رواج پر عمل کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ عادت اور عرف سلطان کی طرف سے اس کی اجازت کی طرح ہوگئی (۱)۔

جن فقہاء نے یہ کہا ہے کہ اس زمین میں خلو کی منفعت وراثت میں منتقل ہوگی، وہ یہ کہتے ہیں: اس میں وراثت احکام شرع کے مطابق جاری ہوگی، پس قرآن وسنت کے مطابق شوہر، بیوی، والدین، عصبات اور لڑکے و لڑکیاں سبھی اس منفعت کے وارث ہوں گے، شیخ علیش فرماتے ہیں: اس زمین کا حق احکام خداوندی کے مطابق وارثین میں منتقل ہوگا، صرف نرینہ اولاد کو مخصوص کرنے

(۱) کشاف القناع ۳/۹۹۔

(۲) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/۲۰۵۔

(۳) حکومت عثمانیہ کے آخری دور میں سلطانی احکام جاری ہوئے جن میں خواتین کو بھی ان پر قبضہ کا حق دیا گیا، ان تفصیلات کے ساتھ جنہیں ان احکام میں دیکھا جاسکتا ہے، اور یہ احکام جب تک خلاف شریعت نہ ہوں ان کی اطاعت واجب ہے، البتہ یہ احکام اب بحث کا موضوع نہیں رہ گئے (کمیٹی)۔

(۱) الشرح الکبیر علی مختصر خلیل ۲/۱۸۹۔

کی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ یہ جاہلیت والی خصلت ہے، جو اسلام میں حلال نہیں ہے، اگرچہ دردیر نے اسی کو زیادہ قوی قرار دیا ہے[1]، شیخ علیش مزید فرماتے ہیں: لڑکیوں کو چھوڑ کر صرف لڑکوں کو وارث بنانا ایک فاسد عرف ہے جس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے[2]، ''الشرح الکبیر'' میں دردیر نے کہا ہے راجح مسلک کا مقتضی یہ ہے کہ سلطان یا اس کے نائب کو اختیار ہے کہ وارثین کو اس زمین پر قابض ہونے سے روک دے، اسے یہ بھی اختیار ہے کہ جسے چاہے وہ زمین عطا کرے، پھر وہ کہتے ہیں اور کبھی بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سلطان کے لئے ایسا کرنا جائز نہ ہو، کیونکہ اس سے فتنہ وفساد کا دروازہ کھلتا ہے، اور یہ کہ ان کے مورث کو ایک نوع کا استحقاق حاصل ہے اور یہ بھی کہ عرف ورواج کو قدیم سلاطین کے اس فیصلہ کا درجہ حاصل ہے کہ جس شخص کے قبضہ میں کوئی چیز ہو وہ (اس کے مرنے کے بعد) اس کے وارثین اور اس کی صرف اولاد نرینہ کے لئے ہوگی، لڑکیوں کے لئے نہیں ہوگی تاکہ مصلحت کے حق کی رعایت ہو سکے، ہاں اگر ایک شخص کا انتقال ہو اور اس کے قبضہ میں ایسی زمین ہو جس کا خراج وہ ادا کرتا ہو اور کوئی وارث نہ چھوڑے تو سلطان یا اس کے نائب کو اختیار ہوگا کہ اس زمین میں جس کو چاہے برقرار رکھے، اور میت کی جانب سے اس زمین میں وراثت نہیں جاری ہوگی۔

دسوقی فرماتے ہیں: البتہ اس کا وارث کسی دوسرے شخص کے مقابلہ میں اس زمین کا زیادہ مستحق ہوگا[3] اور اس بارے میں ہم پر شافعیہ کا قول واضح نہیں ہوا، حنابلہ کے نزدیک ورثاء خراجی زمین پر قبضہ کرنے کے زیادہ حقدار ہیں، لہذا زمین کے قابض شخص کا انتقال ہو جائے تو اس کے وارثین کی طرف وہ زمین منتقل ہو جائے گی، اور

(۱) فتاوی علیش ۲/۲۴۶۔

(۲) فتاوی علیش ۲/۲۶۸۔

(۳) الشرح الکبیر للدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/۱۸۹۔

جب تک وہ خراج ادا کرتے رہیں امام کو حق نہیں ہوگا کہ ان سے زمین واپس لے۔

ابن القیم فرماتے ہیں: جس شخص کے قبضہ میں خراجی زمین ہو وہ اس زمین کا زیادہ حق دار ہوگا، اور اسی طرح اس کے وارثین (اس کے انتقال کے بعد) اس زمین کے وارث ہوں گے، لہذا وہ خراج ادا کر کے زمین کے منافع کے مالک قرار پائیں گے[1]، اور ظاہر یہ ہے کہ اس حق میں وراثت کا استحقاق میراث کے شرعی اصول کے مطابق ہوگا، اگرچہ وراثت میں ملنے والا یہ حق مال نہیں ہے۔

بیت المال کی زمین میں لگائی گئی چیز کا وقف:

۲۸- ابن عابدین نے خصاف سے نقل کیا ہے، خصاف فرماتے ہیں: ''بازاروں کی دوکانیں وقف کرنا تو جائز ہے، بشرطیکہ جنہوں نے دوکان بنائی ہے، دوکان کی زمین ان کے ہی قبضہ میں ایسے اجارہ پر ہو کہ سلطان انہیں زمین سے نہ نکالتا ہو، کیونکہ ہم نے دیکھا ہے کہ یہ زمین اصحاب دوکان کے قبضہ میں رہتی ہیں، ان میں وراثت جاری ہوتی ہے اور تقسیم کی جاتی ہے، سلطان کو اس سلسلے میں کوئی اعتراض نہیں ہوتا، نہ انہیں سلطان ایسا کرنے سے روکتا ہے، سلطان کو ان کی جانب سے صرف آمدنی حاصل ہوتی رہتی ہے جو ان کی طرف سے نسل درنسل ادا کی جاتی رہتی ہے، اور عرصہ دراز گذر جاتا ہے اور وہ زمین ان لوگوں کے قبضہ میں ہی رہتی ہے، وہ ایک دوسرے سے اس کی خرید وفروخت کرتے ہیں، اسے اجارہ پر دیتے ہیں، اس کے سلسلے میں وصیت کرتے ہیں، اس کی عمارت کو منہدم کرتے ہیں پھر دوبارہ عمارت بناتے ہیں اور عمارتوں میں تبدیلی کرتے ہیں تو اسی طرح وقف بھی جائز ہوگا''۔

(۱) مطالب أولی النہی ۴/۱۹۲، القواعد لابن رجب رص ۲۰۰ (قاعدہ: ۸۷)، کشاف القناع باب الأرضین المغنومہ ۳/۹۹۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: ''فتح القدیر'' میں بھی اس رائے کو ثابت کیا ہے، اور اس کی وجہ ہمیشگی (تابید) کا باقی رہنا قرار دیا ہے[1]۔

اگر زمین میں درخت لگائے ہیں تو درختوں کو وقف کرنے کا وہی حکم ہے جو عمارت کا حکم ہے، اگر زمین میں اس کے عمل کی شکل صرف مٹی جمع کرنا یا کھاد ڈالنا ہو تو اس کو وقف کرنا درست نہیں ہے[2]۔

اس مسئلہ میں غیر حنفیہ کا کلام ہمیں نہیں ملا۔

تیسری قسم:
شخصی املاک میں خلو:

۲۹ - حنفیہ نے حق قرار (برقرار رہنے کے حق) کے ثبوت میں وقف اور شخصی ملکیت کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے اوقاف کی جائیدادوں کے کرایہ دار کے لئے اوپر مذکور طریقہ پر حق قرار ثابت کیا ہے، لیکن شخصی ملکیت کے کرایہ دار کے لئے حق قرار تسلیم نہیں کیا ہے، فقہاء حنفیہ نے اس فرق کی وجہ یہ بتائی ہے کہ شخصی مالک عقد اجارہ ختم ہونے کے بعد اپنی ملکیت کا زیادہ حق دار ہوتا ہے، پھر وہ کبھی پہلے کرایہ دار کے ساتھ ہی پہلی ہی اجرت پر، یا اس سے کم پر یا اس سے زائد پر عقد کی تجدید کی رغبت رکھتا ہے اور کبھی اس کی رغبت اس کو نہیں ہوتی اور کبھی اس کا ارادہ ہوتا ہے کہ خود اس مکان میں رہے، کبھی فروخت کرنا چاہتا ہے اور کبھی یوں ہی چھوڑے رہتا ہے، اس کے برخلاف وقف کا مکان ہے جو کرایہ کے لئے ہی تیار کیا گیا ہے، متولی کو اس کے علاوہ کوئی اختیار نہیں کہ اسے کرایہ پر دے، اور اس کو پہلے سے

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۳/۳۹۱۔

(۲) رد المحتار ۳/۳۹۱۔

قابض شخص کو اجرت مثل پر کرایہ پر دینا کسی اجنبی کو کرایہ پر دینے سے بہتر ہے، کیونکہ پہلے شخص کو ہی دینے سے خود اس شخص کا اور وقف دونوں کا فائدہ ہے، پھر دوکان کا شخصی مالک کرایہ دار کو اس بات کا مکلّف کر سکتا ہے کہ اپنے ''جدک'' کو ہٹالے اور دوکان خالی کر کے مالک کو واپس کرے[1]، اس کا یہ بھی تقاضا ہے کہ شخصی املاک میں حق قرار ثابت نہ ہو حتی کہ ان فقہاء کے نزدیک بھی ثابت نہ ہو جنہوں نے اوقاف کی جائیدادوں میں اس (جدک) کو خلو کا نام دیا ہے، اس لئے کہ دوکان کے مالک کے صاحب خلو کو نہ نکال سکنے سے آزاد مکلّف شخص کو اپنی ملکیت سے روکنا اور اس کے مال کو ضائع کرنا لازم آئے گا[2]، یہ مسئلہ اجماعی ہے جیسا کہ صاحب ''الفتاوی الخیریہ'' نے نقل کیا ہے اور جیسا کہ احکام اجارہ میں یہ مسئلہ معلوم ہے[3]، پس اگر کرایہ کی مدت ختم ہوتے وقت زمین میں کرایہ دار کی کوئی عمارت یا درخت یا دوکان میں کوئی تعمیر ہو تو کرایہ دار پر لازم ہوگا کہ اسے ہٹالے، اس مسئلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے احکام اجارہ کی طرف رجوع کیا جائے۔

اگر بالقصد خلو کو اس طرح قائم کیا جائے کہ کرایہ دار اور مالک کے درمیان اس کے لئے باہمی معاملہ طے پائے کہ کرایہ دار اس کے عوض متعین دراہم ادا کرے گا تا کہ مالک اسے زمین یا دوکان میں عمارت وغیرہ بنانے کی اجازت دے اور وہ عمارت کرایہ دار کا خلو قرار پائے تو بعض متاخرین حنفیہ نے اس طرح خلو قائم کرنے کے صحیح ہونے کا فتوی دیا ہے، ابن عابدین فرماتے ہیں: مالک کو دراہم ادا کرنے کے عوض میں خلو لازم ہونے کا فتوی دینے والوں میں علامہ عبد الرحمٰن عمادی بھی ہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: مالک دوکان کو حق

(۱) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/۲۰۰۔

(۲) الدر المختار ۴/۱۶۔

(۳) الفتاوی الخیریہ ۱/۱۷۳، الموسوعۃ الفقہیہ (اِجارہ/ف ۹۰، ۹۲)۔

نہیں ہوگا کہ کرایہ دار کو دوکان سے نکال دے یا دوسرے شخص کو دوکان کرایہ پر دے دے، پس ضرورت کی وجہ سے اس کے جواز کا فتوی دیا جائے گا (۱)۔

مہدی عباسی سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص کے پاس ویران دوکان ہے جسے کوئی آدمی ایک سال کے لئے کرایہ پر لیتا ہے اور دوکان کا مالک اس آدمی کو اجازت دیتا ہے کہ وہ اس میں عمارت بنالے جواس کا خلو ہوگا اور ایسی ملکیت ہوگی جس میں بقاء و برقراری کا اسے حق ہوگا اور مالک اس پر زمین کی اجرت سالانہ کچھ متعین دراہم کی شکل میں طے کردیتا ہے تو کیا اگر وہ آدمی اس میں اسی طریقہ پر کچھ تعمیر کرے تو وہ کرایہ دار کی ملکیت ہوگی، اور تعمیر کی اجازت دینے والا جب فوت کرجائے تو اس کے وارثین صرف زمین کے کرایہ کے مستحق ہوں گے؟ اس سوال کا جواب مہدی عباسی نے یہ دیا کہ کرایہ دار نے اپنے ذاتی مال سے مالک سے اجازت لے کر اس کی حیات میں مذکورہ طریقہ پر جو کچھ تعمیر کی وہ بنانے والے کی ملکیت ہوگی اور اس کی موت کے بعد اس میں وراثت جاری ہوگی اور کرایہ دار پر زمین کا مقررہ کرایہ ہوگا (۲)۔

پھر مہدی عباسی نے وضاحت فرمائی کہ اس طور پر قائم ہونے والے خلو کی بیع جائز ہے، کیونکہ یہ خلو کچھ اشیاء کی شکل میں ہے، جو خلو والے کی ملکیت ہیں اور ان اشیاء کو اپنے مقام پر برقرار رہنے کا استحقاق ہے (۳)۔

اسی طرح کا حکم مالکیہ کے یہاں ہے، چنانچہ شیخ علیش فرماتے ہیں: مصر کی دوکانوں میں جس ''جدک'' کا عرف و رواج ہے اسے بسا اوقات خلو پر قیاس کیا جاتا ہے، اس لئے کہ جب وقف میں خلو درست ہے تو شخصی ملکیت میں بدرجہ اولی درست ہوگا، اس لئے کہ مالک اپنی ملکیت میں جو چاہے کرسکتا ہے، بعض ''جدکات'' کی شکل تعمیر یا دوکان میں لکڑیوں کی اصلاح کی ہوتی ہے اور اجازت کے ساتھ یہ کام ہوتا ہے تو ایسے جدک کو خلو پر قیاس کرنا ظاہر ہے، بالخصوص جبکہ فقہاء مالکیہ نے ''حکر'' کی تابید (ہمیشہ رہنے) میں عرف کو دلیل بنایا ہے اور جدک میں یہ عرف رائج ہے، اور بعض دوسری قسم کے جدکات میں صرف جگہ میں کچھ اشیاء (علاحدہ طور پر) رکھی جاتی ہیں، جو جگہ سے دائمی طور پر وابستہ نہیں ہوتی ہیں، جیسا کہ حمامات اور قہوہ کی دوکانوں میں مصر کے اندر ہے تو یہ قسم خلو سے دور ہے، اس میں مالک کو حق ہوگا کہ ایسے جدک کو ہٹا دے۔

ظاہر ہے کہ شیخ علیش کے جملہ ''جب وقف میں خلو درست ہے تو شخصی ملکیت میں بدرجہ اولی درست ہوگا'' کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ مالک اور دوکان کا کرایہ دار خلو قائم کرنے اور اسے دائمی بنانے پر عقد کریں، نہ یہ کہ محض اجازت سے خلو وجود میں آئے، یہ مفہوم شیخ علیش کے اس جملہ سے بھی واضح ہوتا ہے کہ ''مالک اپنی ملکیت میں جو چاہے کرسکتا ہے'' (۱)۔

اسی طرح حنابلہ جنہوں نے منفعت کی بیع کی اجازت دی ہے، ان کے نزدیک بھی بہوتی کی تخریج کے مطابق، متولی وقف کو شرائط وقف کے مطابق وقف کے لئے مال لے کر خلو قائم کرنا جائز ہے، جیسا کہ پیچھے گذرا (۲)۔

کرایہ دار کا دوسرے کرایہ دار سے بدل خلو حاصل کرنا:

۳۰- اس مسئلہ کے حکم کا مدار یہ ہے کہ پہلا کرایہ دار اگر مالک یا ناظر وقف کے ساتھ کئے گئے صحیح اجارہ میں ایک معینہ مدت تک کے لئے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۷۔
(۲) الفتاوی المہدیہ ۵/ ۲۶، ۴۳، ۴۴۔
(۳) الفتاوی المہدیہ ۵/ ۲۳، ۴۹، ۶۱۔

(۱) فتاوی الشیخ علیش ۲/ ۲۵۲۔
(۲) مطالب أولی النہی ۴/ ۳۷۰۔

منفعت کا مالک ہے اور مدت اجارہ کے دوران وہ دوکان خالی کر کے دوسرے کرایہ دار کو اس میں ٹھہراتا ہے اور اس دوسرے کرایہ دار سے عوض وصول کرتا ہے تو یہ جائز ہوگا، وقف کی دوکان میں اس جواز کے لئے یہ شرط ہے کہ اجارہ اجرت مثل پر ہو، شیخ علیش اپنے فتاوی میں فرماتے ہیں: مصر میں اوقاف کی دوکانوں میں یہ رواج ہے کہ جب کوئی شخص دوکان سے نکلنا چاہتا ہے تو وہ دوسرے کرایہ دار کو اس میں ٹھہرا کر اس سے مال لیتا ہے، اس کو وہ لوگ ''خلو'' اور جدک'' کا نام دیتے ہیں، اور ایسا ہی عمل یکے بعد دیگرے جاری رہتا ہے، اوقاف کو اس عمل سے کوئی فائدہ نہیں حاصل ہوتا، صرف دوکان کا کرایہ اوقاف کو ملتا رہتا ہے، بلکہ اکثر وبیشتر دوکان کا کرایہ اس بنا پر کرایۂ مثل سے کم ہوتا ہے کہ کرایہ دار نے دوکان کے لئے مال ادا کیا ہوتا ہے، پھر شیخ علیش فرماتے ہیں: اس مسئلہ کے جواب کا مدار یہ ہے کہ دوکان میں رہائش پذیر شخص جس نے خلو لیا ہے، اگر وہ دوکان کی منفعت کا ایک مدت کے لئے مالک ہے اور وہ دوسرے شخص کو دوکان میں ٹھہراتا ہے اور اس پر مال لیتا ہے تو اگر خلو لینے والے کے پاس وہ دوکان ناظر وقف یا وکیل کے ساتھ کئے گئے صحیح اجارہ کی شکل میں شرائط اجارہ کے ساتھ اور اجرت مثل پر موجود ہے تو اس کے لئے اپنی ملکیت کی منفعت پر عوض حاصل کرنا جائز ہے، کیونکہ اس سے وقف کو کوئی ضرر نہیں پہنچتا، اس لئے کہ وقف کا کرایہ، کرایۂ مثل کے مطابق مل رہا ہے، لیکن اگر کرایہ دار اجارہ صحیح کے ساتھ منفعت کا مالک نہ ہو تو اس کے خلو کا اعتبار نہیں ہوگا اور ناظر وقف جسے چاہے کرایۂ مثل پر دوکان کرایہ پر دے گا، اور خلو کی رقم دینے والے نے جس کو مال دیا ہے اس سے واپس لے لے گا''(۱)۔

اگر عقد اجارہ کی مدت ختم ہو جائے تو مالک اپنی ملکیت کا زیادہ حق دار ہے، جیسا کہ پیچھے (فقرہ نمبر ۲۹) میں گذرا، بشرطیکہ کرایہ دار نے مالک کو مال دے کر خلو قائم کرنے کا معاملہ اس کے ساتھ نہ کیا ہو، اگر اس نے ایسا معاملہ کر رکھا ہو تو اپنے بعد آنے والے کرایہ دار کے ہاتھ خلو کو فروخت کرنے کا حق ہوگا، جیسا کہ اس بحث کے شروع میں گذر چکا ہے، اس لئے کہ صحیح خلو کو فروخت کرنا جائز ہے اگر خلو لینے والے کے نزدیک اس کی شرطیں مکمل پائی جائیں۔

نکاح کا مہر سے خالی ہونا:

۳۱- اگر عقد نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا ہو تو ایسے نکاح کو ''تفویض فی النکاح'' کہتے ہیں، اس کی تفصیل اصطلاح ''تفویض'' میں دیکھی جائے۔

خلیط

دیکھئے: ''خلطۃ''۔

خلیطان

دیکھئے: ''خلطۃ''۔

(۱) فتاوی الشیخ علش ۲/ ۲۵۰۔

تراجم فقہاء

جلد ۱۹ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآجری (؟-۳۶۰ھ)

یہ محمد بن حسین بن عبد اللہ ہیں، کنیت ابو بکر، آجری اور بغدادی نسبت ہے، آجری بغداد کے ایک گاؤں کی طرف نسبت ہے، فقیہ، محدث، حافظ اور تاریخ داں ہیں، انہوں نے ابو مسلم الکجی، ابوشعیب حرانی اور احمد بن یحیی حلوانی وغیرہ سے سماعت کی، اور ان سے روایت کرنے والوں میں ابو الحسن حمامی، ابو الحسین بن بشران اور ابو نعیم الحافظ وغیرہ ہیں، خطیب نے کہا: یہ متدین اور ثقہ ہیں۔

بعض تصانیف: "التهجد"، "كتاب الشريعة فى السنة"، "تحريم النرد والشطرنج و الملاهي"، "آداب العلماء"، "أخبار عمر بن عبدالعزيز"، "كتاب الرؤية"۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۶/ ۱۳۳؛ تذکرۃ الحفاظ ۳/ ۹۳۶؛ شذرات الذہب ۳/ ۳۵؛ العبر ۲/ ۳۱۸؛ البدایہ والنہایہ ۱۱/ ۲۷۰]

آمدی: یہ علی بن ابی علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۱ میں گذر چکے۔

أبان بن عثمان:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابن ابی الدم (۵۸۳-۶۴۲ھ)

یہ ابراہیم بن عبد اللہ بن عبد المنعم بن علی بن محمد، شہاب الدین ہیں، کنیت ابو اسحاق اور نسبت حموی، ہمدانی، شافعی اور قاضی ہے، ابن ابی الدم سے معروف ہیں، آپ مؤرخ، فقیہ، ادیب اور شاعر ہیں، آپ نے بغداد میں علم فقہ شافعی حاصل کی اور فقہ شافعی کے امام بنے، قاہرہ میں سماعت حدیث کی اور وہیں حدیث بیان کی، حماۃ کے قاضی بنے۔ ابن العماد کہتے ہیں: آپ صاحب حلقہ وتلامذہ تھے۔

بعض تصانیف: "شرح مشكل الوسيط"، الدرر المظومات في الأقضية والحكومات"، "تدقيق العناية في تحقيق الرواية"، "الفرق الإسلامية"، "الفتاوى"، "كتاب التاريخ الكبير"، "إيضاح الأغاليط الموجودة في الوسيط"۔

[طبقات الشافعیۃ الکبری ۵/ ۴۷؛ شذرات الذہب ۵/ ۲۱۳؛ النجوم الزاہرہ ۶/۴؛ الأعلام ۱/ ۴۲؛ معجم المؤلفین ۱/ ۳۵]

ابن ابی زید القیروانی: یہ عبد اللہ بن عبد الرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۱ میں گذر چکے۔

ابن ابی شیبہ: یہ عبد اللہ بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۴۶ میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلی: یہ محمد بن عبد الرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۱ میں گذر چکے۔

ابن اثیر: یہ مبارک بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۴۶ میں گذر چکے۔

ابن بطہ: یہ عبید اللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۲ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبد الحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ: یہ عبد السلام بن عبد اللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابن جریج: یہ عبد الملک بن عبد العزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن جریر الطبری: یہ محمد بن جریر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبد الملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۴۸ میں گذر چکے۔

ابن حجر المکی: یہ احمد بن حجر الہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۴ میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبد الرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۵ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الحفید) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

ابن الرفعہ: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص ۳۰۷ میں گذر چکے۔

ابن سحنون: یہ محمد بن عبد السلام ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبد اللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۰ میں گذر چکے۔

ابن الشحنہ: یہ عبد البر بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن عاشر: یہ عبد الواحد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۷ ص ۳۶۵ میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۰ میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن عطیہ: یہ عبدالحق بن غالب ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۱ میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۱ میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن الفرج (۴۹۰-۵۵۱ھ)

یہ احمد بن فرج بن راشد بن محمد قاضی ہیں، ابولعباس کنیت ہے، مدنی، وراق اور بغدادی نسبت ہے، حنبلی فقیہ ہیں، دجیل میں ایک مدت تک منصب قضاء پر فائز رہے، عبد الواحد بن سیف سے فقہ سیکھی، مکی بن احمد حنبلی وغیرہ سے قرآن کریم اس کی روایات کے ساتھ پڑھا، ابومنصور محمد بن احمد الخازن، ابو العباس بن قریش اور ابوغالب قزاز وغیرہ سے حدیث سنی اور بیان کیا، اور ان سے ابن السمعانی وغیرہ نے حدیث روایت کی۔

[شذرات الذہب ۴/ ۱۰۷؛ الذیل علی طبقات الحنابلہ ۱/ ۳۰]

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۱ میں گذر چکے۔

ابن الفرس (۵۲۴-۵۹۷ھ)

یہ عبدالمنعم بن محمد بن عبدالرحیم بن محمد ہیں، کنیت ابومحمد ہے، خزرجی اور انصاری لقب ہے، آپ ابن الفرس سے معروف ہیں، مالکی فقیہ ہیں، محدث، لغوی اور نحوی ہیں، جزیرۂ شقر میں منصب قضاء پر فائز ہوئے، پھر وادی آش کے قاضی بنے، پھر جیان میں اور آخر میں غرناطہ میں قاضی رہے، آپ کو شعبۂ احتساب اور پولیس پر نگرانی کی ذمہ داری سونپی گئی۔ ابوالربیع بن سالم کہتے ہیں: میں نے ابوبکر بن الجد کو ایک سے زائد مرتبہ یہ کہتے سنا کہ میں نے اندلس میں امام مالک کے مسلک کو یاد رکھنے والا ابوعبداللہ بن زرقون کے بعد عبدالمنعم بن الفرس سے بڑھ کر کسی کو نہیں دیکھا۔

بعض تصانیف: "كتاب أحكام القرآن"، "أدب القضاء"، "مسائل الخلاف"، نحو میں۔

[سیر أعلام النبلاء ۲۱/ ۳۶۴؛ کشف الظنون ۲/ ۱۶۶۹؛ الدیباج رص۲۱۸؛ الأعلام ۴/ ۳۱۷؛ معجم المؤلفین ۶/ ۱۹۶؛ شجرۃ النور الزکیہ رص۱۵۰]

ابن قاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم مالکی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۳۱ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن القطان (؟-۶۲۸ھ)
یہ علی بن محمد بن عبدالملک ہیں، کنیت ابوالحسن اور نسبت مکناسی ہے، ابن القطان سے معروف ہیں، مالکی فقیہ اور حفاظ حدیث میں سے ہیں، سجلماسہ میں قاضی ہوئے، ابوعبد اللہ بن الفخار، ابوعبد اللہ بن البقال، ابوذر الخشنی، ابوالحسن بن موسی اور ابوعبداللہ التجیبی وغیرہ سے سماعت حدیث کی، آپ سے مراسلت اور ملاقات کرنے والوں میں ابوجعفر بن مضاء، ابو محمد التادلی اور ابوعبداللہ بن زرقون وغیرہ ہیں۔
بعض تصانیف: "النظر في أحكام النظر"، بيان الوهم و الإيهام الواقعين في كتاب الأحكام"، "مقالة في الأوزان"، "نظم الجمان"، اور "برنامج"جس میں ان کے شیوخ اور مرویات کا ذکر ہے۔
[شذرات الذہب ۵/ ۱۲۸، شجرۃ النور الزکیہ رص۱۷۹؛ الأعلام ۵/ ۱۵۲]

ابن قطان: یہ عبداللہ بن عدی ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص۴۵۲ میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ اسماعیل بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۷ ص۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن کج: یہ یوسف بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱۰ ص۳۵۲ میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۷۱ میں گذر چکے۔

ابن مفلح: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج۴ ص۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن المنیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱۱ ص۴۱۹ میں گذر چکے۔

ابن نافع: یہ عبداللہ بن نافع ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص۴۵۵ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن ہانی: یہ ابراہیم بن ہانی ہیں:
ان کے حالات ج۹ص۳۰۹ میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن یونس: یہ احمد بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج۱۰ص۳۵۳ میں گذر چکے۔

ابوالبرکات المداینی (۵۷۰-۶۶۷ھ)
یہ ابوالبرکات بن ابوالحسن بن نجیب بن معمر بن البناء مداینی ہیں، حنفی فقیہ اور ادیب ہیں، ادب میں آپ کی کئی کتابیں ہیں۔
[الجواہر المضیہ ۲/۲۳۸؛ معجم المؤلفین ۳/۴۱]

ابوبکر بن ابی شیبہ: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ص۵۴۶ میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابوجعفر الہندوانی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۴ص۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابوالحسن القابسی (۳۲۴-۴۰۳ھ)
یہ علی بن محمد بن خلف ہیں، کنیت ابوالحسن ہے، نسبت معافری اور الفاسی ہے، ابوالحسن قابسی سے معروف ہیں، مالکی فقیہ ہیں، حافظ، محدث اور اصولی ہیں، آپ نے ابوزید مروزی، ابومحمد اصیلی اور ابوالحسن بن مسرور حجام وغیرہ سے سماعت حدیث کی، اور آپ سے ابومحمد عبداللہ بن ولید، ابوعمرو الدانی اور ابوالقاسم کندی وغیرہ نے روایت کی، ابوعمران فاسی اور ابوبکر بن عبدالرحمٰن اور ابوعبداللہ مالکی وغیرہ نے آپ سے فقہ سیکھی۔
بعض تصانیف: "الممهد في الفقه و أحكام الديانة"، "كتاب المناسک"، "ملخص الموطأ"، "الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين و المتعلمين"، المنقذ من شبه التأويل"۔
[شجرۃ النور الزکیہ ص۹۷؛ شذرات الذہب ۳/۱۶۸؛ الدیباج ص ۱۹۹؛ تذکرۃ الحفاظ ۳/۲۶۴؛ الأعلام ۵/۱۴۵؛ معجم المؤلفین ۷/۱۹۴]

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابوداؤد: یہ سلیمان بن اشعث ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابوزید: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۹ ص۳۱۰ میں گذر چکے۔

ابوزید الدبوسی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص۴۵۷ میں گذر چکے۔

ابوزید الفاسی (۱۰۴۰-۱۰۹۶ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن عبدالقادر بن علی ہیں، کنیت ابوزید، نسبت فاسی، فہری مالکی ہے، آپ فقیہ، محدث، ادیب اور مختلف علوم وفنون سے آشنا ہیں، آپ نے اپنے والد، اور اپنے چچا احمد، محمد بن احمد بن ابوالمحاسن الفاسی، قاضی ابن سودہ اور عبدالوہاب بن العربی الفاسی وغیرہ سے علم حاصل کیا، آپ کے والد کہتے تھے: یہ اپنے زمانہ کا سیوطی ہے۔

بعض تصانیف: "مفتاح الشفاء"، "أزهار البساتين"، "التوقيت"، اور "الأقنوم في مبادئ العلوم"۔

[شجرۃ النور الزکیہ/ص ۳۱۵؛ الأعلام ۳/۳۱۰؛ الیواقیت الثمینہ/ص۱۹۹؛ معجم المؤلفین ۵/۱۴۵]

ابوسعید الخدری: یہ سعد بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابوالسنابل بن بعکک (؟-قبل ۱۱۰ھ)

یہ ابوالسنابل بن بعکک بن حجاج بن حارث بن سباق بن عبدالدار ہیں، عبدری اور قرشی نسبت ہے، ایک قول ہے کہ آپ کا نام عمرو ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ آپ کا نام عبید ربہ ہے، آپ صحابی ہیں، نبی کریم ﷺ روایت کی ہے، اوران سے زفر بن اوس بن حدثان اور اسود بن یزید نخعی نے روایت کی ہے۔

[الإصابہ ۴/۹۵؛ الاستیعاب ۴/۱۶۸۴؛ أسد الغابہ ۵/۱۵۶؛ تہذیب التہذیب ۱۲/۱۲۱]

ابوالشعثاء: یہ جابر بن زید ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص۵۶۳ میں گذر چکے۔

ابوطالب: یہ احمد بن حمید الحنبلی ہیں:

ان کے حالات ج۳ ص۴۵۹ میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ قاسم بن سلام ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابوعلی الطبری: یہ حسین بن القاسم ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابوقتادہ: یہ حارث بن ربعی ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص۵۵۷ میں گذر چکے۔

ابواللیث سمرقندي: یہ نصر بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

الاجہوری: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

احمد الحرانی (۶۳۱-۶۹۵ھ)

یہ احمد بن حمدان بن شبیب بن محمود ہیں، کنیت ابوعبداللہ اور نسبت نمری، حرانی ہے، آپ حنبلی فقیہ، اصولی اور ادیب ہیں، قاہرہ میں نائب قاضی کے عہدہ پر فائز ہوئے، حافظ عبدالقادر الرہاوی، خطیب ابوعبداللہ بن تیمیہ اور حافظ بن خلیل وغیرہ سے سماعت حدیث کی، اور فقہ کی تعلیم ابن ابی الفہم اور ابن جمیع سے حاصل کی، اپنے چچازاد بھائی شیخ مجدالدین کی صحبت میں رہے اور فقہ میں کمال حاصل کیا، مذہب حنبلی کی واقفیت اور اس کے دقیق اور پیچیدہ مسائل کے علم میں آپ ہی آخری مرجع تھے۔

بعض تصانیف: "الرعاية الصغرى"، "الرعاية الكبرى" یہ دونوں فقہ حنبلی کی فروعات میں ہیں، "صفة المفتي و المستفتي"، "مقدمة في اصول الدين" اور "الإيجاز في الفقه الحنبلي"۔

[شذرات الذہب ۵/۴۲۸، ذیل طبقات الحنابلہ ر ص ۳۳۱، المنہل الصافی ۱/۲۷۲، الأعلام ۱/۱۱۶، کشف الظنون ۱/۹۰۸، معجم المؤلفین ۱/۲۱۱]

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

أسنوی: یہ عبدالرحیم بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

أشہب: یہ أشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

إلکیاالہراسی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۳ ص ۳۴۵ میں گذر چکے۔

أم عطیہ: یہ نسیبہ بنت کعب ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۵۶ میں گذر چکے۔

إمام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۰ میں گذر چکے۔

اوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۴۵ میں گذر چکے۔

ب

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۴۶ میں گذر چکے۔

البازری (۵۸۰-۶۶۹ھ)

یہ ابراہیم بن مسلم بن ہبۃ اللہ بن بازری ہیں، نسبت حموی، شافعی ہے، حماۃ کے قاضی تھے، فقیہ ہیں، دمشق میں فخر بن عساکر سے فقہ سیکھی، اور رواحیہ میں درس دیا، معمرۃ النعمان میں تدریس کے منصب پر فائز ہوئے، پھر وہاں سے حماۃ منتقل ہوگئے اور وہاں درس دیا، فتوی نویسی کی اور کتابیں تصنیف کیں۔

[شذرات الذہب ۳۲۸/۵؛ مرآۃ الجنان ۱۷۰/۴؛ معجم المؤلفین ۱۱۲/۱]

البرزلی: یہ ابوالقاسم بن احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۴۸ میں گذر چکے ہیں۔

البعلی (۶۴۵-۷۰۹ھ)

یہ محمد بن ابو الفتح بن ابو الفضل ہیں، کنیت ابوعبداللہ، لقب شمس الدین اور نسبت بعلی ہے، آپ فقیہ، نحوی، محدث اور قرآن کریم کے اچھے قاری تھے، طویل مدت تک جامع مسجد دمشق میں امامت فرمائی، صالح بن صاحب حمص کے حلقہ میں درس دیا اور صدریہ میں درس دیا، اور کافی دنوں تک فتوی نویسی کا فریضہ انجام دیا، آپ نے ابراہیم بن خلیل، محمد بن عبد الہادی، اور ابن عبد الدائم وغیرہ سے فقہ حاصل کی۔

ذہبی نے کہا: یہ اپنے مذہب میں نیز عربی زبان اور حدیث میں امام تھے۔

بعض تصانیف: "شرح الرعاية"، "المطلع على أبواب المقنع"، "شرح الجرجانية"، "شرح ألفية ابن مالك" یہ دونوں نحو میں ہیں، اور "شرح المقدمة الجزرية" تجوید میں ہے۔

[شذرات الذہب ۲۰/۶؛ ذیل طبقات الحنابلہ ۳۵۶/۲؛ معجم المؤلفین ۱۱۶/۱۱]

البغوی: یہ حسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج۱۶ ص۳۹۰ میں گذر چکے۔

البنانی: یہ محمد بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص۴۶۴ میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۴۹ میں گذر چکے۔

الیجوری: یہ ابراہیم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

البیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۱ میں گذر چکے۔

ت

الترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد الجرجانی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ح

حاکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

حسن البصری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

حسن بن علی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۵ میں گذر چکے۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

الحکم: یہ حکم بن عتیبہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۶ میں گذر چکے۔

حماد بن ابی سلیمان:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

الحموی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۵۸۳ میں گذر چکے۔

خ

الخرشی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

الخصاف: یہ احمد بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

د

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

ر

الراغب: یہ حسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ٦ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

الرافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الرحیبانی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۸ میں گذر چکے۔

الرملی: یہ خیر الدین الرملی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

ز

الزاہدی (؟-۶۵۸ھ)
یہ مختار بن محمود بن محمد ہیں، کنیت ابو الرجا، لقب نجم الدین، نسبت زاہدی اور عزمینی ہے، جو خوارزم کے ایک قصبہ ''عزمین'' کی طرف نسبت کی وجہ سے ہے، حنفی فقیہ ہیں، اصولی اور مسائل میراث کے ماہر ہیں، آپ نے علاؤ الدین سدید بن محمد خیاطی، محمد بن عبد الکریم ترکستانی اور ناصر الدین مطرزی وغیرہ سے فقہ سیکھی۔
بعض تصانیف: ''الحاوي في الفتاوی''، ''المجتبی'' یہ فقہ کی کتاب مختصر القدوری کی شرح ہے، ''زاد الأئمة''، قنية المنية لتتميم الغنية''، الجامع في الحيض'' اور ''كتاب الفرائض''۔
[الجواہر المضیہ ۲/۱۶۶؛ الفوائد البہیہ ص ۲۱۳؛ الأعلام ۸/۷۲؛ معجم المؤلفین ۱۲/۲۱۱]

الزرقانی: یہ عبد الباقی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

زرّوق: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۷ ص ۳۴۷ میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

الزیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

س

سالم بن عبد اللہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۰ میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبد السلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۰ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۱ میں گذر چکے۔

ش

الشیخ تقی الدین: یہ احمد بن عبدالحلیم بن تیمیہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

الشیخ علیش: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ص

صاحبین:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکی۔

صاحب البحر الرائق: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

صاحب البیان: یہ ابراہیم بن مسلم مقدسی ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص ۳۰۷ میں گذر چکے۔

صاحب الدر المختار: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

صاحب الرعایہ: یہ احمد بن محمد ہیں:
دیکھئے: احمد الحرانی۔

صاحب العدۃ: یہ عبدالرحمٰن بن محمد الفورانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الفتاوی الخیریہ: یہ خیرالدین رملی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

صاحب الفتاوی الہندیہ:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۶۳ میں گذر چکے۔

صاحب المبدع: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

صاحب المجموع: یہ یحیی بن شرف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

صاحب مطالب أولی النہی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۸ میں گذر چکے۔

صاحب المغنی: یہ عبداللہ بن قدامہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ط

طاؤس بن کیسان:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

الطبرانی: یہ سلیمان بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۵ میں گذر چکے۔

الطبری المکی: یہ محبّ الطبری ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

عبد الحق: یہ عبد الحق بن غالب بن عطیہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۱ میں گذر چکے۔

عبد الرحمٰن بن زید بن الخطاب:
ان کے حالات ج ٦ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

عبد الرحمٰن العمادی: یہ عبد الرحمٰن بن محمد العمادی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳٦۷ میں گذر چکے۔

عبد الرحمٰن بن عوف:
ان کے حالات ج ۲ ص ۴٦۷ میں گذر چکے۔

عبد القادر الفاسی (؟-۱۲۱۹ھ)

یہ عبد القادر بن احمد بن العربی بن شقرون الفاسی ہیں، آپ فقیہ، نحوی، لغوی، محدث اور ادیب ہیں، انہوں نے ابو العباس ہلالی، ابو العباس الدلائی اور عبد الرحمٰن منجرہ وغیرہ سے علوم حاصل کئے، اور ان سے سلطان ابو الربیع سلیمان نے علم حاصل کیا۔ شجرۃ النور الزکیہ

میں ہے: یہ ضبط اور اتقان میں معروف اور صدق وعرفان سے آراستہ تھے۔

بعض تصانیف: ''شرح العشرة الثانية من الأربعين النووية''، نیز رباط لائبریری کے شعبہ مخطوطات کے دو فہرست نگاروں نے کتاب ''الأرجوزة'' کو آپ کی طرف منسوب کیا ہے۔

[شجرة النور الزکیہ رص ۳۷۴؛ الأعلام ۴/ ۳۷؛ معجم المؤلفین ۵/ ۲۸۴]

عبداللہ بن شہاب الخولانی (؟-۷۵ھ سے قبل وفات پائی)

یہ عبداللہ بن شہاب ہیں، کنیت ابوالجزل، نسبت خولانی، کوفی ہے، آپ تابعی ہیں، حضرت عمر بن خطاب اور حضرت عائشہؓ سے آپ نے روایت کی، اور آپ سے شعبی اور خیثمہ بن عبدالرحمٰن نے روایت کی، ابن خلفون نے آپ کو ثقہ بتایا ہے۔

[طبقات ابن سعد ۶/ ۱۵۳؛ تہذیب التہذیب ۵/ ۲۵۴]

عبداللہ بن عتّاب (۲۲۴-۳۲۰ھ)

یہ عبداللہ بن عتاب بن احمد بن کثیر ہیں، کنیت ابوالعباس، نسبت بصری اور دمشقی ہے، ثقہ اور متقن محدث ہیں، انہوں نے ہشام بن عمار، عیسی بن حماد اور ہارون بن سعید اَیلی وغیرہ سے سماعت کی، ان سے علی بن عمرو حریری، شافع بن محمد اسفرائینی اور ابواحمد حاکم وغیرہ نے روایت کی، ابواحمد حاکم نے کہا: ہم نے انہیں ثقہ پایا۔

[شذرات الذہب ۲/ ۲۸۵؛ العبر ۲/ ۱۸۲؛ تاریخ ابن عساکر ۹/ ۲۵۹؛ سیر أعلام النبلاء ۱۵/ ۶۴]

عبداللہ بن مغفل:

ان کے حالات ج ۱ ص ۱۷۴ میں گذر چکے۔

عثمان بن مظعون:

ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۶ میں گذر چکے۔

العدوی: یہ علی بن احمد مالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

عطاء بن ابی رباح:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

العلاء بن الحضرمی (؟- ۲۱ھ)

یہ علاء بن عبداللہ بن عباد بن اکبر بن ربیعہ بن مالک حضرمی ہیں، آپ صحابی ہیں، اور اسلام کے ابتدائی دور کے فاتحین میں سے ہیں، آپ کا تعلق حضرموت سے تھا، والد صاحب نے مکہ میں سکونت اختیار کی، مکہ میں ہی حضرت علاء کی پیدائش ہوئی اور وہیں پرورش پائی۔ رسول اللہ ﷺ نے آپ کو بحرین کا گورنر بنایا اور مالی ذمہ داری آپ کے سپرد فرمائی، اور رسول اللہ ﷺ نے آپ کو ایک تحریر مرحمت فرمائی تھی جس میں اونٹ، گائے، بکری، پھل اور اموال کی زکاۃ کے احکام درج تھے، حضرت ابوبکر اور حضرت عمر نے بھی آپ کو اسی منصب پر باقی رکھا۔ صحابہ کرام میں سے حضرت سائب بن یزید اور حضرت ابوہریرہؓ نے ان سے روایت کی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت علاء پہلے مسلمان ہیں جنہوں نے غزوہ کے لئے سمندری سفر کیا۔

[الإصابہ ۲/ ۴۹۷؛ أسد الغابہ ۳/ ۵۷۱؛ الاستیعاب ۳/ ۱۰۸۵؛ الأعلام ۵/ ۴۵]

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

عمران بن حصین:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص:

ان کے حالات ج ۶ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

غ

الغرقاوی (؟-۱۱۰۱، اور ایک قول ۱۰۶۹ھ)

یہ احمد بن احمد بن عبد الرحمٰن فیومی ہیں، غرقاوی کے نام سے معروف ہیں، آپ مالکی فقیہ ہیں، بعض علوم میں آپ کو دسترس حاصل تھی۔

بعض تصانیف: "**رسالة فی مسألة الخلو عن الأوقاف**"، قرآن کی بعض سورتوں کے بارے میں سوالات سے متعلق ایک کتاب "**کشف النقاب و الران عن وجوه مخدرات**"، "**القول التام**" جو حضرت آدم علیہ السلام کے حالات پر ہے، اور "**حسن السلوک فی معرفة آداب الملک والملوک**"۔

[ہدیۃ العارفین ۱/۱۶۲؛ ایضاح المکنون ۲/۳۶۹؛ الأعلام ۱/۸۹؛ معجم المؤلفین ۱/۱۵۲]

ف

فضل بن عباس:

ان کے حالات ج ۱۳ ص ۳۵۶ میں گذر چکے۔

ق

قاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۰ میں گذر چکے۔

قاضی ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

قاضی عیاض: یہ عیاض بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۱ میں گذر چکے۔

القصار الفاسی (۹۳۱-۱۰۱۲ھ)

یہ محمد بن قاسم ہیں، کنیت ابوعبد اللہ، نسبت قیسی ہے، قصار سے مشہور ہیں، آپ مالکی فقیہ اور محدث ہیں، آپ نے عبد الوہاب زقاق، ابوالقاسم بن ابراہیم راشدی اور ابن جلال وغیرہ سے علم حاصل کیا، اور آپ سے ابوعبد اللہ محمد بن ابوبکر الدلائی، شہاب المقری اور محمد العربی الفاسی وغیرہ نے علم حاصل کیا۔ شجرۃ النور الزکیہ میں ہے: آپ فاس کے شیخ فتوی اور آخری بڑے عالم تھے۔

بعض تصانیف: "فھرسۃ" ہے جس میں آپ کی فقہ وحدیث کی روایات جمع کی گئی ہیں، اور امام ادریس بن عبد اللہ الکامل الاکبر اور ان کے صاحبزادہ امام ادریس الأزہر کے مناقب پر ایک کتاب ہے۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ۲۹۵؛ معجم المؤلفین ۱۱/۱۴۲]

القفال: یہ محمد بن احمد الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

ل

اللخمی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۲ میں گذر چکے۔

اللقانی: یہ شمس الدین محمد بن حسن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۲ میں گذر چکے۔

اللقانی: یہ ناصر الدین محمد بن حسن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۲ میں گذر چکے۔

لیث بن سعد:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

م

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

المتولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۳ میں گذر چکے۔

المجد: یہ عبدالسلام بن تیمیہ ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

المحلی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۳ میں گذر چکے۔

محمد ابوالسعود: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

معتمر بن سلیمان (۱۰۶-۱۸۷ھ)

یہ معتمر بن سلیمان بن طرخان ہیں، کنیت ابومحمد ہے اور نسبت تیمی بصری ہے، آپ محدث ہیں، ثقہ اور حافظ حدیث تھے۔ آپ نے اپنے والد سے نیز حمید الطویل، اسماعیل بن ابوخالد، محمد بن عمرو بن علقمہ، اسحاق بن سوید عدوی اور ہشام بن حسان وغیرہ سے روایت کی، اور آپ سے ثوری نے جو آپ سے بڑے تھے، نیز ابن المبارک، عبدالرحمٰن بن مہدی اور یحیی بن یحیی نیساپوری وغیرہ نے روایت کی۔ ابوحاتم، ابن معین اور ابن سعد نے کہا کہ آپ ثقہ ہیں، اور ابن حبان نے ثقات میں آپ کا ذکر کیا ہے۔

بعض تصانیف: "کتاب المغازی"۔

[تہذب التہذیب ۱۰/۲۲۷؛ طبقات ابن سعد ۷/۲۹۰؛
تذکرۃ الحفاظ ۱/۲۴۵؛ الأعلام ۸/۱۷۹]

مغیرہ بن شعبہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

مکحول:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

المواق: یہ محمد بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

ن

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۱ میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

ھ

ہیثم بن خارجہ (؟-۲۲۷ھ)
یہ ہیثم بن خارجہ ہیں، کنیت ابو احمد ہے، اور ایک قول ہے کہ ابو یحیی ہے، نسبت مَرّ وذِی پھر بغدادی ہے، آپ محدث اور حافظ حدیث ہیں، آپ نے امام مالک، لیث، حفص بن میسرہ، اسماعیل بن عیاش اور محمد بن ایوب بن میسرہ وغیرہ سے حدیث کی سماعت کی، اور آپ سے احمد بن حنبل، ان کے بیٹے عبداللہ بن احمد، اسماعیل بن ابو حارث بغدادی اور ابوزرعہ وغیرہ نے سماعت حدیث کی۔ یحیی بن معین نے کہا: آپ ثقہ ہیں، صالح نے کہا: احمد بن حنبل ان کی تعریف کرتے تھے، ابن حبان نے ثقات میں ان کا ذکر کیا ہے، خلیلی نے کہا: آپ بالاتفاق ثقہ ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۱/۹۳؛ سیر أعلام النبلاء ۱۰/۴۷۷؛ طبقات الحنابلہ ۱/۳۹۴؛ طبقات ابن سعد ۷/۳۴۲]

ی

یحیی بن آدم:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۲۰

خمار ـــــ دعوۃ

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

© جملہ حقوق بحق وزارت اوقاف واسلامی امور کویت محفوظ ہیں
پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025

فون:91-11-26981779

Website: http/www.ifa-india.org

Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعه فقهيه

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً
فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۲۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۰	خمار	۳۳-۳۸
۱	تعریف	۳۳
۲-۵	متعلقہ الفاظ: حجاب، قناع، نقاب، برقع	۳۳
	خمار سے متعلق احکام	۳۴
۶	اول: عام حالات میں عورت کے لئے خمار (دوپٹہ) کا استعمال	۳۴
۷	دوم: وضو میں اوڑھنی پر مسح	۳۴
۸	سوم: نماز میں دوپٹہ اوڑھنا	۳۶
۹	چہارم: احرام میں دوپٹہ کا استعمال	۳۷
۱۰	پنجم: عورت کے کفن میں دوپٹہ	۳۷
	خمر	۳۸
	دیکھئے: أشربہ	
۱-۱۵	خمس	۳۹-۵۰
۱	تعریف	۳۹
۲-۵	متعلقہ الفاظ: مرباع، صفی، نشیطہ، فضول	۳۹
۶	شرعی حکم	۴۰
	وہ اموال جن کا خمس نکالا جاتا ہے	۴۰
۷	اول: غنیمت	۴۰
۸	پہلا قول	۴۱
۹	دوسرا قول	۴۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۰	تیسرا قول	۴۷
۱۱	چوتھا قول	۴۸
۱۲	پانچواں قول	۴۸
۱۳	دوم: فئی	۴۸
۱۴	سوم: سلب	۴۹
۱۵	چہارم: رکاز	۵۰
۱-۲۹	خنثی	۵۱-۶۲
۱	تعریف	۵۱
۲	متعلقہ الفاظ: مخنث	۵۱
	خنثی کی اقسام	۵۱
۳	الف-خنثی غیر مشکل	۵۱
۴	ب-خنثی مشکل	۵۱
۵	کس کے ذریعہ خنثی کی نوع کی تحدید کی جائے	۵۲
۷	خنثی مشکل کے احکام	۵۳
۸	خنثی کے قابل ستر اعضاء	۵۳
۹	اپنی شرمگاہ کے چھونے سے اس کا وضو ٹوٹنا	۵۳
۱۰	خنثی پر وجوب غسل	۵۴
۱۱	خنثی کی اذان	۵۴
۱۲	جماعت والی نماز میں اس کا صف میں کھڑا ہونا	۵۴
۱۳	خنثی کی امامت	۵۴
۱۴	خنثی کا حج اور اس کا احرام	۵۵
۱۵	نظر اور خلوت	۵۶
۱۶	اس کا نکاح	۵۶
۱۷	خنثی کی رضاعت	۵۷
۱۸	خنثی کا اقرار	۵۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۹	خنثی کی گواہی اور اس کا فیصلہ	۵۸
۲۰	خنثی کے لئے قصاص لینا اور اس سے قصاص لینا	۵۸
۲۱	خنثی کی دیت	۵۸
۲۲	خنثی پر وجوب دیت	۵۹
۲۳	خنثی کا قسامت میں داخل ہونا	۵۹
۲۴	اس پر تہمت لگانے والے کی حد	۵۹
۲۵	خنثی کا ختنہ	۶۰
۲۶	خنثی کے لئے چاندی اور ریشم کا استعمال	۶۰
۲۷	خنثی کا غسل، تکفین اور اس کا دفن	۶۰
۲۹	خنثی کی وراثت	۶۱
۱-۱۳	خنزیر	۶۲-۶۹
۱	تعریف	۶۲
۲	خنزیر کے احکام	۶۲
۵	اول: خنزیر کی کھال کو دباغت دینا	۶۴
۶	دوم: خنزیر کا جھوٹا	۶۴
۷	سوم: اس کے بال کا حکم	۶۵
۸	چہارم: اس کے اجزاء سے دوا کرانے کا حکم	۶۵
۹	پنجم: عین خنزیر کا دوسری چیز میں تبدیل ہوجانا	۶۶
۱۰	تیسرا اعتبار: خنزیر کی مالیت کا اعتبار	۶۶
	پہلی صورت: اس کی خرید وفروخت کا صحیح نہ ہونا	۶۶
۱۱	ذمیوں کو خنزیر رکھنے کی اجازت دینا	۶۷
۱۲	خنزیر کی چوری یا اس کا اتلاف	۶۸
۱۳	سمندری خنزیر	۶۸
۱-۵	خنق	۶۹-۷۱
۱	تعریف	۶۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
	اجمالی حکم	۶۹
۲	اول: شکار اور ذبائح کے بیان میں	۶۹
۳	دوم: قتل کے بیان میں	۷۰
۵	سوم: ایمان کے بارے میں	۷۱
	بحث کے مقامات	۷۱
	خوارج	۷۱
	دیکھئے: فرق	
	خوف	۷۲
	دیکھئے: صلاۃ الخوف	
۱-۱۸	**خیار**	۷۲-۷۹
۱	تعریف	۷۲
۲-۵	متعلقہ الفاظ: عدم لزوم، فساد کی وجہ سے فسخ، توقف کی وجہ سے فسخ، اقالہ میں فسخ	۷۲
	خیار کی تقسیم	۷۴
۶	اول: مزاج کے اعتبار سے خیار کی تقسیم	۷۴
۷	دوم: مقصد کے اعتبار سے خیار کی تقسیم	۷۵
۸	سوم: موضوع کے اعتبار سے خیار کی تقسیم	۷۵
۱۷	خیار کی مشروعیت کی حکمت	۷۶
۱۸	خیار لزوم کو ختم کر دیتا ہے	۷۸
	خیار اختلاف مقدار	۷۹
	دیکھئے: بیع	
	خیار استحقاق	۷۹
	دیکھئے: استحقاق	
	خیار تاخیر	۷۹
	دیکھئے: خیار النقد اور بیع	

فقرہ	عنوان	صفحہ
	خیار تسارع فساد	۸۰
	دیکھئے: خیار شرط	
	خیار تشریک	۸۰
	دیکھئے: بیع الامانۃ	
	خیار تصریہ	۸۰
	دیکھئے: تصریہ	
	خیار تعذر تسلیم	۸۰
	دیکھئے: بیع فاسد اور بیع موقوف	
۱-۱۸	خیار تعیین	۸۰-۸۸
۱	تعریف	۸۰
۲	اس کا تسمیہ	۸۱
۳-۴	متعلقہ الفاظ: خیار شرط، ثمن میں خیار تعیین	۸۱
۵	شرعی حکم	۸۲
۶	خیار تعیین کی مشروعیت کی دلیل	۸۳
	خیار تعیین کے پائے جانے کی شرطیں	۸۴
۷	الف-صلب عقد میں تعیین کی شرط کا تذکرہ	۸۴
۸	ب-جن چیزوں میں اختیار دیا جائے وہ ذوات القیم کے قبیل سے ہوں	۸۴
۹	ج-خیار کی مدت معلوم ہو	۸۴
۱۰	د-جن چیزوں میں اختیار دیا جائے وہ تین سے زیادہ نہ ہوں	۸۵
۱۱	ھ-عاقد کی طرف سے اختیار کیا گیا عدد	۸۵
۱۲	و-خیار تعیین کا خیار شرط کے ساتھ متصل ہونا	۸۵
۱۳	ز-صاحب خیار کون ہوگا	۸۵
	عقد پر خیار تعیین کا اثر	۸۶
۱۴	اس کا عقد کے حکم پر اثر	۸۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۵	خیار تعیین میں ہلاک شدہ کا تاوان	۸۷
۱۶	خیار تعیین کی توقیت	۸۷
۱۷	خیار تعیین کا سقوط	۸۷
۱۸	خیار تعیین کا منتقل ہونا	۸۸
۱-۸	**خیار تفرق الصفقہ**	۸۸-۹۵
۱	تعریف	۸۸
۲-۳	متعلقہ الفاظ، تعدد صفقہ، ایک بیع میں دو مبیع کا معاملہ	۸۹
۴	تقسیم اور مختصر احکام	۸۹
۵	خیارات تفریق صفقہ کا موجب	۹۱
۷	پہلی صورت: استحقاق جزئی کا خیار	۹۲
۸	دوسری صورت: ہلاک جزئی کا خیار	۹۴
	خیار تفلیس	۹۵
	دیکھئے: افلاس	
	خیار تلقی الرکبان	۹۵
	دیکھئے: بیع منہی عنہ	
	خیار تولیہ	۹۵
	دیکھئے: تولیہ	
۱-۲۹	**خیار رؤیت**	۹۵-۱۰۸
۱	تعریف	۹۵
۲	خیار رؤیت اور اس میں مذاہب	۹۶
۳	بیع غائب کی مشروعیت	۹۶
۴	خیار رؤیت کی مشروعیت	۹۶
۵	حنفیہ اور ان کے ہم خیال فقہاء کے دلائل	۹۷
۶	مانعین کی دلیل	۹۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷	ثبوت خیار کا سبب	۹۸
۸	رؤیت سے مراد	۹۸
۹	مثلی اشیاء میں رؤیت	۹۸
۱۰	قیمی اشیاء میں رؤیت	۹۸
	رؤیت کی چند خاص صورتیں	۹۸
۱۱	جزئی رؤیت جو کافی ہو اس کی تحدید میں عرف کا رول	۹۹
	خیار رؤیت کے قیام کی شرطیں	۱۰۰
۱۲	الف۔ وہ محل جس پر عقد ہوا ہو وہ عین ہو	۱۰۰
۱۳	ب۔ معقود علیہ کا ایسے عقد میں ہونا جو فسخ کو قبول کرے، یعنی رد کے ذریعہ فسخ ہو جائے	۱۰۱
۱۴	ج۔ عقد کے وقت یا اس سے پہلے نہ دیکھنا جبکہ کوئی تغیر نہ ہوا ہو	۱۰۱
۱۵	د۔ عقد کے بعد معقود علیہ کی رؤیت یا اس چیز کی رویت جو اس کے قائم مقام ہو	۱۰۲
۱۶	کس کے لئے خیار ثابت ہوگا	۱۰۲
۱۷	وہ عقود جن میں خیار رؤیت ثابت ہوتا ہے	۱۰۳
۱۸	ثبوت خیار کا وقت	۱۰۳
۱۹	رؤیت سے قبل فسخ کا امکان	۱۰۴
۲۰	خیار رؤیت کی مدت	۱۰۴
۲۱	رؤیت سے قبل عقد کے حکم میں خیار کا اثر	۱۰۵
۲۲	رؤیت کے بعد عقد کے حکم پر خیار کا اثر	۱۰۵
۲۳	سقوط خیار	۱۰۵
	الف۔ مبیع میں تصرفات جو غیر کے لئے حق کو واجب کردے	۱۰۵
	ب۔ صاحب خیار کے فعل کے بغیر مبیع میں تبدیلی	۱۰۶
	ج۔ مبیع کا خریدار کے قبضہ میں عیب دار ہو جانا	۱۰۶
	خیار رؤیت میں صریح اسقاط کا حکم	۱۰۶
۲۴	خیار کا ختم ہونا	۱۰۷
	خیار کا اجازت کے ذریعہ ختم ہونا	۱۰۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۵	صریح اجازت ہو یا جو اس کے قائم مقام ہو	۱۰۷
۲۶	دلالت کے طور پر اجازت	۱۰۷
۲۷	خیار کا فسخ کے ذریعہ ختم ہونا	۱۰۷
۲۸	شرائط فسخ	۱۰۸
۲۹	خیار رؤیت کا منتقل ہونا	۱۰۸
	خیار الرجوع	۱۰۸
	دیکھئے: بیع	
۱-۵۵	**خیار شرط**	۱۰۹-۱۴۴
۱	تعریف	۱۰۹
۴	اس کی مشروعیت	۱۰۹
۵	صیغۂ خیار	۱۱۱
۶	خیار کے پائے جانے کی شرطیں	۱۱۲
۷	اول: وہ شرط جو عقد سے متصل ہوتی ہے	۱۱۲
۸	دوم: توقیت یا مدت کے معلوم ہونے کی شرط	۱۱۴
۱۰	پہلا نقطۂ نظر: متعاقدین کے لئے مطلقا تفویض	۱۱۴
۱۱	دوسرا نقطۂ نظر: معتاد حدود میں متعاقدین کے لئے تفویض	۱۱۵
۱۲	عقار (جائداد غیر منقولہ)	۱۱۵
۱۳	چوپائے	۱۱۶
۱۴	بقیہ چیزیں	۱۱۶
۱۵	تیسرا نقطۂ نظر: تین یوم کی تحدید	۱۱۶
۱۶	تین دن پر زیادتی	۱۱۷
۱۷	خیار مطلق	۱۱۸
۱۸	خیار کی تائید	۱۱۸
۱۹	مجہول وقت کے ساتھ مؤقت کرنا	۱۱۸
۲۰	سوم: اتصال اور موالات کی شرط	۱۱۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۲	چہارم: مستحق خیار کی تعیین	۱۲۰
۲۳	وہ چیز جس میں خیار شرط ثابت ہوگا	۱۲۰
۲۴	متعاقدین کے لئے خیار کی شرط لگانا	۱۲۲
۲۵	عقد سے بے تعلق شخص کے لئے خیار کی شرط لگانا	۱۲۲
۲۶	کسی اور کی رائے لینے (اس کا حکم جاننے) یا اس سے مشورہ طلب کرنے کی شرط	۱۲۳
۲۷	خیار میں نیابت	۱۲۴
	خیار کے آثار	۱۲۶
۲۸	اول: عقد کے حکم پر خیار کا اثر	۱۲۶
	دوم: انتقال ملکیت پر خیار کا اثر	۱۲۶
۲۹	الف۔ متعاقدین کے لئے خیار کا ہونا	۱۲۶
۳۰	ب۔ خیار کا ان میں سے ایک کے لئے ہونا	۱۲۷
۳۱	سوم: محل خیار کے ضمان پر خیار کا اثر	۱۲۸
۳۵	مبیع کی زیادتی، اس کی آمدنی اور اس کے نفقہ پر خیار کا اثر	۱۳۱
۳۶	وہ زیادتی جو علیحدہ ہو (اور) اصل سے پیدا شدہ نہ ہو	۱۳۲
۳۷	وہ زیادتی جو اصل سے پیدا ہوا اور اس سے متصل ہو	۱۳۲
	زوائد کے احکام غیر حنفیہ کے نزدیک	۱۳۳
۳۸	چہارم: بدلین کی سپردگی پر خیار کا اثر	۱۳۴
۳۹	خیار کا ساقط ہونا	۱۳۴
۴۰	الف۔ مستحق خیار نابالغ لڑکے کا بلوغ	۱۳۵
۴۱	ب۔ جنون اور اس قسم کی چیز کا طاری ہونا	۱۳۵
۴۲	ج۔ محل خیار کا متغیر ہونا	۱۳۵
۴۴	د۔ شریکین میں سے ایک شریک کا عقد کو نافذ کرنا	۱۳۶
۴۵	ھ۔ صاحب خیار کی موت	۱۳۷
۴۶	خیار کا ختم ہونا	۱۳۷
۴۷	پہلا سبب: اجازت یا بغیر فسخ کے مدت خیار کے گذر جانے سے عقد کا نافذ کرنا	۱۳۷
۴۸	اجازت کے ذریعہ عقد کو نافذ کرنا	۱۳۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴۹	اجازت کی اقسام	۱۳۷
۵۰	عوض کے ذریعہ خیار کا ختم ہونا	۱۳۸
۵۱	دوم: مدت کے گذرنے سے خیار کا ختم ہونا	۱۳۸
۵۲	دوسرا سبب: فسخ عقد کے ذریعہ خیار کا ختم ہونا	۱۳۹
۵۳	شرائط فسخ	۱۴۱
	خیار شرط کا منتقل ہونا	۱۴۲
۵۴	اول۔ موت کے ذریعہ خیار کا منتقل ہونا	۱۴۲
۵۵	دوم۔ خیار کا جنون اور غیبوبت کی حالتوں میں منتقل ہونا	۱۴۳
۱-۶۳	خیار عیب	۱۴۵-۱۸۰
۱	تعریف	۱۴۵
۲	خیار عیب کی مشروعیت	۱۴۵
۳	عیب سے باخبر کرنے کا وجوب اور اس کے دلائل	۱۴۶
	عقد کرنے والے پر اس کا وجوب	۱۴۶
۴	چھپانے کے ساتھ بیع کا حکم	۱۴۷
۵	غیر عاقد پر اس کا وجوب	۱۴۸
	خیار عیب کی مشروعیت کی حکمت	۱۴۸
۶	خیار عیب کی شرطیں	۱۴۸
۷	پہلی شرط: معتبر عیب کا ظاہر ہونا	۱۴۸
۸	امر اول: قیمت کا کم ہونا یا غرض صحیح کا فوت ہونا	۱۴۹
۹	امر دوم: مبیع جیسی چیزوں کا عیب سے محفوظ ہونا ہی جب اصل ہو	۱۵۰
۱۰	عیب کے ضابطہ کے سلسلہ میں عرف کی طرف مراجعت	۱۵۱
	عیب کے مؤثر ہونے کی شرطیں	۱۵۱
۱۱	۱۔ یہ کہ عیب خود محل عقد میں ہو	۱۵۱
۱۲	۲۔ یہ کہ عیب پرانا ہو	۱۵۱
۱۳	۳۔ یہ کہ عیب قبضہ سے قبل خریدار کے فعل سے نہ ہو	۱۵۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۴	۴۔ یہ کہ عیب حوالگی کے بعد بھی باقی رہے اور واپس کرنے تک برابر برقرار رہے	۱۵۲
۱۵	۵۔ بغیر مشقت کے عیب کا ازالہ ممکن نہ ہو	۱۵۳
۱۶	عیب کو ثابت کرنے کے طریقے	۱۵۳
۱۷	دوسری شرط: عیب کا علم نہ ہونا	۱۵۵
۲۰	تیسری شرط: عدم برأت	۱۵۶
۲۱	برأت کے مسائل	۱۵۶
۲۲	برأت کی شرط لگانے کے سلسلہ میں مذاہب علماء کی تلخیص	۱۵۷
۲۳	برأت کے اقسام واحکام	۱۵۷
۲۵	وہ عقود جن میں خیار عیب ثابت ہوتا ہے	۱۵۸
۲۷	خیار عیب کو موقت کرنا	۱۵۹
	پہلی رائے: یہ علی الفور ثابت ہوتا ہے	۱۵۹
۲۸	دوسری رائے: یہ ہے کہ یہ علی التراخی ثابت ہوتا ہے	۱۶۰
۲۹	تیسری رائے: اسے ایک یا دونوں کے ذریعہ موقت کرنا	۱۶۱
۳۰	عقد کے حکم پر خیار عیب کا اثر	۱۶۱
۳۱	خیار عیب کے ساتھ عقد کا حکم	۱۶۱
۳۳	رد اور اس کی شرائط	۱۶۳
۳۶	عقد کرنے والے کے متعدد ہونے سے تفرق صفقہ	۱۶۵
۳۷	دوسرے عاقد کو فسخ کا علم ہونا	۱۶۶
۳۸	رد کا طریقہ	۱۶۶
۳۹	فسخ کے الفاظ اور اس کی کارروائیاں	۱۶۷
۴۰	رد کا انداز اور بیع کے یکے بعد دیگرے ہونے کی صورت میں اس کے آثار	۱۶۸
۴۲	تاوان کے ساتھ روکنا (یا ثمن کے نقصان کو واپس لینا)	۱۶۹
۴۳	تاوان کے جاننے کا طریقہ	۱۷۰
۴۴	موانع رد	۱۷۰
۴۵	اول: مانع طبعی	۱۷۰
۴۶	دوم: مانع شرعی	۱۷۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵۰	سوم: مانع عقدی (پیدا ہونے والا عیب)	۱۷۴
۵۱	خیار کا ساقط ہونا اور اس کا ختم ہونا	۱۷۵
۵۲	اول: واپسی سے قبل عیب کا ختم ہوجانا	۱۷۶
۵۳	دوم: مصلحت کی رعایت کی بنیاد پر ترک رد کا وجوب	۱۷۷
۵۴	سوم: صریح اسقاط یا اس سے بری کرنے کے ذریعہ خیار کو ساقط کرنا	۱۷۷
۵۵	چہارم: صراحۃً عیب پر رضامند ہونا	۱۷۸
۵۶	پنجم: رضامندی دلالت کرنے والے تصرفات	۱۷۸
۵۷	۱۔مبیع کے استعمال اس سے آمدنی حاصل کرنے	
	اور اس سے انتفاع سے متعلق تصرفات	۱۷۸
۵۸	۲۔مبیع کو تلف کرنے والے تصرفات	۱۷۸
۵۹	۳۔اپنی ملکیت سے نکالنے کے تصرفات	۱۷۸
۶۱	خیار عیب کا اثبات	۱۸۰
۶۲	خیار عیب کا منتقل ہونا	۱۸۰
۱-۱۵	**خیار غبن**	۱۸۱-۱۸۶
۱	تعریف	۱۸۱
۲	غبن کے ساتھ مربوط خیارات	۱۸۱
۳	غبن معتبر کا ضابطہ اور اس کی شرط	۱۸۲
۴	خیار غبن کی شرط	۱۸۲
۵	خیار غبن کا حکم	۱۸۳
۶	خیار غبن کو ساقط کرنے والی چیزیں	۱۸۳
۷	بھاؤ تاؤ کرنے کی صورت میں خیار غبن	۱۸۳
۸	مذہب مالکی میں خیار غبن	۱۸۳
۹	حنفیہ کے نزدیک غبن کا حکم	۱۸۴
	خیار غبن مسترسل	۱۸۴
۱۰	مسترسل کی تعریف	۱۸۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۱	خیارغبن مسترسل (مالکیہ کے نزدیک)	۱۸۴
۱۲	(حنابلہ کے نزدیک) خیار مسترسل	۱۸۵
۱۳	قاصر (اور اس کے جیسے) کے غبن کا خیار	۱۸۵
۱۴	قاصر کے خیار غبن کا حکم	۱۸۶
۱۵	قاصر کے خیار غبن کو ساقط کرنے والی چیزیں	۱۸۶
۱-۵	**خیار فوات الشرط**	۱۸۷-۱۸۹
۱	تعریف	۱۸۷
۲	متعلقہ الفاظ	۱۸۷
۳	خیار فوات شرط سے متعلق احکام	۱۸۷
۴	موت کے ذریعہ اس کا منتقل ہونا	۱۸۹
۵	خیار کا ساقط ہونا اور اس کے بقیہ احکام	۱۸۹
۱-۱۴	**خیار فوات الوصف**	۱۸۹-۱۹۵
۱	تعریف	۱۸۹
۲	اس خیار کے نام	۱۸۹
۳	بیع میں وصف کے شرط لگانے کی مشروعیت	۱۹۰
۴	خیار فوات الوصف کی مشروعیت	۱۹۱
۵	خیار فوات الوصف پائے جانے کی شرطیں	۱۹۱
۶	وصف معتبر کی شرائط	۱۹۱
۷	وصف کے نہ پائے جانے (یا اس کے فوت ہونے) کی شرائط	۱۹۳
۸	وصف فوت ہونا کب کہا جائے گا	۱۹۴
۱۰	خیار فوات الوصف کا حکم	۱۹۴
۱۱	وہ عقود جن میں وصف کے فوت ہونے پر خیار ثابت ہوتا ہے	۱۹۵
۱۲	وصف کے فوت پر جو خیار ثابت ہو اس کو مؤقت کرنا	۱۹۵
۱۳	موت کے ذریعہ اس کا منتقل ہونا	۱۹۵
۱۴	اس کا ساقط ہونا	۱۹۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
	خیار قبول	۱۹۶
	دیکھئے: بیع	
۱-۳	خیار کشف الحال	۱۹۶-۱۹۷
۱	تعریف	۱۹۶
۲	خیار کشف الحال کی مشروعیت	۱۹۶
۳	خیار کشف کے ساتھ صحت عقد کی شرائط	۱۹۷
۱-۴	خیار الکمیہ	۱۹۸-۲۰۰
۱	تعریف	۱۹۸
۲	خیار الکمیہ کی مشروعیت	۱۹۹
۳	خیار الکمیہ کے احکام	۱۹۹
۱-۱۸	خیار مجلس	۲۰۱-۲۱۳
۱	تعریف	۲۰۱
۲	خیار مجلس کی مشروعیت	۲۰۱
۳	ثبوت خیار کا زمانہ	۲۰۴
۴	خیار کی مدت	۲۰۴
۵	خیار کا ختم ہونا	۲۰۵
۶	اول: علاحدگی	۲۰۵
	دوم: تخایر	۲۰۵
۷	لزوم عقد کو اختیار کرنا	۲۰۵
۸	تخایر میں اختلاف	۲۰۶
۹	تخایر کے احکام	۲۰۶
	اختیار دینے کے بعد خاموش رہنے والے کا خیار	۲۰۶
	تنہا اختیار دینے والے کا خیار	۲۰۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۰	فسخ عقد کا اختیار کرنا	۲۰۷
۱۱	سوم: تصرف	۲۰۸
۱۲	چہارم: ابتداء خیار کو ساقط کرنا	۲۰۹
	خیار کے منتقل ہونے کے اسباب	۲۱۰
۱۳	اول: موت	۲۱۰
۱۴	دوم: جنون اور اس جیسی چیز	۲۱۱
۱۵	خیار مجلس کے آثار	۲۱۱
	اول: اثر اصلی	۲۱۱
۱۶	لزوم عقد کی ممانعت	۲۱۱
	دوم: آثار فرعیہ	۲۱۲
۱۷	ملکیت کا منتقل ہونا	۲۱۲
	پہلی رائے: اثر کا فقدان	۲۱۲
	دوسری رائے: نفاذ کو مقید کرنا	۲۱۲
۱۸	خیار شرط کے ساتھ جو عقد ہو اس پر خیار مجلس کا اثر	۲۱۳
	خیار مرابحہ	۲۱۳
	دیکھئے: بیع الأمانة	
	خیار المسترسل	۲۱۳
	دیکھئے: خیار مواصفة	
	دیکھئے: خیار أمانہ	
	خیار النجش	۲۱۴
	دیکھئے: بیع منہی عنہ	
۱-۶	**خیار النقد**	۲۱۴-۲۱۷
۱	تعریف	۲۱۴
۲	خیار نقد کی مشروعیت	۲۱۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	صاحب خیار	۲۱۵
۴	خیار نقد کی مدت	۲۱۶
۵	اس کا ساقط اور منتقل ہونا	۲۱۶
۶	خیار نقد کی مشہور صورت (بیع الوفاء)	۲۱۷
	خیار ہلاک	۲۱۷
	دیکھئے: بیع	
	خیاطۃ	۲۱۷
	دیکھئے: ألبسہ	
	خیط	۲۱۷
	دیکھئے: ألبسہ	
۱-۱۵	**خیانت**	۲۱۷-۲۲۳
۱	تعریف	۲۱۷
۲-۴	متعلقہ الفاظ: غش، نفاق، غصب اور چوری	۲۱۸
۵	خیانت سے متعلق احکام	۲۱۸
۶	امانت والی بیوع میں خیانت	۲۱۹
۷	عامل مساقات کی خیانت	۲۱۹
۸	خیانت کی نیت سے لقطہ اٹھانا	۲۲۰
۹	صنعت کاروں کی خیانت	۲۲۰
۱۰	خائن کا ہاتھ کاٹنا	۲۲۰
۱۱	معاہد قوم کی خیانت	۲۲۱
۱۲	ذمیوں کی خیانت	۲۲۳
۱۳	مسلمانوں کی حربیوں کے ساتھ خیانت	۲۲۳
۱۴	لشکر میں خیانت کرنے والے کا نکلنا	۲۲۳
۱۵	بحث کے مقامات	۲۲۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۷	**خیل**	۲۲۴-۲۲۶
۱	تعریف	۲۲۴
۲	اجمالی حکم	۲۲۴
۳	گھوڑے کی زکاۃ	۲۲۴
۴	اس کے گوشت کی حلت	۲۲۵
۵	مال غنیمت میں گھوڑے کا حصہ	۲۲۵
۶	گھوڑوں کے درمیان مسابقہ (گھڑ دوڑ)	۲۲۶
	خیلاء	۲۲۶
	دیکھئے: اختیال	
	داتورہ	۲۲۶
	دیکھئے: مخدر	
۱-۶	**داخل**	۲۲۷-۲۳۱
۱	تعریف	۲۲۷
۲	متعلقہ الفاظ: خارج	۲۲۷
۳	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۲۲۷
۴	اول: ملک مطلق کے دعوی پر بینہ	۲۲۸
۵	دوم: جس ملکیت کی نسبت سبب کی طرف ہو اس پر بینہ	۲۲۹
۶	سوم: ایسی ملکیت پر بینہ جس کی تاریخ بیان کی گئی ہو	۲۳۰
۱-۸	**دار**	۲۳۱-۲۳۴
۱	تعریف	۲۳۱
۲-۷	متعلقہ الفاظ: بیت، حجرہ، غرفہ، خدر، منزل، مخدع	۲۳۱
۸	دار سے متعلق احکام	۲۳۲
۱-۱۲	**دار الاسلام**	۲۳۴-۲۳۷
۱	تعریف	۲۳۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲-۴	متعلقہ الفاظ: دارالحرب، دارالعہد، دارالبغی	۲۳۴
۵	شرعی حکم	۲۳۴
۶	دارالاسلام دارالکفر کب بنتا ہے	۲۳۵
۷	دارالاسلام میں حربی کا داخلہ	۲۳۶
۸	مستامن کا مال اور اہل وعیال	۲۳۶
۹	غیر مسلم کا دارالاسلام کو وطن بنانا	۲۳۶
۱۰	غیر مسلموں کے معبد کی تعمیر	۲۳۷
۱۱	لاوارث بچہ اور اس کے دین کے بارے میں دارالاسلام کا اثر	۲۳۷
۱۲	غیر مسلم کا دارالاسلام کی بنجر زمین کو آباد کرنا اور معادن کھودنا	۲۳۷
۱-۳	**دارالبغی**	**۲۳۸-۲۳۸**
۱	تعریف	۲۳۸
۳	دارالبغی کے احکام	۲۳۸
۱-۱۶	**دارالحرب**	**۲۳۹-۲۴۹**
۱	تعریف	۲۳۹
	دارالحرب سے متعلق احکام	۲۳۹
۲	ہجرت	۲۳۹
۳	دارالحرب میں شادی کرنا	۲۴۰
۴	دارالحرب میں سود کا حکم	۲۴۱
۵	دارالحرب میں مسلمانوں پر حد کا اجراء	۲۴۱
۶	فوجیوں میں سے مستحق حد پر حد کا اجراء	۲۴۲
۷	اختلاف دارین سے میاں بیوی کے درمیان فرقت	۲۴۳
۸	دارالحرب میں مال غنیمت کی تقسیم	۲۴۴
۱۰	مسلمانوں کے مال پر کافروں کا قبضہ اور اس میں دار کا اثر	۲۴۵
۱۱	ایسے جھگڑے میں مسلم قاضی کا فیصلہ جس کے اسباب دارالحرب میں پیش آئے ہوں	۲۴۶
۱۲	دارالحرب میں جان ومال کی عصمت	۲۴۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۵	دارالحرب میں تجارت	۲۴۹
۱۶	خاندان اور وراثت کے احکام میں اختلاف دار کا اثر	۲۴۹
۱-۶	**دارالعہد**	**۲۵۰-۲۵۲**
۱	تعریف	۲۵۰
۲-۴	متعلقہ الفاظ: دارالحرب، دارالاسلام، دارالبغی	۲۵۰
۵	دارالعہد سے متعلق احکام	۲۵۰
۶	دارالعہد والوں کے لئے امان	۲۵۲
۱-۵	**دالیہ**	**۲۵۳-۲۵۵**
۱	تعریف	۲۵۳
۲	متعلقہ الفاظ: سانیہ	۲۵۳
۳	ناعورہ	۲۵۴
۴	اجمالی حکم	۲۵۴
۵	نہروں پر ڈول نصب کرنا	۲۵۴
۱-۲	**دامعۃ**	**۲۵۵-۲۵۶**
۱	تعریف	۲۵۵
۲	اجمالی حکم	۲۵۵
۱-۲	**دامغۃ**	**۲۵۷-۲۵۸**
۱	تعریف	۲۵۷
۲	اجمالی حکم	۲۵۷
۱-۲	**دامیۃ**	**۲۵۸-۲۵۹**
۱	تعریف	۲۵۸
۲	اجمالی حکم	۲۵۹
۱-۱۴	**دباغت**	**۲۵۹-۲۶۶**
۱	تعریف	۲۵۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲-۴	متعلقہ الفاظ: الصباغۃ، التشمیس، التتریب	۲۶۰
۵	دباغت کی مشروعیت	۲۶۰
۶	دباغت کے قابل اشیاء	۲۶۰
۷	وہ چیز جس سے دباغت حاصل ہوتی ہے	۲۶۱
۸	چمڑے کو پاک کرنے میں دباغت کا اثر	۲۶۲
۱۲	دباغت شدہ کھال کو دھونا	۲۶۵
	دباغت شدہ چمڑے سے انتفاع کی صورتیں	۲۶۶
۱۳	الف- مردار کے دباغت شدہ چمڑے کا کھانا	۲۶۶
۱۴	ب- دباغت شدہ چمڑے کا استعمال اور اس کا برتنا	۲۶۶
۱-۵	دباء	۲۶۷-۲۶۸
۱	تعریف	۲۶۷
۲-۴	متعلقہ الفاظ: حنتم (ٹھلیا)، مزفت (تارکول سے ملا ہوا برتن)، نقیر (تنے کا برتن)	۲۶۷
	اجمالی حکم	۲۶۷
۵	خشک کدو کے بنے ہوئے برتن میں نبیذ تیار کرنا	۲۶۷
۱-۱۳	دبر	۲۶۹-۲۷۳
۱	تعریف	۲۶۹
۲-۳	متعلقہ الفاظ: قبل (شرمگاہ)، فرج (شرمگاہ)	۲۶۹
	دبر سے متعلق احکام	۲۶۹
۴	دبر کی طرف دیکھنا اور چھونا	۲۶۹
۵	پچھلی شرمگاہ چھونے سے نقض وضو کا مسئلہ	۲۷۰
۶	استنجاء	۲۷۰
۷	دبر سے نکلنے والی اشیاء کا حکم	۲۷۱
۸	روزہ دار کے دبر میں کوئی چیز داخل ہونے کا حکم	۲۷۱
۹	بیوی کے دبر سے فائدہ اٹھانا	۲۷۲
	دبر میں وطی	۲۷۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۰	الف-مرد کے ساتھ عمل لواطت	۲۷۲
۱۱	ب-اجنبی عورت کے ساتھ عمل لواطت کا حکم	۲۷۲
۱۲	ج-بیوی کے ساتھ لواطت	۲۷۳
۱۳	جانوروں کے ساتھ لواطت	۲۷۳
۱-۵	دخان	۲۷۵-۲۷۳
۱	تعریف	۲۷۳
	دھواں سے متعلق احکام	۲۷۳
۲	نجاست کا دھواں	۲۷۳
۳	دھواں سے روزہ ٹوٹنا	۲۷۴
۴	دھواں سے قتل	۲۷۴
۵	دھواں سے پڑوسی کو ایذا پہنچانا	۲۷۴
۱-۱۵	دخول	۲۸۰-۲۷۵
۱	تعریف	۲۷۵
۲	متعلقہ الفاظ: الف-خروج	۲۷۵
	شرعی حکم	۲۷۶
	اول: پہلے معنی کے اعتبار سے دخول سے متعلق احکام	۲۷۶
۴	مسجد میں داخلہ	۲۷۶
۵	مکہ میں دخول	۲۷۶
۶	حائضہ اور جنبی کے مسجد میں داخل ہونے کا حکم	۲۷۷
۷	مجنون اور چھوٹے بچوں کا مسجد میں داخلہ	۲۷۷
۸	کافروں کا مسجد میں داخل ہونا	۲۷۸
۹	حمام میں داخل ہونا	۲۷۸
۱۰	بیت الخلاء جانا	۲۷۸
۱۱	برائی کے مقام پر جانا	۲۷۹
۱۲	گرجا وکلیسا میں مسلمان کا داخل ہونا	۲۷۹

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۷۹	گھروں میں داخل ہونا	۱۳
۲۸۰	دوم: دوسرے معنی (وطی) کے اعتبار سے دخول کے احکام	
۲۸۰	مہر پر دخول کا اثر	۱۴
۲۸۰	عدت پر دخول کا اثر	۱۵
۲۸۰	درء الحد	
	دیکھئے: شبہ اور حدود	
۲۸۱-۲۸۸	دراہم	**۱-۱۸**
۲۸۱	تعریف	۱
۲۸۱	متعلقہ الفاظ: دنانیر، نقد، فلوس (پیسے)، سکہ	۲-۵
۲۸۱	اسلامی دراہم اور اس کی تحدید و تعیین کا طریقہ	۶
۲۸۲	درہم ڈھالنے کا اختیار کس کو ہے	۷
۲۸۳	درہم کو توڑنے اور کاٹنے کا حکم	۸
۲۸۴	کھوٹے دراہم کو رائج کرنا	۹
۲۸۵	محدث کے لئے ان دراہم کا چھونا جن پر قرآن کی کوئی آیت لکھی ہوئی ہو	۱۰
۲۸۵	جن دراہم پر اللہ کا نام ہو ان کو لے کر بیت الخلاء جانا	۱۱
۲۸۶	درہم اور دوسرے سکوں پر تصویر کا حکم	۱۲
۲۸۶	درہم سے بعض شرعی حقوق کی تعیین	
۲۸۶	الف-زکاۃ	۱۳
۲۸۶	ب-دیت	۱۴
۲۸۶	ج-چوری	۱۵
۲۸۷	د-مہر	۱۶
۲۸۷	درہم سے مقرر شرعی حقوق میں شرعی درہم کے وزن کا اعتبار	۱۷
۲۸۸	درہم سے متعلق جائز اور ناجائز تصرفات	۱۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
	دردی الخمر	۲۸۸
	دیکھئے: أشربہ	
	درک	۲۸۸
	دیکھئے: ضمان الدرک	
۱-۲۰	دعاء	۲۸۸-۳۰۴
۱	تعریف	۲۸۸
۳-۴	متعلقہ الفاظ: استغفار، ذکر	۲۹۰
۵	دعا کا حکم	۲۹۰
۶	دعا کی فضیلت	۲۹۱
۷	دعا کا اثر	۲۹۲
۸	دعا کے آداب	۲۹۴
۹	دعا میں نیک اعمال کا وسیلہ	۲۹۹
۱۰	دعا میں تعمیم	۲۹۹
۱۱	دعا میں زیادتی	۲۹۹
۱۲	ماثور اور غیر ماثور دعا کا حکم	۳۰۰
۱۳	نماز میں دعا	۳۰۰
۱۴	اہل فضل سے دعا کے لئے کہنا	۳۰۰
۱۵	غائبانہ دعا کی فضیلت	۳۰۱
۱۶	حسن سلوک کرنے والے کے حق میں دعا	۳۰۱
۱۷	بھلا کرنے کی صورت میں ذمی کے حق میں دعا	۳۰۲
۱۸	اپنے اوپر یا دوسرے مسلمانوں پر ظلم کرنے والے کے خلاف بددعا	۳۰۲
۱۹	اپنے اور اپنی اولاد کے حق میں بددعا کی ممانعت	۳۰۴
۲۰	اوقات کی مناسبت سے دعائیں	۳۰۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۶۹	دعوی	۳۰۵-۳۵۳
۱	تعریف	۳۰۵
۲-۴	متعلقہ الفاظ: قضا (فیصلہ کرنا)، تحکیم، الاستفتاء (فتوی دریافت کرنا)	۳۰۵
۵	شرعی حکم	۳۰۶
۶	دعوی کے ارکان	۳۰۷
۷	مدعی اور مدعا علیہ کے درمیان فرق کرنے کا طریقہ	۳۰۷
۱۲	مدعی اور مدعا علیہ کے درمیان فرق پر مرتب ہونے والا فائدہ	۳۱۱
۱۳	دعوی کی پیشی کا محل	۳۱۲
۱۴	اول: مجلس قضاء	۳۱۲
۱۵	دوم: وہ قاضی جو دعوی پر غور وفکر کرنے کے لئے خاص ہے	۳۱۳
۱۹	دعووں کی قسمیں	۳۱۶
۲۰	صحت کے اعتبار سے دعووں کی قسمیں	۳۱۶
۲۴	شئ مدعا کے تنوع کے اعتبار سے دعووں کی قسمیں	۳۱۹
۳۰	شرائط دعوی	۳۲۱
۳۱	پہلی شرط: وہ شرائط جو مدعی سے صادر ہونے والے اس قول میں ضروری ہیں جس کے ذریعہ وہ اپنے حق کا مطالبہ کرتا ہے	۳۲۱
۳۵	جن چیزوں سے تعارض ختم ہوجاتا ہے	۳۲۴
۴۰	دوم: مدعی اور مدعا علیہ کے شرائط	۳۲۷
۴۱	شرط صفت	۳۲۸
۴۳	دعوائے حسبہ (محض ثواب کے ارادہ سے دعوی)	۳۳۰
۴۶	دعوی کی گئی چیز کے شرائط	۳۳۳
۴۷	اس شرط کے حدود	۳۳۳
۴۸	دعوائے عین میں دعوی کی گئی چیز کو جاننے کا طریقہ	۳۳۴
۴۹	اشیاء منقولہ کا دعوی	۳۳۵
۵۰	اشیاء منقولہ کے دعوی میں سبب استحقاق کا علم	۳۳۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵۱	دعوائے دین میں دعوی کی گئی چیز کے معلوم کرنے کا طریقہ	۳۳۷
۵۲	دعوائے دین میں سبب استحقاق کا علم	۳۳۸
۵۳	دعوائے عقد میں دعوی کی گئی چیز کو معلوم کرنے کا طریقہ	۳۳۹
۵۴	جرائم کے دعووں میں سبب کا ذکر	۳۳۹
۵۵	معلوم ہونے کی شرط سے استثناءات	۳۴۰
۵۶	دوسری شرط	۳۴۱
۵۷	تیسری شرط	۳۴۲
	دعوی پر مرتب ہونے والے اثرات	۳۴۳
۵۸	اول: دعوی پر غور وخوض	۳۴۳
۵۹	دوم: فریق مخالف کا حاضر ہونا	۳۴۴
۶۱	مدعا علیہ کو حاضر کرنے کا طریقہ	۳۴۶
۶۲	سوم: جواب دعوی	۳۴۷
۶۳	جواب کی صورتیں	۳۴۷
۶۹	دعوی کی انتہا	۳۵۲
۱-۴۴	دعوۃ	۳۵۳-۳۷۹
۱	تعریف	۳۵۳
۳	اول: وہ دعوت جو دین یا مذہب یا ان دونوں میں داخل ہونے کے معنی میں ہے	۳۵۵
۴-۶	متعلقہ الفاظ: الف: أمر بالمعروف ونہی عن المنکر، جہاد، وعظ	۳۵۵
۷	دعوت کا حکم	۳۵۶
۸	دعوت إلى اللہ کی فضیلت	۳۵۶
۹	اول	۳۵۶
۱۰	دوم	۳۵۷
۱۱	سوم	۳۵۷
۱۲	چہارم	۳۵۸
۱۳	دعوت کے مقاصد اور اس کے مشروع ہونے کی حکمت	۳۵۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۴	باطل کی طرف دعوت	۳۶۰
۱۵	جس چیز کی دعوت دی جائے اس کا بیان	۳۶۱
۱۷	جنہیں حق کی دعوت پہنچ چکی ان کی ذمہ داریاں	۳۶۳
۱۸	جنہیں دعوت اسلام نہ پہنچی ہو	۳۶۴
۱۹	دعوت اِلی اللہ کا مکلّف	۳۶۴
۲۱	دعوت کا کام کرنے والوں کی شرطیں	۳۶۶
۲۲	داعی کے اخلاق وآداب	۳۶۶
۲۳	دعوت کے طریقے اوراس کے اسالیب	۳۶۷
۲۵	دعوت کے ذرائع	۳۶۸
۲۶	دوم: کھانے کی دعوت	۳۶۹
۲۷	قبولیت دعوت کے وجوب کو ساقط کرنے والی چیزیں	۳۷۰
۲۸	دعوت کے وہ آداب جن کو داعی اپنی دعوت میں ملحوظ رکھتا ہے	۳۷۱
۲۹	دعوتوں میں طفیلی بننا	۳۷۱
۳۰	پکارنے یا مطالبہ حاضری کے معنی میں دعوت	۳۷۲
۳۱	دعوت کا شرعی حکم	۳۷۲
۳۱م	تکرار دعوت	۳۷۳
۳۲	دعوت قبول کرنے کا حکم	۳۷۳
۳۳	فقیروں کی دعوت اورتھوڑے کھانے کی دعوت قبول کرنا	۳۷۴
۳۴	دعوت بمعنی پکارنے کے شرعی آداب	۳۷۵
۳۸	پکارنے کا اوراس (پکارنے والے) کے پاس جانے کا شرعی حکم	۳۷۶
	تراجم فقہاء	۳۸۳

☆☆☆

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

خمار

تعریف:

۱- خمار خمر سے مشتق ہے، اور اس کا اصلی معنی پردہ پوشی ہے، کہا جاتا ہے: "خمر الشئ يخمره خمراً، وأخمره" یعنی اسے چھپا لیا، اور ہر ڈھکی ہوئی چیز "مخمر" ہے، کہا جاتا ہے: "خمرت الإناء" یعنی میں نے برتن ڈھانپ دیا، اور نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: "خمروا آنيتكم" (۱) (اپنے برتنوں کو ڈھک دیا کرو)۔

اور ایک روایت میں ہے: "خمروا الآنية و أوكوا الأسقية" (۲) (برتنوں کو ڈھک دیا کرو اور مشکیزوں کا منہ بند کردیا کرو)، اور ہر وہ چیز جو کسی شئ کو چھپا دے تو وہ اس کے لئے "خمار" ہے۔ لیکن عرف عام میں خمار کا استعمال اس چیز کے لئے غالب ہے جس کے ذریعہ عورت اپنے سر کو چھپاتی ہے۔ کہا جاتا ہے: "أختمرت المرأة و تخمرت" یعنی عورت نے دوپٹہ استعمال کیا اور خمار کی جمع "خُمر" ہے (۳) اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰى جُيُوْبِهِنَّ" (۱) (اور اپنے دوپٹے اپنے سینوں پر ڈالے رہا کریں)۔

فی الجملہ خمار کا اصطلاحی معنی اس کے سابقہ لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، کیونکہ بعض فقہاء نے اس کی تعریف یہ کی ہے: "خمار وہ (کپڑا) ہے جس سے سر، دونوں کنپٹیوں یا گردن کو چھپایا جاتا ہے" (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-حجاب:

۲- حجاب کا معنی چھپانا ہے، کہا جاتا ہے: "حجب الشئ يحجبه حجباً و حجاباً، وحجبه" یعنی اسے چھپا لیا، اور "إمرأة محجوبة" یعنی وہ عورت جو پردہ میں چھپ گئی اور حجاب الجوف اس کو کہا جاتا ہے جو قلب اور جوف کے بقیہ حصہ کے درمیان حائل ہوتا ہے، ازہری نے کہا ہے: اس سے مراد وہ کھال ہے جو قلب اور پیٹ کے بقیہ حصوں کے درمیان ہوتی ہے۔

اور حجاب میں اصل یہ ہے کہ وہ ایسا جسم ہے جو دو جسموں کے درمیان حائل ہوتا ہے، اور اس کا استعمال مختلف معانی میں ہوتا ہے، چنانچہ کہا گیا ہے: عاجز ہونا بھی حجاب ہے، اور معصیت بھی حجاب ہے (۳)۔

پس حجاب خمار سے زیادہ عام ہے۔

ب-قناع:

۳- قناع سے مراد وہ کپڑا ہے جس کے ذریعہ عورت اپنے سر اور محاسن کو چھپاتی ہے، اور اسی مفہوم میں مقنعہ ہے، اور اس سے مراد وہ

---

(۱) حدیث: "خمروا آنيتكم" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۸۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۵۹۵ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "خمروا الآنية و أوكوا الأسقية" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۳۵۵ طبع السلفیہ) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے۔

(۳) المصباح المنیر، القاموس المحیط، لسان العرب، المفردات فی غریب القرآن مادہ: "خمر"، الکلیات ۲/۲۷۸۔

(۱) سورۂ نور/۳۱۔

(۲) حاشیۃ الصعیدی علی کفایۃ الطالب الربانی ۱/۱۳۷، المجموع ۱/۱۷۱۔

(۳) المصباح المنیر، الکلیات، لسان العرب مادہ: "حجب"، التعریفات ص ۱۱۱۔

کپڑا ہے جس سے عورت اپنا سر چھپاتی ہے، صاحب قاموس نے کہا ہے: قناع مقنعہ سے زیادہ وسیع ہے۔

اور بعض فقہاء قناع کا اطلاق اس کپڑے پر بھی کرتے ہیں جسے مرد اپنے مونڈھے پر ڈالتا ہے، اور اس سے اپنے سر کو ڈھانکتا ہے اور اس کے دوسرے کنارے کو اپنے دوسرے مونڈھے پر ڈال دیتا ہے[1]۔

ستر میں قناع خمار سے زیادہ عام اور شامل ہے، یا یہ کہ قناع بعض فقہاء کے اطلاق کے مطابق خمار کے مخالف ہے۔

ج-نقاب:

۴-نقاب وہ کپڑا ہے جس سے عورت چہرہ ڈھانکتی ہے، کہا جاتا ہے: "انتقبت المرأة و تنقبت" عورت نے اپنا چہرہ نقاب سے چھپایا۔

اور ابن منظور نے اس کی تعریف یہ کی ہے: اس سے مراد وہ کپڑا (قناع) ہے جو ناک کی ہڈی پر رکھا جاتا ہے۔ پھر کہا: نقاب کی کئی قسمیں ہیں۔ فراء کہتے ہیں: اگر عورت نقاب کو اپنی آنکھ تک لٹکا لے تو وہ "وصوصہ" ہے۔ پھر اگر اسے آنکھ کے حلقے تک لٹکا لے تو وہ نقاب ہے، پھر اگر وہ ناک کے کنارے پر ہو تو وہ "لفام" ہے، ابن منظور نے کہا: وصواص چھوٹے برقع کو کہا جاتا ہے[2]۔

اور خمار اور نقاب میں سے ہر ایک جسم کے ایک حصہ کو چھپاتا ہے، خمار سر کو چھپاتا ہے، اور نقاب کے ذریعہ چہرے کو چھپایا جاتا ہے۔

د-برقع:

۵-برقع لغت میں اس (کپڑے) کو کہا جاتا ہے جس سے عورت

(۱) لسان العرب مادہ: "قنع"، جواہر الاکلیل ۱/۵۲۔

(۲) القاموس المحیط، المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "نقب" اور مادہ: "وصوص"۔

اپنے چہرہ کو چھپاتی ہے[1]۔

خمار سے متعلق احکام:

اول: عام حالات میں عورت کے لئے خمار (دوپٹہ) کا استعمال:

۶-آزاد عورت کے لئے عام طور پر دوپٹہ اوڑھنا شرعاً واجب ہے، کیونکہ عورت کے سر کا بال بالاتفاق ستر ہے، اور عورت کو اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰى جُيُوْبِهِنَّ"[2] (اور اپنے دوپٹے اپنے سینوں پر ڈالے رہا کریں) میں اپنے گریبان پر دوپٹہ رکھنے کا حکم دیا گیا ہے، قرطبی نے کہا: اس آیت کا شان نزول یہ ہے کہ عورتیں اس زمانے میں جب دوپٹہ کے ذریعہ اپنے سروں کو ڈھانکتی تھیں اور یہ اوڑھنیاں جنہیں اپنی پشت کی طرف سے ڈالتی تھیں، تو سینہ، گردن اور کانوں پر پردہ نہیں ہوتا تھا، اس لئے اللہ تعالیٰ نے اوڑھنی کو گریبانوں پر لپیٹنے کا حکم دیا، اور اس کی صورت یہ ہے کہ عورت اپنی اوڑھنی اپنے گریبان پر ڈالے تاکہ اس کا سینہ چھپ جائے۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "اوڑھنی دبیز کپڑے سے بنائی جائے گی جس کے ذریعہ ستر پوشی ہو"[3]۔

دوم-وضو میں اوڑھنی پر مسح:

۷-وضو میں سر کا مسح فرض ہے، جس پر کتاب اللہ، سنت اور اجماع کے دلائل متواتر ہیں، اور فرض جس پر دلائل متواتر ہیں، وہ اصل مسح ہے، لیکن اس کی صفت اور سر پر مسح کی مقدار کے بارے میں اختلاف

(۱) المصباح المنیر مادہ: "برقع"۔

(۲) سورۂ نور ۳۱۔

(۳) القرطبی ۱۲/۲۳۰۔

اور تفصیل ہے، جسے ''وضو'' اور ''مسح'' کی اصطلاحات میں دیکھا جائے گا۔

اور جس طرح ان چیزوں میں اختلاف ہے، اسی طرح اوڑھنی پر مسح کرنے کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔

پس حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے کہا: عورت کے لئے بجائے اپنے سر پر مسح کرنے کے صرف اپنی اوڑھنی پر مسح کافی نہیں ہے، مگر یہ کہ اوڑھنی اتنی باریک ہو کہ اس سے پانی اس کے بال تک سرایت کر جائے، تو (پانی) کے پہنچنے کی وجہ سے (اوڑھنی پر مسح) جائز ہوگا۔ اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے: **"أنها أدخلت يدها تحت الخمار ومسحت برأسها، وقالت: بهذا أمرني رسول الله ﷺ"**[1] (انہوں نے اپنے ہاتھ کو اوڑھنی کے نیچے داخل کیا اور اپنے سر پر مسح کیا، اور فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھ کو اسی کا حکم دیا ہے) اور اس لئے بھی کہ اوڑھنی کے اتارنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور رخصت دفع حرج کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے، اور اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **"وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ"**[2] (اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو) کا تقاضا یہ ہے کہ سر کے علاوہ پر مسح جائز نہ ہو۔

نافع کہتے ہیں: میں نے صفیہ بنت ابی عبید کو دیکھا کہ وہ وضو کر رہی ہیں، اور اپنے دوپٹہ کو اتار رہی ہیں، پھر اپنے سر پر مسح کر رہی ہیں، نافع کہتے ہیں: میں اس وقت چھوٹا تھا، امام محمد بن الحسن فرماتے ہیں: یہی ہمارا مسلک ہے۔ ہم دوپٹہ اور عمامہ پر مسح کی اجازت نہیں دیتے، ہم تک یہ بات پہنچی ہے کہ عمامہ پر مسح کا حکم تھا پھر متروک ہو گیا۔

نووی کہتے ہیں: امام شافعی نے بویطی میں کہا ہے: ''عورت اپنے ہاتھ کو اپنے دوپٹہ کے نیچے داخل کرے گی تاکہ مسح بال پر ہو جائے، پس اگر اس نے اپنے تر ہاتھ کو اپنے دوپٹہ پر رکھا تو ہمارے اصحاب کہتے ہیں: اگر تری بال تک نہیں پہنچی تو مسح کافی نہیں ہوگا، اور اگر پہنچ گئی تو یہ مرد کی طرح ہوگا جبکہ وہ اپنے تر ہاتھ کو اپنے سر پر رکھے اگر اسے سر پر گزار دے تو اس کے لئے کافی ہوگا، ورنہ اس میں دو اقوال ہیں، صحیح یہ ہے کہ کافی ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں: اس شخص کے لئے مستحب ہے جو اپنے سر کے اگلے حصہ پر مسح کرے اور پورے سر کا مسح نہ کرے، کہ مسح کو عمامہ پر مکمل کرے، ان حضرات نے کہا کہ یہی حکم ہے اس کپڑے پر مسح کا جو عورت کے سر پر ہو[1]۔

اور حنابلہ کے مسلک کے بارے میں ابن قدامہ نے کہا: عورت کے دوپٹہ پر مسح کے سلسلہ میں دو روایتیں ہیں، ان میں سے ایک روایت یہ ہے کہ مسح جائز ہے اور یہی معتمد ہے اور حجاوی نے اسی پر اکتفاء کیا ہے۔ کیونکہ ام سلمہؓ اپنے دوپٹہ پر مسح کیا کرتی تھیں۔ ابن المنذر نے اسے ذکر کیا ہے۔ اور نبی کریم ﷺ سے روایت کی گئی ہے: **" أنه أمر بالمسح على الخفين والخمار"**[2] (آپ ﷺ نے خفین اور دوپٹہ پر مسح کا حکم دیا) اور اس لئے کہ وہ سر کا عام لباس ہے، اس کے اتارنے میں مشقت ہوتی ہے، تو وہ عمامہ

---

(۱) حدیث عائشہؓ: **"أنها أدخلت يدها تحت الخمار......"** کو صاحب بدائع الصنائع (۱/۵) نے ذکر کیا ہے، اور ہم نے اسے اپنے پاس موجود سنن وآثار کے مراجع میں نہیں پایا۔

(۲) سورۂ مائدہ/۶۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/۵، فتح القدیر ۱/۱۰۹، الزرقانی ۱/۱۳۰، المجموع ۱/۴۰۷، ۴۰۹۔

(۲) حدیث: **"أمر النبي ﷺ بالمسح على الخفين والخمار......"** کی روایت احمد (۶/۱۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت بلالؓ سے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے اور نبی کریم ﷺ کے عمل سے وارد ہوا ہے، اس کی روایت مسلم (۱/۲۳۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کے مشابہ ہے۔

اور دوسری روایت یہ ہے کہ اس پر مسح جائز نہیں ہے، کیونکہ امام احمد سے دریافت کیا گیا: عورت اپنے سر پر کس طرح مسح کرے گی؟ تو آپ نے فرمایا: وہ دوپٹہ کے نیچے سے مسح کرے گی اور دوپٹہ پر مسح نہیں کرے گی، امام احمد نے فرمایا: فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ حضرت ام سلمہؓ اپنے دوپٹہ پر مسح کیا کرتی تھیں [۱]۔

سوم- نماز میں دوپٹہ اوڑھنا:

۸- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ستر عورت نماز کی شرائط میں سے ہے، ان اعضاء میں سے جن کا نماز میں چھپانا شرط ہے عورت کا بال بھی ہے، پس آزاد، بالغ عورت پر واجب ہے کہ نماز میں اپنے سر کو چھپا لے، یعنی اسے دبیز دوپٹے سے ڈھانک لے جس سے بال ظاہر نہ ہوں، اگر اس نے ایسا نہیں کیا تو اس کی نماز باطل ہوگی، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے روایت کی گئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار"** [۲] (اللہ تعالیٰ بالغہ عورت کی نماز دوپٹہ کے بغیر قبول نہیں کرتے ہیں)، اور حائض سے مراد بالغہ ہے، کیونکہ حائضہ پر اس کے حیض کے دوران نماز واجب نہیں ہوتی ہے، نہ تو دوپٹہ کے ساتھ اور نہ اس کے بغیر، اس لئے مجازاً بالغہ کی تعبیر لفظ حائض سے کی گئی ہے، اس لئے کہ حیض کے لئے بلوغ لازم ہے۔

پھر فقہاء کا اس کے علاوہ احکام میں اختلاف ہے:

چنانچہ حنفیہ کہتے ہیں: اگر آزاد بالغہ عورت نے اپنے عمل کے بغیر ایک رکن ادائیگی کے بقدر اپنے سر کے چوتھائی یا اس سے زیادہ حصہ کو کھلا چھوڑ دیا تو وہ نماز کا اعادہ کرے گی۔

اور استروشنی کی ''احکام الصغار'' میں ہے: چھوٹی لڑکی کی نماز بغیر دوپٹہ کے استحساناً جائز ہوتی ہے، کیونکہ بچپن کے ساتھ خطاب نہیں ہوتا ہے (کوئی بچہ احکام شرع کا مخاطب نہیں ہے) اور بہتر یہ ہے کہ دوپٹہ کے ساتھ نماز پڑھے، کیونکہ اسے عادی بنانے کے لئے نماز کا حکم دیا گیا ہے، لہٰذا ایسے طور پر حکم دیا جائے گا کہ بلوغ کے بعد اس کے ساتھ نماز کی ادائیگی جائز ہو۔

پھر کہا: ''مراہقہ [۱] نے جب بغیر دوپٹہ کے نماز ادا کر لی تو استحساناً نماز لوٹانے کا حکم نہیں دیا جائے گا، اور اگر اس نے بغیر وضو نماز پڑھ لی تو نماز کے اعادہ کا حکم دیا جائے گا'' [۲]۔

اور مالکیہ نے کہا ہے: ''آزاد نابالغہ لڑکی جسے نماز کا حکم دیا گیا ہو اس کے لئے نماز کے واسطے ستر مندوب ہے، اور یہ آزاد بالغہ عورت پر واجب ہے، اور اگر وہ مراہقہ یعنی قریب البلوغ ہو اور نماز میں سر نہ چھپایا ہو تو اس کے لئے مستحب ہے کہ نماز کا اعادہ کرے۔ فقہاء مالکیہ نے کہا ہے: نماز میں مرد کے لئے دوپٹہ مکروہ ہے جبکہ متعینہ صفت کے ساتھ ہو، اور وہ یہ ہے کہ کپڑے کو اپنے مونڈھے پر ڈال دے اور اس کے ذریعہ اپنے سر کو ڈھانک لے، اور اس کپڑے کے دوسرے کنارے کو اپنے دوسرے مونڈھے پر ڈال دے، اور یہ مردوں کے لئے مکروہ ہے، کیونکہ یہ عورتوں کے لباس میں سے ہے، مگر یہ کہ گرمی یا ٹھنڈک کی ضرورت کی بنا پر ایسا کیا گیا ہو یا یہ کہ کسی قوم کا شعار ہو تو مکروہ نہیں ہوگا [۳]۔

اور شافعیہ نے کہا ہے: ممیّزہ لڑکی کی نماز بغیر دوپٹہ کے مقبول نہیں

---

(۱) المغنی ۱/ ۳۰۱، ۳۰۵، کشاف القناع ۱/ ۱۱۲۔

(۲) حدیث: "لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۲۱ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۲۵۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

---

(۱) مراہقہ سے مراد وہ لڑکی ہے جو بلوغ کے قریب پہنچ گئی ہو اور ابھی بالغ نہ ہوئی ہو۔

(۲) رد المحتار ۱/ ۲۷۰، ۲۷۳، ۲۷۶، فتح القدیر ۱/ ۱۸۰۔

(۳) کفایۃ الطالب ۱/ ۱۳۷، جواہر الاکلیل ۱/ ۴۲، ۵۲۔

ہوگی (۱)۔

اور حنابلہ نے کہا ہے: ''غیر بالغہ کے لئے نماز میں اپنے سر کو چھپانا لازم نہیں ہے، حضرت عائشہؓ کی سابقہ حدیث کے مفہوم کی وجہ سے (۲)۔

چہارم-احرام میں دوپٹہ کا استعمال:

۹-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مرد کے لئے ممنوعات احرام میں سے سر کا ڈھانکنا ہے، اور یہ کہ آزاد عورت احرام میں اپنے سر کو نہیں کھولے گی، جیسا کہ (احرام کی حالت میں) مرد کرتا ہے، کیونکہ اس کے سر کا چھپانا واجب ہے، اور اس پر واجب ہے کہ اپنے سر کو کسی ایسے کپڑے سے ڈھانک لے جو پوری طرح اس کو چھپالے، ابن قدامہ نے ابن المنذر سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس پر اہل علم کا اجماع ہے کہ عورت حالت احرام میں قمیص، چادر، پائجامہ، دوپٹہ اور موزے پہنے گی۔

اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ احرام کی حالت میں عورت کے لئے اپنے چہرہ کو یا اس کے کچھ حصہ کو کسی ایسی چیز کے ذریعہ چھپانا جسے ساتر شمار کیا جائے حرام ہے، لیکن فقہاء نے فرمایا: وہ آزاد عورت جس نے حج یا عمرہ کا احرام باندھا وہ اپنے چہرہ کے صرف اسی حصہ کو چھپا سکتی ہے جس کے چھپائے بغیر پورے سر کی ستر پوشی ممکن نہ ہو، اور اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے سر کے اس حصہ کو کھولے جس کے بغیر اس کے چہرے کا کھولنا ممکن نہ ہو، کیونکہ پورے طور پر سر کا چھپانا اس کے قابل ستر ہونے کی وجہ سے زیادہ بہتر ہے چہرے کی اس مقدار کے کھولنے سے جس کے بغیر پورے سر کا چھپانا ممکن نہیں (۳)۔

(۱) المجموع ۳/۱۶۶۔
(۲) المغنی ۱/۶۰۲، ۶۰۶، ۲/۱۷۴۔
(۳) ردالمحتار ۲/۱۸۹، جواہر الإکلیل ۱/۱۸۶، الجمل ۲/۵۰۵، المغنی ۳/۳۲۸۔

پنجم-عورت کے کفن میں دوپٹہ:

۱۰-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ کفن کی کم سے کم ضروری مقدار جس پر قدرت حاصل ہو اتنا کپڑا ہے جس سے میت کا بدن چھپ سکے، چاہے میت مرد ہو یا عورت، سوائے محرم کے سر اور محرمہ کے چہرہ کے، اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت کے لئے کفن میں پانچ کپڑے افضل ہیں، ازار، (تہبند) جس کے ذریعہ قابل ستر حصہ کو چھپایا جاتا ہے، دوپٹہ، جس کے ذریعہ سر کو ڈھانکا جاتا ہے، قمیص اور دو چادریں۔

ابن المنذر نے کہا: اکثر اہل علم جن کی بات مجھے یاد ہے ان کی رائے یہ ہے کہ عورت کو پانچ کپڑوں میں کفنایا جائے گا، اور یہ اس لئے مستحب ہے کہ عورت اپنی زندگی کی حالت میں ستر پوشی کے لئے مرد سے زیادہ کپڑے استعمال کرتی ہے، کیونکہ اس کے قابل ستر اعضاء مرد کی بہ نسبت زیادہ ہیں، تو اسی طرح موت کے بعد بھی، ابوداؤد نے اپنی اسناد سے حضرت لیلیٰ بنت قائف الثقفیہؓ سے روایت کی ہے وہ فرماتی ہیں: میں ان عورتوں میں شامل تھی جنہوں نے حضرت ام کلثومؓ بنت رسول اللہ ﷺ کو ان کی وفات کے بعد غسل دیا تھا، سب سے پہلے ہم کو رسول اللہ ﷺ نے (کفن کے طور پر) حقو (۱) (تہبند) پھر درع (۲) (قمیص)، پھر دوپٹہ، پھر چادر عنایت فرمائی، اس کے بعد (ام کلثومؓ) کو دوسرے کپڑے میں لپیٹا گیا (۳)۔

(۱) ایک روایت میں ''الحقاء'' ہے، یعنی تہبند۔
(۲) درع سے مراد قمیص ہے، بعض فقہاء نے دونوں کے درمیان اس طرح فرق کیا ہے کہ درع سینہ تک کھلا ہوتا ہے اور قمیص مونڈھے تک کھلی ہوتی ہے (ردالمحتار ۱/۲۷۸)۔
(۳) حدیث لیلی بنت قائف: ''كنت فيمن غسل أم كلثوم......'' کی روایت ابوداؤد (۳/۵۱۰، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی اسناد میں نوح بن حکیم الثقفی ہیں، اور ان میں جہالت ہے، جیسا کہ ابن حجر کی التہذیب (۱۰/۴۸۲، طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں نوح بن حکیم کے حالات میں ہے۔

اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر لڑکی بالغہ نہ ہو تو اسے تکفین کے وقت دوپٹہ نہیں دیا جائے گا، مغنی میں آیا ہے: مروزی کہتے ہیں: میں نے ابوعبداللہ (امام احمد) سے دریافت کیا کہ لڑکی جب بالغ نہ ہو تو اسے کتنے کپڑوں کا کفن دیا جائے گا؟ آپ نے فرمایا: دو چادریں اور ایک قمیص بطور کفن دی جائیں گی، اس میں دوپٹہ نہیں ہوگا، اور ابن سیرین نے اپنی ایک صاحبزادی کو جو بلوغ کی عمر کے قریب پہنچ گئی تھی (۱) ایک قمیص اور دو چادروں کا کفن دیا۔ کیونکہ نابالغہ لڑکی کے لئے نماز میں اس کے سر کی ستر پوشی لازم نہیں ہے۔

لڑکی تکفین کے بارے میں کب عورت کے حکم میں ہوگی اور کب اس کے کفن میں دوپٹہ شامل ہوگا؟ اس کے بارے میں امام احمد سے مختلف روایات ہیں: ان سے ایک روایت یہ ہے کہ جب وہ بالغ ہوجائے، اور یہی مروزی کی روایت کے مطابق امام احمد کا ظاہری کلام ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار**" (۲) (بالغہ عورت کی نماز اللہ تعالیٰ دوپٹہ کے بغیر قبول نہیں فرماتے ہیں)، اس کا مفہوم یہ ہے کہ غیر بالغہ اپنی نماز میں دوپٹہ کی محتاج نہیں ہوتی ہے، لہٰذا اسی طرح وہ اپنے کفن میں بھی اس کی محتاج نہیں ہوگی۔

اور امام احمد سے ان کے اکثر اصحاب نے یہ روایت کی ہے کہ جب لڑکی ۹ سال کی ہوجائے تو اس کے ساتھ وہی برتاؤ کیا جائے گا جو عورت کے ساتھ کیا جاتا ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے: "**أن النبي ﷺ دخل بها وهي بنت تسع سنين**" (۱) (نبی کریم ﷺ نے ان کے ساتھ دخول فرمایا جبکہ وہ نو سال کی تھیں) اور حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتی ہیں: "**إذا بلغت الجارية تسعا فهي إمرأة**" (۲) (لڑکی جب نو سال کی ہوجائے تو وہ عورت ہے)۔

کفن کے کپڑوں کی ترتیب اور ان کے درمیان خمار کی جگہ کے بارے میں تفصیل ہے، جسے "تکفین" کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

خمر

دیکھئے: "اشربہ"۔

(۱) "أعصرت"، یعنی بلوغ کے قریب پہنچ گئی تھی۔

(۲) حدیث: "لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار" کی تخریج (فقرہ نمبر ۸) کے تحت گذر چکی ہے۔

(۱) حدیث عائشہؓ: "أن النبی ﷺ دخل بها و هي بنت تسع سنين......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۱۹۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۱۰۳۸ طبع الحلبی) نے اس معنی کے ساتھ کی ہے۔

(۲) رد المحتار ۱/۵۷۸، جواہر الاکلیل ۱/۱۱۰، قلیوبی ۱/۳۲۸، المغنی ۲/۴۰۷، ۴۷۱۔

خمس

تعریف:

۱-خمس (خاء کے ضمہ اور میم کے سکون یا اس کے ضمہ کے ساتھ) پانچویں حصہ کا نام ہے، اور خمس (خاء کے فتح اور میم کے سکون کے ساتھ) کا معنی ہے پانچ میں سے ایک کو لینا، کہا جاتا ہے: **خمستهم أخمسهم** (مضارع میں میم کے ضمہ کے ساتھ) یعنی میں نے ان کے اموال میں سے پانچواں حصہ لے لیا، اور **خمستهم أخمسهم** (مضارع میں میم کے کسرے کے ساتھ) یعنی میں ان میں پانچواں تھا، یا اس کا معنی یہ ہے کہ میں نے اپنی ذات کے ذریعہ ان کی تعداد پانچ مکمل کی، اور کہا جاتا ہے: **خمّست الشئ** (تشدید کے ساتھ) یعنی میں نے اسے پانچ حصے بنا دیا، اور کہا جاتا ہے: **أخمس القوم**، یعنی وہ لوگ پانچ ہوگئے [۱] اور خمس: مال غنیمت یا فئی کا پانچواں حصہ کہلاتا ہے، اور تخمیس کا معنی ہے: غنیمت میں سے پانچواں حصہ نکالنا [۲]۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مرباع:

۲-مرباع اور اس کا معنی چوتھائی ہے، قطرب نے کہا: مرباع کا معنی چوتھائی ہے، اور معشار کا معنی دسواں ہے، اور ان دونوں کے علاوہ کسی عدد میں یہ وزن نہیں سنا گیا ہے، اور اسی مفہوم میں نبی پاک ﷺ کا یہ قول ہے جو آپ ﷺ نے عدی بن حاتمؓ سے ان کے اسلام لانے سے قبل فرمایا تھا: "**إنک لتأکل المرباع وهو لا يحل لک في دينک**" [۱] (تم چوتھائی مالِ غنیمت کو لے لیتے ہو، حالانکہ یہ تمہارے مذہب میں حلال نہیں ہے)۔ زمانہ جاہلیت میں لوگ ایک دوسرے کے ساتھ جنگ کیا کرتے تھے، اور جب مالِ غنیمت حاصل کرتے تھے تو سردار خالص اپنے لئے غنیمت کا چوتھائی حصہ لے لیا کرتا تھا اور اپنے ساتھیوں کو نہیں دیتا تھا۔ اور شاعر نے کہا ہے:

لک المرباع منها و الصفايا
وحکمک والنشيطة والفضول [۲]

(تمہارا اس میں سے چوتھائی ہے اور وہ مال جو تم منتخب کرلو اور رب ہی کا فیصلہ ہے اور (آپ ہی کے لئے) نشیط اور فضول ہے)۔

اور ان دونوں لفظوں کے درمیان فرق ان دونوں کے درمیان کی مقدار کا اختلاف ہے۔

ب-صفی:

۳-صفی: مالِ غنیمت کا وہ حصہ کہلاتا ہے جسے اسلام سے پہلے سردار اپنی ذات کے لئے خالص کرلیا کرتا تھا اور اپنے ساتھیوں کو نہیں دیتا تھا۔ اور غنیمت کا وہ حصہ جس کی تقسیم لشکر پر درست نہ ہو پاتی تھی۔

اور اسلام میں صفی سے مراد وہ چیز ہے جسے نبی کریم ﷺ مالِ غنیمت میں سے تقسیم سے پہلے اپنی ذات کے لئے منتخب فرما لیتے تھے،

---

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط، لسان العرب فی المادۃ۔
(۲) قواعد الفقہ للبرکتی المجددی ر۲۵۴۔

(۱) حدیث: "إنک لتأکل المرباع وهو لا يحل لک في دينک" کی روایت احمد (۴/۲۵۷ طبع المیمنیہ) نے حضرت عدی بن حاتمؓ سے کی ہے۔
(۲) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "ربع"۔

جیسے تلوار، یا گھوڑا، یا باندی، اور نبی کریم علیہ السلام نے اپنے لئے منبہ بن ابی الحجاج کی تلوار بدر کے دن خاص فرمالی تھی۔ اور یہی ذوالفقار(۱) کے نام سے (معروف ہوئی) اور صفیہ بنت حیؓ کو اپنی ذات کے لئے منتخب فرمالیا تھا(۲)۔

اور یہ سلسلہ نبی پاک علیہ السلام کی وفات سے ختم ہوگیا(۳)۔

خمس اور صفی کے درمیان فرق یہ ہے کہ خمس جسے اللہ تعالیٰ نے غنیمتوں اور دیگر چیزوں میں مشروع فرمایا ہے، اس کے لئے متعین مصارف ہیں، لیکن صفی تو نبی پاک علیہ السلام کے لئے خاص ہے اور اسلام سے پہلے جنگ میں سردار کے لئے ہوتا تھا۔

ج-نشیطہ:

۴-نشیطہ غنیمت کا وہ حصہ ہے جو مجاہدین کو اس قبیلہ تک پہنچنے سے پہلے حاصل ہوتا ہے، جس پر وہ حملہ کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں، اور اسے سردار (مجاہدین) کی موجودگی میں اپنے لئے خاص کرلیتا ہے، اور تقسیم سے پہلے اسے لے لیتا ہے(۴)۔

نشیطہ اور غنیمت میں فرق یہ ہے کہ نشیطہ اسے کہا جاتا ہے جسے جاہلیت میں سردار اپنے لئے خاص کرلیا کرتا تھا، اور جہاں تک خمس کی بات ہے تو اللہ تعالیٰ نے اس کے مصارف بیان فرمادیئے ہیں۔

(۱) حدیث: "اصطفى النبي ﷺ سيف منبه بن أبي الحجاج وهو......" کی روایت ترمذی (۴/۱۳۰ طبع الحلبی) اور ابن ماجہ (۲/۹۳۹ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث: "اصطفى صفية بنت حيي...... " کی روایت بخاری (الفتح ۱/۴۸۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۱۰۴۴ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۳) المصباح المنیر، التعریفات ر ۱۷۵، المغنی ۶/۴۰۹، کشاف القناع ۳/۸۵۔

(۴) المفردات فی غریب القرآن ر ۴۹۳، معجم مقاییس اللغۃ ۵/۴۲۶۔

د-فضول:

۵-فضول من الغنيمة سے مراد مال غنیمت کا وہ حصہ ہے جو مال غنیمت میں سے باقی رہ جاتا ہے، اور اس کی تقسیم لشکر پر اس کے کم ہونے اور لشکر کے زیادہ ہونے کی وجہ سے برابر نہیں ہو پاتی، لہٰذا اسلام سے پہلے وہ حصہ سردار کے لئے مخصوص ہوتا تھا(۱)۔

غنیمت کے فضول اور خمس کے درمیان فرق یہ ہے کہ فضول وہ ہے جسے جاہلیت میں لشکر کا سردار اپنے لئے خاص کرلیا کرتا تھا، اور اپنے ساتھیوں کو نہیں دیتا تھا اور جہاں تک خمس کا تعلق ہے تو اللہ تعالیٰ نے اس کے مصارف بیان فرمادیئے ہیں۔

شرعی حکم:

۶-مال غنیمت میں سے خمس لینے کے وجوب پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبىٰ وَالْيَتَامىٰ وَالْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ"(۲) (جانے رہو کہ جو کہ تم لوگ بطور غنیمت حاصل کرو، سو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول کے لئے اور (رسول کے) قرابتداروں کے لئے اور یتیموں کے لئے اور مسکینوں کے لئے اور مسافروں کے لئے ہے)۔

اور فقہاء کا فیٔ کی تخمیس کے بارے میں اختلاف ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل آئے گی۔

وہ اموال جن کا خمس نکالا جاتا ہے:

اول-غنیمت:

۷-غنیمت وہ مال ہے جسے مسلمان کفار سے بزور قوت وطاقت

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "فضل"۔

(۲) سورۂ انفال ر ۴۱۔

گھوڑوں اور سوار فوجوں کے حملہ کے ذریعہ حاصل کرتے ہیں [۱]۔

مالِ غنیمت گذشتہ امتوں کے لئے حلال نہیں تھا، حدیث نبوی میں ہے جو متفق علیہ ہے (بخاری و مسلم دونوں میں ہے): "**أعطيت خمسا لم يعطهن نبي قبلي.... و أحلت لي الغنائم**" [۲] (مجھے پانچ چیزیں عطا کی گئیں جو مجھ سے پہلے کسی نبی کو نہیں دی گئیں،.....اور میرے لئے مالِ غنیمت حلال قرار دیا گیا) اور اسلام کی ابتداء میں مالِ غنیمت رسول اللہ ﷺ کے لئے تھا، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "**يَسْأَلُوْنَکَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ**" [۳] ((یہ لوگ) آپ سے غنیمتوں کے بارے میں سوال کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ غنیمتیں اللہ کی ملک میں (اصلاً) اور رسول کی (تبعًا) ہیں) پھر اس کے چار حصے غنیمت حاصل کرنے والے مجاہدین کے لئے ہوگئے، اور پانچواں حصہ ان کے علاوہ حضرات کے لئے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُوْلِ......**" [۴] (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بطور غنیمت حاصل ہو، سو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور اس کے رسول کے لئے......) تو غنیمت کو مجاہدین کی طرف منسوب کیا گیا اور خمس کو ان کے علاوہ حضرات کی طرف، لہٰذا اس آیت کی دلالت اس پر ہوتی ہے کہ مالِ غنیمت کا باقی ماندہ حصہ مجاہدین کے علاوہ کے لئے ہوگا۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "**فَكُلُوْ مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالاً طَيِّباً**" [۵] (سو

(۱) رد المحتار ۳/۲۲۸، كفاية الطالب ۲/۷، قليوبي و عميره ۳/۱۹۱، المغني ۶/۴۰۳۔

(۲) حدیث: "**أعطيت خمسا لم يعطهن نبي قبلي...... و أحلت لي الغنائم**" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۴۳۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

(۳) سورۂ أنفال/۱۔

(۴) سورۂ أنفال/۴۱۔

(۵) سورۂ أنفال/۶۹۔

جو کچھ تم نے ان سے لیا ہے اس کو حلال پاک سمجھ کر کھاؤ) تو اللہ تعالیٰ نے ان کے لئے مالِ غنیمت کو حلال قرار دیا [۱]۔

اور اگر غنیمت کا مال زمین ہو جو قوت کے ذریعہ حاصل کی گئی ہو تو اس کے خمس نکالنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جسے (تخمیس، غنیمت، ارض اور خراج) میں دیکھا جائے۔

اور اگر غنیمت اموال منقولہ کے قبیل سے ہو تو اس کا خمس نکالنا واجب ہوگا، اور اس کے چار حصوں کو غنیمت حاصل کرنے والوں پر تقسیم کرنا واجب ہوگا، اور پانچواں حصہ (خمس) کو اس کے مصارف پر صرف کیا جائے گا۔

امام اور امیر مالِ غنیمت کی تقسیم میں سلب (چھینی ہوئی چیز) سے ابتداء کرے گا، اور اسے قاتل کو دے دے گا (اگر امام نے جنگ سے قبل یہ اعلان کیا تھا کہ جو شخص فلاں کو قتل کردے گا اس کو اس کا مال مل جائے گا اور کسی نے اس کو قتل کر دیا تو اعلان کے مطابق قتل کرنے والے کو اس کا مال مل جائے گا) پھر ضروری اخراجات نکالے گا، جیسے سامان اٹھانے والے اور حفاظت کرنے والے اور ان کے علاوہ کی اجرت، پھر باقی مال کو پانچ مساوی حصوں میں کردے گا، خمس اہل خمس کے لئے ہوگا، اور چار حصے مجاہدین کے لئے [۲]۔

غنیمت کے خمس کی تقسیم کی کیفیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس میں حسب ذیل اقوال ہیں:

پہلا قول:

۸ - شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: "غنیمت کے خمس کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "**وَاعْلَمُوْا**

(۱) المغنی ۶/۴۰۳۔

(۲) روضۃ الطالبین ۶/۳۷۶۔

أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبىٰ وَالْيَتَامىٰ وَالْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ"[۱] (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بطور مال غنیمت حاصل ہو، سو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول کے لئے اور (رسول) کے قرابتداروں کے لئے اور یتیموں کے لئے اور مسکینوں کے لئے اور مسافروں کے لئے ہے) اور جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی گئی ہے: "کان رسول الله ﷺ یقسم الخمس علی خمسة"[۲] (رسول اللہ ﷺ خمس کو پانچ حصوں میں تقسیم فرماتے تھے)، عطاء، مجاہد، شعبی، نخعی، قتادہ اور ابن جریج کا یہی قول ہے[۳]۔

ان پانچ حصوں کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱- ایک حصہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کے لئے، اور یہ حصہ نبی ﷺ کی زندگی میں آپ ﷺ کے لئے تھا، آپ ﷺ اسے ان مصارف میں صرف فرماتے تھے، جن میں صرف کرنے کو مناسب سمجھتے تھے، پھر آپ ﷺ کے بعد اس حصہ کو گھوڑے، ہتھیار اور مسلمانوں کے مصارف میں صرف کیا جاتا تھا، جیسے سرحدوں کی حفاظت اور انہیں سامان حرب اور فوجیوں سے لیس کرنا، اور جیسے مساجد، پلوں اور قلعوں کی تعمیر، قضاۃ، ائمہ اور ایسے علماء کو وظائف دینے میں صرف کرنا جو مصالح مسلمین سے متعلق علوم (کی نشر واشاعت) میں مصروف ہوں۔ کیونکہ سرحدوں کے ذریعہ مسلمانوں کی حفاظت ہوتی ہے، اور تاکہ جن لوگوں کا ذکر ہوا ہے ان کے ان علوم کو چھوڑ کر کسب معاش میں مشغول ہونے سے علوم، احکام کی تنفیذ اور تعلیم وتعلم معطل ہو کر نہ رہ جائیں، اس لئے ان حضرات کو اتنا وظیفہ دیا جاتا ہے جو ان کے لئے کفایت کرے، کہ وہ ان کاموں کے لئے فارغ رہ سکیں، اور سب سے اہم کو مقدم رکھنا واجب ہے۔

اور فقہاء نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کا حصہ ایک ہی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ذکر آیت کریمہ: "فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ" میں اس لئے ہے تاکہ کلام کا افتتاح اللہ تعالیٰ کے نام سے تبرک کے طور پر ہو، نہ یہ کہ اس کے حصہ کو علاحدہ سے ذکر کرنے کے لئے ہے، اللہ تعالیٰ کے لئے ساری دنیا اور آخرت ہے[۱]۔

۲- ایک حصہ بنی ہاشم اور بنی مطلب کا ہے، جو عبد مناف کی اولاد ہیں، اور یہی حضرات اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وَلِذِي الْقُرْبىٰ" سے مراد ہیں، ان کے علاوہ بنی عبد شمس اور بنی نوفل مراد نہیں ہیں، اگرچہ یہ چاروں عبد مناف کی اولاد ہیں، کیونکہ نبی پاک ﷺ نے تقسیم کو پہلے ہی دونوں شخصوں کی اولاد میں منحصر رکھا، حالانکہ آپ سے آخری دونوں کی اولاد نے بھی سوال کیا تھا، حضرت جبیر بن مطعمؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: جب رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے مالِ غنیمت سے حاصل شدہ ذوی القربیٰ کے حصہ کو بنی ہاشم اور بنی مطلب کے درمیان تقسیم فرمایا تو ہم اور عثمان بن عفان رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئے، اور ہم نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ! جہاں تک بنو ہاشم کا تعلق ہے تو ہم ان کی فضیلت کا انکار نہیں کرتے ہیں، اس مرتبہ کی وجہ سے جو اللہ نے انہیں آپ ﷺ کی وجہ سے عطا فرمایا ہے، مگر کیا حال ہے ہمارے ان بھائیوں کا جو بنی مطلب سے تعلق رکھتے ہیں۔ آپ ﷺ نے انہیں مالِ غنیمت میں سے عطا فرمایا اور ہمیں چھوڑ دیا، حالانکہ وہ اور ہم دونوں آپ سے ایک ہی درجہ کی قرابت رکھتے ہیں، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إنهم لم

---

(۱) سورۂ انفال/۴۱۔

(۲) "کان رسول الله ﷺ یقسم الخمس علی خمسة" ابن عباس کا اثر ہے جس کی روایت ابن جریر (۱۳/۵۵۱ طبع المعارف) نے کی ہے۔

(۳) المغنی ۶/۴۰۱-۴۰۷۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/۹۳، المغنی ۶/۴۰۶۔

يفارقوني في جاهلية ولا إسلام، وإنما بنو هاشم وبنو المطلب شئ واحد"[1] (یہ حضرات ہم سے جاہلیت اور اسلام میں علاحدہ نہیں ہوئے، اور بلا شبہ بنو ہاشم اور بنو مطلب ایک ہی ہیں) اور آپ ﷺ نے اپنی انگلیوں کو ملایا۔

اور اس حصہ کے استحقاق میں آباء کی طرف انتساب کا اعتبار ہے یعنی باپ بنی ہاشم یا بنی مطلب میں سے ہو، لیکن وہ شخص جس کی ماں بنی ہاشم یا بنی مطلب میں سے ہو، اور باپ ان کے علاوہ میں سے ہو تو وہ کسی چیز کا حق دار نہیں ہوگا، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے اپنی ماں کے رشتہ داروں کو کچھ نہیں دیا تھا، اور وہ بنو زہرہ ہیں، اور اپنے والد کے قرابت داروں کو عطا فرمایا تھا۔ اور اپنی پھوپھیوں کی اولاد کو نہیں دیا اور وہ زبیر بن العوام اور عبد اللہ بن ابی امیہ اور مہاجر بن ابی امیہ اور بنو جحش ہیں۔

اور اس حصہ کے استحقاق میں لڑکے اور لڑکیاں دونوں شریک ہیں، کیونکہ قرابت ان دونوں کو شامل ہے، اور حضرت جبیر کی سابق حدیث کی وجہ سے، اور جیسا کہ زبیر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ اپنی والدہ صفیہ رضی اللہ عنہا کا حصہ لیا کرتے تھے جو نبی پاک ﷺ کی پھوپھی تھیں، اور نسائی میں ہے: "خیبر کے دن آپ ﷺ نے صفیہؓ کے لئے حصہ مقرر فرمایا تھا" اور حضرت صدیق اکبرؓ سیدہ فاطمہؓ کو اس حصہ میں سے دیا کرتے تھے۔

شافعیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت اور یہی خرقی کا اختیار کردہ مسلک ہے، یہ ہے کہ اس حصہ کو قرابت داروں کے درمیان "للذكر مثل حظ الأنثيين" کے اصول سے تقسیم کیا جائے گا، (یعنی دو لڑکیوں کے حصہ کے برابر ایک لڑکے کو دیا جائے گا)، کیونکہ یہ ایسا حصہ ہے جس کا انسان شرعاً اپنے باپ کی قرابت کی وجہ سے حق دار ہوتا ہے، تو میراث کی طرح اس میں لڑکے کو لڑکی سے زیادہ دیا جائے گا، اور وصیت اور اخیافی بھائی بہن کی میراث سے اس کا حکم الگ ہوگا، کیونکہ وصیت کا استحقاق وصیت کرنے والے کے قول سے ثابت ہوتا ہے، اور اخیافی بھائی، بہن میراث کے مستحق ماں کی قرابت کی وجہ سے ہوتے ہیں۔

اور امام احمد سے دوسری روایت اور جو امام مزنی، ابو ثور اور ابن جریر سے منقول ہے، یہ ہے کہ لڑکے اور لڑکی کے درمیان برابری کی جائے گی، کیونکہ ان کو قرابت کی وجہ سے حصہ دیا جاتا ہے اور قرابت میں لڑکا اور لڑکی دونوں برابر ہیں، پس اس صورت کے مشابہ ہو گیا جبکہ اگر کسی نے فلاں کے اہل قرابت کے لئے وصیت کی یا ان پر وقف کیا تو اس صورت میں باپ کے ساتھ دادا بھی مستحق ہوگا، اور پوتا بیٹے کے ساتھ حصہ لے گا، اور یہ میراث کی مخالفت پر دلالت کرتا ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ مالِ غنیمت کے خمس کا ایک حصہ ہے جو ایک جماعت کے لئے ہے، لہٰذا اس کے تمام حصوں کی طرح اس میں لڑکے اور لڑکی برابر ہوں گی۔

اور (دونوں روایتوں کے مطابق) حصہ کے استحقاق میں بڑے اور چھوٹے دونوں برابر ہوں گے، اس لئے کہ قرابت میں برابر ہیں لہٰذا یہ میراث کے مشابہ ہو گیا۔

اور اس حصہ کے استحقاق میں بنی ہاشم اور بنی مطلب کے مالدار اور ان کے غریب برابر ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول "وَلِذِي الْقُرْبىٰ" عام ہے، اور بغیر دلیل کے تخصیص جائز نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ نبی پاک ﷺ اپنے تمام رشتہ داروں کو دیا کرتے تھے اور

(۱) حدیث جبیر بن مطعم: "إنهم لم يفارقوني في جاهلية ولا إسلام" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۲۴۴ طبع السّلفیہ) نے آپ ﷺ کے الفاظ: "إنهم لم يفارقوني في جاهلية ولا إسلام" کے علاوہ دوسرے الفاظ میں کی ہے، اور اس کی روایت احمد (۸۱/۴ طبع المیمنیہ) اور نسائی (۱۳۱/۷ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

ان میں مالدار بھی تھے، جیسے حضرت عباس رضی اللہ عنہ، اور وہ قریش کے مالداروں میں تھے، اور ان میں سے فقراء کی تخصیص منقول نہیں ہے، امام احمد نے اپنی مسند میں روایت کی ہے: "أن النبي ﷺ أعطى الزبير سهما، وأمه سهما، وفرسه سهمين"[1] (نبی کریم ﷺ نے زبیر کو ایک حصہ، ان کی ماں کو ایک حصہ اور ان کے گھوڑے کو دو حصے عطا کئے)۔

اور آپ ﷺ نے ان کی ماں کو ذوی القرابۃ کے حصہ میں سے عطا فرمایا، حالانکہ وہ مالدار تھیں، ان کے پاس غلام اور اموال تھے، اور اس لئے کہ یہ ایسا مال ہے جس کا استحقاق قرابت کے ذریعہ پیدا ہوتا ہے، لہٰذا اس میں مالدار اور فقیر دونوں مساوی ہوں گے، جیسے میراث اور اقارب کے لئے وصیت میں، اور اس لئے کہ حضرت عثمانؓ اور جبیرؓ نے آپ ﷺ سے اپنا حق طلب کیا اور ان دونوں نے یہ سوال کیا کہ ان دونوں کو حصہ نہ دینے اور قرابت کا لحاظ نہ کرنے کی علت کیا ہے، حالانکہ یہ دونوں مالدار تھے۔ پس نبی کریم ﷺ نے اس کی علت یہ بیان فرمائی کہ بنی مطلب نے نصرت کی نہ کہ دوسرے لوگوں نے، اور یہ کہ وہ (بنی مطلب) بنی ہاشم کے ساتھ ایک ہی چیز کی طرح ہیں، تو اگر مالداری مانع ہوتی اور فقر شرط ہوتا تو فقر کے معدوم ہونے کی وجہ سے یہ دونوں حضرات اسے طلب نہ کرتے، اور نبی اکرم ﷺ ان دونوں کو نہ دینے کی یہ علت بیان فرماتے کہ یہ دونوں مالدار ہیں، فقیر نہیں ہیں۔

اور ایک قول یہ ہے کہ اس حصہ میں مالدار کا کوئی حق نہیں ہوگا بقیہ حصوں پر قیاس کرتے ہوئے[1]۔

۳- یتیموں کا حصہ: اس سے مراد وہ لوگ ہیں، جن کے والد فوت ہو چکے ہوں اور وہ بلوغ کی عمر کو نہ پہنچے ہوں، پس اگر وہ بالغ ہو گئے ہوں تو یتیم نہیں ہوں گے، اس لئے کہ حدیث نبوی ہے: "**لا يتم بعد احتلام**"[2] (بلوغ کے بعد یتیمی نہیں ہے)۔

اور شافعیہ کے نزدیک مشہور اور یہی بعض حنابلہ کا قول ہے، یہ ہے کہ اس حصہ میں سے یتیم کے استحقاق کے لئے اس کا فقیر ہونا شرط ہے، کیونکہ یتیم کا لفظ "حاجت" کا احساس دلاتا ہے، اور اس لئے کہ جب اس کے باپ کے مال کی وجہ سے اس کا مالدار ہونا اس کے استحقاق کو روک دیتا ہے، تو اس کے اپنے مال کے ذریعہ مالدار ہونا بدرجۂ اولی اس سے روک دے گا۔

اور شافعیہ کا غیر مشہور قول اور اسی کو ابن قدامہ نے مذہب حنابلہ میں راجح قرار دیا ہے، یہ ہے کہ یتیم کے اس حصہ کے استحقاق کے لئے اس کا فقیر ہونا شرط نہیں ہے، کیونکہ یتیم کا لفظ غنی اور فقیر دونوں کو شامل ہے۔ اور اس لئے کہ آیت کا عموم غنی اور فقیر کو شامل ہے۔

اور شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ یتیم کے استحقاق کے لئے اسلام شرط ہے، لہٰذا اس حصہ میں سے کچھ بھی کفار کے یتیموں کو نہیں دیا جائے گا، کیونکہ یہ (غنیمت) ایسا مال ہے جسے کفار سے لیا گیا ہے، لہٰذا ان کی طرف نہیں لوٹایا جائے گا۔ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ یتیم کی تفسیر میں ولد الزنا، لقیط (لاوارث لڑکا) اور وہ لڑکا بھی

---

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ أعطى الزبير سهما و أمه سهما......" کی روایت احمد (۱/ ۱۶۶ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے اس کی سند میں انقطاع کی طرف اشارہ کیا ہے، جیسا کہ تعجیل المنفعۃ (ص ۳۳۵ شائع کردہ دار الکتاب العربی) میں ہے۔
اور جو حصے زبیر اور ان کے گھوڑے کو دیئے گئے وہ غنیمت میں سے تھے، اس لئے کہ وہ مجاہدین میں سے تھے۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۹۴، اسنی المطالب ۳/ ۸۸، المغنی ۶/ ۴۱۱، ۴۱۳۔
(۲) حدیث: "لا يتم بعد احتلام......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۹۳، ۲۹۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد میں کلام ہے، لیکن تعدد طرق کی وجہ سے صحیح ہے، التلخیص لابن حجر (۳/ ۱۰۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

شامل ہوگا جس کے نسب کی لعان کی وجہ سے نفی کر دی گئی ہو[1]۔

۴ - مساکین کا حصہ: یہ اہل حاجت ہیں، اور اس میں فقراء داخل ہیں، پس مساکین اور فقراء اس حصہ کے استحقاق میں ایک ہی صنف ہیں، اور زکوۃ میں دو صنف ہیں، کیونکہ مصارف زکوۃ کی آیت میں اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کے لفظوں کو واو عطف کے ساتھ جمع کیا ہے، اور فقہاء شافعیہ اور حنابلہ نے (زکوۃ کے باب میں) فقیر اور مسکین کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ ان حضرات نے کہا ہے کہ فقیر سے مراد وہ شخص ہے جس کے پاس مال اور کمائی نہ ہو جو اس کی کفایت کر سکے۔ اور مسکین سے مراد وہ شخص ہے جس کے پاس مال اور کمائی ہو جو اس کی کفایت کرے، لیکن اس کے لئے کافی نہ ہو[2]۔

۵ - ابن السبیل (مسافر) کا حصہ: شافعیہ اور حنابلہ نے اس ابن السبیل کی تعریف میں اختلاف کیا ہے جو اس حصہ اور زکوۃ کا مستحق ہوتا ہے، اور ابن السبیل کے بارے میں قول کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''زکوۃ''۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے اس بارے میں مختلف ہے کہ بعد کے ان چاروں سہام والوں میں سے سب کو دینا ضروری ہے یا نہیں۔

پس جمہور فقہاء شافعیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب ہے کہ امام یا اس کے نائب پر واجب ہے کہ اگر مال پورا ہو سکے تو قرابت داروں، یتیموں، مساکین اور ابن السبیل کے حصوں میں سے تمام مستحقین کو دے، ہاں ہر آبادی میں اس کے رہنے والوں پر صرف کیا جائے گا، پس اگر بعض علاقوں میں یہ مال نہ ہو اس طور پر کہ بعض میں بالکل نہ ہو، یا یہ کہ ان کا احاطہ نہ کرے بایں طور کہ اگر مال ان پر تقسیم کیا جائے تو پورا نہ ہوگا، تو ان حضرات کی

(۱) المحلی علی المنہاج ۳/۱۸۹، مغنی المحتاج ۳/۹۵، المغنی ۶/۴۱۳، کشاف القناع ۳/۸۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/۹۵، ۱۰۶، ۱۰۸، المغنی ۶/۴۱۳، ۴۲۱۔

طرف بقدر ضرورت اتنا منتقل کیا جائے گا کہ منقول الیہم (جن کی طرف مال منتقل کیا گیا) اور دوسروں کے درمیان برابر ہو جائے، اور ان چاروں اصناف میں سے ہر ایک صنف میں سے تین پر اکتفاء کرنا جائز نہیں ہوگا، جیسا کہ بعض فقہاء کہتے ہیں، اور جائز ہے کہ یتیموں، مساکین اور ابن السبیل کے درمیان کمی بیشی کی جائے، کیونکہ یہ حضرات حاجت کی وجہ سے مستحق ہوتے ہیں، لہٰذا ان کی حاجت کی رعایت کی جائے گی، برخلاف ذوی القربیٰ کے، کیونکہ یہ حضرات قرابت کی وجہ سے مستحق ہوتے ہیں، لہٰذا اگر حاصل ہونے والا مال تھوڑا ہو اور تقسیم کے ذریعہ ضرورت پوری نہ کر سکتا ہو تو زیادہ ضرورت مند کو مقدم کیا جائے گا، اور سب کا احاطہ نہ کیا جائے گا، کیونکہ ضرورت ہے، اور حاجت مرجح قرار پائے گی، اگرچہ استحقاق میں اس کا اعتبار نہیں ہے۔

اور بعض شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ ہر خطہ کے لوگ اپنے غنیمت کے خمس کے ساتھ مخصوص ہوں گے، کیونکہ اس کے منتقل کرنے میں مشقت ہے، اور اس لئے کہ خمس سے حصہ پانے والوں کو عام کرنا دشوار ہے، لہٰذا واجب نہیں ہوگا، ابن قدامہ نے کہا: اور صحیح ''انشاء اللہ'' یہ ہے کہ تعمیم واجب نہیں ہے، کیونکہ یہ دشوار ہے۔

اور ان اصناف میں سے جو صنف معدوم ہو تو باقی اصناف کو اس کا حصہ دیا جائے گا''[1]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا اس شخص کے بارے میں اختلاف ہے جس میں ایک وصف سے زیادہ اوصاف یا استحقاق خمس کے اسباب میں سے ایک سبب سے زیادہ اسباب پائے جائیں۔

چنانچہ شافعیہ نے کہا ہے کہ جس شخص میں دو وصف جمع ہوں تو وہ اپنے اختیار سے ان میں سے ایک وصف کے ذریعہ لے لے گا، اور

(۱) مغنی المحتاج ۳/۹۵، القلیوبی ۳/۱۸۹، المغنی ۶/۴۱۲۔

اگر ان میں سے ایک (وصف) جہاد ہو تو ان دونوں کے ذریعہ لینا جائز ہوگا[۱]۔

اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر ایک شخص میں کئی اسباب جمع ہوں جیسے مسکین جبکہ یتیم اور مسافر بھی ہو، تو ان میں سے ہر ایک کے ذریعہ مستحق ہوگا، کیونکہ یہ سبھی احکام کے اسباب ہیں، لہٰذا واجب ہے کہ ہم ان کے احکام کو ثابت کریں، جیسا کہ اگر سبب منفرد ہو، پس اگر ہم نے اسے اس کے یتیم ہونے کی وجہ سے دے دیا اور اس کی احتیاج ختم ہوگئی تو اس کے فقر کی وجہ سے کچھ نہیں دیا جائے گا[۲]۔

دوسرا قول:

۹ - حنفیہ نے کہا ہے کہ غنیمت کے خمس کو تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، یتیموں، مساکین، (یہ فقراء کو بھی شامل ہیں) اور مسافروں کے لئے۔

اور ان حضرات نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبىٰ وَالْيَتَامىٰ وَالْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ"[۳] (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بطور غنیمت حاصل ہو، سو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول کے لئے اور (رسول کے) قرابتداروں کے لئے اور یتیموں کے لئے اور مسکینوں کے لئے اور مسافروں کے لئے ہے)، ان حضرات نے کہا ہے کہ کلام کے آغاز میں اللہ تعالیٰ کا نام تبرک کے لئے ذکر کیا گیا ہے، اس لئے کہ دنیا اور آخرت اللہ ہی کے لئے ہے، اور اس لئے بھی کہ خلفائے راشدین نے اس حصہ کو علاحدہ نہیں کیا اور ان سے یہ منقول نہیں ہے، جہاں تک نبی پاک ﷺ کے حصہ کا تعلق ہے تو آپ ﷺ رسالت کی وجہ سے اس کے مستحق تھے، جیسا کہ آپ ﷺ مالِ غنیمت میں سے "صفی" کے مستحق ہوتے تھے، تو یہ دونوں چیزیں (خمس مالِ غنیمت اور صفی) آپ ﷺ کی موت سے ساقط ہوگئیں، آپ ﷺ نے فرمایا: "إنه لا يحل لي مما أفاء الله عليكم قدر هذه إلا الخمس والخمس مردود عليكم"[۱] (میرے لئے اس مال غنیمت میں سے جو اللہ نے تم کو دیا ہے، صرف خمس جائز ہے، اور خمس بھی تمہاری طرف لوٹ جاتا ہے) اور اسی طرح ائمہ مہدین نے نبی پاک ﷺ کے بعد اس حصہ کو علاحدہ نہیں کیا ہے، اور اگر یہ حصہ آپ ﷺ کے بعد باقی رہتا یا اس کا آپ ﷺ کے علاوہ دوسرا مستحق ہوتا تو اسے اس میں ضرور صرف کرتے۔

جہاں تک ذوی القربیٰ کے حصہ کی بات ہے تو یہ حضرات نبی پاک ﷺ کے زمانے میں نصرت کی وجہ سے مستحق ہوتے تھے اور آپ ﷺ کے بعد فقر کی وجہ سے مستحق ہوتے ہیں، اس کی دلیل جبیر بن مطعم اور عثمان بن عفان رضی اللہ عنہما کی وہ حدیث ہے، جس کا تذکرہ گذر چکا ہے، یہ حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ استحقاق نصرت کی وجہ سے تھا، تو ظاہر ہوا کہ مراد نصرت کی قربت ہے نہ کہ نسب کی قربت، اور اس لئے کہ حضرت ابوبکر، عمر، عثمان اور علی رضی اللہ عنہم نے اسے (خمس) تین حصوں میں تقسیم فرمایا تھا، جیسا کہ گذرا، اور ان کی اتباع کافی ہے۔

فقہاء حنفیہ نے کہا: خمس میں سے ان قرابت داروں کو دیا جائے گا جو تینوں اصناف کی صفت پر ہوں۔ اس کی دلیل نبی پاک ﷺ کی یہ حدیث ہے: "يا بني هاشم إن الله تعالىٰ كره لكم أو ساخ

---

(۱) القلیوبی ۳/۱۸۹۔

(۲) المغنی ۶/۴۱۴۔

(۳) سورۂ أنفال/۴۱۔

(۱) حدیث: "إنه لا يحل لي مما أفاء الله عليكم قدر هذه إلا ......" کی روایت نسائی (۷/۱۳۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عبادہ بن الصامتؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے۔

الناس، و عوضکم عنها بخمس الخمس"[1] (اے بنی ہاشم اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے لوگوں کی میل کو ناپسند قرار دیا ہے، اور اس کے بدلے تمہیں مالِ غنیمت کے خمس کا خمس عطا فرمایا ہے) اور صدقہ بنی ہاشم کے فقراء پر اس لئے حرام کیا گیا ہے کہ یہ بنی ہاشم کے مالداروں اور دوسرے مالداروں پر حرام ہے، لہٰذا غنیمت کے خمس کا پانچواں حصہ اس شخص کے لئے ہوگا جس پر صدقہ حرام ہو، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی گئی ہے کہ وہ اس حصہ سے ان کی غیر شادی شدہ عورتوں کی شادی کرتے تھے، اور ان میں سے مقروض کا قرض ادا کرتے اور ان میں سے ضرورت مند کی خدمت کرتے تھے، اور یہ صحابہ کی موجودگی میں بغیر نکیر کے ہوتا تھا۔

فقہاء حنفیہ نے کہا: جب یہ ثابت ہوگیا کہ اللہ تعالیٰ کا حصہ نہیں ہے، اور نبی پاک ﷺ کا حصہ ساقط ہوگیا، اور قرابت دار اپنے حصہ کا فقر کے ذریعہ مستحق ہوتے ہیں، تو صرف تین اصناف باقی رہیں، یتیم، مسکین اور مسافر، لہٰذا واجب ہوگا کہ ان پر تقسیم کیا جائے، اور ان میں ذوی القربیٰ داخل ہوں گے جبکہ وہ انہیں کی طرح ہوں گے۔

(۱) حدیث: "**یا بني هاشم إن الله تعالیٰ کره لکم أو ساخ الناس**"۔
زیلعی نے نصب الرایہ (۲/ ۴۰۳ طبع المجلس العلمی بالہند) میں کہا: غریب ہے یعنی اس لفظ کے ساتھ اس کی کوئی اصل نہیں ہے، پھر مسلم کا لفظ ذکر کیا، اور وہ یہ ہے: "**إن الصدقة لا تنبغي لآل محمد، إنما هي أوساخ الناس**" یہ روایت مسلم (۲/ ۷۵۳ طبع الحلبی) میں عبدالمطلب بن ربیعہ کی حدیث سے ہے، اور طبرانی نے الکبیر (۱۱/ ۲۱۷ طبع وزارۃ الأوقاف العراقیہ) میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مرفوعاً ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے: "**لا یحل لکما أهل البیت من الصدقات شئ ولا غسالة الأیدي إن لکم في خمس الخمس لما یغنیکم أو یکفیکم**"۔
اور ہیثمی نے اسے المجمع (۳/ ۹۱ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے: "اس میں حسین بن قیس ہے جس کا لقب حنش ہے، اور اس پر بہت زیادہ کلام ہے، اور ابومحصن نے اس کی توثیق کی ہے"۔

اور ان حضرات نے کہا: یتیم کے استحقاق کے لئے اس کا فقیر ہونا شرط ہے، کیونکہ خمس میں تینوں اصناف کے استحقاق کا سبب احتیاج ہے، یتیم ہونے یا مسکین ہونے یا مسافر ہونے کی وجہ سے، لہٰذا ان کے مالدار کے لئے صرف کرنا جائز نہیں ہوگا، پھر یہ کہ یہ حضرات مصارف ہیں، مستحق نہیں ہیں، یہاں تک کہ اگر ان میں سے کسی ایک صنف پر خرچ کردیا گیا تو بھی جائز ہوگا[1]۔

تیسرا قول:

۱۰ - اور مالکیہ نے کہا: اگر امام چاہے تو خمس کو بیت المال میں رکھے یا مسلمانوں کے مصالح مثلاً ہتھیار وغیرہ کی خریداری میں صرف کردے، اور اگر چاہے تو اسے تقسیم کردے، پس آل نبی ﷺ یا ان کے علاوہ لوگوں کو دے، یا اس کا کچھ حصہ ان میں صرف کرے اور اس کا باقی حصہ دوسروں پر۔

لہٰذا خمس امام کی رائے اور اس کے اجتہاد کے حوالہ ہوگا، پس وہ اس میں سے بغیر کسی تحدید کے لے گا، اور اپنے اجتہاد سے قرابت والوں کو دے گا، اور باقی کو مسلمانوں کے مصالح پر صرف کرے گا۔ خلفاء اربعہ کا یہی قول ہے، اور اسی پر ان حضرات نے عمل کیا، اور اس پر نبی پاک ﷺ کا یہ قول دلالت کرتا ہے: "**مالی مما أفاء الله علیکم إلا الخمس والخمس مردود فیکم**"[2] (اللہ نے جو تمہیں بطور مال فئی عطا کیا اس میں سے میرے لئے صرف خمس ہے اور خمس بھی تمہاری طرف لوٹا دیا جاتا ہے)۔ آپ ﷺ نے خمس کو خمس یا ثلث کے طور پر تقسیم نہیں کیا، اور آیت میں جن کا ذکر ہے وہ بطور تنبیہ کے ہے، کیونکہ یہی لوگ ان لوگوں میں اہم ہیں جن کو دیا

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۳۶، ۷ ۲۳، فتح القدیر ۴/ ۳۲۸، الاختیار ۴/ ۱۳۱، ۱۳۲۔
(۲) حدیث کی تخریج فقرہ/ ۹ کے تحت گذر چکی ہے۔

جائے گا، الزجاج نے امام مالکؒ کی طرف سے استدلال کرتے ہوئے کہا: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ''[1] (آپ سے پوچھتے ہیں کیا خرچ کریں، آپ کہہ دیجئے کہ جو کچھ تمہیں مال سے خرچ کرنا ہے سو وہ حق ہے والدین کا اور عزیزوں کا اور یتیموں کا اور مسکینوں کا اور مسافروں کا) اور ایک شخص کے لئے یہ بات بالکل جائز ہے کہ ان اصناف کے علاوہ کسی اور صنف میں خرچ کرے، جبکہ اسے مناسب سمجھے۔

اور نسائی نے عطاء کی یہ بات ذکر کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: اللہ اور اس کے رسول کا خمس ایک ہے[2]، رسول اللہ ﷺ اس میں سے لیتے تھے اور اس میں سے عطا کرتے تھے، اور جہاں چاہتے اسے صرف کرتے اور جو چاہتے اس سے کرتے تھے[3]۔

چوتھا قول:

۱۱- ایک جماعت نے کہا ہے کہ خمس کو چھ حصوں پر تقسیم کیا جائے گا، ایک حصہ اللہ تعالیٰ کے لئے، ایک حصہ رسول اللہ ﷺ کے لئے، ایک حصہ قرابت داروں کے لئے، ایک حصہ یتیموں کے لئے، ایک حصہ مساکین کے لئے اور ایک حصہ مسافر کے لئے۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ''وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ...'' (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بطور غنیمت حاصل ہو سو اس کا پانچواں حصہ اللہ کے لئے......) کے ظاہر کی وجہ سے، اللہ تعالیٰ نے چھ حصے شمار کئے، اور اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے چھٹا حصہ مقرر فرمایا، اور یہ حصہ اللہ کے بندوں میں سے اہل حاجت پر لوٹا دیا جائے گا[1]۔

پانچواں قول:

۱۲- ابو العالیہ نے کہا ہے کہ اللہ عز وجل کا حصہ یہ ہے کہ امام جب خمس کو علاحدہ کرے تو اس پر اپنا ہاتھ مارے، پھر جو چیز اس کی مٹھی میں آئے اسے کعبہ کے لئے مقرر کردے، پھر حصہ کے بقیہ کو پانچ حصوں پر تقسیم کرے، ابو العالیہ سے ان کا یہ قول مروی ہے: ''رسول اللہ ﷺ کے پاس مالِ غنیمت لایا جاتا تھا تو آپ ﷺ اسے پانچ حصوں میں تقسیم فرماتے تھے، اس کا چار حصہ ان لوگوں کے لئے ہوتا تھا جو اس جنگ میں موجود رہتے، پھر خمس کو لیتے اور اس پر اپنا ہاتھ مارتے پھر اسے لیتے جو آپ ﷺ کی ہتھیلی میں آتا اسے کعبہ کے لئے قرار دیتے، اور یہی اللہ تعالیٰ کا حصہ ہے، پھر جو باقی رہ جاتا اسے پانچ حصوں میں تقسیم فرماتے، ایک حصہ رسول کے لئے، ایک حصہ ذوی القربیٰ، ایک حصہ یتیموں، ایک حصہ مسکینوں اور ایک حصہ مسافر کے لئے ہوتا، ابو العالیہ نے کہا کہ جسے آپ ﷺ نے کعبہ کے لئے قرار دیا یہی اللہ تعالیٰ کا حصہ ہے[2]۔

دوم- فئ:

۱۳- فئ ''فاء'' کا مصدر ہے، جس کا معنی لوٹنا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''...... حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ''[3] (... یہاں تک کہ وہ لوٹ آئے اللہ کے حکم کی طرف)۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۱۵۔

(۲) اثر عطاء: ''خمس الله و خمس رسوله واحد'' کی روایت نسائی (۷/ ۱۳۲، ۱۳۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

(۳) کفایۃ الطالب ۲/ ۷، تفسیر القرطبی ۸/ ۱۱۔

---

(۱) المغنی ۶/ ۴۰۶، تفسیر القرطبی ۸/ ۱۰۔

(۲) المغنی ۶/ ۴۰۶، الأموال لابی عبید رص ۱۴، تفسیر القرطبی ۸/ ۱۰۔

ابو العالیہ کا قول: ''كان رسول الله ﷺ يؤتى بالغنيمة فيقسمها على......'' کی روایت ابن جریر نے اپنی تفسیر (۱۳/ ۵۵۰، ۵۵۱ طبع المعارف) میں کی ہے۔

(۳) سورۂ حجرات/ ۹۔

اور فئی اصطلاح میں مال اور اس جیسی وہ چیز ہے جس سے انتفاع کیا جائے، جو مسلمانوں کو کافروں سے قتال اور گھوڑوں اور سواروں کے دوڑائے بغیر حاصل ہو [۱]۔

اور فئی اس مال کو بھی شامل ہے، جس سے کفار کو الگ کر دیا جائے، اور جو عاشر ان سے بطور عشر وصول کرے، جزیہ، خراج، ذمی کا ترکہ یا اس جیسے کسی شخص کا ترکہ جو بلا وارث مر جائے اور مرنے والے مرتد کا ترکہ، یا اس شخص کا ترکہ جسے حالت ارتداد میں قتل کر دیا جائے، (اس میں مذاہب میں تفصیل ہے) اور وہ مال جو تغلبی اور تغلبیہ سے حاصل کیا جائے، اور امام کے لئے کفار کا ہدیہ ان کے بعض افراد کی طرف سے (ان سبھوں کو شامل ہے) [۲] اور فئی کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب (اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک روایت جسے قاضی نے ترجیح دی ہے) یہ ہے کہ فئی کا خمس نہیں نکالا جائے گا، اور اس کی جگہ مسلمانوں کا بیت المال ہے، اور اسے امام اپنے اجتہاد سے مصالح مسلمین جیسے سرحدوں کی حفاظت، پلوں کی تعمیر، علماء، طلبہ، قضاۃ اور عمال کا وظیفہ اور مجاہدین اور ان کی اولاد کے روزینہ میں صرف کرے گا، اور مالکیہ نے کہا ہے: مستحب یہ ہے کہ آل نبی ﷺ سے شروع کیا جائے۔

اور شافعیہ نے کہا ہے اور خرقی نے امام احمد کی دو روایتوں میں سے اسی کو راجح قرار دیا ہے کہ فئی کا خمس نکالا جائے گا، اور اس کا پانچواں حصہ خمس غنیمت والوں کے لئے ہوگا، (اور ان کا بیان گذر چکا ہے)، اور چار حصے ان لوگوں کے لئے ہوں گے جو تنخواہ دار ہیں، اور اس سے مراد وہ فوجی ہیں جو جہاد کے لئے تیار رکھے جاتے ہیں، شافعیہ کا قول

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۱۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۰، مغنی المحتاج ۳/ ۹۲، المغنی ۶/ ۴۰۳۔

(۲) الدر المختار ۳/ ۲۸۰، الزرقانی ۳/ ۱۲۷، مغنی المحتاج ۳/ ۹۳، المغنی ۶/ ۴۰۲۔

اظہر یہی ہے، اور حنابلہ میں سے خرقی کا یہی مذہب ہے۔

اور شافعیہ کا قول غیر اظہر یہ ہے کہ فئی کو مسلمانوں کے مصالح میں صرف کیا جائے گا، اور یہ مرتزقہ (تنخواہ دار فوجیوں) کے ساتھ مختص نہیں ہوگا [۱]، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: "فئی"۔

سوم - سلب:

۱۴ - سلب سے مراد (کفار کے) مقتول کے کپڑے، اس کا ہتھیار، اس کی سواری اور جو اس کے جسم پر کپڑے یا اس کے پاس مال ہوں، ہوتے ہیں، (اس میں فقہاء کے نزدیک کچھ تفصیل اور اختلافات ہیں)۔

جمہور فقہاء کا مذہب (اور یہی شافعیہ کے نزدیک مشہور قول ہے)، یہ ہے کہ سلب (اگر قاتل اس کا مستحق ہو) کا خمس نہیں نکالا جائے گا، جیسا کہ عوف بن مالک اور خالد بن الولیدؓ سے مروی ہے: "**أن رسول الله ﷺ قضى بالسلب للقاتل ولم يخمس السلب**" [۲] (رسول اللہ ﷺ نے سلب کا فیصلہ قاتل کے لئے فرمایا اور سلب کا خمس نہیں نکالا)، اور اس لئے کہ نبی پاک ﷺ کا ارشاد ہے: "**من قتل قتيلاً له عليه بينة فله سلبه**" [۳] (جس

(۱) الدر المختار ۳/ ۲۸۰، الزرقانی ۳/ ۱۲۷، المغنی ۶/ ۴۰۴، ۴۱۴، مغنی المحتاج ۳/ ۹۵۔

(۲) حدیث: "**قضى رسول الله ﷺ بالسلب للقاتل ......**" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۶۵، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اسے ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۱۰۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے: "یہ حدیث صحیح مسلم کی ایک طویل حدیث میں ثابت ہے، جس میں حضرت عوف بن مالکؓ کا قصہ حضرت خالد بن الولیدؓ کے ساتھ ہے"۔

(۳) حدیث: "**من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه**" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۲۴۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے۔

نے کسی مقتول کو قتل کیا جس پر اس کے پاس بینہ ہے تو اس کے لئے اس کا سلب ہوگا)، لہذا یہ حدیث اپنے عموم کی وجہ سے اس کا تقاضا کرتی ہے کہ پورا سلب قاتل کے لئے ہو اور اگر خمس نکالا جائے تو اس کے لئے پورا سلب نہیں ہوگا۔

اور شافعیہ کا غیر مشہور قول (اور اسی کو ابن قدامہ نے ابن عباس، اوزاعی اور مکحول سے نقل کیا ہے) یہ ہے کہ سلب کا خمس نکالا جائے گا، پس اس کا خمس اہل فئی کے لئے اور باقی قاتل کے لئے ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد: ''وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ ......'' (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بطور غنیمت حاصل ہو، سو اس کا پانچواں حصہ اللہ کے لئے ......) عام ہے۔

اور حنفیہ نے کہا ہے کہ جب سلب کو نفل کے طور پر نہ دیا جائے تو وہ غنیمت میں شمار ہوگا، اس کا خمس نکالا جائے گا، اور قاتل اس کا حق دار نہیں ہوگا، اس کی دلیل نبی پاک ﷺ کا ارشاد ہے: ''ليس للمرء إلا ما طابت به نفس إمامه'' [1] (مجاہد کے لئے وہی ہے، جو اس کے لئے اس کا امام پسند کرے)، پس جب امام سلب کو قاتل کے لئے کردے تو اس سے باقی لوگوں کا حق ختم ہوجائے گا۔ اور سلب کا خمس نہیں نکالا جائے گا، الا یہ کہ امام نے کہا ہو: ''جس نے کسی مقتول کو قتل کردیا تو اس کے لئے خمس کے بعد اس کا سلب ہوگا''۔ تو ایسی صورت میں اس کا خمس نکالا جائے گا۔

اور اسحاق نے کہا ہے: اگر امام سلب کو زیادہ سمجھے تو اس کا خمس نکالے، اور یہ اسی کی طرف مفوض ہے، کیونکہ ابن سیرین سے روایت ہے کہ براء بن مالک نے مرزبان الزارة سے بحرین میں مقابلہ کیا، پس اسے نیزہ مارا تو اس کے ریڑھ کی ہڈی ٹوٹ گئی اور انہوں نے اس

(۱) حدیث: ''ليس للمرء إلا ما طابت به نفس إمامه'' کو زیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۲۹۰ طبع المجلس العلمی) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے: ''اس کی روایت طبرانی نے حضرت معاذ سے کی ہے، اور اس میں ضعف ہے''۔

کے دونوں کنگن اور باقیماندہ سامان کے لئے جب حضرت عمرؓ نے نماز ظہر ادا کرلی تو ابوطلحہؓ کے پاس ان کے مکان میں تشریف لائے، اور فرمایا: ہم سلب کا خمس نہیں نکالتے ہیں، لیکن براء کا سلب بہت زیادہ ہے اس لئے میں اس کا خمس لینے والا ہوں، پہلا سلب جس کا خمس اسلام میں نکالا گیا براء کا سلب ہے۔ سعید نے سنن میں اس کی روایت کی ہے، اور اس میں یہ بھی ہے کہ براء کا سلب تیس ہزار کو پہنچ گیا تھا [1]۔

چہارم- رکاز:

۱۵- رکاز سے مراد زمین میں مدفون چیز ہے، اور یہ ''رُکِز'' سے مشتق ہے، یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی چیز چھپادی جائے۔ کہا جاتا ہے: ''ركز الرمح'' جب اس کا نچلا حصہ زمین میں گاڑ دیا جائے، اور اسی سے رکز ہے، اور یہ پست آواز ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''......أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا'' [2] (..... یا ان کی آہستہ آواز بھی سنتے ہیں)۔

اور رکاز میں خمس واجب ہے، کیونکہ ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''وفي الركاز الخمس'' [3] (رکاز میں خمس ہے)۔

اور رکاز اور جو اس کے ہم معنی ہیں یعنی معادن اور کنوز ان میں واجب کا بیان اور وہ شرطیں جن سے وجوب متعلق ہے، یعنی دفن کی کیفیت اور اس کی صفت، اس کی جگہ، خمس کا مصرف اور کس پر واجب ہوتا ہے، اس کی تفصیل کے لئے دیکھا جائے: ''زکاۃ''، ''رکاز''، ''معدن'' اور ''کنز''۔

(۱) الاختیار ۴/ ۱۳۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۱، مغنی المحتاج ۳/ ۱۰۰، ۱۰۳، المغنی ۸/ ۳۹۰، ۳۹۲۔

(۲) سورۂ مریم/ ۹۸۔

(۳) حدیث: ''أن رسول الله ﷺ قال:...... وفي الركاز خمس'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۶۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

خنثی

تعریف:

۱-خنثی لغت میں اس شخص کو کہا جاتا ہے جو نہ خالص مرد ہو اور نہ عورت، یا اس سے مراد وہ شخص ہے جس کے پاس مرد و عورت دونوں کے اعضاء ہوں، یہ "خنث" سے ماخوذ ہے، اور اس کا معنی نرمی اور لچک کے ہے، کہا جاتا ہے: "خنثت الشيء فتخنث" "یعنی میں نے کسی چیز کو موڑا تو وہ مڑ گئی"۔ اور اسم خنث ہے [1]۔

اور اصطلاح میں اس سے مراد وہ شخص ہے جس کے پاس مرد و عورت دونوں کا آلہ ہو، یا جس کے پاس ان دونوں میں سے بالکل کچھ بھی نہ ہو، اور اسے سوراخ ہو جس سے پیشاب نکلتا ہو [2]۔

متعلقہ الفاظ:

مخنث:

۲-مخنث نون کے فتحہ کے ساتھ، اس سے مراد وہ شخص ہے، جو نرمی، گفتگو، نظر، حرکت اور اس جیسی چیزوں میں عورت کے مشابہ ہو، اور اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: جو اسی طرح پیدا کیا گیا ہو، ایسے شخص پر گناہ نہیں ہوگا۔

دوم: جو پیدائشی طور پر ایسا نہ ہو، بلکہ عورتوں کی حرکات اور ان کی گفتگو میں ان سے مشابہت اختیار کرتا ہو [1]، پس یہی وہ شخص ہے جس کی لعنت احادیث صحیحہ میں آئی ہے۔

پس مخنث کے مرد ہونے میں خفا نہیں ہے، برخلاف خنثی کے۔

خنثی کی اقسام:

خنثی کی دو قسمیں ہیں: مشکل اور غیر مشکل۔

الف-خنثی غیر مشکل:

۳-وہ شخص جس میں مرد یا عورت کی علامات ظاہر ہوں، جس سے جانا جائے کہ وہ مرد ہے یا عورت، تو ایسا شخص مشکل نہیں ہے، بلکہ وہ ایسا مرد ہے جس میں خلقی طور پر ایک عضو زیادہ ہے، یا ایسی عورت ہے جس میں خلقی طور پر ایک عضو زیادہ ہے، اور اس کا حکم وراثت اور دیگر سارے احکام میں اس کی طرح ہوتا ہے جس کی علامات اس میں ظاہر ہوں۔

ب-خنثی مشکل:

۴-اس سے مراد وہ شخص ہے جس میں مرد یا عورت کی علامات ظاہر نہ ہوں، اور اس کے بارے میں یہ علم نہ ہو کہ وہ مرد ہے یا عورت۔ یا اس میں علامات متعارض ہوں، اس سے حاصل ہوا کہ مشکل کی دو قسمیں ہیں:

ایک قسم وہ ہے جس کے دو آلے ہوں، اور اس میں علامات مساوی ہوں، اور ایک قسم وہ ہے جس کے دو آلوں میں سے ایک بھی نہ ہو، بلکہ اس کے لئے سوراخ ہو [1]۔

---

(۱) لسان العرب مادہ: "خنث"۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۶۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۱ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی، المغنی ۶/ ۲۵۳، ۶۷۷ طبع ریاض، العذب الفائض ۲/ ۵۳، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۴۸۹۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۸۳، ۱۸۴۔

کس کے ذریعہ خنثی کی نوع کی تحدید کی جائے:

۵- خنثی کا معاملہ بلوغ سے پہلے پیشاب کرنے کے ذریعہ ظاہر ہوگا، اوراس کی حسب ذیل تفصیل ہے:

جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر خنثی بلوغ سے قبل عضو تناسل سے پیشاب کرے تو وہ لڑکا ہے، اور اگر شرمگاہ سے پیشاب کرے تو وہ لڑکی ہے، کیونکہ ابن عباسؓ سے روایت ہے: "أن النبی ﷺ سئل عن المولود له قبل و ذکر، من أین یورث؟ قال: یورث من حیث یبول"[۲] (نبی ﷺ سے بچے کے بارے میں سوال کیا گیا جس کے پاس مرد وعورت دونوں کے اعضاء ہوں، کہ اسے کس بنیاد پر وارث قرار دیا جائے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: وہ جہاں سے پیشاب کرے اس کے اعتبار سے وارث قرار دیا جائے گا)، اور روایت کی گئی ہے کہ نبی پاک ﷺ کی خدمت میں انصار کا ایک خنثی لایا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "ورثوہ من أول ما یبول منه"[۳] (سب سے پہلے وہ جہاں سے پیشاب کرے اس کے اعتبار سے اسے وارث قرار دو)۔ اور اس لئے کہ ماں سے جدا ہوتے وقت آلہ کی منفعت پیشاب کا نکلنا ہے، اور اس کے علاوہ جو منافع ہیں، وہ اس کے بعد پیدا ہوتے ہیں، اور اگر وہ ان دونوں سے پیشاب کرے تو حکم اسبق کے اعتبار سے ہوگا، (یعنی جس شرمگاہ سے پہلے پیشاب کرے گا اسی کا اعتبار ہوگا)۔ حضرت علی، معاویہ، سعید بن المسیب، جابر بن زید اور تمام اہل علم سے یہی مروی ہے۔

اور اگر دونوں (شرمگاہ) برابر ہوں تو مالکیہ، حنابلہ، حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ کثرت کا اعتبار ہوگا۔ امام اوزاعی سے یہی نقل کیا گیا ہے۔ کیونکہ کثرت دونوں علامتوں میں سے ایک کے لئے باعث ترجیح ہے، لہٰذا اس کا اعتبار کیا جائے گا، جیسا کہ سبقت کا اعتبار ہوتا ہے، پس اگر دونون مساوی ہوں تو اس وقت وہ مشکل ہے، مگر یہ کہ بعض مالکیہ نے کہا ہے کہ کثرت سے مراد یہ نہیں ہے کہ وہ کیل یا وزن کے اعتبار سے زیادہ ہو، بلکہ جب دو مرتبہ فرج سے اور ایک مرتبہ ذکر سے پیشاب کرے تو اس کے مؤنث ہونے پر دلیل ہوگی، اگرچہ ذکر سے ہونے والا پیشاب کیل یا وزن کے اعتبار سے زیادہ ہو۔

اور باقی فقہاء کا خیال ہے کہ کثرت کا اعتبار نہیں ہے، کیونکہ کثرت قوت کی دلیل نہیں ہے، کیونکہ یہ مخرج کے کشادہ اور اس کے تنگ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے، اس لئے نہیں ہوتا ہے کہ وہ عضو اصلی ہے، اور اس لئے کہ نفس خروج خود اس کی دلیل ہے، پس کثیر اسی جنس سے ہے، لہٰذا معارضہ کے وقت اس سے ترجیح حاصل نہیں ہوگی، جیسے دو گواہ اور چار گواہ، امام ابو حنیفہؒ اسے قبیح قرار دیتے ہیں، چنانچہ فرمایا: کیا تم نے کسی ایسے قاضی کو دیکھا ہے جو اوقیہ کے ذریعہ پیشاب کو ناپتا ہو؟۔

۶- بہر حال بلوغ کے بعد تو اس کا معاملہ حسب ذیل اسباب میں سے کسی ایک سبب کے ذریعہ ظاہر ہوگا:

اگر اس کی داڑھی نکل آئی یا ذکر سے منی خارج ہوئی یا کسی عورت کو

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۶۴، ۴۶۵، فتح القدیر ۸/ ۵۰۴، ۵۰۵ طبع دار صادر، مواہب الجلیل ۶/ ۴۲۴، الشرح الصغیر ۴/ ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، الاشباہ والنظائر للسیوطی ۱/ ۲۴۱، ۲۴۲، المغنی ۶/ ۲۵۳، ۲۵۴، روضۃ الطالبین ۱/ ۷۸۔

(۲) حدیث: "سئل عن المولود له قبل و ذکر، من أین یورث؟" کی روایت بیہقی (۶/ ۲۶۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کلبی عن ابی صالح عن ابن عباس کے طریق سے کی ہے، اور اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۱۲۸/۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہا ہے: کلبی یہ محمد بن السائب ہے، متروک الحدیث بلکہ کذاب ہے۔

(۳) حدیث: "ورثوہ من أول ما یبول منه" کو المغنی (۶/ ۲۵۳ طبع ریاض) نے ذکر کیا ہے، اور ہمیں یہ حدیث اپنے پاس موجود کتب احادیث میں نہیں ملی ہے۔

حاملہ کردیا یا اس سے مباشرت کی تو وہ مرد ہے، اسی طرح شجاعت اور شہسواری کے اوصاف کا ظاہر ہونا اور دشمن پر غالب آنا مرد ہونے کی دلیل ہے، جیسا کہ سیوطی نے اسنوی سے نقل کر کے ذکر کیا ہے۔

اور اگر اسے پستان ظاہر ہو اور اس سے دودھ اترے، یا حیض آئے، یا اس سے وطی کرنا ممکن ہو تو وہ عورت ہے، رہا بچہ کا پیدا ہونا تو یہ اس کے مؤنث ہونے کا یقینی طور پر فائدہ دیتا ہے، اور یہ ان تمام علامات پر مقدم ہوگا جو اس کے مخالف ہوں۔

جہاں تک میلان کی بات ہے، تو اس سے تمام سابقہ علامات سے عاجز ہونے کی صورت میں استدلال کیا جائے گا، اگر وہ مردوں کی طرف میلان رکھتا ہو تو وہ عورت ہے، اور اگر عورتوں کی طرف میلان رکھے تو مرد ہے، اور اگر کہے کہ میں ان دونوں کی طرف ایک ہی طرح کا میلان رکھتا ہوں یا ان میں سے کسی کی طرف میلان نہیں رکھتا ہوں تو وہ مشکل ہے (۱)۔

سیوطی نے کہا ہے کہ جب خنثی فقہ میں مطلق بولا جائے تو اس سے مراد خنثی مشکل ہوتا ہے (۲)۔

خنثی مشکل کے احکام:

۷- خنثی مشکل کے احکام کے بیان میں عام ضابطہ یہ ہے کہ دین کے معاملے میں زیادہ احتیاط اور زیادہ اطمینان والے پہلو کو اختیار کیا جائے گا، اور کسی ایسے حکم کے ثبوت کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا جس کے ثبوت میں شک واقع ہو۔

اور ذیل میں خنثی سے متعلق بعض احکام کی تفصیل ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۶۴، ۴۶۵، فتح القدیر ۸/ ۵۰۴، ۵۰۵ طبع دار صادر، الشرح الصغیر، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۲۴۱، ۲۴۲، روضۃ الطالبین ۱/ ۷۸، المغنی ۶/ ۲۵۳، ۲۵۴۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۲۴۸ طبع دار الکتب العلمیہ۔

خنثی کے قابل ستر اعضاء:

۸- حنفیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ خنثی کے قابل ستر اعضاء عورت کے قابل ستر اعضاء کی طرح ہیں، یہاں تک کہ اس کا بال جو سر سے لٹک رہا ہو، سوائے چہرہ اور ہتھیلیوں کے، اور خنثی استنجاء کے لئے اور غسل کے لئے ان اعضاء کو کسی کے پاس بھی بالکل ہی نہیں کھولے گا، کیونکہ اگر وہ کسی مرد کے پاس کھولے گا تو احتمال ہوگا کہ وہ عورت ہے اور اگر کسی عورت کے پاس کھولے تو احتمال ہوگا کہ وہ مرد ہے، جہاں تک ہتھیلی کے ظاہری حصہ کی بات ہے، تو حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مذہب کے مطابق وہ بھی قابل ستر ہے، قول معتمد کے مطابق اس کے دونوں قدم اور قول راجح کے مطابق اس کی آواز اور قول مرجوح کے مطابق اس کے دونوں بازو بھی قابل ستر اعضاء میں سے ہیں (۱)۔

اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وہ نماز اور حج میں عورتوں کے ستر کی طرح ستر کرے گا، زیادہ احتیاط کی بات یہی ہے، پس وہ وہی لباس پہنے گا جو عورت پہنتی ہے (۲)۔

اور حنابلہ کے نزدیک خنثی اس میں مرد کی طرح ہے، کیونکہ مرد کے قابل ستر اعضاء سے زیادہ کا چھپانا احتمال کی بنا پر ہے، لہٰذا اس پر ایسا امر واجب نہیں کیا جائے گا جس میں احتمال اور شک ہو (۳)۔

اپنی شرمگاہ کے چھونے سے اس کا وضو ٹوٹنا:

۹- حنفیہ اور ایک روایت کے مطابق مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ شرمگاہ کے چھونے سے مطلق وضو نہیں ٹوٹے گا (۴)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۰۵، ۲۰۷، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۳۸۴ طبع دار الفکر دمشق، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۸۳، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۲۴۰۔

(۲) الحطاب ۶/ ۴۳۳۔

(۳) المغنی ۱/ ۶۰۵۔

(۴) الاختیار ۱/ ۱۰، مواہب الجلیل ۱/ ۲۹۹، ۶/ ۴۳۳۔

اور مالکیہ کا اصل مذہب یہ ہے کہ خنثی کے اپنی شرمگاہ کے چھونے سے وضو ٹوٹ جائے گا(۱)۔

اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کے اپنی دونوں شرمگاہوں کے چھونے سے وضو ٹوٹ جائے گا(۲)۔

اور حنابلہ نے اس کے کلام میں تفصیل کی ہے اور کہا ہے:

''اگر خنثی اپنی دونوں شرمگاہوں میں سے کسی ایک کو چھوئے تو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ اس کا احتمال ہے کہ جس عضو کو چھوا ہے وہ خلقۃً زائد ہو، اور اگر ان دونوں کو چھوا تو جن لوگوں کے نزدیک عورت کا اپنی شرمگاہ کو چھونا ناقض وضو نہیں ہے ان کے نزدیک اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، اس احتمال کی وجہ سے کہ وہ عورت ہو اور اس نے اپنی شرمگاہ یا کسی عضو زائد کو مس کیا ہو، اور جن کے نزدیک عورت کا اپنی شرمگاہ کو چھونا ناقض وضو ہے ان کے نزدیک اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ یہ ضروری ہے کہ ان میں سے کوئی ایک شرمگاہ ہو، موضوع میں تفصیل ہے اس کے لئے اصطلاح ''حدث'' اور ''وضو''(۳) کی طرف رجوع کیا جائے۔

خنثی پر وجوب غسل:

۱۰- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ خنثی پر اپنی شرمگاہ کے داخل کرنے سے بلا انزال غسل واجب نہیں ہوگا، کیونکہ حشفہ اصلیہ کا چھپنا یقینی نہیں ہے اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے(۴)۔

خنثی کی اذان:

۱۱- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ خنثی کی اذان درست نہیں ہوگی، اور اس کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے مرد ہونے کا علم نہیں ہے، اور اس لئے کہ اگر وہ عورت ہو تو اذان عبادت نہیں ہوگی، اور صحیح نہیں ہوگی(۱)۔

جماعت والی نماز میں اس کا صف میں کھڑا ہونا:

۱۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب مرد، بچے اور خنثے اور عورتیں جماعت والی نماز میں جمع ہوں تو مردوں کو آگے کیا جائے گا، پھر بچوں کو پھر خنثوں کو پھر عورتوں کو، اور اگر امام کے ساتھ صرف خنثی ہو تو حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ امام اسے اپنی دائیں جانب کھڑا کرے گا، کیونکہ اگر وہ مرد ہے تو اپنی جگہ کھڑا ہوا ہے، اور اگر وہ عورت ہے تو اس کی نماز امام کے ساتھ کھڑے ہونے کی وجہ سے باطل نہیں ہوگی، جیسا کہ اس کے مردوں کے ساتھ کھڑے ہونے کی وجہ سے نماز باطل نہیں ہوتی ہے۔

اور حنفیہ کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ اس کی محاذاۃ مرد کے لئے نماز کو توڑنے والی ہے(۲)۔

خنثی کی امامت:

۱۳- فقہاء کا اس میں اختلاف نہیں ہے کہ خنثی کی امامت نہ تو مرد

---

(۱) مواہب الجلیل ۱/ ۲۹۹، ۶/ ۴۳۳۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۲۴۳۔

(۳) المغنی ر ۱۸۲، ۱۸۳۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۱۰۹، حاشیۃ الزرقانی ۱/ ۹۶، ۹۷، روضۃ الطالبین ۱/ ۸۲، ۸۳، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۲۴۳، المغنی ۱/ ۲۰۵۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۶۳، ۲۶۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۹۵، الزرقانی ۱/ ۱۶۰، القلیوبی ۱/ ۱۲۹، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۰۲، کشاف القناع ۱/ ۲۴۵، المغنی ۱/ ۴۱۳، نیل المآرب ۱/ ۱۱۴۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۸۴، ۳۸۵، مواہب الجلیل ۶/ ۴۳۳، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۲۴۵، کشاف القناع ۱/ ۴۸۸، ۴۸۹، المغنی ۱/ ۲۱۸، ۲۱۹، ۲/ ۱۹۹۔

کے حق میں صحیح ہے اور نہ اس جیسے خنثی کے حق میں، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ عورت ہو اور مقتدی مرد ہو، بہر حال عورتیں تو ان کے حق میں خنثی کی امامت حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک کراہت کے ساتھ یا بلا کراہت درست ہے، کیونکہ خنثی بہت سے بہت عورت ہوگی، اور عورت کی امامت عورتوں کے حق میں صحیح ہے۔

اور اس کی کیفیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، پس حنفیہ، شافعیہ اور ابن عقیل کے علاوہ حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ خنثی جب عورتوں کی امامت کرے تو ان کے آگے کھڑا ہوگا، ان کے درمیان میں نہیں، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ مرد ہو، اس صورت میں اس کا عورتوں کے وسط میں کھڑا ہونا مرد کا عورت کے محاذات میں ہونے کا سبب بنے گا۔

پھر حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر خنثی عورتوں کے وسط میں نماز ادا کرے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لئے کہ اگر مرد مان لیا جائے تو عورتوں کی محاذات لازم آئے گی، اور اس بنیاد پر عورتوں کی نماز (بھی) فاسد ہو جائے گی، اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس کا عورتوں کے آگے کھڑا ہونا مستحب ہے، اس کی مخالفت سے نماز باطل نہیں ہوگی۔

اور ابن عقیل نے کہا: وہ عورتوں کے وسط میں کھڑا ہوگا اور ان سے آگے نہیں کھڑا ہوگا۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس میں فرض، تراویح اور دوسری نمازوں کے درمیان فرق نہیں ہے۔

اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ تراویح میں صحیح ہوگا جبکہ خنثی قاری ہو اور تمام مردان پڑھ ہوں، اور وہ سب اس کے پیچھے کھڑے ہوں۔

اور مالکیہ کے نزدیک یہ درست نہیں ہوگا، کیونکہ مرد ہونا ان کے نزدیک صحت امامت کے لئے شرط ہے۔ لہٰذا خنثی کی امامت جائز نہیں ہوگی۔ اگرچہ وہ اپنے ہی جیسے کی امامت نفل میں کرے، اور کوئی مرد نہ پایا جائے جس کی اقتداء کی جائے۔

اور حنابلہ میں سے ابوحفص البرمکی کی رائے یہ ہے کہ خنثی کی نماز جماعت کی صورت میں صحیح نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ مردوں کے ساتھ کھڑا ہوتا ہے تو اس کا احتمال ہے کہ وہ عورت ہو، اور اگر وہ عورتوں کے ساتھ کھڑا ہو یا تنہا کھڑا ہو، یا کسی عورت کی اقتداء کرے تو اس کا احتمال ہے کہ وہ مرد ہو، اور اگر وہ مردوں کی امامت کرے تو اس کا احتمال ہے کہ وہ عورت ہو، اور اگر وہ عورتوں کی امامت کرے اور ان کے وسط میں کھڑا ہو تو اس کا احتمال ہے کہ وہ مرد ہو، اور اگر ان کے آگے کھڑا ہو تو اس کا احتمال ہے کہ وہ عورت ہو، اور اس کا بھی احتمال ہے کہ اس صورت میں اس کی نماز صحیح ہو، اور دوسری صورت میں بھی، اور وہ یہ ہے کہ مردوں کی صف میں مقتدی بن کر کھڑا ہو، کیونکہ عورت جب مردوں کی صف میں کھڑی ہو جائے تو اس کی نماز اور جو اس کے قریب ہو اس کی نماز حنابلہ کے نزدیک باطل نہیں ہوگی [۱]۔

خنثی کا حج اور اس کا احرام:

۱۴ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ وجوب حج کی شرائط، سلے ہوئے کپڑے پہننے، بیت اللہ سے قریب ہونے، طواف میں رمل، اضطباع اور سعی میں دونوں میلوں کے درمیان رمل، وقوف اور مزدلفہ سے پہلے بھیجنے میں خنثی عورت کی طرح ہے، اور وہ ذی محرم کے بغیر حج نہیں کرے گا، نہ صرف مردوں کی جماعت کے ساتھ اور نہ صرف عورتوں کے ساتھ، الا یہ کہ اس کے محارم ہوں۔

(۱) ابن عابدین ۱/۳۸۰، القوانین الفقہیہ /۶۸، التاج والاکلیل علی ہامش مواہب الجلیل ۲/۹۲، الدسوقی ۱/۳۲۶، جواہر الاکلیل ۱/۷۸ طبع مکہ، القلیوبی ۱/۲۳۱، روضۃ الطالبین ۱/۳۵۱، الاشباہ والنظائر للسیوطی /۲۴۳، المغنی ۱/۴۷، ۲/۱۹۹، ۲۰۰، کشاف القناع ۱/۴۷۹۔

اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جب خنثی احرام باندھے تو اس پر سلے ہوئے کپڑوں سے اجتناب لازم نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ اپنا سر ڈھانپ لے تو اس پر فدیہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ عورت ہو، اسی طرح اگر وہ اپنا چہرہ ڈھانپ لے اور سلا ہوا کپڑا نہ پہنے (تو اس پر فدیہ نہیں ہے)، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ مرد ہو، البتہ اگر اس نے ایک ساتھ اپنے چہرے اور سر کو ڈھانپ لیا تو فدیہ ادا کرے گا، کیونکہ اگر وہ عورت ہو تو اس نے اپنے چہرہ کو چھپالیا تھا اور اگر مرد ہو تو اس نے اپنے سر کو چھپالیا تھا، اسی طرح اگر اس نے اپنے چہرہ کو چھپالیا اور سلا ہوا کپڑا پہن لیا (تو فدیہ ہوگا)، کیونکہ اگر وہ عورت ہے تو اس نے اپنا چہرہ چھپالیا تھا، اور اگر مرد ہے تو اس نے سلا ہوا کپڑا پہن لیا۔

اور حنفیہ میں سے ابو یوسف نے کہا: مجھے اس کے لباس کے بارے میں علم نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ مرد ہے تو اس کے لئے سلا ہوا کپڑا پہننا مکروہ ہے، اور اگر وہ عورت ہے تو اس کے لئے اس کا چھوڑنا مکروہ ہے [۱]۔

دیکھا جائے اصطلاح: ''حج''۔

نظر اور خلوت:

۱۵ - جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ خنثی کے ساتھ تنہائی میں غیر محرم نہیں رہے گا، چاہے وہ مرد ہو یا عورت، اور وہ مرد محرم کے بغیر احتیاطاً اور حرام کے احتمال سے بچتے ہوئے سفر نہیں کرے گا۔ اور اسی طرح جو خنثی قریب البلوغ ہو وہ اپنے قابل ستر اعضاء کو عورتوں کے سامنے نہیں کھولے گا، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ مرد ہو، اور نہ مردوں کے سامنے کھولے گا، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ عورت ہو، اور انکشاف سے مراد یہ ہے کہ وہ ایک ہی چادر میں ہو، نہ کہ شرمگاہ کی جگہ کو ظاہر کرنا مراد ہے، کیونکہ یہ غیر عورت کے لئے بھی حلال نہیں ہے۔

اور شافعیہ میں سے قفال نے کہا: بچپن کے حکم کو باقی رکھتے ہوئے جائز ہے، اور بعض شافعیہ نے اسی کو مذہب مختار قرار دیا ہے [۱]۔

اس کا نکاح:

۱۶ - حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر خنثی کا نکاح اس کا باپ کسی مرد سے کردے اور وہ مرد اس سے ملاپ کرلے تو جائز ہوگا، اور اسی طرح اگر اس کا نکاح کسی عورت سے کردے اور وہ اس سے ملاپ کرلے (تو جائز ہوگا)، ورنہ عنین کی طرح مہلت دی جائے گی [۲]۔

اور مالکیہ کی رائے اور یہی شافعیہ کا مذہب ہے کہ اسے دونوں جہتوں سے نکاح سے روکا جائے، یعنی نہ وہ نکاح کرے گا اور نہ اس سے نکاح کیا جائے گا، اور امام شافعیؒ سے ابن المنذر کی روایت یہ ہے کہ وہ ان دونوں (مرد و عورت) میں سے جس سے چاہے نکاح کرے گا پھر جسے اس نے اختیار کیا ہے اس سے رجوع نہیں کرے گا، عقابی نے کہا ہے: شاید ان کی مراد یہ ہے کہ جب وہ کسی ایک کو اختیار کر کے نکاح کرلے، کیونکہ اگر اس نے فعل کے بغیر محض اختیار کرلیا ہو تو مناسب نہیں ہے کہ اسے دوسرے پہلو کے اختیار

---

(۱) فتح القدیر ۸/۵۰۶ طبع دار صادر، الاشباہ والنظائر لابن نجیم / ۳۸۴ طبع دار الفکر دمشق، الحطاب ۶/۴۳۳، الاشباہ والنظائر للسیوطی / ۲۴۳، اسنی المطالب ۱/۵۰۷، حاشیۃ الجمل ۲/۵۰۶، کشاف القناع ۲/۴۲۱، ۴۲۸، المغنی ۳/۳۳۱۔

(۱) الاختیار ۳/۳۹، فتح القدیر ۸/۵۰۷، ۵۰۸، الاشباہ والنظائر لابن نجیم / ۳۸۳، ابن عابدین ۵/۴۶۵، اسنی المطالب ۳/۱۱۴، ۴/۱۶۹، روضۃ الطالبین ۷/۲۹، الاشباہ والنظائر للسیوطی / ۲۴۴ طبع دار الہلال، کشاف القناع ۵/۱۵۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم / ۳۸۲، ۳۸۳ طبع دار الفکر۔

کرنے سے روکا جائے (۱)۔

اور اس کے نکاح کے سلسلہ میں حنابلہ کا اختلاف ہے، پس خرقی نے ذکر کیا ہے: اس کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا، اگر وہ بتائے کہ وہ مرد ہے، اور یہ کہ اس کی طبیعت عورتوں کے نکاح کی طرف مائل ہوتی ہے، تو اسے عورتوں سے نکاح کا حق حاصل ہوگا، اور اگر وہ بتائے کہ وہ عورت ہے اور اس کی طبیعت مردوں کی طرف مائل ہوتی ہے، تو وہ کسی مرد سے نکاح کرے گا۔ کیونکہ اس کا علم اسی کی طرف سے ہوسکتا ہے، اور اس میں کسی دوسرے کے حق کا ایجاب بھی نہیں ہے، لہٰذا اس میں اس کا قول قبول کیا جائے گا۔ جیسا کہ عورت کا قول اس کے حیض اور اس کی عدت کے بارے میں قبول کیا جاتا ہے، اور وہ اپنے بارے میں جانتا ہے کہ اس کی طبیعت دونوں صنفوں میں سے کسی ایک کی طرف مائل ہوتی ہے، اور اس صنف کے لئے اپنی شہوت کو جانتا ہے۔

اور ابو بکر نے کہا: نکاح جائز نہیں ہے، یہاں تک کہ اس کا معاملہ ظاہر ہوجائے، اور اسے انہوں نے بطور نص امام احمد سے ذکر کیا ہے، یہ اس لئے کہ اس چیز کا وجود متحقق نہیں ہوا جس کی وجہ سے نکاح مباح ہو، لہٰذا اس کے لئے مباح نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر اس پر اس کی بہن عورتوں میں مشتبہ ہوجائے، اور اس لئے کہ اس کے حق میں مباح حرام کے ساتھ مشتبہ ہوگیا، پس حرام ہوگا (۲)۔

اس کی تفصیل ''نکاح'' میں ہے۔

خنثیٰ کی رضاعت:

۱۷- حنفیہ اور جمہور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر خنثیٰ کو دودھ اتر جائے تو اس کے ذریعہ حرمت ثابت نہیں ہوگی، کیونکہ اس کا عورت ہونا ثابت نہیں ہوا، لہٰذا شک کے ساتھ حرمت ثابت نہیں ہوگی (۱)۔

خنثیٰ کے دودھ کے سلسلہ میں مالکیہ کے یہاں کوئی صراحت نہیں وارد ہوئی ہے، لیکن ظاہر جیسا کہ بعض فقہاء مالکیہ نے کہا ہے، یہ ہے کہ وہ حرمت کو پیدا کرتا ہے، اس شخص پر قیاس کرتے ہوئے جس کو طہارت کے بارے میں یقین ہو اور حدث کے بارے میں شک ہو، تو اس کے دودھ کا حصول بچے کے پیٹ میں یقینی ہے، طہارت کے تیقن کی طرح اور شک اس کے مرد یا عورت ہونے میں ہے، جیسا کہ حدث میں شک ہے (۲)۔

اور شافعیہ اور حنابلہ میں سے ابن حامد کا مذہب یہ ہے کہ معاملے کو موقوف رکھا جائے گا یہاں تک کہ خنثیٰ کا معاملہ ظاہر ہوجائے، پس اگر عورت ہونا ظاہر ہوجائے تو حرام ہوگا، ورنہ نہیں، لیکن اس پر اس کا نکاح حرام ہوگا، جس نے اس کا دودھ پیا ہے (۳)۔

خنثیٰ کا اقرار:

۱۸- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر اس نے اپنے بارے میں ایسا اقرار کیا جو اس کی میراث یا اس کی دیت کو کم کردے تو اس کی طرف سے قبول کیا جائے گا، اور اگر ایسا دعویٰ کرے جو اس میں زیادتی کرے تو قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ وہ اس میں متہم ہے، لہٰذا اس کا قول دوسرے کے حق میں قبول نہیں کیا جائے گا۔ اور وہ چیزیں جو اس کی عبادات یا اس کے علاوہ کے قبیل سے ہوں تو قیاس یہ ہے کہ اس میں اس کا قول قبول کیا جائے، کیونکہ یہ اس کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان کا حکم ہے، اور اس کا قول اس سے سقوط مہر کے بارے میں قبول نہیں کیا جائے گا (۴)۔

---

(۱) مواہب الجلیل ۶/ ۴۳۲ طبع دارالفکر، القلیوبی ۳/ ۲۴۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۱۱، الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۲۴۵۔

(۲) المغنی ۶/ ۶۷۷، ۶۷۸، کشاف القناع ۵/ ۹۰۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۱۰، کشاف القناع ۵/ ۴۴۵، المغنی ۷/ ۵۴۵۔

(۲) حاشیۃ الزرقانی ۴/ ۲۳۹۔

(۳) حاشیۃ الجمل ۴/ ۴۷۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۳، المغنی ۷/ ۵۴۵۔

(۴) فتح القدیر ۸/ ۵۰۸ طبع دار صادر، الاشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۳۲۲ طبع مکتبۃ

خنثی کی گواہی اور اس کا فیصلہ:

۱۹ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ خنثی شہادت کے معاملے میں عورت کی طرح ہے، لہٰذا حد اور قصاص کے علاوہ میں اس کی شہادت ایک مرد اور ایک عورت کے ساتھ قبول کی جائے گی، اور اسے شہادت کے معاملے میں عورت سمجھا جائے گا، مالکیہ میں سے ابن حبیب نے کہا ہے: اس میں ''احوط'' پر فیصلہ کیا جائے گا، اور اس کی شہادت میں احتیاط کا طریقہ یہ ہے کہ اموال کے علاوہ میں قبول نہ کی جائے، اور اسے شہادت کے باب میں عورت شمار کیا جائے (۱)۔

بہر حال جہاں تک اس کے فیصلہ کا تعلق ہے تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ خنثی کو قاضی بنانا صحیح نہیں ہے، اور اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، کیونکہ اس کا مرد ہونا معلوم نہیں ہے (۲)۔

اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ خنثی عورت کی طرح ہے، اس کا فیصلہ حد اور قصاص کے علاوہ دیگر معاملات میں بدرجہ اولی صحیح ہے، اور مناسب ہے کہ حدود وقصاص میں صحیح نہ ہو، کیونکہ عورت ہونے کا شبہ ہے (۳)۔

خنثی کے لئے قصاص لینا اور اس سے قصاص لینا:

۲۰ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مرد وعورت میں سے ہر ایک خنثی کی وجہ سے قتل کیا جائے گا، اور خنثی ان دونوں کی وجہ سے قتل کیا جائے گا، کیونکہ وہ یا تو مرد ہوگا یا عورت (اور دونوں صورتوں میں قصاص لازم ہے) اور (قتل) نفس سے کم کے قصاص میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اعضاء میں وجوب قصاص کا ہے، چاہے انہیں کسی مرد نے کاٹا ہو یا کسی عورت نے۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ خنثی کے ہاتھ کاٹنے والے پر قصاص نہیں ہے، اگرچہ عمداً ایسا کیا ہو، اور اگرچہ کاٹنے والی عورت ہو، اور اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، جبکہ وہ دوسرے کا ہاتھ جان بوجھ کر کاٹ دے، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ برابری نہ ہو (۱)۔

اس کی تفصیل: ''قصاص'' میں ہے۔

خنثی کی دیت:

۲۱ - اگر مقتول خنثی ہو تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس میں مرد کی نصف دیت اور عورت کی نصف دیت واجب ہوگی، کیونکہ اس کے مرد اور عورت ہونے کا یکساں احتمال ہے، اور اس کی حالت کے انکشاف سے مایوسی ہو چکی ہے، لہٰذا ان دونوں کے درمیان کا راستہ اپنانا اور دونوں احتمالوں پر عمل کرنا واجب ہوگا (۲)۔

اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ عورت کی دیت واجب ہوگی، کیونکہ یہ یقینی ہے، لہٰذا زائد شک کی وجہ سے واجب نہیں ہوگا (۳)۔

جہاں تک اس کے زخم اور اعضاء کی دیت کا تعلق ہے تو حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ مرد کی دیت کا نصف ہوگا، اور مالکیہ کے کلام کا متبادر اور یہی حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول ہے، یہ ہے کہ وہ اعضاء میں ثلث دیت تک مرد کے مساوی ہوگا، پھر اگر ایک تہائی سے زیادہ ہو جائے تو وہ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک مرد کی دیت

= الہلال، المغنی ۶/ ۶۷۷، ۶۷۸، ۴/ ۴۶۱، ۴۶۲۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۷۷، ۳۵۶، الحطاب ۶/ ۴۳۲، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۵۵، الاشباہ النظائر للسیوطی/ ۲۴۳۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۱۸۷، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۹۵، الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۲۴۳، الکافی ۳/ ۴۳۳ طبع المکتب الإسلامی دمشق۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۳۵۶۔

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۳۸۳ طبع دار الفکر، ابن عابدین ۵/ ۳۶۸، ۳۶۹، مواہب الجلیل ۶/ ۴۳۳، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۵۶، ۱۵۹، المغنی ۷/ ۶۷۹، ۶۸۰، ۷۱۵۔

(۲) مواہب الجلیل ۶/ ۴۳۳، المغنی ۸/ ۶۲، ۶۳۔

(۳) روضۃ الطالبین ۹/ ۱۵۹، ۲۵۷، الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۲۴۳، المغنی ۸/ ۶۲۔

کا نصف اور حنابلہ کے نزدیک مرد کی دیت کا تین ربع ہوگا، اور اس کی تفصیل ''دیات'' میں ہے[۱]۔

خنثی پر وجوب دیت:

۲۲- شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے اور یہی حنفیہ اور مالکیہ کے قواعد کا مقتضی ہے کہ خنثی عاقلہ میں داخل نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ عورت ہو، پھر اگر اس کا مرد ہونا ظاہر ہوجائے تو شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ وہ اس حصہ کا تاوان ادا کرے گا، جسے دوسرے نے ادا کیا[۲]۔

خنثی کا قسامت میں داخل ہونا:

۲۳- حنفیہ کی رائے اور یہی حنابلہ کا قول ہے، یہ ہے کہ خنثی قسامت میں داخل نہیں ہوگا، کیونکہ وہ عاقلہ میں داخل نہیں ہوتا ہے، اور اس کی شہادت سے قتل ثابت نہیں ہوتا ہے، تو وہ عورت کے مشابہ ہوگیا، اور قتل خطا کے سلسلہ میں مالکیہ کے کلام کا متبادر اور یہی حنابلہ کا دوسرا قول ہے کہ خنثی قسامت میں داخل ہوگا، کیونکہ اس کے حق میں سبب قسامت پایا گیا، اور وہ اس کا مستحق دم ہونا ہے، اور اس کی یمین سے مانع متحقق نہیں ہوا۔

اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ شک کی وجہ سے خنثی قسم تو زیادہ کھائے گا (مرد ہونے کے حساب سے) اور کم لے گا (عورت ہونے کے حساب سے) اور باقی (دیت) مدعی علیہ کے پاس موقوف رکھی جائے گی یہاں تک کہ خنثی کی صورت حال واضح ہوجائے یا صلح ہوجائے، اور معاملہ واضح ہوجانے کے بعد تقسیم کا اعادہ نہیں کیا جائے گا، پس باقی اسے دیا جائے گا، جس کے بارے میں ظاہر ہو کہ وہ اس کا ہے یمین کے بغیر[۱]۔

اس پر تہمت لگانے والے کی حد:

۲۴- مالکیہ اور شافعیہ کی رائے اور یہی حنابلہ کے کلام کا متبادر ہے کہ جس نے خنثی کو کسی ایسے فعل کی تہمت لگائی، جس کی وجہ سے خنثی پر حد جاری کی جاسکتی ہو، تو اس میں حد قذف واجب ہوگا، پس اگر اس پر کسی شخص نے زنا کی تہمت لگائی ہے اس شرمگاہ کے ذریعہ جو مرد کو ہوتی ہے، یا اس شرمگاہ میں جو عورتوں کو ہوتی ہے، تو اس پر حد نہیں ہوگی، کیونکہ جب وہ ان میں سے کسی ایک کے ذریعہ زنا کرے گا تو اس پر حد نہیں لگائی جائے گی[۲]۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ خنثی پر تہمت لگانے والے پر حد جاری نہیں ہوگی، اس لئے کہ اگر وہ مرد ہے تو وہ مجبوب کی طرح ہے، اور اگر وہ عورت ہے تو یہ رتقاء کی طرح ہے، اور ان دونوں کو تہمت لگانے والے پر حد جاری نہیں ہوتی ہے، کیونکہ حد تہمت ختم کرنے کے لئے ہے، اور یہ ان دونوں میں مفقود ہے، لیکن اس میں تعزیر ہے[۳]۔

خنثی کا ختنہ:

۲۵- خنثی کے ختنہ کے جواز کے بارے میں فقہاء کے چند اقوال ہیں، حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ نابالغ خنثی جو شہوت نہ رکھتا ہو جائز ہے کہ

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۶۸، ۳۶۹، القوانین الفقہیہ ر ۳۴۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۵۷، المغنی ۸/ ۶۲، ۶۳۔

(۲) الاختیار ۵/ ۶۱، ابن عابدین ۵/ ۴۱۰، ۴۱۳، التاج والإکلیل علی ہامش مواہب الجلیل ۶/ ۲۶۷، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۷۱، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۵۵، القلیوبی ۴/ ۱۵۷، حاشیۃ الجمل ۵/ ۶۲، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۲۴۳، کشاف القناع ۶/ ۶۰۔

(۱) الاختیار ۳/ ۴۰، الحطاب ۶/ ۲۷۳، القلیوبی ۴/ ۱۶۶، المغنی ۸/ ۸۱۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۴۶۳، الحطاب ۶/ ۴۳۳، الکافی ۳/ ۲۱۶، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۱۱، ۳۱۷۔

(۳) البدائع ۷/ ۳۲۹، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۳۸۳ طبع دار الفکر۔

اس کا ختنہ مرد یا عورت کرے[1]۔

بہرحال مالکیہ تو ان کے بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس سلسلہ میں کوئی صراحت نہیں پائی جاتی ہے، اور ابن ناجی کی رائے جیسا کہ حطاب نے نقل کیا ہے، یہ ہے کہ خنثی کا ختنہ نہیں کیا جائے گا، اس قاعدہ کے پیش نظر کہ "**تغليب الحظر على الاباحة**"، یعنی حرمت کو اباحت پر غالب کیا جاتا ہے، اور اس کے مسائل اس پر دلالت کرتے ہیں[2]۔

اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ خنثی کا ختنہ اس کے بچپن میں نہیں کیا جائے گا، پھر جب وہ بالغ ہوجائے تو اس میں دو قول ہیں:

ان میں سے ایک قول اور یہی مشہور ہے، یہ ہے کہ دونوں شرم گاہوں کا ختنہ کرانا واجب ہے، اور دوسرا قول اور یہی اصح ہے، یہ ہے کہ جائز نہیں ہے، کیونکہ زخمی کرنا شک کی بنیاد پر جائز نہیں ہے، پس پہلے قول کی بنیاد پر اگر وہ اچھی طرح ختنہ کرسکتا ہو تو اپنا ختنہ خود کرے، اور اگر ممکن نہ ہو تو ضرورت کی بنیاد پر مرد یا عورتیں اس کام کو انجام دیں[3]۔

اور حنابلہ نے کہا ہے کہ احتیاطاً خنثی کی دونوں شرمگاہوں کا ختنہ کیا جائے گا[4]۔

خنثی کے لئے چاندی اور ریشم کا استعمال:

۲۶- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ فی الجملہ خنثی کے لئے ریشم، سونے اور چاندی کا پہننا حرام ہے، اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ خنثی کے لئے

(۱) الاختیار ۳/ ۳۹، البدائع ۷/ ۳۲۸، فتح القدیر ۸/ ۵۰۶، ۵۰۷ طبع دار صادر۔

(۲) الحطاب ۳/ ۲۵۹۔

(۳) شرح المنہج علی حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۷۴، أسنی المطالب ۴/ ۱۶۴، ۱۶۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۸۱، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۲۴۴۔

(۴) کشاف القناع ۱/ ۸۰۔

ریشم اور زیورات کا پہننا مکروہ ہے، کیونکہ یہ مردوں پر حرام ہیں، عورتوں پر نہیں، اور خنثی کا حال اب تک ظاہر نہیں ہوا ہے، لہٰذا احتیاط کے پہلو کو اختیار کیا جائے گا۔ پس حرام سے اجتناب فرض ہے اور مباح پر اقدام مباح ہے، لہٰذا حرام میں پڑنے سے بچنے کے لئے مکروہ قرار دیا جائے گا[1]۔

خنثی کا غسل، تکفین اور اس کا دفن:

۲۷- جب خنثی مرجائے تو اس کے غسل کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس میں چند اقوال ہیں:

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جب خنثی مرجائے تو اسے نہ تو مرد غسل دے گا اور نہ عورت، کیونکہ مرد کا عورت کو غسل دینا اور عورت کا مرد کو غسل دینا شریعت میں ثابت نہیں ہے، کیونکہ عورت (قابل ستر اعضاء) کو دیکھنا حرام ہے، اور حرمت موت سے زائل نہیں ہوتی ہے، پس اسے پاک مٹی سے تیمّم کرایا جائے گا، اس لئے کہ غسل دشوار ہے، اور اسے کپڑے کے ذریعہ تیمّم کرائے گا، اگر وہ اجنبی ہو، اور اپنے چہرہ کو اس کے بازو سے پھیرے گا، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ عورت ہو، اور اگر اس کا ذو رحم محرم ہو تو بغیر کپڑے کے اسے تیمّم کرائے گا[2]۔

اور شافعیہ نے اس میں تفصیل کی ہے، چنانچہ ان حضرات نے کہا ہے کہ جب خنثی مرجائے اور اس جگہ مردوں یا عورتوں میں سے اس کا کوئی محرم نہ ہو، تو اگر وہ کم عمر ہو کہ اس عمر کا لڑکا شہوت کی حد کو نہیں پہنچتا ہے تو مردوں اور عورتوں کے لئے اسے غسل دینا جائز ہوگا، اور اگر وہ

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۳۸۲ طبع دار الفکر، الاختیار ۳/ ۳۹، العنایہ علی ہامش فتح القدیر ۸/ ۵۰۷، البدائع ۷/ ۳۲۹، ابن عابدین ۵/ ۴۶۵، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۲۴۲، روضۃ الطالبین ۲/ ۶۶، ۶۷، کشاف القناع ۱/ ۲۸۱، ۲/ ۲۳۸۔

(۲) فتح القدیر ۸/ ۵۰۶، ۵۰۹ طبع دار صادر، البدائع ۷/ ۳۲۸، ابن عابدین ۵/ ۴۶۶۔

بڑا ہوتو اس میں دو قول ہیں:

ان میں سے ایک قول یہ ہے کہ تیمّم کرایا جائے گا، اور دفن کردیا جائے گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ غسل کرایا جائے گا۔

اور کون شخص اسے غسل دے گا؟ اس میں کئی اقوال ہیں: ان میں سے سب سے زیادہ صحیح اور یہی ابوزید کا قول ہے، یہ ہے کہ ضرورت اور بچپن کے حکم کو باقی رکھتے ہوئے مرد وعورت دونوں کے لئے اسے غسل دینا جائز ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ مردوں کے حق میں عورت کی طرح اور عورتوں کے حق میں مرد کی طرح ہے، احتیاط کے پہلو کو اختیار کرتے ہوئے (۱)۔

اور حنابلہ نے کہا: جب خنثی کی عمر سات سال یا اس سے زیادہ ہوتو اسے کپڑا وغیرہ کے ذریعہ تیمّم کرایا جائے گا، اور تیمّم کرانے کے سلسلہ میں عورت کے مقابلہ میں مرد زیادہ حق رکھتا ہے (۲)۔

۲۸- اور خنثی کو لڑکی کی طرح پانچ سفید کپڑوں کا کفن دیا جائے گا، اس لئے کہ اگر وہ لڑکی ہے تو مسنون کفن دیا گیا، اور اگر وہ مرد ہے تو اسے تین کپڑوں سے زائد دیا گیا، اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ مرد کو زندگی میں حق ہے کہ تین سے زیادہ کپڑے استعمال کرے، لیکن اگر وہ عورت ہوتو تین کپڑوں پر اکتفا کرنے کی صورت میں سنت کا ترک لازم آئے گا۔

اور جب خنثی پر اور مرد اور عورت پر نماز جنازہ پڑھی جائے تو خنثی کو مرد وعورت کے درمیان رکھا جائے، زندگی کی حالت کا اعتبار کرتے ہوئے، کیونکہ وہ نماز میں مردوں اور عورتوں کی صف کے درمیان کھڑا ہوتا ہے۔

(۱) أسنی المطالب ۱/ ۳۰۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۵، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۱، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۲۴۵۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۹۱۔

اور اگر اسے عذر کی وجہ سے مرد کے ساتھ ایک ہی قبر میں دفن کیا جائے تو خنثی کو مرد کے پیچھے رکھا جائے گا، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ عورت ہو، اور ان دونوں کے درمیان مٹی سے فصل کردیا جائے گا، لہٰذا دو قبروں کے حکم میں ہوگا، اور اگر وہ عورت کے ساتھ ہوتو خنثی کو آگے رکھا جائے گا، کیونکہ یہ احتمال ہے کہ وہ مرد ہو۔

اور مستحب ہے کہ اسے دفن کرتے وقت اس کی قبر پر پردہ کردیا جائے، کیونکہ اگر وہ عورت ہے تو واجب کو ادا کردیا گیا، اور اگر مرد ہوتو پردہ کرنا نقصان نہیں کرے گا (۱)۔

خنثی کی وراثت:

۲۹- مالکیہ اور حنابلہ کا مشہور مذہب، اور حنفیہ میں سے ابو یوسف اور محمد کا مسلک یہ ہے کہ خنثی مرد کی میراث کے نصف کا اور عورت کی میراث کے نصف کا وارث ہوگا، دونوں کی مشابہت پر عمل کرتے ہوئے، اور یہی ابن عباس، شعبی، ابن ابی لیلیٰ، اہل مدینہ ومکہ اور ثوری وغیرہم کا قول ہے۔

اور امام ابو حنیفہ نے احتیاطاً اسے دونوں حصوں میں سے کم کا وارث قرار دیا ہے، اور اسے شافعیہ یقینی حصہ دیتے ہیں، اور باقی کو موقوف رکھتے ہیں، یہاں تک کہ اس کا حال ظاہر ہوجائے یا وہ لوگ آپس میں صلح کرلیں، اور اگر خنثی اس کی وضاحت سے قبل مرجائے تو قدر موقوف میں صلح کے علاوہ کوئی صورت باقی نہیں رہے گی، ابوثور، داؤد اور ابن جریر کا یہی قول ہے (۲)۔

اور اس کی وراثت کی کیفیت میں اختلاف اور تفصیل ہے، جس کے لئے ''إرث'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) فتح القدیر ۸/ ۵۰۸، ۵۰۹، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۳۸۲ طبع دار الفکر، ابن عابدین ۵/ ۴۶۶، البدائع ۷/ ۳۲۸، کشاف القناع ۲/ ۱۰۶، ۱۰۸۔

(۲) الاختیار ۵/ ۱۱۵، فتح القدیر ۸/ ۵۰۹، ابن عابدین ۵/ ۴۶۶، مواہب الجلیل

خنزیر

تعریف:

۱-خنزیر خبیث جانور ہے، دمیری نے کہا ہے کہ خنزیر میں حیوانیت اور درندگی دونوں پائی جاتی ہے، پس درندگی کی جو صفت اس میں پائی جاتی ہے وہ اس کا ذوناب (کچلی والا) ہونا اور مردار کھانا ہے، اور اس میں حیوانیت کی جو صفت ہوتی ہے وہ اس کا کھر والا ہونا اور گھاس اور چارہ کھانا ہے۔

خنزیر کے احکام:

۲-خنزیر کے احکام کی چند حیثیتیں ہیں:

اول: اس کے گوشت اور اس کے تمام اجزاء کا حرام ہونا۔

دوم: اس کا نجس عین ہونا۔

سوم: اس کی مالیت کا اعتبار۔

ان اعتبارات میں سے ہر ایک یا تمام پر کچھ احکام شرعیہ مرتب ہوتے ہیں۔

۳-جہاں تک پہلی حیثیت کا تعلق ہے تو امت کا اجماع ہے کہ خنزیر کا گوشت کھانا حرام ہے، البتہ ضرورۃ اس کی اجازت ہے۔اس کی دلیل اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: "قُلْ لَّا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهٗ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ، فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ"[1] (آپ کہہ دیجئے مجھ پر جو وحی آئی ہے اس میں تو (اور) کچھ نہیں حرام پاتا کسی کھانے والے کے لئے جو اسے کھائے سواء اس کے کہ وہ مردار ہو یا بہتا ہوا خون یا سور کا گوشت ہو، کیونکہ وہ بالکل گندہ ہے یا جو فسق (کا ذریعہ) ہو غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا، لیکن جو کوئی بے قرار ہو جائے اور طالب لذت نہ ہو، نہ حد سے تجاوز کرے تو بیشک آپ کا پروردگار بڑا مغفرت والا ہے بڑا رحمت والا ہے)۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اضطرار کے وقت کتّے کا گوشت کھانے کو خنزیر کا گوشت کھانے پر مقدم کیا جائے گا، اور یہ بعض فقہاء کے قول کی بنیاد پر ہے جو اس کے قائل ہیں کہ کتّے کا گوشت کھانا حرام نہیں ہے۔

جیسا کہ خنزیر کی چربی، اس کے گردے اور اس کے جگر کو اس کے گوشت پر مقدم کیا جائے گا، کیونکہ گوشت کی حرمت نص قرآنی سے ثابت ہے، لہٰذا اس میں اختلاف نہیں ہے، اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ خنزیر کے علاوہ دوسرے مردار جانور کو خنزیر پر مقدم رکھا جائے گا، جبکہ دونوں جمع ہوں، کیونکہ خنزیر اپنی ذات کے اعتبار سے حرام ہے، اور مردار کی حرمت عارضی ہے[2]۔

۴-اور دوسرا پہلو اور وہ اس کی نجاست عین کا اعتبار ہے۔

تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا عین خنزیر کی نجاست پر اتفاق ہے، اور اسی طرح اس کے تمام اجزاء اور جو چیز اس سے علاحدہ ہوتی ہے جیسے اس کا پسینہ، اس کا لعاب اور اس کی منی کی نجاست[3] اور اس کی

= ۶/۴۲۶، ۴۲۷، نہایۃ المحتاج ۶/۱۳۱، ۳۲ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی، القلیوبی ۳/۱۵۰، المغنی ۶/۲۵۴، نیل المآرب ۲/۹۳۔

(۱) سورۂ أنعام/۱۴۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۱۹۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۱۶، ۱۱۷، مطالب أولی النہی ۶/۳۲۱، المجموع ۹/۲، ۳۹۔

(۳) فتح القدیر ۱/۸۲، بدائع الصنائع ۱/۶۳، شرح العنایہ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۱/۸۲، نہایۃ المحتاج ۱/۱۹، کشاف القناع ۱/۱۸۱۔

دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "قُلْ لَّا أَجِدُ فِيْمَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗ إِلَّا أَنْ يَكُوْنَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَإِنَّهٗ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ، فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ"، [1] (آپ کہہ دیجئے مجھ پر جو وحی آئی ہے اس میں تو (اور) کچھ نہیں حرام پاتا کسی کھانے والے کے لئے جو اسے کھائے سواء اس کے کہ وہ مردار ہو یا بہتا ہوا خون یا سور کا گوشت ہو، کیونکہ وہ بالکل گندہ ہے یا جو فسق (کا ذریعہ) ہو غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا، لیکن جو کوئی بے قرار ہو جائے اور طالب لذت نہ ہو، نہ حد سے تجاوز کرے تو بیشک آپ کا پروردگار بڑا مغفرت والا ہے بڑا رحمت والا ہے)، اور اللہ تعالیٰ کے قول: "أَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَإِنَّهٗ رِجْسٌ" (یا سور کا گوشت ہو کیونکہ وہ بالکل گندہ ہے) میں ضمیر خنزیر کی طرف لوٹتی ہے، پس یہ عین خنزیر اور اس کے تمام اجزاء کی تحریم پر دلالت کرتا ہے۔

اور یہ اس لئے کہ ضمیر جب اس کی صلاحیت رکھتی ہو کہ مضاف کی طرف لوٹے اور وہ "لحم" ہے اور مضاف الیہ کی طرف لوٹے اور وہ خنزیر ہے، تو جائز ہے کہ ضمیر دونوں کی طرف لوٹے۔

اور ضمیر کا مضاف الیہ کی طرف لوٹنا اس جگہ زیادہ بہتر ہے، کیونکہ یہ حرمت کی جگہ ہے، کیونکہ اگر ضمیر مضاف کی طرف لوٹے گی اور وہ گوشت ہے تو اس کے علاوہ (دیگر اجزاء) حرام نہیں ہوں گے۔ اور اگر ضمیر مضاف الیہ کی طرف لوٹے تو گوشت اور خنزیر کے تمام اجزاء حرام ہوں گے۔

پس گوشت کے علاوہ حرمت اور عدم حرمت کے درمیان دائر ہے، لہٰذا احتیاطاً حرام قرار دیا جائے گا، اور یہ ضمیر کے اسی کی طرف لوٹانے سے ہوگا، خاص طور سے جبکہ ضمیر اس کی صلاحیت رکھتی ہے، اور خنزیر کی طرف ضمیر کے لوٹانے کو اس سے تقویت ملتی ہے کہ اس کے گوشت کی حرمت میتہ کی حرمت کے عموم میں داخل ہے۔ اور یہ اس لئے کہ خنزیر ذبح کئے جانے کا محل نہیں ہے، لہٰذا اس کا گوشت موت کی وجہ سے ناپاک ہو جائے گا۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ زندگی کی حالت میں خنزیر کی ذات پاک ہے، اور یہ اس لئے کہ ہر جاندار میں اصل پاک ہونا ہے، اور نجاست عارضی شئی ہے، پس خنزیر کی ذات کی طہارت اس کی حیات کے سبب سے ہوگی، اسی طرح اس کے پسینے، لعاب، آنسو اور رینٹ کا حکم ہے [1]۔

اور عین خنزیر کی نجاست کے حکم پر یہ احکام مرتب ہوتے ہیں:

اول- خنزیر کی کھال کو دباغت دینا:

۵- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ خنزیر کی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی ہے، اور اس سے انتفاع جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ نجس العین ہے، اور دباغت زندگی کی طرح ہے، پس جیسا کہ زندگی اس سے نجاست کو دور نہیں کرتی ہے اسی طرح دباغت اس سے نجاست کو دور نہیں کرے گی، اور مالکیہ نے اپنے اس قول: خنزیر کی کھال دباغت کے ذریعہ پاک نہیں ہوتی ہے، کی دلیل یہ دی ہے کہ خنزیر باتفاق امت ذبح کا محل نہیں ہے، پس دباغت اس پر اثر انداز نہیں ہوگی، لہٰذا وہ میتہ ہوگا اور دباغت کے ذریعہ پاک نہیں ہوگا اور نہ اس سے انتفاع جائز ہوگا۔

اور حنابلہ اور مالکیہ کا مذہب اس پر متفق ہے کہ میتہ کی کھال چاہے جس جانور کا بھی ہو دباغت کے ذریعہ پاک نہیں ہوگی، لیکن حنابلہ

---

(۱) سورۂ انعام ر ۱۴۵۔

(۱) الشرح الصغیر ۱ ر ۴۳۔

کے نزدیک غیر سیال چیزوں میں دباغت کے بعد اس سے انتفاع جائز ہے، اور مالکیہ کے نزدیک خشک اور سیال دونوں طرح کی چیزوں میں اس کا استعمال جائز ہے، سوائے خنزیر کے کہ اسے رخصت شامل نہیں ہے [1]۔

اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ خنزیر کی کھال دباغت کے ذریعہ پاک ہوجاتی ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک مشہور روایت کے بالمقابل وہ روایت ہے جسے عبدالمنعم بن الغرس نے مشہور قرار دیا ہے کہ خنزیر کی کھال جبکہ اسے دباغت دے دیا جائے، خشک چیزوں اور پانی میں اس کے استعمال کے جواز کے بارے میں دوسرے میتہ کی کھال کی طرح ہے چاہے ذبح کرے یا نہ کرے۔

(1) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۳۶، ۱۳۷، فتح القدیر ۱/ ۸۱، بدائع الصنائع ۱/ ۷۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۴، ۵۵، مواہب الجلیل ۱/ ۱۰۱، المجموع ۱/ ۲۱۷، کشاف القناع / ۵۴، ۵۵، المغنی ۱/ ۶۶۔

دوم-خنزیر کا جھوٹا:

۶-شافعیہ، حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ خنزیر کا جھوٹا ناپاک ہے، اس کے نجس العین ہونے کی وجہ سے اور اسی طرح اس کا لعاب بھی ناپاک ہے، کیونکہ یہ گوشت سے پیدا ہوتا ہے۔

اور جب برتن میں خنزیر منہ ڈال دے تو (شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک) اسے اس طرح پاک کیا جائے گا کہ اسے سات مرتبہ دھویا جائے گا جن میں سے ایک مرتبہ مٹی سے دھویا جائے گا، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے: **"إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات" وفي رواية "فليرقه ثم ليغسله سبع مرات" وفي أخرى "طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب"** [1] (جب کتا تم میں سے کسی کے برتن میں (پانی) پی لے تو چاہئے کہ اسے سات مرتبہ دھوئے، اور ایک روایت میں ہے، اسے بہادے، پھر اسے سات مرتبہ دھوڈالے، اور دوسری روایت میں ہے، تم میں سے کسی کے برتن میں جب کتا منہ ڈال دے تو اس کی پاکی یہ ہے کہ اسے سات مرتبہ دھوڈالے، ان میں سے پہلی مرتبہ مٹی سے مانجھے)۔

ان حضرات نے کہا ہے کہ جب یہ حکم کتے میں ثابت ہے تو خنزیر میں بدرجۂ اولی ہوگا، کیونکہ وہ کتے سے زیادہ بدتر ہے، اور اس کی حرمت زیادہ شدید ہے، کیونکہ خنزیر کو کسی بھی حال میں پالا نہیں جاسکتا ہے، اور اس لئے کے بغیر ضرر کے اس کا قتل مندوب ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کی تحریم اللہ تعالیٰ کے قول: **"أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ"** [2] سے منصوص ہے، پس تنبیہ کے طور پر اس برتن کے دھونے کا وجوب ثابت ہوگیا جس میں وہ منہ ڈال دے۔

اور حنفیہ کے نزدیک جب خنزیر کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اس کی پاکی اس طرح حاصل ہوگی کہ اسے تین مرتبہ دھویا جائے [3]۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ خنزیر کا جھوٹا ناپاک نہیں ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ اس کا لعاب ان کے نزدیک پاک ہے، اور جب برتن میں کتا منہ ڈال دے تو اس کے دھونے کا حکم تعبدی ہے، لہذا اس حکم میں خنزیر داخل نہیں ہوگا، اور مالکیہ کے دوسرے قول کے مطابق دھونا مندوب ہے [4]۔

(1) حدیث: "إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات" کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(2) سورۂ أنعام/ ۱۴۵۔

(3) فتح القدیر ۱/ ۷۵، ۷۶، البحر الرائق ۱/ ۱۳۴، مراقی الفلاح ص/ ۵، المجموع ۱/ ۱۷۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۳۶، کشاف القناع ۱/ ۱۸۲۔

(4) الخرشی ۱/ ۱۱۹، الشرح الصغیر ۱/ ۸۶۔

سوم-اس کے بال کا حکم:

۷-جمہور کا مذہب یہ ہے کہ خنزیر کا بال ناپاک ہے، لہٰذا اس کا استعمال جائز نہیں ہوگا، کیونکہ یہ عین نجاست کا استعمال ہے۔

اور شافعیہ کے نزدیک اگر خف کو خنزیر کے بال سے سل دیا جائے تو سلنے کی جگہ دھونے یا مٹی سے پاک نہیں ہوگی، لیکن یہ معاف ہے، پس عموم بلوی کی وجہ سے اس کے ساتھ فرائض ونوافل پڑھے گا اور حنابلہ کے نزدیک اس چیز کا دھونا واجب ہوگا جس کے ذریعہ خف کو سلا ہے، جبکہ وہ تر ہو، اور ناپاک بالوں کی چھلنی کا خشک استعمال مباح ہے، کیونکہ اس میں نجاست سرایت نہیں کرتی ہے، اور تر چیزوں میں اس کا استعمال جائز نہیں ہے، اس لئے کہ رطوبت کی وجہ سے نجاست منتقل ہوجائے گی۔

اور حنفیہ نے ضرورت کی بنیاد پر موچیوں کے لئے اس کے بال کے استعمال کو مباح قرار دیا ہے۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ خنزیر کا بال پاک ہے، پس جب قینچی سے کاٹا جائے تو اس کا استعمال جائز ہوگا، اگرچہ کاٹنا موت کے بعد واقع ہو، کیونکہ بال میں زندگی کا اثر نہیں ہوتا ہے، اور جس میں زندگی کا اثر نہ ہو وہ موت کے ذریعہ ناپاک نہیں ہوتا ہے، مگر یہ کہ اس کا دھونا مستحب ہے، اس لئے کہ اس کی طہارت اور نجاست میں شک ہے، لیکن اگر اس کے بال کو نوچ دیا جائے تو پاک نہیں ہوگا[1]۔

چہارم-اس کے اجزاء سے دوا کرانے کا حکم:

۸-جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ (فی الجملہ) ناپاک اور حرام اشیاء سے دوا علاج ناجائز ہے اور یہ خنزیر کو بھی شامل ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/۶۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۹، أسنی المطالب ۱/۲۱، کشاف القناع ۱/۵۶۔

اس کی تفصیل ''تداوی'' کی اصطلاح میں گذر چکی ہے[1]۔

پنجم-عین خنزیر کا دوسری چیز میں تبدیل ہوجانا:

۹-حنفیہ، مالکیہ کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر نجس العین کسی دوسری چیز میں تبدیل ہو جائے تو وہ پاک ہوجائے گا، پس جب عین خنزیر نمک میں تبدیل ہوجائے تو وہ پاک ہوجائے گا، اور شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نجس العین تبدیلی سے پاک نہیں ہوتا ہے، اور اس سے انہوں نے شراب اور مردار کی کھال کا استثناء کیا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''تحول'' (فقرہ ۳-۵) میں گذر چکی ہے۔

تیسری حیثیت-خنزیر کی مالیت کا اعتبار:

۱۰-فقہاء کا مسلمان کے حق میں خنزیر کے مال متقوم نہ ہونے پر اتفاق ہے، اور یہ اس لئے کہ مال وہ ہے جس سے شرعاً ضرورت کے علاوہ (عام حالات) میں انتفاع ممکن ہو، اور خنزیر کے نجس العین ہونے کی وجہ سے اس سے انتفاع ممکن نہیں ہے، اور اس لئے کہ شارع نے اس کی خرید وفروخت سے منع کر دیا ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل آرہی ہے۔

اور خنزیر کی مالیت کے عدم اعتبار کا اثر ذیل کی صورتوں میں ظاہر ہوگا:

پہلی صورت-اس کی خرید وفروخت کا صحیح نہ ہونا:

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ خنزیر کی خرید وفروخت صحیح نہیں ہے، اور اس کی دلیل حضرت جابر بن عبد اللہ کی یہ حدیث ہے: ''إن

(۱) الموسوعہ ۱۱/۱۱۸۔

الله تعالیٰ و رسولہ ﷺ حرم بیع الخمر والمیتة والخنزیر والأصنام، فقیل: یا رسول الله ﷺ أرأیت شحوم المیتة فإنه یطلی بها السفن و یدهن بها الجلود ویستصبح بها الناس، فقال: لا، هو حرام، ثم قال رسول الله ﷺ عند ذلک، قاتل الله الیهود إن الله لما حرم شحومها جملوه ثم باعوه فأکلوا ثمنه"[1] (بیشک اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی بیع کو حرام قرار دیا ہے، عرض کیا گیا، اے اللہ کے رسول ﷺ! آپ ﷺ کا کیا خیال ہے مردار جانوروں کی چربیوں کے بارے میں، اس کے ذریعہ کشتیوں پر روغن چڑھایا جاتا ہے، اور اسے کھالوں پر ملا جاتا ہے اور لوگ اس کے ذریعہ چراغ روشن کرتے ہیں؟، تو آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، یہ حرام ہے، پھر اللہ کے رسول ﷺ نے اس موقع پر فرمایا: اللہ یہودیوں کو ہلاک کرے، جب اللہ نے ان پر جانوروں کی چربیوں کو حرام قرار دے دیا تو انہوں نے اسے پگھلا دیا پھر اسے فروخت کرکے اس کی قیمت کو کھایا) اور اس لئے کہ معقود علیہ کی شرط یہ ہے کہ وہ پاک ہو اور اس سے شرعاً انتفاع کیا جا سکے (چاہے معقود علیہ ثمن ہو یا مبیع)۔

اور جس چیز کو فروخت کیا جائے اس کی حلت میں اصل یہ ہے کہ اس سے انتفاع کیا جائے، کیونکہ جس چیز سے شرعاً انتفاع نہیں کیا جائے گا اس کی بیع میں رضامندی کا تحقق نہیں ہوتا ہے، تو اس صورت میں مال کو ناجائز طور پر کھانا ہوگا اور یہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی رو سے ممنوع ہے: "یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْۤا اَمْوَالَكُمْ بَیْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّاۤ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَ لَا تَقْتُلُوْۤا اَنْفُسَكُمْ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُمْ رَحِیْمًا"[1] (اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو اور اپنی جانوں کو قتل مت کرو، بیشک اللہ تمہارے حق میں بڑا مہربان ہے)۔

اور خنزیر میں اگرچہ بعض منافع ہیں، مگر یہ شرعاً حرام ہے، اور جو چیز شرعی طور پر معدوم ہو تو وہ اس چیز کی طرح ہوگی جو حسی طور پر معدوم ہو۔

اور حنفیہ نے خنزیر کی بیع کے حکم میں تفصیل کی ہے، تو ان کے نزدیک بیع باطل ہے جب اسے دراہم یا دنانیر کے ذریعہ فروخت کیا جائے، اور اس صورت میں فاسد ہے جبکہ اسے کسی عین شئی کے عوض فروخت کیا جائے، ان کے اس مذہب کے مطابق کہ وہ بطلان اور فساد کے درمیان فرق کرتے ہیں۔

اور خنزیر کی دراہم یا دنانیر کے ذریعہ بیع اور کسی سامان کے ذریعہ اس کی بیع میں فرق یہ ہے کہ شریعت نے خنزیر کی اہانت اور اس کا اعزاز نہ کرنے کا حکم دیا ہے، اور دراہم یا دنانیر کے ذریعہ اس کی بیع میں اس کا اعزاز ہے، کیونکہ دراہم و دنانیر بیع میں مقصود نہیں ہوتے ہیں، بلکہ صرف حصول ملک کا ذریعہ بنتے ہیں، اور مقصود خنزیر ہوگا، لہٰذا دراہم و دنانیر کے ذریعہ اس کی بیع باطل ہوگی، اور اس کا مال متقوم ہونا ساقط ہو جائے گا۔

لیکن جب اسے کسی سامان جیسے کپڑوں کے عوض فروخت کیا جائے تو اس صورت میں حقیقت بیع پائی گئی، کیونکہ یہ مال کا مال سے تبادلہ ہے، اور خنزیر کو بعض احوال میں ''مال'' شمار کیا جاتا ہے جیسے کہ اہل کتاب کے نزدیک ہے، مگر یہ کہ اس صورت میں ان میں سے ہر ایک کو ثمن اور مبیع تصور کیا جائے گا، اور کپڑے کو مبیع قرار دینے کے پہلو

(۱) حدیث: "إن الله تعالیٰ و رسوله حرم بیع الخمر والمیتة......" کی روایت بخاری (الفتح القدیر ۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۹۔

کو راجح قرار دیا جائے گا تا کہ عقلاء کا تصرف صحیح قرار پا سکے، جو اس کا تقاضہ کرتا ہے کہ اعزاز کپڑے کا ہو اور یہی عقد سے مقصود ہو نہ کہ خنزیر، پس عقد میں خنزیر کا ذکر اس لئے معتبر ہوگا تا کہ کپڑے کا مالک بن سکے نہ کہ نفس خنزیر کا مالک بننا مقصود ہے، پس عقد، متعینہ ثمن کے فساد کی وجہ سے فاسد قرار پائے گا، اور کپڑے کی قیمت واجب ہوگی نہ کہ خنزیر کی[1]۔

ذمیوں کو خنزیر رکھنے کی اجازت دینا:

۱۱- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ذمیوں کے پاس جو خنزیر ہوں، انہیں ان پر باقی رکھا جائے گا، مگر یہ کہ اہل ذمہ کو اس کے اظہار سے روکا جائے گا، اور اسے کسی مسلمان کو کھلانے سے منع کیا جائے گا، اور جب وہ اسے ظاہر کر دیں تو اسے ضائع کر دیا جائے گا اور ضمان نہیں ہوگا۔

اور شافعیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ ذمیوں کو اس کے اظہار پر اس وقت قدرت نہیں دی جائے گی جبکہ وہ لوگ مسلمانوں کے درمیان شہر کے کسی الگ محلہ میں رہتے ہوں، لیکن جب وہ کسی شہر میں تنہا رہتے ہوں اس طور پر کہ ان کے ساتھ کوئی مسلمان نہ رہتا ہو تو ان سے تعرض نہیں کیا جائے گا[2]۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ کتابی بیوی کو خنزیر کے نہ کھانے پر مجبور کیا جائے گا، کیونکہ ایسا کرنا پورے طور پر لطف اندوز ہونے میں رکاوٹ بنے گا، اور اس میں مالکیہ نے شافعیہ کی مخالفت کی ہے، پس

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۳، البحر الرائق ۵/۲۷۰، ۲۷۷، ۲۷۹، فتح القدیر ۵/۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، الشرح الصغیر ۳/۲۲، ۴/۴۲۷، مواہب الجلیل ۴/۲۵۸، ۲۶۳، روضۃ الطالبین ۳/۳۴۸، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۲/۱۵۸، المجموع ۹/۲۳۰، کشاف القناع ۳/۱۵۲۔

(۲) فتح القدیر ۵/۳۰۰، نہایۃ المحتاج ۸/۹۳، الشرقاوی علی التحریر ۲/۴۱۳، ۴۱۴، الجمل ۵/۲۲۶، ۳/۴۸۱، الزرقانی علی خلیل ۳/۱۴۶، التاج والاکلیل للمواق ۳۸۵/۴۵، کشاف القناع ۳/۱۲۷۔

ان حضرات کے نزدیک شوہر کو حق حاصل نہیں ہوگا کہ اسے اس کے کھانے سے منع کرے[1]۔

خنزیر کی چوری یا اس کا اتلاف:

۱۲- الف- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص مسلمان کے خنزیر کی چوری کرے یا اسے ضائع کر دے تو نہ تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور نہ اس پر ضمان واجب ہوگا، کیونکہ خنزیر غیر محترم ہے، اور مال متقوم نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا مالک بننا، اس کو بیچنا اور پال کر رکھنا جائز نہیں ہے[2]۔

ب- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص ذمی کے خنزیر کو تلف کر دے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اور اس کی چوری کی صورت میں اس کا لوٹانا واجب ہوگا۔ اور اس کی دلیل رسول اللہ علیہ السلام کا یہ قول ہے: "**اترکوهم وما يدينون**"[3] (ان کو اور وہ جن چیزوں پر ایمان رکھتے ہیں ان کو چھوڑ دو) اور یہ لوگ خنزیر کی مالیت کو مانتے ہیں، اور یہ ان کے نزدیک نفیس اموال کے قبیل سے ہے، کیونکہ یہ ان کے نزدیک اسی طرح ہے، جس طرح ہمارے نزدیک بکری ہے، اور نبی پاک علیہ السلام نے فرمایا ہے: "**إذا قبلوها. يعني الجزية. أعلمهم أن لهم ماللمسلمين و عليهم ما على المسلمين**"[4] (جب وہ (یعنی جزیہ) قبول کرلیں تو ان کو بتا دیں

(۱) الشرح الصغیر ۲/۴۲۰، نہایۃ المحتاج ۶/۲۸۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۹۳، البحر الرائق ۵/۵۵، نہایۃ المحتاج ۷/۴۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۳۶، الشرح الصغیر ۴/۴۷۴، کشاف القناع ۶/۱۳۱۔

(۳) حدیث: "اترکوهم وما يدينون" کو صاحب فتح القدیر (۸/۲۸۵ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی) نے ذکر کیا ہے اور کسی کی طرف منسوب نہیں کیا ہے، اور نہ ہی ہم نے اسے اپنے پاس مصادر حدیث کے موجود ذخیرہ میں پایا ہے۔

(۴) حدیث: "إذا قبلوها. يعني الجزية. فأعلمهم أن لهم ما للمسلمين

کہ ان کے لئے وہ حقوق ہیں جو مسلمانوں کے لئے ہیں، اور ان پر وہ ذمہ داریاں ہیں جو مسلمانوں پر ہیں)، اور مسلمانوں کو اس چیز کے ضائع کرنے پر ضامن قرار دینے کا حق ہے جسے وہ مال سمجھتے ہیں، تو اسی طرح ذمی کو بھی حق ہوگا، برخلاف مسلمان کے، کیونکہ (خنزیر) اس کے حق میں سرے سے مال ہی نہیں ہے (۱)۔

اور شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جب کوئی مسلمان ذمیوں کے خنزیر کو غصب کرلے تو اسے ان کی طرف لوٹا دے گا، اس لئے کہ نبی پاک ﷺ کا یہ قول عام ہے: **"علی الید ما أخذت حتی تودیه"** (۲) (انسان کے ذمہ وہ چیز لازم ہے، جو اس نے لیا، یہاں تک کہ اسے ادا کردے)۔ پس جب اسے تلف کردے تو ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ یہ دیگر نجاستوں کی طرح مال متقوم نہیں ہے، لہٰذا اس کے لئے کوئی شرعی عوض نہیں ہوگا، چاہے اسے وہ لوگ ظاہر کریں یا ظاہر نہ کریں، مگر یہ کہ عدم اظہار کی صورت میں اس کے تلف کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا (۳)۔

سمندری خنزیر:

۱۳ - امام مالکؒ سے اس کے بارے میں دریافت کیا گیا تو فرمایا: تم لوگ اسے خنزیر کہتے ہو؟ یعنی عرب اسے خنزیر نہیں کہتے ہیں، کیونکہ سمندر میں خنزیر معروف نہیں ہے، اور مشہور یہ ہے کہ یہ "دلفین" (ایک قسم کا سمندری جانور) ہے، ربیع کہتے ہیں کہ امام شافعی سے پانی کے خنزیر کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: اسے کھایا جائے گا، اور مروی ہے کہ جب وہ عراق تشریف لے گئے تو اس کے بارے میں فرمایا: امام ابوحنیفہؒ نے اسے حرام قرار دیا ہے، اور ابن ابی لیلی نے اسے حلال قرار دیا ہے، اور یہی قول حضرات عمر، عثمان، ابن عباس، ابوایوب انصاری اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہم اجمعین، حسن بصری اوزاعی اور لیث سے مروی ہے، اور امام مالکؒ نے اس کے بارے میں کچھ کہنے سے گریز فرمایا، اور دوسری بار اسے بطور ورع برقرار رکھا، اور ابن ابی ہریرہؓ نے ابن خیران سے نقل کیا ہے کہ ایک کاشتکار نے ان کے لئے پانی کا خنزیر شکار کیا اور اسے اٹھا کر ان کے پاس لے گیا تو انہوں نے اسے کھایا، فرمایا کہ اس کا مزہ مچھلی کے مزہ کے مساوی ہے، اور ابن وہب کہتے ہیں کہ میں نے لیث بن سعد سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو فرمایا کہ اگر لوگ اسے خنزیر کہتے ہیں تو نہیں کھایا جائے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے خنزیر کو حرام قرار دیا ہے (۱)۔

= **وعلیهم ما علی المسلمین"** کو زیلعی نے نصب الرأیہ (۳/ ۵۵ طبع المجلس العلمی) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے میں اس حدیث سے واقف نہیں ہوں، جس کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے، اور ابن حجر نے درایہ (۲/ ۱۶۲ طبع الفجالہ) میں کہا ہے: میں نے اسے اس طرح نہیں پایا ہے۔

(۱) الاختیار ۳/ ۶۵، فتح القدیر ۸/ ۲۸۵، ۲۸۶، الشرح الصغیر ۴/ ۷۴۔

(۲) حدیث: **"علی الید ما أخذت حتی تؤدیه"** کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۲۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت حسن عن سمرہؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۵۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہا کہ حسن کے سمرہؓ سے سماعت کے بارے میں اختلاف ہے۔

(۳) أسنی المطالب ۴/ ۲۱۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۶۵، ۱۶۶، کشاف القناع ۴/ ۸۷۔

(۱) حیاۃ الحیوان للدمیری ۱/ ۳۰۷۔

خنق

تعریف:

۱-الخنق (نون کے کسرے اور اس کے سکون کے ساتھ)، خنق یخنق کا مصدر ہے، یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی کے گلے کو دبا دیا جائے یہاں تک کہ وہ مرجائے، اور تخنیق خنّق کا مصدر ہے اور اسی سے خنّاق ہے، اور خناق وہ رسی ہے، جس کے ذریعہ گردن دبائی جائے[۱]۔

فقہاء کی اصطلاح میں خنق بعینہ اپنے لغوی معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، چاہے جس ذریعہ سے بھی گلہ دبایا جانا پایا جائے، چاہے رسی سے یا کسی دوسری چیز سے، جیسے اس کی گردن میں رسی ڈالدی جائے پھر اسے کسی چیز میں زمین سے اوپر لٹکا دیا جائے یا اس کا گلہ ہاتھ سے دبا دیا جائے، یا اس کے منہ اور ناک یا اس جیسی چیز کو بند کر دیا جائے[۲]۔

اجمالی حکم:

اول-شکار اور ذبائح کے بیان میں:

۲-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ جانور جس کو ذبح کیا جاتا ہو وہ گلہ گھوٹنے کے ذریعہ حلال نہیں ہوگا، اس کی دلیل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ"[۱] (تم پر حرام کئے گئے مردار اور خون اور سور کا گوشت اور جو جانور غیر اللہ کے لئے نامزد کر دیا گیا ہو، اور جو گلا گھٹنے سے مرجائے) اور اسی طرح اس شکار کا کھانا حرام ہے، جس کی موت رسی کے ذریعہ گردن دبانے سے واقع ہوئی ہو، یا جس کا کلب معلم (سکھائے ہوئے کتے) نے بغیر زخم لگائے گلہ دبا دیا ہو، اللہ تعالی کے ارشاد: "والمنخنقة"[۲] کے عموم کی وجہ سے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "صید" اور "ذبائح" میں ہے۔

دوم-قتل کے بیان میں:

۳-جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین اس طرف گئے ہیں کہ گلہ دبانے سے قتل، قتل عمد کا حکم رکھتا ہے اور قصاص کو واجب کر دیتا ہے، پس اس کی وجہ سے قاتل کو قصاص میں قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ عمد اس فعل کے ارادے کا نام ہے جس سے قتل واقع ہوا ہے، ایسی چیز کے ذریعہ جس سے عام طور پر قتل واقع ہوتا ہو خواہ وہ آلہ جارحہ ہو یا نہ ہو، جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں، اور یہ تخنیق (گلا دبانے) اور تغریق (ڈبو دینے) کو شامل ہے، جیسا کہ یہ بلندی سے پھینک دینے کو شامل ہے، اور کسی وزنی چیز سے قتل کرنے کو شامل ہے، اور اس لئے کہ عدوان کا قصد قتل عمد ہونے کے لئے کافی ہے جو مالکیہ کے نزدیک قصاص کو واجب کرتا ہے، چاہے جنایت کرنے والے نے مقتول کے قتل کا ارادہ کیا ہو یا محض اس کے مارنے اور اس کی تعذیب کا ارادہ کیا ہو پھر وہ مر گیا ہو[۳]۔

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب متعلقہ مادہ۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۴۹، مطالب أولی النہی ۶/ ۹، القرطبی ۶/ ۴۸۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۶، تفسیر القرطبی ۶/ ۴۸، أسنی المطالب ۱/ ۵۵۵، المغنی ۸/ ۵۴۵۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۱۵، ۳۳۹، الاختیار ۵/ ۲۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۲۴۲، حاشیۃ الجمل ۵/ ۵، المغنی ۷/ ۶۴۰، مغنی المحتاج ۴/ ۶۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ گردن دبا کر، ڈبوکر، اور وزنی چیز سے قتل کردینے میں قصاص نہیں ہے، کیونکہ یہ عمد نہیں ہے، بلکہ شبہ عمد ہے، اور فرمایا کہ عمد یہ ہے کہ کسی شخص کو دھاردار آلہ کے ذریعہ جان بوجھ کر قتل کیا گیا ہو، جیسے تلوار، چھری، نیزہ، خنجر، تیر، سوئی اور موچی کی ستالی (۱) اور اس جیسی دوسری چیزیں جو بدن کے اجزاء کو ٹکڑے ٹکڑے کردیتی ہیں، اور یہ اس لئے کہ عمد قصد کا نام ہے، اور یہ باطنی چیز ہے، اس پر اسی صورت میں واقفیت ہوسکتی ہے جبکہ کسی ایسے آلہ کا استعمال کیا جائے جو قتل ہی کے لئے تیار کیا گیا ہو، لہٰذا گردن دبانے کے ذریعہ قتل میں قصاص نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے کسی ایسے زخمی کرنے والے آلہ کے ذریعہ اس کے مارنے کا ارادہ نہیں کیا ہے جو قتل کے لئے تیار کیا گیا ہے (۲)۔

اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ گردن دبا کر قتل بار بار پیش نہ آئے، لیکن اگر گردن دبا کر مارنے کا عادی ہوگیا اور اس کی جانب سے یہ جرم بار بار پیش آیا اگرچہ دو ہی مرتبہ ہو تو اس کی وجہ سے قتل کیا جائے گا، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، مگر یہ کہ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ جس نے ایک مرتبہ سے زیادہ گلہ دبایا تو اسے سیاستہ (۳) قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ اس شخص نے زمین میں فساد پھیلانے کی کوشش کی (۴)۔

(۱) الاشفی یعنی موچی کی ستالی۔

(۲) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۳۹، ۳۴۹، الاختیار ۵/ ۲۹۔

(۳) سیاست اصل میں مخلوق کی بہتری طلب کرنا ہے ان کی ایسے راستہ کی طرف رہنمائی کرکے جو دنیا اور آخرت میں نجات دلانے والا ہو، اور زجر و تادیب کے باب میں بعض لوگوں نے اس کی یہ تعریف کی ہے کہ: یہ ایسی جنایت کی تغلیظ کا نام ہے، جس کے لئے حکم شرعی ہے، فساد کے مادہ کو ختم کرنے کے لئے اور ظاہر یہ ہے کہ سیاست اور تعزیر دونوں مترادف ہیں (ابن عابدین ۳/ ۱۴۷، ۱۴۸)۔

(۴) ابن عابدین ۳/ ۲۱۵، ۵/ ۳۴۹۔

۴- جب گردن دبانے میں قصاص کا فیصلہ ہو تو حنفیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جانی (گردن گھوٹنے والے) سے تلوار ہی کے ذریعہ قصاص لیا جائے گا، اس لئے کہ نبی پاک ﷺ کا ارشاد ہے: "لا قود إلا بالسيف" (۱) (قصاص تلوار ہی کے ذریعہ لیا جائے گا) اور اس لئے کہ قصاص کا مقصد اس کے پورے وجود کو ختم کرنا ہے، اور یہ اس کی گردن مارنے کے ذریعہ ممکن ہے، لہٰذا اس کو تکلیف پہنچانا جائز نہیں ہوگا (۲)۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور یہی ایک روایت حنابلہ کی ہے، یہ ہے کہ قاتل کو اس چیز سے قتل کیا جائے گا، جس سے اس نے قتل کیا ہے، سوائے مخصوص حالات کے، جن کا تذکرہ "قصاص" کی اصطلاح میں آئے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَ إِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَاعُوْقِبْتُمْ بِهِ" (۳) (اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا دکھ انہوں نے تمہیں پہنچایا ہے) اس بنیاد پر مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک گردن دبانے والے کی گردن دبا دی جائے گی یہاں تک کہ وہ مرجائے، الا یہ کہ مستحق قصاص تلوار سے قصاص لینا پسند کرے تو اسے اس پر قدرت دی جائے گی، کیونکہ عموماً یہ دوسرے کی بہ نسبت زیادہ آسان ہے، اور اس لئے کہ یہی قصاص میں اصل ہے (۴)۔

اس کی تفصیل "جنایت" اور "قصاص" کی اصطلاحات میں ہے۔

(۱) حدیث: "لا قود إلا بالسيف" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۸۹ طبع الحلبی) نے حضرت نعمان بن بشیرؓ اور حضرت ابوبکرہؓ سے کی ہے، اور اسے ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۱۹ شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ذکر کیا ہے، اور عبد الحق الاشبیلی سے نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے کہا: اس کے تمام طرق ضعیف ہیں، اور بیہقی سے نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے کہا: اس کی اسناد ثابت نہیں ہیں۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۴۶، مطالب اولی النہی ۶/ ۵۲۔

(۳) سورۂ نحل/ ۱۲۶۔

(۴) جواہر الاکلیل ۲/ ۲۶۵، القلیوبی ۴/ ۱۲۴۔

سوم: ایمان کے بارے میں:

۵ - حنفیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو نہیں مارے گا، اس کے بعد اس نے اس کا گلہ گھونٹ دیا یا اس کے بال کو کھینچ لیا یا اسے کاٹ لیا تو حانث ہوگا، اس لئے کہ مارنا تکلیف دہ فعل کا نام ہے، جس میں گلہ دبانا بھی داخل ہے[۱]۔

اور شافعیہ نے کہا ہے کہ کوڑا لگانا، کاٹنا، گردن دبانا، اور بال اکھاڑنا ضرب نہیں ہے، کیونکہ عرفاً اسے ''ضرب'' نہیں کہا جاتا ہے، لہٰذا اگر اسے کاٹ لے یا اس کی گردن دبادے یا اس کے بال کو اکھاڑ لے تو حانث نہیں ہوگا[۲]۔

دیکھئے: ''ایمان''۔

بحث کے مقامات:

فقہاء نے خنق کے حکم کو ''صید''، ''ذبائح''، ''جنایات''، ''قصاص''، ''شبہ عمد'' اور ''یمین'' کے مباحث میں ذکر کیا ہے۔

خوارج

دیکھئے: ''فرق''۔

خوف

دیکھئے: ''صلاۃ الخوف''۔

(۱) الاختیار للموصلی ۴/ ۷۲، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۷۲۶۔

(۲) المہذب ۲/ ۱۳۷، ۱۳۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۹۹۔

خیار

تعریف:

۱- الخیار لغت میں اختیار کا اسم مصدر ہے، اور یہ پسند کرنا اور منتخب کرنا ہے، اور ان دونوں کا فعل "اختار" ہے، اور کہنے والے کے قول "أنت بالخیار" کا معنی ہے، تم جو چاہو اختیار کرلو، اور "خیرہ بین الشیئین" کا معنی ہے، ان دونوں میں سے ایک کے اختیار کو اس کے سپرد کردیا[۱]۔

اصطلاح میں خیار کی بہت سی تعریفیں ہیں، مگر ان تعریفات میں اکثر اس لفظ کو کسی اور لفظ کے ساتھ ملا کر دیکھا گیا ہے جو خیار کی کسی قسم کے لئے ہے، تعریف میں خیار کے عمومی معنی کا قصد نہیں کیا گیا ہے، لیکن انواع خیار کی تعریفات سے خود خیار کی تعریف نکالتے ہوئے یہ کہنا ممکن ہے کہ: وہ عقد کے فسخ کرنے یا اسے باقی رکھنے میں عاقد کا حق ہے، کسی شرعی جواز کے ظاہر ہونے یا عقد میں طے کردہ معاہدہ کے تقاضے کی وجہ سے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- عدم لزوم:

۲- لزوم: اس کا معنی ہے عاقد کے لئے محض اپنے ارادہ سے عقد سے رجوع ممکن نہ ہونا، اور جس عقد کی یہ شان ہو اسے (عقد لازم) کہا جاتا ہے، اس معنی میں کہ عاقد دوسرے عاقد کی رضامندی کے بغیر عقد ختم کرنے کا حق نہیں رکھتا ہے، پس جیسا کہ عقد بغیر آپسی رضامندی کے منعقد نہیں ہوتا ہے، اسی طرح بغیر باہمی رضامندی کے فسخ نہیں ہوتا ہے، (اور یہ اقالہ کے ذریعہ ہوتا ہے)، اور اس سے عدم لزوم کی تعریف واضح ہوجاتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ عاقد محض اپنے ارادہ سے عقد سے رجوع کرسکتا ہو اور اس کو ختم کرسکتا ہو، اس کے لئے باہمی رضامندی کی ضرورت نہ ہو۔

یہ لزوم بعض عقود میں باقی نہیں رہتا ہے، لہذا طرفین میں سے ہر ایک یا ان میں سے ایک اس کی استطاعت رکھتا ہے کہ وہ رابطہ عقد کو ختم کردے یا محض اپنے ارادہ سے دوسرے کی رضامندی پر موقوف ہوئے بغیر عقد کو فسخ کردے، اور "تخلف لزوم" کا مطلب اس جگہ یہ ہے کہ عقد کی حقیقت اور اس کی غایت عدم لزوم کا تقاضہ کرتی ہے، اور عقد اس صورت میں عقد غیر لازم ہوتا ہے، کیونکہ عدم لزوم ایسی صفت ہے جو نوع عقد میں ملحوظ ہوتی ہے۔

تخییر اور عقود غیر لازمہ کے درمیان عدم لزوم کی خاصیت میں فرق کرنا آسان ہے، پس تخییر عقد پر طاری ہونے والی حالت کا نام ہے، کیونکہ عقد میں اصل لزوم ہے، لہذا وہ عقد جو خیار کے ساتھ متصل ہو وہ ایک مقید عقد یا اس اصل سے مستثنی عقد ہے، پھر یہ (تخییر) تمام اختیارات میں نہیں ہے جس کی عقود کی حقیقت تقاضہ کرتی ہو، بلکہ وہ ایسی چیز ہے جس کا اعتبار عقد کے مزاج پر بطور قید کیا گیا ہے، کیونکہ عقد میں اصل لزوم ہے، جہاں تک عقود غیر لازمہ کی تمام اقسام کا تعلق ہے تو تخییر اس کی حقیقت کا ایک جزء ہے، جس کا تقاضہ ان عقود کے مقاصد کرتے ہیں، اور اس سے وہ سبب خاص کے بغیر جدا نہیں ہوتا ہے، اور یہ ان عقود میں ہے، جن میں لزوم اصل نہیں ہے۔

(۱) مقاییس اللغۃ لابن فارس مادہ: "خیر" (اور اس کی جگہ اس کی ترتیب خاص ۲/ ۲۳۲ میں)، اساس البلاغہ للزمخشری، النہایہ لابن الاثیر، تہذیب الاسماء واللغات للنووی، المصباح المنیر، القاموس العروس، لسان العرب، معجم متن اللغۃ، المعجم الوسیط، سب کا مادہ: خیر ہے، الکلیات لابی البقاء رص ۲۱۴۔

اور عقود لازمہ صرف فسخ کا احتمال رکھتے ہیں، رہی اجازت تو اس کی ان میں گنجائش نہیں ہے، کیونکہ عقد کی طرف پیش قدمی اور اسے برقرار رکھنا اس سے بے نیاز کر دیتا ہے، جبکہ خیارات دونوں کا احتمال رکھتے ہیں۔

اور اس جگہ عقود غیر لازمہ اور خیارات کے درمیان ایک دوسرا فرق ہے، جو فسخ (جو دونوں کے درمیان مشترک ہے) کے نتیجہ کے مطالعہ پر مبنی ہے، چنانچہ عقود غیر لازمہ میں فسخ کا حکم خیارات میں فسخ کے حکم سے مختلف اس طور پر ہوتا ہے کہ پہلی صورت (عقود غیر لازمہ) میں فسخ کا حکم محدود ہوتا ہے، (اس کے لئے واپسی کی تاثیر نہیں ہوتی ہے) اور وہ تصرفات سابقہ کو مس نہیں کرتا ہے، اور دوسری صورت (الخیارات) میں فسخ مستند ہوتا ہے، (اس میں انعطاف اور واپسی کی تاثیر ہوتی ہے) جس میں فسخ کرنا ماضی کی طرف لوٹتا ہے، پس عقد کو اس طرح قرار دیا جاتا ہے گویا کہ وہ اپنی اصل کے اعتبار سے منعقد ہی نہیں ہوا۔

ب- فساد کی وجہ سے فسخ:

۳- عقد فاسد لازم نہ ہونے اور فسخ کا احتمال رکھنے میں خیار کے مشابہ ہے، کاسانی فرماتے ہیں: ''بیع کے حکم کی دو نوع ہے، ایک نوع وہ ہے جو فسخ کی وجہ سے ختم ہو جاتی ہے، اور یہ وہ ہے جو عاقدین میں سے کسی ایک کے ختم کرنے کی وجہ سے ختم ہوتی ہے، اور یہ ہر بیع لازم کا حکم ہے، جیسے وہ بیع جس میں چاروں خیارات میں سے کوئی خیار ہو اور بیع فاسد''[1] جیسا کہ اس کا اثر مؤخر ہوتا ہے، جو بغیر قبضہ کے ثابت نہیں ہوتا ہے، مگر یہ حالتِ تخییر سے الگ ہوتا ہے، پس ان دونوں میں سے ہر ایک عقد کی قسموں میں سے ایک خاص قسم سے تعلق رکھتا ہے، چنانچہ فاسد باب صحت کے قبیل سے ہے، اور تخییر باب لزوم کے قبیل سے ہے، پھر اس کا اثر احکام کے الگ الگ ہونے میں ظاہر ہوتا ہے، اسی میں سے یہ ہے کہ خیار (خیار رویت کے علاوہ) صراحۃً ساقط کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے، اور بیع فاسد میں فسخ کا حق صراحۃً باطل کرنے اور ساقط کرنے سے باطل نہیں ہوتا ہے۔

اس جگہ بعض فقہی عبارات ہیں جو خیار اور فسخ کے درمیان فرق کو واضح کرتی ہیں، اس میں سے بعض مالکیہ کی یہ صراحت ہے کہ خیار کے ساتھ کسی متعین شخص کا حق متعلق ہوتا ہے[1] گویا کہ اس طرف اشارہ ہے کہ فساد کی وجہ سے فسخ کے ساتھ شریعت کا حق متعلق ہوتا ہے۔

ج- توقف کی وجہ سے فسخ:

۴- تخییر اور توقف کے درمیان فرق آغاز، احکام اور انتہاء سب میں ہوتا ہے[2]۔

پس خیار ارادہ میں خرابی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے (اور یہ عموماً خیار حکمی میں ہوتا ہے) یا اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ متعاقدین لزوم عقد کا ارادہ نہیں رکھتے، (اور یہ خیارات ارادیہ میں ہوتا ہے) اور یہ دونوں عقد کے منعقد ہونے اور اس کے آثار کے ظاہر ہونے کی صلاحیت (نفاذ) کے بعد کے مرحلے ہیں، رہا موقوف تو عاقد میں اہلیت کی کمی یا غیر کا حق متعلق ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، ان میں سے ہر ایک کے لئے جدا مقام ہے، یہ مغایرت صرف اختلاف سبب میں نہیں بلکہ ان میں سے ہر ایک کے اسباب کے درمیان تداعی، مجانست، اور ایک دوسرے کے لئے منافرت کے ساتھ ہے۔

بہر حال مزاج اور احکام کے اعتبار سے تو عقد موقوف کے آثار

(۱) البدائع ۳۰۶/۵، اور ایسا ہی ۳۰۰/۵، ۳۰۱ میں ہے۔

(۱) اللباب للقفصی ر ۱۳۷، ۱۳۷۔

(۲) البحر الرائق لابن نجیم ۷۰/۶۔

اس کے نفاذ سے مانع شرعی پائے جانے کی وجہ سے معلق رہتے ہیں، اور یہ اس کے انعقاد اور اس کے صحیح ہونے کے باوجود ہے، کیونکہ وہ مانع علت کے مکمل ہونے کو روکتا ہے۔

بہر حال خیار تو عقد کا حکم نافذ ہوجاتا ہے، اور اس کے آثار مرتب ہوجاتے ہیں، لیکن خیار کی وجہ سے اس کا ثبوت رک جاتا ہے، کبھی انعقادِ علت کے بعد حکم کی ابتداء ممنوع رہتی ہے، اور یہ خیار شرط میں ہوتا ہے، اور کبھی عقد کے ثبوت کے بعد حکم کی تکمیل ممنوع رہتی ہے جیسے خیار رؤیت میں، اور کبھی عقد کے آثار کے جاری ہونے کے بعد لزوم عقد ممنوع ہوتا ہے، جیسے خیار عیب میں [1]۔

عقد ختم کرنے میں ہم پاتے ہیں کہ موقوف کی علت چونکہ نامکمل رہتی ہے اس لئے عقد مکمل نہیں ہوتا ہے، تو اس کے ختم کرنے میں اس شخص کا ارادہ کافی ہے جس کو ختم کرنے کا حق ہے، اور اس میں اس ضعف کی وجہ سے اسقاط خیار وارد نہیں ہوتا، اور نہ میراث کے ذریعہ منتقل ہوتا ہے، بلکہ عقد اس شخص کی موت سے باطل ہوجائے گا، جسے اجازت کا حق حاصل ہے، جبکہ دوسری طرف فی الجملہ خیار کا ساقط کرنا جائز ہے، اور میراث کے ذریعہ منتقل ہوجائے گا، خاص کر اس صورت میں جبکہ وہ عین سے متصل ہو، اس میں مذاہب کا اختلاف ہے، اور خیار ختم ہوجاتا ہے اس شخص کے ارادہ سے جسے اس کا حق ہے، باہمی رضامندی یا قاضی کے فیصلہ کے بغیر، مگر جب معاملہ خیار عیب کی صورت میں قبضہ ہوجانے سے مکمل ہوجائے۔

د- اقالہ میں فسخ:

۵- اقالہ خیار کے مشابہ ہوتا ہے، اس حیثیت سے کہ دونوں کسی حالت میں فسخ عقد کا ذریعہ بنتے ہیں، اور اس جہت سے بھی ان دونوں

---
(۱) فتح القدیر ۵/۱۱۰۔

میں مشابہت ہے کہ یہ دونوں ایسے مالی معاوضات کے عقود ہی سے متعلق ہوتے ہیں جو عقود لازم ہوتے ہیں اور فسخ ہوسکتے ہیں۔

لیکن اقالہ خیار سے اس معاملہ میں مختلف ہوتا ہے کہ جس شخص کو خیار حاصل ہوتا ہے اس کے لئے محض اپنے ارادہ سے عقد کو فسخ کرنا ممکن ہوتا ہے، اس کے ساتھی کی رضاء پر موقوف نہیں ہوتا اس کے برخلاف اقالہ میں فسخ عقد کے لئے دونوں کے ارادے کا ملنا ضروری ہے، جیسا کہ اس جگہ ایک دوسرا بھی فرق ہے، اور وہ یہ ہے کہ خیار عقد کو اس شخص کے حق میں جس کے لئے خیار حاصل ہوتا ہے غیر لازم کردیتا ہے، مگر اقالہ وہیں ہوتا ہے جہاں عقد طرفین کے لئے لازم ہوتا ہے [1]۔

خیار کی تقسیم

اول: مزاج کے اعتبار سے خیار کی تقسیم:

۶- خیار اپنے مزاج کے اعتبار سے حکمی اور ارادی کی طرف منقسم ہوتا ہے۔

پس حکمی وہ ہے جو محض حکم شارع کی وجہ سے ثابت ہو، تو خیار سبب شرعی کے پائے جانے اور مطلوبہ شرائط کی موجودگی کے وقت پیدا ہوتا ہے، لہٰذا یہ خیارات کسی معاہدہ یا اس کے لئے شرط لگانے پر موقوف نہیں ہوتے ہیں، بلکہ محض اس کے سبب کے وقوع کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں، جس کے ساتھ اس کا قیام مربوط ہوتا ہے۔

اس کی مثال خیار عیب ہے۔

خیار ارادی وہ خیار ہے جو عاقد کے ارادے سے پیدا ہوتا ہے [2]۔

---
(۱) درالصکوک ر ص ۲۶۸۔
(۲) البدائع ۵/۲۹۲، ۲۹۷۔

خیارات حکمیہ اکثر خیارات کو شامل ہوتے ہیں، بلکہ یہی تمام خیارات ہیں تین خیارات ارادیہ کے علاوہ یعنی خیار شرط، خیار نقد، خیار تعیین۔

پس ان کے علاوہ جو خیارات ہیں وہ حکمی ہیں، عاقد کے اس کے محتاج ہونے کی وجہ سے اس کی مصلحت کی رعایت کے پیش نظر شارع نے انہیں ثابت کیا ہے، بغیر اس کے کہ انسان اس کے حصول کی سعی کرے۔

دوم- مقصد کے اعتبار سے خیار کی تقسیم:

۷-خیارات کی یہ تقسیم مقصد کے اعتبار سے ہے کہ کیا یہ خیار غور وفکر کرنے اور عاقد کے جلب مصلحت کے لئے ہے یا نقص کی تکمیل اور اس سے ضرر کو دور کرنے کی غرض سے ہے؟۔

امام غزالیؒ فرماتے ہیں: "خیار"، "خیار تروی" اور "خیار النقیصة" کی طرف منقسم ہوتا ہے۔

اور "خیار تروی" وہ ہے جو کسی وصف کے فوت ہونے پر موقوف نہ ہو، اور اس کے دو سبب ہیں، ان میں سے ایک مجلس اور دوسرا شرط ہے۔

جہاں تک خیار نقیصہ کا تعلق ہے تو وہ کسی امر مظنون کے فوت ہونے سے ثابت ہوتا ہے، اس میں ظن شرعی التزام یا عرفی فیصلہ یا عمل دھوکہ دہی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے [1] پھر امام غزالی نے خیار نقیصہ سے مزید چند خیارات کی قسمیں نکالی ہیں۔

اسی کے مثل مالکیہ کے نزدیک ہے [2] چنانچہ خلیل نے "خیار تروی" سے شروع کیا ہے پھر اس کے بعد "خیار نقیصہ" کو ذکر کیا ہے [3]۔

سوم: موضوع کے اعتبار سے خیار کی تقسیم:

۸-الف- خیارات تروی۔

۱-خیار مجلس۔

۲-خیار رجوع۔

۳-خیار قبول۔

۴-خیار شرط۔

۹-ب- خیارات نقیصہ:

۱-خیار عیب۔

۲-خیار استحقاق۔

۳-خیار تفریق صفقہ۔

۴-خیار ہلاک جزئی۔

۱۰-ج- خیارات جہالت:

۱-خیار رؤیت۔

۲-خیار کمیت۔

۳-خیار کشف حال۔

۴-خیار تعیین۔

۱۱-د- خیارات تغریر:

۱-خیار تدلیس فعلی، (تصریہ اور اس جیسی چیزوں کے ذریعہ) اور تغریر قولی۔

۲-خیار نجش۔

۳-خیار تلقی رکبان۔

---

(۱) الوجیز ۱/۱۴۱، ۱۴۲۔

(۲) الدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/۱۱۸۔

(۳) اور بعض مصنفین نے اس کا نام خیار نقص اور خیار شہوت رکھا ہے، خیار نقص سے

= مراد ایسے خیارات ہوتے ہیں جو نقصان سے بچاتے ہیں اور خیار شہوت سے مراد خیارات تروی ہیں (مغنی المحتاج ۲/۴۰)۔

۱۲- ھ- خیارات غبن:

۱- خیار مسترسل۔

۲- خیار غبن قاصر وشبھہ۔

۱۳- و- خیارات الامانۃ:

۱- خیار مرابحہ۔

۲- خیار تولیہ۔

۳- خیار تشریک۔

۴- خیار مواضعۃ۔

۱۴- ز- خیارات الخلف:

۱- خیار فوات الوصف المرغوب۔

۲- خیار فوات شرط۔

۳- خیار اختلاف مقدار۔

۱۵- ح- خیارات اختلال تنفیذ:

۱- خیار تاخیر۔

۱۶- ک- خیارات امتناع التسلیم:

۱- خیار نقد۔

۲- خیار تعذر تسلیم۔

۳- خیار تسارع فساد۔

۴- خیار تفلیس۔

خیار کی مشروعیت کی حکمت:

۱۷- خیارات حکمیہ کی غرض اس کے تعدد اسباب کے باوجود یہ ہے کہ لزوم عقد کی شرط نہ پائے جانے کے بعد حاصل ہونے والے نقصان کی تلافی کی جائے، اور یہ انعقاد، صحت، اور نفاذ کی شرائط کے پائے جانے کے بعد ہوتا ہے، یعنی خیارات حکمیہ ابتداء عقد میں پوری معلومات نہ ہونے یا دھوکہ اور التباس وغیرہ کے ہوجانے کی وجہ سے جو خلل پیدا ہو جو عاقد کے لئے ضرر کا سبب ہو، یا عقد کی انتہاء میں جو خلل پیدا ہو جیسے عقد کی تنفیذ میں خلل واقع ہونا، اس کو دور کرنے کے لئے ہے۔

پس خیارات حکمیہ کا مقصد دونوں ارادوں کو جانچنا اور تراضی کے عنصر کو عیوب سے پاک کرنا ہے تاکہ عاقد سے ضرر کو دور کیا جائے، اور اسی وجہ سے فقہاء نے خیارات کی دو قسمیں کی ہیں، خیارات تروی اور خیارات نقیصہ، خیارات نقیصہ سے فقہاء کی مراد وہ خیارات ہیں جن کا مقصد عقد کرنے والے سے ضرر کو دور کرنا ہوتا ہے، جبکہ خیارات تروی کا مقصد عاقد کے لئے جلب منفعت ہوتا ہے۔

خیارات ارادیہ کا مقصد خیارات حکمیہ کے مقصد سے مختلف ہوتا ہے، پس خیارات ارادیہ کا محرک قریب قریب ایک ہی امر ہے جس کو فقہاء ''تروی'' کہتے ہیں، یعنی چیز کے بارے میں غور کرنا ہے کہ وہ اس کے لئے مناسب ہے یا نہیں، اور اس کی خریداری میں اس کی ضرورت کی تکمیل ہے یا نہیں، اور یہ اس لئے ہے کہ عاقد کو اپنی اس مصلحت کو حاصل کرنے کے لئے مہلت مل جائے، جس کا وہ خواہش مند ہے۔ اور تروی کے حصول کے دو راستے ہیں: اچھی رائے تک پہنچنے کے لئے مشورہ کرنا، یا جانچنا، اور یہ کسی چیز کا بار بار تجربہ کرنے یا اس کی حقیقت پر پوری طرح مطلع ہونے سے ہوتا ہے، ابن رشد نے کہا ہے: خیار دو چیزوں کے لئے ہوتا ہے: مشورہ کے لئے اور مبیع کی جانچ کے لئے، یا ان دونوں میں سے کسی ایک کے لئے[1]، اس کے

(۱) المقدمات ۲/۵۵۷۔

بعد ابن رشد کہتے ہیں: ''بیع میں خیار کو جائز قرار دینے کی علت یہ ہے کہ لوگوں کو اس میں مشورہ یا جانچ کی ضرورت ہے''[۱]۔

علاوہ ازیں کئی مقاصد کا ہونا ممکن ہے، بایں طور کہ ایک ہی ساتھ مشورہ اور جانچ دونوں کا قصد کیا جائے، اور یہ سب خریدار کے لئے ہیں، فروخت کرنے والے کے بارے میں تو صرف مشورہ کی غرض کا تصور ہوسکتا ہے، کیونکہ اس کی طرف سے مبادلہ کا مقصد ثمن کا حصول ہے، اور عموماً ثمن کے جانچنے کی ضرورت اور گنجائش نہیں ہوتی ہے، صرف یہ تصور ہوتا ہے کہ فروخت کرنے والا کسی اپنے قابل اعتماد شخص سے یہ مشورہ کرے گا کہ ثمن مبیع کے برابر ہے یا نہیں تا کہ دھوکہ اور کمی نہ ہو۔

اور تروی (جیسا کہ حطاب کہتے ہیں)، مبیع کے ساتھ خاص نہیں ہے، یہ ثمن یا اصل عقد میں بھی ہوتا ہے[۲]۔

اور اس کا ثمرہ مالکیہ کے نزدیک یہ ہے کہ جب خیار سے مقصود جانچنا ہو تو بائع کو مبیع کے حوالہ کرنے پر مجبور کیا جائے گا، پس جب وہ خیار کی غرض بیان کردے تو اس کے بیان کے مطابق عمل کیا جائے گا، لیکن اگر وہ بیان سے خاموش رہے، تو ابن رشد نے ذکر کیا ہے کہ غرض کے بیان سے اس کے سکوت کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ اس کی غرض مشورہ ہے، تو یہی ہمیشہ فرض کیا جائے گا، اِلا یہ کہ وہ صراحت کردے کہ اس کی غرض جانچنا ہے، اور سامان پر قبضہ کی شرط لگادے، اس بارے میں ابن رشد کا کلام یہ ہے:[۳] ''خریدار نے خیار کی شرط لگائی: اور اس نے ذکر نہیں کیا کہ وہ خیار کی شرط جانچنے کے لئے لگا رہا ہے، اور اس نے سامان پر قبضہ کرنا چاہا تا کہ اسے جانچے اور بائع نے اسے سامان دینے سے انکار کردیا، اور اس نے کہا کہ تمہیں صرف مشورہ کا حق ہے جب کہ تم نے جانچنے کے لئے خیار کی مدت میں سامان پر قبضہ کی شرط نہیں لگائی ہے، تو (اس صورت میں) سامان فروخت کرنے والے کا قول معتبر ہوگا، اور اس پر سامان خریدار کے حوالے کرنا لازم نہیں ہوگا، اِلا یہ کہ اس میں سامان کی حوالگی کی شرط لگائی گئی ہو''، بلکہ انہوں نے ذکر کیا ہے کہ مدت خیار کا طویل ہونا خریدار کے حق میں قرینہ حالیہ نہیں ہے، کیونکہ یہ امکان ہے کہ اس نے باریک مشورہ کے ذریعہ فسخ عقد کے لئے یہ طویل مدت طے کی ہو۔

اور اس جگہ خیار کے مقصد کو متعین کرنے کا ایک دوسرا عملی نتیجہ ہے (خیار کے مشورہ، یا جانچ میں سے کسی ایک پر اکتفاء کرنے یا دونوں کو جمع کرنے کے درمیان فرق کئے بغیر) اور وہ یہ ہے کہ خیار کی مدت خیار کی غرض کے ساتھ پوری طرح مربوط ہے، (اور مالکیہ کے نزدیک اس میں عرف اور عادت کا اعتبار ہے) پس اگر مبیع میں خیار کی اجازت کی علت اس کے بارے میں لوگوں کے لئے مشورہ کی حاجت ہو، یا جانچ ہو، تو اس کی حد اتنی مقدار ہوگی کہ جس میں مبیع کی جانچ کرلی جائے، اور اس کے بارے میں رائے قائم کرلی جائے اور مشورہ کرلیا جائے، مبیع کی اجناس کے اختلاف، اور اس کے جلد یا دیر سے خراب ہونے کے لحاظ کے ساتھ مبیع میں خیار کی مدت اسی کے بقدر ہوگی، جس کی اختبار اور مشورہ کے لئے حاجت ہوگی، اور ساتھ ساتھ مبیع کے جلد یا دیر سے خراب ہونے کی رعایت بھی کی جائے گی، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا اختلاف ہے کہ کسی چیز میں تین دنوں سے زیادہ خیار جائز نہیں ہے[۱]۔

خیار لزوم کو ختم کردیتا ہے:

۱۸- خیارات کا عقد کے لزوم کو ابتداء سے ختم کردینا فقہ (کا تقاضا) ہے، یہاں تک کہ بعض فقہاء مصنفین جنہوں نے عقد کی تقسیم ''لازم''

(۱) المقدمات ۲/۵۵۹۔
(۲) الحطاب علی خلیل ۴/۴۱۴۔
(۳) المقدمات لابن رشد ۲/۵۵۸۔

(۱) ابن رشد، المقدمات ۲/۵۵۹، ۵۶۰۔

اور ”جائز“ کے ذریعہ کی ہے، انہوں نے اس کی تعبیر اپنے قول: ”لازم، مخیر“ یا ”لازم وفیه خیار“ سے کی ہے[۱]۔

خیار کے لزومِ عقد کو سلب کر لینے کا حاصل یہ ہے کہ وہ خیار والے عقد کو صفت میں غیر لازم عقود جیسے عاریت، ودیعت کے برابر کر دیتا ہے، اور اس کے باوجود دونوں نوعیت کے معاملات میں تمیز دشوار نہیں ہوتی ہے، کیونکہ ان عقود میں لزوم کا نہ ہونا ان کے مخصوص مزاج کی وجہ سے ہوتا ہے، اس کے برخلاف خیارات میں عدم لزوم ان کے اسباب کی وجہ سے طاری ہوتا ہے۔

اور اس مقام میں کچھ فقہی عبارات ہیں جو سلب لزوم کے اعتبار سے خیارات کے درجہ میں فرق پر دلالت کرتی ہیں۔ حکم کی علت پر خیار کے اثر کو ملحوظ رکھتے ہوئے اور علت سے اس جگہ وہ عقد مراد ہے جس سے دراصل حکم جدا نہیں ہوتا ہے، جیسے بیع کہ وہ اپنے حکم کی علت ہے، یعنی اس کے ذریعہ لازماً بدلین (مبیع اور ثمن) میں ملکیت پلٹ جاتی ہے اور خیار کے ساتھ بیع کی صورت میں اس کا مقتضی جو کہ بیع کا حکم ہے علت سے الگ ہو جاتا ہے۔

اور چونکہ موانع قوتِ منع میں متفاوت ہیں، پس ان میں سے بعض وہ ہیں جو ابتداء ہی سے علت کے انعقاد کو روک دیتی ہیں، اسے اثر پیدا کرنے کے لئے نہیں چھوڑتی ہیں، اور ان میں سے بعض وہ ہیں جو علت کے مکمل ہونے یعنی نفاذ عقد کو روک دیتی ہیں، نفاذ کی دونوں شرطوں (ملک یا ولایت) میں سے کسی ایک کے نہ پائے جانے کی وجہ سے اور معقود علیہ میں غیر کے حق کے متعلق نہ ہونے کی وجہ سے، پھر اس کے بعد مانع بننے میں خیارات کا رول سامنے آتا ہے، خیارات کا مانع ہونا حکم پر اثر انداز ہوتا ہے علت پر نہیں، چنانچہ خیار والے عقود منعقد بھی ہو جاتے ہیں اور نافذ بھی ہو جاتے ہیں، ان کی مثال اس تیر کی طرح ہے جس کی درستگی کے سارے وسائل مکمل ہوں، پھر تیر چلے اور نشانہ پر پہنچنے سے کوئی مانع نہ ہو۔ پس خیار شرط انعقاد اور نفاذ علت کے بعد حکم کو ابتداء سے روک دیتا ہے، کیونکہ خیار شرط بیع کے حکم کے ثبوت کو روک دیتا ہے، اور یہ (حکم) مبیع کا بائع کی ملکیت سے نکلنا ہے، اور علامہ ابن الہمام نے اسے تشبیہ دی ہے کہ جس شخص پر تیر پھینکا جائے وہ ڈھال کی آڑ میں آ جائے تاکہ تیر اس کو نہ لگے[۱] اور قوت منع میں اس کے قریب خیار رؤیت ہے، کیونکہ (خیار رؤیت) اپنے ثبوت کے بعد حکم کے مکمل ہونے کو روک دیتا ہے، (اور یہ علت کا مکمل نہ ہونا ہے) اور سب سے اخیر میں خیار عیب ہے جو لزوم حکم سے مانع ہے۔

اور عقد لازم میں سلب لزوم پر خیار کے اثر میں تفاوت کے علاوہ حنفیہ کے نزدیک خیار عیب، اور خیار رؤیت و خیار شرط کے مابین ایک اور فرق کا لحاظ کیا گیا ہے، کہ یہ دونوں شرعی اعتبار سے سلب لزوم کے سلسلہ میں اصلی ہیں یا غیر اصلی، اور اسی وجہ سے حکم میں فسخ کے اعتبار سے فرق ہے کہ یہ تمام لوگوں کے حق میں ہے، صرف عاقدین کے حق میں۔

پس خیار رؤیت اور شرط میں چونکہ حق فسخ ان دونوں میں اصل کے لحاظ سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ یہ دونوں اصل عقد ہی میں لزوم کو ختم کر دیتے ہیں، لہٰذا فسخ کے ذریعہ وہ اپنے حق کو وصول کرنے والا ہوگا، اور حق کو وصول کرنے کی ولایت اس کو بطور عموم حاصل ہوگی، اور اسی وجہ سے قضاء پر موقوف نہیں ہوگا[۲]۔

لیکن خیار عیب میں قبضہ اور عدم قبضہ کے درمیان فرق ہوگا، کیونکہ عیب کے ذریعہ حق فسخ اصل کے اعتبار سے ثابت نہیں ہوتا ہے، کیونکہ

---

(۱) البدائع ۵/۲۲۸۔

(۱) فتح القدیر ۵/۱۱۰۔

(۲) فتح القدیر ۵/۱۶۸۔

معاملہ قبضہ کے ذریعہ مکمل ہوگیا، بلکہ حق فسخ دوسری چیز کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے، اور وہ اپنے حق کو صحیح سالم پانا ہے (۱)۔

خیار اختلافِ مقدار

دیکھئے: ''بیع''۔

خیار استحقاق

دیکھئے: ''استحقاق''۔

خیار تاخیر

دیکھئے: ''خیار النقد'' اور ''بیع''۔

خیار تسارع فساد

دیکھئے: ''خیار شرط''۔

خیار تشریک

دیکھئے: ''بیع الامانۃ''۔

خیار تصریہ

دیکھئے: ''تصریہ''۔

---

(۱) فتح القدیر ۱۶۸/۶، اور اس کے بعد انہوں نے تمام لوگوں کے حق میں یا عاقدین کے حق میں اس فرق کے وجود کو ذکر کیا ہے، اور عنقریب مناسب مقام میں اس کا بیان آئے گا۔

خیارتعذرتسلیم

دیکھئے: ''بیع فاسد'' اور ''بیع موقوف''۔

خیارتعیین

تعریف:

۱- خیار کی اصطلاح میں خیار کی تعریف گذر چکی ہے، جہاں تک تعیین کی بات ہے: تو یہ فعل مزید (عیّن) کا مصدر قیاسی ہے، کہا جاتا ہے: عیّنت الشئ، و عیّنت علیه، اور ان دونوں کا استعمال ایک ہے، پس پہلے (عیّنت الشئ) میں سے (اور یہ موضوع کے زیادہ لائق ہے) وہ ہے جو معاجم میں آیا ہے کہ تعیین شئ کا معنی ہے: مجموعہ میں سے کسی چیز کی تخصیص، جیسا کہ جوہری نے کہا ہے، اور دوسرے کے قبیل سے: عیّنت علی السارق ہے یعنی میں نے متہم لوگوں میں سے اس (سارق) کی تخصیص کردی ہے، (یہ) عین شئ سے ماخوذ ہے، جس کا معنی شئ کی ذات اور اس کا نفس ہے [۱]۔

جہاں تک خیار تعیین کے اصطلاحی معنی کا تعلق ہے تو حنفیہ نے اس بیع کی جس میں خیار تعیین ہو، یہ تعریف کی ہے کہ دو یا تین چیزوں میں سے کسی ایک کو اس شرط پر خریدنا کہ وہ ان میں سے جس کی چاہے گا تعیین کرے گا۔ بہرحال خیار کی تعریف تو اس کے لئے حسب ذیل تعریف کرنا ممکن ہے، اور وہ یہ ہے کہ خیار جن اشیاء میں سے کسی ایک پر غیر معین طور سے عقد ہوا ہے ان میں سے متعین مدت کے دوران کسی ایک کی تعیین کے بارے میں عقد کرنے والے کے حق کا نام ہے

---

(۱) الصحاح، لسان العرب، المصباح المنیر، مادہ: ''عین''۔

اور اس کی صورت یہ ہے کہ فروخت کرنے والا خریدار سے کہے کہ میں نے ان تین کپڑوں میں سے ایک کو تمہارے ہاتھ فروخت کیا اور تمہیں اختیار ہوگا ان میں سے جسے چاہو اختیار کرلو، اور اس جیسی دیگر عباراتیں، چاہے اس کی صراحت فروخت کنندہ کی طرف سے ہو یا خریدار کی طرف سے [۱]۔

اس کا تسمیہ:

۲- خیار تعیین کا ایک دوسرا نام بھی ہے اور وہ "خیار تمییز" ہے، طحاوی نے خیار تعیین پر خیار تمییز کا اطلاق، خیار شرط کے ساتھ اس کا موازنہ کرتے وقت کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: خیار تمییز موقت نہیں ہے، اور بہت سے مصنفین نے اس کا کوئی خاص نام لئے بغیر اس کی لمبی تعبیر کی ہے، اور مالکیہ اس عقد کو جس میں خیار تعیین ہوتا ہے، بیع اختیار کہتے ہیں [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

خیار شرط:

۳- خیار شرط کی چند صورتیں ایسی ہیں، جن کے بارے میں یہ وہم ہوتا ہے کہ یہ خیار تعیین کی صورتیں ہیں، حالانکہ ان کا خیار تعیین سے کوئی تعلق نہیں ہے، اور وہ یہ ہیں: جب تین کپڑوں کو اس شرط پر فروخت کرے کہ ان میں سے کسی ایک میں خیار شرط حاصل ہوگا سب میں نہیں، تو اس مسئلہ میں مبیع کے کسی ایک فرد میں خیار شرط مقصود ہے، اس کی وضاحت اس سے ہوتی ہے کہ خیار تعیین میں کسی ایک کی بیع مقصود ہوتی ہے، اور اس جگہ تینوں کی بیع ہوئی ہے، لیکن کئی معقود علیہ میں خیار کے محل کی تعیین نہیں ہوئی، اور یہ عقود فاسدہ کی صورتوں میں سے ہے [۱]۔

(۱) التعریفات للجرجانی رص ۴۶، الدرر لملا خسرو ۲/۱۵۱، الحطاب وبہامشہ المواق ۴/۲۴، الدسوقی ۳/۱۰۵ اور یہ ابن عرفہ کی مشہور کتاب "الحدود" (یعنی التعاریف) میں ہے۔

(۲) فتح القدیر ۵/۱۳۲، نقلا عن الطحاوی، الدسوقی ۳/۱۰۵۔

اور یہ اختیار کی دوسری صورت ہے، نہ کہ خیار کی کہ اگر کسی نے چار سے زیادہ بیویوں کی موجودگی میں اسلام قبول کرلیا اور ان عورتوں نے بھی اس کے ساتھ اسلام قبول کرلیا تو وہ صرف چار بیویوں کو اختیار کرسکتا ہے۔

اور فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ اگر وہ شخص اختیار سے قبل مرگیا تو خیار وارث کی طرف منتقل نہیں ہوگا [۲]، اور جیسا کہ ظاہر ہے، یہ عقد کو فسخ کرنے اور نافذ کرنے کے درمیان اختیار نہیں ہے، بلکہ یہ غیر معین میں مکلّف کا (کسی چیز کو) اختیار کرلینا ہے، تو یہ خیار تعیین کے مشابہ ہے، لیکن یہ بطور حکم کے ثابت ہوا ہے نہ کہ شرط کے ذریعہ، جیسا کہ خیار کو پیدا کرنے والا واقعہ عقد نہیں ہے۔

ثمن میں خیار تعیین:

۴- اکثر و بیشتر خیار تعیین کا ذکر مبیع کے بارے میں آتا ہے، لیکن یہاں ایسا خیار بھی ہے جس کا تعلق ثمن کی تعیین سے ہوتا ہے، جس میں خیار کے ذکر پر اکتفاء نہیں ہوتا ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ جب کسی چیز کو دو مدت کے لئے فروخت کیا یا اسے ادھار یا نقد فروخت کیا دو مختلف ثمن کے ساتھ، اور اسے چھوڑ دیا کہ وہ (دونوں میں سے) کسی ایک کو اختیار کرے، تو اس جگہ دو مختلف ثمن ذکر کئے گئے اور ان میں سے ایک میں اس کو اختیار دیا گیا، اس کے ساتھ عقد میں حلول (نقد ہونے) اور ادھار ہونے کا جو معاملہ ہے (اس میں بھی اسے اختیار دیا گیا)۔

اور عقد کی یہ صورت فقہاء کے مذاہب میں مشہور ہے، اور یہ عقد اس

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳/۵۲، شرح المجلہ للأتاسی ۲/۲۶۰۔

(۲) المجموع ۹/۲۲۲۔

صورت میں ممنوع ہے جبکہ دونوں (بائع اور مشتری) مجلس میں متعین نہ کرلیں، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "بيعتين في بيعة"[(۱)]۔

شرعی حکم:

۵ - اس خیار کو تمام فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور بعض حنابلہ شرعاً جائز کہتے ہیں، اور حنفیہ نے اس کو اہتمام کے ساتھ بیان کیا جو گذر چکا، اوران حضرات نے اس کے لئے "باب خیار شرط" میں ایک فصل قائم کی ہے۔ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ چند چیزوں میں سے کسی ایک غیر متعین چیز پر عقد درست ہے، اوراس کی تعریف اور صورت یہ ہے: یہ ایسی بیع ہے، جس میں بیچنے والے کی طرف سے خریدار کے لئے اس کی خریدی ہوئی چیز میں تعیین کا اختیار ہوتا ہے، جیسے (یہ کہے کہ) میں تمہارے ہاتھ ان دو کپڑوں میں سے ایک کو یقینی طور پر ایک دینار کے عوض فروخت کرتا ہوں اور تمہیں اختیار دیتا ہوں کہ ایک (یا دو دن) میں ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرلو، لیکن (فقہاء مالکیہ) نے صراحت کی ہے کہ اس عقد کا قبول کرنے اور رد کرنے کے درمیان خیار سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

نیز ان حضرات نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ اس صورت میں عقد لازم ہوگا، اوراس عقد کا نام ان حضرات نے "بیع الاختیار" رکھا ہے، خیار شرط کے ساتھ بیع سے اسے ممتاز کرنے کے لئے، جسے کبھی وہ "بیع الخیار" کا نام دیتے ہیں، اوران دونوں عقدوں کے درمیان تباین کی نسبت قرار دی ہے، کیونکہ خیار تعیین میں عقد میں خیار حاصل نہیں ہوتا ہے، "ان میں سے ایک چیز لازم ہوتی ہے، بلکہ صرف تعیین میں خیار حاصل ہوتا ہے، اوران دونوں میں سے صرف ایک کو رد کرسکتا ہے"[(۲)]۔

اور مالکیہ نے اشارہ کیا ہے کہ (اختیار) کبھی خیار کے ساتھ جمع ہوتا ہے، اور کبھی اس سے الگ ہوتا ہے، تو کبھی صرف بیع خیار ہوگی (اور یہ خیار شرط ہے جو معروف ہے) اور کبھی صرف بیع اختیار ہوگی (وہ خیار تعیین کے ساتھ موسوم ہے) اور کبھی بیع خیار اور اختیار دونوں ہوگی" اور یہ وہ بیع ہے جس میں بائع خریدار کے لئے تعیین میں اختیار کا حق دیتا ہے، اوراس کے بعد وہ اس چیز میں جس کی تعیین کرے گا، خیار کے ذریعہ لینے اور رد کا حق رکھتا ہے" اور ظاہر یہ ہے کہ مالکیہ اختیار تعیین کے خیار سے علاحدہ ہونے پر متنبہ ہوئے ہیں، کیونکہ ان حضرات نے اس کے مؤقت ہونے کی شرط لگائی ہے، جبکہ حنفیہ نے تفصیل کی ہے کہ توقیت کی شرط اس وقت ہے جبکہ خیار تعیین خیار شرط سے خالی ہو، اوراس پر مستزاد یہ ہے کہ ان کی کتابوں میں عموماً خیار شرط کا ذکر خیار تعیین سے متصل ہوتا ہے، لہٰذا ان کی عبارتوں میں اس سے احتراز منقول نہیں ہے[(۱)]۔

اور ابن مفلح نے ذکر کیا ہے کہ فقہاء حنابلہ میں سے ابوالوفاء بن عقیل کا یہ قول ہے، اور اس کو کتاب المفردات میں ذکر کیا ہے، (اور ان کا قول جمہور حنابلہ کے مخالف ہے) اور یہی شریف اور ابوالخطاب کا ظاہر کلام ہے، فقہاء حنابلہ نے اس کی مثال اس سے دی ہے کہ چند بکریوں میں سے ایک غیر متعین بکری کی بیع ہو جبکہ قیمت مساوی ہو[(۲)]۔

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۵۴، نیل الاوطار ۳/ ۱۷۲، اختلاف الفقہاء للطبری/ ۳۲، ۳۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الدردیر ۳/ ۱۰۶۔

(۱) المبسوط ۱۳/ ۵۵، البدائع ۵/ ۱۵۷، فتح القدیر ۵/ ۱۳۱، شرح الدردیر علی خلیل ۳/ ۱۰۷، الدسوقی ۳/ ۱۰۵، الحطاب ۴/ ۴۲۳، اور صاحب بدایۃ المجتہد نے ذکر کیا ہے کہ اگر دونوں کپڑے دو صنف سے ہوں اور وہ دونوں ایسے ہوں کہ ایک کی جگہ دوسرے کو حوالہ نہیں کیا جاسکتا ہے، تو اس میں امام مالکؒ، اور امام شافعیؒ کے مابین اختلاف نہیں ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، اور اگر دونوں ایک ہی صنف سے ہوں تو امام مالکؒ کے نزدیک جائز ہوگا، اور امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہوگا (۲/ ۱۲۸)۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۱۰۵، کشاف القناع ۳/ ۱۶۷، ۱۶۸، مطالب أولی النہی ۳/ ۳۱،

یہ حضرات اسے ثابت کرتے ہیں، اور شافعیہ اس کی نفی کرتے ہیں، سوائے قول قدیم کے جسے متولی نے نقل کیا ہے کہ یہ (صورت سابقہ میں امام ابوحنیفہؒ کے قول کی طرح) صحیح ہے۔ نووی نے کہا: یہ شاذ اور مردود ہے، اور شافعیہ نے اسے منع کرتے وقت اسے عین مبیع کی جہالت کے مسائل میں سے قرار دیا ہے، اور فقہاء شافعیہ نے اس عقد کے بطلان کی صراحت کی ہے، چاہے عقد متعدد اشیاء میں سے کسی ایک پر واقع ہوا ہو، یا ایک کو چھوڑ کر کل پر واقع ہوا ہو، اور جمہور حنابلہ کا مذہب یہی ہے، انہوں نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ یہ عقد باطل ہے، اگرچہ ان اشیاء کی قیمت برابر ہو جن میں سے کسی کو اسے اختیار کرنا ہے[۱]، اور اس میں اختلاف ہے، (اس کا تعلق مبیع کی تعیین کے کافی ہونے سے ہے، اور اس کا خیار تعیین کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے) اور حنابلہ نے اس کے ممنوع ہونے پر اس سے بھی استدلال کیا ہے کہ یہ بیع اور استثناء کے باب سے ہے، اور "**نهى ﷺ عن الثنيا إلا أن تعلم**"[۲] (نبی پاک ﷺ نے استثناء سے منع فرمایا ہے، الا یہ کہ اس کا علم ہو) اور اس لئے کہ یہ غرر ہے اور جھگڑے کا سبب بن سکتا ہے۔

= الفروع لابن مفلح ۴/ ۲۶۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۹/ ۳۱۲، شرح الروض ۲/ ۱۴، چاہے قیمتیں مساوی ہوں یا نہ ہوں، اور چاہے کہا ہو کہ تمہیں خیار تعیین ہوگا یا نہیں، اور رملی نے اپنے حاشیہ میں منع کی علت غرر کو قرار دیا ہے، اور اس لئے کہ عقد میں مورد نہیں ہے، جو فی الحال اس سے متاثر ہو۔

(۲) حدیث: "**نهى عن الثنياء إلا أن تعلم**" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۷۵ طبع الحلبی) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے، سوائے آپ ﷺ کے قول: "**إلا أن تعلم**" کے، اس کی روایت ترمذی (۳/ ۵۷۶ طبع الحلبی) نے ان الفاظ میں کی ہے: "**أن رسول الله ﷺ نهى عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة والثنيا إلا أن تعلم**" اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

خیار تعیین کی مشروعیت کی دلیل:

۶- حنفیہ نے اس کی مشروعیت کے لئے خیار شرط پر قیاس کے ذریعہ استدلال کیا ہے، کیونکہ یہ اس معنی میں ہے جس کے بارے میں شرع وارد ہوئی ہے، اور وہ خیار شرط ہے، لہٰذا اس کے ساتھ اس کو لاحق کرنا جائز ہوگا، کیونکہ خیار شرط کی مشروعیت دھوکہ کو دور کرنے کی حاجت کے پیش نظر ہے، اور اس قسم کی بیع کی حاجت بھی متحقق ہے، تو حاجت کا اعتبار اس عقد کے حکم میں ہے جس کے بارے میں شرع وارد ہوئی ہے، اور خیار شرط پر اس کے قیاس کے باوجود فقہاء حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ یہ قیاس کے خلاف استحساناً ثابت ہے، اور مقصود یہ ہے کہ یہ عام طور پر نظریہ قیاس کے خلاف ہے، جہاں تک اس کی دلیل کا تعلق ہے تو وہ خیار شرط پر قیاس ہے، اس لئے کہ خیار شرط بذات خود خلاف قیاس ثابت ہوا ہے، جو کہ لزوم ہے (قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بیع لازم ہو اور خیار شرط میں بیع لازم نہیں ہوتی)، اور حنفیہ نے ذکر کیا ہے: اس میں جو جہالت ہے وہ جھگڑے کا سبب نہیں بنتی، اس لئے کہ خریدار تعیین کے سلسلہ میں بااختیار ہے، لہٰذا جس چیز کو وہ اختیار کرے گا، اس میں کوئی نزاع کرنے والا نہیں ہے[۱]۔

خیار تعیین کے پائے جانے کی شرطیں:

الف- صلب عقد میں تعیین کی شرط کا تذکرہ:

۷- ایجاب اور قبول میں تعیین کی شرط کا تذکرہ اس طرح کے الفاظ میں ضروری ہے، مثلاً: "**على أنك بالخيار في أيهما شئت**" (تم کو ان دونوں میں سے کسی ایک کے اختیار کرنے کا حق ہوگا)، یا

(۱) العنایہ شرح الہدایہ ۵/ ۱۳۰، فتح القدیر ۵/ ۱۳۱، المغنی ۴/ ۹۹، المجموع ۹/ ۳۱۳۔

کہے: "علی أن تأخذ أیهما شئت" (تمہیں اختیار حاصل ہوگا کہ ان دونوں میں سے جسے چاہو لے لو)، تاکہ خیارتعیین کے سلسلہ میں صراحت ہو، ورنہ جہالت کی وجہ سے عقد فاسد قرار پائے گا، اور ''خیار'' کا ذکر شرط نہیں ہے، بلکہ ایسے لفظ کا استعمال کافی ہے جو اس کے معنی کو ادا کرے، چاہے جو لفظ بھی ہو، جیسے (فروخت کرنے والے) کا قول "علی أن تحتفظ بأحدهما و تعید الباقی" [(۱)] (اس شرط پر کہ ایک کو رکھ لو اور دوسرے کو لوٹا دو)۔

ب-جن چیزوں میں اختیار دیا جائے وہ ذوات القیم کے قبیل سے ہوں:

۸-قیمی سے اس جگہ ایسی چیز مراد ہے، جس کی کوئی نظیر نہ ہو، یا وہ چیز ہے جس کا مثل بازاروں میں نہ پایا جاتا ہو، یا پایا جاتا ہو مگر قیمت میں معتد بہ تفاوت کے ساتھ، اور ایسی مثلی اشیاء جن کی جنس باہم مختلف ہو، تو یہ قیمی اشیاء کے ساتھ ملحق ہوں گی۔ بہر حال وہ مثلی چیزیں جن کی جنس متحد ہوں، ان کو قیمی کے ساتھ لاحق کرنا صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ حاجت (جس کی وجہ سے خیارتعیین کی مشروعیت ہوئی ہے) یہ تفاوت کی صورت میں ہے، برخلاف مثلی اشیاء کے، کیونکہ (اس میں خیار تعیین کی) شرط لگانے سے کوئی فائدہ نہیں ہے، اور بیکار ہوگا، پس ضروری ہے کہ وہ چیزیں آپس میں متفاوت ہوں۔

اور حنفیہ نے کہا ہے کہ چاہے قیمت یکساں ہو یا مختلف دونوں برابر ہیں، جبکہ مالکیہ اور بعض حنابلہ جو خیارتعیین کے قائل ہیں انہوں نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اشیاء قیمت میں مساوی ہوں [(۲)]۔

(۱) شرح المجلۃ للأتاسی ۲/۲۶۱ نقلاً عن البحر الرائق۔

(۲) فتح القدیر ۵/۱۳۰، شرح المجلۃ للأتاسی ۲/۲۶۰، الفروع ۴/۲۶، المبسوط ۳/۵۶، الفتاویٰ الہندیہ ۳/۵۵، ۵۶ نقلاً عن المحیط، الحطاب ۴/۴۲۶، پس اگر ان دونوں کا اختلاف ہو تو اس صورت میں بیع فاسد میں مبیع کے ضمان کا ضامن ہوگا۔

ج-خیار کی مدت معلوم ہو:

۹-یہ حنفیہ کا معتمد قول ہے، اور زیلعی نے ذکر کیا ہے کہ یہ شرط نہیں ہے، کیونکہ اس میں فائدہ نہیں ہے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک تین یوم سے زیادہ کی مدت جائز نہیں ہے، اور صاحبین نے مدت کو مطلق رکھا ہے، بشرطیکہ معلوم ہو، اور اسے زیلعی اور دیگر فقہاء نے راجح قرار دیا ہے، اور بابرتی اور زیلعی نے یہ فرق کیا ہے کہ جن کے نزدیک خیارتعیین کے لئے خیار شرط لازم ہے، ان کے قول کی بنیاد پر خیارتعیین کے موقت نہ ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ مدت خیار اس سے بے نیاز کر دیتی ہے، لیکن اس قول کی بنیاد پر کہ خیارتعیین کا خیار شرط سے خالی ہونا جائز ہے، توقیت ضروری ہے [(۱)]۔

د-جن چیزوں میں اختیار دیا جائے، وہ تین سے زیادہ نہ ہوں:

۱۰-اس شرط کی بنیاد پر جائز نہیں ہے کہ تین سے زیادہ چیزوں میں یہ خیار ہو، کیونکہ تین سے ضرورت پوری ہوجاتی ہے، اس لئے کہ تین جید (عمدہ)، وسط (درمیانی) اور ردی (خراب) پر مشتمل ہوتا ہے، (دو میں سے ایک میں خیار ہو یہ بدرجہ اولی جائز ہے)، فقہاء نے کہا ہے کہ جو زائد ہوگا وہ مکرر ہوگا، اس کی ضرورت نہیں ہے، اور خیار کی مشروعیت حاجت کی وجہ سے ہوئی ہے [(۲)]۔

ھ-عاقد کی طرف سے اختیار کیا گیا عدد:

۱۱-کیا یہ شرط ہے کہ عاقد کی طرف سے اختیار کیا گیا عدد ایک سے زیادہ نہ ہو، یعنی جس کو وہ اختیار کرے (وہ ایک سے زائد نہ ہو) یا

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۴/۲۱، العنایہ شرح الہدایہ ۵/۱۳۱۔

(۲) فتح القدیر ۵/۱۳۰، نیز العنایہ۔

اسے (مثلاً) دو چیزوں کے اختیار کا حق حاصل ہے؟ تو اس سلسلہ میں ہمیں حنفیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی ہے، لیکن جن صورتوں کو ان حضرات نے ذکر کیا ہے، ان سے پتہ چلتا ہے کہ صرف ایک کو اختیار کرے گا، اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اسے صرف ایک چیز کے اختیار کرنے کا حق ہے، جیسا کہ حطاب نے کہا ہے (۱)۔

و-خیارتعیین کا خیار شرط کے ساتھ متصل ہونا:

۱۲-اس خیار کا خیار شرط کے ساتھ مضبوط تعلق ہے، بلکہ یہ اپنی مشروعیت اور بیشتر احکام مثلاً مدت اور سقوط کے اعتبار سے اسی سے متفرع ہے، اسی وجہ سے فقہاء اس کا تذکرہ خیار شرط کے باب میں کرتے ہیں، اور اس کے باوجود وہ مستقل خیار ہے، اور خیار شرط کے ساتھ اس کے تعلق کا سبب یا تو یہ ہے کہ خیار تعیین خیار شرط کے ساتھ عموماً مشروط ہوتا ہے، تاکہ عقد اپنی اصل میں لازم نہ ہو، اور خریدار کو سب کی واپسی کا حق ہو، یا اس قول کی بنیاد پر کہ خیار شرط کے ساتھ اس کا اتصال شرط ہے، اور یہ امام محمد کی جامع صغیر میں مذکور ہے، اور اس جگہ اس کی شرط لگانے کے بعد حنفیہ کی ایک دوسری رائے ہے، جس کو امام محمدؒ نے الجامع الکبیر میں ذکر کیا ہے (۲)۔

ز-صاحب خیار کون ہوگا:

۱۳-دونوں عقد کرنے والوں میں سے کسی کے لئے بھی اس خیار کی شرط لگائی جاسکتی ہے، تو خیار خریدار کو حاصل ہوگا جبکہ عقد اس شرط پر واقع ہوا ہو کہ خریدار اشیاء ممیّزہ میں سے جسے چاہے اس بیان کردہ ثمن کے عوض اختیار کرلے، تو صاحب خیار خریدار ہوگا، اور اسی کو تعیین کا حق حاصل ہوگا، اور خیار فروخت کرنے والے کے لئے ہوگا جبکہ دونوں نے عقد میں ذکر کیا ہو کہ بائع ہی کو ان اشیاء میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق حاصل ہوگا جو کہ موضوع تعیین ہیں، تو اس جگہ بائع صاحب خیار ہوگا، اور وہی تعیین کرے گا۔

اور اس کا اعتبار نہیں ہے کہ شرط بائع کی طرف سے لگائی جائے یا خریدار کی طرف سے، بلکہ اس کے الفاظ پر غور کیا جائے گا، چنانچہ اگر خریدار نے کہا ہے کہ میں نے تم سے ان دونوں کپڑوں میں سے ایک کپڑے کو اس شرط پر خریدا کہ تم ان دونوں میں سے جس کو چاہو اس کی متعین قیمت کے بدلے مجھے دے دو، تو اس صورت میں خیار فروخت کرنے والے کو ہوگا، اور وہی خیار سے فائدہ اٹھانے والا ہوگا، حالانکہ خیار کی شرط لگانے والا خریدار ہے، اس کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوگا، اس کا حکم اسی طرح ہے جیسا کہ اگر شرط طرفین کے اتفاق سے لگائی جاتی، بلکہ یہ حقیقت میں ان دونوں کی طرف سے معتبر ہے، اس لئے کہ اس پر دونوں ارادوں کا باہم متفق ہونا ضروری ہے، پس اعتبار اس کا ہے کہ کس کے لئے خیار کی شرط لگائی گئی ہے، شرط کے ذکر کرنے والے کا اعتبار نہیں ہے۔

اور یہ جائز نہیں ہے کہ ایک ہی وقت میں فروخت کنندہ اور خریدار دونوں کے لئے خیار تعیین کی شرط لگائی جائے، کیونکہ یہ جہالت فاحشہ کی طرف لے جائے گا، جو نزاع پیدا کرے گی، اور تنہا خریدار کو خیار حاصل ہونے کی صورت میں تنہا اسی کے تعیین کے بارے میں بااختیار ہونے کے سبب جہالت خفیف ہونے کی وجہ سے معاف ہوجاتی ہے، لیکن اگر اختیار ان دونوں کے لئے ہو تو ان کی رغبت مختلف ہوگی اور نزاع پیدا ہوگا (۱)۔

---

(۱) الحطاب ۴/ ۴۲۴، ۴۲۵، بہر حال تین کا اختیار کرنا تو وہ بعید ہے۔

(۲) الہدایہ وفتح القدیر والعنایہ ۵/ ۱۳۰، ۱۳۲، البدائع ۵/ ۱۵۷، ۲۶۱، المبسوط ۱۳/ ۵۵، الحطاب ۴/ ۴۲۳، الخرشی ۴/ ۳۷، الدسوقی ۳/ ۱۰۵، المقدمات ۲/ ۵۶۳۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۳۰، شرح المجلۃ للأتاسی ۲/ ۲۶۰، ۲۶۱، جامع الفصولین

عقد پر خیار تعیین کا اثر:

اس کا عقد کے حکم پر اثر:

۱۴- حنفیہ میں سے ملا خسرو نے ذکر کیا ہے کہ خیار تعیین خیار شرط کی طرح عقد کے حکم یعنی انتقال ملکیت کو سرے سے رد کر دیتا ہے، لیکن شرنبلالی نے اس کے حاشیہ پر اسے تسلیم نہیں کیا ہے، اور اس مخالفت کی علت اپنے قول سے ذکر کی ہے: وجہ یہ ہے کہ جن چیزوں میں سے تعیین کرنی ہے ان میں سے ایک سے حکم کو نہیں روکا گیا ہے، بہت سے بہت یہ ہے کہ اس کے بیان کا اسے اختیار ہے، اس قول کی بنیاد پر کہ عقد میں خیار شرط مشروط نہیں ہے، جیسا کہ جامع کبیر میں ہے، اور فخر الاسلام نے اسے صحیح قرار دیا ہے[1]۔

اور یہ واضح ہے، کیونکہ خیار تعیین جب خیار شرط سے خالی ہو تو لزوم عقد پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ خیار تعیین اختیار کرنے کا حق ہے اور عقد کے حکم کو معلق کرنا نہیں ہے۔

پس خیار تعیین میں عقد کے ذریعہ ان اشیاء میں سے کسی ایک پر ملکیت ثابت ہوجاتی ہے جو محل خیار ہیں، مخصوص طور پر کسی ایک کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی اور نہ یہ ملکیت ان اشیاء کے علاوہ کسی اور کی طرف متجاوز ہوتی ہے، اسی لئے اگر ان چیزوں پر قبضہ کرلیا جن میں اختیار حاصل تھا تو ان میں سے ایک چیز مبیع قرار پائے گی، جو قابل ضمان ہوگی، اور باقی چیزیں اس کے ہاتھ میں امانت ہوں گی[2]۔

اور مالکیہ نے اختیار کے ذریعہ الزام اور ضمان کے بارے میں حسب ذیل صراحت کی ہے: جب اختیار کی مدت گذر جائے اور اختیار نہ کرے، (حالانکہ اسے خیار تعیین حاصل تھا جو خیار شرط سے خالی تھا) تو دونوں کپڑوں میں سے اسے نصف لازم ہوگا، کیونکہ ایک کپڑا اس پر لازم ہوگیا، اور اسے علم نہیں ہے کہ وہ کپڑا ان دونوں میں سے کون ہے، لہذا واجب ہوگا کہ وہ ان دونوں میں شریک ہو۔

اور اسی کے مثل وہ صورت ہے جبکہ وہ (خریدار) دونوں کپڑوں یا ان میں سے کسی ایک کے ضائع ہونے کا دعویٰ کرے تو اس پر دونوں کپڑوں میں سے نصف لازم ہوگا، چاہے وہ دونوں کپڑے اس وقت فروخت کنندہ کے قبضہ میں ہوں یا خریدار کے قبضہ میں، اور چاہے مبیع غائب ہونے والی چیزوں میں سے ہو یا ان میں سے نہ ہو، اور چاہے ضائع ہونے پر بینہ قائم ہو یا نہ ہو، کیونکہ بیع لزوم کا فائدہ دیتی ہے، اور اس نے بطور لزوم دو چیزوں پر قبضہ کرلیا، یعنی قبضہ کے وقت سے اس کے لئے دو چیزوں میں سے ایک لازم ہے، اور دونوں کپڑوں میں سے نصف کا لزوم بلاشبہ اس پورے ثمن کے عوض ہوگا، جس پر عقد واقع ہوا ہے۔

پس مالکیہ کا خیال یہ ہے کہ مدت تعیین کے گذرنے اور صاحب اختیار کے تعیین سے گریز کرنے کی صورت میں اس کو تعیین پر مجبور نہیں کیا جائے گا، بلکہ وہ لوگ شرط تعیین کے تقاضے اور مقصد کو نافذ کرتے ہیں یعنی محل عقد کے نصف یا تہائی کا مالک بننا قرار پائے گا[1]۔

خیار تعیین میں ہلاک شدہ کا تاوان:

۱۵- جن اشیاء میں اختیار حاصل ہو اگر ان میں سے کوئی ایک ہلاک ہوجائے یا عیب دار ہوجائے تو اس میں اس کے ثمن کے عوض بیع لازم ہوگی، اور دوسری چیز امانت کے لئے متعین ہوجائے گی، (یہاں تک کہ اگر دوسری چیز پہلی چیز کی ہلاکت کے بعد ہلاک ہوجائے یا عیب دار ہوجائے تو اس پر اس کی قیمت میں سے کچھ بھی لازم نہیں ہوگا) اس لئے کہ عیب کو نہیں لوٹایا جاسکتا ہے، کیونکہ عیب دار ہوجانے کو ضرورۃً

= ۱/ ۳۴۵، خیار تعیین بائع کی طرف سے جائز ہے، جیسا کہ مشتری کی جانب سے جائز ہے۔

(۱) الدرر لملا خسرو حاشیۃ الشرنبلالی ۲/ ۱۵۱۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۶۱، فتح القدیر ۵/ ۱۳۲، اور ان دونوں میں تفصیلات اور ہلاک کی صورت میں ضمان کے مسئلہ میں فروع کا بیان ہے۔

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۰۶، ۱۰۷، الخرشی ۴/ ۳۵، المقدمات ۲/ ۵۶۵۔

اختیار کرنا مان لیا گیا ہے [۱]، اگر ان میں سے ایک چیز قبضہ سے پہلے ہلاک ہوگئی تو بیع باطل نہیں ہوگی اور خریدار کو اختیار ہوگا، اگر چاہے تو باقی کو اس کے ثمن کے ذریعہ لے لے اور اگر چاہے تو چھوڑ دے، اور اگر قبضہ سے پہلے کل ہلاک ہوگیا تو بیع باطل قرار پائے گی۔

اور اگر قبضہ کے بعد دونوں چیزیں ایک ساتھ ہلاک ہوگئیں تو خریدار پر ان دونوں میں سے ہر ایک کے ثمن کا نصف لازم ہوگا، اس لئے کہ بیع اور امانت دونوں عام ہیں، لہٰذا ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کے مقابلہ میں مبیع ہونے کا زیادہ حق دار نہیں ہے [۲]۔

اور مالکیہ کا کلام سابقہ مسئلہ میں گذر چکا ہے۔

خیار تعیین کی توقیت:

۱۶- راجح قول کے مطابق یہ شرط ہے کہ یہ خیار مدت معینہ کے ساتھ موقت ہو بشرطیکہ یہ خیار شرط کو شامل نہ ہو، اس قول کی بنیاد پر کہ خیار تعیین خیار شرط کے بغیر بھی صحیح ہے، لیکن اگر خیار شرط کو شامل ہو تو مدت خیار ان دونوں کے لئے ہوجائے گی، اور توقیت کا فائدہ یہ ہے کہ مدت کے گذرنے کے بعد اس شخص کو تعیین پر مجبور کیا جائے گا جسے اس کا اختیار حاصل ہے، دوسرے سے ضرر کو دور کرنے کے لئے، جبکہ وہ شخص جسے خیار تعیین حاصل ہو، وہ ٹال مٹول سے کام لے، ابن قاضی سماوہ نے کہا: ''خیار تعیین جائز نہیں ہے مگر یہ کہ تین دنوں کے ساتھ موقت ہو، مگر یہ کہ اس کے ساتھ خیار شرط ہو'' [۳]۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۶۰، العنایہ شرح الہدایہ ۵/ ۱۳۲، اور اس اعتراض کو کہ یہ خریداری کے لئے بھاؤ تاؤ کرنے سے کم نہیں ہے اور اس میں قیمت واجب ہوتی ہے، اس طرح رد کیا ہے کہ وہاں قبضہ بیع کی جہت سے ہوا ہے، اور یہ اس طرح نہیں ہے۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۱۳۲، ۱۳۳، اور اس میں بہت زیادہ تفصیلات ہیں، البدائع ۵/ ۲۶۱، ۲۶۳۔

(۳) تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۲۱، فتح القدیر ۵/ ۱۳۱، جامع الفصولین ۱/ ۲۴۵۔

اور شرائط کے ذیل میں مدت کی معلومیت اور خیار شرط کے ساتھ اس خیار کے تعلق کی بحث گذر چکی ہے۔

خیار تعیین کا سقوط:

۱۷- فقہاء کے اقوال اس بارے میں آئے ہیں کہ خیار تعیین ان چیزوں کے ذریعہ ساقط ہوجاتا ہے جن کے ذریعہ خیار شرط ساقط ہوتا ہے [۱]۔

اور ان چیزوں کا بیان جن کے ذریعہ خیار شرط ساقط ہوجاتا ہے ''خیار شرط'' کی اصطلاح میں آئے گا۔

خیار تعیین کا منتقل ہونا:

۱۸- خیار تعیین موت کی صورت میں صاحب خیار کے وارث کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، اور وہ اس بارے میں صاحب خیار کے قائم مقام ہوجاتا ہے کہ وہ محل خیار اشیاء میں سے کسی کو اختیار کرے، اور اس کی علت یہ ہے کہ اس کے وارث کا ان اشیاء کے ضمن میں جو محل خیار ہیں ثابت شدہ مال ہے، پس وارث پر واجب ہے کہ اس چیز کی تعیین کرے جسے وہ اختیار کرے اور جو چیز اس کی نہیں ہے اسے اس کے مالک کو واپس کردے۔

اور ثمن کی ادائیگی ترکہ سے ہوگی، اگر اس نے زندگی کی حالت میں ادا نہ کیا ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی طرف مورث کی ملکیت منتقل ہوتی ہے اور یہ متمیز نہیں ہے، بلکہ ملک غیر کے ساتھ مخلوط ہے، جو کہ بائع ہے، تو اس کے لئے اپنے ملک کی تعیین اور ملک غیر سے اسے علاحدہ کرنے کے لئے خیار ثابت ہوگا [۲]۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۵۶، نقلاً عن الفتاویٰ الظہیریہ، شرح المجلۃ للأتاسی ۲/ ۲۶۱۔

(۲) جامع الفصولین ۱/ ۲۴۵، الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۵۵، البدائع ۵/ ۲۶۲۔

خیارتفرق الصفقہ

تعریف:

۱-صفقہ لغت میں صفق کا اسم مرّہ ہے، اور یہ فروختگی یا بیعت کے وقت ایک ہاتھ کو دوسرے ہاتھ پر یا دوسرے کے ہاتھ پر مارنا ہے، اور عرب کا طریقہ یہ تھا کہ جب بیع ہوجاتی تو فروخت کنندہ اور خریدار میں سے ہر ایک اپنا ہاتھ دوسرے کے ہاتھ پر مارتا، یہیں سے صفقہ کا استعمال خود عقد بیع کے معنی میں ہونے لگا، کہا جاتا ہے: "بارک اللہ لک في صفقة یمینک" اللہ تعالیٰ تمہارے دائیں ہاتھ کے معاملہ میں برکت عطا فرمائے، اور اسی قبیل سے حضرت عمرؓ کا قول ہے: "البیع صفقة أو خیار"، یعنی بیع حتمی طور پر کی جاتی ہے یا خیار کے ساتھ، یہ صفقہ کا مفہوم ہے، بہر حال تفریق تو اس کی لغوی تشریح کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ اس کا معنی (یا اس کے معانی) تمام مستعمل ہیں اور سمجھ میں آنے والے ہیں، اور اس میں سے ایک معنی وہ ہے جو لفظ تفریق کی صفقہ کی طرف اضافت کی صورت میں پیدا ہوتا ہے، اور یہ معنی اس مرکب اضافی کے معنی شرعی کے ساتھ متحد ہے[۱]۔

اور اصطلاح میں تفریق صفقہ کا معنی یہ ہے کہ عقد کا حکم تمام معقود علیہ کو شامل نہ ہو، یا یہ کہ سب کو شامل ہو، پھر اس سے علاحدہ ہوجائے، پس ایک ہی معاملہ جو مجتمع ہو کبھی متفرق ہوجاتا ہے یا اس میں تبعیض یا تجزی پیدا ہوجاتی ہے، اور ان تمام مترادفات سے فقہاء اس کو تعبیر کرتے ہیں، چنانچہ اسے تفرق صفقہ، یا تبعیض صفقہ یا تجزی صفقہ کا نام دیتے ہیں۔

(۱) المصباح المنیر، المغرب للمطرزی، القاموس، المعجم الوسیط، مادہ: "صفق"۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تعدد صفقہ:

۲-تفریق کا تصور ایک ہی صفقہ میں ہوگا، اور ایک صفقہ کو دو صفقوں سے تمیز کرنا کبھی کبھی دشوار ہوجاتا ہے، بالخصوص ایک عقد میں دو یا اس سے زیادہ سامانوں کے جمع ہونے کی صورت میں، اس لئے کہ مدار ظاہری صورت پر نہیں ہے، بلکہ شرعی اعتبار سے تعدد کی حقیقت پر ہے، اور شافعیہ نے اتحاد صفقہ اور اس کے تعدد کے ضابطہ کو اہتمام سے بیان کیا ہے[۱]۔

پس صفقہ اس صورت میں متعدد ہوتا ہے جبکہ دو چیزیں ایک ہی ساتھ ثمن کی تفصیل کے ساتھ فروخت کی جائیں، اور ثمن کی یہ تفصیل عقد کے آغاز کرنے والے کی طرف سے ایجاب کے وقت ہوگی، اور صحیح قول کی بنیاد پر یہ شرط نہیں ہے کہ قبول میں دوبارہ تفصیل کی جائے، اور اسی طرح مطلقاً عاقد کے تعدد کی وجہ سے بھی صفقہ میں تعدد ہوتا ہے، چاہے وہ بیچنے والا ہو یا خریدار، اور تعدد بائع کی وجہ سے صفقہ کے تعدد کی مثال یہ ہے: دو آدمی ایک آدمی سے کہیں: "بعناک هذا بکذا"، ہم نے آپ کے ہاتھ اس سامان کو اتنی قیمت پر فروخت کیا، (اور مبیع دونوں کے درمیان مشترک ہو)، اس کے بعد خریدار نے ان دونوں کے حصہ کو قبول کرلیا، تو یہ دو معاملہ ہیں، اور اسے (خریدار کو) حق حاصل ہوگا کہ مثلاً عیب کے ذریعہ ان میں سے ایک

(۱) اتحاد ایک چیز میں انفراد اور دو چیزوں میں اتحاد اجتماع کا نام ہے تاکہ وہ دونوں ایک ہی چیز ہوجائیں۔

کے حصہ کو لوٹا دے، اور خریدار کی وجہ سے عقد کے تعدد کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص دو آدمیوں سے کہے: "بعتکما هذا بكذا" میں نے تم دونوں کے ہاتھوں اس سامان کو اتنی قیمت پر فروخت کیا، یا دو آدمی ایک شخص سے یہ کہیں: "اشترينا منک هذا بكذا" ہم دونوں نے تم سے اس چیز کو اتنے دام میں خریدا[1]۔

پس وہ تفریق جو خیار کو واجب کرتی ہے اس سے مراد وہ تفریق ہے جو ایک ہی صفقہ (معاملہ) میں واقع ہو، یعنی ایسے معاملہ میں ہو جس کے عاقد یعنی فروخت کنندہ یا خریدار متعدد نہ ہوں، اور نہ اس میں متعدد معقود علیہ کی الگ الگ قیمت بیان کی گئی ہو۔

ب۔ایک بیع میں دو بیع کا معاملہ:

۳-ایک بیع میں دو بیع کے معاملہ سے مراد یہ ہے کہ ایک عقد میں دو بیع کو جمع کیا جائے، اور اس عقد کو دو بیع تعدد ثمن کے اعتبار سے کہا گیا، علماء کا اس کی صورت اور اس کے احکام کے بیان میں اختلاف ہے، ان اقوال کی تفصیل کے لئے "بيعتان في بيعة" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

تقسیم اور مختصر احکام:

۴-فقہاء حنفیہ نے تفریق صفقہ کے حکم کو صرف بعض مبیع کی ہلاکت کی حالت میں ذکر کیا ہے، جبکہ ان حضرات نے خیارات کو شمار کراتے وقت خیار تفریق کو مستقل نام سے نہیں ذکر کیا ہے، بلکہ تفرق صفقہ کو اسی خاص حالت کے ساتھ ملا دیا ہے[2] پھر ان حضرات نے تفرق صفقہ کے احکام کو عیب دار مبیع کی واپسی کے ذیل میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے، بغیر اسے خیار قرار دیئے ہوئے، بلکہ اسے "عیب" قرار دیا جو عیب دار مبیع کی واپسی کو لازم کرتا ہے، اور اس کے برداشت کرنے سے بائع کی حفاظت لازم ہے[1]۔

لیکن حنفیہ نے حالت استحقاق کے بارے میں اختلاف کیا ہے، اور اس کے احکام کو کتاب البیوع میں ذکر کیا ہے۔

اور بعض فقہاء شافعیہ نے تعدد صفقہ کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے، ابتداء میں، یا دوام میں، یا اختلاف احکام میں، اور جو ابتداء میں ہوتا ہے، اس میں کوئی سبب شرعی ہوتا ہے، اور اس کے عکس وہ ہے جو دوام میں ہوتا ہے، اور اس کا سبب حسی ہوتا ہے، اور صفقہ کی تقسیم سبب کے اعتبار سے زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ خیارات کا ثبوت دو طریقوں سے ہوتا ہے، ارادہ سے اور حکم سے اور اس لئے کہ خیارات کا نام زیادہ تر ان اسباب ہی کے ساتھ رکھا جاتا ہے، جہاں تک تیسری قسم کی بات ہے جسے وہ لوگ "الاختلاف في الأحكام" کہتے ہیں، اور اس کی مثال دو عقدوں: بیع اور اجارہ یا اجارہ اور سلم کے درمیان جمع کے ذریعہ دیتے ہیں، حقیقت میں یہ اس کی مستقل قسم نہیں ہے بلکہ یہ ابتداء میں تفریق کی داخلی تقسیم ہے، اسی وجہ سے ابن حجر نے اسے تیسری قسم کے طور پر الگ سے ذکر نہیں کیا ہے، بلکہ مسائل کی صورت میں اسے بیان کیا ہے، اور (شیروانی) کو ان کی مراد کا ادراک نہیں ہوا، اس لئے اس کے حاشیہ میں انہوں نے متنبہ کیا ہے کہ یہ تیسری قسم ہے[2]۔

اور حنابلہ نے صفقہ کے مشتملات کی وحدت اور تعدد کے اعتبار سے صفقہ کی تین صورتیں ذکر کی ہیں، اور پہلی صورت کا تفرق صفقہ سے کوئی تعلق نہیں ہے، جو کہ معلوم اور مجہول کی بیع ہے، اور آخری دونوں صورتیں یہ ہیں:

---

(۱) تحفۃ المحتاج بحاشیۃ الشروانی ۴/ ۳۳۰، ۳۳۱، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲، الوجیز ۱/ ۱۴۰، المجموع شرح المہذب ۹/ ۴۳۲۔

(۲) رد المحتار ۴/ ۴۶، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۰۸، البحر الرائق ۶/ ۳۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۸۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۴۲، تحفۃ المحتاج و حاشیۃ الشروانی ۴/ ۳۳۰، المجموع ۹/ ۴۳۲۔

۱- بعض کا مالک ہونے کی صورت میں کل کی بیع۔

۲- غیر متقوم کے ساتھ متقوم کی بیع۔

ان دونوں صورتوں کے احکام خریدار کے لئے ثبوت خیار کے لحاظ سے ایک ہیں، اور اسی وجہ سے کبھی حنابلہ کے علاوہ دیگر فقہاء ان دونوں کو ایک ہی عنوان کے تحت جمع کردیتے ہیں، جس کی تعبیر کبھی اس طرح کرتے ہیں: ''صفقہ کا ایسی دو چیزوں پر مشتمل ہونا جن دونوں پر اجزاء کے اعتبار سے ثمن کی تقسیم نہیں ہوتی''۔

اور دو اہم مثالیں یہ ہیں:

الف- اپنی اور غیر کی ملک کو (ایک ساتھ) فروخت کرنا۔

ب- سرکہ اور شراب یا ان دونوں جیسی چیزوں کو (ایک ساتھ) فروخت کرنا۔

بہر حال جس چیز پر عقد صحیح نہیں ہے تو وہ باطل ہے یا مالک کی اجازت پر موقوف ہے، اور دوسری چیز کے بارے میں حنابلہ کی دو روایتیں ہیں، اور امام شافعی کے بھی دو اقوال ہیں، اور شافعیہ کا اس میں اختلاف ہے کہ اگر (مالک) عقد کی اجازت دے دے تو خریدار کے ذمہ کتنا ثمن لازم ہوگا، ان دونوں میں صحیح قول یہ ہے کہ صرف مملوک کے حصہ کے بقدر ثمن لازم ہوگا، جبکہ دونوں قیمتوں کو تقسیم کردے اور اس کے لئے فقہاء شافعیہ نے خیار ثابت کیا ہے، اگر عقد صحیح ہو، اور امام ابوحنیفہ اور امام مالک نے اس کی ملکیت میں صحیح قرار دیا ہے، اور باقی کو مالک کی اجازت پر موقوف رکھا ہے [۱]، ابن قدامہ نے کہا ہے: ''اس قسم میں ان شاء اللہ فساد کا قول اظہر ہے، اور رہن، ہبہ اور تمام عقود میں جبکہ جائز اور ناجائز دونوں قسم کی چیزیں جمع ہوں، ان کا حکم بیع کے حکم کی طرح ہے، مگر ان عقود میں ظاہر صحت ہے، کیونکہ یہ عقود معاوضہ کی قسم

(۱) المغنی ۴/ ۲۱۲، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۵، منتہی الإرادات ۱/ ۳۴۷، المہذب والمجموع ۹/ ۴۲۵۔

سے نہیں ہیں، لہٰذا ان میں عوض کی جہالت نہیں پائی جائے گی [۱]۔

پھر انہوں نے ذکر کیا ہے کہ صحت کے قول کی بنیاد پر اگر خریدار کیفیت سے واقف ہو تو خیار حاصل نہیں ہوگا، اور اگر وہ واقف نہ ہو تو اسے معاملہ کو فسخ کرنے اور اسے باقی رکھنے کا خیار حاصل ہوگا، اور بیچنے والے کو خیار حاصل نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس مال کی بیع جائز ہے اس میں سے بائع اپنے حصہ کی ملکیت کے ختم کرنے پر راضی ہوگیا۔

علم کی حالت میں خیار حاصل نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خریدار نے واقفیت کے ساتھ معاملہ کیا ہے، رہی جہالت کی حالت تو خیار کا سبب موجود ہے، اس لئے کہ معاملہ اس پر مختلف حصوں میں بٹ گیا ہے [۲]۔

پھر معاملہ کو رد کرنے یا بلا تاوان اسے باقی رکھنے کے درمیان خیار حاصل ہوگا، الا یہ کہ تفریق صفقہ کے باقی حصہ میں نقص پیدا کردے، بایں طور کہ تنہا اسے فروخت کرنے کی صورت میں اس کی قیمت کم ہوجائے، جیسے دروازے کے دونوں پٹ، خف کے جوڑے [۳]۔

اور کبھی ان کی تعبیر ان الفاظ سے ہوتی ہے ''صفقہ دو ایسی چیزوں پر مشتمل ہو، جن پر ثمن کی تقسیم اجزاء کے ذریعہ ہوتی ہے''، جیسے مشترک جانور، اور اس میں حنابلہ کے نزدیک دو اقوال ہیں، ان میں سے ایک قول یہ ہے کہ صرف اس کی ملکیت میں اس کے حصہ کے بقدر ثمن کے ذریعہ معاملہ صحیح قرار پائے گا، اور جس چیز کا وہ مالک نہیں ہوگا اس میں معاملہ فاسد قرار پائے گا، اور یہی امام ابوحنیفہ، امام مالک کا مذہب اور امام شافعی کا ایک قول ہے، اور دوسرا قول (اور یہی امام شافعیؒ کا دوسرا قول

(۱) المغنی ۴/ ۲۱۳، المجموع ۹/ ۳۸۳، نووی نے کہا ہے: ''اگر ہم کہیں کہ واجب ثمن ہے تو بائع کو خیار نہیں ہوگا، کیونکہ اس کو ضرر نہیں ہے، اور اگر ہم کہیں کہ قسط کے ذریعہ تو اس میں دو وجہیں ہیں، صحیح یہ ہے کہ اسے خیار حاصل نہیں ہوگا''۔

(۲) المغنی ۴/ ۲۱۴، المجموع ۹/ ۴۳۰ طبع دوم۔

(۳) منتہی الارادات ۱/ ۳۴۷، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۵۔

ہے) یہ ہے کہ ان دونوں میں معاملہ صحیح نہیں ہے، ابن قدامہ نے کہا ہے: اولی یہ ہے کہ جس چیز کا وہ مالک ہے، اس میں معاملہ صحیح ہے [۱]۔

اور پورے معاملہ کے فساد کی دلیل یہ ہے کہ حلال وحرام کو جمع کرلیا گیا، پس تحریم غالب ہوگی، کیونکہ جب معاملہ کے تمام معقود علیہ میں عقد کو درست قرار دینا ممکن نہیں ہوتا تو کل میں معاملہ باطل قرار پاتا ہے۔

اور جزء میں صحت کی دلیل یہ ہے کہ اگر دونوں کا معاملہ الگ الگ ہوتا تو ان دونوں کے لئے مستقل حکم ہوتا، لہذا جب ان دونوں کو جمع کردیا گیا تو ان میں سے ہر ایک کے لئے اس کا حکم ثابت ہوگا، اور اس لئے کہ ان دونوں میں سے جس چیز کا عقد جائز ہے اس میں بیع ایسے شخص کی طرف سے صادر ہوئی ہے جو اس کا اہل ہے، اور بیع اپنے محل میں ہے، اور تمام شرائط کے ساتھ ہے، لہذا صحیح قرار پائے گی، اور بیع ایک سبب ہے جو دونوں محل میں حکم کا متقاضی ہے، اور اس کا حکم ان میں سے ایک میں ممتنع ہے تو دوسرے میں صحیح قرار پائے گا [۲]۔

خیارات تفریق صفقہ کا موجب:

۵- خیار کا استعمال اجازت اور فسخ کے مابین منحصر رہتا ہے، لہذا یہ دیکھا جائے گا کہ وہ کس چیز کو اختیار کرتا ہے، اگر وہ فسخ کو اختیار کرے تو اس میں کوئی اشکال نہیں کہ پورے ثمن کو واپس لے گا، لیکن جب وہ باقی میں عقد کو برقرار رکھنے کو اختیار کرے تو وہ کتنی قیمت ادا کرے گا؟ کیا پورا ثمن، اس کے بارے میں شافعیہ کا ایک قول ہے (کہ پورا ثمن واجب ہوگا)، اس قول کی بنیاد طاری کو مقارن کے ساتھ لاحق کرنا ہے، یا اس پر باقی مال کے حصہ کی قیمت لازم ہوگی، (یہ شافعیہ کا دوسرا قول ہے اور یہی ان کے نزدیک صحیح ہے)، کیونکہ اس جگہ عوض عقد کے وقت دو مبیع کے مقابلہ میں ہے (یا ایک پوری مبیع کے مقابلے میں ہے) اور صحیح مقابلہ ہے، اور عوض ان دونوں پر تقسیم ہوگا، لہذا بعض مبیع کی ہلاکت یا اس میں استحقاق ثابت ہونے سے اس میں تبدیلی نہیں ہوگی [۱]۔

اور بسا اوقات تفرق صفقہ جو خیار کو ثابت کرتا ہے خیار عیب سے پیدا ہوتا ہے، اس صورت میں جبکہ خریدار چاہتا ہے کہ صرف عیب دار حصہ کو اس کے بقدر ثمن کے عوض واپس کردے، لیکن شریعت اسے ایسا کرنے سے روکتی ہے تاکہ تفرق صفقہ سے بچا جائے۔

اور کاسانی نے ان حالات کی تفصیل بیان کی ہے، جن میں عیب کی بنا پر مبیع کو واپس کردینے کی وجہ سے تفرق صفقہ پیدا ہوتا ہے، اور بیان کیا ہے کہ ان تمام کا حکم ممنوع ہونا ہے، البتہ ایک حالت اس سے مستثنی ہے، اور وہ یہ ہے کہ جب مبیع حقیقتاً اور تقدیراً چند اشیاء پر مشتمل ہو تو ایسی صورت میں حنفیہ کے نزدیک اسے اختیار حاصل ہوگا کہ عیب دار چیز کو اس کے حصہ کے ثمن کے عوض لوٹا دے، اس میں امام زفر کا اختلاف ہے [۲]۔

۶- تفریق صفقہ کی مختلف صورتیں ہیں، لیکن خیارات کا اثر دو صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے، اور ان دونوں میں سے ایک معقود علیہ کے استحقاق جزئی کی صورت ہے، (اور اسی کے حکم میں یہ ہے کہ یہ قبضہ سے قبل دونوں میں سے ایک چیز میں عقد فسخ ہوجائے)۔

اور دوسری صورت معقود علیہ کی جزئی ہلاکت کی ہے (اور اس کی ایک صورت ادائیگی کی مدت پوری ہونے کے وقت بعض مسلم فیہ کا ختم ہوجانا ہے)۔

پہلی صورت: استحقاق جزئی کا خیار:

۷- (عقد بیع میں) استحقاق یہ ہے کہ مبیع میں دوسرے کا حق ثابت

(۱) المہذب للشیرازی والمجموع ۹/ ۴۲۵، المغنی ۴/ ۲۱۲، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۵۔
(۲) المغنی ۴/ ۲۱۲، ۲۱۳۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۹/ ۳۸۶، ۳۸۷، المغنی ۴/ ۳۳۱۔
(۲) البدائع ۵/ ۲۸۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۸، ۱۷۹۔

ظاہر ہوجائے، اس کی دوصورتیں ہیں: استحقاق کلی یا جزئی۔

استحقاق کلی (جو تمام مبیع سے متعلق ہوتا ہے) عقد کو مستحق کی اجازت پر موقوف کردیتا ہے، اورعقد استحقاق کے ظہور اور اس کا فیصلہ ہونے سے فسخ نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس وقت تک موقوف رہتا ہے جب تک کہ خریدار سامان فروخت کرنے والے سے ثمن واپس نہ لے لے، اس طور پر کہ اگر مستحق اپنے لئے فیصلہ ہوجانے کے بعد اجازت دے دے یا اس پر قبضہ کے بعد قبل اس کے کہ خریدار اپنے بائع سے ثمن واپس لے لے (اجازت دے دے) تو صحیح ہوگا، جیسا کہ ابن الہمام نے تحقیق کی ہے[1]۔

استحقاق جزئی بعض مبیع پر واقع ہوتا ہے، چاہے استحقاق قبضہ کے بعد ظاہر ہو یا اس سے پہلے یا بعض مبیع پر قبضہ کے بعد، اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ جس کا استحقاق ہوا ہے وہ قبضہ کیا ہوا جزء ہو یا اس کے علاوہ ہو۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ استحقاق جزئی یا تو قبضہ سے پہلے ظاہر ہوگا یا قبضہ کے بعد، پس جب قبضہ سے پہلے بعض معقود علیہ میں استحقاق پیدا ہوجائے (اور مراد کل (مبیع) پر قبضہ ہے، کیونکہ بعض مبیع پر قبضہ کا اعتبار نہیں ہوتا، وہ ایسے ہی ہوگا جیسا کہ اس نے قبضہ نہیں کیا ہے)، پس اس بعض مستحق کا حکم یہ ہے کہ وہ موقوف ہوگا، پھر جب مستحق اجازت نہ دے تو خریدار کو حق حاصل ہوگا کہ وہ بائع سے اپنا ثمن واپس لے، اور اس صورت میں اس بعض میں عقد باطل ہوجائے گا، اور مبیع کے باقی حصہ میں خریدار کو خیار حاصل ہوگا: اگر وہ چاہے تو اپنے حصہ کے بقدر ثمن کے عوض راضی ہوجائے اور اگر چاہے تو اسے بھی واپس کردے، چاہے استحقاق باقی میں عیب پیدا کردیتا ہو یا نہ کرتا ہو۔

اور جس بعض سامان میں استحقاق ثابت ہوجائے، اس میں عقد کے بطلان کی وجہ یہ ظاہر ہونا ہے کہ وہ حصہ بائع کی ملکیت نہیں تھا، اور جب مالک کی طرف سے اجازت نہیں پائی گئی اور اس کے بعد خریدار نے ثمن واپس لے لیا تو اس بعض میں عقد فسخ ہوگیا۔

اور باقی میں خیار کا ثبوت اس لئے ہے کہ معاملہ مکمل ہونے سے پہلے خریدار پر صفقہ متفرق ہوگیا ہے، اور معاملہ کی تکمیل قبضہ پر رضامندی کے بعد ہوتی ہے، اور ایسا قبضہ حاصل نہیں ہوا تو قبضہ سے پہلے استحقاق کا ظہور صفقہ کو اس کے مکمل ہونے سے پہلے متفرق کرنے والا ہوگیا، لہٰذا اسے رد کرنے کا اختیار ہوگا[1]۔

اور جب قبضہ کے بعد استحقاق جزئی پیدا ہوجائے تو جزء مستحق کا حکم اسی کے مماثل ہوگا جو گذرا ہے، اور باقی کا حکم مبیع کے استحقاق کے ذریعہ اس کے عیب دار ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے جدا ہوگا۔

پس اگر مبیع قیمی اشیاء کے قبیل سے ہو اور حقیقۃً اور تقدیراً ایک چیز ہو جیسے مکان، انگور، کپڑا اور اس جیسی چیزیں، یا صورت کے اعتبار سے دو چیزیں ہوں اور معنی کے اعتبار سے ایک ہو جیسے دروازے کے دونوں پٹ اور اس جیسی چیزیں، پس بعض کا استحقاق باقی میں خیار کا تقاضا کرتا ہے، کیونکہ استحقاق نے باقی میں عیب کو ثابت کیا ہے، اور یہ اعیان میں شرکت کا عیب ہے۔

اور اگر معقود علیہ صورت اور معنی کے اعتبار سے دو چیزیں ہوں، جیسے دو مکان، یا دو کپڑے، یا مکیلات یا موزونات کے قبیل سے ہوں، جیسے گندم کا ڈھیر، یا تمام مبیع موزونات میں سے ہوں، تو ان صورتوں میں بعض (مبیع) کا استحقاق خریدار کے لئے خیار کو ثابت

(۱) استحقاق کلی کے احکام کے لئے مراجعت کی جائے: فتح القدیر العنایہ ۵/ ۳۰۴، ۳۰۵، ردالمحتار ۵/ ۱۹۰، ۲۰۸ طبع دوم الحلبی۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۸۸، فتح القدیر ۵/ ۱۷۶، ۱۷۷، رد المحتار ۴/ ۹۰، المبسوط ۱۳/ ۱۰۲، العنایہ شرح الہدایہ ۵/ ۱۷۶، ۱۷۷۔

نہیں کرتا ہے، بلکہ اس کے لئے باقی کو اس کے حصہ کے بقدر ثمن کے ذریعہ لینا لازم ہے، کیونکہ تبعیض میں ضرر نہیں ہے، اور اس جگہ امام ابوحنیفہ سے ایک روایت یہ ہے کہ اسے واپس کردینے کا حق حاصل ہے، تاکہ تقسیم کے صرفہ کا ضرر نہ ہو[۱]۔

بہر حال شافعیہ کے نزدیک، تو ابن حجر نے اس کی صورت اپنے اس قول کے ذریعہ بیان کی ہے: ''ایک انسان نے دوسرے شخص سے ایسی زمین خریدی جو کھجور کے درختوں پر مشتمل تھی، پھر ان دونوں نے آپس میں اقالہ کرلیا، پھر فروخت کرنے والے نے اقالہ کے باطل ہونے کا دعویٰ کیا، اور حاکم شرعی نے اس کے لئے اس کا اس کی شرط کے ساتھ فیصلہ کردیا، پھر اس کے بعد ظاہر ہوا کہ مذکورہ زمین میں موجود کھجور کے درختوں میں سے ایک درخت فروختگی کے وقت غیر بائع کی ملکیت میں تھا۔

تو کیا اس صورت میں اس کی وجہ سے خریدار کو اختیار حاصل ہوگا، اور اگر جواب یہ ہو کہ اختیار حاصل ہوگا تو کیا اس کا خیار مذکورہ درخت لگانے والے بائع کی ملکیت اور اسے اس کے دینے سے منع کردے گا، یا اس مستحق چیز کو خریدار کو دینے سے روک دے گا یا نہیں؟ ان کا یہ مذہب ہے کہ تفریق صفقہ کی وجہ سے خریدار کو اس کا اختیار حاصل ہوگا۔

اور اگر درخت کا مالک (غیر بائع) اسے خریدار کو ہبہ کرنے کا ارادہ کرے تو اس کی وجہ سے (خریدار) کا خیار ساقط نہیں ہوگا، اور یہ ظاہر ہے، بہر حال خفی: وہ ہے جبکہ بائع اس درخت کا مالک بن جائے، اور جب اسے خریدار کے لئے خیار کے ثبوت کا علم ہو تو اسے ہبہ کردے یا اس سے اعراض کرے، تو اس میں فکر ونظر کو تردد ہے، اور اس پر نصوص فقہاء کی دلالتیں ہیں[۲]۔

(۱) بدائع الصنائع ۲۸۹/۵، فتح القدیر ۱۷۶/۵۔

(۲) الفتاویٰ الکبریٰ ۲۴۲/۲، ۲۴۶۔

دوسری صورت: ہلاک جزئی کا خیار:

۸ - قبضہ سے پہلے معقود علیہ کی جزئی ہلاکت کی صورت میں چونکہ صفقہ متفرق ہوجائے گا اس لئے خریدار کو عقد کے باقی رکھنے اور رد کرنے کے درمیان خیار حاصل ہوگا۔

اور یہ امر سبب کے مدنظر ہلاکت کی مختلف حالتوں کے درمیان مشترک ہے، پھر عقد کو نافذ کرنے کی کیفیت مختلف ہوتی ہے، (کسی اجنبی کے فعل سے اس کی ہلاکت کی حالت کو مستثنیٰ کرنے کے بعد، اس لئے کہ اس کا حکم اور کلی ہلاکت کا حکم یکساں ہے، یعنی اس کو اختیار ہے کہ بیع کو نافذ کرے اور تعدی کرنے والے کو ضامن قرار دے یا بیع کو فسخ کردے اور اجنبی اور فروخت کنندہ کو چھوڑ دے)، اور دو حالتوں میں حکم میں فرق ہوگا: ایک یہ کہ ہلاکت فروخت کرنے والے کے فعل سے ہو، اور اس صورت میں نقصان کے بقدر ثمن ساقط ہوجائے گا، چاہے مقدار کا نقصان ہو یا وصف کا، اور ہلاکت آسمانی سبب سے ہو، یا معقود علیہ کے فعل سے ہو جبکہ اس کی طرف سے ہلاک کرنے کا تصور ہوسکتا ہو، پس ثبوت خیار کی صورت میں اگر نقصان مقدار میں ہو تو فوت شدہ حصہ کے بقدر ثمن چھوڑ دیا جائے گا، لیکن اگر وصف کا نقصان ہو تو ثمن سے کچھ بھی ساقط نہیں ہوگا، اور وصف سے مراد وہ چیزیں ہیں جو بیع میں بلا ذکر داخل ہوتی ہیں، جیسے زمین کی بیع میں درخت اور عمارت، اور جانور کی بیع میں اس کے اعضاء اور کیلی و وزنی اشیاء کی بیع میں عمدہ ہونا[۱]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ایک ہی صفقہ میں دو چیزیں معقود علیہ ہوں اور ان میں سے کوئی ایک قبضہ سے پہلے ضائع ہوجائے تو تلف ہونے والی چیز میں بلا اختلاف عقد فسخ ہوجائے گا، باقی کے بارے میں ان کے دو طریقے ہیں: ان میں سے ایک یہ ہے

(۱) ردالمحتار ۴۶/۴، بدائع الصنائع ۲۳۹/۵۔

کہ اس صورت میں اختلاف ہے، جبکہ اپنی ملکیت اور اپنے غیر کی ملکیت کوفروخت کیا ہو،اس لئے کہ جو چیز قبضہ سے پہلے پیدا ہو یا عقد کے وقت موجود ہو عقد کو باطل کرنے کے سلسلہ میں دونوں کا حکم یکساں ہے، اوران میں سے دوسرا اصحؔ اور قطعی قول یہ ہے کہ عقد فسخ نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس جگہ فساد کی دونوں علتیں موجود نہیں ہیں۔

پس جب یہ کہا جائے کہ عقد فسخ نہیں ہوگا تو خریدار کو باقی میں فسخ کا اختیار حاصل ہوگا، اس لئے کہ صفقہ متفرق ہوگیا ہے، اوراصحؔ یہ ہے کہ اس پر صرف باقی کی قسط لازم ہوگی، اس لئے کہ عوض اس جگہ عقد کی حالت میں صحیح طور پر دو مبیع کے مقابلے میں ہے اور عوض ان دونوں پر تقسیم ہوا، لہٰذا بعض مبیع کی ہلاکت سے اس میں تبدیلی نہیں ہوگی۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ قبضہ کی ہوئی چیز خریدار کے قبضہ میں باقی ہو، پس اگر اس کے قبضہ میں ضائع ہوجائے پھر دوسری چیز فروخت کرنے والے کے قبضہ میں ضائع ہوجائے تو مقبوض میں عقد کو فسخ کرنے کے بارے میں اختلاف ہے جو سابقہ صورت پر مرتب ہے، اوراولی یہ ہے کہ فسخ نہ ہوگا، کیونکہ وہ خریدار کے ضمان میں تلف ہوا ہے، اور جب یہ کہا جائے کہ فسخ نہیں ہوا تو کیا اسے فسخ کا اختیار حاصل ہوگا؟ اس میں دو اقوال ہیں: ایک قول یہ ہے کہ ہاں! حاصل ہوگا، اور وہ اس کی قیمت کو واپس کردے گا، اور اگر ثمن حوالہ کر چکا ہو تو واپس لے لے گا، اوران دونوں میں سے زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ اسے فسخ کا اختیار حاصل نہیں ہوگا، بلکہ اس پر اس کے حصہ کے بقدر ثمن واجب ہوگا۔

اور شافعیہ نے فروخت کنندہ سے خیار کی نفی کی علت یہ بیان کی ہے کہ جو چیز خاص طور پر اس کی ملکیت میں ہے اسے کوئی نقص لاحق نہیں ہوا ہے۔

اوران صورتوں میں سے جنہیں بعض صفقہ کے تلف کا حکم حاصل ہے، یہ ہے کہ مدت پوری ہونے کے وقت مسلم فیہ کا کچھ حصہ ختم ہوجائے اور باقی مقبوض یا غیر مقبوض ہو تو نووی نے کہا: ''جب ہم یہ کہیں کہ: اگر تمام (مسلم فیہ) ختم ہوجائے تو عقد فسخ نہیں ہوگا تو مسلم (سلم کا معاملہ کرنے والا) کو اختیار حاصل ہوگا کہ اگر چاہے تو پورے میں عقد کو فسخ کردے، اور اگر چاہے تو پورے میں اس کی اجازت دے دے، اور کیا اسے ختم شدہ مقدار میں فسخ کرنے اور باقی میں اجازت دینے کا حق حاصل ہوگا؟ اس میں دو اقوال ہیں (۱)۔

خیارتفلیس

دیکھئے: ''افلاس''۔

خیارتلقی الرکبان

دیکھئے: ''بیع منہی عنہ''۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۹/ ۳۸۳، ۳۸۶، ۳۸۷۔

خیارتولیہ

دیکھئے: ’’تولیہ‘‘۔

خیاررؤیت

تعریف:

۱ - ’’خیار‘‘ کی اصطلاح میں عمومی طور پر خیار کی لغوی تعریف گذر چکی ہے۔

بہر حال مرکب اضافی (خیار رؤیت) کا لفظ ’’رویت‘‘ تو یہ رأی یری کا مصدر ہے، اوراس کا لغوی معنی ہے آنکھ اور قلب کے ذریعہ دیکھنا[1]۔

خیاررؤیت کا اصطلاحی معنی یہ ہے کہ وہ ایسا حق ہے جس کے ذریعہ مالک بننے والے کے لئے معقود علیہ کو دیکھنے پر عقد کو فسخ کرنے یا عقد کو برقرار رکھنے کا حق ثابت ہوتا ہے، جبکہ اس نے متعین معقود علیہ کو دیکھے بغیر عقد کرلیا ہو اور خیار رؤیت میں اضافت، سبب کی مسبب کی طرف اضافت ہے، یعنی ایسا خیار جس کا سبب رؤیت ہے[2]۔

اور خیار رؤیت شریعت کے حکم سے عقد کرنے والے کی مصلحت کے پیش نظر ثابت ہوتا ہے، جس نے بغیر دیکھے ہوئے کسی چیز کے خریدنے کی پیش قدمی کی ہے، اس لئے کہ بسا اوقات وہ چیز اس کے مناسب نہیں ہوتی ہے، اس لئے شریعت نے اس کے لئے عقد کو فسخ کرنے یا اسے باقی رکھنے کے درمیان اختیار کا حق دیا ہے، اور اس طرح جمہور فقہاء جو اس کے قائل ہیں ان کے نزدیک خیار رؤیت

---

(۱) المصباح المنیر، المغرب، القاموس المحیط مادہ: ’’رأی‘‘۔

(۲) ردالمحتار ۴/ ۲۲، فتح القدیر ۵/ ۱۳۷، البحر الرائق ۶/ ۱۸۔

کے لئے کسی طرح کی شرط لگانے کی ضرورت نہیں ہے، سوائے مالکیہ کے کہ ان کے نزدیک یہ خیار ارادی ہے، جس کی شرط کبھی کبھی مال غائب کی بیع میں اس کو صحیح قرار دینے کے لئے لگائی جاتی ہے۔

اور خیار رؤیت (ان لوگوں کے برخلاف جنہوں نے اسے خیارات جہالت کے قبیل سے شمار کیا ہے) ان خیارات کے قبیل سے ہے جن کا مقصد عقد کرنے والے کو موقع دینا تاکہ وہ غور کرے اور دیکھے کہ کیا مبیع اس کی حاجت کے لائق ہے یا نہیں؟

خیار رؤیت اور اس میں مذاہب:

۲- خیار رؤیت کے ثبوت یا اس کی نفی کا قول پوری طرح غائب چیز کی فروختگی کی صحت وفساد کے ساتھ مربوط ہے۔

اور فقہاء کے قول "العين الغائبة" میں غیبت سے کیا مراد ہے، پہلے اس کا بیان ضروری ہے، پس اس سے مراد نگاہ سے خاص طور پر اس کا غائب ہونا ہے، اس طور پر کہ عقد کے وقت اسے نہ دیکھا گیا ہو، چاہے وہ چیز مجلس عقد سے بھی غائب ہو یا اس میں موجود ہو، لیکن وہ عاقد کی نگاہ سے پوشیدہ ہو، پس دونوں حالتوں میں اسے غائب قرار دیا جائے گا، اور غیبت کے مفہوم کے اعتبار سے مجلس سے اس کی غیوبت میں یہ بات برابر ہے کہ وہ چیز اسی شہر میں ہو یا دوسرے شہر میں ہو، اور اگرچہ کبھی حکم مختلف ہوتا ہے۔

پس غائب سے مراد اس جگہ وہ چیز ہے جس کو دیکھا نہ گیا ہو، یا تو اس کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے یا موجود ہونے کے باوجود اس کو نہ دیکھنے کی وجہ سے، کیونکہ ہر موجود چیز نظر نہیں آتی، بلکہ کبھی موجود غیر مرئی ہوتی ہے[1]۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/۲۷، مالکیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کی تفریعات اور ان کے استعمالات بھی اس پر دلالت کرتے ہیں، المحلی ۸/۳۴۱۔

بیع غائب کی مشروعیت:

۳- فی الجملہ غائب کی بیع اس کے اوصاف بیان کرنے کے ساتھ جمہور کے نزدیک صحیح ہے، اور تفصیل اصطلاح "بیع" (فقرہ ۴۳ اور ۴۴) (جلد ۹/۴۲، ۴۳) میں دیکھی جائے۔

خیار رؤیت کی مشروعیت:

۴- خیار رؤیت کی مشروعیت میں فقہاء کا اختلاف ہے اور اس میں تین اقوال ہیں:

۱- حکم شرعی کے مطابق خیار رؤیت ثابت ہے (اس پر دونوں ارادوں (بائع اور مشتری کے) کے اتفاق کی ضرورت نہیں ہے) اور عاقد کو اس کے غور وفکر کے مطابق عقد کو فسخ کرنے یا اس کو باقی رکھنے کی قدرت ہوگی، اگرچہ جس چیز کو اس نے خریدا ہو وہ عقد کے وقت بیان کردہ وصف کے مطابق ہو، اور اسی مسلک کی طرف حنفیہ گئے ہیں۔

۲- دوسرا قول یہ ہے کہ خیار رؤیت حاصل ہوگا جبکہ خریدار نے اس کی ایسے سامان کی خریداری میں شرط لگائی ہو جسے اس نے نہ دیکھا ہو، تاکہ اس کا عقد صحیح ہوجائے، اور یہ شرع کے حکم سے ثابت نہیں ہوتا ہے، بلکہ یہ محض ارادی ہے، عاقد پر بیع غائب کی بعض صورتوں میں اس کی شرط لگانا واجب ہوتا ہے اور اس کے بغیر عقد فاسد ہوجاتا ہے، اور یہی مالکیہ کے مذہب کی تحقیق ہے۔

۳- خیار رؤیت کی مطلقاً نفی، اور یہ قول جدید ہے جو شافعیہ کے مذہب میں معتبر ہے، اور امام احمدؒ کے مذہب کی مشہور روایت ہے۔

حنفیہ اور ان کے ہم خیال فقہاء کے دلائل:

۵- حنفیہ نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ"[1] (اللہ

(۱) سورۂ بقرہ/۲۷۵۔

تعالی نے خرید وفروخت کو حلال کیا ہے) سے استدلال کیا ہے، اور یہ آیت اپنے عموم پر ہے، لہٰذا غائب سامان کی بیع کو شامل ہوگی، اس سے وہی بیع خارج ہوگی جس سے کتاب اللہ یا سنت رسول ﷺ یا اجماع نے منع کیا ہو۔

اور رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "من اشترى شيأ لم يره فهو بالخيار إذا رآه"[1] (جس نے کسی ایسے سامان کو خریدا جسے اس نے نہیں دیکھا تو اسے خیار ہوگا جب اسے دیکھے)۔

اور مکحول کی مرسل روایت میں ان الفاظ کے علاوہ یہ اضافہ ہے: "إن شاء أخذه و إن شاء تركه"[2] (اگر چاہے تو اسے لے لے اور اگر چاہے تو اسے چھوڑ دے)۔

اور ان آثار سے استدلال کیا ہے جو صحابہؓ سے مروی ہیں، جس کو طحاوی نے علقمہ بن وقاص لیثی سے روایت کیا ہے: "حضرت طلحہ بن عبید اللہ نے حضرت عثمان بن عفانؓ سے سامان خریدا، تو حضرت عثمانؓ سے کہا گیا کہ آپ دھوکہ میں رہے (مال کوفہ میں تھا، مالک بننے کے وقت حضرت عثمانؓ نے اسے نہیں دیکھا تھا)، تو حضرت عثمانؓ نے فرمایا: مجھے خیار حاصل ہے، کیونکہ میں نے ایسی چیز کو فروخت کیا جسے میں نے نہیں دیکھا تو حضرت طلحہؓ نے کہا کہ مجھے خیار حاصل ہے،

(۱) حدیث: "من اشترى شيأ لم يره فهو بالخيار إذا رآه......" کی روایت دارقطنی (۳/ ۵ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور دارقطنی نے کہا: یہ باطل ہے صحیح نہیں ہے، اور یہ اس وجہ سے ہے کہ اس کی سند کے ایک راوی پر وضع حدیث کی تہمت لگائی گئی ہے، اور ابن قطان نے اس کی دوسری علت یہ بیان کی ہے کہ اس متہم بالوضع سے روایت کرنے والا راوی مجہول ہے، ایسا ہی زیلعی کی نصب الرایہ (۴/ ۹ طبع المجلس العلمی بالہند) میں ہے۔

(۲) روایت مکحول: کی روایت دارقطنی (۳/ ۴ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور کہا ہے: یہ مرسل ہے، ابوبکر بن ابی مریم (جو مکحول سے روایت کرنے والے ہیں) ضعیف ہیں۔

کیونکہ میں نے ایسے سامان کو خریدا ہے جسے نہیں دیکھا ہے، تو ان دونوں نے اپنے درمیان حضرت جبیر بن مطعمؓ کو حکم بنایا اور انہوں نے فیصلہ فرمایا کہ خیار حضرت طلحہؓ کو ہوگا، اور حضرت عثمانؓ کو خیار حاصل نہیں ہوگا"[1]۔

اور ان حضرات نے اس پر عقلاً نکاح پر قیاس کے ذریعہ استدلال کیا ہے، کیونکہ بالاجماع زوجین کا (ایک دوسرے کو) دیکھنا شرط نہیں ہے، اور اس چیز کی بیع پر قیاس کیا ہے، جس میں چھلکا ہوتا ہے جیسے انار اور اخروٹ[2]۔

مانعین کی دلیل:

٦ - اور جو لوگ خیار رؤیت کے قائل نہیں ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ غائب کی بیع اصلاً صحیح نہیں ہے، جیسا کہ اس سے پہلے گذرا، رہے مالکیہ تو ان کے نزدیک خیار رؤیت خیار شرط کے ساتھ زیادہ مشابہت رکھتا ہے، کیونکہ عاقد پر اس کی شرط لگانا واجب ہوتا ہے تا کہ غائب کی بیع صحیح قرار پائے۔

ثبوت خیار کا سبب:

٧ - اس خیار کے ثبوت کا سبب عدمِ رؤیت ہے، جیسا کہ اس پر حدیث نبوی نیز خود اس خیار کا نام اور اس کی تعریف دلالت کرتی ہے، اور دوسرے فقہاء نے کہا ہے: اس کا سبب نفس رؤیت ہے، پس رؤیت کی طرف اضافت یہ شئی کی اضافت اس کے سبب کی طرف ہے، (اور

(۱) معانی الآثار للطحاوی ۴/ ۱۰، اور اسے انہوں نے "تلقی الجلب" کے باب میں ذکر کیا ہے، اور خیار رؤیت کا باب نہیں باندھا ہے، نصب الرایہ ۴/ ۱۰، اور کہا ہے: اس کی روایت طحاوی پھر بیہقی نے کی ہے، اسی طرح فتح الباری ۵/ ۵۲۴ میں ہے، المجموع ۹/ ۳۱۶۔

(۲) المجموع ۹/ ۳۳۱۔

صحیح یہ ہے کہ یہ شئ کی اضافت اس کی شرط کی طرف ہو جیسا کہ اس کی طرف بعض مصنفین گئے ہیں)[۱] اور اس اختلاف پر کوئی بڑا فائدہ مبنی نہیں ہے۔

رؤیت سے مراد:

۸-اس جگہ رؤیت سے مراد محل عقد کے مقصود اصلی کا جاننا ہے، چاہے یہ علم بصری رؤیت کے ذریعہ حاصل ہو، یا حواس میں سے کسی حس کے ذریعہ ہو، جیسے چھونا، ٹٹولنا، یا چکھنا، یا سونگھنا، یا سننا، یہ ہر چیز میں اس کے مطابق ہوگا[۲]۔

اور اس چیز کی رؤیت میں جس کا علم رؤیت ہی کے ذریعہ ہوسکتا ہے، اس پوری چیز کی رؤیت شرط نہیں ہے، بلکہ اتنے حصہ کی رؤیت کافی ہے جو مقصود کے علم پر دلالت کرے، اور یہ اس میں مختلف ہوگا کہ محل ایک ہی چیز ہے یا ایسی چند چیزیں ہیں جن کے افراد باہم متفاوت نہیں ہوتے ہیں، جیسے مثلی اشیاء۔

لہٰذا ایک چیز میں اس رؤیت کا اعتبار ہوگا جو مقصود کے علم پر دلالت کرے، اور اس کی کتب فقہ میں بہت سی مثالیں ہیں[۳]۔

مثلی اشیاء میں رؤیت:

۹-معقود علیہ کا محل یا تو مثلی ہوگا یا قیمی اور رؤیت معتبرہ (یا اطلاع اور علم) ان میں سے ایک میں دوسرے کے مقابلہ میں مختلف ہوگا۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۳۷۔

(۲) رد المحتار ۴/ ۶۸، فقہاء نے اس کی مثال دف سے دی جسے اقدام پر ابھارنے کے لئے جنگ میں بجایا جاتا ہے تا کہ ایسی مثال ہو جس کی خرید و فروخت جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۶۲، الفصل الثانی فیما تکون رؤیة بعضه کرؤیة الکل فی ابطال الخیار، فتح القدیر اور العنایہ شرح الہدایہ ۵/ ۱۴۲۔

اور اس جگہ مثلی سے مراد وہ مثلی چیزیں ہیں جو معین ہوں، کیونکہ وہ اعیان کے درجہ میں ہیں، لیکن اگر وہ ذمہ میں ہوں تو وہ دین ہے اور اس میں عقد کرنے کی صورت میں خیار رؤیت جاری نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یہ (خیار رؤیت) اعیان کے ساتھ خاص ہے[۱]۔

قیمی اشیاء میں رؤیت:

۱۰-قیمی یا غیر مثلی اشیاء اور ان پر ''عددیات متفاوتہ'' (باہم مختلف عددی چیزیں) کا بھی اطلاق ہوتا ہے، جیسے حیوانات، زمین، ایک دوسرے سے مختلف کپڑے اور اس قسم کی دیگر چیزیں، ان چیزوں میں ایسی رؤیت ضروری ہے جو شئ واحد کے مقصود پر دلالت کرے، یا ان میں سے ہر ایک کی رؤیت جبکہ مبیع ان اشیاء متفاوتہ میں سے ایک سے زائد ہوں، مثلاً متعدد حیوانات، کیونکہ بعض کی رؤیت سے باقی کی معرفت نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ اس کے افراد میں تفاوت ہے[۲]۔

رؤیت کی چند خاص صورتیں:

الف-شیشہ کے پیچھے سے رؤیت: امام ابوحنیفہ کے نزدیک کافی نہیں ہے، یہاں تک کہ بغیر کسی حائل کے اس چیز کو دیکھے جو اس میں ہے یا اس کے پیچھے ہے، اور امام محمد سے منقول ہے کہ کافی ہے، کیونکہ شیشہ دیکھی جانے والی چیز کی صورت کو نہیں چھپاتا ہے، اور ہشام نے روایت کی ہے کہ امام محمد کا قول امام ابوحنیفہ کے قول کے موافق ہے[۳]۔

ب-اس چیز کی رؤیت جو پانی میں ہو: جیسے مچھلی (جس کا پکڑنا

(۱) المبسوط ۱۳/ ۷۲، الہدایہ و فتح القدیر و العنایہ ۵/ ۱۴۲، الہندیہ ۳/ ۶۴، البدائع للکاسانی ۵/ ۲۹۴۔

(۲) فتح القدیر والعنایہ ۵/ ۱۴۲، ۱۴۳۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۱۴۴، الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۶۳ نقلاً عن الخلاصة۔

بغیر شکار کئے ہوئے ممکن ہو) بعض فقہاء حنفیہ نے کہا ہے: اس کا خیار ساقط ہوجائے گا، کیونکہ اس نے عین مبیع کو دیکھ لیا اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ ساقط نہیں ہوگا، اور یہی صحیح ہے، کیونکہ مبیع کو پانی میں اپنی اصلی حالت میں نہیں دیکھا جاتا ہے، بلکہ وہ اپنے سے بڑی نظر آتی ہے، لہٰذا اس رؤیت سے مبیع کی معرفت نہیں ہوگی (۱)۔

ج- آئینہ کے واسطہ سے رؤیت: فقہاء نے کہا ہے کہ اس کا خیار ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اس چیز کی ذات کو نہیں دیکھا بلکہ اس کی مثل کو دیکھا (۲)۔

د- باریک پردے کے پیچھے سے دیکھنا: رؤیت معتبر ہوگی جیسا کہ فتاویٰ قاضی خان میں ہے (۳)۔

ھ- ایسی روشنی میں رؤیت جو رنگ کو چھپا دے: جیسے سفید ورق یا روئی کو ایسی روشنی میں دیکھنا جو اس کی سفیدی کی معرفت کو چھپا دے، جیسے آگ کی روشنی رات میں ہو یا دن میں، تو یہ رؤیت خیار کو ساقط کرنے کے لئے معتبر نہیں ہے (۴)۔

و- رؤیت نابینا کی بہ نسبت: اس کا سوال صرف ان چیزوں میں پیدا ہوتا ہے جن کی معرفت نگاہ سے دیکھنے کے ذریعہ حاصل ہو، بہر حال وہ چیز جو چکھنے، یا سونگھنے یا ٹٹولنے کے ذریعہ جانی جاتی ہے نابینا شخص اس میں بینا کی طرح ہے، لیکن وہ چیز جس کا دیکھنا ضروری ہے جیسے گھر اور اس جیسی چیز اور مثلی چیزوں میں نمونہ، ممکن حد تک وصف

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۴۴، الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۶۳ نقلاً عنہ وعن السراج الوہاج۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۱۴۴، رد المحتار ۴/ ۶۸، ان دونوں نے تحفہ سے نقل کیا ہے، اور یہ الہندیہ ۳/ ۶۳ میں سراج کے حوالہ سے منقول ہے، اور اسی کے مطابق فوٹو گرافی کی صورت میں شئ کی رؤیت کا حکم جاری ہوگا، کیونکہ آئینہ سے زیادہ مشابہ ہے، اور حقیقت کی رؤیت کے درمیان احتمال تعبیر کے باوجود۔

(۳) الہندیہ ۳/ ۶۳۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۱۶۔

بیان کردینے کی صورت میں رؤیت سے بے نیازی ہوجائے گی، پس جب اس نے کہا کہ میں راضی ہوگیا (تو) اس کا خیار ساقط ہوجائے گا، کیونکہ کبھی کبھار وصف رؤیت کے قائم مقام ہوجاتا ہے، جیسے سلم میں، اور مقصود اس سے دھوکہ کو ختم کرنا ہے اور یہ وصف کے ذریعہ حاصل ہوجاتا ہے، اگرچہ رؤیت کے ذریعہ بدرجہ اتم حاصل ہوتا ہے (۱)۔

جزئی رؤیت جو کافی ہو اس کی تحدید میں عرف کا رول:

۱۱- فقہاء نے ان بعض قیمتی اشیاء (جن کے افراد متفاوت ہوتے ہیں) بالخصوص جن کے لینے دینے کی ضرورت زیادہ پڑتی ہے، کو تفصیل سے بیان کیا ہے، فقہاء نے ان میں سے ہر ایک چیز کے بارے میں اس رویت کا ذکر کیا ہے جو خیار حاصل ہونے کے لئے کافی ہے اور اس کے بعد رضامندی یا فسخ کا اختیار رہتا ہے، اور وہ رؤیت جو کافی ہو اور خیار کو ثابت کرنے والی ہو، اس میں اختلاف عرف مکانی یا زمانی کی بناء پر ہے، اور یہ موقع فراہم کرتا ہے کہ ان تمام چیزوں کو جنہیں فقہاء نے ذکر کیا ہے اس نام کے ساتھ موسوم کیا جائے، یعنی وہ خاص زمانہ یا جگہ میں عرف کی تصویر پیش کرنا ہے، اور ان قیود سے آزاد ہوجانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اگر عرف بدل جائے، لیکن اس صورت میں جبکہ بعض کی رؤیت کے کافی ہونے کے لئے علت، عقل یا وضع لغوی سے حاصل ہو تو وہ باقی رہے گا، اس لئے کہ اس کے اعتبار کے اسباب باقی ہیں (۲)۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۴۷، المبسوط ۱۳/ ۷۷، البدائع ۵/ ۲۹۸، اور اندھے کے بارے میں رؤیت سے متعلق کلام اس رؤیت کو بھی شامل ہے، جو خریداری سے پہلے یا قبضہ سے پہلے پائی جائے، اور خیار کو روک دے اور یہ اس میں بینا کی طرح ہے، اور اندھے ہی کی طرح وہ شخص ہے جو دیگر حواس میں سے کسی سے محروم ہو (البدائع ۵/ ۲۹۲)۔

(۲) دیکھئے: الہدایہ اور اس کی شرح العنایہ ۵/ ۱۴۳، فتح القدیر ۵/ ۱۴۳، الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۶۲۔

خیار رؤیت کے قیام کی شرطیں:

الف- وہ محل جس پر عقد ہوا ہو وہ عین ہو:

۱۲- عین سے مراد یہ ہے کہ عقد عین شئ پر واقع ہو نہ کہ اس کے مثل پر اور یہ دین کے مقابل ہے، اس معنی میں کہ دین وہ چیز ہے جو وصف کے ذریعہ متعین ہوتی ہے، اور ذمہ میں ثابت ہوتی ہے، ابن الہمام نے کہا ہے: ''نقد کرنسی اور سارے دیون میں خیار رؤیت کا تصور نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ ان میں عقد شئ کے مثل پر منعقد ہوتا ہے، نہ کہ اس کے عین پر، یہاں تک کہ اگر کسی کے ہاتھ اس دینار کو ان دراہم کے عوض فروخت کیا، تو صاحب دینار کو اختیار ہوگا کہ اس کی جگہ پر دوسرا دینار دے دے اور اسی طرح صاحب دراہم کو دوسرے دراہم دینے کا اختیار ہوگا، برخلاف برتنوں اور زیورات کے''۔

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب معقود علیہ اس چیز کے قبیل سے ہو جو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی ہے تو اس کے رد کرنے سے عقد فسخ نہیں ہوتا ہے، کیونکہ جب عقد کے لئے متعین نہیں ہے تو فسخ کے لئے بھی متعین نہیں ہوگا، لہٰذا عقد باقی رہے گا، اور عقد کی برقراری اس بات کی متقاضی ہے کہ اس کے مثل کا مطالبہ کرنے کا حق ثابت ہو، پس جب قبضہ کرلیا تو اسے لوٹا دے گا، اسی طرح یہ سلسلہ جاری رہے گا جس کی انتہاء نہ ہوگی، لہٰذا رد مفید نہیں ہوگا، کیونکہ عقد اس چیز پر وارد ہوتا ہے جس کی ملکیت عقد کے ذریعہ حاصل ہو، اور جو چیز متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی ہے عقد کے ذریعہ اس پر ملکیت حاصل نہیں ہوتی ہے، بلکہ قبضہ کے ذریعہ ملکیت حاصل ہوتی ہے، لہٰذا اس پر فسخ وارد نہیں ہوگا[۱]۔

اور اسی طرح غیر اعیان میں خیار رؤیت کی حاجت نہیں ہے، کیونکہ بیع سے مقصود رضا کا پایا جانا ہے، اور دین کی بیع میں اس کی

(۱) فتح القدیر ۵/ ۳۶۷، ۱۳۹، رد المحتار ۴/ ۶۳، العنایہ ۵/ ۱۴۰۔

رضامندی وصف کے ساتھ متعلق ہے، پس جب وصف کا تحقق ہوجائے تو رضا کا حصول ہوجائے گا اور ثبوت خیار کو چاہنے والی چیز کی نفی ہوجائے گی[۱]۔

لہٰذا خیار رؤیت کے ثبوت کے لئے شرط ہوگی کہ محل عقد (مثلاً مبیع) اعیان کے قبیل سے ہو، (یعنی اموال عینیہ ہوں) اور اس سے مراد وہ اموال ہیں جو متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں اور اس کے دینے والے کے لئے اس کی تبدیلی کا حق نہیں ہوتا ہے[۲]۔

اور اعیان کی مثال اراضی، حیوانات اور ہر وہ چیز ہے جو مثلیات کے قبیل سے نہ ہو۔

رہے مثلیات تو عاقد کے متعین کرنے کے اعتبار سے ان میں سے بعض اعیان ہیں اور بعض دیون، پس جب کسی مکیلی یا موزونی چیز پر عقد کیا جو اشارہ یا کسی اور ذریعہ سے معین ہے تو عقد اسی پر سمجھا جائے گا، نہ کہ اس کے امثال پر، تو اس صورت میں یہ عین ہے اور اس میں خیار رؤیت ثابت ہوگا، لیکن جب یہ کہے: میں نے تمہارے ہاتھ اتنا گیہوں فروخت کیا اور اس کے اوصاف بیان کئے تو یہ ذمہ میں ثابت ہوگا، اور معین شئ پر واقع نہ ہوگا، اس کے باوجود کہ وہ اس کے پاس ہے، لیکن اس نے اسے عقد کے لئے متعین نہیں کیا، اور اسی بنیاد پر قاضی خان نے اپنے فتاویٰ میں کہا ہے: ''مکیل اور موزون جب عین ہو تو وہ سارے اعیان کی طرح ہے، اور اسی طرح سونے اور چاندی کے ڈلے اور برتن، اور خیار رؤیت اس چیز میں ثابت نہیں ہوگا جس کا وہ ذمہ میں بطور دین مالک ہوا ہے، جیسے سلم (یعنی مسلم فیہ)، اور دراہم و دنانیر چاہے عین ہوں یا دین، اور مکیلی اور موزونی چیز جبکہ وہ معین نہ ہو تو وہ دراہم و دنانیر کے درجے میں ہے''[۳]۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۳۶۷۔
(۲) فتح القدیر ۵/ ۳۶۷، البدائع ۵/ ۳۹۲۔
(۳) فتاویٰ قاضی خان بہامش الہندیہ ۲/ ۱۸۷۔

اور ابن الہمام نے کہا: اور اعیان کے قبیل سے چاندی یا سونے کے برتن کی بیع ہے، کیونکہ یہ خالص اثمان کے قبیل سے نہیں ہیں، اور اسی طرح سلم کا رأس المال (سرمایہ) جبکہ وہ عین ہو، اس میں مسلم الیہ کے لئے خیار رؤیت ثابت ہوگا، رہے دراہم ودنانیر تو یہ محض دیون ہیں، یہ تعیین کو قبول نہیں کرتے ہیں (۱)۔

ب- معقود علیہ کا ایسے عقد میں ہونا جو فسخ کو قبول کرے، یعنی رد کے ذریعہ فسخ ہوجائے:

۱۳- مثلاً خرید وفروخت، پس جب مبیع کو لوٹا دے گا تو عقد فسخ ہوجائے گا، اسی طرح اجارہ ہے، جب کرایہ پر لی ہوئی چیز کو واپس کردے، اور دعوی مال کے سلسلے میں صلح، صلح کئے گئے مال کی واپسی کے ذریعہ اور بٹوارہ حصہ دار کے حصہ کی واپسی کے ذریعہ، یہ عقود ان کے محل کے واپس کردینے سے فسخ ہوجاتے ہیں، لہٰذا ان میں خیار رؤیت ثابت ہوگا، ان کے برخلاف عقد نکاح میں مہر مثل، یا خلع میں بدل خلع، اور دم عمد کے سلسلے میں کئے گئے عقد صلح میں بدل صلح اور اس قسم کی چیزیں، یہ عقود جن اموال پر مشتمل ہوتے ہیں، ان اموال کی واپسی سے فسخ نہیں ہوتے ہیں، باوجودیکہ یہ اموال اعیان ہیں۔

یہ اس وجہ سے کہ معقود علیہ کی واپسی نے جب عقد کے فسخ کرنے کو واجب نہیں کیا تو عقد قائم رہا اور اس کا قیام عین کے مطالبہ کو واجب کرتا ہے نہ کہ اس قیمت کو جو اس کے مقابل ہوتی ہے، پس اگر اسے یہ اختیار ہو کہ اسے واپس کردے تو اسے حق ہوگا کہ ہمیشہ کے لئے رد کردے، اس لئے کہ جب بھی اس کی طرف کوئی چیز بدل کے طور پر لوٹے گی تو اس میں اسے خیار رؤیت ثابت ہوگا، اور وہ لوٹا دے گا، اور اسی طرح ہوتا رہے گا، لہٰذا ضروری ہے کہ عقد اسی چیز کے قبیل سے ہو جو رد کے ذریعہ فسخ ہوجائے تا کہ اس میں خیار رؤیت کے ثبوت کا فائدہ ہو (۱)۔

ج- عقد کے وقت یا اس سے پہلے نہ دیکھنا جبکہ کوئی تغیر نہ ہوا ہو:

۱۴- ثبوت خیار کا سبب یہ ہے کہ سابقہ رؤیت ثبوت خیار کے لئے مانع ہے جبکہ اس میں دو امر پائے جائیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ تبدیلی نہ ہو، کیونکہ تبدیلی کے ذریعہ دوسری چیز ہوجاتی ہے تو وہ ایسی چیز کا خریدنے والا ہوجائے گا جسے دیکھا نہیں ہے۔

اور دوسرا امر یہ ہے کہ ضروری ہے کہ عقد کے وقت وہ اس بات سے واقف ہو کہ جس چیز کا وہ معاملہ کررہا ہے وہ اسے پہلے دیکھ چکا ہو، اگر اسے اس کا علم نہ ہو، جیسے کسی کپڑے کو دیکھا پھر اس کو کسی پردے میں لپٹا ہوا خریدا اور اسے یہ معلوم نہیں کہ یہ وہی ہے جسے دیکھ چکا ہے تو اسے خیار ہوگا، اس لئے کہ ایسی چیز نہیں پائی گئی جو اس پر رضامندی کے حکم کو ثابت کردے۔

اور رؤیت میں یہ بات برابر ہے کہ جس پر عقد ہوا ہے اس کے پورے کی رؤیت ہو یا اس کے نمونے کی، یا ایسے جزء کی جو کل پر دلالت کرے۔

اور بعض فقہاء نے رؤیت سابقہ میں یہ شرط لگائی ہے کہ یہ رؤیت اس وقت خریدنے کے ارادہ کے ساتھ ہوئی ہو، اگر اسے خریدنے کے ارادے کے بغیر دیکھا پھر اسے خریدا تو ان حضرات کے نزدیک اس کے لئے خیار ثابت ہوگا، اور یہ قید فتاوی ظہیریہ اور جامع فصولین میں لفظ ''قیل'' کے ساتھ ذکر کی گئی ہے، (اور یہ تمریض کا صیغہ ہے)، لیکن ابن نجیم نے البحر الرائق میں اس کے بعد کہا ہے: ''اس کی وجہ

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۸۳، ۱۳۹، رد المحتار ۴/ ۲۲، ۶۳۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۴۰ وعنہ رد المحتار ۴/ ۶۳۔

ظاہر ہے، کیونکہ وہ اچھی طرح غور وفکر نہیں کرسکتا ہے جو مفید ہو"، اور علامہ حصکفی صاحب درمختار نے کہا ہے: "اور اس کی دلیل کے قوی ہونے کی وجہ سے ہم نے اس پر بھروسہ کیا ہے"، مگر یہ بات خیر الرملی اور مقدسی کو پسند نہیں آئی جیسا کہ ابن عابدین نے ذکر کیا ہے، ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ ظاہر الروایہ کے خلاف ہے، اور یہ فقہاء کے مطلق ذکر کرنے کے منافی ہے [۱]۔

اور خیار حاصل ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ معقود علیہ کو نہ دیکھا ہو، کاسانی کا یہی خیال ہے، (اور یہ بات اپنے ظاہر میں پوری طرح واضح ہے)، لیکن کمال ابن الہمام کی عبارت سے اس کے خلاف کا وہم پیدا ہوتا ہے، وہ لفظ "خیار رؤیت" کا تجزیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "یہ اضافت، شئی کی اضافت اس کی شرط کی طرف کے قبیل سے ہے، کیونکہ رؤیت ثبوت خیار کی شرط ہے، اور رؤیت کے وقت عدم رؤیت ثبوت خیار کا سبب ہے"، تو انہوں نے رؤیت کو شرط قرار دیا ہے، اور کاسانی کے نزدیک اس کے برعکس عدم رؤیت شرط ہے [۲]۔

د-عقد کے بعد معقود علیہ کی رؤیت یا اس چیز کی رؤیت جو اس کے قائم مقام ہو:

۱۵-ابن الہمام نے اشارہ کیا ہے کہ رؤیت ثبوت خیار کی شرط ہے جیسا کہ ہم نے دیکھا، اور جن لوگوں نے شرائط کی گنتی میں اس کی صراحت نہیں کی، انہوں نے اس بیان صریح پر اکتفا کیا کہ اس کے ثبوت کا وقت رؤیت کا وقت ہے [۳] اور ابن عابدین نے کہا ہے کہ خریدنے کے بعد رؤیت ثبوت خیار کی شرط ہے [۱]۔

کس کے لئے خیار ثابت ہوگا:

۱۶-اس بارے میں فقہاء کے مختلف نظریات ہیں کہ کس کے لئے خیار ثابت ہوگا:

پہلا نقطۂ نظر: یہ ہے کہ صرف خریدار کے لئے ہوگا، اور فروخت کنندہ نے جس سامان کو نہیں دیکھا اور فروخت کردیا اس میں اس کو خیار رؤیت حاصل نہیں ہوگا، جیسے وہ شخص جو کسی دور دراز شہر میں کسی چیز کا وارث ہوا، پھر اسے دیکھنے سے پہلے فروخت کردیا، یہی حنفیہ کا مذہب ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کا آخری قول ہے، پہلے وہ بھی بیچنے والے کے لئے اس کے ثبوت کے قائل تھے، پھر رجوع کرلیا اور فرمایا: "عقد بائع کے حق میں لازم ہے اور خیار صرف خریدار کے لئے ہوگا"، اور ان حضرات نے اس حدیث کی نص سے استدلال کیا ہے جو خیار رؤیت کو ثابت کرتی ہے، اور ان حضرات نے فرمایا: خیار کا نہ ہونا اور عقد کا لازم ہونا ہی اصل ہے۔

اور بیع مقایضہ میں طرفین کے لئے خیار رؤیت ثابت ہوگا، اس لئے کہ وہ دونوں خریدار قرار پاتے ہیں [۲]۔

دوسرا نقطۂ نظر: خیار رؤیت بیچنے والے کے لئے بھی ثابت ہوگا، اور یہی وہ قول ہے جس سے امام ابوحنیفہ نے رجوع کرلیا، اور امام شافعی کا قول قدیم ہے، اور امام احمد کی مرجوح روایت ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ یہ مانا جائے کہ شافعیہ اور حنابلہ خیار رؤیت کے قائل ہیں، جبکہ ان حضرات نے خیار رؤیت کے اختیار نہ کرنے کو

---

(۱) فتح القدیر ۴/ ۵۴۴، رد المحتار ۴/ ۶۹، البدائع ۵/ ۲۹۲۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۱۳۷، رد المحتار ۴/ ۶۳، البدائع ۵/ ۲۹۲۔

(۳) جیسے کاسانی نے شرائط کو صرف دو پر منحصر رکھا ہے، وہ دونوں پہلی اور دوسری ہیں، پھر تیسری سے (بیان وقت ثبوت الخیار) کا باب باندھ کر بے نیاز کردیا،

= البدائع ۵/ ۲۹۵۔

(۱) رد المحتار ۴/ ۶۳، ۶۶، فتح القدیر ۵/ ۱۳۷۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۹۲، المبسوط ۱۳/ ۱۷، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۸، فتح القدیر ۵/ ۱۴۰۔

صحیح قرار دیا ہے[۱]۔

وہ عقود جن میں خیار رؤیت ثابت ہوتا ہے:

۱۷- خیار رؤیت عقد بیع میں ثابت ہوتا ہے، اور یہاں بیع سے مراد خریدنا ہے، اس لئے کہ خیار تنہا خریدار کے لئے ثابت ہوتا ہے نہ کہ بائع کے لئے، اور عقد خریدار کی جہت سے شراء ہے۔

اور (عقد سلم) میں جبکہ سلم کا سرمایہ عین ہو تو اس میں مسلم الیہ کے لئے خیار رؤیت ثابت ہوگا، اور اگر سلم کا رأس المال (سرمایہ) دین ہو تو ثابت نہیں ہوگا، جیسا کہ مسلم فیہ میں بالیقین ثابت نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس کی بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ دیون کے قبیل سے ہو۔

اور حنفیہ کے نزدیک عقد صرف میں خیار رؤیت کا دخل نہیں ہے، کیونکہ یہ دین کی بیع دین کے عوض ہے[۲]۔

اور استصناع میں آڈر دینے والے خریدار کے لئے خیار رؤیت ثابت ہوگا، اگرچہ سامان تیار کرنے والا طے شدہ اوصاف کے مطابق سامان تیار کردے، کیونکہ یہ اس کے حق میں لازم نہیں ہے، ظاہر روایت کے مطابق خیار صانع کے لئے ثابت نہیں ہوگا جبکہ وہ تیار کی ہوئی چیز کو آڈر دینے والے کو دکھائے اور وہ اس پر راضی ہوجائے، اور امام ابوحنیفہ سے روایت کی گئی ہے کہ ان دونوں کو خیار حاصل ہوگا، اور امام ابویوسف سے روایت کی گئی ہے کہ استصناع دونوں کے حق میں لازم ہے[۳]۔

ظاہر الروایہ کے مطابق صانع (مال تیار کرنے والا) کو خیار رؤیت حاصل نہیں ہوگا۔

اور اسی طرح عقد اجارہ میں (خیار رؤیت) صرف اعیان کے اجارہ میں ثابت ہوتا ہے، جیسے کسی معین مکان کو کرایہ پر دینا یا کسی ٹیکسی کو کرایہ پر دینا، جبکہ کرایہ پر لینے والے شخص نے اجارہ کا معاملہ کرایہ پر لی جانے والی چیز کو دیکھے بغیر کیا ہو۔

اور عقد قسمت (بٹوارے کا عقد) میں غیر مثلی اشیاء کے بٹوارے میں خیار رؤیت ثابت ہوگا، یعنی مال مقسوم کی تین قسموں میں سے صرف دو قسموں میں اور ان دونوں میں سے ایک اجناس مختلفہ کی تقسیم ہے، اور دوسری قسم متحد الجنس قیمتی اشیاء کی تقسیم ہے جیسے ایک ہی نوع کے کپڑے، یا گائے اور بکریاں، رہی متحد الجنس مثلی اشیاء کی تقسیم جیسے مکیلی اور موزونی اشیاء تو ان میں خیار رؤیت ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ یہ چیزیں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی ہیں۔

اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ دونوں بٹوارہ کرنے والوں میں سے کسی ایک نے اپنے حصہ کو بٹوارے کے وقت نہ دیکھا ہو۔

اور عقد صلح میں خیار رؤیت گذری ہوئی تفصیل کے مطابق ہوگا۔

ثبوت خیار کا وقت:

۱۸- خیار رؤیت کے ثبوت کا وقت خود رؤیت کا وقت ہے نہ کہ اس سے پہلے، اسی لئے اگر معقود علیہ کو دیکھنے سے قبل عقد کو نافذ کردیا اور اس سے صریح طور پر راضی ہوگیا، اس طور پر کہ کہا: میں نے نافذ کردیا یا میں راضی ہوگیا یا ایسا لفظ استعمال کیا جو اس کے قائم مقام ہو، پھر اسے دیکھا تو اسے اختیار ہوگا کہ خیار رؤیت کی بنیاد پر اسے رد کردے، کیونکہ نص نے رؤیت کے بعد خیار کو ثابت کیا ہے، تو اگر اس کے لئے اس سے قبل اجازت کا حق ثابت ہوجائے اور اجازت دیدے تو اس کے بعد اسے خیار حاصل نہیں ہوگا، اور یہ نص کے خلاف ہے، اور اس لئے بھی کہ دیکھنے سے پہلے معقود علیہ کا وصف مجہول ہے، اور کسی چیز کو جاننے اور اس کے سبب کے پائے جانے سے پہلے اس پر راضی ہونا

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۴۰، المجموع ۹/ ۳۲۲، المغنی ۳/ ۴۹۶، مادہ؛ ۳۷۷۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۰۹، ۲۱۰، البحر الرائق ۶/ ۲۶، ۲۸، جامع الفصولین ۱/ ۳۳۴۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۱۳۹، ۳۳۵، البدائع ۵/ ۲۱۰، ۲۹۲، رد المحتار ۴/ ۶۳، ۹۳۔

محال ہے، لہٰذا وہ کالعدم قرار پائے گا[(۱)]۔

اور اسی وجہ سے رؤیت سے قبل خیار کو ساقط کرنا یا یہ کہہ کر خیار سے دست بردار ہوجانا کہ میں مبیع پر راضی ہوگیا یا میں نے عقد کو نافذ کردیا صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ رؤیت کے ذریعہ خیار کے ثبوت سے پہلے خیار کو ساقط کرنا صحیح نہیں ہے، اور شئ کو ساقط کرنا اس کے ثبوت کی فرع ہے، (یعنی پہلے شئ ثابت ہوگی پھر اس کو ساقط کیا جاسکتا ہے)، ثبوت سے قبل اسقاط ممکن نہیں ہے، چنانچہ اگر خریدار رؤیت سے قبل اپنے خیار کو ساقط کردے تو خیار ساقط نہیں ہوگا، اور اس کے لئے رؤیت کے وقت اختیار کرنے کا حق قائم رہے گا، سرخسی نے فرمایا ہے: اس جگہ رؤیت سے قبل رضاء میں ایسے حکم کا ابطال ہے جو نص سے ثابت ہے اور وہ رؤیت کے وقت خریدار کے لئے خیار ہے[(۲)]۔

رؤیت سے قبل فسخ کا امکان:

۱۹ - حنفیہ کا یہ قول کہ رؤیت سے قبل فسخ عقد کا امکان ہے، یہ خیار پر مبنی نہیں ہے، (اس لئے کہ رؤیت سے قبل خیار ثابت ہی نہیں ہے) بلکہ یہ اس لئے ہے کہ عقد کے وقت جہالت کے پائے جانے کی وجہ سے عقد لازم ہی نہیں ہوا، اس طور پر کہ اس نے اسے بغیر دیکھے ہوئے خریدلیا، تو یہ معاملہ دیگر عقود غیر لازمہ کی طرح ہے، لہٰذا اس سبب سے اس کا فسخ ممکن ہے، پھر جب اسے دیکھے گا تو اس کے لئے خیار رؤیت ثابت ہوگا، تو یہ فسخ کا دوسرا سبب ہوا اور اس میں کوئی مانع نہیں ہے کہ ایک ہی مسبب کے کئی اسباب ہوں۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۳۹، البدائع ۵/ ۲۹۶، المعاملات الشرعیہ للشیخ احمد ابراہیم رص ۱۱۰، مختصر المعاملات الشرعیہ للشیخ علی الخفیف رص ۱۵۲۔

(۲) فتح القدیر والعنایہ ۵/ ۱۳۹، المبسوط ۱۳/ ۱۷، البدائع ۵/ ۲۹۷۔
اور یہ بات ملحوظ نظر رہے کہ ابن الہمام نے رؤیت سے قبل فسخ کی صحت کے بارے میں اختلاف کو ثابت کیا ہے اور یہ کہ اس میں امام ابوحنیفہؒ سے کوئی روایت نہیں ہے، اور مشائخ حنفیہ کا اختلاف ہے۔

خیار رؤیت کی مدت:

۲۰ - رؤیت کے بعد رضامندی یا فسخ کے لئے مناسب مدت کے بیان کے بارے میں فقہاء کے دو نقطہائے نظر ہیں:

اول: یہ ہے کہ اس میں تراخی (تاخیر کی گنجائش) ہے، لہٰذا خیار رؤیت کے لئے کوئی محدود مدت نہیں ہے، بلکہ وہ مطلق ہے، کسی مدت کے ساتھ مؤقت نہیں ہے، یہ خیار رؤیت سے شروع ہوگا اور اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ اس کو باطل کرنے والی چیز نہ پائی جائے، (اگرچہ تمام عمر میں ہو) اور یہ امکان فسخ کے ساتھ مؤقت نہیں ہوگا، اور یہ مشائخ حنفیہ میں سے کرخی کا اختیار کیا ہوا مسلک ہے، اور یہی اصح اور مختار ہے، جیسا کہ ابن الہمام، ابن نجیم اور دیگر مشائخ نے کہا ہے۔

اور یہ اس بنیاد پر ہے کہ نص مطلق ہے اور اس لئے کہ خیار رؤیت کا سبب رضا کا مختل ہونا ہے، اور حکم اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک اس کا سبب باقی رہے۔

دوم: یہ علی الفور ثابت ہوتا ہے، تو یہ رؤیت کے بعد امکان فسخ کے ساتھ مؤقت ہے، یہاں تک کہ اگر اس نے اسے دیکھ لیا اور فسخ پر قادر ہوگیا اور فسخ نہیں کیا تو اس کا خیار ساقط ہوجائے گا اور عقد لازم ہوجائے گا، اگرچہ اس کی طرف سے رضاء کی صراحت یا خیار کو ساقط کرنے والی کوئی دوسری چیز نہ پائی جائے، تو یہ رضامندی کی دلیل ہوگی اور یہ بعض فقہاء حنفیہ کا قول ہے[(۱)]۔

رؤیت سے قبل عقد کے حکم میں خیار کا اثر:

۲۱ - رؤیت سے قبل عقد کا حکم اس عقد کے حکم کی طرح ہے جس میں خیار نہ ہو، اور وہ یہ ہے کہ خریدار کے لئے مبیع فی الحال حلال ہے، اور

(۱) البدائع ۵/ ۲۹۵، الفتح ۵/ ۱۳۹، رد المحتار ۴/ ۶۵، الہندیہ ۳/ ۵۸، منقولاً عن البحر۔

ثمن میں فی الحال بائع کے لئے ملکیت کا ثبوت ہے، کیونکہ عقد کا رکن بیع، یا اجارہ، یا بٹوارے یا صلح میں مطلق وجود میں آیا ہے، اس میں کوئی شرط نہیں ہے، اور مناسب یہ تھا کہ عقد لازم ہوجاتا لیکن خریدار کے لئے احتیاطاً (شرعی طور پر) خیار ثابت ہے، برخلاف خیار شرط کے، کیونکہ اس میں خیار عاقدین کے ارادے سے ثابت ہوا ہے، لہٰذا رکن عقد کو روکنے یعنی حکم کے حق میں انعقاد کی ممانعت میں اثر انداز ہوگا عقد کو معلق رکھنے کے سلسلہ میں عاقد کی خواہش کے پیش نظر[1]۔

یہ اس قول کی بنیاد پر ہے کہ رؤیت سے قبل فسخ صحیح ہے، لہٰذا عقد ان حضرات کے نزدیک لازم نہیں ہوگا، بہر حال جو لوگ فسخ کے قائل نہیں ہیں تو ان کا خیال ہے کہ عقد مکمل ہے، لہٰذا رؤیت کے حصول تک اس عقد کے ساتھ نہ فسخ لاحق ہوگا اور نہ ہی اجازت، ابن الہمام کا میلان اسی طرف ہے[2]۔

رؤیت کے بعد عقد کے حکم پر خیار کا اثر:

۲۲- خیار رؤیت کے پائے جانے کے وقت سے (اس کی شرط کے تحقق کے ساتھ اور وہ رؤیت ہے) عقد بالاتفاق لازم نہیں رہے گا، لیکن اس کا عقد کے حکم کے سلسلہ میں کوئی بھی اثر نہیں مرتب ہوگا، لہٰذا وہ بدلین میں ملکیت کے منتقل ہونے کو نہیں روکے گا، کیونکہ عقد کا سبب اس طور سے پایا گیا ہے کہ وہ حکم عقد کو معلق کرنے سے خالی ہے، لہٰذا اس کا اثر کامل رہے گا، جیسے ملکیت کا منتقل ہونا وغیرہ۔

اور اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے، چنانچہ ان حضرات کا مذہب یہ ہے کہ خیار رؤیت کے ساتھ ملکیت منتقل نہیں ہوگی، اس لئے کہ احتمال

(۱) البدائع ۵/ ۲۹۲۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۱۳۹۔

فسخ کی وجہ سے عقد مستحکم نہیں ہے، اور ملکیت عقد مستحکم میں ہوتی ہے، اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ استقرار عقد حکم کے مرتب ہونے کو نہیں روکتا ہے، اور اس سے یہ بات پیدا ہوتی ہے کہ صاحب خیار کو فسخ کے ذریعہ عقد کو ختم کرنے کی قدرت ہوجاتی ہے[1]۔

سقوط خیار:

۲۳- خیار رؤیت مندرجہ ذیل امور سے ساقط ہوجاتا ہے، چاہے یہ امور رؤیت سے قبل وجود پذیر ہوں یا رؤیت کے بعد۔

الف- مبیع میں ایسے تصرفات جو مبیع میں غیر کے لئے حق کو ثابت کردے، مثلاً بغیر دیکھے ہوئے خریدی ہوئی چیز کو دوسرے شخص سے فروخت کردے تو اس میں خیار نہیں ہوگا، یا اسے بطور رہن رکھ دے یا اسے کرایہ پر دے دے، یا ہبہ کر کے قبضہ دے دے، کیونکہ یہ تصرفات صرف ملکیت کے ساتھ ہوتے ہیں، اور صاحب خیار کی ملکیت ان میں ثابت ہے، تو یہ تصرفات محل میں ہوئے اور نافذ قرار پائے، اور ان کے نافذ ہونے کے بعد یہ معاملات فسخ اور معاملہ کے ختم کرنے کو قبول نہیں کرتے ہیں، لہٰذا ضرورۃً خیار باطل ہوگیا، جیسا کہ ان تصرفات کو باطل قرار دینے میں غیر کے حقوق کو ضائع کرنا ہے، جو حقوق ان کے لئے ان تصرفات کی وجہ سے مرتب ہوتے ہیں، خیار کو ختم کردینا ان کے حقوق کو باطل کرنے سے زیادہ بہتر ہے[2]۔

اور اس سے وہ صورت مستثنیٰ ہے جو غیر کے لئے حق کو ثابت نہ کرے، جیسے بائع کے لئے خیار کی شرط کے ساتھ فروختگی یا بیع کے لئے پیش کرنے کے ارادے سے بھاؤ تاؤ کرنا یا ہبہ بغیر حوالگی کے،

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۳۹، البدائع ۵/ ۲۹۲، المجموع ۹/ ۲۹۹، الخرشی ۵/ ۳۴۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۹۵، فتح القدیر ۵/ ۱۴۱، ۱۴۹، ردالمحتار ۴/ ۷۲۔

کیونکہ یہ صریح رضا سے بڑھ کر نہیں ہے، اور یہ صریح رضامندی خیار کو رؤیت سے قبل باطل نہیں کرتی ہے، پھر وہ تصرف جس کے ساتھ غیر کا حق متعلق ہو، اگر وہ چیز اس کی ملکیت میں عدالتی فیصلہ یا رہن چھڑانے یا اجارہ کے فسخ کرنے کے ذریعہ رؤیت سے قبل آجائے پھر اسے دیکھے تو اسے خیار حاصل ہوگا (۱)۔

ب- صاحب خیار کے فعل کے بغیر مبیع میں تبدیلی:

تبدیلی کا پیدا ہونا یا تو مبیع پر مطلقاً زیادتی کی وجہ سے ہوگی (خواہ مبیع سے متصل ہو یا جدا اور خواہ پیدا شدہ ہو یا کسی اور طریقہ سے) بشرطیکہ وہ واپسی کے لئے مانع ہو، یا امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق نقص پیدا ہونے یا عیب دار ہونے کی وجہ سے ہوگی، اور نقص سے مراد اس جگہ وہ چیز ہے جو کسی آسمانی آفت یا کسی اجنبی یا بائع کے فعل سے پیدا ہو اس تفصیل کے مطابق جو خیار شرط اور خیار عیب میں مذکور ہے، جیسا کہ کاسانی نے ذکر کیا ہے (۲)۔

ج- مبیع کا خریدار کے قبضہ میں عیب دار ہو جانا:

کیونکہ عیب دار ہو جانے کی وجہ سے مبیع کو بائع کی طرف اس حالت میں واپس کرنا ممکن نہیں ہے، جیسا کہ اسے خریدار نے لیا تھا، اور فسخ اسی حالت پر ہوگا جس پر مبیع عقد کے وقت تھی، اور خریدار نے صحیح حالت میں اسے لیا تھا، لہٰذا عیب دار واپس نہیں کرے گا، اور اس بنیاد پر خیار ساقط ہو جائے گا۔

د- شریکین میں سے ایک شریک کی اجازت اس چیز کے بارے میں جسے ان دونوں نے بغیر دیکھے ہوئے خریدا ہو دوسرے کی اجازت نہ

(۱) فتح القدیر ۵/۲۴۲۔

(۲) البدائع ۵/۲۹۶۔

ہو، اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، بائع پر تفریق صفقہ سے بچنے کے لئے، جیسا کہ خیار عیب میں بحث گذر چکی ہے۔

ھ- خیار کو ساقط کرنے کے لئے موت کا اعتبار ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے، اور اس کی تفصیل عنقریب آئے گی (۱)۔

خیار رؤیت میں صریح اسقاط کا حکم:

علامہ کاسانی نے ذکر کیا ہے: اصل یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو خیار شرط اور خیار عیب کو باطل کر دیتی ہے وہ خیار رؤیت کو بھی باطل کر دے گی، مگر یہ کہ خیار شرط اور خیار عیب صریح اسقاط سے ساقط ہو جاتے ہیں اور خیار رؤیت صریح اسقاط سے ساقط نہیں ہوتا ہے، نہ تو رؤیت سے پہلے اور نہ رؤیت کے بعد، کیونکہ خیار رؤیت شرعاً اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر ثابت ہوتا ہے، لہٰذا بندے کے ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوگا، رہے خیار شرط اور خیار عیب تو یہ دونوں حقیقۃً یا دلالۃً شرط لگانے کی وجہ سے ثابت ہوتے ہیں، اور جو چیز بندے کے حق کے طور پر ثابت ہو، وہ قصداً ساقط کرنے سے ساقط ہو سکتا ہے، کیونکہ انسان خود اپنے حق میں بالقصد کسی چیز کو لینے اور ساقط کرنے کے سلسلہ میں تصرف کا مالک ہے، لیکن جو چیز اللہ کے حق کے طور پر ثابت ہو بندہ اصلاً اسے ساقط کرنے کے سلسلہ میں تصرف کا مالک نہیں ہے، لیکن ضرورت کے طور پر سقوط کا احتمال ہے، اس طور پر کہ وہ خود اپنے حق میں تصرف کرے اور یہ تصرف حق شرع کے سقوط کو شامل ہو جائے تو شرع کا حق خود اپنے حق میں تصرف کے ضمن میں ساقط ہو جائے گا'' (۲)۔

(۱) فتح القدیر ۵/۱۵۹، العنایہ شرح الہدایہ ۵/۱۵۹، ۱۶۰، البدائع ۵/۲۹۶۔

(۲) البدائع ۵/۲۸۲، ۲۹۷ خیار العیب، اور ۲۶۷ خیار الشرط۔

خیار کا ختم ہونا:

۲۴-عقد کی اجازت سے خیار ختم ہوجاتا ہے، چاہے وہ اجازت قولی ہو یا فعلی، اور قولی اجازت عقد پر رضامندی ہے، صراحۃً ہو یا اس چیز کے ذریعہ ہو جو اس کے قائم مقام ہو، رہی فعلی اجازت تو وہ دلالت کے طور پر ہوگی، اس طور پر کہ خریدار کی طرف سے ایسا تصرف پایا جائے جو رضامندی پر دلالت کرے، جہاں تک فسخ کی بات ہے تو ان میں سے بعض اختیاری ہیں اور بعض ضروری، جس میں عاقد کے ارادے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔

خیار کا اجازت کے ذریعہ ختم ہونا:

صریح اجازت یا جو اس کے قائم مقام ہو:

۲۵-صریح اجازت ایسے الفاظ کے ذریعہ پوری ہوتی ہے جن سے رضامندی سمجھی جائے، اور وہ ہر وہ عبارت ہے جو عقد کو نافذ کرنے کا یا اس کو اختیار کرنے کا فائدہ دے، مثلاً: میں نے اسے نافذ کردیا، یا میں اس پر راضی ہوگیا، یا میں نے اسے اختیار کیا، اور صریح رضا کے معنی میں وہ لفظ ہے جو اس کے مشابہ ہو اور اس کے قائم مقام ہو، چاہے بائع کو اجازت کا علم ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، کیونکہ بیع مطلق میں اصل لزوم ہے (۱)۔

دلالت کے طور پر اجازت:

۲۶-اور وہ یہ ہے کہ خریدار کی طرف سے رؤیت کے بعد مبیع میں ایسا تصرف پایا جائے جو رضامندی پر دلالت کرے، اور ان تصرفات میں سے رؤیت کے بعد قبضہ بھی ہے۔

اور مبیع میں مالکانہ تصرف مثلاً مبیع کپڑا ہو تو اسے کاٹ دے، یا زمین ہو تو اس پر تعمیر کردے، کیونکہ ان تصرفات پر اس کا اقدام رضامندی کی دلیل ہے، اور اگر یہ بات نہ ہوتی تو وہ ملک غیر میں تصرف کرنے والا قرار پاتا اور یہ حرام ہے، لہذا اسے اجازت قرار دیا گیا، تاکہ اسے حرام کے ارتکاب سے بچایا جاسکے (۱)۔

خیار کا فسخ کے ذریعہ ختم ہونا:

۲۷-فسخ یا تو اختیاری ہوگا یا ضروری (غیر اختیاری)، جیسا کہ کاسانی نے ذکر کیا ہے، اور فسخ اختیاری کی صورت (جس کی وجہ سے تبعاً خیار ختم ہوجاتا ہے) یہ ہے کہ کہے: میں نے عقد کو فسخ کردیا، یا اسے توڑ دیا، یا اسے رد کردیا، اور جو لفظ اس کے قائم مقام ہو وہ بولے۔

اور فسخ ضروری کی ایک ہی صورت ہے جسے کاسانی نے ذکر کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ قبضہ سے قبل مبیع ہلاک ہوجائے تو عقد ضرورۃً فسخ ہوجائے گا، اور اس کے ساتھ خیار رؤیت ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ محل خیار باقی نہیں رہا (۲)۔

شرائط فسخ:

۲۸-فسخ کی حسب ذیل شرطیں ہیں:

الف-خیار کا موجود ہونا، کیونکہ جب خیار کو ساقط کرنے والی چیزوں میں سے کسی چیز کے ذریعہ خیار ساقط ہوجائے تو عقد لازم ہوجائے گا، اور عقد لازم فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

ب-فسخ بائع پر تفریق صفقہ کو شامل نہ ہو، لہذا اگر بعض مبیع کو واپس کردے اور بعض کو نہیں تو صحیح نہیں ہوگا اور اسی طرح اگر بعض کو واپس

---

(۱) البدائع ۵/ ۲۹۵، ۲۹۶، الہدایہ و فتح القدیر ۵/ ۱۴۵۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۴۱، العنایہ ۵/ ۱۴۱، البدائع ۵/ ۲۹۶۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۹۸، فتح القدیر ۵/ ۱۴۱۔

کردے اور بعض میں بیع کی اجازت دے دے تو جائز نہیں ہوگا، چاہے معقود علیہ پر قبضہ سے پہلے ہو یا قبضہ کے بعد ہو، کیونکہ خیار رؤیت سے معاملہ کی تکمیل میں مانع ہوتا ہے، پس بعض میں خیار رؤیت کو باقی رکھنے کی صورت میں بائع کے لئے معاملہ کے مکمل ہونے سے پہلے تفریق صفقہ ہے، اور یہ باطل ہے [1]۔

ج-امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ایک شرط یہ ہے کہ بائع کو فسخ کا علم ہو، اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ یہ شرط نہیں ہے، اور کاسانی نے اس اختلاف کے دلائل کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔

خیار رؤیت کا منتقل ہونا:

۲۹-حنفیہ کے نزدیک موت کے ذریعہ خیار رؤیت منتقل نہیں ہوتا ہے، اور ان کی یہ رائے ان کے اس نقطۂ نظر سے ہم آہنگ ہے کہ خیار رؤیت مطلق غور وفکر کے لئے ہے، نہ کہ ضرر سے یا وصف میں خلاف ورزی سے بچنے کے لئے ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ خریدار دیکھے کہ یہ چیز اس کے لئے مناسب ہے یا نہیں، اور اس بات سے بھی ہم آہنگ ہے کہ یہ حضرات اسے ثبوت کی جہت سے خیار حکمی مانتے ہیں، چنانچہ ان حضرات نے فرمایا کہ یہ استعمال کے اعتبار سے ارادے کے ساتھ مربوط ہے [2]۔

خیار الرجوع

دیکھئے: ''بیع''۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۹۸، ۲۹۹، فتح القدیر ۵/ ۱۴۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۰، نقلاً عن البحر، المبسوط ۱۳/ ۷۴۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۹۶، نیز خیار شرط میں توسع کے ساتھ ۵/ ۲۶۸۔

خیار شرط

تعریف:

۱- خیار لغت میں: اختیار کا اسم مصدر ہے، اور اس کا معنی ہے دو یا چند امور میں سے بہتر کو طلب کرنا[۱]۔

بہر حال "شرط"، راء کے سکون کے ساتھ" تو اس کا لغوی معنی: بیع اور اس جیسی چیز میں کسی چیز کا لازم کرنا اور اس کا التزام کرنا ہے، اور جمع شروط ہے، اور راء کے فتحہ کے ساتھ شرط: علامت کے معنی میں ہے، اور جمع اشراط ہے، اور اشتراط: وہ علامت ہے جسے لوگ اپنے درمیان قرار دیتے ہیں[۲]۔

۲- جہاں تک اصطلاحی تعریف کا تعلق ہے تو ابن عابدین نے کہا ہے: "خیار شرط مرکب اضافی ہے، جو فقہاء کی اصطلاح میں علم ہو گیا ہے، اور اس سے مراد عقد کو نافذ کرنے یا فسخ کرنے کا وہ اختیار ہے جو دونوں عقد کرنے والوں میں سے کسی ایک کے شرط لگانے کی بنا پر حاصل ہوتا ہے......"[۳]۔

اور مالکیہ میں سے ابن عرفہ نے (بیع خیار پر کلام کرتے ہوئے) اس کی تعریف اپنے اس قول سے کی ہے: وہ ایسی بیع ہے جس کا پہلا نفاذ ایسی اجازت پر موقوف ہو جو متوقع ہو۔

اور "وقف بتہ" کی عبارت سے "بیع بت" سے احتراز کیا ہے، اور

(۱) لسان العرب مادہ: "خیر"، نیز المصباح۔
(۲) معجم مقاییس اللغہ ۳/ ۲۶۰، لسان العرب مادہ: "شرط"۔
(۳) رد المحتار ۴/ ۴۷۔

اس سے مراد وہ بیع ہے جس میں خیار نہ ہو۔

جیسا کہ ان حضرات نے ذکر کیا ہے کہ (اولاً) کی قید خیار عیب اور اس جیسی چیزوں (خیارات نقیصہ) کو نکالنے کے لئے ہے، کیونکہ اس طرح کے خیار ابتداءً موقوف نہیں ہوتے ہیں، بلکہ ان کا معاملہ خیار کی طرف لوٹتا ہے، یعنی اس لئے کہ ان میں اختیار بعد میں عیب کے ظاہر ہونے کے وقت ثابت ہوتا ہے[۱]۔

۳- اور خیار شرط کے دوسرے نام بھی ہیں جن کے ساتھ اسے بعض مصنفین نے موسوم کیا ہے، ان میں سے یہ ہیں:

الف- الخیار الشرطی (وصف کے ساتھ نہ کہ اضافت کے ساتھ) اور اس تسمیہ کا سبب ظاہر ہے، اور اسے شرط کے ساتھ موصوف کرنے کی غرض اسے خیار (حکمی) سے الگ کرنا ہے جو شرع کے حکم سے ثابت ہوتا ہے اور اس میں شرط لگانے کی حاجت نہیں ہوتی، جیسے خیار عیب۔

اور یہ نام مالکیہ کے نزدیک بہت زیادہ متداول ہے[۲]۔

ب- خیار تروّی، کیونکہ اس کی مشروعیت تروی کے لئے ہوئی ہے، اور یہ معاملہ میں اسے مکمل ہونے سے قبل غور و فکر، تفکر اور سوچنا ہے، اور دوسروں کے مقابلہ میں شافعیہ اس نام کا استعمال زیادہ کرتے ہیں[۳]۔

ج- بیع خیار، اور یہ نام اس عقد پر واقع ہوتا ہے جو خیار شرط کے ساتھ متصل ہو، اور یہ تعبیر سارے مذاہب والے بالخصوص مالکیہ کرتے ہیں[۴]۔

اس کی مشروعیت:

۴- جمہور فقہاء نے خیار شرط کو اختیار کیا ہے، اور اس کی مشروعیت کا

(۱) حدود ابن عرفہ، شرح ابن سودہ علی تحفۃ ابن عاصم ۱/ ۳۵، شرح الخرشی لمختصر خلیل ۴/ ۱۹۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۹۱۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۔
(۴) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۴۔

اعتبار کرنے کو عقد کے منافی نہیں مانا ہے۔

اور جمہور فقہاء نے حدیث اور اجماع سے استدلال کیا ہے۔

جہاں تک حدیث سے استدلال کی بات ہے تو ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے دار قطنی نے محمد بن اسحاق سے روایت کیا ہے، فرماتے ہیں: مجھے نافع نے خبر دی کہ عبداللہ بن عمرؓ نے ان سے بیان کیا کہ انصار میں سے ایک شخص تھے، جن کی زبان میں لکنت تھی، اور وہ برابر خرید و فروخت میں دھوکہ کھا جاتے تھے، تو وہ رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں آئے اور آپ ﷺ سے اس کا تذکرہ کیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إذا بعت فقل: لا خلابة، مرتين**" (جب تم خرید و فروخت کرو تو کہو: دھوکہ دینا نہیں ہے، دو مرتبہ کہو)۔

اور محمد بن اسحاق نے کہا ہے: مجھ سے محمد بن یحییٰ بن حبان نے بیان کیا، فرماتے ہیں: وہ میرے دادا منقذ بن عمرو ہیں، انہیں سر میں زخم لگ گیا تھا، جس کی وجہ سے ان کی زبان ٹوٹ گئی تھی اور ان کی عقل متاثر ہو گئی تھی، اور وہ تجارت کو نہیں چھوڑتے تھے، اور برابر دھوکہ کھاتے تھے، تو وہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور آپ ﷺ سے اس کا تذکرہ کیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**إذا بعت فقل: لا خلابة، ثم أنت في كل سلعة تبتاعها بالخيار ثلاث ليال، فإن رضيت فأمسک و إن سخطت فارددها على صاحبها**" (جب تم کوئی سامان خریدو تو کہو: دھوکہ دینا نہیں ہے، پھر ہر وہ سامان جو تم خریدو اس میں تم کو تین راتوں تک خیار حاصل ہوگا، پس اگر تم اسے پسند کرو تو روک لو، اور اگر ناپسند کرو تو صاحب سامان کو سامان واپس کر دو)، انہوں نے طویل عمر پائی تھی، ایک سو تیس سال تک زندہ رہے، اور وہ حضرت عثمان غنیؓ کے زمانے میں تھے جبکہ لوگ پھیل گئے تھے اور ان کی کثرت ہو گئی تھی، وہ بازار میں سامان خریدتے تھے اور اسے لیکر اپنے گھر واپس ہوتے اور بہت زیادہ دھوکہ کھاتے، تو (گھر والے) انہیں ملامت کرتے اور کہتے: تم خریدتے کیوں ہو؟ تو فرماتے: مجھے خیار ہے، اگر مجھے سامان پسند آ گیا تو لے لوں گا، اور اگر ناپسند ہوا تو واپس کر دوں گا، رسول اللہ ﷺ نے مجھے تین دنوں کا خیار دیا تھا، تو وہ سامان والے کو ایک اور دو یوم میں سامان واپس کر دیتے تو وہ کہتا: واللہ میں اسے قبول نہیں کروں گا، تم نے میرا سامان لے لیا اور مجھے دراہم دے دیئے، اور کہتے ہیں کہ وہ فرماتے: رسول اللہ ﷺ نے مجھے تین دنوں تک خیار عطا فرمایا تھا، تو اصحاب رسول اللہ ﷺ میں سے کوئی صاحب گذرتے تو وہ تاجر سے کہتے: تمہارا ناس ہو، انہوں نے سچ فرمایا: بیشک رسول اللہ ﷺ نے انہیں تین دنوں تک خیار عطا فرمایا تھا (۱)۔

اور بعض فقہاء نے حدیث: "**المتبايعان كل منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا**" (خرید و فروخت کرنے والوں میں سے ہر ایک کو اپنے ساتھی پر خیار حاصل ہے جب تک کہ وہ دونوں جدا نہ ہو جائیں) کی ایک روایت سے استدلال کیا ہے جس میں رسول اللہ ﷺ کا یہ قول ہے: "**إلا بيع الخيار**" (سوائے بیع خیار کے)، اور ایک روایت میں ہے: "**إلا صفقة الخيار**" (۲) تو ان حضرات نے استثناء کو خیار شرط ہونے کی حالت پر محمول کیا ہے، اور اس حدیث

(۱) حدیث ابن عمر: "**إذا بعت فقل: لا خلابة...**" کی روایت دار قطنی (۳/ ۵۶ طبع دار المحاسن) نے اسی طرح مطولاً کی ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے، اور بخاری (الفتح ۴/ ۳۳۷ طبع السلفیہ) نے نبی پاک ﷺ کے امر کی روایت کی ہے، جس میں آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: "**لا خلابة**"۔

(۲) حدیث: "**المتبايعان بالخيار**" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۲۸ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، اور ان کی روایت میں "**إلا بيع الخيار**" ہے، اور مسلم (۳/ ۱۱۶۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور اس کی روایت ترمذی (۳/ ۵۴۱ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اور ان کی روایت میں "**إلا أن تكون صفقة خيار**" ہے۔

کے معنی کے بارے میں کہا ہے کہ محفل عقد سے الگ ہونے سے پہلے دونوں عقد کرنے والوں میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ عقد کر گذرے یا عقد سے علاحدہ ہوجائے، پس ممکن ہے کہ خیار ممتد ہو، لہذا خیار اس وقفہ سے زیادہ طویل ہو بشرطیکہ بیع میں خیار کی شرط لگائی گئی ہو (۱)۔

جہاں تک اجماع سے استدلال کی بات ہے تو اس کے ذریعہ خیار شرط پر بہت سے فقہاء نے استدلال کیا ہے، نووی نے کہا ہے: ''فقہاء نے اس کے بارے میں اجماع نقل کیا ہے''، اور دوسری جگہ کہا ہے: ''یہ اجماع کی وجہ سے جائز ہے''، لیکن تیسرے مقام پر انہوں نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ اس کی صحت جو متفق علیہ ہے، اس سے مراد وہ صورت ہے'' جبکہ اس کی مدت معلوم ہو''۔

اور ابن الہمام نے کہا ہے: ''شرط خیار متفق علیہ ہے'' (۲)۔

صیغۂ خیار:

۵- خیار کے ثبوت کے لئے خیار کی تعبیر کسی معینہ صیغہ سے مطلوب نہیں ہے، پس جیسا کہ خیار کی شرط لگانے کے لفظ سے خیار حاصل ہوتا ہے، اسی طرح ہر اس لفظ سے حاصل ہوتا ہے جو اس مراد پر دلالت کرے، جیسے لفظ رضا یا مشیئت، بلکہ اس صورت میں بھی خیار ثابت ہوتا ہے، گرچہ کلام لفظ خیار یا اس کے ہم معنی لفظ کو شامل نہ ہو، جبکہ عقد کرنے کے وقت یا اس کے بعد ایسا لفظ آئے جو خیار سے کنایہ ہو، جیسا کہ الفتاوی الہندیہ سے سمجھا جاتا ہے، اس میں آیا ہے: ''جب دوسرے شخص کے ہاتھ ایک کپڑا دس درہم کے عوض فروخت کیا، پھر سامان فروخت کرنے والے نے خریدار سے کہا میرا تیرے ذمہ کپڑا یا دس درہم ہیں (اور اسے خریدار نے قبول کرلیا)، امام محمدؒ نے فرمایا: یہ ہمارے نزدیک خیار ہے، ایسا ہی المحیط میں ہے''۔ ابن نجیم نے المعراج سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ اگر بائع نے کہا: اسے لے لو اور آج اس کے بارے میں غور کرو، اگر تم راضی ہوگئے تو اسے اتنے میں لے لو، تو یہ خیار ہوگا۔ اور الذخیرہ سے اسی طرح کی بات اس صورت میں نقل کی ہے جبکہ وہ کہے: یہ تمہارے لئے بیع ہے اگر تم آج چاہو۔

اور اسی قبیل سے یہ ہے کہ عقد میں خیار کی شرط لگانے کے بجائے ثمن میں یا مبیع میں خیار کی شرط لگائی جائے، تو یہ عقد میں خیار کی شرط لگانے کے درجہ میں ہوگا، چنانچہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر خریدار نے کہا: مجھے ثمن یا مبیع میں خیار حاصل ہوگا، تو یہ اس کے قول: مجھے عقد میں خیار حاصل ہے کی طرح ہوگا۔

اور اسی قبیل سے ایسے الفاظ یا تعبیرات پر اتفاق کرلینا ہے جن سے خیار پیدا ہوتا ہو، چاہے ان تعبیرات کا تعلق ثبوت خیار کے ساتھ براہ راست استعمال شرعی سے ہو یا عرف کی وجہ سے پیدا ہو، ان متفق علیہ الفاظ میں سے جن سے استعمال شرعی کے تحت خیار مراد لیا جاتا ہے "لا خلابة" کی عبارت ہے، بشرطیکہ عاقدین اس کے معنی کو جانتے ہوں (۱)۔

نووی نے کہا: شرع میں یہ مشہور ہے کہ اس کا قول "لا خلابة" سے مراد تین دنوں تک خیار کی شرط لگانا ہے، پس جب عقد کرنے والے دونوں افراد مطلقاً اس لفظ کا استعمال کریں اور وہ دونوں اس کے معنی سے واقف ہوں تو یہ شرط لگانے کی صراحت کے مثل ہوگا، اور اگر وہ دونوں (اس کے معنی سے) ناواقف ہوں تو بالیقین خیار ثابت نہیں ہوگا، اور اگر بائع کو اس کا علم ہو خریدار کو نہ ہو تو اس میں دو مشہور قول ہیں، ان دونوں کو متولی، ابن القطان اور دیگر حضرات نے نقل کیا

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۲۴، الدرر البہیہ للشوکانی وشرح صدیق حسن خان ۲/ ۱۲۲۔

(۲) فتح القدیر شرح الہدایہ ۵/ ۱۱۱، المجموع شرح المہذب للنووی ۹/ ۱۹۰، ۲۲۵۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۹، ۴۰۔

ہے، اور ان دونوں میں صحیح قول یہ ہے کہ خیار ثابت نہیں ہوگا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ ثابت ہوگا، اور یہ شاذ، ضعیف قول ہے، بلکہ غلط ہے، کیونکہ اکثر لوگ اسے نہیں جانتے ہیں اور خریدار اس سے ناواقف ہے (۱)۔

اور اسی قبیل سے یہ ہے کہ متعین وقت کے دوران مشورہ کرنے کی شرط کے ساتھ عقد کیا جائے، جیسے کہے: میں نے تمہارے ہاتھ اس شرط پر فروخت کیا کہ میں فلاں شخص سے مشورہ کرلوں، اور اس کے لئے متعین وقت کی تحدید کردے، تو حنابلہ کے نزدیک یہ خیار صحیح ہے، اور (فقہاء حنابلہ) نے کہا: اس شخص سے مشورہ کرنے سے قبل اسے فسخ کا اختیار حاصل ہوگا، ''کیونکہ ہم نے اسے خیار سے کنایہ قرار دیا ہے''، اور مشورہ سے قبل جواز فسخ کے بارے میں شافعیہ کا اختلاف ہے، اور ان کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ اسے (اس شخص سے) مشورہ کرنے سے پہلے اس کا حق حاصل نہیں ہے (۲)۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ مشورہ کرنے کی شرط کو کسی معلوم مدت کے ساتھ بیان کیا ہو، البتہ جب اسے معلوم مدت کے ساتھ بیان نہیں کیا، تو شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، اور حنابلہ کے نزدیک تو اس کا حکم خیار مجہول کی طرح ہے، راجح قول کی بنیاد پر صحیح نہیں ہے (۳)۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ عادت (عرف) خیار کی صراحت کے قائم مقام ہے، مالکیہ میں سے زرقانی نے کہا ہے: ''اگر عادت اس کے (یعنی خیار شرط کے) شرط لگانے کی جاری ہو تو یہ خیار ہوگا، کیونکہ یہ (یعنی عادت) صراحۃً شرط کی طرح ہے، پس جب کسی سامان کی بیع میں لوگوں کا ثبوت خیار کے بارے میں عرف ہو تو اس میں بلا شرط خیار

(۱) البحر الرائق ۶/۶، المجموع شرح المہذب ۹/ ۱۹۲۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۲۶، الشرح الکبیر علی المقنع ۴/ ۱۰۲، المجموع شرح المہذب ۹/ ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۳۔
(۳) المغنی ۵/ ۵۲۶، المجموع ۹/ ۲۱۳۔

ثابت ہوجائے گا (۱)۔

اور یہ بات طے شدہ ہے کہ گونگے کا اشارہ تلفظ کے قائم مقام ہوگا، پس اگر اس کا اشارہ نہ سمجھا جاتا ہو یا مجنون ہوجائے یا بیہوش ہوجائے تو اس کا ولی، باپ یا وصی یا حاکم اس کے قائم مقام ہوگا (۲)۔

خیار کے پائے جانے کی شرطیں:

۶- خیار شرط محض عقد میں شرط لگانے سے وجود میں نہیں آئے گا، بلکہ اس کے لئے شرعی طور پر مطلوب شرائط کا پایا جانا ضروری ہے، لہذا جب وہ شرطیں مکمل ہوجائیں تو خیار شرط وجود میں آجاتا ہے، اس کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور جب ان شرائط میں سے کسی شرط میں خلل ہو تو عقد کو لازم قرار دیا جائے گا، عقد میں خیار کی شرط لگانے کے باوجود، مگر یہ کہ ان شرائط کے بارے میں مذاہب کا اتفاق نہیں ہے، مختلف فقہی مذاہب میں ان شرائط کی تعداد ایک دوسرے سے مختلف ہے، اس کا بیان ذیل میں آرہا ہے۔

اول- وہ شرط جو عقد سے متصل ہوتی ہے:

۷- عقد سے متصل ہونے سے مراد یہ ہے کہ خیار شرط عقد کے انعقاد کے ساتھ یا اس سے ملحق ہو کر وجود پذیر ہو، نہ یہ کہ عقد سے پہلے ہو، لہذا عقد ہونے سے قبل خیار کی شرط لگانا صحیح نہیں ہے، کیونکہ خیار، عقد کے وصف کی طرح ہے، پس موصوف سے قبل اسے ذکر نہیں کیا جائے گا، اور خیار شرط کی قابل احتراز صورت کا بیان وہ ہے جو الفتاوی الہندیہ (۳) میں العتابیہ کے حوالہ سے مذکور ہے کہ ''اگر اس نے کہا:

(۱) حاشیۃ العراقی علی ابن سودہ شرح منظومۃ الأحکام ۱/ ۳۵، المدخل إلی الفقہ الإسلامي للدکتور مصطفی شلبی ۱/ ۴۷۔
(۲) المغنی ۳/ ۵۰۷۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۰، المجموع للنووی ۹/ ۱۹۴۔

میں نے تمہیں اس بیع میں خیار کا حق دیا جس کا معاملہ ہم کریں گے، پھر اسے مطلق خرید اتو امام ابوحنیفہ کے نزدیک بیع میں خیار ثابت نہیں ہوگا''۔

اور اس صورت کو بھی عقد سے متصل مانا جائے گا جبکہ عقد کے بعد متعاقدین کی رضامندی سے عقد کے ساتھ خیار کی شرط کو لاحق کیا گیا ہو، اس کا حکم وہی ہوگا جو اثناء عقد میں خیار کی شرط لگانے یا مجلس عقد میں شرط لگانے کا ہے، ان فقہاء کے نزدیک جو مجلس عقد میں خیار کو لازم قرار دیتے ہیں [۱]۔

عقد سے متصل خیار شرط اور عقد سے لاحق کئے گئے خیار شرط کو یکساں قرار دینا حنفیہ کا مذہب ہے، اور اس کی دلیل ان حضرات کے یہاں قیاس ہے، جیسا کہ نکاح میں ہے کہ عقد کے بعد عقد سے وابستہ چیز پر اتفاق جائز ہے، جیسے مہر میں زیادتی یا اس میں کمی کر دینا، اور اس مقیس علیہ حکم کی دلیل اللہ عزوجل کا یہ ارشاد ہے: ''وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيْضَةِ'' [۲] (اور تم پر اس (مقدار) کے بارے میں کوئی گناہ نہیں ہے جس پر تم لوگ مہر کے مقرر ہو جانے کے بعد باہم رضامند ہو جاؤ)۔ ابن الہمام نے کہا ہے [۳]: بیع کے ساتھ خیار شرط کو لاحق کرنا جائز ہے، اگر بیع کے بعد ان میں سے ایک فریق کہے اگر چہ چند دنوں کے بعد کہے: میں نے تجھے تین دنوں تک خیار کا حق دیا، تو ائمہ حنفیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ صحیح ہوگا، پھر انہوں نے ذکر کیا کہ عقد کے بعد خیار کو لاحق کرنا عقد میں اسے پورے طور پر داخل کرنے کے قائم مقام ہوگا، خیار مشروط کی نوعیت، اس کی مدت اور اس کے بقیہ احکام کی نوعیت کے اعتبار سے [۴]۔

(۱) ردالمحتار ۴/ ۵۴۴، مجلۃ الأحکام العدلیہ (دفعہ/ ۳۹)۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۴۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۴۹۸۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۹ بحوالہ المحیط۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ عقد کے بعد عقد کے ساتھ خیار شرط لاحق نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کا صلب عقد یا مجلس عقد میں واقع ہونا ضروری ہے، اور ابن قدامہ نے حنابلہ کے اس مذہب پر کہ عقد سے خیار کو مؤخر نہیں کیا جا سکتا یہ استدلال کیا ہے کہ مجلس کے ختم ہونے کے بعد عقد لازم ہو جاتا ہے، لہذا متعاقدین کے طے کرنے سے غیر لازم نہیں ہوگا [۱]۔ ابن تیمیہ نے ذکر کیا ہے کہ امام شافعی اور امام احمد کا اصول یہ ہے کہ اجرت میں زیادتی اور عقود لازمہ میں شروط کا الحاق صحیح نہیں ہے۔

اور ان دونوں نقطہائے نظر کے درمیان ایک تیسرا مذہب ہے، جو نتیجہ میں مذہب اول کے ساتھ شریک ہے اور اس تصرف کے مزاج کی تحدید میں اس سے مختلف ہے، چنانچہ مالکیہ نے نیتوں کے بعد عقد کے ساتھ خیار کے لاحق کرنے کو جائز قرار دیا ہے، چاہے اس کا الحاق ایک کی طرف سے ہو یا دونوں کی طرف سے، لہذا لاحق کردہ اشتراط صحیح قرار پائے گا، اور جس شخص نے عقد کے خیار سے خالی ہونے کے بعد خیار کا التزام کیا اسے (خیار) لازم ہوگا، لیکن یہ (اور یہی مذہب اول سے فرق کرنے والا ہے) نئی بیع کے درجہ میں ہے، اور یہ اس درجہ میں ہے کہ خریدار اس کو فروخت کرنے والے کے علاوہ سے فروخت کرے... اس میں خریدار بائع قرار پائے گا....، جیسا کہ مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر بائع نے خریدار کے لئے خیار قرار دیا اس مذہب کی بنیاد پر کہ جو (خیار) عقود کو لاحق ہو وہ اس میں طے کئے گئے خیار کی طرح نہیں ہے، پس ایام خیار میں جو نقصان سامان کو پہنچے گا وہ خریدار کا ہوگا، اور خلیل اور اس کے شارحین نے اشارہ کیا ہے کہ الحاق خیار کے جواز کا قول بائع کے ثمن وصول کر لینے کے بعد کا ہے، اور اس کے وصول کرنے سے پہلے لاحق کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ دوسری حالت میں دین کو دین کے بدلہ فسخ

(۱) المغنی ۳/ ۴۹۴، مادہ/ ۲۷۷۱۔

کرنا ہے، اور ابن القاسم نے اس سے منع کیا ہے۔

اور فقہاء مالکیہ نے ان دونوں قولوں کے مابین مناقشہ کے دوران ایک متفق علیہ صورت ذکر کی ہے، وہ یہ ہے کہ ''عاقدین میں سے ایک شخص کے لئے خیار مقرر کرنا حقیقۃً عقد نہیں ہے، اس لئے کہ اس خیار سے مقصود اس شخص کو راضی کرنا ہے جس کے لئے خیار مقرر کیا گیا نہ کہ حقیقت بیع ہے''۔ خرشی اور دسوقی نے کہا: لیکن راجح پہلا ہی قول ہے اور یہی معتمد ہے، یعنی جواز کو اس صورت پر منحصر کرنا جبکہ ثمن کو ادا کر دیا ہو، اگر چہ المدونہ کا ظاہر کلام دونوں کو برابر قرار دینا ہے (۱)۔

دوم-توقیت یا مدت کے معلوم ہونے کی شرط:

۸- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ خیار کو معلوم مدت کے ساتھ مقید کرنا ضروری ہے، جو زیادتی اور کمی سے محفوظ ہو، لہذا خیار کی شرط جو مؤقت نہ ہو سرے سے صحیح نہیں ہوگی، اور یہ جمہور کے نزدیک فاسد کرنے والی شرائط میں سے ہے، اور اس سلسلہ میں تفصیلی کلام آگے آرہا ہے۔

کاسانی نے کہا ہے: اور اس میں اصل یہ ہے کہ خیار کی شرط سے فوری طور پر انعقاد عقد کے حکم کو روک دیتی ہے، تو یہ ایسی شرط ہے جو مقتضائے عقد میں تبدیلی پیدا کر دیتی ہے، اور یہ دراصل مفسد عقد ہے، اور یہی قیاس کا تقاضا ہے، مگر یہ کہ ہمیں نص کے ذریعہ استحساناً (خلاف قیاس) اس کے جواز کا علم ہوا ہے، لہذا منصوص علیہ کے علاوہ اصل قیاس پر باقی رہے گا (۲)۔

اور مدت کی توقیت میں حکمت یہ ہے کہ خیار جہالت فاحشہ کے اسباب میں سے کسی سبب کا ذریعہ نہ ہو جو جھگڑے کا سبب بنتی ہے، اور جھگڑا وہ چیز ہے جس سے شریعت اپنے احکام میں بچتی ہے۔

۹- وہ مدت جس کا ذکر جائز ہے اس کی دو حدیں ہیں: حد ادنی اور حد اقصی۔

بہر حال حد ادنی تو اس کی کوئی توقیت نہیں ہے، اور اس کی کوئی متعین مقدار نہیں ہے اس طور پر کہ اس سے کم نہ ہو، تو توقیت جائز ہوگی چاہے جس قدر کم ہو، کیونکہ اکثر کا جواز اقل کے جواز پر بدرجۂ اولی دلالت کرتا ہے، اور اسی وجہ سے بعض حنفیہ اور ان کے علاوہ دیگر فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جائز ہے، ''اگر چہ ایک لمحہ کے لئے ہو''۔

کاسانی نے کہا ہے: اقل مدت خیار متعین نہیں ہے، اور اسی کے مثل حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کی عبارتیں ہیں بغیر کسی اختلاف کے (۱)۔

بہر حال جائز مدت کی انتہائی حد کے بارے میں مذاہب کا بہت زیادہ اختلاف ہے، جس کا حصر حسب ذیل فقہی نقطہائے نظر میں ممکن ہے: متعاقدین کے لئے مطلقاً تفویض، معتاد حدود میں ان دونوں کے لئے تفویض، تین دنوں کی تحدید۔

پہلا نقطۂ نظر-متعاقدین کے لئے مطلقاً تفویض:

۱۰- اس نقطۂ نظر کا تقاضا یہ ہے کہ خیار شرط کی جس مدت پر متعاقدین اتفاق کرلیں چاہے جتنی لمبی مدت ہو، جائز ہوگا، امام احمد، محمد بن الحسن، ابو یوسف، ابن أبی لیلی، ابن شبرمہ، ثوری، ابن المنذر، اسحاق بن راہویہ، ابوثور اور عبید اللہ بن الحسن العنبری کا یہی مذہب ہے،

---

(۱) الدسوقی ۳/ ۹۳، ۹۴، ۱۷۷، مدونہ سے بالمعنی منقول ہے، اور المدونہ کی عبارت یہ ہے: ''بمنزلة بيعک إياه بالثمن من غيره'' (۴/ ۱۷۷)، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۱۔

(۲) المدونہ میں ہے: آپ کی کیا رائے ہے اگر میں نے فروخت کیا یا کسی آدمی سے سامان خریدا، پھر میں اس سے ایک یا دو دنوں کے بعد ملا تو میں نے اس کے لئے یا اپنے لئے چند دنوں تک خیار کا حق قرار دیا تو یہ خیار لازم ہوگا یا نہیں؟ آپ نے فرمایا: ہاں (۴/ ۱۷۷)۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۱۳، المجموع ۹/ ۱۹۰۔

لیکن عنبری نے کہا ہے کہ طویل مدت مجھے پسند نہیں ہے [۱]۔

تو ان علماء کے نزدیک تین دنوں پر زیادتی جائز ہے، کیونکہ خیار کو ثابت کرنے والی نصوص مطلق ہیں، اور کوئی تفصیل نہیں ہے، اور اس لئے کہ خیار ایک حق ہے، جس میں عاقد کی شرط پر اعتماد کیا جاتا ہے، لہذا اس کی مقدار کے سلسلہ میں اس کی طرف رجوع کیا جائے گا، یا کہا جائے: وہ ایسی مدت ہے جو عقد کے ساتھ ملحق ہے لہذا اس کو مقرر کرنے کا اختیار متعاقدین کو ہوگا۔

اور اس جگہ ایک نادر صورت ہے جو مدت خیار کی سابق حد ادنی کے مشابہ ہے، لیکن یہ مستحق اشارہ ہے، کیونکہ اس کی بحث میں خیار کے ساتھ یہ قید ہے کہ وہ عقد کے منافی نہ ہو، اور اس کا مقصد فوت نہ ہو، اور وہ صورت یہ ہے کہ جب متعاقدین نے ایسی طویل مدت کی شرط لگائی جو عادۃً ممکن نہ ہو، جیسے ایک ہزار سال یا سو سال، تو صاحب غایۃ المنتہی نے توجہ دلائی کہ یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس صیغہ اور اس جیسے الفاظ سے یہ لازم آئے گا کہ ثمن اور مبیع میں تصرف کا حق نہ ہو، اور یہ ممنوعیت اس عقد کے منافی ہے جسے شارع نے متعاقدین کے لئے فائدہ اٹھانے کا ذریعہ قرار دیا ہے، اور اس سلسلہ میں شارح نے ان کی موافقت کی ہے [۲]۔

دوسرا نقطۂ نظر - معتاد حدود میں متعاقدین کے لئے تفویض:

۱۱ - اور یہ صرف امام مالک کا مذہب ہے، لہذا خیار کی جائز آخری مدت مختلف سامانوں کے پیش نظر بقدر حاجت متعین ہوگی، پس عاقد

(۱) المجموع ۹/ ۱۹۰، اختلاف ابی حنیفہ وابن ابی لیلی رص ۱۶، الاصل للإمام محمد، □ شحاتہ رص ۲، ۳، المبسوط ۱۳/ ۴۱، مختصر الطحاوی ر ۷۵، البحر الرائق ۶/ ۵، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۸، المقنع ۲/ ۳۵، المغنی ۳/ ۴۹۸، م ۲۷۷۹، مطالب أولی النہی ۳/ ۸۹، الفروع ۴/ ۸۳، منتہی الارادات ۱/ ۳۵۷۔

(۲) مطالب أولی النہی شرح غایۃ المنتہی مع حاشیہ ۳/ ۸۹۔

کو اس مدت کی تعیین کا حق ہوگا جسے وہ چاہتا ہے بشرطیکہ ہر قسم کی مبیع میں حد معتاد سے تجاوز نہ کرے [۱]۔

ابن رشد نے کہا ہے: اور مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ خیار کا مقصود مبیع کو پرکھنا ہے، اور جب معاملہ اس طرح ہے تو ضروری ہوا کہ وہ ایسے زمانے کے ساتھ محدود ہو جس میں مبیع کو پرکھنا ممکن ہو، اور یہ مدت ہر مبیع کے اعتبار سے مختلف ہوگی [۲]۔

چونکہ اس فقہی نقطۂ نظر نے ان ضرورتوں کے پیش نظر جن کے لئے عقد کئے جاتے ہیں متعین تحدیدات کی ہیں، اس لئے مالکیہ انہیں کئی زمروں میں تقسیم کرتے ہیں:

عقار (جائداد غیر منقولہ):

۱۲ - اور اس کی زیادہ سے زیادہ مدت ایک مہینہ ہے، اور اس کے ساتھ چھ ایام ملحق ہیں، پس عقار میں خیار کی زیادہ سے زیادہ جائز مدت (۳۶) یوم ہے، اور اس جگہ دو یوم اور ہیں جو خیار کے زمانے سے ملحق ہیں، اور یہ دونوں یوم مبیع کی واپسی کا موقع دینے کے لئے ہیں، جبکہ مبیع مدت کے ختم ہونے کے وقت (مہینہ اور چھ ایام) خریدار کے ہاتھ میں ہو، اور وہ فسخ کا ارادہ رکھتا ہو، اور مالکیہ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ مبیع اس شخص پر لازم ہوگی جس کے قبضہ میں وہ مدت کے ختم ہونے کے وقت میں ہوگی، بغیر اس فرق کے کہ خیار اس کے لئے ہو یا دوسرے عاقد کے لئے ہو، تو یہ دونوں ملحق یوم اس غرض کے لئے ہیں (یعنی خریدار سے اس کے ارادے کے بغیر لزوم کو دفع کرنا)، بہر حال عقار کے لئے خیار کا زمانہ تو وہ ایک مہینہ اور چھ یوم ہیں۔

(۱) الشرح الکبیر علی خلیل وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۹۵، الخرشی علی خلیل وحاشیۃ العدوی ۴/ ۱۹، الحطاب علی خلیل ۴/ ۴۱۲، القوانین الفقہیہ رص ۲۶۳، لباب اللباب لابن راشد، وبدایۃ المجتہد لابن رشد ۲/ ۲۰۹۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۰۔

چوپائے:

۱۳- جانوروں میں مدت خیار مقصود کے اعتبار سے مختلف ہوگی، پس اگر خیار اس کی قوت، خوراک اور اس کے نرخ کے جاننے کے لئے ہو تو اس کی مدت تین یوم ہوگی، اور اگر خیار شرط میں یہ بات بھی شامل ہو کہ وہ صرف اسی شہر میں پرکھنے کے لئے ہے تو مدت ایک یوم اور اس کے مشابہ ہوگی، اور اگر شہر سے باہر پرکھنے کے لئے ہو تو آخری مدت ابن القاسم کے نزدیک ایک برید[1] ہے اور اشہب کے نزدیک دو برید، اور تین دنوں کے ساتھ ایک دن کو لاحق کیا گیا ہے تاکہ خریدار مبیع کی واپسی پر قدرت حاصل کر سکے، جیسا کہ گذرا[2]۔

بقیہ چیزیں:

۱۴- اور یہ کپڑے، سامان، اور مثلی چیزوں کو شامل ہے، اور اس کے لئے آخری مدت تین یوم ہے، اور ان کے ساتھ ایک یوم لاحق کیا گیا ہے، اور خرشی نے مثلیات کے لفظ کا اطلاق غلام، عقار، زمین اور جانوروں کے علاوہ تمام چیزوں پر کیا ہے، اور باوجودیکہ مثلیات سبزیوں اور پھلوں کو بھی شامل ہے، مگر یہ کہ ان دونوں قسموں کے لئے مدت کے اعتبار سے ایک خاص حکم ہے، ان دونوں کی خصوصی فطرت کے پیش نظر کہ یہ دونوں چیزیں جلد ضائع ہو جاتی ہیں، پس سبزیوں اور پھلوں میں خاص طور سے مدت خیار حاجت کے بقدر ہوگی یا بالفاظ دیگر وہ مدت ہوگی جس میں ان چیزوں میں تبدیلی نہ ہو[3]۔

(۱) برید: نصف یوم کی مسافت، معتاد رفتار سے۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۹۳۔

(۳) الشرح الکبیر علی خلیل و حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۹۳، ۹۵، الخرشی علی خلیل بحاشیۃ العدوی ۴/ ۱۹، ۲۱۔

تیسرا نقطۂ نظر- تین یوم کی تحدید:

۱۵- امام ابوحنیفہ، ان کے شاگرد زفر اور مشہور قول کے مطابق امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ خیار شرط کی تحدید تین دن اور تین رات کے ساتھ ہوگی معقود علیہ جو بھی ہو، اس سے زیادہ کی شرط صحیح نہیں ہے[1]۔

اور اس تحدید کے لئے اس سے استدلال کیا گیا ہے جو حبان بن منقذ کی گذشتہ حدیث میں آیا ہے، اس میں تین دنوں کے لئے خیار ثابت کیا گیا ہے[2]۔

اور تین دنوں کی تحدید کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہ کی دلیل کا بہترین بیان وہ ہے جسے ان کے شاگرد امام ابو یوسفؒ نے ذکر کیا ہے، چنانچہ انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے بیان میں کہا ہے: خیار تین دنوں سے زیادہ کے لئے نہیں ہوگا، ہمیں رسول اللہ ﷺ سے یہ حدیث پہنچی ہے کہ آپ ﷺ ارشاد فرماتے تھے: ”**من اشتری شاة محفلة**[3]، **فهو بخير النظرين ثلاثة أيام: إن شاء ردها و رد معها صاعاً من تمر أو صاعا من شعير**“[4] (جس شخص نے ایسی بکری خریدی جس کو چند دنوں کے لئے نہ دوہا گیا ہو تاکہ دودھ اس کے تھن میں جمع ہو جائے تو اسے تین دنوں تک خیار حاصل ہے، اگر چاہے تو اسے واپس کر دے اور اس

(۱) البدائع ۵/ ۱۷۴، البحر الرائق ۶/ ۶، رد المحتار ۴/ ۵۶۸، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۸، المبسوط ۱۳/ ۴۱، فتح القدیر ۵/ ۱۱۱، المجموع ۹/ ۱۹۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۷۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ ۴ میں گذر چکی ہے۔

(۳) محفلة سے مراد مصراة ہے، اور یہ وہ بکری ہے جسے فروخت کرنے کے لئے چند دنوں نہیں دوہا گیا ہو، تاکہ اس کے تھن میں دودھ جمع ہو جائے (مختار الصحاح)۔

(۴) حدیث: ”**من اشتری شاة محفلة......**“ کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۵۸ طبع الحلبی) نے ابو ہریرہؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: ”**من اشتری شاة مصراة، فهو فيها بالخيار ثلاثة أيام، إن شاء أمسكها و إن شاء ردها و رد معها صاعا من تمر**“۔

کے ساتھ ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو لوٹائے)۔ تو امام ابوحنیفہ نے پورے خیار کو نبی پاک ﷺ کے قول کی بنیاد پر قرار دیا، اور ابن ابی لیلی فرماتے تھے: خیار جائز ہے، ایک مہینہ ہو یا ایک سال، اور یہی ہمارا مسلک ہے [۱]، اور اسی طرح امام شافعی کی دلیل ہے، جیسا کہ اسے بیہقی نے ''معرفۃ السنن'' میں روایت کیا ہے، امام شافعیؒ نے فرمایا کہ بیع میں اصل یہ ہے کہ خیار فاسد ہو، لیکن جب رسول اللہ ﷺ نے مصراۃ کی بیع میں تین دنوں کے خیار کی شرط لگائی اور آپ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے حبان بن منقذ کے لئے ان کی خریدی ہوئی چیز میں تین دنوں کا خیار رکھا تو ہم نے رسول اللہ ﷺ کے قول کو اختیار کیا'' [۲]۔

جیسا کہ فقہاء نے اس کے لئے دلیل عقلی یہ بیان کی ہے کہ خیار مقتضائے عقد کے منافی ہے، اور حاجت کی بنا پر جائز قرار دیا گیا ہے، لہذا قلیل مدت پر اکتفا کیا جائے گا، اور قلت کا آخری درجہ تین ہے، اور اسی طرح سے نوویؒ نے حدیث حبان کی طرف اشارہ کرنے کے بعد استدلال کیا ہے [۳]۔

(۱) اختلاف ابی حنیفہ وابن ابی لیلی لابی یوسف/ ۱۶، جامع الفصولین ۱/ ۳۲۹۔

(۲) نصب الرایہ ۴/ ۶ بحوالہ معرفۃ السنن للبیہقی، اور ابن حزم نے امام ابوحنیفہ پر الزام تراشی کے موقع کو نہیں چھوڑا، کیونکہ انہوں نے تین دنوں کے ذریعہ تحدید کے سلسلہ میں حدیث مصراۃ سے استدلال کیا پھر خیار تصریہ کو اختیار نہیں کیا (إحکام الأحکام ۳/ ۹۹)۔

(۳) المجموع ۹/ ۱۹۰، اور البدائع ۵/ ۱۷۴ میں مناقشہ کا ذکر آیا ہے جو تین دنوں سے زیادہ کے جواز میں امام صاحب اور ان کے صاحبین کے اختلاف پر مبنی ہے، اس سلسلہ میں انہوں نے تین دنوں کے بارے میں وارد حدیث کی نص پر اعتماد کیا ہے، جیسا کہ ابن الہمام نے الفتح ۵/ ۵۰۰ میں تحدید بالثلاث کے استدلال میں طویل کلام کیا ہے، اور اس کا مدار یہ ہے کہ خیار تین دنوں کے ساتھ مقید ہو کر مشروع ہوا، اس سے حدیث حبان مراد لیتے ہیں، اور اس کا (متن) گذر چکا ہے۔

تین دن پر زیادتی:

۱۶- جب خیار شرط کی مدت تین دن تین رات سے زیادہ طے ہو تو فقہاء کی اس جماعت کے نزدیک جو تین دن رات کی تحدید کی قائل ہے، ان میں سے امام ابوحنیفہ اور زفر کے نزدیک عقد فاسد قرار پائے گا، اور امام شافعی کے نزدیک باطل، امام شافعیؒ اس طرف گئے ہیں کہ زیادتی کو ساقط کرنے سے عقد صحیح نہیں ہوگا، خواہ مجلس کے اندر ہو یا مجلس کے بعد، مشہور قول یہی ہے، کیونکہ مجلس عقد صحیح کے لئے ثابت ہوتی ہے نہ کہ فاسد کے لئے، اس لئے کہ فاسد ایسے طریقہ پر واقع ہے جو کبھی بھی ثابت نہیں ہوگا۔

مگر یہ کہ تنہا امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ تین دن سے زائد شرط خیار کو ساقط کرنے یا صرف زیادتی کو ساقط کرنے سے عقد صحیح ہو جائے گا، اگرچہ یہ اسقاط مجلس عقد سے جدائی کے بعد حاصل ہو، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ تینوں دن نہ گذر جائیں، اور ان کے شاگرد زفر نے ان کی مخالفت کی ہے، ان کا مذہب یہ ہے کہ زائد کا اسقاط عقد کو صحیح نہیں کرے گا، کیونکہ بقا ثبوت کے اعتبار سے ہوگا [۱]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ فاسد کرنے والی صورتوں میں سے یہ ہے کہ: ایسے شخص سے مشورہ کرنے کی شرط لگائی جائے جس کی رائے مدت خیار کے ختم ہونے کے بعد ہی معلوم ہو سکتی ہو، جیسا کہ عقار میں چالیس دن کی مدت کے لئے خیار کی شرط لگائی، حالانکہ عقار کے لئے زیادہ سے زیادہ متعینہ مدت ۳۸ یوم ہے۔

اس سامان کی مدت سے بہت زیادہ مدت کی شرط لگانا (یہ بھی صورت فاسدہ میں سے ہے)، اگر ایک یوم یا اس سے کم کی زیادتی ہو

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۸، فتح القدیر ۵/ ۵۰۰، ۵۰۱، المجموع شرح المہذب ۹/ ۱۹۰، ۱۹۴، الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۳۹، البدائع ۵/ ۳۰۰، البحر الرائق ۶/ ۶، المبسوط ۱۳/ ۶۳، المحیط البرہانی مخطوطہ (ورقہ/ ۶۵ے)۔

تو مضر نہیں ہے [۱]۔

خیار مطلق:

۱۷- خیار مطلق جو مدت سے خالی ہو اس کے بارے میں چار فقہی مذاہب ہیں، عقد کا باطل یا اس کا فاسد ہونا، شرط کا باطل ہونا نہ کہ عقد کا، عقد کی صحت اور شرط میں تبدیلی، عقد کی صحت اور شرط کا اپنی حالت پر باقی رہنا۔

الف- عقد کا باطل یا اس کا فاسد ہونا، پس بطلان فقہاء شافعیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کا مذہب ہے، اور حنفیہ کا مذہب اس کے فساد کا ہے، اور ان حضرات نے اس جگہ جہالت فاحشہ یا متقاربہ کے درمیان فرق نہیں کیا ہے، جیسے مثال کے طور پر کٹائی کا وقت، جیسا کہ کاسانی نے ذکر کیا ہے، پھر امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ اگر اس خیار مفسد کے مالک نے اپنے خیار کو باطل کر دیا یا اس کی وضاحت کر دی، یا کسی سبب سے خیار ساقط ہو گیا اور بیع صاحبین کے نزدیک عقد کے بعد آنے والے تین دنوں میں لازم ہوگئی (امام ابوحنیفہ کا اختلاف ہے، جو تین دن گذرنے سے پہلے اس کے حصول کی شرط لگاتے ہیں) تو عقد سب کے نزدیک صحیح ہو جائے گا، بلکہ صاحبین کے نزدیک اگر تین یوم کے بعد ہو تو بھی صحیح ہوگا، اس لئے کہ مفسد عقد کے ساتھ متصل ہونے سے قبل حذف ہو گیا، کیونکہ یہ دونوں حضرات تین یوم سے زیادہ کی خیار کی شرط کو جائز قرار دیتے ہیں [۲]۔

ب- شرط باطل ہوگی نہ کہ عقد، اور یہ امام احمدؒ کی ایک روایت ہے اور ابن ابی لیلی کا مذہب ہے۔

ج- عقد صحیح ہوگا اور شرط میں تبدیلی کی جائے گی، پس خیار مطلق یا دائمی خیار اس جگہ قاضی کو اس مدت کی تحدید کا اختیار دیتا ہے جو عرف میں محل عقد سامان کو پرکھنے کے لئے مروج ہو، کیونکہ خیار عرف میں مقید ہوتا ہے، پس جب دونوں نے مطلق رکھا تو مقید ہی پر محمول کیا جائے گا، اور یہ امام مالک کا مذہب ہے [۱]۔

اور ابن تیمیہ نے اس کو اختیار کیا ہے کہ اگر عاقدین نے خیار کو مطلق رکھا اور اسے کسی مدت کے ساتھ مؤقت نہیں کیا تو حبان بن منقذ کی حدیث کی وجہ سے یہ بات قوی ہے کہ خیار تین یوم ثابت ہوگا [۲]۔

د- عقد کی صحت اور شرط کا اپنی حالت پر باقی رہنا، پس خیار مطلقاً ہمیشہ باقی رہے گا جیسا کہ وہ پیدا ہوا یہاں تک کہ وہ چیز صادر ہو جو اسے ساقط کر دے، اور یہ ابن شبرمہ کا مذہب ہے، اور امام احمدؒ کا ایک قول ہے [۳]۔

خیار کی تابید:

۱۸- خیار کو فاسد کرنے والی شرطوں میں سے بیع میں خیار مؤبد کی شرط ہے، اس طور پر کہ کہے: ہمیشہ یا چند دن [۴]۔

مجہول وقت کے ساتھ مؤقت کرنا:

۱۹- فاسد کرنے والی شرائط میں سے وقت مجہول کے ساتھ خیار شرط کو مؤقت کرنا ہے، چاہے جہالت فاحشہ ہو جیسے ہواؤں کا چلنا، اور بارش کا ہونا، اور فلاں کا آنا، اور فلاں کی موت، اور حاملہ کا وضع حمل

---

(۱) الشرح الکبیر للدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۹۴، الخرشی ۴/ ۲۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۴، ۱۷۸، الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۳۸، ۳۹، المجموع ۹/ ۱۹۱، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۲۷، المقنع ۲/ ۳۵۔

---

(۱) المقدمات ۲/ ۵۶۰۔

(۲) الاختیارات لعلاء الدین البعلی رص ۴۷۔

(۳) المغنی ۳/ ۵۲۷، المقنع ۲/ ۳۵۔

(۴) البدائع ۵/ ۱۷۴، ۱۵۷، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۸، البحر الرائق ۶/ ۵۔

اوراس کے مثل، یا جہالت متقاربہ ہو جیسے کٹائی، دنوائی، اور حاجی کا آنا[1]۔

سوم-اتصال اور موالات کی شرط:

۲۰- اتصال سے مراد یہ ہے کہ مدت خیار عقد کے مکمل ہونے کے فوراً بعد سے شروع ہو جائے، یعنی عقد سے مؤخر ہونے کا تصور نہیں ہوسکتا ہے، پس اگر متعاقدین نے شرط لگائی کہ مہینہ کے آخر سے مثلاً تین دنوں کا خیار ہوگا، یا یہ کہ کل سے شروع ہوگا، یا جب سے وہ چاہے شروع ہوگا، یا یہ کہ ان دونوں نے آج کو چھوڑ کر کل کی شرط لگائی تو عقد فاسد ہوگا، اس لئے کہ یہ شرطِ خیار مقتضائے عقد کے منافی ہے، اور اس جگہ مقتضائے عقد سے مراد عقد کے آثار کا متصلاً حاصل ہونا ہے، یہی حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، نووی نے کہا ہے: ''اور شرط یہ ہے کہ مدت عقد سے متصل ہو، یہ جائز نہیں ہے کہ خیار کی شرط عقد سے مؤخر کر کے لگائی جائے''[2]، لیکن حنفیہ اس عقد کو باطل نہیں قرار دیتے ہیں، کیونکہ اس کی تصحیح ممکن ہے، اس لحاظ سے کہ ان حضرات کا مذہب بطلان اور فساد کے درمیان فرق کرنے کا ہے، جو عقد فاسد ہوتا ہے وہ منعقد ہوتا ہے اور اس کا کچھ حصہ تصحیح کا احتمال رکھتا ہے، اس کی صورت اس جگہ یہ ہے کہ جو مدت عقد کے درمیان اور متعین کردہ مدت کے آغاز کے درمیان فاصل ہے اسے بھی شرط میں شامل مانا جائے، چنانچہ فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ اگر ان ایام کے خیار کی شرط لگائی جائے جو عقد سے متصل نہ ہوں، مثلاً اگر عقد رمضان کے آخیر میں ہو، اور رمضان کے بعد دو دنوں کے خیار کی شرط لگائی تو یہ جائز ہوگا، اور اسے تین دنوں کا خیار حاصل ہوگا (رمضان کا آخری دن اور دو دن اس کے بعد)، اور اسی طرح اس کے کلام سے مراد وہ مدت ہوگی جو عقد سے متصل ہو اور اس کے بعد والی مدت ہوگی، لیکن جب شرط ایسی ہو کہ یہ مراد لینا ممکن نہ ہو تو یہ عقد فاسد ہوگا، عاقدین میں سے ہر ایک کو اور قاضی کو اسے فسخ کرنے کا اختیار ہوگا، (اور شافعیہ کے نزدیک) سابقہ صورت میں اس کی مثال یہ ہے کہ جب ذکر کرے کہ اس کے لئے رمضان میں خیار نہیں ہوگا، اور اسے اتنے دن اس کے بعد خیار حاصل ہوگا تو عقد فاسد ہوگا[1]۔

۲۱- اور اتصال کی شرط کے تابع ایک دوسری شرط ہے، جس کا نام ''موالاۃ'' رکھا جا سکتا ہے، کیونکہ اس سے مراد مدت خیار کے اجزاء کا پے درپے ہونا ہے، لہٰذا اگر ان دونوں نے تین یوم کی مدت کے لئے خیار کی شرط لگائی، اس طرح کہ ایک دن خیار ثابت ہوگا اور ایک دن ثابت نہ ہوگا تو اس میں حنابلہ کے نزدیک دو قول ہیں:

پہلا قول (اور یہی ابوالوفاء بن عقیل کا اختیار کردہ ہے): یہ ہے کہ پہلے دن میں خیار صحیح ہوگا، اس لئے کہ یہ ممکن ہے، اور اس کے بعد باطل ہوگا، کیونکہ جب عقد دوسرے دن میں لازم ہو جائے گا تو عدم لزوم کی طرف نہیں لوٹے گا۔

دوسرا قول: یہ احتمال ہے کہ تمام شرط باطل ہو، کیونکہ یہ ایک ہی شرط ہے جو چند دنوں میں خیار کو شامل ہے، پس جب بعض یوم میں فاسد ہوگا تو پورے میں فاسد ہو جائے گا[2]۔

چہارم - مستحق خیار کی تعیین:

۲۲- مستحق خیار یا صاحب خیار وہ شخص ہے جسے خیار کے استعمال کا

---

(۱) البدائع ۵/ ۱۷۴، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۱، اور کہا: عقد برقرار رہے گا اگر شرط کو ساقط کردے، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۹۴، شروح الروض لزکریا الأنصاری ۲/ ۵۰، البحر ۶/ ۵ بحوالہ تاتارخانیہ۔

(۲) المجموع للنووی ۹/ ۱۹۱، البدائع ۵/ ۳۰۰، المغنی ۳/ ۵۰۲۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۹، بحوالہ فتاوی قاضی خان ۲/ ۱۸۳، البحرالرائق ۶/ ۵۔

(۲) المغنی ۳/ ۵۲۸۔

حق حاصل ہوتا ہے، چاہے وہ خود ہی اس کی شرط لگانے والا ہو یا دوسرے عاقد نے اسے اس کا اختیار دیا ہو، چاہے وہ عقد کا ایک فریق ہو یا اس سے اجنبی ہو، اور مستحق خیار کی طرف جہالت کو راہ دینا صحیح نہیں ہے، پس اگر عاقدین نے اس پر اتفاق کیا کہ ان میں سے ایک کے لئے غیر متعین طور پر خیار ہوگا، اور ان دونوں نے یہ نہیں واضح کیا کہ وہ صاحب خیار فروخت کرنے والا ہے یا خریدار، یا ان دونوں نے اس پر معاملہ کیا کہ خیار ایسے شخص کو حاصل ہوگا جس کی تعیین ان میں سے کوئی ایک بعد میں کرے گا، یا اسے حاصل ہوگا جسے ان میں سے ایک چاہے گا، تو ان میں سے ہر ایک میں ایسی جہالت ہے جو نزاع کا باعث ہے، اور اسی وجہ سے ابن قدامہ نے صراحت کی ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ مجہول ہے، اور اس لئے کہ یہ جھگڑے کا باعث ہے، اسی وجہ سے مستحق خیار کی تعیین شخصی طور پر ضروری ہے کہ خیار بائع کے لئے ہے یا خریدار کے لئے، اور اسی طرح اگر وہ عقد سے اجنبی ہو تو ذات کے ذریعہ اس کی تعیین ضروری ہے، اور صفت کے ذکر پر اکتفاء نہیں کیا جائے گا، مثلاً یہ کہے کہ یہ خیار تجار میں سے ایک کے لئے یا ماہرین میں سے ایک کے لئے ہوگا اور تعیین نہ کرے۔ نووی نے کہا: اگر خیار کی شرط ان میں سے ایک کے لئے لگائی جائے نہ کہ دوسرے کے لئے تو بیع کی صحت کے بارے میں دو قول ہیں، اصح یہ ہے کہ بیع صحیح ہوگی [۱]۔

وہ چیز جس میں خیار شرط ثابت ہوگا:

۲۳ - خیار شرط غیر عقود میں ثابت نہیں ہوتا، اور وہ عقود جن میں خیار شرط کا وقوع ممکن ہے، یہ ایسے لازم عقود ہیں جو فسخ ہو سکتے ہیں، کیونکہ اس (خیار شرط) کا فائدہ صرف انہیں میں ظاہر ہوگا، بہرحال عقود غیر لازمہ تو یہ وہ ہیں جن کا فطری وصف لازم نہ ہونا ہے، ان میں خیار کی شرط لگانے کا فائدہ نہیں ہوگا، اور وہ عقود جو فسخ نہیں ہو سکتے ہیں ان میں خیار کا قائم ہونا مشکل ہے، کیونکہ یہ ان کے مزاج کے خلاف ہے۔

اور بیع ہی خیار شرط کا بنیادی میدان ہے، اور بیع میں خیار کا جاری ہونا متفق علیہ ہے، کیونکہ یہی وہ عقد ہے جس میں اس کی مشروعیت کی احادیث وارد ہوئی ہیں، اور بیع عقد لازم ہے، جو فسخ کو قبول کرنے والا ہے (اقالہ کے ذریعہ)، لہذا وہ خیار شرط کے ذریعہ فسخ کو قبول کرے گا، بلکہ خیار بیع فاسد میں داخل ہوتا ہے، جیسا کہ اس کی صراحت مرغینانی کی الہدایہ میں ہے، اور اس میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ بیع، بیع مساومہ ہو یا بیع امانہ، جیسے مرابحہ اور اس جیسے عقود [۱]۔

اور بیع میں سے مستثنیٰ عقود یہ ہیں: سلم، صرف، ربوی مال کی بیع اس کی جنس کے ساتھ، اور بعض حنابلہ نے اس کی تعبیر اپنے اس قول کے ذریعہ کی ہے: یہ ہر وہ بیع ہے جس کے عوض پر قبضہ کرنا صحت عقد کے لئے شرط ہے [۲]، اور یہ ایسے عقود ہیں جن کو خیار شرط باطل کر دیتا ہے، بشرطیکہ علاحدگی سے قبل مجلس میں اس کو ساقط نہ کیا گیا ہو [۳]، اور ابن عابدین نے متنبہ کیا ہے کہ سلم اور صرف کا استثناء ضابطہ میں خلل پیدا کرنے والا ہے، اور ضابطہ یہ ہے کہ خیار ایسے عقد میں ثابت ہوتا ہے جو لازم ہو اور فسخ کا احتمال رکھنے والا ہو، یہ دونوں یعنی سلم اور

---

(۱) المغنی ۳/ ۴۹۹ (مادہ ۲۷۸۰)، المجموع ۹/ ۲۰۷۔

(۱) الہدایہ بہامش الفتح ۵/ ۳۶۷۔

(۲) المقنع مع حواشی ۲/ ۳۵۔

(۳) البدائع ۵/ ۲۰۱۔

صرف ایسے ہی ہیں [۱]۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ سلم میں تھوڑی مدت کے لئے خیار جائز ہے [۲]۔ اس کی تفصیل ''سلم'' اور ''صرف'' میں آئے گی۔

اور خیار شرط حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اجارہ میں مطلقاً جاری ہوتا ہے، اور شافعیہ اور حنابلہ نے خیار کو اس اجارہ کے ساتھ مقید کیا ہے جو ذمہ میں واجب ہوتا ہے، رہا اجارہ معینہ تو اس میں خیار اس صورت میں داخل ہوگا جبکہ وہ ایسی مدت کے لئے ہو جو عقد سے متصل نہ ہو، لیکن اگر وہ ایسی مدت کے لئے ہو جو عقد سے متصل شروع ہوتی ہو تو اس میں شرط خیار صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ وہ بعض منافع کے فوت ہونے یا مدت خیار میں اس کے حاصل کرنے کا سبب بنے گا، اور یہ دونوں جائز نہیں ہیں، حنابلہ کے ایک قول کے مطابق عقد کے بعد آنے والی مدت میں بھی خیار جائز ہوگا، پس اگر فسخ کردے تو منافع کی قیمت واپس کرے گا [۳]۔

اور حوالہ خیار شرط کو قبول کرے گا یا نہیں اس میں اختلاف ہے، اور اس میں دو رائے ہیں:

پہلی رائے: حوالہ اس کو قبول کرتا ہے، یہی حنفیہ کا مذہب ہے، اور یہی حنابلہ کا ایک محتمل قول ہے (جیسا کہ ابن قدامہ نے ذکر کیا ہے)، لہذا ان کے نزدیک محال اور محال علیہ میں سے ہر ایک کے لئے حوالہ میں خیار کی شرط لگانا صحیح ہوگا (اور یہی دونوں ہیں جن کی رضا عقد حوالہ میں واجب ہے)، جہاں تک محیل کی بات ہے (جس کی رضا اصح قول کے مطابق واجب نہیں ہے) اس کے لئے اصالۃً خیار کی شرط لگانے کا حق نہیں ہوگا، یعنی اس کے عقد میں ایک فریق ہونے کی حیثیت سے، لیکن اگر اس کے لئے شرط لگائی گئی، جیسا کہ عاقدین میں سے ایک کی طرف سے اجنبی کے لئے خیار کی شرط لگائی جائے، اس طور پر کہ اس کے لئے محال یا محال علیہ شرط لگائے تو جائز ہوگا، لیکن یہاں اجنبی کے لئے شرط لگانے کے احکام منطبق ہوں گے، اور وہ یہ ہے کہ خیار کا ثبوت اس کے لئے بطور نیابت کے ہوگا، تو (خیار) اس کے لئے اور شرط لگانے والے دونوں کے لئے ہوگا، اور حوالہ خیار شرط کو قبول کرتا ہے، اس کی علت ابن قدامہ نے یہ بیان کی ہے کہ یہ (حوالہ) ایسا معاوضہ ہے جس سے عوض مقصود ہوتا ہے۔

دوسری رائے: حوالہ خیار شرط کو قبول نہیں کرتا ہے، اور یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، کیونکہ عقد حوالہ کی بنیاد دھوکہ پر نہیں ہے۔ اور ہمیں اس مسئلہ میں مالکیہ کی رائے نہیں ملی ہے [۱]۔

یہی حال قسمۃ (بٹوارہ) کا ہے: اس کے بارے میں رائے کا اختلاف ہے، اس لحاظ سے کہ کیا یہ بیع ہے؟ جیسا کہ حنفیہ نے کہا ہے، یا یہ حقوق کو ایک دوسرے سے جدا کردینا ہے؟ جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، اور یہی مذہب مالکیہ کا حاصل ہے، اور حنابلہ میں سے جس نے اس میں خیار شرط کو ثابت کیا ہے اس نے یہ استدلال کیا ہے کہ خیار شرط خاص طور سے بیع کے لئے مشروع نہیں کیا گیا ہے، بلکہ یہ غور وفکر کے لئے ہے، اور دو میں سے زیادہ بہتر معاملہ کی وضاحت کے لئے ہے، اور یہ معنی قسمت (بٹوارہ) میں موجود ہے۔

قسمت کی چند قسمیں ہیں: اجناس مختلفہ کی تقسیم، اور یہ رضامندی کی تقسیم ہے، اس میں زبردستی نہیں ہے،، اور مثلی اشیاء کا بٹوارہ، اور یہ اجبار کو قبول کرتا ہے، اور اس میں خیار شرط داخل نہیں ہوتا ہے، اور قیمی چیزوں میں سے ایک ہی جنس کا بٹوارہ، جیسے گائے، بکری، یا ایک ہی

(۱) حواشی ابن عابدین علی البحر ۶/۴، البدائع ۵/۲۰۱، المبسوط ۱۴/۲۴، المقنع مع حواشی ۲/۳۵، المجموع ۹/۱۹۲، المغنی ۳/۵۳۱۔

(۲) المدونہ ۱۰/۲۱، المواق ۴/۴۲۲، المقدمات لابن رشد ۲/۱۹۰۔

(۳) البدائع ۵/۲۰۱، المجموع ۹/۱۹۲، المغنی ۳/۵۳۱۔

(۱) البحر الرائق ۴/۲۷۲، رد المحتار ۴/۲۸۴، المہذب ۱/۳۳۸، المغنی ۵/۵۴، المقنع مع حواشی ۲/۳۴۔

جنس کے کپڑے، یہ اجبار کو قبول کرتے ہیں، اور صحیح و مفتی بہ قول کے مطابق ان میں خیار شرط داخل ہوتا ہے (۱)۔

اور کفالہ: اس میں حنفیہ کے نزدیک خیار شرط داخل ہوتا ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اختلاف ہے، اور وقت کی تحدید کے لحاظ سے خیار شرط کے باب میں کفالہ کو خصوصیت حاصل ہے، کیونکہ اس میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک تین دنوں سے زیادہ (کا خیار) جائز ہے، اور یہ ان کے اصل مذہب کے خلاف ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک تین دنوں کے ساتھ تحدید ضروری ہے، کیونکہ کفالہ ایسا عقد ہے جو توسع پر مبنی ہے (۲)۔

اور وقف: میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک خیار شرط جاری ہوتا ہے، ان کا مذہب یہ ہے کہ جب واقف وقف میں اپنے لئے متعینہ مدت کے لئے خیار کی شرط لگائے تو وقف بھی جائز ہوگا، اور شرط بھی، اور امام محمد کے نزدیک وقف باطل ہوگا، اور شرط خیار فاسد قرار پائے گی اور یہی امام شافعی اور امام احمد کا قول ہے (۳)۔

اس کی تفصیل ''وقف'' میں ہے۔

متعاقدین کے لئے خیار کی شرط لگانا:

۲۴- یہ بات ثابت شدہ ہے کہ متعاقدین میں سے کسی ایک یا ان دونوں کے لئے خیار کی شرط لگانا صحیح ہے (پس بیع میں مثلاً: فروخت کرنے والے اور خریدار کے لئے)، اور یہی جمہور فقہاء کا مذہب ہے، اور اس کے بارے میں کوئی اختلاف معلوم نہیں ہے، سوائے اس قول کے جو سفیان ثوری اور ابن شبرمہ سے مروی ہے کہ یہ خریدار کے ساتھ خاص ہے، اور بائع کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنے لئے خیار کی شرط لگائے، (اور اس نقل کا مقتضا یہ ہے کہ ان دونوں حضرات کے نزدیک خیار کا میدان صرف عقد بیع ہے) اور ان دونوں حضرات کے نزدیک جب سامان فروخت کرنے والا اپنے لئے خیار کی شرط لگائے گا تو عقد فاسد قرار پائے گا (۱)۔

اور عاقدین یا ان میں سے کسی ایک کے لئے شرط لگانے میں یہ فرق نہیں ہے کہ خود عاقد اپنے لئے شرط لگائے یا دوسرے عاقد کے لئے لگائے، اور یہ امر بہت زیادہ پیش آتا ہے، کیونکہ فروخت کرنے والا خریدار کو خیار دیتا ہے، جیسا کہ اگر بائع کہے: میں نے تمہارے ہاتھ فلاں چیز کو اس شرط پر فروخت کیا ہے کہ تجھے خیار حاصل ہے، جب خریدار اس کو قبول کرلے گا تو اس کے لئے خیار ہوگا، اور خیار صرف اس شخص کے لئے ثابت ہوگا جس کے لئے شرط لگائی گئی نہ کہ شرط لگانے والے عاقد کے لئے، مگر جبکہ خیار کی شرط اپنے لئے بھی لگائی ہو اور دوسرا رضامند ہوگیا ہو (۲)۔

عقد سے بے تعلق شخص کے لئے خیار کی شرط لگانا:

۲۵- عقد سے بے تعلق شخص کے لئے خیار کی شرط لگانا صحیح ہوتا ہے، خواہ شرط دونوں عقد کرنے والے لگائیں یا ان میں سے کوئی ایک، اور چاہے وہ اجنبی جس کے لئے خیار کی شرط لگائی گئی ہو شخص واحد ہو جو عاقدین کی طرف سے معین ہو یا ان میں سے ہر ایک کی طرف سے ایک شخص متعین ہو جو اس کا غیر ہو جس کی شرط دوسرے نے لگائی ہو، جیسا کہ اس کی شافعیہ نے صراحت کی ہے، اور یہ مسئلہ ان کے علاوہ دیگر حضرات کی طرف سے صراحت کا محتاج نہیں ہے، کیونکہ جواز کے

(۱) رد المحتار ۵/ ۱۶۷، جامع الفصولین ۱/ ۲۴۳، بلغۃ السالک ۲/ ۲۳۸، المدونہ ۱۴/ ۱۹۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴، القواعد لابن رجب رص ۴۱۳۔

(۲) المبسوط ۱۷/ ۱۹۹، المجموع ۹/ ۱۷۷، کشاف القناع ۳/ ۲۰۳۔

(۳) رد المحتار ۳/ ۳۶۰، المغنی ۳/ ۵۳۱، البحر الرائق ۶/ ۴، المجموع ۹/ ۱۷۷، کشاف القناع ۳/ ۲۰۳، الأشباہ بحاشیۃ الحموی ۱/ ۳۲۸۔

(۱) المغنی ۳/ ۵۲۴ طبع چہارم، فتح القدیر ۵/ ۵۰۰، البحر الزخار ۳/ ۳۴۸، فتح القدیر ۵/ ۵۰۰۔

(۲) رد المحتار ۴/ ۵۸۔

دلائل اس کو بھی شامل ہیں۔

اور اس حکم (عقد سے بے تعلق شخص کے لئے اشتراط کا صحیح ہونا) کی اصل فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے، اس شرط کے ساتھ کہ جس شخص کے لئے خیار قرار دیا جائے وہ ایسا ہو جس کا قول جائز ہو، (بے شعور بچے کی طرح نہ ہو) ورنہ خیار باطل قرار پائے گا[1]۔

اور حنفیہ کے نزدیک اس حکم کی دلیل استحسان ہے، اور یہ خلاف قیاس ہے، اسی بنیاد پر امام زفر نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ خیار عقد کے تقاضوں اور اس کے احکام میں سے ہے، لہذا ان کے نزدیک عاقدین کے علاوہ کے لئے اس کی شرط لگانا جائز نہیں ہوگا۔

اور جواز کے قائلین نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ اس کا ثبوت استحسان کی وجہ سے ہے، کیونکہ اس کی ضرورت ہے اس لئے کہ اس میں واضح مصلحت ہے، اس صورت میں جبکہ عقد کرنے والا چیزوں کا کم تجربہ رکھتا ہو اور دھوکہ میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اسے ایسے شخص کی ضرورت پڑے گی جو اس سے زیادہ واقف کار ہو اور اس کے سپرد خیار کیا جائے۔ مزید یہ کہ اجنبی کے لئے خیار کا ثبوت اصالۃً نہیں ہے بلکہ وہ اس عاقد کی طرف سے بطور نیابت کے ہے جس نے اس کے لئے خیار مقرر کیا ہے (جیسا کہ اس کے بارے میں فقہاء کا مذہب ہے)، تو عاقد کے لئے ضرورۃ خیار تسلیم کیا جائے گا، پھر اس کی طرف سے اجنبی کو نائب قرار دیا جائے گا، تاکہ عاقد کا تصرف صحیح ہو[2]۔

جب اجنبی کے لئے خیار مقرر کیا جائے تو اس خیار کے دینے کی

(۱) فتح القدیر ۵/ ۵۱۶، البدائع ۵/ ۱۷۴، المجموع ۹/ ۱۹۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۲، ۴/ ۵۵۱، مغنی المحتاج ۲/ ۴۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۵، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۱۱۱۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۷۴، فتح القدیر ۵/ ۵۱۶، ۵۱۷، رد المحتار ۴/ ۵۸۔

حیثیت کیا ہوگی اور اس کا اثر کیا ہوگا؟ اس مسئلہ میں فقہاء کے دو نظریے ہیں:

اول: اسے دوسرے کو وکیل بنانے کے درجے میں معتبر مانا جائے گا، جو خود اپنی ذات کے لئے ثبوت خیار کا تقاضا کرتا ہے، لہذا خیار ایک ساتھ عاقد اور اجنبی دونوں کے لئے ہوگا، اور یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، بلکہ حنابلہ نے ان دونوں کے لئے اس صورت میں بھی خیار مانا ہے جبکہ خیار کو اجنبی پر منحصر رکھے اور کہے کہ وہ اس کے لئے ہے نہ کہ میرے لئے، اور ان میں سے ابو یعلی کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں خیار صحیح نہیں ہوگا[1]۔

دوم: تنہا اجنبی کے لئے ثابت ہوگا، اور یہ شافعیہ کے نزدیک اصح ہے، اور ان حضرات نے کہا ہے: اجنبی کے لئے خیار مقرر کرنا تفویض (یا تحکیم) ہے نہ کہ توکیل۔ اس کی تفصیل کتب شافعیہ میں ملاحظہ کی جائے۔

کسی اور کی رائے لینے) اس کا حکم جاننے[2] یا اس سے مشورہ طلب کرنے کی شرط:

۲۶ - صاحب خیار کی شناخت سے مربوط ایک مسئلہ لوگوں میں سے فلاں کے مشورہ یا حکم طلب کرنے کی شرط لگانا ہے، یعنی اس کے حکم سے واقف ہونا اور اس پر عمل کرنا، پس مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ امر طلب کرنے والے اور امر دینے والے میں سے ہر ایک عقد کو رد کرنے اور نافذ کرنے میں با اختیار ہوگا، (برخلاف اس صورت کے

(۱) البدائع ۵/ ۱۷۴، المجموع ۹/ ۱۹۶، الشرح الکبیر ۴/ ۱۰۰، کشاف القناع ۳/ ۲۰۴، المقدمات ۲/ ۵۶۰۔

(۲) یہ (مفاعلہ کے وزن پر) امر سے ماخوذ ہے، اس کا معنی ہے: ان دونوں یا ان میں سے ایک کا اس شخص سے رائے لینے کی اور اس کی طرف رجوع کرنے کی شرط لگانا جسے ان دونوں نے مقرر کیا ہے۔

جبکہ وہ اپنے خیار اور رضا پر ہو، تو اس کے لئے اس شخص کے بغیر استقلال نہیں ہوگا جس نے اس کے لئے شرط لگائی، اور یہ مشورہ مطلقہ میں ہے، لیکن جب کہے: میرے لئے اس سے مشورہ کرنا ہے اگر وہ چاہے عقد نافذ کردے اور اگر چاہے رد کردے، تو یہ خیار کے درجے میں ہوگا) [1]۔

اور اس جگہ مالکیہ کے لئے اجنبی کے حق میں خیار مقرر کرنے کے صیغہ کے اعتبار سے تفصیل ہے، یہ یا تو مشورہ کے لفظ سے ہوگا، یا خیار یا رضا کے لفظ سے ہوگا۔

پس جب کہے: میرے اوپر فلاں سے مشورہ کرنا ہے، تو عاقد (چاہے وہ بائع ہو یا مشتری) اس سلسلہ میں مستقل ہوگا کہ وہ عقد کو باقی رکھے یا اسے فسخ کردے، اس کے مشورے کا محتاج نہیں ہوگا، کیونکہ مشورہ سے موافقت لازم نہیں ہوتی ہے، اور مشورہ کی شرط لگانے والے نے اس چیز کی شرط لگائی جس سے اس کی نظر کو تقویت ملے۔

لیکن جب کہے: میرے اوپر فلاں کا خیار یا اس کی رضا ہے، تو اس میں چار اقوال ہیں: اور ان میں سے معتمد قول یہ ہے کہ یہ تفویض ہے، لہذا عاقد (چاہے فروخت کنندہ ہو یا خریدار) عقد کو نافذ کرنے یا اسے فسخ کرنے کے سلسلہ میں بااختیار نہ ہوگا، یہ اس وجہ سے کہ غیر کے لئے خیار یا رضا کی شرط لگانا ان حضرات کے نزدیک توکیل نہیں ہے، بلکہ یہ تفویض ہے، کیونکہ وہ اپنے غیر کے لئے خیار کی شرط لگانے سے اپنی طرف سے اعراض کرنے والا ہے، اور ان حضرات نے لفظ خیار یا رضا کے ساتھ مشورہ کے لفظ کو لاحق کیا ہے جس کا تذکرہ گذر چکا ہے، جب یہ لفظ ایسی چیز کے ساتھ مقید ہوکر آئے جو اسے ان دونوں لفظوں سے قریب کردے جیسے یہ کہے: میرے اوپر فلاں سے مشورہ کرنا ہے، اگر وہ چاہے نافذ کرے اور اگر چاہے رد کرے، تو اس کا حکم خیار اور رضا کا ہوگا [1]۔ یہاں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ان دونوں لفظوں کے ساتھ ان نئے الفاظ کو لاحق کیا جائے گا جو ان کے معنی میں ہوں، اس معنی کو ادا کریں جیسے رغبت اور رائے۔

اور اس کے بارے میں شافعیہ کے یہاں دو اقوال ہیں:

پہلا قول: اسے فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، یہاں تک کہ کہے: میں نے اس سے مشورہ کیا تو اس نے مجھے فسخ کا حکم دیا، اور دوسرا قول: (اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے) یہ ہے کہ اس سے رائے اور مشورہ طلب کرنا شرط نہیں ہے، اور امام شافعیؒ کی نص جس پر مثبتین نے اعتماد کیا ہے، احتیاط کے ارادے سے آئی ہے، تاکہ وہ کاذب نہ ہو، اور اسی کے مثل وہ ہے جسے ابن حزم نے ابن عمر سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے "إن أخذت" کو "إن رضيت" پر ترجیح دی ہے، اس لئے کہ وہ کبھی راضی ہوسکتا ہے، پھر دعوی کرسکتا ہے کہ وہ راضی نہیں ہوا، اور نوویؒ نے پہلی رائے کو صحیح قرار دیا ہے [2]۔

اور اس شخص کی تعیین ضروری ہے جس سے وہ مشورہ کرے گا، اگر یہ کہے: میرے اوپر ہے کہ مشورہ کروں (جیسا کہ اکثر پیش آتا ہے) تو کافی نہیں ہوگا، اذرعی نے کہا ہے: اور ظاہر یہ ہے کہ کافی ہوگا، اور وہ اس صورت میں اپنی ذات کے لئے خیار کی شرط لگانے والا ہے [3]۔

ہمیں اس مسئلہ میں حنفیہ کی صراحت نہیں ملی۔

خیار میں نیابت:

۲۷ - خیار اس عاقد کے لئے ثابت ہوتا ہے جو اس کی شرط اپنی ذات کے لئے لگاتا ہے، چاہے عاقد کی جو بھی صفت ہو، پس برابر

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۹۸/۳۔

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۹۸/۳، الخرشی ۲۵/۴۔

(۲) المجموع ۲۱۲/۹، شرح الروض ۵۲/۲، المغنی ۵۲۶/۳ طبع چہارم۔

(۳) شرح الروض ۵۲/۲۔

ہے کہ وہ معقود علیہ (جس پر معاملہ کیا گیا) کا مالک ہو، یا وصی ہو جو موصی علیہ (جس کا وصی بنایا گیا) کی مصلحت کے لئے عقد کر رہا ہو، یا ولی ہو جو مولی علیہ (جس کا ولی بنایا گیا ہو) کی مصلحت کے لئے کر رہا ہو، یا وکالت کی بنیاد پر کر رہا ہو۔

یہ اس وجہ سے ہے کہ ولایت یا وصایہ کی حالت میں خیار کی شرط لگانا یہ شفقت اور نابالغ کی رعایت کے باب سے ہے، تو یہ ان دونوں کو حاصل ہوگا، اور بہر حال وکالت میں تو اس لئے کہ اس کا تصرف موکل کے حکم سے ہے، اور اس نے اسے عقد کا مطلقاً حکم دیا ہے تو وہ برابر اپنے اطلاق پر باقی رہے گا، لہذا وہ عقد کو شامل ہوگا، خواہ خیار کے ساتھ ہو یا بلا خیار ہو۔

اور اسی طرح مضارب یا شرکت عنان یا مفاوضہ کا شریک شرکت کے معاملات میں شرط خیار کا مالک ہوتا ہے، عقد شرکت کے اطلاق کے تقاضا کی وجہ سے۔

اور یہ شامل ہے اس صورت کو جبکہ خیار کی شرط اپنے لئے لگائے یا اس دوسرے عاقد کے لئے جو اس کا حصہ دار ہے، جیسا کہ حنفیہ نے ذکر کیا ہے [1]۔

جہاں تک شافعیہ کی بات ہے تو یہ حضرات وکالت میں اس خیار شرط کو صحیح قرار دیتے ہیں، بشرطیکہ وکیل اس کی اپنے لئے یا اپنے موکل کے لئے شرط لگائے، کیونکہ اس میں ضرر نہیں ہے، ان کا اصح قول یہی ہے، جیسا کہ ان حضرات نے وکیل بالبیع کے لئے اس کی ممانعت کی ہے کہ وہ خریدار کے لئے خیار کی شرط لگائے، اور اسی طرح برعکس، پس وکیل بالشراء کو حق نہیں ہوگا کہ بائع کے لئے خیار کی شرط لگائے، اگر وکیل نے ایسا کرلیا تو عقد باطل ہوجائے گا، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ مؤکل نے دونوں صورتوں میں اجازت نہ دی ہو، اور شافعیہ

(۱) البدائع ۵/ ۱۷۴۔

کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ خیار اس شخص سے متجاوز نہیں ہوگا، جس کے لئے خیار کی شرط لگائی گئی ہو، لہذا مؤکل کے لئے ثابت نہیں ہوگا جبکہ وکیل نے اپنی ذات کے لئے اس کی شرط لگائی ہو، اور نہ برعکس، (اور یہ امام شافعی کی نص کا ظاہر ہے)، کیونکہ خیار کا ثبوت شرط کے ذریعہ ہوتا ہے، تو خاص طور پر اس کے لئے ہوگا جس کے لئے شرط لگائی گئی ہو، اور اگر مؤکل نے اسے خیار کی شرط لگانے کی مطلق اجازت دی اور وکیل نے اسی طرح اطلاق کے ساتھ شرط لگائی تو اس میں چند اقوال ہیں، ان میں اصح قول یہ ہے کہ یہ خیار وکیل کے لئے ہوگا، کیونکہ عقد کے بیشتر احکام تنہا اسی سے متعلق ہوتے ہیں [1] اور عقد مؤکل کی رضامندی سے لازم نہیں ہوگا، کیونکہ خیار اس کے وکیل کی رضا سے متعلق ہے۔

اور حنابلہ شافعیہ کی طرح ہیں اس بارے میں کہ وکیل خیار کی شرط اپنے لئے لگا سکتا ہے، نہ کہ دوسرے عاقد کے لئے، نیز اس میں ان حضرات کے نزدیک جواز کا احتمال ہے اس روایت کی بنیاد پر جس میں کہا گیا ہے کہ وکیل کو توکیل کا حق ہے [2]۔

پھر وکیل پر لازم ہوگا کہ وہ کام کرے جس میں مؤکل کا فائدہ ہو، کیونکہ وہ امین ہے [3]۔

اور جیسا کہ خیار صاحب خیار کے لئے انفرادی طور پر ثابت ہوتا ہے، جبکہ خریدار یا فروخت کرنے والا ایک ہو، اسی طرح متعدد کے لئے بھی ثابت ہوگا جبکہ عقد کرنے والے افراد متعدد ہوں، جیسا کہ اگر دو شریکوں نے کوئی چیز فروخت کی، یا مالک نے سامان دو شخصوں کے ہاتھ فروخت کیا اور ان دونوں نے اپنے لئے خیار کی شرط لگائی۔

(۱) المجموع ۹/ ۱۹۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۵، مغنی المحتاج ۲/ ۴۶۔

(۲) المغنی ۳/ ۵۲۳۔

(۳) شرح الروض ۲/ ۵۲۔

خیار کے آثار:

اول: عقد کے حکم پر خیار کا اثر:

۲۸ - خیار کا حکم یہ ہے کہ یہ عقد کے حکم کے ثبوت کو روکتا ہے، لہذا اس پر فوری طور پر حکم معتاد مرتب نہیں ہوگا اس شخص کے حق میں جسے خیار حاصل ہے، اور یہ ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین کے درمیان متفق علیہ ہے، اور یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک دوسرے عاقد کے حق میں بھی ہے، اور صاحبین نے کہا ہے: حکم اس شخص کے حق میں نافذ ہوگا جسے خیار نہیں ہے، کیونکہ اس کی بہ نسبت کوئی مانع نہیں ہے، (اور اس پر اس کی طرف سے انتقال ملک مرتب ہوگا)، اور اسی وجہ سے کاسانی نے کہا ہے: (یہ فی الحال موقوف ہے، اس معنی میں کہ فی الحال اس کا حکم معلوم نہیں ہے بلکہ سقوط خیار کے وقت معلوم ہوگا)، اور اس قول کی علت کہ اس کا حکم موقوف ہے یہ ہے کہ اس کا علم نہیں ہے کہ یہ فسخ ہوگا یا اس کو نافذ کیا جائے گا، پھر اس کے بعد انہوں نے کہا: "اور فی الحال جواب میں توقف کیا جائے گا، اور یہ ہمارے نزدیک توقف کی تفسیر ہے، اور دوسری جگہ کہا ہے: خیار کی شرط حکم کے حق میں عقد کے منعقد ہونے کو فی الحال روک دیتی ہے"[1]۔

اور جس شخص کے لئے خیار ہو اس کے حق میں حکم ثابت نہیں ہوگا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ اگر خیار عاقدین میں سے ہر ایک کے لئے ہو تو فی الحال عقد پر اس کا حکم مرتب نہیں ہوگا، لہذا بائع کی ملکیت سے مبیع نہیں نکلے گی، اور نہ ثمن خریدار کی ملکیت سے نکلے گا، اس پر ائمہ حنفیہ کا اتفاق ہے، لہذا یہ عقد ایسے عقد سے مختلف نہیں ہوگا جس میں شرط نہ ہو مگر اس حیثیت سے کہ وہ خیار شرط کے تقاضا کی وجہ سے فسخ کا احتمال رکھتا ہے، جس نے عقد کے حکم کو کمزور کر دیا اور اسے فسخ کا نشانہ بنا دیا، پس طرفین کے لئے اشتراط خیار کی حالت میں سرے سے عقد کا حکم ثابت نہیں ہوگا[1]۔

اور اسی کے مثل شافعیہ کا مذہب ہے، اس صورت میں جبکہ خیار کی شرط طرفین کے لئے ہو، کیونکہ ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ یہ موقوف ہے، خریدار کے لئے اس کے منتقل ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اور نہ یہ کہ وہ بائع کے لئے خالص ہوگا یہاں تک کہ خیار ختم ہوجائے[2]۔

مالکیہ کے نزدیک محل خیار کی ملکیت بائع کے لئے باقی ہے، اور خریدار کی طرف منتقل نہیں ہوئی، پس خیار پر مشتمل عقد کا حکم یہ ہے کہ وہ نفاذ کے اعتبار سے ممنوع ہے، چاہے جو بھی صاحب خیار ہو[3]۔

دوم - انتقالِ ملکیت پر خیار کا اثر:

انتقال ملکیت پر خیار کا اثر اس اعتبار سے مختلف ہوگا کہ خیار عاقدین کے لئے ہے یا ان میں سے ایک کے لئے ہے۔

الف - متعاقدین کے لئے خیار کا ہونا:

۲۹ - جب خیار شرط متعاقدین میں سے ہر ایک کے لئے ثابت ہو تو بدلین کی ملکیت کے معاملہ میں کوئی تبدیلی نہیں حاصل ہوگی، خیار کا محل بائع کے لئے اس کی ملکیت میں باقی رہے گا، اور ثمن خریدار کی ملکیت ہوگا، یہ حنفیہ کا موقف ہے، کاسانی کہتے ہیں: لہذا عقد حکم کے لحاظ سے بدلین میں سے کسی میں منعقد نہیں ہوگا، لہذا مبیع بائع کی ملکیت میں برقرار رہے گی اور خریدار کی ملکیت میں داخل نہیں ہوگی، اور اسی

---

(۱) البدائع ۵/ ۲۶۴، ۱۷۴۔

(۱) رد المحتار ۴/ ۵۳، تبیین الحقائق ۴/ ۱۶، البحر الرائق ۶/ ۳، الفتاوی الہندیہ بحوالہ قاضی خان ۳/ ۴۰، فتح القدیر ۵/ ۳۶۷۔

(۲) المجموع ۹/ ۲۲۸۔

(۳) القوانین الفقہیہ ص ۲۶۴، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۰۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۵۔

طرح ثمن ...... کیونکہ حکم کے حق میں انعقاد سے مانع دونوں جانب میں موجود ہے، اور وہ خیار ہے [1]، اور اسی کے قریب شافعیہ کا موقف ہے، اس لحاظ سے جو انہوں نے اس حالت کے وصف کو اختیار کیا ہے، اس لئے کہ ملکیت مدت خیار کے ختم ہونے تک موقوف ہوگی، کیونکہ ان میں سے کسی ایک کو افضلیت حاصل نہیں ہے، اگر عقد فسخ کر دیا تو اس وقت ظاہر ہوا کہ ملکیت بائع سے ختم نہیں ہوئی، اور اگر عقد پورا ہو گیا تو یہ بات ظاہر ہوگئی کہ عقد کے وقت سے ہی ملکیت خریدار کی طرف منتقل ہوگئی [2]، اور دیگر مذاہب میں اس حالت کا الگ حکم بیان نہیں کرتے، بلکہ خیار بائع کے لحاظ سے حکم لگاتے ہیں، لہذا معاملہ میں یہی مؤثر ہے جبکہ خیار اس کے لئے (یعنی بائع کے لئے) اور خریدار کے لئے ہو۔

اور مسئلہ میں دوسری رائے پہلی رائے کے مخالف ہے، جیسا کہ گذرا، پس خیار شرط والے عقد میں ملکیت عقد ہی سے خریدنے والے کی طرف منتقل ہوجائے گی، چاہے خیار ان دونوں کے لئے ہو یا ان میں سے کسی ایک کے لئے ہو، اور یہی حنابلہ کے نزدیک ظاہر مذہب ہے، اور ان حضرات نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ جس عقد میں خیار ہو وہ اس عقد کی طرح ہے جو خیار سے خالی ہو [3]۔

ب- خیار کا ان میں سے ایک کے لئے ہونا:

۳۰- جب خیار متعاقدین میں سے کسی ایک کے لئے ہو دوسرے کے لئے نہ ہو تو اس صورت میں محل خیار کا مالک کون ہوگا اس میں فقہاء کے مذاہب مختلف ہیں، اور آراء تین میں منحصر ہیں: ملک کا باقی رہنا، اس کا منتقل ہونا، صاحب خیار کے اعتبار سے تفصیل۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۶۴، ۲۶۵۔

(۲) المجموع ۹/ ۲۳۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۰، مغنی المحتاج ۲/ ۴۸۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۲۰۶۔

۱- پہلی رائے یہ ہے کہ ملک صاحب محل یعنی بائع کے لئے باقی ہے جیسا کہ حصول عقد سے پہلے تھا، اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ خیار متعاقدین کے لئے ہو یا ان میں سے ایک کے لئے، امام مالکؒ اور ان کے اصحاب کا یہی قول ہے، اور یہی لیث اور اوزاعی کا مذہب ہے، اور مالکیہ نے اس مسئلہ کی تعبیر اپنے اس قول سے کی ہے: بیع خیار منحل ہے نہ کہ منعقد، اس معنی میں کہ یہ بائع کی ملکیت میں ہے، منتقل نہیں ہوئی، پس اس کے بعد لاحق ہونے والا نفاذ ملکیت کو منتقل کرنے والا ہے نہ کہ ثابت کرنے والا [1]۔

ان حضرات نے محل خیار پر خریدار کے قبضہ کو قبضۂ امانت قرار دیا ہے، اور یہ کہ بائع ہی مالک ہے (اور ضامن بھی)، اور اس طرح استدلال کیا ہے کہ وہ عقد جس میں خیار واقع ہوا ہے وہ عقد غیر لازم ہے، تو اس پر حکم مرتب نہیں ہوگا، یعنی فی الجملہ وہ عقد غیر نافذ ہے، بائع سے ملکیت منتقل نہیں ہوئی ہے، جیسا کہ اگر دوسرے عاقد کی طرف سے قبول واقع نہ ہو (مثلاً خریدار کی طرف سے)۔

۲- دوسری رائے اور یہ مالکیہ کا ایک قول ہے کہ ملکیت خریدار کی ہوگی، لہذا عقد کو نافذ کرنا ملکیت کو ثابت کرنا ہے نہ کہ اس کو منتقل کرنا ہے [2]۔

اور امام احمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ اس حالت میں بھی موقوف ہے، یہاں تک کہ خیار ختم ہوجائے [3]۔

۳- اور تیسری رائے صاحب خیار کے اعتبار سے تفصیل پر مبنی ہے۔

پس جب خیار بائع کو ہوگا تو ملکیت اس کے لئے باقی رہے گی، کیونکہ اس کی طرف سے خیار کی شرط اس کی ملکیت کو باقی رکھنا ہے،

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۱، الدردیر علی خلیل بحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۰۳، الخرشی ۴/ ۳۰۔

(۲) الخرشی ۴/ ۳۰۔

(۳) المغنی ۳/ ۵۱۱، کشاف القناع ۳/ ۲۰۶، القواعد لابن رجب / ۳۷۷۔

لہذا خریدار کی طرف منتقل نہیں ہوگی، اور اس کے چند نتائج ہیں، ان میں سب سے ظاہر یہ ہے کہ خریدار (عقد کے باوجود) محل خیار میں تصرف کا مالک نہیں ہوگا، جبکہ بائع کے تصرفات نافذ ہوں گے، اور ان تصرفات کو عقد کے لئے فسخ قرار دیا جائے گا، اور یہی امام ابوحنیفہؒ، ان کے صاحبین اور قول اظہر کے مطابق امام شافعی کا مذہب ہے [1]، اور شافعیہ کا یہ قول اس تفصیل پر مبنی ہے کہ خیار بائع کے لئے ہے یا خریدار کے لئے، اور یہ اظہر قول ہے)، اور شافعیہ کے دوسرے تین اقوال بھی ہیں (جو عام ہیں کہ خیار ان دونوں کو ہو یا ان میں سے ایک کو) پہلا قول: مبیع کا مالک خریدار ہے اور ثمن کا مالک فروخت کرنے والا۔ دوسرا قول ہے کہ مبیع، بائع کی ملکیت پر باقی ہے اور خریدار اس کا مالک نہیں ہوگا مگر جبکہ خیار کی مدت گذر جائے اور فسخ نہ ہو، اور ثمن خریدار کی ملکیت میں باقی ہے۔ تیسرا قول: ملکیت بیع کے تام ہونے تک اس فیصلے کے تئیں موقوف رہے گی کہ مبیع عقد کے وقت ہی سے خریدار کی ملکیت تھی یا وہ بائع کی ملکیت میں برقرار رہے [2]۔

اور جب خیار خریدار کے لئے ہو تو ان حضرات کے نزدیک بائع سے ملکیت زائل ہوجائے گی، کیونکہ اس کے حق میں کوئی مانع نہیں ہے، اس لئے کہ عقد اس شخص کی طرف سے لازم ہے جسے خیار حاصل نہ ہو، اور وہ بائع ہے، اور محل خیار میں تصرف اس شخص کے ساتھ خاص ہے جسے خیار حاصل ہے، کیونکہ اس کی مشروعیت تنہا اسی کے مفاد کے پیش نظر ہوتی ہے، اور اتنی بات پر امام ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین کا اتفاق ہے، اور یہ شافعیہ کا مذہب ہے، اور اس کی تعبیر اس طرح ممکن ہے کہ ملکیت اس شخص سے منتقل ہوگی جسے خیار حاصل نہیں ہے [1]۔

سوم- محلِ خیار کے ضمان پر خیار کا اثر:

۳۱- فقہاء کا اس مسئلہ میں کہ کون محل خیار کی ہلاکت کے تاوان کو برداشت کرے گا، درج ذیل اختلاف ہے:

حنفیہ نے اس مسئلہ میں چند صورتوں کے مابین فرق کیا ہے:

۱- جبکہ خیار بائع کے لئے ہو (اور یہ بدرجۂ اولی ہوگا جبکہ خیار بائع اور خریدار دونوں کے لئے ہو) اور خریدار کے قبضہ سے قبل محل خیار بائع کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو ضمان بائع پر ہوگا، اس پر امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا اتفاق ہے، کیونکہ مبیع بالاتفاق اس کی ملکیت سے نہیں نکلی، اور خیار کے ساتھ قبضہ نہیں ملا کہ ملکیت کے ساتھ ہلاکت کے بار کے ارتباط کو معتدل کرنے میں اس کا کوئی اثر ہو، اور حنفیہ کے نزدیک عقد کے فسخ ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہے، جیسا کہ اس مطلق بیع کا حکم ہے جس میں خیار نہ ہو [2]۔

۲- جب قبضہ اور خیار کی مدت گذرنے کے بعد خریدار کے قبضہ میں محل خیار ہلاک ہوجائے تو ضمان اسی پر ہوگا، کیونکہ خیار کی مدت گذرنے کی وجہ سے بیع مطلق ہوگئی، اور ضمان اس صورت میں ثمن سے وابستہ ہوگا، کیونکہ وہ بیع کے مکمل ہونے کے بعد ہلاک ہوا ہے، اور بیع کا مکمل ہونا جبکہ خیار بائع کے لئے ہو، اس لئے ہے کہ مدت کے دوران بائع نے اس کو فسخ نہیں کیا، اور اگر خیار خریدار کے لئے ہو تو اس لئے ہے کہ اس کا ہلاک ہونا اجازت کے درجے میں ہے [3]۔

---

(۱) البدائع ۵/ ۲۶۴، فتح القدیر ۵/ ۵۰۴، البحر الرائق ۶/ ۹، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۳، شرح الروض ۲/ ۵۳، المجموع ۹/ ۲۳۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۰، مغنی المحتاج ۲/ ۴۸۔

(۲) المجموع ۹/ ۲۳۰۔

(۱) البحر الرائق ۶/ ۱۳، تبیین الحقائق ۴/ ۱۶، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۳، شرح الروض ۲/ ۵۳، المجموع ۹/ ۲۳۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۰، مغنی المحتاج ۲/ ۴۸۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۵۰۴، البدائع ۵/ ۲۷۲۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۵۰۴۔

۳- جب خیار بائع کو ہو اور خریدار نے محل خیار پر قبضہ کرلیا پھر وہ مدت خیار کے دوران خریدار کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا تو ضمان خریدار پر ہوگا، کیونکہ بیع چونکہ خیار بائع کی وجہ سے موقوف تھی اس لئے محل خیار کے ہلاک ہونے کی وجہ سے فسخ ہوگئی، اور جب محل ہلاک ہوجائے تو موقوف کا نفاذ نہیں ہوتا ہے، تو اس پر خریدار کا قبضہ باعتبار عقد (یعنی معاوضہ) کے تھا نہ کہ محض امانت کے طور پر جیسے ودیعت رکھنا اور عاریت کے طور پر رکھنا، کیونکہ بائع خریدار کے اس پر قبضہ کرنے پر عقد ہی کی وجہ سے راضی ہوا، اور اسی طرح شافعیہ کا مسلک ہے، اور ان حضرات نے اس حالت کو اور قبضہ کے بعد خریدار کے اس کو بائع کے پاس ودیعت کے طور پر رکھنے کو برابر قرار دیا ہے۔

جہاں تک اس کے ضمان کے طریقہ کی بات ہے تو وہ قیمت کے ذریعہ ضامن ہوگا، بشرطیکہ وہ چیز مثلی نہ ہو (کیونکہ اس صورت میں اس کا ضمان مثل کے ذریعہ ہوگا) اور ضمان قیمت کے ذریعہ ہوگا نہ کہ ثمن کے ذریعہ، یہی حال اس چیز کا ہوگا جس پر عقد کی وجہ سے قبضہ ہوا ہو، جیسے وہ چیز جس پر خریداری کے لئے بھاؤ تاؤ کرنے کے طور پر قبضہ ہوا ہو[1]، اور علامہ کاسانی نے اس کے ضمان کو اولیٰ قرار دیا ہے اس چیز کے ضمان سے جس پر قبضہ خریداری کے لئے بھاؤ تاؤ کے طور پر ہو۔

۴- جب خیار خریدار کے لئے ہو اور اس نے محل خیار پر قبضہ کرلیا پھر اس کے قبضہ میں چیز ہلاک ہوگئی تو بھی اس کی طرف سے ضمان ہوگا، لیکن اس جگہ ضمان ثمن کے ذریعہ ہوگا۔

اور اس حالت میں اور گذشتہ صورت میں کیفیت ضمان کے اعتبار سے فرق ہے، اس جگہ ضمان ثمن کے ذریعہ ہوگا، اور اُس جگہ ضمان قیمت کے ذریعہ، اور صاحب ہدایہ نے وجہ فرق کی طرف اشارہ کیا ہے، اور شارحین نے اس وجہ کی تفصیل کرتے ہوئے ان کی اتباع کی ہے، وہ یہ ہے کہ جب خیار خریدار کو ہو اور مبیع ہلاک ہوگئی تو یہ اس کے ایسے عیب دار ہونے کے درجے میں ہے جو ضائع ہونے کا ذریعہ ہو، کیونکہ تلف کسی عیب کے پیش ہونے سے خالی نہیں ہوتا ہے، پس عیب کے محل خیار پر داخل ہونے کی وجہ سے خریدار (صاحب خیار) عیب کی برقراری کی حالت میں بائع کو واپس کرنے کا مالک نہیں ہے، چاہے جیسا بھی عیب ہو، تو جب اس کے ساتھ ہلاکت لاحق ہوگئی تو واپس کرنا ممکن نہیں رہا، پس ہلاکت کے مقدمات کے ذریعہ عقد کے مکمل ہونے کے بعد محلِ خیار ہلاک ہوگا، اور عقد لازم ہونے پر ثمن واجب ہوتا ہے نہ کہ قیمت۔

جب خیار بائع کو حاصل ہو، اور قبضہ کے بعد خریدار کے پاس مبیع ضائع ہوجائے، تو مبیع کا عیب دار ہونا اور ہلاکت کے قریب ہوجانا حکم کے اعتبار سے رد کے لئے مانع نہیں ہوگا، کیونکہ بائع کا خیار ساقط نہیں ہوا، اس لئے کہ اس خیار کی وجہ سے تصرف سے عاجز نہیں ہوا جس پر اگر وہ راضی ہوجائے تو استرداد (واپسی چاہنے) پر قادر ہوجاتا، پس جب اس کی ملکیت میں ہلاک ہوجائے تو ضرورۃً عقد فسخ کردیا جائے گا، اس لئے کہ محل باقی نہیں رہا، تو اس کا ضمان قیمت کے ذریعہ ہوگا نہ کہ ثمن کے ذریعہ جیسا کہ اس چیز کا ضمان ہوتا ہے جس پر خرید کرنے کی غرض سے بھاؤ تاؤ کے لئے قبضہ کیا گیا ہو، اس لئے کہ عقد کا فقدان ہے[1]۔

۳۲- مالکیہ کے نزدیک ضمان اس ملکیت کے ساتھ مرتب ہوتا ہے

(۱) مقبوض علی سوم الشراء سے مراد وہ سامان ہے جسے خریدار نے خریدنے کے ارادے سے غور وفکر اور جانچنے کے لئے بغیر بیع کو مکمل کئے لیا ہو پھر وہ اس کے ہاتھ میں ہلاک ہوگیا، اور ثابت شدہ بات ہے کہ اس کا ضمان اس صورت میں ہوگا جبکہ قبضہ ثمن کے مقرر کرنے کے بعد ہو، بہر حال جب ثمن مقرر نہیں کیا تو صحیح قول کے مطابق ضمان نہیں ہوگا (فتح القدیر ۵/ ۵۰۴)، العنایہ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۵/ ۵۰۴۔

(۱) الہدایہ وفتح القدیر والعنایہ والکفایہ ۵/ ۵۰۶۔

جسے وہ حضرات بائع کے لئے مطلقاً ثابت قرار دیتے ہیں، پس ضمان بھی اسی پر ہوگا، مگر چند استثنائی صورتوں میں جن کا داعی یہ ہے کہ خریدار کی بدحالی کو اس کے حسن نیت اور کوتاہی نہ کرنے کی دلیل مانا گیا ہے، کیونکہ تلف کی وجہ سے بائع پر ضمان اس صورت کے ساتھ خاص ہے، جبکہ تلف کسی آسمانی آفت یا ضائع ہونے سے ہو، اور یہ اصل دو صورتوں میں جلوہ گر ہے:

پہلی صورت: جبکہ خریدار نے محل خیار پر قبضہ کرلیا، تو ضمان بائع پر ہوگا، کیونکہ ملک کے اعتبار سے وہی قدیم ہے، لہذا ضمان اس کی طرف سے منتقل نہیں ہوگا مگر جبکہ اس کی پوری ملکیت منتقل ہوجائے [1] اور یہ اصل اس صورت میں ثابت ہے جبکہ محل خیار ان چیزوں کے قبیل سے ہو جو اس پر پوشیدہ نہ ہو (یعنی اس کا اخفاء ممکن نہ ہو) اس طور پر کہ اس دعوی کے سلسلے میں خریدار کا جھوٹ ظاہر نہ ہوا ہو کہ اس کے کسی عمل کے بغیر چیز ہلاک ہوتی ہے۔

دوم: جبکہ محل خیار اس چیز کے قبیل سے ہو جو اس پر پوشیدہ رہتی ہو، لیکن اس کا تلف یا ضائع ہونا بینہ کے ذریعہ ثابت ہو (کیونکہ اس کا ہلاک ہونا بغیر اس کے عمل کے ظاہر ہے، اور وہ اپنے قبضہ میں زیادتی کرنے والا نہیں ہے، جیسے رہن اور عاریت کی صورت میں)۔

اور اس اصل کے علاوہ میں یا بہ الفاظ دیگر ان صورتوں میں جنہیں مذکورہ بالا دو صورتوں کی قیود کے ذریعہ الگ کیا گیا ہے ضمان خریدار پر ہوگا (اور سابقہ دونوں صورتیں یہ ہیں: وہ صورت جو اس سے پوشیدہ نہ ہو اور نہ خریدار کا کذب ثابت ہو، اور وہ صورت ہے جو اس سے پوشیدہ ہو اور ثابت ہوجائے کہ تلف خریدار کے فعل سے نہیں ہوا ہے) [2]۔

۳۳- جہاں تک شافعیہ کے مسلک کی بات ہے تو شرح الروض میں آیا ہے کہ اگر مبیع کسی آسمانی آفت سے قبضہ کے بعد ضائع ہوجائے اور خیار صرف بائع کو حاصل ہو تو بیع فسخ ہوجائے گی، کیونکہ اس کے قبضہ کے باقی رہنے کے وقت مبیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں عقد فسخ ہوجاتا ہے، تو اس کی ملکیت کے باقی رہنے کے وقت بدرجہ اولی فسخ ہوجائے گا، اور اس لئے کہ تلف کے بعد ملکیت کا منتقل ہونا ممکن نہیں ہے، اور اگر مبیع بائع کے پاس ودیعت کے طور پر رکھی ہوئی ہو تو بیع اس کے تلف ہونے سے فسخ ہوجائے گی، کیونکہ اس کا قبضہ خریدار کے قبضہ کی طرح ہے، اور بائع اس کو ثمن واپس کرے گا، اور اس کے لئے دونوں مسئلوں میں متقوم ہونے کی صورت میں خریدار کے ذمہ قیمت ہوگی، اور مثلی ہونے کی صورت میں مثل، اور اگر خیار تنہا خریدار کے لئے یا ان دونوں کے لئے ہو اور مبیع اس کے قبضہ کے بعد تلف ہوگئی تو بیع فسخ نہیں ہوگی، اس لئے کہ مبیع قبضہ کے ذریعہ اس کے ضمان میں داخل ہوگئی، اور خیار ختم نہیں ہوا، جیسا کہ مبیع ضائع ہونے کی صورت میں حلف دلانا ممتنع نہیں ہوگا اور خریدار پر ثمن لازم ہوگا اگر عقد مکمل ہوجائے، اور اگر عقد فسخ ہوجائے تو قیمت یا مثل خریدار پر ہوگا اور ثمن کو واپس لے لے گا، اور اگر اسے کوئی ضائع کرنے والا ضائع کردے اگرچہ اس کے قبضہ کے بعد ہو اور خیار تنہا بائع کو ہو تو بیع فسخ ہوجائے گی، جیسا کہ تلف کی صورت میں ہے، اور اگر خیار ان دونوں کو ہو یا تنہا خریدار کو ہو اور اسے کسی اجنبی نے تلف کردیا اگرچہ قبضہ سے پہلے ہو تو بیع فسخ نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس کا جو لازمی بدل ہے یعنی قیمت یا مثل وہ اس کے قائم مقام ہے، اور اس پر خریدار کے لئے عین مبیع کے فوت ہونے اور خیار کے اپنی حالت پر باقی رہنے کی وجہ سے قیمت لازم ہوگی، اور اگر اسے خریدار نے تلف کیا اگرچہ قبضہ سے پہلے ہو، اور خیار اس کو یا ان دونوں کو ہو تو اس پر ثمن ثابت ہوجائے گا کیونکہ وہ مبیع کو تلف کرنے کی وجہ سے اس پر قبضہ کرنے والا ہے، یا اسے بائع

---

(۱) المواق علی خلیل بحوالہ ابن یونس ۴/ ۴۲۲۔

(۲) المواق علی خلیل ۴/ ۴۲۲، الخرشی علی خلیل ۴/ ۳۰، الدسوقی ۳/ ۱۰۴۔

نے تلف کردیا، اگرچہ قبضہ کے بعد ہوتو وہ کسی آفت سے تلف ہونے کی طرح ہے[1]۔

۳۴- اور رہے حنابلہ تو انہوں نے ملک کو خریدار کے لئے قرار دیا ہے، اور اس طرف گئے ہیں کہ محل خیار کا ضمان خریدار پر ہوگا، کیونکہ وہ اس کی ملک ہے، اور اس کی آمدنی خریدار کے لئے ہے، تو وہ اس کی ضمان میں سے ہوگا، جیسا کہ خیار کی مدت گذر جانے کے بعد ہوتا ہے، اور اس کے اخراجات اسی پر ہوں گے[2]، اور یہ اپنے اطلاق پر ہے، (قبضہ سے پہلے ہو یا اس کے بعد) جبکہ محل خیار نہ مکیلی ہو نہ موزونی اور نہ اس جیسی کوئی دوسری چیز، جیسے عددی اشیاء اور پیائش کے ذریعہ فروخت کی جانے والی اشیاء، شرط یہ ہے کہ قبضہ کا نہ ہونا بائع کے روکنے سے پیدا نہ ہوا ہو۔

جب محل خیار مکیلی یا موزونی اور ان جیسی چیزیں ہوں تو خریدار پر ضمان ہونے کے لئے قبضہ ضروری ہوگا، پس اگر قبضہ حاصل نہ ہو تو اس وقت ضمان بائع پر ہوگا، اور مکیلی اور موزونی چیز میں حکم کو مستثنی قرار نہیں دیا جائے گا، بلکہ یہی وہ حکم ہے جس کا تقاضا حنابلہ کے اصول کرتے ہیں، کیونکہ یہ حضرات مکیلی اور موزونی چیزوں میں بائع سے خریدار کی طرف ضمان منتقل ہونے کے لئے قبضہ کو ناگزیر ضمیمہ قرار دیتے ہیں، اور یہ ایسا حکم ہے جس میں خیار کے ساتھ مقید بیع اور بیع مطلق متفق ہیں، ابن قدامہ نے اس کی علت اس طرح بیان کی ہے کہ اس کے ساتھ حق توفیہ (پورا حق دینے کو توفیہ کہا جاتا ہے) متعلق ہے، اور کشاف القناع میں آیا ہے کہ مکیل اور موزون میں قبضہ سے مراد اس کا کیل کرنا یا وزن کرنا ہے، اور صرف تخلیہ کافی نہیں ہے، جیسا کہ یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، پس کیل کرنے کے ذریعہ جانا جائے گا کہ کیا خریدار تک اس کا حق

(۱) شرح الروض ۲/ ۵۴۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۵۳۔

پورے طور پر پہنچا یا اس سے کم ہوگیا یا اس سے زیادہ ہوگیا[1]۔

مبیع کی زیادتی، اس کی آمدنی اور اس کے نفقہ پر خیار کا اثر:

۳۵- حنفیہ نے مبیع پر طاری ہونے والے زوائد کو مندرجہ ذیل قسموں میں تقسیم کیا ہے:

۱- ایسی زیادتی جو متصل ہو اور مبیع سے پیدا ہونے والی ہو، جیسے جانور میں موٹاپن، اس کے وزن کی زیادتی، اس مرض سے شفایاب ہونا جو اس میں تھا، پھل کا پکنا اور وہ حمل جو خیار کے زمانے میں پیدا ہوتا ہے، (بہر حال جو حمل عقد کے وقت موجود ہو تو وہ اپنی ماں کی طرح معقود علیہ ہے، لہذا اس کے مقابلے میں ثمن کا ایک حصہ ہوگا جیسا کہ شافعیہ نے کہا ہے)۔

۲- وہ زیادتی جو متصل ہو اور اصل سے پیدا نہ ہو، اس کی مثال: رنگ اور خیاطت (سینا) اور زمین میں تعمیر، اور اس میں درخت لگانا، اور گھی کے ساتھ ستو کو ملانا ہے۔

۳- وہ زیادتی جو جدا ہو اور اصل سے پیدا ہو، اس کی مثال: بچہ، پھل، دودھ، انڈے اور اون ہیں۔

۴- وہ زیادتی جو جدا ہو اور اصل سے پیدا نہ ہو، اس کی مثال: کرایہ پر دی ہوئی چیز کا کرایہ، جانور کے کسی عضو پر جنایت کا تاوان، اور عقر ہے، اور اس سے مراد وہ چیز ہے جسے وطی بالشبہ کے لئے مہر مانا گیا ہے[2]۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۱۹، اور المغنی میں ہے: ہر چیز کا قبضہ اس کے اعتبار سے ہوگا، پس اگر وہ مکیلی یا موزونی ہو اور کیل یا وزن کے ذریعہ فروخت کی گئی ہو تو اس کا قبضہ اس کے کیل اور اس کے وزن کے ذریعہ ہوگا (۴/ ۲۲۰)، اور اسی کے مثل کشاف القناع ۳/ ۲۴۶ میں ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۷۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۸ بحوالہ السراج الوہاج اور النہر الفائق وغیرہ۔

زوائد کی یہ تقسیم حنفیہ نے کی ہے، اور حنفیہ نے فقہاء میں سب سے زیادہ اس کے اقسام کی طرف توجہ کی ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک زوائد کی قسموں کے اعتبار سے اس کے احکام میں فرق ہے۔

اور حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء یا تو زیادتی کو یکساں نظر سے دیکھتے ہیں یا صرف اس پر اکتفا کرتے ہیں کہ زوائد کی دو قسمیں ہیں متصلہ اور منفصلہ، اور صرف اس پر حکم کو دائر کرتے ہیں۔

محل خیار میں زوائد کے چند احکام ہیں، جن میں سے اہم دو ہیں: پہلا حکم یہ ہے کہ زوائد کی ملکیت کس کی ہوگی، اور دوسرا حکم یہ ہے کہ زوائد کا ہونا رد میں مانع ہوجاتا ہے، یعنی زوائد خیار کو ختم کردیں گی، اور صاحب خیار پر اجازت لازم ہوگی، فسخ کا اختیار نہ ہوگا۔ حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ زیادتی میں اصل یہ ہے کہ زیادتی واپسی کو ممنوع کردیتی ہے اور واپسی کا ممنوع ہونا زیادتی کی تمام قسموں میں جاری ہے، سوائے اس زیادتی کے جو جدا ہو اور اصل سے پیدا نہ ہو، یہ زیادتی بالاتفاق رد میں مانع نہیں ہے، اور سوائے اس زیادتی کے جو اصل سے پیدا ہو اور اس سے متصل ہو اس میں اختلاف ہے، پس جہاں رد ممتنع ہوگا عقد کامل اور لازم ہوجائے گا، اور زوائد مطلقاً خریدار کی ملک ہوں گی، جو اصل کا مالک ہو چکا ہے، بہر حال وہ زیادتی جو علاحدہ ہو اور اصل سے پیدا شدہ نہ ہو اس کی وجہ سے واپسی ممنوع نہیں ہے، اور وہ زیادتی جو متصل ہو اور اصل سے پیدا ہو وہ واپسی کے لئے مانع ہے یا نہیں چونکہ اس میں اختلاف ہے اس لئے فقہاء نے اس شخص کے بارے میں اختلاف کیا ہے جو ان زوائد کا مالک قرار پائے گا حسب ذیل تفصیل کے مطابق [1]۔

وہ زیادتی جو علاحدہ ہو (اور) اصل سے پیدا شدہ نہ ہو:

۳۶- جب ایسی زیادتی محل خیار ہو جو الگ سے حاصل شدہ اصل سے پیدا شدہ نہ ہو، تو اس کے بارے میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے، اور اس اختلاف کی اس صورت میں گنجائش نہیں ہے جب خریدار عقد کو نافذ قرار دے، کیونکہ وہ اس صورت میں اصل اور زوائد کا بالاتفاق مالک قرار پائے گا، کیونکہ جب عقد کو نافذ قرار دیا تو ظاہر ہوا کہ زوائد اس کی ملکیت کی کمائی ہیں، لہذا اس کی ملک قرار پائیں گی، بہر حال اگر خریدار فسخ کو اور بائع کی طرف محل خیار کے لوٹانے کو اختیار کرے تو کیا وہ اس کے ساتھ زوائد کو بھی واپس کرے گا یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا وہ اصل کے ساتھ زوائد کو بھی لوٹائے گا، اس بناء پر کہ مبیع کی ملکیت موقوف تھی، پس جب فسخ حاصل ہوا تو ظاہر ہوا کہ وہ خریدار کی ملک میں داخل نہیں ہوئی، لہذا زیادتی بائع کی ملک پر حاصل ہوئی، اس لئے اس کی طرف اصل کے ساتھ لوٹائی جائے گی، اور صاحبین کے نزدیک مبیع خریدار کی ملک میں داخل ہوگئی لہذا زوائد اس کی ملکیت میں حاصل ہوئیں، لہذا فسخ کا اثر اصل میں ظاہر ہوگا نہ کہ زوائد میں، کیونکہ وہ خریدار کی ملک کے حکم پر باقی رہیں، لہذا وہ اسے لے لے گا [1]، اور یہ مسئلہ سابق بڑے اختلاف پر مبنی ہے۔

وہ زیادتی جو اصل سے پیدا ہو اور اس سے متصل ہو:

۳۷- امام ابوحنیفہ، اور امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے کہ اس زیادتی سے خیار ساقط ہوجائے گا، اور ہم نے یہ بات جان لی کہ جب رد ممتنع ہوگا تو صاحب خیار اصل اور زیادتی کا مالک قرار پائے گا، کیونکہ عقد

(۱) البحر الرائق ۱۶/ ۱۵ بحوالہ التاتارخانیہ، اور اس سے ابن عابدین ۴/ ۵۴ نے بھی نقل کیا ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۷۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۸ بحوالہ السراج الوہاج، شرح المجلہ للأتاسی ۲/ ۲۴۳، البحر الرائق ۶/ ۲۶۔

کے نافذ کرنے سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ وہ محل خیار کا مالک ہے، تو وہ زوائد کا بھی مالک ہوگا، چاہے اس کا جو بھی وصف ہو، اور امام محمد کے نزدیک خیار باطل نہیں ہوگا، لہذا اسے حق ہوگا کہ وہ نفاذ یا فسخ کو اختیار کرے (۱)۔

اور اس صورت کا نتیجہ سابقہ صورت کے مماثل ہوگا (یعنی غیر پیدا شدہ علاحدہ زیادتی کی صورت) اس طرح کہ صاحب خیار اپنے خیار کے استعمال پر قادر رہوگا۔

زوائد کے احکام غیر حنفیہ کے نزدیک:

زوائد کے بارے میں مالکیہ کا ایک دوسرا نظریہ ہے، ان حضرات نے اتصال اور انفصال کو نہیں ملحوظ رکھا ہے، جیسا کہ ان حضرات نے علی الاطلاق تولد کا اعتبار نہیں کیا ہے، بلکہ اسے خاص کیا ہے کہ جو مبیع کا جزء باقی ہو وہ معتبر ہے، وہ عقد میں اصل سے جدا نہیں ہوگا، اور اس کی مثال ولد اور اون سے دی ہے، تو ولد اس لئے کہ وہ پیداوار نہیں ہے (اور اسی کے مثل اون ہے)، مکمل ہو یا مکمل نہ ہو، ''کیونکہ یہ دونوں مبیع کے جز کی طرح ہیں، یعنی ولد جزء باقی کی طرح ہے، برخلاف جنایت کے تاوان کے، کہ وہ اس فوت شدہ جز کی طرح ہے جو بائع کی ملک میں تھا'' (۲) لہذا ولد خریدار کا مملوک قرار پائے گا، اور جو اس کے علاوہ ہے وہ بائع کی ملکیت قرار پائے گا، کیونکہ یہ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ خیار کے زمانے میں اصل میں ملکیت برابر بائع کی رہتی ہے، یہاں تک کہ صاحب خیار اپنا خیار استعمال کرے، اور اس پر یہ حکم مرتب ہوتا ہے کہ ولد اور اون کے علاوہ تمام زوائد بائع کے لئے ہوں گے۔

اور اسی قبیل سے یہ ہے:

۱- خیار کے زمانے میں حاصل ہونے والا غلہ (پیداوار) مثلاً دودھ، گھی، اور انڈے بائع کے لئے ہوں گے۔

۲- خیار کی حالت میں مبیع پر ہونے والی جنایت کا تاوان بھی بائع کے لئے ہوگا (۱)۔

اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جو زوائد خیار کے زمانے میں حاصل ہوں اور وہ اصل سے جدا ہوں، جیسے دودھ، انڈے اور پھل، تو یہ اس شخص کے لئے ہوں گے جس کی ملکیت ہو، اور یہ وہ شخص ہے جو خیار میں منفرد ہو، اور اگر خیار ان دونوں کے لئے ہو تو یہ موقوف ہوں گے، جیسا کہ خود مبیع کا حکم ہے، پھر اگر بیع فسخ ہوجائے تو یہ بائع کے لئے ہوں گے ورنہ خریدار کے لئے، اور وہ زوائد جو اصل سے متصل ہوں وہ اصل کے تابع ہوں گے۔

اور بیع کے وقت موجود حمل اصل کی طرح ہے، اس بارے میں کہ وہ مبیع ہے، اس لئے کہ اس کے مقابلے میں ثمن کا ایک حصہ ہے، جیسا کہ اگر الگ ہونے کے بعد اصل کے ساتھ اس کو فروخت کیا جائے، زوائد کی طرح نہیں ہے (۲)۔

اور حنابلہ کے نزدیک بھی زوائد خریدار کے لئے ہوں گے، اور یہ متصلہ اور منفصلہ دونوں کو شامل ہے، جیسے کمائی اور اجرت، اگر بڑھوتری جدا ہو اور عین مبیع سے پیدا شدہ ہو جیسے پھل، بچہ اور دودھ، تو بھی یہی حکم ہوگا، اگرچہ مبیع قبضہ سے قبل بائع کے پاس ہو، (اور اس حالت میں زوائد کو بائع کے پاس امانت قرار دیا جائے گا، لہذا وہ ان کا خریدار کے لئے ضامن نہیں ہوگا، اگر وہ بغیر تعدی اور کوتاہی کے ضائع ہوجائیں، اور خود مبیع کا حکم اس کے برخلاف ہے کہ وہ قبضہ سے

---

(۱) البدائع ۵/ ۲۷۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۸۔

(۲) الدسوقی علی الدردیر ۳/ ۱۰۴، الخرشی ۴/ ۳۰۔

(۱) الدردیر علی خلیل بحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۰۳، ۱۰۴، المواق علی خلیل ۴/ ۴۲۲۔

(۲) شرح الروض ۲/ ۵۳۔

قبل ضمان میں ہے) اور چاہے خیار کا نتیجہ عقد کو نافذ کرنے یا اس کو فسخ کرنے کی شکل میں ظاہر ہو۔

اور ابن قدامہ نے اس مذہب کے لئے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "الخراج بالضمان" [1] (نفع ضمان کی بنیاد پر ہے، یعنی نفع کا حقدار وہ شخص ہوگا جس پر ضمان واجب ہے)، اور یہ خریدار کے ضمان میں ہے، اور اس سے بھی استدلال کیا ہے کہ ملکیت خریدار کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، لہذا زوائد بھی منتقل ہونے میں مبیع کے تابع ہوں گے [2]۔

چہارم- بدلین کی سپردگی پر خیار کا اثر:

۳۸- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مدت خیار میں بدلین کی سپردگی واجب نہیں ہے، جبکہ بیع مطلق ہو اور سپردگی کی شرط نہ ہو، پس ابتداء میں بائع پر مبیع کا سپرد کرنا واجب نہیں ہے، اور نہ ابتداء میں خریدار پر ثمن کی سپردگی واجب ہے، اس لئے کہ جب تک کہ مدت خیار نہ گذر جائے یا صاحب خیار اپنے خیار کو ساقط نہ کردے فسخ کا احتمال ہے [3]۔

جہاں تک ثمن اور مبیع کو اپنے اختیار اور رضامندی سے حوالہ کرنے کی بات ہے تو ان حضرات کے نزدیک اس سے کوئی مانع نہیں ہے، یعنی خیار باطل نہیں ہوگا [4]، پس جب ان میں سے ایک یا دونوں (مدت خیار میں) اپنے قبضہ کی چیز کی حوالگی میں جلدی کریں تو ایسا کرنا جائز ہوگا، چاہے ان میں سے جس شخص کے لئے بھی خیار ہو، اور خیار پر حوالگی کا کوئی اثر نہیں ہوگا، لہذا بائع کو ثمن ادا کرنا اور خریدار کے حوالہ مبیع کرنا خیار کو باطل نہیں کرے گا، بشرطیکہ بائع نے مبیع خریدار کے حوالہ اس لئے کیا ہو تا کہ وہ اچھی طرح پرکھ لے اور اس کے صحیح اور خراب ہونے کے سلسلہ میں غور وفکر کر لے، اور اگر مبیع خریدار کو دے کر مالک بنا دیا ہو اور خیار بائع کو حاصل ہو، تو اس کا خیار باطل ہو جائے گا [1]۔

اور جب ان میں سے ایک اپنی خوشی سے حوالہ کردے اور دوسرا باز رہے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ دوسرے کو حوالگی پر مجبور نہیں کیا جائے گا چاہے جو بھی صاحب خیار ہو، اور اسے اس کو واپس لینے کا حق ہوگا، اور شافعیہ کا مذہب بھی یہی ہے کہ دوسرے کو مجبور نہیں کیا جائے گا، اور یہ حضرات کہتے ہیں: جس شخص نے اس امید پر حوالہ کردیا کہ اس کا فریق اس کے حوالہ کردے گا پس ایسا نہیں ہوا تو اسے واپس لینے کا حق ہوگا [2]۔

خیار کا ساقط ہونا:

۳۹- خیار اس کے استعمال سے پہلے چند اسباب کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے اور وہ ہیں: اس نابالغ کا بالغ ہو جانا جس کے ولی یا وصی نے اس کی طرف سے عقد کیا تھا، اور (صاحب خیار پر) جنون اور اس جیسی چیز کا طاری ہونا، اور صاحب خیار کی موت، اس آخری سبب میں اختلاف ہے۔

---

(۱) حدیث: "الخراج بالضمان" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۸۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، ابن القطان نے اس کو صحیح کہا ہے جیسا کہ التلخیص الحبیر لابن حجر (۳/ ۲۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۲۰۷، ۲۰۸، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۷، ۳، الشرح الکبیر علی المقنع ۴/ ۱۷۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۴۹۹، الہندیہ ۳/ ۴۲، البحر الرائق ۶/ ۱۵، المغنی ۳/ ۵۱۸۔

(۴) الدسوقی ۳/ ۹۴، ۹۶، المجموع ۹/ ۲۲۱، ۲۲۳، شرح الروض ۲/ ۵۴، البحر الرائق ۶/ ۵۴، المجموع ۹/ ۲۲۳۔

---

(۱) فتاوی قاضی خان ۲/ ۱۷۹، البحر الرائق ۶/ ۱۰ بحوالہ جامع الفصولین ۱/ ۲۴۴۔

(۲) البحر الرائق ۶/ ۵۴، حنفیہ کے سابقہ مراجع، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۲، شرح الروض ۲/ ۵۴۔

الف- مستحق خیار نابالغ لڑکے کا بلوغ:

۴۰- حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ خیار شرط اور اس کے علاوہ وہ خیارات جو وقت کے ساتھ محدود ہوتے ہیں، ان کی مدت میں اگر صاحب خیار نابالغ لڑکا بالغ ہوجائے تو اس کی وجہ سے ولی یا وصی کا خیار ساقط ہوجائے گا جو ان دونوں کو حاصل تھا، نابالغ لڑکے کی مصلحت کے لئے کوشش کے پیش نظر، اور اس کی وجہ سے عقد لازم ہوجائے گا، اور امام محمد جزم کے ساتھ فرماتے ہیں کہ خیار ساقط نہیں ہوگا، پھر اس سلسلہ میں امام محمد سے متعدد روایات ہیں کہ اس کے بعد کیا خیار مدت میں یا کسی مدت کی تحدید کے بغیر صغیر کی طرف منتقل ہوجائے گا، یا وصی یا ولی کے لئے باقی رہے گا[(۱)]۔

اور اس سلسلہ میں حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کا کلام ہم نے نہیں پایا۔

ب- جنون اور اس قسم کی چیز کا طاری ہونا:

۴۱- کبھی صاحب خیار عاقد پر جنون طاری ہوجاتا ہے، اور اس کے مثل وہ چیز ہے جو اس کے حکم میں ہو، یعنی عقل کے چلے جانے اور انسان کے اپنے موقف کے اظہار سے عاجز ہونے میں، جیسے بے ہوش ہونا، نیند، یا سکتہ، پس جب جنون باقی رہے یہاں تک کہ جس وقت سے خیار شرط کی مدت مقرر کی ہے اس وقت سے پوری مدت خیار کو گھیر لے تو خیار ساقط ہوجائے گا، لیکن اس کا سقوط اس لئے نہیں ہے کہ جنون خیار کو ساقط کرنے والے اسباب میں سے ہے، یہ سقوط اس لئے ہوگا کہ مدت پوری ہوگئی اور اس نے معاملہ کو فسخ نہیں کیا، پس جنون بذات خود ساقط کرنے والا نہیں ہے بلکہ ساقط کرنے والا یہ ہے کہ جنون نے پورے وقت کو گھیر لیا اور فسخ نہیں پایا گیا، اور اسی وجہ

(۱) البدائع ۵/ ۲۶۷، ۲۶۸، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۴، قاضی خان ۲/ ۲۰۰۔

سے اگر اسے اپنے خیار کی مدت کے دوران افاقہ ہوجائے تو باقی مدت میں وہ حنفیہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق اپنے خیار پر ہوگا، ابن نجیم نے کہا ہے: تحقیق یہ ہے کہ بے ہوشی اور جنون خیار کو ساقط نہیں کرتے ہیں، بلکہ اس کے لئے مسقط بغیر اختیار کے مدت کا گذرنا ہے، اور نشہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ کیا وہ جنون کے حکم میں ہے، یا فرق کیا جائے گا اس نشہ کے درمیان جو بھنگ اور اس جیسے ان وسائل سے پیدا ہوتا ہے جن کو طب میں استعمال کیا جاتا ہے، اور اس نشہ کے درمیان جو حرام چیز کے ذریعہ پیدا ہو، اور کتب مطولات میں تفصیل ملاحظہ کی جائے[(۱)]۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر صاحب خیار مجنون ہوجائے اور علم ہو کہ اسے افاقہ نہیں ہوگا یا اتنے طویل وقفہ کے بعد افاقہ ہوگا کہ اس مدت تک دوسرے کے لئے صبر کرنا نقصان کا باعث ہوگا، تو بادشاہ وقت اس کے بارے میں جو بہتر ہوگا اس میں غور کرے گا، یعنی خیار ساقط نہیں ہوگا۔ اس کی تفصیل خیار کے منتقل ہونے کے باب میں آئے گی[(۲)]۔

ج- محل خیار کا متغیر ہوجانا:

۴۲- جب محل خیار ہلاکت، عیب دار ہونے یا نقصان کے ذریعہ بدل جائے تو قبضہ سے قبل مبیع کے ہلاک ہونے کی وجہ سے خیار ساقط ہوجائے گا، فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، غیر مشروط عقد پر قیاس کرتے ہوئے، لہذا اس میں بدرجہ اولی عقد فسخ ہوجائے گا، کیونکہ یہ (جس میں شرط خیار ہو) اس سے زیادہ کمزور ہے شرط خیار کے پائے جانے کی وجہ سے، لیکن اگر ہلاکت قبضہ کے بعد ہو تو اس کے بارے میں مذاہب کا اختلاف ہے، حنابلہ کے نزدیک یہ مطلقاً

(۱) الہندیہ ۳/ ۴۳، البحر الرائق ۶/ ۵۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۰۳۔

خیار کو ساقط کرنے والا ہے [1]، اور مالکیہ کے نزدیک یہ عقد کے فسخ کے درجہ میں ہے، اور خیار کا سقوط تبعاً ہے [2]، اور حنفیہ اور شافعیہ اسے انتقال ملک کے مسئلہ کے ساتھ مربوط کرتے ہیں، پس حنفیہ کے نزدیک ان دو صورتوں میں فرق کیا جائے گا جبکہ خیار تنہا بائع کو ہو یا بائع اور خریدار دونوں کو ہو، پس ملکیت بائع کی ہوگی، اور جب ہلاک ہوجائے اور اس کا تبادلہ ممکن نہ ہو تو عقد فسخ ہوجائے گا، اور خیار باطل قرار پائے گا، لیکن اگر خیار خریدار کے لئے ہو تو ہلاکت خیار کو ساقط کرنے والی چیزوں میں شمار ہوگی، جن کے ذریعہ عقد لازم قرار پاتا ہے، کیونکہ جس وقت سامان ہلاکت کے قریب ہوگیا تو وہ خیار کی بنیاد پر تصرف کرنے سے عاجز ہوگیا، اور شافعیہ کہتے ہیں: اگر خیار تنہا بائع کو حاصل ہو تو عقد فسخ ہوجائے گا، کیونکہ ملکیت بائع کی ہے، اور اس کا منتقل کرنا دشوار ہے، لیکن اگر خیار خریدار کو یا ایک ساتھ ان دونوں کو حاصل ہو تو عقد یا خیار پر ہلاکت کا کوئی اثر نہیں ہوگا، بلکہ اس عقد کا تصفیہ متاثر ہوگا، پس اگر صاحب خیار عقد کے نفاذ کو اختیار کرے تو ثمن واجب ہوگا، اور اگر فسخ کو اختیار کرے تو مبیع کے عوض مثل یا قیمت کا لوٹانا واجب ہوگا [3]۔

اور ہلاک ہی کے مثل وہ نقصان ہے جو ایسے عیب پیدا ہونے کی وجہ سے ہو جس کے ختم ہونے کا احتمال نہ ہو یا اس کے زوال کی امید نہ ہو، چاہے جتنی بھی مقدار ہو یا جو بھی اس کا کرنے والا ہو، اس لئے کہ جس صفت کے ساتھ مبیع پر قبضہ کیا تھا اسی صفت کے ساتھ اس کے لوٹانے کی شرط میں نقصان واقع ہے، اور اگر اس کے زوال کی امید کی جاتی ہو جیسے مرض تو خیار باقی رہے گا، اور اسے نہیں لوٹایا جائے گا یہاں تک کہ مدت میں وہ شفایاب ہوجائے، پس اگر مدت گذر جائے اور ٹھیک نہ ہو تو بیع لازم ہوگی۔

(۱) المغنی ۳/۵۰۹، مطالب اُولی النہی ۳/۹۹، کشاف القناع ۳/۲۰۹۔
(۲) الخرشی ۴/۳۱، الحطاب ۴/۴۲۳، الدسوقی ۳/۱۰۵۔
(۳) البدائع ۵/۲۶۹، ۲۷۲، فتح القدیر ۵/۱۱۷، المبسوط ۱۳/۴۴، المجموع ۹/۲۱۹۔

۴۳- اور اگر تبدیلی زیادتی کے ذریعہ ہو تو اگر خیار بائع کے لئے ہو تو اس میں اختلاف نہیں ہے کہ سقوط خیار میں اس کا کوئی اثر نہیں ہے، اور اگر خیار خریدار کے لئے ہو تو بھی جمہور کے نزدیک اس کا کوئی اثر نہیں ہوگا، چاہے اس کی جو بھی نوع ہو، اور یہی حکم حنفیہ کے نزدیک اس زیادتی کا ہے جو اصل سے متصل ہو یا اصل سے الگ ہو اور اس سے پیدا نہ ہو، اور وہ زیادتی جو اصل سے جدا ہو اور اس سے پیدا ہو وہ خیار کو ساقط کردے گی، اس لئے کہ اس پر فسخ کا حکم لگنا متعذر اور دشوار ہے، کیونکہ یہ مبیع نہیں ہے، تو اس مبیع کو بغیر زیادتی کے واپس کرنا شبہ ربا کا ذریعہ بنے گا، اور اگر اسے اصل کے ساتھ لوٹائے تو "ربح مالم یضمن"، یعنی ایسی چیز سے نفع حاصل کرنا ہوگا جو ضمان میں نہیں آئی ہے [1]۔

د-شریکین میں سے ایک شریک کا عقد کو نافذ کرنا:

۴۴- جب شریکین نے ایک دوسرے کے ساتھ اس شرط پر عقد کیا ہو کہ ان دونوں کو خیار حاصل ہوگا تو اگر ان میں سے ایک نے اجازت دے دی اور دوسرے نے اجازت نہیں دی، تو ان دونوں کا خیار ساقط ہوجائے گا اور عقد لازم ہوجائے گا، اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، اس طور پر کہ دوسرے شریک کو فسخ کا اختیار نہیں ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک اس شخص کا خیار ساقط نہیں ہوگا جس نے عقد کی اجازت نہیں دی، بلکہ علی حالہ وہ اپنے خیار پر باقی رہے گا [2]۔

اور اس مسئلہ میں حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کا کلام

(۱) البدائع ۵/۲۶۴، ۲۸۶، فتح القدیر والعنایہ ۵/۱۶۰، کشاف القناع ۲/۵۱ طبع اول، الخرشی ۵/۱۲۰، مغنی المحتاج ۲/۴۸۲۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/۴۳، البحر ۶/۲۰۔

ہمیں نہیں ملا۔

ھ-صاحب خیار کی موت:

۴۵- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ صاحب خیار کی موت سے خیار ساقط ہوجائے گا، چاہے خیار بائع کے لئے ہو یا خریدار کے لئے، اور چاہے صاحب خیار اصیل ہو یا نائب (وکیل، وصی، ولی) توجس کو خیار حاصل ہو اس کی موت سے خیار ساقط ہوجائے گا۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ خیار ورثہ کے لئے باقی رہے گا، لہذا صاحب خیار کی موت ان حضرات کے نزدیک خیار کو ساقط کرنے والی نہیں ہے، بلکہ وہ صرف خیار کو منتقل کرنے والی ہے۔

اور جس شخص کے خلاف خیار حاصل ہو اس کی موت سے خیار ساقط نہیں ہوگا، بلکہ صاحب خیار کے لئے خیار باقی رہے گا، اور اگر وہ عقد کو ختم کرنا چاہے تو ورثہ کے سامنے ختم کردے گا، سرخسی نے کہا: فقہاء (یعنی حنفیہ) کا اجماع ہے کہ جب وہ شخص مرجائے جس کے خلاف خیار حاصل ہو تو خیار باقی رہے گا[1]۔

خیار کا ختم ہونا:

۴۶- خیار شرط دو سببوں میں سے ایک کے ذریعہ ختم ہوجاتا ہے:

اول: یہ کہ اس کی اجازت سے یا بغیر فسخ کے مدت خیار گذر جانے سے عقد نافذ کیا جائے، اور دوم: یہ کہ عقد فسخ کردیا جائے۔

پہلا سبب: اجازت یا بغیر فسخ کے مدت خیار کے گذر جانے سے عقد کا نافذ کرنا:

۴۷- خیار عقد نافذ کرنے کے ذریعہ ختم ہوجاتا ہے، یہ یا تو عقد کی اجازت دینے سے ہوتا ہے یا مدت خیار کے گذر جانے سے۔

اجازت کے ذریعہ عقد کو نافذ کرنا:

۴۸- عقد کو اجازت کے ذریعہ نافذ کرنا بالاتفاق خیار کو ختم کردیتا ہے، کیونکہ عقد میں اصل لزوم ہے، اور امتناع خیار کے معارض ہے، اور یہ اجازت کے ذریعہ باطل ہوگیا ہے، لہذا عقد لازم قرار پائے گا[1]۔

اجازت کی اقسام:

۴۹- حنفیہ نے اجازت کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے، صریح یا صریح کے مشابہ، اور دلالت۔

پس صریح بائع کی جانب سے یہ ہے کہ وہ کہے: میں نے عقد یا مثلاً بیع کو نافذ کردیا، یا میں نے اسے نافذ کردیا، یا میں نے اسے واجب کردیا، یا میں نے اسے لازم کردیا، یا میں اس پر راضی ہوگیا، یا میں نے خیار کو ساقط کردیا، یا میں نے اسے باطل کردیا، اور شبہ صریح وہ ہے جو اس کے قائم مقام ہو، چاہے خریدار کو اجازت کی اطلاع دی ہو یا نہ دی ہو[2]، اور حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر صاحب خیار کہے: میں نے اس کے لینے کو پسند کیا، یا میں نے پسند کیا، یا مجھے اچھا معلوم ہوا، یا میرے موافق ہے، تو اس کا خیار باطل نہیں ہوگا[3]۔

اور دلالت یہ ہے کہ صاحب خیار محل خیار میں مالکانہ تصرف کرے، جیسے بیع، مساومہ (بھاؤ تاؤ کرنا)، اجارہ، ہبہ، رہن، خواہ مبیع حوالہ کرے یا نہ کرے، کیونکہ ان تصرفات کا جائز ہونا ملکیت کی بنیاد

---

(۱) المبسوط ۱۳/ ۴۳، الشرح الصغیر ۲/ ۱۴۴، مغنی المحتاج ۲/ ۴۵۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۶۷، الشرح الصغیر ۳/ ۱۴۲، مغنی المحتاج ۲/ ۴۹، کشاف القناع ۳/ ۲۰۷۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۶۷، فتح القدیر ۵/ ۱۲۰، الہندیہ ۳/ ۴۲۔

(۳) الہندیہ ۳/ ۴۲ بحوالہ البحر الرائق، اور یہ البحر (۶/ ۲۰) میں جامع الفصولین کے حوالہ سے منقول ہے۔

پر ہے، پس ان پر اقدام مالک بننے کے ارادے کی دلیل ہوگیا، یا ملک کے ثبوت کی، دونوں اصلوں کے اختلاف کی بنا پر، اور یہ عقد کے نفاذ کی دلیل ہے [۱]۔ اس صورت میں ہے جبکہ خیار خریدار کے لئے ہو، لیکن جب خیار بائع کے لئے ہو تو اس کے حق میں عقد کے نفاذ کی دلالت یہ ہے کہ وہ ثمن میں بیع وغیرہ کے ذریعہ اس پر قبضہ کے بعد تصرف کرے، جبکہ ثمن اس چیز کے قبیل سے ہو جو متعین کرنے سے متعین ہوجاتی ہو۔

اور اجازت کے لئے محل کا باقی رہنا شرط نہیں ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ اجازت میں حکم محض ظاہر ہوتا ہے، اور حکم کا انشاء نہیں ہوتا ہے، تو اجازت کے ذریعہ ظاہر ہوتا ہے کہ عقد اپنے وجود کے وقت سے حکم کے حق میں منعقد ہے، اور عقد کے وقت محل میں قبولیت کی صلاحیت تھی، لہذا اس کے بعد اس کا ہلاک ہوجانا اجازت کے لئے مانع نہیں ہوگا [۲]۔

جیسا کہ دوسرے عاقد کو اجازت کا علم ہونا شرط نہیں ہے [۳]۔ پس اگر اس نے عقد کو نافذ کردیا تو یہ اجازت کے وقت لازم قرار پائے گا، چاہے اس کی اطلاع دوسرے عاقد کو پہنچائی ہو یا نہ پہنچائی ہو۔

اور اسی کے مثل تقسیم دیگر مذاہب میں بھی ہے [۴]۔

عوض کے ذریعہ خیار کا ختم ہونا:

۵۰ - فتاوی قاضی خان میں ہے کہ اگر خریدار نے صاحب خیار بائع سے چند متعینہ دراہم یا کسی متعین سامان پر اس شرط کے ساتھ مصالحت کی کہ خیار ساقط ہوجائے اور بیع نافذ ہوجائے تو یہ جائز قرار پائے گا، اور ثمن میں زیادتی قرار پائے گی، اور اسی طرح اگر صاحب خیار خریدار ہو، اور بائع نے اس سے اس شرط پر مصالحت کی کہ خریدار خیار کو ساقط کردے گا اور بائع اس سے اتنی مقدار میں ثمن کم کردے گا یا اس متعین سامان کا بیع میں اضافہ کردے گا، تو یہ بھی جائز ہوگا [۱]۔

دوم - مدت کے گذرنے سے خیار کا ختم ہونا:

۵۱ - فقہاء کا فی الجملہ اس پر اتفاق ہے کہ مدت کے گذرنے سے خیار شرط ختم ہوجاتا ہے، یہ اس وجہ سے ہے کہ یہ خیار ایک مدت کے ساتھ موقت ہے (چاہے عاقد کی تحدید سے ہو، یا مطلق ہونے کی حالت میں شارع کی تحدید سے ہو)، پس جب وہ مدت گذر جائے گی جس کے ساتھ خیار مؤقت ہے، تو یہ بات واضح ہے کہ مدت کے گذرنے سے خیار ختم ہوجائے گا،" کیونکہ جو چیز کسی مدت تک کے لئے مؤقت ہوتی ہے وہ مدت کے پائے جانے کے وقت ختم ہوجاتی ہے" [۲]، اور متعینہ مدت تک خیار کی شرط لگانے سے اس مدت تک عقد لازم نہیں رہتا ہے، اور اصل لزوم ہے، پس مدت کے گذرنے سے موجب عقد (لزوم) ثابت ہوجاتا ہے، اور صاحب خیار کا عقد کو ختم نہ کرنا یہاں تک کہ مدت گذر جائے، اس بات کی دلیل ہے کہ وہ عقد سے راضی ہے۔

اس پر حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی عبارتیں متفق ہیں، ان میں سے قاضی ابویعلی کا اختلاف ہے [۳]۔

---

(۱) البدائع ۲۶۸/۵۔
(۲) البدائع ۲۶۴/۵۔
(۳) الہدایہ وفتح القدیر ۱۲۰/۵۔
(۴) الشرح الصغیر ۱۴۲/۳، مغنی المحتاج ۴۹/۲، کشاف القناع ۲۰۷/۳۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴۵/۳۔
(۲) فتح القدیر ۲۶۸/۵، البدائع ۲۶۷/۵، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہج ۱۹۵/۲۔
(۳) المغنی ۵۹۲/۳، الشرح الکبیر علی المقنع ۶۹/۴، ۷۱، مطالب أولی النہی ۹۴/۳، ۹۶، کشاف القناع ۲۵۱/۳، ۲۵۴۔

اور مالکیہ حقیقت میں اس بات کے قائل ہیں کہ مدت کا گذرنا خیار کو ختم کردیتا ہے، مگر یہ کہ مدت گذرنے کا نتیجہ کیا ہوگا؟ اس کے بارے میں ان کا ایک خاص نقطہ نظر ہے، پس جبکہ مالکیہ کے علاوہ دیگر حضرات کا حال یہ ہے کہ وہ اسے صاحب خیار کی طرف سے عقد کو نافذ کرنا مانتے ہیں، چاہے جو بھی صاحب خیار ہو، تو مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ خیار کی انتہاء ہے اور عقد کو نافذ کرنا نہیں ہے، مگر جبکہ مدت ختم ہوجائے اور مبیع اس شخص کے قبضہ میں ہو جس کے لئے خیار ہو، لہذا جب خیار خریدار کے لئے ہو (مثلاً) تو اس کے ہاتھ میں مبیع کو چھوڑنا عقد کو نافذ کرنے اور اس پر لازم کرنے کے درجے میں ہوگا، البتہ جب خیار بائع کے لئے ہو اور مدت گذر جائے اور مبیع اس کے قبضہ میں ہو تو یہ بائع کی طرف سے فسخ کے درجے میں ہوگا۔ یہ تفصیل اس اعتبار سے ہے کہ مدت خیار کا گذرنا عقد کو نافذ کرنے پر منتہی ہوگا یا نہیں؟ جہاں تک مدت کے گذرنے کو فسخ یا اجازت قرار دینے کی بات ہے تو دیکھا جائے گا کہ کس کے قبضہ میں مبیع رہتے ہوئے خیار کا زمانہ گذرتا ہے، چاہے وہ صاحب خیار ہو یا دوسرا ہو، پس اگر وہ اس وقت بائع کے قبضہ میں ہو تو مدت گذرنا فسخ ہے، اور اگر خریدار کے قبضہ میں ہو تو وہ عقد کو نافذ کرنا ہے، دسوقی نے کہا ہے: ''خیار کا زمانہ یا جو اس کے ساتھ لاحق ہے یعنی ایک دن یا دو دن اس کے گذرنے پر مبیع جس میں خیار ہو لازم ہوجاتی ہے، چاہے وہ ان دونوں میں سے جس کے بھی قبضہ میں ہو، چاہے صاحب خیار ہو یا دوسرا ہو''، اور اس میں مالکیہ کے یہاں تفصیلات ہیں جو ان کی کتب میں ملاحظہ کی جائیں [1]۔

(۱) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۹۵، الحطاب والمواق ۴/ ۴۱۶، الصاوی ۲/ ۱۲۵۔

دوسرا سبب۔ فسخ عقد کے ذریعہ خیار کا ختم ہونا:

۵۲ - فسخ صریح اور دلالت کی طرف منقسم ہوتا ہے، یا دوسرے لفظوں میں فسخ قولی اور فسخ فعلی میں منقسم ہوتا ہے، پس فسخ قولی یا صریح اس طرح کے الفاظ سے واقع ہوگا: میں نے بیع کو فسخ کردیا، یا میں نے مبیع کو واپس لے لیا، یا میں نے اسے رد کردیا، یا میں نے ثمن کو لوٹا دیا اور اس جیسے الفاظ، تو یہ سب فسخ صریح ہیں، اور اسی قبیل سے خیار کے زمانے میں بائع کا یہ قول ہے: میں نہیں فروخت کروں گا یہاں تک کہ تم ثمن میں اضافہ کردو، جبکہ خریدار کہے کہ میں نہیں کروں گا، اور اسی طرح اس صورت کے برعکس یعنی خریدار کہے: میں نہیں خریدوں گا یہاں تک کہ تم مجھ سے ثمن کم کردو، اور بائع کہے کہ میں کم نہیں کروں گا، اور اسی طرح اس میں سے بائع کا ادھار ثمن کو فوری طور پر ادا کرنے کا مطالبہ کرنا، اور خریدار کا فوری طور پر ادا کئے جانے والے ثمن کو مؤخر کرنے کا مطالبہ کرنا تو یہ سب فسخ ہے [1]۔

اور دلالۃً فسخ کی صورت، اور اسے فسخ فعلی بھی کہا جاتا ہے (یا فسخ بالفعل جیسا کہ ابن الہمام نے کہا ہے) یہ ہے کہ صاحب خیار مبیع میں مالکانہ تصرف کرے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ صاحب خیار بائع ہو، اور اگر صاحب خیار خریدار ہو تو وہ ثمن میں مالکانہ تصرف کرے، اس شرط کے ساتھ کہ ثمن عین ہو، اور اگر وہ دین ہو تو بائع کے حق میں دلالۃً فسخ کی صورت متصور نہیں ہوگی، اور اسی وجہ سے ابن الہمام نے اس سے غفلت برتی ہے، خریدار کے حق میں اس کی تصویر پر اکتفاء کرتے ہوئے، کیونکہ اگر بائع نے ثمن میں تصرف کیا (درانحالیکہ یہ دین ہے) تو اسے محمول کیا جائے گا کہ اس نے اپنے خاص مال میں تصرف کیا ہے نہ کہ ثمن میں، کیونکہ اثمان تعیین کے

(۱) البحر الرائق ۶/ ۲۰، المجموع ۹/ ۲۰۲، فتح القدیر ۵/ ۱۲۲، الخرشی ۵/ ۱۲۰، کشاف القناع ۲/ ۵۱، شرح الروض ۲/ ۵۳۔

ذریعہ متعین نہیں ہوتے ہیں (۱)۔

اور خیار کو ساقط کرنے میں مالکانہ تصرف کے اعتبار کا سبب یہ ہے کہ جب خیار بائع کو حاصل ہو تو مبیع میں اس کا مالکانہ تصرف اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں اس نے اپنی ملکیت باقی رکھی ہے، اور جب خیار خریدار کے لئے ہو تو ثمن میں جبکہ وہ عین ہو اس کا مالکانہ تصرف بھی اس میں اس کی ملکیت کو باقی رکھنے کی دلیل ہے، اور ان میں سے ہر ایک کا ملک کو باقی رکھنا فسخ کے بغیر نہیں ہوگا، تو مذکورہ تصرف پر اقدام دلالۃً فسخ عقد ہوگا، ابن الہمام نے اور ان سے قبل کاسانی نے کہا ہے:

''اور حاصل یہ ہے کہ اگر بائع کی طرف سے مبیع میں وہ چیز پائی جائے کہ اگر وہ اس کی طرف سے ثمن میں پائی جاتی تو بیع کے لئے اجازت ہوتی وہ بیع کے لئے دلالۃً فسخ کرنے والی ہوگی''۔

اور دلالۃً فسخ کے بارے میں اتفاق ہے کہ اس کا دوسرے کو علم ہونا شرط نہیں ہے، بہر حال فسخ صریح یا جو اس کے قائم مقام ہو تو اس میں حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے (۲)۔

پھر اس ضابطہ کے بعد دلالۃً فسخ کے لئے فروعات ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

- مبیع کا کھانا، اس کا پینا اور اس کا پہننا خیار کو ساقط کر دیتا ہے، اور فتاوی قاضی خان میں ہے: جب اسے ایک مرتبہ پہن لیا تو اس کا خیار باطل نہیں ہوگا۔

- کتاب سے اپنے لئے یا دوسرے کے لئے نقل کرنا، خیار کو ساقط نہیں کرے گا، اور اگر اس میں پڑھا تو ساقط ہو جائے گا۔

- جانور پر سواری کرنا تا کہ اسے پانی پلائے، یا لوٹائے یا چارہ دے، اجازت ہے، اور کہا گیا ہے کہ اگر یہ بغیر سواری کے ممکن نہ ہو تو اجازت نہیں ہوگی، اور قاضی خان نے اپنے فتاوی میں اسے مطلق رکھا ہے کہ یہ اس کے خیار کو باطل نہیں کرے گا۔ چنانچہ انہوں نے کہا ہے: اور اس پر سوار ہونا تا کہ اسے پانی پلائے یا اسے بائع کو واپس کرے، اس کے خیار کو استحساناً باطل نہیں کرے گا تو انہوں نے اسے استحسان کے قبیل سے قرار دیا ہے۔

- محل خیار کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا، یا اس کا ہبہ کرنا یا اسے رہن پر رکھنا، خیار کو ساقط کرنے والا ہے (بشرطیکہ حوالہ کر دے)، بہر حال اگر اسے ہبہ کر دیا یا اسے رہن پر رکھ دیا اور حوالہ نہیں کیا تو فسخ نہیں ہوگا۔

- محل خیار کو کرایہ پر دینا فسخ ہے اگر چہ حوالہ نہ کرے، ایک قول یہ ہے: فسخ نہیں ہے جب تک کہ حوالہ نہ کرے۔

- مدت خیار میں محل خیار کو خریدار کے حوالہ کرنا فسخ ہے۔ اور ابو بکر بن الفضل نے اختیار کے طور پر حوالگی اور تملیک کے طور پر حوالگی کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ پہلی صورت میں اس کا خیار باطل نہیں ہوگا اور خریدار اس کا مالک نہیں ہوگا، اور دوسری صورت میں اس کا خیار باطل ہو جائے گا۔

زیلعی نے کہا ہے: اور اسی طرح ہر وہ تصرف جو صرف ملک میں حلال ہے، اور اسی طرح ہر وہ تصرف جو صرف ملک میں نافذ ہوتا ہے، جیسے بیع اور اجارہ (۱)۔

شرائط فسخ:

۵۳ - فسخ کے نافذ ہونے کے لئے حسب ذیل شرطیں ہیں:

۱ - خیار کا برقرار ہونا، کیونکہ جب خیار زائل ہو جائے (مثال کے

---

(۱) بدائع الصنائع ۲۶۷/۵، فتح القدیر ۱۲۱/۵، الفتاوی الہندیہ ۴۳/۳، المجموع للنووی ۲۰۱/۵، الحطاب ۴۱۹/۴، جامع الفصولین ۲۴۴/۱۔

(۲) البدائع ۲۷۲/۵، فتح القدیر ۱۲۱/۵، الفتاوی الہندیہ ۴۳/۳۔

(۱) فتح القدیر ۱۲۱/۵، الفتاوی الہندیہ ۴۳/۳، البدائع ۲۶۷/۵، تبیین الحقائق للزیلعی ۱۹/۴۔

طور پر سقوط کی وجہ سے) تو عقد لازم ہو جائے گا پھر اس وقت فسخ کا کوئی اثر نہیں ہوگا۔

۲- دوسرے عاقد کو فسخ کا علم ہونا اور بعض عبارات فقہیہ میں اس کی تعبیر اس طرح کی گئی ہے: فسخ عاقد کی موجودگی میں ہو، اور اس کے برعکس ہے اس کی غیر حاضری میں فسخ، اور حاضر ہونے سے مراد علم ہونا ہے نہ کہ موجودگی، اور یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک ہے، پس اگر صاحب خیار کی طرف سے فسخ جاری ہوا اور دوسرے عاقد کو اس کا علم نہ ہو تو فسخ موقوف ہوگا، اگر اسے مدت خیار میں اس کا علم ہو گیا تو نافذ قرار پائے گا، اور اگر اسے اس کی اطلاع نہیں ملی یہاں تک کہ مدت گذر گئی تو عقد لازم قرار پائے گا، اس لئے کہ اس فسخ کا اعتبار نہیں ہوگا، اور اس وقفہ میں جبکہ اسے ''موقوف'' قرار دیا گیا ہے، اگر عاقد اس کے فسخ سے باز آ جائے اور دوسرے کے علم میں آنے سے قبل عقد کو نافذ کردے تو یہ اس کی طرف سے معتبر ہوگا، اور عقد لازم قرار پائے گا، اور اس کا سابق فسخ باطل ہو جائے گا۔

اور ابو یوسف سے تین اقوال منقول ہیں: پہلا قول امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے مذہب کے موافق ہے، اور اس سے انہوں نے رجوع کر لیا ہے، اور ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ دوسرے عاقد کو علم ہونا شرط نہیں ہے، اور تیسرا قول صاحب خیار کے لحاظ سے ہے، پس اگر وہ بائع ہو تو علم کی شرط نہیں ہے، بلکہ علم کی شرط لگانا خریدار کے حق میں منحصر ہوگا، لیکن ان کا مشہور قول یہ ہے کہ دوسرے عاقد کے لئے فسخ کا علم ہونا شرط نہیں ہے، اور ابن الہمام نے امام ابو یوسف کے اس قول کو راجح قرار دیا ہے، اور بیان کیا ہے کہ فسخ بالقول وہ ہے کہ اگر دوسرے کو علم نہ ہو تو اس کے جواز کے بارے میں اختلاف واقع ہوا ہے، اور بہر حال فسخ بالفعل تو دوسرے کے علم کے بغیر بھی جائز ہے، اس پر ائمہ حنفیہ کا اتفاق ہے[1]۔

اور دوسرے عاقد کے لئے فسخ کے علم کا مشروط نہ ہونا یہ جمہور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اور بعض ائمہ حنفیہ کی سابقہ روایات ہیں، اور یہ ثوری، اور ابوثور کا بھی مذہب ہے، جیسا کہ طبری نے ذکر کیا ہے[2]۔

اور ان حضرات نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ اس کو فسخ کرنے والا اپنے اس ساتھی کی طرف سے فسخ کا مجاز ہے جسے خیار نہیں ہے، لہذا اس کا فسخ اس کے ساتھی کے علم پر موقوف نہیں ہوگا، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کہ وکیل بیع کرے، اور مؤکل کو علم نہ ہو تو یہ جائز ہے، پس رضا کی شرط نہ وہاں لگائی جائے گی اور نہ یہاں، اور اس کی بہت سی نظیریں ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

فسخ اس معاملہ میں اجازت کی طرح ہے، کیونکہ یہ دونوں خیار کے استعمال میں ایک دوسرے کی نظیر ہیں، تو یہ (جیسا کہ بابرتی نے کہا ہے) عقد کے ایک حصہ کو دوسرے پر قیاس کرنا ہے[3]۔

۳- یہ کہ فسخ سے تفریق صفقہ پیدا نہ ہو، یعنی یہ کہ فسخ تمام سودے پر واقع ہو، لہذا اسے حق نہیں ہوگا کہ عقد کو بعض سودے میں نافذ کرے اور اس کے بعض میں عقد کو فسخ کردے، کیونکہ یہ تفریق صفقہ کا سبب بنے گا۔

اور اسی کے مثل سودے کے بعض حصہ کی اجازت دینے کے بارے میں کہا گیا ہے، کیونکہ اس سے لازمی طور پر تفریق صفقہ کی صورت پیدا ہوگی، اور یہ ان دونوں کی رضامندی کے بغیر جائز

---

(۱) البدائع ۵/ ۲۷۳، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۳، فتح القدیر ۵/ ۱۲۲، البحر الرائق ۶/ ۱۸۔

(۲) المجموع ۹/ ۲۰۰، المغنی ۳/ ۵۲۹، کشاف القناع ۳/ ۵۱، الخرشی ۵/ ۱۲۰ اختلاف الفقہاء للطبری (جزء البیوع) ص ۴۵۔

(۳) الشرح الکبیر علی المقنع ۴/ ۶۹، المجموع ۹/ ۲۰۰، الخرشی ۵/ ۱۲۰، فتح القدیر ۵/ ۱۲۲۔

نہیں ہے۔

اور مالکیہ عاقد کو تمام کی واپسی پر مجبور کرتے ہیں، اگر بعض میں عقد کی اجازت دے دے، اور بعض کو لوٹا دے کیونکہ عاقد شرکت پر راضی نہیں ہوا ہے، اور شافعیہ نے کہا ہے: اگر ان دو چیزوں میں سے ایک میں فسخ کا ارادہ کرے جن میں خیار حاصل ہے، تو اصح قول یہ ہے کہ تفریق صفقہ کی وجہ سے یہ جائز نہیں ہے، بہرحال اگر دو شخصوں نے ایک شخص سے ایک ہی معاملہ میں خیار کی شرط پر ایک چیز خریدی تو ان میں سے ایک کو اپنے حصہ میں فسخ کا اختیار ہوگا[۱]۔

دلائل: جو حضرات دوسرے عاقد کے لئے علم کی شرط قرار دیتے ہیں اور جو شرط قرار نہیں دیتے دونوں کے پاس دلائل ہیں، جو عقلی دلائل اور نظائر فقہیہ سے استشہاد کے درمیان دائر ہیں۔

خیار شرط کا منتقل ہونا:

اول- موت کے ذریعہ خیار کا منتقل ہونا:

۵۴- امام مالک اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ خیار شرط مورث کی موت سے وارث کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، اور حنابلہ میں سے ابوالخطاب نے ایک قول یہ ذکر کیا ہے کہ خیار شرط میں مطلقاً وراثت جاری ہوگی۔

اور وارث کے لئے خیار منتقل ہونے کے قائل فقہاء نے یہ علت بیان کی ہے کہ خیار ترکہ میں شامل ہے، کیونکہ یہ اصلاح مال کے لئے ثابت شدہ حق ہے، جیسے رہن اور ثمن حاصل کرنے کے لئے مبیع کو روکنا، اور ان حضرات نے سنت اور عقلی دلائل سے استدلال کیا ہے، تو سنت میں سے رسول اللہ ﷺ کا یہ قول ہے: "من ترک مالا أو حقا فلورثته"[۱] (جو شخص مال یا حق چھوڑے تو اس کے ورثہ کے لئے ہے)، اور خیار شرط مورث کا حق ہے، لہذا اس کی موت سے وارث کی طرف منتقل ہوجائے گا، جیسا کہ حدیث کا فیصلہ ہے۔

پھر ان حضرات نے خیار شرط کو خیار عیب اور خیار تعیین پر قیاس کیا ہے، جو بالاتفاق وارث کی طرف مورث کی موت سے منتقل ہوجاتے ہیں، علت جامعہ یہ ہے کہ ان خیارات میں سے ہر ایک عین سے متعلق ہے، لہذا یہ محض اس کے انتقال سے وارث کی طرف منتقل ہوجائے گا۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ خیار شرط میں وراثت جاری نہیں ہوگی، اور اس کے اثبات کے لئے ان کی عبارتوں میں سے زیلعی کا یہ قول ہے: خیار میت کی صفت ہے، کیونکہ یہ خیار صرف مشیت اور ارادہ ہے، لہذا اس سے منتقل نہیں ہوگا، جیسا کہ اس کے دوسرے اوصاف منتقل نہیں ہوتے ہیں، اور ان حضرات نے اپنے مذہب کے لئے اس طرح استدلال کیا ہے کہ خیار شرط کے ذریعہ حق فسخ کا عوض لینا صحیح نہیں ہے، لہذا وراثت جاری نہیں ہوگی، اس کی نظیر قبضہ سے قبل ہبہ میں رجوع کا حق ہے، جب واہب مرجائے تو اس کی طرف سے وراثت جاری نہیں ہوتی ہے، نیز ان حضرات نے کہا ہے: خیار شرط مبیع کا وصف نہیں ہے کہ مبیع کے ساتھ اس میں بھی وراثت جاری ہو بلکہ یہ مشیت اور ارادہ ہے، پس یہ ایسا وصف ہے جو اس شخص کے ساتھ قائم ہے جس کے لئے یہ ثابت ہے، لہذا اس کی طرف سے

---

(۱) البدائع ۵/ ۲۶۴، ۲۷۳، اور اس میں ممانعت کی عمدہ تعلیل ہے، اور مثلی اشیاء میں اس تفریق کے جواز کی صراحت ہے، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۰۲، تذکرۃ الفقہاء ۱/ ۵۲۲، المجموع ۹/ ۱۹۳۔

(۱) حدیث: "من ترک مالا أو حقا فلورثته" کو عینی نے (البنایہ ۶/ ۲۸۳) انتقال خیار کے قائلین کے ادلہ پر مناقشہ کرتے ہوئے ذکر کیا ہے، اور ہمیں اپنے پاس موجود کتب سنن و آثار میں لفظ (حق) پر مشتمل روایت کی تخریج نہیں ملی ہے، بہرحال آپ ﷺ کا قول: "من ترک مالا فلورثته" کی روایت بخاری (۱۲/ ۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۳۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

وراثت جاری نہیں ہوگی، کیونکہ وراثت اس چیز میں جاری ہوتی ہے جس کا منتقل ہونا ممکن ہو، اور وصف شخصی کسی حال میں قابل منتقلی نہیں ہوتا[۱]۔

صرف حنابلہ نے یہ تفصیل بیان کی ہے کہ میت نے اپنی موت سے قبل خیار کا مطالبہ کیا تھا یا مطالبہ نہیں کیا تھا، اگر صاحب خیار مرجائے اور اپنے حق خیار کا مطالبہ نہ کرے تو خیار باطل ہوجائے گا، اور وراثت جاری نہیں ہوگی، لیکن اگر اس نے اپنی موت سے قبل اس کا مطالبہ کیا تھا تو اس کی طرف سے وراثت جاری ہوگی، پس اصل یہ ہے کہ خیار شرط میں وراثت جاری نہیں ہوگی، الا یہ کہ شرط لگانے والے نے مطالبہ کیا ہو[۲]۔

اور بعض متاخرین حنابلہ نے اس کی صورت یہ بیان کی ہے کہ یہ منتقل کرنا ہے، اور مورث کا اپنے ارادہ سے اپنے ورثہ کو وارث بنانا ہے، چنانچہ ''الفواکہ العدیدۃ'' میں (شیخ المؤلف) فقیہ عبد اللہ بن ذہلان کا قول ہے: ''جب وہ مرجائے اور اس کے ورثہ اس کے خیار کے وارث قرار پائیں، ان کے لئے اس کے شرط لگانے کی وجہ سے، اور اسے ورثہ میں سے ایک ساقط کردے تو تمام کا خیار ساقط ہوجائے گا[۳]، اور یہ عبارت اس ایک کتاب کی عبارت کی وضاحت اور تقیید ہے جس سے وہم ہوتا تھا کہ خیار شرط میں مطلقاً وراثت جاری ہوگی، اور معاملہ اس طرح نہیں ہے، بلکہ اس کے لئے مورث کا حق خیار کا مطالبہ شرط ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: مذہب یہ ہے کہ خیار ان دونوں میں سے میت کے حق میں اس کی موت سے باطل ہوجائے گا، اور دوسرے کا خیار اپنی حالت پر باقی رہے گا، مگر یہ کہ میت نے اپنی موت سے قبل اس کے بارے میں فسخ کا مطالبہ کیا ہو تو اس کے ورثہ کے لئے ہوگا[۱]۔

(۱) المجموع ۹/ ۲۲۲، الدسوقی ۳/ ۱۰۲، القواعد لابن رجب رص ۳۱۶، الخرشی ۴/ ۲۹، فتح القدیر ۵/ ۱۲۵، العنایہ ۵/ ۱۲۵۔

(۲) المغنی ۳/ ۵۱۸، الفروع لابن مفلح مع تصحیح الفروع للمرداوی ۴/ ۹۱، منتہی الارادات ۱/ ۳۵۹، کشاف القناع ۴/ ۲۱۰، ۲۲۵، مطالب أولی النہی ۳/ ۹۹۔

(۳) الفواکہ العدیدہ للمنقور ۱/ ۲۳۷۔

دوم- خیار کا جنون اور غیبوبت کی حالتوں میں منتقل ہونا:

۵۵- حنفیہ کا مذہب گذر چکا ہے کہ جنون خیار کو ساقط کردیتا ہے، تفصیل: (فقرہ/ ۴۱) میں ملاحظہ کی جائے۔

شافعیہ کے نزدیک بائع اور خریدار کے درمیان فرق نہیں ہے، ان حضرات کا مذہب یہ ہے کہ جب جنون یا بے ہوشی صاحب خیار پر طاری ہوجائے تو اس کا خیار ختم نہیں ہوگا، بلکہ اس کا ولی یا حاکم اس کے قائم مقام ہوگا، تو وہ اس میں فسخ اور اجازت میں سے وہ کام کرے گا جو اس شخص کے مفاد میں ہو، اور اسی طرح جب وہ گونگا ہوجائے (اور اس کے لئے نہ تو سمجھا جانے والا اشارہ ہو اور نہ وہ لکھنا جانتا ہو) تو حاکم اس کی طرف سے نائب مقرر کردے گا[۲]۔

ہمیں اس مسئلہ میں حنابلہ کا کوئی کلام نہیں ملا۔

اور مالکیہ نے جنون اور بیہوشی کے درمیان فرق کیا ہے:

الف- پس جنون میں جب علم ہو کہ اسے افاقہ نہیں ہوگا، یا اتنی طویل مدت کے بعد افاقہ ہوگا کہ اس وقت تک انتظار دوسرے عاقد کے لئے باعث ضرر ہوگا تو سلطان یا اس کے نائبین دیکھیں گے کہ اس کے لئے عقد کو نافذ کرنے یا رد کرنے میں سے کون زیادہ بہتر ہے، اور اگر سلطان نے غور نہیں کیا یہاں تک کہ مدت کا ایک حصہ گذر گیا اور جنون زائل ہوگیا تو ظاہر قول کے مطابق گذری ہوئی مدت کا اعتبار کیا

(۱) المقنع لابن قدامہ مع حاشیہ ۲/ ۴۱، المغنی ۳/ ۴۹۴ (مادہ/ ۲۷۶۹)، ۳/ ۵۰۳ (مادہ/ ۲۷۸۹)، القواعد لابن رجب رص ۳۱۶۔

(۲) المجموع ۹/ ۲۲۵۔

جائے گا، اور اگر اس نے غور نہیں کیا یہاں تک کہ اسے خیار کی مدت گذرنے کے بعد افاقہ ہوگیا تو بہ ظاہر اس کے لئے مدت کا اعادہ نہیں ہوگا، اور مبیع اس شخص کے لئے لازم ہوگا جس کے قبضہ میں وہ ہے، اور مجنون ہی کے مثل (حکم میں) راجح قول کے مطابق مفقود ہے، اور ایک قول ہے کہ وہ بیہوش شخص کی طرح ہے۔

ب- اور بیہوشی میں انتظار کیا جائے گا کہ بیہوش شخص کو افاقہ ہوجائے اور وہ اپنے نفس کے لئے اختیار کرے، مگر یہ کہ جب خیار کا زمانہ گذر جائے اور مدت گذرنے کے بعد اس کی بیہوشی طویل ہوجائے جس کی وجہ سے دوسرے کو ضرر ہو تو فسخ کردیا جائے گا، اور سلطان اس کے لئے غور نہیں کرے گا۔

اور اگر فسخ نہیں کیا یہاں تک کہ اسے ایام خیار کے بعد افاقہ ہوگیا، تو اس کے لئے ازسر نو مدت رکھی جائے گی، اور یہ حکم اس کے خلاف ہے جو مجنون میں گذرا[1]۔

اور کبھی وہ جنون طاری زائل ہوجاتا ہے، جس کے سبب سے خیار اس سے دوسرے کی طرف منتقل ہوا تھا، جیسے سلطان کی طرف خیار کو منتقل کرنے والا جنون، اگر اس کے بعد افاقہ ہوجائے تو اس کا اعتبار نہیں ہے جسے وہ اختیار کرے گا، بلکہ معتبر وہ ہوگا جسے سلطان مناسب خیال کریں گے۔

مالکیہ اسی کی طرف گئے ہیں، اور اس میں شافعیہ نے ان کی مخالفت کی ہے، لہذا اس حال میں اگر عاقد کو افاقہ ہوجائے اور وہ دعوی کرے کہ بہتر اس کے خلاف ہے جسے قیم نے اس کی طرف سے کیا ہے، تو حاکم اس کے بارے میں غور کرے گا، پس اگر وہ معاملہ کو اسی طرح پائے جیسا کہ افاقہ پانے والا شخص کہتا ہے تو اسے فسخ اور اجازت کا اختیار دے گا اور قیم کے تصرف کو ختم کردے گا، اور اگر افاقہ پانے والا کا دعوی ظاہر نہ ہو تو اس صورت میں قیم کا قول اس کی یمین کے ساتھ معتبر ہوگا، کیونکہ وہ اس کام میں جسے اس نے کیا ہے امین ہے، الّا یہ کہ افاقہ پانے والا اپنے دعوی پر بینہ قائم کردے[1]۔

(۱) الدسوقی ۳/۱۰۳، الخرشی ۴/۲۹۔

(۱) الدسوقی ۳/۱۰۳، المجموع ۹/۲۲۵، ۲۲۶۔

خیار عیب

تعریف:

۱- (خیار العیب)(۱) دوکلموں (خیار) اور (عیب) سے مرکب اضافی ہے، جہاں تک کلمہ خیار کا تعلق ہے تو خیار کی عمومی تعریف میں اس کا لغوی اور اصطلاحی معنی گذر چکا ہے۔

بہر حال کلمہ عیب تو یہ لغت میں فعل "عاب" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "عاب المتاع یعیب عیباً" یعنی سامان عیب دار ہو گیا، اور اس کی جمع عیوب اور أعیاب ہے، فیومی نے کہا ہے: عیب کا استعمال اسم کے طور پر ہوتا ہے اور عیوب جمع آتی ہے، اور "معیب"، عیب کی جگہ اور اس کے زمانے کو کہا جاتا ہے(۲)۔

اور اصطلاح میں فقہاء کے نزدیک عیب کی متعدد تعریفات ہیں: ان میں سے ایک وہ ہے جسے علامہ ابن نجیم اور علامہ ابن الہمام نے ذکر کیا ہے: وہ جس سے اصل فطرت سلیمہ خالی ہو، جس کی وجہ سے وہ چیز ناقص شمار کی جائے(۳) اور ابن رشد نے اس کی یہ تعریف کی ہے: جس کی طبعی خلقت میں نقص پیدا ہو جائے یا تخلیق شرعی سے نقص

(۱) یہ نام جمہور کے ساتھ خاص ہے، اور عام طور پر مالکیہ اس کا نام "خیار النقیصہ" رکھتے ہیں۔

(۲) القاموس المحیط، تاج العروس، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، لسان العرب ۲/ ۱۲۴، ۱۲۵ (یہ سب "عیب" کے مادہ میں ہے)۔

(۳) حدود الفقہ لابن نجیم من مجموعۃ رسائلہ المطبوعۃ عقب الأشباہ ۱/ ۳۲۷، فتح القدیر ۵/ ۱۵۱۔

ہو جائے، ایسا نقصان جو مبیع کے ثمن میں اثر انداز ہو(۱)۔

اور امام غزالی نے اس کی تعریف یہ کی ہے: ہر وہ وصف مذموم ہے جس سے عام طور پر عرف مبیع کے محفوظ ہونے کا تقاضہ کرتا ہے(۲)۔

خیار عیب کی مشروعیت:

۲- عیب کی وجہ سے واپسی کے بارے میں فی الجملہ فقہاء کا اختلاف نہیں ہے۔

اور ان حضرات نے کتاب و سنت اور قیاس کے دلائل سے استدلال کیا ہے۔

جہاں تک قرآن سے استدلال کی بات ہے تو ان حضرات نے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے عموم سے استدلال کیا ہے: "إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ"(۳) (ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو) اور استدلال کی وجہ یہ ہے کہ مبیع میں عیب کا علم رضا کے منافی ہے، جو عقود میں شرط ہے، پس وہ عقد جو عیب سے ملا ہوا ہو بغیر رضامندی کی تجارت ہے(۴)۔

پس آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ عاقد پر عیب دار مبیع لازم نہیں ہوتی ہے، بلکہ اس کے لئے اسے رد کرنے اور اعتراض کا حق ہے، قطع نظر اس سے کہ واپسی کا طریقہ کیا ہوگا؟ اور مبادلہ کی برابری میں واقع ہونے والے خلل کی اصلاح کا طریقہ کیا ہوگا(۵)۔

اور سنت میں سے حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "أن رجلا ابتاع غلاماً فاستغله، ثم وجد به عیباً فرده بالعیب، فقال

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۳۔

(۲) الوجیز ۲/ ۱۴۲۔

(۳) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۴) الإیضاح للشماخی ۳/ ۱۳۱۔

(۵) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۳۔

البائع: غلة عبدي، فقال النبی ﷺ: "الغلة بالضمان" وفي رواية "الخراج بالضمان" (1) (ایک شخص نے ایک غلام خریدا، اور اس سے آمدنی حاصل کی، پھر اس میں عیب پایا، اور اسے عیب کی وجہ سے لوٹا دیا، پس بائع نے کہا کہ میرے غلام کی کمائی ہے، تو نبی پاک ﷺ نے ارشاد فرمایا: آمدنی ضمان کی وجہ سے ہوتی ہے، اور ایک روایت میں ہے: خراج ضمان کی وجہ سے ہوتا ہے)۔ اور کاسانی نے خیارعیب کی مشروعیت پر حدیث مصراۃ سے استدلال کیا ہے (۲)۔

اور ان حضرات نے مصراۃ میں حاصل ہونے والے خیار پر قیاس کے ذریعہ استدلال کیا ہے، اور ان دونوں کے درمیان علت جامعہ صحیح سالم مبیع کا عدم حصول ہے، کیونکہ اس نے ثمن خرچ کیا ہے تاکہ اسے صحیح مبیع حوالہ کی جائے اور اسے صحیح مبیع حوالہ نہیں کی گئی (۳)۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: تصریہ کے ذریعہ نبی پاک ﷺ کا خیار کو ثابت کرنا اس کے عیب کے ذریعہ ثبوت پر متنبہ کرنا ہے (۴)۔

عیب سے باخبر کرنے کا وجوب اور اس کے دلائل:

۳- عقد کرنے والے پر اس کا وجوب:

فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ فروخت کرنے والے پر واجب ہے کہ وہ خریدار کو اس عیب سے آگاہ کرے جو اس کی مبیع میں ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جس میں خیار ثابت ہوتا ہے، لیکن اگر وہ خیار کا سبب نہ ہو تو اس کا بیان نہ کرنا تدلیس کے قبیل سے نہیں ہے جو حرام ہے، جیسا کہ امام الحرمین نے کہا ہے، اور ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ عیب سے مطلع کرنا واجب ہے، پس جب وہ اسے بیان نہیں کرے گا تو گنہگار اور نافرمان ہوگا، اور اس کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف نہیں ہے، (جیسا کہ ابن قدامہ، سبکی اور ان دونوں کے علاوہ حضرات نے ذکر کیا ہے) (1) اور ابن رشد (جد) نے اسے ناحق طور پر مال کھانے کے قبیل سے قرار دیا ہے، اور اس کا حرام ہونا معروف ہے (۲)۔

اور اس پر متعدد احادیث دلالت کرتی ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

عقبہ بن عامرؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں نے نبی پاک ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: "المسلم أخو المسلم، ولا يحل لمسلم باع من أخيه بيعا و فيه عيب إلا بينه له" (۳) (مسلمان مسلمان کا بھائی ہے، اور کسی مسلمان کے لئے یہ حلال نہیں ہے کہ وہ اپنے بھائی کے ہاتھ کوئی ایسی چیز فروخت کرے جس میں عیب ہو، مگر یہ کہ اسے اس کے بارے میں بتادے)۔

اور حضرت واثلہ بن الاسقع رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا يحل لأحد يبيع شيئا إلا يبين ما فيه، و لا يحل لمن يعلم ذلك إلا بينه" (۴) (کسی شخص

---

(1) حدیث عائشہ کی روایت احمد (۶/ ۸۰ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور دوسرے لفظ کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۸۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی تصحیح ابن القطان نے کی ہے، جیسا کہ التلخیص الحبیر (۳/ ۲۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۷۴، اور حدیث مصراۃ کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۵۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور اس کی عبارت یہ ہے: "من اشترى شاة مصراة فهو فيها بالخيار ثلاثة أيام، إن شاء أمسكها و إن شاء ردها و رد معها صاعا من تمر"۔

(۳) تکملہ المجموع للتقی السبکی ۱۲/ ۱۱۶، ۱۱۷۔

(۴) المغنی ۴/ ۱۰۹، م ۲۹۹۹۔

(1) ردالمحتار ۵/ ۷/ ۴، المغنی ۴/ ۱۰۹، م ۲۹۹۸، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۱۱۰، ۱۱۲۔

(۲) المقدمات رص ۵۶۹، الدسوقی ۳/ ۱۱۹، معالم القربۃ فی الحسبۃ لابن الأخوۃ ر ۱۱۳، ۱۳۵، ۱۵۳، الدررالبہیہ للشوکانی ۲/ ۱۱۹، کفایۃ الطالب ۲/ ۱۲۱۔

(۳) حدیث عقبہ بن عامرؓ: "المسلم أخو المسلم" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۵۵ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/ ۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۴) حدیث واثلہؓ: "لا يحل لأحد يبيع شيئا إلا بيّن ما فيه" کی روایت احمد (۳/ ۴۹۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور شوکانی نے کہا ہے: اس کی اسناد میں

کے لئے حلال نہیں ہے کہ کوئی چیز فروخت کرے مگر یہ کہ جو عیب اس میں ہو اسے بیان کردے، اور اس شخص کے لئے حلال نہیں جو اس کا علم رکھتا ہو مگر یہ کہ اسے بیان کردے)۔

اور اس باب میں دیگر احادیث ہیں جو سابق معنی کے لئے شاہد ہیں، اس لئے کہ دھوکہ کی حرمت کے سلسلہ میں احادیث وارد ہیں، اور عیب کو چھپانا دھوکہ ہے (جیسا کہ سبکی نے صراحت کی ہے)، اور یہ جیسے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے: "**من غشنا فليس منا**" (جس نے ہم کو دھوکہ دیا وہ ہم میں سے نہیں ہے) اس کی روایت مسلم نے کی ہے اور یہ اس قصہ میں وارد ہے: "**أنه ﷺ مر على صبرة طعام فأدخل يده فيها، فنالت أصابعه بللا فقال: "ما هذا يا صاحب الطعام"؟ قال: أصابته السماء يا رسول الله(يعنى المطر) قال: "أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس، من غش فليس منى**"[1] (جناب رسول اللہ ﷺ گندم کے ایک ڈھیر کے پاس سے گذرے، تو آپ ﷺ نے اس میں اپنا ہاتھ داخل فرمایا، پس آپ ﷺ کی انگلیوں میں تری لگ گئی، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اے گندم والے یہ کیا ہے؟ اس نے کہا کہ اسے آسمان یعنی بارش کے پانی نے تر کردیا ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تم نے اسے غلہ کے ڈھیر کے اوپر نہیں رکھا تاکہ لوگ دیکھ سکتے، جو دھوکہ دے وہ ہم میں سے نہیں ہے)، اور یہ حدیث اس طرف اشارہ کرتی ہے کہ عیب کی اطلاع صریح قول کے بدلے فعل کے ذریعہ دینا بھی کافی ہوگا۔

اور کیا گناہ برابر قائم رہے گا اگرچہ خریدار عیب کے ظاہر ہونے کے بعد اس پر راضی ہوجائے، اس پر شوکانی نے "الدرر البہیۃ" میں یقین کے ساتھ کہا ہے کہ اگر وہ راضی ہوجائے تب بھی بائع گناہ گار ہوگا اور بیع صحیح ہوجائے گی[1]۔

چھپانے کے ساتھ بیع کا حکم:

۴- بیع اس عیب کے بیان کے بغیر جو خیار کا سبب بنتا ہے جمہور فقہاء کے نزدیک معصیت کے ساتھ صحیح ہے۔

اور فقہاء نے حدیث مصراۃ سے استدلال کیا ہے جو خریدار کے لئے خیار کو ثابت کرتی ہے، اور یہ بیع کے صحیح ہونے پر مبنی ہے، اور تصریہ عیب ہے، اور اس جگہ عیب کو چھپانا ہے، اور اس کا چھپانا بیع کو باطل نہیں کرتا ہے، کیونکہ ممانعت اس خرابی کی وجہ سے ہے جو عقد میں ہے، لہذا وہ صحت عقد کے لئے مانع نہیں ہوگا، برخلاف اس صورت کے جبکہ ممانعت معقود علیہ (مبیع) کی طرف متوجہ ہو کسی ایسی خرابی کی وجہ سے جو مبیع میں ہو، یا وہ کسی ممنوع امر کو مستلزم ہو، اور اس جگہ عقد اپنی اصل کے اعتبار سے "منہی عنہ" نہیں ہے، (نہ تو کسی ایسی خرابی کی وجہ سے جو اس میں ہے اور نہ اس کے کسی ممنوع کے مستلزم ہونے کی وجہ سے) بلکہ کتمان عیب کی وجہ سے وہ چیز ثابت ہوئی جس کی ممانعت کی گئی ہے، اور وہ دھوکہ دینا ہے، اور یہ ممانعت کے تینوں درجوں میں کا ادنی درجہ ہے، لہذا عقد میں گناہ نہیں ہے، بلکہ گناہ کتمان میں ہے، اس لئے کہ نہی کتمان سے ہے نہ کہ عقد سے[2]۔

اور اس باب میں صحابہ کرامؓ کے افعال میں سے صریح وہ ہے،

= ابو جعفر الرازی اور ابو سباع ہیں، اور پہلا مختلف فیہ ہے، اور دوسرے کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ مجہول ہے، جیسا کہ نیل الأوطار (۲۳۹/۵ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۱) حدیث: "من غشنا فليس منا......" اور حدیث: "من غش فليس مني" دونوں کی روایت مسلم (۹۹/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) الدرر البہیہ للشوکانی بشرح صدیق حسن خان (۱۱۹/۲)۔

(۲) تکملۃ المجموع ۱۱۲/۱۲، ۱۱۴، المغنی ۳۵۵/۳، ۳۵۶، ۱۰۹/۴، م ۲۹۹۸، الدرر البہیہ للشوکانی ۱۲۹/۲۔

جیسے بخاری نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے بیمار اونٹ خریدے[1]، پس جب انہیں اس کے عیب کی خبر دی گئی تو اس پر راضی ہو گئے، اور عقد کو نافذ کر دیا[2]۔

غیر عاقد پر اس کا وجوب:

۵- عیب کی خبر دینے کا وجوب بائع کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ اس شخص کے لئے بھی یہ حکم ہے جسے عیب کا علم ہو، حدیث واثلہ کی وجہ سے (اور اس بارے میں جو قصہ مروی ہے وہ یہ ہے کہ انہوں نے یہ اس وقت کیا جبکہ بائع نے عیب کو چھپایا)[3] اور خیر خواہی کے وجوب کے سلسلہ میں چند دوسری احادیث کی وجہ سے شافعیہ میں سے شیرازی، ابن ابی عصرون اور نوویؒ نے اس کی صراحت کی ہے، اور سبکی نے کہا ہے: اور اس کے بارے میں مجھے اختلاف کا گمان نہیں ہے۔

اور وجوب اس صورت میں مؤکد ہو جاتا ہے جبکہ تنہا اجنبی شخص کو عیب کا علم ہو، خود بائع کو بھی اس کا علم نہ ہو، اور اگر ان دونوں کو اس کا علم ہو تو وجوب اس وقت ہوگا جبکہ وہ جانتا ہو یا اسے ظن ہو یا وہم ہو کہ بائع نے اس کو اس کی اطلاع نہیں دی، بہر حال اگر اسے علم ہو کہ بائع نے اسے بتا دیا (یا اس کو ظن غالب ہو کہ وہ اپنی دینداری کی وجہ سے اسے باخبر کر دے گا) تو اس جگہ دو احتمال ہیں: ایک عدم وجوب ہے اس اندیشہ سے کہ بائع غصہ سے بھڑک نہ جائے، کیونکہ اس میں اس کے ساتھ سوء ظن کا وہم ہے، اور دوسرا احتمال یہ ہے: خریدار سے استفسار واجب ہوگا کہ کیا بائع نے اسے عیب کی اطلاع دے دی تھی؟۔

(۱) اسے مرض لاحق تھا جیسے بخار، یہ مرض اسے پیاسا رکھتا وہ آسودہ نہیں ہوتا، المصباح المنیر۔

(۲) اثر ابن عمرؓ کی روایت بخاری (الفتح ۴/۳۲۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث واثلہ حاشیہ ۴، فقرہ نمبر ۳ کے تحت گذر چکی۔

بائع اور اجنبی کے حق میں اطلاع دینے کا وقت بیع سے قبل ہے، تاکہ وہ خریدنے سے باز آجائے، پس اگر اجنبی موجود نہ ہو یا اس کو اطلاع نہ کر سکا ہو تو اس کے بعد کا وقت ہے، تاکہ خریدار عیب کی وجہ سے واپس کرنے پر قادر ہو سکے[1]۔

خیار عیب کی مشروعیت کی حکمت:

خیار عیب کی مشروعیت کی حکمت عاقد (خریدار) سے ضرر کو دور کرنا ہے، کیونکہ وہ بیع کے ذریعہ تبادلہ پر راضی ہوا ہے، اور بیع کا تقاضا یہ ہے کہ مبیع عیب سے محفوظ ہو، اور جب عیب پایا گیا تو سلامتی باقی نہیں رہی، لہذا اس کے فوت ہونے کے وقت اسے خیار حاصل ہوگا، کیونکہ رضا بیع کی حقیقت میں داخل ہے، اور اس کے فوت ہونے پر رضا ختم ہو جاتی ہے، لہذا اس چیز کے لازم قرار دینے سے ضرر ہوگا جس پر وہ راضی نہیں ہے[2]۔

خیار عیب کی شرطیں:

۶- خریدار کے لئے تین شرطوں کے ساتھ خیار عیب ثابت ہوتا ہے:

۱- معتبر عیب کا ظاہر ہونا۔

۲- عقد کے وقت خریدار کو عیب کا علم نہ ہو۔

۳- بائع نے عیب سے براءۃ کی شرط نہ لگائی ہو۔

(پہلی شرط) معتبر عیب کا ظاہر ہونا:

۷- اس شرط سے مراد یہ ہے کہ عیب ظاہر اور منکشف ہو جائے، جبکہ وہ خریدار سے پوشیدہ تھا، لہذا عیب کے ظاہر ہونے سے پہلے اس کا

(۱) تکملۃ المجموع ۱۲/۱۱۲۔

(۲) البدائع ۵/۲۷۴، الفتاوی الہندیہ ۳/۶۶ نقلاً عن السراج الوہاج، العنایہ شرح الہدایہ للبابرتی ۵/۱۵۱، ۱۵۲۔

کوئی حکم نہیں ہوگا، کیونکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ وہ خریدار سے پوشیدہ اور اوجھل ہے تو گویا کہ مبیع اس کی نگاہ میں سالم ہے یہاں تک کہ اس میں عیب پائے۔

اور اس کے معتبر ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ فقہ کے معنی اصطلاحی کے اعتبار سے عیب ہو نہ کہ لغت کے اعتبار سے مطلق عیب مراد ہے، اور یہ تام نہیں ہوگا مگر یہ کہ اس میں دو امر متحقق ہوں اور وہ یہ ہیں:

۱- عیب قیمت کے کم کرنے یا غرض صحیح کے فوت کرنے میں مؤثر ہو۔

۲- معقود علیہ کی جنس میں اصل عیب سے سالم ہونا ہو۔

امر اول- قیمت کا کم ہونا یا غرض صحیح کا فوت ہونا:

۸- حنفیہ نے عیب کا یہ ضابطہ ذکر کیا ہے: عیب ہر وہ چیز ہے جو اہل تجربہ کے نزدیک قیمت میں کمی کا سبب ہو، چاہے عین میں کمی پیدا کرے یا نہ کرے[1]۔

اور بعض حنفیہ (اور ان کے علاوہ دوسرے حضرات) نے قیمت کے بدلے ثمن کے ذریعہ تعبیر کی ہے اور یہی مراد ہے، ابن عابدین نے کہا ہے: چونکہ ثمن عموماً قیمت کے مساوی ہوتا ہے، اس لئے ثمن کے بدلہ قیمت سے تعبیر کی گئی۔

اور مہر میں عیب فاحش وہ ہے جو اسے جید سے وسط کی طرف اور وسط سے ردی کی طرف نکال دے، اور مہر معمولی عیب کی وجہ سے نہیں لوٹایا جاتا ہے جبکہ وہ کیلی یا وزنی نہ ہو، بہر حال کیلی اور وزنی کی صورت میں معمولی عیب کی وجہ سے بھی رد کر دیا جاتا ہے[2]۔

(۱) رد المحتار ۴/ ۷۴، فتح القدیر ۵/ ۱۵۱، العنایہ ۵/ ۱۵۳، البدائع ۵/ ۲۷۴، اور انہوں نے ذکر کیا ہے: حکم کے اعتبار سے برابر ہے کہ عیب سے پیدا ہونے والا نقصان زیادہ ہو یا کہ کم، اور اس کا موازنہ مالکیہ کے اس نظریہ سے کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے عیب کثیر، عیب متوسط اور عیب یسیر میں فرق کیا ہے، اور یہ بحث آگے آئے گی، مغنی المحتاج ۲/ ۵۱، فتح القدیر ۶/ ۱۱۔

(۲) جامع الفصولین (۱/ ۲۵۰) نقلاً من عدۃ المتقین للنسفی، الفتاوی الہندیہ

"مختار الفتاویٰ" میں کہا ہے: اس میں حدّ فاصل یہ ہے: ہر وہ عیب جو اندازہ کرنے والوں کے اندازے میں داخل ہو، بایں طور کہ ایک قیمت لگانے والا صحیح کی قیمت ایک ہزار اور عیب کے ساتھ ایک ہزار سے کم قیمت لگائے، اور دوسرا قیمت لگانے والا اس عیب کے ساتھ اس کی قیمت ایک ہزار لگائے تو یہ یسیر ہے، اور جو چیز قیمت لگانے والوں کے اندازے میں داخل نہ ہو، بایں طور کہ قیمت لگانے والے حضرات کا اس پر اتفاق ہو کہ صحیح کی حالت میں اس کی قیمت ایک ہزار ہے، اور عیب کے ساتھ اس کی قیمت لگانے میں ان حضرات کا اتفاق ہو کہ ایک ہزار سے کم ہے تو وہ فاحش ہے[1]۔

اور امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے کہ خیار عیب نکاح میں نہیں ہوتا ہے، اور امام محمدؒ نے کہا ہے: عورت کو تین عیبوں: جنون، جذام، اور برص کی وجہ سے حق فسخ حاصل ہوگا، کیونکہ عورت اس شوہر کے ساتھ نہیں رہ سکتی ہے، جس کے اندر ان میں سے کوئی ایک مرض ہو، اور "زیلعی" اور "بدائع" میں آیا ہے کہ ان چیزوں کا ذکر تمثیل کے طور پر ہے، اور ہر وہ عیب جس سے عورت کو ضرر ہو، اس کی وجہ سے وہ فسخ عقد کی مستحق ہوگی، اور ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ تفریق عیب کے سبب سے ہوگی، لیکن ایسے عیوب سے جو مقصد نکاح میں خلل ڈالتے ہوں، جیسے مذکورہ تینوں عیوب۔

اور اس کی تفصیل "نکاح" کی اصطلاح میں ہے۔

اور اس کا ضابطہ شافعیہ کے نزدیک یہ ہے: عیب وہ ہے جو قیمت یا عین شئ میں نقص پیدا کرنے والا ہو، ایسا نقصان جس کی وجہ سے غرض صحیح فوت ہوتی ہو، اس شرط کے ساتھ کہ مبیع کے امثال میں عام طور پر عیب کا نہ ہونا ہے، اور یہ ضابطہ عیب دو بنیادی عناصر کو شامل ہے، جبکہ

= (۳/ ۶۶) نقلاً من شرح الطحاوی والبحر الرائق۔

(۱) الفتاوی الہندیہ (۱/ ۶۶) " هذا هو المختار للفتوى " کی عبارت کے ساتھ لاحق ہے۔

اس سے حنفیہ کی تعریف خالی ہے، اور سبکی نے کہا ہے: یہ ضابطہ ان بہت سے ضابطوں سے راجح ہے، جن میں عرف پر مدار رکھا گیا ہے، نہ کہ عیب کے ضبط کرنے پر، اور محض عرف پر معاملہ کو دائر کرنے کی وجہ سے بعض اوقات التباس واقع ہوتا ہے[۱]، اور غرض صحیح کے فوت ہونے کی شرط لگانا، معمولی نقص سے احتراز کے لئے ہے، جیسے بکری کی ران یا اس کی پنڈلی میں ایسا عیب جو کسی خرابی کا سبب نہ بنے، اور اس سے قربانی کے صحیح ہونے کی غرض فوت نہ ہو، برخلاف اس صورت کے جبکہ اس کا کان کاٹ لیا جائے جو اس کی قربانی کے لئے مانع ہے۔

اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ صرف ذات شئ میں کمی ہونا عیب کے لئے کافی ہے، اگرچہ اس کی وجہ سے قیمت کم نہ ہو، بلکہ زائد ہوجائے! اور اس کے بالمقابل عیب میں سے یہ ہے کہ قیمت کم ہو (یا ابن قدامہ کی عبارت میں مالیت کم ہو) تجار کے عرف میں، اگرچہ اس کی ذات میں کمی نہ ہو، جبکہ وہ نقصان ایسا ہو کہ عرف عام طور پر اس سے مبیع کی سلامتی کا تقاضا کرتا ہو، کیونکہ مبیع محل عقد صفت مالیت کے اعتبار سے ہوتا ہے، پس جو چیز اس میں نقص کو پیدا کرے وہ عیب قرار پائے گی[۲]۔

اور مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ ان چیزوں کے قبیل سے جسے عیب شمار کیا جائے گا، یہ ہے کہ وہ گھر ایسا ہو جس میں کسی انسان کو قتل کردیا گیا ہو اور اس میں رہنے والے افراد وحشت محسوس کرتے ہوں، اور وہ لوگ اس سے نفرت کرتے ہوں اور آل واولاد اس میں سکونت سے انکار کرتے ہوں، اور انہیں اس وحشت کے سبب شیطانی خوف زدہ کرنے والے اور ڈرانے والے خواب وخیالات نظر آتے ہوں، اور اسے ایسا بنا دیا ہو کہ لوگ اس سے نفرت کرتے ہوں، اور اس میں

(۱) تکملۃ المجموع ۱۲/ ۳۴۰۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۲۱۵، المغنی ۴/ ۱۱۵، م ۳۰۱۰۔

رغبت کم ہوگئی ہو، جس کی وجہ سے اس کی قیمت کم کردی گئی ہو، تو یہ قیمت میں کمی ہونے کی مثالوں میں سے ایک ہے[۱]۔

امر دوم- مبیع جیسی چیزوں کا عیب سے محفوظ ہونا ہی جب اصل ہو:

۹- مراد یہ ہے کہ اس عارضی وصف سے سلامتی مبیع کی نوع اور اس کی امثال میں اصل ہو، بہر حال اگر مبیع کی امثال میں اس کا وجود مالوف ہو تو اسے معتبر عیب نہیں شمار کیا جائے گا، اور اس امر پر اتفاق کے باوجود اس کی تعبیرات میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ کے مقابلہ میں ابن عابدین نے حنفیہ کے اصول پر استدراک کرتے ہوئے کہا ہے کہ ہمارے قواعد بھی اس کے خلاف نہیں ہیں[۲] اور اس کی مثال ان حضرات نے تیل میں حد معتاد کے اندر تلچھٹ کے پائے جانے سے دی ہے، تو عیب کے معتبر ہونے کے بارے میں فقہاء نے جن تعبیرات پر اعتماد کیا ہے ان میں سے یہ ہیں، جنس مبیع میں غالب اس کا نہ ہونا ہو، یا عام طور پر اس سے مبیع کی سلامتی کا عرف تقاضہ کرتا ہو، یا وہ چیز جو خلقت اصلیہ کے مخالف ہو یا اصل خلقت کے مخالف ہو، یا طبعی حالت سے باہر ہو یا اصل خلقت میں نقص پیدا کردے یا خلق شرعی میں کمی واقع ہوجائے، (جیسا کہ ابن رشد کہتے ہیں) یا جو معتاد کے مخالف ہو، یا جس سے اصل فطرت سلیمہ خالی ہوتی ہو[۳]۔

(۱) المعیار للونشریسی طبع حجریہ بالمغرب ۵/ ۱۸۰، الخرشی ۵/ ۱۲۷۔

(۲) رد المحتار ۴/ ۷۱۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۴، مغنی المحتاج ۲/ ۵۱، الوجیز ۲/ ۱۴۲، المکاسب ۲۶۷ نقلاً عن قواعد الحلبی، تذکرۃ الفقہاء ۱/ ۵۴۰، فتح القدیر ۵/ ۱۵۱، شرح المجلہ لعلی حیدر (ترجمہ الحسینی) ۲۸۴، شرح المجلۃ للمحاسنی ۱/ ۲۶۷، جس کے بارے میں فطرت سلیمہ تقاضا کرتی ہے کہ اس سے خالی ہو۔

عیب کے ضابطہ کے سلسلہ میں عرف کی طرف مراجعت:

۱۰- فقہاء کی عبارتیں اس سلسلہ میں متفق ہیں کہ عیب کے مؤثر ہونے کے سلسلہ میں (یعنی اس کے قیمت میں کمی کا سبب بننے اور جنس مبیع میں اصل اس کے نہ ہونے) مرجع اہل تجربہ ہیں، ابن الہمام نے کہا ہے: وہ تجار ہیں یا اصحاب صنعت ہیں، اگر شئی مصنوعات میں سے ہو، اور کاسانی نے کہا ہے: اس باب میں مدار تجار کے عرف پر ہے، پس جو چیز ان کے عرف میں ثمن (قیمت) میں نقص پیدا کرے وہ عیب ہے خیار کو واجب کرے گی (۱) اور حطاب نے کہا ہے: کسی چیز کو عیب ماننے اور نہ ماننے میں مدار تجار کے عرف پر ہے..... چاہے عامۃ الناس جو تجار نہیں ہیں اسے عیب سمجھیں یا نہ سمجھیں (۲)، اور اس بارے میں شک نہیں ہے کہ تجار کا ذکر تخصیص کے طور پر نہیں ہے بلکہ مراد ہر چیز میں اس کے اہل تجربہ ہیں، اس چیز کے اعتبار سے۔

اور کیا کسی چیز کے عیب ہونے کے فیصلہ پر اہل تجربہ کا اجماع شرط ہے؟ اس کی طرف حنفیہ گئے ہیں، چنانچہ ابن عابدین نے کہا ہے: اگر تجار کا اختلاف ہو اور ان میں سے بعض کہیں: یہ عیب ہے اور ان میں سے بعض کہیں: عیب نہیں ہے، تو اس کو واپس کرنے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ تمام کے نزدیک واضح عیب نہیں ہے، اور شافعیہ کے مذہب میں یہ اجماع مطلوب نہیں ہے بلکہ تعدد بھی غیر مطلوب ہے، جیسا کہ سبکی نے ''التہذیب'' اور ''العدۃ'' کے مصنفین سے نقل کیا ہے، اور ایک کے قول پر اکتفا کیا جائے گا، اور صاحب ''التتمہ'' سے نقل کیا گیا ہے کہ دو کی گواہی ضروری ہے، پھر انہوں نے کہا: اگر دو آدمیوں کا اس کے بارے میں اختلاف ہو کہ کیا وہ عیب ہے؟ اور اس جگہ ایسا شخص موجود نہ ہو جس کی طرف رجوع کیا جائے تو بائع کا قول اس کی یمین کے ساتھ معتبر ہوگا (۱)۔

عیب کے مؤثر ہونے کی شرطیں:

۱- یہ کہ عیب خود محل عقد میں ہو:

۱۱- بیع میں ضروری ہے کہ (عیب) خود مبیع میں ہو، اور یہ فطری بات ہے، لہذا غیر مبیع کے عیوب کا اثر نہیں ہوگا، جیسے دوسرے عاقد کی ذات میں عیوب یا پیش کردہ رہن میں عیب، یا کفیل اور اس کے مثل میں......، اور ابن عابدین نے اس کی یہ مثال دی ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کی دکان میں اپنا حق کدک (جائداد سے نفع اٹھانے کے حقوق میں سے ایک حق) فروخت کیا تو خریدار کو خبر دی گئی کہ دکان کا کرایہ اتنا ہے اس کے بعد ظاہر ہوا کہ کرایہ اس سے زیادہ ہے، تو اس سبب سے اسے رد کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ یہ مبیع میں عیب نہیں ہے (۲)۔

۲- یہ کہ عیب پرانا ہو:

۱۲- قدیم سے مراد وہ ہے جو عقد سے متصل ہو یا قبضہ سے پہلے پیدا ہو، پس وہ عیب جو عقد سے ملا ہوا ہو اس پر اجماع ہے، اور اس کی دلیل جو قبضہ سے پہلے پایا جائے یہ ہے کہ مبیع بائع کے ضمان میں ہے، تو اسی طرح اس کا جزء اور اس کی صفت بھی اس کے ضمان میں ہوگی (۳)۔

بہر حال جبکہ عیب قدیم نہ ہو بلکہ حوالگی کے بعد پیدا ہوا تو خیار ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ خیار اس وصف سلامتی کے فوت ہونے کی وجہ سے ہے جس کی شرط دلالۃً عقد میں لگائی گئی ہے اور جس چیز کا

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۷۴، الہدایہ و فتح القدیر ۵/ ۱۵۳، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۷، المغنی ۴/ ۱۳۷، المبسوط للسرخسی ۱۳/ ۱۰۶، اور فرمایا کہ: ''ہر چیز میں اس کے اہل صنعت کی طرف رجوع کیا جائے گا''، المجموع ۱۲/ ۳۴۴۔

(۲) الحطاب علی خلیل ۴/ ۴۳۶۔

(۱) تکملۃ المجموع ۱۲/ ۳۴۳، ۳۴۴۔

(۲) رد المحتار ۴/ ۷۲۔

(۳) شرح الروض ۲/ ۶۰، بدایۃ المجتہد لابن رشد ۲/ ۱۷۶۔

عقد ہوا تھا وہ خریدار کے قبضہ میں سالم گئی، کیونکہ عیب حوالگی کے بعد پیدا ہوا۔

مرغینانی نے کہا ہے: عیب کبھی حوالگی سے قبل بیع کے بعد پیدا ہوتا ہے اور وہ رد کو واجب کرتا ہے[1]۔

اور اس میں مالکیہ نے مخالفت کی ہے، اور ان حضرات نے عہدہ (ذمہ داری) کے مسئلہ کو اختیار کیا ہے: اور یہ دو عہدے (ذمہ داریاں) ہیں، پہلا غلام کے عیوب کے سلسلہ میں اور اس کے بارے میں وہ تین دنوں کی ذمہ داری کے قائل ہیں، اور دوم جنون، جذام اور برص کے عیوب کے بارے میں، اور اس کے بارے میں وہ حضرات ایک سال کی ذمہ داری کے قائل ہیں، اور اس کی تفصیل ''عہدۃ'' کی اصطلاح میں ہے[2]۔

اور اس شرط سے حنفیہ کے نزدیک عقد اجارہ مستثنیٰ ہے، چنانچہ ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ یہ عیب حادث کے ذریعہ فسخ ہوجاتا ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ یہ منافع پر عقد ہے، اور یہ رفتہ رفتہ پیدا ہوتا ہے، اور عیب کا وجود انتفاع میں حائل ہوتا ہے، لہذا اس کا اعتبار کیا جائے گا، اگرچہ حادث ہو[3]۔

۳- یہ کہ عیب قبضہ سے قبل خریدار کے فعل سے نہ ہو:

۱۳- خریدار کے یہاں پیدا ہونے والے عیب کے درجہ میں اس قدیم عیب (جو قبضہ سے قبل پیدا ہو) کو بھی مانا جاتا ہے جو ایسے فعل سے پایا جائے جو خریدار کی طرف سے مبیع پر اس کے قبضہ سے پہلے

(۱) الہدایہ و فتح القدیر ۵/۱۷۱، البدائع ۵/۲۷۵، الفتاوی الہندیہ ۳/۶۶، المقدمات رص ۵۸۰، تحفۃ المحتاج بحاشیۃ الشروانی ۴/۱۴۰، الشرح الکبیر علی المقنع ۴/۹۰۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۴۔

(۳) رد المحتار نقلاً عن جامع الفصولین ۴/۷۱، وترتیب الأشباہ رص ۲۶۳۔

واقع ہو، اور یہ قید اس کے ماقبل سے استثناء کی طرح ہے، اور اس پر وہ تمام فروع دلالت کرتی ہیں جن کو شافعیہ نے ذکر کیا ہے، (اور دوسرے فقہاء کے قواعد اس کا انکار نہیں کرتے ہیں)، اور شیرازی نے صراحت کی ہے کہ اس وقت عیب اپنا اثر کھودے گا[1]۔

۴- یہ کہ عیب حوالگی کے بعد بھی باقی رہے اور واپس کرنے تک برابر برقرار رہے:

۱۴- اور اس کے برقرار رہنے سے مراد یہ ہے کہ حوالگی کے بعد خریدار کے پاس ثابت ہو، یا تو اس طرح کہ قبضہ کے بعد برابر محل عقد میں موجود رہے، یا یہ کہ حوالگی کے وقت پوشیدہ ہوجائے پھر دوبارہ ظاہر ہو، لہذا اس پر اکتفا نہیں کیا جائے گا کہ فروخت کرنے والے کے نزدیک اس کا قدیم ہونا ثابت ہے اور عقد سے قبل صرف فروخت کرنے والے کے یہاں وہ ظاہر ہوچکا ہے، جس طرح اس پر اکتفا نہیں کیا جائے گا کہ وہ عقد کے بعد ظاہر ہو پھر حوالگی کے بعد چھپ جائے، بلکہ ضروری ہے کہ وہ خریدار کے پاس دوبارہ ظاہر ہو، اور رد کے وقت تک برابر باقی رہے۔

پس بقاء یا (دوبارہ ظاہر ہونے) کی شرط میں عیب قدیم سے احتراز ہے، جب کہ وہ حوالگی کے بعد خریدار کے پاس ظاہر ہو، اور خریدار واپس کرنے کا ارادہ کرے، پھر واپس کرنے سے قبل عیب زائل ہوجائے[2]، کیونکہ واپس کرنا عیب کی وجہ سے ہے، (لہذا عیب واپسی کا سبب ہے) اور معقود علیہ سالم ہے، لہذا اس کی سلامتی کے ساتھ خیار نہیں ہوگا، اسی طرح حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک حکم ہے، چنانچہ کاسانی نے صراحت کی ہے کہ وہ عیب جو بائع کے پاس ثابت ہو اس کے زائل ہونے کا احتمال ہے اور وہ ختم ہونے کے لائق ہے، لہذا

(۱) المجموع شرح المہذب ۱۲/۱۲۶، وحاشیۃ الشروانی علی التحفۃ ۴/۱۴۰۔

(۲) الہندیہ ۳/۶۹، نقلاً عن السراج الوہاج۔

احتمال کے ساتھ واپس کرنے کا حق نہیں ہوگا، پس ضروری ہے کہ عیب خریدار کے پاس ہو، تاکہ اس کا علم ہو سکے کہ وہ موجود ہے، اور شافعیہ میں سے شروانی نے ذکر کیا ہے کہ وہ عیب معتبر ہے جو عقد سے متصل ہو، یا قبضہ سے پہلے پیدا ہو، اور فسخ تک باقی رہے[۱]۔

۵- بغیر مشقت کے عیب کا ازالہ ممکن نہ ہو:

۱۵- اگر عیب کا ازالہ بغیر مشقت کے ممکن ہو تو حق خیار حاصل نہیں ہوگا، جیسے کپڑے پر کارخانے کی مہر ہو اور یہ اس طرح کی ہو کہ اسے دھونے سے نقصان نہ پہنچے، یا اسے بطانہ (استر) کی طرف کرنا ممکن ہو، اور جیسے کہ کپڑے کے ساتھ نجاست ہو اور کپڑا ایسا ہو کہ دھونے سے خراب نہ ہوتا ہو اور نہ اس میں نقص پیدا ہوتا ہو، اس کے دھونے پر قدرت کی وجہ سے[۲]۔

اور اکثر و بیشتر بائع عیب کے معاملہ کو آسان سمجھتا ہے اور (یہ سمجھتا ہے کہ) اس کا دور کرنا آسان ہے، یا اس کی درستگی کے لئے کم تکلیف اٹھانی پڑے گی، پھر اس کے برعکس ظاہر ہوتا ہے تو خریدار کی طرف سے رضا کے بعد خیار عیب کا انجام کیا ہوگا؟ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اس صورت میں خریدار کو خیار رد حاصل ہوگا، جب تک کہ اس کے پاس کوئی عیب پیدا نہ ہو جائے تو اس کو واپس کرنے اور تاوان کے درمیان اختیار ہوگا، ونشریسی کی ''نوازل'' میں آیا ہے کہ اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جس نے ایسا جانور خریدا جس کو نیزے کا زخم ہے اور جب بائع نے اس سے یہ کہا کہ یہ ایسا زخم ہے جو نقصان دہ نہیں ہے، یہ زخم تقریباً ٹھیک ہو گیا ہے تو وہ راضی ہو گیا، پھر یہ خریدار تقریباً ایک سال غائب رہا پھر زخم خطرناک صورت میں ظاہر ہوا، (تو انہوں نے جواب دیا) اگر اس جانور میں اس کے پاس خراب کرنے والا عیب پیدا نہیں ہوا تو وہ اس سلسلہ میں مختار ہوگا، اسے لوٹا دے یا اسے روک لے اور اس پر عیب کی کوئی قیمت لازم نہیں ہوگی، اور اگر اس کے بعد خریدار کے پاس کوئی عیب پیدا ہو جائے، تو اگر وہ چاہے تو اسے لوٹا دے، اور اس عیب کی قیمت بھی دے جو اس کے پاس پیدا ہوا ہے اور اگر چاہے تو اسے روک لے اور صحت اور بیماری کے درمیان عیب کی جو قیمت ہو اسے لے لے[۱]۔

(۱) الشروانی علی تحفۃ المحتاج لابن حجر ۴/۱۴۰، الفتاوی الہندیہ ۳/۶۹، البدائع ۵/۲۷۶، فتح القدیر ۵/۱۵۳، ۱۵۴۔

(۲) ردالمحتار ۴/۷۲، فتح القدیر ۶/۲۔

عیب کو ثابت کرنے کے طریقے:[۲]

۱۶- عیب کو ثابت کرنا ظہور کے درجات کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، اور عیب کی چار قسمیں ہیں:

۱- عیب جو ظاہر اور مشاہد ہو۔

۲- عیب جو باطن اور پوشیدہ ہو، اسے صرف اہل تجربہ ہی جانتے ہوں۔

۳- عیب جس کی اطلاع صرف عورتوں کو ہی ہوتی ہے۔

۴- ایسا عیب جسے محض مشاہدہ کی وجہ سے نہیں جانا جا سکتا، بلکہ خصومت کے وقت تجربہ اور آزمانے کی ضرورت پڑتی ہو۔

۱- عیب مشاہد: مشاہدہ والے عیب میں اس کی ضرورت نہیں ہے کہ خریدار کو اپنے پاس عیب کے پائے جانے پر بینہ قائم کرنے کے لئے مکلف کیا جائے، کیونکہ وہ دیکھنے اور مشاہدہ کے ذریعہ ثابت ہے، اور اس عیب کے سبب سے خریدار کو بائع سے خصومت کا حق حاصل

(۱) المعیار للونشریسی (طبع حجریہ بالمغرب) ۵/۱۷۸۔

(۲) ردالمحتار ۴/۹۲، البدائع ۵/۲۷۹، اس موضع کے مواقع کے حوالہ کے ساتھ، جیسے الفتاوی الہندیہ ۳/۸۶، ۹۴، جامع الفصولین ۲/۲۵۰، فتح القدیر ۵/۱۷۶، تذکرۃ الفقہاء ۷/۵۲۴، کشاف القناع ۳/۱۷۳، الشرح الکبیر علی المقنع ۴/۱۰۰، الخرشی ۵/۱۴۹، مغنی المحتاج ۲/۶۱، المبسوط ۱۳/۱۱۱۔

ہے، اوراس صورت میں قاضی کومعاملہ میں غور وفکر کا حق حاصل ہوگا۔

پس اگر عیب ایسا ہو کہ اس طرح کا عیب عموماً خریدار کے قبضہ میں پیدا نہیں ہوتا ہے، جیسے زائد انگلی کا اوراس کے مثل عیب، تو یہ مبیع بائع کو واپس کردی جائے گی، اور خریدار کو بائع کے پاس ثبوت عیب پر بینہ قائم کرنے کے لئے مکلّف نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے پاس اس کا ثبوت یقینی ہے، الا یہ کہ فروخت کرنے والا یہ دعوی کرے کہ خریدار اس عیب پر راضی تھا اوراس نے عیب سے بری کردیا تھا، تو اس سے بینہ طلب کیا جائے گا۔

پس اگر اس نے اس پر بینہ قائم کردیا تو اس کا فیصلہ کردیا جائے گا، ورنہ خریدار سے اس کے دعوی پر حلف لیا جائے گا، پس اگر اس نے انکار کردیا، (یمین سے انکار کردیا) تو عیب دار مبیع بائع کو نہیں لوٹائی جائے گی، اور اگر قسم کھالی تو مبیع بائع کو واپس کردی جائے گی، اور اگر عیب ایسا ہو کہ اس طرح کا عیب خریدار کے قبضہ میں پیدا ہونا ممکن ہو تو وہ اس کے نہ ہونے پر قطعیت سے قسم کھائے گا، یعنی یقینی اور حتمی شکل میں نہ کہ محض علم کی نفی پر، (وہ کہے گا) ''میں نے اسے فروخت کیا اور اس کے حوالہ کیا اور اسے یہ عیب نہیں تھا نہ تو بیع کے وقت اور نہ حوالگی کے وقت''[1]۔

۲- عیب جبکہ باطن، پوشیدہ ہو: اسے صرف ماہرین جانتے ہوں، جیسے اطباء اور جانوروں کے ڈاکٹر جیسے کلیجہ اور تلی کا درد اور اس جیسا مرض، پس حق خصومت دو مسلمان مرد یا ایک عادل اہل تجربہ مسلمان کی شہادت سے ثابت ہوگا۔

۳- وہ عیب جس پر صرف عورتیں ہی مطلع ہوتی ہوں: اس سلسلہ میں قاضی عورتوں کے قول کی طرف رجوع کرے گا، ان کے عیب دیکھنے کے بعد، اور ان میں عدد شرط نہیں ہے، بلکہ ایک عادل عورت کا قول کافی ہوگا، اور دو عورتیں زیادہ بہتر ہیں، کیونکہ عورت کا قول ان چیزوں کے بارے میں جن پر مرد مطلع نہیں ہوتے ہیں، شرع میں حجت ہے، جیسے نسب کے سلسلہ میں دایہ کی شہادت۔

لہذا جب عورت عیب کے بارے میں گواہی دے تو اس بارے میں امام ابوحنیفہ کے دونوں شاگردوں سے متعدد روایات ہیں، اور ان کا حاصل یہ ہے کہ خصومت ثابت ہونے کے سلسلے میں نہ کہ واپس کرنے کے سلسلے میں ایک یا دو عورتوں کی گواہی کے ذریعہ وہ عیب ثابت ہوگا جس پر مرد مطلع نہیں ہوتے۔

۴- وہ عیب جو خصومت کے وقت مشاہد نہ ہو اور جو بغیر تجربہ کے نہ جانا جاتا ہو، جیسے بھاگنا، تو (یہ) ثابت نہیں ہوگا مگر دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے ذریعہ[1]۔

اور جب خریدار بائع کے یہاں عیب ہونے کو ثابت نہ کرسکا تو کیا قاضی اس پر بائع سے حلف لے گا یا نہیں؟

صاحبین نے کہا ہے: حلف لے گا، اور امام ابوحنیفہ نے فرمایا: حلف نہیں لے گا۔

اور بائع سے حلف لینے کا طریقہ یہ ہے: علم پر حلف لے نہ کہ بتات یعنی یقین اور جزم پر، پس وہ کہے گا: خدا کی قسم وہ نہیں جانتا ہے کہ اس چیز میں یہ عیب اس وقت موجود ہے، اور اس کا سبب یہ ہے کہ وہ دوسرے کے فعل پر قسم کھا رہا ہے، اور جو دوسرے کے فعل پر قسم کھائے گا، تو وہ علم پر قسم کھائے گا، کیونکہ اسے اس کا علم نہیں ہے، جو اس کا فعل نہیں ہے، بہرحال جو خود اپنے فعل پر قسم کھائے گا تو وہ بتات پر قسم کھائے گا (یعنی یقین اور جزم کے صیغہ کے ساتھ) پس اگر فروخت کرنے والا یمین سے انکار کردے تو خریدار کے پاس عیب ثابت ہوجائے گا، لہذا اسے حق خصومت ثابت ہوگا، اور اگر قسم

(۱) ردالمحتار ۴/ ۹۲، مختصر الطحاوی رص ۸۰۔

(۱) تکملۃ المجموع ۱۲/ ۱۱۶۔

کھائے گا تو بری ہو جائے گا[1]۔

(دوسری شرط) عیب کا علم نہ ہونا:

۱۷- پس ضروری ہے کہ خریدار کو عیب کا علم نہ ہو، سبکی نے کہا ہے: ''علم کے وقت خیار نہیں ہوگا''[2]۔

اور جس علم سے احتراز کیا گیا ہے اس کے بارے میں یہ بات برابر ہے کہ وہ عقد کے وقت ہو یا اس کے بعد قبضہ کے وقت ہو، لہذا اگر کسی شخص نے کوئی چیز خریدی اور وہ عقد کے وقت اس کے عیب سے واقف تھا یا اس نے اسے عیب سے لاعلم ہو کر خریدا، پھر قبضہ کے وقت اس کا علم ہو گیا پھر اس نے اس کے عیب سے واقف ہو کر اس پر قبضہ کر لیا تو اس کے لئے حق خیار نہیں ہوگا، کیونکہ اس کا عیب کے علم کے ساتھ خریدنے پر اقدام کرنا دلالۃً اس پر رضامندی ہے، اور اسی طرح قبضہ کے وقت اس کا علم (قبضہ کے وقت علم کے بعد بھی قبضہ کر لینا رضامندی کی علامت ہے) کیونکہ معاملہ کا مکمل ہونا قبضہ سے متعلق ہے، تو اس وقت علم عقد کے وقت علم کی طرح ہوگا، تو اسے اس کا حق ہے کہ خیار میں اپنے حق کے باقی رہنے کی وجہ سے عیب کے علم ہونے کے وقت قبضہ سے رک جائے، لہذا جب اس نے ایسا نہیں کیا تو اس پر راضی ہو گیا، ابن الہمام نے کہا ہے: (بیع یا قبضہ کے وقت عیب کا علم رد (واپس کرنے) اور تاوان کو ساقط کر دینے والا ہے)[3]۔

۱۸- اور یہ بات ثابت شدہ ہے کہ خیار عیب پوشیدہ عیوب کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے، جو نگاہ سے نہیں دیکھے جاتے، بہرحال اگر عیب ظاہر ہو کہ اکثر و بیشتر دیکھنے کے وقت پوشیدہ نہ رہتا ہو تو عقد کرنے والے کو اس کا جاننے والا مانا جائے گا، اور اسی کے مثل وہ عیب ہے جو مزید غور و فکر کا محتاج ہو، پس فروخت کرنے والے نے خریدار کو عیب کی جگہ یا اس کی صفت بتا دی تو یہ دوسرے عاقد کے لئے ثبوت خیار کے حاصل نہ ہونے کے درمیان حائل ہوگا جو واضح عیب کے دکھانے سے ناواقف رہا، جیسا کہ اس کا قول ''میں نے نہیں دیکھا'' قبول نہیں کیا جائے گا، برخلاف اس صورت کے جبکہ عیب نہ دیکھا جاتا ہو، تو وہ اصل پر ہوگا، یعنی خیار اپنی شرطوں کے ساتھ برقرار رہے گا[1]۔

اور اسی قبیل سے وہ ہے جبکہ عیب پوشیدہ ہو، لیکن عاقد نے اس کی صراحت کر دی ہو اور اسے اشتراط کے طور پر ذکر کیا ہو کہ یہ موجود اور ظاہر ہے، جیسا کہ اگر مبیع بیل ہو اسے اس شرط پر فروخت کیا ہو کہ یہ ہل میں جوتنے میں سو جاتا ہے، یا چکی پیسنے میں نافرمانی کرتا ہے، یا گھوڑے کو اس شرط پر فروخت کیا کہ یہ سرکش ہے، پھر اسی طرح ظاہر ہوا تو بائع بری ہوگا۔

اور اس قبیل سے وہ عیب نہیں ہے جس کے لئے خاص تجربہ کی ضرورت پڑتی ہے، اور اس کی مثال فقہاء نے اس سے دی ہے کہ خریدار نے ثمن پر قبضہ کرا دیا اور بائع سے کہا اسے پرکھ لو کیونکہ اس میں کھوٹ ہے، تو اس نے کہا کہ میں اس کے کھوٹ پر راضی ہوں، پھر اس میں کھوٹ ظاہر ہوا، ابن حجر ہیتمی نے ذکر کیا ہے: بعض فقہاء نے فتوی دیا ہے کہ اسے اس کی وجہ سے رد کا حق نہیں ہوگا، اور اسے یہ کہتے ہوئے پسند نہیں کیا: اور اس کے رد کی وجہ یہ ہے کہ وہ محض اپنے مشاہدہ کی وجہ سے درہم میں کھوٹ کی مقدار کو نہیں جان سکتا، لہذا اس پر رضامندی مؤثر نہیں ہوگی، اور اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ عیب کی اطلاع دینا (جس سے خیار ختم ہو جاتا ہے)، اس سے مراد اطلاع

(۱) تکملۃ المجموع ۱۲/ ۱۱۶۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) البدائع ۵/ ۲۷۶، الہندیہ ۳/ ۶۷، فتح القدیر ۵/ ۸۱، ۱۵۳، اور ہدایہ ۵/ ۱۵۳ کی عبارت یہ ہے: مراد وہ عیب ہے جو بائع کے پاس سے ہو اور خریدار نے اسے بیع یا قبضہ کے وقت نہ دیکھا ہو، کیونکہ یہ اس پر رضامندی ہے۔

(۱) تحفۃ المحتاج شرح المنہاج لابن حجر الہیتمی ۴/ ۱۵۱۔

مفید ہے، اوراس جگہ اس نے صرف ثمن میں کھوٹ کے وجود کو بتلایا، لیکن وہ کتنا ہے؟اس کی تحدید نہیں کی (۱)۔

۱۹-اورفقہاء نے ایسی صورت بیان کی ہے جو پہلے نادرتھی، مگر یہ اس وقت بہت زیادہ وقوع کا احتمال رکھتی ہے، اس لئے کہ اشیاء کی خصوصیتیں متنوع ہیں اوران کے عیوب پوشیدہ ہیں، اس طور پر کہ انسان ایسی چیز کو دیکھتا ہے جس سے عیب جڑا ہوا ہے وہ سمجھتا ہے کہ یہ عیب نہیں ہے، یا اسے عیب جانتا ہے، لیکن خیال کرتا ہے کہ یہ قیمت کو کم نہیں کرے گا، جبکہ صورت حال اس کے برخلاف ہے، پس جب خریدار نے اس امر کو جان لیا جس کو عیب مانا جاتا ہے، بغیر اس کے کہ یہ جانے کہ یہ عیب ہے اوراس پر قبضہ بھی کرلیا، اوراس پر قبضہ کے بعد علم ہوا کہ وہ عیب ہے تو حکم اس جگہ یہ ہے کہ دیکھا جائے گا، اگر وہ عیب واضح ہے، لوگوں پر پوشیدہ نہیں رہتا تو اسے واپس کرنے کا حق نہیں ہوگا، اور اگر وہ پوشیدہ رہتا ہے اور اسے صرف اہل تجربہ اوران چیزوں کے ساتھ خصوصی تعلق رکھنے والے افراد ہی جانتے ہوں تو اسے واپس کرنے کا حق ہوگا۔

(تیسری شرط) عدم برأت:

۲۰-خیار پائے جانے کے لئے شرط ہے کہ بائع نے عیب سے یاان عیوب سے جو مبیع میں ہوتے ہیں برأت کی شرط نہ لگائی ہو، اوراس شرط کی پوری تفصیلات ہیں، بلکہ اس کا بیع کے ساتھ متصل ہونا بیوع کی انواع میں سے ایک خاص نوع بنا دیتا ہے، جسے ''بیع برأت'' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے (۲)۔

برأت کے مسائل:

۲۱-اس کا حکم اورمحل: حنفیہ کے نزدیک عیب سے برأت کی شرط لگانا جائز ہے، چاہے عیب شرط لگانے والے کومعلوم ہو یا معلوم نہ ہو، اور چاہے جو بھی محل عقد ہو، اورامام مالک اورامام شافعی نے صرف جانور میں اس کی اجازت دی ہے (۱)، کیونکہ جانور پوشیدہ یا ظاہر عیب سے کم خالی ہوتا ہے پس ضرورت پڑتی ہے کہ برأت کی شرط لگائی جائے، تاکہ جن چیزوں کے مخفی عیب کا علم نہیں ہوتا ہے ان میں لزوم بیع کا اطمینان کیا جاسکے نہ کہ ان میں جن میں مخفی عیب کا علم ہوتا ہے (۲)۔

اورعیب سے برأت کے اعتبار کے سلسلہ میں اصل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر ہے کہ انہوں نے اپنے غلام کو آٹھ سو درہم کے عوض فروخت کیا اوراسے برأت کی شرط کے ساتھ فروخت کیا تھا تو جس شخص نے اسے خریدا تھا اس نے عبداللہ بن عمرؓ سے کہا: غلام کو بیماری ہے، جسے آپ نے مجھے نہیں بتایا، تو ان دونوں نے حضرت عثمان بن عفانؓ کے پاس اپنا معاملہ پیش کیا تو اس آدمی (خریدار) نے کہا کہ: انہوں نے میرے ہاتھ غلام کو فروخت کیا اور اسے عیب ہے، جسے انہوں نے نہیں بتایا، اورعبداللہ نے فرمایا میں نے اس کے ہاتھ برأت کی شرط پر فروخت کیا، تو حضرت عثمان بن عفانؓ نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے خلاف یہ فیصلہ کیا کہ وہ قسم کھائیں کہ انہوں نے اس شخص کے ہاتھ غلام اس حال میں بیچا تھا کہ ان کے علم کی حد تک اس میں

---

(۱) الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۱۵۱/۴، ۱۵۲۔

(۲) سبکی نے کہا ہے: یہ فصل مستقل باب ہے، مزنی اوراصحاب نے اس پر ''باب بیع البرأۃ'' کا باب قائم کیا ہے، اوراکثر اصحاب نے اسے اس باب (یعنی خیار عیب) کے تحت شامل کیا ہے، کیونکہ یہ اسی کے مسائل میں سے ہے =

= (۳۹۸/۱۲)، شرح المنہج للقاضی زکریا (۱۳۲/۳، ۱۳۳) اور یہ ابن رشد کا طریقہ ہے ۱۸۴/۲، انہوں نے بیع برأت کو بیع مطلق کا قسیم قرار دیا ہے۔

(۱) ابن جزی نے کہا ہے: اور کہا گیا ہے: ہر مبیع میں جائز ہے (القوانین الفقہیہ ۲۵۶/، الدسوقی ۱۱۹/۳)۔

(۲) مقدمات لابن رشد ۵۸۰/ میں صراحت ہے: برأت صرف اسی عیب میں مفید ہے جسے بائع نہ جانتا ہو، اگر اسے اس کا علم ہو پھر اسے چھپایا تو برأت مفید نہیں ہوگی۔

مرض نہیں تھا تو عبداللہ بن عمرؓ نے قسم کھانے سے انکار کردیا اور غلام کو واپس لے لیا، چنانچہ غلام ان کے پاس صحتیاب ہوگیا تو عبداللہ نے اسے اس کے بعد پندرہ سو درہم میں فروخت کیا[۱]۔

برأت کی شرط لگانے کے سلسلہ میں مذاہب علماء کی تلخیص:

۲۲- پہلا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ہر عیب سے بری ہوجائے گا، بائع کو اس کا علم ہو یا نہ ہو، اور یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابوثورؒ کا مذہب ہے، اور ابن عمرؓ اور زیدؓ سے یہی مروی ہے۔

دوم: کسی بھی عیب سے بری نہ ہوگا، یہاں تک کہ اس کو بیان کردے، چاہے عیب ایسا ہو جو نظر آتا ہو یا نظر نہ آتا ہو، اور یہ ابن ابی لیلی اور سفیان ثوری کا مذہب ہے۔

سوم: کسی بھی عیب سے بری نہ ہوگا یہاں تک کہ اس پر ہاتھ رکھے، اور ہاتھ رکھنے سے یا تو معاینہ مراد ہے، اور یہ شافعیہ کا ایک قول ہے اس چیز کے بارے میں جس کی رؤیت ممکن ہو، یا ہاتھ رکھنا حقیقۃً ہو، اور شریح نیز عطاء سے بظاہر یہی منقول ہے، اور مذہب احمد اور مذہب اسحاق کی ایک روایت ہے۔

چہارم: صرف ایسے اندرونی عیب سے بری ہوگا، جسے نہیں جانا جاتا خاص طور سے جانور میں، اور یہ امام مالک کا مذہب ہے، جسے انہوں نے ''موطا'' میں ذکر کیا ہے اور یہی امام شافعی کے مذہب کا قول ظاہر ہے۔

پنجم: برأت سلطان کی طرف سے مال غنیمت کی بیع میں ہے، یا مفلس (دیوالیہ قرار دیئے جانے والا شخص) کی بیع میں یا میت کے دیون میں جیسا کہ ان میں سے بعض فقہاء نے کہا ہے۔

ششم: سرے سے بیع باطل ہوگی، اور یہ مذہب شافعیہ کا ایک قول ہے[۱]۔

برأت کے اقسام واحکام:

۲۳- اولاً برأت کی دو قسمیں ہیں، برأت خاصہ جو کسی متعین اور نامزد عیب سے ہو، اور برأت عامہ جو تمام عیوب (یا ہر عیب سے ہو)، اور حکم میں اس تقسیم کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے، سوائے اس کے کہ ہر عیب کو شامل ہے یا نامزد عیب کے ساتھ خاص ہے، علاوہ ازیں بعض فقہاء نے برأت عامہ کو منع کیا ہے کیونکہ یہ اس عیب کو بھی شامل ہوتا ہے جو حوالگی سے پہلے پیدا ہو، اور عقد کے وقت موجود نہ ہو، جبکہ دیگر فقہاء نے اسے جائز قرار دیا ہے، اور اسے اس پر محمول کیا ہے جسے وہ جائز قرار دیتے ہیں، پیدا ہونے والے عیب کے دخول یا عدم دخول کو۔

۲۴- لیکن برأت کی ایک دوسری تقسیم ہے، جس کا بڑا اثر ہوتا ہے[۲]، اور وہ یہ ہے کہ وہ یا تو اس عیب کے ساتھ مقید ہو جو عقد کے وقت موجود ہو، یا اس کی نسبت عقد کے وقت موجود عیب کے ساتھ ایسے عیب کی طرف بھی ہو جو عقد کے بعد اور قبضہ سے پہلے پیدا ہو، یا وہ مطلق واقع ہو، اس میں کوئی قید نہ ہو اور نہ نسبت ہو۔

الف- پس جب برأت کی شرط لگانا کسی ایسے عیب یا عیوب کے ساتھ مقید ہونے کی صورت میں واقع ہو جو عقد کے وقت موجود ہو، اور یہ اس عبارت سے حاصل ہوگا: **''علی أني بریئ من کل عیب به''** (یہ کہ میں اس کے ہر عیب سے بری ہوں) یا یہ کہ: **''من عیب کذا به''** (فلاں عیب سے بری ہوں جو اس میں ہے)، تو اس

(۱) حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر: ''حین باع غلاما له'' کی روایت امام مالک نے مؤطا (۲/ ۶۱۳ طبع الحلبی) میں کی ہے، اور بیہقی نے سنن (۵/ ۳۲۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے، اور اسے قاضی زکریا انصاری نے شرح الروض ۲/ ۶۳ میں ذکر کیا ہے اور ''شامل'' میں کہا ہے: خریدار زید بن ثابتؓ تھے۔

(۱) تکملۃ المجموع ۱۲/ ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۶، ۴۰۷۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۷۷، فتح القدیر ۵/ ۱۸۳۔

کے بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ اس صورت میں اور اس جیسی دوسری صورتوں میں برأت صرف اس عیب کو شامل ہوگی جو عقد کے وقت موجود ہو، نہ کہ اس عیب کو جو حوالگی کے وقت عقد کے بعد پیدا ہو، اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ برأت عام ہو یا خاص، اور یہ اس وجہ سے کہ جو لفظ کسی وصف کے ساتھ مقید ہو وہ اس کو شامل نہیں ہوتا ہے، جو اس صفت کے ساتھ متصف نہ ہو۔

ب۔ جب برأت کی شرط لگانے میں مستقبل کی طرف نسبت کی گئی ہو، اس طور پر کہ عقد کے بعد قبضہ سے پہلے پیدا ہونے والے عیب (سے بری ہونے) کی صراحت کردی گئی ہو تو یہ شرط لگانا صحیح نہ ہوگا، اور اس کے ساتھ عقد فاسد قرار پائے گا، اور شرط کا صحیح نہ ہونا اس لئے ہے کہ بری کرنا زمانہ مستقبل کی طرف اضافت کا احتمال نہیں رکھتا ہے، (اور نہ شرط پر معلق کرنے کا) تو یہ (ابراء) اگرچہ اسقاط ہے مگر اس میں تملیک کا معنی ہے، اسی وجہ سے واپس کرنے کے ذریعہ واپس ہونے کا احتمال نہیں رکھتا ہے، اور عقد کا فاسد ہونا اس لئے ہے کہ یہ ایسی بیع ہے جس میں شرط فاسد کو داخل کردیا گیا ہے، لہذا عقد فاسد ہوجائے گا، یہی شافعیہ کا مذہب ہے، اور یہ اس صورت کو بھی شامل ہے جبکہ موجود یا پیدا ہونے والے عیب کی صراحت کردی ہو، یا صرف پیدا ہونے والے عیب کو ذکر کیا ہو، اور دوسرا افساد کا زیادہ حقدار ہے۔

ج۔ جبکہ برأت کی شرط مطلق ہو اور اس کی مراد کو بیان نہ کیا گیا ہو کہ کیا وہ موجود عیب سے برأت ہے یا موجود عیب اور پیدا ہونے والے عیب دونوں سے، (نیز اس صورت میں برابر ہے کہ عام ذکر کرے کہ: میں عیوب سے بری ہوں یا ہر عیب سے، یا خاص ذکر کرے: فلاں عیب سے، اور اسے متعین کردے) تو اس کی مراد میں ائمہ حنفیہ کی دو رائے ہیں:

پہلی رائے: برأت اس عیب کو شامل ہوگی جو عقد کے وقت موجود ہو اور اس کو بھی جو اس کے بعد قبضہ تک پیدا ہو، اسی طرف امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف گئے ہیں، اور یہی امام شافعی کا بھی مذہب ہے (۱)۔

دوسری رائے: برأت انہیں عیوب کے ساتھ خاص ہوگی جو عقد کے وقت موجود تھے، امام مالک، محمد بن الحسن، زفر، حسن بن زیادؒ کا یہی مذہب ہے، اور نیز یہی امام ابویوسف کا ایک قول ہے (۲)۔

وہ عقود جن میں خیار عیب ثابت ہوتا ہے: (۳)۔

۲۵ - فقہاء حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ خیار عیب حسب ذیل عقود میں ثابت ہوتا ہے:

خرید وفروخت، اجارہ، قسمۃ، (بٹوارہ) مال کے عوض صلح، دم عمد سے صلح کا بدل، مہر اور بدل خلع (۴)۔

ا - اور خرید وفروخت دونوں کا ذکر ایک ساتھ اس لئے ہے تا کہ مبیع اور ثمن دونوں میں عیب کے ظاہر ہونے کی رعایت ہوسکے، پس خریداری میں اس کے ثبوت کا ذکر کیا جائے گا جبکہ عیب مبیع میں ہو، اور جب عیب ثمن میں پایا جائے تو اس کے ثبوت کا ذکر بیع میں کیا جائے گا، لیکن فقہاء عام طور پر اس کی صورت خریداری میں بیان کرتے ہیں، اور یہ کہ عیب مبیع میں ہوتا ہے، کیونکہ اکثر ثمن میں انضباط ہوتا ہے تو اس میں عیب کا ظہور کم ہوتا ہے، اور بیع (یا شراء) سے مراد صحیح بیع یا خریداری ہے نہ کہ فاسد، اس لئے کہ فاسد کا فسخ بغیر

(۱) البدائع ۵/ ۲۷۷، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۸، الشربینی ۲/ ۵۳، شرح المنہج ۳/ ۱۳۲، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۴۱۴، ۴۱۵۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۷۷، فتح القدیر ۵/ ۱۸۳ اور اسے شافعیؒ سے نقل کیا ہے، اور ہمیں ان کی کتابوں سے اس کے خلاف کا علم ہوا ہے، مبسوط ۱۳/ ۹۴، الدسوقی ۳/ ۱۱۹، ابن عرفہ سے منقول ہے۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۹۹، المبسوط ۱۵/ ۱۰۲۔

(۴) ردالمحتار ۴/ ۷۱، جامع الفصولین سے منقول ہے، اور یہ اس میں (۱/ ۲۵۰) طوالت کے ساتھ ہے۔

خیار کے واجب ہے [۱]۔

اور بیع عقد صرف کو شامل ہے، کیونکہ اس میں عادۃً عیب سے سلامتی مطلوب ہوتی ہے، چاہے بدل صرف اثمان کے قبیل سے ہو جیسے سونے کا بغیر ڈھلا ہوا ڈھیلا، اور چاندی سونے کا پگھلایا ہوا ٹکڑا، یا دیون کے قبیل سے ہو جیسے ڈھلے ہوئے دراہم ودنانیر، مگر یہ کہ جب صرف کا بدل عین ہو پس اسے عیب کی وجہ سے لوٹا دیا تو عقد فاسد قرار پائے گا، چاہے اسے مجلس میں لوٹایا ہو یا جدا ہونے کے بعد، اور بائع سے واپس لے گا جو اس کو ادا کیا تھا، اور اگر دین ہو، اس طور پر کہ قبضہ کئے ہوئے دراہم کو کھوٹا پایا اور اسے مجلس میں لوٹا دیا تو رد کی وجہ سے عقد ختم ہو جائے گا، یہاں تک کہ اگر اس جگہ دوسرے دراہم بدل لئے تو صرف کا معاملہ نافذ ہوگا، اور اگر اسے جدا ہونے کے بعد لوٹا دیا تو امام ابوحنیفہ اور امام زفر کے نزدیک صرف باطل ہوگا، امام ابو یوسف اور امام محمد کا اختلاف ہے۔

۲- اجارہ: اگرچہ عیب عقد اور قبضہ کے بعد پیدا ہوا، بیع کے برخلاف، یعنی اس میں خیار ثابت ہوگا، چاہے عیب قدیم ہو یا حادث، جیسا کہ اجارہ میں صاحب خیار کو تنہا واپس کرنے کا حق ہوگا خواہ قبضہ سے پہلے ہو یا اس کے بعد، اور بیع میں تنہا اختیار صرف قبضہ سے قبل ہوگا [۲]۔

۳- قسمۃ (بٹوارہ) پس اگر کوئی شریک بٹوارہ کے بعد اپنے حصہ میں قدیم عیب پائے، تو اسے خیار ہوگا [۳]۔

۴- مال کے عوض صلح۔

۵- مہر۔

۶- بدل خلع۔

۷- دم عمد سے متعلق صلح کا بدل۔

خیار عیب کے محل کے سلسلے میں اوپر جو گذرا اس سے یہ عقود اس بارے میں مختلف ہیں کہ ان عقود پر رد عیب فاحش کے ذریعہ ہوگا نہ کہ معمولی عیب کی وجہ سے۔

۲۶- اور ابن رشد نے ذکر کیا ہے کہ عقد اس لحاظ سے کہ وہ خیار عیب کا میدان ہے، تین قسموں میں منقسم ہوتا ہے:

۱- وہ عقد ہے جو بلا اختلاف خیار عیب کا محل ہے، اور یہ وہ عقود ہیں جن سے معاوضہ مقصود ہوتا ہے۔

۲- وہ عقد ہے جو بلا اختلاف اس کا محل نہیں ہے، اور یہ وہ عقود ہیں جن سے معاوضہ مقصود نہیں ہوتا ہے۔

اور یہ جیسے بغیر عوض کے ہبہ، اور صدقہ۔

۳- وہ جس میں اختلاف ہے، اور اظہر یہ ہے کہ وہ خیار عیب کا میدان نہیں ہے، اور یہ وہ عقود ہیں جو کدم گستری اور معاوضہ کو جامع ہوتے ہیں، جیسے عوض کے قصد سے ہبہ [۱] اور خیار عیب کے میدان کے لئے اس ضابطے کی شہادت فقہاء کے مذاہب کی تفریعات میں ہیں۔ اور ہم نے حنفیہ کے علاوہ کے یہاں ان عقود کی تعداد نہیں پائی، جن میں خیار عیب ثابت ہوتا ہے۔

خیار عیب کو مؤقت کرنا:

۲۷- اس میں تین آراء ہیں:

پہلی رائے- یہ علی الفور ثابت ہوتا ہے:

لہذا فسخ کے لئے جلدی کرنا واجب ہوگا، ورنہ (خیار عیب) ساقط

(۱) رد المحتار ۴/ ۶۳ بحر سے منقول ہے، لیکن جامع الفصولین (۱/ ۲۴۵) میں اس کے برعکس ہے۔

(۲) جامع الفصولین ۱/ ۲۵۰ منقول عن الزیادات، رد المحتار ۴/ ۶۳۔

(۳) رد المحتار ۴/ ۶۳، جامع الفصولین ۱/ ۲۵۰۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۴۔

ہوجائے گا، اور فوری سے فقہاء کی مراد وہ زمانہ ہے جس میں حسب عادت فسخ ممکن ہو، پس اگر اسے عقد کے وقت یا اس کے بعد عیب کا علم ہوا اور فسخ نہیں کیا تو وہ اس کے ضمان میں ہوگا، اور وہ عیب کے تاوان کو واپس نہیں لے گا[1]، اور یہ شافعیہ کا مذہب ہے، اور امام احمدؒ کی ایک روایت ہے جیسا کہ اس کے بارے میں قاضی ابویعلی نے متعدد روایتیں ذکر کی ہیں، اور یہی حنفیہ کی ایک رائے ہے، جسے صاحب حاوی نے ذکر کیا ہے اور اس کا خلاصہ یہ ہے: جب وہ شخص عیب دار چیز کو عیب پر مطلع ہونے کے بعد واپسی پر قدرت کے باوجود روک کر رکھے تو اس کی رضامندی سمجھی جائے گی، ابن نجیم نے اس رائے کے بارے میں کہا ہے: یہ غریب ہے، اور معتمد یہ ہے کہ خیار عیب علی التراخی ثابت ہوتا ہے[2]۔

اور جلدی کرنے سے مراد جس کے ترک سے خیار ساقط ہوجاتا ہے، یہ ہے کہ عرف وعادت کے مطابق جلدی کرے۔

اور اگر اس نے کہا: مجھے اس کا علم نہیں تھا کہ رد فوری ہوتا ہے تو اس کا قول قبول کیا جائے گا، اگر وہ شخص ایسا ہو جس پر یہ مسئلہ پوشیدہ رہ سکتا ہو۔

اور جب کوتاہی کی صورت میں واپس کرنے کا حق باطل ہوجائے گا تو تاوان کا حق بھی باطل ہوجائے گا، اور اس کی یمین ضروری ہوگی[3]۔

(۱) شرح الروضہ ۲/ ۶۱، ۶۶، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۱۳۴، فتح القدیر ۵/ ۱۷۸۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۱۷۸، رد المحتار ۴/ ۹۰، المغنی ۴/ ۱۰۹، م ۳۰۰۰، کشاف القناع ۳/ ۲۱۸، اور اختیارات سے نقل کیا گیا ہے: اور خریدار پر رد یا تاوان لینے کے سلسلہ میں جبر کیا جائے گا، اس لئے کہ تاخیر کی وجہ سے بائع کو نقصان ہوگا۔

(۳) تکملۃ المجموع ۱۲/ ۱۳۷، ۱۳۹، اور ذکر کیا ہے کہ جلدی کرنے اور جو چیز اس میں کوتاہی شمار کی جائے گی اور جو کوتاہی شمار نہیں کی جائے ان سب پر بحث کا محل کتاب الشفعۃ ہے، مغنی المحتاج ۲/ ۵۶، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/ ۱۴۱۔

قاضی زکریا نے کہا: یہ اعیان کی بیع میں ہے، برخلاف اس چیز کے جو ذمہ میں واجب ہو، تو اس میں خیار عیب تراخی کے ساتھ حاصل ہوگا، کیونکہ وہ مستقل ملکیت کا مالک رضامندی کے ذریعہ ہوگا، (اگرچہ اس پر قبضہ کرے)، کیونکہ اس پر عقد نہیں ہوا ہے۔

اور اسی طرح تاوان کا طلب کرنا علی الفور واجب نہیں ہوگا[1]، اور شافعیہ نے دو دلیلوں سے استدلال کیا ہے، پہلی دلیل: بیع میں اصل لزوم ہے، پھر خیار عیب اجماع اور دوسری دلیل کی وجہ سے ثابت ہوا، اور اجماع سے ثابت شدہ مقدار کا ثبوت علی الفور ہے، اور اس سے زائد پر نہ تو اجماع کی دلالت ہے اور نہ کسی نص کی، تو لزوم کے مقتضی پر ہوگا، تاکہ ممکن حد تک دلیل کی مخالفت کم ہو، اور اس لئے کہ خیار کی وجہ سے حاصل ہونے والا مشروع ضرر جلدی کرنے سے ختم ہوتا ہے، پس تاخیر کوتاہی ہے، لہذا اس پر لزوم کا حکم جاری ہوگا۔

اور دوسری دلیل: حق شفعہ پر قیاس ہے، اس لئے کہ شفعہ کے سلسلہ میں نص وارد ہے، اور یہ دونوں خیار ایسے ہیں جو شرع کے ذریعہ غور وفکر کے لئے ثابت نہیں ہوئے ہیں، بلکہ دفع ضرر کے لئے (ان کی مشروعیت ہے)[2]۔

دوسری رائے- یہ ہے کہ یہ علی التراخی ثابت ہوتا ہے:

۲۸- لہذا تاخیر کی وجہ سے خیار عیب ساقط نہ ہوگا، جب تک کہ (قول معتمد کی بنیاد پر) اس کی طرف سے وہ چیز نہ پائی جائے جو رضاء پر دلالت کرے۔

اور یہ معتمد قول کی بنا پر حنفیہ کا مذہب ہے، اور صحیح روایت کے مطابق حنابلہ کا مذہب ہے، اور ان میں سے ابو الخطاب کا طریقہ یہ ہے کہ یہی مذہب ہے بغیر اس کے کہ وہ اس کے بارے میں کئی

(۱) شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/ ۱۳۹، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۷، ۴۹۔

(۲) تکملۃ المجموع ۱۲/ ۱۳۵، ۱۳۶۔

روایت ہونے کی طرف اشارہ کریں۔

اور تراخی کے قائلین نے اس سے استدلال کیا ہے کہ یہ خیار ثابت شدہ نقصان کو دور کرنے کے لئے ہے، لہذا تراخی کے طور پر ہوگا، جیسے قصاص، اور ان حضرات نے مبیع روکے رکھنے کو رضامندی کی دلیل نہیں مانا ہے۔

تیسری رائے-اسے ایک یا دونوں کے ذریعہ مؤقت کرنا:

۲۹- اور واپسی کے اعتبار سے حکم مختلف ہوگا، پس اگر ایک دن یا اس سے کم میں واپسی ہو تو اس کے لئے یمین کی ضرورت نہیں پڑے گی، اس کی رضامندی کے حاصل نہ ہونے کی وجہ سے، اور اگر دو دنوں تک مؤخر کردے اس کو اس بات کی قسم کے ساتھ لوٹائے گا کہ وہ معقود علیہ پر رضامند نہیں ہوا تھا، اور یہ مالکیہ کا مذہب ہے۔

اور ان کی دلیل سابق دلیل کی طرح ہے، مگر یہ کہ ان حضرات نے بغیر رد کے ایک دن یا دو دنوں کے گذرنے کو رضامندی کی دلیل قرار دیا ہے[1]۔

عقد کے حکم پر خیار عیب کا اثر:

۳۰- عقد میں خیار عیب کے وجود کا کوئی اثر عقد کے حکم (جو کہ انتقال ملکیت ہے) پر نہیں پڑتا ہے، پس مبیع پر ملکیت فوری طور پر خریدار کے لئے ثابت ہوگی، اور فوری طور پر ثمن کی ملکیت بائع کی طرف منتقل ہوگی، کیونکہ بیع کا رکن شرط سے خالی ہے، اور دلالۃ النص سے ثابت سلامتی کی شرط ہے نہ کہ شرط سبب (جیسا کہ خیار شرط میں ہے) اور نہ شرط حکم (جیسا کہ خیار رؤیۃ میں ہے) اور سلامتی کی شرط کا اثر لزوم عقد کی ممانعت تک محدود ہے، اور اصل حکم کے روکنے میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے[1]۔

خیار عیب کے ساتھ عقد کا حکم:

۳۱- خیار عیب کے ساتھ ملکیت لازم نہیں ہوتی ہے، کیونکہ (عیب سے) سلامتی عقد میں دلالۃ شرط ہے، پس جب مبیع سالم نہ ہو تو بیع لازم نہیں ہوگی، لہذا اس کا حکم لازم نہیں ہوگا، اور کاسانی[2] نے عقد میں دلالۃ سلامتی کے مشروط ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ بیع میں عموماً خریدار کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ آخری وقت تک مبیع عیوب سے محفوظ رہے، کیونکہ اس کی غرض مبیع سے فائدہ اٹھانا ہے، جب تک مبیع عیوب سے محفوظ نہ ہو اس وقت تک اس سے پورا فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا ہے، اور اس لئے کہ اس نے پورا ثمن اس لئے دیا ہے تا کہ اسے پوری مبیع حوالہ کی جائے، پس سلامتی عقد میں دلالۃ مشروط ہوگی، (تو وہ صریح عبارت کے ذریعہ مشروط کی طرح ہوگی) لہذا جب مساوات فوت ہوگی تو اسے خیار ہوگا۔

۳۲- خیار عیب کے پائے جانے کے وقت خریدار کے لئے جو چیز ثابت ہوگی اس کی تحدید میں فقہاء کے تین نقطہائے نظر ہیں:

ا- دو معاملوں کے درمیان اختیار حاصل ہوگا، اور وہ دونوں امر یہ ہیں: مبیع کو واپس کر دینا، یا پورا ثمن دے کر مبیع کو روک رکھنا، اور زیادہ واضح عبارت میں یہ ہے: دو امر کے درمیان اختیار: عقد کو فسخ کردے، عیب دار مبیع کو واپس کردے، اور ثمن واپس لے لے، یا یہ کہ عقد کو باقی رکھے، پورے ثمن کے ساتھ عیب دار مبیع کو روک لے بغیر اس کے کہ فروخت کرنے والے سے تاوان (عیب دار چیز کے نقصان کا) واپس لے، تو اس نقطۂ نظر کی بنیاد پر خریدار کو حق نہیں ہوگا کہ عیب دار مبیع کو روک لے، اور تاوان لے اور وہ عیب دار چیز کا

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۲۱، الخرشی ۵/ ۱۴۲، الحطاب ۴/ ۴۴۳۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۷۳، ۲۷۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۷۴، المبسوط ۱۵/ ۱۰۔

نقصان ہے، مگر جبکہ کسی مانع کی وجہ سے (جن کا ذکر عنقریب ہوگا) واپسی کے دشوار ہونے کی حالت میں، تو اس وقت اسے تاوان کے ساتھ روکنے کی گنجائش ہوگی، لیکن یہ واپسی کی نیابت کے طور پر ہوگا اصالۃً ثابت نہیں ہوگا۔

یہ نقطۂ نظر حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے، شیرازی نے کہا ہے: کیونکہ وہ شخص نہیں راضی ہوا ہے مگر پورے ثمن کے ذریعہ صحیح سالم مبیع پر، لہذا بعض ثمن کے ذریعہ عیب دار مبیع کے روکنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور کاسانی نے کہا ہے: اگر خریدار نے کہا: میں عیب دار کو روکتا ہوں اور نقصان کو لیتا ہوں تو اس کے لئے اس کی گنجائش نہیں ہوگی، کیونکہ اس کا قول: میں عیب دار کو روکتا ہوں عیب پر رضامندی کی دلیل ہے، اور نقصان کی واپسی کے لئے مانع ہے، اور اس کے بعد انہوں نے کہا: کیونکہ نقصان کو واپس لینے کا حق واپسی کے قائم مقام کی طرح ہے، اور اصل پر قدرت قائم مقام کی طرف رجوع سے مانع ہے [۱]۔

۲- دو معاملوں ہی کے درمیان اختیار حاصل ہونا، لیکن وہ دونوں یہ ہیں:

واپسی (جیسا کہ گذرا)، یا تاوان کے ساتھ روکنا، اگر چہ واپس کرنا دشوار نہ ہو، اور چاہے فروخت کنندہ تاوان دینے پر راضی ہو یا اس پر راضی نہ ہو، اس فقہی نقطۂ نظر میں بغیر تاوان کے مبیع کو روکنے کی گنجائش نہیں ہے، بلکہ یہ اس کے لوازم میں سے ہے۔

اور یہ احمد بن حنبل (اور اسحاقؒ بن راہویہ) کا مذہب ہے۔

اور حنابلہ نے اس صورت کا استثناء کیا ہے جبکہ تاوان کے ساتھ روکنا ربا کا ذریعہ ہو، تو اس صورت میں رد یا مفت روکنے کے درمیان اختیار ہوگا، اور اس کی مثال: چاندی کے زیورات کو اس کے وزن کے بقدر چاندی کے دراہم سے خریدنا، اور ایک قفیز (ایک پیمانہ کا نام ہے) (اناج) خریدنا، جس میں ربا جاری ہو، جبکہ اس کے مثل کے عوض خریدے اور اسے عیب دار پائے، اور یہ اس وجہ سے ہے کہ تاوان کا لینا ربا الفضل یا مسئلہ (مدعجوۃ) [۱] کا سبب ہوگا۔

اور اختلاف کا سبب نقص عیب کے بارے میں غور وفکر کرنا ہے کہ کیا وہ اصل کا نقص ہے یا وصف کا نقص ہے؟ پس حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک (اور مالکیہ کے نزدیک عیب کثیر میں) یہ وصف کا نقص ہے، لہذا اسے واپس کرنے اور بغیر کچھ لئے ہوئے روک کر رکھنے کے درمیان اختیار ہوگا، اور حنابلہ کے نزدیک یہ اصل کا نقص ہے، اسی لئے واپس کرنے اور نقصان کی واپسی کے ساتھ روک کر رکھنے کے درمیان اسے اختیار دیا جائے گا [۲]۔

۳- عیب کثیر اور عیب یسیر (معمولی عیب) کے درمیان فرق، (اور اسے فقہاء اکثر قلیل متوسط کے نام سے موسوم کرتے ہیں)، (بہت تھوڑے سے عیب کو نکالنے کے بعد جس سے مبیع خالی نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس کا کوئی حکم نہیں ہے، جیسا کہ ابن رشد الجد نے کہا ہے)۔

پس عیب کثیر کے اندر (اور اس کی تعریف گذر چکی ہے، اور ابن رشد کے نزدیک راجح یہ ہے: سو میں دس عیب کثیر ہے، اور ان کے علاوہ کے نزدیک ایک تہائی ہے)، مالکیہ کا مذہب حنفیہ اور شافعیہ کے مذہب سے الگ نہیں ہے، (جو پہلے نقطۂ نظر والے ہیں) کہ خریدار کو واپس کرنے اور مفت بلا تاوان روک کر رکھنے کے درمیان اختیار دیا

(۱) المبسوط ۱۳/۱۰۳، البدائع ۵/۲۸۸، ۲۸۹، فتح القدیر ۵/۱۵۲، البحر الرائق ۶/۳۹، الفتاوی الہندیہ ۳/۶۶، نہایۃ المحتاج ۴/۲۴، المہذب للشیرازی وتکملۃ المجموع ۱۲/۱۶۵۔

(۱) المغنی ۴/۱۰۹، ۱۱۱، م ۲۹۹۹، ۳۰۰۴، مطالب أولی النہی ۳/۱۱۲، کشاف القناع ۳/۲۱۸، منتہی الارادات ۱/۳۶۲۔

(۲) الایضاح للشماخی ۳/۴۴۲۔

جائے گا، اور یہ حکم عیب کثیر میں ہے، ابن جزی نے اسے (عیب رد) کے نام سے موسوم کیا ہے۔

بہرحال عیب متوسط تو مشہور یہ ہے کہ اصول (غیر منقولہ جائداد، مکانات وغیرہ) اور عروض (اور یہ غیر منقولہ جائداد کے علاوہ ہے) کے درمیان فرق کیا جائے گا۔

پس غیر منقولہ جائداد میں خریدار کے لئے عیب متوسط کی وجہ سے واپس کرنے کا حق نہیں ہوگا، بلکہ اسے تاوان لینے کا حق ہوگا۔

جہاں تک اموال منقولہ کی بات ہے تو ''المدونہ'' میں ظاہر روایات یہ ہے: اس میں واپس کرنا واجب ہوگا چاہے عیب متوسط ہو یا کثیر ہو، اور ایک قول یہ ہے: عروض اصول کی طرح ہیں ان میں بھی عیب متوسط میں واپس کرنا واجب نہیں ہوگا، اور اس میں عیب کی قیمت کے مطالبہ کا اختیار ہوگا[1]۔

اور ابن رشد (الجد) نے ذکر کیا ہے کہ ان کے شیخ فقیہ ابوبکر بن رزق ظاہر الروایات کو عروض اور اصول کے درمیان برابری پر محمول کرتے تھے، کہ اس کا حکم (عیب کی) قیمت کو لوٹانا ہوگا، جبکہ عیب متوسط ہو، اور ابن رشد نے اشارہ کیا ہے کہ ان کی اس تاویل کی تائید اس سے ہوتی ہے جو کپڑوں کے سلسلہ میں امام مالکؒ سے زیاد کی روایت ہے[2]، اور شاید اس روایت سے استدلال کرتے ہوئے ابن یونس کے بعض شیوخ کا یہ خیال تھا کہ اس سلسلہ میں کپڑے مکانات کی طرح ہیں۔

رد اور اس کی شرائط:

۳۳- فسخ یا رد کی صحت کی حسب ذیل شرطیں ہیں:

(۱) المقدمات ۵۷۰/، بدایۃ المجتہد ۱۷۸/۲۔

(۲) المقدمات ۵۷۰/، الحطاب و المواق ۴۳۵/۴، الخرشی بحاشیۃ العدوی ۴۲/۴، الدسوقی علی شرح الدردیر لخلیل ۱۱۴/۳۔

۱- خیار کا موجود ہونا، اور یہ شرط اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ خیار کی صورت میں فسخ اس لئے ہے کہ عقد لازم نہیں ہوتا ہے، پس جب خیار ساقط ہوگیا تو عقد لازم قرار پائے گا، اور عقد لازم فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے[1]۔

۲- یہ کہ لوٹائی جانے والی چیز اسی حالت پر ہو جس پر وہ قبضہ کی گئی تھی۔

اور مراد یہ ہے کہ مبیع کے ساتھ عیب قدیم سے زائد کوئی عیب لاحق نہ ہو، پس جیسا کہ خریدار نے مبیع پر قبضہ کیا اس کے ذمہ ہے کہ اسے اس حالت میں لوٹائے کہ مزید عیب پیدا نہ ہو، جیسے شرکت کا عیب جو تفرق صفقہ (معاملہ کے متفرق ہوجانے) کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، یا نیا پیدا ہونے والا عیب[2]۔

۳- یہ کہ فسخ معاملہ کے مکمل ہونے سے قبل تفریق صفقہ کو شامل نہ ہو:

اور وہ پورے مبیع پر قبضہ سے پہلے ہے، کیونکہ تفریق پر چند عیوب مرتب ہوتے ہیں، ان میں سے ایک شرکت کا عیب ہے، جیسا کہ عنقریب آئے گا، کاسانی نے کہا ہے: اور یہ ممانعت اس صورت میں ہے جبکہ بائع راضی نہیں ہو، کیونکہ جب وہ راضی ہوگا تو جائز ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں ایسا ضرر ہے، جس پر وہ راضی ہے، اس کو اس سے دور کرنا واجب نہیں ہوگا[3] اور اس کے بارے میں ابن حجر کہتے ہیں:

(جب مبیع معاملہ کے اعتبار سے متحد ہو تو خریدار مبیع کے کچھ حصہ کو

(۱) البدائع ۲۷۳/۵، ۲۸۶، ۲۹۸، الفتاوی الہندیہ ۸۱/۳، ۸۲، رد المحتار ۹۳/۴، الخرشی ۴۶/۴، اور اس کے علاوہ شروح خلیل۔

(۲) البدائع ۲۸۳/۵، ۲۸۴، ایک چیز کے دو خریدنے والوں میں سے ایک کے اپنے حصہ کو بائع کو واپس کرنے کی ممنوعیت کے سلسلے میں امام ابوحنیفہ کے قول کی توجیہ سے اخذ کرکے۔

(۳) البدائع ۲۸۷/۵، فتح القدیر ۱۷۵/۵، الفتاوی الہندیہ ۷۶/۳، ۸۱، ۸۲، ۸۳، اور اس میں دقیق تفصیلات ہیں کہ کسے صفقہ واحدہ مانا جائے گا جس کی تفریق جائز نہیں ہے، اور کون اس طرح نہیں ہے۔

کسی عیب کی وجہ سے زبردستی نہیں لوٹائے گا، مگر جبکہ دوسرا بعض بائع کا ہوتو اس صورت میں بعض کو اس پر زبردستی لوٹائے گا، اور یہی قاضی اور ان کے متبعین کا قول معتمد ہے، کیونکہ بعض کی واپسی کے ممنوع ہونے کی علت صحیحہ وہ ضرر ہے جو اس پر معاملہ کے متفرق ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، اور محض معاملہ کے متحد اور مختلف ہونے کے ذریعہ علت بیان کرنا علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے، اور اس میں علت کی وجہ ضرر کا ہونا ہے، پس دونوں علتیں ایک ہی چیز کی طرف لوٹ آئیں، اور وہ ضرر کا ختم ہونا ہے)[1]۔

۳۴- پوری مبیع پر قبضہ سے قبل معاملہ کو متفرق کرنا جائز نہیں ہے، چاہے جیسی بھی مبیع ہو، چاہے ایک ہی چیز ہو جیسے کپڑا، اور مکان، یا ایک یا چند برتنوں میں مکیلی یا موزونی چیز ہو، یا دو چیزیں ہوں حقیقۃً اور تقدیراً جیسے دو کپڑے، اور دو مکان، یا حقیقۃً دو چیزیں ہوں اور تقدیراً ایک ہی چیز ہو، جیسے دروازے کے دونوں پٹ اور بائع پر صفقہ کے مکمل ہونے سے پہلے اس کے عدم جواز کی دلیل بائع کو لاحق ہونے والا ضرر ہے جس کا دور کرنا ممکن حد تک واجب ہے، اور اس کا ضرر بائع پر شرکت کو لازم کرنا ہے، اور اعیان میں شرکت عیب ہے، اور یہ (تفصیل) ایک چیز کی تفریق میں ہے، بہرحال جب مبیع کئی چیزیں ہوں تو اس میں ایک دوسرا ضرر ہے، اور وہ عمدہ چیز کی بیع خراب چیز کی ثمن کے عوض لازم کرنا ہے، کیونکہ خراب چیز کو اچھی چیز کے ساتھ ملانا اور ان دونوں کو سودا کرنے میں جمع کرنا تجار کی عادت ہے، تاکہ اچھی چیز کے واسطہ سے خراب کو بھی رائج کردیں۔

اور بعض کے قبضہ کو قبضہ تسلیم نہ کرنا اس لئے ہے کہ معاملہ پورے معقود علیہ کے قبضہ کے بغیر مکمل نہیں ہوتا، (چاہے عیب قبضہ کی ہوئی

(۱) الفتاوی الکبری لابن حجر الہیتمی ۲/ ۲۲۲، ۲۲۳۔

چیز میں پایا جائے یا اس کے علاوہ میں)، اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے: جب عیب مقبوض میں ہو تو خاص طور پر اس کے حصہ کے بقدر اس کے لئے واپسی کی اجازت ہے[1]۔

اور تفرق صفقہ کے سلسلہ میں مالکیہ سالم (یعنی غیر عیب دار) کے باقی رہنے اور اس کے فوت ہونے کے درمیان تفصیل کرتے ہیں، پس اگر (سالم مبیع) فوت ہوجائے تو اس کو مطلقاً عیب دار چیز کو واپس کرنے اور اس کے حصہ کے اعتبار سے ثمن لینے کا حق ہوگا، اس لئے کہ اگر وہ اس جگہ پورے کو لوٹائے گا تو وہ ہلاک ہونے والے عین کی قیمت کو لوٹائے گا، اور ایک عین کا مطالبہ کرے گا، اور وہ عین کا ثمن ہے، اور اس سامان کی قیمت ہے جو بائع کے پاس فوت ہوگیا، اور عین کو لوٹانے اور پھر اس کا مطالبہ کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

اور اگر وہ باقی ہو تو اسے بعض کو اس کے حصہ کے حساب سے دو شرطوں کے ساتھ لوٹانے کا حق ہوگا:

۱- یہ کہ عیب دار مبیع نصف سے زائد نہ ہو، اگرچہ معمولی عیب ہو، تو اسے اس کے حصہ کے اعتبار سے لوٹانے کا اختیار نہیں ہوگا، بلکہ یا تو پورے کو روک رکھے یا پورے کو واپس کردے، یا بعض کو پورے ثمن کے عوض روک لے۔

۲- یہ کہ عیب دار مبیع سودے کا مقصد نہ ہو، پس خریدار کے لئے یا تو پورے کی واپسی کا اختیار ہے یا پورے پر رضامندی کا۔

اور اس سے مستثنیٰ وہ ہے جبکہ دو مخلوط چیزوں میں سے ایک ہو[2]۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۸۷، فتح القدیر ۵/ ۱۷۵۔

(۲) الخرشی ۴/ ۵۷، ۵۸، الدسوقی ۳/ ۱۳۴، ۱۳۵، المواق ۴/ ۴۵۹، الحطاب ۴/ ۴۵۹، ۴۶۰، اور اس میں توضیح سے منقول ہے کہ: اور اسی لئے صحیح اس شخص کے بارے میں جو دو ملی ہوئی چیزوں میں سے ایک کو ہلاک کردے یہ ہے کہ ان دونوں کی قیمت واجب ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک ایک چیز میں تفرق صفقہ کا تصور نہیں ہے، اس لئے کہ ان حضرات نے اسے عیب حادث (متوسط) میں شمار کیا ہے، اور اس کا حکم یہ ہے کہ مبیع کو روکنے اور قدیم عیب کا تاوان لینے یا واپسی اور جدید عیب کا تاوان دینے کے درمیان اختیار ہوگا جب تک کہ بائع اس کو جدید عیب کے ساتھ قبول نہ کرے [۱]۔

۳۵- اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ تفرق صفقہ بائع سے ضرر کو دور کرنے کے لئے رد سے قطعاً مانع ہے، جبکہ وہ ایک ہی چیز میں ہو، یا ایسی دو چیزوں میں ہو جن میں تفریق نقص پیدا کردے، یا یہ کہ ان دونوں کے درمیان تفریق جائز نہ ہو، بہر حال جب وہ دونوں ایسی چیزیں ہوں کہ ان میں تفریق کی وجہ سے نقص نہ ہوتا ہو (اور وہ چیز جو دو برتنوں میں ہو تو وہ ان حضرات کے نزدیک دو چیزوں کی طرح ہے)، اور ان دونوں کو مبیع کے طور پر پالے تو اس کے لئے صحیح قول کے مطابق ان میں سے ایک کو لوٹانے کا اختیار نہیں ہوگا، مرداوی نے کہا ہے: اور یہی درست ہے، پس اگر ان میں سے ایک میں عیب پایا تو اس کے لئے صرف عیب دار کو لوٹانے کا حق ہوگا، تینوں روایات میں سے مختار روایت کے مطابق [۲]۔

اور اسی طرح شافعیہ نے کہا ہے: خریدار بعض عیب دار مبیع کو نہیں لوٹائے گا، اگرچہ باقی اس کی ملکیت سے زائل ہوجائے، اور بائع کی طرف منتقل ہوجائے، جیسا کہ متولی، سبکی اور بغوی نے یقین کے ساتھ بیان کیا ہے، کیونکہ لوٹاتے وقت وہ اس طرح نہیں لوٹائے گا جیسا کہ مالک بنا تھا، اور قاضی حسین نے کہا ہے: اسے لوٹانے کا حق ہوگا، کیونکہ اس میں بائع پر معاملہ کو تقسیم کرنا نہیں ہے، اور اسی کے مثل وہ ہے جبکہ دو چیزیں ایسی ہوں کہ ایک کی منفعت ایک دوسرے سے مربوط ہو بہر حال وہ دو چیزیں جو اس طرح نہ ہوں، (چاہے وہ دونوں عیب دار ہوں یا ان میں سے ایک میں عیب ظاہر ہو)، تو اس کے لئے ان میں سے ایک کو لوٹانے کا اختیار نہیں ہوگا، بلکہ ان دونوں کو لوٹا دے گا، اور شافعیہ صفقہ کے تعدد اور اس کے ایک ہونے کے درمیان فرق کرتے ہیں۔

پس اگر صفقہ متعدد ہو (اور یہ بائع یا خریدار کے تعدد یا ثمن کی تفصیل سے ہوگا) تو اظہر قول کے مطابق اسے ایک کو لوٹانے کا حق ہوگا، کیونکہ تفریق صفقہ نہیں ہوا، بہر حال اگر صفقہ ایک ہو (اس کے تعدد کے اسباب میں سے کسی ایک سبب کے نہیں پائے جانے کی وجہ سے) تو اسے بعض کو لوٹانے کا حق نہیں ہوگا [۱]۔

عقد کرنے والے کے متعدد ہونے سے تفرق صفقہ:

۳۶- تفرق صفقہ کی صورتیں محل عقد میں منحصر نہیں ہیں، بلکہ یہ کبھی عقد کرنے والے کے تعدد سے بھی پیدا ہوتا ہے، جیسا کہ خریدار دو شخص ہوں، ان دونوں نے ایک ہی چیز کو خریدا ہو اور وہ دونوں مبیع کے کسی عیب پر مطلع ہوئے ہوں، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان میں سے تنہا کسی ایک کو دوسرے کے بغیر فسخ کا حق نہیں ہوگا اور ابویوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک تنہا کسی ایک کو فسخ کا حق ہوگا۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ خریدار نے جیسا خریدا تھا اسے واپس کردیا، پس رد نصف میں درست ہوگا کیونکہ وہ اس کے نصف کا خریدار ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رد اس وصف کے ساتھ نہیں پایا گیا جیسا کہ اس پر قبضہ کیا گیا تھا، کیونکہ اس نے جب اس پر قبضہ کیا اس میں زائد عیب نہیں تھا، (اور وہ اس جگہ شرکت کا عیب

(۱) الدسوقی ۳/۱۲۶، اور بقیہ شروح خلیل۔
(۲) المغنی ۴/۱۲۱، م ۳۰۱۷، ۳۰۱۸، الفروع وتصحیحہ ۴/۱۱۱، ۱۱۲، کشاف القناع ۳/۲۲۵، ۲۲۶۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/۶۰، نہایۃ المحتاج ۴/۲۵، تکملۃ المجموع ۱۲/۱۵۵، شرح المنہج للقاضی زکریا بحاشیۃ الجمل ۳/۱۴۹۔

ہے)، لہذا بائع سے ضرر کو دور کرنے کے لئے رد صحیح نہیں ہوگا[1]۔

اور ابن قدامہ نے حنابلہ کے مذہب کو اس سلسلہ میں شافعیہ کے موافق ہونے کو بیان کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے: اگر ایک شخص نے دو شخصوں سے کوئی چیز خریدی پس اسے عیب دار پایا تو اسے اس چیز کو ان دونوں پر لوٹا دینے کا حق ہوگا، اور اگر ان دونوں میں سے ایک غائب ہو تو موجود شخص کو اس کا حصہ اس کے حصہ کے ثمن کے بدلے لوٹائے گا اور غائب کا حصہ اس کے ہاتھ میں باقی رہے گا یہاں تک کہ وہ آجائے، اور اگر ان میں سے ایک نے پورے سامان کو دوسرے کی وکالت میں فروخت کردیا تو بھی حکم اسی طرح ہے، چاہے وکیل حاضر ہو یا مؤکل، اسی کے قریب امام احمدؒ نے صراحت کی ہے، پس اگر ایک کے حصہ (کو واپس کرنے) کا ارادہ کرے اور دوسرے کے حصہ کو روکنے کا تو جائز ہوگا، کیونکہ وہ بائع پر فروخت کی ہوئی تمام چیز کو لوٹائے گا، اور اس کے لوٹانے سے تشقیص (حصہ کرنا) حاصل نہیں ہوگی، کیونکہ مبیع بیع میں خود حصہ کی ہوئی تھی[2]۔

اور خیار عیب میں فسخ کے لئے علم کی شرط لگانا ائمہ حنفیہ کے درمیان متفق علیہ ہے، چاہے رد قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد۔

اور علم شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شرط نہیں ہے، چنانچہ ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ عیب کی وجہ سے مبیع کو لوٹانا بائع کی رضامندی اور اس کی موجودگی کا محتاج نہیں ہوتا ہے، (اور نہ حاکم کے فیصلہ کا محتاج ہے، قبضہ سے قبل اور نہ اس کے بعد)[1]، اور ہم نے اس بارے میں مالکیہ کا کلام نہیں پایا، اور حنفیہ قبضہ سے پہلے رد کے لئے قاضی کے فیصلہ یا باہمی رضامندی کی شرط نہیں لگاتے ہیں، لیکن قبضہ کے بعد رد کے لئے ان میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ قبضہ سے قبل یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ عقد کو ختم کرنے کے وقت ایسے شخص کی موجودگی کا اعتبار نہیں ہے، جس کی رضاء معتبر نہیں ہے، اور بہر حال قبضہ کے بعد تو وہ ایسے عقد کو ختم کرنا ہے جو عیب کی وجہ سے فسخ کا مستحق ہے، لہذا اس میں بائع کی رضا کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، جس طرح قبضہ سے قبل کی صورت میں[2]۔

۴-دوسرے عاقد کو فسخ کا علم ہونا:

۳۷- پس اگر اس کے علم کے بغیر فسخ کردے تو معتبر نہیں ہوگا، اور اسے اپنے فسخ سے رجوع کا حق ہوگا، اور یہ فسخ موقوف ہوگا۔

اگر اسے اس کا علم مدت خیار میں ہوگیا تو نافذ ہوگا، اور اگر نہیں جانا یہاں تک کہ مدت گذر گئی تو یہ عقد کی اجازت ہوگی۔

اور بعض فقہاء علم کی اس شرط کی تعبیر اپنے اس قول سے کرتے ہیں، یہ کہ اجازت دے دے یا اپنے ساتھی کی موجودگی میں (فسخ کردے)، اور ان کا اس پر اتفاق ہے کہ موجودگی سے مراد علم ہے اور موجودگی مراد نہیں ہے۔

رد کا طریقہ:

۳۸- رد یا تو محض صاحب خیار کے ارادہ سے مکمل ہوگا، یا اس کے حصول کے لئے (حنفیہ کے نزدیک) دونوں عقد کرنے والوں کے درمیان رضامندی کا پایا جانا یا فیصلہ کے لئے معاملہ کو پیش کرنا شرط ہوگا، اور یہ مکمل ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے معاملہ کی حالت کے تابع ہے، اور اس کا مکمل ہونا قبضہ کے ذریعہ ہوگا جیسا کہ معلوم ہے، پس جب معاملہ مکمل نہ ہو تو رضامندی یا معاملہ کو قاضی کے پاس

---

(۱) البدائع ۵/ ۲۸۳-۲۸۴۔

(۲) المغنی ۴/ ۱۴۵۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۷۳، ۲۸۶، فی خیار الشرط، فتح القدیر ۵/ ۱۲۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۸۱ نقلا عن الذخیرہ، المغنی ۴/ ۱۱۹ م ۳۰۱۳، کشاف القناع ۳/ ۲۴۴، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۱۵۷۔

(۲) الحطاب ۴/ ۱۵۹، ۱۶۰، الدسوقی ۳/ ۱۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

پیش کرنا شرط نہیں ہوگا، علامہ کاسانی لکھتے ہیں: کیونکہ صفقہ قبضہ سے قبل مکمل نہیں ہے، بلکہ وہ قبضہ کے ذریعہ مکمل ہوتا ہے، تو وہ قبول کے درجے میں ہوگا گویا کہ اس نے اسے نہیں خریدا(۱)۔

اور جب معاملہ مکمل ہوجائے تو رد محض عقد کو ختم کرنا نہیں ہوگا، جس میں صاحب خیار کا ارادہ کافی ہوجائے، بلکہ یہ ایسے معاملہ کو فسخ کرنا ہے جو تام ہوگیا ہے، لہذا اس میں آپس کی رضامندی یا قاضی کا فیصلہ ضروری ہوگا، اور کاسانی نے اس کی علت یہ بیان کی ہے: معاملہ قبضہ کے ذریعہ تام ہوگیا ہے، لہذا محض رد کے ذریعہ فسخ کا احتمال نہیں رکھے گا جب تک کہ قضا یا رضا کا قرینہ نہ پایا جائے، اور سرخسی کی عبارت میں: "معاملہ مکمل ہوجانے کے بعد فسخ اقالہ کی طرح ہے، اور یہ عاقدین کے اتفاق کے بغیر تام نہیں ہوتا ہے"(۲) اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ رد قبضہ سے قبل واقع ہو یا اس کے بعد، کیونکہ یہ ایک قسم کا فسخ ہے، لہذا اس کی صحت کے لئے قضا اور رضا کی ضرورت نہیں پڑے گی، جیسے (بالاجماع) خیار شرط کی وجہ سے فسخ اور قبضہ سے پہلے، اسی طرح قبضہ کے بعد عیب کی وجہ سے رد، (قضا یا رضاء کا محتاج نہیں ہے) اور اس لئے کہ عیب کی وجہ سے لوٹانا ان حضرات کے نزدیک عقد کو سرے سے ختم کردینا ہے، لہذا رد میں تفاوت نہیں ہوگا(۳)۔

فسخ کے الفاظ اور اس کی کارروائیاں:

۳۹- حنفیہ کا مذہب (جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے) یہ ہے کہ قبضہ سے قبل فسخ تنہا خریدار کے ارادہ کے ذریعہ حاصل ہوجاتا ہے، اور مراد خریدار کا یہ قول ہے: میں نے لوٹا دیا، یا میں نے فسخ کردیا، اور اس قسم کی عبارت، اور اگر قبضہ کے بعد ہو تو اتفاق ضروری ہے اس طور پر کہ صاحب خیار فسخ کردے اور دوسرا عاقد قبول کرے یا دونوں قاضی کے پاس معاملہ لے جائیں، کاسانی نے کہا ہے:(۱) (کیونکہ فسخ عقد کے اعتبار سے ہوگا اس لئے کہ وہ عقد کو ختم کردیتا ہے، پھر عقد ایک عاقد کے ذریعہ منعقد نہیں ہوتا ہے، لہذا ان میں سے ایک کے ذریعہ دوسرے کی رضامندی کے بغیر فسخ نہیں ہوگا، بہر حال قبضہ سے قبل چونکہ معاملہ مکمل نہیں ہوا، اس لئے رد آسان ہے، کیونکہ یہ قبضہ سے رکنے کی طرح ہے، اور یہ دور کرنے اور رک جانے کا تصرف ہے، اور یہ اس کا خالص حق ہے)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک خریدار کے لئے فسخ جائز ہے، چاہے جو بھی طریقہ ہو، بائع کی موجودگی میں ہو، یا اس کی غیر حاضری میں، اس کی رضامندی سے ہو یا بغیر رضامندی کے ہو، اور قاضی کی ضرورت نہیں پڑے گی(۲) لیکن شافعیہ کے اس مذہب کے پیش نظر کہ خیار عیب علی الفور ثابت ہوتا ہے نہ کہ تراخی کے ساتھ، اور یہ کہ جلدی فسخ کرنا واجب ہے ورنہ خیار ساقط ہوجائے گا، چند کارروائیوں کی ضرورت پڑتی ہے، بغیر اس کے کہ اس کی کوئی خاص صورت واجب ہو، بلکہ اس کی طرف سے ہر وہ چیز کافی ہوگی جو مقصد کو پورا کرے یعنی یہ ثابت کردے کہ اس نے فسخ میں جلدی کی ہے۔

اور شافعیہ کے نزدیک ان کارروائیوں کا خلاصہ یہ ہے کہ: جب دونوں فریق اور قاضی شہر میں ہوں تو ان میں سے ایک کے پاس جانا واجب ہوگا، پس اگر تاخیر کردے تو اس کا حق ساقط ہوجائے گا،

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/۲۸۱، الفتاوی الہندیہ ۳/۶۶، فتح القدیر ۵/۱۶۸۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۱۳/۱۰۳ اور اقالہ کے ساتھ تشبیہ کو شرح السیر الکبیر ۲/۲۹۴ میں مکرر ذکر کیا ہے کہ قبضہ کے بعد قاضی کے فیصلہ کے بغیر عیب کی وجہ سے واپس کرنا اس میں اقالہ کے درجہ میں ہے۔

(۳) المہذب ۱/۲۸۴، الشرح الکبیر علی المقنع ۴/۸۶، تکملۃ المجموع للسبکی ۱۲/۱۵۷۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/۲۸۱۔

(۲) تکملۃ المجموع ۱۲/۱۵۷۔

اگر چہ فسخ کر دے، لیکن اس جگہ ایک صورت ہے جو قاضی یا بائع کے پاس جانے کا بدل ہے، اور وہ یہ ہے کہ فسخ پر گواہ بنادے، تو اس کا حق ساقط نہیں ہوگا، اور اس کے بعد جانا لازم ہوگا مگر حوالگی اور خصومت کے فیصلہ کے لئے، جیسا کہ سبکی نے ذکر کیا ہے، اس کے برخلاف جس کا وہم بعض متون کی عبارات سے ہوتا ہے [1]۔

رد کا انداز، اور بیع کے یکے بعد دیگرے ہونے کی صورت میں اس کے آثار:

۴۰ - حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جب رد عاقدین کی آپسی رضامندی سے ہو تو وہ ان دونوں کے حق میں فسخ اور ان دونوں کے علاوہ کے حق میں بیع ہے، اور یہ اس وقت ہے جبکہ قبضہ کے بعد رد ہو، (بہر حال قبضہ سے قبل تو وہ محض ایک کے ارادہ کے ذریعہ رد ہو جائے گا) اور جب رد قضا کے ذریعہ ہو تو ان دونوں کے حق میں اور ان کے علاوہ کے حق میں فسخ ہوگا، اور حنفیہ کے علاوہ کے نزدیک فسخ، عقد کو مطلقاً اس کی اصل سے ختم کرنا ہے [2]۔

جس مبیع میں عیب قدیم ہو اس پر دو بیع یکے بعد دیگرے ہونے کی حالت میں اس کی اس کیفیت کا اثر ظاہر ہوتا ہے اس طور پر کہ اس میں فرق ہوگا کہ دوسرے بائع کی طرف سے رد کا قبول کرنا آپسی رضامندی سے حاصل ہوا یا قاضی کے فیصلہ کے ذریعہ، پس اگر رد کا قبول کرنا اس بات پر بینہ کے قائم کرنے کے بعد فیصلہ کے ذریعہ ہو کہ عیب اس کے یہاں سے تھا، جبکہ اس نے عیب کا انکار کر دیا تھا، یا یہ فیصلہ عیب کے سلسلہ میں یمین سے انکار کی وجہ سے ہو یا اس کے عیب کے اقرار کی وجہ سے ہو کہ عیب اس کے یہاں تھا اور مقصود یہ ہے کہ وہ اقرار کرنے کے بعد اس کا انکار کر دے، تو خریدار اس اقرار پر بینہ قائم کرے، (بہر حال نیا اقرار تو اس کے لئے بالکل ہی قاضی کے فیصلہ کی ضرورت نہیں ہے) تو اس حالت میں دوسرے بائع کو حق ہوگا کہ اس کو بائع اول کو لوٹا دے، پس اس سے مقدمہ لڑے، اور اس پر واپسی کے لئے لازمی کارروائی کو انجام دے، اور اگر پہلے خریدار کا رد کو قبول کرنا قاضی کے فیصلہ کے بغیر ہو، بلکہ اس کی رضامندی سے ہو تو اس کے لئے اپنے بائع پر رد کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ آپسی رضامندی سے رد عاقدین کے علاوہ کے حق میں بیع جدید ہے، (یا جیسا کہ فقہاء تعبیر کرتے ہیں کہ تیسرے کے حق میں)، اور پہلا بائع اس جگہ پہلے اور دوسرے خریدار کے علاوہ ہے، گویا کہ پہلے خریدار نے اسے دوسرے خریدار سے خریدا، اور اس حالت میں اس کو حق نہیں ہے کہ اسے بائع اول پر لوٹا دے۔

نیز اس لئے کہ جب اس نے اسے قاضی کے فیصلہ کے بغیر قبول کر لیا تو وہ عیب پر راضی ہو گیا، پس اسے بائع اول کو نہیں لوٹائے گا، اور یہ نہیں کہا جائے کہ ان دونوں نے رد پر رضامندی کے ذریعہ بعینہ وہ کام کیا جو قاضی کرتے ہیں، کیونکہ اس میں حکم اصلی عیب سے سلامتی کا مطالبہ ہے، اور رد کی طرف عاجزی کی وجہ سے رجوع کیا جاتا ہے، تو جب ان دونوں نے اسے رد کی طرف منتقل کیا تو ان کے غیر کے حق میں صحیح نہیں ہوگا، کیا یہ نہیں دیکھا جاتا ہے کہ جب رد ممتنع ہوتا ہے تو عیب کے حصہ کے بقدر رجوع واجب ہوتا ہے [1]۔

۴۱ - یہ سب اس صورت میں ہے جبکہ عیب کی بنیاد پر واپس کرنا

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۵۷، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/ ۱۴۳، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۱۳۹، ۱۵۰ اور وجوہ اور تاویلات کے بیان میں طویل کلام کیا ہے، یہاں تک کہ ان کی ذکر کردہ گفتگو سے مذہب کو سمجھنا دشوار ہو گیا ہے، مگر اس کے بعد تالیف کی گئی کتابوں کے ذریعہ اور اعتماد اسی پر ہے، اور حنابلہ نے اس پوری بحث کو نہیں ذکر کیا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک خیار تراخی کے طور پر ہوتا ہے۔

(۲) الہندیہ ۳/ ۶۶، سراج الوہاج سے منقول ہے، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۱۵۷، فتح القدیر ۵/ ۱۶۵۔

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۶۷، ۱۶۸۔

دوسرے خریدار کی طرف سے اس کے قبضہ کے بعد ہو، بہر حال جب اس کے قبضہ سے قبل ہو تو پہلے خریدار کو اختیار ہوگا کہ اسے بائع اول کو لوٹا دے، چاہے قاضی کے فیصلہ کے ذریعہ ہو یا بغیر فیصلہ کے ہو، (جیسا کہ اگر خریدار اول نے دوسرے خریدار سے اس کے لئے خیار کی شرط کے ساتھ فروخت کردیا) یا ایسی بیع ہو جس میں خیار رؤیت ہو، پس جب خریدار ثانی خیار کی وجہ سے فسخ کردے تو خریدار اول کو حق ہوگا کہ مطلقاً اسے لوٹا دے، ''ایضاح'' میں کہا ہے: (اس میں فقہ یہ ہے کہ قبضہ سے قبل عیب سے آگاہی ہونے کی صورت میں اسے قبضہ سے رک جانے کا اختیار ہے، تو یہ دور کرنے اور قبضہ سے رک جانے کا تصرف ہے، اور دفع (دور کرنے) کی ولایت عام ہے، لہذا اس کا اثر کل کے حق میں ظاہر ہوگا، اور اسی وجہ سے فیصلہ پر موقوف نہیں ہوگا[1]۔

اور ابن قدامہ نے اس مسئلہ کو بیان کیا ہے، چنانچہ انہوں نے ذکر کیا ہے کہ اگر خریدار اول کی طرف عیب دار مبیع خریدار (ثانی) کی طرف سے لوٹ جائے اور وہ اسے عیب قدیم کی وجہ سے لوٹانے کا ارادہ کرے تو دیکھا جائے گا: اگر اسے فروخت کرتے وقت عیب سے واقف تھا یا اس کی طرف سے ایسی چیز پائی گئی جو اس کی طرف سے رضامندی پر دلالت کرتی ہے، تو اس کو رد کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ اس کا تصرف عیب پر رضامندی کی دلیل ہے، ورنہ اس کے لئے اسے رد کرنے کا حق ہوگا، چاہے خریدار اول کی طرف عیب قدیم یا اقالہ یا ہبہ یا دوسری خریداری یا میراث کے ذریعہ واپس ہوئی ہو[2]۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۶۸۔

(۲) المغنی ۴/ ۲۴۸۔

تاوان کے ساتھ روکنا (یا ثمن کے نقصان کو واپس لینا):[1]

۴۲- اس جگہ ایسے امور ہیں، جو مبیع پر طاری ہوتے ہیں، جیسے زیادتی، یا کمی، یا ایسا تصرف جو مبیع کی واپسی کو روک دے، اور اس صورت میں خریدار کو رد کے بجائے ثمن کے نقصان کو واپس لینے کا حق ہوگا، اس تفصیل کے مطابق جو اس جگہ فقہاء کے مذاہب میں ہے، اور چونکہ یہ حکم واپس کرنے اور روک کر رکھنے کے درمیان اختیار کا بدل ہے (جو کہ اصل ہے) اس لئے اس کا نام "الموجب الخلفی" (نیابتی حکم) رکھنا ممکن ہے، اور جیسا کہ یہ ثابت ہے کہ خلف (نائب) اور اصل ایک ساتھ جمع نہیں ہوتے ہیں، بلکہ ایک دوسرے کے پیچھے رہتے ہیں، پس جب اصل دشوار ہو تو اس کے خلف کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔

یہ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے، اور اختلاف محل کے ساتھ دوسروں نے بھی اس حکم کا ذکر کیا ہے، پس مالکیہ جبکہ انہوں نے عیوب کی تین قسمیں قرار دی ہیں: معمولی عیب (اس میں کچھ نہیں ہے) اور عیب رد (اور یہ زیادہ عیب ہے جس میں خریدار کو رد کرنے اور بلا تاوان روک کر رکھنے کے درمیان اختیار ہوتا ہے) اور قیمت کا عیب اس اخیر سے ان کی مراد عیب متوسط ہے، جو ثمن میں نقص پیدا کر دیتا ہے، اور عیب قیمت کا حکم یہ ہے کہ خریدار سے عیب کے نقص کے بقدر

(۱) تاوان (ارش) لغت میں زخموں کی دیت کو کہا جاتا ہے، اور اس کا اصل معنی فساد ہے، کہا جاتا ہے: "ارشت الحرب والنار" جب جنگ اور آگ کو آپ بھڑکائیں، اور تأریش بین القوم کا معنی ہے ان کے درمیان فساد پیدا کرنا، اور چونکہ اعیان کا نقصان ان میں فساد ہے تو نقصان ثمن کا ارش نام رکھا گیا، شریعت میں ارش اس متعین چیز سے عبارت ہے جس کے ذریعہ فوت شدہ چیز کی تلافی کی جاتی ہے، المصباح المنیر مادہ: ''ارش''، المغرب للمطرزی، القاموس، تکملۃ المجموع للسبکی ۱۲/ ۱۶۷۔

ثمن سے کم کردیا جائے، تو اس نوع کے مثل نقصان ثمن ہے اور یہ اس کا اصلی حکم ہے۔

جیسا کہ حنابلہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ خریدار کو یہ اختیار ہوگا کہ ثمن میں نقصان کے ساتھ مبیع کو روک کر رکھے یا اس کو واپس کردے، اگر چہ رد دشوار نہ ہو (۱)، تو یہ ان حضرات کے نزدیک خیار کا اصلی حکم ہے، جہاں تک نیابتی حکم کا تعلق ہے جبکہ پیدا ہونے والے عیب کے سبب سے واپسی دشوار ہو تو وہ واپس کرنے اور پیدا ہونے والے عیب کا تاوان دینے اور روک کر رکھنے اور عیب قدیم کے تاوان کو لینے کے درمیان اختیار دینا ہے اور یہی حکم مالکیہ کے نزدیک ہے۔

تاوان کے جاننے کا طریقہ: (۲)

۴۳- یہ ہے کہ غیر عیب دار مبیع کی قیمت لگائی جائے گی، پھر عیب کے ساتھ قیمت لگائی جائے گی، اس کے بعد تفاوت کو دیکھا جائے گا، اور اس کی نسبت قیمت سے دیکھی جائے گی، کیا وہ عشر (دسواں)، یا ثمن (آٹھواں)، یا ربع (چوتھا حصہ)......الخ ہے، پس اگر تفاوت قیمت کا دسواں حصہ ہو تو خریدار ثمن کا دسواں حصہ واپس لے لے گا (۳)، اور

(۱) القوانین الفقہیہ /۲۵۸ اور ذکر کیا ہے کہ: یہ تقسیم غیر حیوان میں ہے، اور بہر حال حیوان میں تو پوری اس قیمت کو لوٹائے گا، جو کم ہو، المغنی ۴/ ۱۱۱، م ۳۰۰۳، کشاف القناع ۳/ ۲۲۴، الفروع ۴/ ۱۰۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۷، المقدمات /۵۷۰، الخرشی ۴/ ۴۲، الحطاب والمواق ۴/ ۴۳۴، الدسوقی ۳/ ۱۱۴۔

(۲) تکملۃ المجموع للسبکی ۱۲/ ۲۶۵، ۲۹۴، ۱۲/ ۳۰۳، ۳۰۹ میں ارش کے مفصل مباحث ہیں۔

(۳) چونکہ زمانۂ قدیم میں ثمن سونا، چاندی اور اس کے مشابہ اشیاء تھیں، اس لئے بعض فقہاء نے اس سے تعرض کیا ہے کہ تاوان (عین ثمن) سے لیا جائے گا یا اسے بائع جہاں سے چاہے گا ادا کرے گا؟ اس کے بارے میں حنابلہ کے دو احتمال ہیں، اور ابن نصر اللہ نے دوسرے احتمال کو صحیح قرار دیا ہے کہ معاملہ بائع پر چھوڑ دیا جائے گا، تصحیح الفروع میں کہا ہے: یہی (ہمارے) بہت سے اصحاب کے کلام کا ظاہر ہے (کشاف القناع ۳/ ۲۱۸ اور اس میں "عین الثمن" کا

اسی طرح (۱)۔

صاحب اشباہ نے کہا ہے: قاضی خان، زیلعی اور ابن الہمام نے نہیں ذکر کیا ہے کہ کیا قیمت (جس کی طرف نقصان کو منسوب کیا جائے گا) عقد کے دن یا قبضہ کے دن کی معتبر ہوگی؟ اور مناسب ہے کہ عقد کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے۔

اور "المغنی" میں ہے: حسن بصری نے کہا: ثمن سے عیب کی قیمت کو واپس لے لے گا، اس دن کی قیمت جس دن اسے خریدا تھا، امام احمد نے فرمایا: یہ جو میں نے سنا ہے اس میں سب سے بہتر ہے، اور "شرح الروض" میں ہے: "وہ عقد اور قبضہ کے وقت کی دو قیمتوں میں سے کم قیمت ہوگی" (۲)۔

موانع رد:

۴۴- موانع رد، مانع طبیعی، یا شرعی یا عقدی کی طرف منقسم ہوتا ہے۔

اول- مانع طبیعی:

۴۵- کاسانی نے ذکر کیا ہے کہ بائع کے قبضہ میں مبیع کا ہلاک ہونا رد کے لئے مانع ہے، اس لئے کہ رد کا محل فوت ہوگیا، اور بائع خریدار سے ثمن میں سے کچھ بھی واپس نہیں لے گا، کیونکہ قبضہ سے قبل ہلاکت کی صورت میں ذمہ داری بائع پر ہوتی ہے، اور جہاں تک قبضہ کے بعد کا تعلق ہے تو صاحب ہدایہ نے بیان کیا ہے کہ خریدار کے قبضہ میں محل رد کی وفات واپسی کے لئے مانع ہے، اور ثمن کے نقصان کی

= لفظ محرف ہو کر "عیب الثمن" ہو گیا ہے، جیسا کہ وہ واضح ہے)۔

(۱) فتح القدیر ۶/ ۱۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۸۳، المغنی ۴/ ۱۱۱، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۲۶۵، ترتیب الاشباہ والنظائر/ ۲۶۲۔

(۲) ترتیب الاشباہ والنظائر/ ۲۶۲، المغنی ۴/ ۱۱۲، شرح الروض ۲/ ۶۳، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۲۷۲۔

واپسی کو خیار کا حکم قرار دیا جائے گا، اور مراد یہ ہے کہ کسی آسمانی سبب سے مبیع کی ہلاکت اصل حکم یعنی رد کو روکتی ہے، تا کہ اس کی جگہ پر نیابتی حکم (نقصان ثمن) آجائے۔

اور ہلاکت میں برابر ہے کہ یہ کسی آسمانی سبب سے ہو یا خریدار کے اسے جائز طور پر استعمال کرنے اور نفع اٹھانے سے ہلاک ہوگئی ہو، نہ کہ تلف کرنے کے ذریعہ اور یہ اناج کو کھانے یا کپڑے کو پہننے کی صورت میں ہے، یہاں تک کہ وہ پھٹ جائے، اور اس قسم کے بارے میں امام ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین کے درمیان اختلاف ہے، اور موانع رد میں بغیر تاوان کے اس کا اعتبار کرنا صاحبین، امام مالک اور امام احمدؒ کا مذہب ہے، کیونکہ خریدار نے مبیع کے ساتھ وہ تصرف کیا جو اس کی خریداری سے مقصود ہوتا ہے، اور جس کا کرنا اس میں مروج ہے، جیسے کھانا اور پہننا، یہاں تک کہ ملکیت اس کے ذریعہ ختم ہوگئی، اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایسے فعل کے ذریعہ اسے ضائع کیا کہ اگر وہ غیر کی ملک میں پایا جاتا تو قابل ضمان ہوتا، اور اس کی ملکیت کی وجہ سے ضمان ختم ہوگیا، تو وہ اس سے عوض کے ذریعہ فائدہ چاہنے والا ہوگیا، اور اگر بعض مبیع ہلاک ہو تو صاحبین کے نزدیک کھانے کی صورت میں ثمن کے نقصان کو واپس لے گا، اور دوسری روایت میں ہے کہ جو باقی رہ گیا ہے اسے لوٹائے گا اور کھائی ہوئی چیز کے نقصان کو واپس لے گا[1]۔

اور رد کے ممتنع ہونے میں ہلاکت ہی کے طرح موت کے ذریعہ شئی سے ملکیت کا ختم ہوجانا ہے، کیونکہ موت کے ذریعہ خریدار کے فعل کے بغیر ملکیت ختم ہوجاتی ہے، لہذا حکماً رد ممتنع ہوگا اور اس کے لئے نقصان واپس لینے کا حق باقی رہے گی۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۸۳، فتح القدیر ۵/ ۱۶۱، ۱۶۳، رد المحتار ۴/ ۸۲، ۸۳، تبیین الحقائق ۴/ ۳۵، مغنی المحتاج ۲/ ۵۴، الخرشی ۵/ ۱۳۸، کشاف القناع ۲/ ۶۳۔

اور حنفیہ اور شافعیہ نے اس کو مساوی قرار دیا ہے کہ عیب دار چیز اسی عیب کی وجہ سے ہلاک ہو یا کسی اور وجہ سے، اور مالکیہ نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے، مالکیہ نے ان حضرات کی اس سلسلہ میں موافقت کی ہے کہ اگر تدلیس شدہ عیب کے بغیر شئی ہلاک ہوجائے تو ثمن کے نقصان کو لوٹائے گا، بہر حال اس میں (تدلیس شدہ عیب) تو خریدار کو پورے ثمن کو واپس لینے کا حق ہوگا،[1] اور حنابلہ کے نزدیک اس عیب یا اس کے علاوہ کے ذریعہ ہلاک ہونے کے اعتبار سے فرق نہیں ہے، بلکہ تدلیس کے واقع ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے ہے، پس اگر بائع خراب نیت کا ہو، اور عیب کو چھپادے، پھر مبیع اس عیب کے ذریعہ یا اس کے بغیر ہلاک ہوجائے تو خریدار کو پورے ثمن کی واپسی کا حق ہوگا، اور اگر بائع نے تدلیس نہیں کی تو اس کے لئے صرف ثمن کے نقصان کی واپسی کا حق ہوگا، اور مالکیہ بدلے (جزاء) کی مقدار کو عمل کے اثر کے ساتھ مربوط کرتے ہیں، لہذا وہ پورے ثمن کو واپس نہیں لے گا مگر جب کہ تدلیس کردہ عیب نے مبیع کو ہلاک کیا ہو[2]، اور مالکیہ اس کا نام "فوت" رکھتے ہیں، اور اس کی تقسیم فوت حسی اور فوت حکمی کی طرف کرتے ہیں[3]۔

دوم- مانع شرعی:

۴۶- اس مانع سے مراد خریدار کے پاس مبیع میں زیادتی کا حصول ہے، اس شرط پر کہ زیادتی اصل سے پیدا شدہ اور اس سے الگ ہو، (قبضہ کے بعد ہو) یا زیادتی اصل سے پیدا شدہ نہ ہو لیکن اس سے

(۱) البحر الرائق ۶/ ۳۹، فتح القدیر ۵/ ۱۶۱، مغنی المحتاج ۲/ ۵۴، المہذب ۱/ ۲۹۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۴۔

(۲) المغنی ۴/ ۱۳۵، کشاف القناع ۳/ ۱۸۰، چاہے مبیع خریدار کے پاس عیب دار ہوئی ہو یا اللہ کے امر کے ذریعہ تلف ہو جیسے مرض کی وجہ سے یا خریدار کے ایسے فعل سے جس کی شرعاً اجازت ہے۔

(۳) الخرشی ۴/ ۴۸، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۲۴۔

متصل ہو، (علی الاطلاق قبضہ سے قبل یا اس کے بعد) عیب ظاہر ہونے کے بعد مبیع میں زیادتی کا ظہور واپسی کو روک دیتا ہے، اگرچہ بائع قبول کرلے، کیونکہ ممانعت حق شرع کی وجہ سے ہے، ذیل میں رد سے روکنے والی اور تاوان کو واجب کرنے والی ان دونوں صورتوں کی تفصیل آرہی ہے۔

اول-وہ زیادتی جو اصل سے پیدا شدہ نہ ہو اور اس سے متصل ہو، (مطلق: قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد) مثلاً کپڑے میں رنگ اور سلائی اور زمین میں تعمیر اور پودہ لگانا، کیونکہ یہ زیادتی تابع نہیں ہے، بلکہ یہ بذات خود اصل ہے، پس اس کے ساتھ مبیع کی واپسی دشوار ہے، کیونکہ زیادتی کے بغیر اس کی واپسی ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو علاحدہ کرنا دشوار ہے، اور زیادتی کے ساتھ اس کی واپسی ممکن نہیں ہے، کیونکہ یہ عقد میں تابع نہیں ہے، لہذا فسخ میں تابع نہیں ہوگی، (مگر یہ کہ دونوں فسخ پر رضامند ہو جائیں، تو یہ اقالہ اور بیع جدید کی طرح ہے) اور اگر بائع نے کہا: میں اسے اسی طرح قبول کرتا ہوں اور خریدار رضامند ہوجائے تو بھی جائز نہیں ہوگا، کیونکہ ممانعت حق شرع کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ اس میں ربا ہے۔

دوم-اصل سے پیدا شدہ زیادتی جو اس سے علاحدہ ہو، خاص طور پر قبضہ کے بعد، جیسے اولاد، پھل، دودھ اور جنایت کا تاوان، اور یہ زیادتی بھی عیب کی وجہ سے واپسی کو روکتی ہے، کیونکہ زیادتی تبعاً مبیع ہے، اس لئے کہ اصل کا حکم ثابت ہے اور زیادتی خریدار کے ضمان میں حاصل ہوئی ہے، تو اگر وہ اصل کے ساتھ واپس کرے گا تو بائع کے لئے ایسی چیز سے نفع اٹھانا ہوگا جس کا وہ ضامن نہیں ہے، اور اگر اسے باقی رکھے اور اصل کو واپس کرے تو وہ اس کے ہاتھ میں بغیر ثمن کے باقی رہے گی، اور یہ ربا کی صورتوں میں سے ہے۔

اور امام شافعیؒ نے اس زیادتی کے بارے میں اختلاف کیا ہے، پس اسے کمائی کی طرح شمار کیا ہے، اس لئے کہ زیادتی کو اصل سے اس کے بغیر جدا کرنا ممکن ہے، اور زیادتی خریدار کی ہوگی، لہذا یہ واپسی کو نہیں روکے گی (۱)۔

۴۷- بہر حال زیادتی کی دوسری صورتیں تو وہ رد کے لئے مانع نہیں ہیں، لہذا ان کے ساتھ تاوان کا مطالبہ نہیں ہوگا، اور وہ یہ ہیں:

۱- اصل سے پیدا شدہ زیادتی جو اصل سے متصل ہو، جیسے بڑا اور موٹا ہونا، اور اسی قبیل سے حنابلہ کے نزدیک پیدا ہونے سے قبل بچہ ہے اور تابیر سے قبل پھل ہے، اور یہ حنفیہ کے نزدیک ظاہر روایہ میں عیب کی وجہ سے رد کے لئے مانع نہیں ہے، اگر خریدار اصل کے ساتھ اس کی واپسی پر رضامند ہوجائے، اور اگر خریدار واپسی سے انکار کردے تو اس کے لئے تاوان کی واپسی ہوگی، اس میں امام محمد کا اختلاف ہے۔

اور حنابلہ کے نزدیک اسی طرح حکم ہے، کیونکہ زیادتی خالص ہے اور اصل کے تابع ہے، اس لئے کہ زیادتی اصل سے پیدا ہوئی ہے، اور اس سے جدا بھی نہیں ہے، تو گویا کہ فسخ زیادتی پر سرے سے وارد نہیں ہوا، (جیسا کہ ابن الہمام نے کہا ہے)، یا جیسا کہ کاسانی نے کہا ہے: زیادتی تبعاً مبیع ہے، اور جو چیز عقد میں تابع ہو تو وہ فسخ میں تابع ہوگی اور اس زیادتی میں اس کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے کہ قبضہ سے قبل پیدا ہو یا اس کے بعد (۲)۔

---

(۱) البدائع ۵/ ۲۸۵، ۲۸۶، فتح القدیر ۱۶۰/، ۱۶۱، رد المحتار ۴/ ۸۰، ۸۱، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۷۷، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۲۵۴۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۸۴، فتح القدیر ۵/ ۱۶۱، المغنی ۴/ ۱۳۰، اور اس صورت کا حکم ابن الہمام کے یہاں اس طرح آیا ہے کہ اس کے برعکس کا وہم ہوتا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے: اور یہ رد کو روکتی ہے، اس پر فسخ کے دشوار ہونے کی وجہ سے، کیونکہ عقد اس پر وارد نہیں ہوا ہے، اور انفصال کی وجہ سے تبعیت ممکن نہیں ہے، پھر اس کے بعد کہا ہے: تو قبضہ سے قبل خریدار کو اختیار ہوگا، اگر چاہے تو ان دونوں کو واپس کردے اور اگر چاہے تو ان دونوں پر پورے ثمن کے ساتھ راضی ہوجائے'' تو اس سے جانا گیا کہ منع سے ان کی مراد تنہا اصل کے رد کی

۲-وہ زیادتی جو اصل سے پیدا ہوا اور اس سے جدا ہو قبضہ سے پہلے، جیسے اولاد، دودھ اور درخت کی بیع میں پھل اور یہ عیب کی وجہ سے واپسی کے لئے مانع نہیں ہے، لیکن تنہا اصل کو نہیں لوٹائے گا، بلکہ اگر خریدار چاہے تو ان دونوں کو ایک ساتھ لوٹائے اور اگر چاہے تو ان دونوں پر پورے ثمن کے ساتھ راضی ہوجائے، اور حنابلہ نے کہا ہے: اصل کو لوٹائے گا نہ کہ زیادتی کو اس لئے کہ زیادتی خریدار کے لئے ہوگی۔

۳-وہ زیادتی جو اصل سے پیدا نہ ہوا اور اس سے جدا ہو، جیسے آمدنی اور کمائی، اور یہ رد کے لئے مانع نہیں ہے اور یہ حکم شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، اور عقد کو اصل میں فسخ قرار دیا جائے گا نہ کہ زیادتی میں اور کمائی خریدار کے حوالہ کردی جائے گی، کیونکہ یہ اس کے ضمان میں حاصل ہوئی ہے، اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں بائع کا قول ہے: اس نے اپنے غلام سے آمدنی حاصل کی ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**الخراج بالضمان**" [1] (خراج (نفع) ضمان کی بنیاد پر حاصل ہوتا ہے) اور اس لئے کہ یہ زیادتی مبیع میں نہیں ہے، بلکہ اصل کی ملک کے ساتھ یہ بھی مملوک ہے، پس رد کی صورت میں عقد اصل میں فسخ ہوجائے گا، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک زیادتی بغیر ثمن کے خریدار کی ملک ہوگی، (لیکن یہ اس کے لئے حلال نہیں ہوگی، کیونکہ یہ اگرچہ اس کی ملک میں پیدا ہوئی ہے مگر یہ ایسی چیز سے نفع اٹھانا ہے جس کا ضمان اس پر نہیں تھا، اور صاحبین کے نزدیک زیادتی بائع کی ہوگی اور اس کے لئے پاک نہیں ہوگی)، یہ اس صورت میں ہے جبکہ رد کو اختیار کرے، اور اگر عیب پر راضی ہو اور بیع کو اختیار کرے تو بغیر اختلاف کے زیادتی اس کے لئے حلال نہیں ہوگی، کیونکہ یہ " **ربح مالم یضمن**" ہے جس سے روکا گیا ہے، اور اس لئے کہ یہ ایسی زیادتی ہے جس کے مقابلے میں عقد میں کوئی عوض نہیں ہے، اور یہ ربا ہے، اور حنابلہ نے کہا ہے: کمائی خریدار کے لئے ہوگی اس کے ضمان کے مقابلے میں، اس فرق کے بغیر کہ وہ قبضہ سے پہلے ہو یا اس کے بعد ہو۔

۴۸- یہ اس صورت میں ہے جبکہ زیادتی موجود ہو، پس اگر وہ کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہوجائے تو حکم نہیں بدلے گا، اور اگر خریدار کے فعل سے ہلاک ہو تو بائع کو اختیار ہوگا کہ قبول کرے اور پورے ثمن کو واپس کردے یا معاملہ کو ختم کردے اور نقصان کو لوٹا دے، اور اگر اجنبی کے فعل سے ہلاک ہوجائے تو واپسی ممتنع ہوگی [1]۔

بہر حال مالکیہ تو حطاب نے ابن رشد کی "مقدمات" کے حوالہ سے کہا ہے کہ زیادتی کی پانچ قسمیں ہیں:

۱- بازار کے اتار چڑھاؤ سے زیادتی۔

۲-مبیع کی حالت میں زیادتی اور یہ دونوں معتبر نہیں ہیں، اور خریدار کے لئے خیار کو واجب نہیں کرتے ہیں، اس کی صراحت "المدونہ" کے کتاب العیوب میں کی گئی ہے، چنانچہ اس کی ابتداء میں کہا ہے: حوالہ اسواق (منڈی کا اتار چڑھاؤ) عیب کی وجہ سے واپسی کو فوت نہیں کرتا ہے۔

۳-عین مبیع میں زیادتی ایسی بڑھوتری کے ذریعہ جو اس میں پیدا ہو، جیسے جانور کا موٹا ہونا، یا ایسی چیز کے ذریعہ ہو جو اس کی جنس سے ہو، اور اس کی طرف منسوب ہو، جیسے اولاد، اس کے بارے میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے۔

۴-ایسی زیادتی جو مبیع کی طرف منسوب ہو اور اس کی غیر جنس سے ہو،

= ممانعت ہے، نہ کہ زیادتی کے ساتھ اصل کی واپسی کی ممانعت، اور بدائع ۵/ ۲۸۴، الفتح ۵/ ۱۶۱ میں تنہا عیب بالزیادۃ کے وجود اور دیگر فروع سے متعلق تفصیلات ہیں، وہاں ملاحظہ کی جائیں۔

(۱) حدیث: "الخراج بالضمان" کی تخریج فقرہ/ ۹ میں گذر چکی ہے۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۸۴، ۲۸۵، المغنی ۴/ ۱۳۰، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۲۵۴۔

جیسے کھجور کا درخت خریدے اور اس میں پھل نہ ہو پھر اس کے پاس اس میں پھل آجائے، اس کے بعد عیب پائے، تو بالاتفاق یہ خیار کو واجب نہیں کرے گا، اور اس کو اختیار ہوگا کہ کھجور اور اس کے پھل کو لوٹا دے جب تک کہ پک نہ جائے، اور ابن القاسم کے مذہب کے مطابق واپس کرے یا اسے رد کرے، اور دونوں صورتوں میں اس کے لئے کچھ نہیں ہوگا، اور مصنف کا قول "**ما لم یطب**" یعنی جب تک پک نہ جائے۔

۵- اور ایسی زیادتی جسے خریدار نے مبیع میں اپنے فعل سے پیدا کیا ہو جو اس کی طرف منسوب ہو، جیسے رنگنا، سینا اور اس طرح کا کوئی اور کام، جو اس سے بغیر نقصان کے جدا نہ ہو، تو اس میں اختلاف نہیں ہے کہ اس صورت میں اس کو اختیار ہوگا کہ روک لے اور عیب کی قیمت کو واپس کر لے یا یہ کہ لوٹا دے اور اس کا شریک ہو جائے، اور اسی کے مثل باجی نے "منتقی" میں ذکر کیا ہے اور باجی نے پانچ قسمیں ذکر کی ہے۔

۴۹- حطاب نے کہا ہے: جہاں تک قیمت لگانے کے طریقہ کی بات ہے تو اس کے بارے میں ابن غازی نے کلام کیا ہے، اور اس کا حاصل یہ ہے: جب خریدار کے پاس زیادتی پیدا ہو اور اس کے پاس کوئی عیب پیدا نہ ہو تو اسے اختیار ہوگا، پس اگر وہ روکنے کو اختیار کرے تو مبیع کی دو قیمت لگائی جائے گی، ایک تو سالم ہونے کی حالت کی قیمت، پھر عیب دار کی قیمت لگائی جائے گی، اور اس کی نسبت سے ثمن لے گا، اور اگر رد کو اختیار کرے تو بھی دو قیمت لگائی جائے گی، عیب قدیم کے ساتھ قیمت لگائی جائے گی، جبکہ رنگا ہوا نہ تھا، پھر رنگی ہوئی حالت کی قیمت لگائی جائے گی، تو جب اس کی قیمت رنگی ہوئی حالت میں زیادہ ہو بغیر رنگی ہوئی حالت کے مقابلہ میں رنگے ہوئے کپڑے کی قیمت غیر رنگے ہوئے کے مقابلہ میں جتنی زیادہ ہو، اس زائد کی نسبت رنگے ہوئے کپڑے کی قیمت سے دیکھی جائے گی اور اسی تناسب سے خریدار کپڑے میں شریک ہوگا، جیسے کہ غیر رنگے ہوئے کپڑے کی قیمت اسی لگائی گئی اور رنگے ہوئے کپڑے کی قیمت نوے لگائی گئی تو دس زائد کی نوے سے نسبت دیکھی جائے گی تو وہ نواں حصہ ہوگا، پس خریدار کپڑے میں نویں حصہ کا شریک ہوگا، ابن یونس کے نزدیک رنگے ہوئے اور غیر رنگے ہوئے حالت میں اس کی قیمت کا اعتبار بیع کے دن کی قیمت کا ہوگا، اور ابن رشد کے نزدیک فیصلہ کے دن کی قیمت ہوگا، بہر حال جب خریدار کے یہاں عیب اور زیادتی پیدا ہو تو اگر خریدار روک لینے کو اختیار کرے تو مبیع کی دو قیمت لگائی جائے گی، جیسا کہ گذرا، اور اگر رد کو اختیار کرے تو ابن حاجب نے کہا ہے: چار قیمت لگانا ضروری ہے، سالم ہونے کی حالت میں قیمت لگائی جائے گی، پھر عیب قدیم کے ساتھ، پھر عیب حادث کے ساتھ، پھر زیادتی کے ساتھ، اور ابن عبد السلام نے کہا ہے: اس کے سالم ہونے کی حالت کی قیمت لگانے کی ضرورت نہیں ہے، اور نہ ہی عیب حادث کے ساتھ قیمت لگانے کی ضرورت ہے، بلکہ عیب قدیم کے ساتھ لگائی جائے گی، پھر زیادتی کے ساتھ لگائی جائے گی، پس وہ مبیع میں زیادتی کے بقدر شریک ہوگا[1]۔

سوم- مانع عقدی (پیدا ہونے والا عیب):

۵۰- دو عقد کرنے والوں کے درمیان پختہ عقد اس بنیاد پر قائم ہوتا ہے کہ دونوں نے اپنے اوپر عقد کے تقاضا کے تحت جو مبیع اور ثمن لازم کیا ہے اس کی وہ پابندی کریں، اور اسی لئے عیب دار چیز میں رد کا حق اس بات کے ساتھ مقید ہوتا ہے کہ وہ ان التزامات میں خلل انداز نہ ہو جو عقد میں دونوں پر تقسیم ہیں، پس اگر مبیع خریدار کے پاس نئے عیب کے ذریعہ عیب دار ہو جائے، چاہے خریدار کے فعل سے ہو یا

(۱) الحطاب ۴/ ۴۴۷، المقدمات لابن رشد ۲/ ۵۷۱، ۵۷۴ طبع اول۔

آسمانی آفت سے یا معقود علیہ کے فعل سے ہو جبکہ وہ حیات والا ہو، تو عیب دار کو لوٹانا (جو کہ اصلی حکم ہے) ممتنع ہوگا، اور نیا ہی حکم کی طرف منتقل ہوجائے گا اور وہ نقصان کی واپسی ہے، کیونکہ رد کی شرط یہ ہے کہ لوٹائی جانے والی چیز رد کے وقت اسی صفت پر ہو، جس پر وہ قبضہ کے وقت تھی، اور یہ بات نہیں پائی گئی، کیونکہ قبضہ کے وقت اس میں صرف ایک عیب تھا اور اس لئے کہ رد میں بائع کو ضرر پہنچانا ہے، اور وہ عقد کی طبیعت میں خلل ڈالنا ہے، کیونکہ مبیع جس وقت اس کی ملکیت سے نکلی اس وقت پیدا ہونے والے عیب سے محفوظ تھی، تو اگر اس پر عیب دار چیز کو لازم قرار دیا جائے تو اسے ضرر ہوگا، کیونکہ جب وہ عیب قدیم کا ضامن ہوگا تو وہ پیدا ہونے والے عیب کا ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ قبضہ کے بعد واقع ہے، اور مبیع خریدار کے قبضہ میں ہے، لہذا رد کی شرط ختم ہوگئی، اور اس لئے کہ خریدار سے ضرر کو دور کرنا ضروری ہے، فوت ہونے والے جز کے مقابلہ میں، جس کا وہ عقد کی وجہ سے مستحق ہوگیا ہے، لہذا نقصان کی واپسی اور ثمن کے ذریعہ فوت ہونے والے جز کے حصہ کی واپسی متعین ہوگئی۔

اور ایک روایت میں حنفیہ اور حنابلہ نے خریدار کو واپسی کا حق نہیں دیا ہے، کیونکہ خریدار ہی واپسی سے عاجزی کا سبب ہے، ایسے فعل کے سبب سے جو اس نے مبیع میں کیا ہے، (یا جو مبیع میں اس کے ضمان میں حاصل ہوا ہے)، اور پیدا ہونے والے عیب کی وجہ سے، واپسی کو لازم قرار دینے میں بائع کو ضرر میں ڈالنا ہے کسی ایسے فعل کے بغیر جس کا اس نے ارتکاب کیا ہو (اور عیب کے بیان نہ کرنے میں اس کی کوتاہی مال کی عصمت کو نہیں روکتی ہے)، لہذا طرفین کے لئے زیادہ بہتر یہ ہے کہ پرانے عیب کا تاوان دیا جائے[1]۔

اور مالکیہ کا مذہب (اور یہی حنابلہ کی دوسری روایت ہے) کہ اس کو اس میں اختیار ہوگا کہ مبیع کو روک کر رکھے اور پرانے عیب کا تاوان لے لے یا واپس کردے اور اس کے پاس جو عیب پیدا ہوگیا ہے اس کا تاوان دے دے، جبکہ بائع عیب حادث کو قبول نہ کرے۔

اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر خریدار کے پاس عیب پیدا ہوجائے تو رد جبراً ساقط ہوجائے گا، پھر اگر اس پر بائع راضی ہوجائے تو خریدار اسے لوٹا دے یا اس پر قناعت کرلے، پس اگر بائع عیب دار پر راضی نہ ہو تو خریدار پیدا ہونے والے عیب کے تاوان کو مبیع کے ساتھ ملا کر لوٹا دے، یا پرانے عیب کا تاوان خود اٹھائے اور نہ لوٹائے، تو اگر ان دونوں نے ان میں سے کسی ایک امر پر اتفاق کرلیا تو وہی ہوگا ورنہ اصح یہ ہے کہ روک لینے کے مطالبہ کو قبول کیا جائے گا، اور واجب ہوگا کہ خریدار فوری طور پر بائع کو پیدا ہونے والے عیب کے بارے میں بتائے تاکہ وہ اختیار کرے، اور اگر اس نے اطلاع کرنے میں بلا عذر تاخیر کردی تو نہ واپسی ہوگی اور نہ تاوان۔

دوسری روایت یہ ہے: اس کو اختیار ہوگا کہ اس کو واپس کردے اور نئے عیب کا تاوان دے دے یا روک کر رکھے اور عیب قدیم کا تاوان لے لے[1]۔

خیار کا ساقط ہونا اور اس کا ختم ہونا:

۵۱ - خیار عیب عقد کے ختم ہونے سے یعنی اس کے فسخ ہونے سے ختم ہوجاتا ہے، پس خیار اس کے تابع ہوکر ختم ہوجائے گا، لیکن یہ کبھی اپنے اثرات چھوڑتا ہے، اس صورت میں جبکہ عیب دار مبیع بائع کے پاس لوٹ آئے اور اس میں خریدار کے پاس نیا عیب پیدا

(۱) البدائع ۵/ ۲۸۳، العنایہ ۵/ ۱۶۰، فتح القدیر ۵/ ۱۵۹، ۱۶۰، المغنی ۴/ ۱۱۳، م ۳۰۰۶، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۵۵۔

(۱) الہدایہ وفتح القدیر والعنایہ ۵/ ۱۵۹، ۱۶۰، المغنی ۴/ ۱۳۱، مغنی المحتاج ۲/ ۵۸، ۵۹، شرح الروض ۲/ ۶۸، الدسوقی ۳/ ۱۲۶۔

ہو گیا ہو، جیسا کہ خیار عیب عیب دار مبیع کو روکنے اور عیب کا تاوان لینے کو اختیار کرنے کی صورت میں ختم ہو جاتا ہے، اور یہ اختیار یا تو صراحۃً ایسے قول سے واقع ہوگا جس سے رضامندی سمجھی جاتی ہو، یا ایسے تصرف سے واقع ہوگا جو رضامندی پر دلالت کرے، (اور جو رضا پر دلالت نہ کرے، تو اس سے رد ساقط ہو جائے گا اور تاوان ساقط نہیں ہوگا)۔

اور کبھی حق رد کے استعمال سے قبل عیب کے ختم ہو جانے سے خیار عیب ختم ہو جاتا ہے، اور نابالغ وغیرہ کی طرف سے ولایت کی بعض صورتوں میں، یا وکالت کی بعض صورتوں میں، خیار سے دستبردار ہونا متعین ہو جاتا ہے، کیونکہ ان میں عقد کو باقی رکھنا زیادہ بہتر اور فائدہ مند ہوتا ہے، اور ولایت اور غیر کی طرف سے نیابت زیادہ بہتر صورت کو اختیار کرنے پر مبنی ہے۔

اور یہ مخفی نہیں ہے کہ یہ ساقط کرنے والے بعض اسباب ارادی ہیں جو عاقد کی طرف سے صادر ہوتے ہیں اور بعض اسباب اس پر شرعاً واجب ہوتے ہیں یا اس کے ارادہ کے بغیر واقع ہوتے ہیں، اور اسی بنا پر ساقط کرنے والے اسباب ان عوامل کی کشاکش کی وجہ سے درج ذیل گروپوں میں تقسیم ہو جاتے ہیں:

۱ - واپسی سے قبل عیب کا ختم ہو جانا۔

۲ - خیار کا اسقاط کے صریح الفاظ سے ساقط کرنا یا اس سے بری کرنا یا کسی مقابل کے عوض اس سے دستبردار ہونا۔

۳ - حکم شرع کی بنیاد پر، کسی مصلحت کی رعایت کے پیش نظر ترک رد کا واجب ہونا۔

۴ - صراحۃً عیب پر رضامندی۔

۵ - رضامندی پر دلالت کرنے والے تصرفات۔

اول - واپسی سے قبل عیب کا ختم ہو جانا:

۵۲ - خیار عیب (رد اور تاوان) ساقط ہو جاتا ہے جبکہ عیب واپسی سے قبل ختم ہو جائے، اس لئے کہ خیار کے برقرار رہنے کی پہلی شرط نہیں پائی گئی، اور اس میں برابر ہے کہ عیب بذات خود زائل ہو جائے یا بائع کے زائل کرنے سے ہو، شرط یہ ہے کہ تھوڑی مدت میں زوال عیب مکمل ہو اور خریدار کو ضرر پہنچائے بغیر ہو، اور اس زوال کی بعض عملی صورتیں ہیں، جن کو ابن حجر نے اپنے فتاوی میں ذکر کیا ہے، ان میں سے یہ ہیں:

تھوڑی مدت میں عیب کا تدارک خیار کے لئے مانع ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ زمین فروخت کی گئی اور مبیع میں بیج ہے، بائع نے اسے چھوڑ دینے یا اس سے زمین کو تھوڑی مدت میں خالی کرنے کا عہد کیا، تو خریدار کو اختیار نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر مکان خریدا، پھر اس کی چھت میں خرابی دیکھی یا گٹر دیکھا تو قبول لازم ہوگا، اور اس کی وجہ سے لاحق ہونے والے احسان کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی، اور اسی کے مثل ایسی زمین کا خریدنا ہے جس میں پتھر یا لکڑی دفن ہو، جو بیع میں داخل نہ ہو، اور اس کو چھوڑنا نقصان دہ نہ ہو اور اس کا اکھاڑنا نقصان دہ ہو جو خیار کو ساقط کر دے، کیونکہ (اس کو) منتقل کرنا اس کی قیمت کو کم کر دے گا، یا اس کے لئے ایسی مدت کی ضرورت ہوگی جس کے لئے اجرت ہوگی، (اور اس کے چھوڑ دینے میں جو احسان ہے اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ ایک عقد کے ضمن میں ہے) اور یہ ترک اعراض ہے نہ کہ تملیک، لہذا بائع کو اس میں رجوع کا حق ہوگا، تو جب وہ رجوع کرے گا، تو خریدار کا خیار لوٹ آئے گا، پس اگر اس چیز کو اسے ہبہ کی شرائط کے ساتھ ہبہ کر دیا تو اسے قبول کرنا لازم ہوگا، اور اس کا خیار ساقط ہو جائے گا، اور بائع کے لئے رجوع کا حق نہ ہوگا[1]۔

(۱) الفتاوی الکبری لابن حجر الہیتمی ۲/ ۲۴۴۔

چھوڑ دینے سے احسان لاحق ہوئے بغیر عیب کا زائل ہونا اس صورت میں ہے جبکہ خریدار نے جانور کو نعل لگوادی پھر اس کا عیب ظاہر ہوا تو اگر نعل کو اکھاڑا جائے، جانور عیب دار ہوگا اور رد ممنوع ہوگا اور اگر اسے چھوڑ دے تو اسے رد کا اختیار رہوگا، اور بائع کے لئے قبول سے انکار کا حق نہیں ہوگا۔

اس میں احسان نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز عقد کے ضمن میں واقع ہوتی ہے، وہ اس کے خرچ کرنے والے کی غرض کے حصول کے مقابلے میں ہوتی ہے، تو اس میں احسان کی حقیقت نہیں پائی گئی، بالخصوص جبکہ اس کے ساتھ قبول کرنے پر اس کے لئے شارع کا اجبار شامل ہو گیا تو وہ اس کو ناپسند کرنے والا ہے، اور کسی چیز کو ناپسند کرنے والے کو کسی طور پر احسان لاحق ہونے کا وہم بھی نہیں ہوسکتا ہے [۱]۔

دوم-مصلحت کی رعایت کی بنیاد پر ترکِ رد کا وجوب:

۵۳- اس کی صورت یہ ہے کہ مصلحت عیب دار مبیع کو روکنے میں ہو، اور عاقد تصرف کے اعتبار سے پابند ہو: اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ عقد میں غبطہ ہو یعنی بازاری قیمت طے شدہ قیمت سے زیادہ ہو، اور اس کی چند صورتیں ہیں:

الف-اگر خریدار مفلس (دیوالیہ) ہو، کیونکہ اس حالت میں رد کی صورت میں قرض خواہوں پر تقسیم کرنے کو فوت کرنا ہوگا۔

ب- اگر ولی اپنے زیر ولایت شخص کے لئے ایسی حالت میں خریدے جس میں اس کے لئے خریداری اپنے واسطے صحیح ہوتی ہے، جیسا کہ اسے صحیح خریدا پھر وہ قبضہ سے پہلے عیب دار ہوگیا، کیونکہ رد ایسا تصرف ہے جو زیر ولایت شخص کے حق کو نقصان پہنچانے والا ہے، لہذا صحیح نہیں ہوگا۔

ج- یا مضاربت کا عامل ہو اور مالک نے رد کے مطالبہ کی صراحت نہ کی ہو، اسی علت کی وجہ سے [۱]۔

سوم-صریح اسقاط یا اس سے بری کرنے کے ذریعہ خیار کو ساقط کرنا:

۵۴- حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ خریدار کا خیار عیب کو ساقط کرنا جائز اسقاط ہے، کیونکہ خیار خالص خریدار کا حق ہے، تو اس کے لئے اس سے دستبردار ہونے کا حق ہے، اور وہ اس صورت میں خیار رؤیت کے مخالف ہے، جو صریح اسقاط کے ذریعہ ختم نہیں ہوتا، کیونکہ یہ خیار حکمی ہے، شرع کے ذریعہ ثابت ہوا ہے بلکہ تبعاً اور ضمناً ساقط ہوتا ہے۔

یہ خیار رد کو ساقط کرنے کے بارے میں ہے، بہر حال تاوان کے رجوع کا حق (نقصان ثمن) تو معاملہ اسی طرح ہے، یعنی صریح طور پر باطل کرنا جائز ہوگا، کیونکہ یہ اس کا حق ہے جیسا کہ عیب کی وجہ سے رد کا اختیار ہے اس لئے کہ یہ شرط کے ذریعہ ثابت ہے، (اور یہ سلامتی ہے جس کی شرط عقد میں دلالۃً لگائی گئی ہے) اور انسان کو اپنے حق میں باقاعدہ طور پر تصرف کا حق ہے، اسے وصول کرے یا ساقط کرے [۲]۔

اور اسقاط ہی کے مثل حکم میں ابراء ہے، اس طور پر کہ خریدار بائع کو عیب سے بری کردے، کیونکہ (ابراء) اپنی حقیقت کے اعتبار سے اسقاط ہے، اور اس جگہ خریدار کو ولایت اسقاط حاصل ہوتی ہے کیونکہ خیار اس کا حق ہے، اور محل سقوط کے قابل ہے [۳]۔

شافعیہ کے نزدیک خیار کسی عوض کے ذریعہ ساقط نہیں ہوتا ہے، چنانچہ ابن حجر الہیثمی سے ردعیب کے ترک کے لئے عوض دینے کے

---

(۱) الفتاوی الکبری لابن حجر ۲/ ۲۴۳۔

(۱) تحفۃ المحتاج بحاشیۃ الشروانی ۴/ ۱۴۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۸۲۔

(۳) البدائع ۵/ ۲۸۲۔

بارے میں سوال کیا گیا، کیا یہ جائز ہوگا خلع کے عوض کی طرح؟ تو انہوں نے جواب دیا: ''خیار عیب کے چھوڑنے کے مقابلے میں عوض کا صرف کرنا جائز نہیں ہوگا، نہ تو اجنبی کی طرف سے اور نہ بائع کی طرف سے، کیونکہ یہ خیار فسخ ہے، تو غیر متقوم ہونے کی وجہ سے یہ خیار تروی (غور وفکر کے لئے خیار) کے مشابہ ہوگیا''[1] اور یہ تاوان سے مختلف ہے، کیونکہ تاوان سرے سے ترک خیار کا عوض ہی نہیں ہے، بلکہ یہ خیار کا اعتراف کرکے اور اس کے مضمون پر عمل کرکے نقصان ثمن کی قیمت لگانا ہے۔

چہارم-صراحۃً عیب پر رضامند ہونا:

۵۵- خریدار کا عیب پر راضی ہوجانا، عیب پر علم کے بعد جبکہ صریح طور پر رضامندی کا اظہار کرے، جیسے: میں عیب پر راضی ہوگیا، میں نے خیار عیب کو ساقط کردیا، میں نے عقد کو نافذ کردیا، میں نے اسے جاری کردیا، اور اس کے علاوہ دوسرے الفاظ جن سے رضا معلوم ہو، تو خیار سرے سے ساقط ہوجائے گا، یعنی رد کا حق اور تاوان ایک ساتھ ختم ہوجائے گا۔

یہ اس وجہ سے ہے کہ رد کا حق اس سلامتی کے فوت ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے جس کی شرط عقد میں دلالۃً لگائی گئی ہو، اور جب خریدار عیب کے علم کے بعد اس پر راضی ہوگیا تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ خریدار اس شرط سے دستبردار ہوگیا ہے، یا یہ کہ اس نے ابتداءً یہ شرط نہیں لگائی تھی، اور یہ کہ اس نے دلالۃً سلامتی کی شرط نہیں لگائی تھی، اور خیار تو اس کی رعایت میں ثابت ہوا تھا، پس جب اس نے اپنی رعایت نہیں کی اور ضرر پر راضی ہوگیا تو اسے اس کا اختیار ہے۔

اور یہی حال اس صورت میں ہے جبکہ عیب کے ساتھ رضامندی نقصان ثمن کے مطالبہ کے حق کو شامل ہو، جیسے کہ اگر مبیع خریدار کے قبضہ میں کم ہوگئی، اور نقصان کے سبب سے واپسی ممتنع ہوگئی اور تاوان واجب ہوگیا، لیکن خریدار نے اس وقت عیب پر اپنی رضامندی ظاہر کردی تو خیار مکمل ساقط ہوجائے گا۔

پنجم-رضامندی پر دلالت کرنے والے تصرفات:

۵۶-عیب پر رضامندی یا تو صراحۃً ہوگی یا دلالت کے ذریعہ، اور اس کا محل افعال (یا تصرفات) ہیں، اور وہ یہ ہے کہ خریدار کی طرف سے (عیب کے علم کے بعد) مبیع میں ایسا تصرف پایا جائے جو عیب کے ساتھ رضامندی پر دلالت کرے۔

کاسانی نے کہا ہے: ہر وہ تصرف جو خریدار کی طرف سے خریدی ہوئی چیز میں عیب کے علم کے بعد پایا جائے جو عیب کے ساتھ رضامندی پر دلالت کرے وہ خیار کو ساقط کردے گا[1]۔

اور اس ساقط کرنے والے کی بہ نسبت تصرفات کو تین اقسام میں تقسیم کرنا ممکن ہے:

ا-مبیع کے استعمال، اس سے آمدنی حاصل کرنے اور اس سے انتفاع سے متعلق تصرفات:

۵۷- اور یہ جس طرح بھی ہو، اس چیز کی ذات میں کمی پیدا کئے اور اسے تلف کئے بغیر جیسے کپڑے کا پہننا، اور جانور پر سواری کرنا (بشرطیکہ یہ سواری کرنا واپس کرنے کے لئے یا پانی پلانے یا چارہ خریدنے کے لئے نہ ہو) اور زمین کو سیراب کرنا، یا اس میں کاشت کرنا یا اسے کاٹنا، یا مبیع کو بیع یا اجارہ کے لئے پیش کرنا، یا اس کا دوا کرانا اور اس سے خدمت لینا اگرچہ ایک ہی مرتبہ کیوں نہ ہو، پس جب خریدار نے اس

(۱) الفتاوی الکبری لابن حجر ۲/۱۳۶، ۱۳۷۔

(۱) البدائع ۵/۲۸۲۔

کے ذریعہ مبیع میں اپنے عیب کے علم کے باوجود تصرف کردیا تو اس سے اس کی رضامندی سمجھی جائے گی، اور یہ اس کے باقی رکھنے کے ارادے کی دلیل ہوگی، اور امور باطنہ میں کسی شئ کی دلالت (جیسے رضامندی) اس کے قائم مقام ہوتی ہے [1]۔

۲-مبیع کو تلف کرنے والے تصرفات:

۵۸- اس سے مراد وہ تصرفات ہیں جو استعمال کرنے کے طور پر نہ ہوں، جیسے کپڑے کو پھاڑنا، اور جانور کو قتل کردینا، تو اس قسم کا تصرف اس کی مصلحت میں نہیں ہے، اور اس کے ذریعہ خیار ساقط ہوجائے گا [2]۔

۳-اپنی ملکیت سے نکالنے کے تصرفات:

۵۹- جب خریدار نے مبیع کو اپنی ملک سے نکال دیا، جس کی صورت یہ ہے کہ مالک بنانے والے عقود میں سے کوئی عقد کرلیا جیسے بیع، یا ہبہ (حوالگی کے ساتھ) یا صلح، پھر اس میں پرانے عیب پر مطلع ہوا، تو اس کا خیار ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ بائع کی طرف مبیع کی واپسی دشوار ہے، اس حالت میں پہلے خریدار اور اس کے بائع کے درمیان بیع کے فسخ کی کوئی صورت نہیں ہے، اس لئے کہ مبیع کے ساتھ خریدار ثانی کا حق متعلق ہے، کیونکہ بیع کے ذریعہ وہ اسے روکنے والا ہوگیا، تو وہ رد کو فوت کرنے والا قرار پائے گا، اور چونکہ اس جگہ رد کا ممتنع ہونا خریدار کے سبب سے ہے تو اس کے لئے نقصان ثمن کے مطالبہ کا حق بھی نہ ہوگا، کیونکہ اس کی شرائط میں سے یہ ہے کہ رد کا ممتنع ہونا خریدار کے سبب سے نہ ہو، اور عیب کے علم کے باوجود ان تصرفات پر پیش قدمی عیب پر رضامندی اور خیار کے جڑ سے ساقط ہونے کی دلیل ہے۔

(۱) فتح القدیر والعنایہ ۵/ ۱۷۷، ۱۷۸، البدائع ۵/ ۲۸۲، ردالمحتار ۵/ ۹۰، ۹۱۔
(۲) شرح مختصر الطحاوی لقاضی خان منقول از حاشیۃ الشلبی علی الزیلعی ۴/ ۳۶۔

لیکن اگر تصرف کو ختم کردیا اور اس کے پاس مبیع (مثلاً) خیار شرط یا خیار رویت کے ذریعہ لوٹا دی گئی، تو اگر قبضہ سے قبل ہو تو (بالاجماع) اسے حق ہوگا کہ اپنے بائع پر اسے لوٹا دے چاہے لوٹانا قاضی کے فیصلہ کے ذریعہ ہو یا آپسی رضامندی کے ذریعہ ہو، اور اگر قبضہ کے بعد ہو تو اگر قاضی کے فیصلہ کے ذریعہ ہو تو اسے حق ہوگا کہ اپنے بائع پر (بلااختلاف) لوٹا دے، اور اگر بائع کا اسے قبول کرنا قاضی کے فیصلہ کے بغیر کے ہو تو اس کو حق نہیں ہوگا کہ اسے واپس کرے [1]۔

۶۰- (یہ حنفیہ کا مذہب ہے)، جس پر باب قائم کیا گیا ہے، اور اس میں حنابلہ کی رائے داخل ہے، ان کے علاوہ دوسرے فقہاء کی آراء مختلف ہیں، چنانچہ مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر یہ تصرفات عوض کے ذریعہ ہوں تو خیار کو ساقط کردیں گے، رد اور تاوان دونوں کو ایک ساتھ، اور اگر بغیر عوض کے ہوں تو اس کے لئے ثمن کا نقصان ہوگا، اور ان کی دلیل یہ نظریہ ہے کہ عوض حاصل کرنے سے فوت ہونے والے عیب کی تلافی کی جائے گی، اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ فرق کیا جائے گا، اس تصرف کے درمیان جس کے ذریعہ خریدار کے لئے مبیع کی واپسی کی امید نہ ہو، جیسے وقف، یہ رد کے لئے مانع ہوگا، اور اس تصرف کے درمیان جس کے ساتھ اس کی ملکیت کے لئے واپسی کی امید ہو، جیسے بیع تو یہ خیار کو ساقط کردے گا، اور حنابلہ تمام تصرفات میں حکم کو مطلقاً رکھتے ہیں، (جب عیب سے ناواقف شخص تصرف کرے) تو یہ لوٹانے سے مانع ہے، اور عیب کی وجہ سے ثمن میں جو کمی ہوئی ہے

(۱) تبیین الحقائق ۴/ ۳۵، ۳۷، فتح القدیر ۵/ ۱۶۰، البدائع ۵/ ۲۸۲، ۲۸۹، اور اگر خریدار نے اسے فروخت کردیا یا اسے ہبہ کردیا پھر عیب کا علم ہوا تو نقصان کو واپس نہیں لے گا، کیونکہ امتناع رد اس جگہ خریدار کی جانب سے ہے، کیونکہ بیع کے ذریعہ وہ رد سے رکنے والا ہوگیا، کیونکہ خریدار اس کے قائم مقام ہوگیا، پس وہ رد کو باطل کرنے والا ہوگیا جو کہ (اس کا) حق ہے، لہذا وہ کسی چیز کو واپس نہیں لے گا، اور خیار کو ساقط کرنے والے تصرفات میں سے غلام کے آزاد کرنے، اس کے مکاتب بنانے یا اس کو مدبر بنانے کو ذکر کیا ہے۔

اس کو واپس لے گا، اس لئے کہ اس نے اپنی ملکیت میں عیب سے ناواقف ہونے کی حالت میں تصرف کیا ہے، لہذا اس کے تصرف میں عیب سے راضی ہونے پر دلالت نہیں ہوگی، لہذا اس کا اثر رد کے ممتنع ہونے تک محدود ہوگا(۱)۔

خیارعیب کا اثبات:

۶۱ - ابن رشد نے ذکر کیا ہے کہ جب خریدار اور بائع خیار عیب کے احوال میں سے کسی حالت پر اتفاق کرلیں تو اس حالت کے ساتھ مخصوص حکم ثابت ہوجائے گا، پس اگر بائع نے موجود عیب کے دعوی کا انکار کردیا تو یا تو وہ عیب کے وجود کا انکار کرے گا یا اس کے قدیم ہونے کا۔

پس عیب کے انکار کی صورت میں یا تو اس کے جاننے میں سبھی لوگ برابر ہوں گے، اس صورت میں دو عادل گواہ کافی ہوں گے چاہے وہ جن لوگوں سے بھی تعلق رکھتے ہوں، یا مخصوص طور پر اس عیب کا علم کسی خاص علم کے ماہرین کو ہوسکتا ہے، تو اس صنعت والوں کی شہادت ضروری ہوگی، اور مالکیہ کے مذہب میں اس کے بارے میں اختلاف ہے کہ کتنے لوگ کافی ہوں گے:

ایک قول یہ ہے: دو عادل ضروری ہیں، اور دوسرا قول ہے: اس میں عدالت، عدد اور اسلام شرط نہیں ہے۔

اور یہی حال اس صورت میں ہے جبکہ ان کا اختلاف اس کی قیمت میں مؤثر ہونے اور اس کے پرانے اور نئے ہونے کے بارے میں ہو، پھر ان کے جوابات پر گفتگو نہیں کی اس پر اکتفا کرتے ہوئے کہ ان کے احوال اثبات کے معروف اصولوں کے تابع ہوں گے(۲)۔

عیب کا اثبات، اور اس میں اختلاف:

۶۲ - عیب کے بارے میں دعوی اور اس میں خصومت یا تو دلیل کی محتاج ہوگی، یا خصم کی طرف سے اسے نزاع پیش آئے گا، اور عاقدین کے درمیان مسائل عیب کی مختلف قسموں یعنی ان کا قدیم اور حادث ہونا اور کیا واپسی رد کی ہوئی شئ کی ہوگی یا اس کے علاوہ کی......الخ۔

اور مالکیہ اور شافعیہ کے مذہب میں عیب اور رد بالعیب کے سبب کے بارے میں فروخت کنندہ اور خریدار کے اختلاف کے متعلق تفصیلات ہیں، جن میں اکثر اثبات کے عمومی طریقوں کے تابع ہیں، مدعی اور منکر کے تصور کے بعد۔

جیسا کہ حنابلہ نے عیب کے قدیم اور اس کے حادث ہونے کے بارے میں اختلاف سے بحث کی ہے جو اثبات کے عام طریقوں سے الگ نہیں ہے، لیکن ان حضرات نے ہمارے موضوع کے ساتھ خاص ایک بات یہ ذکر کی ہے کہ ایسے عیب کے بارے میں جس میں ایک کا ہی قول محتمل ہے، اور خریدار نے اس کے قدیم ہونے کا دعوی کیا ہو، جیسے تازہ زخم، اس شخص کا قول بغیر یمین کے معتبر ہوگا جو اس کا دعوی کرتا ہے(۱)۔

اور اس کی تفصیل: ''قضا'' اور ''دعوی'' کی اصطلاحات میں ہے۔

خیارعیب کا منتقل ہونا:

۶۳ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ خیار عیب مستحق خیار کی موت سے وارث کی طرف منتقل ہوجاتا ہے۔

---

(۱) فتح القدیر ۵/۱۵۹، ۱۶۲، البدائع ۵/۲۸۹، شرح التحفۃ بحاشیۃ الشروانی ۴/۳۶۲، المقدمات لابن رشد ۲/۲۴۸، الخرشی ۵/۱۳۰، المغنی لابن قدامہ ۴/۱۲۳، ۱۲۵، م ۳۰۲۳، ۳۰۲۷۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/۱۸۳۔

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۱۳۲، ۱۳۳، اور اس کے علاوہ شروح خلیل، شرح الروض ۲/۷۱، ۷۳، نہایۃ المحتاج ۴/۸۲ طبع دوم، حاشیۃ البجیرمی علی شرح المنہج ۲/۲۶۲، الاقناع ۲/۱۰۱، المغنی ۴/۱۲۵، ۱۲۶، م ۳۰۲۸۔

خیارغبن

تعریف:

۱- غبن لغت میں نقص کے معنی میں ہے، اس کا فعل: غَبَنَ، (ضرب کے باب سے آتا ہے)، کہا جاتا ہے "غبنه فانغبن" یعنی اس نے کمی کی تو کمی ہوگئی، اور غُبِنَ فعل مجہول (مفعول کی بنا پر) "فهو مغبون" یعنی ثمن یا اس کے علاوہ دوسری چیزوں میں کمی کی گئی۔

اور "غبنهُ في البيع والشراء غبنًا وغبينة" (اور یہ اسم مصدر ہے) یعنی اس پر غالب آ گیا، اور قاموس میں ہے: "غبنهُ في البيع" اسے بیع میں دھوکہ دیا [۱]۔

اور غبن کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے مستفاد ہے، (جیسا کہ حنفیہ میں سے ابن نجیم نے کہا ہے) کہ "خرید وفروخت میں قیمت کے اندر کمی کر دینے کا نام "غبن" ہے"، اور اسی کے مثل باقی عقود معاوضات میں بدل میں کمی کر دینا ہے، اور اس جگہ نقص کا معنی جبکہ دھوکہ کھانے والا خریدار ہو، یہ ہے کہ اہل تجربہ کے نزدیک مبیع کی جو زیادہ سے زیادہ قیمت ہو اس کے مقابلے میں ثمن کا کوئی جزء نہ ہو۔

اور اگر دھوکہ کھانے والا بائع ہو تو ثمن میں نقص حقیقی ہوگا [۲]۔

(۱) المصباح المنیر، المغرب، مقاییس اللغہ، ردالمحتار ۱۵۹/۱۔

(۲) البحر الرائق ۱۶۹/۷۔

غبن کے ساتھ مربوط خیارات:

۲- بہت سے مقامات میں غبن کی تاثیر ہے، مگر یہ کہ کبھی اس کے ساتھ حکم کا تعلق صراحۃً ہوتا ہے، اور کبھی کسی مادی سبب کے ساتھ ہوتا ہے، جو اس سے زیادہ واضح ہوتا ہے، اور یہی تنہا مؤثر ہے، یا مؤثرات میں سے ایک ہے۔

پس وہ مقامات جن میں یہ مؤثر ہوتا ہے یہ ہیں: اجناس متحدہ میں سودی تبادلے، احتکار اور منہی عنہ بیوع کی اقسام، جیسے نجش، تلقی رکبان، اور شہری کی دیہاتی کے لئے خرید وفروخت، اور مصراۃ اور اس جیسی فعلی دھوکہ کی صورتیں، اور دوسرے کی بیع پر بیع، (یعنی عاقدین کے درمیان کسی اجنبی کا داخل ہونا تاکہ وہ خود اپنے لئے خرید وفروخت کرلے)، اور بیع مسترسل، اور بیوع امانۃ، اور قولی دھوکہ کی حالت جو غبن سے متصل ہو، اسی لئے ضروری ہے کہ اس غبن کے عام احکام کو خاص طور سے بیان کیا جائے جس کے سبب سے چند خیارات پیدا ہوتے ہیں، جن کے سلسلہ میں نفی اور اثبات کے درمیان فقہاء کے مذاہب مختلف ہیں۔

اور ابن قدامہ نے غبن کو تین خیارات کا مدار قرار دیا ہے، اور وہ یہ ہیں [۱]:

۱- تلقی الرکبان، جبکہ ان سے دھوکہ کے ساتھ خریدلے (یا فروخت کرے)۔

۲- بیع نجش، خریدار کو دھوکہ میں مبتلا کرنے کے لئے سامان کی قیمت میں ایسا شخص زیادتی کرے جو بائع کی مصلحت کے لئے کام کرتا ہے اور خود خریدنے کا ارادہ نہیں رکھتا۔

۳- مسترسل: [۲] اس میں شک نہیں ہے کہ خیار مسترسل خالص

(۱) المغنی ۵۲۲/۳ طبع چہارم، م ۲۷۷۷۔

(۲) مسترسل سے مراد وہ شخص ہے جو سامان کی قیمت سے ناواقف ہو اور خرید و فروخت اچھی طرح سے نہ کرسکتا ہو، امام احمد نے کہا ہے: مسترسل سے مراد وہ

خیارات غبن کے قبیل سے ہے، کیونکہ یہاں دھوکہ دہی نہیں ہے جو اس شخص کے ساتھ کی جارہی ہو، بلکہ یہ خیانت ہے جو بائع کی جانب سے صادر ہوتی ہے، جبکہ خریدار اس کی طرف مائل ہوگیا تھا اور اس نے قیمت میں بھاؤ تاؤ کرنا چھوڑ دیا، اور بائع کی پناہ میں آیا تا کہ اسے دھوکہ سے نجات دلائے تو اس نے اسے دھوکہ میں مبتلا کردیا، لہذا یہ حقیقۃً خیارغبن ہے۔

غبن، اور اس کے خیار کو مستلزم ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں فقہاء مذاہب کے نقطہائے نظر کی تلخیص حسب ذیل ہے:

حنفیہ: جس کو دھوکہ دیا جائے اس کے لئے خیار کے قائل نہیں ہیں، مگر جبکہ وہ دھوکہ کھایا ہوا ہو راجح قول کی بنیاد پر، یا قاصر کے لئے غبن ہو۔

مالکیہ: (ایک روایت) کے مطابق مطلقاً دھوکہ دیئے جانے والے شخص کے لئے خیار کے قائل ہیں، یا یہ کہ جب وہ اپنے بائع کے لئے مسترسل ہو۔

شافعیہ: (ایک روایت) کے مطابق خیار کے قائل ہیں۔

حنابلہ: اثبات خیار کو اس کے ساتھ محدود رکھتے ہیں جو مسترسل ہو اور دھوکہ کھایا ہو۔

غبن معتبر کا ضابطہ اور اس کی شرط:

۳-غبن جو شریعت میں آیا ہے، وہ غبن فاحش ہے، اور غبن جب مطلق بولا جاتا ہے تو اسی پر محمول ہوتا ہے، جب بھی واپسی کے مقام پر ذکر کیا گیا ہو۔

اور غبن فاحش سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلے میں حنفیہ کا مسلک، مالکیہ کا راجح قول اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ غبن کی تحریر میں تاجروں کی عادت کا اعتبار ہے، اس سلسلے میں اگرچہ ان فقہاء کی عبارتیں مختلف ہیں لیکن سب کا نتیجہ اور حاصل وہی ہے۔

اور اعتبار قیمت لگانے والوں کی قیمت کا ہوگا، کیونکہ یہی وہ لوگ ہیں، جن کی طرف عیوب کے معاملے میں اور اس جیسے دوسرے ان معاملات میں رجوع کیا جاتا ہے جو معاملات میں تجربہ کا تقاضا کرتے ہیں [۱]۔

اور مالکیہ اور حنابلہ میں سے ہر ایک کا دوسرا قول یہ ہے کہ غبن میں معتبر ایک تہائی ہے، اور مالکیہ کا تیسرا قول یہ ہے: جو ایک تہائی سے زائد ہو [۲]۔

خیارغبن کی شرط:

۴-خیارغبن حاصل ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ جس کو دھوکہ دیا جائے وہ عقد کرتے وقت غبن میں واقع ہونے سے ناواقف ہو، اور اسی حالت کے بارے میں حضرت حبان کی حدیث وارد ہوئی ہیں [۳] جس کے ذریعہ بعض قائلینِ خیار استدلال کرتے ہیں، (اور اس میں ہے کہ اس جگہ دھوکہ یا غبن نہ ہونے کی شرط لگائی جائے) اور اگر وہ غبن سے واقف تھا پھر بھی اس نے عقد کرلیا تو اس کے لئے خیار نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اسے اپنی طرف سے کیا ہے، تو گویا کہ اس نے اپنی مرضی سے اپنا حق ساقط کردیا [۴]۔

= شخص ہے جو قیمت کم نہیں کراتا ہے، تو اس نے بائع پر پورا اعتماد کیا، چنانچہ بائع نے اسے جو دیا لے لیا، نہ بھاؤ تاؤ کیا، نہ اسے دھوکہ دہی کا علم ہوا، المغنی ۳/ ۵۸۴۔

(۱) رد المحتار ۴/ ۱۵۹، البحر الرائق ۷/ ۱۶۹، جامع الفصولین ۲/ ۳۱، الفتاوی الخیریہ ۱/ ۲۲۰، شرح المجلۃ لعلی حیدعند المادہ/ ۱۶۵، البدائع ۶/ ۳۰۔

(۲) الحطاب شرح خلیل ۴/ ۴۷۲۔

(۳) حدیث حبان بن منقذ، خیار کی بحث میں گذر چکی ہے اور اس کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۴) البحر الزخار ۳/ ۳۵۴، المکاسب/ ۲۳۵، ۲۳۶۔

خیار غبن کا حکم:

۵- جب یہ ثابت ہو جائے کہ دھوکہ کھانے والا مسترسل (یعنی اعتماد کی بنیاد پر معاملہ کرنے والا) ہے اور غبن معمولی نہیں ہے تو دھوکہ کھانے والے کو اختیار ہوگا کہ عقد کو فسخ کردے یا مفت میں اسے نافذ کردے، یہی حکم ہے نہ کہ اس کے علاوہ، یعنی اگر دھوکہ کھایا ہوا شخص اس چیز کو روک لے جس میں اسے دھوکا ہوا تو اسے تاوان کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، اور وہ اس جگہ تاوان غبن کی مقدار ہے[۱]۔

خیار غبن کو ساقط کرنے والی چیزیں:

۶- خیار غبن (دھوکہ دینے کے ساتھ) حنفیہ کے نزدیک (جیسا کہ مجلّہ عدلیہ میں ہے)، حسب ذیل صورتوں میں ساقط ہو جاتا ہے:

۱- مبیع کا ہلاک ہو جانا، یا اس کو ہلاک کر دینا یا اس میں تبدیلی ہو جانا یا اس کا عیب دار ہو جانا، اور ہلاک کرنے کے حکم میں حق غیر کا متعلق ہو جانا ہے، اور اسے حق نہیں ہے کہ مبیع کی قیمت کے نقصان کے مقابلہ میں کسی چیز کا دعوی کرے۔

۲- غبن کا علم ہونے کے بعد خاموشی اختیار کرنا اور تصرف کرنا: پس جب دھوکہ کھائے ہوئے شخص نے مبیع میں اپنے غبن کے علم کے بعد مالکانہ تصرف کیا جس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً اس نے مبیع کو بیع کے لئے پیش کیا، تو حق فسخ ساقط ہو جائے گا۔

۳- دھوکہ کھائے ہوئے شخص کی موت: لہذا دعوی (غبن کے ساتھ دھوکہ دینا) وارث کی طرف منتقل نہیں ہوگا، جہاں تک دھوکہ دینے والے کی موت کی بات ہے تو وہ خیار غبن سے مانع نہیں ہے[۲]۔

(۱) المغنی ۴/ ۱۰۲، دلیل الطالب رص ۱۱۰۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ (مذہب حنفی سے ماخوذ) دفعات ۳۵۸، ۳۶۰۔

بھاؤ تاؤ کرنے کی صورت میں خیار غبن:

۷- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ بھاؤ تاؤ کرنے کی صورت میں خیار غبن کے قائل نہیں ہیں، اور اسی طرح مالکیہ راجح قول کے مطابق، یہ حضرات اور حنابلہ خیار غبن کو مسترسل کے ساتھ منحصر کرتے ہیں، (جیسا کہ آگے آئے گا) اور حنفیہ اور مالکیہ کا خاص طور سے تذکرہ خیار غبن کے بارے میں ان کے مذہب کی تحقیق کے لئے ضروری ہے۔

مذہب مالکی میں خیار غبن:

۸- کتب خلافیات میں غبن محض کے خیار کے بارے میں مالکیہ سے مختلف باتیں منقول ہیں اور ان کے نزدیک راجح خیار کا نہ ہونا ہے، شراح خلیل نے راجح قرار دیا ہے کہ جو غبن غیر مسترسل کو ہو اس میں خیار نہیں ہے، چاہے جتنا زیادہ ہو[۱]۔

اور مالکیہ میں سے ابن عبد السلام نے مذہب مشہور (غبن مجرد کے ساتھ لزوم عقد) کے لئے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں آیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت جابرؓ کا اونٹ خریدا، تو آپ ﷺ نے ان سے بھاؤ تاؤ کرتے ہوئے فرمایا: ''کیا اسے ایک درہم میں فروخت کروگے؟ تو انہوں نے کہا: نہیں، پھر ثابت ہوا کہ انہوں نے پانچ اوقیہ چاندی کے عوض فروخت کیا اس شرط پر کہ انہیں اس پر سوار ہو کر مدینہ جانے کا حق ہوگا[۲]، پس ثمن اول اخیر کی بہ نسبت غبن ہے، اور اگر اس کے ساتھ خیار ہوتا تو نبی کریم ﷺ ہرگز اس کا اقدام نہ کرتے[۳]۔

(۱) الحطاب ۴/ ۴۷۰، ۴۷۲۔

(۲) حدیث جابرؓ کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۱۴ طبع السلفیہ)، مسلم (۳/ ۱۲۲۳ طبع الحلبی) اور احمد (۳/ ۳۷۶ طبع المیمنیہ) نے کی ہے۔

(۳) الحطاب ۴/ ۴۶۹۔

حنفیہ کے نزدیک غبن کا حکم:

۹- حنفیہ کے مذہب میں بیع مساومہ میں غبن مجرد کے بارے میں اختلاف ہے، جبکہ وہ دھوکہ دہی سے خالی ہو، اس میں تین روایتیں ہیں:

۱- غبن فاحش کی وجہ سے مطلقاً رد نہیں کیا جائے گا، (خواہ اس میں دھوکہ دہی ہو یا نہ ہو)۔

۲- غبن فاحش کی وجہ سے مطلقاً رد کرنے کا حق ہوگا، (دھوکہ دہی سے قطع نظر)۔

۳- غبن فاحش کی وجہ سے رد کرنے کا حق ہوگا، اگر اس کے ساتھ دھوکہ دہی شامل ہو، یعنی جس کے ساتھ غبن کیا گیا ہے اس کے لئے مطلقاً خیار نہیں ہوگا، بلکہ اس مغبون کو ہوگا جس کو دھوکہ دیا گیا ہو، اور یہی ان حضرات کے نزدیک راجح ہے [(۱)]۔

خیارغبن مسترسل:

مسترسل کی تعریف:

۱۰- مالکیہ نے مسترسل کی یہ تعریف کی ہے: وہ اپنے بائع پر اعتماد کر کے معاملہ اس کے حوالہ کر دیتا ہو [(۲)]۔

حنابلہ کے نزدیک اس کی تعریف یہ ہے: سامان کی قیمت سے ناواقف ہو، اور اچھی طرح خرید وفروخت نہ کرپاتا ہو، اور اس جگہ یہ بات مدِّ نظر رہے کہ مدار وصف اخیر پر ہے، اور وہ خرید وفروخت کا تجربہ نہ ہونا ہے، جہاں تک سامان کی قیمت سے ناواقفیت کی بات ہے تو ہر مغبون اس کا شکار ہوتا ہے، کیونکہ اگر وہ قیمت جانتا تو نقصان پر ہرگز راضی نہ ہوتا، الا یہ کہ کوئی سخت مجبوری ہو یا سامان کی خریداری میں حد سے زیادہ دلچسپی کی وجہ سے واقعی قیمت سے زیادہ خرچ کرنے پر آمادہ ہو اور پہلے سے غبن کا علم ہونا خیار کو ساقط کرنے والا ہے۔

اور حنابلہ کے یہاں مسترسل کی ایک دوسری تعریف ہے جو امام احمدؒ کے کلام سے ماخوذ ہے: وہ یہ ہے کہ وہ ایسا شخص ہے جو اچھی طرح قیمت کم نہ کرا پاتا ہو، اور دوسرے لفظوں میں: جو قیمت کم نہ کراتا ہو، اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلے شخص کو غبن کے بغیر مناسب قیمت تک رسائی کے لئے گفت وشنید کا تجربہ کم ہوتا ہے اور دوسرا شخص وہ ہے جو بھاؤ تاؤ اور قیمت کم کرانے کا طریقہ اختیار نہ کرتا ہو، خواہ وہ قیمت سے واقف ہو یا ناواقف، ابن قدامہ نے کہا ہے: بہرحال وہ شخص جو اس سے واقف ہو اور وہ شخص جو اگر توقف کرتا تو جان لیتا اگر اس نے معاملہ ختم کرنے میں جلدی کی پس دھوکہ کھا گیا تو اس کے لئے خیار نہیں ہوگا [(۱)]۔

خیارغبن مسترسل (مالکیہ کے نزدیک):

۱۱- مالکیہ میں سے خلیل نے صراحت کی ہے کہ غبن کی وجہ سے مبیع واپس نہیں کیا جائے گا، اگرچہ غبن اس سے زیادہ ہو جتنا عادۃً ہو جایا کرتا ہے، اور اس کے شارحین نے بطور افادہ ذکر کیا ہے کہ یہی مذہب کا مشہور قول ہے، اور اس جگہ ایک قول یہ ہے کہ مبیع کو واپس کر دیا جائے گا، بہرحال اگر غبن معمولی ہو تو اس پر اتفاق ہے کہ اس کے ساتھ عقد لازم ہو جائے گا اور مبیع کو واپس کرنے کا حق نہ ہوگا۔

اور ابن رشد نے مقدمات میں ذکر کیا ہے کہ غبن کا حکم بیع کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، پس بیع مکایسہ (مساومہ) میں غبن نہیں ہے، (انہوں نے کہا ہے کہ)'' اور میں مذہب میں اس سلسلہ میں اس کے خلاف کوئی صراحت نہیں جانتا ہوں''، اور جبکہ انہوں نے اس شخص کا رد کیا جس کو اشہب کے سماع کے مسئلہ کو اختلاف پر محمول کرنے کے

(۱) رد المحتار ۴/ ۱۵۹، ۱۶۱، تحبیر التحریر فی ابطال القضاء بالفسخ بالغبن الفاحش بلا تغریر اور یہ ان کے مجموعہ رسائل ۲/ ۶۸، ۸۲ میں ہے۔

(۲) الحطاب ۴/ ۴۷۱۔

(۱) المغنی م ۷۷۲، ۳/ ۳۹۸، الفروع ۴/ ۹۷۔

بارے میں وہم ہو گیا، اس کے بعد انہوں نے بعض اہل بغداد کی اس نقل کی طرف اشارہ کیا کہ اگر غبن ایک تہائی سے زیادہ ہو تو اس کی وجہ سے رد کرنا واجب ہوگا، اور اسے غور و فکر کا محل قرار دیا، اور جہاں تک بیع الاستنامہ اور استرسال کا تعلق ہے تو اس طرح خرید و فروخت جائز ہے، اور خرید و فروخت میں غبن کا اعتبار جبکہ استرسال اور استنامہ کے طور پر ہو بالا جماع واجب ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**غبن المسترسل ظلم**"،[1] (مسترسل کو دھوکہ دینا ظلم ہے) اسی سے ابن رشد نے استدلال کیا ہے[2]۔

(حنابلہ کے نزدیک) خیار مسترسل:

۱۲ - حنابلہ راجح قول کے مطابق خیار غبن کو صرف مسترسل کے لئے ثابت کرتے ہیں، اور یہ ان مسائل کے قبیل سے ہے، جن کو ابن تیمیہ نے اختیار کیا ہے، ان مسائل میں سے جو امام احمد کے مذہب میں اختلافی ہیں، کیونکہ غبن اسے مبیع سے ناواقفیت کی وجہ سے لاحق ہوا ہے، برخلاف غیر مسترسل کے، کیونکہ اس نے واقفیت کے ساتھ

(۱) حدیث: "**غبن المسترسل ظلم**" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۱۴۹/۸ طبع وزارۃ الاوقاف العراقیہ) میں حضرت ابوامامہؓ سے: "**غبن المسترسل حرام**" کے لفظ سے کی ہے، اور اسے ہیثمی نے مجمع الزوائد (۷۶/۴ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس میں موسی بن عمیر الاعمی ہیں، جو ضعیف ہیں۔

(۲) حطاب نے اس عبارت کو ذکر کیا ہے اور اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس استدلال کا مفہوم مخالف دوسری حالت کی دلیل ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے: جب تک اس میں ظلم نہ ہو تو وہ حق ہے، جس کا قیام واجب نہیں ہے، (۴۷۰/۴)، المقدمات ۶۰۱/۲، ۶۰۲، الخرشی ۶۲/۴، الدسوقی ۱۴۰/۳، اور حطاب نے کہا ہے: جبکہ وہ خریدی ہوئی قیمت کو جاننے والا ہو اور غبن میں غلطی سے واقع ہو گیا ہو وہ سمجھتا ہو کہ وہ غلطی کرنے والا نہیں ہے تو اس کی واپسی نہیں ہے، لیکن جب اس نے قیمت جان لی پھر اس میں زیادتی کر دی تو وہ ہبہ کرنے والے کی طرح ہے، یا اس نے کسی غرض سے کیا تو اس میں کوئی کلام نہیں ہے (الحطاب ۴۷۱/۴)۔

معاملہ کیا ہے، تو وہ عیب کو جاننے والے کی طرح ہے، اور اس کو نجش اور تلقی الرکبان پر قیاس کیا گیا ہے، اور یہاں ایک دوسری روایت ہے جس کو ابن ابی موسی نے (قیل کے صیغہ سے) ذکر کیا ہے، جس کا مقتضا یہ ہے کہ غبن مسترسل کو بھی لازم ہے، کیونکہ سامان کے درست ہونے کے ساتھ اس کی قیمت کا کم ہونا لزوم عقد سے مانع نہیں ہے، جیسے غیر مسترسل کی بیع اور جیسے معمولی غبن[1]۔

قاصر (اور اس کے جیسے) کے غبن کا خیار:

۱۳ - مالکیہ نے اس خیار کو قاصر کی طرف سے وصی کے غبن یا مؤکل کی طرف سے وکیل کے غبن کی حالت میں قاصر اور مؤکل سے ضرر کو دور کرنے کے لئے ثابت کیا ہے، اور بعض مذاہب نے وصی اور وکیل کی طرف سے غبن کی صورت میں ان دونوں کے کیے گئے عقد کو باطل قرار دیا ہے[2]۔

پس جب غبن کے ساتھ خرید (وفروخت) کرنے والا وکیل یا وصی ہو، تو ان دونوں کی طرف سے جو خرید و فروخت ہوئی ہے اس کو لوٹا دیا جائے گا، (یعنی واپس کرنے کا حق ثابت ہوگا)۔

اور مالکیہ کے نزدیک بالاتفاق خریداری کے عقد میں قاصر کے غبن کا خیار ثابت ہوتا ہے اور بعض نے اسی پر اکتفا کیا ہے، چنانچہ ان حضرات نے نابالغ بچہ یا غیر کی طرف سے بیع کرنے والے کے لئے غبن کے ساتھ فروختگی جائز قرار دیا ہے، کیونکہ بیع ملکیت کو ختم کرنے کا نام ہے، لہذا اس میں غبن کا تحقق نہیں ہوگا، اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے:

(۱) المغنی ۴۹۸/۳، م ۲۷۷۷، الاختیارات لعلاء البعلی رص ۷۴۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ (جو مذہب حنفی سے مستفاد ہے) دفعہ ۳۵۶/ میں صراحت ہے: دھوکہ دہی سے خالی غبن میں اختیار نہیں ہے اس سے مستثنی یہ صورت ہے کہ جب صرف غبن یتیم کے مال میں پایا جائے تو بیع صحیح نہیں ہوگی اور وقف اور بیت المال کے مال کا حکم یتیم کے مال کے حکم کی طرح ہے، اور شارحین نے کہا ہے: یہ باطل ہوگا۔

بیع ارزاں اور گراں ہوتی ہے، پس جب قاصر نے غبن کے ساتھ فروخت کیا تو ان حضرات کے نزدیک اسے خیار حاصل نہیں ہوگا[۱]۔

قاصر کے خیارِ غبن کا حکم:

۱۴- کیا وصی اور وکیل کی بیع کے مسئلہ میں غبن میں واقع ہونے والے کے لئے بیع کو ختم کرنے یا ثمن کی تکمیل کے مطالبہ کا حق ہوگا؟ اور اس صورت میں کیا حکم ہوگا جبکہ خریدار اس مال کو فروخت کردے؟

حطاب نے اس مسئلہ میں ابن رشد کے ایک فتوی سے نقل کرتے ہوئے تفصیلی کلام کیا ہے پھر کہا ہے: راجح قول یہ ہے کہ دھوکہ کھانے والے کو سامان کے موجود ہونے کی صورت میں بیع کو ختم کردینے کا حق ہے، بہرحال سامان کے فوت ہونے کی صورت میں بیع کو ختم کرنے کا حق نہیں ہے، اور یہ کہ غبن کا پایا جانا بیع کے ذریعہ فوت ہوجاتا ہے، (یعنی اب مجبوراً تکمیل ثمن کی راہ اپنائی جائے گی جب تک سامان کو واپس کرنا ممکن ہے وہی خیار غبن کا حکم ہے)[۲]۔

قاصر کے خیار غبن کو ساقط کرنے والی چیزیں:

۱۵- مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ یہ خیار حسب ذیل صورتوں میں ساقط ہوجاتا ہے:

۱- مبیع میں تصرف کرنا۔

۲- تلف- یا جسے مالکیہ (فوات مبیع) کے نام سے موسوم کرتے ہیں، حطاب نے کہا ہے: اگر مبیع فوت ہوجائے تو مؤکل اور مجور علیہ خریدار سے اتنا واپس لے گا، جتنا غبن واقع ہوا ہے اور اس میں جانب داری برتی گئی ہے، پس اگر خریدار سے واپس لینا دشوار ہو تو بائع سے واپس لے گا، (اور وہ وکیل اور وصی ہے)۔

اور اگر ان دونوں نے غبن کے ساتھ خریدا، اور وہ خریدی ہوئی چیز فوت ہوگئی تو مؤکل اور مجور علیہ فروخت کرنے والے سے اتنا واپس لیں گے جتنے میں جانب داری اور غبن واقع ہوا ہے، اور اگر فروخت کرنے والے سے واپس لینا مشکل ہو تو وہ دونوں خریدار سے واپس لیں گے اور وہ وکیل یا وصی ہے، ابن عتاب اور دوسرے حضرات نے اس کی صراحت کی ہے۔

اور اس جگہ رجوع ایک تہائی کے ساتھ مقید نہیں ہے، لہذا وہ ہر اس کمی کو واپس لے گا جو قیمت میں واضح طور پر ہوئی ہے، یا اس پر واضح طور پر زیادتی کردی ہو، اگرچہ ایک تہائی نہ ہو، اور یہی درست ہے، جیسا کہ ابن عرفہ نے کہا ہے، اور یہی ''المدونہ'' کی روایات کا مقتضا ہے[۱]۔

---

(۱) الحطاب ۴/۲۷۴، الدسوقی ۳/۱۴۰۔

(۲) الحطاب ۴/۲۷۳۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/۱۴۰، الحطاب ۴/۲۷۴، ۲۷۳۔

خیارفوات الشرط

تعریف:

۱-(خیار) کی اصطلاح میں خیار کی لغوی اور اصطلاحی تعریف گذر چکی ہے، اور اسی طرح شرط کی تعریف (خیار شرط) کی اصطلاح میں گذر چکی ہے، اور فوات شرط: اس سے غرض کا ثابت نہ ہونا ہے، اور خیار فوات شرط ایسا خیار ہے جو عقد کرنے والے کی طرف شرط لگائے ہوئے فعل کے فوت ہونے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے، جو تقاضا عقد سے زیادہ ہوتا ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

۲-اس خیار کا خیارات کی دوسری قسموں سے، اس حیثیت سے تعلق ہے کہ یہ سب لزوم عقد کو سلب کر لیتے ہیں، البتہ الگ الگ ہر خیار کی اضافت اس چیز کی طرف کی گئی ہے جو اس خیار کو ثابت کرتی ہے، جیسے عیب اور رؤیت اور اس جیسی چیز، اور ہر خیار سے متعلقہ امور ان کی اصطلاح میں ملاحظہ کی جائیں۔

خیارفوات شرط سے متعلق احکام:

۳-حنفیہ کے نزدیک ثابت شدہ بنیادی اصول میں سے یہ ہے کہ جب عاقد اس شرط کے پورا کرنے سے رک جائے جس کا اس نے عقد میں دوسرے عاقد کے لئے التزام کیا ہے، (اور شرط صحیح ہو)، تو

(۱) بدائع الصنائع ۵/۱۷۱، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۶۰، ۱۶۱۔

اصل یہ ہے کہ شرط لگانے والا اس کی تنفیذ کے لئے قاضی کی طرف رجوع کرے گا تاکہ شرط سے تخلف کرنے والا جبراً اسے پورا کرے اور یہ ایسی شرط میں ہے جس میں اجبار ممکن ہو، برخلاف اس صورت کے جبکہ شرط سے رکنے والے کو اس کے پورا کرنے پر مجبور کرنا ممکن نہ ہو، جیسے اس کا یہ التزام کرنا کہ وہ ثمن کے عوض رہن پیش کرے گا، تو اس جگہ فقہاء (حنفیہ) خیار فوات شرط ثابت کرتے ہیں، اگرچہ اس کو اس نام سے موسوم نہیں کرتے ہیں، بلکہ اس کی تعبیر اس طرح کرتے ہیں کہ اس کے لئے فسخ عقد کا حق ہے، کاسانی کہتے ہیں: اس سے کہا جائے گا: یا تو تم رہن ادا کرو، (یا اس کی قیمت) یا (فوری طور پر) ثمن ادا کرو، یا پھر بائع بیع کو فسخ کردے گا.. اور اگر خریدار نے ان تمام باتوں سے گریز کیا تو بائع کو اختیار ہوگا کہ غرض اور شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے بیع کو فسخ کردے۔

پھر صراحت کی ہے کہ اسی قبیل (کی شرطوں میں) سے اس شرط کے ساتھ بیع ہے کہ وہ کفیل دے گا، اور حوالہ اور ضمان کی شرط کو اس زمرہ میں شامل نہیں کیا ہے (۱)۔

اور شافعیہ نے بیع اور شرط سے ممانعت کے اصول کو اختیار کیا ہے، جیسا کہ اگر اس کے ہاتھ اس شرط پر فروخت کیا کہ وہ اسے قرض دے گا، یا کپڑا اس شرط پر خریدا کہ بائع اسے سل کردے گا یا کھیتی اس شرط پر خریدا کہ بائع اسے کاٹ کردے گا، لیکن ان حضرات نے بیع اور شرط کی ممانعت سے چند ایسی صورتوں کا استثناء کیا ہے، جن کی صحت کا حکم

(۱) البدائع ۵/۱۷۱، ۱۷۲، اور انہوں نے شروط کی چند صورتیں ذکر کی ہیں، ان میں سے یہ ہے: اگر نعل (چمڑا) اس شرط پر خریدا کہ بائع اسے جوتا بنا کردے گا، یا جراب خریدا کہ اس کے لئے وہ خف تیار کرے گا، تو رواج ہونے کی وجہ سے استحساناً جائز ہوگا، اور بہر حال کسی کپڑے کا اس شرط پر خریدنا کہ بائع اسے سل دے گا تو رواج نہ ہونے کی وجہ سے فاسد ہے، اور اس تعلیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ جس شرط کا بھی رواج ہوجائے اسے اس کے ساتھ ملحق کرنا ممکن ہے، پس قیاس عرف ورواج کی وجہ سے ساقط ہوگیا، جیسا کہ استصناع میں ساقط ہوجاتا ہے۔

لگایا ہے، جیسے ادھار یا رہن یا کفیل کی شرط کے ساتھ بیع (ان میں سے ہر ایک میں معلومیت اور تعیین کے ساتھ) یا گواہ بنانے کی شرط کے ساتھ فروختگی۔

پس اگر شرط کا التزام کرنے والے نے شرط کو پورا نہیں کیا یعنی رہن نہیں رکھا، یا متعین کفیل کو کفیل نہیں بنایا تو فوات شرط کی وجہ سے شرط لگانے والے کے لئے خیار ثابت ہوگا۔

اور جس شخص پر شرط لگائی گئی اس کو شرط کے پورا کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ فسخ کے ذریعہ ضرر کو دور کیا جا سکتا ہے، جیسا کہ غیر معین معین کے قائم مقام نہیں ہوگا جبکہ وہ ضائع ہوجائے [1]۔

اور اسی کے مثل حنابلہ کے نزدیک ہے، چنانچہ ان کے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ رہن اور کفیل کی شرط کے ساتھ بیع میں اگر شرط کا التزام کرنے والا اسے پورا کردے تو عقد لازم ہوجائے گا، اور اگر انکار کردے تو شرط لگانے والے کو اختیار حاصل ہوگا کہ بیع کو فسخ کردے یا رہن اور کفیل کی شرط کو بلاعوض چھوڑ کر بیع کو نافذ کردے [2]۔

اور مذہب حنبلی شرطوں کو معتبر ماننے کے سلسلہ میں سارے مذاہب سے زیادہ وسعت رکھتا ہے اور یہ اس اعتبار سے ہے کہ عقود میں اصل عاقدین کی رضامندی ہے، اور اس کا نتیجہ وہ چیز ہے جسے ان دونوں نے عقد کے ذریعہ اپنے اوپر لازم کیا ہے [3] اور ان حضرات نے شروط کو معتبر ماننے کے سلسلے میں تقاضائے عقد کے نظریہ کو وسعت دینے کے بعد اس نظریہ کا اعتبار کیا ہے، اس بنیاد پر کہ عاقد کی مصلحت

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲ ۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۵۵ ۴، الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۷۵، ۷۸، اور یہ علی الفور ہوتا ہے کیونکہ خیار نقص ہے، المجموع ۹/ ۱۹ ۴، صرف جائز شرطوں کے لئے ہے، وہ بھی اس وقت جبکہ ان کے فوت ہونے کا کوئی سبب نہ پایا جائے۔

(۲) منتہی الارادات ۲/ ۱۶۰، ۱۶۱، المغنی ر م ۳۳۵۵، اور اس خیار کی صورتوں میں سے ذکر کیا ہے کہ رہن مشروط کو تلف کردے تو بائع مرتہن کے لئے خیار ہوگا (المغنی م ۳۲۸۸)۔

(۳) فتاوی ابن تیمیہ ۳/ ۲۳۹۔

بھی مقتضائے عقد میں سے ہے، اگرچہ خود عقد اسے ثابت نہ کرے، پس ان حضرات نے دوسرے حضرات کے برخلاف جنہوں نے رہن اور کفیل کی شرط پر اکتفا کیا ہے اس سے زائد شرطوں کو جائز قرار دیا ہے، اس شرط کے ساتھ کہ وہ شرط کسی نص شرعی یا اصول شریعت میں سے کسی اصل سے نہ ٹکرائے۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کبھی شرط اپنی ذات کے اعتبار سے شرعاً اس شخص پر لازم نہیں ہوتی جس پر شرط لگائی گئی ہے، مگر اس کے باوجود اس کا شرط لگانا صحیح ہوتا ہے، اور اس کی شرط لگانے کے صحیح ہونے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جس کے لئے شرط لگائی گئی ہے اسے شرط پورا نہ کیے جانے کی صورت میں عقد کو فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہوجاتا ہے [1]۔

اور حنابلہ نے اس کے باوجود ان خیارات کے ضمن میں جن کو انہوں نے بیان کیا ہے خیار فوات شرط کو ذکر نہیں کیا ہے [2] مگر یہ کہ صاحب ''غایۃ المنتہی'' نے اس بات کو قوی سمجھا کہ حنابلہ کے نزدیک آٹھ متداول خیارات پر ایک نویں قسم کا اضافہ کریں، اور یہ وہ خیار ہے جو خریدار کے لئے کسی صحیح یا فاسد شرط کے فقدان کی صورت میں ثابت ہوتا ہے، چاہے عقد کو باطل کرے یا اسے باطل نہ کرے، شارح نے ان کے اس استدراک کو تسلیم کیا ہے، اگرچہ اس کا فائدہ محض ظاہری ہے، پس خیار فوات شرط جیسا کہ ہم نے دیکھا حنابلہ کے مراجع فقہیہ میں معتبر ہے، اگرچہ فقہ حنبلی کے مراجع میں اسے الگ سے بیان نہیں کیا گیا ہے، کیونکہ خیار شرط کی بحث میں حنابلہ اس کی جو صورتیں اور قیدیں ذکر کرتے ہیں اسے کافی سمجھتے ہیں [3]۔

(۱) الشرح الکبیر علی المقنع ۴/ ۵۷ ۳، المغنی ۴/ ۳۰ ۴، کشاف القناع ۳/ ۵۱ ۳۔

(۲) المقنع اور اس کا حاشیہ ۲/ ۵۷، المغنی ۴/ ۳۰ ۴، منتہی الارادات ۲/ ۱۶۶، ۱۶۷، کشاف القناع ۳/ ۱۷۷، ۱۹۸، اور یہ خیارات کی بحث میں سب سے زیادہ وسعت رکھتا ہے۔

(۳) مطالب أولی النہی شرح غایۃ المنتہی ۳/ ۷ ۱۳۔

موت کے ذریعہ اس کا منتقل ہونا:

۴-شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ بیع میں مشروط رہن کی حوالگی سے خریدار کے عاجز ہونے کی صورت میں بائع کو جو خیار ثابت ہوتا ہے وہ بلااختلاف وارث کی طرف منتقل ہوجاتا ہے[1]۔

خیار کا ساقط ہونا اور اس کے بقیہ احکام:

۵-اس میں وہ احکام منطبق ہوتے ہیں جو خیار عیب میں جاری ہوتے ہیں، جیسا کہ خیارفوات الوصف پر کلام کے ذیل میں ذکر کیا گیا ہے (دیکھئے: ''خیارفوات الوصف'')۔

(۱) المجموع ۹/۲۱۰، فتح القدیر ۵/۱۳۵۔

خیارفوات الوصف

تعریف:

۱-خیارفوات الوصف کی مختار تعریف جو اس خیار کی ماہیت سے مستفاد ہے، یہ ہے کہ وہ (ایسا حق فسخ ہے جو ایسے پسندیدہ وصف کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے جس کی شرط عاقد نے معقود علیہ (مبیع) میں لگائی ہو)۔

اور اس کی مثال یہ ہے: انسان کوئی چیز خریدے اور اس میں ایسے وصف کی شرط لگائے جو اسے پسندیدہ ہو، جیسے کسی نے اس شرط پر گھوڑا خریدا کہ وہ خالص عربی ہے، تو وہ دوغلا نکلا، یا عمدہ گھوڑا اس شرط پر خریدا کہ وہ ہملاج ہے، (چلنے میں تیز رفتار اور سبک رو ہے) تو وہ سست رفتار نکلا، یا تیز رفتار ہے لیکن سبک رونہیں ہے، اور اسی طرح گائے کا اس شرط پر خریدنا کہ وہ زیادہ دودھ دینے والی ہے (عام طور پر اس جیسی گائے سے زیادہ دودھ دینے والی ہے)۔

اور عملی مثالوں میں سے: کتے کے لئے شکاری ہونے کی شرط لگانا، اور اس بات کی شرط لگانا کہ ثمن کا کوئی شخص کفیل ہوگا[1]۔

اس خیار کے نام:

۲-اس خیار کو ''خیار خلف الوصف المشروط'' (اس وصف کے نہ پائے جانے کی وجہ سے خیار جس کی شرط لگائی گئی ہو) بھی کہا

(۱) فتح القدیر ۵/۱۳۵، مطالب اُولی النہی ۳/۱۳۷۔

جاتا ہے اور کبھی ''خیار الخلف'' پر اکتفا کیا جاتا ہے، یا (تخلف الصفہ) کے نام سے پکارا جاتا ہے، اور کبھی اسے بعض مصنفین ''خیار الوصف'' کے نام سے موسوم کر دیتے ہیں، لیکن یہ نام وہم میں ڈال دینے والا ہے، کیونکہ اکثر حضرات کے نزدیک خیار وصف کا اطلاق اس خیار پر ہوتا ہے جو غائب مبیع کو اس کی صفت بیان کر کے فروخت کرنے کی صورت میں اس مبیع کے صفت کے مطابق نہ پائے جانے پر حاصل ہوتا ہے، مبیع کے صفت کے مطابق ہونے کی صورت میں خریدار کو خیار رویت حاصل نہیں ہوتا، ہاں جو لوگ خیار رویت کو غور وفکر کے لئے مانتے ہیں، ان کے نزدیک خیار رویت حاصل ہوتا ہے۔ اگرچہ وصف کے مطابق ہو، جیسا کہ ان میں سے بعض فقہاء اس کی مستقل بحث کرتے ہیں، اور دیگر حضرات اسے خیار عیب یا خیار شرط کے ساتھ لاحق کرتے ہیں [1]۔

بیع میں وصف کے شرط لگانے کی مشروعیت:

۳- اس خیار کی مشروعیت کو ثابت کرنے کا اس کے سوا کوئی طریقہ نہیں ہے کہ اس کے موضوع کو ثابت کیا جائے، اور وہ (معقود علیہ میں ایسے پسندیدہ وصف کی شرط لگانا ہے کہ اگر اس کی شرط نہیں لگائی جائے تو وہ ثابت نہ ہو) اور اس شرط لگانے کی صحت کی دلیل عقد میں لگائی گئی شرطوں کا جائز ہونا ہے، اور اس نظریہ کے بارے میں فقہاء کے مختلف نقطۂ نظر ہیں، جن کے مابین صحت قدر مشترک ہے، ان شرائط کے پائے جانے کے بعد جن کا ہر مذہب مطالبہ کرتا ہے، اور یہ موضوع اس دائرے میں واقع ہے، جس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف نہیں ہے، اور وہ (ایسی شرط ہے جو مصالح عقد میں شمار کی جاتی ہے) جیسے رہن یا کفیل کی شرط لگانا، بہرحال وصف زائد کی شرط لگانا تو اِس کا قیاس اُس پر کیا گیا ہے۔

اور حنفیہ نے وصف کی شرط لگانے کو جو جائز قرار دیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اسے اس شرط کے قائم مقام قرار دیا ہے، جس کا عقد تقاضا کرتا ہے، جبکہ اس میں دھوکہ نہ ہو، اور یہ اس لئے کہ اگر خریدار کی طرف سے وصف کی شرط لگانے سے قطع نظر کرتے ہوئے وہ وصف مبیع میں موجود ہوتا تو وہ عقد میں داخل ہوتا اور اس کے تقاضوں میں سے ہوتا لہذا اس کی شرط لگانا صحیح ہوگا جبکہ اس میں دھوکہ نہ ہو [1]۔

پھر پسندیدہ وصف کا تعلق یا تو ثمن کی صفت سے ہوگا یا مبیع کی صفت سے ہوگا، لہذا وہ عقد کے مناسب ہے [2]۔

۳-م- وصف کی شرط لگانے کے جائز قرار دینے میں جائز ہونے کے سلسلہ میں سب سے اہم چیز وہ اثر ہے جو شرط میں خلل واقع ہونے کی وجہ سے مرتب ہوتا ہے، کیا وہ اثر فساد ہے، (جیسا کہ غیر صفات کے شرط لگانے کی حالت میں ہے)، یا دو معاملوں کے درمیان اختیار دینا ہے، جن میں سے ایک معاملہ کو ختم کرنا ہے؟

جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ (شرط نہ پائے جانے) اثر اختیار کا حاصل ہونا ہے، اور وصف کے فوت ہونے کی صورت میں انہوں نے عقد کے فاسد ہونے کی بات نہیں کہی ہے، کیونکہ اس کا فوت ہونا اختلاف جنس کا سبب نہیں بنتا ہے، اور اختلاف جنس اس صورت میں

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۳۵، صاحب ہدایہ نے اسے خیار شرط کا ایک مسئلہ قرار دیا ہے، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۳۶۴، اسے خیار عیب کے ساتھ لاحق کیا ہے، اور اسی طرح مالکیہ نے بھی کیا ہے، چنانچہ (خلیل) نے احکام عیب کی ابتداء اسی سے کی ہے، اس کے بعد کہ انہوں نے موجب رد کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے، ان میں سے ایک وہ ہے، جو کسی با مقصد شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ہو، اور (وہ یہ ہے) اور دوسرے اس چیز کی وجہ سے جس سے عموماً وہ شی محفوظ رہتی ہو جس سے بچنے کی عادت ہو، (اور وہ خیار عیب ہے) الخرشی علی خلیل ۴/ ۳۵، الدسوقی ۳/ ۱۰۸۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۳۵۔

(۲) العنایہ شرح الہدایہ ۵/ ۱۳۶، البدائع ۵/ ۱۶۹، المغنی ۴/ ۱۳۹، دو وجہوں میں سے ایک کی بنیاد پر بعد میں پہلا ہے کیونکہ اس میں صحیح مقصد ہے۔

ہوتا ہے جبکہ عقد ایک جنس پر واقع ہو، پھر ظاہر ہو کہ مبیع دوسری جنس ہے، اور اس طرح یہاں پر نہیں ہے، کیونکہ فوات وصف کا تعلق اختلاف نوع سے ہے، مقاصد میں تفاوت کے کم ہونے کی وجہ سے، لہذا اس کے فوت ہونے سے عقد فاسد نہیں ہوگا، یہ ایسا ہی ہوگیا جیسا کہ سلامتی وصف فوت ہوجائے، جس میں خیار عیب ہوتا ہے، پس اس میں قیاس کے ذریعہ خیار وصف ہوگا[(۱)]۔

خیارفوات الوصف کی مشروعیت:

۴- حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اصح قول کے مطابق شافعیہ نے اس خیار کو ثابت کیا ہے[(۲)]۔

اور اس کے ثبوت کی دلیل وہی ہے جو خیار عیب کے ثبوت کی ہے، اور اس کا بیان یہ ہے کہ پسندیدہ وصف کا فوت ہونا جبکہ عقد میں فروخت کرنے والے نے اس کا التزام کیا، وہ مبیع میں سلامتی کے وصف کے فوت ہونے کے معنی میں ہے، جبکہ اس میں عیب ظاہر ہو، پس جیسا کہ آخری صورت میں خیار عیب ثابت ہوتا ہے، پہلی صورت میں خیارِ وصف ثابت ہوتا ہے، اور ان دونوں خیار میں سے ہر ایک محل میں شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے، مگر یہ کہ خیار عیب میں شرط دلالۃً ثابت ہوتی ہے، جیسا کہ کاسانی کہتے ہیں، اور خیار وصف میں شرط صراحۃً ثابت ہوتی ہے[(۳)]۔

اور اسی وجہ سے شافعیہ نے خیارفوات الوصف کو خیار عیب کے بعد یا اس سے ملا کر ذکر کیا ہے، جیسا کہ شیرازی نے کیا ہے، اور اس میں حق خیار کی یہ علت بیان کی ہے کہ اس میں جو شرط لگائی تھی اس سے کم تر ظاہر ہوا، اور سبکی نے اضافہ کیا ہے: وہ اس عیب دار کی طرح ہوگیا جو اس سے کم تر ثابت ہوا جس کا عرف تقاضا کرتا ہے[(۱)]۔

خیارفوات الوصف پائے جانے کی شرطیں:

۵- ان شرائط میں سے بعض کا وجود وصف میں مناسب ہے، تاکہ اس کی شرط لگانا معتبر ہو، اور ان میں سے بعض کا تعلق وصف کے نہ پائے جانے یا اس کے فوت ہونے سے ہوتا ہے تاکہ فاسد یا باطل ہونے کے بجائے خیار کے ساتھ بیع صحیح ہوجائے۔

وصف معتبر کی شرائط:

۶- وصف کے معتبر ہونے کے لئے (درج ذیل) شرائط ہیں:

۱- یہ کہ جس کا وجود مطلوب ہے وہ وصف ہو: اور اگر مطلوبہ چیز دوسری شئ کی ملکیت ہو یا منفعت ہو اور اس جیسی دوسری چیزیں جو اوصاف کے قبیل سے نہیں ہیں تو وہ فوات وصف کے باب سے نہیں ہیں، بلکہ یہ شرائط کے باب میں سے ہے، اور اسی وجہ سے حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ بکری کے حاملہ ہونے کی شرط لگانا فاسد ہے، کیونکہ یہ وصف نہیں ہے، بلکہ مبیع کی مجہول مقدار کی شرط لگانا ہے، اور معلوم کو مجہول کے ساتھ ملانا کل کو مجہول بنا دیتا ہے، ابن عابدین نے ذکر کیا ہے: وصف وہ ہے جو مبیع کے تحت بغیر ذکر کے داخل ہو، جیسے عمدگی، درخت، تعمیر اور اعضاء[(۲)]۔

۲- یہ کہ وہ پسندیدہ وصف شرعاً مباح ہو (یا اس کی طرف سے ثابت

---

(۱) الہدایہ اور اس کی شرح العنایہ ۵/ ۱۳۶۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۶۹، المہذب وتکملۃ المجموع ۱۲/ ۳۶۴، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۰۸۔

(۳) الکاسانی: بدائع الصنائع ۵/ ۲۷۳ اور ۱۶۹۔

(۱) المہذب اور اس کی شرح تکملۃ المجموع للسبکی ۱۲/ ۳۶۴، ۳۶۵، اور ہم نے خیارات النقیصہ میں دیکھا ہے کہ غزالیؒ نے کس طرح تخلف وصف کو نقیصہ کے تین اسباب میں سے ایک قرار دیا ہے (الوجیز ۱/ ۱۴۲)۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۷۲، کیونکہ جو چیز شرط لگائی گئی ہے وہ محض مبیع کی صفت ہے یا ثمن کی، اس کے ذریعہ اس کی تبدیلی سرے سے متصور نہیں ہوتی ہے، اور نہ کسی حال میں اس کے مقابل ثمن کا کوئی حصہ ہوتا ہے، اور اگر عقد کے کے وقت وہ

شدہ ہو): پس ممنوع اوصاف کی شرط لگانا لغو ہے، جیسے میڈھے میں اس کے سینگ مارنے والا ہونے کی شرط لگانا یا مرغ کے حملہ آور کی شرط لگانا (اس لئے کہ اس کا استعمال کھیل کی ممنوع صورتوں میں ہوتا ہے) کیونکہ جسے شریعت تسلیم نہیں کرتی اس کا التزام ممنوع ہے [۱]۔

۳- یہ کہ وصف منضبط ہو (اس میں دھوکہ نہ ہو): اور یہ اس طرح سے کہ اس کی معرفت اور اس کے وجود اور عدم وجود کا فیصلہ ممکن ہو۔

۴- یہ کہ وہ وصف پسندیدہ ہو: اور یہ عرف و عادت کے اعتبار سے ہے، پس اگر ایسی چیز کی شرط لگائی جو سرے سے پسندیدہ نہیں ہے، جیسے شرط لگائی کہ وہ عیب دار ہو، پس وہ صحیح نکلی تو اس کے لئے خیار نہیں ہوگا، اور وصف کے پسندیدہ ہونے کے موضوع سے مربوط ایک بات یہ ہے کہ مبیع میں ایسا وصف پایا جائے جو وصف مرغوب سے افضل ہو، پس جب ظاہر ہو کہ وصف اس سے بہتر ہے جس کی اس نے شرط لگائی ہے، تو عقد لازم قرار پائے گا اور اسے خیار نہیں ہوگا، اور اس کی مثال میں فقہاء نے یہ صورت ذکر کی ہے کہ اونٹ کے بارے میں یہ شرط لگائی گئی کہ وہ اونٹ ہے پس وہ اونٹنی ثابت ہوئی، اور خریدار اہل بادیہ میں سے ہے جو اس جانور کو پسند کرتے ہیں جن سے دودھ حاصل ہوتا ہے اور نسل کی افزائش ہوتی ہے [۲]

اور پسندیدہ وصف کو منضبط کرنے کے بارے میں اصحاب مذاہب کے یہاں تفصیل ہے، پس مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ پسندیدہ وصف وہ ہے جس میں عاقد کی کوئی غرض ہو، چاہے اس میں مالیت ہو یا نہ ہو، کیونکہ غرض مالیت سے زیادہ عام ہے، اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ پسندیدہ وصف وہ ہے جس میں مالیت ہو، اس لئے کہ مالیت کے وجود اور عدم وجود کے اعتبار سے قیمتوں میں اختلاف ہوتا ہے، اور اسے ابن حجر نے اپنے اس قول کے ذریعہ اختصاراً ذکر کیا ہے: شافعیہ کا کلام جس پر دلالت کرتا ہے وہ یہ ہے کہ وصف مرغوب ہر وہ وصف ہے جو مقصود اور منضبط ہو، جس میں مالیت ہو، اور سبکی نے امام الحرمین، غزالی اور رافعی کی تقسیم کو ذکر کیا ہے کہ شرط لگائی جانے والی صفات کی تین قسمیں ہیں:

۱- اس کے ساتھ مالیت کی زیادتی متعلق ہو، جس کا التزام صحیح ہوتا ہے، اور اس کے فوت ہونے کی صورت میں خیار ثابت ہوتا ہے۔

۲- یہ کہ اس کے ساتھ مال کے علاوہ کوئی غرض صحیح متعلق ہو، اور اس کا فوت ہونا اختلافی طور پر خیار ثابت کرتا ہے۔

۳- یہ کہ اس سے کوئی مالیت یا غرض مقصود متعلق نہ ہو، اور اس کی شرط لگانا لغو ہے، اس کے مفقود ہونے کی صورت میں خیار نہیں ہوتا ہے، پھر نووی کی طرف سے اسے مستحسن قرار دیا گیا ہے کہ ان شرطوں کو دو قسموں پر منحصر کیا جائے کہ شرط سے کوئی غرض مقصود ہے یا نہیں [۱]۔

۵- یہ کہ خریدار اس پسندیدہ صفت کی شرط لگائے، اور فروخت کرنے والا اس پر عقد میں معتبر کرے، لہٰذا خریدار کی حالت کو ایسا معتبر قرینہ نہیں مانا جائے گا جو شرط لگانے سے بے نیاز کردے۔

اور یہ اس وجہ سے کہ اس وصف کا استحقاق عقد میں شرط کے ذریعہ ہوتا ہے، (نہ کہ محض عقد کے ذریعہ)، پس اگر شرط نہ ہو تو وصف کا

= موجود ہو تو ذکر کیے بغیر اس میں داخل ہوتی ہے، اور (باندی کے حمل) کی شرط کے بارے میں کہا ہے کہ شرط اس جگہ عین ہے اور وہ حمل ہے، لہٰذا اس میں شرط ہونے کی صلاحیت نہیں ہے۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۳۵، العنایہ ۵/ ۱۳۶، رد المحتار ۴/ ۴۶۔

(۲) العنایہ و فتح القدیر ۵/ ۱۳۶، ابن الہمام وغیرہ نے فروخت کی گئی باندی میں حاملہ ہونے کی شرط لگانے کے مسئلہ کی تفصیل کی ہے، المجموع ۹/ ۳۲۴، المغنی ۴/ ۱۳۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۴، الفتاوی الکبری لابن حجر ۲/ ۱۳۹۔

---

(۱) البدائع ۵/ ۱۷۲، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۰۸، الفتاوی الکبری لابن حجر ۲/ ۱۳۹، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۳۶۵، اور ۱۲/ ۳۶۶، زیادہ بہتر غرض کی قوت اور ضعف کا اعتبار کرنا ہے نہ کہ مالیت کا، اور غرض کبھی کسی وصف سے متعلق ہوتی ہے جس کی قائم مقامی کوئی دوسرا وصف نہیں کرسکتا، اگرچہ دوسری جہت سے وہ اس سے افضل ہو۔

استحقاق نہیں ہوگا[۱]۔

مگر یہ کہ وصف کی تشریح کے بارے میں خریدار کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا جبکہ اس کی شرط لگانا مجمل طور پر ہو، اور اسی طرح مبیع میں موجود وصف پر حکم لگانے کے سلسلہ میں خریدار کے حال کا اعتبار کیا جائے گا کہ کیا وہ موجود وصف شرط لگائے ہوئے وصف سے زیادہ بہتر ہے تو اس کا خیار ساقط ہوجائے یا اس سے کم تر ہے، اور اگر کسی نے ایسا کتا خریدا جس کا شکاری ہونا معروف ہے پھر ظاہر ہوا کہ وہ شکار کرنا بھول گیا ہے تو خریدار کے لئے خیار وصف ثابت ہوگا اگر چہ صراحۃً شرط نہیں لگائی، جیسے کتے کے شکاری ہونے (کی شرط لگانے کی صورت میں) اس لئے کہ اس نے اس صفت میں دلچسپی کی وجہ سے اس کو خریدا ہے تو دلالۃً اس کی شرط ہوئی[۲]۔

اور خریدار کی طرف سے لگائی جانے والی شرط کے درجہ میں بیع کے وقت سامان پر بائع کا یہ آواز لگانا بھی ہے کہ وہ اس اس طرح کا ہے، تو اس وصف کے نہ ہونے کی صورت میں مبیع لوٹا دی جائے گی۔

دسوقی نے کہا ہے: اور دلال آواز لگانے کے وقت جو تلفیق کرتے ہیں اس کا شمار نہیں ہے، کیونکہ ان کی عادت اس قسم کی تلفیق کی ہے، تو آواز لگانے کے وقت ذکر کی گئی چیز کے نہ ہونے کی صورت میں ظاہر قول کے مطابق واپسی نہیں ہوگی، کیونکہ اس کے نہ ہونے کے باوجود خریدار خریداری کرتے ہیں[۳]۔

وصف کے نہ پائے جانے (یا اس کے فوت ہونے) کی شرائط:

۷ - وصف کے نہ پائے جانے کی صورت میں (عقد کے صحیح باقی رہنے اور اس میں خیار کے ثابت رہنے کے لئے) (حسب ذیل) شرطیں ہیں:

(۱) العنایہ و فتح القدیر ۵/ ۱۳۶۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۱۳۷۔

(۳) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۰۸۔

ا - یہ کہ شرط لگائی ہوئی صفت کے نہ پائے جانے کے باوجود وہ چیز جنس مبیع میں داخل ہو، اور اگر یہ شرط لگائی کہ کپڑا روئی کا ہو اور وہ کتان (سَن) کا نکلا تو اختلاف جنس کی وجہ سے عقد صحیح نہیں ہوگا، اور چونکہ وصف کا فوت ہونا جس کے نتیجہ میں مبیع کا حال معقود علیہ سے مختلف ہوجاتا ہے، ایک غامض چیز ہے اس لئے فقہاء نے ایک ضابطہ وضع کیا جسے ہر حالت کو درج ذیل احکام میں سے اس کے مناسب حکم لگانے میں ملحوظ رکھا جائے گا، یعنی فاسد ہونا، خیار کے ساتھ صحیح ہونا اور خیار کے بغیر صحیح ہونا[۱]۔

اور یہ ضابطہ دونوں کے مقاصد میں زیادہ فرق کا ہونا اور نہ ہونا ہے، اور یہ اس طرح کہ عقد میں متعین شدہ سامان کے ساتھ مبیع کا موازنہ کیا جائے، اور یہ دیکھا جائے کہ ان دونوں کے درمیان کتنا اختلاف ہے، پس اگر مبیع عقد میں متعین شدہ سامان کی جنس سے ہو اور اختلاف صرف نوع میں ہو تو اس میں خیار ہوگا، لیکن اگر تفاوت جنس میں ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ فاسد ہوگا۔

اور اس کی اچھی تفصیل ہے جسے ابن الہمام نے ذکر کیا ہے[۲] اور یہ ایسی مثال ہے جس کے ذریعہ جن چیزوں کو وضاحت کے لئے موضوع بنایا ہے، ان کے علاوہ میں بھی تمیز کے لئے اس سے رہنمائی حاصل کی جاسکتی ہے، چنانچہ انہوں نے ذکر کیا ہے کہ جو مبیع موجود ہے اس کا شرط کردہ مبیع سے اختلاف کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر مبیع طے کردہ سامان کے جنس سے ہو تو اس میں خیار ہوگا[۳]، اور ذکر کیا کہ جن چیزوں کے مقاصد میں بہت زیادہ فرق ہو وہ مختلف جنس ہیں، اور جن

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۳۷۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۱۳۷۔

(۳) اور اسی کے مثل جنس کے بارے میں شافعیہ کا ضابطہ ہے، اور بعض صورتوں میں انہوں نے صحیح نہ ہونے کی علت یہ بیان کی کہ عقد ایک جنس پر واقع ہوا ہے، لہٰذا وہ دوسری جنس پر منعقد نہیں ہوگا (تکملۃ المجموع ۱۲/ ۳۳۴)۔

کے درمیان زیادہ فرق نہ ہوتو وہ ایک ہی جنس ہیں۔اورانہوں نے ان کپڑوں کا ذکر کیا ہے جو مختلف جنس شمار ہوتے ہیں، جیسے کتان، اور روئی (دو الگ اجناس ہیں)۔

اور جنس میں اختلاف کے بغیر نوع میں اختلاف کی مثالوں میں سے گوشت کا خریدنا ہے، اس شرط کے ساتھ کہ وہ بکری کا گوشت ہے، پس وہ ضأن (بھیڑ) کا گوشت نکلا، اور اس کے برعکس (۱)۔

وصف فوت ہونا کب کہا جائے گا؟:

۸- جب خریدار مبیع پر قبضہ کے بعد اس میں کم سے کم وہ چیز پائے جس پر شرط لگائے گئے وصف کا اطلاق ہوتا ہوتو اس کو واپس کرنے کا حق نہیں ہوگا، اور اگر سرے سے وصف نہیں پایا یا اس وصف میں سے بہت تھوڑا ناقص پایا کہ اس پر اس وصف کا اطلاق ہی نہیں ہوتا تو اس کو واپس کرنے کا حق ہوگا۔

اس کی مثال یہ ہے: کتے کی خریداری میں یہ شرط لگائی جائے کہ وہ شکاری کتا ہو، تو کتے کے لئے شکاری ہونے کی شرط لگانے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شکار پر دوڑنے کی دعوت کو قبول کرے، اور اپنے بھیجنے والے کے حکم کی فرمانبرداری کرے جس کی صورت یہ ہے کہ اگر اسے پکارے تو واپس آجائے اور اگر بھیجے تو چلا جائے، لہذا جب یہ وصف پایا جائے گا، اگرچہ وہ اعلیٰ درجہ کا نہ ہو جس کے ساتھ شکار کا چھوٹنا نادر ہوتا ہے، تو اس کو واپس کرنے کا حق نہیں ہوگا، لیکن اگر وہ سرے سے شکار نہ کرتا ہو، یا ایسی ناقص صورت میں شکار کرتا ہو کہ اس کے ساتھ وہ شکاری کہے جانے کا حقدار نہیں ہے، تو اسے واپس کرنے کا حق ہوگا (۲)۔

۲- یہ کہ جس وصف کی شرط لگائی گئی ہے اس کا فوت ہونا عیب نہ ہو۔

۹- اور اس خیار کو ثابت کرنے والے فقہاء کی عبارتوں میں اس بات پر اتفاق ہے کہ صفت مقصودہ کے لئے مناسب ہے کہ وہ ایسی ہو کہ اس کے مفقود ہونے کو عیب نہ شمار کیا جائے، ورنہ معاملہ خیار عیب کے باب سے ہوگا (۱)۔

خیار فوات الوصف کا حکم:

۱۰- جب اس وصف کا فوت ہونا ثابت ہوجائے جس کی شرط لگائی گئی ہے، (جیسا کہ گذرا)، اور وہ شرائط کو پورا کرنے والا ہو (تو) خریدار کے لئے خیار ثابت ہوگا اور اس خیار کی حقیقت یہ ہے کہ اس کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ یا تو وہ مبیع واپس کرے یا پورے ثمن کے ساتھ مبیع لے لے، فوت شدہ وصف کا تاوان نہیں لے سکتا ہے (۲)۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ (مبیع) واپس کرنا ممکن ہو، اور اگر کسی سبب سے واپس کرنا ممکن نہ ہو تو خریدار بائع سے فوت شدہ وصف کے حصہ کے بقدر ثمن واپس لے گا، اور یہ اس طرح کہ اس وصف کے ساتھ متصف مبیع اور غیر متصف مبیع دونوں کی الگ الگ قیمت لگائی جائے گی، جو زائد قیمت ہوگی اس کو واپس لے گا۔

اور اس جگہ امام ابوحنیفہ سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ کچھ بھی واپس نہیں لے گا، کیونکہ خریدار کے لئے خیار کا ثبوت شرط کے ذریعہ ہوتا ہے نہ کہ عقد کے ذریعہ، اور خیار شرط میں جب (مبیع) کی واپسی انتہائی دشوار ہو تو بائع پر نقصان کا لوٹانا واجب نہیں، تو یہاں بھی اسی طرح ہوگا، اور صحیح سابقہ روایت ہے، (اور یہی ظاہر الروایہ ہے)، کیونکہ بائع صحیح حالت میں مبیع کے حوالہ کرنے سے عاجز ہوگیا، جیسا

---

(۱) فتح القدیر ۱۳۱/۵، تکملۃ المجموع ۳۱۷/۱۲۔

(۲) فتح القدیر اور العنایہ ۱۳۵/۵، تکملۃ المجموع ۳۶۵/۱۲، یہ بات کافی ہوگی کہ مذکورہ صفت میں سے اتنا پایا جائے جس پر اس صفت کے نام کا اطلاق ہوسکے اور اس میں کامل وصف کا ہونا شرط نہیں ہے، البدائع ۱۶۹/۵، الحطاب ۴۴۷/۴، کشاف القناع ۳۷/۲۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۳۲۴/۹، المغنی ۱۳۹/۴، تذکرۃ الفقہاء ۵۴۰/۱۔

(۲) فتح القدیر ۱۳۶/۵، المغنی ۸۳۹/۴ طبع چہارم۔

کہ عیب میں ہوتا ہے۔

اور صرف دو باتوں کا اختیار ہوناکہ یا تو مبیع واپس کردے یا پورے ثمن کے ساتھ مبیع لے لے، اور خریدار کے لئے فوت شدہ حصہ کے بقدر ثمن واپس لینے کا حق نہ ہوگا، الا یہ کہ مبیع واپس کرنا ناممکن ہوجائے، یہ اس لئے ہے کہ فوت ہونے والی چیز وصف ہے، اور اوصاف کے مقابلے میں ثمن کا کوئی حصہ نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یہ عقد میں اصل شئ کے تابع ہوتے ہیں، اور بغیر ذکر کے داخل ہوتے ہیں، اور اگر وہ بائع کے قبضہ میں حوالگی سے پہلے فوت ہوجائے تو قیمت سے کچھ بھی کم نہیں ہوتا[(۱)]۔

وہ عقود جن میں وصف کے فوت ہونے پر خیار ثابت ہوتا ہے:

۱۱- فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ اس خیار کا میدان وہی ہے جو خیار عیب کا میدان ہے، اور وہ یہ ہے کہ عقد ایسی چیز پر واقع ہو جو متعین ہوتی ہے، لہذا ایسی مبیع میں ثابت نہیں ہوگا جو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی ہے، اور وہ ایسی مبیع ہے جو ذمہ میں ثابت ہوتی ہے کیونکہ جب وہ وصف کے مطابق نہ ظاہر ہو تو وہ غیر مبیع ہے۔

اور اسی طرح غائب مبیع میں خیار وصف ثابت نہیں ہوتا ہے، کیونکہ غائب مبیع کے لئے ایک خاص خیار ثابت ہوتا ہے اور وہ خیار رؤیت ہے۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۳۵، العنایہ ۵/ ۱۳۶، اوصاف کے معاملہ میں اور اس کے مقابلے میں ثمن کے کچھ بھی حصہ کے نہ ہونے کی تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح القدیر اور العنایہ (۵/ ۹۱، ۹۳)، تکملۃ المجموع: جب شرط لگائی جانے والی صفت میں مختلف ہونا ظاہر ہو اور ہلاکت یا عیب کے پیدا ہونے کی وجہ سے عقد پہلے فسخ ہو چکا تو اس کے لئے تاوان لینے کا حق ہوگا، خیار عیب میں گذری ہوئی تفصیل کے مطابق ۱۲/ ۳۷۱۔

وصف کے فوت ہونے پر جو خیار ثابت ہو اس کو مؤقت کرنا:

۱۲- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ خیار فوات وصف علی التراخی ثابت ہوتا ہے اور کسی متعین زمانے کے ساتھ مؤقت نہیں ہوتا ہے، یہاں تک کہ ایسی چیز پائی جائے جو اس کو ساقط کردے جو رضا پر دلالت کرنے والی ہو، اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اس کی تحدید ایک یا دو دنوں تک ہے، اور شافعیہ کے نزدیک یہ علی الفور ہوتا ہے، اور یہ سب اس بات کے ساتھ مربوط ہے کہ وصف کے فوت ہونے پر جو خیار حاصل ہے اس کو خیار عیب پر قیاس کیا گیا ہے اور وہ اس پر مبنی ہے[(۱)]۔

موت کے ذریعہ اس کا منتقل ہونا:

۱۳- اس خیار میں مستحق خیار کی موت سے وراثت جاری ہوتی ہے، لہذا وہ اس کے ورثہ کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، کیونکہ یہ عین کی ملکیت کے ضمن میں ہے، اسی طرح حنفیہ نے صراحت کی ہے، رہے ان کے علاوہ دیگر فقہاء تو ان کے نزدیک خیار کا منتقل ہونا اس میں اور اس جیسے دوسرے خیارات میں جن کا تعلق عین سے ہوتا ہے ثابت شدہ ہے[(۲)]۔

اس کا ساقط ہونا:

۱۴- جس چیز کے ذریعہ خیار عیب ساقط ہوتا ہے، اس کے ذریعہ یہ بھی ساقط ہوجاتا ہے، اور اس کی تفصیل ''خیار عیب'' میں ہے۔

(۱) العنایہ ۵/ ۱۳۶، الحطاب ۴/ ۴۴۸، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۳۷۰، کشاف القناع ۲/ ۳۹۔

(۲) البحر الرائق ۶/ ۱۹، فتح القدیر ۵/ ۱۳۵۔

خیار قبول

دیکھئے: ''بیع''۔

خیار کشف الحال

تعریف:

۱- کشف کا لغوی معنی: ظاہر کرنا، اور اس شئ کا اٹھالینا ہے جو کسی چیز کو چھپاتی اور ڈھانک لیتی ہے، کہا جاتا ہے: کشفه فانكشف یعنی کسی چیز کو اس نے کھولا تو وہ کھل گئی، اور التکشف، ''تکشف'' باب تفعل کا مصدر ہے، جس کا معنی ہے ظاہر ہونا کھل جانا، اور حال کا معنی معروف ومشہور ہے (۱)۔

اور اصطلاحی تعریف اسی معنی سے ماخوذ ہے، پس خیار کشف: وہ اس شخص کے لئے حق فسخ ہے جس کے لئے مبیع کی مقدار اس کے گمان کے خلاف ظاہر ہوئی (۲)۔

اور حنفیہ نے اسے متعدد ناموں سے موسوم کیا ہے جو اسی لغوی مادہ سے ماخوذ ہیں، چنانچہ اسے کشف الحال، انکشاف الحال اور تکشف کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

اور اس خیار کی مراد اس کے میدان کا جائزہ لینے سے ظاہر ہوگی، پس یہ شخصی پیمانوں میں جاری ہوتا ہے جس کی طرف کبھی کبھی دونوں عقد کرنے والے متعارف پیمانوں کے بجائے مجبور ہوتے ہیں، چاہے پیمانہ کیل کا ذریعہ ہو یا وزن کا۔

اور فقہاء کے نزدیک اس کی متداول مثال یہ ہے: کوئی شخص ایسی چیز کو فروخت کرے جسے کیل یا وزن کے ذریعہ فروخت کیا جاتا ہے،

(۱) المصباح المنیر، المغرب، القاموس المحیط مادہ: ''کشف''۔

(۲) ردالمحتار ۴/ ۲۷، ۴۵۔

اور اس کا اندازہ کرنے کے لئے متعارف کیل یا وزن کے پیمانوں کو استعمال نہ کرے، بلکہ اسے کسی متعین برتن سے فروخت کرے جس کی مقدار معلوم نہ ہو، جیسے صندوق، تھیلی، یا اسی طرح کسی متعین پتھر کے وزن سے، تو بیع مخصوص شرائط کے ساتھ صحیح ہوگی (اس کا بیان عنقریب آئے گا) اور خریدار کے لئے حق خیار ثابت ہوگا، یعنی بیع لازم نہیں ہوگی [۱]۔

اور اس کی صحت میں اختلاف ہے کتب فقہ حنفی میں اس کی تفصیل موجود ہے۔

خیار کشف الحال کی مشروعیت:

۲- ایک روایت میں حنفیہ نے اس خیار کو اختیار کیا ہے، اور اسے نامزد خیارات کی فہرست میں ذکر کیا ہے، اس خیار کو شافعیہ نے بھی ثابت کیا ہے، اگرچہ انہوں نے اس کا دوسرا نام رکھا ہے، اور بسا اوقات اس کا نام نہیں رکھتے ہیں بلکہ اس کی تعبیر کرتے ہیں۔

چنانچہ ابن حجر نے ذکر کیا ہے اگر کہا: "میں نے تمہارے ہاتھ یا اس ڈھیر میں سے اس کوزہ بھر یا گھر بھر، یا اس کنکری کے وزن کے برابر اس سونے میں سے فروخت کیا تو یہ صحیح ہے، اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ اس کے تلف ہونے سے قبل معین چیز کو لے لیا جائے، اور یہ ضروری نہیں ہے کہ قدر معین کا علم بھی ہو، برخلاف اس صورت کے جب کہے: میرے ذمہ ہے جس کے اوصاف یہ یہ ہیں [۲]۔

اور مالکیہ نے اسے ممنوع قرار دیا ہے اور اسے بیع غرر کے اقسام میں سے شمار کیا ہے، جس کی ممانعت کی گئی ہے [۳]۔

اور امام ابوحنیفہ سے حسن بن زیاد کی روایت ممنوع ہونے کی ہے، جواز کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس عقد میں پائی جانے والی جہالت جھگڑے کا سبب نہیں بنتی ہے، کیونکہ اس کو جلد ہی مجلس میں حوالہ کر دیا جاتا ہے، (اور یہ شرائط خاصہ میں سے ایک شرط ہے) اور عقد کے صحیح ہونے سے مانع وہ جہالت ہے جو جھگڑے کا سبب بنے۔

ابن الہمام نے کہا ہے: دلیل کا تقاضا یہ ہے کہ خیار ثابت ہو، جبکہ اسے خریدار کے لئے کیل کیا جائے یا وزن کیا جائے، جیسا کہ اس پتھر کے وزن سے سونے کی خریداری میں تمام نوازل (کتب فتاوی) میں اس کی صراحت کی ہے کہ جب اس کا علم ہو جائے تو اس میں خیار ہوگا، اور یہ بات معلوم ہے کہ اس کا علم ہونا تولنے کے ذریعہ ہوگا، پھر ابن الہمام نے اپنے نقل کئے ہوئے پر اکتفا نہیں کیا ہے، بلکہ اس حکم کی ایک اور نظیر ذکر کی ہے، چنانچہ کہا ہے: ہمارے زیر بحث معاملہ سے سب سے زیادہ قریبی امر امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے، اس صورت میں جبکہ گندم کے ڈھیر کو فروخت کیا ہر قفیز کو ایک درہم کے بدلے، تو جب مجلس میں کیل کیا یہاں تک کہ مقدار کو جان لیا تو صحیح ہوگی اور خریدار کے لئے خیار ثابت ہوگا، جیسا کہ اس صورت میں جب بیع کے وقت مبیع کو نہ دیکھا ہو تو دیکھنے پر خیار حاصل ہوتا ہے، باوجودیکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ اس نے ڈھیر کو ناپ سے قبل دیکھا اور اس کی طرف اشارہ واقع ہوا۔

ممانعت کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مکیلات اور موزونات میں بیع یا تو اندازے سے ہوگی یا مقدار کا تذکرہ ہوگا، تو اندازے کی صورت میں: معقود علیہ وہ چیز ہوتی ہے جس کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے، اور مقدار کے ذکر کے وقت: معقود علیہ وہ مقدار ہے جو متعین کی جائے، اور ان دونوں میں سے کوئی چیز نہیں پائی گئی، کیونکہ یہ اندازے سے نہیں ہے، اور نہ ہی متعین مقدار طے کی گئی ہے اس لئے کہ پیمانہ معلوم نہیں ہے [۱]۔

(۱) رد المحتار ۴/ ۲۷۔
(۲) الفتاوی الکبری لابن حجر ۲/ ۱۵۷۔
(۳) القوانین الفقہیہ / ۲۴۸، المحلی ۸/ ۷۷ م ۱۴۲۰۔

(۱) الکفایہ شرح الہدایہ ۵/ ۷۱، ۴، نیز فتح القدیر والعنایہ۔

خیار کشف کے ساتھ صحت عقد کی شرائط:

۳- مذکورہ بیع جو خیار کشف الحال کو مستلزم ہوتی ہے، اس کے صحیح ہونے کی (حسب ذیل) شرطیں ہیں:

۱- غیر معروف کیل یا وزن کے پیمانے کا اپنی حالت پر باقی رہنا:

پس اگر یہ دونوں حوالگی سے قبل ضائع ہوگئے تو بیع فاسد ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ اس مقدار کو جان سکتا ہے جسے اس نے فروخت کیا، اور اس شرط کو ''البحر الرائق'' میں ''سراج'' کے حوالہ سے ذکر کیا ہے، اور اسے ابن عابدین نے تسلیم کرتے ہوئے نقل کیا ہے (۱)۔

۲- مبیع کی حوالگی میں جلدی کرنا:

یعنی اسے مجلس عقد میں حوالہ کرنا، ابن الہمام نے کہا ہے: ''تمام عبارتوں سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اس میں صحت بیع کے لئے تعجیل کی قید ہے''، اور اسی قبیل سے سرخسی کی عبارت ہے:

اگر اس برتن کے ذریعہ ہاتھوں ہاتھ (نقد) خریدا تو کوئی حرج نہیں ہے، پھر متعین چیز میں اندازے سے بیع جائز ہے، تو غیر معروف پیمانہ سے بدرجہ اولی جائز ہوگی (۲) اور یہ اس لئے کہ حوالگی بیع کے بعد ہوگی (۳)۔

۳- (خاص طور پر کیل میں) یہ شرط ہے کہ شخصی پیمانہ کم ہوجانے کا احتمال نہ رکھتا ہو، بایں طور کہ نہ تو وہ پھیلتا ہو اور نہ سکڑتا ہو، مثلاً لکڑی یا لوہے کا ہو، اور اگر تھیلی اور بوریا ہو تو جائز نہیں ہوگا۔

اور اسی قبیل سے ایک متعین مشکیزہ یا ڈولی بھر کی بیع ہے، امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، کیونکہ پانی اس کے پاس نہیں ہے، اور مشکیزہ کی مقدار بھی معلوم نہیں ہے، لیکن مجرد میں اس کو مطلقاً جائز قرار دیا ہے، اور شہر میں متعارف مشکیزے جو اکثر پانی بھرنے والوں کے پاس ہوتے ہیں، ان کا اعتبار ضروری ہے، اور امام ابویوسف سے روایت ہے کہ جب اسے بھر دے پھر دونوں راضی ہوجائیں تو جائز ہوگا، ابن الہمام نے کہا ہے: اس میں شک نہیں کہ قیاس وہی ہے جو امام ابوحنیفہ سے مروی ہے، البتہ تعامل سے ثابت استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ جائز ہو، جبکہ مشکیزہ کی نوعیت کو متعین کردیا جائے بشرطیکہ وہ متعین نہ ہو، پھر یہ کہ معمولی فرق پانی کے معاملہ میں ناقابل اعتبار ہے۔

---

(۱) ردالمحتار ۴/ ۲۷۔

(۲) ردالمحتار ۴/ ۲۷۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۸۶، المبسوط ۱۳/ ۲۵۰، اور اس شرط کی بنیاد پر غیر معلوم برتن کے ذریعہ سلم صحیح نہیں ہوتا ہے، اور اخیر الذکر وہ محل خیار نہیں ہے۔

خیار الکمیہ

تعریف:

۱- (الكمية) (کم) کا مصدر صناعی ہے، اور یہ وہ حرف ہے جس کو لغت میں مقدار کے بارے میں سوال کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے [۱]۔

اور اصطلاح فقہاء میں خیار الکمیہ (جیسا کہ صاحب "الفتاوی السراجیہ" نے اس کی تعریف کی ہے) یہ ہے: یہ ثمن کے بارے میں بائع کا خیار ہے [۲]، اور اس سے مراد (عقد کرتے وقت ثمن کی مقدار کے پوشیدہ رہ جانے کی وجہ سے بائع کا حق فسخ ہے)۔

اور اس خیار کو "خیار الکمیہ" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، کیونکہ یہ ثمن کی مقدار کی جہالت کے سبب سے ثابت ہوتا ہے، اسے پورے طور پر نہ دیکھنے کی وجہ سے، بلکہ اسے ایسے برتن میں دیکھا جاتا ہے کہ اس کی مقدار کو جاننا ممکن نہیں ہوتا ہے۔

اور یہ خیار مقصد کے اعتبار سے خیار الرؤیۃ سے بہت زیادہ مشابہ ہے، لیکن یہ خیار خیار رؤیت میں داخل نہیں ہے، اس لئے کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ نقود میں خیار الرؤیۃ ثابت نہیں ہوتا ہے [۳]۔

اور اس خیار کی بھی (کم ہونے کے باوجود) کچھ صورتیں ہیں، لیکن یہ دوستانہ بھاؤ تاؤ کی حالت میں اور حقوق سے مصالحت کی صورت میں واقع ہوتا ہے، اور تبادلہ کرنے والا مال کی ایک تھیلی یا نقد نوٹوں کی ایک گڈی پیش کرنے کی راہ اپناتا ہے، بلکہ کبھی کبھی عام بیع وشراء میں بھی اپنی جیب یا بیگ میں موجود نقود سے خریداری کرتا ہے، اور اس کی مقدار بیان نہیں کرتا ہے، اور مقدار معلوم ہونے کے وقت بائع کے لئے اس خیار کو ثابت کرنا پوری رضامندی کو ثابت کرنا ہے۔

خیار الکمیۃ کی مشروعیت:

۲- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ خیار ثابت ہے، اور اسے حنفیہ نے ان خیارات کی فہرست میں داخل کیا ہے جن کو انہوں نے شمار کیا ہے، اور ان کا خیال یہ ہے کہ یہ خیار الرؤیۃ کو مکمل کرنے والا ہے [۱]۔

اور اس کے ثبوت کے لئے خیار عیب پر قیاس سے استدلال کیا ہے، تو یہ اس بنیاد پر خیار نقص ہے، اور بسا اوقات اس کا ثبوت جہالت کو دور کرنے کے لئے ہوتا ہے، (اور یہی وہ ہے جس کے لئے خیار الرؤیۃ ثابت ہوتا ہے)، جہالت کو دور کرنے اور دھوکہ میں تخفیف پیدا کرنے کے لئے، اور حنفیہ کا طریقہ اس کے اور خیار الرؤیۃ کے درمیان موازنہ کے سلسلہ میں اسے خیار الرؤیۃ کے قریب کرتا ہے، گویا کہ وہ خیار رؤیت ہی ہے، اگر خیار الرؤیۃ اعیان کے ساتھ خاص نہ ہوتا، جہاں تک خیار الکمیہ کی بات ہے تو وہ نقود کے لئے ہے [۲]۔

خیار الکمیہ کے احکام:

۳- بیع کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے یہ ہے کہ ثمن کی مقدار اور اس کا وصف معلوم ہو، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ ثمن اس زمرہ

---

(۱) القاموس المحیط مادہ: "کم"، مغنی اللبیب ۲/ ۱۸۳، المصباح المنیر۔
(۲) حاشیۃ الحموی علی الاشباہ لابن نجیم ۱/ ۳۲۷، رسالہ حدود الفقہ لابن نجیم۔
(۳) فتح القدیر ۵/ ۸۲، رد المحتار ۴/ ۲۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۲۷، نقلاً عن قاضی خان۔

(۱) رد المحتار ۴/ ۴۶، الاشباہ والنظائر لابن نجیم، البحر الرائق ۲/ ۳۔
(۲) البدائع ۵/ ۲۲۰۔

سے ہو جس کو اثمان مطلقہ کے نام سے پکارا جاتا ہے، اور اثمان مطلقہ وہ ہیں جو مطلقاً ثابت ہوتے ہیں، ان کی طرف اشارہ نہیں ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے مقدار اور وصف کا معلوم ہونا شرط ہے، تا کہ جہالت فاحشہ دور ہو جائے جو حوالگی اور وصولیابی میں مانع ہوتی ہے، برخلاف اس کے جس کی طرف اشارہ کیا جائے، پس مقدار کا علم: یہ ہے، مثلاً یہ کہے کہ دس دراہم، اور وصف کا علم: یہ ہے کہ دراہم کی تحدید کردے، اس طور پر کہ اگر مختلف دراہم ہوں تو نسبت بیان کردے جس سے وہ دوسرے سے ممتاز ہو جائے، اس لئے کہ خریدار ادنیٰ کو دینا چاہے گا، اور بائع اعلیٰ کو طلب کرے گا، تو اس طرح عقد کی مشروعیت کا مقصود حاصل نہیں ہوگا۔

اور مجہول ثمن کے ساتھ عقد صحیح نہیں ہے، مثلاً کسی چیز کو اس کی قیمت پر یا جو اس پر لاگت آئی ہے اس پر، یا جو خریدار چاہتا ہے، یا جسے وہ پسند کرتا ہے اس پر فروخت کرے، یا ثمن راس المال کو بنایا جائے، یا اس قیمت کے ساتھ فروخت کرے جس کے عوض اسے خریدا یا اس کے مثل پر جو فلاں نے خریدا، اور خریدار کو مجلس عقد میں اس مقدار کا علم نہیں ہوا تو عقد جائز نہیں ہوگا، اور اگر اس کا علم ہو گیا تو وہ جائز ہوگا[1]۔

اور اسی قبیل سے یہ ہے کہ جب اسے اس قیمت کے عوض فروخت کیا جس کے ساتھ لوگ فروخت کرتے ہیں، مگر یہ کہ معمولی فرق ہو، اور اسی قبیل سے یہ ہے کہ اسے اس مقدار پر فروخت کرے، جس پر اس نے فروخت کیا تھا، (اور جو فروخت کیا تھا وہ مختلف ہے) یا اس پر فروخت کیا جس کے ذریعہ مستقبل میں فروخت کرے گا، تو یہ فاسد ہے[2]۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۲۰، اور یہ خیار الکمیہ کی مرکزی صورت ہے، اس کا محل "بیوع الامانۃ" ہے۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۸۳، رد المحتار ۴/ ۲۱۔

۴ - اور جب ثمن کی تعداد اور اس کی نوعیت کو بیان نہ کیا گیا ہو، بلکہ اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہو، تو اشارہ یا تو اس کی ذات کی طرف ہوگا یا اس کے ظرف کی طرف، تو اس کی طرف براہ راست اشارہ کرنے میں جیسا کہ دراہم اس کے ہاتھ میں ہوں اور وہ دراہم کو دیکھ رہا ہو تو عقد کو قبول کرنے سے صحیح اور لازم ہو جائے گا، اور اسے خیار نہیں ہوگا، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ صرف وصف (یعنی مقدار) کی جہالت باقی رہ گئی، اور یہ نقصان دہ نہیں ہے، کیونکہ یہ حوالگی اور وصولیابی میں مانع نہیں ہے، اور اگر اس کی طرف اشارہ کیا گیا، لیکن وہ ایسے برتن میں ہے جو اس کی مقدار کی معرفت سے مانع ہے، (اگر چہ تقریبی طور پر کیوں نہ ہو)، جیسا کہ اگر وہ کسی صندوق یا مٹکے میں ہو، پھر اس کے بعد ثمن کو کھلے طور پر برتن کے بغیر دیکھے تو اسے خیار حاصل ہوگا، کیونکہ اس نے اس سے پہلے اس کی مقدار کو باہر سے نہیں جانا تھا، جیسا کہ اگر وہ کسی تھیلی میں ہوتا، تو حنفیہ کا مذہب عدم تخییر کا ہے، کیونکہ اس نے مقدار کو جان لیا۔

اور حنفیہ میں سے صاحب الدرر نے اس سلسلہ میں یہ تفصیل کی ہے کہ تھیلی کے اندر جو کچھ ہے اس کو باہر سے اگر جان لیا جائے تو اس کا اعتبار ہوگا ورنہ نہیں، پس اگر اسے جان لیا جائے تو خیار نہیں ہوگا، اور اگر اسے باہر سے نہ جانا جائے تو اس صورت میں وہ مٹکے کے درجے میں ہوگا، اور اس میں ضابطہ یہ ہے: "وہ برتن جو ثمن پر مشتمل ہو اگر اس پر دلالت کرے جو اس میں ہے، (تقریبی دلالت) تو اس کے ساتھ خیار الکمیہ ثابت نہیں ہوگا، ورنہ خیار ثابت ہوگا"[1]۔

اور شافعیہ نے اس سے بحث کی ہے جبکہ ثمن مقرر اور متعین نہ ہو، بلکہ دراہم کی تھیلی جس کے ذریعہ مبادلہ اندازے سے مکمل ہوا ہو، عاقدین میں سے کوئی ایک اس کی مقدار کو نہ جانتا ہو، لیکن اس کا ان

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۲، الفتح ۵/ ۸۲۔

دونوں کی طرف سے مشاہدہ ہوگیا ہو، تو بلا اختلاف بیع صحیح ہوگی، لیکن کیا اندازے سے دراہم کی تھیلی کے ذریعہ بیع مکروہ ہے؟ اس کے بارے میں شافعیہ کے دو قول ہیں جن کو خراسانیوں نے نقل کیا ہے، ان میں زیادہ صحیح قول یہ ہے: مکروہ ہے، شیرازی اور متعدد دیگر حضرات (شافعیہ نے) اسی کو صحیح قرار دیا ہے، کیونکہ اس میں دھوکہ ہے، اور دوسرا قول یہ ہے: مکروہ نہیں ہے، کیونکہ یہ دیکھا ہوا ہے [1]۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۹/ ۳۴۳۔

خیار مجلس

تعریف:

۱ - خیار کی اصطلاح میں عمومی طور پر (خیار) کے لفظ کے بارے میں کلام گذر چکا ہے، بہر حال کلمہ (مجلس) (لام کے کسرے کے ساتھ) تو یہ لغت میں مصدر میمی کے طور پر واقع ہوا ہے، اور زمان اور مکان کا نام ہے، (جلوس) کے مادہ سے ماخوذ ہے اور اس کا مناسب استعمال اس جگہ یہ ہے کہ وہ اسم مکان یعنی بیٹھنے کی جگہ کے معنی میں ہے، اور واضح بات یہ ہے کہ (مجلس) کا کلمہ (مجلس عقد) کے معنی پر محمول ہے، یہ مطلق مجلس کے لئے نہیں ہے، بلکہ خاص طور پر مجلس عقد کے لئے ہے، اور اس تقیید کی طرف (اَل) اشارہ کرتا ہے، کیونکہ یہ معہود ذہنی پر دلالت کے لئے ہے، اور مراد بیع یا عقد کرنے کی جگہ ہے [1]، پس جب تک مکان جو دونوں عاقدین کو ملائے ہوا ہے ایک رہے گا، تو ان دونوں کو عقد کو باقی رکھنے یا اس کے فسخ کرنے کا اختیار ہوگا، یہاں تک کہ وہ دونوں جدا ہو جائیں، اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے مستقل مجلس ہوگی۔

اور مجلس عقد: سے مراد زمانہ کی وہ اکائی ہے جو ایجاب کے صادر ہونے کے وقت سے شروع ہوتی ہے، اور برابر باقی رہتی ہے، اس پوری مدت میں جس میں عاقدین عقد کرنے کی طرف متوجہ رہتے ہیں، جبکہ ان میں سے کسی ایک کی طرف سے بھی عقد کرنے سے

(۱) مطالب أولی النہی ۳/ ۸۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۸۵۔

اعراض ظاہر نہ ہو، اور علاحدگی کے ذریعہ ختم ہوجاتی ہے، اور یہ عاقدین میں سے کسی ایک کا اس جگہ سے رخصت ہوجانا ہے جس میں عقد ہوا تھا۔

اور علاحدگی کے حکم میں خیار کا حاصل ہونا ہے، اور وہ یہ ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کو عقد کے باقی رکھنے یا اس کے رد کرنے کا اختیار دے۔

لیکن خیار مجلس ایجاب کے صادر ہونے سے شروع نہیں ہوگا، بلکہ اس کے ساتھ قبول کے لاحق ہونے سے شروع ہوگا جو اس کے مطابق ہو، اور قبول کے واقع ہونے سے قبل دونوں عاقد عقد کو جاری رکھنے اور نہ رکھنے کے سلسلہ میں خیار کے مالک ہوں گے، لیکن یہ ایسا خیار ہے جسے خیار قبول کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، اور یہ عقد کے مکمل ہونے سے پہلے حاصل ہوتا ہے۔

اور جلوس (بیٹھنے) کا حقیقی معنی اس خیار میں جو (خیار مجلس) کے نام سے موسوم ہے مقصود نہیں ہے، کیونکہ معتبر وہ مدت ہے جو عقد کرنے کے بعد عقد کی جگہ سے علاحدگی سے پہلے پائی جاتی ہے، پس جلوس بذات خود اس کے ثبوت میں معتبر نہیں ہے، اور نہ اس کے ختم کرنے میں مجلس کو چھوڑنا معتبر ہے، بلکہ اعتبار اس حالت کا ہے جس کے ساتھ عاقدین عقد کرنے میں مشغول ہوتے ہیں۔

پس خیار مجلس: عقد کو باقی رکھنے یا اس کے رد کرنے کے سلسلہ میں عاقد کا حق ہے، عقد کے وقت سے لے کر علاحدگی یا تخایر کے حاصل ہونے کے وقت تک۔

اور اکثر مؤلفین اس خیار کو (خیار مجلس) کے نام سے موسوم کرتے ہیں، مگر یہ کہ ان میں سے بعض نے اسے (خیار المتبایعین) کے نام سے موسوم کیا ہے [1] اور شاید یہ نام اس حدیث سے ماخوذ ہے جو اس خیار کو ثابت کرتی ہے، اور وہ یہ ہے: "**البیعان بالخیار مالم یتفرقا**" (عاقدین کو خیار حاصل ہوگا جب تک کہ وہ دونوں علاحدہ نہ ہوجائیں) اور اس کے بعض مروی الفاظ میں یہ ہے: "**المتبایعان بالخیار**" [1] اور بعض وہ لوگ جو خیار مجلس کے قائل نہیں ہیں وہ اس نام کو استعمال کرتے ہیں، لیکن یہ حضرات خیار مجلس مراد نہیں لیتے ہیں، بلکہ وہ ایسے حالات مراد لیتے ہیں جس میں اسباب شرعیہ کے ذریعہ دوسرے اختیارات پیدا ہوتے ہیں، جن کی مدت اس مجلس کے ساتھ مقید ہوتی ہے، جس کی وجہ سے خیار پیدا ہوا ہے، جو خیار ایسی مدت کے لئے ثابت ہوا ہے کہ مجلس کے زمانہ سے تجاوز نہیں کرے گا، جیسے بیوی کو طلاق کی تفویض، اس لئے کہ اس کو یہ اختیار ہوگا کہ جس مجلس میں اس کو علم ہوا ہے اس میں اپنے کو طلاق دے دے جب تک کہ وہ کھڑی نہ ہوجائے، (اگر کھڑی ہوجائے گی تو) اس کی مجلس بدل جائے گی، یا ایسا عمل کرلے جو مجلس کو ختم کردے [2]۔

خیار مجلس کی مشروعیت:

۲- خیار مجلس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، فقہاء کی بڑی جماعت اس کی قائل ہے، اور دیگر حضرات اس کے انکار اور ایجاب وقبول کے ذریعہ عقد کے منعقد ہونے کے فوراً بعد اس کے لازم ہونے کی رائے رکھتے ہیں۔

پس سلف اور خلف میں سے جمہور فقہاء کا مذہب اس کے اثبات کا

---

(۱) اور یہ ابن قدامہ ہیں، المغنی ۳/ ۴۸۲۔

(۱) حدیث: "البیعان بالخیار مالم یتفرقا" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۶۴ طبع الحلبی) نے حضرت حکیم بن حزامؓ سے کی ہے، اور دوسری روایت: "المتبایعان بالخیار" کی بخاری (۴/ ۳۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۶۴ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، اور سیاق بخاری کا ہے۔

(۲) رد المحتار ۳/ ۳۱۶۔

ہے، شافعیہ اور حنابلہ بھی اسی میں سے ہیں، لہذا ان حضرات کے نزدیک عقد لازم نہیں ہوگا مگر مجلس سے علاحدگی یا تخایر اور نفاذ عقد کو اختیار کرنے کے ذریعہ (۱)۔

اور حنفیہ، مالکیہ اور بعض فقہاء سلف کا مذہب خیار مجلس کی نفی کا ہے (۲)، جیسا کہ اس کی نفی ان فقہاء میں سے جن کے مذاہب مدون نہیں ہوئے ہیں، (جیسے) ثوری، لیث اور عنبری نے کی ہے۔

اور خیار مجلس کے قائل فقہاء نے اس قولی حدیث سے استدلال کیا ہے جسے ابن عمرؓ نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: **"المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه مالم يتفرقا إلا بيع الخيار"** (عاقدین میں سے ہر ایک کو اپنے ساتھی پر خیار حاصل ہوگا جب تک کہ وہ دونوں جدا نہ ہو جائیں، سوائے بیع خیار کے) اور ایک روایت میں ہے: **"مالم يتفرقا أو يكون البيع خياراً"** (جب تک کہ وہ دونوں جدا نہ ہوجائیں یا یہ کہ بیع خیار ہو) اور ایک دوسری روایت میں ہے: **"أو يخير أحدهما الآخر"** (۳) (یا ان میں سے ایک دوسرے کو خیار دے دے) اور وجہ استدلال یہ ہے کہ شریعت نے دونوں عقد کرنے والوں کے لئے خیار کو ثابت کیا ہے، اور یہ دونوں ایجاب وقبول کے ذریعہ بیع کے مکمل ہونے کے بعد خرید وفروخت کرنے والے ہیں، بہر حال اس سے قبل تو وہ دونوں بھاؤ تاؤ کرنے والے ہیں، اور حدیث اگرچہ "متبایعین" کے لفظ کے ساتھ آئی ہے مگر یہ ان دوسرے عقود کو بھی شامل ہے جو بیع کے حکم میں ہیں یعنی عقود معاوضہ کو (۱) اور ابن عمرؓ سے ان کا یہ قول وارد ہوا ہے: **"كانت السنة أن المتبايعين بالخيار حتى يتفرقا"** (۲) (سنت یہ ہے کہ عاقدین کو خیار حاصل ہوگا یہاں تک کہ وہ دونوں جدا ہوجائیں) اور اصول حدیث اور اصول فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ صحابی کا قول: **"من السنة كذا"** (سنت میں سے ایسا ہے) اس کے لئے حدیث مرفوع کا حکم ہے۔

اور ان حضرات نے فعلی سنت سے اس طرح استدلال کیا ہے کہ نبی علیہ السلام نے ایک اعرابی کو بیع کے بعد خیار دیا تھا، یعنی اس سے فرمایا تھا: **"اختر"** (تم اختیار کرلو) تاکہ عقد لازم ہوجائے، اور اسی حدیث کی دوسری روایت میں صراحت ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے ایک شخص سے بیع کا معاملہ فرمایا جب اس سے بیع کی تو اس سے فرمایا: **"اختر"** (تم اختیار کرلو)، پھر فرمایا: **"هكذا البيع"** (اسی طرح بیع ہوتی ہے) (۳)۔

اور اس بارے میں صحابہ اور تابعین کے آثار ہیں، جن کے لئے ان کے مقامات کی طرف رجوع کیا جائے۔

نیز ان حضرات نے خیار مجلس کے لئے عقلی دلیل سے استدلال کیا ہے، کہ لوگوں کی ضرورت اس کی مشروعیت کی داعی ہے، کیونکہ انسان کسی چیز کو فروخت کرنے کے بعد کبھی اس کی رائے بدل جاتی ہے تو وہ اپنے معاملہ پر نادم اور پشیمان ہونے لگتا ہے، لہذا اس خیار کے ذریعہ جو اسے مجلس میں حاصل ہوتا ہے: اس کی تلافی کرسکتا ہے (۴)۔

(۱) المجموع ۹/ ۱۶۹، المغنی ۳/ ۴۸۲، المحلی ۸/ ۴۰۹، نیل الاوطار ۵/ ۱۹۷۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۸۱، البدائع ۵/ ۲۲۸، الحطاب ۴/ ۳۱۰، المحلی ۸/ ۴۰۹ م ۱۴۱۷، نیل الاوطار ۵/ ۱۹۷۔

(۳) حدیث: "المتبايعان بالخيار" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۲۶، ۳۲۸، ۳۳۳ طبع السلفیہ) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے اپنی روایات سے کی ہے۔

(۱) المہذب ۱/ ۲۵۷۔

(۲) نصب الرایہ ۴/ ۳، جامع الاصول ۲/ ۱۰،۹۔

(۳) حدیث: "خير أعرابيا بعد البيع" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۴۲ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، اور دوسری روایت کی تخریج بیہقی (۵/ ۲۷۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۴) قواعد الأحکام فی مصالح الأنام ۲/ ۱۲۶، المجموع ۹/ ۱۸۷۔

اور نفی کرنے والے حضرات نے کتاب وسنت اور قیاس کے دلائل سے استدلال کیا ہے:

کتاب اللہ سے دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ"[1] (آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)، پس اس آیت نے آپس کی رضامندی کے ساتھ تجارت کے ذریعہ مال کھانے کو مباح قرار دیا ہے، عقد کی جگہ سے علاحدگی کی قید نہیں لگائی ہے، اور اس پر علاحدگی یا تخایر سے قبل مجلس میں کھانے کا جواز مرتب ہوتا ہے، اور خیار مجلس کے قائل حضرات کے نزدیک جب ان میں سے ایک شخص عقد کو مجلس میں فسخ کردے تو اس کے لئے کھانا مباح نہیں ہوگا، لہذا نص کا ظاہر ان کے خلاف حجت ہوگا[2]۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ"[3] (اپنے عہدوں کو پورا کرو)، پس جب عقد لازم نہ ہوا تو اس کو پورا کرنے کا وجوب متحقق نہیں ہوگا اور آیت اسی کا تقاضا کرتی ہے[4]۔

اور ان حضرات نے سنت سے رسول اکرم ﷺ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه"[5] (جس نے اناج خریدا تو وہ اسے فروخت نہ کرے یہاں تک کہ اسے پورا لے لے)، یہ حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ علاحدگی کے ساتھ مقید نہیں ہے، اگر یہ قید ہوتی تو اسے ذکر فرماتے، جیسا کہ اناج کی بیع میں استیفاء (وصول کرنا) کی قید کو ذکر فرمایا۔

جیسا کہ ان حضرات نے حدیث متبایعین کی اس ایک روایت سے استدلال کیا ہے، جس میں ہے: "فلا يحل له أن يفارق صاحبه خشية أن يستقيله"[1] (لہذا اس کے لئے حلال نہیں ہے کہ اپنے ساتھی سے جدا ہوجائے، اس خوف سے کہ وہ اس سے اقالہ کا مطالبہ کرے گا)، حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس کا ساتھی فسخ کا مالک نہیں ہوگا مگر اقالہ طلب کرکے[2]۔

اور اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے: "المسلمون على شروطهم" (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں) اور ایک روایت میں: "عند شروطهم"[3] ہے، اور عقد کے بعد خیار کا قول شرط کو فاسد کردیتا ہے، حالانکہ حدیث شرائط کا اعتبار کرتی ہے۔

اور ان حضرات نے بیع اور اس جیسے مالی معاملات کو اس بارے میں نکاح، خلع، عتق علی مال (مال کے عوض آزادی)، کتابت (غلام کو یہ کہنا کہ اتنا روپیہ دے دوگے تو آزاد ہوجاؤگے) پر قیاس کیا ہے، اور ان میں سے ہر ایک عقد معاوضہ ہے جو خیار مجلس کے بغیر مکمل ہوجاتا ہے، محض اس لفظ کے ذریعہ جو رضامندی پر دلالت کرے، لہذا اسی طرح بیع بھی (بغیر خیار مجلس کے مکمل ہوجائے گی)۔

جیسا کہ ان حضرات نے علاحدگی سے قبل کی حالت کو اس کے

(۱) سورۂ نساء/۲۹۔

(۲) البدائع ۵/۲۲۸، فتح القدیر ۵/۸۱، المجموع ۹/۱۸۴۔

(۳) سورۂ مائدہ/۱۔

(۴) فتح القدیر ۵/۸۱، بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۰۔

(۵) حدیث: "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۳۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۱۶۰ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث کی روایت ابوداؤد (۳/۷۳۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے۔

(۲) المجموع ۹/۱۸۴۔

(۳) حدیث: "المسلمون على شروطهم" اور ایک روایت میں: "عند شروطهم" کی روایت ابوداؤد (۴/۲۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے، اور دوسری روایت کی تخریج دارقطنی (۳/۲۷ طبع دارالمحاسن) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد کو ابن حجر نے التلخیص (۳/۲۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ضعیف قرار دیا ہے۔

بعد کی حالت پر قیاس کیا ہے اور یہ قیاس جلی ہے [۱]۔

اور عقلی دلیل کے طور پر ان حضرات نے کہا ہے: خیار مجلس مجہول چیز سے وابستہ خیار ہے، کیونکہ مجلس کی مدت مجہول ہے تو یہ اس کے مشابہ ہو گیا کہ اگر ان دونوں نے خیار مجہول کی شرط لگائی ہو، اور یہ جہالت فاحشہ ہے جو شرع میں ممنوع ہے [۲]۔

اور اسی طرح ان حضرات نے کہا ہے: بیع عاقدین کی طرف سے بغیر شرط کے صادر ہوئی ہے، اور عقد مطلق عوضین (مبیع اور ثمن) میں فوری طور پر ملکیت کا تقاضا کرتا ہے، لہذا عاقدین میں سے کسی ایک کی طرف سے فسخ اس عقد میں تصرف ہوگا جو ان دونوں کی رضامندی سے ثابت ہوا ہے، یا بیع کے حکم میں تصرف ہوگا دوسرے کی رضامندی کے بغیر عقد کو ختم کرنے اور باطل کرنے کے ذریعہ، اور یہ جائز نہیں ہے، جیسے ان میں سے کسی ایک کے جدا ہونے کے بعد اقالہ یا فسخ جائز نہیں ہے [۳]۔

ثبوت خیار کا زمانہ:

۳- وہ زمانہ جس میں خیار مجلس ثابت ہوتا ہے، وہ مدت ہے جس کی ابتدا اس وقت ہوتی ہے جبکہ عقد مکمل ہو جائے، یعنی ایجاب کے موافق قبول کے صادر ہونے کے بعد۔

خیار کی مدت:

۴- خیار مجلس کی مدت کی تحدید ممکن نہیں ہے، کیونکہ یہ عاقدین میں سے ہر ایک کے ارادہ پر موقوف ہے، تو غور و فکر میں زیادتی کی ان دونوں کے خواہش کے پیش نظر وہ مدت طویل ہوگی اور ان دونوں میں سے کوئی جلدی جلدی کرے تو یہ مدت مختصر ہوگی، اس طور پر کہ وہ اپنے ساتھی سے تخایر کرے یا اس سے علاحدہ ہو جائے، تو یہ اس سلسلہ میں خیار شرط کے مخالف ہے جس میں متعین طور پر مدت کی تعیین ہوتی ہے، لہذا اس بنیاد پر خیار کا ختم ہونا منضبط نہیں ہے، اس لئے کہ یہ دو امر یعنی علاحدہ ہونے یا اختیار دیئے جانے میں سے ایک امر کے ساتھ مربوط ہے، اور ان دونوں کے پائے جانے کا زمانہ غیر معروف ہے۔

لیکن اس جگہ مذہب شافعی میں ایک قول ہے، جسے نوویؒ نے ضعیف قرار دیا ہے، اس کا مفاد یہ ہے کہ خیار مجلس کی مدت زیادہ سے زیادہ تین یوم ہے، تاکہ وہ خیار شرط سے زائد نہ ہو۔

اور اس جگہ ایک تیسرا قول ہے کہ خیار مجلس کو ساقط کرنے والی چیزوں میں سے یہ ہے کہ متعاقدین میں سے کوئی ایک دوسرے معاملہ میں مشغول ہو جائے، اور وہ زیادہ دیر تک عقد سے متعلق چیز سے اعراض کرے، پس یہ ساقط کرنے والا خیار کی مدت کو علاحدگی یا تخایر سے زیادہ مختصر کر دیتا ہے، کیونکہ یہ اسے صرف عقد کی حالت میں منحصر کر دیتا ہے، اور یہ تھوڑی سی مدت ہے، اور شافعیہ کے نزدیک راجح پہلا قول ہے، جس میں کہا گیا ہے کہ وہ علاحدہ ہونے یا تخایر تک ثابت رہتا ہے [۱]۔

خیار کا ختم ہونا:

۵- خیار کے ختم ہونے کے اسباب دو ہیں: یا تو علاحدہ ہو جائے یا نفاذ عقد کو اختیار کر لے، اور اس جگہ ایک تیسرا سبب ہے جس کے ذریعہ خیار تبعاً ختم ہو جاتا ہے سرے سے عقد کے ختم ہو جانے کے سبب سے، اور وہ سبب عقد کا فسخ ہونا ہے، یہ اس وجہ سے کہ فسخ ہی وہ

(۱) نیل الأوطار ۵/ ۲۱۰، فتح القدیر ۵/ ۸۲۔

(۲) المجموع ۹/ ۱۸۴۔

(۳) البدائع ۵/ ۲۲۸، العنایہ علی الہدایہ ۵/ ۸۱، تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۳۔

(۱) المجموع ۹/ ۱۸۰۔

ہے جس کا موقع دینے کے لئے خیار مجلس کی مشروعیت ہوتی ہے، لیکن یہ عقد اور اس پر مبنی چیز پر آتا ہے، اور اسی طرح خیار مبیع میں تصرف کرنے اور موت کے ذریعہ ساقط ہوجاتا ہے، اس میں ان مذاہب کے درمیان اختلاف ہے جو خیار مجلس کے قائل ہیں۔

اول-علاحدگی:

۶-خیار مجلس علاحدگی کے ذریعہ ختم ہوجاتا ہے، اور یہ ان فقہاء کے درمیان متفق علیہ سبب ہے جو اس کو ثابت کرنے والے ہیں، اور اس میں عاقدین کے عرف کی رعایت کی جاتی ہے [۱]۔

دوم-تخایر:

لزوم عقد کو اختیار کرنا:

۷-خیار مجلس کے ختم ہونے کے اسباب میں سے لزوم عقد کو اختیار کرنا ہے، بہ شرطیکہ اس لزوم کو متعاقدین میں سے ہر ایک نے اختیار کیا ہو، تو اس کے ذریعہ خیار ساقط ہوجائے گا، اور اس کی صورت یہ ہے کہ وہ دونوں کہیں: ہم نے لزوم عقد کو اختیار کیا، یا ہم نے اسے نافذ کردیا، یا ہم نے اسے لازم کردیا، یا ہم نے اسے جائز کردیا یا اس جیسے الفاظ استعمال کریں، اور ان دونوں کے اختیار لزوم پر اکٹھا ہونے کو "تخایر" کہا جاتا ہے [۲]، اور اس کا اسی طرح کا اثر ہوتا ہے جو علاحدگی کے ذریعہ پیدا ہوتا ہے۔

تخایر میں اختلاف:

۸-خیار مجلس کو ثابت کرنے والے حضرات نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ تخایر کے ذریعہ خیار مجلس ختم ہوگا یا نہیں، پس شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ خیار مجلس تخایر کے ذریعہ ختم ہوجاتا ہے، اور امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے جس کو ابن قدامہ نے اصح قرار دیا ہے۔

اور امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ تخایر سے خیار مجلس ختم نہیں ہوتا ہے، اور مختصر خرقی میں خرقی کے کلام کا ظاہر بھی یہی ہے [۱]، جس روایت میں خیار مجلس ختم ہونے کا سبب صرف علیحدگی کو قرار دیا گیا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ سے اکثر روایات **"البيعان بالخيار مالم يتفرقا"** (بائع اور مشتری دونوں کو اختیار ہوگا جب تک کہ دونوں جدا نہ ہوں)، بغیر کسی قید اور تخصیص کے ہیں، اور یہ حکیم بن حزام اور حضرت ابو برزہؓ کی روایت ہے، اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی اکثر روایات بھی اسی طرح منقول ہیں۔

بہر حال اس صحیح روایت کی دلیل جس میں علاحدگی یا تخایر میں سے کسی ایک کو خیار مجلس کو ساقط کرنے والا قرار دیا گیا ہے وہ دوسری روایات ہیں جو ان دونوں امور کو شامل ہیں، جیسے ابن عمرؓ کی مرفوع روایت: **"فإن خير أحدهما صاحبه فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع"** (پس اگر ان میں سے ایک نے اپنے ساتھی کو (لزوم عقد کا) خیار دے دیا پھر اس پر ان دونوں نے بیع کا معاملہ کرلیا تو بیع واجب ہوگی، یعنی لازم ہوگی) اور ایک دوسری متفق علیہ روایت میں ہے: **"المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا إلا أن يكون البيع كان عن خيار فإن كان البيع عن خيار فقد وجب البيع"** (خرید وفروخت کرنے والے کو خیار حاصل ہوگا جب تک کہ وہ دونوں علاحدہ نہ ہوجائیں، مگر یہ کہ بیع خیار کے ساتھ ہو، تو اگر بیع خیار کے ذریعہ ہو تو بیع لازم ہوجائے گی) ابن قدامہ نے کہا ہے: زیادتی کو

(۱) المجموع ۹/۱۸۰، المغنی ۳/۵۰۷، نہایۃ المحتاج ۴/۸، مغنی المحتاج ۲/۴۵، المکاسب/۲۲۲۔

(۲) اختیار لزوم کی صورتوں میں سے یہ ہے کہ وہ دونوں کہیں: ہم نے عقد کو =

= اختیار کیا۔

(۱) المجموع ۹/۱۹۰، شرح المنہج ۳/۱۰۶، المغنی ۳/۴۸۶، م ۲۷۵۷۔

اختیار کرنا زیادہ بہتر ہے [۱]۔

تخایر کے احکام:

۹- تخایر یا تو صراحۃً حاصل ہوگا جیسے یہ عبارت: ہم نے عقد کے نفاذ کو اختیار کیا، یا ضمناً واقع ہوگا، اور اس کی مثال یہ ہے: دونوں عقد کرنے والے عوضین (جن پر عقد اول ہوا ہے) کو ان دونوں پر مجلس میں قبضہ کرنے کے بعد فروخت کر دیں، پس یہ عقد اول کے لزوم کی رضامندی کو شامل ہے، بلکہ عاقدین میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ اپنے والے عوض میں تصرف کافی ہے، یعنی عوضین کی بیع کرنا شرط نہیں ہے، بلکہ یہ محض واقعہ کی تصویر ہے، اور ان میں سے ایک کی بیع خیار کو ساقط کرنے اور عقد کو نافذ کرنے کے لئے کافی ہوگی [۲]۔

اور تخایر کے ذریعہ خیار مجلس کا ختم ہونا اس صورت میں ہے جبکہ فسخ یا نفاذ عقد کو اختیار کرنا دونوں عقد کرنے والوں کی طرف سے ہو، یا ان میں سے ہر ایک دوسرے سے کہے: تم اختیار کرلو، تو یہ خیار کو ساقط کرنے کا سبب ہوگا، اور اگر ان میں سے ایک دوسرے سے کہے: "اختر" (تم اختیار کرلو) تو وہ خاموش رہا اور کچھ بھی جواب نہیں دیا تو خاموش رہنے والے کے خیار کا کیا حکم ہوگا؟ اور کہنے والے کے خیار کا کیا حکم ہوگا؟

اختیار دینے کے بعد خاموش رہنے والے کا خیار:

شافعیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کے نزدیک راجح ہے، یہ ہے کہ خاموش رہنے والے کا خیار ختم نہیں ہوگا [۳]۔

اور حنابلہ کا دوسرا قول: اس کے خیار کے ساقط ہونے کا ہے، پہلے قول کے لئے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ اس کی طرف سے وہ چیز نہیں پائی گئی جو اس کے خیار کو باطل کرے، لہذا رضا حاصل نہیں ہوئی، اس نے فسخ یا نفاذ سے سکوت اختیار کیا، پس اس کے خیار کو ساقط کرنا خیار کے بارے میں اس کے حق اور اپنے طور پر اختیار کرنے کے منافی ہے [۱]۔

اور دوسرے نقطۂ نظر کے لئے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ ثبوت پر سقوط کو قیاس کیا گیا ہے، پس جس طرح خیار مجلس کے ثبوت میں تجزی نہیں ہوتی، چنانچہ ان میں سے ایک کے لئے دوسرے کے بغیر ثابت نہیں ہوتا، اسی طرح اس کا ساقط ہونا بھی ہے، تاکہ وہ دونوں عقد کے ختم ہونے میں مساوی ہوں، جیسا کہ وہ دونوں اس کے قیام اور پیدا ہونے میں مساوی ہیں [۲]۔

تنہا اختیار دینے والے کا خیار:

بہر حال اس شخص کا خیار جس نے اپنے ساتھی کا خیار دینے میں جلدی کی اور اس نے اسے کوئی جواب نہیں دیا تو اس کے بارے میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک دو رائے ہیں:

پہلی رائے: یہ ہے کہ اس کا خیار ساقط ہوجائے گا، (اور یہی اصح ہے)، اس وجہ سے کہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ عاقد کا خیار اس کی طرف سے تخییر کے صادر ہونے پر موقوف ہے، اور اس لئے کہ وہ جس خیار کا مالک تھا اس کو اپنے ساتھی کے لئے کر دیا، لہذا اس کا خیار ساقط ہوجائے گا۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ اس کا خیار ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے

---

(۱) المغنی ۴/ ۴۸۶۔
(۲) نہایۃ المحتاج بحاشیۃ الشبراملسی ۴/ ۸، المجموع ۹/ ۱۹۱۔
(۳) المہذب والمجموع ۹/ ۱۸۵، ۱۹۱۔

(۱) المغنی ۳/ ۴۸۶، منتہی الارادات ۱/ ۳۵۷، المقنع ۲/ ۳۴۔
(۲) اس اختلاف کی طرح شافعیہ کا اس صورت میں بھی اختلاف ہے جبکہ ان میں سے ایک نے نفاذ عقد کو اختیار کیا اور دوسرے نے سکوت اختیار کیا، اور یہ مسئلہ ابھی ذکر کردہ مسئلہ کے علاوہ ہے، پس وہ اس صورت میں ہے، جبکہ اپنے ساتھی کو اختیار دیا ہو (المجموع ۹/ ۱۹۱)۔

اپنے ساتھی کو اختیار دیا، تو اس نے اختیار نہیں کیا، لہذا وہ اس میں مؤثر نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا اختیار دینا اس مقصد کے لئے تھا کہ دونوں ایک رائے پر متفق ہو جائیں، پس جب یہ حاصل نہیں ہوا تو اس کا خیار باقی رہا[۱]۔

فسخ عقد کا اختیار کرنا:

۱۰- عقد خواہ دونوں عقد کرنے والے فسخ کریں، یا ان دونوں میں سے کوئی ایک اگر ایک بھی عقد فسخ کر دے تو عقد فسخ ہو جائے گا، گرچہ دوسرے نے عقد کی اجازت دے دی ہو، یہ اس وجہ سے کہ فسخ اجازت پر مقدم ہے، جبکہ عاقدین کی رغبت وخواہش میں اختلاف ہو، کیونکہ اثبات خیار کا مقصد فسخ کی قدرت دینا ہے، نہ کہ اجازت کی، اس لئے کہ اجازت اصل ہے، اور فسخ (جیسا کہ نوویؒ نے ذکر کیا ہے) خیار کا مقصود ہے[۲]۔

اور عقد کو فسخ کرنا ضمناً خیار کو ساقط کر دیتا ہے، اس لئے کہ خیار کا ساقط ہونا سرے سے عقد کے ساقط ہونے کی وجہ سے ہے، لہذا خیار بھی ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ خیار عقد پر مبنی ہے، نیز قاعدہ شرعیہ ہے: "إذا بطل الشئ بطل مافي ضمنه"[۳] (جب شی باطل ہوجاتی ہے تو جو اس کے ضمن میں ہوتا ہے وہ بھی باطل ہو جاتا ہے)۔

اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ فسخ براہ راست حاصل ہو یا ان دونوں میں سے کسی ایک کے دوسرے کو اختیار دینے کے بعد حاصل ہو، پس فسخ کا اثر ہوگا، کیونکہ یہی خیار کا مقصود ہے[۱]۔

(۱) المجموع ۹/۱۸۵، مغنی المحتاج ۲/۴۵، نہایۃ المحتاج ۴/۸، المغنی ۳/۴۸۶، الفروع ۴/۸۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/۴۴، المجموع ۹/۱۹۱۔

(۳) ان قواعد کلیہ کے قبیل سے ہے جو مجلّہ مادہ/۵۲ میں مذکور ہیں۔

سوم- تصرف:

۱۱- خیار کو ساقط کرنے والے اس سبب کے بارے میں شافعیہ، حنابلہ سے علاحدہ ہیں، پس جبکہ پہلے حضرات (شافعیہ) اس کا انکار کرتے ہیں، اور صراحت کرتے ہیں کہ مبیع یا ثمن میں تصرف بیع کی صورت کے علاوہ میں خیار مجلس کو ساقط نہیں کرتا ہے، جیسا کہ گذرا، حنابلہ اس میں تفصیل کرتے ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک چند صورتوں میں خریدار (یا بائع) کی طرف سے تصرف کے ذریعہ ان دونوں کا یا ان میں سے ایک کا خیار ساقط ہو جاتا ہے[۲]۔

اور اس طرف اشارہ مناسب ہے کہ اکثر فقہاء شافعیہ نے دلالۃً بیان پر اکتفا کیا ہے، اور اس بات کی صراحت نہیں کی ہے کہ خیار مجلس کو ساقط کرنے میں تصرف کا اثر نہیں ہے، اس لئے کہ ان حضرات نے خیار شرط کے باب میں یہ صراحت کی ہے کہ تصرف خیار شرط کو ساقط کر دے گا اور خیار مجلس کو تصرف ساقط کرے گا یا نہیں اس بارے میں سکوت اختیار کیا ہے۔ لیکن ان میں سے بعض حضرات نے اس بات کو صراحۃً ذکر کیا ہے۔ پس قاضی زکریا کی مختصر "المنہج" کی شرح میں جبکہ ساقط کرنے والی چیزوں کو تخایر اور علاحدگی میں منحصر کیا ہے۔ اس کے محشی سلیمان الجمل نے شرح الحباب کے حوالہ سے حاشیہ نہایۃ المحتاج[۳] کے ذریعہ یہ کہہ کر اضافہ کیا ہے کہ ان دونوں میں خیار کے ختم کرنے کو منحصر کرنے سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اگر خریدار خریدے ہوئے جانور پر سوار ہو جائے تو یہ خیار مجلس کو ختم نہیں کرے گا، اور یہ دونوں میں سے ایک قول ہے، اس لئے کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ

(۱) المجموع ۹/۱۹۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/۴۵، المغنی ۳/۴۹۱۔

(۳) نہایۃ المحتاج بحاشیۃ الشبر املسی ۴/۷، ۸۔

اس کو جانچنے کے لئے سواری کی ہو اور دوسرا قول یہ ہے خیار مجلس ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے تصرف کر دیا، اور پہلا قول راجح معلوم ہوتا ہے، اور ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ اس قسم کا تصرف خیار مجلس کو ختم کردے گا، اور مذکورہ (سوار ہونے) پر اس چیز کو قیاس کیا جاتا ہے جو اس کے معنی میں ہو، پھر اسے اس طرح موکد کیا ہے کہ خیار مجلس اور خیار شرط کے درمیان فرق کے وجوہ میں سے ایک یہ بھی ہے [(۱)]۔

اور حنابلہ کے نزدیک چند صورتیں ہیں جن سے متعاقدین کا خیار ساقط ہوجاتا ہے۔ ان میں سب سے اہم: خریدار کا وہ تصرف ہے جس کے بارے میں بائع نے اجازت دی ہو، یہ تصرف ان دونوں کے خیار کو ساقط کردینے والا ہے، اور تصرف صحیح ہے، اور یہ اس لئے کہ تصرف اس بات پر دلالت کررہا ہے کہ دونوں عقد کو نافذ کر کے خیار کو ساقط کرنے پر راضی ہیں، لہذا وہ تخایر سے کم اثر والا نہیں ہوگا، اور جہاں تک خریدار کی اجازت سے بائع کے تصرف کا تعلق ہے تو راجح یہ ہے کہ یہ حکم میں خریدار کے تصرف کے مماثل ہے، اور ''مغنی'' میں ذکر کیا ہے: اس میں دو احتمال ہیں، اور خیار کو ساقط نہ کرنے کے احتمال کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ اجازت کا محتاج نہیں ہوتا ہے تو اس کا تصرف ایسا ہے جیسا کہ بغیر اجازت کے ہو [(۲)]۔

بہر حال ان میں سے کسی ایک کا ایسا تصرف جس میں ملکیت دوسرے کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، جیسے بیع یا ہبہ یا وقف یا ایسا تصرف جس میں ملکیت مشغول ہوجاتی ہے (منتقل نہیں ہوتی ہے) جیسے اجارہ یا رہن (اس طرح کے تصرف سے) تو خیار ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ بائع نے دوسرے کی ملکیت میں تصرف کیا، (اس بنیاد پر کہ خیار کی مدت میں ان حضرات کے نزدیک ملکیت خریدار کی ہوتی ہے) اور اگر خریدار نے ایسا تصرف کیا تو وہ خیار اور مبیع کو واپس لینے کے سلسلے میں بائع کے حق کو ساقط کردے گا، اور اس کے ساتھ بائع کا ایسا حق متعلق ہوگیا ہے جو تصرف کے جواز کے لئے مانع ہے، لہذا اس کی صحت کے لئے بھی مانع ہوگا [(۱)]۔

چہارم: ابتداءً خیار کو ساقط کرنا:

۱۲- اس جگہ اسقاط خیار سے مراد: اس کے استعمال سے قبل اس سے دستبردار ہوجانا ہے، اور یہ عقد کرنے سے قبل ہوگا، یا عقد کے مکمل ہونے سے قبل عقد کی ابتداء میں ہوگا، اور اس مسئلہ کو نفی خیار کی شرط کے ساتھ بیع کرنا کہا جاتا ہے، اور اس اصطلاح کی بنیاد پر عقد کے بعد خیار سے دست بردار ہونے کو جبکہ عاقدین کو خیار مجلس کا استحقاق ہوچکا ہے اور مجلس برقرار ہے اس اصطلاح میں شمار نہیں کیا جائے گا، پس اس وقت تخایر کے ذریعہ اس سے دست بردار ہونا انتہاء خیار (خیار کا ختم ہونا) ہے نہ کہ اسقاط خیار۔

جہاں تک اس اسقاط کے حکم کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں خیار مجلس کے قائلین فقہاء کا اختلاف ہے، اس بارے میں ان کی درج ذیل آراء ہیں۔

پہلی رائے: اسقاط کا صحیح ہونا ہے، اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے، اور شافعیہ کا ایک قول ہے جس کو صحیح نہیں قرار دیا گیا ہے۔

دوسری رائے: اسقاط کا ممتنع ہونا اور بیع کا باطل ہونا ہے، اور یہ شافعیہ کے نزدیک اصح ہے، اور یہی بویطی، اور مذہب کی کتب قدیم میں منصوص ہے۔

سوم: اسقاط کا ممتنع ہونا اور بیع کا صحیح ہونا ہے، اور یہ شافعیہ

(۱) شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/ ۱۰۶، اس کے بعد انہوں نے خیار شرط کو مطلق تصرف کے ذریعہ ساقط کرنے کے بجائے اسے مقید کرنے کو زیادہ وجیہ قرار دیا ہے (۳/ ۱۱۹)۔

(۲) المغنی ۳/ ۴۹۱۔م ۲۷۶۴، کشاف القناع ۳/ ۲۰۹، اور اجازت کے بارے میں خریدار اور بائع دونوں صورتوں کو مساوی قرار دیا ہے۔

(۱) المغنی ۳/ ۴۹۰م ۲۷۶۳، کشاف القناع ۳/ ۲۰۸، ۲۰۹۔

کا ایک غیر صحیح قول ہے [۱]۔

اور ابتداء عقد میں خیار کو ساقط کرنے میں یہ بات برابر ہے کہ اسے دونوں ساقط کریں یا ان دونوں میں سے کوئی ایک تنہا اپنے خیار کو ساقط کرے، یا وہ دونوں اپنے میں سے ایک کے تنہا خیار کے ساقط کرنے کی شرط لگائیں، تو جس وقت وہ دونوں اپنے خیار کو ساقط کردیں گے اس وقت عقد لازم ہوجائے گا، اور جب ان میں سے ایک خیار کو ساقط کرے گا تو دوسرے کا خیار باقی رہے گا [۲]۔

اور جن حضرات نے عقد سے قبل اسقاط خیار کو صحیح قرار دیا ہے ان حضرات نے خیار کی حدیث سے استدلال کیا ہے، کیونکہ اس کی ایک روایت میں آیا ہے: "**فإن خير أحدهما الآخر فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع**" (پس اگر ایک نے دوسرے کو خیار دیا پھر اس پر عقد کیا تو بیع لازم ہوگئی)۔ اور ایک روایت میں ہے: "**إلاأن يكون البيع كان عن خيار، فإن كان البيع عن خيار فقد وجب البيع**" [۳] (الا یہ کہ بیع خیار کی صورت میں ہو، تو اگر بیع خیار کی صورت میں ہو تو بیع لازم ہوگی) ان روایات سے مراد اگرچہ مجلس میں تخایر کا حاصل ہونا ہے، لیکن یہ عام ہیں جو اسے اور ابتداء عقد میں تخایر کو شامل ہیں، لہذا یہ دونوں حکم میں ایک ہی چیز ہیں۔ اور اس لئے کہ جو چیز مجلس میں خیار کی صورت میں اثر انداز ہوتی ہے وہ عقد سے متصل خیار کی صورت میں بھی اثر انداز ہوتی ہے، تو جس طرح عقد کرنے والے کو خیار کے استحقاق کے بعد اس سے دستبردار ہونے کا اختیار ہے اسی طرح عقد کرنے سے متصل پہلے بھی اس سے دستبردار ہونے کا اختیار ہے۔ اور اسے خیار شرط کے ساتھ اس سے عقد کے خالی ہونے کے جواز میں تشبیہ دی گئی ہے، تو اسی طرح خیار مجلس بھی ہے۔

بعض اصحاب شافعی جنہوں نے اس مسئلہ میں حنابلہ کے طریقہ کی پیروی کی ہے، انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ خیار عاقدین کی سہولت کے پیش نظر رکھا گیا ہے۔ لہذا ان دونوں کے لئے اسے چھوڑنا جائز ہوگا، اور اس لئے کہ خیار دھوکہ ہے، لہذا اسے ساقط کرنا جائز ہوگا۔

اور ممانعت کی دلیل (اور یہی مذہب شافعی میں اصح ہے) یہ ہے کہ یہ حق کو اس کے سبب کے ثبوت سے قبل ساقط کرنا ہے۔ کیونکہ یہ ایسا خیار ہے جو بیع کے مکمل ہونے کے بعد ثابت ہوتا ہے، لہذا اس کے مکمل ہونے سے قبل اسے ساقط کرنا جائز نہ ہوگا، اور اس کی ایک نظیر ہے (جو خیار شفعہ ہے) کہ اس میں شفیع کے حق کو اس کے ثبوت سے قبل ساقط کرنا ممکن نہیں ہے۔

اور ان میں سے بعض حضرات نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ خیار مجلس کو ساقط کرنا تقاضائے بیع کے منافی ہے، اس لئے کہ بیع خیار کے ساتھ شرعاً ثابت ہوتی ہے، لہذا یہ اس صورت کے مشابہ ہوگیا کہ یہ شرط لگائے کہ مبیع کو حوالہ نہیں کرے گا۔

اس بات کی دلیل کہ صرف شرط ساقط ہو اور بیع صحیح ہوجائے، یہ ہے کہ شرط تقاضائے عقد کے منافی ہے، لیکن چونکہ وہ عوضین میں سے کسی میں بھی جہالت کا ذریعہ نہیں ہے تو تنہا وہ باطل ہوجائے گی اور عقد باطل نہیں ہوگا [۱]۔

---

(۱) المغنی ۳/ ۴۸۶م ۲۷۵۷، کشاف القناع ۳/ ۲۰۰، الشرح الکبیر علی المقنع ۴/ ۶۴، المہذب والمجموع ۹/ ۱۸۵، ۱۹۰، مغنی المحتاج ۲/ ۴۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۸۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۲۰۰۔

(۳) حدیث: "فإن خير أحدهما الآخر" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۶۳ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے اور دوسری روایت کی تخریج نسائی (۷/ ۲۴۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

(۱) المغنی ۳/ ۴۸۵، ۴۸۶م ۲۷۵۷، المجموع شرح المہذب ۹/ ۱۸۵، مغنی المحتاج ۲/ ۴۴، الشرح الکبیر علی المقنع ۴/ ۶۴، ۶۵، کشاف القناع ۲/ ۴۴۵۔

خیار کے منتقل ہونے کے اسباب:

اول-موت:

۱۳-خیار مجلس پر موت کا اثر ہوتا ہے یا نہیں اس بارے میں آراء مختلف ہیں جن کی درج ذیل صورتیں ہیں:

پہلی صورت: موت کے ذریعہ خیار وارث کی طرف منتقل ہوجائے گا اور یہ شافعیہ کے نزدیک اصح ہے۔

دوسری صورت: موت کے ذریعہ خیار ساقط ہوجائے گا، اور یہ حنابلہ کا مذہب ہے۔

تیسری صورت: اس بنیاد پر تفصیل کہ میت کی طرف سے اس کی وصیت میں اس کا مطالبہ ہے کہ نہیں ہے، اور یہ حنابلہ کا ایک قول ہے[۱]۔

جو حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ (موت کے ذریعہ) خیار وارثین کی طرف منتقل ہوجاتا ہے وہ میت کا چھوڑا ہوا حق ورثاء کی طرف منتقل ہونے کے بارے میں قرآن واحادیث کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں، اور اسی میں سے یہ حدیث ہے: "من ترک مالاً فلورثته"[۲] (جس شخص نے کوئی مال چھوڑا تو وہ اس کے ورثاء کے لئے ہے) اور خیار مجلس ایسا خیار ہے جو بیع کو فسخ کرنے کے لئے ثابت ہوتا ہے، لہذا موت کے ذریعہ باطل نہیں ہوگا جیسے خیار شرط۔

جیسا کہ ان حضرات نے خیار مجلس کو خیار عیب پر قیاس کے ذریعہ استدلال کیا ہے کہ یہ دونوں حق لازم ہیں جو بیع میں حکم شرع سے ثابت ہوتے ہیں۔ اور موت کے ذریعہ خیار عیب کے منتقل ہونے کے بارے میں اختلاف نہیں ہے، لہذا اسی طرح خیار مجلس بھی ہے (کہ وہ بھی منتقل ہوجائے گا)، نیز خیار شرط پر بھی قیاس کیا جاتا ہے، اور یہ حضرات کہتے ہیں کہ اس میں وراثت جاری ہوتی ہے۔

جو حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ صاحب خیار کی موت سے خیار باطل ہوجائے گا وہ اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ یہ ارادہ اور مشیئت کا نام ہے۔ جو عاقد کی شخصیت سے مربوط ہوتا ہے، اور اس (ارادہ ومشیئت) کے وارث کی طرف منتقل ہونے کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے[۱]۔

دوم- جنون اور اس جیسی چیز:

۱۴-جب مجلس عقد میں عاقدین میں سے کسی کو جنون لاحق ہوجائے، یا اس پر بیہوشی طاری ہوجائے تو (اصح قول کے مطابق) خیار ولی کی طرف منتقل ہوجائے گا، خواہ ولی حاکم ہو یا اس کے علاوہ دوسرا ولی، جیسا کہ وکیل کی موت کے وقت موکل (کی طرف خیار منتقل ہوجاتا ہے)، اور بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس سے افاقہ کی امید نہ ہو یا اس کی مدت طویل ہو، لیکن راجح یہ ہے کہ مطلقاً انتظار نہیں کیا جائے گا[۲]۔

اور اسی طرح جب ان میں سے ایک شخص گونگا ہوجائے، اور اس کا اشارہ نہ سمجھا جائے، اور نہ وہ لکھنے کی صلاحیت رکھتا ہو، تو حاکم اس کی طرف سے نائب مقرر کردے گا۔ اگر چہ علاحدگی کے ذریعہ اس کی طرف سے اجازت ممکن ہو اور مجلس سے علیحدہ ہونے کے بارے میں اس پر کوئی پابندی نہ ہو اور حاکم تو اس چیز میں اس کا نائب ہوا ہے جس کا زبان سے کہنا اس کے لئے متعذر ہوگیا ہے۔ اور اگر اس کا اشارہ

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/۴۵، المجموع ۹/۲۰۶، الفروع ۴/۹۱، المغنی ۳/۴۸۶۔

(۲) اس کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۳۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/۸، مغنی المحتاج ۲/۴۶، المجموع ۹/۲۲۲، المغنی ۳/۴۸۶، الفروع ۴/۹۱، اور اس میں ہے: کہا گیا ہے کہ خیار شرط کی طرح ہے، یعنی وارث نہیں ہوگا مگر جبکہ میت وصیت کے ذریعہ اس کا مطالبہ کرے۔

(۲) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/۱۰۸۔

سمجھا جاتا ہے یا وہ لکھنا جانتا ہو تو وہ اپنے خیار پر ہوگا۔

اور اس جگہ ایک دوسرا قول ہے کہ جنون اور بیہوشی کی وجہ سے خیار ساقط ہو جاتا ہے، کیونکہ عقل کی جدائیگی مکان کی جدائیگی سے زیادہ اولیٰ نہیں [۱]۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جنون اسے باطل نہیں کرتا ہے، لہذا وہ افاقہ ہونے پر اپنے خیار پر ہوگا، اور جنون مطبق اور اغماء میں اس کا باپ یا اس کا وصی یا حاکم اس کے قائم مقام ہوگا، برخلاف موت کے کیونکہ یہ سب سے بڑی علیحدگی ہے [۲]۔

خیار مجلس کے آثار:

۱۵ - خیار مجلس کے عقد میں مختلف آثار ہیں، لیکن ان میں سے ایک کو خیار کا اصلی اثر مانا جاتا ہے، جبکہ دوسرے آثار فرعی ہیں۔ اور خیار مجلس اور دیگر تمام خیارات کا مقصود اصلی اثر ہی ہوتا ہے۔ اسی بنیاد پر اس کو (اثر عام) کہہ سکتے ہیں، اور وہ عقد کے لزوم کو روکنا ہے۔ اور لزوم عقد کے ممتنع ہونے پر ایسے آثار مرتب ہوتے ہیں جو اس سے متفرع ہوتے ہیں جن کا تعلق انتقالِ ملکیت وغیرہ سے ہوتا ہے۔

اول - اثر اصلی:

لزوم عقد کی ممانعت:

۱۶ - اس کا مفاد یہ ہے کہ عقد کو لازم نہ سمجھا جائے یہاں تک کہ مجلس عقد سے علاحدگی حاصل ہو، یا نفاذ عقد کو اختیار کرنا پایا جائے۔ تو عاقدین میں سے ہر ایک کے لئے اس سے قبل اس کے فسخ کرنے کا حق ہوگا۔

اور یہ اثر خیار مجلس کے قائلین فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ خیار کا مقصود فسخ ہے [۱] اور یہ مقصود عقد کو قوت اور ناقابل فسخ ہونے کے درجہ سے کم ہوئے بغیر حاصل نہیں ہوگا اور عقد کی قوت کو کم کرنے کی شکل یہی ہے کہ خیار کے منتہی ہونے تک عقد غیر لازم رہے۔

دوم - آثار فرعیہ:

ملکیت کا منتقل ہونا:

۱۷ - جو فقہاء خیار مجلس کے قائل ہیں ان کی اس اثر کے سلسلہ میں دو رائیں ہیں:

پہلی رائے: اثر کا فقدان:

اور یہ حنابلہ کا ظاہر مذہب ہے (اور زکاۃ الفطر میں امام شافعی نے اس کی صراحت کی ہے) [۲]، اس بنیاد پر ملکیت خیار مجلس کے پائے جانے کے باوجود خریدار کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ اور نفاذ عقد پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اس معنی میں کہ وہ موقوف نہیں ہوگا، جیسا کہ عقد کے صحیح ہونے پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے، لہذا علاحدگی یا تخایر کے ذریعہ خیار کے ختم ہونے تک مجلس کے دوران اس کے سارے احکام جاری ہوں گے اور (قابل فسخ بھی رہے گا)۔

دوسری رائے: نفاذ کو مقید کرنا:

اور یہ شافعیہ کا مذہب ہے (ان کے تین اقوال میں سے اظہر قول) کہ عقد کے احکام کے نفاذ میں خیار کا اثر ہوتا ہے، لہذا اسے

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۴۶۔

(۲) الإقناع ۲/ ۸۴، مطالب أولی النہی ۳/ ۸۶، منتہی الارادات ۱/ ۳۵۷، منار السبیل ۱/ ۳۱۶، المغنی ۳/ ۴۸۶، القواعد والفوائد الأصولیۃ لابن اللحام البعلی رص ۳۶۔

(۱) المجموع ۹/ ۱۹۱۔

(۲) المغنی ۳/ ۸۸ ۴ م ۶۰ ۲ ۷، الفروع ۴/ ۸۶، کشاف القناع ۲/ ۵۰، المجموع ۹/ ۲۳۰، مغنی المحتاج ۲/ ۴۴۔

موقوف مانا جائے گا، انتقال ملک کے لحاظ سے اس کی رعایت کی جائے گی، پس حکم نہیں لگایا جائے گا کہ یہ خریدار کی مملوک ہے اور نہ بائع کی، بلکہ انتظار کیا جائے گا، اگر عقد مکمل ہوجائے، تو حکم لگایا جائے گا کہ خود عقد کے وقت سے خریدار کی ملک ہے، ورنہ ظاہر ہوگا کہ یہ بائع کی ملکیت ہے، اس کی ملکیت ختم نہیں ہوئی، اور اسی طرح ثمن موقوف ہوگا [۱]۔

اور پہلی رائے کے اختیار کرنے والے حضرات (انتقال ملک کے قائلین) نے بہت سے دلائل سے استدلال کیا ہے، ان میں سے اہم سنت کے ذریعہ استدلال ہے، اور یہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"من باع عبداً وله مال فماله للبائع إلا أن يشترطه المبتاع"** [۲] (جس شخص نے غلام کو فروخت کیا اور اس کے پاس مال ہے تو اس کا مال بائع کے لئے ہوگا مگر یہ کہ خریدار اس کی شرط لگادے)، اور یہ حدیث ہے: **"من باع نخلا بعد أن تؤبر فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع"** [۳] (جس شخص نے کھجور کو گابھا دینے کے بعد فروخت کردیا تو اس کا پھل بائع کے لئے ہوگا مگر یہ کہ خریدار اس کی شرط لگادے) ان دونوں میں وجہ دلالت یہ ہے کہ غلام کے ساتھ والے مال کو اور پھل کو محض خریدار کے شرط

(۱) المجموع ۹/۲۳۰، نہایۃ المحتاج ۴/۲۰۔

(۲) حدیث: "من باع عبداً وله مال، فماله للبائع، إلا أن يشترطه المبتاع" کی روایت ابوداؤد (۳/۷۱۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔ اور منذری نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں ایک مجہول راوی ہے۔ جیسا کہ مختصر السنن (۵/۸۰ شائع کردہ دار المعرفہ) میں ہے۔

(۳) حدیث: "من باع نخلا بعد أن تؤبر فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع" کی روایت بخاری (الفتح ۵/۳۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۱۷۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔ اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

لگانے سے اس کے لئے کیا گیا، اور ان حضرات نے عقلی طور پر یہ استدلال کیا ہے کہ خیار مجلس کے ساتھ بیع درست بیع ہے، تو ملکیت اس کے بعد منتقل ہوجائے گی، اور اس لئے کہ بیع تملیک کا نام ہے، لہذا اس کے ذریعہ ملکیت ثابت ہوگی، اور اس میں خیار کا ثبوت اس کے منافی نہیں ہے [۱]۔

اور دوسری رائے اختیار کرنے والے حضرات (جو اس کے قائل ہیں کہ ملکیت موقوف ہوگی اور خیار کے ختم ہونے تک اس کا انتظار کیا جائے۔ پھر اسے جانا جائے گا کہ وہ عقد کے وقت صورت حال کیا تھی) اور یہ شافعیہ کا ظاہر مذہب ہے (کہتے ہیں) کہ خیار جب تنہا بائع کے لئے ثابت ہو (جیسے خیار شرط میں) تو عوضین میں ملکیت منتقل نہیں ہوگی، اور جب تنہا خریدار کے لئے ثابت ہو تو ملکیت ان دونوں میں منتقل ہوجائے گی، اور جب خیار عاقدین کے لئے ثابت ہو (اور یہ وہ ہے جو خیار مجلس میں شرع کے حکم سے حاصل ہوتا ہے) تو بائع کے لئے خیار کے ثبوت کا تقاضا یہ ہے کہ ملکیت منتقل نہ ہو، اور خریدار کے لئے خیار کے ثبوت کا مقتضی یہ ہے کہ ملکیت منتقل ہوجائے، پس توقف اور انتظار ضروری ہے یہاں تک کہ خیار علاحدگی، یا تخایر، یا ان دونوں کے علاوہ کے ذریعہ ختم ہوجائے [۲]۔

خیار شرط کے ساتھ جو عقد ہو اس پر خیار مجلس کا اثر:

۱۸- خیار مجلس کا خیار شرط پر کوئی اثر نہیں ہوتا ہے، کیونکہ خیار شرط کی مدت عقد کے وقت سے شمار ہوتی ہے جس میں شرط واقع ہوئی ہے، یہ اس وقت ہے جبکہ خیار شرط عقد میں مشروط ہو، اور اگر مجلس میں شرط لگائی گئی ہو تو مدت شرط کے وقت سے محسوب ہوگی [۳]۔

(۱) المغنی ۳/۴۸۸، کشاف القناع ۲/۵۱۔

(۲) نہایۃ المحتاج بحاشیۃ الشبر املسی ۴/۲۰، مغنی المحتاج ۲/۴۴، المجموع ۹/۲۲۸۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۴/۱۹۔

خیار مرابحہ

دیکھئے: ''بیع الأمانۃ''۔

خیار المسترسل

دیکھئے: ''بیع الأمانۃ''۔

خیار المواضعۃ

دیکھئے: ''بیع الأمانۃ''۔

خیار النجش

دیکھئے: ''بیع منہی عنہ''۔

خیار النقد

تعریف:

۱- خیار کی تعریف گذر چکی ہے، اور نقد کے لغوی معانی میں سے: دینا اور قبضہ کرنا ہے، کہا جاتا ہے:" نقدت الرجل الدراهم، فانتقدها۔" جس کا معنی ہے: میں نے اسے دراہم دیا تو اس نے ان پر قبضہ کرلیا۔

اور اصطلاح میں خیار نقد: (وہ ایسا حق ہے جس کی شرط عاقد نقد کے نہ ہونے کی وجہ سے فسخ پر قدرت پانے کے لئے لگاتا ہے)(۱)۔

اور اس کی دو صورتیں ہیں:

۱- عقد کرے اور شرط لگائے کہ اگر خریدار نے ثمن کو متعینہ مدت تک ادا نہیں کیا تو ان دونوں کے درمیان عقد نہیں ہوگا، اور اس صورت میں خیار کو استعمال کرنے والا خریدار ہے، اگرچہ اس کا بڑا فائدہ بائع کو ہوتا ہے۔ اور (فقہاء نے) اس صورت کو اس طرح بیان کیا ہے کہ یہ خریدار کے لئے (خیار شرط) کی شرط لگانے کے درجہ میں ہے۔

۲- عقد کریں پھر خریدار نقد ادا کردے اس پر اتفاق کے ساتھ کہ اگر بائع نے متعینہ مدت میں عوض کو لوٹا دیا تو ان دونوں کے درمیان عقد نہیں ہوگا۔ اور اس جگہ خیار کا استعمال کرنے والا بائع ہے، اور وہی تنہا خیار سے فائدہ اٹھانے والا ہے، اور اس دوسری حالت کی بیع الوفا کے ساتھ مکمل مشابہت ہے، اسی وجہ سے بعض فقہاء بیع الوفا کو خیار نقد میں داخل کرتے ہیں، اور (بیع الوفا) یہ ہے کہ فروخت کرنے والا خریدار سے کہے: میں نے تمہارے ہاتھ اس گھر کو اتنی قیمت پر اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ جب میں تمہیں اتنی مدت میں ثمن لوٹا دوں گا تو تم میری طرف مبیع کو لوٹا دوگے، اور یہ صورت بائع کے لئے (خیار شرط) کی شرط لگانے کے درجے میں ہے(۱)۔

خیار نقد کی مشروعیت:

۲- اس خیار کو مالکیہ، حنابلہ اور زفر بن الہذیل کے علاوہ حنفیہ نے ثابت کیا ہے، اور اسی کے قائل ثوری، اسحاق اور ابو ثور ہیں، اور اسے حضرت عمرؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے نقل کیا گیا ہے، اور شافعیہ میں سے ابو اسحاق شیرازی اسی کے قائل ہیں، اس بارے میں حضرت عمرؓ کے اثر سے استدلال کرتے ہوئے۔

اور صحیح قول کے مطابق شافعیہ اور امام زفر نے اس خیار کی مخالفت کی ہے(۲)۔

اس خیار کو ثابت کرنے والے حضرات نے قیاس، آثار صحابہ اور عقلی دلائل سے استدلال کیا ہے۔

بہر حال قیاس تو وہ خیار شرط پر ان دونوں کے درمیان اتحاد علت کی بنا پر قیاس کرنا ہے، اور یہ (علت) غور وفکر کرنا ہے۔ تو اس جگہ بائع غور وفکر کرے گا کہ کیا اسے قیمت حاصل ہوگی یا نہیں، اور اسی طرح سے خریدار غور وفکر کرے گا کہ کیا بیع اس کے لئے مناسب ہے یا نہیں، تو وہ ادا کی گئی قیمت کو واپس لے لے گا (اس کی بائع پر شرط

(۱) المصباح مادہ: ''نقد''، رد المحتار ۴/ ۷۵، البدائع ۵/ ۱۷۵۔

(۱) رد المحتار ۴/ ۴۹، الفتاوی الہندیہ نقلاً عن الذخیرہ ۳/ ۳۹، المعاملات الشرعیہ ص ۱۲۵۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۷۵، فتح القدیر ۵/ ۵۰۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۹، البحر الرائق ۶/ ۶، المجموع ۹/ ۱۹۳، المغنی ۵/ ۵۰۴، الاختیارات ر ۷۳۔

لگانے کی صورت میں)[۱]۔

جہاں تک آثار صحابہ کی بات ہے تو مروی ہے کہ حضرت عمرؓ اور ان کے علاوہ صحابہ کرامؓ نے اسے اختیار کیا ہے، اور عبدالرزاق نے مصنف میں ذکر کیا ہے کہ عمرو بن دینار نے اسے ثابت کیا ہے، اور ایک واقعہ میں قاضی شریح نے اس کا فیصلہ کیا ہے، اور وہ واقعہ یہ ہے کہ خریدار دوسرے دن قیمت لے کر آیا تو وہ دونوں قاضی شریح کے پاس اپنا معاملہ لے گئے، تو انہوں نے فرمایا: تونے اس سے وعدہ خلافی کی[۲]۔

اور ان حضرات نے عقلی طور پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ اس کی ضرورت پڑتی ہے، جیسے خیار شرط کی حاجت خریدار کے لئے ہوتی ہے نقد کی ادائیگی پر قدرت کے جاننے کی غرض سے، اور بائع کے لئے ہوتی ہے اس غرض سے کہ وہ غور کرلے کہ کیا مدت میں قیمت اس تک پہنچ جائے گی، دوسرے عاقد کی طرف سے ٹال مٹول سے بچنے کے لئے[۳]۔

اور جن حضرات نے اس خیار کو ثابت نہیں کیا ہے، انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ یہ خیار کی شرط نہیں ہے، بلکہ شرط فاسد ہے جو عقد کو فاسد کرنے والی ہے، کیونکہ یہ عقد میں مطلق شرط لگائی گئی ہے۔ اور اس کے فسخ کو غرر (دھوکہ) پر معلق کیا گیا ہے، تو یہ اس کے مشابہ ہوگیا کہ مثلاً اس شرط کے ساتھ عقد بیع کیا کہ اگر آج زید آگیا تو ہمارے درمیان بیع نہیں ہوگی۔ اور امام زفر نے اس کی نفی کے لئے دوسرے قیاس سے استدلال کیا ہے، وہ یہ ہے کہ یہ ایسی بیع ہے جس میں اقالۂ فاسدہ کی شرط لگائی گئی ہے۔ اس لئے کہ اقالہ شرط کے ساتھ متعلق ہے۔ اور بیع میں اقالۂ صحیحہ کی شرط لگانا عقد کو فاسد کرنے

(۱) فتح القدیر ۵/۵۰۲ طبع دوم، البدائع ۵/۱۷۵، المغنی ۳/۵۳۱۔

(۲) المغنی ۳/۵۳۱، ۵۳۲، المصنف ۸/۵۸۔

(۳) فتح القدیر ۵/۵۰۲۔

والا ہے، تو فاسدہ کی شرط لگانا کیسے درست ہوگا؟[۱]۔

اور امام زفر نے جو ذکر کیا ہے وہی قیاس ہے، اور کاسانی نے ذکر کیا ہے: خیار نقد کا ثبوت خلاف قیاس ہے، لہذا یہ استحسان کی وجہ سے جائز ہے، استحسان کی دلیل یہ ہے کہ وہ بیع جس میں خیار نقد ہوتا ہے وہ اس بیع کے حکم میں ہے جس میں خیار شرط ہو، اس لئے کہ ان دونوں کو جمع کرنے والی علت تعلیق (بیع کو معلق کرنا) ہے، بہت سے بہت بات یہ ہے کہ دونوں میں معلق علیہ (جس پر معلق کیا گیا ہے) الگ الگ ہے، ایک میں فسخ کے بغیر مدت کا گذر جانا، دوسرے میں ادائیگی کے بغیر مدت کا گذر جانا، اور قیاس کے ذریعہ اس کا ثبوت (یا دلالت کے ذریعہ جو قیاس سے زیادہ قوی ہے) اس بات سے مانع نہیں ہے کہ خلاف قیاس بطور استحسان اس کا ثبوت ہوا ہے، پس مراد اسے خیار شرط پر قیاس کرنا ہے، اور یہ دونوں خلاف قیاس ثابت ہوئے ہیں، یعنی دونوں ان عام اصول کے مخالف ہیں جو لزوم عقد کو ایک طے شدہ اصل کے طور پر ثابت کرتے ہیں۔

صاحب خیار:

۳- ممکن ہے کہ صاحب خیار خریدار ہو یا بائع ہو، اس صورت کے مطابق جس میں خیار کی شرط لگائی گئی ہو، پس جب عبارت سے ظاہر ہو (یہ کہ خریدار مدت میں ادا کردے گا، (تو ٹھیک) ورنہ بیع نہیں ہوگی)، تو صاحب خیار خریدار ہوگا، کیونکہ عدم ادائیگی کی صورت میں وہی فسخ پر قادر ہے، اور اگر عبارت سے ظاہر ہو (کہ اگر بائع نے مدت معینہ کے دوران ثمن لوٹا دیا تو بیع فسخ ہوگی)، تو صاحب خیار بائع ہوگا، اور اس کا ثمن کو لوٹانا اس کی طرف سے فسخ کا تصرف ہے۔

اور اس خیار سے خریدار سے زیادہ بائع کو فائدہ ہوتا ہے، کیونکہ

(۱) المغنی ۵/۵۰۴ طبع چہارم، المجموع ۹/۱۹۳، فتح القدیر ۵/۵۰۲۔

وہی اس سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ چاہے خیار خریدار کے لئے ہو یا بائع صاحب خیار ہو۔ اس لئے کہ جب خریدار ٹال مٹول کرے تو فسخ کے ذریعہ بائع ہی فائدہ اٹھاتا ہے[1]۔

خیار نقد کی مدت:

۴- اس کی مدت کے بارے میں فقہی آراء متفق نہیں ہیں، بلکہ مختلف ہیں، جس طرح خیار شرط کی مدت میں اختلاف ہے، کیونکہ خیار نقد خیار شرط کے حکم میں ہے، تھوڑے سے فرق کے ساتھ، اس اعتبار سے کہ خیار شرط کا ثبوت نص سے ہے اور اس خیار کا ثبوت اجتہاد سے اور اس کی مدت کے بارے میں آراء درج ذیل ہیں:

ا- معاملہ عاقدین کے سپرد ہے: تو ان دونوں کو اختیار ہے کہ وہ اس مدت کی تحدید کریں جس میں دونوں اپنی مصلحت سمجھیں، اگرچہ تین دنوں سے زائد ہو۔ اور یہ حنابلہ اور حنفیہ میں سے تنہا محمد بن الحسن کا مذہب ہے، اور انہوں نے خیار شرط میں اپنے قول کے موجب پر عمل کیا ہے، اور یہی ثوری اور اسحاق کا مسلک ہے۔

۲- تین دنوں کے ذریعہ تحدید یا جو اس سے قریب ہو: اور عاقدین کو اختیار نہیں ہے کہ زائد مدت کی شرط لگائیں، پس تین دنوں کے ذریعہ تحدید امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگرد امام ابو یوسف کا قول ہے، (اور امام ابو یوسف نے خیار شرط میں اپنے طریقہ کی مخالفت کی، اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان فرق ہے، کیونکہ اس میں تین دنوں سے زائد کے بارے میں آثار وارد ہیں، اور خیار نقد اصل ممنوعیت پر باقی رہا) اور یہی ابوثور کا بھی مذہب ہے، اور حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے، اور تین دنوں کے قریب کے ذریعہ تحدید بشرطیکہ بیس دنوں سے متجاوز نہ ہو تو یہ امام مالک کا قول ہے۔

(۱) البحر الرائق ۶/۷، فتح القدیر ۵/۵۰۲ رد المحتار ۴/۴۹۔

اگر تین یوم سے زائد کی شرط لگائے تو امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف کے قول کے مطابق دیکھا جائے گا کہ اگر تین دنوں میں ادا کر دیا تو جائز ہوگا، ورنہ بیع فاسد ہوگی اور فسخ نہیں ہوگی، جیسا کہ اسے ظہیر الدین نے ثابت کیا ہے، اور اسے ابن الہمام اور ابن عابدین نے تسلیم کیا ہے، اور اسے خیار نقد کی دونوں صورتوں میں (فلا بیع بیننا) کی عبارت کے لئے وضاحتی قید قرار دیا ہے، کیونکہ یہ عبارت اپنے ظاہر کے اعتبار سے ادا کرنے کے بعد یا ادا کرنے کے بعد واپسی کے ذریعہ فسخ ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔ لیکن ان حضرات نے مراد کو اس پر محمول کیا ہے کہ یہ فساد کے لئے ہے۔ یعنی فسخ کا مستحق ہے، اور اسے صحیح قرار دینا ممکن ہے جبکہ اس کا فساد جڑ نہ پکڑ چکا ہو۔ جیسا کہ تین دنوں کے گذرنے سے قبل ادا کر دینے کی صورت میں ہوتا ہے[1]۔

اس کا ساقط اور منتقل ہونا:

۵- خیار نقد سقوط کے اسباب اور اس کے احکام میں خیار شرط کے مماثل ہے، اور اسی طرح منتقلی میں بھی، پس اس میں حنفیہ کے نزدیک وارثت جاری نہیں ہوگی، خیار شرط کی طرح، (جو اس کی اصل ہے)[2]، اور اس کی تفصیل "خیار شرط" کی اصطلاح میں ہے۔

خیار نقد کی مشہور صورت (بیع الوفا):

۶- حنفیہ میں سے ابن نجیم نے بیع الوفا کی بحث کے لئے سب سے مناسب جگہ خیار نقد کو قرار دیا ہے، اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ بیع الوفا خیار نقد کے مسئلہ کے افراد میں سے ہے، لیکن ان کی کتاب کے محشی ابن عابدین نے اس تعلیل سے اتفاق نہیں کیا ہے، چنانچہ انہوں

(۱) رد المحتار ۴/۴۹، فتح القدیر ۵/۵۰۲، الفتاوی الہندیہ نقلاً عن الخانیہ ۳/۳۹، البدائع ۵/۱۷۵، المغنی ۳/۵۳۱۔

(۲) رد المحتار ۴/۷۵۔

نے ''نہر'' سے نقل کیا ہے کہ یہ اس کے افراد میں سے اس قول کی بنیاد پر ہوگا کہ اگر بیع الوفا تین دنوں سے زائد ہو تو وہ فاسد ہوگی، نہ کہ اس کے صحیح ہونے کے قول کی بنیاد پر، کیونکہ خیار نقد تین دنوں کے ساتھ مقید ہے، اور بیع الوفا اس کے ساتھ مقید نہیں ہے، تو یہ اس کے افراد میں سے کیسے ہوگا؟ [1]۔

اور اس کی تفصیل ''بیع الوفا'' کی اصطلاح میں ہے۔

خیار ہلاک

دیکھئے: ''بیع''۔

خیاطۃ

دیکھئے: ''ألبسۃ''۔

خیط

دیکھئے: ''ألبسۃ''۔

---

(۱) البحر الرائق وحاشیۃ منحۃ الخالق ۸/۶۔

خیانت

تعریف:

۱-لغت میں خیانت اور خَون: یہ ہے کہ انسان پر اعتماد کیا جائے اور وہ مخلص ثابت نہ ہو، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلٰى سَوَآءٍ" (۱) (اور اگر آپ کو کسی قوم سے خیانت کا اندیشہ ہو تو آپ (وہ عہد) ان کی طرف اسی طرح واپس کردیں)، خیانت کی ضد امانت ہے (۲)۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال لغوی معنی سے مختلف نہیں ہے (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-غش:

۲-غش (دھوکہ) لغت میں نصح کی ضد ہے، اور قد غشه يغشه غشاً کا مفہوم خیرا خواہی نہ کرنا اور خلاف مصلحت کو بہتر صورت میں پیش کرنا ہے، غش کا اصطلاحی معنی: مبیع کے عیب کو چھپانا جو نفس مبیع میں ہو جیسے بال کو گوگھریالا بنانا اور کپڑے کو کوٹ کر جمانا، خیانت غش کے مقابلہ میں زیادہ عام ہے، اس لئے کہ خیانت ایسے عیب کے چھپانے

(۱) سورۂ أنفال/ ۵۸۔

(۲) تفسیر القرطبی ۷/ ۳۹۵، المفردات للراغب الأصفہانی، الصحاح، المصباح مادہ: "خون"۔

(۳) الزرقانی ۸/ ۹۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۴۰، العنایہ علی الہدایہ ۴/ ۲۳۳ طبع الأمیریہ، البنایہ ۵/ ۵۵۶۔

کو کہتے ہیں جو نفس مبیع میں ہو یا مبیع کی صفت میں ہو، جیسے بائع مبیع کے جھوٹے اوصاف بیان کرے یا عیب امر خارج میں ہو، جیسے مبیع کا ثمن غلط بتائے (۱)۔

ب-نفاق:

۳-نفاق: ایک اعتبار سے اسلام میں داخل ہونا اور دوسرے اعتبار سے اسلام سے خارج ہونا ہے، خیانت کا اطلاق امانت اور عہدو پیمان کے باب میں ہوتا ہے، اور نفاق کا استعمال دین کے سلسلے میں ہوتا ہے (۲)۔

ج-غصب اور چوری:

۴-علماء نے خائن، سارق اور غاصب کے درمیان فرق کیا ہے، خائن وہ شخص ہے جو امانت میں خیانت کرے، سارق اس شخص کو کہتے ہیں جو خفیہ طور پر محفوظ جگہ (جہاں جانا ممنوع ہے) سے کوئی شی لے لے، بعض اوقات کہا جاتا ہے: ہر سارق خائن ہے، لیکن اس کے برعکس نہیں بولا جاتا ہے، اور غاصب اس شخص کو کہتے ہیں جو کھلم کھلا روبرو بزور طاقت کوئی چیز کسی سے چھینے (۳)۔

خیانت سے متعلق احکام:

۵-امانت میں خیانت حرام ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَتَخُونُوا اللّٰهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ" (۴) (اے ایمان والو! خیانت نہ کرو اللہ اور رسول

(۱) الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۳ طبع الحلبی۔

(۲) الکلیات لأبی البقاء الکفوی ۲/ ۳۱۱، المفردات للراغب الاصفہانی۔

(۳) المصباح المنیر مادہ: "خون"۔

(۴) سورۂ انفال/ ۲۷۔

کی اور نہ جان بوجھ کر اپنی امانتوں میں خیانت کرو)، اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أؤتمن خان"[۱] (منافق کی تین علامتیں ہیں: جب گفتگو کرے تو جھوٹ بولے، جب وعدہ کرے تو وعدہ خلافی کرے اور جب امین بنایا جائے تو خیانت کرے)۔

حافظ ذہبی اور علامہ ابن حجر ہیتمی نے خیانت کو گناہ کبیرہ میں سے شمار کیا ہے، پھر انہوں نے فرمایا: خیانت ہر جگہ اور ہر شئ میں قبیح عمل ہے، البتہ بعض خیانتیں بعض کے مقابلہ میں زیادہ سخت اور زیادہ قبیح ہیں، اس لئے کہ ایک پیسہ کا خائن اور کسی کی حریم خانہ کے ساتھ خیانت کرنے والا دونوں برابر نہیں ہو سکتے[۲]۔

امانت والی بیوع میں خیانت:

۶- امانت والی بیوع میں اصل یہ ہے کہ ان کی بنیاد معاملہ کرنے میں بیچنے والے اور خریدنے والے کے درمیان اطمینان اور بھروسہ پر ہے[۳]، لہذا فروخت کرنے والے کی ذمہ داری ہے کہ وہ مبیع اور ثمن کے بارے میں سچی خبر دے، صحیح صحیح بتائے کہ ہم نے اتنے میں خریدا ہے، اور اس پر اتنی لاگت آئی ہے، اگر وہ اس عنوان سے فروخت کرے کہ یہ چیز اتنے میں پڑی ہے[۴]، اس لئے کہ خریدار بائع کو بغیر گواہ اور قسم کے ثمن اول کے بارے میں امین تصور کرتا ہے، لہذا ضروری ہے کہ امانت والی بیوع کو خیانت اور سبب خیانت اور تہمت سے محفوظ رکھا جائے، اس لئے کہ ان سب سے حتی الوسع بچنا واجب ہے، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَتَخُونُوا اللّٰهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ"[۱] (اے ایمان والو! خیانت نہ کرو اللہ اور رسول کی اور نہ اپنی امانتوں میں خیانت کرو درانحالیکہ تم جانتے ہو)، اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من غشنا فليس منا"[۲] (جو ہمیں دھوکا دے وہ ہم میں سے نہیں ہے)۔

خیانت اور شبہۂ خیانت سے حفاظت اس وقت ہوگی جبکہ جن چیزوں کی وضاحت ضروری ہے ان کی وضاحت سامنے آجائے[۳]۔

بہر حال جب امانت والی بیوع میں خیانت ظاہر ہو تو اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل اصطلاح "بیع الأمانة" میں ہے۔

عامل مساقات کی خیانت:

۷- عامل امین ہے، اس کی طرف سے دعوی ہلاکت اور اس کے خلاف خیانت کے دعویٰ کے سلسلہ میں عامل کا قول مقبول ہوگا[۴]، اگر عامل کی خیانت اقرار کرنے سے یا گواہ سے یا قسم کھانے سے انکار کرنے سے ثابت ہوجائے تو اس کے ساتھ ایک نگراں مقرر کر دیا جائے گا، اور یہ نگراں کام کے تمام ہونے تک نگرانی کرے گا اور برابر قبضہ عامل ہی کا رہے گا، اس لئے کہ کام کا پورا کرنا عامل کا حق ہے اور اس پر واجب ہے، اور اس طرح سے کام کا پورا ہونا ممکن ہے، لہذا دونوں کے حق کی رعایت کرتے ہوئے اس طریقہ کو اختیار

---

(۱) حدیث: "آية المنافق ثلاث" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۸۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۷۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) الزواجر ۱/ ۲۴۸، ۲۴۹، تفسیر القرطبی ۷/ ۳۹۵، الکبائر للذہبی ۱۰۸۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۲۲۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۵۲۹، الموسوعۃ الفقہیہ ۹/ ۵۰۔

(۴) روضۃ الطالبین ۳/ ۵۲۹۔

(۱) سورۂ أنفال/ ۲۷۔

(۲) حدیث: "من غشنا فليس منا" کی روایت مسلم (۱/ ۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۲۲۳۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۴۰۹، ۴۱۰ طبع ریاض۔

کیا جائے گا، اور نگراں کی اجرت عامل پر ہوگی [۱]۔

اور اگر عامل کا خائن ہونا ثابت نہ ہو، لیکن مالک کو خیانت کا شک ہو، تو ایسی صورت میں بھی عامل کے ساتھ نگراں کر دیا جائے گا، البتہ نگراں کی اجرت عامل پر ہونے کے بجائے مالک پر ہوگی [۲]، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ عامل کا چور ہونا جس سے پھل پکنے سے قبل ٹہنیوں اور پھل کی چوری کا اندیشہ ہو تو یہ ان اسباب میں سے ہے جن کی بنا پر مساقات کو فسخ کیا جا سکتا ہے، اس لئے کہ عامل نے زمین کے مالک کو ایسے ضرر سے دوچار کیا ہے جس کا اس نے التزام نہیں کیا تھا۔ لہذا اس ضرر سے عقد مساقات فسخ ہو جائے گا [۳]۔

مالکیہ کا رجحان یہ ہے کہ عقد مساقات عقود لازمہ میں سے ہے، لہذا عقد کے بعد ایک دوسرے کی رضامندی کے بغیر کسی ایک کو فسخ کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ اسی بنا پر اگر عامل چور ہو یا ظالم ہو، تو عامل کے چور یا ظالم ہونے کی وجہ سے عقد فسخ نہیں ہوگا، اور نہ ہی کوئی دوسرا اس کی جگہ مقرر کیا جائے گا، بلکہ اس سے حفاظت کی جائے گی، اس لئے کہ عامل کا فسق مقصود منافع کے حصول سے مانع نہیں ہے، لہذا یہ ایسا ہی ہوا کہ اگر عامل خیانت کے علاوہ کسی اور وجہ سے فاسق قرار دیا جاتا [۴]۔

خیانت کی نیت سے لقطہ اٹھانا:

۸- خیانت اور قبضہ کی نیت سے لقطہ اٹھانے والا ضامن اور غاصب ہوگا، ضمان سے اس وقت تک بری نہ ہوگا جب تک کہ مالک کو لقطہ واپس نہ کر دے [۱]، یہ شخص لقطہ حاکم کے حوالہ کرنے سے یا اس جگہ واپس رکھ دینے سے جہاں سے اٹھایا تھا بری ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جسے ''لقطہ'' کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

صنعت کاروں کی خیانت:

۹- محتسب امانت وخیانت کے اعتبار سے صنعت کاروں کے حالات کا جائزہ لے گا، جو امانت دار اور قابل بھروسہ ہوں گے ان کو باقی رکھے گا، اور جن کی خیانت ظاہر ہو جائے ان کو الگ کر دے گا اور اس کی خیانت کی تشہیر کرے گا، تاکہ ناواقف لوگ دھوکا نہ کھائیں [۲]۔

اور اگر محتسب پورے بازار والوں کے حالات اور افعال کا احاطہ کرنے سے قاصر ہو تو ہر پیشہ والوں کے لئے انہیں میں سے کسی صالح شخص کو نگراں مقرر کر دے گا جو اس صنعت سے واقف ہو اور اس پیشہ سے متعلق لوگوں کی دھوکا دہی اور تدلیس سے آگاہ ہو، اور امانتداری اور قابل اعتماد ہونے میں مشہور ہو، اس کا کام یہ ہوگا کہ اہل حرفت کے حالات کا جائزہ لیتا رہے، ان کی خبروں کو معلوم کرتا رہے، اور جو سامان بازار میں لا رہے ہیں اس پر نگاہ رکھے، اور کس دام میں سامان کی خرید وفروخت ہو رہی ہے، بازار کا ریٹ کیا ہے وغیرہ سے باخبر رہے، الغرض ان تمام اسباب سے باخبر رہے جن کی معرفت ایک محتسب کے لئے ضروری ہے [۳]، چنانچہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۱ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۴۱۰، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۷۱۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۱، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۷۱۔
(۳) تکملہ فتح القدیر ۸/ ۴۰۳ طبع دار احیاء التراث العربی، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۷۸۔
(۴) الشرح الصغیر ۳/ ۷۱۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۵۰ طبع دار المعرفہ، المغنی ۵/ ۴۱۰۔

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۴۰۶، الجوہرۃ النیرہ ۶/ ۴۶، طبع ملتان پاکستان۔
(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۵۶ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۳۰۴ شائع کردہ الکتب العلمیہ۔
(۳) نہایۃ الرتبہ فی طلب الحسبہ رص ۱۲ طبع مطبعۃ لجنۃ التالیف والترجمہ بالقاہرہ۔

ہے: "استعينوا على كل صنعة بصالح أهلها" (۱) (ہر صنعت کے بارے میں اس کے صالح افراد سے تعاون لو)۔

اور اس کی تفصیل "حسبۃ" کی اصطلاح میں ہے۔

خائن کا ہاتھ کاٹنا: (۲)

۱۰- خائن مرد اور عورت دونوں میں سے کسی کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا (۳) چنانچہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "ليس على خائن ولامنتهب ولامختلس قطع" (۴) (خیانت کرنے والے، لوٹنے والے اور اچکنے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا)۔

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں: اس سب پر اجماع نقل کیا گیا ہے (۵) اور چونکہ واجب چور کا ہاتھ کاٹنا ہے، اور خائن چور نہیں ہے، اس لئے کہ حفاظت ناقص تھی، کیونکہ مال خائن کے قبضہ اور حفاظت میں تھا نہ کہ خالص مالک کی حفاظت میں، اور وہ اس طرح کہ خائن کی حفاظت اگرچہ مالک کی حفاظت ہے، کیونکہ مالک نے اس کے پاس ودیعت رکھ کر اس کو محفوظ کیا، لیکن یہ ایسا "حرز" ہے جس میں چوری کرنے والے کو داخل ہونے کی اجازت تھی (۱)۔

عاریت کا انکار کرنے والے کے ہاتھ کاٹنے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے: جمہور کے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "ليس على خائن ولا منتهب ولامختلس قطع" (خیانت کرنے والے، لوٹنے والے اور اچکنے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا)، اور اس لئے کہ واجب چور کا ہاتھ کاٹنا ہے، اور عاریت کا منکر چور نہیں ہے، بلکہ وہ خائن ہے، لہذا یہ ودیعت کا انکار کرنے والے کے مشابہ ہوگیا (۲)۔

اسحاق بن راہویہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ عاریت کے منکر کا ہاتھ کاٹا جائے گا، صحیحین میں حضرت عائشہ سے منقول ہے: "أن امرأة كانت تستعير المتاع وتجحده فأمر النبي ﷺ بقطع يدها" (۳) (ایک عورت لوگوں سے عاریت پر سامان لیتی اور اس کا انکار کر دیتی، آپ ﷺ نے اس کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا)۔ حدیث کی دلالت واضح ہے کہ آپ ﷺ نے عاریت کے انکار پر ہاتھ کاٹنے کا حکم مرتب فرمایا (۴)۔

جمہور علماء حضرت عائشہؓ کی حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں: اس عورت کا ہاتھ کاٹے جانے کا سبب دراصل چوری تھا نہ کہ عاریت کا انکار، البتہ عاریت کا انکار کرنے میں مشہور تھی، حضرت عائشہؓ نے اس

---

(۱) حدیث: "استعينوا على كل صنعة بصالح أهلها" کو علامہ شیرازی نے "السنیہ" کے آخر میں (ص ۱۲ طبع لجنۃ التالیف والترجمہ والنشر) پر نقل کیا ہے، اور اس کی نسبت کسی کی طرف نہیں کی ہے، اور ہمیں بھی اپنے پاس موجود کتب احادیث میں یہ حدیث نہیں ملی۔

(۲) یہاں پر خائن سے مراد وہ شخص ہے جس کے پاس کوئی شی بطور عاریت یا ودیعت ہو، وہ اس کو لے لے اور اس کے ضائع ہونے کا دعویٰ کرے، یا انکار کرے کہ اس کے پاس فلاں شخص کی ودیعت یا عاریت تھی (فتح القدیر ۴/ ۲۳۳ طبع الأمیریہ)۔

(۳) فتح القدیر ۴/ ۲۳۳ طبع الامیریہ، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۴۳۲ طبع الحلبی، المنتقی ۷/ ۱۸۶، کشاف القناع ۶/ ۱۲۹۔

(۴) حدیث: "ليس على خائن ولا منتهب ولا مختلس قطع" کی روایت ترمذی (۴/ ۵۲ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۵) فتح القدیر ۴/ ۲۳۳۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۴۰ طبع ریاض، فتح القدیر ۴/ ۲۳۳ طبع الامیریہ۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۴۱، سبل السلام ۴/ ۴۳ طبع دار الکتاب العربی، فتح القدیر ۴/ ۲۳۳۔

(۳) حدیث عائشہ: "أن امرأة كانت تستعير المتاع" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۱۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۴۰، ۲۴۱، فتح القدیر ۴/ ۲۳۳، سبل السلام ۴/ ۴۳۔

کے مشہور وصف کا ذکر فرمایا، پس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ایک عورت جس کا وصف خاص عاریت کا انکار تھا اس نے ایک مرتبہ چوری کی تھی، اس لئے آپ نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم فرمایا تھا[۱]۔

علامہ ابن قدامہ نے کہا: ودیعت اور دیگر امانتوں کا انکار کرنے والے کے بارے میں ہمیں معلوم نہیں کہ کسی نے قطع ید کو واجب قرار دیا ہو[۲]۔

دیکھئے: ''سرقۃ'' اور ''عاریۃ''۔

معاہد قوم کی خیانت:

۱۱ - شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر امام وقت نے معاہد قوم (جن لوگوں سے صلح ہوئی ہو) کی طرف سے خیانت پر دلالت کرنے والی علامتوں کے ذریعہ خیانت کا خطرہ محسوس کیا، محض وہم وگمان نہیں ہوا، تو عہد نہیں ٹوٹے گا، ہاں امام کے لئے روا ہے کہ اس عہد کے باقی نہ رہنے کی اطلاع کردے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلٰى سَوَآءٍ'' [۳] (اور اگر آپ کو کسی قوم سے خیانت کا اندیشہ ہو تو آپ (وہ عہد) ان کی طرف اسی طرح واپس کردیں)، یعنی ان کو نقض عہد کی اطلاع دے دیں، تاکہ آپ اور وہ لوگ عہد ختم ہونے کے علم کے بارے میں برابر ہوجائیں، اس لئے مذکورہ بالا آیت کی وجہ سے امام وقت پر واجب ہے کہ ان پر حملہ آور ہونے سے پہلے انہیں نقض عہد کی اطلاع کردے۔

جب امام معاہد قوم سے عہد توڑ دے اور اس وقت معاہد قوم میں سے کوئی فرد یا افراد دار الاسلام میں موجود ہوں تو ان کو امن کے ساتھ

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۳۳۔
(۲) المغنی ۸/ ۲۴۱، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۴۔
(۳) سورۂ انفال/ ۵۸۔

واپس کردینا واجب ہے۔ اس لئے کہ وہ امان کے ساتھ داخل ہوئے تھے، لہذا امن کے ساتھ واپسی بھی لازم ہوگی، اور اگر ان پر کسی کا حق ہے تو وہ ان سے وصول کرلیا جائے گا جیسا کہ دوسروں پر حق ہو تو ان کو وصول کیا جاتا ہے[۱]۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر مدت صلح سے قبل اہل حرب معاہد کی طرف سے بعض ایسی علامتیں ظاہر ہوئیں جن سے امام کو خیانت کا اندیشہ ہوا، تو امام اس معاہدہ کو توڑ دینے کی انہیں اطلاع کردے جو اس کے اور حربیوں کے درمیان مصالحت اور ترک قتال کے لئے ہوا تھا، ایسا کرنا امام کے لئے واجب ہے، تاکہ عہد پر باقی رہنا امام کو ہلاکت میں نہ ڈال دے اور یقینی عہد کا ختم کردینا خیانت کے گمان کی وجہ سے جو علامتوں سے ظاہر ہوا ضرورۃً ہے۔

امام پر واجب ہے کہ وہ حربیوں کو ڈرائے اور دھمکی دے کہ اب تم لوگوں سے عہد باقی نہیں رہا، اور اگر ان کی خیانت متحقق ہوجائے تو امام بغیر ڈرائے اور دھمکی دئے عہد کو توڑ دے گا[۲]۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ایک مقرر مدت تک اہل حرب سے صلح کرنے کے بعد امام کے لئے اس صلح کو توڑنا اور ان کے عہد کو ان کی طرف واپس کرنا جائز ہے، جبکہ وہ یہ محسوس کرے کہ صلح توڑنا زیادہ نفع بخش ہوگا، حتی کہ اگر اسے ان کی طرف سے خیانت کا خطرہ محسوس نہ ہوا ہو، اس لئے کہ ''**لأنه عليه الصلاة والسلام: نبذ الموادعة التي كانت بينه و بين أهل مكة**'' [۳] (رسول ﷺ نے اس صلح کو توڑا تھا جو کہ ان کے اور اہل مکہ کے درمیان ہوئی تھی)، نیز جب

(۱) أسنی المطالب ۴/ ۲۶۶، المہذب ۲/ ۲۶۳ طبع الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۶۳، کشاف القناع ۳/ ۱۱۶۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۶ طبع الحلبی، احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۸۶۰۔
(۳) حدیث: ''نبذ الموادعة التي كانت بينه وبين أهل مكة'' کا ذکر بیہقی نے دلائل النبوۃ (۵/ ۹، ۱۲ طبع دار الکتب العلمیہ) میں کیا ہے۔

مصلحت بدل جائے تو حکم بھی بدل جائے گا، یعنی نقض عہد جہاد قرار پائے گا، اور عہد کو پورا کرنا صورۃ اور معنی جہاد کو چھوڑنا ہوگا، غدر وفریب سے بچنے کے لئے عہد توڑنا ضروری ہے، اور غدر کی حرمت عام نصوص سے ثابت ہے [1]۔

علامہ ابن ہمام نے اجماع نقل کیا ہے کہ عہد کو توڑنے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ خیانت کا خوف پیش آجائے، اس لئے کہ شروع میں مصالحت اس لئے درست ہوئی کہ وہ زیادہ نفع بخش تھی جب حالات بدلے تو صلح ومعاہدہ کی ممانعت عود کر آئی [2]۔

اگر وہ لوگ خیانت میں پہل کریں تو امام ان سے جنگ کرے گا۔ ان کو عہد کے توڑنے کی اطلاع نہیں دے گا، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ ان لوگوں نے اتفاق رائے سے عہد کو توڑا ہو، کیونکہ وہ لوگ خود نقض عہد کرنے والے ہوئے، اس لئے امام کی طرف سے نقض عہد کی ضرورت نہیں ہے [3]۔

تفصیل اصطلاح ''ہدنۃ'' میں ہے۔

ذمیوں کی خیانت:

۱۲ - شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ذمیوں کی طرف سے خیانت کا اندیشہ ہو تو امام ان کے عہد کو ختم نہیں کرے گا، ذمی اور معاہد قوم کے درمیان فرق یہ ہے کہ ذمیوں کے لئے عقد ذمہ واجب ہے، اسی وجہ سے جب وہ عقد ذمہ کا مطالبہ کریں گے تو عقد ذمہ ان سے کرنا واجب ہوگا، اس لئے محض خیانت کے اندیشہ سے نقض عہد نہیں ہوگا۔ اور اہل حرب سے معاہدہ کرنے میں مسلمانوں کا مفاد پیش نظر ہوتا ہے، لہذا اگر کفار صلح کا مطالبہ کریں تو امام غور وفکر کرے گا۔ اگر صلح میں مسلمانوں کا فائدہ دیکھے گا تو صلح کرے گا اور اگر فائدہ نہ دیکھے تو صلح نہیں کرے گا۔ خیانت کے خوف کے وقت نقض عہد ہی میں مسلمانوں کا فائدہ ہے، نیز اس لئے کہ ذمی لوگ امام کے ماتحت اور اس کی ولایت میں ہوتے ہیں، لہذا جب بھی ذمی کی طرف سے خیانت ظاہر ہوگی تو اس کی تلافی ممکن ہے، بخلاف معاہد قوم کے، کہ وہ لوگ امام کی ولایت وقبضہ سے خارج ہیں، اس لئے جب ان کی طرف سے خیانت ظاہر ہوگی تو اس کی تلافی ممکن نہ ہوگی، پس محض خیانت کا اندیشہ ہونے سے نقض عہد درست ہوگا [1]۔

مسلمانوں کی حربیوں کے ساتھ خیانت:

۱۳ - کوئی مسلمان امان لے کر دشمن کی سرزمین میں داخل ہو تو وہ ان کے مال میں خیانت نہیں کرے گا، کیونکہ ان لوگوں نے امان اس شرط کے ساتھ دی ہے کہ وہ خیانت نہیں کریں گے، اور اس نے بھی امان اسی شرط کے ساتھ لی ہے کہ اپنی ذات سے کسی کو تکلیف نہیں پہنچائے گا، بلکہ ہر ایک کو مامون رکھے گا، گو لفظوں میں یہ بات مذکور نہ ہو لیکن دلالۃ اور حکما معلوم ہے، یہی وجہ ہے کہ حربیوں میں سے جو کوئی دار الاسلام میں امان لے کر آتا ہے، اور وہ ہمارے ساتھ خیانت کرتا ہے، تو وہ نقض عہد کرنے والا قرار پاتا ہے۔ لہذا اسی طرح امان لے کر داخل ہونے والے مسلمان کے لئے روا نہیں ہوگا کہ وہ ان لوگوں کے ساتھ خیانت کرے، اس لئے کہ یہ غداری ہے اور غداری ہمارے دین (اسلام) میں جائز نہیں ہے [2]، نبی کریم ﷺ کا

---

(۱) فتح القدیر ۴/۲۹۴ طبع الامیریہ، البنایہ ۵/۶۶۹، ۶۷۰، بدائع الصنائع ۷/۱۰۹ طبع الجمالیہ، شرح السیر الکبیر ۵/۱۷۰۹۔

(۲) فتح القدیر ۴/۲۹۴۔

(۳) البنایہ شرح الہدایہ ۵/۶۷۱، دیکھئے: احکام القرآن لابن العربی ۲/۸۶۰۔

(۱) المہذب ۲/۲۶۳ طبع الحلبی، أسنی المطالب ۴/۲۲۶، المغنی لابن قدامہ ۸/۴۶۳ طبع ریاض۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/۴۵۸۔

ارشاد ہے: ”المسلمون علی شروطھم“[۱] (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں)۔

تفصیل اصطلاح ”اہل الحرب“ میں ہے۔

لشکر میں خیانت کرنے والے کا نکلنا:

۱۴ - خائن شخص کو فوج کے ساتھ نکلنے سے روکا جائے گا، خائن وہ ہے جو کفار کے لئے جاسوسی کرے اور ان کو مسلمانوں کی کمزوریوں کو تحریر اور پیغام رسانی کے ذریعہ پہنچائے[۲]۔

تفصیل: ”جہاد“ اور ”تجسس“ کی اصطلاح میں ہے۔

بحث کے مقامات:

۱۵ - حضانت کی بحث بہت سے فقہی ابواب میں آئی ہے، جیسے: بیع، شرکت، مضاربت، ودیعت، عاریت، لقطہ، وکالت، وصایا، خضانت، شہادت اور جہاد وسیر۔

(۱) حدیث: ”المسلمون علی شروطھم“ کی روایت ابوداؤد (۲۰/۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور اس کی سند حسن ہے۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲۴۰/۱۰، المغنی ۳۵۱/۸۔

خیل

تعریف:

۱ - خیل: گھوڑوں کا گروہ۔ خیل مؤنث ہے، اس لفظ سے اس کا واحد نہیں آتا ہے یا اس کا واحد خائل آتا ہے، جس کی جمع خیول اور اخیال آتی ہے، خیل کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ گھوڑا خود پسندی کی وجہ سے اکڑ کر چلتا ہے۔

بعض لغویین نے کہا: خیل کا اطلاق عربی اور عجمی[۱]، مذکر ومؤنث ہر طرح کے گھوڑوں پر ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا“[۲] (اور (اسی نے پیدا کئے) گھوڑے اور خچر اور گدھے تاکہ تم ان پر سوار ہو)۔

نیز خیل کا اطلاق گھوڑسواروں پر بھی ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ“[۳] (اور ان پر اپنے سوار اور پیادے چڑھا لا) یعنی اپنے سوار اور اپنے پیادے[۴]۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال اس کے پہلے لغوی معنی سے باہر نہیں ہوتا۔

(۱) العراب: عربی گھوڑا، البراذین: غیر عربی گھوڑا۔

(۲) سورۂ نحل ۸۔

(۳) سورۂ اسراء ۶۴۔

(۴) مختار الصحاح، المغرب للمطرزی، المصباح، القاموس مادہ: ”خیل“، رد المحتار ۱۹/۲۔

اجمالی حکم:

۲- شارع نے جہاد اور اللہ کے راستہ میں رباط کے واسطے گھوڑے پالنے پر ابھارا ہے۔ اللہ کا ارشاد ہے: "وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَّمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ"[۱] (اور ان سے مقابلہ کے لئے جس قدر بھی تم سے ہو سکے سامان درست رکھو قوت سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے)، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة**"[۲] (قیامت تک بھلائی گھوڑوں کی پیشانی سے باندھ دی گئی ہے)، اس سے متعلق احکام کے لئے دیکھا جائے: اصطلاح "فروسیہ"۔

خیل سے متعلق احکام حسب ذیل ہیں:

گھوڑے کی زکاۃ:

۳- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ گھوڑے میں زکاۃ نہیں ہے، ہاں اگر تجارت کے لئے ہو تو دیگر تجارتی سامان کی طرح اس میں بھی زکاۃ واجب ہوگی، یہی قول امام ابو یوسف اور امام محمد کا ہے، اور حنفیہ کے یہاں اسی پر فتویٰ ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**ليس على المسلم في فرسه وغلامه صدقة**"[۳] (مسلمانوں کے گھوڑے اور غلام میں صدقہ نہیں ہے)، حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**قد عفوت عن صدقة الخيل والرقيق**"[۴] (گھوڑے اور غلام کے صدقہ (زکاۃ) کو میں نے معاف کر دیا)، اور چونکہ گھوڑا چوپائے جانوروں کے قبیل سے نہیں ہیں، اس لئے ان میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی، جیسا کہ جنگلی جانوروں میں (زکاۃ واجب نہیں ہوتی)۔

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں: سال کے بیشتر حصہ میں چرنے والے گھوڑے جبکہ نر و مادہ ملے ہوئے ہوں تو ان میں زکاۃ واجب ہوگی، اور اگر سب مادہ ہوں تو اس بارے میں ان سے دو روایتیں منقول ہیں، اور اگر سب نر ہوں تو ظاہر روایت کے مطابق زکاۃ واجب نہیں ہوگی، لیکن کتب "نوادر" کی تصریح کے مطابق واجب ہوگی[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "زکاۃ"۔

اس کی گوشت کی حلت:

۴- جمہور فقہاء (شافعیہ، حنابلہ اور ایک قول مالکیہ کا ہے) گھوڑے کے گوشت کے کھانے کو مباح قرار دیتے ہیں، جبکہ حنفیہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ گھوڑے کا گوشت کھانا کراہت تنزیہی کے ساتھ حلال ہے، یہی دوسرا قول مالکیہ کا ہے، اسی کے قائل اوزاعی اور ابو عبید ہیں۔ امام ابو حنیفہ سے ایک دوسری روایت مکروہ تحریمی کی منقول ہے، اور ایسا ہی مالکیہ کا بھی ایک قول ہے[۲]، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "أطعمہ"[۳]۔

---

(۱) سورۂ انفال/۶۰۔

(۲) حدیث: "**الخيل معقود......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/۵۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۴۹۳ طبع الحلبی) نے حضرت عروہ البارقیؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "**ليس على المسلم في فرسه......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۳۲۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۶۷۵، ۶۷۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "**قد عفوت عن صدقة الخيل والرقيق......**" کی روایت

= ترمذی (۳/۷ طبع الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، ترمذی نے امام بخاری سے اس حدیث کی تصحیح نقل کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۲/۱۹ طبع دار احیاء التراث العربی، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۷۸، الخانیہ علی ہامش الہندیہ ۱/۲۴۹، التاج والاکلیل علی ہامش مواہب الجلیل ۲/۲۵۶، الوجیز ۱/۹۷ طبع دار المعرفہ، المغنی ۱/۶۲۰، ۶۲۱ طبع ریاض۔

(۲) ابن عابدین ۱/۱۵۰، جواہر الاکلیل ۱/۸ طبع السعودیہ مکۃ المکرمہ، نہایۃ المحتاج ۸/۱۵۲ طبع مصطفی البابی الحلبی، المغنی ۸/۵۹۱۔

(۳) تفصیل کے لئے دیکھئے: توفیۃ الکلیل لمن حرم لحوم الخیل۔ للحافظ العلائی، شائع کردہ وزارۃ الاوقاف والشئون الإسلامیہ کویت۔

مالِ غنیمت میں گھوڑے کا حصہ:

۵- جمہور فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ مال غنیمت میں سے شہسوار کو تین حصے ملیں گے، ایک حصہ اس کا اور دو حصے اس کے گھوڑے کے، اسی طرف عمر بن عبدالعزیز، حسن، ابن سیرین، حسین بن ثابت، ثوری، لیث بن سعدؒ، اسحاق اور ابوثور گئے ہیں، کیونکہ ابن عمر کی روایت ہے کہ "**أن رسول الله ﷺ أسهم يوم خيبر للفارس ثلاثة أسهم، سهمين لفرسه وسهما له**"(۱) (آپ ﷺ نے غزوۂ خیبر میں شہسوار کو تین حصے دیئے، دو حصے اس کے گھوڑے کے اور ایک حصہ خود اس کا)۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں: گھوڑے کا ایک حصہ ہوگا، کیونکہ مجمع بن حارثہؓ کی حدیث ہے کہ "**أن رسول الله ﷺ: قسم خيبر على أهل الحديبية فأعطى الفارس سهمين وأعطى الراجل سهما**"(۲) (اللہ کے رسول ﷺ نے خیبر کے مال غنیمت کو اہل حدیبیہ پر تقسیم فرمایا، شہسوار کو دو حصے دیئے اور پا پیادہ کو ایک حصہ)، اور اس لئے بھی کہ گھوڑا عام حصہ داروں کی طرح حصہ دار ہے تو آدمی کی طرح ایک حصہ کا مستحق ہوگا، نہ کہ زیادہ کا۔

(امام ابویوسفؒ کو چھوڑ کر) دیگر ائمہ حنفیہ اور مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ایک گھوڑے سے زیادہ کا حصہ نہیں دیا جائے گا، کیونکہ انسان کیلئے ایک گھوڑا سے زیادہ پر سوار ہو کر قتال کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا ایک سے زیادہ کا حصہ بھی نہیں ملے گا۔

حنابلہ کا خیال ہے کہ دو گھوڑے تک حصے دیئے جائیں گے، اس سے زیادہ کا نہیں، ایسا ہی امام ابویوسف کا قول ہے، کیونکہ امام اوزاعی ایک حدیث نقل کرتے ہیں کہ "**أن رسول الله ﷺ كان يسهم للخيل، وكان لا يسهم للرجل فوق فرسين وإن كان معه عشرة أفراس**"(۱) (رسول اللہ ﷺ جب گھوڑے کا حصہ دیتے تو ایک شخص کو دو گھوڑے سے زیادہ کا حصہ نہیں دیتے تھے، گو اس کے دس گھوڑے رہے ہوں)، اور اس لئے بھی دو تک ضرورت پڑ سکتی ہے، کیونکہ برابر ایک پر سوار رہنے سے وہ کمزور ہو جائے گا، اور اس پر سوار ہو کر قتال نہیں کر سکے گا، لہذا ایک گھوڑے کی طرح دوسرے کا بھی حصہ دیا جائے گا، البتہ تیسرے کا نہیں، کیونکہ تیسرے کی ضرورت نہیں پڑتی(۲)۔

موضوع میں تفصیل ہے جس کو "غنائم" میں دیکھا جائے۔

گھوڑوں کے درمیان مسابقہ (گھڑ دوڑ):

۶- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ گھوڑوں کے درمیان مسابقہ جائز ہے، خواہ مسابقہ عوض کے ساتھ ہو یا بلا عوض(۳)، گھوڑوں کے درمیان مسابقہ کی کیفیت کے بارے میں تفصیل ہے، جسے "رمی" اور "سبق" کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

۷- مذکورہ بالا احکام کے علاوہ گھوڑے سے متعلق اور بھی مسائل ہیں

---

(۱) حدیث: "أسهم يوم خيبر للفارس ثلاثة أسهم، سهمين......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۴۸۴ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "قسم خيبر على أهل الحديبية فأعطى الفارس......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۷۴، ۱۷۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے مجمع بن جاریہ سے کی ہے، ابن حجر نے اس حدیث کو (فتح الباری ۶/ ۶۸ طبع السلفیہ) میں ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: "كان لا يسهم للرجل فوق فرسين، وإن كان......" کی روایت سعید بن منصور نے اپنی سنن میں کی ہے، جیسا کہ المغنی لابن قدامہ (۸/ ۴۰۷، ۴۰۸ طبع ریاض) میں ہے، سند میں ارسال ہے۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۳۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۲ طبع دار الباز، مکۃ المکرمہ، القلیوبی ۳/ ۱۹۴ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، المغنی ۸/ ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۸ طبع ریاض۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۵۷، ۲۵۸، ۴۷۹، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۷۱، شرح المنہاج علی ہامش القلیوبی ۴/ ۲۵۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۴، ۱۶۵، المغنی ۸/ ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۹، ۶۶۰۔

جسے فقہاء اپنی اپنی جگہ بیان کرتے ہیں، گدھے کا گھوڑی سے جفتی کا مسئلہ ''باب الزکاۃ'' میں ذکر کرتے ہیں [1]، سرزمین جنگ میں گھوڑے کا پیشاب مجاہد کے حق میں پاک ہونے کی بحث ''باب النجاسات'' میں ہے [2]، عورت کے گھوڑے پر سوار ہونے کے مسئلہ پر ''باب الحظر والاباحۃ'' میں بحث آئی ہے [3]، ذمی کو گھوڑے پر سوار ہونے سے روکنے کا مسئلہ ''باب الجزیۃ'' میں اس جگہ مذکور ہے جہاں فقہاء ذمیوں کے لباس و پوشاک کا تذکرہ کرتے ہیں کہ اسے الگ ہونا چاہئے [4] اور دوسرے مسائل۔

خیلاء

دیکھئے: ''اختیال''۔

داتورہ

دیکھئے: ''مخدر''۔

---

(۱) القلیوبی ۳/ ۲۰۳۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱/ ۱۲۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۷۱، ۲۷۲۔

(۴) ابن عابدین ۳/ ۲۷۳۔

داخل

تعریف:

۱- داخل لغت میں ''دخل الشيء دخولا'' (چیز داخل ہوئی) سے اسم فاعل ہے، کسی چیز کا داخل اس کے خارج کے مقابلہ میں ہے اور ''دخلت الدار ونحوها دخولا'' کا معنی ہے: میں گھر یا اس طرح کی جگہ میں داخل ہوا اور اس کے اندر پہنچ گیا، گویا کہ وہ آپ ا احاطہ کئے ہوئے ہے [1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں داخل سے مراد کسی شئ پر ہاتھ رکھنے والا ہے، اسی کو بعض فقہاء ذوالید، صاحب الید اور حائز سے تعبیر کرتے ہیں (یعنی صاحب قبضہ) [2]، بعلی حنبلی کا بیان ہے: داخل: اس شخص کو کہیں گے جس کے قبضہ میں متنازعہ چیز ہو [3]۔

ذوالید کی تعریف کے بارے میں ''مجلّہ'' میں لکھا ہے: ذوالید وہ شخص ہے جو عملاً کسی چیز پر قابض ہو یا جس کے بارے میں ثابت ہوجائے کہ وہ اس چیز میں مالکوں کی طرح تصرف کرتا ہے [4]۔

فقہاء لفظ ''داخل'' کو لغوی اور عرفی دونوں معنوں میں استعمال

---

(۱) المصباح المنیر فی المادہ۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۳۹۰، مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۰، المطلع علی ابواب المقنع رص ۴۰۴۔

(۳) المطلع علی أبواب المقنع رص ۴۰۴۔

(۴) مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ (۱۶۷۹)۔

کرتے ہیں جس کی طرف اشارہ کیا گیا۔

متعلقہ الفاظ:

الف- خارج:

۲- لفظ ''خارج'' داخل کی ضد ہے، فقہاء کے یہاں اصطلاحی معنی یہ ہے: جس کے قبضہ میں کچھ نہ ہو بلکہ باہر سے آیا ہو [۱]، یہ داخل (بمعنی قابض) کے بالکل مغایر ہے، مذکورہ قبضے وتصرف کی صورتوں سے خالی شخص کو خارج کہتے ہیں [۲]۔

دعوی اور بینات کے مباحث میں الفاظ ''داخل'' اور ''خارج'' فقہاء کے یہاں زیادہ مستعمل ہوتے ہیں۔

جب ملکیت کے دعوی میں داخل خارج سے ممتاز ہو جائے گا، تو مدعی بھی مدعا علیہ سے ممتاز ہو جائے گا، کیونکہ ''خارج'' مدعی ہوگا، اور ''داخل'' مدعا علیہ ہوگا، دعوی کے معاملات میں اصل یہی ہے، اس لئے کہ داخل دعوی کا محتاج نہیں، کیونکہ عین شئ اس کے قبضہ میں ہے [۳]۔

اجمالی احکام اور بحث کے مقامات:

۳- دعوے اور بینات کی ترجیح کے بارے میں فقہاء نے چند صورتیں بیان کی ہیں، جب ملکیت کے دعوی میں داخل اور خارج دونوں جانب سے گواہ پیش ہوتے ہیں تو بعض صورتوں میں خارج کا بینہ داخل پر راجح ہوتا ہے، اور دوسری بعض صورتوں میں داخل کا بینہ خارج کے مقابل قابل ترجیح ہوتا ہے، ان میں سے بعض مشہور صورتوں کا تذکرہ مع دلائل

(۱) المطلع رص ۴۰۴، مغنی المحتاج ۴؍۴۸۰، ۴۸۱۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۱۶۸۰)۔

(۳) ابن عابدین ۴؍۴۳۷، بدائع ۶؍۲۲۵، تبصرۃ الحکام ۱؍۲۴۸، مغنی المحتاج ۴؍۴۸۰، المغنی ۹؍۲۷۵، ۲۷۶، کشاف القناع ۶؍۳۹۰، ۳۹۱۔

درج ذیل ہے، تفصیل سے قطع نظر کرتے ہوئے اجمال سے کام لیا گیا، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تعارض''، ''دعوی'' اور ''شہادۃ''۔

اول- مطلق ملکیت کے دعوی پر بینہ [۱]:

۴- جب دو آدمی مطلق ملکیت کا دعوی کریں یعنی کسی شئ کی ملکیت کا دعوی کریں اور سبب ملکیت مثلاً وراثت یا خریداری وغیرہ بیان نہ کریں، اور ہر ایک اس پر بینہ بھی پیش کردے تو حنفیہ اور حنابلہ کا مشہور مذہب اور مالکیہ میں سے عبد الملک بن الماجشون کا ایک قول یہ ہے کہ خارج کے بینہ پر فیصلہ ہوگا اور داخل (قابض) کا بینہ ملک مطلق میں معتبر نہیں ہوگا، کیونکہ خارج مدعی ہے، اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: ''البینۃ علي المدعی والیمین علی المدعی علیہ'' [۲] (بینہ مدعی پر ہوگا اور قسم مدعا علیہ پر ہوگی)، جب حدیث میں بینہ مدعی کے اوپر لازم قرار دیا، تو معلوم ہوا کہ مدعا علیہ پر بینہ پیش کرنا نہیں ہے، اور اس لئے کہ مدعی کے بینہ میں فائدہ زیادہ ہوتا ہے،

(۱) مطلق ملکیت وہ ہے جو اسباب ملک وراثت اور خریداری وغیرہ میں سے کسی کے ساتھ مقید نہ ہو۔ ملک غیر مطلق وہ ہے جو اسباب ملک میں سے کسی کی طرف منسوب ہو، اور وہ اس طور پر کہ سبب ملک کی وضاحت کرے، جیسے بینہ پیش کرے کہ اس شئ کا مالک ہونے کا سبب اسکی ملکیت میں پیدا ہونا ہے، یا یہ کپڑا میرا ہے، کیونکہ میں نے اسے اپنی ملکیت میں بنایا ہے، اس طرح کے سبب کی دو قسمیں ہیں: اول وہ اسباب جو ملکیت میں بار بار پیش آسکتے ہیں، جیسے پودا، اسے دوبارہ لگایا جاسکتا ہے، اسی طرح ریشم کے کپڑے کا بننا، اس کے بارے میں اہل صنعت کہتے ہیں کہ دوبارہ بنا جاسکتا ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جس میں تکرار ممکن نہ ہو جیسے ولادت، جانور کا بچہ پیدا ہونا اور روئی کے کپڑے بننا (تبصرۃ الحکام ۱؍۲۴۸، الاختیار ۲؍۱۱۷)۔

(۲) حدیث: ''البینۃ علی المدعي والیمین علی المدعی علیہ'' کی روایت انہیں الفاظ میں بیہقی (۱۰؍۲۵۲ ط دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، امام بیہقی نے ان الفاظ کے شاذ ہونے کی طرف اشارہ فرمایا، اور صحیح سند کے ساتھ ان الفاظ میں روایت کی ہے: ''البینۃ علی المدعي والیمین علی من أنکر''۔

لہذا مدعی کا بینہ مقدم کرنا واجب ہے، جیسا کہ جرح کا بینہ تعدیل کے بینہ پر مقدم کیا جاتا ہے، مدعی کے بینہ میں زیادہ فائدہ ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ مدعی کا بینہ ایک ایسے سبب کو ثابت کرتا ہے جو کہ پہلے سے نہیں تھا، اس کے برخلاف مدعا علیہ کا بینہ ایسے سبب کو ثابت کرتا ہے جو کہ ظاہر حال کے موافق ہونے کی وجہ سے پہلے سے ثابت ہے، لہذا مدعا علیہ کے بینہ سے کوئی نیا فائدہ حاصل نہیں ہوگا، اس لئے کہ ملکیت کی دلیل خود قبضہ میں ہونا اور تصرف کرنا بن سکتا ہے[۱]۔

شافعیہ کا مسلک، مالکیہ کا مشہور قول اور ایک روایت حنابلہ کی یہ ہے کہ اگر عین شئی دونوں فریقین میں سے کسی ایک کے قبضہ میں ہو، اور دونوں بینہ پیش کریں، تو قابض (داخل) کا بینہ مقدم ہوگا، اس لئے کہ بینہ پیش کرنے میں دونوں برابر ہیں، لیکن داخل کا بینہ اس کے قبضہ کی وجہ سے راجح قرار پائے گا، یہ ایسا ہے کہ جیسے دو خبروں میں سے ایک کی تائید قیاس سے ہورہی ہو، لہذا اس کی وجہ سے اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا[۲]، ابن فرحون کا بیان ہے: یہی فقہاء کے اس قول: "**تقدم بينة الداخل على بينة الخارج عند التكافؤ**" کا مفہوم ہے (یعنی تساوی کے وقت داخل کا بینہ خارج پر مقدم کیا جائے گا)[۳]۔

ایک سوال یہ ہے کہ آیا داخل کا بینہ قسم کے ساتھ معتبر ہوگا یا بلا قسم؟ شافعیہ نے کہا ہے کہ اصح قول کے مطابق بینہ کے ساتھ قابض سے قسم لینا شرط نہیں ہے، بلکہ مالکیہ میں سے یہی دسوقی کا بھی قول ہے، ابن فرحون کہتے ہیں: قابض کے حق میں یمین کے ساتھ فیصلہ ہوگا، یہی بعض شافعیہ کی بھی رائے ہے[۱]۔

دوم - جس ملکیت کی نسبت سبب کی طرف ہو اس پر بینہ:

۵ - جب دعوی کسی ایسی ملکیت پر ہو جس کی نسبت سبب یعنی وراثت یا خریداری یا کسی دوسرے سبب کی طرف ہو تو جمہور علماء فی الجملہ اس طرف گئے ہیں کہ قابض کا بینہ مقدم ہوگا، لیکن مسئلے کی مختلف صورتوں کے اعتبار سے فقہاء کی آراء مختلف ہیں، اور وہ یہ ہیں:

الف - حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر سبب ملک تکرار کو قبول کرنے والا ہو، جیسے خریدنا، ریشم کے کپڑے کو بننا، غلے اور اس جیسی اشیاء کا بونا، تو خارج کا بینہ مقدم ہوگا، کیونکہ ایسی صورت میں ملک مطلق کے دعوی کے حکم میں ہوتا ہے۔ ہاں اگر دونوں میں سے ہر ایک ایک ہی شخص سے لینے کا دعوی کرے اس طور پر کہ ہر ایک کہے: اس نے مثلاً زید سے خریدا، تو اس صورت میں قابض (داخل) کا بینہ مقدم ہوگا۔

اور اگر سبب ملک تکرار کو قبول کرنے والا نہ ہو جیسے: نتاج (جانور کا بچہ جننا) یا روئی کے کپڑے کو بننا، تو قابض (داخل) کا بینہ مقدم ہوگا، اس لئے کہ بینہ ایک امر زائد کو ثابت کر رہا ہے جس پر قبضہ دلالت نہیں کر رہا ہے، لہذا مدعی اور مدعا علیہ دونوں کے بینے باہم متعارض ہوگئے، لہذا قابض کا بینہ اس کے قبضہ کی وجہ سے قابل ترجیح ہوگا[۲]، نیز اس لئے کہ حضرت جابر بن عبد اللہ سے منقول ہے: "**أن النبي ﷺ اختصم إليه رجلان في دابة أو بعير فأقام كل واحد منهما بينته بأنها له نتجها، فقضى بها رسول الله ﷺ للذي في يده**"[۳] (نبی

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۳۷، بدائع ۶/ ۲۲۵، الاختیار ۲/ ۱۱۶، ۱۱۷، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۴۸، کشاف القناع ۶/ ۳۹۰، المغنی ۹/ ۲۷۵، ۲۷۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۱، الدسوقی ۴/ ۲۲۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۴۸، المغنی ۹/ ۲۷۵، ۲۷۶۔

(۳) تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۴۸، ۲۴۹۔

(۱) الدسوقی ۴/ ۲۲۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۴۸، المہذب ۲/ ۳۱۲۔

(۲) الاختیار ۲/ ۱۱۷، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۷، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۱۷۵۸، ۱۷۵۹)۔

(۳) حدیث جابر: "أن النبي ﷺ اختصم إليه رجلان في دابة......" کی روایت بیہقی (۱۰/ ۲۵۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حافظ

کریم علیہ السلام کے پاس دو آدمی ایک جانور یا اونٹ کے متعلق مقدمہ لائے اور دونوں میں سے ہر ایک نے گواہ پیش کئے کہ یہ جانور اس کا ہے، اور اس کے پاس پیدا ہوا، پس رسول اللہ علیہ السلام نے اس شخص کے حق میں فیصلہ فرمایا جس کے قبضہ میں تھا)۔

مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ داخل (قابض) کا بینہ معتبر ہے جبکہ دونوں کے گواہ عدالت کے اعتبار سے مساوی ہوں [1]، خواہ دعوی مطلق ملکیت کا ہو، یا ایسی ملکیت کا ہو جس کی نسبت سبب کی جانب ہو، خواہ وہ سبب تکرار کو قبول کرنے والا ہو یا نہ ہو، ابن ماجشون کا بیان ہے کہ قابض کو اس کے بینہ سے کوئی فائدہ نہیں پہنچے گا، اور مدعی کا بینہ اولی ہوگا۔

جب ایک فریق کے گواہ سبب ملکیت یعنی نتاج یا زراعت کو ذکر کریں اور دوسرے فریق کے گواہ محض مطلق ملکیت کا ذکر کریں تو اس فریق کے گواہوں کو ترجیح دی جائے گی جو سبب ملکیت کا ذکر کریں [2]۔

اصح قول کے مطابق شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ قابض کا بینہ مقدم ہوگا خواہ اس نے سبب کی طرف منسوب ملکیت پر بینہ پیش کیا ہو یا مطلق ملکیت پر، ہاں اگر قابض (داخل) نے مطلق ملکیت کا دعوی کیا اور اس پر بینہ پیش کیا، ادھر خارج (یعنی اس شخص نے جس کا سامان پر قبضہ نہیں ہے) اپنے دعوی کو اس قید کے ساتھ ذکر کیا کہ میں نے اسے (تم سے خرید لیا ہے) تو اس کے دعوی کو مقدم کیا جائے گا، کیونکہ اس بینہ میں انتقال ملکیت کے علم کا اضافہ ہے، لیکن فقہاء شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ قابض (داخل) کے بینہ کی سماعت خارج کے بینہ کے بعد عمل میں آئے گی، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ داخل کے اوپر قسم

= ابن حجر نے التلخیص (۲۱۰/۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۲۴۸/۱، ۲۴۹۔

(۲) سابقہ مراجع۔

ہے، لہذا جب تک قسم کافی ہوگی اس وقت تک اس سے عدول جائز نہ ہوگا [1]۔

حنابلہ سے تین روایتیں ہیں: پہلی روایت: اور یہی روایت ان کے نزدیک مشہور ہے کہ مدعی (خارج) کا بینہ مقدم ہوگا، قابض (داخل) کا بینہ کسی بھی حال میں قابل سماع نہ ہوگا، خواہ اس نے گواہی دی ہو کہ یہ شئ اس کی ہے، اس کی ملکیت میں پیدا ہوئی، یا امام کی طرف سے بطور جاگیر ملی ہے، یا اس طرح کی گواہی نہ دے، ہاں اگر دونوں میں سے ہر ایک اس بات پر بینہ پیش کرے کہ اس نے دوسرے سے خریدا ہے، تو قابض (داخل) کا بینہ مقدم ہوگا۔

دوسری روایت یہ ہے: اگر قابض (داخل) کے گواہ سبب ملک کو بتائیں، اس طور پر کہ کہیں: یہ چیز اس کی ملکیت میں پیدا ہوئی، یا اس نے خریدا یا اس نے بنا، اس صورت میں قابض کا بینہ مقدم ہوگا، ورنہ مدعی (خارج) کا بینہ مقدم ہوگا۔

تیسری روایت یہ ہے کہ مدعا علیہ (داخل) کا بینہ ہر حال میں مقدم ہوگا، خواہ بینہ سبب ملک پر ہو یا مطلق ملکیت پر، کیونکہ مدعا علیہ کا پہلو زیادہ قوی ہے، اس لئے کہ اصل اس کے ساتھ ہے، اور اس کی قسم مدعی کی قسم پر مقدم ہوگی، جب دونوں بینے باہم متعارض ہوں تو قابض کے قبضہ میں باقی رکھنا واجب ہو جاتا ہے، جیسا کہ اگر ان دونوں میں سے کسی کے پاس بینہ نہ ہوتا، اسی پر حضرت جابرؓ کی حدیث دلالت کرتی ہے کہ قابض کے بینہ کو قبضہ کی وجہ سے مقدم کیا گیا [2]۔

سوم- ایسی ملکیت پر بینہ جس کی تاریخ بیان کی گئی ہو:

٦- اگر داخل اور خارج دونوں میں سے ہر ایک عین شئ کی ملکیت پر

(۱) مغنی المحتاج ۴۸۰/۴، ۴۸۱، نہایۃ المحتاج ۳۴۰/۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) المغنی ۲۷۵/۹، ۲۷۶، ۲۷۷، کشاف القناع ۳۹۰/۶ اور اس کے بعد صفحات۔

بینہ پیش کرے اور تاریخ بھی بیان کرے، تو جس کی تاریخ مقدم ہوگی اس کا بینہ اولیٰ ہوگا، یہ حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے، اور یہی ایک روایت حنابلہ سے بھی منقول ہے، مثال کے طور پر جب کوئی دعویٰ کرے کہ صحن جو کہ فی الوقت دوسرے کے قبضہ میں ہے وہ میری ملکیت میں ایک سال سے ہے، قابض (داخل) کہے: وہ دو سال سے میری ملکیت میں ہے تو قابض کا بینہ راجح قرار پائے گا۔

اور اگر داخل کہے: میں اس صحن کا چھ مہینے سے مالک ہوں تو خارج کا بینہ راجح ہوگا، اس لئے کہ جس فریق کی تاریخ مقدم ہوگی اس کا بینہ اس تاریخ میں اس کی ملکیت کو ثابت کرے گا، اور دوسرا فریق اس تاریخ میں مدعی نہیں ہے، جب اس تاریخ میں پہلے فریق کے لئے ملکیت ثابت ہوگئی تو دوسرے کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی، اِلا یہ کہ اس سے حاصل کرے، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ جس کے پاس جو چیز ہو وہ اسی کے پاس برابر باقی رہے۔

حنفیہ نے اس اصل سے نتاج (جانور کا بچہ جننا) کے دعویٰ کو مستثنیٰ کیا ہے، اس میں قابض کا بینہ خارج کے بینہ کے مقابلہ میں مطلقاً اولیٰ ہے، تاریخ کی تقدیم وتاخیر کا کوئی اعتبار نہیں، جیسا کہ حضرت جابرؓ کی گذشتہ حدیث اس پر دال ہے[1]۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر قبضہ مقدم تاریخ والے فریق کا ہے تو اس کا بینہ لازماً مقدم ومعتبر ہوگا، اور اگر پیچھے کی تاریخ والے فریق کا قبضہ ہے تو بھی صحیح مذہب کے مطابق اسی کا بینہ مقدم ومعتبر ہوگا، اس لئے کہ فی الحال ملکیت ثابت کرنے میں دونوں کے بینے برابر ہیں، لہذا (تعارض کی وجہ سے) دونوں ساقط ہوگئے، اور اس میں ملک سابق کے مقابلہ میں قبضہ باقی رہے گا، اور یہ (قبضہ) سابق ملکیت پر گواہی کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ ابھی تک برقرار ہے۔

(شافعیہ کے) دوسرے قول کے مطابق: جس کی تاریخ مقدم ہوگی اس کا بینہ راجح ہوگا، اور تیسرے قول کے مطابق: دونوں برابر ہوں گے[1]۔

حنابلہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ خارج کا بینہ مقدم ہوگا، اور تاریخ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا[2]۔

مزید دوسری صورتیں اور دوسرے فروع ہیں جن کے احکام اور دلائل کے لئے دیکھئے: ''دعویٰ'' اور ''شہادت''۔

(۱) الاختیار ۲/ ۱۱۷، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۳۷ اور اس کے بعد صفحات، مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ (۱۷۶۰) تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۴۸، ۲۴۹، المغنی ۹/ ۲۷۵، ۲۷۶۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۴۳۔

(۲) المغنی ۹/ ۲۷۵۔

دار

تعریف:

۱- لغوی معنی کے اعتبار سے دار صحن مکان اور محلّہ سب کے مجموعہ کا نام ہے۔ "کلیات ابی البقاء" میں ہے: دار اس چیز کا نام ہے جو گھروں، منزلوں اور غیر چھت دار صحن پر مشتمل ہو۔

دار، داریدور سے ماخوذ ہے، دار کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں لوگوں کی حرکات کثرت سے ہوتی ہیں، نیز دیواروں سے احاطہ بندی کا اعتبار کرتے ہوئے دار کہا گیا، دار کی جمع ادور اور دور ہے اور جمع کثرت دیار ہے، اور یہ سکونت و رہائش کے مکانات اور اترنے کی جگہیں ہیں۔

ہر وہ جگہ جہاں قوم اترے اور پراؤ ڈالے وہ ان کا "دار" ہے، اسی وجہ سے شہر کو دار سے موسوم کیا گیا، اور صقع (گوشہ) کو دار کہا گیا۔

مجازاً دار کا اطلاق قبیلے پر بھی ہوتا ہے (۱)۔

"دار" کا اصطلاحی معنیٰ لغوی معنی سے مختلف نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- بیت:

۲- لغت میں بیت اس جگہ کو کہتے ہیں جو رات میں انسان کا ٹھکانہ ہو، اس لئے کہ کہا جاتا ہے: بات: یعنی اس نے رات گذاری، جس طرح بولا جاتا ہے: ظل بالنھار، اس نے پورا دن گذارا، نیز مطلق مسکن کو بھی بیت کہتے ہیں اس میں رات کا اعتبار کیے بغیر۔

پتھر، یا ڈھیلے، یا اون، یا بال وغیرہ سے بنے ہوئے کمرہ کو بھی بیت کہتے ہیں۔

کسی شئ کے مکان و جگہ کو بھی "بیت" سے تعبیر کیا جاتا ہے، اللہ تبارک و تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ" (۱) (اور مکڑی کا گھر سب گھروں سے زیادہ بودا ہوتا ہے)، بیت اللہ: اللہ کی عبادت کی جگہ، بیت عتیق اور بیت حرام خانہ کعبہ یا پوری مسجد حرام ہے (۲)۔

بیت اور دار کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے (۳)۔

ب- حجرہ:

۳- حجرہ گھر کے کمروں میں سے ایک کمرہ ہے، اس کی جمع حجر، حجرات ہے، جس طرح غرفۃ کی جمع غرف، غرفات ہے (۴)۔

ج- غرفہ:

۴- "الغرفۃ": بالا خانہ، حجرہ پر بھی کبھی غرفہ کا اطلاق ہوتا ہے، اس کی جمع غرف اور غرفات (راء کے ضمہ اور فتحہ کے ساتھ) ہے (۵)۔

---

(۱) لسان العرب، غریب القرآن للأصفہانی، المصباح المنیر مادہ: "دار"، مغنی المحتاج ۲ر ۸۴۔

---

(۱) سورۂ عنکبوت ر ۴۱۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "بیت"۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، غریب القرآن للأصفہانی مادہ: "بیت"۔

(۴) المصباح المنیر۔

(۵) المصباح المنیر۔

د-خدر:

۵-الخدر اس کا معنی پردہ ہے، اس کی جمع خدور آتی ہے، خدر کا اطلاق "بیت" پر بھی ہوتا ہے جبکہ اس میں بیوی اور اولاد ہوں [۱]۔

ھ-منزل:

٦- المنزل: کا معنی گھاٹ، گھر اور اترنے کی جگہ ہے اور کبھی کمروں، چھت دار صحن اور مطبخ کے مجموعہ پر بولا جاتا ہے، جس میں انسان اپنے اہل وعیال کے ساتھ رہائش پذیر ہوتا ہے، منزل "دار" سے کمتر اور "بیت" سے بہتر ہوتی ہے، منزل میں کم سے کم دو یا تین کمرے ہوتے ہیں [۲]۔

و-مخدع:

۷- المخدع (میم کے ضمہ کے ساتھ) چھوٹا مکان جس میں چیزیں محفوظ کی جاتی ہیں، میم کے کسرہ اور فتحہ کے ساتھ بھی دو لغتیں ہیں "أخدعت الشيء" (باب افعال) سے ماخوذ ہے، اس کا معنی ہے: میں نے چیز چھپائی [۳]۔

دار سے متعلق احکام:

۸- دار اور اس سے متعلق احکام فقہاء مختلف ابواب میں بیان کرتے ہیں، جیسے: بیع، اجارہ، وصیت اور وقف، اگر کوئی شخص گھر بیچے، یا اجرت پر دے، یا وصیت کرے، یا وقف کرے، تو اس عقد میں کیا داخل ہوگا اور کیا داخل نہیں ہوگا اس کے بارے میں فقہاء بحث کرتے ہیں۔

فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ جب مطلق "دار" پر عقد ہو تو اس میں زمین، عمارت اور ہر وہ چیز داخل ہوگی جو زمین اور عمارت میں پیوست ہو، جیسے چھجے، روشن دان، بندھی ہوئی یا زمین میں نصب یا پختہ سیڑھیاں، چھت، پل، پتھروں کے بچھے ہوئے فرش جو زمین سے پیوست ہوں، نصب کئے ہوئے دروازے اور اس میں نصب تالے، مٹکے، نانبائی کے آٹا گوندھنے کے برتن، دھوبی کی لکڑیاں، کپڑے دھونے کے ٹب جو مکان میں مضبوطی سے نصب ہوں۔ الماریاں، سیڑھیاں اور تخت جو کہ مکان میں نصب ہوں۔

اسی طرح گھر میں لگے ہوئے ہرے درخت، کھدا ہوا کنواں اور گڑی ہوئی کھونٹیاں بھی عقد میں شامل ہیں، کیونکہ عرفاً ان سب اشیاء پر دار کا اطلاق ہوتا ہے۔

اسی طرح اس عقد میں چکی کے دونوں پتھر بھی شامل ہونگے جبکہ نچلا پتھر زمین میں پیوست ہو [۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ چکی کے اوپر والا پتھر عقد میں شامل نہیں ہوگا جبکہ وہ جدا ہو۔

تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب عقد مطلق ہو تو اس میں وہ منقول اشیاء شامل نہیں ہونگی، جو جدا ہوں اور پیوست نہ ہوں، جیسے تخت، بچھونے، پردے، وہ الماریاں جو دیوار میں نصب نہ ہوں بلکہ یوں ہی رکھی ہوں، تالے، رسی، بالٹی، اور چرخی جو کنواں سے جڑی نہ ہو بلکہ رسی سے بندھی ہو یا رکھی ہو۔

اسی طرح رکھی ہوئی سیڑھیاں جو مکان سے جڑی ہوئی نہ ہوں اور ہر وہ چیز جو دار کی تعمیر میں شامل نہ ہو اور نہ ہی اس سے متصل ہو، جیسے لکڑی، پتھر اور جانور اور اس کے علاوہ منقولی سامان جو گھر میں موجود ہوں۔

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) المغرب، المصباح، المختار، الکلیات، المبسوط للسرخسی ۸/ ۱۶۴، ۱۶۸۔
(۳) المصباح المنیر۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۷، ۳/ ۴، ۳۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۵۹، مغنی المحتاج ۲/ ۸۴، ۳۴۶، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۸۸، ۵/ ۴۵۸۔

مذکورہ ساری باتیں اس وقت ہیں جبکہ عقد مطلق ہو، (کوئی شرط یا کسی طرح کی قید کے ساتھ مقید نہ ہو)۔

اور اگر دونوں فریق اس بات پر متفق ہوں کہ گھر میں موجود تمام منقول اشیاء یا بعض اشیاء عقد میں شامل ہوں گی، (یا گھر کا مالک) کہے: میں نے اس گھر کو اس میں موجود تمام اشیاء کے ساتھ وقف کیا، تو گھر اور اس میں موجود تمام منقول اشیاء گھر کے تابع ہو کر یا فریقین جس پر متفق ہوئے ہیں اس کے مطابق عقد میں داخل ہوں گی [1]۔

مزید تفصیلات: ''بیع'' اور ''وقف'' کی اصطلاحات میں ہیں۔

اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ گھر کے اوپر کے حصہ کو وقف کیا اور نیچے والے حصہ کو وقف نہیں کیا یا نیچے والے حصہ کو وقف کیا اور اوپر والے حصہ کو وقف نہیں کیا یا گھر کے درمیانی حصہ کو مسجد بنایا اور راستہ بنانے کا ذکر نہیں کیا (تو ان صورتوں میں وقف صحیح ہوگا یا نہیں) [2]۔

جمہور کے نزدیک یہ وقف صحیح ہوگا، اس لئے کہ جب اس کی بیع درست ہے تو اس کا وقف بھی درست ہوگا، جیسے: پورے گھر کو وقف کرنا، اور اس لئے بھی کہ وقف ایسا تصرف ہے جو مالک کی ملکیت کو زائل کر دیتا ہے، اور اس شخص کی طرف ملکیت منتقل کرتا ہے جسے وہاں رہنے اور تصرف کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک یہ وقف درست نہیں ہوگا [3]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''وقف''۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۷۴، مغنی المحتاج ۲/ ۳۴۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۵۹۔

(۲) الاستطراق کا معنی جیسا کہ المغرب میں ہے کسی جگہ کو طریق (راستہ) بنانا ہے، یہ طریق سے بنا ہے، مادہ: ''طرق'' ہے۔

(۳) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۱۵، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۰۷۔

دار الاسلام

تعریف:

۱- دار الاسلام: ہر وہ علاقہ اور خطۂ زمین جہاں اسلامی احکام غالب ہوں [1]۔

شافعیہ نے کہا کہ دار الاسلام: ہر وہ زمین جہاں اسلام کے احکام غالب ہوں، (اسلامی احکام سے مراد صرف عبادات وغیرہ نہیں ہیں بلکہ سارے احکام مراد ہیں جیسے حرمت زنا اور سرقہ وغیرہ)، یا وہاں مسلمان سکونت پذیر ہوں اگر چہ ان کے ساتھ ذمی بھی ہوں، یا مسلمانوں نے فتح کیا اور اس پر کافروں کا قبضہ برقرار رکھا، یا وہاں مسلمان بستے تھے لیکن کافروں نے وہاں سے مسلمانوں کو جلا وطن کر دیا [2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- دار الحرب:

۲- دار الحرب: ہر وہ خطہ ہے جہاں کفر کے احکام غالب ہوں [3]۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۳۰، ۱۳۱، ابن عابدین ۳/ ۲۵۳، المبسوط ۱۰/ ۱۱۴، کشاف القناع ۳/ ۴۳، الإنصاف ۴/ ۱۲۱، المدونہ ۲/ ۲۲۔

(۲) حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۲۰، اور یہی مفہوم نہایۃ المحتاج سے سمجھ میں آتا ہے ۸/ ۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) سابقہ مراجع۔

ب- دارالعہد:

۳- دارالعہد: اس کو دارالموادعۃ اور دارالصلح بھی کہا جاتا ہے، اور یہ: ہر وہ علاقہ ہے جس کے باشندوں سے مسلمانوں نے قتال نہ کرنے پر صلح کر لی ہو اس شرط کے ساتھ کہ زمین اس کے باشندوں ہی کے قبضہ میں رہے گی (۱)۔

ج- دارالبغی:

۴- دارالبغی: دارالاسلام کا وہ خطہ جس پر مسلمانوں کی ایک طاقتور جماعت کسی وجہ سے امام کی طاعت سے خروج کر کے قابض ہوگئی ہو (۲)۔

شرعی حکم:

۵- دارالاسلام کے کسی خطہ پر کفار غالب آجائیں، تو اس خطہ کے رہنے والے تمام مسلمان مرد وعورت، چھوٹے بڑے، تندرست ومریض پر جہاد فرض عین ہوجائے گا، اور اگر وہ لوگ دارالاسلام سے دشمنوں کو نکالنے پر قدرت نہ رکھتے ہوں، تو اس خطہ سے متصل دارالاسلام کے دوسرے علاقے کے مسلمانوں پر جہاد فرض عین ہوجائے گا، اسی طرح سلسلہ جاری رہے گا، یہاں تک کہ تمام مسلمانوں پر جہاد فرض عین ہوجائے گا، غیر مسلموں کو دارالاسلام کے کسی حصہ پر قدرت دینا جائز نہ ہوگا، اور اگر تمام مسلمانوں نے دارالاسلام کے کسی خطہ پر غیر مسلموں کو قابض ہونے دیا، تو سب گنہگار ہوں گے، (دیکھئے: ''جہاد'')۔

دارالاسلام کے شہری و دیہاتی تمام مسلمانوں پر شعائر اسلام کو قائم

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۷۸، فتح القدیر ۳۴۴/۵۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۳۸، فتح القدیر ۳۴۴/۵، بدائع الصنائع ۱۴۰/۷، ۱۴۱، أسنی المطالب ۱۱۱/۴۔

کرنا اور دارالاسلام میں اس کا اظہار واجب ہے، جیسے: نماز جمعہ، جماعت پنجگانہ، نماز عیدین، اذان اور دوسرے شعائر اسلام، اگر کسی شہر یا گاؤں کے لوگ ان شعائر اسلام کو قائم کرنا اور اس کا اظہار ترک کردیں تو ان سے جنگ کی جائے گی اگر پوشیدہ طور پر وہ ان شعائر کو قائم کرتے ہوں (۱)۔

غیر مسلموں کو دارالاسلام میں داخل ہونے کی اجازت نہیں ہوگی، ہاں جبکہ امام کی اجازت ہو، یا صلح میں امان دی گئی ہو، غیر مسلموں کو عبادت خانہ تعمیر کرنے کی اجازت نہیں ہوگی، جیسے یہودیوں، عیسائیوں کے معبد اور مجوسیوں کے آتش کدے، اس کی مزید تفصیل آگے آرہی ہے۔

دارالاسلام دارالکفر کب بنتا ہے؟:

۶- دارالاسلام کے دارالکفر بننے کی بابت فقہاء کا اختلاف ہے:

شافعیہ کہتے ہیں: دارالاسلام دارالکفر کسی بھی حال میں نہیں بنے گا، گو کفار دارالاسلام پر غالب آجائیں اور مسلمانوں کو جلاوطن کردیں، اور اپنے کفر کے احکام جاری کردیں (۲) کیونکہ حدیث ہے: ''**الاسلام يعلو ولا يعلى عليه**'' (۳) (اسلام سربلند رہے گا اس پر کسی اور کو سربلندی نہ ہوگی)۔

مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین (امام ابو یوسف وامام محمد) نے کہا ہے کہ جب دارالاسلام میں کفر کے احکام غالب ہوجائیں تو

(۱) أسنی المطالب ۲۱۴/۴، روضۃ الطالبین ۲۱۷/۱۰، بدائع الصنائع ۲۳۲/۱، ۹۸/۷، کشاف القناع ۳۴/۱، نہایۃ المحتاج ۱۳۶/۲، ۱۳۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸۲/۸، أسنی المطالب ۲۰۴/۴۔

(۳) حدیث: ''الإسلام يعلو ولا يعلى عليه'' کی روایت دارقطنی (۲۵۲/۳ طبع دارالمحاسن) نے حضرت عائذ بن عمرو المزنی سے کی ہے، اور ابن حجر نے الفتح (۲۲۰/۳ طبع السلفیہ) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔

دارالاسلام دارالکفر بن جائے گا[۱] امام ابوحنیفہ کے نزدیک حسب ذیل تین شرائط کے ساتھ دارالاسلام دارالکفر بنے گا:

۱- دارالاسلام میں کفر کے احکام غالب آجائیں۔

۲- دارالاسلام سے دارالکفر کا اتصال ہو۔

۳- کوئی مسلمان یا ذمی مسلمانوں کے سابقہ امان کی وجہ سے مامون نہ رہ سکے۔

صاحبین اور جو ائمہ ان کے ساتھ ہیں ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دارالاسلام اور دارالکفر: دونوں کی نسبت اسلام اور کفر کی طرف ان دونوں میں اسلام اور کفر کے غلبہ کی وجہ سے ہے، جیسا کہ جنت کو دارالسلام، اور جہنم کو دارالبوار بولتے ہیں، کیونکہ جنت میں امن وسلامتی ہوگی، اور جہنم میں بربادی ہوگی، اور اسلام اور کفر کا غلبہ دراصل ان دونوں کے احکام کے غلبہ سے ہوگا، پس جب کسی ملک میں کفر کے احکام غالب ہوں گے تو وہ ملک دارالکفر کہلائے گا، اس اعتبار سے دار کی اضافت کفر کی طرف درست ہوگی، اور اسی لئے جس ملک میں اسلام کے احکام غالب ہوجائیں وہ ملک بغیر کسی دوسری شرط کے دارالاسلام ہوجاتا ہے، اسی طرح دارالاسلام میں کفر کے احکام کو غلبہ حاصل ہونے کی وجہ سے وہ دارالکفر ہوجائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے اسلام اور کفر کی طرف دار کی اضافت سے عین اسلام اور عین کفر نہیں ہیں، بلکہ امن وخوف مقصود ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر کسی ملک میں مسلمانوں کو مطلق امن واطمینان حاصل ہو اور غیر مسلموں کو مطلق ڈر اور خوف ہو تو وہ دارالاسلام ہوگا، اور اگر کسی ملک میں غیر مسلموں کو مطلق امن واطمینان ہو اور مسلمان مطلق خوف وہراس کی حالت سے دوچار ہوں تو وہ دارالکفر ہے،

خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک احکام کی بنیاد امن وخوف پر ہے، اسلام وکفر پر نہیں ہے، لہذا امن وخوف کا اعتبار اولی ہے[۱] تفصیل ''دارالحرب'' میں دیکھی جائے۔

دارالاسلام میں حربی کا داخلہ:

۷- امام یا اس کے نائب کی اجازت کے بغیر حربی دارالاسلام میں داخل نہیں ہوسکتا، پس اگر کوئی حربی دارالاسلام میں داخلہ کی اجازت طلب کرے تو اگر اس کے داخل ہونے میں مصلحت ہو جیسے پیغام پہنچانا یا کلام اللہ کی سماعت، یا خوراک یا سامان لے کر آئے جس کی مسلمانوں کو حاجت ہو، تو ان مقاصد کے پیش نظر حربی کو دارالاسلام آنے کی اجازت دینا درست ہوگا، البتہ حرم شریف آنے کی اجازت نہیں دے گا، اور حجاز میں تین دن سے زیادہ مقیم نہیں رہے گا اس لئے کہ تین دن سے زیادہ قیام اقامت کے حکم میں ہوگا، اور حجاز میں حربی کے لئے اقامت درست نہیں ہے۔ حجاز کے علاوہ (دوسرے شہروں) میں بقدر ضرورت مقیم رہے گا، جہاں تک حرم شریف کی بات ہے تو اس میں کسی بھی حال میں کافروں کا داخلہ درست نہیں ہے خواہ وہ ذمی ہوں، یہی جمہور فقہاء کا مذہب ہے[۲]، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوْا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا"[۳] (اے ایمان والو! مشرکین تو نرے ناپاک ہیں سو اس سال کے بعد مسجد حرام کے پاس بھی نہ آنے پائیں) تفصیل کے لئے دیکھئے: ''ارض العرب'' اور ''حرم''۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/۱۳۰، ۱۳۱، ابن عابدین ۳/۲۵۳، کشاف القناع ۳/۴۳، الإنصاف ۴/۱۲۱، المدونہ ۲/۲۲۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) الأم للشافعی ۴/۱۷۷، نہایۃ المحتاج ۸/۹۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۸۴، کشاف القناع ۳/۱۱۸، ۱۳۴، روضۃ الطالبین ۱۰/۳۰۹، أسنی المطالب ۴/۲۱۴، حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۷۵، بدائع الصنائع ۷/۱۱۴۔

(۳) سورۂ توبہ/۲۸۔

مستامن کا مال اوراہل وعیال:

۸- اگر حربی امام سے اجازت لے کر دارالاسلام میں داخل ہوا، تو اس کو اوراس کے ساتھ جو بھی مال بیوی اور چھوٹی اولاد ہیں ان سب کو امان ہوگا، البتہ دارالحرب میں جو کچھ چھوڑ کر آیا وہ امان میں داخل نہیں ہوں گے، ہاں اگر عقد امان میں اس کی بھی صراحت ہو تو وہ بھی امان میں داخل ہوں گے۔

اگر وہ عہد کو توڑ کر دارالحرب بھاگ گیا۔ تو جو کچھ دارالاسلام میں چھوڑ دیا اس کو امن ہوگا، اور جو کچھ دین، ودیعت یا دوسری چیز چھوڑا ہے اس کو لینے کے لئے دارالاسلام دوبارہ آنے کی گنجائش بھی رہے گی، اور اگر دارالحرب میں اس کا انتقال ہوگیا تو دارالاسلام میں اس کا مال متروکہ اس کے ورثاء کا ہوگا [۱]۔

اور اگر مستامن تجارت کی غرض سے (دارالاسلام) آیا، تو امام کے لئے جائز ہے کہ اس کے مال تجارت میں عشر لازم قرار دے، اور یہ بھی اختیار رہے کہ بلامعاوضہ تجارت کی اجازت دے دے [۲]۔

غیر مسلم کا دارالاسلام کو وطن بنانا:

۹- فقہاء نے دارالاسلام کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے:

جزیرۃ العرب اور غیر جزیرۃ العرب: جزیرۃ العرب میں غیر مسلم کو وطن بنانے کی اجازت نہیں ہوگی، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے [۳]۔

اس کی دلیل یہ حدیث ہے: "**لایترک بجزیرۃ العرب دینان**" [۴] (جزیرۃ العرب میں دو دین نہیں رہیں گے)۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/۲۸۹، نہایۃ المحتاج ۸/۸۰، ۸۹، أسنی المطالب ۴/۲۰۶، مواہب الجلیل ۳/۳۶۲، ابن عابدین ۳/۳۴۹، کشاف القناع ۳/۱۰۸۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/۳۱۹، نہایۃ المحتاج ۸/۹۱، کشاف القناع ۳/۱۳۷۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/۱۱۴، مواہب الجلیل ۳/۳۸۱۔

(۴) حدیث: "لایترک بجزیرۃ العرب دینان" کی روایت احمد (۶/۲۷۵ طبع المیمنیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، ہیثمی نے المجمع (۵/۳۲۵ طبع =

ایک دوسری حدیث میں ہے: "**اخرجوا المشرکین من جزیرۃ العرب**" [۱] (جزیرۃ العرب سے مشرکوں کو باہر کردو)۔

جزیرۃ العرب سے کیا مراد ہے اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: جزیرۃ العرب سے مراد حجاز ہے، حجاز کو چھوڑ کر جزیرۃ العرب میں جہاں چاہے غیر مسلم رہائش اختیار کرسکتا ہے، کیونکہ خلفاء میں سے کسی نے یمن، تیماء اور نجران سے کسی کافر کو باہر نہیں نکالا، دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جزیرۃ العرب سے مراد عدن ابین سے ریف عراق تک کا پورا علاقہ ہے [۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "ارض العرب"۔

غیر مسلموں کے معبد کی تعمیر:

۱۰- دارالاسلام میں کلیسا وگرجا اور مجوسیوں کے آتش کدے کی تعمیر کی اجازت نہیں ہوگی، اس میں کچھ تفصیل ہے دیکھئے: اصطلاح "معابد"۔

لاوارث بچہ اوراس کے دین کے بارے میں دارالاسلام کا اثر:

۱۱- اگر دارالاسلام میں پھینکا ہوا نومولود بچہ پایا جائے تو اس کے

= القدسی) میں کہا: احمد نے اس کو دو سندوں سے روایت کیا ہے، اور دونوں سندوں کے رجال ثقہ ہیں اوران دونوں کی سند متصل ہے۔

(۱) حدیث: "أخرجوا المشرکین من جزیرۃ العرب" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۲۷۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۵۸ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/۹۰، أسنی المطالب ۴/۱۱۴، روضۃ الطالبین ۱۰/۳۰۹، کشف القناع ۳/۱۳۶۔

مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا اگرچہ دار الاسلام میں مسلمانوں کے ساتھ غیر مسلم بھی رہتے ہوں، دیکھئے: ''لقیط''۔

غیر مسلم کا دارالاسلام کی بنجر زمین کو آباد کرنا اور معادن کھودنا:

۱۲- غیر مسلموں کو اختیار نہیں ہے کہ دارالاسلام میں بنجر افتادہ زمین کو آباد کرے اور آباد کرنے کی وجہ سے وہ مالک نہیں ہوگا۔ اور اس میں معادن (کانیں) کھودنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور اس پر قدرت بھی نہیں دی جائے گی، تفصیل دیکھی جائے: ''احیاء الموات'' اور ''زکاۃ المعادن''۔

دارالبغی

تعریف:

۱- صحن، عمارت اور محلّہ کے مجموعہ کا نام دار ہے، ہر وہ جگہ جہاں کچھ لوگ قیام کریں وہ ان کا دار ہے۔

البغی لغت میں: **بغی یبغی بغیا** کا مصدر ہے جبکہ کوئی ظلم اور دست درازی کرے، کہا جاتا ہے: **بغیت الشئ**: میں نے فلاں شی طلب کی۔

بغی کے اصل معنی ظلم اور حد سے تجاوز کرنا ہے، **بغی الجرح**: زخم فساد میں حد سے تجاوز کر گیا، جب عورت زنا کرے تو بولتے ہیں: **بغت المرأة بغیا وباغت مباغاة، وتبغی بغاء فھی بغی،** اس لئے کہ عورت اپنے حدود سے آگے بڑھ جاتی ہے، جب ضرورت سے زیادہ بارش ہو تو کہتے ہیں: **بغت السماء، بغی**: تکبر کرنا، دراز دستی کرنا، حق سے ہٹ جانا، فساد کا قصد کرنا [۱]۔

الفئة الباغیة، ظلم کرنے والی اور امام عادل کی اطاعت سے نکلنے والی جماعت، اسی قبیل سے آپ ﷺ کا یہ فرمان حضرت عمار بن یاسرؓ سے ہے: ''**ویح عمار تقتله الفئة الباغیة**'' [۲] (ناس ہو عمار کا، اسے باغی جماعت قتل کرے گی)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''دار''، لسان العرب مادہ: ''بغی''، مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۰۸۔

(۲) حدیث: ''ویح عمار تقتله الفئة الباغیة'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۴۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے کی ہے۔

یہی ''بغی'' کا شرعی معنی ہے، لہذا باغی وہ شخص ہے جو امام عادل کی اطاعت سے نکلنے والا اور مخالفت کرنے والا ہو کہ اس پر جو چیز واجب ہے مثلاً زکاۃ اور زمین کا خراج وغیرہ اس کو ادا کرنے سے رک جائے [۱]۔

۲- دارالبغی کا اصطلاحی معنی: دارالاسلام کا ایک حصہ جس پر مسلمانوں کی ایک جماعت قابض ہوگئی ہو، جنہوں نے امام برحق کے خلاف کسی دلیل کی بنیاد پر خروج کیا ہو، اس دلیل کی ایسی توجیہ کرتے ہوں جس کی بنیاد پر خروج کو برحق تصور کرتے ہوں، وہ خطہ جو ان کے قبضہ میں آ گیا ہے اس میں قلعہ بنالیا ہو اور اس میں محفوظ ہو گئے ہوں اور ان لوگوں نے اپنوں میں سے ایک کو حاکم بنالیا ہو، اور ان کی مستقل فوج وقوت ہوگئی ہو [۲]۔

دارالبغی کے احکام:

۳- جب دارالاسلام کے کسی شہر پر باغی لوگ غالب آ جائیں، اور اپنا امام مقرر کرلیں، اور وہ امام بحیثیت حاکم تصرف کرے جیسے زکاۃ، عشر، جزیہ اور خراج کی وصولی، حدود اور تعزیرات کا اجراء، اور قاضیوں کی تقرری تو اہل عدل وانصاف کے حق میں مذکورہ امام کے تصرفات کے نافذ ہونے اور اہل عدل کے حق میں اس کے آثار ونتائج مرتب ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے [۳]، دیکھئے: اصطلاح ''بغاۃ''۔

(۱) لسان العرب مادہ: ''بغا''، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۰۸، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۷۷، مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۳، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۵۰۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۴۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع ۷/ ۱۴۰، درمختار اور اس کا حاشیہ ۳/ ۳۳۸، المغنی ۸/ ۱۰۷۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۱۴۰، ۱۴۱، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۰۸، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۷۷، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۵۰، مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۳۔

دارالحرب

تعریف:

۱- دارالحرب: ہر وہ خطہ ہے جہاں کفر کے احکام غالب ہوں [۱]۔

دارالحرب سے متعلق احکام:

ہجرت:

۲- دارالحرب سے ہجرت کے بارے میں فقہاء نے لوگوں کی تین قسمیں کی ہیں:

الف- کچھ تو وہ لوگ ہیں جن پر ہجرت واجب ہے، اور یہ وہ لوگ ہیں جو ہجرت پر قدرت رکھتے ہوں اور ان کے لئے دارالحرب میں رہتے ہوئے کھلم کھلا اپنے دین پر عمل کرنا ممکن نہ ہو، اگرچہ وہ ایسی عورت ہو جو محرم نہ پائے بشرطیکہ راستہ میں اپنی ذات پر کوئی خوف نہ ہو، یا راستے کا خوف دارالحرب میں ٹھہرے رہنے کے مقابلے میں کمتر ہو [۲]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلاَئِكَةُ ظَالِمِىْ أَنْفُسِهِمْ قَالُوْا فِيْمَ كُنْتُمْ قَالُوْا كُنَّا مُسْتَضْعَفِيْنَ فِي الْأَرْضِ قَالُوْا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۳۰، ۱۳۱، کشاف القناع ۳/ ۴۳، الانصاف ۴/ ۱۲۱، المدونہ ۲/ ۲۲۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۲، کشاف القناع ۳/ ۴۳، أسنی المطالب ۴/ ۲۰۴، المغنی ۸/ ۴۵۶، عمدۃ القاری ۱/ ۳۵، الانصاف ۴/ ۱۲۱، فتح العلی المالک ۱/ ۳۱۳، مطبعہ مصطفی محمد۔

فَتُهَاجِرُوْا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا"[1] (بیشک ان لوگوں کی جان جنہوں نے اپنے اوپر ظلم کر رکھا ہے (جب) فرشتے قبض کرتے ہیں تو ان سے کہیں گے کہ تم کس کام میں تھے، وہ بولیں گے ہم اس ملک میں بے بس تھے، فرشتے کہیں گے کہ اللہ کی سرزمین وسیع نہ تھی کہ تم اس میں ہجرت کر جاتے؟ تو یہی لوگ ہیں جن کا ٹھکانا دوزخ ہے، اور وہ بری جگہ ہے)۔

آیت پاک میں سخت وعید وارد ہوئی ہے، اس قدر شدید وعید حرام کے ارتکاب اور ترک واجب پر وارد ہوتی ہے، نیز حدیث شریف میں ہے: "أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين لا تتراء ى ناراهما "[2] (میں ایسے ہر مسلمان سے بری ہوں جو مشرکوں کے درمیان قیام کرتا ہے، ان دونوں کی آگ ایک دوسرے کو دکھائی نہ پڑے) دوسری حدیث میں ہے: "لاتنقطع الهجرة مادام العدو يقاتل"[3] (ہجرت ختم نہیں ہوگی جب تک کہ دشمن لڑتے رہیں گے) جہاں تک حدیث: "لاهجرة بعد الفتح"[4] (فتح مکہ کے بعد ہجرت نہیں) کی بات ہے تو اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ فتح مکہ کے بعد مکہ سے ہجرت نہیں رہی، اس لئے کہ مکہ دارالاسلام بن چکا ہے، اور قیامت تک انشاء اللہ دارالاسلام رہے گا۔

ب- کچھ لوگ وہ ہیں جن پر ہجرت واجب نہیں: اور یہ وہ لوگ ہیں جو ہجرت کرنے سے عاجز ہوں، خواہ بیماری کی وجہ سے ہو، یا دارالکفر میں رہنے پر مجبور کئے جانے کی وجہ سے، یا کمزور ہونے کی وجہ سے، جیسے عورتیں اور بچے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لاَ يَسْتَطِيْعُوْنَ حِيْلَةً وَّلاَ يَهْتَدُوْنَ سَبِيْلًا"[1] (بہ جز ان لوگوں کے جو مردوں، عورتوں اور بچوں میں سے کمزور ہوں (کہ) نہ کوئی تدبیریں کر سکتے ہوں اور نہ کوئی راہ پاتے ہوں)۔

ج- تیسری قسم ان لوگوں کی ہے جن پر ہجرت مستحب ہے واجب نہیں، اور یہ وہ لوگ ہیں: جو ہجرت پر قادر ہوں، اور ساتھ ہی دارالحرب میں دین کے اظہار پر قدرت ہو، تو ایسے لوگوں پر ہجرت مستحب ہے، تاکہ جہاد کرنے پر قادر ہو سکیں، اور مسلمانوں کی تعداد میں اضافہ کر سکیں[2]۔

د- شافعیہ نے چوتھی قسم کا اضافہ کیا ہے: اور یہ وہ لوگ ہیں جو دارالحرب میں رہ کر دین کے اظہار پر قادر ہوں، کسی خاص مقام میں الگ ہو کر جمع ہونے اور کافروں کا مقابلہ کرنے پر قدرت رکھتے ہوں، تو ان پر ہجرت حرام ہوگی، اس لئے کہ جس مقام میں وہ لوگ الگ ہو جائیں گے وہ محفوظ ہونے کی وجہ سے ایک نیا دارالاسلام بن جائے گا، اور ان کے ہجرت کر جانے سے وہ مقام خاص کافروں کے قبضہ میں آ جائے گا، اور ایسا کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ ہر وہ جگہ جہاں کے لوگ کافروں کو دفع کرنے پر قادر ہوں وہ جگہ دارالاسلام ہو جاتی ہے[3]۔

حنفیہ کا بیان ہے کہ دارالحرب سے ہجرت واجب نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث پاک ہے: "لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد

(۱) سورۂ نساء/۹۷۔

(۲) حدیث: "أنا برئ من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين لا تترائى ناراهما" کی روایت ترمذی (۴/۱۵۵ طبع الحلبی) نے حضرت جریر بن عبداللہؓ سے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "لا تنقطع الهجرة مادام العد و يقاتل" کی روایت احمد (۱/۱۹۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت عبداللہ بن السعدیؓ سے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۵/۲۵۱ طبع السعادہ) میں کہا کہ حدیث کے رجال صحیح ہیں۔

(۴) حدیث: "لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد و نية" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۴۸۷ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۱) سورۂ نساء/۹۸۔

(۲) سابقہ فقہی حوالے۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱۰/۲۸۲، نہایۃ المحتاج ۸/۸۲۔

و نیة"[1] (فتح مکہ کے بعد ہجرت نہیں، البتہ جہاد اور نیت ہے)۔

جہاں تک حدیث: "ادعهم إلى التحول من دارهم الى دار المهاجرين"[2] (ان لوگوں کو اپنے ملک سے دار المہاجرین منتقل ہونے کی طرف دعوت دو) کی بات ہے تو یہ حدیث: "لاهجرة بعد الفتح" سے منسوخ ہے۔

دارالحرب میں شادی کرنا:

۳- فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو کوئی مسلمان تجارت یا کسی اور غرض سے دارالحرب امان لے کر گیا، اس کے لئے وہاں نکاح کرنا مکروہ ہے، گو عورت مسلمان ہو، اور اگر عورت حربی ہے تو کراہت زیادہ شدید ہوگی۔

حنفیہ کے نزدیک حربیہ سے شادی مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ اس سے فتنہ کا دروازہ کھلے گا، غیر حربی مسلم عورت سے شادی مکروہ تنزیہی ہے، کیونکہ اس میں اولاد کو ایک بڑے فساد سے دوچار کرنا ہے، اس لئے کہ اولاد جب دارالحرب میں نشو ونما پائے گی تو قوی امکان ہے کہ حربیوں کے مذہب کے مطابق پروان چڑھے، اور جب بیوی حربیہ ہو تو وہ اولاد پر حاوی ہو جائے گی، اور اولاد اس کے دین کی پیرو بن جائے گی[3]۔

حنابلہ کہتے ہیں: جب مسلمان دارالحرب میں قیدی ہو، تو جب تک قیدی رہے گا اس وقت تک اس کے لئے شادی حلال نہیں ہوگی، کیونکہ جو اولاد پیدا ہوگی وہ حربیوں کی غلام ہوگی[4]۔

(۱) المبسوط ج ۵ جز ۱۰/ ۶، حدیث کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "ادعهم إلى التحول من دارهم......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۵۷ طبع الحلبی) نے حضرت بریدہ بن الحصیبؓ سے کی ہے۔

(۳) المغنی ۸/ ۴۵۵، أسنی المطالب ۴/ ۱۶۱، الخرشی ۳/ ۲۲۶، المبسوط ج ۵ جز ۱۰/ ۹۶، رد المحتار ۲/ ۲۸۹۔

(۴) المغنی ۸/ ۴۵۵۔

دارالحرب میں سود کا حکم:

۴- جمہور علماء کے نزدیک ہر جگہ سود حرام ہے، خواہ دارالحرب ہو یا دارالاسلام، جو کچھ دارالاسلام میں شرعا حرام ہے وہ دارالحرب میں بھی حرام ہے، خواہ (سود کا معاملہ) مسلمانوں کے درمیان ہو یا ان دو مسلمانوں کے درمیان جنہوں نے دارالحرب سے ہجرت نہیں کی، اسی کے قائل امام شافعی، امام مالک اور حنفیہ میں سے امام ابویوسف ہیں، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ سود کی حرمت کے نصوص عام ہیں، دارالاسلام اور دارالحرب کے درمیان کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے، اور نہ ہی مسلمان اور غیر مسلم کے درمیان[1] (دیکھئے: اصطلاح "ربا")۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے یہاں دارالحرب میں مسلمان اور حربی کے درمیان یا ان دو مسلمانوں کے درمیان جنہوں نے دارالحرب سے ہجرت نہیں کی سود حرام نہیں ہے[2]، کیونکہ حدیث شریف میں ہے: "لا ربا بين المسلم والحربي في دار الحرب"[3] (دارالحرب میں مسلمان اور حربی کے درمیان سود نہیں ہے) اور اس لئے کہ دارالحرب میں ان کا مال مباح ہے، لہذا جس طریقہ سے مسلمان مال حاصل کرلے وہ مال اس کے لئے مباح ہوگا جب کہ اس میں دھوکہ نہ ہو، اور اس لئے کہ حربیوں کا مال بغیر عقد کے مباح ہے، تو عقد فاسد کے ذریعہ بدرجۂ اولی مباح ہوگا۔

نیز حضرت ابوبکرؓ نے ہجرت سے پہلے قریش سے شرط لگائی جبکہ قرآن کی آیت نازل ہوئی: "الٓمٓ غُلِبَتِ الرُّوْمُ فِيْ أَدْنَى

(۱) المجموع شرح المہذب ۹/ ۳۹۱، المغنی ۴/ ۴۵، ۸/ ۴۵۸، المدونہ ۴/ ۲۷۱۔

(۲) شرح فتح القدیر ۶/ ۱۷۷۔

(۳) حدیث: "لا ربا بين المسلم والحربي في دار الحرب" کی روایت زیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۴۴ طبع المجلس العلمی) میں کی ہے، امام زیلعی کا بیان ہے کہ حدیث غریب ہے، یعنی اس کی اصلیت نہیں ہے، نیز انہوں نے ذکر کیا کہ مکحول سے مرفوع حدیث: "لاربا بين أهل الحرب" کے بارے میں امام شافعی نے فرمایا کہ یہ ثابت نہیں ہے، اور نہ ہی قابل حجت ہے۔

الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ"[1] (الف-لام-میم اہل روم ایک قریب کی زمین میں مغلوب ہوگئے، اور وہ اپنی اس مغلوبیت کے بعد عنقریب (چند سال میں) غالب آجائیں گے) قریش نے (حضرت ابوبکرؓ) سے کہا: کیا تم لوگ خیال کرتے ہو کہ روم کے لوگ غالب آجائیں گے؟ حضرت ابوبکرؓ نے کہا: ہاں، قریش نے کہا: کیا تم اس سلسلہ میں ہم سے شرط لگاؤ گے؟ انہوں نے آنحضرت ﷺ کو اس کی اطلاع دی، تو آپ نے فرمایا: "**اذهب إليهم فزد في الخطر وزد في الأجل**" (جاؤ، شرط میں اضافہ کرو اور مدت میں بھی اضافہ کرو)، انہوں نے ایسا ہی کیا، چنانچہ اہل روم فارس والوں پر غالب آگئے، تو حضرت ابوبکرؓ نے اپنی شرط کی رقم قریش سے لی، نبی کریم ﷺ نے حضرت ابوبکرؓ کے عمل کو برقرار رکھا حالانکہ یہ عین جوا تھا[2]۔

اس وقت مکہ مکرمہ دار الحرب تھا، معلوم ہوا کہ مسلمانوں کے لئے دار الحرب میں حربی کا مال لینا درست ہے، جب کہ غدر (دھوکہ) کے طریقہ پر نہ ہو[3]۔

دار الحرب میں مسلمانوں پر حد کا اجراء:

۵ - دار الحرب میں کوئی مسلمان زنا کرے، یا چوری کرے، یا کسی مسلمان پر اتہام لگائے، یا شراب پیئے، تو کیا اس پر حد جاری ہوگی یا نہیں، اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں: امام پر حد قائم کرنا واجب ہے، اس لئے کہ حدود قائم کرنا نماز، روزہ اور زکاۃ کی طرح فرض ہے، اس میں سے کوئی بھی محض دار الحرب ہونے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا۔

جب کوئی مسلمان کسی مسلمان کو دار الحرب میں قتل کردے تو اس سے قصاص لیا جائے گا، اور وہی حکم ہوگا جیسا کہ اگر دونوں دار الاسلام میں ہوتے[1]۔

حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ دار الحرب میں حد جاری نہیں ہوگی، بلکہ دار الاسلام واپسی کے بعد بھی حد جاری نہیں کی جائے گی، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا تقام الحدود في دار الحرب**"[2] (دار الحرب میں حدود قائم نہیں ہوں گے) نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**من زنى أو سرق في دار الحرب وأصاب بها حدا ثم هرب فخرج إلينا فإنه لا يقام عليه الحد والله أعلم به**"[3] (دار الحرب میں کسی نے زنا کیا یا چوری کی اور حد کا مستحق ہوگیا، لیکن وہ وہاں سے بھاگ گیا اور ہمارے پاس دار الاسلام آگیا، تو اس پر حد جاری نہیں ہوگی، اللہ کو بہتر معلوم ہے)۔ اور اس لئے کہ دار الحرب میں امام ولایت نہ ہونے کی وجہ سے حد جاری کرنے پر قادر نہیں ہے، اور دار الاسلام واپسی کے بعد حد جاری نہیں کریں گے، کیونکہ عمل در حقیقت موجب حد نہیں ہے، اس طرح جب ایک مسلمان دوسرے مسلمان کو دار الحرب میں قتل کردے تو قصاص نہیں لیا جائے گا اگرچہ قتل عمد ہو، کیونکہ قصاص لینا دشوار ہے، اور اس لئے کہ

---

(۱) سورۂ روم/۱۔

(۲) سورۂ روم کے نزول کے بارے میں حضرت ابوبکر کی حدیث کو زمخشری نے الکشاف (۳/ ۴۶۶-۴۶۷ طبع دار الکتاب العربی) میں ذکر کیا ہے، حافظ ابن حجر نے اس حدیث کی تخریج میں کہا ہے کہ مراہنہ (بازی لگانے) کے بارے میں حضرت ابوبکرؓ کے قصہ کو امام ترمذی وغیرہ نے نیار بن مکرم اسلمی سے نقل کیا ہے، اس کا سیاق اس قصہ کے سیاق کے مخالف ہے۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی ۳/ ۱۱۲، بدائع الصنائع ۵/ ۱۹۲۔

---

(۱) الخرشی ۳/ ۱۱۱، الأم ۴/ ۲۴۸۔

(۲) حدیث: "لا تقام الحدود في دار الحرب"، امام زیلعی نے نصب الرایہ (۳/ ۳۴۳ طبع المجلس العلمی) میں لکھا ہے کہ یہ غریب ہے، یعنی اس حدیث کی کوئی اصل نہیں ہے، پھر انہوں نے ذکر کیا ہے کہ زید بن ثابت کا یہ قول وارد ہے: "مخافة أن يلحق أهلها بالعدو"۔

(۳) حدیث: "من زنى أو سرق في دار الحرب......" ہمارے پاس موجود مصادر حدیث میں سے کسی میں ہمیں یہ حدیث نہیں ملی۔

دار الحرب میں واقعہ پیش آنے کی وجہ سے قصاص کے وجوب میں شبہ پیدا ہوگیا، اور شبہ کے ساتھ قصاص واجب نہیں ہوتا ہے، البتہ قاتل دیت کا ضامن ہوگا، اور یہ دیت اسی کے مال میں ہوگی نہ اس کے عاقلہ پر، اس لئے کہ ابتداء میں دیت قاتل پر واجب ہوتی ہے، پھر عاقلہ اسے برداشت کرتے ہیں کیونکہ ان کے درمیان تناصر وتعاون ہوتا ہے، اور یہاں اختلاف دار کی وجہ سے باہمی نصرت کا فقدان ہے[(۱)]۔

حنابلہ بھی حدود وقصاص کے وجوب کے قائل ہیں، لیکن دار الحرب میں قائم نہیں کئے جائیں گے بلکہ دار الحرب سے واپسی کے بعد حدود قائم ہوں گے، ان حضرات کا استدلال حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے، جسے سعیدؒ نے اپنی کتاب سنن میں روایت کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے لوگوں کے پاس خطوط لکھے کہ فوج اور سریہ کے امیر مسلمانوں میں سے کسی فرد پر ہرگز بطور حد کوڑے نہ لگائیں جب تک کہ وہ غازی ہے، یہاں تک کہ وہ قافلہ کے ساتھ سرحد کو پار کر جائے تاکہ شیطان کی حمیت غالب نہ آجائے، اور وہ کافروں سے نہ مل جائے[(۲)]۔

فوجیوں میں سے مستحق حد پر حد کا اجراء:

۶- حنفیہ کہتے ہیں: جب کوئی فوجی حد کا مستحق ہوگیا، یا اس نے کسی مسلمان کو غلطی سے یا جان بوجھ کر دار الحرب میں فوجی چھاونی کے باہر قتل کر دیا، تو اس پر حد یا قصاص جاری نہیں ہوگا، اور اگر کسی نے فوجی لشکر گاہ میں زنا کیا، تو فوج کا امیر ان میں سے کسی وجہ سے گرفتار نہیں کرے گا، جبکہ امام نے حدود اور قصاص نافذ کرنے کا اسے اختیار نہ دیا ہو، ہاں اتنا کرسکتا ہے کہ چوری کیے گئے مال کا ضامن قرار دے، اور قتل میں دیت لازم کرے، اس لئے کہ وہ مال کا ضمان وصول کرنے پر قادر ہے۔

اور اگر لشکر کے ساتھ ایسا شخص ہو جسے حدود قائم کرنے کی ولایت حاصل ہو، خواہ وہ بذات خود خلیفہ ہو، یا کسی شہر کا امیر ووالی ہو، اور کسی فوجی نے فوجی چھاونی ہی میں زنا یا قتل کا ارتکاب کیا ہو، تو امیر اس پر حد جاری کرے گا، اور قتل عمد میں قصاص لے گا، اور قتل خطا میں اس کے مال میں دیت لازم قرار دے گا، اس لئے کہ حدود قائم کرنے کا اختیار امام کو حاصل ہے، نیز اس لئے کہ امام کو اس وقت سطوت وشوکت اور فوجوں کی اطاعت وانقیاد حاصل ہے، لہٰذا اس کے لشکر کے لئے دار الاسلام کا حکم ہوگا[(۱)]۔

مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں: جب دشمن کے محاصرے کے درمیان کسی فوجی نے موجب حد جرم کا ارتکاب کیا تو اس پر اسی وقت حد جاری ہوگی، وہ کہتے ہیں: ہمیں حد کے اجراء میں مشرکین سے جا ملنے کا خوف حائل نہ ہو، اگر ہم کسی کے غصہ سے بچنے کے لئے ایسا کریں گے تو کبھی بھی حد جاری نہیں کر سکتے، کیونکہ دار الحرب سے جا ملنے کا خوف ہر جگہ ممکن ہے، اس طرح سے اللہ کے احکام معطل ہو کر رہ جائیں گے، نیز رسول اللہ ﷺ نے مدینہ میں حدود جاری کئے جبکہ شرک مدینہ سے قریب تھا، بلکہ مدینہ میں مشرک اور معاہد قوم موجود تھی، آپ ﷺ نے حنین میں شراب نوشی کرنے والے پر حد جاری فرمائی، حالانکہ شرک وہاں سے قریب تھا[(۲)]۔

اختلاف دارین سے میاں بیوی کے درمیان فرقت:

۷- اختلاف دارین سے رشتۂ زوجیت کے ختم ہونے کے بارے

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۳۱، ابن عابدین ۳/ ۱۵۶، فتح القدیر ۴/ ۱۵۳، نصب الرایہ ۳/ ۳۴۳۔

(۲) المغنی ۸/ ۴۷۳، ۴۷۴۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۳۱، ۱۳۲، ابن عابدین ۳/ ۱۵۶، فتح القدیر ۴/ ۱۵۳۔

(۲) الأم للشافعی ۴/ ۲۴۸، الخرشی ۳/ ۱۱۷۔

میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء نے کہا: اختلاف دارین سے میاں بیوی کے درمیان فرقت واقع نہیں ہوگی، چنانچہ اگر کسی کتابیہ عورت کا شوہر مسلمان ہوگیا اور دار الاسلام ہجرت کرگیا، اور وہ کتابیہ دار الحرب ہی میں رہی، تو دونوں کا نکاح باقی رہے گا، اس لئے کہ کتابیہ کا نکاح شروع میں درست رہا تو بقاءً بدرجہ اولی نکاح صحیح رہے گا، خواہ شوہر کا اسلام اور ہجرت دونوں دخول سے پہلے کے ہوں یا دخول کے بعد، اور اگر کتابیہ کسی کتابی یا غیر کتابی شوہر کی زوجیت میں رہتے ہوئے مسلمان ہوئی، یا غیر کتابی زوجین میں سے کوئی دخول سے پہلے مسلمان ہوا، تو فرقت واقع ہوجائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَاهُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَاهُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ"[۱] (وہ عورتیں ان (کافروں) کے لئے نہ حلال ہیں اور نہ وہ (کافر) ان کے لئے حلال ہیں)، اور اگر دخول کے بعد زوجین میں سے کوئی مسلمان ہوا، تو فرقت عدت کے ختم پر موقوف رہے گی، اگر دوران عدت دوسرے نے اسلام قبول کرلیا، تو دونوں کا نکاح باقی رہے گا، ورنہ عدت گذرتے ہی نکاح فسخ ہونا ظاہر ہوجائے گا، اور یہ فسخ نکاح پہلے کے قبول اسلام کے وقت سے متصور ہوگا، اس لئے کہ سبب فرقت اختلاف دین ہے نہ کہ اختلاف دار[۲]۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابن شبرمہ کی روایت سے ہے: انہوں نے فرمایا، عہد نبوی میں عورت سے پہلے مرد مسلمان ہوتا اور مرد سے پہلے عورت مسلمان ہوتی، اور ان دونوں میں سے کوئی بھی عدت گذرنے سے پہلے اسلام قبول کرلیتا تو وہ عورت اس کی بیوی برقرار رہتی، اور اگر ان دونوں میں سے کوئی عدت گذرنے کے بعد مشرف

(۱) سورۂ ممتحنہ/۱۰۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۱۱۸، ۱۱۹، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۱، أسنی المطالب ۳/ ۱۶۳، شرح الزرقانی ۳/ ۲۲۵۔

بہ اسلام ہوتا تو ان دونوں کے درمیان نکاح باقی نہ رہتا، حدیث میں دار الحرب اور دالاسلام سے تعرض نہیں کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ سبب فرقت اختلاف دین ہے، لہذا میاں بیوی میں سے کسی ایک کا دار الحرب میں ہونا فرقت کا موجب نہیں ہے[۱]۔

حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ فرقت اختلاف دارین سے حاصل ہوتی ہے، لہذا اگر زوجین میں سے کوئی ایک دار الاسلام مسلمان ہوکر یا بحیثیت ذمی آگیا، اور دوسرے کو دار الحرب میں چھوڑ دیا، تو دونوں کے درمیان فرقت واقع ہوجائے گی، اس لئے کہ اختلاف دارین کی وجہ سے ملکیت سے انتفاع نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ ایسی صورت میں عادۃً انتفاع پر قدرت نہیں ہوتی ہے، لہذ ابقاء نکاح سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا[۲]۔

دیکھئے: اصطلاح "اختلاف الدار"۔

دار الحرب میں مال غنیمت کی تقسیم:

۸ - دار الحرب میں مال غنیمت کی تقسیم صحیح ہے یا نہیں اس سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ دار الحرب میں مال غنیمت کی تقسیم جائز ہے اور باہم اس کی خرید وفروخت بھی درست ہے، ان حضرات کا استدلال حضرت ابواسحاق فزاری کی روایت سے ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں نے اوزاعی سے دریافت کیا: کیا رسول اللہ علیہ السلام نے مدینہ میں کچھ بھی مال غنیمت تقسیم فرمائی؟ انہوں نے لاعلمی کا اظہار کیا، اور فرمایا: لوگ اپنے اموال غنیمت کا پیچھا کرتے اور مال غنیمت دشمن کی سرزمین میں تقسیم کرلیا کرتے تھے، رسول اللہ

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۳۳۸، ۳۳۹، رد المحتار ۲/ ۵۳۷۔

ﷺ کبھی بھی کسی غزوہ میں اس سے غافل نہیں رہے کہ جو بھی مال غنیمت ہاتھ آتا اسے پانچ حصوں میں کر دیتے اور اس سے غافل ہونے سے قبل اس کو تقسیم فرما دیتے، اسی میں سے غزوۂ بنی مصطلق، ہوازن اور خیبر ہے، اور اس لئے کہ مال غنیمت کے اندر ملکیت قہر اور غلبہ سے حاصل ہوتی ہے، لہٰذا اس کی تقسیم درست ہوگی، اور اس لئے کہ ان کا مال ان کے ملک میں مجاھدین کے درمیان تقسیم کرنا ان کے حق میں اور زیادہ تکلیف دہ ہوگا، اور مجاہدین کے دلوں کو اس سے زیادہ خوشی ہوگی، اور (خود مال) غنیمت کی حفاظت بہتر طریقہ پر ہوگی، اور مجاھدین کو تصرف کرنے میں آسانی وسہولت ہوگی [(۱)]۔

حنفیہ کہتے ہیں: مال غنیمت کی تقسیم کی دو قسمیں ہیں:

۱- حمل ونقل کی تقسیم۔

۲- ملکیت کی تقسیم۔

جہاں تک حمل ونقل کی تقسیم کی بات ہے، تو وہ یہ ہے کہ اگر بار برداری کے جانور کم پڑ جائیں اور امام کو مال غنیمت کے حمل ونقل کی کوئی صورت نظر نہ آرہی ہو، تو مجاھدین کے درمیان مال غنیمت کو تقسیم کر دے گا، اور ہر شخص اپنے حصہ کے بقدر (مال غنیمت) دارالاسلام منتقل کر دے گا، اس کے بعد امام تمام مجاھدین سے مال غنیمت واپس لے لے گا اور تقسیم کر کے مجاہدین کو مالک بنا دے گا۔

جہاں تک ملکیت کی تقسیم کی بات ہے تو دارالحرب میں صحیح نہیں ہے، یہاں تک کہ دارالاسلام لا کر محفوظ کر لیں، حنفیہ کہتے ہیں: محض لینے سے حق ثابت ہو جاتا ہے، اور دارالاسلام لا کر محفوظ کر لینے سے موکد ہو جاتا ہے، اور تقسیم سے مضبوط ہو جاتا ہے، جس طرح شفیع کا حق بیع سے ثابت ہوتا ہے، مطالبہ سے مؤکد ہوتا ہے، اور لینے سے ملکیت تام ہو جاتی ہے، اور جب تک حق کمزور ہو اس وقت تک تقسیم جائز نہیں ہوتی، اس لئے کہ قبضہ سے قبل مبیع میں جو کمزور ملکیت پائی جاتی ہے اس سے بھی کمتر ملکیت یہاں پائی جاتی ہے، اور اس لئے کہ (مال غنیمت میں) سبب ملکیت غلبہ ہے، اور دارالاسلام میں محفوظ کر لینے سے پہلے قبضہ کے اعتبار سے مسلمان غالب ہیں اور ملک کے اعتبار سے مغلوب ومقہور ہیں، اور جو چیز ایک اعتبار سے ثابت ہو دوسرے اعتبار سے ثابت نہ ہو وہ ضعیف ہے [(۱)]۔

۹- حنفیہ اور جمہور فقہاء کے درمیان اس اختلاف پر مبنی احکام حسب ذیل ہیں:

اول: مال غنیمت پانے والے مجاہدین میں سے کسی کا دارالحرب میں انتقال ہو جائے، تو حنفیہ کے نزدیک مال غنیمت میں سے اس کا کوئی وارث نہ ہوگا اور جمہور کے نزدیک میراث جاری ہوگی۔

دوم: اگر دارالحرب میں مال غنیمت جمع کرنے کے بعد کوئی مجاھد پہنچا اور فوج سے جا ملا، تو وہ جمہور کے قول کے مطابق مال غنیمت میں شریک نہیں ہوگا، اور حنفیہ کے نزدیک مال غنیمت میں شریک ہوگا جبکہ مال غنیمت دارالاسلام پہنچنے سے قبل فوج سے جا ملا ہو۔

اگر مال غنیمت کے حقداروں میں سے کوئی شخص دارالحرب میں مال غنیمت میں سے کچھ ضائع کر دے تو جمہور فقہاء کے نزدیک ضامن ہوگا، حنفیہ کے یہاں ضمان نہیں ہوگا [(۲)]۔

مسلمانوں کے مال پر کافروں کا قبضہ اور اس میں دار کا اثر:

۱۰- اہل حرب حاوی ہونے کے بعد مسلمانوں کے مالوں پر قبضہ کر لیں تو آیا وہ مالک ہو جائیں گے یا نہیں: اس میں فقہاء کا اختلاف ہے،

(۱) المغنی ۸/ ۴۲۲، کشاف القناع ۳/ ۸۲، الإنصاف ۴/ ۱۶۲، الخرشی ۳/ ۱۳۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۷۶، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۴۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۲۱، المبسوط ج ۵ جز ۱۰/ ۳۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۷۴، بدائع الصنائع ۷/ ۱۲۱، المغنی ۸/ ۴۱۹، ۴۲۰، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۲، ۲۳۴۔

شافعیہ اس طرف گئے ہیں کہ مالک نہیں ہوں گے اگرچہ وہ مالوں کو اپنے ملک میں ذخیرہ کرلیں، اس لئے کہ مسلمانوں کا مال معصوم ہے، وہ ایک ظالم کے ہاتھ میں چلا گیا، لہذا حربی اس کا مالک نہیں ہوگا جیسے کہ غصب کردہ مال میں غاصب کی ملکیت نہیں آتی ہے۔

اور جب ایک مسلمان دوسرے مسلمان کے مال پر غصب کے ذریعہ قابض ہونے سے مالک نہیں ہوتا تو مشرک بدرجہ اولی مالک نہ ہوگا (۱)۔

حضرت عمران بن حصین سے روایت ہے کہ ایک انصاری عورت قید کرلی گئی پھر وہ رسول اللہ ﷺ کی اونٹنی پر سوار ہوگئی اور اتنی تیز رفتار چلی کہ دشمن اسے نہ پکڑ سکے، پھر انصاریہ نے یہ نذر مانی کہ اگر اللہ تعالیٰ نے اس اونٹنی کے ذریعہ نجات دلادی تو اس اونٹنی کو اللہ کے راستہ میں ذبح کردے گی، جب وہ مدینہ آئی تو لوگوں نے اسے دیکھ کر کہا: یہ تو عضباء، اللہ کے رسول کی اونٹنی ہے، تو اس انصاری خاتون نے کہا: اس نے نذر مانی ہے کہ اگر اللہ نے اسے اس اونٹنی پر نجات دی تو وہ اسے ذبح کردے گی، تو لوگ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے اور اس کا تذکرہ کیا، اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**سبحان الله! بئسما جزتها، نذرت الله إن نجاها الله عليها لتنحرنها، لا وفاء لنذر في معصية، ولا فيما لايملك العبد**" (۲) (سبحان اللہ کتنا برا بدلہ دیا، اللہ تعالیٰ کے لئے نذر مانی کہ اللہ نے نجات دی تو اس اونٹنی کو ذبح کردے گی، معصیت کی نذر پوری نہیں کی جائے گی اور نہ اس چیز کی نذر پوری کی جائے گی، جس کا بندہ مالک نہیں ہے)۔

اگر مشرکین مسلمانوں کے مال کے مالک ہوتے تو انصاریہ عورت اونٹنی کی مالک ہوجاتی، اس لئے کہ اس نے دارالحرب سے غیر معصوم مال لیا تھا جس کو اہل حرب نے دارالحرب میں جمع کیا تھا، لیکن رسول اللہ ﷺ نے بتایا کہ اس نے غیر مملوک مال میں نذر مانی ہے اور اس سے اونٹنی لے لی، حنابلہ میں سے ابوالخطاب کی بھی یہی رائے ہے، انہوں نے فرمایا: امام احمد کا ظاہر کلام اسی پر دلالت کرتا ہے (۱)۔

حنفیہ اور قاضی ابویعلی حنبلی نے کہا کہ اگر حربی دارالاسلام میں داخل ہوکر مسلمانوں کے مال ودولت پر قابض ہوجائیں، اور ان مالوں کو دارالحرب لے جاکر اکٹھا نہ کرلیں تو ان مالوں کے مالک نہیں ہوں گے، اور اگر دارالحرب میں ذخیرہ کرلیا تو مالک ہوجائیں گے، اس لئے کہ دارالحرب میں اکٹھا کرلینے سے مسلمانوں کی ملکیت زائل ہوجاتی ہے، اور عصمت وحفاظت بھی باقی نہیں رہتی، گویا کہ اہل حرب مباح غیر مملوک مال پر قابض ہوئے تھے، کیونکہ ملکیت نام ہے: تصرف کے حق میں کسی محل کے ساتھ خاص ہونا، یا اس لئے مشروع ہے تاکہ محل میں تصرف کرنے کی قدرت ہو، اور دارالحرب میں اکٹھا کرلینے کی وجہ سے ملکیت زائل ہوگئی، لہذا جب ملکیت کا مقصد یا جس کے لئے ملکیت مشروع ہوئی ہے وہ چیز زائل ہوگئی، تو ضرورۃ ملکیت بھی زائل ہوجائے گی (۲)۔

مالکیہ اور ایک قول حنابلہ کا بھی ہے کہ اہل حرب دارالاسلام میں مسلمانوں کے مالوں پر قبضہ کرنے سے مالک ہوجائیں گے، ان حضرات نے کہا: یہ اس لئے کہ غلبہ سبب ہے جس کی وجہ سے مسلمان کافر کے مال کا مالک ہوتا ہے، لہذا اس غلبہ کے ذریعہ کافر بھی مسلمان کے مال کا مالک ہوگا جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے، اور نیز استیلاء (یعنی قبضہ) سبب ملکیت ہے، لہذا قبضہ کرکے دارالحرب لانے سے قبل مالک ہوجائے گا، جس طرح مسلمان محض کافروں کے مال پر قابض

(۱) الأم للشافعی ۴/ ۲۵۵۔

(۲) حدیث عمران بن حصین: "في الأنصارية التي أسرت......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۶۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) سابقہ مراجع، المغنی ۸/ ۴۳۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۲۲۷، ۲۲۸، المبسوط ج ۵ جز ۱۰/ ۵۲۔

ہونے سے مالک ہوجاتے ہیں، اور اس لئے کہ جو شئی ملکیت کا سبب ہو، وہ جہاں کہیں پائی جائے ملکیت کا تحقق ہوجائے گا، جیسے ہبہ اور بیع [۱]۔

اسی اختلاف پر مبنی وہ صورت بھی ہے جبکہ حربیوں نے مسلمانوں کے مالوں پر قبضہ کیا، پھر مسلمانوں نے واپس لے لیا، پس جن حضرات کے نزدیک کفار مسلمانوں کے مال کے مالک ہوجاتے ہیں ان کی رائے یہ ہے کہ مالک خواہ مسلمان ہو یا ذمی تقسیم سے پہلے اپنا مال دیکھے تو بغیر قیمت ادا کئے لے لے گا، اور اگر تقسیم کے بعد پائے تو قیمت ادا کر کے لے گا، اور جن کی رائے یہ ہے کہ کافر مالک نہیں ہوتے ان کے نزدیک جب بھی مسلمان مال غنیمت میں اپنا مال دیکھے تو بلا معاوضہ لے لے گا، خواہ تقسیم سے پہلے دیکھے یا بعد میں دیکھے [۲]۔

ایسے جھگڑے میں مسلم قاضی کا فیصلہ جس کے اسباب دارالحرب میں پیش آئے ہوں:

۱۱- جب کوئی مسلمان امان لے کر دارالحرب میں داخل ہو اور دارالحرب میں کسی حربی سے کچھ مال بطور مضاربت، یا بہ طور ودیعت یا خرید کر یا بطور بیع سلم یا بطور قرض لیا، تو ثمن اس مسلمان کے ذمہ لازم ہوگا، عقد کے تقاضا کے مطابق اسی پر ادائیگی واجب ہوگی، اور جب وہی حربی مستامن کی حیثیت سے دارالاسلام آئے، تو قاضی مسلمان کے خلاف اس مستامن کے حق میں فیصلہ کریگا، جیسا کہ مسلمان اور ذمی کے لئے دارالاسلام میں مال کا فیصلہ کرتا ہے، اس لئے کہ فیصلہ مسلمان کے خلاف ہی جاری ہوگا جہاں وہ رہے، کسی بھی جگہ ہونے کی وجہ سے ہم اس سے عائد شدہ حق ساقط نہیں کرسکتے، جیسا کہ دارالحرب میں ہونے کی وجہ سے اس کے ذمہ سے نماز ساقط نہیں

(۱) المغنی ۸/ ۴۳۴، الانصاف ۴/ ۱۶۲، المدونہ ۲/ ۱۲، الخرشی ۳/ ۱۳۸۔
(۲) سابقہ مراجع، الأم للشافعی ۴/ ۲۸۳۔

ہوتی، اسی طرح اگر ایک حربی نے دوسرے حربی یا مسلمان سے کچھ قرض لیا، پھر ہمارے پاس دارالاسلام آیا اور مسلمان ہوگیا، تو اس کا بدل اس پر لازم ہوگا، اور قاضی اس کے خلاف فیصلہ کردے گا اس لئے کہ عقد کی وجہ سے اس نے اس کو لازم کرلیا ہے [۱]۔

اگر کسی حربی نے کسی حربی یا مسلمان کا مال دارالحرب میں ہلاک کردیا یا غصب کرلیا، پھر دونوں دارالاسلام میں مسلمان ہوکر یا امان لے کر آئے، تو ضائع کرنے والے پر ضمان نہ ہوگا، یہی شافعیہ کا اصح قول ہے، حنابلہ کے مذہب کا بھی یہی تقاضا ہے، کیونکہ اس نے اپنے اوپر کچھ لازم نہیں کیا، اور کسی چیز کو ہلاک کردینا ایسا عقد نہیں ہے جو ہمیشہ رہے، اور اس لئے کہ حربی کا مال مسلمان کے مال سے بڑھا ہوا نہیں ہے، اور مسلمان کا مال حربی پر ضمان واجب نہیں کرتا ہے، (لہذا حربی کا مال حربی پر بدرجہ اولی ضمان واجب نہیں کرے گا) شافعیہ کا غیر اصح قول ضمان کا ہے [۲]۔

حنفیہ کہتے ہیں: جب دو حربی ہمارے پاس دارالاسلام مستامن کی حیثیت سے آئیں تو مسلمان قاضی ان دونوں کے درمیان فیصلہ نہیں کرے گا۔ اس لئے کہ دارالحرب میں ان دونوں کے درمیان جو لین دین کا معاملہ ہوا تھا اس کی کوئی حیثیت نہیں، کیونکہ حربیوں پر ہماری ولایت نہیں ہے، اور اگر ہمارے پاس دارالاسلام مسلمان ہوکر آئے ہوں تو مسلم قاضی ان دونوں کے درمیان فیصلہ کرے گا اس لئے کہ ولایت ثابت ہے، جہاں تک غصب اور اتلاف کی بات ہے تو قاضی اس کے بارے میں کچھ بھی فیصلہ نہیں کرے گا، اگرچہ مسلمان ہوکر دارالاسلام آئیں [۳]۔

(۱) الأم للشافعی ۴/ ۲۸۸، کشاف القناع ۳/ ۱۰۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۰۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۰، المغنی ۸/ ۴۸۳ طبع ریاض۔
(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۱۳۲، ۱۳۳۔

دار الحرب میں جان و مال کی عصمت:

۱۲-اصل یہ ہے کہ حربیوں کے مال اور ان کا خون مباح ہے، کسی بھی طرح محفوظ و معصوم نہیں ہیں، اور مسلمانوں کو یہ اختیار حاصل ہے کہ ان کی جان اور مال پر جس طریقہ سے چاہیں قبضہ کرلیں، کیونکہ حربی ہم مسلمانوں کے خون اور مال کو مباح سمجھتے ہیں، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، لیکن فقہاء نے بعض ایسے حالات کا تذکرہ کیا ہے، جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حربی کے دار الحرب میں رہتے ہوئے اس کی جان اور اس کا مال محفوظ رہیں گے، ان میں سے بعض یہ ہیں:

۱۳-الف-جب کوئی مسلمان امان لیکر یا قیدی بن کر دار الحرب میں داخل ہوجائے اور اہل حرب اس کو جان یا مال کا امین سمجھیں، تو اس مسلمان کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ اہل حرب کے ساتھ خیانت کرے، کیونکہ ان لوگوں نے اس کو امان اس شرط کے ساتھ دی تھی کہ وہ ان کے ساتھ خیانت نہیں کرے گا، اور اپنی طرف سے ان کو امن دے گا، اور اگرچہ لفظوں میں اس کی صراحت نہ ہو تو بھی معنی معلوم و متعین ہے، لہذا اس مسلمان کے لئے حربیوں کے ساتھ خیانت کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ یہ دھوکا ہے، اور اسلام میں دھوکا جائز نہیں ہے، چنانچہ اگر یہ مسلمان ان لوگوں کا کچھ مال چوری کرلے یا غصب کرلے تو اس کے ذمہ اصل مالک تک لوٹانا واجب ہوگا، اور اگر اس مال کے مالک امان لے کر دار الاسلام آئیں، تو وہ اس مال کو لوٹا دے، اور اگر دار الاسلام نہ آئیں، تو مال مالکوں کے پاس بھیج دے، کیونکہ مسلمان نے حرام طریقہ پر مال لیا تھا، اس لئے واپسی واجب ہوگی، جیسا کہ اگر کسی مسلمان ہی کا مال لیا ہوتا تو واپس کرنا واجب ہوتا[1]۔

جب کوئی حربی دار الحرب میں اسلام قبول کرتا ہے تو اس کا خون محفوظ

(۱) البدائع ۷/۱۳۳، الخرشی ۲/۱۱۶، الأم للشافعی ۴/۲۴۸، ۲۴۹، مغنی المحتاج ۴/۲۳۹، المغنی لابن قدامہ ۸/۴۵۸۔

ہوجاتا ہے، اور اپنے مال اور چھوٹی اولاد کو قیدی بنائے جانے سے محفوظ کرلیتا ہے، اگر کوئی اس کو جان بوجھ کر قتل کردے تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے قصاص لیا جائے گا، اور اگر خطأً قتل کیا ہے تو اس پر دیت لازم ہوگی اور کفارہ واجب ہوگا، یہ امام شافعی اور امام ابو یوسف کا قول ہے، کیونکہ مسلمانوں کی جان اور مال کی عصمت کے بارے میں نصوص عام ہیں کہ جہاں بھی مسلمان ہو اس کی جان اور مال معصوم ہیں[1]۔

حنفیہ کہتے ہیں: اگر کسی مسلمان نے اسے دار الحرب میں قتل کردیا، خواہ قتل عمد ہو یا خطا، تو اس پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا، البتہ قتل خطأ میں کفارہ واجب ہوگا، انہوں نے اس ارشاد ربانی سے استدلال کیا ہے: "فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ"[2] (تو اگر وہ ایسی قوم میں ہو جو تمہاری دشمن ہے درآنحالیکہ (وہ بذات خود) مومن ہے تو ایک مسلم غلام کا آزاد کرنا (واجب ہے)) اس آیت میں دیت کا ذکر نہیں ہے، دیکھئے: اصطلاح "قتل عمد"۔

جہاں تک اس کے چھوٹے بچوں کی بات ہے تو وہ سب اس کے تابع ہو کر آزاد مسلمان ہوں گے، جہاں تک مال کی بات ہے تو جو کچھ اس کے قبضہ میں اموال منقولہ میں سے ہے وہ اسی کا ہے۔

اسی طرح اگر اس کا مال کسی مسلمان یا کسی ذمی کے ہاتھ میں ودیعت ہے تو وہ اسی کا ہے، اس لئے کہ امین کا قبضہ مالک کے قبضے کی طرح ہے، لہذا وہ مال معصوم قرار پائے گا۔

جہاں تک اس کی جائداد کی بات ہے، تو اگر مسلمان دار الحرب پر قابض ہوگئے تو وہ جائداد مال غنیمت ہے، کیونکہ وہ بھی دار الحرب کا ایک حصہ ہے، لہذا اسے مال غنیمت قرار دینا درست ہوگا[3]۔

(۱) المغنی ۸/ ۹۴، ۴۲۸، کشاف القناع ۳/ ۵۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۶، الأم للشافعی ۴/ ۲۴۵، الخرشی ۳/ ۱۴۲۔

(۲) سورۂ نساء/ ۹۲۔

(۳) البدائع ۷/ ۱۰۵، رد المحتار ۳/ ۲۳۳۔

۱۴-ب- جب حربی دارالاسلام میں مسلمان ہوجائے یا دارالاسلام آئے اور اس کی چھوٹی اولاد دارالحرب میں ہوں، تو اولاد بھی مسلمان شمار کی جائیں گی، اور ان بچوں کو قیدی بنانا درست نہ ہوگا، اسی طرف شافعیہ اور حنابلہ گئے ہیں، یہ حضرات کہتے ہیں: چونکہ یہ مسلمان کی اولاد ہیں، اس لئے ضروری ہے کہ اسلام میں اس کے تابع ہوں، جیسا کہ اگر دارالاسلام میں ہوتی تو والد کی تبعیت میں مسلمان ہوتیں، اور اس لئے کہ اس کا مال مسلمان کا مال ہے، لہذا اس کے مال کو مال غنیمت بنانا درست نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر دارالاسلام میں ہوتا (تو اس کا مال محفوظ ہوتا اور مال غنیمت نہیں ہوتا)[۱]۔

حنفیہ کہتے ہیں: اگر دارالحرب میں مسلمان ہوا اور ہمارے پاس (دارالاسلام) ہجرت کر کے آیا، پھر اس دارالحرب پر مسلمان غالب آئے (جہاں سے وہ ہجرت کر کے آیا تھا) تو اس کے مال مال غنیمت میں شمار ہونگے، سوائے اس مال کے جو کسی مسلمان یا ذمی کے یہاں ودیعت رکھا ہو۔

اور اگر دارالاسلام میں مسلمان ہوا، پھر مسلمان اس دارالحرب پر غالب آگئے، (جہاں سے وہ ہجرت کر کے آیا تھا)، تو اس کے مال اور چھوٹے بچے مال غنیمت متصور ہونگے، اس لئے کہ اختلاف دار تبعیت کے لئے مانع ہے، اسی طرف مالکیہ بھی گئے ہیں[۲]۔

حنفیہ کہتے ہیں: اگر کوئی مسلمان دارالحرب گیا اور وہاں مال کمایا، پھر مسلمان دارالحرب پر غالب آگئے، تو اس مسلمان کا حکم اس شخص کے جیسا ہے جس نے دارالحرب ہی میں اسلام قبول کیا اور دارالاسلام ہجرت نہ کر سکا[۳]۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) المدونہ ۲/ ۱۹، بدائع ۷/ ۱۰۵، ۱۰۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۵، ۱۰۶۔

دار الحرب میں تجارت:

۱۵- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ تاجر کے لئے جائز نہیں ہے کہ دارالحرب تجارت کے لئے ایسی چیز لے جائے جس سے اہل حرب کو جنگ میں تقویت حاصل ہو، مثلاً ہر طرح کے اسلحے، زین، تانبا، لوہا اور ہر وہ شی جو جنگ میں ان کی تقویت کا باعث ہو، کیونکہ اس میں مسلمانوں کے خلاف جنگ میں ان کی اعانت ہے، اور جب حربی دارالاسلام آئے تو وہ کوئی ہتھیار نہیں خریدے گا، اور اگر خرید لیا تو دارالحرب نہیں لے جانے دیا جائے گا[۱]۔

جہاں تک دارالحرب میں ہتھیار اور اس کے علاوہ دوسرے ان چیزوں کی تجارت کی بات ہے جن سے جنگ میں مدد نہیں لی جاتی ہے جیسے، کپڑے، غلے اور اس طرح کی دوسرے چیزیں، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ بیع سے ممانعت کی علت معدوم ہے، ہاں اگر مسلمان خود ان اشیاء کے حاجتمند ہوں تو دارالحرب تجارت کے لئے نہیں لے جائی جائے گی، عرف یہی ہے کہ تاجر لوگ بلا روک ٹوک دارالحرب جاتے ہیں اور اپنا کاروبار کرتے ہیں، لیکن افضل یہی ہے کہ دارالحرب تجارت کے لئے نہ جائیں، اس لئے کہ وہ مسلمانوں کو کمتر سمجھنے لگیں گے، اور مسلمانوں کو اپنی تہذیب کی طرف دعوت دینے لگیں گے، لہذا دارالحرب جانے سے روکنا نفس کو ذلت ورسوائی سے بچانے اور دین کو زوال سے محفوظ رکھنے کے قبیل سے ہوگا[۲]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ دارالحرب میں تجارت کرنا سخت مکروہ ہے، کسی مسلمان کے لئے مناسب نہیں ہے کہ دارالاسلام کو چھوڑ کر

(۱) المدونہ ۴/ ۲۷۰، ابن عابدین ۳/ ۲۲۶، قلیوبی ۲/ ۱۵۶، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۹۲، بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۲، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۲۔

دارالحرب میں جا کر تجارت کرے جہاں اس پر کفر کے احکام جاری ہوں[۱]۔

خاندان اور وراثت کے احکام میں اختلاف دار کا اثر:

۱۶ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مسلمان مسلمان کا وارث ہوگا، گرچہ ایک مسلمان دارالحرب میں ہو اور دوسرا مسلمان دارالاسلام میں ہو، اختلاف اس میں ہے کہ غیر مسلم جب مختلف دار میں ہوں تو ایک دوسرے کے وارث ہوں گے یا نہیں۔

(دیکھئے: ''اختلاف الدار'')۔

(۱) المدونہ ۲۷۰/۴۔

دارالعہد

تعریف:

۱ - **العھد** کا لغوی معنی امان، ذمہ، یمین، حفاظت اور حرمت کی رعایت ہے، اور جو بھی بندوں کے درمیان میثاق و پیمان ہوتے ہیں اس کو عہد کہتے ہیں[۱]۔

دارالعھد: ہر وہ شہر جس کے باشندوں سے امام نے اس شرط پر صلح کی ہو کہ زمین ان ہی کے قبضہ میں رہے گی اور مسلمانوں کے لئے اس کا خراج ہوگا[۲]۔

دارالعہد کے دوسرے نام **دارالموادعه**، **دارالصلح** اور **دارالمعاھده** بھی ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف - دارالحرب:

۲ - دارالحرب: ہر وہ خطہ جس میں کفر کے احکام غالب ہوں۔

شافعیہ کہتے ہیں: یہ ہر وہ جگہ ہے جہاں غیر مسلم آباد ہوں اور اسلامی حکومت وہاں تک نہ پہنچی ہو، یا اس میں اسلام کے احکام کبھی غالب نہ ہوئے ہوں[۳]۔

(۱) تاج العروس مادہ: ''عہد''۔

(۲) بدائع الصنائع ۳۰/۷، ۳۱، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۳۸، کشاف القناع ۴۳/۳، ۹۶، الانصاف ۱۲۱/۴، المدونہ ۲۲/۲۔

(۳) المبسوط ۸۶/۱۰، بدائع ۱۰۸/۷، نہایۃ المحتاج ۸۲/۸، أسنی المطالب رص ۲۰۴، حاشیۃ البجیرمی ۲۲۰/۴۔

دارالعہد دارالحرب کے مقابلہ میں خاص ہے کہ اس میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان معاہدہ ہوتا ہے، اسی لئے دارالعہد دارالحرب سے بعض احکام میں ممتاز ہے، جس کا بیان عنقریب آئے گا۔

ب- دارالاسلام:

۳- دارالاسلام: ہر وہ شہر یا علاقہ جس میں اسلام کے احکام کو غلبہ و ظہور ہو (۱)۔

ج- دارالبغی:

۴- دارالبغی: ایسی جگہ جہاں کسی وجہ سے امام کی طاعت سے خروج کر کے کچھ مسلمان اکٹھا ہو گئے ہوں اور اس جگہ انہی لوگوں کو غلبہ حاصل ہو۔

دارالعہد سے متعلق احکام:

۵- امام کے لئے جائز ہے کہ کسی مصلحت کے پیش نظر حربیوں سے کچھ دنوں کے لئے جنگ بندی پر صلح کرلے خواہ یہ صلح بالعوض ہو یا بلا عوض، یہ ملک دارالعہد کہلائے گا، دیکھئے اصطلاح: ''ہدنہ''۔

فقہاء نے حربیوں کے ساتھ عقد صلح کی دو قسمیں کی ہیں:

الف- ایک قسم یہ ہے کہ عقد صلح میں شرط یہ ہو کہ زمین ہماری ہوگی، ہم ان لوگوں کے قبضہ میں اس شرط پر چھوڑ رہے ہیں کہ وہ ہمیں زمین کا خراج ادا کریں گے، تو یہ صلح بالاتفاق صحیح ہے، اور جو خراج ادا کریں گے وہ اجرت ہوگی جو ان کے اسلام قبول کرنے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگی، اور وہ زمین اگر کسی مسلمان کی طرف منتقل ہوجائے تو بھی اس کا خراج لیا جائے گا، وہ لوگ اہل عہد کہلائیں گے،

(۱) سابقہ مراجع۔

اور ملک دارالاسلام کہلائے گا، اہل عہد اس میں بیع یا رہن وغیرہ کا تصرف نہیں کرسکیں گے، اگر وہ لوگ اپنا جزیہ ادا کریں تو ان لوگوں کو ہمیشہ برقرار رکھیں گے، اور اگر جزیہ ادا کرنے سے باز آجائیں تو ادا کرنے پر مجبور نہیں کئے جائیں گے، اور وہاں اسی مدت تک رکھے جائیں گے جس مدت تک اہل صلح رکھے جاتے ہیں (۱)۔

دوسری قسم یہ ہے کہ عقد صلح میں شرط یہ ہو کہ زمین وہاں کے باشندوں کی رہے گی، اس قسم کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک صلح درست ہوگی، اور وہ لوگ جو خراج ادا کریں گے وہ جزیہ کے حکم میں ہوگا، جب وہ لوگ اسلام قبول کرلیں گے تو خراج ساقط ہوجائے گا، اور وہ ملک دارالاسلام نہیں کہلائے گا، بلکہ دارالعہد ہوگا، ان لوگوں کے لئے وہاں کی زمین بیچنا اور رہن رکھنا درست ہوگا، اور جب وہ زمین کسی مسلمان کی طرف منتقل ہوجائے گی تو اس کا خراج نہیں لیا جائے گا، اور جب تک وہاں کے باشندے عہد پر قائم رہیں گے اس وقت تک وہ لوگ وہاں برقرار رہیں گے، ان سے ان کا جزیہ وصول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ وہ لوگ دارالاسلام میں نہیں ہیں، اسی لئے ان لوگوں کو کلیسا بنانے کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ زمین ان کی اپنی ہے دارالاسلام نہیں ہے، لہذا اپنی مملوک زمین میں جس طرح چاہیں تصرف کریں، ان لوگوں کو اپنے مذہبی شعائر کے اظہار مثلاً شراب، خنزیر اور ناقوس بجانے سے نہیں روکا جائے گا، ہاں ہر ایسے تصرف سے روکے جائیں گے جس سے مسلمانوں کو ضرر پہنچے، جیسے: جاسوس کو پناہ دینا، مسلمانوں کی خبریں دشمنوں تک پہنچانا، اور ایسے تمام کام جن سے مسلمانوں کو ضرر ہو، امام پر لازم ہے کہ مسلمانوں اور ذمیوں کو ان لوگوں سے چھیڑ چھاڑ کرنے سے روکے (۲)۔

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۳۸، الأم للشافعی ۴ر۱۸۲، المغنی ۸ر۵۲۶، کشاف القناع ۳ر۹۵، الخرشی دفعہ ۲ ج ۳ر۱۴۷۔

(۲) سابقہ مراجع، مغنی المحتاج ۴ر۲۵۴۔

حنفیہ کہتے ہیں: اگر کافروں سے عہد کیا گیا کہ اسلام کے احکام ان کے ملک میں جاری ہوں گے، تو وہ ملک صلح کی بنیاد پر دارالاسلام ہوجائے گا، اور اس ملک میں آباد کفار ذمی کہلائیں گے، ان سے ان کا جزیہ وصول کیا جائے گا، اور اگر اہل حرب میں سے ایک جماعت مسلمانوں سے متعین سالوں کے لئے صلح کا مطالبہ کرے کہ وہ لوگ مسلمانوں کو خراج اس شرط پر دیں گے کہ ان پر ان کے ملک میں اسلامی احکام نافذ نہ ہوں، تو یہ شرط مقبول نہیں ہوگی الا یہ کہ اس میں مسلمانوں کے لئے مصلحت ہو، اگر امام ان کے ساتھ اس شرط کے ساتھ صلح کرنے میں مصلحت سمجھ رہا ہو تو اگر اس صلح کی ضرورت ہو تو جائز ہے، اور وہ ضرورت جنگ کے لئے تیاری ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ مسلمان دشمن کے مقابلہ میں کمزور ہیں، اور کافروں کی قوت اتنی بڑھی ہوئی ہے کہ وہ دوسروں پر حملہ آور ہونے کی پوزیشن میں ہیں، لہذا بلا ضرورت درست نہیں ہے، اس لئے کہ صلح دراصل فرض شدہ قتال کو چھوڑنا ہے، صلح صرف ایسی حالت میں درست ہوگی کہ وہ قتال کا ذریعہ بنے، اس لئے کہ ایسی صورت میں صلح بھی معنوی جنگ ہوگی۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَلاَ تَهِنُوْا وَتَدْعُوْا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللّٰهُ مَعَكُمْ"[1] (سوتم ہمت مت ہارو اور انہیں صلح کی طرف مت بلاؤ، اور تم ہی غالب رہو گے، اور اللہ تمہارے ساتھ ہے) اور ضرورت کے تحقق کے وقت صلح کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ"[2] (اور اگر وہ جھکیں صلح کی طرف تو (آپ کو اختیار ہے کہ) آپ بھی اس کی طرف جھک جائیں اور اللہ پر بھروسہ رکھئے)۔

حدیث شریف میں ہے: "أن رسول الله ﷺ وادع أهل مكة عام الحديبية على أن توضع الحرب عشر سنين"[1] (رسول اللہ ﷺ نے اہل مکہ سے حدیبیہ کے سال صلح کی اس شرط پر کہ دس سال تک جنگ نہیں ہوگی) صلح کی صحت کے لئے امام کی اجازت شرط نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر مسلمانوں کی ایک جماعت نے امام کی اجازت کے بغیر صلح کر لی تو یہ صلح بھی صحیح ہوگی، کیونکہ صلح صحیح ہونے کا اصل معیار مسلمانوں کا مفاد ہے[2]۔

لیکن وہ اس صلح کے باوجود حربی ہی رہیں گے تو جب امام ان سے صلح کرے اس وقت اگر صورت حال یہ ہو اس نے اپنے لشکر سے ان کے شہروں کا محاصرہ کر رکھا ہو تو اس وقت صلح کے نتیجہ میں جتنا مال آئے گا، وہ مال غنیمت ہوگا، امام اس کا خمس یعنی پانچواں حصہ نکال کر باقی چار حصے فوجیوں پر تقسیم کردے گا، اس لئے کہ یہ مال بزور طاقت ہاتھ آیا ہے، اور اگر ابھی فوج ان کے ملک میں داخل ہی نہیں ہوئی تھی کہ ان حربیوں نے قاصد بھیج کر مال کے بدلے میں صلح کی درخواست کی تو اس صلح میں ان سے جو مال ہاتھ آئے گا وہ جزیہ کے حکم میں ہوگا، اس میں خمس نہیں ہوگا، بلکہ جزیہ کے مصارف میں پورا مال خرچ ہوگا۔

دارالعہد والوں کے لئے امان:

٦ - امام مسلمانوں اور ذمیوں کو روکے گا کہ دارالعہد والوں کو نہ ستائیں، اور ان سے چھیڑ چھاڑ نہ کریں، کیونکہ انہوں نے صلح کے ذریعہ اپنی جان و مال کے لئے امان حاصل کر لی ہے، ہاں اگر اہل حرب

(۱) سورۂ محمد/ ۳۵۔

(۲) سورۂ أنفال/ ٦١۔

(۱) حدیث: "وادع رسول الله ﷺ أهل مكة عام الحديبية" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۱۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۸۔

میں سے دوسری قوم ان پر یلغار کرے، تو مسلمانوں پر ان کی طرف سے دفاع کرنا واجب نہیں، کیونکہ وہ اس صلح کی وجہ سے اہل حرب کے حکم سے خارج نہیں ہوئے، اس لئے کہ انہوں نے اسلام کے احکام کی اتباع نہیں کی، لہذا مسلمانوں پر ان کی نصرت واجب نہیں [1]، اور یہ عہد یا مصالحت عقد لازم نہیں ہے بلکہ اسے توڑا جاسکتا ہے، چنانچہ اس میں امام کو یہ اختیار ہے کہ نقض عہد کی اطلاع ان کو کردے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ'' [2] (اور اگر آپ کو کسی قوم سے خیانت کا اندیشہ ہو تو آپ (وہ عہد) ان کی طرف اسی طرح واپس کردیں)، اور اگر معاہدہ ایسا ہوا کہ ان کے ملک میں اسلامی احکام نافذ ہوں گے، تو یہ عقد لازم ہوگا، اور نقض عہد کے احتمال سے پاک ہوگا، کیونکہ اس طرح کا معاہدہ دراصل عقد ذمہ ہے، اور ملک دار الاسلام ہے، جس میں اسلامی احکام جاری ہوتے ہیں [3] اور اگر یہ لوگ صلح مکمل ہوجانے کے بعد خود صلح کو توڑ دیں تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام شافعی، امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے یہ ہے کہ ان کے صلح توڑ دینے کی وجہ سے ان کا ملک دار الحرب میں تبدیل ہوجائے گا، اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر اس ملک میں مسلمان ہیں، یا ان کے اور دار الحرب کے درمیان کوئی مسلم ملک ہے تو ان کا ملک دار الاسلام ہی باقی رہے گا، ان پر باغیوں کا حکم نافذ ہوگا، اور اگر ان کے درمیان کوئی مسلمان نہیں ہے، اور نہ ہی ان کے اور دار الحرب کے درمیان کوئی مسلم ملک ہے، تو وہ دار الحرب ہوجائے گا [4]۔

(۱) المبسوط ۱۰/۸۶، البدائع ۷/۱۰۸، الفتاوی الہندیہ ۲/۱۹۶، ۱۹۷۔

(۲) سورۂ أنفال/۵۸۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) الماوردی رص ۱۳۸، أبو یعلی رص ۱۴۶، الدسوقی ۲/۲۰۶۔

اور اگر وہ لوگ عہد شکنی کریں جبکہ ان میں سے کوئی ہمارے یہاں دار الاسلام میں ہے، تو اس کو اس کے امن کی جگہ پہنچا دیا جائے گا، یعنی ایسی جگہ جہاں ہم سے اور عہد والوں سے امن ہو، اس کے بعد وہ حربی ہوجائیں گے [1]۔

(۱) الشرقاوی علی التحریر ۲/۲۴۔

دالیہ

تعریف:

۱- الدالية: کا لغوی معنی ڈول وغیرہ ہے، اور ایک لکڑی جو صلیب کی شکل کی بنائی جاتی ہے اور ڈول کے سرے میں باندھی جاتی، ہے، پھر ایک رسی لی جاتی ہے جس کے کنارے کو اس لکڑی سے باندھ دیا جاتا ہے، اس رسی سے ایک کنارے کو باندھا جاتا ہے، اور دوسرے کنارے کو ایک لمبی لکڑی جو بانس کے مثل ہوتی ہے اس سے باندھ دیا جاتا ہے، اور وہ کنواں کے سرے پر لگائی جاتی ہے، اور اس کے ذریعہ سیراب کیا جاتا ہے، دالية، اسم فاعل بمعنی مفعول ہے، جمع: دوالی [۱]۔

فقہاء اس لفظ کو اسی لغوی معنی میں استعمال کرتے ہیں [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

سانیہ (رہٹ، پانی لانے والا):

۲- السانيه: بڑی بالٹی جو کہ مسنویه (رہٹ) پر نصب کی جاتی ہے، جسے جانور چل کر کھینچتا ہے، اور سانیہ اس اونٹنی کو بھی کہتے ہیں جس پر پانی لاکر سیراب کیا جاتا ہے [۳]۔

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''دلو''۔

(۲) العنایہ بہامش تکملہ فتح القدیر ۱۴۹/۸ طبع الامیریہ، کشاف القناع ۲۰۹/۲۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''سنا''، المعجم الوسیط، کشاف القناع ۲۰۹/۲۔

ناعورہ:

۳- الناعوره واحد ہے، اس کی جمع نواعیر ہے، یعنی رہٹ، چکی کا پہلو جسے پانی گھوماتا ہے اور اس سے آواز بھی پیدا ہوتی ہے [۱] لہذا دالیہ، سانیہ اور ناعورہ سب زمین تک پانی اٹھانے کے وسائل ہیں [۲]۔

اجمالی حکم:

۴- ڈول سے سیراب کئے جانے کی صورت میں زکاۃ:

ہر وہ فصل جس کی سینچائی دالیہ، یا سانیہ، یا دولاب (ایک قسم کا رہٹ) یا ناعورہ یا دوسرے ذرائع سے کی جائے، جس میں مشقت اور خرچ ہو اس میں بیسواں حصہ واجب ہوگا، کیونکہ حضرت معاذؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: ''بعثنی رسول الله ﷺ إلى اليمن، و أمرني أن آخذ مما سقت السماء وما سقي بعلا [۳] العشر و ما سقى بالدوالى نصف العشر'' [۴] (رسول اللہ ﷺ نے مجھے یمن روانہ فرمایا اور حکم دیا کہ جس زراعت کو آسمان نے سیراب کیا ہو، یا اسے خود بخود زمین کے اندر سے تری پہنچی ہو اس میں سے دسواں حصہ لوں، اور جس کی سینچائی رہٹ و ڈول سے ہوئی ہو اس میں سے بیسواں حصہ لوں) نیز اس لئے کہ پوری زکاۃ ساقط ہونے میں مشقت کا اثر ہے جیسا کہ معلوم ہے، (یعنی جس جانور کو گھر میں چارہ دیا جاتا ہو تو اس میں زکاۃ نہیں ہے) تو زکاۃ کی

(۱) لسان العرب والمصباح المنیر مادہ: ''نعر''، کشاف القناع ۲۰۹/۲۔

(۲) المغنی ۶۹۹/۲، کشاف القناع ۲۰۹/۲۔

(۳) البعل: وہ کھیتی جو صرف اپنی جڑوں سے نمی لے لیتی ہو، الگ سے سیراب کرنے کی ضرورت باقی نہ رہے (المعجم الوسیط، المصباح)۔

(۴) حدیث معاذؓ: ''بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن، وأمرني أن آخذ مما سقت السماء'' کی روایت ابن ماجہ (۵۸۱/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی سند حسن ہے۔

تخفیف میں بدرجہ اولی موثر ہوگی، اور اس لئے کہ زکاۃ مال نامی میں واجب ہوتی ہے، اور مشقت نمو کی کمی میں موثر ہوتی ہے، تو واجب زکاۃ کی کمی میں بھی موثر ہوں گی [1]۔

سطح زمین پر جاری پانی اور ڈول وغیرہ سے سیراب ہونے والے کھیت میں [2] وجوب زکاۃ کے مسائل میں تفصیل ہے، اسے ''زکاۃ'' کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

نہروں پر ڈول نصب کرنا:

۵ - عام نہروں جیسے، نیل، دجلہ، فرات اور اس جیسی عام ندیوں پر ہر مسلمان کے لئے ڈول نصب کرنا جائز ہے، بشرطیکہ نہر کو نقصان نہ پہنچے، اس لئے کہ یہ ندیاں کسی کی ملکیت اور قبضہ میں نہیں ہوتی ہیں، لہذا کسی شخص کے ساتھ خاص نہیں ہوں گی، بلکہ سبھی برابر کے شریک ہوں گے اور ہر ایک کو ان سے نفع اٹھانے کا حق ہے، بشرطیکہ نہر کو نقصان نہ پہنچے، جیسا کہ شاہراہ سے ہر ایک کو فائدہ اٹھانے کا حق ہوتا ہے، اور اگر نہر کو نقصان پہنچے، تو ہر مسلمان کو روکنے کا حق ہوگا اس لئے کہ یہ عام مسلمانوں کا حق ہے، تصرف کرنے کا حق ہر ایک کو ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ ضرر نہ پہنچے، جیسے کہ شاہراہ میں تصرف ہر ایک کے لئے جائز ہے، لیکن ضرر کی حفاظت کے ساتھ [3]، جہاں تک مشترک نہر کی بات ہے تو اگر کوئی شریک ڈول نصب کرنا چاہے، تو دیکھا جائے گا کہ اگر گھاٹ اور نہر کو نقصان نہ پہنچے اور تعمیر کی جگہ اسی شریک کی زمین ہو، تو ڈول نصب کرنا جائز ہے، ورنہ نہیں، اس لئے کہ خود نہر اور مقام تعمیر تمام شرکاء کے درمیان مشترک ملکیت ہے، ہر ایک شریک کا حق پانی سے متعلق ہے، اور مشترک ملکیت اور مشترک حق میں بغیر شریک کی اجازت ورضامندی کے تصرف جائز نہیں ہے [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''میاہ'' اور ''نہر''۔

(۱) المغنی ۲/ ۶۹۹، طبع ریاض، مطالب أولی النہی ۲/ ۶۱، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۱۳ شائع کردہ دار المعرفہ، أسنی المطالب ۱/ ۳۷۱، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۴۱۸ شائع کردہ دار المعرفہ۔

(۲) السیح: زمین پر بغیر کسی آلہ اور مشقت کے جاری ہونے والا ظاہر پانی (المعجم الوسیط)۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۲ طبع الجمالیہ، مجلۃ الأحکام العدلیہ مادہ (۱۲۳۸)، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۸۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۴، ۳۰۶۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۰، ابن عابدین ۵/ ۲۸۵۔

دامعۃ

تعریف:

۱- دمعت العین دمعا آنکھ سے آنسو بہنا، الدمع: آنسو، شجۃ دامعۃ خون بہانے والا زخم، الدامعۃ من الشجاج: ایسا زخم جس سے خون بہتا ہو، جیسا کہ آنکھ سے آنسو بہتا ہے [۱]۔

اور دامعہ کے معنی میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام طحاوی اور قاضی زادہ لغوی معنی کی طرف گئے ہیں، حنابلہ مذکورہ زخم کو بازلہ اور دامیہ بھی کہتے ہیں:

حنفیہ کے یہاں دامعہ وہ زخم ہے جس سے خون ظاہر ہو اور آنکھ کے آنسو کی طرح بہے نہیں، جیسا کہ اکثر کتب حنفیہ میں لکھا ہے مثلاً "بدائع"، "کافی" اور "ردالمحتار"، اور عام شرح کی کتابوں میں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک دامعہ اور دامیہ دونوں ایک ہی ہیں، اور وہ یہ ہے کہ ایسا زخم جو جلد کو اتنا کمزور کردے کہ اس سے خون آنسو کی طرح ٹپکے لیکن جلد پھٹی نہ ہو [۲]۔

اجمالی حکم:

۲- دامعہ (خون بہانے والا زخم) یا تو جان بوجھ کر ہوگا یا غلطی سے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المغرب، مادہ: "دمع"۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۷۲، بدائع ۷/ ۲۹۶، تکملہ فتح القدیر ۹/ ۲۱۷ طبع دار احیاء التراث العربی، الزرقانی ۸/ ۱۵، الدسوقی ۴/ ۲۵۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۶۸، کشاف القناع ۶/ ۵۱، المغنی ۸/ ۵۴، ۵۵۔

اگر جان بوجھ کر ہے، تو مالکیہ کے نزدیک قصاص لازم ہوگا، یہی حنفیہ کا ظاہر مذہب ہے، اور شافعیہ کا بھی ایک قول ایسا ہی ہے۔

قصاص لازم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بدلہ لینے میں مماثلت کا امکان ہے، اور چونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ" [۱] (اور زخموں میں قصاص ہے)۔

شافعیہ، حنابلہ اور ایک روایت کے مطابق امام ابوحنیفہؒ اس طرف گئے ہیں کہ دامعہ میں قصاص جاری نہیں ہوگا، کیونکہ مماثلت کا تحقق ممکن نہیں ہے، ہاں ایک عادل شخص فیصلہ کرے گا کہ زخم کا کتنا معاوضہ ہونا چاہیے اور وہی لازم ہوگا، [۲] اس لئے کہ اس میں تاوان ازروئے شرع مقرر نہیں ہے، اور نہ ہی یوں ہی چھوڑ دینا قرین صواب اور مصلحت ہے، اس لئے کم از کم ایک عادل شخص کا فیصلہ ہونا ضروری ہے کہ کتنا معاوضہ ہوگا؟ ایسا ہی امام نخعیؒ اور حضرت عمر بن عبد العزیز سے منقول ہے۔

اور اگر دامعہ غلطی سے ہو، تو اس میں ایک عادل آدمی کا فیصلہ ہوگا، کیونکہ اس بارے میں شرعا کوئی مقدار متعین نہیں ہے، اور نہ ہی رائیگاں کرنا اور کچھ لازم کئے بغیر چھوڑنا ممکن ہے، اس لئے ایک عادل شخص کا فیصلہ لازم ہوگا۔

یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جبکہ زخم اچھا نہ ہوا ہو، یا اچھا تو ہوگیا ہو لیکن عیب پیدا ہوگیا ہو، اور اگر بغیر عیب کے اچھا ہوگیا ہو تو مالکیہ، حنابلہ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کچھ بھی لازم نہیں ہوگا، کیونکہ تاوان اس عیب کی وجہ سے واجب ہوتا ہے جو کہ زخم خوردہ شخص کو زخم کے اثر سے لاحق ہوتا ہے، اور وہ عیب زائل ہوگیا اس لئے تاوان ساقط ہو جائے گا۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

(۲) حکومۃ العدل: ایسے معاوضہ کا نام ہے جسے اہل دانش مقرر کرتے ہیں (حکومۃ عدل)۔

امام ابو یوسف فرماتے ہیں: عادل شخص پر تکلیف والم کا فیصلہ کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ زخم تو پایا گیا، اوراس کو باطل قرار دینے کی کوئی سبیل نہیں، اوراس پر زخم کا تاوان واجب کرنا متعذر رہے، لہذا تکلیف والم کا تاوان واجب ہوگا، امام محمدؒ فرماتے ہیں: دوا اور ڈاکٹر کی فیس میں جتنا خرچ ہوگا اتنا معاوضہ واجب ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں: جب زخم اچھا ہوجائے اور عیب پیدا نہ ہوا ہو، تو اس میں دو قول ہیں:

پہلا قول: سوائے تعزیر کے کچھ لازم نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر کسی کو طمانچہ رسید کرے، یا کسی وزنی شی سے مارے اور تکلیف ختم ہوجائے، تو صرف تعزیر لازم ہوتی ہے۔

دوسرا قول: قاضی اپنے اجتہاد سے کچھ لازم قرار دے گا[(۱)]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''جنایۃ علی مادون النفس''، ''شجاج''، ''قصاص'' اور ''دیت''۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، ۳۷۳، ۳۷۶، البدائع ۷/ ۳۰۹، ۳۱۶، ۳۲۴، الہدایہ ۴/ ۱۸۷،۸۲، الاختیار ۵/ ۴۲ حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۶۹، ۲۷۰، الفوکہ الدوانی ۲/ ۲۶۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶، ۵۹، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۶۸، ۳۰۶، ۳۲۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۶۵، ۳۰۹، المغنی ۷/ ۱۰، ۵۶/۸، ۵۷، کشاف القناع ۶/ ۵۱، ۵۲۔

دامغة

تعریف:

۱- ''دامغة'' لغت میں **دمغه** سے ماخوذ ہے، یعنی اس کے دماغ پر مارا اور زخمی کیا یہاں تک زخم دماغ تک پہنچ گیا، **الدامغة من الشجاج**: ایسا کاری زخم جو دماغ کو کافی چور کردے، اس زخم میں اکثر انسان جاں بر نہیں ہو پاتا[(۱)]۔

فقہاء کے یہاں بھی ایسا ہی مستعمل ہے، فقہاء کہتے ہیں: دامغۃ وہ زخم ہے جو دماغ کی باریک جھلّی کو پھاڑ دیتا ہے، (جو کہ مغز کے لئے ساتر ہوتا ہے) اور اس طرح زخم مغز تک پہنچ جاتا ہے۔

یہ زخم اکثر جان لیوا ہوتا ہے، اسی لئے امام محمد بن حسن نے اس کو زخم میں شمار نہیں کیا، کیونکہ اس کے بعد عادۃً موت واقع ہوجاتی ہے، لہذا ان کے نزدیک یہ قتل متصور ہوگا نہ کہ زخم[(۲)]۔

اجمالی حکم:

۲- دماغ تک پہنچنے والا مہلک زخم اگر عمداً ہو تو اس میں قصاص لازم نہیں ہوگا جبکہ موت واقع نہ ہوئی ہو، کیونکہ اس زخم میں قصاص بالمثل لینا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ یہ زخم بڑا سنگین اور خطرناک ہوتا ہے، اکثر جان لیوا ثابت ہوتا ہے، اسی لئے اس میں عمد اور خطا دونوں کا

(۱) المغرب، المصباح المنیر، لسان العرب، مادہ: ''دمغ''۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۷۲، ۳۷۳، الاختیار ۵/ ۴۱، الدسوقی ۴/ ۲۵۲، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۶۰، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶، المغنی ۸/ ۴۷، کشاف القناع ۶/ ۵۲۔

یکساں حکم ہے، اس پر سب کا اتفاق ہے۔

مامومہ (گدی پر مار کا زخم) پر قیاس کرتے ہوئے دامغہ میں ثلث دیت لازم ہوگی، کیونکہ حضرت عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اہل یمن کے پاس خط لکھا، جس میں فرائض، سنن اور دیتوں کا تذکرہ کیا، اسی خط میں ہے: "في المأمومة ثلث الدية" [1] (مامومہ میں تہائی دیت لازم ہے)۔

شافعیہ میں سے ماوردی کے نزدیک اور ایسا ہی حنابلہ کا بھی ایک قول ہے کہ جانی (مجرم) پر مامومہ کا تاوان واجب ہونے کے علاوہ مزید ایک عادل کے معاوضہ کا فیصلہ بھی لازم ہوگا، اس لئے کہ مامومہ کے علاوہ چمڑے کا پھٹنا مستقل ایک جنایت ہے، لہذا اس کی وجہ سے ایک عادل شخص کا فیصلہ واجب ہوا۔

شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ کامل دیت لازم ہوگی۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے لئے موضحہ (ایسا زخم جو ہڈی کی سفیدی کو ظاہر کردے) کا قصاص لینا جائز ہے، اس لئے کہ وہ اپنے بعض حق کا بدلہ لے گا، اس لئے کہ وہ ایسی جنایت میں داخل ہے جس میں قصاص لینا ممکن ہے، اور باقی ماندہ کا تاوان لے گا، یہ شافعیہ کا مذہب ہے، اور حنابلہ کا بھی ایک قول ایسا ہی ہے، ابن حامد نے اسے اختیار کیا ہے، اس لئے کہ اس میں قصاص دشوار ہوگیا، لہذا اس کے بدل کی طرف منتقل ہوجائے گا، جیسا کہ کسی نے کسی کی دو انگلیوں کو کاٹ دیا، اور صرف ایک ہی انگلی کا بدلہ لینا ممکن ہے۔

حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ باقی ماندہ کا تاوان نہیں ہوگا، یہی ابوبکر کا اختیار کردہ قول ہے، کیونکہ یہ ایک ہی زخم ہے، اس میں قصاص اور دیت کو جمع نہیں کیا جائے گا۔

مذکورہ حکم ثلث دیت اس وقت ہے جبکہ زخم خوردہ شخص زندہ رہا، اور اگر مر گیا اور جنایت جان بوجھ کر تھی تو قصاص میں قتل کرنا لازم ہوگا، اور اگر خطا ہو تو اس میں کامل دیت لازم ہوگی [1]۔

---

(۱) حدیث عمرو بن حزم: "أن رسول الله ﷺ كتب إلى أهل اليمن كتابا" کی روایت نسائی (۸/۵۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، حافظ ابن حجر نے التلخیص (۴/۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں لکھا ہے کہ علماء کی ایک جماعت نے حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/۲۷۳، ۳۷۳، بدائع ۷/۳۱۶، تکملۃ فتح القدیر ۹/۲۱۸، جواہر الاکلیل ۲/۲۶۰، ۲۶۷، الدسوقی ۴/۲۷۰، مغنی المحتاج ۴/۲۶، ۵۸، المہذب ۲/۱۷۹، ۲۰۰، المغنی ۷/۷۱۰، ۸/۴۷، کشاف القناع ۶/۵۲۔

دامیہ

تعریف:

۱- **دامية** لغت میں **دمي الجرح يدمَى دميا ودمى** سے ماخوذ ہے،اس کا معنی ہے خون نکلنا، **الشجة الدامية**: ایسا زخم جس سے خون نکلے اور نہ بہے [(۱)]۔

دامیہ کے معنی میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ لغوی معنی مراد لیتے ہیں، اس لئے کہ مالکیہ کہتے ہیں: وہ ایسا زخم ہے جو چمڑے کو کمزور کردے اور اس سے خون بغیر جلد پھٹے ٹپکے۔

شافعیہ کہتے ہیں: ایسا زخم جس سے بغیر سیلان کے خون بہے [(۲)]۔

اکثر حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ یہ ایسا زخم ہے جس سے خون نکلے اور بہے البتہ ہڈی نظر نہ آئے، یہی حنابلہ کا بھی رجحان ہے، حنابلہ اس طرح کے زخم کو بازلہ اور دامغہ بھی کہتے ہیں [(۳)]۔

اجمالی حکم:

۲- دامیہ کا حکم وہی ہے جو کہ دامعہ کا ہے، جو تفصیلات دامعہ کے ذیل میں عمد وخطا کی صورت میں گذر چکی ہیں، وہی تفصیلات یہاں بھی ملحوظ ہیں۔

دیکھئے: ''دامعہ''۔

---

(۱) المغرب، المصباح المنیر، لسان العرب، مادہ: ''دمی''۔

(۲) منح الجلیل ۴/ ۳۶۴، الدسوقی ۴/ ۲۵۰، ۲۵۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۔

(۳) تکملہ فتح القدیر ۹/ ۲۱۷ شائع کردہ دار إحیاء التراث العربی، ابن عابدین = ۵/ ۳۷۲، ۳۷۳، بدائع ۷/ ۲۹۶، الاختیار ۵/ ۴۱، المغنی ۸/ ۵۵ کشاف القناع ۶/ ۵۱۔

دباغت

تعریف:

۱- **دباغت** لغت میں **دبغ الجلد دبغا و دباغا و دباغة** کا مصدر ہے یعنی کھال کو پکانا، درخت سلم کے پتوں وغیرہ سے کھال کو نرم کرنا تاکہ اس کی رطوبت، بدبو اور فساد زائل ہوجائے۔

الدباغة: چمڑے کی پکائی کا پیشہ، **الدباغ:** چمڑے کو پکانے والا۔

الدبغ والدباغ (دونوں کسرہ کے ساتھ): چمڑا پکانے کا مسالہ

المدبغة: چمڑا پکانے کی جگہ[1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں بھی دباغت کا اطلاق اس کے لغوی معنی پر ہی ہوتا ہے[2]۔

خطیب شربینی کا بیان ہے: **الدبغ** چمڑے کے زائد اجزاء یعنی رطوبت ونمی کو دور کرنا جن کے رہنے سے چمڑا فاسد ہو جاتا ہے، اوران کے نکالنے سے چمڑا اچھا ہوجاتا ہے، اس طور پر کہ اگر چمڑے کو پانی میں ڈال دیا جائے تو بدبو اور فساد نہ لوٹے[3]۔

بعض فقہاء کے نزدیک دباغت کے لئے شرط یہ ہے کہ دباغت ایسی چیز سے ہو کہ اگر چکھا جائے تو زبان کو کاٹے، جیسے: درخت سلم کے پتے، مازو اور بلوط کے درخت اور اس جیسی دوسری اشیاء[4] جیسا کہ عنقریب آئے گا۔ (فقرہ:۷)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-الصباغة:

۲- **الصباغة** رنگریزی کا پیشہ، **الصبغ و الصبغة والصباغ** (کسرہ کے ساتھ) سب کا ایک ہی معنی ہے یعنی رنگ، **الصبغ** فتحہ کے ساتھ مصدر ہے، بولتے ہیں: **صبغ الثوب صبغا:** کپڑے کو رنگنا، اس کے معنی میں اصل بدلنا ہے، چمڑے وغیرہ میں تبدیلی کا عمل ہوتا ہے[1]۔

ب-التشمیس:

۳- **التشمیس** "**شمست الشيء**" کا مصدر ہے، جب کوئی شخص کسی چیز کو دھوپ میں رکھ دے، اس سے مراد یہ ہے کہ کھال دھوپ میں پھیلا دی جائے، تاکہ اس کی رطوبت خشک ہوجائے اور بدبو ختم ہو جائے، حنفیہ اور ان کے ساتھ دیگر علماء نے اس کو حکمی دباغت قرار دیا ہے[2]، جیسا کہ عنقریب آئے گا۔

ج-التتریب:

۴- **التتریب** "**ترَّبَ**" کا مصدر ہے، یعنی خاک میں ڈالنا، جب چمڑے کی بدبو اور اس کی رطوبت دور کرنے کے لئے اس پر مٹی ڈالی جاتی ہے، تو کہتے ہیں: **تربت الاهاب تتريبا**، نیز کہا جاتا ہے کہ "**تربت الشيء**" جب کسی چیز پر آپ مٹی ڈال دیں، یہ بھی حکمی دباغت کی انواع میں سے ایک نوع ہے، یہ حنفیہ اور ان کے ساتھ دیگر علماء کی رائے ہے[3]۔

---

(۱) المصباح المنیر، متن اللغۃ، المعجم الوسیط، مادہ: "دبغ"۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۳۶، نہایۃ المحتاج ۱/۲۳۲، الخرشی ۱/۸۸۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/۸۲، الخرشی ۱/۸۸، الدسوقی ۱/۵۳۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/۸۲، نہایۃ المحتاج ۱/۲۳۳، حاشیۃ القلیوبی، ۱/۷۳۔

---

(۱) المصباح المنیر، متن اللغہ مادہ: "صبغ"۔

(۲) البنایہ علی الہدایہ ۱/۴۲۷، ابن عابدین ۱/۱۳۶۔

(۳) سابقہ دونوں مراجع۔

دباغت کی مشروعیت:

۵- دباغت مباح ہے، یہ بھی ان پیشوں میں سے ہے جن سے لوگوں کے بڑے مفاد وابستہ ہیں۔

دباغت کے جواز پر فقہاء نے مختلف احادیث سے استدلال کیا ہے، ان میں سے ایک حدیث ہے: آپ ﷺ نے فرمایا: "أیما إھاب دبغ فقد طھر "[1] (جس چمڑے کو دباغت دی گئی وہ پاک ہوگیا) اور اس لئے کہ دباغت چمڑے کی بدبو اور فساد کو دور کر کے چمڑے کو پاک کرنے کا ذریعہ ہے، لہذا دباغت شدہ چمڑوں سے انتفاع درست ہوجاتا ہے، جس طرح اور تمام پاک اشیاء سے انتفاع جائز ہوتا ہے[2]۔

دباغت کے قابل اشیاء:

۶- اکثر چمڑوں ہی کو دباغت دی جاتی ہے، اور دباغت سے وہ پاک ہوجاتے ہیں، اس تفصیل کے مطابق جو آگے آرہی ہے۔

بعض فقہاء (ان ہی میں سے حنفیہ ہیں) نے ذکر کیا ہے کہ مثانہ اور اوجھڑی دباغت قبول کرنے اور اس سے پاک ہونے میں کھال کی طرح ہیں، اسی طرح آنت بھی (دباغت قبول کرنے اور اس سے پاک ہونے میں کھال کے مثل ہے) علامہ ابن عابدین شامی نے "البحر الرائق" کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اگر مثانہ کو دباغت دینے کے بعد اس میں دودھ رکھا گیا تو جائز ہے، اسی طرح اوجھڑی اگر اس کی اصلاح اور دباغت ممکن ہے تو وہ بھی پاک ہو جائے گی، امام ابو یوسف فرماتے ہیں: پاک نہیں ہوگی اس لئے کہ وہ گوشت کی طرح ہے، اور اگر مردہ بکری کی آنت کی دباغت واصلاح کی، اس کے بعد اس کو ساتھ رکھ کر نماز پڑھی تو درست ہے، اس لئے کہ اس سے تانت بنایا جاتا ہے، اور یہ عمل دباغت کی طرح ہے[1]۔

حنابلہ میں سے بہوتی کا بیان ہے: آنت سے تانت بنانا دباغت ہے، ایسا ہی اوجھ کا حکم ہے، اس لئے کہ یہی عرف جاری ہے[2]۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ وہ چھوٹا سانپ جس میں خون ہوتا ہے، اسی طرح مردہ چوہے کے چمڑے دونوں دباغت قبول نہیں کرتے ہیں، لہذا اصلاح سے پاک نہیں ہوں گے[3]۔

وہ چیز جس سے دباغت حاصل ہوتی ہے:

۷- جن چیزوں سے دباغت حاصل ہوتی ہے ان کو دبغ اور دباغ بولتے ہیں، فقہاء کا اتفاق ہے کہ ذرائع دباغت کے لئے شرط یہ ہے کہ اس میں رطوبت جذب کرنے کی صلاحیت ہو، اور وہ خباثت وبدبو کو زائل کر سکے، دباغت کے تحقق کے لئے کسی دباغت دینے والے کے عمل کا ہونا ضروری اور شرط نہیں ہے، لہذا اگر ہوا کی وجہ سے چمڑا دباغت دینے کی جگہ میں گر گیا، یا ہوا سے اس پر چمڑے پکانے والے مسالے پڑ گئے، اور اس سے دباغت ہوگئی، تو کافی ہے، جیسا کہ دباغت دینے والے شخص کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے۔

فقہاء مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور ایک قول حنابلہ کا بھی ہے کہ ذرائع دباغت کا پاک ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ دباغت کی حکمت ومقصد کھال کی عفونت وبدبو کو دور کرنا اور اسے ہمیشہ کے لئے

---

(۱) حدیث: "أیما إھاب دبغ فقد طھر" کی روایت نسائی (۷/ ۱۷۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور اس کی اصل (صحیح مسلم ۱/ ۲۷۷ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۳۶، مواہب الجلیل مع المواق ۱/ ۱۰۱، مغنی المحتاج ۱/ ۸۲، ۸۳، کشاف القناع ۱/ ۵۴، ۵۵۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۳۵۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۵۶۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۱۳۶، زیلعی ۱/ ۲۵۔

قابل انتفاع بنانا ہے، لہذا جو چیز بھی اس کام میں کارآمد ثابت ہو اس سے دباغت درست ہوگی، خواہ پاک ہو جیسے: درخت سلم کے پتے اور مازو وبلوط کے درخت، یا ناپاک ہو جیسے پرندوں کے بیٹ [1]۔

کیا دوران دباغت یا دباغت کے بعد کھال کا دھونا شرط ہے؟ اس میں تفصیل ہے جس کا بیان آگے آرہا ہے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ذرائع دباغت کا پاک ہونا شرط ہے، اس لئے کہ نجاست سے طہارت نجس شئ سے حاصل نہیں ہوتی ہے، جیسے استنجا اور غسل میں [2]۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے صراحت کی ہے کہ دھوپ میں چمڑے کو ڈالنا اور اس پر مٹی چھڑکنا دباغت کے لئے کافی نہیں ہے [3] پھر ذرائع دباغت کے بارے میں (جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے درمیان) اختلاف ہے، یحی بن سعید مالکی سے منقول ہے کہ جس چیز سے بھی مردہ کی کھال کو دباغت دیا جائے یعنی آٹا یا نمک یا درخت سلم کے پتے وہ پاک کرنے والی ہے، پھر کہتے ہیں: یہی صحیح قول ہے، کیونکہ دباغت کی حکمت ومقصد کھال کی عفونت وبدبو کو دور کرنا اور اسے ہمیشہ کے لئے قابل انتفاع بنانا ہے، لہذا جو چیز بھی اس مقصد کو بروئے کار لانے میں کام آئے اس سے دباغت درست ہوگی۔

شافعیہ کہتے ہیں: دباغت دراصل چمڑے سے زائد اجزاء کو دور کرنا ہے، اور یہ مقصد ہر ترش شئ اور زبان کے لئے تکلیف رساں چیز سے حاصل ہوتا ہے، جیسے درخت سلم کے پتے، مازو اور بلوط کے درخت، انار کے چھلکے، شث اور شب [1] اگرچہ ہوا وغیرہ کے ذریعہ مذکورہ ذرائع دباغت پر چمڑے پڑ جائیں یا وہ ذرائع چمڑے پر پڑ جائیں۔ دھوپ، مٹی، برف اور نمک یا دوسری ایسی چیز سے دباغت نہیں ہوگی جن سے چمڑے کے زائد اجزاء ختم نہیں ہوتے، گو چمڑا خشک ہو جائے اور اس کی بو اچھی ہو جائے، اس لئے کہ زائد اجزاء زائل نہیں ہوئے، بلکہ مزید جم گئے ہیں، اسی وجہ سے اگر پانی میں بھگو یا جائے تو عفونت لوٹ آتی ہے۔

حنابلہ نے کہا: نجس شئ سے دباغت حاصل نہیں ہوتی، اور نہ ہی ہر ایسی شی سے دباغت ہوتی ہے جس میں رطوبت جذب کرنے کی صلاحیت نہ ہو، اور نہ خبث وعفونت زائل کرنے کی صلاحیت ہو، اس طور پر کہ اگر اس کے بعد کھال کو پانی میں بھگو یا جائے تو کھال خراب ہو جائے، اسی طرح دھوپ میں سکھانے، مٹی ڈالنے اور ہوا سے دباغت نہیں ہوگی [2]۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ہر اس شی سے دباغت حاصل ہوگی جس میں فساد اور بدبو زائل کرنے کی صلاحیت ہو، علامہ ابن عابدین شامی تحریر کرتے ہیں: جو چیز بدبو اور فساد کو زائل کرتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں: حقیقی جیسے درخت سلم کے پتے، شب اور مازو وبلوط کے درخت اور اس جیسی چیزیں، حکمی جیسے کھال پر مٹی ڈالنا، چمڑے کو دھوپ میں ڈالنا یا ہوا میں ڈالنا، اور اگر چمڑا خشک ہو جائے اور استحالہ نہ ہو تو پاک نہیں ہوگا [3]۔

حنفیہ کے یہاں حکمی اور حقیقی دباغت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، سوائے ایک صورت کے کہ اگر مردہ کے چمڑے کو دباغت حقیقی

(۱) ابن عابدین ۱/۱۳۶، الدسوقی ۱/ ۵۵، مغنی المحتاج ۱/ ۸۲، کشاف القناع ۱/ ۵۶، المغنی ۱/ ۷۰۔

(۲) المغنی ۱/ ۷۰، کشاف القناع ۱/ ۶۷۔

(۳) الدسوقی ۱/ ۵۵، الحطاب ۱/ ۱۰۱، مغنی المحتاج ۱/ ۸۲، کشاف القناع ۱/ ۵۶، المغنی ۱/ ۷۰۔

(۱) شث خوشبودار کڑوے مزے کے پھل کا ایک درخت جس سے دباغت دی جاتی ہے، اور شب: کان سے نکلنے والی ایک چیز جو پھٹکری کے مشابہ ہوتی ہے، اس سے دباغت دی جاتی ہے۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۵۶۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۱۳۶۔

کے بعد پانی میں ڈال دیا تو حنفیہ کی تمام روایات کے مطابق نجاست نہیں لوٹے گی، جبکہ دباغت حکمی کے بعد پانی میں ڈالنے سے نجاست عود کرنے کے بارے میں دو روایتیں ہیں [۱]۔

چمڑے کو پاک کرنے میں دباغت کا اثر:

۸- جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ آدمی کا چمڑا پاک ہے، خواہ وہ زندہ ہو یا مردہ، مسلمان ہو یا کافر، انسان کا چمڑا بالکل محل دباغت نہیں ہے۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ ماکول اللحم جانور (جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے) کا چمڑا جیسے اونٹ، بکری، گائے اور ہرن اور اس جیسے حلال جانور کی کھال ذبح سے پہلے اور ذبح کے بعد دونوں حالتوں میں پاک ہے، خواہ دباغت دی جائے یا نہ دی جائے۔

اسی طرح مردہ مچھلی اور ٹڈی وغیرہ کا چمڑا جس میں بہتا ہوا خون نہ ہو۔

اس پر سبھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ مردہ جانور کے چمڑے دباغت سے پہلے ناپاک ہیں، اور فقہاء نے ''میتۃ'' کی یہ تعریف کی ہے کہ اس سے خشکی کا مرا ہوا جانور مراد ہے جس میں بہنے والا خون ہو، خواہ اس کا گوشت کھانا جائز ہو یا نہ ہو، اپنی طبعی موت مرا ہو یا غیر شرعی طریقہ پر ذبح کیا گیا ہو، جیسے مجوسی کا ذبیحہ یا بت کے نام کتابی کا ذبیحہ، احرام باندھنے والے کا شکار، یا مرتد یا اس جیسے لوگوں کا ذبیحہ [۲]، دیکھئے: ''میتۃ''۔

(۱) سابقہ مرجع، موسوعہ کمیٹی کا خیال ہے کہ دباغت ان چیزوں سے ہوجاتی ہے جو اس کے لئے مروج ہیں، اس کے لئے کسی خاص مادے یا آلے کی شرط نہیں ہے، اور اس سلسلے میں صنعت دباغت والوں کی طرف رجوع کیا جائے گا، اس کی حکمت یہ ہے کہ دباغت چمڑے کی عفونت اور فساد کے دور ہونے اور اس کے قابل انتفاع ہونے کا نام ہے لہذا جس چیز سے بھی یہ کام ہوجائے اس سے دباغت جائز ہے، ملاحظہ ہو: البنایہ ۱/ ۳۷۳، الحطاب ۱/ ۱۰۱۔

(۲) الخرشی ۱/ ۱۸۸، مغنی المحتاج ۱/ ۷۸، کشاف القناع ۱/ ۵۴۔

۹- مردہ کا چمڑا دباغت سے پاک ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، تفصیل درج ذیل ہے:

ماکول اللحم مردہ جانور کی کھال کے بارے میں فقہاء حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب (اور یہی امام احمد کی ایک روایت بھی ہے) یہ ہے کہ دباغت مردہ جانور کے چمڑے کی پاکی کا ذریعہ ہے خواہ وہ مردہ جانور ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم، لہذا دباغت سے تمام مردہ جانوروں کی کھال پاک ہوجائے گی، البتہ خنزیر کی کھال تمام فقہاء کے نزدیک دباغت دینے سے پاک نہیں ہوگی اس لئے کہ خنزیر نجس العین ہے، اور نہ انسان کی کھال پاک ہوگی، اس لئے کہ انسان مکرم ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ آدَمَ'' [۱] (اور ہم نے بنی آدم کو عزت دی ہے) شافعیہ نے کتے کی کھال کو بھی مستثنی قرار دیا ہے، جیسا کہ حنفیہ میں سے امام محمد نے ہاتھی کی کھال کو مستثنی قرار دیا ہے [۲]۔

دباغت سے مردہ کے چمڑے پاک ہوجاتے ہیں، اس مسئلہ میں فقہاء نے چند احادیث سے استدلال کیا ہے۔

الف- آپ ﷺ کا ارشاد ہے: " **ايما اهاب دبغ فقد طهر**" [۳] (جس چمڑے کو دباغت دی جائے تو وہ پاک ہوجاتا ہے)۔

ب- حضرت سلمہ بن محبق سے روایت ہے کہ "**أن نبي الله** ﷺ **في غزوة تبوک دعا بماء من عند امرأة، قالت: ما عندي إلا في قربة لي ميتة، قال: أليس قد دبغتها؟ قالت: بلى، قال: فإن دباغها ذكاتها**" [۴] (اللہ کے نبی ﷺ نے غزوہ تبوک

(۱) سورۂ إسراء/ ۷۰۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۳۶، البدائع ۱/ ۸۵، مغنی المحتاج ۱/ ۷۸، المغنی ۱/ ۶۶، ۶۷۔

(۳) الاہاب کچا چمڑا، پکانے کے بعد ادیم بولتے ہیں (المصباح) حدیث کی تخریج (فقرہ ۵) میں گذر چکی ہے۔

(۴) اس کی روایت نسائی (۷/ ۱۷۳، ۱۷۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، حافظ ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۴۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اسے صحیح قرار دیا ہے۔

کے موقع پر ایک خاتون سے پانی طلب فرمایا، اس خاتون نے کہا: میرے پاس بس وہی پانی ہے جو مردہ جانور کے مشکیزہ میں ہے، حضور اکرم ﷺ نے فرمایا کیا تم نے اس کو دباغت نہیں دی ہے؟ تو اس عورت نے کہا کیوں نہیں، (میں نے دباغت دی ہے) اس پر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اس کو دباغت دینا اس کو پاک کرنا ہے)۔

ج- حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضرت میمونہؓ کی آزاد کردہ لونڈی کو ایک بکری صدقہ دی گئی، جو کہ مرگئی، رسول اللہ ﷺ اس کے پاس سے گزرے اور فرمایا: **"هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به؟ فقالوا: إنها ميتة، فقال: إنما حرم أكلها"**،[1] (تم لوگوں نے اس کی کھال کیوں نہیں اتار لی، کہ دباغت کے بعد اس سے فائدہ حاصل کر لیتے؟ لوگوں نے کہا کہ یہ تو مردہ ہے، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اس کا کھانا ہی حرام ہے)۔

نیز عقلی دلیل سے استدلال کیا ہے کہ دباغت سببِ نجاست یعنی رطوبت اور خون کو زائل کر دیتی ہے، لہذا دباغت چمڑے کے لئے ایسے ہی ہے جیسے کپڑے کے لئے دھونا، اور اس لئے کہ دباغت چمڑے کی درستگی کی حفاظت کرتی ہے، اور اس کو قابل انتفاع بنا دیتی ہے جیسا کہ زندگی، نیز زندگی چمڑے پر نجاست طاری ہونے سے روکتی ہے، ایسے ہی دباغت بھی[2]۔

جہاں تک مذکورہ کلیہ سے خنزیر کو مستثنی کرنے کی بات ہے، تو دراصل خنزیر نجس العین ہے، یعنی اس کی پوری ذات ہی ناپاک ہے، خواہ وہ زندہ رہے یا مردہ، اس کا ناپاک ہونا خون اور رطوبت کی وجہ سے نہیں ہے، جیسا کہ دیگر مردہ حیوانات میں خون اور رطوبت کی وجہ سے نجاست ہوتی ہے، اس لئے خنزیر پاک ہونے کے لائق ہی نہیں ہے[1]۔

شافعیہ نے کتا کے استثناء کے سلسلہ میں صحیح حدیث سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب"**،[2] (جب تم میں سے کسی کے برتن میں کتا منہ ڈال دے تو اس کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کو سات مرتبہ دھوئے ایک مرتبہ مٹی کے ساتھ)۔

اور چونکہ حدث یا خبث سے طہارت حاصل کی جاتی ہے اور برتن میں حدث کا کوئی مسئلہ نہیں ہے، لہذا معلوم ہوا کہ کتے کا پاک برتن میں منہ ڈالنا خبث کا سبب ہے، کیونکہ کتے کا منہ ناپاک ہے، تو بقیہ اعضاء بدرجہ اولی ناپاک ہوں گے، اور جب زندگی کتے سے نجاست کو دور نہیں کرتی ہے تو دباغت بدرجۂ اولی دور نہیں کرے گی، اس لئے کہ زندگی دباغت کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہے، کیونکہ زندگی تمام چیزوں کی طہارت کا سبب ہے، اور دباغت صرف کھال کی طہارت کا ذریعہ ہے[3]۔

حنفیہ نے دباغت سے کتے کی کھال کے پاک ہونے پر مذکورہ بالا احادیث کے عموم سے استدلال کیا ہے[4]۔

ان کے نزدیک کتا نجس العین نہیں ہے، یہی اصح قول ہے، اسی طرح ہاتھی بھی امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں نجس العین

(۱) حدیث: "هلا أخذتم إهابها فدبغتموه" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۷۶ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۳۶، البدائع ۱/ ۸۵، البنایہ ۱/ ۳۶۲، ۳۶۲، المجموع ۱/ ۲۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۱/ ۷۸، کشاف القناع ۱/ ۵۴، المغنی ۱/ ۶۷۔

(۱) امام ابو یوسف اور سحنون مالکی سے دباغت کے بعد خنزیر کی کھال پاک ہونا منقول ہے (ابن عابدین ۱/ ۱۳۶، الدسوقی ۱/ ۵۴، المجموع ۱/ ۲۱۴)۔

(۲) حدیث: "طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) المجموع ۱/ ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۲۰، مغنی المحتاج ۱/ ۷۸۔

(۴) حنفیہ کے سابقہ مراجع۔

نہیں ہے، مروی ہے: "أن النبي ﷺ كان يمتشط بمشط من عاج"[۱] (نبی کریم ﷺ ہاتھی کے دانت کی کنگھی سے کنگھا کرتے تھے) جوہری وغیرہ نے "عاج" کی تشریح ہاتھی کی ہڈی سے کی ہے۔

۱۰ - مالکیہ کا مشہور اور معتمد قول اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ دباغت سے مردار کی کھال پاک نہیں ہوتی، کیونکہ حضرت عبد اللہ بن عکیمؓ روایت کرتے ہیں: ہمیں رسول اللہ ﷺ کا مکتوب ان کی وفات سے ایک یا دو ماہ قبل ملا، جس میں تحریر تھا کہ: "**ألا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب**" (مردار کے چمڑے اور پٹھوں سے استفادہ نہ کرو)، ان ہی سے ایک دوسری روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**كنت رخصت لكم في جلود الميتة، فإذا جاءكم كتابي هذا فلا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب**"[۲] (میں نے تم لوگوں کو مردار کے چمڑوں کے بارے میں رخصت دی تھی (لیکن) جب تم لوگوں کو میرا یہ مکتوب ملے، تو مردار کے چمڑے اور پٹھوں سے استفادہ نہ کرو)۔

مردار کے چمڑے دباغت سے پاک ہوجاتے ہیں اس سلسلہ میں جو احادیث وارد ہیں ان کا جواب مالکیہ یہ دیتے ہیں کہ وہ حدیثیں لغوی طہارت یعنی نظافت پر محمول ہیں، اسی لئے خاص حالات میں ان سے انتفاع جائز ہے، جیسا کہ عنقریب اس کی بحث آئے گی۔

---

(۱) حدیث: "**كان يمتشط بمشط من عاج**" کی روایت بیہقی (۱/۲۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، اور اس کی سند کو ضعیف ہے، نیز دیکھئے: ابن عابدین ۱/۱۳۶۔

(۲) حدیث عبد اللہ بن عکیم مع دونوں طرق: "**أتانا كتاب رسول الله ﷺ قبل وفاته**" کی روایت ترمذی (۴/۲۲۲ طبع الحلبی) اور ابوداؤد (۴/۳۷۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، الفاظ قریب قریب ہیں، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

سحنون اور ابن عبد الحکم مالکی سے ان دونوں کا قول منقول ہے کہ خنزیر سمیت تمام جانوروں کے چمڑے دباغت سے پاک ہوجائیں گے[۱]۔

۱۱ - امام احمد سے مروی ہے کہ ہر وہ جانور جو زندگی میں پاک تھا گو وہ غیر ماکول اللحم ہو اس کے مرنے کے بعد بھی اس کا چمڑا دباغت سے پاک ہوجائے گا، جیسے: اونٹ، گائے، ہرن اور اس جیسے دوسرے جانور، کیونکہ آپ ﷺ کا ارشاد: "**أيما اهاب دبغ فقد طهر**"[۲] (جس کچی کھال کو دباغت دی جائے وہ پاک ہو جاتی ہے) عام ہے، یہ حدیث ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم دونوں کو شامل ہے، اس سے وہ جانور مستثنیٰ ہے جو زندگی میں ناپاک تھا لہذا وہ دباغت سے پاک نہیں ہوگا، کیونکہ دباغت عارضی نجاست جو موت کی وجہ سے طاری ہوئی تھی اس کو زائل کرتی ہے، لہذا اس کے ماسوا نجاست باقی رہے گی۔

امام احمد سے دوسری روایت صرف ماکول اللحم مردہ جانور کے پاک ہونے کی ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**ذكاة الأديم دباغه**"[۳]، (چمڑے کو ذبح کرنا اس کی دباغت دینا ہے)، اور ذکوۃ یعنی شرعی ذبح ماکول اللحم میں موثر ہوتا ہے، اسی طرح دباغت صرف ماکول اللحم مردہ کے چمڑے میں موثر ہوگی[۴]۔

---

(۱) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/۵۴، المحلی ۹/۳۲، دفعہ ۱۵۴۹، المغنی ۱/۶۶، ۶۷، کشاف القناع ۱/۵۴۔

(۲) حدیث کی تخریج (فقرہ ۵) میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "**ذكاة الأديم دباغه**" کی روایت احمد (۳/۴۷۶ طبع المیمنیہ) نے سلمہ بن المحبق سے کی ہے، اس کی سند میں جہالت ہے، البتہ حضرت عائشہؓ کی حدیث اس کے لئے شاہد ہے جس کی روایت نسائی نے کی ہے (۷/۱۷۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۴) المغنی ۱/۶۸، ۶۹، کشاف القناع ۱/۵۴، ۵۵۔

دباغت شدہ کھال کو دھونا:

۱۲- حنفیہ نے ذکر نہیں کیا ہے کہ دباغت شدہ چمڑے کو دباغت کے دوران یا دباغت کے بعد دھونا ضروری ہے، البتہ ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ دھونے سے قبل محض دباغت سے چمڑا پاک ہوجاتا ہے، ایسا ہی ایک قول حنابلہ کا بھی ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد: "**أیما إھاب دبغ فقد طھر**"[۱] (جس کچے چمڑے کو دباغت دی جائے تو وہ پاک ہوجاتا ہے)، عام ہے اور اس لئے کہ عین بدلنے ہی سے پاک ہوگیا مزید پانی کے استعمال کی حاجت نہیں جیسے شراب جب سرکہ بن جائے تو وہ پاک ہوجاتی ہے۔

حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ محض دباغت سے طہارت حاصل نہیں ہوگی بلکہ دھونے کی ضرورت پڑے گی اس لئے کہ آپ ﷺ نے مردار بکری کی کھال کے بارے میں فرمایا: "**یطھرھا الماء والقرظ**"[۲] (اسے پانی اور درخت سلم کے پتے پاک کردیتے ہیں)۔

شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ دوران دباغت چمڑے کو دھونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں احالہ کا معنی غالب ہے (یعنی دباغت میں عین بدل جاتی ہے) نیز صحیح مسلم کی حدیث ہے: "**إذا دبغ الإھاب فقد طھر**"[۳] (جب کچے چمڑے کو دباغت دے دی جائے تو وہ پاک ہوجاتا ہے) اس حدیث میں دھونے کا ذکر نہیں کیا گیا۔

شافعیہ کے غیر اصح قول کے مطابق دوران دباغت کھال کو دھونا شرط ہے، ازالہ کے معنی کو غالب کرتے ہوئے، اور چونکہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**یطھرھا الماء والقرظ**" (چمڑے کو پانی اور کیکر کے پتے پاک کردیتے ہیں) پہلی حدیث مندوب پر محمول ہے، جہاں تک دباغت کے بعد کا مسئلہ ہے تو شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ اسے پانی سے دھونا واجب ہے اس لئے کہ دباغت شدہ چمڑا ناپاک کپڑے کی طرح ناپاک دوائیں اور مسالے ملنے کی وجہ سے ناپاک ہوجاتا ہے، اس لئے مدبوغ چمڑے کو دھونا واجب ہے[۱]۔

(۱) حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۵) میں گذر چکی ہے۔

(۲) البدائع ۱/ ۱۸۵، رد المحتار ۱/ ۱۳۶، زیلعی ۱/ ۲۵، المغنی ۱/ ۷۰، ۷۱، کشاف القناع ۱/ ۵۴، ۵۵، دیکھئے: المجموع ۱/ ۲۶۲، حدیث: "**یطھرھا الماء والقرظ**" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۶۹، ۳۷۰ تحقیق عزت عبید دعاس) اور نسائی (۷/ ۱۷۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت میمونہؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد میں جہالت ہے۔

(۳) حدیث: "**إذا دبغ الإھاب فقد طھر**" کی روایت مسلم (۱/ ۲۷۷ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

دباغت شدہ چمڑے سے انتفاع کی صورتیں:

الف- مردار کے دباغت شدہ چمڑے کا کھانا:

۱۳- غیر ماکول اللحم مردہ جانور کا چمڑا کھانا باتفاق فقہاء ناجائز ہے، خواہ دباغت سے پہلے ہو یا دباغت کے بعد، اسی طرح ماکول اللحم مردہ کا چمڑا دباغت سے پہلے کھانا درست نہیں ہے، بلکہ اس کا کھانا بالاتفاق حرام ہے، جہاں تک دباغت کے بعد کی بات ہے تو جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور مفتی بہ واصح قول پر شافعیہ) عدم جواز کی طرف گئے ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**"[۲] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار)، اور چمڑا بھی میتہ کا ایک جز ہے، نیز آپ ﷺ کا میتہ کے بارے میں ارشاد ہے: **انما حرم أکلھا**[۳] (صرف اس کا کھانا حرام ہے)۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۸۲، ۸۳، المجموع ۱/ ۲۲۵، ۲۲۶۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۳) حدیث: "**إنما حرم أکلھا**" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۷۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

ابوحامد سے منقول ہے کہ دباغت کے بعد کھانا جائز ہے، یہی ایک قول اصحاب امام شافعی کا بھی ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ”ذكاة الأديم دباغه“[1] (چمڑے کو ذبح کرنا اس کو دباغت دینا ہے)۔ اور اس لئے کہ وہ ماکول اللحم جانور کا پاک چمڑا ہے، لہذا ذبح کردہ جانور کے مشابہ ہوگیا[2]۔

ب-دباغت شدہ چمڑے کا استعمال اور اس کا برتنا:

۱۴ - جب ہم اس کے قائل ہوں کہ (درندوں کے علاوہ) دوسرے جانوروں کا مدبوغ چمڑا پاک ہے، تو اس کی بیع، اجارہ، اس کا استعمال، اور جس طرح ممکن ہو اس سے انتفاع درست ہوگا۔ البتہ کھانا جائز نہیں ہوگا۔

مالکیہ نے مدبوغ کا استعمال صرف خشک اشیاء میں جائز قرار دیا ہے، یہی ایک روایت حنابلہ کی بھی ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ خشک چیزوں میں اس کا استعمال جائز ہے اس طرح کہ اس میں دال اور لوبیا وغیرہ محفوظ رکھے جائیں، اس پر گیہوں وغیرہ چھانا جا سکتا ہے، البتہ اس پر پیسا نہیں جائے گا اس لئے کہ اس پر پیسنے کی صورت میں اس کھال کے بعض اجزاء آٹے میں مل جائیں گے۔ اسی طرح شہد، دودھ، گھی اور پھول کے پانی میں استعمال درست نہیں ہوگا، البتہ نماز سے باہر اس کا پہننا جائز ہے، نماز میں جائز نہیں ہے۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک پانی میں بھی اس کا استعمال درست ہے، کیونکہ پانی مطہر ہوتا ہے، اس میں مدافعت کی قوت ہوتی ہے، لہذا مدبوغ چمڑا اسے نقصان نہیں پہنچا سکتا، ہاں اگر پانی کا کوئی وصف بدل جائے تو اس کا استعمال جائز نہ ہوگا[3]۔

درندے کے چمڑے کے بارے میں اختلاف اور تفصیل ہے، جسے اصطلاح ”جلد“ (فقرہ ۱۴) میں دیکھا جائے۔

---

(۱) تخریج (فقرہ نمبر ۱۱) میں گذر چکی۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۳۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۰، المجموع ۱/ ۲۲۹، ۲۳۰، المغنی ۱/ ۷۰۔

(۳) الدسوقی ۱/ ۵۵، الخرشی ۱/ ۸۸، ۸۹، المغنی ۱/ ۷۰، کشاف القناع ۱/ ۵۴۔

دباء

تعریف:

۱- لغت میں ''دباء'' کدو کو کہتے ہیں، ایک قول یہ ہے کہ ''دباء'' گول کدو ہے، اور ایک قول ہے کہ دباء خشک کدو کو کہتے ہیں، اس کا واحد ''دباءۃ'' ہے [۱]۔

فقہاء کے یہاں اشربہ (مشروبات) کے موضوع میں دباء سے مراد نبیذ بنانے کے لئے خشک کدو کا بنا ہوا برتن ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-حنتم (ٹھلیا):

۲- الحنتم: روغن ملا ہوا سبز رنگ کا گھڑا کہ جس میں شراب کی حرمت نازل ہونے سے پہلے شراب رکھ کر مدینہ لے جایا کرتے تھے، پھر اس لفظ میں وسعت پیدا ہوئی یہاں تک کہ مٹی کے پکے ہوئے تمام برتنوں کو حنتم کہا جانے لگا، واحد حنتمۃ ہے [۳]۔

ب-مزفت (تارکول سے ملا ہوا برتن):

۳-المزفت: تارکول سے پالش کیا ہوا برتن، الزفت: تارکول کی

(۱) تاج العروس مادہ: ''دبب''، الصحاح مادہ: ''دبی''، النہایہ لابن الأثیر ۹۶/۲۔
(۲) کشاف القناع ۱۲۰/۶، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۸۵/۱، الموسوعۃ الفقہیہ ۲۱/۵۔
(۳) النہایہ لابن الأثیر ۴۴۸/۱، العنایہ بہامش فتح القدیر ۳۸/۹ شائع کردہ

ایک قسم، المزفت کو المقیر بھی کہتے ہیں [۱]۔

ج-نقیر (تنے کا برتن):

۴- النقیر: کھجور کے درخت کا تنہ جس کو کھود کر بڑے پیالے کی طرح برتن بنایا جاتا ہے [۲]۔

ان تمام برتنوں میں یہ بات مشترک ہے کہ ان میں جو بھی مشروب رکھا جاتا ہے وہ جلد ہی شراب بن جاتا ہے [۳]۔

اجمالی حکم:

خشک کدو کے بنے ہوئے برتن میں نبیذ تیار کرنا:

۵- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور اپنے صحیح قول کے مطابق حنابلہ) خشک کدو کے برتن میں نبیذ بنانے کو جائز قرار دیتے ہیں، اور فرماتے ہیں: حدیث میں کدو کے برتن میں نبیذ بنانے کی جو ممانعت وارد ہوئی وہ ابتداء اسلام کی بات ہے، پھر ممانعت منسوخ ہوگئی [۴] چنانچہ حضرت بریدہؓ سے روایت ہے نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''**کنت نهيتكم عن الأشربة في ظروف الأدم فاشربوا في كل وعاء غير أن لاتشربوا مسكراً**'' (میں نے تم لوگوں کو چمڑے

= دار احیاء التراث العربی، کشاف القناع ۱۲۰/۶، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۳۹۰/۲ شائع کردہ دار المعرفہ۔
(۱) النہایہ لابن الأثیر ۳۰۴/۲، العنایہ ۳۸/۹، کشاف القناع ۳۸/۹، عمدۃ القاری ۱۷۱/۲۱
(۲) حاشیہ العدوی علی شرح الرسالہ ۳۹۰/۲، عمدۃ القاری ۱۷۱/۲۱، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۸۵/۱، الموسوعۃ الفقہیہ ۲۱/۵۔
(۳) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۲۲/۱، المنتقی ۱۴۹/۳، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۸۵/۱۔
(۴) الزیلعی ۴۸/۶، البنایہ ۵۵۳/۹، ۵۵۴، عمدۃ القاری ۱۷۸/۲۱، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۸۵/۱، ۱۸۶، ۱۵۸/۱۳، ۱۵۹، المجموع ۵۶۶/۲ طبع السلفیہ، المغنی لابن قدامہ ۳۱۸/۸، نیل الأوطار ۱۸۴/۸ طبع العثمانیہ، الموسوعۃ الفقہیہ ۲۱/۵۔

کے برتنوں میں پینے سے منع کیا تھا، اب ہر برتن میں پی سکتے ہو، لیکن نشہ لانے والی چیز نہ پیو)۔ اور دوسری روایت میں ہے: "**نهيتكم من الظروف و إن الظروف (أوظرفاً) لايحل شيئا ولا يحرمه و كل مسكر حرام**"[1] (میں نے تم کو برتنوں سے منع کیا تھا اور برتن کسی چیز کو نہ تو حلال کرتے ہیں اور نہ ہی حرام اور حرام تو ہر نشہ آور چیز ہے)۔

امام نووی کا بیان ہے: ابتداء اسلام میں مزفت (روغنی برتن) دباء (کدو کا خشک برتن) حنتم (ہرے رنگ کا روغنی گھڑا) اور نقیر (جڑ کا برتن) میں نبیذ بنانا ممنوع تھا، اس اندیشہ کی وجہ سے کہ کہیں اس میں نبیذ نشہ آور نہ بن جائے اور اس کے کثیف ہونے کی وجہ سے اس تبدیلی کو جانا نہ جاسکے، اس طرح اس کی مالیت تلف ہوجائے، بعض اوقات انسان گمان کرتا ہے اس میں نشہ نہیں ہوا ہے، اس طرح وہ مسکر پینے والا ہوجاتا ہے، نیز نشہ آور چیز قریب ہی زمانہ میں حلال تھی، جب زیادہ زمانہ گذر گیا، نشہ آور چیز کی حرمت مشہور ہوگئی اور لوگوں کے دلوں میں اس کی حرمت جاگزیں ہوگئی، تو مذکورہ برتنوں میں نبیذ بنانے کی ممانعت منسوخ ہوگئی اور ہر برتن میں نبیذ بنانا مباح قرار دیا بشرطیکہ مسکر نہ پئیں۔ اسی کی صراحت حضرت بریدہؓ کی حدیث میں ہے[2]۔

امام مالک، امام احمد ایک روایت میں اور ثوری اور اسحاق نے دباء میں نبیذ بنانے کو مکروہ قرار دیا ہے، ایسا ہی حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ[3] سے مروی ہے: "**لأن النبي ﷺ نهى عن الانتباذ في الدباء والنقير والمزفت والحنتم**"[1] (نبی کریم ﷺ نے کدو کے خشک برتن، جڑ کے برتن، تارکول سے پالش کئے ہوئے برتن اور سبز روغنی برتن میں نبیذ بنانے سے منع فرمایا)۔

ممنوع قرار دینے والے فقہاء کہتے ہیں کہ پہلے کی ممانعت جو منسوخ ہوئی وہ دراصل مطلق نبیذ بنانے کی ممانعت تھی، جہاں تک حدیث میں مذکور دباء وغیرہ برتنوں میں نبیذ بنانے کی ممانعت کی بات ہے تو اس کی حرمت ان کے نزدیک سد ذریعہ کے لئے باقی ہے، اس لئے کہ ان برتنوں میں نبیذ بنانے سے نبیذ میں جلدی تیزی پیدا ہوجاتی ہے[2]۔

(دیکھئے: "اشربۃ" ف۱۸ ج۵ ص۲۶)۔

مزید یہ کہ کدو کے برتن[3] وغیرہ برتنوں میں اگر شراب استعمال کی جائے تو اس کے پاک کرنے کا کیا حکم ہے؟ اس میں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح "نجاسۃ"۔

---

(۱) حدیث بریدہ: "كنت نهيتكم عن الأشربة" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۸۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۵۹/۳ طبع المطبعہ المصریہ بالازہر۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۰۷، ۴۰۸ طبع المکتبۃ التجاریہ، نیل الأوطار ۸/ ۱۸۴، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۳۹۰، المغنی ۸/ ۳۱۸، البنایہ ۹/ ۵۵۴۔

(۱) حدیث: "نهى عن الانتباذ في الدباء والنقير......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۷۹ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۰۸، نیل الأوطار ۸/ ۱۸۴، صحیح مسلم بشرح النووی ۱/ ۱۸۶۔

(۳) الزیلعی ۶/ ۴۸، البنایہ ۹/ ۵۵۶، فتح القدیر ۹/ ۳۹۔

دبر

تعریف:

۱- الدبر: (دال اور با کے ضمہ کے ساتھ) اگلی شرمگاہ کے پیچھے والی شرمگاہ ہے، دبر کل شئ: ہرشئ کا پچھلا حصہ، اسی سے کسی امر کے آخر کو دبر کہا جاتا ہے، اس کی اصل وہ چیز ہے جس سے انسان پیٹھ پھیرلے، الدبر: انسان کی شرمگاہ، اس کی جمع ادبار ہے، اور "ولّاہ دبرہ" ہزیمت سے کنایہ ہے[۱]، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّوْنَ الدُّبُرَ"[۲] ((سو) عنقریب یہ جماعت شکست کھائے گی اور پیٹھ پھیر کر بھاگیں گے)۔

یہاں "دبر" سے مراد انسان اور جانور کے قبل (اگلی شرم گاہ) کے خلاف یعنی پچھلی شرم گاہ ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قبل (اگلی شرمگاہ):

۲- قبل قاف اور باء کے ضمہ کے ساتھ نیز با کے سکون کے ساتھ مرد وعورت کی اگلی شرمگاہ ہے، ایک قول ہے کہ صرف عورت کی اگلی شرمگاہ کو بولتے ہیں: ہر چیز کا قبل اس کا اگلا حصہ ہے، اس اعتبار سے قبل دبر کا مقابل ہے[۳]۔

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، متعلقہ مادہ۔

(۲) سورۂ قمر/ ۴۵۔

(۳) المصباح، لسان العرب، متعلقہ مادہ۔

ب-فرج (شرمگاہ):

۳-فرج: فا کے فتحہ اور را کے سکون کے ساتھ: دو چیزوں کے درمیان خلل، اس کی جمع فروج ہے، فرجۃ فرج کی طرح ہے اور فرج شرمگاہ کو بھی کہتے ہیں۔

اکثر فرج کا استعمال مرد اور عورت کی اگلی شرمگاہ کے لئے ہوتا ہے اور بعض اوقات فقہاء کی اصطلاح میں قبل اور دبر دونوں پر بھی اطلاق ہوتا ہے[۱]۔

دبر سے متعلق احکام:

دبر کی طرف دیکھنا اور چھونا:

۴-تمام فقہاء کے نزدیک دبر عورت مغلظہ (پچھلی شرمگاہ) کو بولتے ہیں، میاں وبیوی کو چھوڑ کر کسی اور کے سامنے دبر کو بلا شرعی ضرورت کے کھولنا اور اس کی طرف دیکھنا جائز نہیں ہے۔

جہاں تک میاں وبیوی کی بات ہے تو جمہور فقہاء کے نزدیک ان کے لئے ایک دوسرے کے پورے بدن کو دیکھنا اور چھونا اور نفع اندوز ہونا جائز ہے[۲]۔

بعض فقہاء (جن میں شافعیہ بھی ہیں) نے صراحت کی ہے کہ مطلقاً شرمگاہ دیکھنا مکروہ ہے، حتی کہ خود اپنی شرمگاہ کو بلا ضرورت دیکھنا مکروہ ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "ما رأيت منه ولا رأى مني"[۳] (نہ میں نے ان کی شرمگاہ دیکھی اور نہ انہوں نے

---

(۱) المغرب، المصباح المنیر، لسان العرب، متعلقہ مادہ، فتح القدیر ۲/ ۲۶۵، ابن عابدین ۲/ ۱۰۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۳، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۲۹، مواہب الجلیل ۳/ ۴۰۵، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۷۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۷۵، أسنی المطالب ۳/ ۱۱۲، ۱۱۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۶، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۷۸۔

(۳) حدیث عائشہ: "ما رأيت منه ولا رأى مني" کی روایت ابوالشیخ الأصبہانی

میری دیکھی)۔

ان مسائل کی تفصیل: ''عورۃ'' اور ''نظر'' کی اصطلاح میں ہے۔

پچھلی شرمگاہ چھونے سے وضوٹوٹنے کا مسئلہ:

۵ - حنفیہ کے نزدیک دبر چھونے سے مطلق وضونہیں ٹوٹتا ہے خواہ اپنا چھوئے یا دوسرے کا، خواہ پردہ کے اوپر سے چھوئے یا بلا حائل کے، (یہی ایک روایت حنابلہ کی ہے، اور شافعیہ کا بھی قدیم قول یہی ہے)[1]۔

شافعیہ کا جدید قول یہ ہے کہ بغیر حائل کے دبر کے حلقہ کو ہتھیلی کے اندرونی حصہ سے چھونے سے وضوٹوٹ جائے گا، خواہ اپنا دبر چھوئے یا کسی دوسرے کا، وضوٹوٹنے کے لئے چھونے کے وقت تلذذ کی شرط نہیں ہے، یہی حنابلہ کا (معتمد) قول ہے، البتہ حنابلہ نے ہتھیلی کے اندرونی حصہ سے چھونے کے ساتھ وضوٹوٹنے کو مقید نہیں کیا ہے، بلکہ ان کے نزدیک ہاتھ کی پشت، اندرونی حصہ اور کنارہ سب سے مس کی صورت میں وضوٹوٹ جائے گا[2]۔

ان حضرات کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: ''من مس فرجه فليتوضا''[3] (جو اپنی شرمگاہ کو چھوئے وہ وضو کرے)۔ نیز آپ ﷺ نے فرمایا: **''إذا أفضى أحدكم بيده إلى فرجه وليس بينهما ستر أو حجاب فليتوضا''**[1] (جب تم میں سے کوئی اپنا ہاتھ شرمگاہ کو بغیر کسی حائل کے لگائے، تو وہ وضو کرے)۔

مالکیہ کے نزدیک اپنی پچھلی شرمگاہ چھونے سے وضونہیں ٹوٹے گا، اور دوسرے کی شرمگاہ کا حکم لمس جیسا ہے کہ اگر لذت حاصل کرنے کا ارادہ کیا یا لطف اندوز ہوا تو وضوٹوٹ جائے گا ورنہ وضونہیں ٹوٹے گا[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''حدث'' کی اصطلاح۔

استنجاء:

۶ - قضائے حاجت واستنجا کے آداب میں فقہاء کا بیان ہے کہ مستحب یہ ہے کہ بائیں ہاتھ سے یا پانی یا پتھر کے ذریعہ محل نجاست سے نجاست وگندگی دور کی جائے، اسی طرح نجاست کو دور کرنے والی پاک چیز کا تیار کرنا بھی مستحب ہے، خواہ وہ جمی ہوئی پاک چیز ہو یا بہنے والی ہو، اسی طرح نجاست کو دور کرنے والی جامد چیز کا طاق مرتبہ استعمال کرنا اور قبل کو دبر پر مقدم کرنا مستحب ہے، تاکہ مخرج نجاست پر جو نجاست ہے اس سے ہاتھ ملوث ہونے سے محفوظ رہ سکے[3]، جزوی طور پر بعض امور میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''استنجاء'' اور ''استجمار'' کی اصطلاح۔

دبر سے نکلنے والی اشیاء کا حکم:

۷ - دبر سے خارج ہونے والی معتاد چیز جیسے: نجاست اور ہوا سے

= نے اخلاق النبی (ص ۲۵۱، ۲۵۲ طبع مطابع الہلالی مصر) میں کی ہے، اس کی سند میں ایک متہم بالکذب راوی ہے، جیسا کہ المیزان للذہبی (۱۱/۴ طبع الحلبی) میں ہے، دیکھئے: نہایۃ المحتاج ۱۹۶/۶۔

(۱) ابن عابدین ۹۹/۱، مغنی المحتاج ۳۶/۱، کشاف القناع ۱۲۸/۸، المغنی ۱۷۸/۱، ۱۷۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۳۵/۱، ۳۶، کشاف القناع ۱۲۸/۱۔

(۳) حدیث: ''من مس فرجه فليتوضأ'' کی روایت ابن ماجہ (۱۶۲/۱ طبع الحلبی) نے حضرت ام حبیبہؓ سے کی ہے، اور امام احمد نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۱۲۴/۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۱) حدیث: ''إذا أفضى أحدكم بيده إلى فرجه، وليس......'' کی روایت ابن حبان (الإحسان ۲۲۲/۲ طبع دارالکتب العلمیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) جواہر الاکلیل ۲۰/۱، ۲۱۔

(۳) ابن عابدین ۲۲۳/۱، ۲۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۱۰۵/۱، ۱۰۶، مغنی المحتاج ۴۳/۱، ۴۶، کشاف القناع ۶۰/۱، ۶۲۔

بالاتفاق وضوٹوٹ جائے گا۔

بہر حال غیر معتاد خارج ہونے والی چیز جیسے کنکر، کیڑا اور بال کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، مذاہب کا خلاصہ یہ ہے:

جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) ناقض وضو ہونے کی طرف گئے ہیں، خواہ وہ خشک ہو، یا نجاست سے تر ہو [1]۔

مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ غیر معتاد نکلنے والی چیز جیسے: وہ کنکر جو پیٹ میں پیدا ہوا ہو اور کیڑا، اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا گرچہ نجاست سے تر ہو، البتہ زیادہ نجاست نہ لگی ہو اس طور پر کہ نکلنے کی نسبت کنکری اور کیڑے کی طرف کی جائے نہ کہ نجاست کی طرف۔

مالکیہ کا دوسرا قول جمہور فقہاء کے مطابق ہے کہ وضو ٹوٹ جائے گا [2]، جب کہ صاف نہ ہو۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''حدث''۔

روزہ دار کے دبر میں کوئی چیز داخل ہونے کا حکم:

۸ - شافعیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ کوئی بھی عینی شی باہر سے روزہ دار کے پیٹ میں چلی گئی تو روزہ ٹوٹ جائے گا اگرچہ وہ کم ہو یا کھائی جانے والی چیزوں میں سے نہ ہو جیسے ایک تل یا کنکری، اگرچہ پیٹ میں حقنہ کے ذریعہ سے پہنچی ہو، اس لئے کہ پیٹ میں ہر طرح کی چیز پہنچنے سے رکنے کا نام روزہ ہے، لہذا روزہ دار کے دبر میں اگر لکڑی یا کنکر چلا جائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا گرچہ وہ چھوٹا اور نجاست سے تر نہ ہو، اسی طرح اگر دبر میں خشک یا تر انگلی داخل کیا تو روزہ ٹوٹ جائے گا [3]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۹۲، مغنی المحتاج ۱/ ۳۲، ۳۳، کشاف القناع ۱/ ۱۲۲، ۱۲۴۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱/ ۱۹، ۲۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۱۵۔

(۳) أسنی المطالب ۱/ ۱۱۵، ۱۱۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۲۷، ۴۲۸، کشاف القناع ۲/ ۳۱۸، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۰۵۔

حنفیہ کہتے ہیں: دخول سے روزہ فاسد ہو جائے گا اور خروج سے وضوٹوٹ جائے گا۔ لہذا اگر کوئی خشک لکڑی داخل کی لیکن چھپی نہیں تو روزہ فاسد نہیں ہوگا، کیونکہ مکمل داخل نہیں ہے، اسی حکم میں خشک انگلی ہے۔ اور اگر لکڑی یا اس جیسی دوسری چیز کو دبر میں غائب کر دے تو روزہ فاسد ہو جائے گا گو خشک ہو، اس لئے کہ کامل دخول کا تحقق ہو گیا۔

اسی طرح اس وقت بھی روزہ فاسد ہو جائے گا جبکہ تر لکڑی یا تر انگلی دبر میں داخل کرے جیسا کہ استنجاء کی حالت میں، کیونکہ اندرونی حصہ میں تری رہ جائے گی، اور جب خشک داخل کرے تو مختار قول پر روزہ فاسد نہیں ہوگا اس لئے کہ لکڑی اور انگلی آلہ جماع نہیں ہیں اور نہ ہی ایسی صورت میں کامل طور پر داخل مانا جاتا ہے، اور نہ ہی تری اندر داخل ہو سکی [1]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اوپر کے منفذ (منہ، ناک) سے معدہ میں کوئی شی داخل ہوئی، تو مطلقاً روزہ فاسد ہو جائے گا۔ خواہ داخل ہونے والی چیز سیال ہو یا غیر سیال، ایسا بالقصد کیا ہو یا بھول سے، یہی لخمی مالکی کے نزدیک مختار قول ہے، ابن ماجشون مالکی اس طرف گئے ہیں کہ کنکر طعام کے حکم میں ہے، یعنی سہو کی صورت میں صرف قضا اور تعمد کی صورت میں قضا کے ساتھ کفارہ بھی لازم ہوگا۔

اگر نیچے کے منفذ (مثلاً دبر) سے کوئی چیز داخل ہو تو اگر داخل ہونے والی چیز جامد ہو تو روزہ فاسد نہ ہوگا، اور اگر متحلل ہو تو فاسد ہو جائے گا، اور متحلل سے مراد سیال چیز ہے یعنی وہ چیز جو پگھل جائے خواہ معدہ میں جا کر پگھلے، غیر متحلل کا حکم اس کے خلاف ہے یعنی وہ جو معدہ میں بھی نہ پگھلے مثلاً درہم اور کنکری۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۰۱، ۱۱۲، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/ ۸۵، ۹۴، البدائع ۲/ ۹۳، ۹۴۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ دبر میں سیال چیز سے حقنہ کی صورت میں مشہور قول پر صرف قضا لازم ہوگی، اور اگر حقنہ جامد سے کیا ہو تو قضا لازم نہیں ہوگی، جیسا کہ جس بتی پر تیل لگا ہو اس کو دبر میں داخل کرنے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، کیونکہ بتی ہلکی ہوتی ہے (۱)۔

مسئلہ میں مزید تفصیل ہے، دیکھئے: "صوم"۔

بیوی کے دبر سے فائدہ اٹھانا:

۹- جمہور فقہاء کے نزدیک بیوی کے دبر کے اوپری حصے سے فائدہ اٹھانا شوہر کے لئے جائز ہے، گو بغیر حائل کے ہو، البتہ دخول جائز نہیں ہے، اس لئے کہ دبر بھی بیوی کے دیگر اعضاء کی طرح ایک عضو ہے، اور بیوی کے پورے جسم سے فائدہ اٹھانا درست ہے، البتہ اللہ نے ایلاج (یعنی دبر میں عضو تناسل کو داخل کرنے) کو حرام قرار دیا ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جبکہ عورت بحالت حیض نہ ہو، اگر حائضہ ہو تو فقہاء نے یہ صراحت کی ہے کہ ناف اور گھٹنے کے درمیان ایلاج کے علاوہ فائدہ اٹھانا اس وقت جائز ہے جبکہ کپڑا درمیان میں حائل ہو (۲) (اس میں قدرے اختلاف اور تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح "حیض")۔

دبر میں وطی:

الف- مرد کے ساتھ عمل لواطت:

۱۰- مردوں کے دبر میں وطی حرام ہے، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے اس عمل کو لواطت کہتے ہیں (۳)، اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں عمل لواطت کی بڑی مذمت کی ہے، فرمایا: "وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَاسَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ۔ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ" (۱) (اور (ہم نے) لوط (کو بھی بھیجا) جب کہ انہوں نے اپنی قوم سے کہا کہ ارے! تم تو ایسا بے حیائی کا کام کرتے ہو کہ تم سے پہلے اسے دنیا جہاں والوں میں سے کسی نے نہیں کیا تھا، تم عورتوں کو چھوڑ کر مردوں کے ساتھ شہوت رانی کرتے ہو اصل یہ ہے کہ تم ہو ہی حد سے گزرے ہوئے لوگ)، نبی کریم ﷺ نے تین بار فرمایا: "لعن الله من عمل عمل قوم لوط" (۲) (قوم لوط جیسا عمل کرنے والے پر اللہ کی لعنت ہو)۔

لوطی کی سزا اور اس پر مرتب ہونے والے احکام کی بابت تفصیل ہے، دیکھئے: "لواط"۔

ب- اجنبی عورت کے ساتھ عمل لواطت کا حکم:

۱۱- اجنبی عورت کے ساتھ عمل لواطت کی حرمت پر فقہاء کا اتفاق ہے، اکثر فقہاء نے حکم میں اسے زنا کے ساتھ ملحق کیا ہے (۳)۔

اس میں تفصیل ہے، دیکھئے: "زنی" اور "لواط"۔

ج- بیوی کے ساتھ لواطت:

۱۲- بیوی کے ساتھ بھی لواطت حرام ہے (۴)۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۳، ۵۲۴، مجموع فتاوی شیخ الإسلام ۲۵/ ۲۳۳۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۱۹۴، ۲۳۴، المغنی ۷/ ۲۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۵، أسنی المطالب ۳/ ۱۱۳، کشاف القناع ۵/ ۱۸۹۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۵۵، ۱۵۶، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۸۳، ۲۸۵، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۲۴، ۱۷۹، المغنی ۸/ ۱۸۷، کشاف القناع ۶/ ۹۴۔

(۱) سورۂ أعراف/ ۸۰، ۸۱۔

(۲) حدیث: "لعن الله من عمل عمل قوم لوط" کی روایت ابن حبان (الإحسان ۶/ ۲۹۹ طبع دار الکتب العلمیہ) نے کی ہے، اور ذہبی نے کتاب الکبائر (ص ۸۱ طبع دار ابن کثیر) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۵۵، ۱۵۶، التاج والاکلیل مع الحطاب ۶/ ۲۹۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۴، کشاف القناع ۶/ ۹۴۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۵، ۱۵۶، الحطاب ۳/ ۴۰۷، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۳،

اس کی تفصیل ''وطء'' میں دیکھی جائے۔

جانوروں کے ساتھ لواطت:

۱۳ - جانوروں کے ساتھ مطلق وطی کی حرمت پر فقہاء کا اتفاق ہے، خواہ دبر میں ہو یا قبل میں [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''وطء''۔

= حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۲۹، المغنی ۷/ ۲۲، کشاف القناع ۵/ ۱۸۸، ۱۸۹۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۵، الحطاب مع المواق ۶/ ۲۹۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۵، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۸۸، ۱۹۱۔

دخان

تعریف:

۱ - **دخان النار**، آگ کا دھواں معروف ہے، اس کی جمع **أدخنة**، **دواخن**، **دواخين** ہے، کہا جاتا ہے: ''**دخنت النار**'' آگ کا دھواں بلند ہوا، اور ''**دخنت**'' جب لکڑی ڈالنے کی وجہ سے آگ بھڑک اٹھتی ہے اور دھواں اٹھتا ہے۔ کبھی کبھی اہل عرب دخان کو شر کی جگہ استعمال کرتے ہیں جب شر بڑھ جائے، چنانچہ اہل عرب کہتے ہیں: **كان بيننا امر ارتفع له دخان** (ہمارے درمیان ایک معاملہ تھا جس کا دھواں بلند ہوا) [1]، اور بعض دفعہ کہتے ہیں: ''**إن الدخان قد مضى**'' (دھواں ختم ہوگیا)۔

دخان کا اطلاق تمبا کو اور سگریٹ پر بھی ہوتا ہے [2]، ان دونوں کی تفصیل اور احکام گذر چکے ہیں، دیکھئے: ''بخار'' اور ''تبغ''۔

دھواں سے متعلق احکام:

نجاست کا دھواں:

۲ - ناپاک چیز کے جلنے سے جو دھواں اٹھتا ہے، اس کی طہارت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کا مفتی بہ قول یہ ہے کہ پاک ہے، یہی مالکیہ کا معتمد قول ہے، اور بعض حنابلہ بھی اسی طرف گئے

(۱) مختار الصحاح، لسان العرب المحیط، الصحاح فی اللغۃ والعلوم، مادہ: ''دخن''۔

(۲) لسان العرب المحیط، الصحاح فی اللغۃ والعلوم مادہ: ''بخر'' اور ''تبغ''۔

ہیں، حنفیہ کہتے ہیں: دفع حرج اور ضرورت کی بنیاد پر بطریقہ استحسان پاک ہے، نیز اس لئے کہ اس سے بچنا دشوار ہے۔

شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ناپاک چیز کا دھواں ناپاک ہے، یہی حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ کا قول ہے، علامہ رملی شافعی کا بیان ہے کہ تھوڑا دھواں معاف ہے، اس پر مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ ناپاک تیل سے چراغ جلایا، اس سے دھواں نکلا اور کپڑے وجسم سے مس ہوا، تو کپڑا اور جسم ناپاک نہیں ہوں گے کیونکہ جسم اور کپڑے سے مس ہونے والا دھواں معمولی اور تھوڑا ہے۔

ابن حجر ہیتمی کے نزدیک اگر نجاست غلیظہ کا دھواں نہیں ہے تو تھوڑا دھواں معاف ہے، اور اگر نجاست غلیظہ کا دھواں ہے تو تھوڑا ہو یا زیادہ کسی بھی حال میں معاف نہیں ہوگا[1]۔

دھواں سے روزہ ٹوٹنا:

۳- فقہاء کہتے ہیں کہ اگر کسی روزہ دار نے یہ جانتے ہوئے کہ وہ روزہ سے ہے جان بوجھ کر اپنے حلق میں دھواں داخل کیا تو روزہ ٹوٹ جائے گا، خواہ دھواں تمباکو کا ہو یا لکڑی کا یا عنبر کا یا کسی اور چیز کا، اس لئے کہ اس صورت میں دھواں سے بچنا ممکن تھا، ہاں اگر بلا قصد وارادہ حلق میں دھواں چلا گیا تو روزہ فاسد نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس طرح کے دھواں سے بچنا ناممکن ہے، کیونکہ اگر منہ بند کرلے تو ناک سے اندر چلا جائے گا۔

ناک سے جان بوجھ کر دھواں کھینچنے سے روزہ ٹوٹنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے اور اس میں تفصیل ہے، دیکھئے: ''صوم'' کی اصطلاح[1]۔

دھواں سے قتل:

۴- جس نے کسی کو ایک گھر میں محبوس کردیا، ساری کھڑکیاں بند کردیں، اور اس میں دھواں جمع ہوگیا، اور وہ شخص گھٹ کر مرگیا، تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک صورتِ مذکورہ میں قصاص لازم ہوگا، یہی مالکیہ کے اصول وقواعد کا بھی تقاضا ہے بشرطیکہ مارنے کا ارادہ ہو، اور اگر محض سزا دینے کا ارادہ ہو تو دیت لازم ہوگی۔

حنفیہ کے قواعد کا تقاضا یہ ہے کہ قصاص واجب نہ ہو[2]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: ''قصاص'' اور ''دیت''۔

دھواں سے پڑوسی کو ایذا پہنچانا:

۵- حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر کوئی اپنے گھر میں مستقل طور پر دکانوں کی طرح تنور بنانا چاہے، تو اسے روکا جائے گا، اس لئے کہ اس سے پڑوسیوں کو بڑے ضرر سے دوچار ہونا پڑے گا، جس سے بچنا ممکن نہ ہوگا، کیونکہ اس سے کافی دھواں نکلے گا، یہی حنابلہ کا بھی مذہب ہے۔

شافعیہ کا مذہب، امام احمد کی ایک روایت اور بعض حنفیہ کا قول یہ ہے کہ اس سے روکا نہیں جائے گا، کیونکہ وہ اپنی خالص ملکیت میں تصرف کررہا ہے اس سے کسی کا حق متعلق نہیں ہے لہذا اس سے روکا

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۴۷، ابن عابدین ۱/۲۱۶ طبع داراحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۷، ۵۸، مواہب الجلیل ۱/۱۰۶، ۱۰۷ طبع دارالفکر، الإقناع للخطیب الشربینی ۱/۲۲، حاشیۃ الجمل ۱/۱۷۹ طبع داراحیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۱/۲۴۷ طبع مصطفی البابی الحلبی، أسنی المطالب ۱/۲۷۸، المغنی ۱/۲۷، کشاف القناع ۱/۱۸۶۔

(۱) ابن عابدین ۲/۹۷، ۵/۲۹۵، فتح القدیر ۲/۲۵۸ طبع داراحیاء التراث العربی، شرح الزرقانی ۲/۲۰۴ طبع دارالفکر، الدسوقی ۱/۵۲۵، القلیوبی ۲/۵۶، نہایۃ المحتاج ۳/۱۶۹، کشاف القناع ۲/۳۲۱۔

(۲) ابن عابدین ۵/۳۴۸، ۳۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۴/۳۳۹، روضۃ الطالبین ۹/۲۵۴، مطالب أولی النہی ۶/۸۔

نہیں جائے گا، جیسا کہ اگر وہ اپنے گھر میں کھانا پکائے یا روٹی بنائے تو اسے روکا نہیں جاتا۔

جہاں تک گھروں میں رائج تنور کے دھواں اور روٹی اور کھانے کے دھواں کی بات ہے تو فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ روکا نہیں جائے گا، کیونکہ اس کا نقصان معمولی ہے، اور اتنے ضرر سے بچنا ممکن نہیں ہے [1]، لہذا نرم معاملہ کیا جائے گا۔

اگر پڑوسی نے ایسی چیز پکائی جس کا دھواں یا خوشبو پڑوسی کے گھر پہنچ رہی ہے تو پکانے والے پڑوسی کے لیے پڑوسی کو اس کھانے میں سے ہدیہ دینا مستحب ہے، اس لئے کہ پڑوسی کے حقوق کی بابت حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاصؓ سے روایت ہے، اس میں اس کا بھی تذکرہ ہے: ''**ولا تؤذه بقتار ريح قدرک إلا أن تغرف له منها**''[2] (تم اپنی ہانڈی کی بو سے پڑوسی کو ایذا نہ پہنچاؤ۔ مگر تم اس میں سے کچھ دے دو)۔

(۱) ابن عابدین ۴؍ ۳۶۱، جواہر الاکلیل ۲؍ ۱۲۲، نہایۃ المحتاج ۱؍ ۳۳۷، القلیوبی ۳؍ ۹۰۔

(۲) حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص: ''**ولا تؤذه بقتار ريح قدرک الا أن تغرف له منها**'' کی روایت منذری نے الترغیب (۳؍ ۳۵۷ طبع الحلبی) میں کی ہے اور اسے خرائطی کی مکارم الاخلاق کی طرف منسوب کیا ہے اور اس کے آغاز میں تضعیف کا صیغہ استعمال کیا ہے۔

دخول

تعریف:

۱- **دخول**: لغت میں خروج (نکلنے) کی ضد ہے [1] اور اصطلاح میں: باہر سے اندر آنے کو بولتے ہیں [2]، بطور کنایہ وطی پر بھی اطلاق ہوتا ہے، خواہ وطی مباح ہو یا ممنوع، جیسا کہ مطرزی نے کہا [3]۔

فیومی نے لکھا ہے: ''پہلی مرتبہ جماع کے لئے کنایہ کے طور پر بولتے ہیں: **دخل بامرأته دخولا**، عام طور پر مباح وطی کے لئے استعمال زیادہ عام ہے''، اسی کے قبیل سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''**مِنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ، فَإِنْ لَّمْ تَكُوْنُوْا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَاجُنَاحَ عَلَيْكُمْ**''[4] (اور جو تمہاری ان بیویوں سے ہوں جن سے تم نے صحبت کی ہے لیکن اگر ابھی تم نے ان بیویوں سے صحبت نہ کی ہو تو تم پر کوئی گناہ نہیں)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- خروج:

۲- لغوی اعتبار سے خروج دخول کی ضد ہے، نیز اول اول جو بادل

(۱) لسان العرب المحیط مادہ: ''دخل''۔

(۲) الاختیار ۴؍ ۵۴۔

(۳) کشاف القناع ۵؍ ۲۷، المغرب للمطرزی، المصباح للفیومی، المعجم الوسیط مادہ: ''دخل''۔

(۴) سورۂ نساء؍ ۲۳۔

تیار ہوتا ہے اس کو بھی خروج کہتے ہیں، اخفش کا بیان ہے: خروج اس پانی کو بولتے ہیں جو بادل سے نکلتا ہے [1]۔

پہلے معنی کے اعتبار کے سے دخول اور خروج ایک دوسرے کی ضد ہیں، اور دوسرے معنی کے اعتبار سے باہم متباین ہیں۔

شرعی حکم:

۳- دونوں استعمالات کے اعتبار سے دخول کے احکام ہیں جو اسے پیش آتے ہیں، اور یہ احکام مختلف مقامات اور دخول کے متعلقات کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں، ان میں سے اہم احکام اجمال کے ساتھ درج ذیل ہیں:

اول: پہلے معنی کے اعتبار سے دخول سے متعلق احکام:

مسجد میں داخلہ:

۴- جو شخص مسجد میں داخل ہو رہا ہو تو اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ پہلے دایاں پیر داخل کرے اس کے بعد بایاں پیر۔ اور یہ دعا پڑھے: ''اللهم افتح لي أبواب رحمتك'' [2] (اے اللہ ہمارے لئے رحمت کے دروازے کھول دے)، بعض روایات میں یہ الفاظ وارد ہوئے ہیں: ''أعوذ بالله العظيم، وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم'' [3]، اور ''باسم الله، اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وسلم، اللهم اغفرلي ذنوبي وافتح لي أبواب رحمتك'' [1] (مردود شیطان سے اللہ عظیم، اور اس کی کریم ذات اور سلطان قدیم کی پناہ طلب کرتا ہوں) اور (اللہ کے نام سے شروع کرتا ہوں، اے اللہ محمدؐ اور ان کے آل و اولاد پر درود وسلام بھیج، اے اللہ میرے گناہوں کو بخش دے، میرے لئے اپنی رحمت کے دروازے کھول دے)۔ مسجد میں داخل ہونے والے شخص کے لئے مستحب یہ ہے کہ دو رکعت تحیۃ المسجد پڑھے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: ''مسجد''۔

مکہ میں دخول:

۵- مکہ میں داخل ہونے کا حکم داخل ہونے والے کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے: آفاقی کے لئے بغیر احرام کے داخل ہونا جائز نہیں، خواہ حج کے ارادہ سے آیا ہو یا عمرہ کی نیت سے، حج یا عمرہ کے علاوہ دوسرے ارادہ سے داخل ہونے کی صورت میں احرام باندھنا لازم ہوگا یا نہیں، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

میقات کے حدود میں رہنے والا اپنی ضرورت کے لئے مکہ مکرمہ میں بغیر احرام کے داخل ہوسکتا ہے، کیونکہ ضرورت کی وجہ سے اسے مکہ مکرمہ میں بار بار داخل ہونا ہوتا ہے،، ہاں حج کی غرض سے جانا ہو تو بلا احرام داخل ہونا اس کے لیے جائز نہیں، اس لئے کہ حج بار بار نہیں ہوتا، اسی طرح عمرہ کے واسطے آنے کی صورت میں احرام باندھ کر آئے گا، کیونکہ اس نے عمرہ اپنے اوپر خود لازم کیا، اس لئے احرام لازم ہوگا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''احرام''۔

---

(۱) لسان العرب المحیط، متن اللغۃ مادہ: ''خرج''۔

(۲) ''اللهم افتح لي أبواب رحمتك ......'' کی دلیل ابوحمید یا ابواسید کی حدیث ہے، جس کی روایت مسلم (۱/ ۴۹۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۱۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، نووی نے الاذکار (ص ۸۵ طبع دار ابن کثیر) میں سند کو جید قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: ''بسم الله، اللهم صلى على محمد'' کی روایت ترمذی (۲/ ۱۲۸ طبع الحلبی) نے حضرت فاطمہؓ سے کی ہے، اور ابن السنی نے عمل الیوم واللیلۃ (ص ۲۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے اور دونوں کی سندیں متکلم فیہ ہیں، مگر ایک دوسری کو قوت پہنچا رہی ہے۔

نیز دیکھئے: القوانین الفقہیہ ص ۵۵، المجموع ۲/ ۱۷۹، الاذکار للنووی ۳۲، ۳۳، المغنی ۱/ ۴۵۵۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہر وقت مکہ مکرمہ میں داخل ہونا جائز ہے، خواہ رات ہو یا دن، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک دن میں داخل ہونا مستحب ہے۔

مکہ مکرمہ میں داخل ہوتے وقت نبی اکرم ﷺ کے عمل کی پیروی کرتے ہوئے بنوشیبہ کے دروازہ سے داخل ہونا مستحب ہے [1]، نیز مکہ میں داخل ہوتے وقت بعض ماثور دعاؤں کا پڑھنا مستحب ہے [2]، اور ان دعاؤں کی تفصیل ''حج'' اور ''احرام'' کی اصطلاح میں ہے۔

حائضہ اور جنبی کے مسجد میں داخل ہونے کا حکم:

٦- بلا اختلاف فقہاء حیض اور نفاس والی عورت کے لئے مسجد میں داخل ہونا، وہاں ٹھہرنا، گو باوضو ہو جائز نہیں ہے، ایسا ہی حکم جنبی کا ہے، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، کیونکہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ''جاء رسول الله ﷺ وبیوت أصحابه شارعة في المسجد، فقال: ''وجهوا هذه البيوت، فإني لا أحل المسجد لحائض و لاجنب'' [3] (رسول اللہ ﷺ تشریف لائے درانحالیکہ صحابہ کرام کے گھر مسجد کی طرف کھلتے تھے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اپنے گھروں کے دروازے مسجد سے پھیرلو، میں کسی جنبی اور حائضہ کے لئے مسجد کو حلال نہیں سمجھتا ہوں)۔

(۱) حدیث: ''الدخول من باب بني شيبة عند دخول مكة'' حافظ ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۲۴۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں طبرانی کے حوالہ سے عبد اللہ بن عمر سے روایت کی ہے، اور سند میں ایک ضعیف راوی کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے۔

(۲) الاختیار ۱/ ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۵ طبع دار المعرفہ، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۷۰، ۱۷۹ طبع مکۃ المکرمہ، القلیوبی ۲/ ۱۰۱، ۱۰۲ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، المغنی ۳/ ۳۶۸ طبع الریاض۔

(۳) حدیث: ''وجهوا هذه البيوت......'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۵۸، ۱۵۹ تحقیق عزت عبید دعاس) اور بیہقی (۲/ ۴۴۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور بیہقی نے اس کی تضعیف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

فقہاء نے ضرورت کے تحت بعض صورتوں کو مستثنیٰ کیا ہے جیسے جان یا مال کا خوف ہو، یا گھر کا دروازہ مسجد کی طرف کھلتا ہو، اور دروازہ کو مسجد سے پھیرنا ممکن نہ ہو اور رہائش کا دوسرا امکان بھی نہ ہو۔

جنبی اور حائضہ کے لئے مسجد سے گذرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ حائضہ اور جنبی کے لئے مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں اگر چہ ایک دروازہ سے دوسرے دروازہ کی طرف گذرنا ہو، البتہ اگر کوئی چارہ کار نہ ہو تو تیمّم کرے گا، اور داخل ہو جائے گا، اسی طرف ثوری اور اسحاق بھی گئے ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جنبی کو گذرنے سے روکا نہیں جائے گا، یہی ابن مسعودؓ اور ابن عباسؓ اور ابن مسیّب کا بھی مذہب ہے، شافعیہ کا بیان ہے: اگر حائضہ مسجد سے گذرنا چاہتی ہے، تو اگر اسے مسجد کے ملوث ہونے کا اندیشہ ہو تو گذرنا حرام ہوگا، اور اگر ملوث ہونے کا اندیشہ نہیں ہے تو صحیح قول کے مطابق گذر سکتی ہے۔

اور حنابلہ کے نزدیک حائضہ کو مسجد میں گذرنے سے روکا جائے گا اگر مسجد کے ملوث ہونے کا اندیشہ ہو [1]۔

مجنون اور چھوٹے بچوں کا مسجد میں داخلہ:

٧- امام نووی فرماتے ہیں: بچے کو مسجد میں لانا جائز ہے اگر چہ مسجد کو ان لوگوں سے بچانا اولیٰ ہے جن سے مسجد کے نجس ہونے کا خطرہ ہو۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ بچے کو مسجد میں لانا جائز نہیں ہے جبکہ وہ روکنے پر کھیل کود سے باز نہ آئے، ورنہ مکروہ ہے، ایسا ہی حکم

(۱) الاختیار ۱/ ۱۳، ابن عابدین ۱/ ۱۱۵، ۱۹۴ طبع دار احیاء التراث العربی، فتح القدیر ۱/ ۱۱۴، ۱۱۵ طبع الأمیریہ، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۲، ۲۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۱۸ طبع مصطفیٰ الحلبی، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۳۵ طبع المکتب الإسلامی، نیل المآرب ۱/ ۱۰۶، المغنی ۱/ ۱۴۰۔

مجنون کا ہے[۱]، کیونکہ مرفوع حدیث میں ارشاد ہے: "**جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وشراء كم وبيعكم، وخصوماتكم ورفع أصواتكم، وإقامة حدودكم، وسل سيوفكم، واتخذوا على أبوابها المطاهر وجمروها في الجمع**"[۲] (مسجدوں کو بچوں، پاگلوں، خرید وفروخت، اپنے جھگڑوں، آواز کو بلند کرنے، حدود قائم کرنے اور تلوار سونتنے سے بچاؤ، اور مساجد کے دروازے پر حصول طہارت کی جگہ بناؤ، اور مساجد میں جمعہ کے دنوں میں دھونی دیا کرو)۔

کافروں کا مسجد میں داخل ہونا:

۸- کافر کے مسجد میں داخل ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے محمد بن حسن اس طرف گئے ہیں کہ مسجد حرام میں کافر کا داخل ہونا حرام ہے اور دوسری مسجدوں میں داخل ہونا مکروہ نہیں ہے۔ مگر دوسری مسجدوں میں داخل ہونے کے جواز کے لئے اجازت شرط ہے، یہی شافعیہ اور حنابلہ کا صحیح مذہب ہے، خواہ کافر جنابت کی حالت میں ہو یا نہ ہو، کیونکہ کافر مسجد کی حرمت کا قائل ومعتقد نہیں ہے۔ اگر حاکم مسجد میں فیصلے کے لئے بیٹھے، تو فیصلے کے واسطے ذمی کا جانا درست ہے۔ حاکم کا مسجد میں بیٹھنا اجازت کے درجہ میں ہے۔

حنفیہ کے نزدیک مطلق جائز ہے، خواہ مسجد حرام ہو یا کوئی دوسری مسجد، کیونکہ حدیث میں وارد ہوا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے وفد ثقیف کو مسجد میں ٹھہرایا حالانکہ وہ لوگ کافر تھے، اور فرمایا: "**ليس على الأرض من نجسهم شئ**"[۱] (زمین پر ان کی ناپاکی میں سے کچھ نہیں ہے)، مالکیہ کا مسلک اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ مطلقاً مکروہ ہے ہاں ضرورت کے وقت کراہت نہیں ہے، جیسے مسلمان سے تعمیر ممکن نہ ہو یا کافر اس میں زیادہ ماہر ہو[۲]۔

حمام میں داخل ہونا:

۹- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ عورت اور مرد دونوں کے لئے حمام جانا درست ہے، اس لئے کہ روایت ہے: "**أن رسول الله ﷺ دخل الحمام وتنور**"[۳] (رسول اللہ ﷺ حمام تشریف لے گئے اور بال دور کرنے کا سفوف استعمال فرمایا)، حضرت خالد بن ولیدؓ حمص میں حمام میں گئے تھے، حسن اور ابن سیرین دونوں حمام جاتے تھے، لیکن حمام میں داخل ہونے کا جواز اس شرط کے ساتھ مقید ہے کہ اس میں کشف عورت نہ ہو، اس کے علاوہ دوسری شرطیں ہیں جو داخل ہونے والے مرد یا عورت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں[۴]۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/۴۴۱، جواہر الاکلیل ۱/۸۰، المجموع ۲/۱۷۶، روضۃ الطالبین ۱/۲۹۷، تحفۃ الراکع والساجد للجراعی رص ۲۰۴۔

(۲) حدیث: "**جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم**" کی روایت ابن ماجہ (۱/۲۴۷ طبع الحلبی) نے حضرت واثلہ بن اسقعؓ سے کی ہے، بوصیری نے الزوائد (۱/۱۶۲ طبع دار الجنان) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

---

(۱) حدیث: "**ليس على الأرض من نجسهم شئ**" کی روایت جصاص نے احکام القرآن (۳/۸۸ شائع کردہ دار الکتاب العربی) میں حضرت عثمان بن ابی العاصؓ سے قریب قریب انہیں الفاظ میں تعلیقا کی ہے، امام ابوداؤدؒ نے المراسیل (ص ۸۰ طبع الرسالہ) میں حضرت حسن سے مرسل روایت ان الفاظ میں کی ہے "**إن الأرض لا تنجس إنما ينجس ابن آدم**"۔

(۲) الاختیار ۴/۱۶۶، ابن عابدین ۱/۱۱۵، ۵/۲۴۸، جواہر الاکلیل ۱/۳۳، ۱/۳۸۳ طبع مکۃ المکرّمہ، المجموع ۲/۱۷۴، روضۃ الطالبین ۱/۲۹۶، ۲۹۷، نہایۃ المحتاج ۱/۲۱۸، ۲۱۹، المغنی ۸/۵۳۲۔

(۳) حدیث: "**دخل الحمام و تنور**" کی روایت بیہقی (۱/۱۵۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ثوبانؓ سے کی ہے، بیہقی نے یہ کہہ کر حدیث کی تضعیف کی ہے "اس کے بعض رجال معروف نہیں ہیں"۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۳، الاختیار ۴/۱۶۸، ابن عابدین ۵/۳۱، القوانین الفقہیہ ۴۴۳، ۴۴۴، حاشیۃ البنانی علی ہامش الزرقانی ۷/۴۵، أسنی المطالب ۱/۷۲، المغنی ۱/۲۳۰، ۲۳۱، الآداب الشرعیہ ۳/۳۳۷۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حمام''۔

بیت الخلاء جانا:

۱۰ - سنت یہ ہے کہ بیت الخلاء میں داخل ہونے والا بایاں پیر پہلے داخل کرے، اور داخل ہوتے وقت یہ دعا پڑھے۔ "**باسم الله اللهم إني أعوذبک من الخبث والخبائث**، اور بسم اللہ سے شروع برکت کے لئے کرے گا، اس کے بعد اللہ سے پناہ طلب کرے گا (۱)، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قضاء الحاجۃ''۔

برائی کے مقام پر جانا:

۱۱ - جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ برائی کی جگہ ٹھہرنے اور بیٹھنے کی نیت سے جانا جائز نہیں ہے۔

ہاں اگر کوئی صاحب حیثیت، جاہ ومنصب کا مالک یا کوئی عالم محسوس کرے کہ ہمارے جانے کی وجہ سے منکر ختم ہوجائے گا تو جانا واجب ہے (۲)۔

گرجا وکلیسا میں مسلمان کا داخل ہونا:

۱۲ - نصاریٰ اور یہود کی عبادت گاہوں میں مسلمان کا جانا حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے، کیونکہ وہ شیاطین کے اڈے ہیں، اس اعتبار سے کراہت نہیں ہے کہ مسلمانوں کو ان میں داخل ہونے کا حق نہیں ہے، بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ مسلمانوں کے لئے ان کی اجازت کے بغیر داخل ہونا جائز نہیں ہے، اور بعض دوسرے شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ بلا اجازت جانا حرام نہیں ہے، حنابلہ کے نزدیک کلیسا وگرجا وغیرہ میں مسلمانوں کے لئے جانا درست ہے، اس میں نماز بھی پڑھ سکتے ہیں، امام احمد بن حنبل سے منقول ہے کہ اگر ان میں تصویر ہو تو جانا مکروہ ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ مطلقاً مکروہ ہے (خواہ ان میں تصویر ہو یا نہ ہو)، جیسا کہ ''الرعایۃ'' میں ذکر کیا ہے، اور ''المستوعب'' میں ہے: کلیسا وگرجا میں فرض نماز کراہت کے ساتھ صحیح ہے، ابن تمیم کا بیان ہے: جن کلیسا وگرجا میں تصویریں نہ ہوں تو ان میں جانا اور نماز پڑھنا درست ہے، ابن عقیل کہتے ہیں: مکروہ ہے، ان کلیساؤں کی طرح جن میں تصویریں ہوں، کراہت کے بارے میں دو روایتیں ہیں، ''الشرح'' میں لکھا ہے: صاف گرجا میں نماز پڑھی جاسکتی ہے، ایسا ہی حضرت ابن عمرؓ اور ابوموسیٰؓ اور دیگر علماء کی ایک جماعت سے منقول ہے، حضرت ابن عباسؓ اور مالک نے تصاویر کی وجہ سے نماز کو مکروہ قرار دیا ہے۔ ابن عقیل نے نماز مکروہ ہونے کی علت کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے کہ چونکہ اس میں تصویروں کی تعظیم اور اکرام لازم آئے گا۔ بعض حضرات کہتے ہیں: اس لئے کہ گرجا میں نماز پڑھنے سے ان کو تکلیف ہوگی (۱)۔

ان کے تہوار نیروز اور مہرجان کے روز کلیسا جانا مکروہ ہے، حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے: "**لا تدخلوا على المشركين في كنائسهم يوم عيدهم، فإن السخطة تنزل عليهم**" (۲) (مشرکین کے تیوہار کے موقع پر ان کی عبادت گاہوں میں مت جاؤ، کیونکہ اس روز ان پر اللہ کی ناراضگی نازل ہوتی ہے)۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/۲۳۰، جواہر الاکلیل ۱/۱۸، القلیوبی ۱/۳۸، ۴۱، ۴۲، نیل المآرب ۱/۵۱۔

(۲) الاختیار ۴/۱۶۶، جواہر الاکلیل ۱/۲۶۳، قلیوبی ۴/۲۳۵، الآداب الشرعیہ ۳/۴۴۰، ۴۴۱۔

(۱) ابن عابدین ۵/۲۴۸، جواہر الاکلیل ۱/۳۸۳، القلیوبی ۴/۲۳۵، الآداب الشرعیہ ۳/۴۴۰، ۴۴۱۔

(۲) الآداب الشرعیہ ۳/۴۴۲۔

گھروں میں داخل ہونا:

۱۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اپنے رہائشی گھر کے علاوہ دوسرے کے آباد گھر میں بلا اجازت داخل ہونا جائز نہیں ہے، ہاں اجازت کے بعد درست ہے، اس میں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح ''استئذان''۔

دوم: دوسرے معنی (وطی) کے اعتبار سے دخول کے احکام:

مہر پر دخول کا اثر:

۱۴- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر مہر متعین ہو تو دخول سے پورا مہر لازم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ دخول سے مبدل کا حوالہ کرنا پایا گیا، اور اگر دخول سے قبل طلاق دی گئی تو نصف مہر لازم ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَإِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوْهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيْضَةً فَنِصْفُ مَافَرَضْتُمْ''[1] (اور اگر تم نے انہیں طلاق دے دی ہے قبل اس کے کہ انہیں ہاتھ لگایا ہو، لیکن ان کے لئے کچھ مہر مقرر کر چکے ہو تو جتنا مہر تم نے مقرر کیا ہے اس کا آدھا واجب ہے)۔

اس میں تفصیل ہے، دیکھئے: ''مہر''۔

عدت پر دخول کا اثر:

۱۵- فقہاء کا اتفاق ہے کہ دخول کے بعد طلاق کی صورت میں غیر حاملہ کی عدت تین حیض یا تین مہینے ہیں اس کے حالات کے اعتبار سے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ''[2] (اور مطلقہ عورتیں اپنے کو تین میعادوں تک روکے رہیں)، نیز ارشاد ربانی ہے: ''وَاللَّائِيْ يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيْضِ مِنْ نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَّاللَّائِيْ لَمْ يَحِضْنَ''[1] (اور تمہاری مطلقہ بیویوں میں سے جو حیض آنے سے مایوس ہوچکی ہیں اگر تمہیں شبہ تو ان کی عدت تین مہینے ہیں، اور (اسی طرح) ان کی بھی جنہیں ابھی حیض نہیں آیا)۔

حاملہ کی عدت وضع حمل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: ''وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ''[2] (اور حمل والیوں کی میعاد ان کے حمل کا پیدا ہوجانا ہے)، وہ عورت جس کا شوہر مرگیا، اس کی عدت چار ماہ اور دس روز ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ أَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَّعَشْراً''[3] (اور تم میں سے جو لوگ وفات پا جاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں، وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینہ دس دن تک روکے رکھیں)۔

اور جب دخول سے قبل طلاق پڑے تو عدت نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوْهُنَّ فَمَالَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَهَا''[4] (اے ایمان والو! تم جب مومن عورتوں سے نکاح کرو پھر تم انہیں طلاق دے دو قبل اس کے کہ تم نے انہیں ہاتھ لگایا ہو تو تمہارے لئے ان کے بارہ میں کوئی عدت نہیں جسے تم شمار کرنے لگو)، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''عدت''[5]۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۷۔ دیکھئے: فتح القدیر ۳/ ۲۳۴ طبع دار احیاء التراث العربی، الاختیار ۳/ ۱۰۲، القوانین الفقہیہ/ ۲۰۶، القلیوبی ۳/ ۲۲۰، نیل المآرب ۲/ ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

(۱) سورۂ طلاق/ ۴۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۴۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۴۔

(۴) سورۂ احزاب/ ۴۹۔

(۵) الاختیار ۳/ ۱۷۲، ۱۷۳، القوانین الفقہیہ/ ۲۳۴، ۲۳۵، القلیوبی ۴/ ۳۹، نیل المآرب ۲/ ۲۷۲، ۲۷۳۔

درءالحد

دیکھئے: ''شبہہ'' اور ''حدود''۔

دراہم

تعریف:

۱-دراهم درهم کی جمع ہے، یہ لفظ معرب ہے، چاندی کا بنا ہوا ایک قسم کا سکہ جو آپس میں لین دین کا ایک ذریعہ ہے، اس کی قسمیں اور اوزان شہروں کے اختلاف سے جہاں وہ رائج اور متداول ہیں مختلف ہوتے ہیں[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-دنانیر:

۲-دنانیر دینار کی جمع ہے، یہ لفظ معرب ہے، ابومنصور کا بیان ہے: دینار اصل میں عجمی لفظ ہے، مگر عربوں نے اس کو استعمال کیا، اس طرح عربی لفظ بن گیا۔

سونے کے ڈھلے ہوئے ایک ٹکڑے کو دینار بولتے ہیں، جس کا وزن مثقال سے طے کیا جاتا ہے[۲]، یہ درہم سے اس بات میں مختلف ہوتا ہے کہ دینار سونے کا ہوتا ہے جبکہ درہم چاندی کا ہوتا ہے۔

ب-نقد:

۳-نقد کا تین معنوں پر اطلاق ہوتا ہے اول: نقد جونسیئة (ادھار)

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، المغرب مادہ: ''درۃ''۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، الأموال لابی عبید ص ۶۲۹، فتوح البلدان ۴۵۱/۴، مقدمہ ابن خلدون/ ۱۸۳۔

کی ضد، دوم: نقد ادا کرنا، سوم: درہموں کا کھرا اور کھوٹا پرکھنا، اور نقد درہم و دینار کے ڈھلے ہوئے سکے کو بھی بولتے ہیں جن سے لوگ آپس میں لین دین کرتے ہیں [1]۔

ج-فلوس (پیسے):

۴-فلوس فلس کی جمع ہے، سونا اور چاندی کے علاوہ دوسری دھاتوں سے بنے ہوئے سکوں کو فلوس کہتے ہیں جو لوگوں کے درمیان لین دین میں مروج ہو گیا اور ان کی اصطلاح کی وجہ سے ثمن قرار پایا [2]۔

د-سکہ:

السک: دروازہ یا لکڑی پر لوہا چڑھانا۔

السکة: لوہے کا وہ سانچہ جس پر لکھا ہوتا ہے، اور اس میں دراہم ڈھالے جاتے ہیں، اور یہ منقوش ہوتا ہے پھر اس کا استعمال اس کے اثر یعنی نقوش کے لئے کیا گیا جو دینار اور دراہم پر آتے ہیں، پھر اس کا استعمال اس کے ڈھالنے کے لئے کیا گیا جو عہدہ ہے، اور بین الاقوامی عرف میں یہی اس کا نام ہو گیا، او رڈھلے ہوئے دراہم کو سکہ کہا جاتا ہے [3]۔

اسلامی درہم اور اس کی تحدید وتعین کا طریقہ:

۶-اسلام سے قبل مختلف نوع اور مختلف وزن کے ڈھلے ہوئے درہم رائج تھے، اور عرب سے متصل اقوام سے عرب میں آتے تھے اور لوگ ان کے ذریعہ لین دین کرتے تھے، لیکن یہ لین دین عدد کے اعتبار سے نہیں بلکہ وزن کے اعتبار سے ہوتا تھا جس پر ان لوگوں نے اتفاق کر لیا تھا، جب اسلام آیا تو ان کو ان اوزان پر برقرار رکھا جیسا کہ نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: "**الوزن وزن أهل مكة، والمكيال مكيال أهل المدينة**" [1] (وزن تو اہل مکہ کا وزن ہے، اور مکیال (جس سے ناپا جائے) تو اہل مدینہ کا مکیال ہے)۔

جب مسلمانوں کو زکوٰۃ میں درہم کی تحدید کی ضرورت پڑی، تو ضروری ہوا کہ درہم کا ایک وزن مقرر کر دیا جائے جس کی بنیاد پر نصاب کی تعیین ہو، چنانچہ اس مقصد کی خاطر مختلف اوزان کے دراہم جمع کئے گئے اور ان میں سے درمیانی وزن کا درہم منتخب ہوا، اور یہی شرعی درہم قرار پایا، اور اس کا دس درہم سونے کے سات مثقال کے برابر ہوا، اس اساس ومعیار پر اسلامی دراہم ڈھالے گئے، اس پر تمام علماء مسلمین، فقہاء اور مورخین کا اتفاق ہے، لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ کس عہد میں یہ کام سرانجام پایا، ایک قول یہ ہے کہ عہد فاروقی میں انجام پایا، دوسرا قول یہ ہے کہ بنوامیہ کے دور میں، غرضیکہ یہ کام عہد فاروقی میں انجام پایا ہو یا بنوامیہ کے دور میں، اتنا ضرور ہے کہ عبدالملک بن مروان کے دور میں اس اساس ومعیار پر اسلامی دراہم ڈھالے گئے، اور یہی تقدیر شرعی کی اساس ٹھہری۔

لیکن فقہاء اور مؤرخین نے ثابت کیا ہے کہ شرعی درہم اس ھیئت ومعیار پر باقی نہیں رہا جس پر عبدالملک بن مروان کے عہد میں اجماع ہوا تھا، بلکہ مختلف شہروں کے دراہم میں وزن اور معیار کے اعتبار سے بڑا فرق ہو گیا، ہر شہر والے اپنے یہاں کے سکے سے شرعی حقوق

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۹، المغنی ۴/ ۵۴، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۷۹۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، البدائع ۵/ ۲۳۶، الشرح الصغیر ۱/ ۲۱۸ طبع الحلبی، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ر ۱۷۹۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۸۳، للماوردی رص ۱۵۵، مقدمہ ابن خلدون رص ۱۸۳۔

---

(۱) حدیث: "الوزن وزن أهل مكة، والمكيال مكيال أهل المدينة" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۳۳، ۶۳۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، امام دارقطنی ونووی نے حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ تلخیص میں ہے (۲/ ۱۷۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

ادا کرنے لگے، البتہ اپنے یہاں رائج سکے اور مقادیر شرعی کے درمیان تناسب کا خیال رکھتے تھے، یہاں تک کہا گیا: فتویٰ دیا جاتا ہے کہ ہر شہر والے اپنے وزن کا اعتبار کریں[(۱)]۔

اس کی وجہ سے نصابوں کی مقدار پہچاننے میں کافی اضطراب پیدا ہوگیا، اور کیا وزن کا اعتبار کیا جائے یا عدد کا؟ جس شرعی دینار پر اتفاق ہوا تھا اس کا سراغ مل جانا اضطراب کو ختم کرسکتا ہے، لیکن قریبی زمانہ تک فقہاء اسے نہیں جان سکے تھے، یہاں تک کہ فقہاء کی رسائی وہاں تک نہیں ہوسکی، مؤرخ علی باشا مبارک نے (غیر عرب ممالک کے آثار قدیمہ میں محفوظ اسلامی سکوں کے جائزہ کے بعد) بتایا کہ عبدالملک بن مروان کا دینار ۲۵، ۴ گرام سونے کا تھا، اس اعتبار سے درہم ۹۷۵، ۲ گرام چاندی ہوگا۔

اور یہی وہ ہے جس کو شرعی حقوق زکاۃ، دیت، مہر کی تعیین اور چوری کا نصاب وغیرہ نکالنے میں معیار سمجھا جاتا ہے[(۲)]۔

دراہم ڈھالنے کا اختیار کس کو ہے:

۷- درہموں کا ڈھالنا حکومت کی ایک بنیادی ذمہ داری ہے، کیونکہ اسی کے ذریعہ لوگوں کے درمیان رائج سکوں میں لین دین کے وقت کھرے کھوٹے کی تمیز کی جاتی ہے، اور معروف نقوش کے ساتھ سلطان کی مہر درہم پر ہونے سے غش یعنی دھوکا سے بچا جاتا ہے[(۳)] جعفر بن محمد کی روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل نے فرمایا: دارالضرب (درہم ڈھالنے کا گھر) ہی میں سلطان کی اجازت سے دراہم ڈھالے جائیں گے، کہیں اور ڈھالنا درست نہیں، کیونکہ اگر لوگوں کو اس کی اجازت دی جائے تو لوگ سنگین جرائم کریں گے، نیز امام احمد بن حنبل نے سلطان کی اجازت کے بغیر درہم ڈھالنے سے اس لئے بھی منع کیا کہ اس میں سلطان کے حق کا ناجائز طور پر استعمال کرنا ہے[(۱)]۔

امام نووی ''الروضۃ'' میں لکھتے ہیں: رعایا کے لئے درہموں کا ڈھالنا مکروہ ہے، گو خالص درہم ڈھالیں، کیونکہ درہموں کا ڈھالنا امام کی ذمہ داری ہے۔

بلاذری کا بیان ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے پاس ایک شخص لایا گیا جو کہ سلطان کے سکے کے علاوہ سکے ڈھالتا تھا، انہوں نے اس شخص کو سزا دی اور قید کردیا، سکہ ڈھالنے کا سانچہ لے کر آگ میں ڈال دیا[(۲)]، بلاذری نے نقل کیا ہے کہ عبدالملک بن مروان نے ایک شخص کو گرفتار کیا جو کہ مسلمانوں کے سکے کے علاوہ سکے ڈھالتا تھا، انہوں نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا ارادہ کیا، لیکن پھر سزا دے کر چھوڑ دیا، مطلب بن عبداللہ بن حطب کہتے ہیں: میں نے مدینہ کے اپنے اساتذہ کو دیکھا کہ انہوں نے ان کے عمل کی تصویب وتحسین کی[(۳)]۔

دراہم کو توڑنے اور کاٹنے کا حکم:

۸- درہموں کو توڑنے اور کاٹنے کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالک، امام احمد اور مدینہ کے اکثر فقہاء نے اسے مطلقاً مکروہ قرار دیا ہے، (خواہ توڑنا اور کاٹنا) ضرورت کے تحت ہو یا

---

(۱) فتوح البلدان للبلاذری ر ۴۵۱، ۴۵۴، ہامش الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ر ۱۷۵، ۱۷۸، الاحکام السلطانیہ للماوردی ر ۱۵۳، ۱۵۴، مقدمہ ابن خلدون ر ۱۸۳، ۱۸۴، الأموال لابی عبید ر ۶۲۹، ۶۳۰، حاشیہ ابن عابدین ۲ر ۲۸، ۳۰، بدائع الصنائع ۲ر ۱۶، الابی شرح صحیح مسلم ۳ر ۱۰۹، المجموع ۵ر ۴۷۴، ۴۷۶ تحقیق مطیعی، مغنی المحتاج ۱ر ۳۸۹، نہایۃ المحتاج ۳ر ۸۴، المغنی ۳ر ۴ طبع الریاض۔

(۲) فقہ الزکاۃ ۱ر ۲۵۳، الخراج للدکتور الریس ر ص ۳۵۲، ۳۵۴۔

(۳) مقدمہ ابن خلدون ر ۱۸۳

(۱) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ر ۱۸۱

(۲) الروضۃ للنووی ۲ر ۲۵۸، المجموع ۵ر ۴۶۸۔

(۳) فتوح البلدان للبلاذری عن طریق الواقدی ر ص ۴۵۵۔

بلاضرورت، کیونکہ یہ زمین میں فساد برپا کرنے کے زمرہ میں شامل ہے، ایسا کرنے والے پر نکیر کی جائے گی، نبی کریم ﷺ سے روایت ہے: "أنه نهى عن كسر سكة المسلمين الجائزة بينهم"[1] (آپ ﷺ نے مسلمانوں کے درمیان رائج سکہ کو توڑنے سے منع فرمایا)۔

امام احمد کے نزدیک مکروہ سے مکروہ تحریمی مراد ہے جیسا کہ جعفر بن محمد، مروزی اور حرب کی روایت میں، (امام احمد سے دراہم توڑنے کے بارے میں دریافت کیا گیا) تو انہوں نے فرمایا: میرے نزدیک وہ زمین میں فساد مچانے کے قبیل سے ہے، اور انہوں نے شدید کراہت کا اظہار کیا، لیکن ابوطالب کی روایت میں کراہت تنزیہی کی صراحت ہے، ابوطالب کہتے ہیں: میں نے امام احمد سے پوچھا کہ درہم کاٹے جاسکتے ہیں؟ انہوں نے فرمایا: نہیں، نبی کریم ﷺ نے مسلمانوں کے سکے توڑنے سے منع فرمایا، امام احمد سے پوچھا گیا: اگر کوئی توڑے تو کیا اس پر کچھ لازم ہوگا؟ فرمایا: نہیں، لیکن اس نے رسول اللہ ﷺ کے فرمان کی مخالفت کی، ابویعلی نے فرمایا: "لاشئ عليه" سے مراد "لامأثم عليه"، یعنی اس پر کوئی گناہ نہیں ہوگا۔

امام ابوحنیفہ اور فقہاء عراق کے نزدیک توڑنا مکروہ نہیں ہے۔

کچھ لوگوں نے تفصیل کی ہے، امام شافعی کا بیان ہے: اگر ضرورت کے تحت ہو تو مکروہ نہیں ہے، اور اگر بلاضرورت توڑے تو مکروہ ہے، اس لئے کہ بلاضرورت مال میں نقص پیدا کرنا کم عقلی ہے۔

ابن عبدالبر نے شہر کی حالت کا اعتبار کیا ہے، انہوں نے فرمایا: میرے نزدیک کاٹنے کی کراہت ایسے شہر پر محمول ہے جہاں کہ سکوں کو توڑنے اور کاٹنے کی اجازت نہیں ہے اور نہ ہی وہاں صحیح سکہ کی طرح کٹے ہوئے سکے چلتے ہیں۔

ابن القاسم مالکی نے سکہ توڑنے اور کاٹنے والے کی شہادت کو ناقابل قبول قرار دیا ہے، ابن مواز نے ان سے نقل کیا ہے: الا یہ کہ ناواقفیت کی وجہ سے اسے معذور قرار دیا جائے، ان ہی سے عتبی نے نقل کیا کہ جائز نہیں ہے گو ناواقف ہو۔

سحنون نے فرمایا: دراہم اور دیناروں کا کاٹنا مجروح کرنے والا نہیں ہے۔

بعض شیوخ کہتے ہیں: یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ درہم وزن سے رائج ہو، کسی نے اس کو کاٹ کر ناقص کر دیا حالانکہ اس شہر میں ایک خاص وزن کا درہم ہی چلتا ہے اور اس کا لین دین گن کر تولے بغیر ہوتا ہے، جس نے کاٹا اس نے کٹے ہوئے درہم کے ٹکڑے سے فائدہ اٹھالے گا، اور بلاوزن عددی اعتبار سے اسے بازار میں چلادے گا، بلااختلاف یہ کاٹنا کاٹنے والوں کو مجروح کردے گا، اور اگر دراہم کاٹے اور ان کے ذریعہ لین دین تول کر ہوتا ہے تو یہ کاٹنا بلااختلاف مجروح کرنے والا نہیں ہے، اگر کوئی ایسا کام جان بوجھ کر کرتا ہے تو مکروہ ہے۔

جہاں تک عورتوں کے زیورات کے واسطے درہموں کو کاٹنے کی بات ہے، تو ابن قاسم اور ابن وہب کی صراحت کے مطابق: کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ کوئی مرد اپنی بیٹیوں اور بیویوں کے لئے درہم و دینار کو کاٹ کر زیورات بنوائے۔

امام احمدؒ سے زیورات بنانے کے لئے کاٹنے کی ممانعت منقول ہے، امام احمد سے بکر بن محمد نقل کرتے ہیں کہ (ان سے ایسے شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جو دینار اور درہم کاٹ کر زیورات بناتا ہے)، انہوں نے فرمایا: ایسا نہ کرے، کیونکہ اس میں لوگوں کے لئے ضرر

(۱) حدیث: "نهى عن كسر سكة المسلمين الجائزة بينهم" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۶۱ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے، مناوی نے فیض القدیر (۶/ ۳۴۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں امام عراقی اور عبدالحق اشبیلی سے نقل کیا ہے کہ ان دونوں نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔

ہے، اس کو چاہئے کہ سونے کے ٹوٹے ہوئے ٹکڑوں کو چاندی کے بدلے خرید لے اور اس سے زیورات ڈھالے [1]۔

کھوٹے دراہم کو رائج کرنا:

۹- کھوٹے درہموں کو چلانے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ نے کھوٹے دراہم سے خریدنے کو جائز قرار دیا ہے، اور عقد بیع ان کھوٹے درہم سے متعلق نہیں ہوگا بلکہ کھوٹے دراہم کے جنس سے متعلق ہوگا جبکہ درہم کا کھوٹا ہونا بائع کے علم میں ہو، اس لئے کہ وہ کھوٹے دراہم کی جنس پر راضی ہے، اور اگر بائع ناواقف ہو، تو جس کی طرف اشارہ کیا گیا اس سے عقد متعلق نہیں ہوگا بلکہ ایسی صورت میں عقد شہر کے اچھے سکے سے متعلق ہوگا، کیونکہ ان کا حال معلوم نہ ہونے کی صورت میں وہ اچھے سکوں ہی پر راضی ہوا ہے۔

مالکیہ نے اس شرط کے ساتھ جائز قرار دیا ہے کہ اس کی بیع ایسے شخص سے ہو جو اس سے لوگوں کو دھوکہ نہ دے بلکہ ایسے شخص سے بیع ہو جو اس کو توڑ کر زیور یا کوئی اور شی بنائے، اور اگر کھوٹے سکے ایسے شخص سے فروخت کئے جو کہ اس سے دھوکا دے گا، تو بیع فسخ کردی جائے گی۔

''مغنی المحتاج'' میں ہے: اگر کھوٹے دراہم میں چاندی کا معیار معلوم ہو، تو ان سے متعین طور پر معاملہ درست ہوگا، اور ذمہ میں بالاتفاق صحیح ہوگا، اور اگر معیار مجہول ہے تو اس میں چار اقوال ہیں: اصح قول مطلق صحت کا ہے، اس لئے کہ مقصود بازار میں چلن ہے اور وہ رائج ہیں، اور اس لئے کہ لوگوں کو اس سے معاملہ کرنے کی ضرورت ہے، نیز فرمایا: جو کھوٹے دراہم کا مالک ہو جائے تو اس کے لئے روک کر رکھنا مکروہ ہے، بلکہ پگھلا کر خالص چاندی کو الگ کردے، قاضی ابوطیب کا بیان ہے: ہاں اگر شہر کے دراہم کھوٹے ہوں، تو روکنا مکروہ نہیں ہے۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کھوٹا پن مخفی ہو تو ایک ہی روایت ہے کہ اس سے لین دین درست نہیں ہوگا، اور اگر کھوٹا پن ظاہر ہے تو اس میں دو روایتیں ہیں: جواز اور ممانعت [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''صرف''، ''ربا'' اور ''غش''۔

حدث والے شخص کے لئے ان دراہم کا چھونا جن پر قرآن کی کوئی آیت لکھی ہوئی ہو:

۱۰- کیا حدث والا شخص (خواہ حدث اصغر ہو یا اکبر) ان دراہم کو چھوسکتا ہے جن پر قرآنی آیات کندہ ہوں؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

مالکیہ نے اس کی اجازت دی ہے، یہی شافعیہ کا اصح قول ہے، ایسا ہی حنابلہ کا بھی ایک قول ہے، جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس پر مصحف کا اطلاق نہیں ہوتا ہے، لہذا وہ دراہم کتب فقہ کے مشابہ ہو گئے، اور اس لئے کہ اس سے بچنے میں مشقت ہے، اور ضرورت داعی ہے، نیز عموم بلوی ہے، لہذا اسے معاف قرار دیا گیا۔

حنفیہ کے نزدیک چھونا ممنوع ہے، یہی شافعیہ کا وہ قول ہے جو قول اصح کے مقابلے میں ہے، اور حنابلہ کی بھی ایک روایت یہی ہے، کیونکہ وہ دراہم جن پر قرآنی آیات کندہ ہوتی ہیں، وہ اس کاغذ کی طرح ہیں جس پر قرآن لکھا ہوا ہے۔

عطاء، قاسم اور شعبی نے اسے چھونے کو مکروہ قرار دیا ہے، اس

---

(۱) الکافی لابن عبدالبر ۲/ ۶۴۴، التبصرۃ بہامش فتح العلی ۱/ ۲۱۹، الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ۱۵۵، ۱۵۶، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی/ ۱۸۲، ۱۸۳، فتوح البلدان للبلاذری/ ۴۵۵۔

(۱) البدائع ۵/ ۱۹۸، الشرح الصغیر ۲/ ۲۲ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۰، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی/ ۱۷۹، المغنی ۴/ ۵۷۔

لئے کہ اس پر قرآن لکھا ہوا ہے[۱]۔

جن دراہم پر اللہ کا نام ہو ان کو لے کر بیت الخلاء جانا:

۱۱ - جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، اور شافعیہ) اس طرف گئے ہیں کہ جن دراہم پر اللہ کا نام یا قرآن کا کچھ حصہ کندہ ہو ان کو لے کر بیت الخلاء جانا مکروہ ہے، البتہ حنفیہ کہتے ہیں: اگر انسان نے قضاء حاجت کے لئے صاف ستھرا استنجاء خانہ پاک جگہ میں بنایا تو مکروہ نہیں ہے، اور مالکیہ کہتے ہیں: اگر دراہم کسی شئی سے چھپے ہوئے ہوں یا ان کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو مذکورہ دراہم کو لے کر بیت الخلاء جا سکتے ہیں۔

اس سلسلہ میں حنابلہ کے یہاں مختلف اقوال ملتے ہیں، ''کشاف القناع'' میں ہے: جن دراہم و دنانیر پر اللہ کا نام کندہ ہو ان کو ساتھ لے کر بیت الخلاء جانے میں کوئی حرج نہیں ہے، امام احمد فرماتے ہیں: میں امید کرتا ہوں کہ کوئی مضائقہ نہ ہو، ''المستوعب'' میں ہے: لے کر نہ جانا افضل ہے، ''تصحیح الفروع'' میں ہے: بہت سے اصحاب کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ (اس طرح کے) دراہم وغیرہ کا بیت الخلاء میں لے جانا کراہت میں دوسری چیزوں کی طرح ہے، ابن رجب کا بیان ہے کہ اسحاق ہانئ کی روایت کے مطابق امام احمد نے کراہت کی صراحت کی ہے، دراہم کے بارے میں فرماتے ہیں: ایسے دراہم جن پر اللہ کا نام یا **قل ھو اللہ احد** لکھا ہوا ہو ان کے ساتھ بیت الخلاء جانا مکروہ ہے، کیونکہ یہ بات ناپسندیدہ ہے کہ اللہ کا نام غلاظت کی جگہ جائے[۲]۔

(۱) البدائع ۱/۳۷، الہندیہ ۱/۳۳۹، الدسوقی ۱/۱۲۵، المجموع ۲/۷۰، ۷۱، مغنی المحتاج ۱/۳۸، المغنی ۱/۱۴۸، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۸۰۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/۳۲۳، الدسوقی ۱/۱۰۷، أسنی المطالب ۱/۴۶، کشاف القناع ۱/۵۹۔

دراہم اور دوسرے سکوں پر تصویر کا حکم:

۱۲ - حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ دراہم و دنانیر پر تصویر جائز ہے، حنفیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ وہ تصویریں چھوٹی ہوتی ہیں، اور شافعیہ نے علت یہ بتائی ہے کہ یہ تصویریں پامال ہوتی ہیں۔

دیکھئے: اصطلاح ''تصویر'' (فقرہ ۵۷، ج ۱۲ ص ۱۵۷)۔

دراہم سے بعض شرعی حقوق کی تعیین:

اسلام نے بعض شرعی حقوق کے اندر دراہم کے ذریعہ مقدار متعین کی ہے، ان ہی میں سے یہ چیزیں ہیں:

الف - زکاۃ:

۱۳ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ چاندی کا نصاب جس پر زکاۃ واجب ہوتی ہے دوسو دراہم ہیں، ابن قدامہ تحریر فرماتے ہیں: علماء اسلام کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، یہ مقدار سنت نبوی کے بیان سے معلوم ہوئی، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**لیس فیما دون خمس أواق من الورق صدقة**"[۱] (پانچ اوقیہ سے کم چاندی میں زکاۃ نہیں ہے)۔

اور بلا اختلاف اوقیہ چالیس درہم ہوتا ہے، اس اعتبار سے پانچ اوقیہ دوسو درہم ہوتے ہیں۔

اس پر بھی تمام علماء کا اتفاق ہے کہ دوسو درہم میں پانچ درہم واجب ہوتے ہیں[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''زکاۃ''۔

(۱) حدیث: "لیس فیما دون خمس أواق من الورق صدقة" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۳۲۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۶۷۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعیدؓ سے کی ہے۔

(۲) المغنی ۳/۳۔

ب-دیت:

۱۴-جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) اس طرف گئے ہیں کہ چاندی سے دیت کی مقدار بارہ ہزار دراہم ہیں، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ: "أن رجلا من بني عدي قتل، فجعل النبي ﷺ ديته اثني عشر ألفا"[1] (بنو عدی کا ایک فرد قتل کیا گیا، تو آپ ﷺ نے دیت بارہ ہزار درہم مقرر فرمائی)۔

حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ درہم سے دیت کی مقدار دس ہزار دراہم ہیں، دلیل حضرت عمرؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ قضى بالدية في قتيل بعشرة آلاف درهم"[2] (نبی کریم ﷺ نے ایک مقتول کے بارے میں دس ہزار دیت کا فیصلہ فرمایا)، یہ مقدار مسلمان مرد کے اعتبار سے ہے[3]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "دیات"۔

ج-چوری:

۱۵-مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک چوری کا نصاب جس کی بنیاد پر چور کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے تین درہم ہے، یا کوئی ایسی چیز جس کی قیمت تین درہم ہو، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ قطع في مجن ثمنه ثلاثة دراهم"[1] (رسول اللہ ﷺ نے چور کا ہاتھ ڈھال کے سلسلے میں کاٹا جس کی قیمت تین درہم تھی)۔

حنفیہ کے یہاں چوری کا نصاب دس درہم ہے، ان کی دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے، جو عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے مروی ہے "لايقطع السارق إلا في عشرة دراهم"[2] (چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے مگر دس درہم پر)۔

شافعیہ نے چوری کا نصاب چوتھائی دینار یا کوئی چیز جس کی قیمت چوتھائی دینار ہو مقرر کیا ہے[3]، جیسا کہ حضرت عائشہؓ روایت کرتی ہیں: "كان رسول الله ﷺ يقطع السارق في ربع دينار فصاعدا"[4] (رسول اللہ ﷺ چور کا ہاتھ چوتھائی دینار اور اس سے زیادہ پر کاٹتے تھے)۔

اس موضوع سے متعلق کافی تفصیلات ہیں، دیکھئے: "سرقہ"۔

د-مہر:

۱۶-فقہاء کا اختلاف ہے کہ مہر کی کم از کم کوئی حد ہے یا نہیں؟

---

(۱) حدیث ابن عباس: "أن رجلا من بني عدي قتل فجعل النبي ﷺ ديته اثني عشر ألفا" کی روایت ابوداؤد (۴/۶۸۱، ۶۸۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حبان اور امام نسائی وغیرہ نے اس حدیث کے مرسل ہونے کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ نصب الرایہ للزیلعی (۴/۳۶۱ طبع المجلس العلمی) میں ہے۔

(۲) حدیث عمر: "أن النبي ﷺ قضى بالدية في قتيل بعشرة آلاف درهم" کو زیلعی نے نصب الرایہ (۴/۳۶۲ طبع المجلس العلمی) میں ذکر کیا ہے اور فرمایا ہے: یہ حدیث غریب ہے، یعنی اس کی کوئی اصل نہیں ہے جیسا کہ اپنی کتاب کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے۔

(۳) المغنی ۷/۷۵۹، ۷۶۰، الہدایہ ۴/۱۷۸۔

(۱) حدیث ابن عمر: "قطع رسول الله ﷺ في مجن ثمنه ثلاثة دراهم" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۹۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۳۱۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا يقطع السارق إلا في عشرة دراهم" کی روایت دارقطنی (۳/۱۹۳ طبع دار المحاسن) نے حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہؓ سے کی ہے، امام زیلعی نے نصب الرایہ (۳/۳۵۹ طبع المجلس العلمی) میں تنقیح کے حوالہ سے ابن عبد الہادی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس حدیث کو معلل قرار دیا ہے، کیونکہ عمرو بن شعیب سے روایت کرنے والے راوی کا ان سے سماع ثابت نہیں ہے۔

(۳) البدائع ۷/۷۷، جواہر الإکلیل ۲/۲۹۰، المہذب ۲/۲۷۸، المغنی ۸/۲۴۲۔

(۴) حدیث عائشہؓ: "كان يقطع السارق في ربع دينار فصاعدا" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۹۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۳۱۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

مالکیہ اور حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ مہر کی کم از کم مقدار اتنی ہے جتنے پر چور کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے، اور یہ حنفیہ کے نزدیک دس درہم ہے، اور مالکیہ کے یہاں تین درہم ہے، حنفیہ کی دلیل حضرت جابرؓ کا قول ہے "**لامهر دون عشرة**" (دس درہم سے کم مہر نہیں ہے)، جبکہ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک کم از کم مہر کی کوئی تحدید نہیں ہے[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "صداق"۔

درہم سے مقرر شرعی حقوق میں شرعی درہم کے وزن کا اعتبار:

۱۷- جن شرعی حقوق کی مقدار کو اسلام نے دراہم سے متعین کیا ہے، جیسے زکاۃ، دیت اور چوری کا نصاب وغیرہ، وہاں بالاتفاق وزن کا اعتبار ہوگا نہ کہ عدد کا۔

درہم میں وزن کا اعتبار کیا گیا ہے نہ کہ عدد کا، کیونکہ درہم موزون کا نام ہے، اس لئے کہ درہم سے موزون کی ایک خاص مقدار ہے جو کہ دوانیق (دانق: درہم کے چھٹے حصہ کا ایک سکہ) اور حبات (حبۃ: دو جو کے برابر کا وزن یا ایک رتی) کے متعین مجموعہ پر مشتمل ہوتا ہے، یہاں تک کہ اگر اس کا وزن دوسو درہم سے کم ہے اور عدد کے اعتبار سے دوسو درہم ہے، یا اس کی قیمت عمدگی اور ڈھالنے کی وجہ سے دوسو درہم کے مساوی ہو، تو اس میں زکاۃ واجب نہیں ہے[۲]۔

دراہم میں وزن کا اعتبار ان حقوق میں ہوتا ہے جو شریعت کی جانب سے مقرر ہوں، جہاں تک ان معاملات کی بات ہے جو لوگوں کے درمیان طے پاتے ہیں مثلاً خرید وفروخت، اجارہ، قرض، اور

(۱) البدائع ۲/۲۷۵، ۲۷۶، الشرح الصغیر ۲/۴۰۹ طبع الحلبی، المہذب ۲/۵۶، المغنی ۶/۶۸۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/۱۶، ابن عابدین ۲/۲۸، ۲۹، المجموع للنووی ۵/۴۷۸ تحقیق المطیعی، المغنی ۳/۳۔

رہن وغیرہ، ان میں وزن کی شرط نہیں ہے، بلکہ لوگوں کے تعامل کا اعتبار ہوگا، اسی وجہ سے علامہ ابن عابدین شامی نے فرمایا: جب عقد میں مطلق درہم بولا جائے گا تو متعارف درہم مراد ہوگا، اسی طرح اگر وقف کرنے والا مطلق دراہم کا استعمال کرے تو عرف کا اعتبار ہوگا[۱]۔

ان کی تفصیل ان کے ابواب میں ملاحظہ ہو۔

درہم سے متعلق جائز اور ناجائز تصرفات:

۱۸- بعض تصرفات کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا ان میں دراہم کے ذریعہ تصرف درست ہے یا درست نہیں ہے؟ انہیں میں سے بہ طور مثال دراہم کو اجارہ پر دینا، انہیں رہن رکھنا یا قرض دینے یا مضاربت پر دینے کے لیے انہیں وقف کرنا یا دوسرے کام کے لئے وقف کرنا ہے۔

مثال کے طور پر وقف کے بارے میں علامہ ابن قدامہ کا بیان ہے: جس شئی کو باقی رکھ کر فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہو جیسے: درہم ودینار، تو اس کا وقف صحیح نہیں ہے، یہی اکثر فقہاء اور اہل علم کی رائے ہے۔

امام مالک اور بعض شافعیہ نے درہم ودینار کے وقف کو درست قرار دیا ہے[۲]۔

اس کی تفصیل ان کے ابواب میں ملاحظہ کیجئے۔

(۱) ابن عابدین ۲/۳۰۔

(۲) المغنی ۵/۶۴۰، جواہر الاکلیل ۲/۲۰۵، المہذب ۱/۴۴۷۔

دردی الخمر

دیکھئے: ''أشربہ''۔

درک

دیکھئے: ''ضمان الدرک''۔

دعاء

تعریف:

۱- **الدعاء** لغت میں دعا کا مصدر ہے، کہتے ہیں: **دعوت الله أدعوه دعاءً ودعویً**، یعنی میں مانگ کر اللہ سے گڑگڑایا اور اللہ کے پاس جو خیر ہے اس کی طرف راغب ہوا، دعا پکارنے کے معنی میں بھی آتا ہے، کہا جاتا ہے: **دعا الرجل دعوا ودعاء** یعنی آدمی کو پکارا، اور **دعوت فلاناً** یعنی میں نے فلاں کا نام لے کر زور سے پکارا، اور اس کو بلایا، اور **دعوت زیداً**'': میں نے زید کو پکارا اور اس کی توجہ اپنی طرف مبذول کرایا، **دعا المؤذن الناس إلی الصلاۃ فھو داعی الله**، موذن نے لوگوں کو نماز کی طر بلایا، وہ اللہ کی طرف بلانے والا ہے، اس کی جمع ''**دعاۃ**'' اور'' **داعون**'' ہے اور **دعاہ یدعوہ دعاء ودعوی** یعنی اس کی طرف راغب ہوا، اور **دعا زیداً** یعنی زید سے مدد مانگی اور **دعا إلی الأمیر** یعنی کسی کام کی طرف لے گیا[۱]۔

دعا اپنے اصطلاحی معنی کے اعتبار سے ایسے: کلام کو بولتے ہیں جو خضوع وخشوع کے ساتھ طلب کرنے پر دلالت کرے، اسی کو سوال بھی کہتے ہیں[۲]۔

خطابی کا بیان ہے: دعا کی حقیقت یہ ہے کہ بندہ اپنے رب ذوالجلال والاکرام سے عنایت لطف وکرم کی درخواست کرے، اسی

---

(۱) لسان العرب المحیط، تاج العروس، المصباح المنیر۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔

سے مدد کا طلب گار ہو، اسی کے سامنے اپنی محتاجگی، بے مائیگی اور فروتنی کا اظہار ہو، اور اپنی تمام تر قوتوں سے برأت کا اظہار کرے، یہی بندگی کی علامت اور بشری ذلت کا اظہار ہے، اس میں اللہ کی تعریف و مدح سرائی اور جود و کرم کو اللہ کی طرف منسوب کرنے کا معنی شامل ہے [۱]۔

۲- قرآن مجید نے دعا کو مختلف معانی میں استعمال کیا ہے، ان میں سے بعض یہ ہیں:

الف- استغاثہ (فریاد طلب کرنا): اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللّٰهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللّٰهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ، بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَآءَ وَ تَنْسَوْنَ مَاتُشْرِكُونَ" [۲] (آپ کہئے کہ اچھا یہ تو بتاؤ کہ اگر تم پر عذاب آپڑے یا (قیامت کی) گھڑی آپڑے، تو کیا اللہ کے سوا اور کو پکارو گے (بتاؤ) اگر سچے ہو، نہیں بلکہ خاص اسی کو پکارو گے، پھر جس (مصیبت کے ہٹانے) کے لئے اسے پکارتے ہو، وہ چاہے تو اسے دور بھی کردے اور تم ان سب کو بھول بھال بھی جاؤ جنہیں تم شریک ٹھہراتے ہو)۔

ب- عبادت: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ تَدْعُونَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ" [۳] (بیشک جن کی تم اللہ کو چھوڑ کر عبادت کرتے ہو وہ تمہارے ہی جیسے بندے ہیں)، ایک دوسری جگہ ارشاد ربانی ہے: "وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِيْنَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ" [۴] (اور اپنے آپ کو مقید رکھا کیجئے ان لوگوں کے ساتھ جو اپنے پروردگار کی عبادت کرتے ہیں صبح و شام)، تیسرے مقام پر باری تعالیٰ فرماتے ہیں: "لَنْ نَّدْعُوَ مِنْ دُوْنِهِ إِلٰهًا لَّقَدْ قُلْنَا إِذاً شَطَطًا" [۱] (ہم تو اس کے علاوہ کسی معبود کی عبادت نہ کریں گے ورنہ پھر تو ہم بڑی ہی بیجا بات کے مرتکب ہوں گے)۔

ج- نداء: اسی کے قبیل سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيْبُوْنَ بِحَمْدِهِ" [۲] (یہ اس روز ہوگا جب (اللہ) تمہیں پکارے گا سو تم اس کی حمد کرتے ہوئے حکم کی تعمیل کروگے)، ایک جگہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "قَالَتْ إِنَّ أَبِيْ يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَاسَقَيْتَ لَنَا" [۳] (بولی کہ میرے والد تم کو بلاتے ہیں تاکہ اس کا صلہ دیں جو تم نے ہماری خاطر پانی پلادیا تھا)۔

د- اللہ سے طلب اور سوال: اس جگہ یہی معنی مراد ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے: "وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِيْ عَنِّيْ فَإِنِّيْ قَرِيْبٌ أُجِيْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ" [۴] (جب آپ سے میرے بندے میرے بارے میں دریافت کریں، تو میں قریب ہوں دعا کرنے والوں کی دعاء قبول کرتا ہوں جب وہ مجھ سے دعا کرتا ہے)۔

ایک جگہ ارشاد ہے: "وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُوْنِيْ أَسْتَجِبْ لَكُمْ" [۵] (اور تمہارے پروردگار نے کہا ہے کہ مجھ سے مانگو میں تمہاری درخواست قبول کروں گا)۔

یہ معنی اس کے موافق ہے جو کہ اوپر گذر چکا یعنی اللہ کے سامنے دست سوال پھیلانا، اسی سے خیر کی رغبت کرنا، داعی دعاء کا اسم فاعل ہے، جس کی جمع دعاۃ اور داعون ہے جیسے قاضی کی جمع قضاۃ اور قاضون ہے [۶]۔

---

(۱) اِتحاف السادۃ المتقین بشرح إحیاء علوم الدین ۵/ ۲۷، ۲۸ طبع دار الفکر۔

(۲) سورۂ انعام/ ۴۰، ۴۱۔

(۳) سورہ أعراف/ ۱۹۴۔

(۴) سورۂ کہف/ ۲۸۔

---

(۱) سورۂ کہف/ ۱۴۔

(۲) سورۂ إسراء/ ۵۲۔

(۳) سورۂ قصص/ ۲۵۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۸۶۔

(۵) سورۂ غافر/ ۶۰۔

(۶) لسان العرب المحیط، المصباح المنیر۔

متعلقہ الفاظ:

الف-استغفار:

۳-استغفار لغت میں قول وعمل سے بخشش طلب کرنا ہے، فقہاء لفظ استغفار اسی معنی میں بولتے ہیں۔

مغفرت کے اصل معنی چھپانا اور ڈھانکنا ہے، استغفار سے مراد گناہ سے بخشش طلب کرنا ہے، مستغفر (استغفار کرنے والا) اللہ تعالیٰ سے گناہوں سے درگذر اور مواخذہ نہ کرنے کا خواستگار ہوتا ہے [(۱)]

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ" [(۲)] (اور یہ وہ لوگ ہیں کہ جب کوئی بیجا حرکت کر بیٹھے یا اپنے ہی حق میں کوئی ظلم کر ڈالتے ہیں تو اللہ کو یاد کر لیتے ہیں اور اپنے گناہوں سے معافی طلب کرنے لگتے ہیں)۔

استغفار اور دعا کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، ہر استغفار دعا ہے، لیکن ہر دعا استغفار نہیں [(۳)]۔

ب-ذکر:

۴-ذکر: کسی شی کو بولنا اور اس کو ذہن میں اس طرح محفوظ کرنا کہ ذہن سے محو نہ ہونے پائے [(۴)]۔

اللہ کا ذکر عام معنی میں دعاء اور غیر دعا دونوں کو شامل ہے، اور ذکر اللہ کا خاص معنی اللہ تعالیٰ کی تعریف وثنا اور تقدیس، اور اس کے اسماء حسنی اور بلند صفات کا ذکر ہے، اس معنی میں ذکر دعا سے الگ چیز ہے۔ دیکھئے: اصطلاح "ذکر"۔

دعا کا حکم:

۵-امام نووی کا بیان ہے: تمام فقہاء ومحدثین اور تمام طبقہ کے جمہور علماء سلف وخلف کا اتفاق ہے کہ دعا مستحب ہے [(۱)]۔

بعض اوقات دعا واجب ہوتی ہے، جیسے نماز کے دوران سورہ فاتحہ میں موجود دعا، نماز جنازہ میں وارد دعا، اور بعض فقہاء کے قول کے مطابق خطبہ جمعہ میں دعاء دیکھئے: "صلاۃ"، "صلاۃ الجنازۃ" اور "خطبہ"۔

کیا افضل دعا کرنا ہے، یا خاموش رہنا اور گذشتہ تقدیر پر رضامند ہونا؟۔

امام نووی قشیری سے نقل کرتے ہیں: علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا دعا کرنا افضل ہے یا سکوت اور رضاء، بعض نے کہا: دعا افضل ہے، کیونکہ دعا عبادت ہے، اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "الدعاء هو العبادة" [(۲)] (دعا عبادت ہے) اور چونکہ دعا نام ہے اللہ تعالیٰ کے سامنے عاجزی واحتیاج کے اظہار کا۔

بعض کہتے ہیں: اللہ کا فیصلہ جاری رہنے کے تحت خاموش رہنا زیادہ کامل ہے، اور گذشتہ تقدیر پر راضی رہنا اولیٰ ہے۔

بعض کا خیال ہے کہ زبان پر دعا کے کلمات جاری ہوں اور دل سے اللہ کے فیصلہ پر رضامند ہوتا کہ دونوں کو جمع کرلے [(۳)]۔

---

(۱) البحر المحیط ۵/ ۳۰۱ طبع مطبعۃ السعادہ۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۳۵۔

(۳) مدارج السالکین ۱/ ۳۰۸ طبع السنۃ المحمدیہ۔ مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح ۳/ ۶۰ ۴، شرح ثلاثیات مسند أحمد ۳/ ۹۰۲۔

(۴) قواعد الفقہ للبرکتی۔

---

(۱) الاذکار رص ۶۰۸ تحقیق محی الدین۔

(۲) حدیث: "الدعاء هو العبادة" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۶۱ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۵/ ۴۵۶ طبع الحلبی) نے حضرت نعمان بن بشیرؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) الاذکار رص/ ۶۰۹۔

دعا کی فضیلت:

۶- دعا کی فضیلت کے بارے میں قرآنی آیات اور احادیث بکثرت ہیں، ان میں سے بعض پیش ہیں:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ**"[1] (اور جب آپ سے میرے بندے میرے باب میں دریافت کریں، تو میں تو قریب ہوں، دعا کرنے والوں کی دعا قبول کرتا ہوں جب وہ مجھ سے دعا کرتا ہے، پس (لوگوں) کو چاہئے کہ میرے احکام قبول کریں، اور مجھ پر ایمان لائیں عجب نہیں کہ ہدایت پا جائیں)۔

زرکشی سے آیت میں مذکور "قرب" کا معنی یہ نقل کیا گیا ہے کہ جب دعا خالص اللہ تعالیٰ سے ہو، اور اللہ کی معرفت میں استغراق اس حد تک ہو کہ اس کے اور حق سبحانہ وتعالیٰ کے درمیان کسی کا واسطہ نہ ہو، اسی کا نام قرب ہے[2]۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ**"[3] (اپنے پروردگار سے دعا کرو عاجزی کے ساتھ اور چپکے چپکے، بیشک وہ حد سے گزرنے والوں کو پسند نہیں کرتا)۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**قُلِ ادْعُو اللّٰهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوْا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰى**"[4] (آپ کہئے کہ اللہ (کہہ کر) پکارو یا رحمٰن (کہہ کر) پکارو، جس نام سے بھی پکارو اس کے اچھے ہی اچھے نام ہیں)۔

دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "**وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ**"[1] (تمہارے پروردگار نے کہا ہے کہ مجھے پکارو میں تمہاری درخواست قبول کروں گا، جو لوگ میری عبادت سے سرتابی کرتے ہیں وہ عنقریب جہنم میں ذلیل ہو کر داخل ہوں گے)۔

حضرت نعمان بن بشیرؓ نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**إن الدعاء هو العبادة**"[2] (دعاء ہی عبادت ہے)، پھر تلاوت فرمائی: "**اُدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ**" الآیة۔

اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**الدعاء مخ العبادة**"[3] (دعا عبادت کا مغز ہے)، ایک حدیث میں آپ ﷺ نے یوں ارشاد فرمایا: "**إن الله حيي كريم يستحي إذا رفع الرجل إليه يديه أن يردهما صفرا خائبتين**"[4] (بیشک اللہ صاحب حیاء اور صاحب کرم ہے، جب کوئی شخص اس کی بارگاہ میں ہاتھ اٹھاتا ہے تو اس کو حیا آتی ہے کہ وہ اس شخص کے ہاتھوں کو خالی واپس کردے)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ليس شيء أكرم على الله عزوجل من الدعاء**"[5] (اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں دعا سے بڑھ کر معزز اور کوئی چیز نہیں ہے)۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/۱۸۶۔
(۲) إتحاف السادة المتقين ۵/ ۲۸۔
(۳) سورۂ أعراف/ ۵۵۔
(۴) سورۂ إسراء/ ۱۱۰۔

---

(۱) سورۂ غافر/ ۶۰۔
(۲) حدیث: "إن الدعاء هو العبادة" کی تخریج (فقرہ نمبر ۵ میں) میں گذر چکی۔
(۳) حدیث: "الدعاء مخ العبادة" کی روایت ترمذی (۵/ ۴۵۶ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث غریب ہے۔
(۴) حدیث: "إن الله حيي كريم يستحي إذا رفع الرجل إليه يديه......" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۵۷ طبع الحلبی) نے حضرت سلمانؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن غریب ہے۔
(۵) حدیث: "ليس شئ أكرم على الله من الدعاء" کی روایت ترمذی (۵/ ۴۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔ ابن القطان نے کہا: اس کے تمام راوی ثقہ ہیں، اس کی سند کی کوئی کڑی بھی محل نظر نہیں ہے سوائے عمران کے، جن کے بارے میں اختلاف ہے، اسی طرح فیض القدیر (۵/ ۳۶۶ طبع المکتبة التجاریہ) میں ہے۔

ایک حدیث میں آپ ﷺ نے فرمایا: **"ما على الأرض مسلم يدعو الله بدعوة إلا آتاه الله إياها أوصرف عنه من السوء مثلها مالم يدع بإثم أو قطيعة رحم"**(۱) (روئے زمین پر کوئی مسلمان ایسا نہیں جو اللہ سے کوئی دعا مانگتا ہے مگر اللہ تعالیٰ اس کو وہ چیز عطا فرما دیتا ہے یا اسی کے مثل اس سے بلاؤں کو رفع فرما دیتا ہے جب تک وہ شخص گناہ یا قطع رحمی کی دعا نہ کرے)۔

ایک اور حدیث میں آپ ﷺ نے فرمایا: **"سلوا الله تعالیٰ من فضله، فإنه تعالیٰ يحب أن يسأل ، وأفضل العبادة انتظار الفرج"**(۲) (اللہ تعالیٰ سے اس کے فضل کی طلب کرو، کیونکہ اللہ تعالیٰ یہ پسند کرتا ہے کہ اس کے سامنے دست طلب بڑھایا جائے، اور بہترین عبادت پریشانی سے نجات کا انتظار کرنا ہے)۔

دعا کا اثر:

۷ - دعا ایک عبادت ہے، اس کے دوررس اثرات اور بڑے فوائد ہوتے ہیں، اگر ایسا نہ ہوتا تو حق سبحانہ وتقدس نے ہمیں دعا کرنے کا حکم نہ دیا ہوتا، اور نبی کریم ﷺ ہمیں دعا کی ترغیب نہ فرماتے، کتنی پریشانیاں ہیں جو دعا سے کافور ہوجاتی ہیں اور کتنی مصیبتیں اور مشقتیں ہیں جن کو اللہ تعالیٰ دعا کے طفیل دور کر دیتا ہے، قرآن کریم میں ایک معتد بہ تعداد میں دعائیں مذکور ہیں، جن دعاؤں کو اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل وکرم اور احسان سے قبول فرمانے کا ذکر کیا ہے، غزوۂ بدر میں فتح پانے کے دوسرے اسباب کے ساتھ ایک اہم سبب نبی اکرم ﷺ کی دعا بھی تھی، دعا گناہوں کی بخشش، رفع درجات، دفع شر اور حصول خیر کا موثر ترین سبب ہے۔

جس نے دعا کو ترک کیا اس نے اپنے اوپر بہت سے خیر کے دروازے بند کر دیئے۔

امام غزالی کہتے ہیں: اگر تم سوال کرو: دعا کا کیا فائدہ ہے جبکہ تقدیر اٹل ہے؟

تو جاننا چاہئے کہ تقدیر ہی کے قبیل سے دعا کے ذریعہ بلاؤں کا ٹلنا ہے، تو دعا بلاؤں کو ٹالنے اور رحمتوں کو کھینچنے کا سبب ہے، جیسا کہ ڈھال تیروں کو روکنے کا سبب ہے، اور پانی زمین سے پودے نکلنے کا سبب ہے، پس جس طرح ڈھال تیروں کو دفع کرتا ہے، اور ڈھال اور تیر دونوں ایک دوسرے کو دفع کرتے ہیں، اسی طرح دعا اور مصیبت دونوں ایک دوسرے کو دفع کرتی ہیں۔

اللہ تعالیٰ کی تقدیر پر ایمان رکھنے کے شرائط میں سے یہ نہیں ہے کہ اسلحہ نہ اٹھائے جائیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَ أَسْلِحَتَهُمْ"(۱) (اور یہ لوگ بھی اپنے بچاؤ کا سامان اور اپنے ہتھیار (ساتھ) لیے رہیں) جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی تقدیر پر ایمان رکھنے کے شرائط میں سے یہ بھی نہیں ہے کہ زمین میں بیج ڈالنے کے بعد زمین کی سینچائی نہ کی جائے اور کہا جائے: اگر تقدیر میں پودا نکلنا ہوگا تو نکل جائے گا، اور نہیں نکلنا ہوگا تو نہیں نکلے گا، بلکہ دنیا دارالاسباب ہے، یہاں اللہ تعالیٰ نے مسببات کو اسباب سے مربوط کر دیا ہے، یہی قضا اول ہے کہ پلک جھپکنے کی طرح یا اس سے بھی قریب تر ہے، اور مسببات کی تفصیل کو اسباب کی تفصیلات پر بتدریج اور ایک اندازہ سے ترتیب دینا تقدیر ہے، اللہ تعالیٰ نے جو خیر مقدر کیا

---

(۱) حدیث: "ما على الأرض مسلم يدعوا لله بدعوة" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۶۶ طبع الحلبی) نے حضرت عبادہ بن صامتؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "سلوا الله تعالى من فضله" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۶۵ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے، ترمذی نے فرمایا: اسی طرح حماد بن واقد نے بھی حدیث کی روایت کی ہے، لیکن وہ حافظ نہیں ہیں، دیکھئے: إتحاف السادۃ المتقین مع الإحیاء ۵/ ۳۰۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۰۲۔

ہے وہ بھی سبب کے ساتھ مقدر کیا ہے، اور جو شر مقدر کیا ہے، تو اس کو دور کرنے کے لئے بھی سبب مقدر کیا ہے، لہٰذا ان امور میں ان لوگوں کے نزدیک کوئی تناقض نہیں ہے جن کی نگاہ بصیرت کھلی ہوئی ہے۔

دعا کے فوائد میں سے ایک یہ بھی ہے کہ بندہ اللہ کی بارگاہ میں دل کو حاضر کر کے دعا کرتا ہے، اور یہی عبادات کی انتہا ہے، اسی وجہ سے نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "الدعاء مخ العبادة"[1] (دعا عبادت کا مغز ہے)۔

اکثر لوگوں کے دل اللہ کے ذکر کی طرف مائل نہیں ہوتے ہیں، ہاں جبکہ ناگزیر ضرورت پیش آجائے، یا کسی مصیبت میں مبتلا ہوجائیں تو اس وقت اللہ کو یاد کرتے ہیں، انسان کی طبیعت ہے کہ جب اس پر کوئی مصیبت آتی ہے اور کوئی شر لاحق ہوتا ہے تو وہ لمبی لمبی دعائیں کرنے لگتا ہے۔

انسان کو ضرورت دعا پر مجبور کرتی ہے، اور دعا دل کو بڑے تضرع، گریہ زاری اور بے مائیگی کے ساتھ اللہ کی طرف متوجہ کرتی ہے، اس طرح اللہ کا ذکر نصیب ہوجاتا ہے، جو عبادتوں میں سب سے بڑھا ہوا اور افضل ہے، اسی وجہ سے سب سے زیادہ انبیاء مصیبتوں سے دوچار ہوئے پھر اولیاء، پھر اس کے بعد، پھر اس کے بعد، درجہ بدرجہ، کیونکہ بلاء وآزمائش دلوں کو احتیاج وتضرع اور بڑے خشوع وخضوع سے اللہ کی طرف پھیرتی ہے، اللہ کو بھولنے نہیں دیتی ہے، اور مالداری اکثر انسان کے لئے باعث تکبر ہوجاتی ہے، کیونکہ انسان مال کو دیکھ کر سرکش ومستغنی ہوجاتا ہے[2]۔

علامہ خطابی کہتے ہیں: اگر کوئی شخص پوچھے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد: "اُدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ"[3] (مجھے پکارو میں تمہاری درخواست

(۱) حدیث: "الدعاء مخ العبادة" کی تخریج فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی ہے۔

(۲) احیاء علوم الدین ۱/۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۹ طبع الاستقامہ بالقاہرہ۔

(۳) سورۂ غافر/۶۰۔

قبول کروں گا) کی کیا تاویل ہوگی، جبکہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایسا وعدہ ہے جس کو پورا کرنا اللہ پر لازم ہے، اس کے خلاف کرنا درست نہیں؟ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس میں مشیت الٰہی مضمر ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ"[1] (نہیں بلکہ خاص اسی کو پکاروگے، پھر جس (مصیبت کے ہٹانے) کے لئے اسے پکارتے ہو، وہ چاہے تو اسے دور بھی کردے)۔

بعض اوقات لفظ عام وارد ہوتا ہے اور مراد خاص ہوتی ہے، اور وہی دعا قبول ہوتی ہے جو تقدیر کے مطابق ہوتی ہے، اور یہ بھی معلوم ہے کہ ہر دعا کرنے والے کی دعا قبول ہونے کے اثرات ظاہر نہیں ہوتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ خاص نوع کی دعا کی قبولیت کا تذکرہ آیت میں ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ استجابت کا معنی یہ ہے کہ دعا کرنے والے کو دعا کا عوض ملتا ہے، لیکن بعض اوقات مطلوب حاصل ہوجاتا ہے جس کے لئے دعا کی تھی، جبکہ دعا تقدیر کے موافق واقع ہوئی ہو، اور اگر دعا تقدیر کے موافق نہ ہو، تو دلی سکون اور شرح صدر حاصل ہوتا ہے، اور صبر وتحمل اور استقامت آسان ہوجاتی ہے، بہرحال! دعا سودمند ہوتی ہے، مذکورہ ساری شکلیں استجابت ہی کے قبیل سے ہیں[2]۔

دعا کے آداب:

۸- الف- داعی (دعا مانگنے والے) کا کھانا پینا رہنا سہنا لباس وپوشاک اور رہائش بلکہ جو بھی اس کے پاس ہے سب حلال ہوں[3]

(۱) سورۂ انعام/۴۱۔

(۲) شان الدعاء للخطابی رص ۱۲، ۱۳ دمشق دار المامون للتراث۔

(۳) إحیاء علوم الدین للغزالی ۱/۳۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات، البرکۃ فی فضل السعی والحرکۃ ۳/۴ اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ الذاکرین رص ۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اس کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "أیها الناس : إن الله تعالیٰ طیب لایقبل إلاطیبا، وإن الله أمرالمؤمنین بما أمربه المرسلین" (اے لوگو! بیشک اللہ تعالیٰ پاکیزہ ہے، پاک چیز ہی قبول فرماتا ہے اور بیشک اللہ نے اہل ایمان کو اسی بات کا حکم دیا ہے جس کا حکم رسولوں کو دیا ہے)، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "یٰٓا أَیُّهَا الرُّسُلُ کُلُوْا مِنَ الطَّیِّبَاتِ وَاعْمَلُوْا صَالِحاً" [1] (اے پیغمبرو! پاکیزہ چیزیں کھاؤ اور نیک عمل کرو)، ایک جگہ ارشاد ہے: "یٰٓأَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا کُلُوْا مِنْ طَیِّبَاتِ مَارَزَقْنَاکُمْ" [2] (اے ایمان والو! پاک چیزوں میں سے جو ہم نے تمہیں دے رکھی ہیں کھاؤ پیو)، پھر آگے ذکر فرمایا: "الرجل یطیل السفر أشعث أغبر یمد یدیه إلی السماء، یاربّ، یاربّ، ومطعمه حرام، ومشربه حرام،وملبسه حرام، وغُذّي بالحرام، فأنی یستجاب لذلک" [3] (ایک شخص لمبا سفر کرتا ہے، پراگندہ بال اور غبار آلود ہوتا ہے، اپنے ہاتھوں کو آسمان کی طرف بلند کرکے کہتا ہے اے میرے رب اے میرے رب، حالانکہ اس کا کھانا حرام، اس کا پینا حرام، اس کا لباس حرام اور اس کی پرورش حرام طریقہ پر ہوئی، بھلا اس کی دعا کیسے قبول ہوگی!)۔

ب- دعا کے لئے مناسب اوقات کا انتخاب کرے، جیسے سال میں یوم عرفہ، مہینوں میں ماہ رمضان، ہفتہ میں جمعہ کا روز، اور رات کے اوقات میں سے سحر کا وقت، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ یَسْتَغْفِرُوْنَ" [4] (اور اخیر شب میں استغفار کیا کرتے تھے)، اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ینزل الله تعالیٰ کل لیلة إلی السماء الدنیا حین یبقی ثلث اللیل الآخر، یقول: من یدعوني فأستجیب له، من یسألني فأعطیه ، من یستغفرني فأغفرله" [1] (جب رات کا آخری تہائی حصہ باقی رہتا ہے تو اللہ تعالیٰ دنیاوی آسمان پر نازل ہوتے ہیں، اور کہتے ہیں کون ہے جو مجھ سے مانگے میں اس کی دعا قبول کروں، کون ہے جو مجھ سے سوال کرے، میں اس کو عطا کروں، اور کون ہے جو مجھ سے بخشش کا طالب ہو میں اسے بخش دوں)۔

ج- صحیح اور مبارک حالات کو غنیمت جانے، حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے: "إن أبواب السماء تفتح عند زحف الصفوف فی سبیل الله تعالیٰ، وعند نزول الغیث، وعند إقامة الصلوات المکتوبة، فاغتنموا الدعاء فیها" (جہاد میں لشکروں کی صفیں (دشمنوں کی طرف) بڑھتے وقت، بارش ہوتے وقت، اور فرض نمازوں کی ادائیگی کے وقت آسمان کے دروازے کھول دیے جاتے ہیں، اس وقت کی دعا کو غنیمت جانو)، مجاہد کا بیان ہے: نماز بہترین اوقات میں رکھی گئی ہے، لہذا نمازوں کے بعد ضرور دعا کا اہتمام کرو، آپ ﷺ نے فرمایا: "لایرد الدعاء بین الأذان والإقامة" [2] (اذان اور اقامت کے درمیان دعا رد نہیں ہوتی) نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "الصائم لاترد دعوته" [3] (روزہ دار کی دعا رد نہیں ہوتی ہے)۔

---

(۱) سورۂ مؤمنون/۵۱۔

(۲) سورۂ بقرہ/۱۷۲۔

(۳) حدیث: "أیها الناس إن الله طیب لا یقبل إلا طیبا" کی روایت مسلم (۲/۷۰۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) سورۂ ذاریات/۱۸۔

(۱) حدیث: "ینزل الله کل لیلة إلی السماء الدنیا......" کی روایت بخاری (الفتح ۲۹/۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۵۲۱/۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا یرد الدعاء بین الأذان والإقامة" کی روایت ابوداؤد (۳۵۹،۳۵۸/۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، حافظ ابن حجر نے حدیث کو حسن قرار دیا ہے، جیسا کہ الفتوحات الربانیہ (۳۵/۲ طبع المنیریہ) میں ہے۔

(۳) حدیث: "الصائم لا ترد دعوته" کی روایت ترمذی (۵۷۸/۵ طبع

حقیقت میں اوقات کے شرف وبرکت کا تعلق حالات کے شرف وبرکت سے بھی ہے، اس لئے کہ سحر کا وقت دل کے صاف وشفاف ہونے، وساوس سے اس کے خالی ہونے اور ذہنی سکون کا وقت ہے، یوم عرفہ اور یوم جمعہ ارادوں کی یکسوئی اور دلوں کا اللہ کی رحمت کے کھینچنے پر ایک دوسرے کا تعاون کرنے کا وقت ہے، اوقات کے شرف کے اسباب میں سے ایک سبب یہ بھی ہے، اس کے علاوہ اور بھی اسرار ورموز ہیں، جن پر انسان آگاہ نہیں، نیز سجدہ کی حالت میں دعا کے قبول ہونے کی زیادہ امید ہے، حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**أقرب مایکون العبد من ربه عزوجل وهو ساجد فأكثروا الدعاء**"[1] (جب بندہ سجدہ ریز ہوتا ہے تو اپنے رب کریم سے زیادہ قریب ہوتا ہے، لہذا اس حالت میں رب سے خوب دعا کیا کرو)۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إني نهيت أن أقرأ القرآن راكعا أو ساجدا، فأما الركوع فعظموا فيه الرب تعالىٰ، و أما السجود فاجتهدوا في الدعاء فقمن أن يستجاب لكم**"[2] (مجھے رکوع اور سجدہ میں قرآن کی تلاوت سے روکا گیا تھا، لہذا رکوع میں رب کریم کی عظمت کا ذکر کرو، اور دوران سجدہ دعا میں کوشش کرو، اور تمہارے سجدہ کی دعا قبولیت کے لائق ہے)۔

د- قبلہ رو ہوکر دعا کرے اور اپنے دونوں ہاتھوں کو اتنا بلند کرے کہ بغلوں کی سفیدی نظر آنے لگے، حضرت جابر بن عبداللہؓ روایت کرتے ہیں: "**أن رسول الله ﷺ أتى الموقف بعرفة واستقبل القبلة ولم يزل يدعو حتى غربت الشمس**"[1] (رسول اللہ ﷺ میدان عرفہ آئے اور قبلہ رو ہوگئے اور مسلسل دعا کرتے رہے یہاں تک کہ سورج غروب ہوگیا)، حضرت سلمانؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن ربكم حيي كريم يستحي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صفرا**"[2] (کہ تمہارا رب صاحب حیا اور صاحب کرم ہے، جب بندہ دعا کے لئے اس کی بارگاہ میں ہاتھ اٹھاتا ہے تو اس کو حیا آتی ہے کہ وہ بندے کے ہاتھوں کو خالی واپس کردے)، حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ: "**أنه رأى رسول الله ﷺ يرفع يديه في الدعاء حتى يرى بياض إبطيه**"[3] (انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو دعا میں ہاتھوں کو اٹھاتے ہوئے دیکھا یہاں تک کہ آپ ﷺ کی بغلوں کی سفیدی نظر آنے لگی)۔

ھ- دعا کے آخر میں دونوں ہاتھ اپنے چہرے پر پھیرے، حضرت عمرؓ روایت کرتے ہیں: "**كان رسول الله ﷺ إذا مد يديه في الدعاء لم يردهما حتى يمسح بهما وجهه**"[4] (رسول اللہ

= الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۱) حدیث: "أقرب ما یکون العبد من ربه وهو ساجد" کی روایت مسلم (۱/۳۵۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إني نهيت أن أقرأ القرآن راكعا" کی روایت مسلم (۱/۳۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث جابر: "أن رسول الله ﷺ أتى الموقف بعرفة" کی روایت مسلم (۲/۸۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، البتہ "یدعوہ" کا لفظ مسلم میں نہیں ہے، نسائی (۵/۲۵۴) نے اسامہ بن زیدؓ سے روایت میں "یدعو" کا اضافہ کیا ہے۔ امام عراقی کا بیان ہے کہ حدیث کے رجال ثقہ ہیں، جیسا کہ عراقی کی تخریج احادیث احیاء علوم الدین (۱/۳۱۳ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) حدیث: "إن ربكم حيي كريم يستحي من عبده إذا رفع يديه......" کی تخریج (فقرہ نمبر ۶) میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث انس: "أنه رأى رسول الله ﷺ يرفع يديه في الدعاء" کی روایت مسلم (۲/۶۱۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "كان رسول الله ﷺ إذا مد يديه في الدعاء لم يردهما" کی روایت ترمذی (۵/۴۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، عراقی نے تخریج احیاء علوم الدین (۱/۳۱۳) میں حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔

ﷺ جب بھی دعا کے لئے ہاتھ پھیلاتے تو ان کو نیچے کرنے سے پہلے منہ پر پھیر لیتے تھے)، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "كان ﷺ إذا دعا ضم كفيه وجعل بطونهما مما يلي وجهه"(۱) (رسول اللہ ﷺ جب دعا فرماتے تو دونوں ہتھیلیوں کو ملاتے اور ہتھیلیوں کے اندرون کو اپنے چہرہ مبارک کی طرف کرتے)۔

دعا میں ہاتھ کی یہی ہیئت ہوگی، نگاہ کو آسمان کی طرف نہیں اٹھائے گا، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"لينتهين أقوام عن رفعهم أبصارهم عند الدعاء في الصلاة إلى السماء أو لتخطفن أبصارهم"**(۲) (نماز میں دعا کے وقت ضرور بضرور لوگ اپنی نگاہوں کو آسمان کی طرف اٹھانے سے باز آجائیں یا پھر ان کی نگاہیں اچک لی جائیں گی)۔

و- دعا میں آواز پست ہو، یعنی سر اور جہر کے درمیان ہو، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً"(۳) (اپنے پروردگار سے دعا کرو عاجزی کے ساتھ اور چپکے چپکے)، نیز حضرت ابوموسیٰ اشعری سے روایت ہے کہ رسول اللہ کے ساتھ ہم لوگ مدینہ پہنچے، جب مدینہ کے قریب آئے تو آپ ﷺ نے اللہ اکبر کہا، لوگوں نے بھی اللہ اکبر کہا اور آوازیں بلند کیں، اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: **" يا أيها الناس : اربعوا على أنفسكم، إنكم ليس تدعون أصم ولا غائبا، إنكم تدعون سميعا قريبا، والذي تدعون أقرب إلى أحدكم من عنق راحلة أحدكم"**(۱) (اے لوگو! اپنے آپ پر رحم کرو، تم جسے پکار رہے ہو وہ نہ بہرا ہے اور نہ کہیں دور ہے، وہ تو قریب ہی ہے اور خوب سنتا بھی ہے، جسے تم لوگ پکار رہے ہو وہ تم میں سے ہر ایک سے تمہاری سواری کی گردن سے زیادہ قریب ہے)، حضرت عائشہؓ اللہ تعالیٰ کے ارشاد: **"ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها"**(۲) (اور آپ نماز میں نہ تو بہت پکار کر پڑھئے اور نہ (بالکل) چپکے چپکے پڑھئے) کی تفسیر دعا سے فرماتی ہیں: یعنی اپنی دعا نہ زور سے کرو اور نہ آہستہ، اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی زکریا علیہ السلام کی تعریف کے موقع پر فرمایا: **"إذ نادى ربه نداء خفيا"**(۳) ((قابل ذکر ہے) وہ وقت جب انہوں نے اپنے پروردگار کو خفیہ طور پر پکارا)۔

ز- دعا میں مسجع کلمات کے تکلف سے اجتناب کرے، کیونکہ دعا کرنے والے کی حالت و کیفیت گڑگڑانے والے کی طرح ہونی چاہیے اور تکلف اس کے مناسب نہیں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"سيكون قوم يعتدون في الدعاء"**(۴) (عنقریب کچھ لوگ ایسے آئیں گے جو دعا میں زیادتی کریں گے)، حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: **"أُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَّخُفْيَةً إِنَّهُ لاَيُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ"** (اپنے پروردگار سے دعا کرو عاجزی کے ساتھ اور چپکے

---

(۱) حدیث: "كان ﷺ إذا دعا ضم كفيه وجعل بطونهما......" کی روایت طبرانی (۱۱/ ۴۳۵ طبع وزارة الأوقاف العراقية) نے کی ہے، عراقی نے حدیث کی سند کو تخریج إحیاء علوم الدین (۱/ ۳۱۳ طبع الحلبی) میں ضعیف بتایا ہے لیکن اس کے شواہد ہیں جو اسے قوت پہنچاتے ہیں۔

(۲) حدیث: "لينتهين أقوام عن رفعهم أبصارهم" کی روایت مسلم (۱/ ۳۲۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) سورۂ أعراف/ ۵۵۔

(۱) حدیث: "يا أيها الناس، اربعوا على أنفسكم، إنكم ليس تدعون أصم ولا غائبا، إنكم تدعون سميعا قريبا، والذي تدعون أقرب إلى أحدكم من عنق راحلة أحدكم" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۳۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۰۷۶، ۲۰۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) سورۂ إسراء/ ۱۱۰۔

(۳) سورۂ مریم/ ۳۔

(۴) حدیث: "سيكون قوم يعتدون في الدعاء" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۲۷۱ طبع الحلبی) اور حاکم (۱/ ۵۴۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن مغفل سے کی ہے۔ حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

چپکے، بیشک وہ حد سے گزر جانے والوں کو پسند نہیں کرتا)، اس آیت کے معنی کے بارے میں بعض حضرات کہتے ہیں: مسجع ومقفی عبارت کے تکلف کرنے والے کو اللہ ناپسند کرتا ہے، بہتر یہی ہے کہ ماثور دعاؤں سے تجاوز نہ کریں، کیوں دعا ماثور کو چھوڑ کر اپنے الفاظ میں دعا کرنے میں بندہ کبھی دعا میں حد سے تجاوز کر جاتا ہے، اور اللہ تعالیٰ سے ایسی چیز کا طلبگار رہتا ہے جو اسکے حق میں مصلحت ومفاد کے خلاف ہوتی ہے، ہر ایک شخص اچھی دعا نہیں کرسکتا، صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے:"**وانظر السجع من الدعاء فاجتنبه، فإني عهدت أصحاب رسول الله ﷺ لايفعلون إلا ذلك**"[۱] (دیکھو مسجع دعا سے اجتناب کرو، میں نے رسول اللہ ﷺ کے اصحاب کو ایسا ہی کرتے دیکھا ہے)۔

ح- دعا کے وقت تضرع، خشوع، رغبت اور خوف ہو، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"**إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَّ رَهَبًا**"[۲] (بیشک یہ (سب) نیک کاموں میں دوڑنے والے تھے اور ہم کو پکارتے رہتے تھے شوق اور خوف کے ساتھ)، نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"**اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَّخُفْيَةً**"(اپنے پروردگار سے دعا کرو، عاجزی کے ساتھ اور چپکے چپکے)۔

ط- دعا میں تیقن اور اجابت کا یقین ہو، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لايقولن أحدكم اللهم اغفرلي إن شئت، اللهم ارحمني إن شئت، ليعز م المسألة فإنه لامستكره له**"[۳]

(۱) حدیث ابن عباس: "انظر السجع في الدعاء فاجتنبه" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۱۳۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ انبیاء/۹۰۔

(۳) حدیث:"لا يقولن أحدكم اللهم اغفرلي إن شئت......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۱۳۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۲۰۶۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(تم میں سے کوئی ہرگز اس طرح دعا نہ کرے کہ اے اللہ اگر تو چاہے تو میری مغفرت فرمادے، اے اللہ اگر تو چاہے تو مجھ پر رحم کر، بلکہ قطعیت سے دعا کرے، اس لئے کہ اللہ کو کوئی مجبور کرنے والا نہیں)، نیز آپ ﷺ نے فرمایا: "**إذا دعا أحدكم فليعظم الرغبة فإن الله لايتعاظمه شي ء**"[۱] (جب تم میں سے کوئی دعا کرے تو چاہئے کہ بڑی چیز کی دعا کرے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی چیز بھی دینا مشکل نہیں ہے)، نیز اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**ادعوالله و أنتم موقنون بالإجابة، واعلموا أن الله عزوجل لايستجيب دعاء من قلب غافل**"[۲] (جب اللہ سے دعا کرو تو تمہیں اس کی قبولیت کا یقین ہونا چاہئے، اور یہ جان لو کہ اللہ تعالیٰ غافل دل سے دعا کو قبول نہیں کرتا)، سفیان بن عیینہ فرماتے ہیں: کسی شخص کو وہ چیز دعا کرنے سے نہ روکے جو وہ اپنے بارے میں جانتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بدترین مخلوق ابلیس ملعون کی دعا قبول کی، ارشاد ہے:"**قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلٰى يَوْمِ يُبْعَثُوْنَ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِيْنَ**"[۳] (بولا اے میرے پروردگار تو پھر مجھے مہلت دے حشر کے دن تک، (اللہ نے) فرمایا اچھا تو تجھے مہلت ہے)۔

ی- دعا میں الحاح ولجاجت ہو اور تین بار تکرار ہو، حضرت

(۱) حدیث :"إذا دعا أحدكم فليعظم الرغبة فإن الله لا يتعاظمه شئ" کی روایت ابن حبان (الإحسان ۲/۱۲۷ طبع دارالکتب العلمیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور اس کی اصل صحیح مسلم (۴/۲۰۶۳ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) حدیث:"ادعو الله وأنتم موقنون بالإجابة" کی روایت ترمذی (۵/۵۱۷ طبع الحلبی) اور حاکم (۱/۴۹۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے ذہبی نے ایک روای کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اس حدیث کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) سورۂ حجر/۳۶۔

ابن مسعودؓ فرماتے ہیں: آپ ﷺ جب دعا کرتے تو تین بار کلمات دعا کہتے، اور جب سوال کرتے تو تین بار سوال کرتے [۱]۔

ک- قبولیت دعا میں دیر تصور نہ کرے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"يستجاب لأحدكم مالم يعجل، يقول قد دعوت فلم يستجب لي: فإذا دعوت فاسأل الله كثيرا فإنك تدعو كريما"** [۲] (تم میں سے کسی کی دعا اس وقت تک قبول ہوتی رہتی ہے جب تک کہ عجلت کا معاملہ نہ کرے، اس طور پر کہ وہ کہے میں نے دعا کی اور میری دعا قبول نہ ہوئی، جب دعا مانگو تو اللہ تعالیٰ سے خوب مانگو، کیونکہ تم رب کریم سے مانگ رہے ہو)۔

ل- اللہ تعالیٰ کے ذکر وثنا کے بعد رسول اللہ ﷺ پر درود شریف بھیجنے سے دعا شروع کرے اور اسی سب پر دعا ختم کرے، اس لئے کہ حضرت فضالہ بن عبید سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو نماز میں دعا کرتے ہوئے سنا کہ اس نے اللہ تعالیٰ کی تعریف بیان نہیں کی اور نہ ہی نبی کریم ﷺ پر درود بھیجا، آپ ﷺ نے فرمایا: **"عجل هذا"** (اس شخص نے جلدی کی) پھر اس کو بلایا اور اس سے یا دوسرے سے کہا: **"إذا صلى أحدكم فليبدأ بتحميد الله والثناء، ثم يصلي على النبي ﷺ، ثم يدعو بما شاء"** [۳] (جب تم میں سے کوئی دعا کرے، تو چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کی تعریف وثنا سے شروع کرے، پھر نبی کریم ﷺ پر درود بھیجے، اس کے بعد جو چاہے دعا کرے)، دعا کو اللہ کی حمد و درود پر ختم کرنے کی دلیلیں یہ ہیں: اللہ پاک کا ارشاد ہے: **"وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ"** [۱] (اور ان کی آخری بات ہوگی کہ ساری تعریف اللہ کے لئے ہے جو سارے جہانوں کا پروردگار ہے)، حدیث شریف میں ارشاد نبوی ہے: **"لاتجعلوني كقدح الراكب يجعل ماء ه في قدحه، فإن احتاج إليه شربه، و إلا صبه، اجعلوني في أول كلامكم و أوسطه وآخره"** [۲] (مجھے تم لوگ سوار کے پیالہ کی طرح مت بناؤ کہ وہ اپنا پانی اپنے پیالے میں رکھ لیتا ہے، اگر ضرورت پڑی تو پی لیا ورنہ بہا دیا، مجھے اپنے کلام کے آغاز، درمیان اور آخر میں رکھو)۔

م- باطنی ادب ہی قبولیت دعا کے باب میں اصل ہے: گناہوں سے توبہ، لوگوں کے حقوق کی واپسی اور پوری توجہ کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع اور انابت، یہی چیزیں قبولیت دعا کے قریبی اسباب ہیں۔

دعا میں نیک اعمال کا وسیلہ:

۹- جو کوئی کسی مصیبت کا شکار ہوجائے، اس کو چاہئے کہ اپنے نیک عمل کے واسطہ سے دعا کرے، جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے مستفاد ہوتا ہے، وہ کہتے ہیں: میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: **"انطلق ثلاثة نفر ممن كان قبلكم حتى آواهم المبيت إلى غار فدخلوه، فانحدرت صخرة من الجبل**

---

(۱) حدیث: "كان عليه السلام إذا دعا دعا ثلاثا" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۱۸ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "يستجاب لأحدكم مالم يعجل" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۱۴۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۰۹۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إذا صلى أحدكم فليبدأ بتحميد الله......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۶۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے اسے صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ الفتوحات الربانیہ (۳/ ۶۲ طبع المنیریہ) میں ہے۔

---

(۱) سورۂ یونس ر ۱۰۔

(۲) حدیث: "لا تجعلوني كقدح الراكب......" کی روایت ابن النجار نے ذیل تاریخ بغداد میں، جیسا کہ کنز العمال (۱/ ۵۰۹ طبع الرسالہ) میں ہے، حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

فسدت عليهم الغار، فقالوا: إنه لاينجيكم من هذه الصخرة إلا أن تدعوا الله بصالح أعمالكم، قال رجل منهم......'' (تم سے پہلے لوگوں میں سے تین آدمی چلے، یہاں تک کہ رات ہوگئی اور انہوں نے ایک غار میں پناہ لی، پہاڑ پر سے ایک چٹان گری اور ان لوگوں کے غار کو بند کردیا، ان لوگوں نے کہا: اس چٹان سے تم لوگوں کو نجات نہیں مل سکتی، مگر یہ کہ تم لوگ اپنے اپنے نیک اعمال کے توسل سے اللہ سے دعا کرو، ان میں سے ایک شخص نے کہا:......) حدیث لمبی ہے، اس سے پہلے (توسل فقرہ/۷) کے ضمن میں پوری حدیث گذر چکی ہے[۱]۔

دعا میں تعمیم:

۱۰ - عمومی دعا کرنا مستحب ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے حضرت علیؓ سے فرمایا[۲] ''یاعلی عمم'' [۳] (اے علی عمومی دعا کرو)، ایک دوسری حدیث میں ہے: ''من صلی صلاة لم يدع فيها للمؤمنين والمؤمنات فهي خداج'' [۴] (جو شخص نماز پڑھے اور اس میں مومن مردوں وعورتوں کے لئے دعا نہ کرے، تو وہ نماز ناقص ہے)، ایک تیسری حدیث ہے: ''أنه سمع رجلاً يقول: اللهم اغفرلي، فقال: ويحك لو عممت لاستجيب لک'' [۱] (آپ ﷺ نے کسی کو یہ کہتے ہوئے سنا: اے اللہ میری مغفرت فرما: اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: تمہارا ناس ہو، اگر تم عمومی دعا کئے ہوتے تو تمہاری دعا قبول ہوگئی ہوتی)۔

دعا میں زیادتی:

۱۱ - اللہ تعالیٰ نے دعا میں زیادتی سے منع کیا ہے: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''أُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَّخُفْيَةً إِنَّهُ لَايُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ'' [۲] (اپنے پروردگار سے دعا کرو عاجزی کے ساتھ اور چپکے چپکے بیشک وہ حد سے نکل جانے والوں کو پسند نہیں کرتا)، حدیث میں آیا ہے: ''سيكون قوم يعتدون في الدعاء'' [۳] (عنقریب کچھ لوگ ایسے آئیں گے جو دعا میں زیادتی کریں گے)۔

علامہ قرطبی کا بیان ہے: معتدی وہ ہے جو حد سے تجاوز کرنے والا ہو، اور ممنوعات شرع کا ارتکاب کرنے والا ہو، اور تعدی کرنے والے اپنی تعدی کے اعتبار سے متفاوت ہوتے ہیں، نیز انہوں نے کہا: دعا میں حد سے تجاوز کرنے کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں: اول: بہت زیادہ چیخ کر دعا کرنا، دوم: یہ دعا کرنا کہ نبی کا مقام اسے حاصل ہوجائے، یا محال شئ کی دعا کرنا اور اسی کے مانند اور بھی زیادتیاں ہیں، سوم: معصیت کی دعا کرنا، وغیرہ [۴]۔

ابن عابدین نے فرمایا: ہمیشہ کے لئے عافیت کی دعا حرام ہے، اسی طرح ایسی چیز کی دعا کرنا جو عادۃً محال ہو جیسے آسمان سے مائدہ

---

(۱) حدیث: ''انطلق ثلاثة نفر ممن كان قبلكم'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/۴۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۲۰۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، نیز دیکھئے: الاذکار رص ۶۱۲ طبع دار ابن کثیر دمشق۔

(۲) کشاف القناع ۱/۳۶۷۔

(۳) حدیث: ''يا علی عمم......'' صاحب کشاف القناع (۱/۳۶۵ طبع عالم الکتب) نے اسے ذکر کیا ہے، لیکن حدیث کی کس کتاب سے لیا ہے، اس کو ذکر نہیں کیا، اور نہ ہمیں اپنے پاس موجود ہ حدیث کے مراجع میں سے کسی میں ملی۔

(۴) حدیث: ''من صلی صلاة لم يدع فيها للمؤمنين......'' ہمیں اپنے پاس موجودہ حدیث کے مصادر میں نہیں ملی۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۵۰ طبع بولاق، اور حدیث: ''لو عممت لاستجيب لک'' ہمیں اپنے پاس موجودہ حدیث کے مصادر میں نہیں ملی۔

(۲) سورۂ أعراف/۵۵۔

(۳) حدیث: ''سيكون قوم يعتدون في الدعاء '' کی تخریج (فقرہ نمبر ۸) میں گذر چکی ہے۔

(۴) تفسیر القرطبی ۷/۲۲۶۔

یعنی دسترخوان کے اترنے کی دعا، ہوا میں سانس لینے سے استغنا کی دعا اور درخت کے علاوہ سے پھل کی دعا حرام ہے، جس طرح کفار کے لئے مغفرت کی دعا حرام ہے[۱]۔

ماثور اور غیر ماثور دعا کا حکم:

۱۲ - جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ دنیوی اور اخروی ہر طرح کی دعا مانگنا جائز ہے، لیکن ماثور دعا غیر ماثور سے افضل ہے[۲]۔

نماز میں دعا:

۱۳ - حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز کے قعدہ اخیرہ میں درود شریف کے بعد قرآن یا حدیث کے مشابہ الفاظ سے دعا کرنا مسنون ہے، کلام الناس کے مشابہ الفاظ سے دعا کرنا درست نہیں ہے، جیسے یوں کہے: "اللهم زوجني فلانة" اے اللہ میری فلاں عورت سے شادی کرادے، یا "اعطني كذا من الذهب والفضة والمناصب" (اے اللہ مجھے اتنا سونا و چاندی اور عہدے عطا فرما)۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک نماز میں تشہد کے بعد اور سلام سے پہلے دین اور دنیا کی بھلائی کی دعا مانگنا مسنون ہے، کسی حرام شی، یا محال چیز، یا معلق چیزوں کی دعا مانگنا جائز نہیں ہے، اگر ان میں سے کسی کی دعا مانگی تو نماز باطل ہوجائے گی، البتہ افضل یہی ہے کہ ماثور دعا مانگی جائے[۳]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۵۰ طبع بولاق۔

(۲) روضۃ الطالبین للنووی ۱/ ۲۶۵، أسنی المطالب ۱/ ۱۶۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۵۱، نہایۃ المحتاج للرملی ۱/ ۵۱۱، مواہب الجلیل وکشاف القناع ۱/ ۳۶۰، ۳۶۱، روضۃ الطالبین للنووی ۱/ ۳۶۵، أسنی المطالب ۱/ ۱۶۶، حاشیۃ الشرقاوی ۱/ ۳۱۱، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۷۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۸۵، الدسوقی ۱/ ۲۵۲، ۲۳۲، البدائع ۱/ ۲۱۳، قلیوبی ۱/ ۱۶۸۔

اہل فضل سے دعا کے لئے کہنا:

۱۴ - اہل فضل سے دعا کے لئے کہنا مستحب ہے، گو طالب (دعا طلب کرنے والا) مطلوب منہ (جس سے دعا کا مطالبہ ہو) سے افضل ہو[۱] حضرت عمرؓ بن الخطاب سے روایت ہے کہ میں نے عمرہ کے لئے نبی کریم ﷺ سے اجازت چاہی، انہوں نے اجازت دینے کے بعد فرمایا: "لا تنسنا يا أخيّ من دعائك"[۲] (اے میرے بھائی اپنی دعا میں ہمیں نہ بھولنا) حضرت عمرؓ کہتے ہیں: اس جملہ سے مجھے اتنی خوشی ہوئی کہ اگر اس جملہ کے بدلہ پوری دنیا مل جاتی تو بھی مجھے اتنی خوشی نہ ہوتی۔

غائبانہ دعا کی فضیلت:

۱۵ - اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ جَاءُوْا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْلَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْإِيْمَانِ"[۳] (اور ان لوگوں کا (بھی حق ہے) جو ان کے بعد آئے (اور وہ) کہ دعا کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار ہم کو بخش دے اور ہمارے بھائیوں کو بھی جو ہم سے پہلے ایمان لا چکے ہیں)، دوسرے مقام پر اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ"[۴] (اپنی خطا کی معافی مانگتے رہئے اور سارے ایمان والوں اور ایمان والیوں کے لئے بھی)، اللہ تعالی ابراہیمؑ کے بارے میں خبر دیتے ہوئے فرماتے ہیں: "رَبَّنَا اغْفِرْلِيْ وَلِوَالِدَيَّ

(۱) الأذکار ص ۶۱۵۔

(۲) حدیث: "لا تنسنا يا أخي من دعائك" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۶۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی اسناد میں ایک راوی ضعیف ہے جس کے حالات میزان الاعتدال للذہبی (۳/ ۳۵۳، ۳۵۴ طبع الحلبی) میں ہیں۔

(۳) سورۂ حشر/ ۱۰۔

(۴) سورۂ محمد/ ۱۹۔

وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ يَوْمَ يَقُوْمُ الْحِسَابُ"[1] (اے ہمارے پروردگار میری مغفرت کردے اور میرے والدین کی اور ایمان والوں کی جس روز حساب وکتاب قائم ہو)، حضرت نوح علیہ السلام کے بارے میں خبر دیتے ہوئے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "رَبِّ اغْفِرْلِيْ وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَّلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ"[2] (اے میرے پروردگار مجھے بخش اور میرے ماں باپ کو، اور جو بھی میرے گھر میں داخل ہو، بحیثیت مومن کے اور کل ایمان والوں اور ایمان والیوں کو)۔

حضرت ابوالدرداءؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے سنا کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "ما من عبد مسلم يدعو لأخيه بظهر الغيب إلا قال الملك ، ولک بمثل"[3] (جب بھی کوئی مسلمان اپنے بھائی کی عدم موجودگی میں اس کے لئے دعا کرتا ہے تو فرشتہ کہتا ہے، تمہارے لئے بھی اسی کے مثل ہو)، دوسری روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ فرماتے تھے: "دعوة المرء المسلم لأخيه بظهر الغيب مستجابة ، عند رأسه ملك موكل كلما دعا لأخيه بخير ، قال الملك الموكل به : آمين ولک بمثل"[4] (مومن کی عدم موجودگی میں اگر اس کا کوئی بھائی دعا کرتا ہے، تو وہ مقبول ہوتی ہے، اور دعا کرنے والے کے ساتھ ایک فرشتہ متعین کر دیا جاتا ہے، جب وہ اپنے بھائی کے لئے دعا کرتا ہے، تو مقرر فرشتہ اس کی دعا پر آمین کہتا ہے، اور یہ کہتا ہے کہ تمہارے لئے بھی اسی کے مثل ہو)۔

(١) سورۂ ابراہیم/٤١۔

(٢) سورۂ نوح/٢٨۔

(٣) حدیث: "ما من عبد مسلم يدعو لأخيه بظهر الغيب......" کی روایت مسلم (٢٠٩٤/٤ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(٤) حدیث: "دعوة المرء المسلم لأخيه بظهر الغيب مستجابة" کی روایت مسلم (٢٠٩٤/٤ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاصؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن أسرع الدعاء إجابة دعوة غائب لغائب"[1] (سب سے زیادہ جلد مقبول ہونے والی دعا وہ ہے جو ایک غائب شخص دوسرے غائب کے حق میں کرتا ہے)۔

حسن سلوک کرنے والے کے حق میں دعا:

١٦ - رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من صنع إليه معروف فقال لفاعله : جزاک الله خيرا ، فقد أبلغ في الثناء"[2] (جس کے ساتھ بھلائی کا برتاؤ کیا گیا اس نے بھلائی کرنے والے سے کہا: اللہ تمہیں بہتر بدلہ عطا کرے، تو اس نے خوب تعریف کی)۔

ایک دوسری حدیث میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من صنع إليكم معروفا فكافئوه ، فإن لم تجدوا ما تكافئونه فادعوا له حتى تروا أنكم قد كافأ تموه"[3] (جو تمہارے ساتھ بھلائی کرے تو تم اس کا بدلہ دو، اور اگر تم بدلہ دینے کے لئے کچھ نہ پاؤ، تو اس کے لئے دعا کرو یہاں تک کہ تم سمجھنے لگو کہ تم نے بدلہ چکا دیا)۔

بھلائی کرنے کی صورت میں ذمی کے حق میں دعا:

١٧ - امام نووی کا بیان ہے: جس طرح کفار کے لئے مغفرت اور

(١) حدیث: "إن أسرع الدعاء إجابة دعوة غائب لغائب......" کی روایت ابوداؤد (١٨٦/٢ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (٣٥٢/٤ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی نے سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(٢) حدیث: "من صنع إليه معروف فقال لفاعله جزاک الله خيرا......" کی روایت ترمذی (٣٨٠/٤ طبع الحلبی) نے حضرت اسامہ بن زیدؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن اور جید ہے۔

(٣) حدیث: "من صنع إليكم معروفا فكافئوه" کی روایت ابوداؤد (٣١٠/٢ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (٤١٢/١ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور حاکم نے حدیث کو صحیح قرار دیا اور امام ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

اس جیسی دعا کرنی درست نہیں ہے، اسی طرح ذمی کے لئے بھی جائز نہیں ہے، البتہ ہدایت، جسمانی صحت وعافیت اور اس جیسی دعا دینی درست ہے(۱)۔

کیونکہ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: **"استسقى النبي ﷺ، فسقاه يهودي ، فقال له النبي ﷺ "جملک الله" فما رأى الشيب حتى مات"**(۲) (نبی کریم ﷺ نے پانی طلب فرمایا، تو ایک یہودی نے پانی پلایا، آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تمہیں خوبصورت رکھے، اس یہودی کے بال وفات تک سفید نہیں ہوئے)۔

اپنے اوپر یا دوسرے مسلمانوں پر ظلم کرنے والے کے خلاف بددعا:

۱۸- اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **"لَا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلَّا مَنْ ظُلِمَ"**(۳) (اللہ منھ پھاڑ کر برائی کرنے کو (کسی کے لئے بھی) پسند نہیں کرتا سوا مظلوم کے)، (اس آیت کی تفسیر میں) علامہ قرطبی لکھتے ہیں: ظاہر آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ مظلوم کے لئے ظالم سے بدلہ لینا جائز ہے، البتہ اگر ظالم مومن ہو تو درمیانہ روی سے کام لے، جیسا کہ حسنؒ نے فرمایا، اور اگر کافر ہے، تو زبان کو بے لگام چھوڑ سکتا ہے، اور ہلاکت وغیرہ کی جو چاہے بددعا کرے، جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے بددعا فرمائی: **"اللهم اشدد وطأتک على مضر ، اللهم اجعلها عليهم سنين كسني يوسف"**(۱) (اے اللہ قبیلہ مضر کو بری طرح سے کچل دے، اور اے اللہ انہیں یوسفؑ کی خشک سالی کی طرح خشک سالی سے دوچار کردے)، **"اللهم عليک بفلان وفلان سماهم"**(۲) (اے اللہ فلاں اور فلاں (نام لے کر فرمایا) ان پر عذاب نازل فرما)، اگر کوئی علانیہ ظلم کرنے والا ہو تو علی الاعلان اس کے لئے بددعا کرنی جائز ہے، اس کی عزت وآبرو، جسم اور مال محترم ومحفوظ نہیں ہیں، چنانچہ حضرت عائشہ سے امام ابوداؤد نے نقل کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ کی کوئی چیز چوری ہوگئی، وہ بددعا دینے لگیں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"لا تسبخي عنه"**(۳) (تم بددعا کے ذریعہ اس کی سزا میں تخفیف نہ کرو)۔

امام نووی کہتے ہیں: یہ باب بہت وسیع ہے، اس کے جواز پر بکثرت حدیث وقرآن کے نصوص موجود ہیں، اسی طرح امت کے اسلاف واخلاف کے افعال بھی شاہد ہیں، اللہ سبحانہ وتقدس نے انبیاء علیہم الصلوات والسلام کی بددعائیں قرآن مجید میں بہت سے مقامات پر ذکر کی ہیں، جو انہوں نے کافروں کے حق میں کی تھیں(۴)۔

حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جنگ احزاب کے موقع پر فرمایا تھا: **"ملأ الله قبورهم وبيوتهم نارا كما حبسونا وشغلونا عن الصلاة الوسطى"**(۵) (اللہ تعالی ان کی

---

(۱) الاذکار رص ۴۹۶۔

(۲) حدیث: "استسقى النبي ﷺ، فسقاه يهودي" کی روایت ابن السنی نے عمل الیوم واللیلۃ (رص ۱۴۳ طبع دار البیان) میں کی ہے اور اس میں ایک ضعیف راوی ہیں۔ ان کے حالات کے بارے میں ملاحظہ ہو: میزان الاعتدال للذہبی (۱ر ۳۲۷ طبع الحلبی)۔

(۳) سورۂ نساء ر ۱۴۸۔

---

(۱) حدیث: "اللهم اشدد وطأتک على مضر" کی روایت بخاری (الفتح ۲ر ۴۹۲ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "اللهم عليک بفلان وفلان" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰۶/۶ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۳) القرطبی ۲/۶۔

حدیث: "لا تستبخي عنه" کی روایت ابوداؤد (۱۶۸/۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند میں انقطاع ہے۔

(۴) الأذکار رص ۴۷۹۔

(۵) حدیث: "ملأ الله قبورهم وبيوتهم نارا" کی روایت بخاری (الفتح

قبر اور گھروں کو آگ سے بھر دے جیسا کہ انہوں نے ہمیں محبوس رکھا اور نماز وسطی (عصر کی نماز) نہیں پڑھنے دی)۔

حضرت سلمہ بن اکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بائیں ہاتھ سے کھایا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "کل بیمینک" (دائیں ہاتھ سے کھاؤ)، اس نے کہا: دائیں ہاتھ سے کھانے کی استطاعت نہیں ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لا استطعت" (یعنی تم قادر نہیں ہوگے)، اس شخص کو تعمیل حکم سے کبر ہی نے روکا تھا، حضرت سلمہ بن اکوع رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: اس کے بعد وہ اپنا ہاتھ منہ تک نہیں اٹھا سکا۔

امام نووی کہتے ہیں: یہ شخص بُسر (باء کے ضمہ اور سین مہملہ کے ساتھ) ابن راعی العیر الاشجعی، صحابی ہیں، حدیث سے معلوم ہوا کہ شرعی حکم کی خلاف ورزی کرنے والے کے حق میں بددعا دینی جائز ہے[1]۔

حضرت جابر بن سمرہ سے روایت ہے کہ کوفہ والوں نے حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے بارے میں حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے شکایت کی، اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو معزول کر دیا، اور دوسرے کو والی بنا دیا، اور پوری حدیث ذکر کی یہاں تک کہ راوی کا بیان ہے: حضرت عمر نے ان کے ساتھ کچھ لوگوں کو یا ایک شخص کو کوفہ روانہ کیا، تاکہ وہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے بارے میں تحقیقات کرے، انہوں نے ہر مسجد میں جا کر لوگوں سے دریافت کیا، سبھوں نے حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی تعریف کی، یہاں تک کہ وہ بنو عبس کی مسجد آئے اور لوگوں سے پوچھا، ایک شخص کھڑا ہوا جس کا نام اسامہ بن قتادہ اور کنیت ابوسعدہ تھی، اس نے کہا: جب آپ نے ہم سے قسم لے کے پوچھا ہے تو حضرت سعد رضی اللہ عنہ سریہ (فوجی دستہ) کے ساتھ نہیں نکلتے ہیں، برابر مال تقسیم نہیں کرتے ہیں، اور انصاف سے فیصلہ نہیں کرتے ہیں، اس پر حضرت سعد نے کہا: میں ضرور تین بددعائیں کروں گا: اے اللہ اگر یہ تیرا بندہ کذب بیانی سے کام لے رہا ہے، محض شہرت وریا کے لئے کھڑا ہوا ہے تو اس کی عمر لمبی فرما، اس کے فقر واحتیاج کو بڑھا دے، اور فتنہ سے دوچار کر دے، روایت میں آتا ہے: اس کے بعد اس نے لمبی عمر پائی اور وہ کہتا تھا، بوڑھا آزمائش کا شکار ہے، جسے حضرت سعد رضی اللہ عنہ کی بددعا لگ گئی، حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے والے حضرت عبدالملک بن عمیر الراوی کہتے ہیں: میں نے اس کے بعد اس شخص کو دیکھا ہے، اس کے ابرو درازیٔ عمر کی وجہ سے اس کی دونوں آنکھوں پر آگئے تھے، اور وہ راستہ چلتے دوشیزاؤں کو چھیڑتا اور انہیں آنکھیں مارتا تھا۔

عروہ بن زبیر سے روایت ہے کہ حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ سے اروی بنت اوس (ایک روایت کے مطابق اویس) کا اختلاف ہوا، معاملہ مروان بن حکم کے پاس آیا، اروی نے دعوی کیا کہ سعید نے کچھ زمین اس کی غصب کر لی ہے، حضرت سعید نے کہا: میں اس کی زمین سے کچھ بھی لے سکتا ہوں جبکہ میں نے زمین کے تعلق سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وعید سن رکھی ہے؟، مروان نے پوچھا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا سنا ہے؟ تو انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ: "من أخذ شبرا من الأرض ظلما طوقه إلى سبع أرضين"[1] (جس نے کسی کی ایک بالشت زمین ناحق لے لی، اللہ تعالی اسے سات تہہ زمین کا طوق پہنائے گا)، مروان نے کہا: اب

= ۶/ ۱۰۵ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۶/ ۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) حدیث: "کل بیمینک" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "من أخذ شبرا من الأرض ظلما طوقه......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۲۹۳ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۳۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

میں اس کے بعد تم سے بینہ طلب نہیں کروں گا، اس کے بعد حضرت سعیدؓ نے کہا: اے اللہ اگر یہ عورت جھوٹی ہے، تو اس کی بینائی سلب کر لے، اور اس کو اسی زمین میں موت دے، راوی کہتے ہیں: مرنے سے پہلے اس کی بینائی ختم ہوگئی، اور وہ چلتی چلتی اسی زمین میں جا کر مری اس طور پر کہ ایک گڑھے میں گری اور فوت ہوگئی۔

اپنے اور اپنی اولاد کے حق میں بددعا کی ممانعت:

۱۹ - رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا تدعوا على أنفسكم، ولا تدعوا على أولادكم، ولا تدعوا على أموالكم، لا توافقوا من الله ساعة يسأل فيها عطاء فيستجيب لكم**"[۱] (تم لوگ اپنے لئے اور اپنی اولاد کے لئے بددعا نہ کرو اور نہ ہی اپنے مالوں کے حق میں بددعا کرو، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی قبولیت کا وقت ہوتا ہے اس وقت کچھ بھی مانگو گے قبول ہوجائے گی)۔

اوقات کی مناسبت سے دعائیں:

۲۰ - اوقات کی مناسبتوں سے بھی دعائیں ہیں، پنجگانہ نمازوں کے دوران اور نمازوں کے بعد، نماز کسوف، نماز استسقاء، نماز حاجت اور نماز استخارہ کے موقع سے دعائیں ہیں، ان کی تفصیلات اپنے مقام پر ملاحظہ فرمائیں، اسی طرح رویت ہلال، دوران روزہ، افطار کے وقت اور لیلۃ القدر سے متعلق دعائیں ہیں، دیکھئے: ''صوم''۔

نیز اعمال حج سے متعلق دعائیں ہیں، دیکھئے: ''حج''۔

عقد نکاح کے بعد اور شب زفاف کی دعائیں بھی منقول ہیں، دیکھئے: ''نکاح''۔

نیز صبح وشام اور اہم موقعوں سے متعلق دعائیں بھی ہیں، اس موضوع پر مستقل عمدہ کتابیں تالیف ہوچکی ہیں، جیسے: ''کتاب الاذکار'' للنووی، ''عمل الیوم واللیلۃ'' للنسائی ولابن السنی، وغیرہ۔

---

(۱) حدیث: "لا تدعوا على أنفسكم" کی روایت مسلم (۲۳۰۴/۴ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

دعوی

تعریف:

۱- لغت کے اعتبار سے "دعویٰ"، ادعاء کا اسم مصدر ہے، اور دعویٰ کی جمع دعاوی، واوَ کے کسرہ اور فتحہ دونوں کے ساتھ) آتی ہے۔

لغت کے اعتبار سے اس کے چند معانی ہیں انہیں میں سے طلب کرنا، آرزو کرنا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے: "لَهُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَّلَهُمْ مَا يَدَّعُونَ"[1] (ان کے لئے وہاں میوے ہوں گے اور ان کے لئے وہ (سب کچھ) ہوگا جو کچھ وہ مانگیں گے)، اور اس کا ایک معنی دعا کرنا ہے: جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ، وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ"[2] (اسی میں ان کی دعا ہوگی، پاک ہے تو اے اللہ، اس میں ان کی (باہمی) دعاء "سلام" ہوگی اور ان کی آخری بات ہوگی کہ ساری تعریف اللہ کے لئے ہے جو سارے جہانوں کا پروردگار ہے)، اور اس کا ایک اور معنی: "زعم" یعنی گمان کرنا ہے، اور وہ قول جو بذریعہ دلیل وحجت مضبوط کر دیا گیا ہو اس کو دعویٰ نہیں کہا جائے گا بلکہ وہ حق کہلائے گا اور اس کا مالک صاحب حق کہلائے گا نہ کہ دعوی کرنے والا، لہذا محمد ﷺ کی نبوت پر دعویٰ کا اطلاق نہیں کیا جائے گا، کیونکہ جو باتیں ان سے صادر ہوئیں وہ سب روشن دلائل کے ساتھ تھیں، اور وہ معجزہ ہے، اور مسیلمہ کذاب کو مدعی نبوت کہا جاتا تھا۔

اصطلاح کے اعتبار سے دعویٰ اس قول کو کہا جائے گا جس کے ذریعہ کوئی انسان قاضی یا اور کسی ثالث کی مجلس میں اپنے حق کا مطالبہ کرے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قضا (فیصلہ کرنا):

۲- لغت کے اعتبار سے قضا کے معنی فیصلہ کرنا، اور باعتبار اصطلاح حکم شرعی کو ظاہر کرنا اور اس کو لازم کرنا اور مقدمہ کا فیصلہ کرنا ہے[2]۔

دعویٰ اور قضا کے درمیان تعلق یہ ہے کہ مطالبہ حق کا نام دعوی ہے اور اس مطالبہ کا فیصلہ کرنا اور اس کو لازم کرنا قضا ہے۔

ب- تحکیم:

۳- لغت کے اعتبار سے "تحکیم"، "حکّم" کا مصدر ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "حکموہ بینھم"، یعنی معاملہ اس کے حوالہ کر دیا تا کہ وہ ان کے درمیان فیصلہ کر دے، اور کہا جاتا ہے: "حکمنا فلانا فیما

---

(۱) سورۂ یٰس ر ۵۷۔

(۲) سورہ یونس ر ۱۰۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، تاج العروس، التعریفات ر ص ۲۷، المبسوط ۱۷/ ۲۹، مطبعۃ السعادہ مصر طبع اول، تنویر الأبصار ۱/ ۷۰ ۳، ۲/ ۷ ۳ طبع مصطفیٰ الحلبی ۱۳۸۶ھ، الفروق ۴/ ۷۲ طبع اول مطبعۃ عیسی الحلبی ۱۳۴۶ھ، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۲۸۵، المطبعۃ المیمینہ مصر طبع سوم ۱۳۱۵ھ، المغنی ۹/ ۲۷۱ مطبعۃ دار المنار طبع سوم ۱۳۶۷ھ، کشاف القناع ۴/ ۲۲۷ المطبعۃ العامرۃ الشرقیہ طبع اول ۱۳۱۹ھ، غایۃ المنتہی ۳/ ۴۷۶ مؤسسۃ دار السلام للطباعۃ والنشر بدمشق طبع اول، منتہی الإرادات قسم دوم ر ص ۶۲۸ مطبعہ دار الجیل الجدید ۱۳۸۱ھ تحقیق الشیخ عبد الغنی عبد الخالق۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۲، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۲، مطالب أولی النہی فی شرح غایۃ المنتہی ۶/ ۴۵۳۔

بیننا"، یعنی ہم نے آپس میں اس کے فیصلہ کو نافذ کر دیا۔

اصطلاح میں تحکیم دو فریقوں کا کسی کو ثالث بنانا ہے تا کہ وہ ان کے درمیان فیصلہ کر دے [1]۔

تو اس طرح دعویٰ اور تحکیم دونوں اس میں مشترک ہیں کہ دونوں میں مقدمہ کا فیصلہ کرنے کا مطالبہ ہوتا ہے، اور حقیقت، اثر اور محل کے اعتبار سے دونوں مختلف ہیں۔

تحکیم درحقیقت اس عقد کو کہتے ہیں جس کی بنیاد دو ارادوں کے متفق ہونے پر ہے، کیونکہ یہ فریقین کی رضامندی سے ہوتا ہے کہ وہ دونوں کسی شخص کو اپنے درمیان فیصلہ کرنے کے لئے منتخب کر لیں، اور ایک کا ارادہ ہو اور دوسرے کا نہ ہو تو تحکیم صحیح نہیں ہوگی [2]، اور دعویٰ اس تصرف قولی کا نام ہے جس کو مدعی تنہا اپنے ارادہ سے پیش کرتا ہے۔

تحکیم کا ایک انشائی اثر ہے، کیونکہ تحکیم کے ذریعہ ثالث کو ایک خاص ولایت حاصل ہوتی ہے جو ثالث بنانے سے قبل حاصل نہ تھی، اور دعویٰ کا اس طرح کا انشائی اثر نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے ذریعہ قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش کیا جاتا ہے جس کو عہدہ عقد تولیت سے حاصل ہوتا ہے۔

اموال کے متعلق کسی کو ثالث بنانا تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے، اور حدود وقصاص کے لئے ثالث مقرر کرنے کے جواز میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں [3]۔

اور ہر قسم کے حقوق کے لئے دعویٰ پیش کرنا جائز ہے اس میں کوئی

(۱) البحر الرائق ۷؍ ۲۴ طبع دار الکتب العربیہ الکبری مصر۔

(۲) فتح القدیر ۵؍ ۵۰۰ طبع بولاق ۱۳۱۸ھ، أدب القضاء لابن أبی الدم رص ۱۳۹ طبع دمشق ۱۹۷۵ء۔

(۳) روضۃ القضاۃ رص ۸۰ طبع بغداد ۱۹۷۰ء، تبصرۃ الحکام ۱؍ ۵۵، أدب القضاء رص ۱۳۸ طبع دمشق، الإنصاف ۱۱؍ ۱۹۸ مطبعۃ السنۃ المحمدیہ ۱۹۵۸ء۔

اختلاف نہیں۔

ج-الاستفتاء (فتویٰ دریافت کرنا):

۴- استفتاء کے معنی فتویٰ طلب کرنا ہے، اور افتاء کے معنی: کسی بھی معاملہ میں حکم شرعی بتانا، جو دلائل کی تلاش اور اس کے مقتضا کی اتباع پر مبنی ہو [1] تو استفتاء کا حاصل کسی بھی معاملہ میں حکم شرعی کا بیان طلب کرنا ہے، اس میں اور دعویٰ میں فرق یہ ہے کہ دعوی کا خلاصہ مدعا علیہ پر کسی حق کے لازم کئے جانے کا مطالبہ کرنا ہے، تو ایسی صورت میں مدعا علیہ کا وجود ضروری ہے جس کے خلاف حق کو لازم کئے جانے کا مطالبہ کیا جائے، جبکہ استفتاء میں کسی شئ کے لازم کئے جانے کا مطالبہ ہی نہیں ہوتا اور نہ اس میں مدعا علیہ کا وجود ضروری ہے۔

شرعی حکم:

۵- جب دعوی اپنی حقیقت کے اعتبار سے اس خبر کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ قاضی کے روبرو حق کا مطالبہ مقصود ہو اور دعویٰ میں صدق وکذب دونوں کا احتمال ہے، تو یہ امر بدیہی ہے کہ جب دعوی جھوٹا ہو تو وہ حرام ہوگا، بشرطیکہ مدعی کو اس کے جھوٹا ہونے کا علم ہو یا اس کا گمان غالب ہو، اور اگر اس کا گمان غالب یہ ہو کہ وہ اپنے دعویٰ میں سچا ہے، تو اس کا یہ تصرف مباح ہوگا، لہذا اس کے لئے مرافعہ جائز ہوگا، مگر جبکہ اس کے ذریعہ نقصان پہنچانے کا ارادہ کرے، تو وہ حرام ہے، مثلاً اس کو یہ معلوم ہو کہ اس کا مدمقابل اس کے حق کا انکار نہ کرے گا اور یہ کہ وہ اس کو ادا کرنے کے لئے تیار ہے پھر بھی اس کو بدنام کرنے کے لئے دعویٰ دائر کرے، تو یہ حرام ہے۔

(۱) الأحکام فی تمییز الفتاوی عن الأحکام رص ۵ مطبعۃ الأنوار بمصر طبع اول ۱۹۳۸ء، الإنصاف ۱۱؍ ۱۸۶۔

دعویٰ کے ارکان:

۶- جمہور فقہاء کے نزدیک ارکان دعویٰ یہ ہیں: مدعی، مدعا علیہ (جس کے خلاف دعوی کیا گیا) "مدعیٰ" (یعنی وہ چیز جس کا دعوی کیا جائے) اور وہ بات جو مدعی سے اس طور پر صادر ہو کہ اس کے ذریعہ اپنے لئے یا اس شخص کے لئے جس کا وہ نمائندہ ہے کسی حق کو طلب کرے، ان ارکان مذکورہ میں سے ہر ایک کی کچھ خاص شرطیں ہیں جن کا ذکر عنقریب آجائے گا۔

حنفیہ کے نزدیک دعویٰ کا رکن وہ قابل قبول تعبیر ہے جو کسی انسان کی طرف سے مجلس قضا میں اس طرح پیش کی جائے کہ اس کے ذریعہ اپنے لئے یا اس شخص کے لئے جس کا وہ نمائندہ ہے کسی حق کا مطالبہ مقصود ہو مثلاً کسی آدمی کا یہ کہنا: میرا فلاں پر یا فلاں کے پاس ایسا ہے، یا میں نے فلاں کا حق ادا کر دیا، یا اس نے اپنے حق سے مجھے بری کر دیا ہے، اور اس طرح کا کوئی اور کلام، البتہ اس سلسلے میں قدرے اختلاف ہے کہ محض مطالبہ کی تعبیر ہی رکن ہے خواہ گفتگو ہو یا تحریر یا کوئی اشارہ، یا اس تعبیر کا مفہوم رکنِ دعوی ہے، یا ان دونوں کا مجموعہ، اور مختصر لفظوں میں یوں کہا جائے کہ دعویٰ کا رکن دال ہے یا مدلول ہے یا ان دونوں کا مجموعہ، ان سب اقوال کی طرف ایک ایک جماعت کا رجحان ہے [(۱)]۔

مدعی اور مدعا علیہ کے درمیان فرق کرنے کا طریقہ:

۷- مدعی اور مدعا علیہ کے درمیان قاضی کا امتیاز قائم کرنا ان اہم امور میں سے ہے جو فیصلوں میں حق تک رسائی میں قاضی کے لئے مددگار ہوتے ہیں، اور یہ اس طرح کہ شارع نے اثبات دعوی کی ذمہ داری مدعی پر ڈالی ہے، اور بذریعہ قسم اس کو دفع کرنے کی ذمہ داری مدعا علیہ پر رکھی ہے، بشرطیکہ مدعی بذریعہ گواہ اپنے دعوی کو ثابت نہ کر سکے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اول کی ذمہ داری دوسرے کی ذمہ داری سے بھاری ہے، تو اگر ان دونوں کے درمیان فرق کرنے میں قاضی غلطی کر جائے، تو ایسی صورت میں وہ مدعا علیہ پر زیادہ بھاری بوجھ ڈال دے گا، اور مدعی پر ہلکا بوجھ ڈالے گا، تو ایسی حالت میں بسا اوقات فیصلہ غلط ہوگا اور فیصلہ میں ظلم ہوگا۔

اسی وجہ سے فقہاء نے ایسے ضابطے مقرر کرنے میں بڑی محنت کی ہے جو ہر مقدمہ میں مدعی اور مدعا علیہ کی شناخت میں قاضیوں کے لئے معاون ہوں، اور اس سلسلہ میں ان کے درمیان قدرے اختلاف ہے، اس مسئلہ میں ان کے اقوال کو دو نقطۂ نظر میں منحصر کیا جا سکتا ہے۔

۸- پہلا نقطۂ نظر وہ ہے جس کی طرف جمہور فقہاء مالکیہ اور شافعیہ گئے ہیں، ان حضرات نے اس پر اعتماد کیا ہے کہ دونوں جھگڑنے والے فریقین کے پہلو پر غور کیا جائے، جس کا پہلو کسی تصدیق کرنے والی شئ کے ذریعہ مضبوط ہو وہ مدعا علیہ ہے، اور دوسرا مدعی ہے، اس نظریہ کے ماننے والے سبھی لوگوں کا اس اصل پر اتفاق ہے، مگر تصدیق کرنے والی شئ کی تشریح میں وہ لوگ مختلف ہو گئے ہیں کہ وہ کیا چیز ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا قول اگر اس سے خالی ہو تو وہ مدعی ہوگا، لہذا (اس بنیاد پر) ان سب نے مدعی اور مدعا علیہ کی الگ الگ تعریفات کی ہیں جو درج ذیل ہیں۔

اول: زیادہ تر فقہاء مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ مدعی ہر وہ شخص ہے جس کا دعوی ہر ایسی چیز سے خالی ہو جو اس کے دعویٰ کی تصدیق کرے،

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۲ مطبعۃ الجمالیہ قاہرہ ۱۹۱۰ء، حاشیۃ الشرنبلالی علی درر الحکام ۲/ ۳۲۹ المطبعۃ العامرۃ الشرقیہ ۱۳۰۴ھ، تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی ۴/ ۲۹۰ المطبعۃ الامیریہ طبع اول ۱۳۱۴ھ، الدرر المنتقی فی شرح الملتقی ۲/ ۲۰۵ طبع علی ہامش مجمع الأنہر المطبعۃ العثمانیہ طبع اول ۱۳۲۷ھ، المجانی الزہریہ علی الفواکہ البدریہ ص ۱۸ مطبعۃ النیل قاہرہ۔

اور بعض لوگوں نے یہ اضافہ فرمایا: یا وہ کسی شئ کے دو دعویداروں میں سے سچائی پر دلالت کرنے کے اعتبار سے کمزور تر ہو[1]۔

اور اس تصدیق کرنے والی شئ کی تشریح دوسرے مالکی فقہاء نے اس طرح فرمائی: مدعی وہ شخص ہے جس کا قول کسی معہود یا کسی اصل سے راجح نہ ہو، اور مدعا علیہ جو اس کے برعکس ہو، اور معہود سے مراد عرف وعادت اور غالب (اکثر ہونے والی چیز) ہے[2]۔

اور بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ مدعی کی سابقہ تعریف کو ''دعوی کے وقت'' کی قید سے مقید کیا جائے، یعنی تصدیق کرنے والی شئ سے خالی ہونا جو مقصود ہے، وہ گواہ پیش کرنے سے قبل بوقت دعوی ہونا چاہئے، یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے ''بمصدق غیر بینة'' کی قید لگائی ہے، یعنی تصدیق کرنے والی شئ جس سے مدعی کا قول خالی ہو وہ گواہ نہ ہو، اس لئے کہ اس سے وہ مدعی ہوجائے گا، اگرچہ اس کا قول اس سے خالی نہ ہو[3]۔

پھر تصدیق کرنے والی چیز جس سے اگر دونوں فریقوں میں سے کسی ایک کا پہلو راجح ہو تو وہ اس کے مدعا علیہ ہونے کی دلیل ہے، دو چیزوں یعنی اصل اور ظاہر میں سے کوئی ایک ہوسکتی ہے۔

۹- اصل سے مراد وہ قاعدہ شرعیہ ہے، جو واقعہ مخصوصہ میں معمول بہا

(۱) حاشیہ الأمیر ۲/ ۳۱۶ المطبعة البہیة الشرقیہ ۱۳۰۴ھ، مواہب الجلیل ۶/ ۱۲۴ مطبعة السعادة مصر طبع اول ۱۳۲۵ھ۔

(۲) تبصرة الحکام ۱/ ۱۲۳ مطبعہ مصطفیٰ الحلبی ۱۹۵۸ء مطبوع برحاشیہ فتح العلی المالک، القوانین الفقہیہ رص ۲۸۸ مطبعة النہضہ تونس ۱۹۲۶ء، البہجہ فی شرح التحفہ ۱/ ۲۸ المطبعہ البہیہ مصر، یاقوتہ الحکام رص ۴ المطبعة المولویہ بفاس العلیا طبع اول ۱۳۲۷ھ، العقد المنظم للحکام ۲/ ۱۹۸ طبع برحاشیہ تبصرة الحکام المبطعة العامرة الشرقیہ طبع اول ۱۳۰۱ھ، الخرشی ۷/ ۱۵۴ المطبعة الامیریہ الکبری بولاق طبع دوم ۱۳۱۷ھ۔

(۳) حاشیة الدسوقی ۴/ ۱۴۳ طبع عیسیٰ الحلبی، التاج والاکلیل ومواہب الجلیل ۶/ ۱۲۴ مطبعة السعادة مصر طبع اول ۱۳۲۹ھ، شرح حدود ابن عرفہ رص ۴۷۰ المطبعة التونسیہ تیونس طبع اول ۱۳۵۰ھ، حاشیة الأمیر ۲/ ۳۱۶۔

ہو یا دائمی دلالت ہو یا پہلی حالت کا استصحاب ہو[1] اور انہوں نے اس کے چند اصول ذکر فرمائے ہیں۔

۱- حقوق کے لازم ہونے سے قبل ذمہ کا حقوق سے بری ہونا اصل ہے: لہذا اگر کسی نے کسی دوسرے شخص پر دین کا دعویٰ کیا، پھر مطلوب (یعنی جس کے خلاف دعویٰ کیا گیا ہے) نے دَین کا انکار کیا تو انکار کرنے والا ہی مدعا علیہ شمار ہوگا، کیونکہ ذمہ کا بری ہونا اصل ہے اور اس اصل نے منکر کے قول کو مضبوط کردیا، لہذا اسی کا قول اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، بشرطیکہ مدعی کے پاس کوئی گواہ نہ ہو، اگر مطلوب نے دین کا تو اقرار کرلیا مگر ساتھ ہی ادا کردینے کا دعوی بھی کیا تو اس صورت میں مطالبہ کرنے والا مدعا علیہ ہوجائے گا، کیونکہ اصل یہ ہے کہ جب کوئی چیز ذمہ میں ثابت ہو تو وہ باقی رہتی ہے، لہذا اس کا قول اس کی قسم کے ساتھ قابل قبول ہوگا بشرطیکہ دوسرے کے پاس گواہ نہ ہوں۔

۲- کسی انسان کے لئے ثبوت مرض سے قبل اس کا صحت مند ہونا اصل ہے، اور مرض کا دعویٰ کرنے والا خلاف اصل کا دعویدار ہوگا، تو اس کے لئے گواہ پیش کرنا لازم ہے، چنانچہ جب کسی شخص کی جانب سے اس کی بیوی کو طلاق بائن پڑ جائے، پھر اس کا انتقال ہوجائے، اور اس کی بیوی اس کے وارثین کے خلاف یہ دعویٰ پیش کرے کہ اس کے شوہر نے مرض الموت میں طلاق دی ہے تاکہ یہ عورت بھی وارث ہوجائے، اور وارثین اس کا انکار کررہے ہوں تو عورت خلاف اصل کی دعویدار ہوگی کیونکہ اصل یہ تقاضا کرتا ہے کہ انسان درحقیقت تندرست ہے یہاں تک کہ اس کا مریض ہونا ثابت ہوجائے، لہذا اس کو گواہ پیش کرنا لازم ہے، ورنہ دوسرے وارثین کا قول مانا جائے گا۔

۳- زیادتی نہ کرنا اور نقصان نہ پہنچانا اصل ہے لہذا اگر کسی نے طبیب کے خلاف یہ دعوی کیا کہ اس کو جتنی اجازت ملی تھی اس پر جان بوجھ کر اضافہ کیا ہے، اور طبیب نے غلطی سے اضافہ ہوجانے کا دعویٰ

(۱) تبصرة الحکام ۱/ ۱۲۲۔

کیا تو اسی کا قول معتبر ہوگا۔

۴- اصل یہ ہے کہ انسان ہر چیز سے ناواقف ہے یہاں تک کہ علم ہونے پر کوئی دلیل قائم ہوجائے، لہذا جب کوئی شریک اپنے ساتھی کے حصہ کا مطالبہ شفعہ کی بنا پر اس کے خریدار سے کرے، اور یہ دعوی عقد بیع کے ایک سال گذر جانے کے بعد ہو، اور خریدار یہ دعویٰ کرے کہ مطالبہ کرنے والے کو بیع کا علم تھا، جبکہ شریک اس سے ناواقف ہونے کا دعوے دار ہے تو شریک کا قول قبول کیا جائے گا، اور خریدار مدعی سمجھا جائے گا، لہذا اس کو گواہ پیش کرنا لازم ہے جو یہ گواہی دے کہ شریک کو عقد کا علم تھا۔

۵- انسان کے لئے فقر اور محتاجی اصل ہے، اس لئے کہ وہ مقدم ہے، کیونکہ انسان خالی ہاتھ پیدا ہوا ہے، پھر اس نے اپنی کوشش سے مال حاصل کیا تو وہ مال دار ہوگیا، لیکن فقہاء نے یہ فرمایا: لوگوں کو مال دار سمجھا جائے گا کیونکہ بیشتر ایسا ہی ہوتا ہے، تو یہ ان مسائل میں سے ہے جس میں اصل اور غالب میں تعارض ہوا ہے، اور ایسے مسائل میں (غالب) ہی مقدم رکھا گیا ہے اسی پر فقہاء نے تفریع کی ہے کہ تنگدستی کا دعویٰ کرنے والا مدعی ہوگا اگرچہ فقر جو اصل ہے اس کی موافقت کررہا ہے، لہذا وہی شخص مدعی ہوگا اور اسی سے تنگ دستی پر گواہ طلب کیا جائے گا۔

۱۰- اور ظاہر دو امور میں سے کسی ایک سے حاصل ہوتا ہے: عرف اور وہ قرائن جن سے ظن غالب پیدا ہوتا ہے۔

پہلی چیز: عرف ہے، بعض لوگوں نے اس کا نام ''معہود''، ''غالب'' اور ''عادت'' رکھا ہے، اور اس کے حجت ہونے پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد: **"خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين"**[1] (درگزر اختیار کیجئے اور نیک کام کا حکم دیتے رہئے اور جاہلوں سے کنارہ کش ہوجایا کیجئے) سے استدلال کیا ہے۔

(۱) سورۂ أعراف/۱۹۹۔

اور فقہاء نے یہ فرمایا کہ عرف کو اصل پر مقدم رکھا جائے گا، اور ہر وہ اصل جس کی تکذیب عرف کرتا ہو تو یہ آخری چیز (عرف) قابل ترجیح ہوگی مگر بعض مسائل اس سے مستثنی ہیں، اس میں سے ایک یہ ہے کہ اگر کوئی نیک متقی اور علم و دین کے اعتبار سے بڑے مرتبے اور بڑی شان والا شخص ایسے شخص کے خلاف ایک درہم کا دعویٰ کرے جو لوگوں کے درمیان فاسق ترین اور علم و دین کے اعتبار سے کمتر ہو، تو اس شخص کا سچا ہونا گمان غالب ہے، اور اصل ذمہ کا بری ہونا ہے تو اس جگہ گمان غالب پر اصل کو مقدم رکھا جائے گا[1]۔

دوسری چیز: قرینے، ظاہر احوال اور غلبہ ظن ہیں، لہذا اگر کوئی شخص کسی چیز کو ایک مدت تک اپنے قبضہ میں لیے رہا اور اس میں تصرف کرتا رہا، پھر دوسرے نے اس کا دعوی کیا، تو ملکیت کے دعوی میں قابض کا قول قابل ترجیح ہوگا، اور دوسرا شخص مدعی سمجھا جائے گا، اس لئے کہ اس کا قول اس ظاہر کے خلاف ہے جو واقعہ اور قرائن سے سمجھا جارہا ہے، لہذا اس کو گواہ پیش کرنے کا مکلّف بنایا جائے گا، اگر وہ گواہ نہ پیش کرسکے تو قابض شخص کی قسم کے ذریعہ اس کا دعوی خارج کردیا جائے گا[2]۔

مدعی اور مدعا علیہ کے درمیان فرق کرنے کے متعلق جو قاعدہ ماقبل میں آیا ہے اس سے مالکیہ نے بعض مسائل کا استثنا کیا ہے، یا تو مصلحت عامہ کی حفاظت کے پیش نظر، یا ضرورت کی وجہ سے، مثلاً جن کے پاس امانتیں ہیں انہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ امانت میں رکھی ہوئی چیز ضائع ہوگئی تو ان کا قول معتبر ہوگا حالانکہ اصل ضائع نہ ہونا ہے، کیونکہ یہ ایک عارضی امر ہے، اور ان کا قول اس لئے معتبر ہوگا کہ لوگ امانتوں کے قبول کرنے سے پہلو تہی نہ کرنے لگیں، اور مصلحت

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۲۸۸، العقد المنظم للحکام ۲/ ۱۹۸، تہذیب الفروق ۴/ ۱۱۹، ۱۲۰۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۲۸۸۔

عامہ ہی فوت ہوجائے [۱] اور جیسے کسی غصب کرنے والے نے یہ دعوی کیا کہ غصب کی ہوئی چیز ضائع ہوگئی تو اس کا قول اس کی قسم کے ساتھ ضرورۃً قبول کیا جائے گا، اور اسی کو مدعا علیہ سمجھا جائے گا، اس لئے کہ اگر اس کا قول نا قابل قبول ہوجائے تو وہ ہمیشہ کے لئے جیل خانہ میں بند رہے گا [۲]۔

دوم: بیشتر فقہاء شافعیہ کا خیال یہ ہے کہ مدعی وہ شخص ہے جو خلاف ظاہر کا طالب ہو، اور مدعا علیہ: وہ شخص ہے جس کی بات ظاہر کے مطابق ہو [۳]، شافعیہ کے نزدیک ظاہر کی دو قسمیں ہیں: ''ظاہر بنفسہ'' اور ''ظاہر بغیرہ''، قسم اول کے لئے لفظ ''اصل'' کا استعمال زیادہ کرتے ہیں، اور اگر لفظ اصل کے بالمقابل ظاہر کو ذکر کیا جائے تو اس سے قسم ثانی مراد ہوتی ہے، یعنی ظاہر بغیرہ، مگر وہ ظاہر جس کا مدعی اور مدعا علیہ کی سابقہ تعریف میں ذکر ہے اس سے اس کی دونوں قسمیں مراد لی جاتی ہیں۔

ظاہر کی قسموں میں ظاہر بنفسہ ان کے نزدیک زیادہ قوی ہے، اور ظاہر بنفسہ وہی ہے جو اصول سے سمجھا جائے، مثلاً وہ ظاہر جو برائت اصلیہ سے حاصل ہو (مثلاً) ذموں کا حقوق سے بری ہونا، جسموں کا سزا سے بری ہونا اور انسانوں کا اقوال وافعال سب سے بری ہونا [۴]۔

ظاہر بغیرہ ان کے نزدیک وہ ہے جو عرف وعادت، یا قرائن اور دلالت حال سے سمجھا جائے۔

(۱) تہذیب الفروق ۴/ ۱۲۲ برحاشیہ الفروق مطبعہ عیسیٰ الحلبی مصر طبع اول ۱۳۴۶ھ۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۲۶۔

(۳) الوجیز للغزالی ۲/ ۲۶۰ مطبعۃ الآداب ۱۳۱۷ھ، المنہاج ومغنی المحتاج ۴/ ۴۶۴ طبع الحلبی ۱۳۷۷ھ، قواعد الأحکام ۲/ ۳۲ دار الشرق للطباعہ بالقاہرہ ۱۳۸۸ھ، شرح المحلی ۴/ ۳۳۶ مطبعہ مصطفی الحلبی ۱۹۵۶ء، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۱۰۴ مطبعۃ السعادۃ طبع اول ۱۹۱۰ء۔

(۴) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۷۰، ۷۱ طبع مکہ ۱۳۳۱ھ، قواعد الأحکام ۲/ ۳۲، مغنی المحتاج ۴/ ۴۶۴ طبع الحلبی ۱۳۷۷ھ۔

اگر ظاہر بنفسہ کا ظاہر بغیرہ سے تعارض ہوجائے تو شافعیہ عموماً قسم اول کو مقدم کرتے ہیں، اور جو شخص اس کے خلاف کا دعویدار ہو وہ مدعی ہوگا لہذا اسی کو گواہ پیش کرنے کا مکلّف کیا جائے گا بشرطیکہ اس کا مدمقابل اس کا اقرار نہ کرے، اور دوسرا فریق مدعا علیہ ہوگا، اس کی مثال یہ ہے: کوئی عورت اپنے موجود شوہر کے خلاف یہ دعویٰ کرے کہ وہ اس کو نفقہ نہیں دیتا ہے، تو اصل یہ ہے کہ نفقہ نہ دینے کا فیصلہ کردیا جائے، اور ظاہر جو قرینہ حال سے سمجھا جارہا ہے وہ اس کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ اپنی بیوی پر خرچ کرتا ہے، شافعیہ اس مسئلہ میں قسم اول کو قسم ثانی پر مقدم کرتے ہیں، لہذا عورت کا قول معتبر مان کر گواہ پیش کرنا شوہر کے ذمہ لازم کرتے ہیں، اور یہ مالکیہ کی رائے کے خلاف ہے، چنانچہ یہ حضرات عورت کو مدعیہ، اور شوہر کو مدعا علیہ قرار دیتے ہیں [۱]۔

اور اگر ایک ہی درجہ کے دو ظاہر ایک دوسرے سے متعارض ہوجائیں جس کی صورت یہ ہے کہ وہ دونوں ایک ہی اصل سے مستفاد ہوں یا ایسے دو اصلوں سے مستفاد ہوں جو دونوں باعتبار قوت کے برابر ہوں تو فریقین میں سے ہر ایک مدعی ہوگا اور گواہ پیش کرنا اس کے لئے لازم ہوگا، چنانچہ ''کتاب الام'' میں یہ مسئلہ صراحت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے: اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے خلاف یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اپنے حویلی کی ایک کوٹھری دس درہم میں ایک ماہ کے لئے کرایہ پر دی ہے، اور کرایہ پر لینے والا دعوی کرے کہ اس نے پوری حویلی دس درہم میں ایک ماہ کے لئے کرایہ پر لی ہے، تو ان میں ہر ایک اپنے فریق کے خلاف مدعی ہے اور ان میں سے ہر ایک کو گواہ پیش کرنا ضروری ہے [۲]۔

ماقبل میں ذکر کی ہوئی تفصیل سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ معیار جو مدعی اور مدعا علیہ کے درمیان فرق کرنے کے لئے مالکیہ نے قائم

(۱) لب اللباب رص ۲۵۵ المطبعۃ التونسیہ تونس ۱۳۴۶ھ۔

(۲) الأم ۶/ ۲۴۱ المطبعۃ الامیریہ بولاق طبع اول ۱۳۲۴ھ۔

کیا ہے، اور وہ معیار جو شافعیہ نے قائم کیا ہے، ان دونوں کے درمیان کوئی بڑا فرق نہیں ہے، بلکہ بڑی حد تک وہ دونوں ملتے جلتے ہیں، البتہ ان دونوں کے درمیان اختلاف تطبیق دینے کے سلسلہ میں ہے، اور یہ اس وقت ہوگا جبکہ امور ظاہرہ میں سے دو امروں کے درمیان تعارض ہوجائے: تو شافعیہ عام طور سے اصل کو ظہور کا قوی ترین سرچشمہ خیال کرتے ہیں، اور مالکیہ کا خیال یہ ہے کہ دلائل حال یعنی عرف اور قرائن اس سے زیادہ قوی ہیں، تو دونوں حضرات نے اپنی سمجھ سے زیادہ قوی کو مقدم رکھا ہے اور اس کے مخالف کو مدعی قرار دے کر گواہ پیش کرنا اسی کے ذمہ لازم قرار دیا ہے۔

۱۱- دوسرا نقطۂ نظر: وہ ہے جو اکثر فقہاء حنفیہ اور بعض دوسرے فقہاء کا ہے کہ مدعی کی تعریف اس طرح کی جائے: اگر وہ مقدمہ کو ختم کردے تو اس پر جبر نہ کیا جائے، اور مدعا علیہ کی تعریف اس طرح ہے: اگر وہ خصومت چھوڑ دے تو بھی اس پر جبر کیا جائے[1] اور حنابلہ کی رائے بھی ایسی ہی ہے، مگر ان لوگوں کا خیال یہ ہے کہ مدعی اور مدعا علیہ کی تعریف خود دعوی کی تعریف سے لی جائے، لہذا مدعی ان کی رائے کے مطابق وہ شخص ہے جو دعوی پیش کرنے والا ہو اور مدعا علیہ وہ شخص ہے جس کے خلاف دعویٰ پیش کیا گیا ہو، اور اسی وجہ سے ان میں سے بعض نے فرمایا: مدعی وہ شخص ہے جو کسی دوسرے شخص پر اپنے کسی حق کے استحقاق کو منسوب کرے، اور اگر وہ خاموش ہوجائے تو اسے چھوڑ دیا جائے اور مدعا علیہ وہ شخص ہے جس پر کسی چیز کے استحقاق کو منسوب کیا جائے اور اگر وہ خاموش ہوجائے تو بھی اسے نہ چھوڑا جائے[2] اور ان میں سے بعض نے یہ فرمایا کہ مدعی وہ شخص ہے جو دوسرے سے کسی ایسے حق کا مطالبہ کرے جس پر اپنے استحقاق کو ذکر کرے اور مدعا علیہ وہ شخص ہے جس سے دوسرا شخص ایسے حق کا مطالبہ کرے جس پر اپنے استحقاق کو وہ ذکر کرے، اور دوسرے لوگوں نے یہ کہا ہے کہ مدعی وہ شخص ہے جو دوسرے سے کسی عین یا دین یا حق کا مطالبہ کرے، اور مدعا علیہ وہ شخص ہے جو اپنی ذات سے اس کو دفع کرے[1]۔

مدعی اور مدعا علیہ کے درمیان فرق پر مرتب ہونے والا فائدہ:

۱۲- مدعی اور مدعا علیہ کی تعریف کا اہم فائدہ اس فریق کی شناخت کرنا ہے جس پر اثبات (دعویٰ ثابت کرنے) کا بوجھ پڑتا ہے، اور اس فریق کی تعیین کرنا ہے جس کو فریق اول کے پاس بینہ نہ ہونے کی صورت میں قسم کا مکلّف بنایا جائے، اور یہی امر فیصلہ کا مدار اور اس کا ستون ہے کیونکہ اس کے ثبوت کے بعد قاضی کی ذمہ داری صرف یہ رہ جاتی ہے کہ گواہوں اور ترجیح کے متعلق جو قواعد مشہور ہیں ان کو منطبق کردے، سعید ابن مسیّب سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: ''جو شخص مدعی اور مدعا علیہ کی شناخت کرلے تو اس پر یہ مشتبہ نہ ہوگا کہ ان دونوں کے درمیان کیا فیصلہ کرے''[2]۔

مدعی کے لئے گواہ پیش کرنا اس لئے لازم ہے کہ اس کا پہلو کمزور ہے، کیونکہ وہ اپنے گمان کے مطابق برقرار حالت کو بدلنا چاہتا ہے، اور اسی کے متعلق ابن رشد نے فرمایا: وہ سبب جس کی وجہ سے مدعا علیہ کا قول معتبر ہوتا ہے یہ ہے کہ اس کے پاس ایسا سبب موجود ہے جو اس کی سچائی پر دلالت کرتا ہے جو مدعی کے لئے محض اس کے دعویٰ کی وجہ سے حاصل نہیں، اور وہ (سبب) سامان کا اس کے قبضہ میں ہونا ہے، بشرطیکہ کسی متعین شئ کا دعویٰ ہو، یا اس کے ذمہ کا بری ہونا ہے اس

---

(۱) المبسوط ۱۷/۳۱، بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۴، تبیین الحقائق ۴/ ۲۹۱، تبصرة الحکام ۱/ ۱۲۴، الوجیز ۲/ ۲۶۰، المغنی ۹/ ۲۷۲۔

(۲) المغنی ۹/ ۲۷۲۔

(۱) کشاف القناع ۴/ ۲۲۷، بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۴۔

(۲) المقدمات الممہدات ۲/ ۳۱۸ مطبعة السعادة مصر طبع اول ۱۳۲۵ھ۔

قاعدہ کے مطابق جو ذمہ کے بری ہونے کے متعلق ہے، بشرطیکہ دعویٰ اس چیز کا ہو جو اس کے ذمہ میں ہے، اور وہ سبب جس کی وجہ سے مدعی کے لئے اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کرنا لازم ہے یہ ہے کہ اس کا دعویٰ ہر ایسی چیز سے خالی ہے جو اس کے دعوی میں پیش کی ہوئی بات کی صداقت پر دلالت کرے (۱)۔

اور اس کی صحت کی شہادت نبی علیہ السلام کا ارشاد گرامی دے رہا ہے، آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**لو يعطى الناس بدعواهم لذهب دماء قوم وأموالهم**" (۲) (اگر لوگوں کو ان کے دعویٰ کے مطابق دے دیا جائے تو لوگوں کا خون اور ان کا مال یونہی ضائع ہو جائے)۔

دعویٰ کی پیشی کا محل:

۱۳ - محل دعویٰ کی گفتگو دو امروں کا تقاضا کرتی ہے اول: وہ مجلس جہاں دعویٰ پیش کیا جائے اور اس پر غور وفکر کیا جائے، اسی کا نام مجلس قضا ہے۔

دوسرا قاضی جو دعویٰ پر غور وفکر کرنے کے لئے مقرر ہے۔

امر اول- مجلس قضاء:

۱۴ - دراصل تمام مقامات اس لائق ہیں کہ وہاں جھگڑنے والے دو فریق کے مقدمات پیش کئے جائیں اور ان کے پیش کردہ مقدمہ پر غور وفکر کیا جائے، اور کوئی ایسا مقام نہیں جہاں یہ امر حرام ہو، مگر جبکہ اس سے کسی فعل حرام کا ارتکاب لازم آئے یا کسی کا حق ضائع کرنا اس پر مرتب ہو، جیسے کوئی قاضی کسی شخص کی ملک کو اس کی اجازت کے بغیر مقدمات کی کارروائیاں انجام دینے کے لئے استعمال کرے۔

تاہم فقہاء نے چند ایسی صفات وخصوصیات کی صراحت فرمائی ہے جن کا ان مقامات میں ہونا مستحب ہے جہاں دعوے پیش کئے جائیں اور فریقین کے درمیان مقدمات فیصل کئے جائیں، اور ان صفات وخصوصیات کو دو امور کی طرف لوٹایا جا سکتا ہے: پہلا امر: یہ ہے کہ ایسی جگہ ہو جہاں تمام لوگوں کا پہنچنا آسان ہو اور وہاں تک راہ یابی ممکن ہو، اور وہ ایسا مقام ہو کہ جو لوگ کوشش کر کے وہاں تک پہنچیں ان کے درمیان امور میں عدل وانصاف قائم کرنا آسان ہو (۱)۔

دوسرا امر: یہ ہے کہ وہ ایسا مقام ہو جہاں ان لوگوں کو نفسیاتی طور پر اطمینان اور جسمانی طور پر راحت میسر ہو، جو فیصلہ کرانے کے ارادہ سے وہاں آئیں اور ان قاضیوں کو بھی جو اپنی ذمہ داری پوری کرنے کے لئے اسے مجلس قضا بنائیں۔

امر اول پر یہ چیز مبنی ہے کہ مجلس قضا اس شہر کے بیچ میں ہو جہاں وہ دار القضا ہے، اس طور پر کہ فیصلہ کرانے والا ہر آدمی وہاں پہنچ سکے، اور مستحب یہ ہے کہ وہ نمایاں جگہ پر ہو، غیر مشہور اور مخفی مقام پر نہ ہو، اگرچہ قاضی اپنے دروازہ پر ایسے شخص کو مقرر رکھے جو لوگوں کو اس کے پاس آنے کی اجازت دے، کیونکہ اس کی وجہ سے یہ نہیں معلوم ہوگا کہ قاضی بیٹھا ہوا ہے، اور نہ ہی اجنبی لوگ وہاں تک پہنچ پائیں (۲)۔

اور امر ثانی پر یہ مبنی ہے کہ دار القضا خوب کشادہ ہو تا کہ اس کی تنگی کے سبب آنیوالوں کو تکلیف نہ ہو، اور یہ کہ دار القضا صاف ستھری جگہ

---

(۱) المقدمات الممہدات ۲/ ۳۱۶، ۳۱۷۔

(۲) حدیث: "لو يعطى الناس بدعواهم لذهب دماء قوم وأموالهم" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۲۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۶ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۷ طبع الحلبی ۱۳۷۷ھ۔

(۲) درر الحکام وحاشیۃ الشرنبلالی علیہ ۲/ ۴۰۶، المنہاج، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۷ طبع الحلبی ۱۳۷۷ھ، القوانین الفقہیہ رص ۲۸۴، أسہل المدارک ۳/ ۱۹۹ طبع عیسی الحلبی طبع اول، المہذب ۲/ ۲۹۳ طبع دار إحیاء الکتب العربیہ، الفروع ۳/ ۷۹۳ مطبعۃ المنار مصر ۱۳۳۹ھ۔

پر ہو جس میں سردی، گرمی، گرد وغبار اور دھواں وغیرہ اثر انداز نہ ہوں، اور گرمی کے موسم میں مناسب وقت پر بیٹھے، اور تیز ہواؤں کے وقت اور سردی کے موسم میں ان کے مناسب وقت پر بیٹھے [۱]۔

دارالقضاء کے لئے دربان مقرر کرنے اور مسجد کو مقدمات فیصل کرنے اور کچھ اور چیزوں کے بارے میں مجلس قضا بنانے کے متعلق فقہاء کرام کے درمیان کچھ اختلاف اور تفصیل ہے جسے "قضاء مسجد" اور "حاجب" (ج ۱۶/......) کی اصطلاحات میں دیکھا جاسکتا ہے۔

دوم- وہ قاضی جو دعوی پر غور وفکر کرنے کے لئے خاص ہے:

۱۵- اس کے متعلق تو کوئی اختلاف نہیں کہ جب شہر میں کوئی ایک ہی قاضی ہو جو دونوں فریق کے لئے مقرر ہو تو اسی کی عدالت میں دعوی پیش کیا جائے گا، اور اگر متعدد قاضی ہوں کہ ہر ایک قاضی ایک خاص محلّہ والے کے مقدمات فیصل کرنے کے لئے خاص ہو اور اس محلّہ سے آگے تجاوز نہ کرتا ہو، تو فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ کس قاضی کو دعوی پر غور کرنے کا حق ہے، اس بارے میں درج ذیل آراء ہیں کہ اس قاضی کو محدود کرنا کیسا ہے جو دعوی میں غور وفکر کرنے کے لئے مقرر ہے۔

۱۶- پہلی رائے یہ ہے کہ مدعی اپنا دعوی ہر اس قاضی کے پاس پیش کرسکتا ہے جس کو وہ پسند کرے، یہ رائے حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور اکثر فقہاء شافعیہ اور حنابلہ کی ہے [۲] اور مالکیہ کی رائے بھی یہی

(۱) المہذب ۲/ ۲۹۳ طبع دار إحیاء الکتب العربیہ، المنہاج، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۰ طبع ۱۳۷۷ھ۔

(۲) البحر الرائق ۷/ ۱۹۳ مطبعۃ دار الکتب العربیہ الکبری مصر ۱۳۳۳ھ، نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۶ المطبعۃ البہیہ المصریہ ۱۳۰۴ھ، حاشیۃ الشروانی وحاشیۃ العبادی علی تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۱۱۹، القواعد لابن رجب ر ص ۳۶۲ طبع اول ۱۹۳۳ء، منتہی الإرادات قسم دوم ر ص ۵۷۵، غایۃ المنتہی ۳/ ۴۳۱۔

ہے، بشرطیکہ متعدد قاضیوں کا دائرۂ کار ایک ہی شہر ہو، اور جھگڑنے والے دونوں فریق اسی شہر کے ہوں [۱]۔

اس رائے کو اختیار کرنے والوں کا استدلال یہ ہے کہ مدعی وہ شخص ہے جس کو مقدمہ پیش کرنے پر مجبور نہ کیا جاسکے، اس طور پر کہ اگر وہ مقدمہ سے دستبردار ہوجائے تو اس کو اپنے حال پر چھوڑا جاسکتا ہو، اس لئے کہ خصومت پیدا کرنے والا وہی ہے، لہذا اسے اختیار حاصل ہوگا، اگر وہ چاہے تو اپنے علاقہ کے قاضی کی خدمت میں دعوی پیش کرے اور اگر چاہے تو اپنے فریق مخالف کے علاقہ کے قاضی کے پاس مقدمہ پیش کرے، چونکہ دعویٰ کا حق اسے ہے اس لئے تعین قاضی کا حق بھی اسے دیا گیا [۲]۔

۱۷- دوسری رائے یہ ہے کہ قاضی متعین کرنے کا حق جو دعوی میں غور وفکر کرسکے مدعا علیہ کو ہے، مدعی کو حق نہیں ہے، اور یہ رائے محمد بن حسن کی ہے، اور فقہ حنفی میں مفتی بہ یہی رائے ہے۔

اس رائے کی دلیل یہ ہے کہ مدعا علیہ اپنی طرف سے دفاع کرتا ہے، اور دفاع کرنے والا اپنے لئے سلامتی کا خواہش مند ہوتا ہے، اور اصل اس کے ذمہ کا بری ہونا ہے، اور ظاہر حال اسی کی شہادت دیتا ہے، تو اسے کسی ایسے قاضی کی عدالت میں لے جانا جس کے یہاں جانے سے وہ کسی ایسے شبہ کی بنا پر انکار کر رہا ہے جو اس کے نزدیک ثابت ہے بسا اوقات پیچیدگی میں مبتلا کردے گا، بالآخر اس کی وجہ سے ایک ایسی شئی اس کے ذمہ میں ثابت کردے گا جو درحقیقت ثابت نہیں، لہذا بہتر یہ ہے کہ مدعا علیہ پر شفقت کرتے ہوئے اس کی رعایت کی جائے اور اس کے انتخاب کا اعتبار کیا جائے، کیونکہ یہ اپنی ذات کی طرف سے دفاع کرنا چاہتا ہے اور اس کا فریق

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶۴۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۵، کشاف القناع ۴/ ۱۷۲، تکملہ حاشیہ ابن عابدین ۷/ ۴۰۱ المطبعۃ العثمانیہ ۱۳۲۷ھ۔

مخالف اس پر ثابت کرنا چاہتا ہے، اور جو شخص سلامتی کا طالب ہو وہ نظر شفقت کا زیادہ مستحق ہے، بہ نسبت اس شخص کے جو اس کے خلاف چاہتا ہو[۱]۔

اور بعض فقہاء حنفیہ کا خیال یہ ہے کہ ماقبل میں ذکر کردہ مذہب امام محمد کا نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک قاضی کو متعین کرنے میں جس کی عدالت میں مقدمہ پیش کیا جائے، اور وہ اس میں غور وفکر کرے، مدعا علیہ کے علاقہ کا قاضی ہی مقدمہ کی کارروائی کرے گا۔ اعتبار مدعا علیہ کے انتخاب کا نہیں بلکہ اس کے مقام کا ہے[۲]۔

۱۸- تیسری رائے جو مالکیہ کا مذہب ہے وہ یہ کہ اگر متعدد قاضی ہوں اور ان کا دائرۂ کار ایک ہی شہر ہو تو اس صورت میں مالکیہ، شافعیہ اور امام ابو یوسف اس بات میں متفق ہیں کہ مقدمہ کس قاضی کے پاس لے جایا جائے اور کون قاضی مقدمہ کو دیکھے اس کی تعیین کا اختیار مدعی کو ہوگا۔ لیکن اگر کئی قاضی ہوں اور کئی شہر ہوں تو اس صورت میں قاضی کو اختیار کرنے کے بارے میں مالکیہ کی رائے، فقہاء شافعیہ اور امام ابو یوسف سے مختلف ہے۔ مالکیہ کے یہاں اس صورت میں مدعیٰ بہ (جس چیز کا دعوی کیا گیا ہے) کے اعتبار سے قاضی کی تعیین ہوگی۔

۱- دین کے دعووں کے متعلق سب کا اتفاق ہے کہ دعویٰ اسی مقام پر سنا جائے گا جہاں طالب اور مطلوب دونوں الجھے ہوں[۳]۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ مدعی دین کو یہ اختیار ہے کہ جس قاضی کو چاہے پسند کرے بشرطیکہ وہ دونوں ایک شہر میں ہوں، اور قاضی متعدد ہوں، اور وہ سب قاضی ہر قسم کے دعووں کا فیصلہ کرنے کے لئے مقرر ہوں، اور اگر وہ سب ایک شہر کے نہ ہوں تو مدعی کو اختیار ہے کہ جس جگہ وہ اپنے فریق کو پائے اسی مقام کے قاضی کے پاس اپنے حق کا مطالبہ کرے۔

۲- اور دعوائے عین (متعین مال) کے متعلق یہ دیکھا جائے گا: اگر دونوں فریق دو مختلف شہروں کے ہوں، مگر دونوں ایک ہی قاضی کی ماتحتی میں ہوں، تو دعوی اسی قاضی کی مجلس قضا میں پیش کیا جائے گا، خواہ وہ قاضی مدعی کے شہر میں ہو یا مدعا علیہ کے شہر میں، اور جس چیز کا دعویٰ ہے وہ چاہے جہاں بھی ہو[۱] اور اگر ان دونوں میں سے ہر ایک، ایک علاحدہ قاضی کی ماتحتی میں ہو، تو اس سلسلے میں مالکیہ کے دو قول ہیں۔

پہلا قول: یہ ابن الماجشون کا ہے جیسا کہ ابن حبیب نے ان سے نقل کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ اسی قاضی کی خدمت میں دعوی پیش کیا جانا مناسب ہے جو دعویٰ کی گئی چیز کے مقام میں موجود ہو[۲]، لہذا اگر ان کی خدمت میں دعوی پیش کیا جائے تو مدعی کے گواہ کی گواہی وہ قاضی سماعت فرمائے، اور جس کے ذمہ میں دعوی شدہ حق ہے، اس کے لئے پیشی کی ایک مدت مقرر کرے تا کہ وہ اس وقت میں حاضر ہو کر اپنی طرف سے دفاع کر سکے، یا اپنی طرف سے کسی وکیل کو مقرر کر سکے، جو مقدمہ کے متعلق اس کی جانب سے جواب دے سکے[۳]، اور فضل بن سلمہ نے نقل کیا ہے کہ یہ رائے سحنون اور ابن کنانہ کی ہے[۴]۔

دوسرا قول: مطرف اور اصبغ کا ہے، ان دونوں حضرات کا خیال یہ

---

(۱) الدر المختار مع تکملۃ الحاشیہ ۷/ ۴۰۱، البحر الرائق ۷/ ۱۹۳۔

(۲) الفواکہ البدریہ ص ۶۷، البحر الرائق ۷/ ۱۹۳۔

(۳) التاج والإکلیل اور مواہب الجلیل ۶/ ۱۴۶، الخرشی ۷/ ۱۷۴، العقد المنظم للحکام ۲/ ۲۰۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۶۴۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶۴۔

(۲) التاج والاکلیل، مواہب الجلیل ۶/ ۱۴۶، الخرشی ۷/ ۱۷۴، تبصرۃ الحکام ۱/ ۸۴، العقد المنظم للحکام ۲/ ۲۰۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶۴۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶۴۔

(۴) تبصرۃ الحکام ۱/ ۸۴۔

ہے کہ مدعا علیہ کے مقام پر جو قاضی ہو اسی کی خدمت میں دعوی پیش کیا جائے گا، اور یہ نہیں دیکھا جائے گا کہ مدعی کہاں کا ہے اور دعویٰ کی گئی چیز کس جگہ کی ہے [۱] ؟ مذہب مالکی میں مشہور یہی ہے، اور اس رائے کو فضل بن سلمہ نے ابن القاسم سے نقل کیا ہے، اور بعض لوگوں نے نقل کیا ہے کہ یہی اہل مدینہ کا عمل ہے [۲]، مگر انہوں نے فرمایا کہ مدعی کا حق یہ ہے کہ وہ اپنے محلّہ کے قاضی سے آغاز کرے، لہذا اسی کی خدمت میں اپنا معاملہ پیش کرے اور اسی کے پاس اپنا گواہ گزارے، پھر اس کا قاضی مدعا علیہ کے محلّہ کے قاضی کے پاس اس کے متعلق لکھے، اور مدعی اپنے محلّہ کے قاضی کا خط لے لے تاکہ مدعا علیہ کے محلّہ کے قاضی کی خدمت میں پیش کرے، اور اگر چاہے تو کسی دوسرے کو اپنا وکیل بنالے اور اس کو اس خط کے ساتھ بھیج دے، جب مدعی یا اس کا وکیل مدعا علیہ کے شہر کے قاضی کے پاس آئے تو اپنے قاضی کا خط اس کی خدمت میں پیش کر دے، اگر وہ اس کے نزدیک ثابت ہوجائے تو مدعا علیہ کو پڑھ کر سنا دے، اور اس کے لئے اگر اس سے چھٹکارے کی کوئی شکل ہو تو اس سے دریافت کرے، ورنہ اس کے خلاف فیصلہ نافذ کر دے، اور اگر مدعی نے ایسا نہیں کیا بلکہ براہِ راست مدعا علیہ کے قاضی کے پاس مقدمہ پیش کر دیا تو اگر اس کا گواہ اس کے ہمراہ ہے تو دعوی میں غور وخوض کیا جائے، اور مدعا علیہ سے چھٹکارے کی سبیل دریافت کی جائے گی، اور مدعی نے اگر اسے یہ بتایا کہ اس کے گواہ دعویٰ کی گئی چیز کے مقام پر ہے تو یہ قاضی اس محلّہ کے قاضی کے پاس خط لکھے جہاں یہ چیز ہے، اور اس سے بذریعہ گواہ تحقیق کا طالب ہو، اور تمام صورتوں میں مدعی اور مدعا علیہ کو اتنی مہلت دی جائے گی جو دلائل وگواہ پیش کرنے کے لئے کافی ہو سکے۔

مگر اصبغ نے اس سے ایک صورت کو مستثنی کیا ہے کہ اگر مدعی نے

(۱) الشرح الکبیر ۴/ ۱۶۴ مطبوع علی حاشیۃ الدسوقی، تبصرۃ الحکام ۱/ ۸۴۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶۴۔

اپنے فریق کو اپنے محلّہ میں یا دعویٰ کی گئی چیز کے محلّہ میں پایا اور جس جگہ اس کو پایا وہیں اس سے مطالبہ کیا، تو اس صورت میں دعوی پر نظر کرنے کے لئے وہی قاضی متعین ہوگا، جو اس مقام کا قاضی ہے جہاں اس نے مطالبہ کیا ہے [۱]۔

اس قاضی کی تعیین میں جو دعوی پر غور وفکر کرنے کے لئے مقرر ہے ان آراء کا اعتبار اس وقت ہے جبکہ مدعی اور مدعا علیہ ایک دوسرے سے ممتاز ہوں، اور کبھی فریقین میں سے ہر ایک بیک وقت مدعی بھی ہوتا ہے اور مدعا علیہ بھی، مثلاً کسی ملکیت کی تقسیم میں فریقین کا اختلاف یا کسی مبیع کی قیمت یا مہر کی مقدار میں اس طرح اختلاف ہو کہ دونوں پر قسم لازم ہوجائے، تو اس صورت میں گزشتہ رایوں میں سے کسی بھی ایک رائے کو منطبق کرنا ممکن نہیں ہوگا، اور دعوی اسی قاضی کی خدمت میں پیش کیا جائے گا جو فریقین سے قریب تر ہو، اور اگر دوری میں دونوں برابر ہوں تو قرعہ اندازی کی جائے گی، جس کے نام کا قرعہ نکلے اسی کا قول تعیین قاضی کے متعلق قابل قبول ہوگا [۲]۔

چوتھی رائے جو مذہب حنبلی کا ضعیف قول ہے: وہ یہ ہے کہ فریقین کو دعوی پیش کرنے سے روک دیا جائے یہاں تک کہ وہ دونوں کسی ایک معین قاضی پر متفق ہوجائیں [۳] فقہاء حنابلہ نے اس کو ضعیف اس لئے قرار دیا ہے کہ بسا اوقات یہ صورت فریقین میں سے کسی ایک کے ظلم وزیادتی کا سبب ہوگی، کیونکہ فریقین میں سے کسی ایک کو بہ نسبت دوسرے فریق کے دعوی پیش کرنے کی ضرورت یقیناً زیادہ ہوگی، اور اکثر وبیشتر یہی شخص جس کو دعویٰ پیش کرنے کی ضرورت

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۸۴۔

(۲) حاشیۃ الشروانی، حاشیۃ العبادی علی تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۱۱۹، منتہی الارادات قسم دوم ص ۵۷۵، کشاف القناع ۴/ ۱۷۲، القواعد لابن رجب ص ۳۶۳، ۳۶۴۔

(۳) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ص ۶۹ مطبعہ مصطفیٰ الحلبی طبع سوم ۱۳۸۶ ھ، ۱۹۶۶ء۔

زیادہ ہوتی ہے، وہی مدعی ہوتا ہے، تو اس طرح دوسرے فریق کو ایذا رسانی اور عداوت کا موقع مل جائے گا جبکہ اس سے کسی ایک قاضی پر متفق ہونے کا مطالبہ کیا جائے گا۔

دعوؤں کی قسمیں:

۱۹ - دعوں کی مختلف تقسیمات ہیں، اور بہت ساری قسمیں ہیں جن میں سے بیشتر میں دو چیزوں کا اعتبار کیا گیا ہے۔

پہلے اعتبار کا تعلق اس بات سے ہے کہ دعووں میں صحت کس درجہ کی ہے؟ اور درجہ صحت کا تعلق اس بات سے ہے کہ دعووں میں شرعا شرائط کس قدر پائی جارہی ہیں۔

دوسرے اعتبار کا تعلق دعوی کی گئی اشیاء کی تنوع سے ہے۔

صحت کے اعتبار سے دعووں کی قسمیں:

۲۰ - اول: صحیح دعوی: یہ وہ دعوی ہے جس میں صحت کی تمام شرطیں پائی جائیں اور جائز و مشروع مطالبہ کو شامل ہو، یہی وہ دعوی ہے جس پر دعوی کے تمام احکام مرتب ہوتے ہیں، لہذا فریق مقابل کو حاضر ہونے کا مکلّف بنایا جاتا ہے اور آجانے پر جواب دہی کا مکلّف بنایا جاتا ہے، اور اگر فریق مخالف دعوی کا انکار کرے تو مدعی سے گواہ کا مطالبہ ہوتا ہے، اور اگر مدعی گواہ پیش نہ کر سکے تو مدعا علیہ سے قسم لی جاتی ہے۔

۲۱ - دوم: فاسد دعوی: یہ ایسا دعوی ہے جس میں دعوی کی تمام بنیادی شرطیں پائی جاتی ہیں لیکن ان کے بعض اوصاف میں اس طرح خلل ہو کہ ان کی اصلاح و تصحیح ممکن ہو، مثلاً کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے خلاف دین کا دعوی کرے مگر اس کی مقدار نہ بیان کرے، یا اس کے خلاف کسی زمین جائیداد کے استحقاق کا دعوی کرے اور اس کے حدود نہ بیان کرے، فساد دعویٰ کے اسباب کا تعلق درج ذیل دو شرطوں میں سے کسی ایک کے نہ پائے جانے سے ہوتا ہے۔

الف: معلوم ہونے کی شرط: دعوی کی گئی چیز کا معلوم ہونا جیسا کہ مذکورہ بالا دونوں مثالوں میں ہے یا سبب استحقاق کا معلوم ہونا ایسے دعوؤں میں کہ جن میں اس کا ذکر ضروری ہے۔

ب: وہ شرطیں جو دعویٰ کے لئے تیار کی ہوئی تعبیر میں مطلوب ہیں، مثلاً دعوی میں کسی عین کا مطالبہ ہو مگر مدعی یہ تذکرہ نہ کرے کہ وہ شئ مدعا علیہ کے قبضہ میں ہے، یا جن لفظوں کو وہ استعمال کر رہا ہے، ان میں تردد ہو، مثلاً یوں کہے: مجھے شک ہے، یا میرا گمان ہے کہ فلاں کے ذمہ میرا ایک ہزار درہم ہے، تو ان تمام احوال میں دعویٰ خارج نہ کیا جائے گا، دعوی میں جو کمی ہے اس کے پورا کرنے کا مطالبہ کیا جائے گا، لہذا اگر اس نے مکمل کر دیا تو اس کے دعویٰ پر غور کیا جائے گا اور اس کے مدمقابل سے جواب طلب کیا جائے گا ورنہ دعویٰ خارج کر دیا جائے گا، یہاں تک کہ اس کی تصحیح کر دے[1]۔

اور اس قسم کے دعوں کو فاسد دعوی کہنا فقہاء حنفیہ کی خاص اصطلاح ہے، فقہاء شافعیہ نے بھی دعویٰ کی اس قسم کا تذکرہ کیا ہے اور اس کے وہی احکام لکھے ہیں، مگر انہوں نے اس کا نام ناقص دعویٰ رکھا ہے، اور ان کے نزدیک دعویٰ ناقصہ: ہر وہ دعویٰ ہے جس کے متعلق فیصلہ کرنے کے لئے حاکم کسی دوسری چیز کی ضرورت محسوس کرے[2] اور انہوں نے ناقص دعویٰ کی دو قسمیں کی ہیں "ناقصۃ الصفۃ" اور "ناقصۃ الشرط"۔

"ناقصۃ الصفۃ" وہ دعویٰ ہے جس میں مدعی دعویٰ کی ہوئی چیز کے ان اوصاف کی تفصیل نہ بیان کرے جس کا ذکر ضروری ہے، مثلاً دعویٰ

(۱) المبسوط ۱۶/ ۷۸، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۰۴، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۲۹۷، المغنی ۹/ ۸۶۔

(۲) أدب القضاء للغزی، ق ۱۰، الف۔ مخطوطہ دار الکتب (۷۰۹ فقہ شافعی)۔

کی گئی زمین کے حدود ذکر نہ کرے، یا دین کی مقدار چھوڑ دے، تو اس صورت میں قاضی کے لئے ضروری ہے کہ وہ مدعی سے اس نقص کے بارے میں دریافت کرے، اگر وہ اس کو پورا کردے تو دعویٰ صحیح ہوجائے گا ورنہ نہیں۔

اور ناقصۃ الشرط: اس سے وہ دعویٰ نکاح مراد ہے جس میں ولی اور گواہوں کا ذکر نہ کیا جائے [1]۔

ان دعووں کے حکم کے متعلق جو رائے حنفیہ اور شافعیہ کی ہے اس سے دوسرے مذاہب کی رائیں مختلف نہیں ہیں۔

فقہاء مالکیہ کے نزدیک دعوی کی ایک قسم وہ دعوی ہیں جن میں کسی شرط کے ناقص ہونے کی وجہ سے ان کا حکم ناقص ہوتا ہے، اور یہ وہ دعویٰ ہے جیسے شرکت کا پایا جانا یا مدعی ومدعا علیہ کے درمیان کا کوئی معاملہ ناقص بنادیتا ہے، تو یہ دعویٰ قابل سماعت ہے، مگر جب مدعی اس کو بذریعہ گواہ ثابت کرنے سے قاصر ہوجائے تو مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، دعوی کے اس اور گزشتہ معنی کے اعتبار دعوی فاسدہ میں فرق یہ ہے کہ یہ دعوی اپنی ذات کے اعتبار سے صحیح ہے اور اس پر یمین کے علاوہ اس کے سارے احکام مرتب ہوتے ہیں اور اس کی شرط ناقص کی تکمیل ممکن نہیں بخلاف دعوائے فاسدہ کے۔

۲۲ - سوم: باطل دعوی: یہ دعویٰ بالکل نادرست ہے، اور اس پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا، کیونکہ اس کی اصلاح ناممکن ہے، اور دعووں کے باطل ہونے کے اسباب کا تعلق ان میں مطلوب بنیادی شرطوں میں سے کسی ایک کے مفقود ہونے سے ہے، اور دعوی باطلہ کی چند مثالیں یہ ہیں: ایک شخص اس طرح دعوی پیش کرے کہ کوئی صفت اس میں نہ ہو، جیسے کوئی فضولی ایک دعویٰ پیش کرے تو اس کا دعویٰ قابل سماع نہ ہوگا اور وہ باطل ہوگا، اسی طرح پیش کیا ہوا وہ دعویٰ کسی ایسے شخص کے خلاف ہو جو فریق نہیں ہے، اور پیش کیا ہوا وہ دعویٰ ایسے شخص کی جانب سے ہو جس کو تصرفات شرعیہ کی اہلیت نہ ہو، اور وہ دعویٰ جو کسی حق کی طرف منسوب نہ ہو خواہ بظاہر ہی ایسا کیوں نہ ہو، مثلاً کوئی اس فیصلہ کا مطالبہ کرے کہ فلاں پر قرض دینا واجب قرار دیا جائے اس لئے کہ وہ تنگ دست ہے، اور غیر مشروع چیز کا دعویٰ جیسے شراب یا خنزیر یا مردار کی قیمت کے مطالبہ کا دعویٰ۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک ان دعووں کا نام دعوائے فاسدہ ہے، اور یہ ان کے نزدیک ایک عام اصطلاح ہے جس میں وہ تمام دعوے شامل ہیں جن میں بنیادی گوشوں میں سے کسی گوشے میں خلل پایا جارہا ہو، اور علماء شافعیہ میں سے ماوردی نے اس کی دو قسمیں بیان کی ہے۔

قسم اول: وہ ہے جس کے فساد کا تعلق مدعی سے ہو، مثلاً کوئی مسلمان کسی آتش پرست عورت سے نکاح ہونے کا دعویٰ کرے، تو یہ دعویٰ باطل ہے کیونکہ مدعی کے لئے اس کا مقصود ممنوع ہے۔

قسم ثانی: وہ ہے جس کے فساد کا تعلق دعوی کی گئی چیز سے ہو، ماوردی نے اس قسم دوم کی تین قسمیں کی ہیں:

پہلی قسم: ایسی چیز کا دعویٰ جس پر قبضہ ثابت نہ ہوتا ہو، جیسے شراب اور خنزیر کا دعویٰ۔

دوسری قسم: ایسی چیز کا دعویٰ جس پر قبضہ ثابت ہوتا ہو، مگر اس کا معاوضہ لینا درست نہ ہو، جیسے مردار کی کھال اور ناپاک کھاد وغیرہ کا دعویٰ، اس پر قبضہ تو ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ مردار کی کھال سے دباغت کے بعد اور کھاد کو کھیتوں اور درختوں میں ڈال کر نفع اٹھایا جاتا ہے، اگر ان میں سے کسی کا دعویٰ پیش کیا جائے تو وہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ چیز باقی ہوگی یا ہلاک ہوگئی ہوگی اگر وہ چیز ہلاک ہوگئی ہو تو دعوی باطل ہوگا، کیونکہ اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں نہ تو

---

(۱) الحاوی للماوردی ج ۱۳، ق ۴۵، ب، مخطوطہ دار الکتب المصریہ (۵۰۱ فقہ شافعی)۔

اس کے مثل کا استحقاق ہوگا اور نہ ہی اس کی قیمت کا، اور اگر وہ باقی ہے تو وہ پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ اس کا دعویدار معاوضہ کے ساتھ ہوگا یا بغیر معاوضہ کے، اگر پہلی صورت ہے مثلاً یہ دعویٰ کر رہا ہے کہ اس نے اس کو خریدا ہے تو دعویٰ باطل ہوگا، الا یہ کہ وہ اس کی قیمت دے چکا ہو تو اس کا دعویٰ قیمت سے متعلق ہوگا بشرطیکہ وہ اس کا مطالبہ کرے، اور اس کا خریداری کا تذکرہ کرنا اس سبب کی اطلاع دینا ہے جس کی وجہ سے وہ ثمن کی واپسی کا مطالبہ کر رہا ہے، اور اگر بلا معاوضہ اس کا دعویٰ کرے تو تین صورتوں میں سے ایک صورت میں اس کا دعویٰ صحیح ہوگا، وہ تین صورتیں یہ ہیں: غصب کا دعوی، وصیت کا دعویٰ، اور ہبہ کا دعویٰ۔

تیسری قسم: اس چیز کا دعویٰ ہے جس پر مالکانہ قبضہ ثابت ہو مگر ایک مالک سے دوسرے مالک کی طرف منتقل ہونا جائز نہ ہو، اس کی مثال وقف ہے، اس کے متعلق مالک کے خلاف دعویٰ کرنا فاسد ہے، اور قاضی کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ مالک کے خلاف کوئی دعویٰ سماعت کرے، کیونکہ اس کی ملکیت سے دوسرے کی ملکیت کی طرف منتقل ہونا محال ہے [1]۔

۲۳ - وہ دعوے جن کی سماعت ممنوع ہے: یہ وہ دعوے ہیں جو اپنی اصل کے اعتبار سے تو صحیح ہیں، مگر کسی مصلحت کی وجہ سے ان کی سماعت سے قاضیوں کو روکا گیا ہے، مثلاً ایسی چیز کا دعویٰ جس پر مدعا علیہ کا بہت پرانا قبضہ ہو، یا اس کے ذمہ میں وہ بہت دنوں سے ہو، ''الدر المختار'' میں ہے: قاضی کا فیصلہ ظاہر کرنے والا ہے ثابت کرنے والا نہیں، اور یہ زمان و مکان اور خصومت کے ساتھ خاص ہوتا ہے، چنانچہ اگر بادشاہ یہ حکم دے دے کہ: ''پندرہ سال کے بعد کوئی دعوی نہ لیے جائیں اور قاضی اس کے باوجود سماعت کرلے تو وہ نافذ نہ ہوگا''، ابن عابدین نے فرمایا: (آل عثمان کے حکمراں اپنے تمام صوبوں کے قاضیوں کو یہ حکم دیتے ہیں کہ وقف اور وارثت کے علاوہ کوئی دعویٰ پندرہ سال گذرنے کے بعد نہ لیں، اور ''حامدیہ'' میں مذاہب اربعہ کا فتویٰ یہ نقل کیا گیا ہے کہ مذکورہ ممانعت کے بعد کوئی دعوی نہ لیا جائے، لیکن کیا منع کرنے والے بادشاہ کے انتقال کے بعد مذکورہ ممانعت اس طرح باقی رہے گی کہ اس کے بعد نئی ممانعت کی ضرورت نہ ہوگی؟ ''الخیریہ'' میں یہ فتویٰ دیا گیا ہے کہ سابقہ ممانعت کالعدم ہے، ممانعت جدیدہ ضروری ہے'' [1]۔

اور ایک خاص مدت گذرنے پر دعووں کا قابل سماعت نہ ہونا بادشاہ کے ممنوع قرار دینے کی وجہ سے ہے، قاضی اس کی سماعت سے معزول ہے، کیونکہ یہ بات پہلے آچکی ہے کہ قضا زمانہ کے ساتھ بھی مختص ہوتا ہے، لہذا اگر بادشاہ اس خاص مدت کے گذر جانے کے باوجود سماعت دعویٰ کا حکم دے دے تو اس کی سماعت کی جائے گی، اور ممانعت کی غرض حیلہ سازی اور جعل سازی کو ختم کرنا ہے، اور قاضی کا ایسے دعووں کی سماعت نہ کرنا اس وقت ہے جبکہ فریق مخالف اس کا انکار کرے اور اگر فریق مخالف نے دعوی کا اقرار کیا تو دعوی سنا جائے گا کیونکہ اقرار کے ساتھ جعل سازی کا امکان نہیں۔

اور سماعت دعوی کی ممانعت وہاں ہوگی جہاں ایک مقررہ مدت تک اسے چھوڑ دینا ثابت ہو جائے، لہذا اگر اس مدت مقررہ کے درمیان ہی دعویٰ پیش کردے تو دوبارہ سماعت دعویٰ ممنوع نہ ہوگی جب تک کہ پہلے اور دوسرے دعووں کے درمیان اس مقررہ مدت کا فاصلہ نہ ہو، اور اس مقررہ مدت کو ختم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ دعوی قاضی کی مجلس میں ہو، لہذا اگر کوئی شخص پندرہ سال تک دعویٰ پیش کرنا چھوڑ دے اور قاضی کی عدالت میں دعویٰ نہ پیش کرے بلکہ

(۱) الحاوی للماوردی ج ۱۳، ق ۴۴، ب، ۴۵ الف۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۴۲ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۸۶ھ۔

عدالت قاضی کے علاوہ میں اپنے فریق سے بار بار حق کا مطالبہ کرے، تو مذکورہ اصول کا تقاضا یہ ہے کہ اب اس کے دعویٰ کی سماعت نہ ہو، اور ترک دعویٰ کا تحقق اس وقت ہوگا جبکہ اس کو مطالبہ دعوی کا حق ثابت ہو، چنانچہ اگر نکاح کے بیس سال بعد کسی عورت کا شوہر مرجائے یا اس کو طلاق دے دے تو اسے مؤجل مہر کے مطالبہ کا پورا حق ہوگا، کیونکہ مہر مؤجل کے مطالبہ کا حق عورت کے لئے موت یا طلاق کے بعد ثابت ہوا نکاح کے وقت سے نہیں، اور اسی طرح کی وہ صورت ہے جب مدعی تقادم کی مدت تک اپنے دعوی کو مدیون کے تنگ دست ہونے کی وجہ سے ٹالتا رہا پھر اس مدت کے بعد اس کا مالدار ہونا ثابت ہوا تو تقادم کی مدت کا شمار مالداری ثابت ہونے کے وقت سے کیا جائے گا[۱]۔

دعوی کی گئی چیز کے تنوع کے اعتبار سے دعووں کی قسمیں:

۲۴- دعووں میں پیش کی جانے والی شئی دو حال سے خالی نہیں، یا تو ان حقوق میں سے کوئی ہوگی جسے شارع نے ثابت کیا ہے، اور یہ حقوق مجموعی طور پر یا تو نوع انسانی کی حفاظت سے متعلق ہوں گے، یعنی ان کا تعلق نسل انسانی کی بقا اور اس کے ملحقات سے ہوگا، یا شخص انسانی اور اس کے ملحقات عزت، عقل اور اس کے دین وغیرہ کی حفاظت سے متعلق ہوں گے[۲]۔

اور دعووں کی مشروعیت انہی حقوق کی حفاظت کے لئے ہوئی ہے لہذا ان حقوق کے متنوع ہونے سے دعوے بھی متنوع ہوجائیں گے، اور یہ مختلف جہتوں سے ہوتا ہے۔

۲۵- اول: دعویٰ کی گئی چیز کبھی فعل حرام ہوتا ہے جو کسی شخص سے سرزد ہوکر موجب سزا ہوتا ہے، مثلاً قتل کرنا، ڈاکہ زنی کرنا اور چوری کرنا وغیرہ، جو اسباب ظلم وزیادتی ہیں اور کبھی دعویٰ کی گئی چیز فعل حرام نہیں ہوتا مثلاً کوئی شخص عقد بیع کا، قرض کا یا رہن وغیرہ کا دعویدار ہو، تو اس طرح دعووں کی دو اصولی قسمیں ہوجاتی ہیں، تہمت کے دعوے، غیر تہمت کے دعوے۔

اور اس تقسیم کا فائدہ دونوں قسموں میں مقدمہ کی کارروائیوں اور اثبات دعویٰ کے طریقوں میں ظاہر ہوگا۔

۱- تہمت اور زیادتیوں کے بعض دعوے گواہوں کے ایک متعین نصاب سے ہی ثابت ہوتے ہیں، جو دوسرے دعووں میں مطلوبہ نصاب سے زیادہ ہوتا ہے، اور ان میں سے بیشتر مدعا علیہ کے قسم کھانے سے انکار کے ذریعہ ثابت نہیں ہوتے۔

۲- پھر بیشتر فقہاء کرام نے دعوائے تہمت کے متہم شخص کے بارے میں ایسی کارروائیوں کو جائز قرار دیا ہے جنہیں دوسرے دعووں میں بروئے کار لانا جائز نہیں، مثلاً شخص متہم کو قید کرنا بشرطیکہ یہ ان لوگوں میں سے ہو جنہیں اس کی طرف منسوب کی جانے والی تہمت لاحق ہو، یا وہ مجہول الحال ہو[۱]۔

۲۶- دوم: دعویٰ کی گئی چیز یا تو عین ہوگی یا دین یا محض حق شرعی، اس بنیاد پر دعووں کی تین قسمیں کی جاسکتی ہیں۔

قسم اول: عین کا دعویٰ! یہ وہ دعوی ہے جس کا محل کوئی عینی شی ہو، اور یہ عینی شئی یا تو عقار (غیر منقولہ چیز) ہوگی تو اس کا نام دعوائے عقار ہوگا یا اشیاء منقولہ میں سے کوئی چیز ہوگی تو وہ دعوائے منقولہ کہلائے گا۔

قسم ثانی: دین کا دعویٰ: یہ وہ دعویٰ ہے جس کا محل وہ دین ہے جو ذمہ میں واجب ہو، اس دین کا سبب چاہے جو بھی ہو، عقد قرض ہو یا قیمت مبیع یا کسی ایسی شئی کا ضمان جس کو مدعا علیہ نے ضائع کردیا ہو۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۴۳۔

(۲) العنایہ ۶/ ۱۳۷ برحاشیہ فتح القدیر طبع مصطفی محمد ۱۳۵۶ھ۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۵۳، ۱۵۸، ۱۵۹۔

قسم ثالث: حقوق شرعیہ کا دعویٰ: اور اس سے وہ دعوے مراد ہیں جن میں وہ دوسرے حقوق طلب کئے جاتے ہیں جو نہ اعیان کے زمرے میں داخل ہیں نہ دیون کے، اور نہ ان کی خصوصیات ان میں پائی جاتی ہیں یعنی بالعوض یا بلاعوض منتقل ہونے کی صلاحیت، اور ان میں سے بیشتر حقوق وہ ہیں جن کا تعلق عائلی حقوق یعنی نسب نکاح اور پرورش وغیرہ سے ہے، اور حق شفعہ کا دعویٰ بھی اسی میں شامل ہے[۱]۔

اقسام دعویٰ کی اس تقسیم سے دو چیزیں حاصل ہوتی ہیں:

۱- اس فریق کی شناخت جس سے دعویٰ کا تعلق ہے، فقہاء کرام نے ان اقسام میں سے ہر ایک قسم میں مدعا علیہ کی شناخت کے لئے قاعدے مقرر کئے ہیں جن کا ذکر عنقریب آ رہا ہے، اور دعویٰ کی ہر قسم میں فریق کی شناخت کے لئے بھی خاص قاعدہ مقرر فرمایا ہے۔

۲- ہر قسم میں مدعی کی شناخت کے طریقے کا علم، چنانچہ فقہاء نے دین کے دعووں میں مدعی کی پہچان کے لئے ایک قاعدہ عامہ مقرر فرمایا، اسی طرح عین کے دعویٰ اور حقوق محضہ کے دعووں میں بھی مدعی کی شناخت کے لئے عام قاعدہ مقرر کیا ہے، اور دعویٰ میں جب بھی قاضی دعویٰ کی گئی چیز کی تعیین کرنا چاہے تو مناسب ہے کہ وہ پہلے معلوم کرے کہ کس قسم کا دعویٰ ہے۔

۲۷- سوم: دعویٰ کبھی حق اصلی کا ہوتا ہے اور کبھی قبضہ اور تصرف کا، اور اسی بنا پر دعووں کی دو قسمیں ہیں، حقوق کے دعوے اور قبضہ یا تصرف کے دعوے، پہلی صورت میں حق اصلی کا فیصلہ مطلوب ہوتا ہے، اور یہ ملکیت کا حق ہے اور اس سے برآمد ہونے والے حقوق میں اور دوسری صورت میں دعوی کردہ عین چیز پر قبضہ کا فیصلہ مطلوب ہوتا ہے۔

(۱) أدب القضاء لابن ابی الدم رص ۱۵۴ طبع دار الکتب الحدیثہ کویت۔

اور قبضہ ایسا مفاد ہے جس کی نگہداشت اور حفاظت شریعت کرتی ہے، یہاں تک کہ اس کا باطل سبب پر مبنی ہونا واضح ہو جائے تو ایسی صورت میں شریعت قبضہ کا اعتبار نہیں کرتی ہے، خواہ اس کی مدت طویل کیوں نہ ہو، اسی لئے بہت سے فقہاء نے یہ صراحت فرمائی ہے، کہ قبضہ میں لینا انسان کا حق مقصود ہے[۱] لہذا بذریعہ دعویٰ اس کا مطالبہ درست ہے، خواہ اس کے فیصلہ کا مطالبہ ہو یا اس شخص کا قبضہ واپس دلانے کا مطالبہ ہو جس کا قبضہ ختم کر دیا گیا یا مقبوضہ چیز سے چھیڑ چھاڑ نہ کرنے کا مطالبہ ہو یا اس کے علاوہ کوئی مطالبہ ہو، اس غرض کے لئے جو دعوے مشروع ہیں ان میں کے چند یہ ہیں۔

۲۸- الف- دفع تعرض کا دعوی: اس جگہ تعرض سے مقصود یہ ہے کہ صاحب حق کے علاوہ کوئی شخص دوسرے کی چیز پر زبردستی سے یا قضا قاضی کی مدد سے قبضہ کرنا چاہتا ہو، تو صاحب حق اگر خود اپنا دفاع نہ کر سکتا ہو تو یہ دعوی پیش کرے کہ اس شخص کو تعرض سے روک دیا جائے۔

اور فقہاء شافعیہ نے یہ بیان کیا ہے کہ تعرض ہر وہ عمل ہے جس کے ذریعہ صاحب حق کو نقصان پہنچے، یا تو اسکی ملکیت پر دست درازی کرنے کے ذریعہ ہو یا ایسے طریقے سے صاحب حق کے تصرف کرنے میں رکاوٹ بنے یا اس کے ساتھ لگے رہنے اور اسے اس کے کاموں سے روکنے کے ذریعہ ہو[۲]۔

اور فقہاء کرام نے اس دعوی کو جائز قرار دیا ہے خواہ اس کا محل جائیداد ہو یا اشیاء منقولہ میں سے کوئی چیز[۳] بلکہ شافعیہ نے تو ایسے تعرض کو دفع کرنے کے لئے بھی اس دعوی کی اجازت دی ہے، جس کا

(۱) المبسوط ۱۷ر۳۵، العنایہ ۶ر۲۵۶، ۲۵۷، الشرح الصغیر ۴ر۳۲۰۔

(۲) الحاوی للماوردی ج ۱۳، ق ۴۴، ب، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۵۰۷، ۵۰۸ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔

(۳) البحر الرائق ۷ر ۱۹۴، الحاوی ج ۱۳، ق ۴۴ ب، المغنی ۹ر ۸۵۔

تعلق کسی دوسرے شخص کے ذمہ ہو، مثلاً کسی ایسے دین کا مطالبہ کرے جس کا اس کے ذمہ میں ہونے کا دعوی ہو اور اس مطالبہ کی وجہ سے اس کو نقصان ہو، مثلاً اس کے پیچھے لگا رہے یا اس کی عزت وآبرو کے بارے میں لعن طعن کرے یا اس کے علاوہ کوئی دوسرا ضرر ہو، اور اگر ایسا مطالبہ ہو کہ اس کی وجہ سے اس کو کوئی ضرر نہ ہو تو اس سے تعرض دفع کرنے کا دعوی درست نہ ہوگا[۱]۔

اور قطع نزاع (جھگڑا نپٹانے) کے دعوی سے یہ دعوی مختلف ہے اس طور سے کہ قطع نزاع کے دعویٰ سے مراد یہ ہے کہ کوئی انسان دوسرے کو قاضی کے پاس طلب کرے حالانکہ اس شخص نے اس دعویٰ کرنے والے سے کسی چیز کے بارے میں معارضہ نہیں کیا ہے جو اس کے لئے مضر ہو، اور مدعی قاضی سے یوں کہے: مجھے یہ خبر ملی ہے کہ فلاں شخص مجھ سے جھگڑا لڑائی کرنا چاہتا ہے، اور میں اپنے اور اس کے درمیان جھگڑا ختم کرنا چاہتا ہوں، اس لئے میں اس کی حاضری کا طالب ہوں، تاکہ اگر اس کا کوئی حق میرے ذمہ ہے تو وہ اس کو آپ کے پاس دلیل کے ساتھ بیان کرے، ورنہ وہ یہ اقرار کرے کہ میں ہر اس حق سے بری ہوں جس کا وہ میرے خلاف دعوی کرے گا، تو اس کی یہ بات قابل سماعت نہیں، کیونکہ مدعی کو مقدمہ قائم کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے[۲]۔

۲۹-ب- قبضہ واپس دلانے کا دعویٰ: مالک کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ قاضی سے اس قبضہ کے اعادہ کا مطالبہ کرے جو اس سے زبردستی یا صلہ جوئی یا دھوکہ بازی کے ذریعہ چھین لیا گیا ہو، تو عین کے مالک یا عاریت پر لینے والے یا اس کو کرایہ لینے والے یا اس کے مرتہن کے لئے جائز ہے کہ وہ اس شی کی واپسی کا مطالبہ کرے جو اس سے چھین لیا

(۱) الحاوی ج ۱۳، ق ۴۴ ب۔

(۲) البحر الرائق ۷/ ۱۹۴۔

گیا ہے، مگر یہ کہ چھیننے والے نے جو کام کیا ہے اس میں حق بجانب ہو تو اسی کے لئے اس کی حقیقت اور قبضہ کا فیصلہ کیا جائے گا۔

شرائط دعوی:

۳۰- صحت دعوی کے لئے چند شرائط ہیں، بعض شرطوں کا تعلق اس تعبیر سے ہے جو مدعی کی طرف سے اپنے لئے حق طلبی کے خاطر صادر ہو، اور بعض شرطوں کا تعلق مدعی اور مدعا علیہ سے ہے، اور بعض کا تعلق دعویٰ کی گئی چیز سے ہے، اور بعض کا رکن دعویٰ سے۔

اول: وہ شرائط جو مدعی سے صادر ہونے والے اس قول میں ضروری ہیں جس کے ذریعہ وہ اپنے حق کا مطالبہ کرتا ہے۔

اس قول (الفاظ دعویٰ) کے لئے چند شرطیں ضروری ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

۳۱- شرط اول: یہ ہے کہ دعوی کسی ایسے امر کے خلاف نہ ہو جو مدعی سے پہلے صادر ہو چکا ہے[۱]۔

اور اصولیین کی اصطلاح میں تناقض کا حاصل یہ ہے کہ برابر درجہ کی دو دلیلیں اس طرح ایک دوسرے کے مقابل ہو جائیں کہ ان دونوں کے درمیان تطبیق کسی طرح ممکن نہ ہو[۲]۔

اور اس جگہ اس کا مقصد یہ ہے کہ مدعی سے اس کے دعوی کے خلاف پہلے سے کوئی ایسی بات پائی جائے کہ پہلی اور پچھلی باتوں کے درمیان تطبیق ناممکن ہو جائے[۳] مثلاً ایک شخص یہ دعوی کرے کہ یہ

(۱) المبسوط ۱۷/ ۹۶، بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۳، ۲۲۴، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۸۷، المطبعہ الحسینیہ مصر ۱۳۲۲ھ، القوانین الفقهیہ لابن جزی رص ۲۹۱، تبصرة الحکام ۱/ ۱۳۶، ۱۳۷، شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۳۳۴، تحفة المحتاج ۱۰/ ۲۹۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۱۰ طبع ۱۳۷۷ھ، الفروع ۳/ ۸۰۸، غایۃ المنتہی ۳/ ۴۴۸، کشاف القناع ۴/ ۲۰۳۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون جلد دوم رص ۱۴۱۳۔

(۳) الفوکہ البدریہ رص ۹۸۔

مکان میرے لئے وقف ہے، پھر اسی مکان کے متعلق اپنا ذاتی مکان ہونے کا یا کسی دوسرے شخص کی ذاتی ملکیت ہونے کا دعوی کرے، دونوں دعووں کے درمیان تناقض ہوجائے گا، اس لئے یہ قابل قبول نہ ہوگا، کیونکہ موقوفہ چیز کسی کی ملکیت نہیں ہوسکتی (۱)۔

سماعت دعوی سے مانع تناقض کبھی تو مدعی کی طرف سے اصل دعوی میں ہوتا ہے، مثلاً کوئی شخص کسی چیز کو دوسرے کسی شخص سے خریدنے کا، یا اس کی جانب سے ہدیہ کئے جانے کا، یا اپنے پاس ودیعت رکھے جانے کا یا اس کو بطور کرایہ لینے کا مطالبہ کرچکا ہو، پھر اس شئ کی ملکیت کا دعوی کرے، اور جیسے ایک شخص کسی عورت کو نکاح کے لئے پیغام دے پھر یہ دعوی کرے کہ میں اس کا شوہر ہوں (۲)، اور کبھی یہ (تناقض) مدعا علیہ کی جانب سے دفع دعوی میں ہوتا ہے، مثلاً کسی شخص نے کسی دوسرے شخص کے پاس اپنی امانت ہونے کا دعوی کیا اور مدعا علیہ نے اس کا انکار کیا، پھر مدعی امانت رکھنے پر بینہ پیش کردے، تو مدعا علیہ اس کا اس طرح دفاع کرے کہ وہ تو واپس کرچکا ہے یا وہ ہلاک ہوگئی ہے، تو اس کا یہ دفع کرنا قابل قبول نہیں ہوگا، کیونکہ یہ اس کے سابقہ انکار کے خلاف ہے (۳)۔

یہ سب مثالیں اور اس طرح کی دیگر مثالیں اس مسئلہ میں جمع ہوگئیں کہ کسی شخص کے خلاف کسی حق کا دعوی کیا گیا، پھر اس شخص نے اپنے اوپر کسی حق کے لازم ہونے کا انکار کیا، پھر جب اسے یہ خوف ہو اکہ اس کے خلاف گواہ پیش کردیا جائے گا تو وہ اس کا اقرار کرکے اس کو ساقط کرنے کے طریقوں میں سے کسی ایک کا دعویدار ہوجائے، تو یہ اس کے لئے نفع بخش نہ ہوگا اور نہ اس کی طرف سے قابل قبول ہوگا (۱)۔

سماعت دعوی سے مانع تناقض صرف چند شرطوں کے ساتھ متحقق ہوگا، وہ شرطیں یہ ہیں:

۳۲- الف-ایک دوسرے کے خلاف ہونے والے دو امر (دعوی اور اس سے پہلے صادر ہونے والی گفتگو یا عمل) ایک ہی شخص سے صادر ہوں، یعنی مدعی سے یا ایسے دو شخصوں سے صادر ہوں جو ایک ہی شخص کے حکم میں ہوں، جیسے وکیل اور موکل، وارث اور مورث میں، تو وکیل نے اگر اپنے موکل کے لئے کسی عین کا دعوی کیا، جبکہ اس کے موکل سے اس سے قبل یہ اقرار ہوچکا ہو کہ یہ عین اس کا نہیں ہے بلکہ دوسرے کا ہے، تو وکیل کا دعوی قابل قبول نہ ہوگا، کیونکہ یہ دعوی موکل کے اقرار کے خلاف ہے (۲)۔

۳۳- ب- یہ کہ مدعی اپنے دعوی اور اس سے صادر ہونے والی سابقہ گفتگو جو اس دعوی کے خلاف ہو، کے درمیان تطبیق نہ دے سکے، یہ جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام زفرؒ) کا مسلک ہے (۳)۔

اس شرط کے متعلق فقہاء حنفیہ کے چار اقوال ہیں:

پہلا قول: جمہور کی رائے کے مطابق ہے (۴)۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ دو متضاد امروں کے درمیان مدعی کی طرف سے عملی تطبیق واقع ہونا شرط نہیں، بلکہ یہ شرط ہے کہ کسی بھی طریقے سے ان دونوں کے درمیان تطبیق ممکن نہ ہو، اور یہ تناقض کی تمام صورتوں میں ملحوظ ہوگا، خواہ اصل دعوی میں تناقض واقع ہو یا مدعا علیہ

---

(۱) درر الحکام، حاشیۃ الشرنبلالی ۲/ ۳۵۵، تنویر الأبصار، الدر المختار ۷/ ۱۸۔

(۲) جامع الفصولین ۱/ ۱۴۹ المطبعۃ الازہریہ طبع اول ۱۳۰۰ ھ، شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۳۴۴۔

(۳) جامع الفصولین ۱/ ۱۴۹، العقد المنظم للحکام ۲/ ۱۹۸، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۳۶، ۱۳۷۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۳۶۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۸۷، تحفۃ المحتاج، حاشیۃ الشروانی ۱۰/ ۲۹۶۔

(۳) القوانین الفقہیہ رص ۲۹۱، ادب القضاء لابن ابی الدم ق ۵۱ ب، مختصر الفتاوی المصریہ رص ۶۰۸، جامع الفصولین ۱/ ۱۲۸، درر الحکام ۲/ ۳۵۔

(۴) جامع الفصولین ۱/ ۱۵۲۔

کی جانب سے کئے جانے والے دفاع میں، چاہے تطبیق کی صورت واضح ہو یا مبہم[۱]۔

لہذا اس رائے کی بنیاد پر اگر مدعا علیہ اس طرح دفاع کرے کہ مدعی کے دعویٰ میں تناقض ہے تو اس دفاع کو رد کرنے کے لئے اتنی بات کافی ہے کہ قاضی کے نزدیک ان دو متناقض امور کے درمیان جمع و تطبیق ممکن ہو، یہ شرط نہیں ہے کہ جس تفریق کی باتوں میں بظاہر تناقض محسوس کیا گیا ہے، اس سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ وہ ان دونوں کے درمیان بالفعل تطبیق دے۔

لہذا اگر کوئی شخص ایک مکان کے ہبہ کئے جانے یا اپنے باپ سے خریدنے کا دعوی کرے، پھر اسی مکان کے بطور وراثت مالک ہونے کا دعوی کرے، تو دوسرا دعوی قبول کیا جائے گا، کیونکہ دونوں باتوں کے درمیان تطبیق ممکن ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ اس نے اپنے باپ سے وہ مکان خرید لیا، لیکن بینہ نہ ہونے کی وجہ سے اس کو ثابت کرنے سے عاجز ہو گیا، پھر وہ اس کے بعد اس کا وارث ہو گیا، ہاں اگر وہ اس مکان کے اپنی طرف بطور وراثت منتقل ہونے کا دعوی پہلے کرے پھر اس کے بعد اس کے خریدنے کا دعوی کرے تو اس کا دوسرا دعوی مقبول نہ ہوگا، تناقض کے پائے جانے اور تطبیق کے ممکن نہ ہونے کی وجہ سے[۲]۔

تیسرا قول: جب مدعا علیہ کے کلام میں تناقض پایا جائے تو تطبیق کا امکان نہ ہونا ضروری ہے، (یعنی: اس کے اصل دعوی کو دفع کرنے میں)، لیکن اگر اصل دعوی میں مدعی کی جانب سے تناقض پایا جائے تو اس کے معتبر ہونے میں تطبیق کا امکان نہ ہونا شرط نہیں، دو متضاد بات کرنے والے (مدعی) کی طرف سے تطبیق عملی کا نہ ہونا شرط ہے، اور سماعت دعوی سے مانع ہونے کے لئے تناقض معتبر ہوگا اگرچہ تطبیق ممکن ہو، بشرطیکہ مدعی اپنے متضاد اقوال کے درمیان تطبیق عملی پیش نہ کرے[۱]۔

چوتھا قول: سماعت دعوی سے مانع ہونے کے لئے تناقض کے معتبر ہونے میں تطبیق عملی کا نہ ہونا ضروری ہے، بشرطیکہ وہ تناقض کھلا ہوا ہو کہ ایک ہی چیز کی نفی اور اثبات ہو رہی ہے، اور تطبیق مخفی ہو، ورنہ تو امکان نہ ہونا ہی شرط ہے، مثلاً کسی شخص نے دوسرے کے لئے کسی عین کے مملوک ہونے کا دعوی کیا تو اس کے بعد اس کے لئے یہ ممکن نہیں کہ وہ اس کو اپنے لئے ہونے کا دعوی کرے، باوجودیکہ ممکن ہے گزشتہ دعوی کی تاریخ کے بعد اس نے اس سے خرید لیا ہو، لہذا اگر عملی طور پر اس میں تطبیق دے دے اور اس پر گواہ بھی پیش کردے تو اس کا دعویٰ مقبول ہوگا، اور اس کے گواہان قابل سماعت ہوں گے، ورنہ مقبول نہ ہوگا[۲] کیونکہ اس کا پہلا دعوی دوسرے کی ملکیت کا اقرار ہے اور اپنی ملکیت کی نفی ہے، اور اس کا دوسرا دعویٰ اپنی ملکیت کا اثبات اور دوسرے سے اس کی نفی ہے، لہذا نفی کرنے والے اور ثابت کرنے والے کلام ایک دوسرے کی نقیض ہو گئے، تو اس صورت میں تطبیق عملی ضروری ہے، اس لئے کہ تناقض ظاہر ہے اور تطبیق مخفی ہے، بخلاف اس کے کہ ایک شخص نے کسی دوسرے شخص کے خلاف مال کی ایک مقدار کا دعوی کیا اور مدعا علیہ نے اس کا اس طرح دفاع کیا کہ اس نے اس کو فلاں جگہ پر ادا کر دیا ہے، تو جب یہ اس کو ثابت نہ کر سکے تو پھر اس طرح دفاع کرے کہ اس نے اس کو دوسری جگہ پر دین ادا کر دیا ہے جو دفاع اول میں مذکورہ مقام کے علاوہ ہے، تو اس کا دفاع ثانی مقبول ہوگا، اس لئے کہ تطبیق ممکن ہے جس کی صورت یہ

(۱) جامع الفصولین ۱/۱۵۱، ۱۵۲ طبع ۱۳۰۰ھ، حاشیہ ابن عابدین ۷/۱۴ طبع ۱۳۸۶ھ۔

(۲) جامع الفصولین ۱/۱۲۸۔

(۱) الدر المختار مع تکملہ حاشیہ ابن عابدین ۷/۱۶، المجانی الزہریہ ص ۱۰۔

(۲) درر الحکام ۲/۳۵۵، جامع الفصولین ۱/۱۲۴۔

ہے کہ اس کا مطالبہ ختم کرنے کے لئے اس کو دو مرتبہ ادا کیا ہو[۱]۔

۳۴- ج- سماعت دعوی سے مانع تناقض کے متحقق ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ کلام اول کو عدالت کے ذریعہ جھوٹا قرار نہ دیا گیا ہو[۲] لہذا اگر کسی شخص نے کسی کے خلاف یہ دعوی کیا کہ اس نے اس کے لئے مدیون کی جانب سے ایک ہزار کی کفالت قبول کی ہے، مدعا علیہ نے کفالت کا انکار کیا، اور دین دینے والا گواہ پیش کر دے کہ اس نے اس کے مدیون کی جانب سے کفالت کی ہے، اور قاضی نے اس کا فیصلہ کر دیا اور مدعی نے اس سے مال بھی وصول کر لیا، پھر کفیل مدیون کے خلاف یہ دعوی کرے کہ اس نے مدیون کے حکم سے کفالت کی ہے اور اس پر گواہ بھی پیش کر دے تو یہ دعوی مقبول ہوگا، اور گواہوں کی سماعت کی جائے گی، اگر چہ اس کا یہ دعوی اس کی سابقہ اس بات کے خلاف ہے کہ اس نے صاحب دین کے دعویٰ کفالت کے وقت کفالت سے انکار کیا تھا، اور یہ اس لئے کہ اس کے گذشتہ انکار کا اثر قاضی کی طرف سے اس کی تکذیب کے بعد ختم ہو چکا ہے[۳]۔

اور فقہاء حنفیہ نے یہ بیان کیا ہے کہ دعوی میں تناقض ان مسائل میں معتبر نہیں جن کے اسباب مخفی ہوں، مثلاً نسب کے مسائل اور طلاق وغیرہ سے متعلق بعض مسائل[۴]۔

جن چیزوں سے تعارض ختم ہوجاتا ہے:

۳۵- فقہاء حنفیہ کے نزدیک دو امور کے ذریعہ تناقض ختم ہوجاتا ہے، وہ دونوں امر مندرجہ ذیل ہیں: ایک تو یہ ہے کہ دو متضاد امروں کے درمیان عملاً تطبیق کر دی جائے، اور ماقبل میں اس کی طرف اشارہ گزر چکا ہے، اور دوسرا یہ ہے کہ مدمقابل اس کی تصدیق کر دے، لہذا اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے خلاف قرض کی وجہ سے ایک ہزار دینار کا دعوی کرتا ہے، پھر اسی کے خلاف کفالت کی وجہ سے ایک ہزار دینار لازم ہونے کا دعوی کرے، اور مدعا علیہ اس کی تصدیق کر دے تو تناقض کے باوجود اس کا دعوی سنا جائے گا[۱]۔

علاوہ ازیں فقہاء حنفیہ نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ تناقض ان چیزوں میں معاف ہوتا ہے جو خفا پر مبنی ہوں۔

چنانچہ ''مجلّہ الاحکام العدلیہ'' (دفعہ ۱۶۵۵) میں ہے: ''جب مدعی کی معذرت ظاہر ہو اور وہ چیز محل خفا ہو تو تناقض سے صرف نظر کیا جائے گا۔

اور اس کی ایک مثال وہ فتوی ہے جو ''الحامدیہ'' میں ہے کہ اگر زید بالغ وارثوں کو چھوڑ کر مر جائے، اور کسی مکان میں اپنا حصہ چھوڑ جائے، اور وارثین اس کی تصدیق کریں کہ گھر کا باقی حصہ فلاں اور فلاں کا ہے، پھر یہ ظاہر ہو کہ ان کے مذکورہ مورث نے تصدیق کرنے والوں کے بچپن میں فلاں فلاں کے وارثین سے بقیہ گھر خرید لیا تھا، مگر ان وارثین پر یہ امر مخفی رہا تو ان کا دعوی سنا جائے گا، کیونکہ یہ تناقض محل خفا میں ہے، لہذا یہ معاف ہوگا۔

اور اسی میں سے نسب یا طلاق کا دعوی ہے، کیونکہ نسب تو ایک امر مخفی یعنی استقرار نطفہ پر مبنی ہے، اس لئے کہ یہ ایک ایسی صورت ہے جو اکثر لوگوں پر مخفی رہتی ہے، لہذا اس طرح کی چیزوں میں تناقض معتبر نہ ہوگا، اور طلاق کا اقدام تنہا شوہر کرتا ہے۔

اور اسی میں سے یہ ہے کہ مدیون دین ادا کرنے کے بعد اس پر

(۱) جامع الفصولین ۱/۱۴۶۔

(۲) الفواکہ البدریہ رص ۹۹، الدرالمختار وتکملہ حاشیہ ابن عابدین ۷/ ۱۸، جامع الفصولین ۱/ ۱۴۰۔

(۳) جامع الفصولین ۱/ ۱۴۰، تکملہ حاشیہ ابن عابدین ۷/ ۱۸۔

(۴) بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۴، درر الحکام ۲/ ۳۵۶، الفواکہ البدریہ رص ۱۰۰، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۸۷، جامع الفصولین ۱/ ۱۳۵، ۱۳۶۔

(۱) الدر المختار مع تکملہ ۷/ ۱۷، ۱۸۔

دلیل قائم کردے کہ اس کے دائن نے قرض سے اسے بری کر دیا تھا، اسی طرح بدل خلع کی ادائیگی کے بعد اگر خلع لینے والی عورت شوہر کی طرف سے خلع سے پہلے ہی طلاق واقع کرنے کا ثبوت پیش کردے [1] اور اس کے علاوہ اور اسی طرح ہر وہ دعوی جو خفا پر مبنی ہو اس میں تناقض کا اعتبار نہیں ہوگا۔

حنفیہ کے یہاں صحیح قول یہی ہے جیسا کہ ''الفتاوی الحامدیہ'' میں مذکورہ فتوی دیا گیا ہے، فقہاء مالکیہ میں سے اکثر کا یہی قول ہے، چنانچہ حطّاب نے قرافی سے نقل کیا ہے: اگر وارث نے اقرار کیا کہ اس کے والد نے جو کچھ چھوڑا ہے ورثہ کے درمیان میراث ہے، وہ شریعت کے معروف قانون کے مطابق اور اس طریقے کے مطابق تقسیم ہوگا جو دیانت پر مبنی ہے، پھر چند ایسے گواہوں کو لایا جنہوں نے اس کو یہ خبر دی کہ اس کے والد نے ان کو اس بات کا گواہ بنایا تھا کہ اس کے بچپن میں یہ مکان اس پر صدقہ کیا گیا ہے، اور اسی لئے اس (مکان) کو اپنے قبضہ میں لے لیا ہے، یا باپ نے اقرار کیا تھا کہ اس نے اس کو شرعی طور پر اس کا مالک بنا دیا ہے، تو اگر وہ اپنے اقرار سے یہ کہہ کر رجوع کیا کہ اس کا پورا ترکہ وارثین کے درمیان وراثت ہے، مگر یہ مکان کہ جس کی بطور خاص اس کے لئے گواہی دی گئی ہے نہ کہ دوسرے ورثہ کے لئے، اور گواہوں کے خبر دینے کو اپنے لئے بطور عذر پیش کرے اور یہ کہے کہ اسے اس کا علم نہیں تھا بلکہ اس نے عرف وعادت کی بنیاد پر شریعت کے ظاہری تقاضا کے مطابق اس کا اقرار کرلیا تھا، تو اس کا دعوی سنا جائے گا اور اس کا عذر قابل قبول ہوگا، اور وہ اپنا بینہ پیش کرے گا، اور اس کا سابق اقرار گواہ کو جھٹلانے والا اور گواہی کو عیب دار بنانے والا نہ ہوگا، اس لئے کہ عرف وعادت میں یہ ایسا عذر ہے جو قابل سماعت ہے۔

اور سحنون سے جو نقل کیا گیا ہے وہ اس کے خلاف ہے [1]۔

شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ عذر کی وجہ سے بینہ قابل قبول ہوگا، اور اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ تعارض کی وجہ سے بینہ قبول نہیں کیا جائے گا [2]۔

اور یہ اس روایت پر مبنی ہے جو ''نہایۃ المحتاج'' اور ''قلیوبی'' میں مروی ہے۔

اور تحفۃ المحتاج پر شروانی اور ابن القاسم کے حواشی میں ہے: اگر کسی مدیون نے کسی دوسرے کے لئے اقرار کیا، پھر وہ یہ دعویٰ کرے کہ اس نے وہ دین ادا کر دیا تھا اور اقرار کرتے وقت ادائیگی کو بھول گیا تھا تو اس کا دعوی محض قسم کے لئے سنا جائے گا، اگر وہ ادئیگی پر گواہ پیش کرے تو قبول کیا جائے گا، جیسا کہ ان میں سے بعض فقہاء شافعیہ نے فتویٰ دیا ہے، کیونکہ اس کی کہی ہوئی بات ممکن ہے، لہذا تناقض نہیں، ٹھیک اسی طرح کہ جیسے وہ یہ کہے: میرے پاس کوئی گواہ نہیں، پھر وہ گواہ پیش کردے تو قبول کیا جائے گا [3]۔

حنابلہ کے نزدیک انکار کے بعد بینہ قابل سماع نہیں ہوگا، چنانچہ اگر کسی شخص کے خلاف کسی حق کا دعوی کیا گیا اور اس نے اس کا انکار کر دیا، پھر اس پر وہ حق ثابت ہوگیا تو اس کے بعد اس نے یہ دعوی کیا کہ یہ حق ادا کر دیا ہے، یا زمانہ انکار سے قبل مدعی نے اس کو بری کر دیا، جیسا کہ اس کے خلاف ایک ہزار قرض کا یا مبیع کی قیمت کا دعوی کیا تو اس نے کہا کہ: میں نے اس سے نہ کوئی قرض لیا ہے اور نہ اس سے کچھ خریدا ہے، پھر گواہ کے ذریعہ یہ ثابت ہوجائے کہ اس نے قرض لیا تھا یا اس سے کچھ خریدا ہے یا اقرار کرلے، اس کے بعد یہ کہے کہ میں نے ادا کر دیا ہے یا اس نے مجھ کو اس وقت سے پہلے بری کر دیا

(۱) مجلۃ الأحکام وشرحہا للاتاسی ۵/ ۱۴۴، ۱۴۵، درر الحکام ۴/ ۲۲۸، تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۲۹، ۳۰، ۱۷۵، الزیلعی اور اس کا حاشیہ ۴/ ۹۹، ۱۰۰، البدائع ۶/ ۲۲۴۔

(۱) الحطاب ۵/ ۲۲۳، الفروق للقرافی ۴/ ۳۸۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۵۰، قلیوبی ۴/ ۳۰۵۔

(۳) حواشی الشروانی وابن القاسم علی تحفۃ المحتاج ۵/ ۳۹۹۔

ہے، تو اس کی یہ بات مقبول نہ ہوگی چاہے گواہ کیوں نہ پیش کردے، کیونکہ حق کا انکار حق ادا کرنے یا اس کو بری کرنے کی نفی کرتا ہے، اس لئے کہ یہ دونوں سابق حق کے بغیر نہیں ہوسکتے، تو گویا یہ اپنے آپ کو جھٹلانے والا ہوا[1]۔

۳۶- دوسری شرط: دعوی ایسے پختہ اور یقینی تعبیرات کے ذریعہ پیش کیا جائے جس میں ذرہ برابر تردد نہ ہو، لہذا اس طرح کے الفاظ میں دعوی درست نہ ہوگا کہ مجھے شک ہے یا میرا گمان ہے کہ فلاں کے ذمہ میری اتنی رقم ہے، یا اس نے میرا جانور غصب کرلیا ہے[2]۔

اور اس شرط سے تہمت لگانے کے دعووں کو (یعنی جنایت کے دعووں کو) مستثنی کیا گیا ہے، کیونکہ وہ تردد والے الفاظ کے ساتھ بھی جائز ہے، چنانچہ اگر یہ کہے کہ میں اسے ایک دینار کی چوری میں متہم قرار دیتا ہوں تو اس صورت میں اس کا دعوی سنا جائے گا، کیونکہ تہمت کے دعوے بنیادی طور پر شک اور گمان کی طرف لوٹتے ہیں[3]۔

۳۷- تیسری شرط: مدعی اپنے دعوی میں اس کو بھی ذکر کرے کہ وہ اس حق کا مطالبہ کررہا ہے جس کا وہ دعویدار ہے، اور اس شرط میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، بیشتر مذاہب میں اس کے بارے میں دو قول ہیں، ان دونوں میں سے راجح قول یہ ہے کہ یہ شرط نہیں ہے اور دلالت احوال پر اکتفا کیا جائے گا، اور فقہاء حنفیہ میں سے صاحب متون وشروح نے اس کی شرط لگائی ہے اور اس کے تصحیح کی صراحت نہیں فرمائی، جبکہ حنفیہ میں سے اصحاب فتاوی نے اس کے مخالف قول کی تصحیح کی ہے۔

اور مطالبہ حق کا شرط نہ ہونا مالکیہ کا ظاہری مذہب، شافعیہ کے دو اقوال میں سے ایک قول، اور حنابلہ کا راجح قول ہے۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۹۳، المغنی ۹/ ۲۳۶، ۷/ ۲۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۴۴، لب اللباب رص ۲۵۵۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۴۴۔

جن لوگوں نے مطالبہ حق کی شرط لگائی ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ حقوق انسانی کا بوقت مطالبہ ادا کرنا ضروری ہے، اور فیصلہ کیا جانا مدعی کا حق ہے، تو اگر وہ مطالبہ کی صراحت نہیں کرتا تو ممکن ہے کہ وہ اس کا مطالبہ کرنے والا نہ ہو بلکہ اس نے بطور حکایت اور استفتاء واقعہ کا ذکر کیا ہو، لہذا جب اس نے حق کا مطالبہ کیا تو دعویٰ سے اس کی غرض واضح ہوگئی، اور اس طرح بھی استدلال کیا ہے کہ خصومات ختم کرنے کے لئے قاضی مقرر کئے جاتے ہیں، مقدمات پیدا کرنے کے لئے نہیں، لہذا جب مدعی اپنے حق کے فیصلہ کا مطالبہ کرے تو قاضی اس کے مطالبہ کو قبول کرے گا، اور اگر وہ مطالبہ حق سے سکوت کرے گا تو قاضی بھی خاموش رہے گا، اب اگر قاضی مدعی کی طرف سے مطالبہ حق کے بغیر ہی دعوی پر غور وخوض کرے تو وہ خصومت کو پیدا کرنے والا قرار پائے گا، اور عہدہ قضا مقدمات پیدا کرنے کے لئے نہیں بنایا گیا ہے۔

اور دوسرے حضرات نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ مقدمہ کی پیشی اور دلائل احوال اس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ مدعی اپنے دعوی کے ذریعہ اپنے لئے اپنے حق کا اور اپنے حوالہ کئے جانے کا فیصلہ کرانا چاہتا ہے، اور مدعی کا اس کو بطور حکایت ذکر کرنا بہت بعید معلوم ہوتا ہے کیونکہ شرعی عدالتیں اس مقصد کے لئے قائم نہیں کی گئی ہیں[1]۔

۳۸- چوتھی شرط: بذات خود مدعی کی زبان سے دعوی پیش کیا جائے: اور یہ شرط صرف امام ابوحنیفہ نے لگائی ہے، لہذا دعویٰ کے سلسلہ میں کسی کو وکیل بنانا جائز نہیں، مگر یہ کہ مدعی کے پاس معقول عذر ہو، یا فریق مخالف وکیل بنانے پر راضی ہو۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۲، العنایہ وتکملہ فتح القدیر ۶/ ۱۴۴، الفواکہ البدریہ رص ۱۰۶، الہدایہ وتکملہ فتح القدیر ۶/ ۱۴۷، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۸ طبع ۱۳۰۱ھ، الحاوی الکبیر ج ۱۳، ق ۴۴ الف، المغنی ۹/ ۸۶، الروض الندی رص ۵۱۲، غایۃ المنتہی ۳/ ۴۹۹، کشاف القناع ۴/ ۲۰۳۔

اور اس کے شرط نہ ہونے اور توکیل بالخصومت کے جائز ہونے کی رائے جمہور فقہاء کرام کی ہے، خواہ مدعا علیہ چاہے یا نہ چاہے [۱]۔

۳۹- پانچویں شرط: مدعی عین (متعین شئ) کے دعویٰ میں ذکر کرے کہ دعویٰ کی گئی چیز فریق مخالف کے قبضہ میں ہے۔

اور منع تعرض کا دعوی اس شرط سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ اس میں فریق مخالف مدعی سے تعرض کرتا ہے جبکہ عین اسی آخری فریق (مدعی) کے قبضہ میں ہوتا ہے [۲]۔

دوم- مدعی اور مدعا علیہ کے شرائط:

مدعی اور مدعا علیہ میں سے ہر ایک کے لئے دو شرطیں ہیں: شرط اہلیت، اور شرط صفت۔

۴۰- شرط اہلیت: چونکہ دعوی ایسا تصرف ہے جس پر احکام شرعیہ مرتب ہوتے ہیں اور اسی طرح جواب دعویٰ، اس لئے فی الجملہ فقہاء کرام کا مذہب ہے کہ مدعی اور مدعا علیہ میں سے ہر ایک کو وہ تصرفات شرعیہ انجام دینے کا اہل ہونا چاہیے [۳] اور جس شخص کو اس کی اہلیت نہ ہو تو اس کے حق کا مطالبہ اس کا شرعی نمائندہ یعنی خواہ ولی یا وصی کرے گا۔

اور حنفیہ کی رائے کے مطابق طرفین میں سے کسی کے لئے بھی کمال اہلیت کی شرط نہیں ہے، یہ حضرات اہلیت ناقصہ کو ہی کافی سمجھتے ہیں، اور مالکیہ صرف مدعی کے حق میں اہلیت ناقصہ کو کافی سمجھتے ہیں، اور ان کے نزدیک مدعا علیہ میں رشد یعنی عقل مندی کی شرط ہے (۱) شافعیہ اور حنابلہ نے بعض حالات کو مستثنیٰ قرار دیا ہے اور اس میں کمال اہلیت کی شرط نہیں لگائی ہے، اس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

۱- حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ ایسا بچہ جو تمیز کی صلاحیت رکھتا ہو اور اسے تصرفات شرعیہ کی اجازت ہو اس کے لئے دعوی پیش کرنا جائز ہے اور وہ مدعا علیہ بن سکتا ہے [۲]، اور یہ اس لئے کہ دعوی اور جواب دعویٰ ان تصرفات میں سے ہے جو نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہے، لہذا اس بچہ کی طرف سے صحیح ہوں گے جس کو اس کے ولی نے تصرف کی اجازت دے رکھی ہو، اور جس کو اس کے ولی نے اجازت نہ دی ہو تو اس کی طرف سے یہ صحیح نہیں ہوں گے۔

۲- مالکیہ مدعی اور مدعا علیہ کے درمیان فرق کرتے ہیں: چنانچہ مدعی کے لئے رشد (عقل مند اور باشعور ہونا) کی شرط نہیں، لہذا سفیہ (بیوقوف) اور بچہ کی طرف سے دعوی صحیح ہے۔ حنفیہ کی طرح مالکیہ یہ شرط نہیں لگاتے کہ بچہ کو ولی کی طرف سے تصرفات کی اجازت ہو [۳] اور مدعا علیہ کے لئے مالکیہ کے نزدیک کامل اہلیت کی شرط ہے، لہذا اگر اس میں بالکل اہلیت نہ ہو یا ناقص ہو تو اس کے خلاف دعوی صحیح نہیں۔

۳- شافعیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ مدعی اور مدعا علیہ کا بالغ ہونا شرط ہے، لیکن انہوں نے یہ فرمایا: مجور علیہم (جن لوگوں کو تصرفات شرعیہ سے روک دیا گیا ہے) ان کے خلاف دعویٰ ان معاملات میں قابل سماع ہوتا ہے جن کے بارے میں ان کا اقرار

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۲، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۱۱ طبع ۱۳۰۱ھ، فتح المعین وترشیح المستفیدین رص ۴۴۵، منتہی الإرادات قسم اول رص ۴۴۴۔

(۲) العنایہ ۶/ ۱۴۴، مواہب الجلیل ۶/ ۱۲۵، مغنی المحتاج ۴/ ۴۶۵، الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۲۹۶، الحاوی الکبیر ۱۳، ق ۳۴ ب۔

(۳) درر الحکام ۲/ ۳۳۰، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۲، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۳۳، المنہاج مع شرح المحلی ۴/ ۱۶۳، مغنی المحتاج ۴/ ۴۰۷، ۴۰۸، إعانۃ الطالبین ۴/ ۲۴۱، الفروع ۳/ ۸۰۸، کشاف القناع ۴/ ۲۷۷۔

(۱) جامع احکام الصغار علی ہامش جامع الفصولین ۱/ ۳۰۳، ۳۰۴، مغنی المحتاج ۴/ ۴۰۷، ۴۰۸۔

(۲) درر الحکام ۲/ ۳۰۳، الجانی الزہریہ علی الفواکہ البدریہ رص ۸۸، جامع احکام الصغار ۱/ ۳۷۔

(۳) مواہب الجلیل ۶/ ۱۲۷۔

درست ہوتا ہے، لہذا سفیہ کے خلاف قتل کا دعوی قابل سماع ہوگا[1]۔

۴- حنابلہ نے فرمایا: سفیہ کے خلاف ان چیزوں کا دعویٰ درست ہوگا جن پر اس سے سفاہت کی حالت میں بھی مواخذہ ہوتا ہے، لہذا اس کے خلاف طلاق اور قذف کا دعوی صحیح ہوگا[2]۔

وہ فقہاء کرام جو قضا علی الغائب کے قائل ہیں، اور وہ حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء ہیں، انہوں نے فرمایا کہ بچہ، مجنون اور میت کے خلاف دعوی قابل سماع ہوگا بشرطیکہ مدعی کے پاس اپنے دعویٰ کے بارے میں گواہ ہوں، اور وہ موجود ہو، اور ان دیگر شرطوں کا ہونا بھی ضروری ہے جن کا ذکر عنقریب آئے گا، اور قاضی اس سے قسم لے گا جس کا نام بعض حضرات نے ''یمین استظہار'' رکھا ہے، اور اس میں یہ ذکر کرے کہ اس نے جس چیز کا دعوی کیا ہے اس کو ان لوگوں سے وصول نہیں کیا ہے جن کے خلاف بینہ قائم کیا ہے اور نہ انہیں اس سے بری کیا ہے[3]۔

چونکہ حنفیہ صرف اس فریق کے خلاف دعوی کو جائز قرار دیتے ہیں جو موجود اور مکلّف ہو، اور غائب کے خلاف فیصلہ کرنے کو ناجائز قرار دیتے ہیں، اگر چہ مدعی اپنے دعوی پر گواہ قائم ہی کیوں نہ کر دے، لہذا یہ لوگ بدرجہ اولیٰ بچہ، مجنون یا میت کے خلاف سماعت دعوی کو ناجائز قرار دیتے ہیں، کیونکہ یہ لوگ غائب شخص سے زیادہ ضعیف ہیں۔

شرط صفت:

۴۱- اس کا مقصد یہ ہے کہ مدعی اور مدعا علیہ میں سے ہر ایک کا اس معاملہ سے گہرا تعلق ہو جس کے سلسلہ میں دعوی کیا گیا ہے، اور شریعت اس تعلق کا اعتراف کرتی ہو، اور مدعی کو دعوی کرنے کا حق دیئے جانے اور مدعا علیہ کو جواب اور رفع خصومت کا مکلّف بنانے کے لئے اس کو کافی سمجھتی ہو۔

اور مدعی کے اندر اس تعلق کا تحقق اس وقت ہوگا جبکہ وہ اپنے لئے یا اس کے لئے جس کی نمائندگی کرتا ہے کسی حق کا طالب ہو[1]، اور صاحب دین کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے مدیون کے لئے دعوی کرے جس میں وہ اپنے حقوق کا مطالبہ کرے، اگر اس کا دین مدیون کے پورے مال کو محیط ہو، اور اس کو دیوالیہ قرار دیا گیا ہو۔

اس کے متعلق شافعیہ کے یہاں قاعدہ یہ ہے کہ جو شخص اپنے غیر کے لئے کسی حق کا دعوی کرے، تو یہ حق اگر اس کی طرف منتقل ہونے والا ہو تو اس کا دعوی صحیح ہے، ورنہ نہیں، لہذا وارث کا اپنے مورث کے لئے کسی شئ کا دعوی کرنا صحیح ہے، اور صاحب دین کا اپنے مدیون کے خلاف پیش کیا جانے والا دعوی درست نہیں جبکہ اس کو دیوالیہ نہ قرار دیا گیا ہو[2]۔

اور مدعا علیہ کے لئے بھی ضروری ہے کہ اس کا دعویٰ کی گئی چیز سے خاص تعلق ہو، لہذا دعوی اس وقت صحیح ہوگا جبکہ ایسے شخص کے خلاف پیش کیا جائے جس کو شریعت فریق مخالف گردانتی ہے اور مقدمہ میں شریک ہونے پر مجبور کرتی ہے، تا کہ اقرار یا انکار کی صورت میں اس کا جواب دے۔

اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی انسان کے خلاف کسی چیز کا دعویٰ کیا تو اگر مدعا علیہ کے اقرار کرنے پر اس کا اقرار صحیح ہو جائے اور اس پر حکم مرتب ہو تو مدعا علیہ دعویٰ کا انکار کرنے کی

(۱) المنہاج بشرح المحلی، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۶۳، ۱۶۴، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۲۹۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۱۰ طبع ۱۳۷۷ھ۔

(۲) منتہی الارادات قسم دوم/ ص ۶۲۸، الفروع ۳/ ۸۰۸، کشاف القناع ۴/ ۲۷۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۴۰۷، ۴۰۸، الدسوقی ۴/ ۱۶۲، ۲۲۷۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۰۹۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۱۱/ ۳۱۰، مغنی المحتاج ۲/ ۱۴۷ طبع ۱۳۷۷ھ۔

وجہ سے فریق مخالف بن جائے گا اور اس کی طرف دعویٰ کو متوجہ کرنا صحیح ہوگا، اور اگر اس کے اقرار پر کوئی حکم مرتب نہ ہو تو اس کے انکار کی وجہ سے وہ فریق مخالف نہیں ہوگا[۱]، اور اس قاعدہ کی بنا پر فقہاء نے دعووں کی مختلف قسموں میں خصم (فریق مخالف) کی تحدید فرمائی ہے۔

الف- عین کے دعوی میں فریق مخالف وہ شخص ہے جس کے قبضہ میں وہ عین ہے[۲] اور یہ اس لئے کہ وہ شخص جس کے قبضہ میں دعویٰ کیا گیا متعین مال نہ ہوا سے اس کے اقرار کرنے کا حق نہیں ہے اور اس پر قابض شخص ہی کو اقرار کا حق ہے، لہذا اس کے دعوی میں یہی شخص فریق مخالف ہوگا۔

اور وہ قبضہ جس کی وجہ سے صاحب قبضہ اس دعوی میں فریق مخالف ہوتا ہے وہ ہے جو بظاہر ملکیت پر دلالت کرے، لہذا اگر ایسا نہ ہو اس طور پر کہ عارضی قبضہ ہو، مثلاً کرایہ پر لینے والے، یا عاریت پر لینے والے، یا مرتہن کا قبضہ تو تنہا صاحب قبضہ کی طرف دعوی کو متوجہ کرنا صحیح نہیں، البتہ عارضی طور پر اپنی ملکیت میں لینے والے سے یہ مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ مجلس قضا میں حاضر ہو جائے تا کہ دعویٰ کی ہوئی چیز کو دعویٰ ثابت کرنے پر حوالہ کرنے کا حکم کیا جا سکے، اور جب مدعی اس عارضی طور پر قابض شخص کے خلاف دعویٰ کرے تو وہ اس طرح دفع دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس کا قبضہ، قبضہ مالکانہ نہیں بلکہ عارضی قبضہ ہے، بشرطیکہ وہ اپنے اس دفاع پر گواہ بھی پیش کرے تو ایسی صورت میں مدعی کا دعویٰ مسترد کر دیا جائے گا اور اس سے کہا جائے گا کہ وہ مالک کے خلاف دعویٰ پیش کرے[۳]۔

یہ مذکورہ بالا باتیں ایسی ملکیت کے دعوی کے ساتھ خاص ہیں، جو سبب سے آزاد ہو، بہرحال جب مدعی یہ دعوی کرے کہ فلاں شخص نے اس کا مال چھین لیا ہے، تو مدعا علیہ کو یہ حق نہیں کہ وہ اس دعوی کو اس دلیل سے دفع کرے کہ دعوی کی گئی چیز اس کے قبضہ میں نہیں ہے، اس لئے کہ کسی فعل کے دعوی میں اصل یہ ہے کہ فاعل کے خلاف وہ دعویٰ کرنا صحیح ہوتا ہے (جیسا کہ عنقریب آجائے گا)[۱]۔

۴۲- مذکورہ بالا باتوں پر مندرجہ ذیل مسائل متفرع ہوتے ہیں:

۱- جب کوئی شخص دوسرے کی ملک کو فروخت کر دے، اور اس کی اجازت کے بغیر حوالہ کر دے، تو فریق مخالف خریدار ہوگا، مگر یہ اس وقت ہے جبکہ مدعی اس عین کی واپسی کا مطالبہ کرے، اور اگر ضمان دیئے جانے کا مطالبہ کرے تو اس کا دعوی غاصب کے خلاف جس نے فروخت کر دیا ہے سنا جائے گا، اگرچہ وہ چیز کسی دوسرے آدمی کے قبضہ میں ہو، کیونکہ اس وقت یہ فعل کا دعوی شمار ہوگا۔

۲- جب کوئی شخص ایسے ترکہ کو چھوڑ کر مر جائے جس میں چند چیزیں ہوں اور اس کے وارثین بھی چند ہوں، اور کوئی شخص ان میں سے کسی ایک چیز کا دعوی کرنا چاہے تو مدعا علیہ وہ وارث ہوگا جس کے قبضہ میں وہ چیز ہے، اور اس کا یہ دعوی اس کے علاوہ دوسرے وارثین کے خلاف قابل سماعت نہ ہوگا[۲]۔

۳- جب کوئی جائداد فروخت کی گئی، پھر شفیع نے اس کو بحق شفعہ لینے کا مطالبہ کیا، تو اگر خریدار نے اس پر قبضہ کر لیا ہے تو شفیع کا مد مقابل وہی ہوگا، اور اگر خریدار نے اس پر قبضہ نہیں کیا ہے تو فریق مخالف

---

(۱) مواہب الجلیل ۶/ ۱۲۵۔

(۲) الہدایہ والعنایہ والتکملہ ۶/ ۱۴۶، درر الحکام ۲/ ۳۳۰، جامع الفصولین ۱/ ۳۸، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۰۴ طبع ۱۳۰۱ھ، الأم ۶/ ۲۳۶، إعانۃ الطالبین ۴/ ۲۴۱۔

(۳) الہدایہ ۶/ ۲۱۲، درر الحکام ۲/ ۳۴۳، جامع الفصولین ۱/ ۱۳۰، ۱۳۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۸، ۱۶۹، المغنی ۹/ ۳۰۱، کشاف القناع ۶/ ۲۷۵ طبع ۱۳۶۷ھ۔

(۱) الہدایہ والتکملہ ۶/ ۱۱۲، درر الحکام ۲/ ۳۴۳، جامع الفصولین ۱/ ۱۳۰، ۱۳۱، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۸، المغنی ۹/ ۳۰۱، کشاف القناع ۶/ ۲۷۵ طبع ۱۳۶۷ھ۔

(۲) البحر الرائق ۷/ ۱۹۴، جامع الفصولین ص ۵۲، ادب القضاء للغزی ق ۲ الف۔

فروخت کنندہ اورخریدار دونوں ہوں گے، کیونکہ وہ چیز اول کے قبضہ میں ہے، لہذا حوالہ کرنے کے لئے اس کو حاضر کیا جائے گا، اور دوسرا مالک ہے لہذا ان دونوں کی موجودگی ہی میں دعوی سنا جائے گا[۱]۔

۴- جب کسی نے دوسرے کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کی اور اسے خریدار کے حوالہ نہیں کیا اس دوران کوئی دوسرا شخص اس چیز پر دعوی ملکیت کرنا چاہتا ہے تو اس کا مدعا علیہ فروخت کنندہ اور خریدار دونوں ہوں گے، اس لئے کہ پہلے شخص کے قبضہ میں ہے لہذا اس کا موجود ہونا ضروری ہے تاکہ ثبوت دعوی کے وقت اسے سپرد کرنے کا حکم کیا جائے، اور اگر فروخت کنندہ نے خریدار کے حوالہ کردیا ہے تو مدعا علیہ خریدار ہوگا، لہذا ان تمام احوال میں جن میں دعوی کی ہوئی چیز مالک کے علاوہ کسی اور کے قبضہ میں ہو تو اس میں دعوائے ملکیت کے درست ہونے کے لئے دونوں کی موجودگی ضروری ہے[۲]۔

اور حق یہ ہے کہ مدعا علیہ وہی شخص ہے جو اس چیز کا مالک ہے، اگرچہ بالفعل دعویٰ کی گئی چیز پر اس کا قبضہ نہیں ہے، مگر حکماً اس پر قبضہ ہے، اور دوسرے کا قبضہ عارضی اور وقتی ہے، اور اس لئے بھی کہ یہی وہ شخص ہے جس کے اقرار پر حکم مرتب ہوگا، اور دوسرے شخص کی حاضری کا مطالبہ دوسرے مقصد کے لئے ہے، اور وہ مقصد یہ ہے کہ جب دعوی ثابت ہوجائے تو ان کے خلاف یہ فیصلہ کردیا جائے کہ اس چیز کو مدعی کے حوالہ کردیں۔

۵- اور دین کے دعووں میں فریق مخالف مدیون یا اس کا نائب ہوگا، اس لئے کہ مدیون ہی وہ شخص ہے کہ جب وہ دین کا اقرار کرلیتا ہے تو وہ اپنے اقرار کا نتیجہ برداشت کرتا ہے اور اسی کا پابند بنایا جاتا ہے۔ اسی بنا پر اس شخص کے خلاف دعویٰ نہیں کیا جائے گا جس کے قبضہ میں مدیون کا کوئی مال ہے مثلاً مدیون سے کرایہ پر کوئی چیز لینے

(۱) جامع الفصولین ۱/ ۵۲۔

(۲) البحر الرائق ۷/ ۱۹۴، جامع الفصولین ۱/ ۳۸۔

والا، اس سے کوئی چیز غصب کرنے والا اور اس سے کوئی چیز عاریت پر لینے والا۔

۶- فعل مثلاً غصب وغیرہ کے دعوی میں مدعا علیہ فاعل ہوگا[۱] یعنی وہ شخص جس کے خلاف یہ دعوی کیا جائے کہ اس نے یہ کام انجام دیا ہے۔

۷- اور قول کے دعوی میں مدعا علیہ قائل ہوگا، یعنی وہ شخص کہ جس کے خلاف یہ دعوی کیا جارہا ہے کہ اس نے یہ بات کہی ہے، تو طلاق کے دعوی کو بیوی اپنے شوہر کے خلاف پیش کرے گی، اسی طرح قذف کا دعوی یا گالی دینے کا دعوی۔

۸- دعوائے عقد میں مدعا علیہ عقد کرنے والا یا اس کا نائب ہوگا مثلاً وکیل، وارث یا وصی۔

۹- اور حق کے دعوی میں (مثلاً حق حضانت اور حق رضاعت) مدعا علیہ ہر وہ شخص ہوگا جس کا دعویٰ سے کوئی خاص تعلق ہو اور وہ شخص ہے جو مدعی سے اس حق کے بارے میں نزاع کرے اور اسے اس حق سے بہرہ ور ہونے سے روک دے۔

محض ثواب کے لئے دعوی کا حکم[۲]:

۴۳- ایک شخص کا کسی دوسرے شخص کے خلاف قاضی کی عدالت میں اپنے حق کا مطالبہ کرنا دعوی ہے جیسا کہ پہلے گذرا، تو بنیادی طور پر

(۱) درر الحکام ۲/ ۳۴۴۔

(۲) الحسبۃ: اچھی بات کا حکم دینے کا نام ہے جب اس کا ترک ظاہر ہو اور بری بات سے روکنے کا نام ہے جب اس کا ارتکاب ظاہر ہو۔
''حسبۃ'' ایک دینی ذمہ داری ہے اور ہر مسلمان کا اور محتسب کا ثابت شدہ حق ہے مگر محتسب پر احتساب کا عمل اس کے عہدہ کی وجہ سے متعین طور پر لازم ہے اور دوسروں کے لئے فرائض کفایہ میں داخل ہے۔ الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۴۰۔ حسبۃ اور قضا کے درمیان موازنہ کے لیے ''حسبۃ'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

دعویٰ میں طالب (مدعی)، مطلوب (دعویٰ کردہ چیز) اور مطلوب منہ (مدعاعلیہ) کا ہونا ضروری ہے۔

جب دعویٰ کی ہوئی چیز حقوق العباد میں سے ہو تو کسی متعین مدعی کے مطالبہ کے بغیر دعوی کا تحقق نہیں ہوسکتا، جیسا کہ اصل یہی ہے، اور اگر حقوق اللہ میں سے ہو جیسے حدود اور وہ زیادتی جو کسی ایسی شی پر کی جائے جس کی منفعت عام لوگوں کو حاصل ہو تو اس میں کسی مخصوص مدعی کی کوئی ضرورت نہیں، اور اس میں محض ثواب کی نیت سے گواہی دینے والے کی گواہی مقبول ہوگی، (یعنی محض بغرض ثواب، کسی مدعی کی فرمائش کو قبول کرتے ہوئے نہیں) بشرطیکہ اثبات دعویٰ کے ان طریقوں کی رعایت کی گئی ہو جو مختلف موضوعات کے اعتبار سے ان کے ساتھ خاص ہیں۔

چنانچہ ''المجلہ'' میں آیا ہے کہ حقوق الناس کی شہادت کے لئے دعوی کا مقدم ہونا ضروری ہے، اتاسی نے فرمایا: یہ اس لئے کہ ان کے حقوق کا ثبوت ان کے مطالبہ پر موقوف ہے، خواہ وکیل کے ذریعہ ہی کیوں نہ ہو، بخلاف حقوق اللہ کے کہ اس میں دعوی کا ہونا کوئی ضروری نہیں، کیونکہ حقوق اللہ کو قائم کرنا ہر شخص کا فریضہ ہے، لہذا اس کو ثابت کرنے کے لئے ہر شخص مدعی ہے، تو گویا کہ دعوی موجود ہے۔

اور دوسری جگہ فرمایا: ان چیزوں میں جن کا فائدہ عمومی ہو کوئی ایک شخص دوسرے تمام لوگوں کی طرف سے فریق ہو جائے گا، پھر ''جامع الفصولین'' سے نقل کرتے ہوئے فرمایا: اگر کسی نے فرات نہر پر دیوار بنا کر اس پر پن چکی لگالی، یا عام راستہ پر عمارت بنالی، اور اس کے خلاف کسی ایک شخص نے عدالت میں مقدمہ پیش کر دیا تو اس کو گرادینے کا فیصلہ کر دیا جائے گا[1]۔

اور ''درمختار'' کی شہادت کی بحث میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ وہ مقامات جہاں بلا دعوی شہادت حسبۃ قبول کی جائے گی وہ چودہ ہیں۔

ابن عابدین نے فرمایا: وہ یہ ہیں: فقراء یا مسجد وغیرہ (عام لوگوں) کے لئے وقف ہو، اور بیوی کو طلاق دینا، اس کی طلاق کو معلق کرنا، باندی کا آزاد کرنا، اور اس کو مدبر بنانا خلع کرنا، رمضان کا چاند، نسب، زنا کی حد، شراب نوشی کی حد، ایلاء، ظہار، حرمت مصاہرت، آقا کا غلام کے نسب کا دعوی کرنا، اور دودھ پینے کی شہادت۔

پھر فرمایا: بات مخفی نہیں کہ حسبہ کے گواہ کے لئے ضروری ہے کہ اس چیز کا دعویٰ کرے جس چیز کی وہ گواہی دے رہا ہے بشرطیکہ کوئی دوسرا دعویٰ کرنے والا موجود نہ ہو، اور اسی بنا پر ہر وہ معاملہ جس میں حسبۃً شہادت مقبول ہوتی ہے، اس پر یہ بھی صادق آتا ہے کہ اس میں حسبۃً دعوی بھی قبول کیا جائے گا۔

پھر ''الاشباہ'' سے نقل کرتے ہوئے، ''درمختار'' کی عبارت پر یہ حاشیہ چڑھایا ہے: جن کے لئے وقف کیا گیا ہے ان کے دعویٰ کو چھوڑ کر ہمارے یہاں کوئی مدعی حسبہ نہیں ہے، فرمایا: اس کی مراد یہ ہے کہ اس کو مدعی نہیں کہا جاتا، یا یہ کہ مدعی حسبہ سے بینہ نہ ہونے کے وقت فریق مخالف قسم نہیں لے گا، لہذا بغیر شہادت کے دعویٰ ثابت نہ ہوگا[1]۔

اور مالکیہ نے شہادت کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ[2] حقوق اللہ کے متعلق حاکم کے سامنے پیش کرنے میں بقدر امکان جلدی کرنا ضروری ہے جبکہ مقدمہ پیش نہ کرنے کی صورت میں حرام کا ارتکاب برابر ہوتا رہے، مثلاً غلام کے آزاد ہونے کے باوجود آقا اس میں ایسا ہی تصرف کرتا ہے جیسا کہ آقا غلام کے ساتھ تصرف کرتا ہے مثلاً

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۱۶۹۶، اور اس کی شرح للأ تاسی ۲۴۸/۵، دیکھئے: درر الحکام ۳۴۴/۴۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴۰۲/۳، ۴۰۳، قدرے تصرف کے ساتھ۔

(۲) الشرح الصغیر للدردیر ۲۴۷/۴، ۲۴۹۔

خدمت لینا، فروخت کرنا اور وطی کرنا وغیرہ، اور جیسے کہ بیوی کو طلاق دے دینے کے باوجود طلاق دینے والے کا اس سے علاحدہ نہ رہنا، لہذا مقدمہ پیش کرنے میں جلدی کرنا ضروری ہے، اور جیسے کسی معین یا غیرمعین پر وقف ہونا خاص طور سے جبکہ وہ وقف مسجد، سرائے یا کوئی مدرسہ ہو، اور اس کو اپنے قبضہ میں رکھنے والا اس میں اپنی ملکیت کی طرح تصرف کرے، تو اس کی اصل پوزیشن بحال کرنے کے لئے مقدمہ پیش کرنے میں جلدی کرنا ضروری ہے، اور جیسے زوجین کے درمیان رشتہ رضاعت کا ہونا، اور اگر مقدمہ قائم کرنا ارتکاب حرام کو مستلزم نہ ہو اس طور پر کہ متعلقہ شئی سے فراغت پانے کے بعد حرمت پوری ہوگئی ہو مثلاً زنا اور شراب نوشی، تو مقدمہ دائر کرنے نہ کرنے میں اسے اختیار ہے، اور چھوڑ دینا زیادہ بہتر ہے، کیونکہ اس میں پردہ پوشی ہے جو اعلانیہ نہ کرنے والے کے بارے میں مطلوب ہے، ورنہ تو مقدمہ پیش کردینا ہی بہتر ہے (۱)۔

اور اسی کے مثل وہ صورت ہے جو کتب شافعیہ میں مذکور ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا: حقوق اللہ جیسے نماز، زکاۃ اور روزہ میں شہادت حسبۃ قبول کی جائے گی، اس طور پر کہ وہ ان کے چھوڑنے کی گواہی دے، اور ان امور میں بھی شہادت حسبۃ قبول کی جائے گی جن میں مستحکم حق ہو، جیسے طلاق، آزادی اور قصاص سے معاف کرنا، عدت کا باقی رہنا اور ختم ہونا اس طور پر کہ مذکورہ اشیاء کی گواہی دے تاکہ اس پر مرتب ہونے والی شئی سے روک دیا جائے، اسی طرح حدود اللہ میں، شہادت حسبۃ قبول ہوگی اس طور پر کہ حد کو ثابت کرنے والی چیز کی گواہی دے، جیسے حد زنا، حد سرقہ اور ڈاکہ زنی کی حد۔

اور اگر اس کے چھپانے میں کوئی مصلحت ہو تو پردہ پوشی افضل ہے، اسی طرح اور صحیح قول کے مطابق نسب میں بھی شہادت حسبۃ قبول

(۱) الشرح الصغیر للدردیر ۴/ ۲۴۷، ۲۴۹، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۳۶۔

ہوگی، جیسا کہ رضاعت کو بھی اسی میں سے ذکر کیا ہے۔

شربینی نے فرمایا: رضاعت کے متعلق بیوی کی ماں اور اس کی بیٹی کی گواہی سابقہ دعویٰ کے بغیر ان دونوں کے علاوہ کے ساتھ قبول کی جائے گی، کیونکہ رضاعت میں حسبہ کی شہادت مقبول ہوتی ہے، جیسا کہ اگر اس کا باپ اور اس کا بیٹا یا اس کے دو بیٹے حسبۃً یہ گواہی دیں کہ اس کے شوہر نے اس کو طلاق دے دی ہے (۱)۔

اور دوسری جگہ فرمایا: جن جگہوں میں حسبۃً کی گواہی قبول کی جاتی ہے تو کیا وہاں ان کا دعوی بھی مقبول ہوگا؟ اس میں دو رائیں ہیں: ان میں سے قوی وجہ یہ ہے کہ نہیں سنا جائے گا، کیونکہ جس چیز کی گواہی دی گئی ہے اس سے مدعی کا کوئی حق متعلق نہیں، اور دوسری رائے یہ ہے کہ یہ حدود اللہ کے علاوہ میں سنا جائے گا (۲)۔

اور حنابلہ نے بھی باب الشہادۃ میں ذکر کیا ہے حسبۃً شہادت خالص حقوق اللہ میں قبول کی جائے گی، جیسا کہ ان چیزوں میں قبول کی جاتی ہے جن میں غیر معین شخص کا حق ہو، اور پہلے سے دعوی ہونے کی کوئی ضرورت نہیں۔

ابن قدامہ نے فرمایا: حقوق دو قسم کے ہیں:

۴۴ - پہلی قسم: معین شخص کا حق مثلاً مالی حقوق اور نکاح وغیرہ عقود، اور سزائیں، جیسے قصاص، حد قذف اور معین شخص پر وقف کرنا، تو ان صورتوں میں دعوی کے بعد ہی شہادت مقبول ہوگی، کیونکہ اس قسم میں گواہی کسی آدمی کا حق ہے اور یہ اس کے مطالبہ اور اجازت کے بعد ہی گواہی لی جائے گی، اور اس لئے بھی کہ یہ شہادت دعوی پر حجت اور اس کے لئے دلیل ہے لہذا اس کا دعوی پر مقدم ہونا جائز نہ ہوگا۔

۴۵ - دوسری قسم: وہ حق ہے جو کسی غیر معین آدمی کا ہو، جیسے فقراء

(۱) المحلی اور اس کا حاشیہ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۲۲، ۳۲۳، مغنی المحتاج ۳/ ۴۲۴، ۴/ ۴۳۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۳۷۔

ومساکین یا تمام مسلمانوں پر وقف ہو یا کسی مسجد یا سقایہ (عوام کو پانی پلانے کے لئے) یا عام قبرستان پر وقف کیا گیا ہو یا اس میں سے کسی کے لئے وصیت کی گئی ہو وغیرہ، یا جو صرف اللہ تعالی کا حق ہو جیسے وہ حدود جو خالص اللہ تعالی کے لئے ہوں، یا زکاۃ، یا کفارہ، تو ان سب میں شہادت کے لئے پیشگی دعویٰ کی ضرورت نہیں، کیونکہ کوئی معین آدمی اس کا مستحق نہیں ہے جو اس کا دعوی کرے اور اس کا مطالبہ کرے، یہی وجہ ہے کہ حضرت ابوبکرہ اور ان کے ساتھیوں نے مغیرہؓ کے خلاف گواہی دی تھی، اور جارود اور ابو ہریرہؓ نے قدامہ بن مظعون کے خلاف شراب نوشی کی گواہی دی، اور ولید بن عقبہ کے خلاف کچھ لوگوں نے شراب نوشی کی گواہی دی، اور یہ ساری شہادتیں پیشگی دعوی کے بغیر ہی تھیں، اور ان کی گواہیوں کو تسلیم کیا گیا، اور اسی وجہ سے آغاز وقف میں کسی شخص کی طرف سے اس کی قبولیت اور رضا مندی کا اعتبار نہیں کیا جا سکتا ہے، اور اسی طرح وہ تمام چیزیں جس کے ساتھ دو فریقوں میں سے کسی کا بھی حق متعلق نہ ہو جیسے طلاق یا ظہار کے ذریعہ بیوی کو حرام کرنا، یا غلام کو آزاد کرنا، کہ ان سب میں محض ثواب کی نیت سے شہادت دینا کافی ہے، دعوی کا اس میں کوئی اعتبار نہیں [1]۔

یہ بات پہلے آچکی ہے کہ ہر وہ معاملہ جس میں حسبۃً شہادت معتبر ہے تو اس پر یہ بھی صادق آتا ہے کہ اس میں حسبۃً دعوی بھی قبول کیا جائے گا [2]۔

سوم-دعویٰ کی گئی چیز کے شرائط:

۴۶- پہلی شرط: یہ ہے کہ دعویٰ کی گئی چیز معلوم ہو [3] اور اس کے معلوم ہونے سے مراد اس کا تصور ہونا ہے، یعنی مدعی، مدعا علیہ اور قاضی کے ذہن میں اس کا ممتاز ہونا ہے [1] یہ اس لئے کہ دعوی کا مقصد اس کے متعلق فیصلہ صادر کرنا ہے، اور فیصلہ کا مقصد جھگڑے کو ختم کرنا ہے اس طور پر کہ مدعا علیہ پر یہ لازم کیا جائے کہ وہ صاحب حق کو حق واپس کردے، اور جہالت کے ساتھ لازم کرنا ممکن نہیں۔

اور اسی بنا پر ایسی چیز کا فیصلہ کرنا بھی صحیح نہ ہوگا جس کو لازم نہ کیا جا سکے، اور اسی طرح دعویٰ کی گئی چیز کے علم کے بغیر دعوی کا مقصد حاصل نہیں ہوسکتا، لہذا دعوی کی درستگی کے لئے اس کی شرط لگانا ضروری ہے، اور ایک دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ شہادت کا صحیح ہونا اس پر موقوف ہے کہ وہ دعوی کے مطابق ہو، لہذا دعوی اگر شئی مجہول کا ہو تو اس کی گواہی صحیح نہ ہوگی، کیونکہ شئی مجہول کی گواہی درست نہیں ہوتی، لہذا دعوی رد ہو جائے گا کیونکہ اس کو ثابت کرنا ممکن نہیں ہے [2]۔

اس شرط کی حدود:

۴۷- دعویٰ کی گئی چیز کی متعدد جہتیں ہیں: ایک جہت دعویٰ کی گئی چیز کی ذات کی ہے، اور احوال کے اعتبار سے اس کی حدیں بھی مختلف ہیں، چنانچہ یہ دیکھا جائے گا کہ دعویٰ کی گئی چیز عین ہے یا دین، اگر عین ہے تو دیکھا جائے گا کہ وہ غیر منقولہ ہے یا منقولہ شئی، جیسے دوسرے دعوے جن کے ذریعہ ایسی شئی کا مطالبہ ہو جو نہ عین ہو اور نہ دین مثلاً نسب کا دعوی، ان کے چند قاعدے ہیں جو دعوی کی گئی چیز کی تعیین میں مختلف ہیں، یہاں پر ایک پہلو دعویٰ کی گئی چیز کے سبب

(۱) المغنی ۹/ ۲۱۵، ۲۱۶۔
(۲) ابن عابدین ۳/ ۴۰۳۔
(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۲، حاشیۃ الشلبی ۴/ ۲۹۲، تہذیب الفروق ۴/ ۱۱۴،

= ۱۱۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۲، المہذب ۲/ ۳۱۱، المغنی ۹/ ۸۴، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۲/ ۱۴۳، کشاف القناع ۶/ ۲۷۷ طبع ۱۳۶۷ھ۔
(۱) تہذیب الفروق ۴/ ۱۱۴، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۷/ ۱۵۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۴۴۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۲، حاشیۃ الشلبی ۴/ ۲۹۲، نیل المآرب ۲/ ۱۴۳۔

استحقاق کا ہے، اور اس سے وہ واقعہ شرعیہ مراد ہے جس پر مدعی اس شی کے استحقاق کے سلسلہ میں اعتماد کرتا ہے جس کا وہ دعوی کر رہا ہے، اور یہاں سبب استحقاق کی شرطوں کی بحث بھی ہے، اور بعض علماء شافعیہ نے دعویٰ کی گئی چیز کے معلوم کرنے کی کیفیت کے سلسلہ میں ایک عام قاعدہ وضع کیا ہے، انہوں نے فرمایا: ''صحت دعویٰ میں وہ جہالت مجروح کرے گی جو فیصلہ کی گئی چیز کی وصولیابی اور اس کا مطالبہ کرنے سے مانع ہو۔ اس طور سے کہ دعویٰ کی گئی چیز مجہول ہو، اور اس میں تردد ہو کہ یہ ہے یا وہ ہے، بہر حال اگر دعویٰ کی گئی چیز اس سے محفوظ ہو اور وہ اس طرح محصور ہو کہ اس کے ذریعہ معلوم کیا جاسکتا ہو، تو دعویٰ کی صحت مجروح نہیں ہوگی''(۱) اور مختلف دعووں کی قسموں کے اعتبار سے اس شرط کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

دعوائے عین میں دعویٰ کی گئی چیز کے جاننے کا طریقہ:

دعوائے عین میں دعویٰ کی گئی چیز یا تو غیر منقولہ ہوگی یا منقولہ، اور ان میں سے ہر ایک کی تعریف کا ایک خاص طریقہ ہے:

۴۸ - غیر منقولہ چیز کا دعویٰ: اس دعوی میں ان چیزوں کا ذکر کرنا ضروری ہے، جو دعویٰ کردہ غیر منقولہ چیز کو اس کے غیر سے ممتاز کردے، اور فقہاء کرام کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ تمیز اسی وقت ہو پائے گی جبکہ اس کے حدود ذکر کردیے جائیں اور یہ ذکر کردیا جائے کہ شہر کا وہ کون سا حصہ ہے جہاں وہ موجود ہے(۲)۔

مگر بعض فقہاء نے اس کے علاوہ اور دوسری قیدوں کے ساتھ اس کو خاص کرنا بھی ضروری کہا ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ اس محلّہ اور گلی کا ذکر بھی ضروری ہے جس کی طرف وہ زمین منسوب ہوتی ہے، ساتھ ہی دروازہ کی اس سمت کا ذکر بھی ضروری ہے جس پر وہ دروازہ کھلتا ہو۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ مشہور ومعروف نہ ہو، اور وہ غیر منقولہ جائیداد جو مشہور ومعروف ہے تو اس کی تعیین کے لئے صرف اس کا نام ذکر کردینا کافی ہے اور کوئی چیز ضروری نہیں، جمہور فقہاء اور صاحبین کی رائے یہی ہے(۱)۔

اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غیر منقولہ جائیداد کے تعارف میں حدود کا ذکر ضروری ہے خواہ وہ مشہور ہو یا نہ ہو(۲)۔

اور حدود کا تعارف کرانے میں حنفیہ کے نزدیک صاحب حدود کا نام اور نسب ذکر کرنا بھی ضروری ہے مگر یہ کہ ان میں جو مشہور ہو تو صرف ان کا نام ذکر کردینا کافی ہوگا، اور ان کے نزدیک جائداد کی تین حدود کا ذکر کرنا کافی ہے، اور صرف تین حدود کے ذکر سے دعویٰ کے جواز پر حنفیہ نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ عموما اکثر کے لئے کل کا حکم ہوتا ہے، اور امام زفرؒ نے تمام حدود کو ذکر کرنا ضروری قرار دیا ہے، حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ قول یہی ہے(۳)، اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ ایک یا دو حدود کا ذکر کردینا بھی کافی ہوگا، اور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ حدود اربعہ میں سے کسی ایک حد میں غلطی کرنا دعوی کو غیر مقبول بنا دیتا ہے، کیونکہ یہ شک پیدا کردیتا ہے کہ مدعی دعویٰ کی گئی چیز سے واقف نہیں ہے، اور اس وجہ سے کہ دعوی محل نزاع پر

---

(۱) ادب القضاء، الغزی ق ۱۳ الف۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۲، تنویر الأبصار ۱/ ۳۹۱، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۰۵ طبع ۱۳۰۱ھ، إعانۃ الطالبین ۴/ ۲۴۱، المغنی ۹/ ۸۵، کشاف القناع ۶/ ۲۷۸ طبع ۱۳۶۷ھ۔

(۱) تنویر الأبصار، الدر المختار مع قرۃ عیون الاخیار ۱/ ۳۹۱، المنہاج شرح المحلی ۴/ ۳۱۱، فتح المعین، اعانۃ الطالبین ۴/ ۲۴۳، کشاف القناع ۶/ ۲۷۸ طبع ۱۳۶۷ھ۔

(۲) تنویر الأبصار، الدر المختار مع قرۃ عیون الاخیار ۱/ ۳۹۱۔

(۳) تنویر الأبصار، الدر المختار مع قرۃ عیون الاخیار ۱/ ۳۰۰، ۳۹۱، ۳۹۲، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۰۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۱، فتح المعین وإعانۃ الطالبین، المنہاج، المحلی، حاشیۃ القلیوبی، حاشیہ عمیرہ ۴/ ۳۱۱، کشاف القناع ۶/ ۲۶۸۔

منطبق نہیں، اور ابتدائی حالت پر قیاس نہیں کیا جاسکتا(۱)۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء نے حدود اربعہ کا ذکر ضروری قرار دیا ہے کیونکہ حدود اربعہ کے ذکر کے بغیر تعریف مکمل نہیں ہوتی، اور علماء شافعیہ نے یہ اضافہ فرمایا کہ کبھی کبھی تین اور اس سے کم پر بھی اکتفا کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ اس کے ذریعہ جائیداد کی شناخت ہوجائے، اور انہوں نے فرمایا: جائیداد کی شناخت حدود اربعہ کے ساتھ مقید نہیں، چنانچہ کبھی شہرت عامہ سے بھی اس کی شناخت ہوجاتی ہے لہذا احدود وغیرہ کے ذکر کی ضرورت نہیں ہوتی۔

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جائداد کے دعوی کے صحیح ہونے کے لئے اس کے استحقاق کے سبب کا ذکر ضروری ہے۔

اور متاخرین حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ ملک مطلق کا دعوی ان شہروں میں صحیح ہے جن کی تعمیر پرانی نہیں، یعنی جلد ہی اس کی آبادی ہوئی ہے، اس میں سبب استحقاق دریافت نہیں کیا جائے گا، کیونکہ ممکن ہے کہ وہ اپنے لئے نامزد کئے جانے کی وجہ سے اس کا مالک بن گیا یعنی وہ شروع ہی سے اس کا مالک ہو، ملکیت کو منتقل کرنے والے اسباب میں سے کسی سبب سے اس کی ملکیت اس کی طرف منتقل نہ ہوئی ہو، مثلاً بیع، اور یہ اس شہر کے نو آباد ہونے کی وجہ سے ہے، اور ان شہروں میں ملک مطلق کا دعویٰ جن کی آبادی قدیم ہے اور ان کی تعمیر کو طویل زمانہ گذر چکا، صحیح نہ ہوگا، اور یہ اس لئے کہ آبادی کا قدیم ہونا اس بات کا یقینی قرینہ ہے کہ ملکیت کو منتقل کرنے والے اسباب میں سے کسی سبب کے ذریعہ ہی مدعی اس کے مالک ہونے کا دعویدار ہوگا، کیونکہ یہ بات محال ہے کہ وہ نامزد کئے جانے کی وجہ سے اس کا مالک ہوا ہے، اس لئے کہ اس شہر کی تعمیر کو بہت زمانہ ہو چکا ہے، لہذا اس صورت میں ملک مطلق کا فیصلہ کرنا جائز نہ ہوگا، اور سبب کا ذکر کرنا ضروری ہوگا، کیونکہ سبب مجہول کے ذریعہ ملکیت کا فیصلہ جائز نہیں، اور جب یہ بات یقینی ہے کہ ملکیت کا کوئی سبب وجود میں آیا ہوگا تو اس بات کا احتمال ہے کہ وہ سبب جس کا مدعی دعویدار ہے باطل ہو اور اس پر ملکیت مرتب نہ ہوسکے(۱)۔

علماء مالکیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ سبب استحقاق کا ذکر واجب ہے، اور اس سلسلے میں جائیداد غیر منقولہ و اموال منقولہ کے دعوی میں کوئی فرق نہیں کیا ہے(۲) بلکہ ان کے بعض علماء کا خیال یہ ہے سبب استحقاق کے بارے میں دریافت کئے بغیر قاضی نے اگر دعوی قبول کر لیا تو اندھی اونٹنی کی طرح چلنے والا ہوگا، اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ سبب کبھی فاسد ہوتا ہے، لہذا اس کا ذکر ضروری ہے تا کہ اس کو جانا جائے، ہاں اگر سبب کے بھول جانے کا مدعی دعوی کرے تو بیان کرنے پر مجبور نہ کیا جائے گا(۳)۔

اشیاء منقولہ کا دعویٰ:

۴۹ - دعویٰ کی ہوئی چیز اگر منقول ہو تو اس کی شناخت کرنے کے طریقہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ موجود منقولہ اور ہلاک شدہ منقولہ کے درمیان اور مجلس قضا میں موجود نہ ہونے والی منقولہ اور مجلس قضا میں موجود منقولہ کے درمیان فرق ہے۔

منقولہ شئ جو قائم اور مجلس قضا میں موجود ہو تو اس کی طرف اشارہ کرنے سے وہ شئ معلوم ہو جائے گی، کیونکہ اس وقت یہ ذریعہ ممکن ہے، لہذا اس سے کمتر کو نہ اختیار کیا جائے گا۔

اور اگر دعویٰ کی گئی منقولہ چیز مجلس قضا میں موجود ہو، تو اگر اس کو

(۱) قرۃ عیون الاخیار ۱/ ۳۹۲۔

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۰۱۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۳۰، ۱۳۱، الخرشی ۷/ ۱۵۴۔

(۳) التاج والاکلیل ۶/ ۱۲۴، تہذیب الفروق ۴/ ۱۱۵، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۳۰، ۱۳۱، العقد المنظم للحکام ۲/ ۱۹۸۔

قاضی کی مجلس میں حاضر کرنا آسان ہو، یعنی اس کے حاضر کرنے میں کوئی صرفہ نہ آتا ہو، تو مدعا علیہ سے اس کے حاضر کرنے کا مطالبہ کیا جائے گا، تاکہ اس کی طرف اشارہ کیا جاسکے، اور اگر اس کو حاضر کرنے میں صرفہ آتا ہو تو قاضی یا اس کا امین اس شی کی جگہ تک جائے گا تاکہ اشارہ کیا جائے۔

جہاں تک ہلاک شدہ منقولہ کی بات ہے تو وہ صرف قیمت کے ذکر سے پہچانی جائے گی، کیونکہ اصل دعویٰ کی گئی چیز کو دیکھنا دشوار ہے، اور بیان اوصاف کے ذریعہ اس کا تعارف ممکن نہیں، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک اوصاف سے عین کا تعارف نہیں ہوتا، لہذا قیمت کا بیان کرنا ضرور ہوا، کیونکہ ہلاک شدہ شئ قیمت کے ذریعہ جانی جاتی ہے، یہ سب اس منقولہ کے متعلق ہے جو ذوات القیم میں سے ہو، جہاں تک منقولہ مثلی چیز کے دعویٰ کی بات ہے تو اس کا دعویٰ دین واجب فی الذمہ سمجھا جاتا ہے، لہذا اس کے تعارف کے لئے وہ تمام چیزیں ضروری ہیں، جو دین کے لئے ضروری ہیں، اور اس کی تفصیل عنقریب آرہی ہے[۱]۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے حضرات نے منقول کے معلوم کرنے کے طریقے کو اشارہ پر منحصر نہیں کیا ہے، اِلا یہ کہ وہ مجلس قضا میں موجود ہو، یا حنابلہ کی رائے کے مطابق شہر میں موجود ہو، اور اگر وہ غائب ہو تو اگر وہ مثلی ہو تو مدعی کے لئے ان تمام اوصاف کا ذکر کرنا ضروری ہے جن کا بیع سلم میں ذکر ضروری ہوتا ہے[۲]۔ اور اگر ذوات القیم میں سے ہو تو اگر اوصاف سے ان کا انضباط ہو سکے تو اس کے ان اوصاف کا ذکر ضروری ہوگا جس سے وہ چیز منضبط ہو جائے ورنہ اس کی قیمت کا ذکر ضروری ہوگا۔

اس مسئلہ میں دونوں فریق کے درمیان اختلاف کی بنیاد اس پر ہے کہ کیا ذوات القیم اعیان اوصاف سے منضبط ہو سکتے ہیں یا نہیں؟ حنفیہ کا خیال ہے کہ ذوات القیم اوصاف سے منضبط نہیں ہو سکتے، کیونکہ ایک عین اوصاف اور حلیہ میں دوسرے عین کی طرح ہو سکتا ہے، اور اس بنا پر فرمایا کہ ذوات القیم کے تعارف میں اشارہ کرنا ضروری ہے، کیونکہ شک اشارہ ہی سے ختم ہو سکے گا[۱]۔

اور جمہور کی رائے یہ ہے کہ بہت سے ذوات القیم اعیان اوصاف کے ذریعہ منضبط ہو سکتے ہیں۔

اور اسی بنا پر ان حضرات کا خیال ہے کہ ان جیسے اعیان کے دعوی میں اوصاف کا ذکر کافی ہے، اور اس کی طرف اشارہ کرنے کے لئے اس کو حاضر کرنا ضروری نہیں ہے۔

اشیائے منقولہ کے دعوی میں سبب استحقاق کا علم:

۵۰ - منقولہ اشیاء کے دعوی میں سبب استحقاق کا ذکر ضروری ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے مابین مندرجہ ذیل اختلاف ہے[۲]۔

الف - حنفیہ کی رائے کے مطابق ذوات الامثال کے دعوی اور ذوات القیم کے دعوی میں فرق کرنا ہوگا، چنانچہ ذوات الامثال کے دعویٰ میں سبب استحقاق کا ذکر ضروری ہے، ذوات القیم کے دعویٰ میں نہیں، اور یہ اس لئے کہ ذمہ میں واجب ہونے والے دیون پر مرتب ہونے والے اسباب کے احکام مختلف ہیں، اور اس لئے کہ ذموں کا

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر والتکملہ ۶/ ۱۴۲، ۱۴۳، تنویر الابصار والدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۴۴، جامع الفصولین ۱/ ۷۰، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳، ۵، ۶۔

(۲) ادب القضاء لابن ابی الدم ق ۲۶ ألف، المحرر فی الفقہ ۲/ ۲۰۶، کشف المخدرات رص ۵۱۱، منتہی الارادات قسم دوم رص ۵۹۲، ۵۹۳، الروض الندی رص ۵۱۳، نیل المآرب ۲/ ۱۴۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۳۱، تہذیب الفروق ۴/ ۱۱۴، المنہاج وشرح المحلی ۴/ ۳۳۶، المغنی ۹/ ۸۴، ۸۵، نہایہ المحتاج ۸/ ۱۶۲، کشاف القناع ۴/ ۲۰۴۔

(۱) حاشیۃ الشلبی ۴/ ۲۹۳۔

(۲) الوجیز وفتح العزیز ۹/ ۲۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ الطلاب مع حاشیۃ الشرقاوی ۲/ ۲۴۔

دین سے بری ہونا اصل ہے، لہذا ذمہ دین سے مشغول ہونے کے دعوی کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ اس مشغولیت کا سبب بیان کیا جائے [1]۔

ب- مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اعیان کے دعوی میں سبب کا ذکر ضروری ہے خواہ وہ ذوات الامثال ہو یا ذوات القیم، اور قاضی کے لئے لازم ہے کہ مدعی سے دعویٰ کی گئی چیز کا سبب استحقاق دریافت کرے، اگر قاضی کا ذہن اس طرف نہ جائے تو مدعا علیہ کو حق ہے کہ وہ اس سوال کی طرف توجہ مبذول کرائے، تو اگر مدعی سبب کا ذکر نہ کرے تو مدعا علیہ کو جواب دعویٰ کا مکلّف نہیں بنایا جائے گا اور اس کی وجہ سے دعویٰ کا اثر ظاہر نہیں ہوگا اور وہ فریق مخالف پر جواب دعویٰ کا واجب ہونا ہے [2]، اور مالکیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ کبھی مدعی سبب فاسد پر اعتماد کرنے والا ہوتا ہے، مثلاً شراب یا خنزیر یا مردار کی قیمت ہو، تو یہ تمام چیزیں اور اس جیسے دوسری چیزیں کسی شئ کے استحقاق کا سبب نہیں بن سکتیں [3]۔

ج- شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ منقولہ اشیاء کے دعوی میں سبب استحقاق کا ذکر ضروری نہیں، خواہ وہ ذوات القیم ہوں یا ذوات الامثال، کیونکہ اس کے اسباب متعدد اور بہت ہیں، اور مدعی پر ان کے بیان کو لازم کرنے میں بڑا حرج ہے، اس طرح بہت سے لوگوں کے حقوق ضائع ہوجائیں گے، لہذا ضروری ہے کہ اس کو شرط قرار نہ دیا جائے [4]۔

اور وہ اشیاء جن میں مذکر ومؤنث دونوں ہوں تو ان کے دعوی میں مذکر ومونث ہونے کی صفت کا بیان کرنا ضروری ہے [1]۔

دعوائے دین میں دعویٰ کی گئی چیز کے معلوم کرنے کا طریقہ:

۵۱- جب دعویٰ کی گئی چیز نقد ہو تو اس کا علم جنس، نوع، صفت اور مقدار کو بیان کرنے سے ہوگا [2]، اور یہ اس وقت ضروری ہے جبکہ شہر میں مختلف سکے رائج ہوں، اور اگر ایک ہی سکہ رائج ہو تو سوائے مقدار کے اور کسی چیز کے ذکر کی ضرورت نہیں، اسی طرح جب دعویٰ کی گئی چیز مثلی ہو تو اس کا علم ان چیزوں سے معلوم ہوگا جن سے سکہ کا علم ہوتا ہے، اور اگر دعویٰ کی گئی چیز ذوات القیم میں سے عین ہو تو حنفیہ کی رائے کے مطابق اس حالت میں دعوی دین کا دعوی نہ ہوگا، الا یہ کہ وہ ہلاک ہوگیا ہو، لہذا اگر وہ ہلاک ہوگیا ہو تو اس کا علم اس کی قیمت ذکر کرنے سے ہوگا جیسا کہ گذر چکا، ورنہ تو اس کی طرف اشارہ کئے بغیر وہ معلوم نہ ہوسکے گا۔

اور جمہور کے نزدیک ذوات القیم اعیان ذمہ میں اس وقت ثابت ہوں گے جبکہ وہ ایسی چیز ہوں جو اپنے اوصاف سے منضبط ہوجائیں تو اس وقت اس کے ان اوصاف کے ذکر کرنے سے وہ معلوم ہوں گی جن سے ان اشیاء کا انضباط ہوجاتا ہے، اور یہ وہ اوصاف ہیں جن کا ذکر عقد سلم میں ضروری ہوتا ہے [3]۔

دعوائے دین میں سبب استحقاق کا علم:

۵۲- دعوائے دین میں سبب استحقاق کا ذکر ضروری ہونے میں فقہاء

---

(۱) البحر الرائق ۷/ ۱۹۵، تنویر الابصار، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۴۷۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۳۰، ۱۳۱، التاج والاکلیل ۶/ ۱۲۴، الخرشی ۷/ ۱۵۴، تہذیب الفروق ۴/ ۱۱۴، ۱۱۵۔

(۳) العقد المنظم للحکام ۲/ ۱۹۸۔

(۴) المہذب ۲/ ۳۱۱، الحاوی الکبیر ج ۱۳ ق ۴۳، ل ۱۴۹، الف، منتہی الارادات قسم دوم ص ۵۹۲، شرح المنتہی ۴/ ۲۷۶، ۲۷۷، کشاف القناع ۴/ ۲۰۴۔

(۱) الفروق ۴/ ۷۲، منتہی الارادات ۲/ ۵۹۴، جواہر العقود ۲/ ۴۹۹۔

(۲) الہدایہ مع تکملۃ فتح القدیر ۶/ ۱۴۱، تنویر الابصار والدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۴۷، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۰۵ طبع ۱۳۰۱ھ، المہذب ۲/ ۳۱۱، المنہاج وشرح المحلی وحاشیۃ القلیوبی وحاشیہ عمیرہ ۴/ ۲۳۶، ۷/ ۲۳، المغنی ۹/ ۸۵۔

(۳) الفروق ۴/ ۷۲، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۰۵ طبع ۱۳۰۱ھ، فتح المعین واعانۃ الطالبین ۴/ ۲۴۱، ترشیح المستفیدین ص ۴۰۷، ۴۰۸، المغنی ۹/ ۸۴، ۸۵، منتہی

کرام کی رائیں مختلف ہیں جو درج ذیل ہیں:

الف - اکثر فقہاء حنفیہ اور اکثر فقہاء مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ دعوائے دین میں سبب استحقاق کا ذکر ضروری ہے، اور مدعی پر یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ یہ دین مدعا علیہ کے ذمہ کس وجہ سے لازم ہوا ہے، کیا وہ قرض ہے یا عقد ہے یا ہلاک کرنے کی وجہ سے یا اس کے علاوہ اور کوئی سبب شرعی ہے [۱]، اور اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کسی بھی دین کے ذمہ میں ثابت ہونے کے لئے کسی سبب شرعی کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ اصل یہ ہے کہ ذمے دین سے بری ہیں، تو جب ہر دین کے لئے کسی سبب کا ہونا ضروری ہے، تو دین کے دعویٰ کرنے والے پر اس کے سبب کا بیان کرنا ضروری ہے، کیونکہ مختلف اسباب کے مختلف احکام ہوتے ہیں، لہذا اگر سبب مثلاً عقد سلم ہو تو اس کے لئے مقام ادائے گی کا بیان کرنا ضروری ہے، اور قبضہ سے قبل اس کو بدلنا جائز نہیں، بخلاف اس کے کہ دین مبیع کا ثمن ہو تو اس کو قبضہ سے قبل بدلنا جائز ہے اور اس کے لئے مقام ادائیگی کا بیان کرنا ضروری نہیں [۲]، اور دوسرا پہلو یہ ہے کہ کبھی کبھی سبب باطل ہوتا ہے مثلاً دین شراب اور خنزیر کی قیمت ہو یا جوے بازی وغیرہ کے نتیجہ میں ہو، لہذا اس کے ذکر کی ضرورت ہے تاکہ اس کو پہچانا جا سکے، تیسرا پہلو یہ ہے کہ دعوائے دین میں بعض اسباب قابل اعتماد نہیں ہوتے، مثلاً کوئی شخص کسی دوسرے شخص پر دعوائے دین کرتے ہوئے یہ کہے کہ یہ ہم دونوں کے درمیان حساب کا نتیجہ ہے، یا اس نے اس کے لئے دین کا اقرار کیا ہے، لہذا وہ اس کے اقرار کرنے کی وجہ سے دعوی کر رہا ہے [۳]۔

ب - بعض حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ دعوائے دین میں سبب استحقاق کا ذکر ضروری نہیں، مگر جبکہ دعویٰ کی گئی چیز ان سکوں میں سے ہو جن کا رواج ختم ہو گیا [۱]۔ اسی طرح ذوات الامثال میں سے ہو۔

(اسی طرح جبکہ) عورت اپنے شوہر کے ترکہ میں دعوائے دین کرے (تو سبب استحقاق کا ذکر ضروری ہے) اس لئے کہ بسا اوقات اس کا یہ گمان ہوتا ہے کہ نفقہ تمام حالات میں دین واجب کرنے کا سبب ہے، جبکہ شوہر کی وفات کے بعد یہ سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا [۲]، اور ان احوال کے علاوہ میں ذکر سبب کے ضروری نہ ہونے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ کبھی کبھی مدعی سبب ذکر کرنے سے شرماتا ہے، لہذا جائز نہیں کہ اس کو تنگی میں ڈالا جائے، اور اس وجہ سے بھی کہ بعض اسباب ایسے ہیں جن کا بیان ممکن ہی نہیں، جن کی صورت یہ ہے کہ دین کی دستاویز مدعی کی طرف اس کے مورث سے منتقل ہو کر آئی ہو، اور دستاویز میں سبب دین کا تذکرہ نہ ہوا ور نہ ہی مدعی اس کو جانتا ہے۔

ج - شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ دعوائے دین صحیح ہے خواہ مدعی استحقاق دین کا سبب بیان کرے یا نہ کرے [۳] اور ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اسباب ملک مختلف جہات سے ہوتے ہیں جن کی تعداد زیادہ ہے، مثلاً وراثت، خریداری، ہبہ اور وصیت وغیرہ، اس لئے اسباب کی کثرت اور ان کے اختلاف کی وجہ سے اسباب کا ذکر واجب نہ ہوگا [۴]۔

دعوائے عقد میں دعویٰ کی گئی چیز کو معلوم کرنے کا طریقہ:

۵۳ - دعوائے عقد کی صحت کے لئے عقد کی شرطوں کو ذکر کرنا واجب

= الارادات قسم اول ۳۹۱، کشاف القناع ۴/ ۲۰۴۔

(۱) البحر الرائق ۷/ ۱۹۵، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۰۴ طبع ۱۳۰۱ھ، الخرشی، حاشیۃ العدوی ۷/ ۱۵۴، تہذیب الفروق ۴/ ۱۱۵۔

(۲) جامع الفصولین ۱/ ۷۳۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳، جامع الفصولین ۱/ ۸۴۔

(۱) جامع الفصولین ۱/ ۷۶۔

(۲) قرۃ عیون الاخیار ۱/ ۳۹۹۔

(۳) المہذب ۲/ ۳۱۱، اعانۃ الطالبین ۴/ ۲۴۳، منتہی الارادات قسم دوم ص ۵۹۲۔

(۴) المہذب ۲/ ۳۱۱، الحادی الکبیر ج ۱۳ ق ۷۴۹۔

ہے یا نہیں اس میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں:

الف-حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ دعویٰ میں ہر اس سبب کی شرطوں کا بیان ضروری ہے جس کی کثیر اور پیچیدہ شرطیں ہوں، لہذا دعوائے نکاح اور دعوائے سلم میں ان دونوں کی تمام شرطوں کا تفصیلی تذکرہ ضروری ہے [1] اور بعض حضرات نے دعوائے عقد میں رغبت اور رضامندی کا تذکرہ بھی ضروری قرار دیا ہے، مگر دوسرے لوگوں نے اس سے اختلاف کیا ہے، اس لئے کہ (اس سلسلے میں) لوگوں کے درمیان ظاہر رضامندی ہی ہے، اور جبر واکراہ شاذ ونادر ہے جس کا کوئی حکم نہیں [2]۔

ب-مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ دعوائے عقد میں شرائط عقد کا تذکرہ ضروری نہیں، کیونکہ مسلمانوں کے معاملات بظاہر درست ہوتے ہیں، لہذا دعوی کو عقد صحیح پر محمول کیا جائے گا [3]۔

ج-شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ دعوائے عقد میں اس کے شرائط کا ذکر ضروری نہیں، ہاں اگر دعوائے نکاح ہو تو انہوں نے ضروری قرار دیا ہے کہ وہ یہ ذکر کرے کہ اس نے دو گواہوں اور ولی کی موجودگی میں اور عورت کی رضامندی سے نکاح کیا ہے، اور یہ قول امام شافعی سے منقول ہے، اور شافعیہ نے اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ نکاح میں غلط فیصلہ سے فوت ہونے والی چیز کا عوض نہیں ہوسکتا ہے بخلاف دوسرے عقود کے، کہ اس میں نزاکت کم ہے، لہذا اس کا دعوی دعوائے قتل کے مشابہ ہوگیا، جس کے شرائط کا ذکر بالاتفاق ضروری ہے [4]، ان حضرات نے یہ بھی دلیل دی ہے کہ دوسرے کسی بھی عقد کے مقابلہ میں عقد نکاح میں اختلاف زیادہ ہے، اور اس طرح بھی (استدلال کیا ہے) کہ تمام عقود میں سے عقد نکاح کو رسول اللہ ﷺ نے بطور خاص ذکر فرمایا ہے چنانچہ آپ نے ارشاد فرمایا: "لانكاح إلا بولي وشاهدي عدل" [1] (یعنی ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح ہوتا ہی نہیں)، اور اگر یہ تخصیص نہ ہوتی تو دوسرے عقود کی طرح یہ بھی ہوتا، مگر بعض علماء شافعیہ نے اس کو استحباب پر محمول کیا ہے [2]۔

د-حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ کوئی بھی عقد ہو اس کے دعویٰ میں عقد کی شرطوں کا ذکر ضروری ہے، اور ان حضرات نے عقد نکاح اور اس کے علاوہ دوسرے عقود کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے، اور وہ عقد جس کی شرطیں زیادہ ہوں اور وہ عقد جس کی شرطیں کم ہوں ان دونوں کے درمیان بھی کوئی فرق نہیں کیا ہے [3]۔

جرائم کے دعووں میں سبب کا ذکر:

۵۴- دعوائے جرائم میں سبب کا ذکر باتفاق فقہاء ضروری ہے، مثلاً دعوائے قتل میں قتل کا ذکر ضروری ہے، اور یہ بھی کہ جان بوجھ کر قتل کیا ہے یا غلطی سے، ورنہ دعوی صحیح نہ ہوگا، یہاں تک کہ صاحب دعوی اس کو درست کر دے، اور اس کا سبب یہ ہے کہ قتل اور دوسری جنایات کے ذریعہ فوت ہونے والی چیز کا عوض واجب نہیں ہوتا، اور بسا اوقات ایسا فیصلہ کیا جاتا ہے کہ اس فیصلہ کے بعد اس کو واپس لینا ممکن نہیں ہوتا، اور اس وجہ سے بھی کہ ان دعووں میں صادر ہونے والے احکام کا تعلق ان بنیادی اصول سے ہے جن کی حفاظت کے

---

(۱) البحر الرائق ۷/ ۱۹۵، معین الحکام رص ۵۵، ۵۶۔

(۲) البحر الرائق ۷/ ۲۰۲، قرۃ عیون الاخیار ۱/ ۳۹۹۔

(۳) الفروق ۴/ ۷۳۔

(۴) تحفۃ المحتاج وحاشیۃ الشروانی ۱۰/ ۲۹۹، فتح المعین وإعانۃ الطالبین ۴/ ۲۴۳، المہذب ۲/ ۳۱۱، المنہاج مع شرح المحلی وحاشیہ عمیرہ ۴/ ۳۳۶، ۳۳۷۔

(۱) حدیث: "لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل" کی روایت بیہقی (۷/ ۱۲۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۲) الحاوی الکبیر ج ۱۳ ق ۴۹ ب، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۳۔

(۳) منتہی الارادات قسم دوم رص ۵۸۳، غایۃ المنتہی ۳/ ۴۴۹۔

لئے اسلام آیا ہے، یعنی دین، نفس، عقل، نسل اور مال کی حفاظت، لہذا ان کے معاملہ میں لا پرواہی برتنا جائز نہیں ہوگا، اور اس وجہ سے کہ حدود اور قصاص شبہ سے ختم ہوجاتے ہیں، اور ان کے دعوی میں تفصیل بیان نہ کرنا شبہ کو جنم دیتا ہے، لہذا وہ مقبول نہ ہوگا (۱)۔

اور دعوائے وراثت میں وراثت کا سبب ذکر کرنا ضروری ہے، لہذا وہ یہ ذکر کرے کہ وہ کس وجہ سے میت کی وراثت کا مستحق ہے (۲)۔

معلوم ہونے کی شرط سے استثناءات:

۵۵ - چونکہ دعوی میں دعویٰ کی گئی چیز کے جاننے کی شرط دعویٰ کے مشروع ہونے کے مقصد (یعنی جھگڑے کو ختم کرنا) کو بروئے کار لانے اور حق کو لازم کرنے کے لئے ہے۔ اس لئے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ یہ شرط ہر اس جگہ ضروری نہیں جہاں اس کے بغیر ہی وہ مقصد حاصل ہوجائے، اور یہ بہت سے استثناءات میں ہوتا ہے، اور ان میں سے بعض حضرات نے ان استثناءات کے لئے کچھ ضابطے مقرر کرنے کی کوشش کی ہے، مگر ان میں سے اکثر میں اختلاف ہے۔ بعض وہ مسائل جن میں شئ مجہول کا دعوی صحیح ہوتا ہے نیچے عنقریب آرہے ہیں:

۱ - ابن رجب حنبلی نے ان چیزوں کا ضابطہ ذکر کیا ہے جن میں مجہول کا دعویٰ صحیح ہوتا ہے۔ ایک ضابطہ ذکر کیا ہے جس سے شئ مجہول کا دعوی صحیح ہو جاتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ جب وہ چیز جس کا دعوی کیا جائے ایسی چیز ہو جس پر ان دونوں کے درمیان عقد کا واقع ہونا صحیح ہو تو شئ مجہول کا دعوی اس صورت میں مقبول ہوگا، جیسے وصیت، اس لئے کہ جب یہ صحیح ہے کہ جس چیز کی وصیت کی جارہی ہے وہ مجہول ہو، تو اس طرح شئ مجہول کی وصیت کا دعوی بھی صحیح ہوگا (۱)۔

۲ - بعض شافعیہ نے کہا کہ شئ مجہول کا دعوی اس وقت صحیح ہوگا جبکہ اس میں مطلوب چیز قاضی کے متعین کرنے پر موقوف ہو مثلاً نفقہ، حضانت کی اجرت اور اجرت مثلی وغیرہ (۲)۔

۳ - اور مالکیہ کہتے ہیں کہ جب مدعی کے پاس دعویٰ کی گئی چیز سے ناواقف ہونے کا کوئی عذر ہو تو اس کا دعویٰ قبول کیا جائے گا، اس کی مثال یہ ہے کہ جس وقف کے مستحقین زیادہ ہوں اس میں کوئی شخص کسی حصہ کا دعویٰ کرے تو وہ معذور ہوگا کیونکہ تقسیم اوقاف کی کیفیت سے ناواقفیت عام بات ہے (۳)۔

۴ - حنفیہ، مالکیہ، بعض شافعیہ اور اکثر حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مجہول چیز کے اقرار کا دعویٰ درست ہے، کیونکہ اقرار کسی شئ کے اپنے ذمہ میں واجب ہونے کی خبر دینا ہے، لہذا اس کے مجہول ہونے کے باوجود اس کا دعوی کرنا جائز ہوگا، اور مدعا علیہ کے ذمہ یہ ضروری ہے کہ وہ اس چیز کی وضاحت کرے جس کے واجب ہونے کی خبر دی ہے۔

بعض شافعیہ نے مجہول چیز کی وصیت کے دعویٰ پر اس کو قیاس کیا ہے (۴)۔

۵ - اور حالت غصب میں شئ مجہول کا دعوی صحیح ہے، یہ رائے حنفیہ کی ہے اور بعض علماء شافعیہ کی بھی، اور یہ اس لئے کہ انسان کبھی اپنے مال مغصوب کی قیمت کو نہیں جانتا، کیونکہ بیشتر غصب کا حادثہ

---

(۱) الفروق ۴/ ۷۲، منتہی الارادات قسم دوم رص ۵۹۴، جواہر العقود ۲/ ۴۹۹۔

(۲) منتہی الإرادات قسم دوم رص ۵۹۴، کشف المخدرات رص ۵۱۰۔

(۱) القواعد رص ۳۳۲، ۳۳۳، اور مغنی میں بھی اس کے قریب موجود ہے ۹/ ۸۴، ۸۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۹ طبع الحلبی ۱۳۷۷ھ، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۲۹۵۔

(۳) الفروق ۴/ ۷۳۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۴۵، تہذیب الفروق ۴/ ۱۱۶، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۲۹۵، المغنی ۹/ ۸۴، ۸۵، منتہی الارادات قسم دوم رص ۵۹۲۔

اس طور پر ہوتا ہے کہ گواہ غصب کی ہوئی چیز کو ٹھیک سے نہیں دیکھ پائے اور کہتے ہیں: ہم نے فلاں کو فلاں کا مال غصب کرتے ہوئے دیکھا ہے مگر ہم کو اس چھینے ہوئے مال کی قیمت معلوم نہیں، لہذا اسے قبول کرلیا جائے گا[۱]۔

دوسری شرط:

۵۶- یہ ہے کہ جس چیز کا دعویٰ کیا جائے وہ ثبوت کا احتمال رکھتی ہو:

فقہاء کرام کی رائے یہ ہے کہ جس چیز کا ثبوت عرف وعادت کے اعتبار سے محال ہو اس کا دعویٰ صحیح نہیں، مثلاً کوئی شخص کسی ایسے شخص کو اپنا لڑکا ہونے کا دعوی کرے جو عمر کے اعتبار سے اس سے بڑا ہو یا اس کے برابر ہو، یا جیسے کوئی شخص کسی ایسے شخص کے خلاف اپنے مال غصب کرنے کا دعویدار ہو جو صلاح وتقوی کے اعتبار سے معروف ومشہور ہو، یا کوئی بازاری شخص کسی خلیفہ یا بڑے بادشاہ کے خلاف یہ دعوی کرے کہ اس نے اس کو اپنے گھر میں جھاڑو دینے یا اپنے جانور کی دیکھ ریکھ کے لئے اجیر بنایا ہے، اورعز الدین بن عبدالسلام نے امام شافعی سے آخری مثال میں دعوی قبول ہونے کا قول نقل کیا ہے، مگر ان کے بعض اصحاب نے اس قول کے بارے میں ابن عبدالسلام سے اختلاف کیا ہے۔

اور دعویٰ کی گئی چیز کے عرف وعادت کے اعتبار سے ثبوت کا احتمال رکھنے کے واجب ہونے پر فقہاء نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے درج ذیل آیت میں عرف کا اعتبار کیا ہے: "**خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين**" (درگزر اختیار کیجئے اور عرف کا حکم دیتے رہئے اور جاہلوں سے کنارہ کش ہوجایا کیجئے)۔

عبداللہ ابن مسعودؓ سے موقوفاً مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**ما رأى المسلمون حسنا فهو عند الله حسن، وما رأوا سيئا فهو عند الله سيیء**"[۱] (جسے مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ تعالی کے نزدیک اچھا ہے اور جس کو برا سمجھیں وہ اللہ تعالی کے نزدیک برا ہے)، اس میں مسلمانوں کے درمیان رائج عرف کے واجب الاعتبار ہونے کی دعوت ہے، کیونکہ مسلمان ایسی ہی چیز پر متفق ہوں گے جس کو اللہ تعال پسند فرماتے ہیں۔

اور مالکیہ کی رائے ہے کہ دعوی کی سماعت اس وقت بھی کی جائے گی جبکہ فریقین کے درمیان پہلے آپس میں کوئی لین دین اور شرکت نہ ہو، اگر مدعی نے گواہ پیش کردیا تو وہ جس چیز کا دعویدار ہے اس کا فیصلہ اس کے حق میں کردیا جائے گا، اور اگر گواہ پیش نہ کرسکے تو اسے اپنے فریق مخالف سے قسم لینے کا اختیار نہیں، لہذا ان حضرات کے نزدیک بینہ نہ ہونے کی صورت میں فریق مخالف سے قسم لینے کے لئے شرط یہ ہے کہ پہلے سے لین دین اور شرکت رہی ہو، یہ امام مالک اور ان کے عام اصحاب کی رائے کے مطابق ہے اور یہی مذہب مشہور ہے، اور حنابلہ میں سے ابن القیم کا قول بھی یہی ہے۔

مگر مالکیہ کا مذہب معتمد یہ ہے کہ قسم لینے کے استحقاق کے لئے شرکت کا ثبوت شرط نہیں ہے، اور یہ ابن نافع کا بھی قول ہے، کیونکہ اسی پر عمل جاری ہے، اور یہ معلوم ہے کہ جس چیز کا عمل جاری ہو وہ مذہب مشہور پر مقدم ہوگا اگر مذہب کا مشہور قول اس کے مخالف ہو[۲]۔

---

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۴۴، ۵۴۵، ادب القضاء للغزی ق ۲ ب، ۱۳ الف۔

(۱) حدیث: "ما رأى المسلمون حسنا فهو عند الله حسن، ومارأوا سيئا فهو عند الله سيئ......" کی روایت احمد نے اپنی مسند (۱/ ۳۷۹ طبع المیمنیہ) میں کی ہے اور سخاوی نے مقاصد حسنہ (ص ۳۶۷ طبع الخانجی) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۵۴۴، ۵۴۵، ادب القضاء للغزی ق ۲، ب، ۳ الف، بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۴، البحر الرائق ۷/ ۱۹۲، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۲۹،

تیسری شرط:

۵۷- یہ ہے کہ دعوی کی گئی چیز یا توحق ہو یا حق میں نفع بخش ہو، اور یہ کہ یہ حق فریق مخالف کی ضرر رسانی سے دوچار ہوا ہو[۱]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے دعوی میں یہ شرط ہے کہ بے کار اور عبث نہ ہو[۲] مالکیہ نے اس شرط کے لئے جو تعبیر اختیار کی ہے وہ ماقبل میں پیش کردہ تعبیر سے قریب ہے، چنانچہ انہوں نے دعوی میں یہ شرط لگائی ہے کہ دعوی صحیح مقصد والا ہو جس کی صورت یہ ہے کہ اس پر ایسا نفع مرتب ہو جس کا شریعت نے اعتبار کیا ہے[۳] اور شافعیہ اور حنابلہ کے جزئیات بھی اس پر دلالت کرتے ہیں۔

دعوی میں اس شرط کے متحقق ہونے کے لئے علماء مالکیہ نے ایک عمومی قاعدہ وضع کیا ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا: اس شرط کا تحقق اس وقت ہوگا، جبکہ دعویٰ کی گئی چیز ایسی چیز ہو جس سے فریق مخالف کے اقرار کی صورت میں مدعی نفع اندوز ہو سکے[۴]۔

اس شرط کی بنا پر مندرجہ ذیل حالات میں دعوی مسترد کر دیا جائے گا:

۱- جب دعویٰ کی گئی چیز کوئی حق نہ ہو، یا حق ہو لیکن ایسا حقیر ہو کہ عدالت کا اس میں مشغول ہونا مناسب نہ ہو، پہلے کی مثال یہ ہے کہ کوئی عورت ہے جو ایک ایسے شخص کی بیوی ہونے کا دعوی کرے جو مر چکا ہو، اور وہ اپنے دعوی میں کسی دوسرے حق مثلا وراثت اور مہر موجل کا مطالبہ نہ کرے، یا جیسے وہ شخص جو کسی مردہ شخص کے ساتھ نسب کے لاحق کرنے کا مطالبہ کرے، اور کسی دوسرے حق مثلا وراثت وغیرہ کا مطالبہ نہ کرے۔

اور دوسرے کی مثال یہ ہے کہ مدعی اپنے دعوی میں گیہوں یا جو کے ایک دانہ وغیرہ معمولی اشیاء کا مطالبہ کرے۔

۲- دعوی کردہ حق شخص مدعی کے ساتھ مخصوص نہ ہو بلکہ اس کے غیر کی طرف بھی لوٹتا ہو اور یہ مدعی صاحب حق کا نائب نہ ہو۔

۳- اور جس حق کو مدعی اپنے دعوی کے ذریعہ طلب کر رہا ہے اس میں کوئی دوسرا شخص اس کے ساتھ جھگڑنے والا نہ ہو، مثلاً ایک شخص قاضی کی خدمت میں دعوی پیش کرتے ہوئے اپنے لئے اس مکان کا فیصلہ کئے جانے کا مطالبہ کرے جس میں وہ رہائش پذیر ہے اور کوئی دوسرا شخص اس میں اس سے منازعت نہیں کر رہا ہے۔

اور اس شرط کی بنیاد پر فقہاء نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ صحت دعوی کے لئے ضروری ہے کہ ثبوت دعوی کو مان لینے کی صورت میں مدعا علیہ پر کوئی چیز لازم ہو جائے[۱] یہی وجہ ہے کہ ایسی چیز کا دعویٰ صحیح نہیں ہوگا جس میں مدعا علیہ کو اختیار دیا گیا ہو، لہذا جو حضرات قبضہ سے پہلے ہبہ کو لازم قرار نہیں دیتے ان کے نزدیک ایسے ہبہ کا دعوی صحیح نہیں ہے جس میں قبضہ نہ ہو، اسی طرح وہ وکالت جس میں وکیل کوئی اجرت نہ لے، اسی طرح وعدہ کرنے کا دعوی اور موصی کے خلاف وصیت کا دعوی اس صورت میں کہ جس میں وصیت سے رجوع جائز ہو صحیح نہیں ہوگا۔

دین موجل کے دعوی میں فقہاء کا اختلاف ہے:

مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا قول راجح اور حنابلہ کے دو قولوں میں

= ۲/ ۱۵۳، تہذیب الفروق ۴/ ۱۱۷، ۱۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۴۵، ۱۴۶، الفروق ۴/ ۸۱، الحاوی الکبیر ۱۳، ق ۴۶ الف، الطرق الحکمیہ رص ۹۷، ۹۸۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۵۰۷، ۵۰۸۔

(۲) المجانی الزہریہ علی الفواکہ البدریہ رص ۱۰۷، قرۃ عیون الاخیار ۱/ ۳۸۱۔

(۳) الفروق ۴/ ۷۲، ۱۱۷۔

(۴) الفروق ۴/ ۷۲، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۲۶، ۱۲۷۔

---

(۱) تنویر الأبصار مع قرۃ عیون الأخیار ۱/ ۳۸۱، الہدایہ وتکملہ فتح القدیر ۶/ ۱۳۷، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۲، مواہب الجلیل ۶/ ۱۲۵، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۲۶، الوجیز للغزالی ۲/ ۲۶۱، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۲۹۶، الفروع ۳/ ۸۱۰۔

سے ایک یہ ہے کہ ایسا دعوی صحیح نہیں [۱]، اور یہ اس لئے کہ دین موجل فی الحال لازم نہیں، تو اس کا دعوی کرنا گویا ایسی چیز کو طلب کرنا ہوگا جو گواہ پیش کرتے وقت لازم نہیں، لہذا وقت مقررہ کے آنے سے قبل یہ دعویٰ مفید نہ ہوگا [۲]۔

شافعیہ نے اس سے بعض حالات کو مستثنی کرتے ہوئے ان میں دین مؤجل کے دعویٰ کو قبول کیا ہے، ان حالات میں سے ایک یہ ہے کہ دعویٰ کے ذریعہ جو دین مطلوب ہے اس میں سے بعض کی ادائیگی کا وقت آچکا ہو تو پورے دین کا دعویٰ صحیح ہوگا، اس شرط کے ساتھ کہ مقررہ مدت کی رعایت اس جز میں کی جائے گی جس کی ادائیگی کا وقت ابھی نہیں آیا ہے [۳] اور انہی میں سے ایک صورت یہ ہے کہ صاحب دین تنگ دست مدیون کے خلاف دعوی کرے اور اپنے دعوی سے دین کو ثابت کرنے کا ارادہ رکھے، تاکہ مدیون کے مال دار ہوجانے کے بعد اس سے دین کا مطالبہ کرے [۴]۔

حنفیہ کا مسلک، شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ دین موجل کا دعوی جائز ہے، جبکہ دعویٰ کا مقصد شواہد وثبوت کو ضائع ہونے سے بچاتا ہو، اور یہ بطور استحسان ہے، کیونکہ قیاس یہ ہے کہ جو حق ابھی لازم نہیں اس کا دعوی صحیح نہ ہو، اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بطور احتیاط لوگوں کو اپنے حقوق موجل کو محفوظ کرنے کی ضرورت

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۳۷، ۱۳۸، شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۳۳۷، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۳۰۲، غایۃ المنتہی ۳/ ۴۴۸، الروض الندی شرح کافی المبتدی ص ۵۱۲، کشاف القناع ۴/ ۳۰۲۔

(۲) ترشیح المستفیدین ص ۴۰۸، کشاف القناع ۶/ ۲۷۷ (مطبعۃ انصار السنۃ المحمدیہ ۱۹۴۸ء)۔

(۳) الحاوی الکبیر ج ۱۳ ق ۴۴ الف، ادب القضا لابن ابی الدم ق ۲۶ الف، حاشیہ عمیرہ ۴/ ۳۳۷۔

(۴) تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۳۰۲، ۳۰۳۔

ہے، کیونکہ بسا اوقات شہادتیں فوت ہوجاتی ہیں [۱]۔

اور شرط سابق کی بنیاد پر جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ایسا دعوی صحیح نہیں جس کا نام قطع نزاع کا دعوی رکھا جاتا ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کسی دوسرے شخص کے خلاف یہ دعوی کرے کہ دوسرا شخص یہ دعوی کرتا ہے کہ اس کا حق مجھ پر ہے، اور وہ وقتاً فوقتاً اس حق کے استعمال کی دھمکی دیتا رہتا ہے، تو وہ مجبور ہوکر قاضی کی عدالت میں یہ مطالبہ کرے کہ دعوی کرنے والے کو حاضر کرایا جائے اور اپنا دعویٰ اور اس کے ثبوت پیش کرنے کا مکلّف بنایا جائے تاکہ یہ شخص اس دعویٰ کے جھوٹا ہونے پر دلیل پیش کرسکے، اور ان غلط دعووں پر روک لگانے کے فیصلہ کا مطالبہ کرے [۲]۔

دعوی پر مرتب ہونے والے اثرات:

جب پورے شرائط کے ساتھ دعوی پیش کردیا جائے، تو اس پر تین قسم کے آثار مرتب ہوں گے: قاضی کا اس پر غور وفکر کرنا، فریق مخالف کا حاضر ہونا اور دعویٰ کا جواب دینا، اور اس سب کی تفصیل درج ذیل ہے:

اول- دعویٰ پر غور وخوض:

۵۸- جب قاضی کی عدالت میں دعوی پیش کیا جائے تو وہ اس پر غور وفکر کرنے اور دونوں فریقوں کے درمیان فیصلہ کرنے کا مکلّف ہے اور اس کے لئے اس سے گریز جائز نہیں، کیونکہ لوگوں کے مقدمات کا فیصلہ کرنا اس پر فرض ہے، اس لئے کہ یہ احقاق حق اور رفع

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۹۹، الوجیز فی فقہ مذہب الامام الشافعی ۲/ ۲۶۲، غایۃ المنتہی ۳/ ۴۴۸، نیل المآرب ۲/ ۱۴۳۔

(۲) البحر الرائق ۷/ ۱۹۴، الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۵۰۷، کشاف القناع ۴/ ۱۹۵۔

ظلم ہے، اور ظلم کو فوراً ختم کرنا قاضی پر واجب ہے[۱]۔

اور قاضی کی خدمت میں پیش کئے ہوئے دعوی پر غور وفکر کے دوران اس کے لئے ان بنیادی اور اصولی باتوں کی رعایت کرنا مناسب ہے جس کی طرف فقہاء نے اشارہ کیا ہے، ان میں سے بعض واجب اور بعض مستحب ہیں، اس کی تفصیل ''قضاء'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

دوم - فریق مخالف کا حاضر ہونا:

۵۹ - جب مدعی بذریعہ عدالت اپنے حق کا مطالبہ کرنا چاہے، تو دوراہوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرے گا۔

اول: یہ ہے کہ اولا مدعی فریق مخالف کی طرف متوجہ ہو اور اس سے مطالبہ کرے کہ وہ اس کے ساتھ قاضی کی عدالت میں چلے۔

دوم: یہ ہے کہ وہ بذات خود قاضی کی عدالت میں حاضر ہو کر دعوی پیش کرے، اور عدالتی کارروائی کے لئے اپنے فریق مخالف کے حاضر کئے جانے اور مقدمہ پر غور وفکر کرنے کا مطالبہ کرے۔

مدعی اگر راہ اول اختیار کرے تو اس کے لئے مناسب ہے کہ وہ اپنے فریق مخالف کو انتہائی نرم انداز اور میٹھی گفتگو کے ذریعہ قاضی کی مجلس میں حاضر ہونے کی دعوت دے، اور اصل یہ ہے کہ اس کو قبول کرنا اور اس میں تاخیر نہ کرنا مدعا علیہ پر واجب ہے[۲] اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''وَإِذَا دُعُوْا اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ اِذَا فَرِيْقٌ مِّنْهُمْ مُّعْرِضُوْنَ، وَاِنْ يَّكُنْ لَّهُمُ الْحَقُّ يَاْتُوْا اِلَيْهِ مُذْعِنِيْنَ، اَفِىْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ اَمِ ارْتَابُوْا اَمْ يَخَافُوْنَ اَنْ يَّحِيْفَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُوْلُهٗ بَلْ اُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ، اِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذَا دُعُوْا اِلَى اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ اَنْ يَّقُوْلُوْا سَمِعْنَا وَاَطَعْنَا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ''[۱] (جب یہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف بلائے جاتے ہیں کہ (رسول) ان کے درمیان فیصلہ کردیں تو ان میں ایک گروہ پہلوتہی کرتا ہے، اور اگر ان کا حق (نکلتا ہوتا) ہے تو (رسول) کی طرف سر تسلیم خم آجاتے ہیں، آیا ان کے دلوں میں مرض ہے یا شک میں پڑے ہوئے ہیں یا ان کو یہ اندیشہ ہے کہ اللہ اور اس کا رسول ان پر ظلم نہ کرنے لگیں (نہیں) بلکہ یہ لوگ تو خود ہی ظالم ہیں، ایمان والوں کا قول تو یہ ہے، جب وہ بلائے جاتے ہیں اللہ اور اس کے رسول کی طرف کہ (رسول) ان کے درمیان فیصلہ کردیں تو وہ کہہ اٹھتے ہیں کہ ہم نے سن لیا اور مان لیا، تو ایسے ہی لوگ تو فلاح یاب ہیں)۔

یہ آیات کریمہ دلالت کرتی ہیں کہ ہر مومن پر اس شخص کا جواب دینا ضروری ہے جو اس کو اللہ تعالی کی بھیجی ہوئی شریعت کی طرف فیصلہ کرانے کی دعوت دے، اور اس پر کہ جو شخص اس سے اعراض کرے وہ ظالم اور فاجر ہے[۲]۔

۶۰ - اور اگر مدعی دوسری راہ اختیار کرے یا اس کا فریق مخالف اس کے ساتھ مجلس قضا میں آنے سے انکار کردے تو اصل یہ ہے کہ اس کو حاضر کرانا قاضی کے لئے ضروری ہے، لیکن کیا صرف دعوی کی وجہ سے مدعا علیہ کا حاضر کرنا واجب ہے اس میں فقہاء کی کچھ تفصیل اور کچھ اختلاف ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک دو حالتوں میں فرق کیا جائے گا: (پہلی حالت): یہ ہے کہ مدعا علیہ مجلس قضا سے اتنا قریب ہو کہ قاضی جب اسے بلائے تو اس کے لئے اپنے گھر لوٹ کر رات گزارنا ممکن ہو سکے،

---

(۱) المبسوط ۱۶/ ۱۱۰، قواعد الاحکام ۲/ ۳۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۰۔

(۲) روضۃ القضاۃ للسمنانی ق ۳۲ ب، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۰۲، ادب القضاء لابن أبی الدم ق ۱۴ اب، کشاف القناع ۴/ ۱۹۲۔

(۱) سورۂ نور ۴۸، ۵۱۔

(۲) تفسیر ابن کثیر ۳/ ۲۹۸۔

اور (دوسری حالت): یہ ہے کہ وہ مجلس قضا سے اتنا دور ہو کہ جب وہ قاضی کے طلب کرنے پر حاضر ہو تو وہ اپنے گھر لوٹ کر رات گزار نہ سکے۔

پہلی حالت میں قاضی پر واجب ہے کہ وہ محض دعویٰ کی بنا پر مدعا علیہ کو طلب کرے، کیونکہ مظلوموں کو ظالموں سے انصاف دلانا اس کے بغیر ممکن نہیں۔

اور دوسری صورت میں صرف دعوی کی بنا پر قاضی کے لئے اس کو بلانا ضروری نہیں، البتہ جائز ہے، کیونکہ مجلس قضا میں حاضر ہونا بعض لوگوں کے لئے عیب کی بات ہے، اور کبھی کبھی دعوی سے مدعی کا مقصد صرف مدعا علیہ کو اذیت پہنچانا ہوتا ہے، مگر قاضی کے لئے فریق مخالف کو اس وقت بلانا ضروری ہے جبکہ مدعی کو یہ قدرت ہو کہ وہ گواہ پیش کر کے اپنے دعوی کو مضبوط کر سکے، جب مدعی نے ایسا کر لیا تو قاضی مدعا علیہ کو حاضر کیے جانے کا حکم دے، جب وہ حاضر ہو جائے تو فیصلہ کرنے کے لئے بینہ دوبارہ پیش کیا جائے گا، اور بعض حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ فریق مخالف کو بلانے کے لئے مدعی سے گواہ طلب نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کے دعوی کی صداقت کے لئے اس کی قسم پر اکتفا کیا جائے گا، لہذا وہ اگر قسم کھا لے تو قاضی فریق مخالف کو بلانے کا حکم دے، ورنہ نہیں (۱)۔

اور مالکیہ کے نزدیک قریب اور دور جگہ کے درمیان فرق کیا جائے گا، اور دوری کی حد ان کے نزدیک تین دن کی مسافت ہے، بہر حال جب جگہ قریب ہو تو قاضی کو چاہئے کہ محض دعوی کی بنیاد پر اس کو حاضر ہونے کا حکم دے، اگر وہ بلا عذر انکار کر دے، تو قاضی اس کو زبردستی بلائے، ہاں قاضی اس کو بلانے کا حکم نہیں دے گا مگر جبکہ مدعی کوئی ایسی وجہ پیش کرے جس کی بنیاد پر اس کو حاضر کرنا لازم ہو جائے، تو اگر وہ کوئی ایسی دلیل یا کوئی ایسی بات ظاہر کرے جو حاضری کو ضروری قرار دے تو مدعی کا مطالبہ مان لے (یعنی مدعا علیہ کو طلب کرے)، اور اگر وہ کوئی ایسی چیز ظاہر نہ کرے تو مدعا علیہ کو بلانے کا حکم نہ دے۔

اگر مطلوب (مدعا علیہ) مجلس قضا سے دور ہو جو مسافت قصر سے زیادہ ہو تو اس کو بلانا ضروری نہیں، اور مالکیہ دور والے غائب شخص کے خلاف فیصلہ کرنا جائز قرار دیتے ہیں، بشرطیکہ مدعی کے پاس گواہ موجود ہو، اگر اس کے پاس کوئی گواہ نہ ہو تو جس قاضی کے پاس دعوی پیش کیا گیا ہے وہ مدعا علیہ کے قاضی کے پاس ایک خط لکھے جس میں اس سے طلب کرے کہ وہ مدعا علیہ سے جواب طلب کرے، پھر جو دلائل وہ پیش کرے اس کو ریکارڈ کر کے اس کی طرف بھیج دے، پھر مدعا علیہ کے قاضی کے پاس سے پہنچی ہوئی رپورٹ کی روشنی میں دعوی پر غور وفکر کرے، ان میں سے بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ اگر مدعی کے ساتھ اس کے دعوی کا گواہ موجود ہو تو مدعا علیہ کے پاس قاضی خط لکھے کہ یا وہ خود آجائے یا اپنے فریق کو رضامند کر لے (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک شہر میں موجود فریق مخالف کو بلانا ضروری ہے، اسی طرح اگر فریق مخالف مجلس قضا سے اتنا قریب ہو کہ قاضی کے پاس آکر اسی دن اس کے لئے اپنے شہر لوٹنا ممکن ہو تو اسے طلب کرنا ضروری ہے، تاہم فریق مخالف کو بلانے کے لئے انہوں نے یہ ضروری قرار دیا ہے کہ مدعی کا جھوٹا ہونا معلوم نہ ہو، اور یہ کہ جس چیز کا دعویٰ کیا گیا ہے وہ عقلا یا عادۃ محال نہ ہو، اور یہ کہ مدعا علیہ ایسا کرایہ دار نہ ہو کہ اس کا حاضر ہونا حصول منفعت کو معطل بنا دے، ہاں اس وقت حاضر ہونا ضروری ہے جب اس کی مدت کرایہ ختم ہو جائے، اور

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴؍۴۲۰ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ۔

(۱) العقد المنظم للحکام ۲؍۱۹۹، القوانین الفقہیہ رص ۲۸۷، القول المرتضی ق ۳ ب۔

انہوں نے نقصان دہ معطل ہونے کو اس طرح منضبط کیا ہے کہ اتنا زمانہ ختم ہوجائے جو قابل اجرت ہو اگرچہ اجرت کم ہی ہو[1]۔

اور شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی طرح غائب کے خلاف فیصلہ کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں بشرطیکہ مدعی کے پاس مقبول گواہ ہو اور اس طرح دور والے غائب شخص کے خلاف دعوی کرنے والا شخص فریق مخالف کی حاضری کا مطالبہ کئے بغیر اس طریقہ کو اختیار کرسکتا ہے[2]۔

اور حنابلہ کا مسلک شافعیہ کی رائے کے قریب ہے: چنانچہ انہوں نے مجلس قضا سے نزدیک شخص اور دور شخص کے درمیان فرق کیا ہے کہ قریب والا محض دعوی کی وجہ سے حاضر کیا جائے گا اور مدعی سے اس کے مطالبہ کی تفصیل طلب نہیں کی جائے گی، اور نہ تصحیح دعوی کی شرطوں کو ذکر کرنے کا مطالبہ کیا جائے گا، اور دور والا شخص حاضر نہیں کیا جائے گا جب تک کہ مدعی اپنے دعوی کی تفصیل اور اس کے تمام شرائط بیان نہ کردے، تاہم ان کے کلام کا مقتضا یہ ہے کہ نزدیک والے شخص کے سلسلہ میں دعوی کے بعض شرائط کی تفصیل دریافت کرنا قاضی پر واجب ہے، لہذا دعویٰ کی گئی مطلوبہ چیز کے بارے میں دریافت کرے تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ وہ کوئی معمولی چیز ہے تو اس کی طرف توجہ نہ کی جائے، یا وہ معمولی چیز نہیں ہے۔ یہاں اس بات کا ذکر مناسب ہے کہ حنابلہ بھی ان لوگوں میں ہیں جنہوں نے غائب بعید شخص کے خلاف فیصلہ کرنا جائز قرار دیا ہے، اور اسی کی وجہ سے غائب بعید کے خلاف دعوی کرنے والا ایسا کرسکتا ہے کہ وہ اپنے فریق مخالف کی عدم موجودگی کے باوجود اس کے خلاف فیصلہ کا مطالبہ کرے اور اس کی حاضری کا مطالبہ نہ کرے، البتہ اس حالت میں یہ ضروری ہے کہ اس کے ساتھ اس چیز کا گواہ موجود ہو جس کا وہ دعوی کررہا ہے، اگر اس کے ساتھ کوئی گواہ موجود نہ ہو تو اس کے دعوی پر غور وفکر نہیں کیا جائے گا[1]۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۱۸۶، ۱۸۹۔

(۲) المہذب ۲/ ۳۰۵، شرح المحلی، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۸۔

مدعا علیہ کو حاضر کرنے کا طریقہ:

٦١ - اور اگر مدعا علیہ اپنے فریق مخالف کی دعوت کو قبول کر کے اس کے ساتھ مجلس قضا میں آجائے، تو اس وقت اس کو حاضر کرنے کے لئے کسی کارروائی کی کوئی ضرورت نہیں۔

اور اگر مدعی قاضی کے پاس آکر اس سے یہ کہے کہ میرا فلاں پر کچھ حق ہے، اور وہ مجھ سے چھپ کر اپنے گھر میں موجود ہے، وہ میرے ساتھ حاضر نہیں ہورہا ہے، تو قاضی دعوی میں غور وفکر کرے، اور مدعا علیہ کی جگہ دریافت کرے، اگر حالت ایسی ہو کہ مدعا علیہ کو حاضر کرنا مناسب ہو تو قاضی اس کو بلانے کا حکم کردے خواہ کسی خط کے ذریعہ ہو یا کسی قاصد کے ذریعہ[2]، پھر جب فریق مخالف کو یہ معلوم ہوجائے کہ اس کی حاضری مطلوب ہے تو دیانۃ اور قضاء اس پر حاضر ہونا واجب ہے، الا یہ کہ وہ کسی ایسے شخص کو وکیل بنادے جس سے وہ راضی ہو تاکہ مقدمہ میں وہ اس کی نیابت کرے، (تو خود اس کا حاضر ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ نائب کو بھیج دینا کافی ہے) ورنہ تو اگر مدعی نے یہ ثابت کردیا کہ اس نے سرکشی کی ہے، اور قاضی کے بلاوے کی خبر ملنے کے باوجود وہ نہیں آیا ہے، تو قاضی اس کے پاس اپنے کچھ معاونین کو بھیجے جو زبردستی اس کو پکڑ کرلے آئیں، اگر یہ لوگ اس کو پالیں اور وہ آنے سے گریزاں ہو[3] پھر جب مجلس قضا میں

(۱) کشاف القناع ۴/ ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۰۸، المغنی ۹/ ٦۱، ٦۳، غایۃ المنتہی ۳/ ۴۴۵۔

(۲) ادب القاضی للناصحی ق ۴ الف، العقد المنظم للحکام ۲/ ۱۹۹، المنہاج وشرح المحلی وحاشیۃ قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۱۳، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۱۸۹، المغنی ۹/ ٦۱، ٦۲، کشاف القناع ۴/ ۱۹۲۔

(۳) القوانین الفقہیہ ص ۲۸۷۔

آجائے اور اس کی سرکشی اور بلا عذر اس کے گریز کرنے پر دلیل قائم ہوجائے تو اس جیسے کے لئے جو سزا قاضی صاحب مناسب سمجھیں وہ جاری کردیں [1]، اور یہ اس لئے کہ اس نے دو واجبوں کی ادائیگی سے گریز کیا ہے: ایک یہ کہ اللہ تعالی کی شریعت کے ذریعہ فیصلہ کرانے سے گریز کیا ہے جبکہ اسے اس کے لئے بلایا گیا، اور دوسرے حاکم شرعی کی فرمانبرداری سے پہلو تہی کی، پھر جب قاضی کے معاونین اس کو حاضر کرنے سے عاجز آجائیں تو قاضی پولس کے ذمہ دار یا حاکم وقت کے پاس خبر بھیج دے، پھر اس کو حقیقت واقعہ بتادے تاکہ وہ اس کو حاضر کردے۔

سوم- جوابِ دعویٰ:

۶۲- جب مدعی اپنے دعوی کی درستگی کے تمام مطلوبہ شرائط پوری کردے تو مدعا علیہ پر اس کا جواب دینا ضروری ہوگا۔

اور جوابِ دعویٰ تصرف شرعی ہونے کے اعتبار سے مندرجہ ذیل شرائط کے ساتھ ہی صحیح ہوگا:

الف- جوابِ دعویٰ صراحت کے ساتھ یقینی الفاظ میں ہو، لہذا مدعی کے دعوی کے جواب میں مدعا علیہ کا یہ کہنا کہ (میں یہ گمان نہیں کرتا ہوں کہ اس کا میرے ذمہ کچھ ہے) صحیح نہ ہوگا [2]۔

ب- یہ کہ (جواب) دعوی کے مطابق ہو، اور یہ اس طرح کہ مدعی کے تمام مطالبات کا مدعا علیہ جواب دے، اور اس کے کسی جزء کا جواب دینے سے باز نہ رہے، بلکہ بعض فقہاء کا خیال یہ ہے کہ دعوی کی بہ نسبت اس کے جواب کا زیادہ عام ہونا مناسب نہیں، اس طور پر کہ وہ دعوی کو بھی شامل ہو اور اس کے علاوہ کو بھی، مثلاً یہ جواب دے کہ (آپ کا کوئی حق میری طرف نہیں ہے) اور دوسرے بعض فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ اس قسم کا جواب مقبول ہوگا، کیونکہ اس کے قول (لاحق لک) میں نکرہ نفی کے تحت ہے لہذا وہ عموم کا فائدہ دیتا ہے [1]۔

اور اسی طرح فقہاء نے فرمایا: مثلاً سو دینار کے دعوی کے جواب میں صرف یہ کہنا کہ آپ کا میرے ذمہ ایک سو نہیں ہے، کافی نہ ہوگا، یہاں تک کہ وہ یہ کہے "اور نہ اس میں سے کچھ بھی"، کیونکہ اس جملہ (اور نہ اس میں سے کچھ بھی) کے بغیر وہ اس کے ایک سو کے استحقاق کا انکار کرنے والا ہے، اس سے کم کا انکار نہیں کر رہا ہے، اور مدعی اس کے برخلاف ایک سو کے ایک ایک جز کے لازم ہونے کا دعوی کر رہا ہے، لہذا اس طرح اس کا جواب مدعی کے تمام مطالبات کو محیط نہ ہوگا، بلکہ اس کے ایک جزء کا جواب ہوگا اور باقی اجزا کے حق میں وہ جواب سے خاموش سمجھا جائے گا [2]۔

بلکہ بعض فقہاء حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جواب کا صریح ہونا ضروری ہے، لہذا اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے خلاف ایک دینار کا دعوی کرے اور مدعا علیہ یہ جواب دے کہ وہ مجھ پر ایک پیسے کا مستحق نہیں تو جواب مقبول نہ ہوگا، یہاں تک کہ وہ دینار کے تمام اجزاء کی نفی کی صراحت کردے [3]۔

اور حنابلہ کا قول ظاہر اس کے خلاف ہے، کیونکہ اس قسم کے جواب سے چھوٹے جز کی نفی صراحۃ اور باقی اجزاء کی نفی دلالۃ یا تقاضائے

---

(۱) ادب القاضی للناصحی ق ۴ الف، ادب القضاء لابن ابی الدم ق ۱۴ب، المغنی ۶۱/۹، ۶۲، کشاف القناع ۱۹۲/۴۔

(۲) معین الحکام رص ۱۶۴، ادب القضاء لابن ابی الدم ق ۳۰، ب، لب اللباب رص ۲۵۶۔

(۱) المہذب ۳۱۱/۲، المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۳۳۸/۴، لب اللباب رص ۲۵۶، کشاف القناع ۱۹۶/۴۔

(۲) غایۃ المنتہی ۴۵۱/۳، کشاف القناع ۱۹۶/۴، الفروق ۸۰۳/۳، المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۳۸۸/۴۔

(۳) غایۃ المنتہی ۴۵۱/۳، کشاف القناع ۳۳۳/۶، الفروع ۸۱۳/۳۔

کلام کے طور پر ہو جاتی ہے۔

جواب کی صورتیں:

مدعا علیہ کی طرف سے پیش ہونے والا جواب مندرجہ ذیل صورتوں میں سے کسی ایک سے خالی نہیں ہوتا۔

۶۳ - ۱ - (یا تو) دعوی کئے ہوئے حق کا اقرار ہوگا: اور اقرار کا مقصد اس شخص کا اپنے ذمہ دوسرے کے حق کی خبر دینا ہے (۱)۔

اور اقرار کبھی تو تام ہوتا ہے اس طور پر کہ مدعا علیہ دعویٰ کی گئی پوری چیز کا اقرار کرلے، اور کبھی ناقص ہوتا ہے، اس طور پر کہ دعویٰ کردہ چیز کے بعض کا اقرار کرلے اور بعض کا انکار، جب مدعا علیہ دعویٰ کردہ پوری چیز کا اقرار کرلے تو قاضی اس کو اس کے ذمہ لازم کردے گا، اور اگر مدعا علیہ پوری اہلیت والا اور با اختیار ہو تو اقرار کرنے والا شخص اپنے اقرار کے تقاضے کا پابند ہوگا۔

اور دعویٰ کی ہوئی چیز کے اقرار کی دو قسمیں ہیں: صریح اور ضمنی، اول تو واضح ہے، اور ضمنی ان بعض صورتوں میں ہوتا ہے کہ جن میں مدعا علیہ اپنے فریق کے دعوی کو دفع کرتا ہے اور اس کے دفع سے سمجھ میں آتا ہے کہ وہ اصل دعوی کا اقرار کررہا ہے، اور یہ جیسے کہ کسی شخص کے خلاف کسی مال کا دعوی کرے تو وہ جواب میں یہ کہے: مدعی نے مجھ کو اس سے بری کردیا ہے، تو یہ دفاع دعوی کی ہوئی چیز کے اقرار کو شامل ہے (۲) اور اقرار کی مزید کچھ تفصیلات ہیں جسے ''اقرار'' کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

۶۴ - ۲ - یہ کہ جواب دعوی کئے ہوئے حق کا انکار ہو، انکار کبھی تو کلی ہوتا ہے (اگر ایسا ہے) تو اس کا حکم پوری دعویٰ کردہ چیز پر جاری ہوگا، اور کبھی جزئی ہوتا ہے، (اگر ایسا ہے) تو اس کا حکم انکار کئے ہوئے جز پر جاری ہوگا۔

اور انکار کے لئے ضروری ہے کہ وہ صریح اور صیغہ یقین کے ساتھ ہو، لہذا مدعا علیہ کا یہ کہنا: ''میرا گمان نہیں ہے کہ اس کا کچھ بھی میرے ذمہ لازم ہے''، صحیح نہیں ہے (۱) اور یہ شرط اس بات کو مستلزم ہے کہ یہ انکار اس حق کو شامل ہو جس کا وہ دعوی تقاضا کررہا ہے، لہذا اس صورت میں یہ انکار صحیح نہ ہوگا جبکہ وہ دوسرے حق کو شامل ہو جس کا وہ دعوی تقاضا نہیں کررہا ہے، پس ودیعت کے دعوی میں مثلا مدعا علیہ کا یہ قول: ''آپ نے کوئی ودیعت مجھے نہیں دی ہے، یا آپ میرے ذمہ کسی چیز کے مستحق نہیں ہیں''، مقبول ہوگا، اور اگر وہ کہے: (کسی چیز کو دینا یا کسی چیز کو آپ کے حوالہ کرنا میرے اوپر لازم نہیں) تو یہ قول دعوی کا انکار نہ ہوگا، کیونکہ اس پر حوالہ کرنا اور دینا لازم نہیں بلکہ اس پر یہ لازم ہے کہ ودیعت اور ودیعت رکھنے والے کے درمیان تخلیہ کردے، لہذا اس نے ایسے حق کی نفی کی ہے جس کا مدعی دعویدار نہیں، لہذا دعوائے ودیعت سے متعلق یہ انکار معتبر نہ ہوگا (۲)۔

اور دعوائے طلاق کے انکار میں یہ ضروری نہیں کہ وہ کہے: ''میں نے طلاق نہیں دی ہے'' بلکہ اس کا یہ کہنا: ''تو میری بیوی ہے'' کافی ہوگا اور دعویٰ نکاح کے انکار میں یہ کہنا کافی ہے کہ: وہ میری بیوی نہیں ہے (۳)۔

اور انکار کے بعد مدعی کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ مدعا علیہ کو قسم کھلائے یا اپنے دعوی کی درستگی پر گواہ پیش کرے بشرطیکہ وہ اس پر قادر ہو، اور اگر وہ

---

(۱) درر الحکام ۲/ ۳۵۷، تنویر الأبصار، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۸۸، شرح حدود ابن عرفہ رص ۳۳۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۸، فیض الإلہ المالک ۲/ ۱۰۲۔

(۲) ادب القضا لابن ابی الدم ق ۲۸ ب۔

(۱) لب اللباب رص ۲۵۶، معین الحکام رص ۶۴۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۳۰۵۔

(۳) سابقہ مرجع۔

اس پر قادر نہ ہو تو قسم کھلانے کے علاوہ اسے کوئی اختیار نہیں [۱]۔

۶۵ - ۳ - اور بسا اوقات جواب نہ اقرار ہوتا ہے اور نہ انکار، جس کی صورت یہ ہے کہ مدعا علیہ خاموش رہے، وہ نہ تو اقرار کی بات کرے اور نہ انکار کی، یا یوں کہے: (نہ میں اقرار کروں گا اور نہ انکار)، اس کا حکم جمہور فقہاء کے نزدیک یہ ہے کہ مدعا علیہ کے حال پر غور وفکر کیا جائے گا کہ اس کی خاموشی جان بوجھ کر ہے یا کسی آفت یا دہشت یا بیوقوفی کی بنا پر ہے، اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کے ساتھ کوئی آفت نہیں ہے اور وہ خاموش رہنے پر مصر ہے تو اسے منکر قرار دیا جائے گا اور اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو منکر کا ہوتا ہے۔

اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ کسی بھی حال میں خاموش رہنے والے کو منکر کی جگہ نہیں رکھا جائے گا، اور مناسب تادیب کے ذریعہ اسے جواب پر مجبور کیا جائے گا [۲]۔

۶۶ - ۴ - کبھی مدعا علیہ غلط جواب دیتا ہے، تو اس پر اسے متنبہ کیا جائے گا، اس کے جواب کی قاضی تصحیح نہیں کرے گا، مثلاً مطالبہ جواب کے بعد یوں کہے: مدعی اپنے دعوی کو ثابت کرے، تو یہ جواب صحیح نہیں ہوگا، اگر وہ اسی پر مصر ہے تو جواب نہ دینے والا سمجھا جائے گا، کیونکہ اثبات (دعوی) کا مطالبہ کرنا نہ اقرار کو مستلزم ہے اور نہ انکار کو [۳]۔

بعض فقہاء نے جن قواعد کا ذکر کیا ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ جس شخص نے ایسے سبب شرعی کا اقرار کیا جو اس پر کسی چیز کو واجب کرتا ہے، تو اس شئ کی نفی کے لئے کہ جس کو وہ سبب واجب کر رہا ہے یہ کافی نہیں کہ وہ ایسا جواب دے جو حق کو بھی شامل ہو اور اس کے علاوہ کو

(۱) ادب القضا لابن ابی الدم ق ۳۰ ب۔

(۲) الفواکہ البدریہ ص ۱۱۷، البحر الرائق ۷ / ۲۳، ادب القضا لابن ابی الدم ق ۳۱ ب۔

(۳) تحفۃ المحتاج وحاشیۃ العبادی ۱۰ / ۳۰۴، لب اللباب لابن راشد ص ۲۵۶۔

بھی، بلکہ یہ ضروری ہے کہ وہ یہ ثابت کرے کہ جس کو اس سبب نے ثابت کیا ہے وہ شرعی طریقہ سے واجب نہیں ہے، اس کی مثال یہ ہے: کسی عورت نے ایک ایسے شخص کے خلاف مہر کا دعوی کیا جو اس عورت کو اپنی بیوی مانتا ہے، تو شوہر اس کے جواب میں یہ کہے: ''وہ میرے ذمہ کسی شئ کا استحقاق نہیں رکھتی''، تو یہ جواب صحیح نہیں، اسے دعوی کیے گئے حق کا اقرار کرنے والا سمجھا جائے گا، اور اس پر مہر لازم ہوگا، کیونکہ اس نے سبب استحقاق کا اقرار کیا ہے، بشرطیکہ وہ اس بات کا گواہ پیش نہ کر سکے کہ عورت نے مہر ساقط کر دیا ہے [۱]۔

۶۷ - ۵ - اور کبھی جواب دعوی کا دفاع ہوتا ہے، اور دفاع (جیسا کہ فقہاء کے کلام سے سمجھا جا رہا ہے)، مدعا علیہ کی طرف سے دعوی ہے جس کے ذریعہ وہ اپنی جانب سے دفع خصومت کرنا چاہتا ہے یا مدعی کے دعوی کو باطل کرنا چاہتا ہے، اور اس بنیاد پر فقہاء کے نزدیک دفاع کی دو قسمیں ہیں:

اول: وہ دفاع ہے جس کے ذریعہ خود مدعی کے دعوی کو باطل کرنے کا ارادہ کیا گیا ہو، اور اس کی مثال یہ ہے: مدعا علیہ دعوائے عین میں یہ کہے کہ اس نے وہ چیز مدعی سے خریدی ہے اور اس کو اپنے قبضہ میں لے لیا ہے، یا یہ کہ مدعی نے اس کو یہ چیز بطور ہدیہ دی ہے اور اس نے اس پر قبضہ کر لیا ہے، یا اور کوئی سبب شرعی جو اس کے قبضہ کی طرف منتقل ہونے کا ذریعہ ہو [۲]۔

دوم: وہ دفاع ہے جس کا مقصد مدعا علیہ سے دفع خصومت ہو، اس بات سے تعرض کیے بغیر کہ مدعی اپنے دعویٰ میں سچا ہے یا جھوٹا، اور فقہاء نے اسی کا نام دفع خصومت رکھا ہے، اس کی مثال یہ ہے: مدعا علیہ دعوائے عین میں اس طرح دفاع کرے کہ اس شئ پر اس کا قبضہ خصومت کا قبضہ نہیں ہے، بلکہ حفاظت کا قبضہ ہے، مثلاً یوں دعوی

(۱) حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۱۰ / ۳۰۵، کشاف القناع ۴ / ۱۹۶۔

(۲) المنہاج وشرح المحلی، حاشیۃ القلیوبی ۴ / ۳۳۷۔

کرے کہ اس نے وہ چیز بطور عاریت یا بطور کرایہ لی ہے، یا اس کے پاس وہ چیز بطور ودیعت یا بطور رہن ہے، تو اگر وہ اپنے دعوی پر گواہ پیش کردے، تو یقینی طور پر خصومت اس سے ختم ہوجائے گی [(۱)]۔

اور اس دفاع کا محل یہ ہے کہ مدعی اپنے فریق کے خلاف ملک مطلق کا دعوی کرے، اگر اس کے خلاف کسی فعل کا دعویدار ہو مثلاً غصب کا یا بیع کا یا سرقہ وغیرہ کا تو مدعا علیہ کی طرف سے اس خصومت کا دفاع مذکورہ بالا طریقہ پر نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ فریق مخالف وہی شخص ہے جس کے خلاف کوئی کام کرنے کا دعویٰ کیا جارہا ہے، اس کا قبضہ ملحوظ نہیں ہے [(۲)]۔

دفع خصومت کی ایک صورت یہ ہے کہ مدعا علیہ یہ دعوی کرے کہ مدعی نے اس کو اپنے دعوی سے بری کردیا ہے، یا مقدمہ سے بری کردیا ہے، یہ ان لوگوں کی رائے کے مطابق ہے جو اس طرح بری کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں، کیونکہ اس کا ثابت ہونا مقدمہ کو خارج کردے گا بغیر اس کے کہ وہ نفس حق پر اثر انداز ہو، اسی وجہ سے فقہاء نے کہا ہے: دعویٰ سے بری کرنے کے ذریعہ دفع خصومت دعویٰ کردہ حق کے اقرار کو شامل نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر دفاع کرنے والا اپنے دفاع کو ثابت کرنے سے عاجز آجائے تو اس کے لئے دوسری کسی بھی صورت دفع کے ذریعہ اس کو دفع کرنا جائز ہے، خواہ حق سے بری کرنے یا ادا کردینے، یا حوالہ وغیرہ کے ذریعہ ہو، اور اس صورت دفاع کو جمہور فقہاء نے جائز قرار دیا ہے اور شافعیہ نے اس کے باطل ہونے کی صراحت فرمائی ہے [(۳)]۔

اور اس کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ مدعا علیہ اپنی اہلیت یا اپنے فریق مدعی کی اہلیت کے ناقص ہونے کے ذریعہ دفع خصومت کرے، لہذا اگر ناقص اہلیت والے کے خلاف کوئی دعوی پیش کیا جائے تو وہ یہ کہے کہ میں بچہ ہوں، تو اس کے بالغ ہونے تک مقدمہ روک دیا جائے گا [(۱)]۔

دفع خصومت کی پہلی صورت کو حکم صادر کئے جانے تک پیش کرنا صحیح ہے، دعوی چاہے جس مرحلہ میں ہو اس میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے لہذا گواہی پیش کئے جائے سے قبل دفاع کی یہ قسم صحیح ہوگی، جیسا کہ اس کے بعد بھی صحیح ہے، جہاں تک فیصلہ کے بعد کی بات ہے تو حنفیہ اور بعض مالکیہ اس کے جواز کے قائل ہیں بشرطیکہ اس سے فیصلہ کا باطل ہونا لازم آئے، اور اس کے اور اصل دعوی کے درمیان تطبیق کی کوئی صورت نہ ہو [(۲)] اور بعض فقہاء مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ جس کے خلاف فیصلہ کردیا گیا، اس کی طرف سے فیصلہ کے بعد دفاع کرنا قابل قبول نہ ہوگا، مگر وہ یہ طعن کرسکتا ہے کہ اس کے اور قاضی کے درمیان عداوت ہے، اور اگر اس کو ثابت کردے تو فیصلہ کو ختم کردینا اور دوبارہ مقدمہ پیش کرنا واجب ہوجائے گا [(۳)]۔

اور حنفیہ کے نزدیک فیصلہ سے پہلے دفع خصومت کو ظاہر کرنا جائز ہے اس کے بعد نہیں، اس لئے کہ مدعا علیہ کا دفع خصومت میں فیصلہ کے بعد تک بذات خود موخر ہوجانا دعوی کو اس کے تمام مراحل میں صحیح قرار دیتا ہے، کیونکہ وہ بظاہر فریق مخالف کے خلاف قائم ہے، لہذا یقیناً فیصلہ صحیح صادر ہوا ہے، اب اس کے بعد اس کے لئے مثلاً اس طرح دفع خصومت کرنا جائز نہیں کہ وہ یوں کہے کہ وہ چیز جس کے متعلق مدعی کے حق میں فیصلہ کیا گیا ہے، اس پر میرا قبضہ حفاظت والا

---

(۱) البدائع ٦/ ۲۳۱، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۳۰۹، غایۃ المنتہی ۳/ ۴۵۸۔

(۲) البدائع ٦/ ۲۳۱۔

(۳) البحر الرائق ۷/ ۲۰۳، الوجیز للغزالی ۲/ ۲٦۱، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۳۰۱، شرح المحلی ۴/ ۳۴۱، کشاف القناع ۴/ ۲۳۳، الفروع ۳/ ۸۲۸۔

(۱) شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۳۴۱۔

(۲) قرۃ عیون الاخیار ۲/ ۴۵۷، ۲/ ۲٦، ۲۷، البحر الرائق ۷/ ۲۳۰، ۲۳۱، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۸۹، تبصرۃ الحکام ۱/ ۸۰۔

(۳) تبصرۃ الحکام ۱/ ۸۰، ۸۱۔

قبضہ ہے، کیونکہ یہ اس اجنبی شخص کی جگہ ہوجائے گا جو کسی غائب شخص کے لئے کسی ملکیت کو ثابت کرنا چاہتا ہے، لہذا اس کا دعویٰ سابق فیصلہ کو باطل نہیں کرسکتا[۱]۔

اور شافعیہ دفع خصومت کو ناجائز سمجھتے ہیں البتہ مدعی کی طرف سے گواہ پیش کرنے کے آغاز سے قبل (جائز سمجھتے ہیں)، قفال نے فرمایا: جب مدعی کسی عین پر اپنی ملکیت ہونے پر ایک گواہ پیش کردے پھر تکمیل شہادت سے قبل مدعا علیہ یوں دفاع کرے کہ وہ عین اس کی ملکیت نہیں ہے، بلکہ یہ تو اس کی بیوی کا ہے تو اس کا دفاع مقبول نہ ہوگا، اور مدعی سے تکمیل شہادت کا مطالبہ کیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ اگر اس کو اس کے شرائط کے ساتھ مکمل کردے تو دعویٰ کی گئی چیز کا اس کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا، اس کے بعد بیوی کو یہ حق ہوگا کہ اس کے خلاف اسی عین کا دعوی پیش کرے جس کا اس کے حق میں فیصلہ کیا گیا ہے، تو گواہ کی پیشی شروع ہونے کے بعد دفع خصومت کو ظاہر کرنے سے روک دیا جائے گا، کیونکہ اس وقت تک وہ اپنی خاموشی کی وجہ سے کوتاہی کرنے والا شمار ہوگا[۲]۔

اور دفع خصومت میں اصل یہ ہے کہ وہ مدعا علیہ کی جانب سے ہو، خواہ وہ اصل دعوی میں مدعا علیہ ہو یا اس کے دفاع میں، کیونکہ فقہاء کے نزدیک یہ بات ثابت شدہ ہے کہ دفاع بذات خود ایک ایسا دعوی ہے جس میں مدعی مدعا علیہ ہوجاتا ہے، اور دعوائے اصلیہ میں جو مدعا علیہ ہے وہ دفاع میں مدعی ہوجاتا ہے، تو اس مدعی کے لئے جو دفاع میں مدعا علیہ ہوگیا ہے جائز ہے کہ اس دفاع کی تردید کرے جس کا رخ اس کی طرف ہے[۳]۔

لیکن دفع خصومت مدعا علیہ کے علاوہ سے بھی سنا جائے گا جبکہ بالفرض فیصلہ صادر ہونے کی صورت میں وہ فیصلہ اس غیر کی طرف متعدی ہو، مثلاً کوئی شخص مورث کے خلاف دین کا دعوی کرے اور کسی ایک وارث کے خلاف اس بارے میں مقدمہ کردے اور گواہ کے ذریعہ اس کو ثابت کردے تو اور وارثین کے لئے اس دعوی کو دفع کرنا جائز ہے، کیونکہ ترکہ کی نسبت سے ایک وارث تمام وارثین کی جانب سے فریق قائم مقام ہوجاتا ہے، لہذا فیصلہ اس وارث کی طرف بھی متعدی ہوگا جو مدعا علیہ نہیں ہے اس لئے اس کو دفع خصومت کا حق ہوگا[۱]۔

۶۸ - علاوہ ازیں بصورت دفاع وہ تمام چیزیں جو دعوی کے لئے ضروری ہیں دفع خصومت کے لئے بھی ضروری ہیں، کیونکہ یہ بھی اس کی ایک قسم ہے، تو اگر وہ صحیح ہو تو اس پر وہ آثار مرتب ہوں گے جو دعوی صحیح پر مرتب ہوتے ہیں، لہذا اگر دفاع کرنے والا ثابت کرنے کے شرعی طریقوں کے ذریعہ اپنے دفاع کو ثابت نہ کرسکا اور مدعی سے قسم کا مطالبہ کیا تو مدعی سے قسم لی جائے گی، اگر یہ قسم کھانے سے انکار کرے تو ان لوگوں کی رائے کے مطابق جو نکول کے قائل ہیں (یعنی قسم سے انکار کو فریق ثانی کی بات کا اقرار قرار دیتے ہیں) دفاع ثابت ہوجائے گا، اور دوسرے لوگوں کی رائے کے مطابق دفاع کرنے والے سے تردیدی قسم لی جائے گی، اگر وہ اس طرح کرے تو دفاع ثابت ہوجائے گا اور دعوی ختم ہوجائے گا، اور اگر مدعی قسم کھالے تو اصل دعوی لوٹ آئے گا[۲] پھر حقیقت دفاع پر غور وفکر کیا جائے گا، کبھی تو یہ دعویٰ کردہ چیز کے اقرار کو شامل ہوتا ہے، مثلاً کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے خلاف کسی متعین دین کا دعوی کرے اور مدعا علیہ یہ کہتے ہوئے دفاع کرے کہ مدعی نے مقدار مذکور سے مجھے

---

(۱) حاشیہ منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۲۳۰/۷۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۳۰۸/۱۰، ۳۰۹۔

(۳) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۸۹۔

(۱) قرۃ عیون الاخیار ۴۵۷/۲، معین الحکام للطرابلسی رص ۱۲۹۔

(۲) قرۃ عیون الاخیار ۴۶۰/۲، کشاف القناع ۲۰۱/۴۔

بری کر دیا ہے، اور وہ بری کیا جانا ثابت نہ کر سکے اور مدعی نے بری نہ کرنے کی قسم کھالی تو مدعی یقیناً اس چیز کا مستحق ہو جائے گا جس کا وہ دعویدار ہے، اس کو کسی دوسری دلیل کا مکلّف نہیں بنایا جائے گا، اس لئے کہ مدعا علیہ نے اپنے دفع خصومت میں اقرار کر لیا ہے کہ وہ اس کے دعوی کئے ہوئے دین کا مدیون تھا، اور (یہاں) اصل اس کے ذمہ کا مشغول ہونا ہے یہاں تک کہ اس کے برعکس ثابت ہو جائے، اور یہ ثابت نہ ہو سکا، لہذا مدعی کے لئے اس مقدار کا فیصلہ کر دیا جائے گا، جس کا وہ مطالبہ کر رہا ہے[1] اور بسا اوقات دفاع کرنے والے کا دفاع اس حق کے اقرار کو شامل نہیں ہوتا ہے جس کا دعوی کیا گیا ہے، مثلاً دفع خصومت کی صورت میں جن میں سے بعض کا ماقبل میں تذکرہ آچکا۔

اس کی مزید تفصیل: ''اقرار''، ''انکار'' اور ''نکول'' کی بحث میں ہے[2]۔

دعوی کی انتہا:

۶۹- عموماً موضوع دعوی کے متعلق ایسا فیصلہ کر دیئے جانے کے بعد دعوی ختم ہو جاتا ہے جس سے نزاع ختم ہو جاتا ہے، اس طرح کہ اس کے بعد اس کو پھر سے زندہ کرنا مقبول نہیں ہوتا، اور کبھی مقدمہ کو اس کی مقررہ حد تک پہنچنے سے قبل کسی عارض کی وجہ سے ختم کر دیا جاتا ہے۔

بعض فقہاء نے حکم کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے کہ وہ مقدمہ فیصل کرنا ہے[3] اور اس کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس سے قبل صحیح مقدمہ اور صحیح دعوی پیش ہو چکا ہو، اور یہ کہ وہ صیغہ الزام کے ساتھ ہو، اور وہ ایسا واضح ہو کہ جس چیز کا فیصلہ کیا جا رہا ہے، اس کو متعین کر دے، اور اس شخص کی تعیین بھی کر دی جائے جس کے حق میں فیصلہ کیا جا رہا ہے، اور یہ واضح انداز میں ہو، اور اس کے لئے دوسری شرطیں بھی ہیں جو فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہیں، اس کی تفصیل نیز حکم کی قسموں اور اس کے اثر کی تفصیل ''قضا'' کی بحث میں دیکھی جائے۔

اور وہ عوارض جن کی وجہ سے فیصلہ سے پہلے ہی دعوی ختم ہو جاتا ہے، اس کے باوجود کہ فقہاء نے اس کو مکمل شمار نہیں کیا ہے، مگر اس کو ان قواعد واصول سے اخذ کرنا ممکن ہے جن پر فیصلہ کرنے اور دعووں میں غور وفکر کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کا اعتماد ہے، اور ان فقہی فروعات سے بھی جن کو انہوں نے ذکر کیا ہے۔

الف- مدعی کی اس تعریف کی بنا پر کہ مدعی وہ شخص ہے کہ اگر وہ مقدمہ کی پیروی چھوڑ دے تو اس پر جبر نہ کیا جائے دعوی اس طرح ختم ہو جاتا ہے کہ مدعی بالا رادہ اس سے دستبردار ہو جائے، ''باجوری'' نے فرمایا کہ مدعی کی چاہت مجلس قضا کے ساتھ مقید نہیں ہوتی، اس کو تو یہ بھی اختیار ہے کہ مدعا علیہ کو ہمیشہ کے لئے مہلت دے دے، بلکہ اس کے لئے رجوع کر لینا اور مقدمہ کو بالکل چھوڑ دینا بھی جائز ہے[1]۔

ب- اور دعویٰ کی جو شرطیں اوپر گزر چکی ہیں ان کی بنا پر دعویٰ اس وقت بھی ختم ہو جائے گا جب ایسی چیز لاحق ہو جائے جو ان شرائط میں سے بعض کو معدوم کر دے، مثلاً کوئی مدعی ایسا ہو جائے کہ اس کو دعوی اور خصومت کو باقی رکھنے میں کوئی خاص فائدہ سمجھ میں نہ آتا ہو، اور ماقبل میں گذر چکا ہے کہ صحت دعوی کے لئے دعوی کا مفید ہونا شرط ہے، اور بعض صورتوں میں ایسا پیش آ سکتا ہے، چنانچہ اس کی ایک صورت یہ ہے کہ وہ بچہ مر جائے جس کی پرورش کا جھگڑا ہو، تو مدعی کا اپنے دعوی پر جمے رہنے میں کوئی فائدہ نہیں، اور ایک صورت یہ ہے کہ وہ شوہر مر جائے جس سے عورت اپنے طلاق کا مطالبہ کر رہی

(۱) کشاف القناع ۲۰۱/۴، ادب القضاء لابن ابی الدم ق ۲۹ الف۔

(۲) دیکھئے: شرح المجلۃ للأتاسی مادہ: ۱۶۳۱ (۵/ ۶۴)۔

(۳) کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۲۵۳، کشاف القناع ۲۶۶/۴۔

(۱) حاشیۃ الباجوری ۴۰۱/۲۔

ہے تو (ایسی صورت میں) دعوی پر غور وفکر کو برقرار رکھنے میں کوئی مصلحت نہیں ہے۔

مگر یہاں یہ بات بھی لائق لحاظ ہے کہ دعوی کا اصل مدعی بسااوقات مدعا علیہ کے مقام میں ہوجاتا ہے بشرطیکہ اصل مدعا علیہ دعوائے اصلیہ کا دفاع صحیح طریقہ پر کرتے، اور اس وجہ سے سابقہ قاعدہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مدعا علیہ کی طرف سے دعوی کا صحیح دفعیہ پیش کئے جانے کی صورت میں اصل مدعی کو ترک دعوی کی اجازت نہ دی جائے الا یہ کہ دونوں اس پر رضامند ہوجائیں، اور جب مطلوبہ حق کا مقدمہ موضوع دعوی کے متعلق فیصلہ کئے جانے سے قبل ہی ختم ہوجائے تو دعوی بھی ختم ہوجائے گا، مثلاً دعوی کئے ہوئے حق کے متعلق فریقین آپس میں مصالحت کرلیں۔

دعوۃ

تعریف:

۱- دعوۃ "دعا" کا مصدر ہے، جب آپ زید کو پکاریں تو کہیں گے: **"دعوت زیدا دعاء ودعوۃ"**۔

اور بسااوقات "مرۃ" یعنی ایک دفعہ کے لئے استعمال ہوتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **"ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنتُمْ تَخْرُجُونَ"**[۱] (پھر جب وہ تمہیں پکار کر زمین سے بلائے گا، تو تم یکبارگی نکل پڑوگے) یعنی تم کو ایک بار پکارا۔

اور لغت کے اعتبار سے **"دعوۃ"** چند معانی میں استعمال ہوتا ہے:

الف- **"النداء"** یعنی پکارنا، چنانچہ جب آپ کسی کو بلائیں گے تو کہیں گے **"دعوت فلانا"** اور مطلق "دعا" کا اصل معنی یہی ہے، خواہ اعلیٰ سے ادنی کی طرف کیوں نہ ہو، اور اسی سے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **"يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ"**[۲] (یہ اس روز ہوگا جب (اللہ) تمہیں پکارے گا سو تم اس کی حمد کرتے ہوئے مکمل تعمیل کروگے)۔

ب- ادنی کا اعلی سے طلب کرنا، اور اسی سے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **"أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ"**[۳] (دعا کرنے

(۱) سورۂ روم/۲۵۔
(۲) سورۂ إسراء/۵۲۔
(۳) سورۂ بقرہ/۱۸۶۔

والے کی دعا قبول کرتا ہوں جب وہ مجھ سے دعا کرتا ہے)، اور اس معنی میں ''دعوۃ'' کے مقابلہ میں لفظ ''دعاء'' کا استعمال زیادہ ہوا ہے، اور اسی کے مثل ''دعویٰ'' ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ''وَآخِرُ دَعْوٰهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ''[1] (اور ان کی آخری بات ہوگی کہ ساری تعریف سارے جہانوں کے پروردگار اللہ کے لئے ہے) میں یعنی ان کی آخری پکار کبھی کبھی دعوت طلب حضوری کے لئے خاص ہوتی ہے، جیسے آپ کہیں: **''دعوت فلانا''** یعنی میں نے ان سے کہا کہ تشریف لائیے۔

ج- اور دین یا مذہب کو بھی دعوت کہتے ہیں، خواہ حق ہو یا باطل، اور یہ نام اس لئے رکھا گیا ہے کہ صاحب دین اس کی طرف بلاتا ہے، اور اسی سے اللہ تعالیٰ کا فرمان ''لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ'' ہے[2] (اسی کے لئے خاص ہے سچا پکارنا)۔

د- **''دعوۃ''** وہ کھانا پینا ہے جس کے لئے آپ بلائیں، اور لحیانی نے اس کو دعوت ولیمہ کے ساتھ خاص فرمایا ہے یعنی شادی کا کھانا۔

ھ- اور **''دعوۃ''** قسم کے معنی میں بھی آتا ہے، یعنی اس لئے کہ وہ اس کے ذریعہ بدلہ لینے کا دعویٰ کرتا ہے۔

و- اور **''دعوۃ''** نسب کے معنی میں بھی آتا ہے آپ کہیں گے: **''فلان يدعى لفلان''** یعنی فلاں شخص فلاں کی طرف منسوب ہے، یعنی وہ اس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، اور اسی سے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''اُدْعُوْهُمْ لِاٰبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ''[3] (انہیں ان کے باپوں کی طرف منسوب کرو کہ یہی اللہ کے نزدیک راستی کی بات ہے)، اور وہ شخص جو اپنے باپ کے علاوہ کی طرف منسوب ہو اس کو **''الدعی''** کہا جاتا ہے، اور نسب کے لئے بیشتر

(۱) سورۂ یونس/ ۱۰۔

(۲) سورۂ رعد/ ۱۴۔

(۳) سورۂ أحزاب/ ۵۔

اہل عرب **''الدعوۃ''** بولتے ہیں، اور ابن شمیل نے فرمایا کہ **''الدعوۃ''** دال کے کسرہ کے ساتھ نسب میں اور دال کے فتحہ کے ساتھ کھانے کے لئے استعمال ہوتا ہے، عدی بن الرباب اس کے برعکس استعمال کرتے ہیں، یعنی نسب میں دال کے فتحہ کے ساتھ اور کھانے میں دال کے کسرہ کے ساتھ، اور ابن عابدین نے نقل کیا ہے: **''الدعوۃ''** دال کے ضمہ کے ساتھ دار الحرب کے لئے استعمال ہوتا ہے[1]۔

ز- اور **''دعوۃ''** اذان یا اقامت کے لئے بھی آتا ہے، اور حدیث میں ہے: **''الخلافة في قريش، والحكم في الأنصار، والدعوة في الحبشة''**[2] (خلافت قریش کے لئے، فیصلہ کرنا انصار کے لئے اور دعوۃ حبشہ والوں کے لئے ہے)، حضرت بلال کی فضیلت بیان کرنے کے لئے اذان کو حبشہ والوں کے لئے مختص فرمایا، اور یہ لفظ اذان کے لئے اس لئے استعمال کیا جاتا ہے کہ وہ نماز کی دعوت ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اذان کا جواب دینے والا کہتا ہے: **''اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة...... الخ''**[3]۔

اور فقہاء کی اصطلاح میں ''دعوۃ'' ان معانی مذکورہ سے الگ نہیں ہے:

۲- اور اس اصطلاح کی بحث کو ہم مندرجہ ذیل معانی میں محصور کریں گے:

(۱) لسان العرب، مختار الصحاح، ابن عابدین ۳/ ۲۲۳۔

(۲) حدیث: ''الخلافة في قريش، والحكم في الأنصار، والدعوة في الحبشة'' کی روایت احمد نے اپنی مسند (۴/ ۱۸۵ طبع المیمنیہ) میں حضرت عتبہ بن عبدؓ سے کی ہے، ہیثمی نے کہا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں جیسا کہ مجمع الزوائد (۴/ ۱۹۲ طبع القدسی) میں ہے۔

(۳) حدیث: ''اللهم رب هذه الدعوة التامة، والصلاة القائمة...... '' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۹۴ طبع السلفیہ) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

الف-''الدعوة'' ایک معنی یہ کہ دین میں شامل ہونے اور اس کو مضبوطی کے ساتھ پکڑنے کا مطالبہ ہو۔

ب-''الدعوة''، پکارنے اور داعی کے پاس آنے کا مطالبہ کرنے کے معنی ہیں۔

بہرحال ''دعوت''، جو ''دعا'' کے معنی میں ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف اس لئے متوجہ ہونا کہ وہ دعا کرنے والے کے سوال کو پورا فرمادے، اور اس کی ضرورت پوری فرمادے، تو اس کے احکام دعا کی بحث میں دیکھے جائیں۔

اور وہ دعوت جو نسب کے معنی میں ہے اس کے احکام نسب کی بحث میں ملاحظہ فرمائیں۔

پہلی بحث:

وہ دعوت جو دین یا مذہب یا ان دونوں میں داخل ہونے کے معنی میں ہے:

۳- بہرحال دوسرے معنی کے اعتبار سے اس کا لغوی ماخذ واضح ہے، اس لئے کہ داعی دوسرے سے یہ مطالبہ کرتا ہے کہ اس کے دین میں اس کی پیروی کرے، اور طلب کرنا دعوت ہے۔

اور ''دعوۃ'' کا بذات خود دین یا مذہب پر اطلاق اس لئے کہ صاحب دین اسی کی طرف بلاتا ہے، اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا فرمان: ''لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ''[1] (اسی کے لئے خاص ہے سچا پکارنا) ہے، اور زجاج نے فرمایا کہ تفسیر میں آیا ہے کہ ''دعوة الحق'' لا إله إلا الله کی گواہی دینا ہے، یعنی یہ اس لئے کہ ملت کا فرہ کے ماننے والوں کو اسی کی طرف بلایا جاتا ہے، اور نبی علیہ السلام کے اس خط میں جو ہرقل کی طرف بھیجا گیا تھا یہ تھا: ''إني أدعوك بدعاية الإسلام'' (میں تمہیں مذہب اسلام کی طرف بلاتا ہوں)، اور ایک روایت میں ''داعية الإسلام'' ہے[1] ابن منظور نے کہا ہے: یعنی اسلام کی دعوت۔

اور باطل دین و مذہب کے لئے بھی دعوت کا لفظ بولا جاتا ہے، مثلاً جھوٹی نبوت کا دعوی کرنے والوں کی دعوتیں، اور بدعتی اور فاسد مذہب والوں پر بھی اطلاق ہوتا ہے، مثلاً باطنیہ کی دعوتیں جنہوں نے اس اصطلاح اور اس کے مشتقات کا استعمال کثرت سے کیا ہے، مگر جب لفظ ''دعوة'' فقہاء کے کلام میں بولا جائے تو اس سے مراد حق کی دعوت ہوگی، جو اسلامی دعوت ہے، مثلاً ''ابواب الجہاد'' میں فقہاء کا قول کہ ہم لوگوں کے لئے حلال نہیں کہ ہم ان لوگوں سے قتال کریں جنہیں اسلام کی دعوت نہ پہنچی ہو[2]۔

متعلقہ الفاظ:

۴-الف: امر بالمعروف ونہی عن المنکر (اچھائی کا حکم دینا اور برائی سے روکنا):

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر دعوت کے مقابلہ میں دلالت کے اعتبار سے زیادہ عام ہے، اس لئے کہ دعوت الی اللہ (اللہ کی طرف بلانا) اس بڑی بھلائی کی دعوت دینا ہے، جو ایمان اور تقویٰ ہے، اور اس بڑی برائی سے روکنا ہے جو اللہ کا انکار کرنا، اس کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرانا اور اس کی نافرمانی کرنا ہے۔

اور دعوت کا مقصد لوگوں کو مطمئن کرنا اور دعوت دیئے گئے لوگوں کے دلوں میں اثر پیدا کرنا ہے، تاکہ جس حال پر وہ ہے یعنی اعراض

---

(۱) سورۂ رعد / ۱۴۔

(۱) حدیث: ''إني أدعوك بدعاية الإسلام'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۹۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور دوسری حدیث: یعنی ''داعية الاسلام'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۹۷ طبع الحلبی) نے کی ہے اور دونوں روایتیں ابوسفیان سے مروی ہیں۔

(۲) الدر المختار ۳/ ۲۲۳، دیکھئے: اصطلاح ''تبییت''۔

اور عناد ودشمنی اس کو چھوڑ کر وہ اللہ کی طرف متوجہ ہوجائے اور فرمانبرداری کی طرف آجائے، اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا کبھی مقصد تو یہی ہوتا ہے اور کبھی صرف بھلائی کا وجود اور برائی کا ازالہ مقصد ہوتا ہے، خواہ رضامندی اور متابعت سے حاصل ہو یا ان دونوں کے بغیر۔

اس بنیاد پر دعوت امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے زیادہ خاص ہے۔

ب- جہاد:

۵- اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے قتال کرنا جہاد ہے، اور یہ بھی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے قبیل سے ہے، اور جہاد ایک عمل ہے، جہاد دعوت نہیں بلکہ دعوت تو کافر وغیرہ سے ایمان اور اتباع کا مطالبہ ہے، اور قتال سے قبل دعوت دینا واجب ہے، جیسا کہ عنقریب آرہا ہے۔

ج- وعظ:

۶- وعظ اور عظۃ، نصیحت کرنا اور انجام کار کو یاد دلانا ہے، ابن سیدہ نے فرمایا: وہ انسان کو ثواب اور عقاب کے ذریعہ نصیحت کرنا ہے جس سے اس کا دل نرم پڑ جائے [۱]، وعظ دعوت سے زیادہ خاص ہے، اس لئے کہ دعوت تو جنگ وجدال مباحثہ، شبہات کو دور کرنے اور دین کو صرف پہنچادینے کے ذریعہ بھی ہوتی ہے۔

دعوت کا حکم:

۷- اللہ تعالیٰ کی طرف بلانا فرض لازم ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أُدْعُ إِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ" [۱] (آپ اپنے پروردگار کی راہ کی طرف بلایئے حکمت سے اور اچھی نصیحت سے)، اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "قُلْ هٰذِهِ سَبِيْلِيْ أَدْعُوْ إِلَى اللّٰهِ عَلٰى بَصِيْرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِيْ" [۲] (آپ کہہ دیجئے کہ میرا طریقہ یہی ہے میں اللہ کی طرف بلاتا ہوں دلیل پر قائم ہوں میں (بھی) اور میرے پیرو بھی)، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ" [۳] (اور ضرور ہے کہ تم میں سے ایک ایسی جماعت ہو جو نیکی کی طرف بلایا کرے اور بھلائی کا حکم دیا کرے اور بدی سے روکا کرے اور پورے کامیاب یہی تو ہیں)۔

اور دعوت الی اللہ کے واجب ہونے میں اختلاف ہے کہ کیا یہ واجب عینی ہے یا واجب کفائی [۴]۔

اور اس کی تفصیل "امر بالمعروف" کی بحث میں مذکور ہے:

دعوت الی اللہ کی فضیلت:

۸- دعوت الی اللہ کی فضیلت چند وجوہ سے ظاہر ہوتی ہے:

۹- اول: دعوت الی اللہ کے کام کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمہ لی ہے، چنانچہ رسولوں کو بھیجا، ان کے ساتھ کتابیں نازل فرمائی، اور ان کو معجزات کے ذریعہ تقویت دی، تقویٰ کا حکم دیا، اور لوگوں کو صرف اپنی عبادت کا حکم دیا، اس میں کوئی اس کا شریک نہیں، اسی طرح اس نے اپنی مخلوقات میں اس بات پر دلیلیں قائم کیں کہ وہی رب اور پیدا کرنے والا ہے جو عبادت کے لائق ہے، اور اپنی کتابوں میں ایسی دلیلیں بیان

(۱) لسان العرب۔

(۱) سورۂ نحل ر ۱۲۵۔
(۲) سورۂ یوسف ر ۱۰۸۔
(۳) سورۂ آل عمران ر ۱۰۴۔
(۴) تفسیر ابن کثیر ۲ر ۱۰۹، سورۂ مائدہ ر ۱۰۵۔

فرمائیں جن سے اس کی الوہیت اور خالقیت ثابت ہوتی ہے، پھر خوش خبری دی، خوف دلایا اور شفقت کے ساتھ انجام سے ڈرایا اور فرمایا: "وَاللّٰهُ يَدْعُوْ إِلىٰ دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ إِلىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْم"[1] (اور اللہ سلامتی کے گھر کی طرف بلاتا ہے اور جس کو چاہتا ہے راہ راست پر چلا دیتا ہے)۔

نیز دعوت کی ذمہ داری اس کے رسولوں نے لی ہے، ان سب پر صلوٰۃ وسلام ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو اس کا مکلّف بنایا ہے، اس لئے رسالت کا خلاصہ ہی دعوت الی اللہ ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِيْ كُلِّ أُمَّةٍ رَسُوْلاً أَنِ اعْبُدُوْا اللّٰهَ وَاجْتَنِبُوْا الطَّاغُوْتَ"[2] (اور یقیناً ہم نے ہر امت میں ایک پیامبر بھیجا ہے کہ اللہ کی عبادت کرو اور طاغوت سے بچو)، اور فرمایا: "رُسُلاً مُّبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ"[3] (اور پیمبروں کو (ہم نے بھیجا) خوش خبری سنانے والے اور ڈرانے والے (بنا کر) تاکہ لوگوں کو پیمبروں کے (آنے کے) بعد اللہ کے سامنے عذر باقی نہ رہے)۔

اور آخری رسول محمد رسول اللہ ﷺ کو مبعوث فرما کر اللہ تعالیٰ نے ان کے لئے رسالت کی ذمہ داریاں متعین کردی، انہی میں سے ایک دعوت الی اللہ ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَّمُبَشِّرًا وَّنَذِيْرًا، وَّدَاعِيًا إِلَى اللّٰهِ بِإِذْنِهٖ وَسِرَاجاً مُّنِيْراً"[4] (اے نبی بیشک ہم نے آپ کو بھیجا ہے، بطور گواہ اور بشارت دینے والے اور ڈرانے والے اور اللہ کی طرف اس کی اجازت سے بلانے والا بنا کر اور روشن کرنے والا سورج بنا کر)۔

(۱) سورۂ یونس/۲۵۔
(۲) سورۂ نحل/۳۶۔
(۳) سورۂ نساء/۱۶۵۔
(۴) سورۂ احزاب/۴۵۔

تو اب داعی کا فریضہ شرافت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے، کیونکہ دعوت دینا اللہ کی دعوت کو لوگوں تک پہنچانا، رسولوں کے مشن کو جاری رکھنا اور رسولوں کے راستے پر چلنا ہے، جیسا کہ اس کی طرف اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان اشارہ کرتا ہے: "قُلْ هٰذِهٖ سَبِيْلِيْ أَدْعُوْ إِلَى اللّٰهِ عَلٰى بَصِيْرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِيْ"[1] (آپ کہہ دیجئے کہ میرا طریقہ یہی ہے میں اللہ کی طرف بلاتا ہوں دلیل پر قائم ہوں میں (بھی) اور میرے پیرو بھی)۔

اور اللہ تعالیٰ نے یہ بتلایا کہ اللہ کے بندوں کی ایک دعا یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں: "وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِيْنَ إِمَامًا"[2] (ہم کو پرہیزگاروں کا سردار بنادے) حضرت قتادہؒ نے فرمایا: یعنی خیر کے کاموں کا قائد، اور ہدایت کا ایسا داعی بنا کہ خیر میں ہماری اتباع کی جائے[3]۔

۱۰-دوم: جس کی طرف اللہ تعالیٰ کا فرمان اشارہ کرتا ہے: "وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللّٰهِ وَعَمِلَ صَالِحًا......"[4] (اور اس سے بہتر بات کس کی ہوگی جو (دوسروں) کو اللہ کی طرف بلائے (اور خود) نیک عمل کرے)، اس لئے کہ یہ قول واضح کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف دعوت دینا اور جو اس کے ملحقات ہیں وہ بہترین بات ہے، اور مرتبے کے لحاظ سے بہت بلند ہے، اور یہ افضلیت محض اس کے مقاصد کی بلندی اور اس کے اثر کی عظمت کی وجہ سے ہے۔

۱۱-سوم: وہ ہے جس کی طرف اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان اشارہ کرتا ہے: "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ......"[5] (تم لوگ بہترین جماعت ہو جو لوگوں کے لئے پیدا کی گئی ہے، تم بھلائی کا حکم دیتے ہو)، اور اس کا یہ فرمان: "وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ

(۱) سورۂ یوسف/۱۰۸۔
(۲) سورۂ فرقان/۷۴۔
(۳) فتح الباری ۱۳/۲۵۱ القاہرہ المطبعۃ السلفیہ ۱۳۷۱ھ۔
(۴) سورۂ فصلت/۳۳۔
(۵) سورۂ آل عمران/۱۱۰۔

يَدْعُوْنَ إِلَى الْخَيْرِ" (اور ضرور ہے کہ تم میں ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے) یہاں تک "وَأُوْلٰئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ" [۱] (اور پورے کامیاب یہی تو ہیں) تو یہ آیت یہ واضح کرتی ہے کہ یہ امت دوسری امتوں سے افضل ہے، اور افضلیت کی وجہ یہ ہے کہ یہ امت لوگوں کو دعوت دیتی ہے، یہ ان کے ایمان اور بھلائی کی طرف سبقت کرنے اور برائی سے رکنے کا سبب بنتی ہے۔

اور دوسری آیت نے بھلائی کا حکم کرنے اور برائی سے روکنے والے داعیوں کے لئے کامیابی کو خاص کر دیا ہے۔

۱۲- چہارم: یہ ہے جس کی طرف نبی ﷺ کا ارشاد اشارہ کرتا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: **"من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من تبعه لاينقص ذلک من أجورهم شيء"** [۲] (جس شخص نے ہدایت کی دعوت دی، تو اس کے لئے ان تمام لوگوں کے اجر کے برابر اجر ملے گا جو اس کی اتباع کریں اور یہ ان کے اجر سے کچھ کمی نہیں کرے گا)، اس میں داعیوں کے ثواب بڑھ جانے کا بیان ہے، جبکہ ان کی دعوت سے لوگ راہ یاب ہو جائیں، خواہ وہ لوگ کم ہوں یا زیادہ، اور نبی ﷺ نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے فرمایا جس وقت خیبر کے دن جھنڈا ان کے حوالہ کیا: **"انفذ على رسلک حتى تنزل بساحتهم ثم ادعهم إلى الإسلام فوالله لأن يهدي الله بک رجلا واحدا خير لک من أن يكون لک حمر النعم"** [۳] (کہ وقار کے ساتھ جاؤ، یہاں تک تم ان کے درمیان پہنچ جاؤ تو انہیں اسلام کی دعوت دو، کیونکہ بخدا اللہ تعالیٰ تیرے ذریعہ ہدایت دے دے کسی ایک آدمی کو تو یہ بہتر ہے تیرے لئے سرخ اونٹوں سے)۔

(۱) سورۂ آل عمران/ ۱۰۴۔

(۲) حدیث: "من دعا إلى هدى كان له من الأجر......" کی روایت مسلم (۲۰۶۰/۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "انفذ على رسلک حتى تنزل بساحتهم" کی روایت مسلم (۱۸۷۲/۴ طبع الحلبی) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے۔

دعوت کے مقاصد اور اس کے مشروع ہونے کی حکمت:

۱۳- دعوت کے مشروع ہونے کا مقصد بلند مقاصد کا حصول ہے، اس میں سے چند یہ ہیں:

۱- انسان کو اس کی دنیاوی زندگی میں بلند ترین حق کی طرف رہنمائی کرنا، کیونکہ دعوت کے بغیر انسان کے لئے اپنے رب کی معرفت ممکن نہیں، اور وہ تخلیق کی بنیاد اور اس کے اغراض و مقاصد اور اس کے انجام نیز اس کائنات میں انسان کے مقام سے متعلق حیران و پریشان رہ جائے گا، لہٰذا ان پر گمراہیوں اور اوہام کا غلبہ ہو جائے گا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "كِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ اِلَيْکَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ بِاِذْنِ رَبِّهِمْ اِلٰى صِرَاطِ الْعَزِيْزِ الْحَمِيْدِ" [۱] (یہ کتاب جسے ہم نے آپ پر اتارا ہے تاکہ آپ لوگوں کو تاریکیوں سے روشنی کی طرف نکال لائیں ان کے پروردگار کے حکم سے یعنی (خدائے) غالب و ستودہ صفات کی راہ کی طرف)۔

قرطبی نے فرمایا: "لتخرج الناس" یعنی تاکہ نکالیں آپ لوگوں کو "کتاب" یعنی قرآن کے ذریعہ یعنی اپنی دعوت الی اللہ کے ذریعہ کفر اور گمراہیوں کی تاریکی سے ایمان اور علم کی روشنی کی جانب نکالیں، اللہ کی توفیق اور ان کے ساتھ اس کی مہربانی سے، اور اس کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف کی گئی ہے، کیونکہ وہی دعوت دینے والے، ڈرانے والے اور عزیز و حمید کی طرف رہنمائی کرنے والے ہیں [۲]۔

(۱) سورۂ ابراہیم/ ۱۔

(۲) القرطبی ۹/ ۳۳۸، روح المعانی ۱/ ۱۰۵، ۱۰۸، اور تفسیر ابن کثیر ۱/ ۶۹، ۱۷۔

۲- انسان کو تباہی وبربادی کے اسباب سے بچانا ہے، اس لئے کہ انسان جب اپنی زندگی میں محض اپنی عقل اپنی خواہشات اور اپنی طبیعتوں سے چلے گا تو وہ اپنے لئے نقصان دہ اشیاء سے بچ نہیں سکے گا، اور عموماً یہ اس کے فساد کا ذریعہ بنے گا، اور خداوندی شریعتیں حلال وحرام کو اور ان قواعد کو بیان کرتی ہیں جو اپنے اتباع کرنے والے کے لئے نیک بختی، بھلائی اور امور دینیہ پر استقامت کے ضامن ہوں، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا اسْتَجِيْبُوْا لِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيْكُمْ"[1] (اے ایمان والو اللہ اور رسول کو لبیک کہو جب کہ وہ (یعنی رسول) تم کو تمہاری زندگی بخش چیز کی طرف بلائیں)۔ یعنی تمہارے دین کو زندہ کرتا ہے اور تمہیں تعلیم دیتا ہے، یا تمہیں ایسی چیز کی طرف بلاتا ہے جس سے تمہارے دل زندہ ہو جائیں اور تم تنہا اللہ کو ماننے لگو، یہ زندہ کرنا بہ طریق استعارہ ہے، کیونکہ یہ کفر اور جہالت کی موت سے زندہ کرنا ہے۔ اور مجاہد اور جمہور نے فرمایا: قبول کرو فرمابرداری کو اور اس چیز کو جس کو قرآن شامل ہے، اسی میں دائمی زندگی اور ہمیشہ کی نعمت ہے[2]۔

۳- مقصد تخلیق کو بروئے کار لانا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے دنیا کو پیدا کیا اور لوگوں کے لئے اس کو بچھا دیا، تاکہ وہ اس میں اللہ کی عبادت کریں، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنَ"[3] (میں نے تو جنات اور انسان کو پیدا ہی اسی غرض سے کیا ہے کہ وہ میری عبادت کیا کریں)۔

حضرت علیؓ نے فرمایا: "وما خلقت الجن الخ" اللہ تعالیٰ نے فرمایا: میں نے انسان اور جنات کو صرف اس لئے بھیجا ہے تاکہ میں ان کو عبادت کا حکم دوں، اور مجاہد نے فرمایا: تاکہ وہ مجھ کو پہنچانیں، ثعلبی نے فرمایا: اور یہ اچھا قول ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ اگر ان کو پیدا نہ کرتا تو وہ اللہ کے وجود اور اس کی وحدانیت کو نہ جانتا، اور یہ بغیر دعوت کے متحقق نہیں ہوسکتا، کیونکہ اس کے ذریعہ مخلوق کو وہ طریقے معلوم ہوجاتے ہیں جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ عبادت کرانا چاہتا ہے، اس لئے کہ عقل ان کو معلوم نہیں کرسکتی جب تک کہ جاننے والوں کی طرف سے اس کی تبلیغ نہ کی جائے۔

۴- بندوں پر اللہ تعالیٰ کی حجت قائم کرنا ہے، اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ کا دین اور اس کی شریعت ان کو پہنچ چکی ہے، لہٰذا اگر اللہ تعالیٰ ان کو عذاب دے تو عذاب دیا جانا ظلم نہ ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "رُسُلًا مُّبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ"[1] (اور پیمبروں کو (ہم نے بھیجا) خوشخبری سنانے والے اور ڈرانے والے (بناکر) تاکہ لوگوں کو پیمبروں کے (آنے کے) بعد اللہ کے سامنے عذر نہ باقی رہ جائے)۔

۵- اس ہدایت ومہربانی کو ثابت کرنا ہے جو رسولوں کے بھیجنے اور کتابوں کے نازل کرنے کا مقصد ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی ﷺ سے فرمایا: "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِيْنَ"[2] (اور ہم نے آپ کو دنیا جہاں پر (اپنی) رحمت ہی کے لئے بھیجا ہے) اور اپنی کتاب کے متعلق فرمایا: "هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ"[3] (ہدایت ہے (اللہ سے) ڈر رکھنے والوں کے لئے) اور فرمایا: "وَإِنَّهُ لَهُدًى وَّرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ"[4] (اور بیشک وہ ایمان والوں کے حق میں ہدایت ورحمت ہے) تو دعوت ہی ان لوگوں کو باخبر کرنے کا ذریعہ ہے جو

(۱) سورۂ انفال/۲۴۔
(۲) تفسیر القرطبی ۷/۳۸۹۔
(۳) سورۂ ذاریات/۵۶، دیکھئے: القرطبی ۱۷/۵۵۔

(۱) سورۂ نساء/۱۶۵۔
(۲) سورۂ الانبیاء/۱۰۷۔
(۳) سورۂ بقرہ/۲۔
(۴) سورۂ نمل/۷۷۔

رسول اور کتاب کی حقیقت کو نہیں جانتے اور اس چیز کی حقیقت سے ناواقف ہیں، جو ان دونوں کے ساتھ آئی ہے، تاکہ رحمت و ہدایت اس حد تک عام ہو جتنی اللہ کی مشیئت ہو۔

۶ - اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھنے والے لوگوں کی تعداد زیادہ کرنا، اور اسلام و مسلمانوں کو غالب کرنا ہے۔

۷ - ماقبل میں جو گذرا ہے وہ غیر مسلموں کو دعوت دینے کے مقاصد ہیں اور مسلمانوں کے درمیان دعوت کا مقصد غافلوں اور نافرمانوں کو نصیحت کرنا، دین سے منحرف لوگوں کو صراط مستقیم کی طرف لوٹانا، اسلامی معاشرہ سے خرابیوں کو کم کرنا، ان اعتراضوں کا جواب دینا جسے دشمنان دین پھیلاتے ہیں، اور ایسے افراد کو زیادہ کرنا ہے جو علم دین کو مضبوطی کے ساتھ پکڑنے والے ہوں، تاکہ مومن کامل بن کر زندگی گذاریں، اور خود دعوت دینے والے عزت وقوت اور امن وسلامتی کی حالت میں رہیں بخلاف اس کے کہ جب برائی اور برائی کرنے والے زیادہ ہو جائیں گے، تو یہ چیز اہل ایمان کو کمزور کرنے اور اپنی قوموں کے درمیان ان کو ذلیل کرنے کا ذریعہ بنے گی، اور جب برائی اور برائی کرنے والے زیادہ ہو جائیں گے یہاں تک کہ وہ غالب آ جائیں گے تو یہ فتنے اور عذاب کا سبب بن جائے گا، جس سے بسا اوقات مومن اپنے آپ کو نہ بچاسکیں گے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”وَاتَّقُوْا فِتْنَةً لَّاتُصِيْبَنَّ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْكُمْ خَآصَّةً“[1] (اور ڈرتے رہو اس وبال سے جو (خاص) انہیں لوگوں پر واقع نہ ہوگا جو تم میں سے ظلم کے مرتکب ہوئے ہیں)۔

باطل کی طرف دعوت:

۱۴ - اسلام نے باطل کی طرف دعوت دینے کو حرام قرار دیا ہے، اور باطل کی دعوت دینے پر صریح آیات اور صحیح احادیث کے ذریعہ سخت نکیر کی ہے، جیسا کہ قرآن وسنت نے باطل کی طرف دعوت دینے والے کی مدد کرنے اور ان کو ڈھیل دینے سے ڈرایا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس بات سے ڈرایا ہے کہ شیطانِ جن انسان کو اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی طرف دعوت دیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے قیامت کے دن گمراہوں اور ان نافرمانوں سے جن کو انہوں نے گمراہ کیا تھا جو ان کی گفتگو ہوگی اس سے ہمیں خبردار فرمایا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ”وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْاَمْرُ اِنَّ اللّٰهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُّكُمْ فَاَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِّنْ سُلْطٰنٍ اِلَّا اَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِيْ فَلَا تَلُوْمُوْنِيْ وَلُوْمُوْا اَنْفُسَكُمْ مَآ اَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا اَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ اِنِّيْ كَفَرْتُ بِمَا اَشْرَكْتُمُوْنِ مِنْ قَبْلُ اِنَّ الظّٰلِمِيْنَ لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ“[1] (جب (سب) فیصلہ ہو چکے ہوں گے شیطان کہے گا کہ اللہ نے تم سے (جو) وعدہ کیا تھا (وہ) سچا وعدہ (تھا) اور میں نے بھی تم سے وعدہ کیا تھا سو میں نے تم سے وعدہ خلافی کی اور میرا تم پر کچھ زور تو تھا نہیں، البتہ میں نے تمہیں بلایا اور تم نے میرا کہا مان لیا، سو تم ملامت مجھ پر نہ کرو، ملامت اپنے آپ کو کرو (آج) نہ میں تمہارا فریادرس اور نہ تم میرے فریادرس، میں خود بیزار ہوں اس سے کہ تم اس کے قبل مجھے شریک (خدائی) قرار دیتے تھے یقیناً ظالموں ہی کے حق میں تو دردناک عذاب ہے) اسی طرح انسانوں میں کے شیطانوں سے وہ لوگ کہیں گے جن کو دعوت دی گئی جو ان شیاطین کے سبب گمراہ ہوگئے: ”بَلْ مَكْرُ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ اِذْ تَاْمُرُوْنَنَآ اَنْ نَّكْفُرَ بِاللّٰهِ وَنَجْعَلَ لَهٗٓ اَنْدَادًا“[2] (بلکہ تمہاری ہی رات دن کی تدبیروں نے

---

(۱) سورۂ انفال / ۲۵۔

(۱) سورۂ ابراہیم / ۲۲۔

(۲) سورۂ سبا / ۳۳۔

(روکا تھا) جب کہ تم ہمیں آمادہ کرتے رہتے تھے کہ ہم اللہ سے کفر اختیار کریں اور اس کے لئے شریک قرار دیں) اور ان لوگوں کے انجام سے ڈرایا سے جو باطل کی طرف دعوت دینے والے اور جو ان کی اتباع کرنے والے تھے، چنانچہ فرعون اور اس کے خاندان والوں کے متعلق فرمایا: "وَجَعَلْنَا هُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ"[1] (اور ہم نے انہیں (ایسا) پیشوا بنادیا تھا جو (لوگوں کو) دوزخ کی طرف بلاتے رہے)۔

اور قرآن کریم نے یہ بتادیا کہ باطل کی طرف دعوت دینے والا اپنے گناہوں کے ساتھ ان لوگوں کے گناہ بھی اٹھائے گا جو اس کی دعوت کی وجہ سے گمراہ ہوئے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ"[2] (نتیجہ یہ ہے کہ قیامت کے دن یہ (اپنے گناہوں کا بھی) پورا بوجھ اٹھائیں گے اور ان لوگوں کے بھی (گناہوں کا) بوجھ جنہیں یہ بغیر علم سے کام لئے گمراہ کر رہے ہیں) ابن کثیر نے فرمایا: ایسے داعیوں پر خود ان کی گمراہی کا گناہ ہوگا اور دوسرا گناہ بھی، ان کے دوسروں کو گمراہ کرنے کی وجہ سے ہوگا، مگر ان لوگوں کے گناہوں میں کچھ کمی نہ کی جائے گی، اور یہ اللہ تعالیٰ کا انصاف ہے[3]۔

اور نبی ﷺ نے فرمایا: "من دعا إلى ضلالة كان عليه من الإثم مثل آثام من تبعه لاينقص ذلك من آثامهم شئ"[4] (جس نے گمراہی کی دعوت دی تو اس پر ان لوگوں کے گناہ کے مثل گناہ ہوگا جنہوں نے اس کی اتباع کی، اس حال میں کہ ان

(۱) سورۂ قصص/۴۱۔

(۲) سورۂ نحل/۲۵۔

(۳) تفسیر ابن کثیر ۲/۱۸۹۔

(۴) حدیث: "من دعا إلى ضلالة كان عليه من الإثم ......" کی روایت مسلم (۲۰۶۰/۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

کے گناہوں میں کچھ بھی کمی نہیں کی جائے گی)، اور "صحیحین" میں حذیفہ بن الیمان کی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں نے کہا اے اللہ کے رسول ہم جہالت اور برائی میں تھے تو اللہ تعالیٰ نے ہمارے پاس یہ خیر بھیجا، تو کیا اس خیر کے بعد بھی کوئی شر ہوگا؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں! پھر اس شر کو بیان فرمایا چنانچہ ارشاد فرمایا: وہ لوگ جہنم کے دروازے کی طرف دعوت دینے والے ہوں گے، جو ان کی بات کو مانے گا اس کو اس میں ڈال دیں گے، حذیفہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! ان کی صفت ہمیں بتادیجئے تو آپ ﷺ نے فرمایا: "هم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا"[1] (وہ ہمارے ہی جیسے ہوں گے اور ہماری ہی زبان میں گفتگو کریں گے) "الحدیث" اور یہ تمام آیات وروایات مسلمانوں پر واجب کرتی ہیں کہ وہ باطل کی طرف دعوت دینے اور اس دعوت کے حاملین میں ہونے سے بچیں۔

جس چیز کی دعوت دی جائے اس کا بیان:

۱۵- وہ کافر جس کو دعوت نہ پہنچی ہو اولاً اس کو اللہ کے وجود، اللہ کی وحدانیت پر ایمان لانے، اللہ کی کتاب کی تصدیق، اللہ کے رسول اور اللہ کی نازل کی ہوئی تمام کتابوں، اور اس کے تمام رسولوں اور آخرت کے دن پر ایمان لانے کی، اور اللہ کے اوامر ونواہی کی اتباع، اور اس کے رسول ﷺ جو لے کر تشریف لائے اس کی اتباع، اللہ اور اس کے رسول کی تعظیم کرنے، اور اسلام کے تمام فرائض وواجبات کی پابندی کرنے، تمام محرمات کو ترک کرنے، مستحب اعمال اور اچھے اخلاق کی طرف متوجہ ہونے، نفاق وریاکاری کی آلودگیوں سے نفس

(۱) حدیث حذیفہ بن الیمان کی روایت بخاری (الفتح ۳۵/۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۴۷۵/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کو پاک کرنے، مکروہات شرع کو چھوڑنے اور قرآن اور احکام اسلام کو سیکھنے کی دعوت دی جائے گی۔

۱۶- اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو ''صحیحین'' میں ابن عباسؓ سے مروی ہے، رسول اللہ ﷺ نے جب معاذ بن جبلؓ کو یمن کی طرف روانہ فرمایا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''**إنک تقدم علی قوم من أهل الکتاب، فلیکن أول ماتدعوهم إلیه عبادة الله عزوجل**'' (یقیناً تم اہل کتاب لوگوں کے پاس جارہے ہو تو سب سے پہلی وہ چیز جس کی طرف تم لوگوں کو دعوت دوگے وہ اللہ عزوجل کی عبادت ہونی چاہئے)، اور ایک روایت میں اس طرح ہے: ''**فادعهم إلی شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله فإذا عرفوا الله فأخبرهم أن الله فرض علیهم خمس صلوات في یومهم ولیلتهم، فإذا فعلوا ذلک**'' (کہ تم دعوت دو ان کو اس بات کی کہ وہ گواہی دیں کہ بے شک اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور یہ کہ بے شک میں اللہ کا رسول ہوں، جب وہ اللہ کو پہچان جائیں تو انہیں یہ بتاؤ کہ اللہ تعالیٰ نے ایک دن اور ایک رات میں ان پر پانچ نمازیں فرض فرمائی ہیں، جب وہ اس کو کرلیں) اور ایک روایت میں ہے: ''**فإن أطاعوا بذلک فأخبرهم أن الله قد فرض علیهم زکاة تؤخذ من أغنیائهم فترد علی فقرائهم فإذا أطاعوا بها، فخذ منهم، وتوق کرائم أموالهم**''[1] (کہ اگر وہ اس کو مان لیں تو انہیں یہ بتاؤ کہ بے شک اللہ تعالیٰ نے ان پر زکوۃ فرض فرمائی ہے جو ان کے مال داروں سے لے کر ان کے غریبوں پر تقسیم کردی جائے گی، جب وہ اس کو مان لیں تو تم ان سے زکوٰۃ لے لو، اور ان کے عمدہ اموال سے بچو)، ابن حجر نے فرمایا: شہادتین سے آغاز فرمایا، کیونکہ وہ دونوں دین کی بنیاد ہیں جن کے بغیر کوئی عمل صحیح نہیں ہوسکتا، پس جو ان میں موحد نہ ہو متعین طور پر شہادتین میں سے ہر ایک کا مطالبہ اس سے ہوگا، اور جو شخص موحد ہو تو اس سے اقرار وتوحید کے درمیان جمع کرنے کا مطالبہ ہوگا، پھر فرمایا: پھر درجہ بدرجہ اہم چیز سے آغاز فرمایا:'' اور مخاطبت کا یہ نرم انداز ہے کیونکہ اگر ایک ہی دفعہ میں سب کا مطالبہ کردیا جائے تو نفرت سے مامون نہیں رہ سکتا ہے[1]۔

اور اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی ﷺ کو اپنی طرف دعوت کا حکم دیا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''أُدْعُ إِلیٰ رَبِّکَ''[2] (اور آپ اپنے پروردگار کی طرف لوگوں کو بلاتے رہئے) اور فرمایا: ''قُلْ هٰذِهٖ سَبِیْلِيْ أَدْعُوْ إِلَی اللّٰهِ''[3] (آپ کہہ دیجئے کہ میرا طریقہ یہی ہے میں اللہ کی طرف بلاتا ہوں)۔

اور بعض آیتوں میں اس کو دعوۃ الی سبیل اللہ (اللہ کے راستے کی طرف بلانا) سے تعبیر کیا گیا ہے، چنانچہ فرمایا ''أُدْعُ إِلٰی سَبِیْلِ رَبِّکَ''[4] (آپ اپنے پروردگار کی راہ کی طرف بلائیے)، اور اللہ کے رسولوں نے جن چیزوں کی طرف دعوت دی ان میں سے اہم ترین دعوت اللہ کے وجود اور اس کی وحدانیت کی دعوت ہے، جیسا کہ حضرت نوح علیہ السلام کے قول کی حکایت کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''إِنِّيْ لَکُمْ نَذِیْرٌ مُّبِیْنٌ أَلَّا تَعْبُدُوْا إِلَّا اللّٰهَ''[5] (میں تمہارے لئے کھلا ڈرانے والا ہوں، (چاہئے) کہ تم پرستش نہ کرو (کسی کی) بجز اللہ کے) اور حضرت ہود اور حضرت صالح علیہما السلام

---

(۱) حدیث: ''إنک تقدم علی قوم من أهل الکتاب ...'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/۳۵۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۵۰، ۵۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) فتح الباری ۳/۳۵۷۔

(۲) سورۂ قصص/۸۷۔

(۳) سورۂ یوسف/۱۰۸۔

(۴) سورۂ نحل/۱۲۵۔

(۵) سورۂ ہود/۲۵، ۲۶۔

کے قول کی حکایت کرتے ہوئے فرمایا: "قَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَالَكُمْ مِنْ إِلٰهٍ غَيْرُهُ"[(۱)] (انہوں نے کہا اے میری قوم اللہ ہی کی عبادت کرو اس کے سوا کوئی تمہارا معبود نہیں)۔

جنہیں حق کی دعوت پہنچ چکی ان کی ذمہ داریاں:

۱۷- جن کافروں کو دین اسلام اور اس کی حقانیت کی دعوت پہنچ چکی ہو تو ان پر واجب ہے کہ اس کو قبول کرنے کی طرف سبقت کریں، اس پر رضامند ہوجائیں اور اس کی دعوت دینے والے کی اتباع کریں، اور یہ جان لیں کہ یہ وہ خیر ہے جسے اللہ تعالیٰ نے ان کی طرف بھیجا ہے، اور ان کے لئے ایک دروازہ کھول دیا ہے تاکہ وہ اس کے دسترخوان میں شامل ہوجائیں، جیسا کہ اس حدیث میں ہے جس کو بخاری نے جابرؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: "جاء ت ملائكة إلى النبي ﷺ وهو نائم" (فرشتے رسول اللہ ﷺ کے پاس ان کے سونے کی حالت میں تشریف لائے)، یہاں تک کہ حضرت جابر فرماتے ہیں: "فرشتوں نے کہا: اس کی مثال ایک ایسے شخص کی ہے جس نے ایک مکان بنایا، اور اس میں دسترخوان بچھایا، اور دعوت دینے والے کو بھیجا، تو جس نے اس کی دعوت کو قبول کیا وہ گھر میں داخل ہوگیا اور دسترخوان سے کھایا، اور جس نے داعی کی دعوت کو قبول نہ کیا تو وہ نہ گھر میں داخل ہوا اور نہ دسترخوان سے کھانا کھایا، تو انہوں نے خواب کی تعبیر بتاتے ہوئے فرمایا کہ مکان جنت ہے، اور داعی محمد ﷺ ہیں، جس نے محمد ﷺ کی فرمابرداری کی اس نے اللہ تعالیٰ کا حکم مان لیا، اور جس نے محمد ﷺ کی نافرمانی کی اس نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی"[(۲)] اور جن لوگوں کو دعوت دی جاچکی ہے ان کو چاہئے کہ یہ جان لیں کہ محض واضح انداز میں دعوت کے پہنچ جانے کے بعد ان پر اللہ تعالیٰ کی حجت قائم ہوچکی، لہذا اب اگر وہ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان نہ لائیں گے تو وہ اس عذاب کے مستحق ہوجائیں گے، جس کے کفار ومشرکین مستحق ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: "وَمَاكُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا"[(۱)] (اور ہم کبھی سزا نہیں دیتے جب تک کسی رسول کو ہم بھیج نہیں لیتے)، اور اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**والذي نفس محمد بيده لايسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولانصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به إلاكان من أصحاب النار**"[(۲)] (قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں محمد ﷺ کی جان ہے اس امت کا کوئی شخص خواہ یہودی ہو یا نصرانی میرے بارے میں سنے اور وہ اس حالت میں مرجائے کہ اس چیز پر ایمان نہ لائے جس کو لے کر میں بھیجا گیا ہوں تو وہ دوزخیوں میں سے ہوگا)۔

اور جب کوئی کافر مسلمان ہوجائے تو اس پر ضروری ہے کہ وہ صرف اسلامی نام رکھنے پر اکتفانہ کرے، بلکہ وہ اسلام کے احکام کو جانے اور اس پر عمل کرے، اسلامی اخلاق کے ساتھ آراستہ ہو اور اسلام کے منافی عقائد وعادات سے چھٹکارا حاصل کرنے میں جلدی کرے۔

جنہیں دعوتِ اسلام نہ پہنچی ہو:

۱۸- جن لوگوں کو اسلام کی دعوت نہ پہنچی ہو وہ احکام شرعیہ میں سے کسی چیز کے مکلّف نہیں ہیں، اور گر کوئی کافر مسلمانوں کے شہروں میں

(۱) سورۂ ہود/۵۰،۶۱۔

(۲) حدیث جابر بن عبد اللہ: "جاء ت ملائكة إلى النبي ﷺ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/۲۴۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ إسراء/۱۵۔

(۲) حدیث: "والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة......" کی روایت مسلم (۱/۱۳۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

آنا چاہے تاکہ قرآن کریم کو سنے اور ان احکام کو جانے جن کو قرآن لے کر آیا ہے، اور اس کے احکام اوامر ونواہی کو سمجھے، تو اس کو اس مقصد کے لئے امن دینا واجب ہے، لہذا اگر وہ اسلام قبول کرے تو بہتر ورنہ اسے اس کی پناہ گاہ تک واپس کرنا واجب ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ'' [1] (اور اگر مشرکین میں سے کوئی آپ سے پناہ کا طالب ہو تو اسے پناہ دیجئے تاکہ وہ کلام الٰہی سن سکے پھر اسے امن کی جگہ پہنچا دیجئے، یہ (حکم مہلت) اس سبب سے ہے کہ وہ ایسے لوگ ہیں جو پوری پوری خبر نہیں رکھتے)۔

اور جہاں تک آخرت میں نجات کی بات ہے، تو امام غزالی نے محمد ﷺ کی دعوت کے بارے میں لوگوں کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

اول: وہ لوگ ہیں جن کو کسی طرح بھی اس کا علم نہ ہو اور یہ لوگ نجات پا جائیں گے۔

دوم: وہ لوگ ہیں جن کو اچھی طرح دعوت پہنچ چکی ہے، مگر تکبیر یا لاپروائی یا عناد کی وجہ سے اس کے دلائل میں غور وفکر نہ کیا تو ان لوگوں سے مواخذہ ہوگا۔

سوم: وہ لوگ ہیں جنہیں دعوت پہنچی لیکن پوری طرح نہیں، جیسے وہ شخص کہ جس کو محمد ﷺ کا نام پہنچ چکا ہو مگر آپ کی تعریف اور آپ کی صفت نہ پہنچی ہو، بلکہ اس نے بچپن سے آپ ﷺ کے دشمنوں سے تدلیس، کذب بیانی اور دعوائے نبوت کی تہمت لگاتے ہوئے سنا ہے، تو فرمایا: یہ لوگ پہلی قسم والوں کے حکم میں ہیں [2]۔

دعوت الی اللہ کا مکلّف:

۱۹- امامِ وقت دعوت الی اللہ کا کام انجام دینے کا سب سے زیادہ حقدار ہے اور یہ چند امور کی وجہ سے:

اول: یہ ہے کہ اسلامی شریعت میں امامت کا منصب دین کی حفاظت اور دنیاوی سیاست کے لئے ہے، اور دین کی حفاظت میں اس کی اشاعت، اس کو مضبوط کرنے، اس پر عمل پیرا ہونے اور کلمہ اسلام کی دائمی بلندی کی لگن وتڑپ شامل ہے اور ان شبہات اور گمراہیوں کے خلاف اسلام کی طرف سے دفاع کرنا بھی شامل ہے، جن کو دشمنانِ اسلام پیش کرتے اور پھیلاتے ہیں، ابن تیمیہ نے فرمایا: حاکم اس لئے مقرر کیا گیا ہے تاکہ بھلائی کا حکم کرے اور برائی سے روکے، اور حاکم بنانے کا مقصد یہی ہے [1] جیسا کہ اشاعت اسلام کے لئے جہاد کا کام انجام دینا امام کا ایک فریضہ ہے، اور اس مقصد کے لئے جہاد کرنا دعوت الی اللہ کی ایک قسم ہے، جیسا کہ عنقریب آرہا ہے۔

دوم: یہ ہے کہ راجح قول کے مطابق دعوۃ الی اللہ مسلمانوں پر فرض کفایہ ہے، اور فرض کفایہ کو انجام دینا امام کا فریضہ ہے، یا اس کام کی انجام دہی کے لئے کسی کو مقرر کرنا ان کا فریضہ ہے، جیسا کہ قاضیوں، اماموں، موذنوں اور مجاہدین وغیرہ کو مقرر کرنا امام کا فرض ہے۔

---

(۱) سورۂ توبہ/۹۔

(۲) شیخ محمد غزالی کی ''مع اللہ'' ص ۶۲ القاہرہ دار الکتب الحدیثہ ۱۳۸۰ھ ابو حامد

= غزالی کی کتاب ''فیصل التفرقۃ'' سے نقل کرتے ہوئے۔ اللہ تعالیٰ کے فرمان: ''وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا'' کی تفسیر کرتے ہوئے تفسیر ابن کثیر، سورۂ اسراء/۳۰، ۳۱، القاہرہ عیسی الحلبی، تفسیر الرازی ۱۵/۲۲۶، القرطبی ۸/۴۷، أحکام القرآن للجصاص ۳/۸۴، نہایۃ المحتاج ۱/۱۷۳، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۱/۱۲۰، شرح رسالہ ابن ابی زید القیر وانی المسمی کفایۃ الطالب الربانی ۱/۲۱۱ دار المعرفہ، مواہب الجلیل ۱/۴۶۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۲۰۰۔

(۱) السیاسۃ الشرعیہ فی اصلاح الراعی والرعیہ □ محمد المبارک ص ۶۵ بیروت دار الکتب العربیہ ۱۳۸۶ھ۔

سوم: ملک میں امام وقت کو جو قدرت اور مسلمانوں پر احکام نافذ کرنے کا جو مرتبہ حاصل ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ بذات خود نیک ہو، اور اصلاح امت کے لئے اپنی کوشش صرف کرنے والا ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلَيَنْصُرَنَّ اللّٰهُ مَنْ يَّنْصُرُهُ، إِنَّ اللّٰهَ لَقَوِيٌّ عَزِيْزٌ ۝ اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِى الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلّٰهِ عَاقِبَةُ الْاُمُوْرِ" [1] (اور اللہ ضرور اس کی مدد کرے گا جو اس کی مدد کرے گا بیشک اللہ قوت والا ہے، غلبہ والا ہے، (یہ لوگ ایسے ہیں کہ) اگر ہم انہیں زمین میں حکومت دیدیں تو یہ لوگ نماز کی پابندی کریں اور زکاۃ دیں اور (دوسروں کو بھی) نیک کام کا حکم دیں اور برے کام سے منع کریں، اور انجام (سب) کاموں کا اللہ ہی (کے ہاتھ) میں ہے)۔

۲۰- دعوت الی اللہ کا مکلّف ہر مسلمان مرد و عورت ہے، خواہ فرض کفایہ ہو یا فرض عین، لہذا یہ صرف ان علماء کے ساتھ خاص نہیں ہے جو علم کے بلند مرتبہ پر فائز ہوں، اور داعی کے لئے اس کا علم بھی ضروری ہے جس کی وہ دعوت دے رہا ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا فرمان ہے: "**نضّر الله امرأ سمع منا شيئا فبلغه كما سمع**" [2] (اللہ تعالیٰ تر و تازہ رکھے اس شخص کو جس نے مجھ سے کچھ سنا پھر جس طرح سنا تھا اسی طرح پہنچا دیا) اور رسول اللہ ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا: "**بلغوا عني ولو آية**" [3] (میری جانب سے پہنچا دو خواہ ایک ہی آیت ہو)، اور حجۃ الوداع کے خطبہ سے فارغ ہو کر فرمایا: "**ليبلّغ الشاهد الغائب**" [1] (موجودہ لوگ غیر موجود لوگوں تک پہنچا دیں) تو مسلمان اصل اسلام اور اس کے ظاہری امور کی طرف دعوت دے گا، مثلاً اللہ، اس کے فرشتوں، اس کی کتابوں اور آخرت کے دن پر ایمان لانے کی دعوت، اور جیسے نماز پڑھنے، روزہ و زکوٰۃ اور حج وغیرہ کی ادائیگی کی دعوت، اور ظاہری گناہوں مثلاً زنا، شراب نوشی والدین کی نافرمانی اور بے حیائی کی بات چھوڑنے کی دعوت، مگر اس کے لئے قطعاً یہ جائز نہیں کہ جس چیز سے ناواقف ہے اس کی دعوت دے، تاکہ ان لوگوں کا گناہ اس پر نہ ہو جن کو اس نے لاعلمی میں گمراہ کیا ہے، اور اہل علم ہی دعوت کی اس تفصیل کے ساتھ خاص ہیں، مثلاً شبہات کو دور کرنا، شبہات کرنے والوں سے مناظرہ، حد سے تجاوز کرنے والوں کے غلو کی تردید اور باطل پرستوں کی دسیسہ کاریوں کا پردہ چاک کرنا وغیرہ، اور علماء کے علاوہ لوگوں کے لئے بھی جزئی مسائل کی دعوت دینا جائز ہے، بشرطیکہ اس کا انہیں علم ہو، اور اس کی پوری واقفیت ہو، اور اس کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ علم دین کی تمام قسموں میں پوری مہارت ہو، لہذا دونوں اسی چیز کی دعوت دیں گے جس کا علم انہیں ہے، امام غزالی نے کہا: شہر کے ہر محلّہ اور ہر مسجد میں، اسی طرح ہر گاؤں میں ایسے فقیہ کا ہونا ضروری ہے جو لوگوں کو ان کا دین سکھائے، پھر وہ عامی شخص جو شرائط نماز کو جانتا ہے اس پر ضروری ہے کہ دوسروں کو بھی بتادے ورنہ گناہ میں وہ بھی شریک ہوگا، اور یہ معلوم ہے کہ انسان شریعت کا عالم بن کر پیدا نہیں ہوتا، اور تبلیغ تو اہل علم پر ضروری ہے، لہذا جب کوئی شخص ایک مسئلہ سیکھ لے تو وہ اس ایک مسئلہ کا عالم (جاننے والا) ہے، اور تبلیغ ترک کرنے کا گناہ فقہاء پر زیادہ سخت ہے، کیونکہ ان کی قدرت اس کے متعلق زیادہ واضح ہے،

(۱) سورۂ حج ۴۰، ۴۱، نیز دیکھئے: تفسیر القرطبی ۱/۷۳۔

(۲) حدیث: " نضرالله امرأ سمع منا شيئا......" کی روایت ترمذی (۳۴/۵ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے، اور کہا: حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "بلغوا عني ولوآية" کی روایت بخاری (الفتح ۴۹۶/۶ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "ليبلغ الشاهد الغائب" کی روایت بخاری (الفتح ۱۵۸/۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوبکرہؓ سے کی ہے۔

اوروہ (تبلیغ) ان کے فن کے زیادہ لائق ہے [1]۔

دعوت کا کام کرنے والوں کی شرطیں:

۲۱- داعی کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ مکلّف ہو (یعنی مسلمان عاقل بالغ ہو)، اور یہ کہ وہ عادل عالم ہو، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عورت بھی دعوت کی مکلّف ہے، اور وہ اس کام میں مردوں کی شریک ہے۔

دیکھئے: اصطلاح ''أمر بالمعروف'' (فقرہ / ۴)۔

داعی کے اخلاق وآداب:

۲۲- ضروری ہے کہ داعی کے اخلاق دعوت سے ہم آہنگ اور اس کے موافق ہوں، اور وہ یہ ہے کہ وہ شخص قرآن کریم اور سنت مطہرہ پر پورا عامل ہو، اور اس کی مناسبت تین طرح سے ظاہر ہوتی ہے۔

اول: یہ کہ قرآن وسنت کے اخلاق مثلاً شرافت، سخاوت، ایفاء وعدہ اور سچائی اور دیگر اسلامی اخلاق سے آراستہ ہونے میں پوری بھلائی ہے۔

دوم: یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جب محمد ﷺ کو دعوت اسلام کے لئے منتخب کرنا چاہا تو انہیں بہترین ادب سکھایا، اور انہیں اخلاق فاضلہ پر فائز کیا، اور آپ ﷺ کے اخلاق قرآن کریم سے ہم اہنگ تھے۔

سوم: یہ ہے کہ داعی جس چیز کی دعوت دے رہا ہے اس سے وہ بذات خود آراستہ اور اس کے رنگ میں رنگا ہوا ہو، تو یہ کار دعوت میں اس کے لئے معاون ہوتا ہے، اور اس سے دعوت دیئے ہوئے لوگوں کے لئے دعوت قبول کرنا آسان ہوتا ہے، اس لئے کہ لوگ اپنے داعی کو اس امر کی بجا آوری کرنے والا دیکھنا چاہتے ہیں جس کا وہ حکم کر رہا ہے، اور نبی ﷺ جب کسی چیز کا حکم دیتے تو پہلے خود کرتے اور اپنے گھر والوں سے کراتے، جیسا کہ حجۃ الوداع کے خطبہ میں آپ ﷺ نے فرمایا: **''ألا وإن کل دم ومال ومأثرة کانت في الجاهلية تحت قدميّ هاتين إلی یوم القیامة، وإن أول دم یوضع دم ربیعة بن الحارث بن عبد المطلب...ثم قال: ألا وإن کل ربا کان في الجاهلیة موضوع، وإن الله قضی أن أول ربا یوضع ربا العباس بن عبد المطلب''** [1] (بے شک ہر وہ خون، مال اور خاندانی عزت جو زمانہ جاہلیت میں تھی وہ قیامت تک کے لئے میرے ان دونوں قدموں کے نیچے ہے، اور سب سے پہلا وہ خون جو ختم کیا جاتا ہے وہ حارث بن ربیعہ بن عبدالمطلب کا خون ہے، پھر فرمایا وہ سود جو زمانہ جاہلیت میں تھا وہ ختم کیا گیا، اور اللہ تعالیٰ نے فیصلہ فرمادیا ہے کہ سب سے پہلا وہ سود جو ختم کیا جاتا ہے وہ عباس بن عبدالمطلب کا ہے)۔

چہارم: یہ ہے کہ داعی کے اخلاق مضمون دعوت کے موافق ہونا مضمون دعوت کو مستحکم بنادیتا ہے، اور دعوت دیئے ہوئے لوگوں اور پیروکاروں کے دلوں میں مضمون دعوت کو جاگزیں بنادیتا ہے، کیونکہ جس چیز کی وہ دعوت دے رہا ہے اس کی وہ زندہ اور عملی مثال ہے، جس کی اتباع پیروکار کریں گے، اور ان کے دلوں سے یہ چیز نکل جائے گی کہ مضمون دعوت ایک امر خیالی اور حقیقت سے دور ہے، مزید یہ کہ جس کو دعوت دی گئی ہے وہ داعی کے اخلاق سے وہ تفصیل سیکھتا ہے جو اس کو قولی دعوت سے نہ پہنچی ہو۔

---

(۱) احیاء علوم الدین ۲ / ۳۴۲ طبع المکتبۃ التجاریہ قاہرہ ۱۹۵۵ء۔

(۱) حدیث: ''ألا وإن کل دم ومال ومأثرة...'' کی روایت احمد (۵ / ۷۳ طبع المیمنیہ) نے ابو قرہ الرقاشی عن عمہ سے کی ہے، اور بزار نے جیسا کہ السیرۃ النبویہ لابن کثیر (۴ / ۴۰۳ طبع دار احیاء التراث العربی) میں ہے، عبداللہ بن عمر سے روایت کی ہے، اور ان میں سے ہر ایک کے بارے میں کلام کیا گیا ہے، تاہم ان میں سے ہر ایک دوسرے کو مضبوط کرتی ہے۔

اور اگر داعی کے اخلاق دعوت دی گئی باتوں کے خلاف ہوتو یہ اس کی دعوت کی ضمنی تکذیب ہے، اور دعوت دئے گئے لوگوں اور پیروکاروں کے دلوں میں دعوت کو کمزور کرنے والا ہے، اور نافرمانی تو ہر شخص کے لئے بری ہے مگر داعی کے اندر ہونا بہت ہی زیادہ قبیح اور بری ہے، اور اس کی دعوت کے لئے مہلک ہے، اور لوگوں کو اس کی دعوت قبول کرنے سے روکنے والی ہے۔

اور یہ بات اس وقت سچی ہوگی جبکہ اخلاق وآداب کو عام طور سے مضبوطی سے پکڑا جائے۔

پنجم: اچھے اخلاق اور بہتر صفات سے آراستہ ہونا ہے۔

داعیوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ خاص اور معین اخلاق وعادات کی طرف زیادہ توجہ دیں، کیونکہ ان کو دعوت سے ایسا تعلق ہے جو اس کی کامیابی کا ضامن ہے، مثلاً صبر، انکساری، مہربانی ونرمی اور دعوت دئے گئے لوگوں کے ساتھ شفقت، سچائی، ایفاء وعدہ، جن لوگوں کو دعوت دی جارہی ہے ان کے ساتھ معاملات میں اور دعوت کے مختلف حالات میں تجربہ کاری اور ذہانت کے ساتھ پیش آنا، کمزوروں اور عام لوگوں کا خیال رکھنا ان سے برتاؤ کرنے میں، اہل نفاق کے ساتھ برتاؤ میں سمجھداری برتنا۔

اسی طرح داعیوں کا باہمی تعاون، داعیوں کے درمیان کوئی اختلاف نہ ہونا، اس کے ساتھ آپسی محبت، تعلق اور خیرخواہی کا برتاؤ کرنا، تاکہ دعوت سودمند ہوسکے، اور اہل نفاق اور ایسے دیگر لوگوں سے گریز کرنا جو داعیوں کے درمیان آپسی اختلاف پیدا کرنے کی کوشش کرنے والے ہوں۔

دعوت کے طریقے اور اس کے اسالیب:

۲۳ - زمان ومکان کے اختلاف اور داعی اور دعوت دئے گئے لوگوں کے مختلف المزاج ہونے کے اعتبار سے طریقہ دعوت اور اس کے اسالیب کی مختلف قسمیں ہیں، اور یہ اس لئے کہ دعوت نفوس انسانی پر اثر انداز ہونا چاہتی ہے، اور نفوس انسانی اپنی طبیعت اور مزاج کے اعتبار سے مختلف ہیں، چنانچہ بسا اوقات ایک چیز ایک انسان کے لئے مؤثر ہوتی ہے مگر اس کے علاوہ کے لئے موثر نہیں ہوتی، کوئی چیز کسی انسان کے لئے ایک حالت میں مؤثر ہوتی ہے اور وہی چیز اسی انسان کے لئے دوسری حالت میں مؤثر نہیں ہوتی، لہذا داعی کے لئے ان تمام باتوں کا لحاظ رکھنا اور اس کے مطابق عمل کرنا ضروری ہے، اور ان سب باتوں کو اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد میں جمع کردیا ہے: "أُدْعُ إِلٰى سَبِيْلِ رَبِّکَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّکَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيْلِهٖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِيْنَ" (۱) (آپ اپنے پروردگار کی راہ کی طرف بلائیے حکمت سے اور اچھی نصیحت سے اور ان کے ساتھ بحث کیجئے پسندیدہ طریقہ پر، بیشک آپ کا پروردگار (بھی) خوب جانتا ہے کہ کون اس کی راہ سے بھٹکا ہوا ہے اور وہی ہدایت پائے ہوؤں کو (بھی) خوب جانتا ہے)۔ لسان العرب میں ہے کہ حکیم وہ شخص ہے جو ماہر فن ہو۔

۲۴ - دعوت کے بنیادی اسالیب جن پر سارے انبیاء چلے ہیں، سلف صالحین نے ان پر عمل کیا ہے اور دلائل وتجربات نے ان کی رہنمائی کی ہے، یہ ہیں:

۱ - ذرائع دعوت کے لئے حق اور درست بات کو اختیار کرنا، لہذا ناجائز طریقے کو اختیار نہ کرے۔

۲ - دعوت میں تدریج اختیار کرنا۔

۳ - دعوت دینے سے قبل حصول نتائج میں جلدی نہ کرے بلکہ

(۱) سورۂ نحل ر ۱۲۵۔

مہلت دے کر انتظار کرلے۔

۴- دعوت یا داعیوں میں شک پیدا کرنے کے لئے دشمنان اسلام کی طرف سے جو شبہے پیش کئے جاتے ہیں ان کے لئے تیار رہنا، اوران کو دور کرنا۔

۵- ترغیب وتربیت کو بروئے کارلا کر دعوت کے اسالیب کو متنوع بنانا۔

۶- تبلیغ دعوت کے لئے جو مواقع میسر ہوں ان سے فائدہ اٹھانا۔

۷- نفع رسانی، اور جو محتاج تعاون ہو اس کا تعاون کرنا، مثلاً مسکین کو کھانا کھلانا، ننگوں کو کپڑا پہنانا، یتیموں کی نگہداشت کرنا اور مجبور کی اعانت کرنا۔

۸- تعلیمی مراکز قائم کرنا، تاکہ تربیت، قرآن وسنت کی تعلیم، سلف صالحین کی سیرت کے ذریعہ نومسلموں کی برابر نگہداشت کی جاسکے، ان میں دین کا فہم پیدا کیا جائے، اور نومسلموں میں پائے جانے والے شرک وجاہلیت کے باقی ماندہ اثرات نیز مشرکانہ وجاہلانہ اخلاق وعادات اور آداب جو اسلام کے مخالف ہیں ان کا استیصال کیا جائے۔

دعوت کے ذرائع:

۲۵- ذرائع دعوت کی مختلف قسمیں ہیں، اور ہر وہ طریقہ جو مقاصد دعوت کو پورا کرنے میں معاون ہو اس کو اس کام کے لئے استعمال کیا جائے گا بشرطیکہ وہ شرعاً حرام نہ ہو۔

اور بنیادی ذرائع کی چند قسمیں ہیں جو درج ذیل ہیں:

۱- زبانی تبلیغ کرنا، وسائل دعوت میں یہی اصل ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللّٰهِ وَعَمِلَ صَالِحاً وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ"[۱] (اور اس سے بہتر بات کس کی ہے جو (دوسروں کو) اللہ کی طرف بلائے اور (خود) نیک عمل کرے اور کہے کہ میں فرماں برداروں میں سے ہوں) اور یہ چند امور کے ذریعہ ہوگا، ان میں سے سب سے اہم یہ ہیں: قرآن کریم پڑھنا، اس کے معانی کو بیان کرنا، تقریریں اور محاضرے، سمیناروں اور ذکر کی مجلسوں اور مسجدوں کے اندر وباہر درس دینا اور یہ کام دعوت دیئے گئے لوگوں سے ملاقاتیں کرنے اور اجتماعات کا فائدہ اٹھا کر بھی ہوتا ہے۔

اور تحریر بھی تقریر کی طرح ہے، جیسا کہ نبی ﷺ نے بادشاہوں کو دعوت دیتے ہوئے اس کا استعمال کیا، اور جیسا کہ ان کے خلفاء نے اس طریقے کو استعمال کیا، اور خبر رسانی کے مختلف طریقوں سے بھی لوگوں کو فائدہ پہنچانا ممکن ہے، مثلاً ریڈیو اور ٹیلی ویژن، صحافت اور کتابیں اور مطبوعات وغیرہ۔

۲- بہترین نمونہ اور ستودہ صفات سیرت، اچھے اخلاق اور دین کی رسی کو مضبوطی کے ساتھ پکڑنے کے ذریعہ تبلیغ۔

۳- اللہ کے راستے میں جہاد کرنا، کیونکہ جہاد دعوت کی حفاظت اور اس کے درپے ہونے والوں سے مقابلہ کا ذریعہ ہے۔

بہر حال وہ لوگ جو مسلمانوں کے ساتھ امن وسلامتی کی زندگی گذارتے ہیں، تو اسلام ان کے ساتھ نیکی اور آپسی تعلقات سے منع نہیں کرتا، اور ایسے لوگ مسلمانوں کے ساتھ میل جول کی وجہ سے اسلام کی خوبیوں سے واقف ہو سکتے ہیں۔

دوم
کھانے کی دعوت

۲۶- جس کھانے پینے کی آپ دعوت دیں اس کو الدَعْوة، الدِعْوة، المَدْعاة المِدْعاة کہا جاتا ہے۔ لحیانی نے طعام ولیمہ

(۱) سورۂ فصلت / ۳۳۔

کے ساتھ دعوت کو خاص کیا ہے [۱] مگر مشہور یہ ہے کہ دعوت ، ولیمہ سے عام ہے اور مأ دبہ دعوت کے ہم معنی ہے۔

ابن منظور نے کہا: ''مأ دبہ'' ہر وہ کھانا ہے جو دعوت اور شادی کے موقع پر تیار کیا گیا ہو [۲]۔

اور کھانے کی مختلف دعوتوں کے لئے اہل عرب نے مختلف الفاظ استعمال کیے ہیں جن کو فقہاء نے عموماً باب الولیمہ کے آغاز میں شمار کرایا ہے، بہوتی نے فرمایا کہ وہ گیارہ ہیں:

۱- ولیمة: شادی کا کھانا، بعض حضرات کہتے ہیں کہ ولیمہ ہر اس دعوت طعام کو کہتے ہیں جو کسی نئی خوشی کے بعد کی گئی ہو، لہذا اس صورت میں یہ دعوت کے مرادف ہوگا، مگر اس کا شادی کے کھانے کے لئے زیادہ استعمال ہوا ہے [۳]۔

اور دعوت ولیمہ کے متعلق عرف یہ جاری ہے کہ مجامعت سے تھوڑی دیر قبل یہ کھانا پیش کیا جاتا ہے، اور اس باب میں عرف مختلف ہیں [۴]۔

۲-شندخيّة: بیوی کے مالک بننے کا کھانا، اور یہ لفظ ان کے قول ''فرس مشندخ'' سے ماخوذ ہے، کیونکہ ''فرس مشندخ'' آگے بڑھ جانے والے گھوڑے کو کہتے ہیں، اور مالک بننے کی وجہ سے پیش کیا جانے والا کھانا بھی مجامعت سے آگے ہوتا ہے۔

۳-اعذار، عذيرة، عذرة اور عذير: بچہ کے ختنہ کے وقت کی جانے والی دعوت طعام۔

۴-خُرس، یاخُرسة: بوقت ولادت جننے والی عورت کے دردزہ سے محفوظ رہنے اور چھٹکارا پانے کے لئے کھانے کی دعوت۔

(۱) لسان العرب۔

(۲) لسان العرب۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۱، کشاف القناع ۵/ ۱۶۴، الدسوقی ۲/ ۳۳۷۔

(۴) کشاف القناع ۵/ ۱۶۵، القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۲۹۴۔

۵-عقيقة: بچے کی پیدائش کے ساتویں دن جانور ذبح کرنا۔

۶-وكيرة : عمارت میں اقامت اختیار کرنے کے وقت پیش کیا جانے والا کھانا، نووی نے فرمایا: یعنی نئے مکان میں، اور اس کو وکیرۃ کیا گیا جو ''وکر'' سے ماخوذ ہے، اور ''وکر'' جائے پناہ اور جائے اقامت کو کہتے ہیں۔

۷-نقيعة: کوئی غائب شخص جب سفر سے واپس آئے خواہ سفر لمبا ہو یا مختصر، اس وقت پیش کیا جانے والا کھانا نقیعة ہے، اور کتب شافعیہ میں ہے کہ سفر حج سے واپس آنے والے کے لئے یہ مستحب ہے [۱]۔

۸- تحفة: وہ کھانا جو آنے والا اور زیارت کرنے والا دوسروں کے لئے تیار کرے، اگرچہ وہ سفر سے نہ آئے۔

۹- حذاق : وہ کھانا جو بچے کے تکمیل قرآن کے وقت تیار کیا جائے۔

۱۰- وضيمة: وہ کھانا جو بوقت غم پیش کیا جائے، اور قلیوبی نے کہا: وہ بوقت مصیبت پیش کرنے کے لئے ہے۔

۱۱- شنداخ: وہ کھانا جو قاری کے ختم قرآن کے وقت پیش کیا جائے۔

۱۲- عتيرة: رجب کی پہلی تاریخ کو ذبح کیا جانے والا جانور [۲]۔

اور عرف ورواج میں بعض دوسری دعوتیں ہوتی ہیں جو مذکورہ دعوتوں کے علاوہ ہیں، اور صاحب کشاف القناع نے کتب شافعیہ سے نقل کرتے ہوئے بھائی چارگی کی دعوت کا تذکرہ اسی میں کیا ہے۔ مذکورہ دعوتوں میں سے بعض کے ناموں کے بارے میں مذاہب

(۱) القلیوبی علی شرح المنہاج ۲/ ۱۵۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۷، القلیوبی ۳/ ۲۹۴ وغیرہ، کشاف القناع ۵/ ۱۶۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

فقہیہ کے درمیان قدرے اختلاف ہے جس کو ''ولیمہ''، ''عقیقہ'' اور ''ختان'' وغیرہ کی بحث میں دیکھا جائے۔

دعوت شادی اور دعوت عقیقہ وغیرہ کے مخصوص احکام ان کی اپنی اصطلاحات میں ذکر کئے جائیں گے، اور ہم اس جگہ دعوت اور اس کے متعلقات کے عمومی احکام ذکر کررہے ہیں۔

قبولیت دعوت کے وجوب کو ساقط کرنے والی چیزیں:

۲۷ - چند چیزوں کی وجہ سے دعوت کی قبولیت کا وجوب ساقط ہوجاتا ہے۔

۱ - یہ ہے کہ داعی ظالم ہو یا فاسق یا بدعتی ہو۔

۲ - یہ ہے کہ داعی کے مال میں حلال وحرام دونوں ملے ہوئے ہوں۔

۳ - جبکہ داعی عورت ہو اور خلوت کا اندیشہ ہو۔

۴ - اگر داعی غیر مسلم ہو جس کے اسلام لانے کی امید ہو، یا پڑوسی ہو، یا اس کے اور داعی کے درمیان رشتہ داری ہو تو اس کی دعوت قبول کرنا جائز ہے۔

۵ - داعی نے عام دعوت دی ہو، اپنی دعوت کو ان لوگوں کے ساتھ خاص نہ کیا ہو جن کی آمد چاہتا ہو۔

۶ - دعوت واضح الفاظ میں نہ ہو، جیسے یہ کہے: اگر آپ چاہیں تو تشریف لے آئیں۔

۷ - صرف مال داروں کی دعوت کی گئی ہو اور غریبوں کو چھوڑ دیا گیا ہو۔

۸ - یہ معلوم ہو کہ دعوت دیئے گئے لوگوں میں ایسا شخص بھی ہوگا جس کے کسی دینی یا دنیوی امر کی وجہ سے دوسرے مدعوین کو تکلیف پہنچے گی۔

۹ - دعوت میں کوئی امر منکر ہو، جس کو مدعو شخص وہاں پہنچنے سے قبل معلوم کر چکا ہو۔

۱۰ - لگاتار تین دن یا اس سے زیادہ دعوت ہوتی رہی ہو۔

۱۱ - داعی مدعو کا قرض دار ہو۔

۱۲ - اس جگہ دو یا دو سے زائد لوگ دعوت دیں، اور سب کی دعوت قبول کرنا ممکن نہ ہو، تو پہلے شخص کی دعوت قبول کرے۔

اسی طرح داعی کی دعوت قبول کرنا ایسے عذروں کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے جو مدعو کے ساتھ خاص ہیں، مثلاً وہ مریض ہو، یا غیر کے حق کے ساتھ مشغول ہو، یا وہ ایسی جگہ ہو جہاں کافی بھیڑ رہتی ہو، یا مدعو قاضی اور داعی فریق ہو، یا اگر قاضی شریک نہ ہو تو دعوت ہی نہ کرے، قاضی کے تعلق سے مذاہب میں تفصیل ہے جو ''ادب القاضی'' اور ''ولیمہ'' کے بیان میں دیکھی جائے۔

اسی طرح داعی کے معاف کردینے سے دعوت قبول کرنا ساقط ہوجاتا ہے، جیسا کہ لوگوں کے بقیہ حقوق، جو معاف کردینے سے ساقط ہوجاتے ہیں (۱)۔

ان سب میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کو ''ولیمہ''، ''خطبہ''، ''نکاح''، ''عقیقہ'' اور ''ضیافت'' کی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

۲۸ - دعوت کے وہ آداب جن کو داعی اپنی دعوت میں ملحوظ رکھتا ہے:

۱ - جس کو دعوت دے رہا ہے اس کو متعین کرے۔

۲ - خاص طور سے اہل صلاح وتقویٰ کو دعوت دے۔

۳ - جو چیز وہ دعوت میں پیش کرے اس میں نہ فضول خرچی کرے اور نہ قدر ضرورت سے کمی کرے۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۲۱، ۲۲۲، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۳۴۲، ۳۴۳، کشاف القناع ۵/ ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، المغنی ۵/ ۱۱، ۷/ ۳-۹/ ۷۹، ۸۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۷، ۳۳۸، الآداب الشرعیہ ۱/ ۳۳۳، القلیوبی ۳/ ۲۹۵، ۲۹۶۔

۴- جوشخص روزہ دار ہواس کو روزہ توڑنے پر مجبور نہ کرے۔

۵- بلائے ہوئے لوگوں کے ساتھ خندہ پیشانی سے گفتگو کرے اوران کے ساتھ کھانے میں شریک ہو۔

۶- اپنے کھانے کی تعریف نہ کرے۔

۷- مدعوین میں جو افضل ہوں ان کا استقبال کرنے اور ان کو رخصت کرنے میں ان کی تعظیم کو ملحوظ رکھے۔

مدعوین کو مندرجہ ذیل آداب کا لحاظ رکھنا ضروری ہے:

۱- دعوت قبول کرنے سے داعی کی تعظیم مقصود ہونی چاہئے۔

۲- داعی کے گھر میں اس کی اجازت ہی سے داخل ہو۔

۳- خود کرسی صدارت پر نہ بیٹھے، اور داعی جب کسی کے لئے کوئی جگہ متعین کردے تو وہ اس سے تجاوز نہ کرے۔

۴- کھانا کھانے سے اعراض نہ کرے، الا یہ کہ وہ واجب روزہ رکھے ہوئے ہو۔

۵- کھانا کھانے میں جلدی نہ کرے۔

۶- کھانے کے عمومی آداب کا خیال رکھے۔

۷- حاضرین میں سے ضرورت مندلوگوں کو اپنے اوپر ترجیح دے، ان کے لئے ان کے مناسب چیز چھوڑ دے۔

۸- کھانے سے ہاتھ اٹھانے میں جلدی نہ کرے یہاں تک کہ سب لوگ فارغ ہوجائیں۔

۹- کھانے کے بعد صاحب دعوت کے لئے دعا کرے۔

۱۰- اور کھانے سے فارغ ہونے کے بعد زیادہ دیر تک نہ بیٹھے۔

دعوتوں میں طفیلی بننا:

۲۹- جن لوگوں کو دعوت نہ دی گئی ہو انہیں دعوت ولیمہ وغیرہ میں جانا جائز نہیں، کیونکہ ایسی صورت میں کمینہ پنی اور رسوائی ہے، اور مومن کے لئے یہ مناسب نہیں، اور حدیث میں ابن عمرؓ سے ایک مرفوع روایت میں آیا ہے: "**من دخل على غير دعوة دخل سارقا وخرج مغيراً**"[1] (جوشخص بلا دعوت کے آیا ہو تو وہ چور بن کر آیا اور ڈاکو بن کر نکلا)، اور جوشخص ایسا کام کرے وہ طفیلی ہے۔

اسی بنا پر جمہور فقہاء کے قول کے مطابق طفیلی بننا حرام ہے، جب تک کہ وہ شخص جس کو دعوت نہ دی گئی ہے ایسے صاحب مرتبہ کا تابع نہ ہو جس کے متعلق یہ مشہور ہو کہ وہ تنہا کہیں نہیں جاتا ہے، اگر ایسا ہے تو یہ حرام نہیں ہے، کیونکہ وہ اپنے متبوع کی دعوت کی وجہ سے بلایا ہوا ہے، اور امام احمدؒ نے مکروہ سمجھا ہے کہ کوئی شخص لوگوں کے پاس جبکہ کھانا لگایا جارہا ہو جان بوجھ کر اچانک آجائے، اور اگر بلاارادہ آگیا ہے تو اس کے لئے کھانے کا جائز ہونا نص سے ثابت ہے، اور المستوعب وغیرہ میں کراہت کو مطلق رکھا ہے، مگر یہ کہ کسی شخص کی عادت ہی سخاوت کی ہو[2]۔

اگر کوئی فرد یا جماعت بلائی جائے، تو ان کے ساتھ اگر وہ شخص بھی شامل ہوجائے جس کو دعوت نہیں دی گئی ہے، تو ان کے لئے اس طفیلی شخص کو روکنا یا اجازت دینا جائز نہیں، البتہ کھانے کے مالک کو یہ بتادینا ضروری ہے، اس حدیث کی بنا پر جس کی روایت ابو مسعود انصاری نے کی ہے: "**أن رجلا من الأنصار دعا النبي ﷺ خامس خمسة، فلما جاء وا أتبعهم رجل لم يدع، فلما بلغ الباب قال النبي ﷺ: إن هذا اتبعنا، فإن شئت أن تأذن له، وإن شئت رجع، قال: بل آذن له يا رسول**

(۱) حدیث: "من دخل على غير دعوة دخل سارقا وخرج مغيراً" کی روایت ابوداؤد (۱۲۵/۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کے ایک راوی کے مجہول ہونے کی وجہ سے ابوداؤد نے اسے معلل قرار دیا ہے۔

(۲) کشاف القناع ۱۷۵/۵، المغنی ۱۷/۵، الشرح الکبیر للدردیر ۳۳۸/۲، الآداب الشرعیہ ۱۸۷/۳۔

اللہ"۔[1] (ایک انصاری شخص نے رسول اللہ ﷺ کو دعوت دی اور آپ ﷺ پانچ میں سے پانچویں تھے تو جب سب کے سب تشریف لے آئے، تو ان کے پیچھے پیچھے ایسا شخص بھی آیا جس کو دعوت نہ تھی، جب داعی کے دروازہ پر پہنچے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: یہ شخص ہمارے پیچھے پیچھے آ گیا ہے، اگر آپ چاہیں تو انہیں اجازت دیں، اور اگر چاہیں تو واپس کر دیں، تو اس نے کہا: نہیں اے اللہ کے رسول! میں اس کو اجازت دیتا ہو)۔

پکارنے یا مطالبہ حاضری کے معنی میں دعوت:

۳۰- یہ لغت میں کثرت سے مستعمل ہے، بلکہ دوسرے معانی کی بہ نسبت دعوۃ کا اصل معنی یہی ہے، اور اسی سے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **"ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنتُمْ تَخْرُجُونَ"**[2] (پھر جو یہ تمہیں پکار کر زمین سے بلائے گا تو تم یکبارگی نکل پڑو گے)، اور **"يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ"**[3] (یہ اس روز ہوگا جب (اللہ) تمہیں پکارے گا سو تم اس کی حمد کرتے ہوئے حکم کی تعمیل کرو گے) یعنی تم کو پکاریں گے تا کہ تم اپنی قبروں سے نکل کر کھڑے ہو جاؤ۔ کہا جاتا ہے: "**دعوته دعوة ودعاء**" یعنی میں نے اس کو پکارا، اور یہ پکار اعلیٰ کی طرف سے ادنیٰ کے لئے ہوتی ہے، جیسا کہ سابقہ دونوں آیتوں میں ہے، اور ادنیٰ کی طرف سے اعلیٰ کے لئے بھی ہوتی ہے، اور برابر والے کے لئے ہوتی ہے، بخلاف اس دعا کے جس میں عبادت کا معنی ہے کہ یہ تو ادنیٰ کی طرف سے اعلیٰ کے لئے ہی ہوتی ہے۔

(۱) حدیث ابن مسعود انصاری کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۵۵۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۰۸ طبع الحلبی) نے باہم قریب الفاظ کے ساتھ کی ہے۔

(۲) سورۂ روم/ ۲۵۔

(۳) سورۂ إسراء/ ۵۲۔

دعوت کا شرعی حکم:

۳۱- حنفیہ نے کہا: شادی کا ولیمہ سنت ہے، اور اس پر بڑا ثواب ہے۔

مالکیہ نے کہا: شادی کا ولیمہ مستحب ہے، اور ایک قول ہے کہ واجب ہے۔

شافعیہ نے کہا: شادی وغیرہ کا ولیمہ سنت ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کے قول وفعل سے ثابت ہے۔

اور حنابلہ نے کہا: مذکورہ اور غیر مذکورہ تمام دعوتوں میں اصل یہ ہے کہ یہ جائز ہیں یعنی مباح ہیں، کیونکہ تمام اشیاء میں اصل اباحت ہے، تین قسمیں اس سے مستثنیٰ ہیں، اور وہ یہ ہیں: ۱-شادی کی دعوت، اس لئے کہ یہ سنت مؤکدہ ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ واجب ہے، ۲-عقیقہ کی دعوت، یہ سنت ہے، ۳-ماتم کی دعوت، یہ مکروہ ہے، یہ دعوت اس وقت ہوتی ہے جب وفات کے موقع پر عورتیں جمع ہوتی ہیں۔

اور المغنی میں اس کے خلاف ہے، فرمایا: ولیمہ کے علاوہ ختنہ اور دیگر تمام دعوتوں کا حکم یہ ہے کہ وہ مستحب ہیں[1]۔

تفصیل اور اختلاف کے لئے "ولیمہ"، "عقیقہ"، "جنازہ" اور "ختنہ" کی بحث دیکھی جائے۔

تکرار دعوت:

۳۱م- حنفیہ نے فرمایا کہ ولیمہ کے لئے تین دن تک دعوت دینے میں کوئی حرج نہیں، پھر اس کے بعد شادی اور ولیمہ ختم ہے، اور مالکیہ کے نزدیک کسی ایک سبب سے دعوت کو مکرر کرنا مکروہ ہے خواہ ولیمہ

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۳، الخرشی ۳/ ۳۰۱، حاشیۃ الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۲۷۵، کشاف القناع ۵/ ۱۶۶، ۱۶۸، المغنی ۷/ ۱۱، ۱۲۔

کیوں نہ ہو، انہوں نے فرمایا: مگر یہ کہ دوسری دفعہ بلائے گئے حضرات پہلی دفعہ بلائے گئے لوگوں کے علاوہ ہوں۔

اور اگر تکرار دعوت مکان کی تنگی کی وجہ سے ہو، یا اس وجہ سے کہ اس نے یکے بعد دیگرے مختلف اصناف کو بلانے کا ارادہ کیا ہے، تو کوئی کراہت نہیں، شافعیہ میں سے قلیوبی نے یہ کہا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے مگر جبکہ وہ اسے تیسرے دن یا اس کے بعد بھی مکرر کرے (۱) کیونکہ حدیث ہے: "**الوليمة أول يوم حق، والثاني معروف، والثالث رياء وسمعة**" (۲) (پہلے دن ولیمہ حق ہے، دوسرے دن معروف ہے، اور تیسرے دن دکھلاوا اور شہرت ہے)۔

دعوت قبول کرنے کا حکم:

۳۲- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ دراصل دعوت قبول کرنا واجب ہے، بشرطیکہ کسی شادی کے ولیمہ کی ہو (دیکھئے: ولیمہ) اور اس کے علاوہ کی دعوت قبول کرنے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ دعوت قبول کرنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، بشرطیکہ کوئی عذر اور کوئی مانع نہ ہو جیسا کہ آگے آرہا ہے، اور چاہے وہ کسی سبب کی بنا پر ہو مثلاً مکان کی تعمیر، بچے کی پیدائش، ختنہ وغیرہ، بشرطیکہ داعی کی طرف سے کوئی مکروہ امر نہ پیش آئے، مثلاً ماتم کی دعوت، اور مذکورہ حکم اس لئے ہے کہ دعوت قبول

(۱) الشرح الکبیر علی مختصر خلیل ۲/ ۳۳۷، کشاف القناع ۵/ ۱۶۸، القلیوبی ۳/ ۲۹۴، ۲۹۵۔

(۲) حدیث: "الوليمة أول يوم حق، والثاني معروف، والثالث رياء وسمعة" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۱۲۶، ۱۲۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی اسناد کو بخاری نے التاریخ الکبیر (۳/ ۴۲۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ذکر کیا ہے، اور فرمایا: اس کی اسناد صحیح نہیں ہے۔

کرنے میں داعی کے دل کو خوش کرنا ہے اور اس کی دلبستگی ہے (۱)۔

مالکیہ کا مذہب جیسا کہ ابن رشد نے کہا ہے: شادی اور عقیقہ کے علاوہ کی دعوت قبول کرنا مباح ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ مکروہ ہے، اور اگر پڑوسیوں کو مانوس کرنے اور تعلق پیدا کرنے کے لئے دسترخوان بچھایا ہو تو یہ مستحب ہے (۲)۔

اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ مدعوئین کے لئے شادی کے بعد ولیمہ کی دعوت اور اس کے علاوہ دوسری دعوتیں قبول کرنا واجب ہے، روایات عامہ کو اختیار کرتے ہوئے، اسی میں سے وہ روایت ہے جس کو ابن عمرؓ نے مرفوعاً روایت کیا ہے: "**إذا دعا أحدكم أخاه فليجب عرسا كان أونحوه**" (۳) (جب تم میں کا کوئی شخص اپنے بھائی کو دعوت دے تو چاہئے کہ اس کو قبول کرلے خواہ شادی ہو یا اس کے مثل)، اور حضور اقدس ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "**حق المسلم على المسلم خمس: رد السلام، وعيادة المريض، واتباع الجنائز، وإجابة الدعوة، وتشميت العاطس**" (۴) (ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان پر پانچ حق ہے: سلام کا جواب دینا، مریض کی عیادت کرنا، جنازہ کے ساتھ جانا، دعوت قبول کرنا اور چھینکنے والے کو یرحمک اللہ کہنا)، آپ ﷺ نے دعوت قبول کرنا ایک مسلمان کا حق قرار دیا ہے، اور حق واجب ہے، اور دوسری دعوتوں کو چھوڑ کر صرف شادی کے ساتھ خاص نہیں کیا ہے (۵)۔

(۱) المغنی ۷/ ۱۱، ۱۲، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۳۷۔

(۳) حدیث: "إذا دعا أحدكم أخاه فليجب، عرسا كان أو نحوه" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "حق المسلم على المسلم خمس: رد السلام وعيادة المريض......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۰۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۵) المغنی ۷/ ۱۱، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۹۵۔

فقیروں کی دعوت اور تھوڑے کھانے کی دعوت قبول کرنا:

۳۳- یہ بات مناسب نہیں ہے کہ داعی کی غربت یا اس کو کم اہمیت دینا یا کھانے کی قلت دعوت قبول کرنے سے مانع بنے، کیونکہ یہ تکبر ہے، اور دعوت کی مشروعیت مسلمانوں کے درمیان الفت ومحبت پیدا کرنے کے لئے ہے، اور بخاری کی ایک روایت میں ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**لو دعيت إلى كراع لأجبت ولو أهدي إلي كراع لقبلت**"(۱) (اگر ہمیں بکری کی ایک ٹانگ کی بھی دعوت دی جائے تو میں اسے قبول کروں، اور اگر مجھے بکری کی ٹانگ بطور ہدیہ دیا جائے تو میں اسے قبول کرلوں) اور کراع: بکری وغیرہ کی پنڈلی کا پتلا حصہ ہے۔ ابن حجر نے کہا: حدیث میں حضور ﷺ کے حسن اخلاق، آپ کی تواضع، آپ ﷺ کا لوگوں کی دل بستگی کرنا، ہدیہ کے قبول کرنے اور اس شخص کی دعوت قبول کرنے پر واضح دلیل ہے جو اپنے گھر آنے کی دعوت دے، اگرچہ یہ معلوم ہوجائے کہ جس چیز کی دعوت دے رہا ہے وہ معمولی سی چیز ہے، پھر کہا: مہلب نے کہا ہے کہ کھانے کی دعوت دینے پر آمادہ کرنے والی چیز سچی محبت، مدعو کے اس کے کھانے میں سے کھانا کھالینے سے داعی کا خوش ہونا، ایک ساتھ کھانا تناول کرکے مدعو کی محبت اپنی طرف کھینچنا اور دعوت کے ذریعہ اس کے ساتھ عہد کو مؤکد کرنا ہے، اسی وجہ سے نبی ﷺ نے دعوت قبول کرنے کو بطور خاص ذکر فرمایا ہے، اگرچہ وہ کھانا جس کی طرف دعوت دی جارہی ہے کم ہو، اور حدیث میں ہے: "**الإجابة لما قل أو أكثر**"(۲) (دعوت قبول کرنا ضروری ہے خواہ وہ کم ہو یا زیادہ)۔

اور صحیح مسلم میں ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**إذا دعيتم إلى كراع فأجيبوا**"(۱) (اگر تمہیں بکری کی ٹانگوں کی دعوت دی جائے تو بھی تم اسے قبول کرلو)۔

اور ابن ماجہ میں بھی ایک حدیث ہے: "**أن النبي ﷺ كان يجيب دعوة المملوك**"(۲) (نبی ﷺ غلاموں کی دعوت قبول فرمایا کرتے تھے)۔

دعوت بمعنی پکارنے کے شرعی آداب:

۳۴- الف- جب کوئی مسلمان اپنے مسلمان بھائی کو پکارے تو اس کا ادب یہ ہے کہ اس کو اس نام سے پکارے، یا ایسے وصف سے پکارے جو اس کو پسند ہو، ابن عقیل نے کہا تم کسی بھی شخص کو اس کے اسی نام کے ذریعہ ہی پکارو جو اسے اپنے ناموں میں سے سب سے زیادہ پسندیدہ ہو(۳)، اور کنیت کا استعمال کرنا بھی اسی میں سے ہے، جیسے یہ کہنا: یا ابافلان (اے فلاں کے باپ)، یاام فلان (اے فلاں کی ماں)، اور اہل عرب کے نزدیک یہ تعظیم کی ایک شکل ہے، اور نبی ﷺ اپنے اصحاب کو کنیت سے پکارا کرتے تھے، اور حدیث میں ہے: آپ ﷺ نے بعض بچوں کو کنیت سے پکارا ہے، جیسا کہ حضرت انسؓ کی روایت میں ہے کہ نبی ﷺ نے ان کے چھوٹے

(۱) حدیث: "لو دعيت إلى كراع لأجبت، ولو أهدي إلي كراع لقبلت" کی روایت بخاری (الفتح ۹/۲۴۵ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۹/۲۴۶۔

(۱) حدیث: "إذا دعيتم إلى كراع فأجيبوا" کی روایت مسلم (۲/۱۰۵۴ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "كان يجيب دعوة المملوك" کی روایت ابن ماجہ (۲/۷۷۰ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔ اور اس کی سند میں مسلم بن کیسان الملائی ہیں جو ضعیف ہیں۔ جیسا کہ المیزان للذہبی (۴/۱۰۶، ۱۰۷ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۳) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/۵۹۵۔

بھائی سے فرمایا: "يا أبا عمير ما فعل النغير"[1] (اے ابوعمیر نغیر کہاں گیا)۔

۳۵- ب-اور اس میں سے ایک یہ ہے کہ کسی کو ناپسندیدہ القاب اور اس کے لئے باعث تحقیر اور باعث نفرت ناموں کے ذریعہ نہ پکارے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَلاَتَنَابَزُوْا بِالْأَلْقَابِ"[2] (اور نہ ایک دوسرے کو برے القاب سے پکارو)، اور سنن ترمذی میں ابوجبیرہ بن ضحاک کی روایت میں ہے کہ ہم میں سے ایک شخص کے دو یا تین نام ہوتے تو وہ اس کے ذریعہ پکارا جاتا، تو گمان ہوا کہ وہ اس کو ناپسند کرتا ہے، اس پر یہ آیت نازل ہوئی: "وَلاَتَنَابَزُوْا بِالْأَلْقَابِ" (اور نہ ایک دوسرے کو برے القاب سے پکارو)۔

اور یہ ان صورتوں میں ہے کہ ناپسندیدہ اوصاف کے ذریعہ پکارنا اس شخص کے لئے بطور تادیب وتعذیب نہ ہو جو اس کا مستحق ہے[3] یا ظالم سے اس کے ظلم کا بدلہ لینے کے طور پر نہ ہو، اور یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَايُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِمَ"[4] (اللہ منھ پھوڑ کر برائی کرنے کو (کسی کے لئے بھی) پسند نہیں کرتا سوا مظلوم کے)، مثلاً کسی شخص سے خیانت کا صدور ہوا ہو تو اس سے یہ کہے: "يا ظالم، يا خائن"۔

اور کسی مسلمان کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے مسلمان بھائی کو کفر کے ساتھ پکارے، اس طور پر کہ کہے: اے کافر، اے یہودی، اور اے نصرانی، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**من دعا رجلا بالكفر أو قال يا عدو الله وليس كذلك إلا حار عليه**"[5] (جس شخص نے کسی شخص کو کفر کے ساتھ پکارا، یا کہا: اے اللہ کے دشمن، حالانکہ وہ ایسا نہیں، تو یہ اسی پر لوٹ آئے گا)۔

اور ایک دوسری حدیث میں ہے: "**أيما امرىء قال لأخيه: ياكافر، فقد باء بها أحدهما، إن كان كما قال وإلا رجعت عليه**"[1] (جس شخص نے اپنے بھائی کو کہا: اے کافر، تو ان دونوں میں سے کوئی ایک اس کا مستحق ہو گیا، اگر وہ ایسا ہی ہے جیسا اس نے کہا تو جس کو کہا وہ مستحق ہوا، ورنہ وہ اسی پر (یعنی کہنے والے پر) لوٹ جائے گا)۔

۳۶- ج- اور اسی میں سے ایک یہ ہے کہ داعی ان باتوں کا خیال رکھے جس کو شریعت نے مخاطب کرنے میں ملحوظ رکھا ہے، مثلاً صاحب عظمت کی تعظیم اور بزرگی والے کا احترام کرنا، اس کے علم ودیانت کی وجہ سے، یا اس کے انصاف ورہونے کی وجہ سے، اور عبدالرزاق نے معمر سے، انہوں نے ابن طاؤس سے اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کرتے ہوئے فرمایا کہ چار اشخاص کی تعظیم کرنا سنت ہے، عالم کی، سفیدی والے کی (یعنی بوڑھے کی)، بادشاہ کی اور والد کی، اور یہ ظلم ہے کہ آدمی اپنے والد کو اس کے نام کے ساتھ پکارے[2]۔

۳۷- د- اور اسی میں سے ایک یہ ہے کہ پکارنے میں ایسے الفاظ استعمال نہ کرے جن سے مخاطب شخص مخاطب کرنے والے کے سامنے اپنی اہانت محسوس کرے، کیونکہ ایمان کی شرافت کی وجہ سے ہر مسلمان شریف وکریم ہے، اور اپنے دل میں اللہ کی بڑائی کا خیال جمائے رکھنے کی وجہ سے صاحب عزت ہے، اور حدیث میں ہے:

---

(۱) حدیث: "يا أبا عمير ما فعل النغير" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۵۸۲ طبع السلفیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ حجرات/۱۱۔

(۳) المغنی ۹/۴۳۔

(۴) سورۂ نساء/۱۴۸۔

(۵) حدیث: "من دعا رجلا بالكفر أو قال: يا عدو الله، وليس = كذلك إلا حار عليه" کی روایت مسلم (۱/۸۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "أيما امرئ قال لأخيه ياكافر ......" کی روایت مسلم (۱/۷۹ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/۲۵۶۔

"لاينبغي للمؤمن أن يذل نفسه"[1] (مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنے آپ کو ذلیل کرے)۔

پکارنے کا اور اس (پکارنے والے) کے پاس جانے کا شرعی حکم:

۳۸- جس چیز کی دعوت دی جاتی ہے عموماً جو حکم اس کا ہوتا ہے وہی حکم دعوت کا بھی ہوتا ہے، چنانچہ کبھی وہ واجب ہوگا، کبھی سنت اور کبھی مستحب، یا کبھی مکروہ ہوگا یا کبھی حرام، مندرجہ ذیل حالات میں پکارے جانے پر لبیک کہنا واجب ہے:

۳۹- الف-اگر واجب عینی کی دعوت دی جائے مثلاً نماز قائم کرنا، تو اس میں تاخیر جائز نہیں، اور اس پر عمل کرنا متعین ہوگا، اور اگر واجب علی الکفایہ ہے تو اس کو قبول کرنا بھی واجب علی الکفایہ ہوگا، جیسے مظلوم کی پکار، اس پریشان شخص کی پکار جو ہلاکت کے قریب ہو اور مدد طلب کرنے کے لئے پکارے (دیکھئے: "استغاثہ" اور "اضطرار")۔

۴۰- ب- ترک معصیت کی دعوت دی جائے تو داعی کی پکار کا جواب دینا واجب ہے، اس لئے کہ فعل یعنی وہ کام کرنا تو یقیناً واجب الترک ہے، اور اس کی طرف دعوت سے یہ وجوب پختہ ہوجاتا ہے، اور اللہ تعالیٰ نے منافقین کے متعلق فرمایا: "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُّعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا"...إلى... "وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللّٰهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ"[2] (اور لوگوں میں ایسا شخص بھی ہے کہ اس کی گفتگو جو دنیوی غرض سے ہو آپ کو اچھی معلوم ہوتی ہے....اور جب اس سے کہا جاتا ہے کہ خدا سے ڈر، تو اسے نخوت گناہ پر (اور زیادہ) آمادہ کردیتی ہے، سو اس کے لئے جہنم کافی ہے، اور وہ بری ہی آرام گاہ ہے)، اور اس کے بالمقابل مومنون کی شان میں فرمایا: "إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذَا دُعُوْا اِلَى اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ اَنْ يَّقُوْلُوْا سَمِعْنَا وَاَطَعْنَا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ"[1] (ایمان والوں کا قول یہ ہے کہ جب وہ بلائے جاتے ہیں اللہ اور اس کے رسول کی طرف کہ (رسول) ان کے درمیان فیصلہ کردیں تو کہہ اٹھتے ہیں کہ ہم نے سن لیا اور مان لیا، تو ایسے ہی لوگ فلاح یاب ہیں)، اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَمَالَكُمْ لَاتُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالرَّسُوْلُ يَدْعُوْكُمْ لِتُؤْمِنُوْا بِرَبِّكُمْ"[2] (آخر تمہیں کیا ہوگیا ہے جو تم اللہ پر ایمان نہیں لاتے ہو، درانحالیکہ رسول تمہیں بلا رہے ہیں کہ تم اپنے پروردگار پر ایمان لاؤ)۔

۴۱- ج- اور قبول کرنا اس شخص پر بھی واجب ہے جسے ایسے قاضی کے پاس آنے کی دعوت دی گئی ہو جو شریعت کے مطابق کسی حق کے بارے میں اس کے خلاف فیصلہ کرے، تو اس کو وہاں جانا ضروری ہے، اور نہ جانا اس کے لئے حرام ہے، بشرطیکہ اس کے حاضر ہونے پر اس حق کا ثبوت موقوف ہو، ورنہ تو حق کو ادا کرنا یا قاضی کے یہاں حاضری دینا واجب ہے، اگرچہ حق ثابت نہ ہو، اور اگر بذات خود قاضی اس کو بلائے تو بھی حاضر ہونا ضروری ہے[3]، اور یہ اس فرمان کی وجہ سے ہے جو اللہ تعالیٰ نے منافقین کے اوصاف سے متعلق فرمایا: "وَإِذَا دُعُوْا اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ اِذَا فَرِيْقٌ

(۱) حدیث: "لا ينبغي للمؤمن أن يذل نفسه......" کی روایت ترمذی (۴/۵۲۳ طبع الحلبی) نے حضرت حذیفہؓ سے کی ہے، اور اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/۲۰۴-۲۰۶۔

(۱) سورۂ نور/۵۱۔

(۲) سورۂ حدید/۸۔

(۳) الفروق للقرافی ۴/۷۸، الفرق/ص ۲۳۵، شرح المنہاج و حاشیۃ القلیوبی ۴/۳۱۳۔

مِّنۡهُمۡ مُّعۡرِضُوۡنَ، وَاِنۡ يَّكُنۡ لَّهُمُ الۡحَقُّ يَاۡتُوۡا اِلَيۡهِ مُذۡعِنِيۡنَ"[1] (اور جب یہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف بلائے جاتے ہیں کہ (رسول) ان کے درمیان فیصلہ کردیں تو اس میں کا ایک گروہ پہلوتہی کرتا ہے، اور اگر ان کا حق (نکلتا ہوتا) ہے تو (رسول) کی طرف سرتسلیم خم کرکے آجاتے ہیں)، اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "اِنَّمَا كَانَ قَوۡلَ الۡمُؤۡمِنِيۡنَ اِذَا دُعُوۡۤا اِلَى اللّٰهِ وَ رَسُوۡلِهٖ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَهُمۡ اَنۡ يَّقُوۡلُوۡا سَمِعۡنَا وَاَطَعۡنَا وَاُولٰۤئِكَ هُمُ الۡمُفۡلِحُوۡنَ"[2] (ایمان والوں کا قول یہ ہے کہ جب وہ بلائے جاتے ہیں اللہ اور اس کے رسول کی طرف کہ (رسول) ان کے درمیان فیصلہ کردیں تو کہہ اٹھتے ہیں کہ ہم نے سن لیا اور مان لیا، تو ایسے ہی لوگ فلاح یاب ہیں)، اور اس مسئلہ میں قدرے تفصیل ہے جسے "دعویٰ" اور "قضاء" کی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

۴۲ - د- اور اس شخص کے لئے بھی آنا واجب ہے جس کو گواہ بننے اور گواہی ادا کرنے کے لئے بلایا جائے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَلَا يَاۡبَ الشُّهَدَاۤءُ اِذَا مَا دُعُوۡا"[3] (اور گواہ جب بلائے جائیں تو انکار نہ کریں) محلی نے کہا کہ نکاح کا گواہ بننا فرض کفایہ ہے، ان لوگوں کے حق میں جو اس کے اہل ہیں خواہ نصاب شہادت سے زائد ہی کیوں نہ ہوں، کیونکہ انعقاد نکاح اسی پر موقوف ہے، لہذا اگر موجود ہو تو قبول کرنا لازم ہے (یعنی گواہ بننا لازم ہے)، اور اگر موجود نہ ہو اور گواہ بننے کے لئے بلایا جاوے تو اصح یہ ہے کہ قبول کرنا لازم نہیں، ہاں اگر گواہ بنانے والا مریض ہو، یا قیدی ہو، یا پردہ نشیں عورت ہو، یا ایسا قاضی ہو جو اپنے پاس ثابت شدہ امر کی گواہی لے رہا ہو۔

اور جہاں تک شہادت دینے کے لئے بلائے جانے کی بات ہے تو اگر مقدمہ میں صرف دو ہی گواہ ہوں، اور مسافت قصر سے کم دوری پہ جانا ہو، تو ان دونوں کے لئے گواہی دینا لازم ہے، اور اگر زیادہ ہوں تو واجب علی الکفایہ ہے[1]۔

مسئلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جسے "شہادت" کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

۴۳ - ھ- داعی ایسا ہو کہ اس کی بات ماننا ضروری ہو، ان میں سے یہ ہیں۔

الف: نبی علیہ السلام کی دعوت پر لبیک کہنا، اسی لئے تمام صحابہ پر یہ بات لازم تھی کہ نبی علیہ السلام کو پکارتے ہوئے سنکر لبیک کہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "لَاتَجۡعَلُوۡا دُعَاۤءَ الرَّسُوۡلِ بَيۡنَكُمۡ كَدُعَاۤءِ بَعۡضِكُمۡ بَعۡضًا"[2] (تم لوگ رسول کے بلانے کو ایسا مت سمجھو جیسا تم میں سے ایک دوسرے کو بلا لیتا ہے) آیت کریمہ کی مختلف تفسیروں میں سے ایک تفسیر کے مطابق۔

امام رازی نے فرمایا ہے: یہی قفال اور مبرد کا اختیار کردہ قول ہے کہ جب وہ تمہیں حکم دیں اور تم کو پکاریں تو اس کو وہ حیثیت نہ دو جیسا کہ تم میں بعض بعض کو حکم دیتے یا پکارتے ہیں، کیونکہ ان کا حکم فرض لازم ہے[3]۔

علاوہ ازیں نبی علیہ السلام کی بات پر لبیک کہنا واجب ہے، خواہ وہ شخص جس کو پکارا جا رہا ہے نماز کی حالت میں ہو، چاہے نماز فرض یا نماز نفل کی حالت میں ہو، اور نبی علیہ السلام کی پکار کا زبانی طور پر جواب دینے سے نماز کے باطل ہوجانے کے بارے میں قدرے اختلاف ہے، اور یہ اس روایت کی بنا پر ہے جس کی روایت ابوسعید ابن المعلی

(۱) سورۂ نور ر ۴۸، ۴۹۔
(۲) سورۂ نور ر ۵۱۔
(۳) سورۂ بقرہ ر ۲۸۲۔

(۱) البدائع ۶ ر ۲۲۴، الشرح الصغیر ۱ ر ۸۷، شرح المنہاج ۴ ر ۳۲۹، ۳۳۰۔
(۲) سورۂ نور ر ۶۳۔
(۳) تفسیر فخر الدین الرازی ۲۴ ر ۳۹، ۴۰۔

نے کی ہے، انہوں نے فرمایا: "كنت أصلي فمرّ بي النبي صلى الله عليه وسلم، فدعاني فلم آته حتى صليت، ثم أتيته، فقال: ما منعک أن تأتيني؟ألم يقل الله: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا اسْتَجِيْبُوْا لِلّٰهِ وَ لِلرَّسُوْلِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيْكُمْ" [1] ثم قال: لأعلمنک أعظم سورة من القرآن قبل أن تخرج من المسجد..." [2] (میں نماز پڑھ رہا تھا کہ نبی ﷺ میرے پاس سے گذرے، اور آپ ﷺ نے مجھے پکارا، میں نماز سے فارغ ہوکر آیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم کو میرے پاس آنے سے کس چیز نے روکا تھا؟ کیا اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا: اے ایمان والو! اللہ اور رسول کو لبیک کہو جب کہ وہ (یعنی رسول) تم کو تمہاری زندگی بخش چیز کی طرف بلائیں، پھر فرمایا: مسجد سے باہر جانے سے قبل قرآن کی ایک بڑی سورت تمہیں ضرور سکھادوں گا)۔

۴۴-ب- پکارنے والا باپ ہو یا ماں ہو، اس لئے کہ یہ بھی والدین کی نافرمانی ہے کہ ان دونوں کی پکار کو سنیں اور انہیں جواب نہ دیں، اگر وہ دونوں ایک ساتھ پکاریں تو پہلے اپنی ماں کا جواب دے، اور اصل مسئلہ کے وجوب پر جریج العابد کا قصہ دلیل ہے، اس میں یہ ہے: "أنه كان يتعبد في صومعة فجاء ت أمه، فرفعت رأسها تدعوه، فقالت: يا جريج أنا أمک كلمني، فصادفته يصلي، فقال: اللهم أمي وصلاتي، فاختار صلاته" (وہ عبادت خانہ میں عبادت کررہا تھا، تو اس کی ماں آئی اور اس کو پکارنے کے لئے اپنا سر اٹھایا، پھر کہا: اے جریج میں تمہاری ماں ہوں مجھ سے بات کرو، وہ کہتی ہے کہ میں نے اس کو نماز پڑھتے ہوئے پایا تو اس نے کہا: اے اللہ ایک طرف میری ماں ہے اور دوسری طرف میری نماز، پھر اس نے اپنی نماز کو پسند کیا، اور اسی میں یہ بھی ہے کہ اس کی ماں نے اس کے لئے بدعا کی، تو اللہ تعالیٰ نے اس کی بددعا کو قبول فرمالیا [1]۔

حنفیہ نے کہا: جیسا کہ الدرالمختار اور ردالمحتار میں ہے: اگر اس کے والدین میں سے کوئی اس کو اس حال میں پکارے کہ وہ فرض نماز کی ادائیگی میں مشغول ہو تو وہ نہ آئے، مگر جبکہ وہ اس سے مدد کا طالب ہو (اور اگر والدین کے علاوہ کوئی دوسرا مدد طلب کرے تو اس کا حکم بھی اسی طرح ہے) اور وہ اس کی فریادرسی کرنے اور اس کو چھٹکارا دلانے کی قدرت رکھتا ہو تو فرض نماز توڑ کر اس کی فریادرسی کرنا واجب ہے، اور نفلی نماز میں ہونے کی صورت میں اگر پکارنے والے ماں باپ کو یہ معلوم ہوجائے کہ وہ حالت نماز میں ہے پھر بھی وہ پکاریں تو وہ نہ جائے، کیونکہ جب ان کو یہ معلوم ہے کہ وہ حالت نماز میں ہے اس کے باوجود وہ اس کو پکار رہے ہیں تو یہ معصیت ہے، اور جہاں اللہ تعالیٰ کی نافرمانی ہو وہاں مخلوق کی فرمانبرداری نہیں کی جاسکتی، اور اگر ان کو معلوم نہ ہوسکے کہ وہ حالت نماز میں ہے تو اس کو ان کے پاس جانا چاہئے، اس کی دلیل وہ ہے جو جریج العابد کے قصہ میں گذر چکا ہے [2]۔

مالکیہ کے نزدیک نماز نفل میں والدین کے پاس فوراً آنا اس میں لگے رہنے سے بہتر ہے، اور قاضی ابوالولید (ابن رشد) نے یہ بیان کیا ہے کہ یہ حکم ماں کے لئے خاص ہے باپ کے لئے نہیں، اور سلف صالحین میں سے مکحول نے یہی فرمایا ہے [3]۔

قصہ جریج والی حدیث کے متعلق نووی نے فرمایا: علماء کا بیان ہے کہ

---

(۱) سورۂ انفال ر ۲۴۔

(۲) حدیث ابوسعید بن المعلی کی روایت بخاری (الفتح ۸ ر ۳۰۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) جریج العابد کے واقعہ کی روایت مسلم (۴ ر ۱۹۷۶، ۱۹۷۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) ردالمحتار حاشیہ ابن عابدین علی الدر ۱ ر ۴۷۸۔

(۳) فتح الباری ۶ ر ۴۸۲، کتاب ۶۰ (احادیث الأنبیاء)، باب ۴۸ (قول اللہ "واذکر فی الکتاب مریم")۔

اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے لئے اس داعی کے پاس آنا ہی درست تھا، کیونکہ وہ نفلی نماز میں تھا، اور نفلی نماز کو جاری رکھنا مستحب ہے واجب نہیں، اور ماں کی آواز پر اس کے پاس آنا اور اس کے ساتھ بھلائی کرنا واجب ہے، اور اس کی نافرمانی کرنا حرام ہے[1]۔

اور ابن حجر نے کہا: مذہب شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ ماں کی پکار پر لبیک کہنے کے لئے نماز توڑ دینا مطلقاً جائز ہے، خواہ فرض نماز ہو یا نفل نماز، اس کو رویانی نے نقل کیا ہے۔ شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ نماز اگر نفلی ہو، اور اسے والد کے پاس نہ جانے سے ان کو تکلیف ہونے کا علم ہو، تو ان کے پاس آنا واجب ہے ورنہ نہیں، اور اگر نماز فرض ہو اور وقت کم ہو تو آنا ضروری نہیں، اور اگر وقت تنگ نہ ہو تو امام الحرمین کی رائے کے مطابق واجب ہے، اور ان کے علاوہ نے ان کی مخالفت کی ہے، کیونکہ وہ شروع کرنے سے لازم ہو جاتی ہے۔

ج - یہ کہ بلانے والا شوہر ہو جو اپنی بیوی کو اپنے بستر پر بلائے، کیونکہ حدیث میں ہے: **"إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت أن تجيء لعنتها الملائكة حتى تصبح"**[2] (جب شوہر اپنی بیوی کو اپنے بستر پر بلائے پھر وہ انکار کر جائے تو وہ اس حال میں صبح تک رہتی ہے کہ فرشتے اس پر لعنت بھیجتے ہیں)۔

۶ - یہ کہ بلانے والا امام المسلمین یا ولایت میں اس کا نائب ہو، مثلاً حج کا امیر، فوج کا سپہ سالار اور حاکم وقت وغیرہ، تو ان سب کی آواز پر حاضر ہونا ضروری ہے، کیونکہ حاکمیت کا تقاضا یہی ہے، بشرطیکہ کسی حرام کی دعوت وہ لوگوں کو نہ دیں۔

---

(۱) شرح النووی علی صحیح مسلم ۱۶/ ۱۰۵ طبع المطبعة المصریہ۔

(۲) حدیث: **"إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت أن تجئ لعنتها الملائكة حتى تصبح"** کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۲۹۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۶۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

تراجم فقہاء

جلد ۲۰ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

اُبان بن عثمان:
ان کے حالات ج ۳ص ۷ ۴۴ میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلیٰ: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۲۱ ۴ میں گذر چکے۔

ابن ابی موسیٰ: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۲۲ ۴ میں گذر چکے۔

ابن ابی ہریرہ: یہ حسین بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ص ۱۵ ۴ میں گذر چکے۔

ابن الباجی (۲۹۱-۳۷۸ھ)

یہ عبداللہ بن محمد ہیں، کنیت ابومحمد ہے اور ابن الباجی سے معروف ہیں، آپ مالکی فقیہ ہیں۔ آپ نے ابن لبابہ، اسلم بن عبدالعزیز، احمد بن خالد اور قاسم بن اصبغ وغیرہ سے کسب فیض کیا، اور آپ سے آپ کے بیٹے احمد، اور پوتے محمد بن احمد، ابن الفرضی اور اصیلی وغیرہ نے سماعت کی ہے۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ۱۰۰]

ابن تمیم: یہ محمد بن تمیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ص ۱۶ ۴ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۲۳ ۴ میں گذر چکے۔

ابن جریج: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۲۳ ۴ میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۲۳ ۴ میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ حسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص ۷ ۵۴ میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۲۴ ۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص ۸ ۵۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر المکی: یہ احمد بن حجر الہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۲۴ ۴ میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۲۵ ۴ میں گذر چکے۔

ابن رشد (الجد): یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

ابن رشد (الحفید): یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

ابن الروزجار (؟-؟)

یہ حسن بن ثابت ہیں، کنیت ابوالحسن الاحول ہے، نسبت ثعلبی اور کوفی ہے، ابن الروزجار سے معروف ہیں، تابعی ہیں، آپ نے اسماعیل بن ابوخالد، عبداللہ بن الولید بن عبداللہ المزنی اور ہشام بن عروہ وغیرہ سے روایت کی ہے، اور آپ سے ابن المبارک، ابراہیم بن موسیٰ الرازی اور یحیی بن آدم وغیرہ نے روایت کی ہے۔ علی بن جنید نے کہا: میں نے ابن نمیر کو کہتے سنا کہ وہ ثقہ ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۲/۲۵۸]

ابن الزبیر: یہ عبداللہ بن زبیر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

ابن السنی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن شاس: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۰ میں گذر چکے۔

ابن شمیل: دیکھئے: النضر بن شمیل۔

ابن شہاب: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۰ میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن عتاب (۴۳۳-۵۲۰ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن محمد بن عتاب بن محسن ہیں، کنیت ابومحمد اور نسبت اندلسی، قرطبی ہے، آپ مالکی فقیہ ہیں، فن قرأت، تفسیر اور لغت میں آپ کی خدمات ہیں، اپنے والد سے فقہ حاصل کیا۔ ابن فرحون نے کہا: آپ ساتوں قرأت، بہت زیادہ تفسیر قرآن، غریب القرآن اور معانی قرآن کے عالم تھے، مسائل کے جوابات میں ان کو فوقیت

حاصل تھی۔

بعض تصانیف: "شفاء الصدر" فن زہد ورقائق میں ہے۔

[الدیباج رص ۱۵۰؛ الأعلام ۴/ ۱۰۳؛ معجم المؤلفین ۵/ ۱۸۴]

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۱ میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن غازی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۵۱ میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۱ میں گذر چکے۔

ابن قاسم العبادی: یہ احمد بن قاسم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن قاضی ساوہ: یہ محمود بن اسرائیل ہیں:

ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۱۸ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن ابوبکر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن کنانہ: یہ عثمان بن عیسی ہیں۔

ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۱۹ میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن ماجہ: یہ محمد بن یزید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

ابن المسیب: یہ سعید بن المسیب ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

ابن مفلح: یہ محمد بن مفلح ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۳ میں گذر چکے۔

ابن ناجی: یہ قاسم بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب المالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابواسحاق شیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ابواسحاق الفزاری (؟-۱۸۵، اور ایک قول ۱۸۸ھ)

یہ ابراہیم بن محمد بن حارث بن اسماء بن خارجہ بن حصین بن حذیفہ ہیں، کنیت ابواسحاق اور نسبت فزاری اور کوفی ہے، آپ فقیہ ومحدث ہیں۔ آپ نے ابواسحاق السبیعی، عطاء بن السائب، سہیل بن ابی صالح، یحیی بن سعید انصاری، ثوری اور شعیب بن ابوحمزہ وغیرہ سے حدیث روایت کی۔ اور آپ سے اوزاعی، ثوری، ابن المبارک، مروان بن معاویہ فزاری اور عاصم بن یوسف یربوعی وغیرہ نے روایت کی ہے۔ ابوحاتم، نسائی، احمد عجلی، ابن معین اور سفیان بن عیینہ نے کہا: آپ ثقہ، قابل اعتماد اور ائمہ میں سے ایک تھے۔ ابوحاتم نے کہا: علماء کا اتفاق ہے کہ ابواسحاق فزاری ایسے امام تھے جن کی بلا اختلاف اقتداء کی جاتی تھی۔ حمیدی نے کہا: امام شافعی کہتے تھے کہ فن سیر میں ان کی طرح کسی نے تصنیف نہیں کی۔ ابن عیینہ نے ایک واقعہ کے ضمن میں کہا ہے: خدا کی قسم میں نے کسی ایسے شخص کو نہیں دیکھا جس کو میں ان پر ترجیح دے سکوں۔

[تہذیب التہذیب ۱/۱۵۱؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/۲۷۳؛ الکامل لابن الأثیر ۶/۱۷۴]

ابوایوب انصاری: یہ خالد بن زید ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ابوبکر صدیق:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابوبکر: یہ عبدالعزیز بن جعفر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابوبکر بن الفضل (؟-۳۸۱ھ)

یہ محمد بن فضل ہیں، ابوبکر کنیت ہے، نسبت فضلی کماری ہے جو بخاری کے ایک گاؤں ''کمار'' کی جانب منسوب ہے، آپ فقیہ اور مفتی ہیں، لکھنوی نے فرمایا: آپ امام کبیر، شیخ جلیل، روایت میں مستند اور درایت میں قابل تقلید تھے، مشہور کتب فتاوی آپ کی

روایات اور فتاوی سے بھری ہیں، آپ نے عبداللہ السبذ مونی اور ابوحفص الصغیر وغیرہ سے فقہ حاصل کی، اور آپ سے قاضی ابوعلی الحسین بن الخضر النسفی، حاکم عبدالرحمٰن بن محمد الکاتب اور عبداللہ الخیز اخزی وغیرہ نے فقہ حاصل کی۔

[الجواہر المضیئہ ۲/۱۰۷؛ الفوائد البہیہ ص ۱۸۴]

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابوحفص البرمکی: یہ عمر بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابوالدرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

ابوزید: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص ۳۱۰ میں گذر چکے۔

ابوزید الدبوسی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

ابوطالب: یہ احمد بن حمید حنبلی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

ابوالعالیہ: یہ رفیع بن مہران ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ قاسم بن سلام ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابومسعود البدری: یہ عقبہ بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

ابوموسی اشعری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

اسحاق بن ہانی (۲۱۸-۲۷۵ھ)

یہ اسحاق بن ابراہیم بن ہانی ہیں، کنیت ابو یعقوب ہے، اور نسبت نیساپوری ہے۔ ابو یعلی نے کہا: ہمارے امام (احمد بن حنبل) کی انہوں نے نو سال کی عمر میں خدمت کی۔ ابو بکر الخلال نے کہا: انہوں نے احمد بن حنبل سے بہت سارے مسائل نقل کئے۔ ان میں سے چند مسائل یہ ہیں: میں نے دیکھا کہ ابو عبداللہ سے ایسے شخص کے بارے میں پوچھا گیا جو حضرت معاویہؓ کو گالی دیتا ہو کہ کیا ہم اس کے پیچھے نماز پڑھیں؟ تو ابو عبداللہ نے کہا: نہیں، اور اس کا کوئی احترام نہیں ہے۔

[طبقات الحنابلہ ۱/۱۰۸، ۱۰۹]

الأسروشنی (؟-۶۳۲ھ)

یہ محمد بن محمود بن حسین ہیں، کنیت ابو الفتح اور لقب مجد الدین ہے، نسبت الاسروشنی ہے، اور ایک قول: الاستروشنی ہے، جو سمرقند کے مشرق میں واقع ایک شہر "اسروشنہ" کی طرف منسوب ہے، آپ حنفی فقیہ ہیں۔ آپ نے اپنے والد، نیز صاحب الہدایہ اور سید ناصر الدین سمرقندی اور ظہیر الدین محمد بن احمد بخاری وغیرہ سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "الفصول" معاملات میں "جامع أحكام الصغار"، فروعات میں "الفتاوی" اور "قرة العينين فی اصلاح الدارين"۔

[کشف الظنون ۱/۱۹، ۱۲۶۶؛ الفوائد البہیہ ص ۲۰۰؛ الأعلام ۷/۳۰؛ معجم المؤلفین ۱۱/۳۱۷؛ اللباب فی تہذیب الأنساب ۱/۵۴]

الإسنوی: یہ عبدالرحیم بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

أصبغ: یہ أصبغ بن الفرج ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۰ میں گذر چکے۔

اوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ب

البابرتی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

بریدہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۰ میں گذر چکے۔

البعلی الحنبلی:
ان کے حالات ج۱۹ ص۳۶۱ میں گذر چکے۔

البغوی: یہ حسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۴۸ میں گذر چکے۔

بکر بن محمد (؟-)

یہ بکر بن محمد ہیں، کنیت ابواحمد، نسبت نسائی اور بغدادی ہے، ابوبکر الخلال نے آپ کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے: ابوعبداللہ (احمد بن حنبل) ان کو آگے رکھتے اور ان کی تکریم کیا کرتے تھے۔ آپ کے پاس بہت سارے مسائل تھے جنہیں آپ نے ابوعبداللہ سے سنا تھا۔ ان میں سے ایک مسئلہ یہ ہے، وہ کہتے ہیں: ابوعبداللہ سے میں نے ایسے شخص کے بارے میں پوچھا جس نے مجھے ایک گواہی پر گواہ بنانا چاہا، اور وہ شخص سودی کاروبار کرتا تھا، پھر میرے پاس آیا اور کہنے لگا: بادشاہ کے پاس چل کر گواہی دیجئے، تو امام احمد بن حنبل نے جواب دیا: اگر اس کا معاملہ سودی ہے تو گواہی مت دو۔

[طبقات الحنابلہ ۱/۱۱۹، ۱۲۰]

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۴۹ میں گذر چکے۔

البویطی: یہ یوسف بن یحیی ہیں:
ان کے حالات ج۱۵ ص۳۲۸ میں گذر چکے۔

ث

ثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۵۰ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن سمرہ:
ان کے حالات ج۱۱ ص۴۲۴ میں گذر چکے۔

جابر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج۱ ص۴۵۰ میں گذر چکے۔

جبیر بن مطعم:
ان کے حالات ج۳ ص۴۶۶ میں گذر چکے۔

جعفر بن محمد:
ان کے حالات ج۳ ص۴۶۷ میں گذر چکے۔

ح

حسن بصری:
ان کے حالات ج ا ص ۵۲۴ میں گذر چکے۔

حسن بن ثابت: دیکھئے: ابن الروزجار۔

حسن الزجّاجی (؟ - وفات ۴۰۰ھ کے آس پاس)
یہ حسن بن محمد بن العباس ہیں، کنیت ابوعلی، نسبت زجاجی اور طبری ہے، الزجاجی سے معروف ہیں۔ آپ محدث، اور شافعی فقیہ ہیں، قضاء کی ذمہ داری انجام دی، ابن القاص اور قاضی ابوالطیب طبری سے علم حاصل کیا۔ آپ سے آمل کے فقہاء نے استفادہ کیا۔
بعض تصانیف: "التهذيب"، فقہ شافعی کی فروعات میں، "زيادة المفتاح" اور "كتاب الدر"۔

[طبقات الشافعیہ ۱۴۶/۳؛ طبقات الفقہاء، ص ۳۶؛ معجم المؤلفین ۲۸۴/۳]

حسن بن زیاد:
ان کے حالات ج ا ص ۵۳۴ میں گذر چکے۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۵۳۴ میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۵۳۴ میں گذر چکے۔

خ

خالد بن الولید:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۲ میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۵۵۴ میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۵۵۴ میں گذر چکے۔

الخطیب الشربینی:
ان کے حالات ج ا ص ۶۵۴ میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

د

داؤدالظاہری: یہ داؤد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

ر

الرازی: یہ محمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

الرافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الرملی: یہ خیرالدین الرملی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

الرویانی: یہ عبدالواحد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

ز

زرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۹ میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

الزیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

س

السبکی: یہ علی بن عبد الکافی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۶۲ ۴ میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبد السلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۰۷ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۶۳ ۴ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۱ میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص:
ان کے حالات ج ۱ ص ۶۳ ۴ میں گذر چکے۔

سفیان بن عیینہ:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

سلمان الفارسی:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

سلمہ بن الاکوع:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

السیوطی: یہ عبد الرحمٰن بن ابوبکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۶۴ ۴ میں گذر چکے۔

ش

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۶۴ ۴ میں گذر چکے۔

الشبیبی (؟-؟)

یہ عبد اللہ بن محمد بن یوسف ہیں، کنیت ابو محمد ہے، نسبت بلوی، شبیبی اور قیروانی ہے، آپ فقیہ ہیں، آپ نے ابوالحسن عوانی، ابوعمران مناوی، ابوعبداللہ الغلال اور محمد ہسکوری وغیرہ سے علم حاصل کیا، اور آپ سے ابوالقاسم بن ناجی، برزلی اور ابوحفص مسراتی نے کسب فیض کیا۔ شجرۃ النور الزکیہ میں ہے: شبیبی تقریباً ۳۵ سال تک درس دیتے رہے۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ۲۲۵؛ نیل الابتہاج ص ۱۴۹]

الشروانی: یہ شیخ عبد الحمید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۶۶ ۴ میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۶۶ میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۶۶ میں گذر چکے۔

ص

صاحبین:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج۱ ص۴۶۷ میں گذر چکی۔

صاحب الحاوی: یہ علی بن محمد الماوردی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۸۴ میں گذر چکے۔

صاحب الحاوی: دیکھئے: القزوینی:

صاحب الشامل: یہ عبد السید محمد بن عبد الواحد ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص۴۵۱ میں گذر چکے۔

صاحب العدۃ: یہ عبد الرحمٰن بن محمد الفورانی ہیں:
ان کے حالات ج۱۱ ص۴۳۴ میں گذر چکے۔

صاحب غایۃ المنتہی: یہ مرعی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج۷ ص۴۵۰ میں گذر چکے۔

صاحب الفتاویٰ السراجیہ: دیکھئے: علی بن عثمان الاوسی:

صاحب الہدایہ: یہ علی بن ابوبکر المرغینانی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۸۶ میں گذر چکے۔

ط

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۶۹ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج۱ ص۴۷۰ میں گذر چکے۔

عبدالغفار القزوینی (؟-۶۶۵ھ)
یہ عبدالغفار بن عبدالکریم بن عبدالغفار ہیں، نجم الدین لقب اور

قزوینی نسبت ہے، آپ فقہ اور حساب کے عالم ہیں، فقہاء شافعیہ میں شمار ہوتا ہے۔

بعض تصانیف: "الحاوی الصغیر" اور "العجائب فی شرح اللباب" ہے، دونوں فقہ شافعی کی جزئیات میں ہیں، اور ایک کتاب "الحساب" ہے۔

[طبقات الشافعیہ ۱۱۸/۵؛ مرآۃ الجنان ۱۶۷/۴؛ الأعلام ۱۵۷/۴؛ معجم المؤلفین ۲۶۷/۵]

عبداللہ بن عکیم:

ان کے حالات ج ۷ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمرو:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

عبدالملک بن مروان (۲۶-۸۶ھ)

یہ عبدالملک بن مروان بن الحکم بن ابوالعاص بن امیہ ہیں، کنیت ابوالولید، نسبت المدنی اور الدمشقی ہے، بڑے اور سیاستداں خلفاء میں سے ہیں، وسیع العلم فقیہ ہیں، آپ نے اپنے والد، اور حضرت عثمان، معاویہ، جابر، ابوہریرہ اور ام سلمہ وغیرہ سے روایت کی، اور آپ سے آپ کے بیٹے محمد، عروۃ بن الزبیر، زہری، اور خالد بن معدان وغیرہ نے روایت کی ہے، حضرت معاویہؓ نے آپ کو مدینہ کا گورنر بنایا، اس وقت آپ کی عمر ۱۶ برس تھی، والد کے انتقال کے بعد مسند خلافت آپ کی طرف منتقل ہوگئی، اور آپ طاقتور حکمراں کے طور پر ظاہر ہوئے، پھر حضرت مصعب بن زبیر اور حضرت عبداللہ بن زبیر جب حجاج ثقفی کے ساتھ مقابلہ میں شہید ہوگئے تو عبدالملک بن مروان پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہوگیا، آپ کے زمانہ میں دواوین کو فارسی اور رومی زبان سے عربی زبان میں منتقل کیا گیا۔ آپ نے پہلی مرتبہ اسلام میں دینار کے سکے ڈھلوائے، اور حضرت عمر بن الخطاب نے دراہم کے سکے ڈھلوائے تھے، ابن حبان نے ثقات میں آپ کا شمار کیا ہے، اور کہا: عبدالملک اہل مدینہ کے فقہاء اور قراء میں سے تھے۔

[تہذیب التہذیب ۴۲۲/۶؛ میزان الاعتدال ۱۵۳/۲؛ ابن الأثیر ۱۹۸/۴؛ الأعلام ۳۱۲/۴)

العُتبی (؟-۲۵۴ھ)

یہ محمد بن احمد بن عبدالعزیز بن عتبہ بن جمیل ہیں، کنیت ابوعبداللہ ہے، نسبت اموی، عُتبی، قرطبی اور اندلسی ہے، آپ مالکی فقیہ ہیں، محدث ہیں، اندلس میں آپ نے یحیی بن یحیی اور سعید بن حسان وغیرہ سے روایت کی، پھر آپ نے رخت سفر باندھا اور سحنون اور اصبغ کے ساتھ سماعت کی، آپ مسائل کے حافظ، ان کے جامع اور نوازل (جدید مسائل) سے آشنا تھے۔ ابن لبابہ فرماتے تھے: وہاں کوئی ایسا شخص نہیں تھا جو فقہ میں عُتبی سے گفتگو کرسکتا تھا، اور نہ عُتبی کے بعد کوئی ایسا شخص تھا جو عُتبی سا فہم رکھتا تھا سوائے ان لوگوں کے جنھوں نے عُتبی کے پاس حصول علم کیا ہو۔ صدفی نے کہا: آپ خیر و جہاد اور اچھے خیالات رکھتے تھے۔ آپ سے محمد بن لبابہ، ابوصالح اور سعید بن معاذ اور اعناقی وغیرہ نے روایت کیا ہے۔

بعض تصانیف: "المستخرجة العتبية على الموطأ" اور "كراء الدور والأرضين"۔

[شذرات الذہب ۱۲۹/۲؛ الدیباج ص ۲۳۸؛ اللباب ۱۱۹/۲؛ الأعلام ۱۹۷/۶؛ معجم المؤلفین ۷/۸]

عثمان بن عفان:
ان کے حالات ج۱ ص ۲۷۴ میں گذر چکے۔

[کشف الظنون ۲/ ۱۲۲۴؛ الجواہر المضیہ ۱/ ۳۶۷؛ معجم المؤلفین ۷/ ۱۴۸]

عروہ بن الزبیر:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

عزالدین بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

عطاء بن ابی رباح:
ان کے حالات ج۱ ص ۲۷۴ میں گذر چکے۔

العقبانی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱۷ ص ۳۸۴ میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:
ان کے حالات ج۱ ص ۳۷۴ میں گذر چکے۔

علی بن عثمان الأوسی (؟-۵۶۹ھ)
یہ علی بن عثمان بن محمد ہیں، لقب سراج الدین اور نسبت أوسی اور فرغانی ہے، آپ عالم، ادیب اور شاعر ہیں، اصول دین میں آپ کا مشہور قصیدہ ہے جس میں ۶۶/اشعار ہیں۔
بعض تصانیف: "الفتاویٰ السراجیة"، "مشارق الأنوار في شرح نصاب الأخبار"، "مختلف الروایة"، "شرح منظومة عمر النسفی في الخلاف" اور "القصیدة اللامیة" اصول دین میں۔

عمران بن حصین:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:
ان کے حالات ج۱۴ ص ۳۲۸ میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:
ان کے حالات ج۴ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

عوف بن مالک:
ان کے حالات ج۱۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

العینی: یہ محمود بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۷۹ میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ف

فضالہ بن عبید:
ان کے حالات ج ۱۲ ص ۳۷۸ میں گذر چکے۔

فضل بن سلمہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

فقہاء سبعہ:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج ا ص ۴۷۷ میں گذر چکی۔

الفیومی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۵ ص ۳۴۰ میں گذر چکے۔

ق

قاضی ابوالطیب: یہ طاہر بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ٦ ص ۴۷٦ میں گذر چکے۔

قاضی ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

قاضی حسین: یہ حسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۱ میں گذر چکے۔

قاضی زکریا انصاری: یہ زکریا بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴٦۱ میں گذر چکے۔

قاضیخان: یہ حسن بن منصور ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۱ میں گذر چکے۔

القفال: یہ محمد بن احمد الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۷۹ ۴ میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبید اللہ بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

ل

اللقانی: یہ شمس الدین محمد بن حسن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۲ میں گذر چکے۔

لیث بن سعد:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

لیلی بنت قانف (؟ - ؟)

یہ لیلی بنت قانف الثقفیہ ہیں، آپ صحابیہ ہیں، اور رسول اکرم ﷺ کی صاحبزادی حضرت ام کلثومؓ کو غسل دیئے جانے کا مشاہدہ کرنے والیوں میں شامل تھیں، اور اس کا حال انہوں نے بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ بیان کیا ہے۔

داؤد بن عروہ بن مسعود ثقفی سے مروی ہے کہ لیلی بنت قانف ثقفیہ فرماتی ہیں: میں حضرت ام کلثومؓ کو غسل دینے والیوں میں شریک تھی، وہ کہتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے سب سے پہلے کفن میں سے حقو (ازار) ہمیں دیا، پھر درع (قمیص) دیا، پھر خمار (دوپٹہ)، پھر ملحفہ (چادر) دیا، پھر بڑے کپڑے میں ان کو لپیٹ دیا گیا، رسول اللہ ﷺ دروازہ کے پیچھے سے ہمیں یہ چیزیں دے رہے تھے۔

[الإصابہ ۴۰۲/۴؛ الاستیعاب ۱۹۱۰/۴؛ أسد الغابہ ۲۵۹/۶]

م

المازری: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

المتولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۸۳ میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:
ان کے حالات ج۱ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

مجمع بن جاریہ (؟-تقریباً ۵۰ھ)

یہ مجمع بن جاریہ بن عامر بن مجمع بن العطاف ہیں، نسبت اوسی اور انصاری ہے، آپ صحابی ہیں، آپ ان صحابہ میں سے ایک ہیں جنہوں نے عہد رسالت میں تھوڑے سے حصہ کے علاوہ پورا قرآن جمع کیا تھا۔ آپ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے، اور آپ سے آپ کے لڑکے یعقوب اور آپ کے بھتیجے عبدالرحمٰن بن یزید بن جاریہ، ابوالطفیل عامر بن واثلہ نے روایت کی۔ کہا جاتا ہے: حضرت عمرؓ نے اپنے ایام خلافت میں انہیں اہل کوفہ کو قرآن سکھانے کے لئے بھیجا تھا۔

[الإصابہ ۳/۳۶۶؛ أسد الغابہ ۴/۲۹۰؛ تہذیب التہذیب ۱۰/۴۷؛ الأعلام ۶/۱۶۶]

محمد بن الحسن الشیبانی:
ان کے حالات ج۱ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

المحلی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۸۳ میں گذر چکے۔

المرغینانی: یہ علی بن ابوبکر ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

المروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحیی المزنی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

مطرّف بن عبدالرحمٰن:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

مطلب بن عبداللہ بن حنطب (؟-۱۲۰ھ کے آس پاس بقید حیات تھے)

یہ مطلب بن عبداللہ بن حنطب بن حارث ہیں، نسبت قرشی، مخزومی، مدنی ہے، آپ نے حضرت عمر، ابوموسی اشعری، زید بن ثابت، ابوہریرہ، عائشہ، ابن عباس، ابن عمر اور انسؓ وغیرہ سے روایت کیا، اور آپ سے آپ کے دونوں لڑکے عبدالعزیز اور الحکم نے اور اوزاعی، زہیر بن محمد تمیمی، ابن جریج اور کثیر بن زید وغیرہم نے روایت کیا ہے۔ ابوزرعہ اور دارقطنی نے کہا: آپ ثقہ ہیں، ابن حبان

نے ثقات میں آپ کا ذکر کیا ہے، ابن سعد نے کہا: آپ کثیر الحدیث تھے، لیکن آپ کی حدیث سے استدلال نہیں کیا جاتا ہے، اس لئے کہ آپ کثرت سے مرسل روایت کرتے تھے۔ زبیر بن بکار نے کہا: آپ معززین قریش میں سے تھے۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/۱۷۸؛ طبقات خلیفہ رص ۲۴۵؛ الجرح والتعدیل ۸/۳۵۹؛ تہذیب الکمال ۵/۱۳۳۳؛ سیر أعلام النبلاء ۵/۳۱۷]

معاویہ بن حکم:

ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۷۱ میں گذر چکے۔

المقدسی: یہ عبدالغنی بن عبدالواحد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۳۱ میں گذر چکے۔

ن

نافع: یہ نافع المدنی ابوعبداللہ ہیں۔

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

نخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۱ میں گذر چکے۔

النضر بن شمیل (۱۲۲-۲۰۳ھ)

یہ نضر بن شمیل بن خرشہ بن یزید بن کلثوم ہیں، کنیت ابوالحسن ہے، نسبت مازنی اور تمیمی ہے، آپ فقیہ، محدث، لغوی اور نحوی ہیں۔ ابن العماد نے کہا: آپ جلیل القدر امام اور حافظ تھے، آپ پہلے شخص ہیں جنہوں نے مرو میں اور خراسان کے تمام شہروں میں سنت کی اشاعت کی۔ آپ نے حمید اور ہشام بن عروہ وغیرہ ائمہ تابعین سے روایت کیا، اور آپ سے ابن معین اور ابن المدنی وغیرہ نے سماعت حدیث کی۔

بعض تصانیف: "كتاب السلاح"، "غريب الحديث"، "المعاني" اور "الصفات"، فن لغت میں پانچ جلدوں میں ہے۔

[شذرات الذہب ۲/۷؛ بغیۃ الوعاۃ ۲/۳۱۶؛ الأعلام ۸/۳۵۷، معجم المؤلفین ۱۳/۱۰۱؛ طبقات ابن قاضی شہبہ ۲/۲۷۲]

نعمان بن بشیر:

ان کے حالات ج ۵ ص ۵۰۱ میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

ھ

ہشام بن اسماعیل:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

ی

یحیی بن سعید انصاری:

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

و

الونشریسی: یہ احمد بن یحییٰ ہیں:

ان کے حالات ج ٦ ص ۴۹۷ میں گذر چکے۔

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۲۱

دفع ـــــ ذیل

مجمع الفقہ الإسلامی الهند

ⓒ جملہ حقوق بحق وزارت اوقاف واسلامی امور کویت محفوظ ہیں
پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً
فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۲۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۰	**دفع**	۳۱-۳۴
۱	تعریف	۳۱
	متعلقہ الفاظ	۳۱
۲-۵	درء، رد، رفع، منع	۳۲
	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۳۲
۶-۹	زکاۃ، ودیعت، صیال، دعوی	۳۲
۱۰	دفع، رفع سے اقوی ہے	۳۴
	دفع صائل	۳۴
	دیکھئے: صیال	
	دف	۳۴
	دیکھئے: ملاہی	
۱-۲۳	**دفن**	۳۵-۴۸
۱	تعریف	۳۵
۲	اجمالی حکم	۳۵
۳	تدفین کے لئے افضل جگہ	۳۵
۴	مردہ کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا	۳۶
۵	رشتہ داروں کو ایک قبرستان میں دفن کرنا	۳۸
۶	دفن کرنے کا سب سے زیادہ حق دار	۳۸
۷	مسلمان کے ہاتھ کافر کی تدفین	۳۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	طریقۂ تدفین	۴۰
۹	دفن میں کم از کم کتنا کافی ہے	۴۲
۱۰	دفن کے وقت قبر کو ڈھانکنا	۴۳
۱۱	تابوت تیار کرنا	۴۳
۱۲	رات اور مکروہ اوقات میں دفن کرنا	۴۳
۱۳	نماز جنازہ، غسل اور کفن کے بغیر دفن کرنا	۴۴
۱۴	ایک قبر میں ایک سے زائد مردے دفن کرنا	۴۵
۱۵	مردے کی تدفین کے بعد اس کے اجزاء کو دفن کرنا	۴۶
۱۶	مسلمانوں کی تدفین مشرکین کے قبرستان میں اور اس کے برعکس	۴۶
۱۷	مسلمانوں کے نطفہ سے حاملہ کافر عورت کی تدفین	۴۶
۱۸	تدفین کے بعد بیٹھنا	۴۷
۱۹	دفن کرنے کی اجرت	۴۷
۲۰	ناتمام بچہ کی تدفین	۴۸
۲۱	بال، ناخن اور خون کی تدفین	۴۸
۲۲	قرآن شریف دفن کرنا	۴۸
۲۳	دفن کے ذریعہ قتل کرنا	۴۸
۱-۷	**دلیل**	۴۹-۵۱
۱-	تعریف	۴۹
	متعلقہ الفاظ	۴۹
۱-۴	امارت، برہان، حجت	۴۹
۵	احکام ثابت کرنے والے ادلہ	۵۰
۶	دلیل اجمالی و دلیل تفصیلی	۵۰
۷	دلیل قطعی و دلیل ظنی	۵۰
۱-۵	**دم**	۵۱-۵۲
۱	تعریف	۵۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
	متعلقہ الفاظ	۵۱
۳-۲	صدید، قیح	۵۱
۴	اجمالی حکم	۵۲
۵	بحث کے مقامات	۵۲
۱۲-۱	**دنانیر**	۵۶-۵۳
۱	تعریف	۵۳
	متعلقہ الفاظ	۵۳
۵-۲	دراہم، نقد، فلوس، سکہ	۵۳
۶	عربوں میں دینار کا رواج اور اس کے تئیں اسلامی موقف	۵۳
۷	دینار شرعی	۵۴
۸	عصر حاضر میں دینار شرعی کی تحدید	۵۴
	بعض شرعی حقوق کی دینار کے ذریعہ تعیین	۵۵
۱۱-۹	زکاۃ، دیت، سرقہ	۵۵
۱۲-	دنانیر سے متعلقہ احکام	۵۶
۶-۱	**دہری**	۵۷-۵۶
۱	تعریف	۵۶
	متعلقہ الفاظ	۵۷
۵-۲	زندیق، ملحد، منافق، مرتد	۵۷
۶	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۵۷
۷-۱	**دھن**	۶۱-۵۸
۱	تعریف	۵۸
	متعلقہ الفاظ	۵۸
۳-۲	سمن، شحم	۵۸
	دہن سے متعلقہ احکام	۵۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	نجس ہوجانے والے دہن کو پاک کرنا	۵۸
۵	محرم کا تیل کو استعمال کرنا	۵۹
۶	نجس ہونے والی چکنائی کی فروخت	۶۰
۷	ناپاک ہونے والی چکنائی سے چراغ جلانا	۶۱
	دواء	۶۱
	دیکھئے: تداوی، تطبیب	
۱-۱۴	دولہ	۶۱-۶۹
۱	تعریف	۶۱
۴	اول: حاکم یا امام اعظم	۶۳
۵	دوم: ولی عہد	۶۴
۶	سوم: اہل حل وعقد	۶۴
۷	چہارم: محتسب	۶۴
۸	پنجم: قضاء	۶۵
۹	ششم: بیت المال	۶۶
۱۰	ہفتم: وزراء	۶۶
۱۱	جنگ کی امامت	۶۷
۱۲	حکومت کا زوال	۶۸
۱۳	اسلامی ممالک کا متعدد ہونا	۶۸
۱۴	حکومت کی عام ذمہ داریاں	۶۸
۱-۸۳	دیات	۶۹-۱۲۱
۱-۵	تعریف	۶۹
۱	متعلقہ الفاظ	۷۰
۲-۶	قصاص، غرہ، ارش، حکومت عدل، ضمان	۷۰
۷	دیت کی مشروعیت	۷۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	دیت کے اقسام	۷۲
۹	وجوب دیت کی شرائط	۷۲
۱۰	مجنی علیہ کا دارالاسلام میں موجود ہونا	۷۳
	وجوب دیت کے اسباب	۷۳
۱۱	اول۔قتل	۷۳
	جس قتل میں دیت واجب ہے اس کی اقسام	۷۳
۱۲	اول: قتل خطاء	۷۳
۱۳	عاقلہ پر دیت خطا کے وجوب کی حکمت	۷۴
۱۵	دوم: قتل شبہ عمد	۷۵
۱۶	شبہ عمد میں دیت میں تشدید وتخفیف کے اسباب	۷۶
۱۷	سوم: قتل عمد	۷۷
۱۸	قتل عمد میں دیت کی تشدید	۷۷
	قتل عمد میں وجوب دیت کی شکلیں	۷۸
۱۹	الف۔قصاص کو معاف کرنا	۷۸
۲۰	مقتول کے تمام اولیاء کا معاف کرنا	۷۹
۲۱	۲۔بعض اولیاء کا معاف کرنا	۷۹
۲۲	ب۔ مجرم کی موت (محل قصاص کا فوت ہونا)	۸۰
۲۳	ج۔قصاص ساقط ہونے کی صورتوں میں دیت	۸۰
۲۴	ا۔والد کے ہاتھ اولاد کا قتل	۸۱
۲-۲۵	جس پر قصاص نہیں اس کے ساتھ قتل میں شرکت	۸۱
۳-۲۶	اولاد کا اپنی اصل سے قصاص لینے کے حق کا وارث ہونا	۸۲
۲۷	د۔قتل بالتسبب	۸۲
۲۸	دیت میں کیا واجب ہے؟ (اصول دیت)	۸۲
	دیت کی مقدار	۸۵
	اول۔جان میں دیت کی مقدار	۸۵

صفحہ	عنوان	فقرہ
۸۵	الف-آزادمرد کی دیت	۲۹
۸۵	عورت کی دیت	۳۰
۸۶	خنثی کی دیت	۳۱
۸۶	کافر کی دیت	۳۲
۸۷	پیٹ کے بچہ کی دیت	۳۳
۸۹	دوم-جان کے ماسوا کے حق میں زیادتی	
۹۰	قسم اول:اطراف کو جدا کرنا (اعضاء کاٹنا)	۳۴
۹۰	اول، بدن کے ایسے اعضاء کی دیت جن کی نظیر نہیں (یعنی جو جوڑے نہیں)	
۹۰	الف-ناک کی دیت	۳۵
۹۱	ب-زبان کی دیت	۳۶
۹۲	گونگے اور بچہ کی زبان کاٹنا	۳۷
۹۲	ج عضو تناسل اور سپاری کی دیت	۳۸
۹۳	صلب (ریڑھ کی ہڈی) کی دیت	۳۹
۹۴	ھ-پیشاب کے راستے اور پاخانہ کے راستے کے تلف کرنے کی دیت	۴۰
۹۴	دوم: جو اعضاء بدن میں دو دو ہیں	
۹۴	دونوں کان	۴۱
۹۵	دونوں آنکھیں	۴۲
۹۶	دونوں ہاتھ	۴۳
۹۷	دونوں خصیے	۴۴
۹۸	دونوں جبڑے	۴۵
۹۸	دونوں پستان	۴۶
۹۹	الیتین (سرین)	۴۷
۱۰۰	دونوں پاؤں	۴۸
۱۰۰	دونوں ہونٹ	۴۹
۱۰۰	دونوں ابرو، داڑھی اور سر کو گنجا کرنا	۵۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵۱	شفران	۱۰۱
	جواعضاء بدن میں چار چار ہیں	۱۰۱
۵۲	دونوں آنکھوں کے اشفاراور اہداب	۱۰۱
	وہ اعضاء جو بدن میں دس ہیں	۱۰۲
۵۳	دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کی انگلیاں	۱۰۲
	وہ اعضاء جو بدن میں دس سے زائد ہیں	۱۰۳
۵۴	دانتوں کی دیت	۱۰۳
۵۵	معنوی قوتوں اور منافع کی دیت	۱۰۵
۵۶	الف-عقل	۱۰۵
۵۷	ب-قوت نطق	۱۰۶
۵۸	ج-قوت ذائقہ	۱۰۶
۵۹	د-سماعت وبینائی	۱۰۷
۶۰	ھ-قوت شامہ	۱۰۷
۶۱	و-لمس (چھونا)	۱۰۷
۶۲	ز-قوت جماع وامناء	۱۰۸
۶۳	شجاج وجراح کی دیت	۱۰۸
۶۴	ایسے زخموں کی سزاء	۱۰۸
۶۵	الف-موضحہ	۱۰۹
۶۶	ب-ہاشمہ	۱۱۰
۶۷	ج-منقلہ	۱۱۰
۶۸	د-آمہ یاماومہ	۱۱۱
۶۹	ھ-دامغۃ	۱۱۱
۷۰	دیات میں تداخل وتعدد	۱۱۱
۷۶	کن لوگوں پر دیت واجب ہوتی ہے	۱۱۶
۷۷	بستی والوں پر دیت کا وجوب	۱۱۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
	بیت المال میں دیت کا وجوب	۱۱۷
۷۸	الف-عاقلہ کی غیر موجودگی یا دیت کی ادائیگی سے ان کی بے بسی	۱۱۷
۷۹	ب-فیصلہ میں امام یا قاضی کی غلطی	۱۱۷
۸۰	ج-عوامی مقامات پر مقتول کا پایا جانا	۱۱۸
۸۱	بیت المال سے دیت ملنا ناممکن ہو	۱۱۸
۸۲	دیت کا حق دار کون ہوتا ہے	۱۱۹
۸۳	دیت کو معاف کرنا	۱۲۰
۱-۶	**دیاثت**	۱۲۲-۱۲۳
۱	تعریف	۱۲۲
	متعلقہ الفاظ	۱۲۲
۲	الف-قیادت	۱۲۲
۳	شرعی حکم	۱۲۲
	دیاثت سے متعلقہ احکام	۱۲۳
۴	الف-طلاق	۱۲۳
۵	ب-قذف وتعزیر	۱۲۳
۶	ج-شہادات	۱۲۳
۱-۶	**دیانت**	۱۲۴-۱۲۶
۱	تعریف	۱۲۴
	متعلقہ الفاظ	۱۲۴
۲	الف-قضاء	۱۲۴
۳	ب-افتاء	۱۲۴
۴	شرعی حکم	۱۲۴
۵	دیانتاً ماننے اور ظاہراً قبول کرنے کا ضابطہ	۱۲۵
۱-۴	**دیباج**	۱۲۷-۱۲۷
۱	تعریف	۱۲۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	متعلقہ الفاظ	۱۲۷
۳	اجمالی احکام	۱۲۷
۴	الف- دیباج کے ذریعہ استجمار	۱۲۷
	دیر	۱۲۷
	دیکھئے: معابد	
۱-۷۸	دین	۱۲۸-۱۶۶
۱	تعریف	۱۲۸
۲	ب-فقہاء کی اصطلاح میں دین کا معنی	۱۲۸
	متعلقہ الفاظ	۱۲۸
۳	الف-عین	۱۲۸
۴	ب-کالی	۱۲۸
۵	ج-قرض	۱۲۹
۶	جو مال بطور دین ذمہ میں ثابت ہو	۱۲۹
۷	الف-مثلی	۱۲۹
۸	ب-قیمی: اس کی دو حالتیں ہیں	۱۲۹
۱۱	دین کے متعلق ہونے اور اس کے استثناءات کا محل	۱۳۲
۲۲	دین کے ثبوت کے اسباب	۱۳۶
۳۴	دین کی اقسام	۱۴۱
	دین کی توثیق	۱۴۵
۴۲	دین کی توثیق کا مفہوم	۱۴۵
	فقہی اصطلاح میں	۱۴۵
	دین کی توثیق کے طریقے	۱۴۶
۴۳	الف-تحریر کے ذریعہ دین کی توثیق	۱۴۶
۵۰	تحریر کے ذریعہ توثیق کا حکم	۱۴۸
۵۲	ب- گواہی کے ذریعہ دین کی توثیق	۱۴۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵۳	گواہی کے ذریعہ توثیق کا حکم	۱۴۹
۵۵	ج- رہن کے ذریعہ دین کی توثیق	۱۵۰
۵۶	رہن کے ذریعہ توثیق کا حکم	۱۵۰
۵۷	د- کفالہ کے ذریعہ دین کی توثیق	۱۵۰
	دین میں تصرف	۱۵۱
	دائن کا تصرف	۱۵۱
	حالت اولی: (مدیون کو دین کا مالک بنانا)	۱۵۱
۵۸	(نوع اول) جس پر ملکیت مستقر (مستحکم) ہو	۱۵۱
۵۹	(دیون کی دوسری نوع) جس پر ملکیت مستقر (مستحکم) نہ ہو	۱۵۴
۶۰	الف- دین سلم	۱۵۴
۶۲	حالت دوم: (غیر مدیون کو دیون کا مالک بنانا)	۱۵۵
۶۳	مدیون کا تصرف	۱۵۷
۶۴	نقود (کرنسیوں) میں آنے والی تبدیلیوں کے تناظر میں دین	۱۵۷
۶۵	نقود (کرنسی) میں تغیر جبکہ دین خلقتاً نقد ہو	۱۵۷
	نقود (کرنسی) میں تغیر جبکہ دین اصطلاحی کرنسی ہو	۱۵۹
۶۶	حالت اول (کرنسی کی عام کساد بازاری)	۱۵۹
۶۷	حالت دوم (مقامی طور پر نقد میں کساد)	۱۶۱
۶۸	حالت سوم (کرنسی کا فقدان)	۱۶۱
۶۹	حالت چہارم (نقد کا گراں اور سستا ہونا)	۱۶۲
	انقضاء دین (دین کا ختم ہونا)	۱۶۳
۷۰	اول: ادا	۱۶۳
۷۱	دوم: ابراء (بری کرنا)	۱۶۴
۷۲	سوم: مقاصہ (باہم تصفیہ)	۱۶۴
۷۳	چہارم: اتحاد ذمہ	۱۶۴
۷۴	پنجم: تقادم (پرانا ہونا)	۱۶۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷۵	ششم: سبب وجوب کا انفساخ	۱۶۵
۷۶	ہفتم: دین کی تجدید	۱۶۵
۷۷	ہشتم: حوالہ	۱۶۵
۷۸	نہم: دیوالیہ حالت میں مدیون کی موت	۱۶۶
۱-۱۶	دین اللہ	۱۶۶-۱۷۷
۱	تعریف	۱۶۶
	متعلقہ الفاظ	۱۶۷
۲	حق اللہ تعالی	۱۶۷
۳	شرعی حکم	۱۶۷
	حق اللہ کا ذمہ میں دین ہونا اور اس کے اسباب	۱۶۸
۴	الف-ادائیگی سے قبل وقت کا نکل جانا	۱۶۸
۵	ب-معین اموال کا تلف کرنا یا تلف ہونا	۱۶۹
۶	ج-وجوب کے وقت ادائیگی سے عاجز ہونا	۱۶۹
۷	د- نذور مطلقہ (غیر معین نذریں)	۱۶۹
۸	دین اللہ کی ادائیگی میں دوسرے کی نیابت	۱۷۰
۸م	زکاۃ کے وجوب میں اللہ تعالی کے دین کا اثر	۱۷۲
۹	دین اللہ کی وصیت کرنے کا حکم	۱۷۳
۱۰	مردہ کے ترکہ سے دین اللہ کا تعلق	۱۷۳
۱۱	دین اللہ کا ساقط ہونا	۱۷۴
۱۲	۱-حرج	۱۷۴
۱۳	۲-قضا سے عاجز ہونا	۱۷۵
۱۴	۳-زکاۃ کے مال کا ضائع ہونا	۱۷۵
۱۵	۴-مرتد ہونا	۱۷۶
۱۶	۵-موت	۱۷۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۳	دیناریہ صغری	۱۷۸-۱۷۹
۱	تعریف	۱۷۸
۲	صورت مسئلہ اوراس کا لقب	۱۷۸
۳	''دیناریہ صغری'' کے بارے میں حکم	۱۷۸
۱-۳	دیناریہ کبری	۱۷۹-۱۸۰
۱	تعریف	۱۷۹
۲	صورت مسئلہ اوراس کا لقب	۱۷۹
۳	دیناریہ کبری میں حکم	۱۸۰
۱-۱۵	دیوان	۱۸۱-۱۸۸
۱	تعریف	۱۸۱
	متعلقہ الفاظ	۱۸۱
۲	الف-سجل	۱۸۱
۳	ب-محضر	۱۸۱
۴	اسلام میں سب سے پہلے دیوان تیار کرانے والے	۱۸۲
	دیوان سے متعلقہ احکام	۱۸۲
۵	دیوان تیار کرانا	۱۸۲
۶	دولہ کا دیوان اوراس کی اقسام	۱۸۲
۷	اول: جو خاص فوجیوں کے اندراج اور وظیفہ کا ہے	۱۸۲
۸	فوج کے دیوان سے نکالنا یا نکلنا	۱۸۲
	جو اعمال یعنی محصولات وحقوق کے ساتھ خاص ہے:	
۹	اس کی وضاحت کئی پہلوؤں سے ہے	۱۸۳
	سوم: جو کارکنان کی تقرری اور معزولی کے ساتھ خاص ہے	۱۸۴
۱۰	اس کا بیان حسب ذیل ہے	۱۸۴
۱۱	کاتب دیوان	۱۸۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۲	اہل دیوان	۱۸۷
۱۳	اہل دیوان کی طرف سے دیوان کا دیت ادا کرنا	۱۸۷
۱۴	قاضی کا دیوان	۱۸۷
۱۵	دیوان رسائل	۱۸۸
۱-۱۵	**ذات عرق**	**۱۸۸-۱۹۰**
۱	تعریف	۱۸۸
۲	متعلقہ الفاظ	۱۸۸
۳	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۱۸۸
۱-۹	**ذؤابہ**	**۱۹۰-۱۹۶**
۱	تعریف	۱۹۰
	متعلقہ الفاظ	۱۹۰
۲	الف-عقیصہ	۱۹۰
۳	ب-ضفیرہ، ضمیرہ اور غدیرہ	۱۹۰
۴	عذبہ	۱۹۱
	ذؤابہ سے متعلق احکام	۱۹۱
	اول: بمعنی ضفیرہ	۱۹۱
۵	۱-بالوں کی ذؤابہ (زلف) بنانا	۱۹۱
۶	۲-غسل کے وقت ذوائب کو کھولنا	۱۹۱
	دوم: بمعنی عمامہ کا کنارہ	۱۹۳
۷	۱-ذؤابہ لٹکانا	۱۹۳
۸	ذؤابہ لٹکانے کا طریقہ	۱۹۴
۹	۲-ذؤابہ (شملہ) کی مقدار	۱۹۵
۱-۱۵	**ذبائح**	**۱۹۶-۲۲۹**
۱	تعریف	۱۹۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
	متعلقہ الفاظ	۱۹۷
۲	الف-نحر	۱۹۷
۳	ب-عقر	۱۹۷
۴	ج- جرح	۱۹۷
۵	د-صید	۱۹۷
۶	ھ-تذکیہ	۱۹۸
۷	جانور میں ذکاۃ کا اثر	۱۹۸
۸	الف-غیر ماکول جانور میں ذکاۃ کا اثر	۱۹۸
۹	ب-ماکول جانور میں تذکیہ کا اثر	۱۹۹
۱۰	ذکاۃ کی تقسیم	۱۹۹
۱۱	ذکاۃ کی نوع اول: (ذکاۃ اختیاری)	۲۰۰
۱۱	الف-اس کی حقیقت	۲۰۰
۱۲	ب-تذکیہ کی شرط لگانے کی حکمت	۲۰۱
۱۳	ج-اختیاری ذکاۃ کی تقسیم	۲۰۲
	(اول) ذبح	۲۰۲
۱۴	ذبح کی حقیقت	۲۰۲
۱۵	مغلصمہ کا حکم	۲۰۳
	شرائط ذبح	۲۰۴
۱۶	شرائط مذبوح	۲۰۴
۲۱	ذابح کی شرائط	۲۰۸
۲۴	اہل کتاب کون؟	۲۰۹
۲۵	صائبہ وسامرہ کے ذبیحہ کا حکم	۲۱۰
۲۶	بنوتغلب کے نصاری کے ذبیحہ کا حکم	۲۱۰
۲۷	اہل کتاب یا کسی اور کے دین میں منتقل ہونے والے کا حکم	۲۱۱
۲۸	کتابی وغیر کتابی کے مشترکہ نطفہ سے پیدا ہونے والے بچہ کا حکم	۲۱۱

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۱۱	کتابی کے ذبیحہ کے حلال ہونے کی شرائط	۲۹
۲۱۶	تسمیہ کی حقیقت	۳۲
۲۱۶	شرائط تسمیہ	۳۳
۲۱۷	وقت تسمیہ	۳۴
۲۱۷	شرط پنجم غیراللہ کے نام پر ذبح نہ کرے	۳۵
۲۱۷	غیراللہ کا نام لینے کی کئی صورتیں ہیں	
۲۱۸	شرط ششم- ذبح کرنے والا گردن کے سامنے سے کاٹے	۳۶
۲۱۹	شرط ہفتم- مکمل ذبح کرنے سے قبل ہاتھ نہ اٹھائے	۳۷
۲۱۹	شرط ہشتم- تذکیہ کا ارادہ شرط ہے	۳۸
۲۱۹	آلہ ذبح کی شرائط	۳۹
۲۱۹	شرط اول: وہ آلہ کاٹنے والا ہو	۴۰
۲۱۹	شرط دوم: وہ آلہ جسم میں اپنی جگہ پر لگے ہوئے دانت یا ناخن نہ ہوں	۴۱
۲۲۱	آداب ذبح	۴۲
۲۲۳	دوم: نحر	
۲۲۳	نحر کی حقیقت	۴۳
۲۲۳	نحر کی شرائط	۴۴
۲۲۳	نحر کے آداب	۴۵
۲۲۴	مکروہات نحر	۴۶
۲۲۴	اضطراری ذبح	۴۷
۲۲۵	غیر سائل خون والے جانور کو ذبح کرنے کا طریقہ	۴۸
۲۲۶	اپنی ماں کے تابع ہو کر جنین کی ذکاۃ	۴۹
۲۲۷	کیا یہ معلوم ہونا شرط ہے کہ ذبح کرنے والا ذبح کا اہل ہے	۵۰
۲۲۸	کتابی کے ہاتھوں گلا گھونٹا ہوا جانور	۵۱
۲۲۹	**ذبح**	
	دیکھئے: ذبائح	

فقرہ	عنوان	صفحہ
	ذراع	۲۲۹-۲۳۲
۱	تعریف	۲۲۹
	متعلقہ الفاظ	۲۲۹
۲	الف-ید	۲۳۰
۳	ب-مرفق	۲۳۰
	دوم: دوسرے معنی کے لحاظ سے	۲۳۰
۴	الف-اصبع، قبضہ، قصبہ، اشل، قفیز، عشیر	۲۳۰
۵	ب-میل، فرسخ، برید	۲۳۰
	ذراع سے متعلقہ احکام	۲۳۰
۶	الف-وضو میں ذراعین (کلائیوں) کو دھونا	۲۳۰
۷	ب-نماز میں دونوں ذراع (کلائیوں) کو زمین پر بچھانا	۲۳۱
۸	ج-ذراع پر جنایت (زیادتی اور نقصان پہنچانا)	۲۳۱
	دوم-ذراع دوسرے معنی کے لحاظ سے	۲۳۲
۹	الف-کثیر پانی کی تحدید	۲۳۲
۱۰	ب-مسافت سفر کی تحدید	۲۳۲
۱-۷	ذریت	۲۳۳-۲۳۴
۱	تعریف	۲۳۳
	متعلقہ الفاظ	۲۳۳
۲	الف-اولاد	۲۳۳
۳	ب-نسل	۲۳۳
۴	ج-عقب	۲۳۳
۵	د-احفاد	۲۳۳
۶	ھ-اسباط	۲۳۳
۷	شرعی حکم	۲۳۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
	ذرعیات	۲۳۴
	دیکھئے: مثلی	
۱-۶	ذرق	۲۳۵-۲۳۷
۱	تعریف	۲۳۵
۲	متعلقہ الفاظ	۲۳۵
	اجمالی حکم	۲۳۵
۳	اول: ماکول اللحم پرندوں کی بیٹ	۲۳۵
۴	دوم: غیر ماکول اللحم پرندوں کی بیٹ	۲۳۶
۶	بحث کے مقامات	۲۳۷
۱-۲	ذریعہ	۲۳۸-۲۳۸
۱	تعریف	۲۳۸
۲	اجمالی حکم	۲۳۸
	ذقن	۲۳۹-۲۴۰
۱	تعریف	۲۳۹
	متعلقہ الفاظ	۲۳۹
۲	لحیہ، فک، حنک، لحی	۲۳۹
	ذقن (ٹھوڑی) سے متعلقہ احکام	۲۴۰
۳	اول: ٹھوڑی دھونا	۲۴۰
۵	دوم: دیت کا وجوب	۲۴۰
	ذکاۃ	۲۴۰
	دیکھئے: ذبائح، صید	
۱-۷	ذکر	۲۴۱-۲۴۳
۱	تعریف	۲۴۱
	متعلقہ الفاظ	۲۴۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	انثی	۲۴۱
۳	فرج	۲۴۱
	ذکر سے متعلقہ احکام	۲۴۱
۴	الف-ذکر (عضو تناسل) چھونے سے وضوٹوٹنا	۲۴۱
۵	ذکر کاٹنے میں قصاص	۲۴۱
۶	عضو تناسل کاٹنے میں وجوب دیت	۲۴۲
۱-۵۶	ذِکر	۲۴۳-۲۹۳
۱	تعریف	۲۴۳
	اول: اللہ تعالی کا ذکر	۲۴۶
۲	اللہ تعالی کے ذکر کا حکم	۲۴۶
۳	ذکر کے فضائل وفوائد	۲۴۷
۴	ذکر کا ذریعہ	۲۵۰
۵	ذکر کے صیغے	۲۵۱
۶	قسم اول: اذکار ماثورہ	۲۵۱
۷	تہلیل	۲۵۲
۸	تسبیح	۲۵۲
۹	تحمید	۲۵۵
۱۰	تکبیر	۲۵۶
۱۱	حوقلہ	۲۵۶
۱۲	باقیات صالحات	۲۵۷
۱۳	استرجاع	۲۵۸
۱۴	تسمیہ	۲۵۸
۱۵	ماشاءاللہ کہنا	۲۵۹
۱۶	صلاۃ علی النبی ﷺ (درود)	۲۵۹
۱۷	تلبیہ	۲۶۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۸	حسبلہ (حسبنا اللہ کہنا)	۲۶۰
۱۹	کچھ اور ماثور اذکار	۲۶۰
۲۰	افضل اذکار	۲۶۰
۲۱	مشغولیت کے لحاظ سے افضل ذکر	۲۶۲
	ذکر غیر ماثورہ	۲۶۳
۲۲	الف- مطلق اذکار میں	۲۶۳
۲۳	ب- معین مواقع پر غیر ماثور ذکر	۲۶۴
۲۴	ذکر ماثورہ میں اضافہ	۲۶۵
۲۵	وارد اذکار کے الفاظ میں تبدیلی	۲۶۶
۲۶	اسم مفرد یا ضمیر مفرد کے ذریعہ ذکر	۲۶۷
	ذاکرین کے آداب	۲۶۷
۲۷	الف- ذکر کے لئے اللہ تعالی سے مدد طلب کرنا	۲۶۷
۲۸	ب- ذکر کرنے والا حدث سے پاک ہو	۲۶۸
۲۹	قضاء حاجت کی حالت میں ذکر الٰہی	۲۶۹
۳۰	ج- مقامات کا انتخاب	۲۶۹
۳۱	فضیلت والی جگہوں کی تلاش	۲۷۰
۳۲	ھ- فضیلت والی اوقات کی تلاش	۲۷۰
۳۳	و- اعمال صالحہ کے بعد دعاء	۲۷۱
۳۴	ز- مخصوص حالات میں ذکر سے اجتناب	۲۷۲
۳۵	ح- مجلس ذکر میں قبلہ رخ ہونا	۲۷۳
۳۶	ط- رغبت، خشوع اور تدبر	۲۷۳
۳۷	ی- تنہائی میں لوگوں سے الگ تھلگ ہوکر ذکر کی حرص	۲۷۴
۳۸	آہستہ ذکر کرنے کا حکم	۲۷۵
۳۹	بلند آواز سے ذکر	۲۷۵
۴۰	ذکر کے لئے اجتماع	۲۷۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴۱	ذکر اجتماعی	۲۷۸
۴۲	ذکر کے وقت اہل ایمان کی حالت	۲۷۹
۴۳	ذکر کے وقت رقص کرنا، گھومنا، طبلہ بجانا، بانسری بجانا	۲۸۱
۴۴	ذکر کے وقت دل کا سخت ہونا	۲۸۲
۴۵	کثرت ذکر	۲۸۳
۴۶	الف-اوراد و معمولات اور ان میں سے فوت شدہ کی قضاء	۲۸۴
۴۷	ب-اذکار میں تکرار اور ان کو شمار کرنا	۲۸۴
۴۸	اذکار کے شمار کرنے میں ''تسبیح'' کا استعمال	۲۸۶
۴۹	جوامع ذکر کی حرص وخواہش	۲۸۷
۵۰	اللہ کے ذکر کو لکھنا اور لکھے ہوئے ذکر کے احکام	۲۸۸
۵۱	شارع کے مرتب کردہ اذکار	۲۸۸
۵۲	ذکر پر اجرت لینا	۲۸۹
۵۳	دوم: ذکر بمعنی کسی شخص یا چیز کا نام زبان سے لینا	۲۸۹
۵۴	سوم: ذکر بمعنی کسی چیز کا دل میں استحضار	۲۹۰
۵۵	تذکر (یعنی یاد آ جانے) کا شرعی حکم	۲۹۰
۵۶	چہارم: ذکر بمعنی شہرت وعزت	۲۹۱
۱-۱۰	**ذکورت**	**۲۹۳-۲۹۷**
۱	تعریف	۲۹۳
	متعلقہ الفاظ	۲۹۳
۲	ذکورت سے متعلق احکام	۲۹۳
۳	الف-امامت	۲۹۴
۴	ب-نماز جمعہ	۲۹۴
۵	نکاح میں	۲۹۵
۶	جہاد میں	۲۹۵
۷	جزیہ میں	۲۹۶

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۹۶	عام ذمہ داریوں میں	
۲۹۶	الف-امامت عظمی	۸
۲۹۶	ب-قضاء	۹
۳۰۱-۲۹۷	ذم	۱۴-۱
۲۹۷	تعریف	۱
۲۹۷	متعلقہ الفاظ	
۲۹۷	الف-شتم	۲
۲۹۸	ب-بہتان	۳
۲۹۸	ج-غیبت	۴
۲۹۸	د-قذف	۵
۲۹۸	ھ-لعن	۶
۲۹۸	و-مدح	۷
۲۹۸	اجمالی حکم	
۲۹۸	الف-اللہ، رسول اور مؤمنین کی مذمت کرنا	۸
۳۰۰	ب-بدعت اور اہل بدعت کی مذمت کرنا	۹
۳۰۰	ج-کفار ومنافقین کی مذمت کرنا	۱۲
۳۰۱	د۔معاصی اور گنہ گاروں کی مذمت کرنا	۱۴
۳۰۱	ذمی	
	دیکھئے: اہل ذمہ	
۳۰۱	ذنب	
	دیکھئے: توبہ	
۳۰۷-۳۰۲	ذمہ	۱۰-۱
۳۰۲	تعریف	۱
۳۰۲	متعلقہ الفاظ	

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۰۲	الف-التزام	۲
۳۰۳	ب-اہلیت	۳
۳۰۴	ج-عہد	۴
۳۰۴	ذمہ کی خصوصیات	۵
۳۰۵	ذمہ کا ختم ہونا	۶
۳۰۵	پہلی رائے	۷
۳۰۶	دوسری رائے	۸
۳۰۶	تیسری رائے	۹
۳۰۷	بحث کے مقامات	۱۰
۳۰۷-۳۱۸	ذہب	۱-۳۸
۳۰۷	تعریف	۱
۳۰۷	ذہب سے متعلقہ احکام	
۳۰۷	سونے کے برتن سے وضو کرنا	۲
۳۰۸	سونے سے تیمّم کرنا	۳
۳۰۸	مرد کا سونے کے زیورات استعمال کرنا	۴
۳۰۸	سونے کی انگوٹھی استعمال کرنا	۵
۳۰۹	آلات جنگ میں مرد کے لئے سونے کا استعمال	۶
۳۰۹	سونے کا دانت لگوانا	۷
۳۰۹	کٹی انگلی کی جگہ سونے کی انگلی لگوانا	۸
۳۰۹	عورتوں کے لئے سونے کے نقش ونگار بنانا	۹
۳۱۰	سونے کی تیل یا ناک کی دوا رکھنے کی شیشی، اور سرمہ دانی بنوانا	۱۰
۳۱۰	زیورات میں اسراف مثلاً عورت کا ایک سے زائد سونے کے پازیب بنوانا	۱۱
۳۱۰	عورت کا سونے کی چپل بنوانا	۱۲
۳۱۰	سونے کا ہاتھ بنوانا	۱۳
۳۱۱	سونے کی ناک بنوانا	۱۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۵	عورت کا سونے کے زیورات بنوانا	۳۱۱
۱۶	بچہ کا سونا پہننا	۳۱۱
۱۷	سونے کے برتن استعمال کرنا اور رکھنا	۳۱۱
۱۸	سونے کا پانی چڑھائی ہوئی چیز کا استعمال	۳۱۲
۱۹	احداد (سوگ) کی حالت میں سونے کا زیور پہننا	۳۱۲
۲۰	خانہ کعبہ اور مساجد کی در و دیوار کو سونے سے مزین کرنا	۳۱۲
۲۱	قرآن شریف کو سونے سے مزین کرنا	۳۱۳
۲۲	سونے کی زکاۃ	۳۱۴
۲۳	سونے کو سونے کے عوض فروخت کرنا	۳۱۴
۲۴	سونے کو چاندی سے فروخت کرنا	۳۱۴
۲۵	سونے کو تخمینہ سے فروخت کرنا	۳۱۴
۲۶	فروخت شدہ اراضی میں سونے چاندی کا برآمد ہونا	۳۱۴
۲۷	ملاوٹ والے سونے سے معاملہ کرنا	۳۱۵
۲۸	سونے میں بیع سلم کرنا	۳۱۵
۲۹	کھوٹے سونے کے ذریعہ مضاربت	۳۱۵
۳۰	ضرورت پڑنے پر سونے کو اجرت پر لینا	۳۱۶
۳۱	سونے کے برتن بنانے کی اجرت	۳۱۶
۳۲	سونے کا برتن عاریت پر دینا	۳۱۶
۳۳	عورتوں کے لئے سونے کے زیورات عاریت پر دینا	۳۱۶
۳۴	سونے کا برتن تلف کرنا	۳۱۷
۳۵	سونے کی کانوں کو کارآمد بنانا اور ان کو جاگیروں میں دینا	۳۱۷
۳۶	سونے کے ذریعہ ذبح	۳۱۷
۳۷	دیت کی مقدار سونے سے	۳۱۷
۳۸	سونے کی چوری	۳۱۷
	ذوالحجہ	**۳۱۸**
	دیکھئے: اشہر حرام	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱	ذوالحلیفہ	۳۱۸-۳۱۹
۱	تعریف	۳۱۸
	ذوالرحم	۳۱۹
	دیکھئے: ارحام	
	ذوغفلہ	۳۱۹
	دیکھئے: غفلہ	
	ذوالقربی	۳۱۹
	دیکھئے: قرابت	
	ذوالقعدہ	۳۱۹
	دیکھئے: اشہر حرام	
۱-۲	ذود	۳۲۰-۳۲۰
۱	تعریف	۳۲۰
۲	ذود سے متعلقہ احکام	۳۲۰
۱-۴	ذوق	۳۲۱-۳۲۱
۱	تعریف	۳۲۱
	ذوق سے متعلقہ احکام	۳۲۱
۲	الف-روزہ دار کا کھانے کا ذائقہ لینا (چکھنا)	۳۲۱
۳	ب-ذوق (قوت ذائقہ) پر زیادتی	۳۲۱
۴	ج-ذوق (چکھنے) کی قسم	۳۲۱
	ذیل	۳۲۱
	دیکھئے: اختیال	
	تراجم فقہاء	۳۲۵

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

دفع

تعریف:

۱- الدفع: "دفع" کا مصدر ہے، اس مادہ کے لغوی معانی ہیں: دور کرنا، ٹال مٹول کرنا، دوسرے کی طرف سے بحث کرنا، لوٹانا، اور لوٹانے میں بات کو لوٹانا اور بات کے علاوہ دوسری چیزوں کو لوٹانا دونوں شامل ہیں، مثلاً ودیعت لوٹانا، کسی جگہ سے کوچ کرنا، یکبارگی آنا، اور اگر اس کا فعل مجہول بنایا جائے تو وہ کسی چیز تک پہنچنے کے معنی میں آتا ہے [۱]۔

اصطلاحی معنی: جیسا کہ "الکلیات" [۲] میں آیا ہے: "صرف الشيء قبل الورود" (یعنی کسی چیز کو آمد سے قبل روک دینا)، اور اگر یہ فعل "إلی" کے ذریعہ متعدی بنایا جائے تو دینے اور سونپنے کے معنی میں آتا ہے جیسے فرمان باری ہے: "فَادْفَعُوْا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ" [۳] (تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو) اور اگر "عن" کے ذریعہ متعدی ہو تو حمایت کرنے کے معنی میں ہے، جیسا کہ فرمان باری ہے: "إِنَّ اللّٰهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِيْنَ آمَنُوْا" [۴] (بیشک اللہ ایمان والوں سے دور کردے گا مشرکوں کے غلبہ واقتدار کو)۔

فقہاء لفظ "دفع" کو اعطاء (دینے) یا اخراج (نکالنے) یا اداء

(۱) الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادہ: "دفع"۔
(۲) الکلیات ۲/ ۳۳۹ طبع دمشق۔
(۳) سورۂ نساء/ ٦۔
(۴) سورۂ حج/ ۳۸۔

کرنے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں جیسا کہ "زکاۃ" میں ہے [۱]۔

نیز اس کو واپس کرنے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، جیسے ودیعت، مودِع کو واپس کرنے میں [۲]۔

نیز برائی سے بچنے اور اس کو روکنے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، جیسا کہ حملہ آور کو دفع کرنے میں [۳]۔

نیز مدعی کی خصومت (لڑائی) کو رد کرنے اور اس کے دعوے کو باطل کرنے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں [۴]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- درء:

۲- اس کا لغوی معنی: دفع کرنا، روکنا ہے، "المصباح" میں ہے: "درأت الشيء" ہمزہ کے ساتھ "درءاً" باب نفع سے: "دفعته" یعنی دور کرنا، اور دارأته: دافعته: ایک دوسرے کو دفع کرنا، اور تدارء وا تدافعوا یعنی ایک دوسرے کا باہم دفاع کرنا۔

اصطلاح میں: دفع کرنے ہی کے معنی میں ہے، فقہاء اس کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں، مثلاً وہ کہتے ہیں: الحدود تندرئ بالشبهات [۵]، یعنی حدود شرعیہ، شبہات کے سبب ٹل جاتی ہیں۔

ب- ردّ:

۳- اس کے لغوی معانی میں سے ہے، منع (روکنا)، رجوع (لوٹانا)

(۱) فتح القدیر ۲/ ۲۸ طبع بولاق، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۰ طبع المعرفہ، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۹۵ طبع الحلبی، المغنی ۲/ ٦۸۴، ٦۸۵ طبع ریاض۔
(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۳، ۱۴۴ طبع المعرفہ، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۸٦ طبع الحلبی، المغنی ٦/ ۳۹۲ طبع ریاض۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۵۱ طبع المصریہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۷ طبع المعرفہ، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۰٦ طبع الحلبی، المغنی ۸/ ۳۲۹، ۳۳۰ طبع ریاض۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۳۴ طبع المصریہ، التبصرہ ۱/ ۱۳۲ طبع العلمیۃ، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۱۳ طبع المکتب الاسلامی۔
(۵) المصباح مادہ: "دری"، المغرب/ ۱٦۲ طبع العربی۔

یا ارسال (بھیجنا)، ''المصباح'' میں ہے: ''رددت الشيء ردا: منعته فهو مردود یعنی میں نے کسی چیز کو روک دیا تو وہ رک گئی، بسا اوقات مصدر کے ذریعہ صفت لائی جاتی ہے چنانچہ (فهو مردودٌ کی جگہ): فهو ردّ، کہا جاتا ہے اور (کہا جاتا ہے) رددت علیه قوله، یعنی میں نے اس کی بات کو رد کر دیا۔ اور رددت إليه جوابه: یعنی اس کو جواب بھیج دیا، اسی معنی میں ہے: رددت علیه الوديعة: یعنی ودیعت کو اس کے سپرد و حوالہ کر دیا[۱]۔

ج-رفع:

۴-رفع لغت میں: خفض (جھکانے) کی ضد ہے، اس کے لغوی معانی میں سے یہ بھی ہے۔: کسی چیز کو شہرت دینا، نسبی شرافت، چلنے میں عجلت و تیزی کرنا، عمل قبول کرنا، رفع کا لفظ: اجسام میں حرکت وانتقال کرنے کے معنی میں حقیقت ہے، اور معنویات میں موقع محل کے تقاضے پر محمول کیا جاتا ہے، اس کا اصطلاحی مفہوم: ''دفع'' کے معنی کے بالمقابل ہے، اس لئے کہ رفع کے معنی: کسی چیز کو اس کی آمد کے بعد ہٹانا، اور دفع کے معنی کسی چیز کو اس کی آمد سے قبل روک دینا ہے[۲]۔

د-منع:

۵-اس کے لغوی معانی میں سے ہے: کسی چیز سے محروم کرنا، اس سے روکنا، اس کے لئے لڑنا، اور (کہا جاتا ہے) تمنع بالقوم: نہی قوم کے ذریعہ قوت حاصل کرنا، اصطلاح میں: عطاء کی ضد ہے، ''منع'' اور ''دفع'' کے مابین ربط یہ ہے کہ فقہاء لفظ ''دفع'' استعمال کر کے اس سے ''منع'' مراد لیتے ہیں جیسا کہ حملہ آور کو دفع کرنے میں[۳]۔

(۱) المصباح مادہ: ''رد''، المغنی ۶/ ۹۲ ۳ طبع ریاض۔

(۲) المصباح مادہ: ''رفع''، الکلیات ۲/ ۳۳۹ طبع دمشق۔

(۳) المصباح مادہ: ''منع''، المغرب ۵/ ۴۳۳ طبع العربی، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۵۱ طبع المصریہ۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۵-فقہاء اصطلاح میں ''دفع'' کے مخصوص احکامات چند مقامات پر لکھتے ہیں، جو حسب ذیل ہیں:

الف-زکاۃ:

۶-فقہاء نے زکاۃ میں لفظ ''دفع'' کا استعمال کئی جگہوں پر کیا ہے اور اس سے مراد ایک سے زیادہ معانی لئے ہیں، چنانچہ انہوں نے اس کو اعطاء (عطاء کرنے) یا اداء کرنے کے معنی میں استعمال کرتے ہوئے کہا: ''من يجوز أن تدفع له الصدقة ومن لا يجوز'' (کس کو زکاۃ دینا جائز ہے اور کس کو دینا ناجائز ہے)، إشتراط النية عند دفعها'' (زکاۃ دیتے وقت نیت کا شرط ہونا) اور اخراج (نکالنے کے معنی میں بھی استعمال کیا ہے، جیسے ان کا قول: وقت دفع الزكاة (زکاۃ نکالنے کا وقت)[۱]۔ تفصیل اصطلاح ''زکاۃ'' میں ہے۔

ب-ودیعت:

۷-فقہاء نے لفظ ''دفع'' کا ذکر ودیعت میں بھی کیا ہے، اور اس سے مراد لیا ہے، ودیعت کو ودیعت رکھنے والے کے پاس واپس کرنا، لوٹانا اور اس کے سپرد کرنا، یا اس کے وکیل کے سپرد کرنا ہے، جب ودیعت کا مطالبہ ہو، اب اگر وہ واپس کرنے میں تاخیر کرے، بالآخر ودیعت ہلاک ہو جائے تو ضامن ہوگا[۲]۔

تفصیل اصطلاح ''ودیعت'' میں ہے۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۲۸ طبع بولاق، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۰ طبع المعرفہ، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۹۵ طبع الحلبی، المغنی ۲/ ۶۸۴ طبع ریاض۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۹۵ طبع المصریہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۳، ۱۴۴ طبع المعرفہ، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۸۶ طبع الحلبی، المغنی ۶/ ۳۹۲ طبع ریاض۔

ج-صیال:

۸- فقہاء ''دفع'' کا ذکر ''صیال'' میں کرتے ہیں، اور اس سے مراد لیتے ہیں: صائل (حملہ آور) کو اپنے مقصد کی تکمیل سے روکنا اور اس کے شر سے بچنا، ''صائل'' سے مراد ایسا شخص ہے جو دوسرے کے ساتھ برائی کا ارادہ کرے خواہ یہ ''صائل'' مسلمان ہو یا ذمی یا غلام یا آزاد یا بچہ یا مجنون یا چوپایہ، لہذا اس کو ہر ایسی چیز سے روکنا جائز ہے، جو معصوم (بے گناہ و بے خطا ومحفوظ) ہو مثلاً: جان یا عضو یا منفعت اور بضع (عورت کی آب روریزی) اور اس کے دواعی سے، متعلقات اور مال سے گو کہ تھوڑا ہو، البتہ اس ''دفع'' (یعنی حملہ آور کو ہٹانے وٹالنے) کے طریقہ میں تدریج کا راستہ اختیار کرتے ہوئے ''اَہون'' یعنی ہلکے طریقے اور نرمی کو پہلے اختیار کرے، اور اگر اس کو قتل کئے بغیر ہٹانا ممکن نہ ہو، تو اس کو قتل کردے، اور قاتل پر کوئی ضمان یا قصاص یا دیت یا کفارہ یا قیمت نہیں۔

اگر دفاع کرنے والا قتل ہوجائے تو وہ شہید ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: **"من قتل دون ماله فهو شهيد"**[(۱)] (جو اپنے مال کی حفاظت میں مارا گیا وہ شہید ہے)، نیز اس لئے کہ وہ ظالم کو روکنے کے لئے قتل ہوا، لہذا شہید ہوگا جیسا کہ عادل (غیر باغی) کو باغی قتل کردے[(۲)]، تفصیل اصطلاح ''صیال'' میں ہے۔

(۱) حدیث: **"من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد"** کی روایت ترمذی (۴؍۳۰ طبع الحلبی) نے حضرت سعید بن زیدؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵؍۳۵۱ طبع المصریہ، جواہر الإکلیل ۲؍۲۹۷ طبع المعرفہ، الدسوقی ۴؍۳۵۷، ۳۵۸ طبع الفکر، شرح الزرقانی ۸؍۱۱۸ طبع الفکر، التبصرہ ۲؍۲۵۰، ۲۵۱ طبع اول، حاشیۃ القلیوبی ۴؍۲۰۶ طبع الحلبی، روضۃ الطالبین ۱۰؍۱۸۶، ۱۸۷ طبع المکتب الاسلامی، نہایۃ المحتاج ۸؍۲۱ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۸؍۳۲۹، ۳۳۰ طبع ریاض۔

د-دعویٰ:

۹- فقہاء لفظ ''دفع'' کا ذکر دعوی میں کرتے ہیں، اور اس سے مدعی کے کلام کا جواب دینا اور اس کے دعوے کو باطل کرنا مراد لیتے ہیں، مثلاً اس سلسلہ میں وہ لکھتے ہیں: مدعا علیہ کہے: اس چیز کو فلاں غائب وغیر حاضر شخص نے میرے پاس ودیعت کے طور پر رکھا ہے، یا رہن کے طور پر رکھا ہے، یا میں نے اس سے غصب کرلیا ہے یا اس نے یہ چیز مجھے عاریت میں دی یا اجرت پر دی ہے، اور اس نے اس پر گواہ پیش کردیا، تو اس صورت میں خصومت (لڑائی) ختم ہوجائے گی، إلا یہ کہ مدعا علیہ حیلہ باز ہو، جیسا کہ حنفیہ نے لکھا ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی پر ملکیت کا دعوی کرے اور مدعا علیہ اس دعوی کا انکار کرے، یا مدعی کے علاوہ کسی اور کے لئے اس کا اقرار کرے تو دعوی رد ہوجائے گا، جیسا کہ مالکیہ کی کتاب ''تبصرۃ الحکام'' میں ہے۔

اسی طرح اگر مدعا علیہ کہہ دے کہ میں نے ادا کردیا ہے، یا یہ کہے کہ اس نے مجھے بری کردیا ہے، تو بھی دعوی رد ہوجائے گا، جیسا کہ شافعیہ نے لکھا ہے۔

اگر کوئی شخص کسی عورت پر بیوی ہونے کا دعوی کرے اور اس کے پاس کوئی گواہ نہ ہو، تو عورت کے انکار کردینے سے دعوی رد ہوجاتا ہے، اور قسم نہیں لی جائے گی، جیسا کہ حنابلہ نے لکھا ہے[(۱)]۔

تفصیل اصطلاح ''دعوی'' میں ہے۔

دفع، رفع سے اقویٰ ہے:

۱۰- یہ ایک فقہی قاعدہ ہے، جس کو زرکشی نے ''المنثور'' میں تحریر کیا

(۱) الاختیار ۲؍۱۱۶ طبع المعرفہ، حاشیہ ابن عابدین ۴؍۴۳۴ طبع المصریہ، التبصرہ ۱؍۱۳۲ طبع العلمیۃ، روضۃ الطالبین ۱۲؍۱۳ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۹؍۲۷۲ طبع ریاض۔

ہے، اس قاعدہ کی تفریعات میں سے یہ ہے کہ مستعمل پانی اگر قلتین (دو گھڑے) کے برابر ہوجائے تو دوبارہ پاک کرنے والا نہیں ہوگا، ایک قول یہی ہے، ایک دوسرے قول کے مطابق پاک کرنے والا ہوجائے گا، اور اگر استعمال سے قبل ہی پانی دو گھڑے کے برابر ہوتو استعمال کی وجہ سے ''مستعمل'' نہ ہوگا، فرق یہ ہے کہ اگر پانی دو گھڑے کے برابر ہوتے ہوئے استعمال کیا گیا تو یہ عمل استعمال کو دفع کرنے (روکنے) والا ہوگا، اور اگر پانی کو (استعمال کرنے کے بعد) اکٹھا کیا گیا (جو دو گھڑے ہوگیا) تو یہ عمل استعمال کو رفع (ختم) کرنے والا ہوگا، اور دفع رفع سے اقوی ہے۔

اسی قاعدہ کی ایک فرع یہ ہے کہ روزہ شروع کرنے سے قبل سفر کرنا، افطار کو مباح اور روزہ کو روک دینا، لیکن اگر رمضان کے دن میں سفر کرے تو یہ سفر افطار کو مباح نہیں کرتا، اور روزہ کو ختم نہیں کرتا اور دفع، رفع سے اقوی ہے(۲)۔

علاوہ ازیں فقہاء کے کلام میں لفظ ''دفع'' کا ذکر فقہ کے بہت سے ابواب ومسائل میں آتا ہے، مثلاً نماز، احرام، سلم، حوالہ، رہن، ضمان، کفالہ، مضاربت، مزارعت، وکالہ، عاریت، لقطہ، وقف، وصیت، نفقات، جنایات، حدود، جہاد اور جزیہ، تفصیل ان ابواب ومسائل کی اپنی اپنی اصطلاحات میں ہے۔

دفعِ صائل

دیکھئے: ''صیال''۔

دف

دیکھئے: ''ملاہی''۔

---

(۲) المنثور ۲/ ۱۵۵ طبع اول۔

دفن

تعریف:

۱- دفن لغت میں: چھپانا، ڈھانکنا، کے معنی میں آتا ہے: کہا جاتا ہے: دفن المیتَ: یعنی میت کو چھپا دیا اور دَفن سرَّہ: یعنی اپنے راز کو چھپایا [1]۔

اصطلاح میں: مردے کو مٹی میں چھپانا [2]۔

اجمالی حکم:

۲- مسلمان کو دفن کرنا اگر ممکن ہو تو بالاجماع فرض کفایہ ہے، وجوب کی دلیل حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر آج تک لوگوں میں اس کا تعامل ہونا، اور دفن نہ کرنے والے پر نکیر کرنا ہے۔

سب سے پہلا دفن کرنے والا قابیل ہے، جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بھائی ہابیل [3] کی تدفین کا طریقہ بتایا، جیسا کہ فرمان باری ہے: "فَبَعَثَ اللّٰهُ غُرَاباً يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِيْ سَوْأَةَ أَخِيْهِ، قَالَ: يَاوَيْلَتٰى أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُوْنَ مِثْلَ هٰذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْأَةَ أَخِيْ فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِيْنَ" [1] (اس پر اللہ نے ایک کوے کو بھیجا جو زمین کو کھودتا تھا تا کہ اسے دکھاوے کہ وہ اپنے بھائی کی لاش کو کس طرح چھپائے (یہ دیکھ کر) وہ بولا: ہائے میری کمبختی کہ میں اس سے بھی گیا گزرا ہوا کہ اس کوے ہی کے برابر ہوتا اور اپنے بھائی کی لاش چھپا دیتا، غرض وہ (بہت ہی) شرمندہ ہوا)۔

اگر تدفین ممکن نہ ہو: مثلاً کشتی میں موت ہوگئی، تو اس کو غسل دیا جائے گا، کفنایا جائے گا، اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، پھر سمندر میں ڈال دیا جائے گا، اگر خشکی قریب نہ ہو، اور قریب ہونے کی حد یہ ہے کہ وہاں سے خشکی تک پہنچنے میں اتنی مدت لگ جائے کہ اس میں تغیر نہ پیدا ہو۔

بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اس کو کسی بھاری و وزنی چیز سے باندھ دیا جائے گا تا کہ زمین کی سطح پر بیٹھ جائے، امام شافعی نے کہا: اگر دارالحرب قریب ہو تو اس کو کسی وزنی چیز میں باندھ دیا جائے گا، ورنہ اس کو دو تختوں کے درمیان رکھ کر باندھ دیا جائے گا تا کہ سمندر میں بہتا ہوا ساحل سے جا لگے، اور ہو سکتا ہے کہ ایسے لوگوں کے پاس پہنچے جو اس کو زمین میں دفن کردیں [2]۔

تدفین کے لئے افضل جگہ:

۳- قبرستان دفن کے لئے افضل جگہ ہے، اس لئے کہ اسی میں اتباع ہے، نیز تا کہ آنے جانے والوں کی دعاء ملتی رہے، اور شہر کے افضل قبرستان میں دفن اولی ہے، حضور علیہ السلام کو آپ کے گھر میں محض اس

---

(۱) لسان العرب المحیط، مختار الصحاح مادہ: "دفن"۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۰۷ طبع دارالفکر۔

(۳) ابن عابدین ۱/۵۹۸ طبع دار احیاء التراث العربی، البدائع ۱/۳۱۸ طبع دارالکتاب العربی، التاج والإکلیل علی ہامش مواہب الجلیل ۲/۲۰۸ طبع دارالفکر، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۰۷، ۴۰۸، روضۃ الطالبین ۲/۱۳۱ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۲/۱۲۶، ۱۳۱۔

(۱) سورۂ مائدہ/۳۱۔

(۲) ابن عابدین ۱/۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، جواہر الإکلیل ۱/۱۱۷ طبع دارالباز مکہ المکرّمہ، القوانین الفقہیہ/۹۵ طبع دارالکتاب العربی، روضۃ الطالبین ۲/۱۴۱، ۱۴۲، المغنی ۲/۵۰۰، ۵۰۱ طبع ریاض۔

لئے دفن کیا گیا تھا کہ انبیاء علیہ الصلاۃ السلام کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ جہاں وفات پاتے ہیں وہیں دفن کئے جاتے ہیں۔

گھر میں دفن کرنا مکروہ ہے گو کہ میت بچہ ہو، ابن عابدین نے کہا: اور اسی طرح خصوصی قبرستان میں دفن کرنا، جیسا کہ وہ لوگ کرتے ہیں، جو کوئی مدرسہ وغیرہ تعمیر کرتے ہیں اور اس کے قریب اپنے لئے دفن کی جگہ بنا دیتے ہیں (۱)۔

مساجد میں دفن کرنے کے بارے میں مالکیہ کی صراحت ہے کہ جو مسجد نماز کے لئے بنائی گئی ہے، اس میں دفن کرنا مکروہ ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ مسجد وغیرہ مثلاً مدرسہ اور رباط (سرائے) میں دفن کرنا حرام ہے، اس لئے کہ واقف نے اس کا مصرف کچھ اور متعین کر دیا ہے، لہذا ان کے نزدیک جس کو مسجد میں دفن کر دیا گیا ہے، اس کی لاش قبر سے نکالی جائے گی، تا کہ واقف کی شرط پر عمل کی تلافی ہو سکے، اسی طرح دوسرے کی ملکیت میں مالک کی اجازت کے بغیر دفن کرنا حرام ہے، کہ یہ عدوان وزیادتی ہے، مالک، دفن کرنے والے کو لاش نکالنے اور وہاں سے ہٹانے پر مجبور کر سکتا ہے، تا کہ اس کی ملکیت ناحق مصروفیت سے فارغ وخالی ہو جائے، بہتر یہ ہے کہ اس کو وہیں رہنے دیا جائے تا آں کہ وہ بوسیدہ ہو جائے، کیونکہ نکالنے میں اس کی حرمت پامال کرنا ہے (۲)۔

مردہ کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا:

۴- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ دفن کرنے کے بعد مردہ کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا مطلقاً ناجائز ہے، بعض متأخرین

(۱) ابن عابدین ۱/۶۰۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۲۴، القلیوبی ۱/۳۴۹، حاشیۃ الجمل ۲/۲۰۰، أسنی المطالب ۱/۳۲۴، روضۃ الطالبین ۲/۱۳۱، المغنی ۲/۵۱۰۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/۲۳۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۲۸، کشاف القناع ۲/۱۴۵۔

حنفیہ نے اس کے جواز کا فتوی دیا ہے، لیکن ابن عابدین نے اسکی تردید کی اور ''فتح القدیر'' کے حوالہ سے لکھا ہے: ایک عورت کے بیٹے کو موت کے بعد دفن کر دیا گیا، عورت موجود نہ تھی، دوسرے شہر میں تھی، اس کو صبر نہ آیا، اور اس نے اس کو منتقل کرنا چاہا تو مشائخ حنفیہ نے بالاتفاق کہا کہ اس کے لئے ایسا کرنے کی گنجائش نہیں، لہذا بعض متاخرین نے جو اس کو جائز قرار دیا ہے وہ قابل اعتبار نہیں ہے۔

رہا حضرت یعقوب اور یوسف علیہما السلام کو مصر سے شام لے جانا تا کہ اپنے آباء کرام کے ساتھ ہو جائیں تو یہ سابقہ شریعت ہے، اور اس کا ہماری شریعت بننے کے لئے شرائط پوری نہیں۔

رہا تدفین سے قبل، تو حنفیہ کی رائے اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ اس کو منتقل کرنے میں مطلقاً کوئی حرج نہیں، ایک قول ہے کہ مدتِ سفر سے کم میں لے جایا جائے، امام محمد نے اس کو ایک دو میل کے ساتھ مقید کیا ہے۔

جمہور شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ مردہ کو دفن سے قبل ایک شہر سے دوسرے شہر میں لے جانا کسی صحیح مقصد کے بغیر ناجائز ہے، یہی امام اوزاعی وابن المنذر کا قول ہے، عبداللہ بن ابی ملیکہ نے کہا: عبدالرحمٰن بن ابوبکر کا حبشہ میں انتقال ہو گیا، تو ان کو اٹھا کر مکہ لایا گیا، اور دفن کیا گیا، حضرت عائشہؓ مکہ آئیں تو ان کی قبر پر آئیں، اور فرمایا: ''بخدا! اگر میں اس وقت موجود ہوتی تو تم کو وہیں دفن کیا گیا ہوتا، جہاں موت ہوئی، اور اگر میں تمہارے پاس ہوتی تو تمہاری (قبر کی) زیارت کے لئے نہ آتی''(۱)۔

نیز اس لئے کہ اس میں بوجھ کم از کم ہوگا، اور کسی تغیر سے بڑی حد

(۱) حدیث: ''أثر عائشة في إتيانها قبر عبدالرحمن بن أبي بكر'' کی روایت ترمذی (۳/۲۶۲ طبع الحلبی) اور عبدالرزاق نے اپنی مصنف (۳/۵۱۷، ۵۱۸ طبع المجلس العلمی) میں کی ہے۔

تک حفاظت رہے گی، ہاں اگر کوئی صحیح غرض ومقصد ہوتو جائز ہے۔

امام شافعی نے فرمایا: مجھے یہ پسند نہیں، الا یہ کہ مکہ مکرمہ، یا مدینہ منورہ، یا بیت المقدس کے قریب ہو، تو بہتر ہے کہ اس کو وہاں لے جایا جائے، اس لئے کہ ان جگہوں پر دفن کرنے کی فضیلت ہے، بعض شافعیہ نے کہا: اس کو منتقل کرنا مکروہ ہے، صاحب ''التتمہ'' وغیرہ نے کہا: اس کو منتقل کرنا حرام ہے[1]۔

رہے مالکیہ تو ان کے نزدیک دفن سے پہلے اور اس کے بعد، مردے کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا مندرجہ ذیل شرائط کے ساتھ جائز ہے:

- منتقل کرتے وقت پھٹ نہ جائے۔
- اس کی بے حرمتی نہ ہو۔
- اس میں کوئی مصلحت ہو: مثلاً یہ اندیشہ ہو کہ اس کو سمندر نگل جائے گا، یا جس جگہ اس کو منتقل کیا جارہا ہے اس جگہ کی برکت ملنے کی امید ہو، یا اس لئے تا کہ اس کو اپنے گھر والوں کے ساتھ دفن کیا جا سکے، یا تا کہ اس کے گھر والوں کی زیارت قریب سے ہو سکے، یا مسلمان کو کافروں کے قبرستان میں دفن کر دیا گیا ہو، اور اس کو وہاں سے نکال کر مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کر کے اس کا تدارک ہو سکے۔ اگر ان تین شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو تو منتقل کرنا حرام ہوگا[2]۔

اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ شہید کو اسی جگہ دفن کرنا مستحب ہے، جہاں اس کی شہادت ہوئی، اس لئے کہ حدیث میں ہے: **''أمر بقتلی أحد أن یردوا إلی مصارعھم''**[3] (رسول اللہ ﷺ نے احد کے شہداء کے متعلق حکم فرمایا کہ ان کو ان کی شہادت کے مقام میں واپس کیا جائے)، اور یہ کہ اس کے جسم سے لوہے اور ہتھیار کو اتار لیا جائے گا، البتہ اس کے دونوں خف اور اس کی ٹوپی کو اس پر رہنے دیا جائے۔ اس لئے کہ ابن عباسؓ کی روایت میں ہے: **''أن رسول اللہ ﷺ أمر بقتلی أحد أن ینزع عنھم الحدید والجلود، وأن یدفنوا في ثیابھم بدمائھم''**[1] (رسول اللہ ﷺ نے شہداء احد کے بارے میں حکم دیا کہ ان کے اوپر سے لوہے (ہتھیار) اور کھالوں کو اتار لیا جائے اور ان کو ان کے کپڑوں میں خون سمیت دفن کر دیا جائے)، شہید کو ان کے کپڑوں میں دفن کرنا حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک واجب ہے، ظاہر حدیث پر عمل اسی میں ہے، جبکہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ایسا کرنا اولی و بہتر ہے، لہذا ولی کو حق ہے کہ اس کے کپڑے اتار لے، اور دوسرے کپڑوں میں اس کو دفن کرے[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''شہید'' اور ''تکفین'' میں ہے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کافر حجاز میں مرجائے، اور اس کو منتقل کرنا دشوار ہو کہ وہ ٹکڑے ہو گیا ہے یا غیر حجاز سے دوری زیادہ ہو، یا اس طرح کہ کوئی اور مجبوری ہو تو اس کو وہیں دفن کر دیا جائے گا، رہا حربی تو اس کو دفن کرنا واجب نہیں، اور ایک قول میں ناجائز ہے، لیکن اگر دفن کر دیا گیا ہو تو اس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

رہا حرم مکہ میں تو اس کو وہاں سے منتقل کیا جائے گا اگر چہ دفن کر دیا

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۶۰۲، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۴۳، المغنی ۲/ ۵۰۹۔

(۲) شرح الزرقانی ۲/ ۱۰۲ طبع دار الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۲۱۔

(۳) حدیث: ''أمر بقتلی أحد أن یردوا إلی مصارعھم......'' کی روایت نسائی (۴/ ۷۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے اور =

= ترمذی (۴/ ۲۱۵ طبع الحلبی) نے قریب قریب انہی الفاظ میں کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث ابن عباس: ''أن رسول اللہ ﷺ أمر بقتلی أحد أن ینزع......'' کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۴۸۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۲/ ۱۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف کہا ہے۔

(۲) البدائع ۱/ ۳۲۴، ابن عابدین ۱/ ۶۱۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۱، القلیوبی ۱/ ۳۳۹، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۲۰، ۱۳۱، المغنی ۲/ ۵۰۹، ۵۳۱، ۵۳۲۔

گیا ہو، اس لئے کہ یہ جگہ اس کے قابل نہیں، اگر چہ امام کی اجازت سے ہو، اس لئے کہ اس میں امام کی اجازت کا کوئی اثر نہیں، نیز اس لئے کہ اس کی لاش کا حرم مکہ میں باقی رہنا، بحالت حیات حرم میں اس کے داخل ہونے سے زیادہ سنگین ہے، مگر یہ کہ دفن کے بعد اس کے جسم کا گوشت ہڈی سے الگ ہو گیا ہو اور جسم ٹکڑے ٹکڑے ہو گیا ہو، تو اس کو چھوڑ دیا جائے گا، مذکورہ بالا حکم میں حرم مدینہ، حرم مکہ کی طرح نہیں، اس لئے کہ حرم مکہ ''عبادت'' کے ساتھ خاص ہے [1]۔

رشتہ داروں کو ایک قبرستان میں دفن کرنا:

۵ - جمہور فقہاء کی صراحت ہے کہ رشتہ داروں کو ایک قبرستان میں دفن کرنا جائز ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جب حضرت عثمان بن مظعون کو دفن کیا گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''**ادفن إليه من مات من أهلي**''[2] (میرے اہل خانہ میں جس کا انتقال ہوگا، ان کے پاس دفن کروں گا)، نیز اس لئے کہ اس میں ان کی زیارت میں سہولت ہوگی، اور ان کے لئے دعاء رحمت میں اضافہ کا باعث ہے، سب سے پہلے باپ کو رکھا جائے، پھر درجہ بدرجہ عمر وفضیلت کے لحاظ سے رکھا جائے، اگر ایسا کرنا ممکن ہو [3]۔

دفن کرنے کا سب سے زیادہ حق دار:

٦ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ عورت کی تدفین میں عورت کے اقرب فالاقرب محرم مرد زیادہ مستحق ہیں، یعنی وہ لوگ جن کے لئے بہ حالت حیات عورت کو دیکھنا، اور عورت کا ان کے ساتھ سفر کرنا حلال تھا، اس لئے کہ روایت ہے کہ زینب بنت جحشؓ کا انتقال ہوا تو حضرت عمرؓ نے منبر نبوی کے پاس کھڑے ہو کر فرمایا: ''**ألا إني أرسلت إلى النسوة من يدخلها قبرها؟، فأرسلن: من كان يحل له الدخول عليها في حياتها، فرأيت أن قد صدقن**'' (دیکھو! میں نے عورتوں کے پاس یہ معلوم کرنے کے لئے بھیجا ہے کہ ان کی قبر میں ان کو کون اتارے گا؟ تو انہوں نے کہلا بھیجا کہ جس کے لئے اس عورت کے پاس اس کی زندگی میں جانا حلال تھا، میں نے سمجھا کہ انہوں نے ٹھیک کہا ہے)۔

نیز اس لئے کہ جب حضرت عمرؓ کی زوجہ کا انتقال ہوا تو انہوں نے عورت کے گھر والوں سے فرمایا: تم اس کے زیادہ حق دار ہو، نیز اس لئے کہ یہ لوگ بہ حالت زندگی، اس عورت کی ولایت کے زیادہ حق دار ہیں، لہٰذا موت کے بعد بھی وہی ہوں گے، پھر اس کا شوہر، اس لئے کہ اس کا شوہر اجنبی مردوں کے مقابلہ میں اس کے نسبی محرم کے ساتھ زیادہ مشابہت رکھتا ہے، اور اگر کوئی محرم رشتہ دار نہ ہو تو اجنبی مرد عورت کو قبر میں اتاریں، اس میں کوئی حرج نہیں، دفن کے لئے عورتوں کو بلانے کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ حدیث میں ہے: ''**أن النبي ﷺ حين ماتت ابنته أمر أبا طلحة، فنزل في قبر ابنته**''[1] (حضور ﷺ نے جب آپ کی صاحب زادی کا انتقال ہوا تو ابوطلحہ کو حکم فرمایا، وہ آپ کی صاحبزادی کی قبر میں اترے)۔ ابوطلحہ اجنبی تھے، اور یہ معلوم ہے کہ وہاں پر لڑکی کے محارم موجود تھے، مثلاً ان کی بہن فاطمہ، نیز اس لئے کہ اگر یہ کام عورتوں کے لئے کرنا

---

(۱) حاشیۃ الجمل ۵/ ۲۱۵، ۲۱٦، أسنی المطالب ۴/ ۲۱۴، ۲۱۵۔

(۲) حدیث: ''ادفن إليه من مات من أهلي'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۴۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے مطلب بن عبداللہ بن حنطب عن رجل من الصحابۃ سے کی ہے، اور ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۲/ ۱۳۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو حسن کہا ہے۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۲۱، القلیوبی ۱/ ۳۵۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۴۲، المغنی ۲/ ۵۰۹۔

(۱) حدیث: ''أمر أبا طلحة بالنزول في قبر ابنته'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۲۰۸ طبع السلفیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

مشروع ہوتا تو عہد رسالت اور عہد خلفاء راشدین میں ہوتا، حالانکہ یہ منقول نہیں ہے، پھر اس کے بعد ''خصی'' کو، پھر بوڑھے کو، پھر سب سے زیادہ دین دار اور واقف کار کو آگے بڑھایا جائے گا، اگر یہ لوگ موجود نہ ہوں تو امام احمد سے ان کا یہ قول مروی ہے: اب میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ یہ ہے کہ عورتیں اس کو قبر میں اتاریں، اس لئے کہ عورتوں کے لئے اس کو دیکھنا مباح ہے، اور عورتیں، عورت کو غسل دینے کی زیادہ حق دار ہیں، اس میں بھی مردوں کی طرح الاقرب فالاقرب کا لحاظ رکھا جائے گا۔

شافعیہ نے شوہر کو مستثنی کیا ہے، کہ وہ دوسروں سے زیادہ حق دار ہے، اس لئے کہ وہ اپنی بیوی کے جسم کے زائد حصہ کو دیکھ سکتا ہے [۱]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مردہ: مرد ہو تو اس کو قبر میں مرد رکھیں گے، اور اگر عورت ہو تو اس کا شوہر اس کو نیچے سے اور اس کے محارم اس کو اوپر سے پکڑ کر اتاریں گے، اور اگر نہ ہو تو نیک مسلمان اتاریں، اور اگر اس کام کو انجام دینے والی عورتیں موجود ہوں تو اجانب کے مقابلہ میں یہی اولی ہیں [۲]۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: مردوں کو دفن کے زیادہ حق دار وہ مرد ہیں جو اس کو غسل دینے اور اس کو نماز جنازہ پڑھانے کے زیادہ مستحق ہیں، لہذا قبر میں صرف مرد ہی اتریں اگر موجود ہوں، اس لئے کہ آپ ﷺ کو لحد میں حضرت عباس، علی اور اسامہ رضی اللہ عنہم نے رکھا تھا اور انہی لوگوں نے آپ ﷺ کو غسل بھی دیا تھا [۳]، نیز اس لئے کہ جس کو غسل دینے کے لئے آگے بڑھایا گیا ہے وہ مردے کے احوال کی پردہ پوشی زیادہ کر سکتا ہے اور دوسروں کو اطلاع دینے کی اس سے کم امید ہوتی ہے، پھر عصبات میں سب سے قریب کو آگے بڑھایا جائے، پھر اس کے ذوی الارحام کو الاقرب فالاقرب کے لحاظ کے ساتھ، پھر اجانب مردوں کو پھر اس کی محرم عورتوں کو پھر اجنبی عورتوں کو، اس لئے کہ اس کو دفن کرنا ضروری ہے، اور ان کے علاوہ کوئی موجود نہیں ہے [۱]۔

رہا قاتل کے ہاتھ مقتول کی تدفین: تو حنابلہ کی صراحت ہے کہ اس کو دفن کرنے کا کوئی حق نہیں، اس لئے کہ اس نے قطع رحمی میں حد کردی [۲]۔

مسلمان کے ہاتھ کافر کی تدفین:

۷ - فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایک مسلمان کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کسی کافر کو دفن کرے، گوکہ اس کا رشتہ دار ہو، الا یہ کہ ضرورت ومجبوری ہو کہ کوئی دوسرا نہ ملے جو اس کو سپرد خاک کرے، تو مسلمان ہی پر اس کو گاڑنا اور اس کو سپرد خاک کرنا واجب ہے۔ اس لئے کہ حضور ﷺ کو جب ابو طالب کی موت کی اطلاع دی گئی تو آپ ﷺ نے حضرت علیؓ سے فرمایا: ''اذهب فواره''[۳] (جاؤ ان کو دفن کردو)، اسی طرح بدر میں مقتول کفار کی لاشوں کو کنویں میں ڈال دیا گیا تھا، یا اس لئے کہ اگر اس کو ایسے ہی چھوڑ دیا جائے تو ضرر ہوگا، اور باقی رہنے سے تغیر ہو جائے گا، اور اس کو ہمارے قبلہ رخ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اہل قبلہ نہیں ہے، اور نہ کفار کے قبلہ

(۱) البدائع ۱/ ۳۱۰، کشاف القناع ۲/ ۱۳۲، ۱۳۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۳۳۔

(۲) القوانین الفقہیہ/ ۹۴، ۹۵۔

(۳) مسند احمد (۱/ ۲۵۹ طبع میمنیہ) بروایت ابن عباس، المسند کے محقق شیخ احمد شاکر نے اس کے ایک راوی کے کمزور ہونے کے سبب روایت کو معلول قرار دیا ہے (المسند ۴/ ۱۰۴ طبع دار المعارف)۔

(۱) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۳۳، کشاف القناع ۲/ ۱۳۲، ۱۳۳، المغنی ۲/ ۵۰۳۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۸۹۔

(۳) حدیث: ''اذهب فواره'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۴۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور رافعی نے کہا: حدیث ثابت ومشہور ہے، جیسا کہ تلخیص الحبیر لابن حجر (۲/ ۱۱۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

رخ کیا جائے گا، کیونکہ اس قبلہ کا اعتبار نہیں، لہذا بالقصد کسی خاص سمت میں نہ رکھا جائے، بلکہ اس کی تدفین میں سنت کی رعایت نہ کی جائے گی۔

اسی طرح کسی مسلمان مردہ کو اس کے کافر ولی کے ہاتھ میں نہیں دیا جائے گا کہ وہ اس کی تجہیز وتکفین کرے، اس لئے کہ اندیشہ ہے کہ وہ اس کو کفار کے قبرستان میں دفن کردے گا، اوران کے قبلہ کی طرف اس کا رخ کردے اور بھی کچھ کرسکتا ہے (۱)۔

طریقۂ تدفین:

۸- حنفیہ کی رائے کے مطابق مستحب ہے کہ مردے کو قبلہ کی طرف سے داخل قبر کیا جائے، جس کی صورت یہ ہے کہ اس کو قبر سے قبلہ کی جانب رکھا جائے پھر اٹھا کر لحد میں رکھ دیا جائے اس طرح اس کو ہاتھ میں لینے والا لیتے وقت قبلہ رو ہوگا۔

حضرت علیؓ سے یہی مروی ہے، نخعی نے کہا: مجھے عینی شاہدوں نے بتایا کہ گذشتہ دور میں اہل مدینہ اپنے مردوں کو قبلہ کی طرف سے قبر میں اتارتے تھے، رہا ''سل'' (یعنی پائتین رکھ کر سر کی طرف سے جھکا کر قبر میں لے جانا) کو یہ اہل مدینہ کی ایجاد ہے (۲)۔

مالکیہ نے کہا: کوئی حرج نہیں کہ مردے کو کسی سمت سے قبر میں داخل کیا جائے، البتہ قبلہ کی طرف سے اتارنا اولی ہے (۳)۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ ''سَل'' مستحب ہے یعنی یہ کہ مردے کو قبر کی آخری حد پر رکھا جائے پھر سر کی طرف سے جھکا کر نیچے اتارا جائے، یہی ابن عمر، انس، عبداللہ بن یزید انصاری اور شعبی سے مروی ہے۔

ان حضرات کا استدلال ابن عمر اور ابن عباسؓ کی روایت ہے: **''أن النبي ﷺ سلّ من قبل رأسه سلا''** (۱) (حضور ﷺ کو سر کی طرف سے اتارا گیا تھا)۔

فقہاء کے یہاں یہ اختلاف اولویت کا ہے، لہذا اگر قبلہ کی طرف سے یا قبر کے سرہانے کی طرف سے مردے کو اٹھانا زیادہ آسان ہوتو ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ قبر کے نیچے کے حصہ کی طرف سے مردے کو اٹھانا، لوگوں کے لئے سہولت پیدا کرنے، اور آسانی کی خاطر تھا، اب اگر دوسری صورت میں زیادہ سہولت ہوتو وہی مستحب ہے، امام احمدؒ نے فرمایا: کسی میں کوئی حرج نہیں (۲)۔

پھر مردے کو دائیں پہلو پر قبلہ رخ کرکے رکھ دیا جائے گا، اور رکھنے والا **''بسم الله وعلیٰ ملة رسول الله''** پڑھے گا، اس لئے کہ عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے: **''أن النبي ﷺ كان إذا أدخل الميت في القبر، قال مرة: بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله، وقال مرة: بسم الله وبالله وعلى سنة رسول الله ﷺ''** (۳) (رسول اللہ ﷺ جب مردے کو قبر میں

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۹۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۷، ۱۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۰۳، أسنی المطالب ۱/ ۳۱۴، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۹۔

(۲) البدائع ۱/ ۳۱۸، ابن عابدین ۱/ ۶۰۰، المغنی ۲/ ۴۹۶۔

(۳) القوانین الفقہیہ / ۹۴۔

---

(۱) حدیث ابن عمر وابن عباس: **''أن النبي ﷺ سل من قبل رأسه سلا''** کو ابن عباس سے امام شافعی نے روایت کیا اور ان سے بیہقی نے اپنی سنن (۴/ ۵۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں روایت کی ہے، اس کی سند میں جہالت ہے۔ اور حدیث ابن عمرؓ: اس کے بارے میں ابن حجر نے تلخیص الحبیر ۲/ ۱۲۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں لکھا ہے کہ ابوالبرکات ابن تیمیہ نے اس کو ابوبکر نجاد سے منسوب کیا ہے۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۳۳، کشاف القناع ۲/ ۱۳۱، المغنی ۲/ ۴۹۶، ۴۹۷۔

(۳) حدیث عبداللہ بن عمر: **''أن النبي ﷺ كان إذا أدخل الميت......''** کی روایت ترمذی (۳/ ۳۵۵ طبع الحلبی) اور ابن ماجہ (۱/ ۴۹۵) نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: یہ حدیث اس اسناد سے حسن غریب ہے۔

اتارتے تو ایک بار راوی نے کہا: آپ "بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله" کہتے اور ایک بار کہا کہ آپ ﷺ یہ کہتے: "بسم الله وبالله وعلى سنة رسول الله ﷺ")۔

"بسم الله وعلى ملة رسول الله" کا مطلب ہے: ہم نے اللہ کے نام پر تم کو قبر میں رکھا، اور رسول اللہ ﷺ کی ملت پر تم کو سپرد کیا۔

ماتریدی نے کہا: یہ مردے کے لئے دعا نہیں، اس لئے کہ اگر وہ ملت نبوی پر مرا ہے تو اس کی حالت میں تبدیلی آنا ناممکن ہے، اور اگر دوسری ملت پر مرا ہے تو بھی اس میں کوئی تبدیلی نہیں آئے گی، البتہ مؤمنین زمین پر اللہ کے گواہ ہیں، لہذا وہ گواہی دیتے ہیں کہ وہ ملتِ رسول پر مرا ہے، اور یہی تعامل رہا ہے۔

اس میں کچھ اور اقوال ہیں جو کتب فقہ میں موجود ہیں [۱]۔

پھر کفن کی گرہیں کھول دی جائیں گی، اس لئے کہ اب اس کی ضرورت نہیں، اور لحد کو کچی اینٹوں سے بند کر دیا جائے گا، اور سوراخوں کو ڈھیلے اور بانس وغیرہ سے بند کر دیا جائے تاکہ مٹی مردے پر نہ گرے، پکی اینٹ لگانا مکروہ ہے، ہاں اگر زمین نرم ہو تو نہیں، اس لئے کہ پکی اینٹ آرائش کے لئے ہوتی ہے، میت کو اس کی ضرورت نہیں، نیز اس لئے کہ وہ آگ میں پکی ہے، مشائخ بخاری نے کہا: ہمارے دیار میں پکی اینٹ مکروہ نہیں، اس لئے کہ زمین کے کمزور (نرم) ہونے کے سبب اس کی ضرورت ہے، یہی حکم لکڑی کا ہے۔

سرہانے سے تین بار مٹی ڈالنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ صلى على جنازة، ثم أتى القبر فحثى عليه من قبل رأسه ثلاثا" [۱] (رسول اللہ ﷺ نے نماز جنازہ پڑھی، پھر قبر کے پاس آئے، اور سرہانے کی طرف سے تین بار مٹی ڈالی)، پہلی بار میں: "مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ"، (ہم نے اس سے تم کو پیدا کیا) دوسری بار میں: "وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ" (اور ہم اسی میں تم کو لوٹائیں گے) اور تیسری بار میں "وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ" (اور ہم اسی سے تم کو ایک مرتبہ پھر نکالیں گے) پڑھے۔

ایک قول ہے: پہلی بار میں: "أَللّٰهُمَّ جَافِ الْأَرْضَ عَنْ جَنْبَيْهِ" (اے اللہ زمین کو اس کے دونوں پہلوؤں سے دور رکھ) دوسری بار میں: "اللّٰهُمَّ افْتَحْ أَبْوَابَ السَّمَاءِ لِرُوحِهِ" (اے اللہ اس کی روح کے لئے آسمان کے دروازوں کو کھول دے) اور تیسری بار میں "اَللّٰهُمَّ زَوِّجْهُ مِنَ الْحُورِ الْعِينَ" (اے اللہ اس کو حور عین میں سے بیوی عطا کر) پڑھے، اور اگر عورت ہو تو "اَللّٰهُمَّ أَدْخِلْهَا الْجَنَّةَ بِرَحْمَتِكَ" (اے اللہ اس کو اپنی رحمت سے جنت میں داخل کر دے) پڑھے۔

پھر اس پر مٹی ڈال دی جائے گی، اس میں مزید مٹی ڈالنا مکروہ ہے، اس لئے کہ ایسا کرنا تعمیر کے درجہ میں ہوگا [۲]۔

دفن کرتے وقت مردے کے نیچے کوئی تکیہ یا چٹائی وغیرہ رکھنا حرام ہے، اس لئے کہ یہ بلاضرورت مال ضائع کرنا ہے، بلکہ مطلوب یہ ہے

---

(۱) ابن عابدین ۱/۶۰۰، البدائع ۱/۳۱۹، الزرقانی ۲/۹۹، روضۃ الطالبین ۲/۱۳۴، المغنی ۲/۵۰۰۔

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ صلى على جنازة......" یہ حدیث حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے ہمیں نہیں ملی، البتہ قریب قریب انہی الفاظ میں حضرت ابوامامہؓ کی روایت سے ہے: مسند احمد (۵/۲۵۴ طبع المیمنیہ) میں ہے، نووی نے المجموع (۵/۲۹۴ طبع المنیریہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/۶۰۰، ۶۰۱، البدائع ۱/۳۱۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۱۹، شرح الزرقانی ۲/۹۹، جواہر الإکلیل ۱/۱۱۱، روضۃ الطالبین ۲/۱۳۶، المغنی ۲/۴۹۹، ۵۰۰۔

کہ اس کے رخسار کو کھول دیا جائے، اور زمین سے لگا دیا جائے، تا کہ انکساری اور تواضع کا اظہار ہو، اور رحمتِ الٰہی کی امید ہو۔ اور یہ جو روایت میں آیا ہے کہ آپ ﷺ کی قبر میں چادر بچھائی گئی تھی [1]، تو اس کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ مدینہ کی زمین شور والی ہے، ایک قول یہ ہے کہ حضرت علی و عباس میں نزاع ہوا تو اس نزاع کو ختم کرنے کے لئے شقران نے اس کو قبر میں بچھا دیا، ایک قول ہے: حضور ﷺ اس چادر کو اوڑھتے اور بچھاتے تھے، تو شقران نے کہا: خدا کی قسم! آپ کے بعد اس چادر کو کوئی استعمال نہیں کرے گا، اور اس کو قبر میں ڈال دیا، لیکن اس امر کی شہرت نہیں ہوئی کہ ان کا اجماع بن جائے، بلکہ دوسرے حضرات سے اس کے خلاف منقول ہے، جیسا کہ ترمذی نے حضرت ابن عباس کے بارے میں نقل کیا ہے کہ انہوں نے دفن کے وقت میت کے نیچے کوئی چیز بچھانے کو مکروہ سمجھا ہے۔

حضرت ابو موسیٰ سے ان کا یہ قول مروی ہے: میرے اور زمین کے درمیان کچھ نہ رکھنا [2]۔

جمہور فقہاء کے نزدیک قبر میں اترنے والوں کی کوئی معین تعداد نہیں، لہٰذا ان کی تعداد مردے کی حالت اور ضرورت کے مطابق ہوگی، اور جس میں اس کے لئے سہولت ہو۔

شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ میں ''قاضی'' کا قول ہے کہ ان کی تعداد طاق ہونا مستحب ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ کو لحد میں اتارنے والے تین افراد تھے [3]۔

(۱) حدیث: ''جعل في قبره ﷺ قطيفة'' کی روایت مسلم (۲/۶۶۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/۵۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۱۹، القلیوبی ۱/۳۴۹، المغنی ۲/۴۹۸، ۴۹۹۔

(۳) البدائع ۱/۳۱۹، القوانین الفقہیہ ر ۹۴، روضۃ الطالبین ۲/۱۳۴، ۱۳۵، المغنی ۲/۵۰۳، کشاف القناع ۲/۱۳۱۔

اگر کسی کے کئی رشتہ دار یک بارگی مر جائیں، اور سب کو ایک قبر میں دفن کرنا ممکن ہو، تو جس کی لاش میں تغیر کا اندیشہ ہو پہلے اس کو اتارے، پھر اس کے بعد اس کو اتارے جس کے اندر اس کے بعد تغیر کا اندیشہ ہو، اور اگر تغیر کا اندیشہ نہ ہو تو پہلے اپنے باپ کو، پھر اپنی ماں کو، پھر الاقرب فالاقرب کو قبر میں اتارے، اور اگر دو بھائی ہوں تو پہلے بڑے بھائی کو، اور اگر دو بیویاں ہوں تو دونوں میں قرعہ اندازی کرے [1]۔

دفن میں کم از کم کتنا کافی ہے:

۹ - جمہور فقہاء کی صراحت ہے کہ دفن میں کم از کم ایک ایسا گڑھا کافی ہے جو مردے کی بو کو چھپا دے، اور درندوں سے اس کو محفوظ کر دے کہ اس جیسے گڑھے کو کھودنا اغلب اقوال میں دشوار ہو، اور کم از کم کی مقدار نصف قد ہے، اور زیادہ سے زیادہ قد کے برابر ہے، گڈھے کو اس سے زیادہ گہرا نہ کرنا مندوب ہے، اور مالکیہ کی صراحت ہے کہ اکثر کی کوئی حد نہیں اگرچہ مستحب یہ ہے کہ گہرا نہ ہو۔

شق (صندوقچی قبر) اور لحد (بغلی قبر) میں دفن کرنا جائز ہے، لحد: یہ ہے کہ قبر کی قبلہ والی دیوار کو نیچے کی طرف سیدھائی کے بجائے قبلہ کی طرف دبا کر اس قدر کھودی جائے کہ قبلہ کی سمت میں مردے کو رکھنے کی جگہ بن جائے، اور شق: یہ ہے کہ قبر کو بیچ میں نہر کی مانند کھودا جائے، اور اوپر سے چھت کے مانند کر دیا جائے، اگر زمین سخت ہو تو لحد افضل ہے، ورنہ ''شق''، [2] تفصیل اصطلاح ''قبر'' میں ہے۔

(۱) أسنی المطالب ۱/۳۳۳، روضۃ الطالبین ۲/۱۴۲۔

(۲) ابن عابدین ۱/۵۹۹، جواہر الإکلیل ۱/۱۱۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۲۹، شرح الزرقانی ۲/۱۱۴، القلیوبی ۱/۳۳۹، ۳۴۰، روضۃ الطالبین ۲/۱۳۲، ۱۳۳، کشاف القناع ۲/۱۳۳، ۱۳۴۔

دفن کے وقت قبر کو ڈھانکنا:

۱۰ - بلا اختلاف فقہاء دفن کے وقت عورت کی قبر کو ڈھانکنا مستحب ہے، اس لئے کہ وہ پردہ کی چیز ہے، نیز اس لئے کہ عورت کا کوئی حصہ کھلنے کا اندیشہ ہے، جس کو حاضرین دیکھ لیں گے، اور عورت کا معاملہ پردہ پر ہے، اس مسئلہ میں خنثی (ہجڑا) احتیاطاً عورت کی طرح ہے۔

مرد کی قبر کو ڈھانکنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ کسی عذر مثلاً بارش وغیرہ کے بغیر مرد کی قبر کو ڈھانکنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ گزر رہے تھے، دیکھا کہ کچھ لوگ مردے کو دفن کر رہے ہیں، اور انہوں نے قبر پر ایک کپڑا پھیلا رکھا ہے، حضرت علی نے وہ کپڑا کھینچ دیا، اور فرمایا: یہ تو صرف عورتوں کے لئے ہے، پھر اس میں صحابہ کرام کا اتباع بھی ہے[۱]۔

شافعیہ کی رائے (مذہب میں) یہ ہے کہ ایسا کرنا مستحب ہے، خواہ مرد ہو یا عورت، البتہ عورت ہو تو زیادہ تاکید ہے، اس لئے کہ کروٹ کرتے وقت اور گرہ کھولتے وقت ہوسکتا ہے، اس کا کوئی ایسا حصہ ظاہر ہو جائے جس کو چھپانا مستحب ہے۔

تابوت تیار کرنا:

۱۱ - فقہاء کے یہاں بلا اختلاف تابوت میں دفن کرنا مکروہ ہے، اِلا یہ کہ حاجت ہو مثلاً زمین نرم ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا کرنا حضور علیہ السلام یا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے منقول نہیں، نیز اس میں اہل دنیا کی شباہت ہے، زمین بخوبی اس کے فضلات کو جذب کرلے گی، نیز اس لئے کہ اس میں مال کو ضائع کرنا ہے۔

حنفیہ نے مرد اور عوت میں فرق کرتے ہوئے کہا: عورت کے لئے تابوت بنانے میں مطلقاً کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ یہ پردہ کے زیادہ قریب ہے، اور اس میں قبر میں رکھتے وقت عورت کو چھونے سے بچاؤ ہے[۱]۔

رات اور مکروہ اوقات میں دفن کرنا:

۱۲ - حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ کی رائے اور یہی حنابلہ کے یہاں مذہب ہے کہ رات میں دفن کرنا مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابوبکرؓ کو رات میں دفن کیا گیا، حضرت علیؓ نے حضرت فاطمہ کو رات میں دفن کیا اور رات ہی میں حضرت عثمان بن عفان، حضرت عائشہ، اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم کو دفن کیا گیا ہے۔ حضرت عقبہ بن عامر، سعید بن المسیب، عطاء، ثوری اور اسحاق نے اس کی رخصت واجازت دی ہے، البتہ دن میں اگر ممکن ہو دفن کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ اس میں جنازہ میں شرکت کرنے والوں کے لئے زیادہ سہولت ہے اور نماز جنازہ پڑھنے والوں کی کثرت ہوتی ہے اور دفن کرنے میں اتباعِ سنت بخوبی ہوسکتا ہے۔

امام احمد نے ایک روایت میں اور حسن نے اس کو مکروہ کہا ہے[۲]، اس کی دلیل یہ روایت ہے: "**أن النبي ﷺ خطب یوما، فذکر رجلا من أصحابه قبض فکفن في کفن غیر طائل، وقبر لیلا، فزجر النبي ﷺ أن یقبر الرجل باللیل إلا أن یضطر إنسان إلی ذلک**"[۳] (رسول اللہ ﷺ نے ایک دن خطبہ دیا،

---

(۱) البدائع ۱/ ۳۱۹، ابن عابدین ۱/ ۶۰۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۱، القلیوبی ۱/ ۳۴۹، أسنی المطالب ۱/ ۳۲۶، المغنی ۲/ ۵۰۱، کشاف القناع ۲/ ۱۳۱، ۱۳۲۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۶، ابن عابدین ۱/ ۵۹۹، الزرقانی ۲/ ۱۰۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۱۹، ۴۲۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۲، القلیوبی ۱/ ۳۴۹، المغنی ۲/ ۵۰۳۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۶۰۷، مواہب الجلیل ۲/ ۲۲۱، القلیوبی ۱/ ۳۵۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۴۲، حاشیۃ الجمل ۲/ ۲۰۰، المغنی ۲/ ۵۵۵۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ خطب یوما فذکر رجلا من أصحابه" کی روایت مسلم نے (۲/ ۶۵۱ طبع الحلبی) حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

اور اپنے صحابہ میں سے ایک شخص کا ذکر کیا کہ ان کا انتقال ہو گیا تھا، اور ان کو گھٹیا کفن دیا اور رات میں ان کو دفن کر دیا۔ آپ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا کہ سوائے مجبوری کی حالت کے کسی کو رات کے وقت دفن کیا جائے)۔

مکروہ اوقات میں تدفین مالکیہ وحنابلہ کی صراحت ہے کہ طلوع آفتاب، غروب اور زوال کے وقت دفن کرنا مکروہ ہے [۱]، اس لئے کہ عقبہ بن عامر جہنی نے فرمایا: "**ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نصلي فيهن، أو أن نقبر فيهن موتانا: حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة، وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب**" [۲] (تین اوقات میں حضور ﷺ ہم کو نماز پڑھنے سے اور مردوں کے دفن کرنے سے روکتے تھے: جب سورج طلوع ہو رہا ہو، یہاں تک کہ بلند ہو جائے، جس وقت کہ ٹھیک دو پہر ہو، جب تک زوال نہ ہو جائے، اور جس وقت سورج ڈوبنے لگے، جب تک کہ پورا ڈوب نہ جائے)۔

حنفیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ نماز کے ممنوعہ اوقات میں تدفین مکروہ نہیں، گو کہ دوسرے وقت میں دفن کرنا افضل ہے [۳]۔

نماز جنازہ، غسل اور کفن کے بغیر دفن کرنا:

۱۳- اگر مردے کو بلا غسل دیئے دفن کر دیا گیا، تو جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ اس کو قبر سے کھود کر نکالا جائے اور غسل دیا جائے، ہاں اگر پھٹنے کا اندیشہ ہو، تو رہنے دیا جائے، یہی ابو ثور کا قول ہے۔

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۲۲۲، کشاف القناع ۲/ ۱۲۸۔
(۲) حدیث عقبہ بن عامر: "ثلاث ساعات......" کی روایت مسلم (۱/ ۵۶۸، ۵۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۳) الاختیار ۱/ ۴۱، القلیوبی ۱/ ۳۵۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۴۲، ۱۴۳۔

اور حنفیہ کا کہنا ہے نیز یہی ایک قول شافعیہ کا ہے اس کو قبر سے نکالا نہیں جائے گا، اس لئے کہ قبر سے نکالنا مثلہ ہے جس کی ممانعت ہے [۱]۔ اس کی تفصیل اصطلاح "نبش" میں ہے۔

اگر نماز جنازہ کے بغیر دفن کر دیا گیا، تو حنفیہ، شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت جس کو قاضی نے اختیار کیا ہے یہ ہے کہ اس کو نکالا نہ جائے، اس کی قبر پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اس لئے کہ حدیث ہے: "**أن النبي ﷺ صلى على قبر المسكينة**" [۲] (رسول اللہ ﷺ نے ایک مسکین عورت کی قبر پر نماز جنازہ پڑھی) اور اس کو کھود کر نہیں نکالا، مالکیہ کی رائے اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ قبر کھود کر اس کو نکالا جائے گا اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اس لئے کہ ایک واجب کی ادائیگی کے بغیر اس کو دفن کر دیا گیا، لہذا کھود کر نکالا جائے گا، جیسا کہ اگر غسل دیئے بغیر اس کو دفن کر دیا گیا ہوتا، یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس میں تغیر نہ آیا ہو، اور اگر اس میں تغیر آ چکا ہو تو کسی بھی حال میں کھود کر نہیں نکالا جائے گا [۳]۔

اگر بلا کفن دفن کر دیا گیا، تو شافعیہ کے یہاں اُصح اور حنابلہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ اس کو چھوڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ قبر کا پردہ کافی ہے، اور اسی میں اس کے احترام کی حفاظت بھی ہے۔ نیز اس لئے کہ کفن کا مقصد ستر و پردہ ہے جو ہو چکا ہے، شافعیہ کے یہاں اُصح کے بالمقابل اور حنابلہ کے یہاں ایک دوسرا قول یہ ہے کہ اس کو قبر کھود کر نکالا جائے، پھر کفنا کر دفن کر دیا جائے، اس لئے کہ تکفین واجب

(۱) فتح القدیر ۱/ ۴۵۲ طبع دار صادر، الاختیار ۱/ ۹۴، ابن عابدین ۱/ ۵۹۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۴۰، المغنی ۲/ ۵۵۳۔
(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ صلى على قبر المسكينة" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۵۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۵۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۵۹۲، الاختیار ۱/ ۹۴، شرح الزرقانی ۲/ ۱۱۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۱، أسنی المطالب ۱/ ۳۲۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۳۰، المغنی ۲/ ۵۵۳۔

ہے جو غسل دینے کے مشابہ ہوگئی [۱]، اس کی تفصیل "کفن" میں ہے۔

ایک قبر میں ایک سے زائد مردے دفن کرنا:

۱۴ - فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ ایک قبر میں ایک سے زیادہ کو دفن نہیں کیا جائے گا، مگر یہ کہ مجبوری ہو جیسے جگہ تنگ ہو یا گورکن یا دوسرے زمین کا ملنا دشوار ہو، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام ہر مردے کو الگ الگ قبر میں دفن کرتے تھے [۲]، صحابہ اور بعد کے لوگوں کا عمل بھی یہی رہا ہے۔

اگر ایک ہی قبر میں ایک جماعت کو دفن کرنا ہو، تو افضل مردے کو قبلہ کی طرف پہلے رکھا جائے، پھر اس کے بعد جو افضل ہو اس کو رکھا جائے، جیسا کہ نماز کی امامت میں مقدم کیا جاتا ہے، اس لئے کہ ہشام بن عامر کی روایت ہے: "**شكونا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد فقلنا: يا رسول الله: الحفر علينا لكل إنسان شديد . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: احفروا وأعمقوا، وأحسنوا، وادفنوا الاثنين والثلاثة في قبر واحد، قالوا: فمن نقدم يا رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: قدموا أكثرهم قرآنا**" [۳] (ہم نے جنگ احد میں حضور علیہ السلام سے شکایت کی کہ ہر شخص کے لئے الگ الگ قبر کھودنا ہمارے لئے مشکل ہے، تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: کھودو، گہری کرو، اور اچھی طرح قبر تیار کرو، اور دو تین آدمیوں کو ایک قبر میں دفن کردو، لوگوں نے دریافت کیا کہ اے اللہ کے رسول! کس کو پہلے دفن کریں؟ آپ نے فرمایا: جس کو قرآن زیادہ یاد ہو)۔

پھر اگر چاہے تو تمام کے سروں کو برابری میں رکھے، اور اگر چاہے تو لمبائی میں قبر کھودے، اور ایک مردے کا سر دوسرے کے پاؤں کے پاس رکھے، یہ امام احمد کی صراحت ہے۔

ہر دو مردوں کے درمیان مٹی کی آڑ بنادے، باپ کو بیٹے پر (اگر چہ بیٹا باپ سے افضل ہو) مقدم رکھے، یہ باپ ہونے کے احترام میں ہے، اسی طرح ماں کو بیٹی پر مقدم رکھے گا۔

مردوں اور عورتوں کو ایک ساتھ دفن نہ کرے مگر یہ کہ سخت ضرورت ہو، اور مرد کو مقدم کرے گا گو کہ بیٹا ہو۔

اگر مرد، عورت، خنثی (ہجڑا) اور بچہ ہو، تو پہلے مرد کو پھر بچہ کو پھر خنثی کو پھر عورت کو رکھے گا۔

بناء بریں فساقی میں جو گھر نما ایک گول و پختہ عمارت ہوتی ہے، جس میں ایک جماعت کھڑی ہوسکتی ہے، تدفین مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ خلاف سنت ہے، اس میں کئی طرح سے کراہت ہے:

لحد نہ ہونا، ایک قبر میں بلاضرورت کئی کو دفن کرنا، مردوں اور عورتوں کا بلاکسی آڑ کے اختلاط، اس کی پختہ کاری، اس پر تعمیر کرنا، خصوصاً اگر اس میں ایسا مردہ ہو جو ابھی بوسیدہ نہ ہوا ہو، اور ناواقف گورکن جو یہ کرتے ہیں کہ ان قبروں کو جن کے مردے ابھی بوسیدہ نہیں ہوئے، کھود کر، اس میں دوسرے مردوں کو دفن کردیتے ہیں، کھلا ہوا منکر وغلط کام ہے، یہ ایک قبر میں دو یا زائد مردے کو دفن کرنے کو مباح کرنے والی ضرورت ومجبوری نہیں۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہے، حتی کہ اگر مردہ مٹی ہوچکا ہو تو بھی، اس لئے کہ احترام باقی ہے [۱]۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۴۰، المغنی ۲/ ۵۵۴۔

(۲) خبر: "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدفن كل ميت في قبر واحد" ابن حجر نے کہا: میں نے یہ روایت اس طرح نہیں دیکھی، البتہ استقراء وتتبع سے یہ چیز معروف ہے (تلخیص الحبیر ۲/ ۱۳۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۳) حدیث: "احفروا وأعمقوا" کی روایت نسائی (۴/ ۸۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور ترمذی (۴/ ۲۱۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ نسائی کے ہیں، ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔

---

(۱) الاختیار ۱/ ۹۶، ۹۷، البدائع ۱/ ۳۱۹، ابن عابدین ۱/ ۵۹۸، ۵۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۲۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۴، شرح الزرقانی ۲/ ۱۰۳، مواہب

مردے کی تدفین کے بعد اس کے اجزاء کو دفن کرنا:

۱۵ - اگر میت کے اجزا یا اس کے بدن کا کوئی حصہ ملے تو حنفیہ کے نزدیک اس کو غسل نہیں دیا جائے گا، نہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، بلکہ دفن کردیا جائے گا[(۱)]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر کسی مسلمان کا عضو ملے، جس کی موت کا یقین ہو تو اس کو ایک کپڑے میں لپیٹ کر دفن کرنا واجب ہے، اور اگر جس کا عضو ہے اس کی موت کا علم نہ ہو تو اس کی جنازہ کی نماز نہیں پڑھی جائے گی، البتہ اس کو دفن کرنا مستحب ہے، اور ایک عضو کے دفن کرنے میں وہی امور واجب ہیں، جو سارے جسم کی تدفین میں واجب ہیں۔

رہے حنابلہ تو انہوں نے کہا: اگر تدفین کے بعد میت کا کوئی جز وملا تو اس کو غسل دیا جائے گا، اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اور اس کی قبر کے پہلو میں اس کو دفن کردیا جائے گا، یا کچھ قبر کھود کر اس میں دفن کردیا جائے گا، مردے کو کھولنے کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ میت کو کھود کر نکالنے اور اس کو کھولنے کا ضرر اس کے اجزاء کے متفرق جگہ دفن کرنے کے ضرر سے بڑھا ہوا ہے[(۲)]۔

مسلمانوں کی تدفین مشرکین کے قبرستان میں اور اس کے برعکس:

۱۶ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بلاضرورت ومجبوری مسلمان کو کفار کے قبرستان میں دفن کرنا یا اس کے برعکس کرنا حرام ہے، البتہ اگر کفار

= الجلیل ۲/ ۲۳۵، ۲۳۶، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۳۸، ۱۴۲، کشاف القناع ۲/ ۱۴۳، المغنی ۲/ ۵۶۳۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۷۶، فتح القدیر ۲/ ۶۷ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۶۷ طبع دار احیاء التراث العربی، ابن عابدین ۱/ ۵۷۶، القلیوبی ۱/ ۳۳۷، ۳۳۸، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۷، المغنی ۲/ ۵۴۰، کشاف القناع ۲/ ۱۲۴۔

کے قبرستان کو جس کے نشانات مٹ گئے ہوں اس میں سے ہڈیاں (اگر ہوں تو) ان کو منتقل کرنے کے بعد مسلمانوں کا قبرستان بنادیا جائے تو جائز ہے، جیسا کہ اس کو مسجد بنانا جائز ہے۔ اس لئے کہ کفار کا احترام نہیں، کفار کے مٹے ہوئے قبرستان کو چھوڑ کر کہیں اور دفن کرنا (اگر ممکن ہو) اولی ہے، تا کہ عذاب کے مقام سے دوری ہو سکے، اس کے برعکس کرنا ناجائز ہے، یعنی مسلمانوں کے مٹے ہوئے قبرستان کو کفار کا قبرستان بنانا یا مسلمانوں کی ہڈیوں کو وہاں سے نکال کر دوسری جگہ دفن کرنا درست نہیں، اس لئے کہ مسلمانوں کی ہڈیاں قابل احترام ہیں[(۱)]۔

رہا مرتد تو اسنوی نے ماوردی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ارتداد کے سبب وہ مسلمانوں سے خارج ہوگیا، اور نہ مشرکین کے قبرستان میں اس کو دفن کیا جائے گا، اس لئے کہ پہلے اس کے لئے اسلامی احترام تھا۔

جس کو شرعی حد میں قتل کردیا گیا اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا، یہی حکم نماز چھوڑنے والے کا ہے[(۲)]۔

مسلمان کے نطفہ سے حاملہ کافر عورت کی تدفین:

۱۷ - مسلمان کے نطفہ سے حاملہ کافر عورت کی تدفین کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں: حنفیہ کا مذہب، شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ زیادہ احتیاط اسی میں ہے کہ اس کو علاحدہ دفن کیا جائے، اور اس کی پشت قبلہ کی طرف کردی جائے، اس لئے کہ بچہ کا چہرہ عورت کی پیٹھ کی طرف ہوتا ہے۔ حنابلہ کا استدلال یہ ہے کہ عورت کافرہ ہے، لہذا اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن نہیں کیا جائے گا

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۹۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۷، ۱۱۸، القلیوبی ۱/ ۳۲۹، الجمل ۲/ ۲۰۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۴۲، کشاف القناع ۲/ ۱۲۴۔

(۲) أسنی المطالب ۴/ ۱۲۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۰۵۔

کہ اس کے عذاب سے ان مسلمان مردوں کو اذیت پہنچے گی اور نہ ہی اس کو کفار کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کا بچہ مسلمان ہے، اس کو کفار کے عذاب سے اذیت ہوگی، اس عورت کو علاحدہ دفن کیا جائے گا، واثلہ بن اسقع سے اسی کے مثل مروی ہے۔

شافعیہ کا دوسرا قول ہے: اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا، اور عورت کو بچہ کے لئے صندوق کے درجہ میں مانا جائے گا، ایک قول ہے: اس کو کفار کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا، چوتھا قول جس کو صاحب ''التتمہ'' نے قطعی قرار دیا یہ ہے کہ اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں کنارے کی طرف دفن کیا جائے، امام شافعی سے منقول ہے: اس کو اس کے دین والوں کے سپرد کیا جائے کہ اس کو غسل دیں اور دفن کریں (۱)۔

اس مسئلہ میں صحابہ کے تین مختلف اقوال ہیں: بعض نے کہا: اس کو ہمارے قبرستان میں بچہ کے پہلو کو راجح قرار دیتے ہوئے دفن کیا جائے، بعض نے کہا: اس کو مشرکین کے قبرستان میں دفن کیا جائے، اس لئے کہ بچہ جب تک اس کے شکم میں ہے اس کے ایک جزو کے حکم میں ہے، واثلہ بن اسقع نے کہا: اس کے لئے الگ قبرستان بنایا جائے، جمہور نے اسی کو اختیار کیا ہے جیسا کہ گزرا، اور اسی میں احتیاط زیادہ ہے، جیسا کہ ابن عابدین نے ''الحلیہ'' کے حوالہ سے لکھا ہے۔

بظاہر جیسا کہ بعض حضرات نے اس کا اظہار بھی کیا ہے مسئلہ کی نوعیت یہ فرض کی گئی ہے کہ بچہ میں روح پھونکی جا چکی ہے، ورنہ اس کو مشرکین کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا (۲)۔

تدفین کے بعد بیٹھنا:

۱۸ - جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ تدفین کے بعد دعا کرنے اور قرآن پڑھنے کے لئے میت کو رخصت کرنے آنے والوں کے لئے اتنی دیر بیٹھنا مستحب ہے کہ اونٹ ذبح کرکے اس کا گوشت تقسیم کیا جا سکتا ہو، اس لئے کہ روایت میں ہے: ''أن النبي ﷺ **كان إذا فرغ من دفن الميت وقف عليه، فقال: استغفروا لأخيكم وسلوا له التثبيت، فإنه الآن يسأل**'' (۱) (رسول اللہ ﷺ میت کی تدفین سے فراغت کے بعد قبر پر ٹھہرتے اور فرماتے: اپنے بھائی کے لئے دعا مغفرت کرو اور اس کے لئے ثابت قدمی کی دعا مانگو، کہ اس وقت اس سے سوال ہو رہا ہے) ابن عمرؓ مستحب سمجھتے تھے کہ تدفین کے بعد قبر کے پاس سورہ بقرۂ کی ابتدائی اور آخیر کی آیات پڑھیں، نیز اس لئے کہ مروی ہے کہ حضرت عمرو بن العاص کی موت کا وقت آیا تو انہوں نے فرمایا: میری قبر کے پاس اتنی دیر بیٹھو جتنی دیر میں اونٹ ذبح کرکے اس کا گوشت تقسیم کیا جا سکتا ہے، کیوں کہ مجھے تم سے انسیت ملے گی (۲)۔

دفن کرنے کی اجرت:

۱۹ - جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کی رائے ہے کہ دفن کی اجرت لینا جائز ہے، البتہ افضل یہ ہے کہ مفت ہو، اور یہ اجرت مجموعی ترکہ سے دی جائے گی، اور میت کے ذمہ سے متعلقہ دین پر اس کو مقدم رکھا جائے گا، حنابلہ کی رائے ہے کہ تدفین کی اجرت لینا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس سے ثواب ختم ہو جائے گا (۳)۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۲/۵ ۱۳، المغنی ۲/ ۵۶۳۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۷۷۔

(۱) حدیث: ''كان إذا فرغ من دفن الميت......'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۵۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور نووی نے المجموع (۵/ ۲۹۲ طبع المنیریہ) میں اس کی اسناد کو جید کہا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۶۰۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۳۷، المغنی ۲/ ۵۰۵۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۵۷۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۱۳، شرح الزرقانی ۲/ ۹۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۵ طبع الحلبی، کشاف القناع ۲/ ۱۲۶۔

ناتمام بچہ کی تدفین:

۲۰ - جمہور فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ سقط (ناتمام بچہ) کی اگر کچھ تخلیق (صورت) ظاہر ہو چکی ہو تو اس کو ایک کپڑے میں لپیٹ کر دفن کرنا واجب ہے [۱]۔

بال، ناخن اور خون کی تدفین:

۲۱ - جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ انسان جو ناخن یا بال کاٹے یا خون نکلے اس کو دفن کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ مثلہ بنت مشرح اشعریہ کی روایت ہے: **"قالت: رأيت أبي يقلم أظفاره، ويدفنه يقول: رأيت النبي ﷺ يفعل ذلك"** [۲] (وہ کہتی ہیں: میں نے اپنے والد کو ناخن تراش کر، دفن کرتے ہوئے دیکھا، اور وہ فرماتے تھے: میں نے نبی کریم ﷺ کو ایسا کرتے ہوئے دیکھا ہے)، ابن جریج سے مروی ہے: **"كان يعجبه دفن الدم"** [۳] (رسول اللہ ﷺ کو خون دفن کرنا پسند تھا) امام احمد نے کہا: ابن عمر ایسا کرتے تھے، اسی طرح سے عورت جو بستہ خون اور گوشت کا لوتھڑا گرائے اس کو دفن کیا جائے گا [۴]۔

قرآن شریف دفن کرنا:

۲۲ - حنفیہ وحنابلہ کی صراحت ہے کہ قرآن شریف اگر پڑھنے کے قابل نہ رہ جائے، تو اس کو دفن کر دیا جائے، جیسا کہ مسلمان کو دفن کیا جاتا ہے، چنانچہ اس کو ایک پاک کپڑے میں لپیٹ کر ایسی جگہ دفن کر دیا جائے، جو حقیر اور پامال نہ ہو، "الذخیرۃ" میں ہے: اس کے لئے لحد بنانی چاہئے، صندوقچی نہیں، اس لئے کہ اس پر مٹی ڈالنے کی ضرورت ہوتی ہے، اس میں ایک طرح کی تحقیر ہے، البتہ اگر اس کے اوپر چھت بنادی جائے تاکہ مٹی وہاں تک نہ پہنچ سکے تو بہتر ہے، امام احمد نے لکھا ہے کہ ابوالجوزاء کا ایک قرآن شریف بوسیدہ ہو گیا، تو انہوں نے اپنی نماز گاہ میں ایک گڈھا کھود کر اس کو دفن کر دیا، نیز حضرت عثمان بن عفان کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے قبر اور منبر کے درمیان مصاحف کو دفن کیا تھا۔

قرآن کے علاوہ دوسری کتابوں کو بھی دفن کر دینا بہتر ہے [۱]۔

دفن کے ذریعہ قتل کرنا:

۲۳ - شافعیہ وحنابلہ کی رائے مالکیہ اور حنفیہ میں سے محمد بن الحسن کے قواعد کا تقاضا ہے کہ جس کو زندہ درگور کر دیا گیا اور وہ مرگیا تو اس میں قصاص واجب ہے۔ محمد بن الحسن کے علاوہ حنفیہ کی رائے ہے کہ اس میں دیت واجب ہے [۲]۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۹۵، شرح الزرقانی ۲/ ۱۱۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۶، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۷، المغنی ۲/ ۵۲۳۔

(۲) مثلہ بنت مشرح اشعریہ کی حدیث کو ابن القاسم وابن السکن وغیرہما نے روایت کیا ہے، اس کی اسناد نہایت ضعیف ہے، (الإصابۃ لابن حجر ۳/ ۴۲۱ طبع السعادہ)۔

(۳) حدیث: "كان يعجبه دفن الدم" کی روایت خلال نے کی ہے، دیکھئے: المغنی لابن قدامہ (۱/ ۸۸ طبع ریاض) اس کی اسناد میں ارسال ہے۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۲۶۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۴۱، أسنی المطالب ۱/ ۳۱۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۷، کشاف القناع ۱/ ۶۷۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۱۹، القلیوبی ۱/ ۳۶، کشاف القناع ۱/ ۱۳۷۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۴۹، الشرح الصغیر ۴/ ۳۳۹، اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۲۵، مطالب اولی النہی ۶/ ۸۔

دلیل

تعریف:

۱ - دلیل لغت میں: راہ نما، وضاحت کرنے والا، یہ **"دللت علی الشيء، ودللت إليه"** سے ماخوذ ہے۔(جس کے معنی ہی کسی چیز کی رہنمائی کرنا)

مصدر: **دلولة ودلالة** (دال کے کسرہ، فتحہ اور ضمہ کے ساتھ)، اور (لفظ) "دال" اسم فاعل کے معنی میں صفت کا صیغہ ہے (بمعنی دلالت کرنے والا)[1]۔

دلیل: جس میں صحیح نظر وفکر کے ذریعہ مطلوبہ خبر کے علم تک رسائی حاصل کی جائے، خواہ وہ خبر ظنی ہو، اور بعض لوگوں نے اس کو قطعی کے ساتھ خاص کیا ہے۔

اسی وجہ سے اصول فقہ کی تعریف بالفاظ: "ادلۂ فقہ" پہلی رائے کی بنیاد پر ہے، جس کی رو سے دلیل کی تعریف میں عموم ہے، جو ظنی کو شامل ہوتا ہے، اس لئے کہ اصول فقہ جو فقہ کے اجمالی اُدلہ ہیں ان میں قطعی دلائل، جیسے قرآن کریم اور سنت متواترہ، اسی طرح ظنی دلائل جیسے عمومات، اخبار آحاد، قیاس اور استصحاب داخل ہیں اسی کے پیش نظر "المحصول" اور "المعتمد" میں اصولِ فقہ کی تعریف "طرقِ فقہ" سے کی گئی ہے، تاکہ قطعی اور ظنی دونوں کو شامل ہو جائے[2]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "دلل"۔

(۲) نہایۃ السول بہامش التقریر والتحبیر ۱/۸، الاحکام فی اصول الأحکام للآمدی ۱/۹، المحصول ج/۱ ق ۱/۹۷، ۱۰۵، ۱۰۶، فواتح الرحموت ۱/۲۰، المعتمد =

متعلقہ الفاظ:

الف - امارت:

۲ - امارت لغت میں: لفظ "علامت" کا ہم وزن وہم معنی ہے (جیسا کہ "المصباح" میں ہے) **اصولیین کے نزدیک امارت:** جو مطلوب خبری ظنی تک پہنچائے۔

فقہاء امارت اور دلیل کے مابین کوئی فرق نہیں کرتے، متکلمین کے نزدیک امارت وہ چیز ہے جس میں صحیح نظر وفکر ظن تک پہنچائے، خواہ عقلی ہو یا شرعی جبکہ فقہاء کے نزدیک امارات عقلیہ، ادلہ ہی ہیں[1]۔

ب - برہان:

۳ - برہان: حجت، دلالت، خاص طور پر اس کا اطلاق قطعی طور پر سچائی کے متقاضی امر پر ہوتا ہے۔ اور اصولیین کے نزدیک برہان وہ ہے جو اپنے اندر موجودہ وضاحت کے ذریعہ حق کو باطل سے الگ کر دے، اور صحیح کو فاسد سے ممتاز کر دے[2]۔

ج - حجت:

۴ - حجت: برہان یقینی، یعنی جس کے ذریعہ سے فریق مخالف پر غلبہ کے لحاظ سے دعویٰ ثابت ہو جائے۔

حجتِ اقناعیہ: وہ حجت ہے جو ان لوگوں کو فائدہ پہنچائے جو کہ براہین قطعیہ عقلیہ کے ذریعہ مطلوب کو حاصل کرنے کے حق میں عاجز وقانع ہوتے ہیں۔ اور بسا اوقات کثرت سے اس کی طلب یقین تک پہنچا دیتی ہے[3]۔

= ۱/۹-۱۰، ۲/۶۹۰۔

(۱) المعتمد ۲/۶۹۰، المحصول ج ۱ ق ۱/۱۰۵، ۱۰۶۔

(۲) الکلیات للکفوی ۱/۴۳۲، الفروق از عسکری/ص ۶۲۔

(۳) الکلیات للکفوی ۲/۱۷۲۔

احکام ثابت کرنے والے ادلہ:

۵ - احکام ثابت کرنے والے ادلہ دو نوع کے ہیں: متفق علیہ، مختلف فیہ، متفق علیہ چار ہیں: کتاب وسنت، اجماع اور قیاس، جن پر فقہ کے اجمالی ادلہ کی بنیاد ہے، اور مختلف فیہ انواع بہت ہیں جن کو قرافی نے ''الذخیرۃ'' کے مقدمہ میں جمع کیا ہے، مثلاً: استحسان، مصالح مرسلہ، سدِ ذریعہ، عرف، قول صحابی، ہم سے پہلے کی شریعت، استصحاب، اجماعِ اہل مدینہ وغیرہ [۱]، احکام سے مراد پانچوں تکلیفی احکام ہیں: وجوب، ندب، اباحت، کراہت، حرمت نیز احکام سے احکام وضعیہ بھی مراد ہیں: جیسے شرط، مانع اور سبب وغیرہ [۲]۔

دلیل اجمالی و دلیل تفصیلی:

۶ - علماء اصول نے اصول فقہ کی اصطلاحی تعریف: ''فقہ کے اجمالی ادلہ'' کے الفاظ سے کی ہے، اس حیثیت سے کہ اس کا موضوع اجمالی ادلہ ہیں، جو کتاب، سنت، اجماع اور قیاس ہیں، اور یہ متفق علیہ ادلہ ہیں، اور ان کے تابع جو دلائل ہیں وہ مختلف فیہ ہیں، البتہ ان کی بنیاد وہی چاروں متفق علیہ ادلہ ہیں، یعنی استحسان، استصحاب، شرع من قبلنا، قولِ صحابی اور استصلاح، علم اصول فقہ ادلہ کی حجیت ثابت کرنے اور احکام پر ان کی دلالت کے طریقوں سے بحث کرتا ہے۔

اگر دلیل کو ذاتی حیثیت سے اور اس سے متعلقہ احکام سے صرفِ نظر کر کے دیکھا جائے تو یہ دلیل اجمالی ہوگی، اور اگر اس سے متعلقہ احکام کی حیثیت سے اس کو دیکھا جائے تو وہ دلیل تفصیلی ہوگی، اس کی مثال فرمانِ باری ہے: ''وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ'' [۳] (اور نماز قائم کرو) یہ فرمان باری اس حیثیت سے کہ ''امر'' ہے اور ''امر'' وجوب کا فائدہ دیتا ہے، دلیل اجمالی ہوگا۔

اور اس حیثیت سے کہ مخصوص طور پر اس سے نماز کا وجوب متعلق ہے، یہ دلیل تفصیلی ہے [۱]۔

دلیل قطعی و دلیل ظنی:

۷ - ثبوت و دلالت کی حیثیت سے ادلہ سمعیہ (نقلیہ) کی چار اقسام ہیں:

۱۔ قطعی الثبوت والدلالۃ: جیسے بعض غیر مختلف فیہ متواتر نصوص، مثلاً فرمان باری: ''تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ'' [۲] (یہ پورے دس (روزے) ہوئے)۔

۲۔ قطعی الثبوت ظنی الدلالۃ: جیسے وہ بعض متواتر نصوص جن کے مفہوم میں اختلاف ہے۔

۳۔ ظنی الثبوت قطعی الدلالہ: جیسے قطعی مفہوم کی حامل اخبار آحاد۔

۴۔ ظنی الثبوت والدلالہ: جیسے ظنی مفہوم کی حامل اخبار آحاد [۳]۔

اصولیین حنفیہ نے اس تقسیم پر، دلیل کے بقدر حکم کے ثبوت کو مرتب کیا ہے:

چنانچہ قسم اول سے فرض ثابت ہوتا ہے، قسم دوم وسوم سے وجوب اور قسم چہارم سے استحباب اور سنیت ثابت ہوتی ہے۔

یہ تقسیم فرض واجب کے مابین تفریق کی حنفیہ کی اصطلاح پر آئی ہے، اس میں جمہور کا اختلاف ہے، ماسبق کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ضمیمہ اصول فقہ (اپنے اپنے مقامات پر) نیز اصطلاح ''استدلال'' اور ''ترجیح''۔

---

(۱) الذخیرہ ۱/۱۴۱۔

(۲) التلویح علی التوضیح ۱/۲۳، المستصفی ۲/۲۲۸، کشف الأسرار ۳/۲۶۸، الاحکام فی اصول الأحکام ۳/۱۸۶، نہایۃ السول ۱/۱۶ (مع شرح البدخشی)۔

(۳) سورۂ بقرہ/۴۳۔

---

(۱) جمع الجوامع بحاشیۃ العطار ۱/۴۵، الشرقاوی علی التحریر ۱/۲۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/۱۹۶۔

(۳) کشف الاسرار ۱/۸۴۔

دم

تعریف:

۱-دم "تخفیف کے ساتھ" وہ سرخ سیال مادہ جو جانداروں کی رگوں میں دوڑتا ہے، اور جس پر زندگی کا مدار ہے[۱]۔

فقہاء اس کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں، نیز اس کے ذریعہ سے قصاص وہدی کی تعبیر اپنے اس قول میں کرتے ہیں: **مستحق الدم** (قصاص لینے کا مالک) اور **یلزمه دم** (یعنی اس پر قربانی لازم ہے) اسی طرح انہوں نے اس کا اطلاق عورت کے حیض، استحاضہ اور نفاس پر بھی کیا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-صدید:

۲-**صدید الجرح**: زخم سے نکلنے والا خون آلود رقیق پانی، ایک قول ہے: پیپ جس میں خون کی آمیزش ہو، قرآن کریم میں مذکورہ "صدید" کا مطلب: جہنمیوں کی کھالوں سے بہنے والا خون اور پیپ ہے، جیسا کہ ابواسحاق نے[۳]، اس فرمان باری کی تفسیر میں کہا: "وَيُسْقٰى مِنْ مَّاءٍ صَدِيْدٍ يَتَجَرَّعُهٗ"[۱] (اور اسے پیپ لہو پانی پلایا جائے گا وہ اسے گھونٹ گھونٹ پیئے گا)۔

ب-قیح:

۳- **قیح**: خالص پیپ جس میں خون کی آمیزش نہ ہو۔ اور ایک قول ہے: پانی کی طرح کی پیپ جس میں خون کی سرخی ہو[۲]۔

اجمالی حکم:

۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ خون، حرام اور نجس ہے، اس کو کھایا نہیں جائے گا، نہ اس سے فائدہ اٹھایا جائے گا، سورۂ بقرہ میں مذکور مطلق خون کو سورہ انعام کی اس آیت میں مذکورہ مقید خون پر محمول کیا گیا ہے، "أَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا"[۳] (یا بہتا ہوا خون)۔

معمولی خون میں اختلاف ہے، اسی طرح "معمولی" کی تعریف میں بھی اختلاف ہے[۴]، اس کی تفصیل کتب فقہ میں ہے۔ دیکھئے: اصطلاح "اطعمۃ"، "وضو" اور "نجاسۃ"۔

بحث کے مقامات:

۵-بہت سے امور خون سے وابستہ ہیں، جن پر فقہاء نے اپنی اپنی جگہ پر بحث کی ہے:

چنانچہ خون نکلنے سے وضو ٹوٹنے کے مسئلہ پر نواقض وضو پر کلام کے ضمن میں ذکر کیا ہے[۵] اور خون کا نجس ہونا، جس کا نمازی کے بدن

---

(۱) متن اللغۃ، لسان العرب المحیط مادہ: "دمی"۔

(۲) الاختیار ۱/۳۰، ۱۴۳، ۱۵۸، اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ ر ۴۴، ۱۳۷، روضۃ الطالبین ۱/۱۳۴، ۱۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/۱۹۶ اور اس کے بعد کے صفحات، ۱/۲۱۸۔

(۳) لسان العرب المحیط، المغرب للمطرزی مادہ: "صدد"، تفسیر القرطبی ۹/۳۵۱ طبع دار الکتب المصریہ، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۶۔

---

(۱) سورۂ ابراہیم ر ۱۶۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۶، لسان العرب المحیط مادہ: "قیح"۔

(۳) سورۂ انعام ر ۱۴۵۔

(۴) احکام القرآن لابن العربی ۱/۷۹۔

(۵) الاختیار ۱/۱۰۔

کپڑے اور جگہ سے دور کرنا واجب ہے، باب نجاسات میں نجاسات کے ازالہ پر کلام کے ضمن میں [۱]، اور باب الصلاۃ میں نماز کی شرائط صحت کے تذکرہ میں اس کا ذکر کیا ہے [۲]، خون کے حیض یا نفاس یا استحاضہ ماننے پر تفصیلی کلام، ابواب حیض، استحاضہ اور نفاس میں ہے [۳] خون کے مفسد صوم ہونے پر بحث، روزہ توڑنے والی چیزوں کے بیان میں ہے [۴]، دیکھئے الموسوعۃ الفقہیہ کی یہ اصطلاحات ''حدث''، ''نجاست''، ''طہارت''، ''حیض''، ''استحاضہ''، ''نفاس'' اور ''حجامت''۔

دم بمعنی ''ہدی'' پر بحث (جو ممنوعات احرام کے ارتکاب پر مرتب ہوتا ہے) حج میں ممنوعات احرام کے ضمن میں ہے، اور ''تمتع''، ''قران'' اور ''احصار'' میں وجوب ہدی کے ضمن میں ہے [۵]، دیکھئے: اصطلاح ''احرام''، ''احصار''، ''ہدی'' اور ''قران''۔

اس کو کھانا حرام ہے یا حلال، اس پر بحث ''اطعمۃ'' میں ہے [۶]، اسی طرح فقہاء نے اس کا ذکر ذکاۃ [۷]، عقیقہ [۸] قصاص [۹] وغیرہ میں کیا ہے۔

(۱) الاختیار ۱/ ۳۱، ۳۲، القوانین الفقہیہ / ۳۹، ۴۰، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات، ۱/ ۲۷، نیل المآرب ۱/ ۱۰۱، ۱۰۲۔
(۲) روضۃ الطالبین ۱/ ۲۸۰، ۲۸۱، المغنی ۲/ ۸۷۔
(۳) الاختیار ۱/ ۲۶، ۲۷، القوانین الفقہیہ / ۴۴، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/ ۱۹۶ اور اس کے بعد کے صفحات، نیل المآرب ۱/ ۱۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۴) نیل المآرب ۱/ ۲۷۷۔
(۵) الاختیار ۱/ ۱۴۳، ۱۵۸ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ / ۱۳۷، نیل المآرب ۱/ ۲۹۱، ۲۹۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۶) البدائع ۵/ ۶۱، ابن عابدین ۵/ ۲۷۷، الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح: ''اطعمۃ'' ۵/ ۷۵، ۷۷۔
(۷) شرح المنہاج القویم / ۱۴۶ طبع مصطفی الحلبی، نیل المآرب / ص ۴۰۷۔
(۸) المنہاج القویم / ۱۴۹، نیل المآرب / ۳۱۷۔
(۹) التاج والإکلیل علی مواہب الجلیل ۶/ ۲۳۰، الشرح الصغیر ۴/ ۳۳۵۔

دنانیر

تعریف:

۱- دنانیر: ''دینار'' کی جمع ہے، یہ لفظ فارسی سے عربی میں آیا ہے، **دینار:** ایک مثقال کے بقدر ڈھلے ہوئے سونے کے ٹکڑے (سکے) کا نام ہے، فقہاء کے عرف میں دینار و مثقال ہم معنی ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں: سونے کا نصاب بیس مثقال ہے، ابن عابدین نے ''فتح القدیر'' کے حوالہ سے لکھا ہے: مثقال: نام ہے اس مقدار کا جس کے ذریعہ وزن کی تحدید ہوتی ہے، اور دینار، نام ہے اس چیز کا جس کے وزن کی تحدید مثقال کے ذریعہ کی گئی ہے، لیکن اس میں قید ہے کہ وہ چیز سونا ہو [۱]۔

دینار دراصل عجمیوں کے ڈھالے ہوئے تھے، اور بلاذری، ابن خلدون اور ماوردی کے لکھنے کے مطابق اس کا وزن بیس قیراط تھا [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- دراہم:

۲- دراہم: ''درھم'' کی جمع ہے، یہ لفظ فارسی سے عربی میں آیا ہے، جو چاندی کا ڈھلا ہوا ایک طرح کا سکہ ہے، دیکھئے: اصطلاح ''دراہم''۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، ابن عابدین ۲/ ۲۸، ۲۹، نیل المآرب ۱/ ۲۵۰، المجموع ۵/ ۲۷۶، ۲۷۷۔
(۲) فتوح البلدان / ۴۵۱، مقدمہ ابن خلدون / ۱۸۳، الاحکام السلطانیہ للماوردی / ۱۵۳۔

ب-نقد:

۳-نقد: ڈھلے ہوئے دراہم، دنانیر اور فلوس پیسے کو کہتے ہیں یہ دینار سے عام ہے۔

ج-فلوس:

۴-فلوس: سونے چاندی کے علاوہ معدنیات کے ڈھلے ہوئے سکے۔

د-سکہ:

۵- سکہ: نقدی ڈھالنے کا سانچہ۔

عربوں میں دینار کا رواج اور اس کے تئیں اسلامی موقف:

۶-بلاذری نے عبداللہ بن ثعلبہ بن صعیر کی روایت میں لکھا ہے کہ ہرقل کے دنانیر دورِ جاہلیت میں اہل مکہ کے یہاں آتے تھے، ان کے یہاں ان کا لین دین محض "تبر" (سونے کے ڈلے) کی صورت میں تھا، ان کے یہاں مثقال کا وزن معروف تھا، یعنی بائیس قیراط سے ایک کسر (حصہ) کم، اور رسول اللہ ﷺ نے اہل مکہ کو اس وزن پر قائم رکھا[1]، حضرت ابوبکر، عمر، عثمان، علی اور معاویہ رضی اللہ عنہم نے بھی اس کو برقرار رکھا[2]۔

نووی نے بحوالہ ابوسلیمان خطابی لکھا ہے کہ عبدالملک بن مروان نے دینار ڈھالنا چاہا تو دور جاہلیت کے اوزان معلوم کئے، تو سب نے بالاجماع یہی بتایا کہ مثقال بائیس قیراط شامی میں ایک دانہ کم ہے، چنانچہ اس نے اسی کے مطابق ڈھال دیا[1]۔

(۱) خبر: "إقرار الرسول ﷺ علی وزن المثقال" کی روایت بلاذری نے فتوح البلدان (ص ۵۲۴ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ) میں کی ہے، اس کی اسناد میں محمد بن عمر اسلمی واقدی ہے جو متروک ہے، جیسا کہ المیزان للذہبی (۳/ ۶۶۳ طبع الحلبی) میں اس کے حالات زندگی میں ہے۔

(۲) فتوح البلدان للبلاذری / ۵۲۴۔

دینار شرعی:

۷-عبدالملک بن مروان کا ڈھالا ہوا دینار ہی شرعی دینار ہے، کیونکہ یہ مکہ کے ان اوزان کے مطابق ہے جن کو رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام نے برقرار رکھا تھا، اس کا وزن جیسا کہ روایات بتاتی ہیں بائیس قیراط شامی میں ایک دانہ کم ہے، اور یہی اوسط درجہ کے جو کے بہتر (۷۲) دانوں کے وزن کے برابر ہے، جب کہ جو کے دانوں کا چھلکا نہ نکالا گیا ہو، البتہ دونوں طرف سے بڑھا ہوا حصہ کاٹ دیا گیا ہو[2]۔

ابن خلدون نے کہا: صدرِ اسلام، عہد صحابہ وتابعین سے اجماع رہا ہے کہ شرعی درہم وہ ہے جس کے دس عدد کا وزن سات مثقال سونے کے برابر ہو، بنا بریں ایک درہم دینار کے دس حصوں میں سات حصوں کے برابر ہوا، اور سونے کے مثقال کا وزن جو کے بہتر (۷۲) دانوں کے برابر ہے[3]۔

یہ جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا قول ہے۔

اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے کہ ان کے نزدیک مثقال کا وزن سو جَو ہے، بظاہر اس اختلاف کی وجہ قیراط کی تعیین وتحدید میں اختلاف ہے، چنانچہ ابن عابدین نے لکھا ہے کہ مثقال کا وزن بیس قیراط ہے، اور ایک قیراط پانچ جو کا ہوتا ہے، لہذا ایک مثقال سو جو کا ہو گیا۔

اس کی تائید مالکیہ کی اس عبارت سے ہوتی ہے کہ مثقال چوبیس قیراط کا ہے، اور قیراط اوسط درجہ کے جو کے تین دانوں کے برابر ہے،

(۱) مقریزی کا رسالہ "النقود القدیمہ والاسلامیہ بحاشیۃ الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ۱۷۵، ۱۷۷، المجموع للنووی ۵/ ۴۷۵۔

(۲) فتوح البلدان / ۴۵۳۔

(۳) مقدمہ ابن خلدون / ۱۸۴۔

لہذا ایک مثقال کا وزن بہتر دانے ہوگیا۔

ابن عابدین نے کہا کہ شافعیہ وحنابلہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ مثقال: معتدل درجہ کے بہتر جو کے برابر ہے، جس کا چھلکا نہ نکالا گیا ہو، اوراس کے دونوں کناروں سے باریک لمبا حصہ کاٹ دیا گیا ہواور اس میں دور جاہلیت یا اسلام کسی میں تبدیلی نہیں آئی۔

پھر کہا: قیراط کی تحدید میں بہت سے اقوال مذکور ہیں (۱)۔

عصر حاضر میں دینار شرعی کی تحدید:

۸ - بتایا جا چکا ہے کہ شرعی دینار عبدالملک بن مروان کا ڈھالا ہوا دینار ہے، اس لئے کہ وہ دور جاہلیت میں عربوں کے اوزان کے برابر ہے، اورانہی اوزان کو رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام نے برقرار رکھا اور سلف صالح نے عبدالملک کے دینار کو دیکھا تو اس کو برقرار رکھا، اس پر نکیر نہیں کی، اوراس کے ذریعہ لین دین کیا۔

البتہ بعد میں سکّوں میں اختلاف پیدا ہوگیا، ابن خلدون کہتے ہیں: مختلف ملکوں میں سکہ والوں نے درہم و دینار کی شرعی مقدار کے خلاف اختیار کیا اور تمام اطراف وآفاق میں سکے مختلف ہوگئے (۲)۔

لہذا شرعی دینار کی مقدار کی تعیین کی واحد صورت یہ ہے کہ عبدالملک بن مروان کے دور میں ڈھلے ہوئے سکے کو معلوم کیا جائے۔

بعض محققین نے مغربی ممالک کے عجائب خانوں میں محفوظ دیناروں کے ذریعہ سے اس کا پتہ لگالیا ہے جس سے یہ ثابت ہوگیا کہ عبدالملک بن مروان کا دینار ۲۵ء۴ گرام سونے کا تھا (یعنی چار گرام اورایک گرام کے سو حصوں میں پچیس حصے) (۱)، اس طرح یہی وزن شرعی حقوق (مثلاً زکاۃ اور دیات وغیرہ) کی تعیین میں بنیاد ہے۔

(۱) ابن عابدین ۲۸/۲، ۳۰، الفواکہ الدوانی ۳۸۲/۱، الشرح الصغیر ۲۱۷/۱ طبع الحلبی، المجموع للنووی ۴۶۴/۵، ۴۷۵، ۴۷۶، مغنی المحتاج ۳۸۹/۱، شرح منتہی الإرادات ۴۰۲/۱۔

(۲) مقدمہ ابن خلدون ۱۸۴۔

بعض شرعی حقوق کی دینار کے ذریعہ تعیین:

اسلام نے بعض شرعی حقوق میں دینار کے ذریعہ معین مقداروں کی تحدید کی ہے مثلاً:

الف-زکاۃ:

۹ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سونے کا نصاب جس میں زکاۃ واجب ہے بیس دینار ہے، لہذا بیس دینار ہوجائیں تو اس میں رُبع عشر (چالیسواں حصہ) واجب ہے، اس لئے کہ حضرت عمر و عائشہ رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہر بیس یا اس سے زیادہ دینار میں سے آدھا دینار لیتے تھے، اور چالیس دینار سے ایک دینار لیتے تھے (۲)، سعید اور اثرم نے حضرت علی سے روایت کیا ہے کہ ہر چالیس دینار میں ایک دینار اور ہر بیس دینار میں آدھا دینار ہے۔

اسی کے ساتھ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ کیا یہ ضروری ہے کہ ان بیس دیناروں کی قیمت دوسو درہم ہو یا یہ کہ درہم کے ساتھ اس کی قیمت کا لحاظ کئے بغیر زکاۃ واجب ہے (۳)، اس طرح کی چیزوں کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''زکاۃ''۔

(۱) الخراج والنظم المالیہ ڈاکٹر محمد ضیاء ریس ۳۵۲، فقہ الزکاۃ ۲۵۳/۱۔

(۲) حدیث عمر وعائشہ: "أن النبي ﷺ كان يأخذ من كل عشرين دينار ......" کی روایت ابن ماجہ (۵۷۱/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے بوصیری نے اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے، البتہ اس کے شواہد ہیں جن سے اس کو تقویت ملتی ہے، ان کو ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۱۷۵/۲، ۱۷۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں نقل کیا ہے۔

(۳) المغنی ۶/۳۔

ب-دیت:

۱۰-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر دیت (خون بہا) سونے سے ادا کرنا ہوتو اس کی مقدار ایک ہزار مثقال ہے، اس کی دلیل عمرو بن حزم سے مروی مکتوب میں ہے: "أن رسول الله ﷺ كتب إلى أهل اليمن: وأن في النفس المؤمنة مائة من الإبل وعلى أهل الذمة ألف دينار"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے اہل یمن کو لکھا کہ مسلمان کی جان میں ایک سو اونٹ اور اہل ذمہ پر ایک ہزار دینار واجب ہیں)۔

یہ آزاد مسلمان مرد کا حکم ہے[۲]۔ تفصیل اصطلاح "دیات" میں دیکھیں۔

ج-سرقہ:

۱۱-جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ نصاب (جس کے سبب چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا)، سونے کے لحاظ سے چوتھائی دینار یا چوتھائی دینار کی قیمت والی کوئی چیز ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا"[۳] (چور کا ہاتھ چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ پر ہی کاٹا جائے گا)، اور اس پر صحابہ کا اجماع ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک چوری کا نصاب ایک دینار یا دس درہم ہیں[۱]، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لا تقطع اليد إلا في دينار أو في عشرة دراهم"[۲] (ایک دینار یا دس درہم میں ہی ہاتھ کاٹا جائے گا)۔

موضوع میں بہت تفصیل ہے، جس کو اصطلاح "سرقہ" میں دیکھا جائے۔

دنانیر سے متعلقہ احکام:

۱۲-دیناروں کو توڑنے، کاٹنے اور ان کا زیور بنانے کے حکم کے لحاظ سے دیناروں کے ساتھ بعض شرعی احکام متعلق ہیں، اسی طرح قرآنی آیات کندہ دنانیر کو بے وضو کے ہاتھ لگانا یا ایسے دنانیر کو بیت الخلاء میں ساتھ لے جانے کا حکم ہے، یہ سارے احکام اصطلاح (دراہم) میں مذکور ہیں، اور یہی احکام دنانیر سے بھی متعلق ہیں، لہذا ان کو اصطلاح "دراہم" (فقرہ نمبر ۷، ۹، ۱۰) میں دیکھا جائے۔

رہا دنانیر کو اجارہ پر دینے یا رہن رکھنے یا وقف کرنے وغیرہ کے احکام اور ان سے متعلقہ امور، تو ان کو اپنی اپنی اصطلاحات وابواب میں دیکھا جائے۔

---

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ كتب إلى أهل ......" کی روایت نسائی (۸/ ۵۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، پھر اس کو اس میں ایک راوی کے ضعیف ہونے کے سبب، ضعیف قرار دیا، یہ حضرت عمر کے فعل ہونے کی حیثیت سے بھی وارد ہے، جس کی روایت ابوداؤد (۴/ ۶۷۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۲) المغنی ۷/ ۷۵۹، ۷۶۰۔

(۳) حدیث: "لاتقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۹۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۱۲ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۷۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۰، المہذب ۲/ ۲۷۸، المغنی ۸/ ۲۴۲۔

(۲) حدیث: "لاتقطع اليد إلا في دينار أو في عشرة دراهم" یہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ پر موقوف روایت کی حیثیت سے وارد ہے، مرفوع روایت حضور ﷺ کا قول نہیں: مصنف عبدالرزاق (۱۰/ ۲۳۳ طبع المجلس العلمی) ترمذی نے جامع ترمذی (۴/ ۵۱ طبع الحلبی) میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے، اور اس پر سند میں انقطاع کا حکم لگایا ہے۔

دہری

تعریف:

۱- دھری لغت میں: ''دہر'' سے منسوب ہے، دھر کا اطلاق: اَبد (ہمیشگی) اور زمانہ پر ہوتا ہے، جو آدمی دہر کی قدامت کا قائل ہو اور آخرت پر ایمان نہ رکھتا ہو اس کو '' دھری'' کہتے ہیں، یہ دال پر فتحہ کے ساتھ ہے جو قیاس کے مطابق ہے۔

البتہ اگر سن رسیدہ شخص کو دہر سے منسوب کریں تو اس کو ''دُھری'' کہیں گے، دال کے ضمہ کے ساتھ جو خلاف قیاس ہے[(۱)]۔

دہریین اصطلاح میں: کفار کا ایک فرقہ جو دہر کی قدامت کا قائل ہے اور حوادث کو اسی سے منسوب کرتا ہے، وہ صانع مختار سبحانہ کے وجود کا منکر ہے[(۲)]، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں اپنے اس فرمان باری میں خبر دی ہے: ''ما هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا، نَمُوْتُ وَ نَحْيَا، وَمَايُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ''[(۳)] (کہ بجز ہماری اس دنیوی حیات کے اور کوئی حیات نہیں، ہم (بس ایک ہی بار) مرتے اور (بس ایک ہی بار) زندگی پاتے اور ہم کو صرف زمانہ ہی ہلاک کرتا ہے)۔

امام رازی اس آیت کی تفسیر میں کہتے ہیں: ان کا دعوی ہے کہ

(۱) المصباح المنیر ،لسان العرب مادہ: ''دہر''۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۴۸۰، ابن عابدین ۳/ ۲۹۶۔

(۳) سورۂ جاثیہ/ ۲۴۔

موت وحیات کا سبب طبیعتوں کی تاثیرات ہیں، اور اس سلسلہ میں فاعل مختار کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں[(۱)]۔

ان کی یہ رائے آخرت کا انکار، بعث کی تکذیب اور جزاء کو باطل کرنا ہے، جیسا کہ قرطبی کہتے ہیں[(۲)]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- زندیق:

۲- اکثر فقہاء نے زندیق کی تعریف یہ کی ہے: جو کفر چھپائے اور اسلام کا اظہار کرے، اس مفہوم کے لحاظ سے یہ لفظ منافق کے قریب ہے، ایک قول یہ ہے کہ زندیق وہ شخص ہے جس کا کوئی دین نہ ہو، یعنی وہ کسی دین پر قائم نہ رہے[(۳)]۔

ب- ملحد:

۳- جو اسلام کے دعوے یا ضروریات دین میں تاویل کے ساتھ دین پر طعن وتشنیع کرے تا کہ اپنے خواہشات کی تکمیل کر سکے۔ ابن عابدین نے ملحد کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ ایسا شخص ہے جو درست شریعت سے ہٹ کر کفر کی کسی سمت میں چلا جائے[(۴)]۔

ج- منافق:

۴- منافق: جو در پردہ کفر کا اعتقاد رکھے، اور زبان سے اسلام کا اظہار کرے۔ یا جو مسلمانوں کے سامنے اسلام کا اظہار کرے، اور دل

(۱) تفسیر فخر الرازی ۲۷/ ۲۷۰۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۶/ ۱۷۲۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۹۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۶، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۹۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۲۶۔

(۴) المصباح المنیر مادہ: ''لحد''، ابن عابدین ۳/ ۲۹۶۔

میں اسلام کے خلاف ہو، نفاق کی جگہ دل ہے [1]۔

د- مرتد:

۵- مرتد: دین اسلام سے پھر جانے والا، خواہ ایمان کے بعد زبان پر کلمہ کفر لے آئے، یا ایمان کے بعد کفر کا عمل کرے، لہذا ارتداد اسلام کے بعد کفر کا نام ہے [2]۔

یہ سب کے سب کفر میں دہری کے ساتھ شریک ہیں۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۶- دہری اگر اصلی کافر ہو یعنی پہلے اس نے اسلام قبول نہ کیا ہو، اور وہ دارالحرب میں رہتا ہو، تو حربی ہے، اس کا حکم اصطلاح ''اہل حرب'' میں دیکھا جائے۔ یا دارالاسلام میں عارضی امان لے کر رہے تو یہ مستأمن ہے، اس کا حکم اصطلاحات: ''امان'' اور ''مستأمن'' میں ہے، یا دارالاسلام میں ابدی ودائمی امان کے ساتھ رہتا ہو، یعنی عقد ذمہ کے ساتھ تو وہ ذمی ہے، اس کا حکم اصطلاح ''اہل ذمہ'' میں ہے۔

اگر وہ پہلے مسلمان تھا، پھر زمانہ کی قدامت کا قائل اور حوادث کو صانع مختار سبحانہ وتعالیٰ سے منسوب کرنے کا منکر ہو کر کافر ہو گیا تو وہ مرتد ہے، اس کا حکم اصطلاح ''ردت'' میں ہے۔

(۱) التعریفات للجرجانی، المصباح المنیر مادہ: ''نفق''، الفروق فی اللغۃ ص ۲۲۳۔

(۲) ابن عابدین ۳؍ ۲۸۳، جواہر الإکلیل ۲؍ ۲۷۷، حاشیۃ القلیوبی ۴؍ ۱۷۴، المغنی لابن قدامہ ۸؍ ۱۲۳۔

دہن

تعریف:

۱- دهن (ضمہ کے ساتھ): تیل وغیرہ جس کو ملا جاتا ہے، اس کی جمع ''دهان'' (بالکسر) ہے، اس لفظ کا فقہی استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں [1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- سمن:

۲- سمن: جو جانور سے نکلے (گھی) [2]، اور دہن سمن سے عام ہے۔

ب- شحم:

۳- شحم: جانور کا وہ حصہ جو آگ سے پگھل جائے (چربی) [3]، ان دونوں میں عموم وخصوص مطلق ہے، لہذا ہر ''شحم''، ''دہن'' ہے، لیکن ہر ''دہن''، ''شحم'' نہیں۔

دہن سے متعلقہ احکام:

نجس ہو جانے والے دہن کو پاک کرنا:

۴- جمہور فقہاء (مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں اصح قول اور حنابلہ میں

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''دہن''۔

(۲) الکلیات لابی البقاء الکفوی ۳؍ ۴۱۔

(۳) مطالب اولی النہی ۶؍ ۳۹۷۔

''قاضی'' اور ابن عقیل کا قول اور حنفیہ میں محمد بن حسن) کی رائے ہے کہ سیال چکنائی اگر نجس ہوجائے تو پاک ہونے کے قابل نہیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ گھی میں چوہا گر کر مر گیا تو آپ نے فرمایا: "إن كان جامدا(۱) فألقوها وما حولها، وإن كان مائعا فلا تقربوه" (اگر جامد ہو تو اس کو اور اس کے آس پاس کا گھی پھینک دو، اور اگر پگھلا ہوا ہو تو اس کے قریب نہ جاؤ) خطابی کی ایک روایت میں ہے: "فأريقوه"(۲) (تو اس کو بہا ڈالو) لہذا اگر شرعاً اس کو پاک کرنا ممکن ہوتا تو حضور یہ نہ فرماتے، کیونکہ اس میں مال کو ضائع کرنا ہے، بلکہ حضور ﷺ ان کو اس کا طریقہ بتادیتے، نیز یہ شیرہ اور سرکہ وغیرہ سیال چیزوں پر قیاس ہے کہ اگر یہ نجس ہوجائیں تو بلا اختلاف ان کے پاک کرنے کی کوئی سبیل نہیں(۳)۔

(۱) جامد: ایسی چیز کہ اگر اس میں سے ایک حصہ اٹھایا جائے تو اس کی خالی جگہ کو آس پاس کا حصہ پُر نہ کردے، اور مائع جو اس کے برخلاف ہو (نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۴۶)۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: جامد جس کے سارے حصہ میں نجاست سرایت نہیں کرتی ہے اس کی تعریف یہ ہے کہ ایسی جمی ہوئی چیز ہے جسکے اندر ایسی قوت ہو جو نجاست کو جہاں گری ہے، وہاں سے دوسری جگہ منتقل ہونے کو روک دے (المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۸)۔

(۲) حدیث: "إن كان جامدا فألقوها......" کی روایت ابن حبان نے (الاحسان ۲/ ۳۳۵ طبع دار الکتب العلمیہ) میں حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور اس کی اصل صحیح بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۶۸ طبع السّلفیہ) میں ہے، اور خطابی کی ایک روایت میں ہے، ''تو اس کو بہا ڈالو''، اس ٹکڑے کی خطابی نے سند ذکر نہیں کی، بلکہ صرف یہ کہا: بعض احادیث میں مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: "فأريقوه" دیکھئے معالم السنن للخطابی (۴/ ۲۵۸ طبع حلب) اسی طرح ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۳/ ۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہا: خطابی نے اس کی سند ذکر نہیں کی۔

(۳) المجموع ۲/ ۵۹۹ شائع کردہ السّلفیہ، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۴۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰، کشاف القناع ۱/ ۱۸۸، المغنی ۱/ ۳۷، ابن عابدین ۱/ ۲۲۲۔

شافعیہ ایک قول میں، حنفیہ میں ابو یوسف اور حنابلہ میں ابو الخطاب کی رائے ہے کہ نجس ہونے والی چکنائی دھونے سے پاک ہوجائے گی، اس کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ چکنائی کو ایک برتن میں رکھ کر اس پر خوب پانی گرایا جائے، اور کسی لکڑی وغیرہ سے اس کو ہلایا جائے، یہاں تک کہ غالب گمان ہوجائے کہ پانی چکنائی کے تمام اجزاء کے ساتھ مل گیا ہے۔ پھر اس کو چھوڑ دیا جائے یہاں تک کہ چکنائی اوپر آجائے، تو اس کو نکال لیا جائے، یا برتن کے نچلے حصہ میں سوراخ کردیا جائے جس سے پانی نکل جائے پھر چکنائی پاک ہوجائے گی(۱)۔

یاد رہے کہ حنفیہ کے نزدیک چکنائی کو پاک کرنے کے لئے تین بار کرنا شرط ہے، جیسا کہ ''الفتاوی الہندیہ'' میں ''الزاہدی'' کے حوالہ سے آیا ہے(۲)۔

''الفتاوی الخیریہ'' میں ہے: ''الخلاصہ'' کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ تین بار کرنا شرط نہیں، اور یہ اس امر پر مبنی ہے کہ تین بار کی جگہ غلبۂ ظن کافی ہے۔

نیز صاحب ''الفتاوی الخیریہ'' کی رائے ہے کہ چکنائی کو پاک کرنے کے لئے اس کو جوش دینے کی شرط جو بعض کتابوں میں مذکور ہے محض نقل کرنے والے کی طرف سے اضافہ ہے، یا اس صورت پر محمول ہے کہ نجس ہونے کے بعد ''چکنائی'' جم گئی ہو(۳)۔

محرم کا تیل کو استعمال کرنا:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ احرام والے کے لئے خوش بودار تیل

(۱) المجموع ۲/ ۵۹۹، کشاف القناع ۱/ ۱۸۸، المغنی ۱/ ۳۷، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۲۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۲۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۲۲، ۲۲۳۔

لگانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ خوشبو کے لئے لگایا جاتا ہے اور اس کی مہک مقصود ہوتی ہے، لہذا یہ خوشبو ہوگی جیسے عرق گلاب [1]، اور اگر اس میں خوشبو نہ ہو تو احرام والے کے لئے اس کے استعمال کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے، حنفیہ و مالکیہ کی رائے کے مطابق محرم کے لئے بلا کسی مرض کے سر، داڑھی اور بدن کے کسی حصہ میں تیل لگانا ممنوع ہے، اور اگر کوئی مرض ہو تو جائز ہے [2]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ خوشبودار ''تیل'' جیسے زیت (روغن زیتون)، شیرج (تلوں کا تیل) گھی اور مکھن محرم کے لئے اپنے بدن میں استعمال کرنا حرام نہیں، البتہ سر اور داڑھی کے بال میں استعمال کرنا حرام ہے [3]، ان کا استدلال اس روایت سے ہے: **''أن النبي ﷺ ادهن بزيت غير مقتت (أي غير مطيب) وهو محرم''** [4] (نبی کریم ﷺ نے تیل لگایا جو خوشبودار نہ تھا حالانکہ آپ احرام میں تھے)۔

حنابلہ کی رائے جو ان کے یہاں معتمد ہے، یہ ہے کہ سارے بدن میں غیر خوشبودار تیل لگانا جائز ہے [5]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: (الموسوعۃ الفقہیہ) اصطلاح ''احرام'' (فقرہ نمبر ۳۷، ج ۲ ص ۲۴۹)۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۹۰ طبع الجمالیہ، مراقی الفلاح ص ۴۰۳، المبسوط ۴/ ۱۲۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۶۱ شائع کردہ دار الفکر، المجموع ۷/ ۲۷۹، المغنی ۳/ ۳۲۲، الافصاح لابن ہبیرہ ۱/ ۱۸۷۔

(۲) البنایہ ۳/ ۸۲۴، بدائع الصنائع ۲/ ۱۹۰، ابن عابدین ۲/ ۲۰۲، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۴۰، المبسوط للسرخسی ۴/ ۱۲۲، ۱۲۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۶۰، ۶۱، الشرح الصغیر ۲/ ۸۵، الموسوعۃ الفقہیہ ۲/ ۱۵۹۔

(۳) المجموع ۷/ ۲۷۹، ۲۸۲۔

(۴) حدیث: ''أن النبي ﷺ ادهن بزيت غير مقتت'' کی روایت ترمذی (۳/ ۲۸۵ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، نووی نے المجموع (۷/ ۲۸۲ طبع المنیریہ) میں اس کو ضعیف کہا ہے۔

(۵) مطالب اولی النہی ۲/ ۳۳۲، ۳۳۳۔

نجس ہونے والی چکنائی کی فروخت:

٦ - جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے مشہور و اصح مذہب میں یہ ہے کہ نجس ہونے والی چکنائی کو فروخت کرنا درست نہیں، اس لئے کہ اس کو کھانا بلا اختلاف حرام ہے، چنانچہ حضور ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ گھی میں چوہا گر کر مر گیا تو آپ نے فرمایا: **''إن كان مائعا فلا تقربوه''** [1] (اگر سیال ہو تو اس کے قریب نہ جاؤ) اور جب حرام ہے تو اس کو فروخت کرنا بھی ناجائز ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **''إن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه''** [2] (اللہ تعالی جب کسی قوم پر کسی چیز کے کھانے کو حرام کرتے ہیں تو ان لوگوں پر اس کی قیمت بھی حرام کرتے ہیں)، نیز اس لئے کہ وہ نجس ہے، لہذا مردار کی چربی پر قیاس کرتے ہوئے اس کی بیع ناجائز ہوگی [3]۔

حنفیہ، مالکیہ کی رائے (مشہور کے بالمقابل قول میں) اور شافعیہ کی رائے (ایک قول میں) یہ ہے کہ نجس ہوجانے والی چکنائی کی فروخت صحیح ہے، اس لئے کہ اس میں نجاست کے گرنے سے اس کو نجس قرار دینا، اس سے مالک کی ملکیت کو ساقط نہیں کرتا، اور اس کے سارے فوائد ختم نہیں ہو گئے، اس کی رضامندی کے بغیر اس کو تلف کرنا جائز نہیں، لہذا اس کے لئے جائز ہے کہ اس کو کسی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کردے جو اس کو ایسی چیز میں صرف کرے، جہاں خود مالک کے لئے اس کو صرف کرنا جائز تھا [4]۔

(۱) حدیث: ''إن كان مائعا فلا تقربوه'' کی تخریج ف/ ۴ کے تحت آچکی ہے۔

(۲) حدیث: ''إن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه'' کی روایت ابوداؤد (۴/ ۷۵۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) المجموع ۹/ ۲۳۸، الشرح الکبیر بذیل المغنی ۴/ ۱۴، ۱۵، کشاف القناع ۳/ ۱۵۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۰ شائع کردہ دار الفکر۔

(۴) الدسوقی ۳/ ۱۰، تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۳۵، ۲۳۶، ابن عابدین ۴/ ۱۱۴۔

امام احمد سے مروی ہے کہ نجس ہونے والی چکنائی کو کسی ایسے کافر کے ہاتھ بیع جائز ہے، جو اس کی نجاست کو جانتا ہو، اس لئے کہ حضرت ابوموسیٰؓ سے مروی ہے: اس کو ستو میں ملا دو اور ستو کو فروخت کردو، لیکن کسی مسلمان کے ہاتھ فروخت نہ کرنا اور اس کو صورت حال بتادو[۱]۔

دسوقی نے نجس ہونے والی چکنائی کی فروخت کے جواز وعدم جواز کے بارے میں مذہب مالکی میں اختلاف نقل کرنے کے بعد کہا: یہ تیل کا حکم ان لوگوں کے مذہب کے مطابق ہے، جو تیل دھونے کو ناجائز کہتے ہیں، لیکن جو لوگ تیل دھونے کو جائز کہتے ہیں، (اور یہی امام مالک سے مروی ہے) ان کے مطابق اس کی فروخت کی صورت وہی ہے جو نجس ہونے والے کپڑے کی صورت ہے[۲]۔

رہی ودک (مردار کی چربی) تو اس کو فروخت کرنا بالاتفاق ناجائز ہے، اسی طرح اس سے فائدہ اٹھانا بھی[۳]، اس لئے کہ بخاری کی حدیث میں ہے: "**إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، فقيل: يا رسول الله أرأيت شحوم الميتة فإنه يطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس، قال: لاهو حرام**"[۴] (بے شک اللہ تعالی اور اس کے رسول نے شراب، مردار، سور اور بتوں کا بیچنا حرام کیا ہے، عرض کیا گیا: اے اللہ کے رسول! مردار کی چربی تو کشتیوں پر ملتے ہیں، کھالوں پر لگاتے ہیں، لوگ اس سے روشنی کرتے ہیں، آپ نے فرمایا: نہیں، وہ حرام ہے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح "بیع منہی عنہ"

(فقرہ نمبر ۱۱، ج ۹ ص ۱۷۲)۔

ناپاک ہونے والی چکنائی سے چراغ جلانا:

۷- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ناپاک ہونے والی چکنائی سے مسجد کے علاوہ میں چراغ جلانا جائز ہے، اس لئے کہ حضور علیہ السلام سے دریافت کیا گیا کہ گھی میں چوہا گرگیا، تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**إن كان جامدا فألقوها وما حولها، وإن كان مائعا فاستصبحوا به، أو فانتفعوا به**"[۱] (اگر گھی جامد ہو تو چوہا اور اس کے آس پاس کا گھی پھینک دو، اور اگر سیال ہو تو اس سے چراغ جلاؤ، یا فرمایا اس سے فائدہ اٹھاؤ)، نیز اس لئے کہ نجاست سے انتفاع اس طور پر جائز ہے کہ وہ نہ پھیلے، رہا مسجد میں اس سے چراغ جلانا تو ناجائز ہے، تاکہ مسجد نجس نہ ہوجائے[۲]۔

اسنوی کا میلان مسجد میں ناپاک ہونے والی چکنائی سے چراغ جلانے کے جواز کی طرف ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: ان کا اطلاق جواز کا متقاضی ہے، اور اس کا سبب دھواں کم ہونا ہے[۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "استصباح" اور "مسجد"۔

(۱) الشرح الکبیر بذیل المغنی ۴/ ۱۵ طبع المنار۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۰۔
(۳) ابن عابدین ۴/ ۱۱۴، عمدۃ القاری ۱۲/ ۵۴۔
(۴) حدیث: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "......إن كان جامدا ......" کو صاحب اسنی المطالب (۱/ ۲۷۸ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ) نے طحاوی سے منسوب کیا ہے۔ اور طحاوی کا یہ قول نقل کیا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں۔
(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۲۰، ۴/ ۱۱۴، مواہب الجلیل ۱/ ۱۱۷، اسنی المطالب ۱/ ۲۸۷، إعلام الساجد بأحکام المساجد ص ۳۶۱، کشاف القناع ۱/ ۱۸۸۔
(۳) اسنی المطالب ۱/ ۲۷۸۔

دواء

دیکھئے: ''تداوی'' اور ''تطبیب''۔

دولہ

تعریف:

۱- دولہ لغت میں: کسی چیز کا کبھی ایک کے ہاتھ میں اور کبھی دوسرے کے ہاتھ میں ہونا، یا مال اور جنگ میں باری کا معاملہ، دُولہ اور دَولہ: مال و جنگ دونوں کے لئے استعمال میں برابر ہیں، کہا گیا ہے: دولہ (ضمہ کے ساتھ) مال میں، اور '' دولہ'' (فتحہ کے ساتھ) جنگ میں استعمال ہوتا ہے۔

اداله کا معنی غلبہ ہے، کہا جاتا ہے: أديل لنا على أعدائنا: ہمیں دشمنوں پر فتح ملی۔ ابوسفیان کی حدیث میں ہے: "يدال علينا المرة ، وندال عليه الأخرى"[۱] (یعنی کبھی ہم غالب آتے ہیں، اور کبھی وہ غالب آتے ہیں) یہ "تداول" سے ماخوذ ہے، اور اسی سے یہ فرمان باری ہے: "وَ تِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ"[۲] (اور ہم ان ایام کی الٹ پھیر تو لوگوں کے درمیان کرتے ہی رہتے ہیں)، نیز فرمان باری ہے: "كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ"[۳] (تاکہ وہ (مال فئ) تمہارے تونگروں کے قبضے میں نہ آجائے) یعنی مال دولت مندوں کے آپسی الٹ پھیر میں رہے، اور فقراء کا کوئی حصہ نہ لگائیں[۴]۔

(۱) حدیث ابی سفیان کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱۰/۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۴۰۔

(۳) سورۂ حشر/ ۷۔

(۴) لسان العرب مادہ: ''دول''، الکلیات ۳۴۰/۲، المصباح المنیر۔

اصطلاح میں: اس اصطلاح کا استعمال فقہاء کے یہاں عام نہیں، البتہ سیاست شرعیہ اور احکام سلطانیہ کی بعض کتابوں میں اس کا استعمال آیا ہے[1]، ''دولہ'' کے اختیارات پر کلام کے بارے میں فقہاء کا نہج یہ ہے کہ وہ اس کو امام کی صلاحیت اور اختیارات پر کلام کے ضمن میں لاتے ہیں، اس لئے کہ وہ امام اعظم یا خلیفہ کی شخصیت اور اس سے متعلقہ اختیارات، ذمہ داریوں اور حقوق کو ''دولۃ'' کا مظہر اور نمائندہ مانتے ہیں۔

البتہ معروف یہ ہے کہ ''دولہ'' ایالات چند اداروں کے[2] مجموعہ کا نام ہے، جو معین علاقوں میں[3] حکمرانی کو بروئے کار لانے کے لئے پائی جاتی ہیں، جن کے حدود اور باشندے ہوتے ہیں لہذا حاکم یا خلیفہ یا امیر المؤمنین ان تمام اختیارات کا مالک ہوتا ہے۔

سیاست شرعیہ اور احکام سلطانیہ کے فقہاء میں سے جن لوگوں نے اس اصطلاح: ''دولہ'' کا استعمال کیا ہے، ان کے نزدیک اس سے مقصود یہی ہے[4]۔

(۱) کتاب ''بدائع السلک فی طبائع الملک''، لمحمد بن ازرق، کتاب ''تسہیل النظر وتعجیل الظفر'' للماوردی۔

(۲) ایالہ: سیاست، اسلامی نظام حکومت سے متعلق لکھی جانے والی بعض کتابوں میں اس لفظ کو اقتدار و اختیار کے معنی میں لیا گیا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: ایالۂ قضا، اور ایالۂ حسبہ وغیرہ (الغیاثی ۲۵۶)۔

(۳) اس اصطلاح کا استعمال مالکیہ کے نزدیک سلطان کے امان کی بحث کے ضمن میں آیا ہے، (الزرقانی ۸/ ۱۲۲، الدسوقی ۲/ ۱۶۵) خلیل کے قول: ''کتأمین غیرہ اقلیماً'' پر حواشی میں۔

(۴) دیکھئے: مثلاً بدائع السلک ۱/ ۱۰۸، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۳۴، ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۵۱، نیز دیکھئے: کتاب تسہیل النظر رص ۱۵۷، عصری قوانین میں ''حکومت'' کے متعلق فقہاء کے کلام کے بالمقابل وہ دستوری قانون ہے، جو حکومت کی شکل اور وہ اختیارات و ذمہ داریاں جن پر حکومت قائم ہوتی ہے اور ہر ذمہ داری کے خصائص و امتیازات اور ذمہ داریوں کا باہم تعلق اور اہل وطن کا حکومت سے تعلق ان چیزوں کی تحدید کرتا ہے۔

اس کے نتیجہ میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ دولہ (حکومت) کا قیام تین ارکان پر ہوتا ہے: دار (علاقہ زمین)، رعیت اور منعۃ[1] (قوت) (سیادت)۔

۲ - فقہاء نے دار الاسلام کے احکام پر بحث کرتے ہوئے حکومت کے ارکان پر کلام کیا ہے، اس کی وضاحت ان کے یہاں دار الاسلام کی تعریف سے ہوتی ہے۔

پہلی تعریف: ہر ایسا دار (ملک) جہاں اسلامی دعوت وہاں کے باشندوں کی طرف سے ظاہر ہو، کسی کی پناہ یا جماعت یا جزیہ دینے کی ضرورت نہ ہو، اس میں اسلامی حکم، اہل ذمہ پر اگر وہاں ذمی ہوں نافذ ہو، وہاں بدعتی اہل سنت پر غالب نہ ہوں[2]۔

دوسری تعریف: ایسی سرزمین جہاں مسلمان رہیں، گو کہ ان کے ساتھ غیر مسلم ہوں، یا وہاں اسلامی احکام کا ظہور ہو[3]۔

لہذا ''دار'': اسلامی ممالک اور مسلمانوں کے ماتحت صوبہ جات ہیں۔

رعیت: حکومت کی حدود میں رہنے والے مسلمان اور اہل ذمہ ہیں۔

سیادت: اسلامی حکم کا ظہور و نفاذ اور اولی الأمر (حکمرانوں) کی اطاعت سے روگردانی نہ کرنا، اور حاکم کے خلاف یا حکومت کے کسی عہدے کے خلاف کوئی اقدام نہ کرنا، اس لئے کہ حکومت کے کسی عہدے کے خلاف کوئی اقدام امام کے خلاف اقدام ہوتا ہے، ایسے اقدام کا مطلب یہ ہے کہ جس سے اجازت لینی ضروری ہے، اس سے اجازت لئے بغیر کوئی کام کر دیا جائے اور امام کی اجازت کے

(۱) لفظ ''منعہ'' یا مسلمانوں کے امن کے ذریعہ رعیت کے امن کی عبارت، فقہاء اس کا استعمال سیادت کی جگہ پر کرتے ہیں، اس لئے کہ اس کے ذریعہ ''دولہ'' کی حق تلفی سے حفاظت ہوتی ہے، المواق ۶/ ۲۷۷، فتح القدیر ۴/ ۴۱۴، البدائع ۷/ ۱۳۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۲۔

(۲) اصول الدین رص ۲۷، ابو منصور عبد القادر البغدادی۔

(۳) حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۲۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۸۴۔

بغیر کوئی کام کرنا تعزیر کا سبب ہے، لہذا اگر امام کی اجازت کے بغیر رعایا میں سے کسی نے کسی کافر کو امان دے دی، اور اس امان دینے میں کوئی فساد وخرابی ہو تو امام اس امان کو پس پشت ڈال سکتا ہے، امام ایسے شخص کی تعزیر کرسکتا ہے جس نے امام کی اجازت کے بغیر امن دیا، اسی طرح اگر صاحب حق نے امام کی اجازت کے بغیر اپنے طور پر حد یا قصاص نافذ کردیا، تو امام اس کی تعزیر کرسکتا ہے، اس لئے کہ اس نے امام سے پیش قدمی کی ہے۔ اس کی تفصیل اصطلاحات ''امان''، ''افتیات'' اور ''دارالاسلام'' میں دیکھیں۔

۳- اور حکومت کا قیام چند انتظامات اور عہدوں کے مجموعہ سے ہوتا ہے، اس طور پر کہ اس میں سے ہر ''عہدہ'' حکومت کی ذمہ داریوں میں سے کسی خاص ذمہ داری کو انجام دیتا ہے، اور یہ سارے عہدے مجموعی طور پر ایک عام مقصد یعنی مسلمانوں کے دینی ودنیوی مصالح کی دیکھ ریکھ کی تکمیل کرتے ہیں۔

ماوردی کہتے ہیں: امامت کا موضوع ومقصد دین کے تحفظ اور دنیاوی امور کو چلانے میں نبی کی خلافت ونیابت ہے [۱]، امام ہی وہ ذات ہے جس سے حکومت کی ساری ذمہ داریاں پوری ہوتی ہیں، اور ابن تیمیہ کہتے ہیں: لہذا حکومت کی ذمہ داریوں کا واجبی مقصد مخلوق کے دین کی اصلاح ہے کہ اگر وہ ان کے ہاتھ سے چلا گیا تو وہ زبردست خسارہ میں ہوں گے، اور ان کو حاصل دنیاوی نعمت ان کے لئے بے سود ہوگی، نیز مخلوق کے ان دنیاوی امور کی اصلاح جو دین کے قیام کے لئے ضروری ہیں [۲]۔

ابن ازرق کہتے ہیں: اس شرعی وجوب (یعنی امام کی تقرری کے وجوب) کی حقیقت کا مرجع ومآل دین کے تحفظ اور اس کے ذریعہ دنیاوی امور چلانے میں شارع کی نیابت ہے، اس نیابت کے اعتبار سے اس کو خلافت وامامت کہتے ہیں، اس لئے کہ دین ہی مخلوق کی پیدائش کا اصل مقصود ہے صرف دنیا نہیں [۱]۔

اس کے بعد ہم حکومت کے تمام عہدوں اور صوبہ جات اور ان میں سے ہر ایک سے متعلق مخصوص ذمہ داریوں کو بیان کررہے ہیں۔

اول- حاکم یا امام اعظم:

۴- امام دین کے تحفظ اور دنیاوی امور چلانے میں نبی کی خلافت کے سلسلہ میں امت کی طرف سے وکیل ہوتا ہے، وہ اس منصب کو عقد امامت کے تقاضے کے مطابق سنبھالتا ہے [۲]۔

اصل یہ ہے کہ امام خود حکومت کو چلائے، لیکن حکومت کی وسعت اور فرائض منصبی کی کثرت اور متعدد ذمہ داریوں کے سبب ایسا کرنا محال ہے، لہذا امام کے لئے جائز ہے کہ ان ذمہ داریوں کو انجام دینے کے لئے والیان، امراء، وزراء اور قضاۃ وغیرہ کو اپنا نائب بنائے، یہ لوگ اپنے اپنے مفوضہ امور کی انجام دہی میں امام کے وکیل ہوں گے، لہذا امام کا ''حکومت'' کو چلانا، عوام کا وکیل اور ان کا نائب ہونے کے درمیان اور خود اس کا اپنی طرف سے ایسے لوگوں کو نائب ووکیل بنانے کے درمیان دائر ہے جو کاروبار حکومت کو انجام دے سکیں، بشرطیکہ امام حکومت کے امور پر مرکزی نگرانی اور کلی امور کی نگہداشت ودیکھ ریکھ کرنے، نیز اپنے مقرر کردہ والیان کے حالات کی تحقیق سے گریز نہ کرے، تاکہ اپنے اپنے مناصب کے لئے ان کی صلاحیت ثابت ہوجائے [۳]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''امامت کبری'' میں ہے۔

---

(۱) الأحکام السلطانیہ ر ۵۔
(۲) السیاسۃ الشرعیہ رص ۲۲۔

(۱) بدائع السلک ار ۹۳۔
(۲) الموسوعہ ۶ر ۲۱۵۔
(۳) الغیاثی للجوینی رص ۲۹۱، ۲۹۲۔

دوم-ولی عہد:

۵-ولی عہد: جس کو امام اپنی موت کے بعد منصب امامت کے لئے مقرر کردے۔

معلوم ہے کہ امام کی زندگی میں ولی عہد کو امور مملکت میں کسی طرح کا تصرف کرنے کا اختیار نہیں، امام کی زندگی میں اس کو کوئی ولایت حاصل نہیں، اس کی امامت اور اقتدار، امام کی موت کے بعد ہی شروع ہوگا، لہذا اس کا تصرف شرط پر معلق وکالت کی طرح ہوگا، اگر ولی عہد کے اندر حالات کی کوئی تبدیلی نہ آئے، امام اس کو معزول بھی نہیں کرسکتا، اس لئے کہ اس نے ولی عہد کو مسلمانوں کے حق میں خلیفہ بنایا ہے، لہذا اس کو معزول نہیں کرسکتا، یہ کسی کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے بعد (جب تک اس کی حالت نہ بدل جائے) اہل حل وعقد کی طرف سے اس کی معزولی کے عدم جواز پر قیاس ہے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''امامت کبری'' میں ہے۔

سوم-اہل حل وعقد:

۶-اہل حل وعقد کو مستقل اقتدار کی حیثیت دینے کی وجہ یہ ہے کہ ان کو ''مملکت'' کے خاص نوعیت کے واجبات کی انجام دہی کی قدرت واختیار حاصل ہوتا ہے۔ جو یہ ہیں:

الف-امام کا انتخاب کرنا، اور اس سے بیعت کرنا۔

ب-ولی عہد کو امام مقرر کرتے وقت اس سے از سرِ نو بیعت کرنا، کیوں کہ ولی عہد میں ولی عہد مقرر کرنے کے وقت سے امام مقرر ہونے تک شرائط امامت کا اعتبار ہے، لہذا اگر ولی عہد مقرر ہوتے وقت وہ بچہ یا فاسق ہو لیکن ولی عہد مقرر کرنے والے کی موت کے

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۹۱، أسنی المطالب ۴/ ۱۱۰، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۱۔

وقت بالغ اور عادل (دین دار) ہوگیا ہو تو جب تک ''اہل اختیار'' از سر نو اس کی بیعت نہ کرلیں، اس کی خلافت صحیح نہیں۔

ج-خلیفہ کی موت کے وقت ولی عہد کے غائب ہونے کی حالت میں اس کا نائب مقرر کرنا۔

د-معزولی کے اسباب پائے جانے پر امام کو معزول کرنا۔

تفصیل اصطلاح ''اہل حل وعقد'' میں دیکھیں[1]۔

چہارم-محتسب:

۷-محتسب: جس کو امام یا نائب امام، امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے فریضہ کی انجام دہی اور رعایا کے حالات پر نظر رکھنے اور ان کے امور ومصالح کا جائزہ لینے کے لئے مقرر کرے، اور یہ اس کے حق میں فرض ہے، اور منصب وعہدے کی رو سے اس کے حق میں معین ہے۔ اس ''منصب'' کا موضوع، حقوق کا پابند کرنا اور اس کی وصولیابی میں تعاون کرنا ہے، اس منصب کا محل، ہر ایسا منکر (خلاف شرع کام) جو فی الحال موجود ہو، ٹوہ میں پڑے بغیر محتسب کے لئے ظاہر ہو، اور بلا اجتہاد اس کا منکر ہونا معلوم ہو، محتسب کو اختیار ہے کہ انکار منکر کے لئے اپنے واسطے معاونین رکھے، اس لئے کہ وہ اسی کام کے لئے مقرر کیا گیا ہے، اس کے اندر یہ صلاحیت ہونی چاہیے کہ شریعت سے متعلقہ امور میں تو نہیں بلکہ عرف سے متعلقہ امور میں اجتہاد کرے، اور اسی وجہ سے ضروری ہے کہ محتسب فقیہ، شرعی احکام کا واقف کار ہو، تاکہ اسے اوامر ونواہی کا علم ہو۔

محتسب کا کام قاضی کے کام اور والیٔ مظالم کے کام کے درمیان ایک درجہ ہے۔

چنانچہ محتسب چند امور میں قاضی کے برابر ہے مثلاً:

(۱) الموسوعہ ۵/ ۱۱۵، نیز الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۶، ۱۱، الغیاثی ص ۱۲۶۔

(۱) محتسب کو حق ہے کہ فریق کو طلب کرے اور آدمیوں کے حقوق کے بارے میں مدعا علیہ کے خلاف مدعی کے دعوے کی اپنے اختیارات کے مطابق سماعت کرے۔

(۲) وہ مدعا علیہ کو اپنے ذمہ واجب حق سے عہدہ برآ ہونے کا پابند کرسکتا ہے، لہذا اگر اقرار سے اس پر حق واجب و ثابت ہوجائے، اور وہ ادائیگی پر قادر ہو تو اس کو حق دار کے پاس پہنچانے کا پابند کرے گا، اس لئے کہ حق کی ادائیگی میں تاخیر کھلا ہوا منکر ہے، جس کو ختم کرنے کے لئے اس کی تقرری ہوئی ہے۔

چند امور میں محتسب قاضی سے الگ ہے مثلاً:

(۱) جس معروف کا حکم دے رہا ہے یا جس منکر کو روک رہا ہے، اس پر غور وفکر کرسکتا ہے، یہ جواز دعوے اور فریق کی طلب پر موقوف نہیں۔

(۲) منصب احتساب اس رعب وداب کے لئے رکھا گیا ہے جو سلطنت کی طاقت اور فوجی تائید پر قائم ہوتا ہے[۱]۔

احکام حسبہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح ''حسبہ''۔

پنجم - قضاء:

۸ - قضاء کی تعریف (یہ کی گئی ہے) کہ اجتہاد کے ملتے جلتے مسائل جن میں دنیاوی مصالح کی خاطر نزاع ہوتا ہے، ایسے مسائل میں حکم وفیصلہ کا پابند بنانا قضاء ہے، ایک اور تعریف یہ ہے کہ قضاء ظاہر میں خاص الفاظ کے ساتھ کسی ایسی چیز کو لازم کرنا ہے جس کے بارے میں اس کو گمان ہے کہ وہ فی الواقع لازم ہے۔

لہذا قضاء ایسا اقتدار واختیار ہے کہ جو اس منصب پر فائز ہوتا ہے، اس کو شرعی احکام کی پابندی کرانے، مقدمات کا فیصلہ کرنے کے بعد لوگوں کے مابین جھگڑوں کو نمٹانے پر قدرت عطا کرتا ہے۔ قاضی کا فیصلہ شرعی حکم کو ظاہر کرنے والا ہوتا ہے، ثابت کرنے والا نہیں۔

قاضی میں تین صفات ایک ساتھ ہوتی ہیں: وہ ثابت کرنے کی جہت سے شاہد ہے، امر ونہی کی جہت سے مفتی ہے، اور الزام (پابند کرانے) کی جہت سے صاحب اقتدار ہے، منصب قضا کے تحت مقدمات کا فیصلہ کرنا، حقوق کو وصول کرنا، یتیموں، پاگلوں، بیوقوفوں کے اموال کی نگرانی، بے وقوف اور دیوالیہ پر پابندی عائد کرنا، اوقاف پر نظر رکھنا، وصیتوں کو نافذ کرنا، اور بے ولی عورتوں کی شادی کرانا داخل ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''**فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له**''[۱] (اگر نزاع ہو تو سلطان اس شخص کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو) اس سلسلہ میں قاضی امام کا نائب ہے۔

قاضی کی ذمہ داری کے تحت کیا چیزیں آتی ہیں اور کیا نہیں آتیں، اس کا کوئی عمومی ضابطہ نہیں ہے، اس میں اصل زمان ومکان کے اختلاف کے ساتھ عرف وعادت ہے، بسا اوقات قاضی کی صلاحیت میں اس قدر وسعت ہوجاتی ہے کہ اس کے تحت جنگ کی سربراہی، بیت المال کے امور کی انجام دہی، معزول کرنا اور تقرری کرنا سب امور آجاتے ہیں، اور بسا اوقات اس کے اختیارات نزاعات اور جھگڑوں تک محدود رہتے ہیں۔

قضاء ان عوامی مصالح میں سے ہے جس کو صرف امام انجام دے سکتا ہے، جیسے عقد ذمہ، قاضی امور قضاء کو انجام دینے میں امام کا وکیل

---

(۱) معالم القربہ رص ۱۷، نہایۃ الرتبہ رص ۶، الأحکام السلطانیہ ۲۴۰، ۲۴۲، احیاء علوم الدین ۲ / ۳۲۴۔

(۱) حدیث: ''فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له'' کی روایت ترمذی (۳ / ۳۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

ہے، اسی وجہ سے ولایت قضاء کا ثبوت امام یا نائب امام کی طرف سے تقرری کئے بغیر نہیں ہوتا، اور یہ ایک ذمہ داری کا عقد (باقاعدہ معاملہ ہے)، اس لئے اس میں ایجاب وقبول کی شرط لگائی جاتی ہے، اوراس میں وکالت کی طرح اس چیز کا جاننا ضروری ہے جس کا معاملہ ہوتا ہے، جیسا کہ وکالہ میں، اوراس کی صحت کے لئے امام یا نائب امام کو منصب قضاء پر فائز ہونے والے کی صلاحیت کا علم ہونا ضروری ہے، اسی طرح اس کی ذمہ داری کے تحت آنے والے امور کی تعیین ضروری ہے، تا کہ اس کو اپنی ذمہ داری کا محل معلوم ہو اور اس سے خارج ہوکر فیصلہ نہ کرے [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قضا''۔

ششم- بیت المال:

۹- بیت المال: ایسا ادارہ جس کے سپرد ''مملکت'' کے عام اموال کی حفاظت ہوتی ہے، عام مال: ہر ایسا مال ہے جس کے مستحق مسلمان ہیں، لیکن ان میں کوئی ایک معین اس کا مالک نہیں جیسے زکاۃ، فیٔ، منقولہ غنائم کا پانچواں حصہ، زمین کی پیداوار اور معادن کا پانچواں حصہ، رکاز (دفینہ) کا پانچواں حصہ، قضاۃ یا کارکنان حکومت کو پیش کئے جانے والے وہ ہدایا جن میں رشوت یا محاباۃ (جانب داری کرنے) کا شبہ ہو، اسی طرح رعایا پر ان کی مصلحت کی خاطر لگائے گئے ٹیکس، بلاوارث مرنے والے مسلمانوں کے ترکے، غرامات (تاوان) اور مصادرات (ضبط کئے گئے اموال وجائداد)، بیت المال ان اموال کو اپنے اپنے لحاظ سے ان کے مصارف میں صرف کرتا ہے، اس کے لئے ایک ''رجسٹر'' ہونا ضروری ہے جو بیت المال کا ریکارڈ ہو جس کے ذریعہ مال کی آمد وخرچ اور ان کے مصارف کو ضبط کیا جا سکے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح ''بیت المال'' [1]۔

ہفتم- وزراء:

۱۰- چوں کہ امام کے لئے اکیلے حکومت کی ذمہ داریوں کو اٹھانا اور ملکی امور کو چلانا (جبکہ وہ بہت زیادہ ہیں) دشوار ہے، اس لئے ضروری ہے کہ وہ باصلاحیت وزراء کو اپنا نائب مقرر کرے۔

وزیر یا تو وزیر تفویض ہوگا یا وزیر تنفیذ، وزیر تفویض وہ ہوتا ہے جس کے سپرد امام نے یہ کر دیا ہو کہ وہ اپنے صوابدید سے ملکی امور کا انتظام کرے اور ان کو چلائے، اس وزیر کے لئے ملکی امور میں عام نگرانی کا حق ہے وہ مفوضہ امور میں امام کا وکیل ہوتا ہے، وزیر تفویض میں وہی شرائط ہیں، جو امام کی شرائط ہیں، البتہ قریشی ہونا اس سے مستثنی ہے، اور اس کا مجتہد ہونا مختلف فیہ ہے، اسی طرح وزیر تفویض کے لئے جائز ہے کہ بذاتِ خود ملکی امور کو انجام دے نیز وہ کسی کو نائب مقرر کر سکتا ہے جو ان کو انجام دے، امام کی طرف سے جو چیز درست ہے وہ وزیر کی طرف سے بھی درست ہے، تین امور اس سے مستثنی ہیں:

اول: ولایت عہد، امام ولی عہد مقرر کر سکتا ہے، وزیر نہیں کر سکتا۔

دوم: امام امامت سے استعفاء دے سکتا ہے، وزیر نہیں دے سکتا۔

سوم: امام وزیر کے مقرر کردہ شخص کو معزول کر سکتا ہے، لیکن وزیر امام کے مقرر کردہ شخص کو معزول نہیں کر سکتا۔

وزارت ایسا منصب ہے جس میں عقد یعنی باقاعدہ معاملہ کی ضرورت ہوتی ہے، اور عقود صریح لفظ کے بغیر صحیح نہیں جس میں دو شرطیں موجود ہوں: اول: عموم نظر (عام نگرانی) دوم: نیابت۔

---

(۱) کشاف القناع ۶/ ۲۸۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۸۹، حواشی تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۱۰۲، ۱۲۰، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۳، ۱۴، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۹۶، ۲۹۷۔

(۱) الموسوعہ ۸/ ۲۴۲۔

لہذا اگر امام نے "عموم نظر" پر اکتفاء کیا نیابت کا ذکر نہیں کیا، تو یہ لفظ ولایت عہد کے ساتھ خاص ہوگا، کیوں کہ اس کی "نظر" بھی امام کی "نظر" کی طرح عام ہوتی ہے، البتہ وہ امام کی زندگی میں اس کا نائب نہیں ہوگا، اور اگر صرف نیابت کا ذکر کیا، "عموم نظر" کا نہیں تو یہ مبہم نیابت ہوگی، جس سے یہ وضاحت نہیں ہوتی کہ کس چیز میں اس کو نائب بنایا ہے، لہذا وزارت تفویض کے انعقاد کے لئے "عموم نظر" اور "نیابت" دونوں کا ذکر ضروری ہے۔

رہا وزیر تنفیذ تو وہ وزیر تفویض کی طرح مستقل طور پر نظر (نگرانی) نہیں رکھتا، اس کی ذمہ داری صرف یہ ہے کہ امام کے حکم کو نافذ کرے، لہذا وہ امام اور رعایا کے مابین واسطہ ہے، رعایا کو امام کے احکام پہنچاتا ہے، اور والیان کی تقرری کی ان کو خبر دیتا ہے، اسی وجہ سے وزیر تنفیذ کے لئے عقد وتقلید (تقرری) کی ضرورت نہیں، اس میں محض اذن واجازت کی رعایت ہوتی ہے، اس کی شرائط وزارت تفویض کی شرائط سے کم ہیں، اور چوں کہ اس کی ذمہ داری محض خلیفہ کو اطلاع کرنا اور اس کے حکم کو پہنچانا ہے، اس لئے اس میں امانت داری، سچائی اور عدم حرص کی شرط لگائی گئی ہے، اور یہ کہ لوگوں کی عداوت ودشمنی سے محفوظ ہو، نیز یہ کہ وہ جس بات کو نقل کر رہا ہے اس کو صحیح طور پر نقل کرے، اور وہ بدعقیدہ لوگوں میں سے نہ ہو، بسا اوقات وزیر تنفیذ مشورہ اور رائے میں شریک ہوتا ہے، لہذا ضروری ہے کہ وہ سوجھ بوجھ والا تجربہ کار ہوتا کہ صحیح رائے اور بہتر مشورہ دے سکے [1]۔

جنگ کی امامت:

۱۱ - اس امارت کے تحت جنگ کی قیادت اور ملک کو بیرونی خطرہ سے محفوظ کرنا آتا ہے۔

یہ امارت یا تو خصوصی امارت ہوگی جو لشکر کے نظم ونسق، اس کی تیاری اور جنگی تدبیر کرنے تک محدود ہوگی، یا امام کی طرف سے مفوضہ امور میں اس کی صلاحیت (اختیارات) میں وسعت ہوگی جس میں مال غنیمت کی تقسیم اور صلح کرنا داخل ہوگا۔

لشکر کے نظم ونسق میں امیر لشکر پر دس چیزیں لازم ہیں:

(۱) ان کی حفاظت کرنا کہ غفلت میں فائدہ اٹھا کر دشمن ان پر قابو نہ پالے۔

(۲) دشمن سے لڑنے کے لئے میدان کا انتخاب کرنا جہاں لشکر پڑاؤ ڈالے۔

(۳) لشکر کی ضروریات کی فراہمی۔

(۴) دشمن کی خبروں کو معلوم رکھنا۔

(۵) میدان جنگ میں لشکر کی صف بندی کرنا۔

(۶) ان کو فتح کا احساس دلا کر ان کے حوصلے مضبوط کرنا۔

(۷) ثابت قدم رہنے والوں اور حوصلہ مندوں کو اللہ کے ثواب کی یقین دہانی کرانا۔

(۸) ان میں سے ذی رائے لوگوں سے مشورہ کرنا۔

(۹) لشکر کو اللہ کے واجب کردہ حقوق کا پابند کرے۔

(۱۰) کسی فوجی کو مہلت نہ دے کہ تجارت یا زراعت میں لگے، کہ کہیں وہ دشمن کا سامنا کرنے سے پھر نہ جائے [1]۔

فوج کے محکمہ میں درج غازیوں کو تیار کرنا اور ان کو سامان مہیا کرنا باتفاق فقہاء واجب ہے، اور اس کا محل بیت المال ہے، اور اگر بیت المال نہ ہو، تو عام مسلمانوں اور مسلمان مال داروں پر ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "جہاد"۔

(۱) الأحکام السلطانیۃ للماوردی ر ۲۲، ۲۳، ۲۷، ۲۹، الغیاثی ۱۴۹، ۱۵۸، بدائع السلک ۱ر ۱۸۵، ۱۸۶۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۳۵، ۵۴۔

حکومت کا زوال:

۱۲- حکومت اپنے کسی ایک رکن: رعایا یا علاقہ یا قوت وشوکت کے زائل ہونے سے یا ملک کے دارالاسلام سے دارالحرب میں تبدیل ہوجانے سے ختم ہوجاتی ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''دارالاسلام'' میں دیکھئے۔

اسلامی ممالک کا متعدد ہونا:

۱۳- اسلامی ممالک کے متعدد ہونے کا حکم ائمہ کے متعدد ہونے سے متعلق ہے، کیوں کہ اسلامی ملک کا نمائندہ امام کی شخصیت ہے کہ وہی اسلامی ملک میں اختیار کا سرچشمہ ہے، اسی سے حکومت کے تمام اختیارات اور صلاحیتیں صادر ہوتی ہیں۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ دنیا میں بیک وقت دو امام ہونا جائز نہیں، صرف ایک ہی امام ہوسکتا ہے، اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: **"إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما"**[1] (اگر دو خلیفوں کی بیعت لی جانے گے تو ان میں سے بعد والے کو مار ڈالو)۔

نیز اس لئے کہ اسلامی ممالک کے متعدد ہونے میں نزاع اور افتراق کا اندیشہ ہے، جبکہ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمایا ہے، فرمان باری ہے: **"وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَاتَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ"**[2] (اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتے رہو اور آپس میں جھگڑا مت کرو ورنہ کم ہمت ہوجاؤ گے اور تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی)۔

اس کی ایک تفسیر میں یہ کہا گیا ہے کہ آیت کریمہ میں ریح (ہوا)

(۱) حدیث: "إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۸۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ انفال/ ۴۶۔

سے مراد ''حکومت'' ہے، یہ ابوعبید کا قول ہے[1]۔

تفصیل اصطلاح ''امامت کبری'' میں دیکھئے۔

حکومت کی عام ذمہ داریاں:[2]

۱۴- اپنے تمام اختیارات کی شکل میں حکومت پر لازم ہے کہ اس کے تحت آنے والے مسلمانوں کے عام مصالح کی دیکھ ریکھ کرے۔ مجموعی طور پر یہ مصالح حسب ذیل ہیں۔

(۱) دین کے اصول (عقائد) کی حفاظت اور شریعت کو قائم کرنا، اس مصلحت سے متعلقہ احکام اصطلاحات: ''امامت کبری''، ''ردت''، ''بدعت''، ''ضروریات'' اور ''جہاد'' میں دیکھے جائیں۔

(۲) حدود کو قائم کرنا، سزاوار کو سزا دینا اور تعزیر کرنا، اس کے احکام اصطلاحات ''قصاص'' اور ''تعزیز'' میں دیکھے جائیں۔

(۳) ملک کے عام مال کی حفاظت، اس کے لئے اصطلاح ''بیت المال'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۴) عدل قائم کرنا، احکام کا نفاذ کرنا، جھگڑوں کو ختم کرنا، اس کو اصطلاح ''قضا'' میں دیکھا جائے۔

(۵) اہل ذمہ کی دیکھ ریکھ کرنا، دیکھئے: اصطلاح ''اہل الذمہ''۔

(۶) کثرت سے تعمیر وترقی کرنا، دیکھئے: اصطلاح ''عمارۃ''۔

(۷) شرعی نظام حکومت قائم کرنا، دیکھئے: اصطلاح ''سیاست شرعیہ''۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ۷۳۔

(۲) بدائع السلک فی طبائع الملک ۱/ ۱۸۵، ۳۹۷، ۲/ ۶۳۳، ۶۹۸، نیز دیکھئے: اصطلاح ''امامت کبری'' اور ''اولوالأمر''۔

دیات

تعریف:

۱- دیات: دیت کی جمع ہے، یہ لغت میں **ودی القاتل القتیل یدیه دیة** کا مصدر ہے، جبکہ قاتل مقتول کے ولی کو وہ مال دے جو جان کا بدل ہے۔ اس کی اصل: "**ودیة**" ہے، اس میں "فاء" کلمہ محذوف ہے، جیسے "**وعد**" سے "**عدہ**" اور وزن سے "**زنة**"، اسی طرح وہب سے "**هبة**" اور "ہاء" دراصل فاء کلمہ کا بدل ہے جو واو ہے، پھر مصدر کے ذریعہ اس مال کا نام "دیت" رکھ دیا گیا[۱]۔

اصطلاح میں: بعض حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: دیت اس مال کا نام ہے جو جان کا بدل ہے[۲]۔

بعض مالکیہ کی کتابوں میں بھی یہی لکھا ہے، چنانچہ وہ اس کی تعریف میں کہتے ہیں: دیت ایسا مال ہے جو آزاد آدمی کے قتل کے سبب اس کے خون کے عوض میں واجب ہوتا ہے[۳]۔

لیکن تکملہ فتح القدیر میں ہے: دیت کی تشریح میں اظہر وہ ہے جس کا ذکر صاحب الغایۃ نے آخیر میں لکھا ہے، وہ یہ کہ دیت: اس (مقررہ) ضمان کا نام ہے، جو آدمی یا اس کے جسم کے حصہ کے مقابلہ میں واجب ہوتا ہے، یہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ عادتاً ادا کیا جاتا ہے اور ایسا کم ہوتا ہے کہ اس میں معافی ہو، اس لئے کہ آدمی کا احترام

(۱) المصباح المنیر، المغرب مادہ: "ودی"۔

(۲) اللباب شرح الکتاب ۳/ ۴۴، تکملہ فتح القدیر ۹/ ۲۰۴، ۲۰۵۔

(۳) کفایۃ الطالب ۲/ ۲۳۷، ۲۳۸۔

بہت بڑا ہے[۱]۔

فقہاء مالکیہ میں عدوی اسی کی تائید کرتے ہیں، چنانچہ انہوں نے دیت کی تعریف کرنے کے بعد کہا: مثلاً ہاتھ کاٹنے میں جو چیز واجب ہوتی ہے، اس کو حقیقتاً دیت کہا جاتا ہے، کیوں کہ اس کی تعبیر ان کے کلام میں آئی ہے[۲]۔

شافعیہ وحنابلہ نے دیت کی تعریف کو عام رکھا ہے تاکہ جان اور جان کے ماسوا کسی حصے کے حق میں کی جانے والی زیادتی میں واجب عوض اس میں داخل ہو، شافعیہ نے کہا: دیت وہ مال ہے جو آزاد شخص کی جان پر یا اس سے کم درجہ کی زیادتی کے سبب واجب ہے[۳]۔

حنابلہ نے کہا: دیت وہ مال ہے جو اس شخص کو دیا جائے جس پر زیادتی کی گئی ہو یا اس کا ولی ہو یا اس کا وارث ہو[۴]۔

دیت کو "عقل" بھی کہا جاتا ہے، اس کی دو وجہیں ہیں: اول: یہ کہ دیت خون ریزی کو روک دیتی ہے، دوم: جب دیت واجب ہوجاتی اور دیت میں اونٹ لئے جاتے تو ان کو جمع کئے جاتے اور باندھ دئے جاتے تھے، پھر ولی دم (مقتول کے ولی) کے پاس ہانک کر لے جائے جاتے تھے[۵]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قصاص:

۲- قصاص: "قص" سے ماخوذ ہے، جو لغت میں بمعنی کاٹنا ہے، اور شرع میں قصاص قود ہے، اور قود: یہ ہے کہ مجرم کے ساتھ وہی سلوک

(۱) تکملہ فتح القدیر ۹/ ۲۰۴، ۲۰۵، الأختیار ۵/ ۳۵۔

(۲) کفایۃ الطالب مع حاشیۃ العدوی ۳/ ۲۳۷، ۲۳۸۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۹۸، مغنی المحتاج ۴/ ۵۳۔

(۴) مطالب اولی النہی ۶/ ۵، کشاف القناع ۶/ ۵۔

(۵) الاختیار ۵/ ۵۸۔

کیا جائے جو اس نے کیا ہے [۱]، لہذا اگر وہ قتل کردے تو اس کو اسی طرح قتل کردیا جائے گا، اور اگر زخمی کرے تو اسی طرح زخمی کیا جائے گا، (دیکھئے: ''قصاص'')۔

ب-غرہ:

۳-غرہ: ہر چیز کا ابتدائی حصہ، غرہ: غلام یا باندی کو کہتے ہیں، اس کے شرعی معانی میں ہے: ضمان جو جنین (یعنی پیٹ کے بچہ کو نقصان پہنچانے) پر واجب ہو، اس کی قیمت دیت کے بیسویں حصے کے برابر ہوتی ہے، یعنی پانچ اونٹ یا پانچ سو درہم اس میں کچھ تفصیل ہے جس کا ذکر اصطلاح: (غرہ) میں کیا جائے گا، اس کو ''غرہ'' اس لئے کہا گیا کہ یہ دیت کی ابتدائی مقدار ہے، اور جسمانی زیادتیوں میں شرعاً مقرر کردہ کم از کم مقدار ہے [۲]۔

ج-ارش:

۴-ارش کا اطلاق اکثر اس مال پر ہوتا ہے جو جان کے علاوہ کسی طرح کی زیادتی میں واجب ہو، اس معنی کے لحاظ سے ''ارش''، ''دیت'' سے خاص ہے، اس لئے کہ دیت جان کے مقابلہ میں اور جان سے کم کی جنایت کے مقابلہ میں ادا کئے گئے مال دونوں کو شامل ہے، بسا اوقات ارش کا اطلاق جان کے بدل پر بھی ہوتا ہے، تو اس وقت وہ دیت کے معنی میں ہوگا [۳]۔

---

(۱) التعریفات للجرجانی، المصباح المنیر۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۷۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۰۳، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۰۱، المغنی ۷/ ۸۰۴۔

(۳) اللباب شرح الکتاب ۳/ ۴۴، تکملہ فتح القدیر ۹/ ۲۰۴، ۲۰۵، الاختیار ۵/ ۳۵، التعریفات للجرجانی۔

د-حکومت عدل:

۵-حکومت عدل کے معانی میں سے ظالم کو ظلم سے باز رکھنا ہے، فقہاء کے نزدیک اس کا اطلاق اس ''واجب'' پر ہوتا ہے جس کی تعیین کوئی بہتر آدمی کسی ایسی زیادتی میں کرے جس کے بارے میں مال کی کوئی مقدار (شرعاً) معین نہ ہو، لہذا حکومت عدل ''ارش'' و ''دیت'' سے اس لحاظ سے مختلف ہے کہ حکومت عدل شرعا مقرر نہیں ہے، بلکہ عدل (معتبر) کے فیصلہ سے واجب اور مقرر کی جاتی ہے [۱]۔

ھ-ضمان:

۶-ضمان لغت میں: التزام (پابندی کرنا) ہے، شرع میں: دو معانی پر اس کا اطلاق ہوتا ہے:

الف-خاص معنی: مثل والی چیزوں میں کسی چیز کے مثل اور قیمت والی چیزوں میں کسی چیز کی قیمت ادا کرنا [۲]۔

اس معنی کے لحاظ سے اس کا اطلاق اکثر اموال کے ہلاک کرنے کے عوض میں ادا کیے گئے تاوان پر ہوتا ہے، اس کے برخلاف دیت جانوں پر زیادتی کے بالمقابل ادا کی جاتی ہے۔

ب-عام معنی جو کفالہ کو شامل ہے: جمہور فقہاء اس کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ کسی سامان یا ذات کے حاضر کرنے یا دین کی ادائیگی کا التزام ضمان ہے اور جس عقد کے ذریعہ اس کا حصول ہو، اس کو بھی ضمان کہتے ہیں، یا وہ دوسرے ذمہ کو حق کے ساتھ مشغول کرنے کا نام ہے [۳]۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۱۳۳، تکملہ فتح القدیر ۹/ ۲۱۸۔

(۲) مجلّہ الأحکام العدلیہ دفعہ/ ۴۱۵، الزرقانی ۶/ ۱۴۴، ۱۴۶۔

(۳) القلیوبی ۲/ ۳۲۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰۹، مطالب اولی النہی ۳/ ۲۹۲۔

دیت کی مشروعیت:

۷- دیت کی مشروعیت کی اصل یہ فرمان باری ہے: "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ، وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلٰى أَهْلِهِ"[1] (اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کر ڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے) اور خون بہا بھی جو اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائے گا)، نیز سنت نبویہ ہے، چنانچہ ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم نے اپنے والد سے انھوں نے ان کے دادا سے روایت کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے اہل یمن کے نام مکتوب گرامی تحریر فرمایا جس میں فرائض سنن اور دیات کا ذکر تھا، اس کو عمرو بن حزم کے ساتھ روانہ فرمایا، جو اہل یمن کو پڑھ کر سنایا گیا جس کی نقل یہ ہے: محمد نبی ﷺ کی طرف سے شرحبیل بن عبد کلال، نعیم بن عبد کلال، حرث بن عبد کلال شاہان ذی رعین، ومعافر وہمدان کے نام: اما بعد، اور آپ کے مکتوب گرامی میں یہ تھا: "أن من اعتبط مؤمنا قتلا عن بينة فإنه قود إلا أن يرضى أولياء المقتول، وأن في النفس الدية مائة من الإبل، وفي الأنف إذا أوعب جدعه الدية، وفي اللسان الدية، وفي الشفتين الدية، وفي البيضتين الدية، وفي الذكر الدية، وفي الصلب الدية، وفي العينين الدية، وفي الرجل الواحدة نصف الدية، وفي المأمومة ثلث الدية، وفي الجائفة ثلث الدية، وفي المنقلة خمس عشرة من الإبل، وفي كل أصبع من أصابع اليد والرجل عشر من الإبل، وفي السن خمس من الإبل، وفي الموضحة خمس من الإبل، وأن الرجل يقتل بالمرأة، وعلى أهل الذهب ألف دينار" وفی روایة زیادة "وفي اليد الواحدة نصف الدية"[1] (جس نے کسی مسلمان کا ناحق خون کر دیا اس کے گواہ ہیں، تو اس میں قود (قصاص) ہے، مگر یہ کہ مقتول کے اولیاء راضی ہوجائیں، اور یہ کہ جان میں دیت کے سو اونٹ ہیں، ناک میں (اگر جڑ سے کاٹ دی جائے) دیت ہے، زبان میں دیت ہے، دونوں ہونٹوں میں دیت ہے، دونوں خصیے میں دیت ہے، مرد کے عضو تناسل میں دیت ہے، ریڑ کی ہڈی میں دیت ہے، دونوں آنکھوں میں دیت ہے، ایک پاؤں میں آدھی دیت ہے، مامومہ (دماغی چوٹ) میں تہائی دیت ہے، جائفہ (پیٹ کے اندر تک پہنچنے والے زخم) میں تہائی دیت ہے۔ منقلہ (ہڈی توڑ زخم) میں پندرہ اونٹ ہیں، ہاتھ و پیر کی انگلیوں میں سے ہر انگلی میں دس اونٹ، دانت میں پانچ اونٹ، موضحہ (ہڈی کھول دینے والے زخم) میں پانچ اونٹ ہیں، اور یہ کہ مرد کو عورت کے بدلہ قتل کیا جائے گا، اور سونے والوں پر ایک ہزار دینار رہیں، ایک روایت میں یہ اضافہ ہے: ایک ہاتھ میں آدھی دیت ہے)۔

اہل علم کا فی الجملہ دیت کے وجوب پر اجماع ہے۔

دیت کے وجوب کی حکمت: آدمی کے ڈھانچے کو منہدم ہونے اور اس کے خون کو ضائع ہونے سے بچانا ہے[2]۔

دیت کے اقسام:

۸- دیت اور اس کی مقدار جرم کی نوعیت اور مظلوم کے حالات کی

(۱) سورۂ نساء/ ۹۲۔

(۱) ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابیہ عن جدہ کی حدیث جو دیات وفرائض سے متعلق ہے اس کی روایت نسائی (۸/ ۵۸، ۵۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۴/ ۱۷، ۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی تخریج کرنے کے بعد اس کی اسانید پر کلام کیا، اور علماء کی ایک جماعت سے اس کی تصحیح نقل کی ہے۔

(۲) الاختیار ۵/ ۳۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۵۷، المہذب ۲/ ۱۹۱، ۱۹۶، کشاف القناع ۶/ ۵، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۵۸۔

صفت کے اختلاف کے لحاظ سے الگ الگ ہے۔

چنانچہ ایک دیت جان کی ہوتی ہے، ایک دیت اعضاء کی ہوتی ہے، جیسے کہ ایک دیت مغلظہ (سخت) ہوتی ہے اور غیر مغلظہ ہوتی ہے، قتل عمد کی دیت جبکہ قصاص کسی سبب سے ساقط ہوجائے مثلاً معاف کرنے سے یا قصاص کی کوئی شرط مفقود ہو یا شبہ موجود ہو، دیت مغلظہ ہے، اسی طرح شبہ عمد کی دیت دیت مغلظہ ہے، اور خطأ اور اس کے قائم مقام قتل کی دیت، دیت غیر مغلظہ ہے، یہ فی الجملہ ہے، ان مسائل کی تفصیل، نیز عمد، شبہ عمد اور خطأ کا مفہوم، نیز دیت میں تغلیظ وتخفیف کے اسباب کا بیان اور بعض فروعات میں فقہاء کا اختلاف بعد میں آئے گا۔

وجوب دیت کی شرائط:

۹- الف- وجوب دیت کے لئے شرط ہے کہ مجنی علیہ (مظلوم) معصوم الدم ہو، یعنی اس کی جان محفوظ ہو، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

اگر مجنی علیہ کا خون غیر محفوظ ہو، مثلاً وہ حربی ہو یا حد یا قصاص میں واجب القتل ہو تو اس کے قتل سے دیت واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ عصمت (تحفظ) نہیں، عصمت کے مفہوم اور اس کی شرائط کے بیان کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''عصمت''۔

رہا اسلام تو یہ وجوب دیت کی شرائط میں سے نہیں ہے، نہ قاتل کی جانب سے نہ مقتول کی جانب سے، لہذا دیت واجب ہے، خواہ قاتل یا مقتول مسلمان یا ذمی یا مستأمن ہو۔

اسی طرح عقل وبلوغ شرط نہیں، لہذا بچہ اور مجنون کو قتل کرنے سے بالاتفاق دیت واجب ہوگی، اسی طرح بچہ اور مجنون کے مال میں واجب ہے (اس میں کچھ اختلاف وتفصیل ہے)، اس کی وجہ یہ ہے کہ دیت مالی ضمان ہے، لہذا ان دونوں کے حق میں واجب ہوگی[۱]، اس کی تفصیل کہ کس پر دیت واجب ہے آگے آرہی ہے۔

ب- مجنی علیہ کا دار الاسلام میں موجود ہونا:

۱۰- حنفیہ کے نزدیک وجوب دیت کی شرط ہے کہ مجنی علیہ مظلوم دار الاسلام میں ہو، کاسانی نے کہا: بناء بریں اگر حربی دار الحرب میں مسلمان ہوجائے اور وہاں سے ہجرت کرکے دار الاسلام میں نہ آجائے اور اس کو کسی مسلمان یا ذمی نے غلطی سے قتل کردے تو ہمارے اصحاب کے نزدیک دیت واجب نہیں ہوگی۔

جمہور فقہاء اس شرط کے قائل نہیں ہیں، ان کی رائے ہے کہ عصمت اسلام یا امان کے ذریعہ مل جاتی ہے، لہذا اس میں مسلمان (گوکہ دار الحرب میں ہو) داخل ہے، جیسا کہ اس میں ذمی، مستامن اور جن کے ساتھ عقد مصالحت ہوچکا ہو داخل ہیں[۲]۔

وجوب دیت کے اسباب:

اول- قتل:

۱۱- قتل لغت میں: جان نکالنا ہے، کہا جاتا ہے: ''قتلته قتلاً''، میں نے اس کی جان نکال لی۔

فقہاء اس کا اطلاق فعل مزہق پر بھی کرتے ہیں یعنی جان مارنے والے فعل، یا اس فعل پر جو زہوق نفس کا سبب ہو، زہوق کے معنی: روح کا جسم سے علاحدہ ہوجانا ہے[۳]۔

---

(۱) البدائع للکاسانی ۷/ ۲۵۳، التاج والإکلیل علی ہامش الحطاب ۶/ ۲۳۱، الاقناع ۴/ ۱۷۳، کشاف القناع ۶/ ۵۔

(۲) سابقہ حوالے: دیکھئے الزرقانی ۸/ ۴، القلیوبی ۴/ ۲۲۱۔

(۳) المصباح المنیر، البدائع ۲/ ۲۳۳، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۲۴۴، الاختیار ۵/ ۲۳، ۲۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۶، الحطاب ۶/ ۲۴۰، ۲۴۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲، ۴، ۳۲، کشاف القناع ۵/ ۱۳، ۵۰۴، ۵۰۵۔

شافعیہ وحنابلہ نے قتل کو عمد، شبہ عمد اور خطأ میں تقسیم کیا ہے۔

حنفیہ نے اس کی پانچ اقسام بیان کی ہیں: عمد، شبہ عمد، خطأ، قائم مقام خطأ اور قتل بالسبب۔

مالکیہ کے یہاں صرف قتل عمد اور قتل خطأ ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''قتل'' میں ہے۔

جس قتل میں دیت واجب ہے اس کی اقسام:

اول- قتل خطأ:

۱۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قتل خطأ میں قصاص نہیں، بلکہ صرف دیت وکفارہ ہے، لہذا جس نے کسی انسان کو (خواہ وہ مرد ہو یا عورت مسلمان ہو یا ذمی، مستأمن یا معاہدن) قتل کیا، تو دیت واجب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلٰى أَهْلِهٖ إِلَّا أَنْ يَّصَّدَّقُوْا''[۱] (اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کر ڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے) اور خون بہا بھی جو اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائے گا، سوا اس کے کہ وہ لوگ (خود ہی) اسے معاف کر دیں) اور فرمان باری: ''وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِّيْثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلٰى أَهْلِهٖ''[۲] (اور اگر ایسی قسم سے ہو کہ تمہارے اور ان کے درمیان معاہدہ ہے، تو خون بہا واجب ہے جو اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائے گا)۔

دیت خطأ جانی (مجرم) کے عاقلہ پر مہلت کے ساتھ تین سال میں باتفاق فقہاء واجب ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: ''**اقتتلت امرأتان من هذيل فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما في بطنها، فقضى رسول الله ﷺ بدية المرأة على عاقلتها**''[۱] (قبیلہ ہذیل کی دو عورتیں لڑیں، ایک نے دوسری پر پتھر مارا، وہ مرگئی اور پیٹ کا بچہ بھی مرگیا، آپ ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ عورت کی دیت اس عورت کے عاقلہ پر ہے) یعنی قاتلہ عورت کے عاقلہ پر۔

اس دیت کی تاجیل (مہلت کے ساتھ) ہونے کی دلیل جیسا کہ کاسانی نے کہا صحابہ کرام کا اس پر اجماع ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے صحابہ کی موجودگی میں اس کا فیصلہ فرمایا اور کسی نے ان سے اختلاف کیا ہو منقول نہیں، لہذا یہ اجماع ہوگیا[۲]۔

عاقلہ پر دیت خطأ کے وجوب کی حکمت:

۱۳- اصل یہ ہے کہ دیت خود مجرم پر واجب ہو، اس لئے کہ وجوب کا سبب قتل ہے، اور یہ قاتل کی طرف سے ہوا ہے، کسی کی غلطی پر دوسرے کی گرفت نہیں ہوتی، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرٰى''[۳] (اور کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا)، اور اسی وجہ سے عاقلہ اموال کے ضمان اور دیتِ عمد کا متحمل نہیں، لیکن یہ اصل دیت خطاء کے باب میں سابقہ حدیث کی صراحت اور صحابہ کے فعل کی وجہ سے جیسا کہ گزرا متروک ہے، اس کی حکمت (جیسا کہ بیہقی نے کہا) یہ ہے کہ خطأ کے جرائم بکثرت ہیں، اور آدمی کی دیت بہت ہے، اب اگر اس کی دیت کو خود مجرم کے مال میں واجب کردی جائے تو وہ تباہ وبرباد ہوجائے گا، لہذا

(۱) سورۂ نساء/ ۹۲۔

(۲) سورۂ نساء/ ۹۲۔

(۱) حدیث أبی ہریرۃ: ''اقتتلت امرأتان من هذيل'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۵۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۵۵، ۲۵۶، المغنی ۷/ ۷۶۹، ۷۷۱، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۸۱، مغنی المحتاج ۱/ ۵۵، المہذب ۲/ ۶۔

(۳) سورۂ انعام/ ۱۶۴۔

بتقاضائے حکمت قاتل کے ساتھ ہم دردی اور اس کے ساتھ تعاون اور ہاتھ بٹانے کے طور پر عاقلہ پر واجب ہے[۱]۔

کاسانی اس کی حکمت یہ بتاتے ہیں: قاتل کی حفاظت اس کے عاقلہ پر واجب ہے، اور جب انہوں نے اس کو نہیں بچایا تو کوتاہی کی، اور ان کی کوتاہی جرم ہے۔

حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک قاتل، عاقلہ کے ساتھ دیت خطأ کو برداشت کرنے میں شامل ہوگا اور انہی میں سے ایک شخص کی طرح یہ بھی دیت کو ادا کرے گا، اس میں امام شافعی اور حنابلہ کا اختلاف ہے جو آگے آئے گا[۲]۔

عاقلہ سے مراد کی وضاحت، اس کی تحدید وتعیین، عاقلہ کو دیت کا متحمل بنانے کے طریقے اور عاقلہ کے ذمہ آنے والی دیت کی مقدار میں اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح ''عاقلہ'' میں دیکھا جائے۔

۱۴ - قتل خطأ کی دیت دیت مخففہ ہے، حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک کسی بھی حال میں اس کو مغلظہ نہیں بنایا جائے گا، اس میں شافعیہ وحنابلہ کا اختلاف ہے، وہ تین حالات میں اس کے مغلظہ ہونے کے قائل ہیں:

(۱) اگر قتل حرم مکہ میں ہو، یہ امن کو یقینی بنانے کے لئے ہے۔

(۲) اگر قتل اشہر حرم یعنی ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم اور رجب میں ہو۔

(۳) اگر قاتل نے اپنے ذی رحم محرم کو قتل کیا ہو، ان تینوں حالات میں دیت مغلظہ واجب ہے، اس لئے کہ مجاہد کی روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے حرم میں یا اشہر حرم میں یا محرم کو قتل کرنے والے کے بارے میں ایک پوری اور ایک تہائی دیت کا فیصلہ فرمایا۔ جمہور فقہاء کے نزدیک حرم مدینہ میں قتل کرنے میں دیت مغلظہ نہیں ہوگی، شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے: مغلظہ ہوگی، اس لئے کہ مدینہ شکار کی حرمت میں حرم کی طرح ہے، لہذا دیت کے مغلظہ ہونے کے بارے میں بھی اسی طرح ہوگا[۱]۔

رہا قتل عمد اور شبہ عمد میں دیت کو مغلظہ کرنا تو اس کی تفصیل اپنی جگہ پر دیت میں تغلیظ وتخفیف کے معنی کی وضاحت کے ساتھ آئے گی۔

دیت اس قسم کے مال سے واجب ہوگی جس کا وہ شخص مالک ہے جس پر دیت واجب ہے، لہذا اگر اونٹ سے دیت ہو تو باتفاق فقہاء قتل خطا میں پانچ قسم کے اونٹ کی شکل میں دی جائے گی، یعنی بیس بنت مخاض (یک سالہ اونٹنیاں)، بیس بنت لبون (دو سالہ اونٹنیاں)، بیس حقہ (تین سالہ اونٹنیاں) اور بیس جذعہ (چار سالہ اونٹنیاں)، یہ متفق علیہ ہے[۲]، بقیہ بیس کیا ہوں گے مختلف فیہ ہے: حنفیہ وحنابلہ نے کہا: بیس بنو مخاض (یک سالہ اونٹ) ہوں گے، ابن مسعود ونخعی اور ابن المنذر کا بھی یہی قول ہے[۳]۔

نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت میں (جس کو وہ رسول اللہ ﷺ تک پہنچاتے ہیں) یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **''في دية الخطأ: عشرون حقة، وعشرون جذعة، وعشرون بنت مخاض، وعشرون بنت لبون، وعشرون بني مخاض ذكر''**[۴] (خطأ کی دیت میں: بیس حقہ، بیس جذعہ، بیس بنت مخاض، بیس بنت لبون اور بیس بنی مخاض نر ہیں)، اونٹ کی ان انواع

---

(۱) کشاف القناع ۶/۶، دیکھئے: الشرح الکبیر للدردیر ۴/۲۸۱۔

(۲) البدائع ۷/۲۵۵، اللباب شرح الکتاب ۲/۱۷۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/۵۴، المہذب ۲/۱۹۶، ۱۹۷، المغنی ۷/۷۷۲، ۷۷۴۔

(۲) البدائع ۷/۲۵۴، بدایۃ المجتہد ۲/۴۰۵، مغنی المحتاج ۴/۵۴، المہذب ۲/۱۹۷، المغنی ۷/۷۶۹، ۷۷۱۔

(۳) البدائع ۷/۲۵۴، المغنی ۷/۷۷۰۔

(۴) حدیث ابن مسعود فی دیۃ الخطأ: ''عشرون حقة......'' کی روایت ابوداؤد (۴/۶۸۰ تحقیق عزت عبید دعاس) اور دارقطنی (۳/۱۷۳ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، دارقطنی نے اس کو ضعیف قرار دیا، اور وجوہ تضعیف کو تفصیل سے بیان کیا۔

کی وضاحت کے لئے ان کی اپنی اپنی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے۔

بقیہ بیس کے بارے میں مالکیہ وشافعیہ کا قول ہے کہ یہ بنی لبون ہیں، یہی عمر بن عبدالعزیز، سلیمان بن یسار، زہری، لیث اور ربیعہ کا قول ہے، اس کی دلیل یہ روایت ہے: "**أن النبي ﷺ ودى الذي قتل بخيبر بمائة من إبل الصدقة**"[1] (آپ ﷺ نے خیبر کے مقتول کی دیت میں صدقہ کے سو اونٹ دیئے) اور ان میں ابن مخاض کا ذکر نہیں[2]۔

سونے سے دیت بالاتفاق ایک ہزار دینار ہے، رہی ورق (چاندی) سے تو حنفیہ کے نزدیک دس ہزار درہم اور جمہور فقہاء کے نزدیک بارہ ہزار درہم ہے، جس کی تفصیل دیت کی مقدار پر کلام کے ضمن میں آئے گی۔

دوم-قتل شبہ عمد:

۱۵-قتل شبہ عمد: ایسی چیز سے قتل کرنا جس سے اکثر قتل نہیں ہوتا، جیسا کہ شافعیہ وحنابلہ کی تعبیر ہے، یا ایسی چیز سے قتل جس سے اعضاء منتشر نہیں ہوتے، جیسا کہ حنفیہ کی تعبیر ہے، مالکیہ اس کے قائل نہیں ہیں، جیسا کہ گذرا۔

(۱) حدیث: "ودى الذي قتل بخيبر بمائة من إبل الصدقة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۲۹/۱۲، ۲۳۰ طبع السلفیہ) نے حضرت سہل بن ابی حثمہؓ سے کی ہے۔

(۲) المہذب ۱۹۷/۲، مغنی المحتاج ۵۴/۴، بدایۃ المجتہد ۳۰۷/۲ طبع المکتبۃ التجاریہ۔

بنت مخاض: وہ اونٹنی جو دوسرے سال میں داخل ہوگئی ہو۔

بنت لبون: وہ اونٹنی جو تیسرے سال میں داخل ہوگئی ہو۔

حقہ: وہ اونٹنی جو چوتھے سال میں داخل ہوگئی ہو۔

جذعہ: ایسا اونٹ جو پانچویں سال میں داخل ہوگیا ہو (اللباب ۴۴/۲)۔

شبہ عمد کے قائل فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ یہ دیت کا سبب ہے۔

شبہ عمد میں دیت، مغلظہ ہوتی ہے، اور قتل شبہ عمد میں اس کے واجب اور مغلظہ کرنے کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "**ألا وإن قتيل الخطأ شبه العمد ماكان بالسوط والعصا مائة من الإبل: أربعون في بطونها أولادها**"[1] (سنو! مقتول خطأ شبہ عمد وہ ہے جو کوڑے اور لاٹھی سے ہو، اس میں سو اونٹ ہیں، جن میں چالیس اونٹنیوں کے شکم میں بچے ہوں)۔

یہ دیت شبہ عمد کے قائلین میں جمہور کے نزدیک مجرم کے عاقلہ پر واجب ہے، یہی شعبی، نخعی، حکم، ثوری، اسحاق اور ابن المنذر کا قول ہے، اس کی وجہ عدم قصد کا شبہ ہے، اس لئے کہ ایسی چیز سے قتل ہوا جس سے عادتاً مار ڈالنے کا ارادہ نہیں ہوتا، یا جس سے اکثر قتل نہیں ہوتا[2]۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اس دیت میں مجرم شریک نہیں ہوگا، جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ بھی شریک ہوگا جیسا کہ قتل خطأ میں۔

عاقلہ پر دیت کے وجوب کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ روایت ہے: "**اقتتلت امرأتان من هذيل فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها ومافي بطنها، فقضى رسول الله ﷺ بدية المرأة على عاقلتها**"[3] (قبیلہ ہذیل کی دو عورتیں لڑیں، ایک

(۱) حدیث: "ألاوإن قتيل الخطأ شبه العمد ما كان بالسوط والعصاء" کی روایت نسائی (۴۱/۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے کی ہے، ابن القطان نے اس کی تصحیح کی ہے، جیسا کہ التلخیص الحبیر لابن حجر (۱۵/۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) البدائع ۲۵۱/۷، ۲۵۵، مغنی المحتاج ۵۵/۴، المغنی لابن قدامہ ۷۶۶/۷، ۷۶۷۔

(۳) حدیث کی تخریج فقرہ/۱۲ میں گذر چکی ہے۔

نے دوسرے کو پتھر مارا، جس سے وہ اور اس کے پیٹ کا بچہ دونوں مرگئے، آپ ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ عورت کی دیت اس کے عاقلہ پر ہے)۔

ابن سیرین، زہری، حارث عکلی، ابن شبرمہ، قتادہ اور ابوثور کا قول ہے: یہ دیت قاتل پر اس کے مال میں واجب ہے، اس لئے کہ یہ دیت ایسے فعل کے سبب ثابت ہوئی جس کا اس نے قصد کیا ہے، لہذا عاقلہ اس کو برداشت نہیں کریگا، جیسا عمد خالص میں ہوتا ہے [۱]۔

شبہ عمد کی دیت میں تشدید وتخفیف کے اسباب:

۱۶- قتل شبہ عمد، عمد اور خطا کے درمیان واسطہ ہے، چنانچہ اس پہلو سے کہ قاتل نے فعل کا قصد کیا ہے یہ عمد کے مشابہ ہے، اور اس پہلو سے کہ اس نے قتل کا قصد نہیں کیا یہ خطأ کے مشابہ ہے، اور اسی وجہ سے اس کی سزا میں تشدید وتخفیف دونوں ملحوظ ہیں چنانچہ اس قتل کی وجہ سے دیت میں تشدید اونٹوں کی عمروں کے لحاظ سے ہے، اور تخفیف عاقلہ پر اس کے وجوب کے لحاظ سے اور تاجیل (مہلت دینے) کے لحاظ سے ہے، یہ دیت عاقلہ کی طرف سے تین سال میں ادا ہوگی، ہر سال کے اخیر میں تہائی دیت دی جائے گی، ابن قدامہ نے کہا ہے: یہ دیت تاجیل (مہلت) کے ساتھ واجب ہے، اس کے بارے میں میرے علم کے مطابق اہل علم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، یہ حضرت عمر، علی اور ابن عباس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے [۲]۔

فقہاء کے نزدیک اونٹ کے علاوہ کی دیت میں تشدید نہیں ہوگی، اس لئے اونٹ کے ماسوا میں دیت میں تغلیظ نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ دیت کی مقدار متعین ہے اور اونٹ کے ماسوا کے بارے میں نص وارد نہیں ہے، لہذا توقیف پر ہی اکتفا کیا جائے گا [۱]۔

قتل شبہ عمد میں واجب اونٹوں کی عمروں کے بارے میں جمہور کے یہاں اختلاف ہے:

شافعیہ کا قول، حنابلہ کے یہاں ایک روایت اور حنفیہ میں امام محمد کا قول ہے کہ یہ تین حصوں میں کرکے دی جائے گی، تیس حقہ (تین سالہ اونٹنی)، تیس جذعہ اور چالیس خلفہ جن کے پیٹ میں بچے ہوں، امام ابوحنیفہ اور ابویوسف کا قول اور حنابلہ کے یہاں مشہور یہ ہے کہ یہ سو اونٹ چار نوع کے ہوں گے، پچیس بنت مخاض، پچیس بنت لبون، پچیس حقہ اور پچیس جذعہ [۲]۔

عاقلہ کتنی مقدار میں برداشت کریں گے، اس کی وضاحت میں اختلاف وتفصیل ہے، دیکھئے: "عاقلہ"۔

سوم- قتل عمد:

۱۷- اصل یہ ہے کہ قتل عمد قصاص کا سبب ہے، اس کی دلیل فرمانِ باری تعالیٰ ہے: **"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى: اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ، وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى...... الآية"** [۳] (اے ایمان والو! تم پر مقتولوں کے باب میں قصاص فرض کردیا گیا ہے، آزاد کے بدلہ میں آزاد، غلام کے بدلہ میں غلام اور عورت کے بدلہ میں عورت)۔

تو اگر کسی نے کسی کو عمداً (ناحق) قتل کردیا تو اس کو باتفاق فقہاء قصاص میں قتل کردیا جائے گا۔

جمہور فقہاء کی رائے کے مطابق دیت، قتل عمد کی اصلی سزا نہیں

(۱) المغنی ۷/ ۷۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۵۵، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۷۶۶، ۷۶۷۔

(۱) اللباب ۳/ ۴۴، کشاف القناع ۶/ ۱۹۔
(۲) اللباب شرح الکتاب ۳/ ۴۴، ۱۷، مغنی المحتاج ۴/ ۵۵، المغنی ۷/ ۷۶۵، ۷۶۷۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔

ہے، بلکہ صلح (یعنی مجرم کی رضامندی) سے واجب ہوتی ہے جیسا کہ حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے یا قصاص کے بدلہ میں واجب ہوتی ہے (گوکہ مجرم کی رضامندی نہ ہو) جیسا کہ یہی شافعیہ کے یہاں معتمد ہے، لہٰذا اگر کسی سبب سے قصاص ساقط ہوجائے تو ان کے نزدیک دیت واجب ہوگی۔

حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے: قتل عمد میں قصاص کے ساتھ دیت بھی اصل سزا ہے، لہٰذا ان کے نزدیک قتل عمد میں دو میں سے ایک چیز واجب ہے: قصاص، یا دیت، ان دونوں میں ولی کو اختیار دیا جائے گا، گوکہ مجرم رضامند نہ ہو[1]۔

قتل عمد میں دیت کی تشدید:

۱۸- قتل عمد میں دیت مغلظہ ہے، خواہ اس میں قصاص واجب رہا ہو اور معافی یا شبہ وغیرہ کے سبب ساقط ہوگیا ہو، یا قصاص سرے سے واجب ہی نہ رہا ہو، مثلاً والد کے ہاتھ بیٹے کا قتل۔

قتل عمد کی دیت میں تشدید کے طریقہ کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ نے کہا: چار نوع کے ساتھ واجب ہے: پچیس حقہ، پچیس جذعہ، پچیس بنت مخاض اور پچیس بنت لبون اور یہ مجرم کے مال میں فوری ادائیگی کی شکل میں واجب ہوگی، اور یہ مجرم پر سختی کرنے کے مقصد سے ہے۔

البتہ مالکیہ نے کہا: باپ کے ہاتھ بیٹے کے قتل میں اگر باپ کو اس کے عوض قتل نہ کیا گیا ہو تو دیت کو تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا۔

اس حالت میں تینوں حصے یہ ہوں گے: تیس حقہ، تیس جذعہ اور چالیس خلفہ (حاملہ)۔

(۱) البدائع ۷/۲۴۱، الدسوقی ۴/۲۳۹، مغنی المحتاج ۴/۴۸، کشاف القناع ۵/۵۴۳، ۵۴۵۔

شافعیہ نے کہا: قتل عمد کی دیت گہری ہوگی، مجرم کے مال میں ہوگی اور فوراً واجب ہوگی، یعنی اس میں تغلیظ تین طرح سے ہوگی، ایک تو یہ کہ وہ مجرم کے مال میں سے ہوگی، فوری واجب ہوگی اور سن کے لحاظ سے بھی مغلظہ ہوگی[1]۔

جمہور فقہاء کے نزدیک قتل عمد کی دیت میں تأجیل (مہلت) نہیں ہوگی، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ قتل کے سبب دیت فوری واجب الاداء ہوکر واجب ہو، قتل خطا کی دیت میں تاجیل اصل سے ہٹ کر ثابت ہے، اس لئے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے، یا قاتل پر تخفیف پیدا کرنے کی وجہ سے ہے، یہاں تک کہ اس کی طرف سے عاقلہ برداشت کرتے ہیں، قتل عمد کرنے والا تشدید کا مستحق ہے، اسی وجہ سے دیت اس کے مال میں واجب ہے عاقلہ پر نہیں۔

حنفیہ نے کہا: قتل عمد میں تشدید شبہ عمد میں تشدید کی طرح اونٹوں کی عمروں کے پہلو سے ہوتی ہے، لہٰذا امام ابوحنیفہ و ابویوسف کے نزدیک چار حصوں میں کرکے اور امام محمد کے نزدیک تین حصوں میں کرکے واجب ہے، جیسا کہ شبہ عمد کے بارے میں گذرا، البتہ وہ صرف مجرم کے مال میں واجب ہے، عاقلہ اس کو برداشت نہیں کرتے، اس لئے کہ یہ ایسے فعل کی جزاء (سزا) ہے جس کا ارتکاب اس نے بالقصد کیا ہے اور فرمان باری ہے: "وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرَىٰ"[2] (اور کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا) اور فرمان نبوی ہے: "ولا يجني جان إلا على نفسه" [3] (جرم

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/۲۵۸، ۲۵۹، جواہر الإکلیل ۲/۲۶۵، کشاف القناع ۶/۱۹، ۲۰، مغنی المحتاج ۴/۵۳، ۵۵۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۶۴۔

(۳) حدیث: "لا يجني جان إلا على نفسه" کی روایت ترمذی (۴/۴۶۱ طبع الحلبی) نے حضرت عمرو بن الاحوصؓ سے کی ہے اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

کرنے والا اپنے اوپر ہی جرم کرتا ہے)۔

حنفیہ کے نزدیک قتل عمد میں بھی دیت تین سال میں تاجیل (مہلت) کے ساتھ واجب ہے، (اس میں جمہور فقہاء کا اختلاف ہے)، اس لئے کہ اجل (مہلت) ہر اس دیت کی صفت ہے جو نص سے ثابت ہو، لہذا قتل عمد کی دیت میں تشدید صرف دو پہلو سے ہے: اول: عمروں کے پہلو سے، دوم: یہ کہ وہ مجرم کے مال میں واجب ہے[۱]۔

قتل عمد میں وجوب دیت کی شکلیں:

الف-قصاص کو معاف کرنا:

۱۹- شارع نے قصاص معاف کرنے کی ترغیب دی ہے، فرمان باری ہے: "یا أَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِيْ الْقَتْلٰی"[۲] (اے ایمان والو! تم پر مقتولوں کے باب میں قصاص فرض کردیا گیا ہے)، آگے فرمایا: "فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِیْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَ أَدَاءٌ إِلَیْهِ بِإِحْسَانٍ، ذٰلِکَ تَخْفِیْفٌ مِنْ رَبِّکُمْ وَرَحْمَةٌ"[۳] (ہاں جس کسی کو اس کے فریق مقابل کی طرف سے کچھ معافی حاصل ہوجائے، سو مطالبہ معقول (اور نرم) طریق پر کرنا چاہئے، اور مطالبہ کو اس (فریق) کے پاس خوبی سے پہنچادینا چاہئے، یہ تمہارے پروردگار کی طرف سے رعایت اور مہربانی ہے)۔

حضرت ابوہریرۃؓ کی حدیث میں فرمان نبوی ہے: "ما نقصت صدقة من مال، ولا عفا رجل عن مظلمة إلا زاده الله عزا"[۴]

(۱) البدائع ۷/۲۵۶، ۲۵۷۔

(۲) سورۂ بقرہ/۱۷۸۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۷۸۔

(۴) حدیث: "مانقصت صدقة من مال......" کی روایت مسلم (۴/۲۰۰۱ طبع الحلبی) اور احمد (۲/۲۳۵ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوہریرۃؓ سے کی ہے، الفاظ احمد کے ہیں۔

(صدقہ دینے سے کوئی مال نہیں گھٹتا، اور جو بندہ کسی ظلم کو معاف کردیتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کی عزت بڑھاتا ہے)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر قصاص کو مفت معاف کردے تو یہی افضل ہے۔

قصاص معاف کرنے پر حسب ذیل حالات میں دیت واجب ہے۔

۱-مقتول کے تمام اولیاء کا معاف کرنا:

۲۰- اگر تمام اولیاء مقتول نے معاف کردیا ان میں کوئی بچہ یا پاگل نہیں تو تمام فقہاء کے نزدیک قصاص ساقط ہوجائے گا، اور حنفیہ کے نزدیک دیت بھی ساقط ہوجاتی ہے، یہی مالکیہ کے یہاں راجح ہے، اس لئے کہ "عمد" کی سزا قصاص ہے، اور ان کے نزدیک یہی واجب عینی (یعنی متعین) ہے، لہذا اولیاء کو حق نہیں کہ مجرم کو دیت دینے پر مجبور کریں، بلکہ ان کو صرف یہ حق ہے کہ یا تو اس کو مفت معاف کریں یا اس سے قصاص لیں، اور جب معافی کے ذریعہ قصاص ساقط ہوگیا تو اس کا بدل دیت نہیں، الا یہ کہ اولیاء اور مجرم کے مابین صلح کی صورت ہوجائے، اور جب صلح ہوگئی تو مجرم کی رضامندی سے دیت پر یا دیت سے زیادہ یا کم پر معاف کرنا جائز ہے، اس لئے کہ بدل صلح غیر مقرر ہے[۱]۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اولیاء کو حق ہے کہ مجرم کی رضامندی کے بغیر دیت کے بدلہ قصاص کو معاف کردیں۔

شافعیہ کے یہاں مذہب یہ ہے کہ اگر اس نے معافی کو مطلق رکھا اور نفی یا اثبات میں دیت کا ذکر نہیں کیا تو ان کے یہاں راجح قول کے مطابق دیت واجب نہیں، اور وہ راجح اس لئے ہے کہ عمد کا تقاضا قود

(۱) البدائع للکاسانی ۷/۲۴۷، الدسوقی مع الشرح الکبیر للدردیر ۴/۲۳۹، ۲۴۰۔

(قصاص) ہے، اس لئے کہ اس قول کی بناء پر قتل نے دیت واجب نہیں کیا، اور معافی کسی ثابت شدہ چیز کو ساقط کرنا ہے، نہ کہ معدوم کو ثابت کرنا۔

ان کے یہاں ایک دوسرے قول کے مطابق دیت واجب ہے، اس لئے کہ واجب ان دونوں میں سے ایک ہے، اور جب ایک کو چھوڑ دیا گیا (یعنی قصاص کو) تو دوسری (یعنی دیت) واجب ہوگی۔

حنابلہ نے کہا: اولیاء کو قصاص اور دیت لینے میں اختیار ہے، اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "من قتل له قتيل فهو بخير النظرين، إما أن يودى وإما أن يقاد"[1] (جس کا کوئی عزیز مارا جائے اس کو اختیار ہے کہ دونوں میں جو چاہے اختیار کرے: یا تو دیت لے یا قصاص لے) اور چوں کہ دیت قصاص سے کم ہے، لہذا ولی قصاص چھوڑ کر دیت کی طرف جا سکتا ہے، گو مجرم راضی نہ ہو، اس لئے کہ اس کے حق سے کم تر ہے)۔

اگر مطلقاً معاف کیا یعنی قصاص یا دیت کی قید نہیں لگائی یا اس نے کہا: میں نے "قصاص" معاف کر دیا تو وہ دیت لے سکتا ہے، اس لئے کہ انتقام کے مقابلہ میں عفو قصاص کی طرف لوٹے گا اور انتقام صرف قتل کے ذریعہ ہوتا ہے[2]۔

۲- بعض اولیاء کا معاف کرنا:

۲۱- اگر اولیاء میں سے بعض قصاص معاف کر دے، بعض معاف نہ کرے تو قاتل سے قصاص ساقط ہوجائے گا، اس لئے معاف کرنے والے کا حصہ معافی کی وجہ سے ساقط ہو گیا، تو قصاص میں دوسرے کا حصہ لازمی طور پر ساقط ہوجائے گا، کیوں کہ اس میں تقسیم نہیں، لہذا کچھ قصاص لیا جائے، کچھ نہ لیا جائے یہ ممکن نہیں ہے۔

اس حالت میں دوسروں کے لئے دیت سے ان کا حصہ باقی رہے گا، یہ فقہاء کے یہاں بالاتفاق ہے، کہ اس پر صحابہ کا اجماع ہے، چنانچہ حضرت عمر، عبداللہ بن مسعود اور ابن عباس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ انہوں نے بعض اولیاء کی طرف سے معافی کی صورت میں معاف نہ کرنے والے اولیاء کے لئے دیت سے ان کا حصہ واجب قرار دیا ہے، اور یہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں تھا، کسی نے ان پر نکیر کی ہو منقول نہیں، لہذا یہ اجماع ہو گیا۔

اس حالت میں کسی ولی کا مفت معاف کرنا، اور دیت لے کر معاف کرنا برابر ہے۔

بچہ اور مجنون کی طرف سے (اگر چہ ان کے لئے حق ثابت ہو) قصاص کی معافی درست نہیں، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ یہ خالص مضر تصرفات میں سے ہے، لہذا بچہ اور مجنون اس کے مالک نہیں ہوں گے جیسے طلاق اور عتاق وغیرہ[1]۔

ب- مجرم کی موت (محل قصاص کا فوت ہونا):

۲۲- حنفیہ و مالکیہ کی صراحت ہے کہ اگر قاتل مرجائے یا اس کو قتل کر دیا جائے تو محل قصاص نہ رہنے کی وجہ سے قصاص ساقط ہے اور دیت واجب نہیں، اس لئے کہ قتل عمد میں قصاص ہی واجب عینی ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ

---

(۱) حدیث: "من قتل له قتيل فهو بخير النظرين" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/۲۰۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۹۸۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۴۸، ۴۹، المہذب ۲/۱۸۹، کشاف القناع ۵/۵۴۳، ۵۴۴، المغنی ۷/۷۴۲، ۷۴۴۔

(۱) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع للکاسانی ۷/۲۴۶، ۲۴۷، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/۲۶۱، المہذب للشیرازی ۲/۱۹۰، المغنی لابن قدامہ ۷/۷۴۴۔

الْقِصَاصُ فِيْ الْقَتْلٰى......الآیة"[۱] (اے ایمان والو!تم پر مقتولوں کے باب میں قصاص فرض کردیا گیا ہے)، حتی کہ ولی قاتل کی رضامندی کے بغیر اس سے دیت لینے کا مالک نہیں۔

حنابلہ نے کہا: اگر قاتل مرجائے یا اس کا قتل ہوجائے تو اس کے ترکہ میں دیت واجب ہے، اس لئے کہ قتل عمد سے دو میں سے ایک چیز واجب ہے: قصاص یا دیت، ولی کو دونوں میں اختیار ہے، گو مجرم راضی نہ ہو اور جب مجرم کی موت کے سبب قصاص لینا محال ہوگیا تو اس کے حق میں دیت لینا رہ گیا۔

اس مسئلہ میں شافعیہ کے دو اقوال ہیں: اول معتمد قول: قتل عمد کی سزا قصاص متعین ہے، یہ قول حنفیہ و مالکیہ کے قول سے ہم آہنگ ہے، البتہ وہ کہتے ہیں کہ معافی یا کسی اور وجہ (مثلاً مجرم کی موت) سے قصاص ساقط ہونے پر دیت بدل ہے، لہذا مجرم کی رضامندی کے بغیر دیت واجب ہے۔

دوسرے قول میں ہے: قتل عمد کا تقاضا دو چیزوں (قصاص یا دیت) میں سے کوئی ایک مبہم غیر معین طور پر ہے، اور دونوں اقوال کے مطابق شافعیہ کے نزدیک مجرم کی موت کے سبب قصاص ساقط ہونے پر دیت واجب ہے[۲]۔

ج-قصاص ساقط ہونے کی صورتوں میں دیت:

۲۳- اگر قصاص سے کوئی مانع موجود ہو تو اس کے بدلے دیت واجب ہے، فقہاء نے شبہ کے سبب قصاص ساقط ہونے کی حالت میں دیت کے وجوب کی کئی مثالیں لکھی ہیں، مثلاً:

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۲۴۱، الدسوقی مع الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۳۹، مغنی المحتاج ۴/ ۴۸، کشاف القناع ۷/ ۵۴۳، ۵۴۵۔

۱-والد کے ہاتھ اولاد کا قتل:

۲۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر والد اپنی اولاد کو قتل کردے تو قصاص نہیں، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "لا یقاد الأب من ابنه"[۱] (باپ سے اس کے بیٹے کا قصاص نہیں لیا جائے گا)، اور باپ سے قصاص محض اس وجہ سے ساقط ہے کہ جزئیت کا شبہ پایا جاتا ہے، اور اس پر اس کے مال میں دیت واجب ہوگی۔

جمہور فقہاء کے نزدیک دادا اور والدہ، والد کے حکم میں ہیں، حنابلہ کے یہاں ایک روایت میں ہے، ماں کو اپنی اولاد کو قتل کرنے پر قتل کردیا جائے گا۔

اس کے برخلاف اولاد کے ہاتھ والد کے قتل میں تمام حضرات کے نزدیک قصاص واجب ہے، فقہاء نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ قصاص کی مشروعیت زجرو توبیخ کے ذریعہ زندگی کی حکمت کو بروئے کار لانے کے لئے ہے، اور زجرو توبیخ کی ضرورت اولاد کی طرف ہے نہ کہ والد کی طرف، نیز اس لئے کہ والد اولاد کی زندگی کا سبب بنا تھا، لہذا اولاد والد کی موت کا سبب نہیں ہوگی۔

مالکیہ نے کہا: اگر کسی نے اپنے بیٹے کو عمداً قتل کردیا، اور اس کے قتل کرنے کے قصد کا اعتراف کرے، یا بیٹے کے ساتھ ایسا کام کرے جس سے قتل ہوجاتا ہے، مثلاً اس کو ذبح کرے یا اس کا پیٹ پھاڑ دے، اور غلطی سے ہونے کے دعوے کا کوئی شبہ اس کے پاس نہیں، تو اس کو قصاص میں قتل کیا جائے گا[۲]۔

---

(۱) حدیث: "لایقاد الأب من ابنه......" کی روایت بیہقی نے سنن (۸/ ۳۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، زیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۳۳۹ طبع المجلس العلمی) میں بیہقی سے اس کی تصحیح نقل کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۲۳۵، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۴۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸، المہذب ۲/ ۱۷۴، المغنی ۷/ ۶۶۶، ۶۶۷، الدسوقی ۴/ ۲۴۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۵۹۔

۲-جس پر قصاص نہیں اس کے ساتھ قتل میں شرکت:

۲۵- اگر دو آدمیوں نے مل کر کسی آدمی کو قتل کر دیا اور ان میں ایک ایسا ہے کہ اگر وہ تنہا قتل کرتا تو اس پر قصاص ہوتا، اور دوسرا ایسا ہے کہ اگر تنہا قتل کرتا تو اس پر قصاص نہیں ہوتا مثلاً بچہ بالغ کے ساتھ، پاگل عقل مند کے ساتھ، غلطی کرنے والا عمداً قتل کرنے والے کے ساتھ، تو ان دونوں میں سے کسی پر بھی قصاص نہیں ہوگا، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، غلطی کرنے والے اور پاگل کے ساتھ شریک ہونے والے کے بارے میں مالکیہ کا مذہب بھی یہی ہے۔ لہذا عمداً قتل کرنے والے پر اس کے مال میں آدھی دیت اور باقی آدھی غلطی کرنے والے اور پاگل کے عاقلہ پر ہوگی، ان حالات میں قصاص ساقط ہونے کے حق میں انہوں نے یہ دلیل دی، جیسا کہ کاسانی نے کہا کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے فعل میں قوی شبہ ہے، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ اس شخص کا فعل قتل کے بارے میں مستقل ہو جس پر تنہا ہونے کی صورت میں قصاص واجب نہیں ہوتا تو اس صورت میں دوسرے کا فعل زائد ہوگا(۱)۔

بچہ کے ساتھ قتل میں شریک کے بارے میں مالکیہ نے کہا: اس پر قصاص ہے اگر ان دونوں نے باہم اتفاق کر کے اس کو عمداً قتل کیا ہو، اور بچہ کے عاقلہ پر آدھی دیت ہوگی، اس لئے کہ بچہ کا عمد اس کے خطأ کی طرح ہے، اور اگر ان دونوں نے اس کے قتل کرنے میں ایک دوسرے کی مدد نہیں کی، البتہ دونوں نے عمداً اس کو قتل کیا ہے، یا بالغ نے عمداً قتل کیا تو اس کے مال میں آدھی دیت ہوگی، اور بچہ کے عاقلہ پر آدھی دیت ہوگی۔

اگر باپ کے ساتھ اپنی اولاد کے قتل میں کوئی اجنبی شریک ہو تو جمہور (مالکیہ، شافعیہ کے نزدیک اور حنابلہ کے یہاں راجح قول کے مطابق) باپ کے ساتھ شریک ہونے والے کو قتل کر دیا جائے گا، اور باپ پر آدھی دیت مغلظہ ہوگی، ان لوگوں کے نزدیک جو باپ پر قصاص کے قائل نہیں ہیں۔

حنفیہ کا قول اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے: ان میں سے کسی پر قصاص نہیں، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے فعل میں شبہ قوی ہے، جیسے غلطی سے قتل کرنے والے، بچہ اور پاگل کے ساتھ شریک شخص، بناء بریں ان میں سے ہر ایک پر آدھی دیت ہوگی(۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''قصاص'' میں ہے۔

۳-اولاد کا اپنی اصل سے قصاص لینے کے حق کا وارث ہونا:

۲۶- اگر اولاد اپنے والدین میں سے کسی ایک سے دوسرے کا قصاص لینے کی وارث ہو تو قصاص ساقط ہو جائے گا، اور دیت واجب ہوگی، یہ وراثت کے شبہ کی وجہ سے ہے، لہذا اگر والدین میں سے کسی ایک نے دوسرے کو قتل کر دیا اور ان دونوں کی کوئی اولاد ہے تو قصاص واجب نہیں، اس لئے کہ اگر واجب ہو تو اپنی ہی اولاد کے لئے واجب ہوگا، اور اولاد کے لئے اپنے والد پر قصاص واجب نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ جب خود اس پر جنایت کرنے سے واجب نہیں تو دوسرے پر جنایت کرنے سے بدرجہ اولی اس کے لئے قصاص واجب نہیں ہوگا۔ خواہ اولاد لڑکا ہو یا لڑکی، یا مقتول کی اس کے علاوہ کوئی اور اولاد یا میراث میں اس کا کوئی شریک ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ اگر قصاص ثابت ہو تو اس کے لئے اس میں سے ایک جز واجب ہوگا اور اس کے وجوب کا امکان

---

(۱) البدائع ۷/۲۳۵، جواہر الإکلیل ۲/۲۵۷، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/۲۴۶، ۷/۲۴، المغنی ۷/۶۷۶، ۶۷۷، ۶۸۰، مغنی المحتاج ۴/۲۰، ۲۱، حاشیۃ القلیوبی ۴/۱۰۸۔

(۱) البدائع ۷/۲۳۷، جواہر الإکلیل ۲/۲۵۷، الدسوقی ۴/۲۴۶، ۷/۲۴، مغنی المحتاج ۴/۲۰، المغنی ۷/۶۳۶، ۶۶۶۔

نہیں، اور جب اس کا جز ثابت نہیں ہوا تو کل ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ قصاص میں تجزی و تقسیم نہیں، اور یہ اس صورت کی طرح ہوگیا کہ قصاص کے حق داروں میں سے کوئی اپنے حصہ کا قصاص معاف کردے، یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو والد پر اپنی اولاد کے قتل کرنے کے سبب قصاص کے قائل نہیں، اور وہ جمہور ہیں۔

اسی طرح اگر کسی نے اپنے بھائی کو یا کسی ایسے شخص کو قتل کردیا جس کا لڑکا پورے قصاص یا اس کے ایک حصہ کا وارث ہو۔

کچھ اور انواع مانع قصاص ہیں (۱)، جن کی تفصیل اصطلاحات ''قصاص''، ''قتل'' اور ''شبہ'' میں دیکھی جائے۔

د- قتل بالتسبب:

۲۷- حنفیہ کی رائے ہے کہ قتل بالسبب میں قصاص مطلقاً واجب نہیں، دیت واجب ہے، اس لئے کہ حنفیہ نے قصاص میں یہ شرط لگائی ہے کہ قتل براہ راست ہو، بقیہ فقہاء کے یہاں یہ شرط نہیں، لہذا ان کے نزدیک قتل بالتسبب کے بعض حالات میں قصاص لیا جائے گا۔

یہ فی الجملہ ہے، بعض حالات میں اختلاف ہے، جبکہ بعض حالات میں وہ قصاص کے قائل نہیں بلکہ دیت کے وجوب کے قائل ہیں (۲)۔

تفصیل اصطلاح ''قتل بالتسبب'' میں ہے۔

دیت میں کیا واجب ہے؟ (اصول دیت):

۲۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دیت میں اصل اونٹ ہے، لہذا اگر

---

(۱) الزیلعی ۶/ ۱۰۵، ۱۰۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۵۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۶۸، ۶۶۹۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۳۹، ۲۷۴، المہذب ۲/ ۱۹۴، المغنی ۷/ ۶۴۵، ۸۲۲، ۸۲۳، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۴۳، ۲۴۴، المواق ۶/ ۲۴۱، مغنی المحتاج ۴/ ۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۴۵۔

اونٹ دیت میں دیئے جائیں تو باتفاق فقہاء دیت قبول ہوگی (۱)، اونٹ کے علاوہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: مالکیہ اور امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ دیت کے اصول (یعنی جن سے دیت دی جائے گی) تین جنس کے اموال ہیں: اونٹ، سونا، چاندی، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **"إن في النفس مائة من الإبل"** (۲) (جان میں سو اونٹ ہیں) اور فرمان نبوی ہے: **"على أهل الذهب ألف دينار وعلى أهل الورق اثنا عشر ألف درهم"** (۳) (سونے والوں پر ایک ہزار دینار اور چاندی والوں پر بارہ ہزار درہم ہیں)۔

لہذا اونٹ والوں پر دیت سو اونٹ، سونے والوں پر سونے کے ایک ہزار دینار اور چاندی والوں پر بارہ ہزار درہم ہیں، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: **"على أهل الذهب ألف دينار وعلى أهل الورق اثنا عشر ألف درهم"** (سونے والوں پر ایک ہزار دینار اور چاندی والوں پر بارہ ہزار درہم ہیں)، نیز حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے: **"أن رجلا قتل فجعل رسول الله ﷺ ديته اثنى عشر**

---

(۱) البدائع ۷/ ۲۵۳، ۲۵۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۵۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۲۶۶، مغنی المحتاج ۴/ ۵۵، ۵۶، کشاف القناع ۶/ ۱۸، ۱۹، المغنی ۷/ ۷۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "إن في النفس مائة من الإبل" کی روایت فقرہ/ ۷ میں بروایت عمرو بن حزم گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "على أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الورق اثنا عشر ألف درهم"۔

یہ حدیث: دو احادیث سے مرکب ہے: اول: بروایت حضرت عمرو بن حزم فقرہ/ ۷ میں گذر چکی ہے، دوم: حضور ﷺ کا یہ فیصلہ وارد ہے، جس کی روایت ابوداؤد (۴/ ۶۸۱، ۶۸۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور اس کو ارسال کی وجہ سے معلول قرار دیا گیا ہے جیسا کہ التلخیص الحبیر لابن حجر (۴/ ۲۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

ألفا“ (ایک شخص کا قتل ہوگیا تو رسول اللہ ﷺ نے اس کی دیت بارہ ہزار مقرر فرمائی)۔

نفراوی مالکی نے کہا: دیت کے دینار کا بدل بارہ درہم ہے، جیسے چوری اور نکاح کا دینار، اس کے برخلاف جزیہ اور زکاۃ کے دینار کا بدل دس درہم ہے، رہا بیع صرف کا دینار تو وہ غیر منضبط ہے (۱)۔

حنفیہ نے کہا: چاندی سے دیت دس ہزار درہم ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”دیت دس ہزار درہم ہے“، یہ صحابہ کی موجودگی میں تھا، کسی نے اس پر نکیر کی ہو منقول نہیں، لہذا یہ اجماع ہوگیا، مزید برآں یہ کہ مقادیر کا علم سماع (یعنی حضور ﷺ سے سن کر) ہی ہوتا ہے، لہذا ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے اس کو رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے، نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے: **"أن النبي ﷺ قضى بالدية في قتيل بعشرة آلاف درهم"** (حضور ﷺ نے ایک مقتول کی دیت کے متعلق دس ہزار درہم کا فیصلہ فرمایا)۔

نیز اس لئے کہ شریعت میں دینار کی قیمت دس درہم لگائی گئی ہے جیسا کہ زکاۃ میں، کیوں کہ زکاۃ میں چاندی کا نصاب دو سو درہم ہے، اور اس میں سونے کا نصاب بیس دینار ہے۔

زیلعی نے کہا: امام شافعی اور ان کے موافقین کی روایت پانچ کے وزن پر اور ہماری روایت چھ کے وزن پر محمول ہے، عہد رسالت سے عہد فاروقی تک ان کے یہاں دراہم اسی طرح کے تھے، لہذا دونوں برابر ہوگئے (۲)، اور اس سے واضح ہوگیا کہ دیت کی مقدار میں اختلاف کا سبب دینار کے بدل کا نرخ ہے۔

حنابلہ کے یہاں مذہب اور حنفیہ میں صاحبین کا قول ہے: اصول دیت پانچ ہیں: اونٹ، سونا، چاندی، بقر (گائے، بیل) اور غنم (بھیڑ، بکری)، حضرت عمر، عطاء، طاؤس، مدینہ کے ساتوں فقہاء اور ابن أبی لیلی کا یہی قول ہے، حنفیہ میں امام ابو یوسف ومحمد نے اور امام احمد نے (ایک روایت میں) ”حلل“ (کپڑوں) کا اس میں اضافہ کیا ہے، اس طرح دیت کے اصول چھ اجناس ہوگئیں۔

ان کا استدلال عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے یہ روایت ہے کہ حضرت عمر تقریر کرنے کھڑے ہوئے تو فرمایا: سنو! اونٹ گراں ہوگئے ہیں......، پھر انہوں نے سونے والوں پر ایک ہزار دینار، چاندی والوں پر بارہ ہزار، بقر (گائے بیل) والوں پر دو سو گائے، بکریوں والے پر دو ہزار بکریاں اور کپڑے والوں پر دو سو جوڑے مقرر فرمائے (۱)۔

لہذا جس پر دیت واجب ہوئی (مجرم یا عاقلہ) ان اصول میں سے جس کو حاضر کردیں گے، ولی یا مظلوم کو اسے لینا پڑے گا، وہ کسی اور کا مطالبہ نہیں کرسکتا، خواہ وہ اس نوعیت کی دیت والا ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ واجب کی ادائیگی کے باب میں یہی ”اصول“ ہیں، ان میں سے ہر ایک کافی ہے، لہذا اس میں اختیار اس شخص کو حاصل ہوگا، جس پر دیت واجب ہے (۲)۔

امام شافعی نے کہا: (اور یہی امام احمد سے ایک روایت، حنابلہ میں خرقی کے کلام کا ظاہر اور طاؤس وابن المنذر کا قول ہے کہ) دیت میں اصل صرف اونٹ ہے کچھ اور نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے:

---

(۱) الزیلعی ۱۲۷/۶، الفواکہ الدوانی ۲۵۷/۲، مغنی المحتاج ۵۶/۴، کشاف القناع ۸/۶، المغنی ۷/۷۶۰۔

حدیث: ”أن رجلا قتل فجعل رسول الله ﷺ ديته اثنى عشر ألفا“ سابقہ حدیث پر حاشیہ میں گذر چکی ہے۔

(۲) البدائع ۲۵۴/۷۔

حدیث: ”قضى بالدية في قتيل بعشرة آلاف درهم......“ اس کے

= بارے میں زیلعی نے کہا: ”غریب“ ہے، اسی طرح نصب الرایہ (۳۶۲/۴ طبع المجلس العلمی) میں ہے، یعنی اس کی اصل نہیں ہے۔

(۱) المغنی ۷۵۹/۷، البدائع ۲۵۳/۷، ۲۵۴۔

(۲) الزیلعی ۲۷/۶، المغنی ۷۶۱/۷۔

"ألا إن قتيل الخطأ شبه العمد ما كان بالسوط والعصا مائة من الإبل"[(۱)] (سنو! خطأ شبہ عمد جو کوڑے اور لاٹھی سے ہو اس مقتول کی دیت سو اونٹ ہے)، نیز اس لئے کہ حضور ﷺ نے عمد وخطا کی دیت میں تفریق کی ہے، ایک میں شدت برتی ہے اور ایک میں تخفیف کی ہے، اونٹوں کے علاوہ میں اس کا ثبوت نہیں ہوسکتا، نیز اس لئے کہ یہ تلف شدہ چیز کا ایسا بدل ہے جو آدمی کے حق کے طور پر (ثابت) ہے، لہذا متعین ہوگا جیسا کہ اموال کا عوض[(۲)]۔

بناء بریں جس پر دیت واجب ہوگئی اور اس کے پاس اونٹ ہیں، تو ان میں سے صحیح وسالم اور بے عیب اونٹ دیت میں لئے جائیں گے، اور اگر کوئی بھی ان اونٹوں سے ہٹنا چاہے تو دوسرا اعتراض کرسکتا ہے، دوسری نوعیت کی دیت یا اس کی قیمت کی طرف رجوع، ادا کرنے والے اور حق دار کی باہمی رضامندی سے ہی ہوسکتا ہے، اس لئے کہ حق اونٹ میں متعین ہے، لہذا وہی واجب ٹھہرے، جیسا کہ تلف شدہ مثلی چیزوں میں مثل متعین ہے۔

اگر دیت کے اونٹ حسی طور پر نہ ملیں یعنی اس جگہ نہ ملیں جہاں ان کو حاصل کرنا ہے یا شرعی طور پر نہ ملیں یعنی وہاں ثمن مثل سے زیادہ میں ملیں، تو واجب اہل دینار پر ایک ہزار دینار اور درہم والوں پر بارہ ہزار درہم ہوگا، یہ امام شافعی کا قول قدیم ہے۔ اس کی دلیل یہ حدیث ہے: "على أهل الذهب ألف دينار وعلى أهل الورق اثنا عشر ألف درهم"[(۳)] (سونے والوں پر ایک ہزار دینار اور چاندی والوں پر بارہ ہزار درہم ہیں)، امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ ان کی وہ قیمت واجب ہوگی جو شہر کے کثیر الاستعمال سکے سے اس وقت بنتی ہو جبکہ ان کی سپردگی واجب ہو، خواہ کتنی ہی ہوجائے، اس لئے کہ یہ تلف کردہ چیز کا بدل ہے، لہذا اصل کے مفقود ہونے پر اس کی قیمت دیکھی جائے گی[(۱)]، مالکیہ نے کہا: ہر ملک کے اہل بادیہ اونٹ مالکان ہیں، لیکن اگر ان کے پاس صرف گھوڑے وگائیں ہوں تو کوئی صراحت نہیں، لیکن بظاہر ان کو اس سونے یا چاندی کا مکلّف بنایا جائے گا جو ان کے شہر والوں پر واجب ہوتا ہے۔ ایک قول ہے: ان کو اونٹ کی قیمت کا مکلّف بنایا جائے گا[(۲)]۔

دیت کی مقدار:

اول- جان میں دیت کی مقدار:

الف- آزاد مرد کی دیت:

۲۹- بلا اختلاف فقہاء مسلمان آزاد مرد کی دیت سو اونٹ ہے یا جو اس کے قائم مقام ہے، جس کی تفصیل گذر چکی ہے، نیز گائے، بکری اور کپڑوں میں (ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں) دیت کی مقدار میں کوئی اختلاف نہیں ہے[(۳)]۔

عورت کی دیت:

۳۰- فقہاء کی رائے ہے کہ مسلمان آزاد عورت کی دیت مسلمان آزاد مرد کی دیت کی آدھی ہے، یہی حضور ﷺ سے مروی ہے اور حضرت عمر، علی، ابن مسعود اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم سے منقول ہے، ابن المنذر اور ابن عبد البر نے کہا: اس پر اہل علم کا اجماع ہے کہ

---

(۱) حدیث: "ألا إن قتيل الخطأ" کی تخریج فقرہ/ ۱۵ میں گذر چکی ہے۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۵۵، ۵۶، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۷۵۹، ۷۶۰۔
(۳) حدیث: "على أهل الذهب ألف دينار" کی تخریج اسی فقرہ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۵۵، ۵۶، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۷۶۱، کشاف القناع ۶/ ۱۸۔
(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۵۷۔
(۳) الزیلعی ۶/ ۱۲۶، ۱۲۷، البدائع ۷/ ۲۵۳، ۲۵۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۶، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۷۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

عورت کی دیت مرد کی دیت کی آدھی ہے، اس کی دلیل حضرت معاذؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "**دية المرأة على النصف من دية الرجل**"[۱] (عورت کی دیت مرد کی دیت کی آدھی ہے)، نیز چونکہ وہ گواہی اور وراثت میں مرد کی آدھی ہے، لہذا دیت میں بھی ایسی ہی ہوگی۔

یہ جان کی دیت کا حکم ہے، اعضاء اور زخموں کی دیت میں اختلاف ہے، حنفیہ وشافعیہ نے کہا: عورت مرد کے اعضاء اور زخموں کی دیت میں بھی آدھی ہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ کا قول ہے: جان اور جان سے کم میں عورت کی دیت مرد کی آدھی ہے، یہ ابن سیرین سے مروی ہے، ثوری، لیث، ابن ابی لیلی، ابن شبرمہ اور ابوثور اسی کے قائل ہیں، ابن المنذر نے اسی کو اختیار کیا ہے، اس لئے کہ یہ دونوں دو ذات ہیں، جن کی دیت جان میں مختلف ہے، لہذا اعضاء میں بھی مختلف ہوگی۔ مالکیہ وحنابلہ نے کہا: اعضاء کی دیت میں مرد کی تہائی دیت تک عورت مرد کے برابر ہے، لیکن اگر تہائی تک پہنچ جائے تو عورت اپنی دیت کی طرف لوٹ آئے گی، لہذا اگر عورت کی تین انگلیاں کاٹ دی گئیں تو اس کو مرد کی طرح تیس اونٹ ملیں گے، لیکن اگر چار انگلیاں کاٹ دی گئیں تو عورت کو مرد کی دیت کا آدھا ملے گا، یعنی عورت کو بیس اونٹ ملیں گے، یہ حضرت عمر، ابن عمر اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم سے مروی ہے، سعید بن المسیب، عمر بن عبدالعزیز، عروہ اور زہری اسی کے قائل ہیں، مدینہ منورہ کے ساتوں فقہاء اسی کے قائل ہیں، اس کی دلیل عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے یہ فرمان نبوی ہے: "**عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى يبلغ الثلث من ديتها**"[۱] (عورت کی دیت مرد کی دیت کے مثل ہے، یہاں تک کہ عورت کی دیت کے تہائی تک پہنچ جائے) یہ نص ہے جس کو ماسوا پر مقدم رکھا جائے گا[۲]۔

خنثی کی دیت:

۳۱- اگر مقتول خنثی مشکل ہو (جس کے مرد یا عورت ہونے کا امتیاز نہ ہوسکے) تو اس میں مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک مرد کی آدھی دیت اور عورت کی آدھی دیت ہوگی، اس لئے کہ اس میں مرد وعورت دونوں ہونے کا احتمال ہے، اور ہمیں اس کے حال کے واضح ہونے سے مایوسی ہوچکی ہے، لہذا دونوں احتمالات کے مدنظر دونوں میں درمیانی راہ اختیار کی جانی واجب ہے[۳]۔

حنفیہ نے کہا: اگر اس کو غلطی سے قتل کردیا گیا تو عورت کی دیت واجب ہوگی، اور باقی کو اظہار حال تک کے لئے موقوف رکھا جائے گا[۴]۔

شافعیہ نے کہا: خنثی دیت میں عورت کی طرح ہے، لہذا اس کے قتل میں آدھی دیت ہوگی، اس لئے کہ اس سے زیادہ ہونا مشکوک ہے[۵]۔

کافر کی دیت:

۳۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حربی کے لئے دیت نہیں، اس لئے

---

(۱) حدیث: "دية المرأة على النصف من دية الرجل" کی روایت بیہقی (۸/۹۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور بیہقی نے کہا ہے: اس کی اسناد ایسی نہیں ہے جس سے اس طرح کا مسئلہ ثابت ہو۔

---

(۱) حدیث: "عقل المرأة مثل عقل الرجل......" کی روایت نسائی (۸/۴۴، ۴۵ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، اس کی اسناد میں کمزوری ہے، جیسا کہ نصب الرایہ (۴/۳۶۴ طبع المجلس العلمی) میں ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۶۸، الاختیار للموصلی ۵/۳۶، الفواکہ الدوانی ۲/۲۵۹، مغنی المحتاج ۴/۵۶، ۵۷، المغنی لابن قدامہ ۷/۷۹۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) مواہب الجلیل للحطاب بہامشہ التاج والإکلیل للمواق ۶/۲۳۳، المغنی ۸/۶۲۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۶۹۔

(۵) مغنی المحتاج ۴/۵۷، روضۃ الطالبین ۹/۱۵۹۔

کہ اس کے لئے عصمت (جان کا تحفظ) نہیں۔

ذمی اور مستامن کی دیت کی مقدار میں اختلاف ہے: مالکیہ وحنابلہ کی رائے، عمر بن عبد العزیز، عروہ اور عمرو بن شعیب کا مذہب یہ ہے کہ ذمی ومعاہد کتابی کی دیت مسلمان آزاد مرد کی دیت کی آدھی ہے، اس کی دلیل عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی اسناد سے یہ فرمان نبوی ہے: "**دية المعاهد نصف دية الحر**" (معاہد کی دیت آزاد کی دیت کی آدھی ہے)، ایک روایت کے الفاظ ہیں: "**دية عقل الكافر نصف دية عقل المؤمن**"[(۱)] (کافر کی دیت مسلمان کی دیت کی آدھی ہے)۔

عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث میں ہے: "**دية المعاهد نصف دية المسلم**"[(۲)] (معاہد کی دیت مسلمان کی دیت کی آدھی ہے)، اہل کتاب، یہود ونصاری ہیں، اور مجوسی کی دیت مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک آٹھ سو درہم ہے، حضرت عمر، عثمان اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم کا یہی قول ہے، مالکیہ کے یہاں مرتد کا بھی یہی حکم ہے[(۳)]۔

یہ جان کی دیت کے بارے میں ہے، مالکیہ نے کہا: اہل کتاب کے زخموں کی دیت بھی مسلمانوں کے زخموں کی دیت کی آدھی ہے[(۴)]۔

حنابلہ نے کہا: اہل کتاب کے زخموں کی دیت مسلمانوں کے زخموں کی دیت کی طرح ہے، اور جو لوگ مسلمانوں کی دیت میں تشدید کے قائل ہیں، ان کے نزدیک کئی حرمتیں اکٹھا ہو جائیں تو اہل کتاب کی دیات میں تشدید ہوگی[(۱)]۔

حنفیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ ذمی (کتابی ہو یا غیر کتابی)، مستامن اور مسلمان دیت میں برابر ہیں، یہی ابراہیم نخعی وشعبی کا قول ہے، اور حضرت عمر، عثمان، ابن مسعود اور معاویہ رضی اللہ عنہم سے یہی مروی ہے۔

لہذا حنفیہ کے نزدیک اسلام وکفر کی وجہ سے دیت کی مقدار میں کوئی فرق نہیں پڑتا، اس لئے کہ سبھی خون برابر ہیں، اس کی دلیل فرمان باری ہے: "**وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيْثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ**"[(۲)] (اور اگر ایسی قوم سے ہو کہ تمہارے اور ان کے درمیان معاہدہ ہے تو خون بہا واجب ہے جو اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائے گا)، اللہ تعالیٰ نے ہر طرح کے قتل میں دیت کو مطلق رکھا ہے کوئی تفریق نہیں کی، جس سے معلوم ہوا کہ واجب سب میں ایک ہے۔

روایت ہے کہ عمرو بن امیہ ضمری نے دو مستامن کو قتل کر دیا تو رسول اللہ ﷺ نے ان کے بارے میں دو آزاد مسلمانوں کی دیت کا فیصلہ فرمایا[(۳)]، زہری کی روایت ہے کہ حضرت ابوبکرؓ وعمرؓ نے ذمی کی دیت میں مسلمان کی دیت کی طرح فیصلہ فرمایا، نیز اس لئے کہ کمالِ دیت کے وجوب کا مدار دنیاوی احکام سے متعلق قتل کی

(۱) حدیث: "دية المعاهد نصف دية الحر......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۷۰۷، ۷۰۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، حدیث کے دوسرے الفاظ کی روایت ترمذی (۴/ ۲۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث: "دية المعاهد نصف دية المسلم......" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۶/ ۲۹۹ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے اور کہا: اس کی روایت طبرانی نے الاوسط میں کی ہے، اس میں ایک جماعت ایسی ہے، جن کو میں نہیں جانتا۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۵۹، ۲۶۰، المغنی ۷/ ۷۹۳، ۷۹۶۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۶۰۔

(۱) المغنی ۷/ ۷۹۵۔

(۲) سورۂ نساء/ ۹۲۔

(۳) حدیث عمرو بن امیہ الضمری کو ابن اسحاق نے اپنی "سیرت" میں بلا سند نقل کیا ہے، اور ان کے حوالے سے ابن ہشام نے اپنی کتاب "سیرۃ" (۲/ ۱۸۶ طبع الحلبی) میں نقل کیا ہے، اور ترمذی (۴/ ۲۰ طبع الحلبی) نے اس کی روایت حضرت ابن عباسؓ سے موصولاً کی ہے اور کہا: حدیث غریب ہے۔

حالت کے کمال پر ہے، اور وہ مرد ہونا آزاد ہونا اور معصوم الدم ہونا ہے جو یہاں موجود ہے، بعض حنفیہ سے منقول ہے کہ مستامن میں کوئی دیت نہیں (۱)۔

شافعیہ نے کہا: یہودی یا نصرانی میں سے ہر ایک کی دیت (اگر اس کو امان حاصل ہو، اور اس سے نکاح حلال ہو) مسلمان کی دیت کی تہائی ہے، جان میں ہو یا غیر جان میں، بت پرست اور مجوسی کی دیت (اگر ان کے لئے امان ہو) مسلمان کی دیت کے دسویں حصہ کی دو تہائی ہے (یعنی کل دیت کا پندرہواں حصہ)، اور مجوسی کی طرح سورج اور چاند کی پرستش کرنے والا اور زندیق بھی ہے، جبکہ ان کے لئے امان ہو، اس لئے کہ حضرت سعید بن المسیب کی روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہودی و نصرانی کی دیت چار ہزار درہم اور مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم مقرر کی، یہ تحدید توقیف (حضور ﷺ سے سنے) بغیر نہیں کی جاسکتی، رہا غیر معصوم تو اس کا خون رائیگاں ہے (۲)۔

یہ سب مردوں کے بارے میں ہے، رہیں وہ کافر عورتیں جن کو امان حاصل ہے تو ان کی دیت بالاتفاق کافر مردوں کی دیت کی آدھی ہے، ابن قدامہ نے کہا: ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں، اور ابن المنذر نے اہل علم کا اجماع نقل کیا ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کی آدھی ہے (۳)۔

پیٹ کے بچہ کی دیت:

۳۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ایسی جنایت جس کے سبب بچہ ماں کے پیٹ سے مردہ حالت میں علاحدہ ہوجائے اس میں "غرہ" واجب ہے، خواہ یہ زیادتی مار کی شکل میں ہو یا خوف دلانے یا چیخنے یا

(۱) البدائع ۷/ ۲۵۴، ۲۵۵، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۹۔

(۲) المہذب ۲/ ۱۹۸، مغنی المحتاج ۴/ ۵۷۔

(۳) المغنی ۷/ ۷۹۵۔

کسی اور شکل میں، اور خواہ یہ زیادتی عمداً ہو یا غلطی سے، گو یہ زیادتی خود حاملہ عورت کی طرف سے ہو یا اس کے شوہر کی طرف سے (۱)۔

اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے حضور ﷺ سے یہ ثابت ہے: "**أن امرأتين من هذيل رمت إحداهما الأخرى فطرحت جنينها، فقضى فيها رسول الله ﷺ بغرة عبد أو وليدة**" (۲) (قبیلہ ہذیل کی دو عورتیں لڑیں، ایک نے دوسرے کو مار دیا، جس سے اس کے پیٹ کا بچہ گر گیا تو آپ ﷺ نے اس میں ایک غرہ، غلام یا باندی کا فیصلہ فرمایا)۔

غرہ: ایک مکمل دیت کا بیسواں حصہ ہے، یعنی پانچ اونٹ یا پچاس دینار، پیٹ کے بچہ کے مذکر و مؤنث ہونے سے غرہ میں کوئی فرق نہیں آتا دونوں میں غرہ یکساں ہے۔ دیکھئے: "غرہ"۔

رہا کتابی و مجوسی عورت کے پیٹ کا بچہ جبکہ ان عورتوں کے لئے امان حاصل ہو اور بچہ کے کفر کا فیصلہ کیا گیا ہو، تو اس میں اس کی ماں کی دیت کا دسواں حصہ ہے، اس لئے کہ مسلمان آزاد عورت کے پیٹ کے بچہ کا ضمان اس کی ماں کی دیت کا دسواں حصہ دیا جاتا ہے، لہذا کافر عورت کے جنین کا بھی یہی حکم ہوگا (۳)۔

یہ اس صورت میں ہے کہ ماں بچہ کو اپنے اوپر ہونے والی زیادتی کے نتیجہ میں مردہ حالت میں گرائے اور ماں زندہ ہو (۴)۔

اگر اس نے بچہ کو مکمل طور پر زندہ ساقط کیا، پھر زیادتی کی وجہ سے وہ بچہ مر گیا مثلاً پیدا ہونے کے فوراً بعد مر گیا یا اس کو تکلیف رہی، پھر

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۷۷، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۶۹، أسنی المطالب ۴/ ۸۹، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۷۹۹-۸۰۰۔

(۲) حدیث أبي ہریرۃ: "أن امرأتين من هذيل رمت إحداهما الأخرى" کی تخریج ف/ ۱۵ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۳) المغنی ۷/ ۸۰۰۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۳۔

مر گیا تو اس میں بالاتفاق مکمل دیت ہے، اس لئے کہ یہ ایک زندہ انسان کو قتل کرنا ہے[۱]۔

اگر حاملہ نے اپنا بچہ اپنے اوپر ہونے والی زیادتی کے نتیجہ میں اپنی موت کے بعد گرایا تو اس میں اختلاف ہے:

حنفیہ ومالکیہ نے کہا: ماں میں دیت ہے، اور بچہ میں کچھ نہیں، اس لئے کہ ماں کی موت بچہ کی موت کا سبب ہے، کیونکہ ماں کی موت کے سبب بچہ گھٹ کر مر جاتا ہے، چونکہ بچہ ماں کے سانس لینے سے سانس لیتا ہے، اور احتمال ہے کہ بچہ کی موت مارنے کی وجہ سے ہو، اس لئے شک کے سبب غرہ واجب نہیں ہوگا[۲]۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: بچہ میں بھی غرہ واجب ہے، اس لئے کہ یہ ایسا ''جنین'' ہے جو جنایت (زیادتی) کے سبب تلف ہوا، جس کا علم اس کے باہر نکلنے سے ہوا، لہذا اس کا ضمان واجب ہوگا، جیسا کہ اگر ماں کی زندگی میں بچہ ساقط ہوجاتا، نیز اس لئے کہ یہ انسان ہے جس کی وراثت جاری ہوتی ہے، لہذا اپنی ماں کے ضمان میں داخل نہ ہوگا جیسا کہ اگر زندہ نکلتا[۳] اور اگر حاملہ نے دو یا زیادہ مردہ بچے گرائے تو ہر ایک میں ایک غرہ ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ یہ انسان کا ضمان ہے، لہذا اس کے متعدد ہونے سے غرہ بھی متعدد ہوگا جیسا کہ دیتوں میں ہوتا ہے۔

اگر اس نے ان کو زندہ حالت میں گرایا پھر وہ مر گئے، تو ہر ایک میں ایک مکمل دیت ہے، اور اگر ان میں سے بعض زندہ تھے پھر مر گئے اور بعض مردہ تھے، تو زندہ بچہ میں مکمل دیت اور مردہ میں غرہ ہے[۴]۔

(۱) الاختیار ۵/ ۴۴، الدسوقی ۴/ ۲۶۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۲، ۱۰۴، المغنی ۷/ ۷۹۹، ۸۰۶۔

(۲) الاختیار ۵/ ۴۴، الدسوقی ۴/ ۲۶۹۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۳، المغنی ۷/ ۸۰۴، ۸۰۶۔

(۴) سابقہ حوالے۔

اگر اس کا بعض حصہ ماں کے پیٹ سے مردہ حالت میں نکلا، اور بقیہ حصہ اندر ہی رہا، تو اس میں بھی حنابلہ کے نزدیک غرہ ہے، یہی شافعیہ کے یہاں اصح ہے، امام مالک کا قول اور شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ جب تک عورت بچہ کو مکمل طور پر گرا نہ دے، غرہ واجب نہیں[۱]۔

شافعیہ نے کہا: اگر عورت نے ہاتھ یا پاؤں گرایا اور وہ مر گئی تو غرہ واجب ہے، اس لئے کہ بچہ کے وجود کا علم ہو چکا ہے، اور غالب ظن یہ ہے کہ ہاتھ، اس پر ہونے والی زیادتی کے سبب الگ ہو گیا، اور اگر عورت زندہ رہے اور اس نے بچہ کو نہیں گرایا تو صرف آدھی دیت واجب ہے، جیسا کہ زندہ آدمی کے ہاتھ میں صرف آدھی دیت واجب ہے، بقیہ کا ضمان نہیں، کیونکہ ہمیں اس کے تلف ہونے کا یقین نہیں ہوا۔

اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ زائد عضو کے لئے ''حکومہ'' (عادل کا فیصلہ) واجب ہے، اور اگر عورت نے ہاتھ گرایا، پھر مردہ بچہ گرایا جس کا ہاتھ نہ تھا اور یہ زخم کے ٹھیک ہونے سے قبل ہو، اور ماں کا درد زائل ہو گیا، تو غرہ ہے، اس لئے کہ بظاہر ہاتھ زیادتی کی وجہ سے بدن سے جدا ہو گیا تھا، یا عورت نے زندہ بچہ گرایا پھر جنایت کے سبب مر گیا، تو دیت ہے اور اس میں ہاتھ کا تاوان داخل ہوگا، اور اگر وہ زندہ رہے اور دائیوں نے گواہی دی یا معلوم ہو گیا کہ یہ ایسے بچہ کا ہاتھ ہے جس میں زندگی دوڑ گئی تھی تو ہاتھ کے لئے آدھی دیت ہے، اور اگر دائیوں نے اس کی گواہی نہ دی اور معلوم بھی نہ ہوا تو ہاتھ کے لئے آدھا غرہ یقین پر عمل کرتے ہوئے ہے، یا عورت نے بچہ کو زخم

(۱) الاختیار ۵/ ۴۴، الدسوقی ۴/ ۲۶۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۳، المغنی ۷/ ۸۰۵، ۸۰۶، کمیٹی نے کتاب الاختیار، ابن عابدین، مجمع الضمانات اور المبسوط کا مراجعہ کیا، لیکن اس صورت کے بارے میں حنفیہ کی کوئی صراحت اسے نہیں ملی۔

ٹھیک ہونے کے بعد گرایا اور تکلیف جاچکی تھی، تو چونکہ جنایت (زیادتی) کے سبب پیدا ہونے والی تکلیف زائل ہوچکی ہے، اس لئے بچہ رائیگاں گیا اور ہاتھ کے لئے (جس کو اس نے بچہ سے قبل گرایا تھا) اگر بچہ مردہ نکلے نصف غرہ ہوگا یا زندہ تھا اور مرگیا یا زندہ رہا، تو آدھی دیت ہے اگر دائیوں نے گواہی دی یا یقینی طور پر معلوم ہوا کہ یہ ایسے بچہ کا ہاتھ ہے جس میں زندگی پیدا ہوچکی تھی، اور اگر بچہ ہاتھ کے ساقط کرنے کے بعد مردہ حالت میں کامل الاعضاء زخم بھرے ہوئے ہونے کے حال میں علاحدہ ہوا تو اس میں کچھ نہیں، البتہ ہاتھ میں حکومہ (عادل کا فیصلہ) ہے، یا زخم بھرنے سے قبل مردہ حالت میں علاحدہ ہوا تو صرف غرہ ہے، اس احتمال کی وجہ سے کہ جس ہاتھ کو عورت نے ساقط کیا تھا وہ اس بچہ کا زائد ہاتھ رہا ہو، جس کا اثر مٹ گیا، یا زندہ حالت میں علیحدہ ہوا اور مرگیا تو دیت ہے، غرہ نہیں، اور اگر زندہ رہے تو حکومہ (عادل کا فیصلہ) ہے، مذکورہ تمام مسائل میں ہاتھ کو بچہ کے بعد گرانا، اس کے پہلے گرانے کی طرح ہے، اسی طرح گوشت جس کو عورت نے اپنے اوپر ہونے والی زیادتی کے سبب گرایا، اس میں غرہ ہے، اگر دائیوں نے (جو تجربہ کار ہوں) کہا کہ اس گرنے والے حمل میں صورت پائی جاتی ہے جو دوسروں کو معلوم نہیں ہوتی، لہذا دائیوں کے علاوہ کوئی اور اس کو نہیں پہچانتا، کیونکہ وہ ماہر ہوتی ہیں، اسی کے مثل حنابلہ کے یہاں ہے [۱]۔

دوم: جان کے ماسوا کے حق میں زیادتی

جان کے ماسوا زیادتی میں دیت کے اسباب تین قسم کے ہیں: اعضاء کو جدا کردینا، اعضاء کے فوائد تلف کردینا، شجاج (سر کے زخم) اور جروح (عام زخم)۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۴، المغنی ۷/ ۸۱۴، ۸۱۵، کشاف القناع ۶/ ۳۰۔

قسم اول- اطراف کو جدا کرنا (اعضاء کاٹنا):

۳۴- فقہاء کا فی الجملہ اتفاق ہے کہ وہ اعضاء جن کے مثل دوسرا عضو انسان کے بدن میں نہیں ہے، مثلاً ناک، زبان، عضو تناسل، سپاری، ریڑھ کی ہڈی اگر اس سے منی بند ہوجائے، پیشاب کی نالی اور پاخانہ کا راستہ ان کے کاٹنے میں مکمل دیت ہے۔

جس نے کسی ایسے عضو کو تلف کردیا جو انسان کے بدن میں دو دو ہیں، مثلاً دونوں آنکھیں، دو کان، دو ہاتھ، دو پاؤں، دو ہونٹ، دونوں بھویں اگر کلی طور پر ان کا بال ختم ہوجائے اور نہ اگے، دو پستان، دونوں پستان کے دونوں سرے، دونوں خصیے، عورت کی شرمگاہ کی دونوں دھاریں، دونوں داڑھ، سرین کے دونوں حصے، اگر دونوں ایک ساتھ تلف ہوجائیں تو دونوں میں مکمل دیت ہے، اور ان میں سے ایک میں آدھی دیت ہے، اور جس نے ایسے عضو کو تلف کیا جو انسان میں چار چار ہیں، مثلاً دونوں آنکھوں کی پلکیں اور پپوٹے تو ان میں ایک دیت ہے، اور ان چاروں میں سے ہر ایک میں چوتھائی دیت ہے، اور جو چیزیں انسان میں دس ہیں، جیسے دونوں ہاتھوں کی انگلیاں اور دونوں پیروں کی انگلیاں تو ان سب میں مکمل دیت ہے، اور ہر ایک میں دیت کا دسواں حصہ ہے، اور انگلیوں کے جوڑوں میں سے ہر ایک میں ایک انگلی کی دیت کی تہائی ہے، اور جس انگلی میں صرف دو جوڑ ہیں (یعنی صرف انگوٹھے میں) ان میں ایک جوڑ میں آدھی دیت ہے، تمام دانتوں میں مکمل دیت ہے اور ہر ایک دانت میں پانچ اونٹ ہیں، یہ فی الجملہ ہے۔

اس کی اصل وہ مکتوب نبوی ہے جس کو آپ ﷺ نے اہل یمن کے پاس روانہ کیا تھا، جس میں یہ وارد ہے: جان میں دیت ہے، زبان میں دیت ہے، ناک میں (اگر اس کو جڑ سے کاٹ دیا جائے) دیت ہے [۱]۔

(۱) حدیث: "إن في النفس الدية، وفي اللسان الدية" کی تخریج فقرہ/ ۷

بعض چیزوں کے بارے میں وارد نص دلالتاً بقیہ کے حق میں وارد مانی جائے گی، اس لئے کہ بقیہ اس کے معنی میں ہیں جس کے حق میں نص وارد ہوئی ہے۔

اعضاء کے باب میں اصل یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی عضو کی منفعت وصلاحیت کی جنس کو مکمل طور پر ختم کردیا یا آدمی میں مقصود جمال کو مکمل طور پر ختم کردیا تو پوری دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ اس میں ایک طرح سے جان کا اتلاف ہے، کیوں کہ جان اس لحاظ سے ناقابل انتفاع رہ جاتی ہے، اور کسی ایک لحاظ سے جان کا اتلاف، آدمی میں ہر لحاظ سے اتلاف کے ساتھ لاحق ہے، یہ آدمی کی تعظیم میں ہے، جیسا کہ زیلعی نے کہا ہے (۱)۔

فقہاء کے یہاں اس کی تفصیلات حسب ذیل ہیں:

اول- بدن کے ایسے اعضاء کی دیت جن کی نظیر نہیں (یعنی جو جوڑے نہیں):

الف- ناک کی دیت:

۳۵- اگر ساری ناک یا اس کے "مارن" (یعنی ناک کا نرم حصہ جس میں ہڈی نہیں) کو کاٹ دیا جائے تو اس میں پوری دیت ہے، اس لئے کہ اہل یمن کے نام مکتوب نبوی میں ہے: **"وإن في الأنف إذا أوعب جدعه الدية"** (۲) (ناک میں اگر جڑ سے کاٹ دی جائے دیت ہے)، نیز اس لئے کہ اس میں جمال اور فائدہ ہے اور کاٹنے سے دونوں زائل ہوگئے، لہذا پوری دیت واجب ہوگی (۳)۔

= میں بروایت حضرت عمرو بن حزمؓ گذر چکی ہے۔

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۶/۱۲۹۔

(۲) حدیث: "إن في الأنف إذا أوعب جدعه الدية" کی تخریج فقرہ/۷ میں بروایت عمرو بن حزم گزر چکی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع للکاسانی ۷/۳۱۱، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر للدردیر ۴/۲۷۲، مغنی المحتاج ۴/۶۲، کشاف القناع ۶/۳۷۔

پھر شافعیہ وحنابلہ نے کہا: "مارن" کے دونوں کنارے جن کو نتھنا کہتے ہیں ان میں سے ہر ایک اور دونوں کے درمیان حائل حصہ کو کاٹنے میں تہائی دیت ہے، یہ ناک کی دیت کو ان تینوں پر تقسیم کرنے کی وجہ سے ہے، شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کے یہاں بھی ایک قول ہے کہ دونوں کے درمیان حائل پردہ میں "حکومت عدل" ہے اور ان دونوں (یعنی نتھنوں) میں دیت ہے، اس لئے کہ جمال اور کمال منفعت انہی دونوں میں ہے، حائل پردہ میں نہیں (۱)۔

مالکیہ نے کہا: ناک میں جس قدر نقص پیدا ہوا اس میں اسی لحاظ سے دیت ہے اور نقص کا اندازہ "مارن" (نرم حصہ) سے لگایا جائے گا، جڑ سے نہیں (۲)۔

ب- زبان کی دیت:

۳۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ زبان جس سے بولا جاتا ہے اس کے کاٹنے میں پوری دیت ہے اگر اس کو جڑ سے کاٹ دیا جائے، یہ حضرت ابوبکر، عمر اور علی رضی اللہ عنہم سے منقول ہے، اہل یمن کے نام مکتوب نبوی میں وارد ہے: **"وفي اللسان الدية"** (۳) (زبان میں دیت ہے)، نیز اس لئے کہ اس میں جمال اور منفعت ہے، رہا جمال تو روایت میں ہے کہ آپ ﷺ سے جمال کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: **"في اللسان"** (۴) (جمال زبان

(۱) مغنی المحتاج ۴/۶۲، المغنی ۸/۱۲، ۱۳۔

(۲) الحطاب ۶/۲۶۱۔

(۳) حدیث: "وفي اللسان الدية" کی تخریج ف/۷ میں بروایت حضرت عمرو بن حزمؓ گذر چکی ہے۔

(۴) حدیث: "الجمال في اللسان" کی روایت حاکم نے مستدرک (۳/۳۳۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیۃ) میں حضرت علی بن الحسینؓ سے مرسلاً کی ہے، ذہبی نے تلخیص المستدرک میں بھی اس کے سبب اس کو معلول قرار دیا ہے۔

میں ہے) رہی منفعت تو اس کے ذریعہ سے اغراض پورے ہوتے ہیں، حقوق حاصل کئے جاتے ہیں، ضرورتیں پوری ہوتی ہیں، عبادات ادا ہوتی ہیں، گویائی دوسرے جان داروں کے مقابلہ میں انسان کا امتیاز ہے، اللہ تعالیٰ نے انسان پر اس کا احسان جتلایا ہے(۱)، فرمان باری ہے: "خَلَقَ الْإِنسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ"(۲) (اسی نے انسان کو پیدا کیا، اس کو گویائی سکھائی)، زبان کا کچھ حصہ کاٹنے سے بھی دیت واجب ہے اگر اس کے سبب بول نہ سکے، اس لئے کہ دیت منفعت کو ضائع کرنے کے سبب واجب ہے، اور نہ بول سکنے کے سبب منفعت ضائع ہے(۳)۔

اگر بعض حروف بول سکے، بعض نہ بول سکے تو دیت کو حروف پر (جن کی تعداد اٹھائیس ہے) تقسیم کیا جائے گا، جس قدر حروف کم ادا ہوں گے اسی کے بقدر دیت واجب ہوگی، ایک قول ہے: دیت کو ان حروف پر تقسیم کیا جائے گا جن کا تعلق زبان سے ہے، نہ کہ ہونٹ اور حلق سے، لہذا اس سے حروف شفویہ کو مستثنی رکھا جائے گا، جو چار ہیں، باء، میم، فاء اور واؤ، اور حروف حلق کو مستثنی رکھا جائے گا، جو چھ ہیں: ہمزہ ہاء، عین، حاء، غین اور خاء، لہذا بقیہ اٹھارہ حروف پر دیت تقسیم ہوگی(۴)۔

مالکیہ نے کہا: زبان میں دیت ہے، لہذا اگر کچھ زبان کاٹ دی گئی اور کلی طور پر گفتگو سے مانع ہو تو اس میں دیت ہے، انہوں نے مزید کہا: دیت گفتگو میں ہے، زبان میں نہیں، لہذا اگر زبان اتنی کٹی جس سے حروف میں نقص آ گیا تو اسی کے بقدر دیت ہوگی، گفتگو میں حروف کی تعداد پر حساب نہیں لگایا جائے گا، کیوں کہ ایک حرف ادائیگی میں دوسرے حرف سے ثقیل ہوتا ہے، بلکہ گفتگو میں کتنا نقص آیا اس میں اجتہاد کیا جائے گا(۱)۔

(۱) الزیلعی ۶/ ۱۲۹، مغنی المحتاج ۴/ ۶۲، المواق علی الحطاب ۶/ ۲۶۳، المغنی ۸/ ۱۵۔

(۲) سورۂ رحمٰن/ ۳۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) الزیلعی ۶/ ۲۲۹، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۲۰، ۳۲۱، المغنی ۸/ ۱۴، ۱۷۔

گونگے اور بچہ کی زبان کاٹنا:

۳۷- فقہاء کے نزدیک گونگے کی زبان کاٹنے میں دیت نہیں، بلکہ "حکومت عدل" (عادل کا فیصلہ) واجب ہے، اس لئے کہ زبان کا مقصود گفتگو ہے، گونگے میں گفتگو کی صلاحیت نہیں ہوتی، لہذا یہ لنجے ہاتھ کی طرح ہو گیا(۲)۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ زبان کاٹنے سے ذائقہ ختم نہ ہوا ہو، ورنہ دیت واجب ہے، جیسا کہ منافع کے ازالہ اور ختم کرنے پر بحث کے ضمن میں آئے گا، اور اگر بچہ کی زبان کاٹ دی جائے جو اپنے بچپنے کی وجہ سے بات نہیں کرتا تھا، تو شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اس میں دیت واجب ہے، اس لئے کہ بظاہر وہ صحیح وسالم ہے، بات نہ کرنا محض اس وجہ سے ہے کہ اس کو بات کرنا نہیں آتا، لہذا اس میں بڑے کی طرح دیت واجب ہوگی، اس کا حکم گونگے سے الگ ہے، اس لئے کہ اس کی زبان کا بیکار ہونا معلوم ہے، نیز اس لئے کہ دیت بچہ کے تمام اعضاء میں واجب ہے، تو اس کی زبان کاٹنے میں بھی واجب ہوگی اور اگر عمر کی اس حد تک پہنچ گیا کہ اس میں بات کی جاتی ہے، لیکن اس نے بات نہیں کی پھر اس کی زبان کاٹ دی گئی تو دیت واجب نہیں، اس لئے کہ بظاہر اس میں بات کرنے کی قدرت نہیں، لہذا اس میں وہی واجب ہوگا جو گونگے کی زبان میں واجب ہوگا(۳)۔

(۱) المواق علی الحطاب بحوالہ المدونہ ۶/ ۲۶۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۹۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۶۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۹، مغنی المحتاج ۴/ ۶۳، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۶۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۵۶، مغنی المحتاج ۴/ ۶۲، ۶۳، المغنی ۸/ ۱۹۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول میں: بچہ کی زبان میں دیت کے وجوب کے لئے شرط ہے کہ رونے اور پستان چوسنے وغیرہ کے لئے اس کو حرکت دینے سے گویائی کا اثر ظاہر ہو، اس لئے کہ یہ زبان کے صحیح ہونے کی ظاہری علامات ہیں، اور اگر یہ ظاہر نہ ہو تو اس میں ''حکومہ'' ہے، اس لئے کہ اس کی سلامتی غیر یقینی ہے، اور اصل ذمہ کا بری ہونا ہے[۱]۔

اس مسئلہ میں ہمیں مالکیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

ج- عضو تناسل اور سپاری کی دیت:

۳۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مکمل سپاری (عضو تناسل کے سرے) کو کاٹنے میں مکمل دیت ہے، جیسا کہ عضو تناسل کو جڑ سے کاٹنے میں ہے[۲]، اس لئے کہ عضو تناسل کے اکثر منافع یعنی لذتِ جماع، وطی کے احکام، ایلاد (بچہ پیدا کرنا) اور پیشاب روکنا وغیرہ سپاری سے متعلق ہے، سپاری ایلاج (عضو کو داخل کرنے) اور دفق (کود کر منی نکلنے) میں اصل ہے، اور بانسا اس کے لئے تابع کی طرح ہے۔

اگر کچھ سپاری کاٹ دی گئی تو اس میں اسی کے لحاظ سے دیت ہے، اور سپاری سے اندازہ کیا جائے گا، عضو تناسل کی جڑ سے نہیں، حنابلہ نے کہا اور یہی شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ پورے عضو تناسل کے لحاظ سے اس کے حصہ کے بقدر واجب ہے، اس لئے کہ وہی مکمل دیت کے ذریعہ مقصود ہے[۳]، شافعیہ نے کہا: یہ اس صورت میں ہے جبکہ پیشاب کی نالی خراب نہ ہوئی ہو، لیکن اگر وہ خراب ہوگئی اور

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۶۳۔
(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۸، ابن عابدین ۵/ ۳۶۹، مغنی المحتاج ۴/ ۶۷، المغنی ۸/ ۳۲۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۶۷، المغنی ۸/ ۳۴۔

پیشاب بند نہیں ہوا تو اس پر دیت کے حصہ اور نالی کی خرابی کے بارے میں حکومہ (عادل کا فیصلہ) میں سے جو زائد ہو وہی واجب ہوگا[۱]، اور اگر پیشاب بند ہوگیا اور اس کی نلکی خراب ہوگئی تو اس کا بیان آگے آئے گا۔

بچہ، بڑے، بوڑھے اور جوان کے عضو تناسل میں یکساں دیت واجب ہے، خواہ وہ جماع پر قادر ہو یا قادر نہ ہو، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، اس کی دلیل اہل یمن کے نام مکتوب نبوی کا عموم ہے: ''وفي الذكر الدية''[۲] (عضو تناسل میں دیت ہے)، حنفیہ نے بچہ کے بارے میں کہا: اگر پیشاب وغیرہ کے لئے حرکت کرنے کے ذریعہ معلوم ہو کہ وہ درست ہے تو اس میں دیت ہے، اور اگر اس کے درست ہونے کا علم نہ ہو تو اس میں ''حکومت عدل'' ہے[۳]۔

رہا عنین (نامرد) اور خصی کا عضو تناسل تو شافعیہ کا قول اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے کہ ان دونوں کے عضو میں دیت واجب ہے، اس لئے کہ حدیث عام ہے[۴]، نیز اس لئے کہ خصی کا عضو تناسل صحیح سالم ہے، داخل کرنے کی قدرت ہے، ہاں بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت مفقود ہے، اور عنین ہونا عیب ہے لیکن ذکر میں نہیں، اس لئے کہ شہوت دل میں ہوتی ہے اور منی ریڑھ کی ہڈی میں۔

حنفیہ کا قول اور یہی حنابلہ کے یہاں دوسری روایت ہے کہ ان دونوں میں کامل دیت نہیں، اس لئے کہ عضو تناسل کا فائدہ انزال

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) حدیث: ''وفي الذكر الدية......'' کی تخریج فقرہ/ ۷ میں بروایت حضرت عمرو بن حزمؓ گذر چکی ہے۔
(۳) اللباب شرح الکتاب ۳/ ۱۴۶، البدائع ۷/ ۳۱۱، ابن عابدین ۵/ ۳۷۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۸، الروضہ ۹/ ۲۸۷، المغنی ۸/ ۳۳، ۳۴۔
(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۶۷، الروضہ ۹/ ۶۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۳، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۶۔

(منی گرانا)، حاملہ کرنا اور جماع کرنا ہے، اور یہ چیزیں ان دونوں میں مکمل طور پر مفقود ہیں، لہذا ان دونوں میں کامل دیت نہیں، اور جب ان میں کامل دیت واجب نہیں تو ان میں ''حکومت عدل'' واجب ہوگی[1]۔

مالکیہ نے عنین اور خصی میں تفصیل کرتے ہوئے کہا: اگر وہ تمام عورتوں کی طرف رغبت نہ رکھتا ہو تو اس کے بارے میں دو اقوال ہیں: دیت لازم ہونا اور دوسرا قول ہے: ''حکومت عدل''، اور اگر بعض عورتوں کی طرف رغبت نہ رکھے تو اس میں بالاتفاق ان کے نزدیک دیت ہے[2]۔

صلب (ریڑھ کی ہڈی) کی دیت:

۳۹-اگر آدمی کی ریڑھ کی ہڈی ٹوٹ جائے اور چلنے یا جماع کرنے کی صلاحیت جاتی رہے تو تمام فقہاء کے نزدیک اس میں کامل دیت ہے، اسی طرح اگر وہ ٹوٹ گئی اور کمر ٹیڑھی ہوگئی، منی رک گئی اور وہ درست نہیں ہوسکی، گوکہ جماع کرنے اور چلنے کی صلاحیت نہ گئی ہو، اس کی دلیل مکتوب نبوی میں یہ الفاظ ہیں: ''وفي الصلب دية''[3] (اور ریڑھ کی ہڈی میں دیت ہے) اور سعید بن المسیب نے کہا: یہ سنت رہی ہے کہ ریڑھ کی ہڈی میں دیت ہے، نیز اس لئے کہ وہ ایسا عضو ہے کہ بدن میں اس کے مثل کوئی اور عضو نہیں، اس میں جمال اور منفعت ہے، لہذا اس میں کامل دیت واجب ہے، جیسے ناک میں[4]۔

---

(۱) سابقہ حوالے، ابن عابدین ۳۵۶/۵۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲۶۸/۲، المواق ۲۶۱/۶۔

(۳) حدیث: ''وفي الصلب الدية'' کی تخریج فقرہ/۷ میں بروایت ابن حزم گذر چکی ہے۔

(۴) البدائع ۳۱۱/۷، جواہر الإکلیل ۲۶۸/۲، الروضۃ ۳۰۲/۹، المغنی ۳۲/۸، مغنی المحتاج ۷۴/۴، الاختیار ۳۷/۵۔

حنابلہ نے مطلقاً کہا کہ ریڑھ کی ہڈی توڑنے میں دیت واجب ہے، اگرچہ اس کے منافع یعنی چلنا اور جماع کی قدرت ختم نہ ہوئی ہو، اور منی بند نہ ہوئی ہو[1]۔

ھ- پیشاب کے راستے اور پاخانہ کے راستے کے تلف کرنے کی دیت:

۴۰- پیشاب اور پاخانہ کے راستے کو تلف (خراب) کرنے میں اور شوہر یا کسی اور شخص کی طرف سے عورت کے افضاء کرنے میں کامل دیت واجب ہے، افضاء یہ ہے کہ عورت کے آگے اور پیچھے کے راستے کے درمیان حائل پردہ کو توڑ دیا جائے، اس طرح اس کے جماع کرنے اور پاخانہ کا راستہ ایک ہوجائے، ایک قول ہے کہ افضاء عضو تناسل کے داخل ہونے اور پیشاب نکلنے کے راستوں کے درمیان حائل پردہ کو توڑ دیا جائے اس طرح اس کے جماع کرنے کا راستہ اور اس کے پیشاب کا راستہ ایک بن جائے، اور اس حالت میں حنفیہ وشافعیہ کے یہاں یہ ہے (اور یہی مالکیہ میں ابن القاسم کا قول ہے) کہ کامل دیت واجب ہے، کیونکہ اس کے سبب منفعت کلی طور پر مفقود ہوجاتی ہے، اس لئے کہ یہ لذت سے مانع ہے اور وہ نہ تو بچہ روک سکتی ہے نہ پیشاب کو فارغ ہونے کی جگہ جانے تک روک سکتی ہے، نیز اس لئے کہ اس کی مصیبت اس عورت سے بڑھ کر ہے جس کی شرمگاہ کی دونوں دھاروں کو نقصان پہنچا ہو، جیسا کہ مالکیہ میں ابن شعبان کی توجیہ ہے[2]۔

مالکیہ کا دوسرا قول جو المدونہ کا مذہب ہے، یہ ہے کہ افضاء میں ''حکومت عدل'' ہے[3]۔

---

(۱) المغنی ۳۲/۸۔

(۲) البدائع ۳۱۱/۷، الدسوقی ۲۷۷/۴، ۲۷۸، مغنی المحتاج ۷۴/۴، ۷۵، المغنی ۵۱/۸۔

(۳) الدسوقی مع الشرح الکبیر للدردیر ۲۷۷/۴۔

حنابلہ نے کہا: افضاء میں تہائی دیت ہے، جیسا کہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے اسی کا فیصلہ فرمایا۔

حنابلہ نے کہا: اگر افضاء کے ساتھ عورت کا پیشاب رک نہ سکے تو اس میں کامل دیت ہے [۱]۔

دوم- جو اعضاء بدن میں دو دو ہیں:

دونوں کان:

۴۱- جمہور فقہاء (حنفیہ، حنابلہ کی رائے، شافعیہ کے یہاں مذہب اور مالکیہ کے یہاں ایک روایت) یہ ہے کہ دونوں کانوں کو جڑ سے اکھاڑنے یا کاٹنے میں کامل دیت، اور ایک کو اکھاڑنے یا کاٹنے میں آدھی دیت ہے۔

یہ حضرت عمر وعلی رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، عطاء، مجاہد، حسن، قتادہ، ثوری اور اوزاعی اسی کے قائل ہیں، اس کی دلیل: عمرو بن حزم کی روایت ہے: "في الأذن خمسون من الإبل" [۲] (ایک کان میں پچاس اونٹ ہیں)، نیز اس لئے کہ یہ دو اعضاء ہیں، دونوں میں جمال ومنفعت ہے، اور دونوں کو اکھاڑنے یا کاٹنے میں جمال کو مکمل طور پر ضائع کرنا ہے، لہذا اس میں مکمل دیت ہونا واجب ہے۔

خواہ سماعت ختم ہوگئی ہو یا نہ ختم ہوئی ہو، خواہ وہ پہلے سننے والا رہا ہو یا بہرہ ہو، اس لئے کہ بہرہ پن کان کا عیب نہیں، لہذا ان کی دیت میں اثر انداز نہ ہوگا [۳]۔

شافعیہ کے یہاں ایک وجہ یا تخریج کردہ قول میں اور مالکیہ کے یہاں ایک روایت میں ہے: دونوں کانوں میں "حکومت عدل" ہے، البتہ اگر سماعت ختم ہوجائے تو بالاتفاق اس میں دیت ہے، مالکیہ کے یہاں تیسرا قول یہ ہے کہ دونوں کانوں میں مطلقاً "حکومۃ" ہے، مواق نے کہا: یہی مشہور ہے [۱]۔

دونوں آنکھیں:

۴۲- فقہاء کے مابین بلا اختلاف دونوں آنکھوں کو کاٹنے یا ان کو پھوڑنے میں کامل دیت ہے، اور ایک میں آدھی دیت ہے، خواہ آنکھ بڑی ہو یا چھوٹی، صحت مند ہو یا مریض، سالم ہو یا بھینگی، اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "**وفي العينين الدية**" [۲] (اور دونوں آنکھوں میں دیت ہے)۔

نیز اس لئے کہ دونوں کو ضائع کرنے میں جنس منفعت یا جمال کو مکمل طور پر ضائع کرنا ہے، لہذا اس میں مکمل دیت واجب ہوگی، اور ایک کو ضائع کرنے میں آدھے کو ضائع کرنا ہے، لہذا اس میں آدھی دیت واجب ہوگی [۳]۔

یہ ان آنکھوں کا حکم ہے جن میں بینائی برقرار ہے، رہی کانی آنکھ، تو اس کو اکھاڑنے میں دیت نہیں بلکہ "حکومت عدل" واجب ہے [۴]۔

کانے کی صحیح آنکھ اکھاڑنے کے بارے میں اختلاف ہے:

مالکیہ وحنابلہ کا قول اور شافعیہ کے یہاں ایک ضعیف قول یہ

---

(۱) المغنی ۸/ ۵۱۔

(۲) حدیث: "وفي الأذن خمسون" کے اس ٹکڑے کی روایت دارقطنی (۳/ ۲۰۹ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، جو ف/ ۷ میں مذکور حضرت عمرو بن حزمؓ کی حدیث کا ایک ٹکڑا ہے۔

(۳) الزیلعی ۶/ ۱۲۹، التاج والإکلیل ۶/ ۲۶۱، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۷۲، مغنی المحتاج ۴/ ۶۱، المغنی ۸/ ۸، ۹۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "وفي العينين الدية" کی تخریج فقرہ/ ۷ میں بروایت حضرت عمرو بن حزمؓ گذر چکی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات، التاج والإکلیل علی ہامش الحطاب ۶/ ۲۶۱، مغنی المحتاج ۴/ ۶۱، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲، ۵۔

(۴) سابقہ مراجع۔

ہے: کانے کی صحیح آنکھ کو اکھاڑنے میں کامل دیت ہے، زہری، لیث، قتادہ اور اسحاق کا یہی قول ہے، اس لئے کہ حضرت عمر، عثمان، علی اور ابن عمر رضی اللہ عنہم نے کانے کی (سالم) آنکھ میں پوری دیت کا فیصلہ فرمایا، ہمارے علم کے مطابق صحابہ میں ان کا کوئی مخالف نہیں تھا، لہذا یہ اجماع ہوگیا، نیز اس لئے کہ کانے کی صحیح آنکھ کو اکھاڑنا، مکمل طور پر بینائی کو ختم کرنا ہے، لہذا اس میں کامل دیت واجب ہوگی، جیسا کہ اگر دونوں آنکھوں کی بینائی کو ضائع کردے، اس لئے کہ صحیح آنکھ جس کو اس نے ضائع کیا ہے دوسرے کی دونوں آنکھوں کے درجہ میں ہے (۱)۔

حنفیہ کا قول، شافعیہ کے یہاں مذہب میں مشہور، مسروق، عبداللہ بن مغفل، ثوری اور نخعی کا قول یہ ہے کہ اگر کانے کی دوسری (یعنی درست) آنکھ اکھاڑ دے تو اس میں آدھی دیت ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''وفي العين خمسون من الإبل'' (۲) (ایک آنکھ میں پچاس اونٹ ہیں)۔

نیز فرمان نبوی: ''وفي العينين الدية'' (۳) (دونوں آنکھوں میں دیت ہے) کا تقاضا ہے کہ دونوں میں اس سے زیادہ نہ ہو، اور اگر کسی کی ایک آنکھ اکھاڑی جائے اور اس میں آدھی دیت واجب ہو، پھر دوسری آنکھ اکھاڑ دی گئی، تو یہ دوسری آنکھ اکھاڑنے والا، کانے کی آنکھ اکھاڑنے والا ہے، اب اگر اس میں پوری دیت واجب ہو تو ان دونوں آنکھوں میں ایک دیت اور آدھی دیت واجب ہوگی (۱)۔

دونوں ہاتھ:

۴۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دونوں ہاتھ کاٹنے میں ایک دیت اور ایک ہاتھ کاٹنے میں آدھی دیت ہے، اس لئے کہ عمرو بن حزم کی روایت میں ہے: ''وفي اليدين الدية، وفي اليد خمسون من الإبل'' (۲) (دونوں ہاتھوں میں دیت ہے، اور ایک ہاتھ میں پچاس اونٹ ہیں)، نیز اس لئے کہ دونوں ہاتھوں میں ظاہری جمال اور کامل منفعت ہے، بدن میں اس جنس کا کوئی اور عضو نہیں، لہذا ان میں دیت ہوگی جیسا کہ دونوں آنکھوں میں (۳)۔

گٹے سے نیچے ہتھیلی کاٹنے میں وہی واجب ہے جو انگلیوں کو کاٹنے میں واجب ہے، جیسا کہ تفصیل آرہی ہے، اس لئے کہ انگلیوں کے بارے میں فرمان نبوی ہے: ''في كل أصبع عشر من الإبل'' (۴) (ہر انگلی میں دس اونٹ ہیں)، اس میں کوئی تفصیل نہیں کہ صرف انگلیاں کاٹی گئی ہوں یا ہتھیلی کاٹی گئی ہو جس میں انگلیاں ہیں (۵)، یہ صحیح ہاتھ کا حکم ہے، رہا لنجا ہاتھ تو جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اس کو کاٹنے میں دیت نہیں، بلکہ ''حکومت عدل'' ہے، یہی حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے، اس لئے کہ

---

(۱) المواق علی ہامش الحطاب ۶/۲۶۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۴/۲۷۲، نہایۃ المحتاج ۷/۳۰۹، الخرشی ۸/۳۶، المغنی لابن قدامہ ۸/۲، ۵۔

(۲) حدیث: ''في العين خمسون من الإبل'' کی روایت دارقطنی (۳/۲۰۹ طبع دارالمحاسن) نے کی ہے جو ف/۷ میں بروایت حضرت عمرو بن حزمؓ گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: ''وفي العينين الدية'' کی تخریج فقرہ/۷ میں بروایت عمرو حزم گذر چکی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۵/۳۷۰، روضۃ الطالبین ۹/۲۷۲، نہایۃ المحتاج ۷/۳۰۹، مغنی المحتاج ۴/۶۱، ۶۲۔

(۲) حدیث: ''وفي اليد خمسون من الإبل'' کی تخریج فقرہ/۷ میں گذر چکی ہے۔

(۳) البدائع ۷/۳۱۱، التاج والإکلیل ۶/۲۶۱، الروضۃ ۹/۲۸۲، المغنی لابن قدامہ ۸/۲۷۔

(۴) حدیث: ''في كل أصبع عشر من الإبل'' کی تخریج فقرہ/۷ میں بروایت عمرو بن حزم گذر چکی ہے۔

(۵) البدائع ۷/۳۱۴۔

اس کی منفعت پہلے ہی ختم ہو چکی ہے، لہذا کاٹنے میں وہ ضائع نہیں ہوئی، اس میں کوئی تحدید وتعیین نہیں، لہذا اس میں ''حکومت عدل'' واجب ہوگی(۱)۔

حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے کہ لنجے ہاتھ میں ہاتھ کی تہائی دیت ہے(۲)، اس لئے کہ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے یہ روایت ہے: "**قضی رسول اللهﷺ في اليد الشلاء إذا قطعت بثلث ديتها**"(۳) (رسول اللہ ﷺ نے لنجے ہاتھ میں اگر اس کو کاٹ دیا جائے ہاتھ کی دیت کے تہائی کا فیصلہ فرمایا)، ہاتھ کی حد جس کے کاٹنے میں دیت واجب ہے ''رسغ'' یا ''کوع'' (گٹا یا پہنچا) ہے، اس لئے کہ ید (ہاتھ) کا لفظ اطلاق کے وقت اس پر بولا جاتا ہے، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا**"(۴) (اور چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت، دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)۔ اور گٹے سے دونوں کے ہاتھ کا کاٹنا واجب ہے۔

اگر پہنچے سے اوپر کاٹ دیا جائے یعنی بعض کلائی یا کہنی یا مونڈھے سے کاٹ دیا جائے تو اس کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے: شافعیہ اور حنفیہ (بروایت ابویوسف) نے کہا: اگر ہاتھ کو آدھی کلائی سے یا کہنی سے یا مونڈھے سے کاٹ دیا تو ہتھیلی میں آدھی دیت اور زائد میں ''حکومت عدل'' ہے، اس لئے کہ وہ ہتھیلی کے تابع نہیں(۵)، یہی امام ابو یوسف سے دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے، حنابلہ کا قول اور امام ابو یوسف سے دوسری روایت ہے: ہاتھ کی انگلیوں سے جو زائد ہو وہ مونڈھے تک انگلیوں کے تابع ہے، لہذا اگر اس کا ہاتھ پہنچے کے اوپر سے مثلاً کہنی سے یا آدھی کلائی سے کاٹا گیا، تو اس پر صرف ایک ہی دیت ہے، اس لئے کہ "ید" (ہاتھ) کا لفظ مونڈھے تک کے تمام حصہ کا نام ہے، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "**وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**"(۱) (اور ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھو لیا کرو)، جب آیت تیمّم نازل ہوئی تو صحابہ کرام نے مونڈھوں تک مسح کیا، ثعلب نے کہا: ید (ہاتھ) مونڈھے تک ہے اور عرف عام میں سارے کو ہاتھ کہا جاتا ہے، لہذا اگر اس نے پہنچے کے اوپر سے کاٹا تو صرف ایک ہی ہاتھ کاٹا ہے، شریعت نے ایک ہاتھ میں آدھی دیت واجب کی ہے، لہذا شرعی تحدید میں اضافہ نہیں کیا جائے گا(۲)۔

مالکیہ کے یہاں تفصیل ہے، انہوں نے کہا: دونوں ہاتھ میں (خواہ مونڈھے سے یا کہنی سے یا پہنچے سے کاٹے جائیں) دیت ہے، اسی طرح انگلیوں میں، اور اگر انگلیوں کو کاٹا یا ہتھیلی کے ساتھ کاٹا اور دیت لے لی، پھر انگلیوں کے چلے جانے کے بعد اس پر جنایت (زیادتی) ہوئی تو ''حکومت'' ہے، خواہ ہاتھ کو پہنچے سے کاٹے یا کہنی سے یا مونڈھے سے(۳)۔

انگلیوں میں دیت کی تفصیل اپنی جگہ پر آئے گی۔

دونوں خصیے:

۴۴ - دونوں خصیے اور بیضے کے کاٹنے میں کامل دیت ہے، اس پر

(۱) الاختیار ۵/ ۴۰، الدسوقی ۴/ ۲۷۷، المغنی ۸/ ۳۹، کشاف القناع ۶/ ۵۰۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۹، ۴۰۔
(۳) حدیث: "قضی في اليد الشلاء إذا قطعت......" کی روایت نسائی (۸/ ۵۵ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، عمرو بن شعیب سے روایت کرنے والا، علاء بن حارث ہے، جس پر کلام ہے، جیسا کہ التہذیب لابن حجر (۸/ ۱۷۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں اس کے حالات زندگی میں ہے۔
(۴) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔
(۵) الہدایہ مع الفتح ۸/ ۳۱۵، الروضہ ۹/ ۲۸۲۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۔
(۲) الہدایہ مع الفتح ۸/ ۳۱۵، المغنی ۸/ ۲۸۔
(۳) الزرقانی ۸/ ۳۷، الدسوقی ۴/ ۲۷۳۔

فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ عمرو بن حزم کی حدیث میں ہے: "وفي البيضتين الدية"[۱] (دونوں بیضوں میں دیت ہے)، نیز اس لئے کہ ان میں جمال اور منفعت ہے، کیونکہ نسل اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے مطابق اسی سے ہوتی ہے، لہذا دونوں میں کامل دیت ہے، زہری نے سعید بن المسیب سے نقل کیا ہے، سنت رہی ہے کہ ریڑھ کی ہڈی میں دیت ہے، دونوں خصیوں میں دیت ہے، اور ایک خصیے میں آدھی دیت ہے۔

دائیں بائیں خصیے میں کوئی فرق نہیں، ان میں سے ہر ایک میں آدھی دیت ہے[۲]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر دونوں خصیے اور عضو تناسل ایک ساتھ کاٹ دیے جائیں تو دو دیت واجب ہے، اسی طرح جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک اگر پہلے عضو تناسل کاٹا پھر دونوں خصیے کاٹ دیئے[۳]، اور اگر پہلے دونوں خصیے کاٹے پھر عضو تناسل کو کاٹ دیا تو دونوں خصیے میں دیت اور عضو تناسل میں "حکومۃ" ہے، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، اور حنابلہ کے یہاں بھی مشہور یہی ہے، اس لئے کہ عضو تناسل کا فائدہ اس کے کاٹنے سے قبل ہی فوت ہو چکا تھا، وہ خصی کا عضو تناسل تھا[۴]۔

شافعیہ کے نزدیک اور حنابلہ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق اس صورت میں دو دیت واجب ہے، اس بناء پر کہ وہ خصی وعنین کے

(۱) حدیث: "وفي البيضتين الدية" کی تخریج ف/ ۷ میں بروایت حضرت عمرو بن حزمؓ گذر چکی ہے۔

(۲) الہدایہ مع الفتح ۸/ ۳۱۰، مواہب الجلیل ۶/ ۲۶۱، مغنی المحتاج ۴/ ۶۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۴، کشاف القناع ۶/ ۴۹۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۷۰، التاج والإکلیل ۶/ ۲۶۱، مغنی المحتاج ۴/ ۶۷، المغنی ۸/ ۳۳، ۳۴، کشاف القناع ۶/ ۴۹۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۳۷۰، المغنی ۸/ ۳۴، کشاف القناع ۶/ ۴۹۔

عضو تناسل کاٹنے میں دیت کے وجوب کے قائل ہیں[۱]۔

مالکیہ نے کہا: اگر دونوں خصیے عضو تناسل کے ساتھ کاٹے گئے تو اس میں دو دیت ہے، اور اگر ان دونوں کو عضو تناسل کاٹنے سے قبل یا اس کے بعد کاٹا گیا تو ان دونوں میں دیت ہے، اور اگر عضو تناسل کو دونوں خصیے سے قبل یا ان دونوں کے بعد کاٹا گیا تو عضو تناسل میں دیت ہے، اور جس کے پاس عضو تناسل نہیں، اس کے دونوں خصیوں میں دیت ہے، اور جس کے پاس خصیے نہیں، اس کے عضو تناسل میں دیت ہے[۲]۔

دونوں جبڑے:

۴۵ - جبڑے: وہ دونوں ہڈیاں جن پر نچلے دانت نکلتے ہیں، اور یہ دونوں ہڈیاں ٹھوڑی پر ملتی ہیں، فقہاء شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ دونوں جبڑوں میں کامل دیت ہے، اور ایک جبڑے میں آدھی دیت جیسا کہ دونوں کانوں میں، انہوں نے ان میں دیت کے وجوب کی وجہ یہ بتائی ہے کہ ان دونوں میں جمال اور منفعت ہے، اور بدن میں ان کی کوئی نظیر نہیں، لہذا ان دونوں میں دیت ہوگی، جیسے بدن کی بقیہ ان چیزوں میں جو دو دو ہیں، اور اگر دونوں جبڑوں کو ان پر نکلے ہوئے دانتوں کے ساتھ اکھاڑ دے تو دونوں جبڑوں کی دیت اور دانتوں کی دیت واجب ہوگی، دانتوں کی دیت جبڑوں کی دیت میں داخل نہ ہوگی، اس کے برخلاف انگلیوں کی دیت ہاتھ کی دیت میں داخل ہوجاتی ہے، فرق کی وجہ یہ ہے کہ دونوں جبڑے پیدائشی طور پر دانتوں کے نکلنے سے قبل موجود ہوتے ہیں، اور بوڑھے لوگوں میں دانتوں کے گرنے کے بعد دونوں باقی رہتے ہیں، جبڑوں اور دانتوں

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۶۷، الروضۃ ۹/ ۲۸۷، المغنی ۸/ ۳۳۔

(۲) المواق علی ہامش الحطاب ۶/ ۲۶۱۔

میں سے ہر ایک کا الگ الگ نام ہے، کوئی بھی دوسرے کے نام کے تحت داخل نہیں، اس کے برخلاف انگلیاں اور ہتھیلی، جن کو "ید" (ہاتھ) کا لفظ شامل ہے، دانت جبڑوں میں گڑے ہوئے ہوتے ہیں، ان کا جزو نہیں مانے جاتے ہیں، انگلیوں کے ساتھ ہتھیلی اس کے برخلاف ہے کہ یہ دونوں ایک عضو کی طرح ہیں [۱]۔

جبڑوں میں دیت واجب کرنے پر شافعیہ میں متولی نے یہ اشکال کیا ہے کہ ان کے بارے میں کوئی روایت نہیں، اور قیاس بھی اس کا متقاضی نہیں، اس لئے کہ جبڑے ایک دوسرے میں داخل ہڈیاں ہیں، جو ہنسلی کی ہڈی اور پسلی کے مشابہ ہیں، نیز یہ کہ کلائی، بازو، پنڈلی اور ران میں دیت نہیں، حالانکہ یہ ایسی ہڈیاں ہیں جن میں جمال اور منفعت ہے [۲]۔

حنفیہ میں سے زیلعی نے کہا: جبڑے، چہرے میں ہیں، ان دونوں میں ہونے والے زخم کو شجاج کہا جائے گا، اور ان میں وہی واجب ہوگا جو چہرہ کے زخموں کا تقاضا ہے، اس کے برخلاف امام مالک کہتے ہیں کہ جبڑے چہرے میں سے نہیں، اس لئے کہ مواجہت (آمنا سامنا) ان کے ذریعہ نہیں ہوتا [۳]۔

اس موضوع پر ہمیں مالکیہ کی کتابوں میں صراحت نہیں ملی۔

دونوں پستان:

۴۶- اس میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں کہ عورت کے دونوں پستان کاٹنے میں کامل دیت ہے، اور ایک پستان میں آدھی دیت ہے، ابن المنذر نے کہا: ہماری یادداشت کے مطابق تمام اہل علم کا اجماع ہے کہ عورت کے ایک پستان میں آدھی دیت اور دونوں میں پوری دیت

(۱) مغنی المحتاج ۴/۶۵، البجیرمی ۴/۱۵۴، المغنی ۸/۲۷۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/۶۵، المغنی ۸/۲۷۔
(۳) الزیلعی ۶/۱۳۲۔

ہے، نیز اس لئے کہ دونوں میں جمال اور منفعت ہے، لہذا دونوں پستان دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کے مشابہ ہیں [۱]۔

اسی طرح پستان کے دونوں حلمہ (گھنڈیوں) [۲] کے کاٹنے میں جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک کامل دیت اور ایک میں آدھی دیت ہے، اسی کے مثل شعبی اور نخعی سے منقول ہے، اس لئے کہ کامل منفعت اور پستان کا جمال انہی دونوں کے ذریعہ ہے، جیسے دونوں ہاتھوں کی منفعت اور ان کا جمال انگلیوں کے ذریعہ ہے [۳]۔

مالکیہ نے کہا: پستانوں کی دونوں گھنڈیوں میں دیت واجب ہے اگر دودھ بند ہو جائے یا خراب ہو جائے، ورنہ عیب کے بقدر "حکومہ" واجب ہے، انہوں نے کہا: اسی طرح کامل دیت واجب ہے اگر دونوں گھنڈیوں کو کاٹے بغیر دودھ بند ہو جائے یا خراب ہو جائے، لہذا ان کے نزدیک دیت دودھ کے خراب ہونے کی وجہ سے ہے، نہ کہ دونوں گھنڈیوں کے کاٹنے کے سبب، اسی وجہ سے ابن عرفہ نے اس کو ترجیح دی ہے کہ بوڑھی عورت کے سر پستان کاٹنے میں "حکومہ" ہے، جیسے لنجے ہاتھ میں [۴]۔

یہ عورت کے پستان کا حکم ہے، مرد کے دونوں پستانوں میں جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ کے نزدیک اور یہی شافعیہ کے یہاں مذہب ہے) "حکومت عدل" ہے [۵]، کیونکہ ان دونوں میں مقصود منفعت نہیں، بلکہ محض جمال ہے۔

(۱) البدائع ۷/۳۱۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۴/۲۷۳، مغنی المحتاج ۴/۶۶، المغنی ۸/۳۰۔
(۲) حلمہ: سرِ پستان پر ابھرا ہوا حصہ۔
(۳) البدائع ۷/۳۱۱، الزیلعی ۶/۱۳۱، المغنی ۸/۳۰، مغنی المحتاج ۴/۶۶۔
(۴) الدسوقی مع الشرح الکبیر للدردیر ۴/۲۷۳۔
(۵) الزیلعی ۶/۱۳۱، البدائع ۷/۳۱۱، الدسوقی ۴/۲۷۳، مغنی المحتاج ۴/۶۶۔

حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کے (ایک قول میں) عورت کے دونوں پستانوں کی طرح مرد کے دونوں پستانوں میں بھی دیت واجب ہے[۱]۔

الیتین (سرین):

۴۷- الیتین: دونوں رانوں کے برابر ہونے کے وقت پیٹھ کے نیچے ابھرا ہوا حصہ (جس کو سرین کہتے ہیں)، ان دونوں میں کامل دیت ہے، اگر ان کو ان کے اندرونی ہڈی تک کاٹ لیا گیا ہو، اور ان میں سے ہر ایک میں نصف دیت ہے، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، اس لئے کہ ان میں جمال اور سواری کرنے اور بیٹھنے میں منفعت ہے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ ان کو ہڈی تک کاٹ لیا گیا ہو اور جڑ سے ان کا گوشت نکال دیا گیا ہو کہ کولہے پر بالکل گوشت نہیں رہا، لیکن اگر کچھ گوشت کاٹا گیا اور اس کی مقدار معلوم ہو تو اسی کے بقدر دیت ہے، ورنہ اس میں ''حکومۃ'' ہے، جیسا کہ شافعیہ وحنابلہ کی صراحت ہے، انہوں نے کہا: اس میں مرد وعورت کے درمیان کوئی فرق نہیں[۲]۔

مالکیہ نے کہا: مرد کے سرین میں ''حکومۃ'' ہے اور عورت کے سرین میں بھی ان کے یہاں مشہور یہی ہے کہ ''حکومۃ'' ہے، اشہب نے کہا: ان دونوں میں دیت ہے، اس لئے کہ ان دونوں کا فوت ہونا عورت کے لئے اس کے دونوں پستانوں کے فوت ہونے سے بھاری ہے[۳]۔

دونوں پاؤں:

۴۸- بلا اختلاف دونوں پیر کاٹنے میں کامل دیت واجب ہے، اور ایک میں آدھی دیت، اور کاٹنے کی حد یہاں ٹخنوں کے جوڑ سے ہے۔

(۱) المغنی ۸/ ۳۱، مغنی المحتاج ۴/ ۶۶۔

(۲) الاختیار ۵/ ۳۸، مغنی المحتاج ۴/ ۶۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۱۔

(۳) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۷۷۔

ٹخنوں سے زیادہ ران کی جڑ تک کولہے یا گھٹنے میں فقہاء کے مابین وہی اختلاف ہے جو پہنچے کے اوپر سے ہاتھوں کو کاٹنے میں دیت کے ساتھ ''حکومت عدل'' کے وجوب یا ''حکومت عدل'' کے عدم وجوب کے بارے میں ہے۔ (دیکھئے: فقرہ/ ۴۳)، لنگڑے کا پیر، صحیح سالم کے پیر کی طرح ہے، جیسا کہ لنجے (جس کی ہتھیلی خشک ہو کر ٹیڑھی ہوگئی ہو) کا ہاتھ صحت مند کے ہاتھ کی طرح ہے[۱]۔

دونوں ہونٹ:

۴۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دونوں ہونٹ کاٹنے میں کامل دیت ہے، اس لئے کہ عمرو بن حزم کی حدیث میں ہے: ''وفي الشفتين الدية''[۲] (اور دونوں ہونٹوں میں دیت ہے)، نیز اس لئے کہ یہ دو ایسے اعضاء ہیں جن کی نظیر بدن میں نہیں، ان میں ظاہری جمال اور مقصود منفعت ہے، کہ وہ دونوں منہ کے پردے ہیں، اس کو تکلیف سے بچاتے ہیں، دانتوں کو ڈھانکتے ہیں، لعاب کو روکتے ہیں، ان کے ذریعہ پھونک ماری جاتی ہے۔ ان کے ذریعہ گفتگو پوری ہوتی ہے، اور دوسرے منافع ہیں، لہذا ان میں دیت واجب ہوگی، جیسے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں میں۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں آدھی دیت بلا تفریق واجب ہے، یہ حضرت ابوبکر اور علی رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے، اوپر کے ہونٹ میں ایک تہائی دیت اور نیچے کے ہونٹ میں دو تہائی دیت واجب ہے، یہ سعید بن المسیب اور زہری کا قول ہے، اس لئے کہ نیچے کے ہونٹ کا فائدہ

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۸/ ۳۱۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۸، الروضۃ ۹/ ۲۸۵، المغنی ۸/ ۳۵، ''عسم'' کے معنی کہنی اور گٹے میں خشکی جس کے سبب ہاتھ و پاؤں ٹیڑھے ہوجاتے ہیں (لسان العرب: مادہ ''عسم'')۔

(۲) حدیث: ''وفي الشفتين الدية'' کی تخریج فقرہ/ ۷ میں گذر چکی ہے۔

زیادہ ہے کہ یہی گھومتا، حرکت کرتا اور لعاب اور کھانے کو روکتا ہے، اوپر والا ہونٹ ساکن رہتا ہے[۱]۔

دونوں ابرو، داڑھی اور سر کو گنجا کرنا:

۵۰ - حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ دونوں ابرو کے بال تلف کرنے میں (اگر وہ نہ اگیں) دیت ہے، اور ایک میں آدھی دیت ہے، اسی طرح داڑھی کے بال میں (اگر نہ اگیں) دیت ہے، یہ سعید بن المسیب، شریح، حسن اور قتادہ کا قول ہے، اور یہی حضرت علی وزید بن ثابت رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، اس لئے کہ اس میں مکمل طور پر جمال کو ختم کرنا ہے، اور اس میں منفعت کی بربادی ہے، کہ ابرو، پسینہ آنکھ میں جانے سے روکتی ہے، اور اس کو منتشر کردیتی ہے اور پلک سے (تکلیف دہ چیزوں کو) روکتی اور آنکھوں کی حفاظت کرتی ہے[۲]۔

رہی داڑھی تو اس لئے کہ اس میں کامل جمال ہے، کیونکہ فرمان نبوی ہے: ''إن ملائکة سماء الدنیا تقول: سبحان من زین الرجال باللحی والنساء بالذوائب''[۳] (آسمان دنیا کے فرشتے کہتے ہیں: پاک ہے وہ ذات جس نے مردوں کو داڑھی سے اور عورتوں کو بال کی چوٹیوں سے زینت دی)۔

حضرت علیؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے سر کے بال میں (اگر اس کو مونڈ دیا گیا ہو اور دوبارہ نہ جمے) کامل دیت واجب کی ہے، موصلی نے ابوجعفر ہندوانی کا یہ قول نقل کیا ہے: داڑھی میں

(۱) تبیین الحقائق علی کنز الدقائق للزیلعی ۱۲۹/۶، روضۃ الطالبین ۲۷۴/۹، مغنی المحتاج ۶۲/۴، المغنی لابن قدامہ ۱۴/۸۔

(۲) البدائع ۳۱۱/۷، الاختیار ۳۸/۵، ۳۹، المغنی لابن قدامہ ۱۰/۸، ۱۱۔

(۳) حدیث: ''ملائکة سماء الدنیا'' کی روایت دیلمی نے مسند فردوس (۱۵۷/۴ طبع دار الکتب العلمیہ) میں کی ہے۔

دیت اسی وقت واجب ہے جبکہ وہ مکمل ہو، زینت کا باعث ہو، لیکن اگر متفرق گچھے ہوں، جن سے زینت نہیں ہوتی تو اس میں کچھ نہیں، اور اگر غیر متفرق ہو اور اس سے زینت نہیں ہوتی ہو، اور اس پر ہونے والی جنایت (زیادتی) سے اس میں عیب نہیں آتا ہو تو اس میں ''حکومت عدل'' ہے[۱]۔

ابن قدامہ نے کہا: ان بالوں میں سے کسی میں بھی دیت صرف اس وقت واجب ہے جبکہ وہ اس طرح ختم ہوجائے کہ دوبارہ اگنے کی امید نہ ہو، مثلاً اس کے سر پر گرم پانی گرادیا جائے جس سے بال اگنے کی جگہ خراب ہوجائے، اور کلی طور پر بال اکھڑ جائیں دوبارہ نہ اگیں، لیکن اگر کچھ وقت کے بعد اگنے کی امید ہو تو اس کا انتظار کیا جائے گا[۲]۔

شافعیہ ومالکیہ نے کہا: بالوں کے تلف کرنے میں صرف ''حکومت عدل'' واجب ہے، اس لئے کہ یہ صرف جمال کو تلف کرنا ہے منفعت کو نہیں، لہذا اس میں صرف ''حکومہ'' واجب ہے، جیسے ایسی آنکھ جس کی روشنی جاتی رہی ہو اور شل ہاتھ کو تلف کرنا[۳]۔

شفران:

۵۱ - شفران (ضمہ کے ساتھ): عورت کی شرمگاہ کے اردگرد اس کو ڈھانکنے والے گوشت ہیں، ان کے کاٹنے یا تلف کرنے میں (اگر شرمگاہ کی ہڈی نکل جائے) کامل دیت ہے، اور کسی ایک کے تلف کرنے یا کاٹنے میں آدھی دیت ہے، یہ جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ہے، اس کی دلیل: ابن وہب کی روایت ہے کہ عمر بن الخطابؓ نے عورت کے ''شفرین'' میں دیت کا فیصلہ فرمایا۔ نیز اس لئے کہ ان دونوں میں جمال اور مقصود منفعت ہے، کیوں کہ

(۱) الاختیار ۳۹/۵۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱۰/۸، ۱۱۔

(۳) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲۶۹/۴، المہذب ۲۰۸/۲۔

انہی کے ذریعہ جماع کی لذت ملتی ہے (۱)، اس سلسلہ میں رتقاء (وہ عورت جس سے جماع ممکن نہ ہو، اس لئے کہ پیشاب کی نالی کے علاوہ سوراخ نہ ہو جس عورت کی شرمگاہ بند ہو) اور قرناء (جس کی شرمگاہ میں ہڈی وغیرہ کی وجہ سے عضو تناسل کا داخل کرنا ممکن نہ ہو) وغیرہ کے درمیان بکر (کنواری) وثیب (بیاہی) عورت کے درمیان اور بڑی اور بچی کے درمیان کوئی فرق نہیں، جیسا کہ شافعیہ وحنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے (۲)۔

اس موضوع پر ہماری اپنی معلومات کے مطابق حنفیہ کی کتابوں میں بحث نہیں ملی۔

جو اعضاء بدن میں چار چار ہیں:
دونوں آنکھوں کے اشفار اور اہداب:

۵۲ - اشفار آنکھوں کے کنارے جن پر بال اگتا ہے، اور اس پر اگنے والے بال کو "ہدب" کہتے ہیں (۳)۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ دونوں آنکھوں کے چاروں اشفار (پلکوں) میں کامل دیت اور ہر ایک میں چوتھائی دیت ہے۔ یہ اس صورت میں ہے کہ کلی طور پر ان کو تلف کر دیا گیا ہو کہ دوبارہ اگنے کی امید نہ ہو، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان سے مکمل طور پر جمال وابستہ ہے اور ان سے منفعت (یعنی آنکھ کو تکلیف اور کوڑا کرکٹ سے بچانا) متعلق ہے، اس کو فوت کرنے سے بینائی کمزور ہوتی ہے، اندھا پن پیدا ہوتا ہے، جب سب میں (جو چار ہیں) کامل دیت واجب ہے تو ایک میں چوتھائی دیت واجب ہوگی، دو میں آدھی دیت اور تین میں تین چوتھائی دیت واجب ہوگی۔

اگر پپوٹوں کو پلکوں اور ان کی جگہ کے ساتھ کاٹ دیا جائے یا ادھیڑ دیا جائے تو ایک دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ پپوٹوں کے ساتھ پلکوں کی جگہ ایک ہی چیز کی طرح ہے، جیسے مارن (ناک کا نرم حصہ) بانسہ کے ساتھ (۱)۔

اگر صرف پلک کے بالوں کو کاٹا یا اکھاڑا جائے اور پلک کی جگہوں کو چھوڑ دیا جائے تو حنفیہ وحنابلہ کہتے ہیں: (۲) اس میں اشفار کے کاٹنے کی طرح دیت ہے، اس لئے کہ اس میں جمال اور نفع ہے، کہ اہداب آنکھوں کو بچاتے اور ان کی حفاظت کرتے ہیں، ان کو زیب وزینت دیتے ہیں، لہذا ان میں دیت واجب ہوگی، جیسا کہ پستان کے سروں اور انگلیوں میں۔

شافعیہ کا قول ہے: صرف اہداب کاٹنے میں "حکومت عدل" ہے جیسا کہ دوسرے بالوں کو کاٹنے میں، اس لئے کہ ان کے کاٹنے سے زینت وجمال فوت ہوتا ہے، اصلی مقاصد نہیں، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ ان کے اگنے کی جگہ خراب ہو جائے، ورنہ تعزیر ہے (۳)۔

مالکیہ کہتے ہیں: آنکھوں کے اشفار یا اہداب اکھاڑنے میں دیت نہیں، بلکہ ان میں مطلقاً "حکومت عدل" واجب ہے، مواق نے المدونہ کے حوالہ سے کہا ہے: آنکھوں میں پلکوں کی جگہ اور ان کے پپوٹوں میں صرف اجتہاد یعنی "حکومت عدل" واجب ہے (۴)۔

---

(۱) الدسوقی مع الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۶۸، مغنی المحتاج للخطیب شربینی ۴/ ۶۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۱ طبع ریاض، الخرشی ۸/ ۴۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۶۷، المغنی ۸/ ۴۱، ۴۲۔

(۳) المصباح المنیر۔

---

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۱۳۰، بدائع الصنائع ۷/ ۳۱۱، ۳۲۴، الاختیار ۵/ ۳۸، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۷۷، مغنی المحتاج ۴/ ۶۲، المغنی ۸/ ۷۔

(۲) الزیلعی ۶/ ۱۳۰، الاختیار ۵/ ۳۸، المغنی ۸/ ۷، ۸۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۶۲۔

(۴) التاج والإکلیل علی ہامش الحطاب ۶/ ۲۶۳۔

وہ اعضاء جو بدن میں دس ہیں:

دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کی انگلیاں:

۵۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دونوں ہاتھوں کی دسوں انگلیوں کو کاٹنے یا اکھاڑنے میں کامل دیت ہے، یہی حکم دونوں پیروں کی انگلیوں کے کاٹنے کا ہے، دونوں ہاتھوں یا دونوں پیروں کی انگلیوں میں سے ہر ایک انگلی کے کاٹنے میں دیت کا دسواں حصہ (یعنی دس اونٹ) ہیں، اس لئے کہ عمرو بن حزم کی حدیث ہے: "**وفي كل أصبع من أصابع اليد والرجل عشر من الإبل**"[1] (ہاتھ اور پیر کی انگلیوں میں سے ہر ایک انگلی میں دس اونٹ ہیں)، اور ابن عباسؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**دية أصابع اليدين والرجلين سواء، عشر من الإبل لكل أصبع**"[2] (ہاتھوں اور پیروں کی انگلیوں کی دیت برابر ہے، دس اونٹ ہر انگلی کے لئے ہیں)، نیز اس لئے کہ ساری انگلیوں کے کاٹنے میں پکڑنے یا چلنے کی منفعت کو زائل کرنا ہے، لہذا اس میں کامل دیت واجب ہوگی، دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں میں دس دس انگلیاں ہیں، لہذا ہر انگلی میں دیت کا دسواں حصہ ہوگا، اور ہر انگلی کی دیت اس کے پوروں میں تقسیم ہوگی، ہر انگلی میں تین پور ہیں، صرف انگوٹھے میں دو پور ہیں، بناء بریں انگوٹھے کے علاوہ انگلیوں کے ہر پور میں ایک انگلی کی دیت کی تہائی ہے، جس کی مقدار تین اونٹ کامل اور ایک تہائی اونٹ ہے، انگوٹھے کے ہر پور میں دیت کا بیسواں حصہ (یعنی پانچ اونٹ) ہیں، تمام انگلیاں برابر ہیں، اس

(۱) حدیث: "وفي كل أصبع من أصابع اليد والرجل عشر من الإبل" کی تخریج فقرہ/ ۷ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "دية أصابع اليدين والرجلين سواء، عشر من الإبل لكل أصبع" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

لئے کہ حدیث مطلق ہے[1]۔

زائد انگلی میں جمہور فقہاء: حنفیہ، شافعیہ کے نزدیک "حکومت عدل" ہے، حنابلہ کے نزدیک بھی اصح یہی ہے، اس لئے کہ اس میں کوئی نص وارد نہیں، اور مقدار کی تعیین شارع کے بیان کے بغیر نہیں کی جاسکتی[2]۔

مالکیہ کہتے ہیں: ہاتھ یا پاؤں کی زائد انگلی کے تلف کرنے میں (اگر اس میں تصرف کی اس قدر طاقت ہو جو اصلی انگلیوں میں ہوتی ہے) دیت کا دسواں حصہ ہے صرف اگر اس کو تلف کرے، لیکن اگر اس کو اصلی انگلیوں کے ساتھ کاٹا گیا تو زائد میں کچھ نہیں[3]۔

زید بن ثابتؓ سے مروی ہے کہ اس میں انگلی کی تہائی دیت ہے، "قاضی" نے لکھا ہے کہ حنابلہ کے یہاں مذہب میں قیاس کا تقاضا یہی ہے اس روایت کے مطابق جس میں لنجے ہاتھ میں تہائی دیت واجب ہے[4]۔

وہ اعضاء جو بدن میں دس سے زائد ہیں:

دانتوں کی دیت:

۵۴ - بلا اختلاف فقہاء ہر دانت میں دیت کا بیسواں حصہ یعنی پانچ اونٹ یا پچاس دینار واجب ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**وفي السن خمس من الإبل**"[5] (دانت میں پانچ اونٹ ہیں) اور تمام دانت برابر ہیں، اس لئے کہ حدیث مطلق ہے، بعض طرق

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۱۳۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۰، مغنی المحتاج ۴/ ۶۶، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۵، ۳۶۔

(۲) الزیلعی ۶/ ۱۳۱، مغنی المحتاج ۴/ ۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۸/ ۳۶۔

(۳) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۰۔

(۴) المغنی ۸/ ۳۶۔

(۵) حدیث: "وفي السن خمس من الإبل" کی تخریج فقرہ/ ۷ میں بروایت حضرت عمرو بن حزم گذر چکی ہے۔

حدیث میں یہ الفاظ آئے ہیں: "والأسنان کلها سواء" (تمام دانت برابر ہیں)، نیز اس لئے کہ ہر ایک اصل منفعت میں یکساں ہے، لہذا اس میں فرق کا اعتبار نہیں، جیسے ہاتھ اور انگلیاں، اگر کسی میں زیادہ فائدہ ہے تو دوسرے میں زیادہ جمال ہے۔

اس طرح سے تمام دانتوں کی دیت جان کی دیت سے جمہور فقہاء کے نزدیک دیت کے پانچ حصوں میں سے تین کے بقدر بڑھ جائے گی، اس لئے کہ انسان میں بتیس دانت ہیں، جب ایک دانت میں دیت کا بیسواں واجب ہے تو سب میں ایک سو ساٹھ اونٹ واجب ہوں گے[1]۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ ایک دیت پر زیادتی نہیں ہوگی اگر مجرم ایک اور جرم ایک ہوں، مثلاً دواپلا کر یا ایک بار مار کر یا کئی بار مار کر (لیکن درمیان میں زخم بھرا نہ تھا) تمام دانتوں کو گرادیا، اس لئے کہ دانت متعدد جنس کے ہیں، جو انگلیوں کے مشابہ ہو گئے، اگر دو دانتوں کے گرانے کے درمیان زخم بھرنے کا وقفہ ہو یا مجرم متعدد ہوں تو قطعی طور پر دیت بڑھ جائے گی[2]، یہ اصلی اور مسوڑھوں میں جمے ہوئے دانتوں کے اکھاڑنے کا حکم ہے، اور اگر کسی کے دانتوں پر مارا وہ ہل گئے یا سیاہ یا سرخ یا سبز وغیرہ ہو گئے تو فقہاء کے یہاں اس میں تفصیل ہے:

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی کے دانتوں پر مارا وہ ہل گئے، تو ایک سال گذرنے کا انتظار کیا جائے گا، اس لئے کہ اس مدت میں ان کی حقیقی صورت حال واضح ہوجائے گی کہ وہ گرجائیں گے یا بدل جائیں گے یا ثابت رہیں گے، خواہ جس کو مارا گیا وہ بچہ ہو یا بڑا، اور

(۱) الزیلعی ۱۳۱/۶، جواہر الإکلیل ۲۷۰/۲، مغنی المحتاج ۶۴/۴، کشاف القناع ۴۲/۶۔
(۲) مغنی المحتاج ۶۵/۴۔

اگر دانت سیاہ یا سرخ یا سبز ہو گئے تو ان میں مکمل تاوان ہے اس لئے کہ ان کا فائدہ جاتا رہا، اور عضو کے فائدہ کا ضائع ہونا، خود اس عضو کا ضائع ہوجانا ہے، اور اگر دانت زرد ہو گئے، تو ان میں "حکومت عدل" ہے[1]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ دانتوں کے اکھاڑنے یا سیاہ ہونے، یا دونوں میں، یا سفیدی کے بعد سرخ ہونے یا زرد ہونے میں (اگر ان دونوں چیزوں کو جمال کے ختم کرنے میں سیاہی کی طرح مانا جاتا ہو) دیت واجب ہے، ورنہ جس قدر نقص پیدا ہوا اس کے حساب سے واجب ہے، اسی طرح اگر دانتوں میں اس قدر زیادہ حرکت پیدا ہوجائے کہ اس کے بیٹھنے کی امید نہ ہو تو دیت واجب ہے، اور معمولی حرکت میں اسی کے بقدر تاوان واجب ہے[2]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ہر ایسے دانت کے اکھاڑنے سے مکمل دیت ہوتی ہے جو اصلی ہو، مکمل ہو، مسوڑوں میں گڑا ہوا ہو، اس میں حرکت نہ ہو[3]۔

لہذا سنِ شاغیہ[4] (یعنی ایسے دانت) میں دیت واجب نہیں (جو فطری دانتوں سے زائد پایا جائے)، اس میں "حکومت عدل" واجب ہے، اگر دانت گر گیا تھا اور اس نے سونے یا لوہے یا پاک ہڈی کا دانت بنوالیا تو اس کو اکھاڑنے میں دیت نہیں، اور اگر اس پر گوشت چڑھنے سے قبل اس کو اکھاڑ لیا گیا تو "حکومت عدل" واجب نہیں ہوگی، البتہ اکھاڑنے والے کی تعزیر کی جائے گی، اور اگر گوشت پکڑنے اور چبانے و کاٹنے کے لائق ہونے کے بعد اکھاڑا، تو بھی قول "اظہر" کے مطابق اس میں بھی "حکومت عدل" نہیں، اور

(۱) البدائع للکاسانی ۳۱۵/۷۔
(۲) جواہر الإکلیل ۲۷۰/۲۔
(۳) الروضہ ۱۷۶/۹۔
(۴) سن شاغیہ: زائد دانت جو عام دانتوں سے ہٹ کر نکلے۔ (المصباح)۔

دانت کا جو حصہ نظر آ رہا ہے اس کو توڑنے سے دیت کامل ہو جاتی ہے، گو کہ ''سنخ'' دانتوں کی جڑ اپنی حالت پر باقی ہو[1] اور اگر دانت کو جڑ سے اکھاڑ دیا تو ''مذہب'' کے مطابق صرف دانت کا تاوان واجب ہے، اور اگر کسی بچے کے ایسے دانت کو اکھاڑا گیا جس نے جڑ نہیں پکڑی تھی تو دوبارہ دانت نکلنے کا انتظار کیا جائے گا، اب اگر دوبارہ نکل آتا ہے تو دیت نہیں، اور ''حکومت عدل'' واجب ہوگی اگر عیب رہ گیا ہو، اور اگر اتنی مدت گذر گئی، جس میں دوبارہ دانت نکلنے کی توقع تھی، اور دوبارہ دانت نہیں نکلا، بلکہ نکلنے کی جگہ خراب ہوگئی تو دیت واجب ہے، اور اگر ایسا دانت اکھاڑا گیا جو ہل رہا تھا، تو اگر بڑھاپے یا مرض یا کسی اور وجہ سے بہت زیادہ ہل رہا تھا جس سے اس کا فائدہ ختم ہو گیا تھا تو اس میں ''حکومت عدل'' ہے، اور اگر معمولی طور پر ہل رہا تھا جس سے منافع میں نقص نہیں آیا تو اس کا کوئی اثر نہیں، اس میں دیت واجب ہے[2]۔

اگر صحیح دانت کسی زیادتی کی وجہ سے ہلنے لگا اور بعد میں گر گیا تو تاوان لازم ہے، اور اگر بیٹھ کر سابقہ حالت پر لوٹ آیا تو اس میں ''حکومت عدل'' ہے[3]۔

حنابلہ کا قول ہے کہ جس شخص کے دانتوں نے جڑ پکڑلی ہو اس کے ہر دانت میں پانچ اونٹ ہیں، خواہ اس کو جڑ سے اکھاڑا جائے یا صرف ظاہری حصہ کو توڑ دیا جائے، خواہ ایک بار میں اکھاڑا یا کئی بار میں، اور اگر صرف جڑ کو اکھاڑا تو اس میں ''حکومت عدل'' ہے، بچہ جس کے دانت نے ابھی جڑ نہیں پکڑی اس کا دانت اکھاڑنے سے فی الحال کوئی چیز واجب نہیں، بلکہ دوبارہ نکلنے کا انتظار کیا جائے گا، اب اگر اتنی مدت گذر گئی، جس میں دوبارہ نکلنے سے مایوسی ہوگئی تو اس کی دیت واجب ہے، اور اگر دوبارہ چھوٹا دانت نکلے یا بدنما ہو یا دوسرے دانتوں سے لمبا ہو یا زرد ہو یا سرخ ہو یا سیاہ ہو یا سبز ہو تو ''حکومت عدل'' ہے، اس لئے کہ اس کی منفعت کو ختم نہیں کیا، لہذا اس کی دیت واجب نہیں ہوگی، اور اس کے نقص کی وجہ سے ''حکومت عدل'' واجب ہوگی، اور اگر مظلوم نے اکھڑے ہوئے دانت کی جگہ دوسرا دانت لگالیا، اور وہ بیٹھ گیا تو اکھڑے ہوئے دانت کی دیت ساقط نہ ہوگی، جیسا کہ اگر اس کی جگہ دوسرا دانت نہ لگاتا، پھر اگر یہ مصنوعی دانت اکھاڑ دیا گیا تو اس میں نقص کی وجہ سے ''حکومت عدل'' ہے، اور اگر دانت اکھاڑا پھر اپنی جگہ پر لگا دیا اور اس پر گوشت چڑھ گیا تو اس میں صرف نقص کا تاوان یعنی حکومت عدل ہے، پھر اگر کسی دوسرے نے اس دانت کو نکال دیا تو اس کی دیت واجب ہوگی جیسا کہ اگر اس سے قبل اس پر زیادتی نہ ہوئی ہوتی[1]۔

معنوی قوتوں اور منافع کی دیت:

۵۵ - اعضاء کی قوتوں کی دیت کے بارے میں اصل یہ ہے جبکہ بعض کے بارے میں نصوص بھی وارد ہیں کہ اگر جنس منفعت کو مکمل طور پر فوت کر دے، یا انسان میں مقصود جمال کو مکمل طور پر زائل کر دے تو پوری دیت واجب ہے، اس لئے کہ اس میں ایک لحاظ سے جان کا اتلاف ہے، کیوں کہ اس اعتبار سے انسان کا وجود نفع بخش باقی نہیں رہتا ہے اور کسی ایک لحاظ سے جان کا اتلاف انسان کی تعظیم کے مدنظر ہر لحاظ سے اتلاف کے ساتھ ملحق ہے[2]۔

یہ اصل جس طرح اعضاء کے باب میں معتبر ہے، اسی طرح اعضاء کی قوتوں و منافع کے زائل کرنے کے باب میں بھی معتبر ہے، اگر چہ وہ

(۱) سنخ (بالکسر): دانت کی جڑ، کسی بھی چیز کی جڑ کو ''سنخ'' کہتے ہیں (المصباح)۔
(۲) الروضہ ۹/ ۲۷۶، ۲۸۰۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۶۳، ۶۴، ۶۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۷۶، ۲۸۰۔

(۱) کشاف القناع ۶/ ۴۳، المغنی ۸/ ۲۱۔
(۲) تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۱۲۹۔

اعضاء بظاہر باقی ہوں۔ جن قوتوں میں دیت واجب ہے وہ عقل، گویائی، مرد میں قوتِ جماع وامناء (منی گرانا)، عورت میں حاملہ ہونا، سماعت، بینائی، سونگھنے، چکھنے اور چھونے کی قوت ہیں۔

یہ اس صورت میں ہے کہ جبکہ ان قوتوں کو ان کے اپنے اعضاء کے تلف کئے بغیر تلف کر دیا جائے، لیکن عضو اور منفعت دونوں ایک ساتھ اگر تلف کر دیے جائیں تو اس میں ایک ہی دیت ہوگی، اور اگر دونوں الگ الگ زیادتی کے ذریعہ تلف کر دے، اور دونوں کے تلف کرنے میں اتنا وقت ہو کہ ایک ٹھیک ہو جائے، تو حسب حالت ہر عضو اور منفعت کی دیت ہے۔

اس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

الف-عقل:

۵۶-عقل زائل کرنے میں بلا اختلاف مکمل دیت واجب ہے، اس لئے کہ صلاحیتوں میں اس کی حیثیت سب سے بڑی ہے، اور اس کا نفع سب سے وسیع ہے، یہ انسان کا امتیاز ہے، اس کے ذریعہ چیزوں کے حقائق کا علم ہوتا ہے، اپنے مفادات معلوم کرتا ہے، اور اپنے لئے نقصاندہ چیزوں سے بچتا ہے، اور وہ مکلّف ہوتا ہے (یعنی اس پر شرعی احکام جاری ہوتے ہیں)[1]، اور عمرو بن حزم کی حدیث میں ہے: **"وفي العقل الدية"**[2] (اور عقل میں دیت ہے)۔

ابن قدامہ نے کہاہے: اگر مکمل عقل مار وغیرہ کے ذریعہ ختم کر دے تو کامل دیت ہے، اور اگر عقل میں نقص پیدا کر دے جس کا علم زمانہ وغیرہ سے ہو، مثلاً ایک دن پاگل رہے اور دوسرے دن افاقہ ہو تو اس پر اسی کے بقدر دیت ہے، اور اگر اس کا علم نہ ہو سکے مثلاً بے ہوش ہو گیا یا بلا وجہ گھبرائے اور تنہائی میں وحشت زدہ ہو، تو اس کا اندازہ لگانا ممکن نہیں، اس میں "حکومۃ" واجب ہے[1]۔

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی کتابوں میں بھی اسی جیسی بات آئی ہے[2]۔

زیادتی کی 'تحدید وتعیین'، اہل تجربہ کی رائے کی مدد سے قاضی کے ذریعہ ہوگی۔

ب-قوت نطق:

۵۷-فقہاء کی رائے ہے کہ قوت گویائی کے زائل کرنے میں دیت ہے، لہذا اگر زبان پر ایسی زیادتی کر دی جس کے سبب وہ بولنے سے مکمل طور پر بے بس ہو گیا تو کامل دیت واجب ہے، اور اگر جزوی طور پر بے بس ہوا یعنی بعض حرف ادا کر سکے اور بعض نہ ادا کر سکے، تو جمہور فقہاء کے نزدیک دیت کو حروف کے حساب سے تقسیم کیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے دیت کو حروف پر تقسیم کیا، جتنے حروف وہ بول سکتا ہے اس کے بقدر دیت ساقط اور جتنے حروف نہیں بول سکتا اس کے حساب سے دیت لازم کرے گا۔

ایک قول ہے: دیت کو صرف زبان سے متعلق حروف پر تقسیم کیا جائے گا، چھ حروف حلقی اور پانچ حروف شفویہ پر تقسیم نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ زبان کی دیت میں گذرا[3]۔

مالکیہ کا قول ہے: حروف کے لحاظ سے نہیں، بلکہ اہل معرفت کی رائے واجتہاد کے ذریعہ گویائی کے نقص کا اندازہ لگایا جائے گا، اس

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۹، الزیلعی ۶/ ۱۲۹، حاشیۃ الزرقانی ۸/ ۳۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۸۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "وفي العقل الدية" کی تخریج فقرہ نمبر ۷ میں گذر چکی ہے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۷، ۳۸۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۶۹، الروضہ ۹/ ۲۸۹۔

(۳) الزیلعی ۶/ ۱۲۹، ابن عابدین ۵/ ۳۶۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۸، ۲۶۹، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۹۶، کشاف القناع ۶/ ۴۰۔

لئے کہ حروف خفت وثقل میں الگ الگ ہیں (۱)۔

یہ دیت نطق پر زیادتی کے سبب واجب ہے، خواہ زبان برقرار رہو۔

ج-قوت ذائقہ:

۵۸ - ذائقہ: زبان پر پھیلے ہوئے پٹھوں میں ودیعت کی گئی قوت کا نام ہے، جب کھانا، منہ میں موجود لعابی رطوبت کے ساتھ مل کر ان رگوں تک پہنچتا ہے تو اس سے کھانے کا مزہ معلوم ہوتا ہے (۲)۔

فقہاء کی رائے ہے کہ حاسۂ ذوق کے تلف کرنے میں دیت واجب ہے، اور اگر کسی پر زیادتی کی گئی جس سے گفتگو اور ذائقہ دونوں ہی زائل ہو گئے تو اس پر دو دیت ہے، اس لئے کہ یہ دونوں انسان کے اندر مقصودہ منفعت ہیں (۳)۔

نووی نے کہا ہے: زبان یا گردن وغیرہ پر زیادتی کی وجہ سے ''ذائقہ'' ختم ہو جاتا ہے، ذائقہ کے ذریعہ پانچ چیزوں کا علم وادراک ہوتا ہے: حلاوت، حموضت (ترشی)، مرارت (تلخی)، ملوحت (نمکینی) اور عذوبت (شیرینی)، دیت ان پر تقسیم ہوگی۔

اگر ان میں سے کسی ایک کو زائل کرے تو دیت کا پانچواں حصہ واجب ہوگا، اگر دو کو زائل کرے تو دو پانچواں حصہ واجب ہوگا، اسی طرح بقیہ حصے، اور اگر احساس میں نقص پیدا ہو جائے اور مکمل طور پر مزا نہ ملے تو ''حکومت عدل'' واجب ہے (۴)۔

د-سماعت وبینائی:

۵۹ - سماعت وبینائی زائل کرنے میں کامل دیت ہے اگر منفعت مکمل طور پر ختم ہو جائے، یہ تمام فقہاء کے نزدیک ہے (۱)، اگر ایک آنکھ کی بصارت یا ایک کان کی سماعت کو ختم کردے تو نصف دیت ہے اور ایک آنکھ یا دونوں کی کچھ بینائی یا ایک کان یا دونوں کی کچھ سماعت زائل کردے تو زائل شدہ منفعت کے حساب سے دیت ہوگی اگر اس کا انضباط ہو سکے، جیسا کہ مالکیہ وشافعیہ کہتے ہیں اور حنابلہ کہتے ہیں کہ سماعت یا بینائی میں نقص کی صورت میں مطلقا ''حکومت عدل'' ہے (۲)۔

اگر دونوں کان اور اس کی سماعت کو زائل کردے تو دو دیت واجب ہے، جیسا کہ شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے، اس لئے کہ سماعت کی جگہ کاٹنے کی جگہ سے الگ ہے، کیوں کہ سماعت کان کے سوراخ میں من جانب اللہ رکھے ہوئے رگوں میں ایک قوت ہے، اس کے برخلاف اگر دونوں آنکھیں پھوڑ دے جس سے اس کی بینائی جاتی رہی، تو ایک ہی دیت واجب ہے، اس لئے کہ بینائی انہی کے ذریعہ سے ہے (۳)۔

ھ-قوت شامہ:

۶۰ - جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کے یہاں صحیح) یہ ہے کہ مکمل طور پر قوت شامہ کو تلف کرنے میں مکمل دیت واجب ہے، اس لئے کہ یہ ایسا ہے جس کی خاص منفعت ہے، لہذا اس میں بقیہ حواس کی طرح دیت ہوگی۔

عمرو بن حزم کی حدیث میں ہے: ''وفي المشام الدية'' (۴)

---

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۸، ۲۶۹۔

(۲) الخرشی ۸/ ۳۵۔

(۳) الہدایہ مع الفتح ۸/ ۳۰۸، ابن عابدین ۵/ ۳۶۹، الخرشی ۸/ ۳۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۷۲، مغنی المحتاج ۴/ ۴۷، کشاف القناع ۶/ ۴۰۔

(۴) الروضہ ۹/ ۳۰۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۹، الزیلعی ۶/ ۱۲۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۷۲، الروضہ ۹/ ۲۹۱، مغنی المحتاج ۴/ ۶۹، ۷۰، کشاف القناع ۶/ ۳۴، ۳۵۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۲۷۲، الروضہ ۹/ ۲۹۲، المغنی ۸/ ۲، ۳، کشاف القناع ۶/ ۳۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۶۹، المغنی ۸/ ۲، ۹۔

(۴) حدیث: ''وفي المشام الدية'' کی تخریج فقرہ نمبر ۷ میں گذر چکی ہے۔

(مشام (قوت شامہ) میں دیت ہے)۔

اگر قوت شامہ میں نقص آجائے اور نقص کی مقدار کا علم ہوجائے تو اسی کے بقدر دیت واجب ہے، اور اگر اس کا علم نہ ہوسکے تو ''حکومت عدل'' واجب ہے، جس کی تعیین قاضی اجتہاد کے ذریعہ کرے گا [۱]۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ قوت شامہ میں دیت نہیں بلکہ ''حکومت عدل'' ہے [۲]۔

و-لمس (چھونا):

۶۱-لمس: بدن کے اوپری حصہ پر پھیلی ہوئی ایک قوت ہے، جس کے ذریعہ حرارت، برودت، نعومت (نرمی) اور خشونت (کھردراپن) وغیرہ کا علم چھونے کے وقت ہوتا ہے، فقہاء مالکیہ نے قوت شامہ پر قیاس کرتے ہوئے اس قوت کے زائل کرنے میں کامل دیت واجب کی ہے [۳]، اس موضوع پر ہمیں بقیہ فقہاء کا کلام نہیں ملا۔

ز-قوتِ جماع وامناء:

۶۲- فقہاء کی صراحت ہے کہ قوت جماع پر زیادتی سے کامل دیت واجب ہوتی ہے، اگر وہ اس سے مکمل طور پر بے بس ہوجائے، یعنی اس کی خیزش کو ختم کردے، گوکہ منی باقی ہو اور صلب اور عضو تناسل ٹھیک ٹھاک ہوں، یا منی رک جائے، خواہ یہ ریڑھ کی ہڈی پر مار کی وجہ سے ہو یا کسی اور طرح سے، اس لئے کہ جماع مقصود منفعت ہے، جس سے بہت سے مصالح وابستہ ہیں، اور جب یہ فوت ہوگیا تو اس میں کامل دیت واجب ہوگی، اسی طرح منی کے رک جانے سے جنس

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳۶۹/۵، جواہر الإکلیل ۲۶۸/۲، روضۃ الطالبین ۲۹۵/۲، مغنی المحتاج ۷۰/۴، ۷۱، المغنی لابن قدامہ ۱۱/۸، ۱۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۷۱/۴۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲۷۲/۴۔

منفعت یعنی توالد وتناسل کا سلسلہ رک جاتا ہے [۱]۔

جماع یا امناء کے تلف کرنے کے تحت صلب کی دیت نہیں آتی (گوکہ قوت جماع صلب ہی میں ہوتی ہے) جیسا کہ مالکیہ نے کہا، لہذا اگر صلب پر مارا جس سے صلب خراب ہوگئی، اور جماع بھی جاتا رہا تو اس پر دو دیت واجب ہے۔

شافعیہ نے اسی قبیل سے عورت میں حاملہ ہونے کی قوت تلف کرنے کو ذکر کیا ہے، کہ اس میں اس کی کامل دیت ہے، اس لئے کہ نسل رک گئی [۲]۔

شجاج وجراح کی دیت:

۶۳-شجاج: سر یا چہرہ کا زخم اور جراح: بقیہ بدن کے زخم۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ''جائفہ'' کے علاوہ بدن کے بقیہ زخم میں کوئی مقررہ تاوان واجب نہیں، بلکہ ان میں صرف حکومت عدل واجب ہے [۳]، اس لئے کہ ان کے بارے میں کوئی شرعی نص وارد نہیں، اور ان کو منضبط کرنا اور ان کی تحدید کرنا مشکل ہے [۴]۔

جائفہ: ایسا زخم جو پیٹ یا پیٹھ یا سینہ یا ثغرہ نحر (سینہ کے بالائی حصہ میں ہنسلی کی ہڈیوں کے درمیان گڑھا) یا کولہے یا پہلو یا کمر یا مثانہ وغیرہ کے اندر تک پہنچے، تمام فقہاء کے نزدیک اس میں تہائی

(۱) الاختیار ۳۷/۵، حاشیۃ الدسوقی ۲۷۲/۴، قلیوبی ۱۴۲/۴، نہایۃ المحتاج ۳۲۳/۷، ۳۲۴، المغنی ۳۲/۹۔

(۲) القلیوبی ۱۴۲/۴، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲۷۲/۴، مغنی المحتاج ۷۴/۴۔

(۳) حکومت عدل: وہ مال ہے جو قاضی کے اجتہاد یا اہل تجربہ کی تعیین کے ذریعہ مجرم کی طرف سے مظلوم کو دیا جائے اور یہ اس جرم وزیادتی میں ہوتا ہے جس میں کوئی مقررہ تاوان نہ ہو۔ (دیکھئے: حکومتِ عدل)۔

(۴) الاختیار لتعلیل المختار ۴۲/۵، الزیلعی ۱۳۲/۶، ۱۳۴، جواہر الإکلیل بہامش خلیل ۲۶۷/۲، روضۃ الطالبین ۲۶۵/۹، المغنی ۴۴/۸۔

دیت ہے، خواہ عمداً ہو یا غلطی سے، اس لئے کہ عمرو بن حزم کی روایت میں ہے: "وفي الجائفة ثلث الدية"(۱) (جائفہ میں تہائی دیت ہے)۔

اسی طرح اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر جائفہ ایک طرف سے شروع ہوکر دوسری طرف پار ہوجائے تو اس کو دو "جائفہ" مانا جائے گا اور اس میں دو تہائی دیت ہوگی (۲)۔

شجاج (یعنی سر اور چہرہ کے زخم) کو اکثر فقہاء نے دس اقسام میں تقسیم کیا، اور بعض کے نام میں اختلاف ہے، جن کو اپنی اپنی اصطلاحات کے تحت دیکھا جائے۔

ایسے زخموں کی سزا:

۶۴ - جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کے یہاں ایک قول) یہ ہے کہ موضحہ سے کم میں کوئی مقررہ تاوان واجب نہیں ، یعنی موضحہ سے پہلے جو یہ زخم ہیں: حارصہ (وہ زخم کہ کھال کٹ جائے مگر خون نہ نکلے)، دامعہ (خون ظاہر ہوجائے مگر بہے نہیں)، دامیہ (خون بہ جائے مگر صرف کھال کٹی ہو گوشت نہ کٹا ہو)، باضعہ (گوشت بھی کٹا ہو، مگر کھال وہڈی کے درمیان اکثر حصہ سے کم کٹا ہو)، متلاحمہ (کھال وہڈی کے درمیان اکثر حصہ کٹا ہو، مگر ہڈی کے اوپر کا پردہ ظاہر نہ ہوا ہو) اور سمحاق (ہڈی کے اوپر کا پردہ ظاہر ہوگیا ہو) ان تمام زخموں میں محض "حکومت عدل" ہے (۳)۔

اس لئے کہ ان میں کوئی مقررہ تاوان نہیں، ان کو رائیگاں بھی نہیں کرسکتے، لہذا "حکومت عدل" واجب ہوگی (۱)۔

شافعیہ کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ اگر موضحہ کے لحاظ سے اس زخم کی مقدار معلوم کرنا ممکن نہ ہو تو یہی حکم ہے اور اگر معلوم کرنا ممکن ہو مثلاً مظلوم کے سر پر کوئی موضحہ ہے، اگر اس کے ذریعہ سے مثلاً باضعہ کا اندازہ لگایا گیا تو معلوم ہوا کہ گوشت کی گہرائی میں تہائی یا نصف حصہ کٹا ہوا ہے، تو موضحہ کے تاوان سے اسی کے بقدر واجب ہوگا، نووی نے کہا ہے: اگر ہمیں موضحہ کے لحاظ سے اس کی مقدار میں شک ہو تو ہم یقین کو واجب کریں گے، اصحاب نے کہا ہے: اس کے باوجود "حکومت عدل" کا اعتبار ہے، لہذا حکومت عدل اور اس کے ساتھ موازنہ کا مقتضا ان دونوں میں سے جو زائد ہوگا وہ واجب ہوگا، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا سبب موجود ہے (۲)۔

رہا موضحہ اور ہاشمہ، منقلہ اور آمہ یا مأمومہ تو ان میں سے ہر ایک میں مقررہ تاوان ہے، جس کا بیان حسب ذیل ہے:

الف-موضحہ:

۶۵ - موضحہ (ہڈی کھولنے والا زخم) سب سے معمولی زخم ہے جس میں شریعت کی طرف سے مقررہ تاوان ہے، فقہاء کے یہاں اس کی ایک اہمیت ہے، کیوں کہ اس میں قصاص واجب ہوتا ہے اگر وہ عمداً ہو، اور یہی مقررہ (تاوان) اور غیر مقررہ یعنی حکومت عدل کے وجوب کے مابین حد فاصل ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ موضحہ میں دیت کا بیسواں حصہ ہے جو مسلمان آزاد مرد میں پانچ اونٹ ہیں (۳)، اس لئے کہ عمرو بن حزم کی

(۱) حدیث: "وفي الجائفة ثلث الدية" کی تخریج فقرہ ۷ میں گذر چکی ہے۔
(۲) الاختیار ۵/ ۴۲، ابن عابدین ۵/ ۳۵۶، المواق ۶/ ۲۴۶، ۲۵۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۷، الروضہ ۹/ ۲۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۸/ ۴۹۔
(۳) الزیلعی ۶/ ۱۳۳، الاختیار ۵/ ۴۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۶۳، الروضة ۹/ ۲۶۵، المغنی ۸/ ۴۲۔

(۱) سابقہ مراجع، الاختیار ۵/ ۴۲۔
(۲) روضۃ الطالبین ۹/ ۲۶۵۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۷۲، المدونہ ۶/ ۳۱۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۷، الروضہ ۹/ ۲۶۳، المغنی ۸/ ۴۲۔

حدیث میں ہے: "وفي الموضحة خمس من الإبل"(۱) (موضحہ میں پانچ اونٹ ہیں)۔

البتہ مالکیہ ناک اور نیچے کے جبڑے پر زخم کو "موضحہ" نہیں مانتے، اس لئے وہ ان میں کسی "مقررہ تاوان" کے قائل نہیں، لہذا ان دونوں میں بدن کے دوسرے زخموں کی طرح "حکومت عدل" واجب ہے(۲)۔

حنفیہ کے یہاں موضحہ میں یہ قید ہے کہ مظلوم اصلع (گنجا) نہ ہو ورنہ اس میں "حکومت عدل" ہے، اس لئے کہ اس کی کھال میں دوسرے کے بالمقابل کم زینت ہوتی ہے(۳)۔

شافعیہ نے کہا ہے موضحہ میں پانچ اونٹ صرف اس شخص کے حق میں واجب ہیں، جس کے قتل کرنے پر کامل دیت واجب ہوتی ہے، یعنی آزاد مسلمان مرد اور یہ مقدار دیت کا بیسواں حصہ ہے، دوسرے کے حق میں اسی تناسب کا اعتبار ہوگا، چنانچہ یہودی کے موضحہ میں اس کی دیت کا بیسواں حصہ یعنی ایک اونٹ کامل اور دو تہائی اونٹ، عورت کے موضحہ میں ڈھائی اونٹ اور مجوسی کے موضحہ میں دو تہائی اونٹ واجب ہے(۴)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ مرد و عورت موضحہ میں برابر ہیں، اس لئے کہ عمرو بن حزم کی حدیث میں ہے: "وفي الموضحة خمس من الإبل"(۵) (موضحہ میں پانچ اونٹ ہیں) حدیث مطلق ہے، لہذا مرد و عورت موضحہ کے تاوان میں الگ الگ نہ ہوں گے، اس لئے کہ یہ تہائی سے کم ہے، اور مرد و عورت تہائی سے کم میں برابر ہوتے ہیں، البتہ تہائی سے زائد میں دونوں الگ الگ ہیں(۱)۔

اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ سر اور چہرہ کا موضحہ یکساں ہے، یہ حضرت ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، شریح، مکحول، شعبی، زہری اور ربیعہ اسی کے قائل ہیں۔

سعید بن المسیب سے مروی ہے (اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے) کہ چہرہ کے موضحہ میں دس اونٹ ہیں، اس لئے کہ اس کا عیب زیادہ ہوتا ہے، جبکہ سر کے موضحہ کو بال اور پگڑی چھپا لیتے ہیں(۲)۔

ب-ہاشمہ:

٦٦ - ہاشمہ: جو زخم موضحہ سے بڑا ہو اور ہڈی کو توڑ دے جیسا کہ گزرا۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ہاشمہ میں دیت کا دسواں حصہ یعنی دس اونٹ ہیں، یہ حنفیہ و حنابلہ کے نزدیک ہے، یہی امام شافعی کا قول ہے اگر وہ موضحہ کے ساتھ ہو، یہ زید بن ثابتؓ سے مروی ہے جو بغیر نقل کے نہیں ہوگا، قتادہ و ثوری اسی کے قائل ہیں(۳)۔

رہا موضحہ کے بغیر ہاشمہ تو اس میں شافعیہ کے "اصح" قول کے مطابق پانچ اونٹ ہیں ایک قول ہے: حکومت عدل ہے(۴)۔

ابن المنذر نے کہا ہے ہاشمہ میں "حکومت عدل" واجب ہے، اس لئے کہ اس میں نہ کوئی حدیث وارد ہے، نہ اجماع، لہذا اس میں حکومت عدل واجب ہے، جیسا کہ موضحہ سے کم میں واجب ہے(۵)۔

---

(۱) حدیث: "وفي الموضحة خمس من الإبل" کی تخریج فقرہ نمبر ۷ میں گذر چکی۔
(۲) المدونہ ۶/ ۳۱۰۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۷۲۔
(۴) الروضہ ۹/ ۲۶۳۔
(۵) حدیث: "وفي الموضحة خمس من الإبل" کی روایت فقرہ نمبر ۷ میں گذر چکی۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۲، ۴۳۔
(۲) سابقہ حوالہ۔
(۳) زیلعی ۶/ ۱۳۳، ۱۳۴، نصب الرایہ ۴/ ۳۷۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۰۵، المغنی ۸/ ۴۵، ۴۶۔
(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۵۸۔
(۵) المغنی ۸/ ۴۵، ۴۶۔

مالکیہ کے اقوال مختلف ہیں: "مختصر خلیل" اور اس کی شروحات میں ہے، ہاشمہ کا تاوان، دیت کا دسواں اور بیسواں حصہ ہے[1]۔ مواق نے ابن شاس سے نقل کیا: ہاشمہ میں دیت نہیں بلکہ حکومہ ہے۔

ابن رشد نے کہا ہے امام مالک کو اس کا علم نہ تھا، مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ ہاشمہ میں دیت کا دسواں حصہ یعنی سو دینار واجب ہیں[2]۔

نفراوی مالکی نے کہا: منقلہ میں (جس کو ہاشمہ بھی کہتے ہیں) دیت کا دسواں اور اس کا بیسواں حصہ ہے، جو پندرہ اونٹ ہوتے ہیں[3]۔

ج- منقلہ:

٦٧ - منقلہ وہ زخم جو ہڈیوں کو توڑنے کے بعد اپنی جگہ سے ہٹادے۔

بلا اختلاف منقلہ میں دیت کا دسواں حصہ اور اس کا نصف یعنی پندرہ اونٹ ہیں، اس لئے کہ عمرو بن حزم کی حدیث میں ہے: "**وفي المنقلة خمس عشرة من الإبل**"[4] (منقلہ میں پندرہ اونٹ ہیں) اسی کے مثل عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے مرفوعاً مروی ہے، ابن المنذر نے اس پر اہل علم کا اجماع نقل کیا ہے[5]۔

بتایا جاچکا ہے کہ بعض مالکیہ نے کہا ان کے یہاں منقلہ کو ہاشمہ بھی کہتے ہیں[6]۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۲٦۷۔

(۲) المواق بہامش الحطاب ٦/ ۲۵۸، ۲۵۹۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲٦۲۔

(۴) حدیث: "وفي المنقلة خمس عشرة من الإبل" کی تخریج فقرہ نمبر ۷ میں گذر چکی ہے۔

(۵) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۲، الاختیار ۵/ ۴۲، المواق علی ہامش الحطاب ٦/ ۲۵۸، ۲۵۹، مغنی المحتاج ۴/ ۵۸، الروضہ ۹/ ۲٦۴، المغنی ۸/ ۴٦۔

(٦) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲٦۲، الزرقانی ۸/ ۳۴، ۳۵۔

د- آمہ یا مامومہ:

٦٨ - آمہ اور مامومہ ایک چیز ہے، ابن قدامہ نے ابن عبدالبر کے حوالہ سے کہا ہے: اہل عراق اس کو "آمہ" اور اہل حجاز اس کو "مامومہ" کہتے ہیں، جو ایسا زخم ہے کہ ام دماغ تک (وہ جھلی جو دماغ کو یکجا اور محفوظ رکھتی ہے) پہنچ جائے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں "صحیح" قول یہ ہے کہ مامومہ میں تہائی دیت واجب ہے[1]، اس لئے کہ عمرو بن حزم کی حدیث میں ہے: "**في المأمومة ثلث الدية**"[2] (مامومہ میں تہائی دیت ہے) ابن عمرؓ نے حضور علیہ السلام سے اسی کے مثل روایت کیا ہے۔

نووی نے ماوردی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس میں تہائی دیت اور حکومہ ہے[3]۔

ھ- دامغہ:

٦٩ - دامغہ ایسا زخم جو آمہ سے آگے بڑھ جائے، جھلی کو پھاڑ دے، اور دماغ تک پہنچ کر اس کو کاٹ دے[4]۔

بعض فقہاء نے اس کا تذکرہ شجاج کی بحث میں نہیں کیا، اس لئے کہ اس کے بعد مظلوم عادتاً مرجاتا ہے، لہذا یہ قتل ہے زخم نہیں۔

اگر دامغہ کے بعد مظلوم زندہ رہے، تو جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ کا معتمد قول، حنابلہ کے یہاں مذہب اور شافعیہ کے یہاں اصح منصوص)

(۱) الاختیار ۵/ ۴۲، الزیلعی ٦/ ۱۳۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۲٦۰، المواق ٦/ ۲۵۹، الروضہ ۹/ ۲٦۲، المغنی ۸/ ۴۷۔

(۲) حدیث: "في المأمومة ثلث الدية" کی روایت ف/ ۷ میں بروایت حضرت عمرو بن حزمؓ آچکی ہے۔

(۳) الروضہ ۹/ ۲٦۴۔

(۴) المصباح المنیر مادہ: "دماغ"، الزیلعی ٦/ ۱۳۰، ۱۳۱، مغنی المحتاج ۴/ ۵۸، المغنی ۸/ ۴۷۔

یہ ہے کہ اس میں ''آمہ'' والی تہائی دیت ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ اس میں تہائی دیت کے ساتھ حکومہ واجب ہے، اس لئے کہ اس میں دماغ کا پردہ پھٹ جاتا ہے، اور مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے: دامغہ میں حکومت عدل واجب ہے (۱)۔

دیات میں تداخل وتعدد:

۷۰- اصل یہ ہے کہ جرم کے تعدد اور مختلف اعضاء یا مختلف صلاحیتوں کے اتلاف کی وجہ سے اگر اس کے نتیجہ میں جان نہ جائے دیت متعدد ہوتی ہے، لہذا اگر اس کے دونوں ہاتھ اور دونوں پیر ایک ساتھ کاٹ دیا اور مظلوم کی موت نہیں ہوئی تو دو دیت واجب ہوگی۔

اگر جنایت کر کے اس کی سماعت، بینائی اور عقل کو ختم کر دیا تو تین دیت واجب ہوگی، اسی طرح بقیہ میں ہے، حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو پتھر مارا جس سے اس کی عقل، بینائی، سماعت اور گویائی جاتی رہی تو انہوں نے اس کے بارے میں چار دیت کا فیصلہ فرمایا، جبکہ زخمی زندہ تھا، کیوں کہ اس نے ایسے منافع کو زائل کر دیا جن میں سے ہر ایک میں دیت ہے، لہذا اس پر ان سب کی دیات واجب ہوں گی، جیسا کہ اگر مختلف جرموں کے ذریعہ ان کو ختم کر دے۔

لیکن اگر زیادتی کے نتیجہ میں موت ہوجائے، تو اعضاء اور صلاحیتوں کی دیات جان کی دیت میں داخل اور ضم ہوجائیں گی، اور صرف ایک دیت واجب ہوگی (۲)۔

(۱) الخرشی ۱۶/۸، الزرقانی ۱۷/۸، جواہر الإکلیل ۶۰/۲، المواق ۲۴۶/۶، الدسوقی ۲۷۰/۴، مغنی المحتاج ۵۸/۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۳۰۳/۷، فتح القدیر ۲۸۲/۸، الاختیار ۴۳/۵، الزیلعی ۱۳۵/۶، المواق ۲۶۴/۶، حاشیۃ الزرقانی ۸۳/۸، جواہر الإکلیل

۷۱- اس اصل کی بناء پر فقہاء کا فی الجملہ اتفاق ہے کہ جان لینے سے کم کی زیادتی اگر وہ مندمل اور شفایاب نہ ہوگئی ہو، اور ایک ہی مجرم کی طرف سے ہو تو جان پر زیادتی کے ساتھ داخل ہوجائے گی۔

لہذا اگر غلطی سے دونوں ہاتھ کاٹ دیے پھر اس کو شفایاب ہونے سے قبل غلطی سے قتل کر دیا تو مجرم پر صرف ایک دیت واجب ہے، اسی طرح اگر اس کے سارے اعضاء غلطی سے کاٹ دیئے پھر اس کو غلطی سے قتل کر دیا یا اعضاء پر زیادتی سرایت کر کے جان تک پہنچ گئی اور وہ اس سے مر گیا (۱)۔

اسی طرح اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اعضاء اپنے منافع میں اور منافع اعضاء میں داخل ہوجاتے ہیں اگر زیادتی اسی جگہ ہو خواہ ایک دفعہ میں ہو یا کئی دفعہ میں اگر زخم ٹھیک نہ ہوا ہو، لہذا اگر اس کی ناک کاٹ دی، اور سونگھنے کی قوت ختم کر دی تو صرف ایک دیت واجب ہے، اور اگر بینائی زائل کر دی، پھر دونوں آنکھیں پھوڑ دی تو بھی ایک ہی دیت واجب ہے، خواہ دونوں زیادتیاں ایک ساتھ ہوں یا دیر سے بشرطیکہ دونوں کے درمیان زخم ٹھیک نہ ہوا ہو۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ جان اور اعضاء پر زیادتی کی صفت عمد وخطأ میں یکساں ہو، اور زیادتی اعضاء کے کاٹنے اور صلاحیتوں کو تلف کرنے میں ایک جگہ پر ہو، اور دونوں زیادتیوں کے درمیان زخم مندمل نہ ہوا ہو۔

اگر اعضاء پر یا ایک طرف (عضو) اور اسی عضو کی ''صلاحیت'' پر دو زیادتیوں کے درمیان مندمل ہونا پایا جائے تو متعدد دیات ہوں گی، پس اگر ناک کاٹ دی اور زخم ٹھیک ہوگیا، پھر قوت شامہ تلف کر دی تو اس پر دو دیت واجب ہیں، اور اگر دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کاٹ

= ۲۷۰/۲، مغنی المحتاج ۷۶/۴، الروضہ ۳۰۶/۹، المغنی ۶۸۵/۷ اور اس کے بعد کے صفحات، ۳۸/۸۔

(۱) البدائع ۳۰۳/۷، جواہر الإکلیل ۲۷۰/۲، الروضہ ۳۰۷/۹۔

دیے اور جان نہیں گئی اور مندمل ہوگیا تو اس میں دو دیت واجب ہیں اسی طرح اور مسائل میں بھی (۱)۔

اگر زیادتی کی صفت الگ الگ ہو، یعنی ایک عمداً اور دوسری خطأً ہو، یا دونوں زیادتیوں کا محل ایک نہ ہو، اور درمیان میں مندمل ہونا نہ پایا جائے، یا جرم ایک عضو پر یا ایک صلاحیت پر ہو، البتہ وہ دوسرے عضو یا دوسری صلاحیت تک سرایت کرجائے تو ان مسائل اور اس نوعیت کی دوسری فروعات میں اختلاف وتفصیل ہے، جس کے ضابطوں کا بیان حسب ذیل ہے:

۲۷ - حنفیہ کہتے ہیں: جس نے کسی کا ہاتھ غلطی سے کاٹ دیا، پھر اس کے شفایاب ہونے سے قبل خود اسی کو عمداً قتل کردیا یا اس کا ہاتھ عمداً کاٹا پھر غلطی سے اس کو قتل کردیا، یا غلطی سے اس کا ہاتھ کاٹا اس کا ہاتھ ٹھیک ہوگیا پھر اس کو غلطی سے قتل کردیا، یا اس کا ہاتھ قصداً کاٹا اس کا ہاتھ ٹھیک ہوگیا پھر اس کو عمداً قتل کردیا، یا اس کا ہاتھ عمداً کاٹا اور وہ ٹھیک ہوگیا پھر اس کو عمداً قتل کردیا، تو دونوں جرموں پر اس کا مواخذہ ہوگا۔

''الہدایہ'' اور ''فتح القدیر'' میں ہے: اصل یہ ہے کہ پہلے جرم کی تکمیل کے لئے جہاں تک ممکن ہو زخموں کو ایک دوسرے کے ساتھ جوڑنا واجب ہے، اس لئے کہ اکثر حالات میں قتل پے بہ پے وار کرنے سے ہوتا ہے، ہر وار کو الگ الگ ماننے میں کچھ حرج ہے مگر یہ کہ ان کو اکٹھا کرنا ممکن نہ ہو، تو ہر ایک کو الگ الگ حکم دیا جائے گا، مذکورہ صورتوں میں سب کو جمع کرنا محال ہے، ابتدائی دو میں اس لئے کہ دونوں افعال کا حکم الگ الگ ہے، اور اخیر کی دو صورتوں میں اس لئے کہ درمیان میں شفا ہوگئی ہے، اور شفایابی سرایت (یعنی پہلے زخم کی تاثیر) کو ختم کردیتی ہے، حتی کہ اگر درمیان میں شفایابی نہ ہوئی ہو، اور دونوں فعل ایک جنس کے ہوں مثلاً دونوں غلطی سے ہوں، تو بالاجماع ان کو اکٹھا کیا جائے گا، اس لئے کہ جمع کرنا ممکن ہے اور ایک ہی دیت کافی ہوگی (۱)۔

موصلی حنفی نے کہا ہے: جس نے کسی کا سر زخمی کردیا اور اس کی عقل یا سر کے بال ضائع ہوگئے تو اس میں موضحہ کا تاوان داخل ہوگا، اس لئے کہ جب عقل چلی گئی تو تمام اعضاء کی منفعت جاتی رہی، اور یہ ایسا ہوگیا کہ اس کو سر میں زخم لگا یا اور وہ مرگیا، رہا بال تو موضحہ کا تاوان کچھ بال کے ضائع ہونے سے واجب ہوتا ہے، یہاں تک کہ اگر بال نکل آئے تو تاوان ساقط ہوجائے گا، اور دیت سارے بال کے ضائع ہونے سے واجب ہوتی ہے، اور ان دونوں کا تعلق ایک فعل سے ہے، لہذا جز کل میں داخل ہوجائے گا، جیسا کہ اگر انگلی کاٹی اور اس کا ہاتھ شل ہوگیا۔

اگر اس کی سماعت یا بینائی یا گویائی چلی گئی تو داخل نہ ہوگی، اور اس کے ساتھ موضحہ کا تاوان واجب ہوگا، اس لئے کہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک دفعہ کی مار میں چار دیات کا فیصلہ فرمایا، نیز اس لئے کہ ان میں سے ہر عضو کی منفعت اسی کے ساتھ خاص ہے، دوسرے سے حاصل نہیں ہوتی ہے، لہذا یہ مختلف اعضاء کے مشابہ ہوگیا، اس کے برخلاف عقل کی منفعت تمام اعضاء تک پہنچتی ہے۔

امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ شجّہ (سر کا زخم) سماعت وگویائی کی دیت میں داخل ہوگا، بینائی کی دیت میں نہیں، اس لئے کہ سماعت اور گویائی باطنی امور ہیں، لہذا انہوں نے اس کو عقل پر قیاس کیا، رہی بینائی تو ظاہری امر ہے، لہذا اس کے ساتھ لاحق نہ ہوگی (۲)۔

زیلعی کہتے ہیں اگر زیادتی ایک ہی عضو پر واقع ہو، اور دو چیزوں کو تلف کردے، ان میں سے ایک کا تاوان زیادہ ہو، تو کم تاوان والی چیز اس میں داخل ہوگی اس میں جرم کے عمداً یا غلطی سے ہونے میں

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۸/ ۲۸۲، ۲۸۳۔

(۲) الاختیار للموصلی ۵/ ۴۳۔

کوئی فرق نہیں پڑتا، اور اگر زیادتی دو اعضاء پر واقع ہو تو داخل نہ ہوگی، اور ہر ایک کے لئے اس کا تاوان واجب ہوگا، خواہ عمداً ہو یا غلطی سے، یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک اس سے قصاص ساقط ہوجاتا ہے، صاحبین کے نزدیک اول کے لئے قصاص واجب ہوگا اگر عمداً ہو اور قصاص لینا ممکن ہو ورنہ امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق ہوگا، زفر نے کہا: اعضاء کا تاوان ایک دوسرے میں داخل نہ ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک جان سے کم کی جنایت ہے، لہذا بقیہ جنایات کی طرح ایک دوسرے میں داخل نہ ہوں گے[1]۔

۷۳ - مالکیہ کہتے ہیں: جرم کے متعدد ہونے سے دیت متعدد ہوتی ہے مگر منفعت کے اپنے محل کے ساتھ ضائع ہونے سے متعدد نہیں ہوتی، لہذا اگر ریڑھ پر مارا جس سے کھڑے ہونے کی طاقت اور عضو تناسل کی قوت ختم ہوگئی اور عورتوں کی طرف میلان جاتا رہا، تو دیت ایک دوسرے میں داخل نہ ہوگی، بلکہ دو دیت واجب ہوں گی، اسی طرح اگر کسی نے دوسرے کے سر میں ''موضحہ'' کا زخم لگادیا جس سے اس کی سماعت وعقل جاتی رہی، تو اس کے عاقلہ پر موضحہ کے تاوان کے ساتھ دو دیت ہوں گی۔

البتہ اگر منفعت اپنے محل کے ساتھ جاتی رہے تو دونوں زیادتیاں ایک دوسرے میں داخل ہوں گی اور ایک ہی دیت واجب ہوگی، جو منفعت ومحل کی ایک ساتھ ہوگی[2]۔

اسی طرح حکم ہوگا اس صورت میں جبکہ زبان پر زیادتی کی جس سے قوت ذائقہ اور گویائی جاتی رہی یا اس کے ساتھ کوئی ایسا کام کیا جس سے ان دونوں میں سے ایک یا دونوں ہی، زبان کے برقرار رہتے ہوئے ختم ہوگئے، لیکن یہ حکم اس وقت ہے جبکہ ساری قوت ایک بار مارنے سے یا لگاتار کئی دفعہ مارنے سے ختم ہوجائے، لیکن اگر کئی بار کی غیر لگاتار ماروں سے ختم ہوں تو دیت منفعت کے اس محل کے ساتھ متعدد ہوگی جس محل کے بغیر وہ منفعت نہیں پائی جاتی، اور اگر منفعت دوسرے عضو میں پائی جائے اور اس میں بھی پائی جائے گرچہ اس کا اکثر حصہ ہو، مثلاً ریڑھ کی ہڈی توڑ دی اور اس کو اپاہج کردیا، اور اس کی قوت جماع بھی جاتی رہے تو اس پر ایک دیت اٹھنے کی صلاحیت ختم کرنے کے سبب اور ایک دیت قوتِ جماع فوت ہونے کے سبب ہوگی، گوکہ اس کا اکثر حصہ ریڑھ کی ہڈی میں ہے۔

کان اور ناک کے بارے میں مالکیہ کے یہاں مختلف اقوال ہیں: اکثر شراحِ خلیل نے ابن القاسم کے حوالہ سے لکھا ہے کہ سونگھنے کی صلاحیت ختم کرنے میں دیت ہے، اور یہ صلاحیت ناک کے اندر شامل ہے، جیسے بینائی آنکھ کے ساتھ اور سماعت کان کے ساتھ ہے، یہ اس ضابطہ کے موافق ہے: منفعت اپنے محل کے ساتھ متعدد نہیں ہوتی، جیسا کہ خلیل کی اس عبارت کا تقاضا ہے: دیت زیادتی کے متعدد ہونے سے متعدد ہوجاتی ہے، مگر منفعت کے اپنے محل کے ساتھ ضائع ہونے سے متعدد نہیں ہوتی، اور یہی درست ہے جیسا کہ البنانی نے کہا[1]۔

زرقانی نے کہا: ان کا قول ''اپنے محل کے ساتھ'' اس کے تحت کان اور ناک نہیں آتے، گوکہ بعض شراح کی عبارت اس کی متقاضی ہے، بلکہ کان یا ناک کے نرم حصہ کے علاوہ کاٹنے میں ''حکومت عدل'' ہے، اور دیت، سماعت اور قوت شامہ میں ہے، اس لئے کہ سماعت کا محل کان نہیں، اور قوت شامہ کا محل ناک نہیں، اس کی دلیل اُن دونوں

(۱) الزیلعی ۶/ ۱۳۵۔

(۲) المواق ۶/ ۲۶۴۔

(۱) جواہر الإکلیل شرح مختصر خلیل ۲/ ۲۷۰، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۶/ ۲۶۴، حاشیۃ البنانی علی الزرقانی ۸/ ۴۳۔

کی اپنی اپنی تعریفات ہیں (۱)۔

۷۴- رہے شافعیہ تو شربینی نے اپنی شرح ''المنہاج'' میں کہا: اگر مجرم نے ایسے اعضاء کو ختم کردیا جو کئی دیت کے متقاضی ہیں، مثلاً دو کان، دو ہاتھ، دو پاؤں کاٹ دیئے اور کئی صلاحیتوں کو زائل کردیا جو کئی دیت کا تقاضا کرتی ہیں، مثلاً سماعت، بینائی اور قوتِ شامہ کو ختم کردیا، اور وہ ان کے سرایت کرنے سے مرگیا، اسی طرح کسی ایک کے سرایت کرنے سے، جبکہ دوسرا زخم ابھی مندمل نہیں ہوا تھا، جیسا کہ امام شافعی کی عبارت کا تقاضا ہے، بلقینی کے یہاں معتمد یہ ہے کہ اگر دوسرے کے مندمل ہونے سے قبل ہو تو ایک ہی دیت ہے، اور مذکورہ بالا چیز کا بدل ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ جنایت جان کی ہوگئی۔ اور اگر بعض جنایات کے مندمل ہونے کے بعد بعض کے سرایت کرنے کے سبب مرگیا، تو مندمل ہونے والی جنایت جان کی دیت میں قطعاً داخل نہیں ہوگی، اسی طرح اگر اس کو معمولی زخم لگایا، جس کے سرایت کرنے کا کوئی امکان نہیں، پھر اس کو ''جائفہ'' کا زخم لگادیا، اور پرانے زخم کے مندمل ہونے سے قبل جائفہ کے سرایت کرنے کے سبب وہ مرگیا، تو اس زخم کا تاوان جان کی دیت میں داخل نہ ہوگا، جیسا کہ ''الروضہ'' اور اس کی ''اصل'' کے کلام کا تقاضا ہے، لیکن جس جنایت کی دیت مقرر نہیں ہے، جیسا کہ ماقبل میں معلوم ہوا تو وہ بھی بدرجہ اولی داخل ہوگا، اسی طرح اگر مجرم نے اس مظلوم زخمی کے زخم کے مندمل ہونے سے قبل اس کی گردن چھانٹ دی، تو اس پر ''اصح منصوص'' کے موافق جان کے لئے ایک ہی دیت لازم ہوگی، اس لئے کہ جان کی دیت کسی اور دیت کے قرار پانے سے قبل واجب ہوگئی ہے، لہذا جان کی دیت میں اس کا بدل داخل ہوگا، جیسا کہ سرایت کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ جان لینے سے قبل جو زخم لگا ہے، ان سب کی دیات واجب ہوں گی، اس لئے کہ قتل کی وجہ سے سرایت کا امکان ختم ہوگیا، تو یہ ایسا ہی ہے کہ مندمل ہونے کی وجہ سے سرایت کا امکان ختم ہوگیا، مذکورہ بالا حکم عمل جرم کے ایک ہونے پر ہے، لیکن اگر فعل مختلف ہو، مثلاً اس نے اس کی گردن عمداً چھانٹی اور اس سے پہلے جو جرم ہوا تھا وہ خطأً یا شبہ عمد کی شکل میں ہو یا اس کے برعکس ہو، یعنی اس نے گردن غلطی سے کاٹ دی، اور دوسری زیادتیاں عمداً یا شبہ عمد کی شکل میں ہوں، تو اصح قول کے مطابق جان سے نیچے کی زیادتیوں کی کوئی دیت، جان کی دیت میں داخل نہ ہوگی، بلکہ وہ عضو اور جان (کی دیت) دونوں کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ دونوں الگ الگ ہیں۔ اور جن پر دیت واجب ہے وہ الگ الگ ہیں، لہذا اگر دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں خطأً یا شبہ عمد کی شکل میں کاٹ دیئے، پھر عمداً اس کی گردن چھانٹ دی، یا اس نے ان اعضاء کو عمداً کاٹا، پھر خطأً یا شبہ عمد کی شکل میں اس کی گردن چھانٹ دی، اور پہلے نے عمد کی صورت میں اس کی دیت لے کر معاف کردیا تو پہلی صورت میں دیت خطأً یا شبہ عمد اور دیت عمد واجب ہوگی، اور دوسری صورت میں عمد کی دو دیت، اور خطأً یا شبہ عمد کی ایک دیت واجب ہے، دوسرا قول جو اصح کے بالمقابل ہے، ان دونوں میں دیات ساقط ہیں، اور اگر سابق مجرم کے علاوہ کسی دوسرے نے گردن چھانٹ دی تو دیت متعدد ہوگی، اس لئے کہ ایک انسان کا فعل دوسرے کے فعل میں داخل نہیں ہوتا، لہذا ان میں سے ہر ایک پر اس کی زیادتی کی سزا لازم ہوگی (۱)۔

۷۵- حنابلہ کہتے ہیں: اگر اس کے دونوں ہاتھ اور دونوں پیر کاٹ دیئے، پھر حملہ کرکے اس کی گردن ماردی، جبکہ پہلے زخم مندمل نہیں ہوئے تھے اور معاملہ ولی کی طرف سے معافی یا فعل کے خطأً یا شبہ عمد ہونے یا کسی اور سبب سے دیت پر آگیا تو واجب ایک ہی دیت ہے،

(۱) شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۸ / ۴۳۔

(۱) مغنی المحتاج ۴ / ۷۶، ۷۷، نہایۃ المحتاج ۷ / ۳۲۴، الروضہ ۹ / ۳۰۶، ۳۰۷۔

اس لئے کہ وہ زخم کے استقرار سے قبل قتل کرنے والا ہے، لہذا زخم کا تاوان جان کے تاوان میں داخل ہو جائے گا، جیسا کہ اگر زخم سرایت کرنے کے سبب جان چلی جائے بعض نے کہا: کٹے ہوئے اعضاء کی دیت اور جان کی دیت واجب ہے، اس لئے کہ جب اس نے اس کو قتل کر کے زخم کے سرایت ہونے کو ختم کر دیا، تو وہ مستقل باقی رہنے والے زخم کی طرح ہو گیا، اور اس صورت کے مشابہ ہو گیا کہ کسی اور نے اس کو قتل کر دیا ہو[۱]۔

اگر مجرم نے اس کے بعض اعضاء کاٹے اور زخموں کے مندمل ہونے کے بعد اس کو قتل کر دیا مثلاً مجرم نے اس کے دونوں ہاتھ دونوں پاؤں کاٹے اور زخم ٹھیک ہو گیا پھر اس کو قتل کر دیا، تو زخم کے ٹھیک ہونے کے سبب ہاتھ پاؤں کاٹنے کا حکم متعین ہو گیا، اور مقتول کے ولی کو اختیار ہوگا، اگر چاہے تو معاف کر کے تین دیت اس سے لے، اور اگر چاہے تو اس کو قتل کر دے اور دو دیت لے، ایک دیت دونوں ہاتھوں کی، دوسری دیت دونوں پاؤں کی، اس لئے کہ ہر زیادتی کا حکم طے ہو چکا ہے، جیسا کہ بہوتی نے کہا[۲]۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان حضرات کے یہاں مندمل ہونے کے بعد جان یا اعضاء کسی کے بارے میں تداخل نہیں ہوتا۔

دیت کن لوگوں پر واجب ہوتی ہے:

۷۶ - اصل یہ ہے کہ دیت کا سبب اگر فعل خطأ یا شبہ عمد ہو اور تہائی دیت سے کم نہ ہو تو اس کو عاقلہ برداشت کریں گے، لیکن غلام کی دیت اور جو مجرم کے اقرار یا صلح کر لینے کی وجہ سے واجب ہو، اس کو عاقلہ برداشت نہیں کریں گے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **"لا تعقل العواقل عمدا ولا عبدا ولا صلحا ولا اعترافا"**[۱] (عاقلہ، عمد یا غلام یا صلح یا اعتراف (کی دیت) کو نہیں اٹھائیں گے)۔

حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک خود مجرم بھی دیت خطأ کے برداشت کرنے میں عاقلہ کے ساتھ شریک ہوگا، اس میں شافعیہ اور ان کے موافقین کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں: غلطی سے جرم کرنے والے پر کچھ دیت نہیں[۲]۔

خطأ وشبہ عمد کی دیت عاقلہ برداشت کریں گے اس کی دلیل اور حکمت کا ذکر آ چکا ہے۔

ان مسائل کی تفصیل اصطلاح ''عاقلہ'' میں دیکھیں۔

اگر جرم عمداً ہو اور کسی شبہ وغیرہ کے سبب قصاص ساقط ہو گیا ہو یا مجرم کے اعتراف یا صلح کی وجہ سے جرم ثابت ہو، تو دیت خود مجرم کے مال میں واجب ہوگی، اس لئے یہ دیت مغلظہ ہے، اور عمد میں تغلیظ (شدت) کی ایک صورت خود مجرم پر دیت کا وجوب ہے، جیسا کہ گزرا۔

بچہ اور مجنون کے عمد میں فقہاء کا اختلاف ہے: جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں اظہر کے بالمقابل) یہ ہے کہ بچہ اور مجنون کا عمد خطأ ہے جس کو عاقلہ برداشت کریں گے، اس لئے کہ ان دونوں کی طرف سے کمال قصد وارادہ کا وجود نہیں، لہذا ان دونوں کی دیت ان کے عاقلہ پر ہوگی، جیسا کہ شبہ عمد کا حکم ہے[۳]،

---

(۱) المغنی ۱۸۵/۷، ۱۸۶، کشاف القناع ۵۳۹/۵۔

(۲) کشاف القناع ۵۴۰/۵۔

(۱) حدیث: ''لاتعقل العواقل عمدا ولا عبدا ولا صلحا ولا اعترافاً'' کی روایت زیلعی نے نصب الرایہ (۳۹۹/۴ طبع المجلس العلمی) میں کی ہے اور زیلعی نے کہا ہے: غریب ہے، یعنی اس کی کوئی اصل نہیں۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴۱۲/۵، حاشیۃ القلیوبی ۱۵۶/۴، جواہر الإکلیل ۲۶۵/۲۔

(۳) تبیین الحقائق للزیلعی ۱۳۹/۶، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲۸۲/۴، ۲۸۶، مغنی المحتاج ۱۰/۴، المغنی لابن قدامہ ۷۷۶/۷۔

نیز اس لئے کہ ایک پاگل نے ایک شخص پر تلوار سے حملہ کرکے اس کو مار ڈالا، معاملہ حضرت علیؓ کی خدمت میں پہنچا تو آپ نے صحابہؓ کی موجودگی میں مقتول کی دیت پاگل کے عاقلہ پر مقرر کی اور فرمایا: اس کا عمد وخطأ یکساں ہے، نیز اس لئے کہ بچہ رحم وکرم کا مستحق ہے اور جب عقل مند غلطی کرنے والا تخفیف کا مستحق ہوتا ہے کہ دیت اس کے عاقلہ پر واجب ہوتی ہے تو یہ لوگ جو بھولے بھالے ہوتے ہیں اس تخفیف کے بدرجہ اولی مستحق ہیں (۱)۔

شافعیہ کا اظہر قول یہ ہے کہ بچہ اور پاگل کا عمد، عمد ہے اگر ان کے پاس یک گونہ تمیز ہو، البتہ ان دونوں پر قصاص شبہ کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا، کیونکہ یہ دونوں سزا کے لائق نہیں، لہذا ان دونوں پر اس کی دوسری سزا یعنی دیت واجب ہے (۲)۔

بستی والوں پر دیت کا وجوب:

۷۷- اگر کسی گاؤں یا کسی گروہ کی مملوکہ جگہ میں کوئی مقتول پایا جائے، اور اس کا قاتل معلوم نہ ہو اور اولیاء اہل محلّہ پر قتل کا دعوی کریں، تو ''قسامہ'' کے بعد دیت واجب ہے، ''قسامہ'' کے شرائط واحکام میں کچھ اختلاف وتفصیل ہے (۳)، جس کو اصطلاح ''قسامہ'' میں دیکھا جائے۔

بیت المال میں دیت کا وجوب:

حسب ذیل حالات میں بیت المال دیت برداشت کرتا ہے:

الف- عاقلہ کی غیر موجودگی یا دیت کی ادائیگی سے ان کی بے بسی:

۷۸- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جس کے عاقلہ نہ ہوں یا عاقلہ تو ہیں لیکن وہ اس سے عاجز ہوں کہ اس کی خطا کی بنا پر جو واجب ہے وہ کل کا کل ادا کرسکیں یا اس کو پورا کرسکیں تو اس کی دیت بیت المال میں ہوگی، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''أنا وارث من لاوارث له أعقل عنه وأرثه'' (۱) (جس کا کوئی وارث نہیں میں اس کا وارث ہوں، اس کی طرف سے دیت ادا کروں گا اور اس کا وارث بنوں گا)۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: یہ اس صورت میں ہے جبکہ مجرم مسلمان ہو، لیکن اگر مستأمن یا ذمی ہو تو حنابلہ کے نزدیک راجح قول میں اور یہی شافعیہ کا مذہب ہے کہ اس کی دیت مجرم کے مال میں ہوگی، اور کہا جاتا ہے کہ ان کے یہاں اس کے بارے میں دو اقوال ہیں جیسے وہ مسلمان جس کے عاقلہ نہ ہوں، اور بیت المال بھی نہ ہو (۲)۔

ابن قدامہ نے کہا: جس کے عاقلہ نہ ہوں، کیا اس کی دیت بیت المال سے ادا کی جائے گی، یا نہیں؟ اس میں دو روایات ہیں:

اول: اس کی دیت بیت المال سے ادا کی جائے گی، یہ زہری وشافعیہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے خیبر میں مقتول انصاری کی دیت بیت المال سے دی تھی، نیز اس لئے کہ لاوارث کے وارث، مسلمان ہوتے ہیں، لہذا اس کے عاقلہ نہ ہونے پر اس کی

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۴۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۵، حاشیۃ القلیوبی علی المنہاج ۴/ ۱۶۳، المغنی ۸/ ۶۴، ۶۸۔

(۱) حدیث: ''أنا وارث من لاوارث له أعقل عنه وأرثه'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۸۰ طبع الحلبی) نے مقدام بن معدیکرب سے کی ہے، ابوزرعہ نے اس کو حسن قرار دیا ہے، جیسا کہ التلخیص الحبیر (۳/ ۸۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۱۳، المواق علی ہامش الحطاب ۶/ ۲۶۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۱، الروضہ ۹/ ۳۵۴، المغنی ۷/ ۷۹۱ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴/ ۹۷۔

طرف سے دیت دیں گے، جیسے اس کے عصبات اور موالی (یعنی اس ولاء کا تعلق رکھنے والے)۔

دوم: یہ واجب نہیں، اس لئے کہ بیت المال میں عورتوں، بچوں، پاگلوں اور فقراء کا حق ہے، حالانکہ ان پر دیت نہیں، لہذا جو چیز ان پر واجب نہیں، اس میں بیت المال کا مال صرف کرنا ناجائز ہوگا (۱)۔

مالکیہ نے کہا ہے ذمی کافر کی طرف سے دیت اس کے وہ ہم مذہب دیں گے جو اس کے ساتھ جزیہ ادا کرتے ہیں، اور صلحی (صلح کنندہ) کی طرف سے اہل صلح دیت دیں گے (۲)۔

ب- فیصلہ میں امام یا قاضی کی غلطی:

۷۹- اگر حاکم یا قاضی سے فیصلہ میں غلطی ہوجائے، جس کے سبب کوئی جان یا عضو تلف ہوجائے، تو جمہور فقہاء حنفیہ کے نزدیک اس کی دیت بیت المال پر ہے، یہی حنابلہ کے نزدیک اصح اور شافعیہ کے نزدیک ایک قول ہے، اس کی مثال وہ شخص ہے جو تعزیر میں امام کے حکم سے اضافہ کرنے یا حد سے آگے بڑھنے کے سبب مرجائے کہ اس کی دیت بیت المال میں واجب ہوتی ہے، نہ کہ عاقلہ پر۔

بیت المال میں دیت کے وجوب پر انہوں نے یہ استدلال کیا ہے کہ یہ ایسی غلطی ہے جو بکثرت ہوتی ہے، اب اگر اس کا ضمان امام کے عاقلہ پر ہو تو ان کی وجہ سے زیر بار ہوجائے گا (۳)۔

شافعیہ کے یہاں اظہر اور حنابلہ کے یہاں دوسری روایت یہ ہے: اس کے عاقلہ پر دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ یہ دیت اس کی غلطی سے واجب ہوئی ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ شکار پر تیر چلایا، اور

(۱) المغنی ۷/ ۷۹۱۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۱۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۰، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۳۰۸، المغنی ۸/ ۳۱۲۔

کسی آدمی کو مار ڈالا (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک: اگر تعزیر میں اضافہ اس خیال کے ساتھ کیا کہ وہ صحیح سالم رہے گا، لیکن خلاف توقع پیش آیا تو یہ رائیگاں ہے، اور اگر شک رہا تو عاقلہ پر دیت ہوگی، اور خود حاکم ان میں ایک فرد کی طرح ہوگا (۲)۔

ج- عوامی مقامات پر مقتول کا پایا جانا:

۸۰- اگر مقتول ایسی جگہ ملا، جس کو عام مسلمان استعمال کرتے ہیں، جیسے ایسی شاہ راہ جو آر پار ہو، بڑی جامع مسجد، قید خانہ اور ہر ایسی جگہ جو کسی ایک شخص کے خصوصی تصرف یا محدود تعداد کے لوگوں کے خصوصی تصرف میں نہیں، تو دیت بیت المال میں ہوگی، اس لئے کہ تاوان فائدہ کے مقابلہ میں ہوا کرتا ہے، جب عام مسلمان ہی ان مقامات کو تصرف میں لاتے ہیں، تو تاوان بھی انہیں پر ہوگا اور بیت المال میں رکھے ہوئے ان کے مال سے اس کو ادا کیا جائے گا، اسی طرح اگر کوئی طواف کی بھیڑ یا مرکزی بڑی مسجد یا شاہ راہ میں مرجائے اور اس کا قاتل معلوم نہ ہو تو اس کی دیت بیت المال میں ہے (۳)، اس لئے کہ حضرت علیؓ کا یہ قول ہے: کسی مسلمان کا خون رائیگاں نہیں جائے گا (۴)۔

بیت المال سے دیت ملنا ناممکن ہو:

۸۱- اگر مجرم کے عاقلہ نہ ہوں، اور بیت المال سے دیت کا ملنا ممکن

(۱) الروضہ ۹/ ۲۲۸، ۱۱/ ۳۰۸، المغنی ۸/ ۳۱۲۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۳۵۵۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۴۰۶، نیل المآرب ۲/ ۱۱۰۔

(۴) أثر علی: "لایطل دم امریء مسلم" کی روایت سعید بن منصور نے اپنی سنن میں کی ہے، جیسا کہ المغنی لابن قدامہ (۸/ ۶۹ طبع ریاض) میں ہے۔

نہ ہو، کہ بیت المال موجود نہیں یا غیر منضبط ہے، تو کیا خون ساقط ہوجائے گا یا خود مجرم پر کامل دیت واجب ہوگی؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ و مالکیہ کا قول، شافعیہ کے یہاں اظہر اور حنابلہ میں ابن قدامہ کے یہاں مختار یہ ہے کہ دیت خود مجرم کے مال میں واجب ہوگی (۱)، حنابلہ کی رائے ہے کہ دیت ساقط ہوجائے گی (۲)، اس لئے کہ بیت المال سے جس میں دیت واجب ہے دیت ملنا ممکن نہیں، اور قاتل پر کچھ واجب نہیں، یہی حنابلہ کے یہاں مذہب ہے، اور نہ عاقلہ ہی پر واجب ہے، اس لئے کہ عاقلہ اپنے اوپر واجب دیت کی ادائیگی سے عاجز ہیں اور اگر بعد میں عاقلہ کو فراوانی مل جائے تو ان سے کامل دیت وصول کی جائے گی تاکہ مسلمان کا خون رائیگاں نہ جائے، رحیبانی نے کہا: یہ بات معقول ہے۔ اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب بیت المال سے دیت وصول کرنا محال ہوگیا تو قاتل کے مال میں واجب ہوگی (۳)۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول میں مجرم سے نہیں وصول کی جائے گی، بلکہ عام مسلمانوں پر واجب ہوگی، جیسے فقراء کے نفقات کا حکم ہے، اس کو نووی نے الروضۃ میں لکھا ہے اور کہا ہے: اگر بیت المال میں مال آجائے، تو کیا واجب مقدار اس سے وصول کی جائے گی؟ اس میں دو قول ہیں: ایک یہ کہ نہیں جیسا کہ عاقلہ میں سے فقیر آدمی اگر سال کے بعد مالدار ہوجائے تو اس سے مطالبہ نہیں کیا جاتا (۴)۔

دیت کا حق دار کون ہوتا ہے:

۸۲ - بلا اختلاف جان سے کم کی زیادتی (یعنی اعضاء کاٹنے اور

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۱۳، الخرشی ۸/ ۴۶، مغنی المحتاج ۴/ ۹۷، الروضہ ۹/ ۳۵۷، المغنی ۷/ ۷۹۲، ۷۹۳۔

(۲) نیل المآرب ۲/ ۱۱۰۔

(۳) مطالب اولی النہی ۶/ ۱۳۹، ۱۴۰۔

(۴) الروضہ ۹/ ۳۵۷۔

صلاحیتوں کو زائل کرنے) میں دیت کا مستحق خود مظلوم شخص ہوتا ہے، اس لئے کہ وہی ضرر رسیدہ ہے، لہذا وہ دیت کا مطالبہ کرسکتا ہے، اور اس کو اس سے بری اور معاف کرنے کا حق بھی ہے، اگر اس نے دیت معاف کردی تو اولیاء کو کسی چیز کے مطالبہ کا حق نہیں، بشرطیکہ اس زیادتی کے سرایت کرنے سے جان نہ چلی جائے۔

اگر زیادتی کے سرایت کرنے سے جان چلی گئی اور اعضاء اور صلاحیتوں کے ضائع کرنے کو معاف کرنے کے بعد مظلوم مرگیا، تو کیا اولیاء جان کی دیت کا مطالبہ کرسکتے ہیں کہ اس نے کاٹنے کو معاف کیا تھا، قتل کو نہیں؟ یا ان کو کامل دیت کے مطالبہ کا حق نہیں، کیوں کہ جرم کی سزا یعنی کاٹنے کو معاف کرنا، خود اس جنایت کو معاف کرنا ہے؟ اس میں اختلاف و تفصیل ہے، جس کو اصطلاحات ''قصاص''، ''عفو'' اور ''سرایت'' میں دیکھا جائے۔

رہی جان کی دیت، تو میت کے بقیہ اموال کی طرح اس میں وراثت جاری ہوگی، جو اس کے ترکہ میں شرعی طور پر مقررہ حصوں کے مطابق ہوگی، وارثین مرد و زن میں سے ہر ایک باستثناء قاتل اپنا اپنا مقررہ حصہ لے گا، اس کی دلیل فرمان باری ہے: ''وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ'' (۱) (اور خون بہا بھی اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائے گا)، نیز عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی اسناد سے فرمان نبوی ہے: **''العقل ميراث بين ورثة القتيل على فرائضهم''** (۲) (دیت مقتول کے ورثاء کے مابین اپنے اپنے حصوں کے لحاظ سے میراث ہے) یہ اکثر فقہاء کا قول ہے (۳)۔

(۱) سورۂ نساء/ ۹۲۔

(۲) حدیث: ''العقل ميراث بين ورثة القتيل على فرائضهم'' کی روایت نسائی (۸/ ۳ طبع المکتبۃ التجاریہ)، ابوداؤد (۴/ ۶۹۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی سند حسن ہے۔

(۳) فتح القدیر مع الہدایہ ۸/ ۲۸۴، ۲۸۶، کفایۃ الطالب شرح الرسالہ ۲/ ۲۴۷،

ابن قدامہ نے حضرت علیؓ سے ایک دوسری روایت نقل کی ہے: دیت کے وارث مقتول کے صرف عصبہ ہوں گے جو اس کی طرف سے دیت ادا کرتے ہیں، پہلے حضرت عمرؓ کی بھی یہی رائے تھی، لیکن جب ان کو یہ اطلاع ملی کہ رسول اللہ ﷺ نے عورت کو اس کے شوہر کی دیت میں سے وراثت دی تو اس سے رجوع کرلیا(۱)۔ چنانچہ ضحاک کلابی کی حدیث میں ہے: "**كتب إلي رسول الله ﷺ أن أورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها أشيم**"(۲) (رسول اللہ ﷺ نے میرے پاس لکھا کہ اشیم ضبابی کی بیوی کو اس کے شوہر اشیم کی دیت میں وراثت دوں)۔

اگر مقتول کا کوئی وارث نہ ہو تو اس کی دیت بیت المال کے حوالہ کردی جائے گی، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**أنا وارث من لا وارث له، أعقل عنه وأرثه**"(۳) (میں لاوارث کا وارث ہوں، اس کی طرف سے دیت ادا کروں گا، اور اس کا وارث بنوں گا)۔

دیت کو معاف کرنا:

۸۳ - بلا اختلاف دیت معاف کرنے سے ساقط ہوجاتی ہے، لہذا اگر مظلوم جان سے کم کی زیادتی (یعنی کاٹنے اور صلاحیتوں کو تلف

= المواق مع الحطاب ۶/ ۲۵۸، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۰۸، ۱۰۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۵، مطالب اولی النہی ۴/ ۴۹۷، ۴۹۸، الأم للشافعی ۷/ ۱۴۹، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۳۲۰۔

(۱) سابقہ مراجع، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۳۲۰، ۳۲۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۴۔

(۲) حدیث: "أنه أورث امرأة أشيم الضبابي" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۳۹، ۳۴۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، زیلعی نے ابن القطان سے نقل کیا ہے کہ عمر بن الخطاب اور ان سے روایت کرنے والے سعید بن المسیب کے درمیان انقطاع کی وجہ سے حدیث معلول ہے: نصب الرایہ للزیلعی (۴/ ۳۵۲ طبع المجلس العلمی)۔

(۳) حدیث: "أنا وارث من لاوارث له، أعقل عنه وارثه" کی تخریج فقرہ نمبر ۷۸ میں گذرچکی ہے۔

کرنے) کی دیت معاف کردے تو وہ ساقط ہوجاتی ہے، اس لئے کہ دیت ان حقوق العباد میں سے ہے جو صاحب حق کے معاف کردینے سے معاف ہوجاتے ہیں، اور مظلوم ہی تنہا، اعضاء اور ان کی صلاحیتوں کی دیت کا حق دار ہوتا ہے۔

اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جان کی دیت تمام مستحقین دیت ورثاء کی طرف سے معافی یا بری کرنے سے ساقط ہوجاتی ہے، اور اگر بعض ورثاء نے معاف یا بری کردیا، اور بعض نے نہیں کیا تو معاف کرنے والے کا حق ساقط ہوجائے گا، اور بقیہ ورثاء کا حق مجرم کے مال میں اگر جرم عمداً ہو اور عاقلہ پر اگر جرم خطأً ہو برقرار رہے گا۔

فی الجملہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ مظلوم کو حق ہے کہ اپنے خون کو (جبکہ اس کے لئے خون ثابت ہوگیا ہو) معاف کردے، مثلاً اپنے سے لڑنے والے کو بچانے کے بعد معاف کردے، خواہ قتل عمداً ہو یا غلطی سے، اور جب دیت پر معاملہ آگیا تو معاف کرنا وصیت کے درجہ میں ہوگا، جو تہائی مال میں منعقد ہوگا(۱)۔

لیکن اگر مظلوم نے کسی عضو کے کاٹنے کی دیت معاف کی، پھر وہ زیادتی سرایت کرکے دوسرے عضو میں پہنچ گئی (وہ تلف ہوگیا) یا اسی وجہ سے وہ مرگیا، تو کیا یہ معافی جان کی دیت یا اس عضو کی دیت کو شامل ہوگی، جہاں تک زیادتی سرایت کرگئی ہے؟ اس میں درج ذیل تفصیل ہے:

الف - اگر اس نے کسی عضو کے کاٹنے کو لفظ جنایت کے ساتھ معاف کیا یعنی یہ کہا: میں نے تمہاری جنایت (جرم) کو معاف کردیا، یا کہا: میں نے کاٹنے اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی چیز کو معاف

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۸/ ۲۸۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۴، کفایۃ الطالب ۲/ ۲۳۷، حاشیۃ الجمل ۵/ ۵۵، ۵۶، کشاف القناع ۵/ ۵۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کر دیا، تو یہ معافی کاٹنے کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے دوسرے عضو کے اتلاف یا موت کو شامل ہوگی۔

اگر اس نے کاٹنے کو مطلقا معاف کیا، یعنی قود (قصاص) یا دیت کی قید نہیں لگائی اور جنایت کے لفظ کے ذریعہ بھی نہیں کیا، اور اس کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے نقصان کا ذکر نہیں کیا، تو یہ معافی کاٹنے کے ساتھ خاص ہوگی، اور اس کے سرایت کرنے سے جن دوسرے اعضاء یا جان کا اتلاف ہوا، اکثر فقہاء کے نزدیک اس کو شامل نہ ہوگی (یہ مالکیہ، شافعیہ کے نزدیک ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کا قول اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے) بناء بریں مجرم اس جرم کا اور اس کے سرایت کرنے سے جان یا عضو کے نقصان کا ضامن ہوگا، حتی کہ مالکیہ نے کہا کہ قسامت کے بعد (اگر جرم عمداً کسی ایک معین شخص کی طرف سے ہو) قصاص ہوگا۔

یہ معافی سرایت کے نتیجہ میں اعضاء یا جان کے اتلاف کو شامل نہیں، فقہاء اس کے لئے یہ استدلال کرتے ہیں کہ ضمان کا سبب متحقق (ثابت) ہو چکا ہے یعنی معصوم جان کو مارنا (یا عضو کو تلف کرنا) اور معافی صریح طور پر اس کو شامل نہیں، اس لئے کہ اس نے قطع (کاٹنے) کو معاف کیا ہے، اور قطع قتل سے الگ ہے، اور سرایت کرنے سے ظاہر ہوگیا کہ واقعہ قتل ہے، لہذا قتل کا ضمان واجب ہے، عمد میں قصاص واجب ہونا چاہئے تھا، لیکن دیت واجب ہے، کیونکہ معافی کی صورت نے شبہ پیدا کر دیا، اور شبہ قصاص کو ٹال دیتا ہے، اس کے برخلاف جرم کے لفظ کے ذریعہ قطع (کاٹنے) کو معاف کرنا ہے، کہ وہ اسم جنس ہے، اور کاٹنے اور اس کے نتیجہ میں ہونے والے نقصان کو معاف کرنے کے برخلاف کہ یہ صریح طور پر سرایت اور قتل کو معاف کرنا ہے[1]۔

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۸/ ۲۸۴، ۲۸۵، البدائع ۷/ ۲۴۹، مواہب الجلیل مع

حنابلہ کے یہاں ایک روایت اور حنفیہ میں امام ابو یوسف ومحمد کا قول ہے کہ معافی درست ہے، اس کے تحت کاٹنے کے بعد سرایت کرنے کے نتیجہ میں دوسرے عضو یا جان کا اتلاف داخل ہوگا، اور قاتل پر کچھ واجب نہیں ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ کاٹنے کو معاف کرنا، اس کی سزا کو معاف کرنا ہے، اور اس کا موجب قطع ہے، اگر اسی پر رک جائے، یا قتل ہے اگر سرایت کر جائے، لہذا کاٹنے کو معاف کرنا اس کی سزا کو معاف کرنا ہے دونوں میں سے جو بھی ہو، نیز اس لئے کہ قطع کا لفظ سرایت کر کے آگے بڑھنے والے اور محدود رہنے والے دونوں طرح کے کاٹنے کو شامل ہے، لہذا کاٹنے کو معاف کرنا اس کی دونوں انواع کو معاف کرنا ہے، یہ اس صورت کی طرح ہوگیا کہ جرم کو معاف کیا گیا ہو، کیونکہ اس میں معافی سرایت کرنے والے جرم اور سرایت نہ کرنے والے جرم دونوں کو شامل ہے، لہذا یہ بھی اسی طرح ہوگا۔

بناء بریں ان کے نزدیک قطع (کاٹنے) کو مظلوم کی طرف سے معاف کر دینے کی وجہ سے زیادتی ساقط ہو جائے گی، گو کہ وہ سرایت کر کے جان لے لے[1]۔

ان مسائل کی تفصیل اصطلاحات ''قتل''، ''قصاص'' اور ''سرایت'' میں ہے۔

= المواق ۵/ ۸۶، ۸۷، ۶/ ۲۵۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۷، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۵/ ۵۴، ۵۶، المغنی ۷/ ۷۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) سابقہ مراجع۔

دیاثت

تعریف:

۱- دیاثت لغت میں: زبان میں التواء (گرہ لگنا) ہے، غالبًا اس کا ماخذ تذلیل وتلیین (ذلت ونرمی اختیار کرنا) ہے، دیاثت: داث الشيء دیثا (باب باع) سے ماخوذ ہے جس کا معنی نرم وآسان ہونا ہے، تثقیل (یا کو مشدد کرنے) کے ذریعہ اس کو متعدی بنایا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: دیث غیرہ (اس نے اپنے غیر کو نرم بنایا)، اسی سے ''دیوث'' ماخوذ ہے جس سے مراد ایسا مرد جو اپنے اہل کے باب میں غیرت نہ رکھتا ہو (بے غیرت)، دیاثت (کسرہ کے ساتھ) اس کا عمل ہے [۱]۔

فقہاء کی اصطلاح میں: دیاثت کی تعریف ایسے الفاظ سے کی گئی ہے جو ملتے جلتے ہیں، جن میں ایک معنی قدر مشترک ہے، جو لغوی معنی سے الگ نہیں یعنی اہل ومحارم کے حق میں غیرت نہ ہونا [۲]۔

فقہاء کے نزدیک دیوث ہی کے مثل: ''قرطبان''[۳] (قاف

(۱) الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادہ ''دیث''، المغرب ۱/۲۷۲ طبع العربی۔

(۲) الدرالمختار مع حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۸۴ طبع المصریہ، أسنی المطالب ۳/۲۷۳ طبع المیمنیہ، روضۃ الطالبین ۸/۱۸۵، ۱۸۶ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۶/۱۱۲ طبع النصر، المغنی ۸/۲۲۳ طبع ریاض۔

(۳) المصباح مادہ ''قرط''، حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۸۴ طبع المصریہ، تبیین الحقائق ۳/۲۰۸ طبع بولاق، الفتاوی الہندیہ ۲/۱۶۸ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، أسنی المطالب ۳/۲۷۳ طبع المیمنیہ، روضۃ الطالبین ۸/۱۸۵، ۱۸۶ طبع

کے فتحہ اور راء کے سکون کے ساتھ) اور ''قرنان'' ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قیادت:

۲- دیاثت سے متعلق قیادت یہ ہے: مرد وعورت کے مابین بدکاری کی کوشش کرنا، قیادت، قواد کا فعل ہے، جیسا کہ دیاثت، دیوث کا فعل ہے اور یہ دونوں قریب المعنی ہیں [۲]۔

شرعی حکم:

۳- دیاثت (دیوثی) گناہ کبیرہ ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''ثلاثة لا یدخلون الجنة: العاق لوالدیه، والدیوث، ورجلة النساء''[۳] (تین افراد جنت میں نہیں جائیں گے: والدین کا نافرمان، دیوث اور مرد کی مشابہت اختیار کرنے والی عورت)۔

اگر دیاثت عام ہو تو اس کو زمین پر فساد انگیزی میں شمار کرسکتے ہیں، قاضی ابوبکر بن العربی نے کہا: شرمگاہوں پر جبر وزیادتی، مال کی لوٹ مار سے بدتر ہے، ہر انسان اس پر راضی ہوسکتا ہے کہ اس کی دولت چلی جائے، اس کے ہاتھ سے چھن جائے، لیکن اس کی بیوی یا

= المکتب الاسلامی، مغنی المحتاج ۳/۳۳۴ طبع التراث، نہایۃ المحتاج ۷/۵۱، ۵۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیۃ القلیوبی ۳/۳۶۴ طبع الحلبی، کشاف القناع ۶/۱۱۲ طبع النصر، المغنی ۸/۲۲۳ طبع ریاض۔

(۱) المصباح مادہ: ''قرن''، الدسوقی ۴/۳۲۹ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۲/۲۸۸ طبع المعرفہ، الزرقانی ۸/۸۹ طبع الفکر، التاج والإکلیل ۶/۳۰۱، النجاح، الخرشی ۸/۸۸، ۸۹ طبع بولاق، المغنی ۸/۲۳۳ طبع ریاض۔

(۲) لسان العرب، المعجم الوسیط۔

(۳) حدیث: ''ثلاثة لا یدخلون الجنة......'' کی روایت حاکم (۱/۷۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمر سے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

بیٹی کو نہ چھینا جائے، اگر اللہ تعالیٰ کی فرمودہ سزا سے بڑی کوئی سزا دی جاسکتی تو شرمگاہ کو چھیننے والے (عزت پر ڈاکہ ڈالنے والے) کو دی جاتی[1]۔

دیاثت سے متعلقہ احکام:

الف-طلاق:

۴-فقہاء کی رائے ہے کہ دیاثت طلاق کے تقاضوں اور اسباب میں سے ہے، البتہ اس کے حکم میں اختلاف ہے کہ واجب ہے یا مندوب[2]تفصیل اصطلاح ''طلاق'' میں ہے۔

ب-قذف وتعزیر:

۵-فقہاء کی رائے ہے کہ جس نے دوسرے کو او دیوث! کہہ کر گالی دی، تو اس کی تعزیر کی جائے گی، اس پر حد نہیں جاری ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس کو تہمت وعیب لگا کر اذیت دی، حدود کے باب میں قیاس کا کوئی دخل نہیں، لہذا تعزیر واجب ہے[3]۔

(۱) احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۵۹۴، الشرح الصغیر للدردیر ۴/ ۴۹۱، الکبائر للذہبی رص ۱۰۰، کبیرہ/ ۲۷۰۔

(۲) أسنی المطالب ۳/ ۲۷۳ طبع المیمنیہ، روضۃ الطالبین ۸/ ۱۸۵، ۱۸۶ طبع المکتب الاسلامی، مغنی المحتاج ۳/ ۳۳۴ طبع التراث، نہایۃ المحتاج ۷/ ۵۱، ۵۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۶۴ طبع الحلبی، کشاف القناع ۵/ ۲۳۳ طبع النصر، المغنی ۷/ ۹۷ طبع ریاض۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۸۴ طبع المصریہ، تبیین الحقائق ۳/ ۲۰۸ طبع بولاق، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۶۸ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الدسوقی ۴/ ۳۲۹ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۸۸ طبع المعرفہ، الزرقانی ۸/ ۸۹ طبع الفکر، التاج والإکلیل ۶/ ۳۰۱ طبع النجاح، الخرشی ۸/ ۸۸، ۸۹ طبع بولاق، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۱۳ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۶/ ۱۱۲ طبع النصر، المغنی ۸/ ۲۲۳ طبع ریاض۔

ج-شہادات:

۶- شافعیہ وحنابلہ نے لکھا ہے کہ دیاثت عدالت کو ساقط کرنے والے امور میں سے ہے[1]۔اس کی تفصیل اصطلاح ''شہادت'' میں ہے۔

(۱) حاشیۃ الدرر علی الغرر ۲/ ۳۲۹ طبع العثمانیہ، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۷۷ طبع المصریہ، فتح القدیر ۶/ ۳۸ طبع الامیریہ، مواہب الجلیل ۶/ ۱۵۱ طبع النجاح، الدسوقی ۴/ ۱۶۵ طبع الفکر، الخرشی ۷/ ۱۷۷ طبع بولاق، الزرقانی ۷/ ۱۵۸ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۳ طبع المعرفہ، أسنی المطالب ۴/ ۳۴۱ طبع المیمنیہ، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۲۳ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۵/ ۴۲۱ طبع النصر۔

دیانت

تعریف:

۱- دیانت لغت میں: دان یدین بالدّین دیانة کا مصدر ہے، جس کا معنی مذہب اختیار کرنا ہے، اسی طرح تدین به بھی استعمال ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے ،ھو دین جس طرح ہے، اسم فاعل کے لئے دیّن آتا ہے، ساد سے سیّد کہا جاتا ہے، اور دینته (تشدید کے ساتھ) اس کو اس کے دین کے حوالہ کردیا، اور ترکته و مایدین: یعنی اپنے عقیدہ میں جس چیز کو صحیح سمجھ رہا ہے میں نے اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا(۱)۔

فقہی اصطلاح میں: دیانت: صریح لفظ کے ذریعہ نیت کے ساتھ حالف (قسم کھانے والے) یا طلاق دینے والے وغیرہ کے دعوے کو قبول کرنا ہے، لیکن اگر وہ یہ دعوی کرے کہ اس نے اس لفظ کے ذریعہ اس معنی کے خلاف کا قصد کیا ہے جس کا ظاہر لفظ عرفاً متقاضی ہے اور وہ لفظ اپنے اندر اس معنی مراد کا احتمال بعید رکھتا ہو تو قضاءً (عدالتی طور پر) اس کا دعوی قبول نہیں کیا جائے گا(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قضاء:

۲- قضاء لغت میں: حکم و فیصلہ ہے، اور اصطلاح میں: الزام (پابند کرنے) کے طریقہ پر کسی شرعی حکم کی خبر دینا ہے(۱)۔

ب-افتاء:

۳- افتاء لغت میں: حکم بیان کرنا ہے، اور اصطلاح میں: کسی واقعہ کے شرعی حکم کو ظاہر کرنا ہے جس میں الزام نہ ہو۔

شرعی حکم:

۴- اس میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ایسا لفظ استعمال کرے جو طلاق میں صریح ہو، مثلاً اپنی بیوی کو مخاطب بنا کر کہے: تم مطلقہ ہو، یا تم کو طلاق ہے، پھر کہے: میری مراد یہ ہے کہ حسی قید (بیڑی) سے مطلقہ (آزاد) ہو، یا اس دَین سے آزاد ہو جو تم پر تھا، یا کہے: میں کہنا چاہتا تھا کہ مثلاً تم حائضہ ہو، لیکن سبقت لسانی میں نکل گیا کہ تم کو طلاق ہے، میرا ارادہ یہ نہ تھا، تو قضاءً اس کی بات مقبول نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ خلاف ظاہر ہے، البتہ دیانۃً مقبول ہے، اس لئے کہ یہ لفظ کو قابل احتمال معنی کی طرف پھیرنا ہے، اور معاملہ کو اللہ تعالیٰ اور اس کے درمیان چھوڑ دیا جائے گا(۲)۔

مالکیہ نے کہا: اگر عورت نے شوہر سے طلاق مانگی اور عورت اس وقت بندھی ہوئی تھی، شوہر نے کہا: ''انت طالق''، اور دعوی کیا کہ اس نے طلاق کا ارادہ نہیں کیا بلکہ بندش سے آزادی کا ارادہ کیا تھا، یا عورت بندھی ہوئی تھی، اس نے شوہر سے طلاق کا مطالبہ نہیں کیا، شوہر نے کہا: ''انت طالق''، یا عورت بندھی ہوئی نہ تھی، شوہر نے اس سے کہا: انت طالق، تو پہلی صورت کا حکم بلا اختلاف اس کی بات دیانۃً مانی جائے گی، اور تیسری صورت میں بلا اختلاف دیانۃً نہیں مانی

(۱) المصباح المنیر، تاج العروس مادہ: ''دین''۔
(۲) ابن عابدین ۳/۷۹، روضۃ الطالبین ۸/۱۸، المغنی ۷/۱۲۲۔

(۱) معین الحکام ۶، نہایۃ المحتاج ۸/۲۳۵۔
(۲) ابن عابدین ۲/۴۳۱، المغنی ۷/۱۲۲، روضۃ الطالبین ۸/۱۸۔

جائے گی، اور دوسری صورت کے بارے میں ایک قول ہے: دیانۃً مانی جائے گی، اور دوسرا قول ہے: دیانۃً نہیں مانی جائے گی(۱)۔

یہاں دیانت کا معنی ظاہری طور پر قبولیت کی نفی کے ساتھ یہ ہے کہ عورت سے کہا جائے گا: تم اس مرد پر حرام ہو، تمہارے لئے جائز نہیں کہ اس کو اپنے اوپر قابو دو، الا یہ کہ تم کو کسی قرینہ کے ذریعہ غالب گمان ہو جائے کہ مرد سچا ہے، اور شوہر سے کہا جائے گا: ہم تم کو عورت پر قابو نہیں دلائیں گے، البتہ تمہارے لئے اس کی گنجائش ہے کہ اس کا پیچھا کرو، اور مطالبہ تمہارے اور اللہ کے درمیان ہوگا، اگر تم سچے ہو، اور اگر تم اس سے رجعت کرلو تو وہ تمہارے لئے حلال ہو جائے گی (۲)۔

حنفیہ نے کہا: دیانت کا مطلب یہ ہے کہ مفتی کے لئے جائز ہے کہ اس کو طلاق نہ پڑنے کا فتویٰ دے دے، رہا قاضی تو اس کے لئے تصدیق کرنا جائز نہیں، بلکہ وہ اس کے خلاف طلاق پڑنے کا فیصلہ کرے گا، اس لئے کہ اس کا دعویٰ خلاف ظاہر ہے، کوئی قرینہ نہیں، عورت قاضی کی طرح ہے، اس کے لئے حلال نہیں کہ شوہر کو اپنے اوپر قابو دے، لیکن اس کو اپنے اوپر سے روکنے کے لئے قتل کرنا بھی جائز نہیں، البتہ اس کو مال دے کر اپنی ذات کو بچالے یا اس سے بھاگ جائے (۳)۔

دیانۃً بات ماننے اور ظاہراً قبول کرنے کا ضابطہ:

۵ - شافعیہ میں سے قاضی حسین نے کہا: آدمی جس نیت کا دعویٰ کرتا ہے اس کے چار مراتب ہیں: اول: جس چیز کی اس نے صراحت کی ہے اس کو اٹھادے (ختم کردے) مثلاً کہے: أنت طالق، پھر کہے: میں نے ایسی طلاق مراد لی جو تم پر نہ پڑے، یا میں نے طلاق واقع کرنے کا ارادہ نہیں کیا، تو یہ دعویٰ ظاہری طور پر غیر مؤثر ہے اور باطنی طور پر دیانۃً نہیں مانا جائے گا، اس لئے کہ یہ خلافِ ظاہر ہے، اس نے کسی ایسے معنی کا ذکر نہیں کیا جس کا احتمال لفظ رکھتا ہو۔

دوم: اس کا دعویٰ اپنے مطلق بولے ہوئے لفظ کو مقید کرنے والا ہو، یعنی یوں کہے: أنت طالق، پھر کہے: میری مراد: گھر میں داخل ہونے کے وقت، تو ظاہراً اس کی بات غیر مقبول ہے، اور دیانۃً مانی جائے یا نہیں مختلف فیہ ہے۔

سوم: اس کے دعوے کا مآل عموم کی تخصیص ہو، تو دیانۃً مانی جائے گی، اور ظاہراً قبول کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔

چہارم: لفظ، طلاق کا احتمال رکھے، لیکن شائع اور ظاہر نہ ہو، اسی درجہ میں کنایات آتے ہیں، جن میں (قضاءً اور دیانۃً) نیت پر عمل کیا جاتا ہے۔

شافعیہ کے یہاں ایک دوسرا ضابطہ ہے: انہوں نے کہا: خلاف ظاہر تشریح پر غور کیا جائے گا، اگر اس نوعیت کی ہو کہ اس کے الفاظ کے ساتھ ملانے سے کلام غیر مربوط ہو جائے گا اور اس کا معنی بگڑ جائے گا، تو یہ قضاءً یا دیانۃً کسی طرح مقبول نہیں، مثلاً وہ کہے: میں نے ایسی طلاق مراد لی جو واقع نہ ہو، اور اگر اس تشریح کو الفاظ کے ساتھ جوڑنے پر کلام مربوط رہتا ہے اور معنی درست ہوتا ہے، تو ظاہراً مقبول نہیں، البتہ دیانۃً مقبول ہے، مثلاً کہے: میری مراد بندھن سے رہائی تھی، یا: میری مراد: اگر تم گھر میں داخل ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ اس کا احتمال رکھتا ہے (۱)۔

انہوں نے اس ضابطہ سے اللہ تعالیٰ کی مشیئت پر تعلیق کی نیت کو مستثنیٰ کیا ہے، اور کہا: مذہب کے مطابق دیانۃً اس کی تصدیق نہیں کی

---

(۱) الدسوقی ۲/ ۳۸۷۔

(۲) روضۃ الطالبین ۸/ ۱۸، ۲۰۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۴۳۲، اس میں تفصیل ہے، مسئلہ کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے اس کو دیکھنا ضروری ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۱۹، ۲۰۔

جائے گی۔

۶ - یمین (قسم)، ایلاء، ظہار اور اس کے مثل جیسے طلاق، ان امور میں اگر وہ صریح الفاظ استعمال کر کے دعوی کرے کہ اس کی مراد: ایسا معنی ہے جو ظاہر لفظ کے تقاضے کے خلاف ہے، تو قضاءً اس کی بات مقبول نہیں، لہذا اگر اس نے قسم کھائی کہ روٹی نہیں کھائے گا، یا دودھ نہیں پیئے گا، پھر کہے: میری مراد: خاص نوعیت کی روٹی اور دودھ ہے، تو قضاءً اس کی بات نہیں مانی جائے گی، کہ یہ خلاف ظاہر ہے، البتہ دیانۃً مانی جائے گی، اس لئے کہ نیت کے ذریعہ عام کو مخصوص کرنا جائز ہے، اور احتمال برقرار ہے، لہذا باطناً اس کو اس کے دین کے حوالہ کیا جائے گا، لیکن ظاہر میں اس کے حانث (قسم توڑنے والا) ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ خلاف ظاہر کا دعوی کرنے والا ہے [۱]۔

اور ہم ظاہر حالات پر فیصلہ کرتے ہیں، باطن اللہ تعالیٰ کے حوالے ہے۔

ایلاء میں اگر کہے: **واللہ لا وطئتک**، یا **واللہ لاجامعتک**، یا **لا أصبتک** یا **لا باشرتک**، پھر کہے: وطی سے میری مراد: پاؤں سے روندنا ہے، جماع سے مراد: اجسام کا اکٹھا ہونا ہے، اور ''اصابۃ'' سے مراد: ہاتھ سے چھونا ہے، تو حکم میں (یعنی قضاءً) اس کی بات غیر مقبول ہے، اس لئے کہ یہ ظاہر اور عرف کے خلاف ہے، البتہ دیانۃً مقبول ہے، اس لئے کہ لفظ اس کا احتمال رکھتا ہے۔

مثالیں اور تطبیقات ابواب ''طلاق''، ''أیمان''، ''ایلاء'' اور ''ظہار'' وغیرہ میں دیکھی جائیں۔

مالکیہ نے اس مسئلہ کو ظاہراً و باطناً قاضی کے فیصلہ کے نفاذ کی بحث میں چھیڑا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اعتبار نیت اور انسان کے علم کا ہے، نہ کہ ظاہر حکم کا، اس صورت میں جبکہ باطن میں اس پر کسی حرام کام کا ارتکاب لازم آئے، قرافی نے کہا: لوگوں سے ان کے الفاظ کا مواخذہ کیا جائے گا، ان کی نیت بے سود ہوگی، الا یہ کہ کوئی قرینہ ہو جس سے اس کی تصدیق ہوجائے۔ قرافی نے اس شخص کے بارے میں جس نے کہا: **أنت طالق**، اور مراد بندش سے آزادی لے، نقل کیا ہے کہ ایک قول میں دیانۃً اس کی بات مانی جائے گی، دوسرا قول ہے: نہیں، مگر یہ کہ جواب میں کہے [۱]۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/۶۸۔

(۱) الفروق للقرافی ۱/۱۶۴، الشرح الصغیر ۴/۲۲۳، القوانین الفقہیہ/۱۵۳، القلیوبی ۴/۱۰، المغنی ۷/۳۱۷۔

دیباج

تعریف:

۱- دیباج: ایک قسم کا کپڑا ہے جس کا تانا بانا ابریسم (قدرتی ریشم) کا ہوتا ہے(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- لفظ دیباج سے متعلق کئی الفاظ ہیں، جو یہ ہیں: ابریسم، استبرق، خز، دمقس، سندس اور قز۔

ان پر تفصیلی کلام اصطلاح ''حریر'' میں آچکا ہے، وہیں دیکھا جائے۔

اجمالی احکام:

۳- فی الجملہ دیباج کے احکام وہی ہیں جو اصطلاح ''حریر'' کے تحت مذکور ہیں، اس لئے کہ دیباج حریر سے الگ نہیں، فقہاء بعض فروعات کے علاوہ خاص دیباج کے احکام نہیں لکھتے ہیں۔

دیباج کے ذریعہ استجمار:

۴- حنفیہ نے لکھا ہے کہ دیباج کے ٹکڑے کے ذریعہ استجمار (استنجاء کرنا) مکروہ ہے، کہ اس میں بلاضرورت مال کو ضائع کرنا ہے۔

شافعیہ نے اس کو جائز کہا ہے حتی کہ مردوں کے لئے بھی جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس کے ذریعہ استنجاء کرنے کو عرف میں ''اس کا استعمال کرنا'' شمار نہیں ہوتا۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھیں: ''حریر''۔

دیر

دیکھئے: ''معابد''۔

(۱) اللسان، المصباح، الصحاح مادہ: ''دبج''، المغرب ۱۵۹/۱، ۱۶۰ طبع العربی، المصباح مادہ: ''سدٰ'' اور مادہ: ''لحم''، اور (ابریسم) کے معنی کے لئے دیکھئے: تاج العروس؛ باب المیم، فصل الباء مادہ: ''برسم''۔

دَین

تعریف:

۱-الف- دین لغت میں کہا جاتا ہے: دان الرجل یدین دَینًا، یہ المداینة سے ماخوذ ہے، اور کہا جاتا ہے: داینت فلانا: یعنی لینے یا دینے کی شکل میں دین کا معاملہ کرنا، یہ أدنت سے ماخوذ ہے، یعنی میں نے قرض دیا اور میں نے دین دیا[۱]۔

ب-فقہاء کی اصطلاح میں دین کا معنی:

۲- کہا جاتا ہے کہ اس کے اصطلاحی معنی کے بارے میں کئی اقوال ہیں، سب سے واضح قول ابن نجیم کا ہے: ''دین'' ذمہ میں حق کا لازم ہونا ہے۔ لہذا اس میں مال اور غیر مالی حقوق مثلاً چھوٹی ہوئی نماز، زکاۃ اور روزہ وغیرہ داخل ہیں، اسی طرح اس میں قرض یا بیع (خرید و فروخت) یا اجارہ (کرایہ داری) یا اتلاف یا جنایت (ظلم و زیادتی) یا کسی اور سبب سے ثابت ہونے والی چیز بھی داخل ہے[۲]۔

---

(۱) لسان العرب، معجم مقاییس اللغہ۔

(۲) فتح الغفار شرح المنار (طبع مصطفیٰ البابی الحلبی، مصر ۱۳۵۵ھ) ۳/۲۰، العنایہ شرح الہدایہ (مطبعۃ المیمنیہ مصر ۱۳۰۶ھ) ۶/۳۴۶، نیز دیکھئے: الفروق للقرافی ۲/۱۳۴، منح الجلیل ۱/۳۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۳/۱۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، أسنی المطالب ۱/۳۵۶، ۵۸۵، العذب الفائض شرح عمدۃ الفارض ۱/۱۵، الزرقانی علی خلیل ۲/۱۶۴، ۱۷۸، شرح منتہی الارادات ۱/۳۶۸، القواعد لابن رجب/ ۱۴۴۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عین:

۳- فقہاء اپنی اصطلاح میں لفظ ''عین'' کو ''دین'' کے مقابلہ میں اس اعتبار سے بولتے ہیں کہ دین وہ جو ذمہ میں ثابت ہو، معین و متشخص (ممتاز) نہ ہو، خواہ نقد ہو یا غیر نقد[۱]، رہا ''عین'' تو معین و متشخص چیز کو کہتے ہیں جیسے گھر[۲]۔

ب-کالئ:

۴- کالئ کا معنی لغت میں: مؤخر کیا ہوا ہے[۳]، حدیث میں آیا ہے: ''أن النبي ﷺ نهى عن بيع الكالئ بالكالئ''[۴] (نبی کریم ﷺ نے بیع کالی بالکالی سے منع فرمایا)، فقہاء کے یہاں اس سے مراد: ادھار کی ادھار کے عوض یا دین مؤخر کی دین مؤخر کے عوض بیع ہے[۵]۔

---

(۱) دیکھئے: ردالمحتار (طبع بولاق ۱۲۷۲ھ) ۴/۲۵، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۵۸)۔

(۲) مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۱۵۹)۔

(۳) لسان العرب، معجم مقاییس اللغہ، الصحاح۔

(۴) حدیث: ''نهى عن بيع الكالىء بالكالىء ......'' کی روایت دارقطنی (۳/۷۱ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، ابن حجر نے امام شافعی کا یہ قول نقل کیا ہے: محدثین اس حدیث کو کمزور قرار دیتے ہیں، ابن حجر نے اس کے ضعف کا سبب لکھا ہے، جیسا کہ التلخیص الحبیر (۳/۲۶، ۲۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔
البتہ امت میں اس حدیث کو تلقی بالقبول (مقبولیت) حاصل ہے، اسی طرح بیع الکالی بالکالی کے عدم جواز پر اجماع منعقد ہے۔
اس سے اس حدیث کی مقبولیت کی تائید ہوتی ہے، اور اس سے استدلال کی صحت کی شہادت ملتی ہے۔

(۵) دیکھئے: الموطا ۲/۶۲۸، الأم ۳/۳۳، المہذب ۱/۲۷۸، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۰۰، المبدع ۴/۱۵۰، البنایہ علی الہدایہ ۶/۵۵۰، المغنی ۴/۵۳، نظریۃ العقد لابن تیمیہ ص ۲۳۵، تکملۃ المجموع (طبع المنیریہ)

ج-قرض:

۵-قرض ایک خاص عقد ہے جس میں کوئی شخص دوسرے کو مثلی مال دیتا ہے کہ وہ اس کے مثل لوٹائے[1]، کبھی کبھی اس پر لفظ ''دین'' بولا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے: **دان فلان یدین دینا**: یعنی اس نے قرض لیا، **دنت الرجل**: میں نے اس کو قرض دیا[2]۔ قرض دین سے خاص ہے۔

جو مال بطور دین ذمہ میں ثابت ہو:

۶-حنفیہ کے یہاں دین کی تعریف یہ ہے: دین اس مال کا نام ہے جو کسی معاوضہ میں یا اتلاف یا قرض کی وجہ سے ذمہ میں ثابت ہوتا ہے۔

جمہور فقہاء (شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک دین ذمہ میں ثابت ہونے والا مال کسی ایسے سبب سے جو اس کے ثبوت کا متقاضی ہو۔ دین کی حقیقت میں (ذمہ میں ثبوت کے سبب کو مدنظر رکھتے ہوئے) یہ اختلاف اس مسئلہ پر اثر انداز نہیں کہ کون سے اموال کا ذمہ میں ثابت ہونا صحیح ہے اور کون اس قابل نہیں؟

اس کی توضیح یہ ہے کہ جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک مال کی دو قسمیں ہیں: اعیان ومنافع۔

اول: اعیان، اس کی دو انواع ہیں: مثلی، قیمی۔

الف-مثلی:

۷-بلا اختلاف مثلی ذمہ میں دین ہوسکتا ہے، اسی وجہ سے اس کو قرض دینا اور اس میں ''بیع سلم'' کرنا باتفاق فقہاء جائز ہے، اگر کوئی مثلی چیز ذمہ میں واجب ہو تو اس کا مطالبہ ایسے عین کے ساتھ متعلق ہوگا جو باعتبار صفت معین ہو باعتبار ذات معین نہ ہو۔ مَدِیُن (وہ شخص جس کے ذمہ کوئی دین ہو) کے لئے ایسے عین کے ذریعہ اپنے دین کو ادا کرنا درست ہے جس میں وہ معینہ ومذکورہ صفات پائی جائیں، دائن (طالب دین) اس کے قبول کرنے سے اعراض نہیں کرسکتا[1]۔

ب-قیمی: اس کی دو حالتیں ہیں:

۸-پہلی حالت: جو وصف بیان کرنے سے ضبط میں آجائے، ایسی چیز کا ذمہ میں دین ہونا بلا اختلاف درست ہے، حنفیہ نے استصناع میں اور مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ نے قرض اور سلم میں اس کی صراحت کی ہے[2]۔ شیرازی کی ''المہذب'' میں ہے: ہر ایسے مال کو قرض دینا جائز ہے جو بیع کے ذریعہ ملکیت میں آجائے اور وصف بیان کرکے منضبط کیا جاسکے، اس لئے کہ وہ (قرض) عقد تملیک ہے، جس میں عوض ذمہ میں ثابت ہوتا ہے، لہذا جو ملکیت میں آجائے اور وصف کے ذریعہ ضبط کیا جاسکے اس میں سلم کی طرح قرض بھی جائز ہے۔ مزید کہا: ''سلم ہر ایسے مال میں جائز ہے جس کی بیع جائز ہو اور اس کی صفات کو ضبط کیا جاسکے جیسے اثمان (سونا، چاندی، روپے پیسے)،

= ۱۰/ ۱۰۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۶۲، الاجماع لابن المنذر رص ۱۱۷۔

(۱) ردالمحتار (طبع بولاق ۱۲۷۲ھ) ۴/ ۱۷۱۔

(۲) الصحاب للجوہری، المصباح المنیر مادہ: ''دین''، کشاف اصطلاحات الفنون للتھانوی (طبع کلکتہ) ۲/ ۵۰۲۔

---

(۱) دیکھئے: مرشد الحیر ان دفعہ (۵۲۲) دفعہ (۷۹۸)۔

(۲) دیکھئے: ردالمحتار ۴/ ۲۱۲، فتح العزیز ۹/ ۲۶۸، اختلاف الفقہاء للطبری (طبع فریڈ ریک کرن) ص ۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات، ۱۰۹، الاشراف علی مسائل الخلاف للقاضی عبدالوہاب (طبع تونس) ۱/ ۲۸۱، ۲۸۲، القوانین الفقہیہ رص ۲۹۵، ۳۱۵، شرح الخرشی ۵/ ۲۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۲۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۱۴، کشاف القناع ۳/ ۲۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات ۳/ ۳۰۰، نیز دیکھئے: مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۳۸۸-۳۹۲) مرشد الحیر ان: دفعہ (۵۷۱)۔

حبوب (غلے)، پھل اور کپڑے"[۱]۔

۹- قیمی کی دوسری حالت: جو وصف کے ذریعہ ضبط نہ کیا جاسکے، جیسے جواہر مثلاً موتی، عقیق اور فیروزہ وغیرہ، جن کے افراد میں اختلاف وفرق ہوتا ہے، اور اوصاف کے ذریعہ وہ ناقابل انضباط ہیں۔

اس حالت میں اس مال کا ذمہ میں دین ہونا صحیح ہے یا نہیں؟ فقہاء کے نزدیک مختلف فیہ ہے، دو اقوال ہیں: اول: جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ کے نزدیک اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ اس کو ذمہ میں دین بنانا درست نہیں، اس لئے کہ اگر اس مال میں التزام (اپنے اوپر لازم) کرنے والے کے ذمہ کا مشغول ہونا درست ہو تو وہ غیر متعین ہوگا، اور واجب ہوگا کہ اس وقت اس کے امثال میں سے کسی فرد کو اداء کرنے سے التزام کی ادائیگی ہوجائے اور ذمہ فارغ ہوجائے حالاں کہ اس کا کوئی مثل نہیں۔

بنابریں انہوں نے قرض، سلم اور استصناع کی صحت میں شرط لگائی ہے کہ ذمہ میں ثابت ہونے والا مال فی الحال اور آئندہ صفت کے ذریعہ منضبط ہوسکے، اس لئے کہ جس کے اوصاف غیر منضبط ہوں اس کے افراد میں بہت اختلاف ہوتا ہے، جو اکثر ادائیگی کے وقت نزاع اور جھگڑے کا سبب بنتا ہے، حالاں کہ نزاع نہ ہونا شرعاً مطلوب ہے[۲]۔

امام مالک اور حنفیہ نے اس ضابطہ سے مہر کے دین کو مستثنی کیا ہے، اور انہوں نے مہر کا قیمی ہونا جس کی جنس معلوم ہو جائز قرار دیا

(۱) المہذب ۱/۳۱۰۔

(۲) ردالمحتار ۴/۱۷۱، ۲۰۳، کشاف القناع ۳/۲۷۶، ۲۷۸، شرح منتہی الارادات ۲/۲۱۴، ۲۲۵، شرح الخرشی ۵/۲۱۲، ۲۲۹، الزرقانی علی خلیل ۵/۲۱۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۹۵، ۳۱۵، المہذب ۱/۳۱۰، التنبیہ للشیرازی (طبع مصطفی الحلبی) رص ۶۸، ۷۰، نہایۃ المحتاج ۲/۱۹۴، ۲۲۲، أسنی المطالب ۲/۱۴۱، اختلاف الفقہاء للطبری ۱۰۱/، ۱۱۴، نیز دیکھئے: مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۳۸۱)، مرشد الحیران: دفعہ (۵۵۲)۔

ہے، گو کہ صفت نامعلوم ہو، اور امام مالک نے عورت کے لئے مسمی (طے شدہ مال) کا درمیانی فرد متعین قرار دیا ہے اگر نکاح اس طریقہ پر ہوگیا ہو۔ حنفیہ نے کہا: شوہر کو اختیار ہوگا کہ اس کا درمیانی فرد ادا کرے یا اس کی قیمت۔ انہوں نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ اس میں جہالت مضر نہیں، اس لئے کہ مال نکاح میں مقصود نہیں، لہذا نکاح میں ایسی چیزیں گوارا کرلی جاتی ہیں جو دوسرے مالی معاوضات میں گوارا نہیں کی جاسکتیں۔ اس لئے کہ معاوضات، مشاحہ اور مکایسہ (ایک دوسرے کے مقابلے میں بخل اور چالاکی سے کام لینے) پر مبنی ہوتے ہیں، لہذا ان میں عوض کے اوصاف کی جہالت ان کے مقصود میں مخل ہے، نکاح اس کے برخلاف ہے کہ وہ مکارمہ (عزت افزائی) اور مساہلہ (سہولت) پر مبنی ہوتا ہے، مہر کا مقصود یہ نہیں کہ وہ ہم مثل عوض ہو، اسی وجہ سے شریعت نے اس کو "نحلة" (خوشی کا عطیہ) قرار دیا ہے، لہذا وہ ہبہ کی طرح ہے، بنابریں اس کی جہالت مضر نہیں، جیسا کہ ہبہ میں جہالت مضر نہیں[۱]۔

دوم: شافعیہ کے یہاں غیر اصح یہ ہے کہ اس کا ذمہ میں دین ہونا درست ہے، اگر اس کی مقدار معلوم ہو[۲]، اور اس حالت میں ادائیگی کس چیز کے ذریعہ ہوگی اس کے بارے میں رائیں ہیں:

(پہلی رائے) مالی قیمت کی ادائیگی سے ہوجائے گی، جیسے کہ کسی نے دوسرے کی کوئی قیمی مالی "عین" تلف کردی، تو اس پر اس کی قیمت لازم ہوتی ہے، شیرازی نے کہا: اس لئے کہ جس چیز کا ضمان مثل ہونے کی صورت میں مثل سے دیا جاتا ہے اس کا ضمان اس صورت میں قیمت سے دیا جاتا ہے جبکہ اس کا مثل دستیاب نہ ہو جیسے

(۱) ردالمحتار ۲/۳۴۷، الکافی لابن عبدالبر ۱/۴۵۳، بدایۃ المجتہد ۲/۱۹، المبسوط ۵/۶۷، ۶۸۔

(۲) فتح العزیز ۹/۳۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات، ۳۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۱/۳۱۰، ۳۱۱، نہایۃ المحتاج ۴/۲۲۲۔

تلف کردہ اشیاء[1]۔

(دوسری رائے) شکل وصورت اور تخلیق میں اسی کے مثل کو لوٹانے سے ادائیگی ہوجائے گی، قیمت میں معمولی فرق کو نظر انداز کیا جائے گا۔

دوم: منافع، کس حد تک ذمہ میں دین کے طور پر ثبوت کی صلاحیت رکھتے ہیں:

۱۰- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ منافع بذات خود اموال مانے جاتے ہیں، اور ان کو ان کے مآخذ اور مصادر پر قبضہ کے ذریعہ قبضہ میں لیا جاتا ہے۔ مأخذ ومصادر وہ اسباب وسامان ہیں جن سے منافع کا تعلق ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے مختلف صورتوں کے ساتھ اجارہ میں مال کے ذریعہ ان کا معاوضہ جائز ہے، نیز ان کا کہنا ہے کہ منافع اس قابل مانے جاتے ہیں کہ ذمہ میں دین کے طور پر ثابت ہوں اگر وہ مثلی ہوں یا وصف کے ذریعہ منضبط ہونے کے قابل ہوں، جیسا کہ اعیان کا مسئلہ ہے کوئی فرق نہیں، اور یہ حکم عام ہے خواہ یہ اعیان کے منافع ہوں یا اشخاص کے منافع ہوں۔

اسی وجہ سے انہوں نے اجارہ کے باب میں صراحت کی ہے کہ ایسی منفعت پر عقد اجارہ کرنا جائز ہے جو ذمہ میں ہو اور اس کی صفت بیان کردی گئی ہو، گرچہ بذات خود متعین نہ ہو، انہوں نے اس کا نام ''اجارہ ذمہ'' رکھا ہے، اسی امر کے مدنظر کہ معقود علیہ منفعت کا تعلق مؤجر (مالک) کے ذمہ سے متعلق ہے، نہ کہ معین اشیاء کے ساتھ، مثلاً کسی نے ایک جگہ سے دوسری جگہ سواری کے لئے اوصاف بیان کرکے جانور اجرت پر لیا، تو عقد کے ذریعہ واجب منفعت، موجر (اجرت پر دینے والے) یا مکاری (کرایہ پر دینے والے) کے ذمہ میں دین کے طور پر ثابت ہوتی ہے، اور اس کا فرض ہے کہ اس کو اس جگہ سے مطلوبہ جگہ تک جو بھی جانور اس کے پاس موجود ہو، اس پر سوار کرکے پہنچائے، اسی وجہ سے عقد فسخ نہیں ہوتا اگر مؤجر کی طرف سے معین کردہ جانور ہلاک ہوجائے یا اس میں استحقاق ثابت ہوجائے، بلکہ مستأجر (کرایہ دار) اس سے رجوع کرکے دوسرے جانور کا مطالبہ کرے گا، اس لئے کہ معقود علیہ معین نہیں، بلکہ ذمہ سے متعلق ہے، اور مؤجر کا فرض ہے کہ اس منفعت کی ادائیگی کسی بھی دوسرے جانور کے ذریعہ کرے جو اس کے پاس موجود ہو۔

مالکیہ وشافعیہ نے ''اجارۂ ذمہ'' کو منافع میں ''سلم'' مانا ہے، اسی وجہ سے انہوں نے اس کی صحت کے لئے اجرت کی تعجیل (فی الفور ادائیگی) کی شرط لگائی جیسا کہ ''سلم'' کا معاملہ ہے، خواہ یہ عقد اجارہ کے لفظ سے ہو یا سلم کے لفظ سے یا کسی اور لفظ سے، اس شرط سے حنابلہ نے اتفاق اس صورت میں کیا ہے جبکہ عقد لفظ ''سلم'' کے ذریعہ ہو، اور اگر کسی اور لفظ کے ذریعہ ہو تو حنابلہ نے تعجیل اجرت کی شرط نہیں لگائی ہے[1]۔

رہے حنفیہ تو ان کی رائے ہے کہ ''منافع'' اموال نہیں مانے جائیں گے، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک مال یہ ہے: جس کی طرف انسانی طبیعت مائل ہو، اور وقتِ ضرورت کے لئے اس کو ذخیرہ کے طور پر رکھنا ممکن ہو[2]، منافع، احراز وادخار (قبضہ میں کئے جانے اور ذخیرہ بنائے جانے) کے قابل نہیں، کیونکہ یہ أعراض (بذات خود قائم نہ رہنے والی چیز) ہیں جو تھوڑے تھوڑے اور رفتہ رفتہ وجود میں آتے ہیں، اور اپنے وقت کے پورا ہونے سے ختم ہوجاتے ہیں، اور جو منافع

(۱) المہذب ۱/۳۱۱۔

(۱) فتح العزیز ۱۲/۲۰۵، المہذب ۱/۴۰۶، مغنی المحتاج ۲/۳۳۴، روضۃ الطالبین ۵/۱۷۶، نہایۃ المحتاج ۴/۲۰۸، ۳۰۱، ۵/۲۶۲، حاشیۃ الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۴/۴۱۸، شرح منتہی الارادات ۲/۳۶۰، کشاف القناع ۳/۵۵۶، الفروق للقرافی ۲/۱۳۳، میارہ علی تحفۃ ابن عاصم ۲/۹۸، القوانین الفقہیہ رص ۳۰۲، شرح الخرشی ۷/۳، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۸۱، شرح الأبی علی صحیح مسلم ۴/۲۴۵۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۲۶)۔

بعد میں پیدا ہوتے ہیں ختم ہونے والے منافع سے الگ ہوتے ہیں، اور اس بنا پر کہ حنفیہ منافع کو مال نہیں مانتے ہیں، اور دَین کو مال کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں، منافع ان کے قواعد کے مطابق ذمہ میں دین کے طور پر ثبوت کے قابل نہیں، اور اسی وجہ سے انہوں نے باب اجارہ میں اس امر کو ناجائز قرار دیا کہ ذمہ میں موصوف منفعت پر عقد کیا جائے، اور انہوں نے عقد اجارہ کی صحت کے لئے شرط لگائی کہ مؤجّر (اجرت کی چیز) معین ہو[۱]۔

دین کے متعلق ہونے اور اس کے استثناءات کا محل:

۱۱ - بتایا جاچکا ہے کہ دین اصطلاح فقہاء میں وہ مال ہے جو ذمہ میں واجب ہو، بنا بریں اس کا تعلق مدین (قرض دار) کے ذمہ سے ہوگا، اس کے کسی مال سے متعلق نہ ہوگا، خواہ وہ اموال دین کے ثبوت کے وقت اس کی ملکیت میں رہے ہوں یا بعد میں اس کی ملکیت میں آئے ہوں، اور اس کے سارے اموال اس پر ثابت ہونے والے ہر قسم کے دین کی ادائیگی کے قابل ہیں، اور یہ دین اس کے اپنے اموال میں کسی بھی نوعیت کے تصرف سے اس کے لئے مانع نہیں۔

یہی تمام دیون کے بارے میں اصل ہے، لیکن اس قاعدہ کے کچھ مستثنیات ہیں، کیوں کہ بعض دیون کا تعلق قرض دار کے متعین اموال سے ہوتا ہے اس غرض سے کہ دائن (مالک دین) کے حق کو یقینی بنایا جائے اور اس کی توثیق کی جائے، مثلاً:

۱۲ - **الف** - وہ دین جس کی توثیق کے لئے دین دینے والے نے رہن رکھوایا ہو، کہ اس دین کا تعلق رہن رکھے ہوئے سامان کے ساتھ ہوتا ہے، بنا بریں اس سامان رہن کے مالک کو حق نہیں کہ اس میں مرتہن (گروی لینے والے) کی اجازت کے بغیر تصرف کرے، اور اس رہن رکھائے ہوئے سامان سے دین کے وصول کرنے کے باب میں مرتہن کے حق کو دوسرے دائنین (مالکانِ دین) پر مقدم رکھا جائے گا، اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں (دیکھئے: ''رہن''، ''ترکہ'' اور ''افلاس'')۔

۱۳ - **ب** - وہ دین جس کی وجہ سے قرض دار پر پابندی عائد کردی گئی ہو، تو اس کا تعلق باتفاق علماء اس کے اموال کے ساتھ ہوگا[۱]، اس لئے کہ مفلس (دیوالیہ) پر پابندی عائد کرنے کا مطلب اس شخص کو اس کے قرض خواہوں کی خاطر اپنے مال سے بے دخل کرنا ہے[۲]، نیز اس لئے کہ اگر قرض خواہوں کا حق اس کے مال کے ساتھ متعلق نہ ہو تو اس پر پابندی عائد کرنا بے سود ہے، نیز اس لئے کہ اس کا مال ان کے دیون میں فروخت کیا جائے گا، لہذا ان کے حقوق اس مال کے ساتھ متعلق ہوں گے، جیسے رہن[۳]۔

ظاہر رہے کہ یہاں پر ''دین'' بذات خود مملوک اعیان کی مالیت کے ساتھ ہی متعلق ہوتا ہے، بایں معنی کہ قرض دار کے لئے درست نہیں کہ کوئی ایسا تصرف کرے جس سے اس کی مالی قیمت کم ہوجائے، لہذا وہ اس میں کوئی تبرع واحسان نہیں کرسکتا، اور نہ ہی ان پر نقصان آتے ہوئے عقد معاوضہ کرسکتا ہے، کیونکہ اس میں دین والوں کے

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۴۴۹) میں ہے: ''مأجور'' (سامان اجرت) کی تعیین لازم ہے، بنا بریں دو دکانوں میں سے کسی ایک غیر معین وغیر ممتاز دوکان کو کرایہ پر دینا درست نہیں، اور مرشد الحیر ان دفعہ (۵۸۰) میں ہے: اجارہ کی صحت کے لئے عاقدین کی رضامندی اور مؤجر (سامان اجارہ) کی تعیین شرط ہے۔

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر (طبع مطبعہ المیمنیہ) ۸/ ۲۰۷، یہ امر ملحوظ رہے کہ امام ابوحنیفہ مفلس پر پابندی عائد کرنے کو ممنوع کہتے ہیں، شرح الخرشی ۵/ ۲۶۲، فتح العزیز ۱۰/ ۱۹۶، کشاف القناع ۳/ ۴۱۱ (مطبعۃ الحکومۃ، مکۃ مکرمہ)، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۰۵۔

(۲) شرح الخرشی ۵/ ۲۶۲۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۴۱۱۔

حقوق کو ضرر پہنچانا ہے......، البتہ ان میں وہ مالی تبادلے درست ہیں جن سے اس پر نقصان نہ آئے، کیونکہ اگر اس کی ملکیت سے ایک چیز نکالی گئی تو اس کے برابر کی چیز اس میں داخل کردی گئی، اس طرح اموال کی قیمت ثابت و برقرار رہی (۱)۔

۱۴-ج- مرض الموت میں گرفتار شخص کے مال میں دین والوں اور ورثاء کے حقوق، کہ اس صورت میں ان کا تعلق مریض کے مال سے ہوجاتا ہے، جبکہ حالت صحت میں اس کے ذمہ سے تعلق تھا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ مرض الموت ایسا مرحلہ ہے جس میں انسان کی شخصیت اور اہلیت زوال کے لئے تیار ہوتی ہے، اسی طرح یہ مریض کے اموال میں ان دین والوں اور ورثاء کے حقوق کے ثبوت کا پیش خیمہ ہے جن کی طرف اس کی موت کے بعد یہ اموال منتقل ہوجائیں گے، جس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ دیون مریض کے مال سے متعلق ہوجائیں، جبکہ مرض سے قبل اس کے ذمہ سے متعلق تھے، کیونکہ ذمہ مرض کے سبب کمزور ہوجاتا ہے، اس لئے کہ صاحبِ ذمہ اب جدوجہد اور کمائی نہیں کرسکتا، لہذا یہ تعلق اس کے ذمہ کے باقی رہنے کے باوجود ذمہ سے منتقل ہوکر اس کے مال سے وابستہ ہوجائے گا، تاکہ دین کو پختہ کیا جاسکے، اور اس کے تصرفات میں یہ قید لگائی جائے گی کہ دین والوں کے حقوق کے لئے ضرر رساں نہ ہو، اسی طرح اس کے نتیجہ میں ورثاء کے حق کا اس کے مال کے ساتھ متعلق ہونا ثابت ہوجائے گا، تاکہ اس کی وفات کے بعد دیون کی صورت میں دیون کی ادائیگی کے بعد مابقی دوتہائی خالص ان کی ملکیت میں آجائے، لہذا اس کے تصرفات میں یہ بھی قید ہوگی کہ ان سے ورثاء کے حقوق کو ضرر نہ پہنچے، رہا ایک تہائی تو شریعت نے اس کو مریض کا حق قرار دیا ہے کہ وہ اس کو جس راہ خیر وغیرہ میں مناسب سمجھے

(۱) الہدایہ (طبع المیمنیہ) ۸/۲۰۶۔

صرف کرے، خواہ بہ حالتِ مرض فوری طور پر نافذ تبرع کی شکل میں یا وصیت یا کسی اور طرح سے (۱)۔

۱۵- لیکن ان سب کے باوجود مریض کے ساتھ دائنین کے حق کے متعلق ہونے اور ورثاء کے حق کے متعلق ہونے کے مابین فرق ہے، اس فرق کی بنیاد دو امور پر ہے۔

اول: دائنین کا حق مریض کے مال کے ساتھ معنوی طور پر متعلق ہوتا ہے، ظاہری صورت کے لحاظ سے نہیں، یعنی اس کا تعلق مدین کی مملوکہ اشیاء کی ذات کے ساتھ نہیں ہوتا، بلکہ ان کی مالیت کی مقدار کے ساتھ ہوتا ہے، اس لئے کہ مریض کے مال کے ساتھ ان کے حق کے متعلق ہونے کی غرض یہ ہے کہ ان کے دیون وصول کرنا ممکن ہو (۲)۔

رہا مریض کے مال کے ساتھ ورثاء کے حق کا تعلق تو فقہاء کے یہاں اختلاف ہے کہ یہ اس کی مالیت کے ساتھ متعلق ہے یا اس کے عین (ذات) کے ساتھ؟ دو اقوال ہیں:

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، ابن ابویعلی، ابویوسف اور محمد بن حسن کی رائے ہے کہ وہ قرض خواہوں کے حق کی طرح معنوی اعتبار سے مریض کے مال سے متعلق ہے، ظاہری صورت میں نہیں، لہذا قیمت مثل میں اجنبی اور وارث کے ہاتھ مریض کی طرف سے بیع درست ہے، اس لئے کہ اس کے تصرف میں کسی ایسی چیز میں ورثاء کے حق کو باطل کرنا نہیں جس کے ساتھ ان کا حق وابستہ ہے اور وہ مالیت ہے، لہذا اس باب میں وارث اور اجنبی یکساں ہیں (۳)۔

(۱) دیکھئے: قرۃ عیون الأخیار ۲/۱۲۷، مغنی المحتاج ۲/۱۶۵، شرح الخرشی ۵/۳۰۵، المغنی ۴/۵۰۸ طبع المنار ۱۳۴۸ھ، کشف الأسرار علی اصول البزدوی ۴/۱۴۲۷ (طبع استنبول ۱۳۰۷ھ) فواتح الرحموت ۱/۱۷۴، بدائع الصنائع ۷/۲۲۴۔

(۲) دیکھئے: حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۳۰۷۔

(۳) کشف الأسرار ۴/۱۴۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المبسوط ۱۴/۱۵۰،

امام ابوحنیفہ اور حنابلہ میں ابوالخطاب کی رائے ہے کہ بسا اوقات صورت ومعنی دونوں کے ساتھ اور بسا اوقات صرف معنی کے ساتھ حق متعلق ہوتا ہے، صورت کے ساتھ نہیں، لہٰذا اگر مریض کا تصرف غیر وارث کے ساتھ ہو تو ورثاء کے حق کا تعلق مالیت کے ساتھ ہوگا، اور اجنبی کے ہاتھ قیمت مثل میں مریض کی طرف سے بیع درست ہے اس سے کم میں نہیں، اور اگر اس کا تصرف وارث کے ساتھ ہو تو ورثاء کا حق عین و مالیت دونوں کے ساتھ وابستہ ہوگا، لہٰذا مریض کو یہ حق نہیں کہ اپنے کسی وارث کو اپنے مال میں سے کسی ''عین'' کے ذریعہ ترجیح دے (گو کہ قیمت مثل میں اس کے ہاتھ فروخت کرنے کے طور پر ہو)، کیونکہ یہ ترجیح جس طرح بلا معاوضہ تبرع واحسان کرنے کے ذریعہ ہوتی ہے اسی طرح اس وارث کو خصوصی طور پر کچھ اعیان (معین اشیاء) کی شکل میں دینے کے ذریعہ ہوتی ہے، جن کو وہ اس کے واسطے اپنے مال میں سے منتخب کرتا ہے، گو کہ بدل اس کی قیمت کے مثل ہو[۱]۔

مریض کے مال کے ساتھ دائنین کے حق کے متعلق ہونے اور ورثاء کے حق کے متعلق ہونے کے درمیان دوسرا فرق یہ ہے کہ مریض کے مال کے ساتھ دین والوں کا حق متعلق ہونے میں ورثاء کے حق پر مقدم ہے، اس لئے کہ دین کی ادائیگی تقسیم میراث پر مقدم ہے، لہٰذا دین والوں کا حق مریض کے سارے مال کے ساتھ متعلق ہوگا (اگر

= اختلاف ابوحنیفہ وابن ابی لیلیٰ رص ۲۹، ردالمحتار ۴/ ۱۹۳ (بولاق ۱۲۹۹ھ)، المہذب ۱/ ۴۶۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۰۸، ۴۱۷، المدوّنہ ۳/ ۲۲۲ (طبع الخیریہ ۱۳۲۴ھ)، المغنی (طبع المنار ۱۳۴۸ھ) ۶/ ۴۲۱، الانصاف ۷/ ۱۷۲۔

(۱) کشف الأسرار ۴/ ۱۴۳۲، المبسوط ۱۴/ ۱۵۰، ردالمحتار (طبع بولاق ۱۲۹۹ھ) ۴/ ۱۹۳، العقود الدریہ لابن عابدین ۲/ ۲۶۸، فتاوی قاضی خاں ۲/ ۱۷۷، الانصاف للمرداوی ۷/ ۱۷۲۔

ان کے دیون سارے مال پر حاوی ہوں۔ جبکہ ورثاء کا حق دیون کی ادائیگی کے بعد دو تہائی ترکہ سے زیادہ کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا، اس لئے کہ مریض کو تبرع کے طور پر اپنے تہائی مال میں تصرف کرنے کا حق ہے، خواہ منجز (فوری تصرف) ہو یا مابعد الموت سے وابستہ ہو، اور اس کا یہ تبرع وصیت کا حکم لے گا۔

۱۶- د۔ مجور علیہ مدیون (قرض دار جس پر پابندی عائد ہو) کے سارے اموال پر حاوی دیون کے ادا کرنے کے لئے اس کے دیون کی ادائیگی کی غرض سے جب اس کے اموال کو فروخت کیا جائے تو اس سلسلہ میں جو خرچ ہو مثلاً اعلان کرنے والے، ناپنے والے، بوجھ ڈھونے والے کی اجرت اور اس طرح کے دوسرے خرچے، یہ سب مدیون کے اموال سے متعلق ہوں گے، ان کی ادائیگی بقیہ سارے ہی مطلق دیون پر مقدم ہوگی[۱]۔

۱۷- ھ۔ قاضی نے مفلس مدیون کے مال میں سے کوئی سامان فروخت کیا، اگر اس سامان میں کسی کا حق نکل آیا اور قبضہ شدہ ثمن تلف ہوگیا، تو اس سامان کے خریدار کے دین کا تعلق مدیون کے مال سے ہوگا، اور ثمن جو اس نے ادا کیا ہے اس کا بدل باقی قرض خواہوں پر مقدم رکھا جائے گا، اور وہ خریدار ان قرض خواہوں کے ساتھ اس کے عوض میں شریک نہیں ہوگا، تا کہ لوگ مفلس (دیوالیہ) کا مال خریدنے سے پہلو تہی نہ کریں[۲]۔

۱۸- و۔ دین جس کا حق دار صانع (کاریگر) مثلاً سونار، نساج (بنائی کرنے والا) اور درزی اپنے عمل کی اجرت کے طور پر ہوتا ہے، اگر اس کا مالک دیوالیہ ہوجائے، اور وہ عین (چیز) کاریگر کے قبضہ

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۷، کشاف القناع ۳/ ۴۲۴، حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۵/ ۱۳۵، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۸۴۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۷، تحفۃ المحتاج ۵/ ۱۳۵۔

میں ہو،تو اس دین کا تعلق اس سامان سے ہوگا جو اس کے قبضہ میں ہے، اور اس میں اس کو بقیہ قرض خواہوں پر مقدم رکھا جائے گا(۱)۔

''المدوّنہ'' میں ہے: اگر کوئی دیوالیہ ہوجائے، اور کسی سونار کے پاس اس کے زیورات ہیں، جن کو اس نے اسی کے واسطے بنایا ہے، تو وہ سونار اپنی اجرت کا زیادہ حق دار ہوگا، اور قرض خواہ اس کے ساتھ حصہ دار نہیں ہوں گے، یہ بمنزلہ اس کے ہاتھ میں رہن کے ہیں(۲)، اور ہر صاحب صنعت مثلاً درزی، رنگ ریز، سونار اور ان جیسے دوسرے حق دار موت اور دیوالیہ پن دونوں صورتوں میں قرض خواہوں کے مقابلہ میں اپنے اپنے قبضہ میں موجود سامان کے زیادہ حق دار ہیں، اور جس کو کوئی سامان اٹھانے کے لئے کرایہ پر لیا گیا، اور اس نے وہ سامان کسی شہر میں پہنچا دیا، تو کرایہ پر اُٹھانے والا موت و تفلیس دونوں صورتوں میں قرض خواہوں کے مقابلہ میں اس کے قبضہ میں جو سامان ہے اس کا زیادہ حق دار ہے(۳)۔

۱۹- ز- کرایہ کا دین جس کا مستحق اجرت پر دی گئی زمین کا مالک ہوتا ہے، اگر کرایہ دار اس میں کاشت کرنے کے بعد دیوالیہ ہوجائے تو وہ اس کھیتی کے ساتھ متعلق ہوگا، اور اس میں اس کو کرایہ دار کے بقیہ قرض خواہوں پر مقدم رکھا جائے گا(۴)۔ تسولی نے کہا: اس لئے کہ کھیتی اس کے قبضہ میں زمین کے کرایہ میں رہن کی طرح ہے، لہذا اس کو فروخت کرکے اس کے ثمن سے کرایہ وصول کیا جائے گا(۵)، اور اسی طرح جس کو کسی کھیتی یا کھجور کے درختوں یا اصول (جڑوں) کو سیراب کرنے کے لئے اجرت پر رکھا گیا، اور اس نے اس کو سیراب کردیا پھر ان چیزوں کا مالک دیوالیہ ہوگیا، تو سیراب کرنے والا قرض خواہوں کے مقابلہ میں اس کا زیادہ حق دار ہے تا آں کہ اپنا حق وصول کرلے(۱)۔

۲۰- ح- دین جو میت پر واجب ہو، اور اس نے مال چھوڑا ہو، یہ میت کے ترکہ سے متعلق ہے، جیسے دین مرہون کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، شریعت نے اس تعلق کو میت کے مفاد میں ثابت کیا ہے تاکہ وہ بریٔ الذمہ ہوسکے، لہذا اس کے شایان شان یہی ہے کہ اس پر وارث کو تسلط نہ دیا جائے(۲)۔

۲۱- ط- دین جو اس کرایہ دار کا ہوتا ہے جس نے اجرت فوری طور پر ادا کردی اور ''عین مستأجرہ'' کو وصول کرلیا، اگر اجارہ مؤجر (کرایہ پر دینے والے) کی موت کے سبب اپنی مدت ختم ہونے سے قبل فسخ کردیا جائے تو بقیہ مدت کے مقابلہ میں اجرت کا جو حصہ آتا ہے وہ عین مؤجرہ (سامان کرایہ) سے متعلق دین ہوگا، پس اگر مردہ مالک کی طرف سے اس کے دیون کو فروخت کیا جائے تو کرایہ دار کا دین بقیہ قرض خواہوں کے دیون پر مقدم ہوگا، یہ حنفیہ کے مذہب کے مطابق ہے جو عاقدین میں سے کسی ایک کی موت کے سبب اجارہ کے فسخ ہونے کے قائل ہیں۔ ابن عابدین نے کہا: اس لئے کہ اجرت اگر اس کو پہلے دے دی گئی پھر آجر (اجرت پر دینے والا) مرگیا تو اس صورت میں گھر اجرت پر ہوجائے گا(۳)۔

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۳۴۷، البہجہ شرح التحفہ للتسولی ۲/ ۳۳۳، شرح میارہ علی تحفۃ ابن عاصم ۲/ ۲۴۲۔
(۲) المدونہ ۱۳/ ۲۳۹ طبع السعادہ، مصر ۱۳۲۳ھ۔
(۳) المدونہ ۱۳/ ۲۳۹ طبع السعادہ، مصر ۱۳۲۳ھ۔
(۴) شرح میارہ علی التحفہ ۲/ ۲۴۲، القوانین الفقہیہ رص ۳۴۷۔
(۵) البہجہ شرح التحفہ ۲/ ۳۳۳۔

(۱) المدونہ ۱۳/ ۲۳۸۔
(۲) الہدایہ للمرغینانی (طبع المیمنیہ ۱۳۱۹ھ) ۴/ ۲۳۶/۹، روضۃ الطالبین ۴/ ۸۴، المہذب ۱/ ۳۳۴، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۸۶، کشاف القناع ۳/ ۴۲۷، الزرقانی علی خلیل ۸/ ۲۰۳، منح الجلیل ۴/ ۶۹۷۔
(۳) ردالمحتار ۵/ ۴۸۴ (طبع بولاق ۱۲۷۲ھ)۔

دین کے ثبوت کے اسباب:

۲۲-اصل یہ ہے کہ انسان ہر قسم کے دین اور التزام (یعنی خود کو کسی حق کا پابند بنانے) یا جوابدہی سے بریٔ الذمہ ہے، تا آنکہ کوئی ایسا سبب نہ پایا جائے جو اس کا باعث بنے اور اس کو لازم کردے، اسی وجہ سے کسی بھی دین کے ثبوت کے لئے سبب کا ہونا ضروری ہے جو اس کا متقاضی ہو، کتب فقہ پر نظر رکھنے والا دیکھتا ہے کہ دین کے وجوب کے اسباب مختلف اور متنوع ہیں، تاہم ان کو نو اسباب میں منحصر کرنا ممکن ہے:

۲۳-اول: مال کا التزام، خواہ یہ ایسے عقد کی شکل میں ہو جو فریقین کے مابین ہوتا ہے، جیسے بیع، سلم، قرض، اجارہ، شادی، مال کے عوض طلاق، حوالہ، کفالہ بالمال اور استصناع (آرڈر دے کر کسی چیز کا بنوانا) وغیرہ، یا انفرادی طور پر التزام کی شکل میں ہو جو یک طرفہ ارادہ سے ہوتا ہے، جیسے تمام فقہاء کے نزدیک مال کی نذر اور مالکیہ کے نزدیک معروف (نیکی) کا التزام کرنا[۱]۔

(۱) چونکہ مالکیہ کی رائے ہے کہ ہر انفرادی التزام بشکل ہبہ یا صدقہ یا حبس (وقف) یا جائزہ (انعام) یا صلہ رحمی، نیکی اور مکافاۃ کے ارادہ سے قرض اور اس طرح کے دوسرے طریقے، جو لوگوں کے مابین ثواب کی نیت اور حسن معاشرت کے سلسلہ میں معروف ہیں، جس کی طرف سے ہو اس پر لازم ہوتا ہے، اس سے اس کا رجوع کرنا غیر مقبول ہے، اور حق دار (اگر وہ معین ہو) اس کے بارے میں عدالت کے سامنے مقدمہ دائر کرسکتا ہے، اور اس کے خلاف اس کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے، تحریر الکلام فی مسائل الالتزام للحطاب (۱/۲۱۹ مطبوعہ مع فتح العلی المالک لعلیش طبع الحلبی ۱۹۵۸ء) میں ہے: جس نے یہ التزام کرلیا کہ وہ کسی پر ایک معین مدت تک، یا اپنی یا جس پر خرچ کررہا ہے اس کی زندگی بھر، یا تا آنکہ زید آجائے، یا نا معلوم مدت تک خرچ کرے گا، تو یہ اس پر لازم ہے، جب تک کہ وہ دیوالیہ نہ ہوجائے یا مر نہ جائے، اس لئے کہ ابن رشد کے کلام میں ہے: نیکی (امام مالک اور ان کے اصحاب کے مذہب پر) اس شخص کے ذمہ لازم ہوتی ہے جس نے اس کو اپنے اوپر واجب کیا، تا آنکہ دیوالیہ ہوجائے یا مر جائے۔

مثلاً قرض میں مقترض (قرض دار) اس امر کا التزام کرتا ہے کہ مقرض (قرض دہندہ) کو ایک رقم یا مثلی اموال کی ایک مقدار واپس کرے گا، جس کو اس نے قرض دہندہ سے قرض کے طور پر لی ہے، اور وہ اس کے ذمہ میں دین کے طور پر ثابت ہے۔

تاہم وہ تمام دیون جو معاوضات مالیہ کے عقود میں ثابت ہوتے ہیں، اپنے لزوم کے بعد ذمہ میں اس وقت ثابت ہوتے ہیں جب ان کے مقابل بدل پر قبضہ کرلیا جائے، کیونکہ اس کی وجہ سے عقد کے فسخ ہونے کا اندیشہ ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ اس کو سپرد کرنا ناممکن ہوتا ہے، صرف ایک دین یعنی (دین سلم) اس سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ ہر چند کہ وہ لازم ہوتا ہے پھر بھی مستقر (اس کا برقرار رہنا) ضروری نہیں ہوتا، کیونکہ یہ احتمال ہے کہ ''مسلم فیہ'' کا انقطاع پیش آجائے جس کے نتیجہ میں عقد فسخ ہوجائے اور دین ساقط ہوجائے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ معاوضات سے کسی بھی عقد میں دین کے استقرار کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ دین مذکور کا حصول محال ہونے کی وجہ سے عقد کے فسخ کا اندیشہ نہ رہے، کیونکہ اس کی جنس موجود نہیں اور نہ اس کا عوض لینا ممکن رہا، اور یہ دین سلم کے ساتھ خاص ہے، بقیہ دیون میں نہیں، اس لئے کہ ان کا عوض لینا ان کی جنس کے نایاب ہونے کے وقت جائز ہے[۱]۔

۲۴-دوم: ناجائز عمل جو مرتکب پر دین کے ثبوت کا متقاضی ہو، جیسے موجبِ دیت قتل، موجب تاوان زیادتیاں، دوسرے کا مال تلف کرنا، نیز جیسے دست امانت کی زیادتی یا زیر قبضہ اموال کی حفاظت میں کوتاہی، مثلاً اجیر خاص اپنے قبضہ کی چیزوں کو عمداً تلف کردے یا ان کی حفاظت میں لاپرواہی برتے[۲]۔

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۲۶، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۵۰۔

(۲) القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۳۶۰، الفروق للقرافی ۲/۲۰۶۔

اسی قبیل سے اس صورت کو بھی شمار کیا جاتا ہے کہ کسی کے وثیقہ (دستاویز) کو تلف کردے، جس میں دوسرے پر اس کے دین کا ثبوت ہو، اور اس کے تلف کرنے سے اس دین کا ضائع ہونا لازم آئے، تو اس پر دین لازم آجائے گا (۱)۔

۲۵- سوم: قابض کے ہاتھ میں مال کا ضائع ہونا، اگر وہ ضمان کا قبضہ ہو، ضیاع کا سبب جو بھی ہو، جیسے غصب شدہ چیز کا غاصب کے قبضہ میں تلف ہونا اور اجیر مشترک کے ہاتھ میں سامان کا ضائع ہونا، اسی طرح اس شخص کے ہاتھ میں ضائع ہونا جس نے دام طے کرکے سامان پر قبضہ کرلیا ہو اگرچہ معاملہ کو مکمل نہ کیا ہو، اسی طرح کی کچھ اور شکلیں۔

۲۶- چہارم: ایسی چیز کا پایا جانا جس کو شریعت نے مالی حق کے ثبوت کا مدار قرار دیا ہو، جیسے زکاۃ میں نصاب پر حولان حول (سال گزرنا)، زوجیت کے نفقہ میں عورت کا شوہر کی پابندی میں رہنا، اور اقارب کے نفقہ میں رشتہ دار کی حاجت وغیرہ، اگر ان میں سے کوئی سبب پایا جائے تو اس شخص کے ذمہ میں دین ثابت ہوگا جس کو شریعت نے اس کا پابند بنانے کا فیصلہ کیا ہے۔

۲۷- پنجم: امام کا بعض مالی مطالبات صاحب استطاعت لوگوں پر واجب کرنا تاکہ امت کے عوامی مصالح کو پورا کیا جائے، اس صورت میں جبکہ بیت المال سے اس کی تکمیل نہ ہوسکے، یا تاکہ مصیبت زدہ افراد کی امداد اور کسی تباہ کن زلزلہ یا زبردست آگ یا ہلاکت خیز جنگ سے دوچار لوگوں کی اعانت میں حصہ لیا جاسکے، اور اس طرح کی دوسری ہنگامی ضروریات جن کے برداشت کرنے یا اس کی تلافی کرنے کی بیت المال میں گنجائش نہیں ہوتی (۱)۔

لیکن یہ چند شرائط کے ساتھ ہی جائز ہے:

شرط اول: ضرورت متعین ہو، لہذا اگر بیت المال میں اس کے پورا کرنے کی گنجائش ہو تو عوام پر اس کو عائد کرنا جائز ہے۔

شرط دوم: اس میں انصاف کے ساتھ تصرف کرے، یہ جائز نہیں کہ اپنی خاطر مسلمانوں کو نظر انداز کرے یا فضول خرچی کرے یا غیر مستحق کو دے یا کسی کو اس کے حق سے زیادہ دے۔

شرط سوم: اس کو اپنے مصرف میں غرض پرستی کے لحاظ سے نہیں بلکہ مصلحت وحاجت کے مطابق صرف کرے۔

شرط چہارم: یہ مطالبہ اس کی قدرت رکھنے والے پر ہو، اور اس کی وجہ سے اس کو ضرر نہ پہنچے، وہ تباہ وبرباد نہ ہو جس کے پاس کچھ نہیں یا معمولی ہے اس پر کوئی مطالبہ نہ ڈالے۔

شرط پنجم: ہر وقت اس کا جائزہ لیتا رہے کہ ہوسکتا ہے کسی وقت اس کی ضرورت نہ ہو، تاکہ بیت المال میں موجودہ مال میں اضافہ کیا جائے، تو تقسیم نہ کرے گا، اور جس طرح تقسیم میں مال متعین ہوتا ہے اسی طرح اگر جسمانی طور پر تعاون کی ضرورت آپڑے اور مال ہی کافی نہ ہو، تو لوگوں کو اس تقاضے کو پورا کرنے میں تعاون کرنے پر مجبور کیا جائے گا، بشرطیکہ قدرت ہو، مصلحت متعین ہو، اور اس کی ضرورت محسوس ہو (۲)۔

۲۸- دین کے ثبوت کا سبب ششم: ایسی چیز کی ادائیگی جس کے بارے میں گمان ہو کہ اپنے اوپر واجب ہے، اور بعد میں معلوم ہو کہ وہ

(۱) یہ امام تقی الدین سبکی نے فرمایا ہے، اور اس کو ان کے حوالہ سے ان کے لڑکے تاج الدین نے طبقات الشافعیہ الکبری (۱۰/ ۲۳۲ طبع عیسی الحلبی) میں نقل کیا ہے، نیز دیکھئے: القوانین الفقہیہ/ ۳۶۱، الفروق للقرافی ۲/ ۲۰۶۔

(۱) ردالمحتار (طبع مصطفی الحلبی ۱۳۷۶ھ) ۲/ ۳۳۶، ۳۳۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۵۰، حاشیۃ الجمل ۳/ ۵۸۸، ۴/ ۱۸۳، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۲/ ۲۴۲، المعیار للونشریسی (طبع الاوقاف المغربیہ) ۱۱/ ۱۳۱، المستصفی ۱/ ۳۰۴۔

(۲) المعیار للونشریسی ۱۱/ ۱۲۷، ۱۲۸۔

بریٔ الذمہ ہے، مثلاً کسی نے دوسرے کو اس خیال سے مال دیا کہ وہ اس پر واجب دین ہے، حالانکہ واقع اور حقیقت میں دین واجب نہیں ہے، تو دینے والا ناحق لینے والے سے واپس لے سکتا ہے، اور یہ لینے والے کے ذمہ میں دین ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ جس نے دوسرے سے کوئی چیز ناحق لے لی اس پر اس کو لوٹانا واجب ہے[(۱)]، مرشد الحیر ان دفعہ (۲۰۷) میں صراحت ہے: جس نے کوئی چیز اس گمان کے ساتھ دی کہ وہ اس کے اوپر واجب ہے، پھر معلوم ہوا کہ واجب نہیں ہے، تو وہ ناحق لینے والے سے اس کو واپس لے سکتا ہے۔

۲۹- ہفتم: ایسے مالی واجب کی ادائیگی جو اس کی طرف سے دوسرے پر اس کے مطالبہ کی بناء پر لازم ہو، مثلاً ایک شخص نے دوسرے کو حکم دیا کہ میرا دین ادا کردو، اس دوسرے نے اپنے مال میں سے اس کی طرف سے دین ادا کردیا، تو اس نے جو کچھ ادا کیا ہے وہ مامور (جس کو حکم دیا) کا حکم دینے والے کے ذمہ میں دین ہوگا، وہ اس کو اس سے واپس لے گا، خواہ حکم دینے والے نے واپس لینے کی شرط لگائی ہو، مثلاً یوں کہا: میرا دین ادا کردو میں بعد میں اسے تمہیں دے دوں گا یا اس کی شرط نہ لگائی ہو، یعنی یوں کہا: میرا دین ادا کردو اور بس، اور دوسرے نے ادا کردیا[(۲)]۔

اسی کے مثل کسی نے دوسرے کو حکم دیا کہ میرے لئے ایک چیز خریدو، یا گھر بنادو یا دوکان بنادو یا کچھ اور بنادو، اور دوسرے نے ایسا کردیا، تو اس نے جو کچھ ادا کیا ہے حکم دینے والے سے واپس لے گا، خواہ اس سے واپس لینے کی شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو[(۱)]، اسی طرح اگر کسی نے دوسرے کو حکم دیا کہ اس کا کفالہ بالمال کرے، دوسرے نے کفالہ کرلیا، پھر کفیل نے مالِ کفالت ادا کردیا، تو وہ ادا کیا ہوا اپنا مال مکفول سے واپس لے گا[(۲)]، اسی طرح اگر مدیون (قرض دار) نے اپنے دائن (قرض خواہ) کو کسی ایسے شخص پر حوالہ کردیا جو محیل (حوالہ کرنے والے) کا مدیون نہیں ہے، اور محال علیہ (وہ شخص جس کا قرض ہے) راضی ہوگیا، اور دین محال بہ (وہ دین جس کی ادائیگی سپرد کی گئی ہے) اس کی طرف سے ادا کردیا، کیوں کہ اس نے مطالبہ کیا تھا، تو محال علیہ نے اس کی طرف سے جو ادائیگی کی ہے اس کو اس سے واپس لے گا[(۳)]۔

۳۰- ہشتم: حالت ضرورت ومجبوری میں جائز فعل سے اگر دوسرے کا مال تلف ہوجائے، مثلاً کسی نے جان بچانے کے لئے مجبوری میں دوسرے کا کھانا اس کی اجازت کے بغیر کھالیا، کہ مجبوری کے تقاضے سے شریعت کی طرف سے بلا اجازت دوسرے کا مال صرف کرنے کی رخصت اور اباحت اس کے ارتکاب کرنے والے کے ذمہ سے مالی ذمہ داری کو ساقط نہیں کرتی، اور اس کے مالک کے واسطے مرتکب کے ذمہ میں تلف کردہ چیز کے مثل یا اس کی قیمت کے ثبوت سے اس کو

---

(۱) یہ مسئلہ اس عام فقہی قاعدہ کی فرع ہے: لایجوز لأحد أخذ مالِ أحدٍ بلا سبب شرعي (کسی کے لئے کسی کا مال کسی شرعی سبب کے بغیر لینا ناجائز ہے) (مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ/ ۹۷)، نیز دیکھئے: المبدع لبرہان الدین بن مفلح شرح المقنع ۴/ ۲۰۲۔

(۲) ردالمحتار (طبع الحلبی ۱۳۸۶ھ) ۲/ ۴۷۶، تکملہ ردالمحتار ۲/ ۴ ۳۳، اختلاف الفقہاء لابن جریر الطبری ۲/ ۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۴۸، فتح العزیز ۱۰/ ۳۸۹، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۵۰۶)، مرشد الحیر ان: دفعہ (۱۹۸، ۱۹۹)۔

(۱) تکملہ ردالمحتار ۲/ ۴ ۳۳، نیز دیکھئے: مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۵۰۸)، مرشد الحیر ان: دفعہ (۲۰۰)۔

(۲) ردالمحتار ۴/ ۲۷۱، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۸۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۴۷، المہذب ۱/ ۳۴۹، فتح العزیز ۱۰/ ۳۹۰، نیز دیکھئے: مرشد الحیر ان: دفعہ (۸۶۲)، الاشراف للقاضی عبدالوہاب (طبع تونس) ۲/ ۲۱۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۳۴۴۳، مطبعۃ الامام، ردالمحتار ۴/ ۲۹۴، تبیین الحقائق ۴/ ۱۷۴، فتح العزیز ۱۰/ ۳۳۹، المغنی ۴/ ۵۷۹، أسنی المطالب ۲/ ۲۳۱، المہذب ۱/ ۳۴۵، کشاف القناع ۳/ ۲۷۳، البہجہ شرح التحفہ ۲/ ۵۸، شرح التاودی علی التحفہ ۲/ ۵۷، الشرح الکبیر علی المقنع ۵/ ۵۸۔

معاف نہیں کرتی، شرعی اعذار محل کی عصمت کے منافی نہیں، اور مجبوری کی وجہ سے اباحت ضمان کے منافی نہیں [۱]، نیز اس لئے کہ شارع کی طرف سے تصرف کی عمومی اجازت، محض گناہ اور سزا کی شکل میں مواخذہ کو ختم کرتی ہے، اور اتلاف کے بوجھ کو برداشت کرنے سے معاف نہیں کرتی، مالک کی اجازت اس کے برخلاف ہے [۲]، نیز عام فقہی قاعدہ ہے: الاضطرار لایبطل حق الغیر (اضطرار دوسرے کے حق کو باطل نہیں کرتی) (مجلة الاحکام العدلیہ دفعہ/ ۳۳) جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کا یہ قول مشہور ہے، اور دوسرے فقہاء اسی کے قائل ہیں [۳]۔

جبکہ اس میں بعض مالکیہ کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں: اس حالت میں اس پر کوئی ضمان نہیں، اس لئے کہ اس کی ہلاکت کو روکنا مالک پر واجب تھا، اور واجب کا عوض نہیں لیا جاتا [۴]۔

مالکیہ کے یہاں تیسری رائے یہ ہے کہ جو شخص اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کا کھانا لینے پر مضطر (مجبور) ہو، وہ کھانے کے مالک کے لئے اس کی قیمت کا ضامن صرف اس وقت ہوگا جبکہ اس کے پاس قیمت ہو (یعنی اس کے پاس مال موجود ہو)، ورنہ اس پر کچھ نہیں، اس لئے کہ مالک کا فرض ہے کہ اس کو کھانا دے [۵]۔

(۱) ردالمحتار ۵/ ۲۱۵۔

(۲) قرافی اس کی تعبیر یوں کرتے ہیں: صاحب شرع کی طرف سے تصرفات کی عام اجازت ضمان کو ساقط نہیں کرتی، البتہ مالک انسان کو تصرفات کی اجازت دینا اس کو ساقط کردیتا ہے (الفروق ۱/ ۱۹۵)۔

(۳) قواعد الأحکام للعز بن عبدالسلام ۱/ ۹۴، ۲/ ۱۷۶، القواعد لابن رجب رص ۳۷، ۶۹، ۲۷، الفروق ۱/ ۱۹۶، ردالمحتار ۵/ ۲۱۵، المہذب ۱/ ۲۵۷، التنبیہ للشیرازی (طبع الحلبی) رص ۵۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۵۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۳۳)۔

(۴) الفروق للقرافی ۱/ ۱۹۶۔

(۵) الزرقانی علی خلیل وحاشیۃ البنانی ۳/ ۳۰، منح الجلیل مع حاشیہ علیش ۱/ ۵۹۹، المحلی لابن حزم ۸/ ۳۰۳۔

۱۳۱- نہم: دوسرے کے لئے نفع بخش کام اس کی اجازت کے بغیر کرنا، اس کی دو انواع ہیں:

نوع اول: ایسا کام دوسرے کی اجازت کے بغیر کرے جو اس دوسرے پر لازم ہے یا دوسرا شخص اس کا ضرورت مند ہے، مثلاً کسی نے دوسرے کی طرف سے اس پر واجب نفقہ ادا کردیا، یا اس کے ذمہ میں ثابت دین اس کی طرف سے دے دیا، اور خرچ کرنے والے نے اس میں تبرع کی نیت نہیں کی، تو اس نے جو کچھ دیا ہے وہ جس کی طرف سے خرچ کیا گیا ہے اس کے ذمہ میں دین ہوگا، یہی مالکیہ وحنابلہ کی صراحت ہے [۱]، اس میں شافعیہ وحنفیہ کا اختلاف ہے [۲]، چنانچہ مرشد الحیران دفعہ (۲۰۵) میں ہے: اگر کسی نے دوسرے کے دین کو اس کے حکم کے بغیر ادا کردیا تو دین مدیون (قرض دار) کے ذمہ سے ساقط ہوجائیگا، خواہ وہ قبول کرے یا نہ کرے، اور ادا کرنے والا احسان کرنے والا ہوگا، اس نے مدیون کے حکم کے بغیر جو کچھ ادا کیا ہے اسے مدیون سے واپس نہیں لے سکتا، اور نہ مالک دین سے جس نے قبضہ کیا ہے، اپنے ادا کئے ہوئے مال کو واپس لینے کا مطالبہ کرسکتا ہے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ جس نے کسی کی طرف سے اس پر واجب دین یا رشتہ دار یا بیوی کا نفقہ اس کی اجازت کے بغیر ادا کردیا، تو وہ یا تو فضولی ہوگا، اور وہ اس لائق ہے کہ اس کے ہاتھ سے وہ چیز فوت کردی جائے جو اس نے خود اپنی ذات سے فوت کی ہے، یا وہ احسان کرنے والا ہوگا، تو اس کا عوض اللہ تعالیٰ کے ذمہ ہے، جس پر اس نے احسان کیا ہے اس

(۱) شرح الخرشی ۷/ ۶۴، ۱۲۸، الزرقانی علی خلیل ۷/ ۶۳، ۱۱۶، القواعد لابن رجب رص ۱۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات، منح الجلیل ۴/ ۱۲۹، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۹/ ۲۳۲، أعلام الموقعین ۲/ ۴۱۴، ۴۲۰، القیاس لابن تیمیہ (طبع السّلفیہ) ص ۳۸۔

(۲) فتح العزیز ۱۰/ ۳۸۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۴۸۔

پر نہیں، لہذا وہ اس سے مطالبہ کرنے کا حق دار نہیں[۱]۔

۳۲-علی حیدر نے اپنی کتاب ''درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام'' میں اس باب میں حنفیہ کا یہ قاعدہ لکھا ہے: جس نے کسی پر عائد ہونے والی مصروف (رقم) اس کے امر یا حاکم کی اجازت کے بغیر ادا کردی وہ متبرع (احسان) کرنے والا ہوگا، اور انہوں نے اس قاعدہ کی بہت سی فروعات نقل کی ہیں، مثلاً:

الف- اگر کسی نے دوسرے کے دین کو اس کے حکم کے بغیر ادا کردیا تو وہ احسان کرنے والا ہوگا[۲]۔

ب- اگر راہن یا مرتہن نے اپنے طور پر رہن پر آنے والے اس خرچہ کو جو دوسرے پر لازم ہے، اس کے حکم یا حاکم کی اجازت کے بغیر ادا کردیا، تو وہ تبرع کرنے والا مانا جائے گا، اسے اس کا مطالبہ کرنے کا حق نہیں، کیوں کہ جب تک وہ حاکم سے اس کے بارے میں حکم حاصل کرلینے پر قادر ہے تاکہ اس کا حق محفوظ ہوجائے، اور جو اس نے ادا کردیا ہے اس کو فائدہ اٹھانے والے سے واپس کرلے، خرچ کرنے میں مضطر و مجبور نہیں۔ مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ (۷۲۵) میں اس کی صراحت ہے[۳]۔

ج- اگر کرایہ دار نے مؤجر (کرایہ پر دینے والے) پر لازم مصارف کو اس کے حکم کے بغیر ادا کردیا تو وہ تبرع کرنے والا ہے، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۵۲۹)[۴]۔

اگر کرایہ دار نے مالک کے حکم کے بغیر کرایہ کے جانور کو چارہ دیا تو تبرع کرنے والا ہوگا[۵]۔

د- اگر کسی نے دوسرے کے دین کی اس کے حکم کے بغیر کفالت لے لی تو وہ تبرع کرنے والا ہوگا[۱]۔

ھ- اگر مودع (جس کے پاس ودیعت رکھی گئی) نے ودیعت کے مالک کے حکم یا حاکم کی اجازت کے بغیر ودیعت پر خرچ کیا تو وہ تبرع کرنے والا ہوگا[۲]۔

و- اگر ایک شریک نے مشترکہ ملکیت کو اپنے طور پر دوسرے شریک یا قاضی کے اذن کے بغیر آباد کیا تو اس کو تبرع کرنے والا مانا جائے گا[۳]۔

ز- اگر کسی نے مالک کے حکم کے بغیر گھر بنایا، یا اس کے لئے اس کو آباد کیا، تو عمارت اور مکان خالی زمین یا گھر کے مالک کی ہوگی، اور بنانے والے نے جو خرچ کیا ہے اس کا تبرع مانا جائے گا[۴]۔

ح- اگر کسی نے دوسرے کے ولیمہ پر اس کے اذن کے بغیر خرچ کیا تو تبرع کرنے والا ہوگا[۵]۔

۳۳- دوسرے کے لئے نفع بخش کام کرنے کی دوسری نوع: ایسا کام کرے جس کی خود اس کو ضرورت ہو اس کے مفاد میں ہو، لیکن دوسرے کو نفع پہنچائے بغیر اس کو نہ کرسکتا ہو، اور دوسرا اس کا حاجت مند ہو، لیکن اس نے اس کو اس کی اجازت نہیں دی ہے، مثلاً کسی نے دوسرے کو کوئی سامان عاریت پر دیا تاکہ وہ اس کو اپنے اوپر واجب دین کے عوض رہن رکھے، اور جب عاریت دینے والے نے اس

---

(۱) دیکھئے: اعلام الموقعین ۲/ ۴۱۸۔
(۲) درر الحکام ۲/ ۱۱۴، ۳/ ۲۳۸۔
(۳) درر الحکام ۲/ ۱۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات، ۳/ ۲۴۲۔
(۴) درر الحکام ۱/ ۵۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، ۲/ ۱۱۴۔
(۵) مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۵۶۱)، درر الحکام ۱/ ۵۵۱، ۲/ ۱۱۴، ۳/ ۲۴۲۔

---

(۱) درر الحکام ۱/ ۶۹۴، ۲/ ۱۱۴۔
(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۷۸۶)، درر الحکام ۲/ ۱۱۴، ۲۵۲، ۳/ ۲۴۲۔
(۳) مجلۃ الأحکام العدلیہ، دفعہ (۱۳۱۱)، مرشد الحیران، دفعہ (۷۶۵، ۷۶۹) درر الحکام ۲/ ۱۱۴، ۳/ ۳۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۴) درر الحکام ۳/ ۲۴۲۔
(۵) درر الحکام ۳/ ۲۴۲۔

عین کو واپس لینا چاہا تو اس کے لئے ایسا کرنا مرتہن کے دین کی ادائیگی کے بغیر ممکن نہ ہوا تو اس نے وہ دین ادا کر دیا، تو اب وہ عاریت پر لینے والے سے دین واپس لے گا، یہ جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے[1]، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۷۳۲) میں اس کی صراحت ہے۔

دین کی اقسام:

۳۴- دین متعلق ہونے کے اعتبار سے دو قسموں پر ہے:

الف- دین مطلق: ایسا خالص دین جو صرف ذمہ سے متعلق ہو۔

ب- دین موثق: ایسا دین جو کسی مالی چیز کے ساتھ متعلق ہو، تاکہ وہ شئ سامان دین کی وصولیابی کے لئے وثیقہ ہو، جیسے رہن کا دین وغیرہ۔

اس تقسیم کا مآل دو امور ہیں:

اول: دین موثق کے مالک کے حق کو اپنا دین اس سامان سے جس کے ساتھ اس کا حق متعلق ہے وصول کرنے میں مدیون کی زندگی کی حالت میں بقیہ دائنین (قرض خواہوں) پر باتفاق فقہاء مقدم کرنا۔

دوم: اسباب ترکہ سے متعلق دین موثق کو، مدیون کی وفات کی حالت میں، اس کی تجہیز کے خرچہ پر جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک مقدم کرنا[2]، یہ اہم ترین کو ترجیح دینے کے لئے ہے، جیسا کہ یہ حقوق اس کی زندگی میں اس کے اپنے حق پر مقدم کئے

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۸۹/۶، رد المحتار ۳۳۱/۵، القواعد لابن رجب رص ۱۴۶، ۱۴۸، اعلام الموقعین ۴۱۷/۲ اور اس کے بعد کے صفحات، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام لعلی حیدر ۱۱۳/۲، ۱۳۰، ۳۳۱/۳، ۳۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات، نیز دیکھئے: مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۳۱۰، ۱۳۱۶)، مرشد الحیران: دفعہ (۷۶۵، ۷۶۸، ۷۷۲)۔

(۲) رد المحتار (بولاق ۱۲۷۲ھ) ۴۸۳/۵، ۴۸۴، نہایۃ المحتاج ۵/۶، ۷، ۸، تحفۃ المحتاج ۳۸۵/۶، الزرقانی علی خلیل ۲۰۳/۸، ۲۰۴۔

جاتے ہیں[1]، رہے خالص ذمہ سے متعلق دیون تو ان پر تجہیز کے خرچہ کو مقدم کیا جائے گا۔ ابن عابدین نے کہا ہے: اگر کسی نے کوئی چیز رہن رکھی اور اس کو سپرد کر دیا، کچھ اور نہیں چھوڑا، تو مرتہن کا دین تجہیز پر مقدم ہے، اب اگر اس کے بعد کچھ بچے تو اس (تجہیز) میں صرف کیا جائے گا[2]، تجہیز پر دین موثق کو مقدم رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کا تعلق مال کے ساتھ اس کے ترکہ بننے سے قبل ہو گیا تھا، اور اصل یہ ہے کہ جو حق حالتِ حیات میں مقدم ہوتا ہے موت کی حالت میں بھی مقدم ہوتا ہے[3]۔

اس میں حنابلہ کا اختلاف ہے، وہ میت کے ترکہ سے اس کے حق تجہیز کو دائنین کے حقوق پر مقدم رکھنے کے قائل ہیں، گو کہ ان کے دیون کا تعلق اعیانِ ترکہ سے ہو، جیسا کہ دیوالیہ کے نفقہ (اخراجات) کو اس کے قرض خواہوں پر مقدم کیا جاتا ہے، نیز اس لئے کہ دیوالیہ شخص کے لباس کو اس کے دیون کی ادائیگی پر مقدم کیا جاتا ہے، تو مردہ کا کفن بھی اسی طرح ہوگا، نیز اس لئے کہ اس کا ستر ڈھانکنا زندگی میں واجب ہے، لہذا موت کے بعد بھی واجب ہوگا[4]۔

۳۵- قوی وضعیف ہونے کے لحاظ سے دین کی دو قسمیں ہیں:

الف- دینِ صحت: ایسا دین جس کے ساتھ انسان کا ذمہ اس کی صحت کی حالت میں مشغول ہوا ہو، خواہ یہ اقرار کے ذریعہ ثابت ہو یا بینہ (گواہوں) کے ذریعہ سے، اور اسی حکم میں وہ دین بھی لاحق ہے جو اس پر حالت مرض الموت میں لازم ہوا، اور اس کا ثبوت بینہ کے ذریعہ ہو۔

ب- دینِ مرض: ایسا دین جو انسان پر اس کے اپنے اقرار کے

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/۶۔

(۲) رد المحتار ۴۸۳/۵ (طبع بولاق ۱۲۷۲ھ)۔

(۳) رد المحتار ۴۸۴/۵۔

(۴) العذب الفائض شرح عمدۃ الفارض ۱۳/۱۔

ذریعہ لازم ہو، جبکہ وہ مرض الموت میں ہو، اس کے علاوہ اس کے ثبوت کی کوئی سبیل نہ ہو(۱)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ترکہ سے وصولی کے باب میں دین صحت اور دین مرض کے مابین کوئی فرق نہیں، اگر ترکہ میں ان دونوں کی گنجائش ہو(۲)۔

۳۶- اگر ترکہ سے دونوں کی ادائیگی نہ ہوسکے، تو ترکہ سے وصولی کے باب میں دین صحت کو دین مرض پر مقدم رکھنے کے بارے میں فقہاء کے دو اقوال ہیں:

اول: مالکیہ کی رائے، شافعیہ کا اصح قول اور ابن ابی لیلی نیز حنابلہ میں سے تمیمی کا قول ہے کہ ترکہ سے وصولی کے باب میں دین صحت و دین مرض برابر ہیں، اس کو اصحاب دین کے حصوں کے مطابق تقسیم کیا جائے گا(۳)۔

ان کا استدلال اس فرمان باری کے عموم سے ہے: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصٰى بِهَا أَوْ دَيْنٍ"(۴) (وصیت کے نکالنے کے بعد مورث اس کی وصیت کرجائے یا ادائے قرض کے بعد) کہ دونوں دین میں سے کسی کو دوسرے پر فوقیت نہیں دی گئی، لہذا دونوں کا وصولی کے باب میں یکساں ہونا ضروری ہے، نیز اس لئے کہ یہ دونوں ایسے حق ہیں جن کی ادائیگی اصل مال سے واجب ہے، کیونکہ دونوں سبب وجوب اور محل وجوب میں یکساں ہیں۔

رہا سبب وجوب تو عقل و دین کے تقاضے سے صادر ہونے والا اقرار ہے، اور عقل و دین کا تقاضا ہے کہ جس کے اندر یہ دونوں چیزیں ہوں اس کو جھوٹی خبر دینے سے روک دیں، کیوں کہ اقرار، اقرار کرنے والے کے ذمہ میں واجب ہونے والی چیز کی خبر دینا ہے، اور یہ وصف صحت و مرض میں الگ الگ نہیں، بلکہ حالت مرض میں سچ بولنے کا پہلو مزید راجح ہوجاتا ہے، اس لئے کہ مرض، معاصی سے احتیاط کرنے اور سابقہ گناہوں سے توبہ کرنے کا سبب ہوتا ہے، کیونکہ اب دنیا سے اس کے جانے کا وقت آگیا، اور اخروی زندگی کا آغاز ہونے والا ہے، لہذا اقرار کرنے والا زیادہ خوف زدہ ہوگا، اسی طرح جھوٹ بولنے سے مزید محتاط ہوگا، اور اگر حالت مرض میں اقرار کو اولی نہ مانا جائے تو کم از کم مساوی تو ہوگا ہی۔

رہا محل: تو وہ ذمہ ہے، کیونکہ صحت و مرض میں یہی محل وجوب ہے اور کوئی فرق نہیں۔

اور جب دونوں سبب وجوب نیز محل وجوب میں برابر ہیں تو لازم ہے کہ وصولیابی میں بھی دونوں برابر ہوں۔

دوم: حنفیہ، حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کے علاوہ اصح قول ہے کہ صحت اور صحت کے حکم کے دیون، مرض کے دیون پر مقدم ہوں گے، اور اگر ترکہ دین صحت کی ادائیگی کے لئے ناکافی ہو تو صحت کے دائنین کے مابین حصوں کے اعتبار سے ترکہ کو تقسیم کیا جائے گا، اسی طرح اگر صحت کے دین نہ ہوں، صرف مرض کے دیون ہوں اور ترکہ ان کی ادائیگی کے لئے ناکافی ہو تو دائنین کے مابین حصوں کے لحاظ سے ترکہ کو تقسیم کیا جائے گا، یہی حکم اس وقت ہے جب صحت کے دیون ادا کردیئے جائیں، اور باقی ماندہ ترکہ سے مرض کے سارے

(۱) البدائع ۷/ ۲۲۵، تکملہ فتح القدیر (طبع مصطفیٰ محمد ۱۳۵۶ھ) ۷/ ۲، تکملہ ردالمحتار (مصر ۱۳۳۰ھ) ۲/ ۱۳۰۔

(۲) المغنی (مطبعۃ المنار ۱۳۴۸ھ) ۵/ ۳۴۳، الشرح الکبیر علی المقنع ۵/ ۲۷۵، اعانۃ الطالبین ۳/ ۱۹۴، جواہر العقود للأسیوطی (قاہرہ ۱۹۵۵ء) ۱/ ۱۸۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۱، مغنی المحتاج ۲/ ۲۴۰، الأم (بولاق ۱۳۲۲ھ) ۷/ ۱۱۰، اعانۃ الطالبین ۳/ ۱۹۴، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۳۶، المبسوط ۱۸/ ۲۶، اختلاف ابوحنیفہ وابن ابی لیلی رص ۶۳، المہذب ۲/ ۳۴۵، بدائع الصنائع ۷/ ۲۲۵، تبیین الحقائق ۵/ ۲۳، تکملہ فتح القدیر ۷/ ۳، الغرۃ المنیفہ للغزنوی رص ۱۰۸ طبع مطبعۃ السعادۃ، مصر ۱۹۵۰ء۔

(۴) سورۂ نساء/ ۱۱۔

دیون ادا نہ کئے جاسکیں (۱)۔

دیون مرض پر دیون صحت کی تقدیم کی انہوں نے یہ دلیل پیش کی کہ اگر مردہ کے مال میں کئی حقوق یکجا ہوجائیں تو اقوی کو مقدم کیا جائے گا، جیسے دین وصیت پر مقدم ہے، وصیت میراث پر مقدم ہے، اور یہاں دین صحت اقوی ہے، کیونکہ یہ دین اس کے اقرار سے ایسے وقت میں سامنے آیا جب اس کے مال سے قطعاً کوئی حق متعلق نہ تھا، اوراس پر کسی طرح کی پابندی عائد نہیں تھی، اوراسی وجہ سے سارے مال سے اس کی طرف سے آزاد کرنا اور ہبہ کرنا درست ہے، دین مرض اس کے برخلاف ہے، جو ایسی حالت میں ثابت ہوا جبکہ اس کے اموال کے ساتھ اس کا دینِ صحت متعلق ہوچکا ہے، اور یہ اموال دین صحت کی ادائیگی کا محل اوراس کے لئے ضمان بن چکے ہیں، اور اس پر ایک قسم کی پابندی عائد ہوچکی ہے، کیا ایسا نہیں ہے کہ اس کے تبرعات صرف تہائی مال سے نافذ ہوتے ہیں، لہذا جو اقوی ہو وہ بدرجہ اولی اسی طرح ہوگا۔

مرض کی حالت میں بینہ کے ذریعہ اس پر لازم ہونے والے دیون کو حکم میں دیون صحت کے ساتھ لاحق کرنے کا سبب یہ ہے کہ ان کے ثبوت میں تہمت نہیں ہے، اس لئے کہ جو چیز بینہ سے ثابت ہوتی ہے اس کو ٹالا نہیں جاسکتا، لہذا اس کو حالت مرض میں اقرار شدہ دین پر مقدم رکھا جائے گا (۲)۔

۳۷- دائن کے اعتبار سے دین کی دو قسمیں ہیں:

الف- دین اللہ: ہر ایسا دین جس کا بحیثیت اپنا حق ہونے کے بندوں میں سے کوئی مطالبہ کرنے والا نہ ہو، اس کی دو انواع ہیں:

ایک نوع وہ ہے جس میں عبادت اور تقرب الی اللہ کی صورت ظاہر ہو، اور وہ ایسا دین ہے کہ جس کے بالمقابل کوئی دنیوی منفعت نہ ہو، مثلاً صدقۂ فطر، روزہ کا فدیہ، نذر کا دین اور کفارات وغیرہ، کہ یہ عبادات ہیں جن کو ایک مسلمان اللہ کے حکم کی فرماں برداری اور اس کا تقرب حاصل کرنے کے لئے انجام دیتا ہے۔

دوسری نوع وہ ہے جس کو اس مقصد سے عائد کیا جاتا ہے کہ حکومت، امت کے عمومی مصالح کے بوجھ کو اٹھا سکے، یعنی جس کے مقابل میں اکثر مکلّف کے لئے کوئی دنیوی منفعت ہوتی ہے، جیسے اموال غنیمت میں سے پانچواں حصہ، مال فیٔ جو مسلمانوں کو دشمن سے لڑے بغیر اللہ تعالیٰ عطا کرتا ہے، اور جس کو امام امت کے مستطیع افراد پر عائد کرتا ہے تاکہ ان مصالح کو پورا کرسکے جن کی گنجائش بیت المال میں نہیں۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''دین اللہ'' میں ہے۔

ب- دین العبد: ہر ایسا دین جس کا بحیثیت اپنا حق ہونے کے بندوں میں سے کوئی مطالبہ کرنے والا ہو، مثلاً فروخت شدہ چیز کا ثمن، گھر کی اجرت (کرایہ)، قرض واتلاف کا بدل اور کسی زیادتی کا تاوان وغیرہ، اس دین کے مالک کو حق ہے کہ مدیون سے اس کا مطالبہ کرے، اور اگر وہ ادائیگی سے گریز کرے تو قاضی کے پاس مقدمہ پیش کرے تاکہ وہ اس کو جائز طریقے سے ادائیگی پر مجبور کرسکے۔ دیکھئے: ''حبس'' اور ''حجر''۔

۳۸- سقوط وعدم سقوط کے لحاظ سے دین کی دو قسمیں ہیں: صحیح

---

(۱) جامع الفصولین (بولاق ۱۳۰۰ھ) ۲/۱۸۲ اور اس کے بعد کے صفحات، المبسوط ۱۸/۲۶، تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی ۵/۲۲، البدائع ۷/۲۲۵، تکملہ فتح القدیر ۷/۲، المغنی لابن قدامہ (مطبوع مع الشرح الکبیر) ۵/۳۴۳، نہایۃ المحتاج ۲/۲۴۰، مغنی المحتاج ۵/۱۷، الشرح الکبیر علی المقنع ۵/۲۷۵، الغرۃ المنیفہ للغزنوی ر ص ۱۰۸، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۶۰۶)، الأحکام الشرعیہ في الاحوال الشخصیہ: دفعہ (۵۶۹)۔

(۲) قرۃ عیون الاخیار ۲/۱۳۰، تکملہ فتح القدیر ۷/۵، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۵/۲۳، المبسوط ۱۸/۲۷۔

وغیر صحیح (۱)۔

الف- دین صحیح: وہ ثابت دین جو ادا یا بری کیے بغیر ساقط نہیں ہوتا جیسے دین قرض، دین مہر، اور دین استہلاک وغیرہ۔

ب- دین غیر صحیح: ایسا دین جو ادا یا بری کرنے اور ان کے علاوہ سقوط کے متقاضی دوسرے اسباب سے ساقط ہوجائے، مثلاً بدلِ کتابت کا دین، کہ اگر مکاتب اس کی ادائیگی سے عاجز آئے تو ساقط ہوجاتا ہے۔

۳۹- دین میں شرکت کے لحاظ سے اس کی دو قسمیں ہیں: مشترک وغیر مشترک (۲)۔

الف- دین مشترک: جس کا سبب ایک ہو، خواہ ایک صفقہ (عقد) میں دو یا زیادہ کے مابین مشترک فروخت شدہ چیز کا ثمن ہو، اور فروخت کرتے وقت ہر شریک کے حصہ کے ثمن کی مقدار کا ذکر نہ کیا گیا ہو، یا وراثت کے سبب کئی ورثاء کے پاس لوٹ آنے والا دین ہو، یا ایسے مال مشترک کی قیمت ہو جس کو ضائع کردیا گیا ہو، یا دو یا زیادہ کے مابین مشترک مال سے لئے گئے قرض کا بدل ہو۔

ب- دین غیر مشترک: جس کا سبب مختلف ہو ایک نہ ہو، مثلاً دو افراد نے علاحدہ علاحدہ طور پر کسی کو ایک رقم بطور قرض دیا، یا ان دونوں نے آپس کے مشترک مال کو اس کے ہاتھ فروخت کیا اور فروخت کرتے وقت ہر ایک نے الگ الگ اپنے حصہ کا ثمن مقرر کردیا۔

(۱) ردالمحتار (بولاق ۱۲۷۲ھ) ۴/ ۲۶۳، کشاف اصطلاحات الفنون (طبع کلکتہ) ۲/ ۵۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات، التعریفات للجرجانی (الدار التونسیہ ۱۹۷۱ء) رص ۵۶، مرشد الحیر ان: دفعہ (۸۵۲، ۸۵۳)۔

(۲) الدر المختار مع ردالمحتار (بولاق ۱۲۷۲ھ) ۴/ ۴۸۰، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۳/ ۵۳، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۰۹۱)، مرشد الحیر ان: دفعہ (۱۶۹، ۱۷۰)، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۳۶۔

۴۰- اس تقسیم کا ثمرہ مسائل ذیل میں ظاہر ہوگا:

اول: اگر مدیون سے مطلوبہ دیون غیر مشترک ہوں تو ان دیون کے مالکین میں سے ہر ایک کے لئے جائز ہے کہ علاحدہ علاحدہ مدیون سے اپنا دین وصول کرے، اور جو اس کے قبضہ میں آئے گا وہ خاص اس کے دین میں سے شمار ہوگا، دوسرے دائنین میں سے کوئی بھی اس میں شریک نہ ہوگا (۱)۔

لیکن اگر مدیون سے مطلوبہ دین دو یا زیادہ افراد کے مابین مشترک ہو تو ہر شریک اس سے اپنے حصہ کا مطالبہ کرسکتا ہے، لیکن جو اس کے قبضہ میں آئے خاص طور پر اس کا اپنا نہ ہوگا، بلکہ شرکاء کا مشترکہ ہوگا، ہر ایک کا اپنے اپنے حصہ کے بقدر اس میں حق ہوگا (۲)۔

دوم: اگر دو میں سے ایک شریک نے دین مشترک میں سے اپنا حصہ اپنے قبضہ میں کرلیا اور کسی نہ کسی طرح سے اس کو اپنے قبضہ سے نکال دیا، مثلاً ہبہ کردیا، اپنے اوپر واجب دین کو ادا کردیا، یا اس کو خرچ کردیا، تو اس کے دوسرے شریک کو حق ہے کہ اس کو اس میں سے اپنے حصہ کا ضامن بنائے۔

لہذا اگر ایک ہزار دینار کی رقم آدھا آدھا دو افراد کا دین مشترک ہو، اور ان میں سے ایک نے مدیون سے پانچ سو اپنے قبضہ میں لے لیا، اور اس کو خرچ کردیا، تو دوسرے دائن کو حق ہے کہ اس کو ڈھائی سو کا ضامن بنائے، رہے بقیہ پانچ سو تو دونوں میں مشترک باقی رہیں گے (۳)۔

(۱) مرشد الحیر ان: دفعہ (۱۷۲)، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۰۹۹)، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۳۷، درر الحکام ۳/ ۶۲۔

(۲) الفتاوی الہندیہ (بولاق ۱۳۱۰ھ) ۲/ ۳۳۶، درر الحکام ۳/ ۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۱۰۰، ۱۱۰۱)، مرشد الحیر ان: دفعہ (۱۷۳)۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۳۷، درر الحکام ۳/ ۶۶، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۱۰۲، ۱۱۰۳)، مرشد الحیر ان: دفعہ (۱۷۵)۔

سوم: اگر دو میں سے ایک شریک نے دین مشترک میں سے اپنے حصہ پر قبضہ کرلیا، اور وہ اس کے قبضہ میں اس کی تعدی یا کوتاہی کے بغیر تلف ہوگیا تو وہ مقبوضہ دین میں اپنے شریک کے حصہ کا ضامن نہ ہوگا، البتہ اپنے حصہ کو پورا پورا وصول کرنے والا ہوجائے گا، اور مدیون کے ذمہ میں بقیہ دین دوسرے شریک کا حق ہوگا[1]۔

چہارم: اگر دو میں سے ایک دائن نے (دین مشترک میں) اپنے حصہ کے دین مشترک کا کفیل لے لیا، یا مدیون نے اس کو کسی اور پر حوالہ کردیا، تو دوسرے شریک کو حق ہے کہ وہ اس رقم میں اس کا شریک ہوجائے جو وہ کفیل یا محال علیہ (حوالہ کئے ہوئے شخص) سے وصول پائے گا[2]۔

۴۱- وقت ادا کے اعتبار سے دین کی دو قسمیں ہیں: حال (فوری واجب الادا)، مؤجل (میعادی)[3]۔

الف- دین حال: جس کی ادائیگی قرض خواہ کے مطالبہ پر واجب ہو، فی الفور اس کی ادائیگی کا مطالبہ جائز ہے، اور اس کے لئے مخاصمہ (قاضی کے پاس مقدمہ لے جانا) بھی جائز ہے، یہ بالاتفاق ہے، اس کو ''دین معجّل'' بھی کہتے ہیں۔

ب- دین مؤجل: جس کا ادا کرنا اجل (میعاد) سے قبل واجب نہ ہو، لیکن اگر میعاد سے قبل ادا کردے تو درست ہے، اور وہ مدیون کے ذمہ سے ساقط ہوجاتا ہے۔

یہاں یہ اشارہ کردینا مناسب ہے کہ بعض دین حال ہی ہوتے ہیں، ان کی تاجیل درست نہیں، اگر ان میں تاجیل ہوئی تو عقد فاسد ہوگا، جیسے ''سلم'' کا رأس المال (دیکھئے: ''سلم'') اور بیع صرف کے دونوں بدل (دیکھئے: ''صرف'')، یہ فقہاء کے یہاں بالاتفاق ہے، اور جیسے حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں مضاربت کا رأس المال (دیکھئے: ''مضاربت'')، اور مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک اجارۂ ذمہ میں اجرت (دیکھئے: ''اجارہ'') واصطلاح ''أجل''۔

دین کی توثیق:

دین کی توثیق کا مفہوم:

۴۲- لغت میں توثیق کا معنی: پختہ کرنا ہے، اسی لحاظ سے ''عہد'' کو ''میثاق'' اور ''موثق'' کہتے ہیں کہ اس میں پختہ کاری اور ثبوت ہوتا ہے[1]۔

فقہی اصطلاح میں:

الکیاہراسی نے اپنی کتاب أحکام القرآن میں لکھا ہے: وثیقہ: جس کے ذریعہ سے دین مزید پختہ ہوجائے[2]، فقہاء کے یہاں ''توثیق دین'' کی اصطلاح کا جو استعمال ہے اس کے تتبع سے ہمیں ملتا ہے کہ وہ اس کو دو چیزوں کے لئے بولتے ہیں:

اول: مدیون کے ذمہ میں واجب مال میں دائن کے حق کو کسی قابل اعتماد چیز (مثلاً تحریر یا گواہی) کے ذریعہ قوی اور پختہ کرنا تاکہ مدیون کو انکار دین سے روکا جائے، بھولنے پر اس کو یاد دلایا جائے، اور تاکہ دین کی مقدار میں مدیون کی طرف سے کمی کے دعوے یا دائن کی طرف سے مقدار دین میں اضافہ کے دعوے یا اس کے حلول (واجب الأدا ہونے) یا مؤجل (میعادی) ہونے وغیرہ کا سد باب

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/۳۳۷، درر الحکام ۳/۷۳، دیکھئے: مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۱۰۶)، مرشد الحیران: دفعہ (۱۷۶)۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/۳۴۰، درر الحکام ۳/۷۵، دیکھئے: مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۱۰۹)، مرشد الحیران: دفعہ (۱۸۱)۔

(۳) کشاف اصطلاحات الفنون ۲/۵۰۲ طبع کلکتہ۔

(۱) لسان العرب، معجم مقاییس اللغۃ، المصباح المنیر مادہ: ''وثق''، المطلع للبعلی رص ۲۴۷۔

(۲) احکام القرآن لإلکیاالہراسی (طبع دار الکتب الحدیثۃ مصر) ۱/۴۲۱۔

ہو، کہ اگر ان دونوں میں کوئی نزاع یا اختلاف پیش آئے تو اس وثیقہ کو عدالت کے سامنے متنازع فیہ دین کے اثبات کے لئے ذریعہ ودلیل مانا جائے گا۔

دوم: مدیون کے ذمہ میں واجب مال میں دائن کے حق کو ثابت اور پختہ کرنا کہ اگر کسی بھی سبب سے مدیون دین کی ادائیگی سے گریز کرے، تو کسی تیسرے شخص سے اپنا دین وصول کر سکے جو مدیون کا کفیل بالمال ہو، یا کسی مالیت والے سامان سے اپنا دین وصول کر سکے، اور وہ ایسا سامان ہو جس کے ساتھ دائن کا حق متعلق ہے، اور وہ اس کے دین کے عوض گروی ہو۔

دین کی توثیق کے طریقے:

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دین کی توثیق کے طریقے چار ہیں:

الف-تحریر کے ذریعہ دین کی توثیق:

۴۳-آیت دین جو یہ فرمان باری ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلٰى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ...... الآية"[۱] (اے ایمان والو! جب ادھار کا معاملہ کسی مدت معین تک کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو.....)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دین کی توثیق ایسی تحریر کے ذریعہ جس سے دین کی وضاحت ہو، اس کا بیان ہو، جس سے مقدمہ پیش ہونے پر قاضی کے لئے فیصلہ کی راہ کھل جائے، مشروع ہے، اور یہ ایک دستاویز کی شکل میں ہوتی ہے جس میں دین کے تمام صفات کی وضاحت ہوتی ہے[۲]۔

البتہ دین کی توثیق میں تحریر کے حجت ہونے کے بارے میں فقہاء کے دو اقوال ہیں:

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۸۲۔

(۲) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۴۸۔

الف- جمہور (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ تحریر کے ذریعہ دین کی توثیق درست ہے، اور اس کو اثبات کے باب میں معتبر بینہ (گواہ) مانا جاتا ہے اگر اس کے لکھنے والے کی طرف اس کی نسبت صحیح ہو[۱]۔

ب- امام مالک، امام شافعی اور ایک روایت میں امام احمد اور علماء کی ایک جماعت کی رائے ہے کہ محض تحریر پر جبکہ اس پر گواہ نہ ہو اعتماد نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ تحریروں میں یکسانیت ہوتی ہے، ان میں جعل سازی کا امکان ہے، اور بسا اوقات مشق یا لہو ولعب کے طور پر لکھی جاتی ہیں... ان تمام احتمالات اور شبہات کے ہوتے ہوئے تحریر محض حجت نہیں رہے گی، اور تنہا اس پر اعتماد کے قابل نہیں، ہاں اگر اس پر گواہ بنا دیا ہو تو اس کو وثیقہ اور حجت مانا جائے گا، اس لئے کہ گواہی شک کو ختم کر دے گی اور احتمال کو زائل کر دے گی[۲]۔

تحریر کے ذریعہ توثیق کی چند اہم صورتیں:

۴۴-اول: اگر کسی نے دوسرے کو حکم دیا کہ اس کے اقرار کو لکھ دے، تو یہ امر حکماً اقرار ہے[۳]۔

(۱) شرح ادب القاضی للجصاص ر ص ۲۵۴، مختصر الفتاوی المصریہ لابن تیمیہ ر ص ۶۰۱، تبصرۃ الحکام لابن فرحون (بہامش فتاوی علیش) ۱/ ۳۶۳، کشاف القناع ۴/ ۳۷۳، ظفر اللاضی فیما یجب فی القضاء علی القاضی لصدیق حسن خان (لاہور) ر ص ۱۳۰، ۱۳۱، الطرق الحکمیہ / ۲۰۵، کشف الاسرار ۳/ ۵۲، ۵۳، معین الحکام ر ص ۱۲۵، فتح العلی المالک لعلیش ۲/ ۳۱۱، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۴/ ۱۳۷۔

(۲) طرح التثریب ۶/ ۱۹۱، الأبی علی صحیح مسلم ۴/ ۳۳۸، ادب القاضی للماوردی ۲/ ۹۸، اصول السرخسی ۱/ ۳۵۸، کشف الاسرار للبخاری ۳/ ۵۲، المہذب ۲/ ۳۰۵، ردالمحتار (بولاق ۱۲۷۲ھ) ۴/ ۳۵۲، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ر ص ۲۱۷، معین الحکام للطرابلسی (طبع الحلبی) ر ص ۱۲۵، الطرق الحکمیہ (طبع السنۃ المحمدیہ) ر ص ۲۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مرقاۃ المفاتیح للملا علی القاری ۳/ ۳۹۷، الإشراف للقاضی عبدالوہاب ۲/ ۲۸۰، کشاف القناع ۴/ ۳۷۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۳۹۔

(۳) قرۃ عیون الاخیار (المیمنیہ ۱۳۲۱ھ) ۲/ ۹۷، الفتاوی الہندیہ (بولاق

''الدرالمختار'' میں ہے: اقرار لکھنے کا حکم دینا حکماً اقرار ہے، اس لئے کہ اقرار جس طرح زبان سے ہوتا ہے اسی طرح ''بنان'' (انگلیوں سے لکھ کر) ہوتا ہے، لہٰذا اگر اس نے دستاویز نویس سے کہا: میرا یہ اقرار نامہ لکھ دو کہ میرے اوپر ایک ہزار ہے، یا میرے گھر کا بیع نامہ لکھ دو، یا میری عورت کے لئے طلاق نامہ لکھ دو تو درست ہے(۱)۔

۴۵- دوم: تاجروں مثلاً صراف، سوداگر، اور دلال کے اندراجات جو ان کے معتبر رجسٹروں میں ہوتے ہیں، اور ان کے ذمہ واجب دیون کو بتاتے ہیں، وہ ان کے خلاف دلیل مانے جائیں گے، گو کہ دستاویز یا سرکاری رسید کی شکل میں نہ ہوں، اس لئے کہ معمول یہی رہا ہے کہ تاجر اپنے دین اور اپنے مطالبات کو اپنے رجسٹر میں درج کر لیتا ہے تاکہ ان میں بھول چوک نہ ہو، ان کو لہو ولعب کے طور پر درج نہیں کرتا، البتہ ان رجسٹروں میں دوسرے لوگوں پر اس کے جن دیون کا اندراج ہے اس کو وثیقہ وحجت نہیں مانا جائے گا، ان کے اثبات کے لئے کوئی اور ثبوت چاہئے(۲)۔

۴۶- سوم: سرکاری سندات (وثیقے) اور وصولات (رسیدیں) دین کی توثیق اور اس کے اثبات کے بارے میں معتبر دلائل مانے جائیں گے(۳)۔

فتاویٰ قاریٔ الہدایہ میں ہے: اگر دستاویز کے سامنے کے حصہ پر لکھ دیا تو مال لازم ہے، وہ اس طرح لکھے گا: فلاں جو فلاں سے منسوب ہے کہتا ہے کہ میرے ذمہ میں فلاں شخص کا جو فلاں سے منسوب ہے اتنا اتنا ہے، تو یہ اقرار ہے جو لازم ہوگا(۱)۔

۴۷- چہارم: اگر سرکاری دستاویز لکھنے یا لکھوانے والے نے جس کے دستخط سے دستاویز جاری ہے یا اس پر اس کی مہر لگی ہوئی ہے، اس دین کا انکار کر دیا جو اس دستاویز میں درج ہے، حالاں کہ وہ اپنی تحریر اور مہر کا اعتراف کرتا ہے، تو اس کا انکار معتبر نہیں، کسی اور طریقہ سے ثابت کئے بغیر اس دین کی ادائیگی اس پر لازم ہے(۲)۔

لیکن اگر اس نے اس دستاویز کی تحریر کا انکار کیا جو اس نے رجسٹری کیا ہے اور کہا: یہ میری تحریر نہیں ہے، تو غور کیا جائے گا۔

اگر اس کی تحریر پڑوسیوں اور اہل شہر میں معروف ومتعارف ہو، اور یہ ثابت ہو جائے کہ اسی کی تحریر ہے، تو اس کے انکار کا اعتبار نہیں، اور اس دستاویز پر عمل ہوگا، اس کے مضمون کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں(۳)۔

اور اگر اس کی تحریر مشہور ومتعارف نہیں تو اس سے لکھوایا جائے گا، اور اس کی تحریر کو ماہرین کے سامنے رکھا جائے گا، اب اگر وہ بتائیں کہ دونوں تحریریں ایک ہی شخص کی ہیں، تو اس شخص کو مذکورہ دین کی ادائیگی کا حکم دیا جائے گا، ورنہ نہیں(۴)۔

۴۸- پنجم: اگر کسی نے دوسرے کو سرکاری دستاویز دی جس سے معلوم ہوتا ہو کہ وہ اس کا ایک رقم (مال) کا قرض دار ہے، پھر اس کی وفات ہو گئی، تو ورثاء پر لازم ہے کہ اس کو ترکہ سے ادا کریں اگر وہ

= ۱۳۱۰ھ) ۴/ ۱۶۷، درر الحکام ۴/ ۱۳۸، نیز دیکھئے: مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۶۰۷)۔

(۱) ردالمحتار (بولاق ۱۲۷۲ھ) ۴/ ۴۵۵۔

(۲) فتح العلی المالک ۲/ ۳۱۱، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۱۸، نشر العرف لابن عابدین (ضمن رسائل ابن عابدین، استنبول) ۲/ ۱۴۴، معین الحکام رص ۱۲۶، قرۃ عیون الاخیار ۱/ ۶۰، ۲/ ۹۷، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۱۶۷، درر الحکام ۴/ ۱۳۸، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۶۰۸)، ردالمحتار ۴/ ۳۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) ردالمحتار ۴/ ۳۵۴، درر الحکام ۴/ ۱۳۹، ۱۴۰، مجلۃ الأحکام: دفعہ (۱۶۰۹)۔

(۱) ردالمحتار ۴/ ۳۵۴۔

(۲) قرۃ عیون الاخیار ۱/ ۵۹، ردالمحتار ۴/ ۳۵۴، ۳۴۷، درر الحکام ۴/ ۱۴۱، نیز دیکھئے: مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۶۱۰)۔

(۳) ردالمحتار ۴/ ۳۵۴۔

(۴) قرۃ عیون الأخیار ۲/ ۹۷، ۹۸، درر الحکام ۴/ ۱۴۱، ۱۴۲، معین الحکام للطرابلسی رص ۱۲۵، تبصرۃ الحکام لابن فرحون (بہامش فتاوی علیش) ۱/ ۳۶۳، نیز دیکھئے: المجلۃ العدلیہ: دفعہ (۱۶۱۰)۔

اعتراف کرلیں کہ دستاویز میت کی ہے، گو کہ دین کا انکار کریں۔

لیکن اگر انہوں نے دستاویز کا انکار کردیا تو غور کیا جائے گا، اگر میت کی تحریر اور اس کا مہر مشہور ومتعارف ہو، اور ثابت ہوجائے کہ تحریر اور مہر اسی کی ہے، تو ورثاء پر دین کو ترکہ سے ادا کرنا واجب ہے، اوران کے انکار کا اعتبار نہیں، اور اگر اس کے برخلاف ہو تو دستاویز پر عمل نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں جعل سازی کا شبہ ہے (۱)۔

۴۹- ششم: اگر وارث کو اپنے مورث کی تحریر ملی جس سے معلوم ہو کہ اس پر اتنی مقدار میں فلاں کا دین ہے، تو وارث پر واجب ہے کہ اپنے مورث کی تحریر پر عمل کرتے ہوئے ترکہ سے دین اس شخص کے حوالے کرے جس کے نام سے لکھا ہوا ہے (۲)۔

تحریر کے ذریعہ توثیق کا حکم:

تحریر کے ذریعہ دین کی توثیق کے بارے میں فقہاء کے دو اقوال ہیں:

۵۰- اول: جمہور فقہاء کا قول ہے کہ دین کو لکھنا مندوب ومستحب ہے، واجب نہیں (۳)۔

اس لئے کہ فرمان باری: ''فَاكْتُبُوْهُ'' (اس کو لکھ لو) میں امر اس شخص کے لئے ارشاد ورہنمائی کے طور پر ہے جس کو اندیشہ ہو کہ بھولنے یا انکار کرنے کے سبب اس کا دین ضائع ہوجائے گا، جبکہ مدیون (قرض دار) اپنے دائن کے نزدیک مکمل بھروسہ مند نہ ہو، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: ''فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ''(۱) (اور تم میں سے کوئی کسی اور پر اعتبار رکھتا ہے، تو جس کا اعتبار کیا گیا ہے اسے چاہئے کہ دوسرے کی امانت (کا حق) ادا کردے)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر متعاقدین کے مابین مکمل امانت داری اور بھروسہ مندی ہو تو لکھنا مطلوب نہیں، صحابہ کے دور سے آج تک لوگوں کا معمول رہا ہے کہ دین کو نہیں لکھتے، جبکہ متداینین (قرض کے معاملہ کرنے والوں) کے مابین اعتماد برقرار رہے، اور فقہائے امت کی طرف سے اس معمول پر نکیر منقول نہیں، حالاں کہ یہ امر مشہور رہا ہے۔

۵۱- دوم: ابن جریر طبری وبعض سلف کا قول ہے کہ دین کو لکھنا واجب ہے، اس کی دلیل فرمان باری: ''فَاكْتُبُوْهُ'' ہے، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ امر وجوب کا فائدہ دے، اس امر کی وجوب پر دلالت کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ آیت میں اہتمام کے ساتھ بیان کیا گیا ہے کہ کس کو لکھوانے کا حق ہے، لکھنے والے کے صفات کیا ہوں، کاتب کو بلایا جائے تو اس کو تیار ہونا چاہئے اس کی ترغیب، اسی طرح تھوڑے بہت سب کے لکھ لینے کی ترغیب، پھر فوری طور پر نافذ معاوضے کے معاملات میں تحریر کے عدم وجوب کو جناح (گناہ) کی نفی سے تعبیر کرنا، جس سے محسوس ہوتا ہے کہ دَین کا معاملہ کرتے وقت اس کو تحریر میں نہ لانا قابل ملامت ہے (۲)۔

---

(۱) ردالمحتار ۴/ ۳۵۴، دررالحکام ۴/ ۱۴۲، نیز دیکھئے: مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۱۶۱۱)۔ کمیٹی کی رائے ہے کہ اس دور میں ایسے وسائل فراہم ہوگئے ہیں جن کے ذریعہ سے جعلی وصحیح تحریروں کو الگ الگ کیا جاسکتا ہے، لہذا ان کو معتبر سمجھنا چاہئے کہ یہ قریب قریب یقینی ہیں۔

(۲) شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۵۷، ردالمحتار ۴/ ۳۵۴، مختصر الفتاوی المصریہ لابن تیمیہ رص ۴۱۷، الافصاح لابن ہبیرہ (طبع ریاض) ۲/ ۲۷، کشاف القناع ۴/ ۲۰۳۔

(۳) احکام القرآن للجصاص (استنبول) ۱/ ۴۸۲، احکام القرآن للشافعی ۱/ ۱۳۷، الأم (دارالمعرفہ ۱۳۹۳ھ) ۳/ ۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۶۲، جامع البیان للطبری ۳/ ۷۷، تفسیر القرطبی ۳/ ۳۸۳۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

(۲) المحلی لابن حزم ۸/ ۸۰، تفسیر الطبری (بولاق) ۳/ ۷۷، ۷۹، تفسیر القرطبی (دارالکتب) ۳/ ۳۸۳۔

ب- گواہی کے ذریعہ دین کی توثیق:

۵۲- فرمان باری ہے: "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ...... الآية"(۱) (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کرلیا کرو پھر اگر دونوں مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ان گواہوں میں سے جنہیں تم پسند کرتے ہو)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ گواہی کے ذریعہ دین کی توثیق مشروع ہے، اور یہ دائن کے لئے احتیاط اور وثیقہ ہے، اس لئے کہ گواہوں کو مقرر کرلینا شک وشبہ کو بخوبی ختم کرنے والا، حق کو پورے طور پر قائم رکھنے والا اور نزاع واختلاف کو پورے طور پر زائل کرنے والا ہے، اس میں دین ودنیا دونوں کی بہتری ہے۔

آیت سے معلوم ہوا کہ دین پر گواہی کا نصاب: دو مرد، یا ایک مرد اور دو عورتیں ہیں جو پسندیدہ عادل اور بھروسہ مند ہوں، جب یہ پایا جائے تو دین کے اثبات میں یہ معتبر وثیقہ اور شرعی حجت ہوگی، اور قوی ثبوت ہوگا جس پر طالب کے حق میں فیصلہ کرتے وقت قاضی اعتماد کرے گا۔

گواہی کے ذریعہ توثیق کا حکم:

گواہی کے ذریعہ دین کی توثیق کے حکم میں فقہاء کے دو اقوال ہیں:

۵۳- اول: جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ دین پر گواہ بنانا مستحب ہے واجب نہیں(۲)، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ" (اور تم میں سے کوئی کسی اور پر اعتبار رکھتا ہے تو جس کا اعتبار کیا گیا ہے اسے چاہئے کہ دوسرے کی امانت (کا حق) ادا کردے)، الکیاہراسی نے کہا: معلوم ہے کہ یہ امن (اعتبار) صرف ظن ووہم کے طور پر ہوگا حقیقت کے طور پر نہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ گواہ بنانے کا حکم محض اطمینان قلب کے واسطے ہے شرعی حق کی خاطر نہیں، کیونکہ اگر شرعی حق کی خاطر ہوتا تو یہ نہ فرمایا گیا ہوتا: "فَإِنْ امِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا" جبکہ بندوں کے اعتبار پر بھروسہ نہیں، اعتماد تو صرف اس پر ہے جس کو شارع نے مصلحت سمجھا ہے، چنانچہ اگر نکاح میں گواہی شرط ہے تو میاں بیوی کی رضامندی اور ایک دوسرے پر اعتبار سے ساقط نہیں ہوئی، جس سے معلوم ہوا کہ گواہی (غیر نکاح میں) اطمینان قلب کے لئے مشروع ہے، نیز اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے دین کی توثیق کی کئی صورتیں مقرر کی ہیں: تحریر کرنا، رہن رکھنا، گواہ بنانا، اور علماء امصار کے یہاں بلا اختلاف رہن استحباب کے طور پر مشروع ہے وجوب کے طور پر نہیں، اس سے معلوم ہوا کہ گواہ بنانا بھی اسی کے مثل ہے(۱)۔

۵۴- دوم: بعض اسلاف کی رائے ہے کہ دین پر گواہ بنانا واجب ہے، اس کی دلیل فرمان باری ہے: "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ"(۲) (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کرلیا کرو)۔

ج- رہن کے ذریعہ دین کی توثیق:

۵۵- رہن سے مراد وہ مال ہے جو دین میں وثیقہ مقرر کیا جائے تاکہ اگر مدیون سے دین کی وصولی محال ہو تو اس مال کے ثمن سے وصول کرلیا جائے(۳)، اس وثیقہ کے سبب مرتہن دوسرے قرض خواہوں

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۲) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۶۲، احکام القرآن للجصاص ۱/ ۴۸۲، احکام القرآن لإلکیاالہراسی ۱/ ۳۶۵۔

(۱) احکام القرآن لإلکیاالہراسی ۱/ ۳۶۵۔

(۲) المحلی ۸/ ۸۰، احکام القرآن للجصاص ۱/ ۴۸۱، ۴۸۲۔

(۳) المغنی ۴/ ۳۶۱، دیکھئے: رد المحتار ۵/ ۳۰۷، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۲۸۔

کے مقابلہ میں رہن کا زیادہ حق دار ہوجاتا ہے، لہذا اگر راہن پر اور دیون ہوں جن کی ادائیگی کے لئے اس کے مال ناکافی ہوں، اور رہن کو اس کے دین کی ادائیگی کے لئے فروخت کیا جائے، تو مرتہن کو چاہئے کہ اس کے ثمن سے پہلے اپنا دین وصول کرلے، پھر اگر کچھ بچے تو بقیہ قرض خواہوں کے لئے ہوگا[1]۔

رہن کے ذریعہ توثیق کا حکم:

۵۶ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ رہن کے ذریعہ دین کی توثیق واجب نہیں، آیت میں اس کا حکم ارشاد (ہدایت ومشورہ) کے طور پر ہے[2]، ابن قدامہ کہتے ہیں: رہن واجب نہیں، اس میں ہمارے علم کے مطابق کوئی اختلاف نہیں، اس لئے کہ یہ دین کا وثیقہ ہے، لہذا غیر واجب ہوگا جیسے ضمان اور تحریر کرنا، اور فرمان باری: "فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ"[3] (سو رہن رکھنے کی چیزیں ہیں جو قبضہ میں دے دی جائیں) ہمارے لئے ارشاد (ہدایت) ہے، ہم پر واجب قرار دینا نہیں، اس کی دلیل فرمان باری ہے: "فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً فَلْيُؤَدِّ الَّذِىْ اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ" (اور تم میں سے کوئی اور پر اعتبار رکھتا ہے تو جس کا اعتبار کیا گیا ہے اسے چاہئے کہ دوسرے کی امانت (کا حق) ادا کردے)، نیز اس لئے کہ اس کا حکم تحریر نہ ہونے کے وقت ہے، اور تحریر کرنا واجب نہیں، لہذا اس کا بدل بھی واجب نہ ہوگا[4]۔

(۱) احکام القرآن للجصاص ۱/۵۲۳۔

(۲) احکام القرآن لالکیا الہراسی ۱/۳۶۵، احکام القرآن للجصاص ۱/۴۸۲، البرہان للزرکشی ۳/۳۹، الأم (طبع دار المعرفہ) ۳/۱۳۸، المحلی ۸/۸۰، کشاف القناع ۳/۳۰۷ (طبع مکہ)۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۸۳۔

(۴) المغنی ۴/۳۶۲۔

د- کفالہ کے ذریعہ دین کی توثیق:

۵۷ - دین کے کفالہ کی حقیقت کے بارے میں فقہاء کے چار اقوال ہیں:

۱ - شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ کفالہ: دین کے التزام میں (پابند ہونے میں) کفیل کے ذمہ کو مکفول (کفالہ لئے ہوئے شخص) کے ذمہ کے ساتھ ضم کرنا اور ملانا ہے، اس طرح دین دونوں کے ذمہ میں ثابت ہوگا، اور صاحب حق ان دونوں میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرسکتا ہے[1]۔

ایک ہی دین کا دو ذموں کو تعلق اور استیثاق (پختہ کرنے) کے طور پر مشغول کرنا ایسے ہی ہے جیسے رہن کے دین کا، رہن کے ساتھ اور راہن کے ذمہ کے ساتھ متعلق ہونا[2]، اور یہ فرض کفایہ کے طور پر سب سے متعلق ہوتا ہے اور کچھ افراد کے انجام دینے سے ساقط ہوجاتا ہے، اور اس کا یہ تعلق اس کے متعدد ہونے کا مفہوم نہیں رکھتا، اس لئے کہ فی الحقیقت وہ ایک ہے، تعدد محض اپنے متعلقین کے لحاظ سے ہے[3]، بنابریں دین میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا، اس لئے کہ وصولی تو صرف کسی ایک ہی سے ہوگی[4]۔

۲ - مالکیہ کی رائے میں کفالہ: "دین کے التزام میں کفیل کے ذمہ کو مکفول کے ذمہ کے ساتھ ملانا ہے"، البتہ وہ یہ کہتے ہیں: مکفول لہ (قرض خواہ جس کے لئے ذمہ داری لی گئی ہے) کو حق نہیں کہ کفیل سے دین کا مطالبہ کرے، مگر یہ کہ اس کے لئے اصیل سے دین

(۱) الام ۳/۲۲۹، المہذب ۱/۳۴۸، نہایۃ المحتاج ۴/۴۴۳، کشاف القناع ۳/۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الکبیر علی المقنع ۵/۷۰، شرح منتہی الارادات ۲/۲۴۵، المغنی ۴/۵۹۰۔

(۲) شرح منتہی الارادات ۲/۲۴۶۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۴/۴۴۴۔

(۴) تبیین الحقائق للزیلعی ۴/۱۴۶۔

کی وصولی کرنا محال ہوجائے، اس لئے کہ ضمان وثیقہ ہے، لہذا اس سے حق کو محض اسی وقت وصول کیا جائے گا جب مدیون سے اس کی وصول یابی نہ ہوسکے، جیسے رہن[۱]۔

۳- حنفیہ کی رائے میں کفالہ: دین کے وجوب میں نہیں، بلکہ ادائیگی کے وجوب میں کفیل کے ذمہ کو اصیل کے ذمہ کے ساتھ ملانا ہے، اس لئے کہ ذمہ میں دین کا ثبوت ایک شرعی اعتبار ہے جو بلا دلیل نہیں ہوگا، اور کفیل کے ذمہ میں دین کے ثبوت کی کوئی دلیل نہیں، اس لئے کہ توثیق وجوبِ ادا میں شرکت کے ذریعہ ہوجاتی ہے، ذمہ میں دین کو واجب کرنے کی ضرورت نہیں، جیسے وکیل بالشراء (یعنی خریداری کے وکیل) سے ثمن کا مطالبہ ہوتا ہے، حالانکہ ثمن صرف موکل کے ذمہ میں ہوتا ہے، بنا بریں حنفیہ نے کفالہ کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ مطالبہ میں کفیل کے ذمہ کو اصیل کے ذمہ کے ساتھ ملانا ہے[۲]۔

۴- ابن ابی لیلی، ابن شبرمہ، ابوثور اور ایک روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ دین، کفالہ کے ذریعہ کفیل کے ذمہ میں منتقل ہوجاتا ہے، جیسا کہ حوالہ میں ہوتا ہے، لہذا دائن اصیل سے مطالبہ نہیں کرسکتا[۳]۔

بہرحال خواہ کفالہ کا معنی: دین کے التزام میں یا صرف مطالبہ میں کفیل کے ذمہ کو مکفول کے ذمہ کے ساتھ ملانا ہو یا اس کا معنی مکفول کے ذمہ سے کفیل کے ذمہ میں دین کا منتقل ہونا ہو، اس کا باتفاق فقہاء تقاضا ہے کہ کفیل دین کو دائن کے سپرد کرنے کا پابند ہے

(۱) الخرشی علی خلیل وحاشیۃ العدوی ۶/۲۱، ۲۸، القوانین الفقہیہ رص ۳۵۴، الزرقانی علی خلیل ۶/۲۲، ۲۹، منح الجلیل ۳/ ۲۴۳، ۲۵۸۔

(۲) ردالمحتار ۴/۲۴۹، تبیین الحقائق ۴/۱۴۶، تعریف الجرجانی (طبع تونس)، نیز دیکھئے: مرشد الحیران: دفعہ (۸۳۹)، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۶۱۲)۔

(۳) المحلی ۸/۱۱۱، الشرح الکبیر علی المقنع ۵/۷۱۔

اگر دائن کے لئے اپنے دین کو اصیل سے وصول کرنا محال ہوجائے، اور یہی توثیق کا مفہوم اور اس کا فائدہ اور ثمرہ ہے۔

دین میں تصرف:

دین میں تصرف یا تو دائن کی طرف سے ہوگا یا مدیون کی طرف سے۔

دائن کا تصرف:

اپنے دین میں دائن کا تصرف اس بات میں منحصر ہے کہ وہ مالک بنانے کے جائز طریقوں میں سے کسی طریقے سے اپنے دین کا مدیون یا کسی اور کو مالک بنادے، خواہ یہ مالک بنانا باعوض ہو یا بغیر عوض ہو۔

پہلی حالت- (مدیون کو دین کا مالک بنانا):

مدیون کو دین کے مالک بنانے کا حکم دین کی حالت اور دین پر دائن کی ملکیت کے استقرار کی حد کے لحاظ سے الگ الگ ہے، اس لئے کہ دین دو انواع کے ہیں:

۵۸- (نوع اول) جس پر ملکیت مستقر (مستحکم) ہو، مثلاً تلف کردہ چیز کا تاوان، بدل قرض، غصب کردہ چیز کی قیمت، خلع کا عوض، فروخت شدہ چیز کا ثمن، منفعت کے حاصل کرلینے کے بعد اجرت، اور دخول (بیوی سے ملاقات) کے بعد مہر وغیرہ، اس نوعیت کے دیون کے بارے میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں، ان کا مالک مدیون کو بنانا (بہ عوض یا بلا عوض) جائز ہے[۱]۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۹/ ۲۷۴، فتح العزیز ۸/ ۴۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۱/۲۶۹، ۲۷۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۸۸، أسنی المطالب ۲/ ۸۴، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۳۱، ردالمحتار ۴/ ۱۶۶، ۲۴۴، تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۸۲، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۵۸، المغنی

البتہ جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے بعوض مدیون کو دین کا مالک بنانے کے جواز کے قاعدہ سے بدل صرف اور سلم کے رأس المال کو مستثنیٰ کیا ہے، چنانچہ ان دونوں میں قبضہ سے قبل تصرف کو ناجائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس میں صحت کی شرط فوت ہوجائے گی، اور وہ افتراق وعلاحدگی سے قبل صرف کے دونوں بدل اور سلم کے رأس المال میں قبضہ کرنا ہے[1]۔

اسی طرح شافعیہ وحنابلہ نے مدیون کو دین کی تملیک کی صحت کے لئے شرط لگائی ہے کہ عقد، نسیئہ (ادھار) کے سود سے خالی ہو، لہذا اگر دائن نے اپنا دین مدیون کے ہاتھ ایسی چیز کے عوض میں فروخت کردیا جس کے عوض ادھار بیع جائز نہیں، مثلاً سونا، چاندی کے عوض، یا گیہوں، جو کے عوض اور دوسرے ربوی اموال، تو یہ صرف اسی وقت درست ہے جبکہ دائن نے مجلس سے علاحدگی سے قبل عوض پر قبضہ کرلیا ہو، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: "**كنت أبيع الإبل بالبقيع، فأبيع بالدنانير وآخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم و آخذ الدنانير، آخذ هذه من هذه، وأعطى هذه من هذه، فأتيت رسول الله ﷺ فسألته عن ذلک فقال: لا بأس أن تأخذها بسعر يومها مالم تفترقا وبينكما شئ**"[2] (میں بقیع میں اونٹ فروخت کرتا تھا، تو دیناروں کے عوض فروخت کرکے دراہم وصول کرلیتا، اور دراہم کے عوض فروخت کرکے دینار وصول کرلیتا، اس کو اس میں سے لیتا اور اس کو اس میں سے دیتا، پھر میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آیا اور میں نے آپ ﷺ سے اس کے بارے میں دریافت کیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: کوئی حرج نہیں کہ تم اس کو اس دن کے نرخ سے لو، بشرطیکہ علاحدہ ہونے سے قبل تم دونوں کے درمیان کچھ رہ نہ گیا ہو)، اس میں حضور ﷺ نے علاحدہ ہونے سے قبل قبضہ کی شرط لگائی ہے[1]۔

اس بنیاد پر اگر دائن نے مجلس میں عوض پر قبضہ کرلیا تو دین کی فروخت اور اس کی تملیک درست ہے، اس لئے کہ مانع نہیں رہا، کیونکہ مذکورہ صورت پر یہ بات صادق آتی ہے کہ یہ ایک دوسرے پر قبضہ کرنا ہے، کیونکہ صاحب دین کو سپرد کئے گئے عوض میں حقیقی قبضہ اور مدیون کے ذمہ میں جو واجب ہے اس میں حکمی قبضہ پایا گیا، کیونکہ یہ گویا اس نے اس کو اپنے قبضہ میں کیا، پھر اسے اس کے پاس لوٹا دیا[2]۔

اسی طرح فقہاء کی ایک جماعت نے مدیون کو دین کی تملیک کرنے کی صحت کے لئے دین کے عوض دین کی بیع نہ ہونے کی شرط لگائی ہے، چنانچہ امام احمد، ابن المنذر، ابن رشد اور سبکی وغیرہ نے اہل علم کا اجماع نقل کیا ہے کہ دین کے عوض دین کی بیع ناجائز ہے[3]۔ اور اسی بنیاد پر:

= لابن قدامہ ۴؍ ۱۳۴، شرح منتہی الارادات ۲؍ ۲۲۲، کشاف القناع ۳؍ ۲۹۳، المبدع شرح المقنع ۴؍ ۱۹۸، بدائع الصنائع (مطبعۃ الامام) ۷؍ ۳۱۰۳، نیز دیکھئے: مرشد الحیران: دفعہ (۴۲۴)۔

(۱) تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی ۴؍ ۸۲، ۱۱۸، ۱۳۶، رد المحتار ۴؍ ۱۶۶، ۲۰۹، ۲۴۴، بدائع الصنائع ۷؍ ۳۱۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات، ۷؍ ۳۱۸۸، أسنی المطالب ۲؍ ۸۵، القواعد لابن رجب رص ۸۲، نیز دیکھئے: مرشد الحیران: دفعہ (۵۵۹)۔

(۲) حدیث ابن عمر: "كنت أبيع الإبل بالبقيع....." کی روایت ابوداؤد (۳؍ ۶۵۰، ۶۵۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، بیہقی نے شعبہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس پر وقف کا حکم لگایا ہے، اسی طرح التلخیص الحبیر (۳؍ ۲۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴؍ ۸۸، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۳۱، شرح منتہی الارادات ۲؍ ۲۲۲، المغنی لابن قدامہ ۴؍ ۵۴، ۱۳۴، المبدع ۴؍ ۱۹۸، الشرح الکبیر علی المقنع ۴؍ ۱۷، کشاف القناع ۳؍ ۲۹۴، فتح العزیز ۸؍ ۴۳۶، المجموع شرح المہذب (مطبعۃ التضامن الأخوی) ۹؍ ۲۷۴۔

(۲) حاشیۃ الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۴؍ ۸۹، کشاف القناع ۳؍ ۲۵۷، شرح منتہی الارادات ۲؍ ۲۰۰، المغنی ۴؍ ۵۴۔

(۳) تکملۃ المجموع للسبکی (مطبعۃ التضامن الأخوی) ۱۰؍ ۱۰۷، المغنی ۴؍ ۵۳،

الف- شافعیہ اور حنابلہ کی صراحت ہے کہ ذمہ میں واجب کی بیع صرف ناجائز ہے، لہذا اگر کسی شخص پر کسی دوسرے کے دراہم ہوں اور اس دوسرے پر پہلے شخص کے دینار ہوں، اور ان دونوں نے اپنے اپنے ذمہ میں واجب کے عوض بیع صرف کر لی، تو یہ درست نہیں (۱)۔ امام شافعی نے ''الأم'' میں کہا: جس پر کسی آدمی کے کچھ دراہم ہوں، اور اس آدمی پر اس کے کچھ دینار ہوں، خواہ واجب الاداء ہوں یا میعادی ہوں، اور دونوں نے بیع صرف کے طور پر ایک دوسرے سے ساقط کرالیا تو یہ ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ دین کے عوض دین ہے (۲)۔

اس میں حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ میں سے تقی الدین سبکی اور حنابلہ میں سے تقی الدین بن تیمیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا: ذمہ میں واجب کی بیع صرف جائز ہے، اس لئے کہ حاضر (موجودہ) ذمہ، عین حاضر کی طرح ہے۔

البتہ مالکیہ نے شرط لگائی ہے کہ دونوں دین ساتھ ساتھ واجب الاداء ہو چکے ہوں، چنانچہ انہوں نے اس سلسلہ میں دونوں میعادوں کے پورا ہونے کو ناجز بالناجز (فوری کے عوض فوری) کی جگہ میں رکھا ہے (۳)۔

= بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۶۲۔

(۱) شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۰۰، المبدع ۴/ ۱۵۶، المغنی ۴/ ۵۳، تکملۃ المجموع للسبکی ۱۰/ ۱۰۷، کشاف القناع ۳/ ۲۵۷۔

(۲) الأم ۳/ ۳۳ (طبع دار المعرفہ لبنان ۱۳۹۳ھ)۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۴ (طبع دار الکتب الحدیثہ مصر)، تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۱۴۰، شرح الخرشی ۵/ ۲۳۴، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۲۳۲، منح الجلیل ۳/ ۵۳، اختلاف الفقہاء للطبری ص ۶۰، ایضاح المسالک للونشریسی ص ۱۴۱، ۳۲۸، طبقات الشافعیہ لابن السبکی (طبع الحلبی) ۱۰/ ۲۳۱، مواہب الجلیل ۴/ ۳۱۰، الاختیارات الفقہیہ من فتاوی ابن تیمیہ للبعلی ص ۱۲۸، رد المحتار ۴/ ۲۳۹، تکملۃ المجموع للسبکی (مطبعۃ التضامن الاخوی) ۱۰/ ۱۰۷، القوانین الفقہیہ لابن جزی ص ۳۲۰، مجموع فتاوی ابن تیمیہ (طبع ریاض) ۲۰/ ۵۱۲، نظریۃ العقد لابن تیمیہ ص ۲۳۵۔

ب- جمہور فقہاء (حنفیہ اور شافعیہ وحنابلہ وغیرہ) کی رائے ہے کہ ''مسلم الیہ'' (یعنی وہ شخص جس سے سلم کے طور پر کوئی سامان لینے کا معاملہ کیا جائے اس) پر واجب دین کو ''سلم'' کا رأس المال قرار دینا ناجائز ہے، اس لئے کہ اس کے نتیجہ میں دین کے عوض دین کی بیع ہوگی جو ناجائز ہے (۱)۔

اس میں تقی الدین بن تیمیہ اور ابن قیم کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا کہ یہ جائز ہے، اس لئے کہ منہی عنہ جو بیع الکالئی بالکالئی ہے یعنی دین مؤخر کو دین مؤخر کے عوض بیچنا، اس مسئلہ میں متحقق نہیں (۲)۔

ج- حنفیہ، حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر دائن نے مدیون کے ہاتھ اس چیز کے عوض فروخت کر دیا جو ذمہ میں لازم اور موصوف ہے، تو اس کی صحت کے لئے شرط ہے کہ مجلس سے علاحدہ ہونے سے قبل دائن عوض پر قبضہ کر لے، تاکہ اس میں بیع الدین بالدین لازم نہ آئے جو ناجائز ہے (۳)۔

لیکن اگر دین کو مدیون کے ہاتھ کسی معین چیز کے عوض فروخت کرے، تو حنفیہ کے مذہب میں خریدار کا قبضہ شرط نہیں، اس لئے کہ دین کے عوض دین کی بیع نہیں ہے، کاسانی کہتے ہیں: دین یا تو دراہم ہوں گے یا دنانیر یا فلوس (پیسے) یا ناپ یا تول والی چیز یا مستہلک (ختم کر دی جانے والی چیز) کی قیمت، اگر دین دراہم یا دنانیر ہوں اور اس نے اس دین کے عوض کوئی معین چیز خریدی تو یہ خریداری جائز ہے اور خریدار کا قبضہ شرط نہیں، کیونکہ یہ دین کے عوض، عین کی بیع کے

(۱) رد المحتار ۴/ ۲۰۹، تبیین الحقائق ۴/ ۱۴۰، فتح العزیز ۹/ ۲۱۲، الشرح الکبیر علی المقنع ۴/ ۳۳۶، بدائع الصنائع ۷/ ۳۱۵۵ (مطبعۃ الامام)، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۸۰، المغنی ۴/ ۳۲۹، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۲۱۔

(۲) أعلام الموقعین ۲/ ۹۔

(۳) البدائع ۷/ ۳۲۳۰، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۲۲، کشاف القناع ۳/ ۲۹۴، المغنی ۴/ ۱۳۴، المبدع ۴/ ۱۹۹، المجموع شرح المہذب (مطبعۃ التضامن الأخوی) ۹/ ۲۸۴، فتح العزیز ۸/ ۴۳۷۔

بعد افتراق وعلاحدگی ہے اور جہاں پر نساء (ادھار) کا سود نہ ہو وہاں پر ایسا کرنا جائز ہے، اور یہاں پر ''نساء'' کا سود نہیں، اسی طرح اگر دین ناپ یا تول والی چیز یا مستہلک (ختم کردی جانے والی چیز) کی قیمت ہو، اس کی دلیل وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں (۱)۔

۵۹ - (دیون کی دوسری نوع): جس پر ملکیت مستقر (مستحکم) نہ ہو جیسے ''مسلم فیہ'' اور (اجارہ کے معاملہ میں) منفعت کی تحصیل سے پہلے یا اس کے زمانہ کے گزرنے سے پہلے اجرت، منفعت کی تحصیل یا اس کا زمانہ گزرنے کے قبل مہر یا ''دخول'' سے قبل مہر وغیرہ، اس نوعیت کے دیون کا مدیون کو بغیر عوض مالک بنانا جائز ہے، اس لئے کہ یہ مدیون سے دین کو ساقط کرنا مانا جائے گا، اور اس کی ممانعت کی کوئی دلیل نہیں (۲)۔

لیکن بہ عوض اس کی تملیک کا معاملہ یہ ہے کہ فقہاء نے دین سلم اور اس کے علاوہ دوسرے غیر مستحکم دیون کے درمیان فرق کیا ہے، جس کی تشریح یہ ہے:

الف- دین سلم:

۶۰ - بیع سلم کے طور پر خریداری کا معاملہ کرنے والا اگر دین مسلم فیہ (اپنے واجب الادا سامان) کی فروخت کا یا اس کا کوئی عوض حاصل کرنے کا معاملہ دوسرے فریق سے کرے تو اس کی صحت کے بارے میں دو قول ہیں:

اول: جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ ''مسلم فیہ'' (بطور سلم خرید کردہ سامان) کو اس پر قبضہ سے قبل اس شخص کے ہاتھ فروخت کرنا درست نہیں جس کے ذمہ میں وہ واجب ہے،

(۱) البدائع ۷/ ۳۲۲۹۔

(۲) ردالمحتار ۴/ ۲۰۹، البدائع ۷/ ۸/ ۳۱۷، کشاف القناع ۳/ ۲۹۳، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۲۲۔

اس لئے کہ مسلم فیہ کے انقطاع (بازار سے ختم ہوجانے) اور اس کا عوض لینے کے محال ہونے کی وجہ سے عقد کے فسخ ہونے کا اندیشہ ختم نہیں ہوا، لہذا یہ قبضہ سے قبل بیع کی طرح ہوگا، نیز فرمان نبوی ہے: ''من أسلم في شيء فلا يصرفه في غيره'' (۱) (جس نے کسی چیز میں بیع سلم کی اس کو دوسرے میں نہ پھیرے)، انہوں نے کہا: اس کا تقاضا ہے کہ مسلم (بیع سلم کرنے والا) دین سلم کو فروخت نہ کرے، نہ صاحب دین کے ہاتھ، نہ کسی اور کے ہاتھ (۲)۔

دوم: مالکیہ کا اور ایک روایت میں امام احمد کا قول ہے اور اسی کو تقی الدین بن تیمیہ اور ابن القیم نے صحیح قرار دیا ہے کہ مسلم فیہ سامان تجارت کو اس پر قبضہ سے قبل جس کے ذمہ میں وہ ہے، اس کے ہاتھ ثمن مثل یا اس سے کم میں فروخت کرنا جائز ہے، اس سے زیادہ میں جائز نہیں ہے (۳)۔

انہوں نے مدیون کے ہاتھ اس کی بیع اور اس کا عوض لینے کے جواز کے بارے میں جبکہ وہ اسی کے مثل نرخ یا اس سے کم ہو یہ استدلال کیا کہ کوئی شرعی مانع نہیں، اس لئے کہ حدیث: ''من أسلم

(۱) حدیث: ''من أسلم في شيء فلا يصرفه في غيره'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۴۴، ۷۴۵ تحقیق عزت عبید دعاس) اور دارقطنی (۳/ ۴۵ طبع دارالمحاسن) نے ابوسعید خدری سے کی ہے، الفاظ دارقطنی کے ہیں، ابن حجر نے اس کی تضعیف کی ہے اور کسی اور سے ضعف واضطراب کے سبب اس کے معلول قرار دینے کو نقل کیا ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۲۵ شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) الأم ۳/ ۱۳۳، ردالمحتار ۴/ ۱۶۶، ۲۰۹، تبیین الحقائق و حاشیۃ الشلبی ۴/ ۱۱۸، أسنی المطالب ۲/ ۸۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۸۷، المہذب ۱/ ۲۷۰، فتح العزیز ۸/ ۴۳۲، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/ ۵۰۰، ۵۰۳، ۵۰۶، المغنی ۴/ ۳۳۴، المبدع ۴/ ۱۹۷، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۲۲، الأشباہ والنظائر للسیوطی ۳۲۶، ۳۳۱، نیز دیکھئے مرشد الحیران دفعہ (۵۵۹)۔

(۳) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/ ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۱۸، ۵۱۹، تہذیب سنن أبی داؤد وایضاح مشکلاتہ لابن القیم ۵/ ۱۱۷، القوانین الفقہیہ رص ۲۵۶، مختصر الفتاوی المصریہ لابن تیمیہ/ ۳۴۵۔

في شيء فلا يصرفه إلى غيره" (جس نے کسی چیز میں "سلم" کیا اس کو کسی اور طرف نہ پھیرے) جس سے مانعین نے استدلال کیا ہے، علماء حدیث کے نزدیک کمزور ہے، اور اگر صحیح بھی ہو تو "کسی اور طرف نہ پھیرے" کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے "سلم" کی طرف نہ پھیرے، یا اس کو کسی معین ادھار کے عوض فروخت نہ کرے، اور یہ محل نزاع سے خارج ہے۔ ابن القیم نے کہا: لہذا ثابت ہوگیا کہ حرمت کے بارے میں نہ نص ہے، نہ اجماع، نہ قیاس، اور یہ کہ نص اور قیاس کا تقاضا اباحت ہے(١)۔

لیکن اس کی قیمت سے زائد کا عوض لینا جائز نہیں ہے، تو اس لئے کہ "دین سلم" فروخت کرنے والے کے "ضمان" میں ہوتا ہے، اور خریدار کے ضمان میں منتقل نہیں ہوا، لہذا اگر خریدار نے اس کو "مسلم الیہ" کے ہاتھ اضافہ کے ساتھ فروخت کردیا، تو صاحب سلم کو فائدہ ایسی چیز کا ملا جس کا وہ ضامن نہیں ہے، اور حضور علیہ السلام سے ثابت ہے: "**نهى عن ربح مالم يضمن**"(٢) (آپ نے اس چیز کے نفع سے منع فرمایا ہے جس کا آدمی ضامن نہ ہو)۔

٦١ - (ب) وہ دیون جن پر دائن کی ملکیت ان کے بالمقابل چیز پر مدیون کا قبضہ نہ ہونے کے سبب مستحکم نہیں، جیسے منفعت کی تحصیل یا اس کا زمانہ گزرنے سے قبل اجرت، اور جیسے "دخول" سے قبل مہر وغیرہ۔

ان دیون کا بہ عوض مدیون کو مالک بنانا جائز ہے یا نہیں اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، دو اقوال ہیں:

(١) تہذیب سنن ابی داؤد وایضاح مشکلاتہ لابن القیم ٥/١١٧۔

(٢) حدیث: "**نهى عن ربح مالم يضمن**" حضرت عبداللہ بن عمرو سے ان الفاظ کے ساتھ وارد ہے: **لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع ولا ربح مالم يضمن** (سلف وبیع ایک ساتھ یا بیع میں دو شرطیں یا غیر مضمون کا نفع حلال نہیں) اس کی روایت ترمذی (٣/٥٢٧ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

اول - حنابلہ کا قول: مدیون کے ہاتھ ان کی بیع ناجائز ہے، اس لئے کہ ان پر اس کی ملکیت تام نہیں(١)۔

دوم - حنفیہ وشافعیہ کا قول: مدیون کے ہاتھ ان کی فروخت جائز ہے، جیسے وہ مدیون جن پر دائن کی ملکیت مستحکم ہے، کیونکہ ان میں کوئی فرق نہیں(٢)۔

حالت دوم - (غیر مدیون کو دیون کا مالک بنانا):

٦٢ - غیر مدیون کو دین کے مالک بنانے کے بارے میں فقہاء کے چار اقوال ہیں:

پہلا قول: امام احمد سے ایک روایت اور شافعیہ کے نزدیک ایک قول یہ ہے کہ بہ عوض اور بلا عوض غیر مدیون کو دین کا مالک بنانا جائز ہے(٣)۔

دوسرا قول: حنفیہ، حنابلہ اور اظہر قول میں شافعیہ کے نزدیک یہ ہے کہ غیر مدیون کو دین کا مالک بنانا ناجائز ہے، خواہ بہ عوض ہو یا بلا عوض، مثلاً ایک شخص دوسرے سے کہے: میں نے تمہیں اپنا وہ مال جو بطور دین فلاں پر ہے ہبہ کردیا، اور دوسرے نے قبول کرلیا، یا اس نے اس سے کہا: میں نے تم سے یہ چیز اس مال کے عوض خریدی جو بطور دین میرا فلاں پر ہے، اور وہ قبول کرلے، یا اس سے کہے: میں نے تم سے فلاں چیز اجرت پر اس دین کے عوض لی جو میرا فلاں کے ذمہ میں ثابت ہے، اور وہ قبول کرے، یہ تمام صورتیں ناجائز ہیں، اس

(١) شرح منتہی الارادات ٢/٢٢٣، کشاف القناع ٣/٢٩٤۔

(٢) ردالمحتار ٤/١٦٦، نہایۃ المحتاج ٤/٨٨، المجموع شرح المہذب (مطبعۃ التضامن الأخوی) ٩/٢٧٥، فتح العزیز ٨/٤٣٤ اور اس کے بعد کے صفحات، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ٣٣١۔

(٣) المبدع بشرح المقنع ٤/١٩٩، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ٢٩/٥٠٦، تہذیب سنن ابی داؤد وایضاح مشکلاتہ لابن قیم ٥/١١٤، المنثور فی القواعد للزرکشی ٢/١٦١۔

لئے کہ ہبہ کرنے والا یا خریدار یا اجرت پر لینے والا ایسی چیز کو ہبہ یا فروخت کررہا ہے جو اس کے قبضہ میں نہیں، اور نہ ہی اس کو شرعاً ایسا اختیار حاصل ہے جس کے ذریعہ وہ اس چیز پر قبضہ کرسکے، لہذا یہ ایسی چیز کو فروخت کرنا ہوا جس کے سپرد کرنے پر وہ قادر نہیں، کیونکہ ہوسکتا ہے مدیون اس دین کو نہ دے یا اس سے مکر جائے، اور یہ دھوکہ ہے جو ناجائز ہے[1]۔

حنفیہ نے غیر مدیون کو دین کے مالک بنانے کے عدم جواز کے قاعدہ سے تین حالات کو مستثنی کیا ہے:[2]

حال اول: اگر دائن (صاحب دین) اس شخص کو جس کو اس نے دین کا مالک بنایا ہے، اپنے مدیون سے اس دین کو قبضہ میں لینے کے لئے وکیل مقرر کردے تو یہ درست ہے، اور وہ مدیون سے دین کو اس لحاظ سے قبضہ میں لے گا کہ وہ دائن کا وکیل ہے، اور محض قبضہ کرلینے سے اپنے لئے قبضہ کرنے والا ہوجائے گا، اور دین کی ملکیت اس کی طرف منتقل ہوجائے گی۔

حال دوم: اگر دائن نے اس شخص کو جس کو اس نے دین کا مالک بنایا ہے اپنے مدیون پر حوالہ کردیا تو یہ درست ہے، اور وہ دائن کی طرف سے محال علیہ ہونے کے اعتبار سے مدیون سے دین اپنے قبضہ میں لے گا، اور محض قبضہ سے دین کی ملکیت اس کی طرف منتقل ہوجائے گی۔

(۱) رد المحتار ۴/۱۶۶، تبیین الحقائق ۴/۸۳، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۵۷، ۳۵۸، أسنی المطالب ۲/۸۵، نہایۃ المحتاج ۴/۸۹، فتح العزیز ۸/۴۳۹، المجموع شرح المہذب ۹/۲۷۵، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۳۱، شرح منتہی الارادات ۲/۲۲۲، المبدع ۴/۱۹۹، کشاف القناع ۳/۲۹۳، ۲۹۴، بدائع الصنائع ۷/۳۱۰۴، الشرح الکبیر علی المقنع ۴/۳۴۲۔

(۲) رد المحتار ۴/۱۶۶، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۵۷، ۳۵۸، البدائع ۷/۳۱۰۴۔

حال سوم: وصیت، کہ غیر مدیون کے لئے دین کی وصیت صحیح ہے، اس لئے کہ یہ موت کے بعد سے وابستہ تملیک ہے، لہذا اس میں ملکیت منتقل ہوجائے گی، جیسا کہ وراثت میں منتقل ہوتی ہے۔

تیسرا قول: شافعیہ کے یہاں ایک قول جس کو ان کے بہت سے ائمہ نے صحیح قرار دیا ہے، مثلاً شیرازی نے المہذب میں اور نووی نے زوائد الروضہ میں، اور سبکی نے اسی کو مختار کہا ہے، اور زکریا انصاری وغیرہ نے اسی پر فتوی دیا ہے یہ ہے کہ دین سلم کے ماسوا تمام دیون کی بیع غیر مدیون کے ہاتھ جائز ہے، جیسا کہ مدیون کے ہاتھ ان کی فروخت جائز ہے، کوئی فرق نہیں ہے، یہ اس صورت میں جبکہ دین حال (فوری واجب الاداء) ہو اور مدیون اس کا اقرار کرنے والا اور مالدار ہو، یا اس دین پر بینہ (شرعی شہادت) موجود ہو جس کو پیش کرنے میں کوئی مشقت نہ ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں وہ غرر (دھوکہ) نہیں ہے جس کا باعث یہ ہوتا ہے کہ دائن کو دین دوسرے کو سپرد کرنے پر قدرت نہیں ہوتی ہے[1]۔

جس طرح مدیون کے ہاتھ دین کی فروخت میں مجلس کے اندر ایک دوسرے پر قبضہ کی شرط ہے، جبکہ اس کو ایسی چیز کے عوض فروخت کیا جائے جس کے عوض ادھار فروخت نہیں کیا جاتا، مثلاً ربوی اشیاء کی ایک دوسرے کے عوض بیع، اسی طرح غیر مدیون کے ہاتھ دین کی بیع میں بھی اس کی شرط ہے۔

چوتھا قول: مالکیہ کا ہے کہ غیر مدیون کے ہاتھ دین کی بیع چند ایسی شرائط کے ساتھ جائز ہے جو دھوکہ کے اندیشہ کو دور کردیں، اور اس سے دوسرے سارے محظورات (ممنوعات) کا خاتمہ کردیں، اور یہ

(۱) المہذب ۱/۲۷۰، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۳۱، المجموع شرح المہذب ۹/۲۷۵، فتح العزیز ۸/۴۳۹، نہایۃ المحتاج ۴/۹۰، روضۃ الطالبین للنووی ۳/۵۱۴، أسنی المطالب شرح روض الطالب ۲/۸۵۔

شرائط آٹھ ہیں(۱):

۱-خریدار ثمن فوراً ادا کردے، کیوں کہ اگر فی الفور ادا نہ کرے تو یہ معاملہ دین کے عوض دین کی بیع کی جنس سے ہوگا۔

۲-مدیون شہر میں موجود ہوتا کہ اس کا حال معلوم ہو کہ فقیر ہے یا مالدار، اس لئے کہ دین کا عوض مدیون کے حال کے لحاظ سے الگ الگ ہوتا ہے، اور مبیع (فروخت شدہ) کا مجہول ہونا درست نہیں۔

۳-مدیون دین کا اقرار کرنے والا ہو، لہذا اگر وہ منکر ہو تو اس کے دین کو فروخت کرنا ناجائز ہے، گو کہ وہ بینہ (گواہ) کے ذریعہ ثابت ہو، یہ اس لئے تاکہ نزاع کو ختم کیا جاسکے۔

۴-دوسری جنس سے اس کو فروخت کیا جائے، یا ہم جنس کے ساتھ بشرطیکہ اس کے مساوی و برابر ہو۔

۵-سونا بہ عوض چاندی یا اس کے برعکس نہ ہو، اس لئے کہ ان کی بیع کی صحت کے لئے (مجلس میں) ایک دوسرے پر قبضہ شرط ہے۔

۶-خریدار اور مدیون کے مابین عداوت و دشمنی نہ ہو۔

۷-دین اس نوعیت کا ہو جس کی بیع اس پر قبضہ سے قبل جائز ہو، اس میں طعام (کھانے پینے کی اشیاء) ہونے سے احتراز ہے، اس لئے کہ اس پر قبضہ سے قبل اس کی بیع ناجائز ہے۔

۸-خریدار کا مقصد مدیون کو تکلیف اور ضرر پہنچانا نہ ہو۔

مدیون کا تصرف:

۶۳-اپنے ذمہ میں ثابت دین میں مدیون کا تصرف دو امور میں منحصر ہے: حوالہ اور سفتجہ۔

حالت اول: حوالہ، (دیکھئے: ''حوالہ'')۔

(۱) منح الجلیل ۲/ ۵۶۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۸۳، البہجۃ شرح التحفہ ۲/ ۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المؤطا (طبع عیسی الحلبی) ۲/ ۶۷۵، شرح الخرشی ۵/ ۷۷، التاودی علی التحفہ ۲/ ۴۸۔

حالت دوم: سفتجہ (دیکھئے: ''سفتجہ'')۔

نقود (کرنسیوں) میں آنے والی تبدیلیوں کے تناظر میں دین:

۶۴-نقود (یعنی کرنسیوں) میں تغیرات آنے کے وقت نقود کے دین کے احکام کے بارے میں فقہاء نے ذمہ میں ثابت ہونے والے خلقی نقد (کرنسی) اور اصطلاحی نقد (کرنسی) میں فرق کیا ہے۔ خلقی نقد سے مراد سونا چاندی ہے، اور اصطلاحی نقد سے مراد رائج پیسے اور دوسرے سکے (کرنسیاں) ہیں جو سونے چاندی کے نہیں ہوتے، مگر ان کا استعمال نقد کی طرح ہوتا ہے، جس کی توضیح حسب ذیل ہے:

نقود (کرنسی) میں تغیر جبکہ دین خلقتاً نقد ہو:

۶۵-ذمہ میں ثابت دین اگر سونے یا چاندی کے مقررہ و معین سکوں (کرنسی) کی شکل میں ہو، اور ادائیگی کا وقت آنے پر وہ گراں یا سستے ہوگئے تو مدیون پر لازم نہیں کہ ان کے علاوہ کو ادا کرے، اس لئے کہ یہ خلقتاً نقد ہیں، اور ان کی قیمت میں یہ تغیر قطعی طور پر دین پر اثر انداز نہیں ہوتا ہے(۱)۔ مرشد الحیران دفعہ (۸۰۵) میں ہے: ''اگر مکیلات (ناپی جانے والی اشیاء) یا موزونات (تولی جانے والی اشیاء) یا سونے چاندی کی ڈھلی ہوئی چیزوں میں سے کوئی چیز قرض لے، اور پھر ان کا نرخ کم ہوجائے یا بڑھ جائے، تو اس پر اسی کے مثل ادا کرنا واجب ہے، نرخ کے کم ہونے یا بڑھنے کا اعتبار نہیں''۔

لہذا اگر سکہ (کرنسی) کو جاری کرنے والا ادارہ اس کے نرخ کو بڑھادے یا کم کردے تو بھی مدیون پر وہی واجب ہے جس پر عقد ہوا

(۱) تنبیہ الرقود علی مسائل النقود لابن عابدین (مطبوع ضمن رسائل ابن عابدین) ۲/ ۱۴۔

ہے(۱)، ابن عابدین کہتے ہیں: پھر جاننا چاہئے کہ ہمارے زمانہ میں متعدد شاہی فرمان آئے ہیں، جو بعض رائج نقود کے نرخ میں کمی کرنے کے متقاضی ہوتے ہیں، اس کے بارے میں مختلف فتاوی ہیں۔ اس وقت کی مقررہ صورت حال یہ ہے کہ جس نوع پر عقد ہوا ہے اگر وہ معین ہو تو اسی نوع کو ادا کیا جائے، مثلاً اگر سوا نگریزی ریال یا سو پرانے سونے کے عوض کوئی سامان خریدا تو وہی دیا جائے گا(۲)۔

اگر اس سکہ و کرنسی کو جاری کرنے والے بااختیار ادارے نے اس کے لین دین کو ختم کر دیا تو بھی مدیون پر عقد کو پورا کرنے کے لئے ان کے علاوہ لازم نہیں، کیونکہ یہی معقود علیہ ہیں، اور یہی ذمہ میں ثابت ہیں دوسرے نہیں، امام شافعی نے ''الأم'' میں اور مالکیہ نے اپنے مشہور قول میں اسی کی صراحت کی ہے(۳)، امام شافعی فرماتے ہیں: ''جس نے فلوس (پیسوں) یا دراہم میں سلف (سلم) کیا، یا ان کے عوض فروخت کیا، پھر بادشاہ نے ان کو کالعدم کر دیا، تو اس کے لئے صرف اس کے ان فلوس یا دراہم کے مثل ہوگا جن میں سلف کیا یا جن کے عوض فروخت کیا ہے''(۴)۔

بعض مالکیہ کا کہنا ہے: اگر اس سکہ کو کالعدم قرار دے کر اس کی جگہ دوسرا سکہ لایا گیا تو سونے کے کالعدم سکے کی قیمت کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور صاحب دین سونے کی شکل میں قیمت لے گا(۵)۔

لیکن اگر وہ سکہ معدوم ہو جائے یا منقطع ہو جائے یا متداینین (آپس میں دین کا معاملہ کرنے والوں) کے شہر میں مفقود ہو، تو اس صورت میں ان نئے سکّوں سے ان کی قیمت واجب ہوگی جن کا چلن زیادہ ہو(۱)۔

اگر وہ سکہ کم ہو جائے یا لوگوں کے ہاتھوں میں نادر ہو جائے تو اس کے علاوہ واجب نہیں، کیونکہ ندرت کے باوجود اس کو حاصل کرنا ممکن ہے، برخلاف اس کے کہ اس کا چلنا بند ہو جائے یا وہ معدوم ومفقود ہو جائے تو اس کا حکم دوسرا ہے(۲)۔ ہیثمی نے کہا ہے: ''اگر نقد دراہم یا دنانیر میں فروخت کرے'' اور کسی موجودہ چیز کی تعیین کر دے، تو اسی کو پورا کرے گا گو کہ نادر ہو جائے(۳)۔

یہاں پر یہ امر قابل ذکر ہے کہ حنابلہ نے یہ قید لگائی ہے کہ دائن کو اس نقد کے مثل قبول کرنا لازم ہے جو مدیون کے ذمہ میں ثابت ہے، اور مدیون کا اس کو ادا کرنا اگر گرانی اور سستا ہونے کی حالت میں موجود ہو، لازم ہے بشرطیکہ اس ''نقد'' کے ذریعہ تعامل (لین دین) سرکاری طور پر جائز ہو۔

لیکن اگر حکومت نے لوگوں کو اس کے لین دین سے روک دیا ہو تو دائن کو اس کے قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور اس کے لئے دین کے ثبوت کے وقت کی قیمت دوسری جنس کے نقود سے ہوگی اگر اسی جنس سے قیمت لینے میں زیادتی کا سود لازم آئے، خواہ تمام لوگوں نے اس ''نقد'' کے لین دین کو ترک کر دیا ہو یا نہ کیا ہو، اگر اس کی جنس سے قیمت کی ادائیگی پر زیادتی کا سود لازم نہ آئے تو اس کی جنس سے اس کی قیمت کو ادا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے(۴)۔

(۱) منح الجلیل لعلیش ۲/ ۵۳۴، قطع المجادلة عند تغییر المعاملة للسیوطی (مطبوع ضمن کتاب الحاوی للفتاوی) ۱/ ۹۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) تنبیہ الرقود ۲/ ۶۲۔
(۳) حاشیۃ الرہونی ۵/ ۱۱۸، ۱۱۹، منح الجلیل ۲/ ۵۳۴، حاشیۃ المدنی علی کنون ۵/ ۱۱۸۔
(۴) الأم ۳/ ۳۳ (طبع دار المعرفہ، بیروت)۔
(۵) حاشیۃ الرہونی ۲/ ۱۱۹۔

(۱) منح الجلیل ۲/ ۵۳۵۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۹۷۔
(۳) تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۵۵۔
(۴) کشاف القناع ۳/ ۳۰۱، الشرح الکبیر علی المقنع ۴/ ۳۵۸، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۲۶، المغنی ۴/ ۳۶۵ (مطبوع مع الشرح الکبیر، مطبعۃ المنار ۱۳۴۷ھ)، المبدع ۴/ ۲۰۷، المحرر لمجد الدین بن تیمیہ ۱/ ۳۳۵۔

نقود (کرنسیوں) میں تغیر جبکہ دین اصطلاحی کرنسی ہو:

اگر ذمہ میں ثابت دین اصطلاح کے لحاظ سے "نقد" (کرنسی) ہو خلقۃً نہ ہو، جیسے سونے، چاندی کے علاوہ تمام سکے، اور دین کے واجب الادا ہونے کے وقت اس میں تغیر پیدا ہوجائے، تو ایسی صورت میں پانچ حالتوں میں فرق کیا جائے گا:

حالت اول- (کرنسی کی عام کساد بازاری):

٦٦- اس کی صورت یہ ہے کہ "نقد" (کرنسی) کو جاری کرنے والا ادارہ اس کے لین دین سے رک جائے اور سارے ملک میں اس کا لین دین متروک ہوجائے، اسی کو فقہاء کساد نقد (نقد کی کساد بازاری) کہتے ہیں(۱)۔

اس حالت میں اگر کسی نے محدد (مقرر) اور متعین نقد کے ذریعہ کوئی سامان خریدا، اور ادائیگی سے قبل یہ نقد کساد بازاری کا شکار ہوگیا، یا کسی نے معلوم نقد قرض لیا، پھر ادائیگی سے قبل وہ کساد بازاری کا شکار ہوگیا، یا اس کے ذمہ میں مہر مؤجل مقررہ نقد کی شکل میں واجب ہوا، اور اس کی میعاد آنے سے قبل وہ کساد بازاری کا شکار ہوگیا تو اس کے بارے میں فقہاء کے چار اقوال ہیں:

پہلا قول: امام ابوحنیفہ کا ہے کہ کساد بازاری کا شکار نقد اگر بیع میں ثمن ہو تو عقد فاسد ہوجائے گا، اور جہاں تک ممکن ہو اس کو فسخ کرنا واجب ہے، اس لئے کہ کساد بازاری کے سبب وہ ثمن ہونے سے خارج ہوگیا، کیونکہ اس کی ثمنیت (ثمن ہونا) اصطلاح کے لحاظ سے تھی، اور جب لوگوں نے اس کا لین دین ترک کردیا تو اس سے ثمنیت کی صفت زائل ہوجائے گی، اور فروخت شدہ چیز بلا ثمن رہ جائے گی، لہذا بیع فاسد ہوگی۔

لیکن اگر وہ قرض میں دین ہو یا مہر مؤجل ہو تو اس کے مثل کو لوٹانا واجب ہے گو کہ وہ کساد بازاری کا شکار ہو چکا ہو، اس لئے کہ ذمہ میں وہی ثابت ہے دوسرا نہیں(۱)، کیونکہ "قرض" عاریت دینا ہے، جس کا تقاضا ہے کہ اس کو معنوی طور پر بعینہ لوٹایا جائے، اور یہ اس کے مثل کو لوٹانے سے متحقق ہوگا (گو کہ وہ کساد بازاری کا شکار ہوگیا ہو) اس لئے کہ ثمنیت اس میں زائد چیز ہے، کہ قرض کی صحت ثمنیت پر موقوف نہیں، بلکہ اس کا مدار مثلیت پر ہوتا ہے، اور کساد کے سبب وہ مثل ہونے سے خارج نہیں ہوا، اور اسی وجہ سے کساد کے بعد اس کو قرض کے طور پر لینا درست ہے، اور غیر ثمن کو قرض لینا درست ہے جیسے آخروٹ، انڈا، کیلی ووزنی چیز اگرچہ یہ ثمن نہیں، اور اگر یہ معنوی طور پر اعارہ نہ ہوتا تو درست نہ تھا، اس لئے کہ یہ جنس کے عوض جنس کا ادھار تبادلہ ہے، جو حرام ہے، لہذا لوٹائی گئی چیز حکماً بعینہ قبضہ میں لی گئی چیز کی طرح ہوگئی، لہذا اس میں رائج ہونے کی شرط نہیں جیسے غصب کردہ سامان کا واپس کرنا، اور قرض غصب کی طرح ہے کہ اس کا ضمان اس کے مثل کے ذریعہ ہوتا ہے(۲)۔

دوسرا قول: امام ابویوسف اور راجح قول میں حنابلہ اور غیر مشہور قول میں مالکیہ کا ہے کہ کساد کے بعد اس کے مثل کو لوٹانا کافی نہیں، اور مدیون پر تعامل کے دن دوسرے نقد سے اس نقد کی قیمت ادا کرنا واجب ہے جس پر عقد ہوا ہے(۳)، مرشد الحیران دفعہ (۸۰۵) میں

---

(۱) کساد لغت میں: رغبت کی کمی کی وجہ سے رائج نہ ہونا ہے (المصباح المنیر ۲/ ٦٤٤)، رہا اصطلاح فقہاء میں: تو کساد یہ ہے کہ کسی نوعیت کے سکے کا لین دین ختم کردیا جائے، اور سارے ملک میں اس کا رواج ختم ہوجائے (شرح المجلہ لعلی حیدر ۱/ ۱۰۸)، تبیین الحقائق ۴/ ۱۴۳، تنبیہ الرقود لابن عابدین ۲/ ٦٠۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۲۵، بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۴۴ اور اس کے بعد کے صفحات، تبیین الحقائق ۴/ ۱۴۲، درر الحکام لعلی حیدر ۳/ ۹۴۔

(۲) تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۱۴۴۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۲۵، تبیین الحقائق ۴/ ۱۴۲، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام

اسی کو لیا گیا ہے چنانچہ اس میں ہے: اگر رائج فلوس (پیسوں) اور غالب الغش نقود(۱) کی ایک معین مقدار قرض لیا، اور وہ کساد بازاری کا شکار ہوگئے اور ان کا تعامل ختم ہوگیا تو اس پر ان کو قبضہ میں لینے کے دن کی قیمت لوٹانی ہوگی، ان کے لوٹانے کے دن کی قیمت نہیں۔

ان کا استدلال حسب ذیل ہے:

اول: جاری کرنے والے ادارہ کی طرف سے ان کے لین دین کو روکنا، ان کے رواج کو توڑنا اور ان کی مالیت کو ختم کرنا ہے، کیونکہ یہ اصطلاح کے ذریعہ ثمن بنے ہیں خلقاً نہیں، لہذا یہ ان کو تلف کرنا ہوگیا، اس لئے ان کا بدل یعنی قیمت واجب ہوگی، یہ جوابر (تلافی نقصان) کے قاعدہ پر مبنی ہے۔

دوم: نیز اس لئے کہ دائن نے قابل انتفاع چیز دی، تاکہ قابل انتفاع عوض وصول کرے، لہذا اس کو ناقابل انتفاع چیز دے کر اس پر ظلم نہیں کیا جائے گا۔

انہوں نے کہا: لین دین کے دن کی قیمت کا اعتبار اس لئے ہے کہ وہی ذمہ میں وجوب کا وقت ہے۔

تیسرا قول: محمد بن حسن شیبانی اور بعض حنابلہ کا ہے کہ مدیون پر واجب ہے کہ جس نقد پر عقد ہوا ہے کساد کے وقت اس کی قیمت دوسرے نقد سے ادا کرے، یعنی اس کے رواج کے آخری ایام میں، اور یہ وہ وقت ہے جس میں لوگوں نے آخری بار اس کا لین دین کیا ہو، اس لئے کہ یہی قیمت کی طرف منتقل ہونے کا وقت ہے، کیونکہ جب تک وہ رائج تھا اس کے مثل کو لوٹانا اس پر لازم تھا، اور جب وہ کساد بازاری کا شکار ہوگیا تو اس وقت اس کی قیمت کی طرف منتقل ہوگیا(۱)۔

چوتھا قول: شافعیہ اور مشہور قول میں مالکیہ کا ہے کہ اگر ذمہ میں ثبوت کے بعد ادائیگی سے قبل نقد، کساد بازاری کا شکار ہو جائے، تو دائن کے لئے اس کے سوا نہیں، اور یہ کساد دائن پر آنے والی آفت کی طرح مانا جائے گا، اور اس باب میں کوئی فرق نہیں کہ دین قرض ہو یا فروخت شدہ چیز کا ثمن یا کچھ اور(۲)۔

حالت دوم (مقامی طور پر نقد میں کساد):

٦٧ - اس کی صورت یہ ہے کہ نقد کے ذریعہ لین دین سارے ملکوں میں نہیں بلکہ بعض میں کالعدم ہو جائے، اس کی مثال عصر حاضر میں وہ سکے ہیں جن کو بعض ممالک جاری کرتے ہیں اور اپنی سرزمین کے باہر ان کے لین دین کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔

اس حالت میں اگر کسی نے رائج نقد کے ذریعہ خریدا اور ادائیگی

= ۳/۹۴، کشاف القناع ۳/۱۰۱، شرح منتہی الارادات ۲/۲۲۶، الشرح الکبیر علی المقنع ۴/۳۵۸، حاشیۃ الرہونی ۵/۱۲۰، حاشیۃ المدنی ۵/۱۱۸۔

صاحب "الذخیرۃ البرہانیۃ" نے نقل کیا ہے کہ یہی قول مذہب حنفی میں مفتی بہ ہے، کیوں کہ اس میں سہولت زیادہ ہے، اس لئے کہ تعامل کے دن کی قیمت معلوم ہوتی ہے برخلاف کساد بازاری کے دن کی قیمت کے، کہ اس کا علم بلا مشقت نہیں ہوسکتا (دیکھئے: الفتاوی الہندیہ ۳/۲۲۵، تبیین الحقائق ۴/۱۴۴، الشلبی علی تبیین الحقائق ۴/۱۴۲، تنبیہ الرقود ۲/۵۹)۔

(۱) غالب الغش نقود سے مراد: وہ سکہ ہے جس میں سونے چاندی کے علاوہ معدنیات کا غلبہ ہوتا ہے۔

(۱) الشرح الکبیر علی المقنع ۴/۳۵۸، الفتاوی الہندیہ ۳/۲۲۵، الزیلعی ۴/۱۴۳، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۴/۱۴۲، تنبیہ الرقود ۲/۵۹، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۳/۹۴۔

حنفیہ کی محولہ بالا کتابوں میں "المحیط"، "التتمہ" اور "الحقائق" کے حوالہ سے آیا ہے کہ مدیون لوگوں کے ساتھ نرمی کے طور پر فتوی امام محمد بن حسن کے قول پر ہے، کیوں کہ قیمت رواج کے آخری دنوں میں تعامل کے دن سے عادتاً کم ہوتی ہے۔

(۲) تحفۃ المحتاج وحاشیۃ الشروانی ۴/۲۵۸، ۵/۴۴، أسنی المطالب ۲/۱۴۳، قطع المجادلۃ عند تغییر المعاملۃ للسیوطی ۱/۹۷ اور اس کے بعد کے صفحات، المجموع شرح المہذب ۹/۲۸۲، ۳۳۱، الأم ۳/۳۳، نہایۃ المحتاج ۳/۳۹۹، ۴/۲۲۳، شرح الخرشی ۵/۵۵، الزرقانی علی خلیل ۵/۶۰، حاشیۃ الرہونی ۲/۱۲۰، ۱۲۱، منح الجلیل ۲/۵۳۴۔

سے قبل اس ملک میں جہاں بیع ہوئی ہے وہ کساد بازاری کا شکار ہوگیا، تو بیع فاسد نہ ہوگی، اور فروخت کرنے والے کو اختیار ہوگا کہ جس نقد میں بیع ہوئی اس کا مطالبہ کرے، یا رائج سکہ میں اس نقد کی قیمت وصول کرے، یہ حنفیہ کے مذہب میں قول معتمد ہے (۱)۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ اگر کسی ایک علاقہ میں نقد میں کساد آجائے تو اس پر اس علاقہ کے باشندوں کی اصطلاح کا اعتبار کرتے ہوئے تمام علاقوں میں عام کساد کا حکم جاری ہوگا (۲)۔

حالت سوم - (کرنسی کا فقدان):

۶۸ - اس کی صورت یہ ہے کہ لوگوں کے ہاتھوں میں وہ نقد نہ ملے، اور تلاش کرنے پر بازاروں میں فراہم نہ ہو (۳)۔

اس حالت میں اگر کسی نے کوئی سامان معین نقد کے ذریعہ خریدا، اور ثمن کی ادائیگی سے قبل وہ منقطع (بازار سے غائب) ہوگیا، تو اس کے بارے میں فقہاء کے چار اقوال ہیں:

(۱) تبیین الحقائق، حاشیۃ الشلبی ۴/ ۱۴۳، تنبیہ الرقود لابن عابدین ۲/ ۵۹، ۶۰۔

(۲) حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۴/ ۱۴۳۔

(۳) انقطاع (فقدان) کی حد جیسا کہ تبیین الحقائق، اور الذخیرۃ البرہانیۃ میں آیا ہے، یہ ہے کہ وہ بازار میں نہ پایا جائے، گوکہ صرافوں کے ہاتھ اور گھروں میں ملے (تبیین الحقائق ۴/ ۱۴۳، تنبیہ الرقود ۲/ ۶۰)۔
شرح المجلہ لعلی حیدر میں ہے: انقطاع: کسی چیز کے مثل کا بازار میں نہ ملنا ہے، گوکہ وہ مثل گھروں میں ملے، جب تک وہ بازاروں میں نہ پایا جائے اس کو منقطع مانا جائے گا (درر الحکام ۱/ ۱۰۸)۔
خرشی، زرقانی نے انقطاع کا ضابطہ یہ لکھا ہے: نہ ملنے کا اعتبار معاملہ کے ملک میں ہے یعنی جہاں پر ان دونوں نے یہ معاملہ کیا ہے، اگر دوسری جگہ پایا جائے تو اس کو منقطع مانا جائے گا (دیکھئے: شرح الخرشی ۵/ ۵۵، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۶۰)۔

قول اول: حنابلہ اور محمد بن حسن شیبانی کا ہے، اور یہی حنفیہ کے مذہب میں مفتی بہ ہے کہ خریدار پر واجب ہے کہ وہ انقطاع سے قبل آخری دن کی قیمت کے مساوی دوسری چیز ادا کرے، کیونکہ انقطاع کے بعد اس نقد کے مثل کو سپرد کرنا دشوار ہے، لہذا اس کے بدل یعنی قیمت کو اختیار کیا جائے گا، دین قرض وغیرہ کے بارے میں بھی یہی بات کہی جاسکتی ہے۔

انقطاع سے کچھ پہلے کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ اسی وقت میں وجوب مثل سے قیمت کی طرف منتقل ہوتا ہے (۱)۔

قول دوم: امام ابو یوسف کا ہے کہ مدیون پر تعامل کے دن کی قیمت کے مساوی چیز کی ادائیگی واجب ہے، اس لئے کہ وہی ذمہ میں وجوب کا وقت ہے (۲)۔

قول سوم: امام ابوحنیفہ کا ہے کہ انقطاع کساد کی طرح بیع کے فساد کا سبب ہے (۳)۔

قول چہارم: مالکیہ و شافعیہ کا ہے کہ اگر اس نقد کے مفقود و منقطع ہونے کے باوجود اس کو حاصل کرنا ممکن ہو تو اسی کو ادا کرنا واجب ہے ورنہ اس کی قیمت واجب ہے، خواہ دین قرض ہو یا مبیع کا ثمن یا کوئی اور ہو۔

لیکن اس رائے کے قائلین میں اختلاف ہے کہ جب قیمت کی طرف منتقل ہوں گے تو کس وقت کی قیمت واجب ہوگی، تو شافعیہ نے کہا: مطالبہ کے وقت کی قیمت واجب ہوگی (۴)۔

مالکیہ کے نزدیک مشہور قول یہ ہے (۵): استحقاق اور عدم میں

(۱) الشرح الکبیر علی المقنع ۴/ ۳۵۸، تبیین الحقائق، حاشیۃ الشلبی ۴/ ۱۴۲، تنبیہ الرقود ۲/ ۵۹، ۶۰۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۲۵، تبیین الحقائق ۴/ ۱۴۲۔

(۳) تنبیہ الرقود ۲/ ۵۹، تبیین الحقائق ۴/ ۱۴۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۲۵۔

(۴) تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۵۸، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۹۹، نیز دیکھئے: قطع المجادلہ للسیوطی ۱/ ۹۷۔

(۵) منح الجلیل ۲/ ۵۳۵، الخرشی ۵/ ۵۵، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۶۰۔

سے جس کی مدت دور ہو اس دن کی قیمت واجب ہوگی، استحقاق سے مراد ادائیگی کا وقت اور عدم سے مراد انقطاع ہے [۱]۔

بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ فیصلہ کے وقت کی قیمت کا اندازہ کیا جائے گا [۲]۔

حالت چہارم - (نقد کا گراں اور سستا ہونا):

۶۹ - اس کی صورت یہ ہے کہ سونے و چاندی کے لحاظ سے ''نقد'' کی قیمت بڑھ جائے یا گھٹ جائے، سونا، چاندی معیار مانے جاتے ہیں، جس کے مدنظر اشیاء کے اثمان اور ان کی قیمت مقرر کی جاتی ہے، اور ان دونوں کو ثمن مانا جاتا ہے۔ اس جگہ پر غلاء (گراں) یا رخص (سستا) ہونے سے فقہاء کی مراد یہی ہے۔

اس حالت میں اگر ''نقد'' کی قیمت کم یا زیادہ ہو جائے، جبکہ وہ مدیون کے ذمہ میں قرض کا بدل یا دین مہر یا فروخت شدہ چیز کا ثمن وغیرہ کے طور پر ثابت ہو چکا ہو اور ابھی اس کو ادا نہ کیا ہو تو مدیون پر کیا ادا کرنا لازم ہے، اس کے بارے میں فقہاء کے تین اقوال ہیں:

قول اول: امام ابوحنیفہ، شافعیہ، حنابلہ اور مشہور قول کے مطابق مالکیہ کا ہے کہ مدیون پر اسی نقد کو ادا کرنا واجب ہے جو عقد میں مقرر کیا گیا ہے، اور جو ذمہ میں دین کے طور پر ثابت ہے، کوئی کمی زیادتی نہ

(۱) خواہ مدیون اس میں ٹال مٹول کرے یا نہ کرے جیسا کہ خلیل اور المدونہ کے کلام سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے، خرشی وغیرہ کی رائے ہے کہ اس میں یہ قید ہے کہ مدیون کی طرف سے مطل (ٹال مٹول) نہ پایا جائے، ورنہ اس پر اس کا مال واجب ہوگا یعنی نیا معاملہ نہ کہ قیمت (یعنی انجام کار جو نیا سکہ، پرانے سکہ سے زائد قیمت والا آ گیا ہے وہ واجب ہوگا) اس لئے کہ وہ ظالم ہے، صاحب تکمیل المنہاج نے کہا: یہ اس صورت میں ظاہر ہے جبکہ مآل بہتر ہو، لیکن اگر اس کا مآل بدتر ہو تو اس کو وہی دے گا جو اس کے ذمہ میں مرتب ہوا تھا (دیکھئے: الخرشی ۵/۵، الزرقانی ۵/۶۰، منح الجلیل ۲/۵۳۵، حاشیۃ الرہونی ۵/۱۲۱۔

(۲) منح الجلیل ۲/۵۳۵، الزرقانی علی خلیل ۵/۶۰۔

ہوگی، اور دائن کو کچھ نہ ملے گا [۱]، قاضی ابو یوسف کی پہلے یہی رائے تھی، پھر اس سے رجوع کر لیا۔

قول دوم: امام ابو یوسف کا ہے، اور حنفیہ کے یہاں اسی پر فتوی ہے کہ مدیون پر واجب ہے کہ جو نقد گراں یا سستا ہو گیا ہے ذمہ میں اس کے ثبوت کے دن کی اس کی قیمت رائج نقد سے دے، لہذا بیع میں عقد کے دن کی قیمت اور قرض میں قبضہ کے دن کی قیمت واجب ہے [۲]۔

قول سوم: مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ اگر تغیر فاحش (بہت زیادہ) ہو تو جو نقد گراں یا سستا ہو گیا ہے اس کی قیمت کی ادائیگی واجب ہے، لیکن اگر فاحش نہ ہو تو مثل واجب ہے [۳]۔ رہونی نے مالکیہ کے قول مشہور یعنی مثل لازم ہے اگر چہ نقد گراں یا سستا ہو گیا ہو، پر یہ حاشیہ لکھا ہے: میں کہتا ہوں: اس میں یہ قید لگانی چاہئے کہ یہ اس صورت میں ہے جب بہت زیادہ نہ ہو، کہ ان پر قبضہ کرنے والا ایسی چیز پر قبضہ کرنے والا ہو جائے جس میں بڑا فائدہ نہیں، اس لئے کہ وہ علت [۴] جو مخالف نے کساد کے مسئلہ میں بیان کیا ہے، موجود ہے [۵]۔

(۱) تنبیہ الرقود ۲/۶۰، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۴/۱۴۲، ۱۴۳، قطع المجادلۃ عند تغییر المعاملۃ للسیوطی ۱/۹۷، ۹۹، البدائع ۷/۳۲۴۵، الشرح الکبیر علی المقنع ۴/۵۸، شرح منتہی الارادات ۲/۲۲۶، کشاف القناع ۳/۳۰۱، المغنی (مطبوع مع الشرح الکبیر) ۴/۳۶۵، الزرقانی علی خلیل ۵/۶۰، حاشیۃ الرہونی ۵/۱۲۱، منح الجلیل ۲/۵۳۴، ۵۳۵۔

(۲) تنبیہ الرقود لابن عابدین ۲/۶۰، ۶۱، ۶۳۔

(۳) حاشیۃ المدنی (بہامش الرہونی) ۵/۱۱۸۔

(۴) مراد وہ علت ہے جس کے ذریعہ سے مشہور کے بالمقابل قول کے قائلین نے نقد کے کساد کے مسئلہ میں استدلال کیا ہے، اور وہ علت یہ ہے کہ دائن نے قابل انتفاع چیز ادا کیا تا کہ قابل انتفاع چیز وصول کرے، لہذا اس کو ناقابل انتفاع چیز دے کر اس پر ظلم نہیں کیا جائے گا (دیکھئے: حاشیۃ الرہونی ۵/۱۲۰، حاشیۃ المدنی ۵/۱۱۸)۔

(۵) حاشیۃ الرہونی ۵/۱۲۱۔

انقضاءدین (دین کاختم ہونا):

اگرمدیون کے ذمہ میں دین ثابت ہوجائے تو ذمہ دین کے ساتھ مشغول رہتا ہے، اورانقضاءدین کے اسباب ذیل میں سے کسی سبب کے وجود کے بغیر بری نہیں ہوتا۔

اول-ادا:

۷۰-اگرمدیون یااس کا نائب یااس کاکفیل یاکسی اور نے دین کو دائن یااس کے نائب کے سپرد کردیا (جس کودائن کے دیون پر قبضہ کرنے کا اختیار حاصل ہے) تو ادائیگی کے سبب مدیون بریٔ الذمہ ہوگیا، اور دین اس سے ساقط ہوجائے گا، لیکن اگراس نے دین کسی ایسے شخص کے سپرد کردیا جس کودائن کے دیون پر قبضہ کرنے کا اختیار حاصل نہیں تو دین ختم نہ ہوگا، اور مدیون بریٔ الذمہ نہ ہوگا[1]۔ (دیکھئے: ''اداء'')۔

نیابت کے طور پر دیون پر قبضہ کی ولایت (اختیار) دوامور سے ثابت ہوتی ہے: یادائن کے ولی بنانے (اختیار دینے) سے، یا شارع کے ولی (مختار) بنانے سے:

-رہی دائن کے ولی بنانے کے سبب ولایت: تو یہ دین پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل کی ولایت ہے، اس لئے کہ جو شخص کسی چیز میں اصالتاً (ذاتی طور پر) تصرف کرنے کا مالک ہے وہ اس میں وکیل بنانے کا بھی مالک ہوتا ہے، بذات خود قبضہ واستیفاء (وصول یابی) قابل نیابت ہے، لہذا وکیل کا قبضہ مؤکل کے قبضہ کے درجہ میں ہوگا، کوئی فرق نہیں، لیکن اس کے لئے ضروری ہے کہ وکیل اور مؤکل میں سے ہرایک قبضہ کرنے کا اہل ہو (دیکھئے: ''قبض'')۔

-رہی شارع کے ولی بنانے کے سبب ولایت: تو یہ اس شخص کی ولایت ہے جو مجور (جس پر پابندی عائد کی گئی ہو) کے مال کا ولی (ذمہ دار) ہواوراس کے حقوق پر قبضہ کرنے کا اس کواختیار حاصل ہو، یہ ولایت دائن کی تولیت (ولی بنانے) سے نہیں، اس لئے کہ اس میں اہلیت نہیں، بلکہ یہ شارع کے ولی بنانے کے سبب ولایت ہے (دیکھئے: ''ولایت'')۔

دین کی ادائیگی کے نفاذ اوراس سے براءت کے لئے شرط ہے کہ ادا کرنے والا اداء کی گئی چیز کا مالک ہو، لہذا اگر بینہ (گواہ) کے ذریعہ اس میں استحقاق ثابت ہوگیا اور صاحب حق نے اس کو لے لیا تو دائن اپنے قرض دار سے اپنا دین واپس لے سکتا ہے[1]۔

دوم-ابراء (بری کرنا):

۷۱-اس کی مثال: بکر کے ذمہ میں زید کے سو دینار ہوں (مبیع کا ثمن ہو یا بدل قرض یا کوئی اور) اور زید نے اس کو سارے دین سے بری کردیا، تو اس کی وجہ سے مدیون کا التزام (پابندی) ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ ابراء کے سبب اس کا ذمہ فارغ ہوگیا، اور دین ختم ہوجائے گا، اسی طرح اصیل کے ذمہ کے بری ہونے کے تابع ہوکر دین کے کفیل کا ذمہ بھی بری ہوجائے گا، اگر دین کی ضمانت لی گئی ہو، اور اگر اس نے اس کو کچھ دین سے بری کیا تو اس کے لئے باقی ماندہ ہی کے مطالبہ کا حق رہ جاتا ہے، ابراء دائن کے ایجاب سے پورا ہوجاتا ہے، مدیون کے قبول کرنے کی ضرورت نہیں، البتہ اگر وہ اس کو رد کردے تو وہ رد ہوجاتا ہے، اس لئے کہ دین سے بری کرنا ایک لحاظ سے اسقاط (ساقط کرنا) اور ایک لحاظ سے تملیک (مالک بنانا) ہے۔ اسقاط ہونے کے لحاظ سے وہ قبول پر موقوف نہیں، اور تملیک ہونے کے لحاظ سے رد کرنے سے رد ہوجاتا ہے، اس لئے کہ رضامندی کے

(۱) مرشد الحیران: دفعہ (۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۵، ۲۱۷، ۲۱۸)۔

(۱) مرشد الحیران: دفعہ (۱۲۱)۔

بغیر کسی کو اپنی ملکیت میں کوئی چیز داخل کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، وراثت اس سے مستثنی ہے[1] (دیکھئے: ''ابراء'')۔

سوم- مقاصہ (باہم تصفیہ):

۷۲- ایک شخص کا دین دوسرے کے ذمہ ہو اور دوسرے کا دین اس شخص کے ذمہ ہو تو اس دین کو اُس دین کے مقابلہ میں ساقط کرنا مقاصہ کہلاتا ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ دائن کا ذمہ جنس، صفت اور ادائیگی کے وقت کے لحاظ سے اس کے مثل کے ساتھ مشغول ہو جو اس کا مدیون پر واجب ہے، اس صورت میں مقاصہ ہوگا، اور دونوں دین ساقط ہو جائیں گے اگر دونوں کی مقدار یکساں ہو، اور اگر مقدار میں فرق ہو تو ''اکثر'' دین سے ''اقل'' کے بقدر ساقط ہوگا، اور زائد حصہ باقی رہے گا، اس طرح مقاصہ مشترک مقدار میں ہوگا، اور ان میں سے ایک زائد حصہ دوسرے کا مدیون ہوگا[2] (دیکھئے: ''مقاصہ'')۔

چہارم- اتحاد ذمہ:

۷۳- اس کی صورت یہ ہے کہ زید اپنے حقیقی بھائی بکر کا مثلاً مبلغ ایک ہزار کا قرض دار ہے، پھر بکر (صاحب دین) کا انتقال ہو گیا، اور بھائی زید کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں، اب زید بکر کے دوسرے ترکہ کے ضمن میں اس دین کا بھی وارث ہوگا، اور اس طرح زید ہی مدیون اور دائن دونوں ہو گیا، اس لئے کہ وہ دائن مورث کی جگہ پر آ گیا، اب اگر وہ دین کا مطالبہ کرے تو اپنی ذات ہی سے مطالبہ کرکے اپنے لئے ہی وصول کرے گا، اس لئے کہ ذمہ متحد ہے، لہذا دین ساقط

(۱) دیکھئے: مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۵۶۸)، نیز دیکھئے: مرشد الحیر ان: دفعہ (۲۴۶،۲۳۶،۲۳۴)۔

(۲) دیکھئے: مرشد الحیر ان: دفعہ (۲۳۱،۲۳۰،۲۲۶،۲۲۴)۔

ہو جائے گا، اور مطالبہ بے سود ہونے کے سبب ختم ہو جائے گا (دیکھئے: ''اِرث'')۔

پنجم- تقادم (پرانا ہونا):

۷۴- تقادم شرعی طور پر دین کے ختم ہونے کا سبب نہیں مانا جاتا، اس لئے کہ حق ثابت ہے، صاحب دین کے واسطے مدیون کے ذمہ کے ساتھ چپکا ہوا ہے، تقادم خواہ کتنا ہی طویل عرصہ گذر جائے، دین کو ساقط نہیں کرتا، البتہ وہ دعوے کی سماعت کے روکنے میں مؤثر ہے اگر مدعا علیہ منکر ہو، اور مطالبہ ترک کرنے میں مدعی کے پاس کوئی عذر نہ ہو جیسا کہ اپنی جگہ پر تفصیل کے ساتھ وضاحت ہے[1] (دیکھئے: ''تقادم'')۔

ششم- سبب وجوب کا انفساخ:

۷۵- اس کی صورت یہ ہے کہ اگر مالیت رکھنے والے سامان سے متعلق عقد معاوضہ کسی ''خیار'' کی وجہ سے یا اس کے فسخ کے متقاضی اسباب میں سے کسی سبب سے فسخ کر دیا جائے تو اس پر مرتب دین ختم ہو جائے گا، اور عقد کے سبب جو بدل مدیون پر واجب ہوا ہے وہ اس سے بریٔ الذمہ ہو جائے گا۔ اس کی مثالوں میں سے سامان کے اجارہ میں اس سامان کا ہلاک ہونا ہے جس سے انتفاع متعلق ہو، اور ان کی مقصودہ منفعت کا فوت ہونا ہے، کہ بقیہ مدت کی اجرت ساقط ہو جاتی ہے اور کرایہ دار اس سے بریٔ الذمہ ہو جاتا ہے، اور اگر اس نے کچھ اجرت فوری طور پر ادا کر دی تھی تو وہ اس سامان کی ہلاکت سے قبل کی

(۱) دیکھئے: مرشد الحیر ان: دفعہ (۲۵۶، ۲۶۱)، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۶۷۵،۱۶۶۰)۔

مدت کی اجرت سے زائد حصہ کو واپس لے سکتا ہے[۱] (دیکھئے: ''فسخ''، ''اجارہ''، ''بیع'' اور ''خیار'')۔

ہفتم - دَین کی تجدید:

۷۶ - اس کی صورت: دین اصلی کا دین جدید سے تبادلہ کرنا ہے، فقہاء نے صراحت کی ہے کہ آپس میں دین کا معاملہ کرنے والے آپس کی رضا سے اگر دین کے پہلے والے معاملہ کو فسخ کرکے نئے سرے سے دوسرا معاملہ کریں تو جائز ہے، مثلاً زید نے بکر کا مملوک مکان کرایہ پر لیا، اور کرایہ میں بیس دینار اس پر باقی رہ گیا، اب زید نے بکر کے ساتھ اتفاق کرلیا کہ یہ دین اس کے ذمہ میں قرض کے طور پر رہے گا[۲]۔

ظاہر ہے کہ جب دین کے پہلے معاملہ کو فسخ کردیا گیا اور اس کو ایک نئے عقد کی شکل دے دی گئی تو عقدِ اول کے سبب واجب دین ساقط ہوگیا، اور مدیون پر عقد ثانی کے سبب ایک نیا دین ثابت ہوگیا[۳]، اس حالت میں دین کے ختم ہونے اور ساقط ہونے کے آثار میں سے یہ ہے کہ اگر دین اول مکفول ہو (یعنی جس کی کفالت لی گئی) اور اس کا معاملہ فسخ کردیا گیا، اور اس کو ایک نئے معاملہ کی شکل دے دی گئی تو کفالہ باطل ہوجائے گا اور کفیل بری ہوجائے گا، لہذا اس سے نئے معاملہ کے سبب پیدا ہونے والے دین کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، مگر یہ کہ کفالہ کی تجدید کردی جائے[۴]۔

(۱) مرشد الحیران: دفعہ (۲۵۳، ۲۵۵)۔

(۲) الفتاوی الخانیہ ۲/ ۲۱۸، نیز دیکھئے: مرشد الحیران: دفعہ (۲۵۰)۔

(۳) العقود الدریہ فی تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۱/ ۲۸۸، نیز دیکھئے: مرشد الحیران: دفعہ (۲۵۱)۔

(۴) العقود الدریہ فی تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۱/ ۲۸۸ (طبع بولاق ۱۳۰۰ھ)، نیز دیکھئے: مرشد الحیران: دفعہ (۲۵۲)۔

ہشتم - حوالہ:

۷۷ - اس کی صورت یہ ہے کہ اگر محال (یعنی دائن جس کو دین کی وصولیابی کے لئے دوسرے کے حوالہ کیا جائے) نے حوالہ قبول کرلیا اور محال علیہ (وہ شخص جس کے سپرد حوالہ کے طور پر دین کی ادائیگی کی جائے) اس حوالہ سے راضی ہوگیا تو محیل اور اس کا کفیل (اگر اس کا کوئی کفیل ہو) دین اور مطالبہ دونوں سے بری ہوجائیں گے، اس لئے کہ حوالہ کے سبب دین ختم ہوگیا، اور محال کے لئے محال علیہ سے مطالبہ کا حق ثابت ہوگا، البتہ محیل (مدیون جو حوالہ کا معاملہ کرے) وکفیل کی مذکورہ بالا براءت حنفیہ کے نزدیک محال علیہ کے پاس محال کے حق کی سلامتی کے ساتھ مقید ہے[۱] (دیکھئے: ''حوالہ'')۔

نہم - دیوالیہ حالت میں مدیون کی موت:

۷۸ - یہ حنفیہ کے نزدیک ہے جن کی رائے کے مطابق دنیاوی احکام کے لحاظ سے مدیون سے دین ساقط ہوجاتا ہے اگر اس کی موت دیوالیہ حالت میں ہوئی ہو، اور موت سے قبل دین کا کوئی کفیل یا رہن نہ اختیار کیا گیا ہو۔ ابن عابدین نے کہا: دیوالیہ حالت میں مرنے والے سے دین ساقط ہوجاتا ہے، الا یہ کہ بحالت حیات اس کا کوئی کفیل یا رہن ہو[۲]، اسی لئے ان کے نزدیک وفات کے بعد دیوالیہ حالت میں مرنے والے کے دین کا کفالہ درست نہیں[۳]۔ اس میں بقیہ تمام فقہاء کا اختلاف ہے، ان حضرات کی دلیل وہ احادیث ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ موت کے بعد اس پر دین باقی رہتا ہے[۴] (دیکھئے: ''افلاس''، ''کفالہ'' اور ''ترکہ'')۔

(۱) رد المحتار ۴/ ۲۹۱، ۲۹۲ (طبع بولاق ۱۲۷۲ھ)۔

(۲) رد المحتار ۴/ ۲۷۰۔

(۳) رد المحتار ۴/ ۲۷۰۔

(۴) دیکھئے: الاشراف علی مسائل الخلاف للقاضی عبد الوہاب ۲/ ۲۱، المغنی لابن

دَین اللہ

تعریف:

۱- لغت میں: دان یدین دیناً اور داینه مداینة ودیاناً: ادھار معاملہ کرنا، دین دیا، دین کا عوض لیا، ادّان: قرض لیا، اس لئے دین دار ہوگیا، اور **دین:** قرض، فروخت شدہ چیز کا ثمن اور ہر غیر حاضر چیز (۱)۔

دین اصطلاح میں: اس کی بہت سی تعریفات کی گئی ہیں، سب سے بہتر تعریف یہ ہے: ذمہ میں کسی حق کا لزوم (۲)۔

یہ تعریف انسان کے ذمہ کو مشغول کرنے والی ہر چیز کو شامل ہے، خواہ حق العبد ہو یا حق اللہ تعالیٰ۔

دین اللہ: وہ حقوق الٰہی جو ذمہ میں ثابت ہوں اور بندوں کی طرف سے ان کا مطالبہ کرنے والا کوئی نہ ہو، جیسے نذور، کفارات، صدقۂ فطر، حج، روزہ جو ادا نہ کیا گیا، اور نماز جس کا وقت جاتا رہا اور ادا نہ کی گئی، یہ فی الجملہ ہے کیوں کہ زکاۃ کا مطالبہ کرنا امام کا حق ہے، اسی طرح بعض فقہاء نے مالی حقوق جیسے کفارہ اور ہدی کے بارے میں کہا ہے (۳)۔

= قدامہ (۴/ ۵۹۳ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ ۱۴۰۱ھ)

(۱) لسان العرب، معجم مقاییس اللغۃ، المعجم الوسیط، المصباح المنیر، العنایہ علی الہدایہ مع وفتح القدیر ۶/ ۳۴۶، ۶۳۲ طبع احیاء التراث، ابن عابدین ۴/ ۱۶۹۔

(۲) فتح الغفار شرح المنار ۳/ ۲۰۔

(۳) الزیلعی ۶/ ۲۳۰، البدائع ۱/ ۹۵، ۲/ ۷، ۸، ۶۷، منح الجلیل ۱/ ۳۶۳، الفروق ۲/ ۱۳۴، الحطاب ۶/ ۴۰۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۱۱، ۳/ ۳، المغنی ۳/ ۴۵، فتح الباری ۴/ ۶۵، ۶۶، فتح القدیر ۲/ ۱۱۷، ۱۱۹ شائع کردہ دار المعرفہ۔

متعلقہ الفاظ:

حق اللہ تعالیٰ:

۲- حق: باطل کی ضد ہے، اور **حق الأمر:** ثابت وواجب ہونا۔

حق اللہ: جس سے ساری دنیا کے لئے عمومی نفع متعلق ہو کسی ایک کے ساتھ خاص نہ ہو، اس کی نسبت اللہ کی طرف تعظیماً ہوتی ہے۔

قرافی نے کہا: حق اللہ: اللہ کے اوامر ونواہی ہیں اور حدیث میں ہے: **"حق الله تعالیٰ علی عباده أن یعبدوه ولا یشرکوا به شیئا"** (۱) (بندوں پر اللہ تعالیٰ کا حق یہ ہے کہ اس کی عبادت کریں، اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ ٹھہرائیں)۔

فقہاء نے حقوق اللہ کو عبادات، عقوبات اور کفارات وغیرہ میں تقسیم کیا ہے (۲)۔

لہذا دین اللہ کے مقابلہ میں "حق اللہ" عام ہے، اس لئے کہ حق اللہ ان تمام چیزوں کو شامل ہے جو اللہ تعالیٰ کے لئے واجب ہوں، خواہ ذمہ میں مرتب ہونے والا دین ہو یا نہ ہو۔

شرعی حکم:

۳- دین اللہ جو مکلّف کے ذمہ میں مرتب ہوتا ہے، خواہ یہ دین بدنی عبادات ہوں یا مالی عبادات یا کفارات ہوں یا نذور ان کی ادائیگی واجب ہے، اس لئے کہ "بخاری" میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: **"أن امرأة من جهینة جاءت إلی النبي ﷺ فقالت: إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتی ماتت أفأحج عنها؟**

(۱) حدیث: "حق الله علی عباده أن یعبدوه ولا یشرکوا به شیئا" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۹۷، ۳۹۸ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۸ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) المصباح المنیر، ابن عابدین ۴/ ۱۸۸، کشف الأسرار ۴/ ۱۳۴، ۱۳۵، المنثور فی القواعد ۲/ ۵۸، الفروق للقرافی ۱/ ۱۴۰، ۱۴۲۔

قال: نعم، حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟ اقضوا الله، فالله أحق بالوفاء"[1] (جہینہ کی ایک عورت خدمت نبوی میں حاضر ہوئی اور اس نے عرض کیا: میری ماں نے حج کرنے کی منت مانی تھی، لیکن وہ حج کرنے سے قبل مرگئی، تو کیا میں اس کی طرف سے حج کروں؟ آپ نے فرمایا: ہاں، اس کی طرف سے حج کرو، بھلا بتاؤ! اگر تیری ماں پر کسی کا قرضہ ہوتو اس کو ادا کروگی؟ (اس نے کہا: ضرور) آپ نے فرمایا: پھر اللہ کے قرض کی ادائیگی کا حق زیادہ ہے)۔

ابن حجر نے کہا: ذمہ میں ثابت ہونے والا ہر حق یعنی کفارہ یا نذر یا زکاۃ وغیرہ حج کے ساتھ لاحق ہے[2]۔

''بخاری'' میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "**جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله! إن أمي ماتت وعليها صوم شهر أفأقضيه عنها؟ قال: نعم، فدين الله أحق أن يقضى**"[3] (ایک آدمی خدمت نبوی میں حاضر ہوا، اور اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میری ماں مرگئی، اس پر ایک ماہ کا روزہ تھا، کیا میں اس کی طرف سے روزہ کی قضا کردوں؟ آپ نے فرمایا: ہاں، اللہ کا حق ادا کرنا تو بہت ضروری ہے)۔

نیز فرمان نبوی ہے: "**من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها، لا كفارة لها إلا ذلك**" [4] (جو نماز کو بھول جائے تو جب یاد آئے اس کو ادا کرلے، یہی اس کا کفارہ ہے)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے صرف امام شافعی کے نواسہ کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ انہوں نے کہا: جس نے بلا عذر نماز چھوڑ دی، اس کی قضا نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها**"[1] (جو نماز کو بھول جائے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ جب یاد آئے ادا کرلے) اس کا مفہوم مخالف یہی ہے، اور اس میں حکمت: اس پر سختی کرنا ہے، شربینی خطیب نے کہا: یہ ایک جماعت کا مذہب ہے[2]۔

اللہ تعالیٰ کے دین کی ادائیگی کیا فی الفور واجب ہے یا علی التراخی (مہلت کے ساتھ)، نیز میت کی طرف سے کس چیز کی قضا کی جائے گی اور کس کی نہیں، فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے۔

حق اللہ کا ذمہ میں دین ہونا، اور اس کے اسباب:

چند اسباب سے حق اللہ ذمہ میں دین بن جاتے ہیں مثلاً:

الف- ادائیگی سے قبل وقت کا نکل جانا:

۴- جس بدنی عبادت کا کوئی مقررہ وقت ہے، جیسے نماز، روزہ، اگر ادائیگی سے قبل اس کا مقررہ وقت نکل جائے تو مکلّف کے ذمہ میں دین بن جاتی ہے اور قضا واجب ہوتی ہے، قرافی کہتے ہیں: نماز اس کی ادائیگی ذمہ کی طرف وقت نکلنے سے قبل منتقل نہیں ہوتی، اس لئے

(۱) حدیث: "أرأيت لو كان على أمك......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۶۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۴/۶۴، ۶۶۔

(۳) حدیث: "دين الله أحق أن يقضى" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۱۹۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۷۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۷۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها......" کی روایت مسلم (۱/۷۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/۴۹۳، بدائع الصنائع ۱/۲۴۵، ۲۴۷، ۲/۱۰۳، فتح القدیر ۲/۱۱۴، منح الجلیل ۱/۱۰۷، ۳۹۲، ۵۲۲، المنثور ۱/۱۰۱، ۳/۱۶، ۳۱۶، ۳۱۷، الاشباہ للسیوطی رص ۳۶۱ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۱/۱۲۷، ۱۲۸، ۳۳۹، ۴۴۰، ۴۴۵، اسنی المطالب ۱/۳۵۶، شرح منتہی الارادات ۱/۱۳۹، ۴۵۳، ۴۵۶۔

کہ وہ اپنے وقت کے ساتھ معین ہے، اور قضا کا کوئی ایسا معین وقت نہیں جس کے نکلنے سے اس کی حد کی تعیین ہو، لہذا وہ ذمہ میں رہتی ہے،اس لئے اگر نماز کی ادائیگی اس کے دونوں اوقات (وقت اختیاری، ووقت ضروری واضطراری) کے نکلنے سے کسی عذر کی وجہ سے محال ہوجائے تو قضا واجب نہیں ہوتی، اور اگر بلاعذر نکلے تو ذمہ میں ثابت ہوتی ہے اور قضا واجب ہوگی، کاسانی نے بھی یہی کہا ہے[۱]۔

اس میں وقت کے ساتھ مقید بدنی عبادات داخل ہیں، جن کو بندہ نے نذر کے ذریعہ اپنے اوپر واجب کیا ہے، جیسے کسی نے مثلاً ماہ رجب کے روزہ کی منت مانی، ماہ رجب گزر گیا اور اس نے اس کا روزہ نہیں رکھا، تو یہ روزہ اس کے ذمہ میں دین بن جائے گا، اس پر اس کی قضا واجب ہوگی۔

اسی وجہ سے حنفیہ نے فرض کے روزہ کو دوقسموں: عین و دین میں تقسیم کیا ہے، عین: جس کا کوئی وقت معین ہوخواہ اللہ تعالیٰ کے معین کرنے سے، جیسے رمضان کا روزہ، یا بندہ کے معین کرنے سے، جیسے کسی معین وقت میں نذر کیا ہوا روزہ، رہا صوم دین: تو جس کا کوئی معین وقت نہ ہو، جیسے رمضان کی قضا کا روزہ......[۲]، کاسانی کہتے ہیں: لہذا جس نے کہا: اللہ کے لئے مجھ پر رجب کا روزہ ہے اور اس نے رجب میں روزہ نہیں رکھا، تو دوسرے ماہ میں قضا کرے گا، اس لئے کہ اس نے واجب کو اپنے وقت سے فوت کردیا، لہذا وہ اس پر دین ہوگیا اور زبان رسالت سے دین کی ادائیگی کا حکم ہے[۳]۔

یہ ملحوظ رہنا چاہئے کہ وقت نکلنے سے نماز یا روزہ کا ذمہ میں دین ہوجانا، ادائیگی کے وقت ذمہ سے متعلق ہونے کے منافی نہیں، یہ

(۱) الفروق للقرافی ۲/ ۱۳۴، البدائع ۱/ ۹۵۔

(۲) البدائع ۲/ ۷۵، ۷۶۔

(۳) البدائع ۵/ ۹۵، المغنی ۹/ ۲۸، ۳۰۔

اصولیین کی اس گفتگو پر مبنی ہے جو اصل وجوب و وجوب اداء کے مابین اور واجب بالأ مر اور واجب بالسبب کے مابین تفریق کے بارے میں آئی ہے، جس کو ''اصولی ضمیمہ'' میں دیکھیں۔

ب- معین اموال کا تلف کرنا یا تلف ہونا:

۵ - زکاۃ عین کے ساتھ متعلق ہے یا ذمہ کے ساتھ، فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے، اس کے باوجود سب کا اتفاق ہے کہ وجوب کے بعد مالِ زکاۃ کا استہلاک (خرچ کرنا) یا اس میں تصرف کرنا زکاۃ کو ذمہ میں ثابت دین بنادیتا ہے، قرافی کہتے ہیں: زکاۃ جب تک اپنے نصاب کے موجود ہونے کے سبب معین ہو، ذمہ میں دین نہیں ہوگی، لہذا اگر کسی عذر سے نصاب تلف ہوجائے، تو فقراء کے حصہ کا ضامن نہ ہوگا اور واجب ذمہ کی طرف منتقل نہ ہوگا، کاسانی کہتے ہیں: جس نے پھلوں یا کھیتی کو (ان میں زکاۃ کے وجوب کے بعد) تلف کردیا یا کھا گیا، ان کا ضامن ہوگا، اور یہ اس کے ذمہ میں دین ہوں گے، جیسا کہ اگر حولان حول (سال گذرنے) کے بعد زکاۃ کا مال تلف کردے[۱]، تفصیل اصطلاح ''زکاۃ'' میں دیکھیں۔

اس میں وہ نذر اور واجب ''ہدی'' (قربانی کا جانور) داخل ہے جو معین ہو، لہذا جس نے کوئی ''ہدی'' معین کردی اور وہ ہلاک ہوگئی یا چوری ہوگئی یا راستہ کھوگئی، تو وجوب ذمہ کی طرف لوٹ آئے گا[۲]۔

ج- وجوب کے وقت ادائیگی سے عاجز ہونا:

۶ - نووی، سیوطی اور زرکشی نے کہا: اللہ تعالیٰ کے لئے واجب مالی

(۱) الفروق ۲/ ۱۳۴، البدائع ۲/ ۷، ۶۳، المغنی ۲/ ۶۷۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۱۹۔

(۲) المغنی ۳/ ۵۳۴، ابن عابدین ۲/ ۱۲۔

حقوق تین قسم کے ہیں:

۱- ایک قسم وہ ہے جو بندہ کی طرف سے کسی سبب کے بغیر براہ راست واجب ہو، مثلاً صدقۂ فطر، اگر وجوب کے وقت بندہ اس کی ادائیگی سے عاجز ہوتو وہ ذمہ میں ثابت نہیں ہوگا، لہذا اگر بعد میں مال دار ہوجائے تو بھی واجب نہیں۔

۲- دوسری قسم جو بندہ کی طرف سے کسی سبب سے بدل کے طور پر واجب ہو، جیسے حج میں شکار کی جزاء، حلق (سر مونڈنے) اور خوشبو لگانے اور کپڑا (سلا ہوا) پہننے کا فدیہ۔ لہذا اگر اس کے وجوب کے وقت اس کی ادائیگی سے عاجز ہوتو غرامہ (تاوان) کے معنی کو غلبہ دیتے ہوئے اس کے ذمہ میں ثابت ہوگا، اس لئے کہ یہ اتلاف محض ہے۔

۳- تیسری قسم وہ ہے جو بندہ کے سبب سے واجب ہو، (لیکن بطور بدل کے اس کا وجوب نہ ہو)، جیسے رمضان کے دن میں ہمبستری کا کفارہ، قسم، ظہار اور قتل کا کفارہ، ان کے بارے میں دو مشہور اقوال ہیں، جن میں اصح قول یہ ہے کہ عاجز ہونے کے وقت یہ ذمہ میں ثابت ہوں گے، اس لئے کہ اللہ کا حق بندہ کی طرف سے پائے جانے والے کی سبب کی بنا پر واجب ہوا ہے، لہذا عاجز ہونے کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا جیسے شکار کی جزاء [۱]۔

اس کی تفصیل: ''صوم''، ''کفارہ''، ''قتل'' اور ''ظہار'' میں ہے۔

د- نذور مطلقہ (غیر معین نذریں):

۷- نذور مطلقہ: جو کسی شرط پر معلق یا کسی وقت کے ساتھ مقید نہ ہوں، بلکہ ان کو مبہم وقت کے ساتھ وابستہ کیا گیا ہو، مثلاً کسی نے کہا: اللہ کے لئے مجھ پر ایک ماہ کا روزہ رکھنا ہے، تو یہ ذمہ میں رہے گا، تا آنکہ اس کو ادا کردے اور ساری عمر اس کا وقت ہے، ان لوگوں کے نزدیک جو امر مطلق کو تراخی (مہلت) پر ہونے کے قائل ہیں۔

اس میں ان لوگوں کے نزدیک حج داخل ہے جو تراخی کے ساتھ اس کے وجوب کے قائل ہیں، جیسے حنفیہ [۱]۔

شربینی خطیب کہتے ہیں: مالی عبادت (جیسے صدقہ وقربانی) کی نذر کے انعقاد میں شرط ہے کہ ذمہ میں اس کا التزام ہو یا اپنی مملوکہ معین چیز سے وہ منسوب ہو [۲]۔

قرافی کہتے ہیں: ساری عمر نذور وکفارات کی انجام دہی کی ''تکلیف'' (مکلّف بننے) کا محل ہے، اس لئے کہ ان تمام چیزوں کے حق میں شریعت کی طرف سے تکلیف (مکلّف بنانا) پائی جاتی ہے [۳]۔

دین اللہ کی ادائیگی میں دوسرے کی نیابت:

۸- اللہ تعالیٰ کا خالص مالی دین (جیسے زکاۃ، صدقات اور کفارات) میں دوسرے کی نیابت جائز ہے، خواہ جس کے ذمہ میں یہ دین ہے اس پر بذات خود قادر ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ اس میں واجب مال نکالنا ہے اور یہ نائب کے کرنے سے ہوجاتا ہے، اور خواہ ادائیگی زندہ کی طرف سے ہو یا مردہ کی طرف سے، البتہ زندہ کی طرف سے ادائیگی اس کی اجازت کے بغیر بالاتفاق ناجائز ہے، اس لئے کہ ادائیگی میں نیت کی ضرورت ہے، کیوں کہ وہ عبادت ہے، لہذا اجازت کے بغیر مکلّف سے ساقط نہ ہوگی، جہاں تک مردہ کا تعلق ہے تو اس کی اجازت شرط نہیں، اس لئے کہ مردہ کی طرف سے احسان کے طور پر دین کی ادائیگی جائز ہے، یہ فی الجملہ ہے۔

---

(۱) المجموع شرح المہذب ۶/۳۰۹، الاشباہ للسیوطی رص ۳۶۱ طبع عیسی الحلبی، المنثور ۲/۵۹، ۶۰، مغنی المحتاج ۳/۳۶۷، ۱/۴۴۰، ۴۴۵۔

(۱) البدائع ۵/۹۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۳۵۸۔

(۳) الفروق ۱/۲۲۱، ۲۲۲۔

لیکن خالص بدنی عبادات مثلاً نماز، روزہ، توان میں بہ حالت حیات نیابت جائز نہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَاسَعىٰ'' (۱) (اور انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی)، اور حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: ''لا يصلي أحد عن أحد ولا يصوم أحد عن أحد'' (۲) (کوئی کسی کی طرف سے نماز نہ پڑھے، اور کوئی کسی کی طرف سے روزہ نہ رکھے)۔

کاسانی نے کہا کہ یہ حکم یعنی عہدہ برآ ہونے کے حق میں ہے نہ کہ ثواب کے حق میں اور یہ متفق علیہ ہے۔

حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک مرنے کے بعد کا بھی یہی حکم ہے۔

یہ حکم محض اس امر سے متعلق ہے کہ مردہ کی طرف سے خود اس عبادت کی قضا کی جائے، رہا روزہ کا فدیہ، افطار (روزہ چھوڑنے) کا کفارہ تو ورثاء کے لئے جائز ہے کہ میت کی طرف سے احسان کے طور پر اس کو ادا کردیں، اگر اس نے وصیت نہ کی ہو، اور اگر اس نے وصیت کی ہو تو حنفیہ نے کہا: اس کے تہائی مال سے ادا کی جائے گی (۳)، دوسرے فقہاء کے یہاں تفصیل ہے جس کو اصطلاح ''وصیت'' میں دیکھیں۔

شافعیہ کے نزدیک میت کے ذمہ میں ثابت ہونے والی نماز (جو چھوٹ گئی تھی اور اس کی قضا سے قبل انتقال کیا) میت کی طرف سے اس کی قضا ناجائز ہے۔ رہا روزہ تو جو میت کے ذمہ میں لازم ہے اس کے متعلق ''قول جدید'' میں ہے کہ روزہ اس کی طرف سے رکھنا درست نہیں، اس لئے کہ یہ بدنی عبادت ہے جس میں بحالت حیات نیابت نہیں چلتی، تو موت کے بعد بھی نہیں چلے گی، البتہ اس کے کفارہ میں ہر دن کے عوض (جس کا روزہ چھوٹ گیا ہے) ایک ''مد'' طعام (اناج) نکالا جائے گا، اور ''قول قدیم'' میں ہے: اس کے ولی کے لئے اس کی طرف سے روزہ رکھنا جائز ہے، اس لئے کہ صحیحین کی حدیث میں ہے: ''من مات وعليه صيام صام عنه وليه'' (۱) (جو کوئی مرجائے اور اس کے ذمہ روزے ہوں تو اس کا ولی (وارث) اس کی طرف سے روزے رکھے)۔ یہی اظہر ہے سبکی نے کہا: متعین طور پر یہی مختار و مفتی بہ ہے، یہی دونوں اقوال نذر کے روزے میں (اگر ان کو ادا نہ کیا گیا ہو) آتے ہیں۔

حنابلہ نے اصل شرع کے سبب واجب نماز و روزے اور انسان کے اپنے اوپر واجب کردہ نماز، روزے کی نذر کے درمیان فرق کرتے ہوئے کہا ہے: جو مرگیا اس کے ذمہ فرض نماز ہو، جس کو اس نے ادا نہیں کیا تھا یا رمضان کے روزے ہوں جن کو اس نے ادا نہیں کیا تھا، تو اس کے بارے میں مردے کی طرف سے نیابت جائز نہیں، اس لئے کہ ان عبادات میں بحالتِ حیات نیابت نہیں چلتی، تو موت کے بعد بھی نہیں چلے گی، رہے وہ نماز و روزے جن کو انسان نے اپنے اوپر نذر کے ذریعہ واجب کرلیا ہو اور ادائیگی کی قدرت ملی ہو، لیکن ادا نہ کیا، بالآخر مرگیا، تو اس کے ولی (وارث) کے لئے اس کی طرف سے اس نذر کو پورا کرنا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے: ''جاء ت امرأة إلى رسول الله

(۱) سورۂ نجم/ ۳۹۔

(۲) اثر ابن عباس: ''لا يصلي أحد عن أحد، ولا يصوم......'' کی روایت نسائی (الکبری ۲/ ۱۴۱ طبع المکتبۃ القیمہ) نے کی ہے، ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۲/ ۲۰۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی تصحیح کی ہے۔

(۳) البدائع ۲/ ۴۱، ۵۳، ۱۰۳، ۱۱۸، ۲۱۲، ۵/ ۹۶، ابن عابدین ۱/ ۴۹۱، ۴۹۳، الزیلعی ۶/ ۲۳۰، منح الجلیل ۱/ ۳۷۵، ۳۸۳، ۴۰۴، الحطاب ۲/ ۵۴۳، ۵۴۴، الفروق ۲/ ۲۰۵، ۳/ ۱۸۸۔

(۱) حدیث: ''من مات وعليه صيام صام عنه وليه'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۹۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۰۳ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

ﷺ فقالت: يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها؟ قال: أرأيت لو كان على أمک دين فقضيتيه أكان يؤدي ذلک عنها؟ قالت: نعم، قال: فصومي عن أمک" [1] (ایک خاتون خدمت نبوی میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میری ماں مرگئی، اس پر منت کے روزے تھے، کیا میں اس کی طرف سے روزے رکھ دوں؟ آپ نے فرمایا: بھلا بتاؤ! اگر تمہاری ماں پر قرض ہوتا اور تم اس کو ادا کرتیں تو کیا اس کی طرف سے ادا ہو جاتا؟ انہوں نے کہا: ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: تو اپنی ماں کی طرف سے روزے رکھو)، اس لئے کہ منت کا حکم اصل شرع سے واجب کے حکم سے ہلکا ہے۔

غیر ولی کے لئے جائز ہے کہ میت کی نذر کو ولی کی اجازت سے یا بلا اجازت پوری کردے [2]۔

حج کے متعلق فقہاء میں اختلاف ہے، اس لئے کہ اس میں ایک پہلو مالی ہے اور دوسرا پہلو بدنی ہے، لہذا جو بذات خود حج کی ادائیگی سے عاجز ہو، البتہ دوسرے کو اپنا قائم مقام بنا کر اپنے مال کے ذریعہ حج کرانا ممکن ہے، تو اس پر اپنی طرف سے حج کے لئے قائم مقام بنانا لازم ہے، یہ حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض فقہاء مالکیہ کے نزدیک ہے، جبکہ مالکیہ کے یہاں مشہور یہ ہے کہ حج میں نیابت ناجائز ہے، یہ تفصیل فی الجملہ زندہ کے متعلق ہے۔

لیکن جو مرگیا اور صاحب استطاعت تھا اور حج نہیں کیا تو شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اس کے اصل ترکہ سے قضا واجب ہے، اس لئے کہ بریدہ کی روایت ہے: "أتت النبي ﷺ امرأة فقالت: يا رسول الله إن أمي ماتت ولم تحج، فقال لها النبي ﷺ حجي عن أمک" [1] (ایک خاتون خدمت نبوی میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میری ماں مرگئی اور حج نہیں کیا؟ آپ نے ان سے فرمایا: اپنی ماں کی طرف سے حج کرو) نیز اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جس میں بحالت حیات نیابت چلتی ہے، لہذا موت سے ساقط نہ ہوگا، جیسے آدمی کا دین، اور اس بارے میں حج فرض اور حج نذر برابر ہیں، پس اگر وارث نے خود ہی یا کسی کو اجرت پر لے کر اس کی طرف سے حج کردیا تو مردے کے ذمہ سے حج ساقط ہو جائے گا، شافعیہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر مردہ کی طرف سے کسی اجنبی نے حج کردیا تو جائز ہے، حتی کہ بلا اجازت بھی، جیسا کہ اس کے لئے جائز ہے کہ بلا اجازت اس کے دین کو ادا کردے۔

حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک جائز ہے کہ وارث بطور احسان میت کی طرف سے خود ہی حج کردے یا اس کی طرف سے کسی دوسرے آدمی کو حج کرادے، البتہ مالکیہ کے نزدیک اس میں کراہت ہے [2]۔

زکاۃ کے وجوب میں اللہ تعالیٰ کے دین کا اثر:

۸-م- بعض فقہاء کے نزدیک وجوب زکاۃ کی شرائط میں یہ ہے کہ کسی آدمی کا دین نہ ہو جو وجوب زکاۃ سے مانع ہے، اس لئے کہ بندوں کی طرف سے اس کا مطالبہ کرنے والا موجود ہے۔

اللہ تعالیٰ کے دین کا بھی یہی حکم ہے، جیسے کفارہ، نذر، ہدی اور

---

(۱) حدیث ابن عباس: "جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۰۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۸۴، ۱۸۷، المجموع شرح المہذب ۶/ ۳۷۷، ۳۷۳، ۳۷۳ تحقیق المطیعی، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۹، ۳/ ۶۸، ۶۹، شرح منتہی الارادات ۱/ ۱۲۱، ۴۵۳، ۴۵۷، ۴۵۸، المغنی ۳/ ۱۴۳، ۹/ ۳۰، ۳۱۔

(۱) حدیث: "حجي عن أمک" کی روایت مسلم (۲/ ۸۰۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) البدائع ۲/ ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۲۱، ابن عابدین ۱/ ۵۱۴، ۵۱۵، ۲/ ۲۴۵، الشرح الکبیر ۲/ ۱۰، مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۸، المجموع شرح المہذب ۷/ ۸۲، ۸۷، المغنی ۳/ ۲۴۱، ۲۴۵۔

صدقۂ فطر وغیرہ۔

حنفیہ کے نزدیک اور یہی شافعیہ کے یہاں اظہر ہے اور مالکیہ میں خلیل وابن رشد کا قول ہے: یہ زکاۃ کے وجوب سے مانع نہیں، اس لئے کہ اس دین کا اثر محض آخرت کے احکام کے حق میں ہے، یعنی ادائیگی پر ثواب اور چھوڑنے پر گناہ، نیز اس لئے کہ زکاۃ کو واجب کرنے والے دلائل مطلق ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک، شافعیہ کا ایک قول اور مالکیہ میں ابن عتاب کے نزدیک یہ دین وجوب زکاۃ سے مانع ہے، اس لئے کہ ''الأموال'' میں ابوعبید نے سائب بن یزید سے یہ روایت کیا ہے کہ میں نے حضرت عثمان بن عفانؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: یہ تمہاری زکاۃ کا مہینہ ہے، لہذا جس پر دین ہو اس کو ادا کردے تاکہ تم اپنے اموال کی زکاۃ نکال سکو، نیز فرمان نبوی ہے: ''دين الله أحق أن يقضى''[1] (اللہ کے دین کی ادائیگی اور بھی زیادہ ضروری ہے)۔

شافعیہ کے یہاں تیسرا قول یہ ہے کہ یہ دین اموال باطنہ (یعنی نقد اور سامانِ تجارت) کی زکاۃ سے مانع ہے، لیکن اموال ظاہرہ یعنی چوپائے، کھیتیاں، پھل اور معادن کی زکاۃ سے مانع نہیں۔

یہ حکم اللہ تعالیٰ کے دیون کے تعلق سے (جس میں زکاۃ کا دین بھی آتا ہے) عام ہے، یہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے۔

رہے حنفیہ ومالکیہ تو انہوں نے زکاۃ کے دین اور دوسرے دیون میں فرق کیا ہے، سابقہ حکم ان کے نزدیک محض زکاۃ کے دین کے علاوہ سے متعلق ہے۔

لیکن وہ شخص جس کے ذمہ میں گذشتہ کئی سالوں کی زکاۃ ہو تو حاضرہ (حالیہ) زکاۃ کے تعلق سے حکم بدل جائے گا۔

چنانچہ مالکیہ اور امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک: دین زکاۃ، حالیہ زکاۃ کے وجوب سے مانع ہے، اموال ظاہرہ کے بارے میں امام زفر کا یہی قول ہے۔

امام ابویوسف نے کہا: دین زکاۃ، حالیہ زکاۃ کے وجوب سے مانع نہیں، اموال باطنہ کے بارے میں امام زفر کا یہی قول ہے۔

جو حضرات اس کو مانع وجوب مانتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ دین زکاۃ کا بندوں کی طرف سے مطالبہ کرنے والا ہے اور وہ امام ہے، لہذا یہ آدمی کے دین کے مشابہ ہوگیا، اموال ظاہرہ کے بارے میں امام زفر کی توجیہ بھی یہی ہے، اموال باطنہ کے بارے میں نہیں۔

یاد رہے کہ یہ سارے سابقہ احکام مالکیہ کے نزدیک محض زکاۃ عین (نقدین اور سامانِ تجارت) کے تعلق سے ہیں کہ انہی میں دین اثر انداز ہوتا ہے، رہی کھیتی اور مویشی کی زکاۃ تو اس کے نکالنے کے وجوب میں دین اثر انداز نہیں ہوتا[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''زکاۃ'' میں دیکھیں۔

دین اللہ کی وصیت کرنے کا حکم:

۹ - بندہ کے ذمہ میں قرار پائے ہوئے اللہ تعالیٰ کے مالی دیون یعنی زکاۃ یا کفارۂ یمین یا رمضان میں افطار یا ظہار یا قتل کا کفارہ یا حج میں ''اذی'' کا کفارہ یا شکار کی جزاء یا ''تمتع'' یا ''قران'' کی ''ہدی'' اگر ان کی ادائیگی سے قبل وفات کا وقت آجائے تو اس پر ان کی وصیت کرنا واجب ہے۔

اسی طرح جو حج پر قادر تھا، یا اپنے طور پر ادائیگی سے عاجز تھا البتہ دوسرے کو اپنا نائب بنا کر اپنے مال کے ذریعہ حج ادا کرنا ممکن تھا، تو اس پر واجب ہے کہ اپنی طرف سے حج کی ادائیگی کی وصیت کرے۔

---

(۱) حدیث: ''دين الله أحق أن يقضى'' کی روایت فقرہ/ ۳ میں گذر چکی۔

(۱) البدائع ۲/ ۷، ۸، ابن عابدین ۲/ ۵، الدسوقی ۱/ ۴۸۳، منح الجلیل ۱/ ۳۶۲، ۳۶۳، مغنی المحتاج ۱/ ۴۱۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۳۰، شرح منتہی الارادات ۱/ ۳۶۸، ۳۶۹۔

لیکن جو بدنی عبادات مکلّف کے ذمہ میں ثابت ہیں، جیسے روزہ ونماز، ان کے متعلق یہ ہے کہ انسان نے جس روزہ میں کوتاہی کی ہے جیسے قضاءِ رمضان یا کفارہ یا نذر کا روزہ، تو اس پر واجب ہے کہ وفات کے وقت فدیہ کی وصیت کرے، اور فدیہ یہ ہے کہ جن ایام کے روزے چھوٹ گئے ہیں ہر دن کے بدلہ ایک مسکین کو کھانا کھلائے۔

ماسبق سے متعلق تمام احکام پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

حنفیہ نے اس شخص کے متعلق جس کی نماز چھوٹ گئی اور اس نے اس کی قضا نہیں کی، وجوب وصیت کا اضافہ کیا ہے، ابن عابدین نے کہا: جس کی کئی نمازیں چھوٹ گئی ہوں، وہ نماز پڑھنے پر (گو کہ اشارہ سے) قادر تھا، پھر بھی نہیں پڑھی، تو اس پر واجب ہے کہ کفارہ کی وصیت کرے، کفارہ یہ ہے کہ ہر چھوٹی ہوئی نماز کے عوض آدھا صاع گیہوں ادا کرے، جیسے صدقۂ فطر، انہوں نے کہا: وتر کا بھی یہی حکم ہے، شافعیہ میں بویطی نے نقل کیا ہے کہ ہر نماز کے عوض ایک ''مد'' کھلائے[1]۔

مردہ کے ترکہ سے دین اللہ کا تعلق:

۱۰- شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ دین اللہ جو میت کے ذمہ میں ثابت ہو، اس کے ترکہ سے متعلق ہوتا ہے، ترکہ سے اس کی ادائیگی واجب ہے، خواہ میت نے اس کی وصیت کی ہو یا نہ کی ہو۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ بندہ کے ذمہ میں واجب، اللہ کا دین ترکہ سے متعلق نہیں ہوتا، الا یہ کہ میت اس کی وصیت کرے، پس اگر وصیت کرے تو ورثاء اس کو ترکہ سے نکال دیں گے۔

رہے مالکیہ تو ان کے نزدیک صرف خاص حالات میں دین اللہ ترکہ سے متعلق ہوتا ہے، اور وہ یہ ہیں:

الف-میت اس کی وصیت کرے تو ترکہ سے اس کو نکالا جائے گا۔

ب- بحالتِ صحت گواہ بنادے کہ اس کے ذمہ میں یہ دین اللہ تعالیٰ کا ہے تو اس کے ترکہ سے نکالا جائے گا، اگرچہ وصیت نہ کرے۔

ج-جس عین (جنس) کو نکالنا واجب ہے وہ برقرار ہو، جیسے کھیتی ومویشی کی زکاۃ، یہ فی الجملہ ہے۔

یہ سارے مال سے نکالا جائے گا یا تہائی مال سے؟ اور کس کو کس پر مقدم کیا جائے گا[1]؟ اس کی تفصیل اصطلاح ''ترکہ'' میں آچکی ہے۔

دین اللہ کا ساقط ہونا:

۱۱- اصل یہ ہے کہ قضا (ادائیگی) کے بغیر دین اللہ ساقط نہیں ہوتا، اور نہ ہی اس سے ذمہ بری ہوتا ہے، البتہ چند اسباب ایسے ہیں، جن سے قضا ساقط ہوجاتی ہے مثلاً:

۱-حرج:

۱۲- الف- حیض ونفاس والی عورت سے روزے کی قضا ساقط نہیں ہوتی۔ البتہ ان دونوں سے نماز کی قضا حرج (تنگی ودشواری) کی وجہ سے ساقط ہوجاتی ہے، کاسانی کہتے ہیں: حیض ونفاس والی عورتوں پر روزے

(۱) البدائع ۲/ ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۸، ۲۲۱، ۷/ ۳۳۰، ابن عابدین ۱/ ۴۹۱، ۴۹۲، فتح القدیر ۲/ ۲۷۳ طبع دار احیاء التراث، الکافی لابن عبدالبر ۱/ ۳۳۸، ۳۳۹، ۲/ ۱۰۳۶، منح الجلیل ۴/ ۶۴۳، الشرح الصغیر ۲/ ۴۶۵ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۹، ۳/ ۳۹، قلیوبی ۳/ ۱۷۷، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۴۰، ۵۴۷۔

(۱) شرح السراجیہ للجرجانی بحاشیۃ الفتاوی رص ۳۰، الدسوقی ۴/ ۴۴۱، ۴۵۷، مغنی المحتاج ۳/ ۶۸، ۶۹، نہایۃ المحتاج ۶/ ۷، ۶۷، شرح منتہی الارادات ۱/ ۱۲۱، ۳/ ۳۷، ۴۱۷، ۴۵۷، ۴۵۸، ۲/ ۵۴۷، المغنی ۲/ ۶۸۳، ۶۸۴، ۳/ ۸۱، ۱۴۳، ۱۴۵۔

کی قضا واجب ہے، اس لئے کہ ان کا رمضان کا روزہ چھوٹ گیا اور وہ کسی حرج (دشواری) کے بغیر دوسرے ایام میں قضا کی قدرت رکھتی ہیں، البتہ ان پر نمازوں کی قضا واجب نہیں کیونکہ اس میں حرج (دشواری) ہے اس لئے کہ نمازوں کا وجوب ہر دن میں پانچ بار ہوتا ہے (۱)۔

ب- مغمی علیہ (بے ہوش آدمی): اگر کسی پر ایک دن ایک رات یا اس سے کم بے ہوشی طاری رہے تو اس پر نماز کی قضا واجب ہے، کیونکہ اس میں دشواری نہیں ہے اور اگر ایک دن ایک رات سے بڑھ جائے تو اس پر قضا واجب نہیں، کیونکہ عبادت کے تکرار کی حد میں داخل ہونے کی وجہ سے قضا کرنے میں اس کو دشواری ہوگی۔ یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک اس پر قضا نہیں۔ إلا یہ کہ نماز کے وقت کے کسی حصہ میں افاقہ ہوجائے (ہوش آجائے) حنابلہ کے نزدیک بے ہوشی کی حالت میں چھوٹی ہوئی تمام نمازوں کی قضا کرے۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''إغماء'' میں آچکی ہے۔

ج- حنفیہ کہتے ہیں: مریض جو نماز میں اشارہ نہ کرسکے، اگر اس کی کئی نمازیں چھوٹ جائیں، پھر وہ شفایاب ہوجائے تو اگر ایک دن یا اس سے کم کی چھوٹی ہو تو اس کی قضا کرے اور اگر اس سے زیادہ کی چھوٹی ہو تو اس پر قضا نہیں۔ اس لئے کہ اس میں تنگی ہے، یہی حنفیہ کے نزدیک صحیح ہے۔ اسی کے مثل امام احمد سے مروی ہے، یہی ابن تیمیہ کے نزدیک بھی مختار ہے (۲)۔

۲- قضا سے عاجز ہونا:

۱۳- الف- جس نے کسی عذر، سفر یا مرض کے سبب رمضان کی قضا مؤخر کی پھر مر گیا تو اس سے قضا ساقط ہے اور اس پر کچھ نہیں، اس لئے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے، شرع کی وجہ سے واجب ہے، اور وہ اس کے انجام دینے کے امکان سے قبل مر گیا، لہٰذا وہ ساقط ہے اس کا کوئی بدل نہیں، جیسے حج (۱)۔

ب- جو شخص رمضان میں افطار کے اس کفارہ سے عاجز ہو جو کفارہ جماع یا کسی اور وجہ سے ہو جس کی تفصیل مذاہب میں موجود ہے، اس شخص سے کفارہ ساقط ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: ''أمر الأعرابي أن يطعم أهله'' (۲) (حضور ﷺ نے دیہاتی کو حکم دیا کہ اپنے گھر والوں کو کھلا دو) اور آپ نے اس کو دوسرا کفارہ ادا کرنے کا حکم نہیں دیا، اور نہ یہ بتایا کہ اس کے ذمہ میں کفارہ باقی ہے۔

یہ حنابلہ کا مذہب ہے اور یہی شافعیہ کے یہاں اظہر کے بالمقابل ہے، جبکہ حنفیہ، مالکیہ کے نزدیک اور یہی شافعیہ کے یہاں (اظہر ہے) اور امام احمد سے (ایک روایت ہے) کہ کفارہ اس کے ذمہ میں باقی رہے گا (۳)۔

۳- زکاۃ کے مال کا ضائع ہونا:

۱۴- حولان حول (سال گذرنے) کے سبب وجوب زکاۃ کے بعد زکاۃ کے نصاب کے ضائع ہونے سے حنفیہ کے نزدیک زکاۃ ساقط ہوجاتی ہے، خواہ ادائیگی کی قدرت ملنے سے پہلے ضائع ہو یا اس کے بعد اس لئے کہ ضمان اس وقت واجب ہوتا ہے جبکہ ملکیت یا قبضہ ضائع

---

(۱) البدائع ۲/ ۸۹، المغنی ۳/ ۱۴۲، الفروق ۲/ ۶۲۔

(۲) البدائع ۱/ ۲۴۶، الاختیارات رص ۷۲، المغنی ۱/ ۴۰۰۔

---

(۱) البدائع ۲/ ۱۰۳، الاختیار ۱/ ۱۳۴، منح الجلیل ۱/ ۴۱۳، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۸، المہذب ۱/ ۱۹۴، شرح منتہی الارادات ۱/ ۴۵۷۔

(۲) حدیث: ''أمر الأعرابي أن يطعم أهله'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۶۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) شرح منتہی الارادات ۱/ ۴۵۳، المغنی ۳/ ۱۳۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۵، الحطاب ۲/ ۴۳۲، البدائع ۵/ ۱۱۲۔

کیا جائے، اور امکان کے اول وقت سے زکاۃ کی تاخیر سے فقیر کی ملکیت یا اس کا قبضہ فوت نہیں ہوا، اس لئے ضمان نہیں ہوگا۔

مالکیہ میں ابن عبدالبر کہتے ہیں: جس پر زکاۃ واجب ہوئی اس نے اس کو علاحدہ کر کے نکال دیا، پھر کسی کوتاہی کے بغیر تلف ہوگئی تو اس پر کچھ نہیں، شافعیہ کے نزدیک زکاۃ ساقط نہ ہوگی، اِلا یہ کہ مال ادائیگی کی قدرت ملنے سے قبل کسی کوتاہی کے بغیر تلف ہوجائے، رہا قدرت ملنے کے بعد تو مال کا تلف ہونا ضمان کا سبب ہے[(۱)]۔

ابن قدامہ نے کہا: مال کے فوت ہونے سے زکاۃ ساقط نہیں ہوتی، کوتاہی کرے یا نہ کرے یہی امام احمد سے مشہور ہے، البتہ میمونی نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ اگر ادائیگی کی قدرت ملنے سے قبل نصاب تلف ہوجائے تو اس سے زکاۃ ساقط ہوجاتی ہے، اور اگر اس کے بعد تلف ہو تو ساقط نہ ہوگی، اس کو ابن المنذر نے امام احمد کا مذہب نقل کیا ہے، آگے ابن قدامہ نے کہا: صحیح انشاء اللہ یہ ہے کہ مال کے تلف ہونے سے زکاۃ ساقط ہوجاتی ہے، اگر اس نے ادائیگی میں کوتاہی نہ کی ہو، اس لئے کہ زکاۃ غم خواری کے طور پر واجب ہے، لہذا اس طور پر واجب نہ ہوگی کہ مال کے معدوم ہونے اور جس پر واجب ہے اس کے فقیر ہونے کے باوجود واجب ہو[(۲)]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "زکاۃ" میں ہے۔

۴- مرتد ہونا:

۱۵- حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ مرتد ہونے سے اللہ کا دین ساقط ہوجاتا ہے خواہ بدنی ہو یا مالی، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ"[(۱)] (آپ کہہ دیجئے (ان) کافروں سے کہ اگر یہ لوگ باز آجائیں گے تو جو کچھ پہلے ہوچکا ہے وہ (سب) انہیں معاف کردیا جائے گا)، نیز فرمان نبوی ہے: "الإسلام يهدم ما كان قبله"[(۲)] (اسلام پچھلے گناہوں کو گرادیتا ہے)۔

اس بناء پر اگر کوئی مسلمان مرتد ہوجائے، (العیاذ باللہ) اور ارتداد کے بعد دوبارہ اسلام لے آئے تو اس کے ذمہ میں اللہ تعالیٰ کے جو دین تھے ان کا تعلق اس کے ذمہ سے ختم ہوگیا اور ان کی قضا ساقط ہوگئی۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ مرتد ہونے سے اللہ تعالیٰ کا حق (مالی یا بدنی) ساقط نہیں ہوتا[(۳)]۔

ابن قدامہ نے حنابلہ کے مذہب کے تعلق سے مسئلہ کی تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے: جو سال گذرنے سے قبل مرتد ہوگیا اور ارتداد کی حالت میں سال پورا ہوا تو اس پر زکاۃ نہیں (امام احمد نے) اس کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ اسلام وجوب زکاۃ کی شرط ہے، لہذا سال کے کچھ حصہ میں اس کا نہ ہونا زکاۃ کو ساقط کردیتا ہے، جیسے ملکیت اور نصاب، اور اگر سال گذرنے سے قبل دوبارہ اسلام قبول کرلیا تو از سرِ نو سال کو شمار کرے گا، اور اگر سال کے پورا ہونے کے بعد مرتد ہوا تو اس سے زکاۃ ساقط نہ ہوگی۔

نماز بھی ساقط نہیں ہوتی، البتہ اس سے اس کی ادائیگی کا مطالبہ نہیں کیا جاتا، اس لئے کہ اس کی نماز درست نہیں اور اس میں نیابت

---

(۱) البدائع ۲/ ۲۲، ۵۳، الاشباہ لابن نجیم رص ۳۵۹، الکافی لابن عبدالبر ۱/ ۳۰۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۱۸۔

(۲) المغنی ۲/ ۶۸۲، ۶۸۳۔

---

(۱) سورۂ انفال/ ۳۸۔

(۲) حدیث: "الإسلام يهدم ما كان قبله" کی روایت مسلم (۱/ ۱۱۲ طبع الحلبی) نے حضرت عمرو بن العاصؓ سے کی ہے۔

(۳) البدائع ۲/ ۴، ۵۳، ۱۱۷، ۷/ ۱۳۶، منح الجلیل ۴/ ۲۷۴، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۰، ۴۰۸۔

نہیں چلتی، اور جب دوبارہ اسلام قبول کرلے گا تو اس پر نماز کی قضا واجب ہوگی زکاۃ میں نیابت چلتی ہے اور وہ ارتداد کے سبب ساقط نہیں ہوتی جیسے دین (۱)۔

اس کی تفصیل: ''ردت'' اور ''زکاۃ'' میں دیکھیں۔

۵-موت:

۱۶- شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ اللہ کے دین موت سے ساقط نہیں ہوتے، بلکہ وہ ترکہ سے متعلق ہوجاتے ہیں، لہذا میت کے ذمہ جو اللہ کے دین ہیں، ان کو ترکہ سے نکالا جائے گا، جیسا کہ آدمی کے دیون، یہ تفصیل مالی حقوق جیسے زکاۃ اور کفارات کے تعلق سے ہے اور اس میں حج داخل ہے، لہذا میت کی طرف سے اس کے مال سے حج کرے گا۔

البتہ خالص بدنی عبادات کا معاملہ یہ ہے کہ نماز، شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک دنیاوی احکام کے حق میں میت سے ساقط ہوجاتی ہے، البتہ بویطی شافعی نے میت کی طرف سے کھانا کھلانے کے سلسلے میں کہا ہے کہ اس کی طرف سے ہر نماز کے لئے ایک مد واجب ہوگا، ذمہ میں واجب اعتکاف کے بارے میں بھی یہی کہا گیا ہے۔

رہا روزہ تو اس کی طرف سے فدیہ دیا جائے گا، شافعیہ کے یہاں ''قدیم'' قول میں: اس کی طرف سے روزہ رکھا جائے گا، شربینی خطیب نے کہا: قدیم قول اظہر ہے۔

حنابلہ کے یہاں عبادت کی نذر میت کی طرف سے اس کے ترکہ سے پوری کی جائے گی، رہا رمضان کا روزہ اور کفارہ تو اس کی طرف سے کھانا کھلایا جائے گا۔

موت کے سبب اللہ کے دین کے ساتھ نہ ہونے کے بارے میں شافعیہ وحنابلہ کا استدلال ''مسلم شریف'' میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے: ''قالت امرأة: يا رسول الله! إن أمي ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها قال: أرأيت لوكان على أمك دَين فقضيتيه أكان يؤدي ذلک عنها؟ قالت: نعم، قال: فصومي عن أمک'' (۱) (ایک عورت نے کہا: اے اللہ کے رسول! میری ماں مرگئی اس پر منت کا روزہ تھا، کیا میں اس کی طرف سے روزہ رکھوں؟ آپ نے فرمایا: بھلا بتاؤ! اگر تمہاری ماں پر قرض ہوتا اور تم اس کو ادا کردیتی تو کیا اس کی طرف سے ادا ہوجاتا؟ اس نے کہا: ہاں، آپ نے فرمایا: تو پھر اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھو)۔

''سنن نسائی'' میں ہے کہ ایک شخص نے کہا: اے اللہ کے رسول! میرے والد کا حج کرنے سے قبل انتقال ہوگیا، کیا میں ان کی طرف سے حج کروں؟ آپ نے فرمایا: ''أرأيت لو كان على أبيک دين أكنت قاضيه؟ قال: نعم، قال فدين الله أحق'' (۲) (اچھا بتاؤ! اگر تمہارے باپ پر قرض ہوتا تو کیا تم اس کو ادا کرتے؟ اس نے کہا، ہاں، آپ نے فرمایا: اللہ کے قرض کو ادا کرنا تو زیادہ ضروری ہے)، نیز شافعیہ نے ولی (وارث) کے روزہ رکھنے سے استدلال کیا ہے جو اس فرمان نبوی میں ہے: ''من مات وعليه صيام صام عنه وليه'' (۳) (جو مر گیا اور اس پر روزے ہیں اس کا ولی (وارث) اس کی طرف سے روزہ رکھے)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ موت، اللہ کے دین کے سقوط کا ایک سبب ہے اگر اس نے اس کی وصیت نہ کی ہو، لہذا جو مر گیا اور اس کے ذمہ میں نماز یا روزہ یا زکاۃ یا حج یا کفارہ یا دوسرے حقوق اللہ ہوں تو دنیاوی

---

(۱) المغنی ۳/ ۵۵۔

(۱) حدیث: ''قالت امرأة: يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها......'' کی روایت مسلم (۲/ ۸۰۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''أرأيت لوكان على أبيک دين'' کی روایت نسائی (۵/ ۱۱۸ طبع المكتبة التجاریہ) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''من مات وعليه صيام......'' کی روایت ف/ ۷ میں آچکی ہے۔

احکام کے حق میں اس سے ساقط ہوجائیں گے، اسی وجہ سے اس کے ترکہ سے وصول نہیں کیا جائے گا، اور وصی یا وارث کو حکم نہیں دیا جائے گا کہ اس کے ترکہ سے ادا کرے، اس لئے کہ اللہ کا دین عبادت ہے اور عبادت کا مفہوم مکلّف کی نیت اور اس کے فعل کے بغیر متحقق نہیں، لہذا جب اس نے وصیت نہیں کی تو اس کی موت کے سبب شرط فوت ہوگئی، اس لئے واجب کے باقی رہنے کا کوئی تصور نہیں اور محال ہونے کے سبب دنیاوی احکام کے حق میں ساقط ہوجائے گا۔

البتہ ''عُشر'' کے بارے میں (جبکہ وہ برقرار ہو) اختلاف ہے، لہذا جو مرگیا اور اس پر عشر واجب ہے اور پیداوار قائم (برقرار) ہے تو ظاہر الروایہ کے مطابق موت سے ساقط نہ ہوگا، عبداللہ بن مبارک نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ وہ ساقط ہوجاتا ہے، البتہ اگر پیداوار مستہلک (صرف) ہوچکی ہو تو عشر ساقط ہوجائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ موت کی وجہ سے مکلّف پر واجب اللہ کے دین ساقط ہوجاتے ہیں، تین حالات اس سے مستثنی ہیں:

الف- اگر ان کی وصیت کرے۔

ب- حالت صحت میں گواہ بنائے کہ وہ اس کے ذمہ میں ہیں، گوکہ ان کی وصیت نہ کرے۔

ج- دین کا تعلق عین قائمہ (معین موجود چیز) سے ہو، جیسے کھیتی اور مویشی کی زکاۃ[۱]۔

اس کی تفصیل ''حج'' اور ''صوم'' میں دیکھیں۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۹۲، ۵/ ۴۸۴، الزیلعی ۶/ ۲۳۰، البدائع ۲/ ۵۳، شرح السراجیہ بحاشیۃ الفناری ص/ ۳۰، الاشباہ لابن نجیم ص/ ۳۶۰، الدسوقی ۴/ ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۴، ۴۵۷، منح الجلیل ۴/ ۶۷۰، ۶۷۱۔

دیناریہ صغری

تعریف:

۱- دیناریہ: ''دینار'' کی طرف منسوب ہے، ''دیناریہ کبری'' سے ممتاز کرنے کے لئے ''صغری'' صفت لائی گئی ہے، لفظ دینار فارسی سے عربی میں آیا ہے[۱]، اس کی تفصیل اصطلاح ''دنانیر'' میں دیکھیں۔

دیناریہ صغری فقہاء کی اصطلاح میں میراث کے ان مسائل میں سے ایک مسئلہ ہے جو خاص لقب کے ساتھ موصوف ہیں اور یہ وہ مسائل ہیں جن میں سے ہر ایک کو ایک یا زائد لقب کے ساتھ ملقب کیا گیا ہے۔ ان مسائل میں ہمارے مسئلہ کے علاوہ دیناریہ کبری، اکدریہ اور خرقاء وغیرہ ہیں[۲]۔

صورت مسئلہ اور اس کے القاب:

۲- فقہاء نے ''دیناریہ صغری'' کی صورت اس میراث میں پیش کی ہے، جو سترہ عورتوں میں منحصر ہو، وہ یہ ہیں: تین بیویاں، دو جدہ، چار ماں شریک بہنیں، آٹھ حقیقی یا باپ شریک بہنیں۔

(دیناریہ صغری کے علاوہ) اس مسئلہ کے اور بھی القاب ہیں، مثلاً: ''سبعہ عشریہ'' (وارث عورتوں کی تعداد کی طرف منسوب

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''دنر''، المقادیر الشرعیہ ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۳۲، ۱۴۳۔

(۲) أسنی المطالب ۳/ ۲۵۔

کرکے) ''ام الارامل'' (اس لئے کہ اس میں بیوہ وارث عورتوں کی کثرت ہے) ''اُم الفروج'' (اس لئے کہ اس میں وارث تمام افرادعورتیں ہیں) اور ''منبریہ''، رہا ''دیناریہ صغری'' والا لقب تو اس لئے کہ ایک میت نے سترہ دینار چھوڑے، ہر وارث عورت کوایک ایک دینار ملا (۱)۔

''دیناریہ صغری'' کے بارے میں حکم:

۳- اس پرفقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر میراث تین بیویوں، دوجدہ، چار ماں شریک بہنوں اورآٹھ حقیقی یا باپ شریک بہنوں میں منحصر ہو، تو تینوں بیویوں کے لئے چوتھائی حصہ ہے، (جواصلِ مسئلہ بارہ سے تین ہے) دونوں جدہ کے لئے چھٹا حصہ (جو دو ہے)، ماں شریک بہنوں کے لئے تہائی حصہ (یعنی چار) اور حقیقی یا باپ شریک بہنوں کے لئے دوتہائی حصہ (یعنی آٹھ) ملے گا، حصوں کی مجموعی تعداد سترہ ہے، اور یہی عدد مسئلہ کا عول ہے۔

وارث عورتوں میں سے ہرایک کے لئے ایک حصہ ہے: تینوں بیویوں میں سے ہر بیوی کو ان کے مجموعی حصہ چوتھائی میں سے (جو تین ہے) ایک حصہ، دونوں جدہ میں سے ہرایک کے لئے ان کے مجموعی حصہ چھٹا میں سے (جو دو ہے) ایک حصہ، چاروں ماں شریک بہنوں میں سے ہرایک کے لئے ان کے مجموعی حصہ تہائی میں سے (جو چار ہے) ایک حصہ اور حقیقی یا باپ شریک بہنوں میں سے ہر ایک کے لئے ان کے مجموعی حصہ دوتہائی میں سے (جو آٹھ ہیں) ایک حصہ ملے گا۔

اصل مسئلہ بارہ سے ہے، جس کا عول سترہ آیا۔

یہ ان مسائل میں سے ہے جس کو پہیلی کے طور پر ذکر کیا جاتا ہے، چنانچہ پوچھا جاتا ہے مختلف جہات کی سترہ عورتوں نے مردے کے مال کو تقسیم کرلیا ان میں سے ہرایک کو ایک ایک حصہ ملا (۱)۔

یہ مسئلہ اوراس طرح کے مسائل میں مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: ''ارث'' اور ''عول''۔

(۱) الاختیار ۳/ ۲۲۷، ۲۲۸، الزرقانی ۸/ ۲۱۶، ۲۱۷، روضۃ الطالبین ۶/ ۶۳، أسنی المطالب ۳/ ۲۵، مطالب اولی النہی ۴/ ۵۸۳، ۵۸۴۔

(۱) سابقہ مراجع۔

دیناریہ کبری

تعریف:

۱-دیناریہ :"دینار" کی طرف منسوب ہے، اس کی تفصیل اصطلاح "دنانیر" میں آچکی ہے۔

"کبری"، "دیناریہ صغری" سے ممتاز کرنے کے لئے صفت ہے، دیکھئے اصطلاح "دیناریہ صغری"۔

"دیناریہ کبری" فقہاء کی اصطلاح میں مواریث میں ملقب مسائل میں سے ایک مسئلہ۔

اصطلاح "دیناریہ صغری" میں اس کی تعریف گذر چکی ہے۔

صورت مسئلہ اور اس کے القاب:

۲-صورت مسئلہ: وراثت کا بیوی، ماں، دو بیٹیوں، بارہ بھائیوں اور ایک حقیقی یا باپ شریک بہن میں منحصر ہونا۔

اس کا لقب: "دیناریہ کبری"، "رکابیہ" اور "شاکیہ" ہے، اس لئے کہ شریح نے اس مسئلہ میں بہن کے لئے صرف ایک دینار کا فیصلہ کیا، جبکہ ترکہ چھ سو دینار تھا، بہن مطمئن نہ ہوئی، حضرت علیؓ کے پاس شریح کی شکایت کرنے پہنچی، انہیں اپنی سواری پر پایا ان کی رکاب پکڑ لی اور کہا: میرے بھائی نے چھ سو دینار چھوڑے، شریح نے مجھے اس میں سے صرف ایک دینار دیا، حضرت علیؓ نے فرمایا: غالباً تمہارے بھائی نے ایک بیوی، ماں، دو بیٹیوں، بارہ بھائیوں اور تم کو چھوڑا ہے؟ اس نے کہا: ہاں، حضرت علیؓ نے فرمایا: یہی تمہارا حق ہے، شریح نے تمہاری کوئی حق تلفی نہیں کی۔

اس کا لقب "داؤدیہ" بھی ہے، اس لئے کہ داؤد طائی سے اسی جیسے مسئلہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے اسی طرح اس میں تقسیم کی، تو بہن (سابقہ مسئلہ والی نہیں) امام ابوحنیفہ کے پاس آئی، اور عرض کیا: میرے بھائی کا انتقال ہوا، اس نے چھ سو دینار چھوڑے، مجھے صرف ایک دینار دیا گیا، امام صاحب نے پوچھا: ترکہ کس نے تقسیم کیا؟ عورت نے کہا: آپ کے شاگرد داؤد طائی نے، امام صاحب نے فرمایا: وہ تو حق تلفی نہیں کرتے، کیا تیرے بھائی نے ایک جدہ (دادی) چھوڑی؟ اس نے کہا: ہاں، امام صاحب نے پوچھا کیا اس نے دو بیٹیاں چھوڑیں؟ عورت نے کہا: ہاں، امام صاحب نے پوچھا: کیا اس نے ایک بیوی چھوڑی؟ عورت نے کہا: ہاں، امام صاحب نے پوچھا: کیا تیرے ساتھ بارہ بھائی ہیں؟ اس نے کہا: ہاں، تو امام صاحب نے فرمایا: تب تو تمہارا حق ایک ہی دینار ہے۔

اس کا لقب: "عامریہ" بھی ہے، اس لئے کہ بہن نے عامر شعبی سے اس کے بارے میں دریافت کیا، تو انہوں نے یہی جواب دیا تھا(۱)۔

دیناریہ کبری میں حکم:

۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وراثت، اگر ایک بیوی، ماں یا دادی، دو بیٹیوں، بارہ بھائیوں اور ایک حقیقی یا باپ شریک بہن میں منحصر ہو، اور ترکہ چھ سو دینار ہو، تو دونوں لڑکیوں کے لئے دو تہائی (چار سو دینار)، ماں یا دادی کے لئے چھٹا حصہ (سو دینار)، بیوی کے لئے

(۱) الاختیار ۳/ ۲۵۸، الزرقانی ۸/ ۲۱۷، أسنی المطالب ۳/ ۲۷، مطالب اولی النہی ۴/ ۵۸۴۔

آٹھواں حصہ (۷۵ دینار) اور ہر بھائی کے لے دو دو دینار اور بہن کے لئے ایک دینار، اس لئے کہ مقررہ حصوں کے نکالنے کے بعد باقی ماندہ کو بارہ بھائیوں اور ایک بہن پر مرد کے لئے دوعورتوں کے برابر کے حساب سے تقسیم کیا جائے گا۔

یہ مسئلہ عادلہ (غیر عائلہ) ہے، یہ چوبیس سے ہوگا، اور چیستاں مسائل میں سے ہے[1]۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: ''ارث''۔

(۱) سابقہ مراجع۔

دیوان

تعریف:

۱- دیوان: فارسی سے عربی میں آیا ہے، لغت میں اس کا اطلاق: مجموعۂ کتب پر اور اس رجسٹر پر (جس میں فوجیوں اور وظیفہ خواروں کے نام درج ہوں) اور حساب کے گوشوارہ پر ہوتا ہے، پھر اس کا اطلاق حساب پر پھر حساب کی جگہ پر ہونے لگا، '' تاج العروس'' میں ہے: دیوان کے معانی پانچ ہیں: محررین، ان کی جگہ، رجسٹر، کوئی کتاب اور مجموعۂ اشعار[1]۔

دیوان اصطلاح میں: وہ رجسٹر و ریکارڈ جس میں ناموں یا دستاویزات کو ضبط کیا جاتا ہے اور جس کو سلطنت وحکومت سے متعلقہ امور واموال اور ان کو انجام دینے والے فوجیوں اور کارکنان کو یاد داشت میں رکھنے کے لئے بنایا گیا ہو[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- سجل:

۲- سجل لغت میں: بڑی کتاب، قیامت کے دن حساب والی حدیث میں ہے: ''......فتوضع السجلات في

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر مادہ: ''دون''، تہذیب الأسماء واللغات ۳/ ۱۰۷۔

(۲) الدر المختار ۴/ ۳۰۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۶، کشاف القناع ۶/ ۳۱۲، الأحکام السلطانیہ للماوردی ۱۹۹۔

کفة......"(۱) (سجلات (دفاتر) ایک پلڑے میں رکھ دیئے جائیں گے)۔

ایک قول ہے: سجل: ایک پتھر جس پر لکھا جاتا تھا، پھر ہر اس چیز کا نام "سجل" رکھ دیا گیا جس پر لکھا جائے۔

قرطبی نے کہا: سجل: صک (دستاویز) ہے، یہ "سجالہ" یعنی کتابت سے مشتق اسم ہے (۲)۔

اصطلاح میں تحریر جس میں قاضی کا فیصلہ ہو، یعنی جس میں دعویٰ، جواب دعویٰ، گواہ اور قاضی کے فیصلہ کو لکھا جائے (۳)۔

دیوان میں بسا اوقات: "سجل" اور دوسرے دستاویزات دلائل اور وثائق شامل ہوتے ہیں، لیکن اس کے برعکس نہیں ہوتا۔

ب-محضر:

۳-محضر لغت میں: سجل (دستاویز) ہے۔

اصطلاح میں: وہ تحریر جس میں دعوے کی تفصیلات لکھی جائیں لیکن فیصلہ نہیں (۴)۔

دیوان میں عادتاً محضر (دستاویز) اور دوسرے کاغذات اور وثائق شامل ہوتے ہیں۔

---

(۱) حدیث: "فتوضع السجلات في كفة" کی روایت ترمذی (۵/ ۲۵ طبع الحلبی) نے عبد اللہ بن عمرو سے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن غریب ہے۔

(۲) لسان العرب مادہ: "سجل"، المفردات ۲۲۵، تفسیر القرطبی ۱۱/ ۳۴۷۔

(۳) الدر المختار ۴/ ۳۵۱، شرح المحلی علی المنهاج ۴/ ۳۰۳، کشاف القناع ۶/ ۳۱۲۔

(۴) لسان العرب مادہ: "حضر"، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۴، ابن عابدین نے "الدر" کے حوالہ سے لکھا ہے: "محضر": جس میں فریقین کے مابین ہونے والے اقرار، انکار، گواہ یا نکول کے سبب فیصلہ، اس طرح درج کردیا جاتا کہ اشتباہ ختم ہوجائے، (ابن عابدین ۴/ ۳۰۸)۔

اسلام میں سب سے پہلے دیوان تیار کرانے والے:

۴- اسلام میں سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے دیوان (رجسٹر) تیار کرایا (۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "اہل دیوان" الموسوعۃ الفقہیہ ۷/ ۱۷۷ میں ہے۔

دیوان سے متعلقہ احکام:

دیوان تیار کرانا:

۵- مالکیہ کی رائے ہے کہ امام کے لئے جائز ہے کہ دیوان تیار کرائے، یعنی ایسا رجسٹر جس میں فوجیوں کے نام اور ان کے وظائف درج ہوں (۲)۔

شافعیہ نے کہا: (جو ان کے یہاں معتمد قول ہے) فوجیوں کا دیوان تیار کرنا مستحب ہے، جیسا کہ شیخین (نووی ورافعی) کے کلام کا تقاضا ہے، امام حرمین کا کلام اس کے بارے میں صریح ہے، "المحرر" میں قاضی ابو الطیب کے کلام کا ظاہر بھی یہی ہے، صاحب "الانوار" نے کہا: مستحب ہے کہ امام ایک رجسٹر رکھے، گوکہ بعض متاخرین نے کہا ہے: بظاہر وجوب ہے، یہ اس لئے تاکہ احوال میں اشتباہ نہ ہو اور بے بصیرت کام نہ ہو، غلطی سے بچا جا سکے (۳)۔

حنابلہ نے کہا: امام کے لئے مناسب ہے کہ ایک رجسٹر رکھے، جس میں فوجیوں کے نام اور ان کے وظائف کی مقدار درج ہو، تاکہ خود ان کا اور ان کے لئے مقرر کردہ وظائف کو اچھی طرح محفوظ رکھا

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۹۹، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۳۷، بدائع الصنائع ۷/ ۲۵۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۳۸۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۶۔

(۳) فتاوی الرملی بہامش الفتاوی الکبری للہیثمی ۳/ ۱۳۵، القلیوبی ۳/ ۹۸۹۔

جا سکے[۱]۔

سرکاری دیوان اور اس کے اقسام:

۶- دولہ اور اس کے مثل جیسے سلطنت یا امارت یا مملکت کا دیوان: اس سے متعلقہ امور اور اموال اور ان کو انجام دینے والے فوجیوں اور کارکنان کو یادداشت میں رکھنے کے لئے بنایا گیا ہے۔

اس کی (اصل وضع کے لحاظ) سے چار اقسام ہیں:

اول- جو خاص فوجیوں کے اندراج اور وظیفہ کا ہے:

۷- ماوردی اور ابو یعلی نے لکھا ہے کہ دیوان میں اثبات (اندراج) تین شرائط کے ساتھ معتبر ہے۔

ان کی تفصیل: اصطلاح ''اہل دیوان''، اور اصطلاح ''عطاء'' میں دیکھیں۔

فوج کے دیوان سے نکالنا یا نکلنا:

۸- اگر ولی الأمر بعض فوجیوں کو کسی متقاضی سبب یا عذر سے دیوان سے ساقط کرنا (نکالنا) چاہے تو جائز ہے، اور اگر بلا سبب ہو تو ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ مسلمانوں کے فوجی ہیں۔

اگر کوئی فوجی خود کو دیوان سے الگ کرنا چاہے تو اس کی ضرورت نہ ہونے پر جائز ہے، لیکن اگر اس کی احتیاج ہے تو ناجائز ہے، الا یہ کہ وہ معذور ہو۔

اگر فوجیوں کو لڑائی کے لئے نکالا گیا اور انہوں نے لڑنے سے انکار کر دیا، (حالانکہ وہ دشمن کے ہم پلہ ہیں) تو ان کے وظائف ختم ہو جائیں گے، اور اگر ان سے کمزور ہوں تو ان کے وظائف ساقط نہ ہوں گے۔

اگر کوئی فوجی بیمار پڑ گیا یا پاگل ہو گیا اور اس کے مرض یا پاگل پن کے ٹھیک ہونے کی امید ہو (گو کہ عرصہ دراز کے بعد) تو اس کو وظیفہ دیا جائے گا، اور اس کا نام دیوان میں قائم رہے گا، تا کہ لوگ جہاد سے اعراض کر کے کمائی میں نہ لگ جائیں، اس لئے کہ ان کو بھی اس طرح کے عوارض کا خطرہ رہتا ہے، اس پر شافعیہ وحنابلہ کا اتفاق ہے۔

اگر مرض یا پاگل پن کے زوال کی امید نہ ہو تو حنابلہ نے کہا: اس کو دیوان سے نکال دیا جائے اور اس کا حصہ ختم کر دیا جائے گا، کیوں کہ یہ ایسے عمل کے عوض میں تھا، جواب نہ رہا، یہی شافعیہ کے یہاں اظہر ہے، اور اس کو اس کے شایان شان بقدر کفایت دیا جائے گا، شافعیہ کے یہاں اظہر کے بالمقابل یہ ہے کہ اس کو نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ اس سے فائدہ کی امید نہیں، یعنی مال فئی کے پانچ حصوں میں چار حصے جو فوجیوں کے لئے مختص ہیں، ان میں سے اس کو نہیں دیا جائے گا لیکن دوسرے مال سے دیا جائے گا اگر وہ حاجت مند ہو[۱]۔

دوم- جو اعمال یعنی محصولات وحقوق کے ساتھ خاص ہے:

۹- اس کی وضاحت کئی پہلوؤں سے ہے:

اول: ہر عمل کی ایسی تحدید وتعیین کہ دوسرے سے ممتاز رہے، اور اس کے ان پہلوؤں کی تفصیل جن کے احکام الگ الگ ہیں، لہذا ہر شہر کی حد بندی ہو جس میں دوسرا شہر نہ آئے، اور ہر شہر کے اطراف کی حد بندی اگر اس کے احکام الگ الگ ہوں۔

دوم: اس ملک کی حالت کا بیان کہ آیا عنوۃً (طاقت سے) فتح کیا گیا یا صلح کے ساتھ اور اس کی سرزمین کا کیا حکم (عشر یا خراج) قرار پایا، اگر ساری زمین عشری ہو تو اس کے پیمائش رقبہ کا اندراج لازم نہیں،

---

(۱) مطالب اولی النہی ۲/ ۵۷۵، المغنی ۶/ ۴۱۷۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ۲۰۶، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۴۳۔

اس لئے کہ عشر پیداوار پر ہے پیائش پر نہیں، اور جس میں از سرنو کھیتی کی گئی ہے اس کو عشر کے دیوان میں لے جایا جائے گا، اس سے نکالا نہیں جائے گا، اور دیوان میں لے جاتے وقت اس کے مالکان کے ناموں کی تعیین لازم ہے، اس لئے کہ اس میں عشر کا وجوب اس کے مالکان کے لحاظ سے معتبر ہے، نہ کہ خود اراضی کی ذات سے، اور جب مالکان کے ناموں کے ساتھ کھیتی کو لے جایا گیا تو اس کے کیل (پیداوار کی مقدار)، اس کے سیراب کئے جانے کی حالت یعنی سیح (جاری پانی) سے ہے، یا عمل (ہاتھوں) سے، اس کا ذکر ضروری ہے، اس لئے کہ اس کا حکم الگ الگ ہے، تاکہ اسی کے مطابق وصولی کی جائے۔

اگر ساری خراجی زمین ہو تو اس کی پیائشوں کو درج کرنا لازم ہے، اس لئے کہ خراج پیائش پر ہے، اگر یہ خراج اجرت کے حکم میں ہو تو مالکانِ اراضی کا نام لکھنا لازم نہیں، اس لئے کہ یہ اسلام یا کفر سے الگ الگ نہیں ہوتا، اور اگر خراج جزیہ کے حکم میں ہو تو ان کے مالکان کا نام لکھنا، اور ان کے اسلام یا کفر کی وضاحت کرنا لازم ہے، اس لئے کہ اس کا حکم مالک کے اعتبار سے الگ الگ ہے۔

اگر کچھ عشری اور کچھ خراجی ہو تو عشری کو عشر کے دیوان میں اور خراجی کو خراج کے دیوان میں لکھنا ہوگا، اس لئے کہ دونوں کا حکم الگ الگ ہے، اور ہر ایک پر اس کا خاص حکم نافذ کیا جائے گا۔

سوم: خراجی اراضی کے احکام اور اس پر مقرر کردہ خراج کا بیان کہ خراج مقاسمہ ہے یا خراج مؤظف۔

چہارم: ہر شہر میں موجود اہل ذمہ اور عقد جزیہ میں ان پر طے شدہ کا تذکرہ اور اگر جزیہ یسار (مال داری) اور اعسار (تنگی) کے لحاظ سے الگ الگ مقرر کیا گیا ہو تو ان کی تعداد کے ساتھ دیوان میں ان کا نام لکھ دیا جائے گا، تاکہ ان کی مال داری و تنگی کی حالت کا جائزہ لیا جا سکے، اور اگر مال داری و تنگی کے لحاظ سے الگ الگ جزیہ نہ ہو تو صرف ان کی تعداد کا تذکرہ کافی ہے، اور ہر سال ان پر نگاہ ڈالنی ضروری ہے تاکہ بالغین کا اندراج ہو سکے، اور مردہ یا مسلمان ہونے والے کو ساقط کیا جا سکے، اور تاکہ ان سے وصول کیے جانے والے واجب جزیہ کا ضبط و شمار ہو سکے۔

پنجم: شہر کی معادن (کانوں) کی اجناس (اگر وہ شہر کانوں والا ہو) اور ہر جنس کی تعداد کا ذکر، تاکہ ہر معدن کا حق اس سے وصول کیا جا سکے۔

ششم: اگر شہر سرحدی ہو دار الحرب سے متصل ہو اور کفار کے اموال دار الاسلام میں صلح کی بناء پر عشر کے ساتھ داخل ہوں، تو ان کے ساتھ اس پر قائم رہے، ان کے ساتھ عقد صلح کے دیوان (رجسٹر) میں اس کو درج کردے، ان سے عشر یا خمس یا اس سے زیادہ یا اس سے کم کیا لیا جائے گا، اس کی تعیین کردے، اور اگر سامانوں اور اموال کے لحاظ سے الگ الگ ہو تو اس کی تفصیل لکھے، اور دیوان اس کے محصولات کو نکالنے اور اس میں لائے گئے سامانوں کی مقداروں کی وصولی کے لئے ہوگا(۱)۔

سوم- جو کارکنان کی تقرری اور معزولی کے ساتھ خاص ہے:

۱۰- اس کا بیان حسب ذیل ہے:

اول: کس کی طرف سے عمال کی تقرری درست ہوگی اس کا ذکر ہو اور اسی کے فرمان کا نفاذ اور نظر (نگرانی) کا جواز معتبر ہوگا، یہ تین میں سے کوئی ایک شخص ہو سکتا ہے: سلطان جس کا تمام امور مملکت پر کنٹرول ہے، یا ایسا وزیر جس کی سپردگی میں یہ کام بھی ہو، یا ایسا عامل جس کی ذمہ داریاں عام و وسیع ہوں، جیسے کسی صوبہ کا یا کسی بڑے شہر کا

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص۲۰۶، ۲۰۹، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ۲۴۴، ۲۴۶۔

حاکم جو خاص اعمال وامور کے لئے حاکم مقرر کیا جائے۔

رہا وزیر تنفیذ تو اس کی طرف سے کسی عامل کی تقرری صحیح نہیں الا یہ کہ اطلاع اور مشورہ کے بعد ہو۔

دوم: اس شخص کا ذکر جو حاکم بن سکتا ہے، یعنی ایسا شخص جس میں صلاحیت ہو اور اس کی امانت داری قابل بھروسہ ہو، اور اگر یہ عمالہ تفویض (یعنی عامل کے اپنے اختیار سے کام کرنے کی ذمہ داری) ہو جس میں اجتہاد کی ضرورت ہے تو اس میں آزادی اور اسلام کی رعایت ہوگی، اور اگر عمالہ تنفیذ ہو جس میں عامل (حاکم) کے اجتہاد کی ضرورت نہیں، تو اس میں حریت (آزادی) اور اسلام ضروری نہیں۔

سوم: جس کام کے لئے اس کی تقرری ہو رہی ہے اس کا ذکر اور اس میں تین شرائط کا اعتبار ہے:

الف- علاقہ کی اس طرح تحدید کہ دوسرے سے ممتاز ہو جائے۔

ب- کام کی تعیین جس پر نظر رکھنے (نگرانی) کا اس کو اختیار دیا گیا ہے یعنی جبایہ (وصولی) یا خراج یا عشر۔

ج- کام کے ضوابط اور اس کے حقوق کو اس طرح تفصیل سے جاننا کہ ناواقفیت نہ رہے۔

اگر کسی کام میں یہ شرائط مکمل طور پر پائی جائیں جس کا مولّی (تقرری کرنے والے) اور مولّٰی (جس کی تقرری کی گئی) کو علم ہو تو تقرری درست اور نافذ ہے۔

چہارم: نظر (انتظام) کے زمانہ کا بیان اور یہ تین احوال سے خالی نہیں:

الف- محدود مدت کے ساتھ اس کی تعیین کردے، لہذا یہ اس مدت کے ساتھ تقدیر و تعیین اس کے اندر اندر انتظام کو جائز قرار دے گی، اور اس مدت کے پورا ہونے کے بعد "کام کرنے" سے مانع ہوگی، مقررہ مدت میں انتظام مولّی (تقرری کرنے والے) کی طرف سے لازم نہ ہوگی، بلکہ وہ اس میں تصرف اور تبدیلی کرسکتا ہے اگر کوئی مصلحت سمجھے۔

ب- عمل کے ساتھ تعیین کردے، مثلاً مولّی کہے: میں نے تم کو اس سال فلاں علاقہ کے خراج کے لئے مقرر کیا، یا میں نے تم کو اس سال فلاں علاقہ کے صدقات کے لئے مقرر کیا، تو اس کے انتظام کی مدت اپنے عمل سے فراغت کے ساتھ محدود ہوگی، جب وہ اس سے فارغ ہو جائے گا تو معزول ہو جائے گا، اور فراغت سے قبل مولّی کے لئے اس کو معزول کرنا جائز ہے اور اس کا خود کو معزول کرنا، اپنے وظیفہ کے صحت وفساد کے لحاظ سے معتبر ہے۔

ج- تقرری مطلقاً ہو، اس میں کسی مدت یا عمل کی تعیین نہ ہو، مثلاً مولّی کہے: میں نے تم کو کوفہ کے خراج یا بصرہ کے عشروں کے لئے یا بغداد کا خراج جمع کرنے کے لئے مقرر کیا، تو یہ صحیح تقرری ہے، گو کہ اس کی مدت معلوم نہیں۔

پنجم: عامل (حاکم) کے اپنے عمل پر "جاری"[1] (معاوضہ) کے بارے میں، اور یہ تین احوال سے خالی نہیں۔

الف- معلوم چیز مقرر کردے، تو وہ اس مقررہ چیز کا مستحق ہوگا اگر اپنے عمالہ (کام) کا حق ادا کرے، لیکن اگر اس میں کوتاہی کرے تو اس کی کوتاہی کو مدنظر رکھا جائے گا، اور اگر زائد کام کرے تو اس زائد کو بھی مدنظر رکھا جائے گا۔

ب- کوئی مجہول چیز معین کرے، تو وہ اس جیسے کام کے گذارہ وظیفہ کا مستحق ہوگا، اب اگر اس کام کا معاوضہ دیوان میں مقرر ہو اور عمال کی ایک جماعت اس کو انجام دیتی ہو، تو وہی مقدار ہم مثل

(۱) جاری سے مراد حکومت کی طرف سے ملنے والا گذارہ (بقدر ضرورت گذران کا سرمایہ) ہے۔

معاوضہ ہوجائے گا، اور اگر اس کام کا کرنے والا صرف ایک آدمی ہے، تو یہ ہم مثل معاوضہ میں معروف نہیں ہوگا۔

ج- مجہول یا معلوم کوئی چیز معین نہ کرے: تو اس کا استحقاق کیا ہوگا، مختلف فیہ ہے: ماوردی نے کہا: اس صورت میں اپنے عمل پر ہم مثل معاوضہ کے اس کے استحقاق کے بارے میں فقہاء کی چار مختلف آراء ہیں، جن کے قائل امام شافعی اور ان کے اصحاب ہیں۔

چنانچہ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ اس کو اپنے عمل پر کوئی معاوضہ نہیں ملے گا، وہ بطور احسان کے کرنے والا ہوگا، (رضا کار) تا آنکہ کوئی معلوم یا مجہول معاوضہ معین کردے، اس لئے کہ اس کا عمل عوض سے خالی ہے۔

مزنی نے کہا: اس کے لئے ہم مثل معاوضہ ملے گا، گو اس کو معین نہ کیا ہو، اس لئے کہ اس کی اجازت سے اس سے کام لیا جارہا ہے۔

ابن سریج نے کہا: اگر وہ اپنے عمل پر معاوضہ لینے میں معروف ہو تو اس کو ہم مثل معاوضہ ملے گا، اور اگر وہ اپنے عمل پر معاوضہ لینے میں معروف نہ ہو تو اس کو کوئی معاوضہ نہیں ملے گا۔

اصحاب شافعی میں سے مروزی فرماتے ہیں: اگر شروع میں اس کو کام کے لئے بلایا گیا یا اس کو اس کا حکم دیا گیا، تو اس کو ہم مثل معاوضہ ملے گا، اور اگر اس نے خود ہی ابتداءً درخواست کی اور اس کو کام کرنے کی اجازت دے دی گئی، تو اس کے لئے کوئی معاوضہ نہیں۔

ابویعلی نے حنابلہ کی رائے کا خلاصہ یہ کہتے ہوئے پیش کیا ہے: مذہب کا قیاس یہ ہے کہ اگر وہ اپنے عمل پر ''وظیفہ'' لینے میں معروف ہو تو اس کو ہم مثل ''وظیفہ'' ملے گا، اور اگر اس پر ''وظیفہ'' لینے میں معروف نہ ہو تو اس کے لئے کوئی ''وظیفہ'' نہیں، یہ شافعیہ میں ابن سریج کے قول کے موافق ہے۔

ماوردی اور ابویعلی نے کہا: اگر اس کے عمل میں مال ہو جس کو وصول کرتا ہو، تو اس کا ''وظیفہ'' اسی مال میں سے نکالا جائے گا، اور اگر اس میں مال نہ ہو تو اس کا ''وظیفہ'' بیت المال میں ہے، جو مصالح مسلمین کے حصہ سے نکالا جائے گا۔

ششم: تقرری کا صحیح طریقہ کیا ہوگا: اگر تقرری زبانی ہو، مولّی (ذمہ داری دینے والے) نے اپنی زبان سے کہہ دیا ہو تو تقرری درست ہے جیسا کہ تمام عقود اس طرح درست ہیں، اور اگر اس کی تقرری مولّی کی توقیع (دستخط) سے تحریری طور پر ہو، زبانی نہیں، تو تقرری درست ہے، اور اس کے ذریعہ سے شاہی ولایات کا انعقاد ہوجاتا ہے اگر اس کے ساتھ شواہد حال ہوں، یہ اس سلسلہ میں جاری عرف ورواج کے اعتبار سے ہے اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ تقرری اسی تک محدود ہو اس میں دوسرے کو نائب بنانے کی حد تک نہ جائے، اور اگر عام ہو اس سے آگے جانے والی (یعنی دوسرے کو نائب بنانے کی حد تک) ہو تو درست نہیں [۱]۔

کاتب دیوان:

۱۱- کاتب دیوان: دیوان کا ذمہ دار۔

اس کی ولایت کی صحت میں دو شرطوں کا اعتبار ہے: عدالت اور کفایت (صلاحیت)۔

عدالت: اس لئے کہ وہ بیت المال اور رعایا کے حق کا امین ہے، لہذا عدالت وامانت میں امانت داروں کی صفت کا حامل ہونا چاہئے۔

رہی صلاحیت: تو اس لئے کہ وہ براہ راست عمل کو انجام دے رہا ہے، جس کا تقاضا ہے کہ اس کی مستقل انجام دہی میں کام کرنے والوں کی صلاحیت رکھتا ہو۔

---

(۱) الأحكام السلطانیہ للماوردی رص ۲۰۹، ۲۱۳، لأبی یعلی رص ۲۴، ۲۵۱۔

کاتب کی تقرری درست ہونے کے بعد اس کے لئے چھ چیزیں مستحب ہیں:

۱۔ انصاف پر مبنی ٹیکس کے قوانین کی حفاظت، اتنی زیادتی نہ ہو کہ رعایا پر ظلم ہو یا اتنی کمی نہ ہو کہ بیت المال کے حق میں رخنہ آئے۔

۲۔ حقوق کو ان عاملین (کارکنان) سے جن پر واجب ہیں اور ان عمال سے جنہوں نے ان پر قبضہ کرلیا ہے، حاصل کرنا ہے۔

۳۔ رفوع[1] کا اندراج کرنا اور اس کی تین اقسام ہیں:

الف- پیمائش اور عمل کے رفوع: اگر ان کے اصول دیوان میں مقرر و معین ہوں تو اس اصل کے مقابلہ میں ''رفع'' کا اعتبار ہوگا، اور اس کو دیوان میں درج کر دیا جائے گا اگر اس کے موافق ہو، اور اگر دیوان میں ان کے اصول نہ ہوں تو ان کے اندراج میں ان کو پیش کرنے والے کے قول پر عمل ہوگا۔

ب- قبضہ و وصولی کے رفوع: ان کے اندراج میں ان کو پیش کرنے والے کے قول پر عمل ہوگا، اس لئے کہ وہ ان کا اقرار اپنے خلاف کر رہا ہے اپنے مفاد میں نہیں۔

ج- خراج اور نفقہ (اخراجات) کے رفوع: ان کو پیش کرنے والا ان کا دعوے دار ہے، لہذا اس کا دعوی قوی دلائل کے بغیر مقبول نہ ہوگا۔

۴- عمال کا محاسبہ: اس کا حکم ان کی اپنی اپنی ذمہ داریوں کے لحاظ سے الگ الگ ہے، اگر وہ خراج کے عمال ہوں تو ان پر حساب پیش کرنا لازم ہے، اور کاتب دیوان کا فرض ہے کہ ان کے پیش کردہ حساب کی صحت کا محاسبہ کرے اور جائزہ لے، اور اگر وہ عشر کے عمال ہوں تو امام شافعی کے مذہب پر حساب پیش کرنا ان پر لازم نہیں، اور نہ

(۱) رفوع، ان اضافات کا نام ہے جو تنخواہوں اور استحقاقات وغیرہ پر مزید مرتب ہوتے ہیں۔

ہی کاتب دیوان پر واجب ہے کہ اس پر ان کا محاسبہ کرے، اس لئے کہ امام شافعی کے نزدیک ''عشر'' صدقہ ہے جس کا مصرف والیان کے اجتہاد پر موقوف نہیں، اگر اس کے مالکان اپنے طور پر اس کو صرف کردیں تو کافی ہے، البتہ امام ابوحنیفہ کے مذہب کے مطابق ان پر حساب پیش کرنا لازم ہے، اور کاتب دیوان پر ان کا محاسبہ واجب ہے، اس لئے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک عشر وخراج کے مصرف مشترک ہیں۔

۵۔ اموال کو نکالنا: صحت کا علم ہونے بعد ہی کوئی مال نکالے گا، خود سے نہ نکالے، یہاں تک کہ اس سے اس کا مطالبہ ہو۔

۶۔ ظلم کی شکایات پر غور کرنا: اور یہ متظلم (شکوہ ظلم کرنے والا) کے لحاظ سے الگ الگ ہے:

اگر فریادی رعایا کا کوئی فرد ہو، جو کسی معاملہ میں حاکم کی طرف سے اپنے ساتھ زیادتی ہونے کی شکایت کرے، تو صاحب دیوان ان دونوں کے درمیان قاضی وحاکم کی طرح ہوگا، اس کے لئے جائز ہے کہ شکایت پر غور کرے اور ظلم کو ختم کرے، اس لئے کہ وہ قوانین کی حفاظت اور حقوق کی وصول یابی کے لئے منتخب کیا گیا ہے، لہذا وہ عقد ولایت کے ذریعہ ظلم کی شکایات پر غور کرنے کا مستحق ہوگا۔

اگر فریادی کوئی عامل (حاکم) ہو، جس کے حساب میں گڑبڑی کی گئی ہو یا اس کے معاملہ میں غلطی کی گئی ہو، تو صاحب دیوان اس فریاد کے بارے میں فریق ہوگا، اور اس پر غور وخوض کرنے والا ولی الأمر (یعنی حاکم اعلیٰ) ہوگا[1]۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۱۰، ۲۱۸، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۲۵۳، ۲۵۷۔

اہل دیوان:

۱۲ - اہل دیوان: جن کو دیوان سے وظیفہ دیا جاتا ہے اور جو اس سے وظیفہ لیتے ہیں۔

ان کی اصناف، دیوان میں ان کے اندراج کی شرائط اور مصارف کے ضابطہ کے بیان میں تفصیل ہے، جس کو اصطلاح ''اہل دیوان'' میں دیکھا جائے۔

اہل دیوان کی طرف سے دیوان کا دیت ادا کرنا:

۱۳ - دیوان اس دیت کو برداشت کرتا ہے جو بذات خود قتل کے سبب واجب ہو اگر قاتل اہل دیوان کا ایک فرد ہو، اس میں اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح ''اہل دیوان''، '' دیت'' اور'' عاقلہ'' میں دیکھا جائے۔

قاضی کا دیوان:

۱۴ - قاضی کا دیوان: جس میں لوگوں کے وثائق (دستاویزات اور فائلیں وغیرہ) ہوں۔

تقرری کے بعد قاضی کا سب سے پہلا کام یہ ہے کہ پچھلے قاضی کے دیوان کو منگائے، اس لئے کہ دیوان کے رکھنے کا مقصد ہی یہ ہے کہ بوقت ضرورت حجت ہو، اور اس کو اس شخص کے قبضہ میں دے دیا جائے جس کو اختیار قضا حاصل ہے، نیز اس لئے کہ اسی کی بنیاد پر قاضی اپنا فیصلہ قائم کرے گا، پچھلے قاضی پر لازم ہے کہ وہ دیوان اپنے (بعد والے قاضی کو سپرد کرے، اس لئے کہ اس کے قبضہ میں دیوان ولایت کی وجہ سے تھا) اور اب یہ ولایت نئے قاضی کے پاس آ گئی (۱)۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۰۸، ادب القضاء، الدرر المنظومات فی الأقضیہ والحکومات لابن ابی الدم رص ۱۲۲، کشاف القناع ۶/ ۳۱۲۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: ''قضا'' (۱)۔

دیوان رسائل:

۱۵ - لغوی کمزوری اور زبان میں بگاڑ آنے کے بعد اس دیوان کو ایجاد کیا گیا، اولوالأ مر (والیان) کو ایسے افراد کی ضرورت محسوس ہوئی جو ان کی طرف سے بلیغ مؤثر الفاظ میں خطوط لکھیں جن سے مقصد پورا ہو (۲)۔

(۱) مقدمہ ابن خلدون ۲/ ۶۱۸ طبع لجنۃ البیان العربی۔

(۲) کمیٹی کی رائے ہے کہ دیوان کی ترتیب ان تنظیمی کارروائیوں میں ہے، جن میں زمان یا مکان کے لحاظ سے تبدیلی آسکتی ہے، مصلحت کے پیش نظر دیوان میں تجدید شرعاً منع نہیں، بشرطیکہ ان سے کسی نص یا اجماع یا قاعدہ کی خلاف ورزی نہ ہوتی ہو اور یہ بھی شرط ہے کہ یہ کسی ظلم یا فساد کا باعث نہ بنے۔

ذات عرق

تعریف:

۱-ذات عرق (عین کے کسرہ، راء کے سکون کے ساتھ اوراس کے بعد قاف) اہل عراق اور اس سے گذرنے والے آفاقی (حجاج ومعتمرین) کی میقات ہے، یہ مکہ سے دومنزل پر ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

۲-ذات عرق سے کئی الفاظ متعلق ہیں: تمام معروف میقاتیں اور احرام اس کی تفصیل اصطلاحات ''احرام''، ''حج''اور'' میقات'' میں ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳-بلا اختلاف ذات عرق، اہل عراق اوراس سے گذرنے والے آفاقی کی میقات ہے، اسی طرح بلا اختلاف وہاں سے گذرنے والے عراقی اورغیرعراقی پراحرام باندھنا واجب ہے، بشرطیکہ وہ نسکین (حج وعمرہ) میں سے کسی کی ادائیگی کے ارادہ سے مکہ جارہا ہو، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''**هن لهن ولمن أتى عليهن من غيرهن ممن أراد الحج والعمرة**''[۲] (یہ مقام ان ملک والوں کے لئے ہیں، اوران کے لئے بھی جو دوسرے ملکوں سے ان پر ہوکر آئیں، جو حج یا عمرہ کی نیت رکھتے ہوں)۔

لیکن جو کسی اور مقصد سے مکہ جائے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے[۱]، جس کو اصطلاح ''احرام'' میں دیکھا جائے۔

اس میں بھی فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ چار مواقیت (ذوالحلیفہ، جحفہ، قرن المنازل اور یلملم) کا میقات ہونا نص سے ثابت ہے۔

لیکن ذات عرق کا میقات ہونا نص سے ثابت ہے یا اجتہاد سے مختلف فیہ ہے، حنفیہ، مالکیہ میں حطاب اور جمہور شافعیہ وحنابلہ کے یہاں صحیح یہ ہے کہ اس کا ثبوت نص سے ہے، سلف میں عطاء بن ابی رباح کا یہی قول ہے۔

امام مالک نے ''المدونہ'' میں اورامام شافعی نے ''الأم'' میں لکھا ہے کہ اس کا میقات ہونا اجتہاد (یعنی حضرت عمرؓ کے اجتہاد) سے ثابت ہے، یہی طاؤوس وابن سیرین کا قول ہے[۲]۔

نص سے اس کے ثبوت کے قائلین کا استدلال چند احادیث سے

---

(۱) تہذیب الأسماء واللغات ۳/ ۱۱۴ طبع المکتبۃ العلمیہ، المصباح المنیر مادہ: ''عرق''۔

(۲) حدیث: ''هنّ لهن ولمن أتى عليهن من غيرهن'' کی روایت بخاری

= (فتح الباری ۳/ ۳۸۷ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۳۸، ۸۳۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۱) فتح الباری ۳/ ۳۸۴ طبع ریاض، صحیح مسلم شرح النووی ۸/ ۸۳ طبع المصریہ، تبیین الحقائق ۲/ ۶، ۷ طبع بولاق، الدسوقی ۲/ ۲۳ طبع الفکر، الکافی ۱/ ۳۸۸ طبع المکتب الإسلامی۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۱۶۴ طبع الجمالیہ، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۵۲، ۱۵۳ طبع بولاق، فتح القدیر ۲/ ۱۳۱ طبع الأمیریہ، مواہب الجلیل ۳/ ۳۲ طبع النجاح، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۶۹ طبع المعرفہ، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۹ طبع المکتب الإسلامی، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۹۲، ۹۳ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۵۲ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، المجموع ۷/ ۱۹۷ طبع السّلفیہ، الأم ۲/ ۱۳۸ طبع المعرفہ، کشاف القناع ۲/ ۴۰۰ طبع النصر، الکافی ۱/ ۳۸۸ طبع المکتب الإسلامی، المبدع ۳/ ۱۰۷، ۱۰۸ طبع المکتب الإسلامی، الإنصاف ۳/ ۴۲۴، ۴۲۵ طبع التراث، المغنی ۳/ ۲۵۸ طبع ریاض، فتح الباری ۳/ ۳۹۰ طبع ریاض۔

ہے، مثلاً ''صحیح مسلم'' میں حضرت ابوالزبیر کی روایت ہے کہ میں نے سنا جابرؓ سے میقات کے بارے میں پوچھا جارہا تھا، تو انہوں نے ان کو یہ فرماتے ہوئے سنا راوی نے کہا کہ میرا خیال ہے کہ اس کو انہوں نے نبی کریم ﷺ سے مرفوعاً بیان کیا "**مُهَلُّ أهل المدينة من ذي الحليفة والطريق الأخر الجحفة، ومهل أهل العراق من ذات عرق، ومهل أهل نجد من قرن، ومهل أهل اليمن من يلملم**"[۱] (اہل مدینہ کی ایک میقات ذوالحلیفہ ہے اور دوسری راہ سے: ''جحفہ'' ہے، اہل عراق کی میقات: ''ذاتِ عرق'' ہے، اہل نجد کی میقات ''قرن'' ہے اور اہل یمن کی مقات ''یلملم'' ہے)۔

نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "**وقت لأهل العراق ذات عرق**"[۲] (نبی کریم ﷺ نے اہل عراق کے لئے ذات عرق کو میقات مقرر کیا)۔

انہوں نے کہا: اس پر دلالت کرنے والی احادیث کی الگ الگ اسانید گوکہ ضعیف ہیں، تاہم مجموعی لحاظ سے ایک دوسرے کو تقویت ملتی ہے اور حدیث حسن ہوجاتی ہے، قابل احتجاج بن جاتی ہے، حضرت عمرؓ نے اپنے اجتہاد سے جو تعیین کی تھی اس کو اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ حضور ﷺ کی تعیین کی اطلاع ان کو نہیں پہنچی تھی، اس لئے انہوں نے اپنے اجتہاد سے اس کی تعیین کی جو نص کے موافق نکلی (۳)۔

اجتہاد سے اس کے ثبوت کے قائلین کا استدلال ''بخاری'' میں موجود حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت سے ہے کہ جب یہ دونوں شہر (یعنی بصرہ وکوفہ) فتح ہوئے، تو لوگوں نے آکر حضرت عمر سے کہا: اے امیر المؤمنین! رسول اللہ ﷺ نے اہل نجد کے لئے ''قرن'' کو میقات مقرر کیا ہے، ہمارا راستہ ادھر سے نہیں اور اگر ہم ادھر سے جائیں تو مشکل ہوتی ہے، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: تم اس کے برابر کوئی اور مقام اپنے راستہ میں دوسرا بتاؤ، آخر ذات عرق ان کے لئے مقرر کردیا[۱]۔

علاوہ ازیں ذات عرق اور دوسرے مقامات میقات کے متعلقہ احکام کو فقہاء حج میں ذکر کرتے ہیں، نیز ان کو اصطلاح ''احرام'' اور ''میقات'' میں تلاش کیا جائے۔

(۱) حدیث: "مهل أهل المدينة......" کی روایت مسلم (۸۴۱/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث عائشہ: "وقت لأهل العراق ذات عرق......" کی روایت نسائی (۱۲۵/۵ المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ۸۶/۸ طبع المصریہ، المجموع ۱۹۴/۷، ۱۹۷ طبع السلفیہ، المغنی ۲۵۸/۳ طبع ریاض۔

(۱) فتح الباری ۳۸۹/۳ طبع ریاض، المجموع ۱۹۷/۷ طبع السلفیہ۔
حدیث ابن عمر: "لما فتح هذان المصران......" کی روایت بخاری (الفتح ۳۸۹/۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ذؤابہ

تعریف:

۱-ذؤابہ کے لغوی معانی میں سے گوندھے ہوئے بالوں کی چوٹی جو لٹک رہی ہو، عمامہ کا کنارہ (شملہ) جمع: ذؤابات اور ذوائب ہے (۱)۔

فقہاء ذؤابہ کو انہیں دونوں معانی میں استعمال کرتے ہیں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عقیصہ:

۲- عقیصہ: گوندھے ہوئے بالوں کی چوٹی جبکہ لپیٹ دی جائے عقیصہ اور ذؤابہ میں فرق یہ ہے کہ ذؤابہ: گندھے ہوئے بالوں کی چوٹی ہوتی ہے جو لٹکی ہوئی ہو (۳)۔

ب-ضفیرہ، ضمیرہ اور غدیرہ:

۳-نووی نے ازہری کے حوالہ سے کہا: ضفائر، ضمائر اور غدائر: ذوائب ہیں، جبکہ ان کو ایک دوسرے میں داخل کرکے لپیٹ دیا جائے (۴)۔

---

(۲) المصباح المنیر۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۵۷، ۱۱۹۔

(۳) النہایہ فی غریب الحدیث، کشاف القناع ۱/ ۵۷، المختصر فی الشمائل المحمدیہ/ص ۶۵۔

(۴) لسان العرب، المصباح مادہ: ''ضفر''، ''غدر'' اور ''ضمر''، المجموع للنووی ۲/ ۱۸۷، دیکھئے: الشمائل المحمدیہ/ ۶۵۔

عذبہ:

۴-قسطلانی نے کہا: عذب کے معنی کنارہ ہے، جیسے **عذبۃ السوط واللسان:** یعنی کوڑے اور زبان کا کنارہ۔ اوپر کے کنارے کو لغوی اعتبار سے ''عذبہ'' کہتے ہیں، اگرچہ یہ آج کل کے عرف کے برعکس ہے (۱)۔

ذؤابہ کے شرعی معنی: گردن یا اس سے نیچے لٹکا ہوا عمامہ کا کنارہ، (شملہ) لٹکا ہوا حصہ، اوپر کا کنارہ ہو یا نیچے کا کوئی فرق نہیں (۲)۔

عذبہ (اصطلاحی معنی کے لحاظ سے) اور ذؤابہ مترادف ہم معنی الفاظ ہیں، اس لئے کہ فقہاء کے یہاں ''ذؤابہ'' عمامہ کے لٹکے ہوئے کنارہ کو کہتے ہیں (۳)۔

ذؤابہ سے متعلق احکام:

اول-بمعنی ضفیرہ:

۱-بالوں کی ذؤابہ (زلف) بنانا:

۵- سر کا بال رکھنا، منڈانے سے افضل ہے (۴)، مگر سوائے اس کے کہ اس کی آرائش دشوار ہو، مرد کا بال اس کے دونوں کانوں تک یا دونوں مونڈھوں تک ہوگا، جیسا کہ حضور ﷺ کا بال تھا (۵)، مونڈھوں سے لمبا رکھنے اور ان کی زلف بنانے میں کوئی حرج

---

(۱) ارشاد الساری ۸/ ۴۲۸۔

(۲) الدین الخالص لمحمود السبکی ۶/ ۲۲۷، دیکھئے: روضۃ الطالبین ۲/ ۶۹، الحطاب ۱/ ۵۴۱۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۱۱۹۔

(۴) المغنی ۱/ ۸۸ طبع ریاض، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۳۵۰، نیل الأوطار ۱/ ۱۲۲ طبع العثمانیہ، مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح ۸/ ۲۹۴ طبع ملتان۔

(۵) حدیث: ''کان یضرب شعر رأس النبي ﷺ منکبیه'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۵۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۸۱۹ طبع الحلبی) نے حضرت انس سے کی ہے۔

نہیں(۱)، چنانچہ ''سنن ترمذی'' میں ام ہانی بنت ابوطالب سے روایت ہے کہ ایک بار حضور ﷺ مکہ تشریف لائے تو آپ ﷺ کے گیسوؤں کی چار گندھی ہوئی لٹیں تھیں(۲)۔

صاحب ''المرقاۃ'' نے کہا: غدائر: ''غدیرہ'' کی جمع ہے، جوضفیرہ (لٹ) کے معنی میں ہے، اس کو ذوَابہ بھی کہتے ہیں(۳)۔

۲-غسل کے وقت ذوائب کوکھولنا:

۶- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ غسل کے وقت عورت کا اپنی چوٹیوں کو کھولنا اور ان کو تر کرنا ضروری نہیں، اگر پانی بال کی جڑوں تک پہنچ جائے، اس لئے کہ ام سلمہؓ کی حدیث ہے: میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! **"إني امرأة أشد ضفر رأسي أفأنقضه لغسل الجنابة؟ قال: لا، إنما يكفيك أن تحثي على رأسك ثلاث حثيات ثم تفيضين عليك الماء فتطهرين"** (میں عورت ذات اپنے سر پر چوٹی باندھتی ہوں، کیا جنابت کے غسل کے لئے اس کو کھولوں؟ آپ نے فرمایا: نہیں، تجھ کو یہی کافی ہے کہ سر پر تین لپ بھر کر ڈالو، پھر سارے بدن پر پانی بہاؤ تو تم پاک ہوجاؤ گی) ایک روایت میں ہے: **"أفأنقضه للحيضة والجنابة فقال: لا"** (۴) (کیا میں اس کو حیض وجنابت کے لئے کھولوں؟ آپ نے فرمایا: نہیں)، نیز اس لئے کہ کھولنے میں عورت کے لئے حرج ہے،

(۱) مطالب اولی النہی ۱/ ۸۵، ۸۶، کشاف القناع ۱/ ۷۵۔

(۲) حدیث: "قدم رسول الله ﷺ مكة ......" کی روایت ترمذی (۴/ ۲۴۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے مجاہد وام ہانی کے درمیان انقطاع کی علت بیان کی ہے۔

(۳) مرقاۃ المفاتیح شرح المشکاۃ ۸/ ۳۰۱۔

(۴) حدیث: "إني امرأة أشد ضفر رأسي......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۵۹، ۲۶۰ طبع الحلبی) نے دونوں طرح کی ہے۔

اور بال مونڈنے میں ''مثلہ'' ہے، لہذا کھولنا ساقط ہوگیا(۱)۔

مالکیہ نے شرط لگائی ہے کہ گندھے ہوئے بالوں کو کھولنا اس وقت واجب نہیں ہوگا جبکہ ایک طرف بال نرم ہوں کہ پانی اندر چلا جاتا ہو، دوسری طرف خود بالوں کو ایک دوسرے میں گوندھا گیا ہو یا ایک دو دھاگہ سے گوندھا گیا ہو(۲)، لیکن جو بال بہت سے دھاگوں سے گوندھا گیا ہو، اس کا کھولنا وضو اور اسی طرح غسل میں واجب ہے خواہ سخت ہوں یا نہ ہوں، اسی طرح چوٹی کو خاص طور پر غسل میں کھولنا واجب ہے اگر وہ خود سخت ہو، رہا ایک دو دھاگے ہونا، تو وضو یا غسل میں اس سے کوئی نقصان نہیں، الا یہ کہ وہ دونوں سخت ہوں(۳)۔

حنابلہ نے کہا: حیض سے غسل کے لئے عورت اپنے بال کھولے گی، البتہ جنابت سے اس کو کھولنا ضروری نہیں اگر بالوں کی جڑوں کو تر کردے، اسی کو ابن المنذر نے حسن وطاؤس سے نقل کیا ہے۔

مہنا نے کہا: میں نے امام احمد سے پوچھا کہ عورت غسل جنابت کے وقت اپنے بال کھولے گی؟ انہوں نے فرمایا: نہیں، میں نے پوچھا: اس سلسلے میں کچھ ہے؟ انہوں نے کہا: ہاں، ام سلمہ کی حدیث(۴)، میں نے پوچھا: پھر حیض کے غسل میں بال کھولے گی؟ انھوں نے کہا: ہاں، میں نے ان سے کہا: حیض کے غسل میں کھولے، اور جنابت کے غسل میں نہ کھولے، یہ کیسے؟ انہوں نے کہا: حضرت اسماء کی حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: **"لاتنقضه"** (عورت اس کو نہ کھولے)۔

(۱) البنایہ ۱/ ۲۶۲، ۲۶۳، الزیلعی ۱/ ۱۴، فتح القدیر ۱/ ۴۰ طبع الأمیریہ، الفتاوی الخانیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۳، ۳۴، المجموع ۲/ ۱۸۶، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۱۸۸، ۱۸۹ شائع کردہ دار المعرفہ۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۱۸۹۔

(۳) الزرقانی ۱/ ۵۹۔

(۴) یہ حدیث فقرہ / ۵ میں آچکی ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: مذہب میں کوئی اختلاف نہیں کہ غسل جنابت میں بال کھولنا واجب نہیں، رہا غسل حیض میں کھولنا تو اس کے وجوب میں ہمارے اصحاب کے یہاں اختلاف ہے، بعض نے اس کو واجب کہا اور یہی حسن وطاؤس کا قول ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ جب وہ حائضہ تھیں، تو حضور علیہ السلام نے ان سے فرمایا: "انقضي رأسک وامتشطي"(۱) (اپنا سر کھولو، اور کنگھا کرو) کنگھا اسی بال میں ہوگا جو گندھا نہ ہو، ایک دوسری روایت میں ہے: "انقضي شعرک واغتسلي" (اپنا بال کھولو، اور غسل کرو)، نیز اس لئے کہ اصل بال کھولنے کا وجوب ہے، تا کہ جس کا دھونا واجب ہے وہاں تک پانی پہنچنے کا یقین ہوجائے، اس کو غسل جنابت میں معاف کر دیا گیا، کہ یہ بکثرت ہوتا ہے، جس میں دشواری ہوگی، حیض اس کے برخلاف ہے، لہذا وہ وجوب کے بارے میں اصل کے تقاضے پر باقی رہا، بعض حنابلہ نے کہا: یہ مستحب ہے واجب نہیں، یہ اکثر فقہاء کا قول ہے، ابن قدامہ نے کہا: یہی ان شاء اللہ صحیح ہے(۲)۔

حسن نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا جو صحیح کے بالمقابل ہے کہ انہوں نے کہا: عورت اپنی زلفوں پر تین بار پانی بہائے، اور ہر بار تر کرنے کے بعد نچوڑے تا کہ اس کے گیسوؤں کے اندر تک پانی پہنچ جائے(۳)۔

ابن ہمام اور عینی نے کہا: اصح یہ ہے کہ یہ واجب نہیں، اس کی

(۱) حدیث: "انقضي رأسک وامتشطي" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۱۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۷۰ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور دوسری روایت: "انقضي شعرک واغتسلي" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۲۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۱/ ۲۲۵، ۲۲۷، کشاف القناع ۱/ ۱۵۴، المجموع ۲/ ۱۸۷۔

(۳) البنایہ ۱/ ۲۶۳، العنایہ بہامش فتح القدیر ۱/ ۴۰۔

دلیل حدیث میں مذکورہ حصر ہے(۱)۔

نخعی نے کہا: بہر حال چوٹیوں کو کھولنا واجب ہے(۲)۔

علاوہ ازیں جمہور فقہاء نے کہا: اگر مرد کے بال گندھے ہوئے ہوں تو اس سلسلہ میں وہ عورت کی طرح ہے، لہذا بال کھولنا اس پر واجب نہیں اگر بال نرم ہو جس کے اندر تک پانی پہنچ جائے(۳)۔

حنفیہ میں صدر شہید نے کہا: اگر مرد اپنے بال گوندھ لے تو بال کی جڑ تک پانی پہنچانا واجب ہے۔ عینی نے کہا: احتیاط پانی پہنچانے میں ہے(۴)۔

دوم- بمعنی عمامہ کا کنارہ (شملہ):

۱- ذوابہ لٹکانا:

۷- ذوابہ (شملہ) لٹکانا سنت ہے(۵)، ذوابہ لٹکانے کے بارے میں بہت سی احادیث مروی ہیں، جن میں سے بعض صحیح اور بعض حسن ہیں، جن سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے کہ خود حضور علیہ السلام نے ذوابہ لٹکایا، صحابہ کی ایک جماعت نے بھی ایسا کیا اور آپ نے اس کا حکم دیا ہے(۶)۔

چنانچہ "ترمذی" میں ابن عمرؓ کی روایت ہے: "**كان النبي ﷺ إذا اعتم سدل عمامته بين كتفيه**"(۷) (نبی کریم ﷺ جب

(۱) البنایہ ۱/ ۲۶۲، فتح القدیر ۱/ ۴۰، ۴۱۔

(۲) البنایہ ۱/ ۲۶۲، المجموع ۲/ ۱۸۷۔

(۳) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۱۸۹، المجموع ۲/ ۱۸۷، المغنی ۱/ ۲۲۶، البنایہ ۱/ ۲۶۲۔

(۴) البنایہ ۱/ ۲۶۲۔

(۵) الآداب الشرعیہ ۳/ ۵۳۶، کشاف القناع ۱/ ۱۱۹، ابن عابدین ۵/ ۴۸۱، الاختیار ۴/ ۱۷۸، مواہب الجلیل ۱/ ۵۴۱، حاشیۃ الجمل ۲/ ۸۹۔

(۶) حاشیۃ الجمل ۲/ ۸۹۔

(۷) حدیث: "كان إذا اعتم سدل عمامته بين كتفيه" کی روایت ترمذی (۴/ ۲۳۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

عمامہ باندھتے تو عمامہ (یعنی عمامہ کے شملہ) کو اپنے دونوں کندھوں کے درمیان لٹکتا چھوڑ دیتے)۔

''سنن ابوداؤد'' میں عبدالرحمٰن بن عوف کی روایت ہے: **"عممني رسول الله ﷺ فسدلها من بين يدي ومن خلفي"**،(۱) (مجھے رسول اللہ ﷺ نے عمامہ باندھا تو اس کو میرے سامنے اور میرے پیچھے لٹکتا چھوڑ دیا)۔

ابن رسلان نے شرح السنن میں عبدالرحمٰن کی حدیث لکھ کر کہا: یہی سنت کے پیروکار، نیک لوگوں کا شعار بن گیا ہے، یعنی عمامہ کو سینہ پر لٹکانا، اور کہا: حدیث میں عمامہ مقعطۃ سے ممانعت آئی ہے(۲)، ابوعبید نے کہا: مقعطۃ: وہ پگڑی جس میں نہ پیچھے کا شملہ ہو اور نہ ٹھوڑی کے نیچے کا(۳)۔

نووی نے کہا: عمامہ کو شملہ لٹکا کر یا اس کے بغیر باندھنا جائز ہے، کسی میں کراہت نہیں، لٹکانے کو ترک کرنے کے بارے میں کوئی صحیح روایت نہیں(۴)۔

ابن القیم نے ''الہدی'' میں عذبہ کے ترک کے جواز پر ''مسلم'' میں حضرت جابر کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے: **"دخل مكة وعليه عمامة سوداء"**،(۵) (رسول اللہ ﷺ مکہ تشریف لائے،

(۱) حدیث: "عممني رسول الله ﷺ......" کی روایت ابوداؤد نے کی ہے، منذری نے اپنی مختصر میں لکھا ہے کہ اس کی اسناد میں جہالت ہے، مختصر السنن (۶/ ۴۵ شائع کردہ دارالمعرفہ)۔

(۲) غریب الحدیث لابی عبید (۳/ ۱۲۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ہے: حضور ﷺ کی حدیث میں ہے کہ آپ نے تلحی (ٹھوڑی کے نیچے عمامہ رکھنے) کا حکم دیا اور اقتعاط (یعنی صرف سر پر پگڑی کو رکھنے) سے منع فرمایا، ابوعبید نے اس کی کوئی سند ذکر نہیں کی۔

(۳) نیل الأوطار ۲/ ۱۰۸، ۱۰۹ طبع العثمانیہ۔

(۴) روضۃ الطالبین ۲/ ۶۹، نیل الاوطار ۲/ ۱۱۰، تحفۃ الأحوذی ۵/ ۴۱۴۔

(۵) حدیث جابر: "أن رسول الله ﷺ دخل مكة وعليه عمامة سوداء" کی روایت مسلم (۲/ ۹۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

آپ کے سر پر سیاہ عمامہ تھا) اس میں ذوٴابہ (شملہ) کا ذکر نہیں، جس سے معلوم ہوا کہ دونوں مونڈھوں کے درمیان شملہ لٹکانا حضور کا دائمی معمول نہ تھا(۱)۔

ذوٴابہ لٹکانے کا طریقہ:

۸- ذوٴابہ (شملہ) لٹکانے کے طریقہ کے بارے میں کئی احادیث مروی ہیں:

بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں مونڈھوں کے درمیان لٹکانا ہے۔

مثلاً ابن عمر کی حدیث (جو گذر چکی) اور حضرت ابوموسی کی یہ حدیث: **"أن جبرائيل نزل على النبي ﷺ وعليه عمامة سوداء قد أرخى ذؤابته من ورائه"**،(۲) (حضرت جبرئیل نبی کریم ﷺ کے پاس تشریف لائے، اس وقت ان کے سر پر سیاہ عمامہ تھا، جس کا شملہ پیچھے لٹکا رکھا تھا)۔

حنفیہ، حنابلہ، اکثر شافعیہ اور مالکیہ میں ابن العربی نے کہا کہ دونوں مونڈھوں کے درمیان شملہ لٹکانا مستحب ہے(۳)۔

بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شملہ کو آگے اور پیچھے لٹکانا ہے، مثلاً عبدالرحمٰن بن عوف کی حدیث میں ہے: **"عممني رسول**

(۱) نیل الاوطار ۲/ ۱۰۹، تحفۃ الاحوذی ۵/ ۴۱۳۔

(۲) تحفۃ الاحوذی ۵/ ۴۱۱، ۴۱۲۔

حدیث ابی موسیٰ: "أن جبريل نزل على النبي ﷺ وعليه عمامة سوداء" کی روایت ہیثمی نے (مجمع الزوائد ۵/ ۱۲۰ طبع القدسی) میں کی ہے، ہیثمی نے کہا: اس کو طبرانی نے روایت کیا، اس میں عبید اللہ بن تمام ہے جو ضعیف ہے۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۴۸۱، الزیلعی ۶/ ۲۲۹، حاشیۃ الجمل ۲/ ۸۹، کشاف القناع ۱/ ۱۱۹، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۵۳۶، صحیح الترمذی بشرح ابن العربی المالکی ۷/ ۲۴۳۔

الله ﷺ فسدلها من بين يدي ومن خلفي"(۱) (حضور ﷺ نے مجھے عمامہ باندھا اور عمامہ (اس کے شملہ) کو میرے آگے اور میرے پیچھے لٹکایا)۔

دونوں کندھوں کے درمیان عمامہ کو لٹکانے کے بارے میں امام مالک سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا: میں نے جن لوگوں کو پایا ان میں عامر بن عبداللہ بن زبیر کے علاوہ کسی کو دونوں کندھوں کے درمیان شملہ لٹکائے ہوئے نہیں دیکھا اور یہ حرام نہیں، البتہ اس کو آگے لٹکائے یہ زیادہ بہتر ہے(۲)۔

اسی طرح بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شملہ کو داہنی طرف لٹکانا ہے، مثلاً حضرت ابوامامہؓ کی حدیث میں ہے: "كان رسول الله ﷺ لا يولي واليا حتى يعممه ويرخي لها من جانبه الأيمن نحو الأذن"(۳) (رسول اللہ ﷺ جب بھی کسی والی وحاکم کی تقرری کرتے تو پہلے اس کو عمامہ باندھتے اور اس کو داہنی طرف کان کی جانب لٹکا دیتے تھے)۔

رہا بائیں جانب شملہ لٹکانا، تو حافظ زین الدین عراقی نے کہا: بائیں طرف لٹکانا جائز ہے، میری نظر میں کوئی دلیل نہیں جس سے داہنی جانب کی تعیین ہو، البتہ ابوامامہ کی حدیث (جو ابھی گزر چکی) طبرانی کی "الکبیر" میں سند ضعیف کے ساتھ ہے، اور انہوں نے کہا: اگر اس حدیث کو صحیح وثابت مان بھی لیا جائے تو غالباً آپ اس کو داہنی جانب لٹکاتے اور پھر اس کو بائیں جانب پھیر لیتے تھے(۴)۔

(۱) حدیث ف/۷ میں آچکی ہے۔

(۲) عمدۃ القاری ۲۱/۳۰۷۔

(۳) حدیث: "كان لا يولي واليا حتى يعممه" کی روایت طبرانی نے (معجم الکبیر ۸/۱۷۰ طبع وزارۃ الاوقاف عراق) میں کی ہے، اس کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۵/۱۲۰ طبع قدسی) میں نقل کر کے کہا: اس کو طبرانی نے روایت کیا، اس میں جمیع بن ثوب ہے جو متروک ہے۔

(۴) ارشاد الساری للقسطلانی ۸/۴۲۸۔

۲-ذوَابہ (شملہ) کی مقدار:

۹-ذوَابہ کی مقدار مختلف فیہ ہے: بعض فقہاء نے کہا: اس کی مقدار ایک بالشت ہے، بعض نے کہا: پشت کے وسط تک، اور بعض نے کہا: بیٹھنے کی جگہ تک(۱)۔

بعض حفاظ نے کہا: شملہ کی لمبائی کم از کم چار انگلی منقول ہے اور زیادہ سے زیادہ ایک ذراع، اور دونوں کے درمیان میں ایک بالشت ہے(۲)۔

یاد رہے کہ شملہ کو بہت زیادہ لمبا کرنا ممنوعہ اسبال میں داخل ہے(۳)۔

شافعیہ میں نووی وجمل نے کہا: شملہ کو بہت زیادہ لٹکانا کپڑے کے لٹکانے کی طرح تکبر کی وجہ سے ہو تو حرام ورنہ مکروہ ہے(۴)۔

روایت میں ہے: حضور ﷺ نے فرمایا: "الإسبال في الإزار والقميص والعمامة، من جر منها شيئا خيلاء لا ينظر الله إليه يوم القيامة"(۵) (اسبال، لنگی، کرتے اور عمامہ میں ہے، جو تکبر کی وجہ سے ان میں سے کوئی چیز گھسیٹے اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی طرف نظر نہیں کرے گا)۔

ابن بطال نے کہا: عمامہ کے اسبال سے مراد معمول سے زائد شملہ کو لٹکانا ہے، قاضی عیاض نے علماء سے نقل کیا ہے کہ لباس کو عادت ومعمول کے خلاف لمبا وکشادہ کرنا مکروہ ہے، صنعانی نے کہا: معمول سے مراد: عصر نبوی کا معمول ہونا چاہئے(۶)۔

(۱) تبیین الحقائق ۶/۲۲۹، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/۵۳۷۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۲/۸۹۔

(۳) الآداب الشرعیہ ۳/۵۳۷، روضۃ الطالبین ۲/۶۹، کشاف القناع ۱/۲۷۷۔

(۴) نیل الاوطار ۲/۱۱۰ طبع العثمانیہ، تحفۃ الأحوذی ۵/۴۱۳۔

(۵) حدیث: "الإسبال في الإزار والقميص والعمامة" کی روایت نسائی (۸/۲۰۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، اور نووی نے ریاض الصالحین (ص ۳۵۷ طبع الرسالہ) میں اسناد کی تصحیح کی ہے۔

(۶) سبل السلام ۴/۳۰۹، شائع کردہ دار الکتاب العربی۔

ذبائح (۱)

تعریف:

۱ - ذبائح: " **ذبيحه**" کی جمع ہے اور ذبیحہ ذبح کئے ہوئے جانور کو کہتے ہیں۔ اس کا ماخذ: "**ذبح**" (بفتح الذال) ہے جو باب منع یمنع سے ذبح یذبح کا مصدر ہے۔

لغت میں ذبح کا اطلاق: پھاڑنے پر ہوتا ہے، یہی اس کا اصل معنی ہے، پھر اس کا استعمال "باطن" سے "نصیل" کے پاس حلقوم کاٹنے میں ہوا، یہ مفہوم صاحب "لسان العرب" نے لکھا ہے، "حلقوم": سانس کا راستہ، باطن سے مراد: گردن کے سامنے کا حصہ اور نصیل (نون کے فتحہ اور صاد کے کسرہ کے ساتھ) دونوں جبڑوں کے نیچے گردن اور سر کے درمیان جوڑ (۲)۔

اصطلاح میں ذبح کے تین معانی ہیں:

اول: حلق کاٹنا، حلق: لبّہ اور لحیین کے مابین گردن کا حصہ، لبّہ (لام کے فتحہ کے ساتھ) گردن کے نیچے ہنسلی کی ہڈیوں کے درمیان گڑھا، لحیین: "لحی" (لام کے فتحہ کے ساتھ) کا تثنیہ ہے، وہ دونوں ہڈیاں جو ٹھوڑی کے پاس ملتی ہیں اور ان سے اوپر نچلے دانت نکلتے ہیں۔

(۱) یہ عنوان حنفیہ وشافعیہ کے یہاں ہے، مالکیہ وحنابلہ کے یہاں اس کا عنوان: "ذکاۃ" ہے۔

(۲) القاموس المحیط، لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن للراغب الأصفہانی مادہ: "ذبح"۔

فقہاء یہ معنی اس وقت مراد لیتے ہیں جب وہ مثلاً یہ کہتے ہیں: "بکری وغیرہ میں ذبح مستحب ہے (۱)، یعنی اس کی حلق کو کاٹنا لبہ کو نہیں۔

دوم: حلق یا لبہ میں کاٹنا، یہ پہلے معنی سے عام ہے، اس لئے کہ اس میں "لبہ" میں کاٹنا بھی داخل ہے، فقہاء یہ معنی اس وقت مراد لیتے ہیں جب وہ کہتے ہیں: حیاتِ مستقرہ (مستحکم) وہ ہے جو ذبیحہ کی حرکت سے بڑھ کر ہو، ذبیحہ کی حرکت: وہ تیز حرکت ہے جو کاٹے جانے کے بعد موت کے قریب ہونے پر جانور کرتا ہے، خواہ یہ کاٹنا حلق میں ہو یا اس کے لبہ میں (۲)، اسی معنی میں یہ فرمانِ باری ہے: "وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ" (۳) (اور جو (جانور) استھانوں پر بھینٹ چڑھایا جائے) کہ جس کے حلق میں کاٹا گیا ہے اور جس کے لبہ میں کاٹا گیا ہو، دونوں اس میں داخل ہیں۔

سوم: جس کے ذریعہ جانور حلال ہوجائے، خواہ زیر اختیار جانور میں حلق میں کاٹنا ہو یا لبہ میں، یا کسی دھاردار آلہ یا سدھائے ہوئے شکاری جانور کے ذریعہ بے قابو جانور کے کسی بھی حصۂ جسم میں زخم پہنچا کر اس کی جان نکالنا ہو۔

یہ معنی پہلے دونوں معانی سے عام ہے، فقہاء کے اس قول: "مشرک کا ذبیحہ حلال نہیں" سے یہی مراد ہے، یعنی جس جانور کو کسی مشرک نے اس کی حلق یا لبہ میں مارا (اگر وہ زیر اختیار جانور ہو) یا بدن کے کسی حصہ میں زخم لگایا اگر وہ بے قابو ہو (۴)۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/۶۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/۵۱۔

(۳) سورۂ مائدہ/۳۔

(۴) شافعیہ نے ذبائح کے موضوع کے شروع میں (ذبح کی تعریف اور اس کے ارکان کی) بحث کے ضمن میں اس عام معنی کے مراد ہونے کی صراحت کی ہے، دیکھئے: شرح منہج الطلاب بحاشیۃ الجیرمی ۴/۲۸۵۔

متعلقہ الفاظ:

الف-نحر:

۲-لغت میں "نحر" کا استعمال اسم اور مصدر دونوں شکل میں ہے، کیونکہ "نحر" کا اطلاق: سینہ کے بالائی حصہ، ہار پہننے کی جگہ اور سارے سینہ پر ہوتا ہے، اور جانور کے لبہ میں نیزہ مارنے پر بھی ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ اس کے سینہ کے بالائی حصہ کے مقابل میں ہے، کہا جاتا ہے: "نحر البعیر ینحرہ نحراً" (۱)۔

نحر اصطلاح میں بھی لبہ میں نیزہ مارنا ہے، اس طرح یہ ذبح کے پہلے شرعی معنی کے بالمقابل ہے، اور اسی معنی میں فقہاء کا یہ قول ہے: "اونٹ میں نحر اور بکری وغیرہ میں ذبح مستحب ہے" (۲)۔

ب-عقر:

۳- عقر (عین کے فتحہ وقاف کے سکون کے ساتھ) لغت میں: کھڑے ہونے کی حالت میں تلوار کے ذریعہ اونٹ یا بکری کے پاؤں کاٹنا (کوچیں کاٹنا)، پھر عربوں نے اس کو اس قدر وسیع کیا کہ اس کو قتل کرنے اور ہلاک کرنے کے معنی میں استعمال کیا، بسا اوقات خاص طور پر "نحر" کے لئے استعمال کیا، اس لئے کہ اونٹ کو نحر کرنے والا اس کے ایک پاؤں کو کاٹتا پھر اس کو نحر کرتا تھا (۳)۔

فقہاء نے اس کو جانور کے بدن کے کسی حصہ میں جان لیوا زخم لگانے کے معنی میں استعمال کیا ہے، جبکہ وہ جانور بے قابو ہو، خواہ یہ زخم تیر کے ذریعہ لگائے یا شکاری چوپایوں یا پرندوں کے ذریعہ ہو (۴)۔

ج-جرح:

۴- جرح کا اطلاق لغت میں کسب (کمائی) پر ہوتا ہے، اور اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ" (۱) (اور جو کچھ تم دن میں کرتے رہتے ہو اسے جانتا ہے)۔

نیز کسی چیز میں ہتھیار کے ذریعہ اثر ڈالنے پر بھی ہوتا ہے (۲)، اور بعض فقہی کتابوں میں "عقر" کے سابقہ معنی میں استعمال ہوا ہے (۳)۔

د-صید:

۵- صید لغت میں: صاد الوحش أو الطیر أو السمک کا مصدر ہے: یعنی آلۂ شکار کے ذریعہ ان کو قابو میں کرنا یا پکڑنا، اس کا اطلاق شکار کئے گئے جانور پر ہوتا ہے اور اس جانور پر بھی جس کا شکار کیا جائے گا، یعنی جو جانور تیزی سے بھاگ کر یا اڑ کر یا پانی میں ڈوب کر خود کو بچانے کے قابل نہ ہو، اس لئے شکار کئے جانے کے لائق ہو، فقہاء اس کا استعمال مصدر کے طور پر اور شکار کئے گئے جانور اور قابل شکار جانور پر کرتے ہیں، البتہ مصدر کے معنی میں استعمال کرتے وقت وہ اس کا اطلاق بسا اوقات اپنا دفاع وتحفظ کرنے والے جانوروں کے تحفظ کو ختم کرنے پر، اور بسا اوقات تیر یا کتا یا شکرہ چھوڑ کر خشکی کے وحشی جانور کی جان نکالنے پر ہوتا ہے، اس طرح یہ "عقر" کے سابقہ معنی کے موافق ہے، جس وقت اس کا استعمال شکار کئے گئے جانور پر کرتے ہیں تو اس سے بسا اوقات وہ جانور جس کے تحفظ کو ختم کر دیا گیا ہو اور بسا اوقات خشکی کے وحشی جانور جن کی جان نکال لی گئی ہو، مراد لیتے ہیں، اور جب قابل شکار جانور کے معنی میں استعمال

---

(۱) اللسان، القاموس، تاج العروس مادہ: "نحر"۔
(۲) بدائع الصنائع ۵/۶۰۔
(۳) اللسان مادہ: "عقر"۔
(۴) البدائع ۵/۴۳۔

(۱) سورۂ انعام/۶۰۔
(۲) اللسان مادہ: "جرح"۔
(۳) البدائع ۵/۴۳۔

کرتے ہیں تو اس سے مراد خشکی کا وحشی جانور لیتے ہیں۔ اس کی تفصیل اصطلاح "صید" میں ہے۔

ھ- تذکیہ:

۶- تذکیہ لغت میں: "ذکیت الحیوان" کا مصدر ہے، یعنی اس کو ذبح یا نحر کرنا، ذکاۃ: اسم مصدر ہے، اس کا معنی کسی چیز کو مکمل کرنا، ذبح کرنا(۱)۔

اصطلاح میں اس کا مصداق وہ عمل ہے جو خشکی کے جانور کے کھانے کو اپنے اختیار سے حلال ہونے کا ذریعہ وسبب ہو(۲)۔

حنفیہ کے یہاں اس کی تعریف: تذکیہ، ایک شرعی طریقہ ہے جس سے جانور پاک ہوجاتا ہے، اگر وہ ماکول اللحم ہو تو اس کا کھانا حلال ہوجاتا ہے، اور اگر غیر ماکول اللحم ہو تو اس کے کھال وبال سے فائدہ اٹھانا جائز ہوجاتا ہے(۳)۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المفردات فی غریب القرآن للراغب اصفہانی مادہ: "ذکا"۔

(۲) الشرح الصغیر بہامش بلغۃ السالک ۱/۳۱۲۔

(۳) یہاں پر حنفیہ کے دو تصحیح شدہ اقوال ہیں: اول: غیر ماکول جانور کی کھال وگوشت کی طہارت، تذکیہ کے ذریعہ گو اضطراری ہو، باقی رہتی ہے، دوم: گوشت کی طہارت باقی نہیں رہتی، صاحب "الہدایۃ" اور صاحب "الکنز" نے قطعی طور پر کہا کہ گوشت وکھال کے درمیان کوئی تفریق وتفصیل نہیں، دونوں ہی کی طہارت باقی رہتی ہے، ابن عابدین نے کہا: تفصیل: اصح ترین فتوی ہے۔ انہوں نے صاحب "الجوہرۃ" کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "غیر ماکول اللحم جانور کی طہارت کا سبب آیا محض ذبح کرنا ہے یا بسم اللہ کے ساتھ ذبح کرنا مختلف فیہ ہے، ظاہر: دوسرا قول ہے، ورنہ مجوسی کے ذبیحہ کو پاک قرار دینا لازم آئے گا۔ پھر صاحب البحر کے حوالہ سے "کتاب الطہارۃ" میں کہا: مجوسی کا اور عمداً بسم اللہ ترک کرنے والے کا ذبح کرنا، اصح قول کے مطابق طہارت کو ثابت کرتا ہے، اور صاحب البحر نے اپنے قول کو مؤید کیا ہے، اس طور پر کہ "النہایۃ" میں اس کے خلاف کو کلمہ "قیل" کے ذریعہ بیان کیا ہے جو ضعف پر دلالت کرتا ہے (حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/۱۳۶، ۱۳۹، ۵/۱۹۵، ۱۹۶، ۳۰۵)۔

جانور میں ذکاۃ (ذبح کرنے) کا اثر:

۷- جانور دو قسم کے ہیں: ماکول وغیر ماکول، اس میں سے ہر ایک میں ذکاۃ کا اثر ہے۔

الف- غیر ماکول جانور میں ذکاۃ (ذبح) کا اثر:

۸- حنفیہ کی رائے ہے کہ غیر ماکول جانور:

۱- اگر زندہ ومردہ دونوں حالت میں نجس ہو جیسے سؤر، تو وہ ذکاۃ کے قابل نہیں، اس لئے کہ ذکاۃ کا فائدہ طہارت کا باقی رہنا ہے اور ذکاۃ سے نجس طاہر نہ ہوگا۔

۲- اگر زندہ ومردہ دونوں حالت میں پاک ہو، (یعنی ایسا جانور جس میں بہتا ہوا خون نہیں، جیسے چیونٹی اور شہد کی مکھی) تو اس کے تذکیہ کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ اس کی طہارت باقی ہے۔

۳- اگر زندگی میں پاک ہو اور موت کی وجہ سے نجس ہوجائے جیسے حمار اہلی (پالتو گدھا) تو وہ تذکیہ کے قابل ہے اور اس میں تذکیہ (ذبح) کے دو اثرات ہیں:

اول: اس کی پاکی باقی رہنا، کہ اگر تذکیہ نہ ہوتا تو موت کے سبب وہ نجس ہوجاتا۔

دوم: دباغت کے بغیر اس کی کھال اور بال سے فائدہ اٹھانا حلال ہونا(۱)، (دیکھئے: "نجاست" اور "دباغ")۔

مالکیہ کی صراحت ہے کہ تذکیہ کا عمل غیر ماکول میں کام نہیں کرتا(۲)، البتہ غیر ماکول کا تذکیہ مستحب ہے اگر مرض یا اندھے پن کی وجہ سے اس کی زندگی سے مایوسی ہوجائے، ایسی جگہ پر جہاں چارہ نہ ملے، اور نہ ہی امید ہو کہ کوئی اس کو لے لے گا، لیکن یہ تذکیہ شرعی

(۱) بدائع الصنائع ۱/۸۵، ۸۶، الدر المختار علی حاشیہ ابن عابدین ۵/۱۹۶۔

(۲) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/۱۹، ۳۲۱۔

معنی میں نہیں، اس لئے کہ یہ آرام پہنچانے کے لئے ہے پاک کرنے کے لئے نہیں (۱)۔

شافعیہ کی صراحت ہے کہ غیر ماکول کو ذبح کرنا گو راحت رسانی کے لئے ہو حرام ہے، البتہ اگر انسان اس کے کھانے پر مجبور ہوجائے، تو بقیہ انواع قتل کے مقابلہ میں اس کو ذبح کرنا اولی ہے، اس لئے کہ اس طرح نہایت آسانی سے اس کی روح نکل جائے گی (۲)۔

حنابلہ نے کہا: غیر ماکول کی کھال، تذکیہ سے پاک نہیں ہوتی، اس لئے کہ یہ ناجائز تذکیہ ہے (۳)۔

ب- ماکول جانور میں تذکیہ کا اثر:

۹- ماکول جانور اگر مچھلی یا ٹڈی ہو تو اس کے تذکیہ کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ یہ دونوں مردہ حالت میں پاک وحلال ہیں، اس لئے کہ ابن عمرؓ کی روایت ہے: **"أحلت لنا ميتتان ودمان، فأما الميتتان: فالحوت والجراد، وأما الدمان: فالكبد والطحال"** (۴) (ہمارے لئے دو مردار اور دو خون حلال کئے گئے، دو مردار: مچھلی اور ٹڈی ہیں، اور دو خون جگر اور تلی ہیں) نیز سمندر کے بارے میں فرمانِ نبوی ہے: **"هو الطهور ماؤه الحل ميتته"** (۵) (اس کا پانی پاک کرنے والا اور اس کا مردار حلال ہے)۔

مچھلی کے علاوہ تمام سمندری جانور، جمہور کے نزدیک کھانے کے لائق ہیں، گو کہ تذکیہ کے بغیر ہوں اور حنفیہ کے نزدیک سرے سے غیر ماکول ہیں، گو ان کا تذکیہ ہوجائے۔

وہ تمام جانور جن میں جاری خون نہیں، ان کو جمہور کے نزدیک کھایا جائے گا، گو کہ تذکیہ نہ ہوا ہو (دیکھئے: "أطعمہ")۔

جس میں جاری خون نہیں، اس کے بارے میں مالکیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا: وہ تذکیہ کے بغیر حلال نہیں۔

اگر ماکول جانور خشکی کا ہو، اس میں جاری خون ہو، تو وہ ذکاۃ کے قابل ہے۔

اس میں ذکاۃ کے تین آثار ہیں: اول: اس کی طہارت کا باقی رہنا، دوم: دباغت کے بغیر اس کی کھال اور بال سے انتفاع حلال ہونا، سوم: اس کا کھانا حلال ہونا (۱)۔

ذکاۃ کی تقسیم:

۱۰- گزر چکا ہے کہ خشکی کا پاک جانور جس میں جاری خون ہو اس میں ذکاۃ کا اثر ہے، خواہ وہ جانور ماکول ہو یا غیر ماکول یہ جمہور کے نزدیک ہے (۲)۔

جانور یا تو مقدور علیہ (قابو میں) ہوگا، جیسے پالتو چوپائے اور

---

(۱) الخرشی علی خلیل بحاشیۃ العدوی ۲/ ۳۱۶۔

(۲) البجیرمی علی الاقناع ۴/ ۲۴۸۔

(۳) المقنع ۱/ ۲۱۔

(۴) حدیث: "أحلت لنا ميتتان ودمان: فأما الميتان فالحوت......" کی روایت احمد (۲/ ۹۷ طبع المیمنیہ) اور بیہقی (۱۰/ ۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور دار قطنی نے اس کے موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ التلخیص (۱/ ۲۶ شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے، اسی طرح بیہقی نے اس کی متابعت کی ہے۔

(۵) حدیث: "هو الطهور ماؤه الحل ميتته" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۱/ ۱۰۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، بخاری نے اس کی تصحیح کی ہے جیسا کہ تلخیص الحبیر (۱/ ۹ طبع شرکۃ

= الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۱) الدر المختار بحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۵، ۱۰۷، المقنع ۳/ ۵۳۴، الخرشی علی خلیل بحاشیۃ العدوی ۲/ ۳۲۳۔

(۲) "خشکی" کی قید اس لئے ہے کہ جمہور کے نزدیک مچھلی میں ذکاۃ نہیں۔
"پاک" کی قید اس لئے ہے کہ نجس جانور مثلاً سور کی بالاجماع ذکاۃ نہیں۔
"جس میں جاری خون ہو": یہ قید اس لئے ہے کہ جس میں جاری خون نہ ہو، اگر غیر ماکول ہو تو بالاتفاق اس کے لئے ذکاۃ نہیں، اور اگر ماکول ہو جیسے ٹڈی تو جمہور کے نزدیک اس کے لئے ذکاۃ نہیں۔ اور یہ سب پیچھے آچکا ہے۔

پرندے، یا غیر مقدور علیہ (بے قابو) ہوگا، جیسے وحشی جانور اور پرندے۔

لہذا ذکاۃ کی دو انواع ہوئیں:

اول: جانور کی نوعیت کے لحاظ سے ذبح یا نحر اگر وہ قابو میں ہو۔

دوم: تیر مار کر یا شکاری جانور چھوڑ کر شکار کرنا جبکہ وہ جانور اڑ کر یا دوڑ کر بھاگ سکے اور اپنا تحفظ کر سکے اور یہ پہلے کے بدل کے طور پر ہے، کیونکہ شارع نے اس کو نوع اول سے بے بسی کی صورت میں ہی جائز قرار دیا ہے، اور یہ لوگوں پر مہربانی اور ان کی ضروریات کی رعایت میں ہے۔

یہیں سے ذکاۃ کی دو قسمیں ہیں: ''اختیاری'' (یعنی نوعِ اول) اور ''اضطراری'' (یعنی نوع دوم) نکلتی ہیں۔

صرف حنفیہ نے ان دونوں انواع کے لئے یہ نام مقرر کئے ہیں[۱]، بعض فقہاء نے نوع اول کو: ''ذکاۃ مقدور علیہ'' اور نوع دوم کو: ''ذکاۃ غیر مقدور علیہ'' کہا ہے[۲]۔

گذر چکا ہے کہ ذکاۃ کی ایک اور نوع ہے[۳] یعنی مالکیہ کے نزدیک، جس جانور میں جاری خون نہیں اس کی ذکاۃ۔

ایک اور نوع رہ گئی جس کے قائل بعض فقہاء ہیں: **''ذکاة الجنین بذکاة امه''** (اپنی ماں کی ذکاۃ سے پیٹ کے بچہ کی ذکاۃ ہو جاتی ہے)۔

اتفاقی واختلافی مجموعی انواع چار ہیں: ذکاۃ اختیاری، ذکاۃ اضطراری، **ذکاة مالیس له نفس سائلة** (ان جانوروں کا تذکیہ جن میں بہنے والا خون نہیں) اور **ذکاة الجنین تبعاً لأمه** (پیٹ کے بچے کا تذکیہ ماں کے تابع ہو کر) ہے۔

(۱) البدائع ۵/۴۰۔

(۲) الاقناع بحاشیۃ البجیرمی ۴/۲۴۶، ۲۴۷۔

(۳) دیکھئے: فقرہ/۹۔

ذکاۃ کی نوع اول: (ذکاۃ اختیاری):

الف-اس کی حقیقت:

۱۱- ذکاۃ اختیاری کی حقیقت: قابل ذبح جانور (یعنی اونٹ کے علاوہ قابو کے جانور) میں ذبح کرنا ہے، اور قابل نحر جانور میں (جو صرف اونٹ ہے) نحر کرنا ہے، ذکاۃ اختیاری کو ذبح یا نحر کے ساتھ خاص کرنا واجب ہے، مقدور علیہ (قابو کے) جانور میں اس سے ہٹنا بلا اختلاف ناجائز ہے۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا: **''الذکاة في الحلق واللبة لمن قدر، وذر الأنفس حتی تزهق''** (ذکاۃ، حلق ولبہ میں اس شخص کے لئے ہے جو قادر ہو، اور چھوڑ دو جان نکلنے دو)، حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: **''الذکاة في الحلق واللبة''**[۱] (ذکاۃ، حلق اور لبہ میں ہے)، حضرت عمر اور ابن عباسؓ کے کلام میں ''ذکاۃ'' سے مقصود: مقدور علیہ (قابو کے) جانور کی ذکاۃ ہے، اس لئے کہ غیر مقدور علیہ (بے قابو) جانور کے لئے دوسرا طریقہ ہے جو شکار کی احادیث میں مذکور ہے۔

اونٹ میں خاص طور پر نحر اور دوسرے جانوروں میں خاص طور پر ذبح ہونا، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں مستحب ہے، واجب نہیں،

(۱) یہ دونوں آثار مصنف عبد الرزاق (۴/۴۹۵ طبع المجلس العلمی) میں ہیں۔ ان کے ہم معنی ایک مرفوع حدیث ہے، حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ نے بدیل بن ورقاء الخزاعی کو خاکی رنگ کے اونٹ پر بھیجا کہ منی کے راستوں میں یہ اعلان کردیں: ''ألا إن الذکاة فی الحلق واللبة، ألا ولا تعجلوا الأنفس أن تزهق، و أیام منٰی أیام أکل و شرب و بعال'' (سنو کہ! ذبح کرنا حلق اور لبہ میں ہے، جلدی نہ کرو جان نکلنے دو، منٰی کے ایام کھانے پینے اور بیوی سے کھیلنے کے دن ہیں) دار قطنی (۴/۲۸۳ طبع دار المحاسن) نے اس کی روایت کی ہے، زیلعی نے اس کو نصب الرایہ (۴/۱۸۵ طبع المجلس العلمی) میں ذکر کیا ہے، اور التنقیح میں ابن الہادی کا یہ قول نقل کیا ہے: ''یہ اسناد قطعی طور سے ضعیف ہے''۔

استحباب کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اونٹ کے بارے میں "نحر" اور گائے، بکری کے بارے میں ذبح کا ذکر فرمایا ہے، فرمان باری ہے: "فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانْحَرْ"[1] (سو آپ اپنے پروردگار کی نماز پڑھیے اور قربانی کیجئے) نیز فرمایا: "إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً"[2] (تمہیں اللہ حکم دیتا ہے کہ ایک گائے ذبح کرو)، نیز فرمایا: "وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيْمٍ"[3] (اور ہم نے ایک بڑا ذبیحہ اس کے عوض میں دیا)۔ ذبح (ذ کے کسرہ کے ساتھ) بمعنی مذبوح ہے، یعنی وہ مینڈھا جو حضرت اسماعیل علیہ السلام کی جگہ ذبح کیا گیا، نیز اس لئے کہ اصل ذکاۃ میں وہی چیز ہے جس میں جانور کے لئے زیادہ سہولت ہو، جس میں ایک طرح کا آرام ہوگا وہی افضل ہے، اونٹ کے حق میں زیادہ آسان نحر ہے، اس لئے کہ اس کے لبہ میں گوشت نہیں ہوتا، دوسری جگہ پر گوشت پُر ہوتا ہے، اور گائے بکری وغیرہ کی ساری گردن یکساں ہے، کوئی فرق نہیں ہوتا[4]۔

شافعیہ نے اونٹ کے ساتھ سبھی لمبی گردن والے جانور کو لاحق کیا ہے، جیسے مرغابی، بطخ اور قابو میں کئے ہوئے شتر مرغ[5]۔

مالکیہ نے اونٹ میں نحر کو واجب قرار دیا ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانْحَرْ" (سو آپ اپنے پروردگار کی نماز پڑھیے اور قربانی کیجئے)، اور انہوں نے اونٹ پر قابو میں کئے گئے زرافہ (شتر گاؤ) اور ہاتھیوں کو قیاس کیا ہے۔

انہوں نے گائے میں (ہر چند کہ ذبح افضل ہے) ذبح اور نحر کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ گائے کے بارے میں ذبح کا ذکر آیا ہے، فرمان باری ہے: "إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً" (تمہیں اللہ حکم دیتا ہے کہ ایک گائے ذبح کرو) رہا نحر کا جواز تو وہ اس کی توجیہ میں کہتے ہیں: گائے کی گردن چونکہ بکری کی گردن سے بڑی اور اونٹ کی گردن سے چھوٹی ہے، لہذا اس میں دونوں چیزیں (ذبح ونحر) جائز ہیں، اس لئے کہ ذبح کے ذریعہ اندر سے خون زیادہ نکل آتا ہے، اور نحر میں کم ہوتا ہے، اور اونٹ میں ذبح اس لئے ناجائز ہے کہ ذبح کے ذریعہ اس کے اندر کا خون نکلنے میں دیر ہوگی، انہوں نے اسی پر وحشی گائے، وحشی گدھے، وحشی گھوڑے اور وحشی خچر کو قیاس کیا ہے۔

ان آٹھ اصناف کے علاوہ جانوروں میں انہوں نے ذبح کو واجب قرار دیا ہے[1]۔

ب- تذکیہ کی شرط لگانے کی حکمت:

۱۲- تذکیہ کی شرط لگانے کی حکمت یہ ہے کہ ماکول جانور میں حرمت کی وجہ جاری خون ہے، اور یہ ذبح یا نحر کے بغیر ختم نہیں ہوگا، اور شریعت نے خاص طور پر صرف پاک چیزوں کو حلال کیا ہے، فرمان باری ہے: "يَسْأَلُوْنَکَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ، قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ"[2] (آپ سے پوچھتے ہیں کہ کیا کیا چیز (کھانے کی) ہم پر حلال کی گئی ہے، آپ کہہ دیجئے کہ تم پر (کل) پاکیزہ چیزیں حلال ہیں)، نیز فرمایا: "وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ"[3] (اور ان کے لئے پاکیزہ چیزوں کو حلال کرتا ہے اور ان پر گندی چیزوں کو حرام کرتا ہے) اور خون نکلے بغیر پاکی نہیں ہوگی، اور خون ذبح یا نحر کے ذریعہ نکلے گا، اسی وجہ سے مردار حرام ہے، اس لئے کہ اس کو حرام کرنے

---

(۱) سورۂ کوثر/ ۲۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۶۷۔
(۳) سورۂ صافات/ ۱۰۷۔
(۴) البدائع ۵/ ۴۰، ۴۱، المقنع ۳/ ۵۳۸۔
(۵) الإقناع بحاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۴۹، ۲۵۰۔

(۱) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/ ۳۱۴، المنتقی شرح المؤطا ۳/ ۱۰۸ شائع کردہ دار الکتاب العربی۔
(۲) سورۂ مائدہ/ ۴۔
(۳) سورۂ اعراف/ ۱۵۷۔

والا بہتا ہوا خون اس میں موجود ہے، اسی وجہ سے اس کے رہتے ہوئے وہ پاک نہ ہوگا، اسی وجہ سے وہ کم از کم مدت میں خراب ہو جاتا ہے، جس میں ذبح کیا ہوا جانور خراب نہیں ہوتا، اسی طرح منخنقہ (جو گلا گھوٹنے کی وجہ سے مرا)، موقوذہ (مار مار کر ہلاک کیا جانے والا) متردّیہ (جو اونچی جگہ سے گر کر مرا)، نطیحہ (جو سینگ مارنے سے مرا)، اور درندہ کا کھایا ہوا جانور ہے، بشرطیکہ اس کو زندہ حالت میں نہ پایا گیا ہو، کہ اس کو ذبح یا نحر کر لیا جائے(۱)۔

ایک حکمت: شرک اور اہل شرک کے اعمال سے نفرت دلانا بھی ہے، اور آدمی کے کھائے ہوئے اور درندہ کے کھائے ہوئے جانور میں امتیاز کرنا ہے، اور یہ کہ انسان یاد رکھے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی عزت افزائی فرمائی کہ اس کے لئے جانور کی جان لینے کو مباح قرار دیا، تاکہ اس کے مرنے کے بعد اس کو کھا سکے اور اس سے فائدہ اٹھا سکے(۲)۔

ج-اختیاری ذکاۃ (ذبح) کی تقسیم:

۱۳- اختیاری ذکاۃ کی (جیسا کہ اس کی حقیقت سے معلوم ہوا) دو قسمیں ہیں: ذبح اور نحر، ہر ایک کی ایک حقیقت، شرائط، آداب اور مکروہات ہیں۔

اول-ذبح:

ذبح کی حقیقت:

۱۴- ذبح کی حقیقت: حلق کی بعض یا تمام رگیں (حسب اختلاف مذاہب) کاٹنا ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۴۰، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۷۔

(۲) حجۃ اللہ البالغۃ للدہلوی ۲/ ۸۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات، شائع کردہ دار الکتب الحدیثہ قاہرہ۔

اس کی تشریح یہ ہے کہ حلق کی رگیں چار ہیں: حلقوم (نرخرا) مری (کھانا، پانی جانے کی نالی)، اور وہ دو رگیں جو ان دونوں کے پاس ہیں اور ان کو ''ودجین'' کہتے ہیں(۱)، اگر یہ ساری رگیں کاٹ دے تو مکمل طور پر ذکاۃ ہوگئی، اور اگر بعض کاٹے اور بعض کو چھوڑ دے تو اس میں اختلاف ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ اگر حلقوم اور مریٔ کو کاٹے تو حلال ہے جبکہ ان کو مکمل طور پر کاٹ دے، اس لئے کہ ذبح زندگی کو ختم کرنا ہے، اور ان دونوں کے کٹنے کے بعد عادتاً زندگی باقی نہیں رہتی، البتہ بسا اوقات ''ودجین'' کو کاٹنے کے بعد زندگی رہ جاتی ہے، اس لئے کہ وہ بقیہ رگوں کی طرح رگ ہیں، اور عام رگوں میں سے دو رگوں کو کاٹ دینے سے زندگی باقی نہیں رہتی ہے(۲)۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: اگر اکثر ''اوداج'' (رگوں) کو کاٹ دے، یعنی تین کو کوئی بھی تین ہوں صرف ایک رگ چھوڑ دی تو حلال ہے، اس لئے کہ اصول شرع میں آسانی پیدا کرنے پر مبنی امور میں اکثر کے لئے کل کا حکم ہوتا ہے، اور ذکاۃ توسع (آسانی پیدا کرنے) پر مبنی ہے کیونکہ جمہور کے نزدیک بلا اختلاف بعض پر اکتفاء کیا جاتا ہے، البتہ کیفیت میں اختلاف ہے، لہٰذا اکثر کل کے قائم مقام کر دیا جائے گا(۳)۔

امام ابو یوسف نے کہا: حلقوم، مریٔ اور دو میں سے کوئی ایک رگ کاٹنے پر ہی حلال ہے، اس لئے کہ ہر ہر رگ کے کاٹنے کا مقصد الگ الگ ہے، چنانچہ حلقوم سے سانس آتا جاتا ہے، مریٔ غذا کی گذرگاہ ہے، اور ودجین میں خون بہتا ہے، اب اگر ان دونوں میں سے ایک کاٹ دی گئی تو دونوں کا مقصد پورا ہوگیا، اور اگر حلقوم یا مریٔ کو

(۱) گردن کے چاروں رگوں کا نام تغلیباً ''اوداج'' رکھا جاتا ہے، جیسے سورج اور چاند کو قمرین کہا جاتا ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۵، ۱۱۰، المقنع ۳/ ۵۳۷، ۵۳۸۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۴۱۔

چھوڑ دیا تو دوسری رگوں کے کاٹنے سے اس کے کاٹنے کا مقصد پورا نہ ہوگا(۱)۔

امام محمدؒ نے کہا: جب تک ان چاروں میں سے ہر ایک کے اکثر حصہ کو نہ کاٹے حلال نہیں، کیونکہ چاروں میں سے ہر ایک کے اکثر حصہ کو کاٹنے سے ذبح کا مقصود حاصل ہوگیا جو خون نکلنا ہے، اس لئے کہ سب کے کاٹنے سے جو خون نکلے گا، وہ اکثر حصہ کو کاٹنے سے بھی نکل جائے گا(۲)۔

مالکیہ نے کہا: اگر پورے حلقوم اور دونوں ودجین کو کاٹ دے تو حلال ہے، اصح قول کے مطابق پوری ''ودجین'' اور حلقوم کے آدھے حصہ کو کاٹنا کافی نہیں (۳)۔

امام احمد سے ایک روایت میں شرط ہے کہ چاروں اوداج کو کاٹے، اس روایت کو ابوبکر، ابن البنا اور ابومحمد جوزی وغیرہ نے اختیار کیا ہے(۴)، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ چاروں اعضاء کو کاٹنا اجماعی ہے، اور بعض کو کاٹنا مختلف فیہ، اور اصل حرمت ہے لہذا یقین کے بغیر اس سے انحراف نہیں کیا جائے گا، اس کی تائید حضرت ابن عباس وابوہریرہ کی حدیث سے ہوتی ہے: ''**نهى رسول الله ﷺ عن شريطة الشيطان**''(۵) (رسول اللہ ﷺ نے شیطان کے شریط (نشتر لگائے ہوئے) سے منع فرمایا) یعنی جس جانور کو ذبح کرتے وقت اس کی کھال کاٹ دی جائے اور رگوں کو نہ کاٹا جائے۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۴۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۴۱۔

(۳) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۲/ ۳۱۴۔

(۴) المقنع ۳/ ۵۳۷، ۵۳۸۔

(۵) حدیث: ''نهى عن شريطة الشيطان'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۵۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس حدیث کو ابن قطان نے اس کے ایک راوی کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ الفیض للمناوی (۶/ ۳۳۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

مغلصمہ کا حکم:

۱۵- مغلصمہ: عربوں کے قول: ''غلصمه'' سے، اسم مفعول ہے: یعنی غلصمہ کاٹا، غلصمہ: گردن کا کنارہ ہے، یہ حلق کا سرا ہے، اور یہ زبان کی جڑ میں نرم ہڈیوں کی ایک تہ ہے، اس کی شکل زین جیسی ہوتی ہے، رینٹ کے ایک پردہ سے ڈھکی ہوتی ہے، نرخرہ کے سوراخ کو ڈھانکنے کے لئے پیچھے کی طرف ڈھلکتی ہے، تاکہ نگلنے کے دوران اس کو بند کردے(۱)۔

فقہاء کے یہاں مغلصمہ سے مراد: وہ ذبیحہ جس میں آخروٹ بدن کی طرف ہٹ گیا، اس طور پر کہ ذبح کرنے والا اپنے ہاتھ کو ٹھوڑی کی طرف جھکادے اور آخروٹ کو نہ کاٹے، بلکہ سارے کو بدن کی طرف لگادے اور سر سے علاحدہ کردے(۲)۔

مالکیہ نے (قول مشہور میں) صراحت کی ہے کہ مغلصمہ کا کھانا حلال نہیں، یہی شافعیہ کا قول ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس وقت کاٹنا، نرخرہ سے اوپر ہوگیا، کیونکہ حلقوم (نرخرہ) میں ذبح نہیں تھا بلکہ سر میں تھا(۳)۔

حنفیہ کی ایک کتاب ''حاشیہ ابن عابدین'' کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے: ''الذخیرۃ'' میں صراحت ہے کہ ذبح اگر حلقوم سے اوپر ہوا تو حلال نہیں، اس لئے کہ ذبح کی جگہ حلقوم ہے، البتہ رستغفنی کی روایت اس کے خلاف ہے کہ انہوں نے کہا: یہ عوام الناس کا قول ہے اور معتبر نہیں ہے، لہذا ذبیحہ حلال ہے، خواہ گرہ سر سے متصل رہے یا

(۱) مجمع اللغۃ العربیہ نے المعجم الوسیط مادہ: ''غلصم'' میں اس کی یہی تعریف کی ہے۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۳۱۳۔

(۳) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/ ۳۱۳، الخرشی مع العدوی ۲/ ۱۰۱، حاشیۃ الرہونی علی الزرقانی ۳/ ۲، ۳، حاشیہ کنون بہامش حاشیۃ الرہونی ۳/ ۲، ۳، الشروانی علی التحفہ ۹/ ۳۲۲۔

سینہ سے اس لئے کہ ہمارے یہاں معتبر اکثر اوداج کا کاٹنا ہے، جو ہو چکا ہے، اتقانی نے ''غایۃ البیان'' میں ان لوگوں کی مذمت کی ہے جو سر میں ''گرہ'' کے باقی رہنے کی شرط لگاتے ہیں، اور انہوں نے کہا: کلام الٰہی یا حدیث نبوی میں ''گرہ'' پر توجہ نہیں دی گئی، بلکہ ذکاۃ کو لبہ اور دونوں جبڑوں کے درمیان بتایا گیا اور یہ ہو چکا ہے، خاص طور پر امام صاحب کے قول پر کہ چار میں سے تین کا کاٹنا کافی ہے جو بھی تین ہوں، حلقوم کو پورے طور پر چھوڑنا جائز ہے، لہٰذا اگر اس کے اوپر سے کاٹا گیا اور اس کے نیچے گرہ رہ گئی تو بدرجہ اولی جائز ہوگا (۱)۔

شرائط ذبح:

یہ تین انواع کی ہیں: شرائط مذبوح، شرائط ذابح اور شرائط آلہ۔

شرائط مذبوح:

۱۶- ذبح کی صحت کے لئے مذبوح سے متعلق تین شرائط ہیں، اور وہ یہ ہیں:

۱۔ ذبح کے وقت زندہ ہو۔

۲۔ روح کا نکلنا محض ذبح کی وجہ سے ہو۔

۳۔ شکار حرم کا نہ ہو۔

بعض مذاہب میں کچھ اور شرطوں کا اضافہ ہے مثلاً:

۴۔ وہ نحر کئے جانے کے ساتھ خاص نہ ہو، مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے۔

اس طرح مجموعی شرائط چار ہیں۔

۱۷- رہی پہلی شرط: یعنی جانور کا بوقت ذبح زندہ ہونا تو شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ ذبیحہ میں ذبح سے قبل حیاتِ مستقرہ ہونا شرط ہے اگر وہاں کوئی اور سبب موجود ہو، جس کی طرف ہلاکت کی نسبت کی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۱۸۷۔

جا سکے جیسے، گلا گھٹنا، اوپر سے گرنا، چوٹ، سینگ مارنا، درندہ کا کھانا، آنتوں کا باہر آنا، اور اگر کوئی سبب نہ ہو جس کی طرف ہلاکت کی نسبت کی جا سکے، تو صرف زندگی کا وجود کافی ہے گو جانور کی آخری رمق ہو، شافعیہ نے اس کی مثال یہ دی ہے کہ جانور کو بھوک لگی یا بیمار پڑ گیا، مگر یہ کہ اس کا مرض ضرر رساں گھاس کھانے سے ہو۔

حیات مستقرہ: ذبیحہ کی حرکت سے زائد زندگی خواہ اس حال میں پہنچ جائے کہ یہ معلوم ہو کہ اس کے ہوتے ہوئے وہ زندہ نہیں رہے گا یا اس حالت میں نہ پہنچا ہو۔

شافعیہ نے حیات مستقرہ کی علامت (جبکہ ذبح سے قبل اس کا علم نہ رہا ہو) یہ بتائی ہے کہ ذبح کے بعد جانور میں بہت تیز حرکت ہو یا فوارہ کے ساتھ خون نکل پڑے (۱)۔

اسی کے قریب امام ابو یوسف ومحمد کا یہ قول ہے: اصل حیات قائم رہنا کافی نہیں، بلکہ حیات مستقرہ ہونا ضروری ہے (۲)۔

مستقر ہونے کے بارے میں امام ابو یوسف سے دو روایات منقول ہیں: اول: یہ معلوم ہو کہ ذبیحہ کو اگر ذبح نہ کیا گیا تو زندہ رہے گا، دوم: یہ ہے کہ اس کی حیات اتنی ہے کہ آدھے دن تک باقی رہ سکے (۳)۔

استقرار کے بیان میں امام محمد سے منقول ہے کہ یہ معلوم ہو کہ جس جانور کو ذبح کرنے کا ارادہ ہے، اس کی زندگی مذبوح جانور کی جتنی زندگی باقی رہتی ہے اس سے زیادہ باقی ہے۔

طحاوی نے امام محمد کے قول کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے: امام محمد کے قول کے مطابق اگر اس کے ساتھ محض موت کے لئے تڑپنا رہ گیا ہو اور اس نے اس کو ذبح کر دیا تو حلال نہیں، اور اگر ایک مدت

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/۱۱۱، البجیرمی علی الإقناع ۴/۲۴۹، المقنع ۳/۵۴۰۔

(۲) البدائع ۵/۵۰۔

(۳) البدائع ۵/۵۱۔

جیسے (ایک دن یا آدھے دن) زندہ رہے تو حلال ہے[1]۔

امام ابو یوسف ومحمد نے زندگی کے استقرار کی شرط اس لئے لگائی ہے کہ اگر مذبوح میں حیات مستقرہ نہ ہو تو وہ مردار کے معنی میں ہے، لہذا اس پر حقیقی معنی میں مردار کی طرح ذبح کا تحقق نہ ہو سکے گا، جیسا کہ حقیقی مردار پر[2]۔

مالکیہ نے کہا: اگر جانور میں کوئی ایسی حالت پیدا نہیں ہوئی، جو اس کی زندگی سے مایوسی کی متقاضی ہو، تو اس کے حلال ہونے میں ذبح کے بعد حرکت کرنا یا خون کا بہنا کافی ہے، گو یہ دونوں چیزیں قوی نہ ہوں۔

اگر ایسی حالت پیدا ہوگئی جو اس کی زندگی سے مایوسی کی متقاضی ہو، جیسے اخفاء مرض یا گھاس کھانے سے پھول جانا یا گردن توڑ نا، یا پہاڑ سے گرنا یا کچھ اور، تو دو شرطوں کے ساتھ حلال ہے:

ذبح سے قبل اس پر جان لیوا عمل نہیں ہوا ہو اور یہ کہ ذبح کے ساتھ یا اس کے بعد زبردست حرکت کرے، یا ذبح کے بعد اس سے خون ابل پڑے[3]۔

ان کے نزدیک جان لیوا عمل کا پایا جانا پانچ چیزوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہوتا ہے:

اول: حرام مغز کاٹنا، رہا ریڑھ کی ہڈی توڑ نا تو یہ جان لیوا نہیں۔

دوم: ودج (رگ) کاٹنا، رہا اس کو پھاڑ نا (کاٹے بغیر) تو اس میں دو اقوال ہیں۔

سوم: دماغ کو (یعنی جو کچھ کھوپڑی میں ہے) بکھیر دینا۔ رہا سر کو پھاڑنا یا دماغ کی تھیلی کو چیرنا (بشرطیکہ وہ نہ بکھرے) تو یہ جان لیوا نہیں۔

(۱) سابقہ مرجع۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/۳۲۰۔

چہارم: حشوہ (یعنی پیٹ کے اندر کی چیزیں: دل، جگر، تلی، گردہ اور آنتوں) کو بکھیرنا، یعنی مذکورہ چیزوں کو اپنی جگہ سے اس طرح ہٹانا کہ دوبارہ ان کو ان کی جگہ پر نہ رکھا جا سکے۔

پنجم: مَصیر میں (یعنی آنت میں، اس کی جمع ''مصران'' اور جمع الجمع: ''مصارین'' آتی ہے) سوراخ کرنا۔ رہا اوجھ میں سوراخ کرنا تو جان لیوا نہیں، لہذا اگر پھولے ہوئے جانور کو ذبح کرنے کے بعد اوجھ میں سوراخ ملا تو ''قول معتمد'' کے مطابق کھایا جا سکتا ہے[1]۔

امام ابو حنیفہ کی رائے ہے کہ اصل حیات کا باقی رہنا (تھوڑی ہو یا زیادہ) کافی ہے، اس لئے کہ اگر اس کو اس حالت میں ذبح کر دیا گیا تو ''تذکیہ شدہ'' ہو جائے گا، جو اس فرمان باری کے تحت داخل ہے: ''إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ''[2] (کہ تم اسے ذبح کر ڈالو) اگر ذبح سے قبل مذبوح جانور کی زندگی کا علم ویقین رہا ہو تو ذبح کرنے کے بعد حرکت کرنے یا خون نکلنے کی شرط نہیں، اور اگر زندگی معلوم نہ ہو مثلاً وہ جانور مریض رہا ہو یا اس کا گلا گھٹا ہوا تھا یا اس کو سینگ ماری گئی تھی یا کچھ اور، جس کے سبب ہمارے لئے اس کی زندگی مشکوک تھی، پھر بھی ہم نے اس کو ذبح کر دیا اور اس نے حرکت کی یا اس سے خون نکلا تو یہ زندگی کی علامت ہے، لہذا حلال ہوگا، حرکت سے مراد: ایسی حرکت ہے جو ذبح سے قبل زندگی کی دلیل ہو، مثلاً منہ بند کرنا، آنکھ بند کرنا، پاؤں سمیٹنا اور بال کھڑے ہونا، اس کے برخلاف منھ یا آنکھ کھولنا، پاؤں پھیلانا اور بال جھکنا تو یہ پہلے سے زندہ ہونے کی علامات نہیں، خون نکلنے سے مراد: اس طرح بہنا جیسے زندہ کو ذبح کرنے کے بعد اس کا خون بہتا ہے، حنفیہ کے یہاں فتوی کے لئے یہی مختار ہے[3]۔

(۱) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/۳۲۰۔

(۲) سورۂ مائدہ/۳۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/۵۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/۱۸۷، ۱۹۶۔

ایک قول ہے: اصل زندگی کافی ہے: یہ امام احمد سے ایک روایت ہے جس کو ابن تیمیہ نے اختیار کیا ہے، لیکن ان کے کلام سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ خون نکلنے کی شرط لگاتے ہیں، کیونکہ انہوں نے کہا: جب جانور کو ذبح کیا جائے پس اس سے سرخ خون نکلے جو عادتاً شرعاً ذبح کئے گئے جانور سے نکلتا ہے، تو وہ مردار کا خون نہیں، لہذا اس کا کھانا حلال ہے اگرچہ حرکت نہ کرے [۱]۔

۱۸ - رہی (دوسری) شرط: وہ اس کی جان کا محض ذبح کرنے کی وجہ سے نکلنا: تو یہ صاحب ''البدائع'' کے قول سے ماخوذ ہے: ابن سماعہ نے اپنی ''نوادر'' میں امام ابو یوسف کے حوالہ سے لکھا ہے: اگر کسی نے بکری کے دو ٹکڑے کر دیئے، پھر دوسرے نے اس کی گردن کی رگوں کو کاٹ دیا، جبکہ سر حرکت کر رہا تھا، یا کسی نے بکری کا پیٹ پھاڑ کر سب کچھ باہر کر دیا، اور دوسرے نے اس کی گردن کی رگوں کو کاٹ دیا، تو اس کو نہیں کھایا جائے گا، اس لئے کہ پہلا عمل اس کو جان سے مارنے والا ہے، قدوری نے لکھا ہے کہ اس کی دو صورتیں ہیں: اگر پہلا وار سرین سے لگے حصہ پر ہو تو بکری کو کھایا نہیں جائے گا اور اگر سر سے لگے حصہ پر ہو تو اس کو کھایا جائے گا، اس لئے کہ ذبح میں جن رگوں کو کاٹنا شرط ہے وہ دل سے دماغ تک ملی ہوئی ہیں، جب پہلا وار سر سے متصل حصہ پر ہوا تو اس نے ان تمام رگوں کو کاٹ دیا، لہذا حلال ہے [۲]، اور اگر سرین سے متصل حصہ پر پہلا وار رہا ہو تو اس نے ان رگوں کو نہیں کاٹا، لہذا حلال نہیں [۳]۔

(۱) المقنع ۳/ ۵۳۹، ۵۴۰۔

(۲) اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ ذبح (نحر کو شامل معنی کے لحاظ سے) اس رائے کے قائل کے نزدیک گردن کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ دل کے اوپر کسی بھی طرح کے پھاڑنے کو شامل ہے، جس کے ذریعہ ذبح ونحر میں جن رگوں کو کاٹنا واجب ہے، کٹ جائیں۔

(۳) البدائع ۵/ ۵۱، ۵۲۔

مالکیہ وشافعیہ [۱] کی صراحت کا مفاد، اس چیز کا شرط ہونا ہے، شافعیہ نے اس کی مثال یہ دی ہے کہ بکری کو ذبح کرنے کے ساتھ (مثلاً) شکم کے اندر کی تمام چیزوں کو باہر کرنا یا کمر میں کوئی چیز چبھانا یا گدی کی طرف سے کاٹنا ہو تو بکری حلال نہیں، اس لئے کہ مباح کرنے والے اور حرام کرنے والے دونوں کے اسباب جمع ہیں، لہذا حرام کے سبب کو ترجیح دی جائے گی [۲]۔

بظاہر تمام مذاہب میں اس شرط کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ اس کی بنیاد ایک ایسے قاعدہ پر ہے جس میں اختلاف نہیں ہے، (یعنی حرمت واباحت کے اسباب جمع ہونے پر سبب حرمت کو غلبہ دینا) بلکہ حنابلہ نے مزید یہ کہا کہ اگر ذبح کے بعد اور مرنے سے قبل کوئی ایسی چیز پائی جائے جو ہلاکت میں معین ومددگار ہو تو ذبیحہ حرام ہے، چنانچہ حنابلہ کی ایک کتاب ''المقنع اور اس کے حاشیہ'' کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر جانور کو ذبح کر دیا جائے پھر ڈوب جائے یا اس کو کسی چیز نے اس طرح روند دیا کہ اس طرح روندنے سے موت ہو جاتی ہے تو اس کے بارے میں امام احمد سے دو روایات ہیں:

اول: حلال نہیں، یہی حنابلہ کے یہاں مذہب ہے، اس لئے کہ شکار کے متعلق عدی بن حاتم کی حدیث ہے: **''إن وقع في الماء فلا تأكل''** [۳] (اگر وہ پانی میں گر جائے تو اس کو نہ کھاؤ) نیز حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا: جس نے کسی پرندہ کو تیر مارا وہ پانی میں گر گیا اور اس میں ڈوب گیا تو اس کو نہ کھائے، نیز اس لئے کہ پانی میں ڈوبنا قتل

(۱) الخرشی علی خلیل بحاشیۃ العدوی ۲/ ۳۱۰، البجیرمی علی الإقناع ۴/ ۲۴۸، روضۃ البہیہ ۲/ ۲۶۸۔

(۲) البجیرمی علی الإقناع ۴/ ۲۴۸۔

(۳) حدیث: ''إن وقع في الماء فلا تأكل'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۱۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

کا سبب ہے اور جب سبب اباحت وسبب حرمت یکجا ہوگئے تو حرمت غالب ہوگی۔

دوم: حلال ہے، اکثر متاخرین حنابلہ اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ جب اس کو ذبح کردیا گیا تو تذکیہ شدہ (شرعی ذبیحہ) اور حلال ہوگیا، پھر تذکیہ کے بعد اور مکمل طور پر روح نکلنے سے قبل جو چیز پیدا ہوگی وہ مضر نہیں۔

کیا زہر آلود آلہ سے ذبح کرنا سبب حرمت وسبب اباحت کے اجتماع کی قبیل سے مانا جائے گا، کہ ذبیحہ حرام ہو، یا اس قبیل سے نہیں مانا جائے گا، اس لئے کہ زہر مکمل طور پر ذبح کرنے کے بعد ہی سرایت کرے گا؟

مالکیہ وشافعیہ نے دوسری شق کی صراحت کی ہے۔

حنابلہ نے تفصیل کرتے ہوئے کہا: اگر ظن غالب ہو کہ زہر سے ہلاکت میں مدد ملی ہے تو ذبیحہ حرام ہے، ورنہ نہیں [۱]۔

۱۹ - رہی (تیسری) شرط: (یعنی ذبیحہ کا حرم کا شکار نہ ہونا) تو اس لئے کہ حرم کے شکار سے تعرض (یعنی قتل کرنا) کرنا اس کا پتہ بتانا اور اس کی طرف اشارہ کرنا، اللہ تعالیٰ کا حق ہونے کے سبب حرام ہے، فرمان باری ہے: "**أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ**" [۲] (کیا ان لوگوں نے اس پر نظر نہیں کی کہ ہم نے (ان کے شہر کو) امن والا حرم بنایا ہے اور ان کے گردو پیش لوگوں کو نکالا جارہا ہے) اور مکہ کے بارے میں فرمان نبوی ہے: "**فلا ینفر صیدھا**" [۳] (وہاں کے شکار کو نہ بھگایا جائے) شرعاً حرام چیز میں ذبح کا عمل متحقق نہیں ہوگا، خواہ اس جانور کی پیدائش حرم میں ہوئی ہو، یا "حل" سے حرم میں آگیا ہو، اس لئے کہ بہر دو حال وہ حرم سے منسوب ہوگا، لہذا حرم کا شکار ہوگا اگر حرم کے شکار کو ذبح کردیا جائے تو وہ مردار ہے، خواہ ذبح کرنے والا با احرام ہو یا حلال (بے احرام) [۱]۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح "حج"، "حرم" اور "احرام"۔

۲۰ - رہی (چوتھی) شرط: (جس کا اضافہ مالکیہ نے کیا ہے [۲]، یعنی مذبوح نحر کے ساتھ خاص نہ ہو) تو اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جو جانور نحر کے ساتھ خاص ہو (اس کے متعلق ان کا اختلاف گزر چکا ہے)، اس میں بلاضرورت ومجبوری نحر کو ترک کرکے ذبح کرنا حرام ہے، اور اس صورت میں مذبوح جانور مردار ہوجائے گا، اور اگر کسی ضرورت کے سبب انحراف ہو مثلاً نحر کرنے کے قابل آلہ کا نہ ہونا، اور جیسے جانور کا گڈھے میں گرجانا، اور جانور کا قابو سے باہر ہوجانا، تو ذبح حرام نہیں اور نہ ذبیحہ حرام ہوگا۔

بقیہ مذاہب کا اس شرط میں اختلاف ہے، وہ بہ کراہت یا بلا کراہت اس سے انصراف جائز قرار دیتے ہیں، جیسا کہ ذبح کے مکروہات کے بیان میں آئے گا۔

ذابح کی شرائط:

۲۱ - ذبح کی صحت کے لئے فی الجملہ ذابح (ذبح کرنے والے) سے متعلق چند شرائط ہیں جو یہ ہیں:

(۱) المقنع ۳/ ۵۳۸، مغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۴۸۔
(۲) سورۂ عنکبوت/ ۶۷۔
(۳) حدیث: "فلا ینفر صیدھا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۵۲ ملحوظ رہے کہ صاحب البدائع نے اس شرط کو ذکاۃ اضطراری کے ساتھ خاص کیا ہے جو سہو یا سبقت قلمی ہے، اس لئے کہ حرم کے شکار کو ذبح کرنا، نحر کرنا، کونچیں کاٹنا، اس کو چھیڑنا حرام ہے، لہذا یہ ایک عام شرط ہے۔
الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۷۲، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۵، کشاف القناع ۲/ ۷۴۳۔
(۲) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/ ۳۱۴، ۳۱۹۔

۱-وہ صاحب عقل ہو۔

۲-مسلمان یا اہل کتاب ہو۔

۳-حلال (بے احرام) ہو، اگر وہ خشکی کا جانور ذبح کرے۔

۴-یاد ہونے اور قدرت کے وقت ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ کا نام لے۔

۵-غیر اللہ کے نام پر ذبح نہ کرے۔

مالکیہ کے یہاں یہ اضافہ ہے:

۶-اس کو گردن کے اگلے حصے سے کاٹے۔

۷-مکمل طور پر ذبح کر لینے سے قبل ہاتھ نہ اٹھائے۔

۸-ذبح کی نیت کرے۔

۲۲- شرط اول: صاحب عقل ہو، مرد ہو یا عورت بالغ ہو یا نابالغ بشرطیکہ صاحب تمیز ہو یہ جمہور (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کا ایک قول ہے۔

حنفیہ نے عقل ہونے کی شرط کی توجیہ یہ کی ہے کہ ذبح کے وقت بسم اللہ کے ارادہ کا صحیح ہونا ضروری ہے، اس طرح کہ ذبح کرنے والا بسم اللہ کا ارادہ کر سکے، گو کہ اس کا ارادہ کرنا واجب نہیں، اور جس کے پاس عقل نہیں اس سے بسم اللہ کا قصد متحقق نہیں، لہذا پاگل اور غیر عاقل بچے، غیر عاقل سکران (نشہ والوں) کا ذبیحہ حلال نہیں، رہا وہ بچہ اور نشہ والا آدمی اور معتوہ (کم عقل) جو ذبح کو سمجھتے ہیں اور اس پر قادر ہیں تو ان کا ذبیحہ حلال ہے۔

ابن قدامہ نے اس شرط کی توجیہہ یہ کی ہے کہ غیر عاقل سے ذبح کا قصد درست نہیں۔

شافعیہ کے یہاں قول اظہر یہ ہے کہ غیر ممیز بچہ، مجنون اور سکران کا ذبیحہ کراہت کے ساتھ حلال ہے، سونے والے شخص کا ذبیحہ حلال نہیں، رہا حلال ہونا تو اس لئے کہ فی الجملہ ان کے پاس قصد و ارادہ ہے، رہی کراہت: تو اس لئے کہ ان سے ذبح کرنے میں غلطی ہو سکتی ہے، سونے والے کا ذبیحہ اس لئے حرام ہے کہ اس سے قصد و ارادہ کا تصور نہیں (۱)۔

۲۳- شرط دوم: مسلمان یا اہل کتاب ہونا، لہذا بت پرست اور مجوسی کا ذبیحہ حلال نہیں، اس پر سب کا اتفاق ہے۔

اس شرط کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان اور کتابی کے علاوہ دوسرا شخص خالص اللہ کا نام نہیں لیتا ہے، کیونکہ مشرک غیر اللہ کے نام پر یا استھان پر ذبح کرتا ہے، فرمان باری ہے: "**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوْذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَاذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ**"(۲) (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور سور کا گوشت اور جو جانور غیر اللہ کے لئے نامزد کر دیا گیا ہو، اور جو گلا گھوٹنے سے مرجائے اور جو کسی ضرب سے مرجائے، اور جو اونچے سے گر کر مرجائے، اور جو کسی کے سینگ سے مرجائے، اور جس کو درندے کھانے لگیں، سوا اس صورت کہ تم اسے ذبح کر ڈالو، اور جو جانور استھانوں پر بھینٹ چڑھایا جائے)، اور مجوسی ذبیحہ پر اللہ کا نام نہیں لیتا۔

مجوس کے بارے میں فرمان نبوی ہے: "**سنوا بهم سنة أهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم**" (۳)

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱۸۸/۵، الخرشی علی خلیل ۳۰۱/۲، نہایۃ المحتاج ۱۰۶/۸، المقنع ۵۳۵/۳، المغنی ۵۸۱/۸۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۳) حدیث: "**سنوا بهم سنة أهل الكتاب، غير ناكحي......**" نیز آپ ﷺ کا ارشاد: "**سنوا بهم سنة أهل الكتاب**" کی روایت مالک نے (مؤطا ۲۷۸/۱ طبع الحلبی) میں کی ہے اور ابن عبد البر نے التمہید (۱۱۴/۲ طبع وزارۃ الأوقاف العراقیہ) میں کہا: یہ حدیث منقطع ہے، اور بیہقی (۱۹۲/۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حسن بن محمد بن علی سے روایت کی ہے، اور ارسال کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(ان کے ساتھ اہل کتاب کا سا سلوک کرو، البتہ ان کی عورتوں سے شادی نہ کرو، اوران کا ذبیحہ نہ کھاؤ)۔

مرتد کو گو اہل کتاب کے دین کو اختیار کرلے نئے دین پر باقی نہیں رکھا جائے گا، لہذا وہ اس مسئلہ میں بت پرست کی طرح ہے، اگر مرتد قریب البلوغ لڑکا ہو تو اس کا ذبیحہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک اس بناء پر نہیں کھایا جائے گا، کہ اس کا ارتداد معتبر ہے، اور امام ابویوسف کے نزدیک کھایا جائے گا اس بناء پر کہ اس کا ارتداد معتبر نہیں (۱)۔

اہل کتاب کے ذبیحہ کے حلال ہونے کی وجہ یہ فرمان باری ہے: ”وَطَعَامُ الَّذِيْنَ أُوتُوا الكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ“(۲) (اور جو لوگ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لئے جائز ہے)، ان کے ”کھانے“ سے مراد: ان کے ذبیحہ ہیں، کیونکہ اگر مراد یہ نہ ہو تو اہل کتاب کی تخصیص کا کوئی مطلب نہیں، اس لئے ذبیحہ کے علاوہ تمام کفار کے دوسرے کھانے حلال ہیں، اور اگر یہ مان لیا جائے کہ ”طعام“ (کھانا) ذبیحہ کے ساتھ خاص نہیں، تو یہ ہر ایسی چیز کا نام ہے جس کو کھایا جائے، ذبیحہ بھی کھایا جاتا ہے، لہذا یہ لفظ طعام (کھانے) میں داخل ہوگا اور ہمارے لئے ان کا کھانا حلال ہوگا (۳)۔

اہل کتاب کون؟:

۲۴- ذبائح کے باب میں اہل کتاب سے مراد: یہودی اور نصرانی ہیں، خواہ یہ دونوں ”ذمی“ ہوں یا حربی، مرد ہوں یا عورت، آزاد ہوں یا غلام، مجوسی نہیں (۴)۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/۴۵۔

(۲) سورۂ مائدہ/۵۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/۴۵، الخرشی علی خلیل بحاشیۃ العدوی ۲/۳۰۱، نہایۃ المحتاج ۸/۱۰۶، المقنع ۳/۵۳۵۔

(۴) البدائع ۵/۴۵، الخرشی ۲/۳۰۱۔

شافعیہ نے یہود ونصاریٰ میں سے ہر ایک میں یہ شرط لگائی ہے کہ یہ نہ معلوم ہو کہ اس کے پہلے آباء واجداد، ناسخ بعثت (نئی نبوت جو سابقہ شریعت کے لئے ناسخ ہو) کے آنے کے بعد اس دین میں داخل ہوئے ہیں، لہذا جس یہودی کے بارے میں ہمیں معلوم ہو کہ اس کے قدیم آباء واجداد یہودیت میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بعثت کے بعد داخل ہوئے تو اس کا ذبیحہ حلال نہیں، اور جس نصرانی کے بارے میں ہمیں معلوم ہو کہ اس کے آباء واجداد میسیحت میں حضور علیہ السلام ﷺ کی بعثت کے بعد داخل ہوئے، تو اس کا ذبیحہ حلال نہیں، اس لئے کہ ”ناسخ بعثت“ کے بعد دین میں داخل ہونا غیر مقبول ہے، لہذا یہ ارتداد کی طرح ہے (۱)۔

ابن تیمیہ نے کہا ہے آدمی کا اہل کتاب یا غیر اہل کتاب ہونا ایسا حکم ہے جو اس کی ذات سے ماخوذ ہے نہ کہ اس کے نسب سے، لہذا جو بھی اہل کتاب کا دین اختیار کرے وہ ان میں سے ہے، خواہ اس کا باپ یا دادا اہل کتاب کے دین میں داخل ہوا ہو یا داخل نہ ہوا ہو، اور خواہ اس کا داخل ہونا نسخ وتبدیل آنے کے بعد ہو یا اس سے پہلے، یہی امام احمد سے منصوص وصریح ہے (۲)۔

صابئہ وسامرہ کے ذبیحہ کا حکم: (۳)

۲۵- امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق صابئہ کا ذبیحہ حلال ہے، اور امام ابویوسف ومحمد کے قول کے مطابق حلال نہیں۔

(۱) البجیرمی علی الإقناع ۴/۲۳۳، نہایۃ المحتاج ۸/۸۲، ۸۳۔

(۲) المقنع ۳/۵۳۵۔

(۳) صابئہ: نصاریٰ کا ایک فرقہ ہے، جو نوح علیہ السلام کے چچا صابئ سے منسوب ہے، اور سامرہ: یہودیوں میں ایک فرقہ ہے، جو سامری (یعنی بچھڑے کی عبادت کرنے والے اور اس کو بنانے والے) سے منسوب ہے (بجیرمی علی الخطیب ۴/۲۳۳)۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ ایسی قوم ہے جو ایک کتاب پر ایمان رکھتی ہے، کیونکہ وہ زبور پڑھتے ہیں اور ستاروں کی پرستش نہیں کرتے، البتہ وہ ستاروں کی اس طرح تعظیم کرتے ہیں جس طرح مسلمان، قبلہ رخ ہونے میں کعبہ کی تعظیم کرتے ہیں، البتہ اپنے بعض اعتقادات میں وہ دوسرے اہل کتاب کے خلاف ہیں، اور یہ چیز ان سے شادی بیاہ کرنے سے مانع نہیں، جیسے یہود کا نکاح نصاریٰ کے ساتھ، لہذا ان کے ذبیحہ کے حلال ہونے سے مانع نہ ہوگا۔

امام ابو یوسف ومحمد کے نزدیک یہ ستارہ پرست ہیں (اور ستارہ پرست، بت پرست کی طرح ہے) لہذا ان سے شادی بیاہ یا ان کا ذبیحہ کھانا مسلمانوں کے لئے ناجائز ہے[1]۔

مالکیہ نے صابئہ وسامرہ کے مابین تفریق کرتے ہوئے سامرہ کے ذبیحہ کو حلال کیا، کیونکہ یہود کے ساتھ ان کی مخالفت بہت زیادہ نہیں، البتہ صابئہ کے ذبیحہ کو حرام قرار دیا، اس لئے کہ نصاری کے ساتھ ان کا اختلاف شدید ہے[2]۔

شافعیہ نے کہا: صابئہ، نصاری کا ایک فرقہ اور سامرہ یہودیوں میں ایک فرقہ ہے، صابئہ کا ذبیحہ حلال ہوگا اگر نصاری ان کی تکفیر نہ کریں اور دین کے بنیادی اصول میں ان کے ساتھ اختلاف نہ ہو، اور سامرہ کا ذبیحہ حلال ہوگا، اگر یہودی ان کی تکفیر نہ کریں اور دین کے بنیادی اصولوں میں ان سے اختلاف نہ ہو[3]۔

ابن قدامہ نے کہا: صحیح یہ ہے کہ صابئہ کے بارے میں غور کیا جائے، اگر وہ دونوں اہل کتاب میں سے کسی کے ساتھ ان کے نبی اور ان کی کتاب میں موافقت رکھیں تو وہ ان میں سے ہیں، اور اگر ان سے اختلاف رکھیں تو ان میں سے نہیں[1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۴۷، ۵/۴۶، ابن عابدین علی الدر المختار ۵/۱۸۸۔
(۲) الخرشی بحاشیۃ العدوی ۲/۳۰۳، الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/۳۱۳۔
(۳) البجیرمی علی الإقناع ۴/۲۳۳۔

بنوتغلب کے نصاری کے ذبیحہ کا حکم:

۲۶- ذبیحہ حلال ہونے میں بنوتغلب کے نصاری اور دوسرے نصاری برابر ہیں، اس لئے کہ وہ نصاری کے دین پر ہیں، البتہ وہ عرب کے نصاری ہیں، لہذا آیت شریفہ کا عموم ان کو شامل ہوگا۔

صاحب "البدائع" نے نقل کیا ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: عرب کے نصاری کا ذبیحہ حلال نہیں، اس لئے کہ وہ اہل کتاب نہیں، اور حضرت علی نے یہ آیت پڑھی: "وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ"[2] (اور ان میں ان پڑھ (بھی) ہیں جو کتاب (الٰہی) کا کوئی علم نہیں رکھتے بجز جھوٹی آرزوؤں کے) اور یہ کہ ابن عباسؓ نے فرمایا: ان کا ذبیحہ حلال ہے[3]، اور انہوں نے یہ آیت پڑھی: "وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ"[4] (اور تم میں سے جو کوئی ان سے دوستی کرے گا وہ انہی میں (شمار) ہوگا) دیکھئے: اصطلاح "جزیہ"۔

اہل کتاب یا کسی اور کے دین میں منتقل ہونے والے کا حکم:

۲۷- اگر کوئی "کتابی" غیر اہل کتاب کفار کے دین میں چلا جائے تو اس کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا، اس لئے کہ وہ "کتابی" نہیں ہوا، اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

اگر کوئی کتابی اپنے دین کو چھوڑ کر دوسرے اہل کتاب کے دین

(۱) المغنی ۸/۴۹۷۔
(۲) سورۂ بقرہ/۷۸۔
(۳) البدائع ۵/۴۵، القوانین الفقہیہ ۱۲۰، مغنی المحتاج ۴/۲۴۴، المقنع ۳/۵۳۵۔
(۴) سورۂ مائدہ/۵۱۔

میں چلا جائے مثلاً یہودی، نصرانی بن گیا تو اس کا ذبیحہ کھایا جائے گا، اسی طرح اگر غیر کتابی کا فر اہل کتاب کے دین میں چلا جائے تو اس کا ذبیحہ کھایا جائے گا[(۱)]۔

مالکیہ نے اس اخیر سے اتفاق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ مجوسی اگر نصرانی یا یہودی ہوجائے تو اس نئے دین پر جس کی طرف وہ منتقل ہوا ہے اس کو برقرار رکھا جائے گا، اور اس کے لئے اہل کتاب کا حکم ہوجائے گا، یعنی اس کے ذبیحہ کا کھایا جانا اور دوسرے احکام[(۲)]۔

شافعیہ نے کہا: جو کسی ناسخ بعثت (شریعت) کے بعد اہل کتاب کے دین میں چلا جائے اس کا ذبیحہ حلال نہیں، اور اس کے بعد اس کی اولاد کا ذبیحہ بھی حلال نہیں[(۳)]۔

کتابی وغیر کتابی کے مشترک نطفہ سے پیدا ہونے والے بچہ کا حکم:

۲۸ - حنفیہ کا مذہب اور حنابلہ کی (ایک روایت) یہ ہے کہ کتابی وغیر کتابی کے مشترک نطفہ سے پیدا ہونے والے کا ذبیحہ حلال ہے، خواہ باپ کتابی ہو یا ماں[(۴)]۔

مالکیہ نے کہا: باپ کا اعتبار ہے، اگر وہ کتابی ہو تو حلال ہوگا ورنہ نہیں، یہ اس وقت ہے جبکہ باپ شریعت کی رو سے باپ ہو (اس کی ماں سے زنا کرنے والا نہ ہو) اس کے برخلاف زانی سے پیدا ہونے والا بچہ، اس کے تابع نہیں ہوگا، بلکہ ماں کے تابع ہوگا[(۵)]۔

شافعیہ نے کہا: پیدا ہونے والے کا ذبیحہ علی الاطلاق کھایا نہیں جائے گا، اس لئے کہ وہ احتیاطاً والدین میں سے رذیل تر کے تابع ہوگا[(۱)]، اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے[(۲)]۔

کتابی کے ذبیحہ کے حلال ہونے کی شرائط:

۲۹ - حنفیہ نے کہا: کتابی کا ذبیحہ اسی وقت حلال ہوگا، جب اس کے ذبح کے وقت موجود نہ رہا جائے اور اس کی زبان سے کچھ نہیں سنا جائے، یا اس وقت رہا جائے اور اس کو صرف اللہ کا نام لیتے ہوئے سنا جائے، اس لئے کہ جب کچھ نہیں سنا جائے گا تو اس کے ساتھ حسن ظن کے طور پر سمجھا جائے گا کہ اس نے صرف اللہ کا نام لیا ہوگا، جیسا کہ مسلمان کے ساتھ حسن ظن ہوتا ہے، اور اگر اس کو اللہ تعالیٰ کا نام لیتے سنا گیا، لیکن اس نے اللہ عزوجل سے مراد: مسیح علیہ السلام کو لیا تو اس کا ذبیحہ کھایا جائے گا، اس لئے کہ اس نے بظاہر ایسا نام لیا ہے جو نام مسلمان لیتے ہیں، لیکن اگر وہ صراحت کرتے ہوئے مثلاً کہے: **بسم الله الذي هو ثالث ثلاثه** (اس اللہ کے نام پر جو تین میں کا تیسرا ہے) تو اس کا ذبیحہ حلال نہیں، اور اگر سنا جائے کہ اس نے صرف مسیح کا نام لیا، یا اللہ تعالیٰ اور مسیح دونوں کے نام لیا، تو اس کا ذبیحہ حلال نہیں اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ"[(۳)] (اور جو کوئی غیر اللہ کے لئے نامزد کردیا گیا ہو اور اس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا، لہذا یہ نہیں کھایا جائے گا[(۴)]۔

شافعیہ نے کہا: کتابی کا ذبیحہ حلال ہے، اگر ہمیں معلوم نہ ہو کہ اس نے اس پر غیر اللہ کا نام لیا ہے جیسا کہ یہی مسلمان کا حکم ہے[(۵)]۔

---

(۱) الدر المختار بحاشیہ ابن عابدین ۵/۱۹۰۔
(۲) الخرشی علی خلیل ۲/۳۰۲۔
(۳) البجیرمی علی الإقناع ۴/۲۳۳۔
(۴) البدائع ۵/۴۵، المقنع ۳/۵۳۵۔
(۵) العدوی علی الخرشی ۲/۳۰۳۔

---

(۱) البجیرمی علی الاقناع ۴/۲۳۳۔
(۲) المقنع ۳/۵۲۵۔
(۳) سورۂ نحل/۱۱۵۔
(۴) البدائع ۵/۴۶۔
(۵) الإقناع بحاشیۃ البجیرمی ۴/۲۵۱، ۲۵۶۔

مالکیہ نے کہا: کتابی کے ذبیحہ میں تین شرائط ہیں:

الف-ایسا جانور ذبح کرے جو اس کے لئے ہماری شریعت سے حلال ہے، مثلاً بکری اور گائے وغیرہ اگر اپنا (یعنی مملوکہ جانور) ذبح کرے، اس سے وہ صورت نکل گئی کہ یہودی اپنا کوئی ناخن دار جانور ذبح کرے یعنی جس کی انگلیوں کے درمیان کھال ہوتی ہے جیسے اونٹ اور مرغابی کہ ہمارے لئے اس کا کھانا حلال نہیں [۱]۔

ایک قول میں حنابلہ اسی کے قائل ہیں، البتہ انہوں نے مسئلہ میں یہودی کے اپنا ذبح کرنے کی قید نہیں لگائی، بلکہ یوں کہا: اگر یہودی نے ناخن دار جانور ذبح کیا تو امام احمد سے ایک ''قول'' میں وہ ہمارے لئے حلال نہیں اور دوسرے قول کے مطابق حرام نہیں، اور یہی ان کے یہاں راجح ہے [۲]۔

مالکیہ نے کہا: اگر کسی مسلمان کا جانور اس کے حکم سے ذبح کرے تو اس میں دو اقوال ہیں: ابن عرفہ کے نزدیک ان میں راجح تحریم ہے، (جیسا کہ عدوی نے ''الخرشی'' پر اس کا ذکر کیا ہے) خواہ یہ جانور اس کے لئے حرام ہو یا نہ ہو اور ''الشرح الصغیر'' میں ہے کہ راجح کراہت ہے [۳]۔

اگر اس نے کسی مسلمان کا جانور اس کے حکم کے بغیر ذبح کیا، تو بظاہر حلال ہے (جیسا کہ عدوی کی تقریر ہے) اس لئے کہ جب اس نے اس کے ذبح کرنے کا اقدام کیا، جو اس کے تاوان کی ادائیگی کا سبب ہے تو یہ اس کے مملوک کی طرح ہوگا [۴]۔

اگر کتابی نے کسی دوسرے کتابی کا ایسا جانور ذبح کیا جو ان دونوں کے لئے حلال ہے، تو ہمارے لئے بھی حلال ہوگا یا ان دونوں کے لئے حرام ہے تو ہمارے لئے بھی حرام ہوگا، یا وہ ایک کے لئے حلال دوسرے کے لئے حرام ہے، تو بظاہر ذبح کرنے والے کی حالت کا اعتبار ہوگا [۱]۔

ب-اس پر غیر اللہ کا نام نہ لے، پس اگر ذبیحہ پر غیر اللہ کا نام لیا مثلاً کہا: مسیح یا عذراء (مریم) یا بت کے نام سے تو نہیں کھایا جائے گا، اس کے برخلاف اگر وہ اپنا جانور اپنے کھانے کے واسطے (گو اپنے تہواروں اور خوشی کے موقعوں) پر ذبح کریں، اس سے عیسی علیہ السلام یا صلیب کا تقرب حاصل کرنے کا ارادہ کریں، البتہ ان کا نام نہ لیں، تو اس کا کھانا ہمارے لئے کراہت کے ساتھ حلال ہے [۲]۔

اس مسئلہ میں امام احمد سے راجح روایت ہے کہ حلال ہے اور اسی روایت کو ان کے اکثر اصحاب نے اختیار کیا ہے، اس لئے کہ روایت ہے کہ عرباض بن ساریہؓ سے اس کے متعلق دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: کھاؤ، اور مجھے بھی کھلاؤ، اس کی روایت سعید نے کی ہے، ابوامامہ وابوالدرداء سے بھی یہی مروی ہے، ان دونوں سے سعید نے روایت کی ہے، مکحول اور ضمرہ بن حبیب نے اس کی اجازت دی ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَطَعَامُ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ'' [۳] (اور جو لوگ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لئے جائز ہے)۔

امام احمد سے ایک روایت ہے کہ یہ حرام ہے، اگرچہ اس پر اللہ کا نام لیا گیا ہے، اس کو شیخ تقی الدین اور ابن عقیل نے اختیار کیا ہے، یہی میمون بن مہران کا قول ہے [۴]۔

ایک قول ہے کہ اس صورت میں اگر عیسی علیہ السلام یا صلیب کا

(۱) الخرشی مع العدوی ۲/۳۰۳۔
(۲) المقنع ۳/۵۴۳۔
(۳) العدوی علی الخرشی ۲/۳۰۳، الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/۳۱۵۔
(۴) الخرشی مع العدوی ۲/۳۰۶۔

(۱) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/۳۱۵۔
(۲) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/۳۱۴۔
(۳) سورۂ مائدہ/۵۔
(۴) المقنع ۳/۵۴۴۔

نام لیا جائے تو مضر نہیں، مضر صرف یہ ہے کہ اس کو غیر اللہ کی ذات کے لئے تقرب میں نکالا جائے، اس لئے کہ وہی غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا ہوا ہے[۱]۔

ج-اس کے ذبح کرنے کا حال ہم سے مخفی نہ ہو، اگر وہ مردار کو حلال سمجھتا ہو، کیونکہ شرعی ذبح سے واقف کار مسلمان کی موجودگی اس اندیشہ کے سبب ضروری ہے کہ اس نے اس جانور کو قتل کیا ہو یا ذبح کرنے میں چھری حرام مغز تک پہنچائی ہو یا اس پر غیر اللہ کا نام لیا ہو۔

ان کے یہاں کتابی کے حق میں اللہ کا نام لینا شرط نہیں، مسلمان اس کے برخلاف ہے[۲]۔

۳۰-شرط (سوم) جمہور کے نزدیک یہ ہے کہ ذبح کرنے والا حلال (بے احرام کا) ہو اگر وہ خشکی کے شکار (یعنی جنگلی پرندہ یا چوپایہ) کو ذبح کرنا چاہے۔

لہٰذا احرام والے پر حرام ہے کہ خشکی کے شکار کو چھیڑے، خواہ یہ چھیڑنا شکار کرنے کی شکل میں ہو یا ذبح کرنے یا قتل کرنے یا کسی اور شکل میں، نیز احرام والے پر یہ بھی حرام ہے کہ حلال (بے احرام) کو شکار کا پتہ بتائے یا اس کا حکم دے یا اس کی طرف اشارہ کرے احرام والا جس خشکی کے شکار کو ذبح کردے وہ مردار ہے، اسی طرح سے احرام والے کے بتانے یا اشارہ کرنے سے جس جانور کو حلال ذبح کردے، وہ بھی مردار ہے، فرمان باری ہے: "**يا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَقْتُلُوْا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ**"[۳] (اے ایمان والو! شکار کو مت مارو جب کہ تم حالت احرام میں ہو)، فرمان باری ہے: "**أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَّكُمْ وَ لِلسَّيَّارَةِ وَ حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَادُمْتُمْ حُرُمًا**"[۱] (تمہارے لئے دریائی شکار اور اس کا کھانا جائز کیا گیا، تمہارے نفع کے لئے اور قافلوں کے لئے اور تمہارے اوپر جب تک تم حالت احرام میں ہو، خشکی کا شکار حرام کیا گیا)۔

شکار کی قید سے پالتو جانور نکل گیا جیسے مرغی، بکری اور اونٹ، محرم ان کو ذبح کرسکتا ہے، اس لئے کہ حرمت شکار کے ساتھ خاص ہے، یعنی جو شکار کئے جانے کے لائق ہو، اور وہ وحشی جانور ہے، دوسرے جانور اباحت کے عموم پر باقی ہیں، اس پر تمام مذاہب کا اتفاق ہے[۲]۔

۳۱-شرط (چہارم): جمہور کی رائے ہے کہ یاد رہنے اور قدرت کے وقت بسم اللہ پڑھنا شرط ہے، لہٰذا جس نے عمداً بسم اللہ چھوڑ دیا حالانکہ زبان سے کہنے کی اس کو قدرت حاصل تھی، تو اس کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا (مسلمان ہو یا کتابی) اور جو بسم اللہ بھول گیا یا گونگا تھا، اس کا ذبیحہ کھایا جائے گا۔

اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "**وَلَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَ إِنَّهُ لَفِسْقٌ**"[۳] (اور اس (جانور) میں سے مت کھاؤ جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، بے شک یہ بے حکمی ہے)۔

اللہ تعالیٰ نے بغیر بسم اللہ والے ذبیحہ کو کھانے سے منع فرمایا، اور اس کو گناہ قرار دیا ہے، مقصود وہ جانور ہے جس پر عمداً اور قدرت کے باوجود اللہ کا نام لینا چھوڑ دیا گیا ہو، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**المسلم يكفيه اسمه، فإن نسي أن يسمي حين يذبح فليسم و ليذكراسم الله ثم**

(۱) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/۳۱۵۔

(۲) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/۳۱۴، القوانین الفقہیہ ۱۸۵۔

(۳) سورۂ مائدہ/۹۵۔

(۱) سورۂ مائدہ/۹۶۔

(۲) البدائع ۵/۵۰، الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/۲۹۷، نہایۃ المحتاج ۳/۳۳۲، ۳۴۱، المقنع ۱/۴۳۶، الدسوقی ۲/۷۲، مغنی المحتاج ۱/۵۲۵، کشاف القناع ۲/۴۳۷۔

(۳) سورۂ انعام/۱۲۱۔

لیأکل“[۱] (مسلمان کے لئے اس کا نام کافی ہے، اگر وہ ذبح کے وقت اللہ کا نام لینا بھول جائے تو بسم اللہ کہہ لے، اور اللہ کا نام لے پھر کھائے)، اور مسلمان پر (اس حدیث میں) کتابی کو قیاس کیا گیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے ہمارے لئے اہل کتاب کا کھانا حلال کیا ہے، لہذا ہمارے اندر جو چیزیں شرط ہیں، ان کے اندر بھی شرط ہوں گی[۲]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ تسمیہ (بسم اللہ کہنا) مستحب ہے[۳] مالکیہ میں ابن رشد نے ان سے اتفاق کیا ہے[۴]، امام احمد سے ایک روایت یہی ہے، اور یہ ان سے مشہور روایت کے خلاف ہے، لیکن ابو بکر نے اسی کو اختیار کیا ہے[۵]، اس لئے کہ اللہ تعالی نے ہمارے لئے اہل کتاب کے ذبیحہ کو حلال کیا ہے، فرمان باری ہے: ”وَطَعَامُ الَّذِيۡنَ أُوۡتُوا الۡكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمۡ“[۶] (اور جو لوگ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لئے جائز ہے)

حالانکہ وہ اللہ کا نام نہیں لیتے، رہا فرمان باری: ”وَلاَ تَأۡكُلُوۡا مِمَّا لَمۡ يُذۡكَرِاسۡمُ اللّٰهِ عَلَيۡهِ وَ إِنَّهٗ لَفِسۡقٌ“[۷] (اور اس (جانور) میں سے مت کھاؤ جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، بے شک یہ بے حکمی ہے)۔

---

(۱) حدیث: ”المسلم يكفيه اسمه“ کی روایت دار قطنی (۲۹۶/۴ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، ابن قطان نے اس میں اس کے ایک راوی کو کلام کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے، دیکھئے: نصب الرایہ (۱۸۲/۴ طبع المجلس العلمی) پھر زیلعی نے لکھا ہے کہ انہوں نے اس میں موقوف ہونے کی بھی علت بتائی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۴۶/۵، ۴۷، حاشیہ ابن عابدین ۱۸۹/۵، الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۳۱۹/۱، البجیر می علی الإقناع ۲۵۱/۴، المقنع ۵۴۰/۳، ۵۴۱۔

(۳) البجیر می علی الاقناع ۲۵۱/۴۔

(۴) بلغۃ السالک علی الشرح الکبیر ۳۱۹/۱۔

(۵) المقنع ۵۴۱/۳۔

(۶) سورۂ مائدہ/ ۵۔

(۷) سورۂ انعام/ ۱۲۱۔

تو اس کی دو توجیہات ہیں: اول: مراد: جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو یعنی جو بتوں کے واسطے ذبح کیا گیا ہو، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے ”وَمَا أُهِلَّ لِغَيۡرِ اللّٰهِ بِهٖ“[۱] (اور جس چیز کو غیر اللہ کے لئے نامزد کر دیا گیا ہو، (حرام کیا ہے)) آیت کا سیاق اس کی دلیل ہے، کیونکہ فرمایا گیا ”و إِنَّهٗ لَفِسۡقٌ“ (بے شک یہ بے حکمی ہے) اور جس حالت میں گناہ ہوتا ہے وہ غیر اللہ کا نام لینے کی حالت ہے، فرمان باری ہے ”أَوۡ فِسۡقًا أُهِلَّ لِغَيۡرِ اللّٰهِ بِهٖ“[۲] (یا جو فسق (کا ذریعہ) ہو غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا)۔

دوم: امام احمد نے فرمایا: اس سے مراد: مردار ہے، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: ”وَإِنَّ الشَّيَاطِيۡنَ لَيُوۡحُوۡنَ إِلٰى أَوۡلِيَآئِهِمۡ لِيُجَادِلُوۡكُمۡ“[۳] (اور بے شک شیاطین اپنے دوستوں کو پٹی پڑھا رہے ہیں تا کہ وہ تم سے حجت کریں)

اس لئے کہ وہ کہا کرتے تھے: جس کو تم نے مارا یعنی ذبح کیا اس کو کھاؤ گے، اور جس کو اللہ نے مارا اس (یعنی مردار) کو نہیں کھاؤ گے؟۔

بسم اللہ شرط نہ ہونے کی ایک دلیل ”بخاری شریف“ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ کچھ لوگوں نے حضور ﷺ سے عرض کیا: ”إن قوما يأتوننا بلحم لا ندري أذكر اسم الله عليه أم لا؟“ بعض (گنوار) لوگ ہمارے پاس گوشت لاتے ہیں (بیچنے کے لئے) ہم نہیں جانتے کہ انہوں نے (ذبح کے وقت) بسم اللہ کہی تھی یا نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: ”سموا عليه أنتم و كلوه“ (کچھ مضائقہ نہیں) تم اس پر بسم اللہ کہہ لو اور کھا لو)، حضرت عائشہ نے کہا:

---

(۱) سورۂ نحل/ ۱۱۵۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۴۵۔

(۳) سورۂ انعام/ ۱۲۱۔

یہ لوگ نومسلم تھے[1]، اب اگر بسم اللہ کہنا شرط ہوتا تو اس کے مشکوک ہونے کی حالت میں ذبیحہ حلال نہ ہوتا، اس لئے کہ شرط میں شک آنا مشروط میں شک ہے۔

اس کی تائید "دارقطنی" میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے ہوتی ہے کہ ایک آدمی نے حضور ﷺ سے دریافت کیا، ہم میں سے ایک آدمی ذبح کرتے وقت "بسم اللہ" کہنا بھول جاتا ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: **"اسم الله على كل مسلم"**[2] (اللہ کا نام ہر مسلمان پر ہے)، ایک روایت کے الفاظ ہیں: **"على فم كل مسلم"** (ہر مسلمان کے منہ پر ہے)، اور یہ بھول کر اور قصداً ترک کرنے والے دونوں کو شامل ہے، اس لئے کہ اعتبار، لفظ کے عموم کا ہے سبب کے خاص ہونے کا نہیں[3]۔

پھر تسمیہ کی شرط سے اتفاق کرنے والے اس امر پر متفق ہیں کہ اگر بولنے کی قدرت رکھنے والا وجوب سے واقف کار مسلمان تسمیہ کو عمداً چھوڑ دے تو اس کا ذبیحہ حرام ہے۔

کتابی، اخرس (گونگے) بھولنے والے، اور وجوب سے ناواقف کے بارے میں اختلاف ہے[4]۔

رہا کتابی: تو مالکیہ نے کہا: اس کے حق میں تسمیہ شرط نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کے ذبیحہ کو مباح قرار دیا ہے، حالانکہ اللہ کو علم ہے کہ بعض اہل کتاب تسمیہ کو چھوڑتے ہیں[5]، باقی فقہاء نے کتابی کے حق میں اس کی شرط لگائی ہے۔

رہا گونگا تو حنابلہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ اشارہ سے تسمیہ کرے، یعنی آسمان کی طرف اشارہ کرے[1]، بقیہ فقہاء نے اس کی شرط نہیں لگائی ہے[2]۔

رہا تسمیہ کو بھولنے والا تو اس کا ذبحہ حرام ہے، امام احمد سے خلاف مشہور روایت یہی ہے[3]۔

اس رائے کی فروعات میں سے یہ ہے کہ بھولنے والے شخص کا ذبیحہ حرام ہے، یا جس نے دوسرے کا جانور اس کے حکم سے ذبح کیا، اور بسم اللہ کہنا بھول گیا یا عمداً بسم اللہ نہیں کہا، تو جس جانور کو ذبح کرکے اس نے بے کار کیا اس کے مثل کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ مردار ہے، اور عمد ونسیان دونوں صورتوں میں لوگوں کے اموال کا ضمان دینا ہوتا ہے[4]۔

رہا وجوب تسمیہ سے ناواقف اگر عمداً تسمیہ کو چھوڑ دے تو یہ مسئلہ صحابہ کرام اور دوسرے فقہاء کے مابین مختلف فیہ ہے، چنانچہ عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن یزید سے مروی ہے، عمداً وسہواً متروک التسمیہ حرام ہے۔

ابن عباس، اسحاق، ثوری، عطاء، طاؤس، سعید بن المسیب، عبدالرحمن بن ابی لیلی اور ربیعہ سے مروی ہے: عمداً متروک التسمیہ تو حرام ہے، سہواً متروک التسمیہ حرام نہیں۔

پھر تسمیہ کے لئے ایک حقیقت، کچھ شرائط اور ایک وقت ہے، جن کو ہم فقرات ذیل میں درج کررہے ہیں۔

---

(۱) حدیث: "سموا عليه أنتم وكلوه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۳۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "اسم الله على كل مسلم" کی روایت دارقطنی (۴/ ۲۹۵ طبع دارالمحاسن) نے کی ہے، دارقطنی نے اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) البجیرمی علی الإقناع ۴/ ۲۵۱، بلغۃ السالک علی الشرح الصغیر ۱/ ۳۱۹، المقنع ۳/ ۵۴۱۔

(۴) مذاہب کے سابقہ مراجع۔

(۵) الشرح الصغیر ۱/ ۳۱۴۔

---

(۱) المقنع ۳/ ۵۴۰۔

(۲) مذاہب کے سابقہ مراجع۔

(۳) المقنع ۳/ ۵۴۰۔

(۴) مذاہب کے سابقہ مراجع۔

تسمیہ کی حقیقت:

۳۲-تسمیہ کی حقیقت: اللہ تعالی کا نام لینا، کوئی بھی نام ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ ۔وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَاسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ**......"(۱) (سو اس (جانور) میں سے کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا جائے، اگر تم اس کے احکام پر ایمان رکھتے ہو، اور تمہارے لئے آخر کیا وجہ ہے کہ تم ایسے (جانور) میں سے نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا جا چکا ہے)۔

اس میں ناموں میں کوئی تفصیل نہیں کی گئی، نیز فرمان باری ہے: "**وَلاَ تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِاسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ**"(۲) (اور اس (جانور) میں سے مت کھاؤ جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو)۔

اس لئے کہ جب ذبح کرنے والے نے اللہ کا کوئی بھی نام لے لیا تو یہ ایسا کھانا نہیں ہوگا جس پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا، لہذا وہ حرام نہ ہوگا، خواہ اسم کے ساتھ کوئی صفت بھی لائے مثلا کہے: **الله اكبر، الله اجل، الله الرحمن، الله الرحيم** وغیرہ، یا بلاصفت لائے کہے: **الله، رحمن، رحيم**، وغیرہ، اس لئے کہ آیت کریمہ کی بنیاد پر شرط اللہ کا نام لینا ہے، اسی طرح **لا إله إلاّ الله، الحمد لله** اور **سبحان الله** کہنا ہے، خواہ مقررہ تسمیہ سے ناواقف ہو یا اس سے واقف ہو، خواہ تسمیہ عربی میں کہے یا غیر عربی میں، عربی میں باقاعدہ کہہ سکتا ہو یا نہ کہہ سکے، یہ حنفیہ کی صراحت ہے(۳)۔

بقیہ مذاہب نے عربی میں مقررہ تسمیہ سے اتفاق کیا ہے، دوسرے الفاظ کو اس کے ساتھ لاحق کرنے میں بعض فقہاء کا اور غیر عربی میں

(۱) سورۂ انعام/۱۱۸، ۱۱۹۔
(۲) سورۂ انعام/۱۲۱۔
(۳) البدائع ۵/۴۸۔

تسمیہ ہونے کے بارے میں بعض فقہاء کا اختلاف ہے(۱)۔

مالکیہ نے کہا: واجب تسمیہ: اللہ کا نام لینا ہے خواہ کسی صیغہ سے ہو، مثلا اللہ کا نام لینا یا **لا إله إلا الله** کہنا یا **سبحان الله** کہنا یا **الله اكبر** کہنا، البتہ افضل یہ ہے کہ **بسم الله والله اكبر** کہے(۲)۔

شافعیہ نے کہا: تسمیہ میں **بسم الله** کہنا کافی ہے، البتہ اکمل: **بسم الله الرحمن الرحيم** کہنا ہے، ایک قول ہے: "**الرحمن الرحيم**" نہ کہے، اس لئے کہ ذبح میں عذاب دینا ہے، اور **الرحمن الرحيم** اس کے مناسب نہیں(۳)۔

حنابلہ نے کہا: منصوص علیہ مذہب یہ ہے کہ **بسم الله** کہے، دوسرا لفظ اس کے قائم مقام نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ اگر تسمیہ مطلقا بولا جائے تو اس سے وہی مراد ہوتا ہے، ایک قول ہے: اللہ کی تکبیر (**الله اكبر** کہنا) اور اس کے مثل جیسے **سبحان الله**، اور **الحمد لله** کہنا کافی ہے، اور اگر اس نے غیر عربی میں اللہ کا نام لیا تو کافی ہے، گو کہ عربی جانتا ہو، یہی حنابلہ کے یہاں مذہب ہے، اس لئے کہ مقصود اللہ کا نام لینا ہے، جو ہر زبان میں ہوسکتا ہے(۴)۔

شرائط تسمیہ:

۳۳-تسمیہ کی شرائط چار ہیں:

۱-تسمیہ، ذبح کرنے والے کی طرف سے ہو، چنانچہ اگر کسی اور نے تسمیہ کہا، ذبح کرنے والا خاموش تھا، اس کو یاد تھا، بھولا نہیں تھا تو ان لوگوں کے نزدیک حلال نہیں جو تسمیہ کو واجب کہتے ہیں(۵)۔

(۱) مذاہب کے سابقہ مراجع۔
(۲) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/۳۱۹۔
(۳) البجیرمی علی الاقناع ۴/۲۵۱، مغنی المحتاج ۴/۲۷۲، ۲۷۳۔
(۴) المقنع ۳/۵۴۰۔
(۵) البدائع ۵/۴۸۔

۲-اس سے مراد ذبیحہ پر تسمیہ ہو، لہذا اگر کام شروع کرنے کے ارادہ سے تسمیہ کہا تو حلال نہیں، اسی طرح اگر **الحمد لله** کہے اور مراد شکر کے طور پر **الحمد لله** کہنا ہو، اسی طرح اگر **سبحان الله** یا **لا إله إلا الله** یا **الله أكبر** ذبیحہ پر تسمیہ کے ارادہ سے نہ کہے، بلکہ اللہ تعالی کو وحدانیت سے متصف کرنے اور صفات حدوث سے پاک و مبرا قرار دینے کا ارادہ ہو، کچھ اور نہیں۔

یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو تسمیہ کو واجب کہتے ہیں۔

جو ذکر الہی اور تعظیم کے ارادہ سے غافل رہا، اس کا ذبیحہ حرام نہیں، کیونکہ اس نے کوئی دوسرا معنی مراد نہیں لیا، جس کا ہم نے ذکر کیا ہے(۱)۔

۳-تسمیہ کے ذریعہ اللہ کی تعظیم میں کوئی معنی مثلاً دعا کو ضم نہ کرے، لہذا اگر کہے "**اللهم اغفرلي**" تو یہ تسمیہ نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ دعا ہے اور دعا میں محض تعظیم مقصود نہیں ہوتی، لہذا یہ تسمیہ نہ ہوگا جیسا کہ یہ تکبیر نہیں ہوگی (۲)۔

۴-تسمیہ کے ذریعہ ذبیحہ کو معین کرے، اس لئے کہ اس کے بغیر اس پر تسمیہ کا تحقق نہ ہوگا(۳)۔

وقت تسمیہ:

۳۴- حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ "ذکاۃ اختیاری" میں تسمیہ کا وقت: تذکیہ کا وقت ہے، اس سے قبل تسمیہ کرنا ناجائز ہے، إلا یہ کہ بہت معمولی وقفہ ہو جس سے بچنا ممکن نہ ہو (۴)۔

رہے حنابلہ تو ان کے مذہب میں صحیح یہ ہے کہ اللہ کا ذکر ذبح کرنے والے کے ہاتھ کے حرکت کے وقت ہوگا، حنابلہ کی ایک جماعت نے کہا: ذبح کے وقت یا اس سے کچھ پہلے ہے، خواہ کوئی اور بات بیچ میں ہو یا نہ ہو(۱)۔

۳۵- شرط (پنجم) من جملہ شرائط ذابح یہ ہے کہ غیر اللہ کے نام پر ذبح نہ کرے، مقصود غیر اللہ کی تعظیم ہے خواہ بلند آواز سے یا اس کے بغیر، خواہ اس کے ساتھ اللہ کی تعظیم ہو یا نہ ہو، مشرکین اپنے معبودوں کا تقرب حاصل کرنے کے لئے اپنے ذبائح پر ذبح کے وقت ان کا نام بلند آواز سے پکارتے تھے(۲)، یہ شرط متفق علیہ ہے، اس لئے کہ قرآن کریم میں اس کی صراحت ہے، البتہ مالکیہ، بعض حالات میں کتابی کو اس سے مستثنی کرتے ہیں، جیسا کہ ذابح کی شرط دوم کے بیان میں گذرا (دیکھئے: فقرہ نمبر ۲۹)۔

غیر اللہ کا نام لینے کی کئی صورتیں ہیں:

پہلی صورت: ذبح کے وقت تعظیم کے طور پر غیر اللہ کا نام لینا، خواہ اس کے ساتھ اللہ کا نام بھی لیا جائے یا نہ لیا جائے، مثلاً ذبح کرنے والا کہے: **بسم الله و اسم الرسول** (اللہ کے نام پر اور رسول کے نام پر) تو حلال نہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهِ**"(۳) (اور جس چیز کو غیر اللہ کے لئے نامزد کر دیا گیا ہو)، (حرام کیا ہے)، نیز اس لئے کہ مشرکین، اللہ کے ساتھ، دوسرے کا بھی ذکر کرتے تھے، لہذا خالص اللہ کا نام لے کر، ان کی مخالفت ضروری ہے۔

اگر ذبح کرنے والا کہے "**بسم الله ۔محمد رسول الله**" اور

(۱) البدائع ۴۸/۵، الدر المختار بحاشیہ ابن عابدین ۱۹۱/۵۔
(۲) البدائع ۴۸/۵۔
(۳) البدائع ۴۹/۵، ۵۰۔
(۴) البدائع ۴۸/۵، ۴۹، الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۳۱۹/۱۔

(۱) المقنع بحاشیہ ۵۴۰/۳۔
(۲) تفسیر أبی السعود (۱۴۷/۱ طبع: محمد علی صبیح) فرمان باری: "إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ......" سورۂ بقرہ/۱۷۳، الآیہ۔
(۳) سورۂ نحل/۱۱۵۔

محمد مجرور پڑھا تو حلال نہیں، اس لئے کہ اس نے اللہ کے نام میں دوسرے کے نام کو شریک کیا، اور اگر محمدٌ رفع کے ساتھ پڑھا تو حلال ہے، اس لئے کہ اس نے سابقہ، لفظ پر عطف نہیں کیا، بلکہ نیا کلام شروع کیا ہے، لہذا شریک کرنا نہیں ہوا، البتہ چونکہ اس میں صورتاً وصل پایا جاتا ہے اس لئے یہ مکروہ ہے، جس سے حرام والی صورت بن جائے گی لہذا مکروہ ہے، یہ حنفیہ کی صراحت ہے (۱)۔

شافعیہ کی صراحت ہے کہ اگر کہے "**بسم الله و اسم محمد**" اور اس نے دونوں کو شریک کرنے کا ارادہ کیا تو کافر ہوجائے گا اور ذبیحہ حرام ہوگا، اور اگر ارادہ یہ ہو کہ اللہ کے نام پر ذبح کرتا ہوں اور محمد ﷺ کے نام کو برکت کے طور پر کہتا ہوں تو یہ کہنا مکروہ ہے، البتہ ذبیحہ حلال ہے، اور اگر مطلق رکھا تو یہ کہنا حرام ہے، اس لئے کہ اس سے شریک ٹھہرانے میں ابہام پیدا ہوا، اور ذبیحہ حلال ہوگا (۲)۔

دوسری صورت: ذبح کرنے والے کا مقصد ذبح سے غیر اللہ کا تقرب حاصل کرنا ہو، گو اس نے ذبیحہ پر صرف اللہ کا نام لیا ہو مثلاً کسی امیر وغیرہ کی آمد پر ذبح کرے۔

"الدر المختار" اور اس پر "حاشیہ ابن عابدین" کا خلاصہ یہ ہے: اگر کسی امیر یا دوسرے بڑے حضرات کی آمد پر (آنے والے کی تعظیم میں) ذبح کرے تو اس کا ذبیحہ حرام ہے، گو اس پر صرف اللہ کا نام لے، اس لئے کہ اس کو غیر اللہ کے لئے ذبح کیا گیا ہے۔

اگر مہمان کے لئے ذبح کرے تو اس کا ذبیحہ حرام نہیں، اس لئے کہ یہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی سنت ہے اور مہمان کا اکرام شریعت کی تعظیم ہے، اسی طرح اگر ولیمہ یا فروخت کرنے کے لئے ذبح کرے۔

(۱) بدائع الصنائع ۴۸/۵۔

(۲) البجیرمی علی الإقناع ۲۵۱/۴۔

حلال وحرام میں فرق یہ ہے کہ ذبح کے وقت غیر اللہ کی تعظیم کا قصد حرام کردیتا ہے، اور اکرام وغیرہ کا قصد حرام نہیں کرتا (۱)۔

حاشیہ "البجیرمی علی الاقناع" میں ہے: اہل بخاری کا فتوی ہے کہ سلطان سے ملاقات کے وقت، اس کا تقرب حاصل کرنے کے لئے جو جانور ذبح کیا جائے حرام ہے (۲)۔

۳۶- شرط (ششم) جو صرف مالکیہ کے یہاں ہے، وہ یہ کہ ذبح کرنے والا گردن کے سامنے سے کاٹے، لہذا اگر گدّی کی طرف سے مارے تو ذبیحہ حلال نہیں، اس لئے کہ حرام مغز کاٹنے سے ذبیحہ مردار ہوجائے گا، اسی طرح اگر گردن کی چوڑائی میں مارے اور حرام مغز تک پہنچ جائے تو حلال نہیں، البتہ اگر شروع میں چوڑائی میں مارا، پھر حرام مغز کو کاٹے بغیر، چھری کو دوسری چوڑائی کی طرف جھکا دیا تو وہ حلال ہے، شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر گدّی کی طرف سے ذبح کیا تو اس نے نافرمانی کی، پھر اگر جلدی سے حلقوم اور مرئی کو کاٹ دیا، اور ذبیحہ میں حیات مستقرہ تھی تو حلال ہے، اس لئے کہ زندہ حالت میں اس کا ذبح کرنا متحقق ہوگیا، ورنہ حلال نہیں، اس لئے کہ وہ مردار ہو چکا ہے، لہذا اس کے بعد اس کو ذبح کرنا بے سود ہے۔

حنابلہ نے کہا: اگر اس نے عمداً ایسا کیا تو دو میں سے ایک روایت میں جس کو ابن قدامہ اور مرداوی نے صحیح قرار دیا ہے یہ ہے کہ حلال ہے، دوسری روایت میں ہے کہ حلال نہیں، امام احمد کا منصوص اور خرقی کے کلام کا مفہوم یہی ہے (۳)۔

۳۷- شرط ہفتم: یہ بھی صرف مالکیہ کے یہاں ہے: مکمل ذبح کرنے سے قبل ہاتھ نہ اٹھائے، اور اگر اس نے ہاتھ

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۱۹۶/۵۔

(۲) البجیرمی علی الاقناع ۲۵۱/۴۔

(۳) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/ ۳۱۳، مغنی المحتاج ۲۷۱/۴، الفروع ۳۱۴/۶۔

اٹھالیا تو اس میں تفصیل ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ صرف ایک صورت میں مضر ہے، وہ یہ ہے کہ اس کے کسی مقتل (جان لیوا عضو) کو کاٹ دے اور دیر کے بعد آ کر مکمل طور پر ذبح کرے، اور اس کے علاوہ صورت میں بالاتفاق یا راجح طور پر کھایا جائے گا۔

اتفاق والی صورت یہ ہے کہ اگر وہ ذبیحہ چھوڑ دیا جائے تو زندہ رہے یا زندہ نہ رہے، اور ہاتھ کا اٹھانا اضطراری ہو۔

راجح والی صورت یہ ہے کہ اگر اس ذبیحہ کو چھوڑ دیا جائے تو زندہ نہیں رہے گا، اور دوبارہ جلدی آ گیا اور یہ اٹھانا اختیاری ہو[۱]۔

شافعیہ نے کہا: اگر ہاتھ ایک بار یا کئی بار اٹھایا تو مضر نہیں اگر مذبوح میں آخری بار لوٹتے وقت حیات مستقرہ ہو، اور اگر آخری بار ذبح کرنا شروع کیا تو اس میں ذبیحہ کی حرکت تھی تو حلال نہیں ہے[۲]۔

۳۸-شرط (ہشتم):

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ تذکیہ کا ارادہ شرط ہے، یعنی ذبح کرنے والا شرعی تذکیہ کی نیت کرے گو کہ ذبیحہ سے کھانے کے حلال ہونے کا اس کو استحضار نہ ہو، لہذا اگر مقصد صرف جانور کی موت ہو یا اس کو مارنا چاہا لیکن ذبح کے مقام پر لگ گیا تو نہیں کھایا جائے گا، اسی طرح اگر نیت چھوڑ دے خواہ بھول کر یا عاجزی کے سبب تو اس کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا[۳]۔

البتہ شافعیہ قصد (ارادہ) سے مراد، فعل کا قصد لیتے ہیں، مثلاً کسی شخص پر ماکول اللحم جانور نے حملہ کر دیا اس نے اس کو تلوار سے مارا جس سے اس کا سر کٹ گیا تو اس کو کھانا جائز ہے، اس لئے کہ ذبح

(۱) الخرشی علی العدوی ۲/۳۰۲۔

(۲) البجیرمی علی الإقناع ۴/۲۴۸۔

(۳) الخرشی علی العدوی ۲/۳۰۲، المقنع بحاشیہ ۳/۵۳۶۔

کرنے کا قصد شرط نہیں، بلکہ فعل کا قصد شرط ہے جو پایا گیا[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''صائل''۔

آلۂ ذبح کی شرائط:

۳۹- ذبح کی صحت کے لئے، آلۂ ذبح سے متعلق دو شرائط ہیں: یہ کہ وہ کاٹنے والا ہو، اور یہ کہ جسم میں قائم ناخون یا دانت نہ ہو۔

۴۰- شرط (اول) جس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ آلہ کاٹنے والا ہو، خواہ لوہے کا ہو یا لوہے کا نہ ہو مثلاً ''مروہ'' (دھار دار پتھر)، ''لیطہ'' (درخت کی چھال)، لاٹھی کا ''شقہ'' (لاٹھی کی پھٹن)[۲]، شیشہ، کاٹنے والی سیپ، خواہ تیز ہو یا کند، بشرطیکہ یہ چیزیں کاٹنے والی ہوں۔

لوہے کے علاوہ سے تذکیہ کے جواز کے بارے میں اصل حضرت رافع بن خدیج کی روایت ہے کہ میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! کل ہم دشمن سے بھڑنے والے ہیں، ہمارے پاس چھریاں نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: **"أعجل أو أرني، ما أنهر الدم، وذكر اسم الله فكل، ليس السن والظفر وسأحدثك: أما السن، فعظم، وأما الظفر فمدي الحبشة"**[۳] (جلدی کرنا اور تیزی سے گردن کاٹنا، جو خون بہائے، اور اللہ کا نام لیا جائے اس کو کھاؤ، دانت اور ناخن نہ ہو اور میں تم کو اس کی وجہ بتا رہا ہوں کہ

(۱) البجیرمی علی الاقناع ۴/۲۴۶، نہایۃ المحتاج ۸/۱۱۶۔

(۲) مروہ: ''مرو'' کا واحد ہے: سفید پتھر، مراد: جو باریک ہو، اس سے ذبح ہو سکے۔ لیطہ: بانس کا چھلکا، کمان، نیزے کا ڈنڈا، ہر مضبوط چیز اس کی جمع: ''لیط'' ہے جیسے ''ریشہ'' و ''ریش'' ہے، اور شقہ، شین کے کسرہ کے ساتھ) لکڑی کی کھپچی، یا تخت یا لکڑی وغیرہ کا پھاڑا ہوا ٹکڑا (دیکھئے: لسان العرب)۔

(۳) حدیث رافع بن خدیج: .... کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۶۳۸ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/۱۵۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

دانت تو ہڈی ہے، اور ناخن حبشیوں کی چھریاں ہیں)۔

رہا کند چھری وغیرہ سے ذبح کا جائز ہونا (اگر وہ کاٹ سکے) تو اس لئے کہ ذبح اور نحر کا مفہوم موجود ہے[۱]، شافعیہ کی صراحت ہے کہ کند آلہ میں شرط یہ ہے کہ اس سے کاٹنے کے لئے ذبح کرنے والے کو طاقت نہ لگانی پڑے، اور ذبیحہ کی حرکت تک جانور کو پہنچنے سے قبل وہ اس کے حلقوم اور مری کو کاٹ دے[۲]۔

۴۱-شرط (دوم) حنفیہ کا مذہب اور مالکیہ (ایک قول میں جس کو ابن حبیب نے امام مالک سے نقل کیا ہے) یہ ہے کہ آلہ جسم میں اپنی جگہ پر لگے ہوئے دانت و ناخن نہ ہو، اگر اپنی جگہ پر لگا ہوا ہو تو ذبیحہ حلال نہیں، اس لئے کہ ذبح کرنے والا اس کا سہارا لیتا ہے جس کے سبب جانور کا گلا گھونٹ جائے گا، اور وہ پھٹ جائے گا، لہذا اس کا کھانا حلال نہیں۔

اسی وجہ سے اگر اپنی جگہ پر لگا ہوا ناخن دوسرے کا ہو تو جائز ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ ذبح کرنے والے نے دوسرے کا ہاتھ پکڑا اور اس کے ہاتھ کے ناخون کو چھری کی طرح جانور پر پھیر دیا تو ذبیحہ حلال ہوگا، اس لئے کہ وہ کٹ گیا اور پھٹا نہیں "اپنی جگہ پر لگا ہونے" کی قید سے اکھاڑے ہوئے دانت اور ناخون نکل گئے، اگر وہ دونوں کاٹنے والے ہوں تو ان سے ذبح کرنا جائز ہوگا[۳]، یہ سابقہ حدیث سے متعارض نہیں، اس لئے کہ اس حدیث میں ناخن و دانت سے مراد: جو اپنی جگہ پر لگے ہوئے ہوں، اکھڑے ہوئے نہیں، اس کی تائید "طبرانی" میں ابو امامہ کی حدیث سے ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**کل ما أفری الأوداج مالم یکن قرض سن أو حز ظفر**"[۱] (کھاؤ اس کو جو رگوں کو کاٹ دے، بشرطیکہ دانت سے کترنا یا ناخن سے کاٹنا نہ ہو)۔

شافعیہ کی رائے اور مالکیہ کے یہاں "صحیح" یہ ہے کہ دانت، ناخن اور دوسری ہڈیوں سے ذبح کرنا علی الاطلاق ناجائز ہے، خواہ اپنی جگہ لگے ہوں یا علاحدہ ہوں، اس کی دلیل صحیحین کی سابقہ حدیث کا ظاہر ہے[۲]۔

حنابلہ نے کہا: دانت اور ناخن سے ناجائز ہے، ہڈی کے بارے میں امام احمد سے دو روایات ہیں، مذہب جواز ہے[۳]۔

مالکیہ کے یہاں تیسرا قول: دانت اور ناخن سے علی الاطلاق علاحدہ ہوں یا لگے ہوئے ہوں جائز ہے۔

مالکیہ کے یہاں چوتھا قول: ناخن سے ذبح کرنا مطلقاً جائز اور دانت سے ذبح کرنا مطلقا مکروہ ہے، امام مالک سے بھی ہڈی سے ذبح کرنے کا مطلقا جواز مروی ہے۔

مالکیہ کے یہ اقوال اس صورت میں ہیں کہ ان دونوں (دانت اور ناخن) کے ساتھ لوہے کے آلہ کے علاوہ کوئی اور آلہ موجود ہو، لیکن اگر لوہے کا آلہ موجود ہو تو اسی سے ذبح کرنا متعین ہے، اور اگر کوئی اور آلہ نہ پایا جائے تو ان دونوں کے ذریعہ ذبح کرنا متعین ہے[۴]۔

آداب ذبح:

۴۲-ذبح میں چند امور مستحب ہیں[۵]۔ مثلاً:

---

(۱) البدائع ۵/۴۲، ۶۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/۱۸۷، الخرشی علی العدوی ۲/۳۱۴، البجیرمی علی الاقناع ۴/۲۵۰، المقنع ۳/۷۵۳۔

(۲) البجیرمی علی الإقناع ۴/۲۵۰۔

(۳) البدائع ۵/۴۲۔

---

(۱) حدیث: "کل ما أفری الأوداج ......" کی روایت طبرانی (معجم الکبیر ۸/۲۵۰ وزارۃ الأوقاف العراقیہ) اور ہیثمی نے (مجمع الزوائد ۴/۳۴ طبع القدسی) میں کی ہے، اور ہیثمی نے کہا ہے اس میں علی بن یزید ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔

(۲) الخرشی علی العدوی ۲/۳۱۵، نہایۃ المحتاج ۸/۱۱۳، المقنع ۳/۷۵۳۔

(۳) المقنع ۳/۷۵۳۔

(۴) الخرشی علی العدوی ۲/۳۱۵۔

(۵) دیکھئے ان آداب کے لئے بدائع الصنائع ۵/۶۰، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵/۱۸۸۔

الف-لوہے کے تیز دھار دار آلہ مثلاً تیز دھار دار چھری اور تلوار سے ذبح کرے، لوہے کے علاوہ سے یا کند دھار کے آلہ سے ذبح نہ کرے، اس لئے کہ یہ راحت رسانی کے خلاف ہے، جس کا مطالبہ اس حدیث میں کیا گیا ہے: "**وليرح ذبيحته**"[1] (اور اپنے ذبیحہ کو آرام پہنچائے)۔

ب-کاٹنے میں تذفیف (سرعت)، اس لئے کہ اس میں ذبیحہ کو آرام پہنچانا ہے۔

ج-ذبح کرنے والا قبلہ رخ ہو، اور ذبیحہ اپنے ذبح کے مقام کے لحاظ سے (چہرہ کے لحاظ سے نہیں) قبلہ کی طرف ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کی طاعت کی رغبت وخواہش کی جہت یہی ہے، نیز اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ غیر قبلہ کے ذبیحہ کو کھانا مکروہ سمجھتے تھے، صحابہ میں ان کا کوئی مخالف نہیں، اور یہ ابن سیرین اور جابر بن زید سے صحت کے ساتھ ثابت ہے۔

د-بکری وغیرہ کو لیٹانے سے قبل چھری کو تیز کرنا، اس کی صراحت حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے کی ہے[2]، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ذبح کے لئے ذبیحہ کو تیار کرنے کے بعد اس کے سامنے چھری تیز کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ "مستدرک حاکم" میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "**أتريد أن تميتها موتات؟ هلا حددت شفرتك قبل أن تضجعها**"[3] (ایک آدمی نے بکری کو ذبح کرنے کے لئے لٹایا اور چھری تیز کرنے لگا تو آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تم اس کو کئی بار مارنا چاہتے ہو؟ اس کو لٹانے سے قبل، چھری کیوں نہ تیز کرلی)۔

ذبح کے کسی مستحب کے ترک یا کسی مکروہ کے ارتکاب سے ذبیحہ حرام نہیں ہوتا، اس لئے کہ حدیث سے مستفاد ممانعت منع کردہ چیز میں کسی وصف کی وجہ سے نہیں، بلکہ لغیرہ ہے، اور وہ جانور کو بلاضرورت زائد تکلیف ہونا ہے، لہذا یہ فساد کا سبب نہیں[1]۔

ھ-ذبیحہ کو نرمی کے ساتھ اس کے بائیں پہلو پر لٹایا جائے۔

مالکیہ نے لٹانے کا طریقہ اور اس کی سنت کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا: سنت یہ ہے کہ بکری کو آہستہ سے پکڑ کر اس کو اس کے بائیں پہلو پر لٹا دیا جائے، اس کا سر اوپر کی طرف ہو اور بائیں ہاتھ سے اس کے نچلے جبڑے میں حلق کی کھال کو اون وغیرہ کے ساتھ پکڑ کر پھیلایا جائے کہ کھال واضح ہوجائے، اور چھری کو ذبح کے مقام پر اس طرح رکھو کہ گلے کا ابھرا ہوا حصہ سر کی طرف ہو، پھر بسم اللہ کہو اور پوری تیاری کے ساتھ چھری پھیر دو، بار بار پھیرنے سے بچو، پھر چھری اٹھالو، حرام مغز تک نہ کاٹو، بکری کو زمین پر نہ دے مارو، اس کی گردن پر اپنا پاؤں نہ رکھو۔

شافعیہ کی صراحت ہے کہ اس کے ہاتھ، پاؤں کو باندھنا اور اس کے داہنے پیر کو چھوڑ دینا مستحب ہے، تاکہ اس کو ہلا کر آرام حاصل کرے۔

ہر ذبیحہ کو لٹانا مستحب ہے، اس کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے ایک سینگ دار مینڈھا لانے کا حکم دیا، جو سیاہی میں چلتا ہو، سیاہی میں بیٹھتا ہو، اور سیاہی میں دیکھتا ہو (یعنی پاؤں، پیٹ اور آنکھوں کے گرد سیاہ ہوں) چنانچہ قربانی کے لئے ایسا ہی مینڈھا لایا گیا، آپ نے ان سے فرمایا: "**يا عائشة، هلمي المدية**" اے عائشہ! چھری لاؤ، پھر فرمایا: "**اشحذيها بحجر**

---

(۱) حدیث: "وليرح ذبيحته......" کی روایت مسلم (۳/۱۵۴۸ طبع الحلبی) نے حضرت شداد بن اوسؓ سے کی ہے۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/۳۱۹، نہایۃ المحتاج ۸/۱۱۲۔

(۳) حدیث: "أتريد أن تميتها......" کی روایت حاکم (۴/۲۳۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/۳۱۹، نہایۃ المحتاج ۸/۱۱۲، المقنع ۳/۵۴۲۔

ففعلت، ثم أخذها و أخذ الكبش فأضجعه ثم ذبحه"[1] (اس کو پتھر سے تیز کرلو، چنانچہ انھوں نے تیز کردی، پھر آپ نے چھری لی، مینڈھے کو پکڑا، اس کو لٹایا، پھر اس کو ذبح کیا)۔

نووی نے کہا: لٹانے کے بارے میں کئی احادیث ہیں، مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے اور اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ ذبیحہ کو اس کے بائیں پہلو پر لٹایا جائے گا، اس لئے کہ اس میں ذبح کرنے والے کے لئے داہنے ہاتھ میں چھری پکڑنے اور بائیں ہاتھ سے ذبیحہ کا سر پکڑنے میں زیادہ سہولت ہے[2]۔

جمہور نے مینڈھے پر ان تمام ذبائح کو قیاس کیا ہے جن کو لٹانے کی ضرورت پڑتی ہے۔

و- ذبیحہ کو نرمی سے قربان گاہ تک کھینچ کر لانا، اس کی صراحت شافعیہ نے کی ہے۔

ز- ذبح سے قبل ذبیحہ کو پانی پیش کرنا، اس کی صراحت بھی شافعیہ نے کی ہے۔

ح- اگر ذبیحہ کوئی قربت وعبادت ہو، جیسے اُضحیہ (قربانی) تو ذبح کرنے والا، تسمیہ سے قبل اور اس کے بعد تین تین بار اللہ اکبر کہے گا، پھر کہے: "اللهم هذا منک و إليک فتقبله منی" اس کی صراحت شافعیہ نے کی ہے (دیکھئے: "اضحیہ")۔

ط- داہنے ہاتھ سے ذبح ہو، اس کی صراحت مالکیہ وشافعیہ نے کی ہے[3]۔

ی- بہت زیادہ نہ کاٹا جائے کہ حرام مغز تک پہنچ جائے، یا ذبیحہ کا سر حالت ذبح میں یا اسی طرح اس کے بعد، ذبیحہ کے ٹھنڈا ہونے سے قبل علاحدہ کردیا جائے، نیز ٹھنڈا ہونے سے قبل اس کی کھال اتارنا کہ ان سب میں بلاضرورت زائد تکلیف دینا ہے[1]۔

اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ نهى عن الذبيحة أن تفرس"[2] (رسول اللہ ﷺ نے ذبیحہ کی گردن توڑنے سے منع فرمایا)۔

ابراہیم حربی نے "غريب الحديث" میں کہا: "فرس" یہ ہے کہ بکری کو ذبح کرتے وقت حرام مغز کو کاٹ دیا جائے، ابن اثیر نے "النہایۃ" میں کہا: فرس: ٹھنڈا ہونے سے قبل ذبیحہ کی گردن توڑنا، اگر ٹھنڈا ہونے سے قبل حرام مغز کو کاٹ دیا یا کھال اتاردی تو ذبیحہ حرام نہ ہوگا، اس لئے کہ تذکیہ اپنی شرائط کے ساتھ پایا گیا ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مکمل طور پر ذبح کرنے کے بعد اور جان نکلنے سے قبل ذبیحہ کا کوئی عضو کاٹنا یا ذبیحہ کو آگ میں ڈالنا مکروہ ہے[3]۔

شافعیہ نے ہی صراحت کی ہے کہ جان نکلنے سے قبل اس کو ہلانا اور منتقل کرنا مکروہ ہے۔

حنابلہ میں قاضی نے کہا: ٹھنڈا ہونے سے قبل ذبیحہ کی گردن توڑنا اور ٹھنڈا ہونے سے قبل اس کا کوئی عضو کاٹنا حرام ہے[4]۔

دوم- نحر:

نحر کی حقیقت:

۴۳- اس کی حقیقت: جانور پر قابو ملنے کی حالت میں "لبہ" میں

(۱) حدیث عائشة: "أمر بكبش أقرن......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) نیل الأوطار ۵/ ۱۳۸۔

(۳) الشرح الصغیر ۱/ ۳۱۹، الخرشی علی العدوی ۲/ ۳۱۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۲، البجیرمی علی الاقناع ۴/ ۲۵۰، المقنع بحاشیۃ ۱/ ۴۷۵۔

(۱) بلغۃ السالک علی الشرح الصغیر ۱/ ۳۱۲۔

(۲) حدیث: "نهى عن الذبيحة أن تفرس" کی روایت بیہقی (۹/ ۲۸۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، پھر کہا: اس کی سند ضعیف ہے۔

(۳) الخرشی مع العدوی ۲/ ۳۱۶، البجیرمی علی الإقناع ۴/ ۳۰۸۔

(۴) الخرشی مع العدوی ۲/ ۳۱۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۲، المقنع ۳/ ۵۳۹۔

رگوں کو کاٹنا، یہ جمہور کی رائے ہے، مالکیہ نے کہا: اس کی حقیقت لبہ میں اس طرح نیزہ مارنا کہ اس کے نتیجہ میں موت ہوجائے، گو کہ گردن کی رگیں نہ کٹیں، یہ بھی جانور کے قابو میں ہونے کی حالت کا حکم ہے(۱)۔

لبہ: گردن سے نیچے، دونوں ہنسلیوں کے درمیان گڈھا، جیسا کہ فقرہ/۱ میں گذرا۔

ذکاۃ اختیاری کی حقیقت (ف/۱۱) میں گذر چکی ہے کہ نحر کے ساتھ خاص جانور اونٹ ہے، یہ جمہور کے نزدیک ہے، شافعیہ نے اس میں یہ اضافہ کیا ہے کہ لمبی گردن والا ہر جانور، اور مالکیہ نے اس میں قابو میں کئے گئے زرافہ اور ہاتھی کا اضافہ کیا ہے، اور انہوں نے گائے، اور قابو میں کی گئی جنگلی گائے، جنگلی گدھے، جنگلی گھوڑے اور جنگلی خچر میں (ہر چند کہ ذبح افضل ہے) ذبح ونحر کو جائز قرار دیا ہے۔

نحر کرنے میں گردن کی کن رگوں کو کاٹنا کافی ہے، اس کے بارے میں وہی اختلاف ائمہ ہے جو ذبح کی حقیقت (ف/۱۴) میں گذر چکا ہے، البتہ مالکیہ نے ذبح ونحر کے مابین تفریق کرتے ہوئے کہا: ذبح: حلقوم اور گردن کی دو رگوں کو کاٹنے کے ذریعہ، اور نحر: لبہ میں اس طرح نیزہ مارنے کے ذریعہ ہوگا جس سے موت ہوجائے، چاروں رگوں میں سے کسی کے کاٹنے کی شرط نہیں، مشہور یہی ہے، اس میں لخمی کا اختلاف ہے، اس لئے کہ لبہ سے پیچھے ایک رگ ہے جو دل سے ملی ہوئی ہے، اس میں نیزہ مارنے سے تیزی سے روح نکل جاتی ہے(۲)۔

نحر کی شرائط:

۴۴- نحر کی صحت میں وہی شرائط ہیں، جن کا تذکرہ ذبح میں گذر چکا ہے، البتہ مالکیہ نے کہا کہ نحر کیا ہوا جانور، ذبح کے ساتھ خاص نہ ہو، جو آٹھ اصناف کے علاوہ ہے یہ بھی شرط ہے، لہذا اگر ذبح کے ساتھ مخصوص جانور کو بلاضرورت ومجبوری نحر کردیا تو نحر کرنا اور نحر کیا ہوا جانور حرام ہوگا، اس میں بقیہ مذاہب کا اختلاف ہے جو ذبح والے جانور کے نحر کو جائز قرار دیتے ہیں۔

(۱) الخرشی علی العدوی ۲/ ۳۰۱، ۳۰۲، الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/ ۳۱۴۔
(۲) الخرشی علی العدوی ۲/ ۳۰۱، ۳۰۲، الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/ ۳۱۴۔

نحر کے آداب:

۴۵- نحر کے مستحبات وہی ہیں جو ذبح کے مستحبات ہیں، اور یہاں مذاہب کا وہی اختلاف ہے جو اختلاف وہاں تھا، البتہ اونٹ کو اس کے اگلا بایاں پیر باندھ کر، بقیہ تین پر کھڑا ہونے کی حالت میں نحر کیا جائے گا(۱)۔

مالکیہ نے نحر کا طریقہ لکھا ہے، جو یہ ہے کہ نحر کرنے والا نحر کے جانور کو قبلہ رخ کرے، داہنے پیر کے برابر (جو بندھا ہوا نہیں ہے) کھڑا ہو، اس کے اوپر کے ہونٹ کو اپنے بائیں ہاتھ سے پکڑے اور اللہ کا نام لے کر اونٹ کے لبہ میں اپنے داہنے ہاتھ سے نیزہ مارے(۲)۔

امام احمد سے منقول ہے کہ اگر اونٹ سے اندیشہ ہو تو اس کو بیٹھالے(۳)۔

نحر کرتے وقت اونٹ کو تین پیروں پر کھڑا کرنے کے استحباب کی ایک دلیل فرمان باری ہے: "**فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ**"(۴) (سو تم انہیں کھڑا کرکے ان پر اللہ کا نام لیا کرو)، ابن عباسؓ نے فرمایا: "تین پیروں پر بندھا ہوا"(۵)۔

(۱) البدائع ۵/ ۴۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۱، المقنع بحاشیۃ ۱/ ۴۷۴۔
(۲) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/ ۳۱۹۔
(۳) المقنع بحاشیۃ ۱/ ۴۷۵، الإقناع بحاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۵۰۔
(۴) سورۂ حج/ ۳۶۔
(۵) اثر ابن عباس کی روایت بیہقی ۵/ ۲۳۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ نے کی ہے۔

نیز چند احادیث ہیں مثلاً: یہ روایت ہے: "أن النبي ﷺ و أصحابه كانوا ينحرون البدنة معقولة اليسرى قائمة على مابقي من قوائمها"[(۱)] (حضور ﷺ اور صحابہ کرام قربانی کے اونٹوں کو الگا بایاں پیر باندھ کر، بقیہ پاؤں پر کھڑا کر کے نحر کرتے تھے)۔

نیز زیاد بن جبیر کی روایت ہے کہ ابن عمر نے دیکھا کہ ایک شخص اونٹ کو بٹھا کر نحر کر رہا ہے تو فرمایا: "ابعثها قياما مقيدة سنة نبيكم ﷺ" [(۲)] (اس کو کھڑا کرلو اور پیر باندھ دو اور نحر کرو، یہ تمہارے نبی کی سنت ہے)۔

مکروہات نحر:

۴۶ - نحر میں وہ تمام چیزیں مکروہ ہیں جو ذبح کے بارے میں گذر چکی ہیں۔

ذبح اضطراری:

۴۷ - ذکاۃ اضطراری: جانور کے بے قابو ہونے کی صورت میں اس کے بدن کے کسی حصہ میں زخم لگانا، یعنی گویا کہ وہ شکاری جانور ہے، لہذا بے قابو شکار اور چوپایوں میں ذکاۃ اضطراری کا استعمال ہوگا اور اس حالت کو "عقر" (جانور کو تھکا کر زخمی کرنا) کہتے ہیں۔

جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ ذکاۃ اضطراری سے جانور کا گوشت حلال ہوجاتا ہے، اس لئے کہ اگر ذبح کرنے کی قدرت نہ ہو اور سبب حرمت (یعنی بہتے ہوئے لہو) کو ختم کرنے اور گوشت کو پاک بنانے کے لئے خون کو نکالنا ضروری ہے، لہذا سبب ذبح کو ذبح کے قائم کر دیا جائے گا جو زخم لگانا ہے، اس لئے کہ بقدر طاقت ہی مکلّف بنایا جاتا ہے۔

لہذا اگر گھریلو جانور وحشی بن جائے جبکہ وہ پالتو یا مانوس تھا یا اونٹ بدک گیا یا کنویں وغیرہ میں گر گیا، اور اس کی ذکاۃ اختیاری نہ ہو سکے، یعنی اس کو حلق میں ذبح نہ کیا جا سکے تو اس کا ذبح یہ ہے کہ اس کے بدن کے کسی بھی حصہ میں زخم لگا دیا جائے، اور اس صورت میں اس کا کھانا حلال ہوگا جیسے پرندہ یا کسی وحشی جانور کو شکار کرنا، اس لئے کہ رافع بن خدیج کی حدیث ہے کہ ہم حضور ﷺ کے ساتھ ایک سفر میں تھے، لوگوں کا ایک اونٹ بدک گیا، ساتھ میں گھوڑے نہ تھے، ایک آدمی نے اس کو تیر مار دیا، وہ ٹھہر گیا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن لهذه البهائم أوابد كأوابد الوحش فإذا غلبكم منها شي فافعلوا به هكذا"[(۱)] (ان جانوروں میں بعضے بگڑ جاتے ہیں اور بھاگ نکلتے ہیں، جیسے جنگلی جانور بھاگتے ہیں، پھر جب کوئی جانور ایسا ہوجائے تو اس کے ساتھ یہی کرو)۔

خواہ اونٹ یا گائے یا بکری، صحراء یا شہر میں کہیں بگڑ جائے، اس کا ذبح کوچ کاٹنے کے ذریعہ ہے، حضرت علی، ابن مسعود، ابن عمر، ابن عباس اور عائشہ رضی اللہ عنہم کا یہی قول ہے۔

کاسانی نے کہا: اگر بکری صحرا میں بدک جائے تو اس کی ذکاۃ کوچ کاٹ کر ہوگی، اس لئے کہ وہ بے قابو ہے، لیکن اگر شہر کے اندر بدک کر بھاگ جائے تو اس کو "عقر" کرنا جائز نہیں، کیونکہ اس کو پکڑنا ممکن ہے کہ وہ اپنا دفاع نہیں کر سکتی، اور اس کو ذبح کرنا قدرت میں ہے،

---

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ وأصحابه كانوا ينحرون البدنة معقولة" کی روایت ابوداؤد (۲/۳۷۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور ابن حجر نے فتح الباری (۳/۵۵۳ طبع السلفیہ) میں اس کو روایت کیا ہے اور اس سے سکوت اختیار کیا ہے۔

(۲) حدیث زیاد بن جبیر عن ابن عمر کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۵۵۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۹۵۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) حدیث رافع بن خدیج: "إن لهذه البهائم أو ابد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۶۳۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۵۵۸ الحلبی) نے کی ہے۔

لہذا اس کو عقر کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ ''عقر''، ذبح کا بدل ہے، اور اصل پر قدرت کے ہوتے ہوئے بدل کو اختیار کرنا ممنوع ہے۔

بلا اختلاف ذکاۃ اضطراری، تیر، بھالے، پتھر اور لکڑی وغیرہ کے ذریعہ ہوگی، لیکن اگر اس کو زخمی نہ کرے تو اس کو کھانا حلال نہیں (۱)، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے معراض (بغیر پر کا تیر، جس کا درمیانی حصہ موٹا ہو) سے شکار کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**إذا أصاب بحده فكل و إذا أصابه بعرضه فقتل فإنه و قيذ فلا تأكل**" (۲) (اگر دھار سے معراض لگے تو اس کو کھاؤ اور جب پٹ لگے اور مر جائے تو یہ موقوذہ ہے یعنی (جو پتھر یا لکڑی سے مارا جائے) تو اس کو نہ کھاؤ)۔

مالکیہ نے کہا: اگر کوئی مانوس جانور بدک کر بھاگ کھڑا ہو تو اصل پر عمل کرتے ہوئے کاٹ کر اس کو نہیں کھایا جائے گا، ابن جیب نے کہا: اگر گائے کے علاوہ کوئی جانور وحشی بن جائے تو ''عقر'' سے حلال نہیں ہوگا، اور اگر گائے وحشی بن جائے تو ''عقر'' کر کے اس کو کھانا جائز ہے اس لئے کہ گائے کے لئے وحشی بننے میں ایک اصل ہے، جس کی طرف وہ چلی جاتی ہے یعنی نیل گائے کے ساتھ اس کی شباہت۔

اگر گڈھے میں گر جائے، جس سے نکالنا ممکن نہ ہو تو ''عقر'' (کونچیں کاٹ کر) کر کے اس کو نہیں کھایا جائے گا، ابن حبیب نے کہا: گڈھے میں گرنے والا جانور، جس کو ذبح نہ کیا جا سکے (گائے ہو یا کوئی اور) اموال کو بچانے کے لئے اس کو ''عقر'' کر کے کھایا جائے گا (۱)۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: ''صیال'' اور ''صید''۔

غیر سائل خون والے جانور کو ذبح کرنے کا طریقہ:

۴۸- گذر چکا ہے کہ غیر سائل خون والے جانور جیسے ٹڈی کے کھانے کے حلال ہونے کے لئے جمہور کے نزدیک ذکاۃ کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**أحلت لنا ميتتان و دمان فأما الميتتان فالحوت و الجراد، و أما الدمان فالكبد و الطحال**" (۲) (ہمارے لئے دو مردار اور دو خون حلال ہوئے: دو مردار، مچھلی اور ٹڈی ہیں، اور دو خون: جگر اور تلی ہیں)۔

مالکیہ نے کہا: کسی ایسے عمل کے ذریعہ اس کی جان نکالنے کا قصد ضروری ہے، جس سے اس کی موت ہو جائے خواہ اس عمل سے فوری طور پر موت ہو جائے مثلاً سر کاٹنا یا آگ یا گرم پانی میں ڈالنا یا اس عمل سے فوری موت نہ ہو جیسے بازو یا پاؤں توڑنا یا ٹھنڈے پانی میں ڈالنا، یہی حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے۔

مالکیہ کی صراحت ہے کہ اس تذکیہ میں نیت، بسم اللہ کہنا اور تذکیہ کی بقیہ شرائط معتبرہ کا ہونا ضروری ہے (۳)۔ (دیکھئے: أطعمہ)۔

اپنی ماں کے تابع ہو کر جنین کی ذکاۃ:

۴۹- کسی مادہ جانور کو ذبح کیا گیا، اور اس کے ذبح کرنے کے سبب اس کا جنین (پیٹ کا بچہ) مر گیا تو اس جنین کے حلال ہونے کے بارے میں، علماء کے مابین اختلاف ہے، جن حضرات نے کہا کہ جنین حلال ہے، انہوں نے کہا: اس کی ذکاۃ اپنی ماں کی ذکاۃ کے سبب اس

---

(۱) البدائع ۵/ ۴۳، تبیین الحقائق ۶/ ۵۴، ۵۸، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۴۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۳، المغنی ۸/ ۵۵۸، ۵۵۹، المقنع ۳/ ۵۴۷، ۵۴۸، نیل الأوطار ۸/ ۱۶۸ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) حدیث: "إذا أصاب بحده فكل، وإذا أصاب بعرضه فقتل، فإنه وقيذ فلا تأكل" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۳۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) الدسوقی ۲/ ۱۰۳، بلغۃ السالک ۱/ ۳۱۵، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۶۹۔

(۲) حدیث: "أحلت لنا ميتتان ودمان......" کی تخریج فقرہ/ ۹ میں گذر چکی۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۴۲، ۴۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۳، الشرح الصغیر ۱/ ۳۲۱، الإقناع بحاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۵۵، ۲۵۶، المقنع ۳/ ۵۴۱۔

کی موت ہے، اور یہ موت ضمنی زکاۃ ہے، اور جن حضرات نے کہا کہ وہ حلال نہیں ہے انہوں نے کہا: یہ مردار ہے، اس لئے کہ زکاۃ مستقل طور پر ہونی ضروری ہے۔

اس میں اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ ذبح کئے گئے جانور کے پیٹ کا بچہ جو جانور کے ذبح کرنے کے بعد نکلا اس کے دو حالات ہیں [1]:

پہلی حالت: اس میں روح پھونکے جانے سے قبل نکلا مثلاً بستہ خون تھا یا گوشت کا ٹکڑا یا نامکمل جنین ہو، تو جمہور کے نزدیک حلال نہیں، اس لئے کہ یہ مردار ہے، اس لئے کہ موت کے لئے پہلے زندگی کا ہونا ضروری نہیں ہے، فرمان باری ہے: "وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ" [2] (اور تم مردہ تھے سو اس نے تمہیں جاندار کیا، پھر وہی تمہیں موت دے گا، پھر وہی تمہیں زندہ کرے گا)، "كنتم أمواتاً" کا مطلب: تم بلا زندگی کی مخلوق تھے، اور یہ روح پھونکے جانے سے قبل ہوتا ہے۔

دوسری حالت: روح پھونکے جانے کے بعد نکلے مثلاً کامل الخلقت جنین ہو، (خواہ بال نکلے ہوں یا نہ نکلے ہوں)، اس حالت کی چند صورتیں ہیں:

صورت اول: حیات مستقرہ کے ساتھ زندہ نکلے تو اس کو ذبح کرنا واجب ہے، اگر ذبح سے قبل مر جائے تو بالاتفاق مردار ہے۔

صورت دوم: ذبیحہ کی زندگی کی طرح زندہ نکلے، اب اگر ہم کو اس کے ذبح کرنے کا موقع مل گیا اور ہم نے اس کو ذبح کر لیا تو بالاتفاق حلال ہے، اور اگر اس کے ذبح کرنے کا موقع نہ ملا تو بھی شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک حلال ہے، اس لئے کہ ذبیحہ کی زندگی، عدم حیات کی طرح ہے تو گویا وہ اپنی ماں کے ذبح ہونے کے سبب مر گیا، اسی کے قریب امام ابو یوسف و محمد کا قول ہے۔

مالکیہ بھی اسی کے قائل ہیں، البتہ انہوں نے اس صورت میں اس کے حلال ہونے کے لئے شرط لگائی ہے کہ اس کے بدن کا بال نکل آیا ہو، گو کامل نہ ہوا ہو، اس کے سر یا آنکھ کا بال نکلنا کافی نہیں۔

صورت سوم: مردہ نکلے اور یہ معلوم ہو کہ اس کی موت اس کی ماں کے ذبح ہونے سے قبل ہوئی تو بالاتفاق حلال نہیں، ماں کے ذبح کرنے سے قبل اس کی موت ہونے کا علم چند امور سے ہوتا ہے مثلاً: بچہ ماں کے پیٹ میں حرکت کر رہا ہو، ماں کو مارا گیا، جس کی وجہ سے بچہ کی حرکت رک گئی، پھر اس کو ذبح کیا گیا، پس مردہ حالت میں بچہ نکلا، یا مثلاً مردہ حالت میں بچہ کا سر نکلا پھر ماں کو ذبح کر دیا گیا۔

صورت چہارم: بچہ مردہ حالت میں ماں کو ذبح کرنے کے کچھ دیر بعد نکلا، ذبح کرنے والے نے بچہ کو نکالنے میں سستی کی تھی تو بالاتفاق حلال نہیں، اس لئے کہ اس کی موت ماں کو ذبح کرنے سے ہوئی یا اس کو باہر نکالنے میں سستی کرنے کے سبب اس کا گلا گھٹنے کی وجہ سے ہوئی مشکوک ہے۔

صورت پنجم: ماں کو ذبح کرنے کے بعد مردہ حالت میں بچہ نکلے، یہ معلوم نہ ہو کہ ذبح کرنے سے قبل اس کی موت ہوئی ہے، لہذا غالب گمان یہی ہے کہ اس کی موت ماں کو ذبح کرنے کے سبب ہوئی، کسی اور سبب سے نہیں، یہ صورت فقہاء کے مابین مختلف فیہ ہے: مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، ابو یوسف، محمد اور جمہور فقہاء صحابہ وغیرہ نے کہا: اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔

البتہ مالکیہ نے بال اگنے کی شرط لگائی ہے، بہت سے صحابہ کا بھی یہی مذہب ہے، جمہور کی دلیل فرمان نبوی ہے: **"ذكاة الجنين ذكاة أمه"** [1] (شکم کے بچہ کا ذبح، اس کی ماں کو ذبح کرنا ہے)، اس

---

(۱) الخرشی ۲/ ۲۳، ۳/ ۲۴، ۳، المقنع ۳/ ۵۳۵۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۔

(۱) حدیث: "ذكاة الجنين ذكاة أمه......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۵۳

کا تقاضا ہے کہ ماں کو ذبح کردینے سے بچہ کا ذبح ہوجاتا ہے، ان کا یہ بھی استدلال ہے کہ بچہ حقیقتاً وحکماً ماں کے تابع ہے، رہا حقیقتاً تو ظاہر ہے، رہا حکماً تو اس لئے کہ وہ ماں کی فروخت کے ساتھ فروخت ہوجاتا ہے، نیز اس لئے کہ باندی کے پیٹ کا بچہ اس کے آزاد کردیئے جانے سے آزاد ہوجاتا ہے، تابع میں حکم کا ثبوت، اصل کی علت سے ہوتا ہے، اس کے لئے علاحدہ علت کی شرط نہیں ہوتی، ورنہ تابع، اصل بن جائے گا۔

امام ابوحنیفہ، زفر اور حسن بن زیاد کی رائے ہے کہ وہ حلال نہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ''[1] (اور تم پر حرام کئے گئے مردار)، پیٹ کا بچہ جو اس کی ماں کو ذبح کرنے کے بعد زندہ نہیں ملا، مردار ہے، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ پیٹ کے بچہ کی زندگی مستقل ہے، کیونکہ اپنی ماں کی موت کے بعد اس کی زندگی کا تصور قائم ہے، لہذا اس کو مستقل طور پر ذبح کرنا ہوگا۔

کیا یہ معلوم ہونا شرط ہے کہ ذبح کرنے والا ذبح کا اہل ہے؟

۵۰ - زیلعی نے کہا: اگر سدھایا ہوا باز کوئی شکار پکڑے اور اس کو مار ڈالے، یہ معلوم نہ ہو کہ اس کو کسی انسان نے چھوڑا تھا یا نہیں، تو شکار حلال نہیں، اس لئے کہ اس کو''چھوڑنے'' میں شک ہے جس کے بغیر مباح نہیں، اور اگر وہ باز چھوڑا ہوا ہو تو دوسرے کا مال ہے اس کے مالک کی اجازت کے بغیر اس کو کھانا ناجائز ہے، اس کو صاحب ''الدر المختار'' نے زیلعی کے حوالہ سے نقل کرنے کے بعد کہا: ہمارے زمانہ میں ایک نیا مسئلہ پیدا ہوا کہ ایک شخص کو اپنی بکری اپنے باغ میں ذبح کی ہوئی ملی، کیا اس کے لئے اس کا کھانا حلال ہے یا نہیں؟ زیلعی کی عبارت کا تقاضا ہے کہ حلال نہ ہو، اس لئے کہ ذبح کرنے والا ایسا ہے یا نہیں جس کا ذبیحہ حلال ہو، یہ امر مشکوک ہے اور کیا اس پر اس نے اللہ کا نام لیا یا نہیں؟ البتہ'' خلاصہ'' میں'' لقطہ'' میں ہے: اگر کچھ لوگ دیہات کے راستہ میں کوئی اونٹ ذبح کیا ہوا پائیں، وہ پانی سے بھی قریب نہ ہو اور دل میں یہ بات آئے کہ مالک نے اس کو، عام لوگوں کے واسطے مباح کرتے ہوئے ذبح کیا ہے، تو اس کو لینے اور اس میں سے کھانے میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ دلالتاً جو بات ثابت ہوتی ہے وہ صراحتاً ثابت ہونے کی طرح ہے، صاحب ''الخلاصہ'' کی اس بات سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ شرط کے ساتھ اس کو کھانا مباح ہے، جس سے معلوم ہوا کہ ذبح کرنے والے کے بارے میں زکاۃ کی اہلیت رکھنے والا ہونے کا علم ہونا شرط نہیں، اس نئے واقعہ اور'' لقطہ'' کے مابین یہ تفریق کی جاسکتی ہے کہ پہلی صورت میں ذبح کرنے والا، قطعی طور سے اس کا مالک نہیں، کوئی اور ہے، دوسری صورت میں اس کا احتمال ہے[1]۔

ابن عابدین نے بتایا ہے کہ باز والے مسئلہ اور باغ میں پائے جانے والے ذبح کئے ہوئے جانور کے مسئلہ میں فرق ہے، وہ یہ کہ باز (جس کی فطرت میں شکار کرنا داخل ہے) بظاہر حال چھوڑا ہوا نہیں ہے، اور نہ کسی کا مملوک ہے، اس کے برخلاف بلاد اسلام میں ذبح کرنے والا کہ بظاہر اس کا ذبیحہ حلال ہے، اور اس نے اللہ کا نام لیا ہے اور تسمیہ کے نہ ہونے کا احتمال تو اس گوشت میں بھی موجود ہے، جو بازار میں بکتا ہے، اور یہ تحریم کے باب میں قطعی طور پر غیر معتبر احتمال ہے۔

ابن عابدین نے یہ بھی بتایا کہ اونٹ والے مسئلہ میں (جو ذبح کیا

= تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱۱۴/۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۱) الدر المختار بحاشیہ ابن عابدین ۳۰۶/۵، ۳۰۷۔

ہوا ملا ہے) دو قیدیں ہیں: اول: وہ پانی سے قریب نہ ہو، کیونکہ اگر وہ پانی سے قریب ہو تو احتمال ہے کہ وہ پانی میں گر گیا تھا، مالک نے اس کو وہاں سے نکال دیا، اور اس خیال سے کہ زندہ ہے اس کو ذبح کر دیا، لیکن اس میں حرکت نہیں ہوئی اور خون نہیں نکلا تو اس نے اس کو چھوڑ دیا، کیونکہ یقین ہو گیا کہ وہ پانی میں مر گیا تھا، لہذا یہ احتمال پیدا نہیں ہو سکتا کہ اس نے لوگوں کے واسطے مباح کرنے کے لئے چھوڑا ہے، دوسری قید: دل میں یہ بات آئے کہ مالک نے لوگوں کے لئے مباح کرنے کے واسطے ایسا کیا ہے، اور دل میں آنے سے مراد: ظن غالب ہے، محض خیال آنا نہیں، کیونکہ اس پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا ہے۔

ابن عابدین نے یہ بھی لکھا کہ جس جگہ ذبح کیا ہوا جانور ملا ہے، کیا وہاں رہنے یا آنے جانے والے ایسے لوگ ہیں جن کا ذبیحہ حلال نہیں، جیسے مجوسی یا ایسے لوگ نہیں، ان دونوں حالتوں میں فرق کرنا ضروری ہے، پہلی حالت میں تو ذبیحہ حلال نہیں، دوسری حالت اس کے برخلاف ہے[1]۔

اسی سے مناسبت رکھنے والی شافعی مذہب کی کتاب ''الاقناع'' کی یہ عبارت ہے: اگر کسی فاسق یا کتابی نے بتایا کہ اس نے مثلاً اس بکری کو ذبح کیا ہے تو اس کو کھانا حلال ہے، اس لئے کہ وہ ذبح کرنے کا اہل ہے، اور اگر شہر میں مجوسی و مسلمان دونوں ہوں اور جانور کو ذبح کرنے والا مسلمان ہے یا مجوسی معلوم نہ ہو تو اس کو کھانا حلال نہیں، اس لئے کہ ذبح (جو سبب اباحت ہے) مشکوک ہے، اور اصل اس کا نہ ہونا ہے، البتہ اگر مسلمان اکثریت میں ہوں جیسے اسلامی شہر، تو حلال ہونا چاہئے، اور مجوسی کے ہم معنی وہ تمام لوگ ہیں جن کا ذبحہ حلال نہیں[2]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵/ ۳۰۶، ۳۰۷۔
(۲) البجیرمی علی الإقناع ۴/ ۲۵۶۔

مذہب حنبلی کی کتاب ''المقنع'' میں ہے: ''اگر معلوم نہ ہو کہ ذبح کرنے والے نے بسم اللہ کہی یا نہیں، یا غیر اللہ کا نام لیا یا نہیں تو اس کا ذبیحہ حلال ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے ہمارے لئے مسلمان اور کتابی کا ذبیحہ حلال کیا ہے، حالانکہ یہ معلوم ہے کہ ہر ذبح کرنے والے کی ہمیں واقفیت نہیں ہوتی[1]، ''بخاری شریف'' میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ لوگوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! کچھ نومسلم لوگ ہمارے پاس (فروخت کرنے کے لئے) گوشت لاتے ہیں، ہم نہیں جانتے کہ انہوں نے ذبح کے وقت بسم اللہ کہی تھی یا نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: "سموا عليه أنتم وكلوه"[2] (تم اس پر بسم اللہ کہو اور اس کو کھاؤ)۔

کتابی کے ہاتھوں گلا گھونٹا ہوا جانور:

۵۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کتابی کے ہاتھوں گلا گھونٹا ہوا جانور اور ناجائز طریقہ پر ذبح کیا ہوا جانور کھانا ناجائز ہے، اس لئے کہ ایسا جانور مسلمان کے ہاتھ کا بھی کھانا حلال نہیں تو کتابی کے ہاتھ کا بدرجہ اولی حلال نہ ہوگا، اور ابن عربی کا یہ کہنا کہ کتابی کے ہاتھوں گلا گھونٹا ہوا جانور کھانا جائز ہے، فقہاء نے اس کی تردید کی ہے۔

ابن جزی نے کہا: اگر کتابی ذبیحہ کے ساتھ غائب رہا (تنہائی میں ذبح کیا) اور ہمیں معلوم ہے کہ وہ جانور کو ذبح کرتے ہیں تو اس کو کھائیں گے اور اگر معلوم ہو کہ وہ مردار کو حلال سمجھتے ہیں جیسے اندلس کے نصاری، یا ہمیں اس میں شک ہو تو ان کے تنہائی کے ذبیحہ کو نہیں کھائیں گے، اور نامناسب ہے کہ انسان یہودیوں کے ذبیحہ کو خریدنے جائے، مسلمانوں کو یہود سے ذبیحہ خریدنے سے منع کیا

(۱) المقنع بحاشیۃ ۳/ ۵۴۱۔
(۲) حدیث عائشہ کی تخریج (فقرہ/ ۳۱) میں گذر چکی۔

جائے گا اور یہود کو مسلمانوں کے ہاتھ فروخت کرنے سے منع کیا جائے گا، لیکن اگر کوئی ان سے خرید لے تو وہ برا آدمی ہے، تاہم اس کی خریداری کو فسخ نہیں کیا جائے گا، ابن شعبان نے کہا: روم کے خشک گوشت اور ان کے پنیر کو میں مکروہ سمجھتا ہوں، اس لئے کہ اس میں مردار کی آلائش ہوتی ہے، قرافی نے کہا: اس کی کراہیت، تحریم پر محمول ہے، اس لئے کہ ان کا مردار کھانا ثابت ہے، اور یہ کہ وہ چوپایوں کا گلا گھونٹتے ہیں اور ان کو اس قدر مارتے ہیں کہ وہ مرجاتے ہیں [1]۔

(۱) حاشیۃ الرہونی علی الزرقانی ۳/۱۱، ۱۵، القوانین الفقہیہ رص ۱۸۵۔

ذبح

دیکھئے: ''ذبائح''۔

ذراع

تعریف:

۱- ذراع لغت میں دو معانی پر بولا جاتا ہے:

اول: ہر جاندار کا ہاتھ، البتہ انسان کے لئے ذراع کا اطلاق کہنی سے انگلیوں کے سرے تک کے حصہ پر ہوتا ہے، بعض نے کہا: ذراع: بازو، جہاں گٹے کی دونوں ہڈیاں ملتی ہیں، اور ،،زند'' جہاں کلائی اور ہتھیلی کا سرا ملتا ہے، ہاتھ کا ذراع: مذکر ومؤنث دونوں طرح سے استعمال ہے۔

دوم: ناپنے کا ذراع جس کے ذریعہ مساحت یعنی پیائش ہوتی ہے، (گز) کہا جاتا ہے ،ذرعت الثوب ذرعا: یعنی گز سے ناپنا، اس کی جمع: ''اذرع'' اور ''ذرعان'' ہے۔

ناپنے کا ذراع اکثر مؤنث استعمال ہے، بعض عرب اس کو مذکر بھی استعمال کرتے ہیں۔

اصطلاح میں اس کا استعمال مذکورہ دونوں معانی میں ہوتا ہے [1]۔

متعلقہ الفاظ:

اول: پہلے معنی کے لحاظ سے:

الف- ید:

۲- ید لغت میں: مونڈھے سے انگلیوں کے سرے تک کا حصہ، اس

(۱) المصباح المنیر ، لسان العرب مادہ: ''ذرع''، کشاف القناع ۱/ ۵۰۴، صبح الأعشی للقلقشندی ۳/ ۲۸۳۔

میں پہلے معنی کے لحاظ سے ذراع داخل ہے، اسی طرح ید کا لفظ بانھ اور ہتھیلی کو بھی شامل ہے، انسان کا ذراع: اس کے ہاتھ کا ایک حصہ ہے، ''ید'' کا اطلاق مجاز کے طور پر، احسان، اور قدرت پر بھی ہوتا ہے، کہا جاتا ہے، **یدہ علیہ**: اس پر اس کو تسلط حاصل ہے، اور **الأمر بید فلان**: یعنی اس کے تصرف میں ہے [۱]۔

ب-مرفق:

۳-**مرفق**: کلائی اور بازو کا جوڑ [۲]۔

دوم: دوسرے معنی کے لحاظ سے:

الف-اصبع، قبضہ، قصبہ، اشل، قفیز، عشیر۔

۴-''المصباح'' میں ہے: اوسط درجہ کے جو کے چھ دانوں کی مجموعی چوڑائی کو ''اصبع'' (انگل) کہا جاتا ہے، قُبضہ (مٹھی) چار انگل کے برابر، ذراع (ہاتھ)، چھ قُبضہ (مٹھی) کے برابر ہے، ہر دس ذراع کو ''قصبہ'' (پیائش کے لئے استعمال کی جانے والی لکڑی یا بانس) اور ہر دس قصبہ کو ایک ''اشل'' کہتے ہیں [۳]، اشل کو خود اشل میں ضرب دیا جائے تو حاصل ضرب کو ''جریب'' (زمین ناپنے کا ایک خاص پیمانہ) کہتے ہیں، اشل کو قصبہ میں ضرب دیا جائے تو حاصل ضرب کو ''قفیز'' کہتے ہیں اور اشل کو ذراع میں ضرب دیا جائے تو حاصل ضرب کو ''عشیر'' کہتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ''جریب'' دس ہزار ذراع ہے [۴]۔

(۱) المصباح المنیر: مادہ (ید)، البدائع ۱/۴، الحطاب ۱/۱۹۱، کشاف القناع ۱/۹۸، مغنی المحتاج ۱/۵۲۔

(۲) المصباح المنیر مادہ: ''رفق''، البنایہ علی الہدایہ ۱/۱۰۶، الحطاب ۱/۱۹۱، جواہر الإکلیل ۱/۱۴۔

(۳) اَشل: پیائش کے لئے ایک رسی، اصل لفظ نبطی سے عربی میں آیا ہے (لسان العرب)۔

(۴) المصباح المنیر مادہ: ''جرب''، دیکھئے: الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۵۲، ۱۷۳، انہوں نے اسلامی عہدوں کی پیائش کا تذکرہ کیا ہے۔

ب-میل، فرسخ، برید:

۵-میل (کسرہ کے ساتھ) عربوں کے یہاں اس کا اطلاق تا حد نگاہ زمین پر ہوتا ہے، جیسا کہ ''المصباح'' میں ازہری کے حوالہ سے نقل کیا ہے، قدیم اہل ہیئت کے نزدیک یہ تین ہزار ذراع کا ہوتا ہے اور جدید اہل ہیئت کے نزدیک چار ہزار ذراع کا ہوتا ہے، ''المصباح'' میں ہے: اختلاف لفظی ہے، اس لئے کہ ان کے یہاں بالاتفاق اس کی حد: چھیانویں ہزار انگل ہے، البتہ متقدمین کا کہنا ہے کہ ذراع: بتیس انگل کا ہوتا ہے جبکہ جدید اہل ہیئت کہتے ہیں کہ چوبیس انگل کا ہوتا ہے۔

رہا فرسخ تو تین میل کا ہوتا ہے اور ایک ''برید'' چار فرسخ کا یعنی بارہ میل کا ہے [۱]۔

ذراع سے متعلقہ احکام:

ذراع (پہلے معنی یعنی کلائی کے لحاظ سے) فقہاء نے اس کا ذکر کیا ہے اور چند مسائل میں اس کے احکام لکھے ہیں مثلاً:

الف-وضو میں ذراعین (کلائیوں) کو دھونا:

۶-بلا اختلاف وضو میں ذراع (کلائی) دھونا واجب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: **"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ"** [۲] (اے ایمان والو! جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو)۔

مرفق کلائی و بازو کا جوڑ، یا ذراع (کلائی) کی ہڈی کا آخری حصہ

(۱) المصباح المنیر مواد (مال، فرسخ، برد) جواہر الإکلیل ۱/۸۸، مغنی المحتاج ۱/۲۶۶، کشاف القناع ۱/۵۰۴۔

(۲) سورۂ مائدہ/۶۔

جو بازو سے متصل ہے، لہذا آیت کہنی تک ساری کلائی کو شامل ہے، البتہ خود مرفق (کہنی) کو دھونا فرض ہے یا نہیں یہ مختلف فیہ ہے، جمہور (شافعیہ، حنابلہ، اکثر حنفیہ کی رائے اور مالکیہ کے یہاں مشہور) یہ ہے کہ مرفق (کہنی) کو بھی دھونا واجب ہے، لہذا اللہ تعالی کے قول "إلی المرافق" کا مطلب "مع المرافق" یعنی کہنیوں سمیت، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے:"أنه توضأ فغسل يديه حتى أشرع في العضدين ثم قال: هكذا رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ"[1] (انہوں نے وضو کیا، دونوں ہاتھوں کو دھویا، یہاں تک کہ دونوں بازو دھونے لگے، پھر فرمایا:"میں نے رسول اللہ ﷺ کو اسی طرح وضو فرماتے دیکھا ہے)۔

زفر نے حنفیہ میں اور امام مالک نے ایک روایت میں کہا: دونوں کہنیوں کو دھونا واجب نہیں، اس لئے کہ "غایت" مغیا میں داخل نہیں ہوتی، لہذا دونوں کہنیاں دھونے میں داخل نہ ہوں گی، جیسا کہ رات اس فرمان باری میں روزہ میں داخل نہیں ہوتی[2]، "ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى الَّيْلِ"[3] (پھر روزہ کو رات (ہونے) تک پورا کرو)۔

موضوع کی تفصیل اور جمہور کے دلائل کو اصطلاح "وضوٗ" میں دیکھیں۔

ب-نماز میں دونوں ذراع (کلائیوں) کو زمین پر بچھانا:

۷-نماز کے اندر بحالت سجدہ، دونوں کلائیوں کو زمین پر بچھانا فقہاء

(۱) حدیث ابو ہریرہ:"أنه توضأ فغسل يديه......" کی روایت مسلم (۱/۲۱۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) البنایہ علی الہدایہ ۱/۱۰۶، ۱۰۹، البدائع للکاسانی ۱/۴، مواہب الجلیل للحطاب ۱/۱۹۱، مغنی المحتاج ۱/۵۲، أسنی المطالب شرح روض الطالب ۱/۳۲، کشاف القناع ۱/۹۷۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۸۷۔

کے یہاں مکروہ ہے[1]، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے: "اعتدلوا في السجود، ولا يبسط أحدكم ذراعيه انبساط الكلب"[2] (سجدہ ٹھیک طور پر ادا کرو، کوئی تم میں سے کتے کی طرح اپنی بانہیں زمین پر نہ بچھائے)۔ اس کی تفصیل اصطلاح "صلاۃ" بحث مکروہات نماز میں ہے۔

ج-ذراع پر جنایت (زیادتی اور نقصان پہنچانا):

۸-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس نے کسی کے ذراع (کلائی) کو کہنی سے کاٹ دیا، تو عمد کی صورت میں قصاص اور خطاء کی صورت میں آدھی دیت ہے۔

جوڑ کے علاوہ کسی کی کلائی کاٹنے یا توڑنے کے بارے میں اختلاف ہے:

حنفیہ، شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت یہ ہے کہ جس کسی کے ذراع پر جنایت کرکے اس کو توڑ دیا تو اس میں قصاص یا معین دیت نہیں، عمداً ہو یا خطأً، بلکہ اس میں حکومت عدل ہے،[3] اس لئے کہ مماثلت (یکسانیت) کو بروئے کار لانا ممکن نہیں، جیسا کہ قصاص کے نفاذ میں یہی اصل ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ مجرم کا عضو زیادہ ٹوٹ جائے یا اس میں خلل آجائے، اور اس کے بارے میں دیت کی کوئی معین مقدار وارد نہیں[4]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۴۳۲، الاختیار لتعلیل المختار للموصلی ۱/۶۱، بدائع الصنائع للکاسانی ۱/۲۱۰، ۲۱۵، فتح الباری ۲/۳۰۱، کشاف القناع ۱/۳۷۔

(۲) حدیث:"اعتدلوا فی السجود......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۳۰۱ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حکومہ: جان سے کم کی جنایت (جرم) میں (جس میں کوئی مقررہ تاوان نہیں) واجب معاوضہ، اس کی مقدار کو معلوم کرنے کے لئے دیکھئے اصطلاح: "حکومت عدل"۔

(۴) ابن عابدین ۵/۳۵۳، ۳۵۴، بدایۃ المجتہد ۲/۴۲۵، جواہر الإکلیل

البتہ حنابلہ کی صراحت ہے کہ زند (گٹا) کاٹنے میں چار اونٹ ہیں، اس لئے کہ یہ دو ہڈیاں ہیں، ابن قدامہ نے کہا: صحیح (انشاء اللہ) یہی ہے کہ ان پانچ چیزوں پسلی کی ہڈی، دونوں ہنسلیاں اور دونوں گٹے کے علاوہ بدن کے زخموں میں کوئی مقررہ تاوان نہیں، اس لئے کہ تعیین نقل سے ثابت ہوتی ہے، اور دلیل کا تقاضا ہے کہ ان اندرونی ہڈیوں میں ''حکومۃ'' واجب ہو، ان ہڈیوں کے بارے میں اس کے برخلاف رائے ہم نے اس لئے قائم کی کہ حضرت عمرؓ کا یہی فیصلہ ہے، لہذا بقیہ ہڈیوں کے بارے میں حکم دلیل کے مطابق ہوگا (۱)۔

حنابلہ کے یہاں دوسری روایت ہے: ذراع میں دو اونٹ ہیں، اگر اس کو ٹھیک طور پر جوڑا گیا ہو، یعنی بلا کسی تغیر کے اپنی سابقہ حالت پر آ گئی ہو، اور اگر ٹھیک طور پر نہ جڑی ہو تو اس میں ''حکومت عدل'' ہے (۲)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ ہڈیوں کے توڑنے میں قصاص ہے، البتہ نہایت خطرناک ہڈیوں مثلاً گردن، ران، اور ریڑھ کی ہڈی میں نہیں (۳)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''دیت''، ''قصاص'' اور ''جنایت'' میں ہے۔

دوم: ذراع دوسرے معنی کے لحاظ سے:

ذراع دوسرے معنی (یعنی پیمائش کا آلہ ہونے) کے لحاظ سے فقہاء نے اس کا ذکر چند مسائل میں کیا ہے مثلاً:

الف- کثیر پانی کی تحدید:

۹- فقہاء نے کثیر و قلیل پانی کی تحدید (اگر اس میں نجاست پڑ جائے) ذراع کے ذریعہ کی ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''میاہ''۔

ب- مسافت سفر کی تحدید:

۱۰- مسافر کے خاص احکام ہیں مثلاً روزہ چھوڑنے کا جواز، رباعی نماز میں قصر کرنا، تین دن تک خفین پر مسح کرنا، جمعہ و عیدین وغیرہ کا ساقط ہونا۔

اس کی اصل و دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "**إن الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة**"(۱) (اللہ تعالیٰ نے مسافر سے روزہ اور آدھی نماز اٹھا دی ہے)۔

سفر کی تحدید میں جس سے یہ احکام ثابت ہوتے ہیں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل ''صلاۃ المسافر''، ''صیام'' اور ''مسح علی الخفین'' میں ہے۔

= ۲/۲۶۰، ۲۶۱، المغنی ۸/۲۷، مغنی المحتاج ۴/۲۸۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۸/۵۳، ۵۴۔

(۲) کشاف القناع ۶/۵۷، ۵۸۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/۴۲۵، جواہر الإکلیل ۲/۲۶۰۔

(۱) حدیث: "إن الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة" کی روایت ترمذی (۳/۸۵ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالک الکعبی سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

ذریت

تعریف:

۱- ذریت: یاتو ''فعلیت'' کے وزن پر ہے، جس کا ماخذ ''ذر'' ہے یعنی چھوٹی چیونٹیاں یا '' فعولت'' کے وزن پر، '' ذرأ'' سے ماخوذ ہے، جس کے معنی پیدا کرنا ہے، ہمزہ کو یاء سے بدل دیا گیا پھر '' واؤ'' کو یاء سے بدل دیا گیا، اور یاء کو یاء میں مدغم کردیا گیا، اس کی جمع ''ذریات'' اور ''ذراری'' ہے، اس کے لغوی معنی میں: ایک قول ہے: جن وانس کی نسل، ایک قول ہے: آدمی کی اولاد، ایک اور قول ہے: یہ لفظ متضاد معانی رکھنے والے اسماء میں سے ہے چنانچہ بسااوقات ''ابناء'' کے معنی میں آتا ہے[۱]، جیسا کہ حضرت نوح علیہ السلام کے واقعہ میں ہے: ''وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ''[۲] (اورہم نے باقی انہیں کی نسل کو رہنے دیا)۔

اور بسا اوقات: آباء واجداد کے معنی میں آتا ہے[۳]: جیسا کہ اس فرمان باری میں ہے: ''وَآيَةٌ لَّهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ''[۴] (اوران کے لئے ایک نشانی یہ بھی ہے کہ ہم نے ان کی اولاد کو بھری ہوئی کشتی میں سوار کیا)۔

(۱) الکلیات ۲/ ۳۶۱، معجم متن اللغۃ۔

(۲) سورۂ صافات/ ۷۷۔

(۳) تفسیر القرطبی ۱۵/ ۳۴۔

(۴) سورۂ یس/ ۴۱۔

شرعی اصطلاح، لغوی معنی سے الگ نہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اولاد:

۲- اولاد، '' ولد'' کی جمع ہے، جس کا اطلاق لڑکا لڑکی دونوں پر ہوتا ہے[۱]۔

ب- نسل:

۳- نسل، دراصل مطلقاً کسی چیز کا کسی چیز سے نکلنے کا نام ہے، اور یہ اولاد و ذریت سے عام ہے۔

ج- عقب:

۴- عقب: اولاد، اس کا مأخذ: أعقب الرجل ہے یعنی مرنے کے بعد اپنے پیچھے اولاد چھوڑی[۲]۔

د- احفاد:

۵- ''احفاد'' یا'' حفدۃ'' (حاء وفاء پر فتح کے ساتھ): لغت میں اس کا اطلاق اولاد کی اولاد، معاونین، خدام، '' أختان'' (عورت کی طرف سے رشتہ دار مثلاً سسر، سالہ، داماد) اور '' أصہار'' (داماد یا بہنوئی) پر ہوتا ہے، اس کی واحد: حفید اور حافد ہے[۳]۔

ھ- اسباط:

۶- اسباط: ''سبط '' کی جمع ہے: بیٹے اور بیٹی کی اولاد[۴]۔

(۱) تاج العروس والمصباح المنیر۔

(۲) الکلیات ۲/ ۳۶۱۔

(۳) مختار الصحاح۔

(۴) المعجم الوسیط مادہ: '' سبط''۔

شرعی حکم:

۷ - جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ ذریت میں، لڑکے اور لڑکیاں داخل ہیں، لہذا اگر ''ذریت'' پر وقف کیا تو اس میں بیٹیوں کی اولاد داخل ہوگی، اس لئے کہ بیٹیاں، اس کی ذریت ہے، اور بیٹیوں کی اولاد، خود اس کی حقیقتاً ذریت ہے، لہذا ان کا وقف میں داخل ہونا واجب ہوگا، اس کی صحت کی دلیل یہ فرمان باری ہے: ''وَنُوحًا هَدَيْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ... الی قوله... وَ عِيسٰى''[1] (اور نوح کو ہم ہدایت دے چکے تھے زمانہ ماقبل میں اور ان کی نسل میں سے داؤد اور سلیمان......اور عیسی......)۔

حالانکہ وہ نوح کی بیٹی کی اولاد میں سے ہیں، پھر بھی ان کو ان کی ذریت میں شمار کیا، اسی طرح اللہ تعالی نے عیسی، ابراہیم، موسی، اسماعیل اور ادریس کا قصہ نقل کرنے کے بعد فرمایا: ''أُولٰئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ''[2] (ان پر اللہ نے انعام فرمایا ہے منجملہ (دیگر) انبیاء کے نسل آدم سے (تھے))۔

اور حضرت عیسی ان کے ساتھ ہیں[3]۔

خرقی نے کہا: ذریت پر وقف میں، بیٹیوں کی اولاد داخل نہیں ہوگی۔

خرقی کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: ''يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ''[4] (اللہ تمہیں تمہاری اولاد (کی میراث) کے بارے میں حکم دیتا ہے، مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصہ کے برابر ہے)۔

اس میں بیٹوں کی اولاد داخل ہیں، بیٹیوں کی اولاد نہیں، اسی طرح وراثت اور حجب میں جس جگہ بھی ''ولد'' کا ذکر آیا ہے اس میں بیٹوں کی اولاد داخل ہیں، بیٹیوں کی اولاد نہیں، اور ذریت و نسل اولاد کے حکم میں ہیں[1]۔

تفصیل اصطلاح ''ولد'' باب وقف میں دیکھیں۔

(۱) سورۂ انعام/ ۸۴، ۸۵۔

(۲) سورۂ مریم/ ۵۸۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۱۵، القلیوبی ۳/ ۱۰۴، ابن عابدین ۳/ ۴۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۲، شرح الزرقانی ۷/ ۸۹۔

(۴) سورۂ نساء/ ۱۱۔

(۱) المغنی ۵/ ۱۶۱، ۱۶۲۔

ذرعیات

دیکھئے: ''مثلی''۔

ذرق

تعریف:

۱- ذرق لغت میں: پرندہ کی بیٹ کو کہتے ہیں، اس کا ماخذ: ذرق الطائر یذرق (راء پر کسرہ وضمہ کے ساتھ ذرقا و ذراقا: بیٹ کرنا۔ اور یہ پرندہ میں ایسے ہی ہے جیسے انسان میں پاخانہ کرنا ہے، مجازاً اس کا استعمال لومڑی اور درندہ جانور کے لئے بھی ہوتا ہے[۱]۔

فقہاء کی اصطلاح میں اسی لغوی معنی میں استعمال ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

۲- خرء، ذرق، خثی، بعر، روث، نجو اور عذرہ، یہ الفاظ جانور کے پیچھے کے حصہ سے نکلنے والے فضلہ پر بولے جاتے ہیں، اور ان الفاظ میں فرق جیسا کہ ''ابن عابدین'' میں ہے یہ ہے کہ روث کا اطلاق: گھوڑے، خچر اور گدھے کے لئے، خثی کا اطلاق: گائے بیل اور ہاتھی کے، لئے بعر کا اطلاق: اونٹ وبکری کے لئے، خرء کا اطلاق: پرندوں کے لئے، نجو کا اطلاق: کتے کے لئے، اور عذرہ کا اطلاق انسان کے لئے ہوتا ہے، اور رجیع کا اطلاق: روث وعذرہ پر ہوتا ہے[۳]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، متن اللغۃ اسی مادہ میں۔

(۲) ابن عابدین ۱/۱۴۷، ۲۱۳، حاشیۃ القلیوبی ۱/۱۸۴۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۴۷، المصباح: ''رجع''۔

یہ اکثری استعمال ہے، توسعا ایک کو دوسرے کی جگہ بھی استعمال کیا جاتا ہے، جیسا کہ فقہاء کی عبارتوں میں ہے[۱]۔

اجمالی حکم:

اول- ماکول اللحم پرندوں کی بیٹ:

۳- ماکول اللحم پرندوں (جیسے کبوتر اور گوریا) کی بیٹ جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ کے نزدیک پاک ہے اور یہی حنابلہ کے یہاں ظاہر ہے)، اس لئے کہ راستوں اور دوکانوں میں ان کے بھرے رہنے کے سبب، عموم بلوی ہے، نیز اس لئے کہ مساجد میں کبوتروں کو رہنے دینے پر مسلمانوں کا اجماع ہے، لہذا اگر دوران نماز یا نماز کے باہر انسان کے بدن پر یا کپڑے پر بیٹ لگ جائے تو نماز فاسد نہ ہوگی، اور کپڑا نجس نہ ہوگا[۲]۔

حنفیہ و مالکیہ نے اس حکم سے مرغی اور پالتو بطخ کو مستثنی کیا ہے، اس لئے کہ یہ نجاست کھاتی ہیں، لہذا ان کی بیٹ میں بدبو اور فساد ہوگا[۳]۔

شافعیہ کا قول اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ پرندوں کی بیٹ نجس ہے، خواہ ماکول اللحم ہوں یا غیر ماکول اللحم، اس لئے کہ یہ اس فرمان نبوی کے عموم میں داخل ہیں: "تنزھوا من البول" [۴] (پیشاب سے دور رہو)، نیز اس لئے کہ یہ پاخانہ ہے، لہذا نجس ہوگا،

(۱) ابن عابدین ۱/۱۴۷، جواہر الإکلیل ۱/۹، ۲۱۷، مغنی المحتاج ۱/۷۹۔

(۲) الاختیار ۱/۳۴، جواہر الإکلیل ۱/۲۱۷، کشاف القناع ۱/۱۹۳، ۱/۱۴، المغنی لابن قدامہ ۲/۸۹۔

(۳) الاختیار ۱/۳۴، جواہر الإکلیل ۱/۹۔

(۴) حدیث: "تنزھوا من البول" کی روایت دار قطنی (۱/۱۲۷، طبع دار المحاسن) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، دار قطنی نے اپنے روایت کردہ طریق سے اس کے مرسل ہونے کو درست قرار دیا ہے، البتہ ابن ابوحاتم نے علل الحدیث (۱/۲۶ طبع السّلفیہ) میں اس کے لئے ایک اور طریق (سند) کو ذکر کیا، اور کہا کہ صحیح یہ ہے کہ یہ محفوظ ہے۔

جیسے انسان کا پاخانہ۔

اس کے باوجود انہوں نے صراحت کی ہے کہ ماکول اللحم پرندوں کی بیٹ تھوڑی ہو یا زیادہ (شافعیہ کے یہاں اصح کے مطابق) معاف ہے، اس لئے کہ اس سے بچنے میں مشقت ہے، ایک روایت میں ہے کہ زیادہ ہوتو معاف نہیں۔

بعض حضرات نے نماز وغیر نماز میں تفریق کرتے ہوئے کہا: نماز میں مطلقاً معاف ہے، اور نماز سے باہر قلیل معاف ہے، کثیر نہیں (۱)۔

دوم- غیر ماکول اللحم پرندوں کی بیٹ:

۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ غیر ماکول اللحم پرندوں، جیسے باز، شاہین، گدھ، کوا، اور چیل کی بیٹ نجس ہے۔ یہی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے، اور حنفیہ کے یہاں یہی اصح ومعتمد ہے، اس لئے کہ جانور کے مزاج نے اس کو بدبو اور فساد میں تبدیل کردیا (۲)۔

کرخی کی روایت میں ہے: امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے یہاں یہ پاک ہے، اس میں امام محمد کا اختلاف ہے، ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ پرندوں کی بیٹ میں بدبو نہیں ہوتی۔

کسی پرندے کو مسجد سے بھگایا نہیں جاتا جس سے معلوم ہوا کہ تمام پرندوں کی بیٹ پاک ہے، نیز اس لئے ماکول اللحم وغیر ماکول اللحم کی بیٹ میں کوئی فرق نہیں ہے (۳)۔

۵- اس کی نجاست کے قول کے پیش نظر (جیسا کہ جمہور کی رائے ہے) مالکیہ نے کہا: اگر اس کا اتنا حصہ بدن یا کپڑے میں لگ جائے جس سے بچنا دشوار ہوتو وہ معاف ہے، یعنی جو ایک درہم یا اس سے کم کی حدود میں ہو (۱)۔

شافعیہ نے کہا: اس کا قلیل معاف ہے، اس لئے کہ عموم بلوی ہے اور اس سے بچنا دشوار ہے، کثیر معاف نہیں، اس لئے کہ اتنا لگنا نادر ہے اور اس سے بچنے میں مشقت نہیں (۲)۔

ان کے یہاں قلت وکثرت کا علم غالب عادت کے ذریعہ ہوگا، لہذا عادتاً جس قدر لگنا غالب ہے اور عادتاً اس سے بچنا دشوار ہے وہ قلیل ہے، اور جو اس سے زائد ہو کثیر ہے (۳)۔

حنابلہ نے کہا: کسی نجاست کا معمولی حصہ معاف نہیں، الا یہ کہ معمولی خون یا پیپ ہو جو دیکھنے والے کی نظر میں فاحش (زیادہ) نہ معلوم ہو، اس لئے کہ اصل یہی ہے کہ نجاست معاف نہ ہو، ہاں اگر کسی دلیل سے تخصیص ہو جائے تو اور بات ہے، اور خون و پیپ کے علاوہ کے بارے میں ایسی کوئی دلیل موجود نہیں، حضرت عائشہؓ سے ان کا یہ قول مروی ہے: "**ماكان لإحدانا إلا ثوب واحد تحيض فيه، فإن أصابه شيء من دم بلته بريقها ثم قصعته بريقها**" (۴) (ہم میں سے کسی عورت کے پاس ایک سے زائد کپڑے نہیں ہوتے تھے، حیض کے وقت بھی اسی کو پہنتی تھی، اب اگر حیض کا خون اس میں لگ جاتا تو اس کو اپنے تھوک سے تر کرلیتی اور تھوک کے ذریعہ اس کو رگڑ دیتی تھی)، مروی ہے کہ ابن عمر سجدہ میں جاتے تو اپنے ہاتھوں کو نکال کر زمین پر رکھتے، ہاتھوں میں شگاف

---

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۱۸۴، مغنی المحتاج ۱/ ۷۹، ۱۹۳، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۸۸۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۱۴، البنایہ علی الہدایہ ۱/ ۷۴۷، الاختیار ۱/ ۳۴، مغنی المحتاج ۱/ ۷۹، قلیوبی ۱/ ۱۸۴، المغنی ۲/ ۸۶، کشاف القناع ۱/ ۱۹۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۹، ۲۱۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۵۱۔

(۳) البنایہ علی الہدایہ ۱/ ۷۴۷۔

---

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۷۱، ۷۲۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۱۸۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۶، مغنی المحتاج ۱/ ۷۹، ۹۳۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) حدیث: "ما كان لإحدانا إلا ثوب واحد" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۵۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

تھے، جن سے خون رستا رہتا تھا، اورانہوں نے ایک پھنسی توڑی جس سے کچھ خون اور پیپ بہ نکلا تو اس کو اپنے ہاتھ سے پونچھ دیا اور وضو کئے بغیر نماز پڑھی۔

لہذا اگر کپڑے میں نجاست ہوتے ہوئے نماز پڑھ لی گو نجاست قلیل ہو، تو اعادہ کرے گا(۱)۔

امام احمد سے ایک روایت ہے کہ معمولی قی، مذی، خچر، گدھے، چوپائے درندوں اور درندہ پرندوں کا لعاب معاف ہے، قاضی ابویعلی نے کہا: ان کے پیشاب اور لید کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ اس سے بچنا دشوار ہے(۲)۔

رہے حنفیہ تو بیٹ کی نجاست والی روایت کے اعتبار سے امام ابوحنیفہ وابویوسف نے اس کو نجاست خفیفہ مانا ہے، اس لئے کہ یہ ہوا میں بیٹ کرتے ہیں اور اس سے بچنا دشوار ہے، امام محمد نے اس کو نجاست غلیظہ مانا ہے، اس لئے کہ تخفیف ضرورت ومجبوری کی وجہ سے ہوتی ہے، اور یہاں کوئی ضرورت نہیں، اس لئے کہ یہ پرندے لوگوں کے ساتھ مل جل کر نہیں رہتے (۳)۔

بناء بریں غیر ماکول اللحم پرندے کی بیٹ، کپڑے یا بدن کے جس حصہ پر لگی ہے، اس کے چوتھائی حصہ سے کم ہو تو معاف ہے، یہ امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک ہے، اور امام محمد کے نزدیک ایک درہم سے زائد معاف نہیں، یہ حنفیہ کی اصل پر مبنی ہے جن کے نزدیک نجاست خفیفہ ونجاست غلیظہ کے مابین فرق ہے۔

ان کے یہاں درہم کی مقدار کا علم جسم والی نجاست میں وزن کے ذریعہ اور سیال نجاست میں پیمائش کے ذریعہ ہوگا یعنی انگلیوں کے

(۱) المغنی ۲/ ۷۷، ۷۸، کشاف القناع ۱/ ۱۹۳، ۱۹۴۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۱۹۳، ۱۹۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۸۲۔

(۳) البنایہ علی الہدایہ ۱/ ۷۴۶، ۷۴۴۔

جوڑوں کے اندر ہتھیلی کی گہرائی والے حصہ کے بقدر ہو(۱)۔

موضوع کی تفصیل اصطلاح ''نجاست'' میں ہے۔

بحث کے مقامات:

۶ - فقہاء نے پرندوں کی بیٹ اور جانوروں کے فضلات کے احکام کتب فقہ میں ابواب طہارت، بحث نجاسات اور معاف نجاستوں کے بیان میں لکھے ہیں۔

(۱) البنایہ علی الہدایہ ۱/ ۷۴۴، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۸۳، ۸۴، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۴۸۔

(ذرائع کا سد باب)، دوم: فتح ذرائع (ذرائع پیدا کرنا وکھولنا)[1]۔

دیکھئے: اصطلاح ''سد ذرائع'' اور ''ضمیمہ اصول فقہ''۔

(۱) شرح تنقیح الفصول رص ۲۰۰۔

ذریعہ

تعریف:

۱- ذریعہ لغت میں: کسی چیز تک رسائی کا وسیلہ، ''لسان العرب'' میں ہے: کہا جاتا ہے: فلان ذريعتي إليك: یعنی تمہارے پاس پہنچنے کا وسیلہ وسبب ہے، ذریعہ: کسی چیز کا سبب، اصل یہ ہے کہ عربوں کے کلام میں ذریعہ اس اونٹ کو کہا جاتا تھا جسے شکار کو دھوکہ سے نشانہ بنانے کے لئے استعمال کیا جاتا تھا، شکاری شکار کرنے کے لئے اس کے پہلو سے لگ کر چھپ کر چلتا رہتا تھا، اور جب موقع ملتا شکار کو تیر مار دیتا تھا اور اس اونٹ کو پہلے سے وحشی جانوروں میں چھوڑ دیا جاتا تھا تاکہ وہ اس سے مانوس ہو جائیں[1]۔

ذریعہ اصطلاح میں: جس سے کسی چیز تک پہنچا جائے۔

ذریعہ جس طرح حرام مفاسد کے لئے ہوتا ہے، مصالح کے لئے بھی ہوتا ہے، حج کا وسیلہ مثلاً سفر اور اس کی تیاری ہے، حج مقصد ہے، سفر اس کا وسیلہ وذریعہ ہے، مقاصد: بذاتِ خود مصالح ومفاسد کو وجود میں لانے والے امور ہیں، مثلاً سود ایک حرام مقصد ہے اور ادھار بیع اس کا ذریعہ ہے اور حج ایک مشروع مقصد ہے، اور سفر اس کا وسیلہ ہے۔

اجمالی حکم:

۲- ذریعہ کا حکم اس سے دو لحاظ سے وابستہ ہے: اول: سدِ ذرائع

(۱) لسان العرب مادہ: ''ذرع''۔

ذقن

تعریف:

۱- ذقن لغت میں: نیچے کے دونوں جبڑوں کے ملنے کی جگہ، یہ دو ہڈیاں ہیں جن پر نیچے کے دانت نکلتے ہیں، اس کی جمع "اذقان" آتی ہے[۱]، اور جزء کا نام کل کو دیتے ہوئے سارے چہرے کو بھی "ذقن" کہتے ہیں، جیسا کہ اس فرمان باری میں ہے: "یَخِرُّوْنَ لِلأَذْقَانِ سُجَّدًا"[۲] (وہ ٹھوریوں کے بل سجدہ میں گر پڑتے ہیں)۔ ابن عباسؓ نے فرمایا: یعنی چہرہ کے بل، خاص طور پر اذقان کا ذکر اس لئے کیا گیا کہ چہرے میں قریب ترین چیز یہی ہے[۳]۔

ذقن کا اطلاق دونوں جبڑوں کے ملنے کی جگہ پر اگنے والے بال کے لئے مولد ہے[۴] (یعنی اصل اہل زبان کا استعمال نہیں ہے)۔

اصطلاح میں "ذقن" کا اطلاق اسی لغوی معنی پر ہوتا ہے، جیسا کہ چہرہ کی حد کے بیان میں جس کو دھونا وضو میں فرض ہے، اکثر فقہاء کی عبارتوں میں صراحت ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: لمبائی میں چہرہ کی حد: سر کے بال اگنے کی جگہ سے ذقن (ٹھوڑی) کے نیچے یعنی دونوں

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "ذقن"، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۴۷۔

(۲) سورۂ اسراء/ ۱۰۷۔

(۳) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۳۴۱۔

(۴) متن اللغہ مادہ: "ذقن"۔

جبڑوں کے آخیر تک ہے[۱]۔

"الدر" میں اس کی تشریح کرتے ہوئے کہا: یہ نیچے کے دانتوں کے اگنے کی جگہ ہے[۲]، دونوں کا مفہوم ایک ہے۔

متعلقہ الفاظ:

لحیہ، فک، حنک، لحی:

۲- لحیہ: دونوں رخساروں اور ذقن (ٹھوڑی) پر اگنے والے مجموعی بال کا نام ہے، یا وہ بال جو ٹھوڑی سے نیچے آئے[۳]۔

فک (فاء کے فتحہ کے ساتھ) بمعنی "لحی" (جبڑا) اور "فکین" دونوں جبڑے ایک قول ہے: کنپٹی کے پاس اوپر نیچے سے دونوں جبڑوں کے ملنے کی جگہ، "لسان العرب" میں "التہذیب" کے حوالہ سے ہے: فکین: دونوں جبڑوں کے ملنے کی جگہ[۴]۔

لحی: ٹھوڑی کی ہڈی، جس پر دانت نکلتے ہیں، اور آدمی میں بال اگنے کی جگہ ہے، اور "حنک": انسان اور جانور میں اندر سے منہ کا اوپری اندرونی حصہ (تالو) ایک قول ہے: دونوں جبڑوں کے نیچے سے اگلے حصہ کے کنارے میں نچلا حصہ اسی سے بچہ کو تحنیک کرنا آتا ہے، یعنی کھجور کو چبا کر اس کو اس کے حنک (یعنی تالو میں) پر مل دینا۔ دسوقی نے کہا: الحاصل: حنک (تالو) کے نچلے جوڑ میں دو ٹکڑے ہیں، جن میں سے ہر ایک کو "لحی" (جبڑا) کہا جاتا ہے اور ان دونوں کے اجتماع کی جگہ کو "ذقن" (ٹھوڑی) کہا جاتا ہے[۵]۔

(۱) کفایۃ الطالب الربانی ۱/ ۱۵۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴، الإقناع للشربینی ۱/ ۳۵، مطالب اولی النہی ۱/ ۱۱۳، کشاف القناع ۱/ ۹۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/ ۶۵۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۴) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۵) لسان العرب، المصباح المنیر، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۵۶، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۸۶۔

ذقن (ٹھوڑی) سے متعلقہ احکام:

اول-ٹھوڑی دھونا:

۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ٹھوڑی چہرہ میں داخل ہے، لہذا اس کو وضوء میں دھونا واجب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ" (۱) (اے ایمان والو! جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں کو دھو لیا کرو)۔

۴-بلا اختلاف ٹھوڑی (جس پر ہلکی داڑھی نکلی ہو، یعنی اس کے نیچے کی کھال دکھائی دے اور دیکھنے والے کی نگاہ سے اوجھل نہ ہو) اس کو دھونا واجب ہے۔

لیکن اگر ٹھوڑی پر گھنی داڑھی ہو تو اس کے ظاہری حصہ کو دھونا واجب ہے، اس لئے کہ یہ ایسی جگہ نکلی ہے جس کو دھونا فرض ہے، اور اس کے ذریعہ مواجہت ہوتی ہے (یعنی چہرہ کا چہرہ سے سامنا ہوتا ہے) لہذا وہ "وجہ" (چہرہ) کے تحت داخل ہے، رہا اس کے اندر کی ٹھوڑی اور کھال، تو وضو میں اس کو دھونا واجب نہیں، اس لئے کہ وہاں تک پانی پہنچانا دشوار ہے، نیز اس لئے کہ روایت میں ہے: "توضأ فغرف غرفة غسل بها وجهه" (۲) (آپ ﷺ نے وضو کرنے کے لئے ایک چلو پانی لیا اور اس سے اپنے چہرہ کو دھویا) حالانکہ آپ ﷺ کی داڑھی مبارک گھنی تھی، اور ایک چلو سے اکثر وہاں تک پانی نہیں پہنچے گا (۳)۔

ان مسائل کی تفصیل اصطلاحات "لحیہ" اور "وضوء" میں ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۲) حدیث: "توضأ فغرف غرفة......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۴۰ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۶۸، ۶۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۸۶، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱، ۵۲، کشاف القناع ۱/ ۹۶، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۱۷، ۱۱۸۔

دوم-دیت کا وجوب:

۵-فقہاء نے اعضاء کی دیت کے بیان میں صراحت کی ہے کہ جس نے کوئی منفعت مکمل طور پر ختم کر دی یا مقصود جمال مکمل طور پر زائل کر دیا، اور وہ عضو ایک ہو آدمی کے بدن میں اس کی کوئی نظیر نہ ہو، جیسے ناک اور زبان، تو اس میں پوری دیت ہے، اور اگر وہ عضو بدن میں جوڑے ہوں جیسے دو آنکھیں اور دو کان تو دونوں میں مکمل دیت اور ایک میں آدھی دیت ہے (۱)۔

بناء بریں شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ دونوں جبڑوں میں مکمل دیت واجب ہے، اس لئے کہ دونوں میں نفع وجمال ہے، بدن میں ان کی نظیر نہیں، اور ایک میں آدھی دیت ہے، اور اگر دونوں جبڑوں کو ان پر نکلے ہوئے دانتوں سمیت اکھاڑ دیا تو دونوں جبڑوں کی دیت اور ساتھ ہی دانتوں کی دیت واجب ہوگی، دانتوں کی دیت دونوں جبڑوں کی دیت میں داخل نہ ہوگی (۲)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "دیت" اور "لحیہ" میں ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۶۵، کشاف القناع ۶/ ۴۴، ۴۵۔

ذکاۃ

دیکھئے: "ذبائح" اور "صید"۔

ذَکَر

تعریف:

۱- ذکر: معروف عضو کا نام ہے، اس کی جمع: ''ذِکَرۃ'' بروزن (عنبۃ) ہے اور مذاکیر خلاف قیاس ہے۔ ذکر کے معنی: مادہ کے خلاف بھی ہے، (نر) اس کی جمع: ''ذکران'' اور ''ذکور'' ہے، مصدر: ذکورۃ ہے(۱)۔

دیکھئے اصطلاح ''ذکورۃ''۔

متعلقہ الفاظ:

انثی:

۲- انثی ہر چیز میں ذکر (نر) کے خلاف کو کہتے ہیں، جمع: ''اناث'' اور ''انث'' ہے، جیسے ''حمار'' اور ''حمر'' ہے، تانیث: تذکیر کی ضد ہے(۲)۔

فرج:

۳- فرج: انسان کے حق میں اس کا اطلاق مرد وعورت دونوں میں قبل اور ''دُبر'' پر ہوتا ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک منفرج (کشادہ) ہے، البتہ عرف میں اس کا اکثر استعمال قُبل کے لئے ہے(۳)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، غریب القرآن للاصفہانی مادہ: ''ذکر''۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: ''انث''۔

(۳) المصباح المنیر۔

ذکر سے متعلقہ احکام:

الف- ذکر (عضو تناسل) چھونے سے وضو ٹوٹنا:

۴- عضو تناسل پر ہتھیلی لگانے سے وضو ٹوٹنے کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے:

چنانچہ مالکیہ وشافعیہ کا مذہب اور حنابلہ سے ایک روایت یہ ہے کہ عضو تناسل پر ہتھیلی لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے(۱)۔

حنفیہ کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ عضو تناسل کو چھونے سے علی الاطلاق وضو نہیں ٹوٹتا(۲)۔

تفصیل اور دلائل اصطلاح ''حدث'' میں دیکھیں۔

ذکر کاٹنے میں قصاص:

۵- جمہور (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں ابو یوسف) کی رائے ہے کہ صحیح سالم عضو تناسل کاٹنے میں قصاص ہے اگر قصاص کے شرائط پورے طور پر موجود ہوں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَ الْجُرُوْحُ قِصَاصٌ''(۳) (اور زخموں میں قصاص ہے)، نیز اس لئے کہ اس کی ایک منضبط ومقرر حد وانتہا ہے، لہذا اس کو جوڑوں کے ساتھ لاحق کر دیا گیا، اس لئے اس میں بلا کسی زیادتی کے قصاص لینا ممکن ہے۔

اس سلسلہ میں بچہ، بڑے، بوڑھے اور جوان کے عضو تناسل یکساں ہیں، اسی طرح بڑا وچھوٹا عضو تناسل اور صحیح ومریض عضو تناسل یکساں ہیں، اس لئے کہ جن اعضاء میں قصاص واجب ہے ان میں ان وجوہات سے فرق نہیں پڑتا۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/۳۵، المجموع ۲/۴۰، المغنی لابن قدامہ ۱/۱۷۹، الإنصاف ۱/۲۰۲۔

(۲) البدائع ۱/۳۰، جواہر الإکلیل ۱/۲۰، مغنی المحتاج ۱/۳۵، المجموع ۲/۴۰، المغنی لابن قدامہ ۱/۱۷۸، الإنصاف ۱/۲۰۲۔

(۳) سورۂ مائدہ/۴۵۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ حشفہ (سپاری) کے علاوہ عضو تناسل کو جڑ سے کاٹنے یا اس کے بعض حصہ کو کاٹنے میں قصاص نہیں، اس لئے کہ یہ عضو کبھی سکڑتا اور کبھی پھیلتا ہے، لہذا اس میں مماثلت (یکسانیت) کی رعایت ناممکن ہے، حالانکہ جان سے کم کی جنایت میں قصاص کی صورت میں مماثلت ایک شرط ہے، اور اس کا مفقود ہونا قصاص سے مانع ہے، رہا سپاری کو کاٹنا تو اس میں قصاص ہے، اس لئے کہ اس کے مثل کو وصول کرنا ممکن ہے، کیونکہ اس کی ایک معین حد ہے جس پر سپاری ختم ہوتی ہے [۱]۔

خصی وعنین (نامرد) کے عضو تناسل کو کاٹنے میں قصاص کے وجوب میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے، اگر کاٹنے والا خود خصی یا عنین نہ ہو، اس اختلاف کی تفصیل اصطلاح ''قصاص'' میں دیکھیں۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ شل (بے جان) ذکر کے قصاص میں صحیح تندرست ذکر کو نہیں کاٹا جائے گا [۲]۔

عضو تناسل کاٹنے میں وجوبِ دیت:

۶- اس پر اہل علم کا اجماع ہے کہ عضو تناسل کاٹنے میں اگر قصاص واجب نہ ہو تو مکمل دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ حضرت عمرو بن حزمؓ کے نام مکتوب نبوی میں ہے: ''وفي الذكر الدية'' [۳] (عضو تناسل میں دیت ہے) نیز اس لئے کہ یہ بدن میں یکتا عضو ہے، اس میں منفعت وجمال ہے، لہذا اس میں مکمل دیت ہوگی، اسی طرح بالاجماع حشفہ (عضو تناسل کے سرے) کو کاٹنے میں دیت واجب ہے، اس لئے کہ عضو تناسل کا بڑا فائدہ جو لذتِ جماع ہے اسی سے وابستہ ہے، اسی پر وطی کے احکام مرتب ہیں، عضو تناسل کا بقیہ حصہ اس کے تابع کی طرح ہے، جیسے ہتھیلی انگلیوں کے ساتھ، اور اسی طرح عضو تناسل کے شل ہونے میں دیت واجب ہے، اس لئے کہ اس سے عضو کا نفع جاتا رہا، وجوب دیت میں بڑے اور چھوٹے کے عضو تناسل میں اور بوڑھے اور جوان کے عضو تناسل میں کوئی فرق نہیں، خواہ جماع کی قدرت ہو یا نہ ہو، البتہ حنفیہ کے نزدیک یہ معلوم ہونا شرط ہے کہ بچہ کا عضو تناسل صحیح ہے، البتہ عنین (نامرد) کے عضو تناسل میں وجوب دیت کے متعلق فقہاء کے یہاں اختلاف ہے۔ (ہر چند کہ اشل (بے جان) عضو تناسل کے کاٹنے میں اور جس کی سپاری کٹی ہوئی ہو اس کے عضو تناسل کو کاٹنے میں بالاتفاق دیت نہیں) چنانچہ جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ کا مذہب اور مالکیہ وحنابلہ کے یہاں راجح) یہ ہے کہ عنین (نامرد) کے عضو تناسل میں دیت واجب ہے، اس لئے کہ حدیث عام ہے، نیز اس لئے کہ یہ ایسا عضو ہے، جس میں بذات خود کوئی خلل نہیں وہ ٹھیک ہے، اور عدم ایستادگی کا سبب دل یا دماغ کی کمزوری یا دوسرے محرکات ہیں، نیز اس لئے کہ اس کے جماع کرنے سے ناامیدی نہیں۔

مالکیہ کا ایک قول اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے: اس میں کامل دیت نہیں، اس لئے کہ عضو تناسل کا فائدہ: انزال (منی گرانا)، احبال (حاملہ کرنا) اور جماع کرنا ہے، حالت کمال میں یہ چیز اس سے معدوم ہے، لہذا اس کی دیت بھی کامل نہ ہوگی، یہی قتادہ کی رائے ہے [۱]۔

۷- خصی کے ذکر میں وجوب دیت میں بھی علماء کا اختلاف ہے، حنفیہ کی رائے مالکیہ کے یہاں ایک قول امام احمد سے ایک روایت

---

(۱) البدائع ۷/۳۰۸، جواہر الإکلیل ۲/۲۶۰، ۲۶۸، مغنی المحتاج ۴/۲۷، المغنی لابن قدامہ ۷/۱۳۔

(۲) روضۃ الطالبین ۹/۱۹۲، ۱۹۵، مغنی المحتاج ۴/۲۷، القوانین الفقہیہ رص ۳۵۶، المغنی لابن قدامہ ۷/۲۳۔

(۳) حدیث: ''وفي الذكر الدية'' کی روایت نسائی (۸/۵۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۴/۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں علماء کی ایک جماعت سے اس کی تصحیح نقل کی ہے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۸/۳۳، مغنی المحتاج ۴/۶۷، حاشیۃ العدوی ۲/۲۷۷، جواہر الإکلیل ۲/۲۶۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۶۹، البدائع ۷/۳۰۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/۲۷۳۔

(جوحنابلہ کے یہاں راجح ہے) یہ ہے کہ اس میں کامل دیت واجب نہیں، اس لئے کہ عضو تناسل کا مقصود: انزال اور نسل پیدا کرنا ہے۔

یہی ثوری، قتادہ اور اسحاق کی رائے ہے۔

شافعیہ کی رائے مالکیہ کے یہاں دوسرا قول اور حنابلہ کے یہاں دوسری روایت یہ ہے کہ خصی کے عضو میں مکمل دیت ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی: ''وفي الذكر الدية''[1] (عضو تناسل میں دیت ہے) عام ہے، نیز اس لئے کہ عضو تناسل کا ایک وصف جماع کرنا ہے، جو اس میں باقی ہے[2]۔

تفصیلات اصطلاحات ''دیت''، ''حشفہ''، ''حکومتِ عدل''، ''عنین''، ''خصی'' اور ''قصاص'' میں ہیں۔

کتب فقہ میں ذکر سے متعلق کچھ اور احکام آئے ہیں مثلاً: عورت کی شرمگاہ میں عضو تناسل کے حشفہ (سپاری) کو غائب کردینے سے غسل کا وجوب۔

نیز وطی کے سبب عورت کے لئے مہر ثابت ہوجاتا ہے۔

نیز اس کے سبب احصان (یعنی محصن ہونا) ثابت ہوجاتا ہے اگر یہ نکاح صحیح میں ہو۔

نیز حد زنا: شبہ سے خالی، قابل شہوت عورت کی شرمگاہ میں بالغ مرد کے عضو تناسل کے کچھ حصہ کو داخل کرنے سے واجب ہوجاتی ہے[3]۔

تفصیلات اصطلاحات ''غسل''، ''مہر''، ''احصان''، ''زنی''، ''حشفہ'' اور ''وطی'' میں ہیں۔

(۱) حدیث: ''في الذكر الدية'' کی روایت ف/ ۶ میں آچکی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۰، ۳۷۲، مغنی المحتاج ۴/ ۶۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۲۷۳، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۳، کشاف القناع ۶/ ۴۹۔

(۳) القوانین الفقہیہ رص ۲۰۷، ۳۶۰، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۴، ۴/ ۱۴۳، ۱۴۷، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۰۴، ۶/ ۷۲۴، ۸/ ۱۶۱۔

ذِکر

تعریف:

۱- **ذکر لغت میں: ذَكر الشيء يذكره ذِكراً وذُكراً** کا مصدر ہے، کسائی نے کہا: زبان سے ذکر خاموشی کی ضد ہے، اس کی ذال مکسور ہے، اور دل سے ذکر نسیان (بھولنے) کی ضد ہے، اس کی ذال مضموم ہے، دوسروں نے کہا: بلکہ یہ دو لغتیں ہیں[1]۔

لغت میں ذکر کے کئی معانی آتے ہیں:

اول: جو چیز زبان پر آئے، یعنی جس کو بولا جائے، کہا جاتا ہے: **ذكرت الشيء أذكره ذكراً وذُكراً**: کسی چیز کا نام لینا، اس کے بارے میں گفتگو کرنا، اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: ''**ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا**''[2] ((یہ) تذکرہ ہے آپ کے پروردگار کی رحمت (فرمانے) کا اپنے بندہ زکریا پر)۔

دوم: دل میں کسی چیز کا استحضار یہ نسیان کی ضد ہے، حضرت موسی کے جوان کی گفتگو نقل کرتے ہوئے فرمان باری ہے: ''**وَمَا أَنْسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ**''[3] (اور مجھے بس شیطان ہی نے بھلا دیا کہ میں اس کا ذکر کرتا)۔

راغب نے ''المفردات'' میں کہا ہے (جس کو صاحب القاموس

(۱) تاج العروس، مفردات الراغب، کشاف القناع عن متن الإقناع طبع ریاض، المکتبۃ النصر الحدیثہ ۶/ ۲۶۴۔

(۲) سورۂ مریم/ ۲۔

(۳) سورۂ کہف/ ۶۳۔

نے اپنی ''بصائر'' میں ان کے حوالہ سے نقل کیا ہے): ''بسا اوقات ذکر سے مراد دل کی وہ ہیئت وحالت ہوتی ہے جس کے ذریعہ سے انسان اپنی اخذ کی ہوئی معرفت کو محفوظ کرتا ہے، اور یہ حفظ کی طرح ہے، البتہ حفظ کا اطلاق اس کو احراز وجمع کرنے کے اعتبار سے اور ذکر کا اطلاق اس کے استحضار کے اعتبار سے ہوتا ہے، اور بسا اوقات کسی چیز کے دل میں آنے یا اس کو زبان سے کہنے کے لئے ذکر کا اطلاق ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے: ذکر دو طرح کا ہے: دل سے ذکر اور زبان سے ذکر، اور ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں: ایسا ذکر جو نسیان کے بعد ہو، اور ایسا ذکر جو نسیان کے بعد نہ ہو، بلکہ دائمی طور پر حفظ کے طور پر ہو، اور ہر قول کو ذکر کہا جاتا ہے، ایک ساتھ دل وزبان سے ذکر (۱) کی مثال یہ فرمان باری ہے: ''**فَإِذَا قَضَيْتُم مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا**''(۲) (پھر جب تم اپنے مناسک ادا کر رہے ہو تو اللہ کی یاد کرو اپنے باپ دادوں کی یاد کی طرح، بلکہ یہ یاد اس سے بھی بڑھ کر ہو)۔

اصطلاح میں ذکر کا استعمال بندہ کا اپنے پروردگار کو یاد کرنے کے معنی میں ہوتا ہے، خواہ محض اس کی ذات یا صفات یا اس کے افعال یا احکام کی خبر دینے کی شکل میں ہو یا کتاب اللہ کی تلاوت کی شکل میں، یا اس سے مانگنے اور دعا کرنے کی شکل میں، یا اس کی پاکی، اس کی بڑائی، اس کی وحدانیت بیان کرنے، اس کی حمد، اس کا شکر اور اس کی تعظیم کے ذریعہ اس کی ثناء خوانی کی شکل میں ہو۔

اصطلاح میں ذکر کا استعمال اس معنی سے خاص معنی میں ہوتا ہے، چنانچہ مذکورہ بالا چیزوں کے ذریعہ اس کی ثناء کرنے کے معنی میں ہوتا ہے، بقیہ دوسرے مذکورہ معانی کے لئے نہیں۔ اسی خاص معنی میں اس

(۱) مطالب اولی النہی ۱/ ۱۰۷ دمشق المکتب الإسلامی ۱۳۸۰ھ۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۰۰۔

کے استعمال کی طرف اس فرمان باری میں اشارہ ہے: ''**إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللّٰهِ أَكْبَرُ**''(۱) (بیشک نماز بے حیائی اور ناشائستہ کاموں سے روکتی رہتی ہے، اور اللہ کی یاد بہت بڑی چیز ہے)، اور حدیث قدسی میں آیا: ''**من شغله القرآن وذكرى عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي السائلين**''(۲) (قرآن اور میرے ذکر نے جس کو مجھ سے مانگنے سے مصروف رکھا، میں اس کو اس سے افضل دوں گا، جو مانگنے والوں کو دیتا ہوں) آیت میں ذکر کو نماز سے الگ بتایا گیا ہے، یہ اس تفسیر کے مطابق ہے کہ ذکر الٰہی فحش اور برے کام سے نماز سے زیادہ روکتا ہے، اور حدیث میں ذکر کو تلاوت قرآن سے الگ رکھا گیا ہے، اور سوال کرنے یعنی دعاء مانگنے سے بھی الگ کیا گیا ہے۔ یہ خاص استعمال ہی فقہاء کے یہاں اکثر ہے، حتی کہ ابن علان کی رائے ہے کہ یہی حقیقت ہے، دوسرے معانی میں اس کا استعمال مجاز ہے، انہوں نے کہا: ذکر اصلِ وضع میں یہ ہے جس کے تلفظ کے ذریعہ شارع نے ہم کو عبادت کرنے کا حکم دیا ہے، جس کا تعلق حق تعالیٰ کی تعظیم اور اس کی ثناء سے ہے۔

انہوں نے یہ حدیث نقل کی ہے: ''**أن النبي ﷺ امتنع من رد السلام على المهاجر بن قنفذ حتى توضأ ثم قال: إني كرهت أن أذكر الله تعالىٰ إلا على طهر**''(۳) (رسول اللہ ﷺ نے مہاجر بن قنفذ کو سلام کا جواب نہیں دیا، بالآخر وضو فرمایا اور اس کے بعد

(۱) سورۂ عنکبوت/ ۴۵۔

(۲) حدیث: ''من شغله القرآن وذكري عن مسألتي......'' کی روایت ترمذی (۵/ ۱۸۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۳) حدیث: ''اني كرهت أن أذكر الله إلا على طهر'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۱۶۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کی تصحیح کی، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

ارشاد فرمایا: مجھے یہ بات اچھی نہیں لگی کہ بغیر طہارت کے اللہ کا ذکر کروں)۔

ابن علان نے کہا: سلام کا جواب اس (ثناء وتعظیم) کے لئے موضوع نہیں ہے، لہذا اس پر ذکر کا اطلاق ایسا مجاز شرعی ہے، جس کے درمیان مشابہت کا علاقہ ہے یعنی اس لحاظ سے کہ یہ ایسا قول ہے جس پر ثواب مبنی ہے(۱)۔

قرآن کریم میں ذکر کا اطلاق دونوں لغوی معانی یا ان میں سے کسی ایک کے اعتبار سے کئی امور پر آیا ہے: چنانچہ خود قرآن کریم کے لئے "ذکر" کا اطلاق اس فرمان باری میں ہے: "هٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ"(۲) (اور یہ (قرآن) ایک برکت والی (کتاب) نصیحت ہے کہ ہم نے اس کو اتارا ہے)، نیز فرمایا: "ذٰلِکَ نَتْلُوْهُ عَلَیْکَ مِنَ الْآیَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِیْمِ"(۳) (یہ جسے ہم آپ کو پڑھ کر سناتے ہیں، نشانیوں میں سے ہے اور پر حکمت مضمون میں سے)۔

"توریت" پر ذکر کا اطلاق اس فرمان باری میں ہے: "وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُوْرِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُوْنَ"(۴) (اور ہم نے زبور میں لکھ رکھا ہے توراۃ (میں لکھنے) کے بعد کہ زمین کے وارث میرے نیک بندے ہی ہوں گے)۔

انبیاء سابقین کی کتابوں پر ذکر کا اطلاق آیا ہے، راغب نے کہا: فرمان باری: "فَاسْأَلُوْا أَهْلَ الذِّكْرِ"(۵) (سو تم اہل کتاب سے پوچھو) یعنی سابقہ کتابیں، زبیدی نے کہا: انبیاء کی ہر کتاب ذکر ہے، اور فرمان باری ہے: "أَمِ اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِهٖ آلِهَةً قُلْ هَاتُوْا بُرْهَانَكُمْ هٰذَا ذِكْرُ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرُ مَنْ قَبْلِي"(۱) (کیا انہوں نے اللہ کے سوا معبود اختیار کر رکھے ہیں؟ آپ کہئے تم اپنی دلیل پیش کرو، یہ میرے ساتھ والوں کی کتاب اور مجھ سے قبل والوں کی کتاب (موجود) ہے)، یعنی یہی وہ کتاب جو میرے متبعین پر نازل ہوئی، اور دوسری کتاب جو مجھ سے پہلے والوں پر نازل ہوئی اور وہ توریت، انجیل، زبور اور صحیفے ہیں، ان میں سے کسی میں بھی یہ موجود نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے غیر اللہ کو معبود بنانے کا حکم دیا ہے، آیت کی کچھ اور تفسیر بھی کی گئی ہے(۲)۔

ذکر کا اطلاق نبی کریم ﷺ پر اس آیت میں آیا ہے: "قَدْ أَنْزَلَ اللّٰهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُوْلاً"(۳) (اللہ نے تمہارے پاس نصیحت نامہ اتارا، (اور ایسا) رسول (بھیجا)) کہا گیا ہے کہ یہاں پر "ذکر" رسول اللہ ﷺ کی صفت ہے، جیسا کہ "کلمہ" حضرت عیسی کی صفت ہے، اس لحاظ سے کہ حضور ﷺ کی بشارت سابقہ کتابوں میں آئی ہے۔

ذکر کا اطلاق بمعنی شہرت (جو خیر وشر دونوں میں ہوتی ہے) اور بمعنی شرف وعزت ہے، اس لحاظ سے کہ ان کے ذریعہ انسان کو یاد کیا جاتا ہے، انہی دونوں کے ذریعہ اس فرمان باری کی تفسیر کی گئی ہے: "لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَاباً فِيْهِ ذِكْرُكُمْ"(۴) (یقیناً ہم تمہاری طرف (ایسی) کتاب اتار چکے جس میں تمہارے لئے

---

(۱) الفتوحات الربانیہ شرح الأذکار النوویہ لمحمد بن علان صدیقی شافعی، بیروت، المکتبۃ الاسلامیہ طبع قاہرہ، جمعیت النشر والتالیف کی فوٹو کاپی ۱/ ۳۹۶۔

(۲) سورۂ انبیاء/ ۵۰۔

(۳) سورۂ آل عمران/ ۵۸۔

(۴) سورۂ انبیاء/ ۱۰۵۔

(۵) سورۂ انبیاء/ ۷۔

---

(۱) سورۂ انبیاء/ ۲۴۔

(۲) تفسیر الرازی ۲۲/ ۱۴۸، سورۂ انبیاء/ ۲۴۔

(۳) سورۂ طلاق/ ۱۰، ۱۱۔

(۴) سورۂ انبیاء/ ۱۰۔

نصیحت موجود ہے) نیز: "وَ إِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَ لِقَوْمِكَ"[۱] (اور یہ (قرآن) آپ کے اور آپ کی قوم کے لئے بڑے شرف کی چیز ہے)۔

ذکر کا اطلاق نصیحت حاصل کرنے اور اس چیز کے معنی میں بھی آیا ہے جس سے نصیحت حاصل ہو، اس فرمان باری کی اس کے ذریعہ تفسیر کی گئی ہے[۲]، "وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُّدَّكِرٍ"[۳] (اور ہم نے آسان کردیا ہے قرآن کو نصیحت حاصل کرنے کے لئے سو ہے کوئی نصیحت حاصل کرنے والا؟) نیز: "أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِيْنَ"[۴] (کیا ہم تم سے (اس) نصیحت نامہ کو اس سے ہٹالیں گے کہ تم حد سے گذر جانے والے ہو)۔

رازی نے کہا: مطلب یہ ہے کہ کیا ہم نصیحتوں اور مواعظ کو تم سے موڑ دیں گے[۵]، اس کی اور بھی تفسیر کی گئی ہے۔

حدیث میں "ذکر" کا اطلاق لوح محفوظ پر کیا گیا ہے، فرمان نبوی ہے: "وکتب الله في الذکر کل شيء"[۶] (اور اللہ نے ہر چیز کو لوح محفوظ میں لکھ دیا)، یعنی اس لئے کہ لوح محفوظ ذکر کی جگہ ہے، جس میں اللہ تعالیٰ نے کائنات کی تمام چیزوں کو لکھ دیا ہے[۷]۔

اس بحث میں امور ذیل آتے ہیں:

۱- ذکر بمعنی اللہ کا ذکر و یاد اور اس کی ثناء۔

۲- ذکر بمعنی کسی چیز کا نام زبان سے لینا۔

۳- ذکر بمعنی دل میں کسی چیز کا استحضار۔

۴- ذکر بمعنی شہرت، نام وری اور عزت و شرف۔

بقیہ معانی میں ذکر کے احکام کو دوسرے مقامات پر دیکھا جائے، (دیکھئے: "قرآن"، "توراۃ"، "انجیل"، "وعظ" اور "دعاء")۔

اول- اللہ تعالیٰ کا ذکر:

اللہ تعالیٰ کے ذکر کا حکم:

۲- ذکر پسندیدہ چیز ہے ہر ایک سے مطلوب ہے، ہر حال میں اس کی ترغیب آئی ہے، شرعاً چند حالات اس سے مستثنیٰ ہیں، مثلاً قضاء حاجت کے لئے بیٹھنے کی حالت اور خطبہ سننے کی حالت[۱] جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

اس کے استحباب کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بہت سی آیات میں اس کا حکم دیا ہے، اس کی ضد یعنی غفلت و نسیان سے منع فرمایا، کامیابی کو ہمیشہ اور کثرت سے ذکر پر معلق فرمایا، اہل ذکر کی تعریف کی، ان کو آیات الٰہی سے فائدہ اٹھانے کا اہل قرار دیا اور ان کو عقل مند بتایا، اور ذکر سے ہٹ کر لہو و لعب میں پڑنے والوں کے خسارہ کی خبر دی[۲]، اور اللہ تعالیٰ کے یہاں اہل ذکر کے تذکرہ کو ذکر الٰہی کی جزاء بتائی گئی ہے، اور ذکر الٰہی کو سب سے بڑی چیز قرار دیا گیا، نیک اعمال کے ساتھ اس کو رکھا گیا، نیک اعمال کا آغاز و اختتام ذکر الٰہی کو قرار دیا گیا[۳]، اس سلسلہ میں بہت سی آیات ہیں۔ دوران بحث ان میں سے بعض کا ذکر آئے گا، ہم یہاں ان کو لکھ کر طوالت پیدا کرنا نہیں

(۱) سورۂ زخرف ۴۴۔
(۲) دیکھئے: تفسیر الرازی، تفسیر ابن کثیر سورۂ قمر کی اس آیت سے۔
(۳) سورۂ قمر ۱۸۔
(۴) سورۂ زخرف ۵۔
(۵) تفسیر رازی سورۂ زخرف ۵۔
(۶) حدیث: "کتب الله في الذکر کل شيء" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۲۸۶ طبع السلفیہ) نے حضرت عمران بن حصینؓ سے کی ہے۔
(۷) فتح الباری، قاہرہ، المکتبۃ السلفیہ ۶/ ۲۹۰۔

(۱) فتح الباری ۱۱/ ۲۱۲، ۲۰۹۔
(۲) نزل الابرار لصدیق حسن خاں ص ۱۰ (طباعت کی کوئی تفصیل درج نہیں ہے)۔
(۳) مدارج السالکین لابن القیم ۲/ ۴۲۴، ۴۲۵۔

چاہتے، چند مقامات پر ذکر کے استحباب میں اضافہ ہوتا ہے، جن کی تفصیل آئے گی۔

بسا اوقات ذکر واجب ہوتا ہے، اور ذکر واجب کی قبیل سے نماز کے بعض اذکار ہیں، مثلاً تکبیر تحریمہ اور قراءت قرآن، اور ذکر واجب ہی کی قبیل سے اذان واقامت ہیں، اس قول کے مطابق جس میں کہا گیا ہے کہ وہ واجب علی الکفایہ ہیں اور سلام کا جواب دینا اور ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا ہے، ان میں سے ہر حکم کی تفصیل اپنی جگہ پر دیکھی جائے۔

بسا اوقات ذکر حرام ہوتا ہے، مثلا اس میں شرک ہو جیسے اہل جاہلیت کا تلبیہ یا اس میں کوئی نقص ہو، مثلاً ابتداء اسلام میں یوں کہتے تھے: **السلام على الله من عباده**، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**لا تقولوا السلام على الله فإن الله هو السلام**" ("**السلام على الله**" نہ کہو، کہ اللہ تعالیٰ خود ہی سلام ہے) بلکہ یوں کہو: "**التحيات لله والصلوات والطيبات**......"[1]، کیونکہ سلام تو اس کے واسطے مطلوب ہے، جس کو سلام کی ضرورت ہو، اللہ تعالیٰ خود ہی سلام ہے، سلامتی تو اس سے طلب کی جاتی ہے اس کے لئے طلب نہیں کی جاتی، بلکہ سلام کے ذریعہ اللہ کی ثناء کی جاتی ہے مثلاً: "**اللهم أنت السلام ومنک السلام**"[2]۔

خاص حالات میں ذکر حرام ہے، مثلاً خطبۂ جمعہ کے وقت[3]، اس کی تفصیل اصطلاح "صلاۃ الجمعۃ" میں ہے۔

(۱) حدیث: "لاتقولوا السلام على الله، فإن الله هو السلام" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۲۰ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "اللهم أنت السلام ومنک السلام" کی روایت مسلم (۱/ ۴۱۴ طبع الحلبی) نے حضرت ثوبانؓ سے کی ہے۔

(۳) مجموع الفتاوی الکبری لابن تیمیہ ۱۰/ ۵۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات طبع ریاض، جواہر الإکلیل ۱/ ۹۸۔

بسا اوقات ذکر مکروہ ہوتا ہے، اس کے خاص حالات ہیں جن کا ذکر دوران بحث آئے گا۔

ذکر کے فضائل وفوائد:

۳- دینی شعائر میں ذکر کا مقام بہت سی وجوہات سے نمایاں ہے مثلاً:

اول: ذکر (تلاوت قرآن کو شامل مفہوم کے لحاظ سے) علی الاطلاق سب سے افضل عمل ہے، ابن علان نے ابن حجر کی شرح المشکاۃ کے حوالے سے لکھا ہے کہ شافعیہ کے کلام کا تقاضا ہے کہ جہاد ذکر سے افضل ہے[1]، پہلے قول کی دلیل حضرت ابودرداء کی مرفوع حدیث ہے: "**ألا أنبئكم بخير أعمالكم وأزكاها عند مليككم وأرفعها في درجاتكم، وخير لكم من إنفاق الذهب والفضة، وخير لكم من أن تلقوا عدوكم فتضربوا أعناقهم ويضربوا أعناقكم؟ قالوا: بلى، قال: ذكر الله**"[2] (کیا میں تمہیں نہ بتاؤں تمہارے مالک کے پاس تمہارا سب سے اچھا اور پاکیزہ عمل کیا ہے، تمہارے درجات میں وہ سب سے بلند ہے، اللہ کی راہ میں سونا چاندی خرچ کرنے سے بھی افضل ہے، اور تمہارے لئے اس سے بھی بہتر ہے کہ تم اپنے دشمن سے بھڑو، تم ان کی گردنیں مارو، وہ تمہاری گردنیں ماریں، لوگوں نے کہا: ضرور بتایئے آپ نے فرمایا: اللہ کا ذکر ہے) صاحب "نزل الابرار" نے کہا: حدیث سے معلوم ہوا کہ علی العموم ذکر سب سے اچھا عمل ہے،

(۱) الفتوحات الربانیہ ۱/ ۲۶۱، نزل الابرار لصدیق حسن خاں/ ۱۵، شرح الاحیاء للزبیدی ۱۰/ ۴۔

(۲) حدیث: "ألا أنبئكم بخير أعمالكم......" کی روایت ترمذی (۵/ ۴۵۹ طبع الحلبی) اور حاکم (۱/ ۴۹۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

سب سے زیادہ بڑھنے والا، برکت والا اور سب سے زیادہ بلند درجہ ہے۔

اسی طرح حدیث: "الغازي في سبيل الله لو ضرب بسيفه في الكفار حتى ينكسر ويختضب دما لكان الذاكرون الله أفضل منه درجة"[1] (اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والا اگر اپنی تلوار کافروں میں چلائے، یہاں تک کہ ٹوٹ جائے اور خون سے رنگ جائے، تب بھی اللہ کا ذکر کرنے والے اس غازی سے درجہ میں بڑے ہیں)۔ ذکر کو جہاد سے افضل قرار دینے پر بعض علماء کو اشکال ہے، حالانکہ جہاد سب سے افضل عمل ہے اس کے بارے میں صحیح احادیث وارد ہیں[2]، بعض اہل علم نے ان دونوں میں یہ تطبیق دی ہے کہ یہ اشخاص واحوال کے اعتبار سے ہے، جس کے پاس جہاد کی طاقت ہو، اور وہ اس میں زیادہ مؤثر ہو، اس کے لئے سب سے افضل عمل جہاد ہے، جو زیادہ مال ودولت والا ہو اس کے لئے سب سے اچھا عمل صدقہ ہے، ان دونوں کے علاوہ کے لئے سب سے اچھا عمل ذکر اور نماز وغیرہ ہے، شوکانی کہتے ہیں: لیکن اس کی تردید خود ان احادیث میں حضور ﷺ کی اس صراحت سے ہوتی ہے کہ ذکر خود جہاد سے افضل ہے[3]۔

ابن حجر نے یہ تطبیق دی ہے کہ ذکر سے مراد (جو جہاد سے افضل ہے) ایسا کامل ذکر ہے جس میں زبان کے ذریعہ ذکر اور غور وفکر واستحضار کے ذریعہ دل سے ذکر ہو، جس کو یہ کیفیت حاصل ہو وہ اس کے استحضار کئے بغیر کفار سے لڑنے والے سے افضل ہے، جہاد کی افضلیت محض زبانی ذکر کے تعلق سے ہے۔ ابن العربی سے منقول ہے کہ تطبیق کی صورت یہ ہے کہ ہر نیک عمل ایسا ہے کہ اس کو صحیح قرار دینے کے لئے ذکر کی شرط ہے، جو دل سے اللہ کا ذکر نہ کرے اس کا عمل کامل نہیں، لہذا اس حیثیت سے ذکر سب سے افضل عمل بن گیا[1]۔

کسی بھی عمل میں اس کو انجام دینے والوں میں سب سے افضل وہ ہے جو اس کے دوران سب سے زیادہ ذکر الٰہی کرے: سب سے افضل نمازی، سب سے زیادہ ذکر الٰہی کرنے والا سب سے افضل روزہ دار، دوران روزہ سب سے زیادہ ذکر الٰہی کرنے والا ہے، اسی طرح حج وعمرہ ادا کرنے والے ہیں[2]، فرمان نبوی ہے: "سبق المفردون، قالوا ومن المفردون يا رسول الله، قال: الذاكرون الله كثيرا والذاكرات"[3] (مفرد آگے بڑھ گئے، لوگوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مفرد کون لوگ ہیں؟ آپ نے فرمایا: کثرت سے اللہ تعالیٰ کا ذکر کرنے والے مرد اور عورتیں) نماز میں کم ذکر کرنے کے سبب اللہ تعالیٰ نے منافقین کی مذمت فرمائی ہے، فرمان باری ہے: "وَ إِذَا قَامُوْا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوْا كُسَالَى يُرَاؤُوْنَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ إِلَّا قَلِيْلاً"[4] (اور یہ لوگ جب نماز کے لئے کھڑے ہوتے ہیں تو بہت ہی کاہلی سے کھڑے ہوتے ہیں (صرف) لوگوں کو دکھاتے ہیں، اور اللہ کی یاد کچھ یوں ہی سی کرتے ہیں)۔

دوم: تمام عبادات کی مشروعیت کا مقصد ذکر الٰہی کا قیام ہے[5]،

---

(۱) حدیث: "الغازي في سبيل الله لو ضرب بسيفه......" کی روایت ترمذی (۵/۴۵۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے اس کو معلول قرار دیا ہے یہ کہہ کر کہ یہ حدیث غریب ہے۔

(۲) نزل الأبرار ص ۱۴، ۱۶۔

(۳) تحفۃ الذاکرین للشوکانی شرح عدۃ الحصن الحصین للجزری ص ۱۰، دار الکتاب العربی۔

(۱) فتح الباری ۱۱/۲۱۰۔

(۲) نزل الابرار ۲۷، ۲۹، دیکھئے: مدارج السالکین ۲/۴۲۶۔

(۳) حدیث: "سبق المفردون......" کی روایت مسلم (۴/۲۰۶۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) سورۂ نساء/ ۱۴۲۔

(۵) نزل الابرار ص ۲۷۔

مثلاً نماز کے بارے میں فرمان باری ہے: "وَأَقِمِ الصَّلاَةَ لِذِكْرِيْ"(۱) (اور میری ہی یاد کی نماز پڑھا کرو) اور مسجدوں کے بارے میں فرمان نبوی ہے: "إنما هي لذكر الله عزوجل والصلاة وقراء ة القرآن" (۲) (یہ تو صرف اللہ تعالیٰ کے ذکر، نماز اور تلاوت قرآن کے لئے ہیں)۔

سوم: اللہ تعالیٰ ذاکرین کے ساتھ ہے، ان سے قریب ہے، ان کا ولی وکارساز ہے، ان کی مدد کرتا ہے، ان سے محبت کرتا ہے، ان کو توفیق دیتا ہے، اور جس نے اللہ کو یاد کیا، اللہ اس کو یاد کرتا ہے، جس نے اللہ تعالیٰ کو بھلا دیا، اللہ تعالیٰ اس کو بھی بھلا دیتا ہے اور خود اس کو اپنی ذات سے فراموش کر دیتا ہے(۳)۔

فرمان باری ہے: "فَاذْكُرُوْنِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوْ لِيْ وَلَا تَكْفُرُوْنَ"(۴) (مجھے یاد کرتے رہو، میں بھی تمہیں یاد کرتا رہوں گا، اور میری شکر گزاری کرتے رہو اور میری ناشکری نہ کرو)، نیز فرمایا: "نَسُوْا اللّٰهَ فَنَسِيَهُمْ"(۵) (انہوں نے اللہ کو بھلا دیا سو اس نے انہیں بھلا دیا)، حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں فرمان نبوی ہے: "يقول الله تعالىٰ: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم"(۶) (اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: میں اپنے بندہ کے مجھ سے متعلق گمان کے مطابق معاملہ کرتا ہوں، اور میں اپنے بندہ کے ساتھ ہوں، جب وہ مجھ کو یاد کرتا ہے، اور اگر وہ مجھے اپنے جی میں یاد کرتا ہے تو میں بھی اس کو اپنے جی میں یاد کرتا ہوں، اگر وہ مجھ کو مجمع میں یاد کرتا ہے تو میں بھی اس کو ایسے مجمع میں یاد کرتا ہوں، جو اس کے مجمع سے بہتر ہے)۔

چہارم: اللہ کا ذکر کرنے والے کو شیطانی وسوسہ اور اذیت سے محفوظ رکھتا ہے(۱)، فرمان باری ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوْا فَإِذَا هُمْ مُّبْصِرُوْنَ"(۲) (یقیناً جو لوگ خدا ترس ہیں جب انہیں کوئی خطرہ شیطانی لاحق ہوتا ہے تو وہ یاد (الٰہی) میں لگ جاتے ہیں جس سے یکا یک انہیں سوجھ آ جاتی ہے)۔

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "ما من مولود إلا على قلبه الوسواس، فإذا عقل فذكر الله خنس، وإذا غفل وسوس"(۳) (جو بچہ بھی پیدا ہوتا ہے اس کے دل پر وسوسہ ڈالنے والا مسلط رہتا ہے، اور جب اس کو عقل آتی ہے تو اگر اللہ کا ذکر کرتا ہے تو اس سے الگ ہو جاتا ہے، اور اگر اس سے غافل رہے تو وسوسہ ڈالتا ہے)۔

پنجم: ذکر میں بڑا اجر وثواب ہے، مثلاً حدیث میں ہے: "ألا أحدثكم شيئا تدركون به من سبقكم، وتسبقون به من بعدكم ولايكون أحد أفضل منكم إلا من صنع مثل ماصنعتم، قالوا بلى يا رسول الله قال: تسبحون

(۱) سورۂ طٰہٰ/ ۱۴۔

(۲) حدیث: "إنما هي لذكر الله والصلاة وتلاوة القرآن" کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۷ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۳) نزل الأبرار رص ۱۲، ۲۶۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۵۲۔

(۵) سورۂ توبہ/ ۶۷۔

(۶) حدیث: "يقول الله أنا عند ظن عبدي بي......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۳۸۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۰۶۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) نزل الابرار رص ۲۳، تحفۃ الذاکرین رص ۱۴۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۲۰۱۔

(۳) حدیث: "مامن مولود إلا على قلبه الوسواس" کی روایت ابن جریر نے اپنی تفسیر (۳۰/ ۳۵۵ طبع الحلبی) میں کی ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۸/ ۷۴۱ طبع السلفیہ) میں ضعیف قرار دیا ہے، اور بخاری نے اس کو ملتے جلتے الفاظ کے ساتھ تعلیقاً روایت کیا ہے۔ ابن حجر نے اس کو ترجیح دی ہے کہ اولی یہ تھا کہ بخاری کی طرف سے تضعیف کا لفظ آتا۔

وتحمدون وتكبرون خلف كل صلاة ثلاثا وثلاثين"(۱) (کیا میں تم کو ایسی چیز نہ بتاؤں کہ جو تم سے آگے ہوں تم ان کو پالو، اور اپنے پیچھے والوں کے ہمیشہ آگے رہو، اور کوئی تم سے درجہ میں بڑھ کر نہ ہو مگر وہ جو وہی کام کرے جو تم نے کیا، انہوں نے عرض نے کیا: ہاں اے اللہ کے رسول! آپ نے فرمایا: تسبیح، تحمید اور تکبیر ہر نماز کے بعد تینتیس بار کرو)۔

ششم: ذکر انسان کو جلال و ہیبت عطاء کرتا ہے، اور اللہ کی محبت پیدا کرتا ہے جو اسلام کی روح ہے، اہل ذکر میں اللہ کا مراقبہ، انابت اور اس کی ہیبت زندہ رہتی ہے، سکینہ نازل ہوتا ہے(۲)۔

ذکر انسان کے دل کی زندگی اور اس میں نرمی پیدا ہونے اور دل کی سختی دور ہونے کا سبب ہے، اس میں غفلت اور معاصی کی محبت کے امراض سے دل کے لئے شفاء ہے، اس سے دوسری طاعات میں انسان کو مدد ملتی ہے، اس کا مسئلہ آسان ہوتا ہے، اس لئے کہ ذکر انسان کے اندر طاعات کی محبت پیدا کرتا ہے، اس کو طاعات کی لذت سے آشنا کرتا ہے، جس کے سبب طاعات کے اندر کوئی ایسی مشقت ودشواری کا سامنا نہیں ہوتا، جو ذکر سے غافل کو پیش آتی ہے۔

صحیح مرفوع روایت میں ہے: "مثل الذي يذكر ربه والذي لا يذكر ربه مثل الحي والميت"(۳) (اپنے پروردگار کا ذکر کرنے والے اور ذکر نہ کرنے والے کی مثال زندہ و مردہ کی ہے)۔

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ذکر نہ کرنے والے کے اندر گو ذاتی زندگی ہے، لیکن اس زندگی کا کوئی اعتبار نہیں، بلکہ وہ حسی طور پر مُردوں کے مشابہ ہے، جن کے جسم کو کیڑے لگ جاتے ہیں اور ان کے اندر ادراک وفہم کی صلاحیت معطل ہوتی ہے(۱)۔

ہفتم: ذکر سب سے آسان عبادت ہے، حالانکہ وہ سب سے بڑی افضل اور اللہ کے یہاں سب سے زیادہ باعث عزت عبادت ہے، کیونکہ زبان کو حرکت دینا، اعضاء کو حرکت دینے سے آسان ہے، اس کے ذریعہ ذاکر کو فضیلت ملتی رہتی ہے، بستر پر بیٹھے بیٹھے، بازار میں، صحت و بیماری کی حالت میں، نعمت ولذت، معاش، اٹھنے بیٹھنے، لیٹنے، سفر و اقامت کی حالت میں کوئی بھی نیک عمل اس طرح تمام اوقات وحالات میں نہیں ہوسکتا(۲)۔

علاوہ ازیں عنقریب تسبیح وتحمید اور دوسری انواع ذکر کی فضیلت الگ الگ آئے گی

ذکر کا ذریعہ:

۴- ذکر زبان سے اور دل سے ہوتا ہے، زبان سے ذکر سے مراد: اس کے ساتھ زبان ہلانا، اور کم از کم اس قدر آواز ہو کہ خود سنے، اگر اس کو سنائی دیتا ہو، اور وہاں کوئی شور وشغب نہ ہو جو سننے سے مانع ہو۔

مذکورہ بالا طریقہ پر زبان کے ذکر سے وہ ذکر ادا ہوتا ہے، جس کا نماز وغیرہ میں حکم ہے، اس سلسلہ میں محض دل پر مطلوبہ ذکر کو گزار دینا کافی نہیں، فقہاء نے کہا: اور یہ چیز حضور ﷺ کے اقوال سے معلوم ہے کہ جس نے یہ کہا اس کو یہ اجر ملے گا، اجر اسی وقت ملے گا جب قول پایا جائے۔

اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ زبان ودل دونوں کے ساتھ ذکر تنہا

(۱) حدیث: "ألا أحدثكم شيئا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۳۲۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۱۶، ۴۱۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) نزل الابرار ص ۲۲۔

(۳) حدیث: "مثل الذي يذكر ربه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۲۰۸ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوموسیٰؓ سے کی ہے۔

(۱) تحفۃ الذاکرین ص ۱۱، الفتوحات الربانیہ ۱/ ۲۱۹۔

(۲) نزل الابرار ص ۲۴، ۲۵۔

زبان کے ذکر سے افضل ہے (جبکہ دل اس کے ساتھ نہ ہو یعنی اس کو دل پر نہ گزارے) خواہ تسبیح ہو یا تہلیل یا کچھ اور، اسی طرح زبان سے کہے بغیر محض دل پر ذکر کو گزارنے سے بھی افضل ہے۔

رہا اگر دونوں ذکر الگ الگ ہوں تو کون افضل ہے؟ مختلف فیہ ہے:

ایک قول: ذکر قلبی افضل ہے، یہی نووی کی رائے ''الأذکار'' میں ابن تیمیہ اور ابن حجر ہیثمی کی رائے (شرح مشکاۃ میں) مذکور ہے، ایک قول ہے: تنہا ذکر قلبی میں ثواب نہیں، اس کو ہیثمی نے قاضی عیاض اور بلقینی سے نقل کیا ہے، ایک قول ہے: مفہوم سے غفلت کے ساتھ زبانی ذکر کا ثواب ملتا ہے، اور وہ محض ذکر قلبی سے افضل ہے، اس لئے کہ زبانی ذکر میں ذکر کی حیثیت سے شریعت کے حکم کو بجالانا ہے، کیونکہ شریعت نے ہم کو جس کا پابند بنایا ہے اس کا حصول اس طرح تلفظ کے بغیر (کہ خود سن سکے) نہیں ہوگا، اس کے برخلاف تنہا ذکر قلبی سے امتثال و بجا آوری نہیں ہوگی۔

یہ سب اس ذکر قلبی کے بارے میں ہے جو اس معنی میں ہو جس کا پیچھے تذکرہ آیا ہے۔ رہا ذکر قلبی۔ اللہ کی عظمت کی یاد واستحضار کے معنی میں۔ جو اس کے اوامر ونواہی کے وقت ہوتا ہے اور جس عمل میں اللہ تعالیٰ کی رضا ہے اس کے ارادہ کے وقت ہوتا ہے اور اس کو عمل میں لائے یا جس فعل میں اللہ کی ناراضگی ہے اس کو ترک کرے، اللہ کی عظمت اس کی کبریائی آسمان وزمین میں اس کی نشانیوں اور کائنات پر غور کرنے کے معنی میں ہے، تو قاضی عیاض کہتے ہیں کہ زبانی ذکر اس کے قریب بھی نہیں، چہ جائے کہ اس سے افضل ہو[1]، اور حدیث میں ہے: "خير الذكر الخفي"[2] (بہتر ذکر وہ ہے جو آہستگی سے ہو)۔

(۱) الفتوحات الربانیہ ۱/۱۰۶، ۱۰۸، نزل الابرار ص/۱۱، مدارج السالکین ۲/۴۳۱، مختصر الفتاوی المصریہ ص/۴۴ طبع مطبعۃ الانصار السنۃ المحمدیہ۔

(۲) حدیث: "خير الذكر الخفي" کی روایت احمد (۱/۱۷۲ طبع المیمنیہ) نے

ذکر کے صیغے:

۵ - قولی اذکار دو قسم کے ہیں: ماثورہ (منقولہ) اذکار: یعنی جن کی تعلیم اور حکم حضور ﷺ سے منقول ہو، یا خاص مناسبت یا بلا مناسبت ان کا کہنا مروی ہو۔ ذکر ماثور کی قبیل سے قرآنی اذکار ہیں، مثلاً سواری پر سوار ہونے کا ذکر اس فرمان باری میں: "لِتَسْتَوُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ وَ إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا لَمُنقَلِبُونَ"[1] (تاکہ تم ان کی پیٹھ پر جم کر بیٹھو پھر جب تم اس پر جم کر بیٹھ چکو تو اپنے پروردگار کی (اس) نعمت کو یاد کرو، کہو کہ پاک ذات ہے وہ جس نے ہمارے تابع کر دیا اس (سواری) کو اور ہم تو ایسے تھے نہیں کہ اس کو قابو میں کر لیتے اور ہم کو تو اپنے پروردگار کی طرف لوٹنا ہے)۔

قسم اول-اذکار ماثورہ:

٦ - کتاب وسنت میں وارد اذکار بہت ہیں، اور بہت سے علماء مثلاً نووی وابن الجزری وغیرہ نے اس پر مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ قرآن کریم اگرچہ ذکر کے عام معنی کے اعتبار سے سارا ہی ذکر ہے، تاہم اللہ کی تعظیم وثنا سے متعلق بھی (جو خاص معنی میں ذکر ہے) آیات اچھی خاصی ہیں، نووی نے ''الأذکار'' میں کچھ کو جمع کیا، اسی طرح شیخ صدیق حسن خاں نے اپنی کتاب کے باب ''دعوات قرآنیہ'' میں جمع کیا ہے[2]۔

= حضرت سعد ابن ابو وقاصؓ سے کی ہے، اس کی اسناد میں حضرت سعدؓ اور ان سے روایت کرنے والے کے مابین انقطاع ہے، راوی: محمد بن عبدالرحمٰن بن لبیبہ ہے، جیسا کہ التہذیب لابن حجر (۹/۳۰۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ہے۔

(۱) سورۂ زخرف/۱۳، ۱۴۔

(۲) نزل الابرار ص ۱۴۶، ۱۵۸، القلیوبی ۱/۶۵۔

مثلاً اللہ تعالیٰ نے قراءت قرآن کے وقت ہمیں استعاذہ کا حکم دیا ہے: "فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ"(۱) (توجب آپ قرآن پڑھنے لگیں تو شیطان مردود (کے شر) سے اللہ کی پناہ مانگ لیا کیجئے)۔

حضور علیہ السلام سے ماثور اذکار بہت ہیں، دوران بحث بعض کا ذکر آئے گا۔

حضور سے ماثور اذکار کچھ تو وہ ہیں جن کے بارے میں آیا ہے کہ آپ نے ان کو مطلقاً یا کسی سبب سے کہا، اور کچھ وہ ہیں جن کا آپ نے مطلقاً یا کسی سبب سے حکم دیا، پس اس میں اسی لحاظ سے اتباع کی جائے گی۔

ذیل میں اذکار ماثور کی بعض ان انواع کا بیان ہے جن کی زیادہ خصوصی تاکید آئی ہے:

تہلیل:

۷-تہلیل: (لاالہ إلا الله کہنا)(۲)، اس کا معنی: ہر چیز اور ہر ایک سے الوہیت کی نفی وانکار اور صرف اللہ کے لئے الوہیت کے استحقاق کو ثابت کرنا ہے، لہذا اللہ کے سوا کوئی رب نہیں، اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔

اس کلمہ کو کلمۂ توحید کہتے ہیں، کیونکہ یہ علی الاطلاق کسی شریک کی نفی کرتا ہے، اس کو کلمۂ اخلاص بھی کہتے ہیں (۳)۔

کلمۂ توحید رسولوں کی دعوت کا خلاصہ ہے، جیسا کہ فرمان باری ہے: "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ"(۱) (اور ہم نے آپ سے قبل کوئی (ایسا) رسول نہیں بھیجا جس کے پاس ہم نے (یہ) وحی نہ بھیجی ہو کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں سو عبادت میری ہی کرو)، صاحب قدرت کا ایمان کلمۂ توحید کے مفہوم کی دل سے تصدیق کے ساتھ اس کے لفظ کو زبان سے کہے بغیر درست نہیں، ایک قول ہے: کلمۂ توحید کی تصدیق سے ایمان حاصل ہوجائے گا، البتہ اس کے تلفظ کو ترک کرنے سے گنہ گار ہوگا، جمہور اول کے قائل ہیں (۲)۔

جس نے اس کلمہ اور نبی محمد علیہ السلام کی رسالت کی گواہی دی، وہ حکماً اسلام میں داخل ہوگیا، (دیکھئے: "اسلام") شہادتین کو اذان کا جزء بنایا گیا ہے، اور یہ دونوں نماز کے اذکار میں ایک واجب ذکر ہیں، ایک قول ہے: سنت ہیں، (دیکھئے: "اذان" اور "تشہد")۔

تہلیل کی فضیلت بہت بڑی ہے، اس کے بارے میں یہ فرمان نبوی وارد ہے: "إن الله قد حرم على النار من قال لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله"(۳) (اللہ تعالیٰ نے جہنم پر اس شخص کو حرام کردیا ہے جس نے رضاء الٰہی کی خاطر لا إله إلا الله کہا) نیز فرمایا: "أفضل الذكر لا إله إلا الله" (۴) (بہترین ذکر لا إله إلا الله ہے)۔

تہلیل ہمہ وقت وہرحال میں مستحب ہے، حدیث میں چند مقامات کے لئے اس کا حکم آیا ہے مثلاً:

---

(۱) سورۂ نحل/ ۹۸۔

(۲) فتح الباری ۱۱/ ۲۰۱۔

(۳) الفتوحات الربانیہ ۱/ ۲۱۳، ۲۱۷، فتح الباری ۱۱/ ۲۰۳۔

---

(۱) سورۂ انبیاء/ ۲۵۔

(۲) الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۸۴، ۲۱۳۔

(۳) حدیث: "إن الله قد حرم على النار......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۱۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۵۶ طبع الحلبی) نے حضرت عتبان بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "أفضل الذكر لا إله إلا الله" کی روایت ترمذی (۵/ ۴۶۲ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

بازار میں داخل ہوتے وقت کہ حدیث میں ہے: "من دخل السوق فقال: لا إله إلا الله وحده لا شريک له، له الملک وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لايموت، بيده الخير وهو على كل شيء قدير، كتب الله له ألف ألف حسنة، ومحاعنه ألف ألف سيئة، ورفع له ألف ألف درجة"[۱] (جس نے بازار میں داخل ہوتے وقت یہ پڑھا: لا اله إلا الله وحده لا شريک له، له الملک وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت، بيده الخير، وهو على كل شيء قدير اللہ تعالیٰ اس کے لئے دس لاکھ نیکیاں لکھ لیتا ہے، دس لاکھ برائیاں مٹادیتا ہے، اور اس کے لئے دس لاکھ درجے بلند کرتا ہے)۔

مثلاً جب صبح ہو، شام ہو، نماز فجر اور نماز مغرب کے بعد جن کی وضاحت آئے گی، اور مثلاً جس نے سبقت لسانی میں غیر اللہ کی حلف اٹھالی، جیسا کہ فرمان نبوی ہے: "من حلف فقال في حلفه واللات والعزى فليقل لا إله إلا الله" [۲] (جس نے حلف اٹھاتے ہوئے کہا: لات وعزی کی قسم! تو اسے لا إله إلا الله کہنا چاہئے)۔

تسبیح:

۸- تسبیح: "سبحان اللہ" کہنا اس کا مطلب یہ ہے کہ کہنے والا اللہ تعالیٰ کو ہر نقص سے بری قرار دے رہا ہے، اس میں اللہ کے لئے شریک، بیوی، اولاد اور ہر نقص کی نفی داخل ہے[۱] موسی بن طلحہ کی مرسل حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے (بندہ کے سبحان اللہ کہنے کے بارے میں) فرمایا: "تنزيه الله من السوء"[۲] (اللہ تعالیٰ کو ہر برائی سے منزہ قرار دینا ہے)۔

اللہ تعالیٰ نے مطلقاً تسبیح کا حکم دیا ہے، جیسا کہ فرمان باری ہے: "فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّکَ الْعَظِيْمِ"[۳] (سو اپنے عظیم الشان پروردگار کے نام کی تسبیح کیجئے) نیز فرمایا: "وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِيْ لَايَمُوْتُ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِهٖ"[۴] (اور آپ بھروسہ اسی زندہ پر رکھئے جسے کبھی موت نہیں اور اسی کی حمد میں تسبیح کرتے رہئے)۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ تسبیح کو کسی تعظیمی اسم یا حمد کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ تسبیح کے معنی تنزیہ اور تخلیہ (خالی کرنا) ہے، یہ منفی مفہوم ہے، اور حمد صفاتِ کمال کے ساتھ تعریف وثناء ہے، جو مثبت مفہوم ہے[۵]، اسی وجہ سے فرمان باری ہے: "فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّکَ الْعَظِيْمِ"[۶] (سو اپنے عظیم الشان پروردگار کے نام کی تسبیح کیجئے) نیز: "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْأَعْلٰى"[۷] (آپ تسبیح کیجئے اپنے عالیشان پروردگار کے نام کی)، نیز: "وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ

---

(۱) حدیث: "من دخل السوق فقال: لا إله إلا الله وحده......" کی روایت ترمذی (۵/۴۹۱ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث غریب ہے۔

(۲) حدیث: "من حلف فقال في حلفه: واللات والعزى فليقل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/۶۱۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۶۷، ۱۲۶۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

---

(۱) الفتوحات الربانیہ ۱/۱۷۸، فتح الباری ۱۱/۲۰۶، فتاوی ابن تیمیہ ۱۰/۲۴۸۔

(۲) حدیث موسی بن طلحہ: "تنزيه الله من السوء" کی روایت بیہقی نے الاسماء والصفات (۱/۶۷ طبع دار الکتاب العربی) میں کی ہے، یہ مرسل ہے، اس لئے کہ موسی تابعی ہیں، اور بزار نے اس کو طلحہ بن عبید اللہ کی حدیث سے موصولاً روایت کیا ہے، جیسا کہ (مجمع الزوائد ۱۰/ ۹۴، ۹۵ طبع القدسی) میں ہے، اور ہیثمی نے کہا: اس میں عبد الرحمٰن بن حماد الطلحی ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔

(۳) سورۂ واقعہ/۷۴۔

(۴) سورۂ فرقان/۵۸۔

(۵) الفتوحات الربانیہ ۱/۱۷۹، فتاوی ابن تیمیہ ۱۰/ ۲۵۰، ۲۵۱۔

(۶) سورۂ واقعہ/۷۴۔

(۷) سورۂ اعلیٰ/۱۔

الَّذِيْ لَايَمُوْتُ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِهٖ"(۱) (اور آپ بھروسہ اسی زندہ پر رکھئے جسے کبھی موت نہیں اور اسی کی حمد میں تسبیح کرتے رہئے)، نیز: "**وَإِنْ مِّنْ شَيءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهٖ**" (۲) (اور کوئی بھی چیز ایسی نہیں جو حمد کے ساتھ اس کی پاکی نہ بیان کرتی ہو)۔

تسبیح کی بڑی فضیلت ہے، جیسا کہ فرمان نبوی ہے: "**كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان، حبيبتان إلى الرحمن: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم**"(۳) (دو کلمے زبان پر ہلکے، ترازو میں بھاری اور اللہ کو پسندیدہ ہیں: **سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم**)۔

تسبیح کا حکم قرآن میں آیا ہے: "**حِيْنَ تُمْسُوْنَ وَحِيْنَ تُصْبِحُوْنَ**"(۴) (سو اللہ کی تسبیح کیا کرو) شام کے وقت بھی اور صبح کے وقت بھی)، نیز: "**بُكْرَةً وَ أَصِيْلاً**"(۵) ((اپنے پروردگار کا نام) صبح وشام لیتے رہئے)، نیز: "**وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِيْنَ تَقُوْمُ، وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَ إِدْبَارَ النُّجُوْمِ**"(۶) (اور اپنے پروردگار کی حمد وتسبیح کیا کیجئے جب اٹھا کیجئے، اور رات میں بھی اس کی تسبیح کیجئے اور ستاروں سے پیچھے بھی)۔

حدیث میں کئی جگہوں پر اس کا ذکر ہے، مثلاً دعاء استفتاح: (آغاز نماز کی دعاء) "**سبحانك اللهم و بحمدك......**"الخ (۷)،

رکوع میں تسبیح کا حکم: "**سبحان ربي العظيم**"، سجدہ میں: "**سبحان ربي الأعلى**"(۱)، اور نماز کے بعد تسبیح کا حکم آیا ہے۔

دوران نماز کسی امر کے پیش آنے پر دوسرے کو تنبیہ کرنے کے لئے تسبیح مقرر کی گئی ہے، اور اس کا حکم دیا گیا ہے۔ بجلی کی آواز سننے کے وقت تسبیح کا حکم ہے۔

اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ کی طرف کسی نقص کی نسبت کی جائے تو اس وقت تسبیح کرے، مثلاً فرمان باری ہے: "**وَقَالُوْا اتَّخَذَ اللّٰهُ وَلَدًا سُبْحَانَهٗ**"(۲) (اور یہ لوگ کہتے ہیں کہ خدا نے ایک بیٹا بنالیا ہے پاک ہے وہ!) یا اس کو سننے پر یا قابل تعجب چیز سننے پر تسبیح ہے، جیسا کہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ وہ جنبی تھے، انہوں نے حضور ﷺ کو دیکھا تو چپکے سے کھسک گئے، حضور ﷺ نے فرمایا: "**سبحان الله إن المؤمن لا ينجس**" (۳) (سبحان اللہ! مؤمن بھی کہیں ناپاک ہوتا ہے)۔

ان میں سے اکثر مسائل میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح "تسبیح" میں دیکھیں۔

---

(۱) سورۂ فرقان/ ۵۸۔

(۲) سورۂ اسراء/ ۴۴۔

(۳) حدیث: "كلمتان خفيفتان على اللسان......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۵۶۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۰۷۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) سورۂ روم/ ۱۷۔

(۵) سورۂ احزاب/ ۴۲۔

(۶) سورۂ طور/ ۴۸، ۴۹۔

(۷) دعاء استفتاح: "سبحانك اللهم وبحمدك" کی روایت ابوداؤد

= (۱/ ۴۹۱ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۲۳۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا۔

(۱) الأمر بالتسبيح في الركوع (سبحان ربي العظيم).. کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۴۲ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۲۲۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے۔ ذہبی نے اس کے ایک راوی کے بارے میں کہا: میں کہتا ہوں: ایاس غیر معروف ہے، اور دوسری جگہ کہا: قوی نہیں، جیسا کہ التہذیب لابن حجر (۱/ ۳۸۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۱۶۔

(۳) حدیث: "سبحان الله، إن المؤمن لاينجس" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۹۰ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

تحمید:

۹- تحمید: اس کو ''حمدلہ'' بھی کہتے ہیں: اس کے معنی: **الحمد لله** زبان سے کہنا، اللہ کے لئے حمد ہونے کا مطلب: ساری حمد یا حقیقت حمد یا مقررہ حمد (یعنی جو حمد اللہ نے اپنی ذات کے لئے کی ہے اور جو اس کے انبیاء واولیاء نے کی ہے) اسی کی ملکیت یا اسی کا حق ہے، دوسرے کے لئے حمد کا کوئی اعتبار نہیں، اس لئے کہ ساری نعمتیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہیں، اور حدیث میں ہے: ''**اللهم لك الحمد كله**''(۱) (خدایا! تیرے ہی لئے ساری خوبیاں ہیں) اس کا مطلب یہ ہے کہ مراد: استغراق ہے اور یہی جمہور کا قول ہے(۲)۔

حمد کی حقیقت: اختیاری خوبی پر تعظیم کے طور پر زبان سے تعریف کرنا، لہذا حمد مدح سے الگ ہے، اس لئے کہ مدح: اختیاری وغیر اختیاری خوبی پر زبان سے تعریف کرنا ہے(۳)، ایک قول ہے: حمد: ثناء وتعریف کے قصد سے خوبی کی تعریف کرنا خواہ اختیاری ہو یا غیر اختیاری(۴)، یہی اصح ہے، ایک قول ہے: عرف میں حمد زبان اور عمل دونوں سے ہوتی ہے(۵)۔

شکر کا معنی حمد کے معنی سے قریب ہے، البتہ جیسا کہ زمخشری نے کہا ہے، اپنے ذرائع کے لحاظ سے شکر میں عموم ہے، یعنی اس لئے کہ شکر زبان، دل اور اعضاء وجوارح سے ہوتا ہے، اور حمد صرف زبان سے ہوتی ہے، اور حمد اپنے متعلق کے لحاظ سے عام ہے، کیونکہ شکر صرف نعمت کے مقابلہ میں ہوتا ہے، جبکہ حمد نعمت کے مقابلہ میں ہوتی ہے، اسی طرح محض محمود کو خوبیوں سے متصف کرنے کے لئے بھی ہوتی ہے۔

ابن القیم نے کہا: تمجید، تحمید سے خاص ہے، اس لئے کہ تمجید: جلال، ملک، سیادت، کبریائی اور عظمت کی صفات کے ذریعہ مدح کرنا ہے(۱)۔

اللہ کی حمد اس کی تمجید اور اس کے شکر کے ذریعہ ذکر کرنا کتاب وسنت میں مأمور بہ ہے، اس کی بڑی فضیلت ہے، فرمان باری ہے: ''**فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونَ**''(۲) (مجھے یاد کرتے رہو میں بھی تمہیں یاد کرتا رہوں گا، اور میری شکر گزاری کرتے رہو، اور میری ناشکری نہ کرو)، نیز: ''**وَ إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ**''(۳) (اور (وہ وقت یاد کرو) جب تمہارے پروردگار نے تمہیں اطلاع دے دی تھی کہ اگر شکر گزاری کروگے تو تمہیں ضرور زیادہ دوں گا) اور رسول اللہ ﷺ نے اسود بن سریع سے فرمایا: ''**إن ربك يحب الحمد**''(۴) (تیرا پروردگار حمد کو پسند کرتا ہے) نیز آپ نے فرمایا: ''**الحمد لله تملأ الميزان**''(۵) (الحمد للہ کہنا ترازو کو بھر دیتا ہے)۔

اللہ کی حمد کرنا ہر اہم کام کے شروع میں، جمعہ کے خطبہ، پیغام

---

(۱) حدیث: ''**اللهم لك الحمد كله**'' کی روایت بیہقی نے کی ہے، جیسا کہ الترغیب للمنذری (۲/ ۴۴۱ طبع الحلبی) میں حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے، منذری نے اس کے شروع میں تضعیف کا صیغہ ذکر کیا ہے۔

(۲) الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۸۴، نزل الابرار ص ۱۵۸۔

(۳) نزل الابرار ص ۱۵۸، القلیوبی علی شرح المنہاج ۱/ ۴، الفتوحات الربانیہ ۳/ ۱۸۵۔

(۴) القلیوبی علی شرح المنہاج ۱/ ۴۔

(۵) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۰۔

---

(۱) نزل الابرار ص ۱۵۸، ۱۵۹، لسان العرب، مختصر الفتاوی المصریہ لابن تیمیہ / ۹۴۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۱۵۲۔

(۳) سورۂ ابراہیم / ۷۔

(۴) حدیث: ''**إن ربك يحب الحمد**'' کی روایت احمد (۳/ ۴۳۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے اس کو مجمع الزوائد (۹/ ۶۶ طبع قدسی) میں نقل کرنے کے بعد کہا ہے اس کو احمد نے روایت کیا ہے، طبرانی نے اسی کے مثل روایت کیا ہے، ان دونوں کے رجال ثقہ ہیں، بعض رواۃ میں اختلاف ہے۔

(۵) حدیث: ''**الحمد لله تملأ الميزان**'' کی روایت مسلم (۱/ ۲۰۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابو مالک اشعریؓ سے کی ہے۔

نکاح، عقد نکاح کے وقت، خطبہ میں، تدریس وتصنیف وغیرہ میں مسنون ہے، اور کھانے یا پینے کے بعد، چھینک آنے پر، بیت الخلاء سے نکلنے پر، دعاء کے شروع اور آخیر میں، کوئی نعمت ملنے پر، مصیبت ٹلنے پر مسنون ہے، اور جس پر کوئی مصیبت آپڑے اس کے لئے **الحمد لله علی کل حال** کہنا مسنون ہے(۱)، اس کی تفصیل اصطلاح ''تحمید'' میں ہے۔

تکبیر:

۱۰-تکبیر لغت میں: تعظیم کرنا اور شرع میں: اللہ اکبر کہنا۔

تکبیر کا حکم مطلقاً اس فرمان باری میں آیا ہے: "**وَرَبَّکَ فَکَبِّرْ**"(۲) (اور اپنے پروردگار کی بڑائی بیان کیجئے) نیز: "**وَکَبِّرْهُ تَکْبِيراً**"(۳) (اور اس کی خوب بڑائی بیان کیجئے)، نیز: "**وَلِتُکَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰی مَاهَدَاکُمْ**"(۴) (اور یہ کہ تم اللہ کی بڑائی کیا کرو جیسا کہ اس نے تم کو بتایا ہے)۔ حدیث میں ہے آپ ﷺ نے فرمایا: "**کل تکبيرة صدقة**"(۵) (ہر تکبیر صدقہ ہے)۔

چند مواقع میں تکبیر کا حکم آیا ہے، مثلاً اذان واقامت میں، مثلاً نماز کے لئے تکبیر تحریمہ میں، اور نماز کے تکبیرات انتقالیہ میں، عیدین کے خطبہ اور نماز میں تکبیر، نماز جنازہ میں تکبیر، اور شافعیہ وحنابلہ کے یہاں نماز استسقاء میں تکبیر کہی جائے گی۔

فرض نماز کے بعد، روزہ پورا ہونے کے وقت سے نماز عید ادا ہونے تک، عید الفطر اور ایام تشریق میں تکبیر مسنون ہے، حج یا عمرہ کرنے والا طواف کے شروع میں، سعی کے شروع میں، اور عرفہ میں قیام کے دوران تکبیر کہے، ذبح کرنے والا اور شکار کرنے والا بسم اللہ کے ساتھ تکبیر کہے اور پہلی تاریخ کا چاند دیکھنے پر تکبیر مسنون ہے، اور مسافر کے لئے جب اونچائی پر چڑھے یا سواری پر سوار ہو وغیرہ تو تکبیر کہنا مسنون ہے(۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''تکبیر'' میں دیکھیں۔

اس کی فضیلت میں کئی احادیث وارد ہیں مثلاً فرمان نبوی ہے: "**أحب الکلام إلی الله أربع**" (اللہ کو چار کلام بہت پسند ہیں) جن میں آپ نے تکبیر کا ذکر فرمایا(۲)۔

حوقلہ:

۱۱-حوقلہ: "**لاحول ولا قوة إلا بالله**" کہنا۔

بقول ابن حجر اس کا مطلب یہ ہے: بندے کا معصیت سے بچنا اللہ کے محفوظ رکھے بغیر نہیں، اور اللہ کی توفیق کے بغیر بندہ کو اللہ کی طاعت کی قدرت نہیں، ''الفتوحات الربانیۃ'' میں ہے: اس کی یہ تفسیر بزار میں بروایت ابن مسعود مرفوعاً ہے(۳)، اور اس کے الفاظ ہیں: "**بعون الله**"، نووی نے کہا: حوقلہ: خود سپردگی اور تفویض کرنا ہے، اور یہ کہ بندہ اپنے معاملہ میں کسی چیز کا مالک نہیں، برائی کو دفع کرنے (دور کرنے) یا نفع کی تحصیل کے لئے اس کے پاس کوئی تدبیر نہیں،

(۱) الفتوحات الربانیہ ۳/ ۲۸۵، ۲۹۵، نزل الابرار ص ۱۵۸۔
(۲) سورۂ مدثر/ ۳۔
(۳) سورۂ اسراء/ ۱۱۱۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔
(۵) حدیث: "کل تکبيرة صدقة" کی روایت مسلم (۱/ ۴۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے۔

(۱) فتاوی ابن تیمیہ ۱۰/ ۱۹۶۔
(۲) حدیث: "أحب الکلام إلی الله أربع" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۸۵ طبع الحلبی) نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے کی ہے۔
(۳) حدیث: "تفسير لا حول ولاقوة إلا بالله" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱۰/ ۹۹ طبع القدسی) میں نقل کرنے کے بعد کہا: اس کو بزار نے دو اسنادوں سے روایت کیا، ایک سند منقطع ہے، اس میں عبداللہ بن خراش ہے، جس پر ضعف غالب ہے، اور دوسری سند متصل حسن ہے۔

اللہ کے ارادہ اور توفیق کی ہی ضرورت ہے۔

حوقلہ کی فضیلت میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوموسی اشعری سے فرمایا: "یا عبداللہ بن قیس، ألا أعلمک کلمة هي من کنوز الجنة: لا حول ولا قوة إلا بالله" (۱) (اے عبداللہ بن قیس! کیا میں تمہیں ایسی بات نہ بتاؤں جو جنت کے خزانوں میں سے ہے، سنو: یہ "لاحول ولا قوة إلا بالله" ہے)۔

مطلقاً حوقلہ کہنے کا حکم آیا ہے جیسا کہ گزرا۔

اذان کے وقت حی علی الصلاة، وحی علی الفلاح کے جواب میں اس کے کہنے کا حکم آیا ہے (۲)۔

اس کا حکم قرآن کریم کی اس آیت میں آیا ہے: "وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَکَ قُلْتَ: مَاشَاءَ اللّٰهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ" (۳) (اور جو تو اپنے باغ میں داخل ہوا تو تو نے یہ کیوں نہ کہا کہ اللہ جو چاہتا ہے (وہی ہوتا ہے) اور (کسی میں) کوئی قوت نہیں بجز اللہ (کی مدد) کے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "حوقلہ" میں ہے۔

باقیات صالحات:

۱۲ - اذکار ماثورہ کی سابقہ پانچوں انواع کا نام "باقیات صالحات" آیا ہے، حضرت ابوسعیدؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: استکثروا من الباقیات الصالحات قیل: وما هي یا رسول الله؟ قال: التکبیر والتهلیل والتسبیح والتحمید ولا حول ولا قوة إلا بالله" (۱) (کثرت سے باقیات صالحات کیا کرو، دریافت کیا گیا: اے اللہ کے رسول! یہ کیا ہیں؟ فرمایا: تکبیر، تہلیل، تسبیح، تحمید اور لا حول ولا قوة إلا باللہ) حضرت ابودرداء کی مرفوع حدیث میں ہے: "قل سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أکبر ولا حول ولا قوة إلا بالله وهن یحططن الخطایا کما تحط الشجرة ورقها، وهن من کنوز الجنة" (کہو: سبحان اللہ، الحمد للہ، لا إلہ إلا اللہ، اللہ اکبر اور لاحول ولا قوة إلا باللہ، یہ گناہوں کو اس طرح جھاڑ دیتے ہیں جیسے درخت پتے کو اور یہ جنت کے خزانوں میں سے ہیں) ایک روایت کے الفاظ ہیں: "خذهن قبل أن یحال بینک وبینهن" (۲) (ان کو حاصل کرلو، قبل اس سے کہ تمھارے اور ان کے درمیان کوئی رکاوٹ آجائے)۔

ان میں سے اول چار کی فضیلت میں کئی جامع احادیث وارد ہیں مثلاً: "أحب الکلام إلی الله" (۳) (وہ اللہ کو بے حد پسند ہیں)۔

نیز حضرت سمرہؓ کی مرفوع روایت ہے: "هن أفضل الکلام

---

(۱) حدیث: "یا عبدالله بن قیس، ألا أعلمک کلمة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/۵۰۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۲۰۷۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۱۱/۵۰۰، ۵۰۱ کتاب القدر باب ۷، کشاف القناع ۱/۲۴۶، الفتوحات الربانیہ ۱/۲۴۱، ۲۴۳۔

(۳) سورۂ کہف ۳۹۔

---

(۱) حدیث: "استکثروا من الباقیات الصالحات" کی روایت احمد (۳/۷۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اس کی سند میں ایک راوی ہے جس کو ذہبی نے المیزان (۲/۲۴، ۲۵ طبع الحلبی) میں ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "قل سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله" کی روایت ہیثمی نے (مجمع الزوائد ۱۰/۹۰ طبع القدسی) میں کی ہے، اور کہا: اس کو طبرانی نے دو اسنادوں سے نقل کیا، ایک سند میں عمر بن راشد یمامی ہے، ضعیف ہونے کے باوجود اس کی توثیق کی گئی ہے، اس کے بقیہ رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۳) حدیث: "أحب الکلام إلی الله......" کی روایت مسلم (۳/۱۶۸۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

بعد القرآن، وهن من القرآن، لا يضرك بأيهن بدأت" (۱)
(یہ قرآن کے بعد سب سے بہتر کلام ہیں، یہ سب قرآن سے ہیں، جس سے چاہو شروع کرو، کوئی حرج نہیں) نیز حدیث میں ہے: **"أحب إليه ﷺ مما طلعت عليه الشمس"**(۲) (یہ آپ ﷺ کو ان تمام چیزوں سے زیادہ پسند تھیں، جن پر سورج طلوع ہوتا ہے)، نیز حدیث: **"أن الله اصطفى من الكلام أربعا"**(۳) (اللہ تعالیٰ نے چار کلام کا انتخاب فرمایا ہے) اور ان کو ذکر فرمایا(۴)۔

نماز کے سلام کے بعد ان کلمات کو کہنے کا حکم آیا ہے، اس کا صیغہ آئندہ آئے گا۔

استرجاع:

۱۳-استرجاع: "إنا لله وإنا إليه راجعون" کہنا ہے۔

"**انا لله**" کا معنی ہے کہنے والا اقرار کررہا ہے کہ ہم تمام لوگ ہمارے اہل وعیال اور مال ودولت سب اللہ کے بندے ہیں، وہ ہمارے بارے میں جو چاہے کرے، اور "**وإنا إليه راجعون**" کا معنی ہے کہنے والا اپنے حق میں اقرار کررہا ہے کہ وہ ہلاک ہوگا، دوبارہ زندہ کیا جائے گا، اس کو اٹھایا جائے گا، پھر تنہا اللہ تعالیٰ کو فیصلہ کرنے کا حق ہوگا، جیسا کہ پہلے تھا۔

مطلقا کسی بھی مصیبت کے وقت، بڑی ہو یا چھوٹی اس کے کہنے کا حکم آیا ہے کہ اس کے ذریعہ انسان کے لئے مصیبت کو جھیلنا آسان ہوجاتا ہے، فرمان باری ہے: **"وَبَشِّرِ الصَّابِرِيْنَ الَّذِيْنَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُّصِيبَةٌ، قَالُوْا إِنَّا لِلّٰهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ"**(۱) (اور آپ صبر کرنے والوں کو خوشخبری سنادیجئے کہ جب ان پر کوئی مصیبت آپڑتی ہے تو وہ کہتے ہیں کہ بیشک ہم اللہ ہی کے لئے ہیں اور بیشک ہم اسی کی طرف واپس ہونے والے ہیں) جس کے کسی عزیز کا انتقال ہوجائے یا کسی دوست کے انتقال کی خبر ملے، حدیث میں اس کے لئے استرجاع کا حکم آیا ہے(۲)، ان شاء اللہ اس میں سے بعض کا بیان آئے گا۔

تسمیہ:

۱۴-تسمیہ: (بسم الله) یا (بسم الله الرحمن الرحيم) کہنا۔

کہا جاتا ہے: **سميتُ الله تعالى**: میں نے بسم اللہ کہا، نیز کہا جاتا ہے: **بسملت** (میں نے **بسم الله الرحمن الرحيم** کہا) اس کا مصدر بسملہ ہے۔

تسمیہ کا معنی: میں یہ کام یا بات اس کی تکمیل کے لئے اللہ سے مدد لیتے ہوئے، یا اس کے نام کو برکت کے طور پر ذکر کرتے ہوئے شروع کرتا ہوں۔

اللہ تعالیٰ نے تسمیہ کے ذریعہ سورۂ فاتحہ کا اور سورۂ براءۃ کے علاوہ تمام سورتوں کا آغاز فرمایا ہے، بسم اللہ کہنے کا حکم: وضو کے شروع میں، غسل کے وقت، مسجد میں داخل ہوتے یا اس سے نکلتے وقت، ذبح کرتے وقت، شکار پر تیر یا شکاری جانور چھوڑتے وقت، کھانے، پینے

---

(۱) حدیث: "هي أفضل الكلام بعد القرآن" کی روایت احمد (۵/۲۰ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "أنهن أحب إليه ﷺ مما طلعت عليه الشمس" کی روایت مسلم (۴/۲۰۷۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إن الله اصطفى من الكلام أربعا" کی روایت احمد (۲/۳۰۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابوسعیدؓ سے ایک ساتھ کی ہے۔ ہیثمی نے اس کو مجمع الزوائد (۱۰/۸۷ طبع القدسی) میں نقل کر کے کہا: اس کو احمد و بزار نے روایت کیا، ان دونوں کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۴) تحفۃ الذاکرین رص ۲۴۳، ۲۴۸۔

(۱) سورۂ بقرہ ر ۱۵۵، ۱۵۶۔

(۲) الأذکار النوویہ والفتوحات الربانیہ ۴/۲۹، ۱۲۰، ۱۲۴، ۳/۲۹۶۔

اور جماع کے وقت، اسی طرح بیت الخلاء میں جاتے وقت آیا ہے[۱]، ہر ایک کی تفصیلی بحث اپنی اپنی جگہ پر دیکھیں اور (دیکھئے: ''تسمیہ'')۔

ماشاءاللہ کہنا:

۱۵- اس کا ذکر اس فرمان باری میں آیا ہے:''وَلَوْلاَ إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ: مَاشَآءَ اللّٰهُ لَاقُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ''[۲] (اور تو جو اپنے باغ میں داخل ہوا تو تو نے یہ کیوں نہ کہا کہ اللہ جو چاہتا ہے (وہی ہوتا ہے) اور (کسی میں) کوئی قوت نہیں بجز اللہ (کی مدد) کے)، قرطبی نے کہا: یعنی یہ باغ ہی ماشاءاللہ ہے، زجاج اور فراء نے کہا: اس کی تقدیری عبارت ہے: معاملہ وہی ہے جو اللہ نے چاہا۔

حضرت انسؓ کی حدیث میں فرمان نبوی ہے: ''من رأى شيئا فأعجبه فقال: ماشاء الله لاقوة إلا بالله لم يضره العين''[۳] (جس کو کوئی پسندیدہ چیز نظر آئے اور وہ ماشاءاللہ لاقوة الا باللہ کہہ لے، تو نظر نہیں لگے گی)۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا: ''إذا خرج الرجل من منزله فقال: بسم الله قال الملك: هديت، وإذا قال: ماشاء الله قال: كفيت، وإذا قال: لاقوة إلا بالله قال الملك: وقيت'' (جس نے گھر سے نکلتے وقت ''بسم الله'' کہا، تو فرشتہ کہتا ہے: تمہیں راہ راست مل گئی، جب اس نے ماشاء الله کہا، تو فرشتہ کہتا ہے: تم بے نیاز ہوگئے، اور جب وہ لاقوة إلا بالله کہتا ہے تو فرشتہ کہتا ہے: تم محفوظ ہوگئے)۔

اشہب نے کہا: امام مالک فرماتے ہیں مناسب ہے کہ جو گھر میں آئے وہ یہ پڑھے۔ یعنی جس کا ذکر آیت میں ہے[۱]۔

(۱) تفسیر ابن کثیر ۱/۱۸ قاہرہ، عیسی الحلبی، تفسیر الرازی ۱/۱۰۲، ۱۰۳۔

(۲) سورۂ کہف/۳۹۔

(۳) حدیث: ''من رأى شيئا فأعجبه فقال: ماشاء الله'' کی روایت ابن السنی نے عمل الیوم واللیلہ (ص ۱۰۶ طبع دار البیان) میں کی ہے، اس کی اسناد میں ابوبکر ہذلی ہے، جو ضعیف ہے، جیسا کہ میزان الاعتدال للذہبی (۴/۴۹۷ طبع الحلبی) میں ہے۔

صلاۃ علی النبی ﷺ (درود):

۱۶- صلاۃ علی النبی ﷺ: ''صلی اللہ علی محمد وسلم'' یا اس کے مثل کوئی الفاظ کہنا جن سے معلوم ہو کہ اللہ تعالیٰ سے اپنے رسول پر رحمت وسلام بھیجنے کی درخواست کی جارہی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اس کا حکم اس فرمان میں دیا ہے: ''إِنَّ اللّٰهَ وَ مَلاَئِكَتَهُ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِي يٰا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا''[۲] (بیشک اللہ اور اس کے فرشتے نبی پر رحمت بھیجتے ہیں، اے ایمان والو! تم بھی آپ کے لئے رحمت کی دعا کیا کرو اور خوب سلام بھیجا کرو) فرمان نبوی ہے: ''لا تجعلوا قبري عيدا، وصلوا علي فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم''[۳] (میری قبر کو عید نہ بناؤ، مجھ پر درود بھیجو، اس لئے کہ تمہارا درود جہاں کہیں بھی رہوگے، مجھ تک پہنچتا ہے)، درود کے منقول الفاظ میں سے حضرت ابومسعود انصاری کی روایت کے الفاظ ہیں، انہوں نے کہا کہ بشیر بن سعد نے حضور ﷺ سے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم کو اللہ نے آپ پر درود بھیجنے کا حکم دیا ہے، اس لئے بتائیں کہ ہم آپ پر کس طرح درود بھیجیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس طرح درود پڑھا کرو: ''اللهم صل على محمد وعلى آل

(۱) تفسیر القرطبی ۱۰/۴۰۶، ۴۰۷۔

(۲) سورۂ احزاب/۵۶۔

(۳) حدیث: ''لاتجعلوا قبري عيدا ......'' کی روایت ابوداؤد (۲/۵۳۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، نووی نے الأذکار (ص ۲۰۶ طبع دار ابن کثیر) میں اس کی تصحیح کی ہے۔

محمد، كما صليت على آل إبراهيم، وبارک علی محمد وعلى آل محمد كما باركت على آل إبراهيم في العالمين إنک حميد مجيد"[1] (اے اللہ محمدؐ اور آل محمدؐ پر درود نازل فرما، جیسا کہ تو نے آل ابراہیم پر درود نازل فرمایا، اور محمدؐ پر اور آل محمدؐ پر برکت نازل فرما جیسا کہ تو نے دونوں جہان میں آل ابراہیم پر برکت نازل فرمائی، بے شک تو قابل ستائش اور بزرگ و برتر ہے)۔

اللہ کی طرف سے بندہ پر صلاۃ سے مراد: اس کی تعریف وتوصیف کرنا ہے، ایک قول ہے: بندہ پر اللہ کی رحمت مراد ہے، اور آپ ﷺ پر فرشتوں اور بندوں کی صلاۃ سے مراد: تعظیم کے ساتھ رحمت کی دعا کرنا[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''صلاۃ علی النبی ﷺ ''میں ہے۔

تلبیہ:

۱۷- تلبیہ: "لبیک اللھم لبیک" کہنا، یہ حج وعمرہ کے اذکار میں سے ہے، اس کا معنی: میں تیری پکار پر قائم (حاضر) ہوں بار بار، اس کے تفصیلی احکام ''حج'' اور ''عمرہ'' کے مباحث میں دیکھیں۔

حسبلہ:

۱۸- حسبلہ: "حسبي الله" کہنا، اس کا معنی دوسرے کی حمایت اور مدد سے بے نیاز ہوکر صرف اللہ تعالیٰ کی حمایت اور اس کی مدد کو کافی سمجھنا۔

بے بسی کے وقت "حسبی الله" کہنا مسنون ہے[3]، اس لئے کہ عوف بن مالک کی حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ نے دو شخصوں کے درمیان فیصلہ کیا، جس کے خلاف فیصلہ ہوا اس نے واپس جاتے ہوئے "حسبی الله ونعم الوكيل" کہا تو حضور ﷺ نے فرمایا: "إن الله تعالىٰ يلوم على العجز، ولكن عليک بالكيس، فإذا غلبک أمر فقل حسبي الله ونعم الوكيل"[1] (اللہ تعالیٰ بے بسی وعاجزی پر ملامت کرتا ہے، تمہیں ہوشیاری سے کام لینا چاہئے، پھر اگر بے بسی ہوجائے تو حسبی الله ونعم الوكيل کہو)۔

کچھ اور ماثور اذکار:

۱۹- اسباب سے مربوط یا مطلق کچھ اور ماثورہ اذکار ہیں، جن میں سے بعض کی وضاحت دوران بحث آئے گی۔

بہت سے علماء نے اذکار ماثورہ کو جمع کیا ہے، جیسے ابن السنی نے ''عمل الیوم واللیلہ'' میں، نووی نے ''الاذکار'' میں، ابن القیم نے ''الوابل الصیب من الکلام الطیب'' میں اور صدیق حسن خاں نے ''نزل الابرار'' میں ذکر کیا ہے، فقہاء مباحث فقہ میں مختلف مقامات پر ان کا ذکر کرتے ہیں۔

افضل اذکار:

۲۰- نووی نے کہا: افضل الذکر قرآن ہے، قرطبی نے کہا: اس لئے کہ اس میں ہر طرح کا ذکر آیا ہے مثلاً تذکیر، تہلیل، تحمید، خوف، رجاء، دعاء، سوال اور غور وفکر کرنے اور نصیحت حاصل کرنے کا حکم وغیرہ، لہذا جو اس سے واقف ہوا اور اس میں تدبر کیا اس نے سب سے

(۱) حدیث ابی مسعود انصاری کی روایت مسلم (۱/ ۳۰۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) الفتوحات الربانیہ ۲/ ۳۴۰، تحفۃ الذاکرین رص ۲۴۔
(۳) الاذکار للنووی، الفتوحات الربانیہ ۴/ ۲۵۔

(۱) حدیث: "إن الله يلوم على العجز" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۴، ۴۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی سند میں ایسے راوی بھی ہیں جو مجہول ہیں۔

افضل عبادت کی، اور سب سے پہلے یہ کلام الٰہی ہے جس کے ہم پلہ کوئی چیز نہیں۔

پھر انہوں نے قرآن کریم کے افضل الذکر ہونے میں ایک قید لگائی ہے، انہوں نے کہا: افضل الذکر، قرآن اس شخص کے لئے ہے جو اس پر عمل کرے، اور اس کو سفیان ثوری کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔

حدیث قدسی میں ہے: "**من شغله القرآن عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي السائلين**" (جس کو قرآن نے مجھ سے مانگنے سے مصروف رکھا میں اس کو اس سے بہتر دوں گا جو مانگنے والوں کو دیتا ہوں) اور تمام کلام پر کلام الٰہی کی فضیلت ایسی ہے جیسے مخلوقات پر اللہ کی فضیلت[1]۔

ابن تیمیہ نے قرآن کے افضل الذکر ہونے پر نماز میں اس کے متعین ہونے سے استدلال کیا ہے، نیز یہ کہ جنبی اس کے قریب نہیں جاتا ہے، اس کو پاک آدمی ہی چھوسکتا ہے، ذکر اور دعاء اس کے برخلاف ہیں[2]۔

یہ امر احادیث میں مختلف فیہ نہیں کہ قرآن کے بعد افضل ذکر: چاروں کلمات: **سبحان الله، الحمد لله، لاإله إلا الله** اور **الله أكبر** ہیں[3]، حضرت سمرہ بن جندب اور حضرت ابو ہریرہ کی احادیث میں وارد ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لأن أقولهن أحب إليَّ مما طلعت عليه الشمس**"[4] (میں ان (کلمات) کو کہوں، یہ میرے نزدیک ان تمام چیزوں سے زیادہ پسندیدہ ہے، جن پر آفتاب نکلتا ہے) اور وارد ہے: "**أن الله اصطفى من الكلام أربعا**"[1] (اللہ نے چار کلمات کا انتخاب فرمایا ہے) اور آپ نے ان کا ذکر فرمایا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کلمات کے ذریعہ ذکر، قرآن کے دوسرے کلمات کے ذریعہ ذکر سے افضل ہے، نیز یہ کلمات بقیہ ماثورہ اذکار سے بھی افضل ہیں، چنانچہ حضرت سمرہؓ کی حدیث میں فرمان نبوی ہے: "**هن أفضل الكلام بعد القرآن، وهن من القرآن، لايضرك بأيهن بدأت**"[2] (یہ قرآن کے بعد سب سے افضل کلام ہیں، یہ قرآن میں سے ہیں، ان میں سے جس سے چاہو شروع کرو کوئی حرج نہیں)۔

رہا ان چاروں کلمات میں افضل کلمہ: تو وہ **لاإله إلا الله** ہے، قرطبی وطیبی نے اس کی صراحت کی ہے، اور ابن حجر نے اسی کو ترجیح دی ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**أفضل الدعاء يوم عرفة، وأفضل ماقلت أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله وحده لاشريك له**"[3] (افضل دعا عرفہ کے دن اور سب سے افضل ذکر (جو میں نے اور مجھ سے قبل نبیوں نے کیا): "**لاإله إلا الله وحده لاشريك له**" ہے)۔

دوسری حدیث قدسی ہے: "**لو أن السموات والأرض**

---

(۱) حدیث: "من شغله القرآن عن مسألتي" کی تخریج فقرہ/۱ میں گذر چکی ہے۔

(۲) مختصر الفتاوی المصریہ/ص ۹۷۔

(۳) حدیث: "سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله......" کی تخریج فقرہ/۱۲ میں گذر چکی ہے۔

(۴) حدیث: "لأن أقولهن أحب إليّ مما طلعت......" کی تخریج فقرہ/۱۲ میں گذر چکی ہے۔

---

(۱) حدیث: "إن الله اصطفى من الكلام أربعا ......" کی تخریج فقرہ/۱۲ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "هن أفضل الكلام بعد القرآن، وهن......" کی تخریج فقرہ/۱۲ میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "أفضل الدعاء يوم عرفة......" کی روایت مالک نے (مؤطا ۱/۲۱۵ طبع الحلبی) میں حضرت طلحہ بن عبید اللہ سے مرسلاً کی ہے۔ ترمذی نے اس کو (۵/۵۷۲ طبع الحلبی) میں موصولاً عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے ایک ایسی سند سے روایت کیا ہے جو مؤطا کی سند کے لئے شاہد ہے۔

"وعامرهن غيري في كفة ولا إله إلا الله في كفة مالت بهن لا إله إلا الله" [1] (اگر آسمان اور زمین اور میرے علاوہ ان کو آباد کرنے والے یہ سب ایک پلڑے میں ہوں، اور دوسرے پلڑے میں لا إله إلا الله ہو تو لا إله إلا الله اس کو جھکا دے گا)، ایک حدیث میں ہے: "أفضل الذكر لا إله إلا الله" [2] (افضل الذکر "لا إله إلا الله" ہے) ایک حدیث میں ہے: "هي أفضل الحسنات" [3] (یہ تمام نیکیوں سے افضل ہے)، نیز اس لئے کہ یہ اسلام کی کنجی اور اسلام کا دروازہ ہے، اسلام میں داخل ہونے کے لئے اسی سے آنا ہوگا، اور اسلام کا ستون ہے، جس کے بغیر اسلام قائم نہ ہوگا، یہ اسلام کا ایک رکن ہے [4]۔

ابن حجر نے کہا: یہ بظاہر حضرت ابوذرؓ کی اس مرفوع حدیث سے متعارض ہے: "أن أحب الكلام إلى الله سبحان الله وبحمده" [5] (اللہ کے یہاں سب سے پسندیدہ کلام سبحان الله وبحمده ہے) ان میں کئی طرح سے تطبیق دی گئی ہے مثلاً: سبحان الله وبحمده کی افضلیت اس وجہ سے ہے کہ چاروں کلمات کے معانی اس کے تحت آتے ہیں یا تو صراحتاً یا لزوم کے طور پر، چنانچہ اس میں تنزیہ وتحمید صراحتاً ہے، اور جب اس کے تحت

(۱) حدیث: "لو أن السموات والأرض......" کی روایت ہیثمی نے (مجمع الزوائد ۱۰/ ۸۲ طبع القدسی) میں نقل کرنے کے بعد کہا: اس کو ابویعلی نے روایت کیا اس کے رجال کی ان کے اندر ضعف کے باوجود توثیق کی گئی ہے۔

(۲) حدیث: "أفضل الذكر لا إله إلا الله ......" کی تخریج فقرہ/ ۷ میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "هي أفضل الحسنات" کی روایت احمد (۵/ ۱۶۹ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے۔ اس کی اسناد میں جہالت ہے۔

(۴) التذکار فی أفضل الأذکار للقرطبی رص ۴۰، فتح الباری ۱۱/ ۲۰۷، تحفۃ الذاکرین رص ۲۳۲، الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۸۱۔

(۵) حدیث: "أحب الكلام إلى الله سبحان الله وبحمده" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۹۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اللہ تعالیٰ کو ایسے اوصاف سے پاک ومنزہ کرنا آتا ہے جو اس کے جلال کے شایان شان نہیں، تو اس میں لا إله إلا الله کا معنی آ گیا، اور جب ہر فضل واحسان اللہ کی طرف سے ہے تو اس سے بڑی کوئی چیز نہیں، رہا لا إله إلا الله کا افضل ہونا تو صراحتاً وحدانیت کے مذکور ہونے کی وجہ سے ہے [1]۔

جاننا چاہئے کہ ذکر فی الجملہ دعاء سے افضل ہے [2]، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "من شغله القرآن وذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي السائلين" [3] (جس کو قرآن اور میرے ذکر نے مجھ سے مانگنے سے مصروف کر دیا میں اس کو اس سے افضل دیتا ہوں جو مانگنے والوں کو دیتا ہوں)۔

مشغولیت کے لحاظ سے افضل ذکر:

۲۱- ماسبق میں جو کچھ گزرا وہ ذکر مطلق میں افضل ہونے کا بیان ہے کہ افضل ذکر قرآن کی تلاوت میں مشغول ہونا ہے، لہذا وہ مطلقاً تہلیل وتسبیح میں لگنے سے افضل ہے، پھر چاروں کلمات پھر بقیہ انواع ذکر ہیں، نووی نے کہا: جو ذکر کسی خاص وقت میں یا کسی خاص سبب سے منقول ہے، اس وقت یا اس سبب میں وہی ذکر سب سے افضل ہے۔ اھ اس کا تقاضا ہے کہ وقت کے ساتھ مقید ذکر اس وقت میں اور کسی سبب کے ساتھ مقید ذکر (اس سبب کے وجود کے وقت) بقیہ ماثور اذکار حتی کہ تسبیح وتکبیر وغیرہ میں لگنے بلکہ تلاوت قرآن میں لگنے سے افضل ہے، ابن علان نے کہا: کسی مقام یا زمانہ یا حال کے ساتھ وارد مخصوص ذکر مثلاً طواف، شب جمعہ، اور سوتے وقت کے اذکار تو

(۱) الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۸۱، فتح الباری ۱۱/ ۲۰۷۔

(۲) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۱۰/ ۴۲۷۔

(۳) حدیث: "من شغله القرآن وذكرى عن مسألتي أعطيته......" کی تخریج فقرہ/ ۱ میں گذر چکی ہے۔

ان کو بجالانا تلاوت کرنے سے افضل ہے[۱]، عمر بن ابوسلمہ نے کہا: میں نے امام اوزاعی سے دریافت کیا: آپ کو تلاوت قرآن زیادہ پسند ہے یا ذکر؟ انہوں نے کہا: ابومحمد یعنی حضرت سعید (ابن المسیب) سے پوچھو، میں نے ان سے پوچھا تو انہوں نے کہا: تلاوت قرآن ہی، امام اوزاعی نے کہا: قرآن کے برابر کوئی چیز نہیں، لیکن اسلاف کا طریقہ رہا ہے کہ طلوع آفتاب وغروب آفتاب سے قبل وہ اللہ کا ذکر کرتے تھے[۲]، شوکانی نے کہا: اسی طرح حدیث میں خاص اوقات اور نمازوں کے بعد کے لئے جو اذکار وارد ہیں، حدیث کے انہی اذکار کو بجالانا چاہئے، اس لئے کہ حضور ﷺ کی ہدایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دوسرے سے افضل ہیں[۳]، عز بن عبدالسلام نے ''القواعد'' میں اور ابن تیمیہ نے اپنے ''فتاوی'' میں اس کی صراحت کی ہے[۴]، ''مطالب اولی النہی'' میں ہے: قرآن ہر ذکر سے افضل ہے، البتہ اپنے موقع پر ماثورہ ذکر کو انجام دینا (مثلاً نمازوں کے بعد کے اذکار) اس موقع پر تلاوت قرآن سے افضل ہے[۵]۔

بناء بریں اذان کے وقت اذان کے جواب میں مشغول ہونا، نماز کے بعد وارد اذکار اور رمضان میں افطار کے وقت اس کے متعلق وارد ذکر کو انجام دینا افضل ہے، اسی طرح دوسرے اذکار کا حکم ہے۔

ذکر غیر ماثورہ:

الف- مطلق اذکار میں:

۲۲- اذکار مطلقہ میں ایسے الفاظ کہنا جو بذات خود صحیح ہوں، جن میں

(۱) الأذکار للنووی، الفتوحات الربانیہ ۳/۲۲۷، ۴/۳۸۸۔

(۲) التذکار فی أفضل الأذکار رص ۴۳۔

(۳) عدة الحصن الحصین رص ۳۳۔

(۴) قواعد الأحکام فی مصالح الأنام ۲/۱۷۱، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۱۰/۴۲۷۔

(۵) مطالب اولی النہی ۱/۶۰۳۔

اللہ کی ثناء ہو، ان میں کسی طرح سے کوئی نقص لازم نہ آئے جائز ہے، گو وہ الفاظ خود حضور ﷺ سے منقول نہ ہوں، ذکر مطلق کے بارے میں یہ متفق علیہ ہے۔

اس باب میں صحابہ سے منقول اذکار، ماثور کے تحت نہیں آتے، جیسا کہ شافعیہ میں ابن علان نے کہا، وہ کہتے ہیں: اس لئے کہ صحابی سے منقول ذکر جس میں رائے کا دخل ہے، اس کو مرفوع کا حکم نہیں مل سکتا[۱]، لہذا اصحابہ کرام سے منقول اذکار غیر صحابہ سے منقول اذکار کی طرح غیر ماثور ہوں گے، گوکہ ان سے منقول اذکار میں اچھی خاصی تعداد ایسے اذکار کی ہے جن کو سیکھنا اور ان کو پڑھنا اچھا ہے۔

مشہور یہ ہے کہ ذکر ماثور کرنا اپنے طور پر بنائے ہوئے ذکر کو انجام دینے سے افضل ہے، افضلیت کی وجہ ظاہر ہے کہ ماثور ذکر میں، حضور ﷺ کی اقتداء وپیروی ہے، اللہ تعالیٰ کے اسماء، صفات اور افعال کا سب سے زیادہ علم حضور ﷺ کو تھا، آپ سب سے فصیح عرب تھے، کلام کا موقع ومحل سب سے زیادہ جانتے تھے، آپ کو ''جوامع الکلم'' سے نوازا گیا، اور ہر معاملہ میں صحیح نہج پر رہنے میں آپ کی خدا کی طرف سے مدد کی گئی تھی، آپ امت کے لئے مکمل خیرخواہ ہیں[۲]۔

نووی نے کہا: بھلائی اور کمال کتاب وسنت میں ماثور کی پیروی کرنے ہی میں ہے، ان دونوں میں ہمہ وقت کے لئے کافی اذکار ہیں، ہمارے اصحاب اسی پر چلے ہیں، ایک جگہ پر کہا: مشائخ کے بتائے ہوئے اوراد اور احزاب (معمولات) کو انجام دینے میں کوئی حرج نہیں۔

ابن عابدین نے ''الفتاوی الہندیہ'' کے حوالہ سے لکھا ہے: نماز

(۱) الفتوحات الربانیہ ۴/۳۸۸، ۱/۱۱۹۔

(۲) الفتوحات الربانیہ ۱/۱۷۔

میں دعاءِ محفوظ (ماثور) پڑھنی چاہئے، البتہ نماز سے باہر جو یاد آئے پڑھے[1]۔

ب-معین مواقع پر غیر ماثور ذکر:

۲۳- یہ سب ذکر مطلق کے بارے میں ہے، رہے خاص اسباب ومواقع کے بارے میں تو:

الف- اگر اس طرح کے موقع کے لئے ذکر ماثور ہو، تو اس کو انجام دینے سے حکم کی بجا آوری ہوجائے گی، لیکن اگر اس کے عوض کوئی غیر ماثور ذکر کرے تو مسئلہ میں تفصیل ہے:

اگر وہ عبادت کا رکن یا عبادت کے واجبات میں سے ہو تو اس کی جگہ دوسرا ذکر کرنا ممکن نہیں، مثلاً اذان کے اذکار، نماز کے ضروری اذکار جیسے سورہ فاتحہ، تکبیر تحریمہ اور تشہد۔

اگر ان اذکار ماثورہ کو پڑھنا مستحب یا جائز ہو تو اس کی جگہ دوسرا ذکر پڑھنے میں تفصیل ہے:

اصل یہ ہے کہ ذکر ماثور کو پڑھنا افضل ہے، اور اگر اس کے علاوہ کوئی دعاء یا ذکر کیا جو مناسب ہے تو بھی کوئی حرج نہیں۔

اس کے من جملہ طواف ہے، نووی نے کہا: ہمارے اصحاب نے کہا: طواف میں تلاوت غیر ماثور دعاؤں سے افضل ہے، البتہ ماثور دعائیں صحیح قول کے مطابق تلاوت سے افضل ہیں[2]۔

ب- اگر اس خاص موقع کا کوئی منقول ذکر نہ ہو تو بعض علماء کی رائے ہے کہ اپنی پسند کا موقع کے مطابق ومناسب ذکر کرنے پر نکیر نہیں کی جائے گی، اس کا ماخذ: کتاب وسنت کی نصوص میں ذکر ودعا کا مطلق حکم ہے، البتہ اس ذکر یا دعاء کے لئے کسی خاص فضیلت یا خصوصیت کا دعویٰ نہیں کیا جائے گا۔

من جملہ اس کے عید کی، سال اور مہینوں کی آمد پر مبارک باد دینا صاحب ''الدر'' نے کہا: **تقبل الله منا ومنكم** کے الفاظ سے عید کی مبارک باد دینا قابل نکیر نہیں، ابن عابدین نے کہا: یہ انہوں نے اس لئے کہا کہ اس کے بارے میں امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب سے کچھ منقول نہیں ہے۔ انہوں نے کہا: ''القنیہ'' میں ہے، ہمارے اصحاب سے اس سلسلہ میں کراہت منقول نہیں، ابن عابدین نے کہا: اسی کے ساتھ ''عید مبارک'' وغیرہ کہنے کو لاحق کیا جاسکتا ہے۔

پھر انہوں نے کہا: تاہم کئی امور کے بارے میں برکت کی دعاء کرنے کا ذکر آیا ہے، جس سے استنباط کیا جاسکتا ہے کہ اس موقعہ پر بھی دعا مستحب ہے، حافظ مقدسی نے کہا: اس مسئلہ میں اختلاف رہا ہے، میری رائے ہے کہ اس میں نہ کوئی سنت ہے اور نہ بدعت۔ اھ[1]۔

''المغنی'' میں ہے: امام احمد سے ان کا یہ قول منقول ہے: میں خود تو کسی سے ایسی بات نہیں کہوں گا، اور اگر کوئی مجھے ایسی دعا دے تو میں اس کے جواب میں دعا دوں گا[2]۔

عید کے دن: ''**تَقَبَّلَ اللّٰهُ مِنَّا وَمِنْكُمْ وَ غَفَرَلَنَا وَلَكَ**'' کے مثل کہنے کے بارے میں امام مالک سے منقول ہے، انہوں نے فرمایا: نہ میں اس کو جانتا ہوں، نہ اس پر نکیر کرتا ہوں، ابن حبیب نے کہا: یعنی نہ میں اس کو سنت جانتا ہوں نہ اس کے کہنے والے پر نکیر کرتا ہوں، اس لئے کہ یہ ایک اچھی بات ہے، کیونکہ یہ دعا ہے۔ صاحب ''الفواکہ'' نے کہا: اسی کے مثل عید کے دن جو لوگ ایک دوسرے سے کہتے ہیں: ''عید مبارک'' اور ''**أحياكم الله لأمثاله**'' ان میں

(۱) ردالمحتار ۲/۳۵۲۔
(۲) الاذکار للنووی، الفتوحات الربانیہ ۴/۳۸۸۔

(۱) ابن عابدین ۱/۵۵۷، نہایۃ المحتاج ۲/۳۹۱۔
(۲) المغنی ۲/۳۹۹۔

سے کسی کے جواز میں شک نہیں [1]۔

امام اوزاعی نے کہا: یہ بدعت ہے [2]۔

شافعیہ کے یہاں یہ سنت ہے [3]، دیکھئے: بحث "تھنئۃ" الموسوعۃ الفقہیہ (۱۴/۱۲۰)۔

ذکر ماثورہ میں اضافہ:

۲۴- شرعاً کسی سبب پر مرتب ذکر میں اضافہ کے متعلق اصل یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک جائز ہے، اس میں چند قیدیں ہیں جن کو ماسبق سے سمجھا جاسکتا ہے مثلاً: اس کا معنی صحیح ہو کسی طرح سے نقص لازم نہ آئے، ایسا نہ ہو جس کے بارے میں یہ علم ہو کہ شریعت اس میں وارد لفظ کو محفوظ رکھنا چاہتی ہے، لہذا اذان کے الفاظ اور تشہد کے الفاظ میں کوئی اضافہ نہ ہوگا، اور یہ بھی قید ہے کہ وارد ذکر کے ہم معنی ہو، اور لائق ومناسب اضافہ ہو۔

ابن علان نے نقل کیا ہے کہ دعاء قنوت وغیرہ اذکار میں علماء نے جو اضافے کئے ہیں ان کو پڑھنا افضل ہے، یہ تشہد وغیرہ سے الگ ہے، کیونکہ علماء نے یہ سمجھا ہے کہ تشہد میں مدار اس کے لفظ پر ہے، اسی وجہ سے انہوں نے اس میں کوئی اضافہ نہیں کیا، اور انہوں نے سمجھا کہ اس میں اضافہ خلاف اولی ہے، قنوت اس کے برخلاف ہے، کہ انہوں نے سمجھا کہ قبولیت میں دعاء کی زبردست تاثیر ہے، لہذا قنوت کی دعاء میں انہوں نے توسع واضافہ کیا ہے [4]۔

مروی ہے کہ ابن عمرؓ حج میں حضور ﷺ کا یہ تلبیہ پڑھتے:

"لَبَّیکَ اللّٰھُمَّ لَبَّیکَ، لَبَّیکَ لَا شَرِیکَ لَکَ لَبَّیکَ، إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَکَ، وَالْمُلْکَ لَا شَرِیکَ لَکَ" اس میں اضافہ نہیں کرتے تھے، پھر مزید یہ اضافہ کرنے لگے تھے۔ "لَبَّیکَ لَبَّیکَ وَسَعْدَیکَ، وَالْخَیرُ بِیَدَیکَ لَبَّیکَ، وَالرَّغْبَاءُ إِلَیکَ وَالْعَمَلُ" ایک روایت میں ہے کہ حضرت ابن عمر نے فرمایا کہ حضرت عمر یہ تلبیہ یعنی حضور ﷺ کا تلبیہ پڑھتے تھے، اور یہ اضافہ فرماتے تھے، لبیک وسعدیک الخ [1]۔

ابن حجر نے کہا: طحاوی نے کہا: کچھ لوگوں کا کہنا ہے: تلبیہ میں اپنی پسند کا ذکر الٰہی بڑھانا اس میں کوئی حرج نہیں، یہ محمد، ثوری اور اوزاعی کا قول ہے، ان حضرات کا استدلال حضرت عمر وابن عمرؓ سے مروی اضافے سے ہے۔ دوسرے علماء نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے لوگوں کو جس تلبیہ کی تعلیم دی ہے اس میں اضافہ نہیں کرنا چاہئے، جس طرح حضور ﷺ نے نماز میں تکبیر کی تعلیم دی ہے، لہذا آپ کے بتائے ہوئے سے آگے بڑھنا مناسب نہیں، ا.ھ. پھر ابن حجر نے کہا: تلبیہ میں اضافہ کرنے میں کوئی حرج نہیں، یہی جمہور کا قول ہے، اشہب نے اس کی صراحت کی ہے، ابن عبدالبر نے امام مالک سے اس کی کراہت نقل کی ہے، اور کہا: یہی امام شافعی کا ایک قول ہے، شیخ ابوحامد نے کہا: اہل عراق نے امام شافعی سے (قدیم میں) نقل کیا ہے کہ انہوں نے مرفوع (یعنی حضور ﷺ سے منقول) میں اضافہ کو مکروہ سمجھا ہے، یہ اہل عراق کی غلطی ہے، یہ نہ مکروہ ہے نہ مستحب۔ امام ترمذی نے ان سے نقل کیا ہے کہ اگر تلبیہ میں اللہ کی تعظیم کا کوئی لفظ بڑھادے تو کوئی حرج نہیں، تاہم میرے نزدیک پسندیدہ یہی ہے کہ حضور ﷺ کے تلبیہ پر اقتصار کرے، امام ابوحنیفہ سے منقول

(۱) الفواکہ الدوانی ۱/۳۲۲۔
(۲) ابن عابدین ۱/۵۵۷۔
(۳) القلیوبی وعمیرہ ۱/۳۱۰، الفتوحات الربانیہ ۱/۱۱۹، ۵/۱۰۹، ۳۷۷، الاعتصام ۲/۱۰، ۱/۲۸۴۔
(۴) الفتوحات الربانیہ ۵/۱۰۹، مختصر الفتاوی المصریہ لابن تیمیہ ۹۲۔

(۱) حدیث ابن عمر: "التلبیۃ" اور اس میں زیادتی کو مسلم (۲/۸۴۱، ۸۴۲ طبع الحلبی) نے روایت کیا ہے۔

ہے: اگر منقول تلبیہ میں اضافہ کرے تو بہتر ہے۔ اور ''المعرفہ'' میں امام شافعی سے یہ بھی منقول ہے: ابن عمر سے جو تعظیمی لفظ اور دعاء منقول ہے اس کے کہنے میں کسی پر کوئی تنگی نہیں، البتہ میرے یہاں مختار یہی ہے کہ صرف وہ کہے، جو اس بارے میں حضور ﷺ سے مروی ہے، ابن حجر نے کہا: یہی سب سے معتدل صورت ہے، لہذا جو مرفوعاً منقول ہے اس کو الگ کہے، اور اگر ابن عمر سے مروی دعاء کو یا اپنے طور پر بنا کر کوئی دعاء پڑھنا چاہے جو اس کے شایان شان ہو تو اس کو الگ سے پڑھے، تاکہ مرفوع دعاء سے مل نہ جائے، انہوں نے کہا: یہ تشہد میں دعاء کی حالت کے مشابہ ہے، جس کے بارے میں حضور ﷺ نے فرمایا ہے: "ثم ليتخير بعد من المسألة ماشاء"[1] (پھر اس کے بعد اس کا جو جی چاہے دعاء کرے) یعنی مرفوعاً منقول دعاء کے پڑھنے کے بعد[2]۔

امام بخاری نے رفاعہ زرقی کی حدیث نقل کی ہے کہ رفاعہ نے کہا: "**كنا يوما نصلي وراء النبي ﷺ، فلما رفع رأسه من الركعة قال: سمع الله لمن حمده، قال رجل وراءه، ربنا ولك الحمد حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه، فلما انصرف قال: من المتكلم؟ قال: أنا قال: رأيت بضعة وثلاثين ملكا يبتدرونها أيهم يكتبها أول**"[3] (ہم ایک دن حضور ﷺ کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے جب حضور ﷺ نے رکوع سے سر اٹھایا تو آپ نے "**سمع الله لمن حمده**" کہا، آپ ﷺ کے پیچھے ایک آدمی نے کہا: **ربنا ولك الحمدُ حمدا كثيرا طيباً مباركاً فيه**، جب آپ ﷺ نماز پڑھ چکے تو پوچھا: یہ کلام کس نے کہا تھا؟ وہ شخص بولا: میں نے آپ ﷺ نے فرمایا: میں نے تیس سے کچھ زائد فرشتوں کو دیکھا ہر ایک لپک رہا تھا، کون پہلے اس کو لکھتا ہے) پھر ابن حجر نے کہا: اس سے نماز میں کوئی غیر ماثور ذکر کرنے پر استدلال کیا گیا ہے (بشرطیکہ وہ ماثور کے خلاف نہ ہو)[1]۔

علی قاری نے کہا: ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: "**أن رجلا عطس إلى جنبه فقال: الحمد لله والسلام على رسول الله. فقال ابن عمر. وأنا أقول: الحمد لله والسلام على رسول الله وليس هكذا علمنا رسول الله ﷺ**"[2] (ان کے بغل میں ایک آدمی کو چھینک آئی اس نے کہا: **الحمد لله والسلام على رسول الله**، تو حضرت ابن عمرؓ نے کہا: میں بھی **الحمد لله والسلام على رسول الله** کہتا ہوں، لیکن ہمیں رسول اللہ ﷺ نے یہ تعلیم نہیں دی ہے)۔

اس زیادتی و اضافہ پر حضرت ابن عمرؓ کے نکیر کرنے کی وجہ بتاتے ہوئے ملا علی قاری نے کہا: مطلوبہ اضافہ وہ ہے جو حمد سے متعلق ہو، خواہ منقول ہو یا نہ ہو، لیکن اس میں ملا کر دوسرا ذکر کرنا ناپسند ہے، اس لئے کہ سننے والے کو یہ خیال ہو سکتا ہے کہ یہ بھی ماثور ذکر میں داخل ہے[3]۔

وارد اذکار کے الفاظ میں تبدیلی:

۲۵- وارد اذکار میں کسی لفظ کو دوسرے لفظ سے بدلنا بھی مختلف فیہ

(۱) حدیث: "ثم ليتخير بعد من المسألة ماشاء" کی روایت مسلم (۱/ ۳۰۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۳/ ۴۱۰، ۴۱۱۔

(۳) حدیث: رفاعہ الزرقی، کی روایت بخاری (۲/ ۲۸۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) فتح الباری ۲/ ۲۸۴، ۲۸۷۔

(۲) حدیث ابن عمر فی العطاس کی روایت ترمذی (۵/ ۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے ترمذی نے ''ہذا حدیث غریب'' کہہ کر اس کی تضعیف کی ہے۔

(۳) مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح لعلی القاری ۹/ ۱۰۰ ملتان (پاکستان) المکتبۃ الامدادیہ (تاریخ درج نہیں)، الفتوحات الربانیہ ۶/ ۱۴۔

ہے، ایک قول ہے: جائز ہے، اس لئے کہ روایت بالمعنی کے مشابہ ہے، اور محدثین کے یہاں مشہور یہ ہے کہ روایت بالمعنی جائز ہے اگر نئے لفظ کا معنی منقول لفظ جیسا ہو، اس میں مازری کا اختلاف ہے، حضرت براء کی حدیث پر حاشیہ لکھا ہے: رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: **"إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة، ثم اضطجع على شقك الأيمن، ثم قل: اللهم أسلمت نفسي إليك...... إلى قوله: آمنت بكتابك الذي أنزلت ونبيك الذي أرسلت...... قال فرددتها على النبي ﷺ فقلت: ورسولك قال: لا، ونبيك الذي أرسلت"**[1] (جب تم اپنے بستر پر آنا چاہو تو نماز کے وضو کی طرح وضو کرو، پھر اپنے داہنے پہلو پر لیٹ جاؤ، پھر پڑھو: **اللهم أسلمت نفسى اليك...... آمنت بكتابك انزلت ونبيك الذي ارسلت ......** حضرت براء کہتے ہیں: میں نے ان کو دہرایا، اور "نبیک" کی جگہ: "ورسولک" پڑھا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، "**ونبيك الذي ارسلت**" ہی پڑھو)۔

مازری نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد کہا: اس پر نکیر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ذکر اور دعا ہے، لہذا اس میں وارد ذکر کے حروف پر اقتصار کرنا چاہئے، بسا اوقات ثواب انہی حروف کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، شاید وحی کے ذریعہ آپ کو یہ کلمات بتائے گئے، لہذا ان حروف کو ہی ادا کرنا متعین ہے[2]، ابن حجر کا میلان بھی اسی کی طرف ہے[3]، یہ جیسا کہ ظاہر ہے ان مقید اذکار کے متعلق ہے جن پر شارع نے

(۱) حدیث: "إذا أتيت مضجعك" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۳۵۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۰۸۱، ۲۰۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الفتوحات الربانیہ ۳/ ۱۴۴، شرح صحیح مسلم للأبی ۷/ ۱۳۵۔

(۳) فتح الباری ۱۱/ ۱۱۲۔

خاص فضیلت رکھی ہے، مطلق ذکر کے بارے میں نہیں۔

اسم مفرد یا ضمیر مفرد کے ذریعہ ذکر:

۲۶ - "النہایہ" پر رشیدی کے حاشیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اسم مفرد (اللہ، اللہ، اللہ) کے ذریعہ ذکر کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ ذکر ہے کہ نہیں۔

ابن تیمیہ نے کہا: اسم مفرد (ظاہر ہو یا ضمیر) مکمل کلام نہیں، اس سے ایمان یا کفر یا امر یا نہی کچھ وابستہ نہیں، اس سے دل میں کوئی مفید معرفت پیدا نہیں ہوتی، بلکہ اس سے صرف تصور مطلق ملتا ہے، اسم ضمیر کے ذریعہ ذکر سنت سے نہایت دور ہے[1]۔

ذاکرین کے آداب:

ذکر ودعاء کے کچھ آداب ہیں، اللہ تعالیٰ کا کمال وجلال ان کا متقاضی ہے، اگر ان آداب کی رعایت کی جائے تو مقبولیت واجابت کے زیادہ قریب ہے، مثلاً یہ آداب:

الف - ذکر کے لئے اللہ تعالیٰ سے مدد طلب کرنا:

۲۷ - حضور ﷺ نے حضرت معاذ کو یہ کہنے کی ترغیب دی تھی: **"اللهم أعني على ذكرك وحسن عبادتك"**[2] (یعنی خدایا! اپنے ذکر، اپنے شکر اور اپنی عمدہ عبادت کرنے میں میری مدد فرما)۔

(۱) نہایۃ المحتاج، حاشیۃ الرشیدی ۱/ ۱۷، مختصر الفتاوی المصریہ ص ۹۶، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۱۰/ ۲۲۶، ۲۲۷، ۵۵۶، ۵۶۵۔

(۲) حدیث: "اللهم أعني على ذكرك، وشكرك، وحسن عبادتك" کی روایت احمد (۵/ ۲۴۷ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۳/ ۲۷۳، ۲۷۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا۔

ب- ذکر کرنے والا حدث سے پاک ہو:

۲۸- اس پر مہاجر بن قنفذ کی اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے: انہوں نے کہا: "**رأيت النبي ﷺ وهو يبول، فسلمت عليه فلم يرد علي حتى توضأ، ثم اعتذر إلي وقال: إني كرهت أن أذكر الله إلا على طهر، أو قال: على طهارة**" (۱) (میں نے رسول اللہ ﷺ کو پیشاب فرماتے دیکھا، میں نے آپ کو سلام کیا، آپ نے جواب نہ دیا، بالآخر آپ نے وضوء کیا، پھر معذرت کی اور فرمایا: مجھے یہ بات نامناسب معلوم ہوئی کہ بغیر طہارت کے ذکر کروں)۔

ابن علان نے کہا: اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ افضل یہ ہے کہ اذکار نہایت مکمل حالات ہی میں ہوں، (مثلاً دونوں حدث سے طہارت اور منہ کا گندی چیز سے پاک ہونا) (۲)، علماء طہارت کی شرط ہونے کے قائل اس لئے نہیں ہیں کہ یہ ثابت ہے: "**كان يذكر الله على كل أحيانه**" (۳) (حضور ﷺ ہر حالت میں اللہ کا ذکر کرتے تھے)۔

حضور ﷺ بیت الخلاء سے نکلتے وقت: "**غفرانک**" پڑھتے تھے (۴)، اور یہ پڑھتے تھے: "**الحمد لله الذي أذهب عني الأذى وعافاني**" (۵)۔

(۱) حدیث کی تخریج فقرہ/۱ میں گذر چکی ہے۔

(۲) الفتوحات الربانیہ ۱/۳۹۶۔

(۳) حدیث: "كان يذكر الله على كل أحيانه" کی روایت مسلم (۱/۲۸۲ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "كان إذا خرج من الغائط قال: غفرانک" کی روایت ترمذی (۱/۱۲ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۵) حدیث: "الحمد لله الذي أذهب عني الأذى" کی روایت ابن ماجہ (۱/۱۱۰ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، اور بوصیری نے کہا: یہ

یہ بلا طہارت ذکر ہے، اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ بے وضو شخص، جنبی، حائضہ اور نفاس والی عورت کے لئے دل اور زبان سے ذکر کرنا جائز ہے (۱)۔

حنفیہ کی رائے (جیسا کہ "الہدایہ" اور اس کی شروحات میں ہے) یہ ہے کہ ذکر کرنے والے کے لئے باوضو ہونا مستحب ہے، اسی قبیل سے اذان واقامت ہے، لہذا اگر بلا وضو اذان دی تو ظاہر الروایہ کے مطابق دوسرے اذکار کی طرح بلا کراہت جائز ہے، اور اگر بلا وضو اقامت کہی تو کراہت کے ساتھ جائز ہے، کیونکہ افعال وضو میں مصروف ہونے کے سبب نماز اور اقامت میں فصل ہوجائے گا، حالانکہ اقامت نماز سے متصل مشروع ہے (۲)۔

حنفیہ کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ ذکر کے لئے طہارت کا استحباب خاص حالات ہی میں ہے مثلاً جمعہ کے خطبہ اور اذان کے لئے (۳)، "الدر المختار" میں ہے: مطلق ذکر کے لئے وضو مستحب ہے گو کہ جنبی ہو، اور اس کو ترک کرنا خلاف اولیٰ ہے (۴)۔

نووی نے کہا: اگر منہ میں نجاست ہو تو پانی سے دھوکر اس کو صاف کرے، لیکن اگر دھوئے بغیر ذکر کرے تو مکروہ ہے حرام نہیں، اگر منہ ناپاک ہو اور تلاوت قرآن کرے تو مکروہ ہے، اس کی حرمت میں ہمارے اصحاب کے یہاں دو قول ہیں، اصح قول یہ ہے کہ حرام نہیں (۵)۔

شوکانی نے کہا: ذکر کے وقت منہ کو مسواک کے ذریعہ صاف کرنا

= حدیث ضعیف ہے، اس سلسلہ میں ان الفاظ میں حضور ﷺ سے کوئی چیز ثابت نہیں، دیکھئے: مصباح الزجاجہ (ص ۹۲ طبع دار الجنان)۔

(۱) الفتوحات الربانیہ ۱/۱۲۷۔

(۲) الہدایہ، وفتح القدیر ۱/۱۷۶، ۴۱۴۔

(۳) فتح القدیر ۱/۴۱۴۔

(۴) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۱۷، ۱۹۵۔

(۵) الفتوحات الربانیہ ۱/۱۴۳۔

بہتر ادب ہے، اس لئے کہ وہی نماز میں ذکر کا محل ہے، اور ثابت ہے کہ کسی صحابی نے حضور ﷺ کو سلام کیا، آپ ﷺ نے باغ کی دیوار سے تیمّم کیا، پھر ان کے سلام کا جواب دیا(۱)، یہ صرف سلام کا جواب دینے کے لئے تھا، لہذا اللہ سبحانہ کے ذکر کے لئے بدرجہ اولیٰ ہوگا(۲)۔

سابقہ احکام سے قرآن کریم مستثنیٰ ہے کہ اس کی تلاوت حیض ونفاس والی عورت اور جنبی کے لئے حرام ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: ''لا یقرأ الحائض ولا الجنب شیئا من القرآن'' (۳) (حیض والی عورت یا جنبی بالکل قرآن نہ پڑھیں)۔

اس کی تفصیل: ''قرآن''، ''جنابت'' اور ''حیض'' میں ہے۔

جس پر غسل واجب ہے اگر وہ کوئی ایسا ذکر پڑھے جو قرآن کے موافق ہو، اس کی نیت ذکر کرنے کی ہو، تلاوتِ قرآن کی نہیں، تو کوئی حرج نہیں، مثلاً بسم اللہ اور الحمد للہ رب العالمین، لا إله إلا الله، سواری کی دونوں آیات: ''سُبْحَانَ الَّذِيْ سَخَّرَلَنَا هٰذَا......''(۴) (کہ پاک ذات ہے وہ جس نے ہمارے تابع کردیا اس (سواری) کو) اور اترنے کی آیت: ''رَبِّ أَنْزِلْنِيْ مُنْزَلاً مُّبَارَكاً''(۵) (اے پروردگار مجھے برکت کا اتارنا اتاریو)، آیت استرجاع: ''إِنَّا لِلّٰهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُوْن''(۶) (کہ بیشک ہم اللہ ہی کے لئے ہیں اور بیشک ہم اسی کی طرف واپس ہونے والے ہیں)۔

ایک قول ہے: جس پر غسل واجب ہے اس کے لئے قرآن کی آیت پڑھنا (گو ذکر کے ارادے سے ہو) سدِ باب کے لئے حرام ہے، اس کو صاحب مطالب اولی النہی نے لکھا ہے(۱)۔

قضاء حاجت کی حالت میں ذکر الٰہی:

۲۹- بیت الخلاء میں قضاء حاجت کرنے کے لئے موجود شخص کے لئے اللہ کا ذکر کرنا یا بات کرنا مکروہ ہے، شافعیہ میں نووی وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے، یہی حنابلہ کا مذہب ہے، ابن کج نے کہا: اس حالت میں ذکر حرام ہے، اذرعی اور زرکشی کا اسی طرف میلان ہے۔

بیت الخلاء میں ذکر کی اجازت: حضرت عبداللہ بن عمروؓ اور امام نخعی سے منقول ہے۔

نووی نے ''المجموع'' میں صراحت کی ہے کہ اگر بیت الخلاء میں چھینک آئے تو زبان سے نہیں بلکہ دل میں الحمد للہ کہے، انہوں نے ''الأذکار'' میں کہا ہے: ہمارے بعض اصحاب نے صراحت کی ہے کہ نہ چھینکنے والے کے جواب میں یرحمک اللہ کہے، نہ سلام کا جواب دے، نہ مؤذن کا جواب دے، یہی حکم حالتِ جماع کا ہے(۲)۔

دیکھئے: اصطلاح ''قضاء حاجت''۔

ج- مقامات کا انتخاب:

۳۰- گندے مقامات اور بیت الخلاء میں ذکر سے اجتناب کرے

---

(۱) حدیث: ''أنه ﷺ سلم علیه بعض الصحابة تیمم'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۴۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوجہم بن حارثؓ سے کی ہے۔

(۲) شرح عدۃ الحصن الحصین ر ۳۲، نزل الابرار ص ۲۹۔

(۳) حدیث: ''لایقرأ الحائض ولا الجنب شیئا من القرآن'' کی روایت ترمذی (۱/ ۲۳۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، پھر ترمذی نے نقل کیا ہے کہ امام بخاری نے اس کی سند میں ایک راوی کو ضعیف کہا ہے۔

(۴) سورۂ زخرف ر ۱۳۔

(۵) سورۂ مؤمنون ر ۲۹۔

(۶) سورۂ بقرہ ر ۱۵۶۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۱۴۸، مطالب اولی النہی ۱/ ۱۷۰، الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۳۰، المجموع ۲/ ۵۲، ۳، نزل الابرار ص ۱۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۰۴۔

(۲) الفتوحات الربانیہ ۱/ ۳۹۲، ۳۸۷، کشاف القناع ۱/ ۶۳، ابن عابدین ۱/ ۲۳۰، فتح القدیر ۱/ ۴۱۴۔

جیسا کہ گزرا[۱]، ادب یہ ہے کہ ذکر کی جگہ صاف ہو، قابل تشویش چیز سے خالی ہو[۲]۔

رہا حمام تو شافعیہ وحنابلہ کی صراحت ہے کہ اس کے اندر، اس کی چھت پر اللہ کا ذکر مکروہ نہیں ہے، اسی طرح جو اس کے تابع ہو یعنی بیع واجارہ میں بھی مکروہ نہیں، اس لئے کہ نخعی کی روایت ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ حمام (غسل خانہ) گئے تو کہا: **لا إله إلا الله**[۳]۔

راستہ میں اللہ کا ذکر مکروہ نہیں[۴]، اور حدیث میں ہے: "**ما سلک رجل طریقا لم یذکر الله عزوجل فیه إلا کان علیه ترة**"[۵] (جو شخص کسی راستہ پر چلے اور اس پر اللہ کا ذکر نہ کرے اس کے لئے وہ باعث نقصان ہوتا ہے)۔

تمام مقامات کے بارے میں اصل یہ ہے کہ وہاں اللہ کا ذکر مستحب ہے بشرطیکہ اس جگہ کراہت کا کوئی سبب نہ ہو[۶] اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ وَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**"[۷] (اور جب نماز پوری ہو چکے تو زمین پر چلو پھرو اور اللہ کی روزی تلاش کرو، اور اللہ کو بکثرت یاد کرتے رہو تا کہ تم فلاح پاؤ)۔

(۱) نزل الأبرار ص ۳۶۹۔

(۲) الفتوحات الربانیہ ۱/۱۴۲۔

(۳) کشاف القناع ۱/۱۶۰، مطالب اولی النہی ۱/۱۸۷، الفتوحات الربانیہ ۱/۱۴۶۔

(۴) نزل الابرار ص ۳۶۹، الفتوحات الربانیہ ۱/۱۴۶۔

(۵) حدیث: "ما سلک رجل طریقا لم یذکر الله فیه إلا کان علیه ترة" کی روایت احمد (۲/۴۳۲ طبع المیمنیہ) اور ابن السنی عمل الیوم واللیلۃ لابن السنی (ص ۹۳ طبع دار البیان) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، الفاظ ابن السنی کے ہیں، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱۰/۸۰) میں کہا ہے: اس کو امام احمد نے روایت کیا ہے اور ابو اسحاق، مولی عبد اللہ بن الحارث کی کسی نے توثیق نہیں کی، اور اس کی تخریج کی ہے، امام احمد کی دو سندوں میں سے ایک کی سند کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۶) الفتوحات الربانیہ ۶/۱۷۶۔

(۷) سورۂ جمعہ/ ۱۰۔

د- فضیلت والی جگہوں کی تلاش:

۳۱- جیسے مساجد کہ فرمان باری ہے: "**فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللّٰهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ**"[۱] ((وہ) ایسے گھروں میں ہیں جن کے لئے اللہ نے حکم دیا ہے کہ ان کا ادب کیا جائے اور ان میں اس کا نام لیا جائے)۔

اس کے بارے میں فرمان نبوی ہے: "**إنما هي لذکر الله والصلاة وقراء ة القرآن**"[۲] (یہ (مساجد) بس اللہ کے ذکر، نماز اور تلاوت قرآن کے لئے ہیں)۔

نیز انہیں میں سے مقدس مقامات بھی ہیں، فرمان باری ہے: "**فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ**"[۳] (پھر جب تم جوق درجوق عرفات سے واپس ہونے لگو تو اللہ کا ذکر مشعر حرام کے پاس کرلیا کرو)۔

ھ- فضیلت والے اوقات کی تلاش:

۳۲- مثلاً صبح وشام، دن ورات کے دونوں حصے، اس لئے کہ کتاب اللہ میں اس کا حکم آیا ہے فرمان باری ہے: "**وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ**"[۴] (اور اپنے پروردگار کی تسبیح وحمد شام اور صبح کرتے رہئے)، نیز: "**فَاصْبِرْ عَلٰى مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ**

(۱) سورۂ نور/ ۳۶۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ/ ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۸۔

(۴) سورۂ غافر/ ۵۵۔

فَسَبِحّ وَ أَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّکَ تَرْضٰی"[۱] (سو آپ صبر کیجئے ان کی باتوں پر اور اپنے پروردگار کی تسبیح کرتے رہئے حمد کے ساتھ آفتاب کے طلوع سے قبل اور اس کے غروب سے قبل، اور اوقات شب میں بھی تسبیح کیجئے اور دن کے اول و آخر میں، تاکہ آپ خوش رہیں)، نیز: "وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّکَ بُكْرَةً وَ أَصِيلاً، وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَسَبِّحْهُ لَيْلاً طَوِيْلاً"[۲] (اور اپنے پروردگار کا نام صبح وشام لیتے رہئے، اور رات کے بھی کسی حصہ میں اسے سجدہ کیا کیجئے اور اس کی تسبیح رات کے بڑے حصہ میں کیا کیجئے)۔

کہا گیا ہے: دن میں صبح وشام کی تخصیص اس لئے ہے کہ ان میں لوگوں کے پاس اکثر مشغولیت رہتی ہے۔

نووی نے کہا: دن میں ذکر کا سب سے افضل وقت نماز فجر کے بعد ذکر کرنا ہے، ابن علان نے کہا: اس وقت ذکر کی فضیلت اس لئے ہے کہ اس وقت فرشتے حاضر ہوتے ہیں[۳]، فرمان باری ہے: "وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوْدًا"[۴] (اور صبح کی نماز بھی، بیشک صبح کی نماز حضوری کا وقت ہے)، حدیث مرفوع میں ہے: "من صلى الغداة في جماعة ثم قعد يذكر الله تعالىٰ حتى تطلع الشمس ثم صلى ركعتين كانت له كأجر حجة وعمرة تامة تامة تامة"[۵] (جس نے صبح کی نماز باجماعت پڑھی، پھر ذکر الٰہی کے لئے بیٹھ گیا، یہاں تک کہ سورج طلوع ہوگیا، پھر دو رکعت نماز پڑھی تو اس کے لئے ایک حج اور ایک عمرہ کا مکمل مکمل ثواب ملے گا) اسی وجہ سے امام مالک نے نماز فجر کے بعد سے طلوع آفتاب تک گفتگو کو مکروہ کہا ہے اس لئے کہ ذکر کی مشغولیت رہتی ہے، اور ان حضرات کے نزدیک اس وقت سونا مکروہ ہے[۱]۔

ذکر کا بہترین زمانہ عشرۂ ذی الحجہ ہے، امام نووی نے کہا: ان ایام میں دوسرے ایام سے زیادہ ذکر کرنا مستحب ہے، اور خاص طور پر عرفہ کے دن دوسرے ایام سے زیادہ ذکر کرنا مستحب ہے[۲]۔ اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَيَذْكُرُوْا اسْمَ اللّٰهِ فِيْ أَيَّامٍ مَعْلُوْمَاتٍ"[۳] (اور تاکہ ایام معلوم میں اللہ کا نام لیں)۔

اصل یہ ہے کہ ذکر ہمہ وقت مستحب ہے، ممانعت کے اوقات اس سے مستثنیٰ نہیں، بلکہ امام غزالی کی احیاء العلوم وغیرہ کے حوالہ سے منقول ہے کہ جس نے چار بار سبحان الله والحمد لله ولاإله إلا الله والله اكبر کہا، تو یہ تحیۃ المسجد کے قائم مقام ہوجاتا ہے، لہٰذا ممانعت کے اوقات میں اس کو انجام دینا چاہئے کہ یہ مختلف فیہ ہے، اور حطاب نے اس کو مستحسن قرار دیا ہے[۴]۔

و- اعمالِ صالحہ کے بعد دعاء:

۳۳- مثلاً نماز جمعہ کے بارے میں فرمان باری ہے: "فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْأَرْضِ وَ ابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ وَاذْكُرُوْا اللّٰهَ كَثِيْرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ"[۵] (پھر جب نماز پوری ہوچکے تو زمین پر چلو پھرو اور اللہ کی روزی تلاش کرو اور اللہ کو بکثرت یاد کرتے رہو، تاکہ تم فلاح پاؤ) نماز خوف کے بارے میں

(۱) سورۂ طٰہٰ/ ۱۳۰۔
(۲) سورۂ انسان/ ۲۵، ۲۶۔
(۳) الأذکار، الفتوحات الربانیہ ۳/ ۶۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶۔
(۴) سورۂ اسراء/ ۷۸۔
(۵) حدیث: "من صلى الغداة في جماعة" کی روایت ترمذی (۲/ ۴۸۱ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۴۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۱۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۷۔
(۲) الأذکار النوویہ، الفتوحات الربانیہ ۴/ ۲۴۸۔
(۳) سورۂ حج/ ۲۸۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۱۴، القلیوبی ۱/ ۲۱۵۔
(۵) سورۂ جمعہ/ ۱۰۔

ہے: "فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ قِيَاماً وَقُعُودًا وَعَلٰى جُنُوبِكُمْ"،(۱) (پھر جب تم (اس) نماز کو ادا کر چکو تو اللہ کی یاد میں لگ جانا کھڑے اور بیٹھے اور لیٹے) ارکان حج سے فراغت کے بارے میں ہے: "فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْراً"، (۲) (پھر جب تم اپنے مناسک ادا کر رہے ہو تو اللہ کی یاد کرو اپنے باپ دادوں کی یاد کی طرح بلکہ یہ یاد اس سے بھی بڑھ کر رہو)، نووی نے کہا: نماز کے بعد ذکر کے استحباب پر علماء کا اجماع ہے، اس سلسلہ میں بہت سی صحیح احادیث مختلف الانواع ذکر کے بارے میں وارد ہوئی ہیں (۳)، صحیحین میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ: "**أن رفع الصوت بالذكر حين ينصرف الناس من المكتوبة كان على عهد رسول الله** ﷺ"، (۴) (فرض نماز سے فراغت کے بعد بلند آواز سے ذکر کرنا رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں تھا)۔

ز- مخصوص حالات میں ذکر سے اجتناب:

۳۴- ان میں سے کچھ کا ذکر ہم ذیل میں کرتے ہیں۔

۱- قضاء حاجت کی حالت، جیسا کہ گزرا۔

۲- جماع کی حالت، ابن علان نے کہا: خود قضاء حاجت یا جماع کے وقت دل سے ذکر کرنا بالاجماع مکروہ نہیں، رہا اس حالت میں زبان سے ذکر کرنا تو نہ یہ ہمارے لئے مشروع ہے، نہ

(۱) سورۂ نساء/ ۱۰۳۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۰۰۔
(۳) الفتوحات الربانیہ ۳/ ۲۷، ۲۹۔
(۴) حدیث ابن عباس: "**أن رفع الصوت بالذكر حين ينصرف الناس**" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۲۴، ۳۲۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

حضور ﷺ نے اس کی ترغیب دی، اور نہ کسی صحابی سے منقول ہے، بلکہ اس حالت میں حیاء و مراقبہ کافی ہے (۱)۔

رہا قضاء حاجت یا جماع کے ارادے کے وقت، تو اس کے لئے معروف ماثور اذکار ہیں۔

۳- خطبہ جمعہ کے وقت جو خطیب کی آواز سن رہا ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ"،(۲) (اور جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگایا کرو اور خاموش رہا کرو تا کہ تم پر رحمت کی جائے)، نیز اس لئے کہ جمہور کے نزدیک خطبہ کی طرف کان لگانا واجب ہے (۳)، اور اس کی مثال تسبیح وتہلیل ہے (۴)، البتہ اگر دوری یا کسی اور وجہ سے خطبہ سنائی نہ دے تو بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اس کے لئے اس قدر گفتگو جائز ہے کہ آواز بلند کئے بغیر اللہ کا ذکر کرے، امام احمد نے فرمایا: اپنے دل کے اندر اندر حضور ﷺ پر درود بھیجنے میں کوئی حرج نہیں، ابن قدامہ نے کہا: ایسے شخص کے لئے تلاوت وذکر کی اجازت: عطاء، سعید نخعی اور شافعی نے دی ہے، اس کے لئے حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی اس روایت سے استدلال کیا گیا کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**يحضر الجمعة ثلاثة نفر: رجل حضرها يلغوا، وهو حظه منها، ورجل حضرها يدعو، فهو رجل دعا الله إنشاء أعطاه وإن شاء منعه، ورجل حضرها بإنصات وسكوت.. الحديث**"،(۵) (جمعہ میں تین طرح کے افراد آتے

(۱) الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۴۳۔
(۲) سورۂ اعراف/ ۲۰۴۔
(۳) الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۴۴، القلیوبی ۱/ ۲۸۰۔
(۴) مواہب الجلیل ۲/ ۱۷۶، الدسوقی ۱/ ۳۸۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۹۸، الزرقانی ۲/ ۶۳۔
(۵) حدیث: "**يحضر الجمعة ثلاثة نفر**" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۶۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے۔

ہیں: ایک وہ جو آکر لغو کام کرتا ہے، اور یہی اس کا حصہ ہوتا ہے، دوسرے وہ شخص جو آکر دعا کرتا ہے، تو یہ دعا کرنے والا شخص ہے، اب اگر چاہے تو اللہ اس کو دے اور چاہے تو نہ دے، تیسرا شخص وہ ہے جو آکر کان لگاتا اور خاموش رہتا ہے......)۔

اگر ذکر کا کوئی سبب ہو مثلاً چھینکنے والے کو جواب دینا یا سلام کا جواب دینا تو فقہاء کے یہاں اختلاف ہے، ثوری، امام احمد نے ایک روایت میں اور اسحاق نے کہا: ایسا ذکر کرسکتا ہے گو کہ خطبہ سن رہا ہو، اس لئے کہ یہ واجب ہے، جیسے کسی اندھے کو متنبہ کرنا ہو، امام احمد سے دوسری روایت ہے کہ سلام کرنے والے یا چھینکنے والے کا جواب نہ دے گا اگر اس کو خطبہ سنائی دے رہا ہو، ہاں اگر نہ سنائی دے تو ایسا کرسکتا ہے[1]، اور جیسے خطیب کی دعا پر آمین کہنا، حضور ﷺ پر درود بھیجنا، اور قابل استعاذہ چیز کے وقت استعاذہ کرنا، مالکیہ نے اس کے جواز کی صراحت کی ہے، البتہ آہستہ کہے گا یا آواز سے، یہ مختلف فیہ ہے۔

''المدونہ'' میں ہے: جس کو چھینک آئی اور امام خطبہ دے رہا ہے تو آہستہ سے **الحمد لله** کہے[2]۔

امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ دوران خطبہ ذکر کی حرمت اس وقت ہے جبکہ خطیب خطبہ کے ارکان کا ذکر کررہا ہو نہ کہ اس کے دوسرے اجزاء کے دوران، لہذا اس سے قبل یا اس کے دوران یا اس کے بعد ذکر نہ حرام ہے، نہ مکروہ[3]۔

ح-مجلس ذکر میں قبلہ رخ ہونا:

۳۵- آداب ذکر میں سے ہے کہ ذکر کرنے والا قبلہ رخ ہو، شوکانی نے کہا: اس کی وجہ یہ ہے کہ قبلہ ہی وہ سمت ہے جس کی طرف اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنے والے، اس سے دعاء کرنے والے اور اس کا تقرب چاہنے والے رخ کرتے ہیں[1]۔

طبرانی نے حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: **"إن لكل شيء سيدا وإن سيد المجالس قبالة القبلة"**[2] (ہر چیز کا ایک سردار ہوتا ہے اور مجالس کا سردار قبلہ کی طرف رخ کرنا ہے)۔

نیز یہ کہ **"أن النبي ﷺ لما أراد أن يدعو في الاستسقاء استقبل القبلة"**[3] (حضور ﷺ نے استسقاء میں جب دعا کا ارادہ فرمایا تو قبلہ کا رخ کیا تھا)۔

ط-رغبت، خشوع اور تدبر:

۳۶- ذکر کے آداب میں ہے کہ ذکر کرنے والا ذلت وخشوع کا اظہار کرے، پرسکون اور باوقار رہے، نووی نے کہا: اگر ان حالات کے بغیر بھی ذکر کیا جائے تو جائز ہے، کراہت نہیں، البتہ وہ افضل کو ترک کرنے والا ہوگا۔

ابن علان نے کہا: ''خشوع کا اظہار'' سے مراد یہ ہے کہ دل میں خشوع پیدا کرے گو بہ تکلف ہو، اور ایک قول ہے: خشوع اعضاء وجوارح میں اور خضوع دل میں ہوتا ہے[4]، اس کی رہنمائی اس

---

(۱) المغنی ۲/ ۳۲۰، ۳۲۴، القلیوبی علی شرح المنہاج ۱/ ۲۸۰۔
(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۱۷۶، الدسوقی ۱/ ۳۸۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۹۸۔
(۳) القلیوبی ۱/ ۲۸۰۔

---

(۱) تحفۃ الذاکرین رص ۳۴، ۳۵، الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۳۶۔
(۲) حدیث: "إن لكل شيء سيدا، وإن سيد المجالس قبالة القبلة" کی روایت ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸/ ۵۹ طبع القدسی) میں کی ہے، اور اس کے بعد کہا: اس کو طبرانی نے الاوسط میں روایت کیا ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔
(۳) حدیث: "لما أراد النبي ﷺ أن يدعو في الاستسقاء استقبل القبلة" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۱۵ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن زید انصاریؓ سے کی ہے۔
(۴) الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۳۶، تحفۃ الذاکرین رص ۳۶۔

فرمان باری سے ملتی ہے: ''وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَّخِيفَةً''(۱) (اور اپنے پروردگار کو اپنے دل میں یاد کرو عاجزی اور خوف کے ساتھ) ابن کثیر نے کہا: یعنی اللہ کا ذکر دل میں رغبت وخوف اور زبان کے ساتھ کرو(۲)، ابوحیان نے کہا: یعنی آہستہ آواز سے ذکر کرے جس سے ذلت وخضوع کا احساس ہو جیسا کہ بادشاہوں سے سرگوشی کی جاتی ہے(۳)۔

مناسب ہے کہ ذکر کرنے والا اپنے ذکر (یعنی تسبیح وتہلیل اللہ کے اسماء وصفات کے ذکر) پر تدبر کرنے والا اور اس کو سمجھنے والا ہو، اور اگر اپنے کسی ذکر کو نہ سمجھ رہا ہو تو اس کو معلوم کرنا چاہئے، جلد بازی میں زیادہ سے زیادہ کی حرص نہ ہو کہ اس کے نتیجہ میں غفلت کے ساتھ ذکر ہوگا، جو خلاف مقصود ہے، دلجمعی کے ساتھ تھوڑا ذکر، ناواقفیت اور سستی کے ساتھ بہت زیادہ ذکر کرنے سے افضل ہے۔

شوکانی نے کہا: ذکر پر تدبر کرنا زیادہ کامل ہے، اس لئے کہ ذکر کرنے والا خطاب کرنے والے اور سرگوشی کرنے والے کے حکم میں ہے، آگے کہا: اور اس کا ثواب بالکل مکمل اور پورا ملے گا، یہ ان احادیث کے خلاف نہیں ہے جن میں کہا گیا ہے کہ ذکر کرنے والے کو ثواب ملے گا خواہ ان کے معانی پر غور نہ کرے، اس لئے کہ جس ثواب کا وعدہ کیا گیا ہے اس میں تدبر اور غور وفکر کی قید لگانا مقصود نہیں ہے۔ شیخ صدیق حسن خاں نے اس سے اتفاق کیا ہے(۴)۔

لیکن ابن علان نے کہا ہے کہ: علماء کی صراحت ہے کہ تہلیل یعنی (لاله إلا الله) کے معنی کا سمجھنا ضروری ہے ورنہ کہنے والے کو جہنم میں دائمی طور پر رہنے سے نجات کا فائدہ نہ ملے گا، انہوں نے

(۱) سورۂ اعراف / ۲۰۵۔

(۲) تفسیر ابن کثیر آخر سورۂ اعراف۔

(۳) الفتوحات الربانیہ ۳/ ۷۵۔

(۴) تحفۃ الذاکرین ص ۳۲، الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۴۸، نزل الابرار ص ۱۰۔

کہا: یہی حکم بقیہ اذکار کا ہے کہ اس کے ثواب کے لئے اس کو جاننا گو کسی طرح سے ہو ضروری ہے(۱)۔

ی- تنہائی میں لوگوں سے الگ تھلگ ہوکر ذکر کی حرص:

۳۷- تنہائی کی حالت میں لوگوں سے الگ تھلگ ہوکر ذکر کرنا، کہ اللہ کے علاوہ کسی کو اس کی خبر نہ ہو، مجمع میں ذکر کرنے سے افضل ہے، ہر حال کی اپنی اپنی فضیلت ہے، اس لئے کہ حدیث قدسی میں ہے: ''**أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم**''(۲) (میں اپنے بندہ کے گمان کے مطابق اس کے ساتھ معاملہ کرتا ہوں، جو وہ میرے بارے میں رکھتا ہے، اور میں اپنے بندہ کے ساتھ ہوں جب وہ مجھ کو یاد کرتا ہے، اگر وہ مجھے اپنے جی میں یاد کرتا ہے تو میں بھی اس کو اپنے جی میں یاد کرتا ہوں، اور اگر وہ مجھ کو مجمع میں یاد کرتا ہے تو میں بھی اس کو مجمع میں یاد کرتا ہوں، جو اس کے مجمع سے بہتر ہے) ابن حجر نے کہا: بعض اہل علم نے کہا: اس کا حاصل یہ ہے کہ ذکر خفی، ذکر جہری سے افضل ہے اور اس کی مکمل عبارت یوں ہے: اگر وہ مجھے اپنے جی میں یاد کرتا ہے تو میں اس کو ایسا ثواب دے کر یاد کرتا ہوں جس کی کسی کو اطلاع نہیں دیتا(۳)، اور حدیث میں ہے: ''**سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله**'' (سات افراد کو اللہ تعالیٰ اپنے سایہ میں اس دن جگہ دیں گے جس دن اس کے سایہ کے علاوہ کوئی سایہ نہ ہوگا)، اور آپ نے اس میں: ''**ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه**''، (ایسے شخص کا ذکر فرمایا جس نے اکیلے میں اللہ کو یاد کیا اور اس کی آنکھیں بہ پڑیں

(۱) الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۴۸۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ / ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۳) فتح الباری ۱۳/ ۳۸۶۔

(رو دیا))، ایک روایت میں ہے "ذكر الله في خلاء"(۱) (خلوت میں اللہ کو یاد کیا)۔ ابن حجر نے کہا: اس لئے کہ یہ ریاء سے بہت دور ہے (۲)۔

اجتماعی ذکر کا حکم آگے آرہا ہے (ف ۴۰/ میں)۔

آہستہ ذکر کرنے کا حکم:

۳۸- نماز یا اس کے باہر جن واجب یا مستحب اذکار کے بجالانے پر شریعت نے ثواب کا وعدہ کیا ہے، اس کا اعتبار اسی وقت ہے کہ انسان اس کو زبان سے کہے، اور خود اس کو سنائی دے اگر اس کا کان ٹھیک ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ کئی ایک موقع پر حضور ﷺ کا یہ کہنا کہ جس نے یہ کہا اس کے لئے یہ اجر وثواب ہے، اس کو اس کا اجر اسی وقت ملے گا جبکہ وہ اسی طریقہ پر انجام دے جس پر "قول" (کہنا) صادق آئے، اور یہ زبان سے لفظ کہے بغیر نہیں ہوگا، جمہور کے نزدیک اس کا وجود بلا کسی آواز کے محض زبان کو حرکت دینے سے نہیں ہوگا، بلکہ اس میں آواز ضروری ہے، اور کم از کم اتنی ہو کہ خود سن سکے۔

حدیث قدسی میں ہے: "أنا مع عبدي إذا هو ذكرني وتحركت شفتاه"(۳) (میں اپنے بندہ کے ساتھ ہوں جب وہ میرا ذکر کرے، اور اس کے ہونٹ ہلیں)۔

شوکانی نے کہا: "خود سن لے" اس کے شرط ہونے کی دلیل وارد نہیں، بلکہ محض تلفظ یعنی زبان کو حرکت دینا "قول" (کہنے) کا مصداق ہے، اگرچہ خود نہ سنے (۱)۔

تاہم دل میں آہستہ سے ذکر کرنا اس طور پر کہ نہ تلفظ ہو، نہ زبان کو حرکت دی جائے، بلکہ جس کلام کے ذریعہ ذکر کیا جارہا ہے اس کو دل پر گذارا جائے یعنی تسبیح وتحمید وتہلیل وغیرہ کو دل پر گذارنا یہ سب جائز ہے، اور ایسا کرنے والے کو ثواب ملتا ہے، اس لئے کہ حدیث قدسی میں فرمان باری ہے: "إن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي"(۲) (اور اگر وہ مجھ کو اپنے جی میں یاد کرتا ہے تو میں اس کو اپنے جی میں یاد کرتا ہوں)۔

اس نوعیت کا ذکر اس جگہ جائز ہے جہاں ذکر لسانی ممنوع ہے، مثلاً قضاء حاجت، جماع اور خطبہ جمعہ کے وقت جنبی یا حیض والی عورت کا قرآن کو اپنے دل میں گزارنا، اسی قبیل سے ہے، ابن علان نے کہا: اور اسی قبیل سے نہایت آہستہ آواز میں قرآن پڑھنا ہے اس طور پر کہ خود کو سنائی نہ دے، اس لئے کہ یہ قرأت قرأت نہیں، لہذا یہ ممانعت کے تحت نہیں آئے گی (۳)۔

بلند آواز سے ذکر:

۳۹- ذکر میں جس قدر آواز کو بلند کرنے کی اجازت ہے، اس کی رعایت کرنی چاہئے، اس لئے کہ دراصل ذکر کرنے والا اپنے پروردگار سے سرگوشی کررہا ہے، اور اللہ تعالیٰ ہر طرح کی آواز سنتا ہے، لہذا خود سن لے اس سے زیادہ بلند آواز سے ذکر نہیں کرنا چاہئے، کہ

---

(۱) حدیث: "سبعة يظلهم الله في ظله" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۴۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، دوسری روایت: "ذكر الله في خلاء" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۱۱۲) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۲/ ۱۴۷، عمدۃ القاری ۵/ ۱۷۹، ۱۸۰۔

(۳) حدیث: "أنا مع عبدي إذا هو ذكرني وتحركت شفتاء" کی روایت احمد (۲/ ۵۴۰ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور حاکم (۱/ ۴۹۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابودرداءؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

---

(۱) تحفۃ الذاکرین ص ۳۲، نزل الابرار/ ۱۱، الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ/ ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۳) الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۲۷، ۱۲۹۔

اس میں خشوع زیادہ ہے، اور ریاکاری سے دوری ہے، فرمان باری ہے: "وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعاً وَّخِيْفَةً وَّدُوْنَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ وَلَاتَكُنْ مِنَ الْغَافِلِيْنَ"[۱] (اور اپنے پروردگار کو اپنے دل میں یاد کیا کرو عاجزی اور خوف کے ساتھ نہ کہ چلانے کی آواز سے، صبح اور شام کو اور اہل غفلت میں شامل نہ ہوجانا)، نیز فرمایا: "اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَّخُفْيَةً إِنَّهُ لَايُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ"[۲] (اپنے پروردگار سے دعا کرو، عاجزی کے ساتھ اور چپکے چپکے، بیشک وہ حد سے نکل جانے والوں کو پسند نہیں کرتا)، بعض مفسرین نے کہا: یعنی دعا میں حد سے زیادہ آواز کو بلند کرنے والے[۳]۔

فرمان نبوی ہے: "اربعوا على أنفسكم إنكم لاتدعوا أصم ولا غائبا، إن الذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته"[۴] (اے لوگو! اپنے اوپر نرمی کرو (آہستہ سے ذکر کرو) کیونکہ تم کسی بہرے یا غائب کو نہیں پکارتے، تم جس کو پکارتے ہو، وہ تمہارے اونٹ کی گردن سے زیادہ تم سے قریب ہے)۔

نزل الابرار میں ہے: اس باب میں بہتر طریقہ یہ ہے کہ جہاں پر بلند آواز سے ذکر آیا ہے، بلند آواز سے کرے، اور جہاں آہستہ ذکر آیا ہے وہاں آہستہ کرے، یہ مقامات علم حدیث میں بیان کردئے گئے ہیں، اور جس مقام کے بارے میں بلند یا آہستہ ذکر کرنے کی کوئی دلیل نہیں، وہاں ذاکر کو اختیار ہوگا، البتہ اس میں ذاکر کو اس فرمان باری کا لحاظ کرنا ضروری ہے: "وَابْتَغِ بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيْلاً"[۱] (اور ان دونوں کے درمیان ایک (متوسط) طریقہ اختیار کیجئے) تاکہ اس کی مقررہ حدود سے آگے نہ بڑھ جائے[۲] اسی وجہ سے حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جنازہ کے ساتھ بلند آواز سے ذکر کرنا مکروہ ہے[۳]۔

اس اصل کے بارے میں حنفیہ کے کلام میں اضطراب ہے۔ چنانچہ "قاضی" سے منقول ہے کہ جن مقامات میں ذکر جہری وارد نہیں، ان میں ذکر جہری کرنا حرام ہے، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ سے یہ صحیح روایت ہے کہ انہوں نے مسجد سے کچھ لوگوں کو نکال دیا جو جہراً لاإله إلا الله پڑھتے، اور حضور ﷺ پر درود بھیجتے تھے، اور ان سے فرمایا، میں تم کو بدعتی ہی سمجھتا ہوں، "الفتاوی الخیریہ" میں ہے: یہ افراد اور حالات کے لحاظ سے مختلف ہے، چنانچہ اگر ریاکاری کا اندیشہ ہو یا نمازیوں یا سونے والوں کو اذیت ہو تو سراً ذکر افضل ہے، اور جہاں کوئی ایسی چیز نہ ہو وہاں جہراً افضل ہے[۴]۔

اس اصل سے چند مقامات مستثنیٰ ہیں، جن میں جہراً اور بلند آواز سے ذکر کرنا چاہئے کہ اس میں شریعت نے کچھ مصلحتیں رکھی ہیں مثلاً:

۱- جس کا مقصد سنانا اور تبلیغ کرنا ہو جیسے اذان، اقامت، امام کی تکبیرات، جہری نماز میں امام کا جہراً قراءت کرنا، مبلغ (آواز پہنچانے والے) کی تکبیرات، سلام کرنا، سلام کا جواب دینا وغیرہ، ان میں اس قدر آواز بلند کی جائے جس سے مقصود حاصل ہوجائے[۵]۔

---

(۱) سورۂ اعراف / ۲۰۵۔
(۲) سورۂ اعراف / ۵۵۔
(۳) تحفۃ الذاکرین / ۳۶، ابن عابدین ۲ / ۱۷۵، جواہر الإکلیل ۱ / ۲۵۶۔
(۴) حدیث: "اربعوا على أنفسكم" کی روایت مسلم (۴ / ۲۰۷۶، ۲۰۷۷ ، ۲۰۷۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے کی ہے۔

(۱) سورۂ اسراء / ۱۱۰۔
(۲) نزل الابرار ص ۸۔
(۳) فتح القدیر ۱ / ۴۶۹۔
(۴) ابن عابدین ۵ / ۲۵۵۔
(۵) ابن عابدین ۲ / ۱۷۵۔

اس کی تفصیل اصطلاحات ''اسرار'' اور ''جہر'' میں ہے۔

۲- نماز میں بعض قسم کے اذکار کے متعلق حدیث میں جہراً کرنے کا ذکر آیا ہے مثلاً بسم اللہ، آمین، قنوت، نماز کے بعد تکبیر، تسبیح، تحمید، عید کی تکبیرات اور حج میں تلبیہ(۱)، ان میں سے بعض میں اختلاف ہے، جس کو ان کے اپنے اپنے مقامات میں اور اصطلاح ''اسرار'' اور ''جہر'' میں دیکھیں۔

۳- بعض اذکار جن کا مقصد تنبیہ یا تعلیم ہو یا کوئی دوسرا فائدہ ہو مثلاً کھانے پر بلند آواز سے بسم اللہ کہنا تا کہ دوسرے کو تنبیہ ہوجائے، یا رات کی نماز میں بلند آواز سے قراءت کرنا تا کہ گھر والے سنیں(۲)، مالکیہ نے کہا: اور سرحد پر پہرہ دینے والے اور سمندر کے نگہبان کا اپنی نگہبانی کے دوران بلند آواز سے تکبیر کہنا، اس لئے کہ رات و دن یہی ان کا شعار و علامت ہے(۳)۔

ذکر کے لئے اجتماع:

۴۰- صاحب ''نزل الابرار'' نے یہ مرفوع حدیث ذکر کی ہے: **"لایقعد قوم یذکرون اللہ إلا حفتهم الملائكة، وغشيتهم الرحمة، ونزلت عليهم السكينة، وذكرهم الله فيمن عنده"**(۴) (جو لوگ بیٹھ کر اللہ کی یاد کرتے ہیں ان کو فرشتے گھیر لیتے ہیں، رحمت ان کو ڈھانپ لیتی ہے، اور ان پر سکینہ نازل ہوتا ہے، اور اللہ تعالیٰ فرشتوں میں ان کا ذکر کرتا ہے) اور نقل کرنے کے بعد کہا: اس حدیث میں ذکر کے لئے اجتماع کی بڑی ترغیب ہے، اس لئے کہ ان چاروں امور میں سے ہر ایک میں ایسی چیز موجود ہے، جو خواہش مندوں کی رغبت کو بڑھاتی ہے، اور ذکر الٰہی کے لئے صلحاء کے حوصلے کو تقویت پہنچاتی ہے(۱)۔

نیز حدیث میں آیا ہے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا: **"إن لله تعالیٰ ملائكة يطوفون في الطرق يلتمسون أهل الذكر، فإذا وجدوا قوما يذكرون الله تنادوا: هلموا إلى حاجتكم، فيحفونهم بأجنحتهم إلى السماء الدنيا"** (اللہ کے کچھ فرشتے ایسے ہیں جو راستوں میں گھومتے پھرتے ہیں، اور اللہ کی یاد کرنے والوں کو ڈھونڈتے رہتے ہیں، جہاں انہوں نے ایسے لوگ دیکھے جو اللہ کا ذکر کررہے ہیں، بس ایک دوسرے کو آواز دینے لگتے ہیں: اجی! ادھر آؤ، تمہارا مطلب یہاں ہے، بس یہ فرشتے وہاں جمع ہوکر پہلے آسمان تک اپنے پنکھوں (پروں) سے ان یاد کرنے والوں کو گھیر لیتے ہیں......) حدیث کے آخیر میں ہے: **"فيقول الله عزوجل: أشهدكم أني غفرت لهم. فيقول ملك من الملائكة: فيهم فلان ليس منهم، إنما جاء لحاجة، قال: هم الجلساء لايشقى جليسهم"**(۲) (اس وقت اللہ عزوجل فرماتے ہیں: میں تم کو گواہ بناتا ہوں کہ میں نے ان بندوں کو بخش دیا ایک فرشتہ عرض کرتا ہے: پروردگار! ان یاد کرنے والوں میں ایک شخص کسی کام کے لئے آکر وہاں بیٹھ گیا تھا، وہ ان میں شریک نہ تھا۔ پرودگار ارشاد فرماتا ہے: یہ ایسے بندے ہیں جن کے پاس بیٹھنے والا بھی بدنصیب نہیں ہوسکتا)۔

اس لئے امام نووی نے کہا: ذکر کے حلقوں میں بیٹھنا مستحب

---

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۲۵۶۔

(۲) کشاف القناع ۱/۳۶۶، ۳۶۸۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/۲۵۶۔

(۴) حدیث: "لایقعد قوم یذکرون اللہ" کی روایت مسلم (۴/۲۰۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابو سعیدؓ سے کی ہے۔

(۱) نزل الابرار ۱۷۔

(۲) حدیث: "إن لله ملائكة يطوفون في الطرق" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۲۰۸، ۲۰۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۲۰۶۹، ۲۰۷۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

ہے(۱)، اور انہوں نے صحیح مسلم کی یہ روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ صحابہ کے ایک حلقہ میں تشریف لائے، اور پوچھا: "**ما أجلسكم؟ قالوا: جلسنا نذكر الله ونحمده على ماهدانا للإسلام ومن به علينا.. إلى أن قال: أتاني جبريل فأخبرني أن الله يباهي بكم الملائكة**"(۲) (تم کیوں بیٹھے ہو؟ صحابہ نے عرض کیا: ہم بیٹھے اللہ کی یاد کرتے ہیں، اس کی حمد کرتے ہیں، اور شکر کرتے ہیں کہ اس نے ہم کو اسلام کی راہ دکھائی اور ہم پر احسان کیا...... (آگے آپ نے فرمایا): میرے پاس حضرت جبرئیل علیہ السلام آئے اور بتایا کہ اللہ تعالیٰ فرشتوں کے سامنے تم لوگوں کی وجہ سے فخر کرتا ہے)۔

ابن تیمیہ نے کہا: قراءت، ذکر اور دعاء کے لئے اکٹھے ہونا اچھی چیز ہے اگر اس کو مستقل معمول نہ بنالیا جائے، اور اس کے ساتھ کوئی قابل نکیر بدعت نہ شامل ہو(۳)۔

عطاء نے کہا: مجالس ذکر، حلال وحرام کی مجالس ہیں (یعنی مجالس علم) ان کا مقصد ذکر کی مشروع وجائز مجالس کا علم کی مجالس میں منحصر ہونا نہیں، بلکہ مجالس علم بھی من جملہ مجالس ذکر ہیں، حضرت عطاء کا مقصد: ذکر کی مخصوص ترین مجلس کی نوع کی صراحت کرنا تھا، اور یہ بدعتوں اور شیطانی باجوں کی مجالس نہیں(۴)۔

امام احمد سے مروی ہے کہ اگر کچھ لوگ قراءت، دعاء اور ذکر کے لئے جمع ہوجائیں تو ایک روایت میں انہوں نے کہا: اس سے بہتر کیا ہوسکتا ہے، ایک روایت میں انہوں نے کہا: اس میں کوئی حرج نہیں، ایک روایت میں انہوں نے کہا: یہ بدعت ہے، ابن منصور نے ان سے نقل کیا ہے: اگر وہ کسی وعدہ کے بغیر جمع ہوجائیں تو میں اس کو مکروہ نہیں سمجھتا الا یہ کہ کثرت سے ایسا کریں، ابن منصور نے کہا: یعنی اس کو وہ لوگ عادت بنالیں، ابن عقیل نے کہا: ہمارے زمانہ میں لوگ شب بیداری کے نام پر خاص راتوں میں مساجد اور مشاہد (مقابر) میں بھیڑ لگاتے ہیں، میں اللہ کے سامنے اس سے براءت کا اظہار کرتا ہوں، امام مالک نے اس کو مکروہ کہا ہے(۱)۔

ذکر اجتماعی:

۴۱- اس کی صورت یہ ہے کہ ذکر کرنے والے اکٹھے ہوکر ایک آواز میں ایک دوسرے سے مل کر زبان سے ذکر کرتے ہیں، شاطبی نے اس کو اگر اس کا التزام کیا جائے اضافی بدعت کہا ہے، جس سے اجتناب کرنا چاہئے(۲)، انہوں نے کہا: اگر شریعت ذکر الٰہی کی ترغیب دے، اور کچھ لوگ بیک زبان وبیک آواز ذکر کے لئے پابندی کے ساتھ اکٹھا ہونے لگیں، تو شریعت کی ترغیب میں کوئی ایسی چیز نہیں جو اس تخصیص کو بتائے جس کی پابندی کی گئی ہے، اس لئے کہ غیر لازم امور کے التزام سے یہ سمجھا جائے گا کہ یہ تشریعی چیز ہے، خصوصاً ایسے لوگوں کے ساتھ جن کی پیروی لوگوں کے اجتماع کی جگہوں مثلاً مساجد میں ہوتی ہے، اب اگر اس طرح سے اس کا اظہار ہونے لگے، اور دوسرے شعائر دین مثلاً اذان، عیدین کی نماز اور کسوف کی نماز کی طرح اس کو مسجدوں میں انجام دیا جانے لگے، تو بلاشبہ یہ سمجھا جائے گا کہ یہ سنت ہے، اگر اس سے فرضیت نہ بھی سمجھی جائے، لہٰذا اس کو وہ دلیل شامل نہیں جس سے استدلال کیا گیا ہے، اس لحاظ سے یہ ایجاد

(۱) الفتوحات الربانیہ ۱/ ۸۹، ۱۰۶۔
(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ خرج على حلقة من أصحابه" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۷۵ طبع الحلبی) نے حضرت معاویہؓ سے کی ہے۔
(۳) مختصر الفتاوی المصریہ ص ۸۶ طبع المدنی۔
(۴) الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۱۴۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۴۳۲۔
(۲) الاعتصام للشاطبی ۱/ ۲۰۰ قاہرہ، المکتبۃ التجاریہ، نیز دیکھئے: ابن عابدین ۵/ ۲۵۵۔

کردہ بدعت ہوگئی، تقریباً یہی بات ابن الحاج[۱] کی المدخل میں ہے[۲]۔

ذکر کے وقت اہل ایمان کی حالت:

۴۲- اللہ تعالیٰ نے ذکر کے وقت اہل ایمان کی حالت کا تعارف کرایا ہے، چنانچہ کبھی توان کوڈرنے والا بتایا، جیسا کہ اس فرمان باری میں ہے: "إِنَّمَا الْمُؤمِنُونَ الَّذِيْنَ إِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوْبُهُمْ"[۳] (ایمان والے تو بس وہ ہوتے ہیں کہ جب (ان کے سامنے) اللہ کا ذکر کیا جاتا ہے توان کے دل سہم جاتے ہیں) اور کبھی گڑگڑانے والا بتایا جیسا کہ اس فرمان باری میں ہے: "أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوْبُهُمْ لِذِكْرِاللّٰهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُوْنُوْا كَالَّذِيْنَ أُوْتُوْا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوْبُهُمْ"[۴] (کیا ایمان والوں کے لئے

(۱) کمیٹی کی رائے ہے کہ ماثور اذکار یا وارد دعاؤں یا تلاوتِ قرآن میں بیک آواز ایک جماعت کی شرکت جائز ہے بشرطیکہ نمازیوں یا دوسروں کو (جو کسی جائز کام میں لگے ہیں) تشویش نہ ہو، خاص طور پر جبکہ اس طریقہ پر ذکر سے نشاط پیدا ہونے اور ناواقف کو سکھانے میں مدد ملے۔ بشرطیکہ اس طریقہ کو یہ نہ سمجھا جائے کہ اسی صورت میں یہ واجب یا مسنون ہے، بلکہ اس کو یہ سمجھا جائے کہ یہ ناواقف کو سکھانے اور نیکی وتقوے میں تعاون کا ذریعہ ہے، کمیٹی اس باب میں بعض علماء مالکیہ کے ایک فتوے کا حوالہ دیتی ہے، جس کو کتاب المعیار المعرب لأحمد بن یحیی ونشریسی مالکی (ج ۱/ص ۲۸۱) میں دیکھا جائے، اسی طرح امام نووی نے بلند آواز سے ذکر کے جواز کے لئے صحیحین میں موجود حضرت ابن عباسؓ کی اس حدیث کو سند بنایا ہے، کہ فرض نماز سے فراغت کے وقت بلند آواز سے ذکر کرنا رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں تھا۔ ابن عباسؓ نے کہا: اور جب میں اس ذکر کی آواز سنتا تو جان لیتا تھا کہ لوگ نماز سے فارغ ہوگئے۔ حدیث کی تخریج فقرہ/۳۳ میں گذر چکی ہے (الأذکار/ص ۶۷)۔

(۲) المدخل لابن الحاج ۱/۲۹۷۔

(۳) سورۂ انفال/۲۔

(۴) سورۂ حدید/۱۶۔

وقت نہیں آیا کہ ان کے دل اللہ کی نصیحت اور جو دین حق نازل ہوا ہے اس کے آگے جھک جائیں، اور ان لوگوں کی طرح نہ ہوجائیں جنہیں ان کے قبل کتاب ملی تھی، پھر ان پر ایک لمبا زمانہ گذر گیا، توان کے دل خوب سخت ہوگئے)، اور کبھی ان کو ذکر کے وقت چین حاصل کرنے والا بتایا جیسا کہ اس فرمان باری میں: "الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوْبُهُمْ بِذِكْرِ اللّٰهِ، أَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوْبُ"[۱] (وہ لوگ جو ایمان لائے اور اللہ کے ذکر سے انہیں اطمینان ہوگیا، خوب سن لو! کہ اللہ کے ذکر سے دلوں کو اطمینان ہو ہی جاتا ہے) اور ان دونوں امور کا ایک ساتھ اس فرمان باری میں ذکر آیا ہے: "اللّٰهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيْثِ كِتَابًا مُتَشَابِهاً مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُوْدُ الَّذِيْنَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِيْنُ جُلُوْدُهُمْ وَقُلُوْبُهُمْ إِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ، ذٰلِكَ هُدَى اللّٰهِ يَهْدِيْ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللّٰهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ"[۲] (اللہ نے بہترین کلام نازل کیا ہے ایک کتاب باہم ملتی جلتی ہوئی اور بار بار دہرائی ہوئی، اس سے ان لوگوں کی کھالیں جو اپنے پروردگار سے ڈرتے ہیں کانپ اٹھتی ہیں، پھر ان کی کھالیں اور ان کے قلب اللہ کے ذکر کے لئے نرم ہوجاتے ہیں یہ اللہ کی (طرف سے آئی ہوئی) ہدایت ہے، وہ جسے چاہتا ہے اس کے ذریعہ سے ہدایت کردیتا ہے اور اللہ جسے بے راہ کردے اس کے لئے ہادی کوئی نہیں)۔

رہا "وجل" یعنی ڈرجانا تو اس سے مراد: اللہ کا خوف اور خشیت ہے، اس لئے کہ اللہ کی عظمت وجلال یہ بات یاد کرتے وقت کہ وہ دلوں اور اعمال کو دیکھتا ہے دل میں ایک ہیبت طاری کرتا ہے، اسی طرح آخرت اور اس کے حساب وسزا کو یاد کرنے سے، چنانچہ دلوں کو

(۱) سورۂ رعد/۲۸۔

(۲) سورۂ زمر/۲۳۔

اپنی مکمل گرفت میں لینے والے خوف کے سبب اور خاص طور پر اپنے گناہ میں ملوث ہونے اور اللہ کے حق میں کوتاہی کا مرتکب ہونے کو یاد کرتے وقت رونگٹے کھڑے ہوجاتے ہیں۔

رہا طمانیت اور دل کا چین تو یہ دل میں پیدا ہونے والی نرمی، رقت اور سکون کا نام ہے، یہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ متقیوں کے لئے تیار کئے گئے عظیم ثواب کو سنتے ہیں، اور نیکوکاروں اور شریعت پر گامزن ہونے والوں کے لئے اللہ کی رحمت، اس کی مغفرت اور اس کے سچے وعدے کو یاد کرتے ہیں[۱]۔

اس خشیت کے ساتھ بسا اوقات رونا آتا ہے اور آنسو بہ جاتے ہیں، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن شخیر کی حدیث میں ہے وہ فرماتے ہیں: "**إنتهيت إلى النبي ﷺ وهو يصلي ولجوفه أزيز كأزيز المرجل من البكاء**"[۲] (میں خدمت نبوی میں آیا، آپ ﷺ نماز پڑھ رہے تھے، اور رونے کے سبب آپ کے سینے سے دیگچی کی سنسناہٹ کی طرح سے آواز آرہی تھی) نیز فرمان نبوی ہے: "**سبعة يظلهم الله في ظله يوم لاظل إلا ظله......فذكر منهم: ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه**"[۳] (اللہ تعالیٰ سات افراد کو اپنے سایہ میں اس دن سایہ عطا کریں گے جس دن اس کے سایہ کے علاوہ کوئی اور سایہ نہ ہوگا......جن میں آپ نے ایک ایسے آدمی کا ذکر فرمایا، جس نے تنہائی میں اللہ کو یاد کیا اور اس کی دونوں آنکھیں بھر آئیں)۔

(۱) تفسیر الرازی ۱۹/۴۹، سورۂ رعد آیت ۲۸ کے تحت، تفسیر ابن کثیر آیت مذکورہ، تفسیر القرطبی ۹/۳۱۵، ۱۵/۲۵۰۔

(۲) حدیث عبداللہ بن الشخیر: "انتهيت إلى النبي ﷺ وهو يصلي" کی روایت نسائی (۳/۱۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور حاکم (۱/۲۶۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا۔

(۳) حدیث کی تخریج فقرہ/۳۷ میں گذر چکی ہے۔

کچھ لوگ بہ تکلف اپنے اوپر غشی طاری کرتے ہیں، بے ہوش بنتے ہیں، چیختے ہیں اور شطحیات نکالتے ہیں، اس کے متعلق شاطبی وغیرہ نے کہا: یہ قبیح بدعت ہے۔

ابن کثیر نے کہا: قتادہ نے فرمان باری: "**ثُمَّ تَلِيْنُ جُلُوْدُهُمْ وَقُلُوْبُهُمْ إِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ**"[۱] (پھر ان کی جلد اور ان کے قلب اللہ کے ذکر کے لئے نرم ہوجاتے ہیں) کے متعلق کہا: یہ اللہ کے اولیاء کی صفت ہے، اللہ تعالیٰ نے ان کی صفت یہ بیان نہیں کی کہ ان کی عقلیں چلی جاتی ہیں اور ان پر غشی طاری ہوتی ہے، بلکہ یہ چیز تو صرف اہل بدعت کے یہاں ہوتی ہے[۲]۔

شاطبی نے کہا: حضرت ابن عمرؓ کا گزر ہوا تو ایک عراقی کو گرا پڑا دیکھا، لوگ اس کے چاروں طرف تھے، انہوں نے پوچھا: یہ کیا ہے؟ لوگوں نے بتایا: اس کو جب قرآن سنایا جاتا ہے یا اللہ کا ذکر سنتا ہے، تو خشیت الٰہی کے سبب گر پڑتا ہے، حضرت ابن عمر نے کہا: اللہ کی قسم ہم بھی تو اللہ سے ڈرتے ہیں، لیکن نہیں گرتے، پھر حضرت ابن عمر نے کہا: شیطان ان کے اندر گھس جاتا ہے، صحابۂ کرام کا یہ طریقہ نہ تھا۔ شاطبی نے کہا: یہ نکیر کرنا ہے۔

اسماء بنت ابوبکر کو بتایا گیا کہ: "**إن ناسا هاهنا إذا سمعوا القرآن تأخذهم غشية، فقالت: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم**" (یہاں کچھ لوگ ایسے ہیں جب قرآن سنتے ہیں تو ان پر غشی طاری ہوجاتی ہے، تو انہوں نے فرمایا: میں شیطان مردود سے اللہ کی پناہ مانگتی ہوں)۔

حضرت عائشہؓ کو بتایا گیا کہ کچھ لوگ جب قرآن سنتے ہیں تو ان پر غشی طاری ہوجاتی ہے تو انہوں نے فرمایا: قرآن اس سے بالاتر ہے

(۱) سورۂ زمر/۲۳۔

(۲) تفسیر ابن کثیر ۴/۵۱۰ سورۂ زمر آیت ۲۲ کے تحت۔

کہ اس کی وجہ سے لوگوں کی عقلیں چھن جائیں، البتہ ایسا ہوسکتا ہے جیسا کہ فرمان باری ہے: "تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُوْدُ الَّذِيْنَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ......"(۱) (اس سے ان لوگوں کی جلد جو اپنے پروردگار سے ڈرتے ہیں، کانپ اٹھتی ہے)۔

حضرت انس بن مالک سے دریافت کیا گیا کہ کچھ لوگوں کو قرآن سنایا جاتا ہے تو ان پر بے ہوشی طاری ہوجاتی ہے، تو انہوں نے فرمایا: یہ تو خوارج کا کام ہے، یہ حضرت انسؓ کی طرف سے تنبیہ ہے کہ ایسا کرنے والے کے پاس محض دین کے ظاہر کا علم ہے، وہ دینی حدود کو سمجھنے سے قاصر ہے، بظاہر لگتا ہے کہ یہ چیز خوارج میں عام طور پر پائی جاتی تھی، جیسا کہ ابوحمزہ "شاری" (خارجی) نے اپنے خوارج ساتھیوں کی تعریف میں کہا تھا: "كلما مروا بآية خوف شهقوا خوفا من النار، وإذا مروا بآية رحمة شهقوا شوقا إلى الجنة"(۲) (جب وہ خوف کی آیت سے گزرتے ہیں تو جہنم کے خوف سے سسکیاں بھرتے ہیں، اور جب آیت رحمت آتی ہے تو جنت کے شوق میں سسکیاں بھرتے ہیں)۔

ابن زبیر کہتے ہیں کہ: "جئت أبي فقال: أين كنت؟ فقلت: وجدت أقواما يذكرون الله، فيرعد أحدهم حتى يغشى عليه من خشية الله، فقعدت معهم. فقال: لاتقعد بعدها. فرأني كأنه لم يأخذ ذلك في. فقال: رأيت رسول الله ﷺ يتلو القرآن، ورأيت أبابكر وعمر يتلوان القرآن، فلا يصيبهم هذا، أفتراهم أخشع لله من أبي بكر وعمر؟ فرأيت ذلك كذلك فتركتهم"(۳) (میں اپنے والد کے پاس آیا، تو انہوں نے پوچھا: کہاں تھے؟ میں نے کہا: میں نے کچھ ایسے لوگوں کو پایا جو اللہ کا ذکر کرتے ہیں تو ان میں سے بعض پر کپکپی طاری ہوتی ہے اور خوف الٰہی کے سبب غشی آجاتی ہے، اس لئے میں ان کے ساتھ بیٹھ گیا، تو انہوں نے کہا: اب ان کے ساتھ نہ بیٹھنا، انہوں نے محسوس کیا کہ ان کی بات کا مجھ پر خاطر خواہ اثر نہ ہوا تو کہنے لگے: میں نے حضور ﷺ کو تلاوت کرتے دیکھا، حضرت ابوبکر وعمر کو تلاوت کرتے دیکھا، لیکن کسی پر یہ کیفیت طاری نہیں ہوئی، تو کیا تم یہ سمجھتے ہو کہ یہ لوگ حضرت ابوبکر وعمر سے زیادہ خوف خدا رکھتے تھے؟ یہ بات مجھے بھی سمجھ میں آگئی، اور میں نے ان کو چھوڑ دیا)۔

(۱) سورۂ زمر/ ۲۳۔

(۲) البدایہ والنہایہ لابن کثیر ۳۶/۱۰، (۳۸) واقعات ۱۳۰ھ۔

(۳) المدخل لابن الحاج ۶/۲۔

ذکر کے وقت رقص کرنا، گھومنا، طبلہ بجانا، بانسری بجانا:

۴۳- بعض بدعتی ذکر کے وقت کچھ اور چیزیں کرتے ہیں، شاطبی نے کہا: کاش یہ لوگ اسی مذموم حد پر رک گئے ہوتے! بلکہ وہ اس سے آگے بڑھ گئے، رقص کیا، بانسری بجائی، گھومنے لگے، سینہ پیٹنے لگے، اور کوئی کوئی اپنے سر پر مارنے لگا اور اس طرح کے دوسرے مضحکہ خیز کام جو احمق ہی کرتے ہیں، کیونکہ یہ بچوں اور پاگلوں کا شیوہ ہے، عقل منداس کو دیکھ کر ان پر ترس کھاتے ہوئے رو پڑتا ہے، کیونکہ اس طرح کی چیز کو اللہ تک رسائی کا ذریعہ نہیں بنایا گیا، اور نہ یہ نیک لوگوں کی مشابہت ہے(۱)۔

آجری نے کہا: ایسا کرنے والے سے یوں کہا جائے: تمہیں معلوم ہونا چاہیئے کہ سب سے مخلص واعظ اپنی امت کے لئے، سب سے زیادہ خیر خواہ، سب سے زیادہ نرم دل رکھنے والے اور سب سے عمدہ وہ لوگ ہیں جو آپ (یعنی حضور ﷺ) کے بعد آئے، اس میں

(۱) الاعتصام للشاطبی ۲۲۳/۱، ۲۲۵، تفسیر القرطبی ۲۴۹/۱۵۔

کسی ذی عقل کو شک وشبہ نہیں، لیکن ان حضرات نے وعظ کے وقت نہ تو چیخ وپکار کی، نہ چلائے، نہ رقص کیا، نہ ناچے، اور اگر یہ درست ہوتا تو وہ اس کے زیادہ حق دار تھے کہ اس کو حضور کے سامنے بجالائیں، یہ تو بدعت، باطل اور منکر (خلاف شرع) کام ہے(۱)۔

ابن عابدین نے کہا: "الملتقی" میں حضور ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے تلاوت قرآن، جنازہ، لشکر کی پیش قدمی، اور وعظ ونصیحت کے وقت آواز بلند کرنے کو ناپسند کیا ہے، پھر آپ خود ہی بتائیں کہ غناء جس کو یہ لوگ وجد ومحبت کہتے ہیں، اس وقت آواز بلند کرنا کیسا ہوگا، یہ مکروہ ہے، دین میں اس کی کوئی اصل نہیں (۲)۔

ذکر کے وقت دل کا سخت ہونا:

۴۴ - یہ حالت اہل ایمان کی حالت کے خلاف اور کفار ومشرکین کے حال سے مشابہت رکھتی ہے، اہل ایمان کے بارے میں فرمان باری ہے: "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ"(۳) (ایمان والے تو بس وہ ہوتے ہیں کہ جب (ان کے سامنے) اللہ کا ذکر کیا جاتا ہے تو ان کے دل سہم جاتے ہیں) ذکر کے وقت دلوں کا ڈر جانا، ان کے سچے ایمان اور انابت کی علامت ہے، اور کفار کے بارے میں فرمان باری ہے: "وَإِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَايُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ"(۴) (اور جب اکیلے اللہ کا ذکر کیا جاتا ہے تو جو لوگ آخرت کا یقین نہیں رکھتے ان کے دل منقبض ہونے لگتے ہیں)، کفار ومنافقین کے بارے میں ہے: "فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللّٰهِ أُولٰئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ"(۱) (سو بڑی خرابی ان لوگوں کے لئے ہے جن کے دل اللہ کے ذکر کی طرف سے سخت ہیں یہ لوگ کھلی ہوئی گمراہی میں مبتلا ہیں)۔

اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کو اللہ کے ذکر اور اس سے نصیحت حاصل کرنے کو چھوڑ کر دوسرے کاموں میں مشغول ہونے اور درازئ زمانہ کے سبب ذکر الٰہی کے وقت سخت دلی سے ڈرایا ہے، فرمان باری ہے: "رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ......"(۲) (ایسے لوگ جنہیں نہ تجارت غفلت میں ڈال دیتی ہے نہ (خرید و) فروخت اللہ کی یاد سے اور نماز پڑھنے سے اور زکاۃ دینے سے)، نیز فرمایا: "أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللّٰهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ، وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ، فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ"(۳) (کیا ایمان والوں کے لئے وقت نہیں آیا کہ ان کے دل اللہ کی نصیحت اور جو دین حق نازل ہوا ہے اس کے آگے جھک جائیں اور ان لوگوں کی طرح نہ ہوجائیں، جنہیں ان کے قبل کتاب ملی تھی، پھر ان پر ایک لمبا زمانہ گزر گیا، تو ان کے دل خوب سخت ہوگئے اور ان میں کے بہت سے کافر ہیں)۔

حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا: ہمارے اسلام لانے اور اس آیت کے ذریعہ عتاب نازل ہونے کے درمیان صرف چار سال کا عرصہ تھا: "أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللّٰهِ"(۴) (کیا ایمان والوں کے لئے وقت نہیں آیا کہ ان کے دل

(۱) الاعتصام للشاطبی ۱/۲۲۶۔
(۲) ابن عابدین ۵/۲۵۵۔
(۳) سورۂ انفال/۲۔
(۴) سورۂ زمر/۴۵۔

(۱) سورۂ زمر/۲۲۔
(۲) سورۂ نور/۳۷۔
(۳) سورۂ حدید/۱۶۔
(۴) حدیث ابن مسعودؓ کی روایت مسلم (۲۳۱۹/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اللہ کی نصیحت کے آگے جھک جائیں)۔

حضرت انسؓ نے کہا: اللہ تعالیٰ نے مہاجرین کے دلوں میں (خشوع آنے میں) نزول قرآن کے سترہ سال بعد دیر دیکھی تو یہ آیت نازل فرمائی: "أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوْبُهُمْ لِذِكْرِ اللّٰهِ"[۱] (یا ایمان والوں کے لئے وقت نہیں آیا کہ ان کے دل اللہ کی نصیحت کے آگے جھک جائیں)۔

کثرت ذکر:

۴۵ - کثرت ذکر مستحب ہے، فرمان باری ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اذْكُرُوْا اللّٰهَ ذِكْرًا كَثِيْراً وَ سَبِّحُوْهُ بُكْرَةً وَ أَصِيْلاً"[۲] (اے ایمان والو! اللہ کو خوب کثرت سے یاد کرو اور صبح و شام اس کی تسبیح کرتے رہو)، نیز فرمایا: "وَالذَّاكِرِيْنَ اللّٰہ كَثِيْراً وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللّٰهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً و أَجْرًا عَظِيْماً"[۳] (اور اللہ کو بکثرت یاد کرنے والے اور یاد کرنے والیاں ان (سب) کے لئے اللہ نے مغفرت اور اجر عظیم تیار کر رکھا ہے)، فرمان نبوی ہے: "سبق المفردون" (مفرد آگے بڑھ گئے)، لوگوں نے دریافت کیا: اے اللہ کے رسول! مفرد کون لوگ ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "الذاكرون الله كثيرا والذاكرات"[۴] (کثرت سے اللہ کا ذکر کرنے والے مرد اور عورتیں) ایک شخص نے حضور ﷺ سے عرض کیا: اسلام کے احکام تو میرے لئے بہت ہیں، مجھے کوئی خاص بات بتادیں جس کی میں پابندی کروں؟ آپ ﷺ نے

(۱) حدیث انسؓ کو سیوطی نے الدر المنثور (۶/ ۵۷ طبع دار الفکر) میں نقل کر کے ابن مردویہ سے منسوب کیا ہے۔

(۲) سورۂ احزاب/ ۴۱، ۴۲۔

(۳) سورۂ احزاب/ ۳۵۔

(۴) حدیث کی تخریج فقرہ/ ۳ میں گذر چکی ہے۔

فرمایا: "لايزال لسانک رطبا من ذكر الله"[۱] (تم ہمیشہ ذکر الٰہی میں رطب اللسان رہو)۔

اللہ تعالیٰ نے منافقین کی مذمت یوں فرمائی ہے: "وَ إِذَا قَامُوْا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوْا كُسَالٰى يُرَاؤُوْنَ النَّاسَ وَلَايَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ إِلَّا قَلِيْلاً"[۲] (اور یہ لوگ جب نماز کے لئے کھڑے ہوتے ہیں تو بہت ہی کاہلی سے کھڑے ہوتے ہیں، (صرف) لوگوں کو دکھاتے ہیں، اور اللہ کی یاد کچھ یوں ہی سی کرتے ہیں)، آیت میں جس کثرت ذکر کا حکم آیا ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے، ابن عباسؓ نے فرمایا: (مراد یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا ذکر: نمازوں کے بعد، صبح و شام، بستروں پر، نیند سے اٹھنے پر اور گھر سے صبح وشام نکلنے پر کرتے ہیں، اس کی وضاحت ابوعمرو بن صلاح کے کلام سے ہوتی ہے جس میں انہوں نے بتایا ہے کہ بندہ کس طرح اللہ کا کثرت سے ذکر کرنے والے مردوں اور عورتوں میں داخل ہوجاتا ہے، موصوف نے کہا: اگر وہ ماثور ثابت صبح و شام کے اذکار کی مختلف اوقات وحالات میں دن رات پابندی کرے تو ان میں ہوجائے گا، یعنی اس لئے کہ اگر وہ ان کی پابندی کرے گا تو اس میں تمام اوقات وحالات داخل ہوجائیں گے۔

عطاء نے کہا: جس نے پانچوں نمازیں ان کے حقوق کے ساتھ ادا کیں وہ آیت کے تحت آگیا[۳]۔

حضرت ابوسعید خدری وابوہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "إذا أيقظ الرجل أهله من الليل فصليا، أو صلى ركعتين جميعا كتبا في الذاكرين

(۱) حدیث: "لايزال لسانک رطبا من ذكر الله" کی روایت ترمذی (۵/ ۴۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۴۲۔

(۳) الأذکار النوویہ، الفتوحات الربانیہ ۱۱۴، ۱۲۶، نزل الابرار/ ۹۔

والذاکرات"[۱] (اگر آدمی رات میں اپنی بیوی کو بیدار کرے اور دونوں نے نماز پڑھی (یا فرمایا: ایک ساتھ دو رکعت پڑھی) تو ان دونوں کو ذکر کرنے والے مردوں اور عورتوں میں لکھ دیا جاتا ہے)۔

شوکانی نے کہا: جو اللہ کا ذکر پابندی سے کرے گو تھوڑا ہو، بغیر پابندی کے بہت زیادہ ذکر الٰہی کرنے والے کے مقابلہ میں کثرت ذکر کا اکمل مصداق ہے[۲]، اور حدیث میں ہے: "أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل"[۳] (اللہ کو سب سے زیادہ وہ عمل پسند ہے جو ہمیشہ کیا جائے اگرچہ تھوڑا ہو)۔

ذکر کی کثرت اور اس کی پابندی سے چند امور متعلق ہیں مثلاً:

الف-امداد و معمولات اور ان میں سے فوت شدہ کی قضاء:

۴۶-ابن قتیبہ نے کہا: قرآن کا حزب: ورد ہے، یعنی جس کو انسان اپنے روزانہ پڑھنے کے لئے مقرر کرلے۔ اھ یہاں پر مراد: انسان کے اپنے اوپر مرتب و لازم کردہ اذکار ہیں، حدیث میں ہے: "من نام عن حزبه أو عن شيء منه فقرأه فيما بين صلاة الفجر وصلاة الظهر كتب له كأنما قرأه من الليل"[۴] (جو اپنے وظیفہ یا اس کے کچھ حصہ کو چھوڑ کر سو گیا، پھر اس کو فجر اور ظہر کے بیچ میں پڑھ لیا تو اللہ تعالیٰ اس کو لکھتا ہے کہ گویا اس نے اس کو رات میں پڑھ لیا) یہ قرآنی حزب (وظیفہ) کے بارے میں آیا ہے، لیکن امام نووی نے کہا: جس نے کسی وقت رات یا دن یا نماز کے بعد یا کسی حالت کے لئے کوئی وظیفہ ذکر مقرر کرلیا ہو، اور وہ چھوٹ جائے، تو مناسب ہے کہ جب موقع ملے اس کی تلافی کرلے، اس کو چھوڑ نہ دے، کیونکہ اگر وہ اس کا عادی بن جائے گا تو اس کو چھوٹنے نہیں دے گا، اور اگر اس کی قضاء کرنے میں تساہلی سے کام لے گا، تو وقت پر اس کو ضائع کرنا اس کے لئے آسان ہوجائے گا، شوکانی نے کہا: صحابہ کرام اپنے خاص اوقات کے اذکار چھوٹ جانے پر ان کی قضاء کرتے تھے۔

ابن علان نے کہا: احوال سے مراد: اوقات سے متعلقہ احوال ہیں، نہ کہ اسباب سے متعلقہ احوال، مثلاً چاند دیکھنے اور بجلی کی کڑک سننے پر ذکر وغیرہ، کہ ان کے اسباب کے چلے جانے پر ان کی تلافی مندوب نہیں، جس نے عادت پڑنے کے بعد اوراد کو ترک کردیا اس کے لئے یہ مکروہ ہے[۱]۔

ب-اذکار میں تکرار اور ان کو شمار کرنا:

۴۷-ذکر کا تکرار کرنا (دہرانا) مشروع ہے، مکرر اذکار پر ثواب ملنے کے بارے میں بہت سی احادیث آئی ہیں، مثلاً حدیث میں ہے: "من قال لا إله إلا الله وحده لا شريک له، له الملک وله الحمد، وهو على كل شيء قدير في يوم مائة مرة كانت له عدل عشر رقاب وكتبت له مائة حسنة، ومحيت عنه مائة سيئة" (جس نے ایک دن میں سو بار: لا إله

---

(۱) حدیث: "إذا أيقظ الرجل أهله من الليل" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۴۷ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۴۱۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۲) نزل الابرار/ ۹، عدۃ الحصن الحصین/ ص ۳۳۔

(۳) حدیث: "أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۲۹۴ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۱۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "من نام عن حزبه أو عن شيء منه" کی روایت مسلم (۱/ ۵۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن خطابؓ سے کی ہے۔

(۱) الفتوحات الربانیہ، الاذکار النوویہ ۱/ ۱۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات، عدۃ الحصن الحصین/ ص ۳۳، نزل الابرار ص ۱۰۔

إلا الله وحده لاشريک له، له الملک وله الحمد وهو علی کل شيء قدير پڑھا، اس کے لئے دس غلاموں کو آزاد کرنے کے برابر ثواب ملے گا، اس کے لئے سو نیکیاں لکھی جائیں گی، اس کے سو گناہ مٹادئے جائیں گے) حدیث کے آخر میں ہے: "**ولم يأت أحد بأفضل مما جاء به إلا رجل عمل أكثر منه**"(۱) (اور کوئی شخص اس سے بہتر عمل کرنے والا نہیں سمجھا جائے گا، سوائے اس کے جو اس سے زیادہ عمل کرے)۔

معین تعداد کے تکرار کا تقاضا ہے کہ ذکر کو کسی مناسب چیز سے شمار کیا جائے، حضرت یسیرہ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "**عليكن بالتسبيح والتهليل والتقديس، واعقدن بالأنامل فإنهن مسؤولات مستنطقات**"(۲) (تم عورتیں! تسبیح، تہلیل اور تقدیس کا اہتمام کرو، اور انگلیوں کے پوروں سے حساب لگاؤ، اس لئے کہ ان سے پوچھا جائے گا، اور ان کو گویائی دی جائے گی) یعنی یہ پور ذکر کرنے والے کے حق میں گواہی دیں گے، اس لئے حضور ﷺ نے ان عورتوں کو حکم دیا کہ انگلی کے پوروں کے ذریعہ تسبیح کی تعداد کو شمار کریں۔

حضرت عبداللہ بن عمرو سے مروی ہے: "**رأيت رسول الله ﷺ يعقد التسبيح**"(۳) (میں نے رسول اللہ ﷺ کو تسبیح گنتے

(۱) حدیث: "من قال لا إله إلا الله وحده لاشريک له" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۲۰۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۲۰۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "عليكن بالتسبيح......" کی روایت ترمذی (۵/۵۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث غریب ہے۔

(۳) حدیث عبداللہ بن عمرو: "رأيت رسول الله ﷺ يعقد التسبيح" کی روایت ابوداؤد (۲/۱۷۰، ۱۷۱ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/۵۴۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، ذہبی نے اس کی تصحیح کی ہے۔

ہوئے دیکھا)، ایک روایت میں ہے: "**يعقد التسبيح بيمينه**"(۱) (دائیں ہاتھ سے تسبیح شمار کررہے تھے)۔

ابن علان نے کہا: احتمال ہے کہ خود انگلی کے پوروں کے ذریعہ شمار کرنا مراد ہو یا مجموعی طور پر انگلیوں سے شمار کرنا ہو، انہوں نے کہا: جوڑوں کے ذریعہ شمار کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ایک بار ذکر پر انگوٹھا، جوڑ پر رکھے، اور انگلیوں کے ذریعہ شمار کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ انگلیوں کو بند کرلے پھر ان کو کھولتا رہے، شرح مشکاۃ میں ہے یہاں شمار کرنے سے مراد ایسے طریقہ پر ہے جو لوگوں میں معروف ہو۔

کنکری وگٹھلی وغیرہ کے ذریعہ تسبیح جائز ہے، امام ابوداؤد نے "کنکریوں کے ذریعہ تسبیح کا بیان" کے نام سے ایک باب قائم کیا ہے(۲)، جس میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی یہ روایت درج کی ہے: "**أن النبي ﷺ دخل علی امرأة بين يديها نوی أو حصی تسبح به، فقال: أخبرک بما هو أيسر عليک من هذا، أو أفضل، فقال: سبحان الله عدد ما خلق في السماء سبحان الله عدد ماخلق في الأرض، وسبحان الله عدد ماخلق بين ذلک، وسبحان الله عدد ما هو خالق، والله اكبر مثل ذلک، ولاحول ولاقوة إلا بالله مثل ذلک**"(۳) (حضور ﷺ ایک عورت کے پاس آئے اس کے سامنے گٹھلیاں یا کنکریاں تھیں جن پر وہ تسبیح پڑھ رہی تھی، آپ

(۱) الفتوحات الربانیہ ۳/۲۵۰۔

(۲) عون المعبود ۴/۳۶۶ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ مدینہ منورہ۔

(۳) حدیث: "دخل علی امرأة وبين يديها نوی أو حصی تسبح به" کی روایت ابوداؤد (۲/۱۶۹، ۱۷۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور ذہبی نے میزان الاعتدال (۱/۶۵۳ طبع الحلبی) میں اس کے ایک راوی: خزیمہ کے بارے میں کہا: غیر معروف ہے، اور اس کی اس روایت کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ﷺ نے فرمایا: کیا میں تمہیں اس سے آسان یا فرمایا، اس سے افضل بتاؤں! آپ ﷺ نے فرمایا: **سبحان الله عدد ما خلق في السماء، سبحان الله عدد ما خلق في الارض، سبحان الله عدد ماخلق بين ذلک، وسبحان الله عدد ما هو خالق**،اسی طرح **الله اکبر**،اوراسی طرح **لاحول ولا قوة إلا بالله** پڑھو)۔

اذکار کے شمار کرنے میں ''تسبیح'' کا استعمال:

۴۸-سبحہ: تسبیح بقول ابن منظور: وہ دانے جن کے ذریعہ تسبیح پڑھنے والا اپنی تسبیحات کو شمار کرتا ہے، انہوں نے کہا: یہ لفظ مولد ہے (اصل اہل لغت کا استعمال نہیں ہے) اوراس کوانہوں نے ''مسبحہ'' کہا ہے۔

شارح سنن ابی داؤد شیخ محمد شمس الحق نے سعد بن ابووقاص کی مذکورہ بالا حدیث نقل کرنے کے بعد کہا: یہ حدیث گٹھلی اور کنکری کے ذریعہ اسی طرح سبحہ (دانوں کی تسبیح) کے ذریعہ تسبیح شمار کرنے کے جواز کی دلیل ہے، اس لئے کہ دونوں میں کوئی فرق نہیں، کیونکہ حضور ﷺ نے اس خاتون کو اس کے عمل پر قائم وبرقرار رکھا، نکیر نہیں فرمائی، اورافضل کی رہنمائی کرنا، جواز کے منافی نہیں، موصوف نے کہا: اس کے بارے میں کئی آثار وارد ہیں، اس کو بدعت کہنے والے کی رائے درست نہیں[۱]، صاحب ''الحرز'' کی رائے ہے کہ یہ بدعت ہے، البتہ انہوں نے کہا: یہ مستحب ہے، اورابن علان نے ابن حجر کی شرح المشکوۃ کے حوالہ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے: مذکورہ حدیث میں سبحہ کے استعمال کی ترغیب ہے اور یہ سمجھنا کہ یہ بدعت ہے، درست نہیں، اِلا یہ کہ اس کوان طریقوں پر محمول کیا جائے جن کو بے وقوفوں نے ایجاد کرلیا ہے، جن کا واحد مقصد زیب وزینت یا ریاکاری یا کھیل ہے[۱]، ابن علان نے اس کو بدعت قرار دینے والی رائے کی تردید میں کہا کہ حضور ﷺ نے اس خاتون کو گٹھلی یا کنکری کے ذریعہ شمار کرنے کو برقرار رکھا جس سے اس کے بدعت ہونے کی نفی ہوتی ہے، کہ برقرار رکھنا خود سنت ہے، اورسبحہ کنکری کے ذریعہ شمار کرنے کے معنی میں ہے، اس لئے کہ وہ (دھاگے میں) پروئے گئے ہوں یا بکھرے ہوئے ہوں، اس سے مقصد میں کوئی فرق نہیں پڑتا، موصوف نے کہا: میں نے ''سبحہ'' کے موضوع پر ایک مختصر رسالہ بہ عنوان: ایقاد المصابیح لمشروعیۃ اتخاذ المسابیح'' مرتب کیا ہے، جس میں میں نے اس سے متعلقہ اخبار وآثاراور تسبیح کے دانوں سے شمار کرنا افضل ہے، یا انگلیوں کے ذریعہ شمار کرنا؟ سب درج کردیا ہے، حاصل یہ ہے کہ انگلیوں کے پوروں پر شمار کرنا افضل ہے خاص طور پر نماز کے بعد کے اذکار کو، البتہ اگر بہت زیادہ تعداد میں ذکر کرنا ہو کہ گننے کی فکر میں ذکر سے بے توجہی ہوجائے گی تو افضل ہے کہ تسبیح کے دانوں کو استعمال کرے[۲]۔

جامع ذکر کی حرص وخواہش:

۴۹- جامع ذکر سے مراد یہ ہے کہ ذکر کرنے والا ذکر کے الفاظ کو بڑی تعداد یا بھاری مقدار کے ساتھ مقید کرے۔

بہت سی احادیث میں اس کی ہدایت آئی ہے مثلاً حضرت سعد بن

(۱) عون المعبود ۳۶۷/۴، شائع کردہ دارالفکر، عکس طبع المکتبۃ السلفیہ مدینہ منورہ۔

(۱) زینت یا کھیل کے لئے تسبیح رکھنے کو بدعت قرار دینا محل نظر ہے، اس لئے کہ بدعت دینی امر میں ہوتی ہے، زینت اور کھیل کے لئے تسبیح رکھنا دنیوی امر ہے، جس میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ...الآيَةُ'' (آپ کہئے کہ اللہ کی زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے بنائی ہے، کس نے حرام کردیا ہے)۔

(۲) الفتوحات الربانیہ ۲۵۱/۱، ۲۵۲۔

ابی وقاص کی سابقہ حدیث، اور جیسے حضرت جویریہ کی حدیث کہ:"أن النبي ﷺ خرج من عندها بكرة حين صلى الصبح وهي في مسجدها ثم رجع بعد ما أضحى وهي جالسة، فقال: مازلت على الحال التي فارقتك عليها؟ قالت: نعم، قال: لقد قلت بعدک أربع كلمات ثلاث مرات لو وزنت بما قلت منذ اليوم لوزنتهن، سبحان الله وبحمده، عدد خلقه، ورضا نفسه، وزنة عرشه، ومداد كلماته"(۱) (رسول اللہ ﷺ ان کے پاس سے صبح سویرے نکلے جب آپ نے صبح کی نماز پڑھی، وہ اپنی نماز کی جگہ میں تھیں، پھر آپ چاشت کے وقت لوٹے، دیکھا تو وہ وہیں بیٹھی ہیں، آپ نے فرمایا: تم مستقل اسی حال میں رہیں جس حال میں میں نے تم کو چھوڑا؟ جویریہ نے کہا: ہاں، آپ نے فرمایا: میں نے تمہارے بعد چار کلمے تین بار کہے اگر وہ ان کلموں کے ساتھ تولے جائیں تو جو تم نے آج اب تک کہے ہیں تو یہی چار کلمے ان پر بھاری پڑیں گے، اور وہ یہ ہیں: سبحان الله وبحمده، عدد خلقه، ورضى نفسه، وزنة عرشه ومداد كلماته" (یعنی میں خدا کی پاکی بیان کرتا ہوں، اس کی خوبیوں کے ساتھ اس کی مخلوقات کے شمار کے برابر اور اس کی رضامندی وخوشی کے برابر اور اس کے عرش کے وزن کے برابر اور اس کے کلمات کی روشنائی کے برابر)۔

نیز مثلاً یہ حدیث:"ربنا لک الحمد كما ينبغي لجلال وجهک وعظيم سلطانک"(۲) یعنی پروردگار! تیرے لئے خوبیاں ہیں، جو تیرے چہرہ کے جلال اور تیری عظیم سلطنت کے شایان شان ہو۔ نیز حدیث میں ہے:"الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه كما يحب ربنا ويرضى"(۱) (یعنی اللہ کے لئے تمام خوبیاں ہیں، بہت زیادہ، پاکیزہ، بابرکت، جو ہمارے پروردگار کو پسند ہو، اور جس سے وہ راضی ہو)۔

اُبی نے کہا: حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جامع ذکر سے جو ثواب ملتا ہے غیر جامع سے نہیں ملتا، اور حضور ﷺ جامع دعاؤں کو پسند فرماتے، اور غیر جامع کو ترک کر دیتے تھے(۲)، پھر موصوف نے کہا: اظہر یہ ہے کہ یہ کثرت سے کنایہ ہے، نہ یہ کہ تعداد میں اللہ کے کلمات کے برابر مراد ہے، اس لئے کہ اللہ کے کلمات کی کوئی انتہاء نہیں۔

شوکانی نے کہا: حدیث اس امر کی دلیل ہے کہ جس نے کہا: اتنے عدد میں اور اتنے تول میں، تو اس کے لئے اسی کے بقدر ثواب لکھ دیا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ اپنا فضل جس بندہ کو چاہے عطاء کرتا ہے، یہاں یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ ایک ہی لفظ کو بار بار کثرت سے دہرانے والے کو جو مشقت ہوتی ہے، اس سے کم مشقت اس طرح سے کہنے والے کو ہوگی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بندوں کو یہ راستہ اسی لئے بتایا، اور اس کی رہنمائی فرمائی تا کہ ان کے لئے آسانی ہو، اور بلا مشقت

---

(۱) حدیث جویریہ:"أن النبي ﷺ خرج من عندها" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث:"ربنا لک الحمد كما ينبغي لجلال وجهک" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۲۴۹ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۲۶۱ طبع دار الجنان) میں کہا: اس سند

= میں کلام ہے، قدامہ بن ابراہیم کا ذکر ابن حبان نے ثقات میں کیا ہے، اور صدقہ بن بشیر کی، میری نظر میں کسی نے توثیق یا اس پر جرح نہیں کی، سند کے بقیہ رجال ثقہ ہیں۔

(۱) حدیث:"الحمد لله حمدا كثير طيبا مباركا" کی روایت نسائی (عمل الیوم واللیلہ/ ۲۸۹ طبع مؤسسۃ الرسالہ) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، ابن حبان نے (الاحسان ۲/ ۱۰۴ طبع دار الکتب العلمیہ) میں اس کی تصحیح کی ہے۔

(۲) حدیث:"كان النبي ﷺ يستحب الجوامع من الدعاء، ويدع ماسوى ذلک" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۶۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، نووی نے الاذکار (ص ۵۹۶ طبع دار ابن کثیر) میں اس کی اسناد کو جید کہا ہے۔

ودشواری ان کے ثواب میں اضافہ ہو، پس اللہ ہی کے لئے ساری تعریفیں ہیں۔

ابن علان نے شیخ احمد بن عبدالعزیز نویری سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے: بسا اوقات تھوڑا عمل زیادہ عمل سے افضل ہوتا ہے، مثلاً سفر میں قصر، ''اتمام'' سے افضل ہے، البتہ اگر کسی نے دس بار **سبحان اللہ وبحمدہ** کہنے کی نذر مانی، اور اس نے ایک بار: **سبحان اللہ عدد خلقہ** کہہ لیا، تو نذر سے عہدہ برآں نہ ہوگا، اس لئے کہ یہاں عدد مقصود ہے، امام الحرمین نے اس کی نظیر اس مسئلہ کو قرار دیا ہے کہ کسی نے ایک ہزار نماز پڑھنے کی نذر مانی، پھر مسجد حرام میں صرف ایک نماز پڑھ لی، یا تہائی قرآن پڑھنے کی نذر مانی، اور سورہ اخلاص پڑھ لی تو کافی نہیں ہوگا [1]۔

اللہ کے ذکر کو لکھنا، اور لکھے ہوئے ذکر کے احکام:

۵۰ - حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اللہ کے ذکر کو کسی نجس چیز سے یا نجس چیز پر لکھنا حرام ہے، اگر کسی نے اہانت کے ارادہ سے ایسا کیا تو وہ مستحق قتل ہے، اس لئے کہ یہ ارتداد ہے (اعاذنا اللہ منہا)۔

اگر کہیں نجس چیز کے ذریعہ لکھا ہوا ملے تو اس کو پاک چیز کے ذریعہ دھونا یا جلا دینا واجب ہے تاکہ اس کی حفاظت ہو سکے، اسی طرح اگر پاک تھا، بعد میں نجس ہو گیا، اور اگر نجس پانی یا نجس آگ کے سوا کچھ نہ ملے تو ان کے ذریعہ اس کو دھونا جلانا جائز نہیں، بلکہ اس کے بجائے اس ذکر کو پاک جگہ میں جہاں اس پر قدم نہ پڑے دفن کر دیا جائے گا، ذکر (دعا) کو پردوں یا کسی اور چیز پر غیر مسجد میں لکھنا مکروہ نہیں اگر اس کو روندا نہ جائے، لیکن اگر اس کو روندا جاتا ہو تو سخت مکروہ ہے، اور ذکر کو روندنا حرام ہے، انہوں نے کہا: مسجد کی دیواروں پر ذکر یا کوئی اور چیز لکھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس سے نمازی کی توجہ ہٹتی ہے، امام احمد نے ایسے کپڑے کی خریداری مکروہ قرار دی ہے، جس میں ذکر الٰہی لکھا ہو، اس پر بیٹھا جاتا ہو، اس کو روندا جاتا ہو [1]، اور جن کپڑوں پر ذکر الٰہی لکھا ہے ان کو اہل ذمہ کے ہاتھ فروخت کرنا مکروہ ہے [2]، الفروع میں ہے: نجس چیز کے ذریعہ اللہ کے ذکر کو چھونا حرام ہے، حدث والے کے لئے ذکر کرنا یا جس میں ذکر لکھا ہو اس کو چھونا حرام نہیں، قرآن کا حکم اس کے برخلاف ہے، خواہ حدث اصغر ہو یا اکبر، اگر اس میں قرآن کی کوئی آیت ہے [3]۔

لکھے ہوئے ذکر کو کسی موجودہ ضرر کو دور کرنے کے لئے لٹکانے کے بارے میں اختلاف ہے (دیکھئے: ''تعویذ''، فقرہ/ ۲۳)۔

شارع کے مرتب کردہ اذکار:

۵۱ - شارع نے مختلف حالات میں بہت سے اذکار مرتب ومقرر کئے ہیں۔

کچھ اذکار وقت وزمانہ کے لحاظ سے مرتب ہیں مثلاً صبح وشام، دوپہر، مہینہ کی آمد اور چاند دیکھنے کے اذکار۔

کچھ اذکار جگہ ومقام کے لحاظ سے مرتب ہیں۔

کچھ اذکار عبادات میں ہیں، مثلاً نماز کے اندر اور اس سے قبل کے اذکار، روزہ اور افطار اور حج کے اذکار۔

کچھ اذکار افعال واحوال کے لحاظ سے مرتب ہیں، مثلاً سونے اور سوکر اٹھنے کے اذکار، لباس، کھانے، پینے اور ذبح کے اذکار، عقد نکاح

---

(۱) عدۃ الحصن الحصین رص ۲۴۰، الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۹۵، ۱۹۹، ۳/ ۲۹۸، شرح الابی علی صحیح مسلم ۷/ ۱۴۲، ۱۴۳۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۱۳۷، مطالب اولی النہی ۱/ ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۹۔
(۲) المغنی ۸/ ۵۳۵۔
(۳) مطالب اولی النہی ۱/ ۱۵۵، ۱۵۶۔

اور معاشرت کے اذکار، چھینک آنے وغیرہ کے اذکار، نیز جیسے بدشگونی کے وقت پڑھے جانے والے اذکار، کرب ومصیبت کے وقت، سفر کے اذکار، سفر میں اترنے کے اذکار، سواری، سفر سے واپسی کے اذکار اور مجالس وغیرہ کے اذکار، علماء نے اس پر مشہور کتابیں لکھی ہیں، جن کو موسوعہ میں ان کے اپنے اپنے مقامات پر یا اذکار کی کتابوں میں دیکھا جاسکتا ہے۔

ذکر پر اجرت لینا:

۵۲- جو ذکر واجب ہو اس کی اجرت لینا ناجائز ہے۔

قلیوبی نے کہا: جو مسنون کام ہو مثلاً اذان، اقامت اور قرآن کے علاوہ ذکر الٰہی، ان پر عقد اجارہ کرنا اور اجرت لینا جائز ہے، جہاں اس میں دشواری ہو(۱)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اذان پر اجرت لینا جائز ہے۔

حنابلہ کا مذہب (صاحب المغنی نے اسی کو حنفیہ اور اوزاعی وابن المنذر سے نقل کیا ہے) یہ ہے کہ اذان پر اجرت لینا مکروہ ہے(۲)۔

دوم- ذکر بمعنی کسی شخص یا چیز کا نام زبان سے لینا:

۵۳- یہ بولنے یا نقل کرنے کے معنی میں ہے۔

اس کا حکم شئی مذکور یا شخص مذکور اور اس کے متعلق جو کہا جارہا ہے اس کے لحاظ سے الگ الگ ہے، اصل یہ کہ اس معنی میں ذکر مباح ہے، اس پر اور دوسرے احکام آتے ہیں: چنانچہ بعض واجب ہیں، مثلاً حق کی گواہی دینا، کہ یہ جس چیز کی گواہی دی جارہی ہے اس کا ذکر کرنا ہے۔

ان میں بعض مستحب ہیں مثلاً ایسی چیز کا ذکر جس میں خیر ہو، جیسے لوگوں میں صلح کرانا، لوگوں کو خیر کا راستہ دکھانا، نیز جیسے اعلانیہ فسق کرنے والے کی برائی کرنا، تاکہ اس کا علم رہے، اور اہل بدعت کا ذکر تاکہ ان سے دھوکہ نہ کھایا جائے۔

ان میں بعض مکروہ ہیں جیسے ایسی بات زبان پر لانا جس کے حرام ہونے کا شبہ ہو یا اس کی رہنمائی کرنا۔

ان میں بعض حرام ہیں جیسے غیبت، اور غیبت (جیسا کہ فرمان نبوی ہے) یہ ہے کہ: "ذكرك أخاك بما يكره، قيل: أفرأيت إن كان في أخي ماأقول؟ قال: إن كان فيه ماتقول فقد اغتبته وإن لم يكن فيه فقد بهته"(۱) (تم اپنے بھائی کا ذکر اس طرح پر کرو کہ اس کو ناگوار ہو، لوگوں نے پوچھا: اگر وہ عیب ہمارے بھائی میں موجود ہو؟ آپ نے فرمایا: جب ہی تو غیبت ہوگی، ورنہ بہتان اور افتراء ہے)۔

بسا اوقات کفر کا سبب ہوتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ یا اس کے رسول یا اس کی کتاب کا استہزاء یا توہین کے انداز پر ذکر کرنا، ایسا کرنے والا اگر مسلمان ہو تو ارتداد کی حد نافذ کئے جانے کا سزاوار ہوگا، اور اگر ذمی ہو تو اس کا عہد ٹوٹ جائے گا، دیکھئے: ''غیبت''، ''ردت'' اور ''استخفاف''۔

سوم- ذکر بمعنی کسی چیز کا دل میں استحضار:

۵۴- یہ نسیان (بھول) کے بالمقابل ہے۔

یادرکھنے والا شخص واجب کے ترک اور محرم کے ارتکاب کی صورت میں مخالفت پر گناہ کا مستحق ہے، اور خلاف ورزی پر مرتب

---

(۱) القلیوبی ۳؍۷۴۔

(۲) المغنی ۱؍۴۱۵۔

(۱) حدیث: "ذكرك أخاك بما يكره" کی روایت مسلم (۴؍۲۰۰۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

ہونے والے احکام خواہ حقوق اللہ میں ہو یا حقوق العباد میں اس پر لازم آئیں گے۔

رہا نسیان (بھول) تو یہ اہلیت کے عوارض میں سے ہے، اور اس سے مراد: بوقت ضرورت استحضار نہ ہونا ہے۔

حنفیہ میں شارح مسلم الثبوت نے کہا: نسیان، گناہ کے حق میں مطلقاً عذر ہے، رہا حکم کے حق میں تو حقوق العباد میں ضمان واجب ہے، اور حقوق اللہ میں اگر اس کے ساتھ مذکر (یاد دلانے والی چیز) ہو تو عذر نہیں، جیسے نماز میں بھول کر کھانا، یہ مطلقاً ہے، کیونکہ نماز کی کیفیت، مذکر (یاد دلانے والی) ہے، بھول کر محرم کا شکار کرنا کہ احرام یاد دلانے والا ہے، اور اگر اس کے ساتھ کوئی مذکر نہ ہو تو عذر ہے، مثلاً بھول کر رمضان کے دن میں کھانا، بھول کر قعدہ اولی میں نمازی کا سلام پھیرنا اور ذبح کرتے وقت بھول کر بسم اللہ چھوڑنا[۱]۔

اس کی تفصیل اور اس میں اختلاف جاننے کے لئے اصطلاح ''نسیان'' دیکھی جائے۔

تذکر (یعنی یاد آجانے) کا شرعی حکم:

۵۵ - ذکر ہر چند کہ اکثر بلا ارادہ انسان پر پیش آنے والی چیز ہے، تاہم بسا اوقات وہ کسی چیز کو بہ تکلف یاد کرتا ہے، اور اس کو یاد آجاتی ہے، یہیں سے سمجھ میں آیا کہ بسا اوقات وہ اس کا مکلّف بھی ہوسکتا ہے، کیونکہ اس میں مصالح ہیں، مثلاً یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی نعمتوں کو یاد کرنے کا حکم دیا تاکہ اس کا شکریہ ادا کیا جائے اور انسان اپنے پروردگار کے حق کو پہچانے یعنی اس کو ایک مانے اور صرف اسی کی عبادت کرے، جیسا کہ فرمان باری ہے: **''يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللّٰهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ''**[۱] (اے لوگو! اللہ کے احسانات اپنے اوپر یاد کرو، کیا اللہ کے سوا کوئی خالق ہے جو تمہیں آسمان اور زمین سے روزی بہم پہنچاتا ہے)۔

اللہ تعالیٰ نے آخرت، اس کے ہولناک منظر، حساب، جنت کی نعمتیں، جہنم کے عذاب، ظالموں کے ٹھکانے (جن کا ذکر اپنی کتاب میں فرمایا) ان کو یاد کرنے کا حکم دیا ہے۔

اسی طرح نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے: **''أكثروا ذكر هادم اللذات''**[۲] (لذتوں کو مٹانے والی چیز یعنی موت کو کثرت سے یاد کرو)۔

فرمان نبوی ہے: **''كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فإنها تذكر الآخرة''**[۳] (میں نے تم کو قبروں کی زیارت سے منع کیا تھا، اب تم اس کی زیارت کیا کرو کہ یہ آخرت کو یاد دلاتی ہیں) اسی وجہ سے فقہاء کی رائے ہے کہ ہر انسان کے لئے (صحت مند ہو یا مریض) موت کو یاد کرنا مستحب ہے، یعنی اس کو اپنی نگاہوں کے سامنے رکھے، اس لئے کہ یہ معصیت سے بہت زیادہ روکنے والی، اور اطاعت کی طرف رغبت دلانے والی چیز ہے[۴]۔

چہارم - ذکر بمعنی شہرت وعزت:

۵۶ - اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی پر یہ فرماتے ہوئے احسان جتلایا ہے:

---

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۱/ ۱۷۰۔

(۱) سورۂ فاطر/ ۳۔

(۲) حدیث: ''أكثروا ذكر هادم اللذات'' کی روایت ترمذی (۴/ ۵۵۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن غریب ہے۔

(۳) حدیث: ''كنت نهيتكم عن زيارة القبور'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۵۴ طبع الحلبی) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے، یہ ٹکڑا: ''فإنها تذكر الآخرة'' کی روایت احمد (۵/ ۳۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۲۲، المغنی ۲/ ۴۴۸۔

"وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ"(۱) (اور آپ کی خاطر آپ کا آوازہ بلند کردیا) اور نبی پاک اور آپ کی امت پر اس طرح احسان جتلایا: "لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ"(۲) (یقیناً ہم تمہاری طرف ایسی کتاب اتار چکے جس میں تمہارے لئے نصیحت موجود ہے، تم کیا پھر بھی نہیں سمجھتے)، نیز فرمایا: "بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ"(۳) (بلکہ ہم نے تو ان کے پاس ان کی نصیحت (ہی کی بات) بھیجی سو یہ لوگ اپنی نصیحت سے بھی روگردانی کرتے ہیں)، قرطبی نے کہا: ذکر سے مراد یہاں: شرف وعزت ہے(۴)، حضرت ابراہیم کے متعلق آیا ہے کہ انہوں نے اللہ سے دعاء مانگی: "وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الآخِرِينَ"(۵) (اور میرا ذکر آئندہ آنے والوں میں جاری رکھ)، مجاہد نے کہا: اس سے مراد: عمدہ ثناء وتعریف ہے، ابن عطیہ نے کہا: اس سے مراد باتفاق مفسرین، تعریف اور دائمی عزت ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ان کی دعا قبول فرمائی، ہر قوم ان کی پیروی کرتی اوران کی تعظیم کرتی ہے۔

قرطبی نے کہا: اسی وجہ سے اشہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے، کوئی حرج نہیں کہ انسان کو اپنی عمدہ تعریف اور یہ پسند ہو کہ نیک لوگوں کے کام کرتا ہوا دیکھا جائے اگر اس کا مقصد اللہ کی رضاء ہو، فرمان باری ہے: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا"(۶) (بیشک جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے نیک کام بھی کئے خدائے رحمٰن ان کے لئے محبت پیدا کردے گا) یعنی اپنے بندوں کے دلوں میں اس کے لئے محبت اور عمدہ تعریف پیدا کردے گا(۱)، اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان: "وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ"(۲) (اور میرا ذکر آئندہ آنے والوں میں جاری رکھ) کے ذریعہ تنبیہ کردی کہ ذکر خیر کے اسباب کو برتنا مستحب ہے۔

ابن عربی نے کہا: محققین نے کہا: یہ اس نیک عمل کی ترغیب کی دلیل ہے، جس سے عمدہ تعریف ہو۔

اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضور ﷺ امتیازی کارنامہ یا خصوصی کمال رکھنے والے اپنے صحابہ کی تعریف کرتے اوران کی خوبی بیان فرماتے تھے، اور صحابہ کرام اس پر اپنی شادمانی کا اظہار کرتے تھے، مثلاً فرمان نبوی ہے: "إني أكل قوما إلى ماجعل الله في قلوبهم من الخير والغنى منهم عمر وبن تغلب"(۳) (میں کچھ لوگوں کو اللہ کی طرف سے ان کے دلوں میں رکھی گئی بھلائی اور سیر چشمی پر بھروسہ کرتے ہوئے عطیہ سے محروم رکھتا ہوں، انہیں میں سے عمرو بن تغلب بھی ہیں) عمرو بن تغلب کہتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے میری نسبت جو یہ کلمہ ارشاد فرمایا، اگر مجھے اس کے بدلہ سرخ سرخ اونٹ ملتے تو میں اتنا خوش نہ ہوتا، اور فرمان نبوی ہے: ملىء عمار إيمانا إلى مشاشه"(۴) (عمار کے پور پور میں ایمان بھر دیا گیا تھا)۔

(۱) سورۂ شرح/۴۔
(۲) سورۂ انبیاء/۱۰۔
(۳) سورۂ مؤمنون/۷۱۔
(۴) تفسیر القرطبی ۱۱/۲۷۳۔
(۵) سورۂ شعراء/۸۴۔
(۶) سورۂ مریم/۹۶۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۳/۱۱۳۔
(۲) سورۂ شعراء/۸۴۔
(۳) حدیث: "إني أكل قوما إلى ماجعل الله في قلوبهم......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۲۵۰ طبع السلفیہ) نے حضرت عمرو بن تغلبؓ سے کی ہے۔
(۴) حدیث: "ملىء عمار إيمانا إلى مشاشه" کی روایت نسائی (۸/۱۱۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور حاکم (۳/۳۹۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی

البتہ مؤمن کا فرض ہے کہ اس باب میں چند امور سے احتیاط کرے:

اول: ناحق یا بغیر کئے تعریف ومدح کا خواہاں نہ ہو، یعنی ریا کاری میں ایسے کمالات کا اظہار کرے جو اس کے اندر نہیں، یا ایسے عمدہ اعمال کے انجام دینے کا دعوی کرے جن کو درحقیقت اس نے نہیں کیا، فرمان باری ہے: "لَاتَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ يَفْرَحُوْنَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّوْنَ أَنْ يُحْمَدُوْ بِمَا لَمْ يَفْعَلُوْا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ"[(۱)] (جو لوگ اپنے کرتوتوں پر خوش ہوتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ جو کام نہیں کئے ہیں، ان پر بھی ان کی مدح کی جائے، سو ایسے لوگوں کے لئے ہرگز نہ خیال کرو کہ وہ عذاب سے حفاظت میں رہیں گے) نیز فرمایا: "كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللهِ أَنْ تَقُوْلُوْا مَالَا تَفْعَلُوْنَ"[(۲)] (اللہ کے نزدیک یہ بات بہت ناراضی کی ہے کہ ایسی بات کہو جو کرو نہیں) یہ آیت ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی جو کہا کرتے تھے کہ ہم نے جہاد کیا اور بہادری دکھائی، حالانکہ انہوں نے جہاد نہیں کیا، اس کی دوسری تفسیرات بھی ہیں[(۳)]۔

دوم: کام کرنے کا مقصد صرف تعریف اور ذکر خیر کرانا نہ ہو، بلکہ نیک عمل اللہ کی رضا کے لئے کرے، اور اس کا ظاہر ہونا اس کو پسند ہو تا کہ اس میں اس کی پیروی کی جائے، یا تا کہ اس کے مرتبہ وکمال کا لوگوں کو علم ہو جیسا کہ خیر وغیرہ سے خوشی ہوتی ہے، ابن رشد نے کہا:

= ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

مشاش: ہڈیوں کے نرم سرے جن کو چبایا جاسکتا ہے، اس کی واحد: "مشاشۃ" ہے، یعنی مونڈھے کی ہڈی کا ابھرا ہوا حصہ (لسان العرب، النہایہ لابن الاثیر)۔

(۱) سورۂ آل عمران/ ۱۸۸۔

(۲) سورۂ صف/ ۳۔

(۳) تفسیر القرطبی ۱۸/ ۷۸۔

امام مالک سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص چاہتا ہے کہ اس کو راستہ میں تعظیم ملے اور یہ پسند نہیں کہ برائی کا سامنا کرے؟ ربیعہ نے تو اس کو مکروہ کہا، لیکن امام مالک نے کہا کہ اگر شروع سے اور بنیادی طور پر اللہ کے لئے ہو تو ان شاء اللہ اس میں کوئی حرج نہیں، فرمان باری ہے: "وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي"[(۱)] (اور میں نے تمہارے اوپر اپنی طرف سے محبت کا اثر ڈال دیا تھا)۔

فرمان باری ہے: "وَاجْعَلْ لِيْ لِسَانَ صِدْقٍ فِيْ الْآخِرِيْنَ"[(۲)] (اور میرا ذکر آئندہ آنے والوں میں جاری رکھ)، امام مالک نے کہا: یہ بھی تو یہی چیز ہے؟ کیونکہ یہ چیز دل میں ہوتی ہے، اپنے قابو میں نہیں ہوتی اور یہ محض شیطان کی طرف سے ہوتی ہے، تا کہ کام نہ کرنے دے[(۳)]۔

ابن عربی نے کہا: جس نے لوگوں کو دکھانے کے لئے نماز پڑھی تا کہ اس کو نماز میں دیکھ کر اس کے ایمان کی گواہی دیں، یا اس کا مقصد مرتبہ اور شہرت حاصل کرنا ہو تا کہ شہادت قبول کی جائے اور امامت جائز ہو، تو یہ ممنوعہ ریاء کاری نہیں، ریاء کاری جو گناہ ہے: وہ تو یہ ہے کہ لوگوں کو شکار کرنے کے لئے اور مال کمانے کا ذریعہ بنا کر نماز کو دکھائے[(۴)]، یہ ایسے ہی ہے کہ ایک شخص عبادت کے ذریعہ آخرت میں اللہ کے فضل وکرم کا خواہاں ہو، جنت میں جانا چاہے، جہنم سے بچنا چاہے تو اس کا عمل اخلاص کے خلاف نہیں۔

اگر کار خیر کا مقصد محض دنیا میں سربلندی، اور دنیاوی مفادات کی تحصیل ہو، اصل مقصد اللہ کی رضا نہ ہو تو یہ اس کے ثواب کو رائگاں کرنے والا ہوگا، بلکہ یہ اس کے لئے وبال ہے، اس لئے کہ حضرت

(۱) سورۂ طٰہٰ/ ۳۹۔

(۲) سورۂ شعراء/ ۸۴۔

(۳) المقدمات لابن رشد ۱/ ۳۰۔

(۴) تفسیر القرطبی ۵/ ۴۲۳، دیکھئے: الموافقات ۲/ ۴۰۲۔

ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث میں ہے: جس میں فرمان باری ہے: "ولکنک قاتلت لأن یقال جریء، فقد قیل، ثم أمر به فسحب علی وجهه حتی ألقی في النار"[۱] (بلکہ تم اس لئے لڑے تا کہ تم کو بہادر کہا جائے، سو کہا جاچکا، پھر حکم ہوگا، اور اس کو چہرہ کے بل گھسیٹ کر جہنم میں پھینک دیا جائے گا) اور اگر عبادت کرنے کا مقصد لوگوں کے دلوں میں مقام پیدا کرنا ہو تو یہ ممنوعہ ریاء ہے، جو شرک خفی ہے[۲]۔

ابن تیمیہ نے کہا: ایک آدمی کا مقصود دین ہو، اور دنیا وسیلہ ہو، دوسرا وہ شخص دنیا جس کا مقصود ہو، اور دین وسیلہ ہو، دونوں میں بڑا فرق ہے، اولی یہ ہے کہ اس آخر الذکر شخص کے لئے آخرت میں کوئی حصہ نہیں جیسا کہ نصوص سے معلوم ہوتا ہے[۳]۔

مسئلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے، جس کو اصطلاح ''نیۃ'' میں دیکھا جائے۔

(۱) حدیث: "ولکنک قاتلت لأن یقال جريء" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۱۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) تفسیر القرطبی ۵/ ۱۸۱، فتح الباری ۱۱/ ۳۳۶، الداء والدواء لابن قیم رص ۱۹۱، الفروق للقرافی ۳/ ۱۲۔

(۳) مجموع الفتاوی ۲۶/ ۲۰۔

ذکورت

تعریف:

۱- ذکورت لغت میں: انوثت کی ضد ہے، اور تذکیر، تانیث کی ضد ہے، اور ذکر کی جمع: ذکور، ذکورہ، ذکران اور ذکارہ ہے، اسی سے یہ فرمان باری ہے: "أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَّ إِنَاثًا"[۱] (یا ان کو نر ومادہ (کی صورت میں) جمع بھی کر دیتا ہے) اس کا اصطلاحی معنی: وہی لغوی معنی ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

۲- خنوثت: ذکورت وانوثت کے مابین حالت (دیکھئے: اصطلاح ''خنثی'')۔

ذکورت سے متعلق احکام:

ذکورت سے متعلق احکام کو فقہاء نے چند ابواب میں لکھا ہے مثلاً:

نماز میں:

الف- امامت:

۳- مالکیہ کی رائے ہے کہ ذکورت نماز کی امامت کے لئے شرط ہے،

(۱) سورۂ شوری ر ۵۰۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، غریب القرآن للاصفہانی مادہ: ''ذکر''۔

اورعورت کا کسی مرد یا عورت کی امامت کرنا ناجائز ہے، خواہ نماز فرض ہو یا نفل، خواہ مرد نہ ہوں یا ہوں، اس لئے کہ حدیث ہے: **"لن یفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"**(۱) (وہ قوم کبھی فلاح پانے والی نہیں، جو ایک عورت کو اپنا حاکم بنائے)۔

عورت جس نے امام بن کر نماز پڑھائی اس کی نماز تو درست ہے، لیکن مقتدی کی نماز باطل ہے۔

حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور فقہاء سبعہ مدینہ نے ان سے اتفاق کیا ہے کہ عورت کے لئے مردوں کی امامت ممنوع ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمارے سامنے تقریر فرمائی جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: **"لاتؤمن امرأة رجلا"**(۲) (کوئی عورت کسی مرد کی امامت ہرگز نہ کرے) لیکن عورت، عورتوں کی امامت کرلے اس مسئلہ میں ان حضرات نے مالکیہ سے اختلاف کرتے ہوئے اس کو جائز سمجھا ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ عورت، عورتوں کی امامت کرے، مکروہ ہے، اس لئے کہ روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ نے نماز عصر میں عورتوں کی امامت کی، اور عورتوں کے درمیان میں کھڑی ہوئیں، اسی طرح حضرت ام سلمہؓ نے بھی امامت کی ہے، اسی طرح بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ نماز تراویح میں عورت مردوں کی امامت کرسکتی ہے، البتہ وہ مردوں کے پیچھے کھڑی ہوں گی، اس لئے کہ حضرت ام ورقہ بنت عبداللہ بن حارثؓ کی روایت ہے: **"أن رسول الله ﷺ جعل لها مؤذنا يؤذن لها وأمرها أن تؤم أهل دارها"**(۱) (رسول اللہ ﷺ نے ان کے لئے ایک مؤذن مقرر کیا تھا، جو ان کے لئے اذان دیتا تھا، اور حضور ﷺ نے ان کو حکم دیا تھا کہ اپنے گھر والوں کی امامت کریں)۔

ابوثور، مزنی اور ابن جریر کی رائے ہے کہ عورت کے پیچھے مردوں کی نماز درست ہے(۲)۔

ب- نماز جمعہ:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وجوب جمعہ کی شرائط میں حقیقی طور پر ذکورت یعنی (مرد ہونا) ہے، لہٰذا عورت یا خنثی مشکل (ہجڑے) پر جمعہ فرض نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **"الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة إلا أربعة: عبد مملوك أو امرأة أو صبي أو مريض"**(۳) (جمعہ ہر مسلمان پر باجماعت حق (واجب) ہے، البتہ ان چار افراد پر نہیں: مملوک غلام، عورت، بچہ اور مریض) نیز فرمان نبوی ہے: **"من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فعليه الجمعة يوم الجمعة إلا مريضاً أو مسافراً أو امرأة أو صبياً أو مملوكاً، فمن استغنى بلهو أو تجارة**

---

(۱) حدیث: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۵۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوبکرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا تؤمن امرأة رجلا" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۴۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور نووی نے المجموع (۴/ ۲۵۵ طبع المنیریہ) میں اس کو ضعیف کہا۔

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ جعل لها مؤذنا ......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۹۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور ابن خزیمہ (۳/ ۸۹ طبع المکتب الاسلامی) نے اس کی تصحیح کی ہے۔

(۲) المجموع للامام نووی ۴/ ۲۵۴، مواہب الجلیل ۲/ ۹۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۸، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۳۸، البدائع ۱/ ۱۵۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۹۸۔

(۳) حدیث: "الجمعة حق واجب على كل مسلم" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۴۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۲۸۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت طارق بن شہابؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

استغنى الله عنه، والله غني حميد"(۱) (جو اللہ پر اور آخرت کے دن پر یقین رکھتا ہو، اس پر جمعہ کے دن جمعہ واجب ہے، البتہ اگر مریض یا مسافر یا عورت یا بچہ یا مملوک ہو تو نہیں، جو لہو ولعب یا تجارت میں لگ کر اس کو چھوڑ دے اللہ اس سے بے نیاز ہے، اللہ تعالیٰ تو بے نیاز اور قابل حمد ہے)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت اگر جمعہ میں آجائے اور جمعہ کی نماز پڑھ لے تو اس کا جمعہ درست ہے، اس لئے صحیح مشہور احادیث میں ثابت ہے کہ عورتیں مسجد نبوی میں رسول اللہ ﷺ کے پیچھے نماز پڑھتی تھیں۔

البتہ جمعہ کے انعقاد کے لئے مشروط تعداد میں عورتوں کا اعتبار نہیں، جمعہ کے لئے معتبر تعداد کیا ہے، اس میں مختلف اقوال ہیں (۲)۔

نکاح میں:

۵- عقد نکاح کا ولی کون ہوگا فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے۔

جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ ولی میں ذکورت (مرد ہونا) شرط ہے، اور عورت خواہ کنواری ہو یا ثیبہ (مطلقہ یا بیوہ)، شریف ہو یا رذیل، سوجھ بوجھ والی ہو یا بے وقوف، آزاد ہو یا باندی، نہ خود اپنا نکاح کر سکتی ہے، نہ دوسری عورت کا نکاح کرا سکتی، اگر اس نے ایسا کیا تو نکاح درست نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل" (۳) (ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح نہیں)، نیز فرمایا: "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل" (۱) (جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرلیا، اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے)۔

امام ابوحنیفہ، زفر اور حسن بن زیاد کے نزدیک (اور یہی امام ابو یوسف سے ظاہر روایت ہے) سوجھ بوجھ والی عورت اپنی شادی کر سکتی ہے اور دوسری عورت کی شادی کرا سکتی ہے، اور نکاح کے لئے وکیل بنا سکتی ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ" (۲) (تو تم انہیں اس سے مت روکو کہ وہ اپنے شوہر سے نکاح کرلیں، جبکہ وہ آپس میں سب شرافت کے ساتھ راضی ہوں)، نیز اس لئے کہ شادی کرنا عورت کا خالص اپنا حق ہے، اور وہ اس کو انجام دینے کی اہل ہے، جیسے عورت کا بیع کرنا اور اس کے دوسرے مالی تصرفات (۳)۔

جہاد میں:

۶- فقہاء مذاہب اربعہ اور ان کے علاوہ علماء سلف کا اس پر اتفاق ہے کہ مسلمان پر جہاد کے وجوب کے لئے حقیقی مرد ہونا شرط ہے، لہذا

---

(۱) حدیث: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فعليه......" کی روایت دارقطنی (۲/۳ طبع دار المحاسن) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۶۵/۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) البدائع ۲۵۸/۱، الفواکہ الدوانی ۳۰۹/۱، مغنی المحتاج ۲۷۶/۱، المغنی لابن قدامہ ۳۲۷/۲۔

(۳) حدیث: "لانكاح إلا بولي وشاهدي عدل" کی روایت دارقطنی

= (۲۲۷/۳ طبع دار المحاسن) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اس کی سند میں کلام ہے، البتہ اس کے کئی طرق و اسانید ہیں، جن سے ایک دوسرے کو تقویت ملتی ہے، دارقطنی نے بعض کو لکھا ہے، دیکھئے نیل الأوطار للشوکانی (۲۵۹/۶ طبع دار الجیل)۔

(۱) حدیث: "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها......" کی روایت ترمذی (۲۹۹/۳ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۲۳۲۔

(۳) البدائع ۲۴۷/۲، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۲، الجمل علی شرح المنہج ۱۳۸/۴، المغنی لابن قدامہ ۴۴۹/۷۔

عورت اور خنثی مشکل (ہجڑے) پر جہاد واجب نہیں، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے کہ انہوں نے پوچھا: "يا رسول الله! هل على النساء جهاد؟ فقال: "نعم، عليهن جهاد لاقتال فيه: الحج والعمرة"[1] (اے اللہ کے رسول! کیا عورتوں پر جہاد ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، ان پر ایسا جہاد ہے، جس میں جنگ نہیں: حج اور عمرہ)۔

نیز اس لئے کہ عورت اپنی کم زوری کے سبب لڑنے کی اہل نہیں، اور اس کا ڈھانچہ عادتاً لڑائی کو جھیل نہیں سکتا، اسی وجہ سے اگر وہ لڑائی میں شریک ہو تو اس کے لئے مال غنیمت میں حصہ نہیں لگایا جاتا۔

رہا خنثی مشکل (ہجڑا) تو اس لئے کہ وہ مرد ہے یا عورت معلوم نہیں، لہذا اس شرط کے مشکوک ہوتے ہوئے اس پر جہاد واجب نہیں۔

یہ اس صورت میں ہے جب بقول کاسانی نفیر عام نہ ہو، (یعنی سب کے نکلنے کا اعلان نہ کردیا گیا ہو) لیکن اگر سب کے نکلنے کا اعلان کردیا گیا ہو کیونکہ دشمن نے کسی شہر پر حملہ کردیا ہے، تو جہاد کے لئے نکلنا فرض عین ہے، ہر مسلمان پر جس میں طاقت وقدرت ہو، نکلنا فرض عین ہوگا، چنانچہ غلام اپنے آقاء کی اجازت کے بغیر، عورت اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر اور اولاد اپنے والدین کی اجازت کے بغیر نکلیں گے[2]۔

جزیہ میں:

۷- فقہاء نے کہا: جزیہ صرف مردوں پر عائد کیا جائے گا، لہذا کسی

(۱) حدیث حضرت عائشہ: "هل على النساء جهاد......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۹۶۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔
(۲) البدائع ۷/ ۹۸، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۶۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۱۶، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۴۷۔

عورت پر جزیہ نہیں، اس میں اہل علم کے یہاں کوئی اختلاف نہیں[1]، اس لئے کہ حضرت عمر نے فوجوں کے سپہ سالاروں کو لکھا کہ جزیہ عائد کرو، لیکن عورتوں اور بچوں پر جزیہ عائد نہ کرو[2]۔

عام ذمہ داریوں میں:

الف- امامت عظمی:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام اعظم کی شرائط میں ہے کہ وہ مرد ہو، لہذا عورت کی ولایت درست نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"[3] (وہ قوم کبھی پنپ نہیں سکتی جس نے کسی عورت کو اپنا حاکم بنایا) نیز تاکہ وہ مردوں کے ساتھ اٹھ بیٹھ سکے، اور کاروبار حکومت کو چلانے کے لئے فارغ ہو، نیز اس لئے کہ اس منصب سے بڑے نازک امور اور زبردست ذمہ داریاں وابستہ ہیں، جو ذکورت (مردانیت) کے شایان شان ہیں[4]۔

ب- قضاء:

۹- قضاء میں مرد ہونے کا شرط ہونا فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے:

جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے کے مطابق قاضی میں مرد ہونا شرط ہے، لہذا ان حضرات کے نزدیک عورت منصب قضاء

(۱) البدائع ۷/ ۱۱۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۵، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۰۷، القوانین الفقہیہ رص ۱۶۱۔
(۲) اثر عمر: "ألا يضربوا الجزية على النساء ولا على الصبيان" کی روایت عبدالرزاق نے مصنف (۱۰/ ۳۳۱ طبع المجلس العلمی) میں اور بیہقی (۹/ ۱۹۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔
(۳) حدیث: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" کی تخریج فقرہ/ ۳ میں گذر چکی ہے۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۶۸، القوانین الفقہیہ رص ۲۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۰، کشاف القناع ۶/ ۱۵۹۔

نہیں لے سکتی، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"(۱) (وہ قوم کبھی پنپ نہیں سکتی جس نے کسی عورت کو اپنا حاکم بنایا) نبی کریم علیہ السلام اور آپ کے کسی خلیفہ اور اس کے بعد کے خلفاء میں سے کسی نے کسی عورت کو قاضی یا کسی شہر کا حاکم مقرر نہیں فرمایا، اگر ایسا جائز ہوتا تو غالب یہی ہے کہ سارا زمانہ اس سے خالی نہ ہوتا۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ عورت حدود کے علاوہ مقدمات میں قاضی بن سکتی ہے، اس لئے کہ حدود کے علاوہ میں عورت کی گواہی مقبول ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اہلیت قضاء شہادت کی اہلیت کے ساتھ گھومتی ہے، جہاں عورت کی شہادت مقبول ہے، وہاں اس کا قاضی بننا درست ہے، اور جہاں شاہد نہیں بن سکتی وہاں قاضی بھی نہیں بن سکتی، کاسانی نے کہا: رہی ذکورت (مرد ہونا) تو فی الجملہ قضاء کی تقرری کے جواز کی شرائط میں سے نہیں، بلکہ عورت کا غیر حدود وقصاص کے مقدمات میں قاضی بننا جائز ہے۔

ابن جریر کی رائے ہے کہ عورت علی الاطلاق قاضی بن سکتی ہے، اس لئے کہ عورت مفتی ہوسکتی ہے، تو قاضی بھی ہوسکتی ہے (۲)۔ اس کی تفصیل اصطلاح "قضاء" میں دیکھیں۔

۱۰ - ذکورت کے کچھ اور مخصوص احکام ہیں مثلاً عقیقہ، میراث، دودھ پیتے بچہ کے پیشاب کو پاک کرنے، شرمگاہ، ریشم وسونے کے پہننے، حدود وقصاص کی گواہی میں، عام شہادات میں، چوپایوں کی زکاۃ میں اور دیات میں۔

ان سب کو اصطلاح "انوثت" میں دیکھا جائے۔

(۱) حدیث: "لن يفلح قوم ولوا......" کی تخریج فقرہ / ۳ میں گذر چکی ہے۔
(۲) البدائع ۷ / ۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۹۹، مغنی المحتاج ۴ / ۵ ۷ ۳، المغنی لابن قدامہ ۹ / ۳۹۔

ذم

تعریف:

۱ - ذم لغت میں: مدح کی ضد ہے، "المصباح" میں ہے: ذممته أذمه ذما، یعنی میں نے اس کی تعریف نہیں کی، یہ مدح کی ضد ہے، صفت ذمیم اور مذموم ہے، یعنی غیر محمود۔ "ذمام" کسرہ کے ساتھ وہ عہد جس کو ضائع کرنے پر انسان کی مذمت کی جاتی ہے، مذمة (میم کے فتحہ، ذال کے فتحہ وکسرہ کے ساتھ) اسی کے معنی میں ہے۔ ذمام کے معنی: احترام بھی ہے(۱)۔

ذم فقہاء کے نزدیک خلاف مدح ہونے اور دوسرے کو اذیت پہنچانے سے الگ نہیں مثلاً دوسرے کو الزام لگائے، برا بھلا کہے، یا پیشہ کا عار دلائے، اس کے علاوہ وہ امور جن پر حد واجب ہوتی ہے، مثلاً قذف (زنا کا الزام لگانا) یا تعزیر واجب ہوتی ہے، جیسے قذف کے علاوہ دوسرے الفاظ جن کے کہنے پر حد نہیں، ان کی جگہ اصطلاح "قذف" اور اصطلاح "تعزیر" ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-شتم:

۲ - شتم لغت میں: گالی دینا، برا بھلا کہنا، اور اسم شتیمہ ہے۔

اصطلاح میں یہ کسی کے سامنے ایسی بات کہنا ہے جو اس کے اندر

(۱) المصباح، المغرب مادہ: "ذمم"۔

ہو یا اس کے اندر نہ ہو[۱]۔

ب- بہتان:

۳- بہتان لغت میں بے بنیاد الزام لگانا اور افتراء پردازی ہے، یہ اسم مصدر ہے، اس کا فعل: بھت باب "نفع" سے ہے۔

اصطلاح میں کسی مستور الحال انسان کے پیٹھ پیچھے ایسی بات کہنا ہے جو اس میں نہیں ہے[۲]۔

ج- غیبت:

۴- غیبت لغت میں دوسرے کے بارے میں کوئی ایسی معیوب بات کہنا ہے جو اس کو ناپسند ہو۔

اصطلاح میں کسی انسان کے پیٹھ پیچھے ایسی بات کہنا ہے جو اس کے اندر موجود ہو[۳]۔

د- قذف:

۵- قذف کے لغوی معانی میں: پتھر مارنا، زنا کا الزام لگانا، اور قذیفہ: برائی یعنی گالی۔

شرع میں: مخصوص قسم کا الزام یعنی صراحتاً زنا کا الزام لگانا، اور یہی وہ قذف ہے جس کے سبب حد واجب ہوتی ہے[۴]۔

ھ- لعن:

۶- اس کے لغوی معنی: ناراضگی کے طور پر دھتکارنا اور دور کرنا، یہ

(۱) الصحاح مادہ: "شتم"، الکلیات، التعریفات للجرجانی۔

(۲) المصباح مادہ: "بھت"، الکلیات، التعریفات۔

(۳) المصباح مادہ: "غیب"، الکلیات، التعریفات۔

(۴) المصباح مادہ: "قذف"، تبیین الحقائق ۳/۱۹۹ طبع بولاق، الدسوقی ۴/۳۲۴ طبع الفکر، حاشیۃ القلیوبی ۴/۱۸۴ طبع الحلبی، کشاف القناع

آخرت میں اللہ کی طرف سے سزا ہے، اور دنیا میں اس کی رحمت اور توفیق کے قبول کرنے کا بند ہونا ہے، اور انسان کی طرف سے دوسرے پر بددعاء ہے[۱]۔

فقہی اصطلاح اس سے الگ نہیں۔

و- مدح:

۷- یہ خلاف ذم ہے، لغت میں اس کے معنی: دوسرے کی اس کے اوصاف کے پیش نظر تعریف کرنا، خواہ یہ اوصاف پیدائشی ہوں یا اختیاری، یہ حمد سے زیادہ عام ہے۔

اصطلاح میں: اختیاری خوبی پر بالقصد، زبان سے تعریف کرنا ہے[۲]۔

اجمالی حکم:

الف- اللہ، رسول اور مؤمنین کی مذمت کرنا:

۸- اللہ اور اس کے رسول کو کسی بھی نوعیت سے ایذاء پہنچانے کی جسارت کرنا، ایذاء رسانی کی سخت ترین حرام قسم بلکہ کفر ہے، فرمان باری ہے: "إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُوْنَ اللّٰه وَرَسُوْلَهُ لَعَنَهُمُ اللّٰهُ فِيْ الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِيْنًا"[۳] (اور جو لوگ ایذاء پہنچاتے رہتے ہیں اللہ کو اور اس کے رسول کو ان پر دنیا و آخرت میں اللہ کی لعنت ہے اور اللہ نے ان کے لئے رسوا کن عذاب تیار کر رکھا ہے، مؤمن مرد یا عورت کی مذمت کرنا اور برے اقوال (مثلاً بہتان طرازی، کھلی ہوئی کذب بیانی، مذموم نسب یا مذموم پیشہ کا یا کسی

= ۶/۱۰۴ طبع النصر۔

(۱) مفردات الراغب الاصفہانی مادہ: "لعن"۔

(۲) المصباح مادہ: "مدح"، التعریفات۔

(۳) سورۂ احزاب/۵۷۔

ایسی چیز کا عار دلانا جو انہیں سننے پر گراں گزرے) ان کے ذریعہ اذیت دینا فی الجملہ حرام ہے، قرطبی نے کہا: بلکہ گناہ کبیرہ ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَالَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَااكْتَسَبُوْا فَقَدِ احْتَمَلُوْا بُهْتَاناً وَ إِثْماً مُبِيْناً،،(۱) (اور جو لوگ ایذا پہنچاتے رہتے ہیں ایمان والوں کو اور ایمان والیوں کو بدون اس کے کہ انہوں نے کچھ کیا ہو، تو وہ لوگ بہتان اور صریح گناہ کا بار (اپنے اوپر) لیتے ہیں) مؤمن مردوں اور عورتوں کو تکلیف پہنچانا، بسا اوقات برحق ہوتا ہے، جیسے حدود وقصاص، اور بسا اوقات ناحق ہوتا ہے، جیسے غیبت، قذف، جھوٹ وغیرہ(۲)۔

۹- نیز اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے کہ کوئی مرد دوسرے کا یا کوئی عورت دوسری عورت کا ٹھٹھا کرے، نیز عیب لگانے سے منع فرمایا خواہ ہاتھ کے ذریعہ ہو یا آنکھ کے ذریعہ یا زبان کے ذریعہ یا اشارہ سے، اور چڑھانے کے لئے نام رکھنے سے (جس سے دوسرے کو غصہ آئے) منع فرمایا، فرمان باری ہے: ''يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَايَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُوْنُوْا خَيْراً مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوْا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوْا بِالْأَلْقَابِ،،(۳) (اے ایمان والو! نہ مردوں کو مردوں پر ہنسنا چاہئے، کیا عجب کہ وہ ان سے بہتر ہوں، اور نہ عورتوں کو عورتوں پر (ہنسنا چاہئے) کیا عجب کہ وہ ان سے بہتر ہوں، اور نہ ایک دوسرے کو طعنہ دو، اور نہ ایک دوسرے کو برے القاب سے پکارو)۔

قرطبی نے کہا: فی الجملہ یہی مناسب ہے کہ کوئی بھی کسی ایسے شخص کا مذاق اڑانے کی جسارت نہ کرے جو اس کی نگاہ میں حقیر معلوم ہو، دیکھنے میں بدحال ہو یا بدن میں کوئی عیب ہو یا بات چیت کا سلیقہ نہ رکھتا ہو، کیونکہ ہوسکتا ہے وہ دوسرے شخص سے (جس کے اندر یہ عیوب نہیں) زیادہ نیک نیت اور صاف دل ہو، اس طرح وہ اس شخص کی تحقیر کر کے جس کو اللہ نے وقعت دی ہے، اور ایسے شخص کا مذاق اڑا کر جس کو اللہ نے عظمت دی ہے، خود اپنے اوپر ظلم کرے گا، اس سے ایسا لقب مستثنیٰ ہے جو کسی کے لئے کثرت سے استعمال ہوتا ہو، اس کا اس میں کوئی دخل نہیں، اور نہ اس کو اس سے کوئی اذیت محسوس ہوتی ہے، کہ یہ جائز ہے، اس پر امت کا اجماع ہے، جیسے اعرج (لنگڑا) احدب (کبڑا) عبداللہ بن مبارک سے دریافت کیا گیا: ایک آدمی کہتا ہے: حمید الطویل (لمبے) سلیمان اعمش (چندھا) حمید اعرج (لنگڑے) اور مروان اصغر (چھوٹے) اس کا کیا حکم ہے؟ انہوں نے فرمایا: اگر مقصد عیب جوئی نہیں بلکہ تعارف کرانا ہو تو کوئی حرج نہیں(۱)۔

۱۰- رہا مسلمان کو گالی دینا، اور ناحق ایسی بات کہنا جس سے اس کی عزت داغ دار ہو تو باجماع امت حرام ہے، اور ایسا کرنے والا فاسق ہے، رہا ناحق اس سے قتال کرنا تو اہل حق کے نزدیک اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی، جس کے سبب ملت سے خارج ہوجائے، الا یہ کہ اس کو حلال سمجھ کر لڑے، اس لئے کہ بخاری ومسلم میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''سباب المسلم فسوق وقتاله كفر،،(۲) (مسلمان کو گالی دینا فسق (گناہ) ہے، اور اس سے قتال کرنا کفر ہے)۔

---

(۱) سورۂ احزاب/ ۵۸۔
(۲) تفسیر القرطبی ۱۴/ ۲۴۰ طبع دوم، روح المعانی ۲۲/ ۸۷، ۸۸ طبع المنیریہ۔
(۳) سورۂ حجرات/ ۱۱۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۶/ ۳۲۹، ۳۳۰ طبع اول۔
(۲) حدیث: ''سباب المسلم فسوق وقتاله كفر'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ب-بدعت اور اہل بدعت کی مذمت کرنا:

۱۱-بدعت اور اہل بدعت کی مذمت مطلوب ہے، شریعت میں اس کا ثبوت ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من أحدث في أمرنا هذا ماليس منه- و في رواية أخرى ماليس فيه-فهو رد"[۱] (جو ہمارے دین میں کوئی نئی بات (جو اس سے نہیں) نکالے، (ایک روایت میں ہے: جو اس میں نہیں) وہ رد ہے)۔

نیز روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد"[۲] (جس نے کوئی ایسا کام کیا جس پر ہمارا دین نہیں وہ رد ہے)۔

ج-کفار و منافقین کی مذمت کرنا:

۱۲-اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کی بہت سی آیات میں کفار و منافقین کی مذمت فرمائی ہے، مثلاً کفار کی مذمت میں فرمان باری ہے: "إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللّٰهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِيْنَ لَا يَعْقِلُوْنَ"[۳] (بدترین حیوانات اللہ کے نزدیک وہ بہرے، گونگے ہیں جو عقل سے (ذرا) کام نہیں لیتے)۔

اس سے مراد (جیسا کہ روح المعانی میں ہے) یہ ہے کہ زمین پر چلنے والے سب سے بدتر یا سب سے بدتر چوپایہ، اللہ کے نزدیک یعنی اس کے حکم اور فیصلہ میں: وہ بہرے ہیں، جو حق بات نہیں سنتے ہیں،

(۱) حدیث: "من أحدث في أمرنا هذا ماليس منه......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۰۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۴۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں، دوسری روایت بخاری کی ہے۔

(۲) حدیث: "من عمل عملا ليس عليه أمرنا......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۴۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ انفال/ ۲۲۔

گونگے ہیں جو حق بات نہیں کہتے، ان کے متعلق یہ اس لئے فرمایا گیا کہ یہ دونوں جو اس حق بات سننے اور حق بات کہنے کے لئے پیدا کئے گئے ہیں، اور چونکہ یہ دونوں ہی چیزیں ان میں نہیں ہیں، تو یہ ایسے ہو گئے کہ گویا ان لوگوں کے اندر یہ دونوں وصف سرے سے موجود نہیں ہیں، آگے اللہ تعالیٰ نے ان کو ناسمجھ بتایا اپنے قول: "الَّذِيْنَ لَا يَعْقِلُوْنَ" میں تاکہ یقین ہو جائے کہ ان کی حالت مکمل طور پر بری ہے، کیونکہ بہرہ گونگے کے پاس اگر عقل و سمجھ ہو تو وہ بعض چیزوں کو خود بھی سمجھ لیتا ہے، اور دوسروں کو بھی سمجھا دیتا ہے، اور اپنے بعض مقاصد کی تکمیل کر لیتا ہے، لیکن اگر اس کے پاس عقل بھی نہ ہو تو وہ حد درجہ برا اور خراب ہے، اس سے واضح ہو گیا کہ وہ بدترین جان دار ہیں، کیونکہ انہوں نے چوپایوں سے اپنے امتیاز کو ختم کر دیا[۱]۔

رہے منافقین تو بہت سی قرآنی آیات میں اللہ تعالیٰ نے ان کی مذمت فرمائی ہے۔

مثلاً فرمان باری ہے: "وَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُوْلُوْا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُسَنَّدَةٌ......"[۲] (اور جب آپ ان کو دیکھیں تو ان کے قد و قامت آپ کو خوشنما معلوم ہوں، اور اگر یہ بات کرنے لگیں تو آپ ان کی باتیں سننے لگیں، گویا یہ لکڑیاں ہیں سہارے سے لگائی ہوئی)۔

۱۳-رہا کفار اور ان کے معبودوں کو برا بھلا کہنا تو اس کی ممانعت اس فرمان باری میں آئی ہے: "وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ"[۳] (اور انہیں دشنام نہ دو جن کو یہ (لوگ) اللہ کے سوا پکارتے رہتے ہیں، ورنہ یہ لوگ اللہ کو حد

(۱) روح المعانی ۹/ ۱۸۸، ۱۸۹ طبع المنیریہ۔

(۲) سورۂ منافقون/ ۴۔

(۳) سورۂ انعام/ ۱۰۸۔

سے گزر کر براہ جہل دشنام دیں گے)، اللہ تعالی نے کفار کے دیوی دیوتاؤں کو برا بھلا کہنے سے اہل ایمان کو منع فرمایا، اس لئے کہ اللہ کے علم میں ہے کہ اگر مسلمان ان کو برا بھلا کہیں گے تو ان کے کفر ونفرت میں اضافہ ہوگا، اور وہ مسلمانوں کو اسی طرح سے برا بھلا کہیں گے، اس آیت کا حکم جیسا کہ علماء نے فرمایا ہے بہر حال امت میں باقی ہے، لہذا اگر کافر تحفظ وتسلط والا ہو، اور یہ اندیشہ ہو کہ وہ اسلام یا نبی پاک ﷺ یا اللہ عزوجل کو برا بھلا کہے گا تو مسلمان کے لئے حلال نہیں کہ ان کے صلیب یا دین یا ان کے کنائس کو برا بھلا کہے اور اس کے اسباب کو نہ چھیڑے کیونکہ یہ بمنزلہ گناہ پر ابھارنے کے ہے[۱]۔

د- معاصی اور گنہ گاروں کی مذمت کرنا:

۱۴- اللہ تعالیٰ نے بہت سی آیات میں معاصی کی مذمت فرمائی، اس سے دور رہنے کا حکم دیا، اس لئے کہ یہ ہلاکت کا سبب اور جنت سے دوری کا سبب ہیں، ان کا ارتکاب کرنے والا رسوائی، ذلت واہانت کا سامنا کرے گا، کتاب اللہ میں ظالموں اور کافروں پر لعنت، اصحاب سبت پر لعنت، بدعہدی کرنے والے پر لعنت اور اللہ ورسول کو ستانے والوں پر لعنت آئی ہے، فرمان باری ہے: "**إِنَّ اللّٰهَ لَعَنَ الْكَافِرِيْنَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيْرًا**"[۲] (بے شک اللہ نے کافروں کو رحمت سے دور کر دیا ہے اور ان کے لئے دوزخ تیار کر دی ہے)، نیز فرمایا: "**أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ**"[۳] (یا ہم ان پر (اس طرح) لعنت کریں جس طرح ہم نے سبت والوں پر لعنت کی تھی)۔

ذم کے بقیہ احکام اصطلاح "سب" میں دیکھیں۔

ذمی

دیکھئے: "اہل ذمہ"۔

ذنب

دیکھئے: "توبہ"۔

---

(۱) تفسیر القرطبی ۷/ ۶۱ طبع اول۔

(۲) سورۂ احزاب/ ۶۴۔

(۳) سورۂ نساء/ ۴۷۔

ذمہ

تعریف:

۱- لغت میں ''ذمہ'' کی تشریح ''عہد'' سے اور ''امان'' سے کی جاتی ہے، مثلاً معاہد کو ''ذمی'' کہا جاتا ہے، فرمانِ نبوی: "ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم"[1] (امان دینا ہر مسلمان کا یکساں ہے، ادنی مسلمان کی پناہ دینے کا بھی اعتبار کیا جائے گا) کی تشریح امان سے کی گئی ہے، ذمہ کے معنی ضمان بھی ہیں، لہذا اگر تم کہو: میرے ذمہ میں یہ ہے، تو اس کا مطلب ہوگا: میرے ضمان میں ہے، اس کی جمع: ذمم آتی ہے، جیسے ''سدرة'' کی جمع ''سدر'' آتی ہے۔

شرع میں ذمہ: مختلف فیہ ہے، جیسا کہ صاحب ''الکلیات'' نے لکھا ہے، بعض حضرات اس کو ایک وصف قرار دیتے ہوئے اس کی تعریف یوں کرتے ہیں: ایسا وصف جس کے ذریعہ انسان اپنے لئے (دوسرے پر) اور اپنے اوپر (دوسرے کے لئے) ایجاب کا اہل ہوجائے، ''التقویم'' میں ابوزید کے کلام سے بظاہر یہ اشارہ ملتا ہے کہ ذمہ سے مراد: عقل ہے، بعض حضرات اس کو اسم ذات قرار دیتے ہیں، اور یہی فخر الاسلام علیہ الرحمہ کا مختار ہے، اسی وجہ سے انہوں نے ذمہ کی تعریف یہ کی ہے: ذمہ ایسا نفس (ذات) ہے جس کے لئے عہد ہو، کیونکہ انسان باجماع فقہاء اس حالت میں پیدا ہوتا ہے کہ اس کے لئے اپنے واسطے اور اپنے اوپر وجوب کے قابل ذمہ ہوتا ہے، یہاں تک کہ اس کے لئے ملکیت رقبہ (ذات کی ملکیت) اور ملکیت نکاح ثابت ہوتی ہے، اس کی زمین کا عشر وخراج بالاجماع اس پر لازم ہوتا ہے، اور بھی دوسرے احکام ہیں۔ فقہاء نے ذمہ کو عہد کے معنی میں استعمال کیا ہے، اور بعض اصولیین نے اس کو اہلیت وجوب کے معنی میں استعمال کیا ہے، المغرب میں ہے: ذمہ کا اطلاق محل التزام پر ہوتا ہے، مثلاً کہتے ہیں: میرے ذمہ میں ثابت ہے، بعض فقہاء کہتے ہیں: ذمہ: ضمان ووجوب کا محل ہے، بعض فقہاء کہتے ہیں: ذمہ: ایسا معنی (علت) ہے جس کے سبب خاص طور پر انسان اپنے واسطے اور اپنے اوپر حقوق کے وجوب کا اہل بن جائے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- التزام:

۲- التزام کی اصل لزوم ہے، اور لغت میں لزوم کا معنی: ثبوت ودوام ہے، کہا جاتا ہے: **لزم الشيئ يلزم لزوماً**: یعنی ثابت ودائم ہوئی، اور **لزمه المال**: اس پر مال واجب ہوا، اور **لزمه**: اس کا حکم واجب ہوا، اور **الزمته المال والعمل فالتزم**: میں نے اس کو مال اور کام کا پابند کیا تو وہ پابند بن گیا، التزام کے معنی اعتناق (سختی سے پکڑنا) بھی ہے۔

نیز التزام: کسی کا اپنے اوپر ایسی چیز لازم کرنا جو اس پر لازم نہ تھی،

---

(۱) حدیث: "ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۴۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۹۸ طبع الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے۔

(۱) الصحاح، المصباح، المغرب مادہ: ''ذمم''، التعریفات للجرجانی / ۱۴۳ طبع دارالکتاب العربی، الکلیات ۲/ ۳۴۶ طبع دمشق، التلویح علی التوضیح ۳/ ۱۵۳ طبع اول، کشف الاسرار للبزدوی ۴/ ۲۳۹ طبع دارالکتاب العربی، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۵/ ۲۰۵ طبع احیاء التراث، نہایۃ المحتاج ۸/ ۷۵، ۷۶ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

یعنی جو پہلے سے اس پر واجب نہ تھی، اس معنی کے لحاظ سے التزام، بیع، اجارہ، نکاح اور بقیہ عقود کو شامل ہے۔

اسی لغوی معنی پر فقہاء کے استعمالات آئے ہیں، چنانچہ ان کی تعبیرات سے معلوم ہوتا ہے کہ التزام اختیاری تصرفات میں عام ہے، اور یہ تمام عقود کو شامل ہے، خواہ وہ معاوضات کے ہوں یا تبرعات کے، اوراسی کو حطاب نے لغوی استعمال مانا ہے۔

حطاب نے کہا: التزام فقہاء کے عرف میں ایک شخص کا اپنے اوپر کسی نیکی کو لازم کرنا ہے مطلقاً (بغیر کسی سبب کے) یا کسی چیز پر موقوف کرکے، اس لئے یہ عطیہ کے معنی میں ہے، لہذا اس میں صدقہ، ہبہ، حبس (وقف)، عاریت، عمریٰ، عریہ، منحہ، ارفاق، اخدام، اسکان اور نذر سب داخل ہیں، حطاب نے اپنی کتاب تحریر الکلام میں کہا ہے: بسا اوقات عرف میں اس کا اطلاق اس سے خاص معنی میں ہوتا ہے، یعنی لفظ التزام کے ذریعہ معروف واحسان کا التزام کرنا[1]۔

ذمہ، التزام سے عام ہے۔

ب- اہلیت:

۳- اہلیت: لفظ ''اہل'' کا مصدر صناعی ہے، اس کے لغوی معنی جیسا کہ اصول البزدوی میں ہے: صلاحیت ہے، اہلیت کی اصطلاحی تعریف اس کی دونوں انواع: اہلیت وجوب واہلیت اداء کی تعریفات کے ضمن میں واضح ہوجائے گی، اہلیتِ وجوب: انسان کے اندر یہ صلاحیت وقابلیت کہ اس کے لئے اور اس کے اوپر مشروع حقوق کا وجوب ہوسکے، اہلیت اداء: انسان کے اندر یہ صلاحیت کہ اس سے فعل کا صدور شرعی طور پر معتبر طریقہ سے ہوسکے[1]۔

ذمہ اور اہلیت کے مابین ربط: اہلیت، ذمہ کے وجود کا اثر ہے، اس کی تشریح یہ ہے کہ انسان میں اہلیت وجوب کے دو عناصر ہیں:

اول: اس کے لئے اپنے واسطے حقوق کے ثبوت کی قابلیت یعنی الزام کی صلاحیت ہونا۔

دوم: اپنے اوپر حقوق کے ثبوت کی قابلیت یعنی التزام کی صلاحیت ہونا۔

پہلا عنصر باجماع فقہاء انسان کے لئے شکم مادر میں بچہ ہونے کے وقت سے ثابت ہوتا ہے، اس کی ذات میں کسی تقدیری ذمہ کے وجوب کا متقاضی نہیں، اس لئے کہ حق اس کے واسطے ہے، اس کے اوپر نہیں۔

رہا التزام کا پہلو یعنی اس کے اوپر حق کے ثبوت کا پہلو جو اہلیت وجوب کا عنصر دوم ہے، تو یہ دو امور پر موقوف ہے:

اول: تحمل (ذمہ داری اوڑھنے) کی قابلیت کہ وہ اپنے اوپر حقوق کے ثبوت کی صلاحیت رکھے اور یہ ولادت کے بعد ہی ممکن ہے۔

دوم: ذمہ بمعنی اس شخص کے اندر کوئی تقدیری محل ہو، تاکہ اس میں ان حقوق کا استقرار ہوسکے، کہ وہ حقوق بحالتِ ثبوت اس محل کو مشغول رکھیں اور ان کے ختم ہونے کے حال میں وہ اس سے فارغ ہوجائے۔

یہ دونوں امور جن پر التزام کا تصور موقوف ہے، یہ دونوں وجود میں ایک دوسرے کے لئے لازم اور مفہوم میں الگ الگ ہیں، کیونکہ اگر کوئی شخص حقوق کے تحمل کا اہل ہو تو لازم آئے گا کہ اس کی شخصیت (ذات) میں حقوق کے استقرار اور بقاء کی جگہ ہو اور اس کے برعکس

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''لزم''، تحریر الکلام فی مسائل الالتزام رص ۶۸ طبع دار الغرب الاسلامی، المنثور ۳ر ۹۲ ۳، قواعد الأحکام ۲ر ۶۹، ۷۳، البدائع ۵ر ۱۶۸، احکام القرآن للجصاص ۲ر ۳۶۰۔

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب، المصباح مادہ: ''اہل''، التلویح علی التوضیح ۲ر ۱۶۱ طبع صبیح، کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۴ر ۲۳۷، التقریر والتحبیر ۳ر ۱۶۴ طبع اول بولاق، فواتح الرحموت ۱ر ۱۵۶ طبع دار صادر۔

بھی لازم ہے، لہذا جہاں پر ایک شخص کے لئے شرعاً تحمل کی اہلیت مانی جائے گی، تو اس کے لئے ذمہ بھی مانا جائے گا، لیکن یہ اہلیت بذات خود ذمہ نہیں، بلکہ ان دونوں کے درمیان وہی فرق ہے جو قابلیت کے مفہوم اور محل کے مفہوم کے مابین ہے۔

قرافی نے "الفروق" میں لکھا ہے کہ ذمہ اور معاملہ کی اہلیت کے مابین نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے، آزاد، بالغ، کامل الاہلیت میں یہ دونوں جمع ہیں، چنانچہ کہا جائے گا کہ یہ ذمہ والا اور اہلیت والا ہے، غلام میں تنہا ذمہ ہے، چنانچہ وہ ذمہ والا ہے، اہلیت والا نہیں، باتمیز بچہ میں تنہا اہلیت ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ وہ اہلیت والا ہے، لیکن اس کے لئے مستقل ذمہ نہیں (۱)۔

ج- عہد:

۴- **عھد**: ایک طرح کا التزام ہے، اس کے لغوی معنی: وصیت ہے، کہا جاتا ہے: **عھد إلیه یعھد** جب کوئی کسی کو وصیت کرے اور عہد: امان، وثیقہ اور ذمہ کو بھی کہتے ہیں۔ نیز عہد: ہر وہ چیز جس کا اللہ کے ساتھ عہد و پیمان کیا گیا ہو، اور بندوں کے آپسی مواثیق (وعدوں) کو عہد کہتے ہیں، نیز عہد: حلف جو انسان اٹھائے (۲)، اور عہد کسی ذمہ والے ہی کی طرف سے ہوتا ہے، اسی وجہ سے عہد کو ذمہ کہتے ہیں۔

ذمہ کی خصوصیات:

۵- ذمہ کی چند خصوصیات ہیں:

اول: ذمہ مستقل انسانی شخصیت کی ذاتی صفات میں ہے، اور یہ حقیقی شخصیت ہے، یا حکمی شخصیت کی صفات میں ہے مثلاً بیت المال اور وقف۔

دوم: ذمہ، شخصیت کے توابع میں ہے، لہذا یہ اہلیت وجوب کے دو عناصر میں سے دوسرے عنصر (یعنی عنصر التزام) کے لئے لازم ہے، اس اہلیت کا مدار انسانی صفت ہے، چنانچہ یہ انسان کے ساتھ اس کے وجود کے وقت سے لازم رہتی ہے، حتی کہ اگر ماں کے شکم میں حمل ہو تو بھی، لہذا بلا ذمہ کسی انسان کا وجود غیر متصور ہے، گو کہ یہ ذمہ فارغ ہی ہو یعنی التزام سے خالی ہو۔

سوم: ہر ایک شخص کے لئے ایک ہی ذمہ ہے، یہ ذمہ ایک شخص میں متعدد نہیں اور نہ اس میں شرکت کا جواز ہے۔

چہارم: ذمہ غیر محدود حد تک وسیع ہے، لہذا یہ تمام دیون کو خواہ کتنے ہی بڑے ہوں شامل ہے، اس لئے کہ ذمہ ایک اعتباری ظرف (محل) ہے جس میں ہر طرح کے التزامات کی گنجائش ہے۔

پنجم: ذمہ کا تعلق شخصیت سے ہوتا ہے اس کے مال وثروت سے نہیں، تاکہ وہ مطلق و مکمل آزادی کے ساتھ اپنے مالی کاروبار کو انجام دے سکے، جس کے ذریعہ اپنے اوپر دیون کی ادائیگی کر سکے، لہذا وہ تجارت و بیع کر سکتا ہے گو کہ اپنی ملکیت سے زیادہ کا مدیون (مقروض) ہو، اور اسے حق ہے کہ جو دین چاہے ادا کرے خواہ وہ پہلے ثابت ہوا ہو یا بعد میں، دائنین (قرض خواہوں) کو حق نہیں کہ اس پر اعتراض کریں، جب تک کوئی شرعی مانع (رکاوٹ) نہ ہو مثلا رہن، حجر (پابندی) یا تفلیس (دیوالیہ قرار دینا)۔

ششم: ذمہ، بلا ترجیح تمام حقوق کے لئے ضمان ہے، اور یہ مدیون کو اپنے مال میں تصرف کرنے سے روکنے کا متقاضی نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ ذمہ کی وسعت کی کوئی حد نہیں، کیونکہ ذمہ شرعاً صاحب ذمہ کی

---

(۱) الفروق للقرافی ۳/۲۲۶، ۲۲۹، فرق (۱۸۳) طبع المعرفہ۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "عہد"، احکام القرآن للجصاص ۲/۳۶۱۔

ملکیت سے الگ ہے، لہذا اس میں اصل تمام دیون یکساں ہوں گے، بعض دیون کا پہلے ثابت ہونا اس کی ترجیح کا سبب نہیں، انسان کے ذمہ میں جو حقوق اس پر ثابت ہوتے ہیں ان کی ادائیگی میں یہ قید نہیں ہے کہ وہ کسی خاص قسم کے مال یا اس کے کسی متعین جزء سے ادا کئے جائیں گے، چنانچہ جب دیون ذمہ میں صحیح سبب کے ذریعہ مستقر وثابت ہوجائیں گے تو ان کا احترام یکساں ہوگا اور ترجیح ختم ہوجائے گی، ورنہ معاملہ کرنا محال ہو جائے، کیونکہ کوئی بھی یہ معلوم نہیں کرسکتا کہ وہ جس کے ساتھ معاملہ کرنا چاہتا ہے اس پر سابقہ دیون کتنے ہیں کہ وہ اپنے دین کے رتبہ وحیثیت سے باخبر ہو[1]۔

ذمہ کا ختم ہونا:

٦- آدمی کے ساتھ ذمہ کی ابتداء اس کے حمل ہونے کے وقت سے ہے، اور اس کی پوری زندگی اس کے ساتھ باقی رہتا ہے، اب اگر یہ شخص مرجائے تو وہ ذمہ ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ موت کے بعد اس ذمہ کے لئے بقاء نہیں، البتہ فقہاء کے یہاں اختلاف ہے کہ آیا ذمہ موت ہوتے ہی فوراً ختم ہوجاتا ہے، یا یہ کہ موت کے سبب وہ کمزور ہوجاتا ہے، یا موت کے بعد ذمہ باقی رہتا ہے تا آں کہ میت سے حقوق حاصل کرلئے جائیں، یہ تین آراء ہیں:

پہلی رائے:

٧- جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور بعض حنابلہ) کی رائے: ذمہ، موت کے بعد باقی رہتا ہے تا آنکہ ترکہ سے متعلقہ حقوق کا تصفیہ ہوجائے، لہذا میت کے لئے درست ہے کہ اس کی موت کے بعد ایسے نئے حقوق حاصل ہوں جن کے اسباب پہلے سے موجود ہوں، مثلاً کسی نے شکار کے لئے جال پھیلایا اور اس میں کوئی جانور آپڑا، تو وہ اس کا مالک ہوجائے گا اور میت کا ذمہ اس کی موت کے بعد باقی رہے گا، تا آنکہ اس کے دین کی ادائیگی کردی جائے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "نفس المؤمن معلقة بدينه حتى يقضى عنه"[1] (مومن کی جان قرض کی وجہ سے معلق رہتی ہے تا آنکہ اس کے قرض کو ادا کردیا جائے) ممکن ہے کہ میت کا ذمہ موت کے بعد نئے دین میں مشغول ہوجائے، مثلاً اس مبیع (فروخت شدہ سامان) کے ثمن میں ذمہ کا مشغول ہونا، جس سامان کو خریدار نے فروخت کرنے والے کے پاس اس کی موت کے بعد اس میں سامنے آنے والے موجود کسی عیب کی وجہ سے واپس کردیا ہو، نیز جیسے موت سے قبل کسی نے عام راستہ میں ایک گڈھا کھودا، جس میں کوئی چیز گرگئی، اس کی قیمت کے ضمان کا التزام کرنا۔

رہی میت کے لئے وصیت تو مالکیہ کے نزدیک جائز ہے، اگر موصی (وصیت کرنے والے) کو اس کی موت کا علم ہو، اس لئے کہ غرض وصیت کے ذریعہ اس کے دیون کی ادائیگی میں اس کو فائدہ پہنچانا ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک میت کے لئے وصیت ناجائز ہے، خواہ موصی کو اس کی موت کا علم ہو یا نہ ہو۔

اس لئے کہ اس کے واسطے ملکیت کا تصور نہیں، لہذا اس رائے کے مطابق موت کا اثر صرف یہ ہوگا میت سے حقوق کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، صرف اس کے ورثہ سے حقوق کو اس کے مالکین کے حوالے

---

(١) ابن عابدین ٥/٤٢٥ طبع المصریہ، جواہر الإکلیل ٢/٣١٧ طبع المعرفہ، مغنی المحتاج ٣/٤٢ طبع احیاء التراث، الانصاف ٧/٢٣٥، ٢٣٦ طبع احیاء التراث، القواعد لابن رجب رص ١٩٥ طبع المعرفہ۔

(١) حدیث: "نفس المؤمن معلقة بدينه حتى يقضى عنه" کی روایت ترمذی (٣/٣٨١ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن ہے۔

کرنے کا مطالبہ ہوگا[1]۔

دوسری رائے:

۸-بعض حنفیہ کی رائے: موت ذمہ کوختم نہیں کرتی، بلکہ کمزور کردیتی ہے، اس رائے کے مطابق میت کا ذمہ بقدرِ ضرورت ترکہ سے متعلق ان حقوق کے تصفیہ کے لئے باقی رہتا ہے جن کا حالتِ زندگی میں کوئی سبب تھا، اس کی فروعات میں ہے کہ میت کو موت کے بعد نئی ملکیت حاصل ہوسکتی ہے، مثلاً اس نے موت سے قبل جال بچھایا اور اس کی موت کے بعد اس میں کوئی شکار پڑ گیا، تو میت اس کا مالک ہوگا، نیز میت پر وہ دیون لازم ہوں گے جن کے اسباب موت سے قبل رہے ہوں، مثلاً عیب دار مبیع کو اس کے پاس واپس کرنا، ثمن کا التزام، عام راستہ میں اس کے کھودے ہوئے گڈھے میں گرنے والی چیز کا ضمان ہے۔

لیکن امام ابوحنیفہ کے نزدیک دیوالیہ مردہ پر واجب دین کی کفالت درست نہیں، اس لئے کہ دین عمل کا نام ہے، اور میت عمل سے بے بس ہے، لہذا یہ ساقط دین کی کفالت ہوگی جو درست نہیں ہوگی، جیسے کسی آدمی کو دین کا کفیل بنایا حالانکہ اس پر دین نہ تھا، اگر مدیون مرتے وقت ملئ (مال دار) ہوتو اپنے نائب کے ذریعہ سے قادر ہوگا، اسی طرح اگر کوئی کفیل چھوڑ کر مرا تو بھی اس لئے کہ وہ اس کے دین کی ادائیگی میں اس کا قائم مقام ہوتا ہے۔

صاحبین کے نزدیک میت کے دین کی کفالت درست ہے، اس لئے کہ موت دین کے بقاء کے منافی نہیں، کیونکہ یہ حکمی مال ہے، لہذا اس کی بقاء کے لئے قدرت کی احتیاج نہیں، اسی وجہ سے یہ باقی رہتا ہے اگر وہ ملئ (مال دار) ہوکر مرے، بالآخر اس کی کفالت درست ہوتی ہے، نیز مفلسی (دیوالیہ) کی حالت میں اس کے مرنے کے بعد کفالہ باقی رہتا ہے، اور اگر کفیل چھوڑ کر مرے تو اس کی طرف سے دین کا کفالہ درست ہے، تو اس کی طرف سے ابراء (دین سے بری کرنا) اور تبرع کرنا بھی درست ہوگا۔

اس باب میں کفالہ کے مثل وصیت ہے، کہ حنفیہ کے نزدیک میت کے لئے وہ درست نہیں، خواہ موصی کو اس کی موت کا علم رہا ہو یا نہ رہا ہو، اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، لہذا اگر اس نے کسی زندہ اور کسی مردہ کے لئے وصیت کی تو زندہ کے لئے وصیت درست ہے، مردہ کے لئے نہیں، کیونکہ مردہ وصیت کا اہل نہیں، لہذا وہ زندہ کے ساتھ (جو وصیت کا اہل ہے) جمع نہ ہوگا، البتہ امام ابو یوسف نے لکھا ہے کہ اگر اس کو اس کی موت کا علم نہ رہا ہو تو یہ وصیت درست ہے، اس کے برخلاف اگر اس کو اس کا علم رہا ہو تو درست نہیں، اس لئے کہ مردہ کے لئے وصیت لغو ہے[1]۔

تیسری رائے:

۹-ایک روایت کے مطابق حنابلہ کی رائے: ذمہ نفس موت سے ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ یہ زندہ شخص کی خصوصیات میں ہے، اور ذمہ کا ثمرہ صاحب ذمہ سے اس امر کا مطالبہ کرنا درست ہے اور موت کے بعد آدمی اس لائق نہیں رہتا ہے کہ اس سے مطالبہ کرنا صحیح ہو، اس لئے اس کا ذمہ ختم ہوجاتا ہے۔

بناء بریں اگر مدیون شخص مال چھوڑے بغیر مرجائے تو اس کے

(۱) مواہب الجلیل مع التاج والإکلیل ۶/ ۳۶۸ طبع النجاح، الدسوقی ۴/ ۴۲۶ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۲/ ۳۱۷ طبع المعرفہ، روضۃ الطالبین ۶/ ۱۱۶ طبع المکتب الاسلامی، مغنی المحتاج ۳/ ۴۰ طبع احیاء التراث، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۵۷ طبع الحلبی، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۴۳۶ طبع اول۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۶ طبع الجمالیہ، فتح القدیر ۸/ ۴۴۸، ۴۴۹ طبع الامیریہ، ابن عابدین ۵/ ۴۳۱ طبع المصریہ۔

دین ساقط ہوجائیں گے۔

اگر مال چھوڑے تو دین اس کے مال سے متعلق ہوجائیں گے، نیز فقہاء کا اتفاق ہے کہ ولی پر میت کے ذمہ واجب دین کی ادائیگی واجب نہیں اگر وہ مال نہ چھوڑے، البتہ مستحب ہے(۱)۔

بحث کے مقامات:

۱۰ - فقہی مسائل، فروعات اور وہ مقامات جہاں ذمہ کا ذکر ہے بے شمار ہیں، یہ فقہ کے ابواب وفصول میں پھیلے ہوئے ہیں، لہذا ان کو ان محولہ ابواب وغیرہ میں دیکھا جائے۔

اہل ذمہ سے متعلق احکام اصطلاح ''اہل ذمہ'' میں ذمہ بمعنی عہد سے متعلقہ احکام اصطلاح ''امان''، ''حلف'' اور ''معاہدہ'' میں دیکھیں۔

(۱) المغنی ۳؍ ۱۴۴ طبع ریاض، القواعد لابن رجب ر ۱۹۳، ۱۹۴ طبع المعرفہ۔

ذہب

تعریف:

۱ - ذہب: ایک مشہور دھات، اس کی جمع: '' **اذھاب**'' ہے، جیسے سبب کی جمع ''أسباب''، اس کی جمع، '' **ذھبان**'' و''**ذھوب**'' بھی آتی ہے، یہ لفظ مذکر ہے، مؤنث بھی آتا ہے، کہا جاتا ہے: **ھي الذھب الحمراء**، اور بسا اوقات اس کو ''ہاء'' کے ذریعہ مؤنث بناتے ہوئے ''**ذھبة**'' کہا جاتا ہے۔

ازہری نے کہا: ذہب مذکر ہے، اس کو مؤنث بنانا ناجائز ہے الا یہ کہ ''ذہب'' کو ''ذہبۃ'' کی جمع قرار دیا جائے(۱)۔

ذہب سے متعلقہ احکام:

سونے کے برتن سے وضو کرنا:

۲ - سونے کے برتن سے وضو کے صحیح ہونے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے، جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کا اصح قول یہ ہے کہ وضو درست ہے، گو ایسا کرنا حرام ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''**لاتشربوا في آنية الذھب والفضة ولا تأكلوا في صحافھما**''(۲) (سونے چاندی کے برتن میں مت

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) حدیث: ''لا تشربوا في آنية الذھب والفضة ولا تاكلوا في صحافھما'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹؍ ۵۵۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳؍ ۱۶۳۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

پیو، اوران کی رکابیوں میں نہ کھاؤ)، کھانے پینے کے علاوہ دوسرے استعمالات کوانہی دونوں پر قیاس کیا گیا ہے، اس لئے کہ حرمت کی وجہ عین سونا و چاندی کا وجود ہے، دوسرے استعمالات میں یہ علت ووجہ موجود ہے، جیسے طہارت میں، لہذا وہ بھی حرام ہوگی۔

حنابلہ کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ ان دونوں کے برتنوں سے وضو درست نہیں، یہ حکم غصب کردہ گھر میں نماز پر قیاس کرتے ہوئے ہے[1]، دیکھئے: اصطلاح "آنیۃ" (فقرہ/ ۳)[2]۔

سونے سے تیمّم کرنا:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ڈھلی ہوئی معدنیات جیسے سونا وغیرہ سے تیمّم کرنا ناجائز ہے، ہاں اگر ڈھلا ہوا نہ ہو، اور اس میں مٹی ملی ہوئی ہوتو شافعیہ کی رائے ہے کہ اس مخلوط سونے سے تیمّم ناجائز ہے خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ، حنابلہ کی رائے ہے کہ ایسی مٹی سے تیمّم ناجائز ہے، جس میں کوئی ایسی چیز مل گئی جس سے تیمّم درست نہ ہوا گر اس پر غبار ہو اور غلبہ مٹی کے علاوہ کا ہو، حنفیہ کی رائے ہے کہ اس سے تیمّم درست ہے اگر غلبہ مٹی کو حاصل ہو۔

مالکیہ میں حطاب نے لخمی کا قول نقل کیا ہے: ایسی چیز سے تیمّم درست نہیں، جس سے اللہ تعالیٰ کے لئے تواضع نہ ہو، مثلاً یاقوت، زبرجد، سونے، چاندی کے روپئے، البتہ اگر آدمی اس کی کان میں ہو، اور کچھ اور نہ ملے تو اس سے تیمّم کرلے گا[3]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح القدیر ۱/ ۵۰۷، الروضہ ۱/ ۴۶، أسنی المطالب ۱/ ۲۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰، القوانین الفقہیہ رص ۴۳، ۳۸، المغنی ۱/ ۷۵، ۷۶۔

(۲) الموسوعہ ۱/ ۱۱۷، ۱۱۸۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۷ اوراس کے بعد کے صفحات، الحطاب ۱/ ۳۵۱، المجموع ۲/ ۲۲۰، الاقناع ۱/ ۲۷، ۱۷۳، المغنی ۱/ ۲۵۰، کشاف القناع ۱/ ۱۷۳۔

مرد کا سونے کے زیورات استعمال کرنا:

۴- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ مردوں کے لئے سونے کے زیورات کا استعمال حرام ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "أحل الذهب والحرير لإناث أمتي، وحرم على ذكورها"[1] (میری امت کی عورتوں کے لئے سونا اور ریشم حلال ہے، اور امت کے مردوں پر حرام ہے)۔

امام احمد کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ انگوٹھی میں سونے کا نگینہ اگر چھوٹا ہو جائز ہے، اس کو بعض حنفیہ نے اختیار کیا ہے[2]۔

سونے کی انگوٹھی استعمال کرنا:

۵- اس پر علماء اسلام کا اجماع ہے کہ مردوں کے لئے سونے کی انگوٹھی استعمال کرنا حرام ہے، اس لئے کہ بخاری وغیرہ کی روایت کردہ حدیث میں ہے: "نهى عن خاتم الذهب"[3] (رسول اللہ ﷺ نے سونے کی انگوٹھی سے منع فرمایا) اور یہ معلوم ہے کہ ممانعت میں اصل حرمت ہے[4]۔

آلات جنگ میں مرد کے لئے سونے کا استعمال:

۶- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ آلات جنگ کو ذرا بھی سونے سے

(۱) حدیث: "أحل الذهب والحرير لإناث من أمتي وحرم على ذكورها" کی روایت نسائی (۸/ ۱۶۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابوموسی اشعری سے کی ہے، ابن المدینی نے اس کو حسن قرار دیا ہے، جیسا کہ تلخیص الحبیر لابن حجر (۱/ ۵۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) فتح القدیر ۸/ ۹۵، الروضہ ۲/ ۲۶۲، مواہب الجلیل ۱/ ۱۲۵، کشاف القناع ۲/ ۲۳۶۔

(۳) حدیث: "نهى عن خاتم الذهب" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۱۵ طبع السلفیہ) نے حضرت براء بن عازبؓ سے کی ہے۔

(۴) فتح القدیر ۸/ ۹۶، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۳۵۹۔

مزین کرنا حرام ہے، اس لئے کہ مردوں کے حق میں سونے کے استعمال کی حرمت کے متقاضی دلائل عام ہیں، یہ رائے حنفیہ، مالکیہ (قول معتمد میں) اور شافعیہ کی ہے[۱]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ مرد کے لئے جائز ہے کہ اپنی تلوار کے قبضہ پر سونے کی گرہ لگوائے، اس لئے کہ حضرت عمر بن خطاب کے پاس ایک تلوار تھی، جس پر سونے کی ڈھلائی تھی، نیز عثمان بن حنیف کی تلوار میں سونے کی کیل تھی، ان کو امام احمد نے لکھا ہے، اس وجہ سے انہوں نے اس کی اجازت و رخصت دی ہے، اگر چہ امام احمد کے یہاں ایک دوسری روایت جمہور کی طرح اس کی حرمت کی ہے[۲]۔

سونے کا دانت لگوانا:

۷- جمہور کے نزدیک ناک پر قیاس کرتے ہوئے سونے کا دانت لگوانا جائز ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**عرفجة بن أسعد قطع أنفه يوم وقعة كلاب فاتخذ أنفا من فضة فأنتن فأمره النبي ﷺ باتخاذ أنف من ذهب**......"[۳] (عرفجہ بن اسعد کی ناک جنگ کلاب کے دن کٹ گئی، انہوں نے چاندی کی ناک لگوائی، تو اس میں بدبو پیدا ہوگئی، تو حضور ﷺ نے ان کو سونے کی ناک لگوانے کا حکم دیا......)، اس سے معلوم ہوا کہ اگر مجبوری ہو تو سونے کا استعمال جائز ہے، یہ مالکیہ و حنابلہ کی رائے ہے[۴]، شافعیہ نے کہا: جائز ہے اگر چہ چاندی کا استعمال کرنا ممکن ہو۔

(۱) الروضہ ۲/ ۲۶۳، مواہب الجلیل ۱/ ۱۲۶، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۳۵۹۔

(۲) المغنی ۲/ ۶۱۰، کشاف القناع ۲/ ۲۷۸، مطالب اولی النہی ۲/ ۹۳، کمیٹی کی رائے ہے کہ آلات جنگ میں سونے کی اباحت، یہ توجیہ (اس وقت) محل نظر ہے۔

(۳) حدیث عرفجہ بن اسعد کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۳۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۲۴۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) مواہب الجلیل ۱/ ۱۲۶، الروضہ ۲/ ۲۶۲، المغنی ۲/ ۶۱۶۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ یہ ممنوع ہے، انہوں نے فرمایا: اصل یہ ہے کہ سونا مردوں کے لئے حرام ہے، اور بضرورت و مجبوری مباح ہے، چاندی سے ضرورت پوری ہوجاتی ہے، اور یہ ادنی درجہ کی ہے، لہذا سونا حرمت پر برقرار رہے گا، البتہ حنفیہ میں محمد بن حسن کی رائے جمہور کے موافق ہے، اسی طرح امام ابویوسف کا بھی ایک قول ہے[۱]۔

کٹی انگلی کی جگہ سونے کی انگلی لگوانا:

۸- فقہاء شافعیہ کی صراحت ہے کہ جس کا ہاتھ یا انگلی کٹ گئی، اس کے لئے سونے کا ہاتھ یا انگلی بنوانا جائز نہیں، نووی اور قاضی حسین وغیرہ نے لکھا ہے کہ مذہب میں ایک قول جواز کا بھی ہے، ممانعت کی علت یہ ہے کہ سونے کی انگلی کام نہیں کرتی، لہذا اس کو لگوانا محض زینت کے واسطے ہے، دانت اور انگلی کا پور اس کے برخلاف ہے[۲]۔

عورتوں کے لئے سونے کے نقش و نگار بنانا:

۹- حنفیہ[۳] کی صراحت ہے کہ عورتوں کے لئے کپڑے پر سونے کے نقش و نگار میں کوئی حرج نہیں، جبکہ مردوں کے لئے چار انگلی کے برابر جائز ہے، اس سے زیادہ مکروہ ہے۔

سونے کی تیل کی یا ناک کی دوا رکھنے کی شیشی اور سرمہ دانی بنوانا:

۱۰- علماء نے صراحت کی ہے کہ جس کو بھی سونے کا برتن کہا جاسکے مثلاً تیل کی شیشی، ناک میں دوا ڈالنے کا برتن، سرمہ دانی اور دھونی دان وغیرہ وہ حرام ہے، اس لئے کہ مردوں اور عورتوں کے لئے سونا

(۱) فتح القدیر ۸/ ۹۶، ابن عابدین ۶/ ۳۶۱، ۳۶۲۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۲۶۲، المجموع ۱/ ۲۵۶، أسنی المطالب ۱/ ۳۷۹۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۷۹۔

چاندی کے برتنوں میں کھانے پینے کی حرمت کی نصوص وارد ہیں، کیونکہ اس میں تکبر اور فقراء کی دل شکنی ہے، کھانے پینے کے علاوہ دوسرے استعمالات کو انہی دونوں پر قیاس کیا گیا ہے(۱)۔

زیورات میں اسراف مثلاً عورت کا ایک سے زائد سونے کے پازیب بنوانا:

۱۱- اگر کسی عورت نے بہت سے پازیب بنوائے تا کہ بدل بدل کر پہنے تو جائز ہے، اس لئے کہ عورت کے لئے سونے کے وہ زیور بنوانا جائز ہے، جن کے پہننے کی عادت ومعمول ہو، تھوڑے ہوں یا زیادہ، اس لئے کہ دلائل عام ہیں مثلاً یہ حدیث: "أحل الذهب والحرير لإناث أمتي وحرم على ذكورها"(۲) (میری امت کی عورتوں کے لئے سونا اور ریشم حلال ہے، اور امت کے مردوں پر حرام ہے)۔

مذہب شافعی میں ایک قول اس کے ممنوع ہونے کا ہے، اگر اس میں کھلا ہوا اسراف ہو، لیکن مذہب یہی ہے کہ یہ قطعی طور پر جائز ہے(۳)۔

عورت کا سونے کی چپل بنوانا:

۱۲- بعض شافعیہ مثلاً رافعی کی رائے ہے کہ عورتوں کے لئے دوسرے ملبوسات کی طرح سونے کے چپل بنوانا مباح ہے، دوسرے شافعیہ کی رائے ہے کہ حرام ہے، اس لئے کہ اس کو پہننے میں بڑا اسراف ہے اور اسراف شریعت میں ممنوع ہے، نیز عورتوں کی عادت نہیں ہے کہ زینت کے لئے سونے کے چپل پہنیں، لہذا اس کو ان کا زیور نہیں مانا جاسکتا(۱)، فقہاء حنابلہ کی صراحت ہے کہ عورت اگر سونے کے چپل استعمال کرے تو یہ حرام ہے اور اس میں زکاۃ واجب ہے(۲)۔

سونے کا ہاتھ بنوانا:

۱۳- فقہاء شافعیہ کی صراحت ہے کہ جس کا ہاتھ کٹ گیا اس کے لئے سونے یا چاندی کا ہاتھ بنوانا جائز نہیں، اس لئے کہ ان دونوں کے مصنوعی ہاتھ کام نہیں کرتے محض زینت کے لئے ہوں گے، جمہور کی رائے ہے کہ انسان کا کوئی بھی عضو سونے کا بنوانا جائز ہے اگر اس کی ضرورت ومجبوری ہو۔

بناء بریں جس کے ہاتھ کی انگلی کا ایک پور یا زیادہ کٹ گیا، وہ اس کی جگہ سونے کا بنواسکتا ہے، یہ ناک پر قیاس ہے، چنانچہ رسول ﷺ نے عرفجہ بن اسعد کو رخصت دی تھی کہ سونے کی ناک بنوالیں، دوسرے اعضاء کو اسی پر قیاس کیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ سے جواز منقول ہے، نیز ان سے سونے کا عدم جواز بھی منقول ہے۔

شافعیہ میں ازرعی نے کہا: انگلی کے مصنوعی پور بنوانے کے جواز میں یہ قید ضروری ہے کہ اس کے نیچے کا حصہ ٹھیک ہو، لنجا نہ ہوگیا ہو، اس لئے کہ اس حالت میں پور کام نہیں کرسکتا، لہذا اس کو سونے سے بنوانا محض زینت کے لئے ہوگا(۳)۔

---

(۱) فتح القدیر ۸/۸۱، المجموع ۶/۴۱، أسنی المطالب ۱/۲۷، کشاف القناع ۱/۲۸۳، الروضہ ۱/۴۴۔

(۲) حدیث: "أحل الذهب والحرير للإناث من أمتي......" کی تخریج فقرہ/۴ میں گذر چکی ہے۔

(۳) المجموع ۶/۴۰، کشاف القناع ۲/۲۳۹، القوانین الفقہیہ رص ۴۳۰، ابن عابدین ۵/۲۲۴، ۲۲۹، ۲۷۰۔

---

(۱) المجموع ۶/۴۰، الروضہ ۲/۲۶۳۔

(۲) کشاف القناع ۲/۲۷۹، مطالب اولی النہی ۲/۹۴، المغنی ۳/۱۴، ۱۵، الموسوعہ ۱۸/۱۱۲۔

(۳) أسنی المطالب ۱/۱۷۹، کشاف القناع ۲/۲۳۸، مواہب الجلیل ۱/۱۲۶، ابن عابدین ۶/۳۶۲۔

نووی نے لکھا ہے کہ مذہب شافعی میں ایک قول یہ ہے کہ بضرورت ومجبوری سونے کا ہاتھ بنوانا جائز ہے، اس کو قاضی حسین وغیرہ نے لکھا ہے[۱]۔

سونے کی ناک بنوانا:

۱۴- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ[۲] جس کی ناک کسی سبب سے چلی گئی ہو اس کے لئے سونے کی ناک بنوانا جائز ہے، اس لئے کہ اس سلسلہ میں حدیث موجود ہے: "**أن عرفجة بن أسعد قطع أنفه يوم وقعة الكلاب، فاتخذ أنفا من ورق فأنتن عليه، فأمره النبي ﷺ فاتخذ أنفا من ذهب**"[۳] (جنگ کلاب کے دن عرفجہ بن اسعد کی ناک کٹ گئی، انہوں نے چاندی کی ناک بنوائی، جس میں بدبو پیدا ہوگئی، تو حضور ﷺ نے حکم دیا تو انہوں نے سونے کی ناک بنوائی)۔

عورت کا سونے کے زیورات بنوانا:

۱۵- اصطلاح: "حلي" میں[۴] گزر چکا ہے کہ فقہاء کا اجماع ہے کہ عورت سونے چاندی کے ہر طرح کے زیورات بنوا سکتی ہے۔

بچہ کا سونا پہننا:

۱۶- حنفیہ وحنابلہ کی رائے اور شافعیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ مردوں کے لئے سونا پہننا حرام ہے خواہ چھوٹے ہوں یا بڑے الا یہ کہ

(۱) الروضہ ۲/ ۲۶۲، المجموع ۱/ ۲۳۸، ۶/ ۳۸، أسنی المطالب ۱/ ۳۷۹۔

(۲) الروضہ ۲/ ۲۶۲، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۳۶۲، مواہب الجلیل علی الخلیل ۱/ ۱۲۶، الشرح الکبیر علی متن المقنع ۲/ ۶۱۵، ۶۱۶۔

(۳) حدیث عرفجہ بن اسعد کی تخریج فقرہ/ ۴ میں گذر چکی ہے۔

(۴) الموسوعہ ۱۸/ ۱۱۱۔

کوئی ضرورت ومجبوری ہو۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ بچہ کو سونا پہنانا کراہت کے ساتھ جائز ہے، شافعیہ کے یہاں اصح[۱] یہ ہے کہ مطلقاً جائز ہے، ایک قول ہے کہ دو سال سے کم عمر تک جائز ہے، اس کے بعد حرام ہے، بغوی نے اسی کو قطعی کہا ہے۔

سونے کے برتن استعمال کرنا اور رکھنا:

۱۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سونے چاندی کے برتنوں میں کھانا پینا مردوں وعورتوں کے لئے یکساں طور پر ناجائز ہے، اس لئے کہ حضرت حذیفہ کی حدیث ہے: "**نهانا رسول الله ﷺ أن نشرب في آنية الذهب والفضة وأن نأكل فيها**"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے ہمیں منع فرمایا ہے کہ ہم سونے چاندی کے برتنوں میں پئیں اور ان میں کھانا کھائیں)، نیز فرمان نبوی ہے: "**الذي يشرب في إناء الفضة إنما يجرجر في بطنه نار جهنم**"[۳] (جو چاندی کے برتن میں پیتا ہے وہ اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ اتارتا ہے)۔

(۱) ابن عابدین ۶/ ۳۶۲، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۹۶، مواہب الجلیل ۱/ ۱۲۴، ۱۲۵، أسنی المطالب ۱/ ۲۷۶، الروضہ ۲/ ۶۷، کشاف القناع ۲/ ۲۳۸، الانصاف ۳/ ۱۴۴، ۱۴۵، المغنی ۳/ ۱۵، ۱۶۔

(۲) حدیث: "نهانا رسول الله ﷺ أن نشرب في آنية الذهب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۹۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "الذي يشرب في إناء الفضة إنما يجر جر في بطنه نار جهنم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۹۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۳۴ طبع الحلبی) نے حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں، صحیحین میں سونے کا لفظ مذکور نہیں، البتہ امام مسلم نے صحیح (۳/ ۱۶۳۵) میں اس کو بالفاظ: "**من شرب في إناء من ذهب أو فضة فإنما يجرجر في بطنه نارا من جهنم**" روایت کیا ہے۔

فقہاء نے کھانے پینے کے علاوہ دوسرے استعمالات کو انہی دونوں پر قیاس کیا ہے، اس لئے کہ حرمت کی علت موجود ہے، یعنی عین سونا، چاندی ہونا، نیز دوسری وجہ تکبّر ہے۔

نیز جمہور کی رائے ہے کہ سونے چاندی کے برتن رکھنا (اگرچہ ان کو استعمال نہ کرے) ناجائز ہے، اس لئے کہ ان کو رکھنے کے بعد استعمال کی نوبت آجائے گی، جیسے اُلات لہوولعب کو رکھنا، حنفیہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل یہ ہے کہ رکھنا حرام نہیں، استعمال نہ کرے، اس لئے کہ نص استعمال کی حرمت کے بارے میں وارد ہے، لہذا ان کو رکھنا اصل کے تقاضے سے مباح رہے گا(۱)۔

سونے کا پانی چڑھائی ہوئی چیز کا استعمال:

۱۸- سونے کا پانی چڑھائی ہوئی چیز کے استعمال میں اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح ''آنیۃ'' میں دیکھیں (۲)۔

احداد (سوگ) کی حالت میں سونے کا زیور پہننا:

۱۹- اس پر علماء کا اجماع ہے کہ نکاح صحیح کے بعد وفات کی عدت میں (گوکہ بیوی کے ساتھ دخول نہ کیا ہو) مسلمان عورت پر احداد (سوگ کرنا) واجب ہے۔

احداد: ایسی زینت ترک کرنا جو عادتاً عورتوں کی طرف مردوں کے میلان کی متقاضی ہو۔

چونکہ زیور پہننا ایسی زینت میں سے ہے جو عادتاً ورغلاتی اور مائل کرتی ہے، لہذا عدت کے دوران سونے کا زیور پہننا ممنوع ہے۔

رویانی نے بعض شافعیہ سے رات میں عورت کے لئے زیور پہننے کا جواز نقل کیا ہے، لیکن بلاضرورت مکروہ ہے، لہذا اگر مثلاً مال کو محفوظ کرنے کے لئے پہن لے تو مکروہ نہیں۔

اس کی تفصیل اصطلاحات ''احداد''، ''تحلیۃ'' اور ''حلي'' میں ہے۔

خانہ کعبہ اور مساجد کے درودیوار کو سونے سے مزین کرنا:

۲۰- شافعیہ کا صحیح مذہب اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مساجد کے درودیواروں اور محرابوں کو سونے سے مزین کرنا حرام ہے، ایسا ہو تو اس کو مٹانا واجب ہے، لیکن اگر اس میں سونا کھو گیا ہو، اگر اس کو مٹایا جائے تو کچھ جمع نہ ہو سکے، تو اس کو برقرار رکھنا حرام نہیں، اس لئے کہ اس کی مالیت ختم ہوچکی ہے، لہذا اس کو مٹانے اور تلف کرنے میں کوئی فائدہ نہیں۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز خلیفہ بنے تو انہوں نے چاہا کہ مسجد دمشق میں سونے کی جو ملمع سازی ہوئی تھی، سب کو نکال کر جمع کرلیں، ان کو بتایا گیا کہ کچھ ہاتھ نہیں آئے گا تو انہوں نے چھوڑ دیا۔

حنفیہ میں صاحب ''الدر'' نے کہا: کوئی مضائقہ نہیں کہ مسجد میں (محراب کو چھوڑ کر) چونے اور سونے کے پانی سے نقش ونگار بنائے، اپنے مال سے ہو، وقف کے مال سے نہ ہو۔

ابن عابدین نے کہا: اس تعبیر میں بقول شمس الأئمہ اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ اس میں ثواب نہ ملے گا، برابر برابر چھوٹ جائے تو یہی غنیمت ہے، اھ ''النہایۃ'' میں ہے: اس لئے لابأس (کوئی مضائقہ نہیں) کا لفظ اس بات کی دلیل ہے کہ مستحب اس کے خلاف ہے، اس لئے کہ ''بأس'' کے معنی شدت (سختی) کے ہیں، اسی وجہ

---

(۱) فتح القدیر ۸/۸۱، العدوی ۱/۳۷۳، جواہر الإکلیل ۱/۱۰، أسنی المطالب ۱/۲۷، الروضہ ۱/۴۴، ۴۶، المغنی ۱/۷۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۲۶، الموسوعہ ۱/۱۱۷، ۱۱۸۔

(۲) الموسوعہ ۱/۱۱۸۔

سے ''الفتاوی الہندیہ'' میں ''مضمرات'' کے حوالہ سے منقول ہے کہ فقراء کو دینا افضل ہے اور اسی پر فتوی ہے۔

ایک قول ہے: یہ مکروہ ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "إن من أشراط الساعة أن تزين المساجد"[(۱)] (علامات قیامت میں سے مسجدوں کی تزئین ہے)۔

ایک قول ہے: یہ مستحب ہے کیونکہ اس میں مسجدوں کی عزت کرنا اور ان کی حیثیت بلند کرنا ہے۔

یہی شافعیہ کے یہاں بھی ایک قول ہے۔

یہ مالکیہ کے یہاں مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ چیز نمازی کی توجہ کو ہٹا سکتی ہے، لہذا اگر مسجد میں سونے سے اس طرح کی تزئین ہو کہ نمازی کی توجہ نہ ہٹائے تو ظاہر مذہب میں جائز ہے[(۲)]۔

اصح قول کے مطابق علماء شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ خانہ کعبہ اور دوسری مساجد کو سونے سے مزین کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اس میں اسراف اور فقراء کی دل شکنی ہے، نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ یا سلف صالح میں سے کسی نے ایسا نہ کیا[(۳)]، شافعیہ کے یہاں دوسرا قول ''جواز'' کا ہے۔

(۱) حدیث: "إن من أشراط الساعة أن تزين المساجد......" کی روایت حاشیہ ابن عابدین (۱/۶۵۸ طبع الحلبی) میں آئی ہے، لیکن ہمارے پاس موجودہ مصادر میں یہ حدیث نہیں ملی، البتہ حضرت انس کی مرفوع روایت ہے: "لاتقوم الساعة حتى يتباهى الناس في المساجد" کی روایت ابوداؤد (۱/۳۱۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) فتح القدیر ۱/۲۹۹، حاشیہ ابن عابدین ۱/۶۵۸ طبع مصطفی الحلبی، الفتاوی الہندیہ ۵/۳۱۹، مواہب الجلیل ۱/۱۳۰، ۲/۳۰۰، المجموع ۶/۴۲، نہایۃ المحتاج ۱/۹۱، مغنی المحتاج ۱/۲۹، ۳۹۳، کشاف القناع ۱/۲۳۸، مطالب اولی النہی ۲/۹۱۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۱/۹۱، کشاف القناع ۱/۲۳۸۔

قرآن شریف کو سونے سے مزین کرنا:

۲۱ - قرآن کریم کے علاوہ دوسری کتابوں کو سونے سے مزین کرنا ناجائز ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے، اس کی وجہ نقدین (سونے، چاندی) کے دائرہ کو تنگ کرنا ہے، نیز اس لئے کہ دوسری کتابوں کی تعظیم قرآن جیسی واجب نہیں[(۱)]، رہا قرآن کریم تو اس کو سونے سے مزین کرنے کے جواز کے بارے میں شافعیہ کے چار مختلف اقوال ہیں، اصح قول بقول رافعی عورتوں کے قرآن شریف میں جائز ہے اور مردوں کے قرآن شریف میں جائز نہیں، دوسرا قول: قرآن کی تعظیم میں مطلقاً جائز ہے، یہی حنفیہ کا قول ہے، البتہ حنفیہ اس کے ترک کو اولی سمجھتے ہیں، کیونکہ انہوں نے اس مسئلہ میں کہا: **لابأس بذلک** (اس میں کوئی مضائقہ نہیں)۔

علماء حنفیہ کی صراحت ہے کہ جب وہ "لابأس" کا لفظ بولتے ہیں تو یہ دلیل ہے کہ مستحب اس کے خلاف ہے[(۲)]۔

شافعیہ کے یہاں تیسرا قول یہ ہے کہ قرآن کو سونے سے مزین کرنا مطلقاً حرام ہے، چوتھا قول شافعیہ کے یہاں خود قرآن کو سونے سے مزین کرنا جائز ہے، لیکن اس سے جدا ہونے والے غلاف کو نہیں[(۳)]، مالکیہ کا (مشہور مذہب) یہ ہے کہ قرآن شریف کو مزین کرنا جائز ہے بشرطیکہ صرف اس کے باہری غلاف پر ہی ہو، سونے سے قرآن لکھنا جائز نہیں، احزاب (مقررہ حصوں) اور اعشار (دسویں حصے) وغیرہ کی علامات سونے سے لگائی نہ جائیں، اس لئے کہ یہ قرآن شریف کی زیبائش ہے جو تلاوت کرنے والے کی توجہ کو ہٹا دے گی اور قرآن کی آیات ومعانی پر غور وفکر کرنے نہیں دے گی، بعینہ اسی سبب سے حنابلہ نے سونے سے قرآن کی تزئین

(۱) مواہب الجلیل ۱/۱۲۶، المجموع ۶/۴۲، مطالب اولی النہی ۱/۱۵۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۶۵۸۔

(۳) المجموع ۶/۴۲۔

کومکروہ کہا ہے(۱)۔

سونے کی زکاۃ:

۲۲- بالاجماع سونے میں زکاۃ واجب ہے،اس کی تفصیل اصطلاح ''زکاۃ''میں ہے۔

سونے کوسونے کےعوض فروخت کرنا:

۲۳- سونے کوسونے کے عوض فروخت کرنا برابر برابر اور ہاتھوں ہاتھ ہی جائز ہے،اس لئے کہ سوناان چھ اصناف میں سے ہے،جن کی ایک صنف میں کمی بیشی کی ممانعت آئی ہے،جیسا کہ حضرت عبادہ کی حدیث میں ہے:''سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، إلا سواء بسواء، عينا بعين فمن زاد أو ازداد فقد أربى''(۲) (میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے،آپ نے سونے کوسونے کے عوض، چاندی کو چاندی کے عوض، گندم کوگندم کے عوض، جوکو جو کے عوض، کھجور کوکھجور کے عوض اورنمک کونمک کے عوض فروخت کرنے سے منع فرمایاہے،الایہ کہ برابرسرابرہواور ہاتھوں ہاتھ ہو،پس جس نے زیادہ دیایازیادہ لیااس نے سودی معاملہ کیا)،اس کی تفصیل اصطلاح ''بیع'' اور''صرف''میں دیکھی جائے۔

سونے کو چاندی سےفروخت کرنا:

۲۴- اس میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سونے کو چاندی سے کمی زیادتی کے ساتھ فروخت کرنا سابقہ حدیث کی بنا پر جائز ہے، بشرطیکہ ہاتھوں ہاتھ (نقد) ہو،اس کی تفصیل ''بیع'' اور ''صرف''میں ہے۔

سونے کوتخمینہ سےفروخت کرنا:

۲۵- ربوی اموال کواس کی جنس سے اٹکل سے فروخت کرنا جائز نہیں ہے،سونا بھی اسی میں سے ہے،اس لئے کہ حضور ﷺ نے برابر سرابر ہونے کی قید لگائی ہے،اس پر گفتگو اصطلاح ''بیع''میں گذرچکی ہے(۱)۔

فروخت شدہ اراضی میں سونے چاندی کا برآمد ہونا:

۲۶- کسی شخص کوبنجر (غیرآباد) اراضی یا آباد کرکے اپنی ملکیت میں لائی ہوئی اراضی میں سونا، چاندی ملےتو وہ فی الجملہ اس کا مالک ہوجائے گا۔

لیکن اگرکسی کوایسی اراضی میں سوناچاندی ملے جو دوسرے کی طرف سے بیع یاہبہ کے ذریعہ منتقل ہوکراس کی ملکیت میں آئی ہے،تو جمہور کا مذہب ہے کہ اس کا حق دار پہلا مالک ہوگا،بعض فقہاء کی رائے ہے کہ وہ دوسرے مالک کا ہوگا،اس کی تفصیل اصطلاح ''رکاز'' میں ہے۔

ملاوٹ والےسونے سےمعاملہ کرنا:

۲۷- امام اورحاکم کے لئے ملاوٹ والےسونے کا سکہ ڈھالنا مکروہ ہے،اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی صحیح حدیث میں ہے:''مَن

(۱) مواہب الجلیل ۱/۱۲۶،مطالب اولی النہی ۱/۱۵۷۔

(۲) حدیث عبادہ:''سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب......'' کی روایت مسلم (۳/۱۲۱۰طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) الموسوعہ ۹/۶۷، فتح القدیر ۵/۲۷۰، الدسوقی ۳/۲۳، روضۃ الطالبین ۳/۳۸۳،المجموع ۱۰/۳۵۳،کشاف القناع ۳/۲۵۳۔

غشنا فليس منا"(۱) (جو ہمارے ساتھ کھوٹ کا معاملہ کرے وہ ہم میں سے نہیں ہے)۔

نیز اس لئے کہ اس میں نقود کو فاسد کرنا، حقداروں کو ضرر پہنچانا، نرخ کو گراں کرنا، اجلاب (درآمد) کا بند ہونا اور دوسری بہت سی خرابیاں ہیں، جن کے نتیجہ میں لوگ ایک دوسرے کو دھوکہ دینے لگیں گے، فرض کیجئے کہ امام نے سکہ ڈھالا، اس کا معیار معلوم تھا، تو ان کے ذریعہ معین سکّوں اور ذمہ میں واجب کی شکل میں معاملہ درست ہے، یہی حال ہے جبکہ اس کا معیار معلوم نہ ہو، البتہ وہ رائج ہے، اس لئے کہ مقصود رائج ہونا ہے، نیز انہوں نے کہا: امام کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے مکروہ ہے کہ وہ درہم و دینار ڈھالے، گو کہ خالص ہوں، کیونکہ یہ امام کا کام ہے، اب اگر کوئی اور ڈھالتا ہے تو یہ امام کی خلاف ورزی ہے، نیز اس لئے کہ اس میں دھوکہ کا اندیشہ ہے۔

امام احمد نے کہا: دارالضرب (جہاں سکے ڈھالے جاتے ہیں) اور امام کے حکم کے بغیر درہم ڈھالنا درست نہیں، کیونکہ اگر لوگوں کو اس کی اجازت مل گئی، تو خطرناک حرکتیں کر گزریں گے (۲)۔

جس کی ملکیت میں کھوٹے دراہم ہوں، اس کے لئے ان کو روکے رکھنا مکروہ ہے، ان کو ڈھال کر خالص بنوالے، البتہ اگر شہر کے درہم کھوٹے ہوں تو ان کو روکے رکھنا مکروہ نہیں۔

امام احمد کی صراحت ہے کہ کھوٹے درہم و دینار کو روکنا مکروہ ہے، امام احمد کے اصحاب کا اس پر اتفاق ہے، کیونکہ اس سے اس کے ورثہ کو اس کی موت کے بعد نقصان پہنچے گا، اور خود زندگی میں اس کے ذریعہ دوسروں کو نقصان پہنچائے گا، امام شافعی وغیرہ کی یہی توجیہ ہے (۳)۔

(۱) حدیث: "من غشنا فليس منا" کی روایت مسلم (۱/ ۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۲۷۱۔

(۳) المجموع ۶/ ۱۰، ۱۱، کشاف القناع ۲/ ۲۶۹، ۲۷۱۔

سونے میں بیع سلم کرنا:

۲۸- سونے میں سونے کی بیع سلم ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ ربوی مال کی بیع ربوی مال کے عوض ہے، لہذا تاجیل (تاخیر) قابل قبول نہیں۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''سلم'' میں ہے (۱)۔

کھوٹے سونے کے ذریعہ مضاربت:

۲۹- خالص دیناروں پر مضاربت کے صحیح ہونے میں فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں۔

نووی نے کہا: اس کی دلیل اجماع صحابہ ہے۔

کھوٹے دیناروں، زیورات اور سونے کے ڈھیلے کے بارے میں اختلاف ہے کہ ان کے ذریعہ مضاربت درست ہے یا نہیں؟ (۲)۔

مالکیہ کے یہاں (اصح قول میں) کھوٹے سونے سے مضاربت درست ہے، بعض مالکیہ اس کے عدم جواز کے قائل ہیں خواہ یہ سونا ڈھلا ہوا ہو یا ڈھلا ہوا نہ ہو اور یہی امام شافعی کا مذہب ہے، امام ابوحنیفہ نے کہا: اگر کھوٹ آدھا یا اس سے کم ہو تو جائز ہے، اور اگر آدھے سے زائد ہو تو اس کے ذریعہ مضاربت ناجائز ہے۔

مالکیہ میں باجی نے کہا: یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ کھوٹا سونا سکہ نہ ہو جس کا لوگ لین دین کرتے ہیں، لیکن اگر ایسا ہی ہو تو ان سکوں کے ذریعہ مضاربت جائز ہے، اس لئے کہ یہ ''عین'' ہو گیا، اور اصول اموال اور تلف کردہ چیزوں کی قیمتوں میں سے ہو گیا، اسی وجہ

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۱۷۳، الدسوقی ۳/ ۲۲۱، القوانین الفقہیہ رص ۲۶۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۳۸۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۳۴۰، ۴/ ۴۸۴، الحطاب ۵/ ۳۵۸، ۳۵۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۰، کشاف القناع ۳/ ۴۹۸، ۵۰۶۔

سے زکاۃ ان کے اعیان (ذوات) کے ساتھ متعلق ہوتی ہے، اور اگر یہ سامان تجارت ہوتے تو زکاۃ کا تعلق ان کے "اعیان" کے ساتھ نہ ہوتا[۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "قراض" میں ہے۔

ضرورت پڑنے پر سونے کو اجرت پر لینا:

۳۰- حنابلہ کی صراحت ہے کہ سونے کے دیناروں کو زینت کے لئے اور وزن کرنے کے لئے معلوم مدت تک کے لئے اجرت پر لینا درست ہے، اسی طرح جس چیز کی بھی ضرورت پڑے مثلاً سونے کی ناک، اس لئے کہ یہ مباح نفع ہے، جو اس کی عین (ذات) کے باقی رہتے ہوئے حاصل کیا جاتا ہے، اور اسی طرح کی کسی بھی چیز کو اجرت پر لینا جائز ہے، شافعیہ نے تزئین کے لئے دیناروں کو اجرت پر لینے سے منع کیا ہے، البتہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ زیورات کو اجرت پر لینا جائز ہے[۲]۔

سونے کے برتن بنانے کی اجرت:

۳۱- شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ جس نے دوسرے کے لئے سونے کا برتن بنایا وہ اجرت کا مستحق نہیں، اس لئے کہ سونے کے برتن کا استعمال بالاجماع ناجائز ہے[۳]۔

سونے کا برتن عاریت پر دینا:

۳۲- سونے کا برتن عاریت پر دینا درست نہیں، اس لئے کہ ان کو عاریت پر دینا گناہ میں تعاون کرنا ہے، کیونکہ سونے کے برتن کا استعمال بالاجماع حرام ہے، اور فقہاء کے یہاں یہ طے ہے کہ صرف کسی ایسی چیز کو عاریت پر دینا جائز ہے، جس کے مستقل طور پر باقی رہنے کے ساتھ ساتھ اس سے مباح فائدہ اٹھایا جاسکے[۱]۔

دیکھئے: اصطلاح "اعارہ"۔

عورتوں کے لئے سونے کے زیورات عاریت پر دینا:

۳۳- عورتوں کے لئے سونے کے زیورات عاریت پر دینا بلا اختلاف جائز ہے، اس لئے کہ سونے کا زیور عورتوں کے حق میں مباح ہے، اور جس چیز سے بھی مباح فائدہ اٹھایا جائے اس کو عاریت پر دینا جائز ہے[۲]۔

دیکھئے: اصطلاح "اعارہ"۔

سونے کا برتن تلف کرنا:

۳۴- سونے کے تلف کردہ برتن کا ضمان اس قول پر مبنی ہے کہ اس کا رکھنا جائز ہے یا نہیں؟ جن کی رائے کے مطابق اس کو رکھنا جائز ہے، وہ ضمان کے قائل ہیں، اور جن کی رائے ان کے رکھنے کی حرمت کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ صنعت (کاری گری) کے ضائع ہونے کا کوئی تاوان نہ ہوگا، البتہ اگر عین میں سے کچھ ضائع ہوجائے تو اس کا تاوان دے گا۔

اس مسئلہ پر بحث اصطلاحات "آنیۃ"[۳] اور "اتلاف" میں گذر چکی ہیں[۴]۔

---

(۱) مواہب الجلیل ۵/ ۳۵۸، ۳۵۹۔

(۲) مطالب اولی النہی ۳/ ۶۰۳، القلیوبی ۳/ ۶۹۔

(۳) اسنی المطالب ۱/ ۲۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۷۰، کشاف القناع ۶/ ۵۵۱۔

---

(۱) المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۳۵۹، کشاف القناع ۴/ ۶۸، ۶۹۔

(۲) المغنی ۵/ ۳۵۹۔

(۳) الموسوعہ ۱/ ۱۲۴۔

(۴) الموسوعہ ۱/ ۲۲۰۔

سونے کی کانوں کو کارآمد بنانا اور ان کو جاگیروں میں دینا:

۳۵- سونا زیر زمین معدنیات میں ہے، جس کو نکالنے میں محنت اور صرفہ آتا ہے، لہذا یہ حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک (اور یہی حنابلہ کے یہاں ایک احتمال ہے) کہ نکالنے والے کی ملکیت میں ہوں گی۔

مالکیہ کے نزدیک سونا (زمین کے اوپر کی معدنیات کی طرح ہے) اس کا حکم امام کی رائے پر ہے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''احیاء'' میں ہے۔

سونے کے ذریعہ ذبح:

۳۶- سونے کی چھری سے ذبح کرنا جائز نہیں جیسے دوسرے استعمالات ناجائز ہیں، پھر بھی اگر سونے کی چھری سے ذبح کردے تو ذبح کی شرائط کے ساتھ ذبیحہ حلال ہوگا[2]۔

دیت کی مقدار سونے سے:

۳۷- اختلاف ہے کہ دیت (خون بہا) کی تعیین میں اصل: اونٹ ہیں یا سونا یا چاندی[3]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''دیت'' میں ہے۔

سونے کی چوری:

۳۸- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ) کی رائے ہے کہ سونے کے چور کا ہاتھ اس وقت کاٹا جاسکتا ہے جبکہ چوری کا مال وزن اور

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۸۶، ۴۸۷، المقدمات لابن رشد ۱/ ۲۲۴، ۲۲۵، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۴۰۴، شرح الزبد غایۃ البیان ۲۵۵، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۹۹، المغنی ۵/ ۵۷۵۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۳۔

(۳) المحلی ۱۰/ ۳۸۹، نسائی ۷/ ۴۴۔

قیمت دونوں میں چوتھائی دینار کے بقدر ہو، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''تقطع اليد في ربع دينار فصاعدا''[1] (چوتھائی دینار یا اس سے زائد میں ہاتھ کاٹا جائے گا)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ ایک دینار سونے سے کم میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

سونے کے علاوہ میں جمہور کی رائے کے مطابق اس وقت ہاتھ کاٹا جاسکتا ہے جب اس کی قیمت چوتھائی دینار کے بقدر یا اس سے زائد ہو[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''سرقۃ'' میں ہے۔

ذوالحجہ

دیکھئے: ''اشہر حرام''۔

(۱) حدیث: ''تقطع اليد في ربع دينار فصاعدا'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۹۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۱۲ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں، صحیح مسلم کے الفاظ یہ ہیں: ''لا تقطع اليد إلا في ربع دينار فصاعدا''۔

(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۲۱۱، ۲۱۳، شرح منح الجلیل ۴/ ۵۲۰، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۸، کشاف القناع ۶/ ۱۳۱ شائع کردہ المکتبۃ النصر الحدیثہ۔

ذوالحلیفہ

تعریف:

ا- حلیفہ (حاء مہملہ مضمومہ کے ساتھ): "حلفا" (حاء کے فتحہ اور لام کے سکون کے ساتھ) کی تصغیر ہے۔

حلفاء: ایک مشہور پودا، ایک قول ہے: غیر پختہ قصب (بانس)۔

ذوالحلیفہ: بنوجشم کا ایک چشمہ ہے، پھر اس جگہ کا یہی نام پڑ گیا، یہ اہل مدینہ کی میقات ہے[1]، مدینہ سے چھ میل اور مکہ سے ایک سو اٹھانوے میل دور ہے۔

رسول اللہ ﷺ مکہ کے لئے نکلتے تو مسجد شجرہ میں نماز پڑھتے، اور واپسی میں بطن وادی میں ذوالحلیفہ میں نماز پڑھتے، وہیں صبح تک رات گزارتے تھے[2]۔

(۱) رہا وہ ذوالحلیفہ جس کا ذکر بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۲۳ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۵۸، ۱۵۵۹ طبع الحلبی) کی حدیث میں ہے کہ رافع بن خدیج نے کہا: ہم حضور ﷺ کے ساتھ ذوالحلیفہ میں تھے، لوگوں کو بھوک لگی، کچھ اونٹ اور بکری مل گئے۔ تو یہ ایک دوسرا مقام ہے جو تہامہ میں ہے، جیسا کہ مسلم کی روایت میں اس کی وضاحت ہے، اور یہ جگہ حرہ اور ذاتِ عرق کے درمیان ہے۔

دیکھئے: معجم البلدان (حلیفہ) اس میں لکھا ہے، سرزمین تہامہ میں حاذہ و ذات عرق کے درمیان ایک مقام ہے، شرح الآبی علی صحیح مسلم۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ كان إذا خرج إلى مكة يصلي......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۹۱ طبع السّلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

بخاری میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خواب میں دیکھا جبکہ آپ رات میں ذوالحلیفہ میں اترے تھے، کہ آپ سے کہا جا رہا ہے: "إنک ببطحاء مبارکة"[1] (آپ برکت والے میدان میں ٹھہرے ہیں)۔

حافظ ابن حجر نے کہا: وہاں ایک مسجد ہے جس کو مسجد شجرہ کہتے ہیں، ویران ہے، وہاں ایک کنواں ہے جس کو بئر علی کہتے ہیں[2]۔

اس دور میں وہ جگہ اور مسجد دونوں آباد ہیں، مسافرین وحجاج کے لئے ضروریات کی چیزیں مہیا ہیں۔

اس وقت ذوالحلیفہ کو "آبار علی" کے نام سے جانا جاتا ہے، گویا یہ حضرت علی سے منسوب کنویں کی نسبت سے ہے۔

ذوالحلیفہ حج وعمرہ کی میقاتوں میں ہے، یہ اہل مدینہ کے لئے احرام کی میقات ہے، اس لئے کہ میقات کے احکام ثابت ہیں۔ (دیکھئے: "میقات" اور "احرام")۔

ذوالرحم

دیکھئے: "ارحام"۔

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ رئي وهو في معرس......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۹۲ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۳/ ۲۴۷ طبع السّلفیہ، دیکھئے: مادہ "حلف"، النہایہ لابن اثیر، القاموس المحیط، معجم البلدان (حلیفہ) طبع دار صادر ۲/ ۲۹۵، مراصد الاطلاع ۱/ ۴۲۰، الروض المعطار فی خبر الامصار للحمیری تحقیق احسان عباس رص ۲۹۶۔

ذوغفلہ

دیکھئے: ''غفلہ''۔

ذوالقربی

دیکھئے: ''قرابت''۔

ذوالقعدہ

دیکھئے: ''اشہر حرام''۔

ذود

تعریف:

۱ - ذود لغت میں تین سے دس تک کے اونٹوں کا ریوڑ، یہ لفظ مؤنث ہے اس لفظ سے اس کا واحد نہیں آتا ہے، اس کی جمع ''اذواد'' ہے۔

''المغرب'' میں ہے: ''ذود'': تین سے دس تک اونٹ، ایک قول ہے: دو سے نو تک اونٹنیاں، اونٹ نہیں [۱]۔

ذود فقہاء کے نزدیک: تین سے دس تک اونٹ [۲]۔

ذود سے متعلقہ احکام:

۲ - اصطلاح ذود سے متعلقہ احکام کو فقہاء کتاب الزکاۃ اونٹ کی زکاۃ کے بیان میں ذکر کرتے ہیں۔

اس باب میں ان کے کلام کا خلاصہ یہ ہے: ذود کی زکاۃ دوسرے چوپایوں کی طرح زکاۃ کی بقیہ شرائط کے ساتھ ساتھ نصاب کے پائے جانے پر واجب ہے، کم از کم نصاب جس کے ہونے پر ذود میں زکاۃ واجب ہے، پانچ اونٹ ہیں، لہذا اس سے کم میں زکاۃ نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **"من لم یکن معه إلا أربع من الإبل فلیس فیها صدقة"** [۳] (جس کے پاس محض چار اونٹ ہوں ان

---

(۱) الصحاح، المصباح، المغرب، اللسان، اساس البلاغہ مادہ: ''ذود''۔

(۲) العنایہ مع فتح القدیر ۱/ ۴۹۴ طبع الامیریہ۔

(۳) حدیث: "من لم یکن معه إلا أربع من الإبل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۱۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوبکر صدیقؓ سے کی ہے۔

میں صدقہ نہیں)۔

نیز فرمایا: ”**ليس فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة**“[۱] (پانچ اونٹوں سے کم کے ذود (ریوڑ) میں صدقہ نہیں)، اور ان پانچ اونٹوں میں ایک بکری نکالنا واجب ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ”**إذا بلغت خمسا من الإبل ففيها شاة**“[۲] (اگر پانچ اونٹ ہوجائیں تو ان میں ایک بکری ہے)۔

اگر دس اونٹ ہوجائیں تو ان میں دو بکریاں ہیں۔

اونٹنیوں کی طرف سے بکرا (نر) نکالنے میں اور جہاں ایک یا دو بکریاں واجب ہیں ان کی طرف سے اونٹ زکاۃ میں نکالنے کے بارے میں اختلاف ہے، اور بکری کی قیمت نکالنے میں بھی اختلاف ہے۔

تفصیل کی جگہ اونٹ کی زکاۃ اصطلاح ”زکاۃ“ ہے[۳]۔

---

(۱) حدیث: ”**ليس فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة**“ کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۲۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ”**إذا بلغت خمسا من الإبل ففيها شاة......**“ کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۱۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوبکر صدیقؓ سے کی ہے۔

(۳) العنایہ مع فتح القدیر ۱/ ۴۹۴ طبع الأمیریہ، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۷۷ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، بدائع الصنائع ۲/ ۲۶ طبع الجمالیہ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۲، ۴۳۳ طبع الفکر، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۴۳۹ طبع المعرفہ، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۹ طبع المعرفہ، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۲/ ۱۱۶ طبع الفکر، الخرشی ۲/ ۱۴۹، ۱۵۰ طبع بولاق، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۱، ۱۵۲ طبع المکتب الاسلامی حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳، ۴ طبع الحلبی، المہذب ۱/ ۱۵۲، ۱۵۳ طبع الحلبی، کشاف القناع ۲/ ۱۸۴، ۱۸۹ طبع النصر، الانصاف ۳/ ۴۸، ۴۹، ۵۴، ۵۵ طبع التراث العربی، المغنی ۲/ ۵۷۵، ۵۷۹ طبع ریاض۔

ذوق

تعریف:

۱- ذوق: زبان کے سخت گوشت پر بچھے ہوئے پٹھے سے پیدا ہونے والی رطوبت کے واسطے سے کسی چیز کے مزہ کو معلوم کرنا، یہ حواس خمسہ میں ہے[۱]۔

ذوق سے متعلقہ احکام:

الف- روزہ دار کا کھانے کا ذائقہ لینا (چکھنا):

۲- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ روزہ دار اگر کھانا یا پانی چکھ لے تو روزہ باطل نہیں ہوتا بشرطیکہ اندر نہ جائے، البتہ اس سے احتیاط ہی افضل ہے[۲]۔

ب- ذوق (قوت ذائقہ) پر زیادتی:

۳- بلا اختلاف فقہاء کے نزدیک اگر جنایت کے ذریعہ ذوق کو ختم کردے تو کامل دیت واجب ہے، اس لئے کہ یہ حواس خمسہ میں ہے، لہذا ”شم“ (سونگھنے کی قوت) کے مشابہ ہوگیا[۳]۔

---

(۱) المصباح المنیر مادہ: ”ذوق“، التعریفات للجرجانی، مغنی المحتاج ۴/ ۷۳، ۷۴، شرح الزرقانی ۸/ ۳۵۔

(۲) المغنی ۲/ ۱۱۰، ابن عابدین ۲/ ۱۰۱۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۷۳، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۱، الزرقانی ۸/ ۳۵، الاختیار ۵/ ۳۷۔

جنایت عمد (قصداً نقصان پہنچانے) کی صورت میں ذوق میں قصاص کے وجوب کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔

مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا (اصح قول یہ ہے کہ جنایت عمد کی صورت میں "ذوق" کے ختم ہونے پر قصاص واجب ہے، انہوں نے کہا: اس لئے کہ اس کی ایک محدود جگہ ہے، اور اس کو ختم کرنے کے لئے تجربہ کاروں کے پاس اس کے طریقے ہیں [1]۔

حنفیہ وحنابلہ نے کہا: نگاہ کے علاوہ منافع میں سے کسی میں قصاص نہیں، یہی شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے، اس لئے کہ ان کا تلف کرنا، ان کے محل پر جنایت کے ذریعہ ہوتا ہے، اور اس کی مقدار کا علم نہیں، اس لئے مساوات وبرابری ناممکن ہے، لہذا قصاص واجب نہ ہوگا [2]، اس کی تفصیل "دیت" اور "جنایت علی مادون النفس" میں ہے۔

ج- ذوق (چکھنے) کی قسم:

۴- اگر حلف اٹھائی کہ کھانا یا پانی نہ چکھے گا، پھر کھایا یا پی لیا تو حانث ہوگیا (قسم ٹوٹ گئی)، البتہ اگر قسم کھائی کہ نہیں کھائے گا یا نہیں پیئے گا، پھر کھانا یا پانی چکھ لیا تو حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ ہر کھانا یا پینا، ذوق (چکھنا) ہے، لیکن اس کے برعکس نہیں [3]۔

تفصیل باب یمین میں ہے۔

ذیل

دیکھئے: "البسہ" اور "اختیال"۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۹، شرح الزرقانی ۸/ ۱۷۔

(۲) المغنی ۸/ ۱۱، بدائع الصنائع ۷/ ۳۰۷۔

(۳) فتح القدیر ۴/ ۴۴، البحر الرائق ۴/ ۳۴۴۔

تراجم فقہاء

جلد ۲۱ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآجری: یہ محمد بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج۱۹ص ۳۵۳ میں گذر چکے۔

ابراہیم حربی: یہ ابراہیم بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۲۱ میں گذر چکے۔

ابن ابی ملیکہ: یہ عبداللہ بن عبیداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۲ص۵۴۶ میں گذر چکے۔

ابن الأزرق (؟-۸۹۶ھ)

یہ محمد بن علی بن محمد، ابوعبداللہ، شمس الدین، غرناطی، مالکی، فقیہ، قاضی ہیں، بعض علوم میں ان کو دسترس حاصل تھی، غرناطہ کے قاضی رہے، اورجب وہ انگریزوں کے کنٹرول میں آگیا تو وہاں سے تلمسان منتقل ہوگئے، پھرمشرق میں چلے آئے اور حاکم غرناطہ کے تعاون کے لئے دنیا کے بادشاہوں سے مدد طلب کرنے لگے، بیت المقدس کے قاضی القضاۃ رہے۔

ابن فتوح سے علم حاصل کیا، ان سے فائدہ اٹھایا، اور ابوعبداللہ سرقسطی، ابوالفرج عبداللہ البقنی، احمد بن ابویحیی شریف تلمسانی اور ابواسحاق عبدوسی وغیرہ سے تحصیل علم کیا، اور خود ان سے ابن داؤد وغیرہ نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "شفاء الغليل في شرح مختصر خليل" فقہ مالکی میں، "بدائع السلک في طبائع الملک"، "روضة الأعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام"، اور "الإبريز المسبوک في كيفية آداب الملوک"۔

[شجرۃ النور الزکیہ ر ص ۲۶۱؛ نیل الابتہاج ر ص ۳۲۴؛ الأعلام ۷ر۲۱۷؛ معجم المؤلفین ۱۱ر۴۳]

ابن بطال: یہ علی بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۲۲ میں گذر چکے۔

ابن البنّا (۳۹۶-۴۷۱ھ)

حسن بن احمد بن عبداللہ بن البنّا، ابوعلی، بغدادی، حنبلی فقیہ، محدث ہیں، مختلف علوم میں مہارت حاصل کی، قراءت سبعہ ابوالحسن حمامی وغیرہ سے پڑھیں، انہوں نے ہلال حفار، ابومحمد سکری، ابوالفتح بن ابوالفوارس، ابوالحسین بن بشران اور ابوعلی بن شہاب وغیرہ سے حدیث سنی، اور ابوطاہر بن غباری، قاضی ابویعلی (اور یہ ان کے قدیم شاگردوں میں ہیں) ابوالفضل تمیمی اور ان کے برادر ابوالفرج وغیرہ سے علم فقہ پڑھا۔ ابن عقیل نے کہا: وہ مختلف علوم: حدیث، قراءت اور عربی زبان میں شیخ امام ہیں، ابن جوزی وغیرہ نے کہا: انہوں نے پانچ سو کتابیں تصنیف کیں۔

بعض تصانیف: "شرح الخرقي"، "الكامل" فقہ امام احمد بن

حنبل میں، "تجريد المذاهب"، "طبقات الفقهاء"، "آداب العالم والمتعلم"، "العُبّاد بمكة"، "مناقب الإمام أحمد" اور "فضائل الشافعي"۔

[النجوم الزاہرہ ۵/۷۰۱؛ طبقات الحنابلہ لابن رجب ۱/ ۳۲؛ الأعلام ۲/ ۱۹۲؛ معجم المؤلفين ۱/۳]

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن الجزری: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۲۵ میں گذر چکے۔

ابن جریر طبری: یہ محمد بن جریر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر عسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۴۸ میں گذر چکے۔

ابن حجر مکی: یہ احمد بن حجر ہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۴ میں گذر چکے۔

ابن راشد: یہ محمد بن عبداللہ بن راشد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۵ میں گذر چکے۔

ابن رسلان: یہ احمد بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الجدّ) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

ابن زبیر: یہ عبداللہ بن زبیر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

ابن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

ابن سماعہ: یہ محمد بن سماعہ تمیمی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن شاش: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۰ میں گذر چکے۔

ابن شعبان: یہ محمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۰ میں گذر چکے۔

ابن عتاب: یہ عبدالرحمٰن بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲۰ ص ۳۸۵ میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن عطیہ: یہ عبدالحق بن غالب ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۱ میں گذر چکے۔

ابن علاّن: یہ محمد علی بن محمد علاّن ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن عون (؟-۱۵۱ھ)

یہ عبداللہ بن عون بن ارطبان، ابوعون، مزنی، بصری، حافظ ہیں، انہوں نے ابووائل، شعبی، حسن، ابن سیرین، ابراہیم نخعی، مجاہد، سعید بن جبیر اور مکحول وغیرہ سے حدیث روایت کی۔

اور خود ان سے سفیان، شعبہ، ابن مبارک، معاذ بن معاذ، عباد بن عوام، اسحاق الأزرق اور محمد بن عبداللہ انصاری وغیرہ نے روایت کیا۔ ابن المبارک نے کہا: میں نے ابن عون سے افضل کسی کو نہیں دیکھا۔ ثوری نے کہا: میں نے نہیں دیکھا کہ کسی شہر میں ان چار جیسے افراد اکٹھا ہوگئے ہوں: ایوب، یونس، تیمی اور ابن عون۔ ابن حبان نے ''الثقات'' میں کہا ہے: اپنے دور کے بڑے عابد، صاحب فضل، متقی، منتظم، سنت کے مسئلہ میں نہایت سخت اور اہل بدعت کے تئیں تندوسخت تھے۔ عجلی نے کہا: بصری، ثقہ، نیک آدمی ہیں۔ ابن سعد نے کہا: ابن عون ثقہ اور کثیر الحدیث تھے۔ عبداللہ بن احمد بن حنبل اور ابوشعیب حرانی نے بھی ان کی توثیق کی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۳۴۶/۵؛ سیر أعلام النبلاء ۳۶۴/۶؛ شذرات الذہب ۲۳۰/۱؛ طبقات ابن سعد ۲۶۱/۷، ۲۶۸؛ تذکرۃ الحفاظ ۱۵۶/۱]

ابن قاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن قتیبہ: یہ عبداللہ بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن ابوبکر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن کج: یہ یوسف بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۵۲ میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابوبکر بن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابوبکر صدیق:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم (؟-۱۲۰، اور ایک قول: ۱۱۷ھ)

یہ ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم، ابو محمد، انصاری خزرجی مدنی، امیر مدینہ تھے، پھر قاضی مدینہ رہے، معتبر ائمہ میں سے ایک ہیں۔ انہوں نے اپنے والد اور عبداللہ بن زید بن عبدربہ، سائب بن زید، عبداللہ بن عمرو بن عثمان اور عمر بن عبدالعزیز وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے ان کے دو بیٹے: عبداللہ و محمد، عمرو بن دینار، زہری، یحیی بن سعید انصاری اور ولید بن ہشام وغیرہ نے روایت کیا۔

ابن معین اور ابن خراش نے کہا: ثقہ ہیں۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ''ثقات'' میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۲/ ۳۸؛ سیر أعلام النبلاء ۵/ ۳۱۳؛ تاریخ خلیفہ ص ۳۲۰]

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابو حامد غزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ابوحمزہ شاری (خارجی) (؟-۱۳۰ھ)

یہ مختار بن عوف بن سلیمان بن مالک، ابوحمزہ، ازدی، سلیمی، بصری ہیں، انقلابی خطیب ولیڈر تھے، انہوں نے مذہب اباضیت کو اختیار کیا، وہ ہر سال مکہ آکر لوگوں کو مروان بن محمد کے خلاف بغاوت کی دعوت دیتے تھے، انہوں نے مکہ پر کنٹرول کرلیا، مکہ کے باشندوں کی ایک جماعت ان کے ساتھ ہوگئی، ان کا گذر مدینہ سے ہوا تو باشندگان مدینہ نے ''قدید'' میں ان سے جنگ کی، جس میں ان کے تقریباً سات سوافراد جاں بحق ہوگئے، ابوحمزہ زبردستی مدینہ میں گھس آئے، پھر انہوں نے شام کی طرف اپنی پیش قدمی جاری رکھی، مروان نے ان سے لڑنے کے لئے عبدالملک بن محمد سعدی کی قیادت میں چار ہزار شہ سواروں کا دستہ روانہ کیا، وادی القری میں دونوں کی مڈبھیڑ ہوگئی، لڑائی ہوئی، ابوحمزہ کے حامیوں نے شکست کھائی، بقیہ ساتھیوں کو لے کر مکہ چلے گئے، جہاں سعدی نے ان کو جا پکڑا اور جنگ ہوئی، جو ابوحمزہ کے قتل پر ختم ہوگئی۔

[النجوم الزاہرہ ۱/۳۱۱؛ البدایہ والنہایہ ۱۰/۳۵؛ الأعلام ۸/۷۱]

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:

ان کے حالات ج۱ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابوداؤد: یہ سلیمان بن اشعث ہیں:

ان کے حالات ج۱ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابودرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج۳ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

ابوزید: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۹ص ۳۱۰ میں گذر چکے۔

ابوالسعود: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۳ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ قاسم بن سلام ہیں:

ان کے حالات ج۱ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابومسعود بدری: یہ عقبہ بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج۳ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

ابوموسی اشعری: یہ عبداللہ بن قیس ہیں:

ان کے حالات ج۱ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:

ان کے حالات ج۱ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوالولید الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:

ان کے حالات ج۱ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج۱ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

اُبّی مالکی: یہ محمد بن خلیفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۸ ص ۳۰۵ میں گذر چکے۔

اثرم: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

احمد بن عبدالعزیز نویری (۶۰۰ - ۷۲۳ھ)

غالبًا یہ احمد بن عبدالعزیز بن قاسم بن عبدالرحمٰن، شہاب الدین نویری عقیلی ہیں، مکہ میں سکونت اختیار کی، اور وہیں کمالیہ بنت قاضی نجم الدین محمد بن قاضی جمال الدین محمد بن حافظ، قاضی مکہ سے شادی کی، جس کے بطن سے ان کے لڑکے ابوالفضل محمد اور علی پیدا ہوئے، پھر مدینہ کا سفر کیا اور وہیں مقیم ہوگئے، ان کے دونوں لڑکے ان کے ساتھ تھے۔

[الدررالکامنہ ۱/ ۲۰۲، ۲۰۳]

اذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

اسامہ بن زید:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

اسماء بنت ابوبکر صدیق:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

اِسنوی: یہ عبدالرحیم بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

الکیاہراسی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۳ ص ۳۴۵ میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

ام سلمہ: یہ ہند بنت ابی امیہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ام ہانی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۹ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۰ میں گذر چکے۔

اوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

بویطی: یہ یوسف بن یحیی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۵ ص ۳۲۸ میں گذر چکے۔

ب

بخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

براء بن عازب:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

بزار: یہ احمد بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۱ میں گذر چکے۔

بزدوی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

بشیر بن سعد:
ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۱۷ میں گذر چکے۔

بلقینی: یہ عمر بن رسلان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

البنانی: یہ محمد بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ت

ترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

ث

ثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

ح

حارث العکلی (؟-؟)

یہ حارث بن یزید عکلی تمیمی ہیں (عکلی: ضمہ وسکون کے ساتھ بنوتمیم کی ایک شاخ ''عکل'' سے منسوب ہے)، انہوں نے ابوزرعہ بن عمر، شعبی، ابراہیم نخعی اور عبداللہ بن یحیی حضرمی وغیرہ سے روایت کیا۔

اور خود ان سے عمارہ بن قعقاع، عبداللہ بن شبرمہ، ابن عجلان اور مغیرہ بن مقسم الضبی وغیرہ نے روایت کیا۔

ابن معین نے کہا: ثقہ ہیں، عجلی نے کہا: ابراہیم کے فقیہ اصحاب میں تھے، حدیث میں ثقہ تھے، ان سے صرف شیوخ نے روایت کیا۔ ابن سعد نے کہا: ثقہ، قلیل الحدیث تھے۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ''ثقات'' میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۲/ ۱۶۳، ۱۶۴]

حافظ عراقی: یہ عبدالرحیم بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۷ میں گذر چکے۔

حسن بصری: یہ حسن بن یسار ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

حسن بن زیاد:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

حطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

خ

خرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

خطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

د

دسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص۴۵۸ میں گذر چکے۔

ر

رازی: یہ محمد بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص۴۵۸ میں گذر چکے۔

راغب: یہ حسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۶ ص۴۸۳ میں گذر چکے۔

رافع بن خدیج:

ان کے حالات ج۳ ص۴۷۰ میں گذر چکے۔

رافعی: یہ عبد الکریم بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص۴۵۹ میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرائے:

ان کے حالات ج۱ ص۴۵۹ میں گذر چکے۔

رفاعہ الزرقی (؟-۴۱ھ)

یہ رفاعہ بن مالک بن عجلان بن عمرو بن عامر بن زریق، ابومعاذ، انصاری، زرقی ہیں۔

بیعت عقبہ اور بقیہ جنگوں میں شریک رہے، انہوں نے حضور ﷺ، حضرت ابوبکرؓ اور عبادہ بن صامت سے روایت کیا، اور خود ان سے ان کے دونوں بیٹے: عبید و معاذ، ان کے بھتیجے: یحیی بن خلاد اور ان کے بیٹے: علی بن یحیی وغیرہ نے روایت کیا۔

ابن حجر نے کہا: ان کے والد سب سے پہلے اسلام لانے والے انصاری ہیں، ابن عبد البر نے کہا: رفاعہ نے حضرت علی کی معیت میں جنگ جمل و صفین میں شرکت کی۔

[الإصابہ ۱/ ۵۱۷؛ اسد الغابہ ۲/ ۷۳؛ تہذیب التہذیب ۳/ ۲۸۰]

ز

زاہدی: یہ مختار بن محمود ہیں:

ان کے حالات ج۱۹ ص۳۶۴ میں گذر چکے۔

زرقانی: یہ عبد الباقی بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص۵۶۰ میں گذر چکے۔

زرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۹ میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن ہذیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

زہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

زید بن ارقم:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

زیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

س

سائب بن یزید:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

سبکی: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

سبکی: یہ علی بن عبدالکافی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

سلیمان بن یسار:
ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۲ میں گذر چکے۔

سمرہ بن جندب:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

سیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابوبکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ش

شاطبی: یہ ابراہیم بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۲ میں گذر چکے۔

شاطبی: یہ قاسم بن فیّرہ ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

شافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

شربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

شعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

شوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

شیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ص

صاحبین:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکی۔

صاحب البدائع: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

صاحب الدر المختار: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

صاحب غایۃ المنتہی: یہ مرعی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

صاحب التتمہ: یہ عبد الرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۳ میں گذر چکے۔

صاحب الفتاوی الخیریہ: یہ خیر الدین رملی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

صاحب الفواکہ الدوانی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۲۱ میں گذر چکے۔

صاحب المبسوط: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۶۳ میں گذر چکے۔

صاحب المرقاۃ: یہ علی بن سلطان القاری ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۷ میں گذر چکے۔
المرقاۃ: یہ مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح ہے۔

صاحب مطالب اولی النہی: یہ مصطفی بن سعد ہیں:
ان کے حالات ج۲ص۵۶۸ میں گذر چکے۔

صاحب نزل الابرار: دیکھئے: صدیق حسن خان۔

صدر الشہید: یہ عمر بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج۲ص۳۷۳ میں گذر چکے۔

صدیق حسن خاں (۱۲۴۸-۱۳۰۷ھ)

یہ محمد صدیق خاں بن حسن بن علی بن لطف اللہ، ابوالطیب، حسینی، بخاری، قنوجی ہیں، عالم، امیر، مختلف قسم کے علوم میں مہارت رکھنے والے تھے۔ عبدالرزاق بیطار نے کہا: یہ تفسیر، حدیث، فقہ، اصول، تاریخ، ادب، تصوف، حکمت اور فلسفہ وغیرہ کے عالم تھے، عربی، فارسی اور اردو زبان میں ان کی ساٹھ سے زیادہ تصانیف ہیں، دہلی میں تعلیم حاصل کی، طلب معاش میں بھوپال چلے گئے، دولت سے مالا مال ہوگئے، خودنوشت سوانح حیات میں موصوف لکھتے ہیں: ''محروسہ بھوپال میں پہنچ کر پڑاؤ ڈال دیا، وہیں مقیم ہوگئے، اسی کو وطن بنالیا، مال ودولت ملی، وزارت ونیابت ملی، تصنیف وتالیف کی''۔ انہوں نے ملکۂ بھوپال سے شادی کی، اور نواب عالی جاہ امیر الملک بہادر کا لقب ملا۔

بعض تصانیف: ''حسن الأسوة في ماثبت عن الله ورسوله في النسوة''، ''فتح البيان في مقاصد القرآن''، نيل المرام في تفسير آيات الأحكام''، ''الروضة النديه''، ''حصول المامول من علم الأصول''، ''العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة''، اور ''عون الباري''۔

[حلیۃ البشر ۲/۷۳۸، ۷۴۶؛ تاریخ آداب اللغۃ العربیہ ۴/۲۶۴؛ الأعلام ۷/۳۶؛ معجم المؤلفین ۱۰/۹۰؛ ہدیۃ العارفین ۲/۳۸۸؛ فہرس الفہارس ۱/۲۶۹]

صنعانی: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج۵ص۴۹۵ میں گذر چکے۔

ط

طاؤس بن کیسان:
ان کے حالات ج۱ص۴۶۹ میں گذر چکے۔

طبرانی: یہ سلیمان بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۵ میں گذر چکے۔

طحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

طیبی: یہ حسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ٦ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن ابی لیلی:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن عوف:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷٦ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن بریدہ:
ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن زبیر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمرو:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن مغفل:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن یزید (؟-؟)

یہ عبداللہ بن یزید بن حصن بن عمرو بن حارث، ابوموسی، اوسی انصاری، صحابی ہیں، سترہ سال کی عمر میں حدیبیہ میں شریک ہوئے، اوراس کے بعد کی جنگوں میں بھی شرکت کی۔ابن حجر نے الاصابہ میں دارقطنی کے حوالہ سے کہا ہے: ان کواوران کے والدکوشرف صحابیت حاصل ہے، بیعت رضوان میں شریک ہوئے، اس وقت چھوٹے تھے۔ حضرت علیؓ کی معیت میں جنگ جمل وصفین میں شریک ہوئے، حضرت علی کی طرف سے کوفہ کے امیر تھے۔انہوں نے حضور ﷺ سے اور ابویوب، قیس بن سعد بن عبادہ، زید بن ثابت اور براء بن عازب وغیرہ سے روایت کیا، اورخود ان سے ان کے لڑکے موسیٰ، ان کے نواسے عدی بن ثابت انصاری اورمحمد بن سیرین وغیرہ نے روایت کیا۔

[تہذیب التہذیب ٦/ ۷۸؛ الإ صابہ ۲/ ۳۸۲؛ اسد الغابہ ۳/ ۳۱۲]

عثمان بن عفان:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

عدوی: یہ علی بن احمد مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

عدی بن حاتم:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

عروہ بن زبیر:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

عز بن عبد السلام: یہ عبد العزیز بن عبد السلام ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

عطاء بن ابی رباح:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

عقبہ بن عامر:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

علی القاری: یہ علی بن سلطان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

عمر بن عبد العزیز:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

عمر بن ابوسلمہ (؟ - ۱۳۲ھ)

یہ عمر بن ابوسلمہ بن عبد الرحمٰن بن عوف زہری، مدنی، فقیہ ہیں، اپنے والد سے بکثرت روایت کرنے والے ہیں، انہوں نے اپنے والد اور اسحاق بن یحییٰ بن طلحہ سے روایت کیا، اور خود ان سے ان کے چچا زاد بھائی سعد بن ابراہیم، مسفر، ہشیم، موسیٰ بن یعقوب اور ابوعوانہ نے روایت کیا۔ ابن معین اور عجلی نے کہا: لابأس بہ (ٹھیک ہی ہیں)۔ ابن خزیمہ نے کہا: ان کی حدیث قابل احتجاج نہیں، ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے، ابن شاہین نے الثقات میں کہا ہے: امام احمد بن حنبل نے کہا: وہ صالح ثقہ ہیں، انشاء اللہ۔

[تہذیب التہذیب ۷/۴۵۶؛ سیر أعلام النبلاء ۶/۱۳۳؛ میزان الاعتدال ۳/۲۰۲]

عمرو بن اسود (؟ - خلافتِ حضرت معاویہ میں وفات ہوئی)

یہ عمرو بن اسود، ابوعیاض، عنسی۔ ان کو ہمدانی بھی کہا جاتا ہے۔ دمشقی، تابعی ہیں۔ انہوں نے عمر، ابن مسعود، معاذ بن جبل، عبادہ بن صامت، عبد اللہ بن عمرو بن العاص، ابوہریرہ اور عائشہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا، اور خود ان سے مجاہد، خالد بن معدان، شریح بن عبید، نصر بن علقمہ اور ابراہیم بن مسلم الہجری وغیرہ نے روایت کیا۔ ابن حبان نے الثقات میں کہا ہے: اہل شام کے عابدوں اور زاہدوں میں تھے۔ ابن سعد نے کہا: ثقہ، قلیل الحدیث تھے۔ ابن عبد البر نے کہا: بالاجماع وہ ثقہ علماء میں تھے۔

[تہذیب التہذیب ۸/۴]

عمرو بن حزم:
ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۸ میں گذر چکے۔

عمرو بن سلمہ:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

عیسی بن دینار:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۹۶ میں گذر چکے۔

عینی: یہ محمود بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۹ میں گذر چکے۔

ق

قاضی ابو الطیب: یہ طاہر بن عبد اللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

قاضی ابو یعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

قاضی حسین: یہ حسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۱ میں گذر چکے۔

قاضی زکریا انصاری: یہ زکریا بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

قاضی عیاض: یہ عیاض بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

قدوری: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

قرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

قرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۱ میں گذر چکے۔

قلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

ک

کاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

کرخی: یہ عبید اللہ بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

ل

لخمی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۲ میں گذر چکے۔

م

ماتریدی: یہ محمد بن محمد ابومنصور ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

مازری: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

ماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

متولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۳ میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

مروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

مزنی: یہ اسماعیل بن یحیی المزنی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

مسروق:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

مسلم: یہ مسلم بن الحجاج ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

معاذ بن جبل:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

معاویہ بن الحکم:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۷۱ میں گذر چکے۔

مکحول:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

مہنا الأنباری: یہ مہنا بن یحیی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۷۱ میں گذر چکے۔

مواق: یہ محمد بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

موصلی: یہ عبداللہ بن محمود ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۷ میں گذر چکے۔

میمون بن مہران:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۷۲ میں گذر چکے۔

ن

نخعی: یہ ابراہیم نخعی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۱ میں گذر چکے۔

نفراوی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۱ میں گذر چکے۔

نووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

ھ

ہشام بن عامر (؟-؟)

یہ ہشام بن عامر بن امیہ بن زید بن حسحاس بن مالک انصاری صحابی ہیں، کہا جاتا ہے کہ ان کا نام شہاب تھا، حضور ﷺ نے اس کو بدل کر ہشام رکھ دیا۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا، اور خود ان سے ان کے بیٹے سعد، حمید بن ہلال، ابوقتادہ عدوی، اور ابوقلابہ الجرمی وغیرہ نے روایت کیا۔

[الإصابہ ۳/۶۰۵؛ الاستیعاب ۴/۱۵۴۱؛ أسد الغابہ ۴/۶۲۷؛ تہذیب التہذیب ۱۱/۴۲]

و

واثلہ بن اسقع:

ان کے حالات ج۶ ص۴۹۶ میں گذر چکے۔

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۲۲

رأس ـــــ رفقة

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

© جملہ حقوق بحق وزارت اوقاف واسلامی امور کویت محفوظ ہیں
پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
F-161، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون: 91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۲۲

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۴-۳۳	رأس	۵-۱
۳۳	تعریف	۱
۳۳	رأس سے متعلق احکام	۲
۳۳	بیت الخلاء جاتے وقت سر کا ڈھکنا	۳
۳۴	حد اور تعزیر میں سر پر مارنا	۴
۳۴	سروں کے کھانے کی قسم	۵
۳۵-۳۵	رأس المال	۲-۱
۳۵	تعریف	۱
۳۵	بحث کے مقامات	۲
۴۵-۳۵	رؤیا	۱۰-۱
۳۵	تعریف	۱
۳۵	متعلقہ الفاظ: الہام، حلم، خاطر، وحی	۲
۳۷	اچھا خواب اور اس کی حیثیت	۶
۳۸	خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنا	۷
۳۸	خواب میں نبی علیہ السلام کو دیکھنا	۸
۴۰	خواب میں نبی کریم علیہ السلام کے قول وفعل پر حکم کا مرتب ہونا	۹
۴۱	خواب کی تعبیر	۱۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۲	رؤیت	۴۵-۵۳
۱	تعریف	۴۵
۲	متعلقہ الفاظ: ادراک، نظر	۴۵
۴	شرعی حکم	۴۶
۵	رؤیت سے متعلق احکام	۴۶
۵	اجنبی اور محرم عورتوں کو دیکھنا	۴۶
۶	مخطوبہ (منگیتر) کو دیکھنا	۴۷
۷	تیمّم کرنے والے کا پانی کو دیکھنا	۴۸
۸	مبیع کو دیکھنا	۴۸
۹	قابل اعتبار رؤیت	۴۹
۱۰	مشہود بہ (جس چیز کی شہادت دی جائے) کو دیکھنا	۵۰
۱۱	قاضی کا فریقین کو دیکھنا	۵۲
۱۲	رؤیت کا اثر	۵۲
۱-۱۸	رؤیت الہلال	۵۳-۷۲
۱	تعریف	۵۳
۲	شرعی حکم	۵۴
۲	رؤیت ہلال کا اہتمام	۵۴
۳	اثبات ہلال کی صورتیں	۵۶
۳	اول: آنکھ سے دیکھنا	۵۶
۳	الف-لوگوں کی اتنی بڑی تعداد کا چاند دیکھنا جن سے استفاضہ حاصل ہوجائے	۵۶
۴	ب-دو عادل کی رؤیت	۵۶
۵	ج-ایک عادل شخص کی رؤیت	۵۷
۶	شوال اور بقیہ مہینوں کے چاند کی رؤیت	۵۸
۷	اول: دن میں چاند کا دیکھنا	۶۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	دوم: مہینہ کا ۳۰ دن پورا کرنا	۶۱
۹	مسلسل بادل کا چھایا رہنا	۶۲
۱۰	اس شخص کا روزہ جس پر مہینے مشتبہ ہوجائیں	۶۳
۱۱	سوم: حساب فلکی کے اعتبار سے چاند کا ثبوت	۶۳
۱۲	حساب فلکی کے قائلین کی رائے	۶۴
۱۳	حساب فلکی کے ذریعہ چاند کے عدم ثبوت کے قائلین کی آراء اوران کے دلائل	۶۵
۱۴	اختلاف مطالع	۶۸
۱۵	رؤیت ہلال میں غلطی کا اثر	۷۰
۱۶	رؤیت ہلال کا اعلان کرنا	۷۱
۱۷	اعلان کا وقت	۷۱
۱۸	چاند دیکھنے کے وقت کی منقول دعائیں	۷۲
۱-۸	رائحہ	۷۳-۷۶
۱	تعریف	۷۳
۲	اجمالی حکم	۷۳
۲	الف- باب طہارت میں رائحہ کا مفہوم	۷۳
۳	ب- محرم کے حق میں خوشبو	۷۴
۴	ج- مساجد میں خوشبو اور بدبو	۷۴
۵	د- بو کی وجہ سے تلف ہونا	۷۵
۶	ھ- بو پائے جانے کی وجہ سے حد شرب کا ثبوت	۷۵
۷	و- جلالہ جانور کے گوشت یا دودھ کی بو کا بدل جانا	۷۵
۸	ز- شوہر کو جس چیز کی بو سے تکلیف ہوتی ہو عورت کو اس کے کھانے سے روکنا	۷۵
۱	رابغ	۷۶-۷۶
۱	تعریف	۷۶

صفحہ	عنوان	فقرہ
۸۱-۷۷	راتب	۸-۱
۷۷	تعریف	۱
۷۷	بحث کے مقامات	۲
۷۷	الف-نماز کی سنن روایت	۳
۷۸	ب-خدمت پر مامور مؤذن	۵
۷۹	ج-خدمت پر مامور امام	٦
۸۱	راکب	
	دیکھئے: رکوب	
۸۲-۸۱	راہب	۵-۱
۸۱	تعریف	۱
۸۱	متعلقہ الفاظ: قسیس، اُحبار	۲
۸۲	راہب سے متعلق احکام	۴
۸۲	الف-جہاد میں راہب کو قتل کرنا	۴
۸۲	ب-راہبوں پر جزیہ لگانا	۵
۱۱۲-۸۳	ربا	۳۸-۱
۸۳	تعریف	۱
۸۴	متعلقہ الفاظ: بیع، عرایا	۲
۸۵	شرعی حکم	۴
۸۸	سود کے حرام ہونے کی حکمت	۹
۹۱	سود کے اقسام	۱۲
۹۱	ربا البیع (ربا الفضل)	۱۲
۹۲	ربا النسیئہ	۱۳
۹۲	ربا الفضل	۱۴

صفحہ	عنوان	فقرہ
۹۳	عقود میں ربا کا اثر	۱۵
۹۵	ربا الفضل میں اختلاف	۱۶
۹۵	ربا الفضل میں اختلاف کا خاتمہ اور اس کی حرمت پر اجماع کا دعوی	۱۷
۹۶	ربا الفضل کی حرمت پر دلالت کرنے والی احادیث	۱۸
۹۷	وہ اشیاء جن میں ربا کی حرمت پر نص ہے	۱۹
۹۸	ان اشیاء کے علاوہ میں اختلاف	۲۰
۹۹	منصوص اشیاء میں حرمت ربا کی علت	۲۱
۱۰۳	ربا کے بعض احکام	۲۶
۱۰۸	ربا کے چند مسائل	۳۱
۱۰۸	محاقلہ	۳۲
۱۰۸	مزابنہ	۳۳
۱۰۸	عینہ	۳۴
۱۰۸	غیر ربوی اشیاء کی بیع	۳۵
۱۰۹	سونے کی بیع اس کے بغیر ڈھلے ہوئے ٹکڑے سے اور مصنوع کی بیع غیر مصنوع سے	۳۶
۱۱۰	دار الحرب میں ربا	۳۷
۱۱۱	''مدّ عجوہ'' کا مسئلہ	۳۸
۱۱۶-۱۱۲	رباط	۹-۱
۱۱۲	تعریف	۱
۱۱۳	متعلقہ الفاظ: جہاد، حراسۃ	۲
۱۱۳	شرعی حکم	۴
۱۱۳	رباط کی فضیلت	۵
۱۱۴	سب سے افضل رباط	۶
۱۱۴	رباط کی جگہ	۷
۱۱۵	رباط کی مدت	۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۹	موقوفہ سرائے	۱۱۵
۱-۸	رباع	۱۱۶-۱۱۹
۱	تعریف	۱۱۶
۲	متعلقہ الفاظ: عقار، اَرض، دار	۱۱۷
۵	رباع سے متعلق احکام	۱۱۷
۵	الف- مکہ مکرمہ کے مکانات	۱۱۷
۶	ب- مکانات میں حق شفعہ	۱۱۸
۷	ج- مکانات کی تقسیم	۱۱۹
۸	د- مکانات کا وقف	۱۱۹
۱-۷	ربح	۱۲۰-۱۲۴
۱	تعریف	۱۲۰
۲	متعلقہ الفاظ: نماء، غلۃ	۱۲۰
۴	اجمالی حکم	۱۲۰
۵	مضاربت میں نفع	۱۲۲
۶	شرکت میں نفع	۱۲۳
۷	تجارت کے نفع کی زکوۃ	۱۲۳
۱-۸	ربض	۱۲۴-۱۲۷
۱	تعریف	۱۲۴
۲	متعلقہ الفاظ: فناء، حریم، عطن و معطن	۱۲۵
۵	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۱۲۵
۶	شہر سے ارباض کے خارج ہونے کے اعتبار سے وہاں جمعہ اور عیدین کی نمازیں	۱۲۶
۷	ارباض کو آباد کرنا	۱۲۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	ربض دوسرے معنی میں (بکریوں کا باڑہ)	۱۲۶
۱-۹	ربیئۃ	۱۲۷-۱۲۹
۱	تعریف	۱۲۷
۲	متعلقہ الفاظ: جاسوس، مرابط، حارس، رصدی	۱۲۸
۶	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۱۲۸
۷	اول: جہاد اور غنائم میں	۱۲۸
۸	قصاص میں ربیئہ کا حکم	۱۲۸
۹	ڈاکہ زنی میں ربیئہ کا حکم	۱۲۹
۱-۴	ربیبۃ	۱۳۰-۱۳۱
۱	تعریف	۱۳۰
۲	اجمالی حکم	۱۳۰
۳	ربیبہ کی حرمت میں زوجہ کی وفات کا اثر	۱۳۱
۴	ربیبہ کی لڑکیوں اور پوتیوں کی حرمت	۱۳۱
۱-۷	رتق	۱۳۲-۱۳۴
۱	تعریف	۱۳۲
۲	متعلقہ الفاظ: قرن، عفل	۱۳۲
۴	اجمالی حکم	۱۳۳
۴	فسخ نکاح میں رتق کا اثر	۱۳۳
۵	رتقاء کو اپنے رتق کے علاج پر مجبور کرنا	۱۳۳
۶	رتقاء کا نفقہ	۱۳۴
۷	شوہر کا اپنی رتقاء بیوی کے لئے باری مقرر کرنا	۱۳۴

صفحہ	عنوان	فقرہ
۱۳۵-۱۳۵	**رثاء**	۱-۴
۱۳۵	تعریف	۱
۱۳۵	متعلقہ الفاظ: تأبین، ندب	۲
۱۳۵	شرعی حکم	۴
۱۳۶	**رجب**	
	دیکھئے: اشہر حرم	
۱۴۱-۱۳۶	**رجحان (ترجیح)**	۱-۱۱
۱۳۶	تعریف	۱
۱۳۷	متعلقہ الفاظ: جمع، نسخ، تعارض	۲
۱۳۷	ترجیح کے احکام	۵
۱۳۷	دلیل راجح پر عمل کا حکم	۵
۱۳۸	راجح دلائل کی معرفت تک رسائی کے طریقے	۶
۱۳۹	قسم اول	۷
۱۳۹	پہلی نوع	۸
۱۳۹	دوسری نوع	۹
۱۴۰	تیسری نوع	۱۰
۱۴۰	قسم دوم	۱۱
۱۴۱	**رجس**	
	دیکھئے: نجاست	
۱۵۴-۱۴۱	**رجعت**	۱-۲۱
۱۴۱	تعریف	۱
۱۴۲	رجعت کے مشروع ہونے کی دلیل اور اس کی حکمت	۲

صفحہ	عنوان	فقرہ
۱۴۴	شرعی حکم	۴
۱۴۵	رجعت کے شرائط	۵
۱۴۸	رجعت کا طریقہ	۱۲
۱۴۸	اول: رجعت قولی	۱۲
۱۴۹	دوم: رجعت فعلی	۱۳
۱۵۰	اول: وطی کے ذریعہ رجعت کا صحیح ہونا	۱۷
۱۵۱	دوم: دواعیٔ وطی	۱۸
۱۵۱	رجعت کے احکام	۱۹
۱۵۱	رجعت پر گواہ بنانا	۱۹
۱۵۳	بیوی کو رجعت کی خبر دینا	۲۰
۱۵۳	مطلقہ رجعیہ کے ساتھ شوہر کا سفر کرنا	۲۱
۱۵۳	اپنے شوہر کے لئے مطلقہ رجعیہ کا زیب وزینت اختیار کرنا	۲۲
۱۵۴	رجعت میں زوجین کا اختلاف	۲۳
۱۵۸-۱۵۵	**رجل**	**۱۴-۱**
۱۵۵	تعریف	۱
۱۵۵	اجمالی حکم	۲
۱۵۵	الف-ریشم پہننا	۲
۱۵۶	ب-مرد کے لئے سونے چاندی کا استعمال	۳
۱۵۶	ج-نماز اور خارج نماز میں مرد کا ستر	۴
۱۵۷	د-اذان کا عورتوں کے بجائے صرف مردوں کے لئے خاص ہونا	۵
۱۵۷	ھ-جمعہ کی نماز کا عورتوں کے بجائے صرف مردوں پر واجب ہونا	۶
۱۵۷	و-نماز میں عورت کے بجائے صرف مرد کا امام ہونا	۷
۱۵۷	ز-مرد کے ساتھ مخصوص اعمال حج	۸
۱۵۸	ح-مرد کی دیت	۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۰	ط- جہاد کا صرف مرد پر واجب ہونا	۱۵۸
۱۱	ی- عورت سے جزیہ لینا	۱۵۸
۱۲	ک- حدود وقصاص میں عورتوں کے بجائے صرف مردوں کی شہادت کا قبول کیا جانا	۱۵۸
۱۳	ل- میراث	۱۵۸
۱۴	م- مرد اور ولایت	۱۵۸
۱-۱۸	رِجل	۱۵۹-۱۶۳
۱	تعریف	۱۵۹
۲	شرعی حکم	۱۵۹
۲	الف- وضو	۱۵۹
۳	ب- حد سرقہ	۱۶۰
۶	ج- ڈاکو	۱۶۲
۷	د- پیر کی دیت	۱۶۲
۸	ھ- کیا پیر ستر میں داخل ہے	۱۶۳
۱-۷	رجم	۱۶۳-۱۶۶
۱	تعریف	۱۶۳
۲	شرعی حکم	۱۶۳
۳	کس کو رجم کی سزا دی جائے گی	۱۶۴
۴	رجم کا طریقہ	۱۶۴
۵	رجم وجلد دونوں کو نافذ کرنا	۱۶۴
۶	رجم کردہ شخص کی تکفین اور اس کی نماز جنازہ	۱۶۴
۷	حاملہ کو رجم کرنا	۱۶۵
۱-۳۹	رجوع	۱۶۶-۱۹۳
۱	تعریف	۱۶۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	متعلقہ الفاظ: رد، فسخ، نقض	۱۶۷
۵	شرعی حکم	۱۶۸
۶	رجوع سے متعلق احکام	۱۶۹
۶	اسباب رجوع	۱۶۹
۷	اول: اقوال وتصرفات میں رجوع کرنا	۱۶۹
۷	۱- فیصلہ اور فتوی میں رجوع کرنا	۱۶۹
۷	الف- دلیل کا خفاء	۱۶۹
۸	ب- مجتہد کا کسی دوسرے مجتہد کی رائے کو اختیار کرنا	۱۷۰
۹	ج- مصلحت کا تقاضا	۱۷۱
۱۰	د- قاضی کے اجتہاد کا بدل جانا	۱۷۲
۱۲	ھ- مفتی کے اجتہاد کا بدل جانا	۱۷۴
۱۴	۲- عقود میں رجوع	۱۷۵
۱۴	الف- عقود غیر لازمہ میں رجوع	۱۷۵
۱۵	ب- وہ عقود جن میں خیار ہوتا ہے	۱۷۶
۱۶	۳- اقالہ کے ذریعہ رجوع کرنا	۱۷۶
۱۷	۴- افلاس کی وجہ سے رجوع کرنا	۱۷۶
۱۸	۵- موت کی وجہ سے رجوع کرنا	۱۷۷
۱۹	۶- استحقاق کے سبب رجوع کرنا	۱۷۸
۲۰	۷- اجازت کے پائے جانے اور ادائیگی کے سبب رجوع کرنا	۱۷۹
۲۳	دوم: کسی جگہ سے یا کسی جگہ کی طرف رجوع کرنا	۱۸۱
۲۴	الف- حج کے میقات سے بغیر احرام کے آگے بڑھ جانے والے کا رجوع کرنا	۱۸۱
۲۵	ب- معتدہ کا منزل عدت کی طرف لوٹنا	۱۸۲
۲۶	ج- اجازت نہ ملنے کی وجہ سے لوٹنا	۱۸۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۷	د- بیوی کے حق کی وجہ سے سفر سے واپس آنا	۱۸۵
۲۸	۵-منکر کے پائے جانے کی وجہ سے واپس ہونا	۱۸۶
۲۹	سوم-رجوع کی ممانعت	۱۸۶
۳۰	الف-حکم شرع	۱۸۶
۳۱	ب-عقود لازمہ	۱۸۸
۳۲	ج-رجوع کا دشوار ہونا	۱۸۸
۳۳	د- ساقط کردینا	۱۸۸
۳۴	چہارم: رجوع کے طریقے	۱۸۹
۳۵	پنجم: بیوی سے رجعت کرنا	۱۹۰
۳۶	ششم: رجوع کا اثر	۱۹۱
۳۷	الف-شہادت سے رجوع کا اثر	۱۹۱
۳۸	ب-اقرار سے رجوع کا اثر	۱۹۲
۳۹	ج-اسلام سے پھر جانے اور اس کی طرف لوٹنے کا اثر	۱۹۲
	رحم	**۱۹۳**
	دیکھئے: ارحام	
۱-۲۷	**رخصۃ**	**۱۹۳-۲۰۸**
۱	تعریف	۱۹۳
۲	متعلقہ الفاظ: عزیمت، اباحت، رفع حرج، نسخ	۱۹۴
۶	رخصت کے مشروع ہونے کی حکمت	۱۹۵
۷	رخصت پر دلالت کرنے والے الفاظ	۱۹۶
۸	اقسام رخصت	۱۹۷
۸	الف-رخصت کے حکم کے اعتبار سے	۱۹۸
۱۳	ب-حقیقت ومجاز کے اعتبار سے	۱۹۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۳	قسم اول: حقیقی رخصتیں	۱۹۹
۱۴	قسم دوم: مجازی رخصتیں	۲۰۱
۱۵	ج-تخفیف کے اعتبار سے رخصتوں کی تقسیم	۲۰۱
۱۵	پہلی قسم: تخفیف اسقاط	۲۰۱
۱۶	دوسری قسم: تخفیف تنقیص	۲۰۳
۱۷	تیسری قسم: تخفیف ابدال	۲۰۳
۱۸	چوتھی قسم: تخفیف تقدیم	۲۰۴
۱۹	پانچویں قسم: تخفیف تاخیر	۲۰۴
۲۰	چھٹی قسم: مانع کے باقی رہتے ہوئے تخفیف اباحت	۲۰۴
۲۱	د-اسباب کے اعتبار سے رخصتوں کی تقسیم	۲۰۴
۲۱	ا-وہ رخصتیں جن کا سبب ضرورت ہو	۲۰۴
۲۲	۲-وہ رخصتیں جن کا سبب حاجت ہو	۲۰۵
۲۳	بعض دلائل شرعیہ سے رخصت کا تعلق	۲۰۵
۲۴	رخصتوں پر قیاس	۲۰۶
۲۵	رخصت یا عزیمت کو اختیار کرنا	۲۰۶
۲۶	رخصتوں کی جستجو میں علماء کی آراء	۲۰۶
۲۷	رخصتیں اضافی ہیں	۲۰۷
	رخم	**۲۰۸**
	دیکھئے: أطعمہ	
۱-۸	**ردء**	**۲۰۸-۲۱۲**
۱	تعریف	۲۰۸
۲	متعلقہ الفاظ: مدد	۲۰۹
۳	اجمالی حکم	۲۰۹

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۰۹	معاون کا مال غنیمت میں حق	۳
۲۱۰	جنایات میں معاون	۴
۲۱۰	الف-ڈاکہ زنی میں معاون	۵
۲۱۱	ب-چوری میں مددگار	۶
۲۱۱	ج-قصاص واجب کرنے والی چیزوں میں معاون	۷
۲۱۱	وراثت سے محروم ہونے میں تعاون کا اثر	۸
۲۱۳-۲۱۲	رداء	۳-۱
۲۱۲	تعریف	۱
۲۱۲	شرعی حکم	۲
۲۱۳	دعا استسقاء میں چادر پلٹنا	۳
۲۱۶-۲۱۴	رداءة	۶-۱
۲۱۴	تعریف	۱
۲۱۴	رداءت سے متعلق احکام	۲
۲۱۴	زکوۃ میں جید کی جگہ ردی دینا	۲
۲۱۵	ردی کے بدلہ عمدہ کی بیع	۳
۲۱۵	مسلم فیہ میں رداءت کا ذکر	۴
۲۱۶	حوالہ میں عمدہ اور گھٹیا ہونے کا ذکر	۵
۲۱۶	قرض میں عمدہ کے بدلہ گھٹیا لینا	۶
۲۲۳-۲۱۷	ردّ	۱۷-۱
۲۱۷	تعریف	۱
۲۱۷	شرعی حکم	۲
۲۱۷	عقود میں رد	۳
۲۱۷	رد کے اسباب	۷-۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸-۱۰	عقود میں رد کو ساقط کرنے والے امور	۲۱۹
۱۱	رد کے اقسام	۲۱۹
۱۲	پابندی لگائے گئے شخص کا مال کا لوٹانا	۲۲۰
۱۳	سلام کا جواب دینا	۲۲۰
۱۴	شہادت رد کرنا	۲۲۱
۱۵	قسم کا لوٹانا	۲۲۱
۱۶	دوسرے کا مال واپس کرنا	۲۲۱
۱۷	مؤنۃ الرد (لوٹانے کا خرچ)	۲۲۲
۱-۵۲	رِدّۃ	۲۲۳-۲۴۵
۱	تعریف	۲۲۳
۲	مرتد ہونے کے شرائط	۲۲۳
۳	بچہ کا مرتد ہونا	۲۲۴
۴	مرتد کو بالغ ہونے سے قبل قتل نہیں کیا جائے گا	۲۲۴
۵	مجنون کا مرتد ہونا	۲۲۴
۶	نشہ میں مبتلا شخص کا مرتد ہونا	۲۲۴
۷	مرتد ہونے پر مجبور کیا جانا	۲۲۵
۱۰	کن چیزوں سے ارتداد واقع ہوتا ہے	۲۲۶
۱۱	وہ اعتقاد جس کی وجہ سے آدمی مرتد ہوجاتا ہے	۲۲۶
۱۴	اللہ تعالیٰ کو برا بھلا کہنے کا حکم	۲۲۷
۱۵	رسول اللہ ﷺ کو گالی دینے کا حکم	۲۲۷
۱۶	گالی دینے والے کو مرتد ہونے کی وجہ سے قتل کیا جائے گا یا بطور حد؟	۲۲۷
۱۷	انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کو گالی دینے کا حکم	۲۲۸
۱۸	ازواج مطہرات کو گالی دینے کا حکم	۲۲۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۹	مسلمان کو کافر کہنے والے کا حکم	۲۲۹
۲۰	وہ افعال جو ارتداد کا سبب ہیں	۲۳۰
۲۱	ترک نماز کی وجہ سے ارتداد	۲۳۰
۲۲	مرتد کی جنایات اور اس کے خلاف جنایات	۲۳۱
۲۳	مرتد کا کسی کو قتل کرنا	۲۳۱
۲۴	قتل سے کم درجہ کی جنایت	۲۳۲
۲۵	مرتد کا زنا کرنا	۲۳۲
۲۶	مرتد کا دوسرے کو زنا کی تہمت لگانا	۲۳۲
۲۷	مرتد کا مال کو تلف کرنا	۲۳۳
۲۸	چوری و ڈاکہ زنی	۲۳۳
۲۹	ارتداد سے پہلے کی جنایات کے بارے میں مرتد کا مواخذہ	۲۳۳
۳۰	اجتماعی ارتداد	۲۳۳
۳۱	مرتد پر جنایت	۲۳۴
۳۲	مرتد پر قتل سے کم درجہ کی جنایت کرنا	۲۳۴
۳۳	مرتد پر زنا کی تہمت لگانا	۲۳۴
۳۴	ارتداد کا ثابت ہونا	۲۳۴
۳۵	مرتد سے توبہ کا مطالبہ کرنا	۲۳۵
۳۶	مرتد کی توبہ کا طریقہ	۲۳۵
۳۷	اللہ تعالی یا رسول اللہ ﷺ کو گالی دینے والے کی توبہ	۲۳۷
۳۸	متعدد بار مرتد ہونے والے کی توبہ	۲۳۷
۳۹	جادوگر کی توبہ	۲۳۸
۴۰	مرتد کو قتل کرنا	۲۳۸
۴۱	مرتد کے مال اور اس کے تصرفات پر ارتداد کا اثر	۲۳۹
۴۱	مرتد کے دیون	۲۳۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴۳	مرتد کے اموال اور اس کے تصرفات	۲۴۱
۴۴	نکاح پر ارتداد کا اثر	۲۴۲
۴۵	ارتداد کے بعد مرتد کے نکاح کا حکم	۲۴۳
۴۶	مرتد کی اولاد کا حکم	۲۴۳
۴۷	مرتد کی وراثت	۲۴۳
۴۸	عمل کے ضائع ہونے میں ارتداد کا اثر	۲۴۴
۴۹	عبادات پر ارتداد کا اثر	۲۴۵
۴۹	حج پر ارتداد کا اثر	۲۴۵
۵۰	نماز، روزہ اور زکوۃ پر ارتداد کا اثر	۲۴۵
۵۱	وضو پر ارتداد کا اثر	۲۴۵
۵۲	مرتد کا ذبیحہ	۲۴۵
۱-۱۸	رزق	۲۴۶-۲۵۱
۱	تعریف	۲۴۶
۲	متعلقہ الفاظ: عطاء	۲۴۶
۳	طاعت پر اعانت کے لئے رزق لینا	۲۴۷
۴-۹	رزق سے متعلق بعض احکام	۲۴۷
۱۰-۱۴	وظیفہ پانے والے مجاہدین پر تقسیم کے سلسلے میں امام کی ذمہ داریاں	۲۴۸
۱۵-۱۸	امام جن لوگوں کی دیکھ بھال کرتا ہے ان کے بارے میں ضابطہ	۲۵۰
	رسالۃ	۲۵۱
	دیکھئے: ارسال	
۱-۴	رسغ	۲۵۱-۲۵۳
۱	تعریف	۲۵۱
۲	اجمالی حکم	۲۵۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	ابتدائے وضو میں دونوں ہاتھوں کا گٹوں تک دھونا	۲۵۲
۳	تیمّم میں دونوں ہاتھوں کا گٹوں تک مسح کرنا	۲۵۲
۴	چوری میں ہاتھ کہاں سے کاٹا جائے گا	۲۵۳
۱-۶	رسول	۲۵۴-۲۵۷
۱	تعریف	۲۵۴
۲	شرعی حکم	۲۵۵
۳	کسی رسول کو گالی دینے والے کا حکم	۲۵۵
۴	رسول اللہ کے نام سے ذبح کرنا	۲۵۵
۵	رسول اکرم ﷺ کی چراگاہ	۲۵۶
۶	جنگ یا صلح کرنے والوں کے قاصدین	۲۵۶
۱-۱۱	رشد	۲۵۷-۲۶۴
۱	تعریف	۲۵۷
۲	متعلقہ الفاظ: اہلیت، بلوغ، تبذیر، حجر، سفہ	۲۵۸
۷	رشد کا وقت اور اس کی جانکاری کا طریقہ	۲۵۹
۱۰	ایسے آزاد، عاقل، بالغ کو مال دینا جو رشید نہ ہو	۲۶۲
۱۱	بحث کے مقامات	۲۶۴
۱-۲۳	رشوت	۲۶۵-۲۷۳
۱	تعریف	۲۶۵
۲	متعلقہ الفاظ: مصانعہ، سحت، ہدیہ، ہبہ، صدقہ	۲۶۵
۷	رشوت کے احکام	۲۶۷
۸	رشوت کی اقسام	۲۶۸
۹	رشوت لینے والے کے تعلق سے رشوت کا حکم	۲۶۸
۹	الف-امام اور حاکم	۲۶۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۰	ب-عمال (حکومت کے کارکنان)	۲۶۹
۱۱	ج-قاضی	۲۶۹
۱۲	د-مفتی	۲۷۰
۱۳	ھ-مدرس	۲۷۰
۱۴	و-شاہد (گواہ)	۲۷۰
۱۵	رشوت دینے والے کے تعلق سے رشوت کا حکم	۲۷۰
۱۵	الف-حاجی	۲۷۰
۱۶	ب-خراجی زمین کا مالک	۲۷۱
۱۷	ج-قاضی	۲۷۱
۱۸	قاضی کا فیصلہ	۲۷۱
۱۹	قاضی کا معزول ہونا	۲۷۲
۲۰	رشوت کا اثر	۲۷۲
۲۰	الف-تعزیر میں	۲۷۲
۲۱	ب-قاضی پر رشوت کا دعوی	۲۷۲
۲۲	ج-رشد کے فیصلے کے بارے میں	۲۷۳
۲۳	د-لیا ہوا مال	۲۷۳
۱-۲۰	رضا	۲۷۳-۲۸۳
۱	تعریف	۲۷۳
۳	متعلقہ الفاظ: ارادہ، نیت، قصد، إذن، اکراہ، اختیار	۲۷۴
۸م	رضا کی حقیقت اور اختیار سے اس کا تعلق	۲۷۵
۱۱	اس اختلاف کے اثرات	۲۷۷
۱۳	اجمالی حکم	۲۷۸
۱۴م	رضا کے عیوب	۲۸۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۵	رضامندی کے اظہار کے ذرائع	۲۸۱
۱۸	رضا پر تحریر کی دلالت	۲۸۲
۱۹	رضا پر اشارہ کی دلالت	۲۸۲
۲۰	رضا پر سکوت کی دلالت	۲۸۳
۱-۳۷	رضاع	۲۸۴-۳۰۴
۱	تعریف	۲۸۴
۲	متعلقہ الفاظ: حضانت	۲۸۴
۳	رضاعت کی مشروعیت کی دلیل	۲۸۴
۴	شرعی حکم	۲۸۴
۴	اول: دودھ پلانے کا حکم	۲۸۴
۵	رضاعت میں ماں کا حق	۲۸۶
۶	رضاعت کی اجرت میں ماں کا حق	۲۸۶
۷	دوم: رضاعت پر مرتب ہونے والے احکام	۲۸۷
۸	حرمت پیدا کرنے والی رضاعت اور اس حرمت کی دلیل	۲۸۷
۹	اول: دودھ پلانے والی عورت	۲۸۷
۱۰	مردہ عورت کے دودھ سے حرمت	۲۸۸
۱۱	رضاعت سے پہلے حمل کا ہونا	۲۸۸
۱۲	دوم: دودھ	۲۸۹
۱۴	متعدد بار دودھ پینے کی شرط	۲۹۰
۱۶	سوم: دودھ پینے والا بچہ	۲۹۱
۱۶	الف- دودھ معدے تک پہنچ جائے	۲۹۱
۱۷	ب- دودھ پینے والا بچہ دو سال کا نہ ہو	۲۹۲
۱۹	رضاعت سے نکاح کی حرمت	۲۹۴
۱۹	ا- وہ لوگ جو دودھ پینے والے بچے پر حرام ہو جاتے ہیں	۲۹۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۰	۲-مرضعہ (دودھ پلانے والی عورت)	۲۹۴
۲۱	۳-صاحب لبن شوہر	۲۹۵
۲۳	باپ ہونے کا ثبوت خواہ موت یا طلاق کے بعد ہو	۲۹۶
۲۴	زنا کرنے والے کے دودھ سے حرمت کا ثبوت	۲۹۶
۲۵	لعان کے ذریعہ رشتہ کی) نفی کردہ لڑکے کا دودھ	۲۹۷
۲۶	رضاع سے حاصل شدہ مصاہرت سے حرام ہونے والی عورتیں	۲۹۷
۲۷	نکاح کے بعد کی رضاعت	۲۹۸
۲۸	وہ چیزیں جن سے رضاعت ثابت ہوجاتی ہے	۲۹۹
۲۹	رضاعت کا اقرار	۲۹۹
۳۰	اقرار سے رجوع کرنا	۲۹۹
۳۱	بیوی کا اقرار رضاعت	۳۰۰
۳۲	رضاعت کی گواہی کا نصاب	۳۰۱
۳۳	رضاعت میں زوجین کی ماؤں کی شہادت کا اعتبار	۳۰۲
۳۴	مرضعہ کی شہادت	۳۰۲
۳۵	کافر کی رضاعت	۳۰۳
۳۶	بدکار عورت کے دودھ سے رضاعت	۳۰۳
۳۷	مرضعہ اور اس کے رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک	۳۰۳
۱-۱۰	**رضخ**	۳۰۴-۳۰۷
۱	تعریف	۳۰۴
۲-۴	متعلقہ الفاظ:	۳۰۴
	سہم، تنفیل، سلب	
۵	شرعی حکم	۳۰۵
۶	رضخ کے مستحقین	۳۰۵
۷	جانوروں کے لئے رضخ	۳۰۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	رضخ کی ادائیگی کس مال سے ہوگی	۳۰۶
۹	رضخ کی مقدار	۳۰۷
۱۰	رضخ کا وقت	۳۰۷
	رطل	**۳۰۷**
	دیکھئے: مقادیر	
۱-۶	**رطوبۃ**	**۳۰۷-۳۰۹**
۱	تعریف	۳۰۷
۲	اجمالی حکم	۳۰۸
۲	الف-عورت کی شرم گاہ کی رطوبت	۳۰۸
۳	ب-جانور کی شرم گاہ کی رطوبت	۳۰۸
۴	ج-نجاست کی رطوبت سے ملنے والی چیز	۳۰۹
۵	د-استنجاء کے بارے میں چند مسائل	۳۰۹
۶	ھ-تر منی	۳۰۹
۱-۹	**رعاف**	**۳۱۰-۳۱۵**
۱	تعریف	۳۱۰
۲	رعاف سے متعلق احکام	۳۱۰
۲	رعاف سے وضو کا ٹوٹنا	۳۱۰
۵	نکسیر والے کا اپنی نماز پر بنا کرنا	۳۱۲
۹	روزہ پر نکسیر کا اثر	۳۱۵
۱-۸	**رعی**	**۳۱۶-۳۱۹**
۱	تعریف	۳۱۶
۲	شرعی حکم	۳۱۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	کسی گاؤں والوں کا دوسروں کے مویشیوں کو چرنے سے روکنا	۳۱۶
۴	حرم کی گھاس کو چرانا	۳۱۷
۵	چراگاہ میں چرانے کا معاوضہ لینا	۳۱۷
۶	چرواہے سے ضمان لینا	۳۱۸
۷	چرواہے کا اجارہ	۳۱۸
۸	چرواہے کا ان بکریوں کا دودھ پینا جن کو وہ چراتا ہے	۳۱۸
۱-۳	**رغائب**	**۳۲۰-۳۲۱**
۱	تعریف	۳۲۰
۲	اجمالی حکم	۳۲۰
۳	رغیبہ بمعنی سنت فجر	۳۲۱
۱-۷	**رفادۃ**	**۳۲۲-۳۲۳**
۱	تعریف	۳۲۲
۲-۵	متعلقہ الفاظ:	۳۲۲
	سدانۃ، حجابۃ، سقایۃ، عمارۃ	
۶	شریعت میں رفادہ کا مقام	۳۲۳
۷	اجمالی حکم	۳۲۳
۱-۵	**رفث**	**۳۲۴-۳۲۶**
۱	تعریف	۳۲۴
۲	شرعی حکم	۳۲۴
۳	روزے کی حالت میں جماع کرنا	۳۲۴
۴	اعتکاف کی حالت میں جماع کرنا	۳۲۵
۵	احرام کی حالت میں جماع کرنا	۳۲۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۰	رفض	۳۲۷-۳۳۱
۱	تعریف	۳۲۷
۲-۴	متعلقہ الفاظ:	۳۲۷
	فسخ، افساد، ابطال	
۵	رفض سے متعلق احکام	۳۲۷
۵	الف-وضو کی نیت ترک کرنا	۳۲۷
۶	ب-نماز کی نیت ترک کرنا	۳۲۸
۷	ج-روزہ کی نیت ترک کرنا	۳۲۸
۸	د-احرام ترک کرنا	۳۲۸
۹	ھ-حج یا عمرہ ترک کرنا	۳۲۹
۱۰	چھوڑنے کا اثر اور اس کی جزا	۳۳۰
۱-۱۳	رفع الحرج	۳۳۱-۳۴۰
۱	تعریف	۳۳۱
۲-۴	متعلقہ الفاظ:	۳۳۲
	تیسیر، رخصۃ، ضرر	
۵	رفع حرج شریعت کا مقصود ہے	۳۳۳
۶	حرج کے اقسام	۳۳۴
۸	حرج دور کرنے کے شرائط	۳۳۶
۹	رفع حرج کے اسباب	۳۳۶
۱۰	رفع حرج کا طریقہ	۳۳۷
۱۰	حرج کو شروع ہی سے دور کردینا	۳۳۷
۱۱	حرج کو اس کے پائے جانے کے بعد رفع کرنا	۳۳۸
۱۲	رفع حرج کا نص سے تعارض	۳۳۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۳	وہ اصولی دلائل اور فقہی قواعد جن میں رفع حرج ملحوظ ہے	۳۳۹
	رفع الیدین	۳۴۰
	دیکھئے: رفع	
۱-۱۰	**رفق**	۳۴۱-۳۴۸
۱	تعریف	۳۴۱
۲	شرعی حکم	۳۴۱
۳	اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا مکلّف بندوں کے ساتھ رفق	۳۴۲
۴	والدین کے ساتھ نرمی کرنا	۳۴۲
۵	پڑوسی کے ساتھ نرمی کرنا	۳۴۳
۶	امام کا مقتدیوں کے ساتھ نرمی کرنا	۳۴۳
۷	عبادت کے لئے بھیڑ کے مواقع پر دوسروں کے ساتھ نرمی کرنا اور ایذا رسانی سے بچنا	۳۴۳
۸	منکر کو ختم کرنے میں نرمی اختیار کرنا	۳۴۴
۹	خدام کے ساتھ نرمی کرنا	۳۴۴
۱۰	جانور کے ساتھ نرمی کرنا	۳۴۵
۱-۱۴	**رفقۃ**	۳۴۸-۳۵۲
۱	تعریف	۳۴۸
۲-۵	متعلقہ الفاظ:	۳۴۸
	صحب، رکب، نفر، رہط	
۶	شرعی حکم	۳۴۹
۸	وجوب حج کے لئے رفقاء کا ہونا شرط ہے	۳۵۰
۱۰	سفر میں رفقاء کا وہی درجہ ہے جو حضر میں اہل وعیال کا ہے	۳۵۱
۱۱	رفقاء سفر کا مرجانے والے کے سامان کو فروخت کرنا	۳۵۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۲	ڈکیتی میں رفقاء کی شہادت	۳۵۲
۱۳	مسافر کا اپنے ساتھیوں سے پانی مانگنا	۳۵۲
۱۴	رفقاء سفر کے چھوٹ جانے کے اندیشہ سے جمعہ کے دن سفر کا جواز	۳۵۲
	تراجم فقہاء	۳۵۳

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف و اسلامی امور، کویت

رأس

تعریف:

۱-''رأس'' مفرد ہے،اس کی جمع قلت '' أرؤس'' اور جمع کثرت ''رؤوس'' ہے۔

لغت میں ''رأس'' ہرشئی کے اوپر کے حصہ کو کہتے ہیں،مجازاً قوم کے سردار کو بھی ''رأس'' کہتے ہیں،اوراس قوم کو بھی راس کہتے ہیں جس کی تعداد اور قوت زیادہ ہو،اور''رأس المال'' اصل مال ہے[۱]۔

اس کی اصطلاح شرعی،لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

''رأس'' سے متعلق احکام:

۲-موضوع کے اعتبار سے اس کے احکام الگ الگ ہیں۔

چنانچہ وضو میں سر کا مسح تمام فقہاء کے نزدیک فرض ہے، البتہ مقدار مسح کے بارے میں اختلاف اور تفصیل ہے، جس کے لئے اصطلاح ''وضوء'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

حج وعمرہ میں محرم مرد کے لئے پورے سر یا سر کے بعض حصہ کا ڈھکنا حرام ہے،اوراس میں فدیہ واجب ہے،اس کی تفصیل ''احرام'' کی اصطلاح میں ہے۔

سر پر جنایت کی صورت میں قصاص، یادیت، یا تاوان واجب ہے،اس کی تفصیل اصطلاح ''جنایت''، ''دیت'' اور ''أرش'' میں ہے۔

(۱) تاج العروس،متن اللغہ۔

نماز میں سر کھولنا:

۳- فقہاء کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نماز میں مرد کے لئے عمامہ یا اس طرح کی کسی بھی چیز سے سر کا ڈھکنا مستحب ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ اسی طرح نماز پڑھا کرتے تھے[۱]۔

جہاں تک عورتوں کی بات ہے تو ان کے لئے نماز میں سر کا ڈھکنا واجب ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''صلاۃ'' اور ''عورۃ'' میں ہے۔

بیت الخلاء میں داخل ہوتے وقت سر کا ڈھکنا:

۳-مستحب ہے کہ کوئی بیت الخلاء میں ننگے سر داخل نہ ہو[۲]، کیونکہ روایت ہے: ''أن النبي علیہ کان إذا دخل الخلاء لبس حذاءه، وغطى رأسه''[۳] (نبی کریم علیہ جب بیت الخلاء تشریف لے جاتے تو اپنا جوتا پہن لیتے اور سر ڈھک لیتے)۔

حد اور تعزیر میں سر پر مارنا:

۴-جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جس شخص پر حد یا تعزیر جاری کی جائے اس کے سر پر نہ مارا جائے، کیوں کہ ''سر'' جسم کے ان اعضاء میں سے ہے،جن پر ضرب پڑنے سے آدمی نہیں بچتا ہے،اور کبھی کبھی سر پر

(۱) حدیث:''أن النبي علیہ کان یصلي بالعمامة'' کو صاحب کشاف القناع (۲۶۷/۱ طبع عالم الکتب) نے ابن تیمیہ الجد کی شرح سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔

نیز دیکھئے: فتح القدیر ۲۹۷/۱، کشاف القناع ۲۶۶/۱، ۲۶۷، أسنی المطالب ۱۷۸/۱، روضۃ الطالبین ۲۸۸/۱۔

(۲) روضۃ الطالبین ۶۶/۱، کشاف القناع ۵۹/۱، ابن عابدین ۲۳۰/۱۔

(۳) حدیث:''أن النبي علیہ کان إذا دخل الخلاء ......'' کو صاحب کشاف القناع (۵۹/۱ طبع عالم الکتب) نے ذکر کیا ہے، اوراس کی نسبت ابن سعد کی طرف کی ہے جنھوں نے حبیب بن صالح سے مرسلاً نقل کیا ہے۔

مارنے کی وجہ سے آنکھ، کان اور عقل زائل ہوجاتی ہیں، یا آدمی مرجاتا ہے، اور یہاں مقصود محض تادیب ہے، نہ کہ قتل، حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے جلاّد سے کہا کہ چہرے اور سر پر مارنے سے بچو۔

حنفیہ میں سے امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ حد اور تعزیر میں سر پر مارا جاسکتا ہے، کیونکہ ایک یا دو کوڑے سے جان کے تلف ہونے کا اندیشہ نہیں ہوتا ہے، اور حضرت ابو بکرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: سر پر مارو، اس لئے کہ شیطان اسی میں ہوتا ہے، شافعیہ کے نزدیک یہی قول راجح ہے[۱]۔

سروں کے کھانے کی قسم:

۵- اگر کوئی مطلقاً یہ قسم کھائے کہ وہ سر نہیں کھائے گا، تو اس سے مراد چوپایوں یعنی بکری، اونٹ اور گائے کے سر ہوں گے، اس لئے کہ بازار میں یہی سر علاحدہ خرید وفروخت کئے جاتے ہیں، اور اسی کا عرف ہے، شافعیہ کا صحیح قول یہی ہے، اور یہی رائے امام ابو حنیفہ کی بھی ہے، اور صاحبین کہتے ہیں کہ اس سے مراد بکری کا سر ہوگا، اور یہی شافعیہ کا ایک قول ہے، لیکن اگر وہ اس کو عام رکھے یا خاص کرے تو اس کا اعتبار ہوگا اور اگر وہ ہر جانور کا سر مراد لے تو کسی بھی جانور کا سر کھانے سے حانث ہوجائے گا[۲]۔

اس کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں ''أیمان'' کی بحث میں ہے۔

اور سر کے بال سے متعلق احکام اصطلاح ''شعر'' میں دیکھے جائیں۔

(۱) الإختیار ۸۵/۴، مغنی المحتاج ۱۹۰/۴، المغنی ۳۱۴/۸، مواہب الجلیل ۳۱۸/۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۳۳۵/۴، الإختیار ۶۴/۴، ابن عابدین ۹۱/۳، أسنی المطالب ۲۵۵/۴۔

رأس المال

تعریف:

۱- لغت میں ''رأس المال'' بغیر کسی نفع اور اضافہ کے اصل مال کو کہتے ہیں، اور یہ وہ تمام مال ہے جسے کسی کام میں سرمایہ کے طور پر لگایا جائے[۱]، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُوْنَ وَلاَتُظْلَمُوْنَ''[۲] (اور اگر تم توبہ کرلوگے تو تمہارے اصل اموال تمہارے ہی ہیں، نہ تم (کسی پر) ظلم کروگے نہ تم پر (کسی کا) ظلم ہوگا)۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

بحث کے مقامات:

۲- ''رأس المال'' کا ذکر ''زکاۃ''، ''شرکت''، ''مضاربت''، ''سلم''، ''ربا''، ''قرض''، ''بیوع''، ''امانات''، ''مرابحہ''، ''تولیہ'' اور ''حطیطہ'' کی اصطلاحات میں ہے، اور اس سے متعلق احکام کے لئے مذکورہ مقامات کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المعجم الوسیط۔

(۲) سورۂ بقرہ/۲۷۹۔

رؤیا

تعریف:

۱- ''رؤیا'' بروزن فعلیٰ وہ ہے جسے انسان اپنی نیند کی حالت میں دیکھے، یہ لفظ الف تانیث کی وجہ سے غیر منصرف ہے، جیسا کہ المصباح میں ہے، اس کی جمع " رؤی" آتی ہے۔

اور "رؤیة" (ہاء کے ساتھ) آنکھ سے دیکھنے کے معنی میں ہے، یعنی آنکھ سے کسی چیز کا معائنہ کرنا جیسا کہ المصباح میں ہے، اور علم کے معنی میں بھی آتا ہے، جیسا کہ الصحاح اور اللسان میں ہے، اگر یہ آنکھ سے دیکھنے کے معنی میں ہو تو یہ متعدی بیک مفعول اور اگر علم کے معنی میں ہو تو یہ متعدی بدو مفعول ہوگا [۱]۔

اصطلاح میں ''رؤیا'' کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

۲- الف- اِلہام:

الہام لغت میں: اللہ تعالیٰ کا اپنے بندہ کو خیر کی تلقین کرنا یا اس کے دل میں خیر کی بات ڈالنا ہے [۲]۔

اور اصطلاح میں: اللہ تعالیٰ کا اپنے بعض خاص بندوں کے دل میں ایسی بات ڈال دینا جس سے ان کا دل مطمئن ہو جائے [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''الہام'' میں ہے۔

''رؤیا'' اور ''الہام'' میں فرق یہ ہے کہ الہام حالت بیداری میں ہوا کرتا ہے اور رؤیا صرف حالت خواب میں ہوتا ہے۔

ب- حلم:

۳- ''حلم'' (حاء اور لام کے ضمہ کے ساتھ اور کبھی کبھی تخفیفاً لام کے سکون کے ساتھ بھی پڑھا جاتا ہے)، کا معنی ''خواب'' ہے یا یہ احتلام کا نام ہے، جو حالت خواب میں جماع کرنا ہے [۲]، ''حلم'' اور ''رؤیا'' اگرچہ یہ دونوں نیند کی حالت میں ہوا کرتے ہیں، مگر رؤیا پسندیدہ شئ کو کہتے ہیں، اسی لئے اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہے، اور ''حلم'' ناپسندیدہ شئ کے لئے بولا جاتا ہے، اسی لئے اس کی نسبت شیطان کی طرف کی جاتی ہے، چنانچہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**الرؤیا من اللہ، و الحلم من الشیطان**" [۳] (''رؤیا'' اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے اور ''حلم'' شیطان کی طرف سے ہوتا ہے)، عیسی بن دینار کہتے ہیں کہ ''رؤیا'' ایسی چیز کا دیکھنا ہے جس کی تاویل خیر اور ایسے امر سے کی جائے جس سے مسرت حاصل ہو، اور ''حلم'' ایک ایسا قبیح اور مجہول امر ہے جسے شیطان مومن بندوں کو غمزدہ کرنے اور ان کی عیش و راحت کو مکدر کرنے کے لئے

---

(۱) المصباح، القاموس، مادہ: ''روی'' الصحاح، اللسان، مادہ: ''رأی''، الکلیات ۲/ ۳۸۴ طبع دمشق۔

(۲) القاموس، اللسان، الصحاح، مادہ: ''لہم''۔

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون۔

(۲) القاموس المحیط، مادہ: ''حلم''، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۵/ ۱۶ طبع المصریہ، تفسیر القرطبی ۹/ ۱۲۴ طبع المصریہ۔

(۳) حدیث: "**الرؤیا من اللہ و الحلم من الشیطان**" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۳۶۹ طبع السلفیہ)، مسلم (۴/ ۱۷۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے، اور بخاری میں " **الرویاء الصادقة**" ہے۔

دکھاتا ہے[۱]۔

ج-خاطر:

۴-''خاطر'' دل میں کھٹکنے والی باتوں کا دوسرا درجہ ہے، کسی معاملہ کی تدبیر کے بارے میں دل میں جو بات کھٹکتی ہو اس کو لغت میں ''خاطر'' کہتے ہیں، اصطلاح میں ''خاطر'' ایسی بات کو کہتے ہیں جو دل میں آئے، یا دل میں ایسی چیز آئے جس میں انسان کا کوئی عمل دخل نہ ہو، 'خاطر'' رؤیا کے برخلاف عام طور پر حالت بیداری میں ہوتا ہے[۲]۔

د-وحی:

۵- لغت میں ''وحی'' کے معانی میں سے جیسا کہ ابن فارس کا کہنا ہے اشارہ، رسالت، کتابت اور ہر وہ بات ہے جو دوسرے تک پہنچائی جائے تا کہ وہ اسے جان لے اور وہ "وحی"، " یحی" کا مصدر ہے جو باب ''وعد'' سے ہے، "اوحی الیه" (الف کے ساتھ) بھی اسی کے مثل ہے، پھر وحی کا استعمال زیادہ تر اس پیغام کے معنی میں ہونے لگا جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے انبیاء کو بھیجا جاتا ہے[۳]، لہذا ''وحی'' اور ''رؤیا'' کے درمیان فرق واضح ہے، انبیاء کا ''رؤیا''، ''وحی'' ہے، چنانچہ حدیث نبوی میں ہے: **"أول مابدئ به النبي ﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة"**[۴] (وحی کے قبیل سے نبی کریم ﷺ سے جو چیز پہلے شروع ہوئی وہ ''رؤیا صادقہ'' (یعنی سچے خواب) تھے)۔

اچھا خواب اور اس کی حیثیت:

۶-اچھا خواب ایک اچھی حالت اور بلند مرتبہ ہے، جیسا کہ قرطبی نے ذکر کیا ہے، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"لم يبق من مبشرات النبوة إلا الرؤيا الصالحة يراها المسلم الصالح أو ترى له"**[۱] (مبشرات نبوت میں کوئی چیز نہیں رہی سوائے سچے خواب کے جس کو صالح مسلمان دیکھے گا یا دکھایا جائے گا)، جامع ترمذی میں ہے کہ مصر کے ایک شخص نے حضرت ابو الدرداءؓ سے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "لَهُمُ الْبُشْرٰى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا"[۲] (ان کے لئے خوشخبری ہے دنیا کی زندگی میں) کے بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے کہا: جب سے میں نے اس بارے میں نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا ہے، مجھ سے اس آیت کے بارے میں کسی نے دریافت نہیں کیا، حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"ما سألني أحد غيرك منذ أنزلت، هي الرؤيا الصالحة يراها المسلم أو ترى له"**[۳] (جب سے یہ آیت نازل ہوئی تمہارے علاوہ کسی نے بھی مجھ سے اس کے بارے میں دریافت نہیں کیا، یہ سچا خواب ہے، جس کو

---

(۱) المنتقی ۷/۲۷۷ طبع العربی۔

(۲) المصباح، مادہ: ''خطر''، المنثور للزرکشی ۲/۳۳ طبع اول، التعریفات للجرجانی ر۱۲۹ طبع العربی، الکلیات ۲/۳۰۹ طبع دمشق۔

(۳) المصباح، مادہ: ''وحی''۔

(۴) حدیث: "أول ما بدئ به النبي ﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۲۲ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: ''لم يبق من مبشرات النبوة......'' کی روایت مسلم (۱/۳۴۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ یونس ر ۶۴۔

(۳) حدیث أبي الدرداء: "ما سألني عنها أحد غيرك" کی روایت ترمذی (۵/۲۸۶، ۲۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی اسناد میں جہالت ہے، لیکن اس کی شاہد حضرت عبادہ بن صامتؓ کی حدیث ہے جس کی روایت احمد (۵/۳۱۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور دوسری حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی ہے جس کی روایت طبری نے اپنی تفسیر (۱۵/۱۳۱ طبع المعارف) میں کی ہے، جس سے اس کی تقویت ہوتی ہے۔

مسلمان دیکھتا ہے، یا اسے دکھایا جاتا ہے)۔

رسول اللہ ﷺ نے یہ فیصلہ فرمادیا: **"أن الرؤیا الصالحة جزء من ستة وأربعین جزءاً من النبوة"**[(۱)] (سچا خواب نبوت کا چھیالیسواں حصہ ہے) اوراس کے علاوہ اور بھی روایتیں ہیں۔

سچے خواب سے مراد صالحین کے بیشتر خواب ہیں جیسا کہ مہلب نے کہا ہے، ورنہ کبھی کبھی نیک آدمی بھی پراگندہ خواب دیکھتا ہے، لیکن ایسا شاذ ونادر ہوتا ہے، اس لئے کہ نیک لوگوں پر شیطان کا تسلط کم ہوا کرتا ہے، برخلاف غیر صالح لوگوں کے کہ ان کا خواب شاذ ونادر ہی سچا ہوتا ہے، کیونکہ ان پر شیطان کا اکثر تسلط رہتا ہے، پس اس اعتبار سے لوگوں کے تین درجات ہیں:

پہلا درجہ انبیاء کا ہے، کہ ان کے تمام خواب سچے ہوتے ہیں، البتہ بعض خواب میں تعبیر کی ضرورت پڑتی ہے۔

دوسرا درجہ صالحین کا ہے، ان کے زیادہ تر خواب سچے ہوتے ہیں، کبھی کبھی ان کے خواب محتاج تعبیر نہیں ہوتے ہیں۔

تیسرا درجہ ان کے علاوہ لوگوں کا ہے، ان کے خواب کبھی تو سچے ہوتے ہیں اور کبھی پراگندہ ہوتے ہیں۔

قاضی ابوبکر العربی فرماتے ہیں کہ صالح مومن کا خواب صحیح اور درست ہونے کی وجہ سے ہی نبوت کے جزء کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، اس کے برخلاف فاسق آدمی کا خواب اجزاء نبوت میں شمار نہیں کیا جاتا ہے، ایک قول ہے کہ اجزاء نبوت کے کم تر درجہ میں شمار کیا جاتا ہے، البتہ کافر کا خواب کسی بھی درجہ میں نبوت کا جزء نہیں ہے۔ تقریباً یہی بات قرطبی نے بھی کہی ہے کہ صالح اور نیک مسلمان کا حال انبیاء کے حال سے قریب ہوتا ہے، اسی لئے انہیں یک گونہ ان چیزوں سے نوازا جاتا ہے، جن سے انبیاء کو نوازا گیا ہے، یعنی غیب پر مطلع ہونا، لیکن کافر، فاسق اور کبھی اچھے اور برے کام کرنے والے کے لئے ایسا نہیں ہے، اور اگر ان کے خواب کبھی سچے بھی ہوجائیں تو یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کبھی جھوٹا آدمی بھی سچ بول دیتا ہے، اور ہر وہ شخص جو غیب کی باتیں کرتا ہو اس کی خبر اجزاء نبوت میں سے نہیں ہوتی ہے، جیسے کاہن اور نجومی[(۱)]۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ذکر کیا کہ خواب اگر نبوت کے اجزاء میں سے ہے تو نبوت نبی ﷺ کی وفات کے بعد اب باقی رہی نہیں، اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ اگر خواب نبی کا ہو تو یہ حقیقتاً اجزاء نبوت میں سے ہے، اور اگر خواب غیر نبی کا ہو تو یہ مجازاً اجزاء نبوت میں سے ہے، خطابی کہتے ہیں کہ اس کا مفہوم یہ بیان کیا گیا ہے کہ خواب نبوت کے موافق ہوتا ہے، نہ کہ وہ نبوت کا کوئی باقی ماندہ حصہ ہے، ایک مفہوم یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ خواب علم نبوت کا ایک جز ہے، اس لئے کہ نبوت اگرچہ ختم ہوچکی ہے، لیکن اس کا علم باقی ہے[(۲)]۔

خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنا:

۷- خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھا جاسکتا ہے، یا نہیں؟ اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے، بعض لوگوں نے کہا کہ نہیں دیکھا جاسکتا، اس لئے

---

(۱) فتح الباری ۱۲/ ۳۶۲، ۳۶۳ طبع الریاض، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۵/ ۲۰، ۲۱، طبع المصریہ، تحفة الأحوذي ۶/ ۵۴۹ طبع الفجالہ، تفسیر القرطبی ۹/ ۱۲۲، ۱۲۳ طبع المصریہ۔

نیز حدیث: "الرؤیا الصالحة جزء من ستة و أربعین جزءا من النبوة" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۳۷۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

---

(۱) فتح الباری ۱۲/ ۳۶۲، ۳۹۱ طبع الریاض، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۵/ ۲۰، ۲۱ طبع المصریہ، تفسیر القرطبی ۹/ ۱۲۴ طبع اول۔

(۲) فتح الباری ۱۲/ ۳۶۳، ۳۶۴۔

کہ جو چیز خواب میں نظر آتی ہے وہ ایک خیال اور مثال ہے، اور قدیم کی مثال محال ہے، اور بعض لوگوں نے کہا کہ دیکھا جا سکتا ہے، اس لئے کہ خواب میں یہ محال نہیں ہے[1]۔

خواب میں نبی ﷺ کو دیکھنا:

۸-امام بخاری نے اپنی صحیح میں "کتاب التعبیر" میں "**من رأى النبيﷺ في المنام**" کے عنوان سے ایک مستقل باب قائم کیا ہے، اور اس میں انہوں نے پانچ احادیث ذکر کی ہیں، جن میں ایک یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ میں نے نبی کریم ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "**من رآني في المنام فسيراني في اليقظة ولا يتمثل الشيطان بي**"[2] (جس نے مجھے خواب میں دیکھا وہ مجھے بیداری میں بھی دیکھے گا اور شیطان میری شکل اختیار نہیں کر سکتا)۔

ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ کی رؤیت خواب میں ہو سکتی ہے، حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اور امام نووی نے شرح مسلم میں رسول اللہ ﷺ کے ارشاد: "**من رآنی فی المنام فسیرانی فی الیقظة**" کے مفہوم میں مختلف اقوال نقل کئے ہیں۔

ان میں سے صحیح قول یہ ہے کہ اس روایت کا مقصود یہ ہے کہ ہر حال میں آپ ﷺ کی رؤیت باطل نہیں ہے، اور نہ ہی پراگندہ خیالات میں سے ہے، بلکہ یہ فی نفسہ برحق ہے، اور اگر آپ ﷺ کی رؤیت اس ہیئت کے علاوہ میں ہو جو آپ کی حیاتِ مبارکہ میں

(۱) الفروق ۴/ ۲۴۶،۴ تہذیب الفروق ۴/ ۲۷۱، فتح الباری ۱۲/ ۳۸۷۔

(۲) حدیث: "من رآني في المنام فسيراني في اليقظة..." کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۳۸۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۷۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

آپ کی تھی، تو وہ ہیئت شیطان کی طرف سے نہیں ہے، بلکہ اللہ کی طرف سے سمجھی جائے گی، اور کہا کہ یہ قاضی ابوبکر بن الطیب وغیرہ کا قول ہے، اس کی تائید آپ ﷺ کے اس ارشاد سے ہوتی ہے: "**فقد رأى الحق**"[1] یعنی اس نے اس حق کو دیکھا جس سے خواب دیکھنے والے کو واقف کرانا مقصود ہے، اگر خواب ظاہر اور واضح ہو تو فبہا، ورنہ اس کی تاویل کی کوشش کرے، اس میں سستی اور لاپرواہی نہ کرے، اس لئے کہ یہ یا تو خیر کی بشارت ہے، یا شر سے ڈرانا ہے، تاکہ خواب دیکھنے والا خوف کھائے، یا شر سے باز آئے، یا اسے کسی ایسے حکم سے متنبہ کرنا ہے جو اسے دینی یا دنیوی معاملہ میں پیش آنے والا ہو[2]۔

قرافی نے "الفروق" میں ذکر کیا ہے کہ آپ ﷺ کی رؤیت دو شخصوں میں سے کسی ایک کے لئے ہی درست ہوگی۔

ایک تو صحابی جنہوں نے آپ ﷺ کو خود دیکھا ہو، اور آپ کی صفات ان کو معلوم ہوں، اور آپ کی تصویر ان کے دل و دماغ میں رچی بسی ہو، پھر جب آپ ﷺ کو خواب میں دیکھے گا تو اس کو یقین ہوگا کہ یہ نبی کریم ﷺ کی شکل ہے، جو شیطان کے تصرف سے محفوظ ہے، لہذا اس کو نبی کریم ﷺ کی رؤیت کے بارے میں کوئی شک وشبہ نہیں رہے گا۔

دوسرا وہ شخص جس نے نبی کریم ﷺ کی ان صفات کو جو کتابوں میں محفوظ ہیں، بار بار سنا یہاں تک کہ آپ کی صفات اور آپ کی شیطان سے محفوظ صورت اس کے دل و دماغ میں اس طرح رچ بس گئی جیسا کہ دیکھنے والوں کو یہ چیزیں حاصل ہوتی ہیں، پس ایسا

(۱) حدیث: "فقد رأى الحق" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۳۸۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۱۲/ ۳۸۴، ۳۸۵ طبع الریاض۔

شخص اگر آپ ﷺ کو خواب میں دیکھئے گا تو اس کو یقین ہوگا کہ اس نے آپ ہی کی شکل دیکھی ہے، جیسا کہ براہ راست دیکھنے والے کو یقین ہوتا ہے، تو اس صورت میں بھی آپ ﷺ کی رویت میں اسے کوئی شک وشبہ نہیں رہے گا، البتہ ان دونوں کے علاوہ کو یقین حاصل نہیں ہوتا ہے، بلکہ ممکن ہے کہ انہوں نے آپ ہی کی صورت و مثال دیکھی ہو، اور اس کا بھی احتمال ہے کہ یہ شیطانی تخیل ہو، اور اگر خواب میں دیکھے جانے والا شخص دیکھنے والے سے یہ کہے کہ میں رسول اللہ ہوں، یا ان کے ساتھ اس مجلس میں موجود کوئی دوسرا کہے کہ یہ رسول اللہ ہیں، تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے کہ شیطان خود اپنے لئے جھوٹ بولتا ہے اور دوسرے کے لئے بھی، لہذا اس سے یقین حاصل نہیں ہوگا، ان تفصیلات میں اگر چہ یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حضور ﷺ کی مخصوص شکل وصورت کو دیکھنا ضروری ہے، یہ اس بات کے منافی نہیں ہے جو تعبیر میں ثابت شدہ ہے کہ خواب دیکھنے والا آپ ﷺ کو بوڑھے، جوان اور سیاہ رنگ کی شکل میں دیکھے، یا بغیر آنکھ یا ہاتھ کے یا کسی ایسی شکل وصورت میں دیکھے جو نبی کریم ﷺ کی شکل وصورت نہ ہو، اس لئے کہ یہ صفات دیکھنے والے کی اپنی صفات اور حالات ہیں، جو نبی کریم ﷺ کی شکل میں ظاہر ہوتی ہیں، گویا آپ ﷺ ان کے لئے آئینہ کی طرح ہیں [1]۔

خواب میں نبی کریم ﷺ کے قول وفعل پر حکم کا مرتب ہونا:

۹- اگر کوئی شخص خواب میں نبی کریم ﷺ کو کچھ فرماتے ہوئے یا کچھ کرتے ہوئے دیکھے تو آپ ﷺ کا یہ قول یا فعل حجت ہوگا، جس پر حکم مرتب ہو یا نہیں؟

اس سلسلہ میں شوکانی نے تین اقوال ذکر کئے ہیں:

اول: یہ حجت ہوگا، اور اس پر عمل کرنا لازم ہوگا، اہل علم کی ایک جماعت کی یہی رائے ہے، جن میں استاذ ابو اسحاق ہیں، اس لئے کہ خواب میں نبی کریم ﷺ کی رؤیت برحق ہے، اور شیطان آپ ﷺ کی شکل اختیار نہیں کر سکتا۔

دوم: یہ حجت نہیں ہوگا، اور نہ ہی اس سے کوئی حکم شرعی ثابت ہوگا، اس لئے کہ خواب میں نبی کریم ﷺ کی رؤیت اگر چہ برحق ہے، اور شیطان آپ کی صورت اختیار نہیں کر سکتا، پھر بھی سونے والا شخص روایت کرنے کا اہل نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں حفظ واتقان نہیں رہتا ہے۔

سوم: یہ کہ وہ اس پر عمل کرے گا جب تک کہ وہ شرع کے خلاف نہ ہو۔

شوکانی کہتے ہیں کہ یہ یہ بات مخفی نہیں ہے کہ شریعت جسے اللہ تعالی نے نبی کریم ﷺ کے ذریعہ ہم لوگوں کے لئے مقرر فرمایا وہ مکمل ہو چکی ہے، چنانچہ ارشاد ہے: "أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ"[1] (آج میں نے تمہارے لئے دین کو کامل کر دیا)۔

اور ہمارے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ آپ ﷺ کی وفات کے بعد خواب میں آپ ﷺ کو دیکھنا جبکہ آپ نے اس میں کوئی بات کہی ہو یا کوئی عمل کیا ہو، یہ دلیل وحجت ہے، بلکہ اللہ تعالی نے آپ کے ذریعہ اس امت کے لئے شریعت مکمل کرنے کے بعد ہی آپ ﷺ اٹھایا، لہذا اس کے بعد امت کو دینی معاملہ میں کوئی ضرورت باقی نہیں رہی، اور آپ کی وفات کے ساتھ ہی شریعت کی تبلیغ وتشریح کے لئے بعثت کا سلسلہ ختم ہو گیا، اگر چہ آپ

(۱) الفروق ۴/ ۲۴۵ طبع اول۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۔

ﷺ وفات کے بعد بھی رسول ہیں جیسا کہ حیات میں تھے، اس سے معلوم یہ ہوا کہ اگر ہم سونے والے کے ضبط وحفظ کو مان بھی لیں تب بھی اس نے بحالت خواب جو کچھ بھی نبی کریم ﷺ کا کوئی قول یا عمل دیکھا وہ نہ تو اس کے لئے حجت ہے، اور نہ امت کے کسی دوسرے فرد کے لئے حجت ہے[1]۔

صاحب تہذیب الفروق نے بھی ذکر کیا ہے کہ خواب کے سچ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ کسی حکم شرعی میں اس کو بنیاد بنایا جائے، کیونکہ خواب دیکھنے والے کے ضبط وتحمل میں خطا کا امکان ہے، پھر اس کے بعد اس چیز کا ذکر کیا جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو چیز حالت بیداری میں ثابت شدہ ہو وہ تعارض کے وقت حالت خواب میں ثابت شدہ چیز پر مقدم ہوگی، چنانچہ جس آدمی نے خواب میں نبی کریم ﷺ کو دیکھا کہ آپ اس سے فرمارہے ہیں کہ فلاں جگہ خزانہ مدفون ہے جاؤ اور لے لو، اور اس میں تم پر خمس (پانچواں حصہ نکالنا) واجب نہیں ہے، چنانچہ وہ شخص گیا، اور خزانہ پالیا، اور اس نے علماء سے مسئلہ دریافت کیا، تو عز بن عبدالسلام نے اس سے کہا: خمس نکالو، اس لئے کہ یہ تواتر سے ثابت ہے، اور تمہاری رؤیت کا مدار خبر احاد ہے، یہی وجہ ہے کہ جب فقہاء کی آراء میں اس مسئلہ میں حرمت اور عدم حرمت کا اختلاف ہوا کہ اگر کسی نے خواب میں نبی کریم ﷺ کو دیکھا اور آپ نے اس سے فرمایا کہ تمہاری بیوی تین طلاق والی ہے، حالانکہ اس کو یقین ہے کہ اس نے اس کو طلاق نہیں دی ہے، یہ اختلاف اس لئے ہوا کہ آپ ﷺ کا حالت خواب میں اس کے حرام ہونے کی خبر دینے اور حالت بیداری میں (عدم طلاق کے یقین کی بناء پر) شریعت کی نگاہ میں بیوی کے مباح ہونے کی خبر دینے کے درمیان تعارض ہوگیا، تو یہاں اصل کا اعتبار کیا گیا، کہ آپ ﷺ کا حالت بیداری میں خبر دینا حالت نوم میں خبر دینے پر مقدم ہوگا، اس لئے کہ حالت خواب کی چیزوں میں اس کا پورا احتمال ہے کہ دیکھنے والے سے ضبط اور یاد رکھنے میں غلطی ہورہی ہو، صاحب ''تہذیب الفروق'' کہتے ہیں کہ جب ہم لاعلمی کے ساتھ وقوع طلاق کے احتمال اور حالت خواب میں شکل وصورت میں غلطی کے احتمال کا جائزہ لیں تو ہم اس نتیجہ پر پہنچیں گے کہ شکل وصورت میں غلطی کا احتمال زیادہ آسان اور راجح معلوم ہوتا ہے، اور عدم وقوع طلاق میں لوگوں کی طرف سے شاذ و نادر خلل ہوتا ہے، لہذا راجح پر عمل کرنا متعین ہوجائے گا، اسی طرح نبی کریم ﷺ نے کسی حلال چیز کے بارے میں یہ فرمایا کہ یہ حرام چیز ہے، یا حرام کے بارے میں فرمایا کہ یہ حلال ہے، یا شریعت کے کسی حکم کے بارے میں کچھ ارشاد فرمایا، تو جو چیز حالت بیداری میں ثابت ہوا س کو ہم حالت نوم میں دیکھی گئی چیز پر مقدم رکھیں گے، جیسا کہ اگر حالت بیداری کی دو خبریں جو صحیح ہوں، آپس میں متعارض ہوں تو ان دونوں میں جو سند یا الفاظ یا وضاحت کے اعتبار سے یا مجازی معنی وغیرہ میں قلت احتمال کے اعتبار سے راجح ہوگی اس کو مقدم کیا جائے گا، پس اسی قاعدہ پر حالت بیداری اور حالت خواب کی خبریں اور احکام متفرع ہوں گے[1]۔

خواب کی تعبیر:

۱۰- تعبیر جیسا کہ حافظ ابن حجر نے ''فتح الباری'' میں ذکر کیا ہے رؤیا (خواب) کی تفسیر کے لئے خاص ہے، اس کا معنی ہے ظاہر سے باطن کی طرف جانا، ایک قول ہے کہ تعبیر کسی چیز میں غور کرنا ہے، لہذا بعض کا بعض کے ساتھ اعتبار کیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ چیز سمجھ میں آجائے، اس مفہوم کو الأزہری نے نقل کیا ہے، اور پہلے والے مفہوم کو

(۱) إرشاد الفحول ر ۲۴۹ طبع الحلبی۔

(۱) تہذیب الفروق ۴ر ۲۷۰، ۲۷۱ طبع اول۔

راغب نے بیان کیا ہے، اور کہا کہ اس کی اصل ''عبر'' (عین کے فتحہ اور باء کے سکون کے ساتھ) ہے، جس کا معنی ہے ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہونا، علماء لغت نے لکھا ہے کہ لفظ عبور (عین اور باء کے ضمہ کے ساتھ) تیراکی کے ذریعہ یا کشتی پر سوار ہوکر یا ان کے علاوہ کسی طریقہ سے پانی سے پار ہونے کے لئے خاص ہے، جب لوگ مرجاتے ہیں تو کہا جاتا ہے: ''عبر القوم'' گویا کہ وہ پل پار کرکے دنیا سے آخرت کی طرف چلے گئے، راغب نے کہا کہ ''اعتبار'' اور ''عبرة'' اس حالت کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ مشاہدہ کی جانے والی چیز کی معرفت سے اس چیز تک رسائی حاصل ہوسکے جس کا مشاہدہ نہ کیا گیا ہو، کہا جاتا ہے ''عبرت الرؤیا'' (تخفیف کے ساتھ) جب آپ خواب کی تفسیر بیان کریں، اور ''عبرتها'' (تشدید کے ساتھ) اس میں مبالغہ کے لئے ہے[۱]۔

قرطبی نے اس آیت "إِنْ كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ"[۲] (اگر تم خواب کی تعبیر دے لیتے ہو) کی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ یہ ''عبور النهر'' سے مشتق ہے، لہذا خواب کی تعبیر بیان کرنے والا اس کے انجام کی تفسیر کرتا ہے، اور خواب میں نظر آنے والی صورتوں سے اس کی اس صورت و مثال کی طرف منتقل ہوتا ہے جو خارج میں امور آفاق و انفس میں سے موجود ہے جیسا کہ ''روح المعانی'' میں ہے[۳]۔

اور ابن القیم نے ''إعلام الموقعین'' میں تعبیر رؤیا کی کچھ صورتیں بیان کی ہیں، ان میں سے چند ذیل میں درج کی جاتی ہیں: کپڑے کی تاویل دین اور علم ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے خواب میں نظر آنے والے قمیص کی تاویل دین اور علم سے کی ہے[۱]۔

دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے حامل کی ستر پوشی کرتا ہے، اور اس کو لوگوں کے درمیان خوبصورت بناتا ہے، پس قمیص اس کے بدن کی ستر پوشی کرتا ہے، اور علم و دین اس کے روح اور قلب کے لئے ساتر ہیں اور لوگوں کے درمیان اسے زینت بخشتے ہیں۔

دودھ کی تعبیر فطرت سے کی ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک غذا بنتا ہے، جو سبب حیات اور باعث نشوونما ہے۔ گائے کی تعبیر اہل دین اور اہل خیر سے کی ہے کہ جن سے اللہ کی سرزمین آباد ہوتی ہے، جس طرح گائے سے بھی آباد ہوتی ہے۔

کھیتی کی تاویل عمل سے کی ہے، اس لئے کہ عامل خیر و شر کا بونے والا ہوتا ہے۔

کٹی ہوئی لکڑی جس کو سہارے کے ذریعہ کھڑا کیا گیا ہو اس کی تعبیر منافقین سے کی ہے، ان دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ منافق میں نہ روح ہے اور نہ ہی سایہ اور نہ پھل تو وہ اس لکڑی کے درجہ میں ہے جو روح، سایہ اور پھل سے عاری ہو۔

آگ کی تعبیر فتنہ سے کی ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک جہاں سے گذرتا اور جہاں پہنچتا اس کو برباد کردیتا ہے۔

ستاروں کی تعبیر علماء اور شرفاء سے کی ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک سے زمین والوں کو رہنمائی ملتی ہے، اور اس لئے کہ عام انسانوں کے درمیان اشراف کو برتری حاصل ہوتی ہے

---

(۱) المصباح المنیر، فتح الباری ۱۲/ ۵۲۳ طبع الریاض۔

(۲) سورۂ یوسف/ ۴۳۔

(۳) تفسیر القرطبی ۹/ ۲۰۰ طبع المصریہ، روح المعانی ۱۲/ ۲۵۰ طبع المنیریہ۔

(۱) حدیث: "إن الرسول ﷺ أوّل القمیص فی المنام بالدین والعلم" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۳۹۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے اور اس میں ''العلم'' کا لفظ نہیں ہے۔

جس طرح ستاروں کو حاصل ہے۔

بارش کی تاویل رحمت، علم، قرآن، حکمت اور لوگوں کے حال کی درستگی سے کی ہے، ان کے علاوہ بھی صورتیں ہیں جو خوابوں کی تعبیر کے سلسلہ میں آئی ہیں، اور جو قرآن میں موجود مثالوں سے ماخوذ ہیں، پھر انھوں نے کہا: حاصل کلام یہ ہے کہ قرآنی امثال سے جو تعبیرات پیش کی گئیں ہیں، یہ سب علم تعبیر کے لئے اصول وقواعد ہیں ان حضرات کے لئے جو ان سے بہتر استدلال کرسکیں، اسی طرح وہ لوگ جو قرآن کا فہم رکھتے ہیں، وہ قرآن کے ذریعہ خواب کی اچھی تعبیر بیان کرسکتے ہیں، اور تعبیر کے صحیح اصول قرآنی سرچشمہ ہی سے ماخوذ ہیں، چنانچہ کشتی کی تعبیر نجات سے بیان کی گئی ہے، جو اس آیت کریمہ سے ماخوذ ہے: "فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِيْنَةِ"(۱) (پھر ہم نے ان کو اور کشتی والوں کو بچالیا)، دودھ پینے والے بچے کی تعبیر دشمن سے کی گئی ہے جو اللہ تعالی کے اس قول سے ماخوذ ہے: "فَالْتَقَطَهُ الُ فِرْعَوْنَ لِيَكُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا وَّ حَزَنًا"(۲) (چنانچہ فرعون کے لوگوں نے موسی کو اٹھالیا تاکہ وہ ان کے لئے دشمن اور غم (کا باعث) بنیں)۔

اور رماد (راکھ) کی تعبیر عمل باطل سے کی گئی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "مَثَلُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادِ اِشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيْحُ"(۳) (جو لوگ اپنے پروردگار کے ساتھ کفر کرتے رہتے ہیں ان کے اعمال کی حالت یہ ہے کہ جیسے راکھ جسے ہوا تیزی سے اڑا لے جائے)۔ اس لئے کہ خواب بیان کی گئیں مثالیں ہیں، تاکہ خواب دیکھنے والا اس شکل وصورت کے ذریعہ جو اس کو دکھائی گئی ہے اس کی نظیر پر استدلال کرسکے، اور اس کے ہم مثل شئ سے اس کی تعبیر کرے(۱)۔

(۱) سورۂ عنکبوت/۱۵۔
(۲) سورۂ قصص/۸۔
(۳) سورۂ ابراہیم/۱۸۔

اور تعبیر رویاء کے سلسلے میں جو روایات ہیں ان میں سے ابوموسیؓ کی یہ حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**رأيت في المنام أني أهاجر من مكة إلى أرض بها نخل، فذهب وهلى إلى أنها اليمامة أو هجر فإذا هي المدينة يثرب، و رأيت فيهابقرا والله خير، فإذاهم المؤمنون يوم أحد، وإذا الخيرما جاء الله به من الخير و ثواب الصدق الذي أتانا الله به بعد يوم بدر**"(۲) (میں نے خواب میں دیکھا کہ میں مکہ سے ایسی سرزمین کی طرف ہجرت کررہا ہوں جہاں کھجور کے درخت ہیں، پہلے میرا گمان اس طرف گیا کہ وہ جگہ یا تو یمامہ ہے یا ہجر، لیکن وہ تو مدینہ نکلا، جس کا نام یثرب ہے، اور میں نے اس خواب میں گائے کو دیکھا، اللہ خیر فرمائے، چنانچہ یہ اُحد کے دن کے مؤمنین ہیں، خیر تو وہی ہے جو اللہ تعالی عطا کرے، اور بہتر بدلہ تو وہی ہے جو اللہ تعالی نے یوم بدر کے بعد ہم لوگوں کو عنایت فرمایا)۔

حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**بينا أنا نائم إذا أتيت خزائن الأرض فوضع في يدي سواران من ذهب فكبرا علي و أهماني، فأوحي إلي أن أنفخهما فنفختهما فطارا، فأولتهما الكذابين الذين أنا بينهما: صاحب صنعاء و صاحب اليمامة**"(۳) (میں سورہا تھا کہ اسی اثناء میں زمین کے سارے

(۱) اعلام الموقعین ۱/۱۹۰، ۱۹۵ طبع الکلیات۔
(۲) حدیث أبی موسی: "رأيت في المنام أني أهاجر من مكة" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۴۲۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۱۷۷۹، ۱۷۸۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔
(۳) حدیث أبی ہریرہ: "بينا أنا نائم إذ أتيت خزائن الأرض" کی روایت

خزانے میرے سامنے لائے گئے، پھر میرے ہاتھ میں سونے کے دو کنگن رکھے گئے، اور وہ دونوں مجھ پر گراں محسوس ہونے لگے، پھر مجھے وحی کی گئی کہ میں ان دونوں پر پھونک ماروں، چنانچہ میں نے ان پر پھونک ماری تو وہ دونوں کنگن اڑ گئے، تو میں نے ان دونوں کی تعبیر دو جھوٹے آدمیوں سے کی جن کے درمیان میں ہوں، یعنی صاحب صنعاء اور صاحب یمامہ)۔

اور یہ حدیث جس کی روایت امام بخاری نے عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**رأيت امرأة سوداء ثائرة الرأس خرجت من المدينة حتى قامت بمهيعة، فأولت أن وباء المدينة نقل إلى مهيعة وهي الجحفة**"(۱) (میں نے ایک پراگندہ بال کالی عورت کو دیکھا کہ وہ مدینہ سے نکلی، اور مہیعہ میں ٹھہر گئی، میں نے اس کی یہ تعبیر کی کہ مدینہ کی وباء مہیعۃ یعنی جحفہ منتقل ہوگئی)۔

اور یہ حدیث بھی جس کی رایت امام بخاری نے حضرت ابوموسی سے کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**رأيت في رؤياي أني هززت سيفا فانقطع صدره ، فإذا هو ما أصيب من المؤمنين يوم أحد، ثم هززته أخرى فعاد أحسن ما كان ، فإذا هو ما جاء الله به من الفتح واجتماع المؤمنين**"(۲) (میں نے خواب میں دیکھا کہ میں نے تلوار کو حرکت دی تو اس کے اوپر کا حصہ ٹوٹ گیا، اس کی تعبیر یہ نکلی کہ اُحد کے دن مسلمانوں کو اذیت اور تکلیف پہنچی، پھر میں نے دوسری بار تلوار کو حرکت دی تو وہ تلوار پہلے سے بہتر حالت میں ہوگئی، اس کی تعبیر وہ تھی جو اللہ تعالی نے فتح اور مسلمانوں کے غلبہ کی صورت میں عطا کی)۔

اور خواب صرف ایسے شخص کے سامنے بیان کیا جائے جو مشفق اور خیر خواہ ہو، اور خوابوں کے بارے میں صرف عقلمند دوست یا خیر خواہ ہی بتائے گا اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا**"(۱) (وہ بولے اے میرے پیارے بیٹے اپنے (اس) خواب کو اپنے بھائیوں کے سامنے نہ بیان کرنا ورنہ وہ تمہاری (ایذا) کے لئے کوئی چال چل کر رہیں گے)۔ اور اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "**لا تقص الرؤيا إلا على عالم أو ناصح**"(۲) (خواب صرف کسی عالم یا خیر خواہ کے سامنے بیان کیا جائے)، اسی طرح خواب ایسے شخص کے سامنے نہ بیان کیا جائے جو اس کی تاویل وتعبیر اچھی طرح نہ جانتا ہو، اس لئے کہ امام مالک کا قول ہے کہ خواب کی تعبیر وہی شخص بتائے جو اس کو اچھی طرح جانتا ہو، پس اگر اس میں کوئی خیر دیکھے تو اس کو بتادے اور اگر کوئی ناپسندیدہ چیز سمجھ میں آئے تب بھی اچھی بات کہے یا چپ رہے، ان سے سوال کیا گیا کہ کیا اس صورت میں خواب کی تعبیر خیر ہی سے کرے جب کہ ان کے نزدیک اس کی تعبیر ناپسندیدہ ہو، ان لوگوں کے اقوال کی بناء پر جنہوں نے کہا ہے کہ خواب کی جو تعبیر کی جائے گی وہی چیز وجود میں آئے گی؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ نہیں، پھر کہا کہ خواب نبوت کا ایک حصہ ہے، لہذا اس سے کھلواڑ

= بخاری (الفتح ۱۲/ ۴۲۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حدیث ابن عمر: "رأيت امرأة سوداء ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۴۲۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث أبی موسی: "رأيت في رؤياي أني هززت سيفا" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۴۲۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ یوسف/ ۵۔

(۲) حدیث: "لا تقص الرؤيا إلا على عالم أو ناصح" کی روایت ترمذی (۴/ ۵۳۷ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور فرمایا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

نہیں کیا جائے گا۔

خواب میں اگر کوئی شخص ناپسندیدہ چیز دیکھے، پھر وہ اس کے اورشیطان کے شر سے خدا کی پناہ مانگے ،اور تین بار تھوکے، اور کسی سے بیان نہ کرے، تو وہ خواب اس کو نقصان نہیں پہنچائے گا اور اگر خواب میں کسی پسندیدہ چیز کو دیکھے تو اس پر خدا کی حمد کرے، اور اس کو بیان کرے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے جسے امام بخاری نے عبدربہ بن سعید کے واسطہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں نے ابوسلمہؓ سے سنا وہ فرمار ہے تھے: میں ایسے خواب دیکھا کرتا تھا، جس سے میں بیمار ہوجایا کرتا تھا، یہاں تک کہ میں نے حضرت ابوقتادہؓ سے کہتے ہوئے سنا کہ میں خواب دیکھتا تھا جس سے میں بیمار ہوجاتا تھا، یہاں تک کہ میں نے نبی کریم ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "**الرؤیا الحسنة من اللّٰه، فإذا رأى أحدكم مایحب فلا یحدث به إلا من یحب، وإذا رأى ما یکره فلیتعوذ باللّٰه من شرها ومن شر الشیطان ولیتفل ثلاثاً، ولایحدث بها أحداً فإنها لن تضره**"[(۱)] (اچھا خواب اللہ کی طرف سے ہوتا ہے، پس تم میں سے کوئی پسندیدہ چیز دیکھے تو اس کو اپنے پسندیدہ شخص سے ہی بیان کرے، اور جب کوئی ناپسندیدہ چیز دیکھے تو اس کے شر سے اور شیطان کے شر سے اللہ کی پناہ مانگے اور تین بار تھوک دے اور کسی سے بیان نہ کرے، تو وہ خواب اس کو نقصان نہیں پہنچا سکے گا)۔

اور اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے جسے بخاری نے ہی حضرت ابوسعید خدریؓ کے واسطہ سے روایت کی ہے: "**إذا رأى أحدكم الرؤیا یحبها فإنها من اللّٰه فلیحمد اللّٰه علیها ولیحدث بها وإذا رأى غیر ذلک مما یکره فإنما هی من الشیطان، فلیستعذ من شرها ولایذکرها لأحد فإنها لن تضره**"[(۱)] (جب تم میں سے کوئی پسندیدہ خواب دیکھے تو وہ اللہ کی طرف سے ہے، لہذا وہ اس پر اللہ کی حمد وثناء کرے، اور اس کو بیان کرے، اور اگر ناپسندیدہ خواب دیکھے تو یہ شیطان کی طرف سے ہے، لہذا وہ شیطان کے شر سے خدا کی پناہ طلب کرے، اور اس خواب کو کسی سے نہ بیان کرے، تو وہ خواب اس کو نقصان نہیں پہنچا سکے گا)۔

(۱) حدیث أبی قتادہ: "الرؤیا الحسنة من اللّٰه..." کی روایت بخاری (الفتح ۴۳۰/۱۲ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۲۶/۹ طبع اول، فتح الباری ۴۲۱/۱۲، ۴۳۰ طبع الریاض، صحیح مسلم بشرح النووی ۳۱/۱۵، ۳۴، حدیث أبی سعید الخدری: "إذا رأى أحدكم الرؤیا..." کی روایت بخاری (الفتح ۴۳۰/۱۲ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

رؤیت

تعریف:

۱-"رؤیۃ" لغت میں نگاہ سے کسی شئ کا معلوم کرنا ہے، ابن سیدہ کہتے ہیں کہ "رؤیۃ" آنکھ اور دل سے دیکھنا ہے۔

فقہاء کے یہاں اس کا اکثر استعمال معنی اول میں ہوتا ہے، جیسا کہ رؤیت ہلال، رؤیت مبیع اور شاہد کا شئ مشہود کی رؤیت وغیرہ اسی مفہوم میں ہے۔

جرجانی نے کہا: "رؤیت" نگاہ سے مشاہدہ کرنے کو کہتے ہیں، خواہ دنیا میں ہو یا آخرت میں [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ادراک:

۲-"ادراک" اپنے وسیع معنی میں معرفت کا نام ہے، اس میں ادراک حسی اور معنوی دونوں شامل ہیں [۲]۔

اصطلاح میں ادراک نام ہے کسی شئ کی صورت کا ذہن میں آنا۔

اسی وجہ سے "ادراک" "رؤیت" سے عام ہے، اس لئے کہ ادراک نگاہ اور اس کے علاوہ دوسرے حواس کے ذریعہ بھی ہوتا ہے، اسی لئے ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اس علم کا مدرک جس سے شہادت حاصل ہوتی ہے، یہ ہیں رویت، (دیکھنا)، سماع (سننا)، شم (سونگھنا)، ذوق (چکھنا)، اور لمس (چھونا) [۱]۔

ب-نظر

۳-نظر: نگاہ یا اس کے علاوہ کسی دوسرے حاسہ کے ذریعہ کسی شئ کے ظاہر ہونے کو تلاش کرنا ہے، نظر بالقلب غور وفکر کے قبیل سے ہے، نظر اور رؤیت کے درمیان فرق یہ ہے کہ نظر: دیکھی جانے والی شی کو دیکھنے کی کوشش میں اس کی جگہ پر نگاہ دوڑانا ہے، اور رؤیت دیکھی جانے والی شیء کا ادراک ہے، باقلانی کہتے ہیں کہ نظر وہ غور وفکر ہے جس سے یقین یا ظن غالب حاصل ہوتا ہے [۲]۔

شرعی حکم:

۴- طلب رؤیت کا شرعی حکم اس چیز کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے جس میں رؤیت استعمال کی جاتی ہے، کبھی رؤیت واجب علی الکفایہ ہوتی ہے، جیسے رمضان کے چاند کی رؤیت، جیسا کہ حنفیہ کا کہنا ہے، اور رؤیت کبھی مستحب ہوتی ہے، جیسے مخطوبہ (منگیتر) کو دیکھنا، کبھی حرام ہوتی ہے، جیسے اجنبی کے قابل ستر حصے کو دیکھنا اور کبھی مباح ہوتی ہے، جیسے عام اشیاء کو دیکھنا۔

اس کی تفصیل اسی بحث میں آئے گی۔

رویت سے متعلق احکام:

اجنبی اور محرم عورتوں کو دیکھنا:

۵- مرد کے لئے کسی عورت کا وہ حصہ جسے قابل ستر سمجھا جاتا ہے عمداً

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الصحاح، التعریفات للجرجانی۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، الصحاح۔

(۱) المغنی ۹/ ۱۵۸ طبع الریاض۔
(۲) الفروق للعسکری ر ۶۷، کشاف اصطلاحات الفنون ۶/ ۱۳۸۶۔

دیکھنا حرام ہے خواہ وہ عورت محرم ہو یا اجنبیہ، اس میں اختلاف ہے کہ بدن کا کون سا عضو محرم کے حق میں قابل ستر ہے، کون سا عضو اجنبی کے حق میں قابل ستر ہے، البتہ ضرورت کے حالات کا استثناء ہے، جیسے برائے علاج یا برائے شہادت دیکھنا۔

اسی طرح عورت کے لئے کسی مرد کا وہ حصہ جسے قابل ستر سمجھا جاتا ہے عمداً دیکھنا حرام ہے، خواہ وہ مرد محرم ہو یا اجنبی، اس میں اختلاف ہے کہ مرد کے بدن کا کون سا حصہ محرم کے حق میں قابل ستر ہے اور کون سا حصہ اجنبی کے حق میں قابل ستر ہے۔

مرد کے لئے کسی بھی دوسرے مرد کے قابل ستر حصہ کو عمداً دیکھنا بھی حرام ہے، اسی طرح عورت کے لئے دوسری عورت کے قابل ستر حصہ کو عمداً دیکھنا حرام ہے۔

اس مسئلہ میں اصل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ”قُلْ لِلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ ذٰلِكَ أَزْكٰى لَهُمْ إِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌ بِمَا يَصْنَعُوْنَ، وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوْجَهُنَّ وَلاَ يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا....“[1] (آپ ایمان والوں سے کہہ دیجئے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں، یہ ان کے حق میں زیادہ صفائی کی بات ہے، بے شک اللہ کو سب کچھ خبر ہے جو کچھ لوگ کیا کرتے ہیں، اور آپ کہہ دیجئے ایمان والیوں سے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں اور اپنی شرم گاہوں کی حفاظت رکھیں اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے)۔

اور اس لئے بھی کہ نبی ﷺ کا حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ سے یہ فرمانا کہ: ”یا أسماء: إن المرأة إذ بلغت المحيض لم تصلح أن يرى منها إلا هذا و هذا“ وأشار إلى وجهه و كفيه“[1] (اے اسماء! عورت جب بالغ ہوجائے تو یہ درست نہیں ہے کہ اس کے جسم کے کسی حصہ کو دیکھا جائے، سوائے اس کے اور اس کے اور آپ ﷺ نے چہرے اور دونوں ہتھیلیوں کی طرف اشارہ فرمایا)۔

اور غیر قابل ستر حصہ کی طرف شہوت کے ساتھ عمداً دیکھنا حرام ہے، خواہ یہ دیکھنا، مرد کا کسی عورت کو ہو یا اس کے برعکس، اس لئے کہ یہ باعث فتنہ ہے، چنانچہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ”یا علي لا تتبع النظرة النظرة فإن لك الأولى وليست لك الآخرة“[2] (اے علی! ایک نگاہ کے بعد دوبارہ مت دیکھو، اس لئے کہ پہلی نگاہ تو معاف ہے لیکن دوسری نہیں)۔ اسی طرح ایک روایت یہ ہے کہ فضل بن عباس حج میں رسول اللہ ﷺ کے ردیف تھے، اسی اثناء میں ایک خثعمیہ عورت آئی اور آپ سے مسئلہ دریافت کرنے لگی، فضل بن عباس ان کی طرف دیکھنے لگے، وہ بھی ان کی طرف دیکھنے لگی، تو نبی کریم ﷺ نے فضل بن عباس کے چہرہ کو اس عورت کی طرف سے پھیر دیا[3]، ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ سے حضرت عباسؓ نے کہا کہ آپ نے اپنے چچازاد بھائی کے چہرے کو موڑ دیا، آپ نے فرمایا کہ میں نے ایک نوجوان

(۱) سورۂ نور ر ۳۰، ۳۱۔

(۱) حدیث: ”یا أسماء، إن المرأة إذا بلغت......“ کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۵۸، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور انہوں نے کہا کہ یہ مرسل ہے، خالد بن دریک کی ملاقات حضرت عائشہؓ سے نہیں ہے۔

(۲) حدیث: ”یا علي لا تتبع النظرة النظرة......“ کی روایت ترمذی (۵/ ۱۰۱ طبع الحلبی) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔

(۳) حدیث: ”الفضل بن العباس مع الخثعمية“ کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۷۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۷۳ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

لڑکے اور نوخیز لڑکی کو دیکھا تو ان دونوں کے بارے میں شیطان سے مطمئن نہیں ہوا[۱]۔

اس کے ساتھ ہی یہ معروف ہے کہ میاں بیوی میں سے ہر ایک کے لئے فی الجملہ دوسرے کے ستر دیکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے کے پورے بدن کا دیکھنا جائز ہے۔

اور فی الجملہ کسی انسان کا اپنے قابل ستر عضو کی طرف دیکھنا جائز ہے[۲]۔

تفصیل اصطلاح: ''اجنبی''، ''انوثۃ''، ''حجاب''، ''ستر العورۃ''، ''عورۃ''، اور ''نظر'' میں دیکھی جائے۔

مخطوبہ (منگیتر) کو دیکھنا:

۶- اصل یہ ہے کہ اجنبی عورت کو عمداً دیکھنا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''قُلْ لِلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ أَبْصَارِهِمْ''[۳] (آپ ایمان والوں سے کہہ دیجئے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں)، لیکن جو نکاح کرنا چاہتا ہو اس کے لئے اس عورت کو دیکھنا جائز ہے، جس سے نکاح کا ارادہ ہے، بلکہ مسنون ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے مغیرہ بن شعبہ سے اس وقت جب کہ انہوں نے ایک عورت کو نکاح کا پیغام دیا تھا، فرمایا: **''انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما''**[۴] (اس کو دیکھ لو، اس لئے کہ دیکھ لینا تم دونوں کے درمیان موافقت برقرار رہنے کے لئے زیادہ بہتر ہوگا)، بلکہ اگر ضرورت پڑے تو بار بار بھی دیکھنا جائز ہے، تاکہ اس کی شکل وصورت زیادہ واضح ہو کر سامنے آجائے، اور نکاح کے بعد کوئی ندامت نہ ہو، کیونکہ عام طور پر پہلی نگاہ سے مقصود حاصل نہیں ہوتا ہے یہ فی الجملہ ہے[۱]، اس کی تفصیل اصطلاح ''خطبہ'' میں ہے۔

تیمّم کرنے والے کا پانی کو دیکھنا:

۷- جو شخص پانی موجود نہ ہونے کی صورت میں نماز کے لئے تیمّم کرے، پھر نماز شروع کرنے سے قبل پانی دیکھ لے، اور اس کے استعمال کی قدرت بھی ہو تو اس کا تیمّم باطل ہوجائے گا، اور وضو کرنا اس پر واجب ہوگا، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **''إن الصعيد الطيب طهور المسلم وإن لم يجد الماء عشر سنين''**[۲] (پاک مٹی مسلمان کو پاک کرنے والی ہے، خواہ وہ دس سال تک پانی نہ پائے)۔

مالکیہ نے تیمّم باطل ہونے کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ وقت میں اتنی گنجائش ہو کہ پانی کے استعمال کے بعد ایک رکعت نماز ادا کی جاسکے، ورنہ تیمّم باطل نہ ہوگا۔

ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن کی رائے ہے کہ پانی کے پائے جانے کے باوجود اصلاً تیمّم ختم نہیں ہوگا، اس لئے کہ طہارت صحیح ہونے کے بعد صرف حدث ہی کی وجہ سے ختم ہوتی ہے، اور پانی کا پایا جانا حدث

---

(۱) اس حدیث کی روایت ترمذی (۳/ ۲۲۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور انہوں نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۳۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی ۱/ ۲۱۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۸، ۱۲۹، المغنی ۶/ ۵۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات، القرطبی ۱۲/ ۲۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) سورۂ نور/ ۳۰۔

(۴) حدیث: ''أنظر إليها، فإنه أحرى أن يؤدم بينكما......'' کی روایت ترمذی (۳/ ۳۹۷ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۸، المغنی ۶/ ۵۵۲، ۵۵۳، الدسوقی ۲/ ۲۱۵۔

(۲) حدیث: ''إن الصعيد الطيب طهور السملم و إن لم......'' کی روایت ترمذی (۱/ ۲۱۲ طبع الحلبی) اور حاکم (۱/ ۱۷۶، ۱۷۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

نہیں ہے[۱] اس کی تفصیل ''حدث''، ''وضو''، ''تیمّم'' اور ''صلاۃ'' کی اصطلاح میں ہے۔

مبیع کو دیکھنا:

۸- بیع (خرید وفروخت) کی شرائط میں سے ایک شرط مبیع کا علم ہونا ہے، مبیع کا علم نہ ہونے کی صورت میں بیع درست نہ ہوگی، اللہ تعالیٰ کا یہ قول: ''وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ''[۲] (اور اللہ نے بیع کو حلال کیا) مبیع کے علم ہونے کے ساتھ خاص ہے۔

اور جن امور سے مبیع کا علم ہوتا ہے ان میں وہ ''رؤیت'' بھی ہے جو عقد بیع کے ساتھ ہو، لہذا عقد کے وقت دونوں فریق اگر مبیع کو دیکھ لیں تو بیع لازم ہوجائے گی، اور اس میں خیار رؤیت نہیں ہوگا، یہ مسئلہ متفق علیہ ہے، اور عقد سے متصل رؤیت کے قائم مقام اتنی مدت پہلے والی رؤیت ہوسکتی ہے جس مدت میں عام طور پر مبیع میں کوئی ظاہری تغیر واقع نہ ہوتا ہو، اس لئے کہ اس رؤیت کے ذریعہ بھی مبیع کا علم حاصل ہوجاتا ہے، یہ ایسا ہی ہوگیا جیسا کہ اگر معاملہ کرتے وقت فریقین مبیع کا مشاہدہ کرتے، دراصل اس مسئلہ میں شرط مبیع کا علم ہے، اور رؤیت صرف ذریعۂ علم ہے، اور اس مدت کی کوئی حد نہیں ہے، جس میں کہ مبیع ظاہراً نہیں بدلتی ہے، کیونکہ بعض مبیع کے اندر جلد تغیر ہوجاتا ہے، بعض میں تاخیر سے تغیر ہوتا ہے اور بعض میں ان دونوں کے درمیان تغیر ہوتا ہے، اس لئے مبیع کے حسب حال اس میں اعتبار کیا جائے گا، اگر مبیع کو ایسی حالت میں پائے کہ اس میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہو تو یہ بیع لازم ہوجائے گی، اور اس میں خیار حاصل نہ ہوگا، اور اگر جس حالت میں مبیع کو دیکھا تھا، اس سے بدلی ہوئی حالت میں پائے تو خریدار کو خیار حاصل ہوگا۔

عقد سے قبل کی رؤیت کی بنیاد پر بیع جائز ہوجائے گی، یہ رائے حنفیہ اور مالکیہ کی ہے، اور یہی شافعیہ اور حنابلہ کا راجح مذہب ہے۔

شافعیہ میں سے ابوالقاسم انماطی کہتے ہیں: امام شافعی کے قول جدید کے مطابق یہ بیع جائز نہ ہوگی، یہاں تک کہ فریقین معاملہ کے وقت مبیع کو دیکھ لیں، اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے اور یہی حکم اور حماد سے منقول ہے، اس لئے کہ رؤیت عقد میں شرط ہے، اور عقد درست ہونے کے لئے جو چیز شرط ہو اس کا بوقت عقد موجود ہونا ضروری ہے، جیسا کہ نکاح میں شہادت ہے،[۱] اس کی تفصیل اصطلاح ''خیار الرؤیۃ'' میں ہے۔

قابل اعتبار رؤیت:

۹- مبیع کی رؤیت میں اس کے مقصود اصلی کے علم کا اعتبار کیا جائے گا جو حسب مقاصد الگ الگ ہوگا، یہی وجہ ہے کہ مبیع کے تمام اجزاء کی رؤیت ضروری نہیں ہے، بلکہ اتنے حصہ کی رؤیت کافی سمجھی جائے گی جس سے بقیہ حصے معلوم ہوجائیں، اور مقصود اصلی کا علم ہوجائے، کبھی کبھی مبیع کے تمام اجزاء کی رؤیت ممکن نہیں ہوتی، جیسے مبیع اگر غلہ کا ڈھیر ہو تو اس ڈھیر کے تمام دانوں کی رویت ممکن نہیں، اس لئے اتنے حصے کی رؤیت کافی ہوگی، جس سے مقصود حاصل ہوجائے، لہذا جب ایسی صورت ہو تو جو حصے دیکھے نہیں گئے ہیں وہ دیکھے ہوئے حصوں کے تابع ہوجائیں گے۔

اس مسئلہ میں اصل یہ ہے کہ مبیع یا تو ایک شئ ہوگی یا متعدد اشیاء،

---

(۱) البدائع ۱/ ۵۷، الدسوقی ۱/ ۱۵۸، ۱۵۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸، أسنی المطالب ۱/ ۸۸، المغنی ۱/ ۲۶۸، ۲۶۹، القواعد لابن رجب/ ۱۰۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۹۲، ۲۹۳، ابن عابدین ۴/ ۶۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۹، الدسوقی ۳/ ۲۴، مغنی المحتاج ۲/ ۱۸، ۱۹، المہذب ۱/ ۲۷۱، المغنی ۳/ ۵۸۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۴۶۔

اگر مبیع ایک شئ ہو تو بعض حصہ کی رؤیت کافی ہوگی جس سے مقصود کا پتہ چل جائے، مثلاً مبیع اگر گھوڑا یا خچر یا گدھا ہو تو اس کے چہرے اور آخر حصہ کی رؤیت کافی ہوگی، اس لئے کہ چہرہ اور جسم کا آخری حصہ اس قسم کے جانوروں میں عضو مقصود ہے، اور اگر مبیع دودھ دینے والی گائے ہو تو اس میں ان دونوں کے ساتھ تھن بھی دیکھا جائے گا، اور اسی طرح دوسری چیزیں۔

اور اگر مبیع متعدد اشیاء ہوں تو اگر اس کے افراد یکساں ہوں جس کو فقہاء مثلی سے تعبیر کرتے ہیں، اور جس کی علامت یہ ہے کہ اسے بطور نمونہ کے پیش کیا جاتا ہے، جیسے کیلی اور وزنی اشیاء تو اس کے بعض کی رؤیت کافی ہوگی، الا یہ کہ باقی حصے اس سے زیادہ ردی ہوں جو دیکھے گئے ہیں، تو وقت مشتری کو خیار حاصل ہوگا، اور اگر مبیع متعدد کپڑے ہوں، اور وہ ایک ہی طرز کے ہوں، عموماً ان میں کوئی فرق نہ ہو اس طرح کہ اس میں سے ہر ایک یکساں قیمت میں فروخت کیا جاتا ہو، تو اس میں ابن عابدین نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ ان میں سے کسی ایک کپڑے کا دیکھ لینا کافی ہوگا، اس لئے کہ ایسے تاجروں کے عرف میں کپڑے نمونہ دکھا کر فروخت کئے جاتے ہیں، وہ اشیاء جن کے افراد عددی ہوں، اور یکساں سائز کے ہوں اور ان میں کوئی فرق بھی نہ ہو، جیسے اخروٹ تو ان میں بعض کی رؤیت کل کے لئے کافی ہوگی، اس لئے کہ چھوٹے اور بڑے ایک دوسرے سے قریب قریب ہوتے ہیں اور ان میں عرف وعادت کے لحاظ سے فرق ناقابل اعتبار ہوتا ہے، یہی رائے اصح ہے، البتہ امام کرخی کا اس میں اختلاف ہے، انھوں نے اخروٹ کو متفاوت عددی اشیاء سے ملحق کیا ہے، کیونکہ بڑے اور چھوٹے میں فرق ہوتا ہے، اور ان کے نزدیک خریدار کو خیار حاصل ہوگا۔

اور اگر مبیع کے افراد میں باہم فرق ہو، جن کو فقہاء ''ذوات القیم'' سے تعبیر کرتے ہیں، اور جن کو ''عددیات متفاوتہ'' بھی کہا جاتا ہے، اور نمونہ کے ذریعہ ان کی خرید و فروخت نہیں کی جاتی ہے، جیسے چوپائے، اور ایسے کپڑے جن میں باہم فرق ہو اور اس طرح کی دیگر چیزیں تو ان میں ایک شئ کے اس حصہ کی رؤیت ضروری ہوگی، جس سے مقصود کا علم حاصل ہو جائے، یا اگر مبیع ان متفاوت اشیاء میں سے ایک سے زائد ہو تو مقصود کا علم حاصل کرنے کے لئے ہر ایک کا دیکھنا ضروری ہوگا، جیسے متعدد چوپائے۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے، بقیہ مذاہب میں بھی فی الجملہ یہی حکم ہے[1]، البتہ مذاہب میں اور خود ایک مذہب کے فقہاء میں اس کی تحدید کے بارے میں اختلاف ہے جس کے ذریعہ مقصود حاصل ہو اور جس کی رؤیت کافی ہو، اس کی تفصیل اصطلاح ''خیار الرؤیۃ'' میں ہے۔

مشہود بہ (جس چیز کی شہادت دی جائے) کو دیکھنا:

۱۰ - اداء شہادت کی ایک شرط یہ ہے کہ شاہد اداء شہادت کے وقت مشہود بہ کو جانتا ہو۔

چنانچہ شاہد کے لئے شہادت دینا درست نہیں ہے الا یہ کہ اسے رؤیت یا سماع کے ذریعہ اس کا علم ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَلَاتَقْفُ مَالَيْسَ لَکَ بِهٖ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلٰئِکَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُوْلًا''[2] (اور اس چیز کے پیچھے مت ہو لیا کر جس کے بارے میں تجھے علم (صحیح) نہ ہو، بیشک

(۱) ابن عابدین ۴/ ۶۵، ۶۶، ۶۷، البدائع ۵/ ۲۹۳، ۲۹۴، الہدایہ وشروحہا ۵/ ۵۳۶، ۵۳۷، شائع کردہ دار احیاء التراث، الدسوقی ۳/ ۲۴، الحطاب والمواق بہامشہ ۴/ ۲۹۳، ۲۹۴، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹، ۲۰، کشاف القناع ۳/ ۱۶۳، المغنی ۳/ ۵۸۱۔

(۲) سورۂ اسراء/ ۳۶۔

کان اور آنکھ اور دل ان کی پوچھ ہر شخص سے ہوگی)۔ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں: رسول اللہ ﷺ کے سامنے ایک ایسے شخص کا تذکرہ ہوا جو گواہی دیا کرتا تھا، تو آپ نے مجھ سے فرمایا: "یا ابن عباس لاتشهد إلا على مايضيء لك كضياء هذه الشمس"[1] (اے ابن عباس! گواہی صرف اس چیز کی دو جو تمہارے سامنے اس سورج کی روشنی کی طرح واضح ہو)، اور رسول اللہ ﷺ نے اپنے دست مبارک سے سورج کی طرف اشارہ فرمایا۔

مشہود بہ کے علم کا ایک ذریعہ رؤیت ہے، لہذا اگر مشہود بہ افعال میں سے ہو، جیسے غصب، اتلاف، زنا، شراب نوشی اور دیگر تمام افعال، اسی طرح دیکھی جانے والی صفات ہوں، جیسے مبیع میں عیوب اور اس جیسی چیزیں، جو صرف رؤیت ہی کے ذریعہ معلوم ہوسکتی ہیں، تو ان میں گواہ بننے کے لئے رؤیت شرط ہوگی، اس لئے کہ رؤیت کے بغیر ان چیزوں میں اداء شہادت قطعاً ممکن نہیں، اور یہ متفق علیہ مسئلہ ہے۔

اور اگر مشہود بہ اقوال میں سے ہو جیسے بیع اور اجارہ وغیرہ کے معاملات تو ذرائع علم کی شرائط کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا متعاقدین کی باتیں سننے کے ساتھ ان کو دیکھنا بھی ضروری ہے؟ یا صرف ان کی بات سن لینا کافی ہے اگر گواہ متعاقدین کو پہچانتا ہو اور اس کو یقین ہو کہ یہ انہی دونوں کا کلام ہے تو مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک سننا کافی ہوگا، اور متعاقدین کی رؤیت کا اعتبار نہیں ہوگا، اسی قول کو ابن عباسؓ، زہری، ربیعہ، لیث، شریح، عطاء اور ابن ابی لیلی نے اختیار کیا ہے، اس لئے کہ شاہد مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی جائے) کو یقینی طور پر جانتا ہے، لہذا اس کی شہادت اس کے خلاف اسی طرح جائز ہے جس طرح اس کے دیکھنے کی صورت میں جائز ہوتی۔ لیکن صرف اسی شخص کے لئے شہادت دینا جائز ہوگا جو مشہود علیہ کو یقینی طور پر پہچانتا ہو، اور کبھی کبھی سماع سے یقینی طور پر علم حاصل ہوجاتا ہے اور شریعت نے اس کو معتبر مانا ہے، اس لئے کہ بغیر رؤیت کے روایت کرنے کو جائز قرار دیا ہے، لہذا اندھے کی روایت اور اس شخص کی روایت جو ازواج مطہرات سے روایت کرے، حالانکہ ان کا محرم نہ ہو قابل قبول ہے۔

اور حنفیہ کے یہاں اصل یہ ہے کہ مشہود بہ میں افعال کی طرح اقوال میں بھی سماع کے ساتھ رؤیت شرط ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک گواہ بننے کی ایک شرط یہ ہے کہ مشہود بہ کو بذات خود دیکھ کر گواہ بنے، دوسرے کا دیکھنا کافی نہیں ہے، البتہ بعض خاص اشیاء میں لوگوں سے سن کر بھی گواہ بننا جائز ہے، جیسے نکاح، نسب اور موت میں، گواہ بننے کے لئے معائنہ کی جو شرط رکھی گئی ہے، اس کی دلیل نبی کریم ﷺ کا وہ قول ہے جو آپ ﷺ نے حضرت ابن عباسؓ سے فرمایا تھا: "یا ابن عباس، لاتشهد إلا على مايضيئ لك كضياء هذه الشمس" (اے ابن عباس! شہادت صرف انہی چیزوں کی دو جو تمہارے سامنے اس سورج کی روشنی کی طرح روشن ہو)، اور رسول اللہ ﷺ نے اپنے دست مبارک سے سورج کی طرف اشارہ فرمایا، سورج جیسا علم بغیر خود مشاہدہ کے نہیں ہوسکتا، یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اندھے کی شہادت قابل قبول نہیں ہے، خواہ وہ گواہ بننے کے وقت بینا ہو یا نہ ہو، اور امام ابو یوسف کے نزدیک نابینا شاہد اگر گواہ بننے کے وقت بینا ہو تو اس کی

(۱) حدیث: "عن ابن عباس قال: ذكر عند رسول الله ﷺ الرجل......" کی روایت حاکم (۴/ ۹۸، ۹۹ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، ذہبی نے اس کو المستدرک کی اپنی تلخیص میں ضعیف قرار دیا ہے، اور اسی طرح حافظ ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۱۹۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

شہادت قبول کی جائے گی۔

حنفیہ نے کہا کہ اگر کوئی پردے کی اوٹ سے کوئی بات سنے تو اس کے لئے اس کی شہادت دینا جائز نہیں ہے، اگر کوئی شخص قاضی کے سامنے وضاحت کرتے ہوئے یہ کہے کہ میں نے فلاں کو فروخت کرتے ہوئے سنا، لیکن میں نے بوقت تکلم اس کو دیکھا نہیں ہے، تو قاضی اس کو قبول نہیں کرے گا، اس لئے کہ ایک آواز کا انداز دوسرے کے مشابہ ہوتا ہے۔

اور حنفیہ نے اس اصول سے اس صورت کو مستثنی قرار دیا ہے، جب کہ مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی جارہی ہو) گھر میں داخل ہو، اور شاہد کو معلوم ہو کہ گھر میں اس کے سوا کوئی نہیں ہے، پھر وہ دروازہ پر بیٹھ جائے، اور اس کے علاوہ گھر میں کوئی دوسرا راستہ بھی نہ ہو، پھر وہ گھر میں داخل ہونے والے کا اقرار سن لے حالانکہ وہ اس کو دیکھ نہ رہا ہو، اس صورت میں صرف سن لینے کی وجہ سے اس کے خلاف شہادت دینا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں علم حاصل ہوجاتا ہے۔

شافعیہ نے کہا کہ اسی طرح اقوال مثلاً بیع وغیرہ کی شہادت میں افعال کی شہادت کی طرح سماع کے ساتھ ساتھ رؤیت بھی ضروری ہے، اس لئے ان میں محض آواز پر اعتماد کرتے ہوئے بہرے اور نابینا کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ آواز ایک دوسرے کے مشابہ ہوتی ہے، اور اس میں التباس کا اندیشہ رہتا ہے۔

اور بعض شافعیہ نے اس جیسی صورت کا استثناء کیا ہے، جس کا ذکر حنفیہ نے کیا ہے، لیکن اکثر شافعیہ نے اس استثناء سے انکار کیا ہے [1]۔

(۱) الہدایہ وشروحہا فتح القدیر والعنایہ ۶/ ۴۶۲، ۴۶۳، بدائع الصنائع ۶/ ۲۶۶، ۲۶۸، الدسوقی ۴/ ۱۶۷، أسنی المطالب ۴/ ۳۶۴، مغنی المحتاج ۴/ ۴۴۶، المغنی ۹/ ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۸۹۔

اس مسئلہ میں اختلاف وتفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح ''شہادۃ'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

قاضی کا فریقین کو دیکھنا:

۱۱ - نابینا شخص کے قضاء کے صحیح ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جیسا کہ قضاء علی الغائب کے مسئلہ میں اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل ''قضاء''، ''عمی'' اور ''غیبۃ'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

رؤیت کا اثر:

۱۲ - بعض احکام میں رؤیت مؤثر ہوتی ہے، جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف - رمضان کے چاند کی رؤیت کی وجہ سے روزہ واجب ہوجاتا ہے، اور شوال کے چاند کی رؤیت کی وجہ سے روزہ توڑنا ضروری ہوجاتا ہے [1]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**صوموا لرؤيته، و أفطروا لرؤيته، فإن غمي عليكم الشهر فعدوا له ثلاثين**" [2] (چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر روزہ توڑ دو، اور اگر آسمان ابرآلود ہو تو تیس دن پورے کرو)، اس کی تفصیل اصطلاح ''رؤیۃ الہلال'' میں دیکھی جائے۔

ب - منکر یعنی خلاف شرع عمل دیکھنے کی وجہ سے اس کو روکنا اور اسے مٹانے کی کوشش کرنا واجب ہوجاتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''**وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ**

(۱) المغنی ۳/ ۸۹، ۹۰۔

(۲) حدیث: ''صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته......'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۱۹ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۶۲ طبع السّلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

بِالْمَعْرُوْفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ"[۱] (اورضرور ہے کہ تم میں ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے اور بھلائی کا حکم دیا کرے اور بدی سے روکا کرے)۔اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"[۲] (تم میں سے کوئی اگر منکر کو دیکھے تو اسے چاہئے کہ اپنے ہاتھ سے اس کو مٹادے، اگر ایسا نہیں کرسکتا ہے تو زبان سے، اور اگر یہ بھی نہیں ہوسکتا ہے تو دل سے برا سمجھے اور یہ ایمان کا سب سے کمزر درجہ ہے)۔

اس کے ساتھ ساتھ یہ ملحوظ رہے کہ جس منکر کا بدلنا واجب ہے اس کے منکر ہونے پر اجماع ہو، اور یہ بھی ملحوظ رہے کہ منکر کے بدلنے کی کوشش کی صورت میں کوئی فتنہ پیدا نہ ہو، اور ان حالات کو بھی ملحوظ رکھا جائے جو حدیث میں مذکور درجات میں سے ہر درجہ کے ساتھ ہم آہنگ ہوں، یعنی پہلے ہاتھ سے پھر زبان سے اور پھر دل سے[۳]، اس کی تفصیل اصطلاح "امر بالمعروف" میں دیکھی جائے۔

ج-مسجد حرام کی رؤیت کے وقت دعا کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ بیت اللہ کو دیکھنے کے وقت دعا مقبول ہوتی ہے[۴]، حضرت ابن عمرؓ کی نظر جب بیت اللہ پر پڑتی تھی تو وہ کہتے: "باسم الله و الله أكبر"۔

افضل تو یہی ہے کہ دعاء ماثور پڑھی جائے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کی نگاہ جب بیت اللہ پر پڑتی تھی تو آپ اپنے دونوں دست مبارک کو اٹھاتے اور فرماتے: "اللهم زد هذا البيت تشريفا وتكريما وتعظيما ومهابة، وزد من شرفه وكرمه ممن حجه أو اعتمره تشريفا وتكريما وتعظيما وبرا"[۱] (اے اللہ اس گھر کی عزت وشرف، تکریم وتعظیم اور ہیبت کو مزید بڑھادے، اور اس شخص کی شرافت وکرامت میں اضافہ فرما جو بیت اللہ کا حج یا عمرہ عزت وشرافت اور تعظیم وتکریم کے ساتھ کرے)۔

د- بیع کے مکمل ہونے کے بعد اگر مبیع میں کوئی عیب نظر آئے تو خریدار کو عیب کی وجہ سے رد کرنے کا خیار حاصل ہوگا[۲] اس کی تفصیل اصطلاح "خیار العیب" میں دیکھی جائے۔

---

(۱) سورۂ آل عمران/۱۰۴۔

(۲) حدیث: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن...." کی روایت مسلم (۱/۶۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۳) إحیاء علوم الدین ۲/۳۱۲، ۳۱۹۔

(۴) الہدایہ وفتح القدیر ۲/۳۵۲، ۳۵۳۔

(۱) حدیث: "كان إذا رأى البيت رفع يديه و قال: اللهم زد هذا البيت......" کی روایت امام شافعی نے المسند (۱/۳۳۹، ترتیب السندی طبع مطبعۃ السعادۃ) میں کی ہے، اور ابن حجر نے کہا: یہ حدیث معضل ہے، اس کی سند میں ابن جریج اور نبی اکرم ﷺ کے درمیان دو راوی ساقط ہیں، جیسا کہ التلخیص (۲/۲۴۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) ابن عابدین ۴/۷۲۔

رؤیت الہلال

تعریف:

۱-رؤیت آنکھ اور دل سے دیکھنا ہے، یہ ''رأی'' کا مصدر ہے، رؤیت بالعین متعدی بیک مفعول ہوتا ہے، اور رؤیت اگر علم کے معنی میں ہوتو متعدی بدو مفعول ہوتا ہے[۱]۔

درحقیقت رؤیت کی اضافت جب اعیان کی طرف ہوتو رؤیت بالبصر مراد ہوتی ہے، جیسے رسول پاک ﷺ کا یہ قول: ''صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته''[۲] (یعنی روزہ کا آغاز چاند دیکھ کر کرو اور چاند دیکھ کر روزہ توڑ دو)، اور کبھی کبھی مجازاً رؤیت سے علم بھی مراد ہوتا ہے[۳]۔

''وتراءى القوم'' یعنی بعض نے بعض کو دیکھا، اور'' تراءينا الهلال'' یعنی ہم لوگوں نے چاند دیکھا۔

ہلال کے کئی معانی ہیں، جن میں سے یہ ہے: ہر قمری مہینہ کی پہلی اور دوسری رات کے چاند کو ہلال کہتے ہیں، اور ایک قول ہے کہ تیسری رات کے چاند کو بھی ہلال کہتے ہیں، اور ۲۶ ویں اور ۲۷ ویں رات کے چاند کو بھی ہلال کہا جاتا ہے، کیونکہ ابتداء مہینہ میں ہلال کا جو حجم ہوتا ہے اسی کے بقدر ان راتوں میں بھی ہوتا ہے۔

ایک قول ہے کہ جب تک چاند کی روشنی رات کی تاریکی کو دور نہ کردے اس وقت تک اس کو ہلال ہی کہا جائے گا، اور ایسا ساتویں رات میں ہوتا ہے[۱]۔

رؤیت ہلال کا مقصود: گزشتہ مہینہ کی ۲۹ ویں تاریخ کو سورج غروب ہونے کے بعد کوئی ایسا شخص آنکھ سے چاند دیکھے جس کی بات معتبر اور اس کی شہادت قابل قبول ہو تو اس کے دیکھنے کی وجہ سے مہینہ کا آغاز ہو جائے گا۔

شرعی حکم:

رؤیت ہلال کا اہتمام:

۲-چونکہ رؤیت ہلال سے بعض عبادات کے اوقات متعلق ہیں، اس لئے مسلمانوں کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ اس کو دیکھنے کی کوشش کریں خاص طور پر رمضان کے آغاز کو جاننے کے لئے شعبان کی ۳۰ ویں تاریخ کی شب میں اور رمضان کے ختم ہونے اور شوال کے آغاز کو جاننے کے لئے رمضان کی ۳۰ ویں تاریخ کی شب میں اور ذی الحجہ کے آغاز کو جاننے کے لئے ذی قعدہ کی تیسویں تاریخ کی شب میں چاند دیکھنا ضروری ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ تینوں مہینے ایسے ہیں جن سے اسلام کے دو رکن: روزہ اور حج متعلق ہیں، اور اس لئے بھی کہ عیدالفطر اور عیدالاضحیٰ کی تعیین بھی رؤیت ہلال ہی پر منحصر ہے۔

خود نبی پاک ﷺ نے چاند دیکھنے کے اہتمام کی تاکید فرمائی، حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غبي عليكم فأكملوا**

---

(۱) لسان العرب مادہ: ''رأی''۔

(۲) حدیث: ''صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۱۹/۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۷۶۲/۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) الکلیات لابی البقاء الکفوی (معجم فی المصطلحات والفروق اللغویہ)، لسان العرب لابن منظور، مادہ: ''رأی''۔

(۱) الصحاح للجوہری، مادہ: ''ہلال''، لسان العرب لابن منظور، مادہ: ''ہلل''۔

عدة شعبان ثلاثين"[۱] (چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر روزہ توڑ دو، اور اگر چاند نہ دیکھ سکو تو شعبان کے ۳۰ دن مکمل کرو)۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**الشهر تسع و عشرون ليلة، فلا تصوموا حتى تروه فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين**"[۲] (مہینہ ۲۹ دن کا بھی ہوتا ہے، لہذا جب تک چاند دیکھ نہ لو، روزہ نہ رکھو، اور اگر چاند نہ دیکھ سکو تو ۳۰ کی گنتی مکمل کر لو)۔

پہلی حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ رمضان کا روزہ یا تو چاند دیکھ کر واجب ہوتا ہے یا شعبان کے ۳۰ دن مکمل ہونے کے بعد، اور شوال کے چاند کو دیکھ کر یا رمضان کے ۳۰ دن پورے کرنے کے بعد افطار کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

اور دوسری حدیث میں مطلع صاف ہونے کی صورت میں چاند دیکھنے یا شعبان کے پورا کرنے سے قبل رمضان کا روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے۔

نبی کریم سے منقول ایک حدیث میں رمضان کی خاطر شعبان کے چاند دیکھنے کے اہتمام کا حکم فرمایا گیا ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**أحصوا هلال شعبان لرمضان**"[۳] (رمضان کے لئے شعبان کے چاند کو شمار کیا کرو)، ایک دوسری حدیث میں رمضان کے آغاز کو یقینی بنانے کے لئے شعبان کے مہینے کا خیال رکھنے کی وضاحت آئی ہے، حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "**كان النبي** ﷺ **يتحفظ من شعبان مالا يتحفظ من غيره، ثم يصوم لرؤية رمضان فإن غم عليه عد ثلاثين يوما ثم صام**"[۱] (نبی کریم ﷺ شعبان کے مہینہ کا جتنا خیال رکھتے تھے اتنا دوسرے مہینوں کا نہیں رکھتے تھے، پھر رمضان کا چاند دیکھ کر روزہ رکھتے اگر چاند نظر نہ آتا تو ۳۰ دن شمار کرتے پھر روزہ رکھتے)، شارحین حدیث نے کہا: یعنی رمضان کے روزے کی محافظت کی غرض سے شعبان کے ایام کو شمار کرنے کی زحمت گوارہ فرماتے تھے[۲]، نیز صحابہ کرام بھی نبی کریم ﷺ کی زندگی میں اور آپ ﷺ کی وفات کے بعد رمضان کے چاند کو دیکھنے کا اہتمام کرتے تھے، چنانچہ صحابہؓ ایک دوسرے کے ساتھ چاند دیکھا کرتے تھے۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں: "**تراءى الناس الهلال فأخبرت به رسول الله** ﷺ **فصام وأمر الناس بصيامه**"[۳] (لوگوں نے چاند دیکھا تو اس کی خبر میں نے رسول اللہ ﷺ کو دی، آپ ﷺ نے روزہ رکھا اور لوگوں کو بھی روزہ رکھنے کا حکم دیا)۔

حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں: "**كنا مع عمر بين مكة والمدينة، فترائينا الهلال، وكنت رجلا**

---

(۱) حدیث: "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۱۱۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۷۶۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور مسلم کا لفظ "غمّي" ہے۔

(۲) حدیث: "الشهر تسع و عشرون ليلة..." کی روایت بخاری (الفتح ۴/۱۱۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۷۵۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) حدیث: "أحصوا هلال شعبان لرمضان......" کی روایت ترمذی (۳/۶۲ طبع الحلبی) اور حاکم (۱/۴۲۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) حدیث: "كان يتحفظ من شعبان ما لا يتحفظ من غيره" کی روایت ابوداؤد (۲/۷۴۴ تحقیق عزت عبید دعاس)، حاکم (۱/۴۲۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) عون المعبود ۶/۴۴۴۔

(۳) حدیث ابن عمر: "تراءى الناس الهلال" کی روایت ابوداؤد (۲/۷۵۶، ۷۵۷، تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/۴۲۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

حديد البصر فرأيته، وليس أحد يزعم أنه رآه غيري قال: فجعلت أقول لعمر: أما تراه فجعل لايراه، قال: يقول عمر: سأراه وأنا مستلق على فراشي"(۱) (ہم لوگ حضرت عمرؓ کے ساتھ مکہ اور مدینہ کے درمیان تھے کہ ہم لوگوں نے چاند دیکھا، اور چونکہ میری نگاہ بڑی تیز تھی، اس لئے میں نے جلدی سے دیکھ لیا، اور میرے علاوہ کوئی نہیں تھا جس کو یہ گمان ہو کہ اس نے دیکھا ہے، فرماتے ہیں کہ میں حضرت عمرؓ سے کہنے لگا کہ کیا آپ چاند نہیں دیکھ رہے ہیں؟ لیکن ان کو نظر نہیں آ رہا تھا، حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کہنے لگے کہ میں اپنے بستر پر چت لیٹ کر ہی دیکھ لوں گا)۔

حنفیہ کے نزدیک شعبان کی ۳۰ویں تاریخ کی رات کو رمضان کا چاند دیکھنے کی کوشش کرنا واجب علی الکفایہ ہے، اگر لوگ چاند دیکھ لیں تو روزہ رکھیں گے، ورنہ ۳۰ کی گنتی مکمل کرنے کے بعد پھر روزہ رکھیں گے(۲)، اس لئے کہ جس چیز کے بغیر واجب حاصل نہیں ہوتا وہ چیز بھی واجب ہوتی ہے۔

اور حنابلہ کہتے ہیں کہ چاند کا دیکھنا مستحب ہے، تاکہ روزہ کی رعایت بھی ہو سکے اور اختلاف سے بچا بھی جا سکے(۳)۔

لیکن مالکیہ اور شافعیہ کی کوئی صراحت ہمیں اس مسئلہ میں نہیں ملی۔

(۱) أثر أنس بن مالک: "كنا مع عمر بين مكة و المدينة" کی روایت مسلم (۴/ ۲۲۰۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) مراقی الفلاح للشرنبلالی حسن بن عمار ۱۰۷/ (المطبعة العلمية ۱۳۱۵ھ) رسائل ابن عابدین ۱/ ۲۲۲۔

(۳) کشاف القناع للبہوتی منصور بن یونس ۲/ ۲۷۰ مطبعة انصار السنة المحمدیہ ۱۳۶۶ھ/ ۱۹۴۷ء۔

اثبات ہلال کی صورتیں:

اول- آنکھ سے دیکھنا:

الف- لوگوں کی اتنی بڑی تعداد کا چاند دیکھنا جن سے استفاضہ حاصل ہو جائے:

۳- استفاضہ سے مراد اتنی بڑی تعداد کا دیکھنا ہے جن کا عادۃً جھوٹ پر متفق ہونا ممکن نہ ہو، اور ان میں ان اوصاف کی شرط نہیں ہوگی جو گواہی دینے والے میں لگائی جاتی ہیں، یعنی آزاد ہونا، بالغ ہونا اور عادل ہونا(۱)۔

یہ استفاضہ کی ایک تشریح ہے اور یہ استفاضہ کبھی تواتر کے درجہ تک بھی پہنچ جاتا ہے، اور استفاضہ کی دوسری تشریح کی تحدید تین اشخاص سے زائد کے ذریعہ کی گئی ہے(۲)۔

دونوں تشریحات اس بات میں یکساں ہیں کہ یہ رؤیت مطلع صاف ہونے کی صورت میں ہوگی، اور یہ کہ اس رؤیت سے رمضان کا آغاز ثابت ہو جائے گا۔

حنفیہ رمضان اور شوال کے اثبات کے لئے مذکورہ صورت حال میں یہی بات کہتے ہیں(۳)۔

مالکیہ نے بھی یہی کہا ہے، لیکن انہوں نے مطلع صاف ہونے کی شرط لگانے سے سکوت اختیار کیا ہے، اور شافعیہ اور حنابلہ نے اس مسئلہ کو ذکر نہیں کیا ہے۔

(۱) المقدمات علی ہامش المدونة لابن رشد ۱/ ۱۸۹ دار الفکر طبع دوم ۱۴۰۰ھ، ۱۹۸۰ء۔

(۲) مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۳۸۴ دار الفکر طبع دوم ۱۳۹۸ھ/ ۱۹۷۸ء۔

(۳) بدائع الصنائع للکاسانی ۲/ ۸۰ دار الکتاب العربی بیروت طبع دوم ۱۴۰۲ھ، ۱۹۸۲ء۔

ب- دو عادل کی رؤیت:

۴- حضرت عمر بن الخطابؓ اور ابن شہاب زہری سے یہ منقول ہے کہ دو عادل کی رؤیت شرط ہے[1]، اور مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے، خواہ مطلع صاف ہو یا ابر آلود، شہر بڑا ہو یا چھوٹا، لہذا دو عادل کی رؤیت سے روزہ، عید الفطر اور ذی الحجہ ثابت ہوجائیں گے، اور مالکیہ نے عدالت کے لئے مسلمان، آزاد اور مرد ہونے کی شرط لگائی ہے، اور ان چیزوں کی شرط لگائی ہے جن کا عدالت تقاضا کرتی ہے، یعنی عاقل ہونا، بالغ ہونا اور احکام اسلام کا پابند ہونا[2]۔

سحنون نے مطلع صاف ہونے کی صورت میں صرف دو شخص کی گواہی کو معتبر مانا ہے، اور اگر شہر بڑا ہو تو اس میں شک ہے، اور اس صورت میں عدد کی کوئی تعیین ان سے منقول نہیں ہے، لیکن بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں حد شہرت کو پہنچی ہوئی رؤیت ہی قابل قبول ہوگی، اور اس کے لئے کم سے کم تعداد تین ہے۔

انھوں نے کہا: شہر کے بڑے ہونے اور مطلع صاف ہونے کی صورت میں دو گواہوں کی گواہی قابل قبول نہیں ہوگی جب کہ ان دونوں کے علاوہ کوئی گواہی دینے والا نہ ہو، اور اس سے بڑی شک کی اور کون سی بات ہو سکتی ہے[3]۔

امام شافعی کے شاگرد بویطی سے یہ منقول ہے کہ رمضان کے چاند کے اثبات کے لئے گواہی میں دو عادل کا ہونا شرط ہے[4]۔

ج- ایک عادل شخص کی رؤیت:

۵- ایک عادل شخص کی رؤیت قبول کرنے میں فقہاء کے یہاں مندرجہ ذیل شرائط اور تفصیلات ہیں:

حنفیہ ایک عادل شخص کی گواہی رمضان کے چاند دیکھنے میں اس وقت قبول کرتے ہیں جب کہ آسمان ابر آلود یا غبار آلود ہو، اور مطلع صاف نہ ہو، اور عدالت کے وصف میں اس پر اکتفا کیا ہے کہ نیکیاں گناہوں سے زائد ہوں، اور یہ کہ وہ مستور الحال کی گواہی بھی قبول کرتے ہیں، اور مرد ہونے یا آزاد ہونے کی شرط نہیں لگاتے ہیں، اور رؤیت کے اعلان کو اخبار کے قبیل سے مانتے ہیں۔

ان کے نزدیک گواہی شہر میں قاضی کے سامنے اور گاؤں میں مسجد کے اندر لوگوں کے سامنے مکمل ہوگی، اور اگر کوئی تنہا چاند دیکھے اور قاضی اس کی گواہی قبول نہ کرے تو وہ شخص روزہ رکھے گا، اور اگر روزہ نہ رکھے تو اس پر قضاء واجب ہوگی کفارہ نہیں[1]۔

ایک عادل شخص کی گواہی کے قابل قبول ہونے پر حنفیہ نے حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں: "**جاء أعرابي إلى النبيﷺ فقال: أبصرت الهلال الليلة، قال: أتشهد أن لا إله إلا الله و أن محمدا عبده ورسوله؟ قال: نعم، قال: يا بلال أذن في الناس فليصوموا غدا**"[2] (ایک اعرابی نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور کہا، آج رات میں نے چاند دیکھا ہے، آپ ﷺ نے پوچھا کہ کیا تم اس بات کی گواہی دیتے ہو کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور

(۱) المدونۃ ۱/۱۷۴ دار الفکر طبع دوم: ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء۔

(۲) مواہب الجلیل للحطاب ۲/۳۸۱۔

(۳) مرجع سابق ۲/۳۸۵۔

(۴) المہذب لأبی اسحاق الشیرازی ۱/۱۷۹ طبع عیسی الحلبی، مصر۔

(۱) بدائع الصنائع للکاسانی ۲/۸۱۔

(۲) حدیث ابن عباس: "جاء أعرابي إلى النبيﷺ فقال: أبصرت الهلال......" کی روایت ابوداؤد (۲/۷۵۴، ۷۵۵، تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/۶۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے اس کی وضاحت کی ہے کہ اس کے اکثر راوی نے اس کو مرسلا روایت کیا ہے، اسی طرح زیلعی نے نسائی سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے ارسال کو راجح قرار دیا ہے، دیکھئے: نصب الرایہ (۲/۴۴۳ طبع المجلس العلمی)۔

محمد ﷺ اس کے بندے اور رسول ہیں، اعرابی نے جواب دیا، ہاں، تب آپ ﷺ نے فرمایا: اے بلال! لوگوں میں اعلان کردو کہ وہ کل سے روزہ رکھیں)۔

اور رؤیت ہلال کے سلسلے میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث گذرچکی ہے، جس میں یہ ہے کہ انہوں نے آپ کو رؤیت ہلال کی خبر دی تو آپ ﷺ نے خود بھی روزہ رکھا اور لوگوں کو بھی روزہ رکھنے کا حکم دیا۔

نیز اس لئے کہ رؤیت ہلال کی خبر دینا روایت کے قبیل سے ہے، نہ کہ شہادت کے قبیل سے، کیونکہ خبر دینے والے پر روزہ رکھنا ضروری ہوتا ہے، لیکن شہادت سے شہادت دینے والے پر کچھ لازم نہیں ہوتا، اور روایت میں تعداد کی کوئی شرط نہیں ہے، لہذا رؤیت ہلال میں ایک آدمی کی خبر ان شرائط کی بنیاد پر قبول کی جاسکتی ہے جن کا کسی دینی خبر دینے والے میں پایا جانا ضروری ہے، اور وہ شرائط یہ ہیں: اسلام، عقل، بلوغ اور عدالت [۱]۔

اثبات ہلال میں مالکیہ نے ایک عادل شخص کی رؤیت کا اعتبار نہیں کیا ہے، اور اس کی بنا پر پوری جماعت پر روزہ واجب نہیں قرار دیا ہے [۲] اور انھوں نے تنہا چاند دیکھنے والے کے لئے یہ ضروری قرار دیا ہے کہ رؤیت کی خبر امام کو دے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ دوسرے شخص نے بھی چاند دیکھا ہو اور اس نے امام کو اس کی خبر دی ہو، تو پھر اس صورت میں دونوں کی گواہی جائز ہوجائے گی، اور انھوں نے تنہا چاند دیکھنے والے پر روزہ رکھنے کو واجب قرار دیا ہے، اگر امام اس کی گواہی کو رد کردے، پس وہ روزہ نہ رکھے تو اس پر قضاء وکفارہ دونوں

(۱) بدائع الصنائع للکاسانی ۲/۸۱۔

(۲) شرح مواہب الجلیل للحطاب ۲/۳۸۴، شرح رسالہ ابن ابی زید القیروانی لزروق ۱/۲۹۱۔

لازم ہوں گے [۱]، انھوں نے حضرت عبدالرحمن بن زید بن الخطاب سے مروی روایت سے استدلال کیا ہے کہ انہوں نے یوم الشک میں لوگوں سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا: میں اصحاب رسول اللہ ﷺ کے ساتھ اٹھتا بیٹھتا رہا ہوں، اور ان سے دینی مسئلے پوچھتا رہا ہوں، ان سبھوں نے مجھ سے یہ بیان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فإن غم عليكم فأكملوا ثلاثين فإن شهد شاهدان فصوموا وافطروا**" [۲] (چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر روزہ توڑ دو، اور اگر بدلی کی وجہ سے چاند نظر نہ آئے تو ۳۰ کی مدت پوری کرو اور اگر دو شخص گواہی دیں تو پھر روزہ رکھو اور توڑ دو)۔

اور ان کے نزدیک مشہور ہے کہ اس قسم کی رؤیت قابل قبول ہے جب کہ پورے شہر میں کوئی بھی شخص چاند دیکھنے کا اہتمام نہ کرے [۳]۔

بعض مالکیہ ایک مرد اور غلام اور عورت کی رؤیت کو بھی قبول کرتے ہیں، جب کہ مہینہ کا مقصد تاریخ معلوم کرنا ہو، لیکن شرط یہ ہے کہ اس سے کسی دین کا فوری واجب الادا ہونا یا عدت کا مکمل کرنا متعلق نہ ہو، اور اگر ایسا ہو تو دو گواہوں کا ہونا ضروری ہوگا [۴]۔

شافعیہ کے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ رمضان کے چاند کے سلسلہ میں ایک عادل شخص کی رؤیت قابل قبول ہوگی اور اس کی بنا پر فرض کی رعایت رکھتے ہوئے تمام لوگوں پر روزہ رکھنے کو لازم کیا

(۱) المدونہ ۱/۱۷۴، بدایۃ المجتہد ۱/۲۹۳۔

(۲) حدیث عبد الرحمن بن زید بن الخطاب عن أصحاب رسول اللہ ﷺ کی روایت نسائی (۴/۱۳۲، ۱۳۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۳) مواہب الجلیل للحطاب ۲/۳۸۶۔

(۴) حوالہ سابق ۲/۳۸۲۔

جائے گا، اور وہ غلام اور عورت کی رؤیت کو قبول نہیں کرتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک رؤیت کی خبر دینا شہادت کے قبیل سے ہے، اور انھوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ نبی پاک ﷺ نے رمضان کے چاند میں تنہا حضرت ابن عمرؓ کی خبر کو قبول کیا ہے، ایسے ہی آپ ﷺ نے ایک اعرابی کی خبر کو بھی قبول کیا ہے (۱)، نیز شافعیہ کے نزدیک چاند دیکھنے والے پر روزہ رکھنا واجب ہے اگر چہ وہ عادل نہ ہو (۲)۔

حنابلہ رمضان کے چاند میں ایک عادل شخص کی رؤیت قبول کرتے ہیں، اور آزاد اور مرد ہونے کی شرط نہیں لگاتے ہیں، مگر مستور الحال کی گواہی ان کے نزدیک قابل قبول نہیں ہے، خواہ مطلع صاف ہو یا ابر آلود ہو، اور ان کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک اعرابی کی خبر کو قبول کیا تھا (۳)، اور ان کے نزدیک بقیہ مہینوں میں کم از کم دو عادل کی گواہی قابل قبول ہوگی، جیسا کہ آگے آئے گا۔

شوال اور بقیہ مہینوں کے چاند کی رؤیت:

۶ - جمہور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ شوال کے چاند میں دو عادل کی رؤیت شرط ہے، اور بعض تفصیلات میں اختلاف ہے۔

چنانچہ مطلع صاف ہونے کی صورت میں شوال کے چاند کے اثبات کے لئے حنفیہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ گواہوں کی اتنی بڑی جماعت ہو جن کی خبر سے قاضی کو یقین حاصل ہو، جیسا کہ رمضان کے چاند میں ہوتا ہے، اور آسمان ابر آلود ہونے کی صورت میں صرف دو شخص کی گواہی یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی قبول کرتے ہیں جو مسلمان، آزاد، عاقل و بالغ ہوں اور ان پر حد قذف نہ لگائی گئی ہو، خواہ وہ توبہ ہی کیوں نہ کرلیں، جیسا کہ حقوق اور اموال کی گواہی میں ہوتا ہے، کیونکہ شوال کے چاند کی خبر دینا شہادت کے قبیل سے ہے، اور اس میں خبر دینے والے کا بھی فائدہ ہے کہ اس سے روزہ ساقط ہوجائے گا تو وہ متہم سمجھا جائے گا، اس لئے تہمت کو ختم کرنے کے لئے اس میں تعداد کی شرط لگائی گئی ہے، برخلاف رمضان کے چاند کے، کہ اس میں کوئی تہمت نہیں ہے (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک شوال کے چاند میں شرط یہ ہے کہ رؤیت حد شہرت کو پہنچی ہوئی ہو، یا ایسے دو عادل کی گواہی ہو جو حقوق عامہ میں گواہی دیتے ہوں، اور انہوں نے اس کی صراحت کی ہے کہ جو شخص تنہا شوال کا چاند دیکھے وہ تہمت کے خوف سے اور سد ذریعہ کے طور پر روزہ نہ توڑے، اور اگر روزہ توڑ دے تو اس پر فیما بینہ، و بین اللہ کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، لیکن اگر یہ معلوم ہوجائے تو متہم ہونے کی صورت میں اس کو سزا دی جائے گی (۲)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شوال کے چاند کے ثبوت میں فرض کی رعایت کرتے ہوئے دو آزاد، عادل مردوں کی گواہی شرط ہے، اور شافعیہ نے اس شخص کے لئے جو تنہا چاند دیکھے راز داری کے ساتھ افطار کر لینے کو مباح قرار دیا ہے، اس لئے کہ اگر وہ اس کو ظاہر کرے گا تو اپنے آپ کو سزا اور تہمت کے لئے پیش کرے گا، اور حنابلہ نے تنہا چاند دیکھنے والے کے لئے افطار کرنے کو ممنوع قرار دیا ہے۔

ابن عقیل کہتے ہیں کہ ایسے شخص پر راز داری کے ساتھ افطار کرنا

---

(۱) ”اخبار ابن عمر و قبوله اخبار الأعرابى“ کی تخریج (فقرہ ۲، ۵) میں گذر چکی۔

(۲) المہذب لأبی اسحاق الشیر ازی ۱/ ۱۷۹۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۵۷ شائع کردہ مکتبۃ الریاض الحدیثہ، کشاف القناع لمنصور بن یونس البہوتی ۲/ ۲۷۳، ۲۷۴۔

---

(۱) بدائع الصناع للکاسانی ۲/ ۸۱، ابن عابدین ورسائل ابن عابدین ۱/ ۲۱۲۔

(۲) المدونہ ۱/ ۱۷۴، القوانین الفقہیہ لابن الجزی / ۱۲۱ الدار العربیہ للکتاب تونس، المؤطا ۱/ ۲۸۷، ۲۸۸، المنتقی للباجی ۲/ ۳۹۔

واجب ہے، کیونکہ اس کو یقین ہے کہ وہ عید کا دن ہے اور اس دن روزہ رکھنا اس کے لئے ممنوع ہے (۱)۔

حنفیہ نے مطلع صاف ہونے کی صورت میں رمضان، شوال، اور ذی الحجہ کے چاند کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے، بلکہ تینوں کے لئے اتنی بڑی جماعت کی رؤیت کی شرط لگائی ہے، جس سے یقین حاصل ہو، اور انھوں نے ابر آلود ہونے کی صورت میں ان کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ ذی الحجہ کے چاند کے ثبوت میں صرف ایک عادل شخص کی گواہی پر اکتفا کیا ہے، اور حنفیہ میں سے کرخی کے نزدیک دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی شرط ہے، جیسا کہ شوال کے چاند میں ہے، کیونکہ اس شہادت سے وجوب قربانی کا حکم متعلق ہے، لہذا اس میں تعداد واجب ہوگی۔

امام کاسانی نے اس کی تردید کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ ذی الحجہ کے چاند کی خبر دینا روایت کے قبیل سے ہے، نہ کہ شہادت کے قبیل سے، کیونکہ قربانی گواہی دینے والے پر بھی واجب ہوتی ہے، اور دوسروں پر بھی، لہذا تعداد کی شرط نہیں ہوگی (۲)۔

مالکیہ کے نزدیک دو عادل کی گواہی واجب ہے، امام مالک نے حج کے بارے میں کہا ہے کہ دو مرد کی گواہی پر ادا کیا جائے گا اگر دونوں عادل ہوں (۳)۔

اور حنابلہ کے نزدیک شوال اور دیگر مہینوں کے چاند میں کوئی فرق نہیں ہے، چنانچہ ان کے نزدیک دو عادل مردوں کی رؤیت شرط ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"فإن شهد شاهدان فصوموا وأفطروا"** (۱) (اگر دو شخص گواہی دیں تو روزہ رکھو اور افطار کرو)۔

(۱) المہذب لأبی اسحاق الشیرازی ۱/ ۱۷۹، ۱۸۰، کشاف القناع لمنصور بن یونس البہوتی ۲/ ۲۷۵۔

(۲) بدائع الصنائع للکاسانی ۲/ ۸۲۔

(۳) المدونہ ۱/ ۱۷۴۔

دن میں چاند کا دیکھنا:

۷ - صحابۂ کرام سے رمضان کا چاند دن میں دیکھنے کے حکم کے سلسلے میں مختلف اقوال نقل کئے گئے ہیں کہ آیا وہ گزشتہ رات کا سمجھا جائے گا یا آنے والی رات کا؟

حضرت علیؓ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اور عمر بن الخطابؓ سے ایک روایت ہے کہ زوال سے پہلے اور زوال کے بعد چاند دیکھنے میں فرق ہے، اگر زوال سے پہلے نظر آئے تو چاند گذشتہ رات کا ہوگا، اور اگر زوال کے بعد نظر آئے تو آنے والی رات کا ہوگا، امام ابوحنیفہ کے شاگرد امام ابو یوسف کی بھی یہی رائے ہے اور انہوں نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ عام طور پر زوال سے پہلے چاند نہیں دیکھا جاتا ہے اِلا یہ کہ وہ دو راتوں کا ہو، اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر چاند رمضان کا ہے تو رمضان کا دن سمجھا جائے گا، اور اگر شوال کا ہے تو یوم الفطر سمجھا جائے گا (۲)۔

اور حضرت عمر بن الخطاب سے ایک دوسری روایت اور ان کے صاحبزادہ عبداللہؓ، عبداللہ بن مسعودؓ اور انس بن مالکؓ سے منقول ہے کہ یوم الشک میں اگر چاند نظر آئے تو وہ آنے والی رات کا ہوگا، خواہ زوال سے پہلے ہو یا اس کے بعد، اور حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ بعض چاند بعض سے بڑے ہوتے ہیں، لہذا اگر تمہیں دن میں چاند نظر آئے تو شام ہونے سے پہلے روزہ نہ توڑو، اِلا یہ کہ دو مسلمان مرد

(۱) حدیث: "**فإن شهد شاهدان**......" کی تخریج فقرہ نمبر ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع للکاسانی ۲/ ۸۲، ابن عابدین ورسائل ابن عابدین ۱/ ۲۱۷، ۲۱۸۔

اس کی گواہی دیں کہ انہوں نے گذشتہ کل شام کے وقت چاند دیکھا ہے[1]۔

حضرت سالم بن عبداللہ بن عمر سے منقول ہے کہ کچھ لوگوں نے شوال کا چاند دن میں دیکھا تو عبداللہ بن عمرؓ نے روزہ رات تک مکمل کیا، اور انھوں نے فرمایا: روزہ نہیں توڑا جاسکتا ہے یہاں تک کہ چاند اسی جگہ نظر نہ آئے جس جگہ رات میں نظر آتا ہے[2]۔

حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ چاند کی گذرگاہ آسمان میں ہے، ایسا ہوسکتا ہے کہ وقتی طور پر اس وقت ظاہر ہوگیا ہو، اور یوم الفطر آنے والے کل میں اس وقت ہوگا جب کہ چاند نظر آئے۔

یہ رائے حضرت عثمان بن عفان، علی بن ابی طالب، مروان بن حکم اور عطاء بن ابی رباحؒ کی جانب منسوب ہے[3]۔

اگر اس روایت کا حضرت علی بن ابی طالبؓ سے منقول ہونا ثابت ہو تو یہ ان سے مروی دوسری روایت ہوگی جو اس روایت کے مخالف ہوگی، جس میں زوال سے قبل اور زوال کے بعد چاند نظر آنے کے درمیان فرق کرنا منقول ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد بن الحسن نے رمضان اور شوال کے چاند میں کوئی فرق نہیں کیا ہے، اس لئے کہ اصل ان کے نزدیک یہ ہے کہ زوال سے پہلے یا زوال کے بعد چاند دیکھنے کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ صرف غروب شمس کے بعد چاند نظر آنے کا اعتبار کیا ہے[4]۔

حضرت مالک بن انسؒ سے مروی ہے کہ جو شخص دن میں شوال کا چاند دیکھے وہ روزہ نہ توڑے اور اس دن کا روزہ مکمل کرے، کیونکہ

(۱) المدونہ ۱/۱۷۴، اس کی روایت قرطبی نے اپنی تفسیر الجامع لأحکام القرآن (۲/۳۰۲ دار إحیاء التراث العربی بیروت) میں کی ہے۔

(۲) المدونہ ۱/۱۷۴، ۱۷۵۔

(۳) المدونہ ۱/۱۷۵۔

(۴) بدائع الصنائع للکاسانی ۲/۸۲، ابن عابدین ورسائل ابن عابدین ۱/۲۱۸، ۲۲۰۔

وہ آنے والی رات کا چاند ہے[1]۔

اور ان سے منقول اس قول میں زوال سے پہلے اور زوال کے بعد چاند نظر آنے میں کوئی فرق نہیں ہے، اور دن میں نظر آنے والا چاند ان کے نزدیک آنے والی رات کا سمجھا جائے گا اور ابن حبیب فرق کے قائل ہیں اور اس قول کو امام مالک کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہتے ہیں: اگر چاند زوال سے پہلے نظر آئے تو وہ گذشتہ رات کا ہوگا، لہذا اگر شعبان میں چاند ہو تو روزہ رکھیں گے، اور اگر رمضان میں ہو تو روزہ توڑ دیں گے، اور عید کی نماز ادا کریں گے، اور اگر زوال کے بعد نظر آئے تو آنے والی رات کا سمجھا جائے گا، خواہ ظہر کی نماز پڑھ لی گئی ہو یا نہ پڑھی گئی ہو[2]۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر چاند دن میں نظر آئے تو وہ آنے والی رات کا ہوگا، اس لئے کہ سفیان بن سلمہ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: حضرت عمر بن الخطابؓ کا خط ہمارے پاس آیا جبکہ ہم مقام ''خانقین'' میں تھے کہ بعض چاند بعض سے بڑے ہوتے ہیں، لہذا اگر تمہیں دن میں چاند نظر آئے تو روزہ نہ توڑنا، یہاں تک کہ دو مسلمان مرد اس بات کی گواہی دیں کہ انہوں نے گزشتہ کل چاند دیکھا ہے[3]۔

فقہاء نے اس طرف توجہ دلائی ہے کہ ۲۹ ویں تاریخ کو چاند زوال سے پہلے نظر نہیں آتا اس لئے کہ وہ اسی لمحے ہلال بنا اور اس لئے کہ مہینہ ۲۸ دن کا نہیں ہوتا ہے، اس لئے یہ متعین ہوگیا کہ یا تو وہ ۲۹ تاریخ کو زوال کے بعد یا ۳۰ تاریخ کو زوال سے پہلے یا زوال کے بعد نظر آسکتا ہے اور اگر ۲۹ تاریخ کو زوال کے بعد نظر آئے اور

(۱) الموطا ۱/۲۸۷، المدونہ ۱/۱۷۵۔

(۲) مواہب الجلیل للحطاب ۲/۳۹۲۔

(۳) المہذب لأبی اسحاق الشیرازی ۱/۱۷۹، کشاف القناع لمنصور بن یونس البہوتی ۲/۲۷۲۔

رات میں نظر نہ آئے تو ظاہر ہے کہ مالکیہ کے نزدیک دن کی رؤیت سے چاند کا ہونا ثابت ہوجائے گا، لیکن شافعیہ اس سے اختلاف کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اگر دن میں چاند نظر آئے اور ۳۰ کی رات کو نظر نہ آئے تو کافی نہ ہوگا، اور دن کی رؤیت کا اعتبار نہ ہوگا۔

البتہ چاند اگر ۳۰ تاریخ کو دن میں نظر آجائے تو پھر رات میں دیکھنے کی کوشش نہیں کی جائے گی، کیونکہ ۳۰ کی گنتی مکمل ہوچکی ہے[1]۔

دوم- مہینہ کا ۳۰ دن پورا کرنا:

۸- قمری مہینہ ۲۹ دن کا ہوتا ہے یا ۳۰ دن کا، اس لئے کہ حدیث ہے: " **إنا أمية لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا يعني مرة تسعة وعشرين ومرة ثلاثين**"[2] (ہم لوگ ناخواندہ امت ہیں جو حساب وکتاب نہیں جانتی، مہینہ اس طرح بھی ہوتا ہے، اور اس طرح بھی ہوتا ہے) یعنی کبھی ۲۹ دن کا اور کبھی ۳۰ دن کا ہوتا ہے۔

حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "**لما صمنا مع النبي ﷺ تسعا وعشرين أكثر مما صمنا ثلاثين**"[3] (ہم لوگوں نے نبی کریم ﷺ کے ساتھ ۳۰ دن کے روزوں سے زیادہ ۲۹ دن کے روزے رکھے ہیں)۔

جب شعبان یا رمضان یا ذی قعدہ کی ۲۹ ویں تاریخ کو غروب شمس کے بعد چاند نظر نہ آئے تو مہینہ کے ۳۰ دن پورے کئے جائیں گے، جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**الشهر تسع و عشرون ليلة، فلا تصوموا حتى تروه فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين**"[1] (مہینہ ۲۹ رات کا ہوتا ہے، لہذا روزے رکھنا شروع نہ کرو یہاں تک کہ چاند دیکھ لو، اور اگر ابر آلود ہونے کی وجہ سے چاند نظر نہ آئے تو ۳۰ کی گنتی مکمل کرلو)۔

حنابلہ کے نزدیک مطلع صاف ہونے اور ابر آلود ہونے کی صورت کے درمیان فرق ہے، ان کا راجح مذہب یہ ہے کہ اگر آسمان ابر آلود ہو یا غبار آلود ہو یا اور کسی وجہ سے چاند نظر نہ آئے تو احتیاطا نہ کہ یقیناً رمضان کی نیت سے شعبان کی ۳۰ ویں تاریخ کو روزہ رکھنا واجب ہے، اس مسئلہ کو یوم الشک کے روزے سے تعبیر کرتے ہیں، اس کی تفصیل "صوم" کی اصطلاح میں ہے۔

اگر اخیر رمضان میں یہ بات معلوم ہوجائے کہ شعبان کا ایک دن کم ہوا تھا تو اس دن کے روزے کی قضاء واجب ہوگی، جس دن ابر کی وجہ سے چاند نظر نہیں آیا تھا۔

مسلسل بادل کا چھایا رہنا:

۹- اگر قمری مہینوں کے اخیر میں مسلسل بادل چھایا رہے تو سابقہ حدیث پر عمل کرتے ہوئے مہینے کے ۳۰، ۳۰ دن پورے کئے جائیں گے، جس میں یہ ہے: "**فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين**"[2] (اگر تم بادل کی وجہ سے چاند نہ دیکھ سکو تو ۳۰ کی گنتی مکمل

(۱) مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۳۹۲۔

(۲) حدیث: "إنا أمية... " کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۲۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۶۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) حدیث ابن مسعود: "لما صمنا مع النبي ﷺ تسعا و عشرين" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۷۴۲، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "الشهر تسع و عشرون ليلة......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۱۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "فإن غم عليكم......" کی تخریج فقرہ نمبر ۸ میں گذر چکی ہے۔

کرو) اور اس میں سے جس دن روزہ نہ رکھا جا سکا اس کی قضاء لازم ہوگی، اگر رمضان سے پہلے ایک یا ایک سے زائد مہینے کے اخیر میں آسمان ابر آلود رہا، اس لئے ۳۰ کی گنتی مکمل کی گئی، پھر شوال کا چاند رمضان کی ۳۰ ویں تاریخ کی رات کو نظر آیا تو قضاء واجب نہیں ہوگی، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ رمضان کا مہینہ کم رہا ہو اور اگر رمضان کی ۲۹ ویں تاریخ کی رات کو چاند نظر آئے تو ایک دن کی قضاء واجب ہوگی، اور اگر ۲۸ کی رات کو نظر آئے تو دو دن کی قضاء واجب ہوگی، اور اگر ۲۷ کی رات کو نظر آئے تو تین دن کی قضا کی جائے گی (۱)۔

لیکن اللہ تعالیٰ نے جو طبعی نظام قائم کیا ہے اس کے مطابق مسلسل چار مہینے ناقص یا کامل نہیں ہوتے ہیں، کبھی تین مہینے بھی مسلسل شاذونادر ہی ناقص یا کامل ہوتے ہیں (۲)۔

حطاب نے کہا: اگر دو مہینے یا تین مہینے مسلسل کامل ہوئے تو سمجھا جائے گا کہ رمضان کا مہینہ کم ہوا، اور لوگ روزہ رکھیں گے، اور اگر مسلسل ناقص ہوئے تو یہ سمجھا جائے گا کہ رمضان کامل ہوا، اور لوگ روزہ نہیں رکھیں گے، اور جس مہینے کے اخیر میں ابر آلود ہونے کی وجہ سے چاند نظر نہیں آیا اس سے قبل دو یا دو سے زائد مہینے مسلسل کامل یا ناقص نہ ہوں تو اس کا احتمال ہوگا کہ یا تو یہ مہینہ ناقص ہے یا کامل ہے، تو پھر ایسی صورت میں ۳۰ دن کا مکمل کرنا واجب ہوجائے گا، جیسا کہ حدیث میں اس کا ذکر آیا ہے، پھر انھوں نے کہا: یہ تو روزہ کی صورت میں ہے، جہاں تک عید الفطر کا تعلق ہے تو اس میں شوال کا چاند ابر آلود ہونے کی وجہ سے اگر نظر نہ آئے تو پھر اندازہ کی بنیاد پر افطار نہیں کیا جائے گا جس میں یہ غالب گمان ہو کہ

(۱) مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۳۷۹۔

(۲) کشاف القناع لمنصور بن یونس البہوتی ۲/ ۲۷۵، مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۳۸۹۔

رمضان ناقص ہے (۱)۔

جن ممالک میں آسمان ہمیشہ ابر آلود رہتا ہے یا کہرہ چھایا رہتا ہے ان کے بارے میں فقہاء کی کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی (۲)۔

اس شخص کا روزہ جس پر مہینے مشتبہ ہوجائیں:

۱۰- اگر کوئی شخص کسی ایسی جگہ میں ہو جہاں رمضان کی خبریں نہیں پہنچتی ہوں، مثلاً جیل میں بند ہو یا دار الحرب میں اسیر ہو، اور اس پر مہینہ مشتبہ ہوجائے اور رمضان کے وقت کا پتہ ہی نہ چلے تو پھر رمضان کے مہینہ کو معلوم کرنے کے لئے اس پر اجتہاد کرنا متعین ہوجائے گا، پھر اگر اجتہاد اور تحری کے نتیجہ میں اس کا روزہ رمضان کے مہینے سے یا اس کے بعد والے مہینے سے موافق ہوجائے تو اس کے لئے کافی ہوجائے گا، پھر اگر وہ مہینہ جس میں اس نے روزہ رکھا وہ ناقص تھا، اور رمضان کامل تھا تو ایسی صورت میں نقص کو پورا کرے گا، اور اگر اس نے رمضان سے پہلے کسی مہینہ کا روزہ رکھا تو وہ کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ عبادت وقت سے پہلے درست نہیں ہوتی ہے، اور اگر اس کا روزہ بعض رمضان کے موافق ہو تو جو رمضان یا اس کے بعد کے

(۱) مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۳۸۹۔

(۲) ہم اس مسئلہ میں مجمع الفقہ الاسلامی مکہ مکرمہ کے چوتھے سیمینار منعقدہ ۷ تا ۱۷/ ربیع الثانی ۱۴۰۱ھ بمقام الأمانۃ العام لرابطۃ العالم الإسلامی مکہ مکرمہ کی قرار داد کو پیش کرتے ہیں: ''وہ مقامات جہاں آسمان صاف نہ ہو جس کی وجہ سے مسلمانوں کو رؤیت حاصل نہ ہوسکے، جیسے ایشیاء کے بعض حصے، جن میں سنگا پور، اور اس طرح کے مقامات ہیں، ان کے باشندے ان ممالک اسلامیہ کی رؤیت کا اعتبار کریں گے جہاں چاند کو آنکھ سے دیکھنے پر اعتماد کیا جاتا ہے، نہ کہ حساب پر خواہ کسی شکل میں ہو، نبی کریم ﷺ کے اس قول پر عمل کرتے ہوئے جس میں آپ نے فرمایا: روزہ چاند دیکھ کر رکھو اور افطار چاند دیکھ کر کرو، اگر آسمان ابر آلود ہو تو گنتی پوری کرلو، اور افطار نہ کرو یہاں تک کہ چاند دیکھ لو یا گنتی پوری کرلو، اور اسی طرح کی وہ روایات بھی ہیں جو اس مفہوم میں ہیں (مجلّہ فقہ اسلامی عدد ثانی، جزء ثانی ص ۹۶۷، ۹۶۸، ۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۶ء)۔

موافق ہوگا وہ کافی ہوجائے گا، جو پہلے ہو وہ کافی نہ ہوگا، اور اجتہاد پر قدرت رکھنے کے باوجود اگر بلا اجتہاد روزہ رکھ لے تو کافی نہیں ہوگا[۱]۔

سوم-حساب فلکی کے اعتبار سے چاند کا ثبوت:

۱۱- پہلی صدی ہجری کے اواخر سے ہی اس مسئلہ میں غور وخوض ہوتا رہا ہے، ایک تابعی نے اس مسئلہ کی طرف اشارہ کیا ہے، پھر ان کے بعد اس مسئلہ کی تحقیق جتنی ہوسکتی تھی فقہائے سابقین کے نزدیک کی گئی۔

بحث وتحقیق کی وجہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت حدیث میں ایک مبہم لفظ کا پایا جانا ہے جس کی مراد میں شارحین کا اختلاف ہے، حساب فلکی کے قائلین نے اپنی رائے پر اسی سے استدلال کیا ہے۔

یہ پوری بات اس وقت سمجھ میں آئے گی جب کہ الفاظ حدیث کو من وعن نقل کردیا جائے، پھر اس کے بعد ان فقہاء کی تفسیر پیش کی جائے جنھوں نے اثبات ہلال میں فلکیاتی حساب کے جواز پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے، پھر ان لوگوں کی آراء پیش کی جائیں جنھوں نے اس کے خلاف سمجھا ہے، اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رمضان کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: **"لا تصوموا حتی تروا الهلال، ولاتفطروا حتی تروه فإن غم عليكم فاقدروا له"**[۲] (تم روزہ نہ رکھو یہاں تک کہ چاند دیکھ لو، اور روزہ نہ توڑو یہاں تک کہ چاند دیکھ لو، اور اگر ابر کی وجہ سے چاند نظر نہ آئے تو اس کے لئے اندازہ لگاؤ)۔

اس حدیث میں رمضان کے روزے کی ابتداء اور افطار کرنے کے آغاز کو رؤیت ہلال پر معلق کیا گیا ہے، اور مطلع ابر آلود ہونے کی صورت میں جب چاند کا دیکھنا دشوار ہو تو اندازہ لگانے کا حکم دیا گیا ہے، چنانچہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **"فإن غم عليكم فاقدروا له"**، اسی عبارت کی مراد میں اختلاف کیا گیا ہے۔

حساب فلکی کے قائلین کی رائے:

۱۲- حساب فلکی کے ذریعہ چاند کا اندازہ لگانے کا قول اس رائے میں شامل ہے، اور اس قول کی نسبت تابعین میں سے مطرف بن عبد اللہ بن شخیر، شافعیہ میں سے ابو العباس بن سریج اور محدثین میں سے ابن قتیبہ کی جانب کی گئی ہے[۱]۔

ابن عبد البر نے کہا ہے کہ مطرف کی جانب اس قول کو منسوب کرنا صحیح نہیں ہے، اور ابن سریج سے جو معروف ہے اس کی نسبت امام شافعی کی طرف کرنے کی نفی کی گئی ہے، اس لئے کہ امام شافعی سے جو معروف ہے وہ جمہور کے مطابق ہے[۲]۔

ابن رشد نے مطرف سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر آسمان ابر آلود ہو تو ستاروں اور چاند کے منازل اور حساب فلکی کے ذریعہ چاند کا اعتبار کیا جائے گا، اور انھوں نے کہا: ایک روایت میں امام شافعی سے اسی کے مثل منقول ہے، حالانکہ ان کا مشہور قول یہ ہے کہ جب تک واضح رؤیت نہ ہو یا عادل شخص کی گواہی نہ ہو تب تک روزہ نہیں رکھا جائے گا، یہ قول جمہور کے مطابق ہے[۳]۔

مطرف کا ایک قول یہ بھی نقل کیا جاتا ہے کہ حساب فلکی کا جاننے

---

(۱) المہذب لأبی اسحاق الشیرازی ۱/ ۱۸۰، کشاف القناع لمنصور بن یونس البہوتی ۲/ ۲۷۶، ۲۷۷۔

(۲) حدیث: "لا تصوموا حتی تروا الهلال......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۱۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۵۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) عمدۃ القاری للعینی ۱۰/ ۲۶۱۔

(۲) فتح الباری ۱/ ۱۲۲۔

(۳) المقدمات ۱/ ۱۸۸۔

والا شخص اپنے بارے مین اس پر عمل کرے گا(۱)۔

البتہ ابن سریج نے نبی کریم ﷺ کے اس قول "فاقدروا له" کو اس شخص کے ساتھ خاص ہے جس کو اللہ تعالی نے علم حساب سے نوازا ہو، اور ایک دوسری حدیث میں نبی کریم ﷺ کے قول "فأكملوا العدة" کو عوام کے لئے خطاب مانا ہے (۲)۔

علم حساب سے ابن سریج کا جو مقصود ہے اس کو بیان کرتے ہوئے ابن الصلاح نے کہا ہے: چاند کے منازل کی معرفت ہلال کی گردش کے جاننے کا نام ہے، البتہ حساب فلکی کی معرفت ایسا دقیق معاملہ ہے جس کو بہت کم لوگ جانتے ہیں چاند کے منازل کی معرفت ایک ایسے امر حسی کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے جس کو ستاروں پر نظر رکھنے والا محسوس کر لیتا ہے، اور یہی وہ مفہوم ہے جس کو ابن سریج نے مراد لیا ہے، اور ابن سریج نے یہ بات منازل قمر کے جاننے والے کے حق میں اس کی ذات کے بارے میں کہا ہے (۳)۔

حساب فلکی کے جاننے والے کے نزدیک اگر چاند کا ثبوت ہوجائے تو اس کے روزہ رکھنے کے سلسلے میں ابن سریج سے مختلف روایات ہیں۔ ان سے ایک روایت یہ ہے کہ انھوں نے ایسے شخص پر روزہ رکھنے کو واجب نہیں کہا ہے بلکہ صرف جائز کہا ہے، اور ان سے ایک دوسری روایت میں ہے کہ ایسی صورت میں روزہ رکھنا لازم ہے (۴)۔

بعض حنفیہ سے یہ قول منقول ہے کہ نجومیوں کی بات پر اعتماد

(۱) مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۳۸۸، اور یہ قول ابن رشد کی جانب منسوب کیا گیا ہے۔

(۲) عارضة الأحوذی شرح صحیح الترمذی ۳/ ۲۰۷، ۲۰۸ (دار العلم للجمیع)، فتح الباری لابن حجر ۴/ ۱۲۲، ۱۲۳، شرح الموطا للزرقانی ۲/ ۱۵۴۔

(۳) فتح الباری لابن حجر ۴/ ۱۲۲۔

(۴) فتح الباری لابن حجر ۴/ ۱۲۲۔

کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے (۱)۔

قشیری نے کہا ہے: حساب فلکی سے اگر یہ معلوم ہو کہ چاند افق سے اس طور پر طلوع ہو چکا ہے کہ اگر کوئی مانع رؤیت، مثلاً بادل نہ ہو تو چاند نظر آ سکتا ہے، تو ایسی صورت میں سبب شرعی پائے جانے کی وجہ سے روزہ واجب ہوگا، اور حقیقت رؤیت روزہ لازم ہونے کے ساتھ مشروط نہیں ہے، اور اس پر اتفاق ہے کہ زیر زمین جیل خانہ میں بند شخص کو گنتی پوری کرنے یا اجتہاد کے ذریعہ یہ معلوم ہو جائے کہ آج رمضان کا دن ہے تو اس پر روزہ رکھنا واجب ہوگا (۲)۔

حساب فلکی کے ذریعہ چاند کے عدم ثبوت کے قائلین کی آراء اور ان کے دلائل:

۱۳ - مذہب حنفی کا معتمد قول یہ ہے کہ روزہ اور افطار کے وجوب کے لئے رؤیت ہلال شرط ہے، اور اندازہ سے وقت متعین کرنے والوں کی بات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، خواہ وہ عادل ہوں، اور جو شخص ایسے لوگوں کی بات مانے گا وہ شریعت کا مخالف سمجھا جائے گا، حنفیہ میں سے بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ اس مسئلہ میں اجتہاد کرنا اور حساب فلکی کی معرفت رکھنے والوں کے قول پر عمل کرنا جائز ہے (۳)۔

امام مالک نے اثبات ہلال کے مسئلہ میں حساب فلکی پر اعتماد کرنے سے منع کیا ہے، چنانچہ انھوں نے کہا: "جو امام حساب فلکی پر اعتماد کرے، اس کی نہ اقتداء کی جائے گی، نہ ہی اس کی کوئی بات مانی جائے گی"۔

حساب فلکی پر اعتماد کرنے والے شخص کے روزہ کا حکم بیان

(۱) عمدۃ القاری ۱۰/ ۲۷۱، رسائل ابن عابدین ۱/ ۲۲۴۔

(۲) عمدۃ القاری ۱۰/ ۲۷۲۔

(۳) رسائل ابن عابدین ۱/ ۲۲۴، ۲۲۵۔

کرتے ہوئے ’’ابو الولید الباجی‘‘ کہتے ہیں کہ اگر کوئی ایسا کرے تو میرے نزدیک اس کے ان روزوں کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جو اس نے حساب فلکی کے مطابق رکھا ہے، بلکہ وہ رؤیت اور تکمیل عدد کی طرف رجوع کرے گا، اور اس کے مطابق اگر اس کے روزہ کی قضاء واجب ہو رہی ہو تو قضاء کرے گا(۱)۔

قرافی نے مالکیہ کا ایک دوسرا قول یہ نقل کیا ہے کہ اثبات ہلال میں حساب فلکی پر اعتماد کرنا جائز ہے(۲)۔

اور شافعیہ میں سے امام نووی نے کہا: ’’ہمارے اصحاب اور ان کے علاوہ لوگوں کا کہنا ہے کہ آغاز رمضان کے بغیر روزہ واجب نہیں ہوگا، اور آغاز رمضان کا علم رؤیت ہلال سے ہوگا، اگر چاند نظر نہ آئے تو شعبان کے ۳۰ دن پورے کرنا واجب ہوگا، پھر وہ روزہ رکھیں گے، خواہ آسمان صاف ہو یا ابر آلود ہو، بادل کم ہو یا زیادہ ہو‘، اور اس میں ہلال رمضان کو ثابت کرنے کے تمام طریقوں کو رؤیت یا شعبان کے ۳۰ دن پورے کرنے میں محدود کر دیا گیا ہے، اور اس میں حساب فلکی پر اعتماد کرنے کی نفی کی گئی ہے، ایک دوسری جگہ اس کے انکار کی صراحت کی ہے، کیونکہ یہ محض ظن و تخمین ہے، اور قبلہ اور وقت کی تعیین میں اس کو معتبر مانا ہے(۳)۔ قلیوبی نے عبادی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ حساب قطعی سے رؤیت ہلال کا نہ ہونا معلوم ہو جائے تو پھر عادل شخص کا دعوی رؤیت بھی قبول نہیں کیا جائے گا، اور اس کی گواہی رد کر دی جائے گی۔

قلیوبی نے مزید کہا کہ یہ مسئلہ تو ظاہر اور واضح ہے، اس وقت

(۱) المنتقی لابی الولید الباجی ۲/۳۸ دار الکتاب العربی، طبع اول کا عکسی ایڈیشن، الحطاب ۲/۳۸۷، فتح الباری ۴/۱۲۷، العینی ۵/۲۷۰، ۲۷۲۔

(۲) الفروق ۲/۱۷۸، فرق نمبر/۱۰۲۔

(۳) المجموع شرح المہذب للنووی ۶/۲۷۰، شرح المؤطا للزرقانی ۲/۱۵۴، إرشاد الساری للقسطلانی ۳/۳۵۶ دار الفکر بیروت۔

روزہ رکھنا جائز نہیں ہوگا، اور اس کی مخالفت کرنے والا متکبر اور سرکش گردانا جائے گا(۱)۔

ہلال رمضان کے اثبات میں حنابلہ حساب فلکی پر اعتماد نہیں کرتے ہیں، خواہ اس کا حساب اکثر صحیح ہو(۲)۔

حساب فلکی کے ذریعہ چاند کے عدم ثبوت کے قائلین کے دلائل:

جو حضرات اس کے قائل نہیں ہیں انھوں نے اسی حدیث سے استدلال کیا ہے جس سے اثبات کے قائلین نے استدلال کیا ہے، لیکن انہوں نے اس حدیث کی تفسیر دوسرے مفہوم سے کی ہے۔

اندازہ والی حدیث کی تفسیر ایسے مفہوم سے کرنا جو حساب فلکی کے قائلین کے بیان کردہ اندازہ والے مفہوم کے خلاف ہے۔

ائمہ کبار نے آپ ﷺ کے اس قول ’’فاقدروا له‘‘ کی دو تفسیریں بیان کی ہیں:

اول: اندازہ کو مہینہ کے ۳۰ دن مکمل کرنے پر محمول کرنا۔

دوم: اندازہ کی تفسیر مہینہ کے دنوں کی تعداد میں کمی کرنے کے مفہوم سے کرنا۔

پہلی تفسیر:

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کے بارے میں آیا ہے کہ اگر آسمان صاف ہوتا تو آپ روزہ نہ رکھتے، اور اگر آسمان ابر آلود ہوتا تو آپ روزہ رکھتے، کیونکہ وہ نبی پاک ﷺ کے قول کی تاویل یہ کرتے تھے کہ اس کا مطلب مہینہ کے ۳۰ دن پورا کرنا ہے(۳)۔

(۱) القلیوبی ۲/۴۹۔

(۲) کشاف القناع لمنصور بن یونس البہوتی ۲/۲۷۲۔

(۳) المقدمات لابن رشد ۱/۱۸۷، ۱۸۹۔

اور امام ابوحنیفہ، امام مالک ،امام شافعی اور جمہور متقدمین ومتأخرین نے اسی معنی کو اختیار کیا ہے، لہذا انہوں نے "فاقدروا له" کی عبارت کو ۳۰ کی تعداد مکمل کرنے پر محمول کیا ہے[۱]۔

امام بخاری نے یہاں پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث کے بعد ان ہی سے مروی ایک دوسری حدیث پیش کی ہے، جس میں یہ مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**الشهر تسع و عشرون ليلة فلا تصوموا حتى تروه، فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين**"[۲] (مہینہ ۲۹ رات کا بھی ہوتا ہے، اس لئے چاند دیکھ کر ہی روزہ رکھا کرو اور اگر ابر کی وجہ سے چاند نظر نہ آئے تو ۳۰ کی تعداد مکمل کرلو)، اس کے بعد اسی باب میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث پیش کی ہے، جس میں آیا ہے کہ نبی پاک ﷺ نے فرمایا، یا یہ کہا کہ ابوالقاسم ﷺ نے فرمایا ہے: "**صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته فإن غبي عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين**"[۳] (چاند دیکھ کر روزہ رکھا کرو اور چاند دیکھ کر افطار کیا کرو اور اگر کسی وجہ سے چاند نظر نہ آئے تو شعبان کے ۳۰ دن پورے کرلیا کرو)۔

ابن حجر نے کہا: متابع پیش کرنے سے امام بخاری کا مقصد آپ ﷺ کے قول "فاقدروا له"[۴] کی مراد کو واضح کرنا ہے، ابن رشد نے بخاری کی تفسیر کی تائید کی ہے، اور وجہ یہ بتائی ہے کہ تقدیر تمام کے معنی میں ہوتا ہے، اور اپنی رائے کو مؤکد کرنے کے لئے اللہ تعالی کا قول "قَدْ جَعَلَ اللّٰهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا"[۱] (اللہ نے ہر شئ کا ایک اندازہ مقرر کر رکھا ہے) کو ذکر کیا ہے اور یہاں "قدر" تمام کے معنی میں ہے[۲]۔

دوسری تفسیر یعنی مہینے کے ایام کی تعداد کم کرنا:

جو حضرات اس بات کے قائل ہیں، انہوں نے "اقدروا له" کی تفسیر "**ضيقوا له العدد**" کے ذریعہ کی ہے، جیسا کہ اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ"[۳] (اور جس کی آمدنی کم ہو)، عدد کو کم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ شعبان کو ۲۹ دن کا سمجھا جائے[۴]۔

اس رائے کے قائلین میں امام احمد بن حنبل اور وہ فقہاء ہیں جن کے نزدیک آسمان ابر آلود ہونے کی صورت میں "یوم الشک" کا روزہ رکھنا جائز ہے[۵]۔

حضرت ابن عمرؓ نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا و هكذا**"[۶] (ہم لوگ ناخواندہ امت ہیں، حساب وکتاب سے ناواقف ہیں، مہینہ اس طرح بھی ہوتا ہے، اس طرح بھی ہوتا ہے)، یعنی کبھی ۲۹ دن کا اور کبھی ۳۰ دن کا ہوتا ہے۔

ابن حجر نے وضاحت کی کہ جن سے حساب وکتاب کی نفی کی گئی ہے وہ اکثر مسلمان ہیں جو نبی کریم ﷺ کی اس حدیث کو بیان کرتے وقت آپ ﷺ کے زمانہ میں تھے یا یہ کہ اس سے نبی

(۱) شرح مسلم علی ہامش القسطلانی للنووی ۵/۵۳ طبع دار الفکر بیروت۔

(۲) حدیث: "الشهر تسع و عشرون ليلة......" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "صوموا لرؤيته، و أفطروا لرؤيته......" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۴) فتح الباری ۴/۱۲۰۔

(۱) سورۂ طلاق/۳۔

(۲) المقدمات لابن رشد ۱/۱۸۷۔

(۳) سورۂ طلاق/۷۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۳/۹۰، المجموع شرح المہذب للنووی ۶/۲۷۰، شرح مسلم ۳/۵۳۔

(۵) المجموع شرح المہذب للنووی ۶/۲۷۰، شرح مسلم ۳/۵۳۔

(۶) حدیث: "إنا أمة أمية..." کی تخریج فقرہ نمبر ۷ میں گذر چکی ہے۔

پاک ﷺ نے اپنی ذات کومراد لیا ہو۔

پھر ابن حجر نے کہا: حساب فلکی سے مراد یہاں پر ستاروں اور ان کی گردش کے حساب کا علم ہے، گرچہ اس حساب کو وہ لوگ بہت کم جانتے تھے، اس وجہ سے روزہ وغیرہ کا حکم رؤیت ہلال سے متعلق کر دیا گیا، تاکہ ان سے اس حرج کو دور کیا جائے جو گردش کا حساب لگانے میں پیش آتا ہے اور روزے کے اندر ہمیشہ یہی حکم جاری رہا، گرچہ بعد میں اس علم کے جاننے والے لوگ بھی پیدا ہوئے، بلکہ ظاہر سیاق سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دراصل روزے کے حکم کو حساب فلکی سے متعلق کرنے کی نفی کی گئی ہے، جس کی وضاحت مذکورہ بالا حدیث میں آپ ﷺ کے اس قول: **"فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين"** سے بھی ہوتی ہے، اور آپ ﷺ نے **"فاسئلوا اهل الحساب"** (حساب جاننے والے لوگوں سے پوچھ لو) نہیں فرمایا، اور حکمت اس میں یہ ہے کہ چاند نظر نہ آنے کی صورت میں گنتی پوری کرنے میں تمام مکلّف مسلمان برابر ہوں گے، پس ان میں اختلاف ونزاع ختم ہوجائے گی [1]۔

اختلاف مطالع:

۱۴ - دور دراز ممالک کے درمیان چاند کے مطالع کا الگ الگ ہونا ایک امر واقع ہے، جیسا کہ آفتاب کے مطالع الگ الگ ہوا کرتے ہیں، لیکن کیا مسلمانوں کے لئے روزہ کا آغاز، عید الفطر اور عید الاضحیٰ اور دوسرے مہینوں کی تعیین میں اس کا اعتبار کیا جائے گا کہ مسلمانوں کے درمیان ان کی ابتداء وانتہاء الگ الگ ہوگی یا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور مسلمان اپنی عید اور اپنے روزوں میں متفق ہوں گے؟۔

(۱) فتح الباری ۴/ ۱۲۷، حدیث کی یہی تفسیر عینی نے عمدۃ القاری ۱۰/ ۲۸۶، ۲۸۷ میں کی ہے۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں ہوگا، بعض لوگوں نے کہا کہ اس کا اعتبار ہوگا، بالخصوص دور دراز ممالک کے درمیان، چنانچہ حنفیہ ایسی صورت میں کہتے ہیں کہ ہر ملک کے باشندوں کے لئے ان کی اپنی رؤیت معتبر ہوگی، اور انھوں نے قریب کے شہروں پر ایک دوسرے کی اتباع کو واجب قرار دیا ہے، اور ایک شہر والوں نے شعبان کے تیس ایام مکمل کر کے رمضان کے ۲۹ روزے رکھے، اور دوسرے اس سے قریب کے شہر والوں نے رؤیت پر اعتماد کرتے ہوئے تیس روزے رکھے تو اس اختلاف کی صورت میں حنفیہ نے ۲۹ روزے رکھنے والوں پر یہ لازم قرار دیا ہے کہ وہ اس دن کی قضا کریں جس میں انھوں نے روزہ نہیں رکھا تھا، اس لئے کہ وہ دن رمضان کا ہی ہے، اس وجہ سے کہ دوسرے شہر والوں کے نزدیک یہ ثابت ہو چکا تھا، راجح اور معتمد قول کے مطابق حنفیہ کے نزدیک اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں ہوگا، چنانچہ اگر کسی ایک شہر میں چاند کا ہونا ثابت ہوجائے تو بقیہ تمام لوگوں پر روزہ رکھنا لازم ہوگا، لہٰذا ظاہر مذہب کے مطابق اہل مغرب کی رؤیت کی بنیاد پر اہل مشرق کے لئے روزہ رکھنا لازم ہوگا [1]۔

مالکیہ کے نزدیک کسی ایک ملک میں بھی چاند نظر آجائے تو تمام ممالک کے باشندوں پر روزہ رکھنا واجب ہوگا۔

بعض مالکیہ نے اس عموم کو مقید کرتے ہوئے اندلس وخراسان جیسے بہت دور دراز ممالک کو اس حکم سے مستثنیٰ کیا ہے [2]۔

قرافی نے علمی اعتبار سے مطالع ہلال کے اختلاف کی وضاحت کی ہے، اور علم ہیئت میں مذکور بقیہ اسباب کو چھوڑ کر ایک اہم سبب یہ ذکر کیا ہے کہ مشرقی ممالک میں چاند جب شعاع میں ہو اور

(۱) رسائل ابن عابدین ۱/ ۲۲۸، ۲۲۹۔

(۲) الفروق للقرافی ۲/ ۲۰۳، مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۳۸۴۔

سورج چاند کے ساتھ مغرب کی جہت میں حرکت کر رہا ہو تو جیسے ہی سورج مغرب کے افق تک پہنچے گا، ویسے ہی چاند شعاع سے نکل پڑے گا، اور اس کو صرف مغرب کے لوگ دیکھ سکیں گے، مشرق کے لوگ نہیں دیکھ سکیں گے، انھوں نے اس توضیح سے، نیز اس سے استدلال کیا ہے کہ تمام مسلمان علماء کا نماز کے اوقات کے مختلف ہونے اور میراث میں اس کے ملحوظ رکھے جانے پر اتفاق ہے، چنانچہ انہوں نے فتوی دیا ہے کہ اگر دو ایسے بھائیوں کا زوال کے وقت انتقال ہو، جن میں سے ایک مشرق میں ہو اور دوسرا مغرب میں، تو یہ حکم لگا دیا جائے گا کہ مشرق میں رہنے والے کی موت پہلے ہوئی، کیونکہ زوال مشرق زوال مغرب پر مقدم ہوتا ہے، لہذا مغرب میں رہنے والا مشرق میں رہنے والے کا وارث ہوگا۔ چنانچہ انھوں نے اختلاف مطالع کی بنیاد پر چاند کے اختلاف کو ثابت کرنے کے بعد یہ واجب قرار دیا ہے کہ ہر ملک کے باشندوں کے لئے چاند کے سلسلے میں ان کی اپنی رؤیت معتبر ہوگی۔

جیسا کہ ہر ملک کے باشندوں کے لئے اپنی نماز کے اوقات ہوتے ہیں، اور ان کی رائے ہے کہ کسی ایک ملک میں چاند نظر آنے کی وجہ سے تمام ممالک کے باشندوں پر روزہ کو واجب قرار دینا قواعد سے بعید ہے، اور دلائل بھی اس کے متقاضی نہیں ہیں (۱)۔

شافعیہ اختلاف مطالع پر عمل کرتے ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں: ہر ملک کے لوگوں کے لئے ان کی الگ اپنی رؤیت کا اعتبار کیا جائے گا، کسی ملک میں چاند نظر آنے سے دور دراز ممالک کے باشندوں کے لئے روزہ کا حکم ثابت نہیں ہوگا، جیسا کہ امام نووی نے اس کی صراحت کی ہے (۲)۔

(۱) الفروق للقرافی ۲/ ۲۰۴۔

(۲) المجموع شرح المہذب ۵/ ۲۷۳-۲۷۵، شرح مسلم ۵/ ۵۸-۵۹، نیل الأوطار للشوکانی ۴/ ۲۶۸ دار الجیل۔

شافعیہ اور ان سے موافقت رکھنے والوں نے اس سے استدلال کیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے اہل شام کی رؤیت پر عمل نہیں کیا تھا، اس لئے کہ حضرت کریب کی حدیث ہے کہ ام الفضل بنت حارث نے ان کو حضرت معاویہؓ کے پاس ملک شام بھیجا، وہ فرماتے ہیں: میں نے شام پہنچ کر حضرت ام الفضل کا کام پورا کیا، اور میں شام ہی میں تھا کہ رمضان کا چاند ہو گیا، جمعہ کی رات کو میں نے چاند دیکھا، پھر جب آخر مہینہ میں مدینہ حاضر ہوا تو حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے مجھ سے حال دریافت کرنے کے بعد چاند کا ذکر کرتے ہوئے پوچھا: ''متى رأيتم؟ فقلت: رأيناه ليلة الجمعة، فقال: أنت رأيته؟ فقلت: نعم، ورآه الناس و صاموا، وصام معاوية فقال: لكنا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه، فقلت: أو لاتكتفي برؤية معاوية و صيامه، فقال: لا، هكذا أمرنا رسول اللهﷺ''(۱) (تم لوگوں نے چاند کب دیکھا تھا، میں نے جواب دیا کہ ہم لوگوں نے اسے جمعہ کی رات کو دیکھا تھا، تب انہوں نے پوچھا کہ کیا تم نے اسے دیکھا تھا، میں نے کہا: ہاں اور دوسرے لوگوں نے بھی دیکھا، اور انہوں نے روزے بھی رکھے اور حضرت معاویہ نے بھی روزہ رکھا، پھر انہوں نے کہا: لیکن ہم لوگوں نے اسے سنیچر کی رات کو دیکھا تھا، اس لئے ہم لوگ مسلسل روزہ رکھتے رہیں گے، یہاں تک کہ تیس دن مکمل کریں گے یا چاند دیکھیں گے، تو میں نے کہا: کیا حضرت معاویہ کا چاند دیکھنا اور رزہ رکھنا کافی نہیں ہے؟ تو انہوں نے کہا: نہیں، ہمیں رسول اللہ ﷺ نے ایسا ہی حکم دیا ہے)۔

نووی نے حضرت ابن عباسؓ کے اس فتوی کی علت یہ بیان کی

(۱) حدیث أم الفضل کی روایت مسلم (۲/ ۷۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ہے کہ دور دراز شہروں میں رہنے والوں کے لئے رؤیت کا حکم ثابت نہیں ہوگا (۱)۔

حنابلہ نے کہا کہ اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں ہوگا، کسی بھی ملک میں چاند نظر آ جائے تو ان کے نزدیک تمام ممالک کے لوگوں پر روزہ رکھنا لازم ہوگا (۲)۔

اختلاف مطالع کا اعتبار نہ کرنے والوں نے رسول اللہ ﷺ کی حدیث: "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته" (۳) سے استدلال کیا ہے، کیونکہ اس حدیث سے بغیر جگہ کی قید کے مطلق رؤیت کی وجہ سے تمام مسلمانوں پر روزہ رکھنا واجب ہوتا ہے، اوران حضرات نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں مذکور کلام کو ان کا اجتہاد قرار دیا ہے، اور یہ رسول اللہ ﷺ سے منقول نہیں ہے۔

رؤیت ہلال میں غلطی کا اثر:

۱۵- کبھی رمضان یا شوال یا ذی الحجہ سے قبل ایک مہینہ سے زائد مسلسل بادل چھائے رہنے کی وجہ سے یا رؤیت ہلال کا صحیح اندازہ نہ ہونے کے نتیجہ میں رمضان کی ابتداء میں غلطی واقع ہوجاتی ہے اور اس کی وجہ سے رمضان کے ایک دن میں افطار ہوجاتا ہے، یا آغاز شوال میں خطا ہوجانے کی وجہ سے رمضان کے ایک دن کا افطار یا عید کے دن کا روزہ رکھ لیا جاتا ہے، یا یہ غلطی ذی الحجہ کے مہینے میں ہوجاتی ہے جس کی وجہ سے وقوف عرفہ غیر وقت میں ہونا لازم آتا ہے، اور یہ صورت مذکورہ صورتوں میں سب سے زیادہ سنگین ہے (۴)۔

غیر وقت میں وقوف عرفہ کے صحیح ہونے کے قائلین نے اس صحیح حدیث سے استدلال کیا ہے: "شهران لا ينقصان: شهرا عيد: رمضان وذو الحجة" (۱) (دو مہینے کسی چیز کو کم نہیں کرتے ہیں، اور وہ عید کے دو مہینے ہیں، یعنی رمضان اور ذی الحجہ)۔

ان حضرات نے مذکورہ بالا حدیث کا مطلب یہ سمجھا کہ وقوف عرفہ میں غلطی واقع ہونے سے ثواب کم نہیں ہوگا تو وقوف بدرجہ اولی فاسد نہیں ہوگا۔

طیبی نے کہا: حدیث کا ظاہر سیاق ہے جو ان کے علاوہ دیگر مہینوں میں ان دونوں مہینوں کی ایک ایسی خصوصیت بیان کرنا نہیں ہے، اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ ان دونوں مہینوں کے علاوہ میں عبادت کا ثواب کم ہوجاتا ہے، بلکہ مراد اس سے حرج کو دور کرنا ہے، جس کے حکم میں غلطی واقع ہونے کا امکان ہو، اس وجہ سے کہ وہ دونوں مہینے عیدین کے ساتھ خاص ہیں، اور اس وجہ سے کہ ان دونوں میں غلطی ہونے کا احتمال ہے، یہی وجہ ہے کہ آپ ﷺ نے "شهران لا ينقصان" فرمانے کے بعد "شهرا عيد" فرمایا، اور آپ ﷺ نے صرف "رمضان اور ذوالحجه" کہنے پر اکتفا نہیں کیا (۲)۔

ابن بطال نے کہا: جیسا کہ عینی نے ان سے نقل کیا ہے: ایک جماعت نے کہا ہے کہ اگر تمام لوگ غلطی سے یوم عرفہ سے ایک دن قبل یا ایک دن بعد وقوف کرلیں تو یہ وقوف کافی ہوگا، اور یہ عطاء بن ابی رباح، حسن بصری، امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا قول ہے، اور

(۱) شرح مسلم ۵/۵۸-۵۹۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۳/۸۸-۸۹۔
(۳) حدیث: "صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته" کی تخریج فقرہ نمبر ۱ میں گذر چکی ہے۔
(۴) مواہب الجلیل للحطاب ۲/۳۸۲۔

(۱) حدیث: "شهران لا ينقصان: شهر ا عيد: رمضان و ذوالحجه" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۱۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۷۶۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابوبکرہؓ سے کی ہے۔
(۲) فتح الباری ۴/۱۲۶۔

شافعیہ نے اس کے جائز ہونے پر اس شخص کے روزہ رکھنے سے استدلال کیا جس پر مہینے خلط ملط ہو جائیں، حالانکہ یہ ممکن ہے کہ اس کا روزہ رمضان سے پہلے یا اس کے بعد ہو(۱)۔

امام نووی کی بھی یہی رائے ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: ''رمضان وذی الحجہ'' کے بارے میں جتنے فضائل واحکام وارد ہوئے ہیں وہ سب حاصل ہوں گے، خواہ رمضان ۲۹ دن کا ہو یا ۳۰ دن کا، خواہ وقوف عرفہ ۹ تاریخ کو ہو یا کسی اور دن میں، بشرطیکہ چاند کی تلاش میں کوتاہی نہ کی گئی ہو۔

ابن حجر کہتے ہیں: یہ حدیث اس شخص کے لئے باعث اطمینان ہے جس نے اجتہاد کی بنا پر رمضان کے ۲۹ روزے رکھے یا وقوف کے علاوہ دن میں وقوف عرفہ کرے(۲)۔

رمضان میں کمی کا پایا جانا تو واضح ہے، لیکن ذی الحجہ میں واضح نہیں ہے، کیونکہ مناسک حج شروع مہینے میں ہی انجام پاتے ہیں، چنانچہ امام عینی نے اپنے اس قول سے واضح کیا ہے: ایام حج کبھی بدلی اور نقصان کی وجہ سے ایسا ہوجاتا ہے جیسا کہ رمضان کے اخیر میں ہوتا ہے، اس طرح پر کہ ذی قعدہ کا چاند آسمان ابر آلود ہونے کی وجہ سے نظر نہ آئے اور اس میں ایک دن کی کمی بیشی کی غلطی واقع ہوجائے، اور وقوف عرفہ آٹھویں یا دسویں تاریخ کو ہوجائے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس جیسی صورت میں عرفہ میں وقوف کرنے والوں کا اجر اس سے کم نہیں ہوگا جس میں کوئی غلطی واقع نہ ہوئی ہو۔

ابن القاسم سے مروی ہے کہ اگر لوگ غلطی سے وقوف عرفہ یوم عرفہ کے بعد یوم النحر میں کرلیں تو جائز ہوجائے گا، اور اگر وقوف عرفہ کو مقدم کرکے یوم الترویہ میں کردیں تو دوسرے دن وقوف کا اعادہ

(۱) عمدۃ القاری للعینی ۱۰/ ۲۸۵-۲۸۶۔

(۲) فتح الباری لابن حجر ۴/ ۱۲۶، ارشاد الساری للقسطلانی ۳/ ۳۵۹۔

کریں گے اور پہلا وقوف کافی نہ ہوگا(۱)۔

رؤیت ہلال کا اعلان کرنا:

۱۶- معتمد اور مخصوص طبقہ کے نزدیک جب چاند کا ثبوت ہوجائے تو روزے کے آغاز یا افطار، اور عید الفطر کی نماز یا عید الأضحیٰ کی نماز اور قربانی کرنے کے لئے لوگوں میں اعلان کرنا واجب ہے، جیسا کہ قرافی نے کہا ہے: ''تین قسمیں خبر کی ہوتی ہیں: محض روایت، جیسے احادیث نبویہ، محض گواہی، جیسے گواہوں کا حاکم کے پاس متعین افراد کے خلاف حقوق کی گواہی دینا، اور تیسری قسم وہ ہے جو شہادت وروایت دونوں سے مرکب ہو، اور اس کی کئی صورتیں ہیں، اس کی ایک صورت رمضان کے چاند کی خبر دینا ہے، اس اعتبار سے کہ روزہ کسی مخصوص شخص کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ شہر یا پوری دنیا کے لوگوں کے لئے عام ہے، وہ روایت ہے، اس لئے کہ کسی معین شخص کے ساتھ خاص نہیں ہے اور اس کے حکم میں عموم ہے اور اس اعتبار سے کہ یہ ایک ایسا حکم ہے جو اسی سال کے ساتھ خاص ہے، ماقبل یا مابعد کے سالوں کے ساتھ نہیں، یہ شہادت ہے(۲)۔

اور جب رؤیت اپنی ذات کے اعتبار سے شہادت اور روایت کے مشابہ ہے تو اس کے ثبوت کے بعد اس کی خبر دینے کے روایت ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اسی لئے اس کے نقل کرنے میں ذرائع ابلاغ پر اعتماد کیا جاتا ہے، اور اس کی خبر دینے والے میں اس راوی کے شرائط کا پایا جانا ضروری ہے جس کی روایت مقبول ہو، اور وہ شرائط محدثین اور فقہاء کے یہاں متعارف ہوں، اور وہ عدالت اور

(۱) عمدۃ القاری للعینی ۱۰/ ۲۸۵، یہی جواب القسطلانی نے ارشاد الساری ۳/ ۳۵۹، میں نقل کیا ہے اور اس کی نسبت کرمانی کی جانب کی ہے۔

(۲) الفروق ۱/ ۱۰۔

ضبط ہیں(۱)۔

اعلان کا وقت:

۱۷- رمضان کے بارے میں اعلان کا وقت رمضان کے پہلے دن فجر سے قبل ہے، اگر فجر کے بعد اعلان ہوا تو امساک (کھانے، پینے اور جماع سے باز رہنا) اور روزہ کی نیت کرنا واجب ہوگا، اور اس دن کی قضاء واجب ہوگی، یہاں تک کہ اس شخص پر بھی جس نے آغاز رمضان کے بارے میں قطعی طور پر معلوم نہ ہونے کے باوجود رات ہی میں روزہ کی نیت کرلی ہو(۲)۔ اس میں اختلاف اور تفصیل ہے، جسے ''صوم'' کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

چاند دیکھنے کے وقت کی منقول دعائیں:

۱۸- چاند دیکھنے کے وقت رسول اللہ ﷺ سے کچھ دعائیں منقول ہیں، جن میں سے وہ دعا بھی ہے جو حضرت طلحہ بن عبید اللہ کے واسطہ سے مروی ہے کہ جب نبی کریم ﷺ چاند دیکھتے تو فرماتے: **"اللهم أهله علينا باليمن و الإيمان و السلامة و الإسلام، ربي وربک الله"**(۳) (اے اللہ تو اس چاند کو ہمارے لئے برکت وایمان، سلامتی اور اسلام کا ذریعہ بنا، اے چاند! میرا اور تیرا رب اللہ ہی ہے)۔

اور ان میں سے مذکورہ متن کی ایک دوسری روایت عبد اللہ بن عمرؓ کے واسطہ سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب چاند دیکھتے تو فرماتے: **"اللهم أهله علينا بالأمن و الإيمان، والسلامة و الإسلام و التوفيق لما تحب و ترضى، ربنا وربک الله"**(۱) (اے اللہ تو اس چاند کو ہم پر امن وایمان اور سلامتی واسلام کا ذریعہ بنا، اور تو اپنی مرضی کے مطابق ہمیں چلنے کی توفیق دے، اے چاند! ہمارا اور تیرا رب اللہ ہی ہے)۔

اور ان میں سے وہ دعا بھی ہے جو عبادہ بن الصامت کے واسطہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب چاند دیکھتے تو فرماتے: **"الله أكبر، الحمد لله، لاحول و لاقوة إلا بالله، اللهم إني أسألک خير هذا الشهر، و أعوذ بک من شر القدر، ومن سوء الحشر"**(۲) (اللہ سب سے بڑا ہے، تمام تعریفیں اللہ ہی کے لئے ہیں، نہیں ہے کوئی قوت وطاقت مگر اللہ ہی کی، اے اللہ میں تجھ سے اس مہینہ کے خیر کا سوال کرتا ہوں، اور تقدیر کے شر اور قیامت کے دن کی برائی سے تیری پناہ چاہتا ہوں)۔

اور انہی میں سے ایک روایت حضرت قتادہؓ کے واسطہ سے ہے کہ انہیں یہ خبر پہنچی ہے کہ نبی کریم ﷺ جب چاند دیکھتے تو فرماتے: **"هلال خير و رشد، هلال خير و رشد، هلال خير و رشد، آمنت بالذي خلقک"، ثلاث مرات، ثم يقول:**

---

(۱) الفروق ۱/ ۳۸۵۔

(۲) مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۳۹۲۔

(۳) حدیث: "كان إذا رأى الهلال قال: اللهم أهله علينا باليمن والإيمان......" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۰۴ طبع الحلبی) نے حضرت طلحہ بن عبید اللہ سے کی ہے، اور فرمایا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔

(۱) حدیث ابن عمر: "كان إذا رأى الهلال قال: اللهم أهله علينا بالأمن و الإيمان ......" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۱۲/ ۳۵۶ طبع الأوقاف العراقیہ) میں کی ہے، اور ہیثمی نے المجمع (۱۰/ ۱۳۹ طبع القدسی) میں کہا ہے کہ اس میں عثمان بن ابراہیم الحاطبی ہیں جو ضعیف ہیں، اور اس کے بقیہ رجال ثقہ ہیں۔

(۲) حدیث عبادۃ بن الصامت: "كان إذا رأى الهلال قال......" کی روایت عبد اللہ بن احمد نے اپنی زوائد مسند (۵/ ۳۲۹ طبع المیمنیہ) میں کی ہے، اور ہیثمی نے المجمع (۱۰/ ۱۳۹ طبع القدسی) میں فرمایا کہ اس کے راوی عبد اللہ اور طبرانی ہیں، اور اس کے اندر ایک راوی ہیں جن کا نام معلوم نہیں ہے۔

"الحمد لله الذی ذهب بشهر کذا و جاء بشهر کذا"[۱]

(یہ خیر وہدایت کا چاند ہے، یہ خیر وہدایت کا چاند ہے، یہ خیر وہدایت کا چاند ہے، میں ایمان لایا اس ذات پر جس نے تجھے پیدا کیا، اسے تین مرتبہ فرمایا، پھر آپ فرماتے: تمام تعریفیں ہیں اس اللہ کے لئے جو فلاں مہینہ کو لے گیا اور فلاں مہینہ کو لے آیا)۔

مذکور احادیث کو امام نووی نے ''الأذکار'' میں اور علامہ الحطاب نے ''مواہب الجلیل'' میں نقل کیا ہے، اس کے بعد دمیری کا یہ قول بھی ذکر کیا ہے جس میں صراحت ہے کہ رؤیت ہلال کے وقت سورۂ ملک پڑھنا مستحب ہے، اس اثر کی وجہ سے جو اس سلسلہ میں وارد ہے، اور اس وجہ سے کہ یہ نجات دلانے والی اور بچانے والی ہے[۲]۔

(۱) حدیث قتادة: "أنه بلغه "أن النبي ﷺ كان إذا رأى الهلال......" کی روایت ابوداؤد (۳۲۶/۵-۳۲۷، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی سند مرسل ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے۔

(۲) الأذکار ر۱۷۱، مواہب الجلیل ۲/۳۸۲، ۳۸۳۔

رائحہ

تعریف:

۱- ''رائحۃ'' اور ''ریح'' لغت میں سبک رو (ہلکی چلنی والی) ہوتو کہتے ہیں چاہے وہ خوشگوار ہو یا بدبودار، کہا جاتا ہے: "وجدت رائحة الشئی وریحه" (میں نے اس چیز کی بو محسوس کی)، ''رائحۃ'' وہ عرض ہے جس کا ادراک قوت شامہ کے ذریعہ ہوتا ہے۔

ایک قول ہے کہ لفظ ''ریح'' کا اطلاق صرف خوشبودار ہوا پر ہوتا ہے[۱]، حدیث میں آیا ہے: "أنه ﷺ أمر بالإثمد المروح (أی المطیب) عندالنوم"[۲] (نبی کریم ﷺ نے سوتے وقت خوشبودار اثمد (سرمہ) استعمال کرنے کا حکم دیا)۔

اجمالی حکم:

''رائحۃ'' کا لفظ کتب فقہ کے مختلف ابواب میں آیا ہے، اور ابواب کے اختلاف سے اس کے احکام الگ الگ ہوتے ہیں۔

الف- باب طہارت میں رائحۃ کا مفہوم:

۲- رفع حدث اور ازالۂ نجاست میں اصل یہ ہے کہ وہ پانی سے ہو، اللہ

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المغرب، المصباح المنیر۔

(۲) حدیث: "أمر بالإثمد المروح عند النوم" کی روایت ابوداؤد (۷۷/۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت معبد بن ہوذۃ سے کی ہے، پھر فرمایا: مجھ سے ابن معین نے فرمایا: وہ حدیث منکر ہے۔

تعالی کا فرمان ہے: "وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا"[1] (اور ہم آسمان سے پانی برساتے ہیں خوب پاک وصاف (کرنے والا))۔

جمہور فقہاء نے پانی میں پاک کرنے کی صلاحیت ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کے اوصاف اصلیہ موجود ہوں، اور وہ رنگ، مزہ اور رائحہ (بو) ہیں، اگر کسی چیز کے اس کے ساتھ ملنے کی وجہ سے اس کا ایک وصف مثلاً بو اس طرح بدل جائے کہ اس کو عرف میں پانی نہ کہا جائے، بلکہ اس کی طرف قید لازم کی اضافت کی جائے، جیسے گلاب کا پانی وغیرہ، تو اس سے پاک کرنے کی صلاحیت ختم ہوجائے گی، ایسی صورت میں اگر پانی میں ملی ہوئی چیز جس نے اس کے وصف کو بدل دیا ہے پاک ہو تو پانی پاک رہے گا، مگر اس میں پاک کرنے کی صلاحیت نہیں رہے گی، لہذا وہ حدث کو دور نہیں کرے گا، اور نہ ہی نجاست کو زائل کرے گا، اگر چہ وہ بذات خود طاہر ہوگا، اس لئے کہ وہ مطلق پانی نہیں ہے[2]۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر پانی کی طبعی حالت ختم نہ ہو تو پاک کرنے کی صلاحیت ختم نہیں ہوگی، اگر چہ اس کے اوصاف بدل گئے ہوں، پانی کی طبعی حالت یہ ہے کہ وہ سیال، تر کرنے والا اور پیاس کے لئے باعث سکون ہو[3]۔

اگر قریب میں موجود کسی چیز کی وجہ سے پانی میں تغیر واقع ہوجائے، لیکن وہ چیز اس میں ملی نہ ہو تو اس کی وجہ سے اس کے پاک کرنے کی صلاحیت ختم نہیں ہوگی، کیونکہ یہ محض بو کا پایا جانا ہے، اس مسئلہ میں تفصیل ہے جسے اصطلاح "میاہ" میں دیکھی جائے۔

(۱) سورۂ فرقان ر ۴۸۔

(۲) أسنی المطالب ار ۷، ۸، کشاف القناع ار ۳۲، الزرقانی ار ۱۱، الشرقاوی علی التحریر ار ۳۲۔ ۳۴۔

(۳) الاختیار ار ۱۴۔

ب-محرم کے حق میں خوشبو:

۳-فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ محرم کے لئے ان اشیاء کا استعمال ممنوع ہے جن میں خوشبو پائی جاتی ہو اور ان سے اس کا خوشبو لینا مقصود ہو، جیسے مشک، عود اور ان جیسی چیزیں، لیکن اگر ان سے خوشبو لینا مقصود نہ ہو، جیسے سیب اور نارنگی، تو ان کا استعمال محرم کے لئے ممنوع نہیں ہوگا، اگر چہ ان میں خوشبو پائی جاتی ہو۔ دیکھئے: اصطلاح "احرام"۔

ج-مساجد میں خوشبو اور بدبو:

۴- مساجد میں خوشبوؤں کا استعمال کرنا مستحب ہے اور ناپسندیدہ بو یعنی لہسن، پیاز وغیرہ کی بو سے مسجد کی حفاظت کی جائے، اگر چہ اس میں کوئی نہ ہو، اسی طرح اس شخص کے لئے ان میں سے کوئی چیز کھا کر مسجد میں داخل ہونا مکروہ ہے اور ایسے شخص کے لئے مسجد کی جماعت چھوڑنے کی رخصت ہے اور یہی حکم اس شخص کے لئے بھی ہے جس کا بغل یا منہ بدبودار ہو۔ حنابلہ کی رائے ہے کہ ایسے شخص کو تکلیف کے ازالہ کی غرض سے مسجد سے نکالنا مستحب ہے[1]۔ کیونکہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "من أخرج أذى من المسجد بنى الله له بيتا في الجنة"[2] (جو شخص مسجد سے کوئی تکلیف دہ چیز نکالے گا اللہ تعالی اس کے لئے جنت میں ایک گھر بنائے گا)، اور آپ ﷺ

(۱) کشاف القناع ۲ر ۳۶۵ أسنی المطالب ار ۲۱۵، جواہر الإکلیل ۲ر ۲۰۳، مواہب الجلیل ۶ر ۱۳۔

(۲) حدیث: "من أخرج أذى من المسجد بنى الله له بيتا في الجنة" کی روایت ابن ماجہ (ار ۲۵۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (ار ۱۶۳ طبع دار الجنان) میں فرمایا: یہ ضعیف سند ہے، اور مسلم جو ابن یسار ہیں انہوں نے ابوسعید خدریؓ سے اس کو نہیں سنا ہے، اور محمد یعنی ابن صالح المدنی میں لین (کمزوری) ہے۔

نے فرمایا: "من أكل ثوما أو بصلا فليعتزلنا۔ أوقال: فليعتزل مسجدنا"[١] (جو شخص لہسن یا پیاز کھائے اسے چاہئے کہ ہم سے الگ تھلگ رہے، یا آپ علیہ السلام نے یوں فرمایا: اسے چاہئے کہ ہماری مسجد سے الگ رہے)، نیز آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "من أكل من هذه الشجرة الخبيثة (يعني الثوم) فلا يقربنا في المسجد" وفي رواية: "فلا يقرب مصلانا"[٢] (جو اس خبیث درخت یعنی (لہسن) سے کھائے وہ مسجد میں ہم سے قریب نہ ہو، اور ایک روایت میں ہے کہ وہ ہماری مسجد کے قریب نہ آئے)۔

حنابلہ کے نزدیک مسجد میں ریاح خارج کرنا مکروہ ہے، اس وجہ سے کہ اس کی بدبو سے تکلیف پہنچتی ہے اگرچہ کوئی مسجد میں نہ ہو[٣] اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے: "إن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه بنو آدم"[٤] (ملائکہ کو ان چیزوں سے تکلیف ہوتی ہے جن سے بنی آدم کو تکلیف ہوتی ہے)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ بوقت ضرورت ایسا کرنا جائز ہے، اس لئے کہ مسجد نجاست عینی سے پاک صاف رکھی جاتی ہے[٥] دیکھئے: اصطلاح "مساجد"۔

(١) حديث: "من أكل ثوما أو بصلا فليعتزلنا، أو قال: فليعتزل مسجدنا" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۳۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۹۴ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے۔

(٢) حديث: "من أكل من هذه الشجرة الخبيثة" (يعنى الثوم) فلا يقربنا فى المسجد و فى رواية "فلا يقرب مصلانا" کی روایت مسلم (۱/ ۳۹۵ طبع الحلبی) اور ابو عوانہ (۱/ ۴۱۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور دوسری روایت ابوعوانہ کی ہے۔

(٣) سابقہ مراجع، کشاف القناع ۱/ ۴۹۷۔

(٤) حديث: "إن الملائكة تتاذى مما يتأذى منه بنو آدم" کی روایت مسلم (۱/ ۳۹۵ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے۔

(٥) مواہب الجلیل ۶/ ۱۳۔

د- بو کی وجہ سے تلف ہونا:

۵- کوئی شخص اگر (رہائشی مکانات کے درمیان) اپنے مکان کو کوئی کارخانہ بنالے جس کی بو تکلیف دہ ہو، اور بچے یا دوسرے لوگ اسے سونگھ لیں اور اس کی وجہ سے وہ مرجائیں تو کارخانہ کا مالک ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے عرف کی مخالفت کی ہے، اگر کوئی شخص اپنے گھر میں کوئی ایسی چیز پکائے یا بھونے جس کی وجہ سے حاملہ عورت کا حمل ساقط ہوجاتا ہو، اگرچہ عورت اس میں سے نہ کھائے تو پکانے یا بھوننے والے پر واجب ہوگا کہ وہ عورت کو بالعوض وہ چیز پیش کرے جو اسقاط کو روک دے اگر عورت عوض پر قادر ہو، ورنہ بلاعوض وہ چیز پیش کردے، خواہ عورت اس کا مطالبہ نہ کرے، اگر وہ شخص ایسا نہ کرے تو اس پر جنین کی دیت واجب ہوگی[١]- اس کی تفصیل "باب الدیات" اور اصطلاح "اجہاض" (فقرہ/ ۹) میں ہے۔

ھ- بو پائے جانے کی وجہ سے حد شرب کا ثبوت:

٦- اکثر اہل علم کا قول ہے کہ شراب پینے والے کے منہ میں اگر شراب کی بو پائی جائے تو اس پر حد شرب ثابت نہ ہوگی، ان میں امام ثوری، امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور دو روایتوں میں سے ایک کے مطابق امام احمد ہیں، اور یہی ان کا راجح مذہب ہے، وہ حضرات کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ اس نے شراب سے کلی کی ہو، یا اس کو پانی سمجھا ہو پھر جب اس کے منہ میں پہنچی تو اس نے کلی کردیا ہو، اور اس کا بھی امکان ہے کہ اسے زبردستی شراب پلادی گئی ہو، یا اس نے سیب کا رس پیا ہو، اس لئے کہ اس کی بھی شراب کی طرح بو ہوتی ہے اور ان احتمالات کے ہوتے ہوئے حد جاری نہ ہوگی، کیونکہ حدود شبہات کی وجہ سے

(١) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۳۵، حاشیۃ عمیرۃ علی المحلی ۳/ ۹۰، شرح الزرقانی ۸/ ۳۲۔

ساقط ہوجاتی ہیں (۱)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ بو پائے جانے کی وجہ سے حد شرب ثابت ہوگی، امام احمد سے ابوطالب کی ایک روایت یہی ہے، وہ کہتے ہیں کہ حضرت ابن مسعودؓ نے ایک ایسے شخص پر حد جاری کیا جس کے منہ میں شراب کی بو پائی گئی تھی، نیز اس لئے بھی کہ بوخود بتاتی ہے کہ اس شخص نے شراب پی ہے، لہذا اسے اقرار کے قائم مقام قرار دیا جائے گا (۲)۔

تفصیل اصطلاح ''سکر'' میں ہے۔

و- جلالہ جانور کے گوشت یا دودھ کی بو کا بدل جانا:

۷- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جلالہ (نجاست کھانے والے جانور) کا گوشت کھانا یا دودھ پینا مکروہ ہے، اگر نجاست کی وجہ سے ان دونوں کی بو بدل جائے، شافعیہ نے اس کو حرام کہا ہے، دیکھئے: اصطلاح ''أطعمۃ'' اور ''جلالۃ''۔

ز- شوہر کو جس چیز کی بو سے تکلیف ہوتی ہو عورت کو اس کے کھانے سے روکنا:

۸- شوہر کو حق حاصل ہے کہ وہ اپنی بیوی کو ایسی چیز کے کھانے سے روک دے جس کی بو سے اسے تکلیف ہوتی ہو، جیسے پیاز، لہسن اور ان جیسی چیزیں۔

اسی طرح شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ بیوی کو اپنے کپڑے اور بدن سے بدبو کو دور کرنے پر مجبور کرے، کیونکہ یہ چیز کمال استمتاع میں مانع ہوتی ہے (۳)۔

تفصیل اصطلاح ''نکاح'' میں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۶۴، أسنی المطالب ۴/ ۱۵۹، المغنی ۸/ ۳۱۷۔

(۲) شرح الزرقانی ۸/ ۱۱۳، مواہب الجلیل ۶/ ۳۱۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۰۹۔

(۳) روضۃ الطالبین ۷/ ۱۳۷، قلیوبی ۳/ ۲۵۲، المغنی ۷/ ۲۹-۳۰۔

رابغ

تعریف:

۱- رابغ: حرمین کے درمیان سمندر کے قریب ایک وادی ہے اور جحفہ سے قریب ایک مشہور جگہ ہے (۱)۔

لغت میں اس اصطلاح کی اصل یہ ہے: ''ربغ القوم فی النعیم'' (خوش حال زندگی بسر کرنا)، اور ''ربغ''، مٹی کو بھی کہتے ہیں، ''رابغ'' اس شخص کو کہتے ہیں جو کسی ایسے امر پر قائم رہے جو اس کے لئے ممکن ہو۔

''جحفہ'' شام، ترکی، مصر اور مراکش والوں کے لئے میقات احرام ہے، اور یہ ساحل سمندر سے قریب مکہ و مدینہ کے درمیان واقع ہے۔

یہ اب طویل زمانہ سے مٹ گیا ہے، اور اس طرح ہوگیا ہے کہ پہچانا بھی نہیں جاتا ہے، اور ان ممالک کے حجاج احتیاطا ''رابغ'' سے احرام باندھنے لگے ہیں، اور وہ مدینہ سے آنے والوں کے لئے جحفہ سے قدرے پہلے ہی واقع ہے، اور مکہ سے ۲۲۰ کیلومیٹر دور ہے۔ دیکھئے: اصطلاح ''احرام'' (فقرہ/ ۴۰)۔

(۱) دیکھئے: القاموس، لسان العرب، مراصد الإطلاع، معجم البلدان ۳/ ۱۱، الشرقاوی علی التحریر ۱/ ۵۰۵، الحطاب ۳/ ۳۰، ابن عابدین ۲/ ۱۵۳، کشاف القناع ۲/ ۴۰۰۔

راتب

تعریف:

۱-''راتب'' لغت میں ''رتب الشئی رتوباً'' سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ثابت ہونے اور ٹھہرنے کے ہیں، ''راتب''''ثابت'' کو کہتے ہیں، ''عیش راتب'' یعنی ثابت اور برقرار رہنے والی زندگی، ابن جنی کہتے ہیں: کہا جاتا ہے: ''مازلت علی هذا راتبا'' یعنی میں یہاں برابر مقیم رہا(۱)۔

اس کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۲)۔

بحث کے مقامات:

۲-''راتب'' کی اصطلاح کتب فقہ کے مختلف ابواب میں آئی ہے جو درج ذیل ہیں:

الف-نماز کی سنن رواتب:

۳-یہ وہ سنتیں ہیں جو فرائض کے تابع ہوتی ہیں، اور ان کے اوقات ان فرض نمازوں کے اوقات ہیں، جن کے تابع یہ ہیں۔

سنن رواتب کی تعداد کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مادہ: ''رتب''۔

(۲) دور حاضر کے فقہاء وقف اور اجارہ کی مباحث میں ''راتب'' کا لفظ کثرت سے استعمال کرتے ہیں اور اس سے مراد کسی شخص کی وہ اجرت یا آمدنی ہے جو دائمی طور پر اس کے لئے مقرر ہو۔

چنانچہ جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ رواتب مؤکدہ دس رکعات ہیں، دو رکعتیں صبح کی نماز سے قبل، دو رکعتیں ظہر کی نماز سے قبل، دو رکعتیں اس کے بعد، دو رکعتیں مغرب کے بعد اور دو رکعتیں عشاء کے بعد ہیں، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: **''حفظت من النبي ﷺ عشر ركعات: ركعتين قبل الظهر، وركعتين بعدها، وركعتين بعد المغرب في بيته، وركعتين بعد العشاء في بيته وركعتين قبل الصبح، وكانت ساعة لايدخل على النبي ﷺ فيها، حدثتنى حفصة رضى الله عنها أنه كان إذا أذن المؤذن وطلع الفجر صلى ركعتين''**(۱) (میں نے نبی کریم ﷺ سے دس رکعات یاد کی ہیں، دو رکعتیں ظہر سے قبل، دو اس کے بعد، دو رکعتیں مغرب کے بعد اپنے گھر میں، عشاء کے بعد دو رکعتیں اپنے گھر میں، اور دو رکعتیں صبح سے قبل، یہ اس وقت پڑھی جاتی تھی جس وقت حضور ﷺ کی خدمت میں کسی کی حاضری نہیں ہوتی تھی، مجھ سے حضرت حفصہؓ نے بیان کیا ہے کہ جب مؤذن اذان دے دیتا اور فجر طلوع ہوجاتی تو آپ ﷺ دو رکعت ادا فرماتے تھے)۔

اس مسئلہ میں مذاہب کے اندر چند اور بھی مرجوح اقوال ہیں، جن میں ظہر کے بعد چار رکعتیں، عصر سے قبل چار رکعتیں، مغرب سے قبل دو اور مغرب کے بعد چھ رکعتیں بیان کی جاتی ہیں، اور عشاء کے بعد بلا کسی حد وتعیین کے کوئی سنت راتبہ نہیں ہے(۲)۔

تفصیلات اصطلاح ''السنن الرواتب'' میں ہیں۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ سنن رواتب کی تعداد بارہ رکعتیں ہیں،

(۱) حدیث ابن عمر: ''حفظت من النبي ﷺ عشر ركعات......'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/۵۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/۴۰۲، جواہر الإکلیل ۱/۷۳، مغنی المحتاج ۱/۲۲۰، المغنی لابن قدامہ ۲/۱۲۵، المجموع ۴/۲۲۱۔

دو رکعتیں نماز فجر سے قبل، چار رکعتیں نماز ظہر سے قبل ایک سلام سے، دو رکعتیں بعد نماز ظہر، دو رکعتیں بعد نماز مغرب اور دو رکعتیں عشاء کی نماز کے بعد ہیں[۱]۔

اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من ثابر على اثنتي عشرة ركعة بنى الله عز وجل له بيتا في الجنة: أربعا قبل الظهر، وركعتين بعد الظهر، وركعتين بعد المغرب، وركعتين بعد العشاء، وركعتين قبل الفجر**"[۲] (جو شخص بارہ رکعات پر مداومت کرے گا اللہ تعالیٰ اس کے لئے جنت میں ایک گھر بنائے گا: چار رکعتیں ظہر سے قبل، دو رکعتیں ظہر کے بعد، دو رکعتیں مغرب کے بعد، دو رکعتیں عشاء کے بعد اور دو رکعتیں فجر سے قبل)۔

نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ہمیشہ ان نمازوں کی پابندی فرمائی اور سوائے حالت عذر کے ان میں سے کچھ بھی ترک نہیں فرمایا۔

۴- حنفیہ کے نزدیک تمام سنن میں فجر کی دو رکعتیں زیادہ مؤکد ہیں، اس لئے کہ اس کے بارے میں ترغیب کی جتنی روایتیں آئی ہیں اتنی زیادہ کسی اور نفل کے بارے میں نہیں ہیں[۳]، چنانچہ حضرت عائشہؓ روایت کرتی ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها**"[۱] (فجر کی دونوں رکعتیں دنیا و مافیہا سے زیادہ بہتر ہیں) نبی کریم ﷺ سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**لا تدعوا الركعتين اللتين قبل صلاة الفجر فإن فيهما الرغائب**"[۲] (وہ دونوں رکعتیں جو نماز فجر سے قبل ہیں ان کو نہ چھوڑو، کیونکہ ان میں مرغوب چیزیں ہیں)، اور ایک روایت میں ہے: "**لا تدعوا ركعتي الفجر ولو طردتكم الخيل**"[۳] (فجر کی دونوں رکعتوں کو نہ چھوڑو اگرچہ تم کو گھوڑے روندڈالیں)۔

ب- خدمت پر مامور مؤذن:

۵- مسجد میں اگر کوئی تنخواہ دار مؤذن ہو تو اس سے قبل کوئی اذان نہ دے، ہاں اگر خود ہی وہ پیچھے رہ جائے یا اذان دینے کا وقت فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو دوسرا شخص اذان دے، اس لئے کہ زیاد بن حارث صدائی سے روایت ہے کہ انہوں نے حضرت بلالؓ کی

(۱) البدائع ۱/ ۲۸۴، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۵۲۔

(۲) حدیث: "من ثابر على اثنتي عشرة ركعة......" کی روایت نسائی (۳/ ۲۶۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور ترمذی (۲/ ۲۷۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ نسائی کے ہیں، ترمذی نے فرمایا: یہ حدیث اس سند سے غریب ہے، اس لئے کہ بعض اہل علم نے مغیرہ بن زیاد کے حفظ کے سلسلے میں کلام کیا ہے، لیکن اس کی تائید حضرت ام حبیبہ کی حدیث سے ہوجاتی ہے جس کو نسائی اور ترمذی نے نقل کیا ہے، جس سے اس کو تقویت حاصل ہوجاتی ہے۔

(۳) البدائع ۱/ ۲۸۴، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۵۲، الشرح الصغیر للدردیر ۱/ ۴۰۸۔

(۱) حدیث: "ركعتا الفجر خير من الدنيا و مافيها......" کی روایت مسلم (۱/ ۵۰۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث "لا تدعوا الركعتين اللتين قبل صلاة الفجر" کی روایت طبرانی نے اپنی "المعجم الکبیر" (۱۲/ ۴۰۸ طبع الأوقاف العراقیہ) میں عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، اور اسی کو ہیثمی نے تفصیل کے ساتھ مجمع (۲/ ۲۱۸ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے پھر فرمایا: اس کو طبرانی نے الکبیر کے اندر ذکر کیا ہے، جس میں عبدالرحیم بن یحییٰ راوی ہیں جو ضعیف ہیں، ان سے احمد نے روایت کیا: **وركعتي الفجر، حافظوا عليهما فإن فيهما الرغائب**" اس کی سند میں ایک راوی ہیں جن کے نام کی صراحت نہیں ہے۔

(۳) حدیث: "لا تدعوا ركعتي الفجر، لو طردتكم الخيل......" کی روایت احمد (۲/ ۴۰۵ طبع المیمنیہ)، اور ابوداؤد (۲/ ۴۶، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ احمد کے ہیں، اور عبدالحق اشبیلی نے فرمایا: اس کی سند قوی نہیں ہے، جیسا کہ مناوی کی فیض القدیر (۶/ ۳۹۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

غیرموجودگی میں حضورعلیہ السلام کے لئے اذان دی [۱]، اسی طرح حضرت ابومحذورہؓ کی غیرموجودگی میں ایک شخص نے اذان دی [۲]۔ اوراس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام کے مؤذنوں کی موجودگی میں کوئی ان سے پہلے اذان نہیں دیتا تھا۔

اگر تنخواہ دار مؤذن اور دوسرے شخص میں اذان دینے کے بارے میں اختلاف ہوجائے تو تنخواہ دار مؤذن کو مقدم کیا جائے گا۔

ابن عابدین کہتے ہیں کہ مسجد میں کوئی ایسا شخص اذان دے دے جس کی اذان مکروہ ہے، جیسے فاسق، جنبی یا عورت، تو تنخواہ دار مؤذن دوبارہ اذان دے گا، المجموع میں یہ مذکور ہے کہ تنخواہ دار مؤذن کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ اوقات کو بذات خود یا کسی باوثوق ذریعہ سے جاننے والا ہو [۳]۔

تفصیلات ''اذان'' کی اصطلاح میں ہیں۔

ج- خدمت پر مامور امام:

٦- تنخواہ دار امام یعنی جس کو سلطان یا اس کے نائب یا واقف یا جماعت مسلمین نے امام مقرر کیا ہو وہ نماز کی امامت میں دوسرے حاضرین پر مقدم ہوگا، اگرچہ دوسرا اس سے افضل ہو، مثلاً اعلم بالسنہ یا أقرأ شخص موجود ہو، حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ اپنی ایک زمین کے پاس آئے، وہاں ایک مسجد تھی جس میں ابن عمرؓ کے آزادشدہ غلام نماز پڑھاتے تھے، ان کے ساتھ نماز پڑھنے گئے تو لوگوں نے ان سے نماز پڑھانے کی درخواست کی تو انھوں نے انکار کردیا، اور فرمایا کہ صاحب مسجد زیادہ حقدار ہیں۔

البتہ اگر مقررہ امام کے ساتھ امام اعظم یا اس کے نائب یا قاضی یا ان جیسے صاحب ولایت و سلطان حضرات موجود ہوں تو وہ مقررہ امام پر مقدم ہوں گے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: ''**لا يُؤُمَّنَّ الرجل الرجل في سلطانه ولا يقعد على تكرمته إلا بإذنه**'' [۱] (کوئی بھی شخص کسی کی اجازت کے بغیر اس کے حدود ولایت میں اس کی امامت نہ کرے، نہ اس کی مخصوص جگہ پر بیٹھے)۔

نیز اس لئے کہ روایت ہے: ''**أن النبي ﷺ أمّ عتبان بن مالک وأنسا في بيوتهما**'' [۲] (نبی کریم علیہ السلام نے حضرت عتبان بن مالکؓ اور حضرت انسؓ کے گھروں میں ان کی امامت فرمائی)۔

اوراس لئے کہ سلطان کی موجودگی میں ان کی اجازت کے بغیر کسی دوسرے شخص کا امامت کے لئے آگے بڑھنا طاعت کے خلاف ہے [۳]، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ والی کو تنخواہ دار امام پر تقدم کا حق اس وقت ہوگا جب کہ وہ امام سلطان یا اس کے نائب کی طرف سے مقرر نہ کیا گیا ہو، لیکن اگر امام کو خود

---

(۱) حدیث: ''أذان زياد بن الحارث الصدائي......'' کی روایت ترمذی (۱/ ۳۸۳-۳۸۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کی بناء پر اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: ''أذن رجل حين غاب أبو محذورة'' کو ابن قدامہ نے المغنی (۱/ ۴۲۹ طبع الریاض) میں ذکر کیا ہے۔ اوراس کی نسبت أثرم کی طرف کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۶۴، المجموع ۳/ ۱۰۲، ۸۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۷، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۲۹۔

---

(۱) حدیث: ''لا يؤمّن الرجل الرجل في سلطانه'' کی روایت مسلم (۱/ ۴۶۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابومسعود انصاریؓ سے کی ہے۔

(۲) قولہ: ''لأن النبي ﷺ أم عتبان بن مالک و أنسا في بيوتهما'' رسول اللہ علیہ السلام کے عتبان بن مالک کی امامت کرنے کی حدیث کی روایت بخاری نے (الفتح ۱/ ۵۱۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور آپ علیہ السلام کے انس بن مالکؓ کی امامت کرنے کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۴۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۷۵، الشرح الصغیر ۱/ ۴۵۴، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۰۵، البدائع ۱/ ۱۵۸۔

سلطان یا اس کے نائب نے مقرر کیا ہو تو وہ شہر کے والی اور قاضی پر مقدم ہوگا (۱)۔

۷- مسجد میں دوبارہ جماعت قائم کرنے کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور یعنی حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ جس مسجد میں تنخواہ دار امام مقرر ہو اور مسجد لوگوں کی گذرگاہ پر واقع نہ ہو دوسری جماعت قائم کرنا مکروہ ہے، جب تک کہ دوبارہ جماعت قائم کرنے کے لئے مقررہ امام سے اجازت نہ لے لی جائے، مقررہ امام کے ساتھ جس شخص کی جماعت چھوٹ جائے تو وہ تنہا نماز پڑھے تا کہ یہ مقررہ امام کے ساتھ نماز ادا کرنے میں سستی، اختلاف قلوب اور عداوت کا سبب نہ بنے، یہ رائے عثمان البتی، اوزاعی، لیث، نووی، ابوقلابہ، ایوب اور ابن عون کی ہے (۲)۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جس مسجد میں امام مقرر ہو اس میں دوبارہ جماعت قائم کرنے میں کوئی کراہت نہ ہوگی، اگرچہ وہ مسجد لوگوں کی گذرگاہ پر واقع نہ ہو، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کے اس قول میں عموم ہے: "**صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بخمس و عشرين درجة**" وفی روایة: "**بسبع وعشرين درجة**" (۳) (جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا تنہا نماز پڑھنے سے پچیس درجہ زیادہ فضیلت رکھتی ہے اور ایک روایت میں ہے: ستائیس درجہ زیادہ فضیلت رکھتی ہے)۔

اور اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے: "**أن رجلا دخل المسجد وقد صلى رسول الله عليه السلام بأصحابه فقال: "من يتصدق على هذا فيصلي معه؟ فقام رجل من القوم فصلى معه**" (۱) (ایک شخص مسجد میں داخل ہوا جبکہ نبی علیہ السلام صحابہ کرام کو نماز پڑھا چکے تھے، آپ علیہ السلام نے فرمایا: کون ہے جو اس شخص پر صدقہ کرے، اور اس کے ساتھ نماز پڑھے؟ لوگوں میں سے ایک شخص کھڑا ہوا اور اس کے ساتھ نماز ادا کی) اور ایک روایت میں ہے کہ آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "**ألا رجل يتصدق على هذا فيصلي معه**" (کیا کوئی ایسا آدمی نہیں ہے جو اس شخص پر صدقہ کرے اور اس کے ساتھ نماز پڑھے؟)۔

حضرت ابوامامہ نے بھی نبی کریم علیہ السلام سے اسی کے مثل روایت کی ہے اور یہ اضافہ بھی کیا ہے: "**فلما صليا قال: وهذان جماعة**" (۲) (جب دونوں نے نماز ادا کرلی تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: یہ دونوں ایک جماعت ہیں)، نیز اس لئے کہ وہ جماعت پر قادر ہے، لہذا اس کو کرنا اس کے لئے مستحب ہے، یہی رائے حضرت عطاء، الحسن، نخعی، قتادہ، اسحاق اور ابن منذر کی ہے (۳)۔

لیکن اگر مسجد بازار میں ہو، یا لوگوں کی گذرگاہ پر واقع ہو، یا اس میں امام مقرر نہ ہو، یا امام مقرر تو ہو لیکن اس نے دوسری جماعت کی اجازت دی ہو تو دوسری اور تیسری، یا اس سے زائد جماعت کرنے

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۷۱، المجموع للإمام النووی ۴/ ۲۲۱، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۸۰۔

(۳) حدیث: "صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بخمس و عشرين درجة" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۳۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور ایک روایت میں "بسبع و عشرين درجة" ہے، اس کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۳۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۵۰ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث ابی سعید: "أن رجلا دخل المسجد" کی روایت احمد (۳/ ۵ طبع المیمنیہ) اور دوسری حدیث کی روایت احمد (۳/ ۶۴) اور حاکم (۱/ ۲۰۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث أبی امامہ کی روایت احمد (۵/ ۲۵۴ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور المجمع (۲/ ۴۵ طبع القدسی) میں ہیثمی نے فرمایا: اس کے کئی طرق ہیں جو کہ تمام کے تمام ضعیف ہیں۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۸۰، المجموع للإمام النووی ۴/ ۲۲۲۔

میں بالا جماع کوئی کراہت نہیں ہے[۱]۔

اس مسئلہ میں مزید تفصیل ہے جسے اصطلاح ''صلاۃ الجماعۃ'' میں دیکھی جائے۔

۸- وقف اور دوسرے وظائف میں تنخواہ کے استحقاق کا مسئلہ اور اس کی تفصیلات اصطلاح ''رزق''، ''وظیفہ''، ''وقف'' اور ''اجارہ'' میں ہیں۔

(۱) المجموع للإمام النووی ۴/ ۲۲۲، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۸۰، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۷۱۔

راکب

دیکھئے: ''رکوب''۔

راہب

تعریف:

۱-راہب لغت میں رہب یرہب رَهْباً، رَهَباً ورهبةً کا اسم فاعل ہے، جس کا معنی خوف کھانا ہے۔

راہب: نصاری میں سے اس شخص کو کہتے ہیں جو عبادت کی خاطر الگ تھلگ ہوجائے، اس کی جمع ''رہبان'' آتی ہے، جیسے راکب کی جمع رکبان ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قسیس:

۲-قسیس (کسرہ کے ساتھ) نصاری کے عالم کو کہتے ہیں، اس کی جمع ''قسیسون'' اور ''قساوسة'' ہے۔

قرطبی کہتے ہیں: قس (فتحہ کے ساتھ) بھی نصاری کے دینی و علمی سربراہ کو کہتے ہیں[۲]۔

پس ''راہب'' نصاری کے عبادت گذار اور قسیس ان کے عالم کو کہتے ہیں۔

ب-أحبار:

۳- ''أحبار'' حبر (کسرہ کے ساتھ) کی جمع ہے، اور وہ عالم ہے

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، مادہ: ''رہب''، القرطبی ۶/ ۲۵۸۔
(۲) المصباح المنیر، مادہ: ''قس''، القرطبی ۶/ ۲۵۸۔

اوراس میں ایک لغت "حبر" (فتحہ کے ساتھ) بھی ہے، اوروہ "تحبیر" سے ہے، جو تحسین کے معنی میں ہے، عالم کو حبر اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ علم کو بیان کرتا ہے، اوراس کو مزین کرتا ہے۔

جوہری کہتے ہیں: "حِبر" اور "حَبر" "أحبار" کا واحد ہے، اور یہ یہود کے علماء کے لئے بولا جاتا ہے[۱]۔

اللہ تعالیٰ کا یہ قول اسی معنی میں ہے: "إِتَّخَذُوْا أَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ"[۲] (انہوں نے اللہ کے ہوتے ہوئے اپنے علماء اوراپنے مشائخ کو (بھی) اپنا پروردگار بنا رکھا ہے)

راہب سے متعلق احکام:

الف- جہاد میں راہب کو قتل کرنا:

۴- اگر راہب جنگ میں مسلمان کے خلاف لڑ رہے ہوں تو ان پر فتح کے وقت بقیہ دوسرے مقاتلین کی طرح ان کے قتل کے جواز میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں، اسی طرح اگر وہ لوگوں میں گھلے ملے ہوں، یا جنگ کرنے والوں کو مشورہ دے رہے ہوں، یا ان کو جنگ پر آمادہ کرر ہے ہوں تو بھی ان کو قتل کیا جائے گا[۳]۔

لیکن اگر وہ جنگ میں شریک نہ ہوں، اور لوگوں میں گھلے ملے بھی نہ ہوں، بلکہ وہ صرف اپنے گرجا گھروں میں مشغول ہوں، کسی طرح کا مشورہ نہیں دیتے ہوں، تو جمہور یعنی حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ اور ایک روایت کے مطابق شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ انہیں قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ مسلمانوں کی جنگ سے الگ اپنے اہل دین کے ساتھ ہیں، نیز اس لئے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی حدیث میں مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا: "تم ایسے لوگوں کے پاس سے گذرو گے جنہوں نے اپنے کو گرجا گھروں میں محبوس کر رکھا ہے تو ان کو اسی حالت میں چھوڑ دینا، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ انہیں گمراہی کی حالت میں موت دے دے، اوراس لئے بھی کہ وہ لوگ دین کی بنیاد پر جنگ نہیں کرتے ہیں تو یہ ایسے لوگوں کے مشابہ ہوگئے جو جنگ پر قادر نہیں ہیں"[۱]۔

شافعیہ کا اظہر قول یہ ہے کہ انہیں قتل کرنا جائز ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان: "فَاقْتُلُوْا الْمُشْرِكِيْنَ"[۲] (ان مشرکوں کو قتل کرو) عام ہے۔

نیز اس لئے کہ یہ سب آزاد اور مکلف ہیں، لہذا دیگر کی طرح ان کا بھی قتل کرنا جائز ہوگا[۳]۔ دیکھئے: اصطلاح "جہاد"۔

ب- راہبوں پر جزیہ لگانا:

راہبوں پر جزیہ لگانے کے مسئلہ میں اختلاف وتفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح "جزیۃ" کی طرف رجوع کیا جائے۔

---

(۱) المصباح المنیر، مادہ: "حبر"، تفسیر القرطبی ۶/ ۱۸۹، تفسیر الرازی ۱۲/ ۳۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۳۱۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۴-۲۲۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۳، الدسوقی ۲/ ۱۷۷، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۴ ۱۳، المغنی ۸/ ۴۷۸۔

(۱) سابقہ مراجع، نیز دیکھئے: الحطاب ۳/ ۳۵۱، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۱۸۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۵۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۳، القلیوبی ۴/ ۲۱۸۔

ربا

تعریف:

۱- ''ربا'' لغت میں مشہور قول کے مطابق اسم مقصور ہے، اور وہ رَبَا یربُو رَبواً و رُبُوا و رِباءً سے مشتق ہے[۱]۔

''ربا'' کا الف واؤ کا بدل ہے اور اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: ربوی، اور اس کا تثنیہ اصل کے مطابق واو کے ساتھ ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: ''ربوان''، اور کبھی کبھی ''ربیان'' (یاء کے ساتھ) بھی کہا جاتا ہے، اس لئے کہ اس میں کسرہ کی وجہ سے امالہ جائز ہے[۲]۔

اس کا اصلی معنی زیادہ ہونا ہے، کہا جاتا ہے: ربا الشیء، یعنی وہ چیز زیادہ ہوگئی، اللہ تعالی کا قول اسی معنی میں ہے: ''يَمْحَقُ اللّٰهُ الرِّبَا وَ يُرْبِي الصَّدَقَاتِ'' [۳] (اللہ سود کو مٹاتا ہے اور صدقات کو بڑھاتا ہے)۔

أربى الرجل یعنی اس نے ربا کا معاملہ کیا، یا ربا میں داخل ہوگیا، اور اسی معنی میں حدیث ہے: ''من أجبى فقد أربى'' [۴] (جس نے اجبا کیا، اس نے ربا کا معاملہ کیا)، اور اجباء کا معنی پھل کو

(۱) المصباح المنیر، تاج العروس مادہ: ''ربو''۔
(۲) لسان العرب، تاج العروس مادہ: ''ربو''۔
(۳) سورۂ بقرہ/۲۷۶۔
(۴) حدیث: ''من أجبى فقد أربى'' کو ابوعبید قاسم بن سلام نے غریب الحدیث (۲۱۷/۱، دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں بغیر سند کے نقل کیا ہے۔

بدو صلاح سے پہلے فروخت کرنا ہے۔

''ربا'' کو ''رما'' اور ''رماء'' بھی کہا جاتا ہے، حضرت عمرؓ کا یہ قول مروی ہے کہ مجھے تم پر ''رما'' یعنی ربا کا اندیشہ ہے[۱]۔

اور ''ربیۃ'' (ضمہ اور تخفیف کے ساتھ) ربا کا اسم ہے، اور ''ربیۃ'' ربا کے معنی میں ہے، اہل نجران سے صلح کے بارے میں نبی کریم ﷺ سے مروی حدیث میں ہے: ''أن ليس عليهم رُبّية ولا دم'' [۲] (ان پر نہ ربا ہے اور نہ ہی دم)۔

ابوعبید کہتے ہیں: اسی طرح باء اور یاء کی تشدید کے ساتھ مروی ہے، فراء کہتے ہیں: ''ربیۃ'' سے مراد وہ ربا ہے جو زمانہ جاہلیت میں ان پر تھا، اور دم سے مراد وہ دماء ہے جس کا ان سے مطالبہ کیا جاتا تھا، مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ان سے ہر طرح کے ربا کو جو ان پر تھا ساقط کردیا سوائے رأس المال کے، کہ اس کو وہ لوگ واپس کریں گے[۳]۔

فقہاء کی اصطلاح میں ''ربا'':

حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ ربا وہ زائد مال ہے جو شرعی معیار کے مطابق عوض سے خالی ہو، اور معاوضہ میں متعاقدین میں سے کسی ایک کے لئے مشروط ہو[۴]۔

(۱) تفسیر القرطبی ۳۰۵/۹، ۱۳/۱۲، تاج العروس، لسان العرب، تہذیب الأسماء واللغات ۱۱۷/۳۔
(۲) حدیث: ''أن ليس عليهم ربية ولادم'' کی روایت بیہقی نے دلائل النبوۃ (۳۸۹/۵ طبع دارالکتب العلمیہ) میں کی ہے، ابن کثیر نے اپنی تفسیر (۵۰/۲ طبع دارالأندلس) میں اسے غریب کہا ہے۔
(۳) لسان العرب۔
(۴) ابن عابدین ۱۷۶/۴ اور اس کے بعد کے صفحات، یہ تعریف تمرتاشی نے تنویر الأبصار میں کی ہے، اور الاختیار (۳۰/۲) میں ایک قول ہے کہ ربا کی شرعی تعریف یہ ہے: ربا عقد فاسد کو کہتے ہیں خواہ اس میں زیادتی ہو یا نہ ہو، اگر دراہم کی بیع دنانیر کے ذریعہ ادھار ہو تو وہ ربا ہے، حالانکہ اس میں زیادتی نہیں ہے۔

شافعیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ ربا کسی مخصوص عوض پر عقد کرنا ہے جس کا برابر ہونا شریعت کے معیار کے مطابق معلوم نہ ہو، خواہ عقد نقد ہو یا بدلین یا ان میں سے ایک ادھار ہو[۱]۔

حنابلہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ ربا ان اشیاء میں کمی وزیادتی یا ادھار ہے جن کے بارے میں شریعت میں حرمت ربا کا حکم وارد ہوا ہے، جن میں سے بعض چیزیں منصوص اور باقی قیاسی ہیں[۲]۔

مالکیہ نے ''ربا'' کے تمام انواع کی علاحدہ علاحدہ تعریف کی ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-بیع:

۲-بیع لغت میں باع کا مصدر ہے، بیع میں اصل یہ ہے کہ وہ مال کا مال سے تبادلہ کرنا ہے، اور مجازاً عقد پر اس کا اطلاق اس لئے کیا جاتا ہے کہ وہ مالک بنانے اور مالک بننے کا سبب ہے۔

لفظ بیع، شراء کی طرح اضداد میں سے ہے، اور متعاقدین میں سے ہر ایک کو ''بائع'' کہتے ہیں، لیکن اگر اس لفظ کا مطلق استعمال کیا جائے تو ذہن فوراً مال تجارت فروخت کرنے والے کی طرف منتقل ہوتا ہے، نیز لفظ بیع کا اطلاق مبیع پر بھی ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "بیع جید"[۴] (یعنی اچھی مبیع)۔

اور بیع اصطلاح میں: قلیوبی نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ ایسے مالی معاوضہ کا عقد کرنا ہے جس سے ہمیشہ کے لئے عین یا منفعت کی ملکیت حاصل ہو، اور یہ عقد بطور عبادت نہ ہو[۱]۔

بیع کی تعریف میں فقہاء کے بہت سے اقوال ہیں جو اصطلاح ''بیع'' میں گذر چکے ہیں[۲]۔

فی الجملہ ''بیع'' حلال ہے اور ''ربا'' حرام ہے۔

ب-عرایا:

۳-عریۃ لغت میں: وہ کھجور کا درخت ہے جس کو اس کا مالک دوسرے کو پھل کھانے کے واسطے دے دے تو وہ شخص اس سے فائدہ اٹھائے، یا وہ کھجور کا درخت ہے جس کا پھل کھایا گیا ہو، اس کی جمع ''عرایا'' ہے، کہا جاتا ہے: ''استعری الناس''، یعنی لوگوں نے کھجور کھایا[۳]۔

شافعیہ نے بیع عرایا کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ درخت پر لگے ہوئے کھجور کی بیع زمین پر رکھی کھجور کے عوض کرنا ہے، یا وہ درخت پر لگے انگور کی بیع خشک انگور سے کرنا ہے، اور یہ بیع پانچ وسق سے کم میں خشک کھجور یا انگور کا اندازہ لگا کر اس کے مثل سے کی جاتی ہے[۴]۔

بیع عرایا کی تعریف اور اس کے حکم میں دیگر فقہاء کی مختلف آراء ہیں، جس کی تفصیل کے لئے موسوعہ ۹/۱۱۱ میں اصطلاح ''تعریۃ'' اور ''بیع العرایا'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

بیع عرایا بیع مزابنہ کے قبیل سے ہے، جس طرح مزابنہ میں ربا یا شبہ ربا ہوتا ہے اسی طرح اس میں بھی ہوتا ہے، لیکن نص کی بنا پر بیع عرایا کی اجازت دی گئی ہے، جیسا کہ سہل بن ابی حثمہ سے مروی ہے

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/۲۱۔
(۲) کشاف القناع ۳/۲۵۱، مطالب أولی النہی ۳/۱۵۷۔
(۳) کفایۃ الطالب الربانی ۲/۹۹ وغیرہ۔
(۴) المصباح المنیر/ ٦٩۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۲/۱۵۲۔
(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۹/۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔
(۴) شرح المنہاج للمحلی ۲/۲۳۸۔

وہ کہتے ہیں:"نهى رسول الله ﷺ عن بيع الثمر بالتمر، ورخص في العرية أن تباع بخرصها يأكلها أهلها رطبا"[۱] (آپ ﷺ نے تر کھجور کو خشک کھجور سے فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے، اور عریہ میں اس کی اجازت دی ہے کہ اس کو تخمینہ سے فروخت کیا جائے تا کہ اہل عریہ اس کو تر حالت میں کھا سکیں)، اور ایک روایت میں ہے:"عن بيع الثمر بالتمر" وقال:"ذلک الربا تلک المزابنة"، إلا أنه رخص في بيع العرية: النخلة و النخلتين يأخذُها أهل البيت بخرصها تمرا يأكلونها رطبا"[۲] (حضور ﷺ نے تر کھجور کو خشک کھجور کے عوض فروخت کرنے سے منع کیا ہے، اور آپ ﷺ نے فرمایا: یہ ربا ہے، یہی مزابنہ ہے، لیکن بیع عریہ میں آپ ﷺ نے اس کی اجازت دی ہے کہ گھر والے اندازہ سے خشک کھجور دے کر ایک دو درخت لے لیں تا کہ اس سے تر کھجور کھائیں)۔

شرعی حکم:

۴- ربا کی حرمت کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے، اور یہ کبائر اور حدیث میں مذکور سات مہلک چیزوں میں سے ہے، اور سود خور کے علاوہ کسی بھی گنہگار کے خلاف اللہ نے قرآن میں اعلان جنگ نہیں کیا ہے، جو شخص ربا کو حلال سمجھے وہ کافر سمجھا جائے گا، کیونکہ اس نے دین کے ایک ضروری علم سے انکار کیا، لہذا اس سے توبہ کرنے کو کہا جائے گا، اگر توبہ کر لے تو ٹھیک ہے ورنہ قتل کر دیا جائے گا، البتہ

(۱) حدیث:"نهى عن بيع الثمر بالتمر" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۳۸۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۱۷۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور دوسرا لفظ مسلم کا ہے۔

(۲) نیل الأوطار ۵/۲۲۶۔

جو شخص سودی کاروبار کرے لیکن اس کو حلال نہ سمجھے تو پھر ایسا شخص فاسق ہے[۱]۔

ماوردی وغیرہ کہتے ہیں کہ "ربا" کبھی بھی کسی شریعت میں حلال نہیں ہوا، اس لئے کہ ارشاد باری ہے:"وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ"[۲] (ان کو "ربا" کا معاملہ کرنے سے منع کر دیا گیا تھا، پھر بھی وہ سود لیتے تھے)، یعنی سابقہ کتب سماویہ میں یہ حکم تھا[۳]۔

قرآن سے حرمت ربا کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا"[۴] (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)۔

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اَلَّذِيْنَ يَأْكُلُوْنَ الرِّبَا لَايَقُوْمُوْنَ إِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِيْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ"[۵] (جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ لوگ نہ کھڑے ہو سکیں گے سوا اس کے کہ جیسے وہ کھڑا ہوتا ہے جسے شیطان نے جنون سے خبطی بنا دیا ہو)۔

۵- امام سرخسی فرماتے ہیں کہ اللہ نے سود کھانے والے کے لئے پانچ سزاؤں کا تذکرہ کیا ہے:

اول: تخبط (بدحواسی)، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:" لاَ يَقُوْمُوْنَ إِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِيْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ"[۶] (وہ لوگ نہ کھڑے ہو سکیں گے سوا اس کے کہ جیسے وہ کھڑا ہوتا ہے جسے شیطان نے جنون سے خبطی بنا دیا ہو)۔

(۱) المبسوط ۱۲/۱۰۹، کفایۃ الطالب ۲/۹۹، المقدمات لابن رشد ۲/۵۰۱، ۵۰۲، المجموع ۹/۳۹۰، نہایۃ المحتاج ۳/۴۰۹، المغنی ۴/۳۔

(۲) سورۂ نساء/۱۶۱۔

(۳) المجموع ۹/۳۹۱، مغنی المحتاج ۲/۲۱۔

(۴) سورۂ بقرہ/۲۷۵۔

(۵) سورۂ بقرہ/۲۷۵۔

(۶) سورۂ بقرہ/۲۷۵۔

دوم: محق (ہلاکت)، ارشاد باری ہے: "يَمۡحَقُ اللّٰهُ الرِّبَا" (۱)، اور محق سے مراد ہلاکت و بربادی اور بیخ کنی ہے، ایک قول ہے کہ اس سے مراد برکت کا اٹھ جانا اور لطف اندوزی سے محرومی ہے، حتی کہ نہ وہ خود اس مال سے کوئی فائدہ اٹھا سکے گا اور نہ اس کے بعد اس کی اولاد فائدہ اٹھا سکے گی۔

سوم: حرب (جنگ)، ارشاد باری ہے: "فَأۡذَنُوۡا بِحَرۡبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَ رَسُوۡلِهٖ" (۲) (توخبردار ہوجاؤ جنگ کے لئے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے)۔

چہارم: کفر، ارشاد باری ہے: "وَذَرُوۡا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنۡ كُنۡتُمۡ مُؤۡمِنِيۡنَ" (۳) (اور جو کچھ سود کا بقایا ہے اسے چھوڑ دو اگر تم ایمان والے ہو)، اور اللہ تعالی نے ربا کو بیان کرنے کے بعد فرمایا: "وَ اللّٰهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيۡمٍ" (۴) (اور اللہ کسی کفر کرنے والے گنہگار کو دوست نہیں رکھتا) یعنی سود کو حلال سمجھنے کی وجہ سے کافر ہیں اور سود کھانے کی وجہ سے گناہ گار و فاجر ہیں۔

پنجم: خلود فی النار (ابدی طور پر جہنم میں رہنا) (۵)، ارشاد باری ہے: "وَمَنۡ عَادَ فَأُوۡلٰئِكَ أَصۡحَابُ النَّارِ هُمۡ فِيۡهَا خَالِدُوۡنَ" (۶) (اور جو کوئی پھر عود کرے تو یہی لوگ دوزخ والے ہیں اس میں وہ ہمیشہ پڑے رہیں گے)۔

اور اسی طرح اللہ تعالی کا قول ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيۡنَ اٰمَنُوۡا لَا تَأۡكُلُوا الرِّبَا أَضۡعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُوۡنَ" (۱) (اے ایمان والو سود کئی حصہ بڑھا کر نہ کھاؤ اور اللہ سے ڈرتے رہو تاکہ تم فلاح پاجاؤ)، اس آیت میں أَضۡعَافًا مُّضَاعَفَةً ممانعت کی تقیید کے لئے نہیں ہے، بلکہ زمانہ جاہلیت میں جو ان کی عادت تھی اس کی رعایت کرتے ہوئے زجر و توبیخ کے انداز میں خطاب کیا گیا ہے، کیونکہ لوگ پہلے ایک مدت تک کے لئے سود پر دیتے اور جب وہ مدت پوری ہوجاتی تو مقروض سے کہتے کہ تم میرے لئے مال میں اضافہ کردو میں تمہارے لئے مدت میں توسیع کردیتا ہوں تو وہ ایسا کردیتا، یہی صورتحال ہر بار مدت پوری ہونے کے وقت ہوتی، اور اس طرح معمولی چیز کے بدلے مقروض شخص کا پورا مال لے لیتا، چنانچہ ان لوگوں کو اس سے منع کیا گیا اور یہ آیت اتری (۲)۔

۶ - سنت سے حرمت ربا کی دلیل میں بہت سی احادیث ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:

حضرت ابو ہریرہؓ آپ ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "اجتنبوا السبع الموبقات، قالوا يارسول الله ماهن؟ قال: الشرك بالله، و السحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات" (۳) (سات مہلک چیزوں سے بچو، صحابہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! وہ کیا ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرانا، جادو، کسی معصوم شخص کو ناحق قتل کرنا، سود کھانا، یتیم کا مال کھانا، میدان جنگ سے پیٹھ پھیر کر بھاگنا، پاک

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۷۶۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۹۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۷۸۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۷۶۔
(۵) المبسوط ۱۲/ ۱۰۹-۱۱۰۔
(۶) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۱) سورۂ آل عمران/ ۱۳۰۔
(۲) أحكام القرآن للجصاص ۱/ ۴۶۵، تفسیر أبی السعود ۱/ ۲۷۱، روح المعانی ۴/ ۵۵۔
(۳) حدیث: "اجتنبوا السبع الموبقات......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۹۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

باز بھولی بھالی مومن خواتین پر بہتان تراشنا)۔

مسلم نے حضرت جابر بن عبداللہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**لعن رسول الله ﷺ آكل الربا و مؤكله وكاتبه وشاهديه، وقال: هم سواء**"(۱) (اللہ کے رسول ﷺ نے سود کھانے والے، کھلانے والے، اس کو لکھنے والے، اور گواہی دینے والے، سب پر لعنت بھیجی ہے، اور فرمایا: یہ سب کے سب برابر ہیں)۔

پوری امت کا ربا کی اصل حرمت پر اجماع ہے(۲) اگر چہ اس کے مسائل کی تفصیل اور اس کے احکام کی توضیح اور اس کے شرائط کی تفسیر میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

۷- اس کے ساتھ ساتھ قرض دینے اور قرض لینے والے یا بائع ومشتری پر یہ واجب ہے کہ ان معاملات کو انجام دینے سے پہلے ان کے احکام سیکھنا شروع کردے، تاکہ معاملات بالکل درست اور حرام وشبہات سے دور ہوں، اور جس کے بغیر واجب کی تکمیل نہ ہو وہ بھی واجب ہوتی ہے، اور اس کو چھوڑ دینا خطا اور گناہ ہے، کیونکہ اگر وہ احکام کو نہیں سیکھے گا تو کبھی نہ کبھی سود میں پھنس جائے گا، اگر چہ اس کا ارادہ سود لینے کا نہ ہو، بلکہ کبھی کبھی آدمی سود میں غرق ہوجاتا ہے اور اس کو پتہ بھی نہیں چلتا ہے کہ وہ حرام میں پڑ چکا ہے، اور آگ میں گر چکا ہے، اور اس کی یہ ناواقفیت اس کو گناہ سے معافی نہیں دلاسکتی ہے اور نہ اسے آگ سے بچاسکتی ہے، کیونکہ جہالت اور ارادہ ربا پر جزا کے مرتب ہونے کی شرائط میں سے نہیں

(۱) حدیث: "لعن رسول الله ﷺ آكل الربا......" کی روایت مسلم (۳/۱۲۱۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیۃ الصعیدی علی کفایۃ الطالب ۲/۹۹، المجموع ۹/۳۹۰، المغنی ۳/۳، المقدمات لابن رشد ۲/۵۰۱، ۵۰۲۔

ہیں، بلکہ صرف مکلّف کی جانب سے سود کا عمل انجام دینا ہی اس عذاب عظیم کا موجب بن جاتا ہے جس سے اللہ جل جلالہ نے سودی معاملہ کرنے والوں کو ڈرایا ہے، قرطبی فرماتے ہیں کہ اگر سود کا حکم صرف جان بوجھ کر ارتکاب کرنے والے کے لئے ہوتا تو سوائے فقہاء کے کسی پر حرام نہ ہوتا۔

اور سلف سے منقول ہے کہ جب تک وہ ان احکام کو سیکھ نہیں لیتے جن کے بغیر تجارتی معاملات میں سود سے بچنا مشکل ہے، تب تک تجارت کرنے سے بچتے تھے، اسی مفہوم میں حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ ہمارے بازار میں صرف وہی شخص تجارت کرے جو فقہ سے واقف ہو، ورنہ سود خوری میں مبتلا ہوجائے گا، اور حضرت علیؓ کا قول ہے کہ جو شخص تجارتی احکام سیکھنے سے پہلے تجارت شروع کرے گا وہ سود میں پڑ جائے گا، یعنی اس میں پڑ جائے گا، پھر پھنس جائے گا، پھر پختہ ہوجائے گا(۱)۔

اور شارع نے ان ذرائع پر بھی روک لگادی ہے جو سود کا سبب بن سکتے ہیں، کیونکہ جو چیز کسی حرام کا سبب بنے وہ بھی حرام ہوتی ہے، اور ہر وہ ذریعہ جو حرام تک لے جائے وہ بھی حرام ہے، ابوداؤد نے اپنی سند سے حضرت جابرؓ سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا: جب آیت کریمہ "**اَلَّذِيْنَ يَأْكُلُوْنَ الرِّبَا لَايَقُوْمُوْنَ إِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ**"(۲) (جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ لوگ نہ کھڑے ہوسکیں گے سوا اس کے کہ جیسے وہ کھڑا ہوتا ہے جسے شیطان نے جنون سے خبطی بنادیا ہو) نازل ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من لم يذر المخابرة**

(۱) تفسیر القرطبی ۳/۳۵۲، تفسیر ابن کثیر ۱/۵۸۱، ۵۸۲، تفسیر الطبری ۶/۳۸، مغنی المحتاج ۲/۲۲، ۶/۲۹۔

(۲) سورۂ بقرہ ۲۷۵۔

فلیؤذن بحرب من الله ورسوله"[۱] (جوشخص "مخابرہ" نہ چھوڑے اس کے خلاف اللہ اور اس کے رسول کا اعلان جنگ ہے)، ابن کثیر فرماتے ہیں: "مخابرہ" یعنی بٹائی پر زمین میں کھیتی کرنا، "مزابنہ" یعنی کھجور کے درختوں پر لگے کھجور کو زمین پر رکھی ہوئی خشک کھجور کے بدلے بیچنا، اور "محاقلہ" یعنی کھیت میں بالیوں میں لگے دانے کو زمین پر رکھے ہوئے دانے کے ذریعہ بیچنا حرام ہے، یہ ساری اشیاء اور ان کے مشابہ اشیاء کو اس لئے حرام قرار دیا گیا ہے تاکہ ربا کے سارے اسباب ختم کردیئے جائیں، اس لئے کہ خشک ہونے سے پہلے دو چیزوں کے درمیان برابری کا جاننا ممکن ہی نہیں، اسی وجہ سے فقہاء نے کہا ہے کہ مماثلت سے لاعلمی حقیقت میں کمی زیادتی کی طرح ہے، اور فقہاء نے اپنے فہم کے مطابق بہت سی اشیاء کو حرام قرار دیا، یعنی سود تک پہنچنے والے تمام طریقوں اور وسیلوں کا دائرہ تنگ کردیا، اور ان کے نظریات ایک دوسرے سے الگ ہیں، جس کو اللہ نے جتنا علم دیا ہے اس کے مطابق ائمہ نے بات کی ہے۔

۸- ربا کا باب بہت سے علماء کے لئے مشکل ترین ابواب میں سے ہے، حضرت عمرؓ فرماتے تھے کہ تین چیزیں ایسی ہیں جن کے بارے میں میری خواہش ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہمیں کوئی حکم دیئے ہوتے تاکہ وہاں تک ہماری رسائی ہوجاتی، وہ تین چیزیں: جد، کلالہ اور ابواب ربا ہیں، اس سے مراد جیسا کہ ابن کثیر کہتے ہیں: بعض ایسے مسائل ہیں جن میں "ربا" کا شائبہ ہے، اور حضرت سعید بن المسیب کے واسطہ سے حضرت قتادہ سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: سب سے آخر میں آیت ربا نازل ہوئی، اور رسول اللہ ﷺ اس کی تفسیر بیان کرنے سے قبل مالک حقیقی سے جاملے، اس لئے ربا اور شبہ ربا چھوڑو، اور ان ہی سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا: تین چیزیں ایسی ہیں جن کو رسول اللہ ﷺ اگر بیان کردیئے ہوتے تو ہمارے لئے دنیا و مافیہا سے بہتر ہوتا، اور وہ تین چیزیں: کلالہ، ربا اور خلافت ہیں[۱]۔

سود کے حرام ہونے کی حکمت:

۹- مفسرین نے سود کے حرام ہونے کی بہت سی شرعی حکمتیں بیان کی ہیں:

ان میں سے ایک یہ ہے کہ "ربا" کسی انسان کے مال کو بلا کسی عوض کے لے لینے کا تقاضا کرنا ہے، اس لئے کہ جو شخص ایک درہم کو دو درہم کے بدلہ نقد یا ادھار فروخت کرے گا تو اسے ایک درہم بلا کسی عوض کے زائد حاصل ہوگا، اور مسلمان کا مال اس کی ضرورت سے متعلق ہوتا ہے، اور اس کو عظیم حرمت حاصل ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**حرمة مال المسلم كحرمة دمه**"[۲] (مسلمان کے مال کی حرمت اس کے خون کی حرمت کی طرح ہے)، اور ایک مدت دراز تک اس مال کا اس کے ہاتھ میں باقی رہنا اور اس میں تجارت کرنے اور اس سے نفع اٹھانے پر اس کا قادر ہونا ایک موہوم بات ہے، کیونکہ کبھی نفع ہوگا کبھی نہیں ہوگا، لیکن زائد درہم کا لینا تو یقینی ہے، اور موہوم کی وجہ سے یقینی شئی کو ضائع کردینا ضرر سے خالی

(۱) حدیث: "**من لم يذر المخابرة فليؤذن بحرب من الله و رسوله**" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۹۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے آیت کے تذکرے کے بغیر کی ہے، اور مناوی نے فیض القدیر (۶/ ۲۲۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۱) تفسیر القرآن العظیم لابن کثیر ۱/ ۵۸۱-۵۸۲، تفسیر الطبری ۶/ ۳۸، تفسیر القرطبی ۳/ ۳۶۴، ۶/ ۲۹۔

(۲) حدیث: "**حرمة مال المسلم كحرمة دمه**" کی روایت ابونعیم نے الحلیہ (۷/ ۳۳۴ طبع السعادہ) میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے، اور اس کی سند میں ضعف ہے، لیکن ابن حجر نے اس کے شواہد بیان کئے ہیں جن سے اس کی تقویت ہوتی ہے (التلخیص الحبیر ۳/ ۴۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

نہیں ہے [1]۔

ان میں سے ایک حکمت یہ ہے کہ "ربا" انسان کے لئے کمائی کے وسائل اختیار کرنے سے مانع ہوتا ہے، اس لئے کہ عقد ربا کے ذریعہ درہم کے مالک کو جب ایک زائد درہم حاصل ہوجائے گا، خواہ نقد ہو یا ادھار تو اس کے لئے ذریعۂ معاش کا حصول آسان ہوجائے گا، پھر وہ مال کمانے، تجارت کرنے اور مشقت آمیز کاموں کو کرنے کے لئے تکلیف برداشت نہیں کرسکے گا، اور یہ چیز مخلوق کے ان منافع کے ختم ہوجانے کا سبب بنے گی، جو تجارتوں، پیشوں، صنعتوں اور تعمیروں کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں۔

ان میں سے ایک حکمت یہ ہے کہ "ربا" کی وجہ سے لوگوں میں قرض کے ذریعہ احسان کرنے کا سلسلہ ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ اگر ربا حرام رہے گا تو لوگ چاہیں گے کہ جتنے دراہم قرض دیں اتنا ہی واپس لیں، لیکن اگر ربا حلال ہوجائے تو حاجت مند دو درہم کے بدلے ایک درہم لینے پر مجبور ہوجائیں گے، اور اس طرح غم خواری وبھلائی اور احسان ختم ہوجائیں گے [2]۔

اور اسی معنی میں یہ بھی ہے جسے ابن قیم نے کہا ہے: ...ربا النسیئہ، جس کو زمانہ جاہلیت میں لوگ کیا کرتے تھے، مثلاً قرض دینے والا قرض کو مؤخر کردیتا، اور مال میں اضافہ کردیتا، اور جب جب مؤخر کرتا وہ مال میں اضافہ کردیتا، یہاں تک کہ ایک سو اس کے نزدیک ہزاروں ہزار بن جاتا، یہ معاملہ عام طور پر وہ شخص کرتا تھا جو تہی دست ومحتاج ہوتا، کیونکہ جب وہ دیکھتا کہ مستحق صرف تھوڑے مال کے بڑھا دینے کی وجہ سے اپنا مطالبہ مؤخر کردیتا ہے تو مطالبہ اور قید سے آزاد رہنے کے لئے زائد مال دینا اختیار کرلیتا اور ایک وقت سے دوسرے وقت کے لئے ٹال دیتا، اس کے نتیجہ میں اس کا ضرر اور اس کی مصیبت میں اضافہ ہوتا رہتا، اور قرض اتنا بڑھ جاتا کہ اس کا تمام مال قرض میں ڈوب جاتا، اس طرح محتاج شخص پر قرض کا مال بڑھ جاتا اور کوئی فائدہ بھی حاصل نہیں ہوتا، اور سودخور کے مال میں اضافہ ہوتا رہتا، جب کہ اس کے بھائی کو اس کا نفع نہیں پہنچتا، اور اپنے بھائی کا مال ناحق طریقے سے کھالیتا، اور اس کے بھائی کو انتہائی درجہ ضرر لاحق ہوتا، لہذا ارحم الراحمین کی رحمت، اس کی حکمت اور اپنی مخلوق کے تئیں اس کا احسان ہے کہ اس نے ربا کو حرام قرار دیا..... [1]۔

۱۰ - اور وہ چھ چیزیں جن میں سود حرام ہے، اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو حضرت ابوسعید الخدریؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، يدا بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ و المعطى فيه سواء**" [2] (سونے کی بیع سونے سے، چاندی کی چاندی سے، گیہوں کی گیہوں سے، جو کی جو سے، کھجور کی کھجور سے، نمک کی نمک سے، برابر سرابر اور دست بدست ہوگی، جو اس میں اضافہ کرے یا اضافہ کا مطالبہ کرے وہ سود لے گا، اور سود لینے والا اور دینے والا دونوں برابر ہیں)۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۰۹، حاشیۃ الجمل ۳/ ۴۶، القلیوبی ۲/ ۱۶۶، تفسیر القرطبی ۳/ ۳۵۹، نیز علت، حکمت اور سبب کے درمیان فرق کے لئے دیکھئے: الملحق الأصولی، اور اصول فقہ کی کتابوں کی طرف مراجعت کیا جاسکتا ہے جیسے: حاشیۃ البنانی علی شرح جمع الجوامع ۱/ ۹۴ اور اس کے بعد کے صفحات، ۲/ ۲۴۰، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) التفسیر الکبیر للفخر الرازی ۷/ ۹۳، ۹۴، تفسیر غرائب القرآن ورغائب الفرقان للنیسابوری بہامش الطبری ۳/ ۸۱۔

(۱) إعلام الموقعین ۲/ ۱۵۴۔

(۲) حدیث: "الذهب بالذهب والحنطة بالحنطة" یہ حدیث دو حدیثوں سے مرکب ہے: پہلی حدیث حضرت عبادہ بن صامت کی ہے، اور دوسری حدیث حضرت ابوہریرہؓ کی ہے، دونوں حدیثوں کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

١١-ان اشیاء میں حرمت ربا کی حکمت کو اجمالی طور پر بیان کرتے ہوئے ابن القیم لکھتے ہیں: مسئلہ کی حقیقت یہ ہے کہ لوگوں کو ثمن یعنی سونے اور چاندی کی تجارت اسی کی جنس سے کرنے سے منع کیا گیا ہے، اس لئے کہ اس کی وجہ سے مقصود ثمن میں فساد آجاتا ہے اور لوگوں کو غلوں یعنی گندم، جو، تمر، ملح کی تجارت اسی کی جنس سے کرنے سے اس لئے منع کر دیا گیا کہ اس کی وجہ سے بھی غلوں کی مقصدیت میں فساد پیدا ہوجاتا ہے(١)۔

اس اجمال کی تفصیل کرتے ہوئے ابن القیم لکھتے ہیں: صحیح اور درست بات یہ ہے کہ سونا اور چاندی میں حرمت ربا کی علت ''ثمنیت'' ہے، اس لئے کہ دراہم ودنانیر مبیع کے ثمن ہیں، اور ثمن وہ معیار ہے جس سے اموال کی قیمت معلوم کی جاتی ہے، لہذا اس کا اس طرح محدود اور منضبط ہونا ضروری ہے کہ اس میں کمی بیشی نہ ہو، اس لئے کہ ثمن بھی جب مال تجارت کی طرح گھٹنے بڑھنے لگے تو پھر ہمارے پاس کوئی ایسا ثمن ہی نہیں رہ جائے گا جس سے ہم مبیع کو معتبر مان سکیں، بلکہ پورا کا پورا مال سامان تجارت ہوجائے گا، جب کہ لوگوں کو ایسے ثمن کی ضرورت ہے جس کے ذریعہ مبیع کو معتبر مان سکیں، اور یہ ایک ناگزیر اور عام ضرورت ہے، اور یہ ایک ایسے بھاؤ کے بغیر نہیں ہوگا جس سے قیمت معلوم ہوتی ہے، اور اس کے لئے ایسے ثمن کی ضرورت ہوگی جس سے اشیاء کی قیمت لگائی جائے، اور وہ ثمن اپنی ایک ہی حالت پر برقرار رہے، اور کسی دوسری چیز کے ذریعہ اس کی قیمت نہ لگائی جائے، ورنہ تو وہ بھی گھٹنے بڑھنے والا سامان ہوجائے گا، اور لوگوں کے آپسی معاملات بگڑ جائیں گے، اور اختلاف اور شدید ضرر پیدا ہوجائے گا...، اور چونکہ اثمان مقصود بالذات نہیں ہیں، بلکہ حصول سامان کا ذریعہ ہیں، جب وہ بھی بذات خود سامان ہوجائیں گے تو مقصود بالذات ہوجائیں گے، جس کے نتیجہ میں لوگوں کا معاملہ بگڑ جائے گا۔

مزید فرماتے ہیں: جہاں تک چار کھائی جانے والی اشیاء کا تعلق ہے تو لوگوں کو ان کی جتنی ضرورت پڑتی ہے دیگر اشیاء کی ضرورت اتنی نہیں پڑتی، کیونکہ پوری دنیا کی غذا ہیں، اس لئے بندوں کے مصالح کی رعایت کرتے ہوئے ان کو ایک دوسرے کے بدلے ادھار فروخت کرنے سے منع کر دیا گیا، خواہ جنس ایک ہو یا الگ الگ، اور ہم جنس اشیاء کو ایک دوسرے کے ساتھ کمی بیشی کے ساتھ نقدی خرید وفروخت سے بھی منع کیا گیا ہے خواہ صفات میں الگ الگ ہوں، لیکن اگر اجناس باہم مختلف ہوں تو کمی بیشی کے ساتھ بیع کی اجازت دی گئی ہے۔

ابن القیم فرماتے ہیں: اس کا راز اور اللہ زیادہ جانتا ہے، یہ ہے کہ اگر بعض کی بیع بعض کے ساتھ ادھار کے طور پر کرنے کو جائز قرار دیا جاتا تو بغیر نفع کے کوئی شخص یہ معاملہ کرتا ہی نہیں، اور اس وقت نفع کی لالچ میں اس کا جی چاہتا کہ نقدی اس کی بیع کرلیں، اور ایسی صورت میں محتاج و ضرورت مند کے لئے غلہ کا ملنا مشکل ہوجاتا اور بڑا نقصان پہنچتا، یہ شارع کی رحمت وحکمت ہوئی کہ جس طرح اس نے اثمان میں ''ربا نسیئہ'' سے روک دیا اس طرح اس میں بھی روک دیا، اس لئے کہ اگر لوگوں کے لئے اس کو بطور ادھار جائز قرار دیا جاتا تو پھر اس میں مبتلا ہوجاتے کہ یا تو ادا کرے یا پھر مال میں اضافہ کرے، اور ربا دے، اور اس طرح ایک صاع کئی قفیز بن جاتے، لہذا ادھار بیع کو ممنوع قرار دیا گیا، پھر اس کے بعد نقد کمی بیشی کے ساتھ بیع کرنے سے روک دیا گیا، اس لئے کہ نفع کی حلاوت اور کمائی کی کامیابی اس کو ادھار تجارت کی طرف لے جاتی جب کہ یہ عین مفسدہ اور بگاڑ ہے، یہ مسئلہ اس کے برخلاف ہے کہ جب دو الگ

(١) إعلام الموقعين ٢/١٥٩۔

الگ جنس ہوں، کیونکہ ان کے حقائق وصفات اور مقاصد الگ الگ ہوتے ہیں، اگر اس کی بیع میں بھی مساوات کو لازم قرار دیا جاتا تو یہ باعث مشقت اور نقصان دہ ہوتا، اور لوگ کبھی ایسا نہیں کرتے، اور ان اشیاء میں ادھار بیع کو جائز قرار دینا اس کا سبب بنتا کہ ''یا تو قرض ادا کرے یا سود ادا کرے، اس لئے بندوں کے مصالح کی پوری رعایت اس میں ہے کہ ان اشیاء کی بیع بندے جس طرح چاہیں کریں، لیکن ضروری ہے کہ دست بدست یعنی نقد ہو، تو اس طرح مبادلہ بھی حاصل ہوگا اور اس بگاڑ وفساد کا اندیشہ بھی ختم ہو جائے گا، کہ یا تو ادا کرے یا سود دے، اس کے برخلاف وہ صورت جب کہ ان اشیاء کی بیع دراہم یا دیگر وزن کی جانے والی چیزوں سے ادھار کی جائے، کیونکہ ضرورت اس کی متقاضی ہے، اگر اس سے منع کر دیا جاتا تو لوگ مشقت اور تکلیف میں پڑ جاتے، اور ''بیع سلم''، یعنی جس میں ثمن نقد ہو اور مبیع ادھار ہو جس کی لوگوں کو ضرورت ہے اور مصالح عامہ میں سے ہے ممنوع ہو جاتی، اور شریعت اسلامی اس کا حکم نہیں دیتی، البتہ ان اشیاء کی باہم بیع بطور ''ادھار'' کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ربا کا قریب ترین ذریعہ اور وسیلہ ہے، لہذا ان سب میں وہ صورتیں جائز قرار دی گئیں جن کی ضرورت لوگوں کو پڑتی ہے، اور کسی بگاڑ وفساد کا سبب نہیں ہیں، اور ان چیزوں سے منع کر دیا گیا جن کی ضرورت پیش نہیں آتی ہے، اور عام حالات میں بگاڑ وفساد کا ذریعہ بن جاتی ہیں[1]۔

سود کے اقسام:

ربا البیع (ربا الفضل):

۱۲- ''ربا البیع'' کی یہ قسم اعیان ربویہ (سودی اشیاء) میں ہوتی

(۱) إعلام الموقعین ۲/ ۱۵۷-۱۵۸۔

ہے، فقہاء نے اس کی تعریف اور اس کے احکام کی تفصیل کو بیوع میں ذکر کیا ہے، لیکن اس کی کتنی قسمیں ہیں اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ[1] کے نزدیک اس کی دو قسمیں ہیں:

۱- ربا الفضل: حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ زائد مال جو شرعی معیار کے مطابق عوض سے خالی ہو معاوضہ میں متعاقدین میں سے کسی ایک کے لئے مشروط ہو[2]۔

۲- ربا النسیئہ: ادائیگی کے وقت کو مدت سے بڑھا دینا اور اختلاف جنس کی صورت میں دونوں کیلی یا وزنی چیزوں میں یا اتحاد جنس کے وقت دونوں غیر کیلی یا غیر وزنی اشیاء میں دین پر عین کے اضافہ کو کہتے ہیں[3]۔

شافعیہ کے نزدیک ربا البیع کی تین قسمیں ہیں:

۱- ربا الفضل: ایک جنس کی اشیاء میں عوضین میں سے ایک کو دوسرے سے بڑھا کر بیع کرنا۔

۲- ربا الید: اس بیع کو کہتے ہیں جس میں عوضین یا دونوں میں سے ایک پر تاخیر سے قبضہ کرے لیکن کسی متعین مدت کا ذکر نہ ہو۔

۳- ربا النساء: وہ بیع کہ عوضین میں سے کسی ایک میں ادھار کی شرط ہو، خواہ مدت کم ہی کیوں نہ ہو۔

شافعیہ میں سے متولی نے ربا القرض کا اضافہ کیا ہے جو نفع کے ساتھ مشروط ہو، زرکشی فرماتے ہیں کہ اس کو ربا الفضل میں ہی شامل کیا جا سکتا ہے، اور رملی فرماتے ہیں کہ وہ ربا الفضل کی قسم ہے،

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۸۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۷، القوانین الفقہیہ/ ۲۵۴، المغنی ۴/ ۳۔

(۲) الدر المختار ۴/ ۱۷۶-۱۷۷۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۱۸۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۶۷، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۰۹۔

شبراملسی نے اس کی توجیہ اس طرح کی ہے: ربا القرض کو ربا الفضل میں شامل کرلیا باوجودیکہ بیع کے باب سے اس کا کوئی تعلق ہی نہیں ہے، اس لئے کہ جب اس نے قرض دینے والے کے لئے نفع کی شرط لگادی تو گویا وہ اس درجہ میں ہوگیا ہے کہ جو چیز اس نے قرض دی اس کو اس کے ہم جنس کے بدلہ بڑھا کر بیچ دیا، لہٰذا وہ بھی حکماً بیع میں شامل ہوگیا۔

ربا النسیئہ:

۱۳- یہ اجل کے بدلہ میں یا اجل میں اضافہ کے بدلہ میں دین میں اضافہ کرنا ہے، اس قسم کے ربا کو ''ربا النسیئہ'' کہتے ہیں، یہ أنسأته الدين یعنی میں نے اس کے قرض کو مؤخر کردیا سے ماخوذ ہے، اس لئے کہ دین میں اضافہ مدت کے مقابلہ میں ہوتا ہے، خواہ دین کا سبب بیع ہو یا قرض ہو[۱]۔

اس کو ''ربا القرآن'' بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ اس کی حرمت قرآن کی اس آیت میں ہے: "يَأَيُّهَا الَّذِينَ امَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً"[۲] (اے ایمان والو سود کئی کئی حصہ بڑھا کر نہ کھاؤ)۔

پھر حجۃ الوداع کے موقع سے اس کی حرمت میں سنت نبوی سے مزید تاکید پیدا ہوگئی، اور اس کے علاوہ دیگر احادیث میں بھی اس کا ذکر ہے۔

علاوہ ازیں اس کی حرمت پر تمام علماء کا اجماع ہوگیا ہے۔

اس کو ''ربا الجاهلية'' بھی کہتے ہیں کیونکہ زمانۂ جاہلیت کے لوگوں میں سود کا یہی طریقہ رائج تھا، جیسا کہ جصاص فرماتے

(۱) المصباح المنیر ۲/ ۶۰۵، جامع البیان عن تاویل آی القرآن ۴/ ۹۰ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۳۰۔

ہیں: ربا کی جو قسم عربوں میں مشہور تھی اور لوگ آپس میں اس کا معاملہ کرتے تھے وہ یہ تھی کہ دراہم و دنانیر ایک مدت تک کے لئے بطور قرض لے لیتے اور قرض لی ہوئی مقدار میں اضافہ کے ساتھ واپس کرتے اور اس کی مقدار باہم رضامندی سے طے کرتے تھے[۱]۔

اور اس کو ''رباء جلی'' بھی کہتے ہیں، ابن القیم فرماتے ہیں کہ 'الجلی'' ''ربا النسیئہ'' ہے، زمانۂ جاہلیت میں لوگ اسی پر عمل کرتے تھے، مثلاً یہ اپنا دین مؤخر کردیتا، اور وہ مال میں اضافہ کردیتا، اور جب جب مدت مؤخر ہوتی مال میں بھی اضافہ ہوتا رہتا یہاں تک کہ ایک سو ان کے نزدیک ہزار ہا ہزار بن جاتا[۲]۔

۱۴- ''ربا الفضل'' اموال ربا کی ایک جنس میں تفاضل کی وجہ سے ہوا کرتا ہے، جب کہ بعض کو بعض کے بدلے فروخت کیا جائے، جیسے کہ ایک درہم کو دو درہم یا ایک صاع گیہوں کو دو صاع گیہوں سے نقد فروخت کیا جائے۔

اور ربا الفضل اس لئے کہتے ہیں کہ عوضین میں ایک دوسرے سے بڑھ جاتا ہے، اور فضل پر تفاضل کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے، کیونکہ فضل ایک جانب میں ہی ہوتا ہے دوسری جانب میں نہیں۔

اور ''ربا النسیئہ'' کے مقابلہ میں ''ربا النقد'' آتا ہے، اور اس کو ''ربا خفی'' بھی کہا جاتا ہے، ابن القیم فرماتے ہیں: ربا کی دو قسمیں ہیں: جلی اور خفی، ربا جلی حرام ہے، کیونکہ اس میں ضرر عظیم ہے، اور ربا خفی بھی حرام ہے، کیونکہ یہ جلی کا ذریعہ ہے، لہٰذا ربا جلی کی حرمت اصل مقصود ہے، اور خفی جلی کا وسیلہ اور ذریعہ ہے اس لئے حرام ہے، اور ربا جلی ربا النسیئہ کو کہتے ہیں، اہل عرب کے یہاں زمانہ جاہلیت

(۱) أحکام القرآن ۱/ ۴۶۵، جامع البیان عن تاویل آی القرآن ۶/ ۸ طبع دارالمعارف، تفسیر النیسابوری ۳/ ۹۷، تفسیر الرازی ۷/ ۹۱، فتح القدیر ۱/ ۲۶۵۔

(۲) إعلام الموقعین ۲/ ۱۵۴۔

میں سود کی اسی قسم کا رواج رہا ہے۔

اور ربا الفضل کی حرمت سد ذریعہ کے طور پر ہے جیسا کہ اس کی صراحت حدیث ابوسعید خدریؓ میں ہے کہ نبی پاک ﷺ سے مروی ہے: "لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين فإني أخاف عليكم الرماء"[1] (ایک درہم دو درہم کے بدلے نہ بیچا کرو، کیونکہ مجھے تمہارے بارے میں سود کا خطرہ ہے)۔ اس سے معلوم ہوا کہ ربا الفضل سے اس لئے منع کیا گیا ہے تا کہ کہیں لوگ ربا النسیئہ میں مبتلا نہ ہو جائیں، اس لئے کہ جب لوگ ایک درہم کو دو درہم کے بدلے فروخت کریں گے، اور ایسا دونوں کے درمیان تفاوت کی وجہ سے کیا جائے گا، یا تو عمدہ ہونے میں، یا ڈھلائی میں یا بھاری اور ہلکا ہونے میں، یا اس کے علاوہ جو بھی تفاوت ہو، تو اس طرح دھیرے دھیرے نقد نفع سے ادھار نفع میں مبتلا ہو جائیں گے جو کہ عین ربا النسیئہ ہے، اور یہ قریب ترین ذریعہ ہے، لہذا شارع کی حکمت کا تقاضا ہوا کہ وہ اس ذریعہ کو بھی بند کر دے تا کہ اس طرح کے فساد کا دروازہ بند ہو جائے[2]۔

عقود میں ربا کا اثر:

۱۵- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جس عقد میں ربا شامل ہو وہ فسخ کر دیا جائے گا اور کسی صورت میں بھی جائز نہیں ہوگا، اور جو کسی عقد میں سود لے وہ اپنے کو توڑ دے اور اپنے عمل کو رد کر دے، خواہ وہ اس

(۱) حدیث أبی سعید: "لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين فإني أخاف......" یہ حدیث حضرت ابوسعیدؓ سے مرفوعاً مروی نہیں ہے، بلکہ وہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے موقوفاً ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: "لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض...... إلى أن قال: إني أخاف عليكم الرماء" اس کی روایت مالک نے مؤطا (۲/ ۶۳۴ طبع الحلبی) میں صحیح سند کے ساتھ کی ہے۔

(۲) المجموع ۱۰/ ۲۶، إعلام الموقعین ۲/ ۱۵۵۔

سے ناواقف ہی کیوں نہ ہو، اس لئے کہ اس نے ایک ایسا عمل کیا ہے جس کو شریعت نے حرام قرار دیا ہے، اور اس سے منع کیا ہے، اور نہی کا تقاضا یہ ہے کہ عقد حرام اور فاسد ہو، جیسا کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد"[1] (جو کوئی ایسا کام کرے جس پر ہمارا عمل نہیں ہے تو وہ رد کر دیا جائے گا)۔ اور حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث بھی اس کی دلیل ہے، جس میں انہوں نے فرمایا: "جاء بلال -رضي الله عنه- بتمر برني، فقال له رسول الله ﷺ: من أين هذا؟ فقال بلال: من تمر كان عندنا رديء، فبعت منه صاعين بصاع لمطعم النبي ﷺ، فقال رسول الله ﷺ عند ذلك: "أوه عين الربا، لاتفعل، ولكن إذا أردت أن تشتري التمر فبعه ببيع آخر ثم اشتر به"[2] (حضرت بلالؓ برنی کھجور لے کر آئے تو حضور ﷺ نے ان سے پوچھا کہ کہاں سے لائے؟ حضرت بلالؓ نے جواب دیا کہ ہمارے پاس گھٹیا قسم کی کھجور تھی، ہم نے ایک صاع کے بدلے دو صاع کو فروخت کر دیا اور حضور ﷺ کے کھانے کے لئے لے کر آیا ہوں، تو آپ ﷺ نے اس وقت ارشاد فرمایا: اوہ! یہ تو عین ربا ہے، ایسا نہ کرو، اگر تمہیں کھجور خریدنا ہو تو اس کو دوسری چیز سے بیچ لو پھر اس کے ذریعہ کھجور خرید لو)، آپ ﷺ کا "اوه عين الربا" کہنا یہ بذات خود حرام ربا ہے نہ کہ شبہ ربا، اور آپ ﷺ کا "فهو رد" کہنا اس بات پر صریح دلالت کرتا ہے کہ عقد ربا کا فسخ کرنا واجب ہے، اور کسی طرح درست نہیں ہے[3]۔

(۱) حدیث: "من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۴۴ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث أبی سعید: "جاء بلال بتمر برني......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۹۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۱۵، ۱۲۱۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) تفسیر القرطبی ۳/ ۳۵۶، ۳۵۸، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۷۵، ۱۷۶۔

امام مسلم نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ربا الجاهلية موضوع و أول ربا أضع ربانا: ربا عباس بن عبد المطلب، فإنه موضوع كله"[۱] (زمانہ جاہلیت کے ربا کو ختم کیا جاتا ہے، اور سب سے پہلے میں اپنے ربا یعنی عباس بن عبدالمطلب کے ربا کو ختم کرتا ہوں، یعنی وہ سب ختم ہے)، اس کے بارے میں امام نووی، مسلم کی شرح میں لکھتے ہیں کہ "وضع" سے مراد رد کرنا اور باطل کرنا ہے[۲]۔

ابن رشد اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: جو کوئی بیع وشراء کا معاملہ کرے اور اس میں سود اور ربا کو داخل کرے اور ربا کو وہ حلال نہ سمجھے تو اگر وہ عدم واقفیت کا عذر پیش نہ کرے تو اس کو سخت سزا دی جائے گی، اور جو بیع موجود ہو وہ فسخ کردی جائے گی، اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سعدین کو مال غنیمت کا ایک برتن جو سونے یا چاندی کا تھا فروخت کرنے کا حکم دیا، ان دونوں نے ہر تین کو چار سے یا ہر چار کو تین سے عین شئ سے فروخت کردیا تو حضور ﷺ نے ان دونوں سے فرمایا: "أربيتما فردّا"[۳] (تم دونوں نے ربا کا معاملہ کیا ہے لہذا اسے رد کردو)۔

اور اگر بیع ختم ہوجائے گی تو اس کو صرف رأس المال ملے گا خواہ ربا پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو، اور اگر قبضہ کرلیا ہو تو اس کے مالک کو لوٹادے گا، اسی طرح اگر کوئی ربا کا معاملہ کرے پھر توبہ کرلے تو اس کو صرف اس کا رأس المال ملے گا، اور جس ربا پر اس نے قبضہ کرلیا ہے اس کے مالک کو اس کا لوٹانا واجب ہوگا، اور جو شخص مسلمان ہوجائے اور اس کا سود ہو تو اگر اس پر قبضہ کرلیا ہو تو وہ اس کا ہوجائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ"[۱] (پھر جس کسی کو نصیحت اس کے پروردگار کی طرف سے پہنچ گئی اور وہ باز آگیا تو جو کچھ پہلے ہوچکا وہ اس کا ہوچکا)۔ نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "من أسلم على شيء فهو له"[۲] (جو شخص مسلمان ہوجائے اور اس کے پاس کوئی چیز ہو تو وہ اس کی ہوگی)، لیکن اگر سود پر قبضہ نہ کیا ہو تو اب اس کے لئے لینا جائز نہ ہوگا، اور جس پر وہ ربا تھا وہ اس سے ساقط ہوجائے گا، میرے علم کے مطابق اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے[۳]۔

حنفیہ فرماتے ہیں: بیع میں ربا کی شرط لگانے سے بیع فاسد ہوجائے گی، لیکن معاملات میں فاسد اور باطل کے درمیان فرق کرتے ہیں، اس لئے بیع فاسد میں مبیع پر قبضہ کرلینے سے ملکیت ثابت ہوجاتی ہے، لیکن بیع باطل میں قبضہ کی وجہ سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی، ابن عابدین فرماتے ہیں: عبادات میں بطلان اور فساد دونوں برابر ہیں، لیکن جہاں تک معاملات کا تعلق ہے تو معاملہ کا اثر اگر اس پر مرتب نہ ہو تو وہ باطل ہے، اور اگر اثر مرتب ہو لیکن شرعی طور پر فسخ کرنا مطلوب ہو تو وہ فاسد ہے ورنہ صحیح ہے[۴]۔

سودی بیع حنفیہ کے نزدیک بیع فاسد ہے، اور ان کے نزدیک

(۱) حدیث: "ربا الجاهلية موضوع...." کی روایت مسلم (۲/ ۸۸۹ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے۔

(۲) صحیح مسلم بشرح النووی ۸/ ۱۸۳۔

(۳) حدیث: "أربيتما فردّا......" کی روایت امام مالک نے موطا (۲/ ۶۳۲ طبع الحلبی) میں حضرت یحیی بن سعید سے مرسلاً کی ہے۔ سعدین سے مراد (جیسا کہ المجموع میں ہے) سعد بن مالک اور سعد بن عبادہ ہیں۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۲) حدیث: "من أسلم على شيء فهو له......" کی روایت بیہقی (۹/ ۱۱۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، لیکن اس کے اندر ایک راوی کے ضعیف ہونے کی بنا پر بیہقی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے، اور یہ فرمایا کہ یہ حدیث مرسلاً نقل کی گئی ہے۔

(۳) المقدمات/ ۵۰۳۔

(۴) المبسوط ۱۲/ ۱۰۹، الدر المختار ۵/ ۲۹، ۳/ ۱۲۲۔

بیع فاسد کا حکم یہ ہے کہ قبضہ سے عوض کی ملکیت ثابت ہوجائے گی، اور اگر وہ موجود ہو تو لوٹانا ضروری ہوگا، اور اگر وہ شئی ہلاک ہوگئی ہو تو اس کا مثل یا اس کی قیمت لوٹانا واجب ہوگا، اور اگر سودی اضافہ باقی ہو تو اس کا واپس کرنا بھی ضروری اور واجب ہوگا، ورنہ اس کا ضمان نہیں لوٹایا جائے گا۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: خلاصہ اس کا یہ ہے کہ اس میں دو حقوق ہیں، ایک تو حق عبد ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگر عین شئی موجود ہو تو اس کو لوٹائے، اور اگر ہلاک ہوگیا ہو تو اس کے مثل کو لوٹائے، اور دوسرا حق شرع ہے، اور وہ یہ ہے کہ شرعاً ممنوع عقد کو توڑ کر عین شئی کو لوٹائے، اور چونکہ ہلاک ہوجانے کے بعد عین شئی کی واپسی ناممکن ہے لہذا مثل کی واپسی جو محض حق عبد ہے متعین ہوگی، پھر یہ کہ عین شئی اگر باقی ہو تو اس کی واپسی اس صورت میں ہوتی ہے جب کہ عقد بیع اضافہ کے ساتھ ہوا ہو، لیکن اگر دس درہم کو دس درہم کے بدلے فروخت کرے اور بطور ہبہ ایک دانق کا اضافہ کردے تو اس سے عقد فاسد نہیں ہوگا[1]۔

ربا الفضل میں اختلاف:

۱۶- پوری امت کا اس پر اتفاق ہے کہ اشیائے ربویہ کی بیع میں اگر تفاضل ادھار کے ساتھ جمع ہوجائے تو تفاضل حرام ہے، لیکن اگر صرف تفاضل ہو اور نقد ہو تو اس میں دور قدیم سے اختلاف ہے، صحابہ میں سے حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اباحت کے قائل ہیں، اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر بھی اس کے قائل ہیں، اور ان کا رجوع بھی ثابت ہے، اور حضرت عبداللہ بن زبیر، حضرت اسامہ بن زیدؓ اور کچھ احتمال کے ساتھ حضرت معاویہ، حضرت زید بن ارقم، حضرت براء بن عازب سے اور تابعین میں سے عطاء بن ابی رباح اور فقہاء مکہ سعید اور عروہ وغیرہ سے مروی ہے کہ وہ اس کے صحیح ہونے کے قائل ہیں[1]۔

ربا الفضل میں اختلاف کا خاتمہ اور اس کی حرمت پر اجماع کا دعوی:

۱۷- امام نووی نے ابن المنذر سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: علماء امصار مثلاً مالک بن انس اور ان کے ہمنوا علماء مدینہ، سفیان ثوری اور ان کے موافق علماء عراق، امام اوزاعی اور ان کی رائے سے اتفاق رکھنے والے علماء شام، لیث بن سعد اور ان کے ہم خیال مصری علماء، شافعی اور ان کے اصحاب، احمد و اسحاق اور ابوثور، ابو حنیفہ اور ابو یوسف سبھوں کا اس پر اتفاق ہے کہ سونے کی بیع سونے سے، چاندی کی چاندی سے، گندم کی گندم سے، اور جو کی جو سے، کھجور کی کھجور سے، اور نمک کی نمک سے تفاضل کے ساتھ نہ تو ہاتھوں ہاتھ جائز ہے نہ ادھار جائز ہے، اور جو شخص ایسا کرے گا تو وہ سودی کاروبار کرے گا اور بیع فسخ کی جائے گی، ابن المندر فرماتے ہیں: ہم نے یہ قول اصحاب رسول اللہ ﷺ اور تابعین کی ایک بڑی جماعت سے نقل کیا ہے[2]۔

سبکی نے مختلف وجوہ کی بنا پر دعوی اجماع پر مناقشہ کیا ہے، اور اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ ربا الفضل کی حرمت کے بارے میں اجماع کا دعوی کرنا کئی وجوہ سے صحیح نہیں ہے، لیکن اللہ کا فضل ہے کہ ہمیں اس سلسلے میں اجماع کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ بہت سی صحیح نصوص موجود ہیں، اور اجماع کی ضرورت ایسے ہی دقیق مسئلہ میں پیش آتی

---

(۱) ردالمحتار ۱۷۷/۴، البحر الرائق ۱۳۶/۶۔

(۱) المجموع ۲۶/۱۰، ۳۳۔
(۲) المجموع ۴۰/۱۰-۴۱۔

ہے جس کی بنیاد قیاس یا دقیق استنباط ہو[1]۔

ربا الفضل کی حرمت پر دلالت کرنے والی احادیث:

۱۸- ربا الفضل کی حرمت سے متعلق بہت سی احادیث نبی ﷺ سے مروی ہیں[2]، جن میں سے چند احادیث حسب ذیل ہیں:

حضرت عثمان بن عفانؓ رسول اللہ ﷺ کا قول نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**لا تبيعوا الدينار بالدينارين ولا الدرهم بالدرهمين**"[3] (ایک دینار دو دینار کے بدلے اور ایک درہم دو درہم کے بدلے مت فروخت کرو)۔

حضرت علی بن ابی طالبؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**الدينار بالدينار و الدرهم بالدرهم، لا فضل بينهما، فمن كانت له حاجة بورق، فليصرفها بذهب، ومن كانت له حاجة بذهب فليصرفها بورق، و الصرف هاء وهاء**"[4] (دینار کی بیع دینار سے اور درہم کی بیع درہم سے ہوگی، لیکن دونوں میں کوئی اضافہ نہیں ہوگا، جس کو چاندی کی ضرورت ہو تو وہ سونے کے ذریعہ اس کو خریدلے اور جس کو سونے کی ضرورت ہو وہ اس کو چاندی سے خریدلے، اور فروخت اس طرح اس طرح ہوگی)۔

(۱) المجموع ۱۰/۴۰، ۴۱، ۴۳، ۴۷، ۵۰۔

(۲) المجموع ۱۰/۴۰، ۵۹۔

(۳) المجموع ۱۰/۶۰۔

حدیث: "لا تبيعوا الدينار بالدينارين ولا الدرهم......" کی روایت مسلم (۳/۱۲۰۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "الدينار بالدينار......" کی روایت ابن ماجہ (۲/۷۶۰ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/۴۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

حضرت عبادہ بن صامتؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد**"[1] (سونے کی بیع سونے سے، چاندی کی چاندی سے، گندم کی گندم سے، جو کی جو سے، کھجور کی کھجور سے، نمک کی نمک سے برابر سرابر اور دست بدست ہوگی، البتہ اگر یہ اصناف بدل جائیں تو جس طرح چاہو فروخت کرو بشرطیکہ دست بدست ہو)۔

وہ حدیث جس کی روایت حضرت اسامہ بن زیدؓ نے کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**إنما الربا في النسيئة**" (ربا صرف ادھار میں ہے)[2] اس کے بارے میں ابن القیم فرماتے ہیں: اس جیسے مواقع میں مراد کمال کو منحصر کرنا ہے یعنی ربا کامل طور پر صرف نسیئہ میں ہی پایا جاتا ہے، جیسے کہ ارشاد ربانی ہے: "**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَّعَلٰى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ**"[3] (ایمان والے تو بس وہ ہوتے ہیں کہ جب (ان کے سامنے) اللہ کا ذکر کیا جاتا ہے تو ان کے دل سہم جاتے ہیں، اور جب انہیں اس کی آیتیں پڑھ کر سنائی جاتی ہیں تو وہ ان کا ایمان بڑھا دیتی ہیں، اور وہ اپنے پروردگار پر توکل رکھتے ہیں)۔ اسی طرح حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے: "**إنما العالم**

(۱) حدیث: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة......" کی روایت مسلم (۳/۱۲۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إنما الربا في النسيئة......" کی روایت مسلم (۳/۱۲۱۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور بخاری (الفتح ۴/۳۸۱ طبع السلفیہ) نے اس کی روایت ان الفاظ میں کی ہے: "لاربا الا في النسيئة"۔

(۳) سورۂ انفال /۲۔

الذی یخشی اللّٰہ'' (عالم صرف وہ ہے جو اللہ سے ڈرتا ہے)، اسی کے مثل ابن حجر کے نزدیک ہے وہ فرماتے ہیں: اللہ کے رسول ﷺ کا قول ''**لاربا إلا فی النسیئة**'' کا مفہوم یہ ہے کہ یہ سخت ترین حرام رباہے جس پر دردناک عذاب کی دھمکی دی گئی ہے، جیسے کہ اہل عرب یہ کہتے ہیں کہ پورے ملک میں سوائے زید کے کوئی عالم نہیں ہے، حالانکہ اس کے علاوہ بہت سے علماء ہوتے ہیں، اور ایسے جملوں کا مقصد نفی کمال ہوتا ہے نفی اصل نہیں [1]۔

اور شوکانی فرماتے ہیں: تطبیق اس طور پر ہوسکتی ہے کہ حضرت اسامہ کی حدیث کا مفہوم عام ہو، کیونکہ وہ ہر شئی سے ربا الفضل کی نفی پر دلالت کرتی ہے، خواہ وہ اجناس ربویہ ہو یا نہ ہو، لہذا یہ حدیث دیگر احادیث کے مقابلہ میں مطلقاً زیادہ عام ہے، لہذا اس عام مفہوم کو بھی ان احادیث کے منطوق کے ذریعہ خاص کردیا جائے گا [2]۔

وہ اشیاء جن میں ربا کی حرمت پر نص ہے:

۱۹- جن اشیاء میں ربا کی حرمت نص سے ثابت ہے وہ چھ ہیں: سونا، چاندی، گندم، جو، کھجور، اور نمک، اس کی صراحت تو بہت سی احادیث میں آئی ہے، لیکن حضرت عبادہ بن صامتؓ کی سابقہ حدیث سب سے زیادہ مکمل ہے۔

قرطبی فرماتے ہیں: اس حدیث کے مقتضی پر تمام علماء کا اتفاق ہے، اور فقہاء کی ایک جماعت بھی اسی کی قائل ہے، صرف گندم اور جو کو امام مالک ایک ہی صنف شمار کرتے ہیں، لہذا ان دونوں میں سے ایک کے بدلے دو کی بیع جائز نہیں ہوگی، لیث، اوزاعی اور اکثر علماء مدینہ وشام کی یہی رائے ہے، نیز امام مالک ''سلت'' (بغیر چھلکے کے جو) کو بھی اسی میں شمار کرتے ہیں [1]۔

علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ربا الفضل صرف ایک جنس میں ہوا کرتا ہے، اور دو مختلف جنس کی چیزوں میں ربا الفضل نہیں ہوگا، خواہ وہ دونوں ایک دوسرے سے قریب ہوں، اس لئے کہ نبی پاک ﷺ نے فرمایا: ''**بیعوا الذھب بالفضة کیف شئتم یدا بید**'' [2] (سونے کو چاندی کے بدلے دست بدست جیسے چاہو فروخت کرو)۔

سعید بن جبیرؒ اس کی مخالفت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ہر ایسی دو چیزیں جو انتفاع کے اعتبار سے ایک دوسرے سے قریب ہوں ان میں سے ایک کو دوسرے سے تفاضل کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے، مثلاً گندم کو جو سے اور کھجور کو خشک انگور سے فروخت کرنا، کیونکہ نفع کے اعتبار سے یہ دونوں ایک دوسرے سے قریب ہیں، لہذا ایک جنس کی دو نوع کے قائم مقام ہوں گے [3]۔

ان اشیاء کے علاوہ میں اختلاف:

۲۰- حضرت عبادہ بن صامتؓ والی حدیث اور دیگر احادیث میں

---

(۱) المغنی ۴/۴، أحکام القرآن ۱/۴۶۶، صحیح مسلم ۱۱/۲۵، إعلام الموقعین ۲/۱۵۵، فتح الباری ۴/۳۰۴۔

(۲) نیل الأوطار ۵/۲۱۶-۲۱۷۔

---

(۱) تفسیر القرطبی ۳/۳۴۹، ''سلت'' اس جو کو کہتے ہیں جس میں چھلکا نہ ہو اور یہ غور وحجاز میں ہوتا ہے، یہ جوہری کا قول ہے، اور ابن فارس نے کہا: جو کی ایک قسم ہے جس کا چھلکا باریک اور دانہ چھوٹا ہو، اور ازہری نے کہا: ''سلت'' جو اور گیہوں کے درمیان ایک دانہ ہے، اس پر جو کے چھلکے کی طرح چھلکا نہیں ہوتا ہے، تو وہ اپنی چکنائی میں گیہوں کی طرح ہے، اور اپنی ٹھنڈک اور طبیعت میں جو کی طرح ہے (المصباح المنیر)، اور جواہر الإکلیل ۲/۱۸ میں ہے: یہ گندم اور جو کے درمیان ایک دانہ ہے جس کا چھلکا نہیں ہوتا ہے۔

(۲) حدیث: ''**بیعوا الذھب بالفضة کیف شئتم یداً بید**'' اس مفہوم کی روایت بخاری (الفتح ۴/۳۷۹، ۳۸۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۱۳ طبع الحلبی) نے ابوبکرہ سے کی ہے، مسلم اور ابوعوانہ کے نزدیک الفاظ اسی طرح ہیں جیسا کہ الفتح (۴/۳۸۳) میں ہے۔

(۳) المغنی ۴/۵۔

جن چھ چیزوں کی صراحت ہے ان کے علاوہ اشیاء میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا جس طرح ان چھ چیزوں میں ربا حرام ہے ان کے علاوہ میں بھی حرام ہے یا نہیں؟

عام علماء کی رائے یہ ہے کہ سود کی حرمت ان چھ چیزوں میں ہی منحصر نہیں ہے بلکہ یہ حکم ہر اس چیز میں ہوگا جو ان کے معنی میں ہو، یعنی ان تمام اشیاء میں جن میں وہ علت پائی جائے جو حدیث میں مذکور چھ چیزوں میں حرمت کا سبب ہے، کیونکہ ان چیزوں میں ربا کا ثبوت کسی علت کی بنا پر ہے، لہذا وہ علت جو سبب تحریم ہے جس میں بھی پائی جائے گی حرمت ربا اس میں ثابت ہوگی، اس لئے کہ قیاس دلیل شرعی ہے، لہذا حکم کی علت نکالی جائے گی، اور جہاں یہ علت پائی جائے گی حکم ثابت ہوگا۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت مالک بن انس اور اسحاق بن ابراہیم الحنظلی نے ان چھ چیزوں میں ربا کی حرمت کی حدیث روایت کی جس کے آخر میں ہے: "**وكذلك كل ما يكال ويوزن**"[1] (اسی طرح کیل اور وزن کی جانے والی ہر چیز ہے) جو اس بات کی صریح دلیل ہے کہ یہ حکم تمام اموال کی طرف متعدی ہوگا، اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فإني أخشى عليكم الرما**"[2] (ایک درہم کو دو درہم سے اور ایک صاع کو دو صاع سے فروخت نہ کرو، کیونکہ مجھے تمہارے بارے میں ربا میں مبتلا ہونے کا خطرہ ہے)، اس حدیث میں صاع سے عین صاع مراد نہیں بلکہ صاع کے اندر کی چیز مراد ہے، جس طرح یہ کہا جاتا ہے: **خذ هذا الصاع** (یہ صاع لو) یعنی جو چیز صاع میں ہے وہ لو، اور اسی طرح **وهبت لفلان صاعا أى من الطعام** (میں نے فلاں کو ایک صاع ہبہ کیا یعنی ایک صاع غلہ ہبہ کیا)۔

حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بنی عدی کے ایک انصاری کو خیبر کا عامل بنا کر بھیجا، وہ وہاں سے عمدہ قسم کی کھجور لے کر آئے، تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے دریافت کیا: "**أكل تمر خيبر هكذا؟**" **قال: لا والله، يا رسول الله، إنا لنشتري الصاع بالصاعين من الجمع. فقال رسول الله** ﷺ: "**لا تفعلوا، ولكن مثلا بمثل، أو بيعوا هذا واشتروا بثمنه من هذا، وكذلك الميزان**"[1] (خیبر کی ساری کھجوریں کیا اسی طرح کی ہوتی ہیں؟ انہوں نے جواب دیا: بخدا نہیں، اے اللہ کے رسول! بلکہ ہم دو صاع ردی کھجور کے بدلے ایک صاع خرید لیتے ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: ایسا مت کیا کرو، بلکہ برابر سرابر خریدا کرو، یا اس کو فروخت کر کے دوسری اچھی قسم کی کھجور اسی قیمت سے خرید لیا کرو، اور اسی طرح وزن کی جانے والی چیزوں میں بھی کیا کرو)، لہذا ان احادیث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ان چھ چیزوں کے علاوہ اشیاء کی طرف بھی حرمت متعدی ہوگی، کیونکہ حدیث میں اس کا ذکر نہیں ہے کہ صرف چھ چیزیں ہی مال ربا ہیں، بلکہ چھ چیزوں میں ربا کا حکم بیان کیا گیا ہے۔

حدیث میں خصوصیت کے ساتھ انہی چھ اشیاء کو ذکر کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ عام طور پر اس زمانہ میں معاملات انہیں اشیاء میں

(۱) حدیث: "وكذلك كل ما يكال و يوزن......" کی روایت بیہقی (۲۸۶/۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "وكل ما يكال أو يوزن"۔

(۲) حدیث عبد اللہ بن عمر: "لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين..." کی روایت احمد (۱۰۹/۲ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، احمد شاکر نے المسند پر اپنی تعلیق (۱۸۲/۸ طبع المعارف) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: "أكل تمر خيبر هكذا..." کی روایت بخاری (الفتح ۳۱۷/۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۲۱۵/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

ہوتے تھے، جیسا کہ حدیث میں اس کا ذکر موجود ہے: "**كنا في المدينة نبيع الأوساق و نبتاعها**" (۱) (ہم لوگ مدینہ میں اوساق کی خرید وفروخت کیا کرتے تھے)، وسق سے وہ اشیاء مراد ہیں جو اس کے ذریعہ وزن کرکے بیچی یا خریدی جاتی تھیں اور جس کی ضرورت اکثر وبیشتر پیش آتی تھی، اور وہ یہی مذکورہ چیزیں ہیں (۲)۔

طاؤس، مسروق، شعبی، قتادہ، عثمان البتی اور منکرین قیاس کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ ان کے نزدیک حرمت ربا انہی چھ اشیاء میں منحصر ہے جن میں ربا کی حرمت کے بارے میں نصوص وارد ہوئے ہیں، اور وہ فرماتے ہیں کہ ان کے علاوہ دیگر اشیاء کی طرف حرمت متعدی نہیں ہوگی بلکہ وہ اپنی اصل اباحت پر باقی رہیں گی، ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

شارع نے کیل کی جانے والی اور کھائی جانے والی چیزوں میں سے خاص طور پر چار چیزوں کا ذکر کیا ہے، اگر حکم تمام کیلی اور خوردنی اشیاء میں ثابت ہوتا تو کہتے کہ کیلی اشیاء کی بیع کیلی سے تفاضل کے ساتھ مت کرو، یا مطعوم کی بیع مطعوم سے تفاضل کے ساتھ سے مت کرو، اگر اس طرح کہا جاتا تو بہت مختصر جملہ ہونے کے ساتھ بہت مفید ہوتا، لیکن جب یہ نہیں کہا بلکہ چار کا تذکرہ کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ حرمت انہی چار میں منحصر ہے، اور محل نص سے غیر محل نص کی طرف حکم اسی وقت متعدی ہوسکتا ہے جب کہ مورد نص میں حکم کی علت بیان کی جائے، حالانکہ منکرین قیاس کے نزدیک یہ جائز ہی نہیں ہے (۱)۔

منصوص اشیاء میں حرمت ربا کی علت:

۲۱ - تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ منصوص اشیاء میں حرمت ربا کی اصل کوئی نہ کوئی علت ہے، اور جن اشیاء میں بھی وہ علت پائی جائے گی حرمت ربا کا حکم اس کی طرف متعدی ہوگا، نیز سونے اور چاندی کی علت ایک ہے، اور دوسری چاروں چیزوں کی علت ایک ہے، البتہ اس علت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

۲۲ - حنفیہ فرماتے ہیں کہ علت جنس اور قدر ہے، جنس کا علم قول رسول ﷺ "**الذهب بالذهب، والحنطة بالحنطة**" (۲) سے اور قدر کا علم بھی قول رسول ﷺ "**مثلا بمثل**" سے ہوا، اور قدر سے مراد کیلی اشیاء میں کیل اور وزنی اشیاء میں وزن ہے، اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**وكذلك كل مايكال و يوزن**" (۳) (یہی حکم ہر کیلی اور وزنی چیز کا ہے)، اور آپ ﷺ کا قول ہے: "**لا تبيعوا الصاع بالصاعين**" (۴) (ایک صاع کو دو صاع کے بدلے فروخت نہ کرو)، اور یہ ہر کیلی شئ کو خواہ وہ کھائی جانے والی ہو یا نہ ہو عام ہے، نیز اس لئے کہ حکم کا تعلق کیل اور وزن سے ہے، یا تو بطور اجماع (حنفیہ کے نزدیک) یا اس وجہ سے کہ برابر ہونے کا علم کیل یا وزن سے ہی ہوتا ہے، اور ایسی شئ کو علت ماننا جس سے حکم بالاتفاق متعلق ہو یا جس سے حقیقۃً برابری کا علم ہوتا ہو، یہ زیادہ بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ مختلف فیہ کی طرف رجوع کیا جائے،

(۱) حدیث: "كنا في المدينة نبيع الأوساق و نبتاعها" کی روایت نسائی (۷/ ۱۵ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور حاکم (۲/ ۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے قیس بن ابی غرزہ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۲) المبسوط ۱۲/ ۱۱۲، ۱۱۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۷، المجموع ۹/ ۳۹۳، المغنی ۴/ ۵۔

(۱) المبسوط ۱۲/ ۱۱۲، المجموع ۹/ ۳۹۳، تفسیر الرازی ۷/ ۹۲-۹۳، المغنی ۴/ ۵۔

(۲) اس حدیث کی تخریج فقرہ/ ۱۰ میں گذر چکی ہے۔

(۳) اس حدیث کی تخریج فقرہ/ ۲۰ میں گذر چکی ہے۔

(۴) حدیث: "لا تبيعوا الصاع بالصاعين......" کی روایت حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی حدیث کا ایک حصہ ہے، جس کی تخریج فقرہ/ ۲۰ میں گذر چکی ہے۔

جس میں درحقیقت برابری کا علم نہ ہو، اور اس لئے بھی کہ تساوی اور مماثلت شرط ہے، اس کی دلیل خود حضور علیہ السلام کا ارشاد: "مثلا بمثل" ہے اور بعض روایات میں "سواء بسواء" ہے، یا لوگوں کے مال کی حفاظت کی غرض سے، اور مماثلت صورت ومعنی دونوں سے پوری ہوتی ہے، اور یہ صرف جنس اور قدر میں ہے، اس لئے کہ کیل اور وزن سے مماثلت صوری ہوتی ہے اور جنس سے مماثلت معنوی ہوتی ہے، لہذا ان کو علت ماننا زیادہ بہتر ہوگا[1]۔

۲۳ - مالکیہ فرماتے ہیں کہ نقود میں علت ربا مختلف فیہ ہے، ایک قول یہ ہے کہ ثمنیت کا غلبہ ہے، اور ایک قول ہے کہ مطلق ثمنیت ہے، اور نقود میں علت ربا صرف ثمنیت اس لئے ہے کہ اگر ان میں ربا حرام نہ قرار دیا جائے تو قلت کا سبب بن جائے گا، اور لوگ ضرر میں مبتلا ہو جائیں گے۔

اور غلہ میں ربا الفضل کی علت اقتیات اور ذخیرہ اندوزی ہے، یہی قول مشہور ہے، اور اکثر فقہاء کی یہی رائے ہے اور اسی پر فتوی ہے، اور اقتیات کے معنی یہ ہیں کہ جس سے انسان کی زندگی کی بقا اور اس کی حفاظت وصیانت متعلق ہو یعنی اس پر اکتفا کر لینے سے صحت نہ بگڑے، اور اقتیات کے حکم میں اصلاح غذا بھی ہے مثلاً نمک مسالہ وغیرہ، اور ادخار کا مطلب یہ ہے کہ عادتاً ایک مدت تک روکے رکھنے سے اس میں خرابی پیدا نہ ہو، ظاہر مذہب کے مطابق اس کی کوئی حد نہیں ہے بلکہ وہ ہر چیز میں اس کے حسب حال ہوتی ہے، بلکہ اس کا مدار عرف پر ہے، تو معتاد طور پر ذخیرہ اندوزی کا اعتبار ہوگا، عادت کے خلاف ذخیرہ اندوزی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

غلہ میں حرمت ربا کی علت اقتیات وادخار اس لئے ہے کہ زیادہ نفع کی لالچ میں انسان اس کو اسٹاک کر لیتا ہے، کیونکہ اس کی ضرورت بھی زیادہ ہوتی ہے۔

اور ربا النساء کی علت محض بطور دوا کے کھانے والی شئ کا ہونا ہے، لہذا پھل سبزی مثلاً ککڑی، خربوزہ وغیرہ شامل ہوں گے[1]۔

۲۴ - شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ سونے اور چاندی میں حرمت ربا کی علت غالباً (اکثر) ان دونوں کا ثمن کی جنس ہونا ہے، جیسا کہ ماوردی نے امام شافعی سے نقل کیا ہے، اور اکثر اس کو جنسیت اثمان یا جوہریت اثمان سے تعبیر کرتے ہیں، اور یہ علت صرف سونے اور چاندی تک محدود ہے ان کے علاوہ دیگر چیزوں کی نہیں ہے، کیونکہ یہ علت دوسروں میں نہیں پائی جاتی، تو سونے اور چاندی میں حرمت ربا کی علت کوئی ایسی شئ نہیں ہے جو ان کے علاوہ دیگر اموال میں پائی جائے، اس لئے کہ اگر حرمت ایسی چیز کی وجہ سے ہوتی جو ان دونوں کے علاوہ میں بھی پائی جاتی تو ان دونوں کے علاوہ اموال میں بھی بیع سلم جائز نہیں ہوتی، اس لئے کہ دو چیزیں جن میں ربا کی علت ایک ہو ان میں سے ایک کے ذریعہ دوسرے میں بیع سلم کرنا جائز نہیں ہے، مثلاً سونا اور چاندی، گندم اور جو وغیرہ، تو جب سونے اور چاندی کے ذریعہ کیلی اور وزنی اشیاء اور ان کے علاوہ دیگر اموال میں بیع سلم جائز ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سونے اور چاندی میں علت ایسی چیز ہے جو متعدی نہیں ہوسکتی، اور وہ ہے ان دونوں کا جنس اثمان ہونا۔

سونے اور چاندی میں حرمت ربا کی علت بیان کرتے ہوئے "غالباً" کا لفظ فلوس سے احتراز کے طور پر ذکر کیا گیا ہے، جب کہ درہم ودنانیر کی طرح اس کا بھی چلن ہو جائے، اگرچہ بعض ملکوں میں اس کو ثمنیت کی حیثیت حاصل ہے، لیکن غالباً اس کا شمار جنس اثمان میں نہیں ہوتا ہے، اور جن چیزوں میں ربا جاری ہوگا ان میں

(۱) المبسوط ۱۲/ ۱۱۳، الاختیار ۲/ ۳۰۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۱-۴۲، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب ۲/ ۱۰۰-۱۰۱۔

سونے اور چاندی کے برتن اوران کے بغیر ڈھلے ہوئے ٹکڑے وغیرہ شامل ہوں گے۔

ماوردی فرماتے ہیں: ہمارے بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ سونے اور چاندی کی علت ان دونوں کا تلف شدہ اشیاء کی قیمت ہونا ہے، اور بعض نے ان دونوں کے مجموعہ کو علت قرار دیا ہے، اس کے بعد فرماتے ہیں: ساری باتیں قریب قریب ہیں۔

نووی فرماتے ہیں: شیرازی نے ''التنبیہ'' میں قطعی طور پر لکھا ہے کہ علت ان دونوں کا اشیاء کی قیمت ہونا ہے، لیکن قاضی ابوالطیب وغیرہ نے اس کی تردید کی ہے، کیونکہ برتن، بغیر ڈھلے ہوئے ٹکڑے اور زیورات میں ربا کا حکم جاری ہوتا ہے، حالانکہ ان کے ذریعہ قیمت نہیں لگائی جاتی ہے، ایک اور ضعیف اور غریب وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ سونے اور چاندی میں سود کی حرمت ان کی ذات کے سبب ہے کسی علت کے سبب نہیں ہے، اس کو متولی وغیرہ نے بیان کیا ہے۔

سونے اور چاندی کے علاوہ وزن کی جانے والی اشیاء مثلاً لوہا، تانبا، سیسہ، روئی، کتان، اون اور کاتا ہوا دھاگہ وغیرہ میں ربا نہیں ہے، لہذا ان اشیاء کی باہم بیع کمی زیادتی کے ساتھ اور ادھار جائز ہے۔

اور چار چیزوں یعنی گیہوں، جو، کھجور اور نمک میں حرمت ربا کی علت ''ان کا کھائی جانے والی چیز'' ہونا ہے، امام شافعی کا قول جدید یہی ہے، اس کی دلیل معمر بن عبداللہ کی مروی حدیث ہے جس میں آپ ﷺ کا یہ ارشاد منقول ہے: **''الطعام بالطعام مثلا بمثل''**(۱) (غلہ کے بدلے غلہ برابر سرابر ہو) آپ ﷺ نے حکم کو طعام پر معلق کیا ہے جو کھائی جانے والی چیز کے معنی میں ہے، اور جو چیز مشتق سے متعلق ہوتی ہے تو مدار حکم مادہ اشتقاق ہوتا ہے، جیسے کہ قطع (ہاتھ کاٹنا) اور جلد (کوڑے لگانا) چور اور زانی سے متعلق ہے(۱) اس لئے غلہ جب تک کھائے جانے کے قابل رہے گا اس میں ربا حرام ہوگا، لیکن جب بو دیا جائے اور کھائے جانے کے لائق نہ رہے تو ربا اس میں حرام نہیں ہوگا، پھر جب دانہ تیار ہوجائے گا اور کھانے کے لائق ہوجائے گا تو اس میں ربا حرام ہوجائے گا، لہذا اس سے معلوم ہوا کہ اس میں علت اس کا کھائے جانے کے لائق ہونا ہے، اسی بنا پر تمام کھائی جانے والی چیزوں میں ربا حرام ہوگا۔

امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ چاروں چیزوں میں حرمت ربا کی علت ان کا کھائے جانے کے لائق اور کیلی ہونا یا ان کا کھائے جانے کے لائق اور موزون ہونا ہے، اس بنا پر ربا صرف ان اشیاء خوردنی میں حرام ہوگا جو کیلی یا وزنی ہوں۔

اور قول جدید راجح ہے، شافعیہ اس پر مسئلہ کی تفریع کرتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ مطعوم سے مراد وہ اشیاء ہیں جو عام طور پر آدمی کے کھانے کے لئے ہوں، اس طرح کہ اس کا اصل اور غالب مقصد کھانا ہو اگرچہ کبھی کبھی نہیں بھی کھائی جاتی ہوں، اور کھانے کی مختلف صورتیں ہیں: یا تو بطور غذا کے ہو، یا تفکّہ کے طور پر ہو، یا علاج کے طور پر ہو، اور یہ تینوں چھ اشیاء والی حدیث سے ماخوذ ہیں، اس لئے کہ اس میں گندم اور جو کی صراحت ہے، اور ان دونوں کا مقصود غذا حاصل کرنا ہے، لہذا جو چیزیں اس معنی میں ہوں گی مثلاً مکئی، چاول وغیرہ، سب اس سے متعلق قرار دی جائیں گی، اور اس میں کھجور کی صراحت ہے، اور اس کا مقصود سالن حاصل کرنا ہے، اور بطور تفکّہ کے استعمال کرنا ہے، لہذا جو اشیاء اس معنی میں ہیں اس کے ساتھ لاحق ہوں گی جیسے

(۱) حدیث: ''**الطعام بالطعام مثلا بمثل**......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۴ طبع الحلبی) نے حضرت معمر بن عبداللہ سے کی ہے۔

(۱) یہ حکم اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے: ''**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**'' سورۂ مائدہ/ ۳۸، اور اس کے اس قول میں ہے: ''**الزانية و الزاني فاجلدوا**......'' سورۂ نور/ ۲۰۔

انجیر اور کشمش، اور حدیث میں نمک کی صراحت ہے اور اس کا مقصود اصلاح طعام ہے، تو جو اس کے معنی میں ہوگا اس کے ساتھ شامل ہوگا جیسے مصطگی، سقمونیا اور سونٹھ، خواہ غذا کی درستگی کے لئے ہو یا بدن کی درستگی کے لئے اس میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ غذا حفظ صحت کے لئے ہوتی ہے اور دوائیں صحت کی بحالی کے واسطے ہوتی ہیں (۱)۔

۲۵- چھ چیزوں میں حرمت ربا کی علت کے بارے میں امام احمد بن حنبل سے تین روایات منقول ہیں، سب سے مشہور قول یہ ہے کہ سونے اور چاندی میں علت ربا ان دونوں کا ہم جنس وزنی ہونا ہے، اور بقیہ اشیاء میں علت ہم جنس کیلی ہونا ہے، اس کی بنیاد پر تمام کیلی یا وزنی ہم جنس اشیاء میں ربا کا حکم جاری ہوگا خواہ بہت کم ہو، اور اس کا کیل کرنا ممکن نہ ہو جیسے ایک کھجور کی بیع ایک کھجور سے، یا ایک کی دو سے، کیونکہ یہ معلوم ہی نہیں ہوسکتا کہ دونوں کیل میں برابر ہیں یا نہیں، یا اتنا کم ہو کہ اس کا وزن کرنا مشکل ہو مثلاً چاول سے بھی کم مقدار سونا یا چاندی وغیرہ ہو، خواہ وہ کیلی یا وزنی چیز کھائی جانے والی ہو یا نہ ہو، اور ربا کا حکم ان کھائی جانے والی چیزوں میں بھی جاری نہیں ہوگا، جن کو ناپا تولا نہ جاتا ہو، مثلاً شمار کی جانے والی چیزیں جیسے سیب، انار، اخروٹ، انڈے، خربوزہ وغیرہ، لہذا انڈا، ککڑی، خربوزہ وغیرہ کی بیع اس کے مثل کے ساتھ جائز ہوگی، اس کی صراحت امام احمد نے کی ہے، اس لئے کہ وہ کیلی یا وزنی شئی نہیں ہے، لیکن مہنا نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے ایک انڈے کی بیع دو انڈے سے کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ بغیر وزن کے فروخت کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ کھایا جانے والا ہے، اور جو چیزیں بناوٹ کی بنا پر عرف میں وزن کے ذریعہ فروخت نہیں کی جاتی ہیں ان میں ربا کا حکم جاری نہیں ہوگا، اگرچہ اصل کے اعتبار سے وہ وزن کی جانے والی ہوں اور سونے چاندی سے بنی ہوئی نہ ہوں جیسے پیتل، لوہا، سیسہ وغیرہ سے بنی ہوئی چیزیں، مثلاً سونا چاندی کے علاوہ سے بنی ہوئی انگوٹھیاں۔

دوسری روایت یہ ہے کہ سونا چاندی میں علت ثمنیت اور ان کے علاوہ اشیاء میں ایک جنس کا کھایا جانے والا ہونا ہے، لہذا ربا مطعومات کے ساتھ خاص ہوگا، اور اس کے علاوہ دوسری چیزیں اس سے خارج ہوں گی، اس لئے کہ حضرت معمر بن عبداللہؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"الطعام بالطعام مثلا بمثل"** (غلہ کے بدلے غلہ برابر سرابر ہو) اور اس لئے بھی کہ کھانے کے لائق ہونا ایک بہترین وصف ہے، کیونکہ بدن کی بقا کا اس پر انحصار ہے، اور ثمنیت بہترین وصف ہے، اس لئے کہ اس سے مال کی بقاء ہے، لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ ان دونوں کے ذریعہ علت بیان کردی جائے، اور اس لئے بھی کہ اگر اثمان کی علت وزنی ہونا ہوتی تو ان دونوں کے ذریعہ موزون میں بیع سلم جائز نہ ہوتی، اس لئے کہ ربا الفضل کی علت کا ایک وصف ادھار کی حرمت کے لئے کافی ہے۔

اور تیسری روایت یہ ہے کہ سونا اور چاندی کے علاوہ اشیاء میں علت ہم جنس کا مطعوم (کھایا جانے والا) کیلی یا وزنی ہونا ہے، لہذا جو مطعوم کیلی یا وزنی نہ ہو اس میں ربا نہیں ہوگا، مثلاً سیب، انار، شفتالو، خربوزہ وغیرہ، اور نہ ہی غیر مطعوم میں ربا ہوگا، مثلاً زعفران، لوہا، سیسہ وغیرہ، اس لئے کہ ان تمام اصناف میں سے ہر ایک کا اپنا ایک اثر ہے، اور منصوص علیہ میں حکم کا تعلق تمام سے ہے، لہذا کسی کا حذف کرنا جائز نہیں ہوگا، اور اس لئے بھی کہ کیل، وزن اور جنس وجوب مماثلت کا متقاضی نہیں ہوتے، اس کا اثر صرف علت میں مماثلت کے پائے جانے میں ہے، جو ثبوت حکم کا متقاضی ہے نہ کہ جس کی شرط پائی جائے۔

---

(۱) المہذب ۱/۲۷۰، المجموع ۹/۳۹۳، ۳۹۵، ۳۹۷، مغنی المحتاج ۲/۲۲- ۲۵، أسنی المطالب ۲/۲۲۔

صرف طعم (کھانے کے لائق ہونا) سے مماثلت کا تحقق نہیں ہوسکتا ہے کیوں کہ اس میں کوئی معیار شرعی موجود نہیں ہے، حالانکہ مماثلت تو معیار شرعی میں ہوتی ہے اور وہ کیل اور وزن ہے، اس وجہ سے مکیلی میں کیل کے اعتبار سے اور موزونی میں وزن کے اعتبار سے مساوات واجب ہے، لہذا مکیلی اور موزونی اشیاء میں طعم کا اعتبار کیا جانا ضروری ہوگا، اس کے علاوہ میں اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور اس باب میں جتنی احادیث وارد ہوئی ہیں ان میں تطبیق دینا اور ایک کو دوسرے سے مقید کرنا ضروری ہے، لہذا "نهي النبي ﷺ **عن بيع الطعام بالطعام إلا مثلا بمثل**" [(۱)] (کمی بیشی کے ساتھ طعام کی بیع طعام سے کرنے سے نبی کریم ﷺ کا روکنا) اس کے ساتھ مقید ہوگا کہ طعام میں معیار شرعی یعنی کیل یا وزن ہو، اور ایک صاع کی بیع دو صاع سے کرنے سے منع کرنا اس مطعوم سے مقید کیا جائے گا جس میں تفاضل سے روکا گیا ہے۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: مطعومات کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے خواہ بطور غذا کے کھائی جائے مثلاً چاول، مکئی اور باجرا، یا بطور سالن جیسے دال، گوشت اور دودھ وغیرہ، یا بطور تفکہ مثلاً پھل، یا دوا کے طور پر ہو مثلاً سقمونیا (ایک قسم کی بوٹی جو مسہل ہے) اور اہلیلج (ہڑ) وغیرہ، سب کے سب ربا کے باب میں برابر ہیں [(۲)]۔

ربا کے بعض احکام:

۲۶-کسی مال میں حرمت ربا کی علت جب پائی جائے اور پھر اس کو ہم جنس سے فروخت کیا جائے تو کمی بیشی کے ساتھ اور ادھار بیع کرنا اور قبضہ کرنے سے قبل متعاقدین کا جدا ہونا حرام ہوگا، اس لئے کہ حضرت عبادہ بن صامتؓ نے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**الذهب بالذهب و الفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير و التمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد**" [(۱)] (سونے کی بیع سونے سے، چاندی کی چاندی سے، گندم کی گندم سے، جو کی جو سے، کھجور کی کھجور سے، نمک کی نمک سے، برابر برابر اور دست بدست ہوگی، اگر یہ اصناف بدل جائیں تو جیسے چاہو فروخت کرو، لیکن دست بدست ہونا چاہئے)۔

اتنی بات فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے، لیکن اس کے علاوہ دیگر مسائل میں تفصیل اور قدرے اختلاف ہے، جیسا کہ علت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ذیل میں اجمال کے ساتھ احکام ربا ہر مذہب کے مطابق بیان کئے جاتے ہیں:

۲۷-حنفیہ فرماتے ہیں: حرمت ربا کی علت "قدر مع الجنس" ہے، اگر دونوں چیزیں پائی جائیں تو زیادتی اور ادھار دونوں صورتیں حرام ہوں گی، لہذا ایک قفیز گندم کو دو قفیز گندم کے بدلے فروخت کرنا اور ایک قفیز گندم کو ایک قفیز گندم کے بدلے ادھار فروخت کرنا جائز نہ ہوگا، اور اگر دونوں یعنی قدر اور جنس معدوم ہوں تو بیع حلال ہوگی، اگر کوئی ایک چیز یعنی صرف قدر پائی جائے مثلاً گندم کی بیع جو سے، یا صرف جنس پائی جائے مثلاً ہروی کپڑے کی بیع اسی کے مثل ہروی کپڑے سے تو کمی بیشی کے ساتھ بیع جائز ہوگی، لیکن ادھار حرام ہوگی، وہ کہتے ہیں: اگر قدر موجود ہو اور جنس معدوم ہو مثلاً گندم کی بیع جو سے اور سونا کی چاندی سے، تو اس لئے جائز ہے کہ رسول

---

(۱) اس حدیث کی تخریج فقرہ / ۲۴ میں گذر چکی ہے۔

(۲) المغنی ۴/ ۵-۹، کشاف القناع ۳/ ۲۵۲۔

(۱) حدیث عبادہ بن صامت: "الذهب بالذهب......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا اختلف الجنسان، ويروى "النوعان" فبيعوا كيف شئتم بعد أن يكون يدا بيد"(۱)

(جب جنس الگ الگ ہوں، اور ایک روایت میں ہے کہ نوع الگ الگ ہوں، تو جیسے چاہو فروخت کرو، لیکن دست بدست ہونا ضروری ہے) اور جب جنس موجود ہو اور قدر معدوم ہو مثلاً ہروی کی بیع ہروی سے، تو اس لئے کہ نقد ادھار سے بہتر ہے اور نقد کو ادھار پر فضیلت ہے، پس نقد ہونے کے اعتبار سے اضافہ ربا ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا اضافہ ہے جس سے بچنا ممکن ہے، اور یہ عقد میں مشروط ہے لہذا حرام ہوگا۔

کسی کیلی یا وزنی شئ کی بیع ہم جنس سے کمی زیادتی کے ساتھ اور ادھار دونوں صورتوں میں حرام ہے خواہ غیر مطعوم ہی کیوں نہ ہو، مثلاً کیلی گچ، یا وزنی لوہا، اور برابر سرابر اس کی بیع جائز ہے، کمی زیادتی کے ساتھ جائز نہیں ہے، البتہ اگر معیار شرعی سے کم ہو تو کمی بیشی کے ساتھ جائز ہے، اس لئے کہ شریعت نیذرہ (انتہائی چھوٹا ٹکڑا) اور نصف صاع سے کم سے معیار مقرر نہیں کیا ہے، مثلاً ایک مشت کی بیع دو یا تین مشت سے جب تک نصف صاع مکمل نہ ہو جائے، اور جیسے سونا یا چاندی کا ایک ذرہ کی بیع دو ذرہ سے اور ایک سیب کی بیع دو سیب سے کرنا، اگر دونوں یا کوئی ایک متعین نہ ہو تو جائز نہیں ہے، امام محمد نے اس سے اختلاف کیا ہے، ان کے نزدیک حرمت ربا میں قلیل وکثیر برابر ہے، مثلاً ایک کھجور کی بیع دو کھجور سے۔

مقابلہ کے وقت مال ربا خواہ عمدہ قسم کا ہو یا گھٹیا ہو برابر ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "جيدها ورديئها سواء"(۱) (اس کا عمدہ اور اس کا گھٹیا دونوں قسم برابر ہے) اور اس لئے بھی کہ عمدہ اور گھٹیا کا اعتبار کرنے میں بیوع کا سد باب ہوتا ہے، لہذا یہ لغو قرار پائے گا، البتہ چند مسائل اس سے مستثنی ہیں جن میں عمدہ ہونے کا اعتبار نہ کرنا صحیح نہیں ہے، مثلاً یتیم، وقف اور مریض کا مال کہ ان لوگوں کے اچھے مال کو گھٹیا مال کے بدلے میں فروخت نہیں کیا جائے گا، اور گھٹیا مال کی بیع عمدہ مال سے جائز ہے اور رہن رکھا ہوا قُلب(۲) (چاندی کا کنگن) اگر مرتہن کے پاس ٹوٹ جائے اور اس کی قیمت کم ہو جائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا اور دوسری جنس سے اس کا ضمان دے گا۔

نص سے جن کا کیلی ہونا ثابت ہے وہ نص کی اتباع میں ہمیشہ کیلی اور جن کا وزنی ہونا ثابت ہے وہ ہمیشہ وزنی ہی رہیں گی، اور امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ اس میں عرف کا اعتبار کیا جائے گا، خواہ نص کے مخالف ہی کیوں نہ ہو، ابن عابدین نے امام ابو یوسف کے قول کے قوی ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، اور کمال بن ہمام نے اس کو راجح قرار دیا ہے، کیونکہ نص میں کسی چیز کے کیلی یا وزنی ہونے کی جو صراحت کی گئی ہے یہ اس وقت کے عام حالات وعادات کے اعتبار سے ہے، لیکن جب عادت بدل جائے تو حکم بدل جائے گا، حتی کہ اگر حضور ﷺ کے زمانہ میں عرف اس کے برعکس ہوتا تو نص اس کے موافق وارد ہوتی، اور اگر حضور ﷺ کی حیات مبارکہ میں عرف میں تبدیلی آ جاتی تو حکم کی تبدیلی کی صراحت آ جاتی۔

(۱) حدیث: "إذا اختلف الجنسان وفي رواية النوعان" کا ذکر زیلعی نے نصب الرایہ (۴؍۴ طبع المجلس العلمی) میں کیا ہے، اور کہا: ان الفاظ کے ساتھ غریب ہے، پھر اسے عبادہ بن صامتؓ کی سابقہ روایت کی طرف منسوب کر دیا ہے۔

(۱) حدیث: "جيدها و رديئها سواء" کا ذکر زیلعی نے نصب الرایہ (۴؍۳۷ طبع المجلس العلمی) میں کیا ہے، اور کہا: یہ غریب ہے، اور اس کا معنی حضرت ابو سعیدؓ کی حدیث سے ماخوذ ہے، جس کی تخریج فقرہ؍ ۱۶ میں گذر چکی ہے۔

(۲) قُلب: قاف کے ضمہ اور لام کے سکون کے ساتھ، چاندی کا وہ زیور جو بازو میں پہنا جاتا ہے اور اگر سونے کا ہو تو وہ سوار کہلاتا ہے۔ رد المحتار ۴؍۱۸۳۔

صحیح قول کے مطابق جانور کے گوشت کی بیع جانور سے خواہ ہم جنس ہو، اور روئی کی بیع روئی کے کاتے ہوئے دھاگے سے جائز ہے، اور تازہ کھجور کی بیع تازہ کھجور سے برابر سرابر کیل کے ذریعہ جائز ہے، ایسے ہی مختلف جانوروں کے گوشت کی بیع ایک دوسرے سے، گائے کے دودھ کی بیع بکری کے دودھ سے کمی بیشی کے ساتھ دست بدست جائز ہے، اور دودھ کی بیع پنیر سے جائز ہے، لیکن گیہوں کی بیع آٹا یا ستو سے یا زیتون کے تیل کی بیع زیتون سے جائز نہیں ہے۔

اگر شرکت مفاوضہ اور شرکت عنان کے شرکاء آپس میں مال شرکت سے بیع کریں تو ان کے درمیان ربا نہیں ہوگا (۱)۔

۲۸ - مالکیہ فرماتے ہیں: چاندی کی بیع چاندی سے اور سونے کی سونے سے اسی صورت میں جائز ہے جب کہ برابر سرابر اور دست بدست ہو، اور چاندی کی بیع سونے سے کمی بیشی کے ساتھ اس وقت جائز ہے جب کہ ہاتھوں ہاتھ ہو، اور غذائی اجناس اور قطنیہ (۲) (ایک قسم کی دال) یا اس کے مشابہ دانے جن کی ذخیرہ اندوزی ہوتی ہو، ان کی بیع ہم جنس سے اس وقت جائز ہوگی جب کہ برابر سرابر اور دست بدست ہو، اس میں تاخیر جائز نہیں ہے، اور کھائی جانے والی اشیاء کی ادھار بیع کھائی جانے والی اشیاء سے جائز نہیں ہے، خواہ ہم جنس سے ہو یا غیر جنس سے ہو، اور ذخیرہ اندوزی ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو۔

میوہ جات، سبزیاں اور تمام وہ چیزیں جو ذخیرہ اندوزی کے لائق نہ ہوں، ان کی خرید وفروخت اگر چہ ایک ہی جنس سے ہو، نقد کمی بیشی کے ساتھ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن خشک میوہ جات جو ذخیرہ اندوزی کے لائق ہوں، ایک جنس میں کمی بیشی کے ساتھ ان کی خرید وفروخت جائز نہیں، یہی حکم تمام طرح کے سالن اور کھانے پینے کی چیزوں کا ہے سوائے پانی کے، اور ان میں کی مختلف الاجناس چیزیں، اور تمام دانے، پھل اور غلے کی خرید وفروخت دست بدست کمی بیشی کے ساتھ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن ایک ہی جنس کی بیع اسی جنس سے کمی بیشی کے ساتھ جائز نہیں ہے، سوائے سبز ترکاری اور میوے کے، اور گیہوں، جو اور بغیر چھلکے کا جو ایک جنس کی طرح ہیں، ان صورتوں میں جن میں بیع جائز ہے اور ان صورتوں میں جن میں بیع جائز نہیں ہے، خشک انگور کل کا کل ایک جنس ہیں، اور خشک کھجور کل کا کل ایک صنف ہیں، اور دال خرید وفروخت میں مختلف الاجناس ہیں، بیع کے معاملہ مین ان اشیاء کے ایک یا الگ الگ جنس ہونے کے بارے میں امام مالک کے اقوال مختلف ہیں، لیکن زکاۃ کے بارے میں ان کا ایک ہی قول ہے کہ یہ سب ایک ہی جنس ہیں۔ چوپائے جیسے اونٹ، گائے، بیل، بکری، اور جنگلی جانور جیسے ہرن، اور جنگلی گائے کے گوشت اور تمام پرندوں کے گوشت ایک جنس ہیں، اور پانی کے تمام جانوروں کے گوشت ایک جنس ہیں، اور ایک جنس سے جو چربی پیدا ہو تو وہ اس کے گوشت کی طرح ہے، اور ان تمام جانوروں کے دودھ خواہ وہ پالتو ہوں یا جنگلی ایک جنس ہیں، اسی طرح ان کے گھی اور پنیر بھی ایک ہی جنس ہیں، لہذا ان تینوں چیزوں میں سے ہر ایک کی خرید وفروخت اس کی جنس سے برابری کے ساتھ تو جائز ہے لیکن کمی بیشی کے ساتھ جائز نہیں ہے (۱)۔

۲۹ - شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر طعام کی بیع طعام سے کی جائے تو اگر

---

(۱) الاختیار ۲/ ۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات، رد المحتار ۴/ ۱۷۸، ۱۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) قطنیۃ: قاف کے کسرہ یا ضمہ اور طاء کے سکون اور نون کے کسرہ اور یاء مشددہ کے ساتھ ہے اور ایک قول میں یاء مشدد نہیں ہے، باجی نے کہا: یہ کھانے کی باقی ماندہ چیزوں کو کہتے ہیں، قطنیہ نام اس کا اس لئے رکھا گیا ہے کہ یہ محل میں رہتی ہے اور تاخیر سے خراب نہیں ہوتی (الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۱۲)۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۱۲-۱۱۶، الدسوقی ۳/ ۴۸۔

دونوں ہم جنس ہوں تو نقد ہونا اور برابر ہونا اور علاحدگی سے قبل قبضہ کرنا ضروری ہے، اور اگر دو جنس ہوں جیسے گندم اور جو، تو کمی بیشی جائز ہے، اور نقد ہونا اور قبضہ کرنا شرط ہے، اور ضروری ہے کہ قبضہ حقیقی ہو، اور مختلف الاجناس اشیاء کا آٹا، ان کا سرکہ اور تیل مختلف الاجناس کے حکم میں ہیں، کیونکہ یہ سب مختلف اشیاء کے فروع ہیں لہذا وہ اپنی اصل شئی کے حکم میں ہوں گے، گوشت اور دودھ کا بھی حکم راجح قول کے مطابق یہی ہوگا، اور نقد کی بیع نقد سے، طعام کی بیع طعام سے کی طرح ہے۔

مماثلت کا اعتبار مکیلی میں کیل سے اور موزونی میں وزن سے ہوگا، اور اعتبار اس پیمانہ کا ہوگا جو عہد نبوی میں اہل حجاز کے یہاں رائج تھا، اور جن چیزوں کے بارے میں عہد نبوی کا رواج معلوم نہ ہو ان میں ہر شہر کے رواج کی رعایت ہوگی، ایک قول ہے کہ اس کا اعتبار کیل سے ہوگا، اور ایک قول ہے کہ وزن سے ہوگا، اور ایک قول ہے کہ ان میں اختیار ہوگا، اور ایک قول ہے کہ اگر اس کی اصل موجود ہو تو اصل کا اعتبار کیا جائے گا۔

مماثلت میں خشک ہونے کے وقت کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ آپ ﷺ سے ایک مرتبہ تر کھجور کی بیع خشک کھجور سے کرنے کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: **"أینقص الرطب إذا یبس قالوا: نعم، فنهی عن ذلک"**(۱) (تر کھجور جب خشک ہو جائے تو کیا کم ہو جائے گی؟ لوگوں نے جواب دیا: ہاں، تو آپ نے اس سے منع فرمادیا)، اس روایت میں آپ ﷺ نے "أینقص" سے یہ اشارہ فرمایا کہ مماثلت کا اعتبار خشک ہوتے وقت کیا جائے گا، ورنہ نقصان تو اس کے سوال کرنے سے زیادہ واضح تھا، نیز اس ہیئت پر اس کے باقی رکھنے کا اعتبار ہوگا جس ہیئت پر اس کی ذخیرہ اندوزی ہو سکے، جیسا کہ کھجور اس کی گٹھلی کے ساتھ، لہذا تر کھجور کی خرید و فروخت تر یا خشک کے ساتھ نہیں کی جائے گی، اسی طرح تر انگور کی خرید و فروخت تر یا خشک کے ساتھ نہیں ہوگی، کیونکہ مذکورہ حدیث کے مطابق خشک کے وقت کی مماثلت مجہول ہے، اور جو چیزیں خشک نہیں ہوتی ہیں جیسے ککڑی اور وہ انگور جو کشمش نہیں ہوتا ہے ان کی خرید و فروخت تر پر قیاس کرتے ہوئے بعض کی بعض کے ساتھ نہیں ہوگی، ایک قول کے مطابق تر میں مماثلت کافی ہے، اس لئے کہ اہم منافع تر ہی میں ہوا کرتے ہیں، تو یہ دودھ کی طرح ہوں گے، لہذا وزن سے خرید و فروخت کیا جائے گا اگرچہ کیل ممکن ہو۔

ہر دو ایسی چیزیں جو اصل خلقت کے اعتبار سے مخصوص نام میں متحد ہوں جیسے: برنی کھجور اور معقلی کھجور، تو دونوں ایک ہی جنس کی ہوں گی، اور ہر دو چیزیں جو اصل خلقت کے اعتبار سے مختلف نام کی ہوں، جیسے گیہوں اور جو، اسی طرح خشک کھجور اور خشک انگور، تو یہ الگ الگ جنس ہوں گی، اس کلیہ کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے چھ اشیاء کو بیان فرمایا اور اگر ان میں سے کوئی اپنے ہم نام سے فروخت کی جائے تو اس میں کمی بیشی کو حرام قرار دیا، اور اگر مخالف نام کے بدلہ فروخت کی جائے تو اس میں کمی بیشی کو جائز قرار دیا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ہر دو ایسی چیزیں جو نام میں متحد ہوں وہ ایک جنس ہوں گی، اور ہر دو ایسی چیزیں جو نام میں مختلف ہوں وہ دو جنس ہوں گی (۱)۔

۳۰- حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ تمام وہ چیزیں جو کیلی یا موزونی ہوں جب ایک جنس کی ہوں تو ان میں کمی بیشی کے ساتھ خرید و فروخت جائز نہیں ہے، اور جو دو جنس کی ہوں اس میں نقد یعنی دست بدست کمی

(۱) حدیث: "أینقص الرطب إذا یبس......" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے کی ہے، اور کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۲-۲۹، المہذب ۱/ ۲۷۲۔

بیشی کے ساتھ خرید وفروخت جائز ہے، لیکن ادھار جائز نہیں ہے، اس کی دلیل حضرت عبادہ والی حدیث ہے جو پہلے گذر چکی ہے، اور جو چیزیں مکیلی وموزونی نہ ہوں ان کی خرید وفروخت کمی بیشی کے ساتھ نقد اور ادھار دونوں جائز ہے، خواہ ہم جنس شئ کے ساتھ خرید وفروخت ہو رہی ہو یا مخالف جنس کے ساتھ، اصح روایت یہی ہے، لیکن ان کے نزدیک تر چیز کی بیع اس جنس کی خشک چیز کے ساتھ نہیں کی جائے گی، سوائے عرایا کے، البتہ تر کھجور کی بیع تر کھجور کے ساتھ اور انگور کی بیع انگور کے ساتھ، اس طرح کی اور دوسری تر چیزوں کی بیع اسی جنس کے ساتھ برابر سرابر جائز ہوگی، اور جو چیز خشک نہ کی جاتی ہو جیسے ککڑی، کھیرا، تو اس کے بارے میں دو اقوال ہیں، اور جو چیز اصلاً کیلی ہے تو وہ ہم جنس چیز سے وزن کے ذریعہ خرید و فروخت نہیں کی جائے گی، اور جو چیز اصلاً وزنی ہے اس کی بیع ہم جنس سے کیل کے ذریعہ نہیں ہوگی۔ کسی شئ کے کیلی یا وزنی ہونے کی جانکاری کا مدار عہد نبوی ﷺ میں حجاز کا عرف ہے: "**المكيال مكيال أهل المدينة والوزن وزن أهل مكة**"[1] (مکیلی میں اہل مدینہ کے کیل اور موزونی میں اہل مکہ کے وزن کا اعتبار ہوگا)۔

اور جن چیزوں کے بارے میں اہل حجاز کا کوئی عرف نہ ہو تو ان کے بارے میں دو احتمالات ہیں: ایک یہ ہے کہ حجاز میں موجود ان سے زیادہ مشابہ چیز کی طرف لوٹایا جائے گا، دوسرا احتمال یہ ہے کہ اسی جگہ کے عرف کا اعتبار ہوگا۔ تمام کھجوریں ایک جنس کی ہوں گی اگرچہ اس کی انواع بہت ہیں، گیہوں اور جو دو جنس ہیں، مختار مسلک یہی ہے، امام احمد سے ایک روایت یہ بھی منقول ہے کہ یہ دونوں چیزیں ایک جنس کی ہیں، اور گیہوں کی بیع اس کے کسی بھی فرع جیسے آٹا اور ستو سے جائز نہیں ہوگی، راجح قول یہی ہے، امام احمد سے ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ گیہوں کی بیع آٹا سے جائز ہوگی، لیکن گیہوں کے بعض فروع کی بیع اس کے بعض سے کرنے کے بارے میں ان کی رائے یہ ہے کہ آٹا اور ستو میں سے ہر ایک کی بیع اس کی نوع سے برابری کے ساتھ جائز ہوگی، اور آٹے کی بیع ستو سے صحیح قول کے مطابق جائز نہ ہوگی۔ اصح قول یہ ہے کہ اصل کے اعتبار سے گوشت مختلف اجناس ہیں، اور دودھ کے بارے میں ان کی دو روایتیں ہیں: ایک یہ ہے کہ ایک جنس ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ اصول کے الگ الگ ہونے کی وجہ سے دودھ بھی مختلف اجناس شمار ہوں گے، جیسے مختلف جانوروں کے گوشت مختلف جنس شمار کئے جاتے ہیں، گوشت کی بیع اسی جنس کے حیوان سے جائز نہیں ہوگی، اور غیر جنس کے جانور سے بیع کے بارے میں امام احمد کے کلام کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جائز نہیں ہے، اور قاضی نے اس کے جائز ہونے کو مختار کہا ہے، اور گوشت کی بیع غیر ماکول اللحم جانور سے ان کے ظاہر قول کے مطابق جائز ہوگی، اموال ربویہ میں سے کسی شئ کی بیع اس کی اصل سے جائز نہ ہوگی، جیسے تل کی بیع اس کے تیل سے، زیتون کے تیل کی بیع اس کے پھل سے، اسی طرح تمام تیل کی بیع ان کی اصل سے، اور رس کی بیع اس کی اصل سے جائز نہیں ہوگی۔

نچوڑے ہوئے رس اور شیرہ کی بیع اس کی ہم جنس سے برابری کے ساتھ جائز ہوگی، اور غیر جنس سے کمی بیشی کے ساتھ جائز ہوگی خواہ جس طرح چاہیں، کیونکہ یہ دو جنس ہیں، اور برابری کا اعتبار دونوں میں کیل سے ہوگا، خواہ دونوں پکے ہوں یا کچے، اور اگر کوئی شیرہ پکا ہو تو

(۱) حدیث: "المكيال مكيال أهل المدينة والوزن وزن أهل مكة" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۳۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور بیہقی (۶/ ۳۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، اور مناوی نے الفیض (۶/ ۳۷۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں علماء کی ایک جماعت سے اس کی تصحیح نقل کیا ہے۔

اس کے ہم جنس کچے شیرہ سے اس کی بیع جائز نہ ہوگی[۱]۔

ربا کے چند مسائل:

۳۱- ربا کے مسائل بہت اور متعدد ہیں، اور علت ربا کی حیثیت اصل کی ہے جس پر ربا کے عام مسائل کی بنیاد ہے[۲]، یا جیسا کہ قرطبی کہتے ہیں: جان لو کہ اس باب کے مسائل بہت ہیں اور اس کی فروعات پھیلی ہوئی ہیں، جو چیز ان پھیلے ہوئے مسائل کو سمیٹنے اور مربوط کرنے والی ہے وہ یہ ہے کہ اس چیز میں غور وفکر کیا جائے جس کو علماء نے علت ربا میں معتبر مانا ہے[۳]۔ ذیل میں چند مثالیں اور کچھ منتخب مسائل ذکر کئے جارہے ہیں:

محاقلہ:

۳۲- وہ گیہوں جو بالی کے اندر ہو اس کی بیع بھونسے سے صاف کئے ہوئے گیہوں سے کی جائے اس کا نام محاقلہ ہے، اور شرعاً جائز نہیں ہے، کیونکہ عوضین کے درمیان برابری مجہول ہے۔

اس کی تفصیل ''بیع المحاقلہ'' اور ''محاقلہ'' میں دیکھی جائے[۴]۔

مزابنہ:

۳۳- درخت پر تر کھجور کی بیع خشک کھجور سے کرنا مزابنہ ہے، اور یہ شرعاً جائز نہیں ہے، کیونکہ اس میں مماثلت کا علم نہیں ہے۔

تفصیل ''بیع المزابنہ'' میں دیکھی جائے[۵]۔

(۱) المغنی ۴/ ۴-۳۹۔

(۲) الاختیار ۲/ ۳۰۔

(۳) تفسیر القرطبی ۳/ ۳۵۲۔

(۴) الموسوعۃ الفقہیہ ۹/ ۱۳۸۔

(۵) الموسوعۃ الفقہیہ ۹/ ۱۳۹۔

عینہ:

۳۴- سامان کو ثمن کے بدلہ ایک متعین مدت تک کے لئے ادھار فروخت کرنا، پھر اس کو خریدار سے سابق ثمن سے کم میں خریدنا ''بیع عینہ'' ہے، اور یہ جمہور فقہاء کے نزدیک حرام ہے، اس لئے کہ یہ ربا ہے یا ربا کا ذریعہ ہے۔

تفصیل ''بیع العینہ'' کی اصطلاح میں ہے[۱]۔

غیر ربوی اشیاء کی بیع:

۳۵- ربوی اشیاء کی دو قسمیں ہیں:

الف- وہ اشیاء جن کی صراحت حضرت عبادہؓ اور حضرت ابوسعیدؓ کی حدیثوں میں ہے۔

ب- وہ اشیاء جن میں حرمت ربا کی علت موجود ہو اور علت کے سلسلے میں فقہاء کے اختلاف کے مطابق یہ مختلف فیہ ہیں۔

شافعیہ نے کہا، اور حنابلہ کے نزدیک بھی اصح روایت یہی ہے کہ ان اشیاء ربویہ کی دونوں قسموں کے علاوہ میں حرمت ربا نہیں ہے، لہذا ان میں بعض کی بیع بعض کے ساتھ کمی بیشی اور ادھار دونوں طرح جائز ہے، اور ان میں قبضہ سے قبل جدا ہونا بھی جائز ہے، کیونکہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت ہے: **''أمرني رسول الله ﷺ أن أجهز جيشا فنفدت الإبل، فأمرني أن آخذ على قلاص الصدقة، فكنت آخذ البعير بالبعيرين إلى إبل الصدقة،''**[۲] (مجھے رسول اللہ ﷺ نے فوج تیار کرنے کا حکم دیا،

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۹/ ۹۵۔

(۲) حدیث عبداللہ بن عمرو: '' أمرنی رسول الله ﷺ أن أجهز جيشا...... کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۵۲-۶۵۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن قطان نے کہا: یہ حدیث ضعیف ہے، اور اس کی اسناد میں اضطراب ہے، اسی طرح نصب الرایہ للزیلعی (۴/ ۴۷ طبع المجلس العلمی) میں ہے، لیکن

اونٹ ختم ہوگئے تو مجھے آپ ﷺ نے حکم دیا کہ صدقہ کے اونٹ کے وعدہ پر اونٹ حاصل کروں، تو میں اونٹ لیتا تھا کہ جب صدقہ کے اونٹ آئیں گے تو ایک اونٹ کے بدلہ میں دو اونٹ دیئے جائیں گے) حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک اونٹ بیس کمسن اونٹوں کے بدلہ ادھار فروخت کیا، حضرت ابن عباسؓ نے ایک اونٹ کو چار اونٹ کے بدلہ فروخت کیا، حضرت ابن عمرؓ نے ایک سواری کو چار سواری کے بدلہ خرید لیا، اور ان کی سواریاں مقام ''ربذہ'' میں تھیں، رافع بن خدیجؓ نے ایک اونٹ دو اونٹ کے بدلہ میں خریدا، ان میں سے ایک دیدیا اور یہ کہا کہ دوسرا کل دوں گا[1]۔

حنفیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کسی شیٔ کو اس کی ہم جنس شیٔ سے ادھار فروخت کرنے کو ممنوع قرار دیتے ہیں، جیسے جانور کی بیع جانور سے، اس لئے کہ حضرت سمرہؓ کی حدیث مرفوع میں ہے: ''نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة''[2] (نبی کریم ﷺ نے جانور کو جانور کے بدلے میں ادھار فروخت کرنے سے منع فرمایا)، نیز اس لئے کہ جنس کیل اور وزن کی طرح ربا الفضل کی علت کے دو وصفوں میں سے ایک ہے، لہٰذا ادھار حرام ہوگا۔

مالکیہ کے نزدیک نقدین (سونا چاندی) اور طعام کے علاوہ دوسرے سامان، جانور اور تمام املاک میں ربا ہوسکتا ہے، اگر ان میں تین اوصاف جمع ہوجائیں:

الف- تفاضل (کمی بیشی)۔

ب- نسیئہ (ادھار)۔

ج- اغراض ومنافع کا ایک ہونا۔

مثلاً ایک کپڑے کی دو کپڑوں کے بدلہ ادھار بیع کرنا، اسی طرح سواری کے ایک گھوڑے کی سواری کے دو گھوڑوں کے بدلہ ادھار بیع کرنا۔

لیکن ان میں کا ایک گھوڑا سواری کے لئے ہو اور دوسرا سواری کے لئے نہ ہو تو اختلاف منافع کی وجہ سے بیع جائز ہوگی۔

سونے کی بیع اس کے بغیر ڈھلے ہوئے ٹکڑے سے اور مصنوع کی بیع غیر مصنوع سے:

۳۶- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ سونا اور اس کا ٹکڑا، سالم اور ٹوٹا ہوا سب برابر ہیں، یعنی برابری کے ساتھ اس کی بیع درست ہوگی، اور کمی بیشی کے ساتھ حرام ہوگی، خطابی کہتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے حرام قرار دیا ہے کہ ایک مثقال سونا کی بیع ایک مثقال سونا اور غیر ڈھلے ہوئے سونا کے کچھ ٹکڑے کے بدلے کی جائے۔ اسی طرح چاندی کے سکہ اور غیر ڈھلی ہوئی چاندی کے درمیان کمی بیشی کے ساتھ خرید و فروخت کو حرام قرار دیا ہے، نبی کریم ﷺ کے قول: ''**الذهب بالذهب تبرها و عينها**'' کا یہی مفہوم بیان کیا جاتا ہے[1]۔

امام مالک کے بہت سے اصحاب سے روایت ہے اور بعض

= اس کو بیہقی (۲۸۸/۵ طبع دائرۃ المعارف) نے دوسری سند سے روایت کیا ہے، اور ابن حجر نے اس کے بارے میں کہا ہے کہ اس کی اسناد قوی ہے، جیسا کہ الدرایہ (۱۵۹/۲ طبع الفجالہ) میں ہے۔

(۱) المہذب ۱/۲۷۱، الاختیار ۲/۳۱، فتح القدیر ۵/۲۸۰، المغنی ۴/۱۴، القوانین الفقہیہ ۲۶۰۔

(۲) حدیث: ''نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة'' کی روایت ابوداؤد (۳/۶۵۲ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/۵۲۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث: ''الذهب بالذهب تبرها وعينها'' کی روایت ابوداؤد (۳/۶۴۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور نسائی (۷/۲۴۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عبادہ بن صامت سے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے، اور خطابی کا کلام معالم السنن بہامش مختصر السنن (۵/۲۰ شائع کردہ دار المعرفہ) میں ہے۔

نے خود امام مالک سے روایت کی ہے کہ اگر کسی تاجر کو سفر درپیش ہو اور اسے ڈھلے ہوئے درہم یا دینار کی ضرورت ہو اور وہ اپنا سونا یا چاندی لے کر ''ٹھپہ گھر'' آئے اور سکہ ڈھالنے والے سے کہے کہ میری یہ چاندی یا میرا یہ سونا لے لو اور اپنی اجرت بھی لے لو اور میرے سونے یا چاندی کے بدلہ میں مجھے چاندی یا سونے کے سکے دے دو اس لئے کہ مجھے سفر پر روانہ ہونا ہے اور اندیشہ ہے کہ رفقاء سفر نہ چھوٹ جائیں، تو ایسا کرنا بر بنائے ضرورت جائز ہے، اور اس پر بعض لوگوں نے عمل بھی کیا ہے، ابن العربی نے اس کو امام مالک کے حوالہ سے اپنی ''القبس'' میں غیر تاجر کے بارے میں نقل کیا ہے، اور امام مالک نے اس میں تخفیف کا پہلو اختیار کیا ہے، ابن العربی فرماتے ہیں: امام مالک کی حجت واضح ہے۔

ابہری کہتے ہیں کہ اس طرح کی اجازت اور نرم پہلو دراصل حصول تجارت کی غرض سے ہے کہ بازار نہ چھوٹ جائے، اور ربا تو اس صوت میں ہوگا جب کہ کوئی ربا کا ارادہ کرے اور ایسے شخص سے معاملہ کرے جو ربا کی تلاش وجستجو میں ہو(۱)۔

امام احمد سے ایک روایت یہ منقول ہے کہ سونا چاندی کے صحیح سامان کی خرید و فروخت ان کے ٹوٹے ہوئے سامان سے جائز نہیں ہے، اس لئے کہ کاریگری کی ایک قیمت ہوتی ہے جیسا کہ اس شئ کے ضائع ہونے کی صورت میں دوبارہ بنوانے میں قیمت پڑتی ہے، پس یہ ایسا ہی ہوا کہ گویا اس نے صناعت کی قیمت سونے میں ضم کر دیا۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: اگر کوئی کاریگر سے یہ کہے کہ میرے لئے ایک درہم وزن کے برابر انگوٹھی بنا دو میں اس کے وزن کے برابر درہم دیدوں گا اور ایک درہم اجرت دوں گا تو یہ ایک درہم کے بدلہ دو درہم فروخت کرنا نہیں ہوا، ہمارے اصحاب کہتے ہیں کہ کاریگر کے لئے دو درہم لینا جائز ہے، ایک تو انگوٹھی کے بدلہ میں ہے اور دوسرا اس کی اجرت ہے(۱)۔

دار الحرب میں ربا:

۳۷- جمہور فقہاء اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے: ربا کے حرام ہونے میں دار الاسلام اور دار الحرب کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، لہذا جو دار الاسلام میں حرام ہوگا وہ دار الحرب میں بھی حرام ہوگا، خواہ دو مسلمانوں کے درمیان ہو یا مسلمان اور حربی کے درمیان، خواہ مسلمان دار الحرب میں امان لے کر آیا ہو یا بغیر امان آیا ہو۔

ان حضرات کا استدلال قرآن وسنت کے ان نصوص سے ہے جو حرمت ربا کے سلسلے میں بغیر کسی فرق کے عام ہیں، نیز اس لئے کہ جو دار الاسلام میں ربا ہے وہ دار الحرب میں بھی حرام ربا ہے، جیسا کہ دو مہاجر مسلمان آپس میں بیع کریں اور جیسا کہ ایک مسلمان اور ایک حربی دار الاسلام میں آپس میں خرید وفروخت کا معاملہ کریں، اور اس لئے بھی کہ جو چیز دار الاسلام میں حرام ہے وہاں بھی حرام ہے جیسے شراب اور دیگر تمام معاصی، نیز اس لئے کہ وہ ایسی چیز کا عقد ہے جو دار الاسلام میں جائز نہیں ہے لہذا درست نہ ہوگا جیسے نکاح فاسد وہاں درست نہیں ہے(۲)۔

امام ابو حنیفہ اور امام محمد فرماتے ہیں: ربا دار الحرب میں مسلمان اور حربی کے درمیان حرام نہیں ہے، اور نہ ان مسلمانوں کے درمیان حرام ہے جو دار الحرب میں اسلام لائیں اور وہاں سے ہجرت

---

(۱) تفسیر القرطبی ۳/۳۵۱-۳۵۲، المجموع ۱۰/۸۸، الدسوقی ۳/۴۳، القوانین الفقہیہ/۲۵۶، ابن عابدین ۴/۱۸۱۔

(۱) المغنی ۴/۱۰،۱۱۔

(۲) المجموع ۹/۳۹۱، المغنی ۴/۴۵-۴۶۔

نہ کریں، اس لئے کہ ان کا مال مباح ہے، البتہ امان حاصل کرنے کی وجہ سے عہد شکنی اور دھوکہ سے بچنے کے لئے ان کی رضامندی کے بغیر ان کے مال پر دست درازی حرام ہے، لہذا اگر وہ راضی ہوں تو پھر جس طرح بھی ہو ان کا مال لینا حلال ہوگا، اس کے برخلاف مستأمن کا معاملہ ہے، کیونکہ اس کا مال لینا امن کی وجہ سے ممنوع ہوگا (۱)۔

"مدِّ عجوہ" کا مسئلہ:

۳۸ - اگر معاملہ بیع میں دونوں جانب سے اموال ربویہ ہوں اور مبیع کی جنس دونوں طرف سے مختلف ہو، اس طرح کہ ان میں سے ایک عوض دو ربوی جنس پر مشتمل ہو اور دوسرا عوض بھی دو ربوی جنس پر مشتمل ہو جیسے ایک مُد عجوہ کھجور اور ایک درہم کی بیع ایک مد عجوہ کھجور اور ایک درہم کے بدلہ ہو، اسی طرح اگر ایک عوض میں ایک ہی جنس ہو، جیسے ایک مد اور ایک درہم کی بیع دو مد یا دو درہم سے ہو، یا دونوں عوض کسی جنس ربوی پر مشتمل ہوں اور اس کے ساتھ کوئی غیر ربوی جنس بھی ملی ہوئی ہو، جیسے ایک درہم اور ایک کپڑا ایک درہم اور ایک کپڑے کے بدلہ میں ہو، یا صرف ایک ہی میں غیر ربوی ملا ہوا ہو، جیسے ایک درہم اور ایک کپڑا صرف ایک درہم کے بدلے میں ہو، یا مبیع کی نوع مختلف ہو جیسے کچھ صحیح وسالم ہوں اور کچھ ٹوٹے پھوٹے جو قیمت میں صحیح سالم سے کم ہوں، صحیح اور ٹوٹے کے بدلہ میں ہوں، یا صرف صحیح کے بدلہ ہوں یا صرف ٹوٹے ہوئے کے بدلہ ہوں، اگر بیع مذکورہ بالا صورتوں میں کسی صورت میں ہو تو باطل ہے، اور یہی فقہی مسئلہ ہے جو مسئلہ "مُد عجوہ" سے مشہور ہے، ان صورتوں میں اس بیع کے باطل ہونے کی دلیل مسلم شریف کی وہ روایت ہے جو فضالہ بن عبیدؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "**أتي النبی صلی اللہ علیہ وسلم بقلادۃ فیھا خرز وذھب تباع، فأمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالذھب الذی فی القلادۃ فنزع وحدہ ثم قال: الذھب بالذھب وزنا بوزن، وفی روایۃ: لا تباع حتی تفصل**" (۱)

(نبی کریم ﷺ کی خدمت میں ایک ایسا ہار لایا گیا جس میں موتی اور سونے پروئے ہوئے تھے تاکہ فروخت کیا جائے، تو آپ ﷺ نے اس سونے کے بارے میں جو ہار میں تھا حکم دیا تو صرف اس کو الگ کرلیا گیا، پھر آپ نے فرمایا: سونا سونے کے بدلہ برابر وزن کے ساتھ فروخت کیا جائے گا۔ اور ایک روایت میں یہ ہے: ہار کو فروخت نہ کیا جائے تا آنکہ سونا اس سے الگ نہ کرلیا جائے)۔

معنی کے اعتبار سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ جب عقد کے ایک جانب دو مختلف اموال ہوں گے تو جو کچھ دوسری طرف ہوگا اس کو ان دونوں پر قیمت کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے گا، اور تقسیم کرنا اضافہ یا مماثلت کی جہالت کا سبب ہوگا، اس لئے کہ جب کوئی شخص ایک مد اور ایک درہم دو مد کے بدلہ میں فروخت کرے گا اگر اس مد کی قیمت جو درہم کے ساتھ ہے زیادہ ہو یا اس سے کم ہو تو کمی بیشی لازم آئے گی، یا اس کے مثل ہو تو مماثلت مجہول ہوگی۔

جمہور فقہاء جو کہ مسئلہ "مُد عجوہ" میں ربا کے پائے جانے کے قائل ہیں ان کے نزدیک مسئلہ میں تفصیلات اور تفریعات ہیں جو احکام ربا کی بحث میں گذر چکی ہیں۔

حنفیہ، حماد بن ابی سلیمان، شعبی اور نخعی اس مسئلہ کے جواز کے قائل ہیں، لیکن ان حضرات کے نزدیک شرط یہ ہے کہ تنہا مال ربوی اس سے زیادہ ہو جس کے ساتھ غیر ربوی مال بھی ہے یا ان میں سے

---

(۱) ردالمحتار ۴/ ۱۸۸، الاختیار ۲/ ۳۳۔

(۱) حدیث فضالہ بن عبید: "أتي النبي ﷺ بقلادۃ فیھا خرز و ذھب..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ہر ایک کے ساتھ غیر جنس میں سے بھی ہو، اس لئے کہ جب عقد کو درست ماننا ممکن ہو تو اسے فساد پر محمول نہیں کیا جائے گا، لہذا ربوی کو دوسرے ربوی کی مقدار کے مقابلہ میں کر دیا جائے گا اور جو زائد ہے اس کو مقدار مماثل سے زائد کے مقابلہ میں کر دیا جائے گا[1]۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/۲۸، المغنی ۴/۳۹-۴۰، القوانین الفقہیہ /۲۵۹، ابن عابدین ۴/۲۳۶، ۲۳۷۔

رباط

تعریف:

۱- رباط و مرابطہ کے معنی لشکر کا دشمن کی سرحد کے پاس ہمیشہ قیام کرنا، اس کے اصل معنی ہیں دونوں فریق میں سے ہر ایک کا اپنے گھوڑے کو باندھنا، پھر سرحد پر قیام کرنے کو رباط کہا جانے لگا، کبھی خود گھوڑے کے لئے رباط کا لفظ بولا جاتا ہے، پانچ یا اس سے زائد عدد پر مشتمل گھوڑوں کو" رباط الخیل" کہتے ہیں، کلام پاک میں بھی یہ لفظ استعمال ہوا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"اصْبِرُوْا وَ صَابِرُوا وَرَابِطُوْا"[1] (صبر کرو، اور مقابلے میں صبر کرتے رہو، اور مقابلے کے لئے مستعد رہو) یعنی اپنے دشمن سے جہاد پر قائم رہو۔ نماز پنجگانہ کی پابندی مسجد میں ہمیشہ بیٹھنے پر بھی رباط بولا جاتا ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے، اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:"**ألا أدلکم علی مایمحوالله به الخطایا، و یرفع به الدرجات؟ قالوا: بلی یا رسول الله، قال: إسباغ الوضوء علی المکاره، وکثرة الخطا إلی المساجد، و انتظار الصلاة بعد الصلاة، فذلکم الرباط، ثلاثا**"[2] (کیا میں تم کو ایسا عمل نہ بتاؤں جس کے ذریعہ اللہ تعالی تمہاری غلطیوں کو مٹادے گا اور تمہارے درجات بلند فرمائے گا؟ صحابہ نے عرض کیا: کیوں نہیں اے اللہ کے رسول!

(۱) سورۂ آل عمران/ ۲۰۰۔

(۲) حدیث:" ألا أدلکم علی ما یمحو الله به الخطایا..." کی روایت مسلم (۱/ ۲۱۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

آپ علیہ السلام نے فرمایا: مشقتوں کے باوجود مکمل وضو کرنا، کثرت سے مسجد کی طرف جانا، ایک نماز کے بعد دوسری نماز کا انتظار کرنا، یہ عمل تمہارے لئے رباط ہے، آپ علیہ السلام نے اس کو تین مرتبہ فرمایا)۔

"أربطة" فقراء، مسافرین اور طلبۂ علم کی رہائش کے لئے موقوفہ مکان کو کہتے ہیں۔

اور کبھی کبھی مجاہدین کے قیام کی جگہ کو بھی رباط کہا جاتا ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-جہاد:

۲- جہاد کے لغوی معنی پوری کوشش کرنا ہے۔

جہاد کی اصطلاحی تعریف: اللہ کی راہ میں براہ راست قتال کی پوری کوشش کرنا یا مال یا مشورہ کے ذریعہ مدد کرنا، یا مجاہدین کی تعداد میں اضافہ کرنا وغیرہ ہے[2]۔

لہذا جہاد رباط سے عام ہے۔

ب-حراسۃ:

حرس الشيء کا مصدر ہے، یعنی حفاظت کرنا، **تحرس من فلان و احترس منه**، اس سے بچا (محفوظ رہا)[3]۔

حراست اور رباط کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

شرعی حکم:

اول: رباط سرحد کے پاس ہمیشہ قیام کرنے کے معنی میں:

(۱) تاج العروس، لسان العرب، المصباح المنیر، القرطبی: آل عمران کی آخری آیت کی تفسیر، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۱۷۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۳/ ۲۱۸۔

(۳) مختار الصحاح۔

۴- رباط سنت مؤکدہ ہے، اس لئے کہ یہ اسلام کی سرحد کی حفاظت کرنا، مسلمانوں کی طرف سے دفاع کرنا، ان کی شوکت کو قائم کرنا اور سرحد کی حفاظت کرنے والوں اور مجاہدین کو طاقت وقوت پہنچانا ہے، امام احمد فرماتے ہیں: یہ اصل جہاد اور اس کی ایک شاخ ہے[1]۔

قرآن میں اس کا حکم ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صَابِرُوا وَرَابِطُوا"[2] (اے ایمان والو (خود) صبر کرو، اور مقابلے میں صبر کرتے رہو، اور مقابلہ کے لئے مستعد رہو)۔

امام قرطبی فرماتے ہیں: جمہور مفسرین نے آیت کی تفسیر یہ بیان کی ہے" **رابطوا أعدائكم بالخيل**" گھوڑوں کے ذریعہ اپنے دشمنوں سے حفاظت کرو، ابن عطیہ کی طرف یہ بات منسوب کرکے کہی گئی ہے کہ "رابطوا" کی تفسیر میں صحیح قول یہ ہے کہ "رباط" اللہ کی راہ میں جمے رہنا ہے، یہ ربط الخیل سے ماخوذ ہے، پھر مسلمانوں کی سرحد پر بغرض حفاظت رہنے والے کو مرابط کہا جانے لگا، خواہ وہ سوار ہو یا پیدل[3]۔

رباط کی فضیلت:

۵- رباط کی فضیلت میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں: انہی میں سے اللہ کے رسول علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: "**رباط يوم في سبيل الله خير من الدنيا وما عليها، وموضع سوط أحدكم من الجنة خير من الدنيا وما عليها**"[4] (اللہ کی راہ میں ایک دن

(۱) المغنی ۸/ ۳۵۴، مطالب اولی النہی ۲/ ۵۰۹، فتح القدیر ۴/ ۲۷۸۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۲۰۰۔

(۳) تفسیر القرطبی ۴/ ۳۲۳۔

(۴) حدیث: "رباط یوم فی سبیل اللہ" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۸۵ طبع السلفیہ) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے۔

سرحد کی حفاظت کرنا دنیا و مافیہا سے بہتر ہے، اور جنت میں تم میں سے کسی آدمی کے کوڑا رکھنے کی جگہ دنیا و مافیہا سے بہتر ہے)۔

آپ ﷺ نے یہ بھی فرمایا: "**رباط يوم و ليلة خير من صيام شهر و قيامه، و إن مات جرى عليه عمله الذي كان يعمله، و أجري عليه رزقه، وأمن الفتّان**"[۱] (ایک دن و رات سرحد کی حفاظت کرنا ایک مہینہ کے روزے و نماز سے افضل ہے، وہ اگر ایسی حالت میں مرجائے تو اس کا وہ عمل جاری رہے گا جس میں وہ مصروف تھا، اس کا رزق بھی جاری رہے گا، اور وہ شیطان سے محفوظ رہے گا)۔ اور آپ ﷺ سے یہ بھی مروی ہے: "**كل ميت يختم على عمله إلا الذى مات مرابطا في سبيل الله فإنه يُنمىٰ له عمله إلى يوم القيامة ويأمن من فتنة القبر**"[۲] (ہر شخص کا عمل اس کی موت سے ختم ہوجاتا ہے، سوائے اس شخص کے جو اللہ کی راہ میں سرحد کی حفاظت کرتے ہوئے مرے، قیامت تک اس کے عمل میں ترقی ہوتی رہے گی اور وہ قبر کے فتنہ سے محفوظ رہے گا)۔

سب سے افضل رباط:

۶- سب سے خطرناک سرحد کی حفاظت کرنا سب سے افضل رباط ہے، اس لئے کہ اس جگہ اس کا رہنا بہت ہی مفید ہے، اور وہاں کے باشندے زیادہ محتاج ہیں[۳]۔

(۱) حدیث: "رباط يوم وليلة خير من صيام شهر......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۲۰ طبع الحلبی) نے حضرت سلمان فارسیؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "كل ميت يختم على عمله......" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۶۵ طبع الحلبی) نے حضرت فضالہ بن عبیدؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) مطالب أولی النہی ۲/ ۵۰۹، المغنی ۸/ ۳۵۵۔

رباط کی جگہ:

۷- اس جگہ کے سلسلے میں جہاں رباط ہوسکتا ہے، فقہاء کے مابین اختلاف ہے، اس لئے کہ ہر جگہ رباط نہیں پایا جاسکتا۔ حنفیہ کا مختار قول یہ ہے کہ رباط صرف اس جگہ ہوگا جس کے بعد اسلام نہ ہو، اس لئے کہ اگر اس سے پہلے رباط ہو تو پھر ہر مسلمان اپنے شہر میں مرابط کہلائے گا۔ بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ اگر دشمن کسی جگہ پر ایک مرتبہ حملہ کردے تو اس جگہ کو چالیس سال تک رباط کہا جائے گا[۱]، اس سلسلے میں اصل یہ حدیث ہے: "**من حرس من وراء المسلمين فى سبيل الله متطوعا لايأخذه سلطان لم ير النار بعينيه إلا تحلة القسم**"[۲] (جو شخص اللہ کی راہ میں مسلمانوں کی حفاظت رضاکارانہ طور پر کرے سلطان کے لائے بغیر تو وہ جہنم کی آگ اپنی نگاہوں سے نہیں دیکھے گا سوائے قسم پوری کرنے کے لئے)۔

ابن حجر فتح الباری میں کہتے ہیں: اگر کوئی شخص کسی بھی جگہ رہ کر دشمن کے مقابلہ کی نیت کرے گا تو یہ مرابط ہوگا اگرچہ اس کا وطن ہی کیوں نہ ہو، ابن حجر فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے بہت سے سلف نے سرحدی علاقوں میں رہائش اختیار کی ہے۔ ابن التین کی طرف یہ بات منسوب کرکے کہی گئی ہے کہ کافروں سے مسلمانوں کی حفاظت کے لئے اس جگہ پر رہنا جو مسلمانوں اور کفار کے درمیان ہو رباط ہوگا، بشرطیکہ وہ اس کا وطن نہ ہو۔ ابن حبیب کی طرف منسوب ہے کہ انہوں نے اس کو مالک سے نقل کیا ہے[۳]۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۷۸، حاشیۃ الطحطاوی ۲/ ۴۴۳۔

(۲) حدیث: "من حرس من وراء المسلمين......" کی روایت احمد (۳/ ۴۳۷، ۴۳۸ طبع المیمنیہ) نے حضرت معاذ بن انسؓ سے کی ہے، اور منذری نے کہا: اس کو متابعات میں پیش کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے (الترغیب والترہیب ۲/ ۲۴۸ طبع الحلبی)۔

(۳) فتح الباری ۶/ باب الجہاد۔

امام قرطبی فرماتے ہیں کہ فقہاء کے نزدیک مرابط وہ شخص ہے جو کسی سرحد پر اس ارادہ سے آئے کہ کچھ دن تک وہاں پہرہ داری کرے گا۔لیکن سرحدوں پر اہل وعیال کے ساتھ ہمیشہ رہنے والے جو وہاں کماتے ہیں اور زندگی گذارتے ہیں، ایسے لوگ اگر چہ سرحد کی حفاظت کرتے ہوں لیکن وہ مرابط نہ ہوں گے [۱]۔

رباط کی مدت:

۸-فقہاء کی رائے یہ ہے کہ رباط کی مکمل مدت چالیس دن ہے، نبی کریم ﷺ سے مروی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "**تمام الرباط أربعون یوما**"[۲] (مکمل رباط چالیس دن ہے)۔

حضرت ابوہریرہؓ سے منقول ہے کہ جو چالیس دن سرحد کی حفاظت کرے وہ رباط کو مکمل کرلے گا۔

یہ مدت فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے، ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ "وہ پہرہ داری کے فرائض انجام دے کر حضرت عمر کی خدمت میں حاضر ہوئے، تو انھوں نے پوچھا: کتنے دن تم نے پہرہ داری کی؟ انہوں نے عرض کیا: تیس دن، حضرت عمرؓ نے فرمایا: تم کو قسم دے کر کہتا ہوں کہ تم چالیس دن پورا کرنے سے پہلے نہ لوٹو"۔اگر اس سے زائد وقت لگائے گا تو اس کو اس کا اجر وثواب ملے گا۔

رباط کی کم سے کم مدت میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے، حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ رباط کی کم سے کم مدت ایک ساعت ہے [۱]۔

ابن حجر نے فتح الباری میں ذکر کیا ہے کہ سب سے کم مدت ایک دن یا ایک رات ہے، وہ فرماتے ہیں: اس لئے کہ حدیث میں یوم کی قید ہے، اور آیت مطلق ہے، گویا کہ وہ اس سے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ آیت حدیث سے مقید ہے، اس لئے کہ اس سے پتہ چلتا ہے کہ رباط کی کم سے کم مدت ایک دن ہے، کیونکہ اس کو مبالغہ کی جگہ میں بیان کیا گیا ہے، اور کوڑا کے ساتھ اس کے ذکر کرنے سے بھی یہی اشارہ ملتا ہے [۲]۔

موقوفہ سرائے:

۹-راستوں میں اور مسلم علاقوں کے اطراف میں موقوفہ سرائے (یعنی وہ مکانات جو فقراء، محتاجوں اور مسافروں کے لئے تعمیر کئے جاتے ہیں) کے منافع مشترک ہیں، لہذا جو شخص ان میں سے کسی جگہ پہلے پہنچ جائے اور وہ اس سے فائدہ اٹھانے کا مستحق ہو تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا، کوئی دوسرا اس کو نہیں ہٹا سکتا ہے، خواہ وہ امام کی اجازت سے داخل ہوا ہو یا بغیر اجازت کے، کسی ضرورت کے تحت مثلاً کھانا وغیرہ خریدنے کے لئے نکلنے کی وجہ سے اس کا حق ختم نہیں ہوگا، نہ اسے اس جگہ اپنا کوئی نائب بنا کر چھوڑنا ضروری ہوگا اور نہ ہی سامان وغیرہ رکھنا ضروری ہوگا، اور اگر ان میں سے کسی کمرے میں کوئی ایسا شخص رہائش اختیار کرے جس میں وقف سے استفادہ کی شرائط موجود ہوں پھر کچھ دن تک غائب رہے تو بھی واپسی کے بعد وہی اس کا حقدار ہوگا، لیکن اگر اس کا غائب رہنا طویل ہوجائے تو اس کا حق ختم

(۱) تفسیر القرطبی ۴/ ۳۲۳۔

(۲) حدیث: "تمام الرباط أربعون یوما" کی روایت طبرانی نے اپنی المعجم الکبیر (۷/ ۱۵۷ مطبع وزارۃ الاوقاف العراقیہ) میں حضرت ابوامامہ سے کی ہے، ہیثمی نے المجمع (۵/ ۲۹۰ طبع القدسی) میں کہا: اس کی سند میں ایوب بن مدرک ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔

(۱) المغنی ۸/ ۳۵۴، ۳۵۵، مطالب أولی النہی ۲/ ۵۰۹۔

(۲) فتح الباری ۶/ ۸۵، ۸۶۔

ہوجائے گا[۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاحات ''منافع مشترکہ'' اور ''وقف'' میں ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۲۹۹، قلیوبی ۳/ ۹۴، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۱۔

رباع

تعریف:

۱- رباع لغت میں: ربع کی جمع ہے، اس کا معنی منزل اور گھر ہے، وجہ تسمیہ یہ ہے کہ انسان اس میں قیام کرتا ہے اور رہتا ہے، اس کی جمع أربُع، رِباع اور رُبوع ہے۔

حضرت اسامہؓ کی حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ان سے فرمایا: ''**وهل ترک لنا عقیل من رباع أو دور؟**'' و **فی روایة** ''**من دار**''[۱] (کیا عقیل نے ہمارے لئے کوئی جائیداد یا مکانات چھوڑے، اور ایک روایت میں ہے: ''دار'' یعنی کوئی مکان چھوڑا)، **ربع القوم**: قوم کا محلّہ، حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: ''**أرادت بیع رباعها أی منازلها**'' (انہوں نے اپنے مکانات فروخت کرنے کا ارادہ کیا)، رَبعة: ربع سے خاص ہے، اور ربع کا معنی محلّہ ہے، کہا جاتا ہے: ''**ما أوسع رَبع بنی فلان**'' (بنی فلاں کا محلّہ بہت ہی وسیع ہے)[۲]۔

اور اصطلاح میں: فقہاء کے نزدیک ربع کا اطلاق عمارت

(۱) حدیث: ''هل ترک لنا عقیل من رباع أو دور'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۸۴ طبع الحلبی) نے اسامہ بن زید سے کی ہے، اور بیہقی (۶/ ۳۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ''من دار أو دور'' کا لفظ ہے۔

(۲) لسان العرب مادہ: ''ربع ودار''، المہذب للشیرازی ۱/ ۳۶۷ طبع عیسی البابی الحلبی۔

اور باغ کی چہار دیواری پر ہوتا ہے، خواہ وہ دیوار کی ہو یا کسی اور چیز کی ہو(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عقار (غیر منقولہ جائیداد):

۲-جمہور کے نزدیک ہر وہ ملکیت جس کی اصل پائیدار ہو عقار ہے، جیسے گھر اور کھجور کا درخت۔

حنفیہ نے اس کی تعریف غیر منقولہ جائیداد سے کی ہے، اور عمارت اور کھجور کے درخت کو اشیاء منقولہ میں شمار کیا ہے، ایک قول ان کا جمہور کے مطابق بھی ہے۔

عقار البیت: گھر کے سامان و برتن کو کہتے ہیں جب کہ وہ بڑے وعمدہ ہوں، کہا جاتا ہے: "**فی البیت عقار حسن**" یعنی گھر میں سامان اور برتن ہیں (۲)۔

ب-أرض (زمین):

۳-أرض مشہور ہے، اس کی جمع "أراضٍ" و "أرَضون" آتی ہے۔

ج-دار:

۴-دار ایک جامع لفظ ہے، اس کا اطلاق عمارت سے خالی زمین، عمارت اور محلّہ تینوں پر ہوتا ہے، اور دار کا لفظ مؤنث ہے۔

ابن جنی کہتے ہیں کہ یہ **دار** **یدور** سے ماخوذ ہے، اس لئے کہ اس میں لوگ کثرت سے آتے ہیں، جمع "ادوُر" اور "أدؤُر" ہے، زیادہ تر اس کی جمع "دیار" اور "دور" آتی ہے۔

(۱) کشاف القناع ۱۶۰/۳، دستور العلماء ۱۲۸/۲۔

(۲) المغرب، المصباح، ابن عابدین ۴۲۱/۴۔

رباع سے متعلق احکام:

الف-مکہ مکرمہ کے مکانات:

۵-حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک مکہ مکرمہ کے مکانات کا فروخت کرنا اور اس کو کرایہ پر دینا جائز نہیں ہے، اگر ایسا کیا جائے تو درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِيْ جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءَنِ الْعَاكِفُ فِيْهِ وَ الْبَادِ**"(۱) (اور مسجد حرام سے جس کو ہم نے مقرر کیا ہے لوگوں کے واسطے کہ اس میں رہنے والا اور باہر سے آنے والا سب برابر ہیں)۔

حضرت مجاہد سے مرفوعاً یہ حدیث منقول ہے: "**مكة حرام حرمها الله، لا تحل بيع رباعها ولا إجارة بيوتها**" (۲) (مکہ محترم ہے، اللہ نے اس کو محترم بنایا ہے، اس کے مکانات کو فروخت کرنا یا اجرت پر دینا جائز نہیں ہے)، ایک دوسری حدیث میں ہے: "**مكة مناخ لا تباع رباعها ولا تؤاجر بيوتها**" (۳) (مکہ رہائش گاہ ہے، اس کی زمین کو فروخت نہ کیا جائے اور وہاں کے مکانات کرایہ پر نہ دیئے جائیں)۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مکہ کے مکانات میں کرایہ دے کر رہے تو اس کی وجہ سے وہ گنہگار نہ ہوگا (۴)۔

امام ابوحنیفہ سے ایک روایت ہے کہ وہاں کے مکانات کا

(۱) سورۂ حج / ۲۵۔

(۲) حدیث مجاہد: "مكة حرام، حرمها الله، لا تحل بيع رباعها ولا......" کی روایت ابن أبی شیبہ نے کی ہے جیسا کہ زیلعی کی نصب الرایہ (۲۶۶/۴ طبع المجلس العلمی) میں ہے، اور اس کی اسناد ضعیف ہے اس لئے کہ یہ مرسل ہے۔

(۳) حدیث: "مكة مناخ لاتباع رباعها ولا تؤاجر بيوتها" کی روایت دارقطنی (۵۸/۳ طبع دار المحاسن) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، اور ایک راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے۔

(۴) کشاف القناع ۱۶۰/۳، بدائع الصنائع ۱۴۶/۵۔

فروخت کرنا اور کرایہ پر دینا جائز ہے، اسی کو امام ابو یوسف نے اختیار کیا ہے، اور یہی شافعیہ کا قول ہے، امام شافعی نے مکہ کی زمین کو فروخت کرنے اور وہاں کے مکانات کو کرایہ پر دینے کے جواز کے لئے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ"(۱) (ان حاجت مند مہاجروں کا (یہ خاص طور پر) حق ہے جو اپنے گھروں اور مالوں سے جدا کردیئے گئے ہیں)، اس آیت کریمہ میں گھروں کی نسبت اصل مالکوں کی طرف کی گئی ہے، اور ان کی دلیل حضرت اسامہ بن زید کی یہ حدیث بھی ہے کہ انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مکہ میں آپ اپنے گھر میں کہاں قیام کریں گے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: **"هل ترک لنا عقيل من رباع أو دور"**(۲) (کیا عقیل نے ہمارے لئے کوئی جائیداد یا گھر چھوڑا ہے)، عقیل تنہا ابو طالب کے ترکہ کے وارث ہوئے، جعفر اور حضرت علی کسی چیز کے بھی وارث نہیں ہوئے، اس لئے کہ وہ دونوں مسلمان ہو چکے تھے، نیز ان کی دلیل کے رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: **"من دخل دار أبي سفيان فهو آمن"**(۳) (جو ابوسفیان کے گھر میں داخل ہو جائے اس کو امن ہے)۔ آپ ﷺ نے گھروں کی نسبت ان کے مالکوں کی طرف کی، نیز ان کی دلیل حضرت عمرؓ کا پچھنہ لگانے والوں کے مکانات خریدنا اور اس میں لوگوں کو بسانا ہے(۴)۔

اس مسئلہ میں مالکیہ کی چار روایات ہیں:

۱-ممنوع ہے اور یہی مشہور ہے۔

۲-جائز ہے، ابن رشد فرماتے ہیں: یہ سب سے مشہور روایت ہے اور مفتی بہ بھی ہے، اور اس پر ائمہ فتاوی اور مکہ کے قضاۃ کا تعامل ہے۔

۳-مکروہ ہے، اگر سامان اور لکڑیوں کو کرایہ پر دینے کا ارادہ ہو تو جائز ہے، اور اگر زمین کو کرایہ پر دینے کا ارادہ ہو تو یہ بہتر نہیں ہے۔

۴-صرف موسم حج میں مکروہ ہے، اس لئے کہ اس موسم میں لوگوں کی کثرت ہوتی ہے اور وہ اس کے ضرورت مند ہوتے ہیں(۱)۔

ب-مکانات میں حق شفعہ:

۶-مکانات میں تقسیم سے پہلے بالاجماع شفعہ ثابت ہے حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک زمین کے تابع ہونے کی بنیاد پر اور مالکیہ و شافعیہ کے نزدیک اصل کی بنیاد پر، حنفیہ وحنابلہ فرماتے ہیں: اس لئے کہ اجنبی کی تکلیف کا نقصان دائمی ہوتا ہے اور یہ صرف غیر منقولہ جائیداد میں ہوتا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک غیر منقولہ جائیداد میں شفعہ ثابت ہے، اگر وہ مکان یا دیوار ہو، ان کا کہنا ہے کہ شریک کی جانب سے اراضی میں نقصان دائمی ہوتا ہے، لہذا اس نقصان کو دور کرنے کے لئے حق شفعہ ثابت ہوگا(۲)۔

مزید وضاحت کے لئے دیکھئے: "شفعہ"۔

ج-مکانات کی تقسیم:

۷-جمہور کی رائے یہ ہے کہ تقسیم میں عمارت اور درخت زمین کے

(۱) سورۂ حشر/ ۹۔

(۲) حدیث: "وهل ترک لنا عقيل من رباع......" کی تخریج فقرہ نمبر/ ۱ میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "من دخل دار أبي سفيان فهو آمن" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۰۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) إعلام الساجد بأحكام المساجد/ص ۱۴۷-۱۴۸۔

(۱) تہذیب الفروق للقرافی ۴/ ۱۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۶، المبسوط ۱۴/ ۹۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۷۶۔ الخرشی ۶/ ۱۶۳، المہذب للشیرازی ۱/ ۳۷۶، المغنی ۵/ ۴۶۳، منتہی الإرادات ۱/ ۵۲۷۔

تابع ہیں، اور زمین ان دونوں کے تابع نہیں ہے، لہذا جس کے حصہ میں زمین کی تقسیم کے وقت مکانات اور درخت کا کچھ حصہ آجائے وہ اس کی ملکیت ہوگی، اور اس کے برعکس نہیں ہوگا(۱)۔

اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے، ان کی رائے یہ ہے کہ خرید وفروخت میں زمین اور عمارت و درخت میں سے ہر ایک دوسرے کے تابع ہوں گے، جب تک کہ کوئی شرط یا عرف اس سے مانع نہ ہو(۲)۔

مزید وضاحت کے لئے دیکھئے: ''قسمۃ''۔

د- مکانات کا وقف:

۸- غیر منقولہ جائیداد یعنی زمین، مکانات، دوکان، باغات اور ان جیسی اشیاء کا وقف بالاتفاق درست ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے خیبر میں سو حصے کو وقف کیا، نیز صحابہ کی ایک جماعت نے بھی اپنی جائیدادیں وقف کیں، اور اس وجہ سے بھی کہ غیر منقولہ جائیدادیں ہمیشہ باقی رہتی ہیں، اور وقف نام ہے اصل کو باقی رکھتے ہوئے منفعت کو خیرات کرنے کا(۳)۔

اس کی تفصیل ''وقف'' کی اصطلاح میں ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/۲۷۱، مغنی المحتاج ۴/۴۲۴، الباجوری علی ابن قاسم ۲/۱۷، دلیل الطالب رص ۱۰۸، ۱۴۰۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/۲۵۷، الخرشی ۴/۹۰۔

(۳) الدر المختار ۳/۴۰۸-۴۳۹، الشرح الکبیر ۴/۷۶، مغنی المحتاج ۲/۳۷۷، المغنی ۵/۵۸۵۔

ربح

تعریف:

۱- رِبح، رَبح اور رباح کا لغوی معنی تجارت میں بڑھوتری ہے، اور مجازاً اس کی نسبت تجارت کی طرف کی جاتی ہے، کہا جاتا ہے تجارت نے فائدہ پہنچایا، تجارت نفع بخش ہے، اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَاكَانُوا مُهْتَدِيْنَ''(۱) (سو نہ ان کی تجارت ہی سودمند ہوئی اور نہ وہ راہ یاب ہوئے)۔

ازہری کہتے ہیں: "ربح في تجارته" اس وقت بولا جاتا ہے جب کہ تجارت میں نفع اور زیادتی ہو "أربح فيها" کا مطلب ہوتا ہے کہ بازار نفع بخش رہا، "أربحت الرجلَ إرباحاً" یعنی میں نے اس کو نفع دیا۔

اور ''بعته المتاع و اشتريته منه مرابحة'' کا مفہوم یہ ہے کہ میں نے ثمن کی ہر مقدار کے لئے نفع متعین کیا(۲)۔

فقہاء کے نزدیک اصطلاحی معنی اس سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

نماء:

۲- ''نماء'' کا معنی اضافہ ہے، زمین پر رہنے والی ہر چیز یا تو نامی ہوگی

(۱) سورۂ بقرہ/۱۶۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، مادہ: ''ربح''۔

یا صامت، '' نامی'' کی مثال نباتات اور درخت ہیں، اور '' صامت'' کی مثال پتھر اور پہاڑ ہیں۔

'' نمو'' سونے اور چاندی میں مجازاً ہوتا ہے اور چوپائے میں حقیقی، اس لئے کہ چوپائے میں توالدو تناسل کے ذریعہ اضافہ ہوتا ہے[۱]، نمو کبھی طبعی ہوتا ہے اور کبھی کسی عمل سے، پس '' نما''، '' ربح'' سے عام ہے۔

غلة:

۳- غلہ اس آمدنی کو کہتے ہیں جو زمین کی پیداوار یا اس کے کرایہ یا مکان کے کرایہ یا دودھ اور جانوروں کے بچوں اور ان جیسی چیزوں سے حاصل ہو، حدیث میں ہے: "الغلة بالضمان" یعنی آمدنی ضمان کے ساتھ ہے، ابن اثیر کہتے ہیں کہ: یہ حدیث "الخراج بالضمان" والی حدیث کی طرح ہے[۲]۔

"استغلال المستغلات"، یعنی زمین سے آمدنی حاصل کرنا أغلت الضيعة"، یعنی کھیتی نے غلہ دیا، صفت مغلۃ ہے یعنی اصل شئ کو باقی رکھتے ہوئے اس کی منفعت حاصل کرنا[۳]۔

اجمالی حکم:

۴- نفع یا تو جائز ہوگا یا ناجائز، یا مختلف فیہ۔

جائز نفع وہ ہے جو مباح تصرف یعنی جائز عقود سے حاصل ہو، مثلاً بیع مضاربت اور شرکت وغیرہ، لہذا ان مباح تصرفات سے

(۱) الفروق رص ۹۵، لسان العرب۔

(۲) حدیث: "الغلة بالضمان" کی روایت احمد (۶ر ۸۰ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور " الخراج بالضمان" کی روایت ابوداؤد (۳ر ۷۸۰، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور ابن القطان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔ جیسا کہ التلخیص الحبیر (۳ر ۲۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۳) القاموس، المصباح، المغرب رص ۳۴۳، المفردات رص ۲۶۹۔

حاصل شدہ نفع بالاجماع حلال ہے، البتہ ہر عقد کے لئے شرعی قواعد وشرائط ہیں ان کی رعایت ضروری ہوگی[۱]۔

تفصیل '' بیع''، '' شرکۃ'' اور '' مرابحۃ'' میں ہے۔

ناجائز نفع وہ ہے جو حرام تصرف جیسے سود، جوا اور حرام اشیاء کی تجارت سے حاصل ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا"[۲] (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "إن الله و رسوله حرم بيع الخمر والميتة و الخنزير و الأصنام"[۳] (اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار، سور، اور بتوں کی خرید وفروخت کو حرام قرار دیا ہے۔ دیکھئے: '' ربا''، '' أشربۃ'' اور '' بیع''۔

مختلف فیہ نفع وہ ہے جو کسی کے قبضہ میں موجود دوسرے کے مال میں تصرف کرنے سے حاصل ہو خواہ یہ قبضۂ امانت ہو جسے وہ شخص جس کے پاس امانت رکھی جائے یا قبضۂ ضمان ہو جیسے غاصب۔

اس کے بارے میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں جو درج ذیل ہیں:

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ مال امانت یا مال مغصوب میں تصرف کرنے والے کے لئے نفع جائز نہیں ہے، یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک ہے، امام ابویوسف کا اس میں اختلاف ہے، امام ابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ تصرف اس کے ضمان اور اس کی ملکیت میں ہوا، ضمان کا ہونا تو ظاہر ہے، اس لئے کہ مغصوب غاصب کے

(۱) أحکام القرآن لابن العربی ار ۲۴۰، ۲۴۵۔

(۲) سورۂ بقرہ ر ۲۷۵۔

(۳) حدیث: "إن الله و رسوله حرم بيع الخمر......" کی روایت بخاری (الفتح ۴ر ۴۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳ر ۱۲۰۷ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

ضمان میں ہوا کرتا ہے، اور ملکیت کا ہونا اس لئے ہے کہ جب اس کے ذمہ ضمان لازم ہوجاتا ہے تو غصب کے وقت ہی سے وہ اس کا مالک ہوجاتا ہے، امام ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ تصرف اگرچہ اس کے ملک اور ضمان میں ہے، لیکن یہ ناجائز طریقے سے ہے، کیونکہ غیر کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کیا جارہا ہے، اور جو ایسا ہو تو اس کی راہ اس کو صدقہ کردینا ہے، اس لئے کہ فرع میں اصل کا وصف پایا جاتا ہے، اس کی اصل بکری والی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے اس کے گوشت کو قیدیوں پر صدقہ کردینے کا حکم فرمایا[1]۔

مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کا اظہر قول یہ ہے کہ یہ منفعت اس شخص کی ہوگی جس نے ودیعت میں تصرف کیا ہے مالک کی نہ ہوگی، کیونکہ اگر وہ ہلاک ہوجاتی تو اسے ضمان دینا پڑتا۔ شربینی الخطیب نے کہا ہے کہ: اگر غاصب مال مغصوب میں تجارت کرے تو اظہر قول کے مطابق منفعت اسی کی ہوگی، اگر کوئی کچھ درہم غصب کرے اور کوئی چیز خریدے جس کا ثمن اس کے ذمہ میں واجب ہو، پھر ثمن کی ادائیگی میں مغصوب دراہم دے دے، اور نفع حاصل کرے تو اتنا ہی درہم لوٹائے گا اس لئے کہ وہ مثلی ہے، اگر اس کا لوٹانا ناممکن ہو جو اس نے لیا ہے ورنہ بعینہ اس کا لوٹانا اس پر واجب ہے۔ لیکن عین دراہم سے خریداری کرے تو جدید قول کے مطابق نفع باطل ہوگا۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ منفعت صاحب ودیعت یا مالکِ مغصوب کی ہوگی[1]۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: اگر کوئی ثمن غصب کرے پھر اس سے تجارت کرے یا سامان غصب کرے اور اس کو فروخت کرکے اس کے ثمن سے تجارت کرے تو منفعت مالک کی ہوگی اور خرید کردہ سامان اس کا ہوگا، شریف ابوجعفر اور ابوالخطاب کہتے ہیں کہ: اگر خریداری عین مال سے ہو تو نفع مالک کا ہوگا، شریف کہتے ہیں کہ امام احمد سے منقول ہے کہ اس کو صدقہ کردے گا۔

اگر اس کو اس طرح خریدے کہ ثمن اس کے ذمہ میں ہو، پھر غصب کردہ ثمن گن دے تو اس سلسلہ میں ابوالخطاب فرماتے ہیں کہ: اس میں احتمال ہے کہ نفع غاصب کا ہو، اس لئے کہ اس نے اپنے لئے اپنے ذمہ میں اس کو خریدا ہے، اس لئے یہ خریداری اس کے لئے ہوگی اور نفع بھی اسی کا ہوگا، البتہ اس پر مغصوب کا بدلہ دینا واجب ہوگا، اور یہی خرقی کے قول کا قیاس ہے، اور اس کا بھی احتمال ہے کہ منافع مغصوب منہ (اصل مالک) کا ہو، کیونکہ یہ اسی کی ملک کی بڑھوتری ہے، لہذا اس کی ہوگی، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اگر وہ اس کو عین مال سے خریدے، یہی ظاہر مذہب ہے اور اگر نقصان ہو تو وہ غاصب کے ذمہ ہوگا اس لئے کہ نقصان مغصوب میں ہوا ہے[2]۔

---

(۱) حدیث الشاۃ: "عن رجل من الأنصار...... الخ" (جب حضور ﷺ ایک جنازہ سے واپس آرہے تھے تو ایک عورت کے قاصد نے آپ ﷺ کو بلایا، آپ تشریف لائے، آپ کے سامنے کھانا لایا گیا، آپ نے ہاتھ لگایا پھر قوم نے اس کو کھایا، ہمارے آباء نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ ایک لقمہ منہ میں پھرا رہے ہیں، پھر فرمایا: مجھے محسوس ہوتا ہے کہ یہ ایسی بکری کا گوشت ہے جس کے مالک سے اجازت نہیں لی گئی ہے، اس عورت نے کہلا بھیجا کہ اے اللہ کے رسول: میں نے بقیع بھیجا تھا کہ میرے لئے ایک بکری خریدی جائے، نہیں ملی تو میں نے اپنے ایک پڑوسی کے پاس بھیجا جس نے ایک بکری خریدی تھی کہ اس بکری کی قیمت لے کر مجھے دیدے، نہیں ملی، پھر میں نے اس کی بیوی کے پاس بھیجا تو اس نے بکری میرے پاس بھیج دی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اسے قیدیوں کو کھلا دو"، اس کی روایت ابوداؤد (۶۲۷/۳، ۶۲۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۱) فتح القدیر لابن الہمام ۳۷/۷، ۳، کفایۃ الطالب شرح الرسالہ ۲۲۲/۲، مغنی المحتاج ۲۹۱/۲، القلیوبی وعمیرہ ۳۸/۳، مطالب اُولی النہی ۶۲/۴، ۶۴، جواہر الإکلیل ۱۱۷/۲، ۲۲۰، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۳۲۸۔

(۲) المغنی ۲۷۵/۵۔

مضاربت میں نفع:

۵-فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ عقد مضاربت کے صحیح ہونے کا ایک رکن یہ ہے کہ منافع کی تقسیم میں تناسب متعین ہو اور یہ تعیین مالک اور عامل کے درمیان جو طے ہو جائے خواہ برابری کے ساتھ یا کمی بیشی کے ساتھ وہی معتبر ہوگی، لہذا جائز ہے کہ عامل کو منافع کا نصف یا ایک تہائی یا ایک چوتھائی یا پانچواں حصہ وغیرہ ملے، اسی طرح برعکس ہے، یعنی مالک کو حق ہے کہ اپنے لئے منافع کا دو تہائی یا ایک تہائی یا ایک چوتھائی وغیرہ کے تناسب سے حصہ کی شرط لگائے۔ خواہ زیادہ ہو یا کم، البتہ شرط یہ ہے کہ نفع دونوں میں مشترک ہو، لہذا اگر مالک عامل سے کہے کہ یہ مال بطور مضاربت لو اور نفع کل میرا ہوگا، یا یہ کہے کہ کل نفع تیرا ہوگا تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ کا راجح قول اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ لفظ کی رعایت کرتے ہوئے یہ عقد فاسد ہوگا، اس لئے کہ مضاربت کا تقاضا یہ ہے کہ نفع دونوں کے درمیان مشترک ہو، اگر نفع ان میں سے کسی ایک ہی کو ملے تو عقد کا مقتضا نہیں پایا جائے گا، لہذا معاملہ فاسد ہو جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ: دونوں صورتوں میں صحیح مضاربت ہوگی کیونکہ دونوں کی رضامندی سے ایسا ہو رہا ہے، اگر ان میں سے ایک کے لئے کل منفعت کی شرط رکھی جائے تو گویا دوسرے نے اپنے حصہ کو ہبہ کر دیا اور یہ صحت عقد کے لئے مانع نہیں ہے، شافعیہ کا ایک قول یہی ہے، حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کہے کہ کل نفع میرا ہوگا تو یہ صحیح ابضاع ہوگا، اس لئے کہ اس نے ابضاع کا حکم اس کے لئے ثابت کر دیا، لہذا معاملۂ مضاربت یہاں ''ابضاع'' میں بدل جائے گا، شافعیہ کا دوسرا قول یہی ہے۔ کسی کو مال دینا کہ وہ رضاکارانہ اس میں تجارت کرے ابضاع ہے اور دیا ہوا مال بضاعت ہے، ابضاع کی صحیح تعبیر یہ ہے کہ مالک عامل سے کہے کہ یہ مال لو اس سے تجارت کرو یا اس میں تصرف کرو اور کل نفع میرا ہوگا، یا یہ کہے کہ میں نے یہ مال تجھے بطور ابضاع دیا، لیکن اگر کہے کہ کل نفع تیرا ہوگا تو یہ قرض ہوگا، اس طرح کا اختلاف اس صورت میں بھی ہے جب کہ کوئی یہ کہے کہ: میں نے تم کو یہ مال ابضاع کے طور پر دیا اس شرط کے ساتھ کہ نصف نفع تمہارا ہوگا، اس بارے میں بعض فقہاء کی یہ رائے ہے کہ معنی کے لحاظ سے یہ مضاربت فاسدہ ہے، دوسرے فقہاء کی یہ رائے ہے کہ لفظ کے اعتبار سے یہ ابضاع ہے [1]۔

تفصیل ''ابضاع''، ''مضاربت'' اور ''قرض'' کی اصطلاح میں ہے۔

شرکت میں نفع:

۶-شرکت کا نفع شرکاء کے درمیان ان شرائط کے مطابق ہوگا جن پر وہ متفق ہو جائیں، یعنی نصف، ایک تہائی، ایک چوتھائی، یا اس کے علاوہ حصوں پر جو طے ہو جائے، یعنی جائز ہے کہ مال میں کمی بیشی کے باوجود نفع میں برابر ہوں اور مال میں برابر ہونے کے باوجود نفع میں کمی بیشی کے ساتھ شریک ہوں، اس لئے کہ عمل کی وجہ سے نفع میں استحقاق ہوتا ہے، اس لئے دونوں شریک کی طرف سے عمل پائے جانے کے باوجود منافع میں کمی بیشی درست ہے، کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ان میں کوئی ایک تجارت میں دوسرے سے زیادہ ماہر ہوتا ہے اور عمل پر زیادہ قوی ہوتا ہے، اس لئے اس کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنے عمل کے مطابق زیادہ نفع کی شرط لگائے، جیسا کہ مضارب کے عمل کے مطابق نفع کی شرط لگائی جاتی ہے، اسی رائے کو حنفیہ اور حنابلہ نے اختیار کیا ہے، مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ: شرکت صحیح ہونے کے

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۳۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۲، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۸۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۲۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۷۳۔

لئے یہ بھی شرط ہے کہ نفع دونوں مال کے مطابق ہو، اگر دونوں مال برابر ہوں تو نفع دونوں کے درمیان برابر ہوگا، اور اگر مال کم وبیش ہو تو نفع بھی کم وبیش ہوگا، خواہ عمل مساوی ہو یا کم وبیش، کیونکہ نفع دونوں مال کا نتیجہ ہے، اس لئے یہ ضروری ہے کہ نفع بھی مال کے مطابق ہو، لہذا ان میں سے کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہوگا کہ اپنے مال کے حصہ سے زیادہ نفع کی شرط لگائے[۱]۔

تفصیلات ''شرکۃ'' کی اصطلاح میں ہیں۔

تجارت کے نفع کی زکوۃ:

۷- سامان تجارت سے دوران سال حاصل شدہ نفع اصل مال کے ساتھ ملایا جائے گا، اور یہ زکوۃ کے حساب کے لئے کیا جائے گا، لہذا اگر کوئی مثلاً ماہ محرم میں دوسو درہم میں کوئی سامان خریدے پھر اس کی قیمت سال مکمل ہونے سے قبل خواہ تھوڑی دیر پہلے ہو تین سو درہم ہوجائے تو سال کے اخیر میں کل مال کی زکوۃ نکالی جائے گی، خواہ یہ نفع خود سامان ہی میں ہو جیسے جانور موٹا ہونا، یا بازار کا بھاؤ بڑھ جانے سے ہو، اس مسئلہ کو اس پیدا شدہ جانور پر قیاس کیا گیا ہے جس کو اس کی ماں کے ساتھ ملایا جاتا ہے، نیز اس لئے کہ بازار بھاؤ کے اتار چڑھاؤ کے ساتھ ہر اضافہ کے سال کا حساب بہت مشکل ہے، نیز اس لئے کہ یہ دوران سال جاری رہنے والی بڑھوتری ہے جو ملک میں اپنی اصل کے تابع ہوا کرتی ہے، لہذا وہ نفع دوران سال اصل شئ میں شامل کردیا جائے گا، یہ مسلک مالکیہ کا ہے، اور شافعیہ کا ایک قول ہے جو اظہر کے خلاف ہے، اور یہی رائے حنابلہ، اسحاق اور امام ابو یوسف کی بھی ہے، اور شافعیہ کا اظہر قول یہ ہے کہ نفع اصل کے ساتھ اس وقت ملایا جائے گا جبکہ نقد نہ ہو، اگر نقد ہو تو نہیں ملایا جائے گا، بلکہ اصل کی زکوۃ اس کا سال پورا ہونے پر نکالی جائے گی، اور نفع کے لئے از سرنو سال کا اعتبار کیا جائے گا۔

امام ابو حنیفہ کی رائے ہے کہ ہر حاصل شدہ مال کا سال اس کے جنس کے سال پر مبنی ہوگا خواہ وہ نفع ہو یا اس کے علاوہ ہو[۱]۔

تفصیلات ''زکوۃ عروض التجارۃ'' کی اصطلاح میں ہیں۔

(۱) حاشیۃ العدوی ۲/ ۱۸۸، القوانین الفقہیہ رص ۲۸۸، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۴۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۷ ۳، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۸، ۲/ ۲۶۹، روض الطالب ۱/ ۳۸۳، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۲۶۔

ربض

تعریف:

۱ - لغت میں ربض راء اور باء کے فتحہ کے ساتھ کا ایک معنی بکریوں کا باڑہ ہے، کہا جاتا ہے: ربضت الدابة ربضا و ربوضا جانور اپنی پناہ گاہ میں بیٹھے ہیں، "ربض" اور "ربوض" بکریوں کے بیٹھنے کے لئے استعمال ہوتے ہیں جیسا کہ اونٹ کے بیٹھنے کے لئے بروک بولا جاتا ہے، اس کی جمع "ارباض" ہے۔

اس معنی میں ربض کی طرح مربض بھی ہے جس کی جمع مرابض ہے (۱)۔

حدیث میں ہے: "مثل المنافق مثل الشاة بين الربيضين (۲) (منافق کی مثال اس بکری کی طرح ہے جو دو باڑوں کے درمیان ہو) اس مثال سے نبی کریم علیہ السلام کی مراد اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "مُذَبْذَبِيْنَ بَيْنَ ذٰلِكَ لَآ إِلٰى هٰؤُلَاءِ وَلَآ إِلٰى هٰؤُلَآءِ" (۳) (درمیان ہی میں معلق نہ (پورے) ادھر ہی کے ہیں نہ (پورے) ادھر ہی کے)۔

ربض فقہاء کی اصطلاح میں دو معنوں کے لئے آتا ہے۔

الف - شہر کے اردگرد کے مکانات، جیسا کہ وہ کہتے ہیں کہ سفر میں قصر کے لئے شہر کے ربض سے متصل گاؤں سے آگے بڑھ جانا ضروری ہے۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

ب - مربض یعنی بکریوں کی باڑھ اور جانوروں کے بیٹھنے کی جگہ (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف - فناء:

۲ - فناء (بالکسر) گھر کے سامنے کا میدان، فناء شی، وہ ہے جو اس سے متصل ہو اور اس کے مصالح کے لئے تیار کی گئی ہو (۲)۔

فقہاء کے نزدیک "فناء البلد" وہ جگہ ہے جو مصالح شہر کے لئے ہو جیسے جانوروں کو دوڑانا، مردوں کی تدفین، اور مٹی ڈالنا اور اس طرح کے دوسرے مصالح (۳)۔

ب - حریم:

۳ - کسی شی کا "حریم" اس کے آس پاس کے حقوق و مرافق ہیں، اس کو "حریم" اس لئے کہا جاتا ہے کہ غیر مالک کے لئے اس کو اپنے انتفاع کے لئے مخصوص کر لینا حرام ہے (۴)، امام نووی فرماتے ہیں: حریم وہ قریبی جگہیں ہیں جن کی ضرورت اس شیٔ سے پورا فائدہ اٹھانے کے لئے پڑتی ہے، مثلاً راستہ، پانی کی نالی، اور اس طرح کی دوسری چیزیں (۵)۔

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، مادۃ: "ربض" اور "عطن"۔

(۲) حدیث: "مثل المنافق مثل الشاة بين الربيضين" کی روایت احمد (۲/ ۸۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، اور اس سند کو احمد شاکر نے مسند کی اپنی تحقیق میں صحیح قرار دیا ہے (۷/ ۲۹۷، ۲۹۸ طبع المعارف)۔

(۳) سورۂ نساء / ۱۴۳۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۲۵، کشاف القناع ۴/ ۲۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۵۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب، مادہ: "فنی"۔

(۳) التعریفات للجرجانی، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۲۵، حاشیۃ الطحطاوی ۱/ ۳۳۰۔

(۴) المصباح المنیر، مادہ: "حرم"۔

(۵) روضۃ الطالبین ۵/ ۲۸۲، ۲۸۳۔

مقامات اوران چیزوں کے لحاظ سے جن سے حریم کا تعلق ہے، اس کی مقدار الگ الگ ہوتی ہے، جیسے گاؤں کا حریم، گھر کا حریم، کنویں کا حریم، نہراوران جیسی چیزوں کا حریم [1]- دیکھئے: ''حریم''۔

ج-عطن ومعطن:

۴-''عطن'' وہ جگہ ہے جہاں اونٹ پہلی بار پانی پینے کے بعد جائے اور وہاں بیٹھ جائے، پھر دوسری مرتبہ اس کے لئے حوض بھرا جائے تو پھر وہ عطن سے حوض کی طرف آئے تا کہ دوبارہ پانی پیئے اور اس کو علل کہتے ہیں۔

اونٹ کے بیٹھنے کی جگہ کو''معطن'' بھی کہتے ہیں، اس کی جمع ''معاطن'' ہے [2]، حدیث میں آیا ہے: ''لاتصلوا في أعطان الإبل'' [3] (اونٹ کے بیٹھنے کی جگہوں میں نماز نہ پڑھو)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۵- ربض معنی اول (یعنی شہر کے اردگرد مکانات وغیرہ کے معنی) میں ہوتو فقہاء نے اس کا حکم مسافر کی نماز میں ذکر کیا ہے، جہاں انہوں نے شرط لگائی ہے کہ مسافر کے لئے چار رکعت والی نماز میں قصر کرنے کے لئے ربض سے آگے بڑھ جانا ضروری ہے۔

علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں کہ سفر میں چار رکعت والی نماز میں قصر کرنے کے لئے یہ شرط ہے کہ مسافر اپنے سفر کی جانب اپنی اقامت کی جگہ کی آبادی سے نکل جائے، اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ موضع اقامت کے توابع یعنی شہر کے ربض سے گذر جائے، (ربض شہر کے اردگرد کے مکانات وغیرہ ہیں)، اس لئے کہ وہ مصر کے حکم میں ہے، اسی طرح صحیح قول کے مطابق ربض سے متصل گاؤں سے نکل جانا بھی ضروری ہے، برخلاف باغوں کے اگر چہ وہ کسی عمارت سے متصل ہوں، کیونکہ باغات شہر کے حصے نہیں ہوتے ہیں، اگر چہ ان میں شہر کے لوگ سال بھر یا سال کے کسی حصہ میں رہتے ہوں [1]۔

اس کی تفصیل ''صلاۃ المسافر'' کی اصطلاح میں ہے۔

شہر سے ارباض کے خارج ہونے کے اعتبار سے وہاں جمعہ اور عیدین کی نمازیں:

۶-فقہاء نے ارباض میں عیدین اور جمعہ کی نماز کے صحیح ہونے کو صراحتاً ذکر نہیں کیا ہے، وہ ربض جو شہر کے تابع ہو کہ مسافر کے لئے وہاں سے آگے بڑھنے سے قبل نماز میں قصر کرنا جائز نہ ہو، وہاں اگر عیدین و جمعہ کی شرطیں پائی جارہی ہوں تو وہاں ان نمازوں کا ادا کرنا جائز ہے، لیکن وہ ربض جو شہر سے باہر ہو اور اس کے تابع نہ ہو تو اس میں جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ) کے نزدیک جمعہ اور عیدین کی نماز جائز نہیں ہوگی [2]۔

اس کی تفصیل ''صلاۃ الجمعۃ'' اور ''صلاۃ العیدین'' میں ہے۔

ارباض کو آباد کرنا:

۷-احیاء (آباد کرنا) صرف موات زمین کا آتا ہے، موات ویران اور غیر آباد زمین ہے جس سے فائدہ نہ اٹھایا جاتا ہو، تو جس زمین کا

---

(۱) ابن عابدین ۲۷۹/۱، نہایۃ المحتاج ۳۳۰/۵، الروضہ ۲۸۲/۵، ۲۸۳۔
(۲) الزاہر فی غریب الفاظ الشافعی ر ۱۰۱۔
(۳) حدیث: ''لا تصلوا في أعطان الإبل'' کی روایت ترمذی (۱۸۱/۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵۲۵/۱، حاشیۃ الطحاوی ۳۳۰/۱، فتح القدیر ۸/۲، الہندیہ ۱۳۹/۱، جواہر الإکلیل ۸۸/۱، مغنی المحتاج ۲۶۳/۱، ۲۶۴، حاشیۃ القلیوبی ۲۵۶/۱، کشاف القناع ۵۰۷/۱، المغنی ۲۵۹/۲، ۲۶۱۔
(۲) ابن عابدین ۵۲۵/۱، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۴۳، جواہر الإکلیل ۸۸/۱، ۹۳، ۱۰۳، مغنی المحتاج ۲۶۳/۱، ۲۸۰، کشاف القناع ۵۰۷/۱۔

کوئی مالک نہ ہو اور نہ ہی اس سے کسی کا حق متعلق ہو، نہ وہ آبادی کی حریم ہو، اور نہ ہی وہ قابل انتفاع ہو، تو وہ زمین موات ہوگی، اس کا احیاء جائز ہے، بعض فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ عرف کے اعتبار سے گاؤں سے قریب نہ ہو، (جیسا کہ حنابلہ اور ان کے موافقین فقہاء نے تحدید کی ہے یا جیسا کہ حنفیہ نے کہا کہ گاؤں سے پکارنے والے کی آواز وہاں تک پہنچ جائے) ایسا اس لئے ہے کہ گاؤں سے قریب جو جگہیں ہوتی ہیں ان سے گاؤں کے باشندوں کے مصالح و منافع منسلک ہوا کرتے ہیں، اس کے بعد جو زمینیں ہوتی ہیں وہ ارض موات کہلاتی ہیں۔

مذکورہ بالا تفصیلات کے مطابق ارباض کو ارض موات نہیں سمجھا جائے گا، لہذا ان کا احیاء جائز نہیں ہوگا(۱)۔ کس کا آباد کرنا جائز ہے اور کس کا نہیں، اس کی تفصیل (''احیاء الموات'' فقرہ نمبر ۱۱، ۱۲، ۱۶) میں ہے۔

ربض دوسرے معنی میں (بکریوں کا باڑہ):

۸- تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ بکریوں کے باڑہ میں جب کہ نجاست سے حفاظت پر اطمینان ہو نماز پڑھنا جائز ہے اس لئے کہ حدیث نبوی ہے: **''صلوا فیمرابض الغنم ولا تصلوا في أعطان الإبل''**(۲) (بکریوں کے باڑہ میں نماز ادا کرو لیکن اونٹ کے باڑہ میں نماز نہ پڑھو)۔

دوسری حدیث ہے: **''أن رجلا سأل النبي ﷺ قال: أصلي فی مرابض الغنم؟ قال نعم: قال: أصلي في مبارک الإبل؟ قال: لا''**(۱) (ایک شخص نے نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا، کیا میں بکریوں کے باڑہ میں نماز پڑھ سکتا ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، پھر اس شخص نے سوال کیا، کیا میں اونٹ کے بیٹھنے کی جگہوں میں نماز پڑھ سکتا ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا نہیں)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''صلاۃ'' اور ''مکروہات الصلاۃ'' میں ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/۲۷۸، جواہر الإکلیل ۲/۲۰۲، المواق ۶/۲، ۶، قلیوبی ۳/۸۷، ۸۸، ۹۰، ۹۱، المغنی ۵/۳۳۲، ۵۶۳، ۵۶۶، کشاف القناع ۴/۱۸۷۔

(۲) حدیث: ''صلوا في مرابض الغنم، ولا تصلوا في أعطان الإبل'' کی روایت ترمذی (۲/۱۸۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) فتح الباری ۱/۳۳۵، ۳۴۲، ۵۲۷، عمدۃ القاری ۳/۱۵۷، ۴/۱۸۲، ابن عابدین ۱/۲۵۵، جواہر الإکلیل ۱/۳۵، المجموع ۳/۱۶۰، ۱۶۱، المغنی ۲/۶۷، ۶۹، ۷۱۔

حدیث: ''أن رجلا سأل النبي ﷺ: أصلي في مرابض الغنم......'' کی روایت مسلم (۱/۲۷۵ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن سمرہؓ سے کی ہے۔

ہوسکتی ہے[1]۔

ربیئۃ

تعریف:

۱-"ربیئة" اور "ربئ" لغت میں ہراول دستہ (قوم کا جاسوس) ہے جو بلند مقام سے دشمن پر نگاہ رکھتا ہے تاکہ وہ اچانک اس کی قوم پر حملہ آور نہ ہوجائے "ربأ القوم یربؤهم ربأ" سے ماخوذ ہے یعنی اونچی جگہ سے جھانکنا۔

حدیث میں آیا ہے:"مثلي و مثلكم كمثل رجل رأى العدو فانطلق يربأ أهله"[1] (میری اور تمہاری مثال اس شخص کی طرح ہے جو دشمن کو دیکھے اور اپنے اہل کی نگہبانی کرنے لگے)۔

لسان العرب میں ہے کہ اہل لغت نے "ربیٔ" کو مؤنث پڑھا ہے، اس لئے کہ طلیعۃ (ہراول) کو عین (جاسوس) کہا جاتا ہے، اور عین مؤنث ہے، اس لئے کہ وہ اپنی آنکھ سے دیکھتا ہے، اور قوم کے معاملات کی نگہبانی اور حفاظت کرتا ہے[2]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، خطابی فرماتے ہیں کہ: "ربیٔ" اس نگہبان کو کہتے ہیں جو نگہبانی کی جگہ سے جھانک رہا ہو، اور دشمن کو دیکھ رہا ہو کہ وہ کس سمت سے آرہا ہے پھر وہ اپنے اصحاب کو باخبر کررہا ہو، اور یہ نگہبانی کسی ٹیلہ، پہاڑ، یا اونچی جگہ ہی سے

(۱) حدیث:"مثلي و مثلكم كمثل رجل رأى العدو......" کی روایت مسلم (۱ر ۱۹۳ طبع الحلبی) نے قبیصہ بن المخارق اور زہیر بن عمروؓ سے کی ہے۔
(۲) متن اللغۃ، لسان العرب، الصحاح، مادہ: "ربأ"، المعجم الوسیط، النہایہ ۱ر ۱۷۹۔

متعلقہ الفاظ:

الف-جاسوس:

۲-"جاسوس" وہ شخص ہے جو خبروں کی تحقیق اور خفیہ معاملات کا سراغ لگائے، "جسّ الأخبار وتجسسها" سے ماخوذ ہے، یعنی تفتیش کرنا، یہ شر میں ہوتی ہے، اور ایک قول ہے کہ خیر وشر دونوں میں ہوتی ہے[2]۔

ب-مرابط:

۳- جو لوگ دین کے اعزاز اور دشمن کی تاک میں مسلمانوں کی کسی سرحد پر رہتے ہیں وہ مرابط ہیں[3]۔

ج-حارس:

۴-حارس الحراسۃ کا اسم فاعل ہے جس کا معنی حفاظت کرنا ہے، اس کی جمع حراس ہے، بادشاہ کے محافظ (باڈی گارڈ) کو حرس السلطان کہا جاتا ہے۔

ربیئۃ اور حارس دونوں قریب المعنی الفاظ ہیں[4] دونوں میں فرق صرف اتنا ہے کہ "ربیئۃ" عام طور پر پہاڑ اور اونچی جگہ سے ہوتا ہے، لیکن "حارس" میں اس کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

د-رصدی:

۵-رصدی وہ شخص ہے جو راستہ میں بیٹھ کر لوگوں کو دیکھے تاکہ ان کے

(۱) الخطابی علی ابی داؤد ۱ر ۱۳۶، بذل المجہود ۲ر ۱۲۷۔
(۲) المصباح المنیر، مادہ: "جس"۔
(۳) ابن عابدین ۳ر ۲۱۷، ۲۱۸۔
(۴) المصباح المنیر، لسان العرب، مادہ: "حرس"۔

مالوں میں سے کچھ بطور ظلم اور زیادتی کے لے لے[1]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۶-فقہاء نے ربیئۃ کے احکام غنائم، قتل اور قطع طریق کی بحثوں میں ذکر کیا ہے۔

اول-جہاد اور غنائم میں:

۷-فقہاء کی رائے ہے کہ جہاد میں ربیئہ (فوج کا دیدبان) فوج ہی میں شمار کیا جائے گا، اور مجاہدین کی طرح اس کو بھی مال غنیمت میں حصہ دیا جائے گا۔

اس لئے کہ جہاد کی مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ بعض لوگ جنگ کریں اور بعض معاون و مددگار رہیں، بعض جنگی سازوسامان کی حفاظت کریں، اور بعض جانوروں کے لئے چارہ فراہم کریں، اور اگر پورا لشکر جنگ کرنے لگے تو اس سے جنگی تدبیر کو نقصان پہنچے گا[2]۔

قصاص میں ربیئۃ کا حکم:

۸- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ایک کے بدلہ میں پوری جماعت کو قتل کیا جائے گا، اگر اس کا ہر فرد اس عمل میں شریک ہو جو موت کا سبب ہو، اور اگر قصاص کی ساری شرطیں پائی جائیں تو ان سب سے قصاص لیا جائے گا جیسا کہ ''قصاص'' کی بحث میں تفصیلات موجود ہیں۔

اور اگر ان لوگوں کے ساتھ فوج کا دیدبان ہو جو قتل کے عمل میں شریک نہ ہو اور نہ ہی اس نے براہ راست یہ عمل کیا ہو تو جمہور (حنفیہ،

(۱) المصباح المنیر ،مادہ: ''رصد''۔

(۲) شرح السیر الکبیر ۳/ ۱۰۱۲، المواق بہامش الحطاب ۳/ ۳۷۰، بذل المجہود ۲/ ۱۲۷، تخریج الدلالات السمعیۃ للخزاعی ۳۱۹، ۳۲۰۔

شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے یہ ہے کہ اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا خواہ وہ ان لوگوں کے ساتھ ارادہ قتل میں متفق ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ ان کے نزدیک قصاص میں یہ شرط ہے کہ سب براہ راست اس میں شریک ہوں[1]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر وہ ان کے ساتھ عمل میں مددگار ہو تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ اس طرح کہ سب قتل کا ارادہ کریں اور حاضر بھی ہوں اگرچہ ان میں سے صرف ایک ہی شخص قتل کرے، مگر شرط یہ ہے کہ وہ اس طرح ہوں کہ اگر ان سے مدد طلب کی جاتی تو وہ مدد بھی کرتے جیسا کہ ان کے نزدیک معاون کا حکم ہے[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''قصاص'' میں ہے۔

ڈاکہ زنی میں ربیئۃ کا حکم:

۹-ربیئۃ کا حکم ڈاکہ زنی میں براہ راست شریک ہونے والے کی طرح ہے، اگر کسی کا قتل ہو جائے تو جنگ کرنے والوں کے ساتھ اس کو بھی قتل کر دیا جائے گا اگرچہ بعض ہی لوگوں نے براہ راست حصہ لیا ہو، یہ مسلک مالکیہ، حنفیہ، اور حنابلہ کا ہے، اس لئے کہ جنگ کی بنیاد قوت اور مدد پر ہوتی ہے، اور ڈاکوؤں کی عادت ہے کہ بعض براہ راست شریک ہوتے ہیں اور دوسرے بعض مدد کرتے ہیں، اس کے برخلاف دوسرے حدود ہیں۔ امام مالک سے منقول ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس شخص کو قتل کر دیا جو قاتلوں کا نگہبان تھا[3]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ جو شخص ڈاکوؤں کی مدد کرے یا

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی مع حاشیۃ الشلبی ۶/ ۱۱۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۲، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۶۱، ۲۶۳، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۷۱، ۶۷۴۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۲۴۵۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۱۸۱، البدائع ۷/ ۹۱، المواق علی الحطاب ۶/ ۳۱۶، المدونہ ۶/ ۳۰۱، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۹۷۔

حاضر ہوکر ان کی جماعت کو بڑھائے یا ان کا جاسوس ہو لیکن براہ راست شریک نہ ہو تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی بلکہ اس کی تعزیر کی جائے گی (۱)۔ دیکھئے: ''قطع الطریق''۔

(۱) المہذب ۲/ ۲۸۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۲۔

ربیبۃ

تعریف:

۱- ''ربیبۃ'' لغت میں بیوی کی وہ لڑکی ہے جو دوسرے شوہر سے ہو، یہ ''رب'' سے مشتق ہے، اس کا معنی درست کرنا ہے، کیونکہ وہ لڑکی کے تمام امور واحوال کی اصلاح ودرستگی کی ذمہ داریاں نبھاتا ہے، اس کی جمع ''ربائب'' ہے (۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں ''ربیبۃ'' بیوی کی لڑکی، اس کی پوتی اور نواسی کو کہتے ہیں، اور اس سے نیچے کے پشتوں تک خواہ نسبی ہوں یا رضاعی، وارث ہوں یا نہ ہوں، اور لڑکے کو ربیب کہتے ہیں (۲)۔

اجمالی حکم:

۲- ربیبہ محرمات میں سے ہے بشرطیکہ شوہر اس کی ماں کے ساتھ دخول کرلے، لہذا اگر شوہر اپنی بیوی سے وطی کرلے تو اس پر اس کی ربیبہ حرام ہوجائے گی چاہے اس کی پرورش میں ہو یا نہ ہو، یہی جمہور فقہاء کی رائے ہے، کیونکہ آیت کریمہ: ''**وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ**'' (۳) (اور تمہاری بیبیوں کی بیٹیاں جو تمہاری پرورش میں رہی ہیں)، کے اندر ''حجر'' کا تذکرہ محض عرف وعادت کی بناء پر ہے

(۱) طلبۃ الطلبہ رص ۴۱ طبع العامرۃ، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۰/ ۵ ۳، عمدۃ القاری ۹/ ۹۶ ۳ طبع العامرۃ۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۶۹ طبع الریاض، القلیوبی وعمیرۃ ۳/ ۲۴۳۔

(۳) سورۂ نساء ر ۲۳۔

نہ کہ شرط کے طور پر، تو بالاجماع اس کا کوئی مفہوم نہیں ہے، اسی وجہ سے مقام حلت میں محض نفی دخول پر اکتفا کیا گیا، اور نفی دخول کے ساتھ نفی حجر کی بھی شرط نہیں لگائی گئی اور یوں نہیں کہا گیا: اگر تم نے دخول نہیں کیا ہو اور تمہاری پرورش میں نہ ہوں، کیونکہ جس چیز سے حرمت کا ثبوت ہوتا ہے اسی کی ضد سے اباحت متعلق ہوتی ہے (۱)۔

حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ اور بعض دیگر حضرات کی رائے یہ ہے کہ ربیبہ اسی وقت حرام ہوگی جب کہ اس کی پرورش میں ہو، کیونکہ ظاہر نص "**وربائبکم اللاتی فی حجورکم**" کا تقاضا یہی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے زوجہ کی بیٹی کو اس وصف کے ساتھ حرام کیا ہے کہ وہ شوہر کی پرورش میں ہو، لہذا حرمت اس وصف کے ساتھ مقید ہوگی (۲)۔

اس کے علاوہ اس دخول کے مفہوم میں جس سے کہ ربیبہ حرام ہوجاتی ہے اور خلوت، چھونے اور نگاہ پڑنے کی وجہ سے حرمت مصاہرت کے ثبوت میں، اور زنا اور نکاح فاسد کی وجہ سے اس حرمت کے متعلق ہونے میں فقہاء کے یہاں تفصیلات ہیں (۳) جو "محرمات" کی اصطلاح میں دیکھی جائیں۔

---

(۱) عمدۃ القاری ۹/ ۳۹۶ طبع العامرۃ، الزیلعی ۲/ ۱۰۲، فتح القدیر و العنایہ ۲/ ۳۵۹ طبع الأمیریہ، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۳/ ۴۶۲، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۵۱، ۵۲، شائع کردہ دار المعرفہ، مغنی المحتاج ۳/ ۱۷۷، شائع کردہ دار إحیاء التراث العربی، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۶۹۔

(۲) أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۲۹، شائع کردہ دار الکتاب العربی، بدائع الصنائع ۲/ ۱۵۹، الزیلعی ۲/ ۱۰۲، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالۃ ۲/ ۵۲، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۶۹۔

(۳) عمدۃ القاری ۹/ ۳۶۹، فتح الباری ۹/ ۱۵۸ شائع کردہ السّلفیہ، بدائع الصنائع ۲/ ۲۶۰، التاج والإکلیل ۳/ ۴۶۲، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۳ طبع مصطفیٰ الحلبی، المغنی ۶/ ۵۷۰، الفروع ۵/ ۱۹۵، ۱۹۶۔

ربیبہ کی حرمت میں زوجہ کی وفات کا اثر:

۳- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی مرد کسی عورت سے شادی کرے اور وطی سے قبل اس عورت کی وفات ہوجائے تو مرد کے لئے جائز ہوگا کہ اس کی بیٹی سے نکاح کرلے، کیونکہ حرمت میں موت دخول کے قائم مقام نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**مِنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ**" (۱) (اور جو تمہاری ان بیبیوں سے ہوں جن سے تم نے صحبت کی ہے لیکن اگر ابھی تم نے ان بیویوں سے صحبت نہ کی ہو تو تم پر کوئی گناہ نہیں)۔

صاحب مبسوط فرماتے ہیں کہ آیت میں ربیبہ کی حرمت کا تعلق شرعا دخول کے ساتھ مشروط ہے، تو اگر ہم موت کو دخول کے قائم مقام کریں تو ایسا کرنا رائے سے ہوگا اور جس طرح محض رائے کی بنیاد پر کوئی شرط لگانا جائز نہیں اسی طرح رائے کی بنیاد پر کسی شرط کو کسی دوسری شرط کے قائم مقام بنانا بھی جائز نہیں ہوگا، اور اس لئے بھی کہ موت سے ہونے والی جدائی وطی سے قبل جدائی ہے، لہذا ربیبہ حرام ہوگی جیسا کہ طلاق کی جدائی میں ہے (۲)۔

ایک روایت کے مطابق حنابلہ کا یہ قول ہے (اور حضرت ابوبکرؓ نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور حضرت زید بن ثابتؓ بھی اسی کے قائل ہیں) کہ ربیبہ کے حرام ہونے میں موت دخول کے قائم مقام ہے، اس لئے کہ عدت اور مہر کی تکمیل میں موت دخول کے قائم مقام ہوتی ہے لہذا ربیبہ کی حرمت میں بھی اس کے قائم مقام ہوگی (۳)۔

---

(۱) سورۂ نساء/ ۲۳۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۴/ ۲۰۰، المغنی ۶/ ۵۷۰، تحفۃ المحتاج ۷/ ۳۰۲۔

(۳) أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۲۷، شائع کردہ، دار الکتاب العربی، المبسوط ۴/ ۲۰۰، المغنی ۶/ ۵۷۰، الفروع لابن مفلح ۵/ ۱۹۵۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''محرمات''، ''موت'' اور ''دخول''۔

ربیبہ کی لڑکیوں اور پوتیوں کی حرمت:

۴- ربیبہ کی لڑکیوں اور پوتیوں اور اس سے نیچے درجات کی عورتوں سے نکاح کی حرمت اجماع سے ثابت ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ نام تمام پر صادق آتا ہے[۱]۔

(۱) البحر الرائق ۳/۱۰۰، فتح القدیر ۲/۳۵۹، بدائع الصنائع ۲/۲۵۹، ۲۶۰، الفواکہ الدوانی ۲/۴۲، تحفۃ المحتاج ۷/۳۰۲، الفروع ۵/۱۹۵۔

رَتَق

تعریف:

۱-''الرتق'' لغت میں ''فتق'' کی ضد ہے کہتے ہیں ''رتقت الفتق أرتقه فارتتق'' یعنی جڑ جانا، اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''کَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا''[۱] (دونوں ملے ہوئے تھے پھر ہم نے دونوں کو کھول دیا)۔

رتق (تاء کے فتحہ کے ساتھ) رتقت المرأة ترتق کا مصدر ہے، صفت رتقاء ہے، بینۃ الرتق وہ عورت جس کی شرم گاہ کے بند ہوجانے کی وجہ سے جماع ممکن نہ ہو، یا اس میں پیشاب کی راہ کے علاوہ دوسرا شگاف ہو ہی نہیں[۲]۔

فی الجملہ فقہاء کی اصطلاح اس معنی سے الگ نہیں ہے، چنانچہ امام نووی نے رتق کی یوں تعریف کی ہے کہ وہ گوشت بڑھ جانے کی وجہ سے محل جماع کا مسدود ہوجانا ہے[۳]۔

الرحیبانی نے کہا ہے کہ پیدائشی طور پر شرم گاہ کا اس طرح بند ہونا کہ آلہ تناسل اس میں داخل نہ ہو[۴]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قرن:

۲-''قرن'' وہ ہے جو شرم گاہ میں عضو تناسل کے داخل ہونے سے

(۱) سورۂ انبیاء/۳۰۔
(۲) الصحاح، القاموس المحیط، مادہ: ''رتق''، المطلع علی ابواب المقنع ۳۲۳۔
(۳) روضۃ الطالبین ۷/۱۷۷۔
(۴) مطالب أولی النہی ۳/۱۰۸۔

مانع ہو، وہ یا تو سخت گلٹی ہے یا ابھرا ہوا گوشت، یا ہڈی، اگر کسی عورت کو یہ بیماری ہوجائے تو وہ "قرناء" ہے۔

بعض حضرات کا قول ہے کہ قرن ایسی ابھری ہوئی ہڈی ہے جس کے اوپر کا حصہ ہرن کی سینگ کی طرح تیز ہو اور جماع سے مانع ہوتی ہے [۱]۔

ب-عفل:

۳-عفل (عین اور فاء کے فتحہ کے ساتھ) وہ گوشت ہے جو عورت کی شرم گاہ میں ابھر آتا ہے اور اکثر رستا رہتا ہے، مرد کے پھولے ہوئے خصیہ کے مشابہ ہوتا ہے۔

ایک قول ہے کہ وہ شرم گاہ کی ایک جھاگ ہے جو جماع کے وقت پیدا ہوتی ہے [۲]۔

صاحب غایۃ المنتہی نے فرمایا: اگر انسداد پیدائشی ہو تو وہ عورت رتقاء ہے ورنہ وہ قرناء اور عفلاء ہے، ازہری نے رتق، قرن اور عفل کو ایک قرار دیا ہے، پھر کہا ہے کہ "عفل" باکرہ میں نہیں ہوتا ہے، بلکہ ولادت کے بعد ہی یہ حالت پیدا ہوتی ہے [۳]۔

اجمالی حکم:

فسخ نکاح میں رتق کا اثر:

۴-مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک "رتق" ان عیوب میں شامل ہے جن کی بنیاد پر خیار حاصل ہوتا ہے [۴]۔

لہذا عقد نکاح کے وقت اگر زوجہ رتقاء ہو اور شوہر کو معلوم نہ ہو تو شوہر کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔

کیونکہ مرض رتق کے ساتھ مجامعت ممکن نہیں، جب کہ نکاح کے عمومی مصالح کا حصول وطی پر موقوف ہوتا ہے۔

کیونکہ زنا سے پاک دامنی، سکون اور اولاد وطی سے حاصل ہوتی ہے، اور رتق اس سے مانع ہے، لہذا فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا [۱]۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر بیوی کو رتق ہو تو شوہر کو فسخ نکاح کا حق نہ ہوگا۔ عطاء، نخعی، عمر بن عبد العزیز، ابوقلابہ، ابن ابی لیلی، اوزاعی، ثوری اور ابوسلیمان خطابی کا یہی مسلک ہے، اور مبسوط میں ہے کہ حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے [۲]۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ "رتق" عقد کے حکم یعنی عورت کے حلال ہونے میں مخل نہیں ہے، لہذا اندھا ہونے، فالج زدہ ہونے اور اپاہج ہونے کی طرح اس میں بھی فسخ کا حق حاصل نہ ہوگا، اور حق کی وصولیابی ایک ثمرہ ہے اور ثمرات کے فوت ہونے کی وجہ سے عقد نکاح متاثر نہیں ہوگا۔

اس کی نظیر یہ ہے کہ زوجین میں سے کسی کی موت سے حق کی وصولیابی ختم ہوجاتی ہے لیکن اس سے نکاح ختم نہیں ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ مہر کا کوئی ادنی حصہ بھی ساقط نہیں ہوگا، اور نکاح کا مقصد حاصل کرنے میں رتق موت سے کم درجہ کی چیز ہے کیوں کہ یہاں حق کی وصولیابی کسی ذریعہ سے ہوسکتی ہے، اس لئے کہ رتق کا آپریشن ممکن ہے [۳]۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۲۵۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۲۴۸، الزرقانی ۴/ ۲۳۷۔

(۳) مطالب أولی النہی ۵/ ۱۴۷، الزاہر للأزہری ۳۱۶۔

(۴) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۸۳ دار المعرفہ، الشرح الصغیر ۲/ ۴۷۰ روضۃ الطالبین ۷/ ۱۷۷، أسنی المطالب ۳/ ۱۷۶، فتح القدیر ۳/ ۲۶۷۔

---

(۱) المغنی ۶/ ۶۵۱، بدائع الصنائع ۲/ ۳۲۷۔

(۲) البنایہ ۴/ ۶۳۷، فتح القدیر ۳/ ۲۶۷، نیز دیکھئے: المبسوط ۵/ ۹۶۔

(۳) المبسوط، نیز دیکھئے: البنایہ ۴/ ۶۵۷ بدائع الصنائع ۲/ ۳۲۸، البحر الرائق ۴/ ۱۳۸۔

رتقاء کو اپنے رتق کے علاج پر مجبور کرنا:

۵- مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر رتقاء کا شوہر فسخ نکاح کا مطالبہ کرے اور عورت علاج کرانا چاہے تو اس کو اس کے لئے حسب ضرورت مہلت دی جائے گی، اور اگر یہ مرض پیدائشی ہو تو پھر اس کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور اگر علاج سے اس کی شرم گاہ میں کوئی نقص نہ آتا ہو تو پھر شوہر پر صبر کرنا لازم ہوگا، اسی طرح اگر شوہر علاج کا مطالبہ کرے اور علاج سے اس کو کوئی نقصان نہ ہو تو اس کو اس پر مجبور کیا جائے گا[۱]۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ شوہر کو حق نہیں ہے کہ رتقاء کو شرم گاہ کا آپریشن کرانے پر مجبور کرے، اور اگر وہ آپریشن کرالے اور وطی کرنا ممکن ہوجائے تو اب شوہر کو فسخ کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ سبب ختم ہوگیا[۲]۔

حنفیہ میں سے صاحب الدر نے کہا ہے کہ: کیا شوہر کو اپنی بیوی کے رتق آپریشن کرانے کا حق ہے اور کیا اس پر رتقاء کو مجبور کیا جائے گا؟ ظاہر یہ ہے کہ ہاں، کیونکہ رتقاء پر جو حوالگی واجب ہے وہ اس کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

ابن عابدین نے اس پر تعقب کرتے ہوئے لکھا ہے: لیکن یہ عبارت کہ ''شوہر کو بیوی کے رتق کا آپریشن کرانے کا حق ہے'' منقول نہیں ہے، بلکہ عیب رتق کی وجہ سے خیار کے نہ ہونے کی علت کے بیان میں صرف ان کا یہ قول: ''اس کا آپریشن کرانا ممکن ہے'' منقول ہے۔ اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اسے اس کا حق حاصل ہے، اسی وجہ سے علت مذکور کے نقل کے بعد صاحب بحر نے کہا ہے: ''لیکن میں نہیں سمجھتا کہ اس کو آپریشن پر مجبور کیا جائے گا یا نہیں[۳]۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/۰۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۸۳، ۲۸۴ شائع کردہ، دار الفکر۔

(۲) روضۃ الطالبین ۷/ ۱۷۷، أسنی المطالب ۳/ ۱۷۶۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۵۹۷، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۲/ ۲۱۳، البحر الرائق ۴/ ۱۳۸۔

اس میں حنابلہ کی کوئی صریح دلیل نہیں ہے، البتہ ان لوگوں نے کہا ہے کہ ایسے عیب میں خیار ثابت نہیں ہوگا جو عقد کے بعد زائل ہوجائے، اس لئے کہ اس کا سبب نہیں رہا[۱]۔

رتقاء کا نفقہ:

۶- رتقاء کا نفقہ واجب ہے، چاہے رتق اپنے آپ کو شوہر کے حوالہ کرنے کے بعد پیدا ہوا ہو یا ساتھ ساتھ، کیونکہ بعض طریقوں سے استمتاع ممکن ہے، اور اس کی جانب سے کوئی کوتاہی نہیں ہے، جمہور فقہاء کا یہی مسلک ہے[۲]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ جو عورت جماع کی طاقت رکھتی ہو مگر اس کا رتق وغیرہ مانع ہو تو اس کا نفقہ واجب نہیں ہوگا، الا یہ کہ شوہر علم کے باوجود اس سے لطف اندوز ہوتا ہو[۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''نفقۃ''۔

شوہر کا اپنی رتقاء بیوی کے لئے باری مقرر کرنا:

۷- شوہر پر اپنی رتقاء بیوی کے لئے بھی باری مقرر کرنا واجب ہے، کیونکہ باری مقرر کرنے کی غرض انس ہے نہ کہ مجامعت[۴]، رتق کے ثبوت کے اسباب اور اس کی وجہ سے ثبوت خیار کے شرائط اور اس سے متعلق دوسرے احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''عیب'' اور ''نکاح''۔

(۱) مطالب أولی النہی ۳/ ۱۵۰۔

(۲) روضۃ الطالبین ۹/ ۶۰، المغنی ۷/ ۶۰۳، فتح القدیر، العنایہ ۳/ ۳۲۴، ۳۲۷۔

(۳) الدسوقی ۲/ ۵۰۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۲۔

(۴) مطالب أولی النہی ۳/ ۲۷۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۸/ ۱۳۹، الشرح الصغیر ۲/ ۵۰۵، شائع کردہ، دار المعارف، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۵۹، ابن عابدین ۲/ ۴۰۰، مجمع الأنہر ۱/ ۳۵۹، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۴۵۔

رثاء

تعریف:

۱ - رثاء کا معنی لغت میں: میت پر ترحم اور شفقت ظاہر کرنا، اس پر رونا، اس کی تعریف کرنا، اس کی خوبیاں بیان کرنا اور اس کے بارے میں مرثیہ کہنا ہے، اور "المرأة الرثائة" وہ خاتون ہے جو اپنے شوہر یا اپنی کسی مکرم شخصیت پر کثرت سے اظہار غم کرنے والی ہو، "رثیت له"، یعنی میں نے اس پر اظہار ترحم کیا، "رثی له"، یعنی کسی کے حق میں نرم پڑنا، یا اس پر مہربانی کرنا[۱]۔

فقہاء کے نزدیک جیسا کہ حافظ نے فتح الباری میں لکھا ہے: رثاء کا معنی میت کی تعریف کرنا اور اس کی خوبیاں بیان کرنا ہے اور عینی نے عمدۃ القاری میں لکھا ہے کہ اس کا معنی میت کے حسنات کو شمار کرنا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تأبین:

۲ - لغت و اصطلاح میں "تابین" کا معنی: میت پر رونا اور اس کی تعریف کرنا ہے، المصباح میں ہے، أبنت الرجل تأبينا' یعنی موت کے بعد اس پر رونا اور اس کی تعریف کرنا[۳]۔

(۱) الصحاح واللسان، المصباح، مادہ: "رثی"۔

(۲) فتح الباری ۳/ ۱۶۴ طبع الریاض، عمدۃ القاری ۸/ ۸۸ طبع المنیریہ۔

(۳) الصحاح، مادہ: "ابن"، الکلیات۔

ب- ندب:

۳ - الندب "ندب" کا مصدر ہے اور لغت میں اس کا معنی میت کے محاسن کا تذکرہ کرنا ہے، اور المصباح میں ہے: "ندبت المرأة الميت ندبا" باب نصر سے، صفت کا صیغہ "نادبة" اور جمع "نوادب"، کیونکہ یہ عمل پکارنے کی طرح ہے، اس لئے کہ وہ میت کے محاسن کو اس طرح شمار کرتی ہے گویا کہ وہ سن رہا ہے، اور اس کا معنی فقہاء کے نزدیک وہی ہے جو لغت میں ہے[۱]۔

شرعی حکم:

۴ - حنفیہ کی کتاب درمختار میں ہے کہ میت کے اوپر شعر وغیرہ کے ذریعہ مرثیہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اس کی مدح سرائی میں مبالغہ کرنا مکروہ ہے، خصوصا اس کے جنازہ کے پاس۔

امام نووی نے صاحب التتمہ کے حوالہ سے مجموع میں یہ بیان کیا ہے کہ میت کا مرثیہ اس کے آباء و اجداد کے تذکرے، اس کی خصوصیت و کارناموں کو بیان کر کے جائز نہیں ہے، بہتر یہ ہے کہ اس کے حق میں دعاء مغفرت کی جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ وعظ اور شعر گوئی جو مصیبت میں اضافہ کرے وہ "نوحہ خوانی" میں داخل ہے جو ممنوع ہے، اس کے قائل شیخ تقی الدین ہیں[۲]۔

(۱) المصباح مادہ: "ندب"۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۳ طبع بولاق، الطحطاوی علی الدر المختار ۱/ ۳۸۲ طبع بولاق، المجموع ۵/ ۲۱۶ طبع السلفیہ، الإنصاف ۲/ ۵۶۹ طبع التراث۔

رجب

دیکھئے: ''أشہر حرم''۔

رجحان

تعریف:

۱- رجحان لغت میں **رجح الشیء یرجح رجوحا** کا اسم مصدر ہے، جس کا معنی وزن کا بڑھنا ہے، باب افعال اور تفعیل میں لے جاکر اس کو متعدی بناتے ہیں، لہذا کہتے ہیں: ''**أرجحت الشیء و رجحته**'' یعنی میں نے اس کو برتر قرار دیا، اور غالب قرار دیا اور کہا جاتا ہے: ''**أرجحت الرجل**'' میں نے اس کو بڑھا کر دیا[1]۔

اصطلاح میں حنفیہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے: ''**إظهار الزيادة لأحد المتماثلين على الآخر بما لايستقل**'' (یعنی دو ہم مثل چیزوں کے درمیان میں سے کسی ایک کے حق میں دلیل غیر مستقل کے ذریعہ اظہار زیادتی کرنا) ''متماثلین'' کی قید سے نص کو قیاس سے ترجیح دینا خارج ہوگیا، لہذا یوں نہیں کہا جاسکتا ہے کہ نص قیاس پر راجح ہے، اس لئے کہ دونوں کے درمیان نہ تو مماثلت ہے اور نہ تعارض ہی ہے، یہ دراصل دلائل کی ترتیب مقام ومرتبہ میں بعض کو بعض پر تقدیم و تاخیر کے استحقاق کے قبیل سے ہے، ترجیح نہیں ہے۔

اسی طرح ''**بمالا یستقل**'' کی قید سے دلیل مستقل خارج ہوگئی، اور اگر کوئی دلیل مستقل دوسری دلیل منفرد کے موافق ہوجائے تو اسے اس پر ترجیح نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، مادہ: ''رجح''۔

کثرت دلائل کی وجہ سے ترجیح نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ مطلوب کے اثبات میں ان دلائل میں سے ہر ایک مستقل ہے، لہذا کوئی دلیل دوسری دلیل سے نہیں ملے گی، تاکہ اس کی تقویت کے لئے مفید ہو، اس لئے کہ کوئی شئ صرف اپنی ذات میں پائی جانے والی صفت سے قوی ہوتی ہے، اس کے ہم مثل کسی چیز کو ملانے سے قوی نہیں ہوتی ہے۔

اسی وجہ سے صاحب ''المنار'' نے ترجیح کی تعریف یوں کی ہے: **''فضل أحد المثلين على الأخر وصفا''** یعنی دو ہم مثل چیزوں میں سے ایک کا دوسرے سے باعتبار وصف برتر ہونا یعنی فضیلت وصف کے ذریعہ ہوگی جو کہ تابع ہے، اصل کے ذریعہ نہیں ہوگی، اسی وجہ سے ایک قیاس کو اس کے مخالف قیاس پر حکم میں اس کے موافق دوسرے قیاس کے ملنے کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی، لیکن اگر وہ علت میں اس کے موافق ہو تو اس کا شمار کثرت دلائل میں نہیں ہوگا، بلکہ کثرت اصول میں ہوگا، اس کے نتیجے میں کثرت کی وجہ سے ترجیح کا فائدہ حاصل ہوگا، اس لئے کہ علت میں تعدد قیاس میں تعدد کا فائدہ دیتا ہے، اسی طرح کسی حدیث کو دوسری معارض حدیث پر کسی دوسری حدیث کی وجہ سے اسی طرح کتاب اللہ کی وجہ سے ترجیح حاصل نہیں ہوگی[۱]۔

شافعیہ (اور ان کے موافقین) نے ترجیح کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: **''إقتران أحدالصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به و إهمال الأخر''** (مطلوب پر دلالت کی صلاحیت رکھنے والی دو چیزوں میں سے ایک کو ان میں تعارض کے باوجود ایسی چیز کے ساتھ ملانا کہ جس کی وجہ سے اس پر عمل کرنا اور دوسرے کا ترک کرنا واجب ہو)۔

ان کے قول ''**احد الصالحين**'' سے وہ صورت نکل گئی جب

(۱) تیسیر التحریر ۳/ ۱۵۳، فتح الغفار شرح المنار ۲/ ۵۲۔

دونوں دلالت کی صلاحیت نہ رکھیں، یا ان میں سے ایک میں صلاحیت نہ ہو۔

''**مع تعارضهما**'' سے وہ صورت نکل گئی کہ دونوں دلالۃ کی صلاحیت رکھیں مگر ان میں تعارض نہ ہو۔

اور ''**بما يوجب العمل**'' سے وہ ذاتی یا عارضی صفات نکل گئیں جو دونوں میں سے کسی ایک ہی دلیل کے ساتھ خاص ہوں اور تقویت و ترجیح میں ان کا کوئی دخل نہ ہو[۱]۔

اور ممکن ہے کہ دونوں سابقہ تعریفوں سے یہ نتیجہ نکالا جائے کہ راجح وہ ہے جس کے اندر اس کے مساوی پر برتری حاصل ہو[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-جمع:

۲- دو متعارض دلیلوں میں سے ہر ایک کو الگ الگ بنیادوں پر محمول کرتے ہوئے عمل دلانا ''جمع'' ہے[۳]۔

ب-نسخ:

۳- شارع کا کسی حکم شرعی کو بعد میں آنے والی دوسری دلیل شرعی کی بناء پر ختم کر دینا ''نسخ'' ہے[۴]۔

ج-تعارض:

۴- دو دلیلوں کے درمیان ایسی رکاوٹ ہونا کہ ان میں سے ایک دوسرے کے تقاضا کے خلاف کا تقاضا کرے ''تعارض'' ہے۔

(۱) الإحکام في أصول الأحکام ۴/ ۲۳۹۔
(۲) تیسیر التحریر ۳/ ۱۵۳۔
(۳) تیسیر التحریر ۳/ ۱۳۷، جمع الجوامع بحاشیۃ العطار ۲/ ۴۰۵۔
(۴) مسلم الثبوت ۲/ ۵۳۔

دیکھئے: اصطلاح ''تعارض'' (ج ۱۲ ص ۲۲۳)۔

ترجیح کے احکام:

ترجیح سے کچھ فقہی احکام متعلق ہیں جن کا بیان اصطلاح ''تعارض'' میں گذر چکا ہے، اور کچھ اصولی احکام ہیں جن کا اجمالی تذکرہ حسب ذیل ہے:

دلیل راجح پر عمل کا حکم:

۵- جب دو دلیلوں کے درمیان کسی صحیح طریقہ سے تطبیق ممکن نہ ہوتو دلیل راجح پر عمل کرنا اور دلیل مرجوح کو چھوڑ دینا ضروری ہے۔ بعض احادیث کو بعض احادیث پر ظن غالب کی وجہ سے مقدم کرنے پر صحابہ کرامؓ اور سلف کے اجماع سے یہ معلوم ہوتا ہے۔ ظن غالب راویوں کے علم اور ان کی کثرت تعداد اور ان کی عدالت اور علو مقام کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔

اس کی مثال ان حضرات کا حضرت عائشہؓ کی حدیث کو حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث پر ترجیح دینا ہے، حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''**إذا التقی الختانان، أو مس الختان الختان، فقد وجب الغسل**''[۱] (اگر دونوں کی شرمگاہیں باہم ملیں یا ایک کی شرمگاہ دوسرے کی شرمگاہ سے مس ہوتو غسل واجب ہوجاتا ہے)۔

حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے: ''**إنما الماء من الماء**''[۲] (یعنی غسل خروج منی سے واجب ہوتا ہے)۔

(۱) حدیث: ''إذا التقی الختانان أو مس الختان الختان فقد وجب الغسل'' کی روایت امام شافعی نے الأم (۱/ ۳۷ شائع کردہ، دار المعرفہ) میں کی ہے اور اس کی اصل مسلم (۱/ ۲۷۲ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) حدیث: ''إنما الماء من الماء'' کی روایت مسلم (۱/ ۲۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اسی طرح ان حضرات نے حضرت عائشہؓ کی حدیث: ''**أن النبي ﷺ کان یصبح جنبا وھو صائم**''[۱] (یعنی آپ ﷺ جنابت کی حالت میں صبح کرتے حالانکہ آپ روزہ سے ہوتے تھے) کو حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث: ''**من أصبح جنبا فلا صوم له**''[۲] (یعنی جس نے حالت جنابت میں صبح کی اس کا روزہ نہیں ہوا) پر ترجیح دی کیونکہ حضرت عائشہؓ نبی کریم ﷺ کی حالت سے زیادہ واقف تھیں۔

اور یہ بات اس سے بھی معلوم ہوتی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جس وقت حضرت معاذؓ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تو دلائل کی ترتیب اور بعض کو بعض پر مقدم کرنے میں آپ نے ان کی تائید فرمائی تھی[۳]، اگرچہ یہ اصطلاحی ترجیح کے قبیل سے نہیں ہے تاہم اس کی نظیر ہے۔ جب دو دلیلوں میں کوئی ایک راجح ہوتو ہر صاحب عقل وخرد اپنی عقل سے راجح پر عمل کرنے کو واجب قرار دے گا، اس سلسلے میں ایک اصول یہ بھی ہے: ''**تنزیل التصرفات الشرعیة منزلة التصرفات العرفیة**'' یعنی شرعی تصرفات، عرفی تصرفات کے درجہ میں ہوتے ہیں، اسی لئے نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''**ما رآہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن**''[۴] (مسلمان جس چیز کو اچھی سمجھیں

(۱) حدیث: ''کان یصبح جنبا وھو صائم'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۴۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۸۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''من أصبح جنبا فلا صوم له'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۴۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۷۹، ۷۸۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، دونوں میں اس کی صراحت ہے کہ انہوں نے اس کو نبی کریم ﷺ سے نہیں سنا بلکہ اس کو فضل بن عباسؓ سے سنا ہے۔

(۳) حدیث: ''تقریر النبي ﷺ لمعاذ حین بعثه إلی الیمن قاضیا'' کی روایت ترمذی (۳/ ۶۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا کہ اس کو میں نے اسی طریق سے سنا ہے، میرے نزدیک اس کی سند متصل نہیں ہے۔

(۴) حدیث: ''ما رآہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن'' حضرت ابن مسعودؓ پر موقوف ہے، اس کی روایت احمد نے مسند (۱/ ۳۷۹ طبع المیمنیہ)

خدا کے نزدیک وہ چیز اچھی ہوگی)۔

اسی طرح جب ظن غالب ہو کہ فرع دو اصلوں میں سے ایک سے زیادہ مشابہ ہے تو بالاجماع اسی کی اتباع واجب ہوگی، چنانچہ اصول شرع سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تجارت میں اور راستوں پر چلنے میں لوگوں کے عرف وعادت کا اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ خوفناک اسباب کے تعارض کے وقت لوگ نسبتاً محفوظ اسباب کو ترجیح دیتے ہیں اور اس کی طرف مائل ہوتے ہیں [1]۔

راجح دلائل کی معرفت تک رسائی کے طریقے:

۶- اہل اصول نے متعارض دلائل میں راجح کو معلوم کرنے کے لئے ترجیح کے بہت سے قواعد مقرر کئے ہیں ان قواعد کی دو قسمیں ہیں:

قسم اول: دو خبروں کے درمیان ترجیح کے قواعد۔

قسم دوم: دو قیاسوں کے درمیان ترجیح کے قواعد، ترجیح کے اسباب اتنے زیادہ ہیں کہ ان کو شمار کرنا ممکن نہیں ہے، اس کا مدار غلبہ ظن کے حصول اور اس کی قوت پر ہے۔

۷- قسم اول: دو منقول کے درمیان ترجیح کے قواعد: اس کی تین انواع ہیں:

پہلی نوع: جس کا تعلق سند سے ہو۔

دوسری نوع: جس کا تعلق متن اور حکم پر اس کی دلالت سے ہو۔

اور تیسری نوع: جس کا تعلق امر خارج سے ہو۔

۸- پہلی نوع: یعنی جس کا تعلق سند سے ہو اور وہ چند امور ہیں جو درج ذیل ہیں:

= میں کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/ ۱۷۷، ۱۷۸ طبع القدسی) میں کہا ہے کہ اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۱) الإحکام فی أصول الأحکام ۴/ ۲۴۰، المستصفی ۲/ ۳۹۴، جمع الجوامع ۲/ ۴۰۴۔

۱- دو حدیثوں میں سے ایک کے راوی دوسری حدیث کے راویوں سے زیادہ ہوں تو غلطی کے احتمال کے کم ہونے کی وجہ سے اس کے رجحان کا ظن غالب ہوگا۔

۲- دو راویوں میں سے ایک کبار صحابہ میں ہو اور دوسرے صغار صحابہ میں سے۔

۳- راویوں میں ایک کا اسلام لانا دوسرے سے مقدم ہو۔

۴- متواتر حدیث کو خبر احاد پر ترجیح حاصل ہوگی۔

۵- ایسی خبر واحد جس میں عموم بلوی نہ ہو اس کو اس خبر واحد پر ترجیح حاصل ہوگی جس میں عموم بلوی ہو، اس لئے کہ جس میں عموم بلوی ہو، اور ایک سے زائد طریقوں سے اس کی نقل کے دواعی پوری طرح موجود ہوں پھر بھی ایک ہی شخص اس کو نقل کرتا ہو تو یہ جھوٹ سے زیادہ قریب ہوگا۔

۹- دوسری نوع: متن اور حکم پر اس کی دلالت سے متعلق ترجیح کے قواعد:

۱- دو حدیثوں میں سے ایک امر ہو جو وجوب پر دلالت کرے اور دوسری نہی ہو جو ممانعت پر دلالت کرے تو ممانعت پر دلالت کرنے والی حدیث وجوب پر دلالت کرنے والی حدیث سے راجح ہوگی۔

اس کی ایک مثال وہ روایت ہے جس میں اوقات مکروہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت آئی ہے [1] اس کو اس حدیث پر ترجیح حاصل ہوگی، جس میں یہ کہا گیا ہے: " **من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها**" [2] (جو نماز بھول جائے یا سو جائے اس کا

(۱) حدیث: "**النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة**" کی روایت مسلم (۱/ ۵۷۰ طبع الحلبی) نے حضرت عمرو بن عبسہ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "**من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها**" کی روایت مسلم (۱/ ۴۷۷ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

کفارہ یہ ہے کہ جب یاد آئے پڑھ لے)۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ سبب والی نماز اوقات مکروہہ میں پڑھی جائے گی، ان حضرات نے دوسری حدیث سے استفادہ کیا ہے، جس میں سبب والی نماز کی خصوصیت بیان کی گئی ہے، اس لئے ان حضرات نے اسکی وجہ سے نہی والی حدیث کے عموم کو خاص کیا ہے۔

۲-دوحدیثوں میں سے ایک ممانعت پر دلالت کرتی ہو، اور دوسری اباحت پر۔

اصول فقہ کے ماہرین کی آراء اس بارے میں مختلف ہیں، بعض نے ممانعت کو اباحت پر ترجیح دی ہے، اور بعض نے اباحت کو ممانعت پر ترجیح دی ہے، اور بعض نے ممانعت اور اباحت دونوں کو برابر قرار دیا ہے، لہذا منفی اور مثبت دونوں پہلو کے برابر ہونے کی وجہ سے دونوں ساقط ہوجائیں گے۔

۳- جو روایت وجوب، کراہت، اور ندب پر دلالت کرے اسے اباحت پر دلالت کرنے والی روایت پر ترجیح حاصل ہوگی۔

۴-حقیقی کو مجازی پر ترجیح دی جائے گی، اس لئے کہ حقیقی میں قرینہ کی ضرورت نہیں ہے۔

۵-جس میں اضمار اور حذف کی ضرورت نہ ہو اس کو اس پر ترجیح دی جائے گی جس میں ان کی ضرورت ہو۔

۶-دوحدیثوں میں ایک کی دلالت مؤکد ہو اور دوسرے کی غیر مؤکد، تو غیر مؤکد پر مؤکد کو ترجیح دی جائے گی، اس لئے کہ اس کی دلالت زیادہ اقوی ہے، جیسے حدیث: "**فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل**" (۱) (اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے)۔

۷-مفہوم موافق کو مفہوم مخالف پر ترجیح حاصل ہوگی، اس لئے کہ مفہوم مخالف میں اختلاف ہے اور مفہوم موافق میں اختلاف نہیں ہے، ایک قول یہ ہے کہ مفہوم مخالف کو مفہوم موافق پر ترجیح دی جائے گی، اس لئے کہ مخالفت میں نئی بنیاد ہوتی ہے اور موافقت میں ایسا نہیں ہے۔

۱۰-تیسری نوع: جس کا تعلق امر خارج کی بنیاد پر ترجیح سے ہو اس کو حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء نے ثابت کیا ہے:

آمدی اس بارے میں حسب ذیل اصول لکھتے ہیں:

۱۔دو دلیلوں میں ایک دوسری دلیل یعنی کتاب، سنت، اجماع، قیاس، عقل یا حس کے موافق ہو، تو اسے اپنے مخالف دلیل پر ترجیح دی جائے گی، اس لئے کہ اس پر عمل کرنے سے دو دلیلوں کی مخالفت لازم آئے گی۔

۲-جس کے مقتضا پر علماء مدینہ یا ائمہ اربعہ عمل کریں، اس کو ترجیح حاصل ہوگی۔

۳-دونوں حدیثیں مؤول ہوں، البتہ تاویل کی دلیل ان سے ایک میں دوسرے کی دلیل سے زیادہ راجح ہو تو راجح کو مقدم کیا جائے۔

۴-جس میں سبب ورود ذکر کیا گیا ہو اس کو اس روایت پر ترجیح حاصل ہوگی جس میں سبب ورود ذکر نہ کیا گیا ہو، اس لئے کہ سبب کے ذکر سے معلوم ہوتا ہے کہ راوی کو اپنی روایت کا اہتمام زیادہ ہے[1]۔

۱۱-قسم دوم: دو قیاسوں کے درمیان ترجیح:

۱-اگر ایک قیاس میں اصل کے حکم کی دلیل دوسرے قیاس میں

---

(۱) حدیث: "فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل" کی روایت ترمذی (۳/۳۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔

(۱) الإحکام فی أصول الأحکام ۴/ ۲۴۲، ۲۶۸، تیسیر التحریر ۳/ ۱۵۷، ۱۶۸، جمع الجوامع بحاشیۃ العطار ۲/ ۴۰۶، ۴۲۰، مسلم الثبوت ۲/ ۲۰۴، ۲۱۰۔

اصل کے حکم کی دلیل پر راجح ہوگی تو پہلے قیاس کو ترجیح دی جائے گی۔

۲- جس قیاس میں فرع اصل کی جنس سے ہو وہ اس قیاس پر راجح ہوگا جس میں ایسا نہ ہو، اس لئے کہ جنس جنس سے زیادہ مشابہ ہوتی ہے۔

۳- استدلال کے اعتبار سے جس قیاس کی علت قوی ہو وہ ضعیف پر راجح ہوگا۔

لہذا وہ قیاس جس کی علت نص میں صراحت کے ساتھ مذکور ہو، اس قیاس سے راجح ہوگا جس کی علت اشارہ کنایہ سے معلوم ہو، اس لئے کہ صراحت زیادہ قوی ہے، اور وہ قیاس جس کی علت دلیل قطعی سے ثابت ہو اس کو اس قیاس پر ترجیح حاصل ہوگی، جس کی علت دلیل ظنی سے ثابت ہو، اور جس قیاس کی علت ایماء سے ثابت ہو اس کو ترجیح حاصل ہوگی، اس قیاس پر جس کی علت مناسبت اور دوران سے ثابت ہو۔

مسالک علت اور ضعف وقوت کے اعتبار سے ان کی ترتیب کی تفصیل کے لئے اصطلاح ''قیاس'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

وہ علت جو قواعد شرع کے موافق ہو وہ دوسری پر راجح ہوگی، اس لئے کہ پہلی علت قوی ہے، اور اس کے دلائل بھی بہت ہیں۔

مذکورہ مقامات میں جہاں علت کو ترجیح دی گئی ہے، اس میں اس قیاس کو ترجیح دی جائے گی جس کی بنیاد اس علت پر ہو[1]۔

سابقہ اقسام میں ترجیح دینے والے اسباب بہت ہیں اور مختلف طرح کے ہیں۔ اس کی تفصیل (اصولی ضمیمہ) میں ہے۔

موسوعہ ۱۲/ ۲۲۳ میں ''تعارض'' کی اصطلاح میں یہ بحث دیکھی جائے، جہاں ''بینات'' کے تعارض، حقوق اللہ میں دلائل کے تعارض، گواہوں کی جرح وتعدیل میں تعارض میں ترجیح کے احکام، بقاء اسلام اور حدوث ارتداد کے احتمال کی حالت میں ترجیح کے احکام اور احکام شرعی کے تعارض اور اصل وظاہر کے تعارض میں ترجیح کے احکام اور ان پر مبنی مسائل ہیں، بیان کئے گئے ہیں۔

رجس

دیکھئے: ''نجاسۃ''۔

(۱) جمع الجوامع بحاشیۃ العطار ۲/ ۴۱۶، ۴۲۰، تیسیر التحریر ۴/ ۷۸، ۹۷۔

رجعۃ

تعریف:

۱- "رجعۃ"، "رجع" کا اسم مصدر ہے۔ کہا جاتا ہے: "**رجع عن سفرہ، وعن الأمر یرجع رجعا و رجوعًا و رجعي و مرجعا**" (یعنی سفر یا کسی کام سے لوٹنا)، ابن السکیت کا قول ہے: یہ ذہاب (جانے) کی نقیض ہے، اور فصیح لغت کے مطابق یہ خود متعدی بنفسہٖ ہے۔ کہا جاتا ہے: "**رجعته عن الشيء و إلیه**" (کسی چیز سے یا کسی چیز کی طرف پھیرنا)، اور **رجعت الکلام** وغیرہ یعنی بات وغیرہ کو رد کرنا، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "**فَإِنْ رَّجَعَكَ اللّٰهُ إِلٰى طَائِفَةٍ مِّنْهُمْ**"(۱) (تو اگر اللہ آپ کو واپس لائے ان کے کسی گروہ کی طرف)۔

جو عورت اپنے شوہر کے انتقال یا طلاق کے سبب اپنے میکے لوٹ جائے اسے "راجع" (لوٹنے والی) کہتے ہیں اور "رجعت" بالفتح "رجوع" کے معنی میں ہے اور طلاق کے بعد والی "رجعت" فتحہ وکسرہ دونوں کے ساتھ ہے(۲)۔

"رجعی" رجعت کی طرف منسوب ہے، اور طلاق رجعی وہ طلاق ہے جس میں شوہر کے لئے اپنی بیوی کو اس کی عدت میں نئے نکاح کے بغیر لوٹانا جائز ہو۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۸۳۔

(۲) المعجم الوسیط، المصباح المنیر مادہ: "رجع"۔

اصطلاحی تعریف: فقہاء نے رجعت کی درج ذیل متعدد تعریفیں کی ہیں:

عینی نے یہ تعریف کی ہے کہ رجعت ملک نکاح کو باقی رکھنا ہے، اور حنفیہ میں سے صاحب "بدائع" نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: "نکاح کی موجودہ ملکیت کو باقی رکھنا اور ختم ہونے سے روکنا ہے"(۱)۔

مالکیہ میں سے دردیر نے تعریف کی ہے: "مطلقہ بیوی کو عصمت کے لئے بغیر تجدید عقد کے لوٹا لینا رجعت ہے"(۲)۔

شافعیہ میں سے خطیب شربینی نے اس کی تعریف یہ کی ہے: غیر بائن طلاق کی صورت میں عدت کے اندر عورت کو مخصوص طریقہ پر نکاح میں لوٹا لینا رجعت ہے(۳)۔

حنابلہ میں سے بہوتی نے اس کی یہ تعریف کی ہے: غیر بائن مطلقہ کو بغیر کسی عقد کے اس کی پہلی حالت کی طرف لوٹا لینا رجعت ہے(۴)۔

رجعت کے مشروع ہونے کی دلیل اور اس کی حکمت:

۲- شوہر کا اپنی بیوی سے رجعت کر لینا ایک اصلاحی قدم ہے، اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ شریعت اسلامیہ نے اس کے احکام کو منظم طریقہ پر بیان کیا ہے، کاسانی نے رجعت کی حکمت کی طرف اشارہ کرتے

(۱) البنایہ علی الہدایہ ۴/ ۵۹۱ طبع دار الفکر للطباعۃ والنشر، بدائع الصنائع ۳/ ۱۸۱ طبع دار الکتاب العربی بیروت۔

(۲) الشرح الکبیر ص ۳۶۹ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری قاہرہ، الخرشی ۴/ ۷۹ مطبع دار صادر بیروت۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۳۳۵، طبع عیسی الحلبی۔

(۴) کشاف القناع ۵/ ۳۴۱، شائع کردہ دار الباز، مکہ، الروض المربع شرح زاد المستقنع ۶/ ۶۰۱ طبع، بساط بیروت۔

ہوئے فرمایا ہے: ’’رجعت کی ضرورت اس لئے پیش آتی ہے کہ انسان بسا اوقات اپنی بیوی کو طلاق دے کر اس پر شرمندہ ہوتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالی نے اس طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے: ’’**لَاتَدْرِي لَعَلَّ اللّٰهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ أَمْرًا**‘‘ (۱) (تجھے خبر نہیں شاید کہ اللہ اس کے بعد کوئی نئی بات پیدا کردے) چنانچہ اسے اس کے تدارک کی ضرورت پیش آتی ہے، اور اگر رجعت مشروع نہ ہوتو اس کے لئے اس کا تدارک ممکن نہ ہوگا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ عورت اس کے ساتھ تجدید نکاح کے لئے تیار نہ ہو اور وہ اس کے بغیر صبر نہ کرسکے اور زنا میں مبتلا ہوجائے‘‘ (۲) اسی لئے زوجین کے مابین اصلاح کی خاطر رجعت کو مشروع کیا گیا اور یہ اہم حکمت ہے ’’**فَتَبَارَكَ اللّٰهُ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ**‘‘۔

۳- رجعت کا مشروع ہونا کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے، جس کی وضاحت حسب ذیل ہے:

قرآن کریم میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ’’**وَبُعُوْلَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِيْ ذٰلِكَ إِنْ أَرَادُوْا إِصْلَاحًا**‘‘ (۳) (ان کے شوہران کے واپس لے لینے کے اس (مدت) میں زیادہ حقدار ہیں بشرطیکہ اصلاح حال کا قصد رکھتے ہوں)۔ دوسری جگہ ارشاد باری ہے: ’’**وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ أَوْ سَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ وَّلَا تُمْسِكُوْهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوْا**‘‘ (۴) (اور جب عورتوں کو طلاق دے چکو اور وہ اپنی مدت گذرنے پر پہنچ جائیں تو (اب یا تو) انہیں عزت کے ساتھ روکے رکھو اور یا عزت کے ساتھ رہائی دے دو اور ان کو تکلیف پہنچانے کی غرض سے نہ روکے رہو)۔

اور حدیث شریف سے اس کا ثبوت یہ ہے کہ عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے: ’’**أن النبي ﷺ طلق حفصة ثم راجعها**‘‘ (۱) (نبی کریم ﷺ نے حفصہؓ کو طلاق دے دی اور پھر ان سے رجعت فرمائی)۔ اور حضرت انسؓ سے روایت ہے: ’’**أن النبي ﷺ طلق حفصة تطليقة، فأتاه جبريل عليه الصلاة و السلام فقال: يا محمد، طلقت حفصة وهي صوامة قوامة، وهي زوجتک في الجنة، فراجعها**‘‘ (۲) (نبی ﷺ نے حضرت حفصہؓ کو ایک طلاق دی تو جبرئیل علیہ الصلوٰۃ والسلام نے آپ ﷺ کے پاس تشریف لاکر فرمایا: اے محمد آپ نے حفصہ کو طلاق دے دی، حالانکہ وہ بہت زیادہ روزے رکھنے والی اور نماز پڑھنے والی ہے اور جنت میں وہ آپ کی زوجہ ہے، تو آپ ﷺ نے ان سے رجعت فرمائی)۔

عروۃ حضرت عائشہؓ سے نقل کرتے ہیں کہ وہ فرماتی ہیں: ’’**كان الناس والرجل يطلق امرأته ماشاء أن يطلقها، وهي امرأته إذا ارتجعها وهي في العدة و إن طلقها مائة مرة أو أكثر، حتى قال رجل لامرأته والله لا أطلقک فتبيني مني ولا آويک أبدا، قالت: وكيف ذاک؟ قال: أطلقک فكلما همت عدتک أن تنقضي راجعتک،**

---

(۱) سورۂ طلاق/۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/۱۸۱۔

(۳) سورۂ بقرہ آیت/۲۲۸۔

(۴) سورۂ بقرہ آیت/۲۳۱۔

---

(۱) حدیث عمر بن الخطاب: ’’**أن الرسول ﷺ طلق حفصة ثم راجعها**‘‘ کی روایت ابوداؤد (۲/۷۱۲ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/۱۹۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث انس: ’’**أن النبي ﷺ طلق حفصة......**‘‘ کی روایت حاکم (۴/۱۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، ذہبی نے میزان الاعتدال (۱/۴۸۲ طبع الحلبی) میں اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

فذهبت المرأة حتى دخلت على عائشة فأخبرتها فسكتت عائشة حتى جاء النبي ﷺ فاخبرته فسكت النبي ﷺ حتى نزل القرآن: "اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاکٌ بِمَعْرُوْفٍ أَوْ تَسْرِیْحٌ بِإِحْسَانٍ" [1] (لوگوں کی حالت یہ تھی کہ مرد اپنی بیوی کو جب چاہتا طلاق دے دیتا تھا، اور اس کی عدت پوری ہونے سے پہلے اگر اس سے رجعت کر لیتا تو وہ اس کی بیوی ہی رہتی خواہ وہ اس کو سو بار یا اس سے بھی زیادہ طلاق دیتا، حتی کہ ایک آدمی نے تو اپنی بیوی سے یہ کہہ دیا کہ اللہ کی قسم نہ تو میں تجھے طلاق دوں گا کہ تو مجھ سے جدا ہو جائے اور نہ تمہیں اپنے پاس پناہ دوں گا، اس عورت نے کہا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ تو اس مرد نے کہا کہ میں تجھے طلاق دے دوں گا اور جب تیری عدت پوری ہونے کے قریب آئے گی تو تجھ سے رجعت کر لوں گا تو وہ عورت جا کر حضرت عائشہؓ سے ملی اور انہیں یہ واقعہ بتایا تو حضرت عائشہؓ خاموش رہیں یہاں تک کہ نبی کریم ﷺ تشریف لے آئے، پھر یہ واقعہ آپ ﷺ کو سنایا تو آپ ﷺ بھی خاموش رہے جس پر قرآن کریم کی یہ آیت نازل ہوئی "**اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاکٌ بِمَعْرُوْفٍ أَوْ تَسْرِیْحٌ بِإِحْسَانٍ**" (طلاق رجعی ہے دو بار تک اس کے بعد رکھ لینا موافق دستور کے یا چھوڑ دینا بھلی طرح سے))۔

حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ (اس کے بعد لوگوں نے طلاق (کی صورت) از سر نو اختیار کی، خواہ کسی نے (پہلے) طلاق دی تھی یا نہیں دی تھی) [2]۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۹۔

(۲) حدیث: "کان الناس والرجل يطلق امرأته" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۸۸ طبع الحلبی) نے ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ کی سند سے کی ہے پھر انہوں نے دوسری سند عن ہشام بن عروۃ عن ابیہ بیان کی جس میں عائشہؓ کا ذکر نہیں، اور فرمایا کہ یہ اصح ہے، یعنی مرسلاً۔

اور عدت میں ضرر رسانی کے ارادہ کے بغیر بغرض اصلاح رجعت کر لینا ہی امساک بالمعروف ہے [1]۔

اگر رجعت کی تمام شرائط پائی جائیں تو رجعت کے جواز پر فقہاء کا اجماع ہے، اس سلسلے میں ان میں سے کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے، چنانچہ "الروض المربع" میں وضاحت ہے کہ "ابن المنذر کا قول ہے کہ آزاد مرد اگر تین طلاق سے کم اور غلام اگر دو طلاق سے کم دے دے تو انہیں عدت کے اندر رجعت کا حق حاصل ہے اس پر اہل علم کا اجماع ہے" [2]۔

شرعی حکم:

۴- دراصل رجعت مباح ہے اور یہ شوہر کا حق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَبُعُوْلَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِيْ ذٰلِکَ إِنْ أَرَادُوْا إِصْلَاحًا**" [3] (ان کے شوہر ان کے واپس لے لینے کے اس (مدت) میں زیادہ حقدار ہیں بشرطیکہ اصلاح حال کا مقصد رکھتے ہوں)۔

اگر شوہر اپنی بیوی کو حالت حیض میں ایک طلاق دے دے تو حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک رجعت واجب ہے، اس لئے کہ یہ طلاق بدعی ہے جس کی تصحیح واجب ہے، اور اس کی تصحیح رجعت کے بغیر نہیں ہو سکتی۔

اس کی دلیل ابن عمرؓ کی حدیث ہے: "**أنه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله ﷺ، فسأل عمر بن الخطاب النبي ﷺ عن ذلک فقال: مره فليراجعها، ثم ليمسکها حتى تطهر، ثم تحيض ثم تطهر، ثم إن شاء أمسک بعد، وإن شاء طلق قبل أن يمس، فتلک العدة**

(۱) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۱۹۱، ۱۹۹۔

(۲) الروض المربع ۶/ ۲۰۱۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

التي أمر الله أن تطلق لها النساء"[1] (انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دے دی تو عمر بن الخطاب ؓ نے اس سلسلے میں نبی ﷺ سے معلوم کیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس کو حکم کیجئے کہ وہ اس کو لوٹا لے پھر اسے روکے رکھے تا آنکہ وہ پاک ہوجائے، پھر حیض آئے پھر پاک ہوجائے، پھر اس کے بعد چاہے تو روکے رکھے اور اگر چاہے تو اسے وطی سے پہلے طلاق دے دے، بس یہی وہ عدت ہے جس کے بارے میں اللہ تعالی نے حکم دیا ہے کہ عورتوں کو اس کے لئے طلاق دی جائے)۔

اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک مذکورہ حالت میں رجعت مسنون ہے[2]۔

طلاق کے بعد زوجین کے نادم ہونے کی صورت میں رجعت مندوب ہے، اور خاص طور پر جب ان کی اولاد بھی ہو اور مصلحت کا تقاضہ یہ ہو کہ ان کی پرورش والدین کے زیر سایہ ہو تاکہ وہ ان کی تربیت کی کوشش کریں، چنانچہ اس صورت میں رجعت مندوب ہے، تاکہ وہ مصلحت حاصل ہو سکے جس کو شارع حکیم نے مندوب قرار دیا ہے، اسی لئے بہت سی آیات میں زوجین کے مابین صلح واتفاق کی ترغیب دی ہے۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُّصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً وَّالصُّلْحُ خَيْرٌ"[3] (تو اس میں ان کے لئے کوئی مضائقہ نہیں کہ دونوں آپس میں ایک خاص طریق پر صلح کرلیں صلح (بہرحال) بہتر ہے)۔

دوسری جگہ ارشاد باری ہے: "وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ"[1] (اور آپس میں لطف واحسان نظرانداز نہ کرو)۔

اگر شوہر بیوی کو ضرر پہنچانے کا ارادہ کرے اور اس لئے رجعت کرے تاکہ اسے تکلیف وضرر لاحق ہو تو اس صورت میں رجعت حرام ہے، قرآن کریم نے اس سے منع کیا ہے ارشاد خداوندی ہے: "وَلَا تُمْسِكُوْهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوْا وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهٗ"[2] (اور ان کو تکلیف پہنچانے کی غرض سے نہ روکے رہو اور جو کوئی ایسا کرے گا وہ اپنی ہی جان پر ظلم کرے گا)۔

اس آیت میں اللہ تعالی نے شوہروں کو اس بات سے روکا ہے کہ وہ انہیں تکلیف اور ضرر رسانی کے ارادہ سے روکیں، اور نہی سے حرمت ثابت ہوتی ہے، لہذا اس حالت میں رجعت حرام ہوگی۔

حنفیہ کے نزدیک اس کے باوجود رجعت صحیح ہوجائے گی[3] اور رہا مالکیہ کا مذہب تو قرطبی فرماتے ہیں: جو ایسا کرے گا اس کی رجعت درست ہوگی، اور اگر ہمیں اس کا یہ مقصد معلوم ہوجائے تو ہم اسے علاحدہ کردیں گے[4] ابن تیمیہ کہتے ہیں: رجعت وہی کرسکتا ہے جس کا مقصد اصلاح ہو اور بھلائی کے ساتھ رکھے[5] اور کبھی رجعت مکروہ ہوتی ہے اگر شوہر کو یہ گمان ہو کہ بیوی کے ساتھ بھلائی کرنے کے بارے میں اللہ کے جو حدود ہیں وہ انہیں بالکل قائم نہ رکھ سکے گا تو اس حالت میں اس کے حق میں رجعت مکروہ ہوگی۔

(۱) حدیث ابن عمر: "أنه طلق امرأته وهي حائض......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۳۴۵، ۳۴۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) الاختیار ۳/ ۱۲۲، ۱۲۳، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۷، مغنی المحتاج ۲/ ۳۰۹، کشاف القناع ۵/ ۲۴۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۲۸۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۸۔

(۲) تفسیر القرطبی، سورۂ بقرہ/ ۲۳۱ کے ذیل میں۔

(۳) احکام القرآن للجصاص ۱/ ۳۸۹۔

(۴) تفسیر القرطبی ۳/ ۱۲۳، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۰۰۔

(۵) الفروع ۵/ ۴۶۴۔

رجعت کے شرائط:

رجعت کے صحیح ہونے کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

۵- پہلی شرط یہ ہے: رجعت طلاق رجعی کے بعد ہو خواہ طلاق شوہر نے دی ہو یا قاضی کی طرف سے ہوئی ہو، اس لئے کہ رجعت اس ازدواجی زندگی کی تجدید ہے جو طلاق کے ذریعہ منقطع ہوگئی ہو، لہذا اگر طلاق ہی نہ ہوئی ہو تو رجعت کا کوئی فائدہ نہ ہوگا، اور جب شوہر اپنی بیوی کو تیسری طلاق بھی دے دے تو پھر اسے رجعت کا حق باقی نہیں رہے گا، اس لئے کہ تیسری طلاق سے عورت اپنے شوہر سے بینونت کبری کے ساتھ علاحدہ ہوجاتی ہے اور جب تک وہ دوسرے سے شادی نہ کرے اس وقت تک پہلے شوہر کی طرف لوٹنا حلال نہیں ہوتا، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَاتَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ**"[۱] (پھر اگر کوئی اپنی عورت کو طلاق دے ہی دے تو وہ عورت اس کے لئے اس کے بعد جائز نہ رہے گی یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے)۔

اس شرط پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کسی کا کوئی اختلاف نہیں[۲]۔

۶- دوسری شرط یہ ہے کہ رجعت اس بیوی سے ہو جس کے ساتھ طلاق دینے سے پہلے وطی کرلی ہو، اور اگر وطی سے پہلے ہی اسے طلاق دے دے پھر اس سے رجعت کرنا چاہے تو اسے حق رجعت حاصل نہ ہوگا، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**يٰأَيُّهَاالَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوْهُنَّ فَمَالَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَهَا فَمَتِّعُوْهُنَّ وَ سَرِّحُوْهُنَّ سَرَاحًا جَمِيْلاً**"[۳] (اے ایمان والو تم جب مومن عورتوں سے نکاح کرو پھر تم انہیں طلاق دے دو قبل اس کے کہ تم نے انہیں ہاتھ لگایا ہو تو تمہارے لئے ان کے بارے میں کوئی عدت نہیں، جسے تم شمار کرنے لگو تو انہیں کچھ مال دیدو اور انہیں خوبی کے ساتھ رخصت کردو)۔ البتہ حنابلہ نے [۱] رجعت کے صحیح ہونے کے لئے خلوت صحیحہ کو وطی کے حکم میں مانا ہے، اس لئے کہ خلوت کے احکام وطی کے احکام کے مانند ہیں، لیکن حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ رجعت کے صحیح ہونے کے لئے وطی ضروری ہے صرف خلوت کافی نہیں [۲]۔

۷- تیسری شرط یہ ہے: مطلقہ عدت میں ہی ہو، اور اگر اس کی عدت پوری ہوجائے تو اس سے رجعت صحیح نہیں ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ**" (اور مطلقہ عورتیں اپنے کو تین میعادوں تک روکے رہیں) اس کے بعد ارشاد باری ہے: "**وَبُعُوْلَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِيْ ذٰلِكَ**"[۳] (اوران کے شوہران کے واپس لے لینے کے اس (مدت) میں زیادہ حقدار ہیں)۔ یعنی تین حیض کے اندر (رجعت کا حق ہے)۔

نیز اس لئے کہ عدت کے زمانہ میں مطلقہ سے رجعت کرلینا عقد نکاح کو برقرار رکھنا ہے، اور جب عدت پوری ہوجائے تو یہ برقرار رکھنا ختم ہوجائے گا، اس لئے عدت پوری ہونے کے بعد رجعت درست نہیں ہوگی، اور کاسانی کہتے ہیں: رجعت کے جواز کی ایک شرط عدت کا باقی رہنا ہے، لہذا عدت گذر جانے کے بعد رجعت درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ رجعت ملک کو برقرار رکھنا ہے، اور

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۳۰۔

(۲) البنایہ ۴/ ۵۹۱، کشاف القناع ۵/ ۳۴۱، الأم ۶/ ۲۴۳، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۳۶۹۔

(۳) سورۂ احزاب / ۴۹۔

(۱) کشاف القناع ۵/ ۳۴۱۔

(۲) دیکھئے: سابقہ مراجع اور مغنی المحتاج ۴/ ۷ ۳۳۔

(۳) سورۂ بقرہ / ۲۲۸۔

عدت پوری ہونے کے بعد ملکیت زائل ہوجاتی ہے، لہذا برقرار رکھنے کا کوئی تصور نہیں ہوگا، اس لئے کہ برقرار رکھنا قائم کو زوال سے محفوظ رکھنے کے لئے ہوتا ہے[1] اور عدت کب پوری ہوتی ہے اس کے لئے اصطلاح ''عدۃ'' دیکھی جائے۔

۸- چوتھی شرط یہ ہے کہ رجعت سے پہلے والی تفریق فسخ نکاح سے نہ ہوئی ہو جس کی تفصیل اصطلاح ''فسخ'' میں ہے۔

۹- پانچویں شرط یہ ہے کہ طلاق بالعوض نہ ہو اگر طلاق عوض لے کر ہو تو رجعت صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ اس صورت میں طلاق بائن ہوگی، کیونکہ اس صورت میں عورت نے مالی معاوضہ دے کر شوہر سے چھٹکارا حاصل کیا ہے اور یہ مالی معاوضہ اس تعلق کو ختم کردیتا ہے، اس کی مثال خلع اور طلاق علی مال ہیں۔

۱۰- چھٹی شرط یہ ہے کہ رجعت فوری طور پر واقع ہونے والی ہو اسے کسی شرط پر معلق کرنا یا آئندہ زمانہ کی طرف منسوب کرنا درست نہیں ہے، شرط پر معلق کرنے کی صورت یہ ہے کہ شوہر یہ کہے: اگر زید آجائے تو میں نے تجھ سے رجعت کرلی بشرطیکہ زید آجائے، یا کہے کہ میں نے تجھ سے رجعت کرلی بشرطیکہ تو ایسا کرے، اور زمانۂ استقبال کی طرف اضافت کی صورت یہ ہے کہ کہے: میں نے تجھ سے کل آئندہ یا ایک ماہ بعد رجعت کرلی وغیرہ جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مسلک یہی ہے، اور مالکیہ کے نزدیک یہی اظہر ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''تعلیق'' (فقرہ/۴۶، موسوعہ ج ۱۲، ص ۳۶۰) میں ہے۔

فقہاء نے اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ رجعت عقد نکاح کو برقرار رکھنا یا اس کا لوٹانا ہے، اور نکاح تعلیق واضافت کو قبول نہیں کرتا، اور رجعت کا حکم نکاح کے مانند ہے[1]۔

۱۱- ساتویں شرط یہ ہے: رجعت کرنے والا از سر نو عقد نکاح کرنے کا اہل ہو۔

یہ شرط مالکیہ و شافعیہ کی کتابوں میں ہے، مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جس کو از سر نو عقد نکاح کا حق ہے اسی کو اپنی مطلقہ سے رجعت کرنے کا بھی حق ہے جب کہ رجعت کے تمام شرائط موجود ہوں، اسی لئے مجنون اور نشہ میں مست کی رجعت درست نہیں، اس لئے کہ وہ دونوں از سر نو عقد نکاح کے اہل نہیں، اور مالکیہ ناقص اہلیت والوں کی رجعت کو جائز کہتے ہیں جیسے باشعور لڑکا، سفیہ، مرض الموت کا مریض اور مفلس، ان کے نزدیک ان کی طرف سے رجعت کی اجازت ان کو ضرر لاحق نہ ہونے کی بنیاد پر اور ان میں سے ہر ایک کی الگ الگ حالت کے اعتبار سے ہے، چنانچہ باشعور لڑکے کا کیا ہوا عقد نکاح صحیح ہوتا ہے، البتہ اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے لہذا اس حالت میں جیسے اس کا کیا ہوا عقد صحیح ہوتا ہے اسی طرح اس کی رجعت بھی صحیح ہوگی، اور سفیہ کا کیا ہوا عقد نکاح مہر مثل کے حدود میں ہونے کی صورت میں درست ہے تو اس کی رجعت بھی درست ہوگی، اس لئے کہ ایک طرح سے اس میں عقد نکاح کو برقرار رکھنا ہے، نیز اس لئے کہ اس کی طرف سے کوئی اسراف نہیں ہو رہا ہے، اور مرض الموت کے مریض کی رجعت درست ہے، اس لئے کہ رجعت میں غیر وارث کو ورثہ میں شامل کرنا نہیں پایا جاتا، اور مفلس کی رجعت اس لئے درست ہے کہ اس میں نئے مہر کی ضرورت نہیں ہوتی تو اس کے ذمہ کوئی مال لازم نہ ہوگا اور اسے قرض خواہوں سے اجازت لینے کی ضرورت نہ پڑے گی، اسی طرح حج یا عمرہ کا احرام باندھنے والوں کی رجعت کو فقہاء نے جائز کہا ہے، حالانکہ اس کے لئے عقد نکاح جائز

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۸۳۔

(۱) البدائع ۳/ ۱۸۵، الخرشی ۴/ ۸۰، المغنی ۸/ ۴۸۵، الأم ۶/ ۲۴۵۔

نہیں، اس لئے کہ رجعت نئے عقد کو وجود میں لانا نہیں ہے بلکہ صرف عقد نکاح کو برقرار رکھنا ہے [۱]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ رجعت کرنے والے کے اندر بذات خود نکاح کی اہلیت شرط ہے یعنی وہ عاقل، بالغ، مختار اور غیر مرتد ہو، اس لئے کہ رجعت از سر نو نکاح کے مانند ہے، لہذا ارتداد، بچپن، جنون اور اکراہ کی حالت میں جس طرح نکاح درست نہیں رجعت بھی درست نہیں ہوگی۔

حاصل یہ کہ رجعت عاقل و بالغ اور مختار ہی کی طرف سے درست ہے [۲]۔

شافعیہ نے اس سے سفیہ کا استثنا کیا ہے، اس لئے جس طرح اس کا کیا ہوا نکاح درست ہے اسی طرح اس کی رجعت بھی درست ہوگی اور نشہ والا جو اپنے نشہ میں تعدی کرنے والا نہ ہو شافعیہ کے نزدیک اس کی رجعت بھی درست ہے، اس لئے کہ اصلا وہ عقد نکاح کو وجود میں لانے کا اہل ہے، مالکیہ کے نزدیک اس کی رجعت درست نہیں، اور شافعیہ کے نزدیک نشہ والا جو اپنے نشہ میں تعدی کرنے والا ہو اس کی رجعت درست نہیں، اس لئے کہ اس کے تمام اقوال لغو ہیں۔

مالکیہ و شافعیہ کے مذہب میں محرم کی رجعت درست ہے اس لئے کہ احرام سے محرم کی انشاء عقد نکاح کی اہلیت متاثر نہیں ہوتی وہ تو صرف ایک امر عارض ہے، نیز رجعت کے لئے عورت کی رضامندی شرط نہیں ہے، جس کی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ" [۳] (اور ان کے شوہر ان کے واپس لے لینے کے اس (مدت) میں زیادہ حقدار ہیں)۔

رجعت کا طریقہ:

رجعت کے دو طریقے ہیں: رجعت قولی، اور رجعت فعلی۔

اول-رجعت قولی:

۱۲ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو قول رجعت پر دلالت کرے اس سے رجعت درست ہوجاتی ہے، مثلاً اپنی مطلقہ سے اس کی عدت میں یہ کہے راجعتک، یا ارتجعتک، یا **رددتک لعصمتي** (میں نے تجھ سے رجعت کرلی یا میں نے تجھے اپنی عصمت میں لوٹالیا) اور اس معنی پر دلالت کرنے والے تمام الفاظ کا یہی حکم ہے۔

حنفیہ میں سے عینی کے الفاظ یہ ہیں: اور رجعت یہ ہے کہ اپنی جس بیوی کو ایک یا دو طلاق دے دی ہو اس سے کہے: میں نے تجھ سے رجعت کرلی یا اس کے غائبانہ میں کہے: میں نے اپنی بیوی سے رجعت کرلی، اور یہ صیغے رجعت کے لئے صریح ہیں، اور اگر اس نے کہا **رددتک** (میں نے تجھے واپس لوٹالیا) یا **أمسکتک** (میں نے تجھے روک لیا) تو ان سے بھی رجعت ہوجاتی ہے۔

جن الفاظ سے رجعت صحیح ہوجاتی ہے فقہاء نے ان کی دو قسمیں کی ہیں:

پہلی قسم: صریح الفاظ جیسے "راجعتک" (میں نے تجھ سے رجعت کرلی) اور "ارتجعتک إلی نکاحي" (تجھ کو اپنے نکاح میں لوٹالیا) اس قسم سے رجعت درست ہوجاتی ہے اور نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔

دوسری قسم: کنایہ: یعنی وہ الفاظ جن میں رجعت اور غیر رجعت دونوں کا احتمال ہو جیسے کہے: "أنت عندي کما کنت" (تو

(۱) الخرشی ۴/ ۷۹، ۸۰، الشرح الکبیر للدردیر، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۶۹، ۳۷۰۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۳۳۵، ۳۳۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۵۳۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

میرے نزدیک ایسی ہی ہے جیسے پہلے تھی) یاأنت امرأتی (تو میری عورت ہے) اوران الفاظ سے رجعت کی نیت کرے۔

کنایہ کے الفاظ رجعت اور غیر رجعت دونوں کا احتمال رکھتے ہیں جیسے أنت عندی کما کنت (تو میرے نزدیک ایسی ہی ہے جیسے پہلے تھی) اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ جیسے پہلے تو مری بیوی تھی، اور یہ بھی احتمال ہے کہ جیسے پہلے تو مجھے ناپسند تھی، اسی لئے فقہاء یہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ میں نیت کی ضرورت ہے ان کے متعلق شوہر کی نیت معلوم کی جائے گی، اور بعض الفاظ جیسے رددتک و امسکتک کے صریح وکنایہ ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے چنانچہ مالکیہ وشافعیہ کی ایک جماعت کے نزدیک یہ الفاظ کنایہ ہیں جن میں نیت کی ضرورت ہے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ "رددتک"، میں زوجیت کی طرف لوٹا لینے کا بھی احتمال ہے اور اس کو اس کے والد کے گھر کی طرف لوٹا دینے کا بھی احتمال ہے اور "أمسکتک"، میں زوجیت میں روک لینے کا بھی احتمال ہے اور عدت کے زمانہ میں گھر سے نکلنے سے روکنے کا بھی احتمال ہے۔

مالکیہ وشافعیہ کی دوسری جماعت اور جمہور حنفیہ وحنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ دونوں الفاظ رجعت کے لئے صریح ہیں، اس لئے ان میں نیت کی ضرورت نہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم کی وہ آیات جن میں رجعت کے احکام بیان کئے گئے ہیں ان میں احکام رجعت لفظ "رد" اور "امساک" کے ذریعہ بیان کئے گئے ہیں (۱)۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَبُعُوْلَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذٰلِكَ"، (۲) (ان کے شوہران کے واپس لے لینے کے اس (مدت) میں زیادہ حقدار ہیں)۔

دوسری جگہ ارشاد ہے: "فَأَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ أَوْ فَارِقُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ"، (۱) (تو رکھوان کو دستور کے موافق یا چھوڑ دو ان کو دستور کے موافق)۔

دوم - رجعت فعلی:

۱۳ - حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ رجعت جماع اور دواعی جماع سے درست ہوجاتی ہے "ہدایہ" میں ہے، فرماتے ہیں: یا اس سے وطی کرے یا اسے شہوت کے ساتھ چھولے، یا شہوت کے ساتھ اس کی شرم گاہ کو دیکھ لے، اور یہ ہمارے نزدیک ہے (۲) ان کا یہ قول بہت سے تابعین سے مروی ہے اور وہ یہ ہیں: سعید بن المسیب، حسن بصری، محمد بن سیرین، طاؤس، عطاء بن ابی رباح، اوزاعی، ثوری، ابن ابی لیلی، شعبی اور سلیمان التیمی اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ شرمگاہ کے علاوہ عورت کے جسم کے کسی حصہ کو دیکھنے سے رجعت نہیں ہوگی۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ رجعت نکاح کو برقرار رکھنے اور اس کے تمام اثرات کو بحال رکھنے کا نام ہے، اور جماع ودواعی جماع کا حلال ہونا نکاح کے اثرات میں سے ہے، اس لئے جماع ودواعی جماع سے رجعت صحیح ہوجاتی ہے، کیونکہ عدت ختم ہونے سے پہلے نکاح تو باقی ہی رہتا ہے۔

افعال سے صراحۃً ودلالۃً فاعل کی نیت معلوم ہوتی ہے، اس لئے شوہر اگر اپنی مطلقۂ رجعیہ سے اس کی عدت میں وطی کرلے، یا

---

(۱) البنایہ علی الہدایہ ۴/ ۵۹۲، ۵۹۳، بدائع الصنائع ۳/ ۱۸۱، ۱۸۲، الخرشی ۴/ ۸۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۳۷، کشاف القناع ۵/ ۳۴۲۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

(۱) سورۂ طلاق/ ۲۔

(۲) ہدایہ مع حاشیۃ البنایہ ۴/ ۵۹۳۔

شہوت کے ساتھ اس کا بوسہ لے لے، یا شہوت کے ساتھ اسے چھولے تو اس کا یہ فعل دلالۃً رجعت سمجھا جائے گا، لہذا شوہر اس کے ساتھ وطی کر کے گویا اسے اپنے نکاح میں لوٹا لینے پر راضی ہوگیا۔

حنفیہ نے بوسہ لینے، شرمگاہ کی طرف دیکھنے اور چھونے میں شہوت کی قید لگائی ہے، لہذا اگر چھونا، شرمگاہ کی طرف دیکھنا اور بوسہ لینا بغیر شہوت کے ہو تو رجعت نہیں پائی جائے گی، جس کا سبب یہ ہے کہ بغیر شہوت کے اشیاء مذکورہ شوہر اور اس کے علاوہ کی طرف سے بھی پائی جاسکتی ہے، جیسے اس کے ساتھ رہنے والے، اس سے گفتگو کرنے والے، یا ڈاکٹر و بچہ جنوانے والی دایہ البتہ ان افعال کے ساتھ شہوت کا پایا جانا صرف شوہر ہی کی طرف سے ہوسکتا ہے۔

اگر ان افعال سے بغیر شہوت کے بھی رجعت صحیح ہوجائے تو شوہر کو بار بار طلاق دینے کی ضرورت پڑے گی، جس سے عورت کی عدت طویل ہوجائے گی اور وہ شدید تنگی میں مبتلا ہوجائے گی [۱]۔

اور اگر یہ افعال عورت کی طرف سے پائے جائیں مثلاً وہ شہوت کے ساتھ اپنے شوہر کا بوسہ لے لے، یا اس کی طرف دیکھ لے، یا اسے چھولے تو ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک رجعت صحیح ہوجائے گی، ان کی دلیل یہ ہے کہ ازدواجی زندگی کا حلال ہونا ان دونوں کے لئے ایک ساتھ ہی ثابت ہے، تو شہوت کے ساتھ دیکھنے سے جس طرح مرد کی طرف سے رجعت درست ہوجاتی ہے اسی طرح عورت کی طرف سے بھی صحیح ہوجائے گی، مزید یہ کہ جس طرح مرد کی طرف سے حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے، اسی طرح عورت کی طرف سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے، جیسے کہ اگر عورت اپنے شوہر کے لڑکے یا اس کے باپ کے ساتھ ازدواجی تعلق قائم کرلے، اس لئے اس کی طرف سے رجعت صحیح ہوجائے گی اگر وہ شہوت کے ساتھ اپنے شوہر کو چھولے، یا اس کا بوسہ لے لے، یا اس کی شرمگاہ کو شہوت کے ساتھ دیکھ لے، امام ابو یوسف کے نزدیک اگر عورت شہوت کے ساتھ اپنے شوہر کو چھولے یا اس کا بوسہ لے لے یا شہوت کے ساتھ اس کی شرمگاہ کو دیکھ لے تو اس کی طرف سے رجعت صحیح نہیں ہوگی، ان کی دلیل یہ ہے کہ بیوی سے رجعت کرنا شوہر کا حق ہے حتی کہ وہ اس کی رضامندی کے بغیر بھی اس سے رجعت کرسکتا ہے، بیوی کو حق رجعت نہ بالقول حاصل ہے نہ بذریعہ فعل تو خواہ وہ شوہر کی طرف شہوت کے ساتھ دیکھے یا بغیر شہوت کے اس سے رجعت ثابت نہ ہوگی [۱]۔

۱۴- مالکیہ کے نزدیک وطی ودواعی وطی وغیرہ افعال سے رجعت کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ شوہر ان افعال سے رجعت کی نیت کرے اس لئے اگر شوہر شہوت کے ساتھ اس کا بوسہ لے لے، یا اسے چھولے، یا شہوت کے ساتھ مقام جماع کو دیکھ لے، یا اس سے وطی کرلے اور رجعت کی نیت نہ کرے تو ان افعال سے رجعت صحیح نہ ہوگی، ''الخرشی'' کی عبارت ہے کہ جو فعل رجعت کی نیت سے خالی ہو اس سے رجعت نہیں ہوتی خواہ وہ کتنا ہی قوی فعل ہو جیسے وطی اور بوسہ لینا اور چھونا، نیز اس کے پاس جانا بھی ایک فعل ہے لہذا اگر اس سے رجعت کی نیت کرلے تو یہ بھی رجعت کے لئے کافی ہے [۲]۔

۱۵- شافعیہ کے نزدیک رجعت فعل سے مطلقاً صحیح نہیں ہوتی، خواہ وطی کے ذریعہ ہو، یا دواعی وطی کے ذریعہ ہو اور خواہ اس فعل سے شوہر نے رجعت کی نیت کی ہو، یا نہ کی ہو ان کی دلیل یہ ہے کہ طلاق رجعی میں عورت شوہر کے لئے اجنبی ہوجاتی ہے، اس لئے اس سے وطی کرنا

---

(۱) البنایہ علی الہدایہ ۴؍ ۵۹۳، ۵۹۴، بدائع الصنائع ۳؍ ۱۸۱، ۱۸۲، المبسوط للسرخسی ۶؍ ۲۱۔

(۱) المبسوط ۶؍ ۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات، البنایۃ للعینی ۴؍ ۵۹۵، ۵۹۶۔

(۲) الخرشی ۴؍ ۸۱، الدسوقی ۲؍ ۴۰۷۔

اس کے لئے حلال نہیں رہتا، اور عدت میں رجعت کی حیثیت دوبارہ عقد نکاح کرنے کی ہے اور جیسا کہ عقد نکاح اس پر دلالت کرنے والے قول کے بغیر درست نہیں ہوتا اسی طرح رجعت بھی اس پر دلالت کرنے والے قول کے بغیر صحیح نہیں ہوگی، لہذا اگر عقد نکاح سے پہلے کوئی مرد کسی عورت سے وطی کرے تو اس کا وطی کرنا حرام ہے، اسی طرح مطلقہ رجعیہ سے اگر شوہر عدت میں وطی کرے تو اس کی یہ وطی حرام ہوگی۔ امام شافعی نے پہلے ''الأم'' میں بیان کیا ہے کہ رجعت شوہر کا حق ہے اور بیوی کو اس کی رضامندی کے بغیر بھی لوٹا لینا اس کے لئے ثابت ہے، پھر وہ فرماتے ہیں: لوٹانا کلام کے ذریعہ ہوتا ہے نہ کہ فعل جماع وغیرہ سے اس لئے کہ یہ تو بغیر کلام کے لوٹانا ہے، لہذا رجعت کا تکلم کئے بغیر عورت سے مرد کی رجعت ثابت نہیں ہوگی، جیسے نکاح اور طلاق بغیر تکلم کے صحیح نہیں ہوتے پس اگر عدت میں رجعت کا تکلم کرے گا تو اس سے رجعت ثابت ہوجائے گی [۱]۔

۱۶- حنابلہ رجعت کے صحیح ہونے میں وطی اور دواعی وطی کے درمیان فرق کرتے ہیں: چنانچہ ان کے نزدیک وطی سے رجعت صحیح ہوجاتی ہے اور دواعی وطی سے صحیح نہیں ہوتی جس کی وضاحت درج ذیل ہے:

اول- وطی کے ذریعہ رجعت کا صحیح ہونا:

۱۷- ان کے نزدیک وطی کے ذریعہ رجعت مطلقاً درست ہوجاتی ہے خواہ شوہر رجعت کی نیت کرے یا نہ کرے اور خواہ اس پر گواہ بھی نہ بنائے [۲]۔

اس سلسلے میں ان کی دلیل یہ ہے کہ زمانۂ عدت مطلق جدائیگی کا سبب ہے، اس لئے کہ عدت کا پورا ہوجانا رجعت کے صحیح ہونے سے مانع ہے، لہذا اگر عدت کے ختم ہونے سے پہلے شوہر اس سے وطی کرے تو وہ اس کی طرف لوٹ جائے گی، اور یہ ایلاء کے حکم کے مثل ہوجائے گا، اس لئے کہ اگر شوہر اپنی بیوی سے ایلاء کرے اور اس کے بعد اس سے وطی کرلے تو ایلا کا حکم ختم ہوجائے گا، پس اسی طرح رجعت ہے کہ اگر شوہر عدت میں اس سے وطی کرے تو وہ اس کی طرف لوٹ جائے گی۔

اس کے بعد انہوں نے دوسری دلیل ذکر فرمائی ہے جس سے وطی کے ذریعہ رجعت کے صحیح ہونے کی تاکید ہوتی ہے، ''الشرح الکبیر علی المقنع'' میں ہے: طلاق زوال ملک کا سبب ہے اور اس کے ساتھ اختیار ہوتا ہے، اور وطی کے ذریعہ مالک کا تصرف کرنا اس کے عمل کو روک دیتا ہے جیسا کہ اس سے توکیل طلاق ختم ہوجاتی ہے [۱]، یہ حنابلہ کا اپنے مسلک پر استدلال ہے۔

دوم- دواعیٔ وطی:

۱۸- دواعیٔ وطی سے رجعت کے صحیح ہونے کے متعلق ان کے مذہب میں روایات مختلف ہیں، امام احمد کی مشہور روایت یہ ہے کہ شہوت کے ساتھ موضع جماع کو دیکھنے، چھونے اور بوسہ لینے سے رجعت صحیح نہیں ہوتی، اس روایت کی دلیل درج ذیل ہے:

۱- مذکورہ افعال کے پائے جانے سے نہ اس پر عدت واجب ہوتی ہے اور نہ ان سے مہر واجب ہوتا ہے تو ان سے رجعت بھی صحیح نہیں ہوگی۔

۲- مقام جماع کو دیکھنا یا چھونا بسا اوقات ضرورت کے وقت غیر شوہر کی طرف سے بھی ہوجاتا ہے اس اعتبار سے وہ افعال رجعت نہیں کہلائیں گے۔

---

(۱) الأم ۶/ ۲۴۴، روضۃ الطالبین للنووی ۸/ ۲۱۷ طبع المکتب الإسلامی۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۳۴۳۔

(۱) الشرح الکبیر لابن قدامہ المقدسی مع المغنی ۸/ ۴۷۵۔

دوسری روایت یہ ہے کہ ان افعال سے رجعت صحیح ہوجاتی ہے، اس لئے کہ زوجین کے مابین جو استمتاع ہوتا ہے یہ افعال اس سے خالی نہیں۔

پہلی روایت معتمد فی المذہب ہے، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے۔

اسی طرح خلوت صحیحہ میں بھی اختلاف ہے کہ اس سے رجعت صحیح ہوتی ہے یا نہیں؟ اور اس میں دو قول ہیں:

پہلا قول یہ ہے کہ خلوت سے رجعت صحیح ہوجاتی ہے، اس لئے کہ خلوت سے احکام نکاح ثابت و راسخ ہوتے ہیں اور خلوت میں استمتاع بھی ممکن ہوتا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ خلوت سے رجعت صحیح نہیں ہوتی، اس لئے کہ طلاق کی حالت میں جو خلوت صحیحہ ہو اس میں استمتاع نہیں ہوتا تو اس سے رجعت بھی صحیح نہیں ہوگی [(۱)]۔

رجعت کے احکام:

رجعت پر گواہ بنانا:

۱۹- حنفیہ و مالکیہ کا مذہب، امام شافعی کا قول جدید اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ رجعت پر گواہ بنانا مستحب ہے اور یہ قول حضرت ابن مسعودؓ اور عمار بن یاسرؓ سے مروی ہے، لہذا اگر کوئی اپنی بیوی سے رجعت کرلے اور گواہ نہ بنائے تو رجعت صحیح ہوجائے گی، اس لئے کہ گواہ بنانا مستحب ہے۔

اس سلسلے میں ان کی دلیل درج ذیل ہے:

۱- رجعت نکاح کی طرح ہے، اس لئے کہ وہ نکاح کو برقرار رکھنا اور نکاح کو برقرار رکھنے کے لئے شہادت بالاتفاق شرط نہیں ہے، تو اسی طرح رجعت میں بھی شہادت واجب نہیں ہوگی۔

۲- رجعت شوہر کا ایسا حق ہے جو اس عورت کے قبول کرنے کا بھی محتاج نہیں، اس لئے اس کے صحیح ہونے کے لئے شہادت شرط نہیں ہوگی، کیونکہ شوہر نے اپنے خالص حق کو استعمال کیا ہے اور حق جب قبول کرنے یا کسی ولی کا محتاج نہ ہو تو اس کے صحیح ہونے کے لئے شہادت شرط نہیں ہوتی۔

اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ'' [(۱)] (اور اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ ٹھہرالو) اس کے متعلق فقہاء یہ کہتے ہیں کہ یہ امر ہے اور اس آیت میں امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ ندب پر محمول ہے، جیسے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ'' [(۲)] (اور جب خرید وفروخت کرتے ہو (تب بھی) گواہ کرلیا کرو)۔

اور جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ بیع بغیر گواہ بنائے ہوئے صحیح ہوجاتی ہے، حاصل یہ کہ رجعت پر گواہ بنانا مستحب ہے، تاکہ کسی طرح انکار کا خطرہ نہ رہے، نزاع ختم ہوکر زوجین کے درمیان اختلاف کا دروازہ بند ہوجائے، اور قابل لحاظ بات یہ ہے کہ بیع میں حق کو مؤکد کرنے کے لئے گواہ بنانے کی ضرورت رجعت سے زیادہ ہے، اس لئے کہ بیع ایک تصرف شرعی کو وجود میں لانا ہے اور رجعت ازدواجی زندگی کو برقرار رکھنا یا اس کو لوٹانا ہے، لہذا جب بیع بغیر گواہ بنائے صحیح ہے تو رجعت تو بغیر گواہ بنائے بدرجہ اولیٰ صحیح ہوگی۔

مالکیہ مزید یہ کہتے ہیں کہ رجعت پر گواہ بنانے تک اگر عورت اپنے شوہر کو وطی سے روک دے تو اس کا روکنا اچھا ہوگا اور اس پر وہ

---

(۱) الشرح الکبیر ۸/ ۴۷۴، کشاف القناع ۵/ ۳۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) سورۂ طلاق/ ۲۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

اجر کی مستحق ہوگی، اور وہ شوہر کی نافرمان نہیں ہوگی (۱)۔

امام شافعی کا قول قدیم اور امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ رجعت پر گواہ بنانا واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَأَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ" (اور اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ ٹھہرالو) اور عمران بن حصین سے اثر مروی ہے کہ ایک صاحب نے ان سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا جس نے اپنی بیوی کو طلاق رجعی دیدی پھر اس کے ساتھ جماع کرلیا اور گواہ نہیں بنایا، توانہوں نے فرمایا: تو نے خلاف سنت طریقہ پر طلاق دی، خلاف سنت طریقہ پر رجعت کی، اس پر گواہ بنالو اور پھر دوبارہ ایسا نہ کرنا، نیز اس لئے کہ رجعت بضعۂ حرام کو مباح بنانا ہے اس لئے اس پر گواہ بنانا لازم ہوگا۔

نووی کہتے ہیں: قول اظہر کے مطابق رجعت پر گواہ بنانا نہ واجب ہے نہ شرط ہے (۲)۔

بیوی کو رجعت کی خبر دینا:

۲۰ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ بیوی کو رجعت کی خبر دینا مستحب ہے، اس لئے کہ اس سے وہ نزاع ختم ہوجاتی ہے جو زوجین کے درمیان پیدا ہوسکتی ہے۔

عینی کے الفاظ یہ ہیں: "اس کو اطلاع دینا مستحب ہے" یعنی اس بیوی کو رجعت کے بارے میں بتادینا مستحب ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ یہ سمجھ کر کہ اس کے شوہر نے اس سے رجعت نہیں کی ہے اور اس کی عدت پوری ہوگئی ہے وہ دوسرا نکاح کرلے اور شوہر اس سے وطی کرلے ایسی صورت میں اس پر شوہر سے معلوم نہ کرنے کا اور شوہر پر اسے رجعت کی خبر نہ دینے کا گناہ ہوگا، لیکن اس کے باوجود اگر اسے اطلاع نہ دے تب بھی رجعت صحیح ہوگی، اس لئے کہ رجعت پہلے ہی نکاح کو برقرار رکھنا ہے انشاء نہیں ہے، تو شوہر خالص اپنے حق کو استعمال کرنے والا ہوگا اور انسان کا اپنے خالص حق کو استعمال کرنا دوسرے کو بتانے پر موقوف نہیں رہتا (۱)۔

مطلقہ رجعیہ کے ساتھ شوہر کا سفر کرنا:

۲۱ - حنابلہ اور حنفیہ میں سے زفر کا مذہب یہ ہے کہ شوہر کو اپنی مطلقہ رجعیہ کے ساتھ سفر کرنے کا حق ہے، اور جمہور اس کے ساتھ سفر کو ناجائز کہتے ہیں، کیوں کہ وہ پوری طرح اس کی بیوی نہیں ہے اور اس لئے بھی کہ شوہر کو حکم ہے کہ عدت کے زمانہ میں اسے گھر سے باہر نہ نکالے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ" (۲) (انہیں ان کے گھروں سے نہ نکالو)۔

نیز یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ شوہر کے ساتھ سفر ہی میں ہو اور اس کی عدت پوری ہوجائے تو وہ ایک ایسے شخص کے ساتھ رہ جائے گی جو اس کے لئے اجنبی ہے اور یہ حرام ہے، یہ تمام تفصیل اس صورت میں ہے جب اس سے عدت میں رجعت نہ کرے اور اگر رجعت کرلے تو وہ اس کے ساتھ سفر کرے گی، اس لئے کہ وہ اس کی بیوی ہے (۳)۔

(۱) البنایہ علی الہدایہ ۴/ ۵۹۵، بدائع الصنائع ۳/ ۱۸۱، المبسوط للسرخسی ۶/ ۲۲، الخرشی ۴/ ۸۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۷۷، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۳۷۷، کشاف القناع ۵/ ۳۴۲، ۳۴۳، الشرح الکبیر لابن قدامہ ۸/ ۴۷۲، ۴۷۳۔

(۲) روضۃ الطالبین ۸/ ۲۱۶، مغنی المحتاج ۳/ ۳۳۶، الشرح الکبیر لابن قدامہ المقدسی ۸/ ۴۷۲، ۴۷۳، کشاف القناع ۵/ ۳۴۲، ۳۴۳، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۸۱۔

(۱) البنایہ علی الہدایہ ۴/ ۵۹۷، المحلی لابن حزم الظاہری ۱۰/ ۲۵۱، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۱۸/ ۱۵۹، الخرشی ۴/ ۸۷۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۱۔

(۳) الشرح الکبیر لابن قدامہ ۸/ ۴۷۴، البنایہ علی الہدایہ ۴/ ۶۱۱، ۶۱۳، الدسوقی ۲/ ۴۲۲، الروضہ ۸/ ۲۲۱۔

اپنے شوہر کے لئے مطلقہ رجعیہ کا زیب وزینت اختیار کرنا:

۲۲-مطلقہ رجعیہ کے لئے جائز ہے کہ اپنے شوہر کے لئے اسی طرح زینت اختیار کرے جیسے عورتیں کپڑوں وغیرہ سے اپنے شوہروں کے لئے زینت اختیار کرتی ہیں، حنابلہ کہتے ہیں: اس صورت میں خوب خوب زینت اختیار کرے گی[1]، حنفیہ کہتے ہیں: شوہر کے لئے زیب وزینت اختیار کرنا اس کے لئے جائز ہے[2]۔ تشوف چہرہ کے بناؤ سنگار کو کہتے ہیں، اور تزین تشوف سے عام ہے اس میں چہرہ بھی داخل ہے اور چہرہ کے علاوہ بھی، اور یہ بناؤ سنگار شوہر کو رجعت کی ترغیب دلانے کے لئے جائز رکھا گیا ہے، کیونکہ بناؤ سنگار رجعت کا ذریعہ ہے عجب نہیں کہ شوہر اسے بناؤ سنگار میں دیکھے جس سے وہ اس کی آنکھوں میں بس جائے اور وہ طلاق پر نادم ہو کر اس سے رجعت کرلے۔

تزین کے جواز پر ان کی دلیل یہ ہے کہ مطلقہ رجعیہ بیویوں کے حکم میں ہے اور اس کے عدت میں ہونے کے اعتبار سے من وجہٍ نکاح باقی ہے، اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مطلقہ رجعیہ کو اپنے شوہر کے لئے بناؤ سنگار کرنا جائز نہیں، کیونکہ وہ اس کے لئے اجنبیہ ہے اور رجعت ان کے نزدیک دوبارہ نکاح کرنا ہے۔

اس کے ساتھ ایک دوسرا امر شوہر کا اس کے کمرہ میں اس کے پاس جانا ہے جس کے متعلق فقہاء یہ کہتے ہیں کہ اگر اس کا رجعت کا ارادہ نہ ہو تو اس کی اجازت کے بغیر اس کے پاس نہ جائے، کیونکہ ممکن ہے کہ اس کے بدن پر کپڑے نہ ہوں اور شوہر کی نظر اس کے مقام جماع پر پڑ جائے، تو جن کے نزدیک اس سے رجعت ہوجاتی ہے ان کے نزدیک رجعت ہوجائے گی، البتہ اگر رجعت کا ارادہ ہو تو اس کے پاس جانے میں کوئی مضائقہ نہیں، کیونکہ اس کی نیت اس سے رجعت کرنے کی ہے اور اس سے وہ اس کی بیوی ہوجائے گی،

(۱) کشاف القناع ۵/ ۳۴۳۔

(۲) البنایہ علی الہدایہ ۴/ ۶۱۱، ۶۱۳۔

اور خاص طور پر اس لئے کہ رجعت کے لئے بیوی کی رضامندی بھی ضروری نہیں ہے[1]۔

رجعت میں زوجین کا اختلاف:

۲۳-اگر شوہر یہ دعوی کرے کہ اس نے اپنی مطلقہ رجعیہ سے کل گزشتہ یا ایک ماہ قبل رجعت کرلی، اور یہ دعوی عدت کے اندر ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی، اس لئے کہ وہ ایسے امر کی خبر دے رہا ہے جس کو اب بھی کرسکتا ہے اس لئے خبر دینے میں متہم نہ ہوگا، اور اگر وہ یہ دعوی عدت گذر جانے کے بعد کرے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس صورت میں وہ اس امر کی خبر دے رہا ہے جسے وہ اب نہیں کرسکتا، لہذا اگر اس کی عدت گذر جانے کے بعد شوہر یہ دعوی کرے کہ اس نے اس کی عدت کے زمانہ ہی میں اس سے رجعت کرلی تھی اور وہ عورت اس کا انکار کردے تو عورت ہی کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ شوہر نے رجعت کا دعوی اس زمانہ میں کیا ہے جس میں وہ اس سے رجعت نہیں کرسکتا۔

اور اگر عدت گذر جانے کے بعد شوہر یہ دعوی کرے کہ اس نے عدت کے دوران ہی اپنی مطلقہ سے رجعت کرلی تھی اور وہ اس پر بینہ بھی قائم کردے تو اس کی رجعت صحیح ہوگی۔

سرخسی کہتے ہیں: اگر عدت گذارنے والی عورت کا شوہر اس سے کہے کہ میں نے تجھ سے رجعت کرلی ہے، اس کے جواب میں وہ کہے: میری عدت تو گذر چکی ہے، تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس عورت ہی کا قول معتبر ہوگا اور رجعت ثابت نہ ہوگی، اور صاحبین کے نزدیک شوہر کا قول معتبر ہوگا اور رجعت صحیح ہوجائے گی، اس لئے کہ

(۱) الشرح الکبیر لابن قدامہ ۸/ ۴۷۴، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۸/ ۱۵۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۳۷، الروضہ ۸/ ۲۲۱، المبسوط للسرخسی ۶/ ۲۵۔

رجعت عدت میں ہوئی ہے، کیونکہ جب تک وہ عدت پوری ہونے کی خبر نہ دے اس وقت تک اس کی عدت باقی رہے گی، اور رجعت اس کے عدت کے ختم ہونے کی خبر سے پہلے پائی گئی ہے، اس لئے رجعت صحیح ہوگئی اور عدت ساقط ہوجائے گی، کیونکہ اس نے عدت پوری ہونے کی خبر عدت کے ختم ہونے کے بعد دی، حالانکہ عدت ختم ہونے کے بعد اسے خبر دینے کی ولایت ہی نہیں ہے خواہ وہ کچھ دیر خاموش رہ کر خبر دے، نیز شوہر کے رجعت کرلینے کے بعد عدت گذر جانے کی خبر دینے میں وہ متہم ہوگی، اس لئے اس کی خبر قبول نہیں کی جائے گی، جیسے موکل وکیل سے کہے کہ میں نے تجھے معزول کردیا اس پر وکیل کہے کہ میں نے تو اس کی بیع کر بھی دی تھی، اور ابوحنیفہ کہتے ہیں: رجعت عدت کے ختم ہونے کی حالت میں ہوئی ہے، لہذا صحیح نہیں ہوگی، کیونکہ عدت کا گذرنا مطلقاً عدت نہیں ہے، جبکہ رجعت کی شرط مطلقاً عدت میں ہونا ہے (۱)۔

(۱) المبسوط ۶/ ۲۲، الشرح الکبیر ۸/ ۴۸۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۳۸، ۳۳۹۔

رجل

تعریف:

۱- "الرجل" لغت میں "المرأۃ" کے مخالف ہے یعنی نوع انسانی کا مذکر، ایک قول یہ ہے کہ رجل اس وقت ہوتا ہے جب اسے احتلام ہو اور وہ جوان ہوجائے، ایک قول یہ ہے کہ رجل پیدائش کے وقت سے ہمیشہ "رجل" ہی کہلاتا ہے اس کی تصغیر قیاس کے مطابق "رجیل" اور خلاف قیاس "رویجل" آتی ہے، "رجل" کی جمع "رجال" اور جمع الجمع "رجالات" ہے "رجُل" پیدل چلنے والے کو بھی کہتے ہیں، اسی سے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالاً أَوْ رُكْبَانًا" (۱) (لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو تو تم پیدل ہی (پڑھ لیا کرو) یا سواری پر)۔ اس کے معانی اس کے علاوہ بھی ہیں:

اصطلاحی تعریف: جرجانی نے "التعریفات" میں اس کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ رجل وہ مذکر آدمی جو بچپن کی حد پار کرکے بالغ ہوگیا ہو (۲)۔

اور یہ تعریف میراث کے علاوہ میں ہے، اور میراث میں مذکر پر رجل کا اطلاق اس کی پیدائش کے وقت ہی سے ہوتا ہے اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۹۔

(۲) اللسان، المصباح مادہ: "رجل"، التعریفات للجرجانی / ۱۴۶ طبع الکتاب العربی۔

الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُوْنَ"[1] (مردوں کے لئے بھی اس چیز میں حصہ ہے جس کو والدین اور نزدیک کے قرابت دار چھوڑ جائیں)۔

اجمالی حکم:

مرد کے کچھ مخصوص احکام ہیں جن میں وہ عورت سے الگ ہوتا ہے جن میں سے چند اہم درج ذیل ہیں:

الف-ریشم پہننا:

۲-مرد کے لئے ریشم پہننا بالاتفاق حرام ہے، اور جمہور کے نزدیک نماز وغیرہ میں مرد کے لئے ریشم کو بچھانا حرام ہے، حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے وہ ریشم کا تکیہ بنانے اور اس کے بچھانے کو جائز کہتے ہیں، اس لئے کہ ابو موسیٰؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**أحل الذهب و الحرير لإناث أمتي، و حرم على ذكورها**"[2] (سونے اور ریشم کو میری امت کی عورتوں کے لئے حلال کیا گیا ہے اور میری امت کے مردوں پر حرام کیا گیا ہے) اور عمر بن الخطابؓ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لاتلبسوا الحرير فإن من لبسه في الدنيا لم يلبسه في الآخرة**"[3] (ریشم مت پہنو اس لئے کہ جو اسے دنیا میں پہن لے گا وہ اسے آخرت میں نہیں پہنے گا)۔

(۱) سورۂ نساء/۷۔

(۲) حدیث: "**أحل الذهب و الحرير لإناث أمتي......**" کی روایت نسائی (۱۶۱/۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، ابن المدینی نے اس کو حسن کہا ہے، جیسا کہ ابن حجر کی التلخیص (۱/ ۵۳، طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۳) حدیث: "**لا تلبسوا الحرير، فإن من لبسه في الدنيا......**" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۲۸۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۴۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

اور مردوں پر ریشم کے حرام ہونے پر تمام علماء کا اتفاق ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں، لیکن چند چیزیں مستثنیٰ ہیں جیسے کپڑے کے نقش و نگار جب کہ چار انگشت سے کم ہوں، اسی طرح پیوند، گریبان کی کلی اور پوستین کے گوٹ، اور جوؤں یا خارش کو دور کرنے کے لئے، اسی طرح شدید سردی یا گرمی کو دور کرنے کے لئے، یا جنگ کے لئے اس کے پہننے میں اختلاف ہے، جس کی تفصیل: اصطلاح "حریر" میں ہے[1]۔

ب-مرد کے لئے سونے چاندی کا استعمال:

۳-بالاتفاق سونے کے زیورات مردوں پر حرام ہیں، اس لئے اس کا استعمال کرنا مرد پر حرام ہے، صرف ضرورت و حاجت کی صورت میں اس کے لئے حلال ہے جیسے ناک، دانت اور سر انگشت، اور سونے سے دانتوں کو باندھنے کی حاجت ہو تو یہ بھی جائز ہے۔

اور مرد کے لئے چاندی کی انگوٹھی جائز ہے، ایسے ہی بعض آلات مثلاً تلوار کو اس سے مزین کرنا اور دانتوں کو اس سے باندھنا درست ہے، اور مرد پر چاندی کے دیگر زیورات کے حرام ہونے میں اختلاف ہے، اور چاندی سونے کے برتنوں کا استعمال سب ہی کے

(۱) نتائج الأفکار مع فتح القدیر ۸/ ۹۳، ۹۴ طبع الأمیریہ، تبیین الحقائق ۶/ ۱۵ طبع بولاق، بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۱ طبع الجمالیہ، الإختیار ۴/ ۱۵۸ طبع المعرفہ، الزرقانی ۱/ ۱۸۲ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۳ طبع المعرفہ، الدسوقی ۱/ ۲۲۰ طبع الفکر، الخرشی ۱/ ۲۵۲، ۲۵۳ طبع بولاق، روضۃ الطالبین ۲/ ۶۵ طبع المکتب الإسلامی، أسنی المطالب ۱/ ۲۷۵ طبع المیمنیہ، المہذب ۱/ ۱۱۵، طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۶۵، ۳۶۶ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، تحفۃ المحتاج ۳/ ۲۲، ۲۳ طبع صادر، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۳۰۲، ۳۰۳ طبع الحلبی، الإنصاف ۱/ ۴۷۸، ۴۷۹ طبع التراث، کشاف القناع ۱/ ۲۸۲ طبع النصر، المغنی ۱/ ۵۸۸، ۵۸۹ طبع الریاض۔

لئے حرام ہے(۱)۔

تفصیل اصطلاح ''آنیۃ'' اور ''حلی'' میں ہے۔

ج-نماز اور خارج نماز میں مرد کا ستر:

۴- نماز میں اور خارج نماز مرد کا ستر ناف اور گھٹنہ کا درمیانی حصہ ہے، حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا یہی مذہب ہے اور یہی اکثر فقہاء کی رائے ہے(۲)، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''**أسفل السرة و فوق الركبتين من العورة**''(۳) (ناف سے نیچے اور گھٹنوں سے اوپر ستر ہے) امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ مرد کا ستر صرف دونوں شرمگاہ ہیں اس لئے کہ حضرت انسؓ سے مروی ہے: ''**أن النبي ﷺ يوم خيبر حسر الإزار عن فخذه حتى إني لأنظر إلى بياض فخذ النبي ﷺ**''(۴) (خیبر کے دن نبی کریم ﷺ نے اپنی ران سے کپڑا ہٹا دیا یہاں تک کہ میں نے نبی ﷺ کی ران کی سفیدی دیکھ لی) یہ روایت بخاری میں ہے۔

تفصیل اصطلاح ''عورۃ'' میں ہے۔

د-اذان کا عورتوں کے بجائے صرف مردوں کے لئے خاص ہونا:

۵- مؤذن کا مرد ہونا واجب ہے، اس لئے عورت کی اذان صحیح نہیں، کیونکہ اس کی آواز کی بلندی بسا اوقات فتنہ میں مبتلا کر دیتی ہے، اور یہ جمہور کا مذہب ہے، اور اگر وہ اذان دے دے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا(۱)۔

تفصیل اصطلاح ''اذان'' میں ہے۔

ھ-جمعہ کی نماز کا عورتوں کے بجائے صرف مردوں پر واجب ہونا:

۶-نماز جمعہ کے واجب ہونے کی ایک شرط مرد ہونا ہے، عورت پر جمعہ بالاتفاق واجب نہیں، دیکھئے اصطلاح ''صلاۃ الجمعۃ''۔

و-نماز میں عورت کے بجائے صرف مرد کا امام ہونا:

۷-فرض نماز میں مردوں کی امامت کے لئے مرد ہونا شرط ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، لہذا فرضوں میں مردوں کے لئے عورت کی امامت درست نہیں، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ''**أخروهن من حيث أخرهن الله**''(۲) (انہیں پیچھے رکھو جیسے

---

(۱) الاختیار ۴/۱۵۹ طبع المعرفہ، حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۲۹ طبع بولاق، تبیین الحقائق ۶/۱۵، ۱۶ طبع بولاق، جواہر الإکلیل ۱/۱۰ طبع المعرفہ، الدسوقی ۱/۶۲، ۶۴ طبع الفکر، الزرقانی ۱/۳۵، ۳۷ طبع الفکر، حاشیۃ القلیوبی ۲/۲۳، ۲۴ طبع الحلبی، روضۃ الطالبین ۲/۲۶۲، ۲۶۴ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۲/۲۳۴، ۲۳۵ طبع النصر، المغنی ۳/۱۵، ۱۸ طبع ریاض۔

(۲) الحموی علی ابن نجیم ۲/۱۷۰، ۱۷۱ طبع العامرۃ، جواہر الإکلیل ۱/۴۱ طبع المعرفہ، روضۃ الطالبین ۱/۲۸۲، ۲۸۳ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۱/۲۶۵، ۲۶۶ طبع النصر۔

(۳) حدیث: ''أسفل السرة و فوق الركبتين من العورة'' کی روایت احمد (۲/۱۸۷ طبع المیمنیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: ''إذا أنكح أحدكم عبده أو أجيره فلا ينظرن إلى شيء من عورته، فإنما أسفل من سرته إلى ركبتيه من عورته'' (جب تم میں سے کوئی اپنے غلام یا اجیر کی شادی کر دے تو اس کے ستر کے کسی حصہ کو ہرگز نہ دیکھے: کیونکہ اس کی ناف سے نیچے اس کے دونوں گھٹنوں تک اس کا ستر ہے)، اور اس کی سند حسن ہے۔

(۴) حدیث أنس: ''أن النبي ﷺ يوم خيبر حسر......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/۴۸۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ میں اصطلاح ''اذان'' کی طرف رجوع کیجئے ۲/۳۶۷ طبع الموسوعۃ الفقہیہ۔

(۲) حدیث: ''أخروهن من حيث أخرهن الله......'' کو زیلعی نے نصب

اللہ نے انہیں پیچھے رکھا ہے) اور حضرت جابرؓ سے مرفوعا روایت ہے: "لا تؤمن امرأة رجلا" [(۱)] (کوئی عورت کسی مرد کی امامت ہرگز نہ کرے)، نیز اس لئے کہ عورت کو مردوں کا امام بنانے میں اسے فتنہ میں ڈالنا ہے [(۲)]۔

ز- مرد کے ساتھ مخصوص اعمال حج:

۸- سلے ہوئے کپڑے پہننا مرد کے لئے حرام ہے عورت کے لئے نہیں، مرد کے لئے حلق یا تقصیر مشروع ہے عورت کے لئے نہیں، اس کے حق میں صرف تقصیر مشروع ہے حلق نہیں، مرد کے لئے طواف میں رمل اور اضطباع (احرام کی چادر کو داہنے مونڈھے کے نیچے سے نکال کر بائیں مونڈھے پر ڈالنا کہ داہنا مونڈھا کھلا رہے) اور میلین اخضرین کے مابین سعی میں تیز چلنا، نیز تلبیہ میں آواز بلند کرنا مسنون ہے اور عورت کے احکام ان تمام امور میں مرد کے برخلاف ہیں [(۳)]۔

تفصیل اصطلاح "حج"، "احرام"، "تلبیۃ" اور "طواف" میں ہے۔

= الرایہ (۲/ ۳۶ طبع المجلس العلمی) میں ذکر کیا ہے، اور انہوں نے اسے "غریب و مرفوع کہا ہے" پھر اسے ابن مسعود پر موقوف کرکے مصنف عبدالرزاق کی طرف منسوب کیا ہے اور یہ حدیث اس میں ایک طویل حدیث کے ضمن میں ہے (۳/ ۱۴۹ طبع المجلس العلمی)، اس کا بعض حصہ ابن حجر نے الفتح (۱/ ۴۰۰ طبع السّلفیہ) میں ذکر کیا ہے اور اس کی سند کو صحیح کہا ہے۔

(۱) حدیث: "لا تؤمن امرأة رجلا......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۴۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۲۰۳ طبع دار الجنان) میں کہا ہے کہ یہ ضعیف سند ہے--

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۶/ ۲۰۴۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۴۶، ۱۹۰، بدائع الصنائع ۲/ ۱۲۳، ۱۴۱، ۱۸۵، ۱۸۶، الدسوقی ۲/ ۹، ۴۱، ۴۶، ۵۴، ۵۵، مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۷، ۵۱۹، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۶۴، المغنی ۳/ ۲۳۶، ۲۳۷، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۷۲، ۳۹۴۔

ح- مرد کی دیت:

۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ آزاد مسلمان مرد کی دیت سو اونٹ ہے، اور آزاد مسلمان عورت کی دیت آزاد مسلمان مرد سے آدھی ہے، تفصیل اصطلاح "دیۃ" میں ہے [(۱)]۔

ط- جہاد کا صرف مرد پر واجب ہونا:

۱۰- اگر جہاد فرض عین ہوجائے اس طور پر کہ دشمن مسلمانوں کے کسی شہر پر دھاوا بول دیں تو اس شہر کے ہر اس شخص پر جہاد واجب ہوجاتا ہے جو ہتھیار اٹھانے اور جنگ کرنے پر قادر ہو خواہ مرد ہو یا عورت، بچہ ہو یا بوڑھا، اور اگر جہاد فرض کفایہ ہو تو صرف مردوں پر واجب ہوتا ہے اور عورت کے ضعف کی وجہ سے بالاتفاق اس پر واجب نہیں ہوتا۔ دیکھئے: "جہاد"۔

ی- عورت سے جزیہ لینا:

۱۱- عورت سے جزیہ نہیں لیا جائے گا [(۲)]۔ دیکھئے: "جزیہ"۔

ک- حدود و قصاص میں عورتوں کے بجائے صرف مردوں کی شہادت کا قبول کیا جانا:

۱۲- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ قصاص اور حدود میں صرف مردوں کی شہادت قبول کی جائے گی ان میں عورتوں کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، اس کی تفصیل اصطلاح "شہادۃ" میں دیکھئے۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۲۵۴ طبع الجمالیہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۶، ۲۷۰ طبع المعرفۃ، المہذب ۲/ ۱۹۸ طبع الحلبی، المغنی ۷/ ۷۹۷، ۷۹۸ طبع الریاض۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۲۰ طبع المصریہ، الدسوقی ۲/ ۱۷۴، ۱۷۵ طبع الفکر، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۱۶ طبع الحلبی، الأشباہ والنظائر للسیوطی/ ۲۳۹ طبع الحلبی، المغنی ۸/ ۳۴۷ طبع ریاض۔

ل-میراث:

۱۳- بہت سی صورتوں میں مرد کی میراث عورت کی میراث سے الگ ہے۔جس کی تفصیل اصطلاح ''إرث'' میں ہے[۱]۔

م-مرداورولایت:

۱۴- جن مصالح میں مردعورت کے مقابلہ میں زیادہ لائق ہے ان میں مرد کی ولایت عورت سے مقدم ہے، اور جن مصالح میں عورت مرد کے مقابلہ میں زیادہ لائق ہے ان میں عورت کی ولایت مرد سے مقدم ہے جیسے حضانت[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''ولایت'' میں ہے۔ نیز دیکھئے: اصطلاح ''ذکورۃ''۔

(۱) حاشیۃ البقری علی الرحبیہ ر ۲۲، ۲۵ طبع الحلبی۔

(۲) ابن عابدین ۴ر ۳۵۶، التبصرۃ ۱ر ۲۴، الفروق للقرافی ۲ر ۱۵۷، ۱۵۸، فرق ۹۶، الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ۶۵، المغنی ۶ر ۱۳۷، ۹ر ۳۹، نیل الأوطار ۶ر ۲۵۱، فتح الباری ۸ر ۱۲۶ طبع السلفیہ۔

رِجل

تعریف:

۱-''رِجل'' کا معنی لغت میں انسان وغیرہ کا پیر ہے، یہ لفظ مؤنث ہے، اور اس کی جمع ''أرجل'' ہے، انسان کا پیر ران کی جڑ سے قدم تک ہے، اسی معنی میں اللہ تعالی کا قول ہے: ''وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ''[۱] (اورعورتیں اپنے پیر زور سے نہ رکھیں کہ ان کا مخفی زیور معلوم ہوجائے)۔

اور'' رجل أرجل'' کا معنی ہے بڑی ٹانگ والا، اور راجل، پیدل یعنی جوسوار نہ ہو، اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے:''فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالاً أَوْ رُكْبَانًا''[۲] (لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو تو تم پیدل ہی پڑھ لیا کرو یا سواری پر)۔

اس کا اصطلاحی معنی حالات کے لحاظ سے بدلتا رہتا ہے، کبھی اس سے ٹخنوں کے ساتھ قدم مرادلیا جاتا ہے، جیسے اللہ تعالی کا ارشاد ہے:''وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ''[۳] (اور اپنے پیروں کو ٹخنوں سمیت دھولیا کرو)، اور اس سے پنڈلی اور قدم کے درمیانی جوڑ سے نیچے کا حصہ مراد ہوتا ہے، جیسے چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت کا پیر کاٹنے میں ہوتا ہے۔

(۱) سورۂ نور ر ۳۱۔

(۲) سورۂ بقرہ ر ۲۳۹۔

(۳) سورۂ مائدہ ر ۶۔

اور بسا اوقات اس سے مراد ران کی جڑ سے قدم تک ہوتا ہے[1]۔

شرعی حکم:

پیر سے متعلق احکام فقہ کے متعدد ابواب میں مذکور ہیں، جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف-وضو:

۲-جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ دونوں پیروں کا ٹخنوں کے ساتھ دھونا فرائض وضو میں سے ہے، (ٹخنے ان دوہڈیوں کو کہتے ہیں جو پنڈلی اور قدم کے جوڑ پر ابھری ہوئی ہوتی ہیں)، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوْا بِرُؤُوْسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ،،[2] (اے ایمان والو جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو اور اپنے پیروں کو ٹخنوں سمیت دھولیا کرو)۔

نیز احادیث صحیحہ ہیں جو دونوں پیروں کو دھونے کے متعلق وارد ہوئی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے جو نبی ﷺ کے وضو کے بارے میں مروی ہے: ''أنه غسل كل رجل ثلاثا،،[3] (آپ ﷺ نے ہر پیر کو تین مرتبہ دھویا)، دوسری حدیث کے الفاظ یہ ہیں: ''ثم غسل رجله اليمنى إلى الكعبين ثلاث مرات ثم غسل رجله اليسرى مثل ذلك،،[1] (پھر آپ ﷺ نے اپنے دائیں پیر کو ٹخنوں تک تین بار دھویا پھر اسی طرح اپنے بائیں پیر کو دھویا) اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''ويل للأعقاب من النار،،[2] (ایڑیوں کے لئے (خشک رہ جانے کی صورت میں) جہنم کی آگ کا اندیشہ اور تباہی ہے) اور یہ آپ ﷺ نے اس وقت فرمایا جب آپ ﷺ نے کچھ لوگوں کو وضو کرتے ہوئے دیکھا اور ان کی ایڑیاں ایسی معلوم ہورہی تھیں کہ انہیں پانی پہنچا ہی نہیں۔

حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ ایک آدمی نے وضو کیا اور اس نے اپنے پیر میں ایک ناخن کے بقدر جگہ چھوڑ دی اسے نبی ﷺ نے دیکھ لیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''ارجع فأحسن وضوءك، فرجع ثم صلى،،[3] (لوٹ جاؤ اور اپنا وضو اچھی طرح کر، تو وہ لوٹ گیا پھر اس نے نماز پڑھی)۔

بعض اسلاف کا مذہب یہ ہے کہ پیروں کا مسح کرنا فرض ہے دھونا فرض نہیں، اور یہ اسلاف اللہ تعالی کے فرمان: ''وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ،،[4] کے اندر (أرجلكم) میں مہاجر کی قرأت کو اختیار کرتے ہیں اور اس قرأت کا تقاضا ہے کہ پیروں کا مسح فرض ہے نہ کہ انہیں دھونا۔

حسن بصری اور محمد بن جریر طبری کا مذہب یہ ہے کہ وضو کرنے والے کو اختیار ہے خواہ وہ پیروں کو دھولے، یا ان کا مسح کرلے، اس

---

(۱) لسان العرب، المصباح ''رجل''۔

(۲) سورۂ مائدہ/۶۔

(۳) حدیث: ''غسل كل رجل ثلاثا......،، کی روایت بخاری (الفتح ۱/۲۶۶ طبع السلفیہ) نے حضرت عثمانؓ سے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: ''ثم غسل رجله اليمنى إلى الكعبين،، کی روایت مسلم (۱/۲۰۵ طبع الحلبی) نے حضرت عثمانؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''ويل للأعقاب من النار،، کی روایت مسلم (۱/۲۱۴ طبع الحلبی) نے عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث عمر: ''أن رجلا توضأ......،، کی روایت مسلم (۱/۲۱۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) سورۂ مائدہ/۶۔

لئے کہ دونوں قرأتیں ثابت ہیں اور دونوں کے تقاضوں پر عمل کرنا ناممکن ہے، کیوں کہ نصب کی قرأت کا تقاضا دھونے کا واجب ہونا ہے، اور جر کی قرأت کا تقاضا مسح کا واجب ہونا ہے، لہذا مکلّف کو اختیار ہوگا کہ وہ اگر چاہے تو نصب کی قرأت پر عمل کرتے ہوئے دھوئے، اور اگر چاہے تو جر کی قرأت پر عمل کرتے ہوئے مسح کرلے، بس کسی پر بھی عمل کرنے سے فرض ادا ہوجائے گا، جیسے کفارہ یمین میں تین چیزوں میں سے کسی ایک پر عمل کا اختیار ہے[1]۔

تفصیل اصطلاح ''وضوء'' اور ''مسح'' میں ہے۔

ب-حد سرقہ (چوری کی سزا):

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ چور کی حد اس کا ہاتھ کاٹ دینا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَالسَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ''[2] (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو، ان کے کرتوتوں کے عوض میں اللہ کی طرف سے بطور عبرتناک سزا کے اور اللہ بڑا قوت والا ہے بڑا حکمت والا ہے)، اور سب سے پہلے چور کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا، کیونکہ کسی چیز کو پوری قوت کے ساتھ اسی سے پکڑا جاتا ہے تو اس سے شروع کرنا اس کو چوری سے روکنے میں زیادہ موثر ہوگا، نیز وہ چوری کا ذریعہ ہے، اس لئے اسی کو کاٹ کر سزا دینا اولیٰ ہے۔

۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر وہ دوبارہ چوری کرلے تو اس کا بایاں پیر کاٹا جائے گا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے چور کے بارے میں فرمایا: ''إذا سرق السارق فاقطعوا يده، فإن عاد فاقطعوا رجله''[1] (اگر چور چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹ دو پھر اگر وہ دوبارہ چوری کرے تو اس کا پیر کاٹ دو)، نیز اس لئے کہ جس محاربہ میں دو اعضاء کا کاٹنا واجب ہوتا ہے اس میں صرف ہاتھ اور پیر کاٹے جاتے ہیں، اس کے دونوں ہاتھ نہیں کاٹے جاتے، اور عطاء و ربیعہ سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر وہ دوبارہ چوری کرے تو اس کا بایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے گا اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا''[2] (دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو) نیز ہاتھ چوری کرنے اور پکڑنے کا آلہ ہے تو سزا میں اسی کو کاٹنا بہتر ہے، ابن قدامہ نے (اس قول کو ذکر کرنے کے بعد) فرمایا: یہ شاذ ہے اور فقہاء کے قول اور صحابہ و تابعین اور ان کے بعد کے علماء کے اثر کے خلاف ہے۔

۵- اگر دایاں ہاتھ اور بایاں پیر کٹنے کے بعد وہ تیسری مرتبہ چوری کرے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ و حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اب اس کا کوئی حصہ نہیں کاٹا جائے گا، بلکہ اس کی تعزیر کی جائے گی اور قید کردیا جائے گا، ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس ایک چور لایا گیا جس کا ہاتھ اور پیر کٹا ہوا تھا اور اس نے پھر چوری کرلی تھی اس کا نام ''سدوم'' تھا انھوں نے اس کا (ہاتھ یا پیر) کاٹنا چاہا تو حضرت علیؓ نے ان سے فرمایا کہ اس کی سزا تو صرف ایک ہاتھ اور ایک پیر کا کاٹنا ہے تو حضرت عمرؓ نے اسے قید کردیا اور اس کا (مزید ہاتھ یا پیر) نہیں کاٹا۔

---

(۱) البدائع ۱/۵، المجموع ۱/۴۱۷، القوانين الفقهيه ص ۲۷، جواہر الإکلیل ۱/۱۴، المغنی لابن قدامہ ۱/۱۳۲۔

(۲) سورۂ مائدہ/۳۸۔

(۱) حدیث ابو ہریرہ: ''إذا سرق السارق فا قطعوا يده'' کی روایت دارقطنی (۱۸۱/۳ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور شمس الحق عظیم آبادی نے اس پر اپنے حاشیہ میں اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے، لیکن اس کا ایک شاہد حضرت جابر بن عبد اللہ کی حدیث ہے، جس کی روایت ابوداؤد (۵۶۵/۴، ۵۶۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ مائدہ/۳۸۔

اور ابو سعید مقبری اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت علیؓ کے پاس ایک چور لایا گیا انہوں نے اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دیا، پھر اس نے چوری کی تو اسے دوبارہ لایا گیا تو انھوں نے اس کا بایاں پیر کاٹ دیا، پھر اس نے چوری کی تو اسے تیسری مرتبہ لا گیا تو انھوں نے اپنے ساتھیوں سے کہا: اس کے بارے میں آپ حضرات کی کیا رائے ہے: انھوں نے کہا: امیر المؤمنین اس کا (ہاتھ یا پیر) کاٹ دیجئے: تو انھوں نے فرمایا: پھر تو میں اسے قتل کر ڈالوں گا حالانکہ اس پر قتل واجب نہیں ہے میں اس کا (ہاتھ یا پیر) نہیں کاٹوں گا اگر میں اس کا ہاتھ کاٹ دوں تو یہ کھانا کیسے کھائے گا، نماز کے لئے وضو کس طرح کرے گا، غسل جنابت کس طرح کرے گا، مسح کس چیز سے کرے گا اور اگر اس کا پیر کاٹ دوں تو کس طرح چلے گا، کیسے اپنی ضرورت پوری کرے گا، مجھے اللہ سے شرم آتی ہے کہ میں اس کا ہاتھ بھی نہ چھوڑوں جس سے وہ کچھ پکڑے اور نہ پیر چھوڑوں جس سے وہ چل سکے پھر آپؓ نے اس کی ڈنڈوں سے پٹائی کی اور اسے قید کر دیا۔

حسن، شعبی، نخعی، زہری، حماد اور ثوری کا بھی یہی مذہب ہے۔

مالکیہ و شافعیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اگر وہ تیسری مرتبہ چوری کرے تو اس کا بایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے گا، پھر اگر چوتھی مرتبہ چوری کرے تو اس کا دایاں پیر کاٹ دیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے چور کے بارے میں ارشاد فرمایا: "**إن سرق فاقطعوا يده، ثم إن سرق فاقطعوا رجله، ثم إن سرق فاقطعوا يده، ثم إن سرق فاقطعوا رجله**"[۱] (اگر وہ چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹ دو، اگر پھر چوری کرے تو اس کا پیر کاٹ دو، اگر پھر چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹ دو، اگر پھر چوری کرے تو پھر اس کا پیر کاٹ دو) نیز اس لئے کہ حضرت ابو بکر اور حضرت عمرؓ نے ایسا ہی کیا، قتادہ، ابو ثور اور ابن المنذر کا بھی یہی مذہب ہے، اور چور کا پیر پنڈلی و قدم کے درمیانی جوڑ سے کاٹا جائے گا۔

(۱) یہ حدیث فقرہ/۵ میں گذر چکی ہے۔

ج- ڈاکو

۶- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ڈکو اگر مال چھین لے اور قتل نہ کرے اور وہ مال اتنی مقدار میں ہو جس پر چور کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے تو اس کا دایاں ہاتھ اور بایاں پیر کاٹ دیا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُّقَتَّلُوْا أَوْيُصَلَّبُوْا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيْهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ**"[۱] (جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگے رہتے ہیں ان کی سزا بس یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں یا سولی دیئے جائیں یا ان کے ہاتھ پیر مخالف سمت سے کاٹے جائیں)۔

آیت بالا میں جس مخالفت کا ذکر ہے مذکورہ صورت میں وہ پائی جائے گی اور یہی اس کے لئے زیادہ مناسب ہے تا کہ وہ چل سکے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ امام کو اختیار ہے وہ قتل، سولی، کاٹنے اور جلاوطن کرنے میں سے جس کا چاہے فیصلہ کر دے خواہ ڈاکو نے قتل بھی کیا ہو اور مال بھی چھینا ہو یا صرف قتل کیا ہو یا صرف مال چھینا ہو یا نہ قتل کیا ہو اور نہ مال چھینا ہو بلکہ صرف خوف زدہ کیا ہو[۲]۔

تفصیل اصطلاح "حرابۃ" میں ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ/۳۳۔

(۲) البدائع ۷/۹۳، روضۃ الطالبین ۱۰/۱۵۶، القوانین الفقہیہ رص ۳۶۸، المغنی لابن قدامہ ۸/۲۹۳، جواہر الإکلیل ۲/۲۹۴۔

د- پیر کی دیت:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دونوں پیروں کے کاٹنے میں مکمل دیت اور ایک پیر کے کاٹنے میں نصف دیت اور پیر کی انگلی کاٹنے میں دیت کا دسواں حصہ اور انگلیوں کے پوروں کے کاٹنے میں دیت کا تیسواں حصہ ہے، البتہ انگوٹھے کے پور میں بیسواں حصہ ہے، اس لئے کہ اس میں صرف دو پورے ہیں، اس لئے کہ عمرو بن حزم اپنے والد سے اور وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے خط میں ان کو لکھا: "وفي الرجل الواحدة نصف الدية"[1] (ایک پیر میں نصف دیت ہے)۔ ابن عبد البر نے کہا ہے: عمرو بن حزم کا خط فقہاء کے یہاں معروف ہے اور اس کے کچھ حصہ کے علاوہ فقہاء کے یہاں پوری ہی تحریر متفق علیہ ہے۔

اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ پیر کاٹنے سے نصف دیت اس وقت واجب ہوتی ہے جب ٹخنوں سے یا پانچوں انگلیوں کی جڑوں سے کاٹا ہو، اور اگر پنڈلی، گھٹنہ، ران یا سرین سے کاٹے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور (مالکیہ، حنابلہ، بعض شافعیہ اور ایک روایت کے مطابق ابو یوسف) کا مذہب یہ ہے کہ ان جگہوں سے پیر کے کاٹنے سے دیت میں اضافہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کی جڑ تک اس عضو کا نام پیر ہے، لہذا شریعت کے مقرر کردہ میں اضافہ نہیں کیا جائے گا، نیز اس لئے کہ پنڈلی یا ران کے لئے شرعاً کوئی تاوان مقرر نہیں تو یہ قدم کے تابع ہوں گے جس کے لئے تاوان مقرر ہے۔

اور حنفیہ و شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں قدم میں واجب نصف دیت پر اضافہ کے لئے عادل کا فیصلہ واجب ہے[2]۔ تفصیل اصطلاح "دیۃ" اور "حکومۃ عدل" میں ہے۔

ھ- کیا پیر ستر میں داخل ہے؟:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ آزاد عورت کا پیر قدم کے علاوہ ستر ہے۔

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ مرد کے ناف اور گھٹنہ کا درمیانی حصہ مردوں کے اعتبار سے ستر ہے اور مرد کے گھٹنے اور ناف کے ستر ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے[1]۔

دیکھئے: اصطلاح "عورۃ"۔

---

(۱) حدیث عمرو بن حزم: "فی الرجل الواحدة نصف الدية" کی روایت نسائی (۸/۵۸، طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

(۲) البدائع ۷/۳۱۱، ۳۱۴، تبیین الحقائق للزیلعی ۶/۱۳۳، القوانین الفقہیہ رص = ۳۵۶، جواہر الإکلیل ۲/۲۶۸، مغنی المحتاج ۴/۶۶، المغنی لابن قدامہ ۸/۳۵، حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۶۹۔

(۱) البدائع ۵/۱۱۸، جواہر الإکلیل ۱/۴۱، القوانین الفقہیہ رص ۵۸، المغنی لابن قدامہ ۱/۵۷۷، روضۃ الطالبین ۱/۲۸۲۔

رجم

تعریف:

۱-لغت میں رجم کا معنی پتھر مارنا ہے۔

یہ لفظ دیگر معانی کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے قتل کرنا، اور اٹکل یا گمان کی وجہ سے تہمت لگانا، لعنت کرنا، دھتکارنا، سب وشتم کرنا اور قطع تعلق کرنا[۱]۔

اصطلاح میں ''رجم'' کی تعریف ہے: محصن (شادی شدہ) زانی کو پتھر مار کر ہلاک کرنا[۲]۔

شرعی حکم:

۲-ابن قدامہ کہتے ہیں: اس میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں کہ زانی محصن مرد ہو یا عورت اسے رجم کیا جانا واجب ہے۔

''رجم'' رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے اس سلسلے میں قولی وفعلی روایتیں تواتر کے درجہ کو پہنچی ہوئی ہیں، صحابہ، تابعین اور ان کے بعد کے عام علماء کا یہی قول ہے۔

ابن قدامہ کا قول ہے: اس سلسلے میں ہمارے علم کے مطابق خوارج کے علاوہ کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے، چنانچہ خوارج یہ کہتے ہیں: باکرہ وثیبہ (دونوں) کے لئے کوڑے لگانے کا حکم ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''أَلزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِأَةَ جَلْدَةٍ''[۱] (زنا کار عورت اور زنا کار مرد سو (دونوں کا حکم یہ ہے کہ) ان میں سے ہر ایک کو سو سو درے مارو)۔

تفصیل اصطلاح ''زنا'' میں ہے۔

کس کو رجم کی سزا دی جائے گی:

۳-رجم کی سزا اس زانی کے ساتھ خاص ہے جو مکلّف اور محصن ہو:

محصن: ہر وہ شخص ہے جو مکلّف، آزاد، مختار اور احکام شرع کا پابند ہو، جس کی طرف سے نکاح صحیح میں پورے طور پر وطی پائی گئی ہو، جمہور کے مسلک کے مطابق خواہ وہ ذمی ہی ہو اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے، یا مرتد ہو، اس لئے کہ ان دونوں نے احکام شرع کی پابندی کو اختیار کیا ہے۔

دیکھئے: اصطلاح ''احصان''۔

غیر مکلّف کو رجم نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے فعل کو حرام نہیں کہا جاتا ہے، اسی طرح اس کے لئے بھی رجم نہیں ہے جو احکام شرع کا التزام کرنے والا نہ ہو جیسے حربی[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''زنا''۔

رجم کا طریقہ:

۴-جسے رجم کیا جائے اگر وہ مرد ہو تو اس پر حد رجم اس طرح جاری کی جائے گی کہ وہ کھڑا ہو اسے باندھا نہ جائے، نہ ہی اس کے لئے گڈھا کھودا جائے، خواہ اس کا زنا بینہ سے ثابت ہوا ہو یا اقرار سے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

---

(۱) تاج العروس، لسان العرب مادہ: ''رجم''۔

(۲) القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۲۳۲۔

(۱) سورۂ نور ر ۲۔

(۲) المغنی ۸ر ۱۶۱، شرح الزرقانی ۸ر ۷۵، أسنی المطالب ۴ر ۱۲۸، ابن عابدین ۳ر ۱۴۸۔

اور اگر وہ عورت ہو اور اس کا زنا بینہ کے ذریعہ ثابت ہوا ہو تو اس پر رجم کے وقت اس کے سینہ تک گڈھا کھودا جائے گا، تا کہ اس کا ستر نہ کھلے (۱)۔

امام احمد کی ایک روایت یہ ہے: مرد کی طرح عورت کے لئے بھی گڈھا نہیں کھودا جائے گا۔

مستحق رجم کو وسیع میدان میں لے جایا جائے گا، اور اگر اس کا زنا شہادت سے ثابت ہوا ہو تو گواہ رجم شروع کریں گے، جمہور کے نزدیک یہ مستحب ہے اور حنفیہ کے نزدیک واجب ہے، اور رجم کے وقت امام اور مسلمان مردوں کی جماعت موجود ہو، اور درمیانی پتھروں سے رجم کیا جائے گا۔ تفصیل اصطلاح ''زنا'' میں ہے۔

رجم وجلد دونوں کو نافذ کرنا:

۵- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ زانی محصن پر رجم اور جلد کو جمع نہیں کیا جائے گا، امام احمد بن حنبل سے ایک روایت یہ ہے کہ پہلے اسے کوڑے لگائے جائیں گے پھر رجم کیا جائے گا (۲)۔ دیکھئے: اصطلاح ''جَلد''۔

رجم کردہ شخص کی تکفین اور اس کی نماز جنازہ:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جسے رجم کیا جائے اسے کفن دیا جائے گا اور اس پر نماز جنازہ بھی پڑھی جائے گی، اس لئے کہ ماعز کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا تھا: ''اصنعوا به ماتصنعون بموتاكم'' (۳) (اس کے ساتھ وہی معاملہ کرو جو تم اپنے مردوں کے ساتھ کرتے ہو) نیز ''أنه ﷺ صلى على الغامدية'' (۱) (رسول اللہ ﷺ نے غامدیہ پر نماز جنازہ پڑھی)۔ تفصیل ''صلاۃ الجنازۃ'' میں ہے۔

حاملہ کو رجم کرنا:

۷- جب تک حاملہ کا بچہ پیدا نہ ہو جائے اور اس سے مستغنی نہ ہو جائے اس وقت تک اس پر حد رجم جاری نہیں کی جائے گی خواہ حمل زنا کی وجہ سے ہو یا بغیر زنا کے، ابن قدامہ کا قول ہے: اس سلسلے میں ہمارے علم کے مطابق کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

ابن المنذر کہتے ہیں: اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ حاملہ کو بچہ پیدا ہونے تک رجم نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ روایت ہے: ''أن النبي ﷺ أتت إليه امرأة من غامد فقالت: يا رسول الله إني قد زنيت فطهرني، وأنه ردها، فلما كان الغد قالت: يا رسول الله لم تردني لعلک أن تردني كما رددت ما عزا فوالله إني لحبلى، قال: أمالا فاذهبي حتى تلدي، فلما ولدت أتته بالصبي في خرقة، قالت: هذا قد ولدته، قال: اذهبي فأرضعيه حتى تفطميه، فلما فطمته أتته بالصبي في يده كسرة خبز فقالت: هذا يانبي الله قد فطمته وقد أكل الطعام، فدفع الصبي إلى رجل من المسلمين ثم أمر بها فحفر لها إلى صدرها وأمر الناس فرجموها، فيقبل خالد بن الوليد بحجر فرمى رأسها فتنضح الدم على وجه خالد فسبها فسمع نبي الله ﷺ

(۱) أسنى المطالب ۴/ ۱۳۳، ابن عابدین ۳/ ۱۴۷، المغنی ۸/ ۱۵۸۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) حدیث: ''اصنعوا به ماتصنعون بموتاكم'' کی روایت ابن أبی شیبہ (۳/ ۲۵۴ طبع الدار السلفیہ) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے = الدرایہ (۲/ ۹۷ طبع الفجالہ) میں اس کے ایک راوی کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: ''أنه ﷺ صلى على الغامدية'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۲۴ طبع الحلبی) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے۔

سبه إياها فقال: مهلا يا خالد فوالذي نفسي بيده لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفرله ثم أمر بها فصلي عليها ودفنت"[1] (نبی علیہ السلام کے پاس قبیلۂ غامد کی ایک عورت نے آ کر کہا: اللہ کے رسول میں نے زنا کرلیا ہے اس لئے آپ مجھے پاک فرمادیجئے، آپ علیہ السلام نے اسے واپس کر دیا، پھر دوسرے روز اس نے کہا: اللہ کے رسول آپ مجھے کیوں واپس کررہے ہیں غالباً آپ مجھے اس طرح واپس کررہے ہیں جیسے آپ نے ماعز کو واپس کیا تھا، اللہ کی قسم میں یقیناً حاملہ ہوں، آپ علیہ السلام نے فرمایا: اگر نہیں مانتی تو چلی جا یہاں تک کہ تجھے ولادت ہوجائے، پھر جب اسے بچہ پیدا ہوگیا تو بچہ کو ایک کپڑے میں لپیٹ کر رسول اللہ علیہ السلام کے پاس آئی، اور کہا: مجھے یہ بچہ پیدا ہوا ہے، آپ علیہ السلام نے فرمایا: جا اسے دودھ پلا یہاں تک کہ اس کے دودھ پلانے کی مدت پوری ہوجائے، پھر جب اس نے بچہ کا دودھ چھڑا دیا تو بچہ لے کر آپ علیہ السلام کے پاس آئی اس وقت اس بچہ کے ہاتھ میں روٹی کا ایک ٹکڑا تھا اور کہا: اللہ کے نبی یہ بچہ ہے میں نے اس کا دودھ چھڑا دیا ہے اور اس نے کھانا شروع کردیا ہے، تو آپ علیہ السلام نے بچہ ایک مسلمان کو دے دیا اور اس کے بارے میں حکم دیا، پھر اس کے لئے اس کے سینہ تک گڈھا کھودا گیا اور لوگوں کو حکم دیا پھر لوگوں نے اسے رجم کیا، چنانچہ خالد بن الولید نے آگے بڑھ کر اس کے سر پر ایک پتھر مارا جس کے خون کے چھینٹے خالد کے چہرہ پر لگے اس پر خالد نے اس عورت کو برا کہا جسے نبی علیہ السلام نے سن لیا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: اے خالد ایسا نہ کہو، قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے اس عورت نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر صاحب مکس (عشر میں خیانت کرنے والا) بھی ایسی توبہ کرے تو اس کی مغفرت کردی جائے پھر اس کے بارے میں حکم دیا تو اس پر نماز پڑھی گئی اور اس کو دفن کیا گیا)۔

نیز اس لئے کہ حضرت عمرؓ کے زمانۂ خلافت میں ایک عورت نے زنا کرلیا اور حضرت عمرؓ نے اسے رجم کرنے کا ارادہ کیا حالانکہ وہ حاملہ تھی، تو معاذ نے ان سے کہا کہ: اگرچہ آپ کو اسے رجم کرنے کی اجازت ہے لیکن اس کے حمل پر تو رجم کی اجازت نہیں تو انھوں نے اسے رجم نہیں کیا، اور اس لئے بھی کہ حالت حمل میں اس پر حد جاری کرنے میں معصوم بچہ کو تلف کرنا ہے، جس کی کوئی اجازت نہیں[1]۔

تفصیل اصطلاح "حدود" میں ہے۔

(۱) حدیث الغامدیۃ کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۲۳، ۱۳۲۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) سابقہ مراجع۔

رجوع

تعریف:

۱- لغت میں رجوع کا معنی: لوٹ جانا ہے، کہا جاتا ہے: رجع یرجع رجعا و رجوعا و رجعی و مرجعا جب کوئی شخص لوٹ جائے، اور "رجعه" کا معنی کسی چیز کو لوٹا دینا ہے، اور "رجعة": مرد کا اپنی بیوی کو لوٹا لینا ہے، اور "رجع من سفره وعن الأمر يرجع رجعا و رجوعا" یعنی سفر سے لوٹنا یا کسی کام کو چھوڑنا ہے، ابن السکیت کہتے ہیں: یہ "ذهاب" (جانے) کی ضد ہے، اور فصیح لغت کے مطابق یہ متعدی بنفسہ ہے، اور اسی سے قرآن کریم میں ہے: "فَإِنْ رَجَعَكَ اللّٰهُ" [1] (تو اگر اللہ آپ کو واپس لائے)۔

ہذیل اسے باب افعال میں لاکر متعدی بناتے ہیں، اور "رجعت الكلام وغيره" کا معنی کلام کو لوٹانا ہے اور "رجع في الشئ" کا معنی کسی چیز میں رجوع کرنا ہے، اور اگر کوئی ہبہ کو اپنی ملکیت میں واپس لوٹالے تو اس کے لئے "رجع في هبته" بولتے ہیں [2]۔

"الکلیات" میں ہے: جس جگہ یا صفت یا حالت پر پہلے تھا اس پر لوٹ جانا "رجوع" ہے بولا جاتا ہے "رجع إلى مكانه" (اپنی جگہ لوٹ گیا) "وإلى حالة الفقر أو الغنى" (فقر یا مالداری کی حالت پر لوٹ گیا) "ورجع إلى الصحة أو المرض" (صحت

(۱) سورۂ توبہ / ۸۳۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح۔

یا مرض کی طرف لوٹ گیا) ان کے علاوہ دیگر کسی صفت کی طرف لوٹنے کے لئے بھی بولا جاتا ہے اور جس راستہ سے آیا تھا اسی کی طرف لوٹ جانے کے لئے بولا جاتا ہے: "رجع عوده على بدئه" اور "رجع عن الشيء" بمعنی چھوڑ دینا اور "رجع اليه" بمعنی متوجہ ہونا [1]۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- رد:

۲- "الرد" یعنی کسی چیز کو پھیر دینا اور لوٹا دینا، بولا جاتا ہے: "رد عليه الشيء" یعنی کسی چیز کو قبول نہ کرنا یا اسے غلطی کی طرف منسوب کرنا، اور "رددت إليه جوابه" یعنی لوٹانا اور بھیجنا، اسی معنی میں ہے: "رددت عليه الوديعة" یعنی ودیعت لوٹا دینا، اور "ترددت إلى فلان" یعنی کسی کے پاس بار بار جانا، اور "تراد القوم البيع" یعنی بیع کو ختم کر دینا [3]۔

فقہاء بسا اوقات رد اور رجوع کو ایک ہی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ محلی نے شرح "منہاج" میں کہا ہے: عاریت پر لینے والے اور عاریت پر دینے والے میں سے ہر ایک کو جب چاہیں عاریت کے لوٹانے کا حق ہے، اور عاریت پر دینے والے کا لوٹانا اس کا رجوع کرنا ہے [4]، وصیت کے بارے میں فقہاء کہتے ہیں:

(۱) الکلیات للکفوی ۲/ ۳۹۰۔

(۲) البدائع ۶/ ۱۲۷، ۷/ ۲۸۳، ۶۱، ۸/ ۳۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۹۱، ۱۷۰، القلیوبی ۲/ ۲۹۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۴۵۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۴) القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۱، ۲۲۔

وصیت میں رجوع قول کے ذریعہ ہوتا ہے جیسے "رجعت في وصيتي" اور "أبطلتها" یعنی میں نے وصیت میں رجوع کیا یا اسے باطل کر دیا اور (اس جیسے الفاظ جیسے "رددتها" (میں نے اس کو رد کیا)[1]۔

کبھی کبھی رجوع صرف وہی کر سکتا ہے جس نے تصرف کیا ہو جیسے ہبہ یا وصیت میں رجوع، اور اقرار و شہادت سے رجوع کرنا، اور لفظ رد اس شخص کے بارے میں بولا جاتا ہے جس کے فائدہ کے لئے تصرف ہوا ہو جیسے عاریت پر لینے والے کا عاریت کو لوٹانا، موصی لہ کا وصیت کو لوٹانا یا کسی تیسرے شخص کی طرف سے لوٹانا ہو جیسے قاضی کا شہادت کو رد کرنا۔

ب- فسخ:

۳- "فسخ"، کا معنی نقض ہے، "فسخ الشيء يفسخه فسخا فانفسخ"، یعنی اس نے اسے توڑا تو وہ ٹوٹ گیا اور بولا جاتا ہے: "فسخ رأيه" یعنی اس کی رائے فاسد ہوگئی، بولا جاتا ہے: "فسخت البيع و النكاح فانفسخ"، یعنی میں نے بیع و نکاح کو توڑا تو وہ ٹوٹ گئے، کہا جاتا ہے: "فسخت العقد فسخا" یعنی میں نے عقد کو ختم کر دیا، اور "فسخت الشيء"، یعنی میں نے اسے جدا جدا کر دیا[2]۔

فقہاء فسخ کو رجوع کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، کاسانی کہتے ہیں: "رجوع" عقد کے مکمل ہوجانے کے بعد اسے فسخ کر دینا ہے[3]۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۴۵۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۳) البدائع ۶/ ۱۲۸۔

زرکشی کی "المنثور" میں ہے: لفظ فسخ فقہاء کی ایجاد ہے، اس کا معنی کسی چیز کو لوٹا کر اس کے مقابل کو واپس لینا ہے[1]۔

ج- نقض:

۴- جو عقد یا تعمیر مکمل ہوجائے اسے ختم کر دینا "نقض" ہے، اور عمارت، رسی اور عقد کو کھولنا نقض ہے، اور ابرام (صحیح و مکمل ہوجانے) کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: "نقضت البناء و الحبل و العقد" (یعنی عمارت، رسی اور عقد کو توڑ دینا) نفلی روزہ کی حدیث میں ہے: "فناقضني و ناقضته"[2] (وہ میری بات رد کرتے تھے اور میں ان کی بات رد کرتا تھا)، اور اس سے مراد بحث و مباحثہ کرنا ہے[3]۔

فقہاء کہتے ہیں: وصیت سے رجوع قول کے ذریعہ ہوجاتا ہے، جیسے "نقضت الوصية"[4] (میں نے وصیت توڑ دی)۔

شرعی حکم:

۵- رجوع ان تصرفات میں سے ہے جن کے احکام ان کے موضوع کے اعتبار سے الگ الگ ہوتے ہیں، اسی لئے شرعی احکام میں رجوع ہوتا رہتا ہے۔

چنانچہ کبھی رجوع واجب ہوتا ہے جیسے اختلاف کے وقت کتاب و سنت کی طرف رجوع کرنا، مرتد کا اسلام کی طرف رجوع کرنا، اور باغیوں کا امام کی اطاعت کی طرف رجوع کرنا[5]۔

(۱) المنثور ۳/ ۴۷۔

(۲) صوم نفل کی حدیث: "فناقضني و ناقضته" کو ابن الاثیر نے النہایہ (۵/ ۱۰۷ طبع الحلبی) میں ذکر کیا ہے۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات للراغب الاصفہانی۔

(۴) البدائع ۷/ ۳۹۴، مغنی المحتاج ۳/ ۷۱۔

(۵) مختصر تفسیر ابن کثیر ۱/ ۴۰۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۸، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۸۲۔

اور کبھی مستحب ہوتا ہے جیسے مسافر کا اپنی ضرورت پوری کر لینے کے بعد اپنے اہل وعیال کی طرف جلد رجوع کا مستحب ہونا[(۱)] اور جیسے خرید وفروخت کرنے والوں کا عقد مکمل ہونے کے بعد باہمی رضا مندی سے رجوع کرنا، اور اس کو اقالہ کہا جاتا ہے[(۲)]، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ کا ارشاد ہے: "**من أقال مسلما أقاله الله عثرته يوم القيامة**"[(۳)] (جو شخص کسی مسلمان سے اقالہ کرے گا قیامت کے روز اللہ تعالی اس کی لغزش سے درگزر فرمائیں گے)۔

اور کبھی مباح ہوتا ہے جیسے غیر لازم عقود مثلاً وصیت میں رجوع کرنا[(۴)]۔

کبھی حرام ہوتا ہے جیسے صدقہ میں رجوع کرنا، حضرت عمرؓ کا قول ہے جو صدقہ کے طور پر کوئی چیز ہبہ کرے تو وہ اس میں رجوع نہ کرے[(۵)] اور جیسے دین اسلام سے رجوع کرنا، چنانچہ اگر کوئی شخص مسلمان ہو، یا کافر ہو اور اسلام لے آئے تو اس کا دین اسلام سے پھرنا حرام ہے، اس لئے کہ وہ اس کی وجہ سے مرتد ہو جائے گا[(۶)]۔

کبھی رجوع مکروہ ہوتا ہے جیسے حنفیہ کے نزدیک ہبہ میں رجوع کرنا، "الاختیار" میں ہے، ہبہ میں رجوع مکروہ ہے، اس لئے کہ ایسا کرنا خست و دنائت کی بات ہے، اور رسول اللہ علیہ کا ارشاد ہے: "**العائد في هبته كالكلب يقيء ثم يعود في قيئه**"[(۱)] (اپنے ہبہ میں رجوع کرنے والا اس کتے کی طرح ہے جو قی کرے پھر اپنی قی کو لوٹا لے) آپ علیہ نے یہ تشبیہ اس فعل کی خست اور ایسا کرنے والے کی دنائت کی وجہ سے دی ہے[(۲)]۔

(۱) الدسوقی ۱/ ۳۶۷۔

(۲) شرح منتہی الارادات۔

(۳) حدیث: "من أقال مسلما أقاله الله عثرته يوم القيامة" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۴۱ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/ ۴۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۴) البدائع ۷/ ۳۸۷۔

(۵) الہدایہ ۳/ ۲۳۱، المغنی ۵/ ۶۸۴۔

(۶) البدائع ۷/ ۱۳۴۔

رجوع سے متعلق احکام:

اسباب رجوع:

۶- بسا اوقات رجوع قولی تصرفات میں ہوتا ہے، جیسے قضاء، اقرار، شہادت، وصیت، ہبہ اور کفالت وغیرہ۔

اور بسا اوقات رجوع افعال میں ہوتا ہے جیسے اس شخص کا احرام باندھنے کے لئے میقات کی طرف رجوع کرنا جو میقات سے بغیر احرام کے آگے بڑھ جائے، اور جیسے اس مسافر عورت کا عدت گزارنے کے لئے اپنے گھر کی طرف رجوع کرنا جسے (راستہ میں) سبب عدت پیش آ جائے۔

اور ان تمام صورتوں میں اسباب رجوع الگ الگ ہیں جو مواقع و مسائل کے اختلاف سے متعدد ہیں جن کی وضاحت درج ذیل ہے:

اول- اقوال وتصرفات میں رجوع کرنا:

۱- فیصلہ اور فتوی میں رجوع کرنا:

فیصلہ اور فتوی میں رجوع کے چند اسباب ہیں جن میں سے بعض درج ذیل ہیں:

(۱) حدیث: "العائد في هبته كالكلب يقيء ثم يعود في قيئه" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۲۳۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۴۱ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار ۳/ ۵۱۔

الف-دلیل کا خفاء:

۷-اصل یہ ہے کہ فیصلہ اور فتوی میں رجوع کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ یا اجماع کی طرف ہو اور اگر کوئی نص صریح نہ ملے تو قیاس واجتہاد کی طرف رجوع کیا جائے[1] اس کی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْکَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاکَ اللّٰهُ**"[2] (یقیناً ہم نے آپ پر کتاب حق کے ساتھ اتاری ہے تاکہ آپ لوگوں کے درمیان فیصلہ اس کے مطابق کریں جو اللہ نے آپ کو سمجھا دیا ہے)۔

دوسری جگہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا أَطِيْعُوْا اللّٰهَ وَأَطِيْعُوْا الرَّسُوْلَ وَ أُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْئٍ فَرُدُّوْهُ إِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذٰلِکَ خَيْرٌ وَّ أَحْسَنُ تَاوِيْلاً**"[3] (اے ایمان والو اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اہل اختیار کی اطاعت کرو پھر اگر تم میں باہم اختلاف ہو جائے کسی چیز میں تو اس کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹا لیا کرو اگر تم اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہو یہی بہتر ہے اور انجام کے لحاظ سے بھی خوشتر ہے)۔

اور نبی کریم ﷺ نے حضرت معاذؓ کو یمن بھیجا اور ان سے فرمایا: "**كيف تقضي إذا عرض لک قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله ؟ قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله**"[1] (جب تمھارے پاس کوئی معاملہ پیش ہوگا تو تم فیصلہ کیسے کروگے؟ انھوں نے کہا: میں کتاب اللہ سے فیصلے کروں گا، آپ ﷺ نے فرمایا: اگر تجھ کو کتاب اللہ میں نہ ملے؟ تو انھوں نے کہا: تو رسول اللہ ﷺ کی سنت سے، آپ ﷺ نے فرمایا: اگر تجھ کو سنت رسول اللہ میں بھی نہ ملے کتاب اللہ میں بھی نہ ملے؟ تو انھوں نے کہا: میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور کوئی کوتاہی نہیں کروں گا، تو رسول اللہ ﷺ نے ان کے سینہ پر ہاتھ مار کر فرمایا: تعریف ہے اس اللہ کی جس نے رسول اللہ ﷺ کے قاصد کو اس چیز کی توفیق دی جو رسول اللہ کو پسند ہے)۔

اسی لئے قاضی کا فیصلہ باطل نہیں ہوگا الا یہ کہ قرآن وحدیث کی نص صریح کے مخالف ہو یا اجماع یا قیاس جلی کے مخالف ہو، جیسا کہ بعض فقہاء کا قول ہے[2]۔

لیکن کبھی دلیل کے خفی ہونے کی وجہ سے فیصلہ نص کے خلاف ہو جاتا ہے، اور یہی صورت کبھی فتوی میں بھی پیش آجاتی ہے، لہذا جب حق ظاہر ہو جائے اور دلیل معلوم ہو جائے تو اس کی طرف رجوع کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

اس کی ایک مثال یہ ہے کہ حضرت عمرؓ سے انگلیوں کی دیت مخفی رہ گئی تو انہوں نے ابہام اور اس کے برابر والی انگلی میں پچیس کا فیصلہ

(۱) مختصر تفسیر ابن کثیر ۱/۴۰۸، إعلام الموقعین ۲/۲۷۹، ۲۸۰، المغنی ۹/۵۰، ۵۳۲، فواتح الرحموت ۲/۳۹۵۔

(۲) سورۂ نساء/۱۰۵۔

(۳) سورۂ نساء/۵۹۔

(۱) حدیث: "بعث النبي ﷺ معاذا إلى اليمن" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۱۸، ۱۹ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/ ۶۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، ترمذی نے کہا: اس حدیث کو ہم صرف اسی سند سے جانتے ہیں، اور اس کی سند میرے نزدیک متصل نہیں ہے۔

(۲) البدائع ۷/ ۴، ۱۴، التبصرۃ بہامش فتح العلی ۱/ ۷۰، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۶، المغنی ۹/ ۵۶، الأحکام للآمدی ۴/ ۲۰۳۔

کردیا حتی کہ انہیں خبر دی گئی کہ آل عمرو بن حزم کی تحریر میں یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس میں عُشر عشر (سو میں ایک) کا فیصلہ فرمایا تو انھوں نے اپنا قول چھوڑ کر اس کی طرف رجوع فرمالیا(۱)۔

ب- مجتہد کا کسی دوسرے مجتہد کی رائے کو اختیار کرنا:

۸- اگر کسی مسئلہ میں دو مجتہدین کے درمیان اختلاف ہو لیکن کسی ایک جانب حق ظاہر ہو جائے تو دوسرے پر اسی جانب رجوع کرنا واجب ہو جاتا ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ کے وصال کے بعد مانعین زکوۃ سے قتال کرنے کے بارے میں حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے بحث کی جس میں حضرت عمرؓ کی رائے یہ تھی کہ یہ لوگ کلمہ توحید "لا الہ الا اللہ" کے قائل ہیں اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني ماله و نفسه إلا بحقه و حسابه على الله"**(۲) (مجھے لوگوں سے قتال کا حکم دیا گیا ہے یہاں تک کہ وہ لا الہ الا اللہ کے قائل ہو جائیں، پس جو لا الہ الا اللہ کا قائل ہو جائے گا تو وہ میری طرف سے اپنی جان و مال کو محفوظ کر لے گا مگر اس کے حق کی وجہ سے اور اس کا حساب اللہ پر ہوگا) اس پر حضرت ابوبکرؓ نے کہا: اللہ کی قسم میں ان لوگوں سے ضرور قتال کروں گا جو نماز اور زکوۃ کے درمیان فرق کریں گے، اس لئے کہ زکوۃ مال کا حق ہے، اللہ کی قسم اگر وہ مجھ سے اس ایک رسی کو روکیں جو وہ رسول اللہ ﷺ کو دیتے تھے تو میں ان سے اس کے روکنے پر ضرور قتال کروں گا، تو حضرت عمر بن الخطابؓ نے کہا: اللہ کی قسم میں نے محسوس کیا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابوبکر کو قتال کے لئے شرح صدر فرمادیا ہے، چنانچہ میں نے جان لیا کہ وہی حق ہے۔

نووی اور اُبی اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پیش آمدہ مسائل میں ائمہ اجتہاد کریں گے اور ان کو اصول کی طرف لوٹائیں گے، اور اہل علم اس میں مناظرہ کریں گے، اور حق ظاہر ہو جانے پر دوسرے کے قول کی طرف رجوع کریں گے(۱)۔

ج- مصلحت کا تقاضا:

۹- کبھی رجوع مصلحت کی وجہ سے ہوتا ہے(۲)، جیسے نبی ﷺ جنگ بدر میں ایک جگہ پر پہنچے تو آپ ﷺ سے کہا گیا کہ: اگر یہ وحی کی بنیاد پر ہے تو بسروچشم منظور ہے، اور اگر (جگہ کا یہ انتخاب) اجتہاد و رائے پر مبنی ہے تو یہ دھوکہ کی جگہ ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: **" بل باجتهاد و رأى "** (یہ اجتہاد ورائے پر مبنی ہے) تو آپ ﷺ کو ایک دوسری ایسی جگہ کے متعلق اشارہ کیا گیا جس میں مسلمانوں کی مصلحت تھی تو نبی ﷺ نے ایسا ہی کیا اور حباب بن المنذر کی رائے کی طرف رجوع فرمایا(۳)۔

---

(۱) اعلام الموقعین ۲/ ۲۰۷، ۲۷۱، المغنی ۹/ ۴۲، ۵۱، اور دو انگلیوں کی دیت میں عمر کے فیصلہ اور اپنی رائے سے ان کے رجوع کی حدیث کی روایت بیہقی (۸/ ۹۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۲۶۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۱، ۵۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۱/ ۲۱۰، ۲۱۳، الأبی ۱/ ۱۰۹۔

(۲) المستصفی ۲/ ۳۵۶، صحیح مسلم بشرح الأبی ۱/ ۱۱۴، ۱۲۵، شرح النووی ۱/ ۲۲۵، ۲۴۱، مختصر تفسیر ابن کثیر ۲/ ۹۱، الاحکام للآمدی ۴/ ۱۶۹، ۱۷۰، طبع المکتب الإسلامی۔

(۳) حباب بن المنذر کی حدیث کو ابن اسحاق سے نقل کرتے ہوئے ابن ہشام نے السیرۃ (۱/ ۶۲۰ طبع الحلبی) میں ذکر کیا ہے اور اس میں ابن اسحاق اور الحباب کے درمیان کا واسطہ مجہول ہے، حاکم نے المستدرک (۳/ ۴۲۶، ۴۲۷، طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں اسے موصولاً ذکر کیا ہے، ذہبی نے کہا: یہ حدیث منکر ہے۔

ابن اسحاق نے ''السیرۃ'' میں کہا ہے: بنوسلمہ کے لوگوں سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے ذکر کیا ہے: الحباب بن المنذر بن الجموح نے کہا: اے اللہ کے رسول، اس منزل کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے کیا اس کے متعلق اللہ نے آپ پر وحی نازل فرمائی ہے کہ ہم اس سے نہ آگے بڑھ سکیں اور نہ پیچھے ہٹ سکیں یا یہ رائے اور جنگی تدبیر اور چال ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ نہیں یہ رائے اور جنگی تدبیر اور چال ہے؟ تو انھوں نے کہا کہ اللہ کے رسول: تب تو یہ منزل اچھی نہیں ہے، لوگوں کو چلنے کے لئے کہئے یہاں تک کہ ہم قوم کے پانی کے قریب پہنچ جائیں اور وہاں اتر جائیں پھر اس کے پیچھے نرم جگہ پر جائیں اور اس پر حوض بنائیں پھر اس میں پانی بھریں پھر لوگوں سے قتال کریں، ہم پانی پیتے رہیں اور انہیں پانی نصیب نہ ہو، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تو نے اچھی رائے دی، رسول اللہ ﷺ اور آپ ﷺ کے ساتھ کے لوگ چل پڑے اور قوم کے پانی کے قریب آ کر ٹھہر گئے پھر درمیانی پست جگہ کا حکم دیا وہاں پہنچے اور کنویں کے قریب حوض بنایا اور اس میں پانی بھر دیا پھر اس میں برتن ڈال دیئے۔

اسی کی مثال حدیث ازواد ہے، جسے مسلم نے روایت کیا ہے جب لوگوں کے توشہ جات ختم ہو گئے حتی کہ نبی ﷺ نے ان کی بعض سواریوں کو ذبح کرنے کا ارادہ کرلیا، تو حضرت عمرؓ نے آپ ﷺ کو اشارہ کیا کہ لوگوں کے باقی ماندہ توشہ جات کو جمع کرلیں پھر ان پر لوگوں کو بلائیں تو نبی ﷺ نے ایسا ہی کیا یہاں تک کہ لوگوں نے اپنے توشہ دان بھر لئے (۱)، علماء کہتے ہیں: اس میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ دنیوی امور میں رسول اللہ ﷺ کے لئے اجتہاد کرنا اور ان میں دوسروں کی رائے کی طرف رجوع کرنا درست ہے، جیسے رسول اللہ ﷺ نے تلقیح نخل (نر کھجور کا شگوفہ مادہ کھجور میں ڈالنا)، بدر میں نزول، اور اہل احزاب سے مصالحت میں کیا۔

اور آپ ﷺ نے اس وقت بھی ایسا ہی کیا جب حضرت ابوہریرہؓ کو اپنے نعلین دے کر بھیجا اور ان سے کہا: ''من لقيت من وراء هذا الحائط يشهد أن لا إله إلا الله مستيقنا بها قلبه فبشره بالجنة'' (اس دیوار کے پیچھے جو تجھے ملے وہ گواہی دیتا ہو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اس پر اس کا قلب مطمئن ہو تو اس کو جنت کی بشارت دے دو) تو حضرت عمرؓ نے آپ ﷺ سے کہا: ایسا نہ کیجئے اس لئے کہ مجھے اندیشہ ہے کہ لوگ اس پر بھروسہ کر بیٹھیں، آپ انہیں عمل کرنے کے لئے چھوڑ دیجئے، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''فخلهم'' (۱) (تو انہیں چھوڑ دو)۔

د- قاضی کے اجتہاد کا بدل جانا:

۱۰- رجوع کے اسباب میں سے اجتہاد کا بدل جانا بھی ہے، اس لئے جس مجتہد کا اجتہاد بدل جائے اور پہلی رائے کے خلاف رائے ہو جائے تو اس پر اپنے اجتہاد اول سے رجوع کر لینا اور دوسری رائے کے مطابق عمل کرنا واجب ہے۔ اس سلسلے میں اصل حضرت ابوموسی اشعریؓ کے نام حضرت عمر کا خط ہے، اس خط میں ہے: آج آپ کوئی فیصلہ کریں پھر آپ اس میں غور وخوض کریں اور آپ کو صحیح راہ مل جائے تو آپ کا یہ فیصلہ حق کی طرف رجوع کرنے سے آپ کو نہ روکے، اس لئے کہ حق ہی قدیم ہے اسے کوئی چیز باطل نہیں کرتی، اور حق کی طرف رجوع کرنا باطل پر مصر رہنے سے بہتر ہے۔

ابن قیم کا قول ہے: اس سے مراد یہ ہے کہ جب آپ کسی

(۱) حدیث عمر: ''جمع الأزواد......'' کی روایت مسلم (۱/۵۶، ۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: ''من لقيت وراء هذا الحائط يشهد......'' کی روایت مسلم (۱/۶۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

فیصلہ میں اجتہاد کریں پھر اسی جیسا معاملہ آپ کے پاس دوبارہ آجائے تو پہلا اجتہاد آپ کو اس سے رجوع کرنے سے نہ روکے، اس لئے کہ بسا اوقات اجتہاد بدل جاتا ہے، اور جب واضح ہوجائے کہ دوسرا ہی اجتہاد حق ہے تو پہلا اجتہاد دوسرے پر عمل سے مانع نہیں ہوتا، اس لئے کہ حق ترجیح کے زیادہ لائق ہے، کیونکہ وہ قدیم ہے اور باطل سے مقدم ہے، اگر اجتہاد اول (بظاہر) ثانی سے مقدم ہے، لیکن ثانی حق ہے اس لئے وہی اجتہاد اول سے مقدم ہے، اس لئے کہ وہ قدیم اور اپنے علاوہ پر مقدم ہے اور اجتہاد اول کا اس کے خلاف ہونا اس کو باطل نہیں کرے گا بلکہ اس کی طرف رجوع کرنا اجتہاد اول پر مصر رہنے سے بہتر ہے[1]۔

۱۱- اجتہاد کے بدل جانے سے اگرچہ دوسرے اجتہاد کی طرف رجوع کرنا واجب ہوجاتا ہے لیکن اجتہاد اول کے مطابق اگر فیصلہ ہوجائے تو یہ اجتہاد اول کو باطل نہیں کرے گا۔

یہ حکم ان مسائل کا ہے جو محل اجتہاد ہوں، جمہور فقہاء کا قول ہے کہ: مجتہد اگر کسی مقدمہ میں اپنی رائے سے فیصلہ کردے (اور وہ مسئلہ مجتہد فیہ ہو)، پھر اسی طرح کا مقدمہ دوسری مرتبہ اس کے سامنے پیش کیا جائے اور اس وقت اس کی رائے بدل چکی ہو تو وہ دوسری رائے پر عمل کرے گا، اور اس سے پہلی رائے کے مطابق کئے ہوئے فیصلہ کو توڑنا واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ رائے اول کے مطابق جو فیصلہ ہوا وہ متفق علیہ جائز فیصلہ ہے، اس لئے کہ اہل اجتہاد کا اس پر اتفاق ہے کہ محل اجتہاد میں قاضی کے لئے اپنے اجتہاد کے مطابق فیصلہ کرنا درست ہے، تو اس فیصلہ کا صحیح ہونا متفق علیہ ہوگا، اور اس دوسری رائے کے صحیح ہونے پر اتفاق نہیں ہے، لہذا متفق علیہ کو مختلف فیہ کے ذریعہ باطل کرنا جائز نہ ہوگا، اسی لئے دوسرے قاضی کے لئے اس فیصلہ کو توڑنا جائز نہیں، اسی طرح یہ ہوگا اور روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے مشرکہ (مشرکہ باندی سے پیدا ہونے والا وہ بچہ جس کے نسب کا دعوی دونوں شریکوں نے کیا ہو اور کسی کو ترجیح نہ ہونے کی وجہ سے دونوں کے حق میں فیصلہ کیا گیا ہو) کے بارے میں یہ فیصلہ فرمایا کہ اس کے سگے بھائی محروم ہوں گے، اور ماں شریک بھائی وارث ہوں گے، پھر اس کے بعد دونوں فریق کو شریک کیا، اور جب ان سے پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ: وہ وہ رائے تھی جس کے مطابق ہم نے فیصلہ کیا تھا اور یہ وہ رائے ہے جس کے مطابق ہم (اب) فیصلہ کر رہے ہیں، تو حضرت عمرؓ نے دونوں اجتہادوں میں اس صورت کو اختیار کیا جو ان کو حق سمجھ میں آیا، اور پہلا فیصلہ ان کے لئے دوسرے فیصلہ کی طرف رجوع کرنے سے مانع نہ ہوا اور نہ پہلا فیصلہ دوسرے فیصلہ کی وجہ سے باطل ہوا، حضرت عمرؓ کے بعد ائمہ اسلام نے ان دونوں اصلوں کو اختیار فرمایا[1]۔

اگر قاضی کا اجتہاد بدل جائے تو جس رائے کے مطابق وہ فیصلہ کرچکا ہے اس سے رجوع کرنا درست ہے یا نہیں اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے۔

ابن حبیب کہتے ہیں: مجھے مطرف اور ابن الماجشون نے امام مالک اور دیگر علماء مدینہ سے نقل کرتے ہوئے بتایا کہ اگر قاضی فیصلہ کردے پھر اس کے سامنے اس سے بہتر رائے آجائے اور وہ پہلی رائے سے دوسری رائے کی طرف رجوع کرنا چاہے، تو اس کے لئے یہ اس وقت تک جائز ہے جب تک اس کی وہ ولایت باقی ہو جس پر رہتے ہوئے اس نے وہ فیصلہ کیا تھا جس سے اب وہ رجوع کرنا چاہتا ہے، ابن عبد الحکم، سحنون اور ابن الماجشون فرماتے ہیں: اس کا فسخ

(۱) إعلام الموقعین ۱/۱۱۰، ۴/۲۳۲۔

(۱) البدائع ۷/۵، المغنی ۹/۵۶، ۵۷، إعلام الموقعین ۱/۱۱۰، ۱۱۱، ۴/۲۳۲، الوجیز ۲/۲۴۱، الاحکام للآمدی ۴/۲۰۳۔

کرنا جائز نہیں، اور ائمہ متأخرین نے دوسرے کے فیصلہ پر قیاس کرتے ہوئے اس کو درست کہا ہے، اور اس لئے بھی کہ اگر اس کے لئے اپنی دوسری رائے کی وجہ سے اس کو فسخ کرنا درست ہو تو پھر اس کے لئے دوسرے اور تیسرے فیصلہ کو بھی فسخ کرنا جائز ہوگا اور یہ سلسلہ کسی جگہ ختم نہ ہوگا، اور اس کے کئے ہوئے فیصلوں پر کوئی اعتماد نہ کرے گا اور یہ شدید ضرر ہے، ایک قول یہ ہے کہ: اگر فیصلہ مال سے متعلق ہو تو اسے فسخ کردے گا، اور اگر نکاح کے ثبوت یا اس کے فسخ کے لئے ہوا ہو تو اسے فسخ نہیں کرے گا، ابن راشد القفصی کہتے ہیں: رجوع کا جائز ہونا مشہور ہے، اور وہی صحیح ہے اس لئے کہ اس میں درستگی کی طرف رجوع کرنا ہے۔

لیکن ابن عبد الحکم نے ذکر کیا ہے کہ اختلاف اس صورت میں ہے جب وہ فیصلہ کردے اور اپنے اجتہاد کی بنیاد پر اس کی رائے بھی وہی ہو، لیکن اگر یہ فیصلہ غفلت ونسیان یا ناواقفیت کی حالت میں کرے تو اس کو چھوڑ کر اپنی صحیح رائے کی طرف رجوع کے واجب ہونے میں کسی کا اختلاف مناسب نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں اس پر غلطی واضح ہوچکی ہے۔

بعض مالکیہ کا جو مذہب ہے اسی کو ابوثور اور داؤد نے اختیار کیا ہے اور ان کی دلیل حضرت ابوموسی اشعریؓ کے نام حضرت عمرؓ کے خط کا مضمون ہے [1]۔

ھ-مفتی کے اجتہاد کا بدل جانا:

۱۲ - اسباب رجوع میں سے مفتی کے اجتہاد کا بدل جانا بھی ہے، چنانچہ اگر مجتہد کسی ایک رائے کے مطابق فتوی دے پھر اس کا اجتہاد بدل جائے تو اس پر واجب ہے کہ اپنی اول رائے سے رجوع کرکے اپنی دوسری رائے پر فتوی دے جو دوسرے اجتہاد پر مبنی ہے۔

کبھی ائمہ مذاہب کے چند اقوال ہوتے ہیں جن کو وہ اپنے اجتہاد کے بدل جانے کی وجہ سے چھوڑ دیتے ہیں اور اس مسئلے میں ان کے دوسرے اقوال ہوجاتے ہیں جو اجتہاد کے بدل جانے سے قائم ہوتے ہیں، چنانچہ حاشیہ ابن عابدین میں ہے کہ امام ابوحنیفہ نے جب حج کیا اور اس کی مشقت انہیں معلوم ہوگئی تو اپنے اس قول سے رجوع کرلیا کہ صدقہ نفلی حج سے افضل ہے [1]۔

اور (بعض مسائل میں) امام مالک کے متعدد اقوال تھے جن سے انہوں نے رجوع کرلیا جس کو ابن القاسم وغیرہ نے نقل کیا ہے، اور چونکہ ابن القاسم امام مالک کے ساتھ بہت زیادہ رہتے تھے اور بغیر عذر کے ان کی مجلس سے غیر حاضر نہیں ہوتے تھے اس لئے فقہاء یہ کہتے ہیں: جو شخص امام مالک کی تقلید کرے تو وہ اس قول کو اختیار کرلے جو ابن القاسم کے نزدیک مرجوع الیہ ہو، اس لئے کہ غالب گمان یہ ہے کہ وہی راجح ہے۔

اور امام مالک نے آخر میں اسی کی طرف رجوع کیا ہے اور ابن القاسم ان کے قول اول کو بھی ذکر کرتے ہیں [۲]۔

اسی طرح (بعض مسائل میں) امام شافعی کے دو مذہب یا دو قول ہوتے ہیں ایک قدیم اور ایک جدید، نووی کا قول ہے: امام شافعی نے اپنی قدیم کتاب عراق میں تصنیف فرمائی جس کا نام ''کتاب الحجہ'' ہے، اس کو ان سے ان کے چار اہم تلامذہ روایت کرتے ہیں جن کے اسماء گرامی یہ ہیں: احمد بن حنبل، ابوثور، زعفرانی اور کرابیسی پھر وہ مصر تشریف لائے اور اپنی تمام جدید کتابیں مصر ہی میں تصنیف فرمائیں۔

(۱) منح الجلیل ۴/ ۱۹۳، التبصرۃ برحاشیہ فتح العلی ۱/ ۱۷، ۲۷، المغنی ۹/ ۵۶۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۹۔

(۲) التبصرہ برحاشیہ فتح العلی ۱/ ۶۰۔

نووی مزید کہتے ہیں: جس مسئلہ میں امام شافعی کے قدیم وجدید دوقول ہوں تو ان میں سے جدید قول صحیح ہے اور اسی پر عمل ہے اس لئے کہ قدیم قول سے رجوع کرلیا گیا ہے، اس کے بعد نووی نے بعض ان مسائل کو ذکر فرمایا جو اس ضابطہ سے مستثنیٰ ہیں اور ان میں فتوی قول قدیم پر ہے، امام الحرمین کہتے ہیں: میرے خیال کے مطابق اقوال قدیم جوں کے توں امام شافعی کا مذہب نہیں، اس لئے کہ اقوال جدیدہ میں انہوں نے اقوال قدیمہ کے خلاف پر اعتماد ظاہر کیا ہے، اور جس قول سے رجوع کرلیا جائے وہ رجوع کرنے والے کا مذہب نہیں ہوتا۔

۱۳- اس کے باوجود ائمہ کے متبعین کبھی ان کے ان قدیم اقوال پر ہی فتوی دیتے ہیں جن سے ان ائمہ نے رجوع کرلیا ہے اس لئے کہ ان کی نظر میں وہی راجح ہیں۔

نووی کا قول ہے: اگر قول قدیم کا حال معلوم ہو اور ہم یہ دیکھیں کہ ہمارے اصحاب نے ان ہی مسائل کے مطابق فتوی دیا ہے جو قول قدیم میں ہیں تو ہم اسے اس پر محمول کریں گے کہ وہ حضرات مجتہدین ہیں ان کے اجتہاد سے اقوال قدیمہ ہی کی دلیل راجح معلوم ہوئی تو انہوں نے اس پر فتوی دے دیا، لیکن اس سے ان اقوال کی امام شافعی کی طرف نسبت لازم نہیں آتی، اور ان مسائل کے بارے میں متقدمین میں سے کسی نے نہیں کہا کہ یہ اقوال امام شافعی کا مذہب ہیں (۱)۔

ابن قیم کہتے ہیں: ائمہ کے متبعین بہت سے مسائل میں ان کے ان قدیم اقوال پر فتوی دیتے ہیں جن سے انھوں نے رجوع کرلیا ہے اور ایسا تمام مذاہب میں پایا جاتا ہے، چنانچہ حنفیہ ان نذروں کے لازم ہونے کا فتوی دیتے ہیں جو یمین کے درجہ میں ہیں جیسے حج، روزہ اور صدقہ، حالانکہ امام ابوحنیفہ سے وہ خود نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے انتقال سے تین روز قبل کفارہ کی ادائیگی کے جواز کی طرف رجوع کرلیا تھا، اور بہت سے حنابلہ طلاق سکران کے واقع ہونے کا فتوی دیتے ہیں، حالانکہ امام احمد نے اس سے رجوع کرکے عدم وقوع کی صراحت فرمائی ہے، اور شافعیہ مسئلہ تثویب، وقت مغرب کے امتداد، ماء کثیر میں نجاست کا اثر نہ ہونے اور دیگر مسائل میں قول قدیم پر فتوی دیتے ہیں، اور یہ بات معلوم ہے کہ کسی امام نے جس قول سے رجوع کرلینے کی صراحت کردی ہو وہ اس کا مذہب نہیں رہتا، ایسی صورت میں جب کسی مفتی کے نزدیک وہی قول راجح ہو اور وہ اس کے خلاف کی صراحت کے باوجود اسی پر فتوی دے تو اس کی وجہ سے وہ اس امام کی تقلید سے خارج نہیں ہوگا۔

ابن قیم کا قول ہے: صحیح بات یہ ہے کہ (جو شخص کسی مذہب کی طرف منسوب ہو) اور کسی دلیل راجح کی وجہ سے اس کے نزدیک کسی دوسرے کا قول اس کے امام کے قول پر راجح ہو تو اس پر ضروری ہے کہ اس کی تخریج اپنے امام کے اصول وقواعد ہی کے تحت کرے، اس لئے کہ ائمہ احکام کے اصول پر متفق ہیں اور جب ان میں سے کوئی کسی مرجوح قول کو اختیار کرے گا تو اس کے اصول اس کو رد کریں گے اور قول راجح کا تقاضا کریں گے۔

نووی نے کہا ہے: ابوعمرو کا قول ہے کہ اگر مذہب شافعی کا کوئی مقلد اپنے اجتہاد کی وجہ سے قدیم قول کو اختیار کرے تو وہ گویا امام شافعی کے علاوہ دوسرے کا مذہب اختیار کرتا ہے (۱)۔

۲-عقود میں رجوع:

الف-عقود غیر لازمہ میں رجوع:

۱۴- عقود جائزہ (غیر لازمہ) جیسے عاریت، وصیت، شرکت،

---

(۱) المجموع (۱/۶۴، ۶۵، ۱۱۲، ۱۱۳) تحقیق المطیعی۔

(۱) المجموع ۱/۱۱۳، إعلام الموقعین ۴/۲۳۸، ۲۳۹۔

مضاربت، وکالت اور ودیعت عقود غیر لازمہ ہیں اور ان کے عدم لزوم کی وجہ سے ان میں رجوع کرنا مباح ہے بشرطیکہ ان میں وہ تمام معتبر شرائط جو فقہاء نے متعین کئے ہیں پوری طرح پائے جائیں، جیسے مضاربت میں راس المال کا نضوض (نقد ہونا)(۱)، دوسرے فریق کو فسخ کا علم ہونا اور رجوع میں ضرر کا نہ ہونا، چنانچہ اگر کوئی کھیتی کے لئے زمین عاریت پر لے اور عاریت پر دینے والا رجوع کا ارادہ کرے تو بالفعل رجوع کھیتی کٹنے تک موقوف رہے گا، اور اگر کوئی دفن کرنے کے لئے کوئی جگہ عاریت پر لے اور دفن کرنے پر عمل ہوجائے تو مدفون کا اثر ختم ہونے تک عاریت پر دینے والا اس جگہ میں رجوع نہیں کرسکتا، اسی طرح کسی مدت یا کسی عمل کی قید کے ساتھ لی ہوئی عاریت میں مالکیہ کے نزدیک اس مدت کے گذر جانے یا اس عمل کے مکمل ہوجانے تک رجوع کرنا درست نہیں (۲)۔

ب- وہ عقود جن میں خیار ہوتا ہے:

۱۵- جن عقود میں طبعی طور پر لزوم پایا جاتا ہے جیسے بیع، اگر ان میں خیار نہ ہو تو وہ ایجاب وقبول کے مکمل ہونے ہی سے لازم ہوجاتے ہیں، اور اگر ان عقود میں خیار ہو تو جس کو خیار حاصل ہو اس کے حق میں وہ عقود غیر لازم ہوتے ہیں، اور اس کے لئے ان میں رجوع جائز ہوجاتا ہے (۳)۔ دیکھئے: اصطلاح ''خیار''۔

(۱) ناض وہ مال ہے: جو نقد ہو، اور وہ ''عرض'' کی ضد ہے، الزاہر: فقرہ/ ۳۰۲۔

(۲) البدائع ۶/ ۷۳، ۷۷، ۱۰۹، ۲۱۶، ۷/ ۳۷۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۱۵، ۱۳۲، ۱۷۷، ۳۱۸، الشرح الصغیر ۲/ ۲۰۸ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۵، ۲۷۰، ۳۱۹، ۳/ ۱۷، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۱، ۲۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۰۵، ۳۹۴، ۳۹۸، ۵۴۵، الدسوقی ۳/ ۵۳۵، المبسوط ۱۲/ ۴۷۔

(۳) البدائع ۵/ ۱۳۴، مغنی المحتاج ۲/ ۴۴، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۶۷، ۱۶۸۔

۳- اقالہ کے ذریعہ رجوع کرنا:

۱۶- اقالہ (خواہ فسخ مانا جائے یا بیع)، فریقین کی رضامندی سے عقد میں رجوع سمجھا جاتا ہے، اس لحاظ سے وہ جائز بلکہ مندوب تصرفات میں سے ہے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"من أقال مسلما أقاله الله عثرته"**(۱) (جو کسی مسلمان سے اقالہ کرے گا اللہ تعالی اس کی لغزش معاف فرمائیں گے) اور اس کا مقصد ہر حق صاحب حق کو لوٹانا ہے چنانچہ بیع میں مثلاً (اقالہ کے تقاضا کے مطابق) مبیع بائع کو اور ثمن مشتری کو لوٹ جائے گا، حاصل یہ کہ اقالہ میں ثمن اول پر زیادتی یا اس میں کمی یا اس کی جنس کے علاوہ کوئی دوسری چیز لوٹانا جائز نہیں، کیونکہ اقالہ کا تقاضا یہ ہے کہ معاملہ کو اس کی پہلی حالت پر لوٹا دیا جائے اور فریقین میں سے ہر ایک اپنی سابقہ چیز لے لیں (۲)۔ اس کی تفصیل ''اقالہ'' میں دیکھی جائے۔

۴- افلاس کی وجہ سے رجوع کرنا:

۱۷- رجوع کا ایک سبب افلاس ہے، اس لئے کہ قرض خواہوں کا حق مقروض کے مال سے متعلق ہوتا ہے، تو جب اسے مجور قرار دیدیا جائے حالانکہ اس نے کوئی چیز خرید کر اس پر قبضہ کرلیا تھا اور اس کا ثمن ادا نہیں کیا تھا اور وہ بعینہ موجود بھی ہو، تو بائع کے لئے اپنے عین مال میں رجوع جائز ہے، اور دیگر تمام قرض خواہوں کے مقابلہ میں وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا، اور مشتری کے مبیع پر قبضہ کرلینے کی وجہ سے اس کا حق ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: **"إذا ابتاع الرجل السلعة ثم أفلس**

(۱) یہ حدیث فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۲) الہدایہ ۳/ ۵۴، الدسوقی ۳/ ۱۵۶، منح الجلیل ۲/ ۷۰۵، المہذب ۱/ ۳۰۹، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۹۲، ۱۹۳۔

وهي عنده بعينها فهو أحق بها من الغرماء"[1] (اگر کوئی آدمی سامان خریدے پھر وہ مفلس ہوجائے اور سامان بعینہ اس کے پاس موجود ہوتو بائع دوسرے قرض خواہوں کے مقابلہ میں اس کا زیادہ حقدار ہوگا) اور یہ جمہور (مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ) کے نزدیک ہے، اور اس میں فقہاء کے متعین کردہ شرائط رجوع کا لحاظ بھی ضروری ہے، مثلاً سامان مشتری کی ملکیت میں باقی ہو، اس کی صورت نہ بدلی ہو جیسے گیہوں کو پیس دینا، اس کے ساتھ کوئی حق مثلاً رہن وغیرہ متعلق نہ ہو، اور معاوضات مالیہ بیع، قرض اور سلم وغیرہ میں اپنے عین مال میں رجوع کرے اس کے برخلاف معاوضات غیر مالیہ جیسے خلع اور قصاص میں صلح تو ان میں رجوع جائز نہیں، یہ مالکیہ وشافعیہ کے قول کے مطابق ہے[2]۔

حنفیہ کے نزدیک: بائع اپنا جو مال مفلس کے پاس پائے اس کا وہ زیادہ مستحق نہیں ہوگا، بلکہ دیگر قرض خواہوں ہی کی طرح ہوگا، لہذا اس مال کو فروخت کرکے اس کی قیمت کو تمام کے حصوں پر تقسیم کیا جائے گا، اس لئے کہ بائع کی ملکیت مبیع سے زائل ہوچکی اور وہ اس کے ضمان سے نکل کر مشتری کی ملکیت اور اس کے ضمان میں آچکی تو وہ بھی سبب استحقاق میں باقی قرض خواہوں کے برابر ہوگا، ان کا استدلال نبی علیہ السلام کی اس حدیث سے ہے: "**أيما رجل باع سلعة فأدرک سلعته بعينها عند رجل وقد أفلس ولم يكن قبض من ثمنها شيئا فهي له، وإن كان قبض من ثمنها شيئا فهو أسوة للغرماء**"[1] (اگر کوئی شخص کوئی سامان فروخت کرے پھر اپنا وہی سامان اس شخص کے پاس پائے اور وہ (خریدار) مفلس قرار دے دیا گیا ہو اور اس نے اس کے ثمن میں سے کچھ نہ لیا ہو تو وہ سامان اسی (بائع) کا ہوگا اور اگر اس نے اس کے ثمن میں سے کچھ حصہ پر قبضہ کرلیا ہو تو وہ قرض خواہوں کے برابر ہوگا) یہ اس صورت میں ہے جب مشتری بائع کی اجازت سے مبیع پر قبضہ کرے اور اگر اس نے اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا ہو تو اسے اس میں رجوع کا حق رہے گا، اور جمہور نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے اس کو ان حضرات نے بغیر اجازت قبضہ پر محمول کیا ہے[2]۔

اس مسئلہ میں بہت سی تفصیلات ہیں جن کے لئے (موسوعہ کی اصطلاح "افلاس" ج ۵ ص ۴۳۵) کی طرف رجوع کیا جائے۔

۵- موت کی وجہ سے رجوع کرنا:

۱۸- اگر کسی کا انتقال ہوجائے اور اس پر قرضے ہوں تو قرضے اس کے مال سے متعلق ہوجائیں گے، اور اگر کوئی شخص کوئی سامان خرید کر اس پر قبضہ کرلے اور اس کا ثمن ادا کرنے سے پہلے افلاس کی حالت میں انتقال کرجائے اور بائع کو اس کے ترکہ میں اپنا مال بعینہ مل جائے، تو شافعیہ کہتے ہیں: بائع کو اختیار ہے خواہ وہ ثمن میں دیگر قرضخواہوں کے ساتھ شریک ہوجائے، خواہ بیع کو فسخ کرکے اپنے

(۱) حدیث: "إذا ابتاع الرجل السلعة ثم أفلس و هي عنده......" کی روایت بیہقی (۶/۴۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔ اور اس کی اصل مسلم (۳/۱۱۹۳، ۱۱۹۴ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) الدسوقی ۳/۲۸۲، ۲۸۳، المواق برحاشیۃ الحطاب ۵/۵۰، المہذب ۱/۳۲۹، مغنی المحتاج ۲/۱۵۸، کشاف القناع ۳/۴۲۵، المغنی ۴/۴۵۸۔

(۱) حدیث: "أيما رجل باع سلعة فأدرک سلعته بعينها عند رجل و قد أفلس......" کی روایت ابن ماجہ (۲/۷۹۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور اس کی اصل بخاری (الفتح ۵/۶۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۹۹۳، طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) البدائع ۵/۲۵۲، ابن عابدین ۵/۹۶، العنایہ برحاشیہ فتح القدیر ۸/۲۰۹، ۲۱۰ طبع دار احیاء التراث۔

عین مال کو واپس لے لے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "أيما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه إذا وجده بعينه"[۱] (اگر کوئی آدمی انتقال کرجائے یا مفلس ہوجائے تو سامان والا اپنے سامان کا زیادہ حقدار ہے اگر وہ اسے بعینہ پالے)، لہذا اگر ترکہ سے قرض پورے طور پر ادا ہوجائے تو اس کی دوصورتیں ہیں: ایک یہ کہ حدیث سابق کی وجہ سے اسے اپنے عین مال میں رجوع کا اختیار ہے یہ ابوسعید الاصطخری کا قول ہے، دوسرے یہ کہ اس کے لئے اپنے عین مال میں رجوع جائز نہیں، اور یہی مختار مذہب ہے، اس لئے کہ مال ادائیگی دین کے لئے کافی ہے تو مبیع میں رجوع جائز نہ ہوگا جیسے زندہ مالدار آدمی۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک بائع کے لئے اپنے عین مال میں رجوع جائز نہیں، بلکہ وہ دیگر قرضخواہوں کے ساتھ شریک ہوگا، اس لئے کہ ابوبکر بن عبدالرحمن بن الحارث بن ہشام کی حدیث ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: "أيما رجل باع متاعا فأفلس الذي ابتاعه منه ولم يقبض الذي باعه من ثمنه شيئا فوجده بعينه فهو أحق به، وإن مات الذي ابتاعه فصاحب المتاع فيه أسوة الغرماء"[۲] (اگر کوئی آدمی کوئی سامان فروخت کرے پھر خریدار مفلس ہوجائے اور بیچنے والا اس کے ثمن میں سے کسی حصہ پر قبضہ نہ کرے اور وہ اپنا مال بعینہ پالے تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا اور اگر خریدار مرجائے تو سامان کا مالک اس میں قرض خواہوں کا شریک ہوگا) اور اس لئے بھی کہ ملکیت مفلس سے ورثہ کی طرف منتقل ہوگئی تو ایسا ہوجائے گا جیسے وہ اسے فروخت کردے[۱] اس کی تفصیل اصطلاح "ترکۃ" میں دیکھی جائے۔

۶-استحقاق کے سبب رجوع کرنا:

۱۹-"استحقاق" اپنے زیادہ عموم والے مفہوم کے لحاظ سے یہ ہے کہ کوئی چیز دوسرے کا حق واجب ہوکر ظاہر ہو، اور استحقاق غصب اور سرقہ میں ہوتا ہے، اس لئے جس کا مال غصب کیا گیا ہے یا جس کا مال چرایا گیا ہے ان دونوں کے لئے غاصب اور چور سے رجوع کا حق ثابت ہوتا ہے اور غاصب اور چور پر شئی مغصوب ومسروق اس کے مالک کو لوٹا دینا واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "على اليد ما أخذت حتى تؤدي"[۲] (ہاتھ پر وہ لازم ہے جو اس نے لیا یہاں تک کہ وہ ادا کردے)۔

اسی طرح اس میں مشتری کے خلاف مبیع کا استحقاق یا موہوب لہ کے خلاف موہوب کا استحقاق داخل ہے، اور اس صورت میں شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق عقد فاسد ہوجائے گا، اور حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک عقد کا نفاذ اجازت پر موقوف ہوگا اور مشتری کو

---

(۱) حدیث: "أيما رجل مات أو أفلس، فصاحب المتاع أحق بمتاعه إذا وجده بعينه" کی روایت ابن ماجہ (۲/۷۹۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، ابن حجر نے ابوہریرہؓ سے روایت کرنے والے کے مجہول ہونے کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے، التلخیص (۳/۳۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ایسا ہی ہے۔

(۲) حدیث: "أيما رجل باع متاعا فأفلس الذى ابتاعه منه، ولم يقبض الذى باعه من ثمنه شيئا فوجده بعينه فهو أحق به، و إن مات الذى ابتاعه فصاحب المتاع فيه أسوة الغرماء" کی روایت امام مالک نے موطا (۲/۶۷۸ طبع الحلبی) میں ابوبکر بن عبدالرحمن بن الحارث بن ہشام سے مرسلا کی ہے۔

(۱) البدائع ۵/۲۵۲، منح الجلیل ۳/۱۴۸، المہذب ۱/۳۳۴، شرح منتہی الارادات ۲/۲۸۰۔

(۲) حدیث: "على اليد ما أخذت حتى تؤدى" کی روایت ترمذی (۳/۵۵۷ طبع الحلبی) نے الحسن بن سمرہ سے کی ہے اور ابن حجر نے یہ کہہ کر اس کو معلول قرار دیا ہے کہ سمرہ سے حسن کا سماع مختلف فیہ ہے۔ ایسا ہی التلخیص الحبیر (۳/۵۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

حق ہوگا کہ بائع سے ثمن واپس لے، البتہ اقرار یا بینہ کے ذریعہ استحقاق کے ثبوت میں جو تفصیل ہے، اس کا لحاظ رکھا جائے گا(۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''استحقاق'' میں ہے۔

۷-اجازت کے پائے جانے اور ادائیگی کے سبب رجوع کرنا:

۲۰-مقروض اگر کسی کو قرض ادا کرنے یا ضامن ہونے کی اجازت دے دے اور وہ قرض ادا کردے تو یہ ادا کرنا مقروض پر رجوع کا سبب ہوگا، لہذا اگر کوئی کسی دوسرے شخص کو اپنے اوپر واجب قرض کے ضمان کی اجازت دے دے یا اسے ادا کرنے کی اجازت دے دے اور وہ رجوع کرنے کی نیت سے اس کا قرض ادا کردے تو مقروض سے واپس لینے کا حق اس کے لئے ثابت ہوگا، اور اس پر تمام مذاہب کے فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ ہر مذہب میں ضمان کے جو معتبر شرائط ہیں ان کے مکمل پائے جانے کا لحاظ ضروری ہے، مثلا ضامن کا تبرع کا اہل ہونا، ضمان کے وقت دین کا ثابت ہونا، جن فقہاء کے نزدیک مجہول کا ضمان جائز نہیں ان کے نزدیک ضمان کا معلوم ہونا اور جس کی طرف سے ضمان لیا گیا ہے اس کا ضمان کو اپنی ذات کی طرف منسوب کرنا مثلاً وہ یوں کہے: میری طرف سے ضامن ہوجا، حنفیہ کا یہی قول ہے نیز اس کے علاوہ دیگر شرائط اور مستثنیات۔

اگر مقروض ضمان یا ادائیگی قرض کی اجازت نہ دے اور کوئی شخص اس کے دین کا ضامن ہوجائے یا دین ادا کردے تو اس کے لئے رجوع کا حق ثابت ہوگا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک اگر کوئی شخص دوسرے کا قرض اس کی اجازت کے بغیر ادا کردے تو ادا کردہ مال میں اسے رجوع کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ مقروض کے حکم کے بغیر کفیل بننا دوسرے کے قرض کو ادا کرنے میں تبرع کرنا ہے، اس لئے اس میں رجوع کا احتمال ہی نہیں(۱)۔

مالکیہ کے نزدیک اگر رحم وکرم کے طور پر مقروض کا قرض ادا کردے یا اس کا ضامن ہوجائے تو مقروض کی اجازت کے بغیر بھی اس کا ضامن ہوجانا یا قرض ادا کردینا صحیح ہے، اس لئے اس کے لئے حق رجوع ثابت ہوگا، اور اگر آپسی عداوت کی وجہ سے مطالبہ میں سختی برتنے یا قید کے ذریعہ اسے ضرر پہنچانا مقصود ہو تو مقروض سے رجوع کرنے کا حق اس کے لئے ثابت نہ ہوگا، بلکہ وہ قرض خواہ سے رجوع کرے گا جسے اس نے قرض ادا کیا ہے(۲)۔

شافعیہ کے یہاں تفصیل ہے وہ کہتے ہیں: اگر اجازت ادائیگی اور ضمان میں اجازت نہ ہو تو اسے رجوع کا کوئی حق نہ ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں وہ تبرع کرنے والا ہوگا اور اس لئے کہ اگر اسے رجوع کا حق ہوتا تو نبی علیہ وسلم ابوقتادہؓ کے ضمان کی وجہ سے میت پر نماز نہ پڑھاتے(۳)۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۱۸، ۱۱۹، البدائع ۷/ ۸۳، ۱۴۸، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۶۵، منح الجلیل ۳/ ۵۱۵، ۵۲۳، الدسوقی ۳/ ۳۶۱، الحطاب ۵/ ۲۹۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۷، اور اس کے بعد کے صفحات، الاشباہ للسیوطی ۲۳۲، شرح منتہی الإ رادات ۲/ ۲۴۷، ۳۰۱، القواعد لابن رجب ۱۱۹، ۲۸۳، الاشباہ لابن نجیم ۲۶۴۔

---

(۱) البدائع ۶/ ۱۳، ۱۴، فتح القدیر ۶/ ۳۰۳، ۳۰۴، طبع دار إحیاء التراث۔

(۲) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/ ۳۳۴، ۳۳۶۔

(۳) چنانچہ حضرت عثمان بن عبداللہ بن موہبؒ فرماتے ہیں: میں نے عبداللہ بن ابی قتادہؓ سے سنا کہ وہ اپنے والد سے حدیث بیان کرتے ہیں کہ نبی علیہ وسلم کے پاس ایک مرد کو لایا گیا تاکہ آپ علیہ وسلم اس کی نماز جنازہ پڑھادیں، تو نبی علیہ وسلم نے فرمایا کہ ''اپنے ساتھی پر تم نماز پڑھو، اس لئے کہ اس کے ذمہ قرض ہے''، ابوقتادہؓ نے کہا کہ: وہ میرے ذمہ ہے تو رسول اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''پورا کا پورا''، ابوقتادہ نے کہا: پورا کا پورا تو آپ علیہ وسلم نے اس کی نماز پڑھائی، اس کی روایت ترمذی (۳/ ۲۷۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے، اور اسے حسن صحیح کہا ہے۔

اور اگر مقروض صرف ضمان کی اجازت دیدے اور ادائیگی میں خاموش رہے تو اصح قول کے مطابق اسے حق رجوع ہوگا، اس لئے کہ اس نے سبب ادا کی اجازت دے دی، اور دوسرا قول یہ ہے: رجوع نہ کرے گا اس لئے کہ ادائیگی میں اجازت نہیں ہے۔

۲۱- (اگر ضمان میں اجازت ہو تو) حق رجوع سے وہ جزئیہ مستثنی ہے جس میں ضمان بینہ کے ذریعہ ثابت ہو اور وہ خود اس کا منکر ہو، جیسے کوئی شخص زید اور ایک غائب آدمی پر ایک ہزار کا دعوی کرے، اور یہ دعوی کرے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے پر لازم حق کا اس کی اجازت سے ضامن ہے، اور زید انکار کردے پھر مدعی بینہ قائم کرے اور زید اس کا قرض ادا کردے، تو زید غائب پر نصف میں رجوع نہیں کرے گا، کیونکہ وہ خود بینہ کو جھٹلانے والا ہے تو وہ اپنے خیال میں مظلوم ہے تو غیر ظالم سے رجوع نہیں کرے گا، اور اسی طرح یہ صورت مستثنی ہے: اجازت سے ضامن ہونے والا یہ کہدے: اللہ کے لئے میرے ذمہ لازم ہے کہ فلاں کے دین کی ادائیگی کروں اور اس سے رجوع نہ کروں، اس صورت میں ادائیگی کے بعد وہ رجوع نہیں کرے گا۔

اگر مدیون ادائیگی کی اجازت دیدے اور ضمان کی اجازت نہ ہو اور وہ شخص بغیر اجازت کے ضامن ہوجائے اور اجازت سے ادائیگی کردے، تو اصح قول کے مطابق اس کے لئے رجوع کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ ضمان کے سبب ادا کرنا واجب ہوتا ہے اور ضمان کی اس نے اجازت نہیں دی، اصح قول کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے: رجوع کرے گا، اس لئے کہ اس نے اصیل سے اس کی اجازت سے قرض کو ساقط کردیا ہے۔

مذکورہ اصح قول سے یہ صورت مستثنی ہے جس میں اگر رجوع کی شرط لگا کر ادا کرے تو اس صورت میں وہ رجوع کرے گا [1]۔

حنابلہ نے حق رجوع کے ثبوت وعدم ثبوت کے لئے مدار نیت کو بنایا ہے، وہ کہتے ہیں: اگر ضامن قرض ادا کردے اور جس کی طرف سے ضامن بنا ہے اس کی طرف سے ادا کردہ دین کو وصول کرنے کی نیت نہ کرے تو وہ رجوع نہیں کرے گا، اس لئے کہ وہ تبرع کرنے والا ہوگا خواہ اس کی اجازت سے ضامن بنا ہو یا بغیر اجازت کے، اور اگر وہ رجوع کی نیت کرے گا تو رجوع کرے گا، خواہ ضمان یا ادائیگی اس کی اجازت سے ہو یا بغیر اجازت کے ہو، اس لئے کہ یہ ادائیگی دین واجب سے بری کرنے والی ہے، تو اس کا ضمان اسی پر ہوگا جس پر دین تھا، جیسے کہ کوئی آدمی حق کی ادائیگی نہ کرے اور حاکم اس کی طرف سے ادا کردے، خواہ وہ ادائیگی وضمان کی اجازت بھی نہ دے، اور حضرت علیؓ اور حضرت ابوقتادہؓ کا ادا کرنا تبرع تھا، انہوں نے مرحوم مقروض کے ذمہ کو بری کرنے کا ارادہ کیا تھا تاکہ نبی کریم ﷺ اس کی نماز جنازہ پڑھادیں۔

بحث اس شخص سے متعلق ہے جو رجوع کی نیت کرے نہ کہ اس شخص سے جو تبرع کرے۔

''کشاف القناع'' اور ''شرح منتہی الارادات'' میں ایسا ہی ہے، لیکن ابن قدامہ نے ایک روایت ذکر کی ہے کہ اگر وہ بغیر اجازت کے ضامن ہو اور بغیر اجازت کے ادا بھی کردے تو وہ رجوع نہیں کرے گا، اگرچہ وہ رجوع کی نیت کرے، اور اس کی دلیل حضرت علیؓ اور حضرت ابوقتادہؓ کی حدیث ہی ہے، اس لئے کہ اگر وہ میت پر رجوع کے مستحق ہوتے تو قرض ان کا ہوجاتا اور میت کا ذمہ ان کے دین میں مشغول ہوجاتا جیسے وہ قرض خواہ کے دین میں مشغول تھا، اور نبی ﷺ ان کی نماز جنازہ نہ پڑھاتے، اس لئے کہ اس نے اس میں تبرع کیا ہے تو یہ ایسا ہوگیا جیسے کسی کے چوپایوں کو اس کے حکم کے بغیر چارہ کھلادے۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۹۔

حنابلہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ اگر دین ادا کردے اور رجوع یا تبرع کی نیت نہ کرے بلکہ رجوع کرنے یا نہ کرنے کا ارادہ اس کے ذہن میں نہ آئے تو چونکہ اس نے رجوع کا ارادہ ہی نہیں کیا اس لئے تبرع کرنے والے کی طرح وہ بھی رجوع نہیں کرے گا[1]۔

۲۲-مذکورہ تفصیل تو آدمی کے دین کی تھی لیکن اگر اللہ تعالیٰ کا دین مثلاً زکوۃ وکفارہ ہو تو اگر کوئی دوسرے کی زکوۃ اس کی اجازت کے بغیر ادا کردے تو زکوۃ ادا نہ ہوگی، اس لئے کہ ادائیگی زکوۃ کے لئے بالاتفاق نیت شرط ہے، اور جو مال اس نے دیا ہے اس میں اس کو رجوع کا حق نہیں ہوگا، لیکن اگر کوئی دوسرے کی زکوۃ اس کے علم اور اس کی اجازت کے بغیر ادا کردے تو اگر وہ غیر امام ہو تو قربانی کے جانور کے بارے میں ہمارے ائمہ کا جو قول ہے یعنی اگر کوئی اس جانور کے مالک کے علم اور اس کی اجازت کے بغیر اس کو ذبح کردے تو اگر یہ شخص اس کا دوست ہو اور اس کا یہ حال ہو کہ وہ اس کی اجازت کے بغیر اس کے لئے ایسا کام کرلیتا ہو کیوں کہ دونوں کے درمیان گہری دوستی کی وجہ سے اپنے کو اس کا قائم مقام سمجھتا ہو تو قربانی ادا ہوجائے گی، اس قول کا تقاضا یہ ہے کہ اگر زکوۃ اسی قبیل سے ہو تو زکوۃ بھی ادا ہوجائے گی اس لئے کہ دونوں ایسی عبادت ہیں جن کا حکم دیا گیا ہے اور دونوں میں نیت ضروری ہے، اور اگر زکوۃ اس قبیل سے نہ ہو تو جس پر زکوۃ واجب تھی اس کی زکوۃ ادا نہ ہوگی، اس لئے کہ صحیح مذہب کے مطابق اس میں نیت شرط ہے کیوں کہ اس میں عبادت کا پہلو ہے[2]۔

اور اگر کوئی آدمی کسی دوسرے کو اپنی طرف سے زکوۃ ادا کرنے کا حکم دے تو زکوۃ ادا ہوجائے گی، اور ادا کرنے والے کو بالاتفاق حق رجوع حاصل ہوگا، لیکن حنفیہ آمر کے ضامن ہونے کے لئے شرط لگاتے ہیں کہ وہ یہ کہے: اس شرط پر کہ میں ضامن ہوں، اس لئے کہ زکوۃ وکفارہ کے باب میں لینے والے کو ایسی ملکیت ثابت ہوتی ہے جس میں ضمان بالمثل نہیں ہوتا ہے، حتی کہ اگر ظاہر ہوجائے کہ اس پر زکوۃ واجب نہیں ہے تو فقیر نے جس مال پر قبضہ کرلیا اسے وہ اس سے واپس نہیں لے سکتا تو آمر کے لئے بھی ایسی ہی ملکیت ثابت ہوگی، تو بغیر شرط کے اس پر ضمان لازم نہ ہوگا، "فتح القدیر" میں ہے کہ کفالت کا حکم دینا قرض طلب کرنے کے مفہوم کو متضمن ہوتا ہے اگر اس میں لفظ "عنی" (میری طرف سے) استعمال کرے اور زکوۃ اور کفارہ کی ادائیگی میں ہبہ طلب کرنے کا مفہوم شامل ہوتا ہے خواہ اس نے "عنی" ہی کا لفظ استعمال کیوں نہ کیا ہو[1]۔

دوم-کسی جگہ سے یا کسی جگہ کی طرف رجوع کرنا:

۲۳-کسی جگہ سے یا کسی جگہ کی طرف رجوع کرنے کا ایک سبب حکم شرع پر عمل کرنا ہے، اور فقہاء مختلف مقامات پر اس کا ذکر کرتے ہیں جن میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں:

الف-حج کے میقات سے بغیر احرام کے آگے بڑھ جانے والے کا رجوع کرنا:

۲۴-حج اور عمرہ کے لئے شریعت نے میقات متعین کیا ہے، اور حج یا عمرہ کا ارادہ کرنے والے پر متعینہ میقات سے گذرتے وقت وہاں سے احرام باندھنا واجب ہے، اور جو شخص میقات سے بغیر احرام کے گذر جائے تو اگر ممکن ہو تو احرام باندھنے کے لئے میقات کی طرف لوٹنا اس پر واجب ہے، اور اگر وہ وہاں لوٹ کر وہاں سے احرام باندھ

(۱) کشاف القناع ۳/۱۷۳، ۲۷۳، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۵۰، المغنی ۴/۶۰۷، ۶۰۹۔

(۲) الفروق للقرافی ۳/۱۸۶، ۱۸۷۔

(۱) فتح القدیر ۶/۳۰۳، ۳۰۴، مرشد الحیران، دفعہ: ۲۰۴، مغنی المحتاج ۲/۲۰۲، المنثور ۱/۱۵۷، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۵۱، قواعد ابن رجب ۱۳۷۔

لے تو اس پر کوئی دم نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر وہ بغیر احرام کے آگے نہیں بڑھتا، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ جس میقات سے احرام باندھنے کا اس کو حکم دیا گیا ہے اس نے اسی میقات سے احرام باندھا ہے۔

اور اگر وہ میقات سے آگے بڑھ کر احرام باندھے تو اس پر دم واجب ہوگا، خواہ میقات کی طرف لوٹے یا نہ لوٹے، یہ مالکیہ وحنابلہ کا مذہب ہے، اور شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ اگر افعال حج شروع کرنے سے پہلے لوٹ جائے تو دم اس سے ساقط ہوجائے گا، حنفیہ میں سے ابو یوسف ومحمد کا یہی قول ہے، اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں: اگر لوٹ جائے اور وہاں تلبیہ پڑھ لے تو اس سے دم ساقط ہوجائے گا، اور اگر تلبیہ نہ پڑھے تو دم ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے اس شخص سے کہا جس نے میقات کے بعد احرام باندھا: میقات کے پاس واپس جاکر تلبیہ پڑھو ورنہ تیرا حج نہ ہوگا، تو انہوں نے میقات سے تلبیہ کو واجب کہا، اس لئے اس کا اعتبار کرنا لازم ہے، اور امام زفر کے نزدیک خواہ تلبیہ پڑھے یا نہ پڑھے دم ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس جنایت میں دم کا واجب ہونا میقات سے بغیر احرام کے آگے بڑھنے کی وجہ سے ہے، اور جنایت اس کے واپس آنے سے ختم نہ ہوگی، لہذا دم بھی ساقط نہ ہوگا، اور اگر طواف وغیرہ افعال حج شروع کرنے کے بعد لوٹے تو اس پر بالاتفاق دم واجب ہوگا[1]۔

ب- معتدہ کا منزل عدت کی طرف لوٹنا:

۲۵- اگر کوئی عورت حج یا زیارت کے لئے نکلے پھر طلاق یا شوہر کی وفات کی وجہ سے اس پر عدت واجب ہوجائے تو کیا اپنے مکان کی طرف لوٹنا اس پر واجب ہے تاکہ اس میں عدت گذارے، اس لئے کہ یہ شرعا اس پر واجب ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے عدت والی عورتوں کو اپنے گھروں سے نکلنے سے منع فرمایا ہے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَاتُخرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلاَ يَخرُجنَ"[1] (ان کو ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں) یا لوٹنا اس پر واجب نہیں ہے؟

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کہتے ہیں: حج کے لئے نکلنے کے بعد اگر کسی عورت پر طلاق بائن یا وفات کی عدت واجب ہوجائے تو اگر اس کا گھر مدت سفر سے کم دوری پر ہو اور مکہ مکرمہ مدت سفر کی دوری پر ہو تو وہ عورت اپنے گھر لوٹے گی تاکہ اس میں عدت گذارے، اس لئے کہ اس میں سفر شروع کرنا نہیں ہے بلکہ یہ ایسا ہے جیسے کہ وہ اپنے شہر ہی میں ہو۔

اور اگر مکہ مدت سفر سے کم دوری پر ہو اور اس کا گھر مدت سفر کی دوری پر ہو تو مکہ چلی جائے گی، اس لئے کہ مدت سفر سے کم کی دوری میں محرم کی ضرورت نہیں، اور اگر دونوں طرف کی دوری مدت سفر سے کم ہو تو اسے اختیار ہوگا، اگر چاہے تو مکہ چلی جائے اور اگر چاہے تو اپنے گھر لوٹ جائے، البتہ گھر لوٹنا زیادہ بہتر ہے تاکہ عدت مکان زوجیت میں گذرے اور یہی زیادہ بہتر ہے، ابن عابدین نے حاکم کی "کافی" سے یہی نقل کیا ہے اور "العنایہ والنہایہ" میں یہ ہے کہ لوٹنا ہی متعین ہے، اس لئے کہ اگر لوٹ جائے گی تو مقیم ہوگی اور مکہ چلی جائے گی تو مسافر ہوگی۔

اور اگر دونوں طرف دوری مدت سفر کے برابر ہو تو امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: اگر وہ کسی شہر میں ہو تو عدت پوری ہونے تک وہاں سے نکلنا اس کے لئے جائز نہیں خواہ اسے کوئی محرم بھی مل جائے۔

---

(۱) البدائع ۲/۱۶۵، جواہر الإکلیل ۱/۱۷۰، مغنی المحتاج ۱/۴۷۵، المغنی ۳/۲۶۶۔

(۱) سورۂ طلاق/۱۔

امام ابو یوسف ومحمد فرماتے ہیں: اگر اسے کوئی محرم مل جائے تو اس کے لئے وہاں سے نکلنا جائز ہے، اور بغیر محرم کے نکلنا بالاتفاق جائز نہیں، اور اگر وہ جنگل یا کسی ایسی بستی میں ہو جہاں اس کی جان اور اس کا مال محفوظ نہ ہو تو اس کے لئے یہ جائز ہے کہ چلتی رہے اور امن کی جگہ پہنچ جائے، اور امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق پھر وہاں سے عدت ختم ہونے تک نہیں نکلے گی خواہ کوئی محرم ملے یا نہ ملے۔

اور صاحبین کے نزدیک اگر محرم مل جائے تو وہاں سے نکل سکتی ہے[1]۔

مالکیہ کہتے ہیں: معتدہ پر لازم ہے کہ عدت کا زمانہ اپنے اسی گھر میں گذارے جس میں وہ عدت طاری ہونے سے پہلے تھی، اور اگر موت یا طلاق سے پہلے شوہر نے اسے کسی دوسری جگہ منتقل کر دیا ہو اور شوہر پر یہ تہمت ہو کہ اس نے اسے اس لئے منتقل کیا ہے تاکہ اس کے ذمہ سے سکنی ساقط ہو جائے تو اس پر لوٹنا واجب ہوگا، اور اگر موت یا طلاق کے وقت وہ اپنے اصل مسکن کے علاوہ کسی جگہ مقیم ہو تو بھی عدت گذارنے کے لئے اپنے اصل گھر کی طرف لوٹنا واجب ہوگا۔

اور اگر عورت اپنے شوہر کے ساتھ حج صرورۃ[2] کے لئے نکلے اور تین دن سفر کرنے کے بعد اس کے شوہر کا انتقال ہو جائے یا وہ اسے طلاق دیدے تو اس پر لوٹنا واجب ہے تاکہ اپنے گھر میں عدت گذارے اور اگر اس کے گھر لوٹنے کے بعد کچھ بھی عدت باقی رہ جائے خواہ ایک ہی دن ہو، لیکن لوٹنا اس وقت واجب ہوگا جب کہ حج کا احرام نہ باندھا ہو اور اگر اس نے احرام باندھ لیا ہو خواہ سفر کے پہلے روز ہی باندھا ہو تو نہیں لوٹے گی۔

(۱) البدائع ۲/۲۲۴، ۳/۲۰۶، ۲۰۷، ابن عابدین ۲/۶۲۲، فتح القدیر والعنایہ ۴/۱۶۸۔

(۲) حجۃ الصرورہ، صاد مہملہ کے فتح کے ساتھ۔ حج فرض ہے۔

اور اگر عورت نفلی حج یا عمرہ یا اس کے علاوہ کسی عبادت کے لئے گھر سے نکلے تو اس پر لوٹنا واجب ہے خواہ وہ اس جگہ تک پہنچ جائے جس جگہ کا ارادہ کر کے نکلی تھی اور اسے وہاں ٹھہرے ہوئے مثلاً چھ ماہ گذر گئے ہوں۔

اور اگر پہلے مکان کی رہائش کو چھوڑ کر دوسرے مکان میں رہائش کے لئے اپنے شوہر کے ساتھ نکلے پھر اسے طلاق ہو جائے یا اس کے شوہر کا انتقال ہو جائے تو عدت میں اسے اختیار ہے جس مکان میں چاہے عدت گذار لے[1]، شافعیہ کہتے ہیں: اگر بیوی، شوہر کی اجازت سے اسی شہر میں دوسرے مکان میں منتقل ہو رہی ہو اور دوسرے مکان میں جانے سے پہلے راستہ ہی میں اس پر عدت واجب ہو جائے تو وہ اپنے پہلے مکان کی طرف نہیں لوٹے گی، بلکہ دوسرے مکان میں عدت پوری کرے گی "الأم" میں اس کی صراحت موجود ہے اس لئے کہ وہ اسی دوسرے مکان میں قیام کے لئے مامور ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ پہلے ہی مکان میں عدت گذارے اس لئے کہ عدت کا سبب دوسرے مکان میں رہتے ہوئے نہیں پایا گیا، اور ایک قول یہ ہے: اسے اختیار ہے اس لئے کہ اس کا تعلق دونوں ہی مکانوں سے ہے۔

اور اگر دوسرے مکان میں پہنچ جانے کے بعد عدت واجب ہوئی ہو تو بالیقین اسی میں عدت گذارے گی، اور اگر شوہر کی اجازت کے بغیر منتقل ہو رہی ہو اور عدت واجب ہو جائے تو پہلے مکان ہی کی طرف لوٹے گی، خواہ دوسرے مکان میں پہنچنے کے بعد عدت واجب ہوئی ہو، اس لئے کہ اس صورت میں وہ نافرمان ہے، الا یہ کہ دوسرے مکان میں پہنچنے کے بعد اسے اجازت دیدی جائے۔

اگر شوہر اپنی بیوی کو حج، عمرہ، تجارت، طلب انصاف کے لئے یا

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۳۹۲، الدسوقی ۲/۴۸۵، المواق ۴/۱۶۳۔

ان کے علاوہ مثلاً اس کی کسی ضرورت کے لئے سفر کی اجازت دے، پھراس پر عدت واجب ہوجائے، تو اگر وہ اس بستی کی آبادی سے نہ نکلی ہوتو اصح قول کے مطابق اس پر رجوع واجب ہے، اس لئے کہ ابھی اس نے سفر شروع نہیں کیا ہے۔

اور اگر اس بستی کی آبادی سے نکل جائے اور راستہ میں عدت واجب ہوجائے تو اس کے لئے لوٹنا بھی درست ہے اور سفر کرتے رہنا بھی صحیح ہے، اس لئے کہ سفر کو چھوڑ دینے میں مشقت ہے، خاص طور پر اس صورت میں جب وہ شہر سے دور جا چکی ہو، یا اسے رفقاء سفر کی جماعت سے الگ ہوجانے کا اندیشہ ہو، لیکن افضل یہی ہے کہ لوٹ جائے، اور اگر وہ سفر ہی کو اختیار کرے اور اپنے مقصد کو پورا کرنے کے لئے سفر کو جاری رکھے یا وہاں پہنچ جائے تو اپنی ضرورت پوری کرنے کے بعد واپس آ جائے، اور اس میں مدت سفر یعنی تین یوم کی کوئی قید نہیں ہے، اور ضرورت پوری کر لینے کے بعد واپس ہی آنا ضروری ہے تاکہ باقی عدت اپنے گھر میں پوری کرے۔

اور اگر تفریح یا زیارت کے لئے سفر کرے یا اس کا شوہر اپنی کسی ضرورت سے اسے سفر میں ساتھ لے جائے اور عدت واجب ہوجائے تو مدت اقامت سے زیادہ نہ ٹھہرے پھر لوٹ جائے۔

اور اگر منتقل ہونے یا کسی ضرورت کے سفر میں شوہر اس کے لئے کوئی مدت مقرر کردے یا ان کے علاوہ اعتکاف وغیرہ میں ہو، تو وہ عورت اس مدت کو پورا کرے اور عدت پوری کرنے کے لئے لوٹ آئے۔

اور اگر وہ شوہر کی اجازت سے یا اس کی اجازت کے بغیر حج کا احرام باندھے پھر شوہر اسے طلاق دے دے یا مر جائے، تو اگر تنگی وقت کی وجہ سے اسے حج کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو عدت ہی کی حالت میں اس پر نکلنا واجب ہے، اس لئے کہ احرام مقدم ہے، اور اگر وقت میں گنجائش کی وجہ سے حج کے فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو حج کے لئے نکلنا جائز ہوگا، اس لئے کہ (عدت کی حالت میں سفر حج سے) روکنے میں احرام پر باقی رہنے کی مشقت ہے[1]۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر عورت ایک شہر سے دوسرے شہر کی طرف منتقل ہونے کے لئے اپنے شوہر کی اجازت سے یا اپنے شوہر کے ساتھ سفر کرے اور آبادی سے الگ ہونے سے پہلے ہی شوہر کا انتقال ہوجائے تو وہ اپنے گھر واپس آئے اور وہیں عدت گذارے، اس لئے کہ وہ مقیم ہی کے حکم میں ہے، اور اگر سفر منتقل ہونے کے لئے نہ کرے بلکہ تجارت یا زیارت کے لئے ہو خواہ سفر حج ہی ہو اور اس نے احرام نہ باندھا ہو اور مسافت قصر سے پہلے ہی شوہر کا انتقال ہوجائے تو اپنے گھر لوٹ کر عدت پوری کرے گی، اس لئے کہ سعید بن منصور اپنی سند کے ساتھ سعید بن المسیبؒ سے روایت کرتے ہیں انہوں نے فرمایا: کچھ عورتوں کے شوہر کا انتقال ہوگیا حالانکہ وہ حج یا عمرہ میں تھیں تو عمرؓ نے انہیں ذوالحلیفہ سے لوٹا دیا تاکہ وہ اپنے گھروں میں عدت گذاریں، اور اس لئے بھی کہ دور جانے سے پہلے وہ اپنے گھر میں عدت گذارنے پر قادر ہے، لہذا یہ اس پر لازم ہوگا جیسے اگر وہ آبادی سے نہ نکلی ہوتی۔

اور اگر آبادی سے نکل جانے کے بعد شوہر کا انتقال ہوجائے اور اس کا سفر دوسری جگہ منتقل ہونے کے لئے ہو، یا اگر اس کا سفر منتقل ہونے کے لئے نہ ہو مگر شوہر کا انتقال مسافت قصر کے بعد ہو، تو اس کو اختیار ہے کہ واپس لوٹ کر اپنے گھر میں عدت گزارے یا اپنے مقصد کے لئے سفر جاری رکھے۔ اس لئے کہ دونوں جگہیں اس کے لئے برابر ہیں، اور جہاں بھی جائے وہ اپنی ضرورت پوری کرنے کے لئے

---

(۱) مغنی المحتاج ۳؍۴۰۴۔

ٹھہرے گی، تو اگر اس کا سفر تفریح یا زیارت کے لئے ہو تو اگر شوہر نے اس کے ٹھہرنے کی مدت مقرر کر دی ہو تو اس مدت تک ٹھہرے گی ورنہ تین دن ٹھہرے گی، اور جب وہ مدت پوری ہو جائے یا اس کی ضرورت پوری ہو جائے تو اگر اسے کوئی خطرہ وخوف ہو یا عدت پوری ہونے سے پہلے گھر پہنچ ہی نہ سکتی ہو تو اسی جگہ عدت پوری کرے گی، ورنہ اپنے گھر میں عدت گذارنے کے لئے لوٹنا اس پر لازم ہوگا۔

جو عورت شوہر کی اجازت سے حج کا احرام باندھے پھر شوہر مرجائے تو اگر اس نے مسافت قصر سے کم مسافت طے کی ہو اور وقت میں اتنی گنجائش ہو کہ وہ گھر پر عدت گذار کر حج کرسکتی ہو تو وہ اپنے گھر لوٹ کر عدت پوری کرے گی، اور اگر حج وعدت دونوں کو تنگی وقت کی وجہ سے پورا نہ کرسکتی ہو تو اگر وہ اپنے شہر سے دور جاچکی ہو اس طرح کہ مسافت قصر کے برابر سفر کر چکی ہو تو حج کو مقدم کرے گی اور اگر مسافت قصر کے برابر دور نہ گئی ہو اور احرام باندھ لیا ہو تو عدت کو مقدم کرے گی اور لوٹ آئے گی پھر عمرہ کر کے احرام کھولے گی (۱)۔

ج - اجازت نہ ملنے کی وجہ سے لوٹنا:

۲۶ - دوسرے کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہونا کسی شخص کے لئے جائز نہیں ہے، گھر میں رہنے والا گھر کا مالک ہو، یا کرایہ دار ہو، یا عاریت پر لے کر رہ رہا ہو، اور یہ اس صورت میں ہے جب داخل ہونے والا اجنبی ہو یا غیر محرم رشتہ دار ہو، اور خواہ دروازہ کھلا ہوا ہو یا بند ہو۔

اور تین مرتبہ اجازت طلب کرنا ضروری ہے، اگر اسے داخل ہونے کی اجازت مل جائے تو داخل ہو جائے اور اگر اجازت نہ ملے یا واپس چلے جانے کے لئے کہہ دیا جائے تو واپس ہو جانا لازم ہے، اصرار کرنا درست نہیں، اس سلسلے میں اصل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **"يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتًا غَيْرَ بُيُوْتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَأْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا عَلٰى أَهْلِهَا ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ. فَإِنْ لَّمْ تَجِدُوْا فِيْهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوْهَا حَتّٰى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَ إِنْ قِيْلَ لَكُمُ ارْجِعُوْا فَارْجِعُوْا هُوَ أَزْكٰى لَكُمْ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ عَلِيْمٌ"** (۱) (اے ایمان والو! تم اپنے (خاص) گھروں کے سوا دوسرے گھروں میں داخل مت ہو جب تک کہ اجازت حاصل نہ کر لو اور ان کے رہنے والوں کو سلام نہ کر لو، تمہارے لئے یہی بہتر ہے تاکہ تم خیال رکھو پھر اگر ان میں تمہیں (کوئی) نہ معلوم ہو تو بھی ان میں داخل نہ ہو جب تک تم کو اجازت نہ مل جائے اور اگر تم سے کہہ دیا جائے کہ لوٹ جاؤ تو لوٹ آیا کرو یہی تمہارے حق میں پاکیزہ تر ہے اور اللہ تمہارے اعمال کو خوب جانتا ہے) اس آیت میں مراد یہ ہے کہ اجازت سے قبل یا اجازت کے بعد گھر والے اگر تمہیں دروازہ سے لوٹا دیں تو تمہارا لوٹ جانا تمہارے لئے پاکیزہ تر ہے (۲)۔

د - بیوی کے حق کی وجہ سے سفر سے واپس آنا:

۲۷ - عورت کا حق ہے کہ شوہر اس کے ساتھ وطی کرے، اور اس کے ساتھ لطف ومہربانی سے پیش آئے، اسی لئے مسافر کے حق میں اپنی ضرورت پوری کر لینے کے بعد اپنے اہل کی طرف لوٹنے میں جلدی کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"السفر قطعة من العذاب يمنع**

---

(۱) شرح منتہی الارادات ۳/ ۲۲۸، ۲۲۹۔

(۱) سورۂ نور/ ۲۷، ۲۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۴، ۱۲۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۷، الشرح الصغیر ۲/ ۵۳۰، طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۹، مختصر تفسیر ابن کثیر ۲/ ۵۹۶، ۵۹۷۔

أحدكم طعامه و شرابه و نومه، فإذا قضى نهمته فليعجل إلى أهله" ایک روایت میں ہے: " فليعجل الرجوع إلى أهله"، [۱] (سفرعذاب کا ایک ٹکڑا ہے جو تمہیں اپنے کھانے، پینے اور سونے سے روک دیتا ہے، پس جب کوئی اپنی ضرورت پوری کرے تو اسے چاہئے کہ اپنی بیوی بچوں کی طرف جلد لوٹے)۔

ابن حجر کا قول ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بلاضرورت اپنی بیوی بچوں کو چھوڑ کر سفر میں جانا مکروہ ہے، اور جلد لوٹ آنا مستحب ہے، خصوصا اس شخص کے لئے جس کو اپنے غائبانہ میں گھر والوں کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو، اسی لئے یہ مکروہ ہے کہ بغیر عذر کے کوئی مرد چار ماہ سے زیادہ یعنی (مدت ایلاء سے زیادہ) سفر میں غائب رہے، اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت حفصہؓ سے معلوم کیا کہ: عورت مرد سے کتنے دن صبر کرسکتی ہے؟ تو انھوں نے کہا: چار ماہ تو حضرت عمرؓ نے فوج کے سپہ سالاروں کو حکم دیا کہ شادی شدہ مرد اپنی بیوی سے اس مدت سے زیادہ غائب نہ رہے، ابن عابدین کہتے ہیں: اگر اس مدت میں عورت کو زیادہ ضرر نہ ہوتا تو اللہ تعالی ایلاء کے سبب اس سے جدائیگی کو مشروع نہ فرماتے، اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت حفصہؓ نے فرمایا: پانچ ماہ یا چھ ماہ، اور حضرت عمرؓ نے غزوات میں لوگوں کے لئے چھ ماہ کا وقت مقرر فرمایا کہ وہ اس کے بعد لوٹ جائیں [۲]۔

ھ-منکر کے پائے جانے کی وجہ سے واپس ہونا:

۲۸-اگر کسی جگہ منکر پایا جائے اور اس کے ختم کرنے پر قدرت نہ ہو تو یہ بھی اس جگہ سے لوٹ جانے کا ایک سبب ہے۔

چنانچہ اگر کسی کو ولیمہ کی دعوت دی جائے اور اس میں کوئی منکر یعنی شراب وغیرہ جیسی کوئی معصیت نہ ہو تو اس پر دعوت قبول کرنا واجب ہے، اور اگر وہ نکیر کرنے اور منکر کو ختم کرنے پر قادر ہو تو اس میں شرکت ضروری ہے، اور اگر نکیر کرنے پر قادر نہ ہو تو شریک ہونا ضروری نہیں ہے، اور اگر منکر کا ہونا معلوم نہ ہوا اور وہ شریک ہوجائے تو اس کو ختم کرے، اور اگر قادر نہ ہو تو وہاں سے لوٹ جائے، اور ایک قول یہ ہے: اسے دل سے برا جانتے ہوئے صبر کرے الا یہ کہ پیشوا امام ہو تو لوٹ جائے گا [۱]۔

یہ اجمال ہے جس کی تفصیل اصطلاح "منکر" اور "دعوۃ" میں دیکھی جائے۔

سوم-رجوع کی ممانعت:

۲۹-متعدد اسباب ایسے ہیں جن کے باعث رجوع کرنا ممنوع ہے، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

الف-حکم شرع:

۳۰-بعض تصرفات ایسے ہیں کہ ان کے تام ہونے کے بعد حکم شرع کی وجہ سے ان میں رجوع کرنا جائز نہیں، جیسے صدقہ، اگر کوئی صدقہ کردے تو اس میں رجوع کرنا اس کے لئے جائز نہیں، اس لئے کہ صدقہ اللہ تعالی کی طرف سے اجر وثواب کے حصول کی نیت سے ہوتا ہے، اور حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے:" من وهب هبة على وجه

---

(۱) حدیث: "السفر قطعة من العذاب" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۶۲۲، طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۵۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور دوسری حدیث کی روایت احمد نے اپنی مسند (۲/۴۹۶ طبع المیمنیہ) میں کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۳/۶۲۲، ۶۲۳، ابن عابدین ۲/۳۹۸، جواہر الإکلیل ۱/۹۱،

= المہذب ۲/۱۰۷، ۱۰۸، المغنی ۷/۳۱، الآداب الشرعیہ ۱/۴۸۲۔

(۱) الاختیار ۴/۱۷۶، ابن عابدین ۵/۲۲۱، ۲۲۲، البدائع ۵/۱۲۸، الدسوقی ۲/۳۳۷، الفواکہ الدوانی ۲/۴۲۱، مغنی المحتاج ۳/۲۴۷، المغنی ۷/۵، ۶، إعلام الموقعین ۴/۲۰۹۔

الصدقة فإنه لا یرجع فیھا" (اگر کوئی شخص صدقہ کے طور پر کچھ ہبہ کردے تو وہ اس میں رجوع نہ کرے) یہ فی الجملہ ہے، اس لئے کہ شافعیہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ اولاد پر کئے گئے نفلی صدقہ میں رجوع کرنا جائز ہے[1] اور جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک غیر اولاد کے لئے کئے گئے ہبہ میں رجوع کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا یحل للرجل أن یعطي عطیة ثم یرجع فیھا إلا الوالد فیما یعطي ولدہ**"[2] (آدمی کے لئے حلال نہیں کہ وہ کوئی عطیہ دے پھر اس میں رجوع کرے مگر والد اس میں جو وہ اپنی اولاد کو عطیہ کے طور پر دے) اور حنفیہ کے نزدیک ذی رحم محرم کو دیئے گئے ہبہ میں اور زوجین میں سے کسی ایک کی طرف سے دوسرے کو دیئے گئے ہبہ میں رجوع کرنا جائز نہیں ہے، ان کی دلیل نبی ﷺ کی حدیث ہے آپ ﷺ نے فرمایا: "**الرجل أحق بھبتہ مالم یثب منھا**"[3] (آدمی اپنے ہبہ کا زیادہ حقدار ہے جب تک اس کو اس کا بدلہ نہ دیدیا جائے) اور اس سے مراد عوض کا دیا جانا ہے، اور صلہ رحمی بھی عوض کے معنی میں ہے کیونکہ صلہ رحمی دنیا میں نصرت وتعاون کا سبب ہوتا ہے، اس لئے وہ تعاون حاصل کرنے کا وسیلہ ہے، اور آخرت میں اجر وثواب کا سبب ہے، اس لئے یہ مال سے زیادہ قوی ہوگا، اور زوجین میں سے کسی کا

(۱) الهدایہ ۲۳۱/۳، الکافی لابن عبدالبر ۱۰۰۸/۲، نہایۃ المحتاج ۴۱۳/۵، المغنی ۶۸۴/۵، المبسوط ۳۴/۱۲، ۹۲۔

(۲) الحطاب ۶۴/۶، المہذب ۴۵۴/۱، المغنی ۶۸۲/۵، ۶۸۳۔ اور حدیث: "**لایحل للرجل أن یعطی عطیة ثم یرجع فیھا إلا الوالد فیما یعطی ولدہ**" کی روایت ترمذی (۴۴۲/۴ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، اور کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "**الرجل أحق بھبتہ مالم یثب منھا**" کی روایت ابن ماجہ (۷۹۸/۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، بوصیری نے "مصباح الزجاجۃ" (۴۰/۲ طبع دار الجنان) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

دوسرے کے ہبہ میں رجوع کرنا اس لئے ناجائز ہے کہ رشتہ زوجیت قرابت کاملہ کے درجہ میں ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ رشتہ زوجیت سے تمام حالات میں وراثت کا حق متعلق ہوتا ہے۔

اگر فقیر کو ہبہ کیا جائے اور وہ اس پر قبضہ کرے تو اس میں رجوع جائز نہیں، اس لئے کہ فقیر کو کیا گیا ہبہ صدقہ ہے، کیونکہ صدقہ ہی کی طرح اس میں ثواب مطلوب ہوتا ہے، اور اگر فقیر کو صدقہ کردیا جائے اور وہ اس پر قبضہ کرلے تو رجوع جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں اللہ کے وعدہ کی وجہ سے ثواب حاصل ہوجاتا ہے جو عوض کے معنی میں ہے[1]۔

وقف جب تام ولازم ہوجائے تو اس میں رجوع جائز نہیں، اس لئے کہ وہ صدقہ کے قبیل سے ہے[2] اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں: حضرت عمرؓ نے خیبر میں کچھ زمین حاصل کی تو اس کے بارے میں نبی ﷺ سے مشورہ کرنے کے لئے آئے، اور کہا کہ اللہ کے رسول، خیبر میں مجھے کچھ ایسی زمین حاصل ہوئی ہے کہ اس سے زیادہ عمدہ مال مجھے کبھی حاصل نہیں ہوا تو آپ کا اس کے بارے میں کیا ارشاد ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر تم چاہو تو اس کی اصل کو روکے رکھو اور اسے صدقہ کردو۔

راوی فرماتے ہیں: حضرت عمر نے اسے صدقہ کردیا البتہ اسے نہ فروخت کیا جاسکتا ہے نہ ہبہ کیا جاسکتا ہے اور نہ اس میں وراثت جاری ہوسکتی ہے[3]۔

دیکھئے: اصطلاح "صدقہ"، "وقف" اور "ہبہ"۔

(۱) البدائع ۱۳۲/۶، ۱۳۳۔

(۲) ابن عابدین ۳۶۱/۳، الکافی لابن عبدالبر ۱۰۱۲/۲، نہایۃ المحتاج ۳۸۵/۵، المغنی ۶۰۰/۵۔

(۳) حدیث: "**أصاب عمر أرضا بخیبر**" کی روایت بخاری (الفتح ۳۵۵/۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ب-عقود لازمہ:

۳۱- بیع اور اجارہ وغیرہ عقود لازمہ اگر ایجاب وقبول سے مکمل ہوجائیں، اور خیارات سے خالی ہوں تو ان میں طرفین میں سے کسی کی طرف سے رجوع جائز نہیں (الا یہ کہ دونوں ایک ساتھ راضی ہوجائیں جیسے اقالہ) اور یہ اس لئے کہ عقد جب لازم اور تام ہوجائے تو وہ بغیر کسی سبب کے طرفین میں سے کسی کی طرف سے فسخ کو قبول نہیں کرتے، اس لئے کہ وہ عقود دوسرے کے حق لازم یا ملکیت لازمہ کو واجب کردیتے ہیں، اور حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے: بیع یا تو عقد ہے یا خیار ہے[۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''بیع'' اور ''اجارہ'' میں دیکھی جائے۔

ج-رجوع کا دشوار ہونا:

۳۲-جن عقود میں رجوع جائز ہے ان میں رجوع کا دشوار ہونا کبھی حق رجوع سے مانع بن جاتا ہے اور اسے ساقط کردیتا ہے اور اسی قبیل سے اس ہبہ میں رجوع کا دشوار ہوجانا ہے جس میں رجوع جائز ہو مثلاً شئ موہوب کا واہب کی ملکیت سے نکل جانا، واہب یا موہوب لہ کا مرجانا، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے قول کے مطابق (شئ موہوب میں) زیادتی متصلہ کا ہونا، یا شافعیہ کے قول کے مطابق زیادتی منفصلہ کا ہونا، یا مالکیہ کے قول کے مطابق ہبہ کی وجہ سے بیٹے کا شادی کرلینا[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''ہبہ'' میں دیکھی جائے۔

(۱) البدائع ۴/۲۰۱، ۵/۲۹۷، ۳۰۶، ۷/۲۸، جواہر الإکلیل ۲/۲، شرح منتہی الإرادات ۲/۱۷۳۔

(۲) البدائع ۶/۱۲۹، الہدایہ ۳/۲۲۷، الزیلعی ۵/۹۸، منح الجلیل ۴/۱۰۶، مغنی المحتاج ۲/۴۰۳، شرح منتہی الإرادات ۲/۵۲۶، البدائع ۶/۱۲۸۔

د-ساقط کردینا:

۳۳- یہ بات معلوم ہے کہ ساقط معدوم کے مانند ہوتا ہے جس کے اعادہ کی کوئی صورت نہیں ہوتی الا یہ کہ کوئی سبب جدید پایا جائے جو اس کے مثل ہو، بعینہ وہ نہ ہو۔

بعض حقوق ایسے ہیں جن کے ساقط کردینے کے بعد ان میں رجوع ممنوع ہوجاتا ہے۔

ان میں سے چند یہ ہیں: اگر قرض خواہ مقروض کو بری کردے تو دین ساقط ہوجائے گا، اور مدیون سے مطالبہ کرنا جائز نہیں رہے گا الا یہ کہ کوئی نیا سبب پایا جائے اور اسی قبیل سے حق قصاص ہے اگر اسے معاف کردیا جائے تو وہ ساقط ہوجاتا ہے اور قاتل کی ذات محفوظ ہوجاتی ہے جسے کسی دوسرے جرم کے بغیر قتل نہیں کیا جاسکتا اگر کوئی اپنا حق شفعہ ساقط کردے تو اس کے بعد اس میں رجوع کرنا جائز نہیں رہتا، کیونکہ جب حق باطل ہوجاتا ہے تو بغیر کسی نئے سبب کے پھر حاصل نہیں ہوتا۔

اسی طرح مبیع کے عیب پر راضی ہوجانا اور خیار کے زمانہ میں تصرف کرنا مشتری کے حق کو ساقط کردیتا ہے اور عیب کے سبب یا فسخ بیع کے ذریعہ اس کے لئے رجوع جائز نہیں رہتا۔

یہ فی الجملہ ہے[۱] جس کی تفصیل اصطلاح ''اسقاط''، ''شفعۃ''، ''قصاص'' اور ''خیار'' میں دیکھی جائے۔

چہارم-رجوع کے طریقے:

۳۴-بعض مرتبہ رجوع قول کے ذریعہ ہوتا ہے جیسے وصیت کرنے والا یوں کہے: میں نے وصیت میں رجوع کرلیا یا اسے فسخ کردیا، یا

(۱) بدائع الصنائع ۵/۲۰، شرح المجلۃ للأتاسی ۱/۱۱۸، دفعہ: ۵۱، جواہر الإکلیل ۲/۱۶۲، شرح منتہی الإرادات ۳/۲۸۸۔

اسے واپس لے لیا، یا اسے باطل کردیا، یا اسے توڑ دیا۔

اسی طرح ہبہ وغیرہ وہ عقود جن میں رجوع جائز ہے۔

نیز جیسے اقرار زنا سے رجوع کرنے والے کا کہنا: میں نے جھوٹ کہا، یا میں نے اپنے اقرار سے رجوع کیا، یا میں نے زنا نہیں کیا ہے۔

اور کبھی رجوع تصرف کے ذریعہ ہوتا ہے مثلاً جس چیز کی وصیت کی گئی ہے اس میں کوئی ایسا تصرف کردے جس سے رجوع کرنا سمجھا جائے، چنانچہ اگر وصیت کرنے والا اس چیز میں کوئی ایسا تصرف کرے کہ اگر وہ تصرف مغصوب میں کرتا تو اس کی وجہ سے مالک کی ملکیت ختم ہوجاتی تو یہ رجوع ہوگا۔ مثلا اسے فروخت کرڈالے، یا اسے ہبہ کردے، اور جیسے کوئی شخص کسی کپڑے کی وصیت کرے پھر اسے کاٹ کراس سے قمیص بنالے، یا روئی کی وصیت کرے پھر اسے کات لے، یا کسی لوہے کی وصیت کرے پھر اس سے کوئی برتن بنالے، اس لئے کہ یہ افعال جب محل میں ثابت ملکیت کے حکم کو واجب کردیتے ہیں تو اس کلام محض کو بدرجۂ اولی باطل کردیں گے جس میں سرے سے کوئی حکم ہی نہیں ہے اس لئے کہ یہ افعال عین کو بدل دیتے ہیں۔ نام و معنی دونوں کے اعتبار سے دوسری چیز بنا دیتے ہیں تو یہ تصرف کرنا درحقیقت اس کو ختم کردینا ہے، اس لئے یہ رجوع کی دلیل ہوگا (۱)۔

لیکن انکار کردینا رجوع ہے یا نہیں ؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ انکار کرنا رجوع نہیں ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک دو روایتیں ہیں، ''بدائع الصنائع'' میں ہے: اگر وصیت کرے اور پھر وصیت کا انکار کردے تو اس سلسلہ میں ''اصل'' میں مذکور ہے کہ یہ رجوع ہے اور اس میں کوئی اختلاف بھی مذکور نہیں، اس لئے کہ وصیت سے رجوع کا معنی اسے فسخ و باطل کرنا ہے، اور عقد کو فسخ کرنا ایسا کلام ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سابق عقد اور اس کے حکم کے ثبوت پر راضی نہیں ہے، اور انکار کے یہی معنی ہیں، اس لئے کہ کسی تصرف کا انکار کرنے والا اس تصرف اور اس کے حکم کے ثبوت پر راضی نہیں ہوتا، تو اس میں فسخ کا معنی پایا جائے گا، اور رجوع کا معنی پایا جائے گا۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کوئی وصیت کرے پھر اگلے روز وہ وصیت اس کے سامنے پیش کی جائے وہ اس پر کہے: میں اس وصیت کو نہیں جانتا تو یہ اس کی طرف سے رجوع ہوگا، اور اگر وہ یہ کہے: میں نے یہ وصیت نہیں کی تو بھی یہی حکم ہے۔

امام محمد فرماتے ہیں: انکار کرنا رجوع نہیں ہے، انہوں نے ''الجامع'' میں ذکر کیا ہے: اگر کوئی شخص کسی آدمی کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے پھر اس کے بعد کہے: گواہ رہو کہ میں نے فلاں آدمی کے لئے تھوڑے یا زیادہ مال کی وصیت نہیں کی ہے تو اس کا یہ قول فلاں کی وصیت سے رجوع نہیں ہوگا، امام محمد نے اس میں کوئی اختلاف بھی ذکر نہیں کیا، اس لئے کہ وصیت سے رجوع کا تقاضا ہے کہ اس سے پہلے وصیت کا وجود ہو، اور اس کے انکار کے معنی یہ ہیں کہ وصیت بالکلیہ پائی ہی نہیں گئی، اس لئے اس میں رجوع کا معنی نہیں پایا جائے گا تو اسے رجوع کہنا ممکن نہیں ہوگا، کاسانی کا قول ہے: ممکن ہے کہ ''اصل'' میں جو مذکور ہے وہ امام ابو یوسف کا قول ہو اور ''الجامع'' میں جو مذکور ہے وہ امام محمد کا قول ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس مسئلہ میں دو روایتیں ہوں (۱)۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۶۱، ۳۷۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۳۱۸، مغنی المحتاج ۳/ ۷۱، ۷۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۴۵۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۸۰، ۳۸۱، مغنی المحتاج ۳/ ۷۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۴۶۔

زانی کا بھاگ جانا زنا کے اقرار سے رجوع سمجھا جائے گا خواہ حد جاری کرنے کے دوران بھاگے، اس لئے کہ بھاگنا رجوع کی دلیل ہے، اور روایت ہے کہ ماعز کے بھاگنے کا ذکر جب رسول اللہ ﷺ سے کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: **"ھلا ترکتموہ وجئتموني بہ"**،[۱] (تم نے اسے چھوڑ کیوں نہ دیا اور اسے میرے پاس لے کر کیوں نہیں آئے) یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، شافعیہ کے نزدیک بھاگنا رجوع نہیں سمجھا جائے گا، الا یہ کہ وہ صریح لفظوں میں رجوع کرے، صرف بھاگنا نہ رجوع سمجھا جائے گا نہ اس سے حد ساقط ہوگی، اس لئے کہ اقرار زنا تو صراحتاً ہے اور رجوع صراحتاً نہیں ہے، لیکن حد اس سے روک دی جائے گی اگر وہ رجوع کرے تو ٹھیک ہے ورنہ اس پر حد جاری کی جائے گی [۲]۔

پنجم- بیوی سے رجعت کرنا:

۳۵- مطلقہ بیوی کو واپس لے لینے کا نام رجعت ہے اور "رجعت" را کے فتح کے ساتھ اس کا لغوی معنی ایک مرتبہ لوٹانا ہے اور اصطلاح شرع میں رجعت: غیر بائن طلاق کی عدت میں مطلقہ بیوی کو مخصوص طریقہ پر نکاح میں لوٹا لینا ہے، اور یہ مشروع ہے اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَبُعُوْلَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ"،[۳] (اور ان کے شوہر ان کے واپس لے لینے کے اس (مدت) میں زیادہ حقدار ہیں)۔

اس آیت میں لوٹا لینے سے مراد رجعت ہے اور جب رسول اللہ ﷺ نے حضرت حفصہ کو طلاق دے دی تو آپ ﷺ کے پاس جبرئیل علیہ الصلاۃ والسلام آئے اور آپ ﷺ سے فرمایا: حفصہؓ سے رجعت کر لیجئے اس لئے کہ وہ بہت روزہ رکھنے والی اور بہت نماز پڑھنے والی ہے تو آپ ﷺ نے ان سے رجعت فرمالی[۱]، نیز اس لئے کہ رجعت کی ضرورت پیش آتی ہے اس لئے کہ آدمی بسا اوقات طلاق دے کر شرمندہ ہوتا ہے اور اسکا تدارک کرنا چاہتا ہے، اور رجعت قول کے ذریعہ بالاتفاق ہوجاتی ہے جیسے شوہر کا قول: میں نے اپنی بیوی سے رجعت کر لی، یا اسے واپس لے لیا، یا اسے لوٹا لیا۔

اور جمہور (حنفیہ، مالکیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ) کے نزدیک وطی سے بھی رجعت ہوجاتی ہے اور حنفیہ، مالکیہ اور ابو الخطاب کی اختیار کردہ ایک روایت کے مطابق حنابلہ کے نزدیک بوسہ لینے اور شہوت کے ساتھ چھونے اور شرمگاہ کی طرف دیکھنے سے بھی رجعت ہوجاتی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **"وبعولتھن أحق بردھن"** (اور ان کے شوہر ان کے واپس لے لینے کے زیادہ حقدار ہیں)۔

اس آیت میں رجعت کو رد سے تعبیر کیا گیا ہے، اور رد قول کے ساتھ مخصوص نہیں جیسے شئ مغصوب اور ودیعت کو رد کرنا یعنی لوٹانا۔

شافعیہ اور دوسری روایت کے مطابق، حنابلہ کے نزدیک فعل سے رجعت نہیں ہوتی، اس لئے کہ رجعت بضعۂ مقصودہ کو مباح کرنا ہے جس میں گواہی کا حکم دیا گیا ہے، لہذا جو شخص بولنے پر قادر ہو اس کی طرف سے بغیر قول کے رجعت نہیں ہوگی جیسا کہ نکاح میں ہے۔

(۱) حدیث: "ھلاترکتموہ و جئتمونی بہ" کی روایت ابوداؤد (۴/۵۷۶، ۵۷۷، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

(۲) البدائع ۷/۶۱، جواہر الإکلیل ۲/۲۸۵، مغنی المحتاج ۴/۱۵۱، منتہی الإرادات ۳/۳۴۰۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۲۸۔

(۱) حدیث: "لما طلق النبي ﷺ حفصة جاءه جبرئیل" کی روایت حاکم (۴/۱۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت قیس بن زیدؓ سے مرسلا کی ہے، لیکن "امر جبرئیل" کے بغیر حدیث صحیح ہے جو حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے جس کی روایت ابوداؤد (۲/۷۱۲، تحقیق عزت عبید دعاس) نے اور حاکم (۲/۱۹۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ اور ذہبی نے ان کی موافقت فرمائی ہے۔

یہ فی الجملہ ہے[۱] اور رجعت کے ارکان وشرائط کی تفصیل اصطلاح ''رجعۃ'' میں دیکھی جائے۔

ششم-رجوع کا اثر:

۳۶-رجوع کے متعدد اثرات ہیں جو مرجوع عنہ ومرجوع الیہ کے اعتبار سے الگ الگ ہوتے ہیں۔

جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف-شہادت سے رجوع کا اثر:

۳۷-شہادت سے رجوع یا تو فیصلہ سے پہلے ہوگا یا فیصلہ کے بعد اور محکوم بہ کی وصولی سے پہلے ہوگا، یا اس کی وصولی کے بعد، اگر رجوع فیصلہ سے پہلے ہو تو شہادت سے رجوع کرنے والے کی شہادت پر فیصلہ نہ ہوگا اس لئے کہ یہاں تضاد ہے، اور اس لئے بھی کہ فیصلہ کرنے والے کو یہ معلوم نہیں کہ وہ پہلی بات میں سچا ہے یا دوسری میں؟ تو سچائی کا گمان ختم ہوجائے گا اور اس کا جھوٹ بولنا بہر حال ثابت ہوگا، خواہ شہادت میں ہو یا اس سے رجوع میں، اور گواہوں پر مال میں کوئی ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں اتلاف نہیں پایا گیا، لیکن شہادت سے انکار جوع کرنا زنا میں ہو تو ان پر حد قذف جاری کی جائے گی اس پر سب کا اتفاق ہے۔

اگر رجوع فیصلہ کے بعد اور محکوم بہ کی وصولی سے پہلے ہو تو اگر فیصلہ مال کے متعلق ہو تو فیصلہ نہیں ٹوٹے گا اور گواہ مال کے ضامن ہوں گے، یہ مذہب مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور احناف میں سے شمس الائمہ کا ہے، اور حنفیہ میں سے شیخ الاسلام خواہر زادہ نے تفصیل کی ہے وہ فرماتے ہیں: اگر مال عین ہو تو گواہ ضامن ہوں گے، خواہ مدعی نے مال پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو، اور اگر مال دین ہو تو گواہ ضامن نہ ہوں گے الا یہ کہ مدعی یعنی مشہود لہ اس مال پر قبضہ کرلے، اس صورت میں گواہ مشہود علیہ کے لئے ضامن ہوں گے۔

اور اگر رجوع فیصلہ کے بعد اور وصولی سے پہلے غیر مال میں ہو مثلاً قصاص یا حد میں ہو، تو سزا نافذ نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ یہ حدود وقصاص شبہ سے ساقط ہوجاتے ہیں، اور رجوع شبہ ہے تمام فقہاء کا یہی مذہب ہے، لیکن مالکیہ میں سے ابن القاسم کا ایک قول اس کے برخلاف ہے، البتہ ایک قول یہ ہے: انہوں نے اس سے رجوع کرلیا اور عدم نفاذ کو مستحسن قرار دیا۔

حنابلہ کہتے ہیں: اس صورت میں مشہود لہ کے لئے دیت عمد واجب ہوگی، اس لئے کہ عمد کی صورت میں دو چیزوں میں سے ایک واجب ہوتی ہے اور ان میں سے ایک ساقط ہوگئی تو دوسری متعین ہوگئی، اور جس کے خلاف گواہی دی گئی ہے اس نے دیت کی صورت میں جو تاوان ادا کیا ہے وہ گواہوں سے وصول کرے گا بعض مالکیہ کا بھی یہی قول ہے۔

اور اگر رجوع فیصلہ اور نفاذ کے بعد ہو تو فیصلہ نہیں ٹوٹے گا، اور قصاص ورجم کی صورت میں گواہ دیت کے ضامن ہوں گے، اور زنا کی شہادت کی صورت میں گواہوں پر حد قذف جاری کی جائے گی، یہ حنفیہ اور اشہب کے علاوہ مالکیہ کا مذہب ہے، شافعیہ، حنابلہ اور اشہب کہتے ہیں: اگر وہ یہ کہیں کہ ہم نے جان بوجھ کر ایسا کیا ہے تو ان پر قصاص واجب ہوگا، یا شافعیہ کے قول کے مطابق دیت مغلظہ واجب ہوگی، اور اگر وہ یہ کہیں کہ ہم سے خطا ہوئی تو ان پر دیت مخففہ واجب ہوگی[۱]۔

(۱) البدائع ۳/۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، جواہر الإکلیل ۱/۳۶۲، المہذب ۲/۱۰۴، مغنی المحتاج ۳/۳۳۵، المغنی ۷/۲۸۳۔

(۱) الاختیار ۲/۱۵۳، ۱۵۵، فتح القدیر ۶/۵۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۶/۲۸۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الفواکہ الدوانی ۲/۳۰۹،

یہ فی الجملہ ہے اور اس موضوع کی تفصیلات اصطلاح ''شہادۃ'' میں دیکھی جائے۔

ب-اقرار سے رجوع کا اثر:

۳۸- اقرار سے رجوع کا ایک اثر حد کا ساقط ہوجانا ہے، اگر کوئی کسی ایسے امر کا اقرار کرے جس سے حد واجب ہوتی ہو اور وہ ان حقوق اللہ میں سے ہو جو شبہ سے ساقط ہوجاتے ہیں، جیسے زنا اور شرب خمر پھر اپنے اقرار سے وہ رجوع کرے تو اس سے حد ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ اس کا رجوع کرنا شبہ سمجھا جائے گا جو حد کو ساقط کردے گا، کیونکہ اس کے صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہے جس سے حد کے ظاہر ہونے میں شبہ پیدا ہوتا ہے اور شبہات کے ہوتے ہوئے حدود کا نفاذ نہیں ہوتا، اور حضرت ماعز نے جب زنا کا اقرار کیا تو آپ ﷺ نے انہیں رجوع کی تلقین فرمائی، اگر رجوع سے حد کے ساقط ہونے کا احتمال نہ ہوتا تو تلقین کے کوئی معنی نہ ہوتے، یہ جمہور فقہاء کا مذہب ہے، حسن، سعید بن جبیر، ابن أبی لیلی اور أبو ثور کا مذہب یہ ہے: اس پر حد جاری کی جائے گی، اس لئے کہ حضرت ماعز بھاگے پھر بھی صحابہؓ نے انہیں مار ڈالا، اور اگر ان کا رجوع کرنا قابل قبول ہوتا تو ان لوگوں پر دیت لازم ہوتی، نیز اس لئے کہ وہ حق خود اس کے اقرار سے واجب ہوا ہے تو دیگر تمام حقوق کی طرح اس کا رجوع قابل قبول نہیں ہوگا۔

اور حد قذف، قصاص اور وہ حقوق اللہ جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتے جیسے زکوۃ اور کفارات اور مال وغیرہ حقوق العباد ان تمام میں رجوع قبول نہیں کیا جائے گا۔

یہ فی الجملہ ہے اور حقوق العباد کے متعلق بعض فقہاء نے کچھ تفصیل بھی بیان فرمائی ہے کہ اس میں اگر عذر ہو تو کیا حکم ہوگا اور عذر نہ ہو تو کیا حکم ہوگا[۱]۔

اس کی تفصیلی بحث ''اقرار'' میں گذر چکی ہے۔

ج-اسلام سے پھر جانے اور اس کی طرف لوٹنے کا اثر:

۳۹- اسلام سے پھر جانے کا اثر یہ ہے کہ اس کا خون مباح ہوجاتا ہے، اور اسلام کی طرف رجوع کا اثر یہ ہے کہ اس کی جان محفوظ ہوجاتی ہے، چنانچہ اگر کوئی مسلمان ہو پھر دین اسلام سے پھر جائے تو اسے مرتد سمجھا جائے گا، اس لئے کہ ارتداد اسلام سے پھر جانے کا نام ہے، مرتد سے تین مرتبہ توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا، اگر وہ پھر بھی توبہ نہ کرے تو اسے قتل کردیا جائے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''من بدل دينه فاقتلوه''[۲] (جو اپنا مذہب بدلے اسے قتل کردو)۔

جب مرتد توبہ کرکے اسلام کی طرف لوٹ آئے تو اس کی جان اور مال محفوظ ہوجائیں گے، اور وہ باغی جو اسلام کی طرف رجوع کرے اس کا بھی یہی حکم ہے[۳]، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **''أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني نفسه و ماله إلا بحقه و**

= ۳۱۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۴۵، مغنی المحتاج ۴/ ۴۵۶، ۴۵۷، أسنی المطالب ۴/ ۳۸۱، المہذب ۲/ ۳۴۱، کشاف القناع ۶/ ۴۴۱، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۵۶۳، المغنی ۹/ ۲۴۵، ۲۴۷۔

(۱) البدائع ۷/ ۶۱، ۲۳۲، ۲۳۳، الدسوقی ۴/ ۳۱۸، ۳۱۹، القوانین الفقہیہ ص ۳۱۳، باب الإقرار، طبع دار الکتاب العربی، الفروق للقرافی ۴/ ۳۸، المہذب ۲/ ۳۴۶، المغنی ۵/ ۱۶۴، ۸/ ۱۹۷۔

(۲) حدیث: ''من بدل دينه فاقتلوه'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۲۶۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) البدائع ۷/ ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۰، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۷۷، المہذب ۲/ ۲۱۹، ۲۲۲، المغنی ۸/ ۱۲۳۔

حسابه على الله"[۱] (مجھے حکم دیا گیا ہے کہ لوگوں سے قتال کروں یہاں تک کہ وہ کہیں کہ اللہ کے علاوہ کوئی عبادت کے لائق نہیں، اور جو لا الہ الا اللہ کہہ دے تو وہ اپنی جان اور مال مجھ سے محفوظ کرلے گا الا یہ کہ اس کے حق کی وجہ سے ہوں اور اس کا حساب اللہ تعالی پر ہے)۔

اس کی تفصیل: اصطلاح "ردة" اور "جهاد" میں دیکھی جائے۔

رحم

دیکھئے: "أرحام"۔

(۱) حدیث: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله إلا الله" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۱۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۵۱، ۵۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

رخصة

تعریف:

۱- (عربی زبان میں) لفظ "رخصة" متعدد معانی کے لئے بولا جاتا ہے جن میں سے اہم معانی کو درج ذیل سطور میں ہم اجمالا بیان کررہے ہیں:

الف- چھونے کی جگہ کا نرم ہونا، اگر چھونے کی جگہ نرم ونازک ہو تو اس کے لئے "رخص البدن رخاصة" بولتے ہیں مذکر کی صفت رخص راء کے فتحہ اور خاء معجمہ کے سکون کے ساتھ اور "رخیص" ہے اور مونث کی صفت رخصة و رخیصة ہے۔

ب- بھاؤ کا گرجانا، کہا جاتا ہے: "رخص الشئ رخصا" (را کے ضمہ اور خاء کے سکون کے ساتھ)، اس کی صفت "رخیص" ہے جو غلاء (گراں) کی ضد ہے[۱]۔

ج- کسی کام سے منع کردینے کے بعد اس کی اجازت دینا، اگر کسی کو کسی امر کی اجازت دیدی جائے تو اس کے لئے "رخص له فی الامر" بولتے ہیں، اس کا اسم غرفة کی طرح فُعلة کے وزن پر خصة ہے، اور یہ سختی کی ضد ہے یعنی رخصت کاموں میں آسانی کو چاہتی ہے، اگر شریعت کسی کام کو آسان وسہل کردے تو اس کے لئے "رخص الشرع فی کذا ترخیصا" اور "أرخص ارخاصا" بولتے ہیں[۲]، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "إن الله يحب أن

(۱) لسان العرب، تاج العروس۔

(۲) المصباح المنیر۔

تؤتى رخصه كما يكره أن تؤتى معصيته"[۱] (بے شک اللہ تعالی پسند فرماتے ہیں کہ اس کی رخصتوں سے فائدہ اٹھایا جائے جیسا کہ اس کو ناپسند فرماتے ہیں اس کی نافرمانی کا ارتکاب کیا جائے)۔

اور اس کی اصطلاحی تعریف غزالی نے یہ کی ہے کہ کسی امر کے حرام ہونے کے باوجود کسی عذر کی وجہ سے مکلّف کو اس کی اجازت دے دی جائے تو یہ رخصت ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عزیمت:

۲-عزیمت کا لغوی معنی: پختہ ارادہ ہے[۳]، اور اصطلاح میں عزیمت اس کا نام ہے جو اللہ تعالی کے واجب کرنے کے سبب بندوں پر واجب ہو[۴]۔

اگر رخصت کے مقابلہ میں عزیمت نہ ہو تو اسے رخصت نہیں کہا جاتا ہے، اس لئے کہ باتفاق اہل علم یہ دونوں ایک ساتھ حکم شرعی کی طرف منسوب ہوتے ہیں، اور اصح قول کے مطابق یہ دونوں احکام وضعیہ میں سے ہیں، اور مرجوح قول کے مطابق احکام تکلیفیہ میں سے ہیں، اسی لئے تکلیف (یا اقتضاء) جس طرح رخصت میں موجود ہے عزیمت میں بھی موجود ہے البتہ عزیمت میں تکلیف اصلی، کلی، مشہور اور واضح ہے، اور رخصت میں طاری، جزئی، غیر مشہور اور خفی ہے، اور قریب ہی میں گذر چکا ہے کہ عزیمت میں بندوں پر اللہ تعالی کا حق پایا جاتا ہے اور رخصت اللہ تعالی کے لطف وکرم سے بندوں کے حصہ کا نمونہ ہے، دیکھئے: اصطلاح "عزیمۃ"۔

ب-اباحت:

۳-اباحت: مکلّف کو کسی کام کے کرنے اور نہ کرنے میں اختیار دینا ہے۔

چنانچہ اباحت سے پتہ چلتا ہے کہ اس میں حکم اصل ہے اور وہ بعض جزئیات میں رخصت سے مل جاتی ہے[۱]۔

دیکھئے: اصطلاح "إباحۃ"۔

ج-رفع حرج:

۴-رفع حرج اصطلاح میں ہر اس چیز کو ختم کرنے کا نام ہے جو ابتداء یا انتہاء، حال یا مستقبل میں بدن، جان یا مال میں زائد مشقت کا سبب ہو، اور یہ اصول شریعت میں سے ایک اصل ہے جو ان دلائل قطعیہ سے ثابت ہے جن میں کوئی شک وشبہ نہیں[۲]۔

رخصت اور رفع حرج کے درمیان تعلق کی چند صورتیں ہیں:

ا-(ما سبق میں گذر چکا ہے کہ) رفع حرج اصول شریعت میں سے ایک اصل کلی اور اس کے مقاصد میں سے ایک مقصد ہے، اور رخصت اس اصل عام کے ضمن میں ایک فرع اور اس کلی کا ایک جز ہے، چنانچہ رفع حرج شرعی احکام کے تمام احوال میں یسر وآسانی کا باعث ہے، اور رخصت ان احکام میں آسانی کا ذریعہ ہے جن میں ابتداء ہی سے یسر ہو لیکن بعض لوگوں کے لئے ان پر عمل دشوار ہو گیا ہو[۳]۔

---

(۱) حدیث: "إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يكره أن تؤتى معصيته" کی روایت احمد (۲/۱۰۸ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۳/۱۶۲ طبع القدسی) میں اس کو ذکر کیا ہے اور کہا: اس کی روایت احمد نے کی ہے اور اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۲) المستصفی ۱/۶۳ مطبعۃ محمد مصطفی ۱۳۵۶ھ۔

(۳) المصباح المنیر۔

(۴) المستصفی ۱/۹۸۔

(۱) المستصفی ۱/۶۴۔

(۲) الموافقات ۱/۱۶۸۔

(۳) الموافقات ۱/۳۱۳۔

۲-حرج ابتداءً وانتہاءً فی الحال اور مستقبل میں احکام سے دور کیا گیا ہے جب کہ (عام طور پر) رخصت میں ایسے احکام داخل ہوتے ہیں جو بندوں کے اعذار ہی کی وجہ سے مشروع ہوں اور ان اعذار کے ختم ہونے سے وہ ختم ہوجائیں، اور کبھی اس میں ان متعین اسباب کی رعایت کی جاتی ہے جن کے ختم ہونے نہ ہونے پر رخصت کا ہونا نہ ہونا موقوف ہوتا ہے۔

رخصتیں رفع حرج کے مرادف نہیں ہیں، ورنہ تمام احکام شریعت عزیمت کے بغیر رخصت ہوکر رہ جائیں گے، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''رفع حرج''۔

۳-کسی فعل سے اگر شارع حرج کو ختم کردیں تو ذہن میں یہ آتا ہے کہ اگر مکلّف سے وہ فعل واقع ہو تو اس پر کوئی گناہ اور کوئی مواخذہ نہیں ہوگا، اور اس فعل میں اجازت کی صراحت نہ ہوگی اس لئے وہ فعل مقصود بھی ہوسکتا ہے اور غیر مقصود بھی، اس لئے کہ ہر وہ فعل جس میں حرج نہ ہو اس کی اجازت نہیں ہوتی[(۱)]، اس کے برخلاف فعل میں رخصت دینا ہے کہ وہ اس میں اجازت دینا داخل ہے[(۲)]۔ دیکھئے: اصطلاح ''رفع حرج''۔

د- نسخ:

۵-نسخ اصطلاح میں بعد میں آنے والے شرعی حکم کے ذریعہ پہلے والے حکم شرعی کے ختم ہونے کو بیان کرنا ہے، اگر نسخ مشکل سے آسان کی طرف ہو تو وہ تخفیف پیدا کرنے میں رخصت کے ساتھ شریک ہوگا، لیکن گذشتہ طریقہ پر اسے رخصت نہیں کہا جائے گا اس لئے کہ دلیل اصلی برقرار نہیں رہتی، دیکھئے: اصطلاح ''نسخ''۔

(۱) حوالہ سابق ۶۱/۴۔

(۲) حوالہ سابق ۱۴۶/۱۔

رخصت کے مشروع ہونے کی حکمت:

۶-اسلام میں آسانی وسہولت کے اصول کو عملی طریقہ پر بروئے کار لانا اس کی مشروعیت کی حکمت ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَايُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ''[(۱)] (اللہ تمہارے حق میں سہولت چاہتا ہے اور تمہارے حق میں دشواری نہیں چاہتا)۔

دوسری جگہ ارشاد ہے: ''يُرِيْدُ اللّٰهُ أَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْ وَ خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيْفًا''[(۲)] (اللہ کو منظور ہے کہ تمہارے ساتھ تخفیف برتے اور انسان تو کمزور پیدا ہی کیا گیا ہے)۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''إن الدين يسر و لن يشاد الدين أحد إلا غلبه''[(۳)] (بلاشبہ دین آسان ہے اور جو شخص بھی دین میں سختی کرنے کی کوشش کرے گا دین اس پر غالب آجائے گا)۔

دوسری جگہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''إن الله تعالى لم يبعثني معنتاً ولا متعنتا، ولكن بعثني معلما ميسرا''[(۴)] (اللہ تعالی نے مجھے سختی کرنے والا اور تکلیف پہنچانے والا بناکر نہیں بھیجا لیکن اللہ نے مجھے معلم اور آسان کرنے والا بناکر بھیجا ہے)۔

رخصت پر دلالت کرنے والے الفاظ:

۷-رخصت عام طور پر درج ذیل الفاظ کے ذریعہ ہوتی ہے:

الف- مادۂ رخصت: جیسے رخص، اُرخص اور رخصۃ، چنانچہ صحیح

(۱) سورۂ بقرہ/۱۸۵۔

(۲) سورۂ نساء/۲۸۔

(۳) حدیث: ''إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه'' کی روایت بخاری (الفتح ۹۳/۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: ''إن الله لم يبعثني معنتا......'' کی روایت مسلم (۱۱۰۵/۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوبکرؓ سے کی ہے۔

حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**ما بال أقوام یرغبون عما رخص لي فیه**"(۱) (ان لوگوں کا کیا حال ہے جو اس سے اعراض کرتے ہیں جس میں میرے لئے رخصت دی گئی ہے)، دوسری حدیث ہے: "**نهى النبي ﷺ عن بيع الثمر بالتمر، ورخص في العرية......**"(۲) (نبی کریم ﷺ نے خشک کھجور کو تر کھجور سے فروخت کرنے سے منع فرمایا اور عریہ کی رخصت دی) اور حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے "**رخص في الكفارة قبل الحنث**"(۳) (حانث ہونے سے پہلے کفارہ ادا کرنے کی رخصت دی ہے)۔

ایک حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے "**رخص للمسلمين في الجر غير المزفت من الأوعية**"(۴) (مسلمانوں کو برتنوں میں سے ان مٹکوں میں رخصت دی ہے جو مزفت نہ ہوں) ایک حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے "**رخص للحائض أن تنفر قبل طواف الوداع**"(۵) (حائضہ کو طواف وداع سے پہلے کوچ کرنے کی رخصت دی ہے) ایک دوسری حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے "**رخص للزبير و عبدالرحمن ابن عوف في لبس الحرير لحكة كانت بهما**"(۱) (حضرت زبیر اور حضرت عبد الرحمٰن بن عوف کو خارش کی وجہ سے جو انہیں ہوگئی تھی ریشم پہننے کی رخصت دی) اور آپ ﷺ نے "**رخص في الرقية من العين**"(۲) (اور آپ ﷺ نے نظر کی وجہ سے جھاڑ پھونک کی اجازت دی ہے)، اور شکار کی جزاء کے بارے میں حدیث ہے، نبی ﷺ نے فرمایا کہ "**عليكم برخصة الله التي رخص لكم**"(۳) (تم اللہ کی رخصت اختیار کرو جو اس نے تمہیں دی ہے) یعنی روزے رکھو اگر شکار کے بدلہ چوپایہ دینا تمہارے لئے دشوار ہو خواہ اس کی کوئی وجہ ہو۔

ب- نفی الجناح (حرج کی نفی):

جناح کی نفی قرآن کریم کی بیس سے زائد آیتوں میں مذکور ہے جن میں سے اکثر میں رخصت مراد ہے، اہل علم مفسرین نے اس کی صراحت فرمائی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ**"(۴) (اور جب تم زمین میں سفر کرو تو تم پر اس باب میں کوئی مضائقہ نہیں کہ نماز میں کمی کر دیا کرو)۔

ج- نفی اثم (گناہ کی نفی):

اسی قبیل سے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "**إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ**

---

(۱) حدیث: "مابال أقوام یرغبون عما رخص لی فیه" کی روایت مسلم (۴/۱۸۲۹ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "نهى عن بيع الثمر بالتمر، ورخص فی العرية" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۳۸۷ طبع السلفیہ) نے حضرت سہل بن ابی حثمہ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "رخص فی الكفارة قبل الحنث" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۶۰۲ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "رخص للمسلمين فی الجر غير المزفت من الأوعية" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۵۷ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے۔

(۵) حدیث: "رخص للحائض أن تنفر قبل طواف الوداع" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۵۸۶، طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۹۶۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "رخص للزبير و عبد الرحمن بن عوف فی لبس الحرير" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۲۹۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۶۴۶ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "رخص فی الرقية من العين" کی روایت مسلم (۴/۱۷۲۵ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "عليكم برخصة الله التی رخص لكم" کی روایت مسلم (۲/۷۸۶ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۴) سورۂ نساء/۱۰۱۔

الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وَ مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَاعَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ"[۱] (اس نے تو تم پر بس مردار اور خون اور سور کا گوشت اور جو (جانور) غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا ہو حرام کیا ہے، لیکن (اس میں بھی) جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں، بے شک اللہ بڑا بخشنے والا بڑا مہربان ہے)۔

د- حکم عام کے استثناء:

جیسا کہ (اکراہ کے بیان میں) اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهٖ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَلٰكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ"[۲] (جو کوئی اللہ سے اپنے ایمان (لانے) کے بعد کفر کرے بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درانحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو تو وہ تو مستثنی ہے) لیکن جس کا سینہ کفر ہی سے کھل جائے تو ایسے لوگوں پر اللہ کا غضب ہوگا اور ان کے لئے بڑا عذاب ہوگا)۔

اللہ تعالی نے اپنے بندوں کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرتے ہوئے اور اشیاء کے مقاصد کا اعتبار کرتے ہوئے اس آیت میں مکرہ کو اظہار کفر کی رخصت دی ہے یعنی اگر مکرہ کو اپنی جان یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کا خوف ہو، تو اس کو کسی ایسے قول یا عمل کے ذریعہ اظہار کفر کی اجازت ہے، جو عرف میں کفر سمجھا جاتا ہو، حدیث شریف میں ہے کہ حضرت عمار بن یاسرؓ نے شدید تکلیف دیئے جانے کے بعد، کہا: اللہ کے رسول! مجھے نہیں چھوڑا گیا یہاں تک کہ میں نے آپ کو برا کہا اور ان کے خداؤں کا بھلائی کے ساتھ ذکر کیا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ "كيف تجد قلبك؟" (تم اپنے دل کو کیسا پاتے ہو؟) تو عمار نے کہا کہ: ایمان پر مطمئن (پاتا ہوں) تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ "إن عادوا فعد"[۱] (اگر وہ دوبارہ ایسا کریں تو تم بھی دوبارہ ایسا کرو)۔

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۷۳۔
(۲) سورۂ نحل / ۱۰۶۔

اقسام رخصت:

۸- رخصت کی تقسیم مختلف اعتبارات سے کی جاتی ہے جن میں سے اہم درج ذیل ہیں:

الف- رخصت کے حکم کے اعتبار سے:

اس اعتبار سے رخصت کی تقسیم قدیم و جدید قول میں شافعیہ کرتے ہیں، اور اس اعتبار سے ان کے نزدیک رخصت کی چار قسمیں ہیں[۲]۔

پہلی قسم:

۹- واجب رخصتیں: جیسے مضطر کا حرام چیزوں کو کھانا اور حرام مشروبات کو پینا، صحیح اور مشہور قول یہی ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ وجوب رخصت کے منافی ہے، اور اس اعتبار سے مضطر کا مذکورہ چیزوں کو کھانا یا پینا جائز ہے، اسی لئے الکیا الہراسی شافعی سے یہ قول

(۱) حدیث: "إن عادوا فعد......" کی روایت ابن جریر نے اپنی تفسیر (۱۴/ ۱۸۲ طبع الحلبی) میں کی ہے، اور اس کی سند میں ارسال ہے۔
(۲) المحلی علی جمع الجوامع بحاشیۃ البنانی ۱/ ۱۲۲، غایۃ الوصول ص ۱۸، نہایۃ السول فی شرح منہاج الوصول للبیضاوی ۱/ ۱۲۱- ۱۲۲، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۲۔

نقل کیا گیا ہے کہ مضطر کے لئے مردار کھانا رخصت نہیں بلکہ عزیمت ہے اسی طرح مریض کے لئے رمضان میں افطار کرنا وغیرہ، یہ بات انہوں نے اس لئے کہی ہے تا کہ آیتوں کے درمیان تضاد واقع نہ ہو[1]۔

بعض علماء اصول نے ذکر کیا ہے کہ (کھانے کے جائز یا واجب ہونے سے قطع نظر) ضرورت کی حالت میں شراب پینے، مردار اور خنزیر کا گوشت اور غیر اللہ کے نام پر ذبح کردہ جانور کا گوشت وغیرہ کھانے کی حرمت میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا اس حالت میں حرمت ختم ہوجاتی ہے اور ان کا کھانا حلال ہوجاتا ہے، یا حرمت باقی رہتی ہے اور صرف گناہ ختم ہوجاتا ہے؟۔

بعض کا قول یہ ہے کہ وہ اشیاء حلال نہیں ہوتیں، لیکن حیات انسانی کی بقاء کے لئے ان چیزوں میں رخصت دیدی جاتی ہے، (جیسا کہ کفر پر مجبور کئے جانے کی صورت میں حکم ہے) یہی امام ابو یوسف کی ایک روایت اور امام شافعی کا ایک قول ہے۔

جمہور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس حالت میں حرمت ختم ہوجاتی ہے، اور ہر فریق کے پاس اپنے دلائل ہیں جن کی تفصیل کتب اصول میں ہے[2]۔

اس اختلاف کا ثمرہ دو مسئلوں میں ظاہر ہوتا ہے:

اول: مضطر اگر صبر کرے یہاں تک کہ وہ مرجائے تو قول اول کے مطابق گناہ گار نہیں ہوگا، اور دوسرے قول کے لحاظ سے گناہ گار ہوگا۔

دوم: اگر مکلّف قسم کھائے کہ کبھی بھی حرام نہیں کھائے گا اور پھر ضرورت کی حالت میں ان میں سے کھالے تو قول اول کے مطابق وہ حانث ہوجائے گا اور دوسرے قول کے مطابق حانث نہیں ہوگا[1]۔

(۱) دیکھئے: الہراسی کا کلام اور سلم الوصول إلی نہایۃ السول میں ابن دقیق العید کا رد (حاشیہ شیخ بخیت علی الإسنوی ۱/ ۱۲۱)۔

(۲) سلم الوصول إلی نہایۃ السول ۱/ ۱۲۱، ۱۲۲، کشف الأسرار علی أصول البزدوی ۱/ ۶۴۲۔

دوسری قسم:

۱۰ - مندوب رخصتیں، جیسے تین دن یا اس سے زائد سفر کرنے والے مسافر کے لئے قصر، اور اسی طرح رمضان میں اس مسافر کے لئے افطار جس پر روزہ رکھنا دشوار ہوجائے، اور ظہر کو ٹھنڈا کر کے پڑھنا، مخطوبہ (منگیتر) کو دیکھنا[2]، اور یتیموں کے ان اموال وغیرہ کو اپنے اموال وغیرہ میں تمام حالات میں ملا لینا جن کی حاجت پیش آتی ہے اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَإِنْ تُخَالِطُوْهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ**"[3] (اور اگر تم ان کے ساتھ (خرچ) شامل رکھو تو وہ تمہارے بھائی ہی ہیں اللہ کو علم ہے کہ مفسد (کون) ہے اور مصلح (کون)۔

اس آیت کے ذیل میں مفسرین نے وضاحت کی ہے کہ اس آیت میں اس کی رخصت ہے کہ کفالت کرنے والا یتیم کے کھانے کو اپنے کھانے کے ساتھ، اس کے پینے کی چیزوں کو اپنے پینے کی چیزوں کے ساتھ اور اس کے چوپاؤں کو اپنے چوپایوں کے ساتھ ملالے تا کہ حرج وتنگی پیدا نہ ہو، نیز مفسرین نے بیان کیا ہے کہ اس آیت میں اس طرح اختلاط اور اشیاء کو ملانے کی ترغیب ہے، اور یہ بھی اشارہ مل گیا کہ لوگ یتیموں کو کتنا حقیر سمجھتے اور ان سے کس قدر اعراض کرتے تھے[4]۔

(۱) سلم الوصول ۱/ ۱۲۲، کشف الأسرار ۱/ ۶۴۲۔

(۲) التمہید لابن عبد البر ۲/ ۱۲۲، المحلی علی جمع الجوامع ۱/ ۱۲۱، الأشباہ والنظائر ص ۸۲۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۰۔

(۴) أحکام القرآن للجصاص ۱/ ۳۸۹، ۳۹۱، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۶۵۔

تیسری قسم:

۱۱ - مباح رخصتیں: اس کی مثال میں وہ عقود بیان کئے جاتے ہیں جو خلاف قیاس جائز ہیں، جیسے سلم، عریہ، مضاربت، مساقات، اجارہ اور جعل وغیرہ جو لوگوں کی حاجت کی وجہ سے مباح کئے گئے ہیں[۱]۔

چوتھی قسم:

۱۲ - وہ رخصتیں جو خلاف اولی ہیں: جیسے رمضان میں اس مسافر کے لئے افطار کرنا جس پر روزہ رکھنا کوئی زیادہ دشوار نہ ہو، اور اس شخص کا تیمّم کرنا جسے پانی مناسب قیمت سے زیادہ میں مل رہا ہو اور وہ اس کے خریدنے پر قادر ہو، اور بلاضرورت مسافر کا جمع بین الصلاتین کرنا۔

چیزوں کے بارے میں عین وقت پر سوال کرنا اور معلم و متعلم کا بغیر طہارت کے قرآن کریم پڑھنا یا لکھنا[۲]۔

ب- حقیقت ومجاز کے اعتبار سے:

اس اعتبار سے رخصت کی تقسیم پر سلف و خلف تمام حنفیہ متفق ہیں اور اس اعتبار سے ان کے نزدیک رخصت کی دو بنیادی قسمیں ہیں۔

قسم اول: حقیقی رخصتیں:

۱۳ - یہ وہ رخصتیں ہیں جو ان عزیمتوں کے مقابلہ میں آتی ہیں جن پر قیام دلائل کی وجہ سے عمل جاری ہو، اس کی پھر دو قسمیں ہیں۔

ا - وہ رخصت جسے شریعت نے حرمت اور سبب حرمت کے ایک ساتھ موجود ہونے کے باوجود مباح کیا ہے، اور یہ سب سے اعلی درجہ کی رخصت ہے، اس لئے کہ جب حرمت اپنے سبب کے ساتھ موجود ہو، اس کے باوجود مکلّف کے عذر کی بناء پر اس کے لئے بغیر کسی مواخذہ کے عمل پر اقدام کو مشروع قرار دیا جائے، تو یہ اقدام اکمل درجہ کا ہوگا اور یہ اقدام اس حالت میں استحقاق عقوبت کے بعد جنایت کو معاف کردینے کے درجہ میں ہوگا، اور اس میں کوئی تعجب نہیں اس لئے کہ کمال رخصت کمال عزیمت کے سبب ہوتا ہے، لہذا جب جب عزیمت حقیقی، کامل اور من کل وجہ ثابت ہوگی تو اس کے مقابلہ میں رخصت بھی ایسی ہی ہوگی[۱]۔

فقہاء نے (اس قسم) کی مثالیں بیان کی ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:

ایسا مجبورکن اکراہ ہو جس میں قتل یا کسی عضو کے کاٹنے کا اندیشہ ہو اس وقت زبان سے کلمہ کفر کہہ دینے کی رخصت ہے، بشرطیکہ دل ایمان پر مطمئن ہو، اس لئے کہ اس فعل سے رکنے میں ذات کو صورت ومعنی کے لحاظ سے تلف کرنا ہے، اور اس فعل پر اقدام کرنے میں حق شرع کو صرف صورت کے اعتبار سے تلف کرنا ہے نہ کہ معنی کے اعتبار سے، اس لئے کہ ایمان کا رکن اصلی، یعنی تصدیق، حسب سابق باقی ہے[۲]، اس کے باوجود علماء نے صراحت کی ہے کہ اس کو اس فعل کے کرنے نہ کرنے میں اختیار ہے بلکہ حنفیہ نے تو خاص طور پر اس مثال میں عزیمت کے اختیار کرنے کو ہی ترجیح دی ہے، اس لئے کہ (یہاں) ابتلاء وآزمائش کتنی ہی بڑی ہو لیکن جان کو بچانے کے مقابلہ میں بلند ہمتی، غیرت مندی اور حق پر استقامت کا عظیم موقف ہے[۳] اور اس پر ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جس میں یہ

---

(۱) نہایۃ السول ۱ر ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۸، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۲، التمہید لابن عبدالبر ۲ر۱۷۱۔

(۲) المعیار للونشریسی ۱ر ۸۷، ۴، ۵۔

(۱) المغنی فی اصول الفقہ رص ۸۷، کشف الأسرار ۱ر ۶۳۶، التوضیح علی التنقیح ۳ر ۸۳، ۸۵، فواتح الرحموت ۱ر ۱۱۶، ۱۱۷، مرآۃ الأصول ۲ر ۳۹۴۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) کشف الأسرار ۱ر ۶۳۶، التوضیح ۳ر ۸۵۔

وارد ہوا ہے کہ مسیلمۂ کذاب نے دو مسلمان مردوں کو کفر پر مجبور کیا، ان میں سے ایک نے کلمہ کفر کہہ دیا تو وہ چھوٹ گیا اور دوسرا حق کے اعلان پر ڈٹا رہا تو اس نے اپنی جان دے دی پھر نبی علیہ السلام کو جب انکی خبر ملی تو آپ علیہ السلام نے ان دونوں کے بارے میں فرمایا: "أما الأول فقد أخذ برخصة الله تعالى، وأما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له"[1] (پہلے نے تو اللہ تعالی کی رخصت کو اختیار کیا لیکن دوسرے نے کھلم کھلا حق کو ظاہر کیا تو مبارک ہو اس کو۔

۲- وہ رخصت جسے شریعت نے سبب حرمت کے قائم ہونے اور حرمت کی تراخی کے ساتھ مباح کیا ہے: جیسے رمضان میں مسافر کے لئے افطار، اس لئے کہ افطار کو حرام کرنے والا سبب (یعنی رمضان کے مہینہ کا ہونا) موجود ہے، لیکن روزہ کا وجوب یا افطار کی حرمت علی الفور موجود نہیں بلکہ تراخی کے ساتھ ثابت ہے، قرآن کریم میں اس کی صراحت ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَمَنْ كَانَ مِنكُمْ مَرِيضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَر"[2] (اور جو کوئی بیمار ہو یا سفر میں ہو تو (اس پر) دوسرے دنوں کا شمار کرنا لازم ہے)

اس قسم میں بھی حنفیہ کے نزدیک عزیمت پر عمل کرنا رخصت پر عمل کرنے سے اولی ہے، یعنی ان کے نزدیک روزہ رکھنا افطار سے بہتر ہے۔

اول: اس لئے کہ سبب موجب (یعنی ماہ رمضان کا ہونا) موجود ہے اور آئندہ کے لئے حکم کا موخر ہونا تعجیل سے مانع نہیں، جیسے دین مؤجل کا حکم ہے تو اس حالت میں روزہ رکھنے والا ادائیگی فرض میں

(۱) حدیث: "إكراه مسيلمة رجلين من المسلمين على الكفر" کی روایت ابن ابی شیبہ نے حسن سے مرسلا کی ہے، اسی طرح عبدالرزاق نے اپنی تفسیر میں معمر سے معضلا اس کی روایت کی ہے، ابن حجر کی الکافی الشافی (۲/ ۶۳ طبع دار الکتاب العربی بہامش الکشاف) میں ایسا ہی ہے

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۴۔

اللہ تعالی کے لئے عمل کرنے والا ہے، اور افطار کر کے رخصت حاصل کرنے والا آرام حاصل کرنے کی خاطر اپنی ذات کے لئے عمل کرنے والا ہے، تو پہلے نے حق اللہ کو مقدم کیا اور وہی تقدیم کے زیادہ لائق ہے۔

دوم: اس لئے کہ عزیمت کو اختیار کرنے میں ایک طرح کی آسانی ہے، کیونکہ رمضان میں مسلمانوں کے ساتھ روزہ رکھنا رمضان گذرنے کے بعد تنہا روزہ رکھنے سے زیادہ آسان ہے[1] یہ اس صورت میں ہے جب روزہ اس کو ضعف میں مبتلا نہ کردے، اور اگر روزہ اسے ضعف میں ڈال دے تو افطار بہتر ہوگا، لہذا اگر وہ صبر کرے حتی کہ اس کا انتقال ہوجائے تو وہ بالاتفاق گنہگار ہوگا، اس مثال میں امام شافعی نے رخصت اختیار کرنے کو ترجیح دی ہے، اور اس امر پر تمام حضرات متفق ہیں کہ جو افطار کرے اور دوسرے ایام کے پانے سے پہلے مرجائے تو اس پر کوئی گناہ نہیں جیسے کوئی رمضان سے پہلے انتقال کرجائے، جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جو عزیمت کو اختیار کرے اور سفر میں روزہ رکھے تو اس کا روزہ فرض ہی ہوگا، اور اس پر کوئی قضاء لازم نہ ہوگی[2]۔

قسم دوم- مجازی رخصتیں:

۱۴- ان رخصتوں کو فقہاء کی اصطلاح میں رخصت اسقاط بھی کہتے ہیں اور حقیقی رخصتوں کی طرح، فقہاء نے ان کی بھی دو ذیلی قسمیں بیان کی ہیں۔

۱- وہ دشوار احکام جو سابقہ امتوں پر فرض تھے اور اس امت مسلمہ سے (اس کے ساتھ رحمت اور اس کے نبی علیہ السلام کے ساتھ اکرام کا

(۱) کشف الأسرار ۱/ ۶۴۰، التوضیح ۳/ ۸۵، مرآۃ الاصول ۲/ ۳۹۶، فواتح الرحموت ۱/ ۱۷۱۔

(۲) کشف الأسرار ۱/ ۶۳۹۔

معاملہ کرتے ہوئے) ساقط کردیئے گئے جیسے کہ توبہ کے صحیح ہونے کے لئے اپنے آپ کو قتل کرنا، اور کھال و کپڑے کو ناپاکی کی جگہ سے کاٹنا[۱]۔

۲-وہ چیزیں جو بندوں سے ساقط کردی گئیں لیکن فی الجملہ وہ مشروع ہیں تو ساقط ہونے کی حیثیت سے وہ مجازی رخصتیں ہیں اور فی الجملہ مشروع ہونے کی حیثیت سے وہ حقیقی رخصتوں کے مشابہ ہیں، جیسے سلم اور اسی کے مانند وہ دیگر عقود جو حاجت کی وجہ سے مباح ہیں، اور وہ اصول ممانعت سے مستثنی ہیں، تو اصول سے مستثنی ہونے کی حیثیت سے ممانعت ان سے ساقط ہوگئی، اور وہ ان پابندیوں کے مشابہ ہوگئے جو پہلی امتوں پر لازم تھیں، اور ہم سے ساقط ہوگئیں، اس اعتبار سے یہ مجازی رخصتیں ہیں اس لئے کہ ان کے مقابلہ میں عزیمتیں نہیں ہیں، اور اس حیثیت سے کہ ان کے اصول مشروع ہیں اور جن بعض شرائط سے تخفیف و مصلحت کی وجہ سے شریعت نے صرف نظر کرلیا ہے وہ ان اصول میں موجود ہیں، اس اعتبار سے وہ حقیقی رخصتوں کے مشابہ ہیں، اس بنا پر یہ قسم پہلی قسم کے مقابلہ میں حقیقی رخصتوں سے زیادہ قریب سمجھی جاتی ہے، اور پہلی قسم اس قسم کے مقابلہ مجازی رخصت ہونے میں زیادہ مکمل سمجھی جاتی ہے[۲]، اور یہ قسم شافعیہ کی تقسیم کے مطابق مباح رخصتوں کے مترادف ہے اور (بنیادی دونوں قسموں کو دو ذیلی قسموں کی طرف تقسیم کرنے کے بعد حاصل ہونے والی) یہ چاروں قسمیں ان چار اطلاقات سے زیادہ بعید نہیں جن کو شاطبی نے ذکر کیا ہے[۳]۔

(۱) کشف الأسرار ۱/۶۴۱، المغنی فی اصول الفقہ/۸۸، التوضیح ۳/۸۶، مرآۃ الأصول ۲/۳۹۶۔

(۲) المغنی فی أصول الفقہ رص ۸۹، کشف الأسرار ۱/۶۴۱، التلویح علی التوضیح ۳/۸۶۔

(۳) الموافقات ۱/۳۰۱، اور اس کے بعد کے صفحات اور ۳/۲۴۱۔

ج-تخفیف کے اعتبار سے رخصتوں کی تقسیم:

اس اعتبار سے (جو طاری ہونے والے احکام کے ساتھ خاص ہے)۔ رخصتوں کی چھ قسمیں ہیں[۱]۔

۱۵- پہلی قسم: تخفیف اسقاط، یہ اس وقت ہوتی ہے جب کوئی عذر پایا جائے یا اس کے لئے کوئی سبب موجود ہو جن کی مثالیں درج ذیل ہیں:

۱-بیماری یا شدید سردی، یا آندھی اور بارش کی وجہ سے جماعت کے لئے جانا ساقط ہوجاتا ہے، چنانچہ حدیث ہے: "**كان النبي ﷺ يأمر أصحابه في الليلة الباردة و في الليلة المطيرة أن يصلوا في رحالهم**"[۲] (نبی ﷺ سردی اور بارش والی راتوں میں اپنے صحابہ کو اپنی قیام گاہوں میں نماز پڑھنے کا حکم دیتے تھے)۔

۲-پہلی مثال میں مذکور اعذار کی وجہ سے وجوب جمعہ ساقط ہوجاتا ہے اور اس کے ساقط ہونے کے دیگر اسباب بھی ہیں جن کی تفصیل فروع واحکام کی کتابوں میں ہے[۳]۔

۳-صلوۃ خوف میں استقبال قبلہ کی شرط ساقط ہوجاتی ہے[۴]۔

۴-جس میں استطاعت نہ ہو اس سے حج و عمرہ ساقط ہوجاتے ہیں[۵]۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ

(۱) قواعد الأحکام ۲/۸، الأشباہ و النظائر رص ۸۲، غمز عیون البصائر علی الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/۱۱۶، ۱۱۷۔

(۲) حدیث: "رخص فی الصلاۃ فی الرحال فی اللیلۃ ذات برد و ریح و مطر" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۱۵۶، ۱۵۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۸۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) نیل الأوطار ۳/۲۲۵، احکام القرآن لابن العربی ۲/۲۵۷۔

(۴) الرسالۃ للشافعی رص ۱۲۲، ۱۷۷، مکتبۃ التراث القاہرہ طبع دوم ۱۳۹۹ھ۔

(۵) قواعد الأحکام ۲/۸۔

اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلاً"،[۱] (اور لوگوں کے ذمہ ہے حج کرنا اللہ کے لئے اس مکان کا (یعنی) اس شخص کے ذمہ جو وہاں تک پہنچنے کی طاقت رکھتا ہو)۔

۵- معذوروں سے جہاد ساقط ہوجاتا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَایَسْتَوِی الْقَاعِدُوْنَ مِنَ الْمُوْمِنِیْنَ غَیْرُ اُوْلِی الضَّرَرِ وَ الْمُجَاهِدُوْنَ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ بِاَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ"،[۲] (مسلمانوں میں سے بلا عذر (گھر) بیٹھے رہنے والے اور اللہ کی راہ میں اپنے مال اور اپنی جان سے جہاد کرنے والے برابر نہیں ہوسکتے)۔

۶- امام مالک اور امام ابوحنیفہ کا مشہور قول ہے کہ پانی اور پاک مٹی نہ ملنے کے وقت نماز ساقط ہوجاتی ہے، البتہ امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ اس پر قضاء کو واجب قرار دیتے ہیں، اور ثوری، اوزاعی اس میں ان کے موافق ہیں اور (امام مالک سے اہل مدینہ کی روایت کے مطابق) ان کا قول یہ ہے کہ: اس پر قضاء واجب نہیں ہوگی[۳]۔

بعض محققین فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس حالت میں پانی اور مٹی کے استعمال کا حکم ساقط ہوجاتا ہے اسی لئے ان فقہاء کے نزدیک دونوں نہ ملنے کی صورت میں بھی نماز واجب ہوگی[۴]۔

۷- جو شخص رمضان کے دنوں میں بھول کر افطار کرے اس سے جمہور ائمہ کے نزدیک اس کی قضاء ساقط ہوجاتی ہے، ان کی دلیل رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث ہے کہ "**من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه**"[۱] (جو روزہ دار بھول کر کھالے یا پی لے اس کو اپنا روزہ پورا کرنا چاہئے اس لئے کہ اللہ تعالی ہی نے اسے کھلایا اور پلایا ہے) اس میں امام مالک کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ: قضاء واجب ہے، وہ اسے اس شخص پر قیاس کرتے ہیں جو نماز بھول جائے، اس لئے کہ یاد آنے کے بعد اس پر اس کی قضاء لازم ہے[۲]۔

۸- غربت کی وجہ سے کفارہ ساقط ہوجاتا ہے، یہ شافعیہ کا ایک قول ہے جو قول اظہر کے خلاف ہے اور یہی حنابلہ کی ایک روایت ہے اور مالکیہ میں سے عیسی بن دینار نے بھی اس مسئلہ میں ان کی پیروی کی ہے[۳] ان کی دلیل اس اعرابی کی حدیث کا آخری جز ہے جس نے رمضان کے دن میں اپنی بیوی سے صحبت کرلی تھی، حدیث کا جزء یہ ہے کہ "**أطعمه أهلک**"[۴] (اسے تم اپنے گھر والوں کو کھلادو)۔

۹- شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہوجاتی ہے اس لئے کہ (اس مجموعہ احادیث سے جن میں سے بعض سے بعض کو تقویت حاصل ہوتی ہے)[۵] یہ ثابت ہوچکا ہے کہ حدود شبہات سے ختم ہوجاتی

---

(۱) سورۂ آل عمران/ ۹۷۔

(۲) سورۂ نساء/ ۹۵۔

(۳) الجامع لأحکام القرآن ۳/ ۲۱۰۲، المکتبۃ الشعبیہ، نیل الأوطار ۱/ ۲۶۷، المعیار ۱/ ۵۲، ۵۳۔

(۴) جامع الأصول ۸/ ۱۴۵، نیل الأوطار ۱/ ۲۶۷، الجامع لأحکام القرآن ۳/ ۲۱۰۲۔

---

(۱) حدیث: "من نسي وهو صائم......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۵۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۰۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۱۰۔

(۳) القلیوبی ۲/ ۷۲، المغنی ۳/ ۱۳۲۔

(۴) حدیث: "أطعمه أهلک" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۶۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، پوری حدیث اور اس کے آخری جملہ سے طریقۂ استدلال کے لئے دیکھئے (المنتقی ۲/ ۵۲، ۵۵، نیل الأوطار ۴/ ۲۱۶)۔

(۵) حدیث: "ادرؤوا الحدود بالشبهات" کی روایت ابوسعد المسعانی نے "الذیل" میں کی ہے "المقاصد الحسنہ" للسخاوی (ص ۳۰ طبع الخانجی) میں

ہیں[۱]۔

دوسری قسم: تخفیف تنقیص: اس کی مثال:

۱۶-۱- سفر میں چار رکعت والی نمازوں میں قصر کا ہونا قطع نظر اس سے کہ قصر واجب ہے یا مندوب ہے[۲]۔

۲- ان ارکان نماز میں کمی کرنا جن کے ادا کرنے سے مریض عاجز ہو جیسے رکوع وسجود وغیرہ کو حسب استطاعت ادا کرنا[۳]۔

تیسری قسم: تخفیف ابدال: اس کی مثال:

۱۷- وضوء وغسل کو تیمّم سے بدل دینا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "يَآ أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُؤُوْسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰى أَوْ عَلٰى سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ أَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَ أَيْدِيْكُمْ مِّنْهُ مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَّ لٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهٗ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ"[۴] (اے ایمان والو جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو اور اپنے پیروں کو ٹخنوں سمیت (دھولیا کرو) اور اگر تم حالت جنابت میں ہو تو (سارا جسم) پاک صاف کرلو، اور اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی استنجاء سے آئے یا تم نے عورت سے صحبت کی ہو پھر تم کو پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمّم کرلیا کرو۔ یعنی اپنے چہروں اور ہاتھوں پر اس سے مسح کرلیا کرو، اللہ نہیں چاہتا ہے کہ تمہارے اوپر کوئی تنگی ڈالے بلکہ وہ تو (یہ) چاہتا ہے کہ تمہیں خوب پاک صاف رکھے اور تم پر اپنی نعمت پوری کرے تاکہ تم شکر گزاری کرو)۔

چوتھی قسم: تخفیف تقدیم: اس کی مثال:

۱۸-۱- عصر کو ظہر میں اور عشاء کو مغرب میں مقدم کرنا جسے جمع تقدیم کہتے ہیں، اور اس کے جواز پر فقہاء نے متعدد حالات میں صراحت کی ہے جیسے سفر، مرض اور خوف[۱]۔

۲- خیر کی طرف سبقت کرنے کے لئے زکوۃ کو حولان حول پر مقدم کرنا اس لئے کہ حضرت علیؓ کی روایت ہے: "أن العباس بن عبد المطلب رضي الله تعالى عنه سأل النبيﷺ في تعجيل صدقته قبل أن تحل فرخص له في ذلك"[۲] (حضرت عباس بن عبد المطلبؓ نے نبی ﷺ سے حولان حول سے پہلے اپنی زکوۃ جلد ادا کرنے کے متعلق معلوم کیا تو آپ ﷺ نے انہیں اس میں رخصت دی)۔

= ایسا ہی ہے، ابن حجر سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا کہ "اس کی سند میں ایک راوی غیر معروف ہیں" شوکانی نے "نیل الأوطار" (۲۷۲/۷) میں اسے ذکر کیا ہے اور اس کی متعدد مرفوع وموقوف سندیں ذکر کرکے کہا کہ: اگرچہ اس میں معروف کلام ہے لیکن اس باب کی حدیثیں اسے تقویت دے رہی ہیں (یعنی مذکورہ روایات سے اسے قوت حاصل ہورہی ہے) اس لئے اب یہ حدیث لائق حجت ہے۔

(۱) الاشباہ والنظائر ص ۱۲۳، الاشباہ والنظائر بشرح الحموی ۱/۱۶۱۔

(۲) قواعد الأحکام ۲/۸، نیل الأوطار ۳/۲۰۰۔

(۳) قواعد الأحکام ۲/۸۔

(۴) سورۂ مائدہ/۶۔

(۱) جامع الأصول ۶/۴۵۱، ۴۵۹، نیل الأوطار ۶/۲۹۶، ۲۹۸، ۳/۲۱۲، ۲۱۵، فتح الباری ۲/۲۳، ۲۴، النووی علی مسلم ۵/۲۱۵، ۲۱۷، المدونہ ۱/۱۱۵، ۱۱۶، المنتقی ۱/۲۵۴، ۲۵۶، المعیار ۱/۱۱۵، مجموع الفتاوی لابن تیمیہ ۲۴، ۷۷، ۷۸۔

(۲) حدیث: "إن العباس بن عبد المطلب سأل النبيﷺ فی تعجیل......" کی روایت ابوداؤد (۲/۲۷۶، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور ابن حجر نے الفتح (۳/۳۳۴ طبع السّلفیہ) میں اس کے متعدد طرق ذکر کئے ہیں اور مجموعہ طرق سے اس کے ثبوت کی طرف اشارہ کیا ہے۔

پانچویں قسم: تخفیف تاخیر: اس کی مثال:

۱۹- ظہر کو عصر تک اور مغرب کو عشاء تک مؤخر کرنا، جزئیات کی کتابوں میں یہ جمع تاخیر سے معروف ہے، یہ سفر میں، مزدلفہ میں، مرض اور بارش کی وجہ سے اور ان کے علاوہ تاخیر کو مباح کرنے والے دیگر اعذار کی صورت میں ہوتی ہے[۱]۔

چھٹی قسم: مانع کے باقی رہتے ہوئے تخفیف اباحت: اس کی مثال:

۲۰-۱- ڈھیلے سے استنجاء کرنے والے کی نماز کا صحیح ہونا حالانکہ پاخانہ کا اثر باقی رہتا ہے جو بغیر پانی کے پورے طور پر ختم نہیں ہوتا۔

۲- کچھ نجاستوں کا معاف ہونا اس لئے کہ وہ ناپاکی کم ہو، یا اس سے احتراز دشوار ہو، یا اسے زائل کرنا مشکل ہو۔

د- اسباب کے اعتبار سے رخصتوں کی تقسیم:

یہ تقسیم اصول رخصت کو زیادہ منضبط کرنے والی اور اس کی جزئیات کو زیادہ جمع کرنے والی سمجھی جاتی ہے اور اس اعتبار سے رخصت کی چند قسمیں ہیں جن میں سے بعض درج ذیل ہیں:

۲۱-۱- وہ رخصتیں جن کا سبب ضرورت ہو:

بسا اوقات مکلّف خطرہ اور شدید مشقت کی ایسی حالت میں پڑ جاتا ہے جس کی وجہ سے جان یا آبرو یا عقل یا مال وغیرہ میں نقصان کا خوف ہو جاتا ہے تو ایسی صورت میں حرام کا ارتکاب اس کے لئے متعین یا مباح ہو جاتا ہے، یا ترک واجب، یا اس کی تاخیر درست ہو جاتی ہے تاکہ اس سے ضرر کا دفعیہ ہو جائے، البتہ اس میں شرعی قیود کی پابندی لازم ہے[۲]۔ دیکھئے: اصطلاح "ضرورۃ"۔

اسی بنیاد پر فقہاء نے اصول کے قریبی قواعد میں سے ایک اہم قاعدہ مقرر فرمایا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "الضرورات تبیح المحظورات"[۱] (ضرورتیں ممنوع چیزوں کو مباح کر دیتی ہیں) اس قاعدہ کو دو کلی قاعدوں کے فروع میں سے شمار کیا جاتا ہے اور وہ یہ ہیں: "إذا ضاق الأمر اتسع" (جب معاملہ میں تنگی ہوتی ہے تو وسعت آ جاتی ہے) اور "الضرر یزال" (ضرر ختم کر دیا جاتا ہے)، اور اس قاعدہ اور اس سے متعلق قواعد پر فقہاء نے بہت سی جزئیات متفرع کی ہیں جو متعلقہ ابواب میں دیکھی جائیں۔

۲۲-۲- وہ رخصتیں جن کا سبب حاجت ہو:

حاجت کی دو قسمیں ہیں، عام اور خاص، تفصیلات اصطلاح "حاجۃ" میں دیکھئے۔

حاجت کی دونوں قسمیں رخصت کا سبب ہیں، چنانچہ وہ عقود جو خلاف قیاس ہیں یا وہ ممانعت کے اصول سے مستثنی ہیں جیسے سلم، اجارہ، جعل، مغارست، مساقات، قرض مضاربت، استصناع، دخول حمام، وصیت اور ان کے مشابہ دیگر عقود، ان میں رخصت لوگوں کی عام حاجت ہی کے سبب ہوتی ہے اور تادیب کرنے والے کے لئے تادیب میں اور اظہار حق کے لئے متہم لوگوں پر سختی کرنے میں، قاضی، راوی یا شاہد کا باریکی کی وجہ سے فحش کے تلفظ کرنے میں، ریشم پہننے اور سونا استعمال کرنے میں، علاج کے لئے ستر دیکھنے میں، کفار کو برانگیختہ کرنے اور ان کو نقصان پہنچانے کے لئے صفوں کے درمیان متکبرانہ چال چلنے میں، اصلاح کے لئے جھوٹ بولنے میں، ظلم کی شکایت یا استفتاء وغیرہ کے وقت غیبت میں، عورت کے اپنی کسی ضرورت کے لئے گھر سے نکلنے میں، یا اس کے حصول تعلیم، فتوی اور طلب انصاف کے لئے نکلنے میں، اور علاج کے لئے سفر کرنے میں، اور اس طرح کے دیگر حالات میں رخصت ان حاجتوں کے سبب

---

(۱) دیکھئے: سابقہ مراجع۔

(۲) الحموی علی الاشباہ والنظائر ۱/ ۱۸۸۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۳، ۸۴۔

ہوتی ہے جو معاشرہ میں خاص خاص جماعتوں کو پیش آتی ہیں۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو چیزیں دفع ضرر کے لئے مباح ہیں، وہ دفع حاجت کے لئے بھی مباح ہیں، یعنی ان دونوں کا حکم ایک ہے، البتہ حاجت کے حکم میں استمرار ہے اور خاص طور پر اس صورت میں جب حاجت عام ہو، اور ضرورت کا حکم قیام ضرورت کی مدت تک ہے، اس لئے کہ ''ضرورت بقدر ضرورت ہی ہوتی ہے''[1] اسی طرح فقہاء اس پر متفق ہیں کہ محرمات کی دو قسمیں ہیں۔ محرمات لذاتہ اور محرمات لغیرہ: اول میں عام طور پر رخصت نہیں دی جاتی الا یہ کہ کسی مصلحت ضروریہ کی حفاظت مقصود ہو، اور دوسری قسم میں رخصت دی جاتی ہے یہاں تک کہ حاجت والی مصلحت کی حفاظت کے لئے بھی دے دی جاتی ہے[2]، البتہ اگر چہ بعض حالات ہی میں سہی لیکن حرام لغیرہ میں حرام لذاتہ جیسا معاملہ ہوتا ہے، اس بنیاد اور اس سے پہلی بنیاد ہی کے پیش نظر یہ فقہی قاعدہ بنا کہ: '' الحاجة تنزل منزلة الضرورة'' [3] (کبھی حاجت ضرورت کے درجہ میں ہوجاتی ہے)۔ اور فقہاء نے اس قاعدہ کے مطابق ایسی متفرق جزئیات کی تخریج کی ہے جنہیں اصول کہہ کر ان کے ساتھ ان کے ہم مثل نظیروں کو لاحق کیا جاسکتا ہے[4]۔

ان کے علاوہ کچھ دوسری رخصتیں ہیں جن کے اسباب سفر، مرض، نسیان، جہالت، خطا، نقص ، وسوسہ، اسلام میں داخل ہونے کی ترغیب، نومسلم ہونا، تنگ دستی اور عموم بلوی ہیں ان کی تفصیل اصطلاح ''تیسیر'' میں دیکھی جائے۔

(۱) الحموی علی الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/ ۱۱۹، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۴۔
(۲) التوضیح علی التنقیح ۳/ ۸۰، التلویح علی التوضیح ۳/ ۸۰، ۸۱۔
(۳) الحموی علی الاشباہ والنظائر ۱/ ۱۲۶، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۸، ۸۹۔
(۴) سابقہ مراجع۔

بعض دلائل شرعیہ سے رخصت کا تعلق:

۲۳- استحسان، مصالح مرسلہ، مراعات اختلاف، شرعی مقداروں، شرعی تلافیوں اور شرعی حیلوں میں غور وفکر کرنے والے کو ان امور اور رخصتوں کے درمیان ایک ایسا گہرا تعلق معلوم ہوسکتا ہے جو آسانی حاصل کرنے اور مکلفین سے تنگی کو دور کرنے کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، موسوعہ میں ان دلائل کو ان کے مقام پر دیکھنا چاہئے۔

رخصتوں پر قیاس:

۲۴- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ منصوص رخصتوں کا مفہوم اگر عقلی ہو تو ان پر ان دیگر جزئیات کو قیاس کرنا ممکن ہے جو حکم کی علت میں ان کے ساتھ شریک ہوں[1]، چنانچہ بعض فقہاء نے کشمش کے بدلہ انگور کی بیع کے صحیح ہونے کو اس بیع عرایا پر قیاس کیا ہے جس میں رخصت منصوص ہے، اس لئے کہ ان دونوں کی علت ایک ہے[2]، اسی طرح اگر کوئی شخص غلطی سے یا اکراہ کی وجہ سے افطار کرے تو فقہاء نے اس کے روزہ کو صحیح قرار دیا ہے اور اسے اس شخص پر قیاس کیا ہے جو بھول کر افطار کرلے جس کے روزہ کا صحیح ہونا حدیث نبوی سے ثابت ہے[3]، امام شافعی نے نماز میں بھول کر کلام کرنے کو بھی اسی پر قیاس کیا ہے[4]۔

اور رمضان میں آنکھ میں کسی چیز کے ڈالنے کی وجہ سے افطار کو فقہاء نے سرمہ لگانے پر قیاس کیا ہے جس کی رخصت نص میں دی گئی ہے[5]۔

(۱) شفاء الغلیل رص ۶۵۵، نہایۃ السول ۴/ ۳۵۔
(۲) شرح التنقیح بحاشیۃ القیروانی رص ۳۶۸۔
(۳) النووی علی مسلم ۸/ ۳۵۔
(۴) الأم ۲/ ۹۷، شفاء الغلیل رص ۶۵۱۔
(۵) العارضہ ۳/ ۲۵۷، إعلام الموقعین ۴/ ۲۹۴۔

امام ابوحنیفہ اور (امام ابو یوسف کے علاوہ) ان کے دیگر تلامذہ کی رائے ہے کہ رخصتوں پر قیاس کرنا ممنوع ہے، ان کے دلائل کتب اصول میں تفصیل کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں (۱)۔

رخصت یا عزیمت کو اختیار کرنا:

۲۵- بسا اوقات شریعت اسلامیہ عزیمت یا رخصت کو اختیار کرنے میں مکلّف سے حرج کو ختم کردیتی ہے، یعنی بعض احوال میں رخصت یا عزیمت پر عمل کرنے کے لئے مکلّف کو اختیار دے دیا جاتا ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان ایسا تعلق ہے جیسا اس واجب کے اجزاء کے درمیان ہوتا ہے جس میں اس کی کسی بھی قسم پر عمل کرلینا کافی ہو لیکن اس کے باوجود ان کے مابین ترجیح کا میدان وسیع اور کثیر الفائدہ ہے جس میں مجتہدین کے نظریات مختلف ہیں، چنانچہ فقہاء کے مابین اختلاف ہے کہ اس حالت میں، عزیمت کے اختیار کرنے کو ترجیح حاصل ہے یا رخصت کو اختیار کرنا راجح ہے، اور ہر فریق اپنی رائے کو ان دلائل معقولہ کے مجموعہ سے مدلل کرتا ہے جنہیں واضح ومرتب انداز پر شاطبی نے بیان فرمایا ہے (۲)۔

رخصتوں کی جستجو میں علماء کی آراء:

۲۶- شرعی رخصتیں جو قرآن کریم یا سنت نبوی سے ثابت ہوں ان کی تلاش وجستجو میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه" (۱) (بلا شبہ اللہ تعالی اس بات کو پسند فرماتے ہیں کہ اس کی دی ہوئی رخصتوں کو اختیار کیا جائے جیسے اس کو پسند فرماتے ہیں کہ اس کی عزیمتوں پر عمل کیا جائے)۔

لیکن اجتہادی مذاہب کی رخصتوں کو تلاش کرنا اور ان کے پیچھے دوڑنا جب کہ مذکورہ بالا اور ان جیسے دیگر اسباب میں سے کوئی سبب بھی نہ ہو تو یہ شرعی احکام سے راہ فرار اختیار کرنا اور ذمہ داری سے چھٹکارا حاصل کرنا، اور اوامر ونواہی کی عزیمتوں کو ضائع کرنا، عبادت میں حق اللہ کا انکار کرنا اور بندوں کے حقوق کو ختم کرنا سمجھا جائے گا، جو شارع حکیم کے مقصد کے خلاف ہے جس میں عام طور پر تخفیف اور خاص طور پر رخصت کی ترغیب دی گئی ہے: "**يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**" (۲) (اللہ تمہارے حق میں سہولت چاہتا ہے اور تمہارے حق میں دشواری نہیں چاہتا)۔ "اللہ تعالی پسند فرماتے ہیں کہ اس کی دی ہوئی رخصتوں کو اختیار کیا جائے"، اور علماء کرام نے اس عمل کو فسق قرار دیا ہے جو حلال نہیں ہے (۳)، ابن حزم نے اس پر اجماع نقل کیا ہے (۴)، اور دوسرے سے نقل کرتے ہوئے فرمایا: اگر تو ہر عالم کی دی ہوئی رخصت کو اختیار کرلے گا تو تیرے اندر تمام کا تمام شر جمع ہوجائے گا (۵)۔

امام احمد کہتے ہیں: اگر کوئی آدمی نبیذ میں اہل کوفہ کے قول پر

---

(۱) المعتمد ۲/ ۲۵۴، الأحکام للآمدی ۳/ ۹، الوصول ۲/ ۲۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الموافقات ۱/ ۳۳۳، ۳۳۴ (ترجيح الأخذ بالعزيمة) اور ص ۳۳۹، ۳۴۴ (ترجيح الأخذ بالرخصة)۔

(۱) حدیث: "إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه" کی روایت طبرانی نے اپنی المعجم الکبیر (۱۱/ ۳۲۳ طبع وزارۃ الاوقاف العراقیہ) میں حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور المنذری نے الترغیب (۲/ ۱۳۵ طبع الحلبی) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۳) الموافقات ۴/ ۱۴۰، شرح التنقیح رص ۳۸۶، المعیار ۶/ ۳۶۹، ۳۸۱، ۳۸۲۔

(۴) مراتب الاجماع رص ۱۷۵۔

(۵) الأحکام ۶/ ۱۷۹۔

سماع میں اہل مدینہ کے قول پر اور متعہ میں اہل مکہ کے قول پر عمل کرے تو وہ فاسق ہوگا[۱]۔

قاضی اسماعیل ایک روز معتضد عباسی کے پاس گئے تو خلیفہ نے ایک کتاب انہیں پیش کی اور ان سے کہا کہ آپ اس کتاب کا مطالعہ کریں اس کے مؤلف نے اس میں علماء کی لغزشوں سے رخصتوں کو جمع کر رکھا تھا تو قاضی اسماعیل نے اس میں غور کرنے کے بعد کہا: اس کا مصنف زندیق ہے، خلیفہ نے کہا: کیا یہ احادیث صحیح نہیں، تو قاضی نے کہا: صحیح تو ہیں لیکن جس نے مسکر کو مباح کہا ہے اس نے متعہ کو مباح نہیں کہا ہے، اور جس نے متعہ کو مباح کہا ہے اس نے غناء و مسکر کو مباح نہیں کہا، اور کوئی عالم ایسا نہیں جس کی کوئی لغزش نہ ہو، اور جو علماء کی لغزشوں کو جمع کرے پھر ان پر عمل کرے اس کا دین رخصت ہو جائے گا، تو معتضد نے اس کتاب کو جلا دینے کا حکم دیا[۲]۔

حاصل یہ کہ رخصتوں کو اختیار کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ تکلیف سے چھٹکارا پانے کے لئے ان کی تلاش وجستجو کی جائے بلکہ کسی سبب شرعی کے پیش نظر سخت حکم سے آسان حکم کی طرف منتقل ہونا مراد ہے۔

رخصتیں اضافی ہیں:

۲۷ - رخصتوں کے دلائل یا ان کے الفاظ کثیر ہیں، اور شریعت نے ان پر آمادہ کیا ہے اور انہیں اختیار کرنے کی ترغیب دی ہے لیکن بالآخر وہ اضافی ہیں، یعنی رخصتوں کو اختیار کرنے نہ کرنے میں ہر مکلّف خود مختار ہے[۳] اور اس مسئلہ کی وضاحت کے لئے صرف اتنا جان لینا کافی ہے کہ مثلاً مشقت اسباب رخصت میں سے ایک اہم سبب ہے لیکن وہ لوگوں کے حالات کے اعتبار سے قوت وضعف میں کم وبیش ہوتی رہتی ہے، چنانچہ مسافر کے حالات، سفر کے اوقات، اس کی مدت اور وسائل اور دیگر امور کے لحاظ سے سفر میں مشقت مختلف ہو جاتی ہے جن کو ضبط کرنا اور تمام لوگوں میں ان کا پایا جانا دشوار ہے، اس لئے حکم کو شریعت نے نفس مشقت سے متعلق نہیں فرمایا بلکہ ایک دوسرے ایسے امر کی طرف اس کو منسوب کیا جس میں عام طور پر مشقت ہوتی ہے، اور وہ سفر ہے اس لئے کہ سفر میں مشقت کے ہونے کا غالب گمان ہوتا ہے۔

رخم

دیکھئے: "أطعمۃ"۔

(۱) إرشاد الفحول إلی تحقیق الحق من علم الأصول رص ۲۷۲۔

(۲) حوالہ سابق۔

(۳) الموافقات ۱ / ۳۱۴، ۳ / ۱۵۵۔

رِدْء

تعریف:

۱-"ردء" کا لغوی معنی معین و مددگار ہے، یہ "ردأ" سے ماخوذ ہے، اہل عرب بولتے ہیں: " ردأت الحائط ردء ا" یعنی میں نے دیوار کو قوی ومضبوط کردیا، اور بولا جاتا ہے: " أردأت فلانا" یعنی میں نے اس کی مدد کی، اور کہا جاتا ہے: " فلان ردء فلان" یعنی فلاں آدمی فلاں کی نصرت اور اس کی پشت پناہی کرتا ہے، اس کی جمع "أرداء" ہے۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قول نقل کرتے ہوئے فرمایا: "فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءً يُّصَدِّقُنِيْ"[1] (انہیں بھی میرے ساتھ رسالت دے دیجئے مددگار بنا کر کہ وہ میری تصدیق کرتے ہیں) اس آیت میں ردء سے مراد معین و مددگار ہے[2]۔

اصطلاح میں "أرداء" وہ لوگ ہیں جو جہاد میں مجاہدین سے پیچھے رہتے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ یہ وہ لوگ ہیں جو کسی جگہ کھڑے رہیں کہ اگر جنگ کرنے والے جنگ کو ترک کردیں تو یہ لوگ جنگ کریں[3]۔

متعلقہ الفاظ:

مدد:

۲-لغت میں "مدد" " مَدَّه مداً " کا اسم ہے یعنی زیادہ کرنا، کہا جاتا

(۱) سورۂ قصص / ۳۴۔

(۲) متن اللغہ، المصباح المنیر، لسان العرب، المعجم الوسیط، القرطبی ۱۳ / ۲۸۶۔

(۳) قواعد الفقہ للمجددی / ۳۰۶۔

ہے "أمددته بمدد" یعنی میں نے اس کی مدد کی اور اسے قوت پہنچائی[1]، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَ أَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَّ بَنِيْنَ"[2] (اور مال اور بیٹوں سے تمہاری مدد کریں گے)، دوسری جگہ ارشاد باری ہے: "يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِيْنَ"[3] (تو تمہارا پروردگار تمہاری مدد پانچ ہزار نشان کئے ہوئے فرشتوں سے کرے گا)۔

یہ لفظ اصطلاح میں عام طور پر ان لشکروں کے لئے بولا جاتا ہے جو اللہ کے راستہ میں جہاد کرنے والوں کے ساتھ شریک ہوں[4]۔

اجمالی حکم:

معاون کا مال غنیمت میں حق:

۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ردء یعنی وہ معاون جو جہاد میں قتال کی نیت سے جائے لیکن قتال نہ کرے، اور عملی طور پر قتال کرنے والا دونوں مال غنیمت کے اصل استحقاق میں برابر ہیں، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ان میں سے بعض کو بعض پر فضیلت دی جائے گی یا نہیں؟ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ان دونوں میں پورے طور پر برابری ہوگی، اس لئے کہ سبب استحقاق میں سب برابر ہیں، اور یہ حنفیہ کے نزدیک قتال کی نیت سے راستہ سے آگے بڑھنا ہے، اور غیر حنفیہ کے نزدیک جنگ میں حاضر ہونا ہے، اس لئے کہ حضرت ابوبکر وحضرت عمرؓ کا ارشاد ہے: "الغنيمة لمن شهد الوقعة"[5] (غنیمت اس

(۱) متن اللغہ، المصباح، لسان العرب، متعلقہ مادہ۔

(۲) سورۂ اسراء / ۶۔

(۳) سورۂ آل عمران / ۱۲۵۔

(۴) المہذب ۲ / ۲۴۷، ابن عابدین ۳ / ۲۳۱، کشاف القناع ۳ / ۸۲، ۸۳۔

(۵) فتح القدیر ۲ / ۲۲۵، ۲۲۶، التاج والإکلیل برحاشیہ الحطاب ۳ / ۱۳۷۰، مغنی المحتاج ۳ / ۱۰۱، ۱۰۳، کشاف القناع ۳ / ۸۲، الأحکام السلطانیہ للماوردی

شخص کے لئے ہے جولڑائی میں حاضر ہو) نیز اس لئے کہ پورا لشکر قتال نہیں کیا کرتا اس لئے کہ یہ جنگی مصلحت کے خلاف ہے، اس لئے ضرورت اس کی ہوتی ہے کہ بعض لوگ معاون بنکر رہیں اور کچھ لوگ سامان کی حفاظت کریں، اور کچھ لوگ چارہ کے انتظام میں رہیں، جنگ میں جیسی ضرورت ہو، مالکیہ نے اس کی وضاحت فرمائی ہے [(۱)]۔

اگر کوئی شخص جنگ میں قتال کی نیت کے بغیر جائے جیسے تاجر، خادم اور پیشہ ور مثلاً درزی پھر اگر وہ قتال کرے تو جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک مال غنیمت میں اس کا حصہ ہوگا، شافعیہ کا قول اظہر بھی یہی ہے، اور شافعیہ کا اظہر کے خلاف دوسرا قول یہ ہے کہ اسے حصہ نہیں ملے گا اس لئے کہ اس نے قتال کا ارادہ ہی نہیں کیا [(۲)]، اور اگر وہ قتال نہ کرے تو جمہور کے نزدیک غنیمت میں اس کو حصہ نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ نہ اس نے قتال کی نیت کی اور نہ ہی اس میں شریک ہوا، شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اسے حصہ ملے گا اس لئے کہ وہ جنگ میں حاضر ہوا ہے اور اس میں بھی مسلمانوں کی تعداد بڑھانا ہے، اور غالب یہ ہے کہ قتال میں حاضر ہونا اسے قتال کی طرف کھینچ لے گا، البتہ جو شخص جہاد میں بالکلیہ شریک نہ ہو تو اس کا کوئی حصہ نہ ہوگا الا یہ کہ وہ جہاد کی خدمت اور لشکر کی مصلحت ومنفعت ہی میں لگا ہوا ہو، مثلاً امام بعض لوگوں کو دشمن کے حملہ کی نگرانی ودیکھ بھال کے لئے متعین کردے، یا کسی کو لشکر سے الگ کر کے دشمن کی گھات میں بیٹھا دے، اس لئے کہ وہ قتال کرنے والے کے مددگار ہیں اور غنیمت میں ان کے معاون ہیں، اس سے قتال کرنے والوں کی ہمت کو تقویت پہنچتی ہے [(۱)]۔

اور کمک اگر قتال کے دوران مسلمانوں کے لشکر سے جا ملیں تو ان کے لئے حصہ ہوگا، اور اگر قتال کے ختم ہونے اور غنیمت جمع کرنے کے بعد پہنچیں تو ان کے لئے کوئی حصہ نہ ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

لیکن اگر جنگ کے بعد اور مال غنیمت کو دارالاسلام میں لائے جانے سے پہلے مجاہدین سے جا ملیں تو حنابلہ کے نزدیک ان کو حصہ نہیں دیا جائے گا، شافعیہ کے نزدیک بھی یہی صحیح ہے اس لئے کہ وہ لوگ جنگ میں شریک نہیں ہوئے، اور حنفیہ کے نزدیک ان کے لئے حصہ ہوگا، اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک مال غنیمت میں ملکیت دارالاسلام میں لانے کے بعد ہی حاصل ہوتی ہے [(۲)]۔

ان مسائل کی تفصیل اصطلاح ''غنیمۃ'' میں ہے۔

جنایات میں معاون:

۴- جن جرائم میں تعزیر ہوتی ہے، ان میں اگر قاضی معاون کو سزا دینا مناسب سمجھے تو تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔

البتہ حدود میں معاون پر حد زنا، حد شرب اور حد قذف نہیں جاری کی جائے گی، اس لئے کہ یہ ایسے جرائم ہیں جو مجرم ہی کی ذات سے تعلق رکھتے ہیں۔

ڈاکہ زنی، چوری اور قتل میں فقہاء کا اختلاف ہے جس کی وضاحت درج ذیل ہے:

= رص ۱۴۰، اور لأبي يعلى رص ۱۵۱۔

(۱) التاج والإكليل ۳/ ۳۰۷، اور سابقہ مراجع۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۲۲۵، ۲۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الحطاب مع التاج والإكليل ۳/ ۳۷۱، ۳۷۳، نهاية المحتاج ۶/ ۱۴۵، ۱۴۶، مغني المحتاج ۳/ ۱۰۲، ۱۰۳، كشاف القناع ۳/ ۸۲، ۸۳۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۳۱، الفتاوی الخانیہ ۳/ ۵۶۷، الشرح الكبير مع الدسوقي ۲/ ۱۹۲، المهذب ۲/ ۲۴۷، المغني ۸/ ۴۱۹، ۴۲۰، كشاف القناع ۳/ ۸۲، ۸۳، قليوبي ۳/ ۱۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

الف-ڈاکہ زنی میں معاون:

۵-جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ڈاکوؤں کے معاون کا حکم بھی ڈاکوؤں ہی کے مانند ہے کہ اگر ان میں سے ایک آدمی بھی لوٹ مار کرے تو ان تمام پر حد جاری کی جائے، اور اگر ان میں سے ایک قتل کرے تو اس کو اور دوسروں کو بھی قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ یہی لوٹ مار کی سزا ہے، اور ڈاکہ زنی اسی طرح ہوتی ہے کہ بعض بعض کے معاون ہوتے ہیں۔ نیز اس لئے کہ لوٹ مار قربت، نصرت اور اعانت پر ہی مبنی ہے اور لوٹ مار کرنے والوں کی عادت بھی یہی ہے کہ بعض لوٹ مار کرتے ہیں اور بعض نصرت و اعانت کرتے ہیں، لوٹ مار کرنے والا اپنا کام معاون کی قوت کے بغیر نہیں کرسکتا ہے، اس لئے کہ اگر معاون کو بذات خود لوٹ مار کرنے والے کے حکم میں داخل نہ کیا جائے تو لوٹ مار کا دروازہ کھل جائے گا اس لئے غنیمت کی طرح اس میں بھی بذات خود لوٹ مار کرنے والا اور معاون دونوں برابر ہوں گے، اور دسوقی نے وضاحت فرمائی ہے کہ معاون وہ بھی ہے جس کے اثر ورسوخ سے لوٹ مار کرنے والے تقویت حاصل کریں، اس لئے کہ اگر اس کا دبدبہ نہ ہوتا تو قاتل قتل کی جرأت نہیں کر پاتا، لہذا اس کا دبدبہ قتل پر اعانت کے حکم میں ہوگا[1]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ: اس شخص پر حد واجب نہیں ہوگی جو لوٹ مار کرنے والوں کی مدد کرے، یا حاضر ہو کر ان کی تعداد میں اضافہ کرے، یا ان کا جاسوس ہو، لیکن بذات خود لوٹ مار نہ کرے، ایسی صورت میں ایسے شخص کو قید و جلاوطنی کے ذریعہ سزا دی جائے گی[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''حرابۃ'' میں ہے۔

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۵/۱۸۱، بدائع الصنائع ۷/۹۱، الزرقانی ۸/۱۱۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۵۰، المواق برحاشیۃ الحطاب ۶/۳۱۶، المغنی ۸/۲۹۷۔

(۲) المہذب ۲/۲۸۶، مغنی المحتاج ۴/۱۸۲۔

ب-چوری میں مددگار:

۶-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر معاون محفوظ جگہ میں داخل نہ ہو اور نہ مال نکالنے میں شریک ہو تو اس پر حد جاری نہیں ہوگی[1]۔

ان مسائل کی تفصیل اصطلاح ''سرقۃ'' میں ہے۔

ج-قصاص واجب کرنے والی چیزوں میں معاون:

۷-اگر کسی انسان کے قتل پر ایک جماعت جمع ہو اور ان میں سے بعض قتل کے عمل کو انجام دیں اور دوسرے اس فعل کا بذات خود ارتکاب نہ کریں لیکن قتل کی طرف سبقت کرنے میں سب متفق ہوں اور قاتلوں کے معاون ہو کر حاضر رہیں تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص بذات خود قتل کا عمل انجام نہ دے اس پر قصاص واجب نہ ہوگا اس لئے کہ ان کے نزدیک جماعت کے قصاص میں ہر ایک کی طرف سے فعل کا پایا جانا شرط ہے، اور حنفیہ تو ارتکاب فعل سے آگے بڑھ کر یہ بھی شرط لگاتے ہیں کہ ہر ایک کاری زخم لگائے[2]۔

البتہ اصح قول کے مطابق شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ: ایک کے بدلے میں پوری جماعت کو قتل کیا جائے اگرچہ تعداد اور شدت میں ان کے زخم کم وبیش ہوں، اس بنا پر جمہور کے نزدیک معاون پر قصاص نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ: اگر معاونین اس طریقہ پر ہوں کہ اگر ان سے تعاون طلب کیا جائے تو وہ تعاون کریں، اور اگر دوسرے نہ ماریں تو وہ خود ہی ماریں تو قتل یا مار پر تمام جمع ہونے والوں کو قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ سب ہی نے قتل کرنے یا مارنے کا ارادہ کیا ہے

(۱) الدسوقی ۴/۳۳۵، مغنی المحتاج ۴/۱۷۲، المغنی لابن قدامہ ۸/۲۸۳، ۲۸۴۔

(۲) الزیلعی مع الہوامش للشلبی ۶/۱۱۴، فتح القدیر مع الہدایہ ۴/۲۴۴۔

اور حاضر ہوئے ہیں اگر چہ ارتکاب فعل ان میں سے کسی ایک نے ہی کیا ہو (۱)۔

اسی لئے قتل پر جمع ہونے والے معاونین سے قصاص لیا جائے گا اگر چہ ارتکاب فعل ان میں سے کسی ایک ہی نے کیا ہو، بشرطیکہ وہ اس طرح ہوں کہ اگر ان سے تعاون طلب کیا جائے تو تعاون کریں گے۔

اس مسئلہ کی تفصیل اصطلاح ''تواطؤ'' (ج ۱۴ ص ۱۳۸)، اور ''قصاص'' میں ہے۔

وراثت سے محروم ہونے میں تعاون کا اثر:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قاتل میراث سے محروم ہوگا اور اگر اس کے فعل پر قصاص یا دیت یا کفارہ لازم نہ آئے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اسے اس کے مقتول مورث کی وراثت سے محروم نہیں کیا جائے، اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں: قتل میں جس کا بھی دخل ہو وہ میراث سے محروم ہوگا، خواہ قتل کسی حق ہی کے سبب ہو جیسے قصاص لینے والا اور امام اور قاضی، خواہ قتل عمداً ہو یا عمداً نہ ہو، خواہ اس قتل میں ضمان ہو یا نہ ہو۔

اور جو شخص فعل قتل کا خود ارتکاب کرے یا اس کا سبب بنے وہ میراث سے محروم ہوگا، سبب بننے کی صورت میں حنفیہ کا اختلاف ہے جیسے وہ شخص جو دوسرے کی ملکیت میں کنواں کھودے یا پتھر رکھ دے (۲)، یہ فی الجملہ ہے جس کی تفصیل اصطلاح ''إرث'' ج ۳ فقرہ/ ۱۷ اور اصطلاح ''قتل'' میں ہے۔

(۱) الدسوقی ۴/ ۲۴۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۶۱، ۲۶۳، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۷۱، ۶۷۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۔
(۲) السراجیہ ص ۱۸، ۱۹، العذب الفائض ۱/ ۳۰، ۳۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵، ۲۶، الدسوقی ۴/ ۴۸۶۔

رداء

تعریف:

۱- لغت میں ''رداء'' کا ایک معنی: وہ کپڑا ہے جس کے ذریعہ لنگی سے اوپر جسم کا اوپر والا حصہ چھپایا جائے، اور اس کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جو چادر کی طرح اوڑھا جائے، اور پہنا جائے (۱)۔

اصطلاح فقہاء میں رداء وہ کپڑا ہے جس سے بدن کے اوپر والے حصہ کو چھپایا جائے، اس کا مقابل ''الإزار'' ہے اور یہ وہ کپڑا ہے جو بدن کے نیچے کے حصہ کو چھپائے (۲)۔

شرعی حکم:

۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ محرم کے لئے سفید، نئی یا دھلی ہوئی چادر اور لنگی پہننا مستحب ہے (۳) اس لئے کہ امام احمد نے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ **''لیحرم أحدکم في إزار و رداء و نعلین''** (۴) (تم لوگوں کو ایک ازار، ایک چادر اور دو چپلوں میں احرام باندھنا چاہئے)۔ تفصیل اصطلاح ''احرام'' میں ہے۔

(۱) لسان العرب، متن اللغۃ، المعجم الوسیط۔
(۲) حاشیۃ الجمل ۲/ ۵۰۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۹، ۲۵۰۔
(۳) کشاف القناع ۲/ ۴۰۷، ابن عابدین ۲/ ۱۵۷، حاشیۃ الجمل ۲/ ۵۰۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۹۔
(۴) حدیث: ''لیحرم أحدکم فی إزار ورداء و نعلین'' کی روایت امام احمد (۲/ ۳۴ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں: ''رداء'' ہر نمازی کے لئے مندوب ہے خواہ وہ نفل ہی پڑھے، اور'' رداء'' اس چادر کو کہتے ہیں جو کپڑوں کے اوپر کندھوں پر ڈالی جائے اور اس سے سر کو نہ ڈھانپا جائے، ائمہ مساجد کے لئے اس کی تاکید ہے، اس کا ترک کرنا ان کے لئے مکروہ ہے (۱)۔

جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ: قمیص اور رداء میں نماز پڑھنا افضل ہے اور اگر ایک ہی کپڑے پر اکتفاء کرنا چاہے تو قمیص چادر سے افضل ہے، اس لئے کہ وہ پردہ پوشی میں زیادہ کامل ہے، اس کے بعد رداء کا اور اس کے بعد ازار کا درجہ ہے، اور اگر دو کپڑوں میں نماز پڑھنا چاہے تو قمیص اور چادر افضل ہیں، اس کے بعد قمیص کے ساتھ پاجامہ یا لنگی، پھر چادر کے ساتھ لنگی یا پاجامہ میں سے کوئی ایک ہو، اور چادر کے ساتھ لنگی، چادر کے ساتھ پائجامہ سے افضل ہے، اس لئے کہ یہ صحابہؓ کا لباس ہے، نیز اس لئے کہ اس سے بدن کے الگ الگ حصے ظاہر نہیں ہوتے (۲)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ قمیص، چادر یا لنگی یا پائجامہ کے ساتھ، لنگی یا پائجامہ کے ساتھ چادر سے بہتر ہے، اور وہ لنگی مع پائجامہ سے بہتر ہے اور اگر صرف چادر میں نماز پڑھے اور وہ کشادہ ہو تو اسے اپنے اوپر لپیٹ لے، اور اگر وہ تنگ ہو تو اپنے دونوں کندھوں پر اس کے دونوں کنارے ڈال لے (۳) اور اضطباع کے ساتھ نماز پڑھنا مکروہ ہے اس طرح کہ چادر کا درمیانی حصہ اپنے دائیں کندھے کے نیچے کر لے اور دونوں کنارے بائیں کندھے پر ڈال لے، اور اشتمال الصماء مکروہ ہے، اس طرح کہ پورے بدن کو چادر سے ڈھانک کر اس کے دونوں کنارے اپنے بائیں کندھے پر ڈال لے، اور اشتمال الیہود بھی مکروہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اپنے پورے بدن کو کپڑے سے ڈھانپ لے، اور اس کے کناروں کو اوپر نہ ڈالے (۱) اس لئے کہ اس سے منع کیا گیا ہے۔ دیکھئے: اصطلاح ''صلاۃ''۔

دعاء استسقاء میں چادر پلٹنا:

۳- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ دعاء استسقاء کے بعد چادر پلٹنا مستحب ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ چادر کا جو حصہ دائیں کندھے پر ہو اسے بائیں پر ڈال لیا جائے اور جو بائیں پر ہو اسے دائیں پر ڈال لیا جائے (۲)۔

بخاری شریف میں روایت ہے: **"أن النبي ﷺ خرج إلى المصلى فاستسقى فاستقبل القبلة و قلب ردائه فصلى ركعتين"** (۳) (نبی کریم ﷺ عیدگاہ تشریف لے گئے اور بارش کی دعا فرمائی تو قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے اور آپ ﷺ نے چادر پلٹ لی اور دو رکعتیں پڑھیں)۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ چادر پلٹے بغیر صرف دعا کرے گا (۴)۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱ر۲۴۹، ۳۳۱۔
(۲) المجموع ۳ر۱۷۳، کشاف القناع ۱ر۲۶۷، الإختیار ۱ر۴۵، مغنی المحتاج ۱ر۱۸۷۔
(۳) سابقہ مراجع۔

(۱) أسنی المطالب ۱ر۱۷۹، مغنی المحتاج ۱ر۱۸۷۔
(۲) أسنی المطالب ۱ر۲۹۲، حاشیۃ الدسوقی ۱ر۴۰۶، کشاف القناع ۲ر۱۷۔
(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ خرج إلى المصلى......" کی روایت بخاری (الفتح ۲ر۴۹۸ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن زید سے کی ہے۔
(۴) ابن عابدین ۱ر۵۶۷، الإختیار ۱ر۴۵۔

رداءۃ

تعریف:

۱- "رداءۃ" لغت میں: جودۃ کی ضد ہے، اوراس کا معنی ذلت اور فساد ہے، عربی میں کہتے ہیں: "ردؤ الشیء رداءۃ (گھٹیا ہونا)، اسم صفت فعیل کے وزن پر ردیٔ ہے یعنی خسیس وگھٹیا[۱]، اس کی ضد جاد الشیء جُودۃ وجَودۃ (ضمہ وفتحہ کے ساتھ) ہے یعنی کسی چیز کا عمدہ ہونا۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[ام]۔

رداءت سے متعلق احکام:

زکوۃ میں جید کی جگہ ردی دینا:

۲- جس جید مال میں زکوۃ واجب ہو اس کے بدلہ ردی نکالنا مالک کے لئے جائز نہیں، اسی طرح صدقہ وصول کرنے والے کے لئے بھی اس کا لینا جائز نہیں[۲]۔

جن صفات کی رعایت زکوۃ دہندہ اور وصول کنندہ کے لئے زکوۃ میں ضروری ہے ان کا ذکر کرتے ہوئے فقہاء فرماتے ہیں کہ مال زکوۃ اوسط درجہ کا ہو اسی لئے وصول کنندہ کے لئے جید یا ردی لینا درست نہیں الا یہ کہ صاحب مال اپنی رضامندی سے پیش کرے، چنانچہ حضرت عروہ سے مروی حدیث ہے: **"ان النبی ﷺ بعث رجلا على الصدقة و أمره أن يأخذ البكر و الشارف وذا العيب و إياک و حزرات أنفسهم"**[۱] (نبی ﷺ نے ایک آدمی کو زکوۃ وصول کرنے کے لئے بھیجا اور اسے حکم دیا کہ وہ جوان، بوڑھی اور عیب والی اونٹنی لے لے اوران کے عمدہ اموال سے بچے)۔

ایک دوسری روایت ہے کہ آپ ﷺ نے معاذ بن جبلؓ سے کہا: **"إياک و كرائم أموالهم"**[۲] (ان کے عمدہ اموال سے بچو)۔

اور ابوداؤد نے اپنی سند کے ساتھ نبی ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"ثلاث من فعلهن فقد طعم طعم الإيمان: من عبد الله وحده و أنه لا إله إلا الله، و أعطى زكاة ماله طيبة بها نفسه رافدة[۳] عليه كل عام ولايعطي الهرمة ولا الدرنة[۴] ولا المريضة ولاالشرط[۵] اللئيمة**

(۱) لسان العرب، مصباح المنیر، متن اللغۃ مادہ: (جود، ردؤ)، جمہور اللغۃ ۲۴۱/۳، حاشیہ عمیرۃ ۲/۲۵۵، مطالب أولی النہی ۳/۲۱۲۔

(ام) بدائع الصنائع ۵/۱۸۹، مطالب أولی النہی ۳/۲۱۲، الدسوقی ۳/۲۴، ۸۰، روضۃ الطالبین ۴/۲۳۱۔

(۲) نیل الأوطار ۴/۲۰۸، شائع کردہ دارالجیل۔

(۱) حدیث: "بعث رجلا على الصدقة" کی روایت ابوداؤد نے المراسیل (۱۳۲ طبع الرسالہ) میں کی ہے اوراس کی سند بوجہ ارسال ضعیف ہے، امام مالک نے "مؤطا" (۱/۲۶۷ طبع الحلبی) میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے روایت کی کہ انہوں نے فرمایا: "لاتأخذوا حزرات المسلمين" (مسلمانوں کے عمدہ مال مت لو)۔

(۲) حدیث: "إياكم و كرائم أموالهم" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۳۵۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) الرافدۃ: تعاون کرنے والا، یعنی اس کا نفس اس کی ادائیگی کے لئے اس کا تعاون کرے (النہایہ لابن الأثیر، رفد)۔

(۴) الدرنۃ: خارشی (المغنی ۲/۶۰۲)۔

(۵) الشرط: گھٹیا مال (المغنی ۲/۶۰۲)۔

ولكن من وسط أموالكم فإن الله لم يسألكم خيره ولم يأمركم بشره"(۱) (تین چیزیں ہیں جو انہیں انجام دے گا وہ ایمان کی لذت محسوس کرے گا: صرف اللہ تعالی کی عبادت کرے اور بیشک اللہ تعالی کے سوا کوئی معبود نہیں، اور ہر سال خوش اور مطمئن ہوکر اپنے مال کی زکوۃ ادا کرے اور بوڑھی اور خارشی اونٹنی نہ دے اور نہ بیمار (لاغر) اور نہ گھٹیا مال دے، بلکہ جو تمہارے اموال میں سے درمیانی ہو اس لئے کہ اللہ تعالی تم سے بہترین مال کا مطالبہ نہیں فرماتے اور نہ تمہیں بالکل بیکار مال کا حکم دیتے ہیں۔

نیز اس لئے کہ زکوۃ کا مدار جانبین کی رعایت پر ہے اور یہ درمیانی لینے میں ہے، اور درمیانی وہ ہے جو سب سے عمدہ سے کم اور سب سے گھٹیا سے اچھا ہو(۲)۔

ردی کے بدلہ عمدہ کی بیع:

۳- اکثر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ اشیاء ربویہ میں برابر سرابر بیع کے جواز اور کمی و زیادتی کے ساتھ اس کے حرام ہونے میں عمدہ اور گھٹیا برابر ہیں اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"جیدها و ردیئها سواء"**(۳) (ان میں جید و ردی برابر ہیں) نیز اس لئے کہ

(۱) حدیث: **"ثلاث من فعلهن فقد طعم طعم الإيمان"** کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۴۰، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عبد اللہ بن معاویہ الغاضری سے کی ہے، المنذری نے مختصر السنن (۱۹۸/۲ شائع کردہ دار المعرفہ) میں کہا کہ انہوں نے اس کی روایت انقطاع کے ساتھ کی ہے اور ابو القاسم البغوی نے معجم الصحابہ میں اسے مسنداً ذکر کیا ہے نیز اسے ابو القاسم طبرانی وغیرہ نے مسنداً ذکر کیا ہے اور وہ حدیث معجم الطبرانی الصغیر (۱/ ۳۳۴ طبع المکتب الإسلامی) میں مسنداً ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۳۳، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/ ۶۰۴۔

(۳) حدیث: **"جیدها وردیئها سواء"** کو زیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۳۷ طبع المجلس العلمی) میں ذکر کیا ہے اور اسے غریب کہا ہے اور اس کا مفہوم ابو سعید کی

وصف کے فرق کو عام طور پر فرق شمار نہیں کیا جاتا ہے اگر اس کا اعتبار کیا جاتا تو خرید و فروخت کا دروازہ ہی بند ہو جاتا، اس لئے کہ عوضین میں کچھ نہ کچھ تفاوت ضرور ہوتا ہے، اس لئے اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے(۱)۔

مسلم فیہ میں رداءت کا ذکر:

۴- حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ سلم کے صحیح ہونے کے لئے مسلم فیہ میں عمدگی اور گھٹیا کے ذکر کرنے کو شرط قرار دیتے ہیں اس لئے کہ ان دونوں سے الگ الگ مقصد ہوا کرتا ہے اسی لئے ان کا ذکر نہ کرنا نزاع کا باعث ہو جاتا ہے(۲)۔

جن شرائط کے مکمل پائے جانے کے بغیر بیع سلم صحیح نہیں ہوتی ان کا ذکر کرتے ہوئے ابن قدامہ نے کہا ہے:

مسلم فیہ کو ان اوصاف کے ذکر سے متعین کیا جائے جن کے بدلنے سے عموماً قیمت بدل جاتی ہے، اس لئے کہ مسلم فیہ ذمہ میں ایک عوض ہے تو ثمن کی طرح وصف کے ذریعہ اس کا معلوم ہونا ضروری ہے، اور اس لئے بھی کہ مبیع کا معلوم ہونا شرط ہے جو یا تو دیکھ کر ہوسکتا ہے یا اوصاف بیان کر کے ہوسکتا ہے، اور یہاں دیکھنا ممکن نہیں ہے اس لئے اوصاف کا ذکر کرنا متعین ہے۔

= حدیث کے اطلاق سے ماخوذ ہے، ابو سعید کی حدیث: **"الذهب بالذهب، والفضة بالفضة... مثلا بمثل يدا بيد... الخ"** جس کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۱، طبع الحلبی) نے کی ہے، المجموع ۵/ ۴۲۶، ۴۲۸، المغنی ۲/ ۶۰۱، ۶۰۲۔

(۱) فتح القدیر ۶/ ۱۵۱ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی، الزیلعی ۴/ ۸۹، المغنی ۴/ ۱۰، الشرح الصغیر ۳/ ۶۳، المجموع ۱۰/ ۸۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۷، الجوہرۃ النیرۃ ۱/ ۲۶۶، الإختیار ۲/ ۳۴، ۳۵، الشرح الصغیر ۳/ ۲۷۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۰۸ روضۃ الطالبین ۴/ ۳۸، المغنی ۴/ ۳۱۰۔

اوصاف کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جن کا شرط ہونا متفق علیہ ہے، دوسرے وہ جن کا شرط ہونا مختلف فیہ ہے، متفق علیہ تین اوصاف ہیں: جنس، نوع اور عمدہ یا گھٹیا ہونا۔ ہر مسلم فیہ میں ان تینوں کا ہونا ضروری ہے [۱]۔

شافعیہ کا اصح مذہب یہ ہے کہ مسلم فیہ میں عمدہ یا گھٹیا ہونے کا ذکر کرنا شرط نہیں، اور یہاں مطلق کو عرف کی وجہ سے عمدہ پر محمول کیا جائے گا [۲]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''سلم''۔

حوالہ میں عمدہ اور گھٹیا ہونے کا ذکر:

۵- مالکیہ، حنابلہ اور اصح مذہب کے مطابق شافعیہ حوالہ کے صحیح ہونے کے لئے دونوں دیون (محال بہ ومحال علیہ) میں جنس وقدر، فوری واجب الاداء یا ادھار ہونے میں صحیح وسالم اور ٹوٹے ہوئے ہونے، اور عمدہ اور گھٹیا ہونے کے اعتبار سے برابری کو شرط قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ حوالہ حق کو منتقل کرنا ہے تو اس کا منتقل ہونا اس کی صفت ہی کے اعتبار سے ہوگا [۳] اور صفت سے مراد وہ ہے جس میں عمدہ یا گھٹیا ہونا اور صحیح وسالم یا ٹوٹا ہوا ہونا داخل ہو [۴]۔

شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ: قلیل کے بدلہ کثیر پر، صحیح کے بدلہ ٹوٹے پر، عمدہ کا گھٹیا پر، ادھار کا معجّل پر، اور جس کی مدت بعید ہو اس کا اس پر جس کی مدت قریب ہو، حوالہ جائز ہے [۵]۔

حنفیہ حوالہ کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط نہیں لگاتے کہ

(۱) المغنی لابن قدامہ ۳۱۰/۴۔
(۲) روضۃ الطالبین ۲۸/۴، نہایۃ المحتاج ۲۰۸/۴۔
(۳) روضۃ الطالبین ۱۳۱/۴، تحفۃ المحتاج ۲۳۰/۵، المغنی ۵۷۷/۴، الکافی ۲۱۹/۲، الشرح الصغیر ۴۲۶/۳، الخرشی ۲۳۴/۴ طبع العامرۃ۔
(۴) تحفۃ المحتاج ۲۳۰/۵۔
(۵) روضۃ الطالبین ۲۳۱/۴۔

محال علیہ محیل کا مدیون ہو، اسی لئے ان کے نزدیک دونوں دیون محال بہ ومحال علیہ کے درمیان جنس یا قدر یا صفت کے لحاظ سے برابری شرط نہیں ہے [۱]۔

تفصیل اصطلاح ''حوالہ'' میں دیکھئے۔

قرض میں عمدہ کے بدلہ گھٹیا لینا:

٦- قرض دہندہ پر قرض میں عمدہ کی جگہ گھٹیا لینا ضروری نہیں، اگر وہ بغیر کسی شرط کے مطلقاً قرض دے اور اسے قدر وصفت کے اعتبار سے اس سے بہتر کی یا آپسی رضامندی ہی سے اس سے کمتر کی ادائیگی کی جائے تو یہ جائز ہے [۲]۔

اس مسئلہ کی بعض صورتوں میں تفصیل اور فقہاء کا اختلاف ہے جس کے لئے اصطلاح ''قرض'' دیکھا جائے۔

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ مادہ: (٦٨٦)۔
(۲) المغنی ۳۵٦/۴۔

ردّ

تعریف:

۱-"رد" لغت میں: رددت الشیء کا مصدر ہے، اس کا معنی کسی چیز کو روکنا اور پھیرنا ہے، اور رد الشئ کا معنی اس کو لوٹانا بھی ہے، حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: "من عمل عملا لیس علیه أمرنا فهو رد"[۱] (جس نے ایسا عمل کیا جس پر ہمارا عمل نہیں تو وہ رد ہے) یعنی اس کو اس پر لوٹا دیا جائے گا، اور یہ اس صورت میں ہے جب وہ عمل سنت کے خلاف ہو۔

جب کوئی کسی چیز کو قبول نہ کرے تو اس کے لئے ردّ علیه الشیء، اور کسی کو غلط قرار دیا جائے تو اس کے لئے ردّ فلاناً، منزل تک پہنچا دینے اور واپس کردینے کے لئے رده إلی منزله، اور جواب دینے کے لئے رد إلیه جوابًا کہا جاتا ہے۔

اس کا اصطلاحی معنی فی الجملہ اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

وراثت میں رد یہ ہے کہ نسبی ذوی الفروض کے حصوں سے جو مال بچ جائے اور کسی دوسرے کا کوئی استحقاق نہ ہو تو ان کے حقوق کے بقدر اس مال کو انہیں پر لوٹا دیا جائے، دیکھئے: اصطلاح "إرث" (فقرہ ۶۳، ج ۳ ص ۹۹)۔

تقسیم بذریعہ رد اس تقسیم کو کہتے ہیں جس میں ایک شریک دوسرے کو مال مشترک کے علاوہ مال دینے کا محتاج ہو، جیسے مشترکہ زمین میں ایک طرف کنواں یا درخت ہو جس کی تقسیم نہ ہوسکتی ہو اور دوسری طرف کا حصہ باہر سے کچھ ملائے بغیر اس کے برابر نہ ہوسکے تو جو شخص اس حصہ کو لے گا جس میں کنواں یا درخت ہے وہ اس کنویں یا درخت کی قیمت کا حصہ ادا کرے گا[۱]، اس کی تفصیل اصطلاح "قسمة" میں ہے۔

شرعی حکم:

۲-رد کا شرعی حکم مقامات کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے جو درج ذیل ہے:

عقود میں رد:

رد کے اسباب:

رد کے بہت سے اسباب ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

۳-الف-استحقاق: اگر یہ ظاہر ہوجائے کہ فلاں چیز کا دوسرا حقدار ہے تو اسے اس کے مستحق پر لوٹا دینا واجب ہے خواہ وہ عقود میں ہو جیسے بیع اور ہبہ، یا جنایات میں ہو جیسے غصب اور چوری، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "علی الید ما أخذت حتی تؤدي"[۲] (ہاتھ پر وہ چیز لازم ہے جو اس نے لی یہاں تک کہ وہ

---

(۱) حدیث: "من عمل عملا لیس علیه أمرنا فهو رد" کی روایت مسلم (۳/۱۳۴۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ: (ردد)، القلیوبی وعمیرہ ۳/۲۱ طبع عیسی البابی الحلبی۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/۴۲۳ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۰۸ء، أدب القضاء رص ۵۲۷، طبع دوم دار الفکر ۱۹۸۲ء، تحقیق ڈاکٹر محمد الزحیلی۔

(۲) حدیث: "علی الید ما أخذت حتی تؤدي" کی روایت ابوداؤد (۳/۸۲۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حسن بن سمرہ سے کیا ہے، ابن حجر نے اسے معلول قرار دیتے ہوئے کہا: حسن کا سمرہ سے سماع مختلف فیہ ہے،

اسے لوٹا دے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''استحقاق'' (ج ۳ ص ۳۰۶) اور اصطلاح ''استرداد'' (فقرہ ۵، ج ۳ ص ۳۸۴) میں گذر چکی ہے۔

۴-ب-عقود غیر لازمہ کا فسخ: ان میں عدم لزوم خواہ ان کی اصل حقیقت کی وجہ سے ہو جیسے ودیعت وشرکت، یا ان میں خیار کی کسی نوع کے آجانے کے سبب ہو جیسے بیع واجارہ، اس صورت میں طرفین میں سے ہر ایک کو یا جس کو خیار ہو فسخ کا حق ہوگا، اور جو بھی اس کے قبضہ میں ہوگا وہ اسے دوسرے فریق کو لوٹائے گا [۱]۔

۵-ج-عقد کا باطل ہونا: جب یہ معلوم ہوجائے کہ عقد باطل ہے تو متعاقدین میں سے ہر ایک پر اس چیز کا لوٹانا واجب ہوجاتا ہے جو اس نے دوسرے سے لی ہے، اس لئے کہ عقد باطل کا شرعاً نہ کوئی وجود ہوتا ہے اور نہ کوئی نتیجہ اس سے برآمد ہوتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک عقد فاسد حق اللہ کی وجہ سے فسخ کا مستحق ہے، حالانکہ وہ قبضہ سے ملکیت کا فائدہ دیتا ہے، البتہ ملکیت غیر لازم ہوتی ہے، اور بیع فاسد میں فسخ کی صورت میں مبیع بائع کو اور ثمن مشتری کو واپس کرنا ضروری ہے [۲]۔ دیکھئے: ''استرداد''۔

۶-د-اقالہ: اس کا محل عقود لازمہ ہیں، اور اقالہ کا تقاضا یہ ہے کہ معاملہ کو اسی حالت پر لوٹا دیا جائے جس حالت پر پہلے سے تھا، یعنی مبیع بائع کو اور ثمن مشتری کو لوٹا دیا جائے [۳]، خواہ فقہاء اسے فسخ کہیں جیسے شافعیہ، حنابلہ اور محمد بن الحسن، خواہ متعاقدین اور غیر متعاقدین کے حق میں بیع سمجھیں جیسے مالکیہ، اور امام ابو یوسف کا مذہب ہے، اور خواہ ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق اسے عاقدین کے حق میں فسخ اور غیر عاقدین کے حق میں بیع کہا جائے، اس کی پوری تفصیل اصطلاح ''اقالہ'' (ج ۵ ص ۲۷۴) میں گذر چکی ہے۔

۷-ھ-مدت عقد کا ختم ہوجانا: جو عقود مدت کے ساتھ مقید ہوتے ہیں ان میں جب مدت عقد پوری ہوجائے تو جمہور فقہاء کے نزدیک مستاجر پر اپنا قبضہ اٹھالینا لازم ہے، لوٹانا اس پر ضروری نہیں، امام احمد سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی چوپایہ کرایہ پر یا بطور عاریت یا بطور ودیعت لے تو کیا اس پر یہ ضروری نہیں کہ اسے اس کو لوٹائے؟ تو امام احمد نے کہا: جو شخص کوئی چیز عاریۃً لے تو جہاں اس نے اسے لیا ہے وہیں اس کو لوٹانا اس پر لازم ہوگا، تو انھوں نے عاریت میں رد کو واجب قرار دیا ہے اور اجارہ وودیعت میں واجب قرار نہیں دیا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ ایسا عقد ہے جو ضمان کا تقاضا نہیں کرتا اس لئے وہ اس کے لوٹا دینے اور اس کے خرچ کا بھی تقاضا نہیں کرتا جیسے ودیعت، اور عاریت اس سے الگ ہے، اس لئے کہ اس کا ضمان واجب ہے تو اسی طرح اس کو واپس کرنا بھی واجب ہوگا، اسی لئے جب اجارہ کی مدت ختم ہوجائے تو وہ سامان کرایہ دار کے قبضہ میں ودیعت کی طرح بطور امانت رہ جاتا ہے، اگر وہ بغیر کوتاہی کے تلف ہوجائے تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہوگا۔

مدت اجارہ پوری ہونے کے بعد کرایہ پر لی ہوئی چیز کو لوٹانے میں شافعیہ کا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں: مطالبہ سے پہلے لوٹانا لازم نہیں، اس لئے کہ وہ امانت ہے اس لئے ودیعت کی طرح طلب سے قبل اس کا لوٹانا ضروری نہیں، اور بعض کہتے ہیں: لوٹانا لازم ہے، اس لئے کہ اجارہ مکمل ہوجانے کے بعد اسے اس کو روکے رکھنے کی اجازت نہیں لہذا اس پر اسے لوٹانا لازم ہے جیسے کہ وہ عاریت جس

= التلخیص الحبیر (۳؍۵۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ایسا ہی ہے۔

(۱) دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ ۳؍ ۲۸۳، فقرہ؍ ۶، ۷۔

(۲) دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح ''استرداد'' ج ۳؍ ۲۸۵، فقرہ؍ ۱۰، ۱۱، ۱۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴؍ ۱۴۴ دار احیاء التراث العربی، البہجہ فی شرح التحفہ ۲؍ ۱۴۶ طبع دوم مصطفی البابی الحلبی ۱۹۵۱ء، کشاف القناع ۳؍ ۲۵۰ طبع عالم الکتب۔

کے لئے کوئی وقت مقرر ہو تو اس وقت کے پورا ہونے کے بعد اسے لوٹانا ضروری ہے، حاصل یہ کہ اگر ہم یہ کہیں کہ اس پر لوٹانا واجب نہیں ہے تو ودیعت کی طرح لوٹانے کا خرچ بھی اس پر لازم نہیں ہوگا، اور اگر ہم کہیں کہ لوٹانا اس پر واجب ہے تو عاریت کی طرح لوٹانے کا خرچ بھی اس پر لازم ہوگا[1]۔

عقود میں رد کو ساقط کرنے والے امور:

عقود میں لوٹانا چند امور کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے جن میں سے بعض یہ ہیں:

۸-الف-عقد کو صحیح کرنا: جمہور فقہاء عقد باطل اور عقد فاسد میں کوئی فرق نہیں کرتے ہیں، دونوں ان کے نزدیک ایک معنی میں ہیں، البتہ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ اگر عقد باطل ہو تو وجہ فساد کے ختم ہونے سے صحیح ہوسکتا ہے یا نہیں؟ چنانچہ شافعیہ وحنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ وجہ فساد کے ختم ہونے سے وہ عقد صحیح نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ فاسد کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر عقد کو فاسد کرنے والی شرط حذف کردی جائے تو عقد فاسد صحیح ہوجائے گا، البتہ انہوں نے بعض شرائط کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا ہے کہ ان کے حذف کرنے کے باوجود عقد صحیح نہیں ہوسکتا جس کی تفصیل اصطلاح ''تصحیح'' (ج ۱۲ ص ۹۰، فقرہ /۱۱) میں گذر چکی ہے۔

حنفیہ عقد باطل اور عقد فاسد کے درمیان فرق کرتے ہیں، ان کے نزدیک وجہ فساد کے ختم ہونے سے عقد فاسد صحیح ہوجاتا ہے اور عقد باطل صحیح نہیں ہوتا، اور جب عقد فاسد صحیح ہوجائے تو اس میں لوٹانا بھی ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ اس صورت میں رد کا سبب ہی ختم ہوگیا[1]۔

دیکھئے: اصطلاح ''تصحیح'' (ج ۱۲ ص ۹۰، فقرہ نمبر /۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴)۔

۹-ب-تجدید عقد: یہ ان عقود میں ہوتا ہے جو مدت کے ساتھ مقید ہوں جیسے اجارہ، لہذا اگر عاقدین دوسری مدت کے لئے تجدید عقد کرلیں تو کرایہ پر لی ہوئی چیز کو لوٹانا دوسرے عقد کی وجہ سے ساقط ہوجائے گا، اور اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس صورت میں رد کو لازم کرنے والی چیز یعنی مدت عقد کا پورا ہونا ختم ہوجائے گا۔

۱۰-ج-خیار کا ساقط ہونا: یہ خیار کے سبب لازم نہ ہونے والے عقود میں پایا جاتا ہے، لہذا خیار اگر کسی وجہ سے ساقط ہوجائے تو عقد لازم ہوجائے گا اور اس وقت لوٹانا ممنوع ہوجائے گا۔

اور خیارات بھی متعدد ہیں اور انہیں ساقط کرنے والے امور بھی متعدد ہیں لیکن ان میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے[2] جس کی تفصیل اصطلاح ''خیار'' میں ہے۔

رد کے اقسام:

۱۱-حنفیہ کے نزدیک عیب کے سبب مبیع کو واپس کرنے کی دو قسمیں ہیں: قضا کے ذریعہ لوٹانا اور باہمی رضامندی سے لوٹانا۔

---

(۱) کشاف القناع ۴/۴۶، المہذب ۱/۴۰۸، المغنی ۵/۵۳۵، البدائع ۴/۲۰۵۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/۱۷۸، طبع دوم دار الکتاب العربی ۱۹۸۲ء، شرح منح الجلیل ۲/۵۷۰ طبع مکتبۃ النجاح، شرح روض الطالب ۲/۳۷ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، مغنی المحتاج ۲/۴۰ طبع دار إحیاء التراث العربی، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۵۰ طبع عالم الکتب۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/۲۶۷، ۲۶۸ طبع دار الکتاب العربی، القوانین الفقہیہ /۲۹۹ طبع دار العلم للملایین ۱۹۷۹ء، قلیوبی وعمیرہ ۲/۱۹۵، ۱۹۶ طبع عیسی البابی الحلبی، کشاف القناع ۳/۲۰۵ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء، مطالب أولی النہی ۳/۹۱، ۹۴، ۹۷، ۹۹ شائع کردہ المکتب الاسلامی دمشق۔

ان دونوں قسموں کے درمیان فرق کا اثر اس مسئلہ میں ظاہر ہوگا کہ خریدار عیب والی مبیع کو تیسرے کو فروخت کردے پھر وہ عیب کی وجہ سے اسے لوٹا دے، لہذا اگر کوئی شخص کوئی چیز خریدے پھر اس کو فروخت کردے اور اقرار یا بینہ یا نکول کی بنیاد پر فیصلہ کے ذریعہ عیب کی وجہ سے لوٹائے تو اس کو حق ہوگا کہ اسے بائع اول کو لوٹا دے، اس لئے کہ یہ اصل ہی سے فسخ ہے تو ایسا ہوجائے گا جیسے بیع نہ ہوئی ہو۔

اور اگر باہمی رضامندی سے اس کو قبول کرے گا تو اس کو بائع اول پر لوٹانے کا حق نہیں ہوگا۔

تو حنفیہ بذریعہ قضاء لوٹانے کو فسخ اور باہمی رضامندی سے لوٹانے کو بائع اول کے حق میں بیع جدید اور مشتری اول و مشتری ثانی کے حق میں فسخ مانتے ہیں۔

جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) بذریعہ قضاء اور بذریعہ باہمی رضامندی لوٹانے کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے ہیں، ان کے نزدیک یہ دونوں ہی عقد کو اس کی اصل سے ختم کردیتے ہیں[۱]۔

اسی طرح مبیع کو لوٹانے کی بھی دو قسمیں ہیں: رد جبری اور رد اختیاری، رد جبری جیسے مبیع کو بسبب عیب لوٹانا، اور رد اختیاری جیسے اقالہ[۲]۔

پابندی لگائے گئے شخص کا مال کا لوٹانا:

۱۲ - جب محجور علیہ بالغ ہوجائے اور وہ رشید (سمجھدار) ہو تو اس کے ولی پر لازم ہے کہ اس کا مال اس کے سپرد کردے[۱]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''وَابْتَلُوا الْيَتَامٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ''[۲] (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''رشد'' اور ''حجر'' میں ہے۔

سلام کا جواب دینا:

۱۳ - عام حالات میں فقہاء کے نزدیک سلام کا جواب دینا واجب ہے، ابن عابدین کہتے ہیں: ''شرح الشرعۃ'' میں ہے: جاننا چاہئے کہ فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ سلام کرنا سنت ہے اور اس کا دوسرے کو سنانا مستحب ہے، اور اس کا جواب دینا فرض کفایہ ہے، اور جواب کا سنانا واجب ہے کہ اگر سلام کرنے والا جواب نہ سن سکے تو سلام سننے والے سے یہ فرضیت ساقط نہ ہوگی، یہاں تک کہ ایک قول ہے: اگر سلام کرنے والا بہرا ہو تو جواب دینے والے پر اس طرح ہونٹوں کو حرکت دینا اور اسے دکھا دینا واجب ہے کہ اگر وہ بہرا نہ ہوتا تو وہ ضرور سن لیتا، شیخ عمیرہ کہتے ہیں: سلام کا جواب دینا اللہ تعالی کا حق ہے[۳]۔

اس کی تفصیلات اصطلاح ''سلام'' میں ہیں۔

شہادت رد کرنا:

۱۴ - شہادت کو رد کرنے میں اصل تہمت ہے یعنی شہادت کے صحیح

(۱) شرح فتح القدیر ۵/ ۱۶۷ طبع دار صادر، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۲۵ طبع دار الفکر، القوانین الفقہیہ/ ۲۹۲ طبع دار العلم للملایین ۱۹۷۹ء، مغنی المحتاج ۲/ ۵۶ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۰۸ء، کشاف القناع ۳/ ۲۲۲ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۵۶ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، حاشیۃ الجمل ۳/ ۱۴۶ طبع دار إحیاء التراث العربی۔

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۳/ ۲۸۹، فقرہ/ ۱۷۔

(۲) سورۂ نساء/ ۶۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۵ طبع دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۱ طبع دار الفکر، مواہب الجلیل ۳/ ۳۴۸ طبع دار الفکر، قلیوبی و عمیرہ ۴/ ۲۱۵ طبع عیسی البابی الحلبی۔

ہونے میں شک وشبہ کا ہونا، اس لئے کہ شہادت ایک ایسی خبر کا نام ہے جس میں صدق وکذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے، اور جب اس میں صدق کا پہلو راجح ہوتب ہی وہ حجت ہوتی ہے، جبکہ تہمت کی صورت میں وہ راجح نہیں ہوتی۔

تہمت بسا اوقات ایسے معنی کی وجہ سے ہوتی ہے جو شاہد کی ذات ہی میں ہوتا ہے جیسے فسق، اس لئے کہ جو شخص جھوٹ کے علاوہ دوسرے حرام امور سے نہیں بچتا تو وہ جھوٹ سے بھی نہیں بچے گا، اس لئے وہ جھوٹ میں متہم ہوگا، اور کبھی کسی ایسے معنی کی وجہ سے ہوتی ہے جو مشہود لہ کی ذات میں ہوتا ہے، یعنی ایسی رشتہ داری ہو جس کی وجہ سے مشہود علیہ پر مشہود لہ کو ترجیح دینے کی تہمت آئے جیسے اولاد ہونے کی قرابت، اور کبھی کبھی تہمت اس لئے ہوتی ہے کہ گواہ میں تمیز کی صلاحیت نہیں ہے جیسے نابینا ہونا جو شہادت میں غلطی کی تہمت کا سبب ہو، اور کبھی اس لئے تہمت ہوتی ہے کہ شارع نے اس کی سچائی کی جو علامت بتائی ہے اس سے خالی ہو جیسے محدود فی القذف [1]، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِنْ لَّمْ يَأْتُوْا بِالشُّهَدَاءِ فَأُوْلٰئِكَ عِنْدَ اللّٰهِ هُمُ الْكَاذِبُوْنَ" [2] (سو جب یہ لوگ گواہ نہیں لائے تو بس یہ اللہ کے نزدیک جھوٹے ہی ہیں)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "شہادۃ" میں ہے۔

قسم کا لوٹانا:

۱۵- اگر مدعا علیہ پر یمین واجب ہوجائے اور وہ قسم نہ کھائے، اور قاضی اس کے ناکل (قسم سے انکار کرنے والا) ہونے کا فیصلہ کردے، تو اس صورت میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، بعض کا قول یہ ہے کہ نکول کے سبب قاضی حق کا فیصلہ کردے گا، اور بعض یہ کہتے ہیں کہ یمین کو مدعی پر لوٹا دے گا، اگر وہ قسم کھالے تو اس کے حق میں فیصلہ کردے گا [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "قضاء"، "اثبات"، "ایمان" اور "نکول" میں ہے۔

دوسرے کا مال واپس کرنا:

۱۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی غیر شرعی طریقہ پر کسی کا مال لے لے مثلاً غصب کرلے تو اس پر واجب ہے کہ اسے فوراً ہی اس کے مالک کو واپس کردے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "على اليد ما أخذت حتى تؤدي" [2] (ہاتھ پر وہ چیز لازم ہے جو اس نے لی یہاں تک کہ وہ اسے لوٹا دے)، نیز اس لئے کہ ظلماً لی ہوئی چیز سے فوری طور پر چھٹکارا حاصل کرلینا واجب ہے، اس لئے کہ اس کا اس کے قبضہ میں باقی رہنا ایک دوسرا ظلم ہے، اسی طرح اگر چوری کا مال موجود ہو تو اس کا بعینہ لوٹانا چور پر واجب ہے۔ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

اگر وہ ہلاک ہوجائے یا ہلاک کردیا جائے اور وہ مثلی ہو تو اس کا مثل ورنہ اس کی قیمت کا لوٹانا واجب ہوگا خواہ ہاتھ کاٹا جائے یا نہ کاٹا جائے، یہ شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے، حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ

---

(۱) شرح العنایۃ علی الہدایہ بہامش شرح فتح القدیر ۶/ ۲۷۳ طبع دار إحیاء التراث العربی، القوانین الفقہیہ ۶/ ۳۳۳ طبع دار العلم للملایین ۱۹۷۹ء، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع عیسی البابی الحلبی، کشاف القناع ۶/ ۴۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع عالم الکتب۔

(۲) سورۂ نور ر ۱۳۔

(۱) أدب القضاء رص ۲۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات، ۲۲۳، طبع دوم دار الفکر ۱۹۸۲ء، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۵۴ طبع اول دار الکتب العلمیہ، حاشیۃ الجمل ۵/ ۴۲۵ طبع دار إحیاء التراث العربی، نیل المآرب ۲/ ۴۵۶، المغنی ۹/ ۲۳۵، البدائع ۶/ ۲۳۰۔

(۲) حدیث: "على اليد ما أخذت......" کی تخریج فقرہ ر ۳ میں گذر چکی ہے۔

اگر چوری میں ہاتھ کاٹا جائے اور مال ہلاک ہوگیا ہوتو اس صورت میں ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک قطع ید اور تاوان جمع نہ ہوں گے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"لا يغرم صاحب سرقة إذا أقيم عليه الحد"**[(١)] (چور پر جب حد جاری کردی جائے تو اس پر تاوان نہیں)۔ اور بزار کی روایت میں ہے: **"لا يضمن السارق سرقته بعد إقامة الحد"**[(٢)] (حد جاری کئے جانے کے بعد چور اپنی چوری کا ضامن نہیں ہوتا)، اور ایک روایت میں ہے: **"لا غرم على السارق بعد قطع يمينه"**[(٣)] (چور پر اس کا دایاں ہاتھ کاٹنے کے بعد کوئی تاوان نہیں ہے)، نیز اس لئے کہ ضمان کا واجب ہونا ہاتھ کاٹنے کے منافی ہے کیونکہ اگر اسے اس کا ضامن بنادیا جائے تو وہ اس کا مالک ہوجائے گا، اور یہ ملکیت اس کے لینے کے وقت کی طرف منسوب ہوگی، اور یہ ظاہر ہوگا کہ اس نے اپنی ہی ملکیت کو لیا ہے تو شبہ کی وجہ سے حد ختم ہوجائے گی، اور جو چیز اس کے ختم ہونے کا سبب ہو وہ خود بھی ختم ہوجائے گی۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہاتھ کاٹنے کے دن اگر وہ مالدار ہوتو مال کی قیمت کا ضامن ہوگا، اور اگر تنگدست ہوتو اس پر کوئی ضمان و تاوان نہ ہوگا[(٤)]۔

---

(١) حدیث: "لا يغرم صاحب سرقة إذا أقيم عليه الحد" کی روایت نسائی (٨/ ٩٣ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ سے کی ہے، اور نسائی نے کہا: یہ مرسل ہے اور ثابت نہیں ہے۔

(٢) حدیث: "لايضمن السارق سرقته بعد إقامة الحد" کی روایت بزار نے کی ہے جیسا کہ نصب الرایہ (٣/ ٣٧٥ طبع المجلس العلمی) میں ہے، زیلعی نے ابن القطان سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اسے مرسل ہونے کی وجہ سے معلول کہا ہے جیسے کہ ماسبق میں نسائی کے حوالہ سے بھی گذر چکا، مزید یہ بھی کہا کہ عبدالرحمٰن بن عوف سے روایت کرنے والا مجہول ہے۔

(٣) حدیث: "لا غرم على السارق بعد قطع يمينه" کی روایت دارقطنی (٣/ ١٨٢ طبع دار المحاسن) نے سابقہ روایت کی اسناد کے ساتھ کی ہے۔

(٤) شرح فتح القدیر ٥/ ١٦٨، ١٦٩ طبع دار إحیاء التراث العربی، حاشیہ ابن عابدین

اسی طرح اگر شرعی طریقہ سے دوسرے کا مال لے اور کوئی ایسا سبب پایا جائے جس کی وجہ سے لوٹانا واجب ہوتو اس کا واپس کردینا واجب ہوگا، جیسے مالک کے آجانے پر لقطہ کا اور مطالبہ کے وقت ودیعت وعاریت کا واپس کرنا[(١)]۔

مؤنۃ الرد[(٢)] (لوٹانے کا خرچ):

١٧ - عقد فاسد کا حکم اسے فسخ کردینا اور مبیع بائع کو اور ثمن مشتری کو لوٹا دینا ہے، اور مبیع کے لوٹانے کا خرچ مشتری کے ذمہ ہوگا، اس لئے کہ اگر مبیع کو لوٹانا واجب ہوتو اس کا خرچ بھی اسی پر واجب ہوگا جس پر مبیع کا لوٹانا واجب ہوا اور وہ مشتری ہے[(٣)]۔

فقہاء نے صراحت کی ہے کہ عاریت کو واپس کرنے کا خرچ عاریت پر لینے والے پر ہوگا[(٤)]، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"على اليد ما أخذت حتى تؤدي"**[(٥)] (ہاتھ پر وہ چیز

= ٣/ ٢١٠، ٥/ ١١٤ طبع دار إحیاء التراث العربی، القوانین الفقہیہ / ٣٥٨، ٣٩٠ طبع دار العلم للملایین ١٩٧٩ء، قلیوبی وعمیرہ ٣/ ٢٨، ٤/ ١٩٨ طبع عیسی البابی الحلبی، کشاف القناع ٤/ ٧٨، ٦/ ١٤٩ طبع عالم الکتب ١٩٨٣ء۔

(١) حاشیہ ابن عابدین ٤/ ٤٩٤ طبع دار إحیاء التراث العربی، القوانین الفقہیہ / ٣١٧ طبع دار العلم للملایین ١٩٧٩ء، قلیوبی وعمیرہ ٣/ ٢٠، ١٢٢، ١٨١ طبع عیسی البابی الحلبی، کشاف القناع ٤/ ٦٥، ٢٠٩ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع عالم الکتب ١٩٨٣ء۔

(٢) مؤنة: اسم لما يتحمله الإنسان من ثقل النفقة (نفقہ کا بوجھ جسے انسان برداشت کرتا ہے) (التعریفات للجرجانی رص ٣٠٣)۔

(٣) روضۃ الطالبین ٣/ ٤٠٨ طبع المکتب الإسلامی، حاشیۃ الجمل ٣/ ٨٤ طبع دار إحیاء التراث العربی، المغنی ٤/ ٢٥٣ مطبوعات رئاسۃ إدارات البحوث العلمیہ ریاض ١٩٨١ء، القوانین الفقہیہ / ٢٨٦ طبع دار العلم للملایین ١٩٧٩ء۔

(٤) حاشیہ ابن عابدین ٤/ ٥٠٥ طبع دار إحیاء التراث العربی، مواہب الجلیل ٥/ ٢٧٣ طبع دوم دار الفکر ١٩٧٨ء، قلیوبی وعمیرہ ٣/ ٢٠ طبع عیسی البابی الحلبی، کشاف القناع ٤/ ٧٣ طبع عالم الکتب ١٩٨٣ء۔

(٥) حدیث: "على اليد ما أخذت حتى تؤدى" کی تخریج فقرہ/ ٣ میں گذر چکی۔

لازم ہے جو اس نے لی یہاں تک کہ اسے لوٹا دے)۔

فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ شی مغصوب کو واپس کرنے کا خرچ غاصب پر ہوگا جس کی دلیل سابقہ حدیث ہے، اور ایک دوسری حدیث بھی ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لايأخذن أحدكم متاع صاحبه لعبا جادا، وإذا أخذ أحدكم عصا أخيه فليرددها عليه**"[۱] (تم میں سے کوئی اپنے ساتھی کا سامان ہرگز نہ لے، نہ مزاقاً و تفریحاً نہ حقیقۃً اور اگر تم میں سے کوئی اپنے بھائی کا عصا لے لے تو چاہئے کہ وہ اسے اس کو لوٹا دے)، نیز اس لئے کہ لوٹانے کے لئے خرچ ضروری ہے، لہذا جب اس پر لوٹانا واجب ہے تو عاریت کی طرح لوٹانے میں جو خرچہ ضروری ہے وہ بھی اسی پر واجب ہوگا[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "مؤنۃ" میں ہے۔

رِدّۃ

تعریف:

۱- لغت میں "ردۃ" کسی چیز سے رجوع کرنا ہے، اسی سے "**الردة عن الإسلام**" ہے۔

اہل عرب بولتے ہیں: "**ارتد عنه ارتدادا**" یعنی پھر جانا، اس کا اسم ردۃ ہے، اور **الردة عن الاسلام**: اسلام سے پھر جانا ہے، اگر کوئی شخص اسلام کے بعد کفر اختیار کرے تو اس کے لئے "**ارتد فلان عن دينه**" بولا جاتا ہے[۱]۔

اصطلاح میں مسلم کا صریح کلام کے ذریعہ، یا کسی ایسے لفظ کے ذریعہ جو کفر کا تقاضہ کرتا ہو، یا کسی ایسے فعل کے ذریعہ جو کفر کو متضمن ہو کافر ہو جانا "ردۃ" کہلاتا ہے[۲]۔

مرتد ہونے کے شرائط:

۲- بلوغ، عقل اور اختیار کے شرائط کے بغیر مسلمان مرتد نہیں ہوتا[۳]۔

---

(۱) حدیث: "لا يأخذن أحدكم متاع أخيه......" کی روایت احمد (۲۲۱/۴ طبع المیمنیہ) نے یزید بن سائب سے کی ہے، اور بیہقی نے اس کو حسن قرار دیا ہے جیسا کہ التلخیص الحبیر (۴۶/۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۴۸/۷ طبع دار الکتاب العربی ۱۹۸۲ء، البہجۃ فی شرح التحفۃ ۳۴۵/۲ طبع دوم مصطفیٰ البابی الحلبی ۱۹۵۱ء، نہایۃ المحتاج ۱۰۵/۵ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، کشاف القناع ۸۷/۴ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۱) الجمہرہ، لسان العرب، الصحاح، تاج العروس، متن اللغۃ، المعجم الوسیط۔

(۲) تحفۃ الفقہاء ۱۳۴/۷، القلیوبی وعمیرہ ۱۷۴/۴، حاشیۃ الباجوری ۳۲۸/۲، منح الجلیل ۴۶۱/۴، شرح الخرشی المالکی ۶۲/۸، ہدایۃ الراغب ۴۳۷، المغنی لابن قدامہ الحنبلی ۵۴۰/۸، منتہی الإرادات لابن النجار ۴۹۸/۲۔

(۳) البدائع ۱۳۴/۷، المہذب ۲۲۲/۲، فیص الإلہ المالک ۳۰۵/۲، الفروع ۱۶۰/۲۔

بچہ کا مرتد ہونا:

۳- امام ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک بچہ کے مرتد ہونے کا کوئی اعتبار نہیں، امام ابوحنیفہ سے بھی قیاس کے تقاضے کے مطابق ایک روایت یہی ہے، اور امام احمد کا بھی ایک قول ہے [1]۔

امام ابوحنیفہ کی دوسری روایت اور امام محمد کا مسلک یہ ہے کہ استحساناً بچہ کے مرتد ہونے کا حکم لگایا جائے گا [2]، یہی مالکیہ کا مذہب ہے اور یہی امام احمد کا مشہور قول ہے [3]۔

مرتد کو بالغ ہونے سے قبل قتل نہیں کیا جائے گا:

۴- بچہ کے ارتداد کو معتبر ماننے والے حضرات کا مذہب یہ ہے کہ بالغ ہونے سے پہلے اسے قتل نہیں کیا جائے گا [4]۔

امام شافعی فرماتے ہیں: اگر بچہ مرتد ہوجائے تو اسے بالغ ہونے کے بعد بھی قتل نہیں کیا جائے گا، "الأم" میں ہے: جو شخص بالغ ہونے سے پہلے ایمان کا اقرار کرے خواہ وہ عاقل ہی ہو، پھر وہ بلوغ سے پہلے یا اس کے بعد مرتد ہوجائے اور بلوغ کے بعد توبہ نہ کرے تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کا ایمان بالغ ہونے کی حالت میں نہیں ہوا، البتہ اسے ایمان لانے کا حکم دیا جائے گا، اور بغیر قتل کے اس کے ایمان لانے کی کوشش کی جائے گی [5]۔

(۱) المبسوط ۱۰/۱۲۲، ابن عابدین ۴/۲۵۷، رحمۃ الأمہ رص ۲۹۶، المغنی لابن قدامہ ۸/۵۵۱، الانصاف ۱۰/۳۲۹۔

(۲) المبسوط ۱۰/۱۲۲ (استحساناً اس کے مرتد ہونے کا حکم ارتداد کی علت کے پائے جانے کی وجہ سے لگایا جائے گا، اس کا حکم جاری کرنے کے لئے نہیں)، نیز اس کے لئے کشف الأسرار للبزدوی ۴/۱۷۱۳ ملاحظہ کی جائے۔

(۳) المغنی ۸/۵۵۱، الإنصاف ۱۰/۳۲۹، جواہر الإکلیل ۱/۲۱، ۱۱۶۔

(۴) المبسوط ۱۰/۱۲۲، التحفہ ۴/۵۳۰، البدائع ۷/۱۳۵، الہدایہ ۲/۱۲۶، ابن عابدین ۴/۲۵۷، الانصاف ۱۰/۳۲۰، منار السبیل ۲/۴۰۷، المغنی ۸/۵۵۱۔

(۵) الأم ۶/۱۴۹۔

مجنون کا مرتد ہونا:

۵- اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مجنون کا مسلمان ہونا یا مرتد ہونا صحیح نہیں ہے [1]۔

اسی کا نتیجہ ہے کہ اس پر احکام اسلام تمام کے تمام باقی رہتے ہیں [2]۔

لیکن اگر اسے کبھی جنون طاری ہوتا ہو اور کبھی وہ ٹھیک ہوجاتا ہو تو اگر اس کا ارتداد ٹھیک ہونے کی حالت میں ہو تو وہ مرتد ہوجائے گا، اور اگر جنون کی حالت میں ہو تو مرتد نہ ہوگا، جیسا کہ کاسانی نے اس کو نقل کیا ہے [3]۔

نشہ میں مبتلا شخص کا مرتد ہونا:

۶- حنفیہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ نشہ میں مبتلا شخص کی ردت معتبر نہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ مرتد ہونے کی بنیاد اعتقاد پر ہے اور نشہ میں مبتلا شخص جو کہتا ہے اس کا اعتقاد نہیں رکھتا [4]۔

امام احمد کی اظہر روایت اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ سکران کا مرتد ہونا معتبر ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ صحابہؓ نے سکران پر حد قذف جاری کی، نیز اس کی طلاق واقع ہوجاتی ہے تو اس کا مرتد ہونا بھی معتبر ہوگا، نیز یہ کہ وہ مکلّف ہے، اور اس کی عقل بالکلیہ زائل نہیں ہوتی، لہذا وہ سونے والے یا مجنون کے مقابلہ میں اونگھنے والے کے زیادہ

(۱) البدائع ۷/۱۳۴، ۶۳، الإقناع ۴/۳۰۱، الکافی لابن قدامہ ۳/۱۵۵، المہذب ۲/۲۲۲، الأم ۶/۱۴۸، الشامل ۲/۱۵۹، ۶/۱۰۲، القلیوبی وعمیرہ ۴/۱۷۶۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) البدائع ۷/۱۳۴۔

(۴) المبسوط ۱۰/۱۲۳، تحفۃ الفقہاء ۴/۵۳۲، البدائع ۷/۱۳۴، ابن عابدین ۴/۲۲۴، المہذب ۲/۲۲۲، القلیوبی ۴/۱۷۶۔

مشابہ ہوگا(۱)۔

مرتد ہونے پر مجبور کیا جانا:

۷-اکراہ: اس فعل کا نام ہے جسے انسان دوسرے کے ساتھ کرتا ہے اور اس سے اس کی رضامندی ختم ہوجاتی ہے، یا اس سے اس کا اختیار ختم ہوجاتا ہے، البتہ اس کی اہلیت ختم نہیں ہوتی یا اس سے خطاب شارع ساقط نہیں ہوتا(۲)۔

اکراہ کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس میں فطری طور پر اضطرار اور مجبوری پیدا ہوجائے، جیسے قتل یا کسی عضو کے کاٹنے یا ایسی پٹائی کے ذریعہ اکراہ جس میں جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہو، خواہ پٹائی کم ہو یا زیادہ ہو، اس قسم کو اکراہ تام کہتے ہیں۔

دوسری قسم وہ ہے جس میں اضطرار و مجبوری پیدا نہ ہو، جیسے قید کرنا، بیڑی ڈالنا یا ایسی پٹائی جس سے جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف نہ ہو، اس قسم کو اکراہ ناقص کہتے ہیں (۳)۔

۸-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جس کو کفر پر مجبور کیا جائے اور وہ کلمۂ کفر کہہ دے تو وہ کافر نہ ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَلٰكِنْ مَّنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰهِ**"(۴) (جو کوئی اللہ سے اپنے ایمان (لانے) کے بعد کفر کرے بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درانحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تو وہ تو مستثنی ہے) لیکن جس کا سینہ کفر ہی سے کھل جائے تو ایسے لوگوں پر اللہ کا غضب ہوگا)۔

عمار بن یاسرؓ سے جو نقل کیا گیا ہے کہ مشرکین نے ان پر اکراہ کیا تو وہ نبی ﷺ کے پاس تشریف لائے تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: "**إن عادوا فعد**"(۱) (اگر وہ دوبارہ ایسی زیادتی کریں تو تم اسی طرح رہائی حاصل کرسکتے ہو)، یہ اکراہ تام کے بارے میں ہے(۲)۔

۹-اگر کسی کو اسلام پر مجبور کیا گیا اور وہ اسلام لے آئے پھر مرتد ہوجائے، اور مرتد ہونے سے پہلے اس کی طرف سے کوئی ایسی چیز نہ پائی جائے جس سے معلوم ہو کہ اس نے بخوشی اسلام قبول کیا ہے، مثلاً وہ اکراہ کے ختم ہونے کے بعد بھی اسلام پر ثابت قدم رہے، تو اگر وہ ان لوگوں میں سے ہو جن کو اسلام لانے پر مجبور کرنا جائز نہیں (جیسے ذمی اور مستامن) تو اسے مرتد نہیں سمجھا جائے گا، اور اس کا قتل اور اسے اسلام پر مجبور کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ ابتداء میں ہی اس کا اسلام صحیح نہیں ہوا۔

اور جس کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائے اگر وہ ان لوگوں میں سے ہو جن کو مجبور کرنا جائز ہے جیسے حربی اور مرتد، تو اس کے اسلام سے پھرنے پر اسے مرتد قرار دیا جائے گا، اور اس پر مرتدین کے احکام جاری ہوں گے(۳)۔

(۱) الإنصاف ۱۰/۳۳۱، المغنی ۸/۵۶۳، الأم ۶/۱۴۸، الشامل ۶/۱۰۲، القلیوبی ۴/۱۷۶۔
(۲) المبسوط ۲۴/۳۸، البدائع ۷/۱۷۵، مرآۃ الاصول ص ۳۵۹۔
(۳) البدائع ۷/۱۷۰، المجلۃ (مادہ: ۹۴۹)۔
(۴) سورۂ نحل/۱۰۶۔

(۱) حدیث: "إن عادوا فعد" کی روایت ابن سعد (۳/۲۱۹ طبع دار صادر) نے حضرت محمد بن عمارؓ سے مرسلاً کی ہے۔
(۲) المبسوط ۱۰/۱۲۳، ابن عابدین ۴/۲۲۴، الأم ۶/۱۵۲، الشامل ۶/۱۴۸، شرح الأنصاری ۴/۲۴۹، منح الجلیل ۴/۴۰۷، المغنی ۸/۵۶۱، الإقناع ۴/۳۰۶۔
(۳) المبسوط ۱۰/۱۲۳، البدائع ۷/۱۱۰، ۱۱۱، ابن عابدین ۴/۲۴۶، مواہب الجلیل ۸/۲۸۲، الزرقانی ۸/۶۸، الشامل ۶/۶۴۸، المغنی ۸/۵۶۰، الإقناع ۴/۳۰۴، کشاف القناع ۶/۱۸۰ طبع الریاض۔

کن چیزوں سے ارتداد واقع ہوتا ہے:

۱۰ - وہ امور جن سے ارتداد واقع ہوجاتا ہے ان کی چار قسمیں ہیں:

الف - ارتداد اعتقادی۔

ب - ارتداد قولی۔

ج - ارتداد فعلی۔

د - ترک کی وجہ سے ارتداد۔

ان اقسام میں تداخل بھی ہوجاتا ہے، جو شخص کسی چیز کا اعتقاد رکھتا ہے وہ قول یا فعل یا ترک کے ذریعہ اس کی تعبیر کرتا ہے۔

وہ اعتقاد جس کی وجہ سے آدمی مرتد ہوجاتا ہے:

۱۱ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص اللہ تعالی کے ساتھ کسی کو شریک کرے یا اس کا انکار کرے، یا اس کی صفات میں سے کسی ثابت شدہ صفت کا انکار کردے، یا اللہ تعالی کے لئے اولاد کو ثابت کرے تو وہ مرتد اور کافر ہوگا(۱)۔

یہی حکم اس شخص کا ہے جو عالم کے قدیم ہونے یا اس کے بقا کا قائل ہو، یا اس میں شک کرے(۲)، ان کی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ"(۳) (ہر شئی فنا ہونے والی ہے بجز اس کی ذات کے)۔

ابن دقیق العید کہتے ہیں: ......اس لئے کہ حدوث عالم ان امور میں سے ہے جن پر صاحب شریعت سے نقل میں تواتر واجماع ہے، اس

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۲۳، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۷۴، الشامل ۲/ ۱۷، منح الجلیل ۴/ ۴۶۱، الدسوقی ۴/ ۳۰۲، الإقناع ۴/ ۲۹۷، الإنصاف ۱۰/ ۳۲۶، المغنی ۸/ ۵۶۵۔

(۲) منح الجلیل ۴/ ۴۶۲، الشامل ۲/ ۱۰۲، کفایۃ الأخیار ۲/ ۲۰۲، العدہ ۴/ ۳۰۰۔

(۳) سورۂ قصص/ ۸۸۔

لئے حدوث عالم کا منکر نقل متواتر کی مخالفت کے سبب کافر ہوگا(۱)۔

۱۲ - جو شخص پورے قرآن یا اس کے بعض حصہ کا انکار کرے اس کو کافر قرار دیا جائے گا(۲) خواہ ایک ہی کلمہ کا انکار کرے، اور بعض کا قول ہے: ایک حرف کے انکار سے بھی کفر لازم آتا ہے(۳)، اسی طرح جو شخص اس میں تناقض اور اختلاف کا اعتقاد رکھے، یا اس کے معجز ہونے میں شک کرے اور اس کے مثل لانے پر قدرت کا اعتقاد رکھے، یا اس کا احترام ترک کردے(۴)، یا اس میں زیادتی کا اعتقاد رکھے وہ کافر ہوجائے گا(۵)۔

البتہ قرآن کی تفسیر وتاویل کے منکر اور اس کا رد کرنے والے کی تکفیر نہیں کی جاے، اس لئے کہ یہ امر اجتہادی ہے جو آدمی کا کام ہے۔

ابن قدامہ نے صراحت کی ہے کہ معصوم لوگوں کے خون اور ان کے اموال کو حلال سمجھنا اگر (خوارج کے عمل کی طرح) تاویل قرآن کے سبب ہو تو اس کے مرتکب کی تکفیر نہیں کی جائے گی(۶)۔ اور غالباً اس کا سبب یہ ہے کہ یہاں حلال سمجھنا خطاء اجتہادی کی وجہ سے ہے اس لئے اس کے مرتکب کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔

۱۳ - جو شخص نبی ﷺ کی لائی ہوئی چیزوں میں سے کسی میں نبی ﷺ کے جھوٹے ہونے کا اعتقاد رکھے، اور جو شخص ایسی چیز کے حلال ہونے کا اعتقاد رکھے جس کی حرمت پر اجماع ہو جیسے زنا

(۱) العدہ ۴/ ۳۰۰، ابن عابدین ۴/ ۲۲۳، الإقناع ۴/ ۲۹۷، الإنصاف ۱۰/ ۳۲۷، الفروع ۲/ ۱۵۹، منار السبیل ۲/ ۴۰۴۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۲۴، ۲۳۰، المغنی ۸/ ۵۴۸، الإقناع ۴/ ۲۹۷، فتاوی السبکی ۲/ ۵۷۷۔

(۳) الإعلام بقواطع الإسلام ۲/ ۴۲، إقامۃ البرہان/ ص ۱۳۹۔

(۴) ابن عابدین ۴/ ۲۲۲۔

(۵) الفروع ۲/ ۱۵۹، الإقناع ۴/ ۲۹۷، الآداب ۲/ ۲۹۸۔

(۶) المغنی ۸/ ۵۴۸۔

اور شراب پینا، یا ضروریات دین میں سے کسی کا انکار کرے وہ بھی مرتد سمجھا جائے گا[۱]۔

اللہ تعالیٰ کو برا بھلا کہنے کا حکم:

۱۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کو برا بھلا کہنے والا کافر ہے، خواہ مزاحاً کہے یا حقیقتاً یا استہزاءً[۲]۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَ نَلْعَبُ قُلْ أَبِاللّٰهِ وَآيَاتِهِ وَ رَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِؤُونَ، لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ"[۳] (اور اگر آپ ان سے سوال کیجئے تو کہہ دیں گے کہ ہم تو محض مشغلہ اور خوش طبعی کر رہے تھے، آپ کہہ دیجئے کہ اچھا تو تم استہزاء کر رہے تھے اللہ اور اس کی آیتوں اور اس کے رسول کے ساتھ (اب) بہانے نہ بناؤ تم کافر ہو چکے اپنے اظہار ایمان کے بعد)۔

اس کی توبہ کے قبول ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ[۴] اور حنابلہ[۵] کا مذہب ہے کہ اس کی توبہ قبول کی جائے گی، اور یہی مالکیہ کے نزدیک راجح ہے[۶]۔

شافعیہ کے یہاں اس کے ذریعہ مرتد ہونے اور اس کے علاوہ کسی دیگر سبب سے مرتد ہونے کے درمیان ہمیں کوئی فرق نہیں ملا۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۳۰، المغنی ۸/ ۵۴۸، الإقناع ۴/ ۲۹۷، فتاوی السبکی ۲/ ۵۷۷۔

(۲) نیل الأوطار ۸/ ۱۹۴، ۱۹۵، السیف المشہور: ورقہ ۲، المغنی ۸/ ۵۶۵، الفروع ۲/ ۱۶۰، الخرشی ۸/ ۷۴، الصارم المسلول رص ۵۵۰، الشروط العمریہ رص ۱۴۱۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۶۵، ۶۶۔

(۴) ابن عابدین ۴/ ۲۳۲۔

(۵) المغنی ۸/ ۵۶۵، الصارم المسلول رص ۵۵۰، ابن مفلح نے نقل کیا ہے کہ توبہ اس شرط کے ساتھ قبول کی جائے گی کہ اس امر کا ارتکاب تین بار نہ کیا ہو (الفروع ۲/ ۱۶۰)۔

(۶) الخرشی ۸/ ۷۴۔

رسول اللہ ﷺ کو گالی دینے کا حکم:

۱۵- گالی وہ کلام ہے جس سے تنقید اور توہین مقصود ہو، اور جس کلام سے لوگ سب وشتم ہی سمجھتے ہوں، اگرچہ اس میں لوگوں کا اعتقاد الگ الگ ہو، جیسے لعنت کرنا یا قبیح کہنا[۱]۔

نبی کریم ﷺ کو گالی دینے والا بالاتفاق مرتد ہے[۲]۔

اور مندرجہ ذیل امور کے مرتکب کو نبی کریم ﷺ کی شان میں سب وشتم کرنے والا سمجھا جائے گا، جو شخص آپ ﷺ کی ذات یا نسب یا دین یا خصائل مبارکہ میں سے کسی خصلت کو عیب لگائے، یا نقص کی نسبت کرے، یا آپ ﷺ کو حقیر سمجھے، یا تعریض کرے، یا لعنت کرے[۳]، یا گالی دے، یا عیب لگائے، یا تہمت لگائے، یا توہین کرے وغیرہ[۴]۔

گالی دینے والے کو مرتد ہونے کی وجہ سے قتل کیا جائے گا یا بطور حد؟

۱۶- حنفیہ[۵]، حنابلہ[۶] اور ابن تیمیہ[۷] کا قول ہے کہ نبی کریم ﷺ کو گالی دینے والا دیگر مرتدین کی طرح مرتد سمجھا جائے گا، اس لئے کہ اس نے اپنا دین بدل ڈالا، تو اس سے توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا

(۱) الصارم المسلول رص ۵۵۶۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۳۲، ۲۳۷، فتاوی السبکی ۲/ ۵۷۳، السیف المسلول ر ۴، ۱۱، ۷۹، الشروط العمریہ رص ۲۱۴، الشامل ۲/ ۱۷۱۔

(۳) السیف المسلول: ورقہ/ ۷۹۔

(۴) الشامل ۲/ ۱۷۱۔

(۵) ابن عابدین ۴/ ۲۳۳، ۲۳۵، السیف المشہور: ورقہ/ ۲۔

(۶) الہدایۃ للکلوذانی: ورقہ (۲۰۲)۔

(۷) الصارم المسلول رص ۵۳، ۲۴۵، ۲۹۳، ۴۲۳، ۵۲۷۔

اور اس کی توبہ قبول کی جائے گی۔

سبکی کی نقل کے مطابق شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کو گالی دینا ارتداد اور زیادتی ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ گالی دینے والے نے اولاً کفر کیا تو وہ مرتد ہوگیا، اور اس نے نبی ﷺ کو گالی دی تو اس کے قتل کی دو علتیں جمع ہوگئیں جن میں سے ہر ایک سے اس کا قتل لازم آتا ہے[۱]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ کو گالی دینے والے سے توبہ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ وہ کافر ہو اور اسلام لے آئے[۲]۔

انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کو گالی دینے کا حکم:

۱۷- بعض انبیاء وہ ہیں جن کی نبوت پر سب کا اتفاق ہے، ان انبیاء کو گالی دینا نبی کریم ﷺ کو گالی دینے کے برابر ہے اور انہیں گالی دینے والا کافر ہے، تو ہر وہ نبی جس کی نبوت قطعی ہو اس کا یہی حکم ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[۳]۔

جن کی نبوت قطعی نہ ہو انھیں گالی دینے والے کو زجر و توبیخ کی جائے گی، تادیب کی جائے گی اور عبرتناک سزا دی جائے گی لیکن قتل نہیں کیا جائے گا، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے[۴]۔

ازواج مطہرات کو گالی دینے کا حکم:

۱۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شخص حضرت عائشہؓ پر تہمت

(۱) السیف المسلول: ورقہ (۲)، منار السبیل ۲/ ۴۰۹۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۳۰۹۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۲۳۵، السیف المشہور: ورقہ (۲)، الشامل ۲/ ۱۷۱، الصارم المسلول رص ۵۷۰، القلیوبی ۴/ ۱۷۵۔

(۴) السیف المشہور: ورقہ (۲)۔

لگائے گا وہ قرآن کریم کی ان صریح آیتوں کو جھٹلائے گا جو ان کے حق میں نازل ہوئی ہیں، اس لئے وہ کافر ہوگا[۱]۔ افک کے واقعہ میں اللہ تعالیٰ نے ان کو بری قرار دینے کے بعد ارشاد فرمایا ہے: "**يَعِظُكُمُ اللّٰهُ أَنْ تَعُوْدُوْا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِيْنَ**"[۲] (اللہ تمہیں نصیحت کرتا ہے کہ پھر اس قسم کی حرکت کبھی نہ کرنا اگر تم ایمان والے ہو)۔

اس لئے کہ جو شخص ایسا کام کرے گا وہ مؤمن نہیں رہے گا[۳]۔

کیا نبی کریم ﷺ کی دیگر ازواج مطہراتؓ کا بھی یہی حکم ہوگا؟ تو حنفیہ کا قول اور حنابلہ کا صحیح مذہب جسے ابن تیمیہ نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ اس سلسلے میں ان کا بھی یہی حکم ہے[۴]، ان کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے: "**أَلْخَبِيْثٰتُ لِلْخَبِيْثِيْنَ وَالْخَبِيْثُوْنَ لِلْخَبِيْثٰتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِيْنَ وَ الطَّيِّبُوْنَ لِلطَّيِّبَاتِ أُوْلٰئِكَ مُبَرَّؤُوْنَ مِمَّا يَقُوْلُوْنَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَّرِزْقٌ كَرِيْمٌ**"[۵] (گندی عورتیں گندے مردوں ہی کے لائق ہوتی ہیں اور گندے مرد گندی عورتوں کے، اور پاکیزہ عورتیں پاکباز مردوں کے لائق ہوتی ہیں اور پاکباز مرد پاکیزہ عورتوں کے، یہ لوگ اس بات سے پاک ہیں جو یہ (منافق) کہتے پھرتے ہیں، ان کے لئے مغفرت ہے اور عزت کی روزی)۔

ان پر طعن و تشنیع سے رسول اللہ ﷺ پر طعن و تشنیع اور آپ

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۳۷، فتاوی السبکی ۲/ ۵۵۲، الإقناع ۴/ ۲۹۹، الخرشی ۸/ ۷۴، الصارم المسلول رص ۵۷۱۔

(۲) سورۂ نور ر ۱۷۔

(۳) الصارم المسلول ر ۵۷۱۔

(۴) السیف المشہور: ورقہ ر ۲، السیف المسلول: ورقہ ر ۸۲، الصارم المسلول ر ۵۷۱۔

(۵) سورۂ نور ر ۲۶۔

ﷺ پر عار لازم آتی ہے جو ممنوع ہے، اور دوسرا قول جو شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کی دوسری روایت ہے، یہ ہے کہ (حضرت عائشہؓ کے علاوہ) تمام ازواج مطہرات دوسرے تمام صحابہ کے مانند ہیں، اور انہیں گالی دینے والے کو کوڑے لگائے جائیں گے، اس لئے کہ وہ تہمت لگانے والا ہے[۱]۔

اور خلفاء کو گالی دینے والے کی تکفیر نہیں کی جائے گی اور اس کی توبہ قبول کی جائے گی[۲]۔

مسلمان کو کافر کہنے والے کا حکم:

۱۹- حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"أيما امرىء قال لأخيه: يا كافر، فقد باء بها أحدهما إن كان كما قال، و إلا رجعت عليه"**[۳] (جو شخص اپنے بھائی سے کہے: اے کافر، تو ان میں سے ایک اس کے ساتھ لوٹے گا اگر وہ (جس کو کہا ہے) ایسا ہی ہو جیسا اس (کہنے والے) نے کہا ہے، (تو ٹھیک ہے) ورنہ وہ (کفر) اسی (کہنے والے) پر لوٹ جائے گا)۔

حنفیہ کے نزدیک یہ کہنے والا فاسق ہو جائے گا، سمرقندی کا قول ہے کہ جو جنایت موجب حد نہ ہو اس میں تعزیر واجب ہوتی ہے، جیسے کوئی کسی سے اے کافر، اے فاسق، یا اے فاجر کہہ دے[۴]۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر شارع نے کسی کو مطلقاً کافر کہا ہے، جیسے نبی

---

(۱) أسنی المطالب ۱۱۷/۴، نیز دیکھئے: سابقہ مراجع۔

(۲) ابن عابدین ۲۳۶/۴، ۲۳۷۔

(۳) حدیث: "أيما امرئ قال لأخيه: يا كافر......" کی روایت مسلم (۷۹/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) تحفۃ الفقہاء ۲۳۱/۳، الإقناع ۲۹۷/۴، الفروع ۱۶۱/۲۔

کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"من أتى كاهنا أو عرافا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ"**[۱] (جو شخص کسی نجومی یا قیافہ شناس کے پاس آئے اور اس کی باتوں کی تصدیق کرے وہ محمد ﷺ پر نازل شدہ شریعت کا کفر کرنے والا ہوگا) تو یہ ایسا کفر ہے جس کی وجہ سے وہ اسلام سے خارج نہیں ہوگا بلکہ شدت کے طور پر ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو کافر کہے خواہ اس کے گناہ ہی کی وجہ سے کہے تو کہنے والا کافر ہو جائے گا، اس لئے کہ اس نے اسلام کا نام کفر رکھا، نیز اس لئے کہ مسلم شریف میں حدیث ہے: **"من دعا رجلا بالكفر أو قال عدو الله وليس كذلک إلا حار عليه"**[۲] (جو کسی آدمی کو کفر کے ساتھ پکارے یا اللہ کا دشمن کہے حالانکہ وہ ایسا نہ ہو تو وہ اسی پر لوٹ جائے گا)، یہ اس صورت میں ہے جب کہ کفر سے کفران نعمت وغیرہ مراد نہ لے رہا ہو ورنہ اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی، "الأصل" میں المتولی سے یہی نقل کیا ہے، اور اسی کو برقرار رکھا ہے، اور مختار قول نووی کا ہے جسے انہوں نے شرح مسلم میں بیان کیا ہے، کہ یہ حدیث حلال سمجھنے والے پر محمول ہے، اس لئے اس کے علاوہ کی تکفیر نہیں کی جائے گی، اور نووی نے جو "الأذکار" میں کہا ہے کہ یہ سخت وانتہائی درجہ حرام ہے وہ بھی اسی پر محمول ہے[۳]۔

---

(۱) حدیث: "من أتى كاهنا أو عرافا فصدقه بما يقول ......" کی روایت احمد (۴۲۹/۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور ذہبی نے کہا ہے کہ اس کی سند قوی ہے، ایسا ہی فیض القدیر (۲۳/۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

(۲) حدیث: "من دعا رجلا بالكفر......" کی روایت مسلم (۸۰/۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے۔

(۳) أسنی المطالب ۱۱۸/۴ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

وہ افعال جو ارتداد کا سبب ہیں:

۲۰-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ پورے قرآن کریم کو گندگی کی جگہ میں ڈال دینا ارتداد کا سبب ہے، کیونکہ ایسا کرنا اللہ تعالیٰ کے کلام کی توہین ہے اور وہ عدم تصدیق کی علامت ہے [۱]۔

شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں: قرآن کریم کے بعض حصہ کو گندگی میں ڈالنے کا بھی یہی حکم ہے، اور اسی طرح قرآن کریم کی توہین پر دلالت کرنے والے ہر فعل کا یہی حکم ہے [۲]۔

اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ بت، سورج یا چاند کو سجدہ کرنے والا کافر ہو جائے گا [۳]۔

حنفیہ کہتے ہیں: جو شخص ایسا عمل کرے جو صراحۃً اسلام کی توہین ہو تو وہ کافر ہو جائے گا [۴]، ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُوْلُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوْضُ و نَلْعَبُ، قُلْ أَبِاللّٰهِ وَ آيَاتِهِ وَ رَسُوْلِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِؤُنَ" [۵] (اور اگر آپ ان سے سوال کیجئے تو کہہ دیں گے کہ ہم محض مشغلہ اور خوش طبعی کر رہے تھے، آپ کہہ دیجئے کہ اچھا تو تم استہزاء کر رہے تھے اللہ اور اس کی آیتوں اور اس کے رسول کے ساتھ)۔

ترک نماز کی وجہ سے ارتداد:

۲۱-اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص نماز کا انکار کرتے ہوئے اس کو چھوڑے وہ مرتد ہو جائے گا [۱]، یہی حکم زکوۃ، روزہ اور حج کا ہے، اس لئے کہ ان کے ضروریات دین ہونے پر اجماع ہے [۲]۔

اور جو شخص سستی کی وجہ سے نماز چھوڑ دے اس کے بارے میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول یہ ہے کہ مرتد ہو جانے کی وجہ سے اسے قتل کیا جائے گا، یہ امام احمد کی ایک روایت اور درج ذیل حضرات کا قول ہے، سعید بن جبیر، عامر الشعبی، ابراہیم نخعی، ابوعمرو، اوزاعی، ایوب سختیانی، عبد اللہ بن مبارک، اسحاق بن راہویہ، عبد الملک بن حبیب مالکی، یہی مذہب شافعی کا ایک قول ہے، اور خود امام شافعی سے طحاوی نے اسی کو نقل کیا ہے، اور ابو محمد بن حزم نے عمر بن الخطاب، معاذ بن جبل، عبد الرحمٰن بن عوف، ابو ہریرہؓ اور دیگر صحابہ سے اسی کو نقل کیا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ بطور حد قتل کیا جائے گا نہ کہ کفر کی وجہ سے، یہ امام مالک و شافعی کا قول اور امام احمد کی ایک روایت ہے [۳]۔

اور تیسرا قول یہ ہے کہ جو شخص سستی کی وجہ سے نماز چھوڑے وہ فاسق ہے، اور اسے قید کیا جائے یہاں تک کہ وہ نماز پڑھنے لگے، حنفیہ کا مذہب یہی ہے [۴]۔

مرتد کی جنایات اور اس کے خلاف جنایات:

۲۲- دوسرے پر مرتد کی جنایات دو حال سے خالی نہیں: یا تو عمداً

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۲۲، القلیوبی ۴/ ۱۷۴، الإعلام ۲/ ۳۸، کفایۃ الأخیار ۲/ ۲۰۱، منار السبیل ۲/ ۴۰۴، شرح منح الجلیل ۴/ ۴۶۱، الخرشی ۸/ ۶۲۔

(۲) الإعلام ۲/ ۳۸، شرح منح الجلیل ۴/ ۴۶۱، شرح الخرشی ۸/ ۶۲۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۲۲۲، القلیوبی ۴/ ۱۷۴، الإنصاف ۱۰/ ۳۲۶، الشامل لبہرام ۲/ ۱۷۰۔

(۴) ابن عابدین ۴/ ۲۲۲۔

(۵) سورۂ توبہ/ ۶۵۔

(۱) "الصلاۃ و حکم تارکھا" لابن القیم۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۵۲، ۳۵۳، رسالۃ بدر الرشید: ورقہ (۸)، عمدۃ القاری ۲۴/ ۸۱، الإنصاف ۱/ ۴۰۱، ۱۰/ ۳۲۷، المغنی ۸/ ۵۴۷، الإقناع ۱/ ۷۱، منتہی الإرادات ۱/ ۵۲، ۲/ ۲۹۹۔

(۳) کتاب الصلاۃ لابن القیم ۴۲، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۳۱۹، کفایۃ الأخیار ۲/ ۲۰۴، المغنی ۸/ ۴۴۴، الشرح الصغیر ۱/ ۲۳۸۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۳۵۲، ۳۵۳۔

ہوں گی یا خطاءً، اوران میں سے ہر ایک یا تو مسلمان پر ہوگی، یا ذمی پر، یا مستامن پر، یا اس جیسے مرتد پر۔

اور یہ جنایات یا تو جان مارنے کی ہوں گی، یا اس سے کم درجہ کی ہوں گی جیسے کسی عضو کا تلف کرنا اور زخم لگانا، یا عزت پر ہوں گی جیسے زنا اور قذف (تہمت)، یا مال پر ہوں گی جیسے چوری اور ڈاکہ زنی، اور یہ جنایات بسا اوقات دارالاسلام میں ہوتی ہیں، پھر وہ مرتد دارالحرب میں بھاگ جاتا ہے یا نہیں بھاگتا، یا دارالحرب میں ہوتی ہیں، پھر مرتد دارالاسلام کی طرف منتقل ہوجاتا ہے۔

بسا اوقات یہ تمام جنایات مرتد کی طرف سے اس کے مسلمان ہونے کی حالت میں ہوتی ہیں، یا حالت ارتداد میں ہوتی ہیں، پھر بسا اوقات وہ ارتداد پر ہی برقرار رہتا ہے یا مسلمان ہوجاتا ہے، بسا اوقات تنہا اسی کی طرف سے ہوتی ہیں، یا جماعت کے ساتھ مل کر، یا اہل شہر کے ساتھ مل کر ہوتی ہیں۔

مرتد پر جنایت کے بارے میں بھی یہی تفصیل ہوسکتی ہے۔

مرتد کا کسی کو قتل کرنا:

۲۳- اگر مرتد کسی مسلمان کو عمداً قتل کردے تو اس پر بالاتفاق قصاص لازم ہوگا [۱]۔

اور اگر مرتد کسی ذمی یا مستامن کو عمداً قتل کردے تو حنفیہ [۲] اور حنابلہ [۳] کے نزدیک اس کے بدلہ میں اسے قتل کیا جائے گا، امام شافعی کا قول اظہر بھی یہی ہے [۱]، اس لئے کہ وہ ذمی سے بھی بدتر ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ مرتد کا خون ضائع ہے، اس کا ذبیحہ حلال نہیں، اس سے نکاح کرنا جائز نہیں، اور جزیہ لے کر اس کو برقرار نہیں رکھا جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک اسے قتل نہیں کیا جائے گا، یہی امام شافعی کا دوسرا قول ہے، اس لئے کہ اسلام سے اس کا تعلق باقی ہے کیونکہ اس کو ارتداد پر نہیں رہنے دیا جائے گا [۲]۔

اگر مرتد کسی آزاد مسلمان یا ذمی کو خطاءً قتل کردے تو اس کے مال میں دیت واجب ہوگی۔ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کے عاقلہ پر نہیں ہوگی۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک دیت کے لئے جان کا معصوم ہونا شرط ہے اسلام شرط نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا خون حلال ہوگیا ہے اور اہل حرب کے درجہ میں ہوگیا ہے [۳]۔

مالکیہ کہتے ہیں: اس صورت میں ضمان بیت المال پر ہوگا، اس لئے کہ اگر اس پر کوئی جنایت کردے تو اس سے اس جنایت کا تاوان بیت المال ہی لیتا ہے، تو جب اس کا حق لیتا ہے تو تاوان بھی اس کی طرف سے وہی ادا کرے گا، یہ اس صورت میں ہے جب وہ توبہ نہ کرے، اور اگر وہ توبہ کرلے تو ایک قول کے مطابق دیت اس کے مال میں ہوگی، ایک قول کے مطابق اس کے عاقلہ پر ہوگی، ایک قول کے مطابق مسلمانوں پر، اور ایک قول کے مطابق ان پر ہوگی جن کے

(۱) الفتاوی الہندیہ ۷/۲، البدائع ۷/۲۳۳، المغنی ۸/۲۵۵، ۵۵۴، الإقناع ۴/۳۰۶، الہدایہ للکلوذانی ۲۰۲، الأم ۶/۱۵۳، منح الجلیل ۴/۴۶۷، الخرشی ۸/۶۶۔

(۲) حنفیہ کے نزدیک ذمی کے بدلہ مسلمان کو قتل کیا جاتا ہے تو مرتد کو تو اس کے بدلہ بدرجۂ اولی قتل کیا جائے گا، البدائع ۷/۲۳۷، الفتاوی الہندیہ ۷/۳۔

(۳) المغنی ۸/۲۵۵، الإقناع ۴/۱۷۵۔

(۱) الأم ۶/۳۳، اور برابری اس وجہ سے نہیں ہے کہ مرتد کو ارتداد پر برقرار نہیں رکھا جاتا بلکہ اسے اسلام پر آمادہ کیا جاتا ہے، الشامل لابن الصباغ ۶/۱۴، مغنی المحتاج ۴/۱۶۔

(۲) الشامل لبہرام ۸/۱۷، الخرشی ۸/۶۶، منح الجلیل ۴/۴۶۷، مغنی المحتاج ۴/۱۶۔

(۳) المبسوط ۱/۱۰۸، ابن عابدین ۴/۲۵۲، الشامل لابن الصباغ ۶/۶۶، الأم ۶/۱۵۳، المغنی ۸/۵۵۴، الإقناع ۴/۳۰۶۔

مذہب کی طرف وہ مرتد ہوکر گیا ہے [۱]۔

قتل سے کم درجہ کی جنایت:

۲۴-مالکیہ کہتے ہیں: مرتد کی جنایت قتل کی ہو یا قتل سے کم درجے کی ہو، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اور مرتد کو ذمی کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس پر اس کے مال میں دیت لازم ہوگی، اس لئے کہ وہ اپنے حکمی اسلام کی وجہ سے ذمی سے بہتر ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: مرتد کو مسلمان اور ذمی دونوں کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا، اور اگر وہ ان دونوں میں سے کسی کا کوئی عضو کاٹ دے تو اس پر اس میں بھی قصاص ہوگا۔

امام شافعی کے بعض تلامذہ کہتے ہیں: مرتد کو ذمی کے بدلہ قتل نہ کیا جائے گا، اور نہ اس کے کسی عضو کے بدلہ اس کا کوئی عضو کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اس کے حق میں احکام اسلام باقی ہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ اس پر عبادات واجب ہیں، اور اس سے اسلام کا مطالبہ کیا جائے گا۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کافر ہے تو اسے اصلی کافر کی طرح ذمی کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا۔

''مغنی المحتاج''، میں ہے: مرتد کو ذمی کے بدلہ قتل کرنا ہی اظہر ہے، اس لئے کہ کفر میں وہ دونوں برابر ہیں، بلکہ مرتد ذمی سے زیادہ بدتر ہے کیونکہ اس کا خون مباح ہے اس لئے اسے ذمی کے بدلہ بدرجہ اولی قتل کیا جائے گا [۲]۔

(۱) الخرشی ۶۶/۸، البدائع ۲۵۲/۷، الشامل لبہرام ۱۷۱/۲۔

(۲) العدوی علی الخرشی ۶۶/۸، منح الجلیل ۴۶۷/۴، المواق بہامش الحطاب ۲۸۲/۶، المغنی ۶۵۷/۷، ۶۵۸، ۱۴۹/۸، مغنی المحتاج ۱۶/۴، ۱۷، المہذب ۲۲۵/۲، نیز دیکھئے: البدائع ۱۳۶/۷، ۲۳۶، ۲۵۳۔

مرتد کا زنا کرنا:

۲۵-اگر مرتد مرد یا عورت زنا کرے تو اس پر حد واجب ہوگی، اگر وہ محصن نہ ہو تو کوڑے لگائے جائیں گے، اور اگر وہ محصن ہو تو ارتداد کی وجہ سے احصان کے ختم ہونے میں اختلاف ہے، اس کی بنیاد شرائط احصان میں اختلاف کا ہونا ہے یعنی یہ کہ اس کے لئے اسلام شرط ہے یا نہیں؟

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں: ارتداد سے احصان باطل ہو جاتا ہے، الا یہ کہ توبہ کرلے یا دوبارہ شادی کرلے [۱]۔

شافعیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف کہتے ہیں: ارتداد سے احصان پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس لئے کہ احصان کے لئے اسلام شرط نہیں ہے [۲]۔

مرتد کا دوسرے کو زنا کی تہمت لگانا:

۲۶-اگر مرتد کسی کو تہمت لگادے تو شرائط حد کے ساتھ اس پر حد واجب ہوگی، الا یہ کہ وہ دار الحرب میں ہو اور وہاں رہتے ہوئے تہمت لگائے، اس لئے کہ وہاں پر مسلمانوں کا کوئی اقتدار نہیں ہے، اور یہ معاملہ شرائط قذف پر مبنی ہے، اور تہمت لگانے والے کا مسلمان ہونا شرائط قذف میں سے نہیں ہے [۳]۔

مرتد کا مال کو تلف کرنا:

۲۷-اگر مرتد کسی کا مال دار الاسلام میں تلف کردے تو وہ ضامن ہوگا، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ ارتداد ایک جنایت

(۱) التحفہ ۲۱۵/۳، الخرشی ۶۸/۸، منح الجلیل ۴۷۲/۴۔

(۲) الشامل للصباغ ۱۵/۶، کفایۃ الأخیار ۱۷۹/۲، الإنصاف ۳۳/۱۰، الہدایہ للکلوذانی ۲۰۴/۲، التحفہ ۲۱۵/۳۔

(۳) البدائع ۴۰/۷، ۴۵، الخرشی ۶۶/۸، کفایۃ الأخیار ۱۸۴/۲۔

ہے جس سے مرتد کو ظلم کرنے کا حق نہیں حاصل ہوتا [۱]۔

چوری وڈاکہ زنی:

۲۸-اگر مرتد مال چوری کرے، یا ڈاکہ زنی کرے تو دوسروں کی طرح اس سے بھی مواخذہ ہوگا، اس لئے کہ چوری اور ڈکیتی کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے اس سلسلے میں مسلمان اور مرتد برابر ہیں [۲]۔

ارتداد سے پہلے کی جنایات کے بارے میں مرتد کا مواخذہ:

۲۹-اگر کوئی مسلمان کسی دوسرے پر کوئی جنایت کرے، پھر جنایت کرنے والا مرتد ہوجائے تو تمام جنایات کے بارے میں اس سے مواخذہ ہوگا، خواہ وہ مرتد ہی رہے یا توبہ کرلے [۳]۔

اجتماعی ارتداد:

۳۰-اجتماعی ارتداد سے مراد یہ ہے کہ اہل اسلام یا اہل شہر کی کوئی جماعت اسلام کو چھوڑ دے، جیسے خلیفۂ راشد ابوبکرؓ کے زمانہ میں ہوا۔

اگر ایسا ہوجائے تو ان سے قتال واجب ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور ان کا استدلال حضرت ابوبکرؓ کے عمل سے ہے جو انھوں نے مرتدین کے ساتھ کیا [۴]۔

ان مرتدین کا علاقہ دار الحرب ہوگا یا نہیں اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور (مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابویوسف وامام محمد) کا قول یہ ہے کہ جب وہ اس میں احکام شرک جاری کردیں تو ان کا علاقہ دار الحرب ہوجائے گا، اس لئے کہ کوئی علاقہ ہماری یا ان کی طرف قوت وغلبہ کے اعتبار سے ہی منسوب ہوتا ہے، تو جہاں احکام شرک کا غلبہ ہوجائے گا وہ دار الحرب ہے، اور جہاں احکام اسلام کا غلبہ ہو وہ دار الاسلام ہے۔

اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک مرتدین کا علاقہ تین شرائط کے ساتھ دار الحرب ہوگا:

اول: وہ مشرکین کے علاقہ سے ملا ہوا ہو، اس کے اور دار الحرب کی زمین کے درمیان مسلمانوں کا کوئی علاقہ نہ ہو۔

دوم: ایمان کے ساتھ کوئی مؤمن اور امان کے ساتھ کوئی ذمی وہاں باقی نہ رہے۔

سوم: اس میں احکام شرک کا غلبہ ہوجائے۔

امام ابوحنیفہ مکمل قہر وغلبہ کا اعتبار کرتے ہیں، اس لئے کہ یہ علاقہ پہلے دار الاسلام کا حصہ تھا اور مسلمانوں کے قبضہ میں تھا تو مسلمانوں کا احراز وقبضہ مشرکین کے مکمل غلبہ اور پورے قبضہ کے بغیر باطل نہ ہوگا، اور ان کا پورا قبضہ مذکورہ تینوں شرائط ہی سے ہوگا [۱]۔

مرتد پر جنایت:

۳۱-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی مسلمان مرتد ہوجائے تو اس کا خون مباح ہوجائے گا، لیکن اسے صرف امام یا اس کا نائب ہی قتل کرسکتا ہے، اور اگر اسے کوئی مسلمان قتل کردے تو اسے صرف تعزیر کی

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۵۲، الکافی ۳/ ۱۶۳، الخرشی المالکی ۸/ ۶۶، الشامل ۶/ ۶۰۲، الہدایۃ للکلوذانی/ ۲۰۲، الشامل لابن الصباغ ۶/ ۱۰۲۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۵۲۔

(۳) المبسوط ۱/ ۱۰۸، ابن عابدین ۴/ ۲۵۲، الأم ۶/ ۱۵۳، الشامل لابن الصباغ ۶/ ۱۴، الإقناع ۴/ ۱۷۵ (اور وہ مرتد کے قتل کے قائل ہیں خواہ اس کا ارتداد مقدم ہو یا مؤخر ہو)، منح الجلیل ۴/ ۴۶۷، المغنی ۸/ ۵۶۴۔

(۴) المبسوط ۱۰/ ۱۱۳، الأم ۶/ ۳۲، نیل الأوطار ۷/ ۲۱۸۔

(۱) المبسوط ۱۰/ ۱۱۳، ابن عابدین ۴/ ۱۷۴، المغنی ۸/ ۵۵۴، اختلاف الائمہ/ ۲۷۰، الافصاح/ ۳۴۸۔

جائے گی، اس لئے کہ اس نے امام کے حق پر دست درازی کی ہے کیونکہ حد نافذ کرنا اسی کا حق ہے[۱]۔

اور اگر اس کو کوئی ذمی قتل کردے تو جمہور (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور قول اظہر کے مطابق شافعیہ) کا مذہب یہ ہے کہ ذمی سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔

اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ ذمی سے قصاص لیا جائے گا[۲]۔

مرتد پر قتل سے کم درجہ کی جنایت کرنا:

۳۲-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرتد پر جنایت مباح ہے، اس لئے کہ وہ معصوم نہیں[۳]۔

اگر جنایت مسلمان پر ہو پھر وہ مرتد ہوجائے اور وہ جنایت سرایت کرجائے اور اسی کی وجہ سے وہ مرجائے، یا مرتد پر جنایت ہو پھر وہ مسلمان ہوجائے اور وہ جنایت سرایت کرجائے اور وہ اسی کی وجہ سے مرجائے تو اس سلسلے میں چند اقوال ہیں[۴] جس کے لئے کتب فقہ کے باب ''قصاص'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

مرتد پر زنا کی تہمت لگانا:

۳۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرتد پر زنا کی تہمت لگانے والے پر حد واجب نہیں ہے، اس لئے کہ جس شخص پر تہمت لگائی جائے اس کا مسلمان ہونا حد قذف کے واجب ہونے کے لئے شرط ہے[۱]۔

تفصیل اصطلاح ''قذف'' میں ہے۔

ارتداد کا ثابت ہونا:

۳۴-اقرار یا شہادت کے ذریعہ ارتداد ثابت ہوتا ہے۔

اور ارتداد شہادت کے ذریعہ دو شرطوں کے ساتھ ثابت ہوتا ہے:

الف-عدد کی شرط:

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ارتداد کے ثبوت میں دو شاہد کافی ہیں، اس میں حسن کے علاوہ کسی کا کوئی اختلاف نہیں، ان کے نزدیک چار کی شہادت شرط ہے[۲]۔

ب-شہادت کی تفصیل:

ارتداد کی شہادت میں تفصیل کرنا واجب ہے یعنی گواہ وجہ کفر کو بیان کریں گے، اس لئے کہ اس کے اسباب میں اختلاف ہے، نیز جان کی حفاظت بھی مقصود ہے[۳]۔

تفصیل اصطلاح ''اثبات'' اور ''شہادۃ'' میں ہے۔

اگر اقرار یا شہادت کے ذریعہ ارتداد ثابت ہوجائے تو اس سے توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا، اگر وہ توبہ کرلے تو بہتر ہے ورنہ اسے قتل کردیا جائے گا۔

مرتد کے خلاف جس چیز کی شہادت دی گئی ہے اگر وہ اس کا انکار کرے تو حنفیہ کے نزدیک اس کے انکار کو توبہ ورجوع قرار دیا

---

(۱) المبسوط ۱۰/۱۰۶، الفتاوی الہندیہ ۷/۳، الأم ۶/۱۵۴، الإنصاف ۹/۴۶۲، الہدایۃ لأبی الخطاب ۲۰۳/، الشامل لبہرام ۲/۱۵۸۔

(۲) الشامل لبہرام ۲/۱۵۸، منح الجلیل ۴/۴۴۳، الإنصاف ۹/۴۶۲، البدائع ۷/۲۳۶، مغنی المحتاج ۴/۱۵، ۱۶، ۱۷۔

(۳) المبسوط ۱۰/۱۰۶، الفتاوی الہندیہ ۷/۳، الأم ۶/۱۵۴، الإنصاف ۹/۴۶۲، الشامل لبہرام ۲/۱۵۸۔

(۴) المبسوط ۱۰/۱۰۷، البدائع ۷/۲۵۳، الشامل ۲/۱۵۹، المغنی ۸/۲۵۳۔

(۱) البدائع ۷/۴۰، التحفہ ۳/۲۲۵، کفایۃ الأخیار ۲/۱۸۴، الإنصاف ۱۰/۲۰۲، الأم ۶/۱۵۱۔

(۲) المغنی ۸/۵۵۷۔

(۳) منح الجلیل ۴/۴۶۵، الخرشی ۸/۶۴۔

جائے گا اور اس کو قتل کرنا ممنوع ہوگا(۱)، اور جمہور کے نزدیک شہادت کی بنیاد پر اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا اور اس کا انکار کرنا اس کے لئے کچھ فائدہ نہ دے گا، بلکہ کوئی ایسا عمل کرنا اس پر لازم ہوگا جس کے ذریعہ کافر مسلمان ہوجاتا ہے(۲)۔

مرتد سے توبہ کا مطالبہ کرنا:

اس کا حکم:

۳۵- امام ابوحنیفہ کا مذہب، امام شافعی کا ایک قول، امام احمد کی ایک روایت اور حسن بصری کا مذہب یہ ہے کہ مرتد سے توبہ کا مطالبہ کرنا واجب نہیں ہے، بلکہ مہلت دینے کی طرح مستحب ہے، اگر مرتد مہلت طلب کرے تو اسے تین روز کی مہلت دی جائے گی(۳)۔

امام مالک کے نزدیک توبہ کا مطالبہ کرنا واجب ہے اور تین یوم مہلت دی جائے گی۔

حنابلہ کا مختار مذہب(۴)، اور امام شافعی کا اظہر قول یہ ہے کہ توبہ کا مطالبہ کرنا واجب ہے، اور مطالبہ فی الحال ہوگا لہذا مہلت نہیں دی جائے گی(۵)۔

توبہ کا مطالبہ کرنا اس حدیث سے ثابت ہے: "**أن امرأة يقال لها أم رومان ارتدت فأمر النبي ﷺ أن يعرض عليها الإسلام فإن تابت و إلا قتلت**"(۶) (ام رومان نام کی ایک عورت مرتد ہوگئی تو نبی ﷺ نے حکم دیا کہ اس پر اسلام پیش کیا جائے، اگر وہ توبہ کرلے (تو بہتر ہے) ورنہ اسے قتل کردیا جائے)، اور اس لئے بھی کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے مرتد سے توبہ کا تین بار مطالبہ کیا(۱)۔

مرتد کی توبہ کا طریقہ:

۳۶- حنفیہ کہتے ہیں: مرتد کی توبہ اس طرح ہوگی کہ شہادتین کے اقرار کے بعد وہ اسلام کے علاوہ تمام ادیان سے، یا اس دین سے براءت کرے جس کی طرف وہ منتقل ہوا ہے، اور اگر وہ عادت کے طور پر یا بغیر براءت کے شہادتین کا اقرار کرے تو جب تک اپنے قول سے رجوع نہیں کرے گا اس سے اسے کوئی فائدہ نہ ہوگا، اس لئے کہ صرف شہادتین سے اس کا کفر ختم نہ ہوسکے گا۔

وہ کہتے ہیں: اگر دو گواہ کسی مسلمان کے خلاف ارتداد کی گواہی دیں اور وہ اس کا انکار کرے تو اس سے تعرض نہیں کیا جائے گا، اس لئے نہیں کہ وہ گواہوں کو جھوٹا کہتا ہے بلکہ اس لئے کہ اس کا انکار توبہ ورجوع ہے، لہذا صرف قتل ممنوع ہوگا اور ارتداد کے باقی احکام ثابت رہیں گے۔

ابن عابدین کہتے ہیں: اس کا بھی احتمال ہے کہ یہاں انکار شہادتین کے اقرار کے ساتھ ہو(۲)۔

اگر مرتد شہادتین کا اقرار کرلے تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کی توبہ صحیح ہوجائے گی(۳)، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۴۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۸، المغنی ۸/ ۱۴۰۔

(۳) التحفہ ۳/ ۵۳۰، البدائع ۷/ ۱۳۴، المبسوط ۱۰/ ۹۸، ابن عابدین ۴/ ۲۲۵۔

(۴) لطائف الإشارات ۱۳۶، تفسیر القرطبی ۳/ ۴۷، رحمۃ الأمۃ/ ۲۶۹، الخرشی ۸/ ۶۵، منح الجلیل ۴/ ۴۶۵، الشامل لبہرام ۲/ ۱۷۱، الإنصاف ۱۰/ ۳۲۸، ہدایۃ الراغب ۵۳۸، منار السبیل ۲/ ۴۰۵۔

(۵) الأم ۶/ ۳۲، المہذب ۲/ ۲۲۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۹، ۱۴۰۔

(۶) حدیث "ورد أن امرأة يقال لها أم رومان ارتدت......" کی روایت

= دارقطنی (۳/ ۱۱۸، طبع دار المحاسن) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۴۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۴۶۔

(۳) المبسوط لمحمد/ ۱۴۳، المبسوط للسرخسی ۱۰/ ۱۱۲، ابن عابدین ۴/ ۲۲۶، ابن

ارشاد ہے: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه و حسابه على الله"(۱) (مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے قتال کروں یہاں تک کہ وہ لا الہ الا اللہ کہہ لیں، چنانچہ جس نے لا الہ الا اللہ کہہ لیا تو اس نے اپنا مال اور اپنی جان مجھ سے محفوظ کر لیا مگر اس کے حق کی وجہ سے، اور اس کا حساب اللہ تعالی پر ہے) یہ حدیث متفق علیہ ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ شہادت کے اقرار سے اصل کافر کا اسلام ثابت ہوجاتا ہے تو مرتد کا بھی ثابت ہوجائے گا، اگر مرتد اسلام کا دعوی کرے اور شہادتین کے اقرار سے انکار کرے تو اس کی توبہ صحیح نہ ہوگی(۲)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مرتد مرجائے اور اس کا وارث اس پر بینہ قائم کردے کہ اس نے ارتداد کے بعد نماز پڑھی ہے تو اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا(۳)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مرتد کی توبہ اس کی نماز کے ذریعہ بھی درست ہوجاتی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: مرتد کے اسلام کے لئے شہادتین کا اقرار ضروری ہے، اور اگر اس کا کفر کسی دیگر چیز کے انکار کی وجہ سے ہو مثلاً کوئی شخص محمد ﷺ کی رسالت کو عربوں کے ساتھ خاص قرار دے، یا کسی فرض یا حرام کا انکار کرے تو اس کے لئے شہادتین کے ساتھ اس چیز کا اقرار بھی ضروری ہے جس کا اس نے انکار کیا ہو(۱)۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر مرتد نماز پڑھے تو اس کے اسلام کا حکم لگایا جائے گا، الا یہ کہ اس کا ارتداد کسی فریضہ، یا کسی کتاب، یا نبی یا فرشتہ وغیرہ کے انکار کے سبب ہو، یا اس طرح کسی ایسی بدعت کی وجہ سے ہو جس میں اہل بدعت اپنے کو اسلام کی طرف منسوب کرتے ہوں حالانکہ اس کی وجہ سے آدمی کافر ہوجاتا ہے، تو ایسی صورت میں محض اس کی نماز کی وجہ سے اس کے مسلمان ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اس لئے کہ وہ اپنے کفر کے باوجود وجوب نماز کا اعتقاد رکھتا ہے اور اس کو ادا کرتا ہے، اور اگر وہ زکوۃ دے یا روزہ رکھے تو یہ اس پر مسلمان ہونے کا حکم لگائے جانے کے لئے کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ صدقہ تو کفار بھی دیتے ہیں، اور روزہ ایک ایسا باطنی امر ہے جس کا پتہ ہی نہیں چلتا(۲)۔

زندیق، بار بار مرتد ہونے والے اور جادوگر کی توبہ کے قبول ہونے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں جن کی تفصیل اصطلاح "توبہ" میں دیکھی جائے۔

اللہ تعالی یا رسول اللہ ﷺ کو گالی دینے والے کی توبہ:

۳۷- حنفیہ کے نزدیک اللہ تعالی کو گالی دینے والے کی توبہ قابل قبول ہے(۳)، اسی طرح حنابلہ کے نزدیک ہے، البتہ یہ حضرات اس کی تادیب کو ضروری قرار دیتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ اس کا ارتکاب اس نے تین مرتبہ نہ کیا ہو(۴)۔

مذہب مالکی میں اختلاف ہے، اور ان کے یہاں راجح اس کی

= عابدین نے مزید کہا کہ آخرت کے لئے شہادتین کا اقرار کافی ہے اور دنیا کے لئے اپنے اعتقاد سے برأت ضروری ہے، الشامل لابن الصباغ ۲/۱۷۱، الإنصاف ۱/۳۳۵، الإقناع ۴/۳۰۳، ہدایۃ الراغب ۵۳۸، الکافی ۳/۱۶۰۔

(۱) حدیث: "أمرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله الا الله......" کی روایت مسلم (۱/۵۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) الإقناع ۴/۳۰۳۔

(۳) الإنصاف (۱۰/۳۳۷ مطبوعہ ۱۹۵۷ء)۔

(۱) أسنی المطالب ۴/۱۲۴، الإنصاف ۱۰/۳۳۵، ۳۳۶۔

(۲) المغنی ۸/۱۴۴ طبع سوم۔

(۳) السیف المشہور: ورقہ ۲/۲، ابن عابدین ۴/۲۳۲۔

(۴) المغنی ۸/۵۶۵، الفروع ۲/۱۶۰

توبہ کا قبول ہوجانا ہے، یہی ابن تیمیہ کی رائے ہے[۱]۔

اور رسول اللہ ﷺ کو گالی دینے والے کی توبہ حنفیہ[۲]، اور حنابلہ کے مذہب کے مطابق قبول ہوجاتی ہے[۳]۔

شافعیہ کہتے ہیں: نبی کریم ﷺ پر تہمت لگانے والے کی توبہ اصح قول کے مطابق قبول ہوجاتی ہے، ابوبکر فارسی کہتے ہیں: اسے حد کے طور پر قتل کیا جائے گا اور توبہ سے اس کی حد ساقط نہ ہوگی، صیدلانی کا قول ہے: اس کو اسّی کوڑے لگائے جائیں گے، اس لئے کہ ارتداد اس کے اسلام لانے کی وجہ سے ختم ہوجائے گا اور کوڑے لگانا باقی رہ جائے گا[۴]۔

حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی[۵]۔

مالکیہ کہتے ہیں: قرآن کریم یا اس کے مانند کسی دلیل کی وجہ سے جس نبی کی نبوت پر اجماع ہو انھیں گالی دینے والے کو قتل کیا جائے گا اور اس کی توبہ قبول نہ ہوگی، اس لئے کہ اس کا کفر زندیق کے کفر کے مشابہ ہے، اور اگر اس کی توبہ کے بعد اسے قتل کیا جائے گا تو کفر کی وجہ سے نہیں بلکہ حد کے طور پر قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ اس صورت میں اس کا قتل اس کے کفر کی وجہ سے نہیں ہوگا بلکہ نبی کو حقیر سمجھنے کی وجہ سے ہوگا[۶]۔

متعدد بار مرتد ہونے والے کی توبہ:

۳۸- اگر کوئی بار بار مرتد ہو اور بار بار توبہ کرے تو شافعیہ وحنفیہ کے قول کے مطابق اس کی توبہ قبول کی جائے گی[۱]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''قُلْ لِلَّذِيْنَ كَفَرُوْا إِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ''[۲] (آپ کہہ دیجئے (ان) کافروں سے کہ اگر یہ لوگ باز آجائیں گے تو جو کچھ پہلے ہوچکا ہے وہ (سب) انہیں معاف کردیا جائے گا)۔ نیز نبی ﷺ کا ارشاد ہے: ''أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله، ويقيموا الصلاة و يؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دمائهم و أموالهم إلا بحق الإسلام و حسابهم على الله''[۳] (مجھے حکم دیا گیا ہے کہ لوگوں سے قتال کروں یہاں تک کہ وہ یہ شہادت دیں کہ اللہ تعالی کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور محمد اللہ کے رسول ہیں، اور وہ نماز پڑھیں اور زکوۃ ادا کریں، اگر وہ ایسا کرلیں تو محفوظ کرلیں گے مجھ سے اپنی جانیں اور اپنے مال مگر اسلام کے حق کی وجہ سے، اور ان کا حساب اللہ تعالی پر ہے)۔

حنفیہ کا ایک قول اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ جو بار بار مرتد ہو اس کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی[۴]۔

ان کی دلیل اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے: ''إِنَّ الَّذِيْنَ أٰمَنُوْا ثُمَّ

(۱) الخرشی ۸/ ۶۷، الصارم المسلول ر ۵۵۰۔
(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۳۳، السیف المشہور: ورقہ ر ۲۔
(۳) الہدایہ لأبی الخطاب: ورقہ ر ۲۰۲، الصارم المسلول ر ۵۳، ۲۴۵، ۲۹۳، ۴۲۳، ۵۲۷۔
(۴) السیف المسلول: ورقہ ر ۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۱۔
(۵) منار السبیل ۲/ ۴۰۹۔
(۶) الخرشی ۸/ ۷۰۔

(۱) المبسوط المحمد ر ۱۴۴، اور ابن عابدین (۴/ ۲۲۵) نے کہا: اس کی توبہ قبول کی جائے گی، لیکن ہر مرتبہ سزا دی جائے گی اور قید کیا جائے گا، اور کرخی نے کہا: ہمارے تمام اصحاب کا یہی قول ہے، أسنی المطالب ۴/ ۱۲۲، الأم ۶/ ۱۴۷، ۱۴۸، الشامل لابن الصباغ ۱۰/ ۱۴۸، السیف المسلول ر ۲۹۔
(۲) سورۂ انفال ر ۳۸۔
(۳) حدیث: ''أمرت أن أقاتل الناس......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۷۵ طبع السعادۃ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۴) ابن عابدین ۴/ ۲۲۵، المغنی ۸/ ۵۴۳، الکافی ۳/ ۱۵۹، ہدایۃ الراغب ۴۳۹، منار السبیل ۲/ ۴۰۹، مالکیہ کے یہاں اس مسئلہ کا کوئی ذکر ہمیں نہیں ملا، البتہ ''المغنی'' اور ''حاشیہ ابن عابدین'' میں ان کی طرف یہ قول منسوب کیا گیا ہے کہ بار بار مرتد ہونے والے کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی۔

كَفَرُوْا ثُمَّ آمَنُوْا ثُمَّ كَفَرُوْا ثُمَّ ازْدَادُوْا كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللّٰهُ لِيَغْفِرَلَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيْلاً"[۱] (بے شک جو لوگ ایمان لائے پھر کافر ہو گئے پھر ایمان لائے پھر کافر ہو گئے پھر کفر میں ترقی کرتے گئے اللہ ہرگز نہ ان کی مغفرت کرے گا اور نہ انھیں سیدھی راہ دکھائے گا)۔

نیز بار بار مرتد ہونا عقیدہ کے فساد اور لاپرواہی کی دلیل ہے[۲]۔

جادوگر کی توبہ:

۳۹- حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک جادوگر کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی، اور امام احمد سے دو روایتیں ہیں[۳]۔ دیکھئے: اصطلاح "توبہ" اور "سحر"۔

مرتد کو قتل کرنا:

۴۰- اگر کوئی مسلمان مرتد ہوجائے اور اس میں ارتداد کے تمام شرائط موجود ہوں تو اس کا خون مباح ہوجائے گا، اور اس کو قتل کرنے کا حق توبہ کے مطالبہ کے بعد امام یا اس کے نائب کو حاصل ہوگا[۴]، اگر توبہ کے مطالبہ سے پہلے اسے قتل کردیا جائے تو اس کا قاتل برا ہوگا لیکن اس کے قتل کی وجہ سے اسے تعزیر کے علاوہ کوئی سزا نہیں دی جائے گی، البتہ اگر مرتد کفار کا قاصد ہو تو اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "أن النبی ﷺ لم یقتل رسل مسیلمة"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے مسیلمہ کے قاصدوں کو قتل نہیں فرمایا)، اور جب مرتد کو حالت ارتداد میں قتل کردیا جائے تو اسے نہ غسل دیا جائے گا، نہ اس پر نماز پڑھی جائے گی اور نہ اسے مسلمانوں کے ساتھ دفن کیا جائے گا[۲]۔

مرتد کو قتل کئے جانے کی دلیل نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "من بدل دینه فاقتلوه"[۳] (جو اپنا دین بدل ڈالے اسے قتل کردو)، دوسری حدیث ہے: "لا یحل دم امرئ مسلم یشهد أن لا إله إلاّ بإحدی ثلاث: النفس بالنفس، والثیب الزاني، والتارک لدینه المفارق للجماعة"[۴] (کسی ایسے مسلمان آدمی کا خون جو اس بات کی شہادت دیتا ہو کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور یہ کہ میں اللہ کا رسول ہوں، تین چیزوں میں سے کسی ایک کے سبب مباح ہوتا ہے: جان کے بدلہ جان، محصن زانی، اور اپنے دین کو چھوڑ کر جماعت سے الگ ہونے والا)۔

مرتد عورت جمہور فقہاء کے نزدیک مرتد مرد کے مانند ہے[۵]، اس لئے کہ حضور ﷺ کا یہ ارشاد عام ہے: "من بدل دینه فاقتلوه"

---

(۱) سورۂ نساء/ ۱۳۷۔

(۲) منار السبیل ۲/ ۴۰۹۔

(۳) رسالہ بدر الرشید مخطوطہ، ابن عابدین ۴/ ۲۴۰، اور انھوں نے تفصیل کرتے ہوئے فرمایا: سحر سیکھنے اور کرنے کے سبب ساحر کی تکفیر کی جائے گی، اور اگر وہ اس کا اعتقاد نہ رکھتا ہو تو تکفیر نہیں کی جائے گی جیسے کہ وہ سحر کو تجربہ کے لئے استعمال کرے، رحمۃ الأمہ/ ۲۶۷، المغنی ۸/ ۱۵۳ طبع سوم۔

(۴) المبسوط ۱۰/ ۱۰۶، الأم ۶/ ۱۵۴، الشامل لابن الصباغ ۱/ ۱۰۱، الإنصاف ۹/ ۴۶۲، الشامل لبهرام ۲/ ۱۵۸۔

(۱) الفروع ۲/ ۱۵۹، ابن عابدین ۴/ ۲۶۸، حدیث: "أن النبی ﷺ لم یقتل رسل مسیلمة" نعیم بن مسعود الأشجعی کی حدیث میں مسیلمہ کے دونوں قاصدوں سے آپ ﷺ کے اس فرمان سے ماخوذ ہے: "اما والله لولا ان الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما" (اللہ کی قسم اگر قاصدوں کو قتل نہ کیا جایا کرتا تو میں تم دونوں کی گردنیں ضرور کاٹ دیتا) اس کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۹۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی سند حسن ہے۔

(۲) کفایۃ الأخیار ۲/ ۲۰۴۔

(۳) حدیث: "من بدل دینه فاقتلوه" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۲۶۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "لا یحل دم امریء مسلم یشهد أن لا إله إلا الله......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۲۰۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۵) مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۲۳ طبع ریاض، الدارقطنی ۳/ ۱۱۹۔

(جو اپنا دین بدل ڈالے اسے قتل کردو)، اور اس لئے بھی کہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے: " أن امرأة يقال لها أم رومان ارتدّت فأمر النبي ﷺ أن يعرض عليها الإسلام فإن تابت و إلا قتلت"(۱) (ام رومان نامی ایک عورت مرتد ہوگئی تو نبی کریم ﷺ نے حکم دیا کہ اس پر اسلام پیش کیا جائے پھر اگر وہ توبہ کرے (تو بہتر ہے) ورنہ اسے قتل کردیا جائے)۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے: مرتد عورت کو قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اسے قید کیا جائے گا یہاں تک کہ وہ توبہ کرے یا مرجائے، اس لئے کہ حدیث میں ہے:"نهى النبي ﷺ عن قتل الكافرة التى لا تقاتل أو تحرض على القتال"(۲) (نبی کریم ﷺ نے اس کافر عورت کو قتل کرنے سے منع فرمایا ہے جو قتال نہ کرے یا قتال پر آمادہ نہ کرے)، تو مرتد عورت کو بھی اسی پر قیاس کیا جائے گا(۱)۔

مرتد کے مال اور اس کے تصرفات پر ارتداد کا اثر:

مرتد کے دیون:

۱۴- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مرتد اپنے ارتداد کی حالت میں مرجائے یا قتل کردیا جائے تو پہلے اس کے ترکہ سے اس کے دیون کو ادا کیا جائے گا(۲)، لیکن کیا اسلام کی حالت میں جو کمایا ہے اس سے ادا کیا جائے؟ یا ارتداد کی حالت میں جو کمایا اس سے ادا کیا جائے؟ یا دونوں سے ادا کیا جائے؟۔

اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے، اور اس اختلاف کی بنیاد دراصل اس اختلاف پر ہے جو مرتد کے مال اور اس کے تصرفات کے انجام کے بارے میں ہے، اسی سلسلے میں سرخسی کہتے ہیں: اس کے دیون کی ادائیگی کے متعلق روایات مختلف ہیں، چنانچہ امام ابویوسف امام ابوحنیفہ سے نقل کرتے ہیں کہ اس کے دیون حالت ارتداد کی کمائی سے ادا کئے جائیں گے، اور اگر اس سے پورے نہ ہوں تو پھر حالت اسلام کی کمائی سے پورے کئے جائیں گے اس لئے کہ اسلام کی حالت کی کمائی اس کے ورثہ کا حق ہے اور حالت ارتداد کی کمائی میں ورثہ کا کوئی حق نہیں ہے، بلکہ وہ صرف اسی کا حق ہے، اسی لئے اگر اسے قتل کردیا جائے تو وہ کمائی فیٔ ہوجائے گی، اس لئے اولی یہ ہے کہ دیون کو خالص اسی کے حق سے ادا کیا جائے، اور حضرت حسن نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ اس کے دیون کو پہلے اس کی حالت اسلام کی کمائی سے ادا کیا جائے، اگر اس سے قرضے پورے ادا نہ ہوں

---

(۱) حدیث: "ورد أن امراة يقال لها أم رومان ارتدت......" کی تخریج فقرہ/ ۳۵ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث:"نهى النبي ﷺ عن قتل الكافرة التي لا تقاتل أو تحرض على القتال" رباح بن ربیع کی حدیث میں اس طرح وارد ہے :"كنا مع رسول الله ﷺ في غزوة، فرأى الناس مجتمعين على شيء فبعث رجلا فقال: انظر علام اجتمع هؤلاء، فجاء فقال: على امرأة قيتل، فقال: ما كانت هذه لتقاتل، قال: وعلى المقدمة خالد بن الوليد، فبعث رجلا فقال: قل لخالد لا يقتلن امرأة ولاعسيفا" (ہم ایک غزوہ میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھے، آپ ﷺ نے کسی چیز پر لوگوں کو جمع دیکھا تو ایک آدمی کو بھیجا اور فرمایا: یہ دیکھو کہ یہ لوگ کس چیز پر جمع ہورہے ہیں، اس نے آکر کہا کہ ایک مقتول عورت پر، تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہ جنگ کرنے کے لائق نہیں تھی، راوی کہتے ہیں کہ لشکر کے مقدمہ میں خالد بن الولید تھے، تو آپ ﷺ نے ایک آدمی کو بھیجا اور کہا: خالد سے کہو کہ کسی عورت کو یا کسی مزدور کو ہرگز قتل نہ کریں)۔

اس کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۲۱، ۱۲۲، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی روایت حاکم (۲/ ۱۲۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے تفصیل کے ساتھ کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) المبسوط ۱۰/ ۱۰۸، ۱۰۹، البدائع ۷/ ۱۳۵، التحفہ ۴/ ۵۳۰، ابن عابدین ۴/ ۲۴۷، الزرقانی علی المؤطا ۲/ ۲۹۵۔

(۲) المبسوط لمحمد ص ۱۴۲، المہذب ۲/ ۲۲۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۲، الإنصاف ۱۰/ ۳۴۲، المغنی ۸/ ۵۴۵۔

تو حالت ارتداد کی کمائی سے پورے کئے جائیں، اس لئے کہ قرضوں کی ادائیگی مدیون کی ملکیت سے ہوتی ہے اور حالت ارتداد کی کمائی اس کی ملکیت ہی نہیں، اس لئے اس سے اس کے دیون ادا نہیں کئے جائیں گے الا یہ کہ دوسری جگہ سے اس کی ادائیگی ناممکن ہو۔

اور امام زفر نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ اس کے حالت اسلام کے دیون حالت اسلام کی کمائی سے اور جو دیون حالت ارتداد کے ہیں انہیں حالت ارتداد کی کمائی سے ادا کیا جائے گا، اس لئے کہ دونوں کمائیوں کا استحقاق مختلف ہے، اور دونوں کمائیوں میں سے ہر ایک کا حصول اس سبب کے لحاظ سے ہوگا جس سبب سے دین واجب ہوا ہے، اس لئے ہر دین اس حالت میں کمائی ہوئی آمدنی سے ادا کیا جائے گا تاکہ تاوان نفع کے مقابلہ میں ہوجائے، امام زفر اسی کے قائل ہیں، اور اگر حالت ارتداد میں کمایا ہوا کوئی مال ہی نہ ہو تو تمام دیون اسی (حالت اسلام کی کمائی) سے ادا کئے جائیں گے، اس لئے کہ وہ بھی اسی کی کمائی ہے تو اسی سے دین ادا کیا جائے گا، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے مکاتب کی کمائی[۱]۔

۴۲ - اور اگر مرتد اپنے اوپر کسی دین کا اقرار کرے تو امام ابوحنیفہ کہتے ہیں: اگر وہ اسلام لے آئے تو اس کا یہ اقرار جائز ہے، اور اگر حالت ارتداد ہی میں قتل کردیا جائے تو صرف اس کمائی پر اس کا اقرار درست ہوگا جو اس نے حالت ارتداد میں حاصل کی، امام ابویوسف یہ کہتے ہیں: اس کا پورا اقرار جائز ہے، خواہ وہ حالت ارتداد میں قتل کردیا جائے یا توبہ کرے، امام محمد کے نزدیک اگر وہ حالت ارتداد ہی میں قتل کردیا جائے یا مرجائے تو اس کا اقرار مریض کے اقرار کے درجہ میں ہوگا[۲]، پہلے اسلام کی حالت کا دین ادا کیا جائے گا، اگر کچھ مال پھر بھی باقی رہ جائے تو وہ حالت ارتداد کے قرض خواہوں کو دیا جائے گا، اس لئے کہ جب مرتد کا خون مباح کردیا گیا تو وہ مریض کے درجہ میں ہوگیا[۱]۔

امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ مرتد کے اس اقرار کا اعتبار کیا جائے گا جو ارتداد سے پہلے اور اس کے درمیان کے دین کے بارے میں ہو، جب تک کہ اس کا تصرف موقوف نہ ہوجائے، چنانچہ امام شافعی فرماتے ہیں: یہی حکم اس دین کا ہے جس کا اس نے کسی کے لئے ارتداد سے پہلے اقرار کیا ہو، وہ فرماتے ہیں: اگر وہ دین بینہ کے ذریعہ معلوم نہ ہو اور نہ اس کے اس اقرار سے ثابت ہو جو ارتداد سے پہلے ہو بلکہ وہ صرف حالت ارتداد میں اس کے اقرار سے معلوم ہو تو اس پر اس کا اقرار جائز ہے، اور جو دین[۲] حالت ارتداد میں اس نے اپنے مال کے ضبط ہونے سے پہلے لیا ہو وہ اس کے ذمہ لازم ہوگا، اور جو دین اس نے اپنے مال کے ضبط ہونے کے بعد لیا ہو تو اگر وہ بیع کے سبب ہو تو اس کی بیع کو رد کردیا جائے گا، اور اگر قرض کی وجہ سے ہو تو موقوف رہے گا، اگر وہ حالت ارتداد ہی میں مرجائے تو اس کا وہ اقرار باطل ہوجائے گا، اور اگر وہ اسلام کی طرف لوٹ آئے تو اس کے ذمہ لازم ہوجائے گا[۳]۔

مرتد کے اموال اور اس کے تصرفات:

۴۳ - مالکیہ، ابوبکر کے علاوہ حنابلہ، قول اظہر میں شافعیہ اور امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ مرتد کے مال سے اس کی ملکیت صرف اس کے مرتد ہونے سے ختم نہیں ہوتی، بلکہ اس کے انجام پر موقوف رہتی

---

(۱) المبسوط ۱۰/ ۱۰۶، البدائع ۷/ ۱۳۹، ابن عابدین ۴/ ۲۴۸۔

(۲) اس سے مراد مرض الموت ہے، اس لئے اس کا اقرار تہائی مال میں نافذ ہوگا۔

(۱) المبسوط لمحمد رص ۱۷۷، التحریر (مخطوطہ) جس پر صفحات کے نمبر نہیں، جلد دوم۔

(۲) اصل کتاب میں لفظ دان ہے جو استدان کے معنی میں ہے جیسا کہ القاموس میں ہے۔

(۳) الأم ۶/ ۱۵۳۔

ہے، اگر وہ حالت ارتداد ہی میں مرجائے یا قتل کردیا جائے تو اس کی ملکیت زائل ہوجائے گی اور اس کا وہ مال فئ ہوجائے گا، اور اگر وہ اسلام کی طرف لوٹ آئے تو اس کا مال اس کی ملکیت میں لوٹ آئے گا، اس لئے کہ جان کے معصوم نہ رہنے سے ملکیت کا زائل ہونا لازم نہیں آتا ہے، نیز اس لئے کہ اسلام کی طرف اس کے لوٹ آنے کا بھی احتمال ہے۔

اسی بنا پر اس پر پابندی لگائی جائے گی اور اسے تصرف سے روک دیا جائے گا، اور اگر وہ تصرف کرے گا تو اس کے تصرفات موقوف رہیں گے، اگر وہ اسلام لے آئے تو اس کے تصرفات جائز ہوں گے، اور اگر قتل کردیا جائے یا مرجائے تو اس کے تصرفات باطل ہوں گے، یہ مالکیہ، حنابلہ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔

شافعیہ کے یہاں تفصیل ہے وہ کہتے ہیں: اگر وہ کوئی ایسا تصرف کرے جو معلق رکھا جاسکتا ہو جیسے آزاد کرنا، مدبر بنانا اور وصیت کرنا، تو اس کا تصرف اس کا حال ظاہر ہونے تک موقوف رہے گا، لیکن وہ تصرفات جو نافذ ہوتے ہیں معلق نہیں رکھے جاسکتے، جیسے بیع، ہبہ اور رہن تو وہ باطل ہوں گے، اس لئے کہ ان عقود کا موقوف ہونا باطل ہے، یہ شافعیہ کا قول جدید ہے، اور قول قدیم یہ ہے کہ یہ تصرفات بھی دیگر تصرفات کی طرح موقوف رہیں گے۔

امام ابویوسف اور امام محمد کہتے ہیں اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے کہ اس کے ارتداد سے اس کی ملکیت ختم نہیں ہوگی، اس لئے کہ حالت اسلام میں اس کے لئے جو ملک ثابت تھی وہ ملک کے سبب اور اس کی اہلیت یعنی حریت کی وجہ سے ثابت تھی، اور کفر ملکیت کے منافی نہیں ہے جیسے اصلی کافر، اسی لئے اس کے تصرفات مسلمان کے تصرفات ہی کی طرح جائز ہوں گے حتی کہ اگر وہ آزاد کرے، یا مدبر بنائے، یا مکاتب بنائے، یا کوئی چیز فروخت کرے، یا خریدے، یا ہبہ کرے تو یہ تمام تصرفات نافذ ہوں گے، البتہ امام ابویوسف کہتے ہیں: اس کا تصرف اس طرح جائز ہوگا جیسے صحت مند کا تصرف جائز ہوتا ہے، اور امام محمد فرماتے ہیں: اس کا تصرف اس طرح جائز ہوگا جیسے مرض موت کے مریض کا تصرف ہوتا ہے، اس لئے کہ مرتد ہلاکت کے دہانے پر ہے، اس لئے کہ اسے قتل کیا جائے گا، تو وہ ایسا ہوگیا جیسے مرض موت میں مریض ہوتا ہے۔

فقہاء حنفیہ کا اس پر اجماع ہے کہ مرتد کا اپنی باندی کو ام ولد بنانا اس کو طلاق دینا اور شفعہ سے دست بردار ہونا صحیح ونافذ ہے، اس لئے کہ ان میں ارتداد مؤثر نہیں ہوتا ہے۔

شافعیہ کا تیسرا قول جسے ابواسحاق شیرازی نے صحیح قرار دیا ہے اور یہی حنابلہ میں سے ابوبکر کا قول ہے کہ ارتداد سے اس کی ملک زائل ہوجائے گی اس لئے کہ اس کے ارتداد سے اس کی جان کی عصمت ختم ہوجاتی ہے تو اس کے مال کی ملکیت بدرجۂ اولی ختم ہوجائے گی، نیز اس لئے کہ طارق بن شہاب روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے بزاخہ اور غطفان کے وفد سے فرمایا: ہم جو تم سے پائیں گے اسے مال غنیمت بنالیں گے اور تم ہم سے جو پاؤ گے اسے واپس کروگے، نیز اس لئے کہ ارتداد کی وجہ سے مسلمان اس کے خون کے مالک ہوجاتے ہیں تو ضروری ہے کہ اس کے مال کے بھی مالک ہوجائیں۔

اس وضاحت کے مطابق اس کا کوئی بھی تصرف درست نہ ہوگا اس لئے کہ وہ کسی چیز کا مالک ہی نہیں ہے۔

مذکورہ بالا تمام تفصیل مرتد مرد کے بارے میں متفق علیہ ہے، اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مرتد عورت کے حق میں بھی یہی تفصیل ہے۔

حنفیہ کے نزدیک مرتد عورت کی ملکیت اس کے اموال سے ختم

نہیں ہوتی ہے، اور اس میں ان کے یہاں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے، لہذا اس کے تصرفات جائز ہوں گے، اس لئے کہ اسے قتل نہیں کیا جاتا تو اس کا مرتد ہونا اس کے اموال سے اس کی ملکیت کے زائل ہونے کا سبب نہ ہوگا(۱)۔

نکاح پر ارتداد کا اثر:

۴۴-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر زوجین میں سے کوئی مرتد ہوجائے تو ان کے درمیان رکاوٹ کھڑی کردی جائے گی، اور اس کو خلوت یا جماع وغیرہ کے لئے عورت کے قریب نہیں جانے دیا جائے گا، پھر حنفیہ کہتے ہیں: مسلمان زوجین میں سے اگر کوئی ایک مرتد ہوجائے تو اس کی بیوی اس سے بائنہ ہوجائے گی خواہ وہ بیوی مسلمان ہو یا کتابیہ، اس سے وطی کی ہو یا نہ کی ہو، اس لئے کہ ارتداد نکاح کے منافی ہے، اور یہ جدائیگی فوری فسخ ہوگی نہ طلاق ہوگی نہ قضا پر موقوف رہے گی۔

پھر اگر ارتداد وطی سے پہلے ہو اور مرتد شوہر ہو تو اگر بیوی کا مہر متعین ہو تو اس کا نصف ورنہ متعہ ملے گا، اور اگر مرتد بیوی ہو تو اسے کچھ نہ ملے گا، اور اگر ارتداد وطی کے بعد ہو تو بیوی کو پورا مہر ملے گا خواہ مرتد شوہر ہو یا بیوی ہو(۲)۔

مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ: اگر مسلمان زوجین میں سے کوئی مرتد ہوجائے تو یہ طلاق بائن ہوگی، اگر وہ اسلام کی طرف لوٹ آئے تو عقد جدید کے بغیر وہ بیوی اس کی طرف نہیں لوٹے گی، الا یہ کہ عورت کا مقصد مرتد ہونے سے فسخ نکاح ہو، تو ایسی صورت میں نکاح فسخ نہ ہوگا تا کہ اس کے ساتھ اس کے مقصد کے خلاف معاملہ ہو، اور ایک قول یہ ہے کہ ارتداد بغیر طلاق کے فسخ ہے(۱)۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر مسلمان زوجین میں سے کوئی مرتد ہوجائے تو ان دونوں کے درمیان تفریق نہ ہوگی، الا یہ کہ اس کے توبہ کرنے اور اسلام کی طرف لوٹنے سے پہلے اس کی عدت پوری ہوجائے، اور جب اس کی عدت پوری ہوجائے گی تو وہ بائنہ ہوجائے گی، اور اس کی یہ بینونت فسخ ہوگی طلاق نہ ہوگی، اور اگر اس کی عدت پوری ہونے سے پہلے وہ مسلمان ہوجائے تو وہ اسی کی بیوی رہے گی(۲)۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر وطی سے پہلے زوجین میں سے کوئی ایک مرتد ہوجائے تو فوراً ہی نکاح فسخ ہوجائے گا، اور اگر شوہر مرتد ہو تو اس عورت کو نصف مہر ملے گا، اور اگر بیوی مرتد ہو تو اس کا مہر ساقط ہوجائے گا۔

اور اگر ارتداد وطی کے بعد ہو تو ایک روایت کے مطابق فوراً تفریق ہوجائے گی، اور ایک روایت کے مطابق تفریق عدت پوری ہونے پر موقوف رہے گی(۳)۔

ارتداد کے بعد مرتد کے نکاح کا حکم:

۴۵-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر مسلمان مرتد ہونے کے بعد شادی کرے تو اس کا نکاح درست نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا کوئی مذہب نہیں ہے، اس لئے اسے کسی مسلمان یا کافر یا مرتد عورت سے نکاح کرنے کا حق نہیں(۴)۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۱۳۶، ۱۳۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۵، ۲/ ۲۷۹، المدونہ ۲/ ۳۱۸، الدسوقی ۴/ ۳۰۷، الحطاب ۶/ ۲۸۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۲، ۱۴۳، المہذب ۲/ ۲۲۴، المغنی ۸/ ۱۲۸، ۱۲۹، کشاف القناع ۶/ ۱۸۱، ۱۸۲۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۵/ ۴۹، الدرو ابن عابدین ۲/ ۳۹۲، بدائع الصنائع ۷/ ۱۳۶۔

(۱) الشرح الکبیر والدسوقی ۲/ ۲۷۰، الشامل لبہرام ۲/ ۱۷۱۔

(۲) الأم ۶/ ۱۴۹، ۱۵۰۔

(۳) المحرر ۲/ ۳۰، المغنی ۸/ ۹۹، منتہی الإرادات ۲/ ۱۹۸۔

(۴) المبسوط ۵/ ۴۸، الأم ۵/ ۵۱، ۶/ ۱۱۵، المغنی ۸/ ۵۴۶، الذخیرہ ۲/ ۲۱۳۔

مرتد کی اولاد کا حکم:

۴۶- حالت اسلام میں جو بچہ حمل میں آ جائے وہ مسلمان ہوگا، اور اگر والدین میں سے ایک مرتد اور دوسرا مسلمان ہو اس حالت میں استقرار حمل ہوا ہو تو بھی بچہ مسلمان ہی ہوگا، حنفیہ اور شافعیہ اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ ابتدا میں یہ حمل دار الاسلام میں دو مسلمانوں کا تھا اگر چہ بچہ ارتداد کی حالت میں پیدا ہوا(۱)۔

اور اگر استقرار حمل ماں باپ دونوں کے ارتداد کی حالت میں ہوا ہو تو اس میں اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب، حنابلہ کا مختار مذہب اور شافعیہ کا اظہر قول یہ ہے کہ وہ بچہ والدین کے تابع ہو کر مرتد ہوگا، اور بالغ ہونے پر اس سے توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا، حنابلہ کی ایک روایت اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ وہ اصلی کافر کی طرح جزیہ دے کر اپنے دین پر باقی رہے گا، شافعیہ کے یہاں اس صورت کا استثناء ہے کہ اس بچہ کے والدین کے اصول (آباء واجداد) میں کوئی مسلمان ہو تو وہ اس کے تابع ہو کر مسلمان ہوگا، اور مالکیہ نے بھی ایک صورت کا استثناء کیا ہے کہ اگر مرتد کا بچہ بلوغ سے پہلے مل جائے تو اسے اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا(۲)۔

مرتد کی وراثت:

۴۷- اگر مرتد حالت ارتداد ہی میں قتل کیا جائے یا مر جائے تو اس کے مال کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

الف- اس کا تمام مال بیت المال کے لئے فئ ہوگا، یہ امام مالک(۱) امام شافعی(۲) اور امام احمد کا قول ہے(۳)۔

ب- اس کا مال اس کے مسلمان ورثہ کا ہوگا، خواہ اس نے وہ مال حالت اسلام میں کمایا ہو یا حالت ارتداد میں، یہ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے(۴)۔

ج- جو مال اس نے حالت اسلام میں کمایا وہ تو اس کے مسلمان ورثہ کا ہوگا، اور جو حالت ارتداد میں کمایا وہ بیت المال کا ہوگا، یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے(۵)۔

اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مرتد اپنے مسلمان رشتہ داروں میں سے کسی کا وارث نہ ہوگا، اس لئے کہ ارتداد کی وجہ سے رشتہ ہی ختم ہوگیا، اسی طرح وہ کسی کافر کا بھی وارث نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے جس دین کو اختیار کیا ہے اس پر اس کو نہیں چھوڑا جائے گا، اور نہ ہی وہ اپنے جیسے کسی مرتد کا وارث ہوگا(۶)۔

اور مرتد کی وصیت باطل ہے، اس لئے کہ وصیت طاعات میں سے ہے، اور طاعات ارتداد سے باطل ہو جاتی ہیں(۷)۔

عمل کے ضائع ہونے میں ارتداد کا اثر:

۴۸- اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَنْ يَّرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا

---

(۱) البدائع ۷/۱۳۹، الشامل لابن الصباغ ۶/۲۰۱۔

(۲) الإنصاف ۱۰/۳۴۷، الخرشی ۸/۶۶، مغنی المحتاج ۴/۱۴۲، أسنی المطالب ۴/۱۲۳۔

---

(۱) منح الجلیل ۴/۴۶۹، الخرشی ۸/۶۶، الشامل لبہرام ۲/۱۷۱۔

(۲) الشامل لابن الصباغ ۱/۱۰۱، الأم ۶/۱۵۱، ۷/۳۳۰۔

(۳) المغنی ۶/۳۴۶، الہدایہ للکلوذانی ۲۰۳، امام احمد سے شافعیہ کی طرح تین اقوال منقول ہیں، لیکن صاحب الإنصاف (۱۰/۳۳۹) نے کہا ہے کہ مختار مذہب مرنے پر اس کے مال کا فئ ہو جانا ہے۔

(۴) المبسوط ۱۰/۱۰۴۔

(۵) المبسوط ۱۰/۱۰۱، البدائع ۷/۱۳۸، رحمۃ الأمۃ ص ۱۹۱۔

(۶) المغنی ۶/۳۴۳، الإنصاف ۷/۳۵۱۔

(۷) المبسوط لمحمد ص ۱۴۲، المغنی ۸/۵۴۶، الشامل لبہرام ۲/۱۷۱، الخرشی ۸/۶۸۔

وَالْآخِرَةِ وَ أُولٰئِکَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُوْنَ"[۱] (اور جو کوئی بھی تم میں سے اپنے دین سے پھر جائے اور اس حال میں کہ وہ کافر ہے مرجائے تو یہی وہ لوگ ہیں کہ ان کے اعمال دنیا وآخرت میں اکارت گئے اور یہ اہل دوزخ ہیں اس میں ہمیشہ پڑے رہنے والے)، رازی کی اتباع میں آلوسی کہتے ہیں کہ حبوط کا معنی فاسد ہونا ہے[۲]۔

نیسا پوری نے کہا: اس شخص نے ایسا عمل کیا جس میں کوئی فائدہ نہیں بلکہ نقصان ہے یا یہ کہا جائے کہ اب یہ واضح ہو گیا کہ اس کے سابقہ اعمال شرعاً معتبر نہیں[۳]۔

حنفیہ کہتے ہیں: حبوط میں ثواب باطل ہوتا ہے نہ کہ عمل[۴]۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب[۵] یہ ہے کہ صرف ارتداد ہی سے اعمال ضائع ہو جاتے ہیں، ان کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "وَمَنْ يَّكْفُرْ بِالْإِيْمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُه‎ُ......"[۶] (اور جو کوئی ایمان سے انکار کرے گا تو اس کا عمل اکارت جائے گا)۔

شافعیہ کہتے ہیں: اعمال کے ضائع ہونے کے لئے شرط ہے کہ ارتداد کی حالت میں وفات ہو، ان کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے: "فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولٰئِکَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ"[۷] (وہ کافر ہی مرجائے تو یہی وہ لوگ ہیں کہ ان کے اعمال دنیا اور آخرت میں اکارت گئے)۔

اگر وہ اسلام کی طرف لوٹ آئے تو شافعیہ کے یہاں صراحت

(۱) سورۂ بقرہ ۲۱۷۔
(۲) روح المعانی ۲/ ۱۵۷۔
(۳) التفسیر الکبیر ۱۱/ ۱۴۸، غرائب القرآن ۲/ ۳۱۹۔
(۴) ابن عابدین ۴/ ۴۰۰۔
(۵) روح المعانی ۲/ ۱۵۷، الکشاف ۱/ ۲۷، عمدۃ القاری ۲۴/ ۷۹، ارشاد الساری ۱۰/ ۶۷، تفسیر القرطبی ۳/ ۴۸۔
(۶) سورۂ مائدہ/ ۵۔
(۷) سورۂ بقرہ/ ۲۱۷۔

ہے کہ اس صورت میں صرف عمل کا ثواب ضائع ہوگا، اور اسلام کی طرف لوٹ کر اسلام ہی کی حالت میں مرجانے کی صورت میں اس سے دوبارہ عمل کا مطالبہ نہیں ہوگا[۱]۔

عبادات پر ارتداد کا اثر

حج پر ارتداد کا اثر:

۴۹ - جو شخص مرتد ہونے کے بعد توبہ کرے حنفیہ[۲] اور مالکیہ[۳] کے نزدیک اس پر حج کو لوٹانا واجب ہے، شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مرتد ہو کر توبہ کرلے تو اس پر اعادۂ حج لازم نہیں ہوگا[۴]۔

حنابلہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ اس پر اس کی قضاء لازم نہ ہوگی، بلکہ وہی حج اس کے لئے کافی ہوگا جو اس نے ارتداد سے پہلے کیا تھا[۵]۔

نماز، روزہ اور زکوۃ پر ارتداد کا اثر:

۵۰ - حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ دوران ارتداد جو نمازیں اس نے چھوڑی ہیں اس پر ان کی قضاء واجب نہیں، اس لئے کہ وہ کافر تھا اور اس کے ایمان نے ان کو ختم کر دیا[۶]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ قضاء واجب ہے[۷]۔

حنابلہ سے قضاء وعدم قضاء دونوں منقول ہیں، اور ان کا مختار مذہب ہے کہ قضاء واجب نہیں ہے۔

اگر تائب ہو جانے والے مرتد پر اس کے ارتداد سے پہلے کی

(۱) القلیوبی ۴/ ۱۷۴۔
(۲) الإشارات (مخطوطہ) جس کے مصنف مجہول ہیں (۲۳)۔
(۳) الشامل لبہرام ۲/ ۱۷۱، الخرشی ۸/ ۶۸۔
(۴) القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۷۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۳۔
(۵) الإنصاف ۱۰/ ۳۳۸۔
(۶) ابن عابدین ۱/ ۳۵۷، ۴/ ۲۵۲، الخرشی ۸/ ۶۸۔
(۷) القلیوبی ۱/ ۱۲۱، الإعلام ۲/ ۹۸، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۰۔

چھوٹی ہوئی کوئی نماز، روزہ یا زکوۃ ہو تو کیا اس پر قضا لازم ہوگی؟

اس سلسلے میں جمہور فقہاء حنفیہ (۱)، شافعیہ (۲) اور حنابلہ (۳) کا مذہب یہ ہے کہ قضاء واجب ہے، اس لئے کہ عبادت کا چھوڑنا معصیت ہے اور معصیت ارتداد کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔

مالکیہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے، اور ان کی دلیل یہ ہے کہ اسلام اپنے سے پہلے تمام چیزوں کو ختم کر دیتا ہے، اور اسلام نے اس کی توبہ کی وجہ سے ارتداد سے پہلی چیزوں کو ختم کر دیا (۴)۔

وضو پر ارتداد کا اثر:

۵۱- مالکیہ (۵) اور حنابلہ (۶) کا مذہب یہ ہے کہ ارتداد سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، اور حنفیہ اور شافعیہ نے نواقض وضو میں ارتداد کا ذکر نہیں کیا ہے (۷)۔

مرتد کا ذبیحہ:

۵۲- مرتد کا ذبیحہ کھانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا کوئی دین ہی نہیں اور نہ وہ اس دین پر باقی چھوڑا جائے گا جس کو اختیار کیا ہے، خواہ وہ اہل کتاب ہی کا دین ہو (۸)، البتہ اوزاعی اور اسحاق سے نقل کیا گیا ہے کہ مرتد اگر اہل کتاب کا دین اختیار کر لے تو اس کا ذبیحہ حلال ہوگا (۹)۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۰۲۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۰۔
(۳) الإنصاف ۱/ ۳۹۱۔
(۴) الشامل لبہرام ۲/ ۱۷۱، الذخیرہ ۲/ ۲۱۴، الخرشی ۹/ ۶۸۔
(۵) الخرشی ۱/ ۱۵۷۔
(۶) الإنصاف ۱/ ۲۱۹۔
(۷) المغنی ۱/ ۱۷۶ طبع الریاض۔
(۸) المبسوط لمحمد ص ۱۴۲، الأم ۲/ ۱۵۵، ۷/ ۲۳۱، المغنی ۸/ ۵۴۹، الإنصاف ۱۰/ ۳۸۹۔
(۹) المغنی ۸/ ۵۴۹۔

رزق

تعریف:

۱- لغت میں ''رزق'' کا معنی عطا ہے، خواہ دنیوی ہو یا اخروی، اور رزق اس چیز کو بھی کہتے ہیں جو پیٹ میں پہنچتی ہے اور اس سے غذا حاصل کی جاتی ہے، کہا جاتا ہے: ''أعطی السلطان رزق الجند'' (بادشاہ نے لشکر کو خوراکی کا وظیفہ دیا) اور ''رزقت علما'' (۱) (مجھے علم عطا کیا گیا)۔

جرجانی کہتے ہیں: رزق اس چیز کا نام ہے جو اللہ تعالی جاندار کو دیتے ہیں اور وہ اسے کھاتا ہے، تو اس میں حلال اور حرام دونوں داخل ہیں (۲)۔

فقہاء کے نزدیک رزق وہ ہے: جو حاجت وکفایت کے بقدر بیت المال میں ماہانہ یا یومیہ مقرر کر دیا جائے (۳)۔

اور ایک قول کے مطابق رزق وہ ہے جو فقراء مسلمین کے لئے ان کے فوجی نہ ہونے کی حالت میں مقرر کیا جائے (۴)۔

متعلقہ الفاظ:

عطاء:

۲- ''عطاء'' لغت میں اس چیز کو کہتے ہیں جو دی جائے، اس کی جمع

(۱) المفردات للراغب الأصفہانی۔
(۲) التعریفات للجرجانی۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۴۱۱۔
(۴) ابن عابدین ۵/ ۴۱۱، الکلیات لأبی البقاء الکفوی ۳/ ۲۷۹، المغرب ص ۳۱۹۔

"أعطية" ہے، اور جمع الجمع "أعطيات" ہے[۱]۔

''عطاء'' فقہاء کے نزدیک وہ ہے: جو معطی لہ (جس کو دیا جائے) کے صبر اور دین کے کام میں اس سے پہنچنے والے نفع کے لحاظ سے اس کو سالانہ دیا جائے، حاجت کی رعایت نہ کی جائے۔

''رزق'' اور ''عطاء'' کے درمیان فرق کے متعلق ایک قول یہ ہے کہ عطیہ وہ ہے جو مجاہد کے لئے مقرر کیا جائے اور جو فقراء مسلمین کے لئے ان کے مجاہد نہ ہونے کی حالت میں مقرر ہو وہ ''رزق'' ہے۔

ابن عابدین نے الاتقانی سے نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک یہ فرق محل نظر ہے[۲]۔

حلوانی کا قول یہ ہے کہ جو سالانہ یا ماہانہ ہو وہ ''عطاء'' ہے اور جو یومیہ ہو وہ ''رزق'' ہے[۳]۔

عام طور پر فقہاء رزق وعطاء کے استعمال میں فرق نہیں کرتے ہیں۔

ماوردی وابویعلی کا قول ہے کہ عطا میں قدر کفایت کا اعتبار ہے حتی کہ آدمی اس کے ذریعہ مستغنی ہوجاتا ہے[۴]۔

ابن قدامہ کا قول ہے کہ (امام) ان اہل عطاء کی حاجت وکفایت کے بقدر صرف کرے گا[۵]۔

نووی کا قول ہے کہ (امام) سال میں ایک بار وظیفہ تقسیم کرے گا اور اس کے لئے ایک وقت مقرر کردے گا اور اس کے خلاف نہیں کرے گا، اور اگر مصلحت کا تقاضا یہ ہو کہ مثلا ماہانہ تقسیم کرے تو ایسا کرے گا[۶]۔

(۱) المغرب رص ۳۱۹۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۱۱۔
(۳) الکلیات ۳/ ۲۷۹۔
(۴) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۰۵، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۴۲۔
(۵) المغنی ۶/ ۴۱۷۔
(۶) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۶۳۔

فقہاء وظیفہ کا اطلاق اس پر کرتے ہیں جو بیت المال سے مجاہدین وغیرہ مثلاً قاضیوں، مفتیوں، ائمہ اور مؤذنوں کو دیا جاتا ہے[۱]۔

طاعت پر اعانت کے لئے وظیفہ لینا:

۳- جن مصالح کا نفع تمام مسلمانوں کو پہنچے ان پر بیت المال سے وظیفہ لینا جائز ہے جیسے قضاء، افتاء، اذان، امامت، تعلیم قرآن، علم حدیث وعلم فقہ کی تدریس، تحمل شہادت اور اداء شہادت، اسی طرح مجاہدین اور ان کے اہل وعیال وخدام کا وظیفہ بھی بیت المال سے دیا جائے گا اس لئے کہ یہ بھی مصالح عامہ میں سے ہے[۲]۔

ابن تیمیہ کا قول ہے کہ بیت المال سے جو وظیفہ لیا جاتا ہے وہ عوض اور اجرت نہیں ہے بلکہ طاعت وعبادت پر اعانت کے لئے وظیفہ ہے، اور عمل پر وظیفہ لینے سے وہ عمل طاعت سے خارج نہیں ہوجاتا اور نہ ہی اخلاص میں کوئی کمی آتی ہے، اس لئے کہ اگر اس سے اخلاص وطاعت میں کمی آتی تو اموال غنیمت اور مقتول کے سامان کا کوئی مستحق نہ ہوتا[۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''بیت المال'' (فقرہ ۱۲ ج ۸ ص ۲۹۰)۔

رزق سے متعلق بعض احکام درج ذیل ہیں:

۴- الف- قرافی کا قول ہے کہ جو وظائف قاضیوں، عاملوں اور

(۱) مطالب أولی النہی ۳/ ۶۴۱، الجوہرۃ النیرۃ ۲/ ۳۸۰۔
(۲) مطالب أولی النہی ۳/ ۶۴۱، الجوہرۃ النیرۃ ۲/ ۳۸۰، ابن عابدین ۳/ ۲۸۰، ۲۸۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۰، حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۳۶، ۷/ ۳۳۳، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۰۵۔
(۳) مطالب أولی النہی ۳/ ۶۴۱۔

حاکموں کو دیئے جاتے ہیں انہیں جاری رکھنا، بند کر دینا، ان میں کمی زیادتی یا تبدیلی کرنا سب کچھ جائز ہے، اس لئے کہ وظائف احسان کے قبیل سے ہیں، جو حسب مصلحت خرچ کئے جاتے ہیں، اور بسا اوقات مذکورہ مصلحت سے بھی بڑی کوئی مصلحت پیش آجاتی ہے اس لئے امام پر لازم ہوجاتا ہے کہ اس بڑی مصلحت میں مال صرف کرے[۱]۔

چنانچہ امام ابو یوسف نے امیر المومنین ہارون الرشید کے نام مرسلہ اپنی تحریر میں فرمایا ہے:

مسلمانوں کے بیت المال میں جمع زمین کے ٹیکس، خراج اور جزیہ سے قاضیوں اور حاکموں کو وظائف دیئے جاتے ہیں، اس لئے کہ وہ مسلمانوں کے کاموں میں مصروف رہتے ہیں تو ان کو مسلمانوں کے بیت المال سے وظائف دیئے جائیں گے، اور ہر شہر کے حاکم وقاضی کو اس کی محنت کے بقدر دیا جائے گا، تو آپ جس شخص کو مسلمانوں کے کاموں میں مصرورف رکھیں اس کو مسلمانوں کے بیت المال سے وظائف دیجئے، اور حکام وقاضیوں کو زکوۃ کے مال سے کچھ نہ دیجئے، البتہ زکوۃ ہی کے حکام کو زکوۃ سے وظائف دیئے جاسکتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالْعَامِلِيْنَ عَلَيْهَا"[۲] (جو ان پر مقرر ہیں)۔ اور قاضیوں، عاملوں اور حکام کے لئے جو وظائف جاری ہیں ان میں اضافہ وکمی کرنے کا آپ کو اختیار ہے، آپ ان میں سے جس کے وظیفہ میں اضافہ کرنا چاہیں کردیں اور جس کے وظیفہ کو کم کرنا چاہیں کم کردیں، امید ہے کہ اس سلسلے میں آپ کے لئے گنجائش ہے[۳]۔

(۱) الفروق للقرافی ۳/ ۳، تہذیب الفروق ۳/ ۴۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۶۰۔

(۳) الخراج لأبی یوسف رص ۱۸۶، ۱۸۷، شائع کردہ السلفیہ۔

۵-ب- قرافی کا قول ہے کہ مساجد کے وظائف کو ان کی جہتوں سے منتقل کرنا جائز ہے، بشرطیکہ وہ جہتیں معطل ہوجائیں یا مسلمانوں کی کوئی ایسی مصلحت پیش آجائے جو ان جہتوں سے مقدم ہو، اس لئے کہ وظائف احسان ہیں جو مصلحتوں کے تابع ہوتے ہیں تو جہاں بھی مصلحت ہوگی انہیں وہیں صرف کیا جائے گا[۱]۔

۶-ج- قرافی مزید فرماتے ہیں: خراجی زمینوں سے جاگیریں اور گھر وغیرہ جو امراء ولشکروں کو دیئے جاتے ہیں وہ بیت المال کے وظائف ہیں، وہ انہیں اجارہ کے طور پر نہیں دی جاتی ہیں، اسی لئے ان میں کام کی مقدار اور اجارہ ختم ہونے کی مدت کی شرط نہیں ہوتی، اور جاگیر وغیرہ میں یہ بھی ملحوظ نہیں ہوتا کہ وہ ہر ماہ اتنے کام کے بدلہ اور ہر سال اتنے کام کے بدلہ میں ہے، اس لئے وہ اجارہ نہیں ہے بلکہ وہ مطلقاً اعانت ہے، اس کے باوجود انہیں امام کی لگائی ہوئی شرائط کے بغیر لینا جائز نہیں ہے، شرائط مثلاً جہاد کی تیاری، دشمن سے مڈبھیڑ، دین کی حفاظت کے لئے تیر اندازی، اسلام اور مسلمانوں کی نصرت اور ہتھیاروں ومعاونین کے ذریعہ تمام تیاریاں، لہذا جو شخص ان میں سے امام کی متعین کردہ شرائط کو پورا نہ کرے اس کے لئے لینا جائز نہیں، اس لئے کہ بیت المال کے مال کا استحقاق اسی طریقہ سے ہوگا جسے امام نے مقرر کیا ہے[۲]۔

۷-د- نیز قرافی فرماتے ہیں کہ مجاہدین پر جو مال زکوۃ صرف کیا جاتا ہے وہ اجرت نہیں بلکہ خاص مال سے متعین کردہ ایک خاص وظیفہ ہوتا ہے، اور وظیفہ خاص اور اصل وظائف میں فرق یہ ہے کہ اصل وظائف کو بیت المال میں باقی رکھنا صحیح ہے اور وظیفۂ خاص کو صرف کرنا واجب ہے، خواہ مجاہدین پر صرف کیا جائے یا ان کے علاوہ آٹھ

(۱) الفروق ۳/ ۳، ۴۔

(۲) الفروق ۳/ ۵۔

اصناف میں سے کسی پر صرف کیا جائے، اس لئے کہ امام پر اس مال کو انہیں اصناف میں صرف کرنا واجب ہے، جنھیں اللہ نے اپنی کتاب میں متعین فرمایا ہے، الا یہ کہ کوئی مانع پیش آ جائے (۱)۔

۸-ھ۔فریقین کے درمیان زمین تقسیم کرنے والے کے لئے، قاضیوں کے پاس تحریروں کا ترجمہ کرنے والوں کے لئے، قاضی کے منشی کے لئے، قاضی کی طرف سے یتیموں کے لئے مقرر کردہ امینوں کے لئے اور اموال زکوۃ یعنی انگور اور کھجور وغیرہ کے اندازہ لگانے پر مقرر کردہ اندازہ لگانے والوں کے لئے، مویشیوں کی زکوۃ وصول کرنے والوں اور عاملین زکوۃ کے لئے اور دیگر کام کرنے والوں کے لئے جو اموال حکام کی طرف سے صرف کئے جاتے ہیں یہ سب وظائف ہیں، اس لئے ان میں وظائف ہی کے احکام جاری ہوں گے اجارہ کے احکام جاری نہ ہوں گے (۲)۔

۹-و-رحیبانی نے ابن تیمیہ کا قول نقل کیا ہے کہ اگر واقفین نے وظائف متعین کر رکھے ہوں پھر بعد میں شہر کے بھاؤ میں تبدیلی آ جائے تو مستحق کو شہر کے بھاؤ کے حساب سے اس مقدار میں وظیفہ دیا جائے گا جس کی قیمت واقفین کی مقرر کردہ مقدار کی قیمت کے برابر ہو (۳)۔

وظیفہ پانے والے (۴) مجاہدین پر تقسیم کے سلسلے میں امام کی ذمہ داریاں:

وظیفہ یاب مجاہدین پر تقسیم کے سلسلے میں امام کی چند ذمہ داریاں ہیں:

۱۰-اول: دیوان قائم کرے (دیوان اس رجسٹر کو کہتے ہیں جس میں نام لکھے جاتے ہیں) چنانچہ حاکم وظیفہ پانے والوں کے نام لکھے گا، اور ہر قبیلہ کے لئے یا جتنی تعداد کے لئے مناسب سمجھے نگراں متعین کرے، جو امام کے سامنے ان کے احوال پیش کرے اور وقت ضرورت انہیں جمع کرے، اور اس رجسٹر میں ان کے وظائف کی مقدار کا اندراج کرے (۱)۔

۱۱-دوم-ہر شخص کو اس کی حاجت کے بقدر دے، چنانچہ اس کی حالت اور جن کے اخراجات اس کے ذمہ ہوں ان کی تعداد، اور ان کے کھانے پینے پہننے اور تمام اخراجات کی مقدار معلوم کرے، اور زمانہ و علاقہ اور گرانی و ارزانی کا لحاظ رکھے، مروت و عدم مروت میں اس شخص کی کیفیت کا خیال رکھے، اور کھانے پینے کی چیزوں میں اس علاقہ کے رواج کی رعایت رکھے، حاصل یہ کہ اس کے تمام اخراجات کو پورا کرے تاکہ وہ جہاد کے لئے فارغ رہے، اور اس کی اولاد میں سے جن کا خرچ اس کے ذمہ ہو ان کا بھی خرچ اس کو دے خواہ وہ بچے ہوں یا بڑے ہوں، اور بچوں کے بڑے ہونے سے جب ضرورت بڑھ جائے تو اس کے وظیفہ میں بھی اضافہ کر دے (۲)۔

۱۲- سوم-وظائف تقسیم کرنے اور دفتر میں ریکارڈ مرتب کرنے میں دیگر تمام لوگوں پر خاندان قریش کے افراد کو مقدم رکھنا امام کے لئے مستحب ہے۔

۱۳-چہارم-امام دفتر میں بچہ، مجنوں اور کسی عورت کا نام درج نہ کرے، اور نہ کسی ایسے کمزور کا نام لکھے جو جہاد کر ہی نہ سکتا ہو جیسے نابینا اور لنجا واپاہج، البتہ اگر ایسے لوگ کسی مجاہد کی کفالت میں ہوں، تو انہیں

(۱) الفروق ۳/۷، تہذیب الفروق ۳/۱۸۔

(۲) تہذیب الفروق ۳/۱۸

(۳) مطالب أولی النہی ۴/۶۷۳۔

(۴) مرتزقہ (وظیفہ پانے والے): وہ لوگ ہیں جنھیں بیت المال سے مقررہ وظیفہ ملتا ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۶/۳۵۹، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۰۵، ابو یعلی رص ۲۴۰، المغنی ۶/۴۱۷۔

(۲) روضۃ الطالبین ۶/۳۵۹، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۴۲، الماوردی رص ۲۰۵۔

اسی کے تابع کر کے وظائف دے دیئے جائیں، دفتر کے ریکارڈ میں تو صرف ان لوگوں کے نام رکھے جائیں جو مکلّف ہوں اور جہاد کے لئے تیار ہوں۔

ماوردی اور ابویعلی نے رجسٹر میں فوج کا نام درج کرنے کے لئے پانچ اوصاف کی شرط لگائی ہے، وہ یہ ہیں: بلوغ، حریت، اسلام، ان آفتوں سے محفوظ ہونا جو قتال سے مانع ہوں، جنگوں پر اقدام کے لئے تیار رہنا(۱)۔

۱۴- پنجم- امام پورے سال میں ایک مرتبہ وظائف تقسیم کرے اور اس کے لئے ایک وقت مقرر کردے جس کے خلاف نہ کرے، اور اگر مثلاً ماہانہ تقسیم کو مفید سمجھے تو اس کا بھی اسے اختیار ہے(۲)۔

اگر استحقاق کے بعد وظیفہ میں تاخیر ہوجائے اور بیت المال میں وظائف ہوں تو انہیں اسی طرح مطالبہ کا حق ہے جس طرح مستحق دیون کے مطالبہ کا حق ہوتا ہے(۳)۔

جن کا وظیفہ مقرر ہے، اگر ان میں سے کوئی وفات پاجائے تو اس کی بیوی اور نابالغ اولاد کو بقدر کفایت وظیفہ دیا جائے، اس لئے کہ اگر اس کے بعد اس کے پسماندگان کو وظائف نہ دیئے جائیں تو قتال کے لئے کوئی آمادہ نہ ہوگا، اس لئے کہ اسے اپنے پسماندگان کے ضائع ہونے کا اندیشہ رہے گا، اور جب اسے یہ معلوم ہوگا کہ اس کے مرنے کے بعد ان کی ضروریات پوری کی جائیں گی تو قتال کے لئے تیار ہونا ان کے لئے آسان ہوجائے گا، اور جب ان کے لڑکے بالغ

(۱) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۶۱، ۳۶۳، الأحکام السلطانیہ للماوردی ۲۰۳، ۲۰۶، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۴۱، ۲۴۲، المغنی ۶/ ۴۱۷، ۴۱۸، مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۸/ ۵۶۵، الزرقانی ۳/ ۱۲۷۔

(۲) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۶۳، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۰۵، ۲۰۶، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ۲۴۳، المغنی ۶/ ۴۱۷۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ۲۰۶، أبویعلی رص ۲۴۳۔

ہوجائیں اور قتال کرنے والوں میں شرکت پسند کریں تو ان کے لئے بھی وظائف مقرر کردیئے جائیں گے، اور اگر قتال کرنے والوں میں شرکت پسند نہ کریں تو ان کو چھوڑ دیا جائے گا۔

اور اگر ان کی بالغ اولاد میں سے کوئی نابینا یا لنجا و معذور ہو تو اس کا وظیفہ اسی طرح جاری رکھا جائے گا جیسے اس کے بالغ ہونے سے پہلے جاری تھا، یہ تفصیل مذکر اولاد کے بارے میں ہے، اور رہی مؤنث اولاد تو ''الوسیط'' میں مذکورہ تفصیل کا تقاضا یہ ہے کہ انہیں ان کی شادی ہونے تک وظائف دیئے جائیں(۱)۔

امام جن لوگوں کی دیکھ بھال کرتا ہے ان کے بارے میں ضابطہ:

۱۵- حاکم کے پاس جو مال ہوتا ہے اس مال کے ذریعہ وہ جن لوگوں کی دیکھ بھال کرتا ہے ان کی تین قسمیں ہیں۔

پہلی قسم وہ محتاج ہیں جن کی ضرورتیں امام پوری کرتا ہے، اور قرآن کریم کی جس آیت میں مستحقین زکوۃ کے اقسام کو بیان کیا گیا ہے ان میں زکوۃ کے مستحق زیادہ تر یہی لوگ ہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ الخ''(۲) (صدقات (واجبہ) تو صرف غریبوں کے لئے ہیں الخ) اور فقہاء کی بیان کردہ تفصیل کے مطابق مساکین کا مال فئ و مال غنیمت کے خمس میں حق ہے، اور یہ لوگ ان تین اصناف میں سے ایک ہیں۔

دوسری قسم میں وہ لوگ ہیں جن کی کفالت امام کے لئے مناسب ہے، اور امام وظائف کے ذریعہ ان کی ضروریات پوری کرتا ہے اور انہیں کسب معاش سے بے نیاز کردیتا ہے تاکہ وہ اسلام کے اہم مفوضہ کاموں کے لئے فارغ و تیار رہیں، ان کی دو قسمیں ہیں:

(۱) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۶۳، المغنی ۶/ ۴۱۸، ابن عابدین ۳/ ۸۱۔

(۲) سورۂ توبہ ر ۶۰۔

۱۶- ایک وہ جن کے وظائف مقرر ہیں اور یہ مسلمانوں کی طاقت وسرمایہ، ان کی شان وشوکت اوران کے بہادر سپاہی ہیں، اس لئے ان پر اتنی مقدار صرف کیا جانا ضروری ہے جس سے ان کی ضروریات کی کفالت اور حاجت روائی ہوجائے اوراس کی وجہ سے انہیں کسب معاش وغیرہ کی راہیں اختیار نہ کرنی پڑیں، انہیں جس کام کے لئے تیار کیا جائے وہ تیار ہوجائیں، ان کی نظریں اس پر لگی ہوں کہ کب انہیں آواز دی جائے اور وہ لپک پڑیں، وہ بغیر کسی سستی وغفلت کے اورضرورت ومقصد کو پورا کرنے اوراسباب مہیا کرنے میں مصروف ہوئے بغیر وہ لبیک کہیں (۱) چنانچہ مستورد بن شداد سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی علیہ السلام کو فرماتے ہوئے سنا کہ ''**من كان لنا عاملا فليكتسب زوجة، فإن لم يكن له خادم فليكتسب خادما، فإن لم يكن له مسكن فليكتسب مسكنا**''(۲) (جو شخص ہمارا عامل ہوتو وہ شادی کرلے اوراگر اس کے پاس خادم نہ ہوتو خادم لے لے، اور اگر اس کے پاس گھر نہ ہو تو گھر بنالے)۔

بریدہؓ کی حدیث میں نبی علیہ السلام سے منقول ہے آپ علیہ السلام نے ارشادفرمایا:''**من استعملناه على عمل فرزقناه فما أخذ بعد ذلك فهو غلول**''(۳) (جس شخص کو ہم کسی کام پر عامل بنائیں اوراسے وظیفہ دیں پھراس کے بعدوہ جو کچھ لے گا وہ خیانت ہوگی)۔

۱۷- دوسرے وہ حضرات ہیں جو دین کے ارکان کوقائم رکھنے کے لئے مقرر ہیں، اوراس کام کوانجام دینے اوراس میں مصروف رہنے کی وجہ سے وہ اپنی ضروریات پوری کرنے کے وسائل میں نہیں لگ سکتے، اوراگر وہ اپنے اس مفوضہ کام میں سرگرم نہ رہیں تو ایمان کے ارکان معطل ہوجائیں، اس لئے امام پر ضروری ہے کہ ان کے اخراجات پوری کرے تاکہ جس کام کا وہ عزم کریں اس میں فارغ البالی و بےفکری سے لگ سکیں، یہ حضرات قاضی، حکام، قسام (بٹوارہ افسر) مفتیان وفقہاء کرام ہیں، اور ہروہ شخص جو دین کے کسی اہم کام کوانجام دے وہ اس کام کی انجام دہی کی وجہ سے اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے کوئی دیگر کام نہ کرسکے۔

جن کے وظائف مقرر ہیں ان کے لئے تو فیٔ کے چار خمس مخصوص ہیں، اور دوسری قسم کے حضرات کو مصالح مسلمین کے حصہ سے وظائف دیئے جاتے ہیں (دیکھئے: اصطلاح ''بیت المال'')۔

۱۸- تیسری قسم: وہ لوگ ہیں جن کے مالدار ومستغنی ہونے کے باوجود ان پر بیت المال کے مال کا ایک حصہ صرف کیا جاتا ہے اوران کا استحقاق حاجت روائی وضرورت پر موقوف نہیں ہے، یہ حضرات بنوہاشم اور بنوالمطلب ہیں، یہ حضرات فیٔ ومال غنیمت کے خمس میں ایک حصہ کے مستحق ہیں، اورحاجت وکفایت کا کوئی اعتبار نہیں ہے یہ بعض فقہاء کے نزدیک ہے (۱)، نیز اس مسئلہ میں اختلاف اور کچھ تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح ''آل'' (فقرہ ۱۴، ج۱ ص ۱۴۲) اور اصطلاح ''خمس''، ''غنیمۃ'' اور ''قرابۃ'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) الغیاثی لامام الحرمین الجوینی ص ۲۴۴، ۲۴۷۔

(۲) حدیث: ''من كان لنا عاملا فليكتسب زوجة......'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۵۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۴۰۶، طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث: ''من استعملناه على عمل فرزقناه......'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۵۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۴۰۶، طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح کہا اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) الغیاثی ص ۲۴۴، ۲۴۷۔

رسالۃ

دیکھئے: "ارسال"۔

رسغ

تعریف:

۱- لغت میں "رسغ" کا معنی انسان کی کلائی اور ہتھیلی کا جوڑ نیز پنڈلی اور قدم کا جوڑ ہے، اسی طرح جانور کے جسم کا وہ پتلا مقام ہے جو کھر اور ہاتھ اور پیر کی پنڈلی کے پتلے حصہ کے جوڑ کے درمیان ہوتا ہے (۱)۔

فقہاء اس لفظ کا استعمال انسان کے اعتبار ہی سے کرتے ہیں (۲) نووی نے کہا: "رسغ" ہتھیلی کا جوڑ ہے، اس کے دو جانب ہیں، اور وہ دو ہڈیاں ہیں، انگوٹھے سے ملی ہوئی ہڈی کو "کوع" اور چھوٹی انگلی سے ملی ہوئی ہڈی کو "کرسوغ" کہتے ہیں (۳)۔

فقہاء کوع اور رسغ کا ذکر ہاتھ کی اس حد کو بیان کرنے کے ذیل میں کرتے ہیں جس کو دھونے کا حکم ابتدائے وضو میں اور مسح کرنے کا حکم تیمّم میں اور کاٹنے کا حکم چوری میں دیا گیا ہے (۴)۔

اجمالی حکم:

ابتدائے وضو میں دونوں ہاتھوں کا گٹوں تک دھونا:

۲- ابتدائے وضو میں دونوں ہاتھوں کا گٹوں تک دھونا فی الجملہ

---

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط، المصباح المنیر مادہ: "رسغ"۔

(۲) العنایہ برحاشیہ فتح القدیر ۱/۱۹، شائع کردہ دار احیاء التراث العربی، البحر الرائق ۱/۱۸۔

(۳) المجموع ۲/۲۷، ۲۲۸۔

(۴) المغنی ۱/۹۹، ۱۰۰، ۲۵۵۔

مسنون ہے، خواہ وہ نیند سے بیدار ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، اس وجہ سے کہ ہاتھ کے اس حصہ کو برتن میں ڈالا جاتا ہے، اور اسی سے وضو کے پانی کو اعضا تک پہنچایا جاتا ہے، لہذا ان دونوں کے دھونے میں پورے وضوء کا تحفظ ہے[۱]، نبی اکرم علیہ السلام کا عمل بھی ایسا رہا ہے، اور اس وجہ سے کہ دونوں ہاتھوں کا دھونا آپ علیہ السلام کی صفت وضو کی ان احادیث میں وارد ہوا ہے جن کو حضرت عثمان نیز حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن زید وغیرہ نے روایت کیا ہے[۲]۔

ایک قول ہے کہ یہ فرض ہے اور اس کا مقدم کرنا سنت ہے، ''فتح القدیر''، ''المعراج'' اور ''خبازیہ'' میں اسی کو مختار کہا گیا ہے، نیز ''مبسوط'' میں امام محمد کا قول اسی جانب مشیر ہے[۳]۔

دھوئے بغیر برتن میں ہاتھ ڈالنے اور رات یا دن کی نیند سے بیداری کے وقت ہاتھ دھونے کے احکام نیز ان کے دھونے کی کیفیت کے بارے میں تفصیل کے لئے ''نوم''، ''وضوء'' اور ''ید'' کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

تیمّم میں دونوں ہاتھوں کا گٹوں تک مسح کرنا:

۳- اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ''فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ''[۴] (اپنے چہروں اور ہاتھوں پر اس سے مسح کرلیا کرو) کے اندر تیمّم میں ہاتھوں کے مسح کا جو حکم دیا ہے، اس کی حد کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، جو درج ذیل ہیں:

حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب اور امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ کہنیوں تک پورے دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا واجب ہے[۱]۔ ان حضرات کی دلیل حضور اکرم علیہ السلام کا ارشاد ہے، آپ نے فرمایا: ''التيمم ضربتان: ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين''[۲] (تیمّم میں زمین پر دوبار ہاتھ مارنا ہے ایک بار چہرے کے لئے اور ایک بار کہنیوں تک دونوں ہاتھوں کے لئے)۔

اسی طرح ان کی دلیل حضرت اسلع کی حدیث ہے، انہوں نے کہا: میں حضور علیہ السلام کی خدمت کرتا تھا، حضرت جبرئیل آیت تیمّم لے کر آپ کے پاس حاضر ہوئے، آپ علیہ السلام نے مجھے تیمّم کے مسح کی کیفیت دکھلائی تو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں کو زمین پر ایک بار مارا اور ان سے اپنے چہرے کا مسح کیا پھر ان دونوں ہاتھوں کو زمین پر مارا، اور کہنیوں تک دونوں ہاتھوں پر مسح کیا[۳]۔

حنابلہ اور (حسن کی روایت کے مطابق) امام ابوحنیفہ کا مذہب، ایک دوسری روایت کے مطابق امام مالک، جمہور مالکیہ، مسلک قدیم میں شافعیہ، اوزاعی اور اعمش کا مذہب ہے کہ تیمّم میں دونوں ہاتھوں کا گٹوں تک مسح کرنا واجب ہے، ان حضرات کی دلیل اللہ تعالیٰ کا قول

---

(۱) مراقی الفلاح ر ۳۶، تبیین الحقائق ۱ ر ۳، ۴، الفتاوی الہندیہ ۱ ر ۶، البحر الرائق ۱ ر ۱۸، المغنی ۱ ر ۹۷، ۱۰۰، روضۃ الطالبین ۱ ر ۵۸، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱ ر ۱۵۷ شائع کردہ دار المعرفہ۔

(۲) حدیث: ''صفة وضوء النبي علیہ السلام'' کی روایت مسلم (۱ ر ۲۰۴، ۲۰۵ طبع الحلبی) نے حضرت عثمان بن عفان سے کی ہے۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱ ر ۶۔

(۴) سورۂ مائدہ ر ۶۔

(۱) مراقی الفلاح ر ۶۴، ۶۵، البنایہ ۱ ر ۴۹۵، روضۃ الطالبین ۱ ر ۱۱۲، اوجز المسالک إلی مؤطا مالک ۱ ر ۳۲۱، ۳۲۲، بدایۃ المجتہد ۱ ر ۶۸، ۶۹ شائع کردہ دار المعرفہ۔

(۲) حدیث: ''التيمم ضربتان : ضربة للوجه و ضربة......'' کی روایت دارقطنی (۱ ر ۱۸۰ طبع دار المحاسن) نے حضرت عبداللہ بن عمر سے کی ہے، پھر اس شخص کی روایت کو درست قرار دیا ہے جس نے اسے ابن عمر پر موقوف کیا ہے۔

(۳) حدیث اسلع: ''في صفة المسح'' کی روایت بیہقی (۱ ر ۲۰۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت اسلع سے کی ہے اور کہا ہے کہ اس کے راوی ربیع بن بدر ضعیف ہیں، تاہم وہ اس میں منفرد نہیں ہیں، اور ہم نے یہ قول، تابعین میں سے حضرت سالم بن عبداللہ، حسن بصری، شعبی اور ابراہیم نخعی سے نقل کیا ہے۔

ہے: "فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ" (یعنی اپنے چہروں اور ہاتھوں پر اس سے مسح کرلیا کرو)، طریقہ استدلال یہ ہے کہ جب حکم مطلق ہاتھ سے متعلق ہوتو اس میں کلائی داخل نہیں ہوتی، جیسا کہ چور کا ہاتھ کاٹنے اور شرمگاہ کے چھونے کے مسئلے میں (۱)۔

اسی طرح ان کی دلیل حضرت عمارؓ کی حدیث ہے، انہوں نے کہا: "**بعثني رسول الله ﷺ فی حاجة فأجنبت فلم أجد ماءً فتمرغت فی الصعید کما تتمرغ الدابة ثم أتیت النبي ﷺ فذکرت ذلک له،فقال:إنما کان یکفیک أن تقول بیدک هکذا، ثم ضرب بیدیه الأرض ضربة واحدة ثم مسح الشمال علی الیمین وظاهر کفیه ووجهه، وفی لفظ أن النبي ﷺ أمره بالتیمم للوجه والکفین**"(۲) (مجھے رسول اللہ ﷺ نے ایک ضرورت سے بھیجا، وہاں میں جنبی ہوگیا اور مجھے پانی دستیاب نہیں ہوا تو میں چوپائے کی طرح مٹی میں لوٹ گیا پھر آپ کے پاس آ کر میں نے اس کا تذکرہ کیا تو آپ نے فرمایا: تمہارے لئے بس اتنا کافی تھا کہ اپنے دونوں ہاتھوں سے تم اس طرح کر لیتے، پھر آپ نے اپنے ہاتھوں کو زمین پر ایک بار مارا، پھر بائیں ہاتھ سے، دائیں ہاتھ اور اوپر کی ہتھیلیوں اور چہرے پر مسح کیا، اور ایک لفظ میں ہے کہ آپ نے ان کو چہرے اور دونوں ہتھیلیوں پر مسح کرنے کا حکم دیا)۔

زہری، محمد بن مسلمہ اور ابن شہاب کا مسلک یہ ہے کہ مونڈھوں تک مسح کرنا فرض ہے (۱)

تفصیل کے لئے دیکھئے: "تیمّم"۔

چوری میں ہاتھ کہاں سے کاٹا جائے گا:

۴- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ چوری میں دایاں ہاتھ گٹے سے کاٹا جائے گا، اس وجہ سے کہ نص تو ہاتھ کے کاٹنے کی وارد ہوئی ہے اور ہاتھ کا کاٹنا گٹے سے بھی ہوسکتا ہے اور کہنی سے بھی اور مونڈھے سے بھی، لیکن یہ ابہام رسول اللہ ﷺ کے بیان سے زائل ہوگیا، اس وجہ سے کہ آپ نے چور کے ہاتھ کو گٹے سے کاٹنے کا حکم دیا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اتنی مقدار یقینی ہے، اور سزاؤں میں یقینی مقدار ہی اختیار کی جاتی ہے (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "سرقة"۔

(۱) المبسوط ۱/ ۱۰۷، مراقی الفلاح ۱/ ۶۵، حاشیة العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۲۰۳ شائع کردہ دار المعرفہ، روضة الطالبین ۱/ ۱۱۲، کشاف القناع ۱/ ۱۷۴، ۱۷۵، المغنی ۱/ ۲۵۴، ۲۵۵۔

(۲) حدیث: "بعثنی رسول اللہ ﷺ فی حاجة......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۴۵۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۸۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) بدایة المجتہد ۱/ ۶۹، المبسوط ۱/ ۱۰۷، المنتقی ۱/ ۱۱۴۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۹/ ۱۳۳، ۱۳۴، المغنی ۸/ ۲۵۹، ۲۶۰، روضة الطالبین ۱۰/ ۱۴۰، الزرقانی ۸/ ۹۲۔

رسول

تعریف:

۱-رسول لغت میں وہ شخص ہے جس کو بھیجنے والے نے حوالگی یا وصولیابی کے تعلق سے پیغام رسانی کا حکم دیا ہو، اور وہ اپنے بھیجنے والے کی باتوں کا پورا پورا لحاظ رکھتا ہو، یہ اہل عرب کے قول "جاء ت الإبل رسلا" (اونٹ گروہ درگروہ آگے پیچھے آئے) سے ماخوذ ہے۔

رسول کو اس وجہ سے رسول کہا جاتا ہے کہ وہ صاحب رسالت ہوتا ہے۔

رسول، "أرسلت" کا اسم مصدر ہے، بولا جاتا ہے "أرسلت فلانا فی رسالة" جس کو بھیجا جاتا ہے وہ مرسل اور رسول ہے۔

راغب اصفہانی نے کہا: رسول کبھی تو پیغام کو کہا جاتا ہے، جیسا کہ شاعر نے کہا: "ألا أبلغ أبا حفص رسولا" (ابوحفص کو یہ پیغام پہنچادو) اور کبھی پیغام لے جانے والے کو[۱]۔

اس کا استعمال مذکر، مونث، تثنیہ، جمع سب کے لئے واحد کے صیغہ کے ساتھ جائز ہے، اسی طرح، تثنیہ و جمع بھی استعمال کرنا جائز ہے: چنانچہ اس کی جمع رسل آتی ہے، جیسا کہ ارشاد باری ہے: "لَقَدْ جَاءَ كُمْ رَسُوْلٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ"[۲] (بے شک تمہارے پاس ایک پیغمبر آئے ہیں تمہاری ہی جنس میں سے)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی، غریب القرآن للاصفہانی مادہ: "رسل"۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۱۲۸۔

دوسری جگہ ارشاد ہے: "فَقُوْلَا إِنَّا رَسُوْلُ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ"[۱] (اور کہو کہ ہم پروردگار عالم کے رسول ہیں)۔

اصطلاح میں رسول کے دو معنی ہیں: اول وہ شخص جو کسی انسان کی جانب سے کسی دوسرے انسان کی جانب مال یا پیغام یا اسی طرح کی کسی چیز کے ساتھ بھیجا گیا ہو، اس معنی کے اعتبار سے اس کا حکم "ارسال" کی اصطلاح میں دیکھا جاسکتا ہے۔

دوم: اللہ کا ایک رسول۔

اللہ کے رسول سے مراد کبھی فرشتے ہوتے ہیں، مثلا اللہ تعالی نے فرمایا: "قَالُوْا يَالُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَّصِلُوْا إِلَيْكَ"[۲] (فرشتے کہنے لگے کہ اے لوط! ہم تو آپ کے رب کے بھیجے ہوئے ہیں آپ تک ہرگز ان کی رسائی نہیں ہوگی)۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: "بَلٰى وَ رُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُوْنَ"[۳] (ضرور، سنتے ہیں اور ہمارے فرشتے ان کے پاس لکھتے (بھی) جاتے ہیں)۔ ایک اور جگہ فرمایا: "وَلَمَّا جَاءَ تْ رُسُلُنَا لُوْطًا سِيْءَ بِهِمْ"[۴] (اور جب ہمارے فرستادے لوط کے پاس پہنچے تو لوط ان کی وجہ سے کڑھے)۔

اور کبھی اس سے مراد انبیاء ہوتے ہیں، جیسا کہ قول باری ہے: "وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُوْلٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ"[۵] (اور محمد تو بس ایک رسول ہی ہیں ان کے قبل اور بھی رسول گذر چکے ہیں)۔

انسانوں میں رسول سے مراد وہ آزاد مرد ہیں جن کی جانب اللہ تعالی نے کسی شریعت کی وحی کی ہو اور ان کو اس کی تبلیغ کا حکم دیا ہو، اور اگر ان کو تبلیغ کا حکم نہ دیا گیا ہو تو وہ صرف نبی ہیں۔

(۱) سورۂ شعراء/ ۱۶۔

(۲) سورۂ ہود/ ۸۱۔

(۳) سورۂ زخرف/ ۸۰۔

(۴) سورۂ ہود/ ۷۷۔

(۵) سورۂ آل عمران/ ۱۴۴۔

شرعی حکم:

۲-رسول پر اللہ کی جانب سے انسانوں تک دعوت کا پہنچانا واجب ہے، ارشاد باری ہے: "یا أَیُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَّبِّکَ وَ إِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ"[(۱)] (اے ہمارے پیغمبر جو کچھ آپ پر آپ کے پروردگار کی طرف سے اترا ہے یہ (سب) آپ (لوگوں تک) پہنچا دیجئے اور اگر آپ نے یہ نہ کیا تو آپ نے اللہ کا پیغام پہنچایا ہی نہیں)۔

جس کے پاس رسولوں کی دعوت پہنچے اس پر واجب ہے کہ ان پر ایمان لائے اور جو کچھ وہ لے کر آئے ہیں اس میں ان کی تصدیق کرے اور ان کی اطاعت وفرماں برداری کرے۔

کسی رسول کو گالی دینے والے کا حکم:

۳-اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو شخص کسی نبی کی نبوت یا کسی رسول کی رسالت کا انکار کرے یا ان کی تکذیب کرے، یا انہیں گالی دے، یا ان کو حقیر جانے، یا ان کا مذاق اڑائے یا ہمارے رسول ﷺ کی کسی سنت کا استہزاء کرے تو وہ کافر ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "قُلْ أَبِاللّٰهِ وَ آیَاتِهِ وَ رَسُوْلِهِ کُنْتُمْ تَسْتَهْزِؤُوْنَ لَا تَعْتَذِرُوْا قَدْ کَفَرْتُمْ بَعْدَ إِیْمَانِکُمْ"[(۲)] (آپ کہہ دیجئے کہ اچھا تو تم استہزا کر رہے تھے اللہ اور اس کی آیتوں اور اس کے رسول کے ساتھ (اب) بہانے نہ بناؤ تم کافر ہو چکے اپنے اظہار ایمان کے بعد)۔

دوسری جگہ ارشاد ہے: "إِنَّ الَّذِیْنَ یُؤْذُوْنَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهُ لَعَنَهُمُ اللّٰهُ فِی الدُّنْیَا وَ الْآخِرَةِ وَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَاباً مُّهِیْناً"[(۳)] (بے شک جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو ایذاء پہنچاتے رہتے ہیں

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۷۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۶۵، ۶۶۔

(۳) سورۂ احزاب/ ۵۷۔

اللہ تعالیٰ ان پر لعنت کرتا ہے دنیا اور آخرت میں اور ان کے لئے عذاب ذلیل کرنے والا تیار کر رکھا ہے)۔

اسی طرح جو رسول کو گالی دے اسے قتل کر دیا جائے گا[(۱)]۔

تفصیلات "ردۃ" اور "توبۃ" کی اصطلاح میں موجود ہیں۔

اس حکم میں بقیہ رسول و انبیاء اور ملائکہ، نبی اکرم ﷺ کی طرح ہیں لہذا جو انہیں گالی دے، یا ان پر لعنت بھیجے، یا ان پر عیب لگائے یا تہمت باندھے، یا ان کے حق کا استخفاف کرے یا ان کی تنقیص کرے، یا ان کا مرتبہ گھٹائے یا ان کی جانب ایسی باتوں کا بطریق مذمت انتساب کرے جو ان کے شایان شان نہیں ہیں تو اسے قتل کر دیا جائے گا[(۲)]۔

تفصیل اصطلاح "توبۃ" اور "ردۃ" میں ہے۔

رسول اللہ کے نام سے ذبح کرنا:

۴-رسول اللہ کے نام سے ذبح کرنا جائز نہیں ہے، اور نہ اللہ اور محمد رسول اللہ کے مجموعی نام سے، کیونکہ اس موقع پر اللہ تعالیٰ کے نام کو غیر اللہ کے نام سے علاحدہ رکھنا واجب ہے، اس وجہ سے کہ ارشاد ہے "وَمَا أُهِلَّ لِغَیْرِ اللّٰهِ بِهِ"[(۳)] (اور جو جانور غیر اللہ کے لئے نامزد کر دیا گیا ہو)۔ اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے فرمایا: ذبح کے وقت تسمیہ کو غیر اللہ سے پاک رکھو اور اس وجہ سے کہ اس طرح تو اللہ کے نام کے ساتھ غیر اللہ کے نام کو شریک کرنا ہے[(۴)]۔ تفصیل "ذبائح" میں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۹۰، الشفاء للقاضی عیاض ۲/ ۹۵۲، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۲۳، ۱۵۰، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۸۰۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۴) البدائع ۵/ ۴۸، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۰۵، مواہب الجلیل ۱/ ۱۸۔

رسول اکرم ﷺ کی چراگاہ:

۵- نبی اکرم ﷺ کو اس بات کا حق تھا کہ وہ خاص اپنے لئے چراگاہ بنائیں، مگر آپ ﷺ نے ایسا نہیں کیا، وإنما حمى النقيع لخيل المسلمين"[۱] (البتہ آپ نے نقیع کو مسلمانوں کے گھوڑوں کے لئے چراگاہ بنائی)، اور حضرت ابن عمر نے فرمایا: "حمى النبيﷺ الربذة لإبل الصدقة ونعم الجزية وخيل المجاهدين" [۲] (رسول اللہ ﷺ نے ربذہ کو صدقہ کے اونٹوں، جزیہ کے جانوروں اور مجاہدین کے گھوڑوں کے لئے چراگاہ بنایا)۔

رسول اللہ ﷺ کی چراگاہ کے ختم کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ جس کو آپ ﷺ نے چراگاہ بنایا وہ نص ہے، کسی خلیفہ کے لئے اس کا ختم کرنا اور تبدیل کردینا کسی بھی حال میں جائز نہیں ہے؟ خواہ اس چراگاہ کی ضرورت باقی ہو یا ختم ہوگئی ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کے کسی حکم کو باطل کرنا درست نہیں ہے، اور اس وجہ سے کہ یہ ایک ایسے حکم کو اجتہاد سے بدلنا ہے جس کا صحیح ہونا قطعی اور یقینی ہے، بخلاف دیگر ائمہ اور خلفاء کی چراگاہ کے، کہ بوقت ضرورت اس کا ختم کرنا جائز ہے۔

بعض علماء کا خیال یہ ہے کہ رسول کی چراگاہ کو اس کی ضرورت کے باقی نہ رہنے کی صورت میں ختم کرنا جائز ہے[۳]۔

تفصیل "احیاء الموات" اور "حمی" کی اصطلاح میں ہے۔

جنگ یا صلح کرنے والوں کے قاصدین:

٦- جنگ یا صلح کرنے والے جب کسی پیغام کے پہنچانے کے لئے کسی کو دار الاسلام میں بھیجیں تو وہ مامون ہوگا، یہاں تک کہ وہ پیغام امام تک پہنچا دے، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ مشرکین کے قاصدوں کو امان دیتے تھے، اور جب آپ کے پاس مسیلمہ کذاب کے دو قاصد آئے تو آپ نے ان سے کہا: " لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما "[۱] (اگر یہ بات نہ ہوتی کہ قاصد قتل نہیں کئے جاتے ہیں تو میں تمہاری گردنیں اڑا دیتا) اور اس لئے بھی کہ قاصدوں کو امان دینے کی ضرورت ہے، کیونکہ اگر ہم ان لوگوں کے قاصدوں کو قتل کردیں تو وہ بھی ہمارے قاصدوں کو قتل کردیں گے، اور پیغام رسانی کی مصلحت فوت ہوجائے گی۔

قاصد کو مطلقاً امان دینا بھی درست ہے، اور حسب مصلحت اس کو کسی مدت کے ساتھ مقید کرنا بھی جائز ہے، یہ حکم اس وقت ہے جب کہ امام حرم مکی میں موجود نہ ہو اور اگر امام حرم میں ہو تو قاصد کو اس میں داخل ہونے کی اجازت نہیں دی جائے گی[۲]۔

تفصیل "أمان" اور "حرم" کی اصطلاح میں ہے۔

---

(۱) حدیث: "حمى رسول الله النقيع لخيل المسلمين" کی روایت بیہقی (۱۴٦/٦ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے الفتح (۴۵/۵ طبع السلفیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "حمى الربذة لإبل الصدقة" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱۵۸/۴ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کی روایت طبرانی نے الکبیر میں کی ہے۔ اس کے رجال، صحیح کے رجال ہیں۔

(۳) الأحکام السلطانیہ ۱۸۵، روضۃ الطالبین ۲۹۲/۵، جواہر الإکلیل ۲۷۴/۱، ۲۰۲/۲، نہایۃ المحتاج ۳۳۸/۵۔

(۱) حدیث: "لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما" کی روایت ابوداؤد (۱۹۲/۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور احمد (۴۸۸/۳ طبع المیمنیہ) نے حضرت نعیم بن مسعود اشجعی سے کی ہے، اور اس کی سند حسن ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲۲۷/۳، القوانین الفقہیہ ۱۵۹، روضۃ الطالبین ۲۸۰/۱۰، ۳۰۹، ۲۴۴، حاشیۃ الجمل ۲۱۲/۵، المغنی لابن قدامہ ۵۳۱/۸، تفسیر قرطبی ۱۰۴/۸، مغنی المحتاج ۲۲۷/۴، ۲۴۳، ، احکام القرآن لابن العربی ۹۰۱/۲۔

رشد

تعریف:

۱-لغت میں "رشد" کا معنی صلاح، اصابت رائے اور راہ حق پر سختی کے ساتھ قائم رہنا ہے، یہ الغی اور الضلال (گمراہی) کی ضد ہے، "المصباح" میں ہے: رشد یرشد، نصر اور سمع دونوں باب سے آتا ہے، اسی سے صفت "راشد" اور اسم "رشاد" ہے۔

اللہ کی صفات میں "رشید" کا معنی ہے، سیدھے راستے کی رہنمائی کرنے والا اور بہترین فیصلے والا، "لسان العرب" میں ہے: اللہ کے ناموں میں سے ایک نام رشید ہے، اس سے مراد وہ ذات ہے جس نے مخلوق کو ان کی مصلحتیں بتائیں، لہذا رشید یہاں پر مرشد کے معنی میں ہے، اور ایک قول یہ ہے: اس سے مراد وہ ذات ہے جس کی تدبیریں کسی کے مشورے اور اصلاح کے بغیر اپنے مقاصد تک درستگی کے ساتھ پہنچتی ہیں (۱)۔

رشد کی اصطلاحی تعریف اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، "رشد"، (راء اور شین کے فتحہ کے ساتھ) رشد (راء کے ضمہ اور شین کے سکون کے ساتھ) سے خاص ہے، چنانچہ اول الذکر کا استعمال صرف اخروی امور میں ہوتا ہے جب کہ آخر الذکر کا دنیوی اور اخروی دونوں امور میں (۲)۔

(۱) الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادہ: "رشد"۔

(۲) الکلیات ۲/۳۸۶، ۳۸۷ طبع دمشق۔

یتیم کو اس کا مال سپرد کرنے کے لئے اور اس کے مثل دوسرے مسائل جن میں رشد کی شرط لگائی جاتی ہے، اس سے مراد جمہور کے نزدیک صلاح مال ہے، اور امام شافعی کے نزدیک صلاح مال کے ساتھ صلاح دین بھی۔

یہ ابتداء میں رشد کے سبب پابندی ختم کرنے کے حکم کے بارے میں ہے، چنانچہ اگر بعد میں وہ فاسق ہوجائے تو شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ اس پر پابندی عائد نہیں کی جائے گی (۱)۔

صلاح دین سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی ایسے حرام فعل کا ارتکاب نہ کرے جس سے عدالت ساقط ہوجاتی ہے، اور صلاح مال سے مراد یہ ہے کہ فضول خرچی نہ کرے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اہلیت:

۲-لغت میں اہلیت کا معنی: صلاحیت ہے، اس کی دو قسمیں ہیں: اہلیت وجوب اور اہلیت اداء۔

اہلیت وجوب یہ ہے کہ انسان میں اس بات کی صلاحیت پیدا ہوجائے کہ اس پر کسی کے اور اس کے کسی پر جائز حقوق واجب ہوسکیں۔

اور اہلیت اداء یہ ہے کہ انسان میں اس طرح عمل کرنے کی صلاحیت پیدا ہوجائے جو شرعا معتبر ہو۔

مزید برآں یہ کہ رشد اہلیت کا آخری مرحلہ ہے، جب آدمی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۹۵ طبع النصر، المغنی ۴/۵۱۶ طبع الریاض، حاشیۃ القلیوبی ۲/۳۰۱ طبع الحلبی، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۳/۳۸۳ طبع المعارف، الإنصاف ۵/۳۲۲ طبع التراث۔

(۲) تفسیر الفخر الرازی ۹/۱۸۹ طبع اول، روضۃ الطالبین ۴/۱۸۰ طبع المکتب الاسلامی، المہذب ۱/۳۳۸ طبع الحلبی، بدایۃ المجتہد ۲/۳۰۵ طبع الکلیات الازہریہ۔

رشد کے ساتھ بالغ ہوجائے تو اس کی اہلیت مکمل ہوجائے گی، اس پر سے ولایت ختم ہوجائے گی اور بالاتفاق اس کا مال اس کے حوالہ کردیا جائے گا (۱)۔

ب- بلوغ:

۳- لغت میں اس کا معنی احتلام اور پختگی کے عمر کو پہنچنا ہے، فقہاء کے نزدیک ایک قوت کا نام ہے جب وہ کسی آدمی میں پیدا ہوجاتی ہے تو اس کو بچپن سے نکال کر جوانی میں داخل کردیتی ہے، یہ بلوغ اپنی کسی فطری علامت کے ظہور سے ثابت ہوتا ہے، جیسے احتلام اور عورت میں حمل وحیض، اگر ان میں سے کوئی بھی علامت نہ پائی جائے تو بلوغ عمر کے ذریعہ ہوگا، آدمی کی تربیت اور اس کی استعداد کے مطابق کبھی رشد وبلوغ دونوں بیک وقت پائے جاتے ہیں اور کبھی رشد، بلوغ کے بعد ہوتا ہے (۲)۔

ج- تبذیر (فضول خرچی):

۴- تبذیر لغت میں بذر الحب فی الأرض (زمین میں بیج ڈالنا) سے ماخوذ ہے، اور اصطلاح میں مال کا بطور اسراف خرچ کرنا ہے۔

فضول خرچی کے نتیجہ میں صلاح فی المال معدوم ہوجاتا ہے، کیونکہ جو فضول خرچ ہوگا وہ کم عقل یعنی بے شعور ہوگا (۳)۔

د- حجر (تصرف پر پابندی):

۵- لغت میں اس کا معنی تصرف سے روکنا ہے، اور اصطلاح میں ایک ایسی حکمی صفت ہے جو اپنے موصوف کو اس کے ان تصرفات کے نفاذ سے روک دے جن کا تعلق اس کی اشیائے خوردنی سے زائد مال سے ہو، یا مال کو تبرعاً دینے سے ہو، یا کسی کو تصرفات مالیہ سے روکنے سے ہو۔

حجر ورشد میں تعلق یہ ہے کہ حجر، رشد کے فقدان کا ایک اثر ہے (۱)۔

ھ- سفہ:

۶- "سفہ"، لغت میں عقل کی کمی کو کہتے ہیں، اس کی اصل خفت (ہلکاپن) ہے۔

اور اصطلاح میں انسان کو لاحق ہونے والا وہ ہلکاپن ہے جو اس کو اس کے مال میں تقاضائے عقل کے برخلاف تصرف کرنے پر آمادہ کرے، اس کے باوجود کہ اس کی عقل میں خلل نہیں ہے، سفہ رشد کی ضد ہے (۲)۔

رشد کا وقت اور اس کی جانکاری کا طریقہ:

۷- اکثر فقہاء کا خیال یہ ہے کہ یتیم کو اس کا مال حوالہ کرنے کے لئے جو رشد معتبر ہے وہ بلوغ کے بعد ہی ہوتا ہے، اگر بلوغ کے بعد بھی وہ رشد سے محروم رہے تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس پر پابندی برقرار رہے گی، خواہ وہ بوڑھا ہوجائے، امام ابوحنیفہ کا اس میں اختلاف ہے (۳)۔

(۱) الموسوعہ ۷/۱۵۱، اصطلاح "أہلیۃ"۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۷/۱۶۰، اصطلاح، (أھلیۃ) ۸/۱۸۶، اصطلاح "بلوغ"۔

(۳) المصباح مادہ: "بذر" التعریفات للجرجانی/ ۲۷ طبع الکتاب العربی، تحفۃ المحتاج ۵/۱۶۸ طبع دار صادر۔

(۱) المصباح مادہ: "حجر" حاشیہ ابن عابدین ۵/۸۹ طبع المصریہ، جواہر الإکلیل ۲/۹۷ طبع المعرفہ، حاشیۃ القلیوبی ۲/۲۹۹ طبع الحلبی، المغنی ۴/۵۰۵ طبع الریاض۔

(۲) المصباح مادہ: "سفہ"، التلویح علی التوضیح ۲/۱۹۱ طبع صبیح، التقریر والتحبیر ۲/۲۰۱ طبع الامیریہ، کشف الأسرار علی أصول البزدوی ۴/۳۶۹ طبع دار الکتاب العربی، البحر الرائق ۸/۹۱ طبع العلمیہ۔

(۳) تفسیر القرطبی ۵/۳۷، طبع دار الکتب المصریہ۔

یہ رشد کبھی تو بلوغ کے ساتھ ہی آ جاتا ہے اور کبھی تاخیر سے، پھر یہ تاخیر کبھی کم ہوتی ہے اور کبھی زیادہ، اس کا تعلق آدمی کی تربیت، استعداد، معاشرتی زندگی کی پیچیدگی یا اس کی سادگی سے ہوتا ہے، اگر آدمی رشد کے ساتھ بالغ ہو تو اس کی اہلیت مکمل ہو جائے گی اور اس سے ولایت ختم ہو جائے گی اور اس کے اموال اس کے حوالے کردیئے جائیں گے۔ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَابْتَلُوا الْيَتَامٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"(۱) (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)۔

اگر آدمی رشد کے بغیر بالغ ہو، اور وہ صاحب عقل بھی ہو تو اس کی اہلیت مکمل ہوگی، اور امام ابوحنیفہ کے یہاں اس سے ولایت ختم ہو جائے گی، البتہ اس کے اموال اس کے حوالے نہیں کئے جائیں گے، بلکہ اس کے ولی یا وصی کے قبضہ میں رہیں گے، یہاں تک کہ اس کا رشد بالفعل ثابت ہو جائے، یا وہ پچیس سال کی عمر کو پہنچ جائے، جب وہ اس عمر کو پہنچ جائے تو اس کا مال اس کے حوالے کردیا جائے گا، اگرچہ وہ فضول خرچ ہو اور صحیح ڈھنگ سے اس کا استعمال نہ کرے، اس وجہ سے کہ اس کو مال نہ دینا بطور احتیاط و تادیب کے تھا نہ کہ تصرف سے اس کو روکنے کی غرض سے، کیونکہ امام ابوحنیفہ، سفیہ پر پابندی کے قائل نہیں ہیں، اور انسان اس عمر کو پہنچ جانے اور دادا بننے کی پوزیشن میں ہو جانے کے بعد ادب سکھائے جانے کے لائق نہیں رہتا۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا، اور حنفیہ میں امام ابویوسف اور امام محمد کا بھی یہی قول ہے: آدمی اگر رشد کے بغیر بالغ ہو تو اس کی

(۱) سورۂ نساء/۶۔

اہلیت کامل ہوگی، لیکن اس سے ولایت ختم نہیں ہوگی اور اس کا مال اس کے ولی یا وصی کے قبضہ میں باقی رہے گا یہاں تک کہ اس کا رشد ثابت ہو جائے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيَامًا وَّارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَ قُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفًا۔ وَ ابْتَلُوا الْيَتَامٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"(۱) (اور کم عقلوں کو اپنا وہ مال نہ دے دو جس کو اللہ نے تمہارے لئے مایۂ زندگی بنایا ہے اور اس مال میں سے انہیں کھلاتے اور پہناتے رہو اور ان سے بھلائی کی بات کہتے رہو اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)۔ اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے اولیاء اور اوصیاء کو سفہاء کو مال دینے سے منع فرمایا ہے، نیز مال ان کے حوالے کرنے کو دو شرطوں پر معلق کیا ہے: ایک بلوغ، دوسرے رشد، لہٰذا اگر بلوغ کے ساتھ رشد نہ پایا جائے تو مال ان کے حوالے کرنا جائز نہیں ہوگا(۲)۔

۸- بچے کے رشد کا پتہ اس کی جانچ سے چلے گا، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَابْتَلُوا الْيَتَامٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ"(۳) (اور یتیموں کی دیکھ بھال کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں)۔ یعنی انہیں جانچو، اس کی جانچ یہ ہے کہ اس کے ذمہ ایسے تصرفات کئے جائیں جن کو اس جیسے بچے انجام دیتے ہیں، یہ جانچ لوگوں کے طبقات کے اعتبار سے الگ الگ ہوا کرتی ہے، چنانچہ تاجر

(۱) سورۂ نساء/۵، ۶۔

(۲) ابن عابدین ۵/۹۵، الفتاوی الہندیہ ۵/۵۶، جواہر الإکلیل ۱/۱۶۱، ۲/۹۸، الروضہ ۴/۱۷۷، ۱۷۸، حاشیۃ القلیوبی ۲/۳۰۱، المغنی ۴/۵۰۶، کشاف القناع ۳/۴۵۲۔

(۳) سورۂ نساء/۶۔

کا لڑکا خرید وفروخت اور اس میں قیمت کے کم وبیش کرنے میں جانچا جائے گا، کاشتکار کا لڑکا کاشتکاری کے معاملات اور اس کے بنیادی اجزاء پر اخراجات کے بارے میں جانچا جائے گا، اور پیشہ ور اپنے پیشہ سے متعلق چیزوں کے بارے میں اور عورت، گھریلو انتظام، کپڑوں کی حفاظت، اشیاء خوردنی کی نگہداشت اور ان کے مثل گھریلو مفادات کے تعلق سے جانچی جائے گی، جانچ صرف ایک بار کافی نہیں ہوگی، بلکہ دو یا دو سے زائد بار ہونا ضروری ہے تا کہ اس کے رشد کا ظن غالب حاصل ہوجائے (۱)۔

شافعیہ نے جانچ کی دوصورت بتائی ہے، ان میں اصح یہ ہے کہ: کچھ رقم اس کو دی جائے اور قیمت کم کرانے اور بھاؤ کرنے میں اسے آزمایا جائے گا، اور جب معاملہ طے کرنے کی نوبت آجائے تو ولی طے کرے گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ معاملہ بچہ طے کرے اور اس سے صادر ہونے والا یہ معاملہ ضرورتا صحیح مان لیا جائے گا اور اگر آزمائش کی غرض سے دیا جانے والا مال اس کے ہاتھ میں برباد ہوجائے تو ولی پر ضمان نہیں ہوگا (۲)۔

ابن عربی نے بھی بچے کی آزمائش کی دو صوتیں ذکر کی ہیں:

پہلی صورت یہ ہے: ولی اس کے اخلاق کو بغور دیکھتا رہے اور اس کے اغراض و مقاصد پر دھیان دیتا رہے، تو اس کی ہوشیاری کا علم ہوجائے گا اور یہ پتہ چل جائے گا کہ وہ اپنے فائدے کے لئے اور اپنے مال کو محفوظ رکھنے کے لئے کوشاں رہتا ہے یا اس میں لاپرواہی برتتا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے: اگر اس میں اچھائی محسوس کر رہا ہو تو اسے تھوڑا سا مال دے کر اس میں تصرف کی اجازت دیدے، اگر وہ

(۱) المغنی ۴/ ۵۱۷ طبع الریاض، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۸۱ طبع المکتب الإسلامی۔

(۲) روضۃ الطالبین ۴/ ۱۸۱ طبع المکتب الإسلامی۔

اس مال کو بڑھائے اور اس کی اچھی دیکھ ریکھ کرے تو اس کا سارا مال اس کے حوالے کردے، اور اگر صحیح ڈھنگ سے اس کی دیکھ ریکھ نہ کرے تو اس کے مال کو اس سے روک لینا ولی پر واجب ہوگا(۱)۔

۹- آزمائش کے وقت کے بارے میں حنفیہ، اصح قول میں، شافعیہ اور حنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے: وہ بلوغ سے پہلے ہوگا اس وجہ سے کہ ارشاد باری ہے: ''وَابْتَلُوا الْيَتَامٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ''(۲) (اور یتیموں کی دیکھ بھال کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں)، ظاہر آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ بچوں کی آزمائش بلوغ سے قبل ہوگی، اس کی دو وجہیں ہیں:

ایک یہ کہ اللہ تعالی نے انہیں یتیم کہا اور وہ یتیم بلوغ سے پہلے ہی ہوں گے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ ''حتی'' کے ذریعہ ان کی آزمائش کو مدت بلوغ تک بڑھایا گیا ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ آزمائش اس سے پہلے ہوگی، اور اس لئے بھی کہ آزمائش کو بلوغ تک مؤخر کرنے سے بالغ رشید کو تصرف سے روکنا لازم آئے گا۔ کیونکہ تصرف پر پابندی اس کی آزمائش، اور اس کے رشد کا علم ہونے تک باقی رہے گی اور بلوغ سے پہلے آزمانے میں یہ پابندی لازم نہیں آئے گی، لہذا یہ بہتر ہوگا، لیکن آزمائش اس مراہق (۳) (قریب البلوغ)، صاحب تمییز بچے کی ہی کی جائے گی جو خرید وفروخت اور نفع ونقصان سے واقف ہو۔

مالکیہ کا مذہب، شافعیہ کا اصح قول کے مقابلہ میں دوسرا قول اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے: آزمائش بلوغ کے بعد ہوگی، اس وجہ سے کہ اس سے پہلے وہ تصرف کا اہل نہیں ہے، کیونکہ بلوغ جب کہ

(۱) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۳۲۰ طبع الحلبی۔

(۲) سورۂ نساء/ ۶۔

(۳) المراہق: وہ بچہ جو احتلام کے قریب ہو اور ابھی تک اس کو احتلام نہ ہوا ہو، المصباح: مادہ ''رہق''۔

عقل ہوسکتی ہے وہ پایا نہیں گیا، لہذا اس کی عقل معدوم کے درجہ میں ہوگی۔

امام مالک نے ''مدونہ'' میں اس بچے کے لئے جو تجارت کی سوجھ بوجھ رکھتا ہے اس بات کی اجازت نہیں دی ہے کہ اس کا ولی یا وصی تجارت کرنے کے لئے اس کو مال دے، اس سلسلے میں سوال کرنے والے کے جواب میں فرمایا: میں اسے جائز نہیں سمجھتا، اس لئے کہ بچہ زیر ولایت ہے، اور جب وہ زیر ولایت ہے تو میں اس کے لئے تجارت کی اجازت کو اجازت نہیں سمجھتا۔

اور اس یتیم کے بارے میں جو بالغ ہوجائے اور اس کا ولی اس کے بارے میں خیر کے سوا کچھ نہ جانے، اور اسے بعد از بلوغ اس کی آزمائش کے لئے سونا دے دے ، اور آزمانے یا اس کے حالات معلوم کرنے کی غرض سے تجارت کی اجازت دے دے، اور وہ لوگوں سے قرض کا معاملہ کرے اور قرض سے زیر بار ہوجائے، فرمایا: میں نہیں سمجھتا کہ اس کے کسی مال میں اس کو چھوڑا جائے گا، نہ اس مال میں جو اس کے قبضہ میں ہے نہ دوسرے مال میں۔

امام مالک سے سوال کیا گیا: ولی نے مال اس کے قبضہ میں دے کر تجارت کی اجازت دی ہے تو کیا یہ اس کی مملوکہ شئ پر اجازت نہیں ہے؟ تو آپ نے فرمایا: نہیں۔ اس کو وہ مال ہی نہیں ملا ہے جس میں تصرف سے روکا گیا ہے، اگرچہ آزمائش کے لئے اسے دیا گیا ہو پھر بھی اس پر تصرف کی پابندی رہے گی۔

شافعیہ کی کتاب ''نہایۃ المحتاج'' میں یہ لکھا ہے کہ آزمائش بلوغ سے پہلے ہونے کے قول کے مطابق، اس کا مخاطب ہر ولی ہے اور بلوغ کے بعد ہونے کے قول کے مطابق اس میں دو قول ہیں:

اول: آزمائش ولی کرے گا۔

دوم: صرف حاکم کرے گا۔

الجوری نے پہلے قول کی نسبت عام اصحاب شافعی کی جانب اور دوسرے قول کی نسبت ابن سریج کی جانب کی ہے۔

جمہور کے یہاں آزمائش کے وقت کے سلسلے میں لڑکا اور لڑکی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، صرف امام احمد نے ایک جگہ اس بات کی جانب اشارہ کیا ہے کہ بلوغ سے پہلے کی آزمائش اس قریب البلوغ لڑکے کے ساتھ مخصوص ہے جو معاملہ اور مصلحت سے باخبر ہو، بخلاف لڑکی کے کہ اس کا تجربہ ناقص ہوتا ہے، البتہ بلوغ کے بعد دونوں یکساں ہیں[1]۔

ایسے آزاد، عاقل، بالغ کو مال دینا جو رشید نہ ہو:

۱۰ - امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ لڑکا جب رشد کے بغیر بالغ ہو تو اس کا مال اس کے حوالے نہیں کیا جائے گا، تا آنکہ وہ پچیس سال کا ہوجائے، اگر وہ اس سے پہلے اپنے مال میں تصرف کرے گا تو اس کا تصرف نافذ ہوگا، اس وجہ سے کہ ان کے نزدیک آزاد، عاقل، بالغ پر حجر (تصرف کی پابندی) نہیں ہے، الا یہ کہ اس کا ضرر عام لوگوں تک متعدی ہوجائے، جیسے جاہل طبیب، غیر محتاط مفتی، اور کرایہ پر دینے والا مفلس اور اگر وہ پچیس سال کا ہوجائے تو اس کا مال اس کے حوالے کردیا جائے گا اگرچہ اس سے رشد ظاہر نہ ہو، زفر بن ہذیل اس کے قائل ہیں، اور نخعی کا بھی یہی مذہب ہے۔

حنفیہ میں امام ابویوسف، امام محمد، مالکیہ، شافعیہ اور مشہور قول میں حنابلہ کا مذہب یہ ہے: غیر رشید کو مال دینا جائز نہیں ہے تا آنکہ

(۱) روح المعانی ۴/ ۲۰۴، طبع المنیریہ، المدونۃ الکبری ۵/ ۲۲۳ طبع دار صادر، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۸۱ طبع المکتب الاسلامی، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۵۲، ۳۵۳ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، المہذب ۱/ ۳۳۸ طبع الحلبی، المبدع ۴/ ۳۳۵، ۳۳۶ طبع المکتب الإسلامی، الکافی ۲/ ۱۹۵ طبع المکتب الاسلامی، الإنصاف ۵/ ۳۲۳ طبع التراث، المغنی ۴/ ۵۱۸ طبع ریاض۔

بلوغ کے بعد اس سے رشد ظاہر ہوجائے، اور اس سے تصرف کی پابندی ختم نہیں ہوگی اگرچہ وہ بوڑھا ہوجائے، اور کبھی بھی اس کا اپنے مال میں تصرف کرنا جائز نہیں ہوگا۔ قاسم بن محمد بن ابوبکر الصدیق کا یہی قول ہے، اور اکثر اہل علم کی بھی یہی رائے ہے۔

ابن منذر نے کہا: حجاز، عراق، شام اور مصر کے اکثر علماء کی رائے ہے کہ ہر اس شخص پر تصرف کی پابندی ہوگی جو اپنے مال کو تلف کرتا ہو وہ چھوٹا ہو یا بڑا، شافعیہ نے اس میں مرد اور عورت کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔

البتہ مالکیہ نے اس میں اتنا اضافہ کیا ہے کہ عورت سے تصرف کی پابندی اس وقت ختم ہوگی، جب شوہر اس سے وطی کرلے اور عادل آدمی یہ گواہی دیں کہ وہ اپنے مال کی حفاظت کرتی ہے۔

حنابلہ کے نزدیک مشہور اور اصح قول کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ لڑکی کو اس کا مال اس کے رشد کے بعد بھی نہیں دیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ شادی شدہ ہوکر صاحب اولاد ہوجائے یا شوہر کے گھر سال بھر مقیم رہے، اس کو ابوبکر، قاضی شیرازی اور ابن عقیل نے اختیار کیا ہے، اس کی دلیل شریح کا یہ اثر ہے: عمر بن خطاب نے مجھ کو یہ حکم دیا کہ میں کسی لڑکی کے عطیہ کو نافذ نہ ٹھہراؤں یہاں تک کہ وہ اپنے شوہر کے گھر سال بھر گذار لے یا صاحب اولاد ہوجائے۔

صاحب درمختار نے ذکر کیا ہے: کم عقلی اور غفلت کے سبب، آزاد مکلّف شخص پر تصرف کی پابندی عائد کرنے کے سلسلے میں صاحبین اور امام ابوحنیفہ کے درمیان جو اختلاف ہے، وہ صرف ان تصرفات میں ہے جو فسخ کا احتمال رکھتے ہوں، اور مذاق سے باطل ہوجاتے ہوں اور جن تصرفات میں احتمال فسخ نہ ہو اور نہ مذاق سے باطل ہوتے ہوں تو ان میں بالاجماع پابندی عائد نہیں کی جائے گی، اور اس کے مال کی حفاظت کے پیش نظر صاحبین ہی کا قول مفتی بہ ہے، لہذا وہ احکام میں بمنزلہ نابالغ بچے کے ہوگا[1]۔

امام ابوحنیفہ نے اپنے مذہب پر اللہ تعالی کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "وَاٰتُوْا الْيَتَامٰى أَمْوَالَهُمْ وَلاَ تَتَبَدَّلُوْا الْخَبِيْثَ بِالطَّيِّبِ"[2] (اور یتیموں کو ان کا مال پہنچادو اور پاکیزہ کو گندی چیز سے مت تبدیل کرو)۔ اس لئے کہ اس سے مراد بلوغ کے بعد دینا ہے پس آیت میں اس بات کی صراحت ہے کہ بلوغ کے بعد اس کو مال دینا واجب ہے، مگر اس مدت سے قبل اس کے مال کو اس سے اجماع کے سبب روک لیا جاتا ہے اور یہاں کوئی اجماع نہیں ہے، لہذا مال کا دینا نص کی وجہ سے واجب ہوگا، اور اسے یتیم اس وجہ سے کہہ دیا گیا کہ وہ بلوغ سے قریب ہے اور اس وجہ سے کہ بلوغ کے ابتدائی حالات میں بچپن کے اثر کے سبب کم عقلی ابھی باقی رہتی ہے، لہذا ہم نے اس کے لئے پچیس سال کی مدت مقرر کی کیونکہ یہ اس کی عقل کے مکمل ہونے کی حالت ہے، حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا: آدمی جب پچیس سال کا ہوجاتا ہے تو اس کی عقل مکمل ہوجاتی ہے، انسانی طبائع کے ماہرین نے کہا: جو شخص پچیس سال کا ہوجاتا ہے، اس کا رشد مکمل ہوجاتا ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ وہ

(۱) البنایہ ۸/۲۳۶ طبع الفکر، تبیین الحقائق ۵/۱۹۵ طبع بولاق، ابن عابدین ۵/۹۳، ۹۵ طبع بولاق، الطحطاوی علی الدر المختار ۴/۸۰ طبع بولاق، الفتاوی الہندیہ ۵/۵۶ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، تفسیر القرطبی ۵/۳۷ طبع اول، الدسوقی ۳/۲۹۳ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۲/۹۸ طبع المعرفہ، احکام القرآن لابن العربی ۱/۳۲۲ طبع الحلبی، اسہل المدارک ۳/۳-۴ طبع الحلبی، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۳/۳۸۳ طبع المعارف، الخرشی ۵/۲۹۶ طبع بولاق، روضۃ الطالبین ۴/۱۸۱، ۱۸۲ طبع المکتب الاسلامی، المہذب ۱/۳۳۸ طبع الحلبی، حاشیۃ القلیوبی ۲/۳۰۲ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۴/۳۵۳، طبع المکتبۃ الإسلامیہ، تحفۃ المحتاج ۵/۱۷۰ طبع دار صادر، التفسیر الکبیر للرازی ۹/۱۸۹ طبع البہیہ، الکافی ۲/۱۹۶ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۴/۵۰۶ طبع الریاض، المبدع ۴/۳۳۵، ۳۴۲، ۳۴۳ طبع المکتب الاسلامی۔

(۲) سورۂ نساء/۲۔

ایسی عمر کو پہنچ چکا ہے کہ اس کا دادا بن جانا ممکن ہے، اس وجہ سے کہ لڑکے کے بالغ ہونے کی کم سے کم مدت بارہ سال ہے، پھر چھ ماہ میں ایک لڑکا پیدا ہوسکتا ہے پھر وہ لڑکا بارہ سال میں بالغ ہوجائے گا اور چھ ماہ میں اس کو بھی لڑکا پیدا ہوسکتا ہے، اس طرح وہ دادا بن جائے گا اور اس وجہ سے کہ اس سے مال کو روکنا ایک تادیبی سزا ہے، اور ادب سکھانے کا عمل اس وقت ہوتا ہے جب کہ اس کے ادب قبول کرنے کی توقع ہو، جب وہ عمر کی اس منزل میں پہنچ چکا ہے تو اب ادب قبول کرنے کی امید ختم ہوگئی، لہذا اس کے بعد مال روکنے کا اب کوئی مطلب نہیں رہا، نیز وہ آزاد، عاقل، بالغ، مکلّف ہے، لہذا صاحب رشد کی طرح اس پر بھی تصرف کی پابندی عائد نہیں کی جائے گی[۱]۔

جو لوگ اس کے رشد سے پہلے اس کو مال دینا ناجائز اور اس میں اس کے تصرف کرنے کو غیر صحیح کہتے ہیں، ان کا استدلال اللہ تعالی کے اس قول سے ہے: "وَابْتَلُوا الْيَتَامٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"[۲] (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)۔ اللہ تعالی نے یتامی کو مال دینے کو دو شرطوں پر موقوف رکھا ہے، ایک بلوغ، دوسرے، ظہور رشد، اور جو حکم، دو شرطوں پر موقوف ہوتا ہے، ان دونوں کے بغیر ثابت نہیں ہوتا، ان لوگوں نے اللہ تعالی کے اس قول سے بھی استدلال کیا ہے: "وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمْ"[۳] (اور کم عقلوں کو اپنا وہ مال نہ دے دو)۔

نیز انہوں نے اللہ کے اس قول سے بھی استدلال کیا ہے: "فَإِنْ كَانَ الَّذِيْ عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيْهًا أَوْضَعِيْفًا أَوْلَا يَسْتَطِيْعُ أَنْ يُّمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ"[۱] (پھر اگر وہ جس کے ذمہ حق واجب ہے عقل کا کوتاہ ہو یا یہ کہ کمزور ہو اور اس قابل نہ ہو کہ وہ خود لکھوا سکے تو لازم ہے کہ اس کا ذمہ دار ٹھیک ٹھیک لکھوا دے) اللہ تعالیٰ نے سفیہ (کم عقل) پر ولایت کو ثابت کیا ہے، نیز اس وجہ سے کہ وہ فضول خرچ ہے، لہذا مال کا اس کے حوالے کرنا جائز نہیں ہے، جیسے وہ شخص جس کی عمر پچیس سال سے کم ہو[۲]۔

اسی کے ساتھ، تصرف کی پابندی کو رشد کے ظاہر ہونے یا پچیس سال کا ہونے تک باقی رہنے میں جو اختلاف ہے، وہ اس کے بارے میں ہے کہ وہ فضول خرچ ہونے کی حالت میں بالغ ہو، اگر بالغ ہو اور مال کے بارے میں فضول خرچ نہ ہو، مگر دینی اعتبار سے فاسق ہو تو شافعیہ کے یہاں اس پر تصرف کی پابندی باقی رہے گی، کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا: "فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"[۳] (تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)۔ فاسق میں رشد نہیں ہوتا ہے، اور اس وجہ سے کہ فسق ہوتے ہوئے مال کی حفاظت میں اس پر بھروسہ نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ فسق اسے فضول خرچی پر کبھی بھی آمادہ کرسکتا ہے، لہذا اس سے تصرف کی پابندی ختم نہیں کی جائے گی[۴]۔

بحث کے مقامات:

۱۱- فقہاء نے رشد کا ذکر فقہ کے بہت سے ابواب میں کیا ہے، چنانچہ انہوں نے اس کا ذکر بیع، شرکۃ، وکالۃ، تلف شدہ عاریت کے ضمان،

---

(۱) البنایہ ۸/ ۲۳۶ طبع الفکر، تبیین الحقائق ۵/ ۱۹۵ طبع بولاق، روح المعانی ۴/ ۲۰۶ طبع المنیریہ، احکام القرآن للجصاص ۲/ ۶۷ طبع البہیہ۔

(۲) سورۂ نساء/ ۶۔

(۳) سورۂ نساء/ ۵۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۲) المغنی ۴/ ۵۰۶، ۵۰۷ طبع الریاض، الکافی ۲/ ۱۹۶ طبع المکتب الاسلامی۔

(۳) سورۂ نساء/ ۶۔

(۴) المہذب ۱/ ۳۳۸ طبع الحلبی، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۸۱، ۱۸۲ طبع المکتب الاسلامی۔

معیر کی شرط اور اقرار کے اس مسئلے میں کیا ہے جب کہ ورثہ میں سے کوئی وارث کسی اور وارث کا اقرار کرے۔

شافعیہ نے رشد کو فرض کفایہ کی ادائیگی کے واسطے اس کے نکلنے کے لئے شرط قرار دیا ہے، فقہاء نے اسے ہبہ، وقف، ولی نکاح، نکاح پر شوہر کی رضامندی، خلع میں ایجاب وقبول کرنے والے شخص کے شرائط اور لقیط کی پرورش کرنے والے شخص کے بارے میں ذکر کیا ہے۔ اور تفصیلات ان مقامات میں ان کے خاص ابواب میں ہیں، ان کے علاوہ فقہاء نے بچہ اور سفیہ پر تصرف کی پابندی کے احکام میں بھی اس کا ذکر کیا ہے (۱)۔

دیکھئے: ''حجر'' اور ''سفہ''۔

(۱) دیکھئے: فتح القدیر ۳/ ۲۱۸ طبع الأمیریہ، بدائع الصنائع ۳/ ۷ ۱۴ طبع الجمالیہ، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۵۱۹، ۵۲۶ طبع المعارف، الخرشی ۴/ ۱۲ طبع بولاق، الشرح الکبیر ۲/ ۷ ۳۴، ۳۴۸، ۳۵۲، ۳/ ۶، ۳۴۸، ۴۳۳ طبع الفکر، زرقانی ۶/ ۱۱۲ طبع الفکر، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۸۴، ۳۸۸، طبع المکتب الاسلامی، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۰۷، ۳۰۸ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۷۳، ۸/ ۵۴ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، کشاف القناع ۵/ ۲۱۳، ۲۱۵ طبع النصر، المبدع ۷/ ۲۲۲، ۲۲۶ طبع المکتب الاسلامی، مطالب أولی النہی ۴/ ۲۴۸، ۳۲۸، ۳۷۷، ۳۸۸، ۵/ ۵۳، ۶۵ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۶/ ۸۶، ۸۷ طبع الریاض۔

رشوت

تعریف:

۱- لغت میں ''رشوت'' کا معنی مقررہ اجرت ہے اور وہ چیز ہے جو کسی کام کے حصول کے لئے دی جاتی ہے، اس کی جمع رُشا اور رِشا ہے (۱) (رشوت میں راء کو زبر، زیر اور پیش تینوں پڑھنا صحیح ہے)۔

فیومی نے کہا: رشوت (بکسر راء) وہ چیز ہے جسے آدمی کسی حاکم یا کسی اور شخص کو اس لئے دیتا ہے کہ وہ اس کے حق میں فیصلہ کرے یا اسے اپنی منشا کے مطابق کام پر آمادہ کرے (۲)۔

ابن اثیر نے کہا: رشوت مال کے ذریعہ حاجت رسائی کو کہتے ہیں، اس کی اصل ''رشاء'' ہے، یعنی وہ رسی جس کے واسطے سے پانی تک پہنچا جاتا ہے (۳)۔

ابوالعباس نے کہا: رشوت، ''رشا الفرخ'' سے ماخوذ ہے، یہ اس وقت بولا جاتا ہے، جب چوزہ اپنی ماں کی طرف اپنا سر بڑھاتا ہے تاکہ وہ اسے دانہ چوگائے (۴)۔

''راشاہ'': جانبداری کرنا، مبنی برغرض معاملہ کرنا اور مدد کرنا۔

''ارتشی'': اس نے رشوت لی، کہا جاتا ہے: ''ارتشی منہ رشوۃ'' یعنی اس نے اس سے رشوت لی۔

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) النہایہ ۲/ ۲۲۶ دار الفکر۔
(۴) لسان العرب۔

ترشاہ: اس کے ساتھ نرمی برتا، جیسا کہ حاکم رشوت لے کر کرتا ہے۔

"استرشی": اس نے رشوت طلب کی۔

"راشی": امر ناحق میں تعاون کے لئے مال دینے والا۔

"مرتشی": رشوت لینے والا۔

"رائش": رشوت خور اور رشوت دہندہ کے درمیان بھاگ دوڑ کرنے والا شخص جو راشی کے لئے گھٹانے اور مرتشی کے لئے بڑھانے کی کوشش کرتا ہے۔

کبھی رشوت کو "برطیل" بھی کہا جاتا ہے، اس کی جمع "براطیل" ہے۔

مرتضی زبیدی نے کہا: برطیل بمعنی رشوت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ آیا وہ عربی لفظ ہے یا نہیں؟

مثل ہے: "**البراطيل تنصر الأباطيل**"(۱) (رشوت، باطل چیزوں کی معاون ہے)

رشوت کا اصطلاحی معنی ہے: وہ شئ جو حق کو ناحق یا ناحق کو حق ثابت کرنے کے لئے دی جائے (۲)۔

یہ تعریف، اس کی لغوی تعریف سے خاص ہے، اس وجہ سے کہ اس میں اس بات کی قید ہے کہ وہ حق کو ناحق یا ناحق کو حق ثابت کرنے کے لئے دی گئی ہو۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مصانعۃ:

۲- مصانعہ: یہ ہے کہ آپ دوسرے کے لئے کوئی کام اس لئے کریں کہ وہ اس کے عوض آپ کے لئے کچھ کرے، اور یہ رشوت سے کنایہ

(۱) التعریفات/۱۴۸ دار الکتاب العربی، الرہونی علی الزرقانی ۲۹۴/۷، بولاق، الباجوری علی ابن القاسم ۳۴۳/۲ مصطفیٰ البابی۔

(۲) تاج العروس، المعجم الوسیط، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱۷۷/۳۔

بھی ہے، مثل ہے: "**من صانع بالمال لم يحتشم من طلب الحاجة**"(۱) (جو شخص رشوت میں مال خرچ کرے وہ حاجت کے طلب کرنے سے نہیں شرمائے گا)۔

ب-سحت (سین کے ضمہ کے ساتھ):

۳- اس کی اصل سحت (سین کے فتحہ کے ساتھ) ہے، جس کا معنی برباد کرنا اور جڑ سے اکھاڑنا ہے، "سحت": وہ حرام شئ ہے جس کا کمانا جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ برکت کو برباد کر دیتی ہے۔

رشوت کو "سحت" کہا جاتا ہے(۲) بعض فقہاء نے اسی کو اختیار کیا ہے(۳)۔

لیکن سحت، رشوت سے عام ہے، اس وجہ سے کہ سحت ہر حرام شئ کو کہتے ہیں جس کا کمانا جائز نہیں ہے۔

ج-ہدیہ:

۴- آپ کی طرف سے تعظیم کے طور پر دوسرے کو دیا گیا تحفہ یا کسی کے لئے بھیجی گئی کوئی چیز، اس کی جمع "ہدایا" اور "ہداوی" ہے، آخر الذکر اہل مدینہ کی لغت ہے۔

کہا جاتا ہے: **أهديت له وإليه** (میں نے اس کو ہدیہ دیا)، اور قرآن میں ہے: "**وَ إِنِّيْ مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ**"(۴) (اور میں ان لوگوں کے پاس ہدیہ بھیجتی ہوں)۔

راغب نے کہا: ہدیہ اس تحفہ کے ساتھ خاص ہے جسے ہم میں سے ایک دوسرے کو دیتا ہے، مہدی: وہ طبق جس میں ہدیہ بھیجا جائے۔

(۱) لسان العرب، المصباح، المعجم الوسیط۔

(۲) النہایہ ۳۴۵/۲، المفردات/۲۲۵، المصباح۔

(۳) المقنع ۶۱۱/۳ طبع السلفیہ۔

(۴) سورۂ نمل/۳۵۔

مھداء: بہت ہدیہ کرنے والا[۱]۔

کشاف القناع میں ہے: رشوت وہ مال یا سامان ہے جو مانگنے پر دیا جائے اور جو مانگنے کے بغیر دیا جائے وہ ہدیہ ہے[۲]۔

د- ہبہ:

۵- ہبہ لغت میں ایسے عطیہ کو کہا جاتا ہے جو بغیر عوض کے ہو[۳]۔

ابن اثیر نے کہا: ہبہ بے عوض اور بے غرض عطیہ کو کہتے ہیں، جب یہ کثرت سے ہو تو اس کے کرنے والے کو ''وہاب'' کہا جاتا ہے[۴]۔

اتہبت الھبة: میں نے ہبہ قبول کیا، استوھبتھا: میں نے ہبہ طلب کیا، تو اھبوا: بعض نے بعض کو ہبہ کیا[۵]۔

اصطلاحی معنی: اپنے مال کا بغیر کسی عوض کے اپنی زندگی میں تبرع کرنا ہے۔

کبھی عوض کے ساتھ ہوتا ہے تو اسے ہبۃ الثواب کہتے ہیں[۶]۔

رشوت اور ہبہ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ دونوں میں دوسرے کو نفع پہنچانا ہوتا ہے، اگرچہ ہبہ میں عوض کے نہ ہونے کا پہلو غالب ہے اور رشوت میں نفع کا انتظار رہتا ہے جو عوض ہے۔

ھ- صدقہ:

۶- جسے انسان اپنے مال سے بطور عبادت نکالتا ہے جیسے زکوۃ، لیکن

(۱) لسان العرب، المصباح، المعجم الوسیط، المفردات ر ۵۴۱۔

(۲) کشاف القناع ۲۷۸/۲۔

(۳) المصباح، المغرب ر ۴۹۶، دار الکتاب العربی۔

(۴) النہایہ ۲۳۱/۵۔

(۵) سابقہ مراجع۔

(۶) نیل المآرب ۹/۲، ابن عابدین ۵۰۸/۴، المغنی ۶۸۴/۵، ۶۸۵، القوانین الفقہیہ ر ابن جزی ر ۳۷۳۔

صدقہ کا اطلاق نفل پر اور زکوۃ کا واجب پر ہوتا ہے، کبھی واجب کو بھی صدقہ کہہ دیا جاتا ہے، جب صدقہ کرنے والا اپنے فعل میں صدق واخلاص کا پہلو اختیار کرے[۱]۔

ابن قدامہ نے کہا: ہبہ، صدقہ، ہدیہ، عطیہ سب کے معانی ایک دوسرے سے قریب ہیں، سب کا مطلب ہے زندگی میں بغیر عوض کے مالک بنانا اور لفظ عطیہ سب کو عام ہے[۲]۔

رشوت اور صدقہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ صدقہ اللہ کی رضا جوئی کے لئے دیا جاتا ہے، جب کہ رشوت کسی دنیوی فوری مقصد کے حصول کے لئے دی جاتی ہے۔

رشوت کے احکام:

۷- فیصلہ کے لئے دی گئی رشوت اور کسی کام کے ذمہ دار شخص کو دی گئی رشوت، بلا کسی اختلاف کے حرام اور گناہ کبیرہ ہے۔

ارشاد باری ہے: ''سَمّٰعُوْنَ لِلْکَذِبِ اَکّٰلُوْنَ لِلسُّحْتِ''[۳] (جھوٹ کے بڑے سننے والے ہیں، حرام کے بڑے کھانے والے ہیں)۔ حسن اور سعید بن جبیر نے کہا: سحت سے مراد رشوت ہے۔

اللہ تعالی نے فرمایا: ''وَلَا تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَ تُدْلُوْا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوْا فَرِيْقاً مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ''[۴] (اور آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز طور پر مت کھاؤ اور نہ اسے حکام تک پہنچاؤ کہ جس سے لوگوں کے مال کا ایک حصہ تم گناہ سے کھا جاؤ درانحالیکہ تم جان رہے ہو)۔

حضرت عبد اللہ بن عمرو سے مروی ہے، انہوں نے کہا: ''لعن

(۱) المفردات ر ۲۷۸، التعریفات ر ۱۷۴۔

(۲) المغنی ۶۴۹/۵۔

(۳) سورۂ مائدہ ر ۴۲۔

(۴) سورۂ بقرہ ر ۱۸۸۔

رسول الله ﷺ الراشي و المرتشي" وفي رواية زيادة "والرائش"،(۱) (رسول اللہ ﷺ نے رشوت دینے والے اور رشوت لینے والے دونوں پر لعنت بھیجی ہے، اور ایک روایت میں رائش رشوت کے معاملہ میں واسطہ بننے والے شخص کا اضافہ ہے)۔

رشوت مانگنا، اس کا دینا اور قبول کرنا سب حرام ہے، اسی طرح رشوت لینے والے اور دینے والے کے درمیان واسطہ بننا بھی حرام ہے(۲)۔

تاہم (جمہور کے نزدیک) آدمی کسی حق کی حصولیابی یا ظلم یا نقصان کے ازالہ کے لئے رشوت دے سکتا ہے، اس کا گناہ رشوت لینے والے پر ہوگا دینے والے پر نہیں(۳)۔

ابو اللیث سمرقندی نے کہا: اپنی جان و مال سے خطرہ ٹالنے کے لئے رشوت دینے میں کوئی حرج نہیں ہے(۴)۔

حاشیہ رہونی میں ہے کہ بعض علماء نے فرمایا: اگر تمھاری جائز بیوی ہو اور تم حجت شرعی قائم نہ کرسکو اور اس سلسلے میں کسی ایسے حاکم سے تعاون لو جو حجت شرعی کے بغیر فیصلہ کرتا ہو تو وہ گناہگار ہوگا تم نہیں، بلکہ ایسا کرنا تم پر واجب ہوگا، اس وجہ سے کہ حاکم کا مفسدہ، زنا

(۱) حدیث عبداللہ بن عمرو: "لعن رسول الله ﷺ الراشي و المرتشي" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اسے حسن صحیح کہا ہے، اور احمد (۵/ ۲۷۹ طبع المیمنیہ) نے حضرت ثوبانؓ سے کی ہے اور اس میں "رائش" کا اضافہ ہے۔

(۲) المغنی ۹/ ۷۸، کشاف القناع ۶/ ۳۱۶، الزواجر ۲/ ۱۸۸، الکبائر للذہبی / ۱۴۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۳، نیل الأوطار ۸/ ۲۷۷، ابن عابدین ۴/ ۳۰۳، مواہب الجلیل ۶/ ۱۲۰، المحلی ۹/ ۱۳۱، ۱۵۷۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۳۱۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۳، القرطبی ۶/ ۱۸۳، ابن عابدین ۴/ ۳۰۴، الحطاب ۶/ ۱۲۱، المحلی ۹/ ۱۵۷، مطالب أولی النہی ۶/ ۴۷۹۔

(۴) القرطبی ۶/ ۱۸۳۔

اور غصب کے مفسدہ سے کمتر درجہ کا ہے، اسی طرح فوجیوں سے تعاون لینے میں وہ گنہگار رہوں گے، تم نہیں، اسی طرح جانور وغیرہ کے غصب کا حکم ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ معین سے صادر ہونے والا فعل ایسی معصیت ہے جس میں مفسدہ نہیں ہے اور جو دو غصب میں عصیان اور مفسدہ دونوں ہیں، شریعت نے کسی بڑے مفسدہ کو دفع کرنے کے لئے اس سے چھوٹے مفسدہ سے تعاون لینے کو جائز قرار دیا ہے، (اس حیثیت سے نہیں کہ وہ مفسدہ ہے) جیسے قیدی کا فدیہ، اس لئے کہ کفار کا ہمارے مال کو لینا حرام ہے، نیز اس میں اضاعت مال کا مفسدہ ہے، پھر جس میں کوئی مفسدہ نہ ہو تو وہ بدرجۂ اولی جائز ہے۔

اگر حق تھوڑا سا ہو جیسے روٹی کا ٹکڑا، کھجور کا ایک دانہ تو اس کے حاصل کرنے کے لئے حجت شرعی کے علاوہ کسی اور امر سے تعاون لینا حرام ہوگا، اس وجہ سے کہ اللہ کے اوامر کے خلاف فیصلہ کرنا ایک امر عظیم ہے، جو ایک معمولی چیز کی وجہ سے مباح نہیں ہوگا(۱)۔

اس کی دلیل حضرت ابن مسعودؓ سے منقول اثر ہے کہ انہوں نے حبشہ میں دو دینار رشوت میں دیئے جس سے انہیں رہائی ملی، اور فرمایا: اس کا گناہ لینے والے پر ہوگا نہ کہ دینے والے پر(۲)۔

عطا اور حسن سے منقول ہے: آدمی کو اگر ظلم کا اندیشہ ہو تو اپنی جان اور مال کے دفاع کے لئے رشوت دینے میں کوئی حرج نہیں ہے(۳)۔

رشوت کی اقسام:

۸- حنفیہ نے رشوت کی چار قسمیں کی ہیں:

الف- منصب قضا و امارت حاصل کرنے کے لئے رشوت دینا، اس

(۱) حاشیۃ الرہونی ۷/ ۳۱۳۔

(۲) القرطبی ۶/ ۱۸۴۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۳۱۶۔

رشوت کا لینا اور دینا دونوں حرام ہیں۔

ب- فیصلہ کرنے کے لئے قاضی کا رشوت لینا، یہ بھی لینے والے اور دینے والے دونوں پر حرام ہے، اگرچہ فیصلہ برحق ہو، اس وجہ سے کہ وہ تو قاضی پر واجب ہے۔

ج- حاکم کے یہاں معاملے کو دفع ضرر یا جلب منفعت کے طور پر درست کرنے کے لئے مال لینا۔ یہ صرف لینے والے پر حرام ہے۔

د- اپنے حق کے حصول کے لئے کسی ایسے آدمی کو مال دینا جو قاضی یا حاکم کے یہاں ملازم نہ ہو، اس مال کا لینا اور دینا دونوں حلال ہے، اس وجہ سے کہ اگرچہ ایک انسان پر بغیر مال کے دوسرے کی مدد کرنا واجب ہے، تاہم تعاون کے عوض میں مال کا لینا بطور اجرت ہی ہوگا(۱)۔

رشوت لینے والے کے تعلق سے رشوت کا حکم:

الف- امام اور حاکم:

۹- ابن حبیب نے کہا: اس سلسلے میں علماء کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سلطان اعظم، قاضی، عامل اور مال وصول کرنے والوں کو ہدیہ دینا مکروہ ہے، اور کراہت سے مراد حرمت ہے(۲)۔

یہ امام مالک اور ان سے پہلے کے اہل علم وسنت کا قول ہے۔

نبی اکرم ﷺ ہدیہ قبول کرتے تھے(۳)، یہ آپ کی خصوصیت تھی اور اس وجہ سے بھی کہ آپ ان چیزوں سے معصوم و محفوظ ہیں جن کا ہدیہ کی وجہ سے دوسرے کے بارے میں اندیشہ ہوسکتا ہے، جب عمر بن عبدالعزیز نے ہدیہ قبول کرنے سے انکار کیا تو ان سے کہا گیا کہ حضور ﷺ تو قبول کیا کرتے تھے، انہوں نے فرمایا: وہ آپ ﷺ کے لئے ہدیہ تھا اور ہمارے لئے رشوت ہے، اس وجہ سے کہ آپ کا تقرب نبوت کے سبب حاصل کیا جاتا تھا، نہ کہ حکومت کے سبب، جب کہ ہدیہ کے ذریعہ ہمارا تقرب ہماری حکومت کے سبب حاصل کیا جاتا ہے(۱)۔ تفصیل ("إمامۃ" فقرہ نمبر ۲۸، ۲۹) میں دیکھی جائے۔

ب- عمال (حکومت کے کارکنان):

۱۰- عاملین کو رشوت دینے کا حکم، بادشاہ کو رشوت دینے کے حکم کی طرح ہے (جیسا کہ ابن حبیب کے کلام میں گزرا)، اس وجہ سے کہ حضور ﷺ سے مروی ہے: "**هدايا الأمراء غلول**"(۲) (امراء کے ہدایا خیانت سے حاصل کئے ہوئے مال ہیں)، ابن اللتبیۃ کی حدیث سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے(۳)۔

صدر شہید نے کہا: ایسا اس لئے ہے کہ امیر کا غلبہ واقتدار فوج اور مسلمانوں کے دم سے ہے نہ کہ خود اس کی ذات سے، لہذا ہدیہ مال غنیمت کی طرح تمام مسلمانوں کا ہوگا، اور اگر وہ اس کو اپنے لئے مخصوص کرلیتا ہے تو یہ اس کی طرف سے خیانت ہوگی، اس کے برخلاف حضور ﷺ کے ہدایا ہیں، اس وجہ سے کہ آپ کا غلبہ و

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۰۳، البحر الرائق ۶/ ۲۸۵، درر الحکام ۴/ ۵۳۶، شرح ادب القاضی للخصاف ۲/ ۲۵۔

(۲) القرطبی ۲/ ۳۴۰، الحطاب ۶/ ۱۲۰۔

(۳) حدیث: "كان يقبل الهدية" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۲۰۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۵۵ طبع الحلبی) نے حضرت انس اور حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) تبصرۃ الحکام علی ہامش فتح العلی المالک ۱/ ۳۰۔

(۲) حدیث: "هدايا الأمراء غلول" کی روایت احمد (۵/ ۴۲۴ طبع المیمنیہ) ابوحمید الساعدی سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۱۸۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی اسناد کو ضعیف کہا ہے، لیکن اس کے لئے دیگر صحابہ کی احادیث سے ایسے شواہد موجود ہیں جن سے وہ قوی ہوجاتی ہے، ابن حجر نے ان میں سے بعض کو ذکر کیا ہے۔

(۳) حدیث ابن اللتبیہ کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۲۲۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۶۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوحمید الساعدی سے کی ہے۔

اقتدار خود آپ کی وجہ سے تھا نہ کہ مسلمانوں کی وجہ سے، لہذا وہ ہدیہ بھی آپ کا ہوا نہ کہ مسلمانوں کا[1]۔

ج - قاضی:

۱۱ - قاضی کو رشوت دینا بالا جماع حرام ہے[2]۔

جصاص نے کہا: فیصلوں کی بابت رشوت دینے کی حرمت کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس وجہ سے کہ وہ سحت ہے جسے اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں حرام بتایا ہے اور اس پر امت کا اتفاق ہے، اور یہ رشوت لینے والے اور دینے والے دونوں پر حرام ہے[3]۔

کشاف القناع میں ہے:[4] قاضی کا ہدیہ قبول کرنا حرام ہے۔

اور دوسرے سے کوئی چیز عاریۃً لینا ہدیہ کے حکم میں ہے، اس وجہ سے کہ منافع اعیان کی طرح ہیں، نیز اگر قاضی کے لڑکے وغیرہ کا ختنہ ہو اور اس کو ہدیہ دیا جائے تو اس کا حکم بھی یہی ہے، اگر چہ اس بات کی صراحت کردی گئی ہو کہ یہ لڑکے کو دیا گیا ہے، اس وجہ سے کہ یہ رشوت کا ذریعہ ہے، اور اگر اس پر کوئی صدقہ کرے تو راجح یہ ہے کہ وہ ہدیہ کے مثل ہے اور فنون میں ہے کہ وہ صدقہ لے سکتا ہے[5]۔

قاضی کے ہدیہ کے بارے میں تفصیل ہے جسے ''ہدیۃ'' اور ''قضا'' میں دیکھی جائے۔

(۱) شرح أدب القاضی ۲/ ۴۴، کشاف القناع ۲/ ۲۷۸۔

(۲) فتاوی قاضی خاں ۲/ ۳۶۳، الرہونی ۷/ ۳۱۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۲، کشاف القناع ۶/ ۳۱۶۔

(۳) الجصاص ۲/ ۴۳۳ طبع دار الفکر بیروت۔

(۴) کشاف القناع ۶/ ۳۱۶، ۳۱۷۔

(۵) درر الحکام ۴/ ۵۳۸، شرح ادب القاضی للخصاف ۲/ ۳۳، ۶۴، شافعیہ وغیرہ کے مراجع مثلاً کتاب ادب القضاء للماوردی، ابن أبی الدم دیکھئے۔

د - مفتی:

۱۲ - کسی کے منشا کے مطابق فتوی دینے کے لئے رشوت قبول کرنا مفتی پر حرام ہے، البتہ وہ ہدیہ لے سکتا ہے[1]۔

ابن عرفہ نے کہا: بعض متأخرین کا قول ہے: اگر مفتی فتوی دینے کے لئے بہر صورت مستعد رہتا ہو، خواہ اس کو ہدیہ دیا جائے یا نہ دیا جائے تو اس کے لئے ہدیہ میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر وہ ہدیہ پانے کی صورت میں ہی مستعد رہتا ہو تو وہ ہدیہ نہ لے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ کوئی نزاع نہ ہو۔ اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ وہ فتوی حاصل کرنے والے سے ہدیہ قبول نہ کرے، ابن عیشون کا یہی قول ہے، اور وہ اسے رشوت قرار دیتے تھے[2]۔

ھ - مدرس:

۱۳ - اگر مدرس کو اس کے علم وصلاح کے سبب بطور اظہار محبت کے ہدیہ دیا جائے تو اس کے قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور اگر اس لئے دیا جائے کہ وہ اپنے فرائض منصبی انجام دے تو نہ لینا بہتر ہے[3]۔

و - شاہد (گواہ):

۱۴ - گواہ کے لئے رشوت لینا حرام ہے، اور اگر وہ لے لے تو اس کی عدالت ساقط ہو جائے گی[4]۔

(۱) الحطاب ۶/ ۱۲۱، الروضہ ۱۱/ ۱۱۱، أسنی المطالب ۴/ ۲۸۴، کشاف القناع ۶/ ۳۰۱۔

(۲) الحطاب ۶/ ۱۲۱۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۳۱۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۳۔

(۴) تبصرۃ الحکام لابن فرحون بہامش فتح العلی ۱/ ۱۹۷، الحطاب ۶/ ۱۲۱، ۱۷۵، المہذب ۲/ ۳۳۰، المغنی ۹/ ۴۰، ۱۶۰۔

اس کی تفصیل ''شہادۃ'' میں دیکھئے۔

رشوت دینے والے کے تعلق سے رشوت کا حکم:

الف-حاجی:

۱۵-خفارہ (پہرداری) کی اجرت کے ساتھ حج لازم نہیں ہوگا[۱]، اگر چہ وہ تھوڑی ہی کیوں نہ ہو، اس وجہ سے کہ وہ حنفیہ اور جمہور حنابلہ کے نزدیک رشوت ہے، مجد الدین ابن تیمیہ اور ان کے پوتے تقی الدین اور ابن قدامہ نے کہا: اس پر حج لازم ہوگا، اگر چہ اس کو پہرہ داری کی اجرت دینا پڑے، بشرطیکہ وہ تھوڑی ہو۔

شافعیہ کے یہاں اس مسئلے میں تفصیل ہے، نووی نے کہا: پہرہ داری کرنے والوں کے لئے مال خرچ کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ وہ اسی کی وجہ سے لوگوں کے درپئے آزار ہوتے ہیں، اور اگر لوگوں کو کوئی ایسا آدمی دستیاب ہو جو اجرت لے کر ان کی پہرہ داری کرے اور ظن غالب یہ ہو کہ وہ لوگ اس سے مامون رہیں گے تو اس کو اجرت پر رکھنے میں دو قول ہیں، امام نے کہا: اصح یہ ہے کہ وہ لازم ہے، اس وجہ سے کہ وہ سواری کی طرح اسباب سفر کے قبیل سے ہے۔

مالکیہ کا مذہب، شافعیہ کے مذہب کے قریب ہے[۲]۔

ب-خراجی زمین کا مالک:

۱۶-خراجی زمین والا ظلم کو دفع کرنے کے لئے اس عامل کو رشوت اور ہدیہ دے سکتا ہے جو اس کا خراج وصول کرتا ہے، اس وجہ سے کہ وہ اس کے ذریعہ ظالمانہ ہاتھ کو اپنے سے باز رکھتا ہے، اور اس لئے رشوت یا ہدیہ دینا کہ وہ اس کا خراج معاف کردے جائز نہیں ہے، کیونکہ اس طرح وہ ایک حق کو باطل کررہا ہے[۱]۔

ج-قاضی:

۱۷-جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ منصب قضا حاصل کرنے کے لئے رشوت دینا حرام ہے، جو عوض دے کر منصب قضا قبول کرے، اور اس کے لئے رشوت دے تو اس کی ولایت باطل ہوگی[۲]۔

نووی نے کہا: اگر کوئی قضا کا عہدہ سنبھالنے کے لئے مال خرچ کرے تو ابن القاص اور دوسرے حضرات نے اسے مطلقا حرام اور اس کے فیصلے کو مردود قرار دیا ہے[۳]۔

ابن عابدین نے ابن نجیم کی ''البحر الرائق'' کے حوالے سے کہا: مجھے اس صورت کا حکم نہیں ملا کہ اگر کسی شخص کے ذمہ قضا متعین ہوجائے اور مال دیئے بغیر اس کو قاضی مقرر نہ کیا جائے تو کیا اس کے لئے مال کا خرچ کرنا جائز ہوگا؟ مناسب یہ ہے کہ اس صورت میں جس طرح قضا کا طلب کرنا جائز ہے اسی طرح اس کے لئے مال کا خرچ کرنا بھی جائز ہو۔

پھر ابن عابدین نے کہا: جب کسی شخص پر عہدۂ قضا کا سنبھالنا متعین ہوجائے تو وہ لوگوں سے یہ کہہ کر وجوب سے عہدہ برآ ہوجائے گا کہ ''لوگ اسے قاضی مقرر کریں'' اگر بادشاہ اس کو روکے تو روکنے کی وجہ سے وہ گناہ گار ہوگا، کیونکہ اس نے اولی اور بہتر کو روک کر غیر اولی کو اس کی جگہ پر مقرر کیا، اس طرح اس نے اللہ اور اس کے رسول اور جماعت مسلمین کے ساتھ خیانت کی اور اگر بادشاہ اس کو

---

(۱) خفارۃ (خاء کے زبر، زیر اور پیش کے ساتھ): خفیر (پہرہ دار) کی اجرت، خفیر: پہرہ دار، محافظ (المطلع ر ۱۶۲، کشاف القناع ۲ر ۳۹۱)۔

(۲) کشاف القناع ۲ر ۳۹۱، ۳۹۲، ابن عابدین ۴ر ۳۰۶، الروضہ ۳ر ۱۰، الدسوقی ۲ر ۶۔

(۱) مطالب أولی النہی ۲ر ۵۷۰، ۵۷۱۔

(۲) الحطاب ۶ر ۱۰۲، الجمل علی المنہج ۵ر ۳۳۷، تحقیق القضیہ ر ۱۷۵، ابن عابدین ۴ر ۳۰۴، الزواجر ار ۱۵۸۔

(۳) الروضہ ۱۱ر ۹۴۔

روک دے گا تو اس پر واجب نہیں رہے گا، لہذا اس کے لئے رشوت دینا جائز نہیں ہوگا[۱]۔

حنابلہ نے کہا: قاضی مقرر کئے جانے کے لئے مال کا خرچ کرنا حرام ہے، اسی طرح منصب قضا پر مقرر کرنے کے لئے مال کا لینا بھی حرام ہے[۲]۔

قاضی کا فیصلہ:

۱۸ - رشوت خور قاضی کے فیصلے کے صحیح ہونے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، اسی طرح اگر وہ رشوت کے ذریعہ قاضی بنے تب بھی اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا[۳]۔

لیکن رشوت خور قاضی کے فیصلے کے بارے میں بعض حنفیہ کے یہاں تفصیل ہے۔

ملا خسرو نے حنفیہ کا مذہب بیان کرتے ہوئے کہا: اگر قاضی رشوت لے کر فیصلہ کرے خواہ اس کا فیصلہ رشوت لینے سے پہلے ہو یا اس کے بعد تو اس صورت میں تین مختلف اقوال ہیں:

۱- ایک قول کے مطابق اگر قاضی کا فیصلہ، مسئلہ شرعی کے موافق ہو تو صحیح ہوگا، خواہ اس نے اس مقدمہ میں رشوت لی ہو یا نہیں، رشوت لینے سے فیصلہ باطل نہیں ہوگا، اس وجہ سے کہ رشوت لینے سے قاضی کا صرف فسق ثابت ہوگا اور چونکہ قاضی کا فاسق ہونا، اس کی معزولی کا سبب نہیں بنتا، اس لئے اس کی ولایت باقی رہے گی، اور جب اس کا فیصلہ درست ہو تو اس کا نافذ کرنا لازم ہوگا۔

(۱) ابن عابدین ۳۰۶/۴۔

(۲) کشاف القناع ۲۸۸/۶۔

(۳) البحر الرائق ۲۸۴/۶، قاضی خاں ۴۵۰/۲، الزرقانی ۸۲۶/۷، ابن فرحون ۲۴/۱، الزواجر ۱۵۹/۱، المغنی ۴۰/۹۔

۲- دوسرے قول کے مطابق قاضی کا فیصلہ اس مقدمہ میں جس میں اس نے رشوت لی ہے نافذ نہیں ہوگا، قاضی خاں نے کہا: قاضی اگر رشوت لے کر فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ اگرچہ درست اور حق کے مطابق ہو، نافذ نہیں ہوگا، اس وجہ سے کہ اس صورت میں فیصلے کے لئے قاضی کو اجرت دی گئی ہے اور فیصلے کے لئے اجرت دینا باطل ہے، کیونکہ فیصلہ کرنا قاضی پر واجب ہے۔

۳- تیسرے قول کے مطابق رشوت خور قاضی کا فیصلہ تمام مقدمات میں نافذ نہیں ہوگا۔

یہ خصاف اور طحاوی کا قول ہے[۱]۔

قاضی کا معزول ہونا:

۱۹ - (قول معتمد کے مطابق) شافعیہ، حنابلہ، امام ابوحنیفہ، حنفیہ میں سے خصاف، طحاوی اور مالکیہ میں سے ابن قصار کا مذہب ہے کہ قاضی اپنے فسق کے سبب معزول ہو جاتا ہے، اور رشوت قبول کرنا بھی فسق میں داخل ہے۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: اگر قاضی رشوت لے تو وہ اسی وقت معزول ہو جائے گا، اگرچہ اسے معزول نہ کیا جائے، اور اس کے بعد کے اس کے تمام فیصلے باطل ہوں گے[۲]۔

اور دوسرے لوگوں کا مسلک یہ ہے کہ اس کی وجہ سے وہ معزول نہیں ہوگا، بلکہ جس نے اسے مقرر کیا ہے اس کے معزول کرنے سے وہ معزول ہوگا[۳]۔

(۱) درر الحکام ۵۳/۷/۴۔

(۲) القرطبی ۱۸۳/۶، ابن فرحون ۷/۸/۱، مغنی المحتاج ۳۸۱/۴، مطالب أولی النہی ۴۶۸/۶۔

(۳) قاضی خاں ۳۶۲/۲، ابن فرحون ۷/۸/۱، ادب القضاء لابن ابی الدم ۲۴/۔

رشوت کا اثر:

الف-تعزیر میں:

۲۰-اس جرم میں کوئی مقررہ سزانہیں ہے، لہذا اس میں تعزیر ہوگی، دیکھئے: ''تعزیر''۔

ب-قاضی پر رشوت کا دعوی:

۲۱- اگر کوئی شخص قاضی پر الزام لگائے کہ آپ نے میرے بارے میں ناحق فیصلہ کیا، یا رشوت لی، یا اس طرح کی کوئی اور بات کہے تو قاضی کے لئے جائز ہے کہ اس کو مارے، لیکن دس کوڑے سے زیادہ نہ مارے اور قید کردے، اور چاہے تو اسے معاف کردے، اگرچہ اس کی الزام تراشی بینہ سے ثابت نہ ہو[۱]۔

ج-رشد کے فیصلہ کے بارے میں:

۲۲-مال کا کسی حرام شئ مثلاً رشوت میں صرف کرنا، دین اور مال دونوں اعتبار سے عدم صلاح کی علامت ہے جو بچے کے رشید ہونے کا فیصلہ کرنے میں مؤثر ہے[۲]۔

د-لیا ہوا مال:

۲۳-اگر رشوت یا ہدیہ حرام طریقے سے حاصل کیا گیا ہو تو اس کے مالک کو، عقد فاسد میں قبضہ کی ہوئی شئ کی طرح اس کا لوٹانا واجب ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ ابن اللتبیہ کی حدیث کے پیش نظر اس کو لے کر بیت المال میں داخل کر دیا جائے گا۔

ابن تیمیہ نے اس شخص کے بارے میں جو ناحق طریقے پر مال لینے سے توبہ کرے، یہ کہا: اگر اسے صاحب مال کا علم ہو جائے تو اس کے حوالے کردے، ورنہ اسے مسلمانوں کے مصالح میں خرچ کرنے کے لئے دے دے[۱]۔

(۱) مطالب أولی النہی ۶/ ۴۷۷، ۴۷۸۔

(۲) الجمل ۳/ ۳۴۰۔

(۱) کشاف القناع ۶/ ۳۱۷، درر الحکام ۴/ ۵۳۔

رضا

تعریف:

۱-رضا لغت میں رضی یرضی رضا و رضوانا (دونوں میں راء کے ضمہ اور کسرہ کے ساتھ) کا مصدر ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "رضیت الشیء" (بغیر صلہ کے) اور رضیت عنه، علیه، به (عن، علی اور باء کے صلہ کے ساتھ)[۱]۔

اس کا معنی: سرور قلب اور دل کی خوشی ہے، یہ ناراضگی اور ناپسندیدگی کی ضد ہے۔

رِضاء (مد کے ساتھ) اخفش کے نزدیک اسم مصدر ہے اور دوسرے علماء کے یہاں باب مفاعلۃ کا مصدر ہے اس وقت یہ مراضاۃ اور موافقت کے معنی میں ہوگا۔

تراضی: باب تفاعل کا مصدر ہے، یہ درحقیقت رضامندی میں باہم شریک ہونے کے معنی میں ہے، قرطبی نے اللہ تعالی کے قول "إِلَّا أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ"[۲] (ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو) کی تفسیر میں کہا ہے: یہ لفظ باب تفاعل سے آیا ہے، اس وجہ سے کہ تجارت، دو شخصوں کے درمیان، ان میں سے

(۱) رضا کی الف کی اصل واو ہے، ایک قول ہے کہ اس کی اصل یاء ہے، اس لئے کہ اس کا اسم مفعول "مرضی" بنتا ہے، اور اسی وجہ سے رضا کو الف سے لکھا جاتا ہے، نیز اس کا یاء سے لکھنا بھی جائز ہے، لسان العرب، القاموس، المصباح مادہ: "رضا"۔

(۲) سورۂ نساء/۲۹۔

ہر ایک کی رضامندی سے ہوتی ہے[۱]۔

۲-حنفیہ نے اس کی اصطلاحی تعریف یہ کی ہے: ایسی مکمل اور بھرپور پسندیدگی جس کا اثر چہرے پر بشاشت کی صورت میں ظاہر ہو جائے، تفتازانی، ابن عابدین اور رہاوی نے اس بات کو مختصر الفاظ میں اس طرح کہا ہے: رضا، کسی چیز کو پسند کرنے اور اس کو ترجیح دینے کا نام ہے[۲]۔

جمہور کی تعریف یہ ہے: رضا، اکراہ کے ادنی شائبہ کے بغیر فعل کا قصد کرنا ہے[۳]۔

اس تفصیل کی روشنی میں رضا کا معنی حنفیہ کے نزدیک جمہور کے اختیار کردہ معنی سے خاص ہے، چنانچہ جمہور کے یہاں معقود علیہ کے اثر کو بروئے کار لانے کے محض ارادے کو رضا کہا جائے گا، اگرچہ رضامندی اپنی انتہا کو نہ پہنچی ہو اور نہ خوشی ظاہر ہوئی ہو، جب کہ حنفیہ اسے رضا اس وقت تک نہیں کہیں گے جب تک کہ کم از کم پسندیدگی اور ترجیح نہ پائی جائے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ارادہ:

۳-ارادہ کا لغوی معنی چاہنا ہے، فقہاء اسے کسی چیز کا ارادہ کرنے اور

(۱) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۵/۱۵۳ طبع دار الکتب المصریہ ۱۳۸۷ھ۔

(۲) التلویح علی التوضیح ۲/۱۹۵ طبع محمد علی صبیح مصر، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۴/۵۰۷ طبع مصطفی الحلبی، حاشیۃ الرہاوی علی شرح المنار/۲۹۸، تیسیر التحریر لأمیر بادشاہ الحلبی ۲/۲۹۰۔

(۳) جمہور نے اس تعریف کی گرچہ صراحت نہیں فرمائی ہے تاہم ان کی کتابوں سے یہ واضح طور پر معلوم ہوتی ہے، اس کے لئے دیکھئے: شرح الخرشی علی مختصر خلیل ۵/۹ طبع الامیریہ بولاق، مواہب الجلیل للحطاب ۵/۹ طبع السعادۃ ۱۳۲۹ھ، فتاوی السیوطی، جو ان کے رسائل کے مجموعہ میں موجود ہیں، مخطوطہ الأزہر، نمبر (۱۳۱ فقہ شافعی) ورقہ (۱۴۳)، حاشیہ عمیرہ علی شرح المحلی علی المنہاج ۲/۱۵۶ طبع عیسی الحلبی، کشاف القناع للبہوتی ۲/۵ طبع ریاض۔

اس کی طرف توجہ کرنے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، کبھی ارادہ بغیر رضا کے پایا جاتا ہے، تفصیل ''ارادہ'' کی اصطلاح میں دیکھی جاسکتی ہے[۱]۔

ب- نیت:

۴- ''نیت'' کا معنی لغت میں قصد اور دل کا عزم ہے، جمہور نے اس کی اصطلاحی تعریف یہ کی ہے: کسی کام کے کرنے کا پختہ خیال دل میں ہونا نیت ہے، اور شافعیہ نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: وہ کسی شئی کا قصد وارادہ ہے جو اس کے فعل سے متصل ہو، لہذا نیت عمل سے متصل ہوگی۔

ج- قصد:

۵- ''قصد'' لغت میں عزم کرنا، توجہ کرنا اور کسی چیز کی طرف اٹھ کھڑا ہونا ہے، اور فقہاء کی اصطلاح میں وہ عزم وارادہ ہے جس کا رخ کسی فعل کے کرنے کی طرف ہو[۲]۔

د- إذن:

۶- ''اذن'' کا معنی لغت میں اباحت، اجازت اور ارادہ ہے، بولا جاتا ہے: ''بإذن اللّٰہ''، یعنی اللہ کے ارادے سے، فقہاء کی اصطلاح میں اس سے مراد، معاملے کو کسی دوسرے کے حوالے کرنا ہے، فقہاء کہتے ہیں: "صبي ماذون" یا "عبد ماذون في التجارة'' (وہ بچہ یا غلام جسے تجارت کی اجازت دی گئی ہو) اور یہ رضامندی کا اظہار ہے۔

ھ- إکراہ:

۷- اکراہ اور اجبار، دونوں رضا کی ضد ہیں، تفصیل ''إکراہ'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

و- إختیار:

۸- اختیار کے لغوی معنی، منتخب کرنا، ترجیح دینا اور فضیلت دینا ہے، اور حنفیہ نے اس کی اصطلاحی تعریف یہ کی ہے: جس امر کا وجود وعدم دونوں برابر ہوں اور فاعل کی قدرت میں داخل ہوں، وجود وعدم میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دے کر اس کا قصد کرنا ''اختیار'' ہے، بعض فقہاء حنفیہ نے اس کی تلخیص اس طرح کی ہے: وہ کسی چیز کا قصد اور ارادہ کرنا ہے اور جمہور نے یہ تعریف کی ہے: وہ فعل کا ارادہ کرنا اور اس کو دوسرے پر ترجیح دینا ہے[۱]۔ ''اختیار'' کی اصطلاح میں اس کی تفصیل گذر چکی ہے[۲]۔

رضا کی حقیقت اور اختیار سے اس کا تعلق:

۸م- حنفیہ کا مذہب ہے کہ رضا اور اختیار، اصطلاحی معنی اور اثرات کے لحاظ سے دو مختلف چیزیں ہیں، جب کہ جمہور کا مذہب ہے کہ یہ دونوں مترادف ہیں[۳]۔

---

(۱) الموسوعة الفقهیہ ۳/۵۔

(۲) القاموس المحیط، لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''قصد''۔ التمہید للأسنوی ۷۰/ طبع موستہ الرسالہ، المنثور فی القواعد ۳۶/۲ طبع وزارت الأوقاف کویت۔

---

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۵۰۷/۴، کشف الأسرار للبزدوی ۳۸۳/۴، تیسیر التحریر ۲۹۰/۲، مواہب الجلیل ۲۴۵/۴، شرح الخرشی ۹/۵، فتاوی السیوطی ورق (۱۳)، شرح الکوکب المنیر ۵۰۹/۱۔

(۲) الموسوعة الفقهیہ ۹/۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵۰۷/۴، کشف الأسرار ۳۸۳/۴، سابقہ فقہی اور اصولی مراجع۔

حنفیہ کے بیان کے مطابق رضا، اختیار سے خاص ہے، انہوں نے اختیار کی تین قسمیں کی ہیں، ان میں سے ایک میں رضا پائی جاتی ہے اور دو میں نہیں۔

۱- اختیار صحیح: ایسا اختیار ہے جس میں صاحب اختیار بغیر اکراہ ملجی (۱) کے کامل اہلیت استعمال کرے، یا بزدوی اور عبدالعزیز بخاری کے بقول: فاعل جس کے قصد میں مستقل اور خود مختار ہو (۲)۔

ان حضرات کے نزدیک ''اختیار صحیح''، اکراہ غیر ملجی کی صورت میں بھی پایا جاتا ہے، لیکن رضا صرف اس صورت میں پائی جائے گی جب کہ کسی طرح کا کوئی اکراہ نہ ہو، چنانچہ اگر اکراہ غیر ملجی پایا جائے تو اختیار صحیح ہوگا اور رضا فاسد ہوگی۔

۲- اختیار باطل: یہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ صاحب اختیار مجنون یا ایسا بچہ ہو جس میں تمیز کی صلاحیت نہ ہو، اس وقت رضا بھی موجود نہیں ہوگی۔

۳- اختیار فاسد: وہ اختیار ہے جس کی بنیاد کسی دوسرے شخص کے ارادہ پر ہو، یعنی وہ اکراہ ملجی کے زیر سایہ مکمل ہوتا ہو اس صورت میں رضا نہیں پائی جاتی ہے (۳)۔

اکراہ حنفیہ کی نگاہ میں اختیار کے منافی نہیں ہے، چنانچہ اکراہ غیر ملجی کی صورت میں اختیار، صحیح ہوتا ہے اور اکراہ ملجی کی صورت میں فاسد، لیکن اکراہ کی دونوں قسمیں رضا کے منافی ہیں (۴)۔

(۱) حنفیہ کے یہاں اکراہ ملجی سے مراد: جان یا عضو کے برباد کرنے کی دھمکی یا ایسی زدوکوب ہے جس سے جان یا عضو تلف ہوجائے، اور غیر ملجی سے مراد: قید کرکے، یا بیڑی پہنا کے یا مار پیٹ کے ذریعہ مجبور کرنا ہے (بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۵)۔

(۲) کشف الأسرار ۴/ ۳۸۲۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) ابوزید دبوسی ''تقویم الأدلہ'' مخطوطہ دار الکتب مصر نمبر/ ۲۵۵ اصول الفقہ / ۹۱۰ میں رقم طراز ہیں: مکرہ، قصد سے کئے ہوئے اپنے فعل میں مختار ہے،

۹- ان اقسام ثلثہ کا تعلق (ایک عمومی قاعدہ کی طرح) فقہائے حنفیہ کے عقود کو صحیح، باطل اور فاسد میں منقسم کرنے سے ہے۔

اس تقسیم میں حنفیہ کے نقطۂ نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ اختیار و رضا میں سے ہر ایک کا لغوی معنی دوسرے سے مختلف ہے، چنانچہ رضا، ناراضگی کی ضد اور اس قلبی مسرت اور طمانیت کا نام ہے جس کے آثار چہرے پر نمودار ہوں، جب کہ اختیار میں ان معانی کا لحاظ نہیں ہوتا، مزید برآں یہ کہ شریعت نے تصرفات میں فرق کیا ہے، اس طرح کہ عقود مالیہ میں رضا کو شرط قرار دیا، اللہ تعالی نے فرمایا: ''يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ'' (۱) (اے ایمان والو آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)۔ جبکہ بعض غیر مالی تصرفات مثلاً طلاق، نکاح، رجعت میں رضا کو شرط قرار نہیں دیا، آپ ﷺ نے فرمایا: '' **ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: الطلاق والنكاح والرجعة**'' (۲) (تین چیزیں ایسی ہیں جن کی حقیقت بھی حقیقت ہے اور مذاق بھی حقیقت ہے، اور وہ طلاق، نکاح اور رجعت ہیں) اور یہ بات واضح طور پر معلوم ہے کہ مذاق کے ہوتے ہوئے عقد پر مرتب ہونے

= اس وجہ سے کہ اس کے سامنے دو مصیبتیں تھیں، اور اس نے اپنے قصد وعلم سے ان میں سے آسان کو اختیار کرلیا، یہ اور بات ہے کہ وہ قصد، فاسد ہے، اس وجہ سے کہ اس میں رضا نہیں ہے بلکہ اپنی ذات سے دفع شر مقصود ہے، بزدوی نے اپنی اصول بہامش کشف الاسرار ۴/ ۳۸۳ میں تحریر کیا ہے کہ اکراہ، اختیار کے منافی نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ عین حالت اکراہ میں بھی وہ مخاطب ہے۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۲) حدیث: ''ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد: الطلاق و النكاح و الرجعة'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۴۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/ ۴۸۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ ''حدیث حسن'' ہے۔

والے اثرات سے رضامندی نہیں پائی جاسکتی، اس کے باوجود وہ ان عقود پر اثر انداز نہیں ہوتا، اس بنیاد پرانھوں نے عقود کو تقسیم کردیا، چنانچہ بعض عقود کو رضا کا محتاج قرار نہیں دیا، یہ وہ عقود ہیں جن کو انہوں نے ناقابل فسخ عقود کے نام سے موسوم کیا ہے، یہ نکاح، طلاق اور رجعت ہیں، اور بعض میں رضا کو شرط قرار دیا ہے اور یہ عقود مالیہ ہیں، پھر اختیار کو ان تمام عقود کی بنیاد قرار دیا ہے[١]۔

١٠- جمہور نے اختیار کی اس سہ رخی تقسیم کو تسلیم نہیں کیا ہے، بلکہ ان کے یہاں وہ صرف صحیح اور باطل میں منحصر ہے، ان کے نزدیک جس طرح اکراہ، رضا کے منافی ہے اسی طرح اختیار کے بھی منافی ہے، شاطبی نے کہا: اگر عمل سے قصد متعلق ہوجائے تو اس سے شرعی احکام متعلق ہوجاتے ہیں، اور جب قصد سے خالی ہو تو اس سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا، اگر ہم اختیار نہ ہونے کے باوجود عمل کا ہونا فرض کریں، جیسے سونے والا، مجنون اور مجبور کئے ہوئے شخص میں تو ادلۂ شرعیہ کا تقاضا ان کے افعال سے متعلق نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ طریقہ، شریعت کا مقصود نہیں ہے، باقی رہا وہ فعل جو اختیار سے کیا گیا ہو تو اس میں قصد ضروری ہوگا۔

غزالی وغیرہ نے صراحت کی ہے کہ مکرہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس کو اختیار نہیں ہوتا ہے، ابن نجار نے امام احمد کا قول نقل کیا ہے کہ اکراہ، اختیار کو ختم کردیتا ہے[٢]۔

اس اختلاف کے اثرات:

١١- حنفیہ اور جمہور کا یہ اختلاف صرف لفظی نہیں ہے کہ اس پر اثرات مرتب نہ ہوں، بلکہ یہ اختلاف معنوی ہے جس پر بہت سے فقہی اثرات مرتب ہوتے ہیں، جو ہازل، مکرہ، مخطی، سکران اور اس شخص کے عقود وتصرفات میں، جو ایجاب وقبول کے معنی کو سمجھ نہ پاتا ہو ظاہر ہوتے ہیں، حنفیہ نے ان لوگوں کے عقود غیر مالیہ کو صحیح مانا ہے، چنانچہ ان لوگوں کی طلاق، نکاح اور رجعت وغیرہ، (عمومی قاعدہ کی طرح) اصل قصد واختیار اور ان سے صادر ہونے والی عبارت کے وجود پر اعتماد کرتے ہوئے صحیح ہیں، لہذا اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے اے عالمہ کہنا چاہے اور سبقت لسانی سے ''انت طالق'' (تم کو طلاق) کہہ دے تو ان حضرات کے نزدیک طلاق ہوجائے گی، عبد العزیز بخاری حنفی نے اس کی علت یہ بیان کی ہے: یہ مانتے ہوئے کہ قصد ایک امر باطنی ہے، جس پر مطلع ہونا ممکن نہیں ہے، لہذا اس کے حقیقتاً پائے جانے سے طلاق کا تعلق نہیں ہوگا، بلکہ اس سبب ظاہر سے اس کا تعلق ہوگا جو اس پر دلالت کرنے والا ہے، اور وہ ارادہ عقد کی اہلیت اور بلوغ ہے، تاکہ تنگی کو رفع کیا جاسکے، طلاق سکران کے واقع ہونے کی علت بتاتے ہوئے انہوں نے کہا: سکر سے اگرچہ قصد صحیح نہیں رہتا ہے لیکن عبارت موجود رہتی ہے، حصکفی کہتے ہیں: جن مسائل میں سنجیدگی اور مذاق یکساں ہوتے ہیں جیسے طلاق و نکاح، ان میں ایجاب وقبول کے معنی کا جاننا شرط نہیں ہے، اور نہ نیت کی ضرورت ہے، اسی پر فتوی ہے[١]۔

باقی رہے عقود مالیہ (جیسے بیع واجارہ) تو ان حضرات کے نزدیک ان کے انعقاد کے لئے اختیار اور ان کے صحیح ہونے کے لئے رضا شرط ہے، جب یہ دونوں چیزیں تصرف میں پائی جائیں گی تو وہ تصرف (دیگر شرطوں کے مکمل پائے جانے کے ساتھ) صحیح اور منعقد ہوگا، اور اگر اختیار نہ پایا جائے تو عقد باطل ہوگا، اور اختیار پایا جائے

(١) إعلام الموقعين ٣/ ١٢٣، ١٢٦۔

(٢) الموافقات ٢/ ٣٢٧ طبع دار أبا حرفہ بیروت، الوسیط مخطوطہ دار الکتب مصر (٢١٢ فقہ شافعی)، ورق (١١٧، ١٧٨)، حاشیہ عمیرہ ٢/ ٥٦، شرح الکوکب المنیر ١/ ٥٠٩۔

(١) کشف الأسرار ٤/ ٣٨٤، جامع الحقائق للخادمی/ ٩٨، الدر المختار ٣/ ٥۔

اور رضا نہ پائی جائے تو عقد فاسد ہوگا۔

جمہور نے تمام عقود میں رضا یعنی اختیار کی شرط لگائی ہے، الا یہ کہ کسی عقد خاص میں اس کے اعتبار نہ کرنے پر کوئی خاص دلیل موجود ہو، جیسے طلاق، نکاح اور رجعت میں ہزل کا مسئلہ (۱)۔

۱۲ - اسی کے ساتھ تحقیقی بات یہ ہے کہ حنفیہ نے مندرجہ ذیل تین امور میں فرق کیا ہے:

۱ - وہ عبارت جو صاحب اہلیت سے صادر ہو اور اثرات کے مرتب ہونے پر دلالت کرنے کے لئے وضع کی گئی ہو، جیسے "بعت" (میں نے فروخت کیا) اور " طلقت" (میں نے طلاق دی)۔

۲ - عبارت کا قصد ہو اور اس عبارت پر مرتب ہونے والے اثر کا قصد نہ ہو، اس کو اختیار کہتے ہیں۔

۳ - عبارت اور اثر دونوں کا قصد ہو، اس کو رضا کہتے ہیں۔

پہلا امر تمام تصرفات وعقود کے سلسلے میں رکن یا ان کے منعقد ہونے کے لئے شرط ہے، دوسرا، عقود مالیہ کے انعقاد کے لئے شرط ہے، اور جن عقود میں سنجیدگی اور مذاق برابر ہیں جیسے طلاق اور نکاح وغیرہ ان کے لئے شرط نہیں ہے، اسی وجہ سے ان حضرات کے نزدیک سکران، مکرہ، بھولنے والے کی طلاق واقع ہوجاتی ہے، اختیار اس معنی میں اکراہ کے منافی نہیں ہے، بلکہ اس کے ساتھ یکجا ہوسکتا ہے، اسی وجہ سے مکرہ کے عقود مالیہ منعقد ہوجاتے ہیں لیکن صحیح اور نافذ نہیں ہوتے، اس وجہ سے کہ ان میں ایک دوسری شرط یعنی رضا کی بھی ضرورت ہے، تیسرا امر عقود مالیہ کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے اور عقود غیر مالیہ میں علی الاطلاق شرط نہیں ہے۔

جمہور فقہاء نے عبارت کو وسیلہ قرار دیا ہے، اور بنیادی تو صرف قصد ہے اور رضا واختیار سے یہی مراد ہے، خواہ وہ عقود مالیہ میں ہو یا

(۱) جانبین کے سابقہ فقہی اور اصولی مراجع۔

غیر مالیہ میں، شاطبی کہتے ہیں: اگر عمل سے قصد متعلق ہوجائے تو اس سے شرعی احکام متعلق ہوجاتے ہیں اور جب وہ قصد سے خالی ہو تو اس سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا، عز بن عبد السلام نے کہا: عقود کا مدار عزائم اور ارادوں پر ہے (۱)، غزالی اور نووی کہتے ہیں: (طلاق کے ارکان میں سے) تیسرا رکن، طلاق کے لفظ اور اس کے معنی کا ارادہ کرنا ہے (۲)، اسی وجہ سے ان حضرات کے نزدیک مکرہ، غلطی کرنے والے، بھولنے والے اور غافل اور اس طرح کے لوگوں کی طلاق واقع نہیں ہوتی (۳)۔

طلاق سکران کے بارے میں جمہور کے درمیان اختلاف درحقیقت اس کی سزا اور سرزنش کے طور پر ہے، اسی وجہ سے اگر وہ اپنے نشہ میں تعدی کرنے والا نہ ہو تو اس کی طلاق بالاجماع واقع نہیں ہوگی، اختلاف صرف اس سکران کے بارے میں ہے جس نے تعدی کی ہو، چنانچہ طلاق واقع کرنے والوں کی نظر اس پہلو پر ہے کہ وقوع طلاق کا قول اس کو اس فعل سے باز رکھے گا، یا فقہی اعتبار سے یہ کہا جائے کہ اس شخص کا ایسی نشہ آور شئ کے استعمال کرنے سے راضی ہونا جس کے بارے میں اسے معلوم ہے کہ اس سے اس کی عقل زائل ہوجائے گی، یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ اس پر مرتب ہونے والے نتائج سے راضی ہے (۴)۔

اور جس طرح رضا کے پائے جانے کے لئے عبارت کا قصد یا رضا کا اظہار شرط ہے، اسی طرح اس پر مرتب ہونے والے آثار کا

(۱) الموافقات ۲/ ۳۲۴، قواعد الأحکام ۲/ ۱۵۰۔

(۲) الوسیط، مخطوطۃ الدار نمبر (۳۱۲ فقہ شافعی) ورق (۱۷۷)، الروضہ ۸/ ۵۳، فتاوی ابن الصلاح الشہر زوری/ ۲۶۰ طبع الحضارۃ قاہرہ۔

(۳) سابقہ مراجع، المنتہی لابن حاجب/ ۳۲، القوانین الفقہیہ/ ۱۹۷، ۱۹۹۔

(۴) القوانین الفقہیہ/ ۱۹۶، الأم ۵/ ۲۳۵، الروضۃ للنووی ۸/ ۱۲، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۱۴، ۱۱۶۔

قصد بھی ضروری ہے، مثلاً مکرہ لفظ "بعت" (میں نے فروخت کیا) کا قصد کرتا ہے، لیکن ملکیت کے منتقل ہونے کا قصد نہیں کرتا، بلکہ اس کا مقصد صرف اکراہ کرنے والے کی دھمکی کو نافذ کرنا ہے، اسی طرح آثار کا قصد نہیں پایا جاسکتا جب تک کہ اسے ان آثار کا فی الجملہ علم نہ ہو، چنانچہ اگر کوئی شخص کسی کو "بعت" یا "قبلت" کی تلقین کرے اور وہ اس کا معنی نہ سمجھے تو قصد مکمل نہیں ہوگا، غزالی کہتے ہیں: لیکن قصد کی شرط، مقصود کی صفات کی مکمل جانکاری ہے۔

ابن قیم کہتے ہیں: اگر عاقد، عبارت کے معنی سے واقف نہ ہو اور نہ وہ اس کا مقصود ہو تو اس عبارت پر اس کے احکام بھی مرتب نہیں ہوں گے، اس سلسلے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے [(۱)]۔

اجمالی حکم:

۱۳ – فقہاء کے درمیان اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ لوگوں کے مالوں کا حلال ہونا رضامندی پر موقوف ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے فرمایا: **"يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ"** [(۲)] (اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ مت کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)، حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: **"إنما البيع عن تراض"** [(۳)] (بیع تو صرف باہمی رضامندی سے ہوتی ہے)۔ نیز فرمایا: **"ولا یحل لامرئ من مال أخيه إلا ما طابت به نفسه"** [(۱)] (کسی شخص کے لئے اس کے بھائی کے مال سے کچھ بھی حلال نہیں ہے، سوائے اس چیز کے جس سے اس کے بھائی کا دل راضی ہوجائے)، ایک اور روایت میں ہے: **" لایحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس"** [(۲)] (کسی مسلمان آدمی کا مال اس کی رضامندی کے بغیر حلال نہیں ہے)۔ فقہاء کا اس سلسلے میں اختلاف ہے کہ رضا تصرفات میں شرط ہے یا نہیں؟۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ رضا ان عقود کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے جو قابل فسخ ہیں (اور وہ عقود مالیہ ہیں، جیسے بیع اور اجارہ وغیرہ) یعنی یہ عقود بغیر باہمی رضامندی کے صحیح نہیں ہوتے، اور کبھی عقود مالیہ منعقد ہوجاتے ہیں لیکن فاسد ہوتے ہیں جیسا کہ بیع مکرہ وغیرہ میں، مرغینانی کہتے ہیں:... اس وجہ سے کہ ان عقود کے صحیح ہونے کی ایک شرط باہمی رضامندی ہے [(۳)]۔ "تلویح" میں ہے: بیع کا مدار قصد پر اس وجہ سے ہے کہ کلام کو صحیح قرار دیا جائے، اور رضا پر اس وجہ سے ہے کہ اس میں فسخ کا احتمال ہے اور طلاق میں ایسا نہیں ہے، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ عقود مالیہ، بنیادی طور پر بغیر رضا کے منعقد ہوجاتے ہیں، لیکن وہ صحیح نہیں ہوتے، امیر بادشاہ حنفی کہتے ہیں: غلطی کرنے

(۱) الوسیط ۲/ ۵۹۶ طبع دار الاعتصام، إعلام الموقعین ۲/ ۱۲۱، اور یہ بات گذر چکی ہے کہ بعض حنفیہ نکاح وطلاق میں اس شخص کی عبارت کو صحیح قرار دیتے ہیں جس نے اسے نہ سمجھا ہو، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۳) حدیث: "إنما البيع عن تراض" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۳۷ طبع الحلبی) نے حضرت أبوسعید خدریؓ سے کی ہے اور بوصیری نے کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے، مصباح الزجاجہ (۲/ ۱۰ طبع دار الجنان)۔

(۱) حدیث: "لا یحل لامرىء من مال أخيه إلاما طابت به نفسه" کی روایت احمد (۳/ ۴۲۳ طبع المیمنیہ) نے عمر بن یثری سے کی ہے اور ہیثمی نے المجمع (۴/ ۱۷۱ طبع القدسی) میں اس کو ذکر کیا ہے اور کہا کہ اس روایت کو احمد نے اور ان کے بیٹے نے اپنی "زیادات" میں اور طبرانی نے "الکبیر" اور "الاوسط" میں ذکر کیا ہے اور احمد کے سبھی رجال ثقہ ہیں۔

(۲) حدیث: "لا یحل مال أمرئ مسلم إلا بطيب نفس" کی روایت احمد (۵/ ۷۲ طبع المیمنیہ) نے ابوحرہ رقاشی سے ان کے چچا کے واسطے سے مرفوعا کی ہے، ہیثمی نے المجمع (۴/ ۱۷۲ طبع القدسی) میں اسے نقل کر کے کہا: اس کی روایت ابویعلی نے کی ہے، اور ابوحرہ کو ابوداؤد نے ثقہ کہا ہے اور ابن معین نے ان کو ضعیف کہا ہے۔

(۳) ہدایہ مع تکملہ فتح القدیر ۷/ ۲۹۳، ۲۹۴، البحر الرائق ۸/ ۸۱۔

والے کی بیع، اصل اختیار کو مدنظر رکھتے ہوئے منعقد ہوجاتی ہے، اس وجہ سے کہ اس سے کلام یا تو اس کے اختیار سے صادر ہورہا ہے، یا بلوغ کو قصد کے درجہ میں رکھ دیا گیا ہے، لیکن چونکہ رضا حقیقتا نہیں پائی جارہی ہے اس لئے وہ بیع، فاسد ہوگی، نافذ نہیں ہوگی (۱)۔

باقی رہے وہ عقود جوان کی نظر میں قابل فسخ نہیں ہیں، توان کے صحیح ہونے کے لئے رضا شرط نہیں ہے اور نہ ان کے صحیح ہونے میں اس کا کوئی دخل ہے، فقیہ ابو اللیث سمر قندی نے ذکر کیا ہے کہ فقہائے حنفیہ کے نزدیک جو تصرفات، اکراہ کے ساتھ صحیح ہوجاتے ہیں، وہ سب اٹھارہ ہیں، منجملہ ان میں طلاق، نکاح، عتاق، رجعت، طلاق وعتاق اور ظہار کی قسم، ایلاء اور عورت کا طلاق علی المال کو قبول کرنا ہے، ابن الہمام کہتے ہیں: غلطی کرنے والے کی طلاق واقع ہوجاتی ہے، اس وجہ سے کہ لفظ کے معنی سے غافل ہونا ایک امر خفی ہے، لہذا بلوغ سے حاصل شدہ تمیز کو اس کا قائم مقام بنادیا گیا، اور عبدالعزیز بخاری نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ حقیقت عقد اس سبب ظاہر سے متعلق ہوتی ہے جو اس پر دلالت کرنے والا ہو (۲)۔

اور جمہور فقہاء کی عبارات میں صراحت ہے کہ رضا، تمام عقود کے لئے اصل ہے یا بنیاد ہے یا شرط ہے، چنانچہ ان کی تصریحات کے مطابق اگر رضا نہ پائی جائے تو عقد منعقد نہیں ہوگا، خواہ وہ عقد مالی ہو یا غیر مالی، دسوقی اور خرشی وغیرہ کہتے ہیں: انعقاد بیع میں مطلوب وہ چیز ہے جو رضا پر دلالت کرے اور ملکیت کا منتقل ہونا رضا پر موقوف ہے، اور زنجانی شافعی کہتے ہیں: جس اصل پر عقود مالیہ کی بنا ہے وہ باہمی رضامندی کا ملحوظ رکھنا ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ باہمی رضامندی، عقد کے صحیح ہونے کی ایک شرط ہے، سوائے اس صورت کے جہاں اکراہ، شرعاً درست ہو، جیسے وہ شخص جس کو حاکم، مال فروخت کرنے پر اس لئے مجبور کرتا ہے تاکہ اس کے قرض کی ادائیگی ہوسکے (۱)۔

۱۴ - اسی کے ساتھ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ رضا ایک پوشیدہ امر ہے جس پر مطلع ہونا ممکن نہیں کیونکہ وہ طبیعت کا میلان ہے، اسی وجہ سے حکم کو سبب ظاہر سے متعلق کردیا گیا اور وہ ایجاب وقبول کا صیغہ ہے، چنانچہ عقد، رضا پر دلالت کرنے والے قول یا فعل یا اشارہ سے منعقد ہوجائے گا (۲)۔

رضا کے عیوب:

۱۴ م - رضا اپنے اصطلاحی معنی میں اس وقت پائی جائے گی جب عقد کے اثرات کا قصد پایا جائے، لیکن اس پر شرعی آثار اس صورت میں مرتب ہوں گے جب وہ اس پر اثر انداز ہونے والے ہر عیب سے محفوظ ہو، یہ اسی وقت ہوگا جب کہ رضا بے عیب، آزادانہ طور پر ہو، اس میں کسی دباؤ اور مجبوری کی آمیزش نہ ہو اور نہ کسی کے مفاد و مصلحت کی پابندی ہو، جیسے مریض یا مفلس قرض دار کی رضا اور وہ ایسا باشعور ہو کہ اسے حقیقت فہمی سے جہالت، دھوکہ دہی یا نفع اندوزی یا غلطی یا اس طرح کی وہ چیزیں باز نہ رکھتی ہوں جو اس کی سمجھ بوجھ میں رکاوٹ پیدا کرنے والی ہیں۔

رضا کے عیوب میں اکراہ، جہالت، غلطی، دھوکہ دہی، نفع

---

(۱) تیسیر التحریر ۲/ ۳۰۶۔

(۲) خزانۃ الفقہ، عیون المسائل ا/ ۴۰۵، ۴۰۶ تحقیق صلاح الدین الناہی طبع بغداد ۱۹۶۶ء، التحریر مع شرحہ تیسیر التحریر ۲/ ۳۰۶، کشف الأسرار ۴/ ۳۵۴، التلویح/ ۳۸۹، شرح المنار/ ۹۷۸، مجامع الحقائق/ ۲۹۸، الدر المختار ۳/ ۱۵۔

(۱) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/ ۲، ۳، شرح الخرشی ۵/ ۴، شرح تحفۃ الحکام للفاسی ا/ ۲۷۸، تخریج الفروع/ ۶۲، الروضہ ۸/ ۵۳، ۶۲، کشاف القناع ۳/ ۱۴۹، ۱۵۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳، أسنی المطالب ۲/ ۳، الدسوقی ۳/ ۳۔

اندوزی اور رضا کا کسی دوسرے شخص کی رضا کا پابند ہونا ہے۔امام غزالی اورنووی وغیرہ کہتے ہیں: قصد میں خلل پیدا ہونے کے پانچ اسباب ہیں: سبقت لسانی، ہزل، جہالت، اکراہ اورخرابیٔ عقل۔

اگران میں سے کوئی ایک عیب بھی پایا جائے یا بالفاظ دیگر رضا کی کوئی ایک شرط موجود نہ ہوتو بعض حالتوں میں عقد فاسد یا باطل ہوگا(اس اختلاف کی بنا پر جو جمہور اور حنفیہ کے درمیان ہے) اور بعض حالتوں میں غیر لازم ہوگا یعنی کسی ایک فریق یا دونوں کو خیار فسخ حاصل ہوگا، یہیں سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ بعض عیوب، رضا میں براہ راست اثر انداز ہوتے ہیں اور جو عقد اس عیب کے زیر سایہ مکمل ہوا وہ فاسد یا باطل ہوجاتا ہے، جیسا کہ اکراہ میں اور بعض عیوب رضا کے لازم ہونے پر اثر انداز ہوتے ہیں، لہذا ان کے زیر سایہ مکمل ہونے والا عقد لازم نہیں ہوتا بلکہ عقد کرنے والے کو خیار فسخ حاصل ہوتا ہے، جیسے دھوکہ دہی اور نفع اندوزی وغیرہ اور بالفاظ دیگر، ان شرطوں میں سے کچھ تو رضا کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہیں جیسے رضا کا اکراہ کے زیر اثر نہ ہونا، اور کچھ رضا کے لزوم کے لئے شرط ہیں، جیسے اس میں غلطی یا نفع اندوزی یا دھوکہ دہی کی آمیزش نہ ہونا، اس میں بڑی تفصیل اوراختلاف ہے[۱]۔

ہم ان مسائل کے احکام کو موسوعہ میں موجود ان کی مخصوص اصطلاحات کے حوالے کرتے ہیں۔

رضامندی کے اظہار کے ذرائع:

۱۵ – گذشتہ تفصیلات سے معلوم ہوا کہ رضامندی کی حقیقت، قصد و ارادہ ہے، اوروہ ایک باطنی امر ہے، جہاں تک ہماری رسائی، صرف اس کے ذرائع اظہار ہی سے ہوسکتی ہے، وہ ذرائع: لفظ، فعل (بذل مال)، تحریر، اشارہ اور مقام گفتگو میں سکوت ہیں، بیضاوی، حقیقتاً رضامندی کے وجود کی ضرورت کا تذکرہ کرنے کے بعد کہتے ہیں: لیکن چونکہ وہ مخفی امر ہے اس لئے اسے اس لفظ کے ساتھ مربوط کردیا گیا جو اس پر صراحتاً دلالت کرتا ہو[۱]، اورابن القیم کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے الفاظ کو اس لئے وضع فرمایا ہے تاکہ بندے اپنے مافی الضمیر کا اظہار کرسکیں، جب کوئی شخص دوسرے سے کسی چیز کا خواستگار ہوتا ہے تو وہ اس کو اپنی مراد اور دلی منشا سے الفاظ کے ذریعہ آگاہ کرتا ہے، اور اللہ تعالیٰ نے ان ارادوں اور مقاصد پر ان کے احکام کو الفاظ کے واسطے سے مرتب کیا، ان احکام کو قول یا فعل کے بغیر محض دل کی خواہش پر مرتب نہیں کیا اور نہ محض الفاظ پر مرتب کیا، یہ جانتے ہوئے کہ بولنے والے نے ان کے معانی کا ارادہ نہیں کیا ہے اور نہ اس کو ان کی واقفیت حاصل ہے، بلکہ امت سے دل میں پائے جانے والے تمام خیالات کو درگزر فرمایا دیا، تاوقتیکہ ان پر عمل نہ کیا جائے یا اس کو زبان پر نہ لایا جائے[۲]، اگر قصد اور قول یا فعل جمع ہوجائیں تو اس پر حکم مرتب ہوجائے گا، یہی شریعت کا قاعدہ ہے اور یہی اللہ کے عدل اور اس کی حکمت ورحمت کا تقاضا ہے، اس لئے کہ دل میں گذرنے والے خیالات اور قلبی ارادے اختیار کے دائرے میں نہیں آتے[۳]۔

(۱) الوسیط مخطوطہ دار الکتب نمبر (۲۰۶ فقہ شافعی) ۳/ ۱۴۷، الروضہ ۸/ ۵۳، ۶۲۔

(۱) الغایۃ القصوی ۱/ ۴۷۵، مسلم نے اپنی صحیح (۱/ ۱۱۶ کتاب الإیمان) میں روایت کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "إن الله تجاوز لأمتی عما حدثت أنفسها مالم تعمل به أو تتكلم" (اللہ تعالیٰ نے میری امت سے اس چیز کو معاف کردیا ہے جس کا خیال ان کے دل میں پیدا ہو جب تک کہ عمل نہ کرے یا زبان سے اس کا اظہار نہ کرے)۔

(۲) حدیث "إن الله تجاوز عن أمتي ما وسوست به صدورها ما لم تعمل أو تتكلم" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۶۰ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے، اور مسلم (۱/ ۱۱۶ طبع الحلبی) نے اس کی روایت اس کے قریب المعنی الفاظ سے کی ہے۔

(۳) إعلام الموقعین ۳/ ۱۰۵، ۱۰۶۔

ان ذرائع کی دلالت کے سلسلے میں ہم چند باتیں اختصار کے ساتھ پیش کرتے ہیں:

۱۶- رضا پر لفظ کی دلالت، یہ رضا کے اظہار کا سب سے عمدہ اور اولین ذریعہ ہے، فقہاء کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے اگرچہ بعض صیغوں کے بارے میں اختلاف موجود ہے، جیسے، استفہام یا کنایہ یا مضارع کے صیغے، اس طور پر کہ لغوی دلالت کی نوعیت کو مدنظر رکھتے ہوئے بعض فقہاء نے ان میں احتمال نہ ہونے کی شرط لگائی ہے، جب کہ فقہاء کی ایک جماعت (بشمول مالکیہ) کا مذہب ہے کہ اس امر کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ لفظ مقصود پر دلالت کرتا ہو، اور اس سلسلے میں عرف کا اعتبار کیا جائے گا، اسی طرح لفظ کے مقصود پر دلالت کرنے میں قرینہ کا بھی دخل ہوتا ہے[1]۔

یہاں اچھی خاصی تفصیل ہے جس کا ذکر ''عقد'' کی اصطلاح میں ہوگا۔

۱۷- رضا پر فعل کی دلالت، یعنی ایک شخص، معقود علیہ پیش کرے اور دوسرا اسے لے کر اس کی قیمت ادا کردے، اسے ''معاطاۃ'' کہتے ہیں، یعنی دونوں طرف سے لین دین ہو، یا ایک طرف سے بات ہو اور دوسری طرف سے سامان، یعنی ایک طرف سے سامان کی ادائیگی بغیر بات کے ہو اور دوسرا شخص بات یا تحریر یا اس طرح کی کسی اور چیز سے اپنی رضامندی کا اظہار کردے۔

فعل، رضا پر کس حد تک دلالت کرتا ہے، اس سلسلے میں تین رائیں ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے:

پہلی رائے: فعل، عقود میں رضا کا ترجمان بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، یہ شافعیہ کی مشہور رائے ہے۔

دوسری رائے: فعل، رضا پر دلالت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، اور اس سے عقد علی الاطلاق ہوجائے گا، یہ حنفیہ (باستثناء کرخی)، مالکیہ اور حنابلہ (باستثناء قاضی) کا مذہب ہے، اسی کو شافعیہ کی ایک جماعت بشمول بغوی اور نووی نے اختیار کیا ہے، اگرچہ ان میں سے بعض حضرات نے اس میں عرف کی قید لگائی ہے۔

تیسری رائے: فعل، ارزاں چیزوں میں رضا پر دلالت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، اور بیش قیمت اور عمدہ چیزوں میں نہیں رکھتا، یہ حنفیہ میں سے کرخی، شافعیہ میں سے ابن سریج اور غزالی اور حنابلہ میں سے قاضی ابویعلی کی رائے ہے[1]۔

رضا پر تحریر کی دلالت:

۱۸- مالکیہ، حنابلہ اور بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ تحریر، رضا پر دلالت کرنے میں گفتگو کی طرح ہے وہ حاضر رہنے والوں کے درمیان ہو یا غائب رہنے والوں کے درمیان، انہوں نے نکاح کو اس سے مستثنی کیا ہے۔

بعض شافعیہ کا مذہب ہے کہ تحریر، انشاء عقود کی صلاحیت نہیں رکھتی، بجز اس شخص کے جو گفتگو پر قادر نہ ہو۔

اور حنفیہ کا مذہب ہے کہ تحریر، غیر موجود لوگوں کے درمیان کلام

---

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر ۲/ ۳۴۵، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵ الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/ ۳، شرح المحلی مع حاشیتی القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۵۲، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۷۶، کشاف القناع ۳/ ۱۴۷، الإنصاف ۵/ ۳۵۳، الإختیارات الفقہیہ / ۱۲۱، التعبیر عن الإرادۃ للدکتور وحید الدین سوار طبع النہضۃ المصریۃ، مبدأ الرضا فی العقود دراسۃ مقارنۃ، طبع دار البشائر الإسلامیہ۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۷۷، بدائع الصنائع ۶/ ۲۹۸۵، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۳، شرح الخرشی ۵/ ۵، المغنی ۳/ ۵۶۱، الإنصاف ۴/ ۲۶۳، فتح العزیز ۸/ ۹۹، المجموع ۹/ ۱۶۲، ۱۶۳، مجمع الانہر ۲/ ۵، البحر الرائق ۵/ ۲۹۱، إحیاء العلوم ۲/ ۶۹، الغایۃ القصوی ۱/ ۴۵۷، المحلی ۹/ ۲۹۴۔

کی طرح ہے، موجود لوگوں کے درمیان نہیں [1]۔

رضا پر اشارہ کی دلالت:

۱۹- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بولنے پر قدرت نہ رکھنے والے کا قابل فہم اشارہ کلام کے درجے میں ہے، اسی طرح اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ بولنے والے کا اشارہ، نکاح میں ایجاب وقبول کی صلاحیت نہیں رکھتا، البتہ نکاح کے علاوہ میں بولنے والے کے اشارہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ دلیل رضا مانا جائے گا یا نہیں؟۔

جمہور فقہاء (بشمول حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ بولنے والے کے لئے، تنہا اشارہ رضا کی دلیل نہیں بن سکتا۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ نکاح کے علاوہ میں اشارہ بمنزلہ لفظ کے ہے، اس لئے کہ اعتبار تو رضا کا ہے، جس طرح بھی وہ ظاہر ہوا سے قبول کیا جائے گا، کیونکہ اس کے لئے کسی لفظ خاص کے متعین کرنے کی کوئی دلیل نہیں ہے [2]۔

رضا پر سکوت کی دلالت:

۲۰- بلا شبہ سکوت سلبی رضا یا عدم رضا کی دلیل نہیں ہوتا، اسی وجہ سے فقہی قاعدے کا فیصلہ ہے: ''ساکت کی جانب کسی بات کو منسوب نہیں کیا جائے گا، لیکن سکوت کو موضع ضرورت میں بیان کا درجہ حاصل ہے'' [3]، اس وقت ہے جب کہ سکوت کے ساتھ ایسے احوال وقرائن ہوں جو اسے دلالت علی الرضا کا جامہ پہنا دیں۔

فقہاء باکرہ کے سکوت کو بالاتفاق دلیل رضا مانتے ہیں، اس وجہ سے کہ حدیث صحیح میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''**لاتنكح البكر حتى تستأذن، قالوا يا رسول الله: وكيف إذنها؟ قال: أن تسكت**'' [1] (آپ ﷺ نے فرمایا: باکرہ کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے، صحابہ نے کہا: اے اللہ کے رسول! اس کی اجازت کی کیا صورت ہے، فرمایا: وہ خاموش رہے)، دوسری روایت میں ہے: ''**الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر يستأذنها أبوها في نفسها، و إذنها صماتها**'' [2] (ثیبہ اپنی ذات کی اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے، اور باکرہ سے اس کے والد اس کے بارے میں اجازت لیں گے، اور اس کی اجازت اس کی خاموشی ہے)۔

(۱) فتح القدیر ۵/۷۹، الفتاوی الہندیہ ۳/۹، ابن عابدین ۴/۵۱۲، الروضہ ۸/۳۹، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۳۴۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۴/۸۱۴، فتح القدیر ۳/۴۲، بلغۃ السالک ۲/۱۶۶، المجموع ۹/۱۷۱، الاشباہ للسیوطی ر ۳۳۸، المنثور للزرکشی ۱/۱۴، المغنی ۷/۲۳۹، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/۳۴۳، شرح الخرشی ۵/۵۔

(۳) مسائل السکوت للعلامۃ ابراہیم بن عمر، مخطوطۃ الاوقاف نمبر (۳۵۲۹) ورقہ ۱/، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۱۵۸، المنثور ۲/۲۰۵۔

(۱) حدیث: ''لاتنكح البكر حتى تستأذن'' کی روایت بخاری (الفتح ۹/۱۹۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۱۰۳۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''الثيب أحق بنفسها من وليها' کی روایت مسلم (۲/۱۰۳۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

رضاع

تعریف:

۱-رضاع (راء کے زیر و زبر کے ساتھ) لغت میں "رضع أمه یرضعها رضعا و رضاعا و رضاعة" کا مصدر ہے (جو باب ضرب اور فتح سے آتا ہے) یعنی اس نے اپنی ماں کی پستان کو منہ سے چوسا اور اس کا دودھ پیا، اور "أرضعت ولدها" یعنی اس نے اپنے بچے کو دودھ پلایا، دودھ پلانے والی عورت کو "مرضعہ" اور "مرضع" کہتے ہیں اور دودھ پینے والے بچے کو "رضیع"۔

شریعت میں رضاعت یہ ہے کہ عورت کا دودھ یا اس کے دودھ سے بنی ہوئی کوئی چیز بچہ کے پیٹ میں کچھ شرطوں کے ساتھ پہنچ جائے[۱]، شرائط کا ذکر آگے آرہا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

حضانت:

۲-"حضانت" لغت میں ملانے اور ضم کرنے کو کہتے ہیں، یہ حضن بمعنی آغوش سے ماخوذ ہے، اس کو حضانت اس وجہ سے کہتے ہیں کہ پرورش کرنے والی عورت جس بچے کی پرورش کرتی ہے، اسے اپنی گود میں لیتی ہے[۲]۔

اور شریعت میں حضانت نام ہے ایسے شخص کی مناسب انداز سے نگہداشت اور پرورش کا جو اپنے امور از خود انجام نہ دے سکتا ہو[۱]۔

پرورش کرنے والی عورت کبھی مرضعہ ہوتی ہے اور کبھی اس کے علاوہ کوئی اور۔

رضاعت کی مشروعیت کی دلیل:

۳-اس کی مشروعیت کی اصل اور اساس اللہ تعالی کا قول ہے: "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ"[۲] (اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں پورے دو سال)، نیز دوسری جگہ ارشاد ہے: "فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ"[۳] (پھر وہ لوگ تمہارے لئے رضاعت کریں تو تم انہیں ان کی اجرت دو)۔

شرعی حکم:

اول-دودھ پلانے کا حکم:

۴-فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بچہ جب تک مدت رضاعت میں ہو اور اس کو دودھ کی ضرورت ہو تو اس کو دودھ پلانا واجب ہے[۴]۔

ہاں اس سلسلے میں اختلاف ہے کہ دودھ پلانا کس پر واجب ہے، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: بچہ کو دودھ پلانے کا نظم کرنا باپ کے ذمہ واجب ہے، ماں پر دودھ پلانا واجب نہیں ہے، اور شوہر عورت کو

---

(۱) المعجم الوسیط، المصباح، ابن عابدین ۲/ ۴۰۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۲، أسنی المطالب ۳/ ۴۱۵، یہاں اس معنی میں دوسری تعریفات بھی ہیں۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۴۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۸۷۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

(۳) سورۂ طلاق/ ۶۔

(۴) المغنی ۷/ ۶۲۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۲۲، أسنی المطالب ۳/ ۴۴۵، ابن عابدین ۲/ ۶۷۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۲۵۔

اس پر مجبور نہیں کرسکتا، خواہ وہ ادنی درجہ کی ہو یا اعلی درجہ کی، باپ کے نکاح میں ہو یا اس سے علاحدہ ہوچکی ہو، سوائے اس صورت کے کہ وہ ماں، دودھ پلانے کے لئے متعین ہوجائے اس طور پر کہ اس کے علاوہ کوئی عورت نہ ملے جو اس کو دودھ پلا سکے، یا بچہ دوسرے کی پستان ہی نہ پکڑے، یا باپ اور بچے میں سے کسی کے پاس مال ہی نہ ہو تو اس وقت اس پر دودھ پلانا واجب ہوگا، مگر شافعیہ نے کہا: ماں پر بچے کو پیدائش کے بعد اترنے والے دودھ کا پلانا واجب ہے اگرچہ اس کے علاوہ دوسری دودھ پلانے والی عورت دستیاب ہو، اس وجہ سے کہ بچہ عموماً اس سے بے نیاز نہیں رہتا، اور وہ دودھ کب تک باقی رہتا ہے، اس کی واقفیت کے لئے اہل تجربہ کی طرف رجوع کیا جائے گا[1]۔

حنفیہ نے کہا: ماں پر بچے کو دودھ پلانا دیانۃً واجب ہے، قضاء واجب نہیں[2]۔

جمہور نے اس سلسلے میں کہ باپ پر دودھ پلانے کا نظم کرنا واجب ہے، اللہ تعالی کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "وَ إِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرٰى"[3] (اور اگر تم باہم کشمکش کروگے تو رضاعت کوئی دوسری کرے گی)۔

یہ اختلاف کی صورت ہے جس میں میاں بیوی کے درمیان ضد اور کشیدگی پیدا ہوجاتی ہے، ابن قدامہ نے کہا: اور اس وجہ سے کہ ماں کو دودھ پلانے پر مجبور کرنا یا تو حق ولد کے سبب ہوگا یا حق زوج کے سبب یا دونوں کے حق کے سبب، حق زوج کے سبب ہونا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ شوہر بیوی کو اپنی دوسری بیوی کے بچے کو دودھ پلانے پر مجبور نہیں کرسکتا، اور نہ اپنی کسی ایسی خدمت پر مجبور کرسکتا ہے جو اس کے ساتھ خاص ہو، اسی طرح حق ولد کے سبب ہونا بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ اگر اس کے حق کے سبب ہوتا تو دونوں میں فرقت کے بعد بھی اس کے ذمہ دودھ پلانا لازم ہوتا، جب کہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے، اور اس وجہ سے کہ رضاعت ان چیزوں میں سے ہے جو بچے کے تئیں باپ پر لازم ہوتی ہیں، لہذا رضاعت بھی باپ پر بطور خاص لازم ہوگی جیسا کہ نفقہ اس پر لازم ہوتا ہے یا جیسا کہ علاحدگی کے بعد رضاعت اس پر واجب ہوتی ہے۔

اور دونوں کے حق کے سبب بھی ہونا جائز نہیں ہے، اس وجہ سے کہ جن دو چیزوں میں باہمی کوئی مناسبت نہیں ہے، اس میں سے ایک کے دوسرے سے ملنے کی وجہ سے حکم ثابت نہیں ہوگا، اور اس وجہ سے کہ اگر دونوں کے سبب ہوتا تو جدائی کے بعد بھی اس کا حکم ثابت رہتا، اور اللہ تعالی کا قول: "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ"[1] (اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں) اتفاق اور عدم کشیدگی پر محمول ہے[2]۔

مالکیہ نے کہا: ماں پر بلا اجرت دودھ پلانا واجب ہے، بشرطیکہ وہ ان عورتوں میں سے ہو جو دودھ پلاتی ہیں، نیز وہ باپ کے نکاح میں ہو، گرچہ حکماً ہی سہی، مثلاً اسے طلاق رجعی دی گئی ہو، اور جس کو باپ نے طلاق بائن دی ہو اور وہ شریف عورت ہو جو دودھ نہ پلاتی ہو تو اس پر دودھ پلانا واجب نہیں ہے، الا یہ کہ اس کے لئے وہ ماں ہی متعین ہوجائے کہ اس کے علاوہ کوئی دوسری دودھ پلانے والی عورت ہی موجود نہ ہو۔

ان لوگوں نے اللہ کے قول: "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ" (اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں) سے استدلال کیا ہے۔

---

(۱) أسنی المطالب ۳/ ۴۴۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۲۱، ۲۲۲۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) سورۂ طلاق/ ۶۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

(۲) المغنی ۷/ ۶۲۷۔

ان حضرات نے کہا: فقہ کے ایک اصول "عمل بالمصلحۃ" کی وجہ سے آیت کے عموم سے اس عورت کو مستثنی کیا گیا ہے جو دودھ نہیں پلاتی اور اس وجہ سے کہ عرف میں یہ عورت دودھ پلانے کی مکلّف نہیں ہے، پس یہ عرف بمنزلۂ شرط کے ہے [1]۔

رضاعت میں ماں کا حق:

۵- اگر ماں اپنے بچے کو دودھ پلانے کی خواہش مند ہو تو اس کو موقع دینا واجب ہے۔

خواہ وہ مطلقہ ہو یا باپ کے نکاح میں ہو، جمہور فقہاء کا یہی قول ہے، اس وجہ سے کہ اللہ تعالی نے فرمایا: "لَاتُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا" [2] (نہ کسی ماں کو تکلیف پہنچائی جائے اس کے بچہ کے باعث)۔

اور اسے بچے کو دودھ پلانے سے باز رکھنا اس کو نقصان پہنچانا ہے، اور اس وجہ سے کہ وہ دوسرے کے مقابلہ میں بچے پر زیادہ شفیق اور مہربان ہوتی ہے، نیز اس کا دودھ بچے کے لئے عموماً زیادہ خوشگوار اور موافق ہوتا ہے، شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ شوہر، اس کو دودھ پلانے سے روک سکتا ہے خواہ بچہ اس کا ہو یا دوسرے کا، جیسا کہ وہ عورت کو اجازت کے بغیر گھر سے باہر جانے سے روک سکتا ہے [3]۔

رضاعت کی اجرت میں ماں کا حق:

٦- ماں، دودھ پلانے کی اجرت مثل کا مطالبہ کرسکتی ہے، خواہ وہ باپ کے نکاح میں ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ" [1] (پھر وہ لوگ تمہارے لئے رضاعت کریں تو تم انہیں ان کی اجرت دو)۔ شافعیہ اور حنابلہ کا یہی مذہب ہے [2]۔

حنفیہ نے کہا: اگر باپ کے نکاح میں ہو یا اس کی عدت میں ہو تو اجرت کا مطالبہ نہیں کرسکتی، اس لئے کہ اللہ تعالی نے اس پر دیانۃً دودھ پلانا اس قید کے ساتھ واجب کیا ہے کہ باپ پر اس عورت کا نفقہ واجب ہو، اللہ تعالی نے فرمایا: "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ" [3] (اور جس کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے اس کی (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے)۔ اور عورت جب تک باپ کے نکاح یا اس کی عدت میں ہو، باپ اس کے نفقہ کا ذمہ دار ہے، اس کے برخلاف، جب عورت اس کے نکاح میں نہ ہو اور نہ اس کی عدت میں ہو تو اس صورت میں نفقہ کی جگہ اجرت واجب ہوگی، نیز اس لئے کہ مطلقہ بائنہ کو جب کہ اس کا نفقہ باپ سے منقطع ہو چکا ہے بلا معاوضہ دودھ پلانے پر مجبور کرنا اس کو نقصان پہنچانا ہے، اس لئے عورت، نکاح سے خارج ہونے کے بعد دودھ پلانے کی اجرت لے سکتی ہے [4]، اللہ تعالی نے فرمایا: "لَاتُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا" [5] (نہ کسی ماں کو تکلیف پہنچائی جائے اس کے بچہ کے باعث)۔ اگر ماں اجرت مثل سے زیادہ کا مطالبہ کرے اور باپ کو بلا معاوضہ یا اجرت مثل پر دودھ پلانے والی عورت مل رہی ہو تو باپ کے لئے جائز ہے کہ بچے کو اس سے لے لے، اس وجہ سے کہ ماں نے ناحق کا مطالبہ کرکے اپنا حق ساقط کردیا اور یہ اللہ کے اس قول میں داخل ہوگی: "وَإِنْ

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۰۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۲۵۔

(۲) سورۂ بقرہ ۲۳۳۔

(۳) المغنی ۷/ ٦۲۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۲۲، اسنی المطالب ۳/ ۴۴۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۲٦، ابن عابدین ۲/ ٦۷۵، ٦۷٦۔

(۱) سورۂ طلاق/ ٦۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

(۴) سابقہ مراجع، ابن عابدین ۲/ ٦۷۵۔

(۵) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرٰى"[1] (اور اگر تم باہم کشمکش کروگے تو رضاعت کوئی دوسری کرے گی)۔

اور اگر باپ کو ماں کے مطالبہ سے کم پر دودھ پلانے والی عورت نہ مل رہی ہو تو ماں کا حق رضاعت ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ دوسری عورت کے ساتھ اجرت میں مساوی ہے، لہذا وہ رضاعت کی زیادہ مستحق ہوگی، جیسا کہ اگر دونوں میں سے ہر ایک اجرت مثل کا مطالبہ کرے تو یہی حکم ہے[2]۔

مالکیہ نے کہا: اگر ماں دودھ پلانے والی عورتوں میں سے ہو اور باپ کے نکاح میں ہو تو وہ دودھ پلانے کی اجرت کا مطالبہ نہیں کرسکتی، اس لئے کہ شریعت نے اس پر دودھ پلانا واجب کیا ہے، لہذا ایک امر واجب پر وہ کسی اجرت کی مستحق نہیں ہوگی، اور شریف عورت جو دودھ نہیں پلاتی، اور مطلقہ کو اجرت کے مطالبہ کا حق ہے اگر چہ دودھ پلانے کے لئے وہ متعین ہو یا باپ کو بلا معاوضہ دودھ پلانے والی کوئی عورت مل رہی ہو[3]۔

دوم- رضاعت پر مرتب ہونے والے احکام:

۷- رضاعت پر نسب کے بعض احکام مرتب ہوتے ہیں:

الف- نکاح حرام ہوجاتا ہے، خواہ رضاعت، عورت کے زمانہ اسلام میں پائی گئی ہو یا اس کے زمانہ کفر میں، اس وجہ سے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب**"[4] (رضاعت سے وہ چیزیں حرام ہوجاتی ہیں جو نسب سے حرام ہوتی ہیں)، عنقریب اس کی تفصیل آئے گی۔

ب- محرم ہونا ثابت ہوتا ہے جس کے نتیجے میں نظر وخلوت جائز ہوجاتی ہیں اور جن فقہاء کے نزدیک عورت کے چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے ان کے نزدیک اس کے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

باقی رہے نسب کے بقیہ احکام جیسے میراث، نفقہ، آزادی بسبب ملکیت، قصاص کا ساقط ہونا، مال کی چوری میں ہاتھ کا نہ کاٹا جانا، لڑکے کے دین کی وجہ سے قید نہ کیا جانا، مال یا نفس پر ولایت تو یہ چیزیں رضاعت سے ثابت نہیں ہوتیں، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[1]۔

حرمت پیدا کرنے والی رضاعت اور اس حرمت کی دلیل:

۸- حرمت پیدا کرنے والی رضاعت کے تین ارکان ہیں:

۱- مرضع (دودھ پلانی والی عورت)۔

۲- دودھ پینے والا بچہ۔

۳- دودھ۔

اول- دودھ پلانے والی عورت:

۹- دودھ پلانے والی عورت، جس کے دودھ سے حرمت ثابت ہوتی ہے، اس کے لئے یہ شرط ہے:

۱- وہ عورت ہو، مرد کے دودھ سے حرمت ثابت نہیں ہوگی، اس وجہ سے کہ یہ بہت نادر ہے، اور بچے کے لئے غذا بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اسی طرح چوپائے کے دودھ سے بھی حرمت ثابت نہیں ہوگی، لہذا اگر دو بچے کسی چوپائے کا دودھ پی لیں تو وہ دونوں رضاعی بھائی نہیں ہوں گے، اس وجہ سے کہ بھائی ہونے کی حرمت، ماں ہونے کی

---

(۱) سورۂ طلاق/۶۔

(۲) أسنی المطالب ۳/۴۵۵، المغنی ۷/۶۲۷، ابن عابدین ۲/۶۷۵۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/۵۲۶، الفواکہ الدوانی ۲/۱۰۱۔

(۴) حدیث: "يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب" کی روایت بخاری (الفتح ۵/۲۵۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۱۰۷۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباس سے کی ہے۔

(۱) أسنی المطالب ۳/۴۱۵، القلیوبی ۴/۶۲، روضۃ الطالبین ۹/۳، المغنی ۷/۵۳۵، کشاف القناع ۵/۴۴۲۔

حرمت کی فرع ہے، جب اس رضاعت سے ماں ہونے کی حرمت ثابت نہیں ہو پا رہی ہے تو بھائی ہونے کی حرمت بدرجۂ اولی ثابت نہیں ہوگی (۱)۔

۲- حنفیہ اور شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس میں ولادت کا امکان ہو، اس طرح کہ وہ حیض کی عمر یعنی ۹ / سال کی ہو چکی ہو، لہذا اگر ۹ سال سے کم عمر بچی کو دودھ پیدا ہو جائے تو اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی، بخلاف اس بچی کے جو اس عمر کو پہنچ گئی ہو، اس وجہ سے کہ اگر چہ اس کا بلوغ بالحیض یقینی نہیں ہے، لیکن اس کا احتمال موجود ہے، اور چونکہ رضاعت کا درجہ نسب کے بعد کا ہے اس لئے اس میں احتمال پر اکتفا کر لیا گیا، مالکیہ اس کی شرط نہیں لگاتے، لہذا ان لوگوں کے یہاں اس چھوٹی بچی کے دودھ سے بھی حرمت ثابت ہو جائے گی جو وطی کی طاقت نہیں رکھتی ہے (۲)۔

مردہ عورت کے دودھ سے حرمت:

۱۰- جمہور کا مذہب ہے کہ حرمت، جس طرح زندہ عورت کے دودھ سے ثابت ہوتی ہے، اسی طرح مردہ عورت کے دودھ سے بھی ثابت ہوتی ہے، اس وجہ سے کہ بچے نے ایک عورت کا دودھ ایسے طریقہ سے پیا ہے کہ اس سے اس کا گوشت بڑھے گا اور ہڈی مضبوط ہوگی، لہذا اس سے حرمت اسی طرح ثابت ہوگی جس طرح زندہ ہونے کی حالت میں ثابت ہوتی، اور اس لئے بھی کہ عورت کا دودھ اس کی زندگی میں پینے اور اس کی موت کے بعد پینے میں بجز زندگی یا نجاست کے کوئی فرق نہیں ہے، اور یہ فرق اثر انداز نہیں ہوتا، اس وجہ سے کہ دودھ مرتا نہیں ہے، اور نجاست کا بھی کوئی اثر نہیں ہوتا، جیسا کہ دودھ اگر کسی نجس برتن میں نکال لیا جائے اور اس لئے بھی کہ اگر اس کی حیات میں اس کا دودھ نکال لیا جائے اور اس کی موت کے بعد بچہ اسے پی لے تو حرمت بالاتفاق ثابت ہو جائے گی، نیز اس لئے کہ عورت کی پستان زندہ نہ ہونے میں برتن سے بڑھ کر نہیں ہے اور نہ عورت، ثبوت نجاست میں مردہ کی ہڈی سے بڑھ کر ہے (۱)۔

شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے: دودھ پلانے والی عورت اس وقت مکمل زندہ ہو جب اس سے دودھ نکالا جا رہا ہو، لہذا مردہ عورت سے علاحدہ ہونے والے دودھ سے حرمت ثابت نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ اس سے وطی کرنے سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی ہے، نیز اس لئے کہ اس کی موت کی وجہ سے اس کی حرمت ضعیف ہوگئی، نیز اس وجہ سے کہ وہ دودھ ایسے بدن کا ہے جس سے حلت وحرمت کا تعلق ختم ہو چکا ہے، جیسے چوپایہ، اور اگر دودھ اس کی زندگی میں نکالا جائے اور اس کی موت کے بعد بچے کے منہ میں ڈال دیا جائے تو بالاتفاق حرمت ثابت ہوگی (۲)۔

رضاعت سے پہلے حمل کا ہونا:

۱۱- جمہور کا مذہب اور حنابلہ کی ایک روایت یہی ہے کہ عورت کے دودھ سے حرمت کے ثبوت کے لئے حمل کا مقدم ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ ایسی باکرہ کے دودھ سے حرمت ثابت ہو جائے گی، جس سے نہ کبھی وطی ہوئی ہو اور نہ اسے کبھی حمل قرار پایا ہو، اس وجہ سے کہ اللہ تعالی کا قول عام ہے، ارشاد ہے: "وَ أُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ" (۳) (اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہے)، اور اس وجہ سے کہ وہ عورت

(۱) روضۃ الطالبین ۹ / ۳، القلیوبی ۴ / ۶۲، نہایۃ المحتاج ۷ / ۱۷۲، ابن عابدین ۲ / ۴۰۳، حاشیۃ الدسوقی ۲ / ۵۰۲۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷ / ۱۷۲، ابن عابدین ۲ / ۴۰۳، حاشیۃ الدسوقی ۲ / ۵۰۲۔

(۱) المغنی ۷ / ۵۴۰، ۵۴۱، الفواکہ الدوانی ۲ / ۸۸، حاشیۃ الدسوقی ۲ / ۵۰۲، ابن عابدین ۲ / ۴۰۳۔

(۲) القلیوبی ۴ / ۶۲، نہایۃ المحتاج ۷ / ۱۷۲، أسنی المطالب ۳ / ۴۱۵۔

(۳) سورۂ نساء / ۲۳۔

کا دودھ ہے، لہذا اس سے حرمت کا تعلق ہوجائے گا [۱]، اور امام احمد نے صراحت کی ہے اور یہی راجح مذہب ہے کہ باکرہ کے دودھ سے حرمت ثابت نہیں ہوگی، اس وجہ سے کہ وہ نادر الوجود ہے اور عادتاً اس سے غذا کا کام نہیں لیا جاتا [۲]۔

دوم-دودھ

۱۲- اس کے لئے یہ شرط ہے کہ دودھ بچے کے پیٹ میں پہنچے، پستان سے چوس کر یا حلق میں ٹپکا کر یا ناک میں ڈال کر، خواہ دودھ خالص ہو، یا اس میں کسی سیال شئی کی آمیزش ہو جو دودھ پر غالب نہ ہو، بلکہ دودھ ہی اس پر غالب ہو، اور اس کی صفات باقی ہوں۔

اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ ملی ہوئی شئی نجس ہو جیسے شراب یا طاہر ہو جیسے پانی اور بکری کا دودھ [۳]۔

۱۲م- اگر دودھ مغلوب ہو تو اس سے حرمت کے ثبوت کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ جب دودھ مغلوب ہو تو وہ حرمت میں اثر انداز نہیں ہوتا، اس وجہ سے کہ حکم تو شئی غالب پر لگتا ہے، نیز اس وجہ سے کہ اس پر دوسری شئی کے غلبہ کے سبب اسے دودھ نہیں کہا جاتا [۴]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ دودھ اگر مغلوب ہو اور اس کی کوئی بھی صفت باقی نہ ہو، تب بھی اس سے حرمت کا ثبوت ہوجائے گا، بشرطیکہ بچہ پورا دودھ پی جائے یا اس کا کچھ حصہ پیئے، مگر یہ محقق ہو چکا ہو کہ دودھ پیٹ میں پہنچ گیا ہے، اس طرح پر کہ بچا ہوا حصہ دودھ کی مقدار سے کم ہو، اور دودھ اتنی مقدار میں ہو کہ اگر وہ خالص رہتا تو اس سے حرمت ثابت ہوجاتی [۱]۔

حنابلہ نے کہا: مذہب یہ ہے کہ حرمت ثابت کرنے میں ملا ہوا اور خالص دودھ دونوں یکساں حکم رکھتے ہیں، ملے ہوئے دودھ سے مراد، جس میں کسی دوسری شئی کی آمیزش ہو اور خالص سے مراد، جس میں اس کے علاوہ کسی دوسری شئی کی آمیزش نہ ہو، خواہ اس میں کھانے کی آمیزش ہو یا کسی مشروب کی یا کسی اور شئی کی، خواہ دودھ غالب ہو یا مغلوب، ابوبکر نے کہا: امام احمد کے قول کا قیاس یہ ہے کہ اس سے حرمت ثابت نہ ہو، اس وجہ سے کہ وہ دوا ہے جو منہ میں ٹپکا دی گئی ہے اور ابن حامد سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا: اگر دودھ غالب ہو تو حرمت ثابت ہوگی ورنہ نہیں، اس وجہ سے کہ حکم، غالب کے اعتبار سے ہوتا ہے، اور اس وجہ سے کہ اس کے مغلوب ہوجانے سے اس کا نام اور مقصد دونوں فوت ہوجاتے ہیں، ابن قدامہ نے کہا: پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ مغلوب دودھ کا رنگ جب ظاہر ہو تو اس کا پینا پایا گیا، اور اس سے گوشت کی پیدائش اور ہڈی کی مضبوطی بھی ہوگی، لہذا اس سے حرمت کا ثبوت ہوجائے گا، جیسا کہ جب وہ غالب ہو، یہ اس صورت میں ہے جب کہ دودھ کی صفتیں باقی ہوں۔

اور اگر دودھ زیادہ پانی میں ڈالا جائے اور اس سے پانی میں کوئی تبدیلی نہ ہو تو اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی، اس وجہ سے کہ نہ تو وہ ملا ہوا دودھ ہے اور نہ اس سے غذائیت حاصل ہوتی ہے، اور نہ اس سے گوشت میں نمو اور ہڈی میں قوت پیدا ہوتی ہے، لہذا وہ نہ تو حقیقتاً رضاع ہے اور نہ اس کے معنی میں ہے، لہذا اس سے رضاعت کا حکم

(۱) سابقہ مراجع، کفایۃ الأخیار ۲/ ۸۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۲، الوجیز ۲/ ۱۰۵۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۴۴۴، المغنی ۷/ ۵۴۰۔

(۳) القلیوبی ۴/ ۶۲، ۶۳، المغنی ۷/ ۵۴۰، ۵۴۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۲، أسنی المطالب ۳/ ۴۱۵، ابن عابدین ۲/ ۴۰۲، ۴۰۸، کشاف القناع ۵/ ۴۴۴، ۴۴۵، بدائع الصنائع ۴/ ۸۔

(۴) شرح الدسوقی ۲/ ۵۰۳، شرح الزرقانی ۴/ ۲۳۹، المغنی ۷/ ۵۳۹، کشاف القناع ۵/ ۴۴۷، ابن عابدین ۲/ ۴۰۹، بدائع الصنائع ۴/ ۹۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۲، ۱۷۳، روضۃ الطالبین ۹/ ۴۔

ثابت نہیں ہوگا، قاضی سے مروی ہے: اس سے بھی حرمت ثابت ہوجائے گی، اس وجہ سے کہ بچے کے پیٹ میں دودھ کے اجزاء پائے گئے، لہذا یہ اس صورت کے مشابہ ہوگیا جب کہ اس کا رنگ ظاہر ہو(۱)۔

۱۳- کھانے میں ملا ہوا دودھ اور وہ دودھ جس کی ہیئت بدل گئی ہو اس طور پر کہ وہ پنیر یا مکھن یا مٹھا بن چکا ہو اس سے حرمت کے ثابت ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اس سے حرمت ثابت ہوجاتی ہے، اس وجہ سے کہ دودھ، بچہ کے پیٹ میں بعینہ پہنچا ہے اور اس سے غذائیت حاصل ہوئی ہے، اور حنفیہ نے کہا ہے کہ ایسے دودھ سے حرمت ثابت نہیں ہوتی جو کھانے میں ملا ہوا ہو یا اس کی ہیئت بدل چکی ہو یا اسے آگ پر پکا دیا گیا ہو، اس وجہ سے کہ اس پر رضاعت کا اطلاق نہیں ہوتا(۲)۔

متعدد بار دودھ پینے کی شرط:

۱۴- فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ پانچ بار یا اس سے زائد بار دودھ پینے سے حرمت ثابت ہوجاتی ہے، اس سے کم کے بارے میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور ایک روایت میں امام احمد) اور بہت سے صحابہ وتابعین کا مذہب ہے کہ بچہ زیادہ پئے یا تھوڑا پئے حتی کہ ایک بار بھی چوس لے تو اس سے حرمت ثابت ہوجاتی ہے، پس ثبوت حرمت کی شرط یہ ہے کہ دودھ، خواہ اس کی مقدار جو بھی ہو، بچے کے پیٹ میں پہنچ جائے، ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ" (۱) (اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہے)۔ ان لوگوں نے کہا: اللہ تعالیٰ نے حرمت کو رضاعت پر معلق کیا ہے، جہاں رضاعت پائی جائے گی، وہاں اس کا حکم بھی پایا جائے گا، نیز اس آیت کے موافق حدیث بھی وارد ہے آپ ﷺ نے فرمایا: **"يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب"**(۲) (رضاعت سے وہ چیزیں حرام ہوجاتی ہیں جو نسب سے حرام ہوتی ہیں) یہاں پر مطلق رضاعت کا ذکر ہے، کسی تعداد کا ذکر نہیں ہے، نیز یہ بھی حدیث میں ہے: **"كيف بها و قد زعمت أنها قد أرضعتكما"**(۳) (تم اس کو اپنے نکاح میں کیسے رکھ سکتے ہو جب کہ اس کا گمان ہے کہ اس نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے)، اس میں بھی دودھ پلانے کی تعداد کے بارے میں تفصیل نہیں پوچھی گئی ہے(۴)۔

شافعیہ اور قول صحیح میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ پانچ مرتبہ سے کم دودھ پینے سے حرمت ثابت نہیں ہوتی، یہ حضرت عائشہ، حضرت ابن مسعود اور حضرت ابن زبیر سے مروی ہے اور عطاء وطاؤس بھی اسی کے قائل ہیں، ان حضرات کی دلیل حضرت عائشہ کی روایت ہے، انہوں نے کہا: **"كان فيما أنزل من القرآن (عشر رضعات معلومات يحرمن) ثم نسخن بخمس معلومات فتوفي رسول الله ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن"**(۵) (قرآن

---

(۱) المغنی ۸/ ۵۳۹، ۵۴۰۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۳۔

(۲) حدیث: "يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب" کی تخریج فقرہ نمبر ۷ میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "كيف بها و قد زعمت أنها أرضعتكما" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۵۲ طبع السلفیہ) نے حضرت عقبہ بن حارث سے کی ہے۔

(۴) بدائع الصنائع ۴/ ۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۸۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۲، کشاف القناع ۵/ ۴۴۵، ۴۴۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۔

(۵) حدیث عائشہ: "كان فيما أنزل من القرآن" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۷۵

میں ''دس بار متعین دودھ پینے سے حرمت ثابت ہوجاتی ہے'' تھا، پھر وہ ''پانچ بار دودھ پینے'' سے منسوخ ہوگیا، اور آپ ﷺ کی وفات بھی ہوگئی، اور یہ آیات، قرآن میں پڑھی جاتی تھیں)۔

حضرت عائشہ کے اس قول کا مطلب 'واللہ اعلم' یہ ہے کہ اس آیت کی تلاوت بہت بعد میں منسوخ ہوئی، یہاں تک کہ آپ کی وفات ہوگئی اور بعض لوگوں کو اس کی تلاوت کے منسوخ ہونے کی اطلاع نہیں ہوئی، جب انہیں اس کی تلاوت کے منسوخ ہونے کی خبر ملی تو انہوں نے اس کی تلاوت ترک کردی، اور اس بات پر سب کا اجماع ہوگیا کہ اس کے حکم کے باقی رہنے کے باوجود اس کی تلاوت نہیں کی جائے گی۔ یہاں صرف تلاوت منسوخ ہے، حکم منسوخ نہیں ہے، یہ نسخ کی ایک قسم ہے۔

۱۵- اس میں اس بات کی شرط نہیں ہے کہ دودھ ایک طرح کا ہو اور اس کے پیٹ میں پہنچنے کا طریقہ ایک ہو، چنانچہ اگر بچہ ایک بار پستان سے دودھ چوسے اور ایک بار برتن سے پیئے، اور ایک بار اس کے حلق میں ڈالا جائے اور ایک بار پنیر کی شکل میں کھائے اس طرح پانچ بار ہوجائے تو اس سے حرمت ثابت ہوجائے گی، جو لوگ کئی بار دودھ پینے کی شرط لگاتے ہیں ان کے یہاں یہ بھی شرط ہے کہ متفرق طور پر یہ دودھ پیا جائے۔

دودھ کے متعدد اور متفرق ہونے کا مدار عرف پر ہے، کیونکہ نہ لغت میں اس کا کوئی ضابطہ ہے اور نہ شریعت میں۔

ایک بار اور چند بار پینے کا معیار، عرف اور وہ چیزیں ہیں جو یمین میں معتبر ہوتی ہیں اور جب درمیان میں لمبا فصل ہوجائے تو اسے متعدد مانا جائے گا۔

اگر بچہ دودھ پیئے، پھر اعراض کرتے ہوئے اسے چھوڑ دے اور کسی دوسرے کام میں مشغول ہوجائے پھر دوبارہ وہ دودھ پیئے تو یہ دوبار پینا ہوگا، اور اگر دودھ پلانے والی عورت دودھ پلانا بند کردے پھر دوبارہ اسے دودھ پلائے تو شافعیہ کے اصح قول پر وہ دوبار پینا ہوگا، جیسا کہ بچے کے چھوڑنے کی صورت میں ہوتا ہے، حنابلہ کا راجح قول یہ ہے کہ وہ ایک بار دودھ پینا ہوگا، اگر بچہ پستان کو منہ سے نکال دے اور فوراً اسے دوبارہ منہ میں لے لے یا ایک پستان چھوڑ کر دوسری اختیار کرلے یا پہلی پستان کے دودھ کے ختم ہوجانے کی وجہ سے دوسری کی طرف منتقل ہوجائے یا پستان کو منہ میں لے کر چوسے بغیر اس سے کھیلتا رہے یا سانس توڑ دے، یا درمیان میں ہلکی سی نیند سوجائے یا عورت اٹھ کھڑی ہو اور کسی چھوٹے موٹے کام میں مشغول ہوجائے پھر دوبارہ دودھ پلانے لگے تو ان تمام صورتوں میں تعدد نہیں ہوگا بلکہ یہ ایک بار دودھ پلانا مانا جائے گا(۱)۔

سوم- دودھ پینے والا بچہ:

الف- دودھ معدے تک پہنچ جائے:

۱۶- اس کے لئے شرط ہے کہ دودھ معدے تک پہنچ جائے، دودھ پینے سے یا منہ یا ناک میں ڈالنے سے، اگرچہ بچہ سو رہا ہو، اس وجہ سے کہ حرمت کا سبب دودھ سے غذائیت کا حصول، گوشت کی پیدائش، ہڈی کی مضبوطی اور بھوک کا ازالہ ہے، تاکہ جزئیت کا رشتہ قائم ہوجائے اور یہ بات صرف اس شئی سے حاصل ہوگی جو معدے تک پہنچ جائے۔

البتہ کان یا پیشاب کی نالی میں دودھ ٹپکانے یا پاخانے کے

= طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) أسنى المطالب ۳/ ۴۱۷، نهاية المحتاج ۷/ ۱۷۶، سبل السلام ۳/ ۲۱۶، القليوبی ۴/ ۶۳، المغنی ۷/ ۵۳۵، ۵۳۶، کشاف القناع ۵/ ۴۴۵، روضة الطالبين ۹/ ۷۔

مقام میں حقنہ کرنے سے حرمت ثابت نہیں ہوگی (۱)۔

ب- دودھ پینے والا بچہ دوسال کا نہ ہو:

۱۷- فقہاء کے درمیان اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بچہ جب دو سال سے کم کا ہوتو اس کے دودھ پینے سے حرمت ثابت ہوجاتی ہے۔

شافعیہ، حنابلہ، امام ابو یوسف اور امام محمد نے فرمایا اور حنفیہ کا اصح اور مفتی بہ مسلک بھی یہی ہے: حرمت ثابت کرنے والی رضاعت کی مدت دو سال ہے، لہذا دو سال کے بعد حرمت ثابت نہیں ہوگی، ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرِّضَاعَةَ"(۲) (اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں پورے دو سال یہ (مدت) اس کے لئے ہے جو رضاعت کی تکمیل کرنا چاہے)۔ ان حضرات نے کہا: اللہ تعالی نے مکمل دو سال کو تمام رضاعت قرار دیا ہے، اور رضاعت کے مکمل ہونے کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا، اور اللہ تعالی نے فرمایا: "وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ"(۳) (اور دو برس میں اس کا دودھ چھوڑنا ہے)۔ نیز فرمایا: "وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا"(۴) (اور اس کا حمل اور اس کا دودھ چھڑانا تیس مہینوں میں ہوپاتا ہے)، حمل کی کم سے کم مدت چھ ماہ ہے، لہذا دودھ چھڑانے کی مدت دو سال باقی رہے گی، نیز حدیث میں ہے: "لا رضاع إلا ما كان في الحولين"(۱) (رضاعت وہ ہے جو دو سال کے اندر ہو) اور ام سلمہؓ کی مرفوع حدیث میں ہے: " لا يحرم من الرضاعة إلا مافتق الأمعاء في الثدي وكان قبل الفطام"(۲) (صرف اس رضاعت سے حرمت ثابت ہوتی ہے جو آنتوں کو کشادہ کردے، پستان میں ہو اور دودھ چھڑانے کی مدت سے قبل ہو)۔

ابن تیمیہ نے کہا: سلف وخلف کی ایک جماعت کا مذہب ہے کہ بالغ شخص کو دودھ پلانے سے حرمت ثابت ہوجاتی ہے، ان لوگوں نے صحیح مسلم وغیرہ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو زینب بنت ام سلمہ سے مروی ہے کہ حضرت ام سلمہ نے حضرت عائشہ سے کہا: "إنه يدخل عليک الغلام الأيفع الذي ما أحب أن يدخل علي ، فقال عائشة: أمالک في رسول الله أسوة حسنة؟ قالت: إن امرأة أبي حذيفة قالت يا رسول الله: إن سالما يدخل علي وهو رجل، و في نفس أبي حذيفة منه شيء " (تمہارے پاس جوان لڑکا آتا ہے جس کا میں اپنے یہاں آنا پسند نہیں کرتی، حضرت عائشہ نے کہا: کیا تمہارے لئے رسول اللہ علیہ السلام کی زندگی میں بہترین اسوۂ موجود نہیں ہے؟ حضرت عائشہ نے کہا کہ ابوحذیفہ کی بیوی نے کہا: یا رسول اللہ! سالم میرے پاس آتے ہیں حالانکہ وہ جوان ہیں اور ابوحذیفہ کے دل میں اس کی طرف سے کچھ کھٹک ہے، تو رسول اللہ علیہ السلام نے

(۱) روضۃ الطالبین ۹/۶، القلیوبی ۶۳/۴، ۶۴، بدائع الصنائع ۱۹/۴، أسنی المطالب ۴۱۶/۳، المغنی ۵۱۳/۷، کشاف القناع ۴۴۵/۵، حاشیۃ الدسوقی ۵۰۳/۲، مالکیہ نے کہا: پاخانہ کے مقام میں حقنہ کرنے سے حرمت ثابت ہوجاتی ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

(۳) سورۂ لقمان/ ۱۴۔

(۴) سورۂ احقاف/ ۱۵۔

(۱) حدیث: "لارضاع إلا ماكان فی الحولين" کی روایت دارقطنی (۱۷۴/۴ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے اور انہوں نے اس کے موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "لايحرم من الرضاعة إلا مافتق الأمعاء" کی روایت ترمذی (۴۴۹/۳ طبع الحلبی) نے حضرت ام سلمہ سے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

فرمایا: "أرضعيه حتى يدخل عليك" (اسے دودھ پلادو تاکہ وہ تمہارے پاس آسکیں)، مؤطا امام مالک کی ایک روایت میں ہے: "أرضعيه خمس رضعات" [1] (اسے پانچ بار دودھ پلادو) اس طرح وہ ان کے رضاعی بیٹے کے درجہ میں ہوگئے۔

اس حدیث کو حضرت عائشہ نے اختیار کیا ہے، اور دیگر ازواج مطہرات نے اس کو اختیار کرنے سے انکار کیا ہے، جب کہ حضرت عائشہؓ نے حضور ﷺ سے یہ بھی روایت کی ہے: "الرضاعة من المجاعة" [2] (رضاعت بھوک سے ہے)، لیکن انہوں نے قصد رضاعت اور قصد تغذیہ میں فرق کیا ہے، اس بنا پر اگر تغذیہ مقصود ہو تو اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی، سوائے اس صورت کے کہ وہ دودھ چھڑانے سے پہلے ہو۔

یہ عام لوگوں کو دودھ پلانے کی بات ہے، البتہ پہلی صورت اگر اس کو محرم بنانے کی ضرورت کے پیش نظر ہو تو وہ جائز ہے۔

کبھی ضرورت کے تحت وہ چیزیں جائز ہوجاتی ہیں جو بلاضرورت جائز نہیں ہوتیں، یہ قول قابل توجہ ہے۔

اور کہا: بالغ شخص کی رضاعت سے، آمد و رفت اور خلوت کے حق میں حرمت ثابت ہوجاتی ہے، جب کہ اس کی پرورش اس گھر میں اس طور پر ہوئی ہو کہ لوگ اس سے شرم نہ کرتے ہوں، یہ حاجت کے سبب ہے اور یہ حضرت عائشہ، عطاء اور لیث کا مذہب ہے [3]۔

۱۸- مالکیہ نے کہا: ثبوت حرمت کے لئے شرط یہ ہے کہ بچہ دو سال کے اندر یا اس سے ایک یا دو مہینہ زیادہ دودھ پیئے اور یہ کہ دو سال گذرنے سے پہلے اس کا دودھ اس طرح نہ چھڑادیا جائے کہ کھانے کی وجہ سے دودھ سے بے نیاز ہوجائے، چنانچہ اگر اس کا دودھ چھڑا دیا جائے اور کھانے کے سبب دودھ سے بے نیاز ہوجائے، پھر دو سال کے اندر اندر دودھ پیئے تو اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی [1]۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: جس مدت رضاعت سے حرمت ثابت ہوتی ہے، وہ ڈھائی سال ہے، اس مدت کے بعد حرمت ثابت نہیں ہوتی، خواہ بچہ نے اس مدت کے دوران دودھ چھوڑا ہو یا نہ چھوڑا ہو، ان کی دلیل اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "وَ أُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِيْ أَرْضَعْنَكُمْ" [2] (اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہے)۔ انہوں نے فرمایا: اللہ تعالی نے مطلق رضاعت سے حرمت کو ثابت کیا اور زمانۂ رضاعت سے کوئی تعرض نہیں فرمایا، مگر چونکہ اس بات پر دلیل موجود ہے کہ یہاں ڈھائی سال کے بعد کا زمانہ مراد نہیں ہے، اس لئے اس کے ماسوا میں آیت کے اطلاق پر عمل کیا جائے گا [3] انہوں نے اس آیت سے بھی استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالی نے فرمایا: "وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُوْنَ شَهْرًا" [4] (اور اس کا حمل اور اس کی دودھ چھڑائی تیس مہینوں میں ہوپاتی ہے)۔ یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک کی مدت تیس ماہ ہے۔

---

(۱) حدیث: "أرضعيه حتى يدخل عليك" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور امام مالک کی روایت الموطا (۲/ ۶۰۵ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) حدیث: "الرضاعة من المجاعة" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۴۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۷۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۴/ ۶، ابن عابدین ۲/ ۴۰۳، المغنی ۷/ ۵۴۲، کشاف القناع ۵/ ۴۴۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۶۶، ۱۷۵، أسنی المطالب ۳/ ۴۱۶، القلیوبی

= ۴/ ۶۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۸۸، مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۳۴/ ۶۰، اختیارات/ ۲۸۳، الإنصاف ۹/ ۳۳۴۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۳۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) سورۂ احقاف/ ۱۵۔

رضاعت سے نکاح کی حرمت:

۱-وہ لوگ جو دودھ پینے والے بچے پر حرام ہوجاتے ہیں:

۱۹- فقہاء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دودھ پینے والے بچے پر وہ عورتیں حرام ہوجاتی ہیں جو اس پر نسب سے حرام ہوتی ہیں اور وہ سات ہیں، جن کا ذکر "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ" (۱) میں کیا گیا ہے، اور وہ مائیں، بیٹیاں، بہنیں، پھوپھیاں، خالائیں، بھتیجیاں، بھانجیاں ہیں، رضاعی ماں اور بہن کی حرمت کا ثبوت کتاب اللہ میں بصراحت موجود ہے، ارشاد باری ہے: "وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ" (۲) (اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہے اور تمہاری دودھ شریک بہنیں)۔ اور بیٹی کی حرمت تابع ہوکر ہے، کیونکہ جب بہن حرام ہے تو بیٹی تو بدرجہ اولی حرام ہوگی۔

البتہ بقیہ محارم کی حرمت، حدیث سے ثابت ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب" (۳) (رضاعت سے وہ رشتے حرام ہوجاتے ہیں جو نسب سے حرام ہوتے ہیں)، محرم ہونا اس وجہ سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ حرمت کی فرع ہے، پس دودھ پلانے والی عورت، دودھ پینے والے بچے پر حرام ہوجائے گی، اس وجہ سے کہ وہ اس کی ماں ہے، اور اس عورت کے نسبی یا رضاعی ماں باپ، بچے کے نانا، نانی ہیں، اگر وہ بچی ہے تو نانا سے اس کا نکاح حرام ہوگا، اور اگر بچہ ہے تو نانی سے اس کا نکاح حرام ہوگا، دودھ پلانے والی ماں کی رضاعی اولاد اس کی نسبی اولاد کی طرح ہیں، لہذا اس عورت کی نسبی یا رضاعی اولاد اس بچے کے بھائی، بہن ہیں، خواہ وہ سب اس بچے کے رضاعی باپ سے ہوں یا کسی اور سے، خواہ وہ سب اس سے پہلے پیدا ہوئے ہوں یا اس کے بعد، اس لئے کہ وہ سب اس کے بھائی بہن ہیں، ارشاد باری ہے: "وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ" (۱) (اور تمہاری دودھ شریک بہنیں)۔ اللہ تعالی نے رضاعی ماں کی بیٹیوں اور دودھ پینے والے بچے کے درمیان حرمت اور اخوت کو مطلقا ثابت کیا ہے اور بہن، بہن میں کوئی تفریق نہیں کیا ہے، یہی حکم اس کی نواسیوں اور اس کی پوتیوں اور اس سے نیچے درجے کی لڑکیوں کا ہوگا (۲)۔

۲-مرضعہ (دودھ پلانے والی عورت):

۲۰-مرضعہ پر اس کے رضاعی بیٹے کے بیٹے، اور پوتے، پرپوتے وغیرہ نیچے تک حرام ہیں، اس پر اس بچے کے اصول جیسے باپ، دادا حرام نہیں ہیں، اور نہ اس کے باپ یا دادا کی اولاد جیسے اس کے بھائی، چچا اور ماموں، چنانچہ یہ لوگ مرضعہ اور اس کی بیٹی، اور بہن سے شادی کرسکتے ہیں، الغرض رضاعت سے دودھ پینے والے بچے کے اصول اور ان کی اولاد تک حرمت نہیں پہنچتی (۳)۔

۳-صاحب لبن شوہر:

۲۱- صاحب لبن (مرضعہ کا وہ شوہر ہے جس سے اس کو دودھ اترا ہو) فقہاء کی اصطلاح میں اس کو لبن الفحل کہا جاتا ہے، اس سے بھی حرمت رضاعت متعدی ہوتی ہے، چنانچہ اس شخص پر وہ بچی حرام ہوجاتی ہے جس کو اس کی بیوی نے دودھ پلایا ہو، اس وجہ سے کہ وہ

(۱) سورۂ نساء / ۲۳۔

(۲) سورۂ نساء / ۲۳۔

(۳) حدیث: "يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب" کی تخریج فقرہ / ۷ میں گذر چکی۔

(۱) سورۂ نساء / ۲۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۴ / ۳، ۴، القلیوبی ۳ / ۲۴۰، ۲۴۱، أسنی المطالب ۳ / ۱۴۹، ۴۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۲ / ۵۰۳، المغنی ۶ / ۵۷۱، کشاف القناع ۵ / ۷۰۔

(۳) سابقہ مراجع۔

اس کی رضاعی بیٹی ہے، اور وہ بچی اس شخص کے ان لڑکوں پر بھی حرام ہوجائے گی، جو مرضعہ کے علاوہ کسی دوسری بیوی سے ہیں، اس وجہ سے کہ وہ اس کے رضاعی بھائی ہیں، اسی طرح وہ بچی مرضعہ کے علاوہ اس کی کسی دوسری بیوی سے پیدا شدہ بچیوں کے بیٹوں پر حرام ہوجائے گی، اس وجہ سے کہ وہ سب اس کی رضاعی باپ شریک بہنوں کے بیٹے ہیں، اور اگر اس کی دو بیویوں میں سے ہر ایک، ایک ایک بچے کو دودھ پلائے جن کا باہم کوئی رشتہ نہ ہو تو یہ دونوں رضاعی باپ شریک بھائی ہوجائیں گے، اور اگر ان دونوں میں سے کوئی بچی ہو تو باہم نکاح کرنا حرام ہوجائے گا، اس وجہ سے کہ یہ دونوں رضاعی باپ شریک بھائی بہن ہیں، دودھ پینے والی بچی، رضاعی ماں کے شوہر کے آباء واجداد پر حرام ہوجائے گی، اس وجہ سے کہ وہ اس کے رضاعی باپ کے واسطے سے اس کے دادا ہیں اور اس کے بھائیوں پر حرام ہوگی، اس لئے کہ وہ اس کے رضاعی چچا ہیں، اور اس کی بہنیں، دودھ پینے والے بچے کی پھوپھیاں ہیں، لہذا اس پر حرام ہوجائیں گی، صاحب لبن اور دودھ پینے والے بچے کی نسبی ماؤں اور بہنوں کے درمیان حرمت نہیں ہے (۱)۔

۲۲-صاحب لبن سے حرمت کے متعدی ہونے کی دلیل: حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، انہوں نے فرمایا: ابوالقعیس کے بھائی افلح نے پردہ کا حکم نازل ہونے کے بعد میرے پاس آنے کی اجازت مانگی، میں نے کہا: بخدا میں اس وقت تک اجازت نہیں دوں گی جب تک کہ حضور ﷺ سے پوچھ نہ لوں، کیونکہ ابوالقعیس کے بھائی نے مجھے دودھ نہیں پلایا ہے، بلکہ دودھ تو ابوالقعیس کی بیوی نے پلایا ہے، بہرحال حضور میرے پاس آئے تو میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! مرد نے تو مجھے دودھ پلایا نہیں ہے دودھ تو اس کی بیوی نے پلایا ہے، آپ نے فرمایا: "**ائذنی له فإنه عمک تربت یمینک**" (۱) (اسے اجازت دے دو، اس وجہ سے کہ وہ تمہارے چچا ہیں تیرا ہاتھ خاک آلود ہو)۔

عروہ نے کہا: حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: تم لوگ رضاعت سے ان کو حرام قرار دو جو نسب سے حرام ہوتے ہیں (۲)۔ حضرت ابن عباسؓ سے سوال کیا گیا: ایک شخص نے دو عورتوں سے شادی کی، ان میں سے ایک نے کسی لڑکی کو اور دوسری نے کسی لڑکے کو دودھ پلایا تو کیا وہ لڑکا، لڑکی سے شادی کرسکتا ہے، جواب دیا: نہیں، نطفہ ایک ہے (۳)۔

سعید بن مسیبؒ، ابوسلمہ بن عبدالرحمٰنؒ، سلیمان بن یسارؒ، عطاءؒ، نخعیؒ، ابوقلابہؒ کا مذہب ہے کہ لبن فحل سے حرمت ثابت نہیں ہوتی، بعض صحابہ سے بھی یہی مروی ہے (۴)۔

باپ ہونے کا ثبوت خواہ موت یا طلاق کے بعد ہو:

۲۳- دودھ سے باپ ہونا ثابت ہوجاتا ہے، خواہ طلاق یا موت کے بعد ہو، زمانہ مختصر ہو یا زیادہ۔

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دے یا اس کو چھوڑ کر وہ انتقال

---

(۱) کشاف القناع ۵/ ۴۴۳، المغنی ۶/ ۵۷۲، ۷/ ۵۴۱، بدائع الصنائع ۴/ ۳، ۴، أسنی المطالب ۳/ ۴۱۸، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۲، ۵۰۳۔

(۱) حدیث عائشہ قالت: "إن أفلح أخا أبي القعيس" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۳۳۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حضرت عائشہ کے قول: "حرموا من الرضاعة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۶۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) روضۃ الطالبین ۹/ ۱۵، ۱۶، أسنی المطالب ۳/ ۴۱۸، المغنی ۷/ ۵۴۱، ۵۴۲، بدائع الصنائع ۴/ ۳، ابن عابدین ۲/ ۴۱۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۴، ۵۰۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۸۹۔

(۴) المغنی ۶/ ۵۷۲۔

کر جائے اور اس کو دودھ ہو، اور وہ شادی کرنے سے قبل کسی بچے کو دودھ پلادے تو دودھ پینے والا بچہ، طلاق دینے والے یا میت کا رضاعی بیٹا ہوجائے گا، اس کی موت یا طلاق سے اس کی جانب ہونے والی دودھ کی نسبت ختم نہیں ہوگی، خواہ اس بچے نے دودھ، عدت کے دوران پیا ہو یا اس کے بعد، وہ مدت لمبی ہو یا مختصر، دودھ منقطع ہوا ہو یا نہ منقطع ہوا ہو، اس وجہ سے کہ کوئی ایسی چیز پیدا نہیں ہوئی، جس کی دودھ کی نسبت کی جائے، لہذا وہ بدستور اسی کی جانب منسوب رہے گا، جمہور فقہاء کا یہی مذہب ہے [1]۔

اگر وہ عورت عدت کے بعد کسی دوسرے مرد سے شادی کرلے اور اس سے بچہ پیدا ہوتو پیدائش کے بعد دودھ دوسرے شوہر کا ہوگا، خواہ دودھ ختم ہو کر دوبارہ ہوا ہو یا ختم ہی نہ ہوا ہو، کیونکہ دودھ لڑکے کے تابع ہے اور لڑکا دوسرے شوہر کا ہے۔

اور اگر دوسرے شوہر سے اس کو کوئی بچہ نہ ہو، اور پہلے کا دودھ علی حالہ باقی ہو نہ زیادہ ہو نہ کم تو وہ دودھ پہلے شوہر کا ہوگا، خواہ دوسرے مرد سے عورت کو حمل ہو یا نہ ہو، اس وجہ سے کہ دودھ پہلے شوہر کا تھا، اور کوئی ایسی نئی بات بھی نہیں ہوئی ہے کہ اس سے وہ دودھ دوسرے کا ہوجائے، لہذا وہ پہلے ہی کا باقی رہے گا۔

اگر عورت دوسرے شوہر سے حاملہ ہوجائے اور حمل کے سبب دودھ میں اضافہ ہوجائے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور شافعیہ نے اپنے قول اصح میں فرمایا: جب تک ولادت نہ ہو، دودھ پہلے شوہر کا ہے۔

اور حنابلہ نے کہا: دودھ دونوں کا ہے، کیونکہ حمل ہونے سے دودھ میں اضافہ ہونے کا واضح مطلب یہ ہے کہ وہ دوسرے کا ہے اور پہلے کے دودھ کے باقی رہنے کا تقاضا یہ ہے کہ اصل دودھ اسی کا ہو، لہذا دودھ کو دونوں کی جانب منسوب کردینا ضروری ہے [1]۔

زنا کرنے والے کے دودھ سے حرمت کا ثبوت:

۲۴ - اگر عورت کو زنا سے بچہ پیدا ہو، اور اسے دودھ اتر آئے، پھر وہ کسی بچے کو پلادے تو وہ دودھ پینے والا بچہ اس کا بیٹا ہوجائے گا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے [2]، کیونکہ بچے نے اس کا دودھ حقیقتاً پیا ہے، اور وہ اسی کی طرف منسوب ہے۔

فقہاء کا دودھ پینے والے بچے اور اس آدمی کے درمیان ثبوت حرمت کے بارے میں اختلاف ہے، جس کی وطی سے دودھ پیدا ہوا ہے، چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ میں خرقی اور ابن حامد کے نزدیک شیر خوار بچہ اور صاحب لبن کے درمیان حرمت کے ثبوت کے لئے یہ شرط ہے کہ دودھ ایسے حمل کا ہو جو وطی کرنے والے کی جانب منسوب کیا جاسکے، یعنی وطی نکاح یا شبہ نکاح میں ہو۔

اور اگر دودھ زنا کے حمل سے اترا ہو تو بچہ اور زانی کے درمیان حرمت ثابت نہیں ہوگی، کیونکہ وہ ناقابل احترام دودھ ہے، اور اس وجہ سے کہ ان دونوں کے درمیان کی حرمت باپ بننے کی حرمت کی فرع ہے، جب باپ بننے کی حرمت ثابت نہیں ہوگی تو اس کی فرع بھی ثابت نہیں ہوگی، حنفیہ کے یہاں یہی راجح ہے [3]۔

مالکیہ اور حنابلہ میں ابو بکر عبد العزیز نے کہا، حنفیہ کی بھی ایک روایت یہی ہے: لبن فحل سے حرمت ثابت ہوجائے گی اگرچہ دودھ

---

(۱) روضۃ الطالبین ۹/۱۸، أسنی المطالب ۳/۴۱۸، بدائع الصنائع ۴/۱۰، المغنی ۷/۵۴۷، ۵۴۸۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) روضۃ الطالبین ۹/۱۶، أسنی المطالب ۳/۴۱۸، المغنی ۷/۵۴۴، بدائع الصنائع ۴/۴۔

(۳) روضۃ الطالبین ۹/۱۶، أسنی المطالب ۳/۴۱۸، المغنی ۷/۵۴۴، بدائع الصنائع ۴/۴، ابن عابدین ۲/۴۱۱، کشاف القناع ۵/۴۴۴۔

زنا سے پیدا ہوا ہو، اور ان لوگوں نے کہا: اس وجہ سے کہ یہ ایسی چیز ہے جس سے حرمت متعدی ہوتی ہے، لہذا اس میں مباح اور حرام برابر ہوں گے، جیسے وطی، کیونکہ وطی کرنے والے سے لڑکا اور دودھ دونوں پیدا ہوئے، پھر لڑکے اور وطی کرنے والے کے درمیان حرمت ثابت ہوتی ہے تو اسی طرح دودھ بھی لڑکے اور وطی کرنے والے کے درمیان حرمت پیدا کردے گا، اور اس لئے بھی کہ وہ ایسی رضاعت ہے کہ اس سے حرمت، مرضعہ تک پہنچ جاتی ہے، لہذا اس وطی کرنے والے تک بھی پہنچ جائے گی (۱)۔

لعان کے ذریعہ (رشتہ کی) نفی کردہ لڑکے کا دودھ:

۲۵- اگر مرضعہ کا شوہر اس کے بچے کا لعان کے ذریعہ انکار کردے پھر وہ اس کے ساتھ کسی چھوٹی بچی کو اس کا دودھ پلادے تو شوہر اور دودھ پینے والے بچے کے درمیان حرمت ثابت نہیں ہوگی، کیونکہ اس کی طرف سے لڑکے کی نفی سے اس کی جانب دودھ کی نسبت کی بھی نفی ہوجائے گی۔

اگر شوہر بچے کا انکار، دودھ پینے کے بعد کرے تو اس سے رضیع کی بھی اس طرح نفی ہوجائے گی جیسا کہ بچے کی نفی ہوجاتی ہے۔

اگر لعان کے بعد بچے کو اپنی جانب منسوب کرلے تو وہ رضیع بھی اس کی جانب منسوب ہوجائے گا، خلاصہ یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس سے نسب ثابت ہوتا ہے، اس سے رضاعت ثابت ہوتی ہے اور جس سے نسب ثابت نہیں ہوتا اس سے رضاعت بھی ثابت نہیں ہوتی (۲)۔

(۱) سابقہ مراجع، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۴، ۵۰۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۸۹، شرح فتح القدیر ۳/ ۳۱۳ طبع إحیاء التراث العربی بیروت، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۱۱، ۴۱۲۔

(۲) سابقہ مراجع۔

رضاع سے حاصل شدہ مصاہرت سے حرام ہونے والی عورتیں:

۲۶- الف- بیوی کی رضاعی ماں اور دادی اوپر تک حرام ہیں، خواہ بیوی کے ساتھ ہمبستری ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔

ب- رضاعی باپ اور دادا کی بیوی اوپر تک حرام ہیں، خواہ باپ اور دادا نے اس کے ساتھ وطی کی ہو یا نہ کی ہو، جیسا کہ اس پر اس کے نسبی باپ کی بیوی حرام ہے۔

ج- رضاعی بیٹے، پوتے اور نواسے کی بیویاں نیچے تک حرام ہیں، خواہ ان لوگوں نے بیوی کے ساتھ ہمبستری کی ہو یا نہ کی ہو، جیسا کہ اس پر اس کی نسبی اولاد کی بیویاں حرام ہیں۔

د- بیوی کی رضاعی بیٹی، پوتی نیچے تک حرام ہیں، اگر بیوی سے وطی کی ہو، لہذا اگر اس سے وطی نہ کی ہو تو شوہر پر اس کی رضاعی اولاد حرام نہ ہوگی جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے۔

ھ- عورت اور اس کی رضاعی بہن یا پھوپھی یا خالہ کو نکاح میں جمع کرنا حرام ہے (۱)۔

نکاح کے بعد کی رضاعت:

۲۷- وہ رضاعت جس سے حرمت کا ثبوت ہوجاتا ہے، اگر نکاح کے بعد واقع ہو تو اس سے نکاح ختم ہوجاتا ہے۔ جیسا کہ اگر وہ رضاعت ابتداء ہو تو نکاح صحیح نہیں ہوتا، اس وجہ سے کہ حرمت کے دلائل میں نکاح کے وقت کی رضاعت اور بعد میں پیش آنے والی رضاعت کے درمیان فرق نہیں ہے، پھر نکاح کے بعد کی رضاعت سے کبھی تو نکاح کے ختم ہونے کے ساتھ ساتھ ہمیشہ کے لئے حرمت

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۲۴، أسنی المطالب ۳/ ۴۲۰، ۴۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۵، بدائع الصنائع ۴/ ۱۳، المغنی ۶/ ۵۸۱۔

ثابت ہوتی ہے اور کبھی ہمیشہ کے لئے حرمت ثابت نہیں ہوتی، چنانچہ اگر اس شوہر کے پاس کوئی کم سن بیوی ہو، جس کو کوئی ایسی عورت دودھ پلا دے جس کی لڑکی اس شوہر پر حرام ہو، (جیسے اس کی نسبی یا رضاعی ماں یا اس کی دادی، نانی یا بیٹی یا پوتی یا باپ کی بیوی یا بہو یا بھابھی اور یہ پلانا ایسے طریقہ پر ہو کہ اس سے حرمت ثابت ہوجاتی ہے تو نکاح فسخ ہوجائے گا، اور وہ شوہر پر ہمیشہ کے لئے حرام ہوجائے گی، اس وجہ سے کہ وہ اس کی بہن یا پھوپھی یا خالہ یا پوتی یا بھتیجی ہوجائے گی۔

اور اگر دودھ باپ، بیٹا اور بھائی کے علاوہ کا ہو تو حرمت ثابت نہیں ہوگی اس لئے کہ وہ زیادہ سے زیادہ ان لوگوں کی ربیبہ (زیر پرورش) ہوگی اور وہ ان پر حرام نہیں ہے[۱]۔

اور اگر اس کی کمسن بیوی کو اس کی دوسری بیوی دودھ پلا دے تو دودھ پلانے والی بڑی بیوی کا نکاح فوراً فاسد ہوجائے گا، اور وہ شوہر پر ہمیشہ کے لئے حرام ہوجائے گی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس وجہ سے کہ وہ اس کی بیوی کی ماں ہوگئی، اور ماں، بیٹی کے صرف نکاح سے حرام ہوجاتی ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا: "وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ"[۲] (اور تمہاری بیویوں کی مائیں)۔ اس میں اس کے ساتھ وطی کی شرط نہیں لگائی گئی ہے، باقی رہی چھوٹی بیوی تو اگر بڑی نے اس کو شوہر کا دودھ پلایا ہے یا شوہر نے اس دودھ پلانے والی بیوی کے ساتھ وطی کی ہے تو اس کا نکاح فسخ ہوجائے گا اور وہ شوہر پر ہمیشہ کے لئے حرام ہوجائے گی، اس وجہ سے کہ وہ اس کی رضاعی بیٹی یا ایسی ربیبہ ہوچکی ہے جس کی ماں کے ساتھ اس نے ہمبستری کی ہے۔

(۱) أسنی المطالب ۳/۴۱۹، بدائع الصنائع ۴/۱۰، ۱۱، روضۃ الطالبین ۹/۲۰، کشاف القناع ۵/۴۴۸، المغنی ۷/۵۵۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/۵۰۵، شرح الزرقانی ۴/۲۴۱۔

(۲) سورۂ نساء/۲۳۔

اور اگر اس نے شوہر کے علاوہ کسی اور کا دودھ پلایا ہے اور اس شوہر نے مرضعہ کے ساتھ جماع بھی نہیں کیا ہے تو چھوٹی بیوی اس پر ہمیشہ کے لئے حرام نہیں ہوگی، یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ مسئلہ ہے، اس وجہ سے کہ وہ ایسی ربیبہ ہے جس کی ماں سے اس نے صحبت نہیں کی ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ"[۱] (لیکن اگر ابھی تم نے ان بیویوں سے صحبت نہ کی ہو تو تم پر کوئی گناہ نہیں)۔ جمہور فقہاء کے نزدیک نکاح فسخ ہوجائے گا، اس لئے کہ ماں اور بیٹی کا نکاح میں جمع ہونا ممنوع ہے[۲]۔

اس موضوع سے متعلق بہت سی تفریعات ہیں جنہیں بڑی کتابوں کے باب رضاعت میں دیکھا جاسکتا ہے۔

وہ چیزیں جن سے رضاعت ثابت ہوجاتی ہے:

۲۸- رضاعت، اقرار یا بینہ سے ثابت ہوتی ہے۔

رضاعت کا اقرار:

۲۹- اگر کوئی آدمی کسی عورت سے شادی کرے پھر کہے: یہ میری رضاعی بہن یا بیٹی ہے تو نکاح فسخ ہوجائے گا۔

اگر یہ اقرار جماع سے پہلے ہو اور عورت اس کی تصدیق کرے تو اسے مہر نہیں ملے گا، اور اگر وہ اس کی تکذیب کرے تو اسے نصف مہر ملے گا۔

اور اگر عورت کہے: وہ میرا رضاعی بھائی ہے اور وہ اس کی

(۱) سورۂ نساء/۲۳۔

(۲) أسنی المطالب ۳/۴۲۱، روضۃ الطالبین ۹/۲۶، بدائع الصنائع ۴/۱۱، ابن عابدین ۲/۴۱۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۰۵، المغنی ۷/۵۴۹، کشاف القناع ۵/۴۴۷۔

تکذیب کردے اور وہ عورت بینہ نہ پیش کرسکے تو یہ عورت اس شوہر کی حکما بیوی ہے۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ اقرار ممکن ہو اور اگر ممکن نہ ہو اس طور پر کہ کہے: فلاں عورت میری رضاعی بیٹی ہے جب کہ وہ اس سے عمر میں بڑی ہو تو یہ اقرار لغو ہوگا [1]۔

اقرار سے رجوع کرنا:

۳۰- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ جب اقرار صحیح ہوجائے، پھر اقرار کرنے والا یا دونوں اس سے رجوع کرلیں تو قضاء اسے قبول نہیں کیا جائے گا، البتہ فیما بینہ وبین اللہ یہ معاملہ اس کے علم پر موقوف ہوگا، اگر وہ جانتا ہے کہ معاملہ اس کے قول کے مطابق ہے تو وہ عورت اس پر حرام ہوجائے گی اور دونوں کے درمیان رشتۂ نکاح نہیں رہے گا، اور اگر اسے معلوم ہے کہ وہ جھوٹا ہے تو نکاح علی حالہ باقی رہے گا، اور اس کا قول جھوٹ ہوگا، اس سے عورت اس پر حرام نہیں ہوگی، اس لئے کہ حرام کرنے والی شئ درحقیقت رضاعت ہے نہ کہ اس کا قول۔

حنفیہ نے کہا: اگر وہ اپنے اقرار پر قائم رہے اس طور پر کہ کہے: یہ درست ہے، تو دونوں کے درمیان تفریق کردی جائے گی، اور اگر یہ کہے کہ مجھ سے غلطی ہوگئی یا وہم ہوگیا تو ان دونوں کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی، اور اس کا رجوع کرنا قبول کیا جائے گا۔

اگر زوجین اس بات پر متفق ہوجائیں کہ دونوں کے درمیان ایسی رضاعت موجود ہے جو موجب حرمت ہے تو دونوں کے درمیان تفریق کردی جائے گی، اور مقررہ مہر ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ دونوں نکاح کے سرے سے فاسد ہونے پر متفق ہیں، لہذا اگر وہ عورت حرمت سے ناواقف ہو اور شوہر نے اس کے ساتھ ہمبستری کی ہو تو مقررہ مہر فاسد ہوجائے گا اور مہر مثل واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ ایسی عورت کے حکم میں ہے جس کے ساتھ وطی بالشبہ کی گئی ہو، اور اگر اس نے حرمت سے واقف ہونے کے باوجود شوہر کو وطی پر قدرت دی ہو تو اسے کچھ نہیں ملے گا، کیونکہ وہ زانیہ ہے اور اس نے اپنے کو ازخود شوہر کے حوالے کیا ہے، اور اگر اس سے وطی نہ کی گئی ہو تب بھی یہی حکم ہے، کیونکہ دونوں سرے سے نکاح کے فاسد ہونے پر متفق ہیں، اور اس سے وطی بھی نہیں کی گئی ہے، لہذا کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس سے مہر واجب ہو۔

مالکیہ نے کہا: اسے صرف چوتھائی دینار سونا ملے گا، اور اگر شوہر رضاعت کا اقرار کرے اور عورت اس کا انکار کرے تو نکاح کے باطل ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اور دونوں کے درمیان تفریق کردی جائے گی، اور اگر اس کے ساتھ ہمبستری ہوئی ہو اور نکاح بھی صحیح ہو تو شوہر پر مقررہ مہر لازم ہوگا، اور اگر نکاح فاسد ہو تو مہر مثل لازم ہوگا، اور اگر اس کے ساتھ ہمبستری نہ ہوئی ہو تو مقررہ مہر کا نصف یا مہر مثل کا نصف لازم ہوگا، اس وجہ سے کہ شوہر کا قول عورت کے خلاف اس کے حقوق کے ساقط کرنے کے بارے میں قابل قبول نہیں ہے اور شوہر پر اس کا قول اپنے حق یعنی عورت کو اپنے اوپر حرام کرنے اور اپنے نکاح کو فسخ کرنے کے بارے میں اقرار کے سبب لازم ہوگا، اور اس کا قول اس کے ذمہ واجب شدہ مہر کے بارے میں قابل قبول نہیں ہوگا [1]۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ کوئی بینہ نہ ہو اور شوہر کو وطی سے قبل عورت سے قسم لینے کا حق ہے، اور اگر مہر مثل، مقررہ مہر سے کم ہو تو وطی کے بعد بھی یہی حکم ہے، اور اگر بیوی قسم کھانے سے انکار کردے تو

(۱) أسنی المطالب ۳/ ۴۲۴، بدائع الصنائع ۴/ ۱۴، المغنی ۷/ ۵۶۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۸۲، ابن عابدین ۲/ ۴۱۲، شرح الزرقانی ۴/ ۲۴۲، الخرشی ۴/ ۱۸۰۔

(۱) سابقہ مراجع۔

شوہر سے قسم لی جائے گی، اور وطی سے پہلے عورت کو کچھ نہیں ملے گا، اور وطی کے بعد عورت کے لئے مہر مثل سے زیادہ کچھ بھی واجب نہیں ہوگا[1]۔

بیوی کا اقرار رضاعت:

۳۱- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ بیوی اگر اپنے اور شوہر کے درمیان رضاعت کا دعوی کرے، اور شوہر اس کا انکار کرے اور کوئی بینہ نہ ہو تو نکاح فسخ نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اس پر عائد شدہ حق ہے، اور اگر وطی سے قبل ہو تو اس کو مہر نہیں ملے گا، اس وجہ سے کہ اسے اس بات کا اقرار ہے کہ وہ اس مہر کی مستحق نہیں ہے۔

اور اگر عورت، مہر پر قبضہ کر چکی ہے تو شوہر کو اس سے واپس لینے کا حق نہیں ہے، اس وجہ سے کہ اس بات کا اقرار ہے کہ وہ عورت کا حق ہے، اور اگر وطی کے بعد ہو اور عورت اقرار کرے کہ اسے یہ علم تھا کہ وہ اس کی بہن ہے اور وہ اس پر حرام ہے، اور وطی کے لئے شوہر سے راضی تھی تو اس کو مہر نہیں ملے گا، اس وجہ سے کہ اس نے اقرار کیا کہ اس نے اپنی خوشی سے زنا کیا ہے، اور اگر وہ ان مذکورہ اشیاء میں سے کسی ایک کا بھی انکار کرے تو اسے مہر ملے گا، اس لئے کہ وہ وطی بالشبہ ہے اور یہ ظاہر حکم میں اس کی بیوی ہے، کیونکہ اس کا قول شوہر کے خلاف قابل قبول نہیں ہے[2]۔

شافعیہ نے کہا: اگر بیوی رضاعت کا اقرار کرے اور شوہر اس کا انکار کرے تو دیکھا جائے گا کہ اس بیوی نے شوہر سے اپنی رضامندی سے شادی کی ہے، اس طور پر کہ اس نے اپنی اجازت میں اس شوہر کی تعیین کی ہے، تو شوہر سے قسم لے کر اس کی بات مان لی جائے گی، اس لئے کہ عورت کی اجازت میں اس بات کا اقرار ہے کہ وہ شوہر کے لئے حلال ہے، لہذا اس کے خلاف اس کی کوئی بات نہیں مانی جائے گی، اور رضاعت کے نہ ہونے پر شوہر کے قسم کھا لینے کے بعد، رشتۂ زوجیت بظاہر برقرار رہے گا، اور اگر عورت کی شادی اس کی رضامندی سے نہ ہوئی ہو بلکہ اس کی اجازت کے بغیر جبرا ہوئی ہو یا اس نے شوہر کی تعیین کے بغیر اجازت دی ہو تو ان حضرات کا اصح قول یہ ہے کہ جب تک اس نے شوہر کو اپنی وطی پر اپنے اختیار سے قدرت نہ دی ہو، اس کی یمین کے ساتھ اس کی بات مان لی جائے گی، اس وجہ سے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کا دعوی صحیح ہو اور اس سے قبل اس عورت سے اس کے منافی کوئی بات نہیں پائی گئی ہے، لہذا یہ نکاح سے پہلے کے اقرار کے مشابہ ہوگا، اور اگر شوہر نے وطی کر لی ہو اور عورت کو اس کا حکم معلوم نہ ہو اور اس نے وطی پر قدرت اپنے اختیار سے دی ہو تو اسے مہر مثل ملے گا مقررہ مہر نہیں ملے گا، اس لئے کہ وہ اپنے مستحق نہ ہونے کا اقرار کر رہی ہے، اور اگر عورت نے مہر پر قبضہ کر لیا ہو تو شوہر اس سے واپس نہیں لے سکتا، اس وجہ سے کہ شوہر کے خیال میں وہ مہر اسی کا ہے، اور اگر شوہر نے اس کے ساتھ وطی نہ کی ہو یا عورت، حرمت سے باخبر ہو اور وطی پر قدرت اس نے اپنے اختیار سے دی ہو تو اسے کچھ بھی نہیں ملے گا، اس لئے کہ وہ اپنی خوشی سے زنا کرنے والی ہے، اور رضاعت کا انکار کرنے والے سے اس بات کی قسم لی جائے گی کہ اس کو علم نہیں ہے، اس وجہ سے کہ وہ غیر کے فعل کی نفی کر رہا ہے، اور اس کے مدعی سے اس کے قطعی طور پر واقع ہونے پر قسم لی جائے گی[1]۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۳۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۸۳، ۱۸۴، أسنی المطالب ۳/ ۴۲۴، ۴۲۵۔

(۲) المغنی ۷/ ۵۶۱، ۵۶۲، ابن عابدین ۲/ ۴۱۲، الخرشی ۴/ ۱۸۱۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۸۳، ۱۸۴، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۴، ۳۵، أسنی المطالب ۳/ ۴۲۴، ۴۲۵۔

رضاعت کی گواہی کا نصاب:

۳۲-رضاعت کی شہادت کے نصاب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کا مذہب ہے کہ اس کا ثبوت عادل لوگوں کی شہادت سے ہوتا ہے، وہ دومرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں، اس سے کم کی شہادت یا صرف عورتوں کی شہادت قابل قبول نہیں ہوگی، ان حضرات کی دلیل حضرت عمرؓ کا قول ہے، انھوں نے فرمایا: رضاعت کے سلسلے میں دو سے کم کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی یہ بات صحابہ کی موجودگی میں ہوئی اور اس پر کسی کی طرف سے نکیر نہیں ہوئی، اس طرح یہ اجماع ہوگیا۔

اور اس وجہ سے کہ یہ ان چیزوں میں سے ہے جن پر مرد فی الجملہ مطلع ہو جاتے ہیں، لہذا صرف عورتوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، کیونکہ اصول شریعت میں صرف عورتوں کی گواہی بوقت ضرورت معتبر مانی گئی ہے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ جس چیز پر گواہی دینی ہے، اس پر مرد مطلع نہ ہوسکیں، اور جب مردوں کا اس پر فی الجملہ مطلع ہونا ممکن ہو تو ضرورت نہیں پائی جائے گی۔

مالکیہ نے کہا: رضاعت دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے مطلقا ثابت ہوتی ہے، عقد سے پہلے ہو یا اس کے بعد، اور بے شعور لڑکے کے بارے میں عقد سے پہلے والدین میں سے کسی ایک کے اقرار پر عمل درآمد کیا جائے گا اگرچہ وہ ماں ہو، دونوں کا اقرار اگر ایک ساتھ ہو تو بدرجۂ اولی عمل کیا جائے گا، لہذا اگر اس کے بعد عقد ہو تو فسخ کر دیا جائے گا، عقد کے بعد ان دونوں کا اقرار معتبر نہیں ہوگا، عقد کے بعد ایک مرد اور ایک عورت کی گواہی معتبر ہوگی، یا دو عورتوں کی گواہی معتبر ہوگی، بشرطیکہ عقد سے پہلے رضاعت کی بات عام ہو، اور ایک عورت کی گواہی رضاعت کے عام ہونے کی صورت میں بھی قبول نہیں کی جائے گی۔

شافعیہ نے کہا: رضاعت کا ثبوت دو مردوں کی گواہی اور ایک مرد اور دو عورتوں اور چار عورتوں کی گواہی سے ہوگا، اس وجہ سے کہ یہ وہ چیز ہے جس پر مرد شاذ و نادر ہی مطلع ہوتے ہیں، چار عورتوں سے کم کی گواہی سے رضاعت ثابت نہیں ہوگی۔

حنابلہ نے کہا: رضاعت کا ثبوت، معتبر عورت کی گواہی سے ہوگا، ان حضرات نے عقبہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، انہوں نے فرمایا: میں نے ام یحیی بنت ابی اہاب سے شادی کی تو ایک کالی باندی نے آکر کہا: میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے، میں حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور آپ ﷺ سے یہ بتایا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "کیف بها وقد زعمت أنها أرضعتكما" [(۱)] (تم اس کے ساتھ کس طرح رہ سکتے ہو جبکہ اس کا یہ گمان ہے کہ اس نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے)، اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس سلسلے میں ایک عورت کی گواہی کافی ہے۔

باقی رہا اقرار رضاعت تو دو مردوں کی شہادت کے بغیر وہ ثابت نہیں ہوگا، یہ شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ہے [(۲)]۔ تفصیل "باب الشہادة" میں موجود ہے۔

رضاعت میں زوجین کی ماؤں کی شہادت کا اعتبار:

۳۳-مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ زوجین کے درمیان رضاعت کے سلسلے میں ان کی ماؤں کی شہادت قبول کی جائے گی، جیسا کہ دو اجنبی

(۱) حدیث: "كيف بها وقد زعمت أنها أرضعتكما" کی تخریج فقرہ/نمبر ۱۵ میں گذر چکی ہے۔

(۲) روضۃ الطالبین ۹/ ۳۴، ۳۶، المغنی ۷/ ۵۵۸، ۵۵۹، الخرشی ۴/ ۱۸۲، بدائع الصنائع ۴/ ۱۴، ابن عابدین ۲/ ۴۱۳، شرح الزرقانی ۴/ ۲۴۳، الدسوقی ۲/ ۵۰۷، الشرح الصغیر ۲/ ۲۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۵۸، ۱۸۳، ۱۸۴۔

عورتوں کی گواہی قبول کی جاتی ہے، اس لئے کہ ان میں تہمت کمزور درجہ کی ہے۔

شافعیہ نے کہا: اگر رضاعت کے گواہوں میں عورت کی ماں یا اس کی بیٹی ہو تو اگر شوہر مدعی ہو اور عورت اس کا انکار کر رہی ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب کہ ماں یا بیٹی کسی دعوی کے بغیر حسبۃً للہ گواہی دے، اگرچہ بیوی کے مدعی ہونے کا احتمال ہے، اس لئے کہ دعوی کے بغیر شہادت، رضاعت میں قبول کی جاتی ہے۔

اور اگر عورت مدعی ہو تو تہمت کی وجہ سے قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ یہ طے شدہ امر ہے کہ فرع کے حق میں اصل کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے، اس کے خلاف قبول کی جاتی ہے (۱)۔

مرضعہ کی شہادت:

۳۴- تنہا مرضعہ کی اپنے فعل پر گواہی حدیث عقبہ کی وجہ سے قبول کی جائے گی، اس وجہ سے کہ وہ ایسا فعل ہے جس سے اس کو کوئی مقصود نفع حاصل نہیں ہوگا، اور نہ وہ اس سے کوئی ضرر ہی دفع کر سکتی ہے، لہذا اس سلسلے میں اس کی گواہی کا اعتبار ہوگا، جیسا کہ دوسرے کے فعل پر اس کی شہادت معتبر ہوتی ہے، حنابلہ کا یہی مذہب ہے۔

شافعیہ اور مالکیہ نے کہا: دوسرے کے ساتھ اس کی گواہی قبول کی جائے گی، تنہا قبول نہیں کی جائے گی، شافعیہ نے دوسرے گواہوں کے ساتھ اس کی گواہی کے قبول ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اجرت کی طلب گار نہ ہو، لہذا اگر وہ رضاعت کی اجرت طلب کرے گی تو تہمت کی وجہ سے قبول نہیں کی جائے گی (۲)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۰۳، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۶، الخرشی ۴/ ۱۸۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۸۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۶، المغنی ۷/ ۵۵۹، الخرشی ۴/ ۲۴۳۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ رضاعت کی وہ گواہی مقبول ہوگی جو تفصیلی ہو، گواہ کا صرف اتنا کہنا کافی نہیں ہوگا کہ دونوں کے درمیان رضاعت ہے، بلکہ اس بات کا ذکر کرنا واجب ہوگا کہ کب اور کتنی بار دودھ پلایا ہے، مثلاً کہے: میں گواہی دیتا ہوں کہ اس نے اس عورت کا پانچ متفرق بار دودھ پیا ہے، اور خالص دودھ اس کے جوف معدہ تک دو سال کے اندر یا اس سے پہلے پہنچا ہے، اس لئے کہ اس سلسلے میں علماء کا اختلاف ہے (۱)۔

کافر کی رضاعت:

۳۵- اگر کوئی مسلمان کسی ذمی عورت کا دودھ اس طرح پی لے جس سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے تو اس پر اس کی بیٹیاں اور اس کے تمام فروع اور اصول حرام ہو جائیں گے، جیسا کہ ایک دودھ پلانے والی مسلمان ہو، اس لئے کہ نصوص میں کافر و مسلم کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، مالکیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، نیز دیگر مذاہب کے قواعد اس کے خلاف نہیں ہیں (۲)۔

بدکار عورت کے دودھ سے رضاعت:

۳۶- امام احمد بن حنبل نے کہا: بدکار عورت اور مشرک عورت کا دودھ پینا مکروہ ہے، اس وجہ سے کہ بسا اوقات یہ بدکاری میں مرضعہ کے مشابہ ہونے کا سبب بنتا ہے، اس سے وہ عورت اس بچے کی ماں ہو جاتی ہے جس سے اس کو عار حاصل ہوتا ہے، اور طبعی طور پر عار محسوس کرنے سے اس کا نقصان ہوتا ہے، مشرک عورت اپنے شرک کے باوجود اس دودھ پینے کے سبب قابل احترام ماں بن جائے گی، اور بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ دودھ پینے والا بچہ اس کی جانب مائل

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۸۵، المغنی ۷/ ۵۵۹، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۷، ۳۸۔

(۲) الخرشی ۴/ ۱۸۲، المغنی ۷/ ۵۶۲، ۵۶۳۔

ہوجاتا ہے اوراس کے دین کو پسند کرنے لگتا ہے، عمر بن الخطاب اور عمر بن عبدالعزیز سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: دودھ مشتبہ ہوتا ہے، لہذا کسی یہودی، نصرانی اور زناکار عورت کا دودھ نہ پیا جائے اور احمق عورت کا دودھ پینا مکروہ ہے، تاکہ بچہ حماقت میں اس کے مشابہ نہ ہوجائے[۱]۔

مرضعہ اوراس کے رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک:

۳۷- مرضعہ کا اس شخص پر حق ہے، جس کو اس نے دودھ پلایا ہے، اگرچہ دودھ اجرت پر پلایا گیا ہو، اس کی دلیل حجاج اسلمی کی یہ حدیث ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے کہا: "**یا رسول الله! مایذهب عنی مذمة الرضاعة؟قال: الغرة العبد أو الأمة**"[۲] (اے اللہ کے رسول! کون سی چیز میری طرف سے رضاعت کا حق ادا کرے گی، آپ ﷺ نے فرمایا: مملوک، غلام یا باندی)۔

قاضی نے کہا: مطلب یہ ہے کہ کس چیز سے رضاعت کا حق مجھ سے ساقط ہوسکتا ہے کہ اس کے ادا کرنے سے میں مرضعہ کے تمام حق کو ادا کرنے والا ہوجاؤں، اہل عرب اس بات کو پسند کرتے تھے کہ وہ دودھ چھڑانے کے وقت دودھ پلانے والی عورت کو اجرت کے علاوہ بھی کچھ دیں، حدیث میں اسی کے بارے میں سوال کیا گیا ہے۔

خطابی نے "المعالم" میں اس کا مطلب یہ بتایا ہے کہ اس نے تمہاری خدمت کی جب کہ تم بچے تھے، اس نے تمہاری پرورش کی جب کہ تم چھوٹے تھے، لہذا اس کے حق کو ادا کرنے اور اس کے احسان کا بدلہ دینے کے لئے اس کو ایک خادم دو جو اس کی خدمت کرے اور کام کاج میں اس کی مدد کرے، اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے کہ دودھ چھڑاتے وقت مرضعہ کو عطیہ دینا مستحب ہے، اور یہ بھی مستحب ہے کہ وہ عطیہ غلام یا باندی ہو، اس لئے کہ وہ بیش قیمت مال تھے، اسی وجہ سے اسے "غرۃ" کہا گیا ہے[۱]۔

جیسا کہ خود حضور ﷺ کے عمل سے بھی معلوم ہوتا ہے، چنانچہ ابوطفیل کی روایت ہے، انھوں نے کہا: "**رأیت النبي ﷺ یقسم لحما بالجعرانة، قال أبوالطفیل: و أنا یومئذ غلام أحمل عظم الجزور إذ أقبلت امرأة حتی دنت إلی النبي ﷺ فبسط لها رداء ه فجلست علیه، فقلت: من هي؟ فقالوا: هذة أمه التي أرضعته**"[۲] (میں نے حضور ﷺ کو مقام جعرانہ میں گوشت تقسیم کرتے ہوئے دیکھا، ابوطفیل نے کہا: میں ان دنوں نوجوان لڑکا تھا اور اونٹ کی ہڈی ڈھورہا تھا، اتنے میں ایک عورت آئی اور نبی کریم ﷺ کے قریب ہوگئی، آپ نے اس کے لئے اپنی چادر بچھادی، تو وہ اس پر بیٹھ گئی، میں نے دریافت کیا: یہ کون ہیں؟ تو لوگوں نے کہا: یہ آپ ﷺ کی رضاعی ماں ہیں)۔

اور عمر بن سائب سے مروی ہے کہ ان کو یہ معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ ایک روز تشریف فرما تھے، اتنے میں آپ کے رضاعی والد تشریف لائے تو آپ نے ان کے لئے اپنے کپڑے کا ایک حصہ بچھادیا جس پر وہ بیٹھے، پھر آپ ﷺ کی ماں آئیں تو ان کے لئے اس کپڑے کا دوسرا حصہ بچھادیا جس پر وہ بیٹھیں، پھر آپ کے رضاعی بھائی آئے تو آپ کھڑے ہوئے اور ان کو اپنے سامنے بٹھایا[۳]۔

---

(۱) المغنی ۷/ ۵۶۳۔

(۲) حدیث حجاج الأسلمی: "مایذهب عنی مذمة الرضاعة" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۵۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/ ۴۵۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے اسے حسن صحیح کہا ہے۔

(۱) عون المعبود ۶/ ۶۹، سنن ابی داؤد ۲/ ۵۵۳۔

(۲) حدیث أبی الطفیل: "رأیت النبی ﷺ یقسم لحما بالجعرانة" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۵۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی سند میں جہالت ہے، جیسا کہ مزی کی "التہذیب" (۵/ ۱۱۶ طبع الرسالہ) میں ہے۔

(۳) حدیث عمر بن السائب: "أنه بلغه أن رسول الله ﷺ کان جالسا

رضخ

تعریف:

۱-''رضخ'' کا لغوی معنی تھوڑی سی بخشش ہے، کہا جاتا ہے: "رضخت له رضخاً و رضیخاً" یعنی میں نے اس کو تھوڑی سی چیز دی، دراصل رضخ کا معنی توڑنا ہے۔

عطا کردہ مال کو ''رضخ'' کہنا تسمیہ بالمصدر کے قبیل سے ہے، رضخ مصدر ہے مفعول کے معنی میں ہے [۱]۔

اصطلاح میں رضخ مال غنیمت سے دی ہوئی وہ بخشش ہے، جس کو امام اپنی صواب دید سے متعین کرتا ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-سہم:

۲-''سہم'' یعنی مقررہ حصہ، اس کی جمع **اسهم**، **سهام** (سین کے کسرہ کے ساتھ) اور **سهام** (سین کے ضمہ کے ساتھ) ہے، کہا جاتا ہے: ''**أسهمت له**'' میں نے اس کو حصہ دیا [۳]۔

اصطلاح میں سہم وہ حصہ ہے جو مجاہدین کے لئے مال غنیمت میں مقرر ہے، سہم اور رضخ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ ''سہم'' مقررہ حصہ ہے اور ''رضخ'' وہ ہے جو سہم سے کم ہو اور اس کی تعیین امام کی صوابدید سے ہو۔

ب-تنفیل:

۳-''تنفیل'' لغت میں نفل سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں مال غنیمت۔

اصطلاح میں تنفیل وہ اضافی مال ہے جو مال غنیمت کے سہام کے علاوہ ہو، اور جس کا امام یا اس کے نائب نے اس شخص کے لئے وعدہ کیا ہو جو ایسے کارنامے انجام دے جو دشمن کی ہزیمت کا باعث بنیں [۱]۔

''رضخ'' اور ''تنفیل'' کے درمیان تعلق یہ ہے کہ دونوں مال غنیمت کا غیر معین حصہ ہیں۔

ج-سَلَب:

۴-''سلب'' لغت میں وہ لباس وغیرہ ہے جو انسان کے جسم پر ہو، کہا جاتا ہے: ''**سلبته أسلبه سلبا**'' جب تم اس کا لباس وغیرہ چھین لو۔

اصطلاح میں سلب وہ چیزیں ہیں جن کو ایک مقابل دوسرے مقابل سے جنگ میں چھین لے، خواہ وہ چیزیں اس کے جسم پر ہوں یا اس کے ساتھ ہوں جیسے لباس، ہتھیار اور سواری [۲]۔

سلب اور رضخ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ ''سلب'' سہم سے زیادہ ہوتا ہے اور ''رضخ'' وہ عطیہ ہے جو سہم سے کم ہو۔

= یوما'' کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۵۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، منذری نے کہا: یہ معضل ہے، عمر بن سائب تابعین سے روایت کرتے ہیں، مختصر السنن (۸/ ۳۹ شائع کردہ دار المعرفہ) میں اسی طرح ہے۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۵۰، القلیوبی ۳/ ۱۹۵، الزرقانی ۳/ ۱۳۰۔

(۳) المصباح المنیر۔

(۱) لسان العرب، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۳۸، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۶۸، المغنی ۸/ ۳۷۸۔

(۲) لسان العرب، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۴۴، ۱۴۸۔

شرعی حکم:

۵- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ رضخ حق واجب ہے، اس کا مستحق وہ شخص ہوتا ہے جس نے ایسا عمل انجام دیا ہو جو قتال کرنے میں معاون ہو۔

اور شافعیہ کے ایک قول میں رضخ مستحب ہے، حق لازم نہیں ہے، رضخ کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے، اس کی مقدار امام اپنی صوابدید سے متعین کرے گا، امام کو اختیار ہے کہ سب کو برابر عطیہ دے یا ان کے کارناموں کے مطابق ان کو کم وبیش دے، چنانچہ قتال کرنے والے کو قتال نہ کرنے والے پر اور زیادہ قتال کرنے والے پر، پیدل پر سوار کو، اور سامان کی حفاظت کرنے والی پر زخمیوں کا علاج کرنے والی اور پیاسوں کو پانی پلانے والی عورت کو ترجیح دے[۱]۔

رضخ کے مستحقین:

۶- مستحقین رضخ وہ تمام لوگ ہیں جن پر ہنگامی حالات کے سوا عام حالات میں قتال لازم نہیں ہے، پھر بھی انہوں نے ایسا عمل انجام دیا ہو جو قتال میں معاون ہو، جیسے عورتیں اور باشعور بچے وغیرہ جو اہل جہاد میں سے نہیں ہیں[۲] اوران کو دینا اس لئے واجب ہے کہ اس سلسلے میں احادیث وارد ہیں۔

جیسے آبی اللحمؓ کے آزاد کردہ غلام حضرت عمیر کی حدیث ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں غزوۂ خیبر میں اپنے آقاؤں کے ساتھ شریک ہوا تو انہوں نے میرے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے گفتگو کی، اور آپ کو بتایا کہ میں غلام ہوں تو آپ نے میرے لئے کچھ معمولی سی چیز دینے کا حکم فرمایا[۱]۔

اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: وہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ عورتوں کے ہمراہ غزوہ کرتے تھے چنانچہ وہ بیماروں کا علاج کرتی تھیں، اور ان کو مال غنیمت میں سے کچھ دیدیا جاتا تھا، رہ گیا حصہ تو ان کے لئے کوئی حصہ نہیں مقرر کیا گیا[۲]۔

اور بچے جب جنگ میں شریک ہوتے تھے تو ان کو بھی مال غنیمت سے کچھ دے دیا جاتا تھا لیکن ان کا حصہ نہیں لگایا جاتا تھا کیونکہ وہ اہل جہاد میں سے نہیں ہیں۔

اور مالکیہ کا قول یہ ہے کہ مذکورہ اقسام میں سے کسی کو نہ کچھ عطیہ دیا جائے گا اور نہ ان کا کوئی حصہ لگایا جائے گا، اگرچہ وہ جنگ میں حصہ لیں، ہاں نابالغ لڑکے اگر قتال کریں تو ان کو حصہ دیا جائے گا[۳]۔

ذمی اگر امام کی اجازت سے جنگ میں شرکت کرے تو حنفیہ اور اور شافعیہ کے نزدیک اس کو کچھ عطیہ دیا جائے گا، لیکن اس کو حصہ نہیں دیا جائے گا، کیونکہ وہ اہل جہاد میں سے نہیں ہے۔

امام احمد سے اس بارے میں مختلف روایتیں ہیں، چنانچہ ان کی ایک رائے یہ ہے کہ ذمی کو مسلمان کی طرح حصہ دیا جائے گا، امام اوزاعی، زہری اور سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے جنگ میں چند یہودیوں سے مدد لی اور

---

(۱) روضۃ الطالبین ۶/۳۷۰، أسنی المطالب ۳/۹۳، کشاف القناع ۳/۸۶، المغنی ۸/۴۱۵، الاختیار للموصلی ۴/۱۳۰، ابن عابدین ۳/۲۳۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) آبی اللحم کے آزاد کردہ غلام عمیر کی حدیث (شهدت خيبر ......) کی روایت ترمذی (۴/۱۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور خرثی حقیر ترین سامان کو کہتے ہیں (لسان العرب)۔

(۲) حدیث: "كان النبی ﷺ يغزو بالنساء" کی روایت ترمذی (۴/۱۲۶ طبع الحلبی) نے کی اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۹۲، الزرقانی ۳/۱۳۰۔

ان کو حصہ دیا[۱]۔

جانوروں کے لئے رضخ:

۷-گھوڑے کے سوا دیگر جانوروں کے لئے مقررہ حصہ نہیں ہے، جیسے اونٹ، گدھا، ہاتھی اور خچر، اس لئے کہ یہ جانور آگے بڑھنے اور پیچھے ہٹنے کی وہ صلاحیت نہیں رکھتے جو گھوڑوں میں ہوتی ہے، لیکن ان جانوروں کے لئے بخشش کے طور پر کچھ عطا کیا جائے گا جیسا کہ ان کے سواروں کو عطا کیا جائے گا، لیکن ان کے سوار کو پیادہ کا حصہ ملے گا[۲]۔

تفصیل اصطلاح ''غنیمۃ'' میں ہے۔

رضخ کی ادائیگی کس مال سے ہوگی:

۸- محل رضخ کیا ہے؟ یعنی رضخ کی ادائیگی کس مال سے کی جائے؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ: رضخ کی ادائیگی پورے مال غنیمت سے خمس نکالنے سے پہلے کی جائے گی، شافعیہ اور حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے، اس لئے کہ رضخ کا استحقاق مال غنیمت کی تحصیل میں تعاون کرنے کی وجہ سے ہوا ہے، اس لئے یہ غنیمت کی حفاظت کرنے والوں اور اس کے ڈھونے والوں کی اجرت کے مشابہ ہے۔

(۱) المغنی ۸/ ۴۱۴، سابقہ مراجع، زہری کی مرسل حدیث کی روایت ترمذی (۴/ ۱۲۸، طبع الحلبی) نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: ''أن النبی ﷺ أسهم لقوم من اليهود قاتلوا معه'' (نبی ﷺ نے یہود کے کچھ لوگوں کو حصہ عطا فرمایا جنہوں نے آپ کے ہمراہ رہ کر قتال کیا)، اس حدیث کی سند اس کے مرسل ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے۔

(۲) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۸۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۴۹، المغنی ۸/ ۴۰۸، ابن عابدین ۳/ ۱۳۵۔

اور شافعیہ کے نزدیک اظہر قول یہ ہے کہ رضخ کی ادائیگی ایک خمس نکالنے کے بعد باقیماندہ چار خمس سے ہوگی، اور ان کا ایک قول ہے کہ خمس کے خمس سے ہوگی، اور مالکیہ کے نزدیک خمس سے ہوگی[۱]۔

دیکھئے: ''غنیمۃ''۔

رضخ کی مقدار:

۹-جمہور کے نزدیک ''رضخ'' کی مقدار مال غنیمت میں مقررہ حصہ کی قیمت سے کم ہے۔

مالکیہ کے نزدیک رضخ کی قیمت کا تعین امام کی صواب دید پر ہے[۲]۔

رضخ کا وقت:

۱۰- ''رضخ''، تقسیم غنیمت کے وقت کے تابع ہے، خواہ دار الحرب میں ہو یا وہاں سے واپسی کے بعد، کیونکہ اس کی تقسیم میں اختلاف ہے، دیکھئے: ''غنیمۃ''۔

رطل

دیکھئے: ''مقادیر''۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۳۵، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۱، المغنی ۸/ ۴۱۵، الدسوقی ۲/ ۱۹۲، الزرقانی ۳/ ۱۳۰۔

(۲) الاختیار للموصلی ۴/ ۱۳۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۹۲، القلیوبی وعمیرۃ ۳/ ۱۹۵، ابن مفلح کی الفروع ۶/ ۲۳۳۔

رطوبۃ

تعریف:

۱- ''رطوبت'' لغت میں رطب کا مصدر ہے، اگر کوئی چیز تر ہو تو کہا جاتا ہے ''رطب الشئ'' (طاء کے ضمہ کے ساتھ) یہ ''یابس جاف'' یعنی یکسر خشک کی ضد ہے، اور رطوبت گیلے ہونے اور تر ہونے کے معنی میں ہے[1]۔

رطوبت کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے جدا نہیں ہے، لیکن حنابلہ نے رطوبت اور بلل کے مابین حکم میں فرق کیا ہے، ''کشاف القناع'' میں ہے کہ اگر تلوار یا اس جیسی چیز میں نجاست لگ جائے اور اس کو دھویا نہ جائے بلکہ پونچھ دیا جائے پھر اس سے کسی چیز کو کاٹا جائے تو جن چیزوں میں رس ہے جیسے خربوزہ وغیرہ وہ نجس ہوجائیں گی، کیونکہ رس سے نجاست کا اتصال ہوجائے گا، اور اگر ایسی چیز کاٹی گئی ہے جو تر ہے لیکن اس میں رس نہیں ہے جیسے پنیر وغیرہ تو کوئی مضائقہ نہیں ہے، جیسا کہ خشک چیز کو کاٹنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ نجاست اس میں منتقل نہیں ہوگی[2]۔

اجمالی حکم:

الف-عورت کی شرمگاہ کی رطوبت:

۲- عورت کی شرمگاہ کی رطوبت کی طہارت میں فقہاء کا اختلاف

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''رطب''۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۱۸۴، ۱۸۵۔

ہے، رطوبت فرج سے مراد وہ سفید رنگ کا پانی ہے جو مذی اور پسینہ ہونے کا یکساں احتمال رکھتا ہے[1]، امام ابوحنیفہ اور حنابلہ اس کی طہارت کے قائل ہیں، اور یہیں سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ پیدائش کے وقت بچہ کے اوپر جو رطوبت ہوتی ہے وہ پاک ہے۔

حنفیہ کے نزدیک رطوبت فرج پر طہارت کا حکم اسی وقت لگے گا جب اس میں خون یا مذی یا مرد وزن کی منی شامل نہ ہو۔

مالکیہ اور حنفیہ میں سے امام ابویوسف اور امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ شرم گاہ کی رطوبت ناپاک ہے اور اس کے ناپاک ہونے کا اثر یہ ہے کہ وطی کرنے والے کا عضو تناسل نجس ہوجائے گا اور جو کپڑا یا انگلی اس میں داخل کی جائے گی وہ بھی ناپاک ہوجائے گی۔

اور شافعیہ نے شرم گاہ کی رطوبت کی تین قسمیں کی ہیں، ایک قسم یقیناً پاک ہے یہ وہ رطوبت ہے جو ایسی جگہ پر ہوتی ہے جو جگہ عورت کے بیٹھنے کے وقت ظاہر ہوتی ہے، وہی حصہ جسے غسل اور استنجاء وغیرہ میں دھونا ضروری ہوتا ہے، اور ایک قسم یقینی طور پر نجس ہے، یہ وہ رطوبت ہے جو شرمگاہ کے اندرونی حصہ سے خارج ہوتی ہے، اندرون سے مراد وہ حصہ ہے جہاں جماع کرنے والے کا عضو تناسل نہیں پہنچتا، اور ایک قسم ایسی ہے جو اصح مذہب میں پاک ہے، یہ اس مقام کی رطوبت ہے جہاں جماع کرنے والے کا عضو تناسل پہنچتا ہے[2]، اور اس کی تفصیل ''فرج'' کی اصطلاح میں ہے۔

ب- جانور کی شرم گاہ کی رطوبت:

۳- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر جانور پاک ہے تو اس کی شرم گاہ

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۷، مواہب الجلیل ۱/ ۱۰۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۴۶، ۲۴۷، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۱/ ۳۱۵، ۳۱۶، المطبعۃ الأمیریہ طبع اول، مغنی المحتاج ۱/ ۸۱، کشاف القناع ۱/ ۱۹۵، الفروع ۱/ ۲۴۸۔

کی رطوبت پاک ہے، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ماں کے پیٹ سے نکلنے والے بکری کے بچہ پر جو رطوبت ہوتی ہے وہ پاک ہے، اسی طرح پرندوں کے انڈے پاک ہیں، لہذا ان سے وہ کپڑا یا وہ پانی جس میں یہ گر جائیں ناپاک نہیں ہوگا، اگرچہ اختلاف ائمہ کی وجہ سے ان کے نزدیک اس سے وضو کرنا مکروہ ہے۔

شافعیہ کے نزدیک ہر پاک جانور کی شرم گاہ کی رطوبت پاک ہے خواہ اس کا کھانا حلال نہ ہو۔

مالکیہ نے صرف ایسے جانور کی شرم گاہ کی رطوبت کو پاک قرار دیا ہے جس کا کھانا حلال ہو، لیکن اس میں دو شرطیں لگائی ہیں، اول یہ کہ: اس جانور کی غذا نجس نہ ہو۔ دوم یہ کہ: ان حیوانات میں سے ہو جن کو حیض نہیں آتا ہے، جیسے اونٹ، ورنہ تو حیض کے فورا بعد آنے والی رطوبت نجس ہوگی، اور حیض کے گذر جانے کے بعد جو رطوبت آئے گی وہ پاک ہوگی[1]۔ اس کی تفصیل ''فرج'' اور ''نجاسۃ'' میں ہے۔

ج- نجاست کی رطوبت سے ملنے والی چیز:

۴- حنفیہ کا اصح قول اور مالکیہ کا مفتی بہ مذہب یہ ہے کہ: نجاست کی رطوبت سے متصل ہونے والی چیز نجس نہیں ہوتی، ابن عابدین کہتے ہیں: اگر پاک اور خشک چیز ایسی نجس چیز میں لپیٹ دی جائے جو تر ہو اور پاک چیز میں اس کی تری آجائے تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، چنانچہ ایک قول ہے کہ پاک چیز نجس ہوجائے گی، اور حلوانی نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ وہ نجس نہیں ہوگی، بشرطیکہ پاک چیز سے کچھ نہ بہے اور اس کو نچوڑنے سے کچھ نہ ٹپکے اور یہی اصح ہے، اور بعض حنفیہ نے یہ شرط رکھی ہے کہ وہ نجس اور بھیگا کپڑا نچوڑنے سے نہ ٹپکے۔

اور شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نجاست کی رطوبت سے متصل ہونے والی چیز نجس ہے[1] اور اس کی تفصیل ''نجاسۃ'' کی اصطلاح میں ہے۔

د- استنجاء کے بارے میں چند مسائل:

۵- جس چیز سے استنجاء کیا جائے اس کے بارے میں فقہاء نے ضروری قرار دیا ہے کہ وہ خشک ہو اس میں رطوبت بالکل نہ ہو، اس لئے کہ گیلی چیز سے ازالۂ نجاست نہیں ہوتا[2]۔

اسی طرح حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے پتھر سے استنجاء کے جواز کے لئے یہ شرط قرار دیا ہے کہ فضلہ خشک نہ ہو بلکہ گیلا ہو، اگر خشک ہے تو ڈھیلا کافی نہیں بلکہ پانی کا استعمال متعین ہے[3]۔ اس کی تفصیل ''استنجاء'' کی اصطلاح میں ہے۔

ھ- تر منی:

۶- جمہور فقہاء کے نزدیک تر منی کا حکم خشک منی سے مختلف ہے، چنانچہ حنفیہ کا مذہب ہے کہ خشک منی کی جگہ کھرچنے سے پاک ہوجائے گی، اور اس کے نشان کا باقی رہنا مضر نہ ہوگا، اور اگر منی تر ہو تو اس کا دھونا ضروری ہے، کھرچنا کافی نہیں ہوگا، اور مالکیہ کے نزدیک

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۳۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۷، مواہب الجلیل ۱/ ۱۰۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۴۶، ۲۴۷، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۱/ ۳۱۵، ۳۱۶، مطبع امیریہ طبع اول، مغنی المحتاج ۱/ ۸۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۳۱، طحطاوی علی مراقی الفلاح / ۸۵ طبع سوم المطبعۃ الأمیریہ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۸۰، مواہب الجلیل ۱/ ۱۶۵، القلیوبی وعمیرۃ ۱/ ۱۸۱، الإنصاف ۱/ ۳۱۹ طبع اول مطبعۃ السنۃ المحمدیہ، کشاف القناع ۱/ ۱۸۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۱۳، حاشیۃ الجمل ۱/ ۹۴، کشاف القناع ۱/ ۶۹۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۲۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴، کشاف القناع ۱/ ۶۷۔

جو چیزیں دھونے سے ضائع نہیں ہوتیں ان میں اگر نجاست لگ جائے تو بغیر دھوئے پاک نہیں ہوں گی، اور شافعیہ کے نزدیک منی کا دھونا مطلقا مسنون ہے، خواہ تر ہو یا خشک، اور حنابلہ کے نزدیک تر منی کو دھونا اور خشک کو کھرچنا مسنون ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ منی کے بارے میں فرماتی ہیں: "لقد رأيتني أفركه من ثوب رسول الله ﷺ فركا، فيصلي فيه"(۱) (مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ میں رسول اللہ ﷺ کے کپڑے پر لگی ہوئی منی کو کھرچ دیا کرتی تھی پھر آپ اس میں نماز پڑھ لیا کرتے تھے) یہ معلوم رہے کہ حنفیہ اور مالکیہ منی کی نجاست کے قائل ہیں، اس کے برخلاف شافعیہ اور حنابلہ اس کی طہارت کے قائل ہیں(۲)۔

ملاحظہ ہو: "نجاسۃ" اور "منی" کی اصطلاح۔

(۱) حدیث عائشہؓ: "لقد رأيتني أفركه من ثوب......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۰۷، ۲۰۸، القوانین الفقہیہ/ ۴۰ طبع دار الکتاب العربی، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۴۴ طبع مصطفی البابی الحلبی، المبدع فی شرح المقنع ۱/ ۲۵۴ طبع المکتب الاسلامی۔

رعاف

تعریف:

۱- "رعاف" لغت میں رعف رعفا کا اسم ہے، رعاف ناک سے خون کا نکلنا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ: رعاف خود وہ خون ہے، اور اس کے اصل معنی سبقت کرنا اور آگے بڑھنا ہے، فرس راعف یعنی سبقت کرنے والا گھوڑا، نکسیر کو رعاف اس لئے کہتے ہیں کہ جس کے نکسیر بہتی ہے اس کے علم سے یہ سبقت کر جاتی ہے (یعنی اس کو خبر بھی نہیں ہو پاتی اور یہ بہہ پڑتی ہے)(۱)۔

فقہاء کے نزدیک اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۲)۔

رعاف سے متعلق احکام:

رعاف سے وضو کا ٹوٹنا:

۲- مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ غیر سبیلین سے کسی چیز کے خارج ہونے کی وجہ سے وضو نہیں ٹوٹتا جیسے نشتر اور پچھنا لگوانے کا خون، قے، نکسیر، خواہ قلیل ہو یا کثیر، اس لئے کہ حضرت انسؓ نے روایت کیا ہے: "أن النبي ﷺ احتجم فصلى ولم يتوضأ ولم يزد على غسل محاجمه"(۳) (نبی ﷺ نے پچھنے لگوائے پھر نماز

(۱) المصباح المنیر مادہ: "رعف"، الحطاب ۱/ ۴۷۰، ۴۷۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۰۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸، فتح القدیر ۱/ ۳۵۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ احتجم فصلى ولم يتوضأ ولم يزد على

پڑھی اور وضو نہیں کیا، اور اس سے زیادہ کچھ نہیں کیا کہ پچھنے لگوانے کی جگہ کو دھو دیا) یہی قول حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن أبی اوفیؓ، حضرت جابرؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت عائشہؓ، سعید بن المسیب، سالم بن عبداللہ بن عمر، قاسم بن محمد، طاؤس، عطا، مکحول، ربیعہ اور ابو ثور کا ہے، بغوی کہتے ہیں کہ: یہی قول اکثر صحابہ کا ہے[1]۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ نکسیر اگر بہت زیادہ نہ ہو تو ناقض وضو نہیں ہے[2] بہت زیادہ ہونے کی صورت میں ناقض وضو اس لئے ہے کہ نبی علیہ السلام نے حدیث عائشہؓ میں فاطمہ بنت ابی حبیش سے استحاضہ کے خون کے بارے میں فرمایا: "**إنما ذلک عرق، ولیست بالحیضة، فإذا أقبلت الحیضة فدعي الصلاة**" وفی روایۃ "**توضئ لکل صلاۃ**"[3] (وہ تو رگ کا خون ہے حیض نہیں ہے، لہذا جب حیض آئے تو نماز نہ پڑھو، اور ایک روایت میں ہے ہر نماز کے لئے وضو کرو)۔

اور اس لئے کہ وہ بدن سے نکلنے والی نجاست ہے لہذا وہ سبیلین سے نکلنے والی نجاست کے مشابہ ہوگی، رہ گئی یہ بات کہ قلیل مقدار ناقض کیوں نہیں ہے تو اس کی وجہ وہ مفہوم مخالف ہے، جو ابن عباس کے اس قول سے نکلتا ہے جو خون کے بارے میں ہے کہ خون جب زیادہ ہو تو اعادہ واجب ہے، امام احمد فرماتے ہیں: بہت سے صحابہ نے اس میں کلام کیا ہے، اور ابن عمرؓ نے ایک پھنسی نچوڑی جس سے خون نکلا پھر آپ نے نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا، اور ابن ابی اوفیؓ نے پھوڑا نچوڑا، امام احمد نے ان کے علاوہ دیگر صحابہ کا بھی ذکر کیا ہے اور صحابہ میں سے کوئی اس کا مخالف نہیں معلوم ہوا، لہذا یہ صحابہ کی طرف سے اجماع ہے[1]۔

حنفیہ جو اس کے قائل ہیں کہ خون جب اپنی جگہ سے بہہ جائے تو ناقض وضو ہے ان کی رائے یہ ہے کہ نکسیر ناقض وضو ہے، اسی طرح خون دماغ سے چل کر اگر ناک کے نرم حصہ تک آجائے اور بانسے پر نہ ظاہر ہو تو بھی وضو ٹوٹ جائے گا، یہی مذہب ثوری، اوزاعی، احمد اور اسحاق کا ہے، خطابی کہتے ہیں: اکثر فقہاء کا یہی قول ہے، اور دوسروں نے حضرت عمر اور حضرت علیؓ نیز عطا، ابن سیرین اور ابن ابی لیلی سے یہی قول نقل کیا ہے[2]۔

اور نبی علیہ السلام کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "**الوضوء من کل دم سائل**"[3] (وضو ہر بہنے والے خون سے واجب ہے)۔

استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ اس جیسی ترکیب سے وجوب سمجھا جاتا ہے[4]، اسی طرح نبی علیہ السلام کے اس قول سے بھی استدلال کیا ہے: "**من أصابه قئ أورعاف أو قلس أومذی فلینصرف فلیتوضأ ثم لیبن علی صلاته وهو فی ذلک لا یتکلم**"[5]

= **غسل محاجمه**" کی روایت دارقطنی (۱/۱۵۱، ۱۵۲ طبع دار المحاسن) اور بیہقی (۱/۱۱۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) المجموع ۲/۵۴، مواہب الجلیل ۱/۲۷۴، المنتقی ۱/۸۳۔

(۲) بہت زیادہ سے مراد یہ ہے کہ مبتلی بہ کے نزدیک زیادہ ہو (کشاف القناع ۱/۱۲۴)۔

(۳) حدیث عائشہؓ: "**إنما ذلک عرق**" کی روایت ترمذی (۱/۲۱۷، ۲۱۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) کشاف القناع ۱/۱۲۴، المغنی ۲/۱۸۴۔

(۲) الفتاوی الخانیہ بر حاشیۃ الفتاوی الہندیہ ۱/۳۶، المجموع ۲/۵۴۔

(۳) حدیث: "**الوضوء من کل دم سائل**" کی روایت دارقطنی (۱/۱۵۷ طبع دار المحاسن) نے تمیم داری سے کی ہے، دارقطنی نے اس کو معلول قرار دیا ہے اس لئے کہ اس کی سند میں انقطاع ہے اور اس کے دو راوی مجہول ہیں۔

(۴) البنایہ ۱/۲۰۰، فتح القدیر والعنایہ ۱/۳۵، شائع کردہ دار احیاء التراث العربی۔

(۵) حدیث: "**من أصابه قیئی أو رعاف أو قلس أو مذی فلینصرف فلیتوضأ ثم لیبن علی صلاته وهو فی ذلک لایتکلم**" کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۸۵، ۳۸۹ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور

(جس کو قے یا نکسیر یا ڈکار کا کھانا پانی یا مذی لاحق ہو تو اسے چاہئے کہ وہ جائے اور وضو کرے پھر اپنی نماز پر بنا کرے اور اس دوران کلام نہ کرے)۔

عینی نے نقل کیا ہے کہ اس حدیث سے مختلف طریقوں سے استدلال کیا جاسکتا ہے۔

اول: یہ کہ حدیث میں بنا کرنے کا حکم ہے اور حکم کا ادنی درجہ اباحت اور جواز ہے، اور بنا کا جواز وضو ٹوٹنے کے بعد ہی ہوسکتا ہے، اس لئے حدیث اپنی عبارت النص سے بنا پر دلالت کرتی ہے اور اپنے اقتضاء النص سے نقض وضو پر۔

دوم: یہ کہ اس میں وضو کرنے کا امر ہے اور مطلق امر وجوب کے لئے ہے۔

سوم: یہ کہ اس حدیث میں نماز چھوڑ کر جانے کی اجازت دی گئی ہے اور نماز شروع کرنے کے بعد چھوڑ کر جانا اسی وقت جائز ہے جب وضو ٹوٹ جائے [(۱)]۔

علاوہ ازیں جو لوگ نکسیر کو ناقض وضو سمجھتے ہیں وہ دائمی نکسیر کو ان اعذار میں شمار کرتے ہیں جن کے موجود رہتے ہوئے عبادت کی ادائیگی جائز ہے [(۲)]۔

۳-ان فقہاء کے نزدیک نکسیر کو اول اول عذر ماننے کی شرط یہ ہے کہ وہ نماز کے پورے وقت مسلسل رہے یعنی جس کو نکسیر جاری ہو جائے اور مسلسل جاری رہے تو اس کے لئے پہلی نماز آخر وقت ہی میں جائز ہوگی، کیونکہ ابھی اس کیلئے دائم الحدث کا حکم ثابت نہیں ہوا ہے، اور نکسیر کے منقطع ہونے کا احتمال باقی ہے، لیکن اگر عذر آخر وقت تک مسلسل باقی رہے تو اس کے لئے دائم الحدث ہونے کا حکم ثابت ہو جائے گا، اب اس کے لئے درست ہوگا کہ دوسری نماز اور اس کے بعد والی نمازیں اول وقت میں ادا کرے [(۱)]۔

جیسا کہ یہ شرط ہے کہ نکسیر میں مبتلا شخص پر کسی نماز کا وقت رعاف کے بغیر نہ گذرے، چنانچہ نکسیر اگر پورے وقت میں بند ہے تو مبتلا شخص بند ہونے کے وقت صاحب عذر نہیں رہے گا [(۲)]۔

۴-جس کو دائمی نکسیر ہو وہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرے گا، اور اس وضو سے جو فرض و نفل چاہے پڑھے گا، یہ حکم حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس صورت میں ہے جب خون کا خروج ہو، اور اگر خون نہ نکلے تو ان کے نزدیک وضو نہیں کرے گا [(۳)]۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد اور حنابلہ کے نزدیک نکسیر والے کا وضو وقت کے نکلنے سے ٹوٹ جائے گا، اور امام زفر کے نزدیک وقت آنے سے ٹوٹے گا اور امام ابو یوسف کے نزدیک دونوں میں سے کسی ایک کے بھی پائے جانے سے وضو ٹوٹ جائے گا، یہی قول ابویعلی کا ہے [(۴)]۔

مالکیہ یہ کہتے ہیں کہ: جس کی نکسیر نماز شروع کرنے سے پہلے جاری ہو جائے اور اس کو اس کے بند ہونے کی امید ہو تو وہ نماز کو اس کے وقت مستحب کے آخر تک مؤخر کرے گا، لیکن جب یہ یقین ہو کہ وہ بند نہیں ہوگی تو اسی حال میں اول وقت میں نماز ادا کرلے، کیونکہ تاخیر میں کوئی فائدہ نہیں ہے، پھر اگر وقت کے اندر بند ہو جائے تو نماز کا اعادہ واجب نہیں ہے [(۵)]۔

= البوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۲۲۳ طبع دار الجنان) میں کہا ہے کہ یہ اسناد ضعیف ہے۔

(۱) البنایہ ۱/ ۲۰۲، فتح القدیر ۱/ ۳۵۔

(۲) الإختیار ۱/ ۲۹، کشاف القناع ۱/ ۲۱۷، مطالب أولی النہی ۱/ ۲۶۳۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۰، مطالب أولی النہی ۱/ ۲۶۲۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۱، الاختیار ۱/ ۳۰۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۱، مطالب أولی النہی ۱/ ۲۶۴۔

(۴) الاختیار ۱/ ۲۹، المغنی ۱/ ۳۴۱، کشاف القناع ۱/ ۲۱۶، مطالب أولی النہی ۱/ ۲۶۴۔

(۵) الحطاب ۱/ ۱۷۴، الشرح الصغیر ۱/ ۲۷۰۔

نکسیر والے کا اپنی نماز پر بنا کرنا:

۵- حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ نکسیر نماز کو فاسد نہیں کرتی لہذا جس کی نکسیر جاری ہو اس کے لئے اپنی نماز پر بنا کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ: (جس کو قے یا نکسیر یا ڈکار کا کھانا اور پانی یا مذی لاحق ہو تو اسے چاہئے کہ وہ جائے اور وضو کرے اور اپنی نماز پر بنا کرے اور اس دوران کلام نہ کرے)(۱)، اور اس لئے کہ منقول ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہ، حضرت عثمانؓ کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے کہ نکسیر جاری ہوگئی تو حضرت علی گئے اور انہوں نے وضو کیا اور اپنی نماز پر بنا کی (۲)۔

اور باجی نے قاضی ابو محمد سے نقل کیا ہے کہ صحابہ کا اس پر اجماع ہے کہ نکسیر نہ نماز کو باطل کرتی ہے اور نہ اس کے لئے مانع ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں: خون نجاست ہے لہذا علم اور قدرت کے باوجود اس کے ساتھ نماز صحیح نہیں ہوگی جیسا کہ دوسری نجاستوں کے ساتھ صحیح نہیں ہے، لہذا نماز کی حالت میں جس شخص کی نکسیر بہہ پڑے اور اس کو یہ گمان ہو کہ یہ مستحب وقت کے آخر تک بہتی رہے گی تو واجب ہے کہ جس حالت میں ہے اسی حالت میں اپنی نماز پر قائم رہے، نماز توڑ دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، ہاں اگر اندیشہ ہو کہ مسجد کا فرش آلودہ ہو جائے گا خواہ معمولی اندیشہ ہو اور خواہ آلودگی ایک قطرہ سے ہو تو مسجد کو نجاست سے بچانے کے لئے نماز توڑ دے، اور اگر مستحب وقت کے آخر تک باقی رہنے کا گمان نہ ہو بلکہ بند ہو جانے کی امید ہو یا اس میں شک ہو تو اس کی تین صورتیں ہیں، خون بہہ رہا ہے یا ٹپک رہا ہے یا رس رہا ہے۔

اگر بہہ رہا ہے یا ٹپک رہا ہے اور اس نے آلودہ نہیں کیا ہے اور نہ اس کو ملنا ممکن ہے تو اس کو اختیار ہے چاہے تو بنا کرے اور چاہے تو نماز توڑ دے، ابن قاسم نے توڑ دینے کو اختیار کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ اولی ہے اور یہی قیاس کا تقاضا ہے، زروق کہتے ہیں: جو شخص مسئلہ کو اچھی طرح نہیں جانتا اس کے لئے نماز توڑ دینا زیادہ مناسب ہے، اور جمہور مالکیہ نے بنا کرنے کو اختیار کیا ہے، کیونکہ اہل مدینہ کا اسی پر عمل ہے، ایک قول یہ ہے کہ: دونوں یکساں ہیں، اور ابن حبیب نے ایسا کلام ذکر کیا ہے جس سے بنا کا واجب ہونا سمجھ میں آتا ہے۔

اگر خون رستا ہو بہتا اور ٹپکتا نہ ہو بلکہ ناک کے دونوں نتھنوں کو آلودہ کر دے تو نماز کو جاری رکھنا ضروری ہے اور ممکن ہو اور خون زیادہ نہ ہو تو اس کو مل دینا ضروری ہے، اور اگر کثرت کی وجہ سے ایسا کرنا ممکن نہ ہو تو نماز کو منقطع کرنے اور اس پر بنا کرنے کے درمیان اختیار ہوگا، جیسا کہ بہنے والے اور ٹپکنے والے خون کا حکم ہے۔

٦- بنا کے ارادے سے خون دھونے کے لئے نکلنے والا اس طرح نکلے گا کہ اپنی ناک کو اوپر سے یعنی بانسے سے تھامے ہوئے ہوگا، ناک کے بانسہ کے نیچے سے نہیں تھامے گا، تاکہ ناک کے دونوں نتھنوں میں خون باقی نہ رہے، پھر جب خون دھولے گا تو جتنی نماز ادا کر چکا ہے اس پر بنا کرے گا بشرطیکہ چھ چیزیں پائی جائیں۔

۱- یہ کہ ایک درہم سے زیادہ حصہ خون سے آلودہ نہ ہوا ہو، اگر ایک درہم سے زیادہ حصہ آلودہ ہو جائے تو واجب ہے کہ نماز کو توڑ دے اور خون کو دھونے کے بعد از سرنو نماز پڑھے۔

۲- یہ کہ خون کو دھونے کے لئے حتی الامکان قریب ترین جگہ سے آگے نہ بڑھے اگر امکان کے باوجود قریب ترین جگہ کو چھوڑ کر بعید ترین جگہ تک چلا جائے تو نماز باطل ہو جائے گی۔

۳- یہ کہ وہ جگہ جہاں خون دھوئے فی نفسہ قریب ہو، اگر بعید ہے تو

---

(۱) حدیث: "من أصابه قيء......" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۲۲۰، الدسوقی ۱/۲۰۷، المنتقی شرح المؤطا ۱/۸۳، الحطاب ۱/۴۸۴۔

نماز باطل ہوجائے گی۔

۴- یہ کہ بلا عذر قبلہ کی طرف پیٹھ نہ کرے، اگر بلا عذر اس کی طرف پیٹھ کرے گا تو نماز باطل ہوجائے گی، مشہور مذہب یہی ہے، اور لخمی کہتے ہیں کہ: اگر نکسیر والا پانی ڈھونڈنے کے لئے قبلہ کی طرف پیٹھ کردے تو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی، قاضی عبدالوہاب، ابن العربی اور ایک جماعت نے کہا کہ: وہ جس طرح ممکن ہو جاسکتا ہے [(۱)]۔

۵- یہ کہ جاتے ہوئے نجاست پر سے نہ گذرے اور بظاہر یہاں نجاست سے مطلق نجاست مراد ہے، ورنہ نماز باطل ہوجائے گی، خواہ نجاست تر ہو یا خشک اور خواہ چوپایوں کا گوبر اور ان کا پیشاب ہو یا اس کے علاوہ ہو، اور خواہ دانستہ اس کو روندا ہو یا نادانستہ۔

۶- یہ کہ دھونے کے لئے جاتے ہوئے بات نہ کرے، اگر دانستہ یا نادانستہ بات کرے گا تو نماز باطل ہوجائے گی [(۲)]۔

۷- پھر نکسیر والا یا تو منفرد ہوگا یا مقتدی یا امام۔

اگر منفرد ہو تو حنفیہ کے نزدیک اور امام مالک کے ایک قول کے مطابق اس کے لئے بنا کرنا جائز ہے، اور یہی قول محمد بن مسلمہ کا ہے، اس لئے کہ جو چیزیں بنا سے مانع ہیں اور جو چیزیں مانع نہیں ہیں ان میں منفرد اور غیر منفرد کا فرق نہیں ہے (مقتدی کے لئے مالکیہ کے نزدیک بالاتفاق بنا جائز ہے) اور اس لئے بھی کہ وہ نماز کا کچھ حصہ بجالایا ہے لہذا اپنی طرف سے کسی کوتاہی کے بغیر اس کو باطل نہیں کرے گا، اور اس لئے بھی کہ اتنی مقدار نماز ادا کرکے وہ اول وقت کی فضیلت حاصل کرچکا ہے، لہذا جماعت کی فضیلت کی طرح اس کو فوت نہیں کرے گا۔

امام مالک کا دوسرا قول یہ ہے کہ: نکسیر والے کے لئے بنا کرنا درست نہیں ہے، یہی ان کا مشہور مذہب ہے [(۱)]۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر وہ منفرد ہو اور وہ جاکر وضو کرے تو اس کو اختیار ہے چاہے تو اس جگہ اپنی نماز مکمل کرے جہاں شروع کی تھی، اس لئے کہ اگر وضو کی جگہ پر نماز مکمل کرے گا تو اس کی نماز چلنے سے محفوظ رہے گی البتہ ایک نماز کو دو جگہ ادا کرنا لازم آئے گا، اور اگر پہلی جگہ پر واپس آکر ادا کرے گا تو پوری نماز ایک ہی جگہ پر ادا ہوگی لیکن زیادہ چلنا پایا جائے گا، پس دونوں صورتیں یکساں ہیں لہذا اس کو اختیار حاصل ہوگا۔

بعض حنفیہ کا قول ہے کہ اس کو اختیار نہیں ہے، وہ وہیں نماز پڑھے گا جہاں اس نے وضو کیا ہے، اور اگر وہ مسجد میں آجائے گا تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ بے ضرورت زیادہ چلا ہے، اکثر حنفیہ کہتے ہیں کہ اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس کے پانی تک جانے اور نماز کی جگہ پر واپس آنے کو شریعت نے کالعدم قرار دیا ہے۔

اگر نکسیر والا شخص مقتدی ہو اور وہ جاکر وضو کرے تو اگر امام نماز سے فارغ نہیں ہوا ہو تو اس پر لازم ہے کہ وہ واپس آئے اس لئے کہ وہ ابھی مقتدی کے حکم میں ہے، اور اگر وہ نہ لوٹائے اور اپنی باقی نماز دوسری جگہ مکمل کرلے تو یہ اس کے لئے کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ یہ نماز اگر اپنے امام کی اقتداء میں پڑھے گا تو اس لئے صحیح نہیں ہوگی کہ اقتداء کی شرط یعنی جگہ کا متحد ہونا موجود نہیں ہے، ہاں اگر وہ جگہ مسجد سے اتنی قریب ہو کہ اقتداء صحیح ہوجائے تو نماز ہوجائے گی، اور اگر اپنے حجرہ میں تنہا نماز پڑھے گا تو نماز فاسد ہوگی، اس لئے کہ جب اقتداء واجب ہو تو تنہا نماز پڑھنے سے نماز فاسد ہوجاتی ہے، کیونکہ دونوں نمازوں کے درمیان تضاد ہے، کہ اس شخص نے اس نماز کو چھوڑ

(۱) المنتقی ۱/ ۸۳۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۱۷۰، ۲۷۶، ۲۷۷، الحطاب ۱/ ۴۸۷، ۴۸۲۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۲۳، المنتقی ۱/ ۸۳، الحطاب ۱/ ۴۸۴۔

دیا ہے جو اس پر واجب تھی یعنی مقتدی ہوکر نماز پڑھنا، اور جو نماز اس نے ادا کی ہے یعنی نماز منفرد اس کے لئے ابتداء تحریمہ نہیں پایا گیا جب کہ تحریمہ نماز کا جز ہے، اس لئے کہ جس نماز میں یہ تھا اس سے منتقل ہوکر اس نماز کی طرف آ گیا تو وہ باطل ہوجائے گی، اور جس نماز میں اب آیا ہے وہ نماز کا بعض حصہ ہے، لہذا اتنی مقدار کے ادا کرنے سے پوری نماز سے عہدہ برآ نہیں ہوگا[1]۔

اور مالکیہ اس پر متفق ہیں کہ نکسیر بہنے کی صورت میں مقتدی بنا کرسکتا ہے، مگر امام مالک کے نزدیک افضل یہ ہے کہ مقتدی ایسی صورت میں کلام وغیرہ کے ذریعہ نماز توڑ دے پھر خون کو دھوئے اور از سر نو نماز پڑھے، تاکہ نماز مختلف فیہ صورت سے نکل کر متفق علیہ صورت میں ادا ہوجائے[2]، اور نکسیر والا جب لوٹ کر آئے تو مناسب یہ ہے کہ وضو کے دوران جو حصہ نماز کا چھوٹ گیا ہے پہلے اس کی قضا کرے، یہ حنفیہ اور مالکیہ میں سے سحنون کے نزدیک ہے، اس لئے کہ وہ لاحق ہے تو گویا امام کے پیچھے ہے، لہذا بغیر قراءت کے امام کے قیام اور اس کے رکوع وسجود کے بقدر کھڑا رہے گا اور اگر اس میں کمی بیشی ہوجائے تو مضائقہ نہیں ہے[3]۔

اپنے مختار مذہب میں مالکیہ اس صورت میں جب کہ نکسیر والے کے لئے قضا اور بنا جمع ہوجائے یہ کہتے ہیں کہ بناء کو قضاء پر مقدم کرے اس لئے کہ امام کے ساتھ شریک ہونے کے بعد جو کچھ امام کرے گا اس کو مکمل کرنے کے بعد ہی قضاء کا وقت آئے گا[4]، اور یہ جمہور حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہے، چنانچہ کاسانی نے کہا ہے: اگر وہ پہلے امام کی اتباع کرے پھر امام کے سلام پھیرنے کے بعد ماسبق کی قضا کرے تو ہمارے تینوں علماء کے نزدیک جائز ہے، اس میں امام زفر کا اختلاف ہے، بنیاد یہ ہے کہ ایک نماز کے افعال میں ترتیب ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے اور ان کے نزدیک شرط ہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''قضاء الفوائت''۔

۸-اگر نکسیر والا شخص امام ہو تو اس کو یہ حکم ہے کہ وہ خلیفہ بنائے، پھر وضو کرے یا (بقول مالکیہ) صرف خون کو دھوئے اور اپنی نماز اسی طرح پوری کرے جو مقتدی کے بارے میں مذکور ہوا، اس لئے کہ خلیفہ بنانے کی وجہ سے امامت دوسرے کی جانب منتقل ہوگئی اور یہ ایک مقتدی کی حیثیت میں آ گیا[2]۔ دیکھئے: ''استخلاف''۔

روزہ پر نکسیر کا اثر:

۹-حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ جس کو نکسیر جاری ہوجائے اور وہ اپنی ناک بند کرلے اور خون منہ کے راستہ سے نکل جائے اور حلق کی طرف نہ لوٹے تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ ناک سے منہ تک پیٹ میں پہنچے بغیر راستہ ہے تو جب تک پیٹ میں کوئی چیز نہیں پہنچے گی کچھ لازم نہیں آئے گا، ہاں جس کی نکسیر کا خون حلق میں پہنچ جائے گا اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا۔

شافعیہ اور حنابلہ کی عبارتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو چیز روزہ دار کے پیٹ میں بلا قصد پہنچ جائے وہ روزے کو نہیں توڑتی[3]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''صوم''۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۱؍ ۲۲۳۔

(۲) مواہب الجلیل ۱؍ ۴۸۴، المنتقی ۱؍ ۸۳۔

(۳) بدائع الصنائع ۱؍ ۲۲۳، الشرح الصغیر ۱؍ ۲۸۱۔

(۴) الشرح الصغیر ۱؍ ۲۸۰، ۲۸۱۔

(۱) بدائع الصنائع ۱؍ ۲۲۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۱؍ ۲۲۴، الحطاب ۱؍ ۴۸۴۔

(۳) فتح القدیر ۱؍ ۲۵۸، شائع کردہ دار احیاء التراث العربی، الحطاب ۲؍ ۴۲۵، روضۃ الطالبین ۲؍ ۳۵۶، ۵۵۹، کشاف القناع ۱؍ ۳۲۲۔

رعی

تعریف:

۱- رَعْی: رَعَی الکلاء ونحوہ یَرعٰی رَعْیًا کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "الماشیة رَعَتِ الکَلَاء" یعنی جو پائے نے گھاس چرلیا، "الراعی یرعی الماشیة" یعنی چرواہا چوپائے کی رکھوالی کر رہا ہے۔ اس کی جمع رعاۃ ہے جیسے قاضی کی جمع قضاۃ، اور رعاء ہے جیسے جائع کی جمع جیاع ہے اور رعیان ہے جیسے شاب کی جمع شبان ہے (۱)۔

رعی کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

شرعی حکم:

۲- رعی میں اصل اباحت ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "المسلمون شرکاء فی ثلاث: فی الکلاء (۲) والماء والنار" (۳) (مسلمان تین چیزوں میں ایک دوسرے کے شریک ہیں، چارے میں، پانی میں اور آگ میں) چارہ اور گھاس افتادہ زمینوں میں اگتی ہیں جسے لوگ چراتے ہیں، کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ دوسرے کو محروم کرکے اپنے لئے اس کو خاص کرلے۔

اہل جاہلیت میں سے کوئی شخص جب چاہتا زمین کے حصہ کو اپنے مویشی کے لئے خاص کرلیتا جس میں ان کو چراتا اور لوگوں کو وہاں سے بھگا دیتا تھا، نبی ﷺ نے اس کو باطل قرار دیا، اور ایسی چراگاہوں میں تمام لوگوں کو شریک ٹھہرایا کہ وہ باری باری اس سے مستفید ہوں۔

رعی کے کچھ دوسرے احکام بھی ہیں، جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

کسی گاؤں والوں کا دوسروں کے مویشیوں کو چرنے سے روکنا:

۳- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ کسی گاؤں والوں کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ گاؤں کی چراگاہ میں دوسروں کو اپنے مویشی چرانے سے منع کریں۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر کوئی جماعت کوئی شہر آباد کرے تو اس کی حریم ان ہی کے لئے خاص ہوگی، حریم سے مراد: وہ علاقہ ہے جہاں سے حسب معمول لکڑیاں لانا، مویشیوں کو چرانا، دن ہی دن میں صبح وشام آنا جانا اور دیگر مصالح ومنافع کا حاصل کرنا بسہولت ہوسکتا ہو، اور لوگ وہاں سے اس طرح کے منافع حاصل کرنے کے عادی ہوں، اس طرح کی حریم ان ہی لوگوں کے لئے خاص ہوگی اور مالکیہ کے نزدیک اس گاؤں والوں کو حق ہوگا کہ دوسروں کو منع کردیں، لیکن خود گاؤں والے ایک دوسرے کو منع نہیں کرسکتے کیونکہ وہ سب کے لئے مباح ہے (۱)۔

حرم کی گھاس کو چرانا:

۴- مالکیہ، شافعیہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کے نزدیک حرم کی

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) الکلاء، خودرو گھاس کو کہتے ہیں۔

(۳) حدیث: "المسلمون شرکاء في ثلاث" کی روایت ابوداؤد (۳/۷۵۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے ایک مہاجر صحابی سے کی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۸/۳۸۴۸ طبع الإمام، الشرح الصغیر ۴/۱۸۸، نہایۃ المحتاج ۵/۳۳۱، الموسوعہ ۱۷/۲۱۹، اصطلاح "حریم" فقرہ/۱۲۔

گھاس کو چرانا جائز ہے، اور ایک روایت حنابلہ سے بھی یہی ہے، اس لئے کہ ہدی کے جانور حرم میں کثرت سے آتے تھے لیکن یہ کہیں نہیں آیا کہ ان کے منہ باندھ دیئے جاتے تھے، اور اس لئے بھی کہ لوگوں کو اس کی ضرورت ہے لہذا یہ اذخر کے مشابہ ہوگئی۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے اور ایک روایت حنابلہ سے بھی یہی ہے، اس لئے کہ جب حرم کی گھاس کو نقصان پہنچانے سے منع کیا گیا ہے تو اس میں دونوں باتیں یکساں ہیں خود نقصان پہنچائے یا مویشی کو اس پر چھوڑ کر نقصان پہنچائے، کیونکہ مویشی کا عمل اس کے مالک کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، جیسا کہ شکار میں ہے کہ جب اس پر شکار کو نقصان پہنچانا حرام ہے تو اب دونوں صورتیں یکساں ہیں خود شکار کرے یا اس کے اوپر کتے کو چھوڑے [۱]۔

حرم کی گھاس کو نقصان پہنچانا حرام ہے اس پر فقہاء نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس کو حضرت ابن عباس نے نبی ﷺ سے روایت کیا ہے: "**إن الله حرم مكة، فلم تحل لأحد قبلي ولاتحل لأحد بعدي، وإنما أحلت لي ساعة من نهار، لا يختلى خلاها، ولا يعضد شجرها، ولا ينفر صيدها، ولا تلتقط لقطتها إلا لمعرف**" [۲] (آپ ﷺ نے فرمایا: بیشک اللہ تعالیٰ نے مکہ کو حرام کیا ہے، چنانچہ مجھ سے پہلے وہ کسی کے لئے حلال نہیں ہوا اور نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال ہوگا، اور میرے لئے بھی ایک دن میں صرف تھوڑی دیر کے لئے حلال کیا گیا، اس کی گھاس نہیں اکھاڑی جائے گی، نہ اس کے درخت کاٹے جائیں گے، نہ اس کے شکار کو بدکایا جائے گا، اور نہ اس کی پڑی ہوئی چیز اٹھائی جائے گی، مگر تشہیر کرنے والے کے لئے اجازت ہے کہ اٹھالے)۔

چراگاہ میں چرانے کا معاوضہ لینا:

۵- کسی حاکم کے لئے جائز نہیں ہے کہ افتادہ یا سرکاری چراگاہوں میں چرانے کا مویشی والوں سے کچھ بھی معاوضہ لے، کیونکہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**المسلمون شركاء في ثلاث: الكلأ و الماء و النار**" [۱] (تمام مسلمان تین چیزوں میں برابر کے شریک ہیں، چارہ، پانی اور آگ) نیز نبی ﷺ کا فرمان ہے: "**لا حمى إلا لله و لرسوله**" [۲] (محفوظ چراگاہ صرف اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہے)، حدیث کا مقصد یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی ذات کے لئے چراگاہ کو مخصوص نہیں کرسکتا سوائے رسول اللہ ﷺ کے، کیونکہ یہ رسول اللہ ﷺ کی خصوصیات میں سے ہے، اگرچہ ایسا نہیں ہوا، اور اگر ہوتا تو چونکہ رسول اللہ ﷺ کی مصلحت عام مسلمانوں کی مصلحت ہے اس لئے خاص ہوتے ہوئے بھی گویا عام ہوتی، یا حدیث کے معنی یہ ہیں کہ کوئی چراگاہ نہ ہوگی سوائے اس چراگاہ کے جو اللہ اور اس کے رسول کی چراگاہ کی طرح ہو کہ اس میں نہ کوئی معاوضہ لیا جائے اور نہ کوئی دوسرا اس طرح کا کام کیا جائے، کیونکہ امام المسلمین کے لئے اس شخص سے معاوضہ لینا حرام ہے جو اس میں چرائے جیسا کہ افتادہ زمین میں کوئی معاوضہ نہیں ہے [۳]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۱۰، ۲۱۱، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۹۸، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۷، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۴۹، ۳۵۲، الموسوعہ ۱۷/ ۱۹۲، اصطلاح "حرم" فقرہ/ ۱۱۔

(۲) حدیث: "إن الله حرم مكة......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "المسلمون شركاء في ثلاث......" کی تخریج فقرہ/ ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "لا حمى إلا لله و رسوله" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۴۴ طبع السلفیہ) نے صعب بن جثامہ سے کی ہے۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی ۱۸۷، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ۲۲۴، مطالب

چرواہے سے ضمان لینا:

٦- اجرت لے کر چرانے والے پر ان جانوروں کے سلسلے میں کوئی ضمان نہیں جو تلف ہوجائیں بشرطیکہ اس نے کوئی زیادتی یا ان کی حفاظت میں کوئی کوتاہی نہ کی ہو، اس لئے کہ وہ ان کی حفاظت کے سلسلے میں امین ہے لہذا بغیر زیادتی کے ضامن نہ ہوگا جیسا کہ وہ شخص جس کے پاس امانت رکھی جائے، اور اس لئے بھی کہ وہ جانور ایسی شئ ہیں جن پر عقد اجارہ کے تحت قبضہ کیا گیا ہے لہذا بغیر زیادتی کے ضمان نہیں آئے گا جیسا کہ کرایہ پر لی جانے والی دوسری چیزیں، البتہ جو جانور چرواہے کی زیادتی سے ہلاک ہوجائے اس کا ضامن وہ ہوگا اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اگر مالک مویشی اور چرواہے کے درمیان زیادتی کے ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہو تو چرواہے کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ امین ہے، اور اگر چرواہے سے ایسا عمل سرزد ہو، جس کے تعدی ہونے میں دونوں کا اختلاف ہو تو ماہرین کی طرف رجوع کریں گے، اگر کسی بکری وغیرہ کے بارے میں چرواہے کو مثلاً موت کا اندیشہ ہو، اور اس کو غالب گمان ہو کہ اگر اس کو ذبح نہیں کرے گا تو مرجائے گی پھر وہ ذبح کردے تو استحسانا ضامن نہیں ہوگا، اور اگر اس میں دونوں کا اختلاف واقع ہو تو چرواہے کا قول معتبر ہوگا[1]۔

چرواہے کا اجارہ:

٧- چرواہا اجیر مشترک ہوگا یا اجیر خاص، ان میں سے ہر ایک پر اجارہ کے احکام جاری ہوں گے، ملاحظہ ہو اصطلاح ''اجارہ'' (فقرہ/ ١٥٠، ج ١ ص ٤٠٠)۔

= أولی النہی ٢٠١/٤، نہایۃ المحتاج ٣٣٨/٥، القلیوبی وعمیرۃ ٩٣/٣، مواہب الجلیل ٦/٦، ٧۔

(١) الفتاوی الہندیہ ٢٢٦/٥، المدونہ ٢٤١/٤، المغنی لابن قدامہ ١٢٦/٦، ١٢٧۔

چرواہے کا ان بکریوں کا دودھ پینا جن کو وہ چراتا ہے:

٨- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کا مذہب ہے کہ مالک کی اجازت یا اس کی رضامندی کے علم کے بغیر جانور کا دودھ پینا جائز نہیں ہے، یا اگر کوئی آدمی مضطر ہو تو اس وقت اس کے لئے بقدر ضرورت جائز ہے۔

ان کی دلیل نبی علیہ السلام کی یہ حدیث ہے: ''**لا يحلبن أحد ماشية امرىء بغير إذنه أيحب أحدكم أن تؤتى مشربته فتكسر خزانته فينتقل طعامه، فإنما تخزن لهم ضروع ماشيتهم أطعماتهم، فلا يحلبن أحد ماشية أحد إلا بإذنه**''[1] (کوئی شخص کسی کے جانور کو بلا اجازت ہرگز نہ دوہے، کیا تم میں سے کوئی یہ پسند کرے گا کہ اس کی کوٹھری میں کوئی گھسے اور اس کی الماری کو توڑ کر اس کا کھانا نکال لے، چوپائے اپنے تھنوں میں لوگوں کی خوراک محفوظ رکھتے ہیں لہذا کوئی کسی کے جانور کو بلا اجازت ہرگز نہ دوہے)۔

ابن عبد البر کہتے ہیں: (حدیث میں اس سے منع کیا گیا ہے کہ کوئی مسلمان کسی مسلمان کے مال میں سے کچھ بھی بلا اجازت لے لے، اور خاص کر دودھ کا تذکرہ اس لئے کیا گیا کہ اس میں لوگ تساہل سے کام لیتے ہیں، لہذا اس کے ذریعہ اس چیز پر متنبہ کیا گیا جو اس سے بڑھ کر ہے اور اسی کو جمہور نے اختیار کیا ہے، خواہ خاص اجازت سے ہو، بہت سے سلف نے اس سے اس صورت کو مستثنی قرار دیا ہے جب کہ جانور کے مالک سے خاص یا عام اجازت تو نہ حاصل ہوئی ہو، لیکن یہ معلوم ہو کہ اس کو وہ گوارا ہوگا)۔

(١) حدیث: ''لا يحلبن احد ماشية امرئ بغير اذنه'' کی روایت بخاری (الفتح ٨٨/٥ طبع السلفیہ) اور مسلم (١٣٥٢/٣ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

حنابلہ کا مذہب خورد ونوش کے سلسلے میں مطلقا جواز کا ہے، خواہ خوش دلی کا علم ہو یا نہ ہو، اس سلسلے میں ان کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو حضرت سمرہ بن جندب سے ابوداؤد نے مرفوعاً روایت کیا ہے: **"إذا أتى أحدكم على ماشية فإن كان فيها صاحبها فليستأذنه فإن أذن له فليحتلب و ليشرب، فإن لم يكن فيها فليصوت ثلاثا، فإن أجابه فليستأذنه، وإلا فليحتلب و ليشرب ولايحمل"** (۱) (اگر تم میں سے کوئی کسی جانور کے پاس پہنچے تو اگر جانور کا مالک موجود ہو تو اس سے اجازت طلب کرے، اگر وہ اجازت دیدے تو اس کو دوہ کر پی لے، اور اگر موجود نہ ہو تو تین مرتبہ آواز دے اگر پکار پر آ جائے تو اس سے اجازت لے لے ورنہ دوہے اور پی لے، اور لے کر نہ جائے)۔

اسی طرح وہ حدیث جس کو حضرت ابو سعید خدریؓ نے نبی ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"إذا أتيت على راع فناده ثلاث مرار، فإن أجابك، وإلا فاشرب في غير أن تفسد"** (۲) (جب تم کسی چرواہے کے پاس پہنچو تو اس کو تین مرتبہ پکارو، اگر وہ تم کو جواب دے تو فبہا ورنہ تم نقصان پہنچائے بغیر پی لو)۔

ابن حجر کہتے ہیں کہ بعض نے مذکورہ دونوں مختلف حدیثوں کے درمیان مختلف طریقوں سے تطبیق دی ہے، ان میں سے ایک وجہ تطبیق یہ ہے کہ جب مالک کی خوش دلی کا علم ہو اجازت کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا، اور ممانعت کو اس صورت پر جب کہ اس کا علم نہ ہو، دوسری وجہ تطبیق یہ ہے کہ جواز کا تعلق صرف مسافر سے ہے، یا مضطر سے ہے، یا قحط کی حالت سے ہے، یہ تینوں صورتیں قریب قریب ہیں (۱)۔

(۱) حدیث: "إذا أتى أحدكم على ماشية فإن كان صاحبها فيها......" کی روایت ابوداؤد (۸۹/۳، تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۵۸۱/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی نے اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "إذا أتيت على راع فناده ثلاث مرار......" کی روایت ابن ماجہ (۷۷۱/۲ طبع الحلبی) اور بیہقی (۲۵۹/۹، ۲۶۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، بیہقی نے اس کو معلول قرار دیا ہے، لیکن سمرہ بن جندب کی مذکورہ حدیث اس کے لئے شاہد ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۸۶/۵، المدونہ ۴۳۶/۴، فتح الباری ۸۸/۵، ۸۹، عمدۃ القاری ۲۷۸/۱۲، ۲۷۹۔

رغائب

تعریف:

۱-"رغائب "، رغیبة کی جمع ہے، لغت میں اس کا معنی بے شمار عطیہ ہے، یا وہ عمل خیر ہے جس پر آمادہ کیا گیا ہو[۱]۔

رغیبۃ اصطلاح کے اعتبار سے مالکیہ کے نزدیک دسوقی کے قول کے مطابق وہ امر ہے: جس کو شارع نے تنہا کرنا پسند کیا ہو اور مجمع میں اس کو نہ کیا ہو، شیخ علیش کہتے ہیں کہ رغیبہ غلبہ استعمال کی وجہ سے فجر کی دو رکعت سنتوں کے لئے علم کی طرح ہوگئی ہے۔

نیز انھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ رغیبہ: وہ عمل ہے جس پر رسول اللہ ﷺ نے نفل کی حیثیت سے مداومت کی ہو یا یہ کہہ کر ترغیب دی ہو کہ جو ایسا کرے گا اس کے لئے یہ اجر ہے، حطاب کہتے ہیں: اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مندوبات کی اعلی قسم کا نام سنت ہے، اور ابن رشد نے دوسری قسم کو رغائب کہا ہے اور مازری نے اس کا نام فضائل رکھا ہے، اور علماء نے مندوبات کی تیسری قسم کا نام نوافل رکھا ہے[۲]۔

رغائب فقہاء کے نزدیک ایک نماز ہے جو شروع رجب یا نصف شعبان میں خاص طریقہ سے ادا کی جاتی ہے۔

(۱) لسان العرب، الاضداد للجاحظ مادہ: ''رغب''۔

(۲) الحطاب ۱/ ۳۹، الدسوقی ۱/ ۳۱۸، الموسوعہ ۸/ ۲ ۱۳ اصطلاح ''بدعة'' فقرہ ۲۳۔

اجمالی حکم:

۲-حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ رجب کے پہلے جمعہ میں یا نصف شعبان کی شب میں مخصوص کیفیت کے ساتھ یا رکعات کی مخصوص تعداد کے ساتھ نماز رغائب پڑھنا بدعت منکرہ ہے[۱]۔

نووی کہتے ہیں: یہ دونوں نمازیں بدعت مذمومہ منکرہ قبیحہ ہیں، اور اس بات سے دھوکہ نہ کھانا چاہئے کہ ان کا ذکر'' قوت القلوب، اور'' احیاء العلوم'' جیسی کتابوں میں ہے، اور کسی کے لئے یہ گنجائش نہیں ہے کہ ان کے جواز پر اس حدیث سے استدلال کرے جو نبی علیہ الصلوۃ والسلام سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "الصلاة خير موضوع"[۲] (نماز سب سے بہتر کام ہے)۔

اس لئے کہ یہ اس نماز کے ساتھ خاص ہے جو کسی حیثیت سے شریعت کے خلاف نہ ہو[۳]۔

حنفیہ میں سے ابراہیم حلبی نے کہا: کہ ائمہ نے اس پر موضوع ہونے کا حکم لگایا ہے، ''العلم المشہور'' میں کہتے ہیں: کہ نصف شعبان کی شب والی حدیث موضوع ہے[۴]۔

ابوحاتم محمد بن حبان نے کہا: کہ محمد بن مہاجر رسول اللہ ﷺ

(۱) القلیوبی وعمیرۃ ۱/ ۲۱۶، غنیۃ المتملی فیشرح منیۃ المصلی، حلبی کبیر ص ۴۳۳۔

(۲) حدیث: "الصلاة خير موضوع" کی روایت امام احمد (۵/ ۱۷۸ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابو ذر سے کی ہے اور ہیثمی نے المجمع (۱/ ۱۶۰ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ: اس میں مسعودی ہیں جو ثقہ ہیں اور آخر میں ان کو اختلاط ہوگیا تھا۔

(۳) المجموع للنووی ۴/ ۲۵۶۔

(۴) حلبی کبیر ص ۴۳۴ للشیخ ابراہیم الحلبی، طبع دار سعادت، عارف افندی مطبع سندہ أولمنشدر ۱۳۲۵ھ، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۱، ۴۷۶، القلیوبی وعمیرۃ ۱/ ۲۱۶، الفروع ۱/ ۵۶۹، ۵۷۰، الاعتصام للشاطبی ۱/ ۲۳۲، إبکار البدع والحوادث ص ۶۳، ۶۷۔

کی طرف نسبت کر کے حدیثیں وضع کرتا تھا، اور حدیث انس موضوع ہے، اس لئے کہ اس میں ابراہیم بن اسحاق ہیں ان کے بارے میں ابوحاتم کا بیان ہے کہ: وہ روایات میں الٹ پھیر کر کے حدیث بیان کرتے تھے، اور اس میں وہب بن وہب القاضی آیا ہے جو اکذب الناس ہے، جیسا کہ ''العلم المشہور'' میں مذکور ہے، ابوالفرج بن جوزی نے کہا: صلاۃ الرغائب کی حدیث موضوع ہے اور رسول اللہ ﷺ کی طرف اس کی نسبت افتراء ہے (۱)۔

ابن جوزی کہتے ہیں کہ: علماء نے ان دونوں نمازوں کے بدعت اور مکروہ ہونے کی چند وجوہ ذکر کی ہیں، ان میں سے ایک وجہ یہ ہے کہ: صحابہ اور تابعین اور ان کے بعد ائمہ مجتہدین سے یہ دونوں نمازیں منقول نہیں ہیں، اگر یہ نمازیں مشروع ہوتیں تو سلف سے فوت نہ ہوتیں، یہ چوتھی صدی کے بعد وجود میں آئی ہیں، طرطوشی کہتے ہیں کہ مجھ سے مقدسی نے بیان کیا کہ بیت المقدس میں رجب میں کبھی نہ صلاۃ الرغائب ہوئی اور نہ پندرہویں شعبان کی شب والی نماز ہوئی، پھر ۴۴۸ھ میں ابن الحی نام کا ایک شخص نابلس سے آیا وہ تلاوت اچھی کرتا تھا، پندرہویں شعبان کی شب میں اس نے مسجد اقصی میں نفل پڑھنا شروع کیا، ایک شخص نے اس کے پیچھے نیت باندھ لی، پھر تیسرا آیا اس کے بعد چوتھا آیا اور ختم ہونے تک ایک بڑی جماعت ہوگئی: پھر وہی شخص اگلے سال آیا اب تو اس کے ساتھ ایک خلق کثیر اکٹھی ہوگئی، اور یہ نماز مسجد اقصی میں، لوگوں کی کوٹھریوں اور گھروں میں پھیل گئی، پھر آج تک ایک سنت کی طرح جاری ہے، دیکھئے: ''بدعۃ'' (فقرہ/ ۲۳)، نیز تفصیل کے لئے دیکھے: اصطلاح ''صلوۃ الرغائب''۔

(۱) الموضوعات لابن الجوزی ۲/ ۱۲۴، ۱۲۶ شائع کردہ السلفیہ۔

رغیبہ بمعنی سنت فجر:

۳- رغیبہ مالکیہ کی اصطلاح میں نماز فجر کی سنتوں کو کہتے ہیں اس کا درجہ ان کے نزدیک مندوبات سے زیادہ اور سنن سے کم ہے، مندوبات کی مثال مالکیہ کے نزدیک وہ روزمرہ کے نوافل ہیں، جو فرائض کے ساتھ ان سے پہلے یا ان کے بعد ادا کی جاتی ہیں، اور سنن کی مثال ان کے نزدیک وتر، عید، کسوف اور استسقاء کی نمازیں ہیں۔

ابن رشد کے نزدیک فجر کی دو رکعتیں سنت ہیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے آفتاب طلوع ہونے کے بعد ان کی قضا کی ہے (۱)۔

حنفیہ کے نزدیک فجر کی دو سنتیں تمام سنتوں میں سب سے زیادہ قوی ہیں، اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ دونوں سنن رواتب میں سے ہیں (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''صلوۃ الفجر''۔

(۱) حدیث: ''قضاء الرسول ﷺ لرکعتی الفجر بعد طلوع الشمس'' کی روایت مسلم (۱/ ۴۷۲، ۴۷۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) الحطاب ۱/ ۳۴، ۳۹، الدسوقی ۱/ ۳۱۸، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۰۵، البدائع ۱/ ۲۸۵، القلیوبی وعمیرۃ ۱/ ۲۱۰، الفروع ۱/ ۵۴۴۔

رفادة

تعریف:

۱- **رفد** (راء کے کسرہ کے ساتھ) بخشش اور صلہ اور (راء کے فتحہ کے ساتھ) بڑا پیالہ اور (راء کے کسرہ کے ساتھ) بھی اس معنی میں آتا ہے، اور **رفد** ، **رفدہ یرفدہ** کا مصدر ہے جس کا معنی عطا کرنا ہے، اور **إرفاد** کا معنی اعانت کرنا اور عطا کرنا ہے اور **ارتفاد** کا معنی کمانا ہے اور **استرفاد** مدد طلب کرنا، اور **ترافد** ایک دوسرے کا تعاون کرنا ہے۔

''رفادہ'' وہ عطیات ہیں جن کو قریش جاہلیت کے زمانے میں دیا کرتے تھے، چنانچہ ہر شخص بقدر طاقت کچھ مال نکالتا تھا اور اس طرح ایام حج میں کثیر مال جمع کرتے، پھر اس سے حاجیوں کے لئے اونٹ، غلہ، اور نبیذ بنانے کے لئے کشمش خریدتے تھے۔ پھر ایام حج ختم ہونے تک برابر حجاج کو کھلاتے پلاتے تھے، اور رفادہ اور سقایہ یعنی کھلانے اور پلانے کا کام بنوہاشم کے ذمہ تھا، خانۂ کعبہ کی دربانی اور جھنڈا بنوعبد الدار کے ذمہ تھا، سب سے پہلے حاجیوں کو کھانا کھلانے کی سعادت جس نے حاصل کی وہ ہاشم بن عبد مناف ہیں، اور اس کا نام ہاشم اس لئے رکھا گیا کہ انہوں نے اپنی قوم کے لئے روٹی توڑ کر ثرید بنایا تھا(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-سدانۃ:

۲- اس کا معنی خانہ کعبہ کی خدمت کرنا ہے۔ کہا جاتا ہے: ''**سدنت الکعبة، اسدنها، سدنا**'' جب خانۂ کعبہ کی خدمت کی جائے، اس کا واحد **سادن** اور جمع **سدنة** ہے، اور **سدانة** (سین پر زیر کے ساتھ) خدمت ہے، اور **سدن** ستر کے وزن پر ہے اور اسی کے معنی میں ہے(۱)۔

ب-حجابۃ:

۳- حجابۃ اسم ہے **حجب** کا، جو **حجب یحجب** کا مصدر ہے، پردہ کے لئے حجاب اسی سے ماخوذ ہے، کیونکہ وہ دیکھنے سے روک دیتا ہے، اور دربان کو حاجب کہا جاتا ہے اس لئے کہ وہ اندر آنے سے روک دیتا ہے(۲)، اور اسی سے **حجابة الکعبة** ماخوذ ہے، یعنی خانۂ کعبہ کی دربانی جو جاہلیت میں بنوعبد الدار کے لئے تھی۔

ج-سقایۃ:

۴- سقایہ وہ جگہ ہے جو لوگوں کو پانی پلانے کے لئے تیار کی جائے اور یہاں اس سے مراد وہ جگہ ہے جو موسم حج میں حاجیوں کو پانی پلانے کے لئے تیار کی جائے(۳)۔

---

(۱) الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادہ: ''رفد''، الکلیات ۲/۳۶۸ طبع دمشق، امام احمد (۶/۴۰۱ طبع المیمنیہ) نے ابو محذورہ سے روایت کی ہے، وہ اپنے باپ یا دادا سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے

= اذان کی خدمت ہمارے لئے اور ہمارے حلیفوں کے لئے مقرر کی، اور پانی پلانے کی خدمت بنوہاشم کے لئے اور دربانی بنی عبد الدار کے لئے مقرر کی۔ اور ہیثمی نے اس کو ''المجمع'' (۳/۲۸۵ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ: اس کی روایت امام احمد نے، اور طبرانی نے ''الاوسط'' اور ''الکبیر'' میں کی ہے اور اس میں ہذیل بن بلال اشعری ہیں جن کو امام احمد وغیرہ نے ثقہ کہا ہے اور نسائی وغیرہ نے انہیں ضعیف کہا ہے۔

(۱) المصباح مادہ: ''سدن''۔

(۲) المصباح مادہ: ''حجب''۔

(۳) المصباح مادہ: ''سقی''، روح المعانی ۱۰/۶۶ طبع الفکر۔

د-عمارة:

۵-عمارۃ اسم مصدر ہے، یہ "عمرت الدار عمرا" سے اسم مصدر ہے، یعنی میں نے گھر کو تعمیر کیا، اور اسی سے ہے: "عمارة المسجد الحرام"(۱) (مسجد حرام کو بسانا)۔

شریعت میں رفادہ کا مقام:

۶-رفادہ، سقایہ، عمارہ اور حجابہ ان امور میں سے ہیں جن پر قریش دور جاہلیت میں فخر کیا کرتے تھے، اور ان کو ان اعمال میں شمار کرتے تھے جن کی بدولت وہ دوسرے عربوں سے ممتاز تھے، گویا وہ خانۂ کعبہ کے پاسبان تھے، اس سے شر وفساد کو دفع کرتے تھے، اور حج اور زیارت کے لئے جو لوگ آتے تھے ان کو کھلاتے پلاتے تھے، ان کو اس افتخار نے یہاں تک پہنچا دیا تھا کہ انہوں نے ان اعمال کو ایمان باللہ، ایمان بالآخرت اور جہاد فی سبیل اللہ کے برابر ٹھہرایا، چنانچہ اللہ سبحانہ وتعالی نے ان پر اس بارے میں نکیر کی اور فرمایا: "أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَ عِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَجَاهَدَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ لاَ يَسْتَوُوْنَ عِنْدَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِيْنَ"(۲) (کیا تم نے حاجیوں کے پانی پلانے اور مسجد حرام کے آباد رکھنے کو (برابر) قرار دے لیا ہے اس شخص (کے عمل) کے جو ایمان رکھتا ہے اللہ اور روز آخرت پر اور اس نے جہاد بھی اللہ کے راستے میں کیا، یہ لوگ برابر نہیں (ہوسکتے) اللہ کے نزدیک اور اللہ راہ نہیں دکھاتا ظالم لوگوں کو)۔

اجمالی حکم:

۷-رفادہ مشروع ہے کیونکہ اسلام نے اس کو برقرار رکھا ہے اور وہ ایک قسم کی نیکی ہے، اس لئے کہ اس میں حجاج کا اکرام ہے اور وہ اللہ کے مہمان ہیں، حجاج میں جو فقراء ہیں رفادہ ان کے حق میں صدقہ ہے اور جو غیر فقراء ہیں ان کے حق میں احسان ہے۔

(۱) المصباح مادہ: "عمر"، روح المعانی ۶۶/۱۰ طبع الفکر۔

(۲) سورۂ توبہ/۱۹۔

رفث

تعریف:

۱-رفث (را اور فاء کے فتحہ کے ساتھ) کا معنی لغت میں جماع اور اس حالت میں مرد وزن کے درمیان پیش آنے والے حالات یعنی بوس وکنار وغیرہ ہے، اور اس کا اطلاق بے حیائی کی باتوں پر بھی ہوتا ہے۔

بعض حضرات کا قول ہے کہ رفث بد زبانی اور فحش گوئی ہے، انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "**إذا كان يوم صوم أحدكم، فلا يرفث، ولا يصخب**"[1] (جب تم میں سے کسی کے روزہ کا دن ہو تو اسے نہ بے حیائی کی باتیں کرنی چاہئے اور نہ شور وغل مچانا چاہئے)۔

ابوعبیدہ کہتے ہیں: رفث بے فائدہ کلام ہے، بولا جاتا ہے: **رفث في كلامه يرفث** اور **أرفث** جب بری بات بولے، اس کے بعد اس کو بطور کنایہ جماع اور متعلقات جماع کے لئے استعمال کرلیا گیا، چنانچہ **الرفث باللسان** وطی اور اس سے تعلق رکھنے والی چیزوں کا ذکر کرنا ہے، اور **الرفث باليد** چھونا ہے اور **الرفث بالعين** آنکھ مارنا ہے اور **الرفث بالفرج** جماع کرنا ہے[2]۔

(۱) حدیث: "إذا كان يوم صوم أحدكم، فلا يرفث، ولا يصخب" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۱۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۰۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) تاج العروس، تفسیر رازی، تفسیر ابن کثیر آیت: "فلا رفث ولا

فقہاء کی اصطلاح میں رفث کے وہی معنی ہیں جو لغت میں ہیں، جیسا کہ ابوعبیدہ نے ذکر کیا ہے۔

شرعی حکم:

۲- رفث بمعنی جماع ومتعلقات جماع، عبادات میں درج ذیل تفصیل کے مطابق ممنوع ہے:

روزے کی حالت میں جماع کرنا:

۳-اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص رمضان کے دن میں دیدہ ودانستہ اپنے روزہ کو یاد رکھتے ہوئے جماع کرے گا وہ گنہگار ہوگا، اور اس کا روزہ ٹوٹ جائے ا اور اس پر قضا اور کفارہ لازم ہوں گے، خواہ انزال ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: "**أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ**"[1] (جائز کردیا گیا ہے تمہارے لئے روزوں کی رات میں اپنی بیبیوں سے مشغول ہونا) یہاں رفث سے مراد جماع ہے[2]۔

اور جس طرح جماع سے گناہ، فساد صوم اور قضا لازم آتی ہے، اسی طرح اتصال جسمانی اور بوس وکنار کے ذریعہ انزال سے بھی یہ چیزیں لازم ہوتی ہیں خواہ جماع کے بغیر ہو، لہذا اگر بوسہ لے، یا چھوئے یا بغل گیر ہوا اور انزال نہ ہو تو اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[3]۔

لیکن بھول کر جماع کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور

= فسوق" کی تفسیر کے تحت۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۷۔

(۲) أسنی المطالب ۱/ ۴۱۴، فتح القدیر ۲/ ۲۵۳، المغنی ۳/ ۱۲۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۰۹۔

(۳) سابقہ مراجع۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، کیونکہ نبی ﷺ نے اس شخص کے بارے میں جو بھول کر کھا پی لے ارشاد فرمایا کہ: "فليتم صومه فإنما أطعمه الله و سقاه"(۱) (وہ اپنا روزہ پورا کرے اس لئے کہ اس کو اللہ تعالی نے کھلایا اور پلایا ہے)۔

اور جب یہ حکم خورد ونوش میں ثابت ہوگیا تو جماع میں بھی ثابت ہوگا، اس لئے کہ رکن ہونے میں تینوں چیزیں برابر ہیں (۲)۔

مالکیہ اور ظاہر مذہب کے مطابق حنابلہ کا قول یہ ہے کہ: بھول کر کرنے والا عمدا کرنے والے کی طرح ہے لہذا اگر وہ بھول کر جماع کرے گا تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، وہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے اس شخص کو جس نے رمضان کے دن میں جماع کرلیا تھا کفارہ کا حکم دیا اور اس سے یہ سوال نہیں کیا کہ اس نے ایسا قصدا کیا ہے (۳) اور اگر حکم مختلف ہوتا تو آپ ضرور پوچھتے اور تفصیل معلوم کرتے، اور اس لئے بھی کہ سوال کرنے والے کے سوال میں جو لفظ آیا ہے اس کو علت قرار دینا ضروری ہے، اور وہ ہے الوقوع علی المرأۃ فی الصوم، یعنی روزے کی حالت میں بیوی سے جماع کرنا، اور اس لئے بھی کہ روزہ عبادت ہے جس میں وطی حرام ہے، لہذا اس میں قصداً اور سہواً دونوں برابر ہوں گے جیسا کہ حج میں ہے (۴)۔ تفصیل باب "الصوم" میں ہے۔

اعتکاف کی حالت میں جماع کرنا:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اعتکاف کی حالت میں جماع کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَلَا تُبَاشِرُوْهُنَّ وَ أَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ فِيْ الْمَسَاجِدِ**"(۱) (اور بیبیوں سے اس حال میں صحبت نہ کرو جب تم اعتکاف کئے ہو مسجدوں میں) لہذا اگر قصدا جماع کرے گا تو اس کا اعتکاف فاسد ہوجائے گا، اس پر اہل علم کا اتفاق ہے، اس لئے کہ جب عبادت میں جماع حرام ہے تو وہ اس کو فاسد کردے گا، جیسے حج اور روزہ۔

بھول سے جماع کرنے میں علماء کا اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ کہ اگر معتکف دن میں یا رات میں قصدا یا بھول کر جماع کرلے تو اس کا اعتکاف باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ جو چیز اعتکاف میں ممنوع ہے اس کو قصدا کیا جائے یا بھول کر دونوں صورتوں میں مفسد ہے، جیسے مسجد سے باہر نکلنا۔

اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر بھول سے جماع کرلے تو اعتکاف باطل نہیں ہوگا۔

لیکن بوسہ لینا اور شہوت سے چھونا حرام ہے، اور اگر انزال ہوجائے تو اعتکاف فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ: "**وَلَاتُبَاشِرُوْهُنَّ وَ أَنْتُمْ عٰكِفُوْنَ فِيْ الْمَسَاجِدِ**" میں عموم ہے، لیکن اگر چھونا بغیر شہوت کے ہو مثلاً یہ کہ بیوی اس کا سر دھودے یا اپنے ہاتھ سے اس کو کوئی چیز دے دے تو کوئی حرج نہیں ہے (۲)۔ اس لئے کہ حدیث ہے: "**كان يدني رأسه لعائشةؓ وهو معتكف فترجله**"(۳) (نبی ﷺ اعتکاف کی حالت میں اپنا سر مبارک حضرت عائشہؓ سے قریب کردیا کرتے تھے اور وہ کنگھا کردیا کرتی تھیں)۔ تفصیل "اعتکاف" کی

(۱) حدیث: "فليتم صومه" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۵۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۰۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔
(۲) فتح القدیر ۲/ ۲۴، أسنی المطالب ۱/ ۴۱۴، ۴۱۷۔
(۳) حدیث: "أمر الذی جامع في نهار رمضان بالكفارة" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۶۱ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔
(۴) المغنی ۳/ ۱۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۷۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۷۔
(۲) فتح القدیر ۲/ ۱۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۴۴، أسنی المطالب ۱/ ۴۳۴، المغنی ۳/ ۱۹۷، ۱۹۸۔
(۳) حدیث: "كان يدني رأسه لعائشة وهو معتكف" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۴۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اصطلاح میں ہے۔

احرام کی حالت میں جماع کرنا:

۵-احرام کی حالت میں جماع کرنا حرام ہے، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ"(۱) (جو کوئی ان میں اپنے اوپر حج مقرر کرے تو پھر حج میں نہ کوئی فحش بات ہونے پائے اور نہ کوئی بے حکمی اور نہ کوئی جھگڑا) اب اگر عورت کی شرمگاہ میں بحالت احرام جماع کرلے تو اس کا حج فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ نہی کا تقاضا فساد ہے اور اگر جماع عمداً ہو تو اس پر قضا اور کفارہ دونوں لازم ہوں گے، حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے ان سے سوال کیا کہ میں نے اپنی بیوی سے ہمبستری کرلی اور ہم دونوں احرام کی حالت میں تھے، انھوں نے فرمایا تم نے اپنا حج فاسد کرلیا اب تم اور تمہاری بیوی لوگوں کے ساتھ جاؤ اور جو دوسرے حجاج کریں وہ تم کرو اور جب وہ حلال ہوں تو تم بھی حلال ہوجاؤ، پھر جب اگلا سال آئے تو تم اور تمہاری بیوی لوگوں کے ساتھ حج کرو اور دونوں ہدی پیش کرو اور اگر ہدی ممکن نہ ہو تو تین دن ایام حج میں روزے رکھو اور سات دن گھر جاکر۔

محرم اگر بھول کر جماع کرلے تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ: یہ عمداً جماع کرنے کی طرح ہے، انہوں نے کہا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ فساد اس اعتبار سے آیا کہ اس نے احرام کی حالت میں خاص قسم کی لذت اندوزی کی، اور نسیان کی وجہ سے لذت اندوزی معدوم نہیں ہوتی، اور حج روزہ کی طرح نہیں ہے کیونکہ احرام کی حالت اس کی یاددہانی کراتی رہتی ہے جیسے نماز، اور اس لئے بھی کہ جماع جب ہوچکا تو اس کو رد کرنا ممکن نہیں رہا جیسے بالوں کو منڈوا دینا اور شکار کو قتل کردینا، لہذا ان تینوں چیزوں میں قصد اور نسیان یکساں ہوں گے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اس کا حج فاسد نہیں ہوگا، اس لئے کہ حج ایسی عبادت ہے جس کو فاسد کرنے سے کفارہ متعلق ہوتا ہے، لہذا مذکورہ چیزوں کی وجہ سے اس عبادت کے حکم میں عمد و نسیان کی بنا پر فرق ہوگا جیسے روزہ۔

شرمگاہ کے سوا جسم کے دوسرے حصہ میں مباشرت کی صورت میں اگر انزال ہوجائے تو دم واجب ہوگا اور اگر انزال نہ ہو تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، لیکن اس عمل کے حرام ہونے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے(۱)۔

رہ گیا حج کا فاسد ہونا اور کفارہ کا واجب ہونا اور اس کی نوعیت اور احرام کی حالت میں جماع کے باقی احکام تو اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "احرام"۔

---

(۱) سورۂ بقرہ ۱۹۷۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۴۵۶، المغنی ۳/ ۳۴۰، أسنی المطالب ۱/ ۵۱۲، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۹۴، ۹۵۔

رفض

تعریف:

۱-''رفض''لغت میں ترک کرنا ہے، بولا جاتا ہے:''رفضت الشئ ارفضه'' (فاء پر پیش کے ساتھ) اور ارفضه (فاء پر زیر کے ساتھ) رفضا: جب تم شئ کو ترک کردو[۱]۔

اصطلاح میں: رفض موجود عبادت اور نیت کو کالعدم کردینا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-فسخ:

۲-''فسخ''،شئ کو توڑ دینا اور اس کو زائل کردینا ہے، تم بولتے ہو ''فسخت البیع و النكاح'' جب ان دونوں کو توڑ دو[۳]۔

اور اس سلسلے میں حدیث ہے:''کان فسخ الحج رخصة لاصحاب النبی ﷺ''[۴] (حج کو فسخ کرنے کی رخصت نبی ﷺ کے اصحاب کو تھی)، اور حج کو فسخ کرنا یہ ہے کہ پہلے حج کی نیت کرے پھر اس کو باطل کرکے عمرہ بنادے اور حلال ہوجائے پھر دوبارہ حج کا احرام باندھے، اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کو ''احرام''(۱/۱۷۹) اور ''حج''(۵/۲۸۷) میں دیکھا جائے۔

ب-اِفساد:

۳-''افساد'' فسد الشیء و أفسده (شئ فاسد ہوگئی اور شئ کو فاسد کردیا) سے ماخوذ ہے، یہ صلاح کی ضد ہے[۱]۔

ج-اِبطال:

۴- ابطال کسی شئ کو فاسد کردینا اور اس کو مٹا دینا ہے، وہ شئ حق ہو یا باطل، اور اصطلاح میں کسی شئ پر بطلان کا حکم لگانا ہے، خواہ وہ اولا صحیح پائی گئی ہو اس کے بعد اس پر بطلان کا سبب طاری ہوا ہو، مالکیہ کے نزدیک یہ لفظ رفض کے ہم معنی ہے۔

رفض سے متعلق احکام:

الف-وضو کی نیت ترک کرنا:

۵-جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ نیت وضو کا رکن ہے، لہذا وضو کی تکمیل کے بعد اگر نیت کو ترک کردے تو یہ ترک اثر انداز نہیں ہوگا۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر دوران وضو نیت کو ترک کردے

---

(۱) لسان العرب۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/۲۴۰، الزرقانی ۱/۶۶۔

(۳) لسان العرب۔

(۴) حدیث:''کان فسخ الحج رخصة لأصحاب النبي ﷺ''، حضرت بلال بن حارث کی روایت سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: قلت: یا رسول اللّٰہ، فسخ الحج لنا خاصة، أولمن بعدنا؟ قال: بل لکم خاصة'' (میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! حج کو فسخ کرنے کی رخصت ہمارے لئے خاص ہے یا ہمارے بعد آنے والوں کے لئے بھی ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: صرف تم لوگوں کے لئے خاص ہے) اس کی روایت ابوداؤد (۲/۳۹۹، ۴۰۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور منذری نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے کہا کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے، ایسا ہی ''مختصر السنن'' (۲/۳۳۱ شائع کردہ دار المعرفہ) میں ہے لیکن اس حدیث کا مفہوم حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے ثابت ہے، جسے مسلم (۲/۸۹۷ طبع الحلبی) نے روایت کیا ہے۔

(۱) لسان العرب۔

پھر فورا لوٹ کر رفع حدث کی نیت سے وضو کی تکمیل کرلے تو بھی ترک نیت اثر انداز نہیں ہوگا، لیکن اگر دوران وضو نیت کو ترک کردے، پھر فورا رفع حدث کی نیت سے اس کو مکمل نہ کرے یا علی الفور تکمیل تو کرے لیکن ٹھنڈک حاصل کرنے یا نظافت کی نیت سے کرے، تو یہ باطل قرار پائے گا، اور جن اعضاء کو اس نیت سے مکمل کیا ہے ان کو دہرانا پڑے گا[١]۔

تفصیل ''وضو'' میں ہے۔

ب- نماز کی نیت ترک کرنا:

٦- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ دوران نماز نیت ترک کرنے سے نماز باطل ہوجاتی ہے، ترک نیت کی صورت یہ ہے کہ دوران نماز نیت منقطع کردے، یا منقطع کرنے کا پختہ ارادہ کرلے، یا اس امر میں متردد ہوجائے کہ منقطع کردے یا باقی رکھے، اور یہ تردد دیر تک قائم رہے، یا ایسا عمل کرے جو نماز کی نیت کے منافی ہو، اس لئے کہ نماز مکمل کرنے سے پہلے اس نے نیت توڑ دی ہے لہذا فاسد ہوجائے گی جیسا کہ اگر نماز ختم کرنے کے ارادہ سے سلام پھیر دے، اور اس لئے بھی کہ نیت پوری نماز میں شرط ہے اور اس نے اپنے عمل سے اس کو منقطع کردیا لہذا نماز فاسد ہوجائے گی[٢]۔

تفصیل ''نیت'' اور ''صلوۃ'' میں ہے۔

ج- روزہ کی نیت ترک کرنا:

٧- مالکیہ اور حنابلہ کا صحیح مذہب اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ روزہ کی نیت ترک کرنا روزہ کو باطل کردیتا ہے، اگرچہ روزہ کو فاسد کرنے والا کوئی عمل نہ کرے، اور حنفیہ کا مذہب ہے کہ روزہ کی نیت ترک کرنا روزہ کو باطل نہیں کرتا جب تک روزہ کو توڑ دینے والی چیز کا ارتکاب نہ کرے، یہی شافعیہ کے نزدیک اصح ہے اور ایک قول حنابلہ کا بھی یہی ہے[١]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صوم''۔

د- احرام ترک کرنا:

٨- احرام کو ترک کرنا اس کو باطل نہیں کرتا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[٢]۔ دیکھئے: ''احرام'' فقرہ نمبر ١٢٨۔

''التاج والإكليل'' میں ہے کہ اگر احرام ترک کردے تو احرام کو ترک کرنا اس حالت کے منافی نہیں ہے جس میں محرم ہے، اس لئے کہ اس نے صرف ان مقامات کو ترک کیا ہے جہاں احرام باندھ کر جانا چاہئے تھا، لہذا جب احرام کو ترک کردے، پھر ان جگہوں کی طرف دوبارہ آئے جہاں آنے کا حکم دیا گیا ہے اور احرام کے ساتھ آئے تو ترک احرام کا حکم حاصل نہیں ہوگا۔

''کشاف القناع'' میں ہے کہ: اگر محرم اپنے احرام کی حالت میں کہے کہ میں جب چاہوں گا اس کو کھول دوں گا، یا کہے کہ اگر میں اس کو فاسد کردوں گا تو اس کی قضا نہیں کروں گا تو احرام صحیح نہیں ہوگا[٣]۔

تفصیل ''احرام'' میں ہے۔

---

(١) مواہب الجلیل ١/ ٢٤٠، الزرقانی ١/ ٦٦، روضۃ الطالبین ١/ ١٩، ٥٠، کشاف القناع ١/ ٨٦، ٨٧۔

(٢) الزرقانی ١/ ١٩٦، مواہب الجلیل ١/ ٥١٥، نہایۃ المحتاج ١/ ٤٥٧، روضۃ الطالبین ١/ ٢٢٥، کشاف القناع ١/ ٣١٧، المغنی ١/ ٤٦٦، ٤٦٨۔

(١) الدر المختار ٢/ ١٢٣، التاج والإكليل ٣/ ٤٨، روضۃ الطالبین ١/ ٢٢٥، المغنی ٣/ ١١٨، کشاف القناع ٢/ ٣١٦۔

(٢) التاج والإكليل ٣/ ٤٨، ٤٩، روضۃ الطالبین ١/ ٢٢٥۔

(٣) کشاف القناع ٢/ ٤٠٩، التاج والإكليل ٣/ ٤٨۔

ھ- حج یا عمرہ ترک کرنا:

۹- اگر مکی عمرہ کا احرام باندھے پھر اس کے ساتھ حج کا احرام باندھ لے تو اس کی تین صورتیں ہیں۔

پہلی صورت: عمرہ کا طواف شروع کرنے سے پہلے حج کا احرام باندھنا:

اس صورت میں جمہور فقہاء کے نزدیک حج کو عمرہ میں داخل کرنا جائز ہے: جس کا طریقہ یہ ہے کہ دونوں عبادتوں کے اعمال ادا کئے جائیں، ایسا شخص ان کے نزدیک قارن ہوگا، خواہ مکی ہو یا آفاقی، اس کی بنیاد ان کے اس اصول پر ہے کہ مکی کے لئے قران جائز ہے[1]۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ: یہ آفاقی کے لئے درست ہے اور وہ قارن ہوجائے گا، مکی کے لئے درست نہیں ہے، لہذا اگر مکی عمرہ کے احرام پر حج کے احرام کا اضافہ کردے اور عمرہ کا طواف شروع نہ کیا ہو تو اس پر لازم ہے کہ عمرہ کو چھوڑ دے، اور حج کے اعمال پورے کرے، اور اس کے ذمہ عمرہ چھوڑنے کا دم اور اس کی قضا لازم ہوگی، اس لئے کہ مکی کے لئے ان دونوں کو جمع کرنا معصیت ہے، اور معصیت سے نکلنا لازم ہے، اور حج کے بجائے عمرہ کو ترک کرے گا اس لئے کہ حج کے مقابلہ میں اس کے اعمال کم ہیں اور اس میں مشقت اور خرچ بھی کم ہے لہذا اس کا ترک آسان ہے۔

اور دم اور عمرہ کی قضا کے واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ عمرہ سے قبل از وقت حلال ہوگیا، لہذا دم واجب ہوگا جیسا کہ محصر پر واجب ہے، اور عمرہ کی قضا اس لئے واجب ہے کہ احرام باندھ کر اس نے عمرہ کو شروع کردیا تھا، اور یہ فقہاء حنفیہ کے نزدیک متفق علیہ ہے[1]۔

(۱) المواق مع الحطاب ۳/ ۵۰، ۵۱، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۴، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۷۲، ۴۸۴۔

دوسری صورت: عمرہ کا طواف مکمل کرنے کے بعد حج کا احرام باندھنا:

شافعیہ اور حنابلہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ عمرہ کا طواف کرلینے کے بعد حج کے احرام کو اس میں داخل کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ احرام کا اتصال مقصود کے ساتھ ہورہا ہے، مقصود سے مراد ہے عمرہ کا سب سے بڑا عمل یعنی طواف، لہذا اس بڑے عمل کے اتصال کے بعد دوسرے عمل میں مشغول نہیں ہوسکتا، شافعیہ نے یہی علت بیان کی ہے[2]، اور اس لئے بھی کہ اس نے عمرہ سے حلال ہونے کا کام شروع کردیا ہے لہذا اس میں حج کو داخل کرنا صحیح نہیں ہوگا، جیسا کہ اس صورت میں جب کہ صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرچکا ہو، حنابلہ نے یہی علت بیان کی ہے[3]۔

حنفیہ کہتے ہیں: کہ وہ عمرہ کے افعال پورے کرے گا اور حج کو ترک کردے گا، اس لئے کہ عمرہ کی ادائیگی شروع ہوچکی ہے اور حج کی ادائیگی شروع نہیں ہوئی ہے لہذا حج کو چھوڑنا ادائیگی سے رک جانا ہے اور عمرہ کو ترک کرنا کئے ہوئے عمل کو باطل کرنا ہے، اور عمل سے رک جانا اس کے باطل کرنے سے کم درجہ کا ہے، ارشاد باری تعالی ہے: "وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ"[4] (اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کرو)، لہذا حج کو ترک کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔

حنفیہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ: جو شخص طواف کے اکثر شوط مکمل کرلے، مثلاً عمرہ کے طواف میں چار یا اس سے زیادہ شوط

(۱) البدائع ۲/ ۱۶۹، ۱۷۰، فتح القدیر ۳/ ۴۳، ۴۴، الزیلعی ۲/ ۴۷، ۵۷۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۴۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۸۴۔
(۴) سورۂ محمد/ ۳۳۔

کرلے تو وہ اس شخص کے حکم میں ہوگا جس نے تمام شوط مکمل کرلئے، اس لئے کہ اکثر پر کل کا حکم لگا دیا جاتا ہے [۱]۔

اور مالکیہ کہتے ہیں کہ: عمرہ کا طواف کرلینے کے بعد بھی اس میں حج کے احرام کو داخل کرنا صحیح ہے، اور وہ شخص قارن ہوجائے گا، لیکن یہ مکروہ ہے، اس میں ان کے یہاں کچھ تفصیل ہے [۲]۔

تیسری صورت: عمرہ کے طواف کے کم چکر لگانے کے بعد حج کا احرام باندھنا:

مالکیہ کا معتمد قول اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ: عمرہ کا طواف مکمل کرنے سے پہلے حج کو عمرہ میں داخل کرنا صحیح ہے، ایسا شخص دونوں کے اعمال بجالائے گا اور قارن ہوجائے گا [۳]۔

اور شافعیہ نے کہا اور یہی قول بعض مالکیہ کا بھی ہے کہ: اگر عمرہ کا طواف شروع کردے خواہ ایک قدم ہو، پھر حج کا احرام باندھے تو یہ درست نہیں ہے، کیونکہ احرام کا اتصال اس کے مقصود یعنی طواف کے ساتھ ہوگیا ہے لہذا اس کے بعد دوسرے عمل میں داخل نہ ہوگا [۴]۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ: اگر مکی عمرہ کا احرام باندھے اور چار شوط سے کم طواف کرے پھر حج کا احرام باندھ لے تو اب اس پر لازم ہے کہ دونوں میں سے ایک کو ترک کردے (حج کو یا عمرہ کو) اس لئے کہ دونوں کو جمع کرنا معصیت ہے اور معصیت سے نکلنا لازم ہے، اس کے بعد حنفیہ میں اختلاف ہوا ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ: حج کو ترک کردے اس

(۱) فتح القدیر ۳/ ۴۴، تبیین الحقائق للزیلعی ۲/ ۴۷، ۷۵۔

(۲) الحطاب اور اس کا حاشیۃ المواق ۳/ ۵۳، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۸، ۲۹۔

(۳) الحطاب ۳/ ۵۰، ۵۱، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۷۲۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۴، الحطاب مع المواق ۳/ ۵۰، ۵۱۔

لئے کہ عمرہ کا احرام اس کے کچھ عمل یعنی طواف کی ادائیگی کی وجہ سے مضبوط ہوگیا ہے، اور حج کا احرام کسی عمل سے مضبوط نہیں ہوا ہے، اور غیر مضبوط کو ترک کردینا آسان ہے، نیز اس لئے کہ حج کو چھوڑنا عمل سے باز رہنا ہے، اور عمرہ کو چھوڑنا عمل کو باطل کرنا ہے اور باز رہنا باطل کرنے سے کم درجہ کا ہے۔

امام ابویوسف اور امام محمد کہتے ہیں کہ: عمرہ کو ترک کردے اور حج کو کر گذرے، اس لئے کہ عمرہ کا درجہ کم ہے اور اس کے اعمال کم ہیں، اور اس کی قضا آسان ہے، کیونکہ اس میں کسی وقت کی قید نہیں ہے لہذا عمرہ کو ترک کرنا بہتر ہے [۱]۔

چھوڑنے کا اثر اور اس کی جزاء:

۱۰ - اگر امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق حج کو چھوڑ دے تو اس کے چھوڑنے کی وجہ سے اس پر دم لازم ہوگا، اس لئے کہ وہ قبل از وقت حلال ہوگیا ہے، لہذا جس طرح محصر پر دم لازم ہوتا ہے، اس پر بھی لازم ہوگا، اسی طرح اس پر حج اور عمرہ کی قضا واجب ہوگی، اس لئے کہ حج شروع کرنے کی وجہ سے واجب ہوگیا اور عمرہ اس لئے واجب ہوا کہ جس سال حج کا احرام باندھا اس سال حج کے افعال ادا نہیں کئے لہذا حج کو فوت کرنے والے کی طرح ہوگیا اور اگر صاحبین کے قول پر عمل کرتے ہوئے عمرہ کو چھوڑ دے تو اس پر دم اور عمرہ کی قضا لازم ہوگی، اس لئے کہ حج کو تو ادا کر چکا، البتہ عمرہ شروع کرنے کی وجہ سے لازم ہوگیا ہے [۲]۔

ان تفصیلات کے باوجود اگر دونوں کو کر گذرے اور نہ حج چھوڑے نہ عمرہ تو جائز ہے، اس لئے کہ جیسا اس نے التزام کیا ویسا ہی

(۱) بدائع الصنائع للکاسانی ۲/ ۱۶۹، ۱۷۰، تبیین الحقائق للزیلعی ۲/ ۴۷، ۷۵، فتح القدیر مع الہدایہ ۳/ ۴۳، ۴۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

ادا کر دیا، مگر یہ ممنوع ہے، اور نہی فعل کے پائے جانے سے مانع نہیں ہے، جیسا کہ حنفیہ کے یہاں طے شدہ ہے، لیکن ان دونوں کو جمع کرنے کی وجہ سے اس پر دم لازم ہوگا، اس لئے کہ ممنوع چیز کے ارتکاب کی وجہ سے اس کے عمل میں نقص ہوگیا ہے اور یہ مکی کے حق میں تلافی کا دم ہے اور آفاقی کے حق میں شکریہ کا دم ہے [1] ان احکام کی تفصیل ''احرام'' اور ''قران'' (فقرہ ۲۲-۲۷) میں ہے۔

(۱) الہدایہ مع شروح ۳/۴۵۔

رفع الحرج

تعریف:

۱- رفع الحرج: مرکب اضافی ہے، اس کا جاننا اس کے دونوں الفاظ کے جاننے پر موقوف ہے، چنانچہ رفع لغت میں ہر چیز میں خفض (پست کرنے اور جھکانے) کی نقیض ہے، اس کا معنی تبلیغ یعنی پہنچانا، حمل یعنی اٹھانا اور تقریب یعنی کسی چیز کو قریب کرنا بھی ہے، اور رفع کے مادہ میں اصل معنی بلندی کے ہیں، جب کوئی چیز بلند ہوتو کہا جاتا ہے: ارتفع الشئ ارتفاعا، اور ازالہ کے معنی میں بھی آتا ہے، جب کوئی شیٔ اپنی جگہ سے زائل کردی جائے تو کہا جاتا ہے: رفع الشئ۔

''المصباح المنیر'' میں ہے: اجسام میں رفع کی حقیقت حرکت کرنا اور منتقل ہونا ہے، اور معانی میں رفع ایسے معنی پر محمول ہوگا جس کا مقام تقاضا کرتا ہو، اور اسی معنی میں رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے: ''رفع القلم عن ثلاثة'' [1] (تین لوگوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے)۔ ظاہر ہے کہ صغیر یعنی نابالغ پر قلم نہیں رکھا گیا ہے بلکہ معنی ہیں کہ صغیر مکلّف نہیں ہے اور اس سے مواخذہ نہیں ہوگا [2]۔

(۱) حدیث: ''رفع القلم عن ثلاثة'' کی روایت ابوداؤد (۴/۵۵۸ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/۵۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۲) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: ''رفع''۔

اور ”حرج“ لغت میں تنگ جگہ ہے جہاں درختوں کی کثرت ہو، اور تنگی اور گناہ اور حرام کے معنی میں بھی ہے، اور اصل معنی تنگی کے ہیں، ابن اثیر کہتے ہیں: حرج دراصل تنگی ہے اور گناہ اور حرام پر بھی بولا جاتا ہے۔

جب آدمی تنگ دل ہو تو اس کو رجل حَرَج و حَرِج کہا جاتا ہے، زجاج کہتے ہیں: حرج کا معنی لغت میں ہے انتہائی تنگ۔

لہٰذا رفع الحرج لغت میں: تنگی کو زائل کرنا اور تنگی کو اس کے مقام سے دور کرنا ہے۔

رفع کے اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہیں (۱)۔

اور حرج اصطلاح میں وہ چیز ہے جس میں عادت سے زیادہ مشقت اور تنگی ہو (۲)، لہٰذا یہ اپنے لغوی معنی سے خاص ہے۔

اور رفع حرج: اس مشقت کا ازالہ کرنا ہے جو مشقت والے حکم شرعی میں ہو، یا تو سرے سے تکلیف شرعی کو اٹھا دیا جائے، یا اس میں تخفیف کردی جائے، یا اس میں اختیار دے دیا جائے، یا اس کے لئے کوئی راہ نکال دی جائے، جیسا کہ موسوعہ میں ”تیسیر“ کی اصطلاح میں گذر چکا۔

پس حرج اور مشقت مترادف ہیں، اور رفع حرج مشقت کے بعد ہی ہوتا ہے برخلاف ”تیسیر“ کے۔

اور فقہاء اور علماء اصول کبھی اس پر بھی ”رفع الحرج“ اور ”نفی الحرج“ کے الفاظ کا اطلاق کرتے ہیں (۳)۔

(۱) الکلیات ۲/۳۸۸، منشورات وزارۃ الثقافۃ والارشاد القومی دمشق ۱۹۷۵ء المغرب ۱۹۳ دار الکتاب العربی۔

(۲) الموافقات للشاطبی تعلیق الشیخ عبداللہ دراز ۲/۱۵۹، المکتبۃ التجاریہ ۱۹۵۵ء۔

(۳) فواتح الرحموت ۱/۱۵۶، دار صادر، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۸۰، احکام القرآن لابن العربی ۲/۳۰۲ دار الکتاب العربی۔

متعلقہ الفاظ:

الف - تیسیر:

۲ - تیسیر: آسانی اور کشادگی ہے، اور یہ ”یسر“ کا مصدر ہے، اور یسر عسر کی ضد ہے، حدیث میں ہے: ”ان الدین یسر“ (۱) (دین آسان ہے) یعنی اس میں سہولت و آسانی ہے سختی بہت کم ہے، اور تیسیر خیر اور شر دونوں میں ہوتی ہے، قرآن عزیز میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرٰى“ (۲) (سو ہم اس کے لئے راحت کی چیز آسان کر دیں گے)، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرٰى“ (۳) (سو ہم اس کے لئے مصیبت کی چیز آسان کر دیں گے)۔

اور اس کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، اور تیسیر اور رفع حرج کے درمیان نسبت یہ ہے کہ رفع حرج مشقت کے بعد ہی ہوتا ہے۔

ب - رخصۃ:

۳ - رخصت: کسی امر میں سہولت اور آسانی دینا ہے، جب شریعت کسی چیز کو آسان کر دے تو کہا جاتا ہے: ”رخص الشرع لنا فی کذا ترخیصا، و أرخص إرخاصا“، اور ”رخص له فی الامر“ کا معنی ہے: ممانعت کے بعد اجازت دی گئی، اور اللہ کا بندہ کو اشیاء کے سلسلے میں رخصت دینا: ان اشیاء کو بندہ سے ہلکا کرنا ہے۔ اور کسی امر میں رخصت دینا تشدید کے برعکس ہے (۴)۔

(۱) حدیث: ”إن الدین یسر“ کی روایت بخاری (الفتح ۱/۹۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ لیل/۷۔

(۳) سورۂ لیل/۱۰۔

(۴) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ”رخص“۔

لہذا رخصت، تضییق وحرج کے مقابلے میں ایک طرح کی گنجائش ہے[1]۔

ج-ضرر:

۴-ضرر لغت میں نفع کی ضد ہے، ضرر وہ نقصان ہے جو شیٔ میں داخل ہوجائے[2]، ضرر کبھی رفع حرج نہ ہونے کا اثر ہوتا ہے۔

رفع حرج شریعت کا مقصود ہے:

۵-رفع حرج شریعت کا ایک اہم مقصد اور اس کی ایک بنیادی اصل ہے، کیونکہ شارع کا مقصد امور شاقہ کا مکلّف بنانا اور اس میں سختی کرنا نہیں ہے یہ حقیقت کتاب وسنت کے دلائل سے ثابت ہے اور اس پر اجماع منعقد ہے۔

قرآن میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**"[3] (تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی) اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**لاَ يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا**"[4] (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کے بساط کے مطابق) اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**مَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَّلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ**"[5] (اللہ نہیں چاہتا کہ تمہارے اوپر کوئی تنگی ڈالے بلکہ وہ تو یہ چاہتا ہے کہ تمہیں خوب پاک وصاف رکھے) اور اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "**يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَايُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**"[6] (اللہ تمہارے حق میں سہولت چاہتا ہے اور تمہارے حق میں دشواری نہیں چاہتا) اور اللہ تعالی کا یہ ارشاد: "**يُرِيْدُ اللّٰهُ أَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا**"[1] (اللہ چاہتا ہے کہ تم سے بوجھ ہلکا کرے اور بنا ہے انسان کمزور)۔

حدیث میں نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**بعثت بالحنيفية السمحة**"[2] (مجھ کو ایسا دین حنیف دے کر بھیجا گیا جس میں سہولت اور آسانی ہے) اور حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "**ما خير رسول اللهﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما مالم يكن إثما**"[3] (رسول اللہ ﷺ کو جب بھی دو امور میں اختیار دیا گیا تو آپ ﷺ نے ان میں سے آسان کو اختیار فرمایا بشرطیکہ وہ گناہ نہ ہو)۔

شرعی حکم میں حرج نہیں ہے اس پر اجماع ہے، اور یہ اس کی دلیل ہے کہ شارع نے حرج کا قصد نہیں کیا، اور اگر حرج واقع ہوتا تو شریعت میں تناقض واقع ہوجاتا حالانکہ شریعت سے تناقض کی نفی کی گئی ہے، اس لئے کہ اگر بالفرض شریعت کی وضع مشقت کے قصد پر ہوتی اور یہ بات پہلے سے ثابت ہے کہ شریعت کی وضع نرمی اور سہولت پر ہے تو دونوں کا جمع ہونا تناقض اور اختلاف کا باعث ہوتا، حالانکہ شریعت اس سے پاک ہے۔

مزید برآں یہ کہ رخصتوں کی مشروعیت جو شریعت کا انعام ہے اور وہ چیزیں جن کا دین سے ہونا بداہۃً معلوم ہے جیسے قصر، افطار، جمع بین الصلوتین اور اضطراری حالت میں حرام چیزوں کو استعمال کرنے کی رخصت یہ سب چیزیں ایسی ہیں جو قطعی طور پر دلالت کرتی ہیں کہ

(۱) المستصفی ۹۸/۱ طبع دار صادر۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "ضرر"۔
(۳) سورۂ حج/۷۸۔
(۴) سورۂ بقرہ/۲۸۶۔
(۵) سورۂ مائدہ/۶۔
(۶) سورۂ بقرہ/۱۸۵۔

(۱) سورۂ نسا/۲۸۔
(۲) حدیث: "بعثت بالحنيفية السمحة" کی روایت ابن سعد نے الطبقات (۱۹۲/۱ طبع دار صادر) میں حبیب بن ثابت سے مرسلاً کی ہے۔
(۳) حدیث: "ماخير رسول اللهﷺ بين أمرين إلااختار أيسرهما ما لم يكن إثما" کی روایت بخاری (الفتح ۸۶/۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۸۱۳/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

حرج اور مشقت مطلقاً دور کر دی گئی ہے۔

اسی طرح دیگر اعمال کی مزاولت سے منقطع ہو کر عبادت کے لئے یکسو ہو جانے میں جو تکلف اور تشدد ہے اس سے جو ممانعت وارد ہے وہ بھی رفع حرج کی دلیل ہے، اور اگر شارع کا قصد مشقت کا ہوتا تو وہاں کوئی رخصت اور تخفیف نہ ہوتی۔

یہی وجہ ہے کہ صبی عاقل پر کوئی شئ واجب نہیں کیونکہ اس کا جسم اور اس کی عقل دونوں قاصر ہیں، اور کم عقل بالغ پر بھی کوئی شئ واجب نہیں، اس لئے کہ اس میں قصور عقل پایا جاتا ہے اور ایام حیض ونفاس کی نماز کی قضا واجب نہیں ہے، اور مجتہد سے اجتہاد میں غلطی ہو جائے تو گنہگار نہیں ہوتا، نیز نسیان اور اکراہ کی صورت میں بھی گناہ نہیں ہوتا۔

شاطبی کہتے ہیں: اس امر کے دلائل کہ اس امت سے حرج کو اٹھا لیا گیا ہے قطعیت کی حد تک پہنچے ہوئے ہیں (۱)۔

حرج کے اقسام:

اجمالی طور پر حرج کی دو قسمیں ہیں:

٦- اول: حقیقی، یعنی ایسا حرج جس کا سبب معین اور واقعی ہو، یا جس کی وجہ سے عادت سے زیادہ مشقت لاحق ہو، جیسے سفر اور مرض کا حرج۔

دوم: وہمی، یعنی ایسا حرج جس میں رخصت دینے والا سبب نہ پایا جائے اور نہ واقعی طور پر اس سے خلاف عادت مشقت لاحق ہو (۲)۔

رفع وتخفیف میں قسم اول ہی معتبر ہے، اس لئے کہ احکام کی بنیاد اوہام پر نہیں ہے۔ حقیقی حرج اپنے پائے جانے کے وقت کے اعتبار سے دو قسم پر ہے:

اول: حرج حالی: یعنی ایسا حرج جس کی مشقت فی الحال موجود ہو جیسے ایسی عبادت کو شروع کرنا جو فی نفسہ دشوار ہو، اور جیسے وہ حرج جو مریض کو پانی کے استعمال کی وجہ سے لاحق ہو یا وہ حرج جو خود سے حج اور رمی جمار کی طاقت نہ رکھنے والے کو لاحق ہو اگر ہم اس کو نائب بنانے کی اجازت نہ دیں (۱)۔

دوم: حرج مآلی: یعنی ایسا حرج جو کسی فعل پر مداومت کی وجہ سے لاحق ہو حالانکہ فی نفسہ اس فعل میں کوئی حرج نہ ہو، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمرو کا واقعہ ہے وہ کہتے ہیں: میں پورے سال روزہ رکھتا تھا اور ہر رات ایک قرآن پڑھتا تھا، تو شاید میں نے نبی ﷺ سے ذکر کیا یا نبی ﷺ نے میرے پاس کسی کو بھیج کر مجھ کو بلوایا، چنانچہ میں آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ ﷺ نے مجھ سے فرمایا: کیا یہ صحیح نہیں ہے کہ تم پورے سال روزے رکھتے ہو اور ہر رات ایک قرآن پڑھتے ہو؟ میں نے عرض کیا: ہاں اے اللہ کے رسول، اور میرا مقصود اس سے خیر کے سوا کچھ نہیں، فرمایا: تو تمہارے لئے کافی ہے کہ تم ہر مہینہ میں تین دن کے روزے رکھو، میں نے عرض کیا: اے اللہ کے نبی! میں اس سے زیادہ کی طاقت رکھتا ہوں، فرمایا: تمہاری بیوی کا تم پر حق ہے، اور تمہارے مہمان کا تم پر حق ہے، اور تمہارے جسم کا تم پر حق ہے، فرمایا: تم اللہ کے نبی داؤد علیہ السلام کا روزہ رکھو، اس لئے کہ وہ لوگوں میں سب سے زیادہ عبادت گذار تھے، راوی کہتے ہیں: پھر میں نے عرض کیا اے اللہ کے نبی داؤد کا روزہ کیا ہے؟ فرمایا: وہ ایک دن روزہ رکھتے تھے

(۱) الموافقات ۱ر ۳۴۰، المکتبۃ التجاریۃ الکبری ۱۹۵۵ء مسلم الثبوت ۱ر ۱۶۸، دار صادر بذیل المستصفی۔

(۲) الموافقات ۱ر ۳۳۳، ۳۳۴، اور اس کے بعد کے صفحات المکتبۃ التجاریۃ الکبری۔

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ص ۷۷، دار الکتب العلمیہ ۱۹۸۳ء۔

اور ایک دن افطار کرتے تھے فرمایا: اور قرآن مہینہ بھر میں ختم کیا کرو، فرماتے ہیں : میں نے عرض کیا: اے اللہ کے نبی میں اس سے زیادہ کی طاقت رکھتا ہوں، فرمایا: تو بیس روز میں ختم کیا کرو، کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا: اے اللہ کے نبی میں اس سے زیادہ کی طاقت رکھتا ہوں: فرمایا: تو ہر عشرہ میں ختم کیا کرو، کہتے ہیں: میں نے عرض کیا اے اللہ کے نبی میں اس سے زیادہ کی طاقت رکھتا ہوں، فرمایا: تو ہر سات دن میں ختم کیا کرو، اور اس سے زیادہ نہ کرو، کیونکہ تمہاری بیوی کا تم پر حق ہے، اور تمہارے مہمان کا تم پر حق ہے اور تمہارے جسم کا تم پر حق ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے سختی کی تو اللہ نے میرے اوپر سختی کی، کہتے ہیں: اور مجھ سے نبی ﷺ نے فرمایا تھا: تم کو معلوم نہیں شاید تم کو طویل عمر ملے، کہتے ہیں چنانچہ میں اس عمر تک پہنچا جس کی رسول اللہ ﷺ نے میرے حق میں پیشن گوئی کی تھی تو اب جب کہ میں بوڑھا ہوگیا ہوں مجھے خیال آتا ہے کہ کاش میں نے اللہ کے نبی ﷺ کی رخصت کو قبول کرلیا ہوتا[۱]۔ شاطبی کہتے ہیں: مکلّف کے لئے کسی کام کی مداومت یا عدم مداومت میں مشقت کے ہونے یا نہ ہونے کے لئے کوئی ضابطہ نہیں ہے، بلکہ لوگوں کی جسمانی قوت یا عزم کی پختگی یا یقین کی قوت کے اعتبار سے مشقت الگ الگ ہوتی ہے[۲]۔

حرج سے بچنے پر قدرت کے ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں عام اور خاص۔

حرج عام وہ ہے جس سے بچنے پر آدمی عموما قادر نہیں ہوتا ہے، جیسے وہ تغیر جو پانی میں ایسی چیزوں کی وجہ سے آجاتا ہے جو عموما پانی سے جدا نہیں ہوتیں مثلا مٹی، کائی اور اس جیسی چیزیں۔

حرج خاص وہ ہے جس سے بچنے پر آدمی عام طور سے قادر ہوتا ہے جیسے سرکہ اور زعفران جیسی چیز کی وجہ سے پانی کا متغیر ہوجانا۔

۷ - یہ تو امام شاطبی کی تقسیم ہوئی، لیکن بعض حضرات حرج کو اس کے عموم اور عدم عموم کی حیثیت سے عام اور خاص کی طرف تقسیم کرتے ہیں، چنانچہ حرج عام وہ ہے جو تمام لوگوں کو لاحق ہو، اور حرج خاص وہ ہے جو بعض علاقوں یا بعض زمانوں یا بعض لوگوں کے ساتھ خاص ہو۔

ابن عربی کہتے ہیں: ''حرج اگر ایسے امر میں ہو جس سے عام لوگوں کو سابقہ پڑتا ہے تو ساقط ہوگا، اور اگر خاص ہو تو ہمارے نزدیک معتبر نہیں ہوگا، اور امام شافعی کے بعض اصول میں ہے کہ اس کا اعتبار ہوگا''۔

اسی طرح حرج کی تقسیم جسمانی اور روحانی کی جانب کرنا بھی ممکن ہے۔

جسمانی: وہ حرج ہے جس کا اثر بدن پر پڑتا ہو جیسے مریض جس کو پانی کا استعمال نقصان دیتا ہو اس کا وضو کرنا، اور مریض، اور کبیر السن کا روزہ رکھنا، اور مضطر کا مردار کو نہ کھانا۔

روحانی: وہ حرج ہے جس کا اثر جان پر پڑتا ہو، جیسے رنج اور تنگدلی جو کسی معصیت یا گناہ کے صدور کے سبب لاحق ہو، اللہ تعالی کے فرمان "**وما جعل عليكم في الدين من حرج**" (اور اللہ نے تم پر دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: یہ اسلام کی دی ہوئی وسعت ہے جو اللہ تعالی نے توبہ اور کفارات کی صورت میں رکھی ہے[۱]۔

---

(۱) حدیث: "قال كنت أصوم الدهر" کی روایت مسلم (۲/ ۸۱۳، ۸۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الاعتصام للشاطبی ۱/ ۲۴۴، ۲۴۹، ۲۵۵ المکتبۃ التجاریۃ الکبری ۱۹۵۵ء۔

(۱) الموافقات للشاطبی ۲/ ۱۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، احکام القرآن لابن العربی ۳/ ۳۱۰۔

حرج دور کرنے کے شرائط:

۸- ہر حرج دور نہیں کیا جاتا ہے، بلکہ رفع حرج کا اعتبار کرنے کے لئے یہاں کچھ شرطیں ہیں جن کا پایا جانا ضروری ہے اور وہ یہ ہیں:

ا- حرج حقیقی ہو، یعنی اس کا سبب متعین اور موجود ہو، جیسے مرض اور سفر، یا اس کی وجہ سے غیر معمولی مشقت اٹھانی پڑتی ہو، یہی وجہ ہے کہ حرج وہمی کا کوئی اعتبار نہیں ہے، حرج وہمی وہ ہے جس میں رخصت دینے والا سبب نہ پایا جائے، کیونکہ یہ درست نہیں ہے کہ کسی حکم کی بنیاد ایسے سبب پر رکھی جائے جس کا ابھی تک وجود ہی نہ ہو، اسی طرح غیر واقعی خیالات ومفروضات بھی توہمات کی قسم سے متعلق ہیں، اور وہ مختلف ہیں، اسی طرح لوگوں کی خواہشات ہیں کہ وہ ایسی چیزیں فرض کرتی ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی ہے، لہذا حق یہ ہے کہ ایسی صورت میں حرج اور مشقت کا کوئی اعتبار نہ ہو، اس لئے کہ توہمات اکثر جھوٹے ہوتے ہیں [۱]۔

۲- کسی نص کے خلاف نہ ہو، حرج اور مشقت وہیں معتبر ہوگی جہاں کوئی نص وارد نہ ہو، لیکن نص کی مخالفت کی صورت میں ان دونوں کا اعتبار نہیں کیا جائے گا [۲]۔

یہاں کچھ تفصیل اور اختلاف ہے جو رفع حرج اور نص کے تعارض کے بیان میں آرہا ہے۔

۳- عام ہو، ابن عربی کہتے ہیں: حرج اگر ایسے واقعے میں ہو جس سے عام لوگوں کو سابقہ پڑتا ہے تو ساقط ہوگا، اور اگر خاص ہو تو ہمارے نزدیک معتبر نہیں ہوگا، اور امام شافعی کے بعض اصول میں ہے کہ اس کا اعتبار ہوگا، یہ مسئلہ اختلافی احکام میں آئے گا [۳]۔

(۱) الموافقات ۱ / ۳۳۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۸۳۔

(۳) أحکام القرآن لابن العربی ۳ / ۱۰ ۳۔

شاطبی نے حرج عام کی یہ تفسیر کی ہے کہ اس سے بچنے پر آدمی کو قدرت نہ ہو، جیسے پانی میں ایسی چیزوں کی وجہ سے تغیر کا آجانا جو عموما پانی سے جدا نہیں ہوتیں جیسے مٹی اور کائی وغیرہ۔ حرج خاص وہ ہے: جس سے بغیر کسی دشواری کے بچنا ممکن ہو، جیسے سرکہ اور زعفران وغیرہ کی وجہ سے پانی میں تغیر کا پیدا ہونا [۱]۔

رفع حرج کے اسباب:

۹- رفع حرج کے اسباب یہ ہیں: سفر، مرض، اکراہ، نسیان، جہل، تنگی، عموم بلوی، نقص، اور ان کی تفصیل ''تیسیر'' کی اصطلاح میں ہے [۲]۔

نووی نے کہا: سفر کی رخصتیں آٹھ ہیں:

بعض وہ ہیں جو طویل سفر کے ساتھ خاص ہیں اور یہ قصر، افطار، ایک دن اور ایک رات سے زیادہ مسح کرنا ہے۔

بعض وہ ہیں جو طویل سفر کے ساتھ خاص نہیں ہیں اور وہ ترک جمعہ اور مردار کا کھانا ہے۔

بعض وہ ہیں جن میں اختلاف ہے اور اصح یہ ہے کہ وہ طویل سفر کے ساتھ خاص ہیں اور وہ دونمازوں کا ایک ساتھ پڑھنا ہے۔

بعض وہ ہیں جن میں اختلاف ہے اور اصح یہ ہے کہ وہ طویل سفر کے ساتھ خاص نہیں ہیں اور وہ سواری پر نفل پڑھنا، تیمّم کے ذریعہ فرض کو ادا کرنا ہے۔

ابن وکیل نے ان میں ایک نویں رخصت کا اضافہ کیا ہے، جس کی صراحت امام غزالی نے کی ہے اور وہ یہ ہے:

کسی کی چند بیویاں ہوں اور وہ سفر کرنا چاہتا ہو تو ان کے درمیان قرعہ اندازی کرے گا اور جس بیوی کا نام قرعہ میں نکل آئے

(۱) الموافقات ۲ / ۱۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الموسوعہ ۱۴ / ۲۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اس کو ساتھ لے جائے گا، اور واپسی پر اس کی سوکنوں کے لئے شوہر کے ذمہ قضا لازم نہیں ہوگی۔ دیکھئے: ''تیسیر''۔

رفع حرج کا طریقہ:

حرج کو شروع ہی سے دور کر دینا:

۱۰- یہ اللہ سبحانہ کا فضل ہے کہ جس امر میں حرج ہے اس سے تکلیف شرعی شروع ہی سے متعلق نہیں ہوتی، یہی وجہ ہے کہ صبی عاقل پر اور کم عقل بالغ پر کوئی حکم واجب نہیں ہے، اور حیض ونفاس کے زمانے کی نمازوں کی قضا لازم نہیں ہے (۱)۔ اسی طرح یہاں بہت سے احکام و تشریعات ہیں جو اسی لئے وارد ہیں کہ لوگوں سے حرج و مشقت شروع ہی سے دفع ہوجائے اور اگر وہ احکام نہ ہوتے تو لوگ حرج ومشقت میں پڑ جاتے، انہی احکام میں سے خیار فسخ کی مشروعیت ہے، اس لئے کہ بیع عموماً بے سوچے سمجھے کرلی جاتی ہے، بعد میں ندامت ہوتی ہے، اور عقد کرنے والے پر شاق گذرتی ہے، لہذا شارع نے اس کے لئے سہولت پیدا کی کہ مجلس کے رہتے ہوئے فسخ کی اجازت دے دی۔

اور عیب کی وجہ سے اور عاقدین کے قسم کھانے کی وجہ سے بیع کو رد کر دینا، نیز اقالہ، حوالہ، رہن، ضمان، ابراء (مدیون کو دین سے بری کر دینا) قرض، شرکت، صلح، حجر (تصرفات سے روک دینا) وکالت، اجارہ، مزارعت (بٹائی پر کھیتی کروانا) مساقاۃ (باغ بٹائی پر دینا) مضاربت، عاریت اور امانت جیسے احکام بھی انہیں میں سے ہیں جو دفع حرج کے لئے مشروع ہوئے ہیں، کیونکہ اس میں حرج ومشقت ہے کہ ہر شخص صرف اپنی مملوکہ شیٔ سے نفع حاصل کرے، اور اپنا حق صرف اسی شخص سے وصول کرے جس پر وہ حق عائد ہوتا ہے، اور اپنا پورا حق وصول کرے کم نہ لے سکے اور اپنے کام بذات خود انجام دے، چنانچہ شریعت نے یہ سہولت دی کہ آدمی دوسرے کی ملکیت سے اجارہ، عاریت اور قرض کے ذریعہ فائدہ اٹھائے اور وکالت، امانت، شرکت، مضاربت اور مساقاۃ کے ذریعہ دوسروں سے مدد لے، نیز اپنا قرض غیر مدیون سے حوالہ کے ذریعہ وصول کرے اسی طرح رہن، ضمان، کفیل اور حجر کے ذریعہ اپنے دین کو مضبوط کرے، صلح کے ذریعہ بعض دین یا ابراء کے ذریعہ کل دین کو ساقط کردے۔

جو احکام رفع حرج ومشقت کے لئے آئے ہیں ان میں سے عقود غیر لازمہ کا جائز ہونا بھی ہے، اس لئے کہ اگر ان عقود کو لازم قرار دے دیا جائے تو دشواری پیدا ہوگی اور لوگ ان کو برتنا چھوڑ دیں گے، اور انہی احکام میں سے (جو رفع حرج کے لئے مشروع ہیں) عقود لازمہ کا لازم ہونا ہے ورنہ کوئی بیع وغیرہ برقرار نہیں رہ سکے گی۔

طلاق کی اجازت کا تعلق بھی انہی احکام سے ہے (جو رفع حرج کے لئے مشروع ہیں)، کیونکہ زوجین کے درمیان پائی جانے والی منافرت کے وقت زوجیت کو باقی رکھنے میں حرج ومشقت ہے، اسی طرح خلع کرنے، فدیہ دینے، اور تین طلاقوں سے قبل عدت کے اندر رجوع کرنے کی اجازت بھی رفع حرج سے تعلق رکھتی ہے اور ہمیشہ رجعت کی اجازت اس لئے نہیں دی گئی کہ اس سے بیوی کو مشقت ہوگی (۱)۔

حرج کو اس کے پائے جانے کے بعد رفع کرنا:

۱۱- حرج ومشقت کبھی احکام میں خارجی اسباب کی وجہ سے آجاتی

(۱) تیسیر التحریر ۲/ ۲۵۳ مصطفیٰ البابی الحلبی ۱۳۵۰ھ، مسلم الثبوت ۱/ ۱۶۹، دار صادر۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۶۹، ۸۰، دار مکتبۃ الہلال ۱۹۸۰ء، الأشباہ والنظائر للسیوطی ۸۷، ۹۷ دار الکتب العلمیہ ۱۹۸۳ء طبع اول۔

ہے، کیونکہ خود حکم میں کوئی مشقت نہیں ہوتی، بلکہ اس میں عادت کے مطابق تکلیف ہوتی ہے، حرج تو صرف دوسرے امور کی وجہ سے پیش آتا ہے، مثلاً مرض اور سفر اور شارع علیہ السلام کے یہاں مشقتوں کی مناسبت سے تخفیف کی مختلف قسمیں ہیں، تخفیف بالاسقاط (حکم کو ساقط کر دینا) تخفیف بالتنقیص (حکم کو گھٹا دینا)، تخفیف بالإبدال (حکم کو بدل دینا)، تخفیف بالتقدم (مقدم کر دینا)، تخفیف بالتاخیر (موخر کر دینا) تخفیف بالترخیص (رخصت دے دینا) اور تخفیف بالتغییر (ہیر پھیر کر دینا) ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''رخصۃ'' اور ''تیسیر'' میں ہے۔

رفع حرج کا نص سے تعارض:

۱۲ – نص ظنی ہوگی یا قطعی، اور ظنی کے لئے کوئی اصل قطعی شاہد ہوگی یا نہیں، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو حرج نص قطعی سے معارض ہو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اور یہی حکم اس نص ظنی کا ہے جو اصل قطعی کی طرف راجع ہو، ایسی صورت میں نص پر عمل کرنا اور حرج کو یونہی چھوڑ دینا ضروری ہے [(۱)]۔

پھر فقہاء نے اس دلیل ظنی کے قبول کرنے میں اختلاف کیا ہے جو اصل قطعی سے ٹکرا رہی ہو، جیسے اس صورت میں ازالۂ حرج کرنا جب کہ کوئی دلیل قطعی اس کی تائید میں نہ ہو۔

چنانچہ جمہور حنفیہ کا مذہب ہے کہ نص پر عمل کیا جائے گا اور حرج کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ ابن نجیم ''الاشباہ والنظائر'' میں کہتے ہیں: مشقت وحرج وہاں معتبر ہیں جہاں نص نہ ہو، لیکن جب نص حرج کے خلاف ہو تو حرج کا اعتبار نہیں ہے، اسی لئے امام ابوحنیفہ اور امام محمد کہتے ہیں: اذخر کے سوا حرم کی ہر گھاس کا چرانا اور کاٹنا حرام ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **"إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات والأرض: لايعضد شوكه، ولا ينفر صيده، ولا يلتقط لقطته إلا من عرّفها ولا يختلى خلاها"** [(۱)] (یقیناً اس شہر کو اللہ تعالی نے اسی دن سے حرام ٹھہرایا ہے جس دن آسمان وزمین کو پیدا کیا اس کے کانٹے نہیں کاٹے جائیں گے، اور اس کے شکار کو نہیں بدکایا جائے گا اور اس کا لقطہ نہیں اٹھائے گا مگر وہ شخص جو اس کا اعلان کرے، اور اس کی گھاس پھونس نہیں اکھاڑی جائے گی)۔

سرخسی کہتے ہیں: عموم بلوی اس جگہ معتبر ہوگا جہاں اس کے خلاف نص نہ ہو، لیکن نص کی موجودگی میں اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

امام ابو یوسف نے کہا: حرم کی گھاس چرانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اس لئے کہ حرم میں جو لوگ حج یا عمرہ کے لئے داخل ہوتے ہیں وہ جانوروں پر سوار ہوتے ہیں، اور ان کے لئے جانوروں کو گھاس چرنے سے روکنا ممکن نہیں ہوتا، اور ظاہر ہے کہ اس میں حرج ہے لہذا رفع حرج کے لئے اس کی اجازت ہوگی۔

شاطبی نے ابن عربی سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے: جب خبر واحد شریعت کے کسی قاعدہ کلیہ کے معارض ہو تو کیا اس پر عمل کرنا جائز ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں: اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے، امام شافعی کا قول ہے: اس پر عمل کرنا جائز ہے اور امام مالک کو اس مسئلہ میں تردد ہے، شاطبی کہتے ہیں: امام مالک کا مشہور اور معتمد علیہ قول یہ ہے کہ حدیث کی تائید اگر دوسرے قاعدہ کلیہ سے ہو رہی ہے تو اس کو قبول کیا جائے گا اور اگر حدیث تنہا رہ جاتی ہے تو اس کو ترک کر دیا جائے گا، شاطبی کہتے ہیں: امام مالک بن انس نے بہت سے مواقع میں اس

---

(۱) الموافقات ۳/۱۵، ۱۶ المکتبۃ التجاریۃ الکبری مع تعلیق شیخ عبداللہ دراز۔

---

(۱) حدیث: "إن هذا البلد حرمه الله" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۴۶، ۴۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۹۸۶، ۹۸۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

قول پر اعتماد کیا ہے، کیونکہ یہ صحیح اور معتبر ہے، اسی قول کے تحت امام مالک نے اس حدیث کا انکار کیا ہے کہ مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے جن ہانڈیوں میں غنیمت کے اونٹوں اور بکریوں کا گوشت پک رہا تھا ان کو الٹوا دیا گیا تھا، اس انکار کی بنیاد رفع حرج کا اصول ہے جس کو مصالح مرسلہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، چنانچہ امام مالک نے تقسیم غنیمت سے پہلے اس شخص کو جو ضرورت مند ہو اشیاء خوردنی کے استعمال کی اجازت دی ہے، اسی اصول پر امام مالک کے اس قول کی بنیاد ہے جو خیار مجلس کی حدیث کے سلسلے میں ہے(۱)۔

کیونکہ اس حدیث کے ذکر کرنے کے بعد وہ کہتے ہیں: ''ہمارے نزدیک اس کے لئے کوئی متعینہ حد نہیں ہے اور نہ اس سلسلہ میں کوئی امر معمول بہ ہے'' یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مجلس کی مدت مجہول ہے، اور اگر کوئی مدت مجہولہ کے لئے خیار کی شرط رکھے تو بالاتفاق باطل ہے، لہذا شریعت سے ایسا حکم کیونکر ثابت ہوسکتا ہے جس کا ازروئے شرع شرط بننا جائز نہیں ہے، یہاں امام مالک نے ایک اجماعی اصول کی طرف رجوع کیا ہے، نیز ضرر اور جہالت کا اصول قطعی ہے اور وہ اس حدیث ظنی سے ٹکرا رہا ہے(۲)۔

وہ اصولی دلائل اور فقہی قواعد جن میں رفع حرج ملحوظ ہے:

۱۳ - چونکہ رفع حرج شریعت کا ایک اہم مقصد اور اس کی ایک بنیادی اصل ہے، اس لئے بہت سے اصولی دلائل اور فقہی قواعد میں یہ مقصد نمایاں ہے۔

ان اصولی دلائل میں سے جن میں رفع حرج ملحوظ ہے، مصالح مرسلہ ہے، شاطبی کہتے ہیں: مصالح مرسلہ کا حاصل یہ ہے کہ امر ضروری کی حفاظت کی جائے اور دین میں لازم ہونے والے حرج کو رفع کیا جائے(۱)۔

اسی طرح استحسان ہے، سرخسی کہتے ہیں: ہمارے شیخ امام کہا کرتے تھے: استحسان قیاس کو ترک کر کے اس چیز کو اختیار کرنا ہے جو لوگوں کے لئے زیادہ موافق ہو، ایک قول ہے: استحسان ان احکام میں سہولت کی جستجو کرنا ہے جن میں خاص و عام مبتلا ہوں، ایک قول ہے: وسعت اور آسانی کو اختیار کرنا استحسان ہے، پھر وہ کہتے ہیں کہ ان عبارتوں کا حاصل یہ ہے کہ آسانی کے لئے تنگی کو ترک کرنا استحسان ہے، اور یہ دین کا ایک اصول ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ''(۲) (اللہ تمہارے حق میں سہولت چاہتا ہے اور تمہارے حق میں دشواری نہیں چاہتا) اور رسول اللہ ﷺ نے جس وقت حضرت علی اور حضرت معاذؓ کو یمن روانہ فرمایا تھا تو ان سے فرمایا تھا: ''يسرا ولا تعسرا، و بشرا ولا تنفرا''(۳) (آسانی کرنا تنگی نہ کرنا اور خوشخبری سنانا بیزار نہ کرنا)۔

قواعد فقہیہ میں اس کی مثال یہ قاعدہ ہے: ''المشقة تجلب التيسير'' (مشقت آسانی کو کھینچتی ہے)، علماء کہتے ہیں: اس قاعدہ کے تحت شریعت کی تمام رخصتیں اور تمام تخفیفات نکلتی ہیں، اور اسی قاعدہ کا ہم معنی امام شافعی کا یہ قول ہے: ''إذا ضاق الأمر اتسع''

(۱) خیار مجلس کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں: ''البيعان بالخيار مالم يتفرقا'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۶۴ طبع الحلبی) نے حکیم بن حزام سے کی ہے۔

(۲) الموافقات ۳/ ۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، المبسوط للسرخسی ۴/ ۱۰۵، دار المعرفہ طبع دوم، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۸۳، دار مکتبۃ الہلال ۱۹۸۰ء۔

(۱) الاعتصام ۲/ ۱۱۴، المکتبۃ التجاریہ۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۳) حدیث: ''يسرا ولا تعسرا و بشرا ولا تنفرا'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۵۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوموسی اشعری سے کی ہے۔

(شئ جب تنگ ہوجاتی ہے تو وسیع ہوجاتی ہے)۔ ابن ابو ہریرہ کہتے ہیں: اصول میں اشیاء کو اس بنیاد پر رکھا گیا ہے کہ جب وہ تنگ ہوجائیں تو ان میں وسعت پیدا کی جائے اور جب ان میں توسع آجائے تو تنگی کی جائے۔

رخص شرعیہ بھی اسی اصول کے تحت آتی ہیں، یہ رخصتیں امت سے حرج کو دفع کرنے کے لئے مشروع ہوئی ہیں۔

اسی طرح یہ قاعدہ "الضرر یزال" (ضرر کو دور کیا جائے گا) اور اس سے ملتے جلتے دوسرے قواعد مثلاً: **الضرورات تبیح المحظورات**، (ضرورتیں ممنوع چیز کو مباح کردیتی ہیں)، **الحاجة تنزل منزلة الضرورة** (حاجت ضرورت کی جگہ لے لیتی ہے)۔

گناہ کرنے والے کو جو ذہنی اور نفسیاتی تنگی لاحق ہوتی ہے اس کو دور کرنے کے لئے جو اصول طے کیا گیا ہے وہ توبہ ہے، اسی طرح یہ اصول ہے کہ اسلام سابقہ گناہوں کو ساقط کردیتا ہے، نیز مختلف قسم کے کفارات ہیں، فرمان باری تعالی: **"وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ"**[۱] (تم پر دین کے بارہ میں کوئی تنگی نہیں کی) کی تفسیر میں حضرت ابن عباس فرماتے ہیں: یہ اسلام کی دی ہوئی اس وسعت کی طرف اشارہ ہے جو اللہ تعالی نے توبہ اور کفارات کی صورت میں رکھی ہے[۲]۔

رفع الیدین

دیکھئے: "رفع"۔

(۱) سورۂ حج/ ۷۸۔

(۲) المبسوط ۱۰/ ۱۴۵، الأشباہ والنظائر للسیوطی ۷۶ اور اس کے بعد کے صفحات ۸۳/ اور اس کے بعد کے صفحات، دار الکتب العلمیہ ۱۹۸۳ء، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۷۵، ۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات، دار الہلال ۱۹۸۰ء، الموافقات ۲/ ۱۵۸، المکتبۃ التجاریۃ الکبری۔

رفق

تعریف:

۱-رفق لغت میں پہلو کا نرم ہونا، فعل کا لطیف ہونا، عمل کو اچھی طرح انجام دینا اور رفتار میں میانہ روی اختیار کرنا ہے[۱]۔

رفق کے مرادف الفاظ رحمت ، شفقت، لطف اور عطف ہیں، اور اس کی ضد شدت، عنف، قسوت اور فظاظة ہیں۔

رفق کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

شرعی حکم:

۲-عمومی طور پر رفق کا حکم استحباب ہے، چنانچہ وہ ہر چیز میں مستحب ہے[۳]، اس لئے کہ بخاری نے حضرت عائشہؓ سے جس حدیث کی روایت کی ہے اس میں نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "إن الله يحب الرفق في الأمر كله"[۴] (بیشک اللہ تعالی تمام امور میں نرمی کو پسند کرتا ہے)۔

نیز نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "إن الله رفيق يحب الرفق و يعطي على الرفق مالا يعطي على العنف"[۱] (بے شک اللہ رفق اور نرمی والا ہے نرمی کو پسند کرتا ہے، اور نرمی پر اتنا عطا کرتا ہے کہ سختی پر نہیں عطا کرتا)۔ نیز آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه، ولا ينزع من شيء إلا شانه"[۲] (نرمی جس شئ میں ہوگی اس کو زینت دے گی اور جس شئ سے الگ کرلی جائے گی اس کو معیوب کردے گی)۔ نیز آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "من أعطي حظه من الرفق فقد أعطي حظه من الخير"[۳] (جس شخص کو نرمی کا حصہ عطا کیا گیا تو یقیناً اس کو خیر کا حصہ عطا کیا گیا)۔ نیز آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "من يحرم الرفق يحرم الخير"[۴] (جو شخص نرمی سے محروم کردیا جاتا ہے وہ خیر سے محروم کردیا جاتا ہے)۔ اور استحباب کے دائرے سے نکل کر رفق کبھی واجب ہوتا ہے جیسے والدین کے ساتھ نرمی کرنا، اور کبھی ممنوع ہوتا ہے جیسے ان کفار کے ساتھ نرمی کرنا جو برسرِ پیکار ہوں، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللّٰهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ"[۵] (محمد (علیہ السلام) اللہ کے پیغمبر ہیں اور جو لوگ ان کے ساتھ ہیں وہ سخت ہیں کافروں کے مقابلے میں (اور) مہربان ہیں آپس میں)۔

فقہاء نے متعدد مسائل میں رفق کا ذکر کیا ہے۔

---

(۱) الصحاح، اللسان ، المصباح مادہ: "رفق"، المغرب، أساس البلاغہ مادہ: "رفق"۔

(۲) فتح الباری ۱۰/۴۴۹ طبع الریاض۔

(۳) فتح الباری ۱۰/۴۴۹ طبع الریاض۔

(۴) حدیث: "إن الله يحب الرفق في الأمر كله" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۴۴۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "إن الله رفيق يحب الرفق...... " کی روایت مسلم (۴/۲۰۰۳ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إن الرفق لايكون......" کی روایت مسلم (۴/۲۰۰۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "من أعطي حظه من الرفق ......" کی روایت ترمذی (۴/۳۶۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابودرداء سے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۴) حدیث: "من يحرم الرفق يحرم الخير " کی روایت مسلم (۴/۲۰۰۳ طبع الحلبی) نے حضرت جریر بن عبداللہ سے کی ہے۔

(۵) سورۂ فتح/۲۹۔

اللہ سبحانہ وتعالی کا مکلّف بندوں کے ساتھ رفق:

۳-اللہ تعالی کا اپنے مکلّف بندوں کے ساتھ رفق ان احکام میں نمایاں ہے جو اس نے ان کے لئے مشروع کئے ہیں، اس لئے کہ اللہ سبحانہ وتعالی نے ان کو انہی احکام کا مکلّف کیا ہے جو بغیر کسی مشقت کے ان کی قدرت وطاقت میں ہیں، چنانچہ ان کو نماز اور رمضان کے روزوں کا حکم دیا تو ان کے لئے ان رخصتوں کی بھی اجازت دی جو ان عبادتوں سے پیدا ہونے والی مشقت کو ہلکی کردیں، چنانچہ سفر اور مرض میں افطار، قصر اور جمع (بین الصلوتین) کی رخصت دی، اور ضرورت کے وقت ممنوع چیزوں کو مباح کیا، بشرطیکہ ضرورت ممنوع شیٔ کے مساوی یا اس سے بڑھ کر ہو، جیسے مضطر کے لئے مردار کو مباح کرنا، اور ان پر انہی عبادتوں کو واجب کیا جو آسان ہیں، اور نوافل کے بارے میں ان کو حکم دیا کہ اپنی طاقت و وسعت کے مطابق عمل کریں، اور بندوں کی سہولت کے پیش نظر ان کو حکم دیا کہ ان نوافل کا بار نہ اٹھائیں جن میں زیادہ مشقت ہے، اس لئے کہ اس مشقت کی وجہ سے ان نوافل پر مداومت نہیں ہو پائے گی، نیز نبی علیہ السلام نے غلو اور تکلف سے منع فرمایا ہے، اور ارشاد فرمایا: "خذوا من الأعمال ما تطيقون، فإن الله لن يمل حتى تملوا"[1] (وہی اعمال اختیار کرو جن کی تمہارے اندر طاقت ہے، اس لئے کہ جب تک تم نہ اکتاجاؤ اللہ ہرگز نہیں اکتائے گا)، نیز فرمایا: "القصد القصد تبلغوا"[2] (میانہ روی اختیار کرو میانہ روی اختیار کرو پہنچ جاؤ گے)، یہ حقیقت ہے کہ جو احکام بندوں پر فرض کئے گئے ہیں ان سے شارع حکیم کا مقصود یہ نہیں ہے کہ بندے مشقت میں پڑ جائیں۔

اس کی تفصیل اپنے دلائل کے ساتھ: "تیسیر"، "رخصۃ" اور "رفع الحرج" کی اصطلاحات میں ہے۔

(۱) حدیث: "خذوا من الأعمال ما تطيقون" کی روایت مسلم (۲/۸۱۱ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "القصد القصد تبلغوا" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۲۹۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

والدین کے ساتھ نرمی کرنا:

۴-اللہ سبحانہ وتعالی نے متعدد آیات میں والدین کے ساتھ نرمی، حسن سلوک اور نیکی کرنے کا حکم دیا ہے، جیسے اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ اَلَّا تُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْئًا وَّبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا"[1] (آپ کہہ دیجئے کہ آؤ میں تمہیں پڑھ کر سناؤں وہ چیزیں جو تم پر تمہارے پروردگار نے حرام کی ہیں (یعنی یہ کہ) اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ ٹھہراؤ اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک کرتے رہو)۔ اور اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "وَقَضٰى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوْا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلاَ تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ وَّلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيْمًا، وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَ قُلْ رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِيْ صَغِيْرًا"[2] (اور تیرے پروردگار نے حکم دے رکھا ہے کہ بجز اسی (ایک رب) کے اور کسی کی پرستش نہ کرنا اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک رکھنا اگر وہ تیرے سامنے بڑھاپے کو پہنچ جائیں ان دونوں میں سے ایک یا وہ دونوں تو ان سے ہوں بھی نہ کہنا اور نہ ان کو جھڑکنا اور ان سے ادب کے ساتھ بات چیت کرنا اور ان کے سامنے محبت سے انکسار کے ساتھ جھکے رہنا اور کہتے رہنا کہ اے میرے پروردگار ان پر رحمت فرما جیسا کہ انہوں نے مجھے بچپن میں پالا، پرورش کیا)۔

(۱) سورۂ انعام/۱۵۱۔

(۲) سورۂ إسراء ۲۳/۲۴، الموسوعۃ الفقہیہ ۸/۶۳۔

تفصیل اصطلاح ''برالوالدین'' میں ہے۔

پڑوسی کے ساتھ نرمی کرنا:

۵- اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنی کتاب میں اور اپنے رسول کی زبانی یہ حکم دیا کہ پڑوسی کے ساتھ نرمی اور حسن سلوک کیا جائے، اور اس کے حقوق کی ادائیگی اور نگہداشت کی جائے، اس کی ایک مثال اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ''وَاعْبُدُوْا اللّٰهَ وَلاَ تُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْئًا وَّبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَّ بِذِی الْقُرْبٰی وَالْيَتَامٰی وَالْمَسَاكِيْنِ وَالْجَارِ ذِی الْقُرْبٰی وَ الْجَارِ الْجُنُبِ''[1] (اللہ کی عبادت کرو اور کسی چیز کو اس کا شریک نہ کرو اور حسن سلوک رکھو والدین کے ساتھ اور قرابت داروں کے ساتھ اور یتیموں اور مسکینوں اور پاس والے پڑوسی اور دور والے پڑوسی کے ساتھ)۔

اس کی تفصیل ''جوار'' کی اصطلاح میں ہے[2]۔

امام کا مقتدیوں کے ساتھ نرمی کرنا:

۶- امام کے لئے مسنون ہے کہ وہ مقتدیوں کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرے اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ قراءت اور اذکار میں تخفیف کرے، اور ارکان وآداب کی بجاآوری میں سہولت سے کام لے، اور مریض اور کمزور اور ضرورت مند کا لحاظ کرتے ہوئے کمال کے ادنی درجہ پر عمل کرے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''إذا صلّی أحدكم بالناس فليخفف فإن فيهم الضعيف والسقيم و الكبير''[3] (جب تم میں سے کوئی لوگوں کو نماز پڑھائے تو اسے چاہئے کہ ہلکی نماز پڑھائے اس لئے کہ ان میں کمزور، بیمار اور بوڑھے بھی ہیں)۔

اس کی تفصیل ''إمامۃ الصلوۃ'' کی اصطلاح میں ہے[1]۔

عبادت کے لئے بھیڑ کے مواقع پر دوسروں کے ساتھ نرمی کرنا اور ایذارسانی سے بچنا:

۷- حج اور عمرہ کے طواف میں حجر اسود کو چھونا اور اس کو بوسہ دینا سنت ہے، لیکن اگر یہ نہ ہوسکے تو لکڑی یا ہاتھ سے اس کی جانب اشارہ کرنے پر اکتفاء کرے، اور غیر مالکیہ کے نزدیک جس چیز سے اشارہ کیا ہے اسی کو بوسہ دے اور تکبیر کہے، وہاں تک پہنچنے اور بوسہ لینے کے لئے دوسروں کو اذیت نہ دے، کیونکہ مروی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے حضرت عمرؓ سے فرمایا: ''يا عمر، إنک رجل قوی لا تزاحم علی الحجر فتؤذی الضعيف إن وجدت خلوة فاستلمه و إلا فاستقبله فهلل و كبر''[2] (عمر! تم طاقتور آدمی ہو، حجر اسود پر مزاحمت نہ کرنا کہ کمزور اور ضعیف شخص کو اذیت پہنچاؤ، اگر جگہ پاؤ تو اس کو چوم لو ورنہ اس کی طرف منہ کرکے کھڑے ہوجاؤ اور تہلیل وتکبیر کرو)، یہ تمام چیزیں مستحب ہیں اور فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہیں[3]۔

---

(۱) سورۂ نساء/ ۳۶۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶/ ۲۱۶۔

(۳) حدیث: ''إذا صلی أحدكم بالناس فليخفف'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۹۹ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے۔

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۶/ ۲۱۳ فقرہ/ ۲۷، ۲۸۔

(۲) حدیث: ''يا عمر، إنک رجل قوی ......'' کی روایت احمد (۱/ ۲۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور ہیثمی نے (مجمع ۳/ ۲۴۱ طبع القدسی) میں کہا ہے کہ اس کو امام احمد نے روایت کیا ہے اور اس کے اندر ایک راوی ہیں جن کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۶۵، ۱۶۶ طبع المصریہ، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۸ طبع المعرفہ، روضۃ الطالبین ۳/ ۸۵ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۲/ ۴۸۵ طبع النصر، المغنی ۳/ ۳۷۱ طبع الریاض۔

اور اس کی تفصیل موسوعہ (ج ۱۷ ص ۱۳۷) میں ''حجر اسود'' کی بحث میں ہے۔

منکر کو ختم کرنے میں نرمی اختیار کرنا:

۸- جو شخص منکر کو مٹانے کا فریضہ انجام دینا چاہتا ہے اس کے لئے مناسب ہے کہ وہ اپنی ذات کو قول و عمل کے اعتبار سے لائق تحسین بنائے اور عمدہ اخلاق سے آراستہ ہو، تاکہ اس کا عمل مقبول ہو اور اس کی بات مانی جائے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيْظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوْا مِنْ حَوْلِكَ''[۱] (پھر یہ اللہ کی رحمت ہی کے سبب سے ہے کہ آپ ان کے ساتھ نرم رہے اور اگر آپ تند خو سخت طبع ہوتے تو لوگ آپ کے پاس سے منتشر ہو گئے ہوتے۔) منکر کے مٹانے کا ایک ذریعہ نرمی اور مہربانی سے سمجھانا ہے۔ حضرت ابو سعیدؓ سے روایت ہے کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے: ''**من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه و ذلك أضعف الإيمان**''[۲] (تم میں جو شخص برائی کو دیکھے تو اسے چاہئے کہ اس کو اپنے ہاتھ سے مٹا دے، لیکن اگر اس کی طاقت نہ ہو تو اپنی زبان سے اسے برا کہے، اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو اپنے دل سے اسے برا سمجھے، اور یہ ایمان کا سب سے کمزور درجہ ہے۔)

خاص کر اس کے ساتھ نرمی کرنا جس کے شر کا اندیشہ ہو جیسے وہ ظالم جس کو غلبہ و تسلط حاصل ہو اور جیسے جاہل غیر معاند[۳]۔

اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں مسجد میں اعرابی کے پیشاب کرنے کا ذکر ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک اعرابی نے مسجد میں پیشاب کر دیا تو لوگ اس کی طرف بڑھے تو ان سے نبی ﷺ نے فرمایا: ''**دعوه و هريقوا على بوله سجلا من ماء أو ذنوبا من ماء فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين**''[۱] (اس کو چھوڑ دو اور اس کے پیشاب پر ایک ڈول پانی ڈال دو، اس لئے کہ تم آسانی کرنے والے بنا کر بھیجے گئے ہو تم تنگی کرنے والے بنا کر نہیں بھیجے گئے ہو) اس حدیث میں یہ پیغام ہے کہ جاہل کے ساتھ نرمی کرنی چاہئے اور اس کو ضروری چیزوں کی تعلیم بغیر سختی اور اذیت کے دینا چاہئے بشرطیکہ وہ جاہل مخالفت میں استہزاء اور عناد کا مظاہرہ نہ کرے[۲]۔

خدام کے ساتھ نرمی کرنا:

۹- خدام کے ساتھ نرمی کرنا اور ان سے اچھا معاملہ کرنا ان امور میں سے ہے جن کا رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا ہے اور جن پر صحابہؓ نے برابر عمل کیا ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا کہ ہم ان سے اچھا معاملہ کریں اور کھلانے، پہنانے اور کام لینے میں ان کے ساتھ نرمی کریں، جو ہم کھائیں وہ ان کو کھلائیں اور جو ہم پہنیں وہ ان کو پہنائیں اور ان کو ایسے کاموں کی تکلیف نہ دیں، جن کی بجا آوری ان پر شاق ہو، اور اگر ایسا ہو جائے تو ہم پر لازم ہے کہ ہم ان کی مدد کریں، کیونکہ بخاری نے اپنی صحیح میں حضرت معرور سے روایت کی

(۱) سورۂ آل عمران/ ۱۵۹۔

(۲) حدیث: ''من رأى منكم منكرا'' کی روایت مسلم (۱/ ۶۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیہ ۶/ ۲۵۰، فقرہ ۵، ۷/ ۲۴۴، فقرہ ۱۹۔

(۱) حدیث: ''إن أعرابيا بال في المسجد'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۲۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۱/ ۳۲۲، ۳۲۵ طبع الریاض، صحیح مسلم بشرح النووی ۳/ ۱۹۰، ۱۹۱ طبع المصریہ، تحفۃ الأحوذی ۱/ ۴۵۷، ۴۵۹ طبع المدنی، سنن ابوداؤد ۱/ ۲۶۳، ۲۶۵ طبع الترکیہ، سنن ابن ماجہ ۱/ ۱۷۵، ۱۷۶ طبع الترکیہ۔

ہے وہ کہتے ہیں: میں نے ربذہ میں حضرت ابو ذرؓ سے ملاقات کی، اس وقت ان کے جسم پر جو پوشاک تھی ویسی ہی پوشاک ان کے غلام کے جسم پر تھی، میں نے ان سے اس کا سبب دریافت کیا تو انہوں نے کہا: میں نے ایک شخص سے گالم گلوج کی تھی اور اس کی ماں کی وجہ سے اس کو عار دلائی تھی تو مجھ سے نبی ﷺ نے فرمایا تھا: "**يا أبا ذر أعيرته بأمه؟ إنک امرؤ فيک جاهلية، إخوانكم خولكم جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل و ليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم فإن كلفتموهم فأعينوهم**"[1] (ابوذر! کیا تم نے اس کو اس کی ماں کی وجہ سے عار دلائی ہے؟ یقیناً ابھی تم میں جاہلیت باقی ہے، تمہارے بھائی تمہارے غلام ہیں ان کو اللہ نے تمہارے ماتحت کردیا ہے، لہٰذا جس کا بھائی اس کے ماتحت ہو اسے چاہئے کہ جو خود کھائے وہی اس کو کھلائے اور جو خود پہنے وہی اس کو بھی پہنائے اور ان کو ایسا کام کرنے کو مت کہو جو ان کے قابو سے زیادہ ہو اور اگر ایسا کرو تو ان کی مدد کردو)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "خدمۃ" میں ہے۔

جانور کے ساتھ نرمی کرنا:

۱۰- جو چیزیں حیوانات کے ساتھ نرمی اختیار کرنے کے بارے میں وارد ہیں انہی کا ایک جزیہ ہے کہ ان کو بغیر چارہ کے باندھ کر رکھنے اور اذیت دینے سے منع کیا گیا ہے، اور جو ان کو پانی پلائے اور ان کے اوپر خرچ کرے اس کی فضیلت بیان کی گئی ہے، خواہ وہ جانور مویشیوں میں سے ہو یا غیر مویشی ہو، جانوروں کو بغیر چارہ کے باندھنے کی جو ممانعت وارد ہے اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کی مسلم نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے: "**أن ابن عمر مر بفتيان من قريش قد نصبوا طيرا وهم يرمونه، وقد جعلوا لصاحب الطير كل خاطئة من نبلهم فلما رأوا ابن عمر تفرقوا، فقال ابن عمر: من فعل هذا؟ لعن الله من فعل هذا، إن رسول الله ﷺ لعن من اتخذ شيئا فيه الروح غرضا**"[1] (ابن عمرؓ کا گذر قریش کے چند نوجوانوں کے پاس سے ہوا جو ایک پرندہ کو باندھ کر اس پر تیر اندازی کر رہے تھے، جو تیر خطا کر جاتا تھا وہ پرندہ کے مالک کا ہوتا تھا، جب انہوں نے حضرت ابن عمر کو دیکھا تو ہٹ گئے، تو حضرت ابن عمر نے دریافت کیا کہ یہ کس نے کیا ہے؟ جس نے ایسا کیا اس پر اللہ کی لعنت ہو، بیشک رسول اللہ ﷺ نے اس شخص پر لعنت کی ہے جو جاندار چیز کو نشانہ بنائے)، اور حضرت جابر بن عبداللہؓ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں: "**نهى رسول الله ﷺ أن يقتل شئ من الدواب صبرا**"[2] (رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے کہ کسی جانور کو بغیر چارہ کے باندھ کر مار ڈالا جائے)۔

اور حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**لا تتخذوا شيئا فيه الروح غرضا**"[3] (کسی بھی ایسی چیز کو جس میں روح ہے نشانہ نہ بناؤ)، صبر البہائم کا معنی علماء کے قول کے مطابق یہ ہے کہ ان کو زندہ باندھ دیا جائے تا کہ تیر اندازی

(۱) حدیث: "إني سابت رجلا......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۸۴ طبع السلفیہ) اور فتح الباری (۵/ ۱۷۳، ۱۷۴ طبع الریاض) نے کی ہے۔

(۱) حدیث ابن عمر: "مر بفتيان من قريش......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۵۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث جابر: "نهى أن يقتل شيء من الدواب الخ" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۵۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث ابن عباس: "لا تتخذوا شيئا فيه الروح غرضا" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۴۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

وغیرہ کے ذریعہ اسے مار ڈالا جائے اور یہی معنی ہیں ''لاتتخذوا شیئا فیه الروح غرضا'' یعنی جانور کو تم نشانہ نہ بناؤ کہ اس کی طرف تم اس طرح تیر چلاؤ جیسے چمڑے وغیرہ کے نشانہ کی طرف تیر اندازی کی جاتی ہے اور یہ نہی تحریم کے لئے ہے، اسی لئے ابن عمر کی روایت میں رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''لعن الله من فعل هذا'' (اللہ کی اس پر لعنت ہو جس نے یہ کیا) اور اس لئے بھی کہ یہ حیوان کو عذاب دینا ہے اور اس کی مالیت کو ضائع کرنا ہے، اور اگر وہ حلال جانور ہے تو اس کے ذبح کو فوت کرنا ہے، اور اگر وہ حلال جانور نہیں ہے تو اس کی منفعت کو فوت کرنا ہے،(۱) حتی کہ جن جانوروں کو گوشت کھانے کے لئے ذبح کیا جاتا ہے، نبی علیہ السلام نے ان کے ساتھ بھی نرمی کرنے کا حکم فرمایا کہ چھری تیز رکھی جائے اور ذبیحہ کو آرام پہنچایا جائے، نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: ''إن الله كتب الإحسان على كل شئ فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح، وليحد أحدكم شفرته وليرح ذبيحته''(۲) (اللہ نے ہر چیز کے ساتھ خوبی اور احسان کرنے کو فرض قرار دیا ہے، لہذا جب قتل کرو تو قتل میں خوبی کو ملحوظ رکھو اور جب ذبح کرو تو اچھی طرح ذبح کرو اور چاہئے کہ تم میں سے ہر ایک اپنی چھری کو تیز کرلے اور اپنے ذبیحہ کو آرام پہنچائے)۔

اور جو حدیثیں اس شخص کی فضیلت میں وارد ہیں جس نے کسی جانور کو از راہ شفقت پانی پلایا ان میں سے وہ حدیث ہے جس کی بخاری نے اپنی صحیح میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: ''بينما رجل يمشی بطريق اشتد عليه العطش، فوجد بئرا فنزل فيها فشرب ثم خرج، فإذا كلب يلهث يأكل الثرى من العطش، فقال الرجل: لقد بلغ هذا الكلب من العطش مثل الذى كان بلغ بي، فنزل البئر فملأ خفه ثم أمسكه بفيه فسقى الكلب، فشكر الله له فغفر له، قالوا: يا رسول الله وإن لنا في البهائم أجراً؟ فقال: في كل ذات كبد رطبة أجر''(۱) (اسی اثناء میں کہ ایک شخص کسی راستے میں جارہا تھا کہ اس کو سخت پیاس لگی اس کو ایک کنواں ملا اس میں اتر گیا اور پانی پیا پھر باہر نکل آیا پھر کیا دیکھتا ہے کہ ایک کتا زبان نکالے ہوئے پیاس کے مارے گیلی مٹی چاٹ رہا ہے تو اس شخص نے سوچا کہ اس کتے کو پیاس کی وہی شدت لاحق ہے جو مجھ کو لاحق تھی، پھر وہ کنویں میں اترا اور اس نے اپنے موزے میں پانی بھرا پھر اپنے منہ سے اس کو پکڑ کر باہر آیا اور کتے کو پلایا، اللہ تعالی نے اس کے اس عمل کو قبول فرمایا اور اس کی مغفرت فرمادی، صحابہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول کیا ہمارے لئے جانوروں کے بارے میں بھی اجر ہے؟ فرمایا: ہر تر جگر والے یعنی ذی حیات کو راحت پہنچانے میں اجر ہے)۔

حیوانات پر از راہ رحمت وشفقت خرچ کرنے کے سلسلے میں اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مملوک جانور پر خرچ کرنا دیانۃً واجب ہے، اس کے واجب اور لازم ہونے پر سب کے اتفاق کے باوجود اس بارے میں اختلاف ہے کہ اگر کسی کے پاس ایسا جانور ہو جس پر خرچ نہ کررہا ہو تو کیا قاضی اس کو نفقہ پر مجبور کرے گا؟ تو حنفیہ نے ظاہر الروایہ میں ذکر کیا ہے کہ اس کو نفقہ پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حق واجب پر اس وقت مجبور کیا جاتا ہے جب صاحب حق کی

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۳/ ۱۰۷، ۱۰۸ طبع اول۔

(۲) حدیث: ''إن الله كتب الإحسان'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۴۸ طبع الحلبی) نے حضرت شداد بن اوس سے کی ہے۔

(۱) حدیث: ''بينما رجل يمشی بطريق......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۳۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

طرف سے مقدمہ دائر کیا جائے اور اس کا مطالبہ کیا جائے اور یہاں کوئی فریق موجود ہی نہیں ہے، اس لئے جبر نہیں کیا جا سکتا، البتہ نفقہ فیما بینہ وبین اللہ واجب ہے، اور امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ اس کو نفقہ پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کو بھوکا رکھنے میں ایک حیوان کو بے فائدہ عذاب دینا ہے اور اضاعت مال بھی ہے، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے ان تمام چیزوں سے منع فرمایا ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ حماقت ہے کیونکہ اچھے انجام اور اچھے نتائج سے خالی ہے اور حماقت از روئے عقل حرام ہے[1]۔

مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر چراگاہ نہ ہو تو جانور کا نفقہ قضاءً واجب ہے، اس لئے کہ اس طرح جانور کو بھوکا مارنا امر منکر ہے اور ازالہ منکر کا فیصلہ دینا واجب ہے، ابن رشد کا قول اس سے مختلف ہے وہ کہتے ہیں: نفقہ کے لئے اس سے کہا جائے گا لیکن فیصلہ نہیں دیا جائے گا، اور جانور میں وہ بلی بھی داخل ہے جو اندھی ہوگئی ہو، اس کا نفقہ اس شخص پر واجب ہے جس کے پاس وہ رہتی ہے کیونکہ وہ آنے جانے پر قادر نہیں ہے، لیکن اگر وہ آمد و رفت پر قادر ہو تو اس کا نفقہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے لئے جائز ہے کہ اس کو اپنے پاس سے بھگا دے[2]۔

اس مسئلہ میں شافعیہ کا مسلک اس سے قریب ہے جس کو مالکیہ نے اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف نے ذکر کیا ہے، چنانچہ نووی نے ''الروضہ'' میں ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی جانور کا مالک ہو تو اس پر اس کا چارہ پانی لازم ہے، اور چارہ پانی کے درجہ میں یہ ہے کہ اس کو چرنے کے لئے اور پانی پینے کے لئے چھوڑ دے، بشرطیکہ وہ ان جانوروں میں سے ہو جو چرنے پر اکتفا کرتے ہیں اور زمین پر گھاس پھونس بھی موجود ہو اور چرنے سے کوئی مانع نہ ہو، مثلاً یہ کہ زمین برف وغیرہ سے ڈھکی ہوئی نہ ہو، لیکن اگر زمین خشکی اور قحط سالی کی شکار ہو اور اس کے لئے چرنا کافی نہ ہو تو اس پر لازم ہے کہ مزید اتنا چارہ دے جو اس کو کافی ہو، اور یہ حکم ہر حیوان محترم میں عام ہے، (حیوان محترم وہ ہے جس کو مارنا جائز نہیں ہے) اور جب جانور کا مالک نفقہ سے گریز کرے اور وہ جانور حلال ہو تو بادشاہ اس کو مجبور کرے گا کہ وہ اس کو چارہ دے کر یا چرنے کے لئے اس کو آزاد کر کے اس کی جان بچائے یا اس کو فروخت کر دے، یا اس کو ذبح کر دے، اور اگر جانور حلال نہ ہو تو اس کی بیع یا اسکی نگہداشت پر مجبور کرے گا اور اس کی حکم عدولی کی صورت میں خود حاکم اس کا نائب بنکر اپنی صوابدید اور مقتضائے حال کے مطابق کام کرے گا، ابن القطان سے منقول ہے کہ اگر بھیڑ یئے وغیرہ کا خوف ہو تو جانور کو باہر نہیں چھوڑے گا اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو حاکم جانور یا اس کا کچھ حصہ فروخت کر دے گا یا کرایہ پر لگا دے گا اور اگر جانور کے اندھے یا اپاہج ہونے کی وجہ سے لوگوں کو اس کے خریدنے سے دلچسپی نہ ہو تو اس پر بیت المال خرچ کرے گا[1]۔

اس مسئلہ میں حنابلہ کا مسلک شافعیہ کے مسلک کی طرح ہے، چنانچہ ''کافی'' میں ہے کہ جو شخص کسی جانور کا مالک ہو تو اس پر اس کے چارے کا انتظام کرنا لازم ہے، کیونکہ حضرت انس نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''عذبت امرأة في هرة

(۱) بدائع الصنائع ۴/۴۰ طبع الجمالیہ، ابن عابدین ۲/ ۶۸۸، ۶۸۹ طبع بولاق، فتح القدیر ۳/ ۳۵۵، ۳۵۶، طبع الأمیریہ، الاختیار ۴/ ۱۴ طبع المعرفہ، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۷۳، ۵۷۴ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۲۲ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۷ طبع المعرفہ، الخرشی ۴/ ۲۰۱، ۲۰۲، طبع بولاق، الزرقانی ۴/ ۲۵۸، ۲۵۹ طبع الفکر، التاج والإکلیل مع مواہب الجلیل ۴/ ۲۰۶، ۲۰۷ طبع النجاح۔

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۱۲۰ طبع المکتب الاسلامی، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۹۴ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۲۹، ۲۳۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الشروانی ۸/ ۳۷۰، ۳۷۴ طبع دار صادر، الجمل علی المنہج ۴/ ۵۲۷، ۵۲۹ طبع التراث، المہذب ۲/ ۱۶۹، ۱۷۰ طبع الحلبی۔

سبحنتها حتى ماتت فدخلت فيها النهار، لاهي أطعمتها وسقتها إذهي حبستها، ولاهي تركتها تأكل من خشاش الأرض"[۱] (ایک عورت کو ایک بلی کے سلسلے میں عذاب دیا گیا، اس نے اس کو قید کئے رکھا یہاں تک کہ وہ مرگئی تو اس کی وجہ سے وہ دوزخ میں داخل ہوئی، جب اس نے اس کو باندھ کر رکھا تو نہ اس کو کھلایا پلایا اور نہ آزاد کیا کہ زمین کے کیڑے مکوڑے کو کھالیتی) اگر جانور کا مالک اس پر خرچ کرنے سے باز رہے تو اس کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اس کو فروخت کردے، اگر وہ فروخت کرنے سے انکار کرے تو جانور کو کرایہ پر دیدیا جائے گا اور کرایہ اس پر خرچ کیا جائے گا، اگر یہ صورت ممکن ہو تو فبہا ورنہ فروخت کردیا جائیگا جیسا کہ بیوی کے نفقہ کی دشواری ہو تو میاں اور بیوی کے درمیان تفریق کردی جائے گی[۲]۔

اور حنابلہ کی کتابوں میں یہ بھی مذکور ہے کہ مالک پر حرام ہے کہ جانور پر اتنا بوجھ رکھے جس کو وہ اٹھا نہ سکے، اس لئے کہ شارع علیہ السلام نے انسان اور حیوان کو اس چیز کا مکلّف بنانے سے منع فرمایا ہے جس کی وہ طاقت نہ رکھتے ہوں، اور اس لئے بھی کہ اس میں حیوان کو عذاب دینا اور ضرر پہنچانا ہے، حالانکہ حیوان فی نفسہ محترم ہے نیز جانور سے اتنا دودھ نکال لینا کہ اس کے بچہ کو نقصان پہنچے حرام ہے، اس لئے کہ بچہ کی نگہداشت اس کے مالک پر واجب ہے، اور دودھ دوہنے والے کے لئے مندوب ہے کہ اپنے ناخن تراش لے تاکہ تھن زخمی نہ ہوجائے، اس کے علاوہ اور بہت سے مسائل ہیں جن کا حنابلہ نے اس باب میں ذکر کیا ہے[۳]۔

رفقۃ

تعریف:

۱- "رفقة" لغت میں ساتھ رہنا ہے، نیز یہ اسم جمع ہے اور اس کا مفرد رفیق ہے اور جمع رفاق اور رفقاء ہے، یعنی وہ جماعت جو آدمی کی رفیق سفر ہو[۱]۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-صحب:

۲- "صحب"، صاحب کا اسم جمع ہے اس کا مأخذ ہے صحبه أصحبه، صحبةً، اس کا اصل استعمال اس شخص کے لئے ہوتا ہے جس کو کسی کی رویت اور ہم نشینی حاصل ہو[۲]۔

ب-رکب:

۳- "رکب" دراصل شتر سواروں کی سفر کرنے والی جماعت ہے، پھر اس میں توسع ہوا اور اس کا استعمال ہر قافلۂ سفر پر ہونے لگا خواہ کسی بھی سواری سے سفر کیا جائے[۳]۔

---

(۱) حدیث: "عذبت امرأة في هرة......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۵۱۵ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۴/۲۰۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) الکافی ۳/۳۹۰ طبع المکتب الإسلامی۔

(۳) کشاف القناع ۵/۴۹۳، ۴۹۵ طبع النصر، الإنصاف ۹/۴۱۴، ۴۱۵ طبع

= التراث، القواعد لابن رجب/ ۳۲: قاعدہ ۲۳، ص ۱۳۸: قاعدہ ۷۵، المبدع ۸/ ۲۲۸، ۲۲۹ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۷/ ۶۳۴، ۶۳۵ طبع الریاض۔

(۱) تاج العروس۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) تاج العروس، لسان العرب، المصباح المنیر۔

ج-نفر:

۴-"نفر"اور" نفیر"لغت میں لوگوں کی جماعت ہے،اس کی جمع "انفار" ہے،اس کا اطلاق خاندان اور قوم پر ہوتا ہے،فراء کہتے ہیں: "نفر الرجل رهطه" آدمی کا نفر اس کا خاندان ہے[۱]۔

د-رہط:

۵-"رهط"لغت میں قوم اور خاندان ہے،اسی معنی میں اللہ تعالی کا وہ ارشاد ہے جو قوم شعیب کی طرف سے نقل کرتے ہوئے وارد ہے: "وَلَوْلاَ رَهْطُکَ لَرَجَمْنَاکَ"[۲] (اور اگر تمہارے کنبہ کا ہم کو (لحاظ) نہ ہوتا تو ہم تم کو سنگ سار کر چکے ہوتے)۔ رهط کا اطلاق نفر کی طرح تین سے دس تک کی جماعت پر ہوتا ہے[۳]۔

شرعی حکم:

۶-سفر کرنے والے کے لئے مستحب ہے کہ جماعت کے ساتھ سفر کرے،تنہا سفر کرنا مکروہ ہے،اور جب تک کم از کم تین نفر ہم کاب نہ ہوں کراہت باقی رہے گی[۴]،اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:"لو یعلم الناس ما في الوحدة ما أعلم ما سار راکب بلیل وحده"[۵] (اگر تنہا سفر کرنے کے نقصانات کا لوگوں کو وہ علم حاصل ہوجائے جو مجھے حاصل ہے تو کوئی سوار رات کو تنہا سفر نہ کرے)۔

نیز دوسری حدیث ہے:"الراکب شیطان، و الراکبان شیطانان و الثلاثة رکب"[۱] (ایک سوار شیطان ہے،اور دو سوار دو شیطان ہیں،اور تین سوار جماعت ہیں)۔

لہذا مناسب ہے کہ ایک یا دو آدمی مل کر سفر کرنے کے بجائے جماعت کے ساتھ سفر کیا جائے۔

اور مستحب ہے کہ رفقاء سفر اہل صلاح ہوں جو خیر کو پسند کرتے ہوں اور شر کو ناپسند کرتے ہوں،اگر بھول جائے تو اس کو یاد دلائیں اور یاد ہو تو اس کے ساتھ تعاون کریں اور یہ بھی مستحب ہے کہ وہ جماعت معتبر دوستوں اور معتمد رشتہ داروں میں سے ہو،اس لئے کہ ایسے لوگ اہم امور میں زیادہ معاون ثابت ہوتے ہیں،اور دیگر امور میں زیادہ مہربان ہوتے ہیں اور مناسب ہے کہ پورے سفر میں اپنے رفقاء کو راضی رکھنے کی کوشش کرے،اور اگر کبھی ان سے لغزشیں صادر ہوں تو ان کو برداشت کرے،اور ان پر صبر کرے[۲]۔

۷-رفقاء سفر کو چاہئے کہ اپنے اوپر اس شخص کو امیر بنائیں جو ان میں سب سے افضل ہو اور جو ان میں سب سے زیادہ صائب الرائی ہو، اور اس کی اطاعت کریں، کیونکہ حضرت ابو سعید اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:" إذا خرج ثلاثة في سفر فلیؤمروا أحدهم "[۳] (جب تین آدمی سفر پر نکلیں تو ان کو چاہئے کہ اپنے میں سے ایک کو امیر بنالیں)۔نووی کہتے ہیں کہ رفقاء سفر کے لئے یہ بھی مستحب ہے کہ توشہ اور سواری اور مصارف میں

---

(۱) تاج العروس،لسان العرب،المصباح المنیر۔
(۲) سورۂ ہود/۹۱۔
(۳) لسان العرب،المصباح المنیر،تاج العروس۔
(۴) المجموع ۴/۳۸۹۔
(۵) حدیث:"لو یعلم الناس ما في الوحدة" کی روایت بخاری(الفتح ۶/۱۳۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث:"الراکب شیطان" کی روایت ترمذی(۴/۱۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔
(۲) المجموع ۴/۳۹۱۔
(۳) حدیث:"إذا خرج ثلثة فی سفر" کی روایت ابوداؤد(۳/۸۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے،نووی نے ریاض الصالحین (ص۳۷۶ طبع المکتب الاسلامی) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

مشترک نہ رہیں کیونکہ مشترک نہ رہنے میں عافیت زیادہ ہے، اس لئے کہ شرکت کی وجہ سے صدقہ وخیرات نہیں کرسکے گا، اور اگر شریک نے اجازت بھی دے دی تو ضروری نہیں ہے کہ وہ اجازت آخر تک برقرار رہے، اس کے باوجود اگر شرکت کرلی تو جائز ہے اور بہتر یہ ہے کہ اپنے حق سے کم پر اکتفا کرے ورنہ نزاع کی نوبت آسکتی ہے۔

لیکن اگر روز بروز کھانے پر جمع ہو جایا کریں یا باری باری روزانہ ایک ایک آدمی کے پاس کھایا کریں تو بہتر ہے(۱)۔

روایت میں آتا ہے: اصحاب رسول اللہ ﷺ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول ہم کھاتے ہیں لیکن آسودہ نہیں ہوتے تو آپ ﷺ نے فرمایا: شاید تم الگ الگ کھاتے ہو، صحابہ نے عرض کیا کہ ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: "**فاجتمعوا على طعامكم و اذكروا اسم الله يبارك لكم فيه**"(۲) (اکٹھے ہوکر کھایا کرو اور اللہ کا نام لیا کرو برکت ہوگی)۔

وجوب حج کے لئے رفقاء کا ہونا شرط ہے:

۸- وجوب حج کے لئے ایسے رفقاء کا پایا جانا شرط ہے جن کے ساتھ اس وقت سفر کرے جس وقت اس شہر کے لوگ عادۃً حج کے لئے نکلتے ہوں، جب کہ راستہ پرخطر ہو اور قافلہ معمول کی رفتار سے سفر کرے۔ اگر رفقاء وقت معتاد سے پہلے نکل جائیں یا سفر میں اتنی تاخیر کردیں کہ مکہ تک پہنچنے کے لئے یومیہ ایک منزل سے زیادہ سفر کرنا ضروری ہوجائے یا معمول سے زیادہ تیز چلیں تو اس شخص پر حج واجب نہیں ہوگا، لیکن اگر راستہ مامون ہو اور تنہا شخص کو کوئی خوف وخطر نہ ہو تو اس پر حج لازم ہے خواہ رفقاء میسر نہ ہوں (تنہا ہونے کی وجہ سے) کسی اندیشہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ تفصیل "حج" میں ہے۔

یہ احکام تو مرد کے حق میں ہیں۔

۹- اب رہا عورت کا مسئلہ تو شوہر یا محرم کے بغیر نہ اس پر حج واجب ہے اور نہ اس کے لئے سفر جائز ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم ، ولا يدخل عليها إلا و معها محرم**"(۱) (کوئی عورت بغیر محرم کے سفر نہیں کرسکتی، اور نہ تنہائی میں کوئی اس کے پاس آسکتا ہے بجز اس کے کہ اس کے پاس اس کا محرم موجود ہو)۔

نیز حدیث میں ہے: "**لا يحل لامرأة تؤمن با للّٰه و اليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم و ليلة ليس معها حرمة**"(۲) (کسی عورت کے لئے جو اللہ اور آخرت پر ایمان رکھتی ہو جائز نہیں ہے کہ ایک دن اور ایک رات کا سفر اس حال میں کرے کہ اس کا محرم اس کے ساتھ نہ ہو)۔

اس پر تمام فقہاء کے درمیان اتفاق ہے۔

اور حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک عورت شوہر یا محرم کے بغیر باہر نہیں نکلے گی، اور شافعیہ کے نزدیک محرم یا شوہر یا عورتوں کی جماعت کے ساتھ نکل سکتی ہے۔

---

(۱) کشاف القناع ۲/۳۸۷، المجموع للنووی ۴/۳۸۶، القوانین الفقہیہ ۲۹۰۔

(۲) حدیث: "فلعلكم تفترقون......" کی روایت ابوداؤد (۴/۱۳۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے اس کو معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ فیض القدیر للمناوی (۱/۱۵۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

(۱) حدیث: "لا تسافر المرأة الا مع ذى محرم ولا يدخل عليها الا و معها محرم" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۷۲ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا يحل لا مرأة تؤمن باللّٰه و اليوم الأخر أن تسافر ميسرة يوم وليلة ليس معها حرمة" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۵۶۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۹۷۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے۔

اور مالکیہ کہتے ہیں: جب عورت کو محرم یا شوہر ساتھ سفر کرنے کے لئے میسر نہ ہو، یا یہ لوگ اس کے ساتھ سفر کرنے کے لئے آمادہ نہ ہوں تو وہ ایسے ساتھیوں کے ساتھ سفر کر سکتی ہے جو قابل اطمینان ہوں، اور قابل اطمینان نیک مرد اور نیک عورتیں ہیں، اور بہتر یہ ہے کہ مرد و عورت دونوں ساتھ ہوں اور صاحب ''مواہب الجلیل'' کہتے ہیں: امام مالک کی رائے یہ ہے کہ اگر عورت حج کا ارادہ کرے اور اس کا کوئی ولی نہ ہوتو وہ ان مردوں اور عورتوں کے ساتھ جاسکتی ہے جن پر اس کو بھروسہ ہو، اور اگر ولی ہو لیکن حج میں اس کے ساتھ جانے کے لئے تیار نہ ہو اس وقت بھی ان لوگوں کے ساتھ جاسکتی ہے جن کا ابھی ذکر ہوا، اور امام مالک کا یہ بھی قول ہے کہ وہ ایک عورت کے ساتھ بھی سفر کر سکتی ہے۔

لیکن نفلی اسفار اور وہ اسفار جو صرف مباح ہیں وہ بغیر محرم یا بغیر شوہر کے جائز نہیں ہیں، مالکیہ میں سے باجی نے ذکر کیا ہے: عورت کو جن رفقاء کے ساتھ سفر منع ہے، اس میں یہ قید ہے کہ وہ رفقاء سفر تھوڑی تعداد میں ہوں، لیکن بڑے قافلوں کی حیثیت شہروں اور بستیوں جیسی ہے، لہذا ان کے ہمراہ بغیر محرم اور عورتوں کے سفر کرنا درست ہے[۱]۔

تفصیل ''حج'' میں ہے۔

سفر میں رفقاء کا وہی درجہ ہے جو حضر میں اہل وعیال کا ہے:

۱۰- اگر کوئی ساتھی فوت ہو جائے تو رفقاء سفر پر واجب ہے کہ اس کی تجہیز و تکفین اور تدفین کریں، اگر وہ ایسا نہ کریں تو گنہگار ہوں گے، اور حاکم ایسے لوگوں کی تعزیر کر سکتا ہے[۱]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ رفقاء سفر کے لئے جائز ہے کہ اگر مریض کو کچھ خریدنے کی ضرورت ہو تو اس کے مال سے خریداری کریں، جیسا کہ ورثہ کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے مورث کے مال سے خریداری کریں، اس لئے کہ سفر میں رفقاء کا وہی درجہ ہے جو حضر میں اہل وعیال کا ہے۔

رفقاء سفر کا مرجانے والے کے سامان کو فروخت کرنا:

۱۱- حنفیہ کہتے ہیں: رفقاء سفر کے لئے جائز ہے کہ اس شخص کا سامان اور اس کی سواری فروخت کردیں جو مرجائے، تجہیز و تکفین کے مصارف کے بعد جو بچے اس کو ورثہ تک پہنچا دیں، اور اجنبی کو اس کی اجازت نہیں ہے، اس لئے کہ رفیق سفر کو دلالۃ اس کی اجازت ہوتی ہے، جیسا کہ رفیق سفر کو اجازت ہے کہ اگر کوئی ساتھی بے ہوش ہو جائے تو اس کی طرف سے احرام باندھ لے اور اس پر خرچ کرے، ''حاشیہ ابن عابدین'' میں مذکور ہے کہ: اس طرح کے مسئلہ سے امام محمد بن حسن کو ایک سفر میں سابقہ پڑا، واقعہ یہ پیش آیا کہ ان کا ایک ساتھی انتقال کر گیا تو انہوں نے اس کی کتابیں اور اس کا سامان فروخت کر دیا، تو ان سے کہا گیا کہ آپ یہ کیونکر کر رہے ہیں جب کہ آپ قاضی نہیں ہیں؟ تو انہوں نے یہ آیت کریمہ پڑھ دی''**واللہ یعلم المفسد من المصلح**''[۲] (اللہ کو علم ہے کہ مفسد (کون) ہے اور مصلح کون)، اور اس لئے بھی کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ اگر

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۵۲۱، اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۵۵، القوانین الفقہیہ رص ۲۹۰۔

(۱) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۴۳۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۰۔

مسافر کے تمام سامان کو اس کے گھر تک پہنچانے کی کوشش کی جائے تو پہنچانے کے مصارف سامان کی قیمت کے برابر ہو جاتے ہیں (۱)۔

ڈکیتی میں رفقاء کی شہادت:

۱۲ - رفقاء سفر میں سے دو کی شہادت سے رہزنی ثابت ہو جائے گی، بشرطیکہ اپنے لئے شہادت نہ دیں اور قاضی پر واجب نہیں ہے کہ یہ تحقیق کرے کہ وہ دونوں رفقاء میں سے ہیں یا نہیں، اگر وہ تحقیق کرے تو ان کو حق ہے کہ اس کا جواب نہ دیں، اور اگر وہ اپنے لئے گواہی دیں مثلاً وہ یہ کہیں کہ ان لوگوں نے ہمارے ساتھ رہزنی کی ہے اور ہمارا اور ہمارے ساتھیوں کا مال لوٹا ہے تو ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ وہ فریق بن گئے (۲)۔ دیکھئے: ''شہادۃ''۔

مسافر کا اپنے ساتھیوں سے پانی مانگنا:

۱۳ - اگر وضو کے لئے پانی میسر نہ ہو تو مسافر پر واجب ہے کہ اپنے ساتھیوں سے پانی کے بارے میں پوچھ لے، اور سوال کو تمام ساتھیوں میں عام کردے یعنی یہ پکار لگائے: پانی کس کے پاس ہے؟ اگر ساتھیوں سے سوال کرنے سے پہلے تیمّم کرلے تو تیمّم صحیح نہیں ہوگا، اور تفصیل ''تیمّم'' میں ہے۔

رفقاء سفر کے چھوٹ جانے کے اندیشہ سے جمعہ کے دن سفر کا جواز:

۱۴ - اگر رفقاء کے چھوٹ جانے کی وجہ سے ضرر لاحق ہو تو جس شخص پر جمعہ واجب ہے اس کے لئے جائز ہے کہ جمعہ کے دن نماز جمعہ سے پہلے سفر کرے۔ دیکھئے: ''صلاۃ الجمعۃ''۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۲۳، ۵/ ۱۲۷۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۶۷۔

تراجم فقہاء

جلد ۲۲ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

آلوسی: یہ محمود بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۵ ص ۳۸۳ میں گذر چکے۔

آمدی: یہ علی بن ابی علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۳۲۱ میں گذر چکے۔

ابراہیم الحلبی: یہ ابراہیم بن محمد الحلبی ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص ۳۶۳ میں گذر چکے۔

ابن ابی أوفی: یہ عبداللہ بن ابی أوفی ہیں:
ان کے حالات ج۱۵ ص ۷۳۳ میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۳۲۱ میں گذر چکے۔

ابن ابی ہریرہ: یہ حسین بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج۱۱ ص ۴۱۵ میں گذر چکے۔

ابن الأثیر: یہ مبارک بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۴۶ میں گذر چکے۔

ابن اسحاق (؟ - ۱۵۱ھ)

یہ محمد بن اسحاق بن یسار بن خیار ہیں، کنیت ابوعبداللہ، نسبت قرشی، مطلبی، مدنی ہے، مؤرخ اور حافظ حدیث ہیں، اور قدیم ترین عربی مؤرخ ہیں، انہوں نے انس، ابن المسیب اور ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن کی زیارت کی ہے، انہوں نے اپنے والد اور اپنے دو چچا عبدالرحمٰن اور موسی، اعرج، عبید اللہ بن عبداللہ، عباس بن سہل بن سعد، زہری، مکحول اور حمید الطویل وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے روایت کرنے والوں میں یحیی بن سعید انصاری، یزید بن ابوحبیب، جریر بن حازم، دونوں حماد، شعبہ اور دونوں سفیان وغیرہ ہیں۔ ابن حبان کہتے ہیں: مدینہ میں کوئی شخص علم اور جمع وتالیف میں ابن اسحاق کا ہم پلہ نہیں تھا، وہ تاریخی روایات کو پیش کرنے کا بہت اچھا سلیقہ رکھتے ہیں، صالح بن احمد نے علی بن المدینی کے حوالے سے ابن عیینہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ میں نے ابن اسحاق کی ہمنشینی اختیار کی جب کہ وہ کچھ اوپر ستر سال کے تھے، لیکن اہل مدینہ میں سے کسی نے نہ ان کو متہم قرار دیا اور نہ ان کے بارے میں کوئی جرح کی۔ ابوزرعہ دمشقی کہتے ہیں: ابن اسحاق ایسے شخص ہیں کہ بڑے بڑے اہل علم لوگوں نے بیک وقت ان سے استفادہ کیا ہے۔ ابن البرقی کہتے ہیں: میں نے محدثین کو نہیں پایا کہ وہ ان کے ثقہ ہونے اور ان کے حسن حدیث اور حسن روایت میں اختلاف رکھتے ہوں۔

[تہذیب التہذیب ۹/ ۳۸؛ سیر أعلام النبلاء ۷/ ۳۳؛ طبقات ابن سعد ۷/ ۳۲۱؛ الأعلام ۶/ ۲۵۲]

ابن بطال: یہ علی بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۲ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (۵۹۰ - ۶۵۳ھ)
یہ عبدالسلام بن عبد اللہ بن الخضر بن تیمیہ الحرانی ہیں، کنیت ابوالبرکات، لقب مجد الدین ہے، حنبلی ہیں، فقیہ، محدث، مفسر اور نحوی ہیں، ان کو اپنے چچا خطیب فخر الدین اور حافظ عبدالقادر الرہاوی وغیرہ سے سماعت حدیث حاصل ہے، انہوں نے اپنے چچازاد بھائی کی جگہ پر تدریس اور تفسیر کی مسند سنبھالی، مذہب حنبلی کی معرفت میں اپنے زمانے میں یکتا تھے، یہ امام ابن تیمیہ کے جدامجد ہیں۔
بعض تصانیف: "تفسیر القرآن العظیم"، "المحرر" فقہ میں، اور "منتهى الغاية في شرح الهداية"۔
[شذرات الذہب ۲۵۷/۵؛ الأعلام ۱۲۹/۴؛ معجم المؤلفین ۲۲۷/۵]

ابن التین: یہ عبدالواحد بن التین ہیں:
ان کے حالات ج۶ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

ابن الجوزی: یہ عبدالرحمٰن بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۴۷ میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ حسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۴۷ میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۴۸ میں گذر چکے۔

ابن حجر المکی: یہ احمد بن حجر الہیثمی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۴ میں گذر چکے۔

ابن حزم: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۴ میں گذر چکے۔

ابن دقیق العید: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۴ ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

ابن رشد (الجد): یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

ابن رشد (الحفید): یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

ابن الزبیر: یہ عبداللہ بن الزبیر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

ابن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۵۰ میں گذر چکے۔

ابن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۵۰ میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن عطیہ: یہ عبدالحق بن غالب ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۵۱ میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۵۱ میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن عمرو: یہ عبداللہ بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن القاص: یہ احمد بن ابی احمد ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن القصار: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۸ ص ۳۰۲ میں گذر چکے۔

ابن القطان: یہ عبداللہ بن عدی ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ اسماعیل بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۷ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۷۲۴ میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن المبارک: یہ عبداللہ بن المبارک ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۲ میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۱۷۴ میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن ہبیرہ: یہ یحیی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن الوکیل (؟ - ۷۳۸ھ)

یہ محمد بن عبداللہ بن عمر بن مکی بن عبدالصمد ہیں، کنیت ابوعبداللہ، نسبت اموی، دمشقی ہے، ابن الوکیل کے نام سے مشہور ہیں، شافعی المسلک فقیہ ہیں، اصولی ہیں، فقہ اور اصول فقہ کے ماہر تھے۔ انہوں نے قاہرہ میں ابن دقیق العید سے اور دمشق میں شرف الدین الفزاری، اسحاق النحاس اور اپنے چچا صدر الدین سے حدیث کی سماعت کی، اور مشہد الحسین میں درس دیا ہے، پھر شہاب الدین الانصاری نے ان سے جگہ کا تبادلہ کیا اور الفذ راویہ کی تدریس ان کے حوالہ کی، انہوں نے دمشق میں بھی درس دیا اور وہاں علم الاخنائی کے نائب الحکم رہے، اخنائی نے ان کی قدردانی کی، ناصر نے ان کو کمال الدین الزملکانی کی جگہ شامیہ برانیہ کی تدریس سونپی، وہاں انہوں نے افتاء کے فرائض بھی انجام دیئے۔

[الدرر الکامنہ ۵/ ۲۲۵؛ طبقات الشافعیہ ۵/ ۲۳۸؛ الأعلام ۷/ ۱۱۲؛ معجم المؤلفین ۷/ ۲۲۸]

الأ بہری (۲۸۹ - ۳۷۵ھ)

یہ محمد بن عبد اللہ بن محمد بن صالح ہیں، کنیت ابوبکر، نسبت ابہری، مالکی ہے، فقیہ، اصولی، محدث اور قاری ہیں۔ ابن فرحون کہتے ہیں: یہ ثقہ، امین اور مشہور تھے، مذہب مالکی میں حرف آخر سمجھے جاتے تھے، انہوں نے بغداد میں سکونت اختیار کی اور وہاں ابوعروبہ حرانی، ابن ابوداؤد، ابوزید مروزی اور بغوی وغیرہ سے علم حدیث حاصل کیا، اور خود ان سے روایت کرنے والوں میں برقانی، ابراہیم بن مخلد، ابوالحسن دارقطنی، باقلانی اور ابن فارس مقری ہیں، انہوں نے بغداد میں قاضی ابوعمر اور ان کے بیٹے ابوالحسین سے علم فقہ حاصل کیا۔ ابوعمرو الدانی نے ان کا تذکرہ طبقات المقرئین میں کیا ہے، ابہری سے ایک بڑی تعداد نے علم فقہ حاصل کیا، اور ان کی بدولت ائمہ کی ایک جماعت مختلف ممالک یعنی عراق، خراسان، الجبل، مصر اور افریقہ میں

پھیل گئی۔

بعض تصانیف: "شرح مختصر ابن الحکم"، "الرد علی المزنی" جو تیس مسائل کے رد پر مشتمل ہے،"کتاب فی أصول الفقه" اور"شرح کتاب عبد الحکم الکبیر"

[الدیباج رص ۲۵۵؛ تاریخ بغداد ۵/ ۶۲ ۴؛ البدایہ ۱۱/ ۳۰۴؛ شذرات الذہب ۳/ ۸۵]

ابوامامہ: یہ صدی بن عجلان الباہلی ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

ابوبکر صدیق:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابوبکر: یہ عبدالعزیز بن جعفر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابوبکر الفارسی (تقریباً ۳۵۰ھ میں ان کی وفات ہوئی)

یہ احمد بن الحسین بن سہل ہیں، کنیت ابوبکر، نسبت فارسی ہے، شافعی المسلک فقیہ ہیں، انہوں نے مزنی اور ابن سریج سے علم فقہ حاصل کیا، بلاد فارس میں عہدۂ قضا پر فائز ہوئے، ایک مدت تک بخاریٰ میں پھر نیساپور میں قیام کیا۔

بعض تصانیف:"عیون المسائل فی نصوص الشافعی"، "الذخیرة فی أصول الفقه" اور"کتاب الانتقاد علی المزنی"۔

[طبقات الشافعیۃ الکبری ۱/ ۲۸۶، ۲۸۷؛ طبقات الشافعیہ لابن ہدایہ ص ۲۳؛ الأعلام ۱/ ۱۱۱؛ معجم المؤلفین ۱/ ۱۹۲]

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابوداؤد: یہ سلیمان بن اشعث ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابوذر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۵ میں گذر چکے۔

ابوالسعود: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

ابوسعید الاصطخری: یہ حسن بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوسعید خدری: یہ سعد بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابوسعید المقبُری (؟ - ۱۰۰ھ)

یہ کیسان بن سعید ہیں، کنیت ابوسعید، نسبت المقبری، مدنی ہے، ثقہ تابعی ہیں، کثیر الحدیث ہیں۔ انہوں نے حضرت عمر، علی، عبداللہ بن سلام، اسامہ بن زید، ابوہریرہ، ابوسعید خدری اور عقبہ بن عامرؓ وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے روایت کرنے والوں میں

ان کے بیٹے سعید اور پوتے عبداللہ بن سعید، نیز عبدالملک بن نوفل وغیرہ ہیں۔ ابوسعد نے ان کو اہل مدینہ کے طبقہ اولی میں ذکر کیا ہے، واقدی نے کہا: یہ ثقہ اور کثیر الحدیث تھے۔ ابراہیم الحربی کہتے ہیں: چونکہ یہ تدفین کے لئے قبروں میں اترتے تھے اس لئے ان کا نام مقبری ہوا، اور ایک قول یہ ہے کہ چونکہ صحیح قبریں کھودنے کی نگرانی ان کے ذمہ تھی اس لئے ان کا یہ نام پڑا۔

[تہذیب التہذیب ۸/ ۴۵۳؛ الأعلام ۶/ ۹۹]

ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۶ میں گذر چکے۔

ابوالطفیل: یہ عامر بن واثلہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱۷ ص ۳۶۸ میں گذر چکے۔

ابوالقاسم الأنماطی (؟ - ۲۸۸ھ)

یہ عثمان بن سعید بن بشار ہیں، کنیت ابوالقاسم، لقب الأحول، نسبت الانماطی، بغدادی ہے، انماطی ''انماط'' کی طرف منسوب ہے جس کے معنی بچھائے جانے والے فرش کے ہیں، یہ شافعی المسلک فقیہ ہیں، انہوں نے مزنی اور ربیع المرادی سے علم فقہ حاصل کیا، اور ان دونوں سے حدیث کی روایت بھی کی، اور خود ان سے ابوالعباس بن سریج نے فقہ حاصل کیا اور ابوبکر شافعی نے ان سے روایت کی۔ شیخ ابواسحاق کہتے ہیں: بغداد میں فقہ شافعی سے لوگوں کو دلچسپی ہونے اور اس کی کتابوں کا اہتمام کرنے میں سب سے بڑا دخل ابوالقاسم انماطی کا تھا۔

[وفیات الاعیان ۲/ ۴۰۶؛ شذرات الذہب ۲/ ۱۹۸؛ تاریخ بغداد ۱۱/ ۲۹۲؛ سیرأعلام النبلاء ۱۳/ ۴۲۹؛ البدایہ و النہایہ ۱۱/ ۸۵]

ابوقتادہ: یہ حارث بن ربعی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۷ میں گذر چکے۔

ابواللیث سمرقندی: یہ نصر بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابوموسی اشعری: یہ عبداللہ بن قیس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

اُبیّ بن کعب:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

اسامہ بن زید:

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

أسماء بنت ابی بکر صدیق:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

اسود بن یزید:

ان کے حالات ج ۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

الأعمش (۶۱ - ۱۴۸ھ)

یہ سلیمان بن مہران ہیں، کنیت ابو محمد، نسبت اسدی، کوفی، الکاہلی ہے، ان کا لقب اعمش ہے، مشہور تابعی ہیں، حضرت انس، عبداللہ بن ابی اوفی، زید بن وہب، قیس بن ابی حازم، طلحہ بن نافع، عامر شعبی، ابراہیم نخعی اور عدی بن ثابت وغیرہ سے حدیث کی روایت کرتے ہیں، اور خود ان سے روایت کرنے والوں میں حکم بن عتیبہ، سلیمان التیمی، سہیل بن ابی صالح، جریر بن حازم اور ابن المبارک وغیرہ ہیں۔ ہشیم کہتے ہیں: میں نے کوفہ میں کتاب اللہ کا ان سے زیادہ قرآن پڑھنے والا کسی کو نہیں پایا، ابن عیینہ کہتے ہیں: اعمش اپنے ساتھیوں سے چار چیزوں میں فائق تھے: سب سے زیادہ قرآن پڑھنے والے تھے، سب سے بڑے حافظ حدیث تھے، سب سے زیادہ فرائض کا علم رکھنے والے تھے، اور ایک دوسری خصلت بھی ذکر کی۔ عیسی بن یونس کہتے ہیں: ہم نے اعمش جیسا شخص نہیں دیکھا، اور سلاطین واغنیاء جس قدر اعمش کی نظر میں حقیر تھے ہم نے کسی دوسرے کی نظر میں اس قدر حقیر نہیں پایا باوجودیکہ اعمش فقیر ومحتاج تھے۔ نسائی اور ابن معین کہتے ہیں: یہ ثقہ ہیں اور ضبط حدیث کرنے والے ہیں۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات تابعین میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۴/ ۲۲۴؛ طبقات ابن سعد ۶/ ۳۴۲؛ تاریخ بغداد ۹/ ۳؛ الأعلام ۳/ ۱۹۸]

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۰ میں گذر چکے۔

الأوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

إیاس بن معاویہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ایوب السختیانی (۶۶ - ۱۳۱ھ)

یہ ایوب بن ابو تمیمہ کیسان ہیں، کنیت ابوبکر، نسبت سختیانی بصری ہے، تابعی ہیں، اپنے دور کے سید الفقہاء ہیں، حفاظ حدیث میں سے ہیں، انہوں نے حضرت انسؓ کی زیارت کی ہے، عمرو بن سلمہ جرمی، حمید بن ہلال، ابوقلابہ، قاسم بن محمد، عبدالرحمٰن بن قاسم، عطاء اور عکرمہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں، اور خود ان سے اعمش، قتادہ، دونوں حماد، دونوں سفیان، شعبہ، مالک، ابن علیہ اور ابن اسحاق وغیرہ نے روایت کی ہے۔ علی بن مدینی کہتے ہیں: ان کی روایت کردہ حدیثیں آٹھ سو کے قریب ہیں۔ ابن سعد کہتے ہیں: یہ ثقہ اور حدیث میں صاحب ضبط ہیں، کثیر العلم اور جامع شخصیت ہیں، حجت اور عادل ہیں۔ امام مالک فرماتے ہیں: یہ باعمل اور خشوع وخضوع رکھنے والے علماء میں سے تھے۔

[تہذیب التہذیب ۱/ ۳۹۷؛ شذرات الذہب ۱/ ۱۸۱؛ سیر أعلام النبلاء ۶/ ۱۵؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۱۳۰؛ الأعلام ۱/ ۳۸۲]

ابوقلابہ: یہ عبداللہ بن زید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمن بن صخر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوالولید الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

البغوی: یہ حسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۳۹۰ میں گذر چکے۔

البنانی: یہ محمد بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

البویطی: یہ یوسف بن یحیی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۵ ص ۳۲۸ میں گذر چکے۔

ب

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

الباقلانی: یہ محمد بن طیب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

براء بن عازب:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

ت

الترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ج

الجرجانی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۴ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ر

الرہونی (؟-۱۲۳۰ھ)

یہ محمد بن احمد بن محمد بن یوسف ہیں، کنیت ابوعبد اللہ، نسبت الرہونی، المغربی ہے، مالکی فقیہ ہیں، متکلم ہیں، دیار مغرب میں مرجع فتاوی تھے۔ انہوں نے شیخ التاودی، محمد الورزازی، محمد البنانی اور محمد الجنوی وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا، اور خود ان سے شیخ ہاشمی التہامی، محمد بن احمد بن الحاج اور عبداللہ بن ابوبکر المکناسی وغیرہ نے فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "حاشية على شرح الشيخ الزرقاني على مختصر خليل"، "أرجوزة في الحيض و النفاس"، "حاشية على شرح ميارة الكبير على المرشد المعين"، اور "نزهة الأكياس"۔

[شجرۃ النور الزکیہ رص ۳۷۸؛ معجم المؤلفین ۲۰/۹؛ ہدیۃ العارفین ۳۵۷/۲]

ز

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۶۹ میں گذر چکے۔

زروق: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱۷ ص ۳۷۳ میں گذر چکے۔

زعفرانی: یہ محمد بن مرزوق ہیں:
ان کے حالات ج۱۵ ص ۳۳۳ میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

الزنجانی (؟ - ۶۵۵ھ میں زندہ تھے)

یہ ابراہیم بن عبد الوہاب بن ابی المعالی ہیں، لقب عزالدین، نسبت زنجانی ہے، شافعی فقیہ ہیں، علم صرف کے ماہر ہیں۔

بعض تصانیف: "شرح علی الوجیز"، شرح رافعی کا اختصار جس کا انہوں نے "نقاوة العزيز فی فروع الشافعية" نام رکھا تھا، اور "العزي فی التصريف"۔

[طبقات الشافعیہ ۵/۴۷؛ کشف الظنون ۱/۴۱۲؛ معجم المؤلفین ۱/۵۷]

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

زیاد بن الحارث الصدائی (؟ - ؟)

یہ زیاد بن حارث صدائی صحابی رسول ہیں، یہ نبی علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوئے اور رسول اللہ علیہ السلام نے ان کو سفر کی اجازت عطا فرمائی، نبی علیہ السلام نے ایک لشکر یمن میں ان کی قوم صداء کی جانب روانہ فرمایا، تو انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول، آپ لشکر کو واپس بلا لیجئے، اور میں آپ سے ذمہ داری لیتا ہوں کہ میری قوم اسلام لے آئے گی، چنانچہ آپ علیہ السلام نے تحریر بھیج کر لشکر کو واپس بلا لیا، اس کے بعد ان کی قوم کا وفد پوری قوم کے اسلام کی خبر لے کر آیا تو رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: اے قبیلۂ صداء کے فرزند! یقیناً تم اپنی قوم کے لئے سردار اور با اثر ہو، انہوں نے عرض کیا: یہ اللہ کا فضل ہے کہ اللہ نے ان کو ہدایت دی، کہنے لگے: کیا آپ مجھے ان کا حاکم نہ بنائیں گے؟ آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: کیوں نہیں، لیکن مؤمن کے لئے حاکم بننے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، یہ سن کر زیاد صدائی نے حکومت کی خواہش ترک کردی "اسد الغابہ" میں زیاد بن حارث صدائی کی روایت سے آیا ہے کہ انہوں نے کہا: مجھ کو رسول اللہ علیہ السلام نے فجر کے وقت حکم دیا کہ میں اذان دوں، چنانچہ میں نے اذان دی، پھر بلال نے تکبیر کہنے کا ارادہ کیا تو رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "إن أخا صداء أذن، ومن أذن فهو يقيم" (برادر صداء نے اذان دی ہے، اور جو اذان دے وہی تکبیر کہے گا)۔

[الإصابہ ۱/۵۵۷؛ أسد الغابہ ۲/۱۱۷؛ تہذیب التہذیب ۳/۳۵۹-۳۶۰]

زید بن ارقم:

ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

س

سالم بن عبد اللہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

السبکی: یہ علی بن عبد الکافی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۰ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۱ میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

سلیمان التیمی (؟- ۱۴۳ھ)

یہ سلیمان بن طرخان ہیں، کنیت ابوالمعتمر، نسبت تیمی، بصری ہے، تابعی ہیں، حضرت انس بن مالک، طاؤس، ابواسحاق السبیعی، ابوعثمان النہدی، حسن البصری اور عبداللہ بن شخیر وغیرہ سے روایت کرتے ہیں، اور خود ان سے روایت کرنے والوں میں ان کے بیٹے معتمر، شعبہ، دونوں سفیان، حماد بن سلمہ اور یحیی بن معمر وغیرہ ہیں۔ ربیع بن یحی سعید کے حوالہ سے کہتے ہیں کہ: میں نے سلیمان تیمی سے زیادہ صادق القول کسی کو نہیں دیکھا، عبداللہ بن احمد اپنے والد سے نقل کرتے ہیں: وہ ثقہ ہیں۔ ابن معین اور نسائی کہتے ہیں: وہ ثقہ ہیں۔عجلی کہتے ہیں: وہ ثقہ تابعی ہیں، اور اہل بصرہ کے افضل ترین لوگوں میں سے ہیں۔ابن سعد نے کہا: سلیمان ثقہ اور کثیر الحدیث تھے اور بڑے عبادت گذار تھے۔ابن حبان اپنی کتاب ''الثقات'' میں کہتے ہیں: وہ اہل بصرہ کے عبادت گذار اور صلحاء میں سے تھے، ثقہ، صاحب اتقان اور صاحب حفظ تھے۔

[طبقات ابن سعد ۱۸/۷؛ سیر أعلام النبلاء ۱۹۵/۶؛ تہذیب التہذیب ۲۰۱/۴]

سلیمان بن یسار:
ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۲ میں گذر چکے۔

سمرہ بن جندب:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابوبکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ش

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۲ میں گذر چکے۔

الشاطبی: یہ قاسم بن مرہ ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الشبر املسی: یہ علی بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

الشربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الشریف ابو جعفر (۴۱۱-۴۷۰ھ)

یہ عبدالخالق بن عیسیٰ بن احمد بن محمد بن عیسیٰ الشریف ہیں، کنیت ابوجعفر، نسبت ہاشمی، عباسی ہے، فقیہ ہیں، انہوں نے بہت سے علوم میں مہارت حاصل کی، اپنے دور میں بغداد میں حنابلہ کے امام تھے، ثقہ اور زاہد تھے، انہوں نے جامع منصور اور جامع مہدی میں درس دیا، ابن جوزی کہتے ہیں: یہ عالم، فقیہ، متقی اور زاہد و عابد تھے، بہت زیادہ حق گو تھے، اس سلسلے میں کوئی رورعایت نہیں کرتے تھے، اور نہ ان کو اللہ تعالیٰ کے بارے میں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت کی پرواہ ہوتی تھی۔ انہوں نے ابو القاسم بن بشران، ابو محمد الخلال، ابواسحاق البرمکی اور ابوطالب العشاری وغیرہ سے سماعت حدیث کی، اور قاضی ابو یعلی سے علم فقہ حاصل کیا۔ قاضی ابوالحسین کہتے ہیں: انہوں نے اپنے والد سے سن ۴۲۸ھ سے ۴۵۱ھ تک فقہ کی تحصیل کی، ان کی مجلس درس میں جاتے تھے اور یادداشت لکھتے رہتے تھے، اور فقہ اور اصول فقہ کے اسباق کا مذاکرہ کرواتے تھے، اپنے والد کی حیات ہی میں مسلک حنبلی میں فائق اور صاحب تدریس و افتاء ہو گئے تھے۔ اہل بدعت کے خلاف سخت تھے، اس سلسلے میں انہیں جیل بھی جانا پڑا، پھر جب عوام میں ہیجان برپا ہوا تو ان کو رہا کر دیا گیا، جب ان کی وفات ہوئی تو امام احمد کی قبر کے پہلو میں ان کو دفن کیا گیا۔

بعض تصانیف: "رؤوس المسائل"، "أدب الفقه" اور "شرع المذهب" ہیں۔

[الذیل علی طبقات الحنابلہ ۱/۱۵-۲۶؛ مناقب الامام احمد/ص ۵۲۱؛ النجوم الزاہرہ ۵/۱۰۶؛ الأعلام ۴/۶۳؛ معجم المؤلفین ۵/۱۱۰]

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

الشیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ص

صاحبین:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکی۔

صاحب البدائع: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

صاحب تہذیب الفروق: یہ محمد علی بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۷۰ میں گذر چکے۔

صاحب الدر المختار: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

صاحب غایۃ المنتہی: یہ مرعی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

صاحب کشاف القناع: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

صاحب الہدایہ: یہ علی بن ابوبکر المرغینانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الصاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

الصدر الشہید: یہ عمر بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

ط

طاؤس بن کیسان:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

الطرطوشی: یہ محمد بن الولید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

طلحہ بن عبیداللہ:
ان کے حالات ج ۹ ص ۳۱۸ میں گذر چکے۔

ع

عبدالرحمٰن بن عوف:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن الزبیر:
ان کے حالات ج۱ ص۴۷۰ میں گذر چکے۔

عبیدہ السلمانی (؟ - ۷۲ھ)

یہ عبیدہ بن عمرو ہیں، اور بعض کہتے ہیں: ابن قیس بن عمرو السلمانی، کنیت ابوعمرو، نسبت کوفی مرداوی ہے، تابعی فقیہ ہیں، فتح مکہ کے زمانہ میں یمن میں اسلام لائے، لیکن نبی ﷺ کی زیارت کا شرف نہیں حاصل کر سکے۔ حضرت علی، حضرت عبداللہ بن زبیر اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں، اور خود ان سے روایت کرنے والوں میں شعبی، ابراہیم نخعی، محمد بن سیرین اور عبداللہ بن سلمہ مرادی وغیرہ ہیں۔ شعبی کہتے ہیں: عبیدہ امور قضاء میں قاضی شریح کے ہم پلہ تھے۔ ابن سیرین کہتے ہیں: میں نے عبیدہ سے زیادہ محتاط کسی شخص کو نہیں دیکھا، چنانچہ ابن سیرین ان سے کثرت سے روایت کیا کرتے تھے۔ احمد العجلی کہتے ہیں: حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے شاگردوں میں جو حضرات مقری بھی تھے اور مفتی بھی، عبیدہ ان میں سے ایک تھے۔ ابن معین کہتے ہیں: عیسی بن یونس لام کے فتحہ کے ساتھ السلَمانی کہا کرتے تھے، علی بن مدینی نے ان کو عبداللہ بن مسعود کے فقیہ شاگردوں میں شمار کیا ہے، ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[البدایہ والنہایہ ۳۲۸/۸؛ تہذیب التہذیب ۸۴/۷؛ شذرات الذہب ۷۸/۱؛ سیرأعلام النبلاء ۴۰/۴؛ الأعلام ۳۵۷/۴]

عثمان البتی: یہ عثمان بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج۱۷ ص۳۸۰ میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:
ان کے حالات ج۱ ص۴۷۲ میں گذر چکے۔

عروہ بن الزبیر:
ان کے حالات ج۲ ص۵۷۸ میں گذر چکے۔

عطاء بن ابی رباح:
ان کے حالات ج۱ ص۴۷۲ میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:
ان کے حالات ج۱ ص۴۷۳ میں گذر چکے۔

عمار بن یاسر:
ان کے حالات ج۳ ص۴۸۱ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:
ان کے حالات ج۱ ص۴۷۴ میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:
ان کے حالات ج۱ ص۴۷۴ میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:
ان کے حالات ج۱۴ ص۳۲۸ میں گذر چکے۔

عائشہ:
ان کے حالات ج۱ ص۴۷۰ میں گذر چکے۔

عبادہ بن الصامت:

ان کے حالات ج۴ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

عباس بن عبدالمطلب:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن زید بن الخطاب:

ان کے حالات ج۶ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

عمرو بن دینار:

ان کے حالات ج۷ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

عمیرہ البرلسی: یہ احمد عمیرہ ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

عیسی بن دینار:

ان کے حالات ج۵ ص ۴۹۶ میں گذر چکے۔

العینی: یہ محمود بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص ۵۷۹ میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ف

فضل بن عباس:

ان کے حالات ج۱۳ ص ۳۵۶ میں گذر چکے۔

ق

القاضی ابوبکر بن الطیب: یہ محمد بن الطیب ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

القاضی اسماعیل: یہ اسماعیل بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص۵۸۰ میں گذر چکے۔

القاضی عبدالوہاب: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص۴۸۳ میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:
ان کے حالات ج۱ ص۴۸۷ میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۷۹ میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص۵۸۱ میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۸۰ میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۸۰ میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبیداللہ بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۸۰ میں گذر چکے۔

الکرابیسی (؟-۲۴۸ھ)

یہ حسین بن علی بن یزید ہیں، کنیت ابوعلی، نسبت کرابیسی ہے، فقیہ ہیں، امام شافعی کے شاگرد ہیں، بغداد میں علم فقہ حاصل کیا، اور بہت سی احادیث کی سماعت کی، امام شافعی کے ساتھ رہے اور ان سے علم حاصل کیا، ان کا شمار ان کے عظیم تلامذہ میں ہے، معن بن عیسی اور اسحاق بن یوسف الأزرق وغیرہ سے روایت کرتے ہیں، اور خود ان سے روایت کرنے والوں میں حسن بن سفیان، محمد بن علی المدینی اور عبید بن محمد البزار وغیرہ ہیں۔ خطیب کہتے ہیں: وہ صاحب فہم عالم اور فقیہ تھے، فقہ اور اصول فقہ میں ان کی بہت سی تصنیفات ہیں جن سے ان کے حسن فہم اور کثرت علم کا پتہ چلتا ہے۔

بعض تصانیف: "أصول الفقه و فروعه" اور "الجرح والتعديل"۔

[تہذیب التہذیب ۲/۳۵۹؛ سیر أعلام النبلاء ۱۲/۸۹؛ طبقات الفقہاء للشیرازی ص ۸۷؛ تاریخ بغداد ۸/۶۴؛ الأعلام ۲/۲٦٦]

ل

اللخمی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۸۲ میں گذر چکے۔

لیث بن سعد:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

م

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

المحاملی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

محمد بن الحنفیہ:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

محمد بن سلمہ:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

محمد بن عبدالحکم (۱۸۲-۲۶۸ھ)
یہ محمد بن عبد اللہ بن عبدالحکم ہیں، کنیت ابوعبد اللہ ہے، آپ مصری مالکی فقیہ ہیں، مصر میں علمی سیادت ان پر ختم ہوئی، انہوں نے اپنے والد اور ابن وہب، اشہب اور ابن القاسم وغیرہ سے سماعت حدیث کی، ابن ابی فدیک، انس بن عیاض، شعیب بن لیث اور حرملہ بن عبدالعزیز وغیرہ سے روایت کی۔ اور خود ان سے ابوبکر نیساپوری، ابوحاتم رازی اور ان کے بیٹے عبدالرحمان وغیرہ نے روایت کی۔ ابن عبدالبر کہتے ہیں: وہ صاحب سیادت اور اپنے دور کے بااثر اور باوقار فقیہ تھے۔ ابن الحارث کہتے ہیں: وہ ایک فقیہ عالم اور نمایاں شخصیت کے مالک تھے، اپنے مسلک کے مناظر اور صاحب استدلال تھے، علم اور تفقہ کے لئے دیار مغرب اور اندلس سے لوگ سفر کرکے ان کے پاس آتے تھے۔

[میزان الاعتدال ۸۶/۳؛ وفیات الاعیان ۴۵۶/۱، ۹۴/۷؛ الدیباج/ص ۲۲۹]

مروان بن الحکم:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحیی المزنی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

مسروق:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

مسلم: یہ مسلم بن الحجاج ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

مطرّ ف بن عبدالرحمٰن:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

مطرف بن عبداللہ بن الشخّیر (؟ - ۸۷ھ)

یہ مطرف بن عبد اللہ بن الشخیر ہیں، کنیت ابوعبد اللہ، نسبت حرشی، عامری ہے، کبار تابعین میں سے ہیں، ان کے کلمات حکمت منقول ہیں، وہ اپنے والد، نیز حضرت علی، عمار، ابوذر، عثمان، عائشہ، عثمان بن العاص، عمران بن الحصین اور عبداللہ بن مغفل المزنی وغیرہ سے روایت کرتے ہیں، اور خود ان سے ان کے بھائی یزید بن عبداللہ، حسن بصری، قتادہ اور ثابت البنانی وغیرہ روایت کرتے ہیں۔

ابن سعد نے ان کا ذکر کرتے ہوئے کہا: وہ حضرت ابی بن کعبؓ سے روایت کرتے ہیں، اور ثقہ ہیں، صاحب فضل وورع اور صاحب عقل وادب ہیں۔ العجلی کہتے ہیں: وہ ثقہ ہیں، بصرہ میں ابن الاشعث کے فتنہ سے ان کے اور ابن سیرین کے سوا کوئی محفوظ نہیں رہا۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/ ۱۷۳؛ طبقات ابن سعد ۷/ ۱۴۱؛ البدایہ و النہایہ ۹/ ۶۹؛ النجوم الزاہرہ ۱/ ۲۱۴؛ شذرات الذہب ۱/ ۱۱۰؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۶۰]

معاذ بن جبل:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

معمر بن عبداللہ (؟ - ؟)

یہ معمر بن عبداللہ بن نافع بن فضلہ بن عوف بن عبید ہیں، نسبت قرشی عدوی ہے، صحابی رسول ہیں، شروع ہی میں اسلام لے آئے اور حبشہ کی طرف ہجرت کی، نبی علیہ السلام سے اور حضرت عمر بن خطابؓ سے روایت کرتے ہیں، اور خود ان سے سعید بن المسیب، بشر بن سعید، اور عبد الرحمٰن بن جبیر مصری وغیرہ روایت کرتے ہیں۔ ابن عبدالبر نے کہا: یہ بنی عدی کے شیوخ میں سے تھے۔ اور ابن حجر کہتے ہیں: یہ وہی صحابی ہیں جنہوں نے حجۃ الوداع میں رسول اللہ ﷺ کے سر مبارک کا بال مونڈا تھا۔

[الإصابہ ۳/ ۴۴۸؛ أسد الغابہ ۴/ ۴۶۰؛ تہذیب التہذیب ۱۰/ ۲۴۶]

مغیرہ بن شعبہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

المقدسی: یہ عبدالغنی بن عبدالواحد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۳۱ میں گذر چکے۔

منلا خسرو: یہ محمد بن فراموز ہیں:

ان کے حالات ج ۵ ص ۵۰۰ میں گذر چکے۔

ن

النخعی: یہ ابراہیم نخعی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۱ میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۲۳

رُقَیٰ —— زکاۃ الفطر

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

© جملہ حقوق بحق وزارت اوقاف واسلامی امور کویت محفوظ ہیں
پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً
فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تاکہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تاکہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرمادیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۲۳

فقرہ | عنوان | صفحہ

رقبیٰ

دیکھئے: ''رقبیٰ''۔

رقبیٰ

۱ تعریف

متعلقہ الفاظ

۲-۳ الف: عمریٰ، ب: ہبہ، اعارہ اور منحہ

۴ شرعی حکم

۱-۵ رقبہ

۱ تعریف

اجمالی احکام

۲ الف: وضو میں گردن کا مسح

۳ ب: رقبہ کی طرف طلاق کی نسبت

۴ ج: گردن کی طرف ظہار کی نسبت

۵ رقبہ، غلام انسان کے معنی میں

رقص

۱ تعریف

متعلقہ الفاظ

۲ الف: لعب

۳ ب: لہو

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	رقص کا حکم	
۵	رقص کرنے والے کی گواہی	
۶	رقص کے لئے آدمی کو اجرت پر لینا	
۱-۱۴۸	رق	
۱	تعریف	
۲	غلام کا مالک ہونے کے اسباب	
۳	انسان میں اصل غلامی نہیں، بلکہ آزادی ہے	
۴	اسلامی شریعت کا غلام بنانے کی متعدد قسموں کو باطل قرار دینا	
۵	غلامی کا اثبات	
۶	اقرار کی بنیاد پر غلامی کا ثبوت	
	کون غلام کا مالک ہوتا ہے اور کون نہیں ہوتا	
۷	اول: کافر	
۸	دوم: قریبی رشتہ دار	
۹	سوم: ممالیک (غلام)	
۱۰	اہل عرب پر غلامی کا جاری ہونا	
۱۱	غلامی کی اقسام	
۱۲	پہلی قسم اس مکمل غلام کے احکام جو کسی ایک شخص کا مملوک ہو، اور آقا کے حقوق اور اس سے متعلق غلام کے فرائض	
۱۶	مخارجہ	
۲۲	غلام کا بھاگنا	
۲۳	آقا کو اپنے غلام پر کن چیزوں کا حق نہیں ہے	
۲۴	اپنے آقا پر غلام کے حقوق	
۲۷	غلام کی بیوی اور بچے پر انفاق	

صفحہ	عنوان	فقرہ

۲۸	غلام کے ساتھ نرمی اور حسن سلوک کرنا	
۲۹	الف: ان کے ساتھ ظلم اور بدسلوکی نہ کرنا	
۳۰	ب: غلام کے ساتھ کھانے میں حسن سلوک	
۳۱	ج: لباس میں غلام کے ساتھ حسن سلوک	
۳۲	د: موافقت نہ ہونے کی صورت میں اسے فروخت کردے	
۳۳	ھ: اس کا اچھا نام رکھے	
۳۴	و: اسے اچھی تربیت اور اچھی تعلیم دے	
۳۵	غلام کی نگرانی اور بادشاہ	
۳۶	اپنے غلام کے سلسلے میں مالک کے تصرفات	
	اول: بیع	
۳۷	آزادی کی شرط کے ساتھ غلام کو فروخت کرنا	
۳۸	غلاموں کی بطور سلم خرید وفروخت	
۳۹	بیع میں اقارب کو ایک دوسرے سے جدا کرنا	
۴۰	اس بیع کا حکم جس کی وجہ سے جدائی واقع ہوئی ہے	
۴۱	بیع میں عیب کی بنیاد پر غلام کو واپس کرنا	
۴۲	غلام کو اگر فروخت کیا جائے تو اس کے مال کا حکم	
۴۳	غلام کو رہن رکھنا	
۴۴	غلام یا اس کے منافع کی وصیت کرنا	
۴۵	جس غلام کی منفعت کی وصیت کی گئی ہے اس میں تصرف کا اختیار	
۴۸	غلام، شرعی ذمہ داریاں اور تصرفات کے احکام	
۴۸-م	پہلا اصول: غلام کی اہلیت	
۴۹	دوسرا اصول: غلام مال کا مالک ہوسکتا ہے یا نہیں	
۵۱	تیسرا اصول: غلام سے متعلق اموال	
	غلام کے افعال کے احکام	
	اول: غلام کی عبادات	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵۵	الف: نماز میں باندی کے جسم کا قابل ستر حصہ	
۵۶	ب: اذان، اقامت اور امامت	
۵۸	ج: جمعہ اور جماعت کی نماز	
۵۹	د: غلام اور زکاۃ	
۶۱	ھ: غلام میں صدقۂ فطر	
۶۲	و: غلام کی نفلی عبادات	
۶۳	ز: غلام کا روزہ	
۶۵	ح: غلام کا اعتکاف	
۶۶	ط: غلام کا حج	
	دوم: غلام اور خاندان کے احکام	
۶۷	غلام اور استمتاع	
۶۸	ملک یمین میں استمتاع	
۶۹	آزاد مرد کا اپنی باندی سے وطی کرنا	
۷۰	جماع کے لئے خاص کی گئی باندی کی طلاق، اس سے ظہار، اس کی تحریم اور اس سے ایلاء کا حکم	
۷۱	باندی جب ملکیت میں آئے تو اس کا استبراء	
۷۲	ملک یمین کی بنیاد پر باندی سے وطی کرنے کے نتائج	
۷۳	غلام کا نکاح	
۷۴	پہلی قسم: آزاد مرد کا نکاح باندی کے ساتھ	
۷۵-۷۹	باندی سے آزاد مرد کا نکاح مباح ہونے کی شرائط	
۸۰	بعض شرائط کے زائل ہو جانے کی صورت میں باندی کے نکاح کا برقرار رہنا	
۸۱	باندی کا نکاح کرانے میں ولایت	
۸۲	مہر، نفقہ اور خدمت لینا	
۸۳	باندی سے آزاد مرد کی اولاد	
۸۴	باندی کی موجودگی میں آزاد عورت سے نکاح	
۸۵	معاشرت اور باری	

صفحہ	عنوان	فقرہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸۶	باندی بیوی کا استبراء	
۸۷	دوسری قسم: غلام کا نکاح باندی کے ساتھ	
۸۸	تیسری قسم: غلام کا آزاد عورت کے ساتھ نکاح	
۸۹	غلام کا اپنی اولاد پر خرچ کرنا	
۹۰	غلام کی بیویوں کی تعداد	
۹۱	غلام کے نکاح کے احکام	
۹۲	باندی بیوی سے ایلاء اور غلام کا اپنی بیوی سے ایلاء کرنا	
۹۳	خلع	
۹۴	ظہار اور کفارات	
۹۵	طلاق	
۹۶	آقا کا غلام کی بیوی کو طلاق دینا	
۹۷	اگر شوہر اپنی بیوی کا مالک ہو جائے تو نکاح فسخ ہو جائے گا	
۹۸	شادی شدہ باندی کو فروخت کرنا کیا اس کے نکاح کا فسخ شمار ہوگا	
۹۹	باندی کی عدت	
۱۰۰	باندی کا اپنے شوہر پر سوگ منانا اور عدت کی مدت میں اس کی رہائش	
۱۰۱	لعان	
۱۰۲	نسب	
۱۰۳	حضانت (پرورش)	
۱۰۴	رضاعت	
	غلام اور وصیتیں	
۱۰۵	الف: غلام کا وصیت کرنا	
۱۰۶	ب: غلام کے لئے وصیت	
۱۰۷	ج: غلام کو وصی بنانا	
۱۰۷-م	غلام کی وراثت	
۱۰۸	غلام اور تبرعات	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۰۹	غلام کا تبرعات کو قبول کرنا	
۱۱۰	غلام پر حجر	
۱۱۱	اجازت یافتہ غلام	
۱۱۲	غلام کا مباح چیزوں کے ذریعہ کمانا اور مباح چیزوں کا اٹھانا	
	غلام اور جرائم	
۱۱۳	آزاد اور غلام کے درمیان قصاص	
۱۱۶	دیت اور تاوان	
۱۱۷	عاقلہ اور غلام کی جنایت اور غلام پر جنایت	
۱۱۹	باندی کے جنین پر جنایت	
۱۲۰	غلام کی جنایات	
۱۲۱	غلام کے قتل میں کفارہ	
۱۲۲	غلام کو غصب کرنا	
	غلام اور حدود	
۱۲۳	حد زنا	
	چوری	
۱۲۴	چور غلام	
	حد قذف	
۱۲۵	الف: غلام اگر کسی محصن مرد یا عورت پر زنا کا الزام لگائے تو اس پر حد واقع کرنا	
۱۲۶	ب: غلام پر زنا کی تہمت لگانا	
۱۲۷	نشہ آور چیز پینے کی حد	
۱۲۸	غلام اور ولایتیں	
۱۲۸-م	غلام کی گواہی	
۱۲۹	غلام کی روایت اور اس کی خبر	
۱۳۰	غلام اور جہاد	
۱۳۱	مال فئ میں غلاموں کا حق	

صفحہ	عنوان	فقرہ
	غلام کا اپنی مالکہ کی طرف دیکھنا	۱۳۲
	غلام کا ذبیحہ اور اس کی قربانی	۱۳۳
	دوسری قسم	
	مشترک غلام کے احکام	۱۳۴
	تیسری قسم	
	جزوی غلام	۱۳۹
	جزوی غلام کے احکام	۱۴۰
	جزوی غلام میں تصرف	۱۴۱
	جزوی غلام کی کمائی	۱۴۲
	جزوی غلام کے لحاظ سے حدود	۱۴۳
	جزوی غلام کے جرائم	۱۴۴
	دیتیں	۱۴۵
	جزوی غلام کے مال میں دوسروں کی وراثت	۱۴۶
	جزوی غلام کا دوسرے کے ترکہ کا وارث ہونا	۱۴۷
	غلامی کا ختم ہونا	۱۴۸
	رقم	۱-۶
	تعریف	۱
	متعلقہ الفاظ	
	الف: برنامج، ب: أنموذج، ج: نقش	۲-۴
	رقم سے متعلق احکام	
	رقم کے ذریعہ فروخت کرنا	۵
	رقم، نقش اور تصویر کے معنی میں	۶
	رقیب	
	دیکھئے: حراست، ربیئہ	

فقرہ	عنوان	صفحہ
	رقیہ	
۱	تعریف	
۲	شرعی حکم	
۳	جھاڑ پھونک پر اجرت لینا	
	رکاز	
۱	تعریف	
	متعلقہ الفاظ	
۲-۴	الف: معدن، ب: کنز، ج: دفین	
۵	رکاز کے احکام	
۶	زمانۂ جاہلیت کا مال مدفون	
۷	جاہلیت سے مراد	
۸	رکاز میں دفن کرنے کی شرط لگانا	
۹	اہل اسلام کا دفینہ	
۱۰	رکاز میں واجب مقدار	
۱۱	خمس کے حکم میں شامل چیزیں	
۱۲	مال نکالنے کے لئے قبر کو کھودنا	
۱۳	رکاز میں نصاب	
۱۴	رکاز میں سال	
۱۵	خمس کس پر واجب ہے؟	
	رکاز کی جگہ	
	اول: دار الاسلام میں	
۱۶	الف: کسی کا اسے بنجر زمین میں یا ایسی جگہ میں پانا جس کا کوئی مالک معلوم نہ ہو	
۱۷	ب: رکاز کا اپنی ملکیت میں پانا	
۱۹	ج: کسی شخص کا دوسرے کی ملکیت میں رکاز پانا	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۰	دوم: رکاز دار الصلح میں پایا جائے	
۲۱	سوم: رکاز دار الحرب میں پایا جائے	
۲۲	رکاز کے خمس کا مصرف	
۱-۲۰	رکن	
۱	تعریف	
	متعلقہ الفاظ	
۲-۳	الف: شرط، ب: فرض	
۴	اجمالی حکم	
۵	رکن اور واجب	
	عبادات میں رکن	
۶	الف: وضو کے ارکان	
۷	ب: تیمّم کے ارکان	
۸	ج: نماز کے ارکان	
۹	د: روزہ کے ارکان	
۱۰	ھ: اعتکاف کے ارکان	
۱۱	و: حج وعمرہ کے ارکان	
۱۲	عقود میں رکن	
۱۳	رکن کی اقسام	
۱۴	رکن کی اقل مقدار اور اس کی کامل ترین مقدار	
۱۵	رکن کا ترک اور اس کی تکرار	
۱۶	عقود میں رکن کا ترک	
	رکن محسوس ماہیت کے جز کے معنی میں	
۱۷	طواف میں ارکان کو چومنا	
۱-۱۲	رکوب	
۱	تعریف	

فقرہ	عنوان	صفحہ
	شرعی حکم	
۲	الف: نفل نماز سوار ہوکر پڑھنا	
۳	سواری پر نفل نماز پڑھنے کے جواز کی شرائط	
۴	سواری پر نفل نماز پڑھنے میں قبلہ رخ ہونا	
۵	سوار کا قبلہ اور اس کا رخ	
۶	سوار ہونے کی حالت میں فرض نماز کی ادائیگی	
۷	سوار ہوکر جنازہ کے پیچھے چلنا	
۸	مجاہد کی نماز سوار ہوکر	
۹	سوار ہونے کی حالت میں حج	
۱۰	سوار ہوکر طواف کرنا	
۱۱	سوار پر چوپایہ کی جنایت کا ضمان	
۱۲	سوار جب اپنے چوپائے پر سوار ہوتو کیا کہے؟	
۱-۱۴	**رکوع**	
۱	تعریف	
	متعلقہ الفاظ	
۲	الف: خضوع	
۳	ب: سجود	
	اول: نماز میں رکوع	
۴	شرعی حکم	
۵	رکوع میں اطمینان	
۶	رکوع کی ہیئت	
۷	رکوع کی تکبیر کے وقت رفع یدین کرنا	
۸	ابتداء رکوع کے وقت تکبیر	
۹	رکوع میں تسبیح	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۰	رکوع میں قرآن پڑھنا	
۱۱	رکوع میں دعا	
۱۲	امام کے ساتھ رکوع کے پالینے سے رکعت کا پالینا	
۱۳	رکوع کو اس مقصد سے لمبا کرنا کہ نماز میں داخل ہونے والا رکعت کو پالے	
۱۴	دوم: غیر اللہ کے لئے رکوع	
۱-۲	**رکون**	
۱	تعریف	
۲	شرعی حکم	
۱-۵	**رماد**	
۱	تعریف	
	متعلقہ الفاظ	
۲	تراب اور صعید	
	راکھ سے متعلق احکام	
۳	راکھ کی طہارت	
۴	راکھ سے تیمّم	
۵	راکھ کی مالیت اور اس کا قیمت والا ہونا	
۱-۱۵	**رمضان**	
۱	تعریف	
۲	ماہ رمضان کا ثبوت	
۳	رمضان کے چاند میں اختلاف مطالع	
	ماہ رمضان کی خصوصیات	
۵	پہلی خصوصیت: ماہ رمضان میں قرآن کا نزول	
۶	دوسری خصوصیت: روزہ کی فرضیت	
۷	تیسری خصوصیت: صدقہ کرنے کی افضلیت	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	چوتھی خصوصیت: رمضان میں شب قدر	
۹	پانچویں خصوصیت: نماز تراویح	
۱۰	چھٹی خصوصیت: اعتکاف	
۱۱	ساتویں خصوصیت: رمضان میں قرآن کریم کی تلاوت اور ذکر	
۱۲	آٹھویں خصوصیت: رمضان میں اعمال صالحہ کا ثواب دوچند ہوجاتا ہے	
۱۳	نویں خصوصیت: روزہ دار کو افطار کرانا	
۱۴	دسویں خصوصیت: رمضان میں عمرہ کی افضلیت	
۱۵	رمضان میں عبادت میں مشغول ہونے کی وجہ سے کمائی چھوڑ دینا	
۱-۵	**رمق**	
۱	تعریف	
	رمق سے متعلق احکام	
۲	الف: آخری رمق میں توبہ	
۳	ب: آخری رمق والے شخص کو قتل کرنے پر قصاص	
۴	ج: حرام چیز کو کھا کر زندگی بچانا	
۵	د: جو جانور آخری رمق تک پہنچ گیا ہو، اس کو ذبح کرنے کا حکم	
۱-۲	**رمل**	
۱	تعریف	
۲	شرعی حکم	
۱-۲۹	**رمی**	
۱	تعریف	
۲	رمی کا اصطلاحی معنی	
۳	اول: رمی جمار	
۵	رمی جمار کا شرعی حکم	
۶	رمی جمار کے صحیح ہونے کی شرائط	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷	رمی کا وقت اور اس کی تعداد	
۸	الف: یوم النحر میں رمی	
۹	ب: ایام تشریق کے پہلے اور دوسرے دن میں رمی	
۱۰	ج: ایام تشریق کے تیسرے دن میں رمی	
۱۰-م	رمی کی شرائط	
۱۱	رمی کے واجبات	
۱۲	رمی کی سنتیں	
۱۳	رمی کے مکروہات	
۱۴	رمی کا مستحب طریقہ	
	رمی کے اثرات ونتائج	
۱۹	الف: جمرۂ عقبہ کی رمی کا اثر	
۲۰	ب: تشریق کے دونوں ایام میں رمی جمار کا اثر: نفر اول	
۲۱	ج: ایام تشریق کے تیسرے دن کی رمی کا اثر: نفر ثانی	
۲۲	رمی ترک کرنے کا حکم	
۲۳	رمی میں نیابت	
	دوم: شکار میں رمی	
۲۴	دھاردار آلہ کو پھینک کر شکار کرنا	
۲۵	بھاری چیز پھینک کر شکار کرنا	
۲۶	جانور کو نشانہ بنا کر اس کی طرف تیر مارنا	
	سوم: جہاد میں تیر اندازی	
۲۷	تیر اندازی سیکھنا	
۲۸	مناضلہ تیر (اندازی میں مقابلہ کرنا)	
	چہارم: تہمت لگانا	
۲۹	زنا کا الزام لگانا	

فقرہ	عنوان	صفحہ
	رمی الجمار	
	دیکھئے: ”رمی“۔	
۱-۶	**رہان**	
۱	تعریف	
۲	گھڑ دوڑ میں رہان کے جائز ہونے کی شرط	
۱-۴	**رہبانیت**	
۱	تعریف	
	متعلقہ الفاظ	
۲-۳	الف: عزلت، ب: سیاحت	
۴	شرعی حکم	
۱-۲۴	**رہن**	
۱	تعریف	
۲	متعلقہ الفاظ: ضمان	
۳	رہن کی مشروعیت	
۴	شرعی حکم	
۵	حضر میں رہن کا جواز	
	رہن کے ارکان	
۶	الف: رہن جس چیز سے منعقد ہوتا ہے	
۷	ب: عاقد	
۸	ج: سامان رہن	
۹	د: مرہون	
۱۰	عاریت پر لی گئی شئی کو رہن رکھنا	
۱۱	شئی مستعار کو رہن رکھنے کے صحیح ہونے کی شرائط	
۱۲	شئی مستعار کا ضمان	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۳	رہن کا لازم ہونا	
۱۴	عین کو اس شخص کے پاس رہن رکھنا جس کے قبضے میں وہ ہے	
۱۵	مال مرہون میں اضافے اور اس کی بڑھوتری	
۱۶	مال رہن سے انتفاع	
۱۷	شئی مرہون میں راہن کا تصرف	
۱۸	شئی مرہون پر قبضہ	
۱۹	شئی مرہون کا نفقہ	
۲۰	واجب ہونے والی چیز کے خرچ کرنے سے باز رہنا	
۲۱	عقد رہن لازم ہونے سے قبل جس چیز سے باطل ہو جاتا ہے	
۲۲	عقد رہن کے لازم ہونے کے بعد رہن جس چیز سے باطل ہو جاتا ہے	
۲۳	عقد رہن میں شرط	
۲۴	شئی مرہون کے فروخت کرنے کا استحقاق	
	رواتب	
	دیکھئے: ''راتب''۔	
۱-۳	**رواج**	
۱	تعریف	
۲-۳	اجمالی حکم	
۱-۷	**روث**	
۱	تعریف	
۲-۳	طہارت اور نجاست کے اعتبار سے روث کا حکم	
۴-۶	لید سے استنجاء	
۷	لید کی بیع	
	ریبہ	
۱	تعریف	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	شرعی حکم	
۳	شک کے نتائج اور بحث کے مقامات	
۱-۹	ریح	
۱	تعریف	
	ہوا سے متعلق احکام	
۲	ہوا چلنے کے وقت دعا کرنا	
۳	سبیلین سے خارج ہونے والی ہوا	
۴	ہوا کی وجہ سے استنجاء	
۵	نجاست کی بدبو کو زائل کرنے کا وجوب	
۶	مسجد میں ہوا خارج کرنا	
۷	منھ سے شراب کی بو آنے کی وجہ سے شراب نوشی کی حد کا ثبوت	
۸	ہوا چلنے کی رخ پر پیشاب کرنا	
۹	تیز ہوا چلنے کی وجہ سے جمعہ اور جماعت سے پیچھے رہنا	
۱-۹	ریش	
۱	تعریف	
۲	متعلقہ الفاظ: شعر، وبر اور صوف	
	پر سے متعلق احکام	
۳	پر کی طہارت	
۴	زندہ جانور سے الگ کئے گئے عضو پر موجود پر کا حکم	
۵	دباغت دیئے گئے چمڑے پر موجود پر کا حکم	
۶	محرم کے لئے یا حرم میں شکار کے پر سے متعلق جنایت کا حکم	
۷	پر سے استنجاء کرنا	
۸	پر میں عقد سلم	
۹	گرم پانی کے ذریعہ پر کو اکھاڑنا	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۱	ربع	
۱	تعریف	
۲	متعلقہ الفاظ: ربح	
۳	ربع سے متعلق احکام	
۴	الف: وقف	
۵	وقف کرنے والے کا اپنے لئے آمدنی کی شرط لگانا	
۶	کیا وقف کی آمدنی کی زکاۃ نکالی جائے گی اور اس کی زکاۃ کس پر واجب ہے؟	
۷	ب: وصیت	
۸	ج: مساقاۃ	
۹	د: مزارعت	
۱۰	آمدنی کا ضمان	
۱۱	پیداوار کی زکاۃ	
	ریق	
	دیکھئے: ''صوم'' اور ''سؤر''۔	
	زاغ	
	دیکھئے: ''اطعمۃ''۔	
۱-۵	زبل	
۱	تعریف	
	طہارت اور نجاست کے لحاظ سے گوبر کا حکم	
۲	گوبر پھینکنے کی جگہ میں نماز	
۳	گوبر لگے ہوئے کپڑے میں نماز	
۴	گوبر کا جمع کرنا اور اس کا استعمال کرنا	
۵	گوبر کی بیع	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۳	**زبور**	
۱	تعریف	
	اجمالی حکم	
۲	اول: بے وضو زبور کو چھونا	
۳	دوم: زبور پر ایمان لانے کا وجوب	
۱-۷	**زخرفہ**	
۱	تعریف	
۲	متعلقہ الفاظ: تزویق	
	شرعی حکم	
۳-۴	الف: مساجد کو آراستہ کرنا	
۵	ب: قرآن کو مزین کرنا	
۶-۷	ج: گھروں کو مزین کرنا	
	زرافہ	
	دیکھئے: ''اطعمۃ''۔	
۱-۸	**زرع**	
۱	تعریف	
۲	متعلقہ الفاظ: غرس	
	کاشت سے متعلق احکام	
۳	مردہ زمین کو آباد کرنا	
۴	کھیتیوں کی زکاۃ	
۵	کھیتیوں کی بیع	
۶	بیع محاقلہ	
۷	زمین میں پوشیدہ چیز کی بیع	
۸	کھیتی کو تلف کرنا	

صفحہ	عنوان	فقرہ
	زعامہ	
	دیکھئے: ''إمارت''، ''امامت''، ''خلافت'' اور ''کفالت''۔	
	زعفران	۱-۸
	تعریف	۱
	زعفران کے استعمال کا اجمالی حکم	
	الف: اس پانی کا حکم جس میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو جیسے زعفران	۲
	ب: زعفران کا خضاب استعمال کرنا	۳
	ج: مرد کا زعفران استعمال کرنا	۴
	د: زعفران کا کھانا	۵
	ھ: احرام کی حالت میں زعفران کا کھانا	۶
	و: احرام کے دوران زعفران سے رنگے ہوئے کپڑے پہننے کا حکم	۷
	ی: احرام کی حالت میں زعفران کے ذریعہ علاج	۸
	زعیم	
	دیکھئے: ''کفالت''، ''امامت'' اور ''امارت''۔	
	زفاف	
	دیکھئے: ''عرس''۔	
	زکاۃ	۱-۱۹۰
	تعریف	۱
	متعلقہ الفاظ	
	الف: صدقہ	۲
	ب: عطیہ	۳
	شرعی حکم	۴
	زکاۃ کی فرضیت کب اور کیسے ہوئی	۵
	زکاۃ دینے کی فضیلت	۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷	زکاۃ کی مشروعیت کی حکمت	
	زکاۃ نہ دینے والے کے احکام	
۸	زکاۃ نہ دینے والے کا گناہ	
۹	زکاۃ نہ دینے والے کی سزا	
۱۰	کس کے مال میں زکاۃ واجب ہوتی ہے	
۱۱	الف: نابالغ بچے اور مجنون کے مال میں زکاۃ	
۱۲	ب: کافر کے مال میں زکاۃ	
۱۳	ج: جس شخص کو زکاۃ کی فرضیت کا علم نہ ہو	
۱۴	د: جو شخص زکاۃ ادا کرنے پر قادر نہ ہو	
۱۴-م	عام مال (بیت المال کے اموال) میں زکاۃ	
۱۵	مشترک اموال، مختلف اموال اور متفرق اموال میں زکاۃ	
۱۶	جس مال میں زکاۃ واجب ہوتی ہے، اس کی شرائط	
۱۷	پہلی شرط: مال کسی متعین شخص کی ملکیت ہو	
۱۸	دوسری شرط: مال کی ملکیت مطلق ہو	
۱۹	گرفتار اور قیدی وغیرہ کے مال میں زکاۃ	
۲۰	دین کی زکاۃ	
۲۳	دین مؤجل	
۲۴	حنفیہ کے نزدیک دین کی اقسام	
۲۵	پیشگی کرایہ پر زکاۃ	
۲۶	غیر حوالہ کردہ سامان تجارت کی مقبوضہ قیمت پر زکاۃ	
۲۷	تیسری شرط: بڑھوتری	
۲۸	چوتھی شرط: بنیادی ضروریات سے زائد ہونا	
۲۹	پانچویں شرط: سال کا گذرنا	
۳۰	درمیان سال میں حاصل ہونے والا مال	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳۱	چھٹی شرط: مال کا نصاب کے برابر ہونا	
۳۲	وہ وقت جس میں نصاب کا موجود ہونا معتبر ہے	
۳۳	ساتویں شرط: دین سے فارغ ہونا	
۳۴	دین کن اموال کی زکاۃ کے لئے مانع ہے اور کن کے لئے مانع نہیں ہے	
۳۵	وہ دیون جو وجوب زکاۃ کے لئے مانع ہیں	
۳۶	دین کی وجہ سے زکاۃ کے ساقط کرنے کی شرائط	
۳۷	مال حرام کی زکاۃ	
	دوسری قسم: وہ اقسام جن میں زکاۃ واجب ہوتی ہے اور ان کا نصاب اور ان میں سے ہر ایک میں زکاۃ کی مقدار	
۳۸	اول: جانور کی زکاۃ	
۳۹-۴۲	جانور میں زکاۃ کے وجوب کی شرائط	
۴۳	اونٹ کی زکاۃ	
۴۴	اونٹ کی زکاۃ میں واجب مقدار	
۵۱	گائے بیل کی زکاۃ کا نصاب اور مقدار واجب	
۵۷	بکری کی زکاۃ	
۶۱	اونٹ، گائے، بیل اور بکری کی زکاۃ سے متعلق عام مسائل	
۶۴	مویشی جانوروں کی زکاۃ میں لئے جانے والے جانور کی صفت	
۶۵	گھوڑے کی زکاۃ	
۶۶	جانور کی تمام اقسام کی زکاۃ	
	دوم: سونا چاندی، دھات کے سکوں اور کاغذی نوٹوں کی زکاۃ	
۶۷	الف: سونا اور چاندی کی زکاۃ	
۶۸	کس سونا اور چاندی میں زکاۃ واجب ہوتی ہے	
۶۹	سونا اور چاندی کی زکاۃ کا نصاب اور ان دونوں میں واجب مقدار	
۷۰	چاندی کا نصاب	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷۱	کھوٹے سونے اور چاندی کا نصاب	
۷۲	مقدار واجب	
۷۳	ب: فلوس میں زکاۃ	
۷۴	دوسری قیمتی اشیاء کی زکاۃ	
۷۵	ج: کاغذی نوٹوں کی زکاۃ	
۷۶	نصاب کی تکمیل میں سونے کو چاندی کے ساتھ ملانا	
	اور سامان تجارت کو ان دونوں کے ساتھ ملانا	
۷۷	سوم: سامان تجارت کی زکاۃ	
۷۸	سامان تجارت میں زکاۃ کا حکم	
	سامانوں میں زکاۃ کے وجوب کی شرائط	
۷۹	پہلی شرط: یہ کہ اس کی زکاۃ کا اس کے سامان تجارت ہونے کے علاوہ کوئی دوسرا سبب نہ ہو	
۸۲	دوسری شرط: معاوضہ دے کر سامان کا مالک ہونا	
۸۳	تیسری شرط: تجارت کی نیت	
۸۴	چوتھی شرط: نصاب کے برابر ہونا	
۸۵	تجارت کی قیمت کا سال میں نصاب سے کم ہوجانا	
۸۶	پانچویں شرط: سال	
۸۷	چھٹی شرط: سامان تجارت کی قیمت لگانا	
	تجارت کی زکاۃ میں حساب کرنے اور قیمت لگانے کا طریقہ	
۸۸	الف: کس سامان کی قیمت لگائی جائے گی اور کس کی نہیں لگائی جائے گی	
۸۹	ب: صنعت کی قیمت اس میں استعمال ہونے والے خام سامانوں کی بنیاد پر لگانا	
۹۰	سامانوں کی قیمت میں معتبر نرخ	
۹۱	مقررہ نرخ سے بیع کے نرخ میں اضافہ	
۹۲	ناقابل فروخت سامانوں کی قیمت لگانا	
۹۳	ان خرید کردہ سامانوں کی قیمت لگانا جن کی قیمت تاجر نے ابھی ادا نہ کی ہو	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۹۴	تاجر کے تجارت سے پیدا ہونے والے دین کی قیمت لگانا	
۹۵	سامان تجارت کی زکاۃ نقد سے ادا کی جائے گی یا عین مال سے	
۹۶	اس مال تجارت کی زکاۃ جو مضارب کے ہاتھ میں ہے	
	چہارم: غلوں اور پھلوں کی زکاۃ	
۹۷	وہ نباتات جن میں زکاۃ واجب ہوتی ہے	
۹۹	زیتون میں زکاۃ	
۱۰۰	غلوں اور پھلوں میں وجوب زکاۃ کی شرائط	
۱۰۱	ناپی نہ جانے والی چیزوں کا نصاب	
۱۰۲	الف: جو اشیاء تکمیل نصاب کے لئے ایک دوسرے کے ساتھ ملائی جائیں	
۱۰۳	ایک سال کے غلہ میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ ملانا	
۱۰۵	ب: چھلکے والے دانے کا نصاب اور ان پھلوں کا نصاب جو خشک ہونے سے کم ہو جاتے ہیں	
۱۰۶	غلہ، اناج اور پھل میں زکاۃ کے وجوب کا وقت	
۱۰۷	زمین کا مالک کوئی اور ہو اور پیداوار کا مالک کوئی دوسرا ہو تو زکاۃ کس پر لازم ہوگی	
۱۰۸	الف: خراجی زمین	
۱۰۹	ب: عاریت یا اجارہ پر لی گئی زمین	
۱۱۰	ج: وہ اراضی جو آمدنی کے لئے بٹائی یا مساقات پر دی گئی ہو	
۱۱۱	د: غصب کردہ زمین	
۱۱۲	مباح زمین سے حاصل کردہ غلہ اور پھل کی زکاۃ	
۱۱۳	قابل انتفاع ہو جانے کے بعد پھلوں کا اندازہ کرنا	
۱۱۴	زکاۃ کو ساقط کرنے کے لئے حیلے	
۱۱۵	غلوں اور پھلوں کی زکاۃ میں لی جانے والی مقدار	
۱۱۶	عشر یا نصف عشر لینے سے قبل پیداوار میں سے کیا منہا کیا جائے گا	
۱۱۷	واجب مقدار کے نکالنے سے قبل مالک پر کیا لازم ہے	
۱۱۸	شہد اور جانوروں سے پیدا شدہ چیزوں کی زکاۃ	

فقرہ	عنوان	صفحہ

۱۱۸-م	شہد کا نصاب	
۱۱۹	نباتات کے علاوہ زمین سے نکلنے والی دوسری چیزوں کی زکاۃ	
۱۲۰	سمندروں سے نکالی گئی اشیاء میں زکاۃ	
۱۲۱	تیسری قسم: زکاۃ کا نکالنا	
۱۲۲	زکاۃ کی ادائیگی کے وقت نیت	
۱۲۳	بادشاہ کی زکاۃ لینے کے وقت نیت	
۱۲۴	وجوب کے وقت سے قبل زکاۃ کی ادائیگی	
۱۲۵	زکاۃ نکالنے کو اس کے وجوب کے وقت سے مؤخر کرنا	
۱۲۶	اس شخص کا حکم جس نے زکاۃ نہیں نکالی اور مر گیا	
۱۲۷	چند سالوں کی زکاۃ کا اکٹھا ہو جانا	
۱۲۸	اگر کسی کو یہ شک ہو کہ اس نے زکاۃ ادا کی یا نہیں تو کیا کرے	
۱۲۹	زکاۃ نکالنے کی صورتیں	
۱۳۱	زکاۃ دینے والے کا زکاۃ نکالنے میں اس کے مستحق سے اپنے دین کو ساقط کر دینا	
۱۳۲	ٹیکس وغیرہ کو زکاۃ میں شمار کرنا	
۱۳۳-۱۳۷	زکاۃ نکالنے والے کے لئے زکاۃ نکالنے میں کن چیزوں کی رعایت مناسب ہے	
۱۳۸	زکاۃ ادا کرنے میں وکیل بنانا	
۱۳۹	زکاۃ کے واجب ہونے کے بعد پورے مال یا اس کے بعض حصہ کا تلف ہو جانا	
۱۴۰	زکاۃ کو الگ کرنے کے بعد اس کا تلف ہو جانا	
۱۴۱	چوتھی قسم: امام اور اس کے نائبین کا زکاۃ کو جمع کرنا	
۱۴۲	امام عادل کو زکاۃ دینے کا حکم	
۱۴۳	ظالم اماموں اور باغیوں کو زکاۃ دینا	
۱۴۴	زکاۃ جمع کرنے اور اسے صرف کرنے کے لئے زکاۃ اور خراج کے محصلین کو بھیجنا	
۱۴۵	محصلین کو بھیجنے کا وقت	
۱۴۶	زکاۃ کے عاملین کے حقوق	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۴۷	ساعی کا زکاۃ دینے والے کے لئے دعا کرنا	
۱۴۸	زکاۃ کی ادائیگی سے باز رہنے والے کے ساتھ ساعی کا برتاؤ	
۱۴۹	مالکان پر سال الگ الگ پورا ہو تو ساعی کیا کرے گا	
۱۵۰	زکاۃ کی حفاظت	
۱۵۱	زکاۃ کا بیت المال	
۱۵۲	زکاۃ میں ساعی کے تصرفات	
۱۵۵	عشر وصول کرنے والوں کو مقرر کرنا	
۱۵۶	پانچویں قسم: مصارف زکاۃ	
	آٹھوں اصناف کا بیان	
۱۵۷	پہلی اور دوسری قسم: فقراء اور مساکین	
۱۵۹	وہ مالداری جو فقر یا مسکنت کے وصف کے ساتھ زکاۃ لینے سے مانع ہو	
۱۶۰	اس شخص کو زکاۃ دینا جو مال کا مالک نہیں، البتہ اس کے رزق کے لئے ذریعہ آمدنی ہے	
۱۶۱	کمانے کی قدرت رکھنے والے فقیر اور مسکین کو زکاۃ دینا	
۱۶۲	ایسے شخص کو زکاۃ دینا جس کے پاس مال یا کمائی ہو اور اس کا مال یا کمائی رکی ہوئی ہو	
۱۶۳	زکاۃ کے استحقاق میں کون سی کفایت معتبر ہے	
۱۶۴	زکاۃ کی وہ مقدار جو فقیر اور مسکین کو دی جائے گی	
۱۶۵	فقر کا اثبات	
۱۶۶	تیسری قسم: زکاۃ کے عاملین	
۱۶۷	چوتھی قسم: مؤلفۃ القلوب (جن کو اسلام کی طرف راغب کرنا مقصود ہو)	
۱۶۹	پانچویں قسم: غلام آزاد کرنا	
۱۷۱	چھٹی قسم: مقروض لوگ	
۱۷۱-م	میت پر دین	
۱۷۲	ساتویں قسم: فی سبیل اللہ	
۱۷۵	آٹھویں قسم: مسافر	
۱۸۱-۱۷۷	وہ اصناف جنہیں زکاۃ دینا جائز نہیں ہے	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۸۲	آٹھوں اقسام کے درمیان زکاۃ کی تقسیم میں کس چیز کی رعایت کی جائے گی	
۱۸۴	مصارف کے درمیان ترتیب	
۱۸۵	زکاۃ کو منتقل کرنا	
۱۸۷	اس شخص کا حکم جسے کسی وصف کی بنا پر زکاۃ دی گئی، پھر وہ صف زائل ہوگیا جبکہ زکاۃ ابھی اس کے ہاتھ میں موجود ہے	
۱۸۸	اس شخص کا حکم جس نے زکاۃ لے لی جب کہ وہ اس کا مستحق نہیں ہے	
۱۹۰	مستحقین زکاۃ میں سے کون شخص زکاۃ مانگ سکتا ہے؟	
۱-۱۷	زکاۃ الفطر	
۱	تعریف	
۲	اس کی مشروعیت کی حکمت	
۳	شرعی حکم	
۴	صدقۂ فطر کے وجوب ادا کی شرائط	
۷	کن لوگوں کی طرف سے صدقۂ فطر ادا کیا جائے گا؟	
۸	وجوب کا سبب اور اس کا وقت	
۹	وجوب ادا کا وقت	
۱۰	اس کے وقت سے قبل اسے نکالنا	
۱۱	واجب کی مقدار	
۱۲	واجب کی نوعیت	
۱۴	صدقۂ فطر کے مصارف	
۱۵	قیمت کی ادائیگی	
۱۶	صدقۂ فطر کے دینے کی جگہ	
۱۷	صدقۂ فطر کو منتقل کرنا	
	تراجم فقہاء	

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

رُقیٰ

دیکھئے: ''رقیۃ''۔

رقبیٰ

تعریف:

۱- رقبی: لغت میں مراقبہ سے ماخوذ ہے، کہا جاتا ہے: رقبته وأرقبته، وارتقبتة: (میں نے اس کا انتظار کیا)، اور یہ کہ آدمی یوں کہے: ''أرقبتک هذه الدار'' (یہ گھر میں نے تمہیں رقبیٰ کے طور پر دے دیا)، یا یہ کہ یہ تیرے لئے تیری زندگی بھر کے لئے رقبیٰ ہے، اس شرط کے ساتھ کہ اگر تو مجھ سے قبل مرجائے تو وہ میری طرف لوٹ آئے گا، اور اگر میں تجھ سے پہلے مرجاؤں تو یہ تیرے لئے اور تیرے پس ماندگان کے لئے ہوگا۔

اور اس کا نام رقبیٰ اس لئے رکھا گیا کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی موت کا انتظار کرتا ہے، اور مالکیہ فرماتے ہیں: رقبی یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے سے یوں کہے: اگر تو مجھ سے قبل مرجائے تو تیرا گھر میرا ہوجائے گا اور اگر میں تجھ سے قبل مرجاؤں تو میرا گھر تیرا ہوجائے گا (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- عُمریٰ:

۲- عمری: یہ (عین کے پیش، میم کے سکون اور آخر میں الف مقصورہ

(۱) المصباح المنیر، الصحاح، نیل الاوطار ۲/ ۱۱۹، المغنی ۵/ ۶۸۶، الہدایہ ۳/ ۲۳۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۱۰، الوجیز ۱/ ۲۴۹، القوانین الفقہیہ رص ۳۷۷۔

کے ساتھ) عمر سے ماخوذ ہے، جس کا معنی زندگی ہے، اور عمری کا معنی یہ ہے کہ آدمی یوں کہے: "أعمرتک داري هذه" (میں نے اپنا یہ گھر تجھے عمری کے طور پر دے دیا)، یا یہ کہ یہ گھر تیری زندگی بھر کے لئے تیرے لئے عمری ہے، پھر جب تو مرجائے تو تیرے پس ماندگان کے لئے ہے۔

ب- ہبہ، اعارہ اور منیحہ:

۳- ہبہ: بغیر کسی عوض کے عین (سامان) کا دوسرے کو مالک بنانا ہے، عاریت: بغیر کسی عوض کے دوسرے کو منفعت کا مالک بنانا ہے، اور منیحہ: وہ بکری یا اونٹنی ہے جسے اس کا مالک کسی آدمی کو اس مقصد کے لئے دے کہ وہ اس کا دودھ استعمال کرے، پھر جب دودھ ختم ہوجائے تو وہ اسے لوٹا دے۔

شرعی حکم:

۴- رقبیٰ ہبہ کی ایک قسم ہے، اہل عرب زمانۂ جاہلیت میں باہم یہ معاملہ کرتے تھے، چنانچہ ان میں سے کوئی آدمی دوسرے سے کہتا تھا: میں نے اپنا گھر یا اپنی زمین تیری زندگی بھر کے لئے تجھے دے دیا، پس اگر تو مجھ سے پہلے مرگیا تو یہ میرے پاس لوٹ آئے گی، اور اگر میں تم سے پہلے مرگیا تو یہ تمہارے لئے برقرار رہ جائے گی، اور اس کا نام رقبی اس لئے رکھا گیا کہ ان میں سے ہر ایک یہ انتظار کرتا ہے کہ دوسرا کب مرجائے، تاکہ وہ چیز اس کی طرف لوٹ آئے [1]۔

اس کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ شافعیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسفؒ کا مذہب یہ ہے کہ یہ جائز ہے، اور وہ چیز اس کی ہوگی جسے اس نے رقبی کے طور پر دی ہے اور دینے والے کی طرف نہیں

(۱) سابقہ مراجع۔

لوٹے گی اور شرط لغو ہوجائے گی۔ ان حضرات نے درج ذیل حدیث سے استدلال کیا ہے: "**من أعمر شيئا فهو لمعمره محياه ومماته، ولا ترقبوا، فمن أرقب شيئا فهو سبيله**" [1] (جس شخص نے عمری کے طور پر کسی کو کوئی چیز دی تو وہ اس کے لئے ہے جسے دی گئی، اس کی زندگی میں بھی اور مرنے کے بعد بھی، اور تم لوگ انتظار مت کرو، پس جس شخص نے رقبی کے طور پر کسی کو کوئی چیز دی تو وہ اس کا مصرف ہے) اور ایک دوسری حدیث میں ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**الرقبى جائزة**" [2] (رقبی جائز ہے) اور ایک روایت میں اس طرح ہے: "**العمرى جائزة لأهلها و الرقبى جائزة لأهلها**" [3] (عمری اہل عمری کے لئے اور رقبی اہل رقبیٰ کے لئے جائز ہے) یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ان نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ جسے عمری اور رقبی کے طور پر کوئی چیز دی جائے وہ اس کی ملکیت ہوجائے گی اور رقبی کے طور پر دینے والے کی طرف لوٹنے کی شرط باطل ہوجائے گی [4]۔

اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ رقبی کرنے والے کا یہ کہنا: "**داري لک**" (میرا گھر تیرا ہے)، تملیک ہے، اور اس کا "رقبی" کہنا ایک شرط فاسد ہے، لہذا وہ لغو ہوجائے گی۔

(۱) حدیث: "من أعمر شيئا فهو لمعمره محياه......" کی روایت ابوداؤد (۸۲۱/۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت زید بن ثابتؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد حسن لغیرہ ہے، بعد والی حدیث اس کی شاہد ہے۔

(۲) حدیث: "الرقبى جائزة" کی روایت نسائی (۲۶۹/۶، طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت زید بن ثابتؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "العمرى جائزه لأهلها، و الرقبى جائزة لأهلها" کی روایت ترمذی (۶۲۵/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔

(۴) المغنی ۶۸۶/۵، نہایۃ المحتاج ۴۱۰/۵، الوجیز ۲۴۹/۱، کشاف القناع ۳۰۸/۴، نیل الأوطار ۱۱۹/۲۔

اور امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ رقبی باطل ہے، اس لئے کہ رقبی کا معنی یہ ہے کہ اگر میں تجھ سے پہلے مرجاؤں تو وہ تیرا ہے اور اگر تو مجھ سے پہلے مرجائے تو وہ چیز میری طرف لوٹ آئے گی تو اس میں مالک بنانا ایسے امکان پر معلق ہے اور یہ تملیک کو خطرے پر معلق کرنا ہے جس کے وقوع اور عدم وقوع دونوں کا احتمال ہے، لہذا یہ باطل ہوگا۔

اور حدیث ہے کہ نبی ﷺ کی حدیث میں ہے: "**أجاز العمرى ورد الرقبى**"،[1] (آپ نے عمری کو جائز قرار دیا اور رقبی کو رد کر دیا) اور مالکیہ کا بھی یہی مذہب ہے اور جب رقبی صحیح نہ ہوا تو عین (سامان) عاریت ہوا، اس لئے کہ رقبی میں اس شئ سے مطلقاً انتفاع کا مفہوم شامل ہے[2]۔

---

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ "أجاز العمرى ورد الرقبى"۔ زیلعی نصب الرایہ (۱۲۸/۴ طبع المجلس العلمی) میں کہتے ہیں کہ یہ غریب ہے، یعنی یہ کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے، اور ابن قطلو بغا نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ امام محمد بن الحسن نے اس کو اس لفظ سے روایت کیا ہے، ایسا ہی منیۃ الألمعی (ص ۶۳ طبع المجلس العلمی) میں ہے۔

(۲) الہدایہ ۲۳۰/۳، رد المحتار علی الدر المختار ۵۲۰/۴، الزرقانی ۱۰۴/۷۔

رقبہ

تعریف:

۱ - لغت میں رقبہ کا معنی: گردن ہے اور ایک قول یہ ہے کہ گردن کا بالائی حصہ رقبہ ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اصل گردن کا پچھلا حصہ رقبہ ہے۔

اس کی جمع رقب، رقاب، رقبات اور اُرقب آتی ہے اور وہ اصل میں ایک مشہور عضو (گردن) کا نام ہے، اور کنایہ کے طور پر اس سے انسان کی پوری ذات مراد لی جاتی ہے جو کسی چیز کو اس کے بعض حصے کے ساتھ موسوم کرنے یا جز بول کر کل مراد لینے کے قبیل سے ہے، اور اس عضو کی اہمیت کی وجہ سے پورے جسم کو اس کے ساتھ موسوم کر دیا گیا اور رقبہ کا معنی غلام بھی ہے اور "**أعتق رقبة**" کا معنی ہے: اس نے غلام کو آزاد کیا اور "**فک رقبة**" کا معنی ہے: اس نے قیدی کو رہا کیا۔

اور کہا جاتا ہے: "**أعتق الله رقبته**" (اللہ اس کو آزاد کرے) اور یہ نہیں کہا جاتا: "**أعتق الله عنقه**"۔

اور غلام کے لئے رقبہ کا نام اسی طرح استعمال کیا گیا ہے جس طرح سواری کے لئے ظہر (پیٹھ) کا استعمال کیا گیا ہے۔

اور حفاظت کرنے والے کو "رقیب" کا نام دیا گیا، یا تو اس لئے کہ وہ حفاظت کی جانے والی شئ کے رقبہ کی نگرانی کرتا ہے یا اس لئے کہ وہ اپنا رقبہ (گردن) اونچا رکھتا ہے[1]۔

اور اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی ہی کی طرح ہے۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، غریب القرآن للاصفہانی مادہ: "رقب"۔

اجمالی احکام:

الف-وضو میں گردن کا مسح:

۲-حنفیہ کا مذہب اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں کی پشت سے گردن کا مسح کرنا مستحب ہے، گلے کا مسح کرنا نہیں، اس لئے کہ وضو کے وقت حلق کے مسح کے سلسلے میں کوئی حدیث وارد نہیں ہے۔

اور یہاں پر حنفیہ کا ایک دوسرا قول یہ ہے کہ گردن کا مسح کرنا صرف مستحب نہیں، بلکہ سنت ہے۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ وضو میں گردن کا مسح کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کے وضو میں اس کا ذکر نہیں آیا ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ دین میں غلو ہے، جس سے منع کیا گیا ہے۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ وضو میں گردن کا مسح کرنا مستحب نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ثابت نہیں ہے اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ چہرہ کے ہر چہار جانب سے واجب مقدار سے زائد کو دھوکر غرہ کو بڑھانا وضو کی ایک سنت ہے اور اس کی انتہاء سر کے ابتدائی حصوں سے گردن کے ظاہری حصہ تک دھونا ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**إن أمتي يدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء، فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل**"(۱) (قیامت کے دن میری امت کے لوگ بلائے جائیں گے تو وضو کے اثر سے ان کے چہرے، ہاتھ اور پاؤں روشن ہوں گے، پس تم میں سے جو کوئی اپنی وہ روشنی اور نورانیت بڑھا سکے تو ایسا ضرور کرے)

(۱) حدیث: "إن أمتي يدعون يوم القيامة غرا محجلين......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۳۵ طبع السلفیہ)، اور مسلم (۱/ ۲۱۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
نیز دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۸۴، مغنی المحتاج ۱/ ۶۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۶، الخرشی علی مختصر سیدی خلیل ۱/ ۱۴۰، کشاف القناع ۱/ ۱۰۰۔

ب-رقبہ کی طرف طلاق کی نسبت:

۳-فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ شوہر اگر طلاق کی نسبت اپنی بیوی کے رقبہ یا عنق (گردن) کی طرف کرے، مثلاً یوں کہے: میں نے اس کی گردن کو طلاق دی یا اسے مخاطب کر کے کہے کہ میں نے تمہاری گردن کو طلاق دی تو طلاق واقع ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ ایسا جز ہے جو اس سے نکاح کرنے سے مباح ہوجاتا ہے، لہذا اس کے ذریعہ اس پر طلاق پڑ جائے گی(۱)۔

ج-گردن کی طرف ظہار کی نسبت:

۴-جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ظہار کرنے والا اگر اپنی بیوی کی گردن کو اپنی ماں کی پیٹھ کے ساتھ تشبیہ دے تو وہ ظہار کرنے والا ہوجائے گا۔

فقہاء مالکیہ، شافعیہ، نیز حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ اگر وہ اپنی بیوی کے کسی عضو کو اپنی ماں کے رقبہ یا عنق (گردن) کے ساتھ تشبیہ دے تو وہ بھی ظہار کرنے والا ہوگا۔

ایک روایت کی رو سے امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ ظہار کرنے والا نہیں ہوگا، جب تک کہ وہ اپنی بیوی کے پورے بدن کو تشبیہ نہ دے، اس لئے کہ اگر وہ اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ وہ اس کے فلاں عضو کو نہیں چھوئے گا تو اس قسم کا تعلق اس کے دیگر اعضاء سے نہیں ہوگا تو اسی طرح ظہار میں بھی ہوگا(۲)۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر وہ اپنی بیوی کو ماں کے رقبہ یا عنق

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۳۵، تحفۃ المحتاج ۷/ ۳۸، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۰، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۴۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۵۰، الخرشی علی مختصر خلیل ۴/ ۵۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۷۴، الخرشی ۴/ ۱۰۲، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۲، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۴۶، کشاف القناع ۵/ ۳۶۹۔

(گردن) کے ساتھ تشبیہ دے تو ظہار کرنے والا نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اسے ماں کے ایسے عضو کے ساتھ تشبیہ دی ہے جس کی طرف دیکھنا حرام نہیں ہے، اور ان کے نزدیک اگر وہ بیوی کو ماں کے کسی ایسے عضو کے ساتھ تشبیہ دے جس کی طرف دیکھنا حرام ہے، مثلاً شرم گاہ، ران اور پیٹ وغیرہ تو وہ ظہار کرنے والا ہو جائے گا۔

رقبہ، غلام انسان کے معنی میں:

۵-عتق، مکاتبۃ اور کفارات کے ابواب میں رقبہ (گردن) غلام انسان کے معنی میں آتا ہے، اور فقہاء نے اس غلام کے لئے متعدد شرطیں لگائی ہیں جو روزہ اور حج کو فاسد کرنے، اسی طرح ظہار، قتل، یمین اور نذر کے کفارہ میں آزاد کیا جاتا ہے[۱]۔

اس کی تفصیل مذکورہ ابواب اور: "رق" کی اصطلاح کے ذیل میں ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۷۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۶۲، ۴/ ۱۰۷، القوانین الفقہیہ رص ۱۲۸، ۲۴۸، حاشیۃ العدوی ۲/ ۹۶، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۵۹۔

رقص

تعریف:

۱- رَقْصٌ، رَقَصٌ اور رَقَصَانٌ مشہور لفظ ہے۔

اور وہ رقص یرقص رقصا کا مصدر ہے، اور رقص: ان مصادر میں سے ایک ہے جو فَعَلَ فَعَلاً کے وزن پر آئے ہیں، جیسے طَرَدَ طرداً اور حَلَبَ حَلَباً۔

کہا جاتا ہے: "أرقصت المرأة ولدها وَ رقَّصتهُ" (عورت نے اپنے بچے کو نچایا)، اور فلان یرقص في کلامه یعنی فلاں شخص جلدی جلدی بولتا ہے اور وله رقص في القول یعنی اس کی بات میں عجلت ہے[۱]۔

پس اس لفظ کا مادہ لغوی طور پر جلدی کرنے کے معانی میں حرکت، اضطراب اور بلند ہونے اور پست ہونے میں استعمال ہوتا ہے۔

زفن کا معنی: رقص ہے اور حضرت فاطمہؓ کی حدیث میں ہے: "أنها كانت تزفن للحسن أي: ترقصه"[۲] (وہ حضرت حسن کو نچاتی تھیں)۔

اصطلاحی معنی: ابن عابدین نے رقص کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ جھومنا، مناسب اور موزوں حرکات کے ساتھ پست ہونا اور بلند ہونا ہے[۳]۔

(۱) أساس البلاغہ ۱/ ۳۶۱، لسان العرب ۱/ ۱۲۰۶، القاموس المحیط رص ۸۰۱ مادہ: "رقص"۔

(۲) لسان العرب مادہ: "زفن"۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۰۷۔

متعلقہ الفاظ:

الف-لعب:

۲-وہ ایسی چیز کے ذریعہ خوشی طلب کرنا ہے جس کے ذریعہ خوشی طلب کرنا اچھا نہیں ہے[1]۔

ب-لہو:

۳-یہ غم کو ایسی چیز سے دور کرنا ہے جس سے اسے دور کرنا مناسب نہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ لہو دنیاوی لذات سے لطف اندوز ہونا ہے اور لعب بیکار کھیل ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ لہو سنجیدگی سے مذاق کی طرف مائل ہونا ہے، اور لعب غیر نفع بخش چیز کے ذریعہ نفع بخش چیز کو چھوڑنا ہے[2]۔

رقص کا حکم:

۴-حضرت انسؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: **"كانت الحبشة يزفنون بين يدي رسول الله ﷺ و يرقصون، يقولون: محمد عبد صالح، فقال رسول الله ﷺ: مايقولون؟ قالوا: يقولون: محمد عبد صالح"**[3] (حبشی لوگ رسول اللہ ﷺ کے سامنے رقص کرتے اور ناچتے تھے، وہ کہتے تھے کہ محمد ﷺ نیک بندے ہیں تو رسول اللہ ﷺ نے دریافت فرمایا کہ یہ لوگ کیا کہتے ہیں؟ تو انہوں نے کہا کہ وہ کہتے ہیں کہ محمد صالح بندے ہیں)۔

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے، وہ فرماتی ہیں: **"كان رسول الله ﷺ جالساً فسمعنا لغطا و صوت صبيان فقام رسول الله ﷺ فإذا حبشية تزفن - أي ترقص و الصبيان حولها، فقال: يا عائشة تعالي فانظري"**[1] (رسول اللہ ﷺ بیٹھے ہوئے تھے تو ہم نے شور اور بچوں کی آواز سنی، رسول اللہ ﷺ کھڑے ہوگئے تو دیکھا کہ ایک حبشی عورت رقص کر رہی ہے اور بچے اس کے اردگرد ہیں تو آپ نے فرمایا: عائشہ! آؤ دیکھو)۔

پس حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ، نیز شافعیہ میں سے قفال کا مذہب یہ ہے کہ رقص مکروہ ہے اور اس کی علت انہوں نے یہ بیان کی کہ اس عمل میں گھٹیا پن اور نادانی ہے اور یہ شرافت و مروت کو ختم کرنے والی چیز ہے اور یہ لہو ہے، اُبّی فرماتے ہیں کہ علماء نے اہل حبشہ کے رقص کرنے والی حدیث کو ان کے ہتھیار لے کر کودنے اور نیزہ سے کھیلنے پر محمول کیا ہے تاکہ یہ اس روایت کے موافق ہو جائے جس میں یہ آیا ہے: **"يلعبون عند رسول الله بحرابهم"**[2] (وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس اپنے نیزہ سے کھیلتے تھے)۔

اور یہ سب اس صورت میں ہے جبکہ رقص کے ساتھ کوئی حرام چیز مثلاً شراب نوشی یا ستر کا کھولنا وغیرہ نہ ہو، ورنہ بالاتفاق حرام ہوگا۔

اور ابن تیمیہ کا مذہب یہ ہے کہ رقص کو ذکر یا عبادت بنا لینا بدعت اور معصیت ہے، نہ اللہ نے اس کا حکم دیا ہے، نہ اس کے رسول نے اور نہ کسی امام یا سلف نے[3]۔

---

(۱) الکلیات للکفوی ۴/ ۱۷۴۔

(۲) لسان العرب۔

(۳) حدیث انس: "كانت الحبشة يزفنون بين يدي رسول الله" کی روایت احمد (۳/ ۱۵۲ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

---

(۱) حدیث عائشہؓ: "كان رسول الله ﷺ جالسا فسمعنا لغطا" کی روایت ترمذی (۵/ ۶۲۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح غریب ہے۔

(۲) حدیث ابوہریرہؓ: "يلعبون عند رسول الله بحرابهم" کی روایت مسلم (۲/ ۶۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) المبدع ۱۰/ ۲۲۶، فتاوی ابن تیمیہ ۵/ ۶۴، ۸۳، ۱۱/ ۵۹۹، ۶۰۴، ۶۰۵، بلغۃ السالک ۲/ ۱۳۸، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۰۷، ۵/ ۲۵۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۲، حواشی تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۲۲۱، روض الطالب وشرحہ للأنصاری ۴/ ۳۴۶،

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ رقص نہ حرام ہے نہ مکروہ، بلکہ مباح ہے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ کی درج ذیل حدیث سے استدلال کیا ہے: "قالت: جاء حبشة يزفنون في يوم عيد في المسجد فدعاني النبي ﷺ فوضعت رأسي على منكبه فجعلت أنظر إلى لعبهم حتى كنت أنا التي أنصرف عن النظر إليهم" [1] (وہ فرماتی ہیں کہ ایک عید کے دن حبشہ کے کچھ لوگ مسجد میں آ کر رقص کرنے لگے تو نبی ﷺ نے مجھے بلایا تو میں اپنا سر ان کے مونڈھے پر رکھ کر ان کے کھیل کو دیکھنے لگی، یہاں تک کہ میں نے خود ہی ان کو دیکھنا چھوڑ دیا) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی ﷺ نے ان حبشیوں کے فعل کو برقرار رکھا، لہذا وہ اس کے مباح ہونے کی دلیل ہے، اور ان کی عقلی دلیل یہ ہے کہ رقص سیدھا کھڑا ہونے اور کج ہونے کی محض کچھ حرکات ہیں۔

بلقینی کا مذہب یہ ہے کہ رقص اگر اتنا زیادہ ہو کہ وہ مروت وشرافت کو مجروح کردے تو حرام ہوگا اور مذہب کا اظہر قول اس کے خلاف ہے۔

شافعیہ نے اس کے مباح ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اس میں مخنثوں کی طرح مٹکنا نہ ہو، ورنہ وہ مردوں اور عورتوں پر حرام ہوگا، لیکن جو شخص فطری طور پر کسی تکلف کے بغیر ایسا کرتا ہو تو اس کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا۔

صاحب "الروض" فرماتے ہیں: مٹکنے کے ساتھ حرام ہے اگرچہ عورتوں کی طرف سے ہو [2]۔

= مغنی المحتاج ۴/ ۴۳۰، کشاف القناع ۵/ ۱۸۴، شرح الأبی علی مسلم ۳/ ۴۳۔

(۱) حدیث عائشہؓ: "جاء حبشة يزفنون" کی روایت مسلم (۲/ ۶۰۹، ۶۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۲، ۲۸۳، الجمل ۵/ ۳۸۱، حواشی التحفہ ۱۰/ ۲۲۱۔

رقص کرنے والے کی گواہی:

۵- رقص کرنے والے کی گواہی نا قابل قبول ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اس کی مروت ساقط ہے، جبکہ مروت گواہی کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مسلسل بکثرت رقص کرنے سے مروت کے ساقط ہونے میں اعتبار کثرت سے اور پابندی کے ساتھ رقص کرنے کا ہوگا، نیز شافعیہ کے نزدیک قید ان لوگوں کے لئے ہے جن سے رقص متصور ہو، لیکن جن لوگوں کے شایان شان نہ ہو ان کی مروت ایک بار کے رقص سے ہی ساقط ہوجائے گی، مسلسل اور بکثرت رقص جس سے مروت ساقط ہوجاتی ہے، اس کا معیار کیا ہے؟ یہ عرف وعادت سے معلوم ہوگا اور الگ الگ علاقوں اور ممالک میں عرف ورواج الگ الگ ہوں گے، کبھی ایک شخص کے نزدیک ایک مقدار قبیح ہوگی، جبکہ دوسرے آدمی کے نزدیک وہ قبیح نہیں ہوگی، اور حنفیہ کے کلام کے ظاہر سے مستفاد ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی مداومت اور کثرت سے کرنے کا اعتبار ہے، اس لئے کہ انہوں نے اسے مبالغہ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے، صاحب "البنایہ" فرماتے ہیں: طفیلی، شعبدہ باز، رقاص اور مسخرہ کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی [1]۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

رقص کے لئے آدمی کو اجرت پر لینا:

٦- رقص کے لئے آدمی کو اجرت پر لینے کا حکم خود رقص کے حکم کے تابع ہے، لہذا جس صورت میں رقص حرام یا مکروہ یا مباح ہے، اس کے لئے اجرت پر لینے کا حکم بھی ویسا ہی ہوگا۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ رقص جہاں حرام ہو اس کے لئے

(۱) فتح القدیر مع شرح العنایہ ٦/ ۳۹، البنایہ ۷/ ۱۸۰، الشرح الصغیر ۴/ ۲۴۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۲، ۲۸۴، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۳۰، کشاف القناع ٦/ ۴۲۳، الفروع ٦/ ۵۷۳۔

آدمی کو اجرت پر لینا اور رقص کرنے والے کو پیسے دینا جائز نہیں۔

فقہاء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایسے منافع کے لئے اجرت پر لینا جائز نہیں ہے جو حرام ہوں اور مالیت نہ رکھتے ہوں، لہذا جہاں رقص حرام ہوگا وہاں اس کے لئے اجرت پر لینا جائز نہ ہوگا[1]۔ اس کے لئے ''اجارۃ'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۱۰۔

رق [1]

تعریف:

ا - رق لغت میں ''رق العبد یرق'' کا مصدر ہے، یعنی غلام بن گیا، یہ عتق (آزاد ہوا) کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: استرق فلان

(۱) غلامی اسلام سے قبل کئی صدیوں سے متعارف تھی، اور اقتصادی زندگی عام طور پر غلام کے کاندھوں پر قائم تھی، اور سماجی زندگی بھی ایسی ہی تھی اور سوسائٹی کا بڑا حصہ غلاموں پر مشتمل تھا۔

جب دین حنیف اسلام آیا تو اس نے غلاموں کو آزاد کرنے کی ترغیب دی اور قرآن کی جو ابتدائی سورتیں نازل ہوئیں، ان میں اس کی دعوت دی گئی، مثلاً اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''فَلاَ اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا أَدْرَاکَ مَاالْعَقَبَةُ، فَکُّ رَقَبَةٍ'' (سورۂ بلد/ ۱۳) (مگر وہ (شخص) گھاٹی میں سے ہو کر نہ نکلا اور آپ سمجھے کہ گھاٹی کیا ہے؟ وہ گردن کا چھڑانا ہے)، پھر مسلسل آیات اور احادیث اس کی ترغیب میں وارد ہوئیں، اور غلاموں کے آزاد کرنے کو بہت سے گناہوں کا کفارہ قرار دیا گیا، مثلاً کسی انسان کو قتل کرنا، ظہار، قسم توڑنا اور رمضان کا روزہ توڑنا، جیسا کہ یہ احکام اپنی اپنی جگہوں میں معروف ہیں، اور قرآن میں غلام بنانے کا ذکر نہیں آیا ہے، یہاں تک کہ جنگی قیدی بنائے جانے کی صورت میں بھی جبکہ یہ غلام بنانے کا بنیادی ذریعہ ہے، اللہ تعالی نے فرمایا: ''**حتی إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد و إما فداء حتی تضع الحرب أوزارها**'' (سورہ محمد/ ۴) (یہاں تک کہ جب ان کی خوب خون ریزی کر چکو تو خوب مضبوط باندھ لو، پھر اس کے بعد یا تو محض احسان رکھ کر (چھوڑ دو) اور یا معاوضہ لے کر (چھوڑ دو)، تا آنکہ لڑائی والے اپنے ہتھیار رکھ دیں)، اور جہاں تک حدیث کا تعلق ہے تو اس میں غلام بنانے کا ثبوت ہے جیسا کہ بہت سے غزوات میں پیش آیا ہے۔

اور جب اخیر کی دو صدیوں میں غلامی ختم کرنے پر عالمی اتفاق ہو گیا تو اس میں اس مقصد کی تکمیل تھی جو اسلامی شریعت کے پیش نظر تھا، یعنی غلامی کے نظام کو

مملوكه و أرقّه (فلاں شخص غلام کا مالک ہوا) یہ "أعتقه" (اسے آزاد کیا) کی ضد ہے اور " رقیق" مملوک ہے (غلام) خواہ وہ مرد ہو یا عورت اور عورت کو رقیقۃ بھی کہا جاتا ہے، اس کی جمع: رقیق اور اُرقاء آتی ہے، غلاموں کو رقیق اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے مالک کے لئے نرم ہوتے ہیں اور ذلیل ہوتے اور جھکتے ہیں، اور یہ " رقۃ" سے ماخوذ ہے جو محسوس کی جانے والی چیزوں میں سختی اور موٹا پن کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: ثوب رقیق (باریک کپڑا) اور ثیاب رقاق (باریک کپڑے)، پھر اسے معنوی چیزوں میں استعمال کرتے ہوئے کہا گیا: فلان رقيق الدين، أو رقيق القلب یعنی فلاں شخص دینداری میں کمزور ہے[۱]۔

رق: فقہی اصطلاح میں لغوی معنی کے موافق ہے، پس وہ ایک انسان کا دوسرے انسان کے لئے غلام ہونا ہے، اور بعض اہل فرائض اور اہل فقہ نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ ایسی حکمی عاجزی ہے جو انسان کے ساتھ قائم ہوتی ہے جس کا سبب کفر ہے[۲] (یا یہ کہ وہ ایک شرعی عاجزی ہے جو قضا اور شہادت جیسی ولایتوں سے مانع ہے)[۳]۔

اور غلام کی قسم اور اس کی حالت کے اعتبار سے اس کے دوسرے نام بھی ہیں، مثلاً قن: یعنی وہ غلام جس کا کوئی حصہ آزاد نہ ہو، اور اس کے مقابلے میں مبعض ہے، یعنی وہ غلام جس کا بعض حصہ آزاد ہو اور باقی حصہ غلام ہو اور وہ غلام جس میں آزادی کا شائبہ ہو، یعنی یہ وہ غلام ہے جس کے لئے آزادی کا سبب منعقد ہو گیا ہو، جیسے مکاتب، مدبر، جس کی آزادی کی وصیت کی گئی ہو، وہ جس کی آزادی کا وقت مقرر کر دیا گیا ہو اور ام ولد (جس سے آقا نے وطی کی ہو اور اس سے بچہ پیدا ہوا ہو)۔

غلام کا مالک ہونے کے اسباب:

۲- درج ذیل طریقوں سے غلام، انسان کی ملکیت میں داخل ہوتا ہے:

اول: کافر دشمنوں کے قیدیوں کو غلام بنالینا، حدیث ہے: "استرق النبي ﷺ نساء بني قريظة و ذراريهم"[۴] (نبی

= محدود کرنا، خاص طور پر جبکہ بعد کی صدیوں میں اس کا غلط استعمال کیا گیا اور ظلماً ایسے بہت سے لوگوں کو غلام بنالیا گیا، جن کو غلام بنانے کی اجازت اسلام نہیں دیتا ہے، جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

اسلام نے ایک کامل نظام پیش کیا ہے جس کی بنیاد پر غلام کے ساتھ معاملہ کیا جاتا ہے، قرآن کریم کی آیات اور نبی ﷺ کی احادیث اس پر مشتمل ہیں اور فقہاء نے اسے اپنی کتابوں میں ذکر کیا ہے، اور جو مسائل کتاب وسنت میں صراحتاً مذکور نہیں تھے، ان میں اجتہاد کیا ہے، چنانچہ اگر غلام پر ظلم کیا جائے اور اس کے جائز حقوق کو نظر انداز کیا جائے یا اس کے ساتھ کسی ناجائز فعل کا ارتکاب کیا جائے تو اسے یہ حق ہوگا کہ وہ معاملہ عدالت میں پیش کرے اور قاضی پر ضروری ہوگا کہ وہ اس کے ساتھ انصاف کرے۔

اس بحث میں شریعت میں غلام سے متعلق جو احکام ہیں انہیں پیش کیا گیا ہے، اور اگرچہ عصر حاضر میں اس کی کوئی عملی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ غلامی ختم ہو چکی ہے، لیکن اس کے پیش کرنے میں اسلامی قانون کے ایک اہم پہلو کا بیان ہے، جس میں فقہاء کی کوششوں کا بڑا حصہ صرف ہوا ہے، اور اس سے غلام کے حالات سے متعلق جائز صورت کی واقفیت ہوتی ہے، خاص طور پر جبکہ تاریخ اور ادب کی کتابوں میں ان حالات کی تصویر بہت بگاڑ کر پیش کی گئی ہے، اور عام طور پر موسوعہ کی ابحاث میں غلام کے مسائل کو اس وجہ سے ذکر نہیں کیا گیا ہے کہ عملی طور پر ان کی ضرورت پیش نہیں آتی ہے۔ یہاں وہ بحثیں اس لئے جمع کر دی گئی ہیں کہ انسانوں کے اس گروہ سے متعلق شرعی نظام کی مکمل تصویر سامنے آجائے)۔

(۱) لسان العرب، شرح المنهاج بحاشية القليوبي ۳/ ۱۶۷، القاہرہ، عیسی الحلبی۔

(۲) العذب الفائض ۱/ ۲۳، القاہرہ مصطفی الحلبی ۱۳۷۲ھ۔

(۳) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۱۷۱، شائع کردہ بولاق، روضۃ الطالبین للنووی ۶/ ۱۶۲، دمشق، المکتب الإسلامی۔

(۴) حدیث: "استرق النبي ﷺ نساء بني قريظة و ذراريهم" کی روایت

ﷺ نے بنی قریظہ کی عورتوں اوران کے بچوں کوغلام بنایا) اورانہیں غلام بنانے میں تفصیل ہے جس کے لئے ''استرقاق'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

ابتداءً مسلمان کو غلام بنانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اسلام ابتداء غلام بنانے کے منافی ہے، کیونکہ غلامی اللہ تعالی کی بندگی سے کافر کے انکار کرنے کے بدلے میں واقع ہوتی ہے، پس اللہ تعالی نے اسے اس طرح سزا دی کہ اسے اپنے بندوں کا غلام بنا دیا(۱)۔

دوم: باندی کا بچہ جو اس کے آقا کے علاوہ کسی اور سے ہو، وہ غلامی میں اپنی ماں کے تابع ہوگا، خواہ اس کا باپ آزاد ہو یا غلام اور وہ اپنی ماں کے مالک کا غلام ہوگا، اس لئے کہ باندی کا بچہ اس کی پیداوار اور بڑھوتری ہے اور اس میں اضافہ اس کے مالک کی ملک ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس پر اجماع ہے اور اس اصول سے اس آدمی کا بچہ مستثنی ہے، جسے دھوکہ دیا گیا ہو، یعنی وہ شخص جس نے کسی عورت سے اس شرط پر شادی کی کہ وہ آزاد ہے، لیکن وہ باندی نکلی، اسی طرح اگر باندی سے شادی کرنے والے نے یہ شرط لگادی کہ اس باندی سے ہونے والی اس کی اولاد آزاد ہوگی (تو وہ اولاد بھی مستثنی ہوگی) جیسا کہ بعض فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے(۲)۔

سوم: ایسے شخص سے خریدنا جو اس پر صحیح ملکیت رکھتا ہو اور شریعت اسے تسلیم کرتی ہو، اسی طرح ہبہ، وصیت، صدقہ، میراث اوران کے علاوہ وہ صورتیں جن میں مال ایک مالک سے دوسرے مالک کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

= بخاری (الفتح ۷/ ۱۲۴ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) العنایہ بہامش فتح القدیر ۴/ ۳۱۶، القاہرہ، طبع بولاق ۱۳۱۸ھ۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۹۹، الریاض، مکتبۃ النصر الحدیثہ، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۲، ۱۳۔

اور جس نے غلام فروخت کیا ہے یا اسے ہبہ کیا ہے، اگر وہ ذمی کافر ہو یا حربی کافر ہو تب بھی یہ صحیح ہوجائے گا اور (شاہ مصر) مقوقس نے نبی ﷺ کو دو باندیاں ہدیہ کی تھی تو آپ نے ان میں سے ایک (ماریہ قبطیہ) کو اپنے تصرف میں صحبت کے لئے رکھا اور دوسری کو حضرت حسان بن ثابتؓ کو ہبہ کر دیا(۱)۔

انسان میں اصل غلامی نہیں بلکہ آزادی ہے:

۳- انسان میں اصل آزادی ہے، غلامی نہیں، فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی بچہ کہیں گرا ہوا پایا جائے اور اس کا نسب معلوم نہ ہو تو وہ آزاد ہوگا، اگر چہ اس کا احتمال ہے کہ وہ غلام ہو، ابن المنذر کہتے ہیں کہ عام اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ لقیط آزاد ہے اور ابن قدامہ کہتے ہیں: یہ اس لئے کہ آدمیوں میں اصل آزادی ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے آدم علیہ السلام اور ان کی ذریت کو آزاد پیدا کیا اور غلامی تو عارضی ہے، لہذا اگر یہ عارض معلوم نہ ہو تو اس کے لئے اصل کا حکم ہوگا(۲)۔

اور آزادی اللہ تعالی کا ایک حق ہے، لہذا کوئی شخص اسے شریعت کے حکم کے بغیر باطل نہیں کرسکتا ہے، لہذا اس حق کو باطل کرنا جائز نہیں، اور اسی میں سے یہ ہے کہ آزاد کو غلام بنانا جائز نہیں، اگر چہ وہ آزاد اس پر راضی ہو(۳)۔

اور غلام میں آدمیت کی جو خصوصیات ہیں وہ اس کے غلام ہونے سے باطل نہ ہوں گی، بلکہ اصل آزادی پر باقی رہیں گی، مثلاً طلاق، اس لئے غلام کی بیوی کو طلاق دینے کا حق خود غلام کو ہوگا اور آقا کو یہ

(۱) حدیث: ''إهداء المقوقس جاريتين للنبي ﷺ '' کی روایت ابن سعد نے (الطبقات ۸/ ۲۱۴ طبع دار صادر) میں زہری سے مرسلاً کی ہے۔

(۲) المغنی ۵/ ۶۷۹، ۶۸۰، القاہرہ، دار المنار ۱۳۶۷ھ طبع سوم، کشاف القناع ۶/ ۳۹۲، فتح القدیر ۶/ ۲۵۰۔

(۳) فتح القدیر ۶/ ۲۳۷۔

حق نہیں ہے کہ وہ اسے طلاق دے[1]۔

اسلامی شریعت کا غلام بنانے کی متعدد قسموں کو باطل قرار دینا:

۴- اسلامی شریعت نے آزاد آدمی کو ناحق غلام بنانے کو حرام قرار دیا ہے، نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: "**قال الله تعالى: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حرا فأكل ثمنه، ورجل استاجر أجيرا فاستوفى منه ولم يعطه أجره**"[2] (اللہ فرماتا ہے: تین آدمی ایسے ہیں کہ قیامت کے دن میں ان کا فریق مخالف ہوں گا، ایک وہ شخص جس نے میرے نام پر کوئی معاہدہ کیا پھر عہد شکنی کی، دوسرا وہ شخص جس نے کسی آزاد آدمی کو فروخت کیا اور اس کی قیمت کھائی، اور تیسرا وہ شخص جس نے کسی مزدور کو مزدوری پر رکھا اور اس سے پورا کام لیا اور اسے اس کی مزدوری نہیں دی) اس حدیث کی روایت بخاری نے کی ہے اور یہ الفاظ ان ہی کے ہیں، اور ابوداؤد نے حضرت عبداللہ بن عمرو کی حدیث سے روایت کی ہے: "**ثلاثة لا يقبل الله منهم صلاة ......**" (تین آدمی ایسے ہیں کہ اللہ تعالی ان کی نماز کو قبول نہیں کرتا) اور انہیں میں سے ایک یہ ہے: "**ورجل اعتبد محررا**"[3] (وہ آدمی جو کسی آزاد آدمی کو غلام بنالے) خطابی فرماتے ہیں کہ آزاد کو غلام بنانے کی دوصورتیں ہیں: اول یہ کہ اسے آزاد کردے پھر اسے پوشیدہ رکھے، یا آزاد کرنے کا انکار کر بیٹھے، اور دوم یہ کہ آزادی کے بعد زبردستی اس سے

(۱) العنایہ، فتح القدیر ۳ر ۴۴۔

(۲) حدیث: "قال الله: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة" کی روایت بخاری (الفتح ۴ر ۴۱۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "ثلاثة لا يقبل الله لهم صلاة" کی روایت ابوداؤد (۱ر ۳۹۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور مناوی نے فیض القدیر (۱ر ۳۲۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں نووی اور عراقی سے نقل کیا ہے کہ ان دونوں نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

خدمت لے[1]۔

اسی طرح آزاد آدمی کو اچک کر یا اسے چرا کر یا اسے مجبور کر کے غلام بنالینا یا کسی بھی ذریعہ سے اسے غلامی کی زنجیروں میں جکڑنے تک رسائی حاصل کرنا، یہ سب حرام ہیں، ان میں سے کچھ بھی صحیح نہیں ہے بلکہ چوری کر کے یا اچک کر لایا گیا یہ شخص اگر اپنے اسلام یا عہد ذمہ کی وجہ سے معصوم ہے تو وہ آزاد باقی رہے گا، اور جو شخص ان لوگوں کے ہاتھ سے اسے خرید کر غلام بنالے یا دوسرے کے ہاتھ فروخت کردے تو ایسا کرنا اس کے لئے حرام ہوگا، اور وہ ان لوگوں کے زمرے میں داخل ہوجائے گا جن کے بارے میں اللہ تعالی نے فرمایا: "**ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة**" (تین آدمی ایسے ہیں کہ قیامت کے دن میں ان کا فریق مخالف ہوں گا) جیسا کہ اس حدیث میں آیا جو ابھی اوپر گزری، پس اگر وہ ان باندیوں میں سے کسی سے جو ان حرام طریقوں کے ذریعہ باندی بنائی گئی ہیں، وطی کرے گا تو یہ زنا ہوگا، اس کا حکم وہی ہے جو زنا کا ہے، یعنی وطی کرنے والے پر حد زنا قائم کی جائے گی اور جس عورت سے وطی کی گئی ہے اگر وہ اکراہ کی صورت ختم ہونے کے بعد بھی اپنی موجودہ حالت پر راضی ہو تو اس پر بھی حد زنا قائم کی جائے گی اور اس تعلق کے نتیجے میں جو بچہ پیدا ہوگا وہ ولد الزنا ہوگا اور وطی کرنے والے سے اس کا نسب ثابت نہ ہوگا[2]۔

غلامی کا اثبات:

۵- مجہول النسب آدمی پر غلامی کا دعوی بینہ سے ثابت ہوگا، اگر بینہ نہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس میں قسم نہیں لی جائے گی، اور صاحبین کے نزدیک اس میں قسم لی جائے گی، اور اس معاملہ میں گواہ کے لئے

(۱) فتح الباری ۴ر ۴۱۸، القاہرہ، المطبعۃ السلفیہ ۱۳۷۱ھ۔

(۲) تکملۃ فتح القدیر ۷ر ۳۹۲، فتح الباری ۴ر ۴۱۸، الأشباہ للسیوطی رص ۱۱۱۔

یہ کافی نہیں ہے کہ کسی مرد یا عورت کو خدمت کرتے ہوئے دیکھ کر ان کی غلامی کی گواہی دے، بلکہ یہ ضروری ہے کہ وہ ان کی غلامی کو جانتا ہو، صرف قبضہ کافی نہیں ہے، جب تک وہ شخص جس کے بارے میں غلامی کی گواہی دی جارہی ہے، اتنا چھوٹا نہ ہو جو خود اپنے بارے میں حقیقت نہ بتا سکے، اور ایک قول یہ ہے کہ ان کے نزدیک گواہی دینے والے کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ محض قبضہ کی بنیاد پر بڑے آدمی کے خلاف بھی (غلامی کی) گواہی دے (١)۔

نوویؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کسی بالغ آدمی کی غلامی کا دعوی کیا اور بالغ نے کہا کہ میں اصل کے لحاظ سے آزاد ہوں تو اسی کی بات معتبر ہوگی اور مدعی پر بینہ قائم کرنے کی ذمہ داری ہوگی، خواہ مدعی نے اس کے انکار سے قبل اس سے خدمت لی ہو اور اس پر قابض رہا ہو یا نہیں، اور خواہ اس پر بیع متعدد بار جاری ہوئی ہو اور یکے بعد دیگرے ہاتھوں نے اس کو لیا ہو یا نہیں، اور نوویؒ دوسری جگہ فرماتے ہیں: اگر لقیط نے غلامی کا اقرار نہیں کیا تو وہ آزاد ہے، الا یہ کہ کوئی شخص اس کی غلامی پر بینہ پیش کردے، اور اگر وہ عاقل بالغ ہونے کی حالت میں اپنے آپ کے حق میں کسی شخص کا غلام ہونے کا اقرار کرے اور وہ شخص اس کی تصدیق کردے تو اس کا اقرار قبول کیا جائے گا بشرطیکہ اس نے پہلے آزادی کا اقرار نہ کیا ہو، ورنہ قبول نہیں کیا جائے گا۔

امام نوویؒ مزید فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کسی نابالغ لڑکے کے غلام ہونے کا دعوی کیا تو اگر وہ لڑکا اس کے قبضے میں نہ ہو تو بینہ کے بغیر اس کی بات نہیں قبول کی جائے گی اور اگر اس کے قبضے میں ہو تو اگر اس کا قبضہ اٹھانے کی وجہ سے ہو تو قول اظہر کی رو سے اس صورت میں بھی یہی حکم ہے اور اگر قبضے کا تعلق اٹھانے سے معلوم نہ ہو تو اس کا دعوی قبول کیا جائے گا اور اس کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا، جیسا

(١) فتح القدیر، العنایہ ٦/ ١٦٢۔

کہ اگر وہ کسی ایسے کپڑے کے بارے میں دعوی کرے جو اس کے قبضے میں ہے، پس اگر وہ عقل وتمیز والا لڑکا ہو تو اصح قول کی رو سے اس کے حق میں اس کی غلامی کا فیصلہ کیا جائے گا اور اس کے انکار کا کوئی اثر نہ ہوگا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ بالغ کی طرح ہے، پھر جب وہ لڑکا بالغ ہوجائے جس کے غلام ہونے کا فیصلہ کیا گیا تھا اور وہ غلامی کا انکار کرے تو اصح قول کی رو سے غلامی برقرار رہے گی، یہاں تک کہ اس کے خلاف بینہ قائم ہوجائے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ غلامی کا انکار کرنے والے کی بات قبول کی جائے گی، الا یہ کہ اس کے بارے میں کوئی بینہ قائم ہوجائے (١)۔

اور غلامی کے ثبوت کے لئے ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کافی ہے (٢)۔

اور اگر کسی نے کسی پر یہ دعوی کیا کہ وہ اس کا غلام ہے اور مدعی علیہ نے کہا کہ نہیں میں آزاد ہوں اور ان دونوں میں سے ہر ایک نے بینہ قائم کردیا تو دونوں بینے تعارض کی بنا پر ساقط ہوجائیں گے، بہوتی کہتے ہیں کہ اس کو چھوڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ اصل آزادی ہے اور غلامی بعد میں پیش آنے والی چیز ہے اور اس کا ثبوت نہیں ہوسکا (٣)۔

اقرار کی بنیاد پر غلامی کا ثبوت:

٦- حنفیہ فرماتے ہیں: اگر کوئی مجہول النسب بچہ کسی آدمی کے قبضے میں ہو اور وہ اپنے مافی الضمیر کا اظہار کرتا ہو، یعنی اس کی زبان سے جو کچھ نکلتا ہو وہ اس کے مقصد کو سمجھتا ہو، اور وہ آدمی اس کے غلام ہونے کا دعوی کرے اور بچہ کہے کہ میں آزاد ہوں تو بچہ کے قول کا اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اپنے قبضے میں ہے اور اگر وہ کہے کہ میں فلاں

(١) روضۃ الطالبین ١٢/ ٧٧، ٧٨۔

(٢) روضۃ الطالبین ١١/ ٢٥٥، المنہاج وشرحہ للمحلی ٣/ ١٢٨۔

(٣) کشاف القناع ٦/ ٣٩٧۔

شخص کا غلام ہوں (یعنی جس کے قبضے میں ہے اس کے علاوہ کسی اور کی غلامی کا اقرار کرے) تو وہ اسی شخص کا غلام قرار دیا جائے گا جس کے قبضے میں ہے، اس لئے کہ اس نے غلامی کا اقرار کیا ہے اور اگر وہ اپنے مافی الضمیر کا اظہار نہ کرسکتا ہو تو وہ اس شخص کا غلام قرار دیا جائے گا جس کے قبضے میں ہے۔

اور جو بچہ اپنے بارے میں بتا سکتا ہو اگر وہ غلامی کا اقرار کرے اور وہ مجہول النسب ہو تو وہ غلام ہے اور جو شخص اپنے اقرار کے وقت بالغ ہو وہ بدرجۂ اولی غلام ہوگا[1]۔

حنابلہ کے نزدیک باشعور بچہ کے اقرار سے غلامی ثابت نہ ہوگی اور بالغ کے اقرار سے ثابت ہوجائے گی[2] لیکن جس شخص کی آزادی ثابت ہے اگر وہ غلامی کا اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا، پس اگر کسی آزاد عورت نے اپنے شوہر کے لئے یہ اقرار کیا کہ وہ اس کی باندی ہے، پھر اس کے شوہر نے بھوک اور گرانی کے باعث اسے بیچ دیا اور خریدار نے اس سے وطی کی تو مالکیہ فرماتے ہیں کہ اس عورت پر نہ حد ہے اور نہ تعزیر، اس لئے کہ بھوک کی وجہ سے وہ معذور ہے اور خریدار اس کے شوہر سے قیمت واپس لے لے گا[3] یعنی اس لئے کہ وہ آزاد ہے، لہذا وہ اس کی وجہ سے باندی نہیں بنے گی۔

کون غلام کا مالک ہوتا ہے اور کون نہیں ہوتا:

اول: کافر:

۷- کافر کے لئے یہ بات بالاتفاق جائز نہیں کہ وہ کسی مسلمان غلام کا ہمیشہ کے لئے مالک بنا رہے، اور یہ حق اللہ تعالی کا ہے، اس لئے کہ اسلام سربلند رہتا ہے اور وہ مغلوب نہیں رہتا، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مسلمان پر کافر کی ملکیت کی وجہ سے اس کی توہین ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی کافر کا کسی مسلم عورت سے نکاح کرنا حرام ہے، بلکہ اس سے بڑھ کر ہے۔

البتہ کبھی کبھی مسلمان غلام کچھ متعین صورتوں میں کافر کے ملک میں داخل ہوجاتا ہے، لیکن اسے مجبور کیا جائے گا کہ اس کو فروخت کرکے یا کسی مسلمان کو ہبہ کرکے یا آزاد کرکے اس کو اپنی ملکیت سے نکال دے، اور ان صورتوں کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

۱- یہ کہ کسی کافر کے قبضہ میں کوئی کافر غلام ہو، پھر وہ مسلمان ہوجائے تو حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اسلام قبول کرنے والے غلام کو کافر کی ملکیت میں باقی رہنے سے نجات دلانے کے لئے کافر کو اسے فروخت کرنے کا حکم دیا جائے گا۔

۲- دوسری صورت یہ ہے کہ وہ خریدنے کی وجہ سے اس کا مالک بن جائے۔ یہ امام مالک کی ایک روایت اور امام شافعی کا ایک قول ہے، پس یہ ملکیت صحیح ہوجائے گی اور اسے مجبور کیا جائے گا کہ وہ اس سے اپنی ملکیت ختم کرے، اور حنابلہ نے فرمایا اور امام مالک کی دوسری روایت اور امام شافعی کا دوسرا قول جو ان کے اصحاب کے نزدیک اظہر ہے، یہی ہے کہ کافر کا کسی مسلمان کو خریدنا سرے سے صحیح نہیں ہے۔

اور دونوں اقوال کی رو سے مسلمان کا اپنے مسلمان غلام کو کسی کافر کے ہاتھ فروخت کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اختلاف بیع کے صحیح ہونے میں ہے، اس کے حرام ہونے میں نہیں، اور اس سے وہ صورت مستثنی ہے جبکہ کافر کسی ایسے مسلمان کو خریدے جو قرابت کی وجہ سے آزاد ہوجائے یا فی الحال آزاد کرنے کی شرط پر خریدے تو یہ بدرجہ اولی صحیح ہوگا، اسی بنا پر حنابلہ نے بھی ایک روایت میں اسے جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ ملکیت فی الحال خریدنے کے فورا بعد ختم ہوجائے گی، اور یہ چیز شریعت کے حکم کی بنیاد پر حاصل ہوگی اور مالک کے تصرف پر

---

(۱) الہدایہ، فتح القدیر ۶/ ۲۵۰۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۳۹۲۔

(۳) الزرقانی ۷/ ۸۰۔

موقوف نہ ہوگی اور اس سے آزادی کا وہ نفع حاصل ہوگا جو اس ذلت سے کہیں دو چند ہے جو ایک مختصر سے لمحے میں ملکیت کی وجہ سے پائی جاتی ہے، یہی حکم ہر اس خریداری کا ہے جس کے نتیجے میں آزادی حاصل ہو۔

اور مالکیہ کے نزدیک مسلمان غلام کی بیع کسی کافر کے ہاتھ ممنوع ہے، پس اگر واقع ہوجائے تو اس کی بیع نافذ ہوگی اور فسخ نہیں کی جائے گی اور اسے مذکورہ بالا صورتوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ اپنے ملک کے ختم کرنے پر مجبور کیا جائے گا(۱)۔

اور اگر کسی کافر نے کسی مسلمان کو کسی مسلمان غلام کے خریدنے کے لئے وکیل بنایا تو جن حضرات نے کافر کے کسی مسلمان غلام کے خریدنے کو ممنوع قرار دیا ہے ان کے نزدیک یہ خریدنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں ملکیت موکل کی ثابت ہوگی اور موکل اس کے خریدنے کا اہل نہیں ہے، جیسا کہ اگر کوئی مسلمان کسی ذمی کو شراب خریدنے کے لئے وکیل بنادے۔

اور اگر مسلمان نے کسی کافر کو کوئی کافر غلام خریدنے کے لئے وکیل بنایا تو یہ صحیح ہے، لیکن اگر مسلمان نے کافر کو کسی مسلمان غلام خریدنے کے لئے وکیل بنایا تو حنابلہ کے نزدیک اس سلسلے میں دو اقوال ہیں:

اول: یہ کہ یہ صحیح ہے، اس لئے کہ یہ ممانعت اس بنا پر تھی کہ اس میں مسلمان پر کافر کی ملکیت ثابت ہوتی تھی اور یہاں پر ملکیت مسلمان کے لئے ثابت ہورہی ہے، لہذا مانع نہیں پایا گیا۔

دوم: یہ کہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ جس شخص کے لئے کسی شئ کا خریدنا ممنوع ہے، اس کے لئے اس کا وکیل بننا بھی ممنوع ہے، مثلاً

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۰، المغنی ۴/ ۳۶۵، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۴۴، ۳۴۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۳، مکتۃ المکرّمہ، دار الباز عکسی طبعۃ القاہرہ ۱۳۳۲ھ۔

محرم کا شکار خریدنے میں وکیل بننا، اور کسی مسلمان عورت کے عقد نکاح میں کافر کا وکیل بننا اور کسی ذمی کے لئے شراب خریدنے میں مسلمان کا وکیل بننا(۱)۔

اور اگر دار الاسلام میں کوئی کافر غلام کسی کافر شخص کی ملکیت میں ہو اور غلام اسلام قبول کرلے تو اس کے اسلام قبول کرلینے سے اس کے مالک کی ملکیت زائل نہ ہوگی، لیکن اس مسلم غلام کو اس کے ہاتھ میں باقی نہیں رکھا جائے گا، بلکہ اس کو حکم دیا جائے گا کہ بیع یا ہبہ یا آزاد کرکے یا ان کے علاوہ کسی اور طریقے سے اس سے اپنی ملکیت کو ختم کرے اور اسے رہن پر رکھنا یا شادی کرادینا یا ان دونوں کے درمیان رکاوٹ اور دوری قائم کردینا کافی نہیں ہے(۲)۔

لیکن اگر کسی کافر کا مملوک کافر غلام دار الحرب میں اسلام قبول کرلے تو وہ اس اسلام کی وجہ سے آزاد ہوجائے گا، خواہ وہ ہجرت کرکے ہمارے پاس آجائے یا مسلمانوں کے لشکر کے ساتھ مل جائے، اگر وہ مسلمان ہوکر ہمارے پاس آجائے یا مسلمان اسے قید کرلیں تو اسے غلام بنانا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ محض اس کے اسلام قبول کرلینے کی وجہ سے اس سے کافر کی ملکیت حکماً ختم ہوچکی ہے، خواہ وہ کافر کے قبضے میں رہ جائے، اس لئے کہ اسلام ابتداء غلام بنانے کے منافی ہے(۳)۔

دوم–قریبی رشتہ دار:

۸–اگر انسان اپنے والدین یا ان سے اوپر (مثلاً دادا، دادی، پردادا، پردادی وغیرہ) یا اپنی اولاد یا ان کی نیچے کی اولاد، خواہ وہ ذوی الارحام

(۱) المغنی ۴/ ۲۶۵۔

(۲) روضۃ الطالبین ۳/ ۳۴۷۔

(۳) البنانی علی الزرقانی ۸/ ۱۲۰، فتح القدیر ۴/ ۳۱۶، کشاف القناع ۵/ ۴۹۱، المدونہ للإمام مالک ۳/ ۳۵۷، بیروت دار صادر۔

میں سے ہوں، میں سے کسی کا مالک ہوجائے تومحض ملک کی وجہ سے وہ آزاد ہوجائے گا، کسی حاکم کے فیصلے پر یا آزادی کے لفظ کے تلفظ پر یہ آزادی موقوف نہیں رہے گی، اور یہ اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: "**من ملک ذا رحم محرم فهو حر**"(۱) (جوشخص کسی ذی رحم محرم کا مالک ہوتو وہ مملوک آزاد ہوجائے گا)۔

خواہ وہ اس کی ملکیت میں اس کے اختیار سے داخل ہوا ہو، مثلاً اس کوخریدے یا اس کے اختیار کے بغیر داخل ہوا ہو، مثلاً اس کو وراثت میں ملے(۲)۔

اور ولادت کا رشتہ رکھنے والوں کے علاوہ دیگر ذی رحم محرم افراد کے بارے میں اختلاف ہے، اور اس مسئلے میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے ''عتق'' کے عنوان کی طرف رجوع کیا جائے۔

سوم-ممالیک (غلام):

۹-غلام دوسرے غلام کی ملکیت میں اس وقت داخل ہوگا جبکہ دوسرا غلام مکاتب ہو، اسی طرح ان حضرات کے نزدیک حکم ہوگا جو اس کے قائل ہیں کہ غلام مالک ہوتا ہے، لیکن جو حضرات اس کے قائل ہیں کہ غلام سرے سے مالک ہی نہیں ہوتا ہے تو ان کے نزدیک اس کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا کہ غلام یا باندی کسی دوسرے غلام یا باندی کی ملکیت ہوں گے اور باندی سے جماع وغیرہ سے متعلق مسائل میں اس قاعدے کے کچھ فروع ہیں۔

(۱) حدیث: "**من ملک ذا رحم محرم فهو حر**" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۳۷ طبع الحلبی) نے حضرت حسن بن سمرہ سے کی ہے، اور ترمذی نے اس کو معلول قرار دیا ہے، لیکن ابن ماجہ (۲/ ۸۴۴ طبع الحلبی) نے اس کی روایت حضرت عبداللہ بن عمر سے کی ہے، اور ابن حزم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ الجوہر النقی بہامش السنن للبیہقی (۱۰/ ۲۸۹، دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ہے۔

(۲) شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۸/ ۱۲۸، ۱۲۹، فتح القدیر ۳/ ۳۰۷۔

اہل عرب پر غلامی کا جاری ہونا:

۱۰-ابن حجر فرماتے ہیں کہ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ عربی آدمی اگر قید کیا جائے تو اس کو غلام بنانا جائز ہے، اور اگر عربی کسی باندی سے نکاح کرے تو باندی کا بچہ غلام ہوگا، اس لئے کہ غلام بنانے پر دلالت کرنے والی احادیث مطلق ہیں، نیز اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے ہوازن اور بنی المصطلق کے قیدیوں کو غلام بنایا حالانکہ وہ عرب تھے(۱)، اور آپ علیہ السلام نے حضرت عائشہؓ کو بنی تمیم کے قیدیوں میں سے ایک غلام کے خریدنے اور اپنی نذر کی طرف سے اسے آزاد کرنے کا حکم دیا(۲)، ابن حجر فرماتے ہیں: اور افضل یہ ہے کہ ان میں سے جو لوگ غلام بنائے جائیں انہیں آزاد کردیا جائے، اسی بنا پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: "**من العار أن يملک الرجل ابن عمه أو بنت عمه**" (یہ شرم کی بات ہے کہ آدمی اپنے چچا زاد بھائی یا چچا زاد بہن کا مالک بنے)۔

اوزاعی، ثوری اور ابوثور کا مذہب یہ ہے کہ باندی کے آقا پر لازم ہے کہ وہ بچے کی قیمت لگائے اور بچہ کے باپ پر یہ لازم ہوگا کہ وہ قیمت ادا کرے، اور لڑکے کو سرے سے غلام نہیں بنایا جائے گا(۳)۔

امام شافعی کا قدیم مذہب اور ابوعبید کا مذہب یہ ہے کہ عرب کے مردوں کو غلام نہیں بنایا جائے گا۔

(۱) بنی المصطلق کے قید کئے جانے کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۷۰ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے، اور ہوازن کے قید کئے جانے کا ذکر بخاری (۵/ ۱۶۹ طبع السلفیہ) نے حضرت مروان اور مسور بن مخرمہ سے کی ہے۔

(۲) اس غلام کے آزاد کئے جانے سے متعلق نص کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۱۷۰ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور اس کی روایت کہ حضرت عائشہؓ کے ذمہ اس سلسلے میں نذر تھی، طبرانی نے الأوسط میں کی ہے، جیسا کہ فتح الباری (۵/ ۱۷۲ طبع السلفیہ) میں ہے۔

(۳) فتح الباری ۵/ ۱۷۰، ۱۷۳، القلیوبی ۳/ ۲۴۹۔

ابوعبید فرماتے ہیں: اس سلسلے میں رسول اللہ ﷺ کی سنت رہی ہے کہ آپ نے عربوں کے مردوں میں سے کسی کو غلام نہیں بنایا، وہ فرماتے ہیں: اور اسی طرح حضرت عمرؓ نے بھی ان کے بارے میں فیصلہ کیا، یہاں تک کہ آپ نے زمانہ جاہلیت کے قیدیوں اور ان کی باندیوں کی اولاد کو آزاد بنا کر ان کے خاندانوں کی طرف لوٹایا، اس شرط پر کہ وہ لوگ ان مسلمانوں کو فدیہ ادا کریں جن کے قبضہ میں وہ ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ یہ حضرت عمر کی مشہور رائے ہے، اور ان سے شعبی نے روایت کی کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "**ليس على عربي ملك و نقل عنه أنه قضى بفداء من كان في الرق منهم**"(۱) (کسی عربی شخص پر ملکیت نہیں ہوگی اور ان سے یہ منقول ہے کہ انہوں نے ان لوگوں کے فدیہ کا فیصلہ فرمایا جو غلامی میں تھے)۔

غلامی کی اقسام:

۱۱- غلام یا تو خالص ہوگا، اس میں آزادی کا کوئی شائبہ نہ ہوگا، یا اس میں آزادی کا کچھ شائبہ ہوگا، خالص غلام کو قن کہا جاتا ہے، یا تو وہ مکمل ایک مالک کا ہو یا مشترک ہو، یعنی جس کے دو یا دو سے زیادہ شریک مالک ہوں، جس غلام میں آزادی کا شائبہ ہو، یعنی اس غلام کا بعض حصہ، مثلاً نصف یا چوتھائی عملاً آزاد کر دیا گیا ہو اور باقی ماندہ حصہ غلام ہو، اس کو مبعض کہا جاتا ہے، یا یہ کہ اس میں آزادی کا سبب منعقد ہو گیا ہو، اور اس کی تین قسمیں ہیں:

اول: ام ولد، یہ وہ باندی ہے جسے اس کے مالک کا بچہ پیدا ہو تو وہ باندی ولادت کی وجہ سے اپنے مالک کی وفات پر آزادی کی مستحق ہو جائے گی۔

دوم: مکاتب یعنی جس نے اپنے آپ کو اپنے مالک سے قسط وار مال پر خرید لیا ہو تو وہ پوری رقم ادا کرتے ہی آزادی کا مستحق ہوگا۔

سوم: مدبر، اور تدبیر یہ ہے کہ مالک اپنے غلام کو اپنے بعد آزاد بنا دے، یعنی محض مالک کی وفات سے آزاد ہو جائے اور اسی مفہوم میں وہ غلام بھی ہے جس کی آزادی کی وصیت کی گئی ہو اور وہ بھی ہے جس کی آزادی کسی صفت یا مدت پر معلق ہو۔

ان تینوں اقسام میں ملکیت کامل پائی جاتی ہے، لہذا اگر وہ باندی ہو تو مالک کے لئے اس سے وطی جائز ہوگی، لیکن غلامی ان میں ناقص ہے، اس لئے کہ اس میں آزادی کا سبب منعقد ہو چکا ہے، اسی بنا پر کفارہ کے طور پر اس کو آزاد کرنا کافی نہیں ہوگا(۱)۔

اور ذیل میں مکمل غلام کے احکام پھر مشترک اور مبعض غلام کے احکام درج کئے جاتے ہیں:

ام ولد، مکاتب اور مدبر کے احکام "استیلاء"، "تدبیر" اور "مکاتبۃ" کی اصطلاحات میں دیکھے جائیں۔

پہلی قسم:

اس مکمل غلام کے احکام جو کسی ایک شخص کا مملوک ہو، اور آقا کے حقوق اور اس سے متعلق غلام کے فرائض:

مالک خواہ مرد ہو یا عورت غلاموں اور باندیوں پر اس کے کچھ حقوق ہیں جن کی رعایت غلام پر واجب ہے، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

۱۲- اول: آقا کے تمام اوامر و نواہی میں غلام پر اس کی اطاعت واجب ہے، اطاعت کے واجب ہونے میں کوئی قید نہیں ہے، البتہ اگر شریعت نے کوئی قید لگا دی ہو تو اس کا اعتبار کیا جائے گا، اور ان میں چند درج ذیل ہیں۔

---

(۱) الأموال لأبی عبید ص ۱۳۳، ۱۳۵، القاہرہ ۱۹۵۵ء۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۲۔

الف- یہ کہ اسے آقا کسی ایسے کام کا حکم دے جس میں اللہ تعالیٰ کی معصیت ہو، مثلاً شراب نوشی، چوری یا ناحق کسی آدمی کو ایذاء پہنچانا اور یہ اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "لاطاعة لأحد في معصية الله"[۱] (اللہ کی نافرمانی میں کسی کی بات نہیں مانی جائے گی)، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَلاَ تُكْرِهُوْا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِتَبْتَغُوْا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهْهُنَّ فَإِنَّ اللّٰهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ"[۲] (اور اپنی باندیوں کو مت مجبور کرو زنا پر جبکہ وہ پاک دامن رہنا چاہیں محض اس لئے کہ دنیوی زندگی کا کچھ فائدہ تمہیں حاصل ہوجائے اور جو کوئی انہیں مجبور کرے گا سو اللہ تعالیٰ ان کے مجبور کئے جانے کے بعد بخشنے والا مہربان ہے)، یعنی ان باندیوں کو اللہ بخشنے والا ہے اور ان پر بڑا مہربان ہے، اس لئے کہ انہیں ایسے گناہ پر مجبور کیا گیا جو جائز نہیں ہے۔

اور اسی قبیل سے وہ صورت ہے جبکہ آقا اپنے مسلمان غلام کو شرعی فرائض یعنی نماز یا روزہ کے چھوڑنے پر مجبور کرے، البتہ اس کا لحاظ رکھا جائے گا کہ بعض وہ فرائض جو آزاد لوگوں پر لازم ہیں، وہ شرعاً غلاموں سے ساقط ہیں، مثلاً حج اور اس کی تفصیل آگے آئے گی۔

ب- یہ کہ غلام کافر ہو اور اس کا آقا اسے اسلام قبول کرنے پر مجبور کرے تو غلام پر اس سلسلے میں اس کی اطاعت واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ دین میں زور زبردستی نہیں ہے، اور شافعیہ میں سے حلیمی نے اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے کہ اگر باندی کافرہ غیر کتابیہ ہو اور اس کا آقا اس سے استمتاع کا خواہش مند ہو تو وہ اسے اسلام پر مجبور کرسکتا ہے، تاکہ وہ اس کے لئے حلال ہوجائے تو حلیمی نے وطی کی رکاوٹ کو دور کرنے کے لئے اسلام پر مجبور کرنے کو جائز سمجھا ہے، انہوں نے اسے نجاست کو دور کرنے اور حیض کے غسل پر اسے مجبور کرنے کے جواز پر اسے قیاس کیا ہے، اور شافعیہ کے نزدیک صحیح قول اس کے خلاف ہے، اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ آقا اگر اپنے غلام کو برائی پر آمادہ کرے تو اسے اس کے فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے گا[۱]۔

اس لئے کہ غلامی نے اس باندی کو قتل سے امان کا فائدہ دیا، لہذا اسے مجبور نہیں کیا جائے گا، جیسے کہ امان لے کر آنے والی عورت، شافعیہ نے فرمایا کہ اسلام پر مجبور کرنا غسل کی طرح نہیں ہے، اس لئے کہ غسل کا معاملہ اہم نہیں سمجھا جاتا ہے[۲]۔

ج- آقا کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنے بالغ غلام کی کسی ایسی عورت سے شادی کرائے جسے وہ پسند نہیں کرتا ہے، خواہ وہ آزاد ہو یا باندی، اور اگر غلام نابالغ ہو تو ایسا کرنا جائز ہے، اور یہ امام احمد کا مذہب ہے اور امام شافعیؒ کا ایک قول ہے، اور امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ آقا اپنے غلام کو نکاح پر مجبور کرسکتا ہے۔

اور اگر غلام کے صحیح نکاح کو فسخ کرنا مقصود ہو تو غلام پر اپنے آقا کی اطاعت لازم نہیں ہے، خواہ نکاح اس کی اجازت سے ہوا ہو یا سابق مالک کی اجازت سے، اور اگر باندی شادی شدہ ہو تو آقا کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اسے طلاق طلب کرنے پر مجبور کرے، اسی طرح اسے یہ حق بھی نہیں ہے کہ وہ اسے اپنے شوہر کے ساتھ رات گزارنے سے روکے۔

اور شوہر اور آقا دونوں کے حقوق کی رعایت میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے جس کا بیان ان شاء اللہ آگے آئے گا[۳]۔

---

(۱) حدیث: "لا طاعة لأحد في معصية الله" کی روایت احمد (۶۶/۵، طبع المیمنیہ) نے حضرت حکم بن عمرو غفاریؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے فتح الباری (۱۲۳/۱۳ طبع السلفیہ) میں اسے قوی قرار دیا ہے۔

(۲) سورۂ نور/ ۳۳۔

---

(۱) القلیوبی ۹۴/۴۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۳۶/۷۔

(۳) روضۃ الطالبین ۳۸۶/۷، کشاف القناع ۴۸۹/۵، ۴۹۳، المغنی ۵۰۶/۶۔

د- اگر غلام ذمی ہوتو بعض فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ اسے کنیسہ میں آنے یا شراب پینے یا خنزیر کا گوشت کھانے سے نہیں روکا جائے گا، اس لئے کہ یہ اس کا مذہب ہے، بنانی نے اسے ''المدونۃ'' میں مذکور امام مالک کے قول کے حوالہ سے نقل کیا ہے (۱)۔

۱۳- دوم: آقا کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے غلام کو گھر میں اور گھر سے باہر جس کام میں چاہے استعمال کرے، مثلاً کاشتکاری یا خدمت میں یا پیغام رسانی کے کام میں یا اس کے علاوہ کسی اور عمل میں، البتہ یہ ضروری ہے کہ کام ایسا ہو جس کی غلام طاقت رکھتا ہو، لہذا اسے کسی ایسے کام کا مکلّف بنانا حرام ہوگا جس کی وہ طاقت نہیں رکھتا ہے یا جس کی وجہ سے اسے سخت مشقت کا سامنا کرنا پڑے، اس لئے کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: **"إخوانكم خولكم، جعلهم الله تحت أيديكم فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم ما يغلبهم فأعينوهم"** (۲) (تمہارے بھائی تمہارے غلام ہیں، اللہ تعالی نے انہیں تمہارے ماتحت کیا ہے تو جس شخص کا بھائی اس کے ماتحت ہو تو اسے چاہئے کہ جو خود کھائے اسے بھی کھلائے اور جو خود پہنے اسے بھی پہنائے اور تم انہیں ایسے کام کا مکلّف نہ بناؤ جن کے کرنے سے وہ مغلوب اور عاجز ہوجائیں اور اگر تم انہیں ایسے مشکل کام کا مکلّف بناؤ تو ان کی مدد کرو)، یعنی اسے چاہئے کہ خود سے یا کسی دوسرے کے ذریعہ اس کی مدد کرے، اس لئے کہ اس کام سے غلام کو ضرر لاحق ہوگا اور اذیت پہنچے گی، اور آقا کے لئے یہ ممنوع ہے کہ وہ اپنے غلام کو ضرر پہنچائے (۱)۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ مجھے یہ خبر پہنچی کہ حضرت عمر بن الخطابؓ ہر سنیچر کو مدینے کے اطراف میں جاتے تھے اور اگر کسی غلام کو کسی ایسے کام میں مشغول پاتے جس کی وہ طاقت نہ رکھتا ہو تو اسے اس کام سے چھڑا دیتے تھے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جس شخص کی آمدنی کم ہوتی حضرت عمرؓ اس کی آمدنی میں اضافہ فرماتے تھے، امام مالک فرماتے ہیں: اور لوگوں نے غلاموں کو پُر مشقت کام میں لگانے کی جو بدعت ایجاد کر لی ہے میں اسے ناپسند کرتا ہوں (۲)۔

اور اگر غلام کو دن میں استعمال کرے تو رات میں اسے آرام کرنے دے، اسی طرح اس کے برعکس اور گرمی میں اسے قیلولہ کے وقت میں آرام کا موقع دے اور سونے اور فرض نماز کے ادا کرنے کا موقع دے اور جاڑے میں دن کے ساتھ رات کے ایک حصے میں اسے کام لے، اور ان تمام چیزوں میں عام رواج کی پیروی کرے گا (۳)۔

اور اگر غلاموں کے ساتھ سفر کرے تو آقا پر ضروری ہے کہ وہ انہیں سواری پر سوار کرے، خواہ مجبوری کی صورت میں باری باری بیٹھنے کی نوبت آئے (۴)۔

۱۴- سوم: آقا کو یہ حق ہے کہ وہ غلام کو حاصل ہونے والا مال خواہ جس طریقہ سے بھی حاصل ہو اس سے لے لے، جیسے کہ اگر وہ اس کے کام کی مزدوری ہو یا باندی کا مہر ہو یا غلام پر زیادتی کرنے کا

---

(۱) البنانی علی الزرقانی ۵/ ۳۰۴۔

(۲) حدیث: "إخوانكم خولكم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۱۷۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۸۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے۔

(۱) فتح الباری ۵/ ۱۷۵، کشاف القناع ۵/ ۴۹۱، المغنی ۷/ ۶۳۱، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۱۹۔

(۲) الموطا بشرح الباجی ۷/ ۳۰۵۔

(۳) روضۃ الطالبین ۹/ ۱۱۹، کشاف القناع ۵/ ۴۹۰۔

(۴) کشاف القناع ۵/ ۴۹۰، القلیوبی ۴/ ۹۴۔

تاوان ہو یا غلام کو اپنی بیوی سے حاصل ہونے والا بدل خلع ہو یا اس کے علاوہ کوئی اور صورت ہو، مثلاً غلام کو کوئی مال ہبہ کیا گیا یا جائز طریقے پر اس نے کمایا[۱]۔

اور اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ غلام مالک ہوگا یا نہیں، جیسا کہ آگے آ رہا ہے، لیکن جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ وہ مالک ہوگا ان کے نزدیک اس کے آقا کو یہ حق ہے کہ وہ جب چاہے اس کے ہاتھ میں جو مال ہے اسے لے لے، اللہ تعالی فرماتا ہے: "ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلاً عَبْدًا مَّمْلُوْكاً لَّا يَقْدِرُ عَلٰى شَيْءٍ وَّمَنْ رَّزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَناً فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَّجَهْرًا"[۲] (اللہ ایک مثال بیان کرتا ہے کہ ایک تو غلام مملوک ہے کہ کسی چیز کا اختیار نہیں رکھتا، اور ایک وہ ہے جسے ہم نے اپنے پاس سے خوب روزی دے رکھی ہے تو وہ اس میں پوشیدہ اور علانیہ خرچ کرتا ہے)۔

۱۵- چہارم: آقا کو اپنے غلاموں کے ذریعہ آمدنی حاصل کرنے کا حق ہے، یعنی یہ کہ آقا اپنے غلام کو ایسے کاموں میں استعمال کرے جن سے اسے مال حاصل ہو، یعنی اس کو کسی مناسب کام میں مزدوری پر لگا دے اور آقا اس کی اجرت لے لے، یا اگر وہ کسی حرفت سے تعلق رکھتا ہو، مثلاً لوہاری یا سلائی کا کام کرتا ہو تو اسے مزدوری پر کام کرنے کی اجازت دے، اسی طرح اگر وہ اسے تجارت یا زراعت وغیرہ کی اجازت دے دے، اور باندی کی اگر شادی کردی جائے اور بچہ حالت غلامی میں پیدا ہو تو اس کا بچہ آمدنی شمار ہوگا۔

اور آقا کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے غلام یا باندی کو کمائی کا حکم دے یا اسے اس کی اجازت دے کہ وہ جس ذریعہ سے چاہے کمائے، لیکن اس کے لئے یہ مکروہ ہے کہ وہ ایسی باندی پر کمائی کو لازم قرار دے جو

(۱) روضۃ الطالبین ۶/۱۸۷، کشاف القناع ۳/۵٦۸۔

(۲) سورۂ نحل/۷۵۔

کوئی ہنر نہیں جانتی، حضرت عثمانؓ نے اپنے ایک خطبہ میں فرمایا: **"لاتكلفوا الأمة غير ذات الصنعة الكسب، فإنكم متى كلفتموها ذلك كسبت بفرجها ولا تكلفوا الصغير الكسب فإنه إذا لم يجد سرق"**[۱] (وہ باندی جو ہنر نہیں جانتی اسے کمائی پر مجبور مت کرو، اس لئے کہ اگر تم اسے اس پر مجبور کروگے تو وہ عصمت فروشی کر کے کمائے گی اور بچے کو کمائی پر مجبور نہ کرو، اس لئے کہ اگر وہ کما نہیں پائے گا تو چوری کرے گا) باجی کہتے ہیں: یعنی اگر اس پر کمائی کو لازم قرار دیا جائے جبکہ وہ ایسا ہنر نہیں جانتی ہو جس سے وہ آمدنی حاصل کر سکے تو وہ ہر ممکن طریقہ سے کمائی پر مجبور ہوگی اور جسم فروشی کے ذریعہ کمائے گی، اسی طرح اگر چھوٹے بچے کو اس پر مجبور کیا جائے کہ وہ آمدنی لائے جبکہ وہ اس کی طاقت نہیں رکھتا تو بسا اوقات یہ اسے اس بات پر مجبور کرے گا کہ اس کو جو آمدنی فراہم کرنی ہے چوری کر کے اس سے چھٹکارا حاصل کرے۔

اور "صحیح بخاری" میں جو یہ وارد ہے: **"أن النبي ﷺ نهى عن كسب الأمة"**[۲] (نبی ﷺ نے باندی کی کمائی سے منع فرمایا) تو یہ حکم مطلق نہیں ہے، اس لئے کہ ابوداؤد نے حضرت رافع بن خدیج کی مرفوع حدیث نقل کی ہے: **"نهى عن كسب الأمة حتى يعلم من أين هو"**[۳] (آپ ﷺ نے باندی کی کمائی سے منع فرمایا یہاں تک کہ وہ جان لے کہ وہ کہاں سے ہے)۔

(۱) المؤطا وشرح الباجی ۷/۳۰۵۔

(۲) حدیث: "نهى عن كسب الأمة" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۴۲٦ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوجحیفہ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "نهى عن كسب الأمة حتى يعلم من أين هو" کی روایت ابوداؤد (۳/۷۱۰، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی سند میں جہالت ہے، جیسا کہ فیض القدیر للمناوی (٦/۳۳۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے، لیکن وہ حدیث اس کی شاہد ہے جو اس کے بعد ہے۔

اور ابوداؤد ہی نے حضرت رفاعہ بن رافع سے یہ روایت بیان کی ہے: "نهى عن كسب الأمة إلا ما عملت بيدها" [(۱)] (آپ ﷺ نے باندی کی کمائی سے منع فرمایا سوائے اس کمائی کے جسے اس نے اپنے ہاتھ سے حاصل کیا ہو اور آپ ﷺ اپنے ہاتھ سے اشارہ کرکے اس طرح فرمایا، جیسے کہ سوت کاتنا اور روئی وغیرہ دھنا [(۲)]۔

مخارجہ:

۱۶ - مخارجہ یہ ہے کہ آقا اپنے غلام یا باندی پر متعین مقدار میں مال مقرر کردے جسے وہ اپنی کمائی سے مثلاً روزانہ یا ہفتہ وار ادا کرے، اور آقا کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ غلام کو اس پر مجبور کرے اور نہ غلام کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے آقا کو اس پر مجبور کرے، بلکہ یہ وہ عقد ہے جس میں فریقین کی طرف سے رضامندی کا اعتبار کیا گیا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ آقا کو اسے مجبور کرنے کا حق ہے، نووی فرماتے ہیں: اس قول کی کوئی حیثیت نہیں ہے، اور اگر وہ دونوں کسی متعین مقدار میں مال پر راضی ہوجاتے ہیں تو مناسب ہے کہ غلام کے لئے دائمی کمائی ہو جس سے وہ مقررہ مال ادا کرتا ہے اور وہ اس کے نفقہ اور کپڑے سے زائد ہو، اگر مالک نے اس کا نفقہ اور کپڑا اس کی کمائی میں شامل کررکھا ہے، پس اگر مالک نے غلام پر جو مال مقرر کیا ہو وہ اس کے نفقہ کے منہا کرنے کے بعد اس کی باقی ماندہ کمائی سے زیادہ ہو تو یہ جائز نہ ہوگا، اسی طرح وہ غلام جس کی کمائی نہیں ہے اگر اسے مالک مخارجہ کا مکلف بنائے (تو یہ جائز نہ ہوگا) اور اگر وہ غلام اس رقم کو ادا کردے (جو اس کے مالک نے اس پر مخارجہ کے طور پر) لازم کیا ہے اور اس کی کمائی مقرر کی ہوئی رقم سے زیادہ ہو تو وہ زائد کمائی اس کی ہوگی اور یہ آقا کی طرف سے اپنے غلام کے ساتھ بھلائی اور نرمی اور نفقہ کے سلسلے میں اس کے ساتھ توسع برتنا ہے، اور بعض ایام میں جو کمی رہ جائے بعض دوسرے دنوں میں اضافہ کرکے کمی کی تلافی کی جائے گی، اور اس پر جو رقم واجب الاداء تھی اس کی ادائیگی کے بعد اسے کام چھوڑنے کا اختیار ہے، اور مخارجہ فریقین کی طرف سے جائز ہے، یعنی غیر لازم ہے، لہٰذا ان میں سے ہر ایک کو اسے فسخ کرنے کا حق ہے [(۱)]۔

۱۷ - پنجم: غلام کے قبضہ میں جو مال وغیرہ ہے اس کی حفاظت وصیانت بھی اس پر ضروری ہے، اور اسی مال میں سے اس کی ذات بھی ہے، اور نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: "**كلكم راع و مسئول عن رعيته، فالإمام راع، وهو مسئول عن رعيته، والرجل في أهله راع، وهو مسئول عن رعيته، والمرأة في بيت زوجها راعية، وهي مسئولة عن رعيتها، والخادم في مال سيده راع، وهو مسئول عن رعيته**" [(۲)] (تم میں سے ہر شخص ذمہ دار ہے اور اس کے ماتحت کے بارے میں اس سے پوچھا جائے گا، پس امام ذمہ دار ہے اور اس سے اس کی رعایا کے بارے میں پوچھا جائے گا، اور مرد اپنے گھر کا ذمہ دار ہے اور اس کے گھر والوں کے بارے میں اس سے پوچھا جائے گا اور عورت اپنے شوہر کے گھر کی ذمہ دار ہے اور اس سے اس کے ماتحت لوگوں کے بارے میں سوال کیا جائے گا اور ملازم اپنے مالک کے مال کا ذمہ دار ہے اور

---

(۱) حدیث: "نهى عن كسب الأمة إلا ماعملت بيدها" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۰۷، تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۴۲ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۴/ ۴۲۷۔

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۱۱۸، القلیوبی ۴/ ۹۴، کشاف القناع ۵/ ۴۹۱، المغنی ۷/ ۶۳۱۔

(۲) حدیث: "كلكم راع و مسئول عن رعيته" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۶۹، طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۵۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

اس سے اس کی ذمہ داری کے بارے میں پوچھا جائے گا)۔

ابن حجر فرماتے ہیں: ذمہ دار ہونے سے مراد اپنے ماتحتوں کی حفاظت کرنا اور اس پر ان کی جو خدمت واجب ہے اسے انجام دینا ہے[1]۔

اور غلام پر بھی اپنے آقا کی خیر خواہی، اس کی بھرپور خدمت کرنا، اس کے احکام بجالانا اور اس میں کسی طرح کی سستی نہ کرنا ضروری ہے، اس لئے کہ حضرت ابوموسی اشعری کی حدیث مرفوع ہے: "**أيما عبد أدى حق الله و حق مواليه فله أجران**"[2] (جو غلام بھی اللہ کا حق ادا کرے اور اپنے آقاؤں کا حق ادا کرے تو اس کے لئے دوہرا اجر ہے)۔

اور ایک روایت میں ہے: "**للمملوک الذی یحسن عبادة ربه، و يؤدي إلى سيده الذي له عليه من الحق والنصيحة و الطاعة أجران**"[3] (جو غلام اچھی طرح اپنے رب کی عبادت کرے اور اس کے آقا کا جو حق، خیر خواہی اور اطاعت اس پر لازم ہے اسے ادا کرے تو اس کے لئے دو اجر ہے)۔

اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث مرفوع میں ہے: "**إذا نصح العبد لسيده و أحسن عبادة ربه كان له أجره مرتين**"[4] (اگر غلام اپنے آقا کے ساتھ خیر خواہی کرے اور اپنے رب کی عبادت اچھی طرح کرے تو اسے دوہرا ثواب ہے)۔

ابن عبد البر فرماتے ہیں: میرے نزدیک اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ غلام پر جب دو واجب امور اکٹھا ہو گئے، یعنی عبادات میں اپنے رب کی بندگی اور معروف میں اپنے آقا کی اطاعت اور اس نے دونوں کو اچھی طرح ادا کیا تو اسے اللہ کی اطاعت کرنے والے آزاد انسان کے مقابلے دوہرا اجر ملے گا[1]۔

۱۸- ششم: آقا کو یہ حق ہے کہ اللہ نے غلام پر جو کچھ واجب کیا ہے اس کے ترک پر یا جن چیزوں کو حرام قرار دیا ہے ان کے ارتکاب پر، یا آقا کی مخالفت پر یا بے ادبی وغیرہ کرنے پر ملامت یا مار پیٹ کے ذریعہ اس کی تادیب کرے جس طرح کہ وہ اپنے بچے اور نافرمان بیوی کی تادیب کرتا ہے۔

اور آقا کے اپنے غلام پر حد اور قصاص جاری کرنے کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے[2]، انشاء اللہ اس کا بیان آگے آئے گا، اور منجملہ ان سزاؤں کے جن کا اختیار آقا کو ہے، ایک یہ ہے کہ غلام اگر عقل وتمیز رکھتا ہو اور دس سال کی عمر کو پہنچ گیا ہو تو نماز چھوڑنے پر وہ اسے مارے تاکہ نماز کے لئے اس کی تربیت ہو، یہاں تک کہ وہ نماز سے مانوس اور اس کا عادی ہو جائے[3]، اس لئے کہ حدیث ہے: "**واضربوهم عليها وهم أبناء عشر**"[4] (اور بچوں کو نماز چھوڑنے پر مارو جبکہ وہ دس سال کے ہو جائیں)۔

حجاوی اور بہوتی فرماتے ہیں: آقا کو یہ حق ہے کہ وہ تادیب کی

---

(۱) فتح الباری ۱۳/ ۱۱۳۔

(۲) حدیث: "أيما عبد أدى حق الله وحق مواليه فله أجران" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۷۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "للمملوک الذي يحسن عبادة ربه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۱۷۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "إذا نصح العبد لسيده و أحسن عبادة ربه كان له أجره مرتين" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۷۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

---

(۱) فتح الباری ۵/ ۱۷۲، ۱۷۴، القلیوبی ۴/ ۹۴۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۰۳، ۱۷۵، فتح الباری ۱۲/ ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۷۴، کشاف القناع ۶/ ۷۹۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۲۲۵۔

(۴) حدیث: "واضربوهم عليها وهم أبناء عشر" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۳۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے کی ہے اور نووی نے (ریاض الصالحین ص ۱۷۱ طبع الرسالہ) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔

خاطر اولاد اور بیوی سے زیادہ غلام کو مارے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "لا تضرب ظعينتك كضربك أميتك"[۱] (اپنی بیوی کو اس طرح نہ مارو جس طرح اپنی باندی کو مارتے ہو) اور نبی علیہ السلام کا قول: "لا يجلد أحدكم امرأته جلد العبد ثم يجامعها في آخر اليوم"[۲] (تم میں سے کوئی شخص اپنی بیوی کو اس طرح کوڑے سے نہ مارے جس طرح وہ غلام کو مارتا ہے، پھر دن کے آخری حصے میں اس سے جماع کرے) اور آقا کو یہ بھی حق ہے کہ اگر اسے غلام کے بھاگنے کا خطرہ ہو تو اسے باندھ دے[۳]۔

۱۹-ہفتم: آقا کو اپنی باندی سے وطی کرنے کا حق ہے، جب تک کہ اس سے کوئی شرعی مانع نہ ہو، مثلاً یہ کہ وہ حیض یا نفاس کی حالت میں ہو یا شادی شدہ ہو، یا غیر کتابیہ کافرہ ہو یا مرتدہ وغیرہ ہو یا اس باندی میں آقا کے علاوہ دوسرا بھی شریک ہو، پس اگر اس سے وطی کی جائے تو وہ اس سے جماع کے لئے خاص ہو جائے گی، لیکن اگر وہ شادی شدہ تھی، پھر قید کئے جانے کی بنا پر کسی کی ملکیت میں آئی تو اس کے مالک کو یہ اختیار ہے کہ وہ اس کے نکاح کو فسخ کر دے، پھر استبراء کے بعد اس سے وطی کرے۔

اور باندیوں سے استمتاع کے کچھ احکام اور شرعی ضوابط ہیں جنہیں ذیل میں اپنی اپنی جگہ اور "تسری" کی اصطلاح کے ذیل میں دیکھا جائے۔

باندی پر واجب ہے کہ وہ اپنے آقا کو استمتاع کے لئے اپنے نفس پر قدرت دے، اور اس سے باز رہنا اس کے لئے حرام ہے، اس لئے کہ یہ حق کو روکنا ہے، جب تک وہ اس پر حرام نہ ہو[۱]۔

۲۰-ہشتم: آقا کو اپنے غلام میں بیع وغیرہ جیسے عقود اور دیگر تصرفات کا حق ہے، جیسا کہ عنقریب آرہا ہے۔

۲۱-نہم: آقا کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے غلام کو نکاح کرنے یا کسی کے ساتھ کوئی معاملہ کرنے یا اس کو اپنی مرضی کے مطابق تصرف کرنے سے روکے، پس غلام کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ آقا کی اجازت کے بغیر خرید وفروخت کرے یا کسی کے ساتھ کوئی معاملہ کرے، اس کے علاوہ دیگر حقوق بھی آقا کا اپنے غلام پر ہیں، جیسا کہ اس بحث کے باقی حصے سے معلوم ہوگا۔

غلام کا بھاگنا:

۲۲- إباق (بھاگنا): کا مطلب یہ ہے کہ غلام اپنے مالک کے پاس بھاگ جائے حالانکہ اسے نہ کوئی خوف ہو نہ اس پر کسی پر مشقت کام کا بوجھ ہو، لہذا اگر اس کا سرکشی کرتے ہوئے بھاگنا ان دونوں میں سے کسی وجہ کی بنا پر ہو تو اسے آبق (بھگوڑا) نہیں کہا جائے گا، بلکہ وہ ہارب (بھاگنے والا) یا راستہ بھٹکنے والا یا فرار اختیار کرنے والا کہلائے گا۔

اور إباق (بھاگنا) حرام ہے، اس لئے کہ اس میں آقا کے حق کو باطل کرنا ہے اور یہ غلام کے اندر ایک عیب ہے[۲]۔

---

(۱) حدیث: "لا تضرب ظعينتك كضربك أميتك" کی روایت ابوداؤد (۱/۹۸، ۹۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت لقیط بن صبرہ سے کی ہے اور ابن حجر نے امام احمد سے یہ نقل کیا ہے کہ لقیط سے روایت کرنے والے نے ان سے نہیں سنا، اسی طرح التلخیص الحبیر (۱/۸۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) حدیث: "لا يجلد أحدكم امرأته جلد العبد ثم يجامعها في آخر اليوم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۳۰۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۲۱۹۱ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن زمعہ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) کشاف القناع ۵/۴۹۱، ۴۹۲، فتح القدیر ۸/۱۳۳۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۷/۲۰۷۔

(۲) رد المحتار ۳/۳۲۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۲۷، مغنی المحتاج ۲/۱۳، المغنی ۵/۲۶۰، ۷/۶۳۴ کشاف القناع ۳/۴۸۳۔

اور بھاگنے کے مختلف احکام ہیں جنہیں ''اِباق'' میں دیکھا جائے۔

آقا کو اپنے غلام پر کن چیزوں کا حق نہیں ہے:

۲۳- آقا کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنے غلام کو قتل کرے یا زخمی کرے یا اس کے اعضاء میں سے کسی عضو کو کاٹ کر مثلہ کرے، مثلاً اس کی ناک یا کان کو کاٹ دے، اس لئے کہ حدیث ہے: **''نهى النبي ﷺ عن المثلة''**[۱] (نبی ﷺ نے مثلہ سے منع فرمایا ہے) اور آقا کو اپنے غلام کے خصی کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

اور نہ اسے یہ حق ہے کہ وہ اس کی سخت پٹائی کرے، اِلا یہ کہ کوئی بڑا گناہ کر بیٹھے۔

اور نہ اسے یہ حق ہے کہ وہ اس کے چہرے پر طمانچہ مارے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **''إذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه''**[۲] (اگر تم میں سے کوئی مارے تو چہرہ بچا کر مارے) اور دوسری حدیث ہے: **''من لطم غلامه فكفارته عتقه''**[۳] (جو شخص اپنے غلام کو طمانچہ مارے تو اس کا کفارہ اسے آزاد کرنا ہے)۔

اور نہ اسے یہ حق ہے کہ وہ اسے کسی گناہ کے ارتکاب کے بغیر مارے۔

اور آقا کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنے غلام کے والدین کو گالی دے،

(۱) حدیث: ''نهى النبي ﷺ عن المثلة'' کی روایت بخاری (الفتح ۵/۱۱۹ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن یزید انصاریؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''إذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه'' کی روایت احمد (۲/۲۴۴، طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور اس کی اصل مسلم (۴/۲۰۱۶ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۳) حدیث: ''من لطم غلامه فكفارته عتقه'' کی روایت مسلم (۳/۱۲۷۸ طبع الحلبی) اور احمد (۲/۲۵ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور الفاظ احمد کے ہیں۔

خواہ وہ کافر ہوں[۱] اور اگر آقا نے اپنے غلام کا مثلہ کیا، اس کا کان یا ناک یا کوئی اور عضو کاٹ دیا، یا اس کا ذکر کاٹ دیا، یا اس کو خصی کر دیا، یا اس کے کسی عضو کو توڑ دیا، یا جلا دیا تو وہ کسی حاکم کے فیصلے کے بغیر بلکہ محض مثلہ کئے جانے کی وجہ سے آزاد ہو جائے گا، جیسا کہ مالکیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ حاکم کے فیصلے سے آزاد ہوگا، اس لئے کہ حدیث میں وارد ہے: **''أن زنباعا وجد غلاما له مع جارية فجدع أنفه وجبه، فأتى النبي ﷺ فقال من فعل هذا بك؟ فقال: زنباع: فدعاه النبي ﷺ فقال: ما حملك على هذا؟ فقال كان من أمره كذا و كذا، فقال النبي ﷺ للعبد: اذهب فأنت حر''**[۲] (زنباع ؓ نے اپنے ایک غلام کو ایک باندی کے ساتھ پایا تو اس نے اس کی ناک کاٹ لی اور اسے مجبوب بنا دیا، تو وہ نبی ﷺ کے پاس آیا، آپ ﷺ نے اس سے پوچھا کہ کس نے تمہارے ساتھ یہ سلوک کیا ہے، اس نے کہا: زنباع نے، چنانچہ نبی ﷺ نے انہیں بلا کر پوچھا کہ تم نے ایسا کیوں کیا؟ انہوں نے کہا کہ اس کا معاملہ ایسا ایسا تھا، تب نبی ﷺ نے غلام سے فرمایا: جاؤ تم آزاد ہو)۔

اور اگر اس نے اپنے غلام کو لواطت جیسی بے حیائی پر مجبور کیا تو بھی وہ آزاد ہو جائے گا، اور اسی طرح اگر اس نے اپنی اس باندی سے وطی کی جو وطی کی طاقت نہیں رکھتی تھی، اور اس کے سبیلین کو ایک کر دیا (تو وہ آزاد ہو جائے گی) اس لئے کہ یہ مثلہ کرنے کے معنی میں ہے، اور غلام مالک کے نوچنے یا مارنے یا ملعون کہنے سے آزاد نہ

(۱) کشاف القناع ۵/۴۹۲، المغنی ۷/۶۳۴۔

(۲) حدیث: ''أن زنباعا وجد غلاما له مع جارية'' کی روایت احمد (۲/۱۸۲ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور ہیثمی نے المجمع (۶/۲۸۸ طبع القدسی) میں اسے ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس کے رجال ثقہ ہیں۔

ہوگا[۱] اور اس مسئلے میں تفصیل اور اختلاف ہے جو ''عتق'' کی اصطلاح کے ذیل میں ذکر کیا جائے گا، مالکیہ نے جان بوجھ کر معنوی عیب لاحق کرنے، مثلاً تاجر غلام کی داڑھی مونڈنے یا باوقار باندی کا بال مونڈنے کو بھی غلام کا مثلہ کرنے میں شامل کیا ہے اور انہوں نے اسی کے ساتھ اس صورت کو بھی شامل کیا ہے کہ آدمی دوسرے کے غلام کا مثلہ کردے، ایسی صورت میں وہ اس کے مالک کو اس کی قیمت بطور تاوان دے گا، لیکن غلام اس کی وجہ سے آزادی کا مستحق نہ ہوگا، الا یہ کہ غلام کے تمام منافع یا اکثر منافع فوت ہوجائیں[۲]۔

اپنے آقا پر غلام کے حقوق:

۲۴ - اول: غلاموں کا نفقہ ان کے مالکوں پر بالاتفاق واجب ہے، اس لئے کہ اس سلسلے میں چند احادیث وارد ہیں، جن میں سے ایک نبی علیہ السلام کا یہ قول ہے: ''للمملوک طعامه و کسوته لا يكلف من العمل إلا ما يطيق''[۳] (غلام کے لئے اس کا کھانا اور کپڑا ہے، اسے ایسے ہی کام کا مکلّف بنایا جائے گا جس کی وہ طاقت رکھتا ہو)، نیز نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''کفی بالمرء إثما أن يحبس عمن يملك قوته''[۴] (آدمی کے گناہ گار ہونے کے لئے یہ بات کافی ہے کہ وہ اس شخص (پر خرچ کرنے) سے باز رہے جس کی روزی کی ذمہ داری اس پر ہو) اور اس لئے بھی کہ اس کے لئے نفقہ ضروری ہے، اور اس کے منافع اس کے آقا کے لئے ہیں اور وہ اس کا سب سے زیادہ خاص آدمی ہے، لہذا اس پر اس کا نفقہ واجب ہوگا۔

اور نفقہ بقدر کفایت واجب ہے، اور غلام دین میں اپنے مالک کے موافق ہو یا مخالف دونوں صورتوں کا حکم ایک ہے۔

آقا کو اس کا اختیار ہے کہ غلام اگر کمانے والا ہو تو اس کا نفقہ اس کی کمائی میں مقرر کرے، اور اس کا بھی اختیار ہے کہ اس کی پوری کمائی لے لے یا اس کو ملازمت پر لگا کر اجرت لے اور آقا اس پر اپنے مال سے خرچ کرے، اس لئے کہ سب اس کا مال ہے۔

اور اگر غلام کی کمائی اس کے نفقہ سے زیادہ ہو اور آقا اس کا نفقہ اس کی کمائی میں مقرر کرے تو آقا کو اس کے نفقہ سے زائد کے لینے کا حق ہے اور اگر اس کی کمائی اس کے نفقہ کے لئے کافی نہ ہو تو اس کے آقا پر اسے مکمل کرنا ضروری ہے، اور زمانہ گزرنے سے نفقہ ساقط ہوجائے گا۔

اور اتنی مقدار میں کھانا کھلانا واجب ہے جو کفایت کرجائے اور وہ خوراک جو شہر میں رائج اور عام طور پر مستعمل ہو، اور معروف طریقے پر وہ سالن جو اس جیسے آدمی کے لئے مناسب ہو۔

اور وہ کپڑا واجب ہے جو اس شہر میں جس میں وہ مقیم ہے اس غلام جیسے لوگوں کے لئے معروف اور عام طور پر مستعمل ہو، اور اس کے لئے اوڑھنا بچھونا، مسکن اور عام استعمال کی چیزیں واجب ہیں اور کپڑے میں صرف اس مقدار پر اکتفا کرنا جائز نہیں جو جسم کے قابل ستر حصہ کو چھپائے، خواہ اسے گرمی یا سردی سے اذیت نہ پہنچتی ہو۔

اگر آقا اپنی تنگ دستی یا انکار کرنے کی وجہ سے اپنے اوپر واجب خرچ سے باز رہے اور غلام اپنے آپ کو فروخت کرنے کا مطالبہ کرے تو آقا کو اس پر مجبور کیا جائے گا، شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ قاضی آقا کا مال اس کے غلام کے نفقہ کے لئے بیچ ڈالے گا، اور آقا پر

---

(۱) کشاف القناع ۴/ ۵۱۴، الزرقانی ۸/ ۱۳۰، ۱۳۱۔

(۲) الزرقانی، حاشیۃ البنانی ۸/ ۱۲۹، ۶/ ۱۴۷۔

(۳) حدیث: ''للمملوک طعامه و کسوته'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۸۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: ''کفی بالمرء إثما أن يحبس عمن يملك قوته'' کی روایت مسلم (۲/ ۶۹۲، طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے۔

یہ واجب نہیں ہے کہ نفقہ میں اپنے غلاموں اور باندیوں کے درمیان مساوات برتے اور یکساں سلوک کرے، البتہ یہ مستحب ہے، اور اگر کوئی باندی استمتاع کے لئے ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اس کے نفقہ میں اضافہ کردے[۱] اور یہ سب اس مسئلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کی تفصیل ہے۔

حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ غلام اگر بیمار ہوجائے یا لنجا ہوجائے یا اندھا ہوجائے اور اس کی کمائی ختم ہوجائے تو اس کے آقا پر اس کا نفقہ اور اس کی دیکھ ریکھ کی ذمہ داری ہے، اس لئے کہ ملک کی بنیاد پر اس کا نفقہ واجب ہوتا ہے، کام کی بنیاد پر نہیں، اسی لئے بچہ کا نفقہ بھی واجب ہوتا ہے[۲]۔

اور غلام کا نفقہ اس کے بھاگنے یا نافرمانی کرنے یا قید ہوجانے یا باندی کی نافرمانی کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا[۳]۔

اور اگر آقا اس پر خرچ کرنے سے باز رہے اور غلام کو اپنے آقا کے مال سے اپنی کفایت کے بقدر نفقہ لینے پر قدرت حاصل ہوجائے تو اسے اس کا اختیار ہے[۴]۔

اگر غلام مرجائے تو اس کے آقا پر اس کی تجہیز وتکفین اور تدفین کا خرچ لازم ہوگا[۵]۔

اور غلام اگر بیمار ہوجائے تو اس کا علاج کرانا مستحب ہے اور ڈاکٹر کی جو فیس اور دوا کی جو قیمت ضروری ہو وہ آقا کے ذمہ ہوگی، اور ان میں سے جس غلام کا ختنہ نہ ہوا ہو اس کا ختنہ کرانا واجب ہے، اور یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو کہتے ہیں کہ ختنہ واجب ہے[۱] (دیکھئے: "ختان")۔

۲۵ - دوم: حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مملوک خواہ مرد ہوں یا عورت (غلام یا باندی) انہیں پاک دامن رکھنا آقا پر واجب ہے اگر وہ اس کا مطالبہ کریں، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "**وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَ الصَّالِحِيْنَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَ إِمَائِكُمْ**"[۲] (اور تم اپنے بے نکاحوں کا نکاح کرو اور تمہارے غلام اور باندیوں میں جو اس کے (یعنی نکاح) کے لائق ہوں ان کا بھی) اور حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "**من كانت له جارية فلم يزوجها و لم يصبها، أو عبد فلم يزوجه فما صنعا من شيء كان على السيد**" (جس شخص کے پاس کوئی باندی ہو اور وہ اس کی شادی نہ کرائے اور نہ اس سے صحبت کرے، یا غلام ہو اور وہ اس کی شادی نہ کرائے تو وہ دونوں جو کچھ (گناہ) کریں گے اس کا وبال آقا پر ہوگا)، پس اگر ان دونوں کو پاک دامن رکھنا واجب نہ ہوتا تو ان کے فعل سے آقا کو کوئی گناہ لاحق نہ ہوتا، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اکثر نکاح کی ضرورت پیش آتی ہے اور اس کے نہ ہونے سے ضرر لاحق ہوتا ہے، اور اس سے روک دیئے جانے سے وہ فتنہ کا شکار ہوتا ہے، لہذا مالک کو نفقہ کی طرح اس پر بھی مجبور کیا جائے گا اور مرد اس طرح پاک دامن ہوگا کہ اس کا نکاح کردیا جائے، یا اس کو کسی باندی کا مالک بنادیا جائے جس سے وہ جماع کرے، البتہ اس کی تسری کے جواز کے سلسلے میں اختلاف ہے، جس کا بیان آگے آرہا ہے، اور باندی اس طرح پاک دامن ہوگی کہ اس کا نکاح کردیا جائے یا اس کا آقا اس کے ساتھ وطی کرے، تاکہ اس کو شادی کی ضرورت نہ رہے، اس لئے کہ مقصد اس

(۱) المغنی ۷/ ۶۳۰، ۶۳۲، کشاف القناع ۵/ ۴۸۸، المحلی علی المنہاج ۴/ ۹۳، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۱۵، ۱۱۸، الزرقانی ۴/ ۲۵۹، ۲۶۰۔
(۲) المغنی ۷/ ۶۳۱۔
(۳) کشاف القناع ۵/ ۴۸۸۔
(۴) کشاف القناع ۵/ ۴۸۹۔
(۵) کشاف القناع ۲/ ۱۰۴، ۵/ ۴۸۹۔

(۱) کشاف القناع ۵/ ۴۹۰۔
(۲) سورۂ نور/ ۳۲۔

کی ضرورت کی تکمیل اور اس کی شہوت کو دفع کرنا ہے، لہذا اس کا نکاح کرانا متعین نہیں ہے۔

اگر غلام کی بیوی ہو تو اس کے آقا پر لازم ہے کہ وہ رات میں اس کے ساتھ استمتاع کا اسے موقع دے، اس لئے کہ پاک دامنی کے وجوب کا تقاضا ہے کہ اس کو عام رواج کے مطابق استمتاع کی اجازت دی جائے۔

اور اگر آقا واجب نفقہ کی ادائیگی سے یا (غلام اور باندی کو) پاک دامن رکھنے کی مذکورہ بالا صورتوں کے اختیار کرنے سے جو اس پر واجب ہے باز رہے، خواہ اپنی عاجزی کی وجہ سے یا انکار کرنے کی وجہ سے اور غلام یا باندی فروخت کئے جانے کا مطالبہ کرے تو آقا پر اس کا قبول کرنا واجب ہوگا، اس کے دلائل پہلے گذر چکے، نیز حدیث میں ہے: "تقول المرأة إما أن تطعمني أو تطلقني، ويقول العبد: أطعمني و استعملني، و يقول الابن: أطعمني إلى من تدعني" و في رواية: "ويقول خادمک أطعمني و إلا فبعني"[1] (بیوی کہے گی کہ یا تو تم مجھے کھلاؤ یا مجھے طلاق دے دو اور غلام کہے گا کہ مجھ کو کھلاؤ، اور مجھ سے کام لو، اور بیٹا کہے گا کہ مجھ کو کھلاؤ، کس کے بھروسے مجھے چھوڑتے ہو) اور ایک روایت میں ہے کہ تیرا غلام کہے گا کہ مجھے کھلاؤ ورنہ بیچ دو) پس اگر وہ ایسا نہ کرے تو حاکم اس کا مال اس کے نفقہ کے لئے فروخت کر دے گا، اور اگر اس کا مال نہ پائے تو اسے حکم دے گا اس کو فروخت کر دے یا مزدوری پر لگا دے یا آزاد کر دے، اور اگر وہ ایسا نہ کرے تو حاکم اسے فروخت کر دے گا۔

اور اگر آقا اپنی باندی سے وطی کرتا ہو، پھر وہ اس طرح غائب ہو گیا کہ اس کی غیبوبت کلفت اور مشقت کے بغیر ختم نہ ہو سکتی ہو اور وہ باندی نکاح کرانے کا مطالبہ کرے تو حاکم اس کا نکاح کرا دے گا[1]۔

اور لڑکے پر اور اس کے علاوہ غلام کے دوسرے رشتہ داروں پر اسے پاک دامن رکھنا واجب نہیں ہے، بلکہ حق آقا پر ہے، اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ آقا پر اپنے غلام کو پاک دامن رکھنا واجب نہیں ہے۔

اور اس مسئلہ میں ہم نے حنفیہ اور مالکیہ کا کوئی کلام نہیں پایا اور صاحب "المغنی" نے ان دونوں کی طرف عدم وجوب کا قول منسوب کیا ہے، اس لئے کہ اس میں آقا کو مالی ضرر پہنچانا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ نکاح کرانا ان امور میں سے نہیں ہے جن سے بینہ قائم ہوتا ہے[2]۔

۲۶ - سوم: اگر غلام آزادی طلب کرے تو اس کے آقا پر اسے آزاد کرنا لازم نہیں ہے، لیکن اگر مکاتبت کا مطالبہ کرے، یعنی اپنے آقا کو مال دے کر آزادی طلب کرے تو بعض فقہاء کے نزدیک اس کے آقا پر واجب ہے کہ وہ اس کے ساتھ یہ معاملہ کرے، ان فقہاء میں عکرمہ، عطاء، مسروق، عمرو بن دینار اور ضحاک ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَالَّذِيْنَ يَبْتَغُوْنَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوْهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا وَآتُوْهُمْ مِّنْ مَّالِ اللّٰهِ الَّذِيْ آتَاكُمْ"[3] (اور تمہارے مملوکوں میں سے جو مکاتب ہونے کے خواہاں ہوں تو انہیں مکاتب بنا دیا کرو، اگر ان میں بہتری (کے آثار) پاؤ، اور اللہ کے اس مال میں سے بھی انہیں دو جو اس نے تمہیں عطا کیا ہے)۔

اور یہ مروی ہے کہ محمد بن سیرین کے والد سیرین نے حضرت انس بن مالکؓ سے جو ان کے آقا تھے یہ درخواست کی کہ وہ انہیں مکاتب

(۱) المغنی ۷/ ۶۳۲، ۶۳۳، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۱۹، فتح الباری ۹/ ۵۰۰، ۵۰۱۔

حدیث: "تقول المرأة: إما أن تطعمني أو تطلقني" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۵۰۰، طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۴۸۹، ۴۹۰۔

(۲) القلیوبی ۵/ ۲۷۱۔

(۳) سورۂ نور/ ۳۳۔

بنادیں، حضرت انسؓ نے انکار کیا تو حضرت عمر بن الخطابؓ نے ان پر درہ اٹھایا اور اس آیت کی تلاوت کی: "**فکاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا**" (تو انھیں مکاتب بنادیا کرو اگر ان میں بہتر (کے آثار) پاؤ) چنانچہ حضرت انسؓ نے انہیں مکاتب بنادیا۔

اور تمام ائمہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ مستحب ہے، واجب نہیں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ فریقین کی طرف سے معاوضہ کا معاملہ ہے، لہذا باہمی رضامندی کے بغیر جائز نہ ہوگا، اور اس لئے کہ نبی ﷺ کا قول ہے: "**لا يحل لامرئ من مال أخيه إلا ماطابت به نفسه**"[۱] (کسی آدمی کے لئے اس کے بھائی کا مال حلال نہیں سوائے اس کے جسے وہ خوش دلی کے ساتھ دے) اور آیت میں خیر سے مراد کمانے اور ادا کرنے کی قوت ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد صلاح وتقوی، امانت اور دینداری ہے[۲]۔

اور مکاتبت سے متعلق تفصیلی کلام اور مکاتب کے احکام "مکاتبۃ" کے عنوان کے تحت دیکھے جائیں۔

غلام کی بیوی اور بچے پر انفاق:

۲۷- آقا پر واجب ہے کہ وہ غلام کی بیوی کو نفقہ دے، خواہ وہ آزاد ہو یا باندی اور شادی شدہ باندی کا نفقہ اس کے شوہر پر ہے، اگر وہ آزاد ہو اور اگر غلام ہو تو اس کے آقا پر ہے، جب تک وہ اپنے شوہر کے ساتھ ہو اور جب وہ اپنے آقا کی خدمت کے لئے لوٹ کر اس کے پاس آجائے تو جب تک وہ اس کے پاس رہے گی اس کا آقا اس پر خرچ کرے گا۔

اور باندی کی اولاد کا نفقہ اس کے آقا پر ہوگا، خواہ ان کا باپ آزاد ہو، اس لئے کہ وہ اپنی ماں کے تابع ہوکر اس کے آقا کے غلام ہوجائیں گے، اور آزاد عورت کی اولاد جو کسی غلام سے ہوں ان کا نفقہ ان کے ان رشتہ داروں پر ہوگا جن کا ان پر نفقہ واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ لوگ آقا کے تابع نہیں ہوتے، بلکہ آزاد ہوتے ہیں، اور رشتہ داروں میں سے ماں ہے[۱] اس میں تفصیل ہے جس کے لئے "نفقہ" کی بحث کی طرف رجوع کیا جائے۔

غلام کے ساتھ نرمی اور حسن سلوک کرنا:

۲۸- اللہ تعالی نے غلام کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دیا ہے، ارشاد باری ہے: "**وَاعۡبُدُوا اللّٰهَ وَلاَ تُشۡرِكُوۡا بِهٖ شَيۡئًا وَ بِالۡوَالِدَيۡنِ إِحۡسَانًا وَّبِذِى الۡقُرۡبىٰ وَالۡيَتَامىٰ وَالۡمَسَاكِيۡنِ وَالۡجَارِ ذِى الۡقُرۡبىٰ وَالۡجَارِ الۡجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالۡجَنۡبِ وَابۡنِ السَّبِيۡلِ وَمَامَلَكَتۡ أَيۡمَانُكُمۡ**"[۲] (اللہ کی عبادت کرو اور کسی چیز کو اس کا شریک نہ کرو اور حسن سلوک رکھو والدین کے ساتھ اور قرابت داروں کے ساتھ اور یتیموں اور مسکینوں اور پاس والے پڑوسی اور دور والے پڑوسی اور ہم مجلس اور راہ گیر کے ساتھ اور جو تمہاری ملک میں ہے)۔

قرطبی کہتے ہیں کہ ان کو اخلاق کریمانہ پر آمادہ کیا، احسان اور تواضع کے طریقے کی طرف ان کی رہنمائی کی تاکہ وہ اپنے غلاموں پر اپنی کوئی خصوصیت نہ سمجھیں، اس لئے کہ سب اللہ کے بندے ہیں اور

---

(۱) حدیث: "لا يحل لامرىء من مال أخيه إلا ماطابت به نفسه" کی روایت احمد (۴۲۳/۳ طبع المیمنیہ) نے حضرت عمرو بن یثربی سے کی ہے، اور ہیثمی نے اسے (المجمع ۱۷۱/۴، ۱۷۲ طبع القدسی) میں نقل کیا ہے، اور کہا: "اس روایت کو امام احمد نے اور ان کے بیٹے نے مسند احمد پر اپنی زیادات میں بیان کیا ہے، اور طبرانی نے الکبیر اور الاوسط میں بیان کیا ہے اور احمد کے رجال ثقہ ہیں۔

(۲) تفسیر القرطبی آیت ۳۳ سورۂ نور، القاہرہ دار الکتب المصریہ، الزرقانی ۱۴۸/۸، کشاف القناع ۵۴۰/۴۔

(۱) کشاف القناع ۴۸۸/۵۔

(۲) سورۂ نساء ۳۶۔

مال اللہ کا مال ہے، البتہ اللہ تعالی نے نعمت کو مکمل کرنے اور حکمت کو نافذ کرنے کی خاطر ان میں سے بعض کو بعض کے لئے مسخر کردیا اور بعض کو بعض کا مالک بنادیا[(۱)]۔

اور نبی ﷺ نے فرمایا: ''إن الله كتب الإحسان على كل شيءٍ''[(۲)] (اللہ تعالی نے ہر چیز کے سلسلہ میں حسن سلوک کو فرض کیا ہے) اور حجۃ الوداع کی حدیث میں آیا ہے کہ نبی ﷺ نے ان کے بارے میں وصیت کرتے ہوئے فرمایا: ''أرقاء كم أرقاء كم''[(۳)] (اپنے غلاموں کا خیال رکھو، اپنے غلاموں کا خیال رکھو) اور ایک حدیث میں صحابی فرماتے ہیں کہ آخری بات جو نبی ﷺ نے ارشاد فرمائی، یہ ہے: ''الصلاة الصلاة، اتقوا الله فيما ملكت أيمانكم''[(۴)] (نماز کا خیال رکھو، نماز کا خیال رکھو، اپنے غلاموں کے بارے میں اللہ سے ڈرو)۔

اور اسلامی شریعت نے یہ بات بیان کی کہ غلام اور آزاد دونوں بھائی بھائی ہیں اور آزادی اور غلامی کے فرق کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ اخوت قائم نہیں ہے، اور جہاں تک غلام کو اس کے آقا کے ہاتھ میں کردینے اور اسے اس کی گردن کا مالک بنادینے کی بات ہے تو وہ اللہ تعالی کی طرف سے ایک طرح کا امتحان اور آزمائش ہے، تاکہ وہ

---

(۱) تفسیر القرطبی ۵/۱۹۰۔

(۲) حدیث: ''إن الله كتب الإحسان على كل شيء'' کی روایت مسلم (۳/۱۵۴۸ طبع الحلبی) نے حضرت شداد بن اوس سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''أرقاء كم أرقاء كم'' کی روایت امام احمد (۴/۳۵، ۳۶ طبع المیمنیہ) نے حضرت یزید بن جاریہ سے کی ہے، اور ہیثمی نے اسے (المجمع ۴/۲۳۶ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے، اور کہا کہ اسے امام احمد اور طبرانی نے روایت کیا ہے، اور اس کی سند میں عاصم بن عبید اللہ ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔

(۴) حدیث: ''الصلاة الصلاة، اتقوا الله فيما ملكت أيمانكم'' کی روایت احمد (۱/۷۸ طبع المیمنیہ) نے حضرت علی بن ابی طالب سے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

جان لے کہ کون اس کا حق ادا کرتا ہے، اللہ تعالی فرماتے ہیں: ''وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِاِيْمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ''[(۱)] (اور تم میں سے جو کوئی مقدرت نہ رکھتا ہو کہ آزاد مسلمان عورتوں سے نکاح کرسکے تو وہ تمہاری (آپس کی) مسلمان کنیزوں سے جو تمہاری ملک (شرعی) میں ہوں (نکاح کرے) اور اللہ تمہارے ایمان (کی حالت) سے خوب واقف ہے، تم (سب) آپس میں ایک ہو) یعنی تم لوگ بنی آدم ہو[(۲)] اور نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''إخوانكم خولكم جعلهم الله تحت أيديكم''[(۳)] (تمہارے بھائی تمہارے غلام ہیں، جنہیں اللہ تعالی نے تمہارے ماتحت کردیا ہے) اور روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''حسن الملكة يمن (وفي رواية: نماء) وسوء الخلق شؤم''[(۴)] (ماتحتوں کے ساتھ اچھا برتاؤ سعادت مندی اور باعث برکت ہے (اور ایک روایت میں ہے: بڑھوتری ہے) اور بد خلقی نحوست ہے) یعنی جب غلاموں کے ساتھ اچھا برتاؤ اور سلوک کیا جاتا ہے تو وہ لوگ اس کی اچھی خدمت کرتے ہیں، اور یہ یمن اور برکت کا سبب ہوتا ہے، جیسا کہ بد خلقی نحوست اور ہلاکت کا سبب ہوتی ہے[(۵)]۔

اور غلام کے ساتھ حسن سلوک کرنے میں اس کے واجب حقوق کی

---

(۱) سورۂ نساء/۲۵۔

(۲) تفسیر القرطبی ۵/۱۴۱۔

(۳) حدیث: ''إخوانكم خولكم'' کی تخریج فقرہ نمبر ۱۳ پر گذر چکی۔

(۴) حدیث: ''حسن الملكة يمن، وسوء الخلق شؤم'' کی روایت احمد (۳/۵۰۲ طبع المیمنیہ)، ابوداؤد (۵/۳۶۲، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور مناوی نے (الفیض ۳/۳۸۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں اسے معلول کہا ہے۔

(۵) عون المعبود ۱۴/۱۷، المدینۃ المنورہ، السّلفیہ۔

ادائیگی کے ساتھ ساتھ، جیسا کہ پہلے گذرا، مندرجہ ذیل چند امور داخل ہیں:

الف-ان کے ساتھ ظلم اور بدسلوکی نہ کرنا:

۲۹-خواہ یہ مارپیٹ یا گالی گلوج اورتحقیر کے ذریعہ ہو، جیسا کہ پہلے گذرا، چنانچہ حضرت ابومسعود انصاریؓ کے بارے میں آتا ہے، وہ فرماتے ہیں: **"كنت أضرب غلاما لي، فسمعت من خلفي صوتا: اعلم أبا مسعود۔ قال راوي الحديث: مرتين ۔ لله أقدر منک عليه فالتفت فإذا هو رسول الله ﷺ، فقلت يا رسول الله: هو حر لوجه الله، قال: أما إنک لو لم تفعل للفحتک النار، أو: لمستک النار"**[(۱)] (میں اپنے ایک غلام کو ماررہا تھا تو میں نے اپنے پیچھے ایک آواز سنی: اے ابومسعود! تم جان لو (حدیث کے راوی کہتے ہیں کہ یہ دومرتبہ فرمایا) کہ تم کو اس غلام پر جتنی قدرت ہے اللہ کو تم پر اس سے زیادہ قدرت ہے، میں نے مڑ کر دیکھا تو آپ ﷺ تھے تو میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! وہ اللہ کی خوشنودی کے لئے آزاد ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تم ایسا نہ کرتے تو (جہنم) کی آگ تمہیں جھلسا دیتی یا تمہیں پکڑ لیتی)۔

اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **" لا يدخل الجنة سيء الملكة"**[(۲)] (بد اخلاق آدمی جنت میں داخل نہیں ہوگا)۔

(۱) حدیث: "اعلم أبا مسعود لله أقدر منک عليه" کی روایت مسلم (۱۲۸۱/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لايدخل الجنة سيء الملكة" کی روایت ترمذی (۳۳۴/۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوبکر صدیقؓ سے کی ہے اور کہا: یہ حدیث غریب ہے، اور فرقد سبخی سے متعلق ان کے حفظ کے بارے میں ایوب سختیانی اور ایک سے زیادہ لوگوں نے کلام کیا ہے، اسی طرح مناوی نے (الفیض ۴۴۹/۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں انہیں ضعیف قرار دیا ہے۔

ب-غلام کے ساتھ کھانے میں حسن سلوک:

۳۰- یعنی اگر وہ کھانا لے کر آئے تو اسے اپنے ساتھ بٹھائے، تاکہ وہ اس کھانے میں سے کھائے، اور اگر وہ اسے اپنے ساتھ نہ بٹھائے تو مستحب یہ ہے کہ اس میں سے کچھ اسے دے دے، اور اگر اسی نے کھانا بنایا ہو تو استحباب بڑھ جائے گا، اور شافعیہ کا مذہب ایک قول کے مطابق یہ ہے کہ اس حال میں واجب ہے اور یہ اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **"من كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يطعم و ليلبسه ممايلبس"**[(۱)] (جس شخص کا بھائی (غلام) اس کے ماتحت ہو تو اسے چاہئے کہ جو خود کھاتا ہے اسے کھلائے اور جو خود پہنتا ہے وہ اسے پہنائے)۔

اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **"إذا أتى أحدكم خادمه بطعام فإن لم يجلسه معه فليناوله أكلة أو أكلتين، أو لقمة أو لقمتين، فإنه ولى حره علاجه"**[(۲)] (اگر تم میں سے کسی کے پاس اس کا خادم کوئی کھانا لائے اور وہ اس کو اپنے ساتھ نہ بٹھائے تو اسے ایک لقمہ یا دو لقمے کھلا دے، اس لئے کہ اس نے اس کی گرمی اور مشقت برداشت کی ہے)

اور ایک روایت میں ہے: **"إذا كفى أحدكم خادمه صنعة طعامه و كفاه حره و دخانه فليجلسه معه فليأكل، فإن أبى فليأخذ لقمة فليروغها ثم ليعطها إياه"**[(۳)] (اگر تم میں سے کسی کا خادم اس کا کھانا بنائے اور اس کی گرمی اور دھوئیں کو برداشت کرے تو اسے چاہئے کہ وہ اسے اپنے ساتھ بٹھالے اور کھائے، اور

(۱) حدیث: "من كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يطعم و ليلبسه مما يلبس" کی تخریج فقرہ نمبر/ ۱۳ پر گذر چکی۔

(۲) حدیث: "إذا أتى أحدكم خادمه" کی روایت بخاری (الفتح ۵۸۱/۹ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إذا كفى أحدكم خادمه صنعة طعامه" کی روایت احمد (۲۹۹/۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

اگر انکار کرے تو اسے چاہئے کہ ایک لقمہ لے لے، پھر اسے گھی میں تر کر کے اسے دے دے)۔

امام نووی فرماتے ہیں: ترویغ یہ ہے کہ اسے گھی میں ڈبودے، وہ فرماتے ہیں کہ اسے اتنا بڑا لقمہ دے جو اس کی خواہش مٹا دے، اتنا چھوٹا نہ دے کہ خواہش اور بھڑک جائے اور حرص نہ ختم ہو[1]۔

ج-لباس میں غلام کے ساتھ حسن سلوک:

۳۱- یعنی وہ اپنے غلام کا لباس خود اپنے لباس جیسا عمدہ بنائے، لہذا سابقہ حدیث کی بنیاد پر یہ مستحب ہے اور اس میں یہ ہے کہ جو خود پہنتا ہے وہ اسے پہنائے۔

د-موافقت نہ ہونے کی صورت میں اسے فروخت کردے:

۳۲- اگر غلام اور اس کے آقا کے درمیان معاملہ بگڑ جائے تو آقا کے لئے مناسب یہ ہے کہ وہ اسے فروخت کردے، تاکہ اس کی اذیت دائمی نہ رہے، ابن تیمیہ فرماتے ہیں: اگر غلام کے اخلاق اس کے آقا کے اخلاق کے مناسب نہ ہوں تو آقا پر لازم ہے کہ وہ اسے اپنی ملکیت سے نکال دے، اس لئے کہ حضرت ابوذر کی حدیث میں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"من لاء مكم من مملوكيكم فأطعموه مما تأكلون، واكسوه مماتلبسون، ومن لم يلائمكم منهم فبيعوه، ولا تعذبوا خلق الله"**[2] (تمہارے غلاموں میں سے جو تمہارے موافق ہوں تو تم جو کچھ کھاتے ہو ان میں سے ان کو کھلاؤ اور تم جو کچھ پہنتے ہو ان میں سے ان کو پہناؤ، اور ان میں سے جو تمہارے موافق نہ ہوں ان کو فروخت کردو، اور اللہ کی مخلوق کو عذاب مت دو)۔

"المغنی" میں ہے: اگر غلام بیع کا مطالبہ کرے اور آقا نے اس کے حقوق پورے طور پر ادا کئے ہوں تو آقا کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، ابوداؤد فرماتے ہیں کہ امام احمدؒ سے پوچھا گیا: اگر باندی آقا سے فروخت کئے جانے کا مطالبہ کرے حالانکہ وہ جو پہنتا ہے وہی اسے پہناتا ہے اور جو کھاتا ہے وہی اسے کھلاتا ہے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ اسے فروخت نہیں کیا جائے گا، اگرچہ وہ کثرت سے اس کا مطالبہ کرے، اِلا یہ کہ اسے شوہر کی ضرورت ہو اور وہ کہے کہ میری شادی کردو۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: یہی بات عطاء اور اسحاق نے اس غلام کے بارے میں کہی ہے جس کے ساتھ اس کا آقا حسن سلوک کرتا ہو اور وہ فروخت کرنے کا مطالبہ کرتا ہو، آقا اسے فروخت نہیں کرے گا، اس لئے کہ ملکیت آقا کی ہے اور حق اسی کا ہے، لہذا غلام کے ساتھ کسی ضرر کے بغیر اس کے ختم کرنے پر اسے مجبور نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ مرد اگر اپنی بیوی کے تمام واجب حقوق ادا کرے تو اسے اس کو طلاق دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور نہ اسے اپنے چوپائے کے فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اگر وہ اس پر خرچ کرتا ہو[1]۔

ھ-اس کا اچھا نام رکھے:

۳۳- حدیث میں وارد ہے: **"نهانا النبي ﷺ أن نسمي رقيقنا بأربعة أسماء: أفلح، ورباح، ويسار، ونافع"**[2] (نبی ﷺ نے ہمیں منع فرمایا کہ ہم اپنے غلام کا یہ چار نام رکھیں:

---

(۱) روضۃ الطالبین ۹/۱۱۶، ۱۱۷، المغنی ۷/ ۶۳۰، کشاف القناع ۵/ ۴۸۹۔

(۲) حدیث: "**من لاء مكم من مملوكيكم**" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۶۱، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے، اور دیکھئے: عون المعبود ۱۴/ ۶۷، کشاف القناع ۵/ ۴۹۱۔

(۱) المغنی ۷/ ۶۳۳۔

(۲) حدیث: "**نهانا النبي ﷺ أن نسمي رقيقنا بأربعة أسماء**" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۸۵ طبع الحلبی) نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے کی ہے۔

فلح، رباح، یسار اور نافع)۔

اسے اچھی طرح خطاب کرے اور یہ حکم نہ دے کہ اسے ''ربی'' جیسے الفاظ کے ساتھ پکارے، بلکہ سیدی کے لفظ سے پکارے اور یہ مناسب نہیں کہ آقا اسے ''یاعبدی'' اور ''یا اُمتی'' کے لفظ سے پکارے، بلکہ یافتای اور یافتاتی (اے میرے خادم، اے میری خادمہ) کہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ راوی ہیں کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: ''**لا يقل أحدكم أطعم ربک و ضیء ربک وليقل: سيدي مولاي، ولايقل أحدكم: عبدي، أمتي و ليقل: غلامي و فتاي و فتاتي**''(۱) (تم میں سے کوئی شخص یہ نہ کہے کہ تم اپنے رب کو کھانا کھلاؤ اور اپنے رب کو وضو کراؤ، اسے یوں کہنا چاہئے: میرے آقا اور میرے مولی، اور تم میں سے کوئی شخص میرا بندہ، بندی نہ کہے، بلکہ میرا غلام، میرا خادم، میری خادمہ کہے)، اسے امام بخاری نے روایت کیا ہے اور اس کے لئے عنوان قائم کیا ہے: ''**باب كراهة التطاول على الرقيق**'' (غلام پر تعلی ظاہر کرنے کی کراہت کا باب)، اور مسلم نے اسے روایت کیا ہے اور اس کے آخر میں ''**وجاريتي**'' کا اضافہ فرمایا ہے، ابن حجر فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السلام نے ایسے لفظ کی طرف رہنمائی فرمائی جو تعلی اور تکبر سے حفاظت کے ساتھ مفہوم ادا کردے، اس لئے کہ لفظ ''فتی'' (نوجوان) اور لفظ غلام اس طرح محض ملک پر دلالت نہیں کرتے، جس طرح کہ عبد کا لفظ دلالت کرتا ہے، اس لئے کہ لفظ فتی کا استعمال آزاد کے لئے عام ہے، اسی طرح غلام اور جاریۃ کا لفظ بھی(۲)۔

(۱) حدیث: ''**لا يقل أحدكم: أطعم ربک**'' کی روایت بخاری (الفتح ۵/۱۱۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۱۷۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور اس کو مسلم (۴/۱۷۶۴) نے دوسری روایت سے نقل کیا ہے۔

(۲) فتح الباری ۵/۱۸۰۔

و- اچھی تربیت اور اچھی تعلیم دے:

۳۴- حضرت ابوموسی اشعریؓ سے روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: ''**أيما رجل كانت عنده وليدة فعلمها فأحسن تعليمها، و أدبها فأحسن تأديبها، ثم أعتقها و تزوجها كان له أجران**''(۱) (جس مرد کے پاس بھی کوئی باندی ہو اور وہ اسے تعلیم دے اور اچھی تعلیم دے اور ادب سکھائے اور اچھا ادب سکھائے، پھر اسے آزاد کرکے اس سے نکاح کرلے تو اس کے لئے دو اجر ہوں گے)۔

غلام کی نگرانی اور بادشاہ:

۳۵- بادشاہ پر غلام کی نگرانی ضروری ہے، اور اسی میں سے ایک یہ ہے کہ اگر آقا اپنے غلام پر اتنی آمدنی حاصل کرنا لازم کرتا ہو جس کی وہ طاقت نہیں رکھتا ہے تو بادشاہ اسے روک دے گا(۲) اور اسی طرح اگر وہ اسے کسی ایسے کام کا حکم دے جس کی وہ طاقت نہ رکھتا ہو (تو بادشاہ اسے روکے گا)۔

اور یہ بات پہلے گذر چکی کہ حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ ہر سنیچر کو مدینہ کے اطراف میں نکلتے تھے اور اگر کسی غلام کو ایسا کام کرتے دیکھتے جس کی وہ طاقت نہ رکھتا تو اسے اس بوجھ سے سبکدوش فرمادیتے۔

اور اسی میں سے یہ ہے کہ اگر آقا اپنے غلام کو سزا دے یا اس کے حق میں کسی ایسے فعل کا ارتکاب کرے جو اس کے لئے جائز نہیں ہے، یعنی مثلہ یا زخمی کرنا یا کسی عضو کو کاٹنا تو جن زیادتیوں میں غلام آزادی کا مستحق ہوجاتا ہے، ان میں وہ اس پر آزادی کو لازم کرے گا یا اگر

(۱) حدیث: ''**أيما رجل كانت عنده وليدة**'' کی روایت بخاری (الفتح ۹/۱۲۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۱۳۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) روضۃ الطالبین ۹/۱۱۹۔

آزاد کرنا واجب نہ ہوتو اسے اس کی دعوت دے گا، جیسا کہ متعدد مقامات میں نبی علیہ السلام کا یہ عمل گذر چکا ہے۔

اورتعزیر کے قاعدہ کی رو سے اس حال میں بادشاہ کو قول یا فعل کے ذریعہ آقا کو تعزیر کرنے کا حق ہے۔

اور اگر آقا اپنے غلام پر زنا کا الزام لگائے تو غلام کو یہ حق ہوگا کہ وہ اسے حاکم کی عدالت میں پیش کرے تا کہ حاکم اس کی تعزیر کرے، نووی فرماتے ہیں: یہی صحیح ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اسے اپنے آقا سے تعزیر طلب کرنے کا حق نہیں ہے[1]۔

اور اگر آقا اپنے غلاموں پر خرچ نہ کرتا ہو یا انہیں اتنا نفقہ نہ دیتا ہو جو ان کے لئے کافی ہوتو بادشاہ اس پر اسے لازم کردے گا اور اسی طرح اگر وہ ان کی شادی کرانے سے انکار کرے، جبکہ اس کی ضرورت ہو، اور اگر بادشاہ اسے ان کی شادی کرانے کا حکم دے اور وہ انکار کرے تو بادشاہ ان کی شادی کرادے گا[2]۔

اپنے غلام کے سلسلے میں مالک کے تصرفات:

۳۶- غلام آقا کا ایک مال ہے، پس اسے ان میں خرید وفروخت، اجارہ، رہن، ہبہ اور اعارہ کے ذریعہ تصرف کرنے کا حق ہے، جس طرح اپنے دوسرے تمام اموال میں کرتا ہے، اور اسے یہ حق ہے کہ وہ غلام یا باندی کو بیع میں ثمن یا اجارہ میں عوض یا اپنی بیوی کا مہر قرار دے، اس کے علاوہ تصرف کی دوسری صورتیں بھی اختیار کرسکتا ہے، البتہ غلام میں تصرف کے لئے کچھ خصوصیات ہیں جو اس کے انسان ہونے کا تقاضا ہیں، خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر، ذیل میں ان خصوصیات میں سے کچھ کا تذکرہ کیا جارہا ہے:

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۲۷۔

(۲) روضۃ الطالبین ۷/ ۱۰۲۔

اول: بیع[1]

آزادی کی شرط کے ساتھ غلام کو فروخت کرنا:

۳۷- قاعدہ ہے کہ جو شرط عقد بیع کے تقاضے اور اس کی مصلحت کے خلاف ہو وہ فاسد ہوتی ہے، یہ مسئلہ اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہے، اس لئے اگر فروخت کرنے والا خریدار پر یہ شرط لگادے کہ وہ اس غلام کو آزاد کردے گا جسے وہ اس کے ہاتھ فروخت کررہا ہے تو یہ شرط امام مالک اور شافعیہ کے نزدیک اور ایک روایت کی رو سے امام احمدؒ کے نزدیک صحیح ہے، اور اس قول پر اس سے استدلال کیا گیا ہے: ''أن عائشةؓ اشترت بريرة وشرط أهلها عليها عتقها وولاء ها فأنكر النبي ﷺ شرط الولاء دون شرط العتق''[2] (حضرت عائشہؓ نے بریرہ کو خریدا اور اس کے گھر والوں نے حضرت عائشہ پر اس کی آزادی اور ولاء کی شرط لگائی تو نبی ﷺ نے ولاء کی شرط پر نکیر فرمائی، آزادی کی شرط پر نہیں)۔

پھر اگر خریدار اسے آزاد کرے تو وہ اس شرط کو پورا کرے گا جس کو اپنے اوپر لازم کرلیا تھا، اور اگر آزاد نہ کرے تو ایک قول یہ ہے کہ اسے اس پر مجبور کیا جائے گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ مجبور نہیں کیا جائے گا، لیکن فروخت کنندہ کو فسخ کا حق ہوگا، جیسا کہ اگر اس نے رہن کی شرط لگائی پھر اس کے سپرد نہیں کیا۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ بیع فاسد ہوگی، ان کے اس اصول کی بنیاد پر کہ شرط کی وجہ سے بیع فاسد ہوجاتی ہے، لیکن اگر خریدار نے

(۱) کتب قضا اور کتب شروط کے مصنفین ان امور کو ذکر کرتے ہیں جن کی رعایت غلام کے عقد بیع کو لکھنے کے وقت کی جاتی ہے، دیکھئے مثلاً: ادب القضاء لابن أبي الدم شافعی ر ص ۳۰۱، ۳۰۴ اور ۴۸۴، شائع کردہ جامعہ دمشق (تاریخ درج نہیں) اور کتاب جواہر العقود للمنہاجی الأسیوطی۔

(۲) حدیث عائشہؓ: ''أنها اشترت بريرة'' کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۸۵، طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

آزادی کی شرط کے ساتھ خریدنے کے بعد اسے آزاد کردیا تو بیع صحیح ہوجائے گی، یہاں تک کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر ثمن واجب ہوگا اور صاحبین فرماتے ہیں کہ بیع فاسد ہی رہے گی، یہاں تک کہ اس پر قیمت واجب ہوگی، اس لئے کہ بیع فاسد واقع ہوگئی ہے تو اب وہ جائز میں تبدیل نہیں ہوسکتی۔

اور امام احمد کی ایک روایت کی رو سے بیع صحیح ہوگی اور شرط فاسد ہوجائے گی اور ابن ابی لیلی سے جو منقول ہے اس کا تقاضا بھی یہی ہے[۱]۔

غلاموں کی بطور سلم خرید وفروخت:

۳۸- جمہور کے نزدیک غلام کی بیع سلم جائز ہے، اس لئے کہ سلم کے لئے جو اوصاف کی شرط ہوتی ہے ان کی تعیین کرنا ممکن ہے۔

اور حنفیہ اور ثوری کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ غلام میں عقد سلم درست نہیں ہے، اس لئے کہ باطنی اوصاف کی بنیاد پر ان میں بہت زیادہ فرق ہوتا ہے، لہذا ان اوصاف کا احاطہ کرنا ممکن نہیں، پس وہ نزاع کا باعث بنے گا[۲]۔

بیع میں اقارب کو ایک دوسرے سے جدا کرنا:

۳۹- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ بیع میں آقا کے لئے یہ مکروہ ہے کہ وہ ذی رحم محرم کو ایک دوسرے سے علاحدہ کرے، مثلا غلام اور اس کی ماں یا بیٹے یا بیٹی یا چچا یا پھوپھی یا ماموں یا اس کی خالہ کو ایک دوسرے سے الگ کرنا۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ذی رحم محرم لوگوں کے درمیان مذکورہ بالا علاحدگی حرام ہے۔ دونوں فریق کا استدلال اس حدیث سے ہے، جسے امام احمدؒ نے حضرت علیؓ سے روایت کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "**أمرني النبي ﷺ أن أبيع غلامين أخوين، فبعتهما ففرقت بينهما، فذكرت ذلک للنبي ﷺ فقال: أدركهما فارتجعهما ولا تبعهما إلا جميعا**" و في رواية: "**رده رده**"[۱] (مجھے نبی ﷺ نے دو غلام بھائیوں کو بیچنے کا حکم دیا، چنانچہ میں نے ان دونوں کو علاحدہ علاحدہ فروخت کردیا اور میں نے اس کا ذکر نبی ﷺ سے کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: جاؤ ان دونوں کو واپس لے کر آؤ اور دونوں کو ایک ہی ساتھ فروخت کرو) اور ایک روایت میں ہے (اسے لوٹا لو، لوٹا لو)۔

حضرت ابوموسیؓ سے مرفوعا روایت ہے: "**لعن الله من فرق بين الوالدة وولدها و الأخ و أخيه**"[۲] (اللہ کی لعنت ہو اس شخص پر جس نے ماں اور اس کے بچے کے درمیان اور بھائی اور اس کے بھائی کے درمیان علاحدگی کی)۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ نص اگرچہ ماں اور بچے اور بھائی بھائی کے بارے میں وارد ہے، لیکن دلالتاً قیاس کی رو سے ان دونوں پر تمام ذی محرم رشتوں کو قیاس کیا جائے گا۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ بچہ بچے اور بڑے سے انس محسوس کرتا ہے

---

(۱) المغنی ۲۲۶/۴، روضۃ الطالبین ۴۰۱/۳، جواہر الإکلیل ۲۵/۲، الہدایہ مع فتح القدیر ۲۱۴/۵، ۲۱۷۔

(۲) المغنی ۲۸۲/۴، فتح القدیر ۳۲۷/۵، شرح المحلی علی المنہاج ۲۵۲/۲، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲۰۰/۳، ۲۰۴، روضۃ الطالبین ۱۹/۴۔

(۱) حدیث: "أدركهما فارتجعهما، ولا تبعهما إلا جميعا" کی روایت احمد (۹۷/۱، ۹۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور ہیثمی نے اس کو المجمع (۱۰۷/۴ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے، اور کہا: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں، اور دوسری روایت ترمذی (۵۷۲/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لعن الله من فرق بين الوالدة وولدها، والأخ و أخيه" کی روایت ابن ماجہ (۷۵۶/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور مناوی نے (الفیض ۲۷۵/۵ طبع المکتبہ) میں ذہبی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: اس میں ابراہیم بن اسماعیل ہیں، جن کو محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے۔

اور بڑا اس کی دیکھ ریکھ کرتا ہے اور علاحدہ کرنے کی صورت میں بچوں پر قطع رحمی ہے اور زوجین کو الگ کرنا حرمت یا کراہت میں داخل نہیں ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ان میں سے صرف ایک صورت ماں اور اس کے بچے کو الگ کرنا حرام ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**من فرق بين الوالدة وولدها فرق الله بينه و بين أحبته يوم القيامة**"[۱] (جو شخص ماں اور اس کے بچے کو جدا کرے گا تو قیامت کے دن اللہ تعالی اس کو اس کے دوستوں سے جدا کردے گا) حدیث ہے: "**لا توله والدة عن ولدها**"[۲] (کسی ماں سے اس کے بچے کو جدا نہ کیا جائے)۔

مالکیہ کے نزدیک وہ جدائی حرام ہے جو معاوضہ کے ساتھ ہو، جیسے بیچنا، کسی ایک کو اجارہ اور بالعوض ہبہ میں عوض بنانا اور کوئی ایسا تصرف کرنا جو عوض کے معنی میں ہو، جیسے تقسیم، بغیر معاوضہ کی جدائی میں حرام نہیں ہے، جیسے صدقہ کرنا اور خالص ہبہ کرنا اور ان کا مشہور قول یہ ہے کہ حق ماں کا ہے، پس اگر وہ جدائی پر راضی ہوجائے تو جائز ہے، خواہ ماں اور اس کے بیٹے کا دین الگ الگ ہو یا ایک ہو، اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ماں اور اس کے بچے کے درمیان بیع، تقسیم اور ہبہ وغیرہ کے ذریعہ جدائی حرام ہے، آزادی اور وصیت کے ذریعہ جدائی حرام نہیں ہے، قلیوبی کہتے ہیں: ماں کے حکم میں باپ، دادا دادی اور ان سے اوپر تک شامل ہیں، خواہ وہ ماں کی طرف سے ہوں اور بقیہ محارم کے درمیان جدائی کرنا حرام نہیں ہے۔

ایک قول کی رو سے جسے نووی نے "الروضۃ" میں باب الجہاد میں ذکر کیا ہے، بچے اور تمام محارم کے درمیان جدائی نہیں کی جائے گی[۱]۔

اسی کے ساتھ یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ تفریق کا مذکورہ حکم حنفیہ، حنابلہ اور ایک قول کی رو سے شافعیہ کے نزدیک اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ وہ دونوں یا ان میں سے کوئی ایک نابالغ ہو اور شافعیہ کے نزدیک قول اظہر کی رو سے تمیز کی عمر، مثلاً سات سال یا آٹھ سال تک رہے گا، اگر وہ دونوں اس سے زیادہ عمر کے ہوں تو پھر جائز ہوگا، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**أن سلمة بن الأكوع رضى الله عنه أتى أبابكر رضى الله عنه بإمرأة و ابنتها، فنفله أبوبكر ابنتها، فاستوهبها النبي ﷺ فوهبها له**"[۲] (سلمہ ابن اکوعؓ حضرت ابوبکرؓ کے پاس ایک عورت اور اس کی بیٹی کو لے کر آئے، حضرت ابوبکر نے انہیں اس کی بیٹی کو بطور عطیہ کے دے دیا، پھر نبی ﷺ نے اس باندی کو ہبہ کے طور پر طلب کیا تو حضرت ابوبکر نے آپ ﷺ کو ہبہ کردیا)۔

اور ایک روایت میں ہے: "**أهدى المقوقس إلى النبي ﷺ مارية و أختها سيرين، فأعطى سيرين لحسان بن ثابت، وترك مارية لنفسه**"[۳] (مقوقس نے نبی ﷺ کو (دو باندیاں) ماریہ اور ان کی بہن سیرین ہبہ کی تو آپ ﷺ نے

---

(۱) حدیث: "من فرق بين الوالدة وولدها فرق الله بينه......" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۱۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوایوب سے کی ہے اور اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "لا توله والدة عن ولدها" کی روایت بیہقی (۸/ ۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوبکرؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے (التلخیص ۳/ ۱۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) المغنی ۴/ ۲۶۶، الہدایہ وشروحہا ۵/ ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۵، کفایۃ الطالب الربانی، الروضۃ للنووی ۴/ ۴۱۵، ۱۰/ ۲۵۸۔

(۲) حدیث سلمہ بن الاکوع: "أنه أتى أبا بكر بامرأة و ابنتها" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۷۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أهدى المقوقس إلى النبي ﷺ مارية" کا ذکر ابن سعد نے الطبقات (۸/ ۲۱۴ طبع دار صادر) میں زہری سے مرسلاً کیا ہے۔

سیرین کو حسان بن ثابت کو ہبہ کر دیا اور ماریہ کو اپنے لئے چھوڑ رکھا)۔

اور اس لئے کہ بلوغ کے بعد آدمی مستقل بالذات ہوجاتا ہے اور عادت یہ ہے کہ آزاد آدمیوں کے درمیان جدائی کی جاتی ہے، جیسے عورت اپنی بیٹی کی شادی کراتی ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک یہ حکم اس وقت تک برقرار رہے گا جب تک کہ بچے کے دودھ والے دانت ٹوٹ کر دوسرے دانت نہ نکل آئیں، اگر ایسا ہوجائے تو علاحدہ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ وہ کھانے، پینے اور سونے اور جاگنے میں اپنی ماں سے مستغنی ہو چکا ہے [۱]۔

اس بیع کا حکم جس کی وجہ سے جدائی واقع ہوئی ہے:

۴۰- وہ بیع جس کی وجہ سے ماں اور اس کے بچے یا اس کے علاوہ کے درمیان سابق اختلاف کے مطابق حرام جدائی ہوجائے اگر وہ پیش آئے تو جمہور کے نزدیک وہ فاسد ہوگی، اور نبی علیہ السلام نے اس موقع پر حضرت علیؓ سے فرمایا تھا جبکہ انہوں نے دو بھائیوں کے درمیان بیع کے ذریعہ جدائی کی تھی: "اذهب فارتجعهما" (جاؤ اور ان دونوں کو واپس لوٹاؤ) اور ظاہر ہے کہ لوٹانا بیع فاسد ہی میں واجب ہوتا ہے۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ بیع فاسد نہ ہوگی، اس لئے کہ ممانعت ایک ایسے معاملہ میں ہے جو عقد کی حقیقت اور اس کی شرائط سے خارج ہے، لہذا ان کے نزدیک عقد مکروہ ہوگا اور صحیح ہوجائے گا [۲]۔

بیع میں عیب کی بنیاد پر غلام کو واپس کرنا:

۴۱- عیوب وہ نقائص ہیں جن کی وجہ سے تاجروں کے عرف میں مالیت میں کمی واقع ہوتی ہے اور جہاں شبہ ہو وہاں ان کے عرف کا اعتبار کیا جائے گا اور غلام کو کچھ متعین عیوب کی وجہ سے واپس کیا

(۱) المغنی ۴/ ۲۶۶، فتح القدیر ۵/ ۲۴۵، کفایۃ الطالب وحاشیۃ العدوی ۲/ ۱۴۷۔

(۲) فتح القدیر ۶/ ۲۴۴، الروضہ ۱۰/ ۲۵۸۔

جائے گا بشرطیکہ وہ عقد کے وقت معلوم نہ ہوں، اس کی تفصیل مفصل کتابوں میں دیکھی جائے [۱]۔

غلام کو اگر فروخت کیا جائے تو اس کے مال کا حکم:

۴۲- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر غلام کو فروخت کر دیا جائے اور اس کے پاس وہ مال ہو جس کا اس کے مالک نے اسے مالک بنایا تھا یا اسے اس کے ساتھ خاص کیا تھا اور عقد بیع میں یہ شرط نہیں لگائی گئی کہ مال خریدار کا ہوگا تو وہ مال فروخت کرنے والے کا ہوگا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا قول ہے: "**من ابتاع عبدا وله مال فماله للذي باعه إلا أن يشترط المبتاع**" [۲] (جو شخص کسی غلام کو خریدے اور غلام کے پاس مال ہو تو اس کا مال اس کو بیچنے والے کے لئے ہوگا، الا یہ کہ خریدنے والا (اس کے اپنے لئے ہونے کی) شرط لگادے) اور دوسری وجہ یہ ہے کہ غلام اور اس کا مال آقا کا ہے، پس اگر وہ غلام کو فروخت کردے تو بیع اس کے ساتھ خاص ہوگی، مال کے ساتھ نہیں، جیسا کہ اگر اس کے پاس دو غلام ہوں اور وہ ان میں سے ایک کو فروخت کر دے تو بیع میں دوسرا غلام داخل نہ ہوگا۔

پھر ایک قول کے مطابق حنابلہ کا مذہب اور اظہر کے خلاف شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اگر خریدار نے غلام کے مال کی شرط لگائی تو یہ شرط صحیح ہوگی اور مال اس کا ہوگا، جیسا کہ مذکورہ بالا حدیث میں ہے اور یہ صرف اسی صورت میں صحیح ہے جبکہ اس کا مقصود غلام کی خریداری اور اس میں دلچسپی ہو اور مال ضمناً ہو اور اس کا مقصد صرف

(۱) المغنی ۴/ ۱۵۲، ۱۵۴، الزرقانی ۵/ ۱۲۷، ۱۳۰، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۶۰، ۴۶۲، فتح القدیر ۵/ ۱۵۲، ۱۵۷۔

(۲) حدیث: "من ابتاع عبدا وله مال فماله للذي باعه إلا......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۷۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

یہ ہو کہ مال غلام کے پاس اور اس کے قبضہ میں باقی رہے اور اس وقت مال میں جہالت قابل معافی ہوگی اور اس کے ثمن کے جنس سے ہونے کو نظر انداز کیا جائے گا، خواہ وہ ثمن سے زیادہ ہو، اس لئے کہ ایک چیز کبھی تبعاً صحیح ہوجاتی ہے اگرچہ وہ مستقلاً صحیح نہیں ہوتی، مثلاً گھر کی چھت جو سونے سے ملمع کی گئی ہو اور اسے سونے کے بدلے فروخت کیا گیا ہو، اور اگر مال مقصود ہو تو اس صورت میں اس کی جانکاری اور بیع کی تمام شرائط کا اعتبار ضروری ہوگا۔

اور اظہر قول کے مطابق شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ خریدار کے لئے یہ صحیح نہیں ہے کہ وہ غلام کے مال کی شرط لگائے، الا یہ کہ بیع کی شرائط متحقق ہوں، اس لئے کہ وہ دوسری مبیع ہے، اس لئے اس میں وہ تمام شرائط ہوں گی جو فروخت کی جانے والی تمام چیزوں میں مشروط ہوتی ہیں [1]۔

اور یہ تمام اختلافات اور احکام اس باندی کے زیورات میں بھی جاری ہوں گے جنہیں وہ پہنے ہوئے ہو اور ان کپڑوں میں بھی ہوں گے جو مقصد حسن و جمال کے لئے باندی کو پہنائے گئے ہوں، لیکن وہ عام کپڑے جنہیں وہ فروخت کرنے والے کے یہاں کام اور خدمت کے وقت میں پہنتا تھا تو وہ حنابلہ کے نزدیک خریدار کے لئے ہوں گے اور اصح قول کے مطابق شافعیہ فرماتے ہیں کہ بیع میں شرط کے بغیر کوئی کپڑا داخل نہ ہوگا [2]۔

غلام کو رہن رکھنا:

۴۳- غلام کے آقا کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اسے اپنے اوپر واجب حق کے بدلے رہن رکھے، خواہ وہ غلام ہو یا باندی اور اگر باندی کو بچہ

(۱) المغنی ۴/ ۲۷۱، روضۃ الطالبین ۳/ ۵۴۶۔

(۲) المغنی ۴/ ۴۷۱، روضۃ الطالبین ۳/ ۵۴۷۔

ہو تو اس کو اس کے بچے کے بغیر یا بچے کے ساتھ رہن رکھنا جائز ہے، اس لئے کہ رہن سے ملکیت ختم نہیں ہوتی ہے، پھر اگر رہن میں باندی کو بیچنے کی ضرورت پیش آجائے تو اس کے ساتھ اس کے بچے کو فروخت کیا جائے گا، اس لئے کہ ان دونوں کو جدا کرنا حرام ہے، جیسا کہ پہلے گذرا، پھر اگر ان دونوں کو فروخت کیا جائے تو مرتہن کا حق صرف اس ثمن کے ساتھ متعلق ہوگا جو ماں کے مقابلہ میں ہے [1]۔

راہن کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ مرتہن کی اجازت کے بغیر مال رہن میں تصرف کرے، مثلاً بیع یا اجارہ یا ہبہ یا وقف یا رہن انجام دے، اور اگر وہ تصرف کرے گا تو اس کا تصرف باطل ہوگا، یہی حکم آزاد کرنے کا بھی ہے، لہذا راہن کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ رہن میں رکھے غلام کو آزاد کرے، اس لئے کہ وہ اس کے وثیقہ کو باطل کردے گا، لیکن اگر وہ اسے آزاد کردے تو آزادی اس وقت نافذ ہوگی جب راہن خوش حال ہو، اور یہ عام علماء کا قول ہے اور عطاء، بتی، ابوثور، نیز امام شافعی نے اپنے تین اقوال میں سے ایک میں اس سے اختلاف کیا ہے، انہوں نے فرمایا کہ پھر بھی آزادی نافذ نہ ہوگی اگرچہ راہن خوش حال ہو۔

اور جو لوگ آزادی کے نفاذ کے قائل ہیں ان کے نزدیک راہن سے اس غلام کی قیمت لی جائے گی اور وہ قیمت غلام کی جگہ پر رہن ہوگی۔

اور جہاں تک تنگ دست کی بات ہے تو حنفیہ کے نزدیک اس کا آزاد کرنا بھی نافذ ہوگا، امام شافعی کے ایک قول اور امام احمد کی ایک روایت یہی ہے، پھر امام شافعی اور امام احمد فرماتے ہیں کہ اگر وہ حق کی ادائیگی کا وقت آنے سے پہلے خوشحال ہوجائے تو اس سے قیمت لے کر اسے رہن بنادیا جائے گا، اور اگر حق کی ادائیگی کا وقت آنے کے

(۱) المغنی ۴/ ۳۴۱، روضۃ الطالبین ۴/ ۴۰، ۴۲۔

بعد وہ خوشحال ہواتو اس سے اصل دین کا مطالبہ کیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں: آزاد ہونے والے غلام سے اس کی قیمت کے سلسلہ میں کوشش کرائی جائے گی اور جب وہ قیمت ادا کردے گا تو اسے رہن بنادیا جائے گا اور آزاد ہونے والا غلام راہن سے واپس لے گا۔

اور امام مالکؒ فرماتے ہیں اور امام شافعی کا ایک قول یہی ہے (نووی کہتے ہیں کہ یہی قول اظہر ہے) اور امام احمد سے دوسری روایت بھی یہی ہے کہ تنگ دست کا آزاد کرنا نافذ نہ ہوگا، اس لئے کہ آزادی کی وجہ سے مرتہن کا حق وثیقہ سے اور اس کے بدل سے ساقط ہوجائے گا، لہذا اس کا نفاذ نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں مرتہن کو ضرر پہنچانا ہے [۱] مالکیہ نے مزید کہا: اگر وہ مدت کے اندر خوشحال ہوجائے تو راہن سے دین لیا جائے گا اور آزادی نافذ ہوجائے گی، ورنہ غلام کی اتنی مقدار کو فروخت کیا جائے گا جس سے دین ادا ہوجائے، اور اگر اس کے بعض کو فروخت کرنا دشوار ہو تو کل کو فروخت کیا جائے گا اور (دین کے علاوہ) باقی ثمن راہن کا ہوگا۔

غلام کے رہن میں کچھ تفصیل اور فروعی مسائل ہیں جنہیں ان کے مقامات میں دیکھا جائے [۲]۔

غلام یا اس کے منافع کی وصیت کرنا:

۴۴ - غلام کی وصیت کرنا جائز ہے اور اس پر وصیت کے احکام جاری ہوں گے (دیکھئے: ''وصیت'')۔

عام علماء کے نزدیک یہ جائز ہے کہ غلام کے منافع کی وصیت

(۱) المغنی ۴/ ۳۶۱، ۳۶۳، روضۃ الطالبین ۴/ ۷۶، الہدایۃ مع تکملہ فتح القدیر ۸/ ۲۰۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۴۸۔

(۲) المغنی ۴/ ۳۶۹، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۰۴، تکملۃ فتح القدیر علی الہدایہ ۸/ ۲۳۷، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۵۷۔

کرے، خواہ مقررہ مدت میں اس کی وصیت کرے یا پورے زمانے میں اور یہ اس لئے کہ عقد معاوضہ کے ذریعہ منفعت کا مالک بنانا صحیح ہے، لہذا وصیت کے ذریعہ بھی صحیح ہوگا، جیسا کہ اعیان میں۔

اور اگر غلام کے منافع کی وصیت کو مطلق رکھے تو یہ ہمیشہ کے لئے ہوگی اور اگر منافع کی کسی قسم کو خاص کردے تو صرف اسی کے ساتھ خاص ہوگا، مثلاً خدمت یا کتابت۔

اور ابن ابی لیلی سے اس کے ممنوع ہونے کا قول نقل کیا گیا ہے، اس لئے کہ وصیت کرنے کے وقت منفعت موجود نہیں ہے، اور منفعت کی وصیت موت کے بعد منافع کا مالک بنانا ہے، محض انتفاع کا مالک بنانا نہیں ہے، پس اگر وہ شخص مرجائے جس کے لئے وصیت کی گئی ہو تو منافع کا حق وارث کی طرف منتقل ہوجائے گا، اور منفعت کا تہائی سے ہونا معتبر ہوگا۔

یہ جائز ہے کہ کسی شخص کے لئے غلام کی ذات کی وصیت کی جائے اور دوسرے کے لئے اس کے نفع کی [۱] اور جس غلام کی منفعت کی وصیت کی گئی ہے، اس کا نفقہ شافعیہ کے قول اظہر کے مطابق اور یہی قول حنابلہ کا ہے کہ غلام کے مالک پر ہوگا، جیسا کہ اس غلام کا نفقہ ہے جس میں کوئی منفعت نہ ہو اور اس غلام کا نفقہ ہے جسے اجارہ پر لیا گیا ہو اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کا صدقۃ الفطر اس کے مالک پر ہے، لہذا نفقہ بھی اسی پر ہوگا۔

حنابلہ کے نزدیک اصح قول اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے کہ اس کا نفقہ منفعت کے مالک پر ہوگا، جیسا کہ شادی شدہ باندی کا نفقہ شوہر پر ہوتا ہے، آقا پر نہیں، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ نفع اس کا ہے، لہذا ضرر بھی اسی پر ہوگا، ورنہ نقصان پہنچانا لازم آئے گا اور

(۱) المغنی ۶/ ۵۹، ۶۲ روضۃ الطالبین ۶/ ۱۱۷، ۱۸۶، ۱۸۸، الزرقانی ۸/ ۱۹۵۔

حدیث میں ہے: "الخراج بالضمان"[1] (منفعت ضمان کے بدلے ہے)۔

اور یہ سب شافعیہ کے نزدیک اس غلام کے نفقہ کے بارے میں ہے جس کی منفعت کی وصیت ہمیشہ کے لئے کی گئی ہو، لیکن اگر کسی متعین مدت کے لئے ہو تو اس کا نفقہ وارث پر ہے (اس بارے میں) ایک ہی قول ہے، نووی فرماتے ہیں: یہ اجارہ پر لئے ہوئے غلام کے نفقہ پر قیاس ہے کہ وہ مالک پر ہوتا ہے حنفیہ کہتے ہیں: جس غلام کی منفعت کی وصیت کی گئی ہے، اگر وہ اپنی کم عمری یا مرض کی وجہ سے کام کی طاقت نہ رکھتا ہو تو اس کا نفقہ غلام کے مالک پر ہوگا، یہاں تک کہ وہ خدمت کے لائق ہوجائے، جب خدمت کے قابل ہوجائے گا تب اس کا نفقہ اس شخص پر ہوگا جس کے لئے خدمت کی وصیت کی گئی ہے[2]۔

جس غلام کی منفعت کی وصیت کی گئی ہے اس میں تصرف کا اختیار:

۴۵- جس غلام کی منفعت کی وصیت کی گئی ہے اس کے فروخت کرنے کے سلسلے میں شافعیہ اور حنابلہ کا اختلاف ہے اور اس سلسلے میں دونوں مذاہب میں سے ہر ایک میں تین اقوال ہیں:

چنانچہ ایک قول یہ ہے کہ غلام کے مالک کو اس میں بیع کے ذریعہ تصرف کا حق ہے، اگر اسے فروخت کر دیا جائے تو جس شخص کے لئے منفعت کی وصیت کی گئی ہے اس کا حق باقی رہے گا۔

(۱) حدیث: "الخراج بالضمان" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۸۰، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ابن قطان نے اس کو صحیح کہا، جیسا کہ تلخیص الحبیر لابن حجر (۳/ ۲۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) المغنی ۶/ ۵۹، ۶۲، روضۃ الطالبین ۶/ ۱۸۹، الدر المختار بہامش حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۴۴۔

پس اسے اس حال میں فروخت کیا جائے گا کہ جس مدت کی وصیت کی گئی ہے اس کے ختم ہونے تک اس کی منفعت (خریدار کے حق میں) سلب ہوگی اور خریدار غلام کے حقوق و ذمہ داریوں میں فروخت کرنے والے کے قائم مقام ہوگا اور خواہ وہ مالک منفعت کے ہاتھ فروخت کیا جائے یا کسی اور کے ہاتھ، اس لئے کہ غلام کی ملکیت کا تقاضا ہے کہ اس کی بیع جائز ہو اور اس لئے بھی کہ ہوسکتا ہے کہ خریدار اسے آزاد کردے اور اسے اس کا اجر و ثواب اور ولاء حاصل ہو۔

ایک قول یہ ہے کہ مالک منفعت کے ہاتھ اس کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ جس چیز میں نفع نہیں ہے اس کی بیع صحیح نہیں ہوتی، جیسے کیڑے مکوڑے اور ایک قول یہ ہے کہ مالک منفعت کے ہاتھ اس کی بیع درست ہے، کسی اور کے ہاتھ نہیں، اس لئے کہ مالک منفعت کے لئے ملکیت اور منفعت دونوں جمع ہوجائیں گے، پس وہ اس سے فائدہ اٹھائے گا، بخلاف دوسرے کے۔

۴۶- غلام کے مالک کو یہ اختیار ہے کہ جس غلام کی منفعت کی وصیت کی گئی ہے، اس کو آزاد کردے اور منفعت اس شخص کے لئے باقی رہے گی جس کے لئے اس نے اس کی وصیت کی ہے اور غلام اپنے آزاد کرنے والے سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کرے گا اور شافعیہ کے ایک قول کے مطابق وصیت باطل ہوجائے گی اور جس کے لئے وصیت کی گئی ہے وہ آزاد کرنے والے سے منافع کی قیمت وصول کرسکتا ہے یا نہیں؟ اس میں دو اقوال ہیں، نووی فرماتے ہیں کہ شاید ان دونوں میں سے اصح قول یہ ہے کہ وصول کرسکتا ہے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جس غلام کی منفعت کی وصیت کی گئی ہے اس کو کفارہ کی طرف سے آزاد کرنا کافی نہیں ہوگا[1]۔

۴۷- جس غلام کی منفعت کی وصیت کی گئی ہے اس کی منفعت میں

(۱) المغنی ۶/ ۶۱، روضۃ الطالبین ۶/ ۱۸۹۔

تصرف کا حق اس شخص کو ہے جس کے لئے اس کی وصیت کی گئی ہے، لہذا اسے یہ حق ہے کہ وہ غلام کو اتنی مدت کے لئے اجارہ پر لگائے جس مدت میں اس کے لئے نفع اٹھانے کی وصیت کی گئی ہے، اور اسے یہ حق ہے کہ وہ اسے ہبہ کردے اور یہ اس لئے کہ وہ صحیح طریقے پر منفعت کا پورا مالک ہے، لہذا اسے اس میں تصرف کرنے کا حق ہے، جیسا کہ اگر وہ اجارہ کے ذریعہ اس کا مالک ہوتا اور یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ موصی لہ کے لئے اس منفعت کو اجارہ پر لگانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حنفیہ کے اصول کی رو سے وہ مال نہیں ہے، لہذا اگر وہ عوض لے کر اس کا مالک بنائے گا تو وہ جتنے کا مالک ہے اس سے زیادہ کا مالک بنانے والا ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے[۱]۔

اور موصی لہ کو یہ حق ہے کہ وہ اس غلام پر اپنا قبضہ ثابت رکھے جس کی منفعت کی وصیت اس کے لئے کی گئی ہے اور اس کے لئے اس کے منافع حسب رواج اس کی کمائی اور حرفت کی اجرت ہوگی۔

حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ نہ وارث کو وطی کرنے کا حق ہے اور نہ اس شخص کو جس کے لئے اس کی منفعت کی وصیت کی گئی ہے، اس لئے کہ وارث کو اس کے نفع کی پوری ملکیت حاصل نہیں ہے کہ جس کی بنا پر اس کے لئے وطی حلال ہو، اور موصی لہ کے ملک یمین میں یہ نہیں ہے کہ اس کے لئے وطی حلال ہو۔

ان دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے کی رضامندی کے بغیر اس کے نکاح کرانے کا اختیار نہیں ہے، لیکن اگر اسے نکاح کی ضرورت ہو اور وہ اس کا مطالبہ کرے تو اس کا نکاح کرانا واجب ہے اور غلام کا مالک اس کے نکاح کرانے کا ذمہ دار ہوگا[۲]۔

(۱) المغنی ۶/ ۶۰، الدر المختار ۵/ ۴۴۳۔

(۲) المغنی ۶/ ۶۲، ۶۳، روضۃ الطالبین ۶/ ۱۸۷، ۱۹۰، الدر المختار ۵/ ۴۴۴، الدسوقی ۴/ ۴۴۸۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وہ شخص جس کے لئے غلام کی منفعت کی وصیت کی گئی ہے وصیت کرنے والے کی زندگی میں مرجائے تو وصیت باطل ہوجائے گی، اور اگر اس کی وفات کے بعد مرے تو غلام وصیت کرنے والے کے وارثین کی طرف ان کے مالک ہونے کی وجہ سے لوٹ آئے گا۔

وہ فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ وصیت کرنے والے نے موصی لہ کو اپنی ملکیت کے رہتے ہوئے منافع حاصل کرنے کا حق دیا ہے، اگر یہ حق موصی لہ کے وارث کی طرف منتقل ہو تو وہ وصیت کرنے والے کی ملک سے اس کی رضامندی کے بغیر ابتداء اس کا مستحق ہوجائے گا، اور یہ جائز نہیں۔

مالکیہ دوسری حالت میں فرماتے ہیں: بلکہ اس کے منافع موصی لہ کے وارثین کے لئے ہوں گے، اگر وصیت کسی محدود زمانے کے لئے نہ ہو اور اگر اس نے وصیت کسی محدود زمانے کے لئے کی ہو تو پھر وہ اجارہ پر دیئے گئے غلام کی طرح ہوجائے گا، اجارہ کا جو زمانہ باقی ہے اس میں وراثت جاری ہوگی اور اس میں اجرت کا معاملہ کیا جائے گا[۱]۔

غلام، شرعی ذمہ داریاں اور تصرفات کے احکام:

۴۸ - دراصل غلام جب عاقل بالغ ہوجائے تو تمام مکلفین کی طرح وہ بھی مکلّف ہے، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، اور اس بنا پر اسے آخرت میں اس کے اچھے اور برے اعمال کا بدلہ دیا جائے گا، اور اس کی وجہ سے دنیا میں اس کا مواخذہ ہوگا۔

شیخ عمیرہ برلسی فرماتے ہیں: غلام ذمہ داریوں میں اور بہت سے

(۱) الدر المختار و رد المحتار ۵/ ۴۴۳، ۴۴۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۳۲۴، الدسوقی ۴/ ۴۴۸۔

احکام میں آزاد کے مشابہ ہے، مثلاً قصاص، فطرہ، تحلیف (قسم لیا جانا) اور حدود کا واجب کرنا اور اس کے قتل میں کفارہ کا واجب ہونا[1]۔

غلام کے افعال کے اکثر احکام درج ذیل اصول پر مبنی ہیں:

پہلا اصول: غلام کی اہلیت:

۴۸م- حنفیہ میں سے علماء اصول نے غلام کی اہلیت سے بحث کی ہے اور انہوں نے بیان کیا ہے کہ غلامی اہلیت پر طاری ہوتی ہے اور اسے ناقص بنا دیتی ہے، پس بعض لحاظ سے وہ آزاد کے حکم میں ہے، لہذا حدود وقصاص سے متعلق اس کا تمام اقرار صحیح ہے اور اسے اپنے آقا کی اجازت سے نکاح کرنے کا اختیار ہے، اور اسے اس میں اجازت کی ضرورت اس لئے ہے کہ اس کی وجہ سے ذمہ میں مال واجب ہوتا ہے اور وہ تصرف کا اہل ہے، اس لئے کہ تصرف عقل اور ذمہ کے صحیح ہونے سے ہوتا ہے اور جہاں تک عقل کی بات ہے تو وہ غلامی کی وجہ سے خراب نہیں ہوتی ہے، اسی بنا پر غلام کی روایت صحیح ہے اور اس پر عمل کرنا لازمی ہے، اگر اس کا کلام معتبر نہ ہوتا تو اس کی روایت کا بھی اعتبار نہ ہوتا، جہاں تک ذمہ کی بات ہے تو وہ اس پر واجب کرنے اور اس کے اپنے لئے واجب کر لینے کی اہلیت سے ہوتا ہے اور چونکہ یہ دونوں ہی چیزیں پائی جارہی ہیں، اس لئے اس کو حقوق اللہ، یعنی نماز اور روزہ کے ادا کرنے اور محرمات سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے اور اس کے لئے اس کے آقا پر نفقہ واجب ہوتا ہے، اور صرف آقا کے حق کی حفاظت کے لئے اس کے تصرف کو ممنوع قرار دیا گیا ہے اور بعض واجبات، مثلاً جمعہ، عیدین، حج اور جہاد اس سے ساقط ہوگئے، تاکہ غلام کے منافع کے سلسلے میں آقا کے حق کی حفاظت ہو، اس لئے کہ غلامی کی وجہ سے غلام اپنے منافع کا مالک نہیں ہوتا

(۱) عمیرۃ علی شرح المنہاج ۳/ ۳۰، ۳۱۔

ہے، جیسا کہ وہ بذات خود آقا کا مملوک ہے، پس تصرف کے سلسلے میں آقا کی اجازت سے رکاوٹ دور ہوجاتی ہے، اہلیت ثابت نہیں ہوتی۔

شافعیہ کے نزدیک غلام تصرف کا اہل نہیں ہے، البتہ اگر اس کا آقا اسے اجازت دے دے تو اہلیت ثابت ہوجائے گی[1]۔

اور غلامی ولایتوں کے لئے مانع ہے، لہذا کسی کے خلاف نہ تو اس کی شہادت صحیح ہوگی، نہ اس کا فیصلہ کرنا، نہ اس کی تحکیم (ثالثی) اور نہ اس کی امارت صحیح ہوگی، اور غلامی ذمہ کو کم کر دیتی ہے اور اسی بنا پر جنایات کے تاوان جیسی چیزوں میں اس کی ملکیت اس کے ذمہ کے ساتھ شامل کی جاتی ہے، چنانچہ اس کو ان میں فروخت کیا جاتا ہے، الا یہ کہ آقا اس کو فدیہ دے کر چھڑا لے[2]۔

دوسرا اصول: غلام مال کا مالک ہوسکتا ہے یا نہیں؟

۴۹م- اگر آقا اپنے غلام کو مال کا مالک نہ بنائے تو بالاتفاق وہ مالک نہ ہوگا اور یہ اس لئے کہ اس کا آقا اس کی ذات اور اس کے منافع کا مالک ہے، لہذا اس کے سبب سے جو کچھ حاصل ہوگا اس کے آقا کا ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت کا نتیجہ ہے، جیسے کہ اس کے درخت کا پھل، اور اگر اس کا آقا اسے مال کا مالک بنادے تو ائمہ کا اس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہ، ثوری، اسحاق اور جدید قول کے مطابق امام شافعی اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے کہ وہ کسی حال میں مال کا مالک نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ مملوک ہے، لہذا وہ مالک نہیں ہوسکتا، نیز اس لئے کہ ایک مال میں دو حقیقی مکمل ملکیت کا تصور ممکن نہیں ہے۔

(۱) مسلم الثبوت ۱/ ۱۷۱، ۱۷۳، بولاق ۱۳۲۲ھ۔

(۲) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۱۲۸۔

اور امام مالک اور قول قدیم کے مطابق امام شافعی کا اور دوسری روایت کے مطابق امام احمد کا مذہب (جسے ابن قدامہ نے ترجیح دیا ہے) یہ ہے کہ جب اس کا آقا اسے مالک بنائے گا تو وہ مالک ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ زندہ آدمی ہے اور اس کے آقا کے حق کی وجہ سے اس پر حجر نافذ کیا گیا ہے، لہذا اگر وہ اس کو مالک بننے کی اجازت دے تو مالک ہوجائے گا، اس لئے کہ ملکیت کا مقتضی ثابت ہے اور وہ زندگی کے ساتھ آدمی ہونا اور مانع کا دور ہونا ہے، جیسا کہ وہ اپنے آقا کی اجازت سے نکاح کا مالک ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ وہ آدمی ہونے کی وجہ سے ملکیت کی صلاحیت رکھتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے مال کو بنی آدم کے لئے پیدا کیا ہے، تاکہ وہ اس کے ذریعہ عبادات کی ذمہ داریوں اور تکالیف کے احکام کو بہتر طور پر انجام دینے میں مدد حاصل کریں اور غلام آدمی ہے، لہذا وہ ملک کی قدرت رکھتا ہے، جیسا کہ وہ تکلیف اور عبادت کی قدرت رکھتا ہے [۱]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر اس کے آقا کے علاوہ کوئی اور اسے کسی مال کا مالک بنائے تو مالک نہیں ہوگا اور اس قول کے مطابق کہ وہ مالک ہوتا ہے، آقا جب وہ چاہے اس مال کا مطالبہ کرسکتا ہے، جس کا اس نے اسے مالک بنایا ہے اور غلام کو آقا کی اجازت کے بغیر اس مال میں تصرف کرنے کا حق نہیں ہے جس کا آقا نے اسے مالک بنایا ہے [۲]۔

۵۰ - وہ غلام جسے مال کا مالک بنایا گیا اگر وہ مرجائے تو مال سے اس کی ملکیت ختم ہوجائے گی اور کوئی اس کا وارث نہیں ہوگا، بلکہ وہ مال اس کے آقا کا ہوگا۔

اور اگر کوئی انسان اس مال کو تلف کردے جس کا مالک آقا نے اپنے غلام کو بنایا تھا تو غلام کی ملکیت اس سے ختم ہوجائے گی اور وہ آقا کا ہوجائے گا اور مطالبہ کرنے کا حق اسی کو ہوگا، غلام کو نہیں [۱]۔

ملکیت کے اس قاعدے پر غلام کے احکام کے بہت سے فروعی مسائل مبنی ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں: کیا اس پر زکاۃ ہے؟ کیا وہ قربانی کرے گا، کیا وہ کھانا کھلانے کے ذریعہ کفارہ ادا کرے گا اور کیا وہ جماع کے لئے باندی کو خرید سکتا ہے؟ وغیرہ جن کا بیان آگے آئے گا۔

تیسرا اصول: غلام سے متعلق اموال:

شافعیہ میں سے سیوطی نے غلام سے متعلق اموال کو چار قسموں میں تقسیم کیا ہے۔

۵۱ - پہلی قسم: وہ مال جو غلام کی ذات سے متعلق ہے، اس سلسلے میں اسے فروخت کیا جائے گا اور وہ اس کی جنایات کا تاوان اور اس کی تلف کردہ چیزوں کا بدل ہے، خواہ اس کا فعل آقا کی اجازت سے ہو یا بغیر اجازت ہو، اس لئے کہ وہ مستحق کی رضامندی کے بغیر واجب ہوتا ہے اور یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ اس کا فعل معتبر ہو، یعنی وہ عاقل اور ممیّز ہو اور اگر وہ نابالغ غیر ممیّز ہو یا مجنون ہو تو اصح قول کے مطابق اس کی ذات کے ساتھ ضمان کا تعلق نہیں ہوگا۔

۵۲ - دوسری قسم: وہ مال جو اس کے ذمہ سے متعلق ہو، تو اس کو اس سلسلے میں فروخت نہیں کیا جائے گا، اور نہ آقا پر اس کی ادائیگی لازم ہوگی، بلکہ جب وہ آزاد ہوجائے گا تو اس سے اس کا مطالبہ کیا جائے گا، اور یہ وہ مال ہے جو مستحق کی رضامندی سے واجب ہوتا ہے، مثلاً مبیع کا بدل اور قرض، جبکہ ان دونوں کو وہ تلف کردے اور اگر اس نے اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کرلیا اور وطی کی تو مہر مثل اس کے ذمہ سے متعلق ہوگا، اس لئے کہ وہ مستحق کی رضامندی سے واجب ہوا ہے

(۱) المغنی ۴/ ۱۷۴، ۲/ ۶۲۳، ۶۲۵، الحموي علی الأشباه ۲/ ۱۵۳، الزرقانی ۳/ ۱۹۶، ۸/ ۱۲۶۔

(۲) روضۃ الطالبین ۳/ ۵۷۴، ۱۰/ ۲۶، الزرقانی ۸/ ۱۲۶۔

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۲۶۔

اور ایک قول یہ ہے کہ اس کی ذات سے متعلق ہوگا، اس لئے کہ وہ اِتلاف ہے اور اگر باندی نے رمضان میں حمل یا رضاعت کی وجہ سے بچے کے نقصان کے اندیشہ سے افطار کرلیا تو فدیہ اس کے ذمہ میں ہوگا۔

۵۳- تیسری قسم: وہ مال جو غلام کی کمائی سے متعلق ہو اور یہ وہ مال ہے جو غلام اور آقا کی رضامندی سے ثابت ہوا ہے اور وہ مہر اور نفقہ ہے، اگر اسے اس کے آقا نے نکاح کی اجازت دی اور اس نے نکاح کرلیا اور وہ کمانے والا ہے یا اسے تجارت کی اجازت حاصل ہے یا آقا کی اجازت سے ضامن بنا، یا تجارت کا دین اس پر لازم ہوگیا اور اس میں سے وہ معتبر ہے جو اجازت کے بعد واقع ہوا ہو، نہ کہ اس سے قبل۔

اور اس صورت میں جہاں مکمل ادائیگی نہ ہو وہاں فاضل اس کے ذمہ سے متعلق ہوجائے گا، اس کی کمائی سے متعلق نہ ہوگا۔

اور ایک قول کی رو سے ضمان میں مال اس کے ذمہ سے متعلق ہے اور دوسرے قول کی رو سے: اس کی ذات (رقبہ) سے۔

۵۴- چوتھی قسم: وہ مال جو آقا سے متعلق ہو اور یہ وہ مال ہے جسے مجنون، غلام اور بے شعور بچہ تلف کردے، جیسا کہ پہلے گذرا [۱]۔

غلام کے افعال کے احکام:

اول- غلام کی عبادات

غلام میں اصل یہ ہے کہ وہ عبادات میں آزاد کی طرح برابر ہے اور چند امور میں اس سے مختلف ہے، ان میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

۵۵- الف- نماز میں (اور نماز سے باہر بھی) باندی کے جسم کا قابل ستر حصہ آزاد عورت کے قابل ستر حصے سے ہلکا ہے، پس مالکیہ کے نزدیک اور اصح قول کی رو سے شافعیہ کے نزدیک باندی کا قابل ستر حصہ ناف سے گھٹنہ تک ہے اور ان حضرات کا استدلال ابوداؤد کی اس حدیث مرفوع سے ہے: "**إذا زوج أحدكم خادمه عبده أو أجيره فلا ينظر إلى مادون السرة و فوق الركبة**" [۱] (جب تم میں سے کوئی شخص اپنے خادم، یعنی اپنے غلام یا مزدور کا نکاح کردے تو وہ اس کے ناف سے نیچے اور گھٹنہ سے اوپر کا حصہ نہ دیکھے)، اور حنفیہ پیٹ اور پیٹھ کا اضافہ کرتے ہیں، اور ان کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے سینہ کا بالائی حصہ ستر میں نہیں ہے، پھر مالکیہ فرماتے ہیں کہ باندی سے نماز میں اس کے سر ڈھانپنے کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، نہ بطور وجوب کے اور نہ بطور استحباب کے، بلکہ وہ جائز ہے، اور بظاہر ان کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ باندی اگر مذکورہ بالا قابل ستر اعضاء کے علاوہ جسم کے کسی حصہ کے کھلے ہونے کی حالت میں نماز پڑھے تو اس پر نماز کا اعادہ نہیں ہے، اور انہوں نے یہ صراحت کی ہے کہ اگر وہ ران کھلے ہونے کی حالت میں نماز پڑھے تو لوٹائے گی، اور حنابلہ کے نزدیک باندی کے لئے مستحب ہے کہ وہ نماز میں احتیاطاً آزاد عورت کی طرح پردہ کرے [۲]۔

ب- اذان، اقامت اور امامت:

۵۶- شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ جائز ہے کہ اذان اور اقامت کہنے والا غلام ہو، پھر حنابلہ فرماتے ہیں: اس پر لازم ہے کہ وہ اپنے آقا سے اجازت حاصل کرلے اور ابن ہبیرہ نے ذکر کیا ہے کہ مؤذن کے لئے مستحب ہے کہ وہ آزاد ہو [۳]۔

---

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۱۹۶۔

(۱) حدیث: "إذا زوج أحدكم خادمه عبده أو أجيره فلا......" کی روایت ابوداؤد (۱ر ۳۴۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۲) الزرقانی ۱ر ۱۷۵، ۱۷۷، روضۃ الطالبین ۱ر ۲۸۳، فتح القدیر ۱ر ۱۸۳، کشاف القناع ۱ر ۲۶۶۔

(۳) کشاف القناع ۱ر ۲۳۵، روضۃ الطالبین ۱ر ۲۰۲۔

۵۷- غلام کی امامت بھی آزاد اور غلام دونوں کے لئے یکساں طور پر جائز ہے، اور یہ جمہور کا قول ہے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں: غلام قبائل کی مسجدوں میں اور جماعت کی مسجدوں میں اور عیدین میں امام نہیں ہوگا، اور وہ قوم کو جمعہ کی نماز نہیں پڑھائے گا اور اگر وہ مسافروں کے درمیان سب سے اچھا قاری ہو تو سفر میں امامت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، بغیر اس کے کہ اسے مستقل امام بنایا جائے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ رمضان کی نفل نماز میں امامت کرے۔

جمہور کا استدلال ابواسید کے غلام سعید کی روایت سے ہے، وہ فرماتے ہیں: میں نے غلام ہونے کی حالت میں نکاح کیا، میں نے نبی ﷺ کے اصحاب میں سے کچھ حضرات کو مدعو کیا، انہوں نے میری دعوت قبول کی، ان میں حضرت ابوذر، ابن مسعود اور حذیفہؓ تھے، تو نماز کا وقت آ گیا...... یہاں تک کہ انہوں نے فرمایا: اور ان حضرات نے مجھے آگے بڑھا دیا جبکہ میں غلام تھا، پس میں نے انہیں نماز پڑھائی۔

پھر حنفیہ فرماتے ہیں: غلام کو امامت کے لئے آگے بڑھانا مکروہ تنزیہی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر اصلی آزاد اور آزاد شدہ غلام جمع ہوں تو اصلی آزاد افضل ہے۔

پھر حنابلہ فرماتے ہیں: آزاد، غلام سے افضل ہے جب تک کہ غلام مسجد کا امام نہ ہو، کیونکہ اگر وہ امام ہے تو آگے بڑھنے کا حق اسے ہے، اسی طرح اگر نماز اس کے گھر میں ہو تو وہ اپنے آقا کے علاوہ دوسروں کے مقابلے میں امامت کا زیادہ مستحق ہے[1]۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۴۷۳، المغنی ۲/ ۲۰۶، ۱۹۳، المدونة للإمام مالک ۱/ ۸۴، الزرقانی ۲/ ۲۵، فتح القدیر ۱/ ۲۴۷، ابن عابدین ۱/ ۳۷۶، روضة الطالبین ۱/ ۳۵۳۔

ج- جمعہ اور جماعت کی نماز:

۵۸- آزاد لوگوں پر جمعہ کی نماز بالاتفاق واجب ہے اور جماعت کی نماز سنت موکدہ ہے، سوائے حنابلہ کے، چنانچہ ایک قول جو ان کے نزدیک اصح ہے، وہ یہ ہے کہ واجب ہے اور ایک قول یہ ہے کہ شرط ہے[1]۔

جمہور حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک غلاموں پر جمعہ واجب نہیں ہے، اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے، جسے طارق ابن شہاب نے روایت کیا ہے: **"الجمعة حق واجب علی کل مسلم إلا أربعة: عبد مملوک، أو امرأة، أو صبی، أو مریض"**[2] (جمعہ ہر مسلمان پر حق اور واجب ہے، سوائے چار قسم کے لوگوں کے، غلام یا عورت یا بچہ یا مریض)، اسی طرح حضرت جابر اور تمیم داریؓ سے مرفوعاً روایت کی گئی ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جمعہ کے لئے جانا واجب ہے، خواہ دور دراز مقام سے ہو، پس وہ غلام پر واجب نہیں ہے، جیسے کہ حج اور جہاد، اور اس لئے بھی کہ غلام کی منفعت آقا کی ملکیت اور اس کے لئے محبوس ہے، لہذا یہ اس شخص کے مشابہ ہو گیا جو قرض میں محبوس ہو، اور اس لئے بھی کہ اگر جمعہ اس پر واجب ہوتا تو اس کے لئے مالک کی اجازت کے بغیر جانا جائز ہوتا اور اس کے آقا کو تمام فرائض کی طرح اس سے اس کو روکنا جائز نہیں ہوتا۔

دوسری روایت کی رو سے حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جمعہ غلام پر واجب ہے، لیکن وہ اپنے آقا کی اجازت کے بغیر اس کے لئے نہیں

(۱) المغنی ۲/ ۱۷۶، شرح المنہاج ۱/ ۲۲۰، شرح الأشباہ ۲/ ۱۵۲۔

(۲) حدیث: "الجمعة حق واجب علی کل مسلم" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۴۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور نووی نے شیخین کی شرط پر اسے صحیح قرار دیا ہے، زیلعی کی نصب الرایہ (۲/ ۱۹۹ طبع المجلس العلمی) میں ایسا ہی ہے۔

جائے گا اور اگر اس کا آقا اسے روک دے تو اسے چھوڑ دے گا۔

اور حسن اور قتادہ سے نقل کیا گیا ہے کہ غلام پر اگر مقررہ ٹیکس ہو جسے وہ اپنے آقا کو ادا کرتا ہو تو پھر اس پر جمعہ واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کے آقا کا جو حق اس پر ہے وہ مال کی طرف منتقل ہو گیا اور اگر ایسا نہ ہو تو پھر اس پر جمعہ واجب نہ ہوگا[۱]۔

مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ غلام کے لئے اپنے آقا کی اجازت سے جمعہ میں حاضر ہونا مستحب ہے[۲]۔

حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں، چنانچہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اگر آقا اسے اجازت دے دے تو اس پر حاضر ہونا واجب ہوگا اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ جمعہ کا بدل ہے اور وہ ظہر ہے، بخلاف نماز عید کے کہ وہ واجب ہے، اس لئے کہ اس کا کوئی بدل نہیں ہے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ غلام اگر آقا کی اجازت کے بغیر جمعہ میں حاضر ہو جائے تو وہ اس کی طرف سے کافی ہو جائے گا[۳]۔

پھر شافعیہ فرماتے ہیں کہ غلام کے ذریعہ جمعہ منعقد نہ ہوگا، یعنی جمعہ کے منعقد ہونے کے لئے لازمی تعداد کی تکمیل میں غلام کا اعتبار نہ ہوگا[۴]۔

د- غلام اور زکاۃ:

۵۹- غلام کے پاس جو مال ہے اس کی زکاۃ اس پر واجب نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی ملکیت تام نہیں ہے۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ اس سلسلے میں ہمارے علم کے مطابق کسی کا اختلاف نہیں ہے، صرف عطاء اور ابوثور سے منقول ہے کہ غلام پر اس کے مال کی زکاۃ ہے[۱]۔

۶۰- پھر فقہاء کا اس بات میں اختلاف ہے کہ کیا آقا پر غلام کے مال کی زکاۃ واجب ہے یا نہیں۔

تو حنفیہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ کا مذہب اور امام احمدؒ سے ایک روایت یہ ہے اور اسی پر ان کا مذہب ہے، اور سفیان اور اسحاق کا مذہب بھی یہی ہے کہ آقا پر واجب ہے کہ وہ اس مال کی زکاۃ ادا کرے جو اس کے غلام کے قبضہ میں ہے۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ وجہ یہ ہے کہ غلام مالک نہیں، خواہ اس کا آقا اسے مالک بنا دے، لہذا اس کے ہاتھ میں جو مال ہے وہ حقیقت میں اور مکمل طور پر آقا کی ملکیت ہے، اس لئے اس پر اس کی زکاۃ واجب ہوگی۔

امام مالک اور ابوعبید کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول اور امام احمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ نہ تو غلام کے مال میں زکاۃ ہے اور نہ اس کے آقا پر ہے، ابن المنذر فرماتے ہیں کہ یہ ابن عمرؓ، جابرؓ، زہری اور قتادہ سے بھی مروی ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ غلام آدمی ہے اور وہ مالک ہوتا ہے، جیسا کہ اوپر گذرا، لہذا اس کے مال کی زکاۃ آقا پر واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ مال غلام کا ہے، آقا کا نہیں ہے اور غلام پر زکاۃ واجب نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ اس کے مال پر اس کی ملکیت ناقص ہے، کیونکہ آقا جب چاہے اپنے غلام کا مال لے سکتا ہے اور زکاۃ صرف اس مال میں واجب ہوتی ہے جس پر پوری ملکیت ہوتی ہے، اور اس لئے بھی کہ غلام اس مال میں مکمل تصرف کا مالک نہیں ہے[۲]۔

---

(۱) المغنی ۲/۳۳۹، شرح المحلی علی المنہاج ۱/۲۶۸۔
(۲) الزرقانی ۲/۶۱، روضۃ الطالبین ۲/۳۴۔
(۳) الحموی علی الأشباہ ۲/۱۵۲، روضۃ الطالبین ۱۱/۲۵۔
(۴) الأشباہ و النظائر للسیوطی رص ۱۹۳، کشاف القناع ۱/۴۸۹، ابن عابدین ۱/۳۸۴، القلیوبی ۱/۲۳۸۔

(۱) المغنی ۲/۶۲۱، فتح القدیر ۱/۴۸۱۔
(۲) المغنی ۲/۶۲۵، کشاف القناع ۲/۱۶۸، فتح القدیر ۱/۴۸۶، الزرقانی ۲/۱۴۴، شرح المنہاج للمحلی ۲/۳۸۔

ھ- غلام میں صدقۂ فطر:

۶۱ - غلام میں مجموعی لحاظ سے صدقۂ فطر بالاتفاق واجب ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: " أن رسول الله ﷺ "فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس، صاعا من تمر، أو صاعا من شعير، على كل حر أو عبد، ذكر وأنثى من المسلمين" [۱] (رسول اللہ ﷺ نے رمضان کے صدقۂ فطر کو لوگوں پر فرض کیا، ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو مسلمانوں میں سے ہر آزاد یا غلام مرد یا عورت پر)۔

اور زکاۃ کا مطالبہ آقا سے ہوگا، خود غلام سے نہیں ہوگا، چنانچہ غلام پر خود اپنا فطرہ نہیں ہے، اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ غلام اگر اپنے آقا کی اجازت کے بغیر اپنی طرف سے صدقۂ فطر نکالے تو اس کے لئے کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ آقا کی اجازت کے بغیر اس کے مال میں تصرف ہے [۲]۔

و- غلام کی نفلی عبادات:

۶۲ - آقا کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنے غلام کو خدمت کے علاوہ دوسرے وقت میں نفل نماز اور سنن رواتب سے روکے یا نفلی روزے یا ذکر یا قرآن کی تلاوت سے روکے، اس لئے کہ اس میں آقا کو کوئی ضرر نہیں ہے، الا یہ کہ یہ عبادت اسے کام اور خدمت سے کمزور کردیں۔

مالکیہ نے اس سے اس باندی کو مستثنی کیا ہے جس کی ضرورت اس کے آقا کو ہے [۳]۔

(۱) حدیث: "فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۶۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۲۹۹، کشاف القناع ۱/ ۲۵۱، شرح الأشباہ ۲/ ۱۵۳۔

(۳) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۰۱، ۱۱/ ۲۵، الزرقانی ۲/ ۲۱۹، کشاف القناع ۱/ ۴۲۴۔

ز- غلام کا روزہ:

۶۳ - غلام پر آزاد لوگوں کی طرح بالاتفاق رمضان کا روزہ واجب ہے اور آقا کو اسے روکنے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ وہ فی الفور واجب ہوتا ہے، اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ قضا رمضان کا یہی حکم ہے [۱]۔

لیکن وہ روزہ جو نذر کی وجہ سے واجب ہوا ہو تو حنفیہ فرماتے ہیں کہ غلام فرض کے علاوہ کوئی دوسرا روزہ آقا کی اجازت کے بغیر نہیں رکھے گا، اور نہ وہ فرض جو غلام کے اپنے اوپر واجب کرلینے سے واجب ہوا ہو [۲]۔

۶۴ - لیکن نفلی روزہ اگر ایسے وقت میں ہو کہ آقا کو ضرر نہ پہنچے تو اسے روکنے کا حق نہیں ہے، اور اگر اسے نقصان پہنچتا ہو تو اسے روکنے کا حق ہے، مالکیہ نے اس سے اس باندی کو مستثنی کیا ہے جس کی ضرورت اس کے آقا کو پڑتی ہو، پس وہ اس کی اجازت کے بغیر نفل روزہ نہیں رکھے گی، جیسا کہ بیوی [۳]۔

ح- غلام کا اعتکاف:

۶۵ - غلام کا اعتکاف صحیح ہے اور جمہور (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک اس کا اعتکاف آقا کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے منافع آقا کی ملکیت ہیں اور اعتکاف انہیں فوت کردے گا اور انہیں حاصل کرنے سے مانع بنے گا اور اعتکاف شریعت کی رو سے واجب نہیں ہے، پس اگر اس کی اجازت کے بغیر اعتکاف کرے تو شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ آقا کو اسے

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۰۰، الزرقانی ۲/ ۲۱۹۔

(۲) شرح الأشباہ ۲/ ۱۵۳۔

(۳) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۰۰، الزرقانی ۲/ ۲۱۹، المغنی ۸/ ۵۵۷۔

اعتکاف سے نکالنے کا حق ہے، اور اگر اس نے اسے اجازت دے دی پھر اسے نکالنا چاہا تو اگر اعتکاف نفلی ہو تو اسے نکالنے کا حق ہے، اس لئے کہ وہ شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا ہے اور اگر واجب ہو تو اس کا حکم نذر کا حکم ہے، جیسا کہ آگے آرہا ہے (۱)۔

ط- غلام کا حج:

۶۶- غلام پر حج واجب نہیں ہے، پس اگر اس نے اپنی غلامی کی حالت میں حج کیا تو اس کا حج نفلی ہے، پس اگر وہ آزاد ہو جائے تو اس پر بالاتفاق حج فرض ادا کرنا لازم ہے، جبکہ وجوب کی شرائط پوری ہوں، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے: اے لوگو! تم جو کچھ کہتے ہو مجھے سناؤ اور تم لوگ نکل کر یہ نہ کہنے لگو کہ ابن عباسؓ نے کہا: **"أيما غلام حج به أهله فمات فقد قضى حجة الإسلام، فإن أدرک فعليه الحج، و أيما عبد حج به أهله فمات، فقد قضى حجة الاسلام، فإن أعتق فعليه الحج"** (۲) (جس لڑکے کو اس کے گھر والوں نے حج کرایا پھر وہ مرگیا تو اس نے حج فرض کو ادا کر دیا، پھر اگر وہ بالغ ہو گیا تو اس پر حج ہے، اور جس غلام کو بھی اس کے مالک نے حج کرایا پھر وہ مرگیا تو اس نے حج فرض کو ادا کر دیا، پھر اگر وہ آزاد ہو گیا تو اس پر حج فرض ہے)

ابن الہمام فرماتے ہیں: حج اور نماز و روزہ کے درمیان دو لحاظ سے فرق ہے:

اول: یہ کہ حج عام طور پر مال ہی سے ادا ہوتا ہے، بخلاف نماز اور روزہ کے، اور غلام کی ملکیت نہیں ہوتی، اس لئے وہ وجوب کا اہل نہیں ہے۔

دوم: یہ کہ آقا کا حق ایک طویل مدت تک فوت ہو جائے گا، اور شریعت کے حکم سے بندہ کا حق مقدم ہے، اس لئے کہ بندہ محتاج اور اللہ تعالیٰ غنی ہے، بخلاف نماز اور روزہ کے کہ ان دونوں کی مدت کو مستثنیٰ کر دینے سے آقا کو حرج نہ ہوگا (۱)۔

اور غلام اپنے آقا کی اجازت کے بغیر حج کا احرام نہیں باندھے گا، لیکن اگر وہ ایسا کرے گا تو اس کا احرام صحیح منعقد ہو جائے گا، البتہ اس کے آقا کو اسے احرام سے حلال کرانے کا حق ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے احرام پر باقی رہنے میں اس کے منافع سے متعلق آقا کے حق کو اس کی اجازت کے بغیر فوت کرنا ہے، پس اگر اس نے اسے احرام سے نکال دیا تو اس کا حکم محصر جیسا ہوگا۔

لیکن اگر اس نے اس کی اجازت سے احرام باندھا ہے تو امام مالک، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اسے اس کو احرام سے نکالنے کا حق نہیں ہے، اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اسے اس کا حق ہے، پس اگر غلام آزاد ہوا اور وہ عرفہ میں بغیر احرام کے تھا، پھر اس نے احرام باندھا اور حج کیا تو فرض حج کی طرف سے اس کے لئے کافی ہو جائے گا، ابن قدامہ کہتے ہیں کہ ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اور اگر اس نے اپنے آقا کی اجازت سے حج کا احرام باندھا، پھر وہ عرفہ میں یا اس سے قبل آزاد ہوا اور اس نے اس کے مناسک مکمل کئے تو یہ حج، حج فرض کی طرف سے اس کے لئے کافی ہو جائے گا، اس

(۱) روضۃ الطالبین ۲/ ۳۹۶، کشاف القناع ۲/ ۳۴۹، شرح الأشباہ للحموی ۲/ ۱۵۳۔

(۲) قول حضرت ابن عباسؓ: "أيما غلام حج به أهله......" کی روایت طحاوی نے شرح معانی الآثار (۲/ ۲۵۷ طبع مطبعۃ الأنوار المحمدیہ) میں کی ہے اور ابن حجر نے الفتح (۴/ ۷۱ طبع السلفیہ) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے، اور روایت کے الفاظ: "ولا تخرجوا تقولون: قال ابن عباس" اس سے محسوس ہوتا ہے کہ یہ مرفوع ہے۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۱۲۴، الزرقانی ۲/ ۲۳۲۔

لئے کہ اس نے حج کے تمام ارکان ادا کئے۔

یہ امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک ہے، اور اگر اس نے طواف قدوم کے بعد سعی کی ہو تو اس پر سعی کا لوٹانا واجب ہے، اور امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں: یہ حج اس کے لئے فرض کی طرف سے کافی نہ ہوگا (۱)۔

اور احرام کے ممنوعات میں سے کسی چیز کا ارتکاب کرنے کی حالت میں اس کا حکم کفارہ میں اس کے حکم کی طرح ہے، جیسا کہ پہلے گذرا، پس وہ روزہ کے ذریعہ فدیہ ادا کرے گا، کسی اور چیز کے ذریعہ نہیں اور وہ واجب ہدی کی طرف سے روزہ رکھے گا، اور احصار کے دم (قربانی) میں اختلاف ہے (۲)۔

دوم- غلام اور خاندان سے متعلقہ احکام:

غلام اور استمتاع:

۶۷- باندیوں سے استمتاع جائز نہ ہوگا، مگر اس صورت میں جب ملک یمین یا نکاح صحیح کے اندر ہوں، اور ان کے علاوہ استمتاع حرام ہے، اس کا کرنے والا گنہ گار ہوگا، اور وہ کبیرہ گناہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ، اِلَّا عَلٰى اَزْوَاجِهِمْ اَوْمَامَلَكَتْ اَيْمَانُهُم فَاِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ، فَمَنِ ابْتَغٰى وَرَآءَ ذٰلِكَ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْعٰدُوْنَ" (۳) (اور جو اپنی شرمگاہوں کی نگہداشت رکھنے والے ہیں، ہاں البتہ اپنی بیویوں اور باندیوں سے نہیں کہ (اس صورت میں) ان پر کوئی الزام نہیں، ہاں جو کوئی اس کے علاوہ کا طلب گار ہوگا، سو ایسے ہی لوگ تو حد سے نکل جانے والے ہیں)۔

ملک یمین میں استمتاع:

۶۸- مرد مالک کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے مذکر غلام سے استمتاع کرے اور یہ اس اباحت میں داخل نہیں ہے، جسے سابقہ آیت نے مباح قرار دیا ہے، بلکہ وہ حرام لواطت ہے، قوم لوط کے عمل میں داخل ہے، جسے اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے، اور جس کی وجہ سے انہیں عذاب دیا گیا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اسے اپنی کتاب میں بیان فرمایا ہے۔

اسی طرح اگر مالک عورت ہو اور جس سے استمتاع کیا جائے وہ مملوکہ باندی ہو تو یہ بھی اس اباحت میں داخل نہیں، جسے مذکورہ آیت نے مباح قرار دیا ہے، بلکہ وہ ہم جنسی ہے جو حرام ہے۔

اسی طرح اگر مالک عورت ہو اور غلام مذکر ہو تو عورت کے لئے جائز نہیں کہ وہ اس غلام سے استمتاع کرے یا اسے اپنے ساتھ استمتاع پر قدرت دے اور نہ اس غلام کے لئے جائز ہے کہ ان میں سے کوئی عمل کرے، بلکہ غلام مالک عورت کے لئے حرام ہے اور یہ مالک عورت اس غلام پر حرام ہے، خواہ وہ عورت بغیر شوہر کے ہو یا شوہر والی ہو، قرطبی فرماتے ہیں کہ اس پر علماء کا اجماع ہے۔

اسی طرح اگر وہ مالکہ چاہے کہ وہ غلام اس سے نکاح کرلے تو مالکہ اس غلام پر وقتی طور پر حرام ہے، یعنی جب تک کہ وہ اس کا غلام رہے، پس اگر وہ اسے آزاد کردے یا فروخت کردے تو عورت کے لئے نکاح کرنا شرائط نکاح کے ساتھ جائز ہوجائے گا اور ابن المنذر نے اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ عورت کا اپنے غلام سے نکاح کرنا باطل ہے۔

اور سابقہ ان تینوں قسموں میں وطی اور مقدمات وطی یعنی بوسہ لینا، مباشرت، چھونا اور شہوت کے ساتھ دیکھنا یہ سب عورت کے لحاظ سے حرام ہیں۔

---

(۱) المغنی ۳/۲۴۸، ۲۵۰، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۲۳، الزرقانی ۲/ ۲۳۱۔

(۲) المغنی ۳/ ۲۵۱، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۷۶، ۱۷۷۔

(۳) سورۂ مؤمنون/ ۵، ۷۔

اور یہ تیسری صورت (مالکہ عورت کا اپنے غلام سے استمتاع) آیت کی دلالت سے اس لئے خارج ہے کہ آیت نے مردشوہروں کو خطاب کیا ہے، ابن العربی فرماتے ہیں: قرآن کے عجائبات میں سے ایک یہ ہے کہ ''سورۃ المؤمنون'' کی شروع کی یہ دس آیات مردوں اورعورتوں کے بارے میں عام ہیں، سوائے اللہ تعالی کے اس قول کے: ''وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ''[1] (اور جو اپنی شرمگاہوں کی نگہداشت رکھنے والے ہیں) کہ اس آیت میں صرف مردوں کو خطاب کیا گیا ہے، بیویوں کو نہیں: اس کی دلیل اللہ تعالی کا یہ قول: ''اِلَّا عَلٰى اَزْوَاجِهِمْ اَوْمَامَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ''[2] (ہاں البتہ اپنی بیویوں اور باندیوں سے نہیں)، اورعورت کے لئے اپنی شرم گاہ کی حفاظت کا حکم دوسرے دلائل میں آیا ہے، جیسے کہ احصان کی عمومی اور خصوصی آیات اور اس کے علاوہ دوسرے دلائل[3]۔

ابن کثیر نے ابن جریر سے جو قتادہ والی ان کی سند کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ایک عورت نے اپنے غلام کو (استمتاع کے لئے) مقرر کرلیا اور اس نے کہا کہ میں نے اللہ کی کتاب کی ایک آیت ''أو ماملکت أیمانھم'' کی تاویل کی ہے، قتادہ فرماتے ہیں کہ اس عورت کو حضرت عمرؓ کے پاس لایا گیا تو انہوں نے غلام کو مارا اور اس کا سر کاٹ دیا[4]۔

اور ابن قدامہ نے حضرت جابرؓ سے نقل کیا ہے کہ ایک عورت مقام جابیہ میں حضرت عمرؓ کے پاس آئی اس حال میں کہ اس نے اپنے غلام سے نکاح کرلیا تھا تو حضرت عمرؓ نے اسے ڈانٹ ڈپٹ کیا اور اس کو رجم کرنے کا ارادہ کیا اور فرمایا: تیرے لئے وہ غلام حلال نہیں

(۱) سورۂ مؤمنون/۵۔

(۲) سورۂ مؤمنون/۶۔

(۳) القرطبی ۱۲/۱۰۵۔

(۴) تفسیر ابن کثیر ۳/۲۳۹۔

ہے[1]۔

پس ملک یمین کی بنیاد پر جو وطی جائز ہے، وہ صرف مرد مالک کے لئے اپنی باندی سے وطی کرنا ہے، اور سابقہ آیت اسی سلسلے میں آئی ہے۔

آزاد مرد کا اپنی باندی سے وطی کرنا:

۶۹ - آزاد مرد کے لئے یہ حلال ہے کہ وہ وطی یا مقدمات وطی کے ذریعہ اپنی باندی سے استمتاع کرے، بشرطیکہ وہ اس کی مکمل مملوکہ ہو اور کامل ملکیت والی باندی وہ ہے جس میں اس کا کوئی شریک نہ ہو اور نہ کسی کے لئے اس میں کوئی شرط یا اختیار ہو، نیز یہ شرط ہے کہ اس میں کوئی ایسا مانع نہ ہو جس کی وجہ سے وہ باندی اس کے لئے حرام ہو، مثلاً وہ اس کی رضاعی بہن ہو یا اس کی بیوی کی بیٹی ہو یا اس کی فرع یا اصل کی موطوءہ ہو یا شادی شدہ ہو (یا شوہر والی ہو) یا مشترکہ ہو[2]۔

اور وہ باندی جسے اس کا آقا وطی کے لئے خاص کرلیتا ہے اس کو ''سریہ'' کہتے ہیں، اور اسے اس طرح خاص کرلینے کو تسری کہا جاتا ہے۔

اور اس کے تفصیلی احکام ''تسری'' کی اصطلاح میں دیکھے جائیں۔

البتہ ذیل میں کچھ ایسے احکام دیئے جارہے ہیں جنہیں ''تسری'' کی اصطلاح میں ذکر نہیں کیا گیا یا انہیں اختصار کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، اس لئے کہ ''رق'' کی اصطلاح کے ساتھ اس کا تعلق زیادہ ظاہر ہے۔

(۱) المغنی ۶/۶۱۰۔

(۲) الزرقانی ۳/۲۲۶، ۵/۱۳۰، روضۃ الطالبین ۵/۱۳۰، ۸/۲۷۰، کشاف القناع ۵/۲۰۵۔

جماع کے لئے خاص کی گئی باندی کی طلاق، اس سے ظہار، اس کی تحریم اوراس سے ایلاء کاحکم:

۷۰- جماع کے لئے خاص کی گئی باندی پر طلاق واقع نہ ہوگی اور طلاق کا اس پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور ظہار کے بارے میں جمہور علماء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ آقا اگر اپنی باندی سے ظہار کرے تو وہ ظہار کرنے والا نہ ہوگا، لہذا اس پر کوئی کفارہ نہیں ہے، اور اس نے جو کچھ کہا ہے اس سے توبہ کرنا واجب ہے، اس لئے کہ وہ صریح جھوٹ ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**اَلَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْكُمْ مِّنْ نِّسَائِهِمْ**"(1) (تم میں سے جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں) پس یہ آیت بیویوں کے بارے میں ظاہر ہے اور باندی پر اگر چہ لفظ: "نسائنا" (ہماری عورتوں) کا اطلاق لغوی اعتبار سے صحیح ہے، لیکن اطلاق کا صحیح ہونا حقیقت کو مستلزم نہیں ہے، بلکہ کہا جائے گا کہ یہ سب اس کی باندیاں ہیں، اس کی بیویاں نہیں ہیں، اس لئے کہ باندی میں (وطی) کی حلت تابع ہے، عقد سے مقصود نہیں ہے، بلکہ وطی کے حلال نہ ہونے کے باوجود عقد صحیح ہوجاتا ہے اور ملکیت ثابت ہوجاتی ہے، جیسا کہ مجوسی باندی کے خریدنے کی صورت میں، اور یہ قول ابن عمر، عبداللہ بن عمرو، سعید بن المسیب، مجاہد اوراوزاعی سے بھی منقول ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ باندی سے اس کے آقا کا ظہار کرنا صحیح ہے، پس اگر اس نے اس سے ظہار کیا تو اس کے بعد اس کے لئے اس سے وطی کرنا جائز نہ ہوگا، جب تک کہ پورا کفارہ نہ ادا کرے، اس لئے کہ اصلی طور پر حلال ہے، لہذا بیوی کی طرح اس سے ظہار کرنا صحیح ہوگا، اور یہ حضرت حسن، عکرمہ، نخعی، عمرو بن دینار، زہری اور قتادہ سے بھی مروی ہے۔

(1) سورۂ مجادلہ/ ۲۔

حسن اور اوزاعی سے یہ مروی ہے کہ اگر وہ اس سے وطی کرتا ہو تو ظہار ہوگا ورنہ نہیں۔

اور عطاء فرماتے ہیں کہ اس پر آزاد عورت کے کفارۂ ظہار کا نصف ہے، اس لئے کہ باندی احکام میں آزاد عورت کا نصف ہے۔

اور اگر اس نے اپنی باندی سے ایلاء کیا تو ایلاء نہ ہوگا، لہذا اس سے رجوع کرنے یا طلاق دینے کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اور اگر وہ حانث ہو تو اس پر کفارہ ہے۔

اسی طرح اگر وہ اپنی باندی کو اپنے اوپر حرام کرلے، یعنی کہے: "**هی علیّ حرام** (یہ مجھ پر حرام ہے) تو اس میں صرف کفارۂ یمین ہے، اس لئے کہ یہ کھانا حرام کرلینے کی طرح ہے، حدیث میں آیا ہے: "**أن النبي ﷺ حرم علی نفسه أمته فنزل**(1) **قوله تعالی: "يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَکَ......" إلی قوله: "قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ"**(2) (نبی ﷺ نے اپنی باندی کو اپنے اوپر حرام کرلیا تھا تو اللہ تعالی کا یہ قول نازل ہوا (اے نبی جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے آپ کے لئے حلال کیا ہے، اسے آپ کیوں حرام کررہے ہیں) اللہ تعالی کے قول: اللہ نے تمہارے لئے قسموں کا توڑنا مقرر کردیا ہے) تک۔

باندی جب ملکیت میں آئے تو اس کا استبراء:

۷۱- جس شخص نے کوئی باندی خریدی تو اگر وہ حاملہ ہو تو جب تک وہ بچہ نہ جن دے اس وقت تک اس سے وطی کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہے، اگر اس کا حمل ظاہر نہ ہو تو اس سے اس وقت تک وطی نہیں کرے گا

(1) حدیث: "أن النبي ﷺ حرم أمته" کی روایت حاکم (۲/ ۴۹۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(2) سورۂ تحریم/ ۱، ۲۔

جب تک کہ اس کا استبراء نہ کرلے، یعنی اس کے پاس اسے ایک حیض آجائے، تاکہ یقین ہوجائے کہ باندی کا رحم دوسرے کے حمل سے خالی ہے، اور یہی حکم ہراس باندی کے بارے میں ہے جو کسی بھی سبب سے اس کی ملک میں داخل ہوئی ہو، جیسے کہ ہبہ یا میراث یا وصیت وغیرہ، اس لئے کہ اوطاس کے قیدیوں کے بارے میں نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لاتوطأ حامل حتی تضع، ولا غیر ذات حمل حتی تحیض حیضة"[1] (کسی حاملہ باندی سے وطی نہ کی جائے یہاں تک کہ وہ بچہ جن دے اور نہ کسی غیر حمل والی سے یہاں تک کہ اسے ایک حیض آجائے)، اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا یحل لامرئ یؤمن باللہ والیوم الآخر أن یسقي ماءہ زرع غیرہ"[2] (جو شخص اللہ پر اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہو اس کے لئے یہ حلال نہیں کہ اس کا پانی دوسرے کی کھیتی کو سیراب کرے)۔

باندی کو جماع کے لئے خاص کرنے کا حکم اس سلسلے میں نکاح سے مختلف ہے، پس جو شخص کسی آزاد عورت سے نکاح کرے تو اس کے لئے بغیر استبراء کے اس سے وطی کرنا حلال ہے۔

اور بعض فقہاء کا مذہب یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی اس باندی کو فروخت کرنا چاہے جس سے وہ وطی کرتا تھا یا اس کا نکاح کرنا چاہے تو اس سے قبل اس کا استبراء ضروری ہے۔

(۱) حدیث: "لا توطأ حامل حتی تضع ولا غیر ذات حمل حتی......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۱۴، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۱/ ۱۷۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "لایحل لا مرئ یؤمن باللہ و الیوم الآخر أن یسقي......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۱۵، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت رویفع بن ثابت کی حدیث سے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

استبراء کی علت یہ ہے کہ اگر وہ اپنے آقا سے حاملہ ہوگی تو اس کی ولادت کے بعد ام ولد ہوجائے گی، اور اس کے لئے اسے فروخت کرنا جائز نہ ہوگا، اور بیع صحیح نہ ہوگی، اور وہ خریدار کے لئے حلال نہ ہوگی، نیز اس لئے کہ یہ اشتباہ نسب کا سبب نہ بنے۔

مذکورہ تفصیل وطی کے بارے میں ہے، اور جہاں تک دواعی وطی اور مقدمات وطی کا تعلق ہے تو ان میں اختلاف ہے[1]۔

استبراء اور اس کے احوال کے سلسلے میں تفصیلات "استبراء" کے عنوان کے تحت دیکھی جائیں۔

ملک یمین کی بنیاد پر باندی سے وطی کرنے کے نتائج:

۷۲- وطی کی وجہ سے لازم ہونے والے احکام یعنی غسل کا وجوب اور حرمت مصاہرت کا ثابت ہونا ملک یمین سے وطی کرنے پر بھی لازم ہوں گے، البتہ اس کا وطی کا حکم چند امور میں نکاح کی وطی سے مختلف ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ نکاح میں آزاد عورت سے آزاد مرد کی وطی مرد اور عورت دونوں کو محصن بنادیتی ہے، اس طور پر کہ اگر ان میں سے کوئی زنا کرے تو اس کی حد رجم ہوگی، البتہ جس نے ملک یمین سے وطی کی پھر زنا کیا تو اس کی حد صرف کوڑے مارنا ہے، کچھ اور نہیں، ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ اس میں ہمارے علم کے مطابق کوئی اختلاف نہیں ہے[2]۔

غلام کا نکاح:

۷۳- غلام خواہ مرد ہو یا عورت اس کے لئے نکاح کرنا جائز ہے

(۱) المغنی ۷/ ۵۰۶، ۵۱۰، ۵۱۱، الزرقانی ۴/ ۲۳۰، فتح الباری ۴/ ۴۲۳، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۳۱، القلیوبی ۴/ ۶۱، ابن عابدین ۵/ ۲۴۰، العنایۃ وتکملۃ فتح القدیر ۸/ ۱۱۵۔

(۲) المغنی ۸/ ۱۶۲۔

اور یہ بالاتفاق آقا کی اجازت کے بغیر نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا غلام اس کا مال ہے، اور اللہ تبارک وتعالی نے آقاؤں کو غلاموں کے نکاح کرنے کی ترغیب دی ہے، اس لئے کہ اس میں حفاظت اور پاک دامن بنانا ہے، چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا: "وَأَنْكِحُوا الْأَيَامٰى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِيْنَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَ إِمَائِكُمْ إِنْ يَّكُوْنُوْا فُقَرَآءَ يُغْنِهِمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهِ، وَاللّٰهُ وَاسِعٌ عَلِيْمٌ"[1] (اور تم اپنے بے نکاحوں کا نکاح کرو اور تمہارے غلام اور باندیوں میں جو اس کے (یعنی نکاح کے) لائق ہوں ان کا بھی، اگر یہ لوگ مفلس ہوں گے تو اللہ اپنے فضل سے انہیں غنی کردے گا)، قرطبی فرماتے ہیں: یہاں پر صلاح کے معنی ایمان کے ہیں اور اس آیت میں صیغۂ امر ترغیب اور استحباب کے لئے ہے[2]۔

اور آقا کو یہ حق ہے کہ وہ جس کے ساتھ چاہے باندی کو نکاح کرنے پر مجبور کرے، اور حنابلہ نے اس سے اس صورت کو مستثنی کیا ہے کہ شوہر میں کوئی ایسا عیب ہو جس کی وجہ سے اسے نکاح میں رد کردیا جائے تو ایسی صورت میں آقا اسے نکاح پر مجبور نہیں کرسکتا ہے، اور جہاں تک غلام کو نکاح پر مجبور کرنے کا تعلق ہے تو امام ابوحنیفہ، امام مالک اور قول قدیم کی رو سے امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ مالک کو اس کا بھی اختیار ہے، اس لئے کہ اس کی مصلحت آقا کے سپرد ہے، اور قول جدید کے مطابق شافعیہ، اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ اسے مجبور نہیں کرے گا، اس لئے کہ وہ پوری طرح مکلّف ہے اور آقا کے لئے اس کے بضعہ کی منفعت نہیں ہے[3]، غلام اور باندی کو یہ حق نہیں

(۱) سورۂ نور / ۳۲۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۴۰، ۲۴۱، المغنی ۶/ ۵۰۴، ۵۰۶، شرح الأشباہ ۲/ ۱۵۴۔

(۳) تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۴۱، ۵/ ۱۴۱، فتح القدیر ۲/ ۴۸۲، ۴۹۱، روضۃ الطالبین ۷/ ۱۰۲، ۱۰۳۔

ہے کہ وہ آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کریں[1]۔

غلام کے نکاح کی تین قسمیں ہیں، مجموعی لحاظ سے وہ سب جائز ہیں۔

اول: یہ کہ آزاد مرد کسی باندی سے نکاح کرے۔

دوم: یہ کہ غلام کسی باندی سے نکاح کرے۔

سوم: یہ کہ غلام کسی آزاد عورت سے نکاح کرے۔

اور اس کا بیان درج ذیل ہے:

پہلی قسم: آزاد مرد کا نکاح باندی کے ساتھ:

۴۷ - اللہ تعالی نے باندی سے آزاد مردوں کے نکاح کرنے کا ذکر کیا ہے: "وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِاِيْمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوْهُنَّ بِاِذْنِ اَهْلِهِنَّ وَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ مُحْصَنٰتٍ غَيْرَ مُسٰفِحٰتٍ وَّلَا مُتَّخِذٰتِ اَخْدَانٍ فَاِذَآ اُحْصِنَّ فَاِنْ اَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ، ذٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ، وَاَنْ تَصْبِرُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ، وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ"[2] (اور تم میں سے جو کوئی مقدرت نہ رکھتا ہو کہ آزاد مسلمان عورتوں سے نکاح کرسکے تو وہ تمہاری (آپس کی) مسلمان کنیزوں سے جو تمہاری ملک (شرعی) میں ہوں (نکاح کرلے) اور اللہ تمہارے ایمان (کی حالت) سے خوب واقف ہے، تم (سب) آپس میں ایک ہو، سو ان کے مالکوں کی اجازت سے ان سے نکاح کرلیا کرو اور ان کے مہر ان کو دے دیا کرو مقرر کے

(۱) فتح القدیر ۲/ ۴۸۷، ۷/ ۳۳۸، المغنی ۶/ ۵۰۴۔

(۲) سورۂ نساء / ۲۵۔

موافق، اس طرح کہ وہ قید نکاح میں لائی جائیں نہ کہ مستی نکالنے والیاں ہوں اور نہ چوری چھپے آشنائی کرنے والیاں) اللہ کے اس قول تک (یہ اس کے لئے ہے جو تم میں سے بدکاری کا اندیشہ رکھتا ہو، اور اگر تم ضبط سے کام لو تو تمہارے حق میں کہیں بہتر ہے، اور اللہ بڑا بخشنے والا اور مہربان ہے)، ائمہ نے اس نکاح کے اکثر احکام کو اس آیت سے مستنبط کیا ہے۔

چنانچہ جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ دراصل اس قسم کا نکاح حرام ہے، حلال نہیں ہے اور عقد فاسد ہے، جب تک کہ وہ متعین شرائط موجود نہ ہوں جو اس آیت سے سمجھی جاتی ہیں اور جب یہ شرائط پائی جائیں تو جواز رخصت کے باب سے ہے۔

جمہور فقہاء نے اس کے حرام ہونے کی حکمت یہ بتائی ہے کہ نکاح کی یہ قسم بچے کو غلام بنانے کا سبب ہوگی، اس لئے کہ بچہ آزادی اور غلامی میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے اور اس لئے کہ اس میں آزاد مرد کے لئے گھٹیا پن ہے کہ اس کی بیوی ایسی باندی ہے جو اپنے آقا اور اس کے اہل وعیال کی خدمت اور کام میں لگی رہتی ہے اور اسی بنا پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: "أيما حر تزوج أمة فقد أرق نصفه"[۱] (جس آزاد نے بھی کسی باندی سے نکاح کیا تو اس نے اپنے نصف کو غلام بنا لیا)۔

جمہور نے درج ذیل دلائل سے استدلال کیا ہے:

۱- اس آیت میں اس نکاح کو اس شخص کے لئے مباح قرار دیا گیا ہے جو کسی آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت نہ رکھتا ہو، اور جس کو گناہ کا اندیشہ ہو، اس آیت کے مفہوم سے معلوم ہوتا ہے کہ جس شخص میں یہ دونوں شرطیں نہ پائی جائیں اس کے لئے یہ نکاح مباح نہ ہوگا۔

(۱) تفسیر القرطبی ۵/۱۳۶، ۱۴۷، فتح القدیر ۲/۳۷۶۔

۲- اس کے بعد والی آیت میں اسی قسم کے نکاح کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**يُرِيْدُ اللّٰهُ أَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْ وَ خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيْفًا**"[۱] (اللہ کو منظور ہے کہ تمہارے ساتھ تخفیف برتے اور انسان تو کمزور پیدا کیا گیا ہے)۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ یہ نکاح رخصت ہے اور اصل حرمت ہے۔

پس اگر معتبر شرائط پائی جائیں تو باندی سے نکاح کرنا مذکورہ آیت کی بنیاد پر بالاتفاق جائز ہے[۲]۔

باندی سے آزاد مرد کا نکاح مباح ہونے کی شرائط:

باندی سے آزاد مسلمان مرد کے نکاح کے جائز ہونے کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

پہلی شرط:

۷۵- اس کے پاس ایسی آزاد عورت بحیثیت بیوی نہ ہو جس کے ذریعہ اس کے لئے پاک دامن رہنا ممکن ہو، پس اگر ایسی بیوی موجود ہو تو اس کے لئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ آزاد عورت استطاعت کا مصداق ہے اور حدیث میں ہے: "**تنكح الحرة على الأمة ولاتنكح الأمة على الحرة**"[۳] (باندی کے رہتے ہوئے آزاد عورت سے نکاح کیا جائے گا اور آزاد عورت کے رہتے ہوئے باندی سے نکاح نہیں کیا جائے گا)، ابن قدامہ

(۱) سورۂ نساء/۲۸۔

(۲) المغنی ۶/۵۹۷۔

(۳) حدیث: "لا تنكح الأمة على الحرة و تنكح الحرة على الأمة" کی روایت بیہقی (۷/۱۷۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے موقوفاً کی ہے اور انہوں نے فرمایا کہ یہ اسناد صحیح ہے، اسی طرح ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۳/۱۷۱، طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اسے صحیح قرار دیا ہے۔

فرماتے ہیں کہ اس میں ہمیں کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہے[1] لیکن اس سلسلے میں امام مالک سے اختلاف نقل کیا گیا ہے، قرطبی فرماتے ہیں: آزاد عورت کے بارے میں کہ وہ استطاعت کا مصداق ہے یا نہیں امام مالک کا قول مختلف ہے، چنانچہ انہوں نے ''المدونہ'' میں فرمایا کہ آزاد عورت استطاعت کا مصداق نہیں ہے جو باندی کے نکاح سے مانع ہو، جبکہ اس کو دوسری بیوی کے لئے استطاعت نہ ہو اور مشقت کا خوف ہو اور امام محمد کی کتاب میں ان کے قول کا تقاضا یہ ہے کہ آزاد عورت استطاعت کے درجہ میں ہے، قرطبی فرماتے ہیں: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس کے پاس آزاد عورت ہے اس کے لئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے، اگرچہ اس کے پاس وسعت نہ ہو اور اسے مشقت کا خوف ہو[2]۔

اور جس کے پاس باندی ہو جس سے وہ وطی کرتا ہو تو اس کے لئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح اگر وہ وطی کے قابل باندی کے خریدنے کی قدرت رکھتا ہو[3] (تو اس کے لئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں)۔

حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کے اصح قول کی رو سے جس آزاد عورت کی وجہ سے اس کے لئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے، وہ ایسی ہو کہ اس سے پاک دامنی حاصل ہو جائے اور اگر وہ ایسی نہ ہو تو باندی کے نکاح سے مانع نہیں ہے، مثلاً وہ بچی ہو یا بوڑھی ہو یا غائب ہو یا ایسی بیمار ہو کہ اس سے وطی کرنا ممکن نہ ہو، اس لئے کہ وہ ایسی آزاد عورت سے عاجز ہے جو اسے پاک دامن رکھ سکے، لہذا وہ اس شخص کے مشابہ ہو گیا جس کے پاس کچھ نہ ہو، اور ''روضۃ الطالبین'' میں ہے:

(۱) المغنی ۶/ ۵۹۷، فتح القدیر ۲/ ۳۷۶، ۳۷۷، روضۃ الطالبین ۷/ ۱۲۹۔

(۲) تفسیر القرطبی ۵/ ۱۳۶، الزرقانی ۳/ ۲۲۰۔

(۳) روضۃ الطالبین ۷/ ۱۳۱۔

یا وہ آزاد عورت مجنونہ ہو یا اسے جذام یا برص کی بیماری ہو یا اس کی شرم گاہ اس طرح بند ہو کہ جماع نہ کیا جا سکتا ہو یا وہ اتنی کمزور ہو کہ جماع کو برداشت نہ کر سکتی ہو[1]۔

دوسری شرط:

۶۷ - شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ باندی سے نکاح کے جائز ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ اسے اس بات کا خوف ہو کہ اگر وہ نکاح نہ کرے تو زنا میں مبتلا ہو جائے گا اور جماع سے صبر کرنا اس پر شاق گزرے، اور اس کے سبب سے اسے تکلیف ہو، یعنی سخت مشقت میں پڑ جائے[2]۔

امام الحرمین فرماتے ہیں: خوف سے یہ مراد نہیں ہے کہ اسے زنا میں مبتلا ہونے کا غالب گمان ہو، بلکہ اسے اس کی توقع ہو صرف شاذ و نادر طریقے پر نہیں، نووی فرماتے ہیں کہ جس شخص پر اس کی شہوت غالب ہو اور اس کا تقوی کمزور ہو تو وہ خوف کرنے والا ہے[3]۔

حنفیہ کے نزدیک یہ شرط معتبر نہیں ہے، اس لئے کہ باندی سے نکاح کرنا ضرورت پر منحصر نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد عام ہے: ''فَانْكِحُوا مَاطَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ''[4] (تو جو عورتیں تمہیں پسند ہوں ان سے نکاح کرلو)، ''وَأُحِلَّ لَكُمْ مَاوَرَاءَ ذٰلِكُمْ''[5] (اور جو ان کے علاوہ ہیں وہ تمہارے لئے حلال کر دی گئی ہیں)، اور کوئی ایسی دلیل وارد نہیں ہے جس سے اس کی تخصیص ہو، حنفیہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالی کے قول: ''ذٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ

(۱) المغنی ۶/ ۵۹۷۔

(۲) تفسیر ابن کثیر ۱/ ۴۷۸، القاہرۃ طبع عیسی الحلبی، الزرقانی ۳/ ۲۲۰۔

(۳) روضۃ الطالبین ۷/ ۱۳۱۔

(۴) سورۂ نساء/ ۳۔

(۵) سورۂ نساء/ ۲۴۔

الْعَنَتَ مِنْكُمْ"[۱] (یہ اس کے لئے ہے جو تم میں سے بدکاری کا اندیشہ رکھتا ہو)، کے مفہوم مخالف سے ممانعت معلوم ہوتی ہے، اور حنفیہ کے نزدیک یہ حجت نہیں ہے اور اگر تسلیم کرلیا جائے تو اسے کراہت پر محمول کرنا ممکن ہے اور اس سے صحیح ہونے کی نفی نہیں ہوتی ہے اور صاحب "البدائع" نے کراہت کی صراحت کی ہے[۲]۔

تیسری شرط:

۷۷- یہ ہے کہ وہ آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو، خواہ آزاد عورت موجود نہ ہو یا مہر ادا کرنے کی صلاحیت نہ ہو، اور ایک قول یہ ہے کہ مہر اور نفقہ کی صلاحیت نہ ہو اور یہ جمہور کا قول ہے[۳]۔

چوتھی شرط:

۷۸- یہ ہے کہ باندی اس کی یا اس کے لڑکے کی مملوکہ نہ ہو، پس آقا اپنی اس باندی سے جس کا وہ مالک ہے نکاح نہیں کرسکتا ہے، صاحب "ہدایہ" فرماتے ہیں: نکاح صرف اس لئے مشروع ہوا ہے کہ زوجین کے درمیان مشترک منافع حاصل ہوں، اور مملوکیت مالکیت کے منافی ہے، لہٰذا فوائد میں شرکت نہ ہوسکے گی۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: اس لئے کہ ملک رقبہ سے منفعت کی ملکیت اور بضعہ کی اباحت حاصل ہوجاتی ہے، لہٰذا اس کے ساتھ ایسا عقد جمع نہیں ہوسکتا جو اس سے بھی کمزور ہو۔

اور اگر وہ اپنی بیوی کا اس حال میں مالک ہوا کہ وہ باندی تھی تو اس کا نکاح فسخ ہوجائے گا، ابن قدامہ کہتے ہیں کہ ہمارے علم کے مطابق

(۱) سورۂ نساء/ ۲۵۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۳۷۶۔

(۳) روضۃ الطالبین ۷/ ۱۲۹، تفسیر القرطبی ۵/ ۱۳۷، المغنی ۶/ ۵۹۶، الزرقانی ۳/ ۲۲۰۔

اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے[۱]۔

مرد کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے بیٹے یا بیٹی کی باندی سے نکاح کرے، اس لئے کہ اس کے لئے اس میں (ملکیت) شبہ ہے اور یہ جمہور کا قول ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "أنت و مالک لأبیک"[۲] (تم اور تمہارا مال تیرے باپ کا ہے)۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ مرد کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے بیٹے یا بیٹی کی باندی سے نکاح کرے، اس لئے کہ وہ اس کی مملوکہ نہیں ہے اور نہ اس کے آزاد کرنے سے وہ آزاد ہوتی ہے[۳]۔

پانچویں شرط:

۷۹- یہ ہے کہ وہ شخص جو اس سے نکاح کا خواہش مند ہے اگر آزاد اور مسلمان ہو تو باندی مسلمان ہو، اگر وہ کتابیہ ہوگی تو نکاح صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ"[۴] (تو وہ تمہاری آپس کی) مسلمان کنیزوں سے جو تمہاری ملک (شرعی) میں ہوں (نکاح کرے)۔

اور یہ شافعیہ کا قول اور مالکیہ کا ایک قول ہے اور حنابلہ کا یہی مذہب ہے، اس لئے کہ باندی سے نکاح ضرورت کی بنیاد پر ہے، اور مسلمان باندی سے نکاح کرنے سے ضرورت پوری ہوجاتی ہے، اور اس لئے بھی کہ اس میں کفر کا نقص اور غلامی کا نقص دونوں جمع ہوجاتے ہیں، اور حنفیہ کا مذہب اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ یہ شرط

(۱) فتح القدیر ۲/ ۳۷۱، المغنی ۶/ ۶۱۰، القلیوبی ۳/ ۲۴۷، الزرقانی ۳/ ۲۰۸۔

(۲) حدیث: "أنت و مالک لأبیک" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۶۹ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے اور بوصیری نے اس کی اسناد کو مصباح الزجاجہ (۲/ ۲۵ طبع دار الجنان) میں صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) المغنی ۶/ ۶۱۰، القلیوبی ۳/ ۲۴۷۔

(۴) سورۂ نساء/ ۲۵۔

نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد مطلق ہے: "فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ"[۱] (تو جو عورتیں تمہیں پسند ہوں ان سے نکاح کرلو)، "وَأُحِلَّ لَكُمْ مَاوَرَاءَ ذٰلِكُمْ"[۲] (اور جو ان کے علاوہ ہیں وہ تمہارے لئے حلال کردی گئی ہیں)۔

وہ فرماتے ہیں کہ اس سے کوئی چیز خارج نہیں ہوسکتی جب تک ایسی کوئی چیز نہ پائی جائے جس سے تخصیص ثابت ہو اور سابقہ آیت سے تخصیص ثابت نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی دلالت مفہوم صفت کی بنیاد پر ہے اور وہ حنفیہ کے نزدیک حجت نہیں ہے، جیسا کہ اصول فقہ میں مذکور ہے، وہ فرماتے ہیں: اور اس لئے بھی کہ ملک یمین کی بنیاد پر اس سے وطی کرنا جائز ہے، لہذا نکاح کی وجہ سے بھی جائز ہوگا، اور وہ فرماتے ہیں: اس حال میں باندی سے نکاح کرنا مکروہ ہوگا، حرام نہیں ہوگا[۳]۔

بعض شرائط کے زائل ہوجانے کی صورت میں باندی کے نکاح کا برقرار رہنا:

۸۰- باندی سے آزاد مرد کے نکاح کر لینے کے بعد اگر مذکورہ بالا شرائط میں سے بعض ختم ہوگئے تو عام علماء کے نزدیک اس کا نکاح فسخ نہ ہوگا اور اس پر طلاق لازم نہ ہوگی، جیسے کہ اگر اس نے باندی کے بعد آزاد عورت سے نکاح کرلیا یا آزاد عورت کے پائے جانے کی وجہ سے اس سے نکاح کرنا اس کے لئے ممکن ہوگیا، یا وہ تنگ دست تھا اس کے پاس مہر نہیں تھا پھر وہ خوش حال ہوگیا یا اس کو گناہ کا اندیشہ تھا پھر کسی وجہ سے وہ اندیشہ دور ہوگیا اور یہ اس لئے کہ مذکورہ بالا شرائط ابتداء کی شرطیں ہیں، نکاح کے بقاء کی شرائط نہیں ہیں۔

اور شافعیہ میں سے مزنی کے قول کے مطابق اس کی وجہ سے باندی کا نکاح فسخ ہوجائے گا اور حنابلہ کا ایک قول یہی ہے[۱]۔

اور اگر شوہر نے باندی کو طلاق دے دی تھی پھر بعض شرائط ختم ہوگئیں، مثلاً اس نے کسی آزاد عورت سے نکاح کرلیا تو شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس کے لئے باندی کی عدت میں اس سے رجعت کرنا حرام نہ ہوگا[۲]۔

باندی کا نکاح کرانے میں ولایت:

۸۱- باندی اپنا نکاح خود نہیں کرسکتی، بلکہ اس کا نکاح کرانے کی ولایت اس کے آقا کو ہے، اس لئے کہ وہ اس کا مال ہے، اور اللہ تعالی نے فرمایا ہے: "فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ"[۳] (سو ان کے مالکوں کی اجازت سے ان سے نکاح کرلیا کرو)، یعنی ان کے آقا اور مالک کی ولایت میں ان سے نکاح کرو، اگر آقا بچہ یا سفیہ ہو تو اس کے مال کے ولی کو باندی کا نکاح کرانے کا حق ہے، اس لئے کہ اس میں کبھی بچہ کی مالی مصلحت ہوسکتی ہے، کیونکہ اس میں اس کا مہر اور اس کا بچہ حاصل ہوگا، اور اس کی خوراک کی بچت ہوگی اور زنا سے حفاظت ہوگی جس میں حد واجب ہوتی ہے۔

اور اصح قول کے مطابق شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ بچہ کے ولی کو یہ حق ہے کہ وہ اس کی باندی کی شادی کرادے جبکہ مالی منفعت ظاہر ہو۔

اور اگر باندی کی مالک عورت ہو تو امام شافعی کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ جو شخص عورت کا نکاح کرانے کا ذمہ دار ہوگا وہی اس کی باندی کا نکاح کرانے کا بھی ذمہ دار ہوگا، اور

(۱) سورۂ نساء / ۳۔
(۲) سورۂ نساء / ۲۴۔
(۳) فتح القدیر ۲/ ۳۷۶، المغنی ۶/ ۵۹۶، کشاف القناع ۵/ ۸۵۔

(۱) الزرقانی علی مختصر خلیل ۳/ ۲۲۰۔
(۲) روضۃ الطالبین ۷/ ۱۳۳، ۸/ ۲۱۷، المغنی ۶/ ۵۹۹۔
(۳) سورۂ نساء / ۲۵۔

یہ شخص باندی کا نکاح اس کی مالکہ کی اجازت کے بغیر نہیں کرائے گا، اس لئے کہ باندی اس عورت کا مال ہے، لہذا اس میں کوئی اس کی اجازت کے بغیر تصرف نہیں کرسکتا[۱]۔

مہر، نفقہ اور خدمت لینے کا حق:

۸۲- اگر آقا اپنی باندی کا نکاح کرادے تو اس کا مہر آقا کا ہوگا، اس لئے کہ باندی ذات اور منفعت کے لحاظ سے اس کی ملکیت ہے، یہ جمہور کا قول ہے اور امام مالکؒ فرماتے ہیں: اس کا مہر اس کا ہوگا اور وہ آقا کے مقابلے میں اس کی زیادہ مستحق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ"[۲] (سوان کے مالکوں کی اجازت سے ان سے نکاح کرلیا کرو اور ان کے مہران کو دے دیا کرو)، یہ بات قرطبی نے امام مالک کے بارے میں ذکر کی ہے اور زرقانی میں یہ ہے کہ اس سلسلے میں امام مالک سے جو منقول ہے اس میں اختلاف ہے۔

اور اگر آقا اپنی باندی کا نکاح کردے تو اس کے لئے اس سے استمتاع کرنا ممنوع ہوجائے گا، اور اس کے لئے اس سے خدمت لینے کی منفعت باقی رہے گی، پس جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ نے ذکر کیا ہے، وہ اس کے پاس دن میں رہے گی، اس لئے کہ وہ خدمت کا وقت ہے اور رات میں اپنے شوہر کے پاس رہے گی، اس لئے کہ وہ استمتاع کا وقت ہے اور اگر آقا اجازت دے دے کہ وہ رات ودن شوہر ہی کے پاس رہے تو اس کے پاس رہے گی، اور جب وہ آقا کے پاس رہے گی تو اس وقت آقا پر اس کا نفقہ ہوگا، اور جب شوہر کے پاس رہے گی تو اس وقت اس کا نفقہ شوہر پر ہوگا، یہ حنابلہ کا مذہب ہے اور شافعیہ کا اصح قول یہی ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ شادی شدہ باندی کا نفقہ ہر حال میں اس کے شوہر پر ہے۔

بعض شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ باندی بیوی کا نفقہ ہر حال میں آقا پر ہے، اس لئے کہ نفقہ مکمل قدرت دیئے بغیر واجب نہیں ہوتا ہے، اور وہ نہیں پایا گیا۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ آقا اگر اپنی باندی کا نکاح کرادے تو اس پر یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اسے شوہر کے گھر رخصت کرے، بلکہ وہ آقا کی خدمت کرے گی اور شوہر سے کہا جائے گا کہ جب تم کو موقع ملے اس سے وطی کرلو، اور اگر آقا اسے شوہر کے ساتھ رہنے دے تو اس کے لئے نفقہ اور سکنی ہوگا، ورنہ نہیں[۱]۔

باندی سے آزاد مرد کی اولاد:

۸۳- اگر آزاد مرد کسی باندی سے نکاح کرے تو اس سے اس کی اولاد اپنی ماں کے تابع ہوکر غلام ہوگی، پس وہ آقا کی ملکیت پر پیدا ہوگی، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ شوہر نے عقد نکاح میں اس باندی سے اپنی اولاد کی آزادی کی شرط نہ لگادی ہو، پس اگر اس نے آزادی کی شرط لگادی ہو، تو یہ شرط صحیح ہوگی اور اس نکاح سے اس باندی سے ہونے والی اس کی تمام اولاد آزاد ہوگی، اس لئے کہ یہ آزادی کو ولادت پر معلق کرنے کے معنی میں ہے، پھر اگر آقا مرجائے یا شادی شدہ باندی کو فروخت کردے تو صحیح قول یہ ہے کہ شرط قائم رہے گی اور اس کے بعد بھی جو بچہ پیدا ہوگا وہ آزاد ہوگا۔

---

(۱) المغنی ۶/ ۴۶۷، ۴۶۸، تفسیر القرطبی ۵/ ۱۴۱، روضۃ الطالبین ۷/ ۱۰۵۔

(۲) تفسیر القرطبی ۵/ ۱۴۲، اور آیت سورۂ نساء کی ہے/ ۲۵۔

(۱) الہدایہ وفتح القدیر ۲/ ۴۹۱، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۷۶، المغنی ۶/ ۵۶۴، القلیوبی ۳/ ۲۷۲، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۸۶، ۸/ ۴۰۹، اور ۹/ ۷۹، الزرقانی ۳/ ۲۲۱، کشاف القناع ۳/ ۵۵۴، ۵/ ۱۸۷۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر آقا اپنی باندی کی اولاد کو آزاد کردے تو آزاد باپ پر اس کا نفقہ ہوگا، مالکیہ فرماتے ہیں: الا یہ کہ اس کے پاس مال ختم ہوجائے یا مرجائے تو اس صورت میں نفقہ آقا پر ہوگا، اس لئے کہ جو شخص کسی بچے کو آزاد کرے اور اس کا کوئی ایسا ولی نہ ہو جو اس پر خرچ کرے تو اس کا نفقہ اس کے آزاد کرنے والے پر ہوگا، اس لئے کہ اس پر یہ تہمت عائد ہوگی کہ اس نے اسے اس لئے آزاد کیا ہے، تاکہ اپنی ذات سے اس کا نفقہ ساقط کرے[۱]۔

اور اگر شوہر اپنی باندی بیوی کو خرید لے تو اس کا نکاح فسخ ہوجائے گا، جیسا کہ اوپر گذرا، پس اگر وہ اس سے حاملہ ہو تو حمل کی آزادی کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس کی ام ولد ہوگئی، اگرچہ استقرار حمل غلامی کے درمیان ہو، شافعیہ میں سے قلیوبی نے اس کی صراحت کی ہے[۲]۔

باندی کی موجودگی میں آزاد عورت سے نکاح:

۸۴- کسی شخص نے کسی باندی سے اس کی شرائط کے ساتھ نکاح کیا، پھر آزاد عورت سے نکاح کرنا اس کے لئے ممکن ہوا تو اس نے اس سے نکاح کرلیا تو یہ بات گذر چکی ہے کہ باندی کا نکاح فسخ نہ ہوگا، اور مالکیہ آزاد عورت کو یہاں پر اپنے نکاح کے فسخ کرانے کا حق دیتے ہیں، بشرطیکہ اس عورت کو یہ معلوم نہ ہو کہ مرد نے باندی سے شادی کر رکھی ہے، مالکیہ فرماتے ہیں کہ یہ اس لئے کہ اسے ضرر لاحق ہوگا۔

مالکیہ فرماتے ہیں: اس کا فسخ ایک طلاق بائن کے ذریعہ ہوگا، پس اگر وہ ایک سے زیادہ طلاق دے تو ایک سے زیادہ طلاق واقع نہ ہوگی۔

وہ حضرات فرماتے ہیں: اسی طرح اگر مرد نے آزاد عورت کے ہوتے ہوئے کسی باندی سے نکاح کرلیا تو آزاد عورت کو اختیار حاصل ہوگا[۱]۔

معاشرت اور باری کی تقسیم:

۸۵- شوہر اپنی باندی بیوی سے اسی طرح استمتاع کرے گا جس طرح آزاد عورت سے استمتاع کرتا ہے، اور پچھلی شرم گاہ سے اور حیض کے دنوں میں علاحدہ رہے گا، لیکن آزاد عورت سے اس کی رضامندی کے بغیر عزل نہیں کرے گا، اور حنابلہ کے نزدیک اپنی باندی بیوی سے عزل نہیں کرے گا، اور یہی قول امام ابوحنیفہ کا بھی ہے، الا یہ کہ اس کے آقا کی رضامندی ہو، اس لئے کہ اولاد کے سلسلے میں حق آقا کا ہے، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اجازت کا حق صرف باندی کو ہے، اس لئے کہ وطی اس کا حق ہے، کیونکہ وہ اس کا مطالبہ کرسکتی ہے، اور عزل میں اس کے حق کو کم کرنا ہے، اس لئے آزاد عورت کی طرح اس کی رضامندی شرط ہے۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ شوہر کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنی باندی بیوی سے اس کی اور آقا کی اجازت کے بغیر عزل کرے، اس لئے کہ عزل استمتاع کو ناقص کردیتا ہے۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ آزاد عورت سے اور باندی سے عزل حرام نہیں ہے، خواہ وہ بیوی ہو یا جماع کے لئے خاص ہو، اجازت کے ساتھ ہو یا بغیر اجازت کے ہو[۲]۔

اور استمتاع کا حق باندی کا ہے، نہ کہ اس کے آقا کا، پس اگر وہ باری میں اپنے حق سے دستبردار ہوجائے تو صحیح ہے، اور اگر وہ شوہر

(۱) الزرقانی ۳/ ۲۲۰، ۴/ ۲۵۳، کشاف القناع ۶/ ۴۷۴، حاشیۃ ابن عابدین ۲/ ۶۷۲۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۴/ ۳۵۴۔

(۱) الزرقانی ۳/ ۲۲۱۔

(۲) الزرقانی ۳/ ۲۲۴، کشاف القناع ۵/ ۱۸۹، روضۃ الطالبین ۷/ ۵، فتح القدیر ۲/ ۴۹۵، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۱۱۰۔

کے عیب پر راضی ہوجائے تو فسخ نہیں ہوگا[۱]۔

اور باندی بیوی کا یہ حق ہے کہ اس کے لئے باری مقرر کی جائے بخلاف اس مملوکہ باندی کے جسے جماع کے لئے خاص کر رکھا ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک باندی بیوی کے لئے اس باری کا نصف ہے جو آزاد عورت کے لئے مقرر کی جاتی ہے، پس باندی کے لئے آزاد عورت کی ہر دورات کے مقابلے میں ایک رات ہے۔

اور اگر وہ سب باندی ہوں تو ان کے درمیان عدل واجب ہے، حنابلہ فرماتے ہیں (اور شافعیہ کے نزدیک بھی ایک قول یہی ہے) کہ ان کے لئے ایک ایک رات مقرر کرے گا، زیادہ نہیں، جیسا کہ اگر وہ سب کی سب آزاد ہوں، الا یہ کہ وہ زیادہ پر راضی ہوجائیں، حنابلہ فرماتے ہیں کہ باری کا حق باندی کا ہے نہ کہ اس کے آقا کا، لہذا اسے یہ حق ہے کہ وہ اپنی رات اپنی سوکن کو یا اپنے شوہر کو ہبہ کردے، اور اس کے آقا کو اعتراض کا حق نہیں ہے، اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ آزاد بیوی اور باندی کے درمیان باری میں مساوات واجب ہے، اور اگر کسی باکرہ باندی سے نکاح کیا تو اس کے پاس سات دنوں تک قیام کرے گا، پھر باری مقرر کرے گا، اور اگر وہ ثیبہ ہو تو اس کے پاس تین دنوں تک قیام کرے گا، پھر باری مقرر کرے گا، جیسا کہ آزاد عورت کے ساتھ کیا جاتا ہے[۲]۔

اور اگر ظاہر ہوجائے کہ شوہر عنین ہے اور باندی اس پر راضی ہوجائے تو اس کے آقا کو امام ابوحنیفہ کے نزدیک فسخ کے مطالبہ کا حق ہوگا اور شافعیہ اور امام ابویوسف فرماتے ہیں کہ فسخ کے مطالبہ کا حق بیوی کو ہے[۳]۔ یہ مسئلہ عزل کے مسئلہ کی فرع ہے جس کا ذکر اوپر آچکا۔

(۱) روضۃ الطالبین ۷/۵۳، ۹/۹۷۔

(۲) کشاف القناع ۵/۲۰۷، الزرقانی ۴/۵۷، المغنی ۷/۳۵، فتح القدیر ۲/۳۸۰، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۹۳۔

(۳) فتح القدیر ۳/۲۶۴، روضۃ الطالبین ۹/۹۷۔

باندی بیوی کا استبراء:

۸۶ - اگر کوئی شخص کوئی باندی خریدے تو استبراء کے بغیر اس سے وطی کرنا حلال نہ ہوگا اور یہ اس لئے تاکہ اس کے رحم کا خالی ہونا واضح ہوجائے (دیکھئے: ''استبراء'')۔

لیکن اگر کوئی شخص کسی باندی سے نکاح کرے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ شوہر پر اس کا استبراء کرنا ضروری نہیں ہے، خواہ نکاح سے قبل مولی اس سے وطی کرتا رہا ہو، اور اس کی علت انہوں نے یہ بیان کی ہے کہ عقد نکاح جب صحیح ہوگیا تو اس سے شرعا براءت رحم کا علم ہوگیا اور استبراء کا مقصد یہی ہے، اور مولی پر لازم ہے کہ وہ اس کا نکاح کرانے سے قبل اس کا استبراء کرالے۔

مالکیہ کا قول اس سے قریب ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: آقا پر لازم ہے کہ اگر وہ اپنی موطوءہ باندی کا نکاح کرانا چاہے تو اس کا استبراء کرالے، اور آقا اگر یہ کہے کہ نکاح کرانے سے قبل اس نے اس کا استبراء کرالیا ہے تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔

اور امام ابویوسف کا مذہب یہ ہے کہ شوہر پر لازم ہے کہ وہ استحساناً اس کا استبراء کرالے[۱]۔

دوسری قسم: غلام کا نکاح باندی کے ساتھ:

۸۷ - یہ جائز ہے کہ غلام کسی باندی سے نکاح کرے اور اس میں ان شرائط میں سے کوئی بھی شرط نہیں ہے جو باندی سے آزاد مرد کے نکاح کرنے کے سلسلے میں اوپر مذکور ہوئیں اور یہ غلام اور باندی کے مالک کی اجازت کے بغیر صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا قول

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۴۰، الزرقانی ۴/۲۳۳۔

ہے: "أيما عبد تزوج بغير إذن سيده فهو عاهر"[۱] (اگر کسی بھی غلام نے اپنے مولی کی اجازت کے بغیر شادی کی تو وہ زانی ہے)، اور حنفیہ کے ایک قول کے مطابق اس کا نکاح آقا کی اجازت پر موقوف رہے گا۔

اور اگر مالک کے پاس غلام اور باندی ہوں تو اسے حق ہے کہ اپنے غلام کی شادی اپنی باندی سے کردے، اور ان حضرات کے نزدیک غلام کی اجازت شرط ہے جو اسے نکاح پر مجبور کرنے کو جائز قرار نہیں دیتے اور وہ حنفیہ اور مالکیہ ہیں۔

اور اگر وہ اپنے غلام کا نکاح اپنی باندی سے کرادے تو جو حضرات اس کے قائل ہیں کہ باندی کا مہر اس کے آقا کا ہے، ان کے نزدیک کوئی مہر نہیں ہے[۲]۔

اور اگر غلام کی کمائی ہو تو شافعیہ کے قول میں اور حنابلہ کی ایک روایت کی رو سے اس کی بیوی کا مہر اس کی کمائی میں ہے، اور اگر نفقہ کے لئے اس کے پاس کچھ نہ ہو تو بیوی کے مطالبہ پر ان دونوں کے درمیان تفریق کردی جائے گی، اور آقا کو اسے کمائی سے منع کرنے کا حق نہیں ہے، پھر شافعیہ فرماتے ہیں کہ غلام کا مال اگر زیادہ ہو تو بھی اسے یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنی بیوی پر تنگ دست لوگوں کے نفقہ سے زیادہ خرچ کرے، اس لئے کہ اس کی ملکیت کمزور ہے۔

اور حنابلہ کے نزدیک معتمد یہ ہے کہ نفقہ آقا پر ہے، خواہ وہ اس کا ضامن ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، اور خواہ اس نے براہ راست عقد کو انجام دیا ہو یا غلام نے اس کی اجازت سے انجام دیا ہو اور خواہ اسے تجارت کی اجازت دی گئی ہو یا نہیں دی گئی ہو، اس لئے کہ وہ ایسا حق ہے جس کا تعلق غلام سے اس کے آقا کی اجازت سے ہوا ہے، لہذا وہ اس کا ضامن ہوگا، پس اگر آقا غلام کو فروخت کردے یا اسے آزاد کردے تو آقا سے مہر ساقط نہ ہوگا[۱]۔

اس قسم کے نکاح کے اکثر احکام مذکورہ باندی کے ساتھ آزاد مرد کے نکاح کی بحث میں دیکھئے جائیں۔

تیسری قسم: غلام کا آزاد عورت کے ساتھ نکاح:

۸۸- شرعاً یہ ممنوع نہیں ہے کہ غلام کسی آزاد عورت سے نکاح کرے، اور اسے یہ بھی حق ہے کہ آزاد عورت اور باندی دونوں کو نکاح میں جمع کرے، لیکن اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنی مالکہ سے نکاح کرے، اس لئے کہ نکاح کے احکام ملک کے احکام کے منافی ہیں، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا تقاضا یہ ہے کہ دوسرے فریق پر اس کا حکم چلے، اس کے ہمراہ سفر کرے، اس کے ہمراہ اقامت اختیار کرے اور اس پر خرچ کرے، لہذا یہ ایک دوسرے کے منافی ہوں گے، اور اس لئے بھی کہ زوجیت کا تقاضا یہ ہے کہ مرد حفاظت وصیانت اور تادیب کے ذریعہ عورت کا نگہبان ہو، اور غلامی کا تقاضا یہ ہے کہ غلام اپنی مالک عورتوں کے زیردست اور ماتحت رہیں، لہذا یہ دشوار ہے کہ ایک عورت اپنے غلام کی مالکہ ہو اور اس کی بیوی بھی ہو۔

اور اگر آزاد بیوی اپنے غلام شوہر کی مالک ہو جائے تو ان دونوں کا نکاح فسخ ہو جائے گا۔

اور آزاد عورت سے غلام کے نکاح کا صحیح ہونا اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے جو حضرت بریرہؓ کے قصے میں منقول ہے کہ وہ ایک غلام کی بیوی تھیں جن کا نام مغیث تھا، پس جب وہ آزاد ہو گئیں تو نبی

(۱) حدیث: "أيما عبد تزوج بغير إذن سيده فهو عاهر" کی روایت ترمذی (۳/۴۱۰، طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے، اور کہا حدیث حسن ہے۔

(۲) فتح القدیر ۲/۳۸۸، الزرقانی والبنانی ۲/۲۱۸، ۳/۱۹۶، ۱۹۷۔

(۱) المغنی ۶/۵۰۷، کشاف القناع ۵/۵۶، روضۃ الطالبین ۹/۴۰، ۴۱، ۷۹، شرح المنہاج ۳/۲۷۲۔

صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے کہا: "لو راجعتیه: فقالت یا رسول اللہ أتأمرني ؟ قال: إنما أنا شفیع قالت: لا حاجة لي فیه" [۱] (کیا اچھا ہوتا کہ تم اپنے شوہر (مغیث) کی طرف لوٹ جاتیں تو انہوں نے پوچھا کہ کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم مجھے حکم دے رہے ہیں؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں تو صرف سفارش کر رہا ہوں، تو انہوں نے کہا کہ مجھے ان کی کوئی ضرورت نہیں ہے)۔

پس نبی صلی اللہ علیہ وسلم ان سے ایک غلام کے ساتھ نکاح کرنے کی سفارش جبھی کر سکتے تھے جبکہ نکاح صحیح ہو [۲]۔

لیکن چونکہ غلام آزاد عورت کا کفو نہیں ہے، اس لئے وہ اپنے اولیاء کی رضامندی کے بغیر اس سے نکاح نہیں کر سکتی، پس اگر وہ اس سے نکاح کر لے تو ان میں سے جو راضی نہ ہوا نہیں فسخ کا حق ہے، یہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کا قول ہے اور یہی قول صاحبین کا ہے، مگر یہ کہ ان دونوں حضرات سے یہ منقول ہے کہ یہ اختیار ایسے اولیاء کے لئے ہے جو درجہ میں برابر ہوں۔

اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں: اگر ان میں سے بعض راضی ہوں اور عورت راضی ہو تو باقی اولیاء کو فسخ کا اختیار نہ ہوگا۔

اور علماء نے حضرت بریرہؓ کے واقعہ سے یہ اصول بھی اخذ کیا ہے کہ باندی اگر کسی غلام کے نکاح میں ہو اور وہ آزاد ہو جائے تو اسے اس کے ساتھ باقی رہنے اور نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہوگا، اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ فسخ محض اس کے اختیار کر لینے سے واقع ہو جائے گا اور قاضی کے فیصلے پر موقوف نہیں رہے گا، اس لئے کہ یہ بات ظاہر ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے [۱]۔

اور غلام کی اولاد جو اس کی آزاد بیوی سے ہوں وہ آزاد ہوں گی، اس لئے کہ بچہ آزادی اور غلامی میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے [۲]۔

غلام کا اپنی اولاد پر خرچ کرنا:

۸۹- اگر غلام کی اولاد آزاد ہوں، مثلاً ان کی ماں آزاد ہو یا وہ کسی باندی سے ہوں اور آقا انہیں آزاد کر دے تو ان کے غلام باپ پر ان کا نفقہ لازم نہ ہوگا، اسی طرح غلام پر اولاد کے علاوہ دیگر رشتہ داروں میں سے کسی کا نفقہ لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ رشتہ داروں کا نفقہ بھائی چارگی کے طور پر واجب ہوتا ہے اور غلام اس کا اہل نہیں ہے، اور نفقہ اس شخص پر ہوگا جو ان کے رشتہ داروں میں سے باپ سے قریب ہے، جیسا کہ "باب النفقات" میں ذکر کیا جائے گا، اور اگر ایسا کوئی آدمی نہ ہو جس پر ان کا نفقہ لازم ہوتا ہو تو نفقہ بیت المال کے ذمہ ہوگا۔

اور اگر وہ لوگ غلام ہوں تو ان کا نفقہ بھی ان کے غلام باپ پر نہیں ہے، بلکہ ان کے آقا پر ان کا نفقہ ہے [۳]۔

غلام کی بیویوں کی تعداد:

۹۰- عورتوں کی وہ تعداد جس کا غلام کے لئے جمع کرنا جائز ہے اس میں اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ وہ دو عورتوں سے زیادہ سے نکاح نہیں کرے گا، یہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے اور ان حضرات نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جو اس سلسلے میں حضرت عمرؓ، حضرت

---

(۱) حدیث: "قصة بریرة و مغیث" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۴۰۸ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) المغنی ۶/۴۸۴، ۶۱۰، ۶۱۱، العنایہ بہامش فتح القدیر ۲/۳۰۷، کشاف القناع ۵/۸۹، القلیوبی ۳/۲۴۷۔

(۱) فتح القدیر و العنایہ ۲/۴۰۸، ۴۱۹، المغنی ۶/۴۸۱، ۴۸۴، کشاف القناع ۵/۶۸، روضۃ الطالبین ۷/۸۰، ۸۴۔

(۲) البنانی علی الزرقانی ۳/۲۴۵، الأشباہ للسیوطی ر ۲۶۷۔

(۳) المغنی ۷/۵۹۹، روضۃ الطالبین ۹/۹۶، الزرقانی ۳/۱۹۷۔

علیؓ اور حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف سے مروی ہے اور اس روایت سے جسے لیث بن ابی سلیم نے حکم بن عتیبہ سے نقل کیا ہے، انہوں نے فرمایا کہ نبی ﷺ کے اصحاب کا اس پر اجماع ہے کہ غلام دو سے زیادہ عورتوں سے نکاح نہیں کرے گا، اور اس لئے بھی کہ غلام کے حقوق مجموعی لحاظ سے آزادوں کے حقوق سے نصف ہیں۔

اور ایک قول یہ ہے کہ اسے چار عورتوں سے نکاح کرنے کا اختیار ہے، یہ مالکیہ کا مذہب ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہ اس لئے ہے کہ "وربٰع"[۱] (اور چار چار عورتوں سے) والی آیت عام ہے، اس لئے کہ نکاح ایک عبادت ہے، اور غلام اور آزاد اس میں برابر ہیں[۲]۔

غلام کے نکاح کے احکام:

۹۱ - دراصل غلام کے نکاح کے احکام آزاد لوگوں کے نکاح کے احکام کی طرح ہیں، البتہ تھوڑے احکام اس سے مستثنیٰ ہیں، اور ان میں سے (مذکورہ بالا احکام کے علاوہ) ایک یہ ہے کہ غلام اگر نکاح کے اندر آزاد عورت سے وطی کرے تو یہ وطی اس عورت کو محصن نہیں بنائے گی، جیسا کہ باندی سے نکاح کرنا آزاد کو محصن نہیں بناتا ہے، پس اگر آزاد عورت کسی غلام سے نکاح کرے، پھر غلام اس سے وطی کرے پھر وہ عورت زنا کرے تو اس پر غیر شادی شدہ کی حد جاری ہوگی اور وہ سو کوڑے ہیں اور اسے رجم نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ محصنہ نہیں ہے، اور یہ جمہور علماء کا قول ہے۔

امام مالک فرماتے ہیں: اگر زوجین میں سے ایک آزاد ہو اور دوسرا غلام اور وطی ہوگئی تو ان دونوں میں سے جو آزاد ہے محصن ہوگا، لہٰذا اگر وہ زنا کرے تو اسے رجم کیا جائے گا[۱]۔

باندی بیوی سے ایلاء اور غلام کا اپنی بیوی سے ایلاء کرنا:

۹۲ - شافعیہ کا مذہب اور امام احمدؒ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ باندی بیوی سے ایلاء کا حکم آزاد بیوی سے ایلاء کی طرح ہے، خواہ شوہر غلام ہو یا آزاد ہو، اور باندی کو چار ماہ کے بعد وطی کے مطالبہ کا حق ہے، خواہ آقا معاف کردے، اس لئے کہ استمتاع کا حق بیوی کا ہے، پس اگر وہ مطالبہ چھوڑ دے تو اس کے آقا کو مطالبہ کا حق نہ ہوگا۔

اور انہوں نے ایلاء کی آیت کے عموم سے چار ماہ پر استدلال کیا ہے۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر شوہر غلام ہو تو ایلاء کی مدت دو ماہ ہے، خواہ اس کی بیوی آزاد ہو، اور اگر ایلاء کرنے والا آزاد ہو تو مدت چار ماہ ہے، خواہ اس کی بیوی باندی ہو، اور انہوں نے عدت پر قیاس کرتے ہوئے قیاس سے استدلال کیا ہے[۲]۔

خلع:

۹۳ - اگر باندی آقا کی اجازت کے بغیر اپنے شوہر سے ایسے مال پر خلع کرے جو ذمہ میں ہو تو جمہور کے نزدیک خلع صحیح ہوجائے گا اور اس کے آقا پر مال کی ادائیگی لازم نہ ہوگی، بلکہ مال باندی کے ذمہ ہوگا، اگر وہ آزاد ہوگی تو ادا کرے گی، اور ایک قول یہ ہے کہ وہ مال اس کے رقبہ سے متعلق ہوگا اور اس میں اسے فروخت کیا جائے گا، اور اگر آقا کی اجازت سے ہو تو آقا پر لازم ہوگا اور اسی کے ذمہ سے متعلق ہوگا۔

---

(۱) سورۂ نساء/۳۔

(۲) الزرقانی ۳/۲۰۷، کشاف القناع ۵/۸۱، فتح القدیر ۲/۳۸۰۔

(۱) المغنی ۸/۱۶۳، الزرقانی ۸/۸۲۔

(۲) المغنی ۷/۳۱۸، ۳۲۳، فتح القدیر ۳/۱۹۵، روضۃ الطالبین ۸/۲۳۰، الزرقانی ۴/۱۵۲۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں: آقا کی اجازت کے بغیر اس کا خلع صحیح نہ ہوگا۔

اور اگر غلام اپنی بیوی سے خلع کرے تو خلع صحیح ہوگا، اس لئے کہ وہ بغیر مال کے طلاق کا مالک ہے، پس خلع کا بھی مالک ہوگا، جو مال کی شرط پر طلاق یا فسخ ہے، اور عوض کا حق دار آقا ہوگا۔

اور اگر باندی کو تجارت کی اجازت دی گئی ہو یا وہ کچھ مال کی مالک ہو، ان حضرات کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں کہ وہ مال کی مالک ہوسکتی ہے تو اس پر مال لازم ہوگا(۱)۔

ظہار اور کفارات:

۹۴- اگر ظہار کرنے والا غلام ہو تو اس پر صرف روزے کے ذریعہ کفارہ ادا کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ نہ آزاد کرنے کی استطاعت رکھتا ہے اور نہ کھانا کھلانے کی، پس وہ تنگ دست آزاد کی طرح ہے بلکہ اس سے زیادہ بدحال ہے۔

لیکن اگر اس کا آقا غلام آزاد کرنے یا کھانا کھلانے کی اجازت دے دے تو اس کے درست ہونے میں دو اقوال ہیں:

اول: یہ کہ اگر وہ آزاد کرے تو اس کے لئے کافی نہ ہوگا، اگر چہ اس کے آقا نے آزاد کرنے کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے کی اجازت دی ہو، اور یہ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے اور امام احمد سے ایک روایت ہے، یہ اس لئے کہ وہ غلام ہے، مالک نہیں ہوسکتا، لہذا اس کا کفارہ ادا کرنا دوسرے کے مال سے پایا جائے گا تو وہ اس کے لئے درست نہ ہوگا۔

دوم: جس کھانے کی اجازت دی گئی ہو اس کے کھلانے سے تو کفارہ ادا ہوجائے گا، لیکن جس عتق (غلام آزاد کرنے) کی اجازت دی گئی ہو اس سے کفارہ ادا نہیں ہوگا، یہ امام مالک کا قول ہے اور شافعیہ کا ایک قول ہے، اس لئے کہ آزادی کا تقاضا ولاء، ولایت اور وراثت ہے، اور غلام کے لئے یہ حقوق نہیں ہیں۔

سوم: یہ کہ اگر اس کے آقا نے مال کے ذریعہ اسے کفارہ ادا کرنے کی اجازت دی تو جائز ہے، خواہ کھانا کھلانا ہو یا آزاد کرنا ہو، یہ شافعیہ کا دوسرا قول ہے اور امام احمد کی ایک روایت اور اوزاعی کا قول ہے، پھر شافعیہ فرماتے ہیں: اگر اس نے آزاد کیا تو ولاء موقوف رہے گا، پس اگر وہ آزاد ہوگیا تو ولاء اس کے لئے ہوگا، اور اگر اس کی غلامی ہمیشہ رہی تو ولاء اس کے آقا کا ہوگا۔

اور اگر اس کے آقا نے اسے آزاد کرنے یا کھانا کھلانے کی اجازت دی تو اس پر ان دونوں میں کوئی چیز واجب نہ ہوگی، یہاں تک کہ ان حضرات کے نزدیک بھی جو ان دونوں کے درست ہونے کے قائل ہیں، اس لئے کہ روزہ رکھنا اس کا فرض ہے(۱)۔

حنفیہ اور مالکیہ نے اور شافعیہ نے اپنے تیسرے قول میں یہ صراحت کی ہے کہ اس کے باوجود آقا کو حق ہے کہ اس کو روزہ سے روک دے، اگر اس کی خدمت میں روزہ سے ضرر پہنچے، حنفیہ فرماتے ہیں کہ یہ کفارہ ظہار کے علاوہ میں ہے، لیکن کفارہ ظہار میں آقا کو روزہ سے روکنے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ اس کفارہ سے بیوی کا حق متعلق ہے اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اسے غلام کو روزہ سے روکنے کا حق نہیں ہے، اگر چہ یہ روزہ رکھنا اس کی خدمت کو ضرر پہنچائے، اس لئے کہ وہ فرض نماز اور رمضان کے روزہ کی طرح اللہ تعالی کے حق کی بنا پر واجب ہے(۲)۔

مذکورہ بالا بحث سے قسم یا قتل کے کفارہ ادا کرنے کا حکم معلوم

(۱) المغنی ۷/۸۱، ۸۲، ۸۶، کشاف القناع ۵/۱۲۵، روضۃ الطالبین ۷/۳۸۴، فتح القدیر ۳/۲۱۷، ۲۰۵، الزرقانی ۴/۶۴۔

(۱) المغنی ۷/۳۸۰، الزرقانی ۴/۱۷۹، کشاف القناع ۶/۲۴۴، روضۃ الطالبین ۱۱/۴۔

(۲) الزرقانی ۴/۱۷۹، المغنی ۸/۷۵۳، روضۃ الطالبین ۸/۳۰۰۔

ہوجاتا ہے، اس لئے ان دونوں پر ان دونوں کے بقدر سابقہ احکام منطبق ہوتے ہیں [۱]۔

طلاق:

۹۵- غلام کے نکاح میں طلاق کی تعداد میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے اور یہی حضرت عمر، ابن عباس، سعید بن المسیب، اسحاق اور ابن المنذر وغیرہ سے مروی ہے کہ طلاق کی تعداد میں شوہر کا اعتبار کیا جائے گا، لہذا اگر شوہر آزاد ہو تو اسے اپنی بیوی کو، خواہ وہ باندی ہو تین طلاق دینے کا اختیار ہوگا۔

اور اگر شوہر غلام ہو تو اسے صرف دو طلاق کا اختیار ہوگا، خواہ اس کی بیوی آزاد ہو، پس اگر وہ اسے دوسری طلاق دے گا تو وہ اس سے بائنہ ہوجائے گی اور جب تک دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرلے اس کے لئے حلال نہ ہوگی۔

اس سلسلے میں ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے جسے دارقطنی نے اپنی سند کے ساتھ حضرت عائشہؓ سے نقل کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**طلاق العبد تطليقتان ولا تحل له حتى تنكح زوجا**"[۲] (غلام کی طلاق دو ہیں اور (اس کے بعد) اس کی بیوی اس کے لئے حلال نہ ہوگی جب تک کہ وہ کسی شوہر سے نکاح نہ کرلے)، اور ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ طلاق کا مخاطب شوہر ہے، لہذا اس میں شوہر کا اعتبار ہوگا اور اس لئے بھی کہ طلاق خالص شوہر کا حق ہے اور وہ ان چیزوں میں سے ہے جو آزادی اور غلامی کی وجہ سے بالاتفاق مختلف ہوتی ہیں، لہذا اس اختلاف میں شوہر کا اعتبار ہوگا۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ طلاق میں عورتوں کا اعتبار ہوگا، لہذا اگر بیوی آزاد ہوگی تو اس کی طلاق تین ہوگی، خواہ اس کا شوہر غلام ہو، اور اگر وہ باندی ہوگی تو اس کی طلاق دو ہوگی، اگرچہ اس کا شوہر آزاد ہو، اور یہ حضرت علیؓ، ابن مسعودؓ، حسن، ابن سیرین، عکرمہ، عبیدہ سلمانی، مسروق، زہری اور ثوری وغیرہ سے مروی ہے۔

ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے: "**طلاق الأمة اثنتان و عدتها حيضتان**"[۱] (باندی کی طلاق دو ہے اور اس کی عدت دو حیض ہے)، اور ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ طلاق عورت پر واقع ہوتی ہے، لہذا عدت کی طرح اس میں عورت کا اعتبار ہوگا۔

اور حضرت ابن عمرؓ کا مذہب یہ ہے کہ زوجین میں سے جو بھی غلام ہو اس کی غلامی سے طلاق ناقص ہوجائے گی [۲]۔

اور فقہاء کا مذہب مجموعی لحاظ سے یہ ہے کہ غلام کی طلاق آزاد لوگوں کی طلاق کے مقابلے میں کم ہوگی، اسے حد پر قیاس کیا گیا ہے،

---

(۱) المغنی ۸/ ۵۳۷، کشاف القناع ۶/ ۶۶، ۲۴۴، شرح الأشباہ ۲/ ۱۵۳۔

(۲) حدیث: "**طلاق العبد تطليقتان ولا تحل له حتى تنكح زوجا**" کی روایت دارقطنی (۴/ ۳۹ طبع دار المحاسن) نے قاسم بن محمد کے طریق سے حضرت عائشہؓ سے مرفوعا کی ہے، پھر ابو عاصم (ضحاک بن مخلد) سے یہ نقل کیا ہے کہ انہوں نے اسے منکر کہا ہے، اور ابو بکر نیساپوری سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: قاسم سے اس کے خلاف صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "**طلاق الأمة اثنتان و عدتها حيضتان**" کی روایت دارقطنی (۴/ ۳۸ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور اسے ضعیف قرار دیا ہے، لیکن ابن عمرؓ کے قول سے موقوفا اسے صحیح قرار دیا ہے، پھر انہوں نے ان کی طرف اس کی اسناد ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "**طلاق العبد الحرة تطليقتان، وعدتها ثلاثة قروء، طلاق الحر الأمة تطليقتان وعدتها عدة الأمة حيضتان**" (آزاد عورت کے ساتھ غلام کی طلاق دو ہیں اور اس عورت کی عدت تین قروء ہیں اور باندی کے ساتھ آزاد مرد کی طلاق دو ہیں اور اس کی عدت باندی والی عدت دو حیض ہیں)۔

(۲) المغنی ۷/ ۲۶۲، کشاف القناع ۵/ ۲۵۹، فتح القدیر ۳/ ۴۲، ۱۷۴، روضۃ الطالبین ۸/ ۷۱۔

جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ"[۱] (پھر جب وہ (کنیزیں) قید نکاح میں آجائیں اور پھر اگر وہ (بڑی) بے حیائی کا ارتکاب کریں تو ان کے لئے اس سزا کا نصف ہے جو آزاد عورتوں کے لئے ہے) البتہ تنصیف کا تقاضا یہ تھا کہ طلاق ڈیڑھ ہوتی، لیکن طلاق کا نصف نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر شوہر کہے کہ تجھے آدھی طلاق ہے تو بیوی کو پوری ایک طلاق واقع ہوتی ہے، اس اختلاف کے مطابق جو گذر چکا ہے کہ زوجین میں سے طلاق کے بارے میں کس کا اعتبار ہوگا۔

پھر اگر غلام نے اپنی بیوی کو سابق اختلاف کے مطابق دو یا تین مرتبہ طلاق دی تو بیوی اس کے لئے حلال نہ ہوگی جب تک کہ وہ اس کے علاوہ دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرلے، پس اگر اس نے دوسرے شوہر سے نکاح نہیں کیا، لیکن اس کے آقا نے ملک یمین کی بنیاد پر اس سے وطی کی تو جیسا کہ آیت سے معلوم ہوتا ہے، اس وطی سے وہ اپنے طلاق دینے والے شوہر کے لئے حلال نہ ہوگی۔

اور اگر اس کے شوہر نے وہ تمام طلاق دے دینے کے بعد جس کا وہ مالک تھا، اسے خرید لیا تو ملک یمین کی بنیاد پر اس کے لئے اس سے وطی کرنا حلال نہ ہوگا، جب تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرلے[۲]۔

آقا کا غلام کی بیوی کو طلاق دینا:

۹۶- اگر آقا اپنے غلام کی بیوی کو طلاق دے تو اس کی طلاق واقع نہ ہوگی، خواہ بیوی آزاد ہو یا باندی اور خواہ وہ آقا کی باندی ہو یا کسی اور کی، اور حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "أتى النبي ﷺ رجل فقال: يا رسول الله، إن سيدي زوجني أمته، وهو يريد أن يفرق بيني و بينها، قال: فصعد النبي ﷺ المنبر فقال: يا أيها الناس، مابال أحدكم يزوج عبده أمته ثم يريد أن يفرق بينهما! إنما الطلاق لمن أخذ بالساق"[۱] (ایک شخص نبی ﷺ کے پاس آیا اور اس نے کہا: اے اللہ کے رسول! میرے آقا نے اپنی باندی سے میرا نکاح کرادیا ہے، اور اب وہ چاہتا ہے کہ میرے اور میری بیوی کے درمیان تفریق کردے، وہ فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ نے منبر پر چڑھ کر فرمایا کہ اے لوگو! یہ کیسی بات ہے کہ تم میں کا ایک شخص اپنے غلام کا نکاح اپنی باندی سے کرادیتا ہے، پھر ان دونوں کے درمیان تفریق کرنا چاہتا ہے، طلاق کا حق تو صرف اس کو ہے جس نے اس سے نکاح کیا)۔

اور طلاق رجعی میں رجعت کا حق غلام کو ہے، اس کے آقا کو نہیں، لہذا غلام کو رجعت کا حق ہوگا، اگرچہ آقا اجازت نہ دے، اور باندی پر بھی رجعت ثابت ہوجائے گی، اگرچہ اس کا آقا راضی نہ ہو[۲]۔

اگر شوہر اپنی بیوی کا مالک ہوجائے تو نکاح فسخ ہوجائے گا:

۹۷- حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ شوہر اگر اپنی باندی بیوی کا مالک ہوجائے تو اس کا نکاح اس سے فسخ ہوجائے گا، ملکیت خواہ کسی بھی وجہ سے ہو، خواہ خریدنے کی وجہ سے ہو یا اسے ہبہ میں یا وصیت میں قبول کرلینے کی وجہ سے، یا میراث کی وجہ سے یا اس کے علاوہ کسی اور وجہ سے ہو۔

---

(۱) سورۂ نساء/ ۲۵۔
(۲) فتح القدیر ۳/ ۴۳، ۱۷۴، ۱۷۷۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۴۳، الزرقانی ۳/ ۱۹۵، حدیث: "یأیھا الناس......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۷۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۳۵۸ طبع دار الجنان) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔
(۲) روضۃ الطالبین ۸/ ۲۱۵، ۲۱۷۔

اور اگر آقا نے اپنی باندی کے بارے میں اس کے آزاد شوہر کے لئے وصیت کی اور وہ مرگیا، پھر شوہر نے وصیت قبول کی تو نکاح فسخ ہوجائے گا، اس لئے کہ نکاح ملک کے ساتھ جمع نہیں ہوتا، پھر جن حضرات نے یہ کہا ہے کہ وصیت میں ملکیت قبول کرنے سے حاصل ہوتی ہے تو اس وقت نکاح فسخ ہوگا اور جن حضرات نے یہ کہا کہ جب اس نے قبول کیا تو ظاہر ہوگیا کہ وہ موصی بہ کا موت کے وقت سے مالک ہوا، وہ فرماتے ہیں کہ فسخ کا حصول مدت کے وقت سے ہوگا[1]۔

شادی شدہ باندی کو فروخت کرنا کیا اس کے نکاح کا فسخ شمار ہوگا؟:

۹۸- اگر آقا اپنی شادی شدہ باندی کو اس کے شوہر کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ فروخت کردے تو جمہور علماء کے نزدیک اس کا نکاح فسخ نہیں ہوگا۔

حضرات ابن مسعودؓ، ابی بن کعبؓ، جابرؓ اور انسؓ سے مروی ہے کہ باندی کی بیع اس کے لئے طلاق ہوگی، اللہ تعالی کے ارشاد سے یہی ظاہر ہوتا ہے: "**وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ**"[2] (اور وہ عورتیں بھی (حرام کی گئی ہیں) جو قید نکاح میں ہوں بجز ان کے جو تمہاری ملک میں آجائیں)۔

حضرت ابن عباس اور تابعین سے یہی مروی ہے، ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ صحیح سندوں کے ساتھ مروی ہے اور انہوں نے ان میں سے سعید ابن المسیب، حسن، مجاہد، عکرمہ اور شعبی کا ذکر کیا ہے۔

قرطبی نے ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ اس کی بیع اس کی طلاق ہے، اور اسے صدقہ کرنا اس کی طلاق ہے، اور اس کا وراثت میں منتقل ہونا اس کی طلاق ہے، اور جمہور نے اجارہ پر دیئے گئے عین کی بیع پر قیاس کرتے ہوئے استدلال کیا ہے کہ اجارہ بیع سے فسخ نہیں ہوتا ہے، پس اسی طرح یہاں بھی ہوگا اور حضرت بریرہؓ کے قصہ سے بھی استدلال کیا ہے کہ جب وہ آزاد ہوگئیں تو انہیں اختیار دیا گیا، یعنی ان کی آزادی طلاق نہیں ہوئی، اسی طرح اس کی بیع کا حکم ہے۔

اس کے برخلاف کا فرعورت کا قید کیا جانا ہے، اس لئے کہ آیت اسی کے بارے میں نازل ہوئی ہے، پس وہ استبراء کے بعد اس شخص کے لئے حلال ہوگی جس کے حصے میں آئے گی[1]۔

باندی کی عدت:

۹۹- باندی اگر حاملہ ہو تو آزاد عورت کی طرح اس کی عدت وضع حمل سے پوری ہوگی اور اگر حاملہ نہ ہو اور وفات کی عدت ہو تو اس کی عدت آزاد عورت کی عدت سے نصف ہوگی، پس اس کی عدت دو ماہ اور پانچ دن ہوں گے۔

اور اگر طلاق کی عدت ہو اور باندی کو حیض آتا ہو تو اس کی عدت دو "قرء" ہوگی، اور وہ دو حیض یا دو طہر ہیں، جیسا کہ "قرء" کی تفسیر میں مشہور اختلاف ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**طلاق الأمة اثنتان وعدتها حيضتان**"[2] (باندی کی طلاق دو ہے اور اس کی عدت دو حیض ہے)۔

اور یہ اس لئے کہ غلامی کی وجہ سے حقوق نصف ہوجاتے ہیں اور حیض کو دو حصوں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا، اس لئے وہ مکمل ہوکر دو "قرء" ہوگئی اور حضرت عمر بن الخطابؓ نے اس کی طرف اشارہ فرمایا

(۱) المغنی ۶/ ۱۹۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۴۔

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۲۲۰، فتح الباری ۹/ ۴۰۴، القرطبی ۵/ ۱۲۲۔

(۲) حدیث: "طلاق الأمة اثنتان وعدتها حيضتان" کی تخریج فقرہ نمبر ۹۵ پر گذر چکی۔

ہے، ان کا ارشاد ہے: "**لو استطعت أن أجعلها حيضة و نصفا لفعلت**" (اگر میں ایسا کرسکتا کہ اسے ایک حیض اور نصف حیض بنا دیتا تو ایسا ضرور کرتا) اور اگر اس کو کم عمری یا درازی عمر کی وجہ سے حیض نہ آتا ہو، اسی طرح اگر وہ عمر کے ذریعہ بالغ ہوئی ہو اور اس کو حیض نہ آتا ہو، تو اس کی عدت حنفیہ کے نزدیک، اور امام شافعی کے قول اظہر اور امام احمد کے مطابق ڈیڑھ ماہ ہے، یعنی آزاد عورت کی عدت سے نصف، اور دوسرے مہینے کو مکمل نہیں کیا گیا، اس لئے کہ مہینوں کی تقسیم ہوسکتی ہے، لہذا اسے دو حصوں میں بانٹنا ممکن ہے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ اس کی عدت دو ماہ ہے، اور یہ امام شافعیؒ کا دوسرا قول اور امام احمد سے دوسری روایت ہے اور یہی ان کا مذہب ہے اور یہی عطاء، زہری اور اسحاق سے مروی ہے، اس لئے کہ مہینے "قروء" کا بدل ہیں اور جس باندی کو حیض آتا ہو اس کی عدت دو قروء ہے، لہذا جسے حیض نہیں آتا اس کی عدت دو ماہ ہوگی۔

اور امام مالک اور ربیعہ فرماتے ہیں کہ آزاد عورت کی طرح اس کی عدت تین ماہ ہوگی، اس لئے کہ عدت رحم کی براءت کو جاننے کے لئے ہے اور یہ ایسی چیز ہے کہ اس میں باندی اور آزاد عورت میں کوئی فرق نہیں ہے، اور یہ بھی امام شافعی کا تیسرا قول ہے اور امام احمدؒ سے تیسری روایت ہے اور یہی حسن، مجاہد، عمر بن عبد العزیز اور نخعی سے مروی ہے[1]۔

باندی کا اپنے شوہر پر سوگ منانا اور عدت کی مدت میں اس کی رہائش:

۱۰۰- باندی پر واجب ہے کہ اپنے وفات پانے والے شوہر پر اپنی عدت کی مدت میں سوگ منائے، یہ اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ان حقوق کی مخاطب ہے جن میں اس کے آقا کے حق کو باطل کرنا نہیں ہے، اور سوگ منانے میں اس کے حق کو باطل کرنا نہیں ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اسے نکلنے سے روکا نہیں جائے گا، اس لئے کہ یہ اگر اس پر لازم ہو تو اس سے خدمت لینے میں آقا کا حق فوت ہوجائے گا۔

اور حنفیہ کے نزدیک طلاق بائن کی وجہ سے اس پر سوگ منانا واجب ہے، البتہ وہ آزاد عورت کے برخلاف عدت میں باہر نکلے گی۔

اور جب شادی شدہ باندی اپنے شوہر کی زندگی میں سکنی کی مستحق ہے تو وہ عدت کی مدت میں بھی اس کی مستحق ہوگی، جیسا کہ شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے[1]۔

لعان:

۱۰۱- اگر شوہر اپنی بیوی پر زنا کا الزام لگائے اور ان دونوں میں سے ایک یا دونوں غلام، باندی ہوں تو ان دونوں کے درمیان لعان کے صحیح ہونے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام مالک کا مذہب اور امام احمد کا مذہب اس روایت کی رو سے جس کی ان سے صراحت منقول ہے اور جسے حنابلہ کی ایک جماعت نے نقل کیا ہے، یہ ہے کہ لعان ان دونوں کے درمیان صحیح ہے، خواہ شوہر آزاد ہو یا غلام اور خواہ بیوی آزاد ہو یا باندی۔

اور سعید بن المسیب، سلیمان بن یسار، حسن، ربیعہ اور اسحاق سے یہی منقول ہے اور اس قول کے لئے آیات لعان کے عموم سے استدلال کیا جاتا ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ لعان یمین ہے، لہذا اس میں آزادی کی شرط لگانے کی ضرورت نہیں ہوگی، اور اس لئے کہ

---

(۱) فتح القدیر ۳/ ۲۷۲، ۲۷۴، المغنی ۷/ ۴۵۱، ۴۶۷، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۹۴، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۱، ۳۷۱۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۲۹۵، شرح الأشباہ للحموی ۲/ ۱۵۵، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۰۵، ۴۰۹۔

شوہر اگر غلام ہوتو اسے بچے کی نفی کی ضرورت پیش آئے گی، لہذا لعان مشروع ہوگا، تاکہ بچہ کی نفی کے سلسلے میں اس کے لئے راہ نکلے اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر زوجین میں سے ایک یا دونوں مملوک ہوں تو لعان نہیں ہے، اور یہ زہری، ثوری، اوزاعی اور حماد سے بھی منقول ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ لعان شہادت ہے، جیسا کہ قرآن کریم نے صراحت کی ہے، اور غلام اس کا اہل نہیں ہے۔

اور حنابلہ میں سے قاضی کے ایک قول کی رو سے جس پر الزام زنا لگایا گیا ہے اگر وہ باندی ہو تو صرف بچے کی نفی کے لئے لعان صحیح ہے، اور قذف اور تعزیر کو ساقط کرنے کے لئے شوہر کے لئے اس سے لعان کرانے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ حد واجب نہیں ہوتی ہے اور لعان کی مشروعیت صرف حد کو ساقط کرنے یا بچہ کی نفی کے لئے ہے، پس اگر بچہ نہ ہو تو لعان ممنوع ہوگا[1]۔

نسب:

۱۰۲- آزاد عورت کا بچہ اس کے شوہر کی طرف منسوب ہوگا، اگرچہ وہ غلام ہو، بشرطیکہ شوہر کے عقد نکاح کے وقت اس سے حمل کی اقل مدت کے بعد اس نے اسے جنا ہو اور اقل مدت حمل چھ ماہ اور اس سے زیادہ ہے، اسی طرح اس نے شوہر کی جدائیگی کے وقت سے حمل کی اکثر مدت سے زیادہ پر نہ جنا ہو اور باندی اگر شوہر والی ہو تو اس کا بچہ اس کے شوہر کی طرف منسوب ہوگا، جیسا کہ آزاد عورت کے بارے میں ذکر کیا گیا۔

اور اگر باندی شوہر والی نہ ہو اور اس نے اس مدت میں بچہ جنا جس میں بچہ جننا ممکن ہو تو اگر اس کے آقا نے اس سے وطی کی ہو اور یہ آقا کے اعتراف یا کسی بھی طریقے سے ثابت ہو، نیز اس نے آقا کے وطی کرنے کے چھ ماہ کے بعد بچے کو جنا ہو تو جمہور علماء کے نزدیک آقا اس کو اپنی طرف منسوب نہ بھی کرے تو اس کا نسب اس سے ثابت ہوجائے گا اور وہ اس کی ام ولد ہوجائے گی، خواہ آقا نے اس کو اپنی طرف منسوب نہ کیا ہو اور خواہ وہ اس کی نفی کرے اور اس کا انکار کرے، جب تک کہ وہ وطی کا اقرار کرنے والا ہے یا اس کا وطی کرنا ثابت ہے، اور آقا کو اس بچے کی نفی کا حق نہیں ہے، اور اگر وہ نفی کرے تو اس سے اس کی نفی نہیں ہوگی، الا یہ کہ وہ یہ دعوی کرے کہ اس نے ایک حیض کے ذریعہ اس کا استبراء کیا اور اس کے استبراء کرنے کے چھ ماہ سے زیادہ مدت کے بعد اس نے بچہ جنا، اور باندی اور اس کے آقا کے درمیان لعان نہیں ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ (بچہ کی) نفی کے لئے آقا کو لعان کا حق ہے، اور ان حضرات کا استدلال نبی ﷺ کے اس قول سے ہے: "الولد للفراش"[1] (بچہ صاحب فراش کا ہوگا) اور باندی وطی کی وجہ سے فراش بن گئی، اور ان حضرات کا استدلال اس روایت سے بھی ہے جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: **"حصنوا هذه الولائد فلا يطأ رجل وليدته ثم ينكر ولدها إلا ألزمته إياه" وقال: "مابال رجال يطأون ولائدهم ثم يعزلونهن، لا تأتيني وليدة يعترف سيدها أنه أتاها إلا ألحقت به ولدها فاعزلوا بعد ذلك أو اتركوا"** (ان باندیوں کا نکاح کردو، اگر کوئی شخص اپنی باندی سے وطی کرے، پھر اس کے بچے کا انکار کردے تو میں اس بچے کا نسب اسی سے ثابت کروں گا اور فرمایا: کچھ لوگوں کا یہ کیا حال ہے کہ وہ اپنی باندیوں سے وطی کرتے ہیں، پھر ان سے عزل کرتے ہیں، اگر کوئی باندی میرے

---

(۱) المغنی ۷/ ۳۹۲، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۳۲، ۳۵۵، الزرقانی ۴/ ۱۸۷، فتح القدیر ۲/ ۲۴۷۔

(۱) حدیث: "الولد للفراش" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۹۲ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

پاس آئے گی جس کا مالک اس سے وطی کرنے کا اعتراف کرتا ہوتو میں اس باندی کے بچہ کا نسب اس مالک سے ضرور ثابت کروں گا، اب اس کے بعد تمہیں اختیار ہے کہ عزل کرو یا نہ کرو)۔

اسی طرح اگر اس نے بچہ کا اقرار کرلیا تو اس کے بعد اسے اس کی نفی کرنے کا حق نہیں ہے، اور اسی طرح اگر اسے اس کی مبارکباد دی گئی اور وہ خاموش رہا (تو پھر اسے نفی کرنے کا حق نہیں ہے)۔

اور امام ابوحنیفہ اور ثوری فرماتے ہیں: باندی وطی کی وجہ سے فراش نہیں ہوگی اور اس باندی کا بچہ آقا کی طرف منسوب نہ ہوگا اگر وہ اس کا اعتراف نہ کرے یا خاموش رہے، جب تک کہ وہ اس کے بچے کا واضح اقرار نہ کرے، پس اگر وہ اس کا اقرار کرے تو وہ بچہ اور اس کے بعد اس باندی کے تمام بچے اس کی طرف منسوب ہوں گے۔

اور اگر آقا نے باندی سے شرم گاہ میں وطی کی، پھر اس سے عزل کیا یا شرم گاہ کے علاوہ میں وطی کی تو وہ اس کی وجہ سے فراش نہیں ہوگی، اور اس کا بچہ اس کی طرف منسوب نہ ہوگا اور ایک قول یہ ہے کہ اس کی طرف منسوب ہوگا، اور اگر اس نے زنا کی وجہ سے کسی بچے کو جنا تو وہ آقا کی طرف منسوب نہ ہوگا۔

اور جہاں بچہ اس کے آقا کی طرف منسوب نہ ہوگا، وہ اس کا غلام ہوجائے گا، جب تک کہ وطی بالشبہ نہ ہو[1]۔

حضانت (پرورش):

۱۰۳ - جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ غلام کے لئے حق حضانت ثابت نہیں ہوتا، اس لئے کہ وہ اپنی ذات کے

(۱) المغنی ۹/ ۵۳۴، ۷ ۵۳، فتح القدیر ۳/۲۶۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳، ۶/ ۲۵۷، اور اس کے بعد کے صفحات، فتح الباری ۱۲/ ۳۲، ۳۶، (ک فرائض ب ۱۷) الزرقانی ۴/ ۱۹۷، ۶/ ۱۰۶، ۱۱۳، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۴۰، ۱۲/ ۳۱۰، اور اس کے بعد کے صفحات۔

منافع کا مالک نہیں ہے، اور حق حضانت صرف ان منافع ہی کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ حضانت ایک طرح کی ولایت ہے اور غلام کو ولایت حاصل نہیں ہے، اس لئے اگر بچے کی ماں مملوکہ ہو اور اس کا بچہ آزاد ہو تو حق حضانت اسے حاصل ہوگا جو حضانت کے استحقاق میں ماں سے قریب ہو، اگر وہ آزاد ہو، اسی طرح اگر باپ غلام ہو تو اسے حق حضانت حاصل نہ ہوگا، صاحب ''کشاف القناع'' فرماتے ہیں: اگر آقا اجازت دے دے تو جائز ہے، چونکہ مانع ختم ہوگیا۔

شافعیہ نے ایک صورت کو مستثنیٰ قرار دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی کافر کی باندی مسلمان ہوجائے جسے اس باندی سے بچہ ہو تو اس کی حضانت اس باندی کو حاصل ہوگی، اس لئے کہ وہ فارغ ہے، کیونکہ اس کے آقا کو اس کے ساتھ مقاربت کرنے سے روک دیا جائے گا۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ باندی ماں اپنے آزاد بچے کی زیادہ مستحق ہے، اس لئے کہ وہ مشفق ماں ہے، لہذا وہ آزاد عورت کے مشابہ ہوگئی۔

وہ فرماتے ہیں: اگر باندی کو فروخت کردیا جائے اور وہ منتقل کردی جائے تو باپ بچے کا زیادہ مستحق ہوگا، لیکن وہ فرماتے ہیں کہ اگر شوہر اسے طلاق دینے کے بعد لونڈی بنالے تو اس کی حضانت ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ اس صورت میں اس آزاد عورت کے درجے میں ہے جو شادی کرلے[1]۔

لیکن اگر بچہ غلام ہو تو اس کا آقا اس کی ماں اور باپ کے مقابلے میں اس کی حضانت کا زیادہ مستحق ہے، خواہ اس کے والدین آزاد ہوں، اس لئے کہ وہ اس کا غلام ہے اور ماں کی آزادی کے باوجود اس کے غلام ہونے کی متعدد صورتیں ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ

(۱) المغنی ۷/ ۶۱۳، الزرقانی ۴/ ۲۶۴، کشاف القناع ۴/ ۵ ۲۳، القلیوبی ۴/ ۹۰۔

کسی باندی سے پیدا ہوا اور باندی آزاد کردی جائے، اس کا بچہ آزاد نہ کیا جائے، لیکن آقا کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ بچہ کو اس کی ماں سے جدا کرے، اس لئے کہ ماں کو اس کے بچے سے جدا کرنے سے منع کیا گیا ہے (۱)۔

رضاعت:

۱۰۴- باندی کو اپنے بچے کو دودھ پلانے کا حق ہے، خواہ بچہ آزاد ہو یا غلام، اور آقا پر واجب ہے کہ وہ باندی کو اس کا موقع دے، اور اس پر لازم ہے کہ وہ باندی سے اس کے بچے کے علاوہ کسی اور کو دودھ نہ پلوائے، اس لئے کہ اس میں بچے کو ضرر پہنچانا ہے، کیونکہ جو دودھ اس کے لئے پیدا کیا گیا ہے، اسے دوسرے کی طرف پھیر کر اس کے حق کو کم کر دیا گیا ہے، لہذا یہ جائز نہ ہوگا، جیسے کہ بڑے آدمی کے حق کو کم کرنا۔

پس اگر اس کا دودھ اس کے بچے کی ضرورت سے زیادہ ہو تو اس کے آقا کو اس میں تصرف کا حق ہے کہ اسے دودھ پلانے کے لئے اجارہ پر لگائے، جیسا کہ اگر اس کا بچہ مرجائے اور اس کا دودھ باقی ہو (۲)۔

غلام اور وصیتیں:

الف- غلام کا وصیت کرنا:

۱۰۵- اگر غلام نے کسی مال کی وصیت کی پھر وہ غلامی کی حالت میں مرگیا تو اس کی وصیت باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس کا کوئی مال نہیں ہے، بلکہ اس کے پاس جو کچھ ہے وہ اس کے آقا کا ہے۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۳۱۷۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۹۱، الزرقانی ۴/ ۲۵۹۔

لیکن اگر وہ آزاد کیا گیا، پھر مرگیا اور اس نے اپنی وصیت کو نہیں بدلا تو وہ حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کے ایک قول کے مطابق صحیح ہوگی، اس لئے کہ اس کا قول صحیح اور اس کی اہلیت مکمل ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وصیت کرنا ایسے شخص کی طرف سے بھی صحیح ہے جس کے پاس کوئی مال نہ ہو، جیسا کہ اگر کسی فقیر نے وصیت کی جس کے پاس مال نہیں تھا پھر وہ مالدار ہوگیا۔

مالکیہ اور اصح قول کے مطابق شافعیہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی وصیت باطل ہوگی، خواہ آقا اجازت دے دے، اس لئے کہ اس میں مالک ہونے کی اہلیت نہیں ہے (۱)۔

ب- غلام کے لئے وصیت:

۱۰۶- اگر آقا نے اپنے غلام کی آزادی کی وصیت کی تو وصیت اپنی شرط کے ساتھ بالاتفاق صحیح ہوجائے گی اور یہ مدبر بنانا ہوگا (دیکھئے: ''تدبیر'') اور اگر آقا نے اپنے غلام کے لئے اپنے مال میں سے کسی غیر متعین جز کی وصیت کی تو اس کے صحیح ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، حنابلہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کی وصیت صحیح ہے اور وہ پوری وصیت غلام کی آزادی کی طرف پھیری جائے گی، پس اگر غلام وصیت کی وجہ سے نکل گیا تو وہ آزاد ہوجائے گا اور اپنی قیمت کے بعد باقی وصیت کا مستحق ہوگا، اور اگر وہ نہیں نکلا تو وصیت کے بقدر اس سے آزاد ہوجائے گا، پھر حنفیہ فرماتے ہیں کہ اس کا جو حصہ غلام پر باقی رہا، اس کے بعد اس سے سعی کرائی جائے گی۔

(۱) المغنی ۶/ ۱۰۳، کشاف القناع ۴/ ۳۳۶، الزرقانی ۸/ ۱۷۵، العنایہ شرح الہدایہ بہامش فتح القدیر ۸/ ۴۳۴، روضۃ الطالبین ۶/ ۹۸، القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۱۵۷۔

اور صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مشترک جز غلام کو شامل ہے، اس لئے کہ غلام پورے مشترک تہائی میں سے ہے، اور اس کے لئے خود اس کی ذات کی وصیت صحیح ہے اور وہ آزاد ہوجائے گا، اور جو زیادہ ہوجائے اس کا وہ مستحق ہوگا، اس لئے کہ اب وہ آزاد ہوجائے گا، لہذا وہ وصیت کی بنیاد پر مالک ہوگا، پس یہ ایسا ہوجائے گا کہ گویا اس نے یوں کہا: میرے غلام کو میرے تہائی مال سے آزاد کردو اور تہائی مال میں سے جو بچے وہ اسے دے دو۔

شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ اس کے لئے اس کے رقبہ میں سے ہوگا اور پورے ترکہ میں سے اس جز کے تناسب سے ہوگا۔

اور اگر اس کے لئے کسی متعین چیز کی وصیت کی، مثلاً کپڑا یا گھر یا مثلاً سو درہم تو جمہور کا مذہب یہ ہے کہ وصیت باطل ہوگی، اس لئے کہ غلام وارثین کی ملکیت ہوجائے گا، پس اس نے غلام کے لئے جس مال کی وصیت کی ہے، وہ بھی وارثین کی ملکیت ہوجائے گا تو گویا کہ میت نے وارثین کے لئے اس چیز کی وصیت کی جس کے وہ وارث ہورہے ہیں۔

امام مالک اور ابوثور فرماتے ہیں اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے کہ وصیت صحیح ہے۔

اور شافعیہ کے ایک قول کے مطابق غلام کے لئے وصیت ہر حال میں باطل ہے، الا یہ کہ اس کی آزادی کی وصیت کرے۔

لیکن اگر اس نے دوسرے کے غلام کے لئے کسی مال کی وصیت کی تو بالاتفاق یہ وصیت صحیح ہوگی، پھر اگر وہ غلام آزاد ہوگیا تو مال اس کا ہوگا اور اگر غلام رہا تو آقا کا ہوگا، اور جمہور کے نزدیک قبول میں آقا کی اجازت شرط نہیں ہے، اس لئے کہ یہ کمائی ہے، جیسے کہ لکڑی کاٹنا، اور اصح کے خلاف شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس کے آقا کی اجازت کی ضرورت ہے، جیسے کہ خرید و فروخت میں ہے (۱)۔

ج - غلام کو وصی بنانا:

۱۰۷ - غلام کو وصی بنانے کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ غلام کو وصی بنانا صحیح ہے، خواہ وہ اس کا غلام ہو یا کسی اور کا، اور یہ اس لئے کہ زندگی میں اس کو نائب بنانا صحیح ہے، لہذا آزاد کی طرح اسے وصی بنانا بھی صحیح ہوگا پھر مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر وصیت دوسرے کے غلام کے لئے ہو، تو اگر قبول کرنے میں آقا کی اجازت ہو تو اس کے بعد اس کے لئے رجوع کرنے کا حق نہیں ہے۔

اور اگر آقا کی اجازت کے بغیر ہو تو غلام کو اس کی اجازت کے بغیر تصرف کا حق نہیں ہے۔

امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں: غلام کو وصی بنانا کسی حال میں صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اپنے نسبی بیٹے کا ولی نہیں ہوسکتا تو دوسرے کی اولاد کا وصی بھی نہیں ہوسکتا ہے، اور اس لئے کہ وصیت کرنے والے کے وارثین پر غلام کو وصی بنانے میں مالک پر مملوک کے لئے ولایت کو ثابت کرنا ہے، اور یہ حقیقت کو الٹ دینا ہے۔

اوزاعی، نخعی اور ابن شبرمہ فرماتے ہیں کہ اپنے غلام کو وصی بنانا صحیح ہے اور دوسرے کے غلام کو وصی بنانا صحیح نہیں ہے (۲)۔

اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ وصیت کرنے والے کی اولاد اگر نابالغ ہو اور ان میں کوئی صاحب عقل نہ ہو تو غلام کو ان کا وصی بنانا صحیح

---

(۱) المغنی ۶/ ۱۰۹، ۱۱۰، روضۃ الطالبین ۶/ ۱۰۱، ۱۰۳، العنایہ و حاشیہ سعدی چلپی علی الہدایہ بہامش تکملہ فتح القدیر ۸/ ۵۱، الزرقانی ۸/ ۱۸۳۔

(۲) المغنی ۶/ ۱۳۸، الزرقانی ۸/ ۲۰۰، شرح المنہاج و حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۷۷، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۱۱، ابن عابدین ۵/ ۴۸۸۔

ہے، اور اگر ان میں کوئی بالغ ہو تو صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ بالغ کو حق ہے کہ اس غلام کو یا اس میں سے اپنے حصے کو فروخت کر دے تو ایسی صورت میں وہ سرپرستی انجام دینے سے عاجز رہے گا، لیکن اگر ان میں سے کوئی بالغ نہ ہو تو اسے وصی بنانا صحیح ہے، اس لئے کہ وہ مکلّف اور تصرف میں مستقل ہوگا اور کسی کو اس پر ولایت حاصل نہیں ہوگی، اس لئے کہ بچے اگرچہ اس کے مالک ہیں، لیکن جب ان کے باپ نے غلام کو اپنے قائم مقام کر دیا تو وہ اسی کی طرح تصرف میں مستقل ہو گیا اور ان بچوں کو اس پر ولایت حاصل نہیں ہوگی۔

نیز امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ دوسرے کے غلام کو وصی بنانا بالکل صحیح نہیں، پس اگر اسے وصی بنا دیا پھر وہ آزاد ہو گیا تو قاضی اسے سرپرستی سے نہیں نکالے گا، لیکن اگر وہ آزاد نہیں ہوا تو قاضی اسے سرپرستی سے نکال دے گا، اور اس کی جگہ پر دوسرے کو وصی مقرر کرے گا۔

غلام کی وراثت:

۱۰۷م- غلامی وراثت کے موانع میں سے ہے، لہذا غلام اپنے رشتہ داروں میں سے کسی کا وارث نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ مملوک ہے، اس کے مالک کی طرف سے (دوسرے لوگ) اس کے وارث ہوتے ہیں، لہذا وہ خود وارث نہ ہوگا، اور یہ بالاتفاق ہے، البتہ حسن اور طاؤس سے مروی ہے کہ وہ وارث ہوگا، اور وہ جس چیز کا وارث ہوگا وہ اس کی دیگر تمام آمدنیوں کی طرح اس کے آقا کی ہوگی اور غلام کسی کو وارث نہیں بناتا ہے، کیونکہ اس کے پاس مال نہیں ہے۔ اور اس قول کی بنیاد پر بھی کہ وہ ملک ضعیف کے ساتھ مالک ہوتا ہے اس کا مال بالاتفاق اس کے آقا کی طرف لوٹے گا[۱]۔

(۱) المغنی ۶/ ۲۶۶، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۰، القلیوبی ۳/ ۱۴۸۔

غلام اور تبرعات:

۱۰۸- غلام کی طرف سے ہبہ اس کے آقا کی اجازت سے جائز ہے، اس لئے کہ اس پر پابندی اس کے آقا کے حق کی وجہ سے ہے، پس اگر وہ اسے ہبہ کی اجازت دے دے تو اس میں اس کا حجر ختم ہو جائے گا، اور اگر وہ اسے اجازت نہ دے تو جائز نہ ہوگا۔

اور امام ابوحنیفہ، ابن ابی لیلی اور ثوری کا مذہب اور یہی مذہب حنابلہ کے نزدیک مقدم ہے، یہ ہے کہ غلام کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنے آقا کی اجازت کے بغیر کسی کا ضامن بنے، خواہ اس کی تجارت کی اجازت ہو، اس لئے کہ یہ ایسا عقد ہے جس میں مال واجب ہوتا ہے، لہذا نکاح کی طرح بغیر اجازت کے صحیح نہ ہوگا۔

شافعیہ کا مذہب ان کے اصح قول کے مطابق اور حنابلہ کا مذہب ایک احتمال کے مطابق یہ ہے کہ اس کا ضامن بنا صحیح ہے، اس لئے کہ وہ تصرف کا اہل ہے اور اس میں آقا کو کوئی ضرر نہیں ہے، کیونکہ آزادی کے بعد اس سے وصول کیا جائے گا۔

پس اگر آقا نے اسے ضامن بننے کی اجازت دے دی کہ ادائیگی اس مال سے ہو جو اس کے پاس ہے تو صحیح ہو جائے گا[۱]۔

غلام کا تبرعات کو قبول کرنا:

۱۰۹- غلام کو یہ حق ہے کہ وہ تبرعات یعنی ہبہ یا ہدیہ یا عطیہ قبول کرے، خواہ آقا کی اجازت کے بغیر ہو، اس لئے کہ یہ منفعت حاصل کرنا ہے، جیسے کہ گھاس جمع کرنا اور شکار کرنا، البتہ اس کا آقا مالک ہوگا، خود وہ نہ ہوگا۔

اگر غلام ہدیہ قبول کرنے سے انکار کرے تو راجح قول کے مطابق مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ آقا کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اسے اس کے قبول

(۱) کشاف القناع ۴/ ۳۰۳، المغنی ۴/ ۵۴۲، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۴۲۔

کرنے پر مجبور کرے[1]۔

غلام پر حجر:

۱۱۰- غلام اپنے آقا کے حق کی وجہ سے شرعاً مجور ہے، لہذا اسے یہ حق نہیں ہے کہ وہ آقا کی اجازت کے بغیر عین مال کی خرید وفروخت کرے یا تجارت کرے یا اجارہ پر لے یا اجارہ پر دے، خواہ اپنے آپ کو اجارہ پر لگائے، پس اگر وہ مذکورہ بالا کوئی کام اجازت کے بغیر کرے گا تو اس کا تصرف باطل ہوگا یا موقوف رہے گا، اس اختلاف کے مطابق جو مجور لوگوں کے تصرف کے سلسلے میں ہے اور ایک قول یہ ہے کہ خریدنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ ثمن ذمہ سے متعلق ہوتا ہے۔

اگر مجور علیہ غلام پر اس کے مالک کی رضامندی کے بغیر کوئی دین لازم ہوجائے، مثلاً اس نے ذمہ میں خریدا یا قرض لیا تو شافعیہ کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ دین اس کے ذمہ سے متعلق ہوگا، جب وہ آزاد ہوجائے گا اور خوش حال ہوجائے گا تو قرض خواہ اس سے وصول کرے گا، جیسے کہ آزاد کا حکم ہے، یہی حکم اس باندی کا ہے جو آقا کی اجازت کے بغیر اپنے شوہر سے خلع لے۔

اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کے نزدیک دین کا تعلق اس کی ذات سے ہوگا، جیسے کہ اس کی جنایت کا تاوان ہے، پس اگر اس کا آقا چاہے تو فدیہ دے کر اسے چھڑالے، اور غلام کی قیمت سے زیادہ کا فدیہ اس پر لازم نہ ہوگا، اور اگر چاہے تو دین کے عوض غلام کو قرض خواہ کے سپرد کردے[2]۔

اجازت یافتہ غلام:

۱۱۱- آقا کو حق ہے کہ وہ اپنے غلام کو تصرف اور تجارت کی اجازت دے، ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ اس پر حجر اس کے آقا کے حق کی بنا پر تھا، لہذا اس کی اجازت سے غلام کے لئے تصرف کرنا جائز ہے[1]۔

پھر شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اجازت اسی قدر رہے گی جتنی آقا نے اجازت دی ہے، اور اس پر پابندی اس حد تک نہیں رہے گی جس حد تک آقا نے اجازت دی ہے، اور جس مقدار میں اسے اجازت نہیں دی گئی ہے اس میں حجر برقرار رہے گا، پس اگر آقا نے اسے کوئی مال تجارت کرنے کے لئے دیا تو اسے اس کا حق ہوگا کہ وہ اس کے ذریعہ خرید وفروخت اور تجارت کرے اور اگر اسے اس کی اجازت دی کہ وہ اپنے ذمہ میں خریدے تو جائز ہوگا، اور اگر اس نے اس کی تجارت کے لئے کسی قسم کے مال کو متعین کردیا تو جائز ہوگا، اور دوسرے مال میں اسے تجارت کرنے کا اختیار نہ ہوگا اور نہ اس کے لئے یہ جائز ہوگا کہ وہ اپنے آپ کو اجارہ پر لگائے، اور نہ یہ کسی شخص کا وکیل بنے گا، اس لئے کہ اجازت میں یہ سب داخل نہیں ہیں، اور جمہور اور حنفیہ میں سے امام زفر کے نزدیک اجازت یافتہ غلام اپنے آقا کی نیابت اور وکالت کے ذریعہ تصرف کرے گا۔

اور شافعیہ کے نزدیک اسے اس کا حق نہیں ہے کہ وہ مال تجارت میں سے کسی چیز کا (خواہ وہ تھوڑی ہی کیوں نہ ہو) صدقہ کرے جب تک کہ اس بارے میں اپنے آقا کی رضامندی کا علم نہ ہوجائے اور اس سلسلے میں حنابلہ کا قول حنفیہ کی طرح ہے، جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

جمہور فرماتے ہیں کہ قول کے ذریعہ اجازت ضروری ہے، لہذا اگر آقا نے اپنے غلام کو تجارت کرتے ہوئے دیکھا اور اسے منع نہیں کیا تو

(۱) الزرقانی ۳/ ۲۱۸، کشاف القناع ۴/ ۳۰۳۔
(۲) المغنی ۴/ ۲۴۷، ۲۴۹، ۵/ ۷۷، المنہاج وشرح المحلی بحاشیۃ القلیوبی

= ۲/ ۲۴۲، الزرقانی ۵/ ۳۰۲۔
(۱) المغنی ۵/ ۷۷۔

وہ اس کی وجہ سے ماذون نہیں ہوگا[۱]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اجازت یافتہ غلام کا حجر (پابندی) اس چیز میں ختم ہوجائے گا جس کا تعلق تجارت سے ہے۔

وہ فرماتے ہیں: یہاں پر اجازت صرف اپنے حق کو ساقط کرنا ہے، وکیل یا نائب بنانا نہیں ہے، پھر غلام اپنی اہلیت کے تقاضے سے اپنے لئے تصرف کرتا ہے، لہذا اس کا تعلق نہ کسی خاص وقت سے ہوگا، نہ کسی خاص قسم کی تجارت سے ہوگا، پس اگر اس نے اپنے غلام کو ایک دن یا ایک مہینے کے لئے اجازت دی تو وہ مطلقاً ماذون ہوجائے گا، جب تک کہ وہ اس پر دوبارہ حجر عائد نہ کرے، اس لئے کہ ساقط کرنا کسی وقت کے ساتھ محدود نہیں ہوتا، اور اگر آقا نے اسے کسی خاص قسم کے سلسلے میں اجازت دی تو اس کی اجازت تمام اقسام کے لئے عام ہوگی، خواہ وہ اسے ان سے صراحۃً روک دے، مثلاً یوں کہے کہ کپڑا خرید و اور اس کے علاوہ کچھ اور مت خرید و تو اس کی طرف سے ہر تجارت صحیح ہوگی۔

حنفیہ فرماتے ہیں: غلام کے لئے تجارت کی اجازت دلالۃً بھی ثابت ہوجائے گی، پس اگر آقا اپنے غلام کو جو وہ چاہے خرید و فروخت کرتے ہوئے دیکھے اور خاموش رہے تو غلام اس کی وجہ سے ماذون ہوجائے گا، لیکن حنفیہ نے اس اجازت میں جس سے مولی خدمت لینے کا ارادہ کرے اور اس اجازت میں جس سے حجر کا دور کرنا مقصود ہو، فرق کیا ہے، چنانچہ اگر وہ اپنے غلام سے اپنی ضرورت سے متعلق کسی چیز کے خریدنے کا مطالبہ کرے تو یہ تجارت کی اجازت نہیں شمار کی جائے گی۔

وہ حضرات فرماتے ہیں کہ ماذون غلام کو یہ حق ہے کہ وہ خرید و فروخت کرے، اور خرید و فروخت کا وکیل بنائے، اور اپنا مال دوسرے کے پاس رہن رکھے اور دوسرے کے مال کو اپنے پاس رہن رکھے، اور کپڑا اور چوپائے کو عاریت پر دے، اس لئے کہ یہ تجارت کا طریقہ ہے، اور اسے یہ بھی حق ہے کہ وہ اس قصاص کی طرف سے صلح کرے جو اس کے غلام پر واجب ہوا ہو، اور ماذون غلام کے خلاف شہادت قبول کی جائے گی، اگرچہ اس کا آقا حاضر نہ ہو، اور اس کے لئے جائز ہے کہ وہ زمین کو اجارہ، مساقات یا بٹائی پر لے اور شرکت عنان کا معاملہ کرے، شرکت مفاوضہ اس کے لئے جائز نہیں، اور اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اجارہ پر لے اور اجارہ پر دے، اور اسے یہ بھی حق ہے کہ وہ اپنے آپ کو اجارہ پر لگائے یا امانت یا غصب جیسی چیز کا اقرار کرے اور کھانے پینے کی معمولی اشیاء ہدیہ کرے، جسے فضول خرچی نہ شمار کیا جائے اور معمولی درجے کی مہمان نوازی کرے، اور اس کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنے غلام کو آزاد کرے، خواہ یہ آزادی مال کے عوض کیوں نہ ہو، اور نہ یہ جائز ہے کہ قرض دے یا ہبہ کرے، خواہ یہ ہبہ معاوضہ ہی کے ساتھ کیوں نہ ہو، اور نہ یہ جائز ہے کہ وہ کسی جان کا یا مال کا کفیل بنے، اور نہ یہ جائز ہے کہ وہ اس قصاص کی طرف سے مصالحت کرے جو اس پر واجب ہوا ہو[۱] اور ''الہدایہ'' میں ہے: تاجر غلام کا ہدیہ قبول کرنے اور اس کی دعوت قبول کرنے اور اس کی سواری کو عاریت پر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے استحساناً، بخلاف اس کے دراہم و دنانیر کے ہدیہ کرنے کے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ باطل ہو، اس لئے کہ وہ تبرع ہے، اور غلام تبرع کا اہل نہیں ہے، اور استحسان کی وجہ یہ حدیث ہے: **"أن النبي ﷺ قبل هدية سلمانؓ حين كان عبدا"**[۲] (نبی ﷺ نے حضرت سلمانؓ کا

---

(۱) المغنی ۴/۲۴۹، ۵/۷۷، ۷۸، ابن عابدین ۵/۹۹، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲/۲۴۲، اور اس کے بعد کے صفحات۔

---

(۱) الدر المختار و ابن عابدین ۵/۹۹، ۱۰۴۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ قبل هدية سلمانؓ" کی روایت امام احمد (۵/۴۴۳ طبع المیمنیہ) نے حضرت سلمانؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع

ہدیہ قبول فرمایا جبکہ وہ غلام تھے)،"و قبل هدية بريرةؓ"[۱] (اور آپ علیہ السلام نے حضرت بریرہؓ کا ہدیہ قبول فرمایا)، اور بعض صحابہ نے ابواُسید کے غلام کی دعوت قبول فرمائی، حالانکہ وہ غلام تھے اور اس لئے کہ ان چیزوں میں ایسی ضرورت ہے کہ تاجر ان سے کوئی چارہ نہیں پاتا، کپڑے جیسی چیزوں اور دینار کو ہدیہ کرنا اس کے برخلاف ہے، اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے[۲]۔

اور مالکیہ کی رائے حنفیہ کی رائے سے قریب ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر آقا نے غلام کو کسی خاص نوع کی تجارت کی اجازت دی، مثلاً گندم کی تو اس کی حیثیت اس وکیل جیسی ہوگی جس کے سپرد وہ کام بھی ہو جس کی اسے اجازت دی گئی ہو اور اس کے علاوہ باقی قسم کے کام بھی ہوں، اس لئے کہ اس نے اسے لوگوں کے لئے بٹھا دیا ہے اور لوگ نہیں جانتے ہیں کہ اس نے اسے کس قسم کی تجارت کے لئے بٹھایا ہے، البتہ اس کے لئے اس کی گنجائش نہیں ہے کہ جس کام کے لئے اسے متعین کیا ہے اس کے علاوہ کام کرے، پس اگر آقا نے غلام کو اس خاص کام کے علاوہ کاموں سے صراحتاً منع کردیا ہو تو اسے اس سے بھی روکا جائے گا، پھر اگر اس نے ممانعت کا اعلان کردیا ہے تو جن چیزوں کے بارے میں اعلان کیا ہے ان میں غلام نے جو خرید وفروخت انجام دی ہے اسے وہ رد کردے گا اور ممانعت کا اعلان نہیں کیا ہے تو نافذ کرے گا، رد نہیں کرے گا۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ اجازت جس طرح آقا کے اس طرح کہنے سے حاصل ہوجاتی ہے: "میں نے تمہیں اجازت دی" اور غلام کے لئے مطلقاً اجازت ہوجاتی ہے، اسی طرح حکمی اجازت سے بھی اجازت حاصل ہوجاتی ہے، جیسے وہ سامان خرید کر اسے کسی دوکان میں رکھے اور غلام کو خرید وفروخت کے لئے اس میں بٹھادے۔

مالکیہ فرماتے ہیں: اجازت یافتہ غلام کو یہ حق ہے کہ وہ اس دین میں سے کچھ ساقط کردے جو اس کا کسی شخص پر ہے، یا اپنے فوری قابل ادا دین کو قریبی مدت تک مؤخر کردے، اگر قیمت کی کمی زیادہ نہ ہو اور اسے یہ بھی حق ہے کہ وہ تجارت کی ترغیب دینے کے لئے مہمان کی ضیافت کرے اور اسے ضیافت جیسی چیزوں کا بھی حق ہے، جیسے کہ وہ اپنے بچہ کے لئے عقیقہ کرے اگر مال میں گنجائش ہو اور اس کا آقا اسے ناپسند نہ کرے اور اسے یہ حق بھی ہے کہ وہ دوسرے سے مال مضاربت کے طور پر لے، تا کہ اس میں کام کرے، اس لئے کہ وہ بھی تجارت کی ایک قسم ہے اور اسے یہ بھی حق ہے کہ باندی کو ہم خوابی کے لئے مقرر کرے اور امانت قبول کرے اور وکالت قبول نہ کرے گا، اور اسے یہ حق ہے کہ اسے جو چیز ہبہ کی جارہی ہے اس میں وہ خرید وفروخت کے ذریعہ تصرف کرے، البتہ صدقہ اور اس جیسی چیزیں اور ہبہ نہیں کرسکتا، الا یہ کہ معاوضہ والا ہبہ ہو، اور افلاس کی وجہ سے اس پر حجر نافذ کرنا جائز ہے اور وہ اس سلسلے میں آزاد کی طرح ہے[۱]۔

غلام کا مباح چیزوں کے ذریعہ کمانا اور مباح چیزوں کا اٹھانا:

۱۱۲- غلام کو یہ حق ہے کہ وہ مباح چیزوں کے ذریعہ کمائے، جیسے کہ شکار کرنا اور لکڑی کاٹنا اور وہ جو کچھ حاصل کرے گا وہ اس کے آقا کا ہوگا[۲] اسی طرح اگر وہ کوئی رکاز (خزانہ) پائے[۳]۔

= الزوائد (۹/ ۳۳۶ طبع القدسی) میں فرمایا: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں، سوائے محمد بن اسحاق کے، اور انہوں نے سماع کی صراحت کی ہے۔

(۱) حدیث: "قبوله هدية بريرة" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۴۱۰ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) الہدایہ وشروحہا ۸/ ۱۳۲۔

(۱) شرح الزرقانی ۵/ ۳۰۳۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۹۳، المغنی ۵/ ۶۶۲، شرح الأشباہ ۲/ ۱۵۶۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۲۲۷۔

اور اگر وہ لقطہ پائے تو اسے اس کے لینے کا حق ہے، حالانکہ اس کے آقا کی اجازت کے بغیر ہے پھر بھی اس کا اٹھانا صحیح ہے اور اس پر لقطہ کے احکام جاری ہوں گے، اور یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک ہے، اس لئے کہ لقطہ کے بارے میں جو احادیث وارد ہیں ان کا عام تقاضا یہی ہے، نیز اس بچے پر قیاس کیا گیا ہے جو اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اٹھائے، اور اس لئے بھی کہ اٹھانا مال کو ہلاکت سے بچانا ہے، لہذا وہ آقا کی اجازت کے بغیر جائز ہوگا جیسے کہ ڈوبنے والے شخص اور غصب کئے گئے مال کو بچانا، اور اگر وہ اٹھالے تو لقطہ اس کے ہاتھ میں امانت ہوگا، اور اگر وہ سال بھر اس کا اعلان کرے تو اس کا اعلان کرنا صحیح ہوگا، پھر جب سال پورا ہوجائے تو اس کا آقا اس کا مالک ہوجائے گا، اور آقا کو یہ حق ہے کہ وہ سال کے درمیان اس سے اس کو لے لے اور پورے سال اس کا اعلان کرے اور اگر سال کے درمیان غلام اس کا مالک ہوگیا یا اسے اس نے صدقہ کردیا تو آقا غلام کے رقبہ میں اس کے مالک کے لئے ضامن ہوگا۔

شافعیہ کا دوسرا قول جو اظہر ہے، وہ یہ ہے کہ غلام کے لئے اٹھانا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ لقطہ کی حیثیت سال کے دوران امانت اور ولایت کی ہے اور اس کے بعد وہ ملکیت میں آجاتا ہے، اور غلام نہ ولایت کا اہل ہے اور نہ ملکیت کا اہل ہے (۱)۔

غلام اور جرائم:

آزاد اور غلام کے درمیان قصاص:

۱۱۳ - الف - اگر آزاد مسلمان کسی غلام کو قتل کردے تو جمہور علماء کے نزدیک اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، بلکہ اس کی تعزیر کی جائے گی، قاتل خواہ غلام کا آقا ہو یا کوئی اجنبی ہو، اس لئے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**لا يقاد مملوك من مالك**"(۱) (غلام کا قصاص مالک (آزاد) سے نہیں لیا جائے گا)، نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**لا يقتل حر بعبد**" (۲) (کسی آزاد کو کسی غلام کے بدلے قتل نہیں کیا جائے گا)۔

اور آزاد اگر کسی غلام کو قتل کرے تو مالکیہ کے نزدیک اسے سو کوڑے لگائے جائیں گے، اس لئے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے: "**أن رجلا قتل عبده فجلده النبي ﷺ مائة جلدة و نفاه عاما و محاسمه من المسلمين أي من العطاء**"(۳) (ایک شخص نے اپنے غلام کو قتل کردیا تو نبی ﷺ نے اسے سو کوڑے لگائے اور سال بھر کے لئے اسے جلاوطن کردیا اور اس کا نام مسلمانوں سے یعنی وظیفہ کی فہرست سے کاٹ دیا)، اور اس لئے کہ اللہ تعالی کے اس قول کا یہی مفہوم ہے: "**اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ**"(۴)

---

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۹۳-۳۹۷، المغنی ۵/ ۶۶۲، کشاف القناع ۴/ ۲۲۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۸، شرح الأشباہ ۲/ ۱۵۶۔

---

(۱) حدیث: "لا يقاد مملوك من مالك" کی روایت حاکم (۴/ ۳۶۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے اور ذہبی نے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "لا يقتل حر بعبد" کی روایت بیہقی (۸/ ۳۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور بیہقی نے کہا: اس اسناد میں ضعف ہے۔

(۳) حدیث: "أن رجلا قتل عبده فجلده النبي ﷺ" کی روایت ابن قدامہ نے المغنی (۷/ ۶۵۹ طبع ریاض) میں کی ہے، اور کہا کہ اسے سعید اور خلال نے روایت کیا، اور احمد نے کہا کہ یہ حدیث اسحاق ابن ابی فروہ کی (سند کی) جانب سے کسی درجہ کی نہیں ہے، اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ جو شخص اپنے غلام کو قتل کرے تو اسے سو کوڑے لگائے جائیں گے، اور مسلمانوں کے ساتھ اس کا جو حصہ تھا اس سے وہ محروم کردیا جائے گا۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔

(آزاد کے بدلہ میں آزاد اور غلام کے بدلہ میں غلام) اور اس لئے بھی کہ غلام میں غلامی کی وجہ سے نقص واقع ہوگیا ہے، لہذا وہ آزاد کے برابر نہیں ہوگا۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ آزاد کو غلام کے بدلے قتل کیا جائے گا (الا یہ کہ اپنا غلام ہو کہ اسے اس کے غلام کے بدلے قتل نہیں کیا جائے گا، اسی طرح اپنے لڑکے کے غلام کے بدلے نہیں قتل کیا جائے گا) اس لئے کہ قصاص کی آیات عام ہیں، جیسے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى"[۱] (تم پر مقتولوں کے باب میں قصاص فرض کر دیا گیا ہے)، اور اللہ تعالی کا قول ہے: "وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ"[۲] (اور ہم نے ان پر اس میں یہ فرض کر دیا تھا کہ جان کے بدلہ جان ہے)، اور اس لئے کہ احادیث عام ہیں، جیسے کہ نبی علیہ السلام کا قول ہے: "المسلمون تتکافأ دماؤهم"[۳] (مسلمانوں کے خون ایک دوسرے کے برابر ہیں)، اور آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "اَلنَّفس بِالنَّفْسِ"[۴] (جان کے بدلے جان)۔

اور ابن رشد نے نقل کیا ہے کہ نخعی کا مذہب یہ ہے کہ آزاد کو اپنے غلام اور دوسرے کے غلام کے بدلے قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "من قتل عبده قتلناه"[۵] (جو شخص اپنے غلام کو قتل کرے گا ہم اسے قتل کریں گے)۔

اور جہاں تک اعضاء کی بات ہے تو آزاد اگر کسی غلام کا کوئی عضو کاٹ دے تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، اور ابن رشد نے اس سلسلے میں اختلاف نقل کیا ہے۔

اور جہاں قصاص واجب ہو تو حق آقا کا ہے، اسے قصاص طلب کرنے کا حق ہے اور اسے اس کو معاف کر دینے کا بھی حق ہے، اور جہاں قصاص واجب نہیں ہوگا، وہاں تعزیر واجب ہوگی، جیسا کہ گزشتہ حدیث میں ہے[۱]۔

۱۱۴-ب- اور اگر غلام کسی آزاد کو قتل کر دے خواہ مقتول اس کا آقا ہو یا کوئی اور ہو تو اسے اس کے بدلے میں بالاتفاق قتل کیا جائے گا، بشرطیکہ قصاص کی شرائط مکمل پائی جائیں اور یہ اس لئے کہ قصاص کی آیات عام ہیں اور اس لئے کہ غلام کو غلام کے بدلے قتل کیا جاتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ"[۲] (اور غلام کے بدلہ غلام)، لہذا اسے آزاد کے بدلے بدرجہ اولی قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ آزاد غلام سے کامل ہوتا ہے۔

اور اسی طرح حنابلہ کے نزدیک غلام کا عضو آزاد کے عضو کے بدلے کاٹا جائے گا[۳]۔

اور معتمد قول کے مطابق حنفیہ کا مذہب اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ زخم میں اور اعضاء میں آزاد کے لئے غلام سے قصاص نہیں لیا جائے گا، زرقانی کہتے ہیں: اس لئے کہ یہ ایسا ہے جیسے مفلوج ہاتھ والا

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔
(۲) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔
(۳) حدیث: "المسلمون تتکافأ دماؤهم" کی روایت احمد (۲/ ۱۹۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے۔
(۴) حدیث: "النفس بالنفس" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۲۰۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔
(۵) المغنی ۷/ ۶۵۸، ۶۵۹، الزرقانی ۸/ ۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۲، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۶۴، ۲۷۲، ۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۴۳، ۳۴۴۔
حدیث: "من قتل عبده قتلناه" کی روایت ترمذی (۴/ ۲۶ طبع الحلبی)

= نے حضرت حسن سے کی ہے، جو حضرت سمرہؓ سے مروی ہے، اور ابن حجر نے فرمایا کہ سمرہ سے حسن کی سماعت میں اختلاف ہے، التلخیص (۴/ ۵۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ایسا ہی ہے۔
(۱) المغنی ۷/ ۶۵۸، ۶۵۹، الزرقانی ۸/ ۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۲، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۶۴، ۲۷۲، ۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۴۳، ۳۴۴۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔
(۳) المغنی ۷/ ۶۵۹، الزرقانی ۸/ ۲، ۷۔

صحیح ہاتھ والے پر زیادتی کرے، اور ابن رشد نے نقل کیا ہے کہ اس سلسلے میں امام مالکؒ سے دو روایتیں ہیں (۱)۔

۱۱۵- ج- اسی طرح حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک غلام کو غلام کے بدلے قتل کیا جائے گا، امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے، خواہ قاتل اور مقتول دونوں کی قیمت یکساں ہو یا کم وبیش ہو، اور ان حضرات نے قصاص کی آیات کے عموم سے استدلال کیا ہے اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد میں اس کی صراحت بھی ہے: ''وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ''(۲) (اور غلام کے بدلہ غلام) اور اس لئے بھی کہ غلام میں قیمت کے فرق کی حیثیت ایسی ہے جیسے آزاد لوگوں میں فضائل کے فرق کی ہوتی ہے، جیسے کہ علم، شرافت، مرد ہونا اور عورت ہونا تو جیسا کہ آزاد لوگوں کے درمیان اس فرق کو نظر انداز کیا گیا ہے کہ اس فرق کے باوجود قصاص واجب ہوتا ہے، اسی طرح غلام میں قیمتوں کے فرق کے باوجود (قصاص واجب ہوگا)۔

اور امام احمدؒ سے ایک دوسری روایت میں یہ ہے کہ قصاص کی ایک شرط یہ ہے کہ قاتل کی قیمت مقتول کی قیمت سے زیادہ نہ ہو۔

اور حضرت ابن عباسؓ سے یہ مروی ہے کہ غلاموں کے درمیان نہ جان میں قصاص ہے اور نہ زخم میں، اس لئے کہ وہ مال ہیں، اور ابن رشد نے اسے حسن، ابن شبرمہ اور ایک جماعت سے نقل کیا ہے۔

اور مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کے نزدیک غلاموں کے درمیان اعضاء میں قصاص جاری ہوگا، یہ حضرت عمر بن الخطابؓ کا قول ہے (ابن رشد نے اس کو نقل کیا ہے)، نیز یہی حضرت عمر بن عبد العزیز، زہری، قتادہ ابوثور اور ابن المنذر کا قول ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد عام ہے:

''وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ الْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَ الْأُذُنَ بِالْأُذُنِ...... الآية(۱) (اور ہم نے ان پر اس میں فرض کر دیا تھا کہ جان کے بدلہ جان ہے اور آنکھ کا آنکھ اور کان کا کان الخ)۔

اور حنفیہ کا مشہور قول اور امام احمد سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ جان سے کم میں ان کے درمیان قصاص جاری نہ ہوگا، یہی قول حضرت ابن مسعودؓ، شعبی، نخعی اور ثوری کا بھی ہے، اس لئے کہ غلاموں کے اعضاء مال ہیں، لہذا ان میں قصاص جاری نہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ اعضاء میں مساوات کا اعتبار کیا گیا ہے، اسی لئے کہ مفلوج عضو کے بدلے صحیح عضو نہیں کاٹا جائے گا اور مکمل انگلیوں والے ہاتھ کو ناقص انگلیوں والے ہاتھ کے بدلے نہیں کاٹا جائے گا، اور غلاموں کے اعضاء برابر نہیں ہیں اور جہاں غلام کے اعضاء میں قصاص جاری ہوتا ہے، وہاں اسے وصول کرنے کا حق اسی کو ہے اور اسے اس کو معاف کرنے کا بھی حق ہے (۲)۔

دیت اور تاوان:

۱۱۶- الف- اگر آزاد کسی غلام کو قتل کردے یا اس کے برعکس غلام آزاد کو قتل کرے یا کسی عضو کو کاٹ دے یا یہ کام کوئی غلام کسی غلام کے ساتھ غلطی سے یا جان بوجھ کر کرے اور قصاص واجب نہ ہو تو مال ثابت ہوگا اور وہ آزاد میں جان یا عضو کی دیت ہے یا دو عادل کا فیصلہ ہے جیسا کہ دیت کے باب میں معلوم ہے۔

اور غلام اگر قتل کیا جائے تو اس میں اس کی قیمت ہے، خواہ وہ جتنی بھی ہو، کم ہو یا زیادہ یہاں تک کہ اگر آزاد کی دیت کو پہنچ جائے یا اس

(۱) الزرقانی ۱۴/۸، بدایۃ المجتہد ۳۷۲/۲، حاشیہ ابن عابدین ۳۵۶/۵، الہدایہ مع العنایہ ۳۵۵/۸

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

(۲) المغنی ۶۶۰/۷، ۶۶۱، الزرقانی ۷/۸، بدایۃ المجتہد ۳۷۲/۲، شائع کردہ المکتبۃ التجاریۃ الکبری، حاشیہ ابن عابدین ۳۵۶/۵۔

سے کئی گنا زیادہ ہوجائے تب بھی۔ اور یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا قول ہے اور یہ سعید، حسن، ابن سیرین، عمر بن عبدالعزیز، زہری، اوزاعی اور اسحاق سے مروی ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ یہ اس لئے کہ وہ مال متقوم ہے جسے قاتل نے ضائع کردیا ہے (اس میں عمد اور خطا دونوں برابر ہیں) لہٰذا وہ اس کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا۔

نووی فرماتے ہیں: غلام کی دیت میں تغلیظ کا کوئی موقع نہیں ہے۔

اور امام ابوحنیفہ اور امام محمد فرماتے ہیں: اگر وہ جنایت کی وجہ سے ضامن ہوگا تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، لیکن اگر اس کی قیمت کسی آزاد کی دیت سے زیادہ ہو یا اس کے مثل ہو تو آزاد کی دیت سے ایک دینار یا دس درہم کم کردیا جائے گا، اور یہی وہ مقدار ہے جس کی وجہ سے چور کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے، اور اگر باندی ہو تو غلام کی دیت کا نصف واجب ہوگا، مزید نصف دینار کم کیا جائے گا۔

اور اگر قبضہ کی وجہ سے ضامن ہو یعنی اس نے غلام کو غصب کیا اور وہ اس کے قبضہ میں رہتے ہوئے مرگیا تو اس صورت میں اس کی قیمت واجب ہوگی اگرچہ وہ ایک دیت سے یا چند دیتوں سے بڑھ جائے۔

اور طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلام میں آدمیت اور مالیت دونوں ہیں اور ان دونوں میں اعلیٰ آدمیت ہے، لہٰذا اگر ان دونوں کو جمع کرنا دشوار ہو تو ادنیٰ کو نظر انداز کرکے اعلیٰ کا اعتبار کرنا واجب ہوگا، اور یہ اس حال میں جبکہ اس پر جنایت ہو، اس کی دلیل یہ ہے کہ عمد میں قصاص ثابت ہوتا ہے اور خطا میں کفارہ، اور قیمت رائے و انداز کے ذریعہ اس چیز میں دیت کا بدل ہے جو کم قیمت ہو، اور دیت سے زیادہ ہونے کی صورت میں قیمت اس لئے کم کی جاتی ہے کہ غلام کا مرتبہ آزاد سے کم ہے، اور غصب کا ضمان مالیت کے مقابلے میں ہے، لہٰذا غصب کی صورت میں اس کے تلف ہوجانے کی حالت میں اس کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ غصب تو مال ہی میں ہوتا ہے۔

اور طرفین نے پہلی حالت میں ایک دینار یا دس دراہم کے ذریعہ کمی کی تحدید اس لئے کی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے اور ابن رشد نے نقل کیا ہے کہ اہل کوفہ کی ایک جماعت کا کہنا ہے کہ غلام کی جان میں آزاد کی طرح دیت ہے، لیکن اس سے کچھ کم کیا جائے گا[1]۔

عاقلہ اور غلام کی جنایت اور غلام پر جنایت:

۱۱۷ - غلام کی جنایت کا بوجھ عاقلہ پر نہیں ڈالا جائے گا، اس لئے کہ غلام کا کوئی عاقلہ نہیں ہے اور جہاں تک غلام پر جنایت کی بات ہے تو جمہور مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول اور شعبی، ثوری، نخعی اور لیث کا قول یہ ہے کہ غلام کی قیمت کا ذمہ دار خود قاتل ہوگا اگر وہ آزاد ہو اور اس کی عاقلہ پر اس کا بوجھ نہیں ہے، خواہ خطا ہو، اس لئے کہ حدیث ہے: "**لاتحمل العاقلة لا عمدا ولاصلحا ولااعترافا ولا ماجنى المملوک**"[2] (عاقلہ نہ قتل عمد کا بوجھ برداشت کریں گے نہ قتل عمد کی طرف سے صلح کا اور نہ اقرار کا اور نہ اس جنایت کا جو غلام سے سرزد ہو)، اور اس لئے بھی کہ واجب قیمت ہے دیت نہیں، اس لئے کہ غلام مال ہے۔

---

(۱) المغنی ۷/ ۶۸۲، کشاف القناع ۶/ ۲۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۰۷، الزرقانی ۸/ ۳۱، ۶/ ۱۶۳، الدسوقی ۴/ ۲۶۸، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۵۷، ۳۱۱، الہدایۃ مع العنایۃ وتکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۶۹۔

(۲) حدیث: "لا تحمل العاقلة عمدا و لا صلحا ولا اعترافا ولا ماجنى المملوک" کی روایت بیہقی (۸/ ۱۰۴ طبع دائرہ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے موقوفا کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں اور امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے اور عطاء، زہری، حکم اور حماد کا قول بھی یہ ہے کہ عاقلہ پر غلام کی جان کا بوجھ ہوگا، جیسا کہ آزاد کا بوجھ ہوتا ہے، حنفیہ فرماتے ہیں کہ غلام کی جان سے کم کا بوجھ عاقلہ پر نہیں ہوگا، اس لئے کہ اعضاء کے ساتھ مال جیسا معاملہ کیا جاتا ہے [۱]۔

۱۱۸ - ب - لیکن غلام کے زخم اور اس کے اعضاء کے تاوان کے سلسلے میں اختلاف ہے اور اس سلسلے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں۔

چنانچہ ایک قول کے مطابق شافعیہ کا مذہب (جو امام شافعی کا قول قدیم ہے) اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کا مذہب جسے ابن قدامہ نے قوی قرار دیا ہے، یہ ہے کہ غلام کی قیمت میں جو کمی واقع ہوگی آقا جنایت کرنے والے سے وصول کرنے کا حق دار ہوگا، پس اگر غلام کی قیمت ایک ہزار ہو، پھر جب کسی نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا یا اس کے سر کو اس طرح زخمی کیا کہ ہڈی ظاہر ہوگئی، یا ہلکا زخم لگایا اور اس کی قیمت آٹھ سو ہوگئی تو تاوان دو سو ہوگا، اور اگر اس کا ذکر کاٹ دیا اور اس کی خصی کردی اور اس کی قیمت کم نہیں ہوئی یا بڑھ گئی تو آقا کو کچھ بھی نہیں ملے گا، اور ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ غلام مال ہے، لہذا اس میں تلف کرنے کے ضمان میں دوسرے اموال کے تلف کرنے کے قاعدہ پر عمل کیا جائے گا۔

شافعیہ کا مذہب ان کے اظہر قول کے مطابق اور حنابلہ کی وہ روایت جو ان کا مذہب ہے، یہ ہے کہ وہ جنایت جس کے لئے آزاد میں کوئی مقررہ تاوان نہیں ہے اس جنایت کا تاوان وہ مقدار ہوگی جو مقدار جنایت کے شکار غلام کی قیمت میں سے کم ہوگئی ہے، جیسا کہ پہلے گذرا اور اس سے فرق کرتے ہوئے اس کا تاوان غلام کی قیمت میں سے دیت کے تناسب سے ہوگا، پس اگر اس کی قیمت ہزار تھی اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا تو اس میں پانچ سو ہوگا یا اس کی ناک کاٹ دی تو اس میں اس کی پوری قیمت ہوگی اور غلام اپنے مالک کی ملکیت پر باقی رہے گا، اور اگر اس کا ذکر کاٹا پھر اس کی خصی کردی تو شافعیہ کے نزدیک اس میں اس کی دوہری قیمت واجب ہوگی اور ساتھ ساتھ وہ غلام اپنے آقا کی ملکیت میں باقی رہے گا، اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اخیر جیسی حالت میں اس کے لئے ذکر کاٹنے کی وجہ سے اس کی پوری قیمت ہوگی اور خصی کرنے کی وجہ سے مجبوب ہونے کے بعد والی قیمت واجب ہوگی۔

اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت علیؓ سے مروی ہے اور اسی طرح کی روایت سعید، ابن سیرین اور عمر بن عبدالعزیز سے مروی ہے اور اسی طرح آزاد میں اس کی مقدار پر قیاس کیا گیا ہے، اس لئے کہ غلام پورے طور پر مال نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے قتل میں قصاص اور کفارہ ہے، بخلاف دوسرے اموال کے [۱]۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ تناسب کے لحاظ سے مقدار کا اعتبار کیا جائے گا، جیسا کہ دوسرے قول میں گذرا، لیکن انہوں نے فرمایا: آزاد کے اس جیسے عضو کی دیت سے زیادہ نہیں کیا جائے گا، پس اگر کسی غلام کا ہاتھ کاٹ دیا تو اس میں اس کی نصف قیمت ہے، اگر اس کی قیمت دو ہزار یا تین ہزار یا زیادہ ہو لیکن اگر اس کی قیمت دس ہزار درہم ہو جیسے کہ آزاد آدمی کی دیت ہے یا اس سے زیادہ ہو، خواہ کتنا ہی زیادہ ہو تو اس کے ہاتھ کا تاوان پانچ درہم کو مستثنی کرکے پانچ ہزار درہم ہوگا، اس سے زیادہ نہیں ہوگا۔

وہ فرماتے ہیں: اس کی وجہ یہ ہے کہ آدمی کا ہاتھ اس کا نصف

(۱) المغنی ۷/ ۷۷۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۵۹، الزرقانی ۸/ ۴۴، تکملۃ فتح القدیر مع الہدایہ ۸/ ۴۱۳۔

(۱) المغنی ۸/ ۶۰، کشاف القناع ۶/ ۲۲، شرح المنہاج ۴/ ۱۴۴، ۱۴۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۱۲۔

ہے، لہٰذا اس کے کل کے لحاظ سے اس کا اعتبار کیا جائے گا اور پانچ درہم اس لئے کم کیا جائے گا، تاکہ آزاد کے مرتبہ سے اس کے مرتبہ کا کم ہونا ظاہر ہو اور آزاد کی دیت کی جو مقدار لی جاتی ہے، وہی مقدار غلام کی قیمت سے بھی لی جائے گی، اس لئے کہ غلام کی قیمت آزاد کی دیت کی طرح ہے، کیونکہ وہ خون کا بدل ہے۔

حنفیہ فرماتے ہیں: اگر کسی شخص نے کسی غلام کی دونوں آنکھیں پھوڑ دیں تو اس نے مکمل منفعت کو ضائع کر دیا، پس اگر ولی چاہے تو اپنے غلام کو جنایت کرنے والے کے سپرد کر کے اس کی قیمت لے لے، اور اگر وہ چاہے تو اسے اپنے پاس رکھے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کے لئے کمی کا کوئی معاوضہ نہیں ہوگا، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر وہ اسے اپنے پاس رکھ لے تو اس میں جو نقص واقع ہوا ہے اس کا تاوان لینے کا اسے حق ہوگا[1]۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ضمان میں غلام کے زخموں اور ہاتھ پیر یا کسی عضو کے کاٹنے کے درمیان فرق کیا جائے گا، پس ان زخموں میں جن میں آزاد کے اندر تاوان مقرر ہے اس کی پوری قیمت میں سے زخموں کے تناسب سے وہ ضامن ہوگا، پس پیٹ کے زخم اور سر کے زخم میں اس کی قیمت کا ایک تہائی ہے اور اس کی ہڈی کے ظاہر ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کا بیسواں حصہ ہے اور ہڈی کی اپنی جگہ سے ہٹ جانے میں اس کی قیمت کا دسواں اور بیسواں حصہ ہے اور اس کے علاوہ دوسرے زخم میں جس میں کوئی تاوان مقرر نہیں ہے، غلام کی قیمت میں واقع ہونے والی کمی کا اندازہ لگایا جائے گا پھر وہ پوری کمی ادا کی جائے گی، خواہ وہ جتنی بھی ہو، اگر کسی عیب کے بغیر اچھا ہو گیا تو اس میں کچھ نہیں ہے، البتہ عمد کی صورت میں تادیبی کاروائی کی جائے گی۔

اسی طرح اعضاء کے کاٹنے کی صورت میں غلام کی قیمت میں جو نقص واقع ہو وہ واجب ہوگا[1] اور خلیل کے متن اور اس کے شارحین سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اعضاء میں ضمان قیمت کے ساتھ اس کے تناسب سے ہوگا[2]۔

باندی کے جنین پر جنایت:

۱۱۹- اگر کسی نے کسی باندی پر زیادتی کی جس کی وجہ سے زندہ جنین ساقط ہو گیا، پھر وہ مر گیا اور وہ غلام کے حکم میں تھا تو اس میں اس کی قیمت ہے، جیسا کہ پہلے گذرا، لیکن جنین مردہ حالت میں ساقط ہوا اور اس کے اعضاء مکمل تھے یا اس میں جان پڑ گئی تھی تو مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس میں اس کی ماں کی قیمت کا دسواں حصہ ہوگا، وہ جنین خواہ مذکر ہو یا مؤنث، اور باندی کی اس قیمت کا اعتبار کیا جائے گا جو جنایت کے دن ہو۔

اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ جنین اگر مونث ہو تو اس کے زندہ ہونے کی صورت میں اس کی جو قیمت ہوتی اس کا دسواں حصہ ہے، اور اگر مذکر ہو تو اس کے زندہ ہونے کی صورت میں اس کی جو قیمت ہوتی اس کا بیسواں حصہ ہے۔

اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں اس جنایت کی وجہ سے اس کی ماں کی قیمت میں جو نقص واقع ہوا ہے جنایت پر اس کا تاوان ہے[3]۔

غلام کی جنایات:

۱۲۰- اگر قاتل غلام ہو تو اس کی جنایت سے جو مال واجب ہو، خواہ

---

(۱) الہدایہ وتکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۰۷، ۳۷۴۔

(۱) المدونہ ۶/ ۳۳۳، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۶۰، الزرقانی ۸/ ۳۷، ۳۵، ۶۷/ ۱۴۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۲۷۱، الحطاب ۶/ ۲۶۱، الزرقانی ۸/ ۳۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۷۲، العدوی علی کفایۃ الطالب ۲/ ۲۸۳۔

(۳) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۸، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۸۰، اور اس

کسی آزاد آدمی کی جان یا اس کے ہاتھ پیر کی دیت ہو یا کسی غلام یا اس کے ہاتھ پیر کی قیمت ہو، اور جنایت خواہ جان بوجھ کر ہو اور قصاص واجب نہ ہوا ہو، یا جنایت خطا ہو اور کچھ مال کی شرط پر اسے معاف کیا گیا ہو تو یہ سب مال اس کے رقبہ میں واجب ہوگا اور اس کے ذمہ اور اس کے آقا کے ذمہ سے متعلق نہ ہوگا، اور اسی طرح وہ تمام دیون جو تلف کے سبب سے اس پر لازم ہوں، خواہ اسے تجارت کی اجازت دی گئی ہو یا نہ دی گئی ہو، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے۔

یہ حضرات فرماتے ہیں: یہ دیون اس کے ذمہ سے متعلق نہیں ہوں گے، اس لئے کہ اس کے نتیجہ میں یہ دیون ضائع ہوجائیں گے یا مظلوم کے حق میں غیر معمولی تاخیر ہوجائے گی، اور یہ دیون آقا کے ذمہ سے بھی متعلق نہ ہوں گے، اس لئے کہ اس نے جنایت نہیں کی ہے، لہذا غلام کے رقبہ سے اس کا متعلق ہونا متعین ہوگیا، اس لئے کہ ضمان اس کی جنایت کے سبب ہے، لہذا وہ قصاص کی طرح غلام کے رقبہ سے متعلق ہوگا۔

اور شافعیہ کے ایک قول کے مطابق غلام کے ذمہ سے بھی متعلق ہوگا۔

پھر اگر جنایت کا تاوان جنایت کرنے والے غلام کی قیمت کے بقدر ہو یا اس سے کم ہو تو آقا کو اختیار ہے کہ یا تو وہ جنایت کا تاوان ادا کرے یا غلام کو فروخت کرنے کے لئے جنایت کے ولی کے سپرد کردے، اس لئے کہ اگر اس نے جنایت کا تاوان ادا کردیا تو حق ادا ہوگیا، اور اگر غلام کو سپرد کردیا تو اس نے اس محل کو ادا کردیا جس سے حق متعلق تھا، اور جس پر جنایت ہوئی ہے اس کا حق رقبہ سے زیادہ سے متعلق نہیں ہے، اور اسے آقا نے ادا کردیا، لہذا اس کے علاوہ اس پر کچھ نہیں ہے، اور اختیار آقا کو ہے، لہذا اگر وہ تاوان ادا کردے تو اس پر غلام کا سپرد کرنا لازم نہ ہوگا، اور اگر وہ غلام کو سپرد کردے تو اس پر تاوان لازم نہ ہوگا۔

اور اگر جنایت غلام کی قیمت سے زیادہ ہو تو امام شافعی کے ایک قول اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق اس کے آقا کو اختیار دیا جائے گا کہ یا تو وہ اس کی قیمت دے کر اسے چھڑالے یا اسے سپرد کردے، مالکیہ فرماتے ہیں، اور امام شافعی کا بھی دوسرا قول اور امام احمد سے بھی دوسری روایت یہی ہے کہ اس پر اس کا سپرد کرنا لازم ہے جب تک کہ اس کے فدیہ میں اس کی جنایت کا تاوان ادا نہ کردے، خواہ تاوان جتنا ہو، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ کوئی اس غلام کا خواہش مند ہو اور وہ اسے اس کی قیمت سے زیادہ میں خرید لے، لہذا اگر وہ اسے فروخت کرنے کے لئے سپرد نہیں کرے گا تو اس پر پورا تاوان لازم ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس امکان کو ختم کردیا[1]۔

حنفیہ فرماتے ہیں: اگر غلام غلطی سے کسی کو قتل کردے تو اس کے آقا کو کہا جائے گا کہ یا تو تم اسے اس جنایت کا بدلہ دو یا غلام کا فدیہ دو، اس لئے کہ اس سلسلے میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ”**إذا جنى العبد فإن شاء دفعه و إن شاء فداه**“ (اگر غلام جنایت کرے تو آقا اگر چاہے تو اسے سپرد کردے اور اگر چاہے تو فدیہ دے کر اسے چھڑالے)، اس لئے کہ خطا کی حالت میں آدمی پر جنایت کی صورت میں اصل یہ ہے کہ جنایت، جنایت کرنے والے سے دور رہے، تاکہ وہ ہلاک و برباد ہونے سے محفوظ رہے، اس لئے کہ وہ اس سلسلے میں معذور ہے، کیونکہ اس نے جان بوجھ کر جنایت نہیں کی ہے، اور اگر جنایت کرنے والے کے

= مسئلہ میں صاحب الدر المختار نے امام ابوحنیفہؒ سے جو کچھ ذکر کیا ہے اس میں کچھ اختلاف ہے۔

(۱) المغنی ۷/ ۱۸۷، ۴/ ۲۴۸، کشاف القناع ۶/ ۳۴، ۴/ ۳۷، الزرقانی ۸/ ۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۶۲، شرح المنہاج ۴/ ۱۵۸۔

عاقلہ ہوں تو دیت اس کے عاقلہ پر واجب ہوتی ہے اور آقا اپنے غلام کا عاقلہ ہے، اس لئے کہ غلام اس سے مدد حاصل کرتا ہے (اور حنفیہ کے نزدیک عاقلہ میں اصل نصرت ہے) لہذا خون کو رائگاں ہونے سے بچانے کے لئے آقا کے ذمہ میں دیت واجب ہوگی۔

اور یہ حنفیہ کے نزدیک مال پر غلام کی جنایت کرنے کے برخلاف ہے، اس لئے کہ عاقلہ مال کا بوجھ برداشت نہیں کرتے، اور حنفیہ کے نزدیک دونوں معاملوں میں اصلی واجب جنایت کرنے والے غلام کو اس شخص کے سپرد کرنا ہے جس پر جنایت واقع ہوئی ہے، اور اسی بنا پر غلام کے مرجانے سے تاوان ساقط ہوجاتا ہے، اس لئے کہ واجب کا محل فوت ہوگیا، اگرچہ اسے یہ حق ہے کہ وہ دوسرے معاملے کی طرف منتقل کردے اور وہ تاوان دے کر چھڑانا ہے۔

حنفیہ فرماتے ہیں: اگر اس کے مالک نے اسے دے دیا تو جنایت کا ولی اس کا مالک ہوجائے گا، اور اگر وہ اس کا فدیہ دے گا تو اس کے فدیہ میں جنایت کا تاوان دے گا اور دونوں معاملوں میں سے ہر ایک اس پر فوری واجب ہوگا، سپرد کرنا تو اس لئے کہ اعیان میں تاخیر باطل ہے، اور فدیہ دینا اس لئے کہ اسے بدل بنایا گیا ہے، لہذا وہ اس کے قائم مقام ہوجائے گا اور اسی کا حکم اختیار کرلے گا، اس لئے فوری واجب ہوگا اور وہ ان دونوں میں سے جسے اختیار کرے اور جس پر عمل کرے، جنایت کے ولی کے لئے اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔

پس اگر آقا نے کسی چیز کو اختیار نہیں کیا یہاں تک کہ غلام مر گیا تو جس پر جنایت ہوئی ہے اس کا حق، حق کے محل کے فوت ہوجانے کی وجہ سے باطل ہوگیا، اور اگر آقا نے فدیہ کو اختیار کرلیا تھا اس کے بعد غلام مرگیا تو آقا بری نہ ہوگا، اس لئے کہ حق غلام کے رقبہ سے آقا کے ذمہ کی طرف منتقل ہوگیا۔

اور اختیار کرنا کبھی قول کے ذریعہ ہوتا ہے اور کبھی عمل کے ذریعہ ہوتا ہے، پس اگر آقا نے جنایت کے علم کے باوجود جنایت کرنے والے غلام کو آزاد کردیا تو جنایت کا تاوان اس پر لازم ہوگا، اسی طرح ہر وہ عمل جو غلام کے سپرد کرنے کو مکمل یا جزوی طور پر روک دے، مثلاً غلام کو فروخت کردے یا اسے ہبہ کردے یا مدبر بنادے یا ثیبہ باندی کو ام ولد بنالے یا باکرہ باندی سے وطی کرلے۔

لیکن اگر غلام کسی آزاد کو یا غلام کو قتل کردے تو ان کے نزدیک قصاص واجب ہے جیسا کہ پہلے گذرا[1]۔

غلام کے قتل میں کفارہ:

۱۲۱ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ غلام کے قتل میں (اس کے آقا کے لئے واجب ہونے والی قیمت کے علاوہ) کفارہ ہے، اور اگر اپنے غلام کو قتل کیا تو بھی کفارہ واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ"[2] (اور جو کوئی کسی مؤمن کو غلطی سے قتل کر ڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے))، اور اس لئے بھی کہ وہ مومن ہے، لہذا آزاد کے مشابہ ہوگیا، اور اس کا کفارہ آزاد کے قتل کے کفارہ کی طرح برابر ہے، اس تفصیل اور اختلاف کے ساتھ جو اس سلسلے میں ہے، (دیکھئے: "کفارہ")۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ غلام کے قتل میں کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ مال ہے، اور قاتل قیمت کا ضامن ہوگا، اس لئے اس میں کفارہ نہیں ہے جس طرح کہ تمام مملوکہ چیزوں کے تلف کرنے میں کفارہ نہیں ہے، اور اس کے باوجود کفارہ ادا کرنا مستحب ہے، مالکیہ فرماتے ہیں: کفارہ ادا کرنے میں غلام کا حکم جبکہ وہ کسی

(۱) الہدایہ وتکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۵۵، ۳۶۰۔

(۲) سورۂ نساء / ۹۲۔

آزاد یا غلام کو قتل کردے اصل کفارہ ادا کرنے کی حیثیت سے وہی ہے جو آزاد کا ہے [۱]۔

لیکن غلام کس چیز کے ذریعہ کفارہ ادا کرے گا اس کا ذکر دوسری جگہ کیا گیا ہے۔

غلام کو غصب کرنا:

۱۲۲- جو شخص کسی غلام یا باندی کو غصب کرلے اس پر مجموعی طور پر غصب کے احکام جاری ہوں گے (دیکھئے: ''غصب'')۔

یہ اس لئے کہ غلام مال ہے، لہذا اس پر مجموعی طور پر دوسرے اموال کے غصب کرنے کا حکم جاری ہوگا، اور جس شخص نے کسی باندی کو غصب کیا تو اس کا قبضہ اس کے بضعہ پر جو کہ جماع ہے ثابت نہ ہوگا، لہذا آقا کے لئے اس کا نکاح کرانا صحیح ہے، اور اگر غاصب نے اسے نکاح سے اتنی مدت روکے رکھا کہ درازی عمر کی وجہ اس کے نکاح کا وقت فوت ہوگیا تو غاصب اس کے مہر کا ضامن نہ ہوگا۔

اور اگر اس نے غصب کرنے کے بعد اس سے وطی کی تو وہ زنا ہے، اس لئے کہ نہ وہ اس کی بیوی ہے اور نہ اس کی باندی ہے، لہذا اس پر حد اپنی شرائط کے ساتھ جاری ہوگی اور اگر وہ باندی اس پر رضامند نہ ہو تو اس پر بالاتفاق اس کا مہر مثل لازم ہوگا۔

اور اگر وہ فعل زنا پر رضامند ہو تو شافعیہ کا مذہب اصح قول کے مطابق یہ ہے کہ اس کے لئے مہر نہیں ہوگا، اس لئے کہ حدیث نبوی ہے: ''نهى عن مهر البغي'' [۲] (نبی علیہ السلام نے زنا کے مہر سے منع فرمایا ہے)، اور امام بخاری نے فرمایا کہ ثیبہ باندی میں ائمہ کے فیصلے میں تاوان نہیں ہے، لیکن اس پر حد ہے۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ مہر واجب ہوگا اور وہ اس کے آقا کا ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کا حق ہے، لہذا وہ باندی کی رضامندی کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا، جیسے کہ اس کے منافع کی اجرت [۱]۔

غلام اور حدود:

حد زنا:

۱۲۳- اگر غلام زنا کرے تو اسے پچاس کوڑے لگائے جائیں گے، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، اور اسے بالاتفاق رجم نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: ''فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ'' [۲] (پھر جب وہ (کنیزیں) قید نکاح میں آجائیں اور پھر اگر وہ (بڑی) بے حیائی کا ارتکاب کریں تو ان کے لئے اس سزا کا نصف ہے جو آزاد عورتوں کے لئے ہے)، پس نصف کرنے کا حکم دو وجوہات کی بنا پر کوڑے مارنے سے متعلق ہوگا، رجم سے نہیں، اور: اول یہ کہ قرآن میں کوڑے کا ذکر ہے، رجم کا نہیں اور دوم یہ کہ رجم میں نصف نہیں ہوسکتا بلکہ کوڑا مارنے میں ہی نصف ہوسکتا ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ اور زید بن خالد جہنی کی حدیث ہے: ''أن النبي ﷺ سئل عن الأمة إذا زنت ولم تحصن فقال إذا زنت فاجلدوها، ثم إن زنت فاجلدوها، ثم إن زنت فاجلدوها، ثم بيعوها ولو بضفير'' [۳] (نبی ﷺ سے پوچھا گیا کہ باندی اگر زنا کرے

---

(۱) المغنی ۸/ ۹۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۲، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۶۲۔

(۲) حدیث: ''نهى عن مهر البغي'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۹۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابومسعود انصاریؓ سے کی ہے۔

(۱) المغنی ۵/ ۲۴۷، ۲۴۸، کشاف القناع ۴/ ۷۷، ۹۷، القلیوبی ۳/ ۳۳، ۴۱، فتح القدیر ۷/ ۳۹۰، ۳۹۲، العنایہ ۷/ ۳۷۱، الدر المختار وابن عابدین ۵/ ۱۳۰، الزرقانی ۶/ ۱۵۱۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۵۔

(۳) حدیث: ''إذا زنت فاجلدوها'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۱۶۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۲۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اور وہ محصنہ نہ ہوتو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر وہ زنا کرے تو اسے کوڑے لگاؤ، پھر اگر وہ زنا کرے تو اسے کوڑے لگاؤ پھر اگر وہ زنا کرے تو اسے کوڑے لگاؤ، پھر اسے فروخت کردو خواہ بالوں کی چوٹی کے بدلہ میں ہو)، اور غلام باندی کی طرح ہے، اس لئے کہ فرق نہیں ہے، حضرت علیؓ نے فرمایا: "**يا أيها الناس، أقيموا على أرقائكم الحد، من أحصن منهم ومن لم يحصن**"[۱] (اے لوگو! اپنے غلاموں پر حد جاری کرو، ان میں سے جو محصن ہو اس پر بھی اور جو محصن نہ ہو اس پر بھی)۔

چوری:

چور غلام:

۱۲۴ - عام علماء کا مذہب یہ ہے کہ غلام اگر ایسی چیز چرالے جس میں حد ہے اور حد کی شرائط پوری ہوں تو اس کا ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا، اس لئے کہ حد سرقہ والی آیت عام ہے اور اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ حاطب بن ابی بلتعہ کے غلاموں نے قبیلہ مزینہ کے ایک آدمی کی اونٹنی چرالی اور اسے ذبح کردیا تو حضرت عمرؓ نے ان کے بارے میں ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا، پھر حضرت عمرؓ نے فرمایا: خدا کی قسم میں سمجھتا ہوں کہ تم انہیں بھوکا رکھتے ہو، لیکن میں تم پر ایسا تاوان عائد کروں گا جو تم پر گراں گذرے گا، پھر آپ نے قبیلہ مزینہ کے اس شخص سے پوچھا کہ تیری اونٹنی کی قیمت کیا ہے؟ تو اس نے کہا کہ چار سو درہم، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اس کو آٹھ سو درہم دے دو، اور ایک روایت میں ہے کہ ایک غلام نے حضرت علیؓ کے نزدیک چوری کا اقرار کیا تو حضرت علیؓ نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا[۲]۔

(۱) مقالۂ علیؓ: "يا أيها الناس، أقيموا على أرقائكم الحد" کی روایت مسلم (۳/۱۳۳۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۸/۲۶۷، ۲۶۸، ابن عابدین ۳/۱۹۲، الزرقانی ۸/۹۲۔

اور اگر غلام نے اپنے آقا کا مال یا اپنے آقا کے دوسرے غلام کا مال چرالیا تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کی حدیث ہے کہ تمہارے غلام نے تمہارا سامان چرایا ہے، اور اس لئے کہ اس پر نفقہ کے استحقاق کا شبہ ہے اور اس لئے کہ غلام اور اس کے قبضہ کا مال اس کے آقا کا ہے تو گویا کہ اس نے اس مال کو اس کی حفاظت سے نہیں نکالا۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک غلام کا ہاتھ ایسے لوگوں کا مال چوری کرنے پر نہیں کاٹا جائے گا جن کا مال اگر آقا چوری کرتا تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا جیسے کہ مالک عورت کا شوہر یا آقا کی بیوی یا اس کا باپ یا اس کا دادا یا اس کا بیٹا یا بیٹی[۱]۔

حد قذف:

الف- غلام اگر کسی محصن مرد یا عورت پر زنا کا الزام لگائے تو اس پر حد واقع کرنا:

۱۲۵ - اگر مکلّف غلام کسی محصن مرد یا محصنہ عورت پر زنا کا الزام لگائے اور شہادت مکمل نہ ہو تو بالاتفاق اس پر حد واجب ہوگی، جبکہ حد کی شرائط پوری ہوں، اس لئے کہ قذف کی آیت عام ہے، اور جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ غلام کی حد آزاد کی حد کا نصف ہے، اور یہ اس لئے کہ حد قذف کوڑا ہے اور وہ آدھا ہوسکتا ہے، لہذا اس کو آدھا کرنا واجب ہے، جیسے کہ زنا میں کوڑے کی سزا ہے، اور عبد اللہ بن عامر بن ربیعہ نے فرمایا ہے: میں نے حضرت ابوبکر، عمر، عثمان اور ان کے بعد کے خلفاء کو پایا تو میں نے دیکھا کہ غلام اگر زنا کا الزام لگاتا تو وہ اس کو صرف چالیس کوڑے لگاتے تھے[۲]۔

(۱) شرح المنہاج وحاشیہ القلیوبی ۴/۱۸۸، روضۃ الطالبین ۱۰/۱۲، ابن عابدین ۳/۲۰۲، الدسوقی ۴/۳۴۵، الزرقانی ۸/۱۰۶، ۱۰۸، کشاف القناع ۶/۱۴۱۔

(۲) المغنی ۸/۲۱۹، شرح المنہاج ۴/۱۸۴، روضۃ الطالبین ۸/۳۲۱، الدر المختار

ب-غلام پر زنا کی تہمت لگانا:

۱۲۶- اگر کوئی شخص کسی غلام پر زنا کی تہمت لگائے تو اس پر بالاتفاق حد نہیں ہے، خواہ تہمت لگانے والا غلام کا آقا ہو یا کوئی اور ہو، اور امام مالکؒ نے اس حکم سے اس شخص کو مستثنی قرار دیا ہے جو کسی ایسی باندی کو جو اپنے آزاد آقا سے حاملہ ہو اس کے مرنے کے بعد یہ تہمت لگائے کہ وہ زنا کی وجہ سے حاملہ ہے، اور غلام پر زنا کی تہمت لگانے والے پر حد واجب نہ ہونے کی دلیل اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً"(۱) (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو ایسے لوگوں کو اسی درے لگاؤ)، پس اس آیت نے محصنہ پر تہمت لگانے والے پر حد مقرر کی ہے اور احصان کی شرط آزاد ہونا ہے(۲) اور ان حضرات کا استدلال اس روایت سے بھی ہے جسے بخاری نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت نقل کی ہے، نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"من قذف مملوكه وهو بريئ مما قال جلد يوم القيامة إلا أن يكون كما قال**(۳) (جس شخص نے اپنے غلام پر تہمت لگائی، حالانکہ وہ اس تہمت سے بری ہو، جو وہ اس پر لگا رہا ہے تو اسے قیامت کے دن کوڑے لگائے جائیں گے، الا یہ کہ وہ ویسا ہی ہو جیسا اس نے کہا)، اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: **"من قذف مملوكه كان لله في ظهره حد يوم القيامة"**(۴) (جس شخص نے

= مع حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۶۷، الزرقانی ۸/ ۸۸۔

(۱) سورۂ نور/ ۴۔

(۲) المغنی ۸/ ۲۱۶، الزرقانی ۸/ ۸۵، ۸۶۔

(۳) حدیث: "من قذف مملوكه و هو بريئ" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۱۸۵، طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۴) حدیث: "من قذف مملوكه كان لله......" کو ابن حجر نے الفتح (۱۲/ ۱۸۵ طبع السّلفیہ) میں ذکر کیا ہے اور نسائی کی طرف اسے منسوب کیا ہے اور اس پر سکوت اختیار کیا ہے۔

اپنے غلام پر (غلط طور پر) زنا کی تہمت لگائی تو قیامت کے دن اس کی پیٹھ میں اللہ کے لئے حد ہوگی)، ابن حجر فرماتے ہیں کہ حدیث کی دلالت اسی بات پر ہے، اس لئے کہ اگر آقا پر دنیا میں حد جاری ہوتی تو نبی ﷺ اس کا ذکر فرماتے، جیسا کہ آپ ﷺ نے آخرت میں حد کا ذکر فرمایا(۱)۔

اور جہاں حد نہیں ہوگی وہاں تعزیز جائز ہوگی(۲) اور غلام کو یہ حق پہنچتا ہے کہ اگر اس کے آقا نے یا کسی اور نے اس پر تہمت لگائی تو وہ اس معاملہ کو حاکم کی عدالت میں پیش کرے، تاکہ حاکم اس کی تعزیر کرے، اور معاف کرنے کا حق غلام کو ہے، آقا کو نہیں، لیکن اگر غلام مرجائے تو آقا کو مطالبہ کا حق ہے(۳)۔

نشہ آور چیز پینے کی حد:

۱۲۷- غلام اگر نشہ آور چیز پی لے تو اس پر اس تفصیل کے ساتھ حد جاری ہوگی جس کا ذکر آزاد کی حد میں ہے، البتہ غلام کی حد آزاد کی حد سے نصف ہے، تو جو حضرات اس کے قائل ہیں کہ آزاد کو اسّی کوڑے لگائے جائیں گے انہوں نے غلام کی حد چالیس کوڑے کو قرار دیا ہے، اور جو حضرات اس کے قائل ہیں کہ آزاد کی حد چالیس کوڑے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ غلام کی حد بیس کوڑے ہوگی(۴)۔

غلام اور ولایتیں:

۱۲۸- غلام مجموعی طور پر ولایتوں کا اہل نہیں ہے، اس لئے کہ غلامی

(۱) فتح الباری ۱۲/ ۱۸۵ (کتاب الحدود۔ باب ۴۵ "قذف العبید")۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۱۰۴، ۱۰۵، الدر المختار بہامش حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۶۸۔

(۳) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۲۷، ۱۰/ ۱۰۵۔

(۴) بدائع الصنائع ۷/ ۴۰، رد المحتار ۳/ ۱۶۴، الزرقانی ۸/ ۱۱۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۹، المغنی ۸/ ۳۱۶، کشاف القناع ۶/ ۱۱۸۔

ایک حکمی عاجزی ہے جس کا سبب اصل میں کفر ہے، اور اس لئے کہ غلام دوسرے کی ولایت میں ہے اور اپنے آقا کے حقوق میں مشغول ہے اور اس پر اس کی اطاعت لازم ہے، لہذا وہ والی نہیں ہوسکتا۔

ابن بطال کہتے ہیں: امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ امامت کبری اگر انتخاب کے ذریعہ ہو تو وہ غلاموں میں نہیں ہوسکتی، ابن حجر اس کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: لیکن اگر حقیقتاً کوئی غلام طاقت کے ذریعہ غالب آ جائے تو فتنہ کو فرو کرنے کے لئے اس کی اطاعت واجب ہوگی جب تک کہ وہ کسی معصیت کا حکم نہ دے۔

ابن حجر فرماتے ہیں: لیکن اگر کسی شہر میں کسی غلام کو حاکم بنا دیا جائے تو اس کی اطاعت واجب ہوگی۔

اور اسی معنی پر بخاری کی اس حدیث کو محمول کیا گیا ہے جو حضرت انسؓ کی سند سے مرفوعاً مروی ہے: "**اسمعوا و أطيعوا و إن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة**"[۱] (تم سنو اور اطاعت کرو اگرچہ کسی ایسے حبشی غلام کو تمہارا حاکم بنا دیا جائے جس کا سر کشمش کی طرح (چھوٹا) ہو)۔

اور حدیث میں غلام کے حاکم ہونے کی تفسیر اس طرح کی گئی ہے کہ اسے حاکم بنایا جائے اور پھر اسے مثلاً کسی شہر کی عام امارت سپرد کر دی جائے یا اسے اس میں کوئی خاص ولایت، مثلاً نماز کی امامت، یا خراج کی وصولی یا جنگ کرنے کی ذمہ داری سپرد کی جائے[۲]۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ غلام کسی عام معاملے کا ذمہ دار نہیں ہوسکتا، صرف امام اعظم کے نائب ہونے کی حیثیت سے ہوسکتا ہے، پس اسے حاکم کے نائب کی حیثیت سے قاضی مقرر کرنے کا اختیار ہے، لیکن وہ خود فیصلہ نہیں کرے گا[۱]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ غلام مال فیٔ کو مقرر کرنے اور اس کے مقرر کرنے کے بعد اس کے مال کو وصول کرنے کا ذمہ دار نہیں ہوسکتا۔

اور فقہاء یہ ذکر کرتے ہیں کہ شرعاً یہ جائز نہیں کہ غلام قاضی ہو، اس لئے کہ اس میں نقص ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ غلام نہ قاضی ہوسکتا ہے، نہ بٹوارہ افسر، نہ قیمت لگانے والا، نہ قیافہ شناس، نہ مترجم اور نہ کسی حاکم کا سکریٹری اور نہ کسی حاکم کا معتمد اور نہ نکاح میں یا قصاص میں ولی، اور ابن نجیم اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہتے ہیں: اور نہ علانیہ تزکیہ کرنے والا اور نہ عشر وصول کرنے والا ہوسکتا ہے، اور سیوطی اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہتے ہیں: اور نہ پھلوں کا تخمینہ کرنے والا اور نہ زکاۃ کا عامل ہوسکتا ہے، الا یہ کہ امام اس کے لئے ایسی قوم کو مقرر کر دے جن سے وہ متعین مقدار لے لے[۲]۔

غلام کی گواہی:

۱۲۸م- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک گواہ کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ آزاد ہو، لہذا غلام کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، عمیرہ برلسی کہتے ہیں: اس لئے کہ آیت (یعنی آیت دین) کے مخاطب آزاد لوگ ہیں، اس کی دلیل اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "إِذَا تَدَايَنتُمْ" (اور جب ادھار کا معاملہ کسی مدت معین تک کرنے لگو) اور اللہ تعالی کا یہ

(۱) حدیث: "اسمعوا و أطيعوا و إن استعمل عليكم عبد حبشي" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/۱۲۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۱۳/۱۲۲، (کتاب الأحکام، باب ۴ "السمع و الطاعة للإمام")۔

(۱) شرح الأشباہ ۲/۱۵۳۔

(۲) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۴/۲۹۶، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۹۳، ۱۹۵، جواہر الإکلیل ۲/۲۲۱، شرح الأشباہ ۲/۱۵۳، المغنی ۹/۳۹، الدر المختار وابن عابدین ۴/۲۹۹، أدب القضاء لابن أبی الدم رص ۲۱۔

قول ہے: ''مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ'' [1] (اگر ان گواہوں میں جنہیں تمہیں پسند کرتے ہو)، اور پسند تو صرف آزاد لوگ کئے جاتے ہیں، وہ فرماتے ہیں: نیز دوسرے پر قول کا نافذ ہونا ایک قسم کی ولایت ہے، ان کی مراد یہ ہے کہ غلام ولایت کا اہل نہیں ہے اور ابن الہمام کا میلان اس طرف ہے کہ اس کی گواہی قبول کی جائے گی، اس لئے کہ اس کی عدم ولایت آقا کے حق کی وجہ سے ہے، غلام میں کسی نقص کی وجہ سے نہیں ہے۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ غلام کی گواہی حدود وقصاص کے علاوہ دیگر امور میں آزاد اور غلام کے خلاف جائز ہے، اور ابن قدامہ اور ابن الہمام نے یہ بات حضرت انسؓ اور حضرت علیؓ سے نقل کی ہے، البتہ ابن الہمام نے کہا ہے کہ حضرت علیؓ فرماتے تھے کہ غلاموں کے خلاف اس کی گواہی قبول کی جائے، آزاد لوگوں کے خلاف نہیں۔

اور جن لوگوں سے غلاموں کی گواہی قبول کئے جانے کی بات منقول ہے، ان میں عروہ، شریح، ایاس، ابن سیرین، ابوثور اور ابن المنذر ہیں۔

حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ میرے علم کے مطابق کسی نے غلام کی گواہی رد نہیں کی ہے اور ابن قدامہ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ غلام بھی ہمارے مردوں میں سے ہے، لہذا وہ بھی آیت کے عموم میں داخل ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ'' [2] (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کرلیا کرو)، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر وہ عادل اور غیر متہم ہو تو اس کی روایت، اس کا فتوی اور اس کی دینی خبریں قبول کی جاتی ہیں، لہذا آزاد کی طرح اس کی گواہی بھی قبول کی جائے گی، اور اس لئے بھی کہ گواہی کی بنیاد

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

مروت پر ہے، اور بعض غلام صاحب مروت ہوتے ہیں اور کبھی کبھی ان میں امراء، علماء، صلحاء اور اتقیاء ہوتے ہیں، اور اس لئے بھی کہ ان میں سے جو آزاد ہوجاتے ہیں ان کی گواہی بالاتفاق قبول کی جاتی ہے، اور آزادی نہ فطرت کو بدلتی ہے اور نہ علم ومروت کو پیدا کرتی ہے [1]۔

اور جہاں تک حدود میں غلام کی گواہی کی بات ہے تو حنابلہ کے نزدیک ظاہر مذہب میں یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ شبہات کی وجہ سے حدود ساقط ہوجاتی ہیں، اور اموال کے سلسلے میں اس کی روایت کے قبول کئے جانے میں اختلاف کا پایا جانا شبہ پیدا کرتا ہے۔

اور جہاں تک قصاص کا معاملہ ہے تو حنابلہ کے نزدیک ایک قول کے مطابق اس کی گواہی قبول کی جائے گی، اس لئے کہ وہ آدمی کا حق ہے، لہذا وہ اموال کے مشابہ ہوگیا۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ جن معاملات میں آزاد عورت کی گواہی قبول کی جاتی ہے، ان میں باندی کی گواہی بھی قبول کی جائے گی اور یہ مال میں ہوتا ہے [2]۔

اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ غلام یا باندی اپنے آقا کے علاوہ دوسروں کے حق میں گواہی دیں، لیکن اگر وہ اپنے آقا کے حق میں گواہی دیں تو بالاتفاق ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ وہ اپنے آقا کے مال سے اپنی ضرورتیں پوری کرنے اور فائدہ اٹھانے میں آزاد ہوتا ہے اور وہ اس سے فائدہ اٹھاتا ہے اور اس میں تصرف کرتا ہے اور اس کا نفقہ اسی مال سے واجب ہوتا ہے اور اگر وہ اس میں سے چوری کرے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا ہے، لہذا اس کے حق میں اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، جیسا کہ بیٹے کی گواہی

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۰۷، المغنی ۹/ ۱۹۵، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۱۸، فتح القدیر ۶/ ۲۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۲۔

(۲) المغنی ۹/ ۱۹۶، فتح الباری ۵/ ۲۶۷، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۳۴۔

اپنے باپ کے حق میں (قبول نہیں کی جاتی ہے)۔

اسی طرح آقا کی گواہی اپنے غلام کے حق میں بالاتفاق قبول نہیں کی جائے گی، جیسا کہ آقا کا فیصلہ غلام کے حق میں قبول نہیں کیا جاتا ہے، اس لئے کہ غلام کا مال اس کے آقا کا ہے، لہٰذا آقا کی گواہی اپنے غلام کے حق میں، اپنے لئے مال میں گواہی دینا ہے، اسی طرح آقا کی گواہی اپنے غلام کے لئے نکاح کے سلسلے میں بھی قبول نہیں کی جائے گی، اور نہ اپنی باندی کے لئے طلاق کے سلسلے میں اس کی گواہی قبول کی جائے گی، اس لئے کہ اپنی باندی کے طلاق میں اس کو اس کے شوہر سے چھڑانا ہے اور اسے آقا کے لئے مباح کرنا ہے، اور غلام کے نکاح میں اس کا نفع ہے [۱]۔

اور بعض وہ فقہاء جنہوں نے غلام کی گواہی کو قبول نہیں کیا ہے انہوں نے رمضان کے چاند کی رویت کی گواہی کو مستثنیٰ کیا ہے، ان میں سے حنفیہ ہیں اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ غلام اور باندی کی گواہی اس مسئلے میں آزاد لوگوں کی طرح قبول کی جائے گی، اس لئے کہ یہ ایک دینی معاملہ ہے، لہٰذا یہ احادیث کی روایت کے مشابہ ہو گیا، اور اسی بنا پر وہ لفظ شہادت (گواہی) کے ساتھ خاص نہیں ہے [۲]۔

غلام کی روایت اور اس کی خبر:

۱۲۹ - غلام اور باندی کا حدیث کی روایت کرنا اور ان دونوں کی خبریں بالاتفاق مقبول ہیں، یہاں تک کہ دینی امور میں بھی جیسے کہ قبلہ، اور طہارت یا نجاست اور جیسے کہ گوشت کی حلت اور حرمت، اگر وہ دونوں عادل ہوں، اور یہ اس لئے کہ گواہی کے برخلاف

(۱) المغنی ۹/ ۱۹۳، القلیوبی ۴/ ۳۰۳۔

(۲) فتح الباری ۵/ ۲۵۷، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۴۵، فتح القدیر ۲/ ۵۹۔

روایت کا باب کشادہ ہے [۱]، اور غلام اور باندی کا قول ہدیہ میں اور اجازت میں قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ عام طور پر ہدیے انہیں لوگوں کے ہاتھ سے بھیجے جاتے ہیں، تو اگر ان لوگوں کی بات قبول نہ کی جائے تو اس سے حرج لازم آئے گا، یہاں تک کہ حنفیہ نے فرمایا کہ اگر باندی نے کسی شخص سے کہا کہ میرے آقا نے مجھے آپ کے لئے بطور ہدیہ بھیجا ہے تو اس کے لئے اس کی گنجائش ہے کہ وہ اسے لے لے، اس لئے کہ ان دونوں صورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے کہ وہ یہ خبر دے کہ آقا نے اس کے علاوہ کوئی دوسری باندی ہدیہ کے طور پر دی ہے یا خود اسے ہدیہ کے طور پر پیش کیا ہے [۲]۔

اور امام نووی ''التقریب'' میں فرماتے ہیں کہ جاننے والے غلام کا تزکیہ قبول کیا جائے گا اور سیوطی نے اسی کے مثل خطیب بغدادی، رازی اور قاضی ابوبکر باقلانی سے نقل کیا ہے [۳]۔

غلام اور جہاد:

۱۳۰ - غلام پر جہاد واجب نہیں ہے، اس لئے کہ روایت ہے: ''أن النبي ﷺ **كان يبايع الحر على الإسلام والجهاد، ويبايع العبد على الإسلام دون الجهاد**'' [۴] (نبی ﷺ آزاد سے

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۹۴۔

(۲) الہدایہ وفتح القدیر والعنایہ ۸/ ۸۴، ۸۶۔

(۳) تدریب الراوی رص ۲۱۳، ۲۱۴، طبع المکتبۃ العلمیہ محمد نمنکانی المدینۃ المنورہ، ۱۳۷۹ھ۔

(۴) حدیث: ''كان يبايع الحر على الإسلام و الجهاد و يبايع العبد على الإسلام دون الجهاد'' حضرت جابر بن عبد اللہ کی اس حدیث سے ماخوذ ہے: '' جاء عبد فبايع النبي ﷺ على الهجرة، ولم يشعر أنه عبد، فجاء سيده يريده، فقال له النبي ﷺ: بعنيه، فاشتراه بعبدين أسودين، ثم لم يبايع أحدا بعد حتى يسأله: أعبد هو''؟ (ایک غلام نے آ کر نبی ﷺ سے ہجرت پر بیعت کی، آپ ﷺ کو

اسلام اور جہاد پر بیعت لیتے تھے اور غلام سے اسلام پر بیعت لیتے تھے، جہاد پر نہیں) اور اس لئے بھی کہ جہاد ایسی عبادت ہے جس میں مسافت طے کی جاتی ہے، لہذا وہ حج کی طرح غلام پر واجب نہیں ہوگا[۱]۔

نووی فرماتے ہیں کہ غلام پر جہاد نہیں ہے، اگر چہ اس کا آقا اسے اس کا حکم دے، اس لئے کہ جہاد اس خدمت میں سے نہیں ہے جس کا حق آقا کو حاصل ہے، اور اپنے آقا کی طرف سے دفاع کرنا اس پر اس وقت لازم نہیں ہے جبکہ اسے اپنی جان کا خوف ہو جبکہ ہم نے دوسرے کی طرف سے دفاع کرنے کو واجب نہیں کیا ہے، بلکہ آقا اس سلسلے میں اجنبی کی طرح ہے، اور آقا کو یہ حق ہے کہ وہ جہاد وغیرہ کے سفر میں اسے اپنے ساتھ رکھے، تا کہ وہ اس کی خدمت کرے اور اس کے چوپایوں کو چرائے[۲]۔

لیکن اگر دشمن اچانک کسی شہر پر حملہ آور ہو جائے تو ہر وہ شخص جسے لڑائی کرنے کی طاقت ہے اس پر دشمن کو دفع کرنے کے لئے نکلنا لازم ہے، یہاں تک کہ عورت اور غلام پر بھی، اگر چہ شوہر یا آقا اجازت نہ دے، اسی طرح بچے اور لڑائی کرنے کی طاقت رکھنے والے کے لئے نکلنا لازم ہے، اسی بنا پر مالکیہ فرماتے ہیں کہ اس حال میں دشمن سے جو مال غنیمت حاصل ہو اس میں ان لوگوں کو حصہ دیا جائے گا، اس لئے کہ لڑائی کرنا ان پر واجب ہے[۳]۔

= یہ محسوس نہیں ہوسکا کہ وہ غلام ہے، اس کا آقا آیا اور اس کو لینا چاہا تو نبی علیہ السلام نے اس سے کہا: میرے ہاتھ اسے بیچ دو، چنانچہ آپ علیہ السلام نے دو سیاہ غلاموں کے عوض اسے خرید لیا پھر اس کے بعد آپ علیہ السلام جب بھی کسی سے بیعت کرتے تو یہ پوچھ لیتے کہ کیا یہ غلام تو نہیں ہے؟) اس کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۲۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) المغنی ۸/ ۳۴۷، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۱۴۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۱۰۔

(۳) الزرقانی والبنانی ۳/ ۱۱۰۔

اور غلام اگر لڑائی میں حاضر ہو تو جمہور علماء کے نزدیک اسے حصہ نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ ابواللحم کے آزاد کردہ غلام عمیر سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**شهدت خيبر مع سادتي، فكلموا في رسول الله ﷺ، فأمرني، فقلدت سيفا، فإذا أنا أجره، فأخبر أني مملوک فأمرلي بشیء من خرثی**[۱] **المتاع**"[۲] (میں اپنے آقا کے ساتھ خیبر میں شریک ہوا، پس ان لوگوں نے میرے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے بات چیت کی تو آپ ﷺ نے مجھے حکم دیا، تو میں نے تلوار لٹکالی، جسے میں گھسیٹتے ہوئے چل رہا تھا کہ آپ ﷺ کو بتایا گیا کہ میں غلام ہوں، پس آپ ﷺ نے میرے لئے غنیمت کے سامان میں سے معمولی سامان دینے کا حکم فرمایا)، اور حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "**المملوک و المرأة يحذيان من الغنيمة و ليس لهم سهم**" (غلام اور عورت کو غنیمت میں سے کچھ دیا جاتا ہے، اور ان کا کوئی حصہ نہیں ہے)۔

ابوثور، عمر بن عبدالعزیز، حسن اور نخعی فرماتے ہیں کہ غلاموں کو آزاد لوگوں کی طرح حصہ دیا جائے گا، اس لئے کہ اسود بن یزید سے مروی ہے کہ قادسیہ کی فتح میں کچھ غلام شریک ہوئے تو ان کے لئے ان کے حصے لگائے گئے، اور اس لئے کہ دین میں غلام کا احترام اسی طرح ہے جس طرح آزاد کا احترام ہے۔

اور نووی نے پہلے قول کی مطابقت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر مال غنیمت حاصل کرنے میں غلام تنہا ہوں تو پانچواں حصہ نکالنے کے

(۱) الخرثی: غنیمت کا معمولی سامان۔

(۲) حدیث عمیر مولی أبی اللحم: "شهدت خيبر مع سادتي......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۷۱، تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۱۲۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، اور ترمذی کی روایت مختصر ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

بعد وہ ان پر تقسیم کیا جائے گا(۱)۔

اور اگر غلام نے کسی کافر کو قتل کیا تو اس کو اس کا سامان ملے گا اور شافعیہ کا یہی مذہب ہے(۲)۔

اور اگر حربی کفار کے غلاموں میں سے کوئی ان سے ناراض اور علاحدہ ہوکر اور مسلمان ہوکر ہمارے یہاں آجائے تو اگر اس نے ان سے جدا ہونے کے بعد اسلام قبول کیا ہے تو آزاد ہے اور اگر وہ باندی ہو تو اسے نہ اس کے آقا کے پاس لوٹایا جائے گا نہ اس کے شوہر کے پاس بلکہ وہ آزاد ہوگی، اس لئے کہ وہ اپنے اوپر غلبہ پانے کی وجہ سے اپنی ذات کی مالکہ ہوگئی(۳)۔

مال فئ میں غلاموں کا حق:

۱۳۱ - ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ ہمارے علم کے مطابق آج اہل علم کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ غلاموں کا مال فئ میں کوئی حق نہیں ہے، اور یہ اس سلسلے میں حضرت عمرؓ کے مذہب پر مبنی ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ مسلمانوں میں سے کوئی ایسا نہیں ہے جس کا اس مال میں حصہ نہ ہو، سوائے غلاموں کے کہ ان کا اس میں کوئی حصہ نہیں ہے(۴)۔

اور روایت ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے لوگوں کے درمیان داد و دہش میں برابری کا معاملہ کیا اور اس میں غلاموں کو داخل کیا، پھر جب حضرت عمرؓ خلیفہ ہوئے تو انہوں نے ان کے درمیان فرق مراتب کو ملحوظ رکھا اور غلاموں کو خارج کر دیا پھر جب حضرت علیؓ خلیفہ ہوئے تو ان کے درمیان برابری کا معاملہ کیا اور غلاموں کو خارج کر دیا(۵)۔

(۱) المغنی ۸/ ۴۱۱، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۰، ۳۷۱۔

(۲) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۴

(۳) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۴۲۔

(۴) المغنی ۶/ ۴۱۴۔

(۵) المغنی ۶/ ۴۱۶۔

اور اسی بنا پر نووی نے کہا کہ وظیفہ کے رجسٹر میں غلاموں کے نام درج نہیں کئے جائیں گے، بلکہ وہ جہاد کرنے والے شخص کے تابع ہوں گے، جو انہیں کچھ دے دے گا، اور یہ اس لئے کہ رجسٹر میں جن لوگوں کا نام لکھا جاتا ہے وہ ایسے مرد ہیں جو مکلّف ہوں اور جہاد کے لئے تیار ہوں(۱)۔

غلام کا اپنی مالکہ کی طرف دیکھنا:

۱۳۲ - حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ آزاد عورت کے جن اعضاء کو دوسرے اجنبی مردوں سے چھپانا واجب ہے، انہیں اپنے غلام سے بھی چھپانا واجب ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اور وہ چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کے علاوہ پورا جسم ہے، لیکن حنفیہ فرماتے ہیں کہ غلام بغیر اجازت کے اپنی مالکہ کے پاس جاسکتا ہے(۲)۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ اصح قول کے مطابق عورت کا غلام اس کا محرم ہے اور امام شافعیؒ سے اس کی صراحت منقول ہے، نووی فرماتے ہیں کہ کتاب وسنت سے یہی ظاہر ہے(۳)، یعنی اللہ تعالی کا یہ قول: **"لا جناح عليهن في آبائهن ولا أبنائهن" إلى قوله: "ولاماملكت أيمانهن"**،(۴) (ان (رسول کی ازواج) پر کوئی گناہ نہیں (سامنے آنے میں) اپنے باپوں کے، اپنے بیٹوں کے) اللہ کے اس قول تک (اور نہ اپنی باندیوں کے))، اور یہ حدیث ہے: **"إنما هو أبوك و غلامك"**،(۵) (وہ تو تیرے باپ اور تیرے غلام ہیں)۔

(۱) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۶۲۔

(۲) الفتاوی الخانیہ ۳/ ۴۰۷۔

(۳) روضۃ الطالبین ۷/ ۲۳۔

(۴) سورۂ احزاب/ ۵۵۔

(۵) حدیث: "إنما هو أبوك و غلامك" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۵۹،

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ غلام کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنی مالکہ کے سر، گردن، کلائی اور پنڈلی کو دیکھے، اور غلام سفر میں اس کا محرم نہیں ہوگا[۱] اس لئے کہ حضرت ابن عمر کی مرفوع حدیث ہے: "سفر المرأة مع عبدها ضيعة"[۲] (عورت کا سفر اپنے غلام کے ساتھ تباہی ہے)۔

اور مالکیہ نے تفصیل کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر غلام خوبرو ہو تو اس کے لئے اپنی مالکہ کے چہرہ کے علاوہ کوئی عضو دیکھنا مکروہ ہے، اور اگر بدصورت ہو تو اس کے لئے اپنی مالکہ کے جسم کا وہ حصہ دیکھنا جائز ہے، جسے محرم دیکھ سکتا ہے، اور ان کا مشہور قول یہ ہے کہ غلام کے لئے اس کے ساتھ خلوت میں ہونا جائز ہے[۳]۔

غلام کا ذبیحہ اور اس کی قربانی:

۱۳۳ - غلام کو ذبح کرنے کا اختیار ہے، اور اس کا ذبیحہ حلال ہے، اس لئے کہ صحیح بخاری میں یہ روایت مذکور ہے: **"أن جارية لكعب بن مالك كانت ترعى غنما بسلع، فأصيبت شاة منها، فأدركتها فذبحتها بحجر، فسئل النبي ﷺ فقال: "كلوها"**[۴] (حضرت کعب بن مالک کی ایک باندی سلع پہاڑ پر بکری چرا رہی تھی، پس ایک بکری زخمی ہوگئی، تو اس نے اسے پکڑا اور پتھر سے ذبح کر دیا، پھر نبی ﷺ سے اس کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اسے کھاؤ)۔

حدیث کے راوی عبید اللہ کہتے ہیں: مجھے یہ بات اچھی لگی کہ باندی ہونے کے باوجود اس نے ذبح کیا۔

اور ابن حجر نے نقل کیا ہے کہ محمد بن عبد الحکم نے امام مالک سے اس کی کراہت نقل کی ہے، یعنی اس حیثیت سے کہ وہ عورت ہے، اور شافعیہ کے ایک قول کے مطابق عورت کے لئے قربانی کا جانور ذبح کرنا مکروہ ہے اور "المدونہ" میں امام مالک سے اس کا جواز منقول ہے[۱] (دیکھئے: "ذبائح")۔

نووی فرماتے ہیں کہ اگر ہم یہ کہیں کہ غلام مالک بنانے سے مالک نہیں ہوتا ہے تو غلام کے لئے قربانی جائز نہیں ہوگی اور اگر آقا اجازت دے گا تو قربانی آقا کی طرف سے ہوگی اور اگر ہم یہ کہیں کہ وہ مالک بنانے سے مالک بن جاتے ہیں اور آقا نے اجازت دے دی تو قربانی غلام کی طرف سے ہوگی[۲] اور یہ مسئلہ مالک بنانے سے غلام کے مالک بننے کے مسئلے کی فرع ہے، جو پہلے گذر چکا۔

دوسری قسم
مشترک غلام کے احکام

۱۳۴ - غلام کبھی ایک شخص سے زیادہ افراد کی ملکیت ہوتا ہے اور دوسرے اموال کی طرح اس میں شرکت ہوتی ہے، جیسے یہ کہ دو اشخاص یا اس سے زیادہ افراد غلام کو خرید یں یا اس کے وارث ہوں یا اسے ہبہ یا وصیت وغیرہ کے طور پر قبول کریں یا آقا اپنے غلام یا باندی کے مشترک حصے کو فروخت کر دے۔

= تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۹۵، ۵/ ۱۲۔

(۲) حدیث: "سفر المرأة مع عبدها ضيعة" کا ذکر ہیثمی نے المجمع (۲۱۴/۳ طبع القدسی) میں کیا ہے، اور انہوں نے فرمایا: اس کی روایت بزاز اور طبرانی نے الأوسط میں کی ہے اور اس کی سند میں بزیع بن عبد الرحمٰن ہیں اور ابوحاتم نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے، البتہ اس کے باقی رجال ثقہ ہیں۔

(۳) الزرقانی والبنانی بہامشہ ۳/ ۲۲۱۔

(۴) حدیث: "إن جارية لكعب بن مالك كانت ترعى غنما......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۸۲، ۹/ ۶۳۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

---

(۱) فتح الباری ۴/ ۴۸۲، ۹/ ۶۳۲، کشاف القناع ۶/ ۲۰۴۔

(۲) روضۃ الطالبین ۳/ ۲۰۱۔

اور کبھی شرکاء شرکت عقود میں غلام کو تجارت کے لئے خریدتے ہیں تو بھی وہ مشترک ہوجاتا ہے، اور مشترک غلام کے احکام مجموعی طور پر غیر مشترک غلام کے احکام کی طرح ہیں، اس لئے کہ وہ اسی کے مثل غلام ہے البتہ شرکت کی وجہ سے مشترک غلام کے کچھ خاص احکام ہیں، ان میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

۱۳۵ - دو شرکاء یا چند شرکاء میں سے کسی ایک کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ ملک یمین کی بنیاد پر مشترک باندی سے وطی کرے، اس لئے کہ وطی صرف اس صورت میں حلال ہے جبکہ وطی کرنے والا باندی کا مکمل طور پر مالک ہو (دیکھئے: تسری) لیکن اگر شرکاء میں سے کوئی ایک اس سے وطی کرلے تو اس کی تعزیر کی جائے گی اور ملک کے شبہ کی بنیاد پر بالاتفاق اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی، اس سے صرف ابوثور کا اختلاف منقول ہے، پس اگر باندی کو اس سے بچہ نہ ہو تو باندی میں شرکاء کے لئے ان کے حصوں کے بقدر مہر مثل اور اگر وہ باکرہ ہو تو بکارت کا تاوان ہوگا، اس اختلاف کے ساتھ جو پہلے گذرا، اور اگر اسے اس سے بچہ پیدا ہوگیا تو وہ اس کی ام ولد بن جائے گی اور وہ اپنے شرکاء کے لئے اس باندی میں ان کے حصوں کی قیمت کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے اسے ان کی ملکیت سے نکال لیا ہے، لہذا اس پر اس کی قیمت واجب ہوگی، جیسا کہ اگر وہ اسے آزاد کردے۔

اور اس کا بچہ آزاد ہوگا، اور اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ کیا اس پر اپنے شرکاء کے لئے اس بچے میں ان کے حصے کی قیمت لازم ہوگی یا نہیں [1]۔

اور نظر اور ستر عورت کے مسئلے میں مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مشترک غلام اپنی مالکہ کے ساتھ اجنبی مرد کی طرح ہے اور مشترک باندی اپنے آقا کے ساتھ محرم کی طرح ہے، اس کے لئے اس

(۱) المغنی ۹/ ۳۵۲، ۳۵۳، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۱۰۔

سے نکاح کرنا حلال نہیں ہے [1]۔

۱۳۶ - مشترک غلام کا نفقہ تمام شرکاء پر غلام کی ملکیت میں ان کے حصوں کے لحاظ سے واجب ہے، اسی طرح اس کا فطرہ بھی ہے [2]۔

۱۳۷ - مشترک غلام پر ولایت ہے اور وہ مالکوں کے درمیان مشترک ہے، پس اگر وہ باندی ہو تو دوسرے شرکاء کی اجازت کے بغیر کسی ایک کو اس کے نکاح کرانے کا اختیار نہیں ہے، اس لئے کہ وہ صرف اپنے حصہ کا نکاح نہیں کرسکتا ہے۔

پھر اگر اس کے نکاح کرانے میں مالکوں کے درمیان اختلاف ہوجائے تو بادشاہ کو اس کے نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ مکلّف، باشعور، بالغ اور موجود آدمی کی مملوکہ باندی ہے اور اس مکلّف پر کسی کو ولایت حاصل نہیں ہے، اور اس کا حکم اس صورت کے برخلاف ہے جس میں آزاد عورت کے اولیاء میں اختلاف ہوجائے [3]۔

اور مشترک غلام کے نکاح کرانے، یا اسے تجارت یا کسی عمل یا سفر وغیرہ کی اجازت دینے جیسے معاملات میں اختلاف اس کے لئے باعث مشقت ہوجاتا ہے اور عام طور پر شرکاء اپنی خواہشات اور اپنے ارادوں کے فرق کی وجہ سے اس سے راضی نہیں رہتے، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے شرک کرنے والوں کی مثال مشترک غلام سے دیتے ہوئے فرمایا ہے: "**ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلاً رَّجُلًا فِيْهِ شُرَكَآءُ مُتَشَاكِسُوْنَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ، هَلْ يَسْتَوِيٰنِ مَثَلًا، اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ بَلْ اَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ**" [4] (اللہ مثال بیان کرتا ہے کہ ایک شخص ہے جس میں کئی ساجھی ہیں آپس میں باہم الجھنے

(۱) شرح المنہاج ۳/ ۲۱۰۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۲۵۰۔

(۳) کشاف القناع ۵/ ۵۲۔

(۴) سورۂ زمر/ ۲۹۔

والے اور ایک شخص ہے کہ پورا ہی ایک شخص کی (ملک) ہے تو کیا دونوں کی حالت یکساں ہے)، ایک قرأت میں "سالما لرجل" ہے۔

اور باری مقرر کرنا مشترک غلام میں شرکاء کی نزاع کو کم کرنے کا ایک طریقہ ہے، جیسا کہ ذیل میں آرہا ہے۔

۱۳۸ - اور اس میں سے مشترک غلام سے نفع اٹھانا اور اس سے خدمت لینا ہے، اور اس کے چند طریقے ہیں، ان میں سے ایک خدمت لینے کے لئے زمانہ کے لحاظ سے باری مقرر کرنا ہے اور وہ اس طرح کہ یہ مالک اسے ایک دن استعمال کرے اور دوسرا ایک دن یا اسی طرح کی باری دو دن یا اس سے زیادہ کے لئے، غلام میں اپنے حصہ کے لحاظ سے لگائی جائے، پھر جب باری مقرر ہو جائے تو شرکاء میں سے ہر ایک اپنی باری کی مدت میں اس پر خرچ کرنے اور اس کی عام کمائی لینے کا ذمہ دار ہوگا، تاکہ تقسیم کا مقصد حاصل ہو۔

رہے وہ اخراجات جن کی کبھی کبھی ضرورت پیش آتی ہے، مثلاً نائی کی اجرت اور ڈاکٹر کی فیس اور وہ کمائیاں جو کبھی کبھی حاصل ہوتی ہیں، جیسے کہ لقطہ، ہبہ اور رکاز، یعنی جب غلام کو یہ چیزیں ملیں تو شافعیہ کے قول اظہر کے مطابق اور حنابلہ کے ایک قول کے مطابق یہ دونوں چیزیں اس مالک کے لئے خاص نہیں ہوں گی جس کی باری میں وہ اس وقت ہے اور ہر دو مسلک کے دوسرے قول میں یہ دونوں چیزیں بھی عام اخراجات اور عام کمائی کی طرح مشترک ہوں گی [۱]۔

اسی طرح حنفیہ کے نزدیک ضرورت کی بنیاد پر بالاتفاق ایک غلام کی خدمت کے معاملہ میں باری مقرر کرنا جائز ہے، اور وہ فرماتے ہیں کہ شروع میں قرعہ اندازی کی جائے گی، یعنی تہمت کو ختم کرنے کے لئے قرعہ اندازی کے ذریعہ متعین کیا جائے گا کہ خدمت کا پہلا دن کس کے لئے ہوگا، وہ حضرات فرماتے ہیں کہ اگر دو آدمیوں کے درمیان دو غلام ہوں تو جائز ہے کہ وہ دونوں ان دونوں غلاموں کی خدمت کے سلسلے میں باری مقرر کرلیں، اس طرح کہ یہ غلام اس شریک کی خدمت کرے گا اور دوسرا غلام دوسرے شریک کی، اور قاضی کے لئے جائز ہے کہ اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک اس کا مطالبہ کرے تو وہ ان دونوں کے درمیان بالجبر اس طرح باری کی تقسیم کردے، اس لئے کہ اعیان کے برخلاف منافع میں بہت کم فرق ہوتا ہے، حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر دونوں مالکوں نے دونوں مشترک غلاموں کے سلسلے میں یہ باری مقرر کرلی کہ ہر غلام کا نفقہ اس شخص پر ہوگا جو اسے لے گا تو یہ استحساناً جائز ہوگا، اس لئے کہ غلاموں کے کھلانے میں توسع کا پہلو ہے، بخلاف کپڑے کی شرط کے کہ اس میں توسع نہیں ہے۔

اور جہاں تک ایک غلام کی آمدنی میں باری مقرر کرنے کی بات ہے تو حنفیہ نے اسے ممنوع قرار دیا ہے، بخلاف دوسری چیزوں، مثلاً گھر کی آمدنی میں باری مقرر کرنے کے، وہ فرماتے ہیں کہ آمدنی کا حصول تو استعمال کے ذریعہ ہوتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ ایک وقت میں غلام کا عمل دوسرے وقت میں اس کے عمل سے مختلف ہوگا، پس اگر دونوں مالک ایسا کرلیں اور ان دونوں میں سے ایک کی آمدنی دوسرے سے زیادہ ہو جائے تو زیادتی میں وہ دونوں شریک ہوں گے، تاکہ برابری پائی جائے، اور عدم جواز کی دوسری وجہ یہ ہے کہ آمدنی کی تقسیم ممکن ہے، لہذا اس میں باری کی ضرورت نہیں ہے، برخلاف خدمت کے، اور جہاں تک دو غلاموں کی آمدنی کا مسئلہ ہے تو یہ صاحبین کے نزدیک جائز ہے، اس لئے کہ اس میں علاحدہ کرنے اور ممتاز کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں، بخلاف امام ابوحنیفہ کے جن کی رائے یہ ہے کہ دو غلاموں کی صورت میں ممانعت ایک غلام کی صورت

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۱۹، شرح المنہاج ۳/ ۱۱۷، کشاف القناع ۶/ ۳۷۴۔

میں ممانعت سے بڑھ کر ہوگی اور اس لئے بھی کہ آمدنی میں فرق زیادہ ہوگا اور اس لئے بھی کہ ظاہر یہ ہے کہ خدمت میں توسع برتا جاتا ہے اور آمدنی میں پورا حساب لیا جاتا ہے[1]۔

اسی طرح مالکیہ فرماتے ہیں کہ ایک غلام اور دو غلاموں میں انتفاع اور خدمت لینے میں باری مقرر کرنا (جیسا کہ حنفیہ کے نزدیک اس کیفیت کا بیان اوپر گزرا) جائز ہے، اور آمدنی حاصل کرنے میں ایک غلام اور دو غلاموں میں باری مقرر کرنا جائز نہیں ہے، اور جہاں جائز ہے وہاں انہوں نے یہ قید لگائی ہے کہ غلام دونوں شریکوں میں سے ایک کے پاس ایک دن یا اس سے زیادہ ایک ماہ تک رہے گا، اس سے زیادہ نہ رہے گا، پھر دوسرے کے پاس بھی اتنی ہی مدت رہے گا[2]۔

تیسری قسم

جزوی غلام

یہ وہ غلام ہے جس کا بعض حصہ غلام ہو اور بعض حصہ آزاد ہو، غلام کے اندر جزوی غلامی کی یہ کیفیت چند صورتوں میں پیدا ہوتی ہے، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

۱۳۹ - الف- یہ کہ غلام کا مالک اس کے کسی جز کو آزاد کردے، خواہ وہ جز غیر معین ہو، مثلاً اس کا چوتھائی حصہ، یا متعین ہو، جیسے کہ اس کا ہاتھ، تو امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ مالک غلام کے جس حصے کو آزاد کردے وہ آزاد ہوگا اور جس حصے کو آزاد نہ کرے وہ غلامی پر باقی رہے گا، اور غلام اپنے اس جز کی قیمت کے لئے کمائے گا جو آزاد نہیں ہوا ہے، جیسا کہ مکاتب کرتا ہے، البتہ اگر وہ ادا کرنے سے عاجز رہ جائے تو اسے دوبارہ غلامی کی طرف نہیں لوٹایا جائے گا، اور جب تک وہ ادا نہ کردے اس وقت تک وہ جزوی غلام رہے گا، اور اگر ادا کردے گا تو آزاد ہوجائے گا۔

اور جمہور کا مذہب جن میں امام ابوحنیفہ کے صاحبین بھی ہیں، یہ ہے کہ جو شخص اپنے غلام کے کسی متعین جز مثلاً اس کے ہاتھ کو یا اس کے غیر متعین جز مثلاً اس کی چوتھائی کو آزاد کرے تو آزادی اس کے باقی ماندہ حصے تک سرایت کرجائے گی، اور پورا غلام آزاد ہوجائے گا، جمہور فرماتے ہیں کہ یہ اس لئے کہ غلامی کا خاتمہ جز کی صورت میں نہیں ہوتا اور اسے اس پر قیاس کرتے ہوئے کہ اگر کسی شخص نے غلام میں اپنے حصے کو آزاد کردیا تو آزادی پورے غلام میں سرایت کرجائے گی جیسا کہ آگے آرہا ہے۔ (دیکھئے: ''تبعیض'' فقرہ/ ۴۰)۔

مالکیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ آزاد کرنے والا آقا سفیہ نہ ہو[1]۔

ب- یہ کہ غلام دو یا دو سے زیادہ مالکوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک اپنا حصہ آزاد کردے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا باقی حصہ غلام رہے گا اور آزاد کرنے والے کے شریک کو اس کا حق ہے کہ یا تو وہ اپنے حصہ کو آزاد کردے یا اسے مدبر بنادے یا آزاد کرنے والے کو ضامن بنائے، اگر آزادی اس کی اجازت کے بغیر ہو یا غلام سے باقی ماندہ حصے کی قیمت حاصل کرنے کے لئے کمائی کرائے، تاکہ وہ آزاد ہوجائے، پس اگر وہ باز رہے تو اسے جبراً اجارہ پر لگائے گا۔

جمہور کا مذہب جن میں صاحبین بھی ہیں، یہ ہے کہ شریک اگر اپنے حصے کو آزاد کردے اور وہ خوشحال ہو تو آزادی باقی ماندہ حصے کی طرف سرایت کرجائے گی اور پورا غلام آزاد ہوجائے گا، اور جس نے

---

(۱) الہدایہ وشروحہا ۸/ ۲۹، ۳۲۔

(۲) الزرقانی والبنانی ۶/ ۱۹۴۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۵، شرح المنہاج ۴/ ۳۵۱، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۱۱۰، الزرقانی ۸/ ۱۳۲۔

پہلے آزاد کیا ہے اس پر اس کے شرکاء کے حصوں کی قیمت واجب ہوگی اور ولاء اسی کو ہوگا، دوسرے شرکاء کو نہیں ہوگا، پس اگر پہلے کے بعد اور قیمت لینے سے پہلے دوسرے نے آزاد کردیا تو حنابلہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب اور امام شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ دوسرے کی آزادی ثابت نہ ہوگی، اس لئے کہ غلام پہلے شریک کے آزاد کرنے سے آزاد ہوگیا اور امام مالک کا مذہب اور امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے کہ پہلے کے آزاد کرنے سے غلام آزاد نہ ہوگا جب تک کہ دوسرا قیمت نہ لے لے، اور قیمت لینے کے قبل باقی غلام اپنے آقا کا مملوک رہے گا، اس حصہ میں مالک کے آزاد کرنے کا تصرف نافذ ہوگا اور اس کے علاوہ دوسرا تصرف نافذ نہ ہوگا۔

اور امام شافعی کے تیسرے قول میں یہ ہے کہ آزادی موقوف رہے گی، پس اگر وہ قیمت ادا کردے تو ظاہر ہوجائے گا کہ وہ اسی وقت آزاد ہوگیا تھا جس وقت کہ پہلے نے اپنے حصے کو آزاد کیا تھا، اور اگر وہ قیمت نہ دے تو ظاہر ہوگا کہ وہ آزاد نہیں ہوا تھا، اور جس نے اپنا حصہ آزاد کیا ہے اگر وہ تنگ دست ہو تو آزادی سرایت نہیں کرے گی، اور غلام جزوی غلام رہے گا۔

جمہور نے صحیحین کی حدیث سے استدلال کیا ہے: "**من أعتق شركا له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم لعبد عليه قيمة عدل فأعطي شركاء ہ حصصهم**"[۱] (جس شخص نے کسی غلام میں اپنے حصہ کو آزاد کردیا اور اس کے پاس اتنا مال ہو جو غلام کی قیمت کو پہنچ جائے تو انصاف کے ساتھ غلام کی قیمت لگائی جائے گی اور وہ اپنے شرکاء کو ان کے حصے دے دے گا)، تو اس پر غلام آزاد ہوجائے گا، ورنہ اس کا اتنا حصہ آزاد ہوگا جتنا کیا گیا[۱] (دیکھئے: "تبعیض"، فقرہ/ ۴۱)۔

یہی تفصیل اس صورت میں ہے جب شریعت کے حکم سے غلام میں سے صرف اس کے مالک کا حصہ آزاد ہوجائے، مثلاً وہ شخص جو اپنے اختیار سے ذی محرم غلام کے کسی حصہ کا مالک ہوا، لیکن اگر وہ اپنے اختیار کے بغیر مالک ہوا، جیسے کہ وہ شخص جو اپنے بیٹے کے کسی جز کا وارث ہوا تو وہ اس کی ملکیت سے آزاد ہوجائے گا اور یہ آزادی اس کے باقی حصے تک بالاتفاق سرایت نہیں کرے گی، بلکہ وہ جزوی غلام باقی رہے گا، اس لئے کہ اس نے کسی ایسی چیز کا ارادہ نہیں کیا ہے جس کے ذریعہ وہ اپنے شریک کے حصے کو تلف کرے[۲]۔

ج- یہ کہ جزوی باندی ہے، شوہر سے یا زنا کی وجہ سے کوئی بچہ جنے تو چونکہ بچہ آزادی اور غلامی میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا بچہ بھی اسی طرح جزوی غلام ہوگا[۳]۔

د- شافعیہ کے اصح قول کے مطابق اس مشترک باندی کا بچہ جزوی غلام ہوگا جو تنگ دست شریک کے وطی کرنے سے پیدا ہوا ہو[۴]۔

ھ- یہ کہ امام قیدی کے بعض حصہ پر غلامی مقرر کرے اور اس کے بعض حصے کو آزاد کردے تو حنفیہ کے نزدیک اس کا بعض حصہ غلام اور بعض آزاد ہوگا اور شافعیہ کے اصح قول کے مطابق بھی ایسا ہی ہوگا[۵]۔

سیوطی نے "الاشباہ والنظائر" میں کچھ دوسری نادر صورتیں بھی ذکر

(۱) حدیث: "من أعتق شركا له في عبد فكان له......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۱۳۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۱) المغنی ۹/ ۳۳۴، ۳۳۸، ابن عابدین ۳/ ۱۵، ۱۶، الزرقانی ۸/ ۱۳۲، شرح المنہاج ۴/ ۳۵۲۔

(۲) المغنی ۹/ ۳۵۵، شرح المنہاج ۴/ ۳۵۴۔

(۳) الأشباہ للسیوطی/ ۱۹۹۔

(۴) الأشباہ للسیوطی/ ۱۹۹۔

(۵) الأشباہ للسیوطی ۲۰۰، الدر المختار ۳/ ۱۵۔

کی ہیں۔

جزوی غلام کے احکام:

۱۴۰ - جب جزوی غلام کا بعض حصہ آزاد اور بعض حصہ غلام ہے تو وہ ایک اعتبار سے مشترک غلام کے مشابہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا آقا اس کے کل کا مالک نہیں ہے، بلکہ اس کے ایک جز کا مالک ہے اور دوسرے اعتبار سے وہ آزاد کے مشابہ ہوگا، اس لئے کہ اس کے اس آزاد جز پر کسی کی ملکیت نہیں ہے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ جزوی غلام کے احکام مکمل غلام کے احکام کی طرح ہیں، البتہ آقا کے لئے اپنی جزوی باندی سے وطی کرنا جائز نہیں ہے [1]۔

شافعیہ میں سے زکریا انصاری کی ''تحفۃ الطلاب'' میں ہے کہ جزوی غلام بعض احکام میں مکمل غلام کی طرح ہے اور بعض احکام میں آزاد کی طرح ہے اور بعض دوسرے احکام میں وہ آزاد اور غلام دو اعتبار سے دونوں کی طرح ہے [2]۔

اس مسئلہ کے فروع میں حنابلہ کے کلام کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلے میں ان کا مسلک شافعیہ کی طرح ہے، اگرچہ وہ بعض فروع میں ان سے اختلاف کرتے ہیں۔

جزوی غلام میں تصرف:

۱۴۱ - آقا کو یہ حق ہے کہ وہ غلام کے مملوک حصے میں مشترک غلام کی طرح بیع وغیرہ کا تصرف کرے، پس اسے یہ حق ہے کہ وہ اسے رہن پر رکھے یا اسے وقف کردے، ان حضرات کے نزدیک جو مشاع (مشترک) کے رہن اور وقف کو جائز قرار دیتے ہیں، اور حنفیہ

(۱) الزرقانی ۸/۵ ۱۳، ۴/ ۲۶۰۔

(۲) شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۰۷، ابن عابدین ۳/ ۱۵۔

کے نزدیک جزوی غلام کو فروخت نہیں کیا جا سکتا ہے، لیکن اس کے آقا کو یہ حق ہے کہ وہ اسے مزدوری پر لگا دے، تاکہ وہ اس کی مزدوری سے اس کے باقی ماندہ حصے کی قیمت وصول کرلے [1]۔

جزوی غلام کی کمائی:

۱۴۲ - شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جزوی غلام اگر مباح چیزوں میں سے کچھ کمائے، مثلاً گھاس اور لکڑی کاٹے اور گری پڑی چیز اٹھائے تو وہ اس کے اور اس کے آقا کے درمیان مشترک ہوگی، پس اس کے آقا کا حصہ اس میں اس کی ملکیت کے تناسب سے ہوگا اور باقی ماندہ حصہ اس غلام کا ہوگا، جیسا کہ مشترک غلام میں ہوتا ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس کے اور اس کے آقا کے درمیان باری مقرر نہ ہو، اور اگر باری مقرر ہو تو وہ کمائی باری والے کے لئے ہوگی، خواہ وہ خود ہو یا اس کا آقا، اس تفصیل اور اختلاف کے ساتھ جو مشترک غلام کے مسائل میں پہلے گذر چکا [2]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جزوی غلام اپنی پوری کمائی کا زیادہ مستحق ہے، یہاں تک کہ وہ اپنے باقی ماندہ مملوک حصے کی قیمت اپنی کمائی سے ادا کردے یا آزاد ہو جائے [3]۔

جزوی غلام کے لحاظ سے حدود:

۱۴۳ - جزوی غلام کو زنا میں رجم نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ مکمل طور پر محصن نہیں ہے اور جزوی غلام کی حد شافعیہ کے اصح قول کے مطابق غلام کی حد کی طرح ہے، پس وہ زنا، قذف اور شراب نوشی میں آزاد کی حد سے نصف ہوگی، اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اس کی آزادی

(۱) حاشیۃ الشرقاوی علی تحفۃ الطلاب بشرح تحریر تنقیح اللباب ۲/ ۵۳۰، ۵۳۲۔

(۲) شرح المنہاج ۳/ ۱۱۷، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۱۹، کشاف القناع ۶/ ۳۷۴۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۵۔

اورغلامی کےلحاظ سےاس پرحدجاری کی جائے گی،لہذا وہ شخص جس کا نصف آزاد ہو اور نصف غلام اسے زنا میں پچھتر کوڑے لگائے جائیں گے،اورشافعیہ کےنزدیک اصح قول کےمطابق جزوی غلام پر زنا کاالزام لگانے والے پرحدجاری نہیں کی جائے گی،جیسا کہ غلام پر زنا کاالزام لگانے والے پرحدجاری نہیں ہوتی ہے، بلکہ اس کی تعزیر کی جائے گی[(۱)]۔

اوراگروہ اپنے آقا کامال چرالےتواس کاہاتھ نہیں کاٹا جائے گا،اسی طرح اگرآقا جزوی غلام کامال چرالےتواس کاہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اگرچہ چرائی ہوئی چیزاس مال میں سے ہوجس کا مالک جزوی غلام اپنے آزاد حصے کےذریعہ ہواہو،یہ شافعیہ کاایک قول ہے۔

جزوی غلام کے جرائم:

۱۴۴- اگرجزوی غلام کسی آزادکوقتل کردےتواگرقصاص کی شرائط پوری ہوں تو قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ آزاد کے بدلے وہ آزادقتل کیا جاتا ہےجس کی آزادی مکمل ہوتو وہ جزوی غلام جس کی آزادی ناقص ہےاسے بدرجہ اولی قتل کیا جائے گا۔

اوراگرجزوی غلام دوسرے جزوی غلام کوقتل کردےتوشافعیہ کے معتمدقول کےمطابق قصاص نہیں ہے،اس لئے کہ غلام کے جز کوغلام کے جز کے بدلےنہیں قتل کیا جائے گا، بلکہ آزادی اورمشترک غلامی کےلحاظ سےاس کے پورےکوپورے کے بدلےقتل کیا جائے گا،پس اگرجزوی غلام کودوسرے جزوی غلام کے بدلےقتل کیا جائےتوغلامی کے جزء کے بدلے آزادی کے جز کوقتل کرنا لازم آئے گا اور یہ ممنوع ہے[(۲)]۔

(۱) الشرقاوی علی شرح التحریر ۲/ ۵۳۰،القاہرہ مصطفی الحلبی ۱۳۶۰ھ،الأشباہ ص ۱۹۸،کشاف القناع ۶/ ۹۳۔

(۲) الأشباہ ص ۱۹۷۔

حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ جزوی غلام کو دوسرے جزوی غلام کے بدلےقتل کیا جائے گا، بشرطیکہ قاتل کی آزادی مقتول کی آزادی سے زیادہ نہ ہو، بلکہ دونوں کی آزادی یکساں ہو یا قاتل کی آزادی کم ہو،اس لئے کہ اس صورت میں مقتول قاتل کےمساوی ہوگا یا آزادی میں اس سے بڑھاہوا ہوگا،پس قاتل کومقتول پرکچھ بھی برتری حاصل نہیں رہے گی،لہذا قصاص ممنوع نہ ہوگا۔

اوراگرآزاد نےکسی جزوی غلام کوقتل کردیا توآزادکواس کے بدلے میں ان حضرات کےنزدیک قتل نہیں کیا جائے گا جوآزادکو غلام کے بدلےقتل کئے جانے کے قائل نہیں ہیں (اور وہ حنفیہ اوران کے ہم خیال فقہاء کے علاوہ دیگرحضرات ہیں جیسا کہ اوپر گزرا) اس لئے کہ جزوی غلام کے بعض حصہ کے غلام ہونے کی وجہ سے اس میں نقص ہے، اسی طرح اگرجزوی غلام نےکسی پورےغلام کوقتل کردیا تو قاتل کواس کے بدلےقتل نہیں کیا جائے گا، اوراگرپورےغلام نےکسی جزوی غلام کوقتل کیا تو اسے جزوی غلام کے بدلےقتل کیا جائے گا[(۱)]۔

لیکن حنفیہ کےنزدیک اگرجزوی غلام کوعمداً قتل کیا گیا تواگراس نے اتنامال چھوڑاہوجس سے باقی ماندہ حصےکی قیمت پوری ہوجائےتو وہ آزاد ہےاورقصاص ثابت ہوگا،اوراگراتنامال نہ چھوڑاہوجس سے باقی حصےکی قیمت پوری ہوجائےتوقصاص نہیں ہے،اس لئے کہ اس میں اختلاف ہے کہ اس کاپوراآزادہوگا یانہیں توقصاص ثابت نہ ہونے کاسبب مستحق کامجہول ہونا ہےکہ وہ آقا ہے یارشتہ دار[(۲)]۔

(۱) شرح المنہاج ۴/ ۱۰۶،شرح الشرقاوی علی شرح التحریر ۲/ ۵۳۱۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۵۔

دیتیں:

۱۴۵ - شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جزوی غلام کو اگر قتل کر دیا جائے اور اس کا ضمان واجب ہو تو اس میں اس کی آزادی کے تناسب سے آزاد کی دیت سے، اور اگر وہ مکمل غلام ہوتا تو اس کی قیمت میں سے اس کی غلامی کے تناسب سے واجب ہوگا، پس وہ جزوی غلام جس کا نصف آزاد ہے (اس کے قتل کی صورت میں قاتل کے) عاقلہ آزاد آدمی کی نصف دیت برداشت کریں گے، اور اس کے غلام ہونے کی صورت میں اس کی جو قیمت ہوتی اس کا نصف زیادتی کرنے والے کے مال میں واجب ہوگا، اور اگر کسی نے اس کے ایک ہاتھ کو کاٹ دیا تو چوتھائی دیت اور چوتھائی قیمت واجب ہوگی اور یہ سب جنایت کرنے والے کے مال میں واجب ہوگی[۱] اور اگر کوئی ایسا زخم ہو جس کی کوئی دیت مقرر نہیں ہے تو ایک صحیح سالم غلام کی حیثیت سے جسے کوئی زخم نہ ہو اس کی قیمت لگائی جائے گی، پھر ایسے غلام کی حیثیت سے جسے زخم ہو، اور (زخم کی وجہ سے) جو کمی واقع ہوئی جنایت کرنے والا نقصان کا ضامن ہوگا، لیکن اس نقص کا نصف (یعنی نصف غلام میں) اس کے آزاد حصہ کی دیت (یعنی تاوان) ہوگی۔

اور دوسرا نصف اس نقص کی قیمت ہوگا جو اس کے غلام جز میں واقع ہوا ہے[۲]۔

جزوی غلام کے مال میں دوسروں کی وراثت:

۱۴۶ - امام ابوحنیفہ، امام مالک اور قول قدیم کے مطابق امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ جزوی غلام کے مال کا کوئی وارث نہ ہوگا، بلکہ اس کا پورا ترکہ اس شخص کا ہوگا جو اس کے غلام حصے کا مالک ہے، اور شافعیہ کے ایک دوسرے قول قدیم کے مطابق اس کا ترکہ بیت المال کا ہوگا۔

اور (قول جدید کے مطابق) شافعیہ کا مذہب جو اظہر ہے اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس نے اپنے آزاد حصے سے جو کمایا ہے اس میں اور دوسری کمائی میں فرق کیا جائے گا، اور اس نے اپنے آزاد حصے سے جو کمایا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ وہ مثلاً اپنے کسی رشتہ دار (میت) سے کسی چیز کا وارث ہوا ہو، اس لئے کہ وہ اپنے آزادی جز سے ہی وارث ہوسکتا ہے، یا یہ کہ اس کے آقا نے اس کے ساتھ باری مقرر کر لی ہو اور اس نے وہ مال ان ایام میں کمایا جو اس کے لئے (یعنی جزوی غلام کے لئے) خاص تھے، یا اس کے آقا نے اس کی موت سے قبل مال کا بٹوارہ کر لیا ہو اور آقا نے اپنا حصہ لے لیا ہو تو باقی ماندہ مال اس کے آزاد جز کا ہوگا، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اس مال میں وراثت جاری ہوگی، اس کا رشتہ دار، اس کی بیوی اور اس کا آزاد کرنے والا اس کا وارث ہوگا، اور اگر اس نے اپنے آزاد حصے سے نہ کمایا ہو اور نہ اس کے آقا نے اس کی زندگی میں مال کا بٹوارہ کیا ہو تو اس صورت میں اس کا متروکہ مال اس کے وارثوں اور اس کے آقا کے درمیان تقسیم ہوگا، پس اس کے آقا کا حصہ اس کی ملکیت کے تناسب سے ہوگا اور باقی مال وارثوں کا ہوگا[۱]۔

جزوی غلام کا دوسرے کے ترکہ کا وارث ہونا:

۱۴۷ - امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ جزوی غلام اپنے تمام احکام میں مکمل غلام کی طرح ہے، لہذا وہ وارث نہ ہوگا، جیسا کہ اس کا کوئی وارث نہ ہوگا، حضرت زید بن ثابتؓ سے یہی مروی ہے۔

اسی طرح شافعیہ اس صحیح اور منصوص قول میں جس کی اصحاب

(۱) القلیوبی ۴/۱۴۵، الشرقاوی ۲/۵۳۲، کشاف القناع ۶/۲۲۔

(۲) القلیوبی ۴/۱۴۵۔

(۱) ابن عابدین ۵/۴۸۹، الزرقانی ۸/۲۲۷، ۱۳۵، شرح المنہاج ۳/۱۴۸، الروضہ ۶/۳۰، المغنی ۶/۲۶۹، العذب الفائض ۱/۲۴۔

شافعیہ نے قطعیت کے ساتھ صراحت کی ہے، فرماتے ہیں کہ جزوی غلام نہ اپنے رشتہ داروں سے کسی چیز کا وارث ہوگا اور نہ دوسروں سے اور وارثوں میں سے کسی کو محجوب نہیں بنائے گا[۱]۔

امام احمد اور شافعیہ میں سے مزنی اور ابن سریج فرماتے ہیں اور حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے کہ وہ وارث ہوگا اور اپنے آزاد جز کے بقدر (دوسروں کے لئے) حاجب بنے گا، پس اس کے آزاد جز کے ساتھ آزاد لوگوں جیسا معاملہ کیا جائے گا اور اس کے غلام جز کے ساتھ غلاموں جیسا برتاؤ کیا جائے گا، ان حضرات کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے ہے کہ نبی ﷺ نے اس غلام کے بارے میں جس کا بعض حصہ آزاد کردیا جائے، فرمایا: ”یرث و یورث بقدر ماعتق منه“[۲] (اس کا جتنا حصہ آزاد ہوا ہے اس کے بقدر وہ وارث بنے گا اور دوسرے لوگ اس کے وارث بنیں گے)۔

اور ”العذب الفائض“ میں اس کی مثال اس طرح دی گئی ہے کہ ایک عورت اپنے آزاد شوہر، آزاد حقیقی بھائی اور اپنے اس بیٹے کو چھوڑ کر مری جس کا نصف آزاد ہے تو اس کے بیٹے کے لئے چوتھائی اور آٹھواں حصہ ہوگا اور یہ اس حصے کا نصف ہے جسے وہ مکمل طور پر آزاد ہونے کی صورت میں لیتا اور شوہر کے لئے بھی چوتھائی اور آٹھواں حصہ ہوگا، اور بھائی کے لئے چوتھائی حصہ ہوگا، اس لئے کہ بیٹا اگر غلام ہوتا تو شوہر کے لئے نصف اور بھائی کے لئے نصف ہوتا اور بیٹے کو کچھ نہیں ملتا، اور اگر وہ مکمل آزاد ہوتا تو شوہر کے لئے چوتھائی اور باقی بیٹے کے لئے ہوتا اور وہ نصف اور چوتھائی ہے، اور بھائی کے لئے کچھ نہیں ہوتا، لہذا ان میں سے ہر ایک اس کا نصف لے گا، جسے وہ دونوں مسئلوں کے مجموعے میں لیتا۔

اور امام ابو یوسف، امام محمد، حسن، جابر، نخعی، شعبی اور ثوری فرماتے ہیں کہ وہ اپنے تمام احکام میں آزاد کی طرح ہے، لہذا وہ آزاد کی طرح وارث ہوگا اور (دوسروں کے لئے) حاجب بنے گا، ابن عباسؓ سے یہی مروی ہے، ابن عابدین فرماتے ہیں: وہ صاحبین کے نزدیک آزاد مدیون ہے (یعنی اس لئے کہ وہ اپنے باقی حصہ کو آزاد کرانے کے لئے کمائے گا)، لہذا وہ وارث ہوگا اور (دوسروں کے لئے) حاجب بنے گا[۱]۔

غلامی کا ختم ہونا:

۱۴۸ - غلام میں غلامی چند امور کی وجہ سے ختم ہوتی ہے:

اول: یہ کہ اس کا مالک اسے آزاد کردے، خواہ وہ اس کے آزاد کرنے میں خود سے پہل کرے یا وہ اسے نذر یا کفارۂ یمین یا کفارۂ ظہار یا کفارۂ قتل وغیرہ میں آزاد کرے، اور خواہ اس کی آزادی کسی مال کے بدلے ہو جس کا التزام غلام کرے، جیسا کہ مکاتب بنانے کی صورت میں ہوتا ہے یا بغیر مال کے ہو (دیکھئے: ”عتق“)۔

دوم: یہ کہ وہ شریعت کے حکم سے آزاد ہوجائے، جیسا کہ اگر آقا اسے زخمی کردے یا خصی کردے یا بری طرح مارے، اس اختلاف اور تفصیل کے ساتھ جو اس مسئلے میں ہے اور جیسا کہ اگر باندی اپنے آقا سے بچہ جنے پھر آقا کا انتقال ہوجائے (دیکھئے: ”استیلاد“) اور جیسا کہ اگر آدمی اپنے قریبی رشتہ دار کو خرید لے۔

(۱) صاحب العذب الفائض نے عمل کا طریقہ بیان کیا ہے اور دوسری مثالیں دی ہیں، لہذا جو شخص مزید معلومات چاہے وہ اس کی طرف رجوع کرے۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ: ”في العبد يعتق بعضه“ کو ابن قدامہ نے المغنی (۲۷۰/۶ طبع ریاض) میں ذکر کیا ہے اور اس کی نسبت عبد اللہ بن احمد کی طرف کی ہے، اور اس کی سند میں انقطاع ہے۔

(۱) شرح المنہاج ۱۴۸/۳، الروضہ ۳۰/۶، العذب الفائض ۲۳/۱، ۲۴، المغنی ۲۶۹/۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الزرقانی ۲۲۷/۸، ۲۳۵، ابن عابدین ۴۸۹/۵، ۱۵/۳۔

سوم: یہ کہ اس کی آزادی کی وصیت کی جائے اور وہ (ترکہ کے) تہائی میں نکل جائے، یہ مسئلہ اوپر گذر چکا ہے۔

چہارم: یہ کہ آقا اسے مدبر بنادے، یعنی آقا غلام کی آزادی کو اپنی موت یعنی آقا کی موت پر معلق کرے، پس اگر آقا انتقال کر جائے تو غلام آزاد ہوجائے گا، اسی طرح اگر آقا اسے مکاتب بنادے اور وہ بدل کتابت ادا کردے (تو آزاد ہوجائے گا) (دیکھئے: ''تدبیر''، ''عتق'')۔

رقم

تعریف:

۱- لغت کے اعتبار سے رقم اصل میں مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''رقمت الثوب رقما'' یعنی میں نے کپڑے میں نقش ونگار بنایا، ایسا کپڑا مرقوم کہلائے گا اور ''رقمت الکتاب'' میں نے کتاب لکھی، پس وہ لکھی ہوئی چیز مرقوم کہلائے گی۔

اور رقم کے معنی: لکیر کھینچنا۔ لکھنا اور مہر کے ہیں اور رقم کا ایک معنی: نقش ونگار کیا ہوا ریشمی کپڑا ہے اور ہر وہ کپڑا جس میں نقش ونگار کیا جائے وہ رقم ہے۔

اور ''رقمت الشيء'' کا معنی ہے: میں نے اس پر ایسی علامت ڈالی جو اسے دوسری چیزوں سے ممتاز کردے، جیسے کہ تحریر وغیرہ[1]۔

اصطلاح میں: وہ ایسی علامت ہے جس سے وہ مقدار معلوم ہوتی ہے جس پر بیع واقع ہو، یا وہ کپڑے پر لکھی ہوئی قیمت ہے[2] اور حدیث میں ہے: ''**کان یزید في الرقم**''[3] (وہ درج قیمت میں اضافہ کرتا تھا)۔ اس سے کپڑوں کی قیمتیں مراد ہیں جو اس پر لکھی جاتی

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المقاییس فی اللغہ ۲/ ۴۲۵۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون ۳/ ۵۹۰، ابن عابدین ۴/ ۲۹، المغنی ۴/ ۲۰۷، المجموع ۹/ ۳۲۳، ۳۲۴، تحقیق المطیعی، الموسوعہ ۷/ ۷۰، ۸/ ۷۹۔

(۳) حدیث: ''کان یزید في الرقم'' کو ابن الاثیر نے النہایہ (۲/ ۲۵۲ طبع الحلبی) میں ذکر کیا ہے۔

تھیں، تا کہ ان پر عقد مرابحہ ہو یا خریدار ان سے دھوکہ کھا جائے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- برنامج:

۲- برنامج: وہ کاغذ ہے جس میں مفصل حساب ہو اور وہ ''برنامہ'' کا معرب ہے، اور ''المغرب'' میں ہے: برنامج وہ بیجک ہے جس میں ایک آدمی کی طرف سے دوسرے آدمی کے پاس بھیجے گئے کپڑوں اور سامانوں کی تعداد اور ان کے اقسام درج ہوتے ہیں، پس وہ بیجک جس میں بھیجی گئی چیز کی مقدار درج ہو برنامج ہے[1]۔

فقہاء مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ برنامج وہ کاپی ہے جس میں بنڈل میں جو فروخت کئے گئے کپڑوں کے اوصاف لکھے ہوتے ہیں تا کہ بوقت ضرورت انہیں اسی حالت پر خریدا جا سکے[2]۔

ب- أنموذج:

۳- أنموذج: وہ ہے جو کسی چیز کی صفت پر دلالت کرے اور یہ معرب لفظ ہے اور ایک لغت میں نموذج ہے، صغانی کہتے ہیں: نموذج: کسی چیز کی وہ مثال ہے جس پر عمل کیا جائے[3]۔

ج- نقش، وشی، نمنمہ، تزویق:

۴- یہ الفاظ تقریباً ہم معنی ہیں، اور یہ سب رقم کے ساتھ خوبصورت بنانے اور تزئین کے معنی میں مشترک ہیں[4]۔

رقم سے متعلق احکام:

رقم کے ذریعہ فروخت کرنا:

۵- بیع کی صحت کی شرائط میں سے ایک شرط قیمت کا علم ہے، لہذا اگر قیمت سامان پر لکھی ہو، اور درج شدہ قیمت پر خرید و فروخت ہو، اس طرح کہ فروخت کنندہ خریدار سے کہے: میں نے یہ سامان تمہارے ہاتھ اس پر درج شدہ قیمت کے بدلے فروخت کر دیا، یعنی اس قیمت کے بدلے جو اس پر لکھی ہوئی ہے تو اگر فروخت کنندہ اور خریدار دونوں اس کی مقدار سے واقف ہوں تو بالاتفاق بیع صحیح ہوگی۔

اور اگر وہ دونوں یا ان میں سے کوئی ایک اس سے ناواقف ہو اور اسی پر بیع مکمل ہو جائے اور دونوں جدا ہو جائیں تو جمہور (حنفیہ کے نزدیک اور شافعیہ کے اصح قول کے مطابق اور حنابلہ کے نزدیک اور مالکیہ کے مذہب سے بھی یہی بات سمجھ میں آتی ہے) کہ بیع فاسد ہو جائے گی، اس لئے کہ قیمت مجہول ہے اور قیمت کی جہالت بیع کی صحت سے مانع ہے۔

اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ بیع صحیح ہے، ابن تیمیہ نے اس کی روایت کی ہے اور شافعیہ کا ایک قول یہی ہے، جسے رافعی نے نقل کیا ہے، اس لئے کہ قیمت کی جانکاری ممکن ہے، اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ میں نے اس ڈھیر کو ہر صاع ایک درہم کے بدلے فروخت کر دیا تو بیع صحیح ہوتی ہے، اگر چہ پوری قیمت فی الحال مجہول ہے، لیکن نووی نے اس قول کے متعلق جسے رافعی نے نقل کیا ہے کہا کہ یہ قول ضعیف اور شاذ ہے۔

اور اگر قیمت سے ناواقف فریق کو (درج شدہ قیمت کی مقدار) مجلس میں (یعنی جدا ہونے سے قبل) معلوم ہو جائے تو بیع صحیح ہے، اس لئے کہ بیع کی صحت میں رکاوٹ عقد کے وقت قیمت سے ناواقفیت ہے اور وہ مجلس میں ختم ہوگئی، او یہ ایسا ہی ہے جیسے قبول

---

(۱) تاج العروس، المغرب، مادہ: ''برنامج''۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۲۴۔

(۳) المصباح المنیر۔

(۴) لسان العرب مادہ: ''زوق''، ''نقش''، ''نمنم''، ''وشي''۔

کرنے میں مجلس کے آخر تک تاخیر کی جائے، اور یہ حنابلہ اور بعض حنفیہ کے نزدیک ہے اور شافعیہ کا بھی ایک قول اصح کے مقابلے میں یہی ہے جسے فورانی اور صاحب البیان وغیرہ نے نقل کیا ہے اور مالکیہ کے مذہب سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے۔

بعض دوسرے حنفیہ فرماتے ہیں کہ بیع فاسد ہے، اس لئے کہ اس میں اتنی زیادہ ناواقفیت ہے جو اصل عقد میں پائی گئی ہے اور وہ درج قیمت سے متعلق جہالت ہے، اور یہ بیع اپنے اس امکان کی وجہ سے قمار (جوا) کے درجہ میں ہوگئی کہ قیمت کچھ بھی ہوسکتی ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ فروخت کنندہ قیمت کی مقدار دس درہم بتائے یا زیادہ بتائے یا کم بتائے۔

لیکن اس کے باوجود اگر مجلس میں علم ہوجائے تو بیع جائز ہوجائے گی، لیکن دوسرے عقد سے ہوگی، یعنی بیع تعاطی یا بیع تراضی (باہمی رضامندی) سے ہوگی اور اسی کے بارے میں شمس الائمہ حلوانی فرماتے ہیں: اگر مجلس میں قیمت کا علم ہوجائے تو وہ عقد جائز نہیں ہوجائے گا، لیکن اگر فروخت کنندہ ہمیشہ رضامند ہو اور خریدار بھی اس پر راضی ہوجائے تو باہمی رضامندی کی وجہ سے ان دونوں کے درمیان نیا عقد منعقد ہوجائے گا[1] اور اس کی تفصیل ثمن کی بحث جلد ۱۵/ ۳۵) میں ہے۔

رقم نقش اور تصویر کے معنی میں:

۶- اس سلسلے میں اصل وہ روایت ہے جسے بخاری نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "أتى النبي ﷺ بيت

(۱) ابن عابدین ۴/ ۱۱، ۱۲، ۲۹، فتح القدیر مع الکفایہ والعنایہ ۵/ ۲۷۴، ۲۷۳، ۲۷۴، بدائع الصنائع ۵/ ۱۵۸، الدسوقی ۳/ ۱۵، ۱۶، المجموع ۹/ ۳۲۳، ۳۲۴، تحقیق المطیعی، المغنی ۴/ ۲۰۷، ۲۱۱، والإنصاف ۴/ ۳۱۰، الاختیارات الفقہیہ لابن تیمیہ ص ۱۲۱۔

فاطمة فلم يدخل عليها، وجاء علي فذكرت له ذلك، فذكره للنبي ﷺ، قال: إني رأيت على بابها سترا موشيا، فقال: مالي وللدنيا، فأتاها عليّ فذكر ذلك لها فقالت: ليأمرني فيه بما شاء، قال: ترسلي به إلى فلان، أهل بيت فيهم حاجة"[1] (نبی ﷺ حضرت فاطمہؓ کے گھر تشریف لائے تو ان کے گھر میں داخل نہیں ہوئے، جب حضرت علیؓ تشریف لائے تو حضرت فاطمہؓ نے ان سے اس کا تذکرہ کیا تو حضرت علی نے نبی ﷺ سے اس کا ذکر کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں نے فاطمہ کے دروازے پر تصویر والا پردہ دیکھا، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: مجھے دنیا سے کیا مطلب، پھر حضرت علی حضرت فاطمہ کے پاس آئے اور ان سے اس کا ذکر کیا تو حضرت فاطمہ نے فرمایا: وہ جو چاہیں اس کے بارے میں مجھے حکم فرمائیں، حضرت علیؓ نے فرمایا کہ اسے فلاں شخص کے پاس بھیج دو، وہ گھر والے ضرورت مند ہیں)۔

ابن حجر فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ کا فرمان ہے: "**مالي وللدنيا**" (مجھے دنیا سے کیا مطلب) ابن نمیر نے اس پر اضافہ نقل کیا ہے: "**مالي و للرقم**"[2] (مجھے تصویر سے کیا مطلب)۔

اور دوسری روایت وہ ہے جسے مسلم نے بسر بن سعید سے انہوں نے زید بن خالد سے اور انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے صحابی حضرت ابوطلحہ سے روایت کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن الملائكة لا تدخل بيتا فيه صورة**" (بے شک فرشتے اس گھر میں داخل نہیں ہوتے ہیں جس میں تصویر ہو) بسر فرماتے ہیں کہ

(۱) حدیث ابن عمر: "**أتي النبي ﷺ بيت فاطمة**ؓ" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۲۲۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۵/ ۲۲۸، ۲۲۹، اور دیکھئے: ۱۰/ ۳۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

پھر زید بن خالد بیمار ہوگئے تو ہم لوگوں نے ان کی عیادت کی تو دیکھا کہ ان کے دروازے پر ایک پردہ ہے جس میں تصویر ہے، بسر کہتے ہیں کہ میں نے ام المومنین حضرت میمونہؓ کے پروردہ عبید اللہ خولانی سے کہا: کیا پہلے دن زید نے ہمیں تصویر کے بارے میں (حدیث) نہیں بتایا تھا؟ تو عبید اللہ نے کہا: کیا تم نے نہیں سنا جبکہ انہوں نے کہا: ''**إلا رقما في ثوب**''[۱] (سوائے اس تصویر کے جو کسی کپڑے میں ہو)۔

تصویر اور استعمال سے متعلق فقہاء کی ذکر کردہ تفصیلات تصویر کی بحث میں (۱۲/ ۹۲) اور ''نقش'' کی اصطلاح میں دیکھی جائیں۔

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۴/ ۸۵، الأبی ۵/ ۳۹۴۔
حدیث: ''**إن الملائكة لا تدخل بيتا فيه صورة**'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

رقیب

دیکھئے: ''حراست'' اور ''ربیئہ''۔

رقیہ

تعریف:

۱- رقیہ لغت میں ''رقی'' کا اسم ہے، کہا جاتا ہے: ''**رقى الراقي المريض يرقيه**'' جھاڑ پھونک کرنے والے نے مریض کی جھاڑ پھونک کی۔

ابن الاثیر کہتے ہیں: رقیہ وہ تعویذ گنڈا ہے جس سے بخار، مرگی اور بے ہوشی وغیرہ جیسی آفات والوں کو جھاڑ پھونک کیا جاتا ہے، اس لئے کہ اس کے ذریعہ پناہ چاہی جاتی ہے، اسی مفہوم میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ''وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ''[۱] (اور پکارا جانے لگتا ہے کہ ارے کوئی جھاڑنے والا ہے بھی ہے)، یعنی کون ہے جو اس کو جھاڑ پھونک کرے، اس بات پر متنبہ کرتے ہوئے کہ کوئی جھاڑ پھونک کرنے والا نہیں ہے جو جھاڑ پھونک کرکے اسے بچالے، اور ''**رقيته رقية**'' کے معنی ہیں: میں نے اسے اللہ کی پناہ میں دیا، اور اسم رقیا ہے، اور اسم مرہ رقیہ ہے اور جمع رُقیٰ ہے[۲]۔

فقہاء کی اصطلاح میں رقیۃ کے وہی معنی ہیں جو لغت میں ہیں۔

جھاڑ پھونک کبھی کسی چیز کو لکھ کر اور اسے لٹکا کر ہوتی ہے اور کبھی قرآن کریم، معوذات اور ماثورہ دعاؤں میں سے کچھ کو پڑھ کر

(۱) سورۂ قیامہ/ ۲۷۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات لغریب القرآن مادہ: ''رقی''، حاشیۃ العدوی ۲/ ۲، ۴۵۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۳۹، ۴۴۲، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۲، دلیل الفالحین ۳/ ۳۷۰۔

ہوتی ہے[۱]۔

شرعی حکم:

۲ - جھاڑ پھونک کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ہر وہ بیماری جو انسان کو لاحق ہو، اس میں تین شرائط کے ساتھ جھاڑ پھونک جائز ہے۔

اول: یہ کہ اللہ تعالیٰ کے کلام یا اس کے اسماء اور صفات کے ذریعہ ہو۔

دوم: یہ کہ عربی زبان میں ہو یا اس کے علاوہ کسی ایسی زبان میں ہو جس کے معنی معلوم ہوں۔

سوم: یہ کہ یہ اعتقاد رکھے کہ جھاڑ پھونک بذات خود مؤثر نہیں ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ کے حکم اور اس کی قدرت سے مؤثر ہے، اس لئے کہ حضرت عوف بن مالکؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "**كنا نرقي في الجاهلية فقلنا: يا رسول الله كيف ترى في ذلك؟ فقال ﷺ: اعرضوا عليّ رقاكم، لابأس بالرقى مالم يكن فيه شرك**"[۲] (ہم لوگ زمانۂ جاہلیت میں جھاڑ پھونک کرتے تھے، پس ہم نے عرض کیا یا رسول اللہ! اس میں آپ کی کیا رائے ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: تم لوگ اپنی جھاڑ پھونک میرے سامنے پیش کرو، جھاڑ پھونک میں جب تک شرک نہ ہو کوئی حرج نہیں ہے)۔

اور حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**نهى رسول الله ﷺ عن الرقى فجاء آل عمرو بن حزم فقالوا: يا رسول الله! إنه كانت عندنا رقية نرقي بها من العقرب وإنک نهيت عن الرقى، قال: فعرضوها عليه، فقال: ما أرى بأسا، من استطاع منكم أن ينفع أخاه فلينفعه**"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے جھاڑ پھونک سے منع فرمایا تو عمرو بن حزم کے خاندان کے لوگ آئے اور انہوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! ہمارے پاس جھاڑ پھونک تھی جس سے ہم بچھو سے جھاڑ پھونک کرتے تھے اور آپ نے جھاڑ پھونک سے منع فرمادیا ہے، راوی کہتے ہیں کہ ان حضرات نے اپنا رقیہ آپ ﷺ کے سامنے پیش کیا تو آپ نے فرمایا کہ میں اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا، تم میں سے جو شخص اپنے بھائی کو نفع پہنچا سکتا ہو، وہ اسے نفع پہنچائے)۔

ربیع کہتے ہیں کہ میں نے امام شافعیؒ سے جھاڑ پھونک کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ اگر اللہ کی کتاب یا اللہ کے ذکر سے جو معروف و مشہور ہے، جھاڑ پھونک کی جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

امام مالک سے عجمی ناموں کے ذریعہ جھاڑ پھونک کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ تمہیں کیا معلوم کہ کہیں کفر ہو؟ اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ جس کے معنی معلوم نہ ہوں اس کے ذریعہ جھاڑ پھونک کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اندیشہ ہے کہ اس میں کفر یا سحر وغیرہ ہو اور علماء کی ایک جماعت کہتی ہے کہ جھاڑ پھونک صرف نظر بد اور کسی جانور کے ڈسنے کی صورت میں جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عمران بن حصین کی حدیث ہے: "**لا رقية إلا من عين أو حمة**"[۲] (جھاڑ پھونک نہیں ہے مگر نظر بد یا ڈنک سے)۔

اور بعض علماء کا مذہب یہ ہے کہ جھاڑ پھونک خواہ اللہ کی کتاب اور

(۱) قواعد الفقہ للمجددی۔

(۲) حدیث عوف بن مالکؓ: "كنا نرقي في الجاهلية" کی روایت مسلم (۴/۱۷۲۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث جابرؓ: "نهى رسول الله ﷺ عن الرقى" کی روایت مسلم (۴/۱۷۲۶، ۱۷۲۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا رقية إلا من عين أو حمة......" کی راویت بخاری (الفتح ۱۰/۱۵۵، طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اس کے اسماء اور صفات کے ذریعہ ہو، مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ اللہ پر بھروسہ کرنے میں مخل ہے، اور ان حضرات کا استدلال نبی علیہ السلام کی اس حدیث سے ہے کہ آپ علیہ السلام نے ان لوگوں کا جو جنت میں بغیر حساب کتاب کے داخل ہوں گے، ذکر کرتے ہوئے فرمایا: "**هم الذين لا يتطيرون ولا يكتوون ولا يسترقون و على ربهم يتوكلون**"[1] (وہ وہ لوگ ہیں جو بدفالی نہیں لیتے اور داغتے نہیں اور جھاڑ پھونک نہیں کرتے ہیں اور اپنے رب پر بھروسہ کرتے ہیں)۔

اور انہیں حضرات میں سے حضرت سعید بن جبیر ہیں۔

اور دوسرے حضرات کا مذہب یہ ہے کہ معوذات کے ماسوا سے جھاڑ پھونک مکروہ ہے۔

اور علماء کی ایک جماعت نے مصیبت کے واقع ہونے سے قبل اور اس کے واقع ہونے کے بعد جھاڑ پھونک کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: وہ جھاڑ پھونک ممنوع ہے جو مصیبت کے واقع ہونے سے قبل ہو، اور اجازت اس جھاڑ پھونک کی ہے جو مصیبت کے واقع ہونے کے بعد ہو[2]۔

جھاڑ پھونک پر اجرت لینا:

۳- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جھاڑ پھونک پر اجرت لینا جائز ہے، اس میں تفصیل ہے جو (موسوعہ جلد ۱۳/ ۳۴ میں تعویذ کی بحث میں گذر چکی)۔

(۱) حدیث: "هم الذين لا يتطيرون" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۲۱۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) فتح الباری شرح صحیح بخاری ۱۰/ ۱۵۶، ۱۹۵، ۲۱۱، دلیل الفالحین ۳/ ۳۷۲، القوانین الفقہیہ رص ۴۵۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۴۲، حاشیۃ العدوی ۲/ ۴۵۳، مغنی المحتاج ۱/ ۳۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۴۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۲، الموسوعہ ۱۱/ ۱۲۳، ۱۲۴، فقرہ ۱۳، ۱۳/ ۲۱، اور اس کے بعد کے صفحات۔

رکاز

تعریف:

۱- رکاز لغت میں مرکوز (گاڑا اور ثابت کیا ہوا) کے معنی میں ہے اور وہ رکز سے ماخوذ ہے، یعنی ثابت کرنا اور یہ وہ مال ہے جو زمین میں مدفون ہو جبکہ وہ پوشیدہ ہو، کہا جاتا ہے: رکز الرمح جبکہ کوئی شخص نیزہ کے نچلے حصے کو زمین میں گاڑ دے، اور شئ راکز کا معنی ہے: ثابت چیز۔

رکز آہستہ آواز کو کہا جاتا ہے[1]، اللہ تعالی نے فرمایا "أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا"[2] (یا ان کی آہستہ آواز بھی سنتے ہیں)۔

اصطلاح میں: جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ رکاز وہ مال ہے جسے زمانۂ جاہلیت میں لوگوں نے دفن کیا ہو۔

اور اس کا اطلاق ہر اس چیز پر ہوتا ہے جو مال ہو، خواہ اس کی جو بھی قسم ہو، البتہ شافعیہ نے خاص طور پر اس کا اطلاق سونے اور چاندی پر کیا ہے، دیگر اموال پر نہیں۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک رکاز کا اطلاق عام ہے، خواہ اس کا دفن کرنے والا خالق ہو یا مخلوق، تو اس معنی کے اعتبار سے معادن اور خزانے اس میں شامل ہوں گے[3]۔ اس میں تفصیل ہے جو آگے آرہی ہے۔

(۱) المصباح المنیر، المعرب، المفردات للراغب۔

(۲) سورۂ مریم/ ۹۸۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۴۳، ۴۴، المجموع ۶/ ۳۸، الحطاب ۲/ ۳۳۹، المغنی ۳/ ۱۸۔

متعلقہ الفاظ:

الف-معدن:

۲- معدن لغت میں دال کے فتح اور کسرہ کے ساتھ جگہ اور اس سے نکلنے والی چیز کا نام ہے، اور یہ **عدن بالمکان یعدن** سے مشتق ہے، اس کے معنی کسی جگہ اقامت کرنے کے ہیں، اور اسی سے جنت عدن نام رکھا گیا ہے، اس لئے کہ وہ اقامت اختیار کرنے اور ہمیشہ رہنے کا گھر ہے، اور اسی سے جواہرات کے مخزن کو معدن کہتے ہیں (۱)۔

اور معدن کی اصل جگہ وہ ہے، جس میں کوئی چیز موجود ہو، پھر یہ لفظ ان موجود چیزوں کے لئے مشہور ہو گیا جنہیں اللہ تعالی نے زمین کی تخلیق کے ساتھ ہی ودیعت فرما دیا تھا، یہاں تک کہ اس لفظ سے اس کی طرف ذہن بغیر کسی قرینہ کے اول وہلہ ہی میں منتقل ہونے لگا (۲)۔

اصطلاح میں معدن ہر وہ چیز ہے جو زمین سے نکلتی ہے، اور جو زمین کی جنس کے علاوہ سے ہوتی ہے، اور اسی میں پیدا کی جاتی ہے، اور جن کی قیمت ہوتی ہے، اور ان کے نکالنے میں تلاش وجستجو کی ضرورت پڑتی ہے۔

امام احمد فرماتے ہیں: معادن (کانیں) وہ ہیں جو نکالے جاتے ہیں، وہ ایسی چیز نہیں ہے جسے دفن کیا گیا ہو۔

اور معادن کی تین قسمیں ہیں:

۱-ایسی ٹھوس چیز جو پگھلتی ہے اور آگ کے ذریعہ ڈھلتی ہے، جیسے سونا، چاندی، لوہا، سیسہ، اور پیتل وغیرہ۔

۲-ایسی ٹھوس چیز جو آگ سے نہیں ڈھلتی ہے، جیسے گچ، چونا اور ہڑتال (ایک قسم کی زہریلی دھات) وغیرہ۔

۳-ایسی چیز جو ٹھوس نہیں ہے، جیسے پانی، تارکول، پٹرول اور پارہ، پچھلی بحث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ جمہور فقہاء کے نزدیک رکاز معدن سے علاحدہ چیز ہے۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک رکاز معدن سے عام ہے، اس لئے کہ اس کا اطلاق معدن اور خزانہ دونوں پر ہوتا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: ''معدن'' کی اصطلاح۔

ب-کنز:

۳- کنز لغت میں وہ مال ہے جو جمع کر کے اور بچا کر محفوظ رکھا جائے، کہا جاتا ہے: ''**کنزت المال کنزا**'' میں نے اسے جمع کیا اور محفوظ بنا کر رکھا، اور کنز زکاۃ کے باب میں مال مدفون کو کہتے ہیں، مصدر سے اسم مراد لیا گیا ہے اور اس کی جمع کنوز ہے (۱)۔

اصطلاح میں: ابن عابدین فرماتے ہیں: کنز اصل میں اس چیز کا نام ہے جسے انسانی فعل کے ذریعہ سے زمین میں رکھا گیا ہو، اور انسان میں مومن بھی داخل ہے، لیکن شارع نے اسے کافر کے ساتھ خاص کیا ہے، اس لئے کہ اسی کے خزانے کا خمس نکالا جاتا ہے، اور جہاں تک مسلمان کے خزانے کی بات ہے تو وہ لقطہ ہے، اور یہ مسئلہ تمام فقہاء کے نزدیک اسی طرح ہے، (۲) اور اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جو ''کنز'' کی اصطلاح میں مذکور ہے۔

کنز رکاز سے عام ہے، اس لئے کہ رکاز صرف وہ مال ہے جو زمانہ جاہلیت میں دفن کیا گیا ہو، اور کنز زمانہ جاہلیت اور اہل اسلام دونوں کے مال مدفون کو کہتے ہیں، اگرچہ دونوں کے احکام الگ الگ ہیں۔

---

(۱) المصباح المنیر، المفردات للراغب۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۴۴۔

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''کنز''۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۴۴، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۴۹، المجموع ۶/ ۴۳، المغنی ۳/ ۱۹۔

ج-دفین:

۴-دفین لغت میں: وہ چیز ہے جسے مٹی کی تہوں میں چھپا دیا گیا ہو، اور اسی مفہوم میں مدفون [1] اور دفن کے الفاظ بھی ہیں۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے، پس دفین رکاز سے عام ہے۔

رکاز کے احکام:

۵-فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نبی علیہ السلام کے قول: "وفي الركاز الخمس" [2] (اور رکاز میں پانچواں حصہ ہے) میں رکاز زمانہ جاہلیت میں دفن کئے گئے سونا چاندی کو شامل ہے، خواہ وہ ڈھالا ہوا ہو یا نہیں۔

اور سونا چاندی کے علاوہ زمانہ جاہلیت میں دفن کئے گئے دیگر اموال کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ رکاز میں ہر مال مدفون اپنی مختلف اقسام کے ساتھ داخل ہے، مثلاً لوہا، پیتل، سیسہ، تانبا، سنگ مرمر، کھمبے، برتن، سامان اور مشک وغیرہ۔

ان کا استدلال ہے کہ حدیث: "وفی الركاز الخمس" عام ہے۔ اس لئے کہ حدیث کسی مخصوص چیز کو دفن کرنے کے ساتھ دوسرے سے خاص نہیں ہے، بلکہ وہ ہر اس چیز کے لئے عام ہے جسے اہل جاہلیت نے دفن کیا ہو۔

البتہ حنفیہ نے جمہور فقہاء سے اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے قدرتی معادن کے لئے بھی رکاز کا لفظ استعمال کیا ہے۔ لیکن ایسے تمام معادن کے لئے نہیں بلکہ انہوں نے اسے ہر اس ٹھوس معدن کے لئے محدود رکھا ہے جو آگ سے نرم ہو جائے جیسے سونا، چاندی، لوہا، پیتل اور سیسہ وغیرہ۔

اور انہوں نے بہنے والے پارہ معادن کو بھی گذشتہ معدن میں شامل کیا ہے، یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے۔ اس لئے کہ اسے بار بار گرم اور ٹھنڈا کر کے اس کے کان سے نکالا جاتا ہے، اور وہ دوسرے کے ساتھ نرم ہو جاتا ہے، لہذا وہ چاندی کی طرح ہو گیا۔ اس لئے کہ چاندی نرم نہیں ہوتی ہے جب تک کہ اس کے ساتھ کوئی چیز نہ ملے۔

ابن عابدین "النہر" سے نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں: اور اختلاف اس پارہ میں ہے جو اپنے معدن میں موجود ہو، لیکن جو کفار کے خزانوں میں موجود ہو اس میں بالاتفاق پانچواں حصہ واجب ہے اس لئے کہ وہ مال ہے۔

اور اس بنیاد پر رکاز حنفیہ کے نزدیک معدن اور کنز دونوں کے لئے عام ہے یعنی ان دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

ان کا استدلال حدیث: "و في الركاز الخمس" (اور رکاز میں خمس ہے) کے عموم سے ہے، اس لئے کہ معدن اور کنز دونوں زمین میں گڑے ہوئے ہوتے ہیں، اگرچہ گاڑنے والے الگ الگ ہیں۔

اس کا ظاہر یہ ہے کہ رکاز کا لفظ دونوں معانی میں حقیقی ہے اور دونوں میں اشتراک ہے، اور وہ مدفون کے ساتھ خاص نہیں ہے [1]۔

لیکن شافعیہ نے رکاز کے استعمال کو صرف اس سونا اور چاندی کے ساتھ محدود رکھا ہے جو پایا جائے، ان کے علاوہ دیگر اموال اور معاون کے لئے نہیں، اس لئے کہ رکاز وہ مال ہے جو زمین سے حاصل ہو، پس

(۱) المصباح المنیر مادہ: "دفن"۔

(۲) حدیث: "وفي الركاز الخمس" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۶۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۴، الشرح الصغیر ۱/ ۶۸۶، الدسوقی ۱/ ۴۸۹، المغنی ۳/ ۲۱۔

وہ اس مقدار اور قسم کے ساتھ خاص ہوگیا جس میں زکاۃ واجب ہوتی ہے[۱]۔

زمانۂ جاہلیت کا مال مدفون:

۶-فقہاء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ زمانہ جاہلیت کا مال مدفون رکاز ہے اور اس کا زمانۂ جاہلیت کا دفینہ ہونا اس طرح معلوم ہوگا کہ وہ ان کی قبروں یا خزانوں یا قلعوں میں پایا جائے، پس اگر کسی غیر آباد بنجر زمین میں پایا جائے تو اسے اس طرح پہچانا جائے گا کہ اس پر ان کی علامات نظر آئیں، مثلاً ان کے بادشاہوں کے نام، ان کی تصویریں، ان کی صلیب اور ان کے بتوں کی تصویریں وغیرہ۔

پس اگر ان میں بعض پر کفر کی علامت ہو اور بعض پر کوئی علامت نہ ہو تو وہ رکاز ہے، لیکن اگر کنز پر کوئی ایسی علامت نہ ہو جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ یہ زمانہ جاہلیت کا دفینہ ہے یا زمانہ اسلام کا، یا معاملہ مشتبہ ہو تو جمہور (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور بعض شافعیہ) کا مذہب یہ ہے کہ وہ رکاز ہے، اس لئے کہ مال مدفون میں غالب گمان یہ ہے کہ وہ زمانہ جاہلیت کے لوگوں کا ہوگا۔

اور شافعیہ کا مذہب (اصح قول کے مطابق) یہ ہے کہ وہ رکاز نہیں ہے، بلکہ لقطہ ہے، اور یہ اس لئے کہ وہ مال مملوک ہے، لہٰذا وہ یقین کے بغیر مباح نہیں ہوگا۔

''المجموع'' میں ہے: رافعی نے فرمایا: جان لو کہ حکم کا مدار اس کے زمانہ جاہلیت کے دفینہ ہونے پر ہے، نہ کہ اس بات پر کہ وہ ان کا ڈھالا ہوا ہو، پس کبھی ایسا ہو سکتا ہے کہ وہ ان کا ڈھالا ہوا ہو، اور مسلمان نے اس کو پالیا، اس کا مالک بنا پھر اس کے بعد اسے دفن کر دیا، اور رافعی کا یہ قول ان دونوں اقوال میں سے اصح قول پر تفریع ہے کہ وہ کنز جس میں کوئی علامت نہ ہو وہ لقطہ ہوگا، لیکن اگر وہ دوسرے قول کے قائل ہوں کہ وہ رکاز ہے تو حکم کا مدار زمانہ جاہلیت میں اس کے ڈھالے جانے پر ہوگا[۱]۔

جاہلیت سے مراد؟:

۷-جاہلیت سے مراد اسلام سے قبل کا زمانہ ہے، یعنی نبی ﷺ کی بعثت سے قبل کا زمانہ، یہ نام لوگوں کی جہالتوں کی کثرت کی وجہ سے رکھا گیا، یا وہ لوگ اہل جاہلیت کہلائے جو نبی ﷺ کی بعثت کے بعد ہوئے اور انہیں دعوت نہ پہنچی۔

اور اس بنیاد پر جاہلیت کے لفظ کا اطلاق اس شخص پر ہوتا ہے جس کا اسلام سے قبل کوئی دین نہ ہو، یا اس کا کوئی دوسرا دین ہو جیسے اہل کتاب۔

شربینی کہتے ہیں: زمانہ جاہلیت کے مال مدفون کے رکاز ہونے میں جیسا کہ ابواسحاق مروزی نے کہا، اس بات کا اعتبار کیا جائے گا کہ یہ معلوم نہ ہو کہ اس کے مالک کو دعوت پہنچی تھی، پس اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اسے دعوت پہنچی تھی اور اس نے عناد سے کام لیا اور اس کی عمارت یا اس شہر میں جس کو اس نے تعمیر کیا تھا کنز پایا گیا تو وہ رکاز نہیں ہے، بلکہ فئی ہے، امام نووی نے ''المجموع'' میں اسے ایک جماعت سے نقل کیا ہے اور اسے ثابت قرار دیا ہے۔

مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے کہ جو لوگ اہل کتاب ہوں، کیا انہیں جاہلی یا اہل جاہلیت کہا جائے گا؟۔

دسوقی کہتے ہیں: جاہلیت جیسا کہ ''التوضیح'' میں ہے، اسلام کے

---

(۱) المجموع ۶/ ۴۴، ۴۷، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۵، ۳۹۶۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۷، الخرشی ۲/ ۲۱۰، المجموع ۶/ ۴۴، القلیوبی ۲/ ۲۷، المغنی ۳/ ۱۹، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۳۹۹، ۴۰۰۔

علاوہ ہے، خواہ ان کے پاس کتاب ہو یا نہیں۔

اور ابوالحسن کہتے ہیں: اہل علم کی اصطلاح یہ ہے کہ جاہلیت وہ اہل فترہ (دو نبوتوں کے درمیان کا عرصہ) ہیں جن کے پاس کوئی آسمانی کتاب نہ ہو، لہذا اسلام سے قبل کے اہل کتاب کو اہل جاہلیت نہیں کہا جائے گا، اور بہر صورت ان سب کا دفینہ رکاز ہے[1]۔

اس کے ساتھ یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ فقہاء نے رکاز سے اہل ذمہ کے دفینہ کو خارج مانا ہے۔

چنانچہ ''الفواکہ الدوانی'' میں ہے: ذمی کا مال مسلمان کی طرح اس لئے ہے کہ وہ اسلام کی حرمت کی وجہ سے محترم ہے، اس لئے کہ وہ مسلمانوں کے زیر اقتدار ہے[2]۔

رکاز میں دفن کرنے کی شرط لگانا:

۸- فقہاء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اہل جاہلیت نے جو کچھ دفن کیا ہے وہ رکاز سمجھا جائے گا، لیکن رکاز میں دفن کی شرط لگانے میں ان کا اختلاف ہے۔

پس مالکیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ جاہلیت کے اموال میں سے جو کچھ روئے زمین پر پایا جائے اسے بھی رکاز قرار دیا جائے گا، ''المدونہ'' میں ہے: روئے زمین پر جو زمانہ جاہلیت کا مال پایا جائے یا سمندر کے ساحل پر سونے چاندی کی مورتیاں پائی جائیں تو ان کے پانے والے کے لئے پانچواں حصہ ہوگا، صاوی کہتے ہیں: دفن پر اس لئے اکتفا کیا گیا ہے کہ عام طور پر یہی ہوتا ہے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ یہ ثابت ہوجائے کہ وہ اہل جاہلیت کا مال ہے، اور ''منتہی الارادات'' میں ہے: دفن شدہ کے حکم میں وہ مال بھی داخل ہے جو روئے زمین پر پایا جائے۔

اور اس کے رکاز ہونے کا کب اعتبار کیا جائے گا شافعیہ نے اس سلسلہ میں دو اقوال بیان کئے ہیں، ایک قول یہ ہے کہ وہ زمانہ جاہلیت میں دفن کیا گیا ہو اور دوسرا قول یہ ہے کہ اسے اہل جاہلیت نے ڈھالا ہو۔

سبکی کہتے ہیں: حق یہ ہے کہ اہل جاہلیت کا دفینہ ہونے کا علم ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی واقفیت کی کوئی صورت نہیں ہے، بلکہ ایسی علامت پر اکتفاء کیا جائے گا جس سے یہ معلوم ہو سکے، خواہ وہ ڈھالنا ہو یا کچھ اور ہو، اور یہ زیادہ بہتر ہے، اور اہل جاہلیت کے دفن کرنے کی شرط کا تقاضا یہ ہے کہ صحراؤں میں ان حربیوں کے دفینہ میں سے جو کچھ پایا جائے جنہوں نے اسلام کا زمانہ پایا ہو، رکاز نہیں ہوگا، بلکہ فیئ ہوگا، اور اس کے رکاز ہونے میں بھی یہ شرط ہے کہ وہ مدفون ہو، لہذا اگر کسی نے اسے اوپر پایا تو اگر یہ معلوم ہوجائے کہ سیلاب نے اسے ظاہر کیا ہے تو وہ رکاز ہے، یا یہ معلوم ہوجائے کہ وہ ظاہر ہی تھا تو وہ لقطہ ہے، اور اگر شک ہو تو اس کا حکم اس صورت کی طرح ہوگا جس میں شک ہو کہ وہ زمانہ جاہلیت کا ڈھالا ہوا ہے یا زمانہ اسلام کا، یہ بات ماوردی نے بیان کی ہے[1]۔

اس موضوع سے متعلق حنفیہ کی کوئی صراحت ہمیں نظر نہیں آئی۔

اہل اسلام کا دفینہ:

۹- فقہاء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اہل اسلام کا دفینہ لقطہ ہے۔

اور اس کو اس طرح پہچانا جائے گا کہ اس پر اسلام کی علامت ہو یا

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۴، ۴۶، الدسوقی ۱/ ۴۸۹، الشرح الصغیر ۱/ ۴۸۶، ۴۸۷، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۶، المغنی ۳/ ۱۸، ۲۰۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۴۴، ۴۶، الدسوقی ۱/ ۴۸۹، الشرح الصغیر ۱/ ۴۸۶، ۴۸۷ مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۶، المغنی ۳/ ۱۸، ۲۰، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۴۹۔

(۱) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/ ۴۸۶، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۶، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۳۹۹۔

نبی علیہ السلام کا نام ہو یا مسلمان خلفاء میں سے کسی کا نام ہو یا کسی مسلم حاکم کا نام ہو یا قرآن کی کوئی آیت ہو یا اس طرح کی کوئی اور علامت ہو۔

لقطہ کے حکم کی تفصیل ''لقطہ'' کی اصطلاح میں ہے۔

''المغنی'' میں ہے: اگر ان میں سے بعض پر اسلام کی علامت ہو اور بعض پر کفر کی علامت ہو تو اس کا حکم ایسا ہی ہے (یعنی وہ لقطہ ہے)، ابن منصور کی روایت میں امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ مسلمان کا ہو گیا اور مسلمانوں کی ملکیت سے اس کا زائل ہونا معلوم نہیں تو یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ اگر ان سب پر مسلمانوں کی علامت ہوتی۔

اور بظاہر یہ صرف حنابلہ کا قول نہیں ہے، بلکہ یہ دوسرے فقہاء کا قول بھی ہے، جیسا کہ زمانہ جاہلیت کے دفینہ کی پہچان کے سلسلے میں ان کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے۔

ابن عابدین ملا علی قاری کی بات نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں: اگر مسلمانوں اور کفار کے سکّے ایک دوسرے کے ساتھ ملے ہوئے ہوں، جیسا کہ ہمارے زمانہ میں ہے تو اس کے اسلامی ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہونا چاہئے [1]۔

رکاز میں واجب مقدار:

۱۰- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ رکاز میں پانچواں حصہ واجب ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**العجماء جبار وفي الركاز الخمس**" [2] (چوپایہ کی جنایت رائگاں ہے، اور رکاز میں خمس ہے)۔

ابن المنذر کہتے ہیں کہ ہمارے علم کے مطابق حسن کے علاوہ کسی نے اس حدیث کے مفہوم میں اختلاف نہیں کیا ہے، انہوں نے دار الحرب اور سرزمین عرب میں پائے جانے والے رکاز میں فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ دار الحرب کی سرزمین میں جو پایا جائے اس میں پانچواں حصہ ہے اور جو عرب کی سرزمین میں پایا جائے اس میں زکاۃ ہے۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ اس وقت پانچواں حصہ نکالا جائے گا جب کسی بڑے خرچ کی ضرورت نہ پڑے، ورنہ اس کی زکاۃ نکالی جائے گی۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک جس معاملے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور جسے ہم نے اہل علم کو کہتے ہوئے سنا ہے، وہ یہ ہے کہ رکاز زمانہ جاہلیت کا وہ دفینہ ہے جس کے حصول میں مال نہ خرچ کرنا پڑے، لہذا جس چیز کو بہت زیادہ مال کے ذریعہ حاصل کیا جائے وہ رکاز نہیں ہے، بلکہ اس میں زکاۃ کی شرائط پائے جانے کے بعد زکاۃ ہوگی، جبکہ اس نے کام کے لئے کسی کو اجارہ پر رکھا ہو، اگر خود سے کرے یا غلام کام کرے تو اس صورت میں وہ رکاز سے خارج نہ ہوگا۔

اور اس کے پانچ میں سے چار حصے اس کے پانے والے کے لئے ہوں گے [2] اور وہ خمس (پانچواں حصہ) جس کا نکالنا واجب ہے، اس کے مصرف کا بیان آگے فقرہ ۲۲ میں آرہا ہے۔

خمس کے حکم میں شامل چیزیں:

۱۱- مالکیہ نے رکاز کے ساتھ ندرہ کو بھی شامل کیا ہے اور یہ وہ خالص

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "العجماء جبار، و في الركاز الخمس" کی روایت بخاری (الفتح ۳؍۳۶۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۲؍۴۶، الفواکہ الدوانی ۱؍۳۹۵، المجموع ۶؍۴۵، المغنی ۳؍۲۱، ۲۲۔

سونا اور چاندی کا ٹکڑا ہے جسے صاف کرنے کی ضرورت نہ پڑے، جو زمین میں وہیں پیدا ہونے کی وجہ سے پایا جائے، زمین میں کسی رکھنے والے نے اسے نہ رکھا ہو، اس میں مشہور قول کے مطابق پانچواں حصہ ہے، اور ابن نافع نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ اس میں صرف زکاۃ ہے اور خمس تو صرف رکاز میں ہے (۱)۔

مال نکالنے کے لئے قبر کو کھودنا:

۱۲ - مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ زمانہ جاہلیت کے آدمی کی قبر میں جو مال پایا جائے وہ رکاز ہے، لیکن مسلمان کی قبر میں جو مال پایا جائے وہ لقطہ کے حکم میں ہے (۲)۔

اس کی تفصیل ''قبر'' اور ''لقطہ'' کی اصطلاح میں ہے۔

رکاز میں نصاب:

۱۳ - جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور قول قدیم کے مطابق امام شافعی) کا مذہب یہ ہے کہ رکاز میں نصاب کی شرط نہیں ہے، بلکہ کم ہو یا زیادہ، اس میں خمس واجب ہے۔

ابن المنذر نے یہ بات اسحاق، ابوعبید اور اصحاب رائے سے نقل کی ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ اکثر اہل علم اسی کے قائل ہیں، اور ظاہر حدیث کی رو سے یہی بہتر ہے۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ نصاب شرط ہے، اس لئے کہ رکاز سے لیا جانے والا خمس زکاۃ ہے۔

نووی کہتے ہیں: امام شافعی اور ان کے اصحاب کی تصریحات اس مسئلے میں متفق ہیں کہ اگر رکاز میں سو درہم پائے جائیں، پھر دوسرے سو درہم دستیاب ہوں تو ان دونوں میں سے کسی میں بھی خمس واجب نہ ہوگا، بلکہ جس وقت نصاب مکمل ہوا اس وقت سے ان دونوں پر سال شروع ہوگا، پس جب سال مکمل ہو جائے گا تو اس پر چالیسواں حصہ لازم ہوگا، جیسا کہ اس کی زیر ملکیت تمام نقود میں واجب ہوتا ہے، اور یہ راجح مذہب پر تفریع ہے، اور وہ رکاز میں نصاب کا شرط ہونا ہے۔

پھر آگے کہتے ہیں: اگر رکاز میں نصاب سے کم دستیاب ہوا اور اس آدمی کا کسی پر کوئی دین ہو جس میں زکاۃ واجب ہوتی ہو اور اس دین کو رکاز کے ساتھ ملانے سے نصاب پورا ہو جاتا ہو تو رکاز کا خمس فی الفور واجب ہوگا، اور اگر اس کا مال غائب ہو یا مدفون ہو یا امانت ہو یا دین ہو (اور رکاز ناقص ہو) تو اس کا خمس نہیں نکالا جائے گا جب تک کہ اس کے مال کا محفوظ ہونا معلوم نہ ہو جائے، اور اس وقت اس رکاز کا خمس نکالا جائے گا جو نصاب سے کم ہو، خواہ مال باقی رہے یا تلف ہو جائے جبکہ رکاز کے حاصل ہونے کے دن اس کا پایا جانا معلوم ہو (۱)۔

رکاز میں سال:

۱۴ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ رکاز میں سال کا گذرنا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ سال گذرنے کا اعتبار بڑھوتری کے مکمل ہونے کے لئے کیا جاتا ہے، اور یہ بات رکاز میں متصور نہیں ہے۔

نووی کہتے ہیں: ماوردی نے اس پر اجماع نقل کیا ہے (۲)۔

خمس کس پر واجب ہے؟

۱۵ - جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ جو رکاز

---

(۱) الدسوقی ۱/ ۴۸۹، الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۲/ ۲۰۹۔

(۲) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/ ۴۸۶، ۴۸۷۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۴، اور اس کے بعد کے صفحات، الخرشی ۲/ ۲۱۰، المجموع مع المہذب ۶/ ۳۳، ۴۵، ۴۷، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۴، ۳۹۵، المغنی ۳/ ۱۸، ۱۹، شرح منتہی الارادات ۱/ ۴۰۰۔

(۲) المجموع مع المہذب ۶/ ۴۵، سابقہ مراجع۔

پائے اس پر خمس واجب ہے، خواہ وہ مسلمان ہو یا ذمی، نابالغ ہو یا بالغ، عاقل ہو یا مجنون، پس اگر پانے والا بچہ ہو یا مجنون ہوتو وہ دونوں اس کے مالک ہوں گے، اور ان دونوں کا ولی ان کی طرف سے خمس نکالے گا، اور یہ اکثر اہل علم کا قول ہے۔

ابن المنذر کہتے ہیں کہ جہاں تک ہمیں معلوم ہے، اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ ذمی رکاز پائے تو اس پر خمس واجب ہے، اہل مدینہ، ثوری، اوزاعی، اہل عراق اور اصحاب رائے وغیرہ اس کے قائل ہیں، شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ خمس صرف انہیں لوگوں پر واجب ہے جن پر زکاۃ واجب ہے، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، سمجھ دار ہو یا سفیہ، بچہ ہو یا مجنون۔

شافعیہ کے نزدیک دارالاسلام میں ذمی کو معدن اور رکاز کے لینے سے روکا جائے گا، اسی طرح اسے اس کے آباد کرنے سے روکا جائے گا، اس لئے کہ ملک مسلمانوں کا ہے اور وہ وہاں سے باہر سے آیا ہوا ہے[۱]۔

اور جہاں تک امان یافتہ حربی کی بات ہے تو حنفیہ میں سے صاحب الدر المختار نے ذکر کیا ہے کہ وہ جو کچھ لے، اس سے واپس لے لیا جائے گا، الا یہ کہ وہ امام کی اجازت سے کسی شرط پر کام کرے تو اس کے لئے وہ ہوگا جس کی شرط منظور کی گئی ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی اگر رکاز کی تلاش میں دو آدمیوں نے کام کیا تو وہ پانے والے کا ہوگا، اور اگر اس کی تلاش کے لئے کسی نے انہیں مزدوری پر رکھا ہوتو وہ مزدوری پر رکھنے والے کا ہوگا، اس لئے کہ پانے والا اس میں مستاجر کا نائب ہے[۲]۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۵۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۴۴، ۴۷، الخرشی ۲/ ۲۱۰، المغنی ۳/ ۲۳، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۰۰۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''حربی''، ''شرکت''، ''إجارہ'' اور ''خمس'' کی اصطلاحات۔

رکاز کی جگہ:

اول: دارالاسلام میں:

۱۶- الف- یہ کہ کوئی اسے بنجر زمین میں یا کسی ایسی جگہ پائے جس کا کوئی مسلمان یا ذمی مالک معلوم نہ ہو، جیسے کہ قدیم عمارتیں، ٹیلے، زمانہ جاہلیت کی دیواریں اور ان کی قبریں تو اس میں بغیر کسی اختلاف کے خمس ہے، سوائے ایک روایت کے جو حسن سے مروی ہے۔

حنفیہ کی عبارت یہ ہے: وہ خراجی یا عشری زمین میں ہو، اور یہ زمین خواہ کسی کی ملکیت میں ہو یا نہ ہو، کاشت کے قابل ہو یا نہ ہو، پس اس میں بیابان اور بنجر زمین داخل ہیں کہ اگر انہیں کاشت کے قابل بنا لیا جائے تو وہ عشری یا خراجی ہوں گی[۱]۔

''المغنی'' میں ہے: اگر کسی نے اسے اس زمین میں زمین کے اوپر یا ایسے راستے میں پایا جو غیر مستعمل ہے، یا کسی ایسی بستی میں جو ویران ہے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ حضرت عمرو بن شعیب سے روایت ہے وہ اپنے باپ سے اور وہ ان کے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: **"سئل رسول الله ﷺ عن اللقطة؟ فقال: ما كان في طريق مأتي أو قرية عامرة فعرّفها سنة، فإن جاء صاحبها و إلا فلك، ومالم يكن في طريق مأتي ولا في قرية عامرة ففيه و في الركاز الخمس"**[۲] (رسول اللہ ﷺ سے لقطہ کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۴، ۴۵۔

(۲) حدیث: "ماكان في طريق مأتي أو في قرية عامرة......" کی روایت نسائی (۵/ ۴۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

فرمایا کہ جو لقطہ چلنے والے راستے یا آباد گاؤں میں ہو تو ایک سال تک اس کا اعلان کرو، پس اگر اس کا مالک آجائے تو اسے دے دو ورنہ وہ تمہارا ہے، اور جو عام گذرگاہ میں یا آباد بستی میں نہ ہو تو اس میں اور رکاز میں خمس ہے)۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ رکاز کا پانچواں حصہ نکالا جائے گا اور باقی اس کے پانے والے کا ہوگا جبکہ وہ ایسی سرزمین میں پائے جس کا کوئی مالک نہ ہو، مثلاً دارالاسلام کی مردہ زمین یا عرب کے جنگلات جنہیں بزور شمشیر فتح نہ کیا گیا ہو اور نہ ان کے باشندوں نے ان اراضی کے ساتھ اسلام قبول کیا ہو، لیکن اگر رکاز کسی مملوک زمین میں پائے تو اس میں جو کچھ ہو وہ زمین کے مالک کا ہوگا۔

شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اسے ایسی سرزمین میں پائے جہاں دعوت نہ پہنچی ہو۔

نووی کہتے ہیں: اگر کوئی کافر کوئی عمارت بنائے اور اس میں خزانہ دفن کرے اور اسے دعوت پہنچ چکی ہو اور وہ معاندانہ رویہ اختیار کرے اور مسلمان نہ ہو، پھر وہ ہلاک ہو جائے اور اس کے اہل وعیال نیست ونابود ہو جائیں، پھر وہ کنز پایا جائے تو وہ فئ ہوگا، رکاز نہیں ہوگا، اس لئے کہ رکاز تو صرف جنگجو اہل جاہلیت کے اموال ہیں جن کے بارے میں یہ معلوم نہیں کہ انہیں اسلام کی دعوت پہنچی ہے یا نہیں؟ پس جن لوگوں کو دعوت پہنچی ہو تو ان کا مال فئ ہے، لہذا اس کا پانچواں حصہ خمس والوں کے لئے ہوگا اور اس کے بقیہ چار حصے اس کے پانے والے کے لئے ہوں گے (۱)۔

لیکن اگر رکاز کسی سڑک یا چلنے والے راستے میں پایا جائے تو وہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک لقطہ ہے، اور مالکیہ کے نزدیک رکاز ہے (۱)۔

ب- رکاز کا اپنی ملکیت میں پانا:

۱۷- ملکیت یا تو کسی جگہ کو آباد کرنے سے حاصل ہوئی ہو یا ملکیت اس کی طرف منتقل ہوئی ہو۔

۱- اگر اس جگہ کو اس کے مالک نے خود ہی آباد کیا ہو، پھر وہ اس میں رکاز پائے تو وہ اس کا ہوگا اور اس پر اس کا خمس نکالنا ضروری ہے، اور مالکیہ نے آباد کرنے پر وراثت کا اضافہ کیا ہے، اور شافعیہ نے بادشاہ کے جاگیر دینے کا اضافہ کیا ہے۔

حنفیہ زمین کے مالک سے یہ مراد لیتے ہیں کہ وہ فتح کے شروع میں اس کا مالک ہوا ہو، اور یہ وہ شخص ہے جسے امام نے شہر کے فتح کرتے وقت زمین کا خاص طور پر مالک بنا دیا ہو۔

۲- رکاز اس زمین میں پایا جائے جس کی ملکیت اس کی طرف منتقل ہو کر آئی ہو۔

۱۸- اگر وراثت کے طریقے سے ملکیت منتقل ہو اور اس میں رکاز پائے تو فقہاء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ اس کے وارثوں کے لئے ہے۔

لیکن اگر وہ اس کی طرف بیع یا ہبہ کے ذریعہ منتقل ہوا اور اس میں رکاز پائے تو فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ رکاز کس کا ہوگا۔

جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ پہلے مالک کا ہے یا اس کے وارث کا ہے اگر وہ زندہ ہو، اس لئے کہ گھر پر اس کا قبضہ تھا، لہذا گھر کی تمام چیزوں پر بھی اس کا قبضہ ہوا۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۹۵، القوانین الفقہیہ ص ۱۰۲، المجموع ۶/ ۳۸، ۴۱، المغنی ۳/ ۱۹، شرح منتہی الارادات ۱/ ۴۰۰۔

(۱) المجموع ۶/ ۳۸، ۳۹، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۰۰، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۴۹۔

ابن عابدین ''البحر الرائق'' سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ خزانہ زمین میں ودیعت کیا ہوا ہے، پس جب پہلا شخص زمین کا مالک ہوا تو وہ اس کے اندر کی تمام چیزوں کا مالک ہوا، اور زمین کے فروخت کر دینے سے اس کے اندر کی چیزیں اس کی ملکیت سے نہیں نکلیں گی، جیسے کہ مچھلی جس کے پیٹ میں موتی ہو۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ اگر پہلا مالک معلوم نہ ہو اور نہ اس کے وارثوں کا پتہ ہو تو راجح قول کے مطابق رکاز کو بیت المال میں رکھا جائے گا، اور یہی مالکیہ کا قول ہے۔

''الشرح الصغیر'' میں ہے: یہی ظاہر بلکہ متعین ہے، اور مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ وہ لقطہ ہے، اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا مذہب اور امام ابو یوسف اور بعض مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ خمس نکالنے کے بعد باقی ماندہ رکاز آخری مالک کا ہے، اس لئے کہ وہ کافر کا مال ہے جس پر دار الاسلام میں غلبہ پایا گیا ہے، لہذا وہ اس شخص کا ہوگا جو اس پر غالب آیا، جیسے کہ غنائم، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ زمین کی ملکیت کی وجہ سے کوئی شخص رکاز کا مالک نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ اس میں ودیعت کیا گیا ہے، بلکہ اس پر غلبہ پانے سے کوئی اس کا مالک بنتا ہے، اور اس شخص نے اس پر غلبہ پایا ہے، لہذا ضروری ہے کہ وہ اس کا مالک ہو۔

صاحب ''المغنی'' نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے اور آگے فرمایا: اس لئے کہ گھر کے مالک ہونے سے کوئی رکاز کا مالک نہیں ہوجاتا ہے، کیونکہ رکاز گھر کے اجزاء میں سے نہیں ہے، بلکہ وہ اس میں ودیعت کیا گیا ہے، لہذا اسے مباح چیزوں یعنی گھاس، لکڑی اور شکار کے قائم مقام قرار دیا جائے گا جسے کوئی شخص کسی دوسرے کی زمین میں پائے اور لے لے تو وہ اس کا زیادہ حق دار ہوگا۔

اور ابن عابدین فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسف نے فرمایا: باقی پانے والے کا ہوگا جیسا کہ غیر مملوکہ زمین میں ہوتا ہے، اور اسی پر فتوی ہے، اور ابو ثور اسی کے قائل ہیں۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر وارثین میں اختلاف ہوجائے، پس ان میں سے بعض اس کے اپنے مورث کی ملکیت کے ہونے کا انکار کریں اور باقی وارثین اس کا انکار نہ کریں تو جو شخص انکار کرے اس کا حکم اس کے حصہ میں اس مالک جیسا ہے جو اس کا اعتراف نہ کرے، اور اعتراف کرنے والوں کا حکم اعتراف کرنے والے مالک جیسا ہے[1]۔

ج- کسی شخص کا دوسرے کی ملکیت میں رکاز پانا:

۱۹- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کسی مملوک گھر یا زمین میں موجود رکاز گھر والے کا ہوگا، اور امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ وہ اس کے پانے والے کا ہوگا۔

امام احمد سے ایسی بات منقول ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اس کے پانے والے کا ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے فرمایا کہ کسی شخص نے کسی مزدور کو مزدوری پر رکھا کہ وہ اس کے گھر میں کھودنے کا کام کرے، پس اسے گھر میں خزانہ دستیاب ہوگیا تو وہ مزدور کا ہوگا۔ یہ بات ان سے محمد بن یحی الکحال نے نقل کی ہے، قاضی فرماتے ہیں کہ یہی صحیح ہے، اور اس سے پتہ چلتا ہے کہ رکاز اس کے پانے والے کا ہوگا، اور یہ ابو ثور کا قول ہے، اور امام ابو یوسف نے اسے مستحسن کہا ہے، اور یہ اس لئے کہ گھر کے مالک ہوجانے سے کوئی شخص خزانہ کا مالک نہیں ہوجاتا، لہذا وہ اس کے پانے والے کا ہوگا، لیکن اگر مالک

(۱) ابن عابدین ۲/۴۵، ۴۷، الخرشی ۲/۲۱۱، الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/۴۸۷، المجموع ۶/۴۰، ۴۲، ۴۷، المغنی ۳/۱۹، ۲۰، شرح منتہی الارادات ۱/۴۰۰۔

اس کا دعوی کرے تو اسی کا قول معتبر ہوگا، اور اگر وہ اس کا دعوی نہ کرے تو وہ اس کے پانے والے کا ہوگا[۱]۔

دوم- رکاز دار الصلح میں پایا جائے:

۲۰- مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مصالحت کرنے والوں کا دفینہ انہیں کا ہوگا، خواہ دفن کرنے والا ان کے علاوہ کوئی اور ہو۔ پس صلح کی سرزمین میں جو رکاز مدفون پایا جائے، خواہ اسے انہیں لوگوں نے دفن کیا ہو یا ان کے علاوہ کسی اور نے دفن کیا ہو، وہ ان لوگوں کا ہوگا جنہوں نے اس زمین پر صلح کی ہے، اور مشہور قول یہ ہے کہ اس کا خمس نہیں نکالا جائے گا۔ پس اگر اسے صلح کرنے والوں میں سے کسی نے اپنے گھر میں پایا تو وہ تنہا اسی کا ہوگا، خواہ اسے اس نے پایا ہو یا کسی دوسرے نے۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ رکاز جو معاہد قوم کے ملک کی غیر آباد زمین میں پایا جائے اس کا پانے والا اس کا اسی طرح مالک ہوگا جیسا کہ دار الاسلام کی بنجر زمین میں پانے والا[۲]۔

سوم- رکاز دار الحرب میں پایا جائے:

۲۱- دار الحرب میں پائے جانے والے رکاز کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

چنانچہ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ دار الحرب میں پایا جانے والا رکاز اگر کسی غیر امان یافتہ شخص کی مملوکہ اراضی میں ہو تو وہ سب کا سب پانے والے کا ہوگا، ورنہ اسے مالک کو لوٹانا واجب ہوگا، اور وہ رکاز جو اصلا کسی مملوک زمین میں پایا جائے وہ مکمل پانے والے کا ہوگا، اس لئے کہ ان کے صحرا میں جو کچھ ہے وہ خاص طور پر کسی ایک کے قبضہ میں نہیں ہے، لہذا یہ غدر شمار نہیں کیا جائے گا۔

شافعیہ نے مملوکہ زمین میں دو صورتوں کے درمیان فرق کیا ہے، ایک یہ کہ رکاز غلبہ اور لڑائی کے ذریعہ لیا جائے تو وہ غنیمت ہے جس طرح کہ ان کے اموال اور ان کی نقد رقموں کو ان کے گھر سے لیا جائے، تو اس کا خمس غنیمت کے خمس والوں کا ہوگا اور اس کے بقیہ چار حصے اس کے پانے والے کے لئے ہوں گے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ رکاز بغیر لڑائی اور غلبہ کے لیا جائے تو اس صورت میں وہ فئ ہے، اور اہل فئ اس کے مستحق ہوں گے۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر اہل حرب اس کی طرف سے دفاع نہ کریں تو وہ دار الاسلام کی مردہ زمین کی طرح ہے (اس سلسلے میں ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے) اور وہ رکاز ہے۔

یہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس صورت پر محمول ہے جب دار الحرب میں بغیر کسی امان کے داخل ہوا ہو، لیکن اگر امان لے کر داخل ہوا ہو تو پھر اس کے لئے خزانہ کا لینا جائز نہ ہوگا، نہ لڑائی کے ذریعہ اور نہ بغیر لڑائی کے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر خود سے اس پر قادر ہو گیا ہو تو وہ اس کے پانے والے کا ہوگا، اس کا حکم اس صورت کی طرح ہے جس میں کوئی شخص اسے مسلمانوں کی مردہ زمین میں پائے، اور حنابلہ نے مردہ زمین میں ان دو صورتوں کے درمیان فرق نہیں کیا ہے کہ اس کی طرف سے دفاع کیا جائے یا نہ کیا جائے، اس لئے کہ اس کی جگہ کا کوئی قابل احترام مالک نہیں ہے، لہذا یہ اس صورت کے مشابہ ہو گیا جس کا مالک معلوم نہ ہو[۱]۔

---

(۱) سابقہ مراجع، المغنی ۳/۲۰، ۲۱۔

(۲) الخرشی ۲/۲۱۱، ۲۱۲، المجموع ۶/۴۷۔

(۱) ابن عابدین ۲/۴۷، ۴۸، القوانین الفقہیہ رص ۱۰۲، المجموع ۶/۴۰، ۴۱، المغنی ۳/۲۱۔

رکاز کے خمس کا مصرف:

۲۲- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کا راجح مذہب اور شافعیہ میں سے مزنی بھی اسی کے قائل ہیں) یہ ہے کہ رکاز کا خمس غنیمت کے مصرف میں صرف کیا جائے گا، وہ زکاۃ نہیں ہے۔

اور اس بنا پر وہ مالداروں کے لئے حلال ہے، اور فقراء کے ساتھ خاص نہیں ہے، اور وہ مسلمانوں کے مصالح کے لئے ہے اور وہ آٹھ اقسام کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: اس کا مصرف فیٔ کا مصرف ہے، اور امام احمد کے بارے میں یہ روایت آگے آنے والی روایت کے مقابلے میں زیادہ صحیح ہے، اور ان کے مذہب سے زیادہ مناسب ہے، اس لئے کہ ابوعبید نے شعبی سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے شہر سے باہر ہزار دینار کو مدفون پایا تو اسے لے کر حضرت عمر بن الخطابؓ کے پاس آیا تو حضرت عمرؓ نے اس سے دوسو دینار خمس لے لیا اور باقی اس شخص کو دے دیا، اور حضرت عمر دوسو دینار کو ان مسلمانوں کے درمیان تقسیم کرنے لگے جو ان کے سامنے موجود تھے، یہاں تک کہ ان میں سے کچھ باقی رہ گیا تو فرمایا دینار والا کہاں ہے؟ چنانچہ وہ شخص اٹھ کر ان کے پاس آیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ان دیناروں کو لے لو، یہ تمہارے ہیں۔

اگر لیا ہوا حصہ زکاۃ ہوتا تو حضرت عمر اسے زکاۃ والوں ہی کے لئے خاص کرتے اور اس کے پانے والے کو اسے نہ واپس کرتے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ خمس میں لیا ہوا مال ہے جس سے کافر کا قبضہ ختم ہو گیا ہے، وہ غنیمت کے خمس کے مشابہ ہے۔

شافعیہ کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ رکاز کے خمس کو زکاۃ کے مصرف میں صرف کرنا واجب ہے۔

نووی کہتے ہیں: یہی راجح مذہب ہے [1]۔

خمس کی تقسیم کی تفصیل کے لئے دیکھی جائے ''خمس''، ''غنیمت'' اور ''فیٔ'' کی اصطلاحات۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۳، ۴۸، الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۲/ ۲۰۹، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/ ۴۸۵، ۴۸۶، المجموع ۶/ ۴۷، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۵، المغنی ۳/ ۲۲، ۲۴، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۰۰۔

رکن

تعریف:

۱- رکن کا معنی ہے: زیادہ طاقتور پہلو، بلند حیثیت معاملہ، ملک ولشکر وغیرہ جن سے قوت حاصل کی جائے اور عزت وطاقت۔

اور ارکان کے معنی اعضاء و جوارح کے ہیں، اور حساب والی حدیث میں ہے: ''**يقال لأركانه: انطقي**''[1] (اس کے اعضاء وجوارح سے کہا جائے گا کہ بولو) اور ہر چیز کے ارکان اس کے وہ پہلو ہیں جن پر اس کا اعتماد ہوتا ہے اور جن کے ذریعہ وہ چیز قائم ہوتی ہے[2]۔

اصطلاح میں کسی شی کا رکن اس چیز کو کہا جاتا ہے جس کے بغیر اس کا وجود نہ ہو۔

یہ وہ بنیادی جز ہے کہ جس سے اور دوسرے اجزا سے مل کر کوئی ماہیت اس طرح وجود میں آتی ہے کہ اس کا قیام اس پر موقوف ہوتا ہے[3]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-شرط:

۲- شرط کے معنی لغت میں کسی چیز کے لازم کرنے اور اس کا التزام کرنے کے ہیں، اور اسی طرح شریطہ کا معنی ہے، اس کی جمع شروط اور شرائط ہے، اور درمیانی حرف راء پر زیر کے ساتھ اس کے معنی علامت کے ہیں، اور اس کی جمع اشراط ہے[1]۔

ابن السبکی نے اس کی اصطلاحی تعریف اس طرح کی ہے: شرط وہ ہے جس کے معدوم ہونے سے شی کا معدوم ہونا لازم آئے اور اس کے وجود سے نہ تو شی کا بالذات موجود ہونا لازم آئے اور نہ معدوم ہونا۔

ابن الحاجب نے شرط کی یہ تعریف اختیار کی ہے: جس کی نفی سے کسی امر کی نفی لازم آئے اور وہ سبب نہ ہو۔

یہ تعریف ''التحریر'' کے شارح علامہ امیر بادشاہ کی اختیار کردہ ہے[2]۔

اور امام کاسانی رکن اور شرط کے درمیان فرق کرتے ہوئے کہتے ہیں: اصل یہ ہے کہ ہر وہ شی جو چند متغائر معانی سے مرکب ہو، اور ان کے مجموعہ پر مرکب کے لفظ کا اطلاق ہو تو ان معانی میں سے ہر ایک معنی مرکب کا رکن ہوگا، جیسے کہ محسوس چیزوں میں گھر کے ارکان اور

---

(۱) حدیث: ''**الحساب : يقال......**'' کی روایت مسلم (۲۲۸۰/۴، ۲۲۸۱، طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) القاموس المحیط، لسان العرب مادہ: ''رکن''۔

(۳) التعریفات ۹۹ طبع مطبعۃ مصطفیٰ البابی الحلبی، الکلیات ۲/ ۳۹۵، منشورات وزارۃ الثقافہ و الإرشاد القومی، دمشق دوسرا ایڈیشن، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۱، ۶۴، دار إحیاء التراث العربی، الکفایۃ علی الہدایہ بذیل شرح فتح القدیر ۱/ ۲۳۹، دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الجمل ۱/ ۳۲۸ دار احیاء التراث العربی، شرح روض الطالب ۱/ ۱۴۰، المکتبۃ الإسلامیہ۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ: ''شرط''۔

(۲) حاشیۃ البنانی علی جمع الجوامع ۲/ ۲۰، طبع مصطفیٰ البابی الحلبی، الفروق ۱/ ۶۲، مطبعہ دار إحیاء الکتب العربیہ طبع اول ۱۳۴۴ھ، فتح الغفار شرح المنار ۳/ ۷۳، مصطفیٰ البابی الحلبی، التلویح علی التوضیح ۱/ ۱۲۰، ۱۴۵ طبع محمد علی صبیح وأولادہ، حاشیۃ التفتازانی علی شرح مختصر المنتہی ۲/ ۱۲ شائع کردہ جامعۃ السید محمد بن علی السنوسی الإسلامیہ، لیبیا ۱۹۶۸ء، تیسیر التحریر ۲/ ۱۲۰، ۱۴۸، مصطفیٰ البابی الحلبی ۱۳۵۰ھ، حاشیۃ الحموی علی الأشباہ ۲/ ۲۲۴، المنثور فی القواعد ۱/ ۳۷۰۔

مشروع چیزوں میں بیع کے باب میں ایجاب اور قبول، اور ہر وہ چیز جس کی وجہ سے شی بدل جائے اور اس پر اس شی کے لفظ کا اطلاق نہ ہو، وہ شرط ہوگی، جیسے کہ نکاح کے باب میں گواہان[۱]۔

اس لئے کہ کسی ذات وجود کے لئے رکن اور شرط دونوں کا پایا جانا ضروری ہے، فرق یہ ہے کہ رکن ذات کی حقیقت میں داخل ہوتا ہے، لہذا وہ اس ذات کا جز ہے، بخلاف شرط کے کہ وہ ذات سے خارج ہوتی ہے۔

اور شیخ محبّ اللہ بن عبد الشکور نے اس کی صراحت کی ہے کہ ارکان توقیفی ہیں، وہ فرماتے ہیں: بعض امور کو رکن اور بعض کو شرط بنانا توقیفی ہے، عقل کے ذریعہ اس کا ادراک نہیں کیا جاسکتا[۲]۔

ب-فرض:

۳- لغت میں فرض کا معنی ہے: کاٹنا، وقت مقرر کرنا، کسی شئ میں شگاف ڈالنا، وہ چیز جو اللہ نے واجب کی اور سنت، کہا جاتا ہے: "فرض رسول الله ﷺ" یعنی رسول اللہ ﷺ نے طریقہ جاری فرمایا[۳]۔

اور اصطلاح میں فرض اللہ کا وہ خطاب ہے جو فعل کا یقینی تقاضا کرے، اور واجب کی بھی یہی تعریف ہے، اس لئے کہ جمہور فرض اور واجب کے درمیان فرق نہیں کرتے ہیں، چنانچہ یہ دونوں ان کے نزدیک مترادف الفاظ ہیں۔

عضد نے ایجاب کی تعریف اس طرح کی ہے یہ ایسے فعل کو طلب کرنے کا حکم ہے جو باز رہنا نہ ہو، اور اس کے پورے وقت میں اس کا چھوڑنا سزا کا سبب بنتا ہو، اور واجب وہ فعل ہے جو ایجاب سے متعلق ہو، پس وہ ایسا فعل ہے جو رکنا نہ ہو اور جس سے طلب کا حکم اس طرح متعلق ہو کہ اس کے پورے وقت میں اس کا ترک سزا کا سبب بنتا ہو۔

حنفیہ کے نزدیک فرض اور واجب میں ظنی اور قطعی ہونے کا فرق ہے، لہذا اگر مذکورہ شی کسی قطعی دلیل سے ثابت ہو تو وہ فرض ہے اور کسی ظنی دلیل سے ثابت ہو تو وہ واجب ہے[۱]۔

پھر کبھی فقہاء فرض کا اطلاق رکن پر کرتے ہیں، جیسا کہ تمرتاشی نے "تنویر الابصار" میں کیا ہے، چنانچہ انہوں نے "باب صفة الصلاۃ" میں فرمایا: نماز کے فرائض میں سے ایک تحریمہ ہے، اور خلیل نے اپنی مختصر میں "باب الوضوء" میں فرمایا: وضو کے فرائض اور "کتاب الصلاۃ" میں فرمایا: نماز کے فرائض، دردیر نے کہا: یعنی اس کے ارکان اور اس کے وہ اجزا جن سے وہ مرکب ہے، اور نووی نے "المنہاج" میں "باب الوضوء" میں فرمایا: اس میں چھ فرض ہیں۔

اور شربینی خطیب فرماتے ہیں: فرض اور واجب کے ایک ہی معنی ہیں، اور یہاں پر مراد رکن ہے، وہ تعریف مراد نہیں ہے جو اصول فقہ کی کتابوں میں بیان کی گئی ہے۔

اور شیخ ابوالنجا الحجاوی نے "الإقناع" میں "باب الوضوء" میں فرمایا: اس میں چھ فرض ہیں[۲]، لیکن ان کے نزدیک فرض رکن سے عام ہے، اور حصکفی نے اس کی صراحت کی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا:

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۰۵ دار الکتاب العربي۔

(۲) التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۳۰، طبع محمد علی صبیح وأولادہ، فتح الغفار بشرح المنار ۳/ ۳۷ مصطفی البابي الحلبي، شرح المنار لابن ملک رص ۹۲۱، المطبعة العثمانیہ ۱۳۱۵ھ، فواتح الرحموت بذیل المستصفی ۱/ ۴۰۰، ۴۰۲، دار صادر۔

(۳) لسان العرب، القاموس المحیط مادہ: "فرض"۔

(۱) حاشیة البناني علی جمع الجوامع ۱/ ۸۶، مصطفی البابي الحلبي، شرح العضد علی مختصر المنتهی بہامش حاشیة التفتازاني، ۱/ ۲۳۲، جامعة السنوسي الإسلامیہ، لیبیا ۱۹۶۸ء، التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۲۳ محمد علی صبیح وأولادہ، فتح الغفار شرح المنار ۲/ ۶۲، مصطفی البابي الحلبي ۱۹۳۶ء، المستصفی ۱/ ۲۸، دار صادر۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۹۷ دار إحیاء التراث العربي، حاشیة الدسوقي ۱/ ۸۵، ۲۳۱، دار الفکر، مغني المحتاج ۱/ ۴۷، دار احیاء التراث العربي، کشاف القناع ۱/ ۸۳ عالم الکتب۔

پھر رکن وہ ہے جو فرض ہو اور ماہیت اور حقیقت میں داخل ہو، اور شرط وہ ہے جو ماہیت سے خارج ہو، پس فرض اس سے عام ہے، اور یہ وہ ہے جس کا لازم ہونا قطعی ہو، یہاں تک کہ اس کے انکار کرنے والے کی تکفیر کی جائے گی [۱]۔

اجمالی حکم:

۴-رکن یا تو عبادات میں شرعی حقیقت کی ماہیت کا جز ہوگا، جیسے کہ نماز میں قیام اور روزہ میں اِمساک اور عقود میں جیسے کہ عقد بیع میں ایجاب اور قبول، یا محسوس چیزوں کی ماہیت کا جز ہوگا، جیسے گھر کے اجزاء۔

رکن اور واجب:

۵-فقہاء حج وعمرہ اور نماز کے باب میں رکن اور واجب کے درمیان فرق بیان کرتے ہیں، جہاں تک حج وعمرہ کے باب کا تعلق ہے تو اس میں چاروں مذاہب کا اتفاق ہے، چنانچہ وہ اس کی صراحت کرتے ہیں کہ حج اور عمرہ کے ارکان ہیں اور واجبات ہیں، اور دونوں کے درمیان فرق کا نتیجہ ترک میں ظاہر ہوتا ہے، پس جو شخص حج یا عمرہ کے ارکان میں سے کوئی رکن چھوڑ دے تو اس کی عبادت اس کے بغیر پوری نہ ہوگی، پس اگر اس کے لئے اس کا ادا کرنا ممکن ہو تو وہ اسے ادا کرے گا، جیسے کہ طواف اور سعی، اور اگر اس کا ادا کرنا ممکن نہ ہو، جیسے کہ وہ شخص جس کا وقوف عرفہ چھوٹ گیا یعنی (دسویں ذی الحجہ) کا فجر طلوع ہو گیا اور اس نے وقوف عرفہ نہیں کیا، تو اس سال اس کا حج فوت ہو جائے گا اور وہ عمرہ کر کے حلال ہو جائے گا اور اگلے سال اس پر حج کرنا ضروری ہوگا، اور یہ اس لئے کہ ماہیت تمام ارکان کے ذریعہ ہی حاصل ہوتی ہے (دیکھئے: ''حج''، فقرہ: ۱۲۳)۔

اور جو شخص کسی واجب کو چھوڑ دے اس پر دم ہے اور اس کا حج مکمل اور صحیح ہو جائے گا، لہذا واجب کی تلافی دم کے ذریعہ ممکن ہے بخلاف رکن کے [۱]۔

اور جہاں تک نماز کے باب کا تعلق ہے تو یہ صرف حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے کہ وہ نماز کے لئے ارکان اور واجبات مقرر کرتے ہیں۔

اور ان دونوں کے درمیان بھی فرق کا نتیجہ ترک ہی میں ظاہر ہوگا۔ پس رکن کا ترک اگر قصداً ہو تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی، اور اگر بھولے سے یا ناواقفیت کی وجہ سے اسے چھوڑ دے تو اس کی نماز صحیح نہ ہوگی، الا یہ کہ تدارک اور تلافی ممکن ہو، اور اس کی کیفیت میں اختلاف اور تفصیل ہے جسے ''سجود السہو'' کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

اور جہاں تک واجب کے ترک کا مسئلہ ہے، تو اگر اس کا ترک سہواً ہو تو نماز باطل نہ ہوگی اور وہ اس کی تلافی کے لئے سجدۂ سہو کرے گا، اور حنابلہ کے نزدیک اس کا قصداً ترک کرنا نماز کو باطل کر دیتا ہے، اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اسے قصداً چھوڑا ہے تو اس کے نقصان کی تلافی کے لئے اس پر نماز کا لوٹانا واجب ہے، اور یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اسے بھولے سے چھوڑ دے اور سجدۂ سہو نہ کرے [۲]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۴، ۲۹۷ دار إحیاء التراث العربی۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۱۹، ۲۳۷، المطبعۃ الأمیریۃ طبع دوم، الفتاوی الخانیۃ بہامش الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۹۸ المطبعۃ الأمیریۃ طبع دوم، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ص ۳۹، المطبعۃ العثمانیہ، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱ دار الفکر، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۳ دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۲/ ۵۲۱ عالم الکتب۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۹۷، ۳۰۶ دار إحیاء التراث العربی، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۲۶ المطبعۃ الأمیریہ، طبع دوم، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۸۵، ۳۸۹، عالم الکتب۔

عبادات میں رکن:

عبادات کے ارکان عبادات کے لحاظ سے الگ الگ ہیں۔

الف-وضو کے ارکان:

۶-وضو کے ارکان میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے چار ارکان ہیں، چہرہ کا دھونا، دونوں ہاتھوں کا دھونا، چوتھائی سر کا مسح کرنا اور دونوں پیروں کا دھونا، اور شافعیہ نے اس پر نیت اور ترتیب کا اضافہ کیا ہے، اور حنابلہ نے موالاۃ (پے در پے وضو کرنے) کا اضافہ کیا ہے، البتہ انہوں نے نیت کو شرط قرار دیا ہے، رکن نہیں، اور مالکیہ نے ملنے کا اضافہ کیا ہے[(۱)]۔

ب-تیمّم کے ارکان:

تیمّم کے ارکان میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

۷-حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ تیمّم کے دو رکن ہیں، دو ضرب (دو مرتبہ زمین پر دونوں ہتھلیاں مارنا) اور ہاتھ پھیرنا، نیت ان کے نزدیک شرط ہے۔

مالکیہ فرماتے ہیں: اس کے ارکان پانچ ہیں: نیت، ایک مرتبہ ہاتھ مارنا، چہرہ اور دونوں ہاتھوں کا گٹوں تک پوری طرح مسح کرنا، پاک مٹی اور پے در پے کرنا۔

اسی طرح شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے ارکان پانچ ہیں اور وہ ہیں: مٹی کو منتقل کرنا، نماز کے مباح کرنے کی نیت کرنا، چہرہ کا مسح کرنا، دونوں کہنیوں تک دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا اور چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے درمیان ترتیب۔

حنابلہ فرماتے ہیں: اس کے ارکان چار ہیں: پورے چہرہ کا مسح کرنا، دونوں ہاتھوں کا گٹوں تک مسح کرنا، ترتیب اور حدث اکبر کے علاوہ میں پے در پے تیمّم کرنا، اور نیت ان کے نزدیک شرط ہے[(۱)]۔

ج-نماز کے ارکان:

۸-نماز کے ارکان میں فقہاء کا اختلاف ہے، پس جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ نماز کے ارکان درج ذیل ہیں: نیت، اور حنابلہ نے اسے شرط قرار دیا ہے، تکبیر تحریمہ، قیام، ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ کا پڑھنا، رکوع، اس کے بعد اطمینان سے کھڑا ہونا، سجدہ، دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنا، آخری تشہد کے لئے بیٹھنا اور آخری تشہد (اور مالکیہ نے کہا: آخری تشہد رکن نہیں ہے، البتہ بیٹھنا رکن ہے، لیکن وہ سلام کے لئے ہے)، سلام، ترتیب، اطمینان اور مالکیہ نے رکوع سے اٹھنے اور سجدہ سے اٹھنے کا اضافہ کیا ہے، دردیر فرماتے ہیں: نماز چند اقوال اور افعال سے مرکب ہے، پس اس کے تمام اقوال فرض نہیں ہیں، سوائے تین کے: تکبیر تحریمہ، فاتحہ اور سلام، اور اس کے تمام افعال فرض ہیں سواء تین کے: تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین، تشہد کے لئے بیٹھنا، اور دائیں جانب سے سلام پھیرنا۔

شافعیہ اور حنابلہ نے آخری تشہد میں نبی ﷺ پر درود کا اضافہ کیا ہے، اسی طرح حنابلہ دونوں سلام کی رکنیت کے قائل ہیں۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز کے ارکان درج ذیل ہیں: قیام، رکوع، سجدہ، قراءت، بقدر تشہد قعدۂ اخیرہ، ارکان کی ترتیب، نماز کو

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/۳، اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۱/۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۱/۴۷ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/۸۳۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۵۳، ۱۵۴، الشرح الصغیر ۱/۱۹۳ طبع دار المعارف مصر، مغنی المحتاج ۱/۹۷ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/۱۷۴۔

مکمل کرنا اور ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونا، اور نیت ان کے نزدیک شرط ہے، رکن نہیں ہے، اسی طرح تحریمہ[۱]۔

د- روزہ کے ارکان:

۹- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ روزہ کا ایک ہی رکن ہے اور وہ مفطرات (کھانے پینے اور جماع) سے باز رہنا ہے، اور نیت ان کے نزدیک شرط ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ نے نیت کو رکن قرار دیا ہے، پس مالکیہ کے نزدیک روزے کے دو رکن ہیں: نیت اور (مفطرات سے) امساک، اور شافعیہ نے تیسرے کا اضافہ کیا ہے، اور وہ روزہ دار ہے[۲]۔

ھ- اعتکاف کے ارکان:

۱۰- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اعتکاف کا ایک ہی رکن ہے، اور وہ مسجد میں ٹھہرنا ہے۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ اس کے ارکان چار ہیں: نیت، معتکف، ٹھہرنا اور مسجد[۳]۔

و- حج وعمرہ کے ارکان:

۱۱- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ حج کے دو رکن ہیں، وقوف عرفہ اور طواف زیارت کا اکثر حصہ (چار چکر)، اور احرام ابتداء کے اعتبار سے شرط ہے، اور تکمیل کے اعتبار سے رکن ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ حج کے ارکان چار ہیں: احرام، وقوف عرفہ اور طواف، ان تینوں پر اتفاق ہے، اور مشہور قول کے مطابق سعی، اس میں ابن القصار کا اختلاف ہے، اور ابن الماجشون نے ارکان میں مشعر حرام میں وقوف اور جمرۂ عقبہ کی رمی کا اضافہ کیا ہے، اور ابن عبد البر نے طواف قدوم کی رکنیت کے بارے میں ایک قول نقل کیا ہے۔

دسوقی کہتے ہیں: مشہور یہ ہے کہ مشعر حرام میں وقوف اور جمرۂ عقبہ کی رمی رکن نہیں ہیں، بلکہ پہلا مستحب ہے اور دوسرا واجب ہے جس کی تلافی دم کے ذریعہ ہوجاتی ہے، اور جہاں تک طواف قدوم کی رکنیت کا قول ہے تو یہ مشہور نہیں ہے، بلکہ راجح مذہب یہ ہے کہ وہ واجب ہے، دم کے ذریعہ اس کی تلافی ہوجاتی ہے۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ حج کے ارکان چھ ہیں: احرام، وقوف عرفہ، طواف، سعی، سر منڈانا یا بال چھوٹا کرانا، اور ارکان کے درمیان ترتیب۔

اسی طرح عمرہ کے ارکان کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ فرماتے ہیں کہ اس کا ایک ہی رکن ہے اور وہ طواف ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں: اس کے تین ارکان ہیں: احرام، طواف اور سعی۔

اور شافعیہ نے سر منڈانے یا بال چھوٹا کرانے اور ترتیب کا اضافہ کیا ہے[۱]۔

عقود میں رکن:

۱۲- عقود میں رکن کی تعیین میں دو نقطہائے نظر ہیں۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۷۷، ۲/۲۹۷، بدائع الصنائع ۱/۱۰۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۳۱، مغنی المحتاج ۱/۱۴۸، کشاف القناع ۱/۳۱۳، ۳۸۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۸۰، ۸۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۰۹، مغنی المحتاج ۱/۴۲۰، ۴۲۳، نیل المآرب ۱/۲۷۳، ۲۷۴، مکتبۃ الفلاح ۱۹۸۳ء۔

(۳) ابن عابدین ۲/۱۲۹، مغنی المحتاج ۱/۴۵۰۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۴۷، بدائع الصنائع ۲/۱۲۵، ۲۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۱، مغنی المحتاج ۱/۵۱۳، کشاف القناع ۲/۵۲۱۔

اول: جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ ہر عقد کے تین ارکان ہیں: عقد کے الفاظ، عاقدین اور سامان عقد، اور یہ تینوں درحقیقت چھ ہیں، پس مثلاً بیع میں ایجاب وقبول کے الفاظ اور عاقدین فروخت کنندہ اور خریدار ہیں اور عقد سامان، فروخت کردہ شئ اور قیمت ہیں۔

دوم: حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر عقد کا صرف ایک رکن ہے، اور وہ جملہ (ایجاب اور قبول) ہے[1]۔

رکن کی اقسام:

۱۳ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز میں رکن کی دو قسمیں ہیں: قولی اور فعلی،[2] اور اس تقسیم کا نتیجہ تکرار میں ظاہر ہوتا ہے۔

صرف حنفیہ نے نماز میں رکن کی تقسیم رکن اصلی اور رکن زائد کے درمیان کی ہے، چنانچہ قیام، رکوع اور سجدہ اصلی ارکان ہیں اور قراءت اور قعدۂ اخیرہ زائد رکن ہیں۔

رکن زائد ان کے نزدیک وہ ہے جو بعض صورتوں میں بلا ضرورت بغیر بدل کے ساقط ہوجاتا ہے، مثلاً اقتداء کی وجہ سے قراءت کا ساقط ہونا، اور رکن اصلی وہ ہے جو صرف ضرورت کی وجہ سے ساقط ہوتا ہے۔

رکن کے زائد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس حیثیت سے رکن ہے کہ ایک حالت میں اس شی کا قیام اس کے ذریعہ ہوتا ہے اور اس رکن کے منتفی ہونے سے وہ شی منتفی ہوجاتی ہے، اور زائد اس حیثیت سے ہے کہ دوسری حالت میں اس کے بغیر اس شی کا قیام ہوجاتا ہے، پس نماز ایک اعتباری ماہیت ہے، لہذا یہ جائز ہے کہ شارع کبھی کچھ ارکان کے ساتھ اس کا اعتبار کرے اور کبھی اس سے کم کے ساتھ اس کا اعتبار کرے، پھر یہ کہ قراءت اور قعدہ اخیرہ کا رکن زائد قرار دیا جانا حنفیہ کے نزدیک متفق علیہ نہیں ہے، بلکہ اس میں ان کا اختلاف ہے، قراءت کے بارے میں اکثر حضرات کی رائے یہ ہے کہ وہ رکن زائد ہے۔

اسی طرح تنہا شافعیہ نے نماز کے رکن کی تقسیم رکن طویل اور رکن قصیر کے درمیان کی ہے، پس رکن قصیر ان کے نزدیک دو ہیں: رکوع کے بعد سیدھا کھڑا ہونا اور دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنا، اور ان دونوں کے علاوہ دیگر ارکان طویل ہیں۔

ان کے نزدیک اس تقسیم کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ رکن قصیر کو قصداً خاموشی کے ذریعہ یا ایسے ذکر کے ذریعہ جو اس میں مشروع نہیں لمبا کرنا نماز کو باطل کردیتا ہے، اس لئے کہ اسے لمبا کرنا اس کی وضع کو بدلنا ہے، اور پے در پے کے عمل میں مخل ہے، اور اس لئے بھی کہ وہ بذات خود مقصود نہیں ہے، بلکہ ارکان کے درمیان فصل کرنے کے لئے ہے، اور سہواً اسے لمبا کرنا نماز کو باطل نہیں کرتا ہے اور (اس صورت میں) سجدۂ سہو کرے گا۔

اور لمبا کرنے کی مقدار ان کے نزدیک یہ ہے کہ رکوع کے بعد سیدھے کھڑے ہونے کو قراءت کے لئے قیام کرنے کی طرح اور دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنے کو تشہد کے لئے بیٹھنے کی طرح کردے، اور مراد صرف واجب قراءت ہے، نہ کہ مستحب کی طرح یعنی فاتحہ کے ساتھ قراءت اور تشہد کی اقل مقدار[1]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۴، بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۳، فتح القدیر ۵/ ۴۵۵، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲، مغنی المحتاج ۲/ ۳، ۱۱۷، ۱۲۸، کشاف القناع ۳/ ۱۴۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۶۷، دار الکتاب العربی، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۳۱، دار الفکر، شرح روض الطالب ۱/ ۱۸۷، المکتبۃ الاسلامیہ، کشاف القناع ۱/ ۳۳۲ عالم الکتب۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۱۳، دار الکتاب العربی، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۰۰ دار احیاء التراث العربی، تیسیر التحریر ۲/ ۱۲۹، مصطفیٰ البابی الحلبی ۱۳۵۰ھ، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۷ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، ۱۳۸۶ھ، مغنی المحتاج

رکن کی اقل مقدار اور اس کی کامل ترین مقدار:

۱۴ - کبھی رکن کی دو کیفیتیں ہوتی ہیں جن سے اس کا وجود ہوتا ہے، ان میں سے ایک کافی ہونے کی کیفیت ہے، اور بعض فقہاء مثلاً شافعیہ اس کو اقل رکن کہتے ہیں، اور دوسری کمال کی کیفیت ہے اور یہ وہ کیفیت ہے جو سنت کے موافق ہو۔

اور انہیں ارکان میں سے نماز کے باب میں رکوع اور سجدے ہیں، فقہاء اس کی صراحت کرتے ہیں کہ ان دونوں کی دو کیفیتیں ہیں، رکوع کی کم سے کم مقدار جو جمہور کے نزدیک کافی ہوجاتی ہے، یہ ہے کہ اتنا جھکے کہ اس کی دونوں اندرونی ہتھیلیاں اس کے دونوں گھٹنوں کے قریب ہوجائیں۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ وہ پیٹھ اور سر کو جھکانا ہے، اور یہ اس لئے کہ لغت کے موضوع سے یہی مفہوم سمجھ میں آتا ہے، پس اس پر اللہ تعالی کا یہ قول: ''ارکعوا'' (رکوع کرو) صادق آتا ہے، اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اقل مقدار پر اکتفاء کرنا مکروہ ہے اور رکوع کا کامل ترین درجہ یہ ہے کہ نمازی اپنی پیٹھ اور گردن کو برابر کرے، اور اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں گھٹنوں پر اس طرح رکھے کہ اس کی انگلیاں کھلی ہوں اور دونوں گھٹنے کھڑے ہوں، اور سجدے کی اقل مقدار یہ ہے کہ پیشانی کے بعض حصے کو اپنی نماز پڑھنے کی جگہ سے ملادے، اور مذاہب کے درمیان باقی اعضاء کے بارے میں اختلاف ہے، اور اس کی تفصیل ''رکوع'' اور ''سجود'' کی اصطلاحات میں دیکھی جائیں۔

سجدہ کا سب سے کامل درجہ یہ ہے کہ پہلے اپنے دونوں گھٹنوں کو، پھر دونوں ہاتھوں کو، پھر اپنی پیشانی اور ناک کو رکھے، اور اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں مونڈھوں کے مقابل رکھے، اور اپنی انگلیوں کو باہم ملا کر قبلہ کی طرف پھیلائے، اور اپنے دونوں گھٹنوں کو علاحدہ رکھے، اور اپنے پیٹ کو اپنے دونوں رانوں سے اور اپنی دونوں کہنیوں کو اپنے دونوں پہلوؤں سے علاحدہ رکھے، اور یہ مرد سے متعلق ہے، لیکن عورت اپنے بعض اعضاء کو بعض سے ملائے گی [1]۔

حج کے باب میں وقوف عرفہ کی اقل مقدار یہ ہے کہ وہ عرفہ میں وقوف کے وقت میں موجود رہے، خواہ ایک لمحہ کے لئے ہو اور خواہ اس سے گزرتے ہوئے ہو یا سونے کی حالت میں ہو یا اس سے ناواقف ہونے کی حالت میں موجود ہو، تو جس شخص کو وقوف کے وقت میں یہ لمحہ حاصل ہوجائے تو اس نے حج کو پالیا، اس کے بعد اس کا حج فاسد نہ ہوگا۔

اور وقوف عرفہ کا وقت جمہور کے نزدیک یوم عرفہ کے زوال سے لے کر دسویں ذی الحجہ کے طلوع فجر تک ہے، اور امام مالک کے نزدیک (یوم عرفہ کے) غروب سے لے کر دسویں ذی الحجہ کے طلوع فجر تک ہے، پس مالکیہ کے نزدیک غروب کے بعد عرفہ میں ایک لمحہ ٹھہرنا رکن ہے، اور زوال کے بعد دن میں ٹھہرنا واجب ہے جس کی تلافی دم کے ذریعہ ہوجاتی ہے۔

اور اس کا سب سے کامل درجہ یہ ہے کہ وقوف رات اور دن دونوں میں کرے، اس لئے کہ نبی ﷺ نے ایسا ہی کہا اور کیا ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ''لتأخذوا مناسككم''[2] (تم لوگ اپنے مناسک سیکھ لو)۔

= ۱/۲۰۶، دار إحیاء التراث العربی۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۰۰ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۳۹، دار الفکر، مواہب الجلیل ۱/۵۱۹، ۵۲۰، دار الفکر، مغنی المحتاج ۱/۱۶۴، ۱۶۸، ۱۷۰، دار إحیاء التراث العربی، شرح روض الطالب ۱/۱۵۶، ۱۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۱/۳۴۷، ۳۵۰ عالم الکتب۔

(۲) حدیث: ''لتأخذوا مناسككم'' کی روایت مسلم (۲/۹۴۳ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

حنابلہ نے رات اور دن کے جمع کرنے کو واجب شمار کیا ہے، اس کے ترک کی صورت میں دم واجب ہوگا۔

اور حنفیہ کے نزدیک اگر دن میں وقوف کرے تو (دن اور رات کو) جمع کرنا واجب ہوگا۔ لیکن اگر رات میں وقوف کرے تو ایسا کرنا اس پر واجب نہیں ہے۔

اور شافعیہ نے ایسی صورت میں ان حضرات کے اختلاف سے نکلنے کے لئے جنہوں نے اسے واجب قرار دیا ہے، دم کو مستحب قرار دیا ہے (۱)۔

رکن کا ترک اور اس کا تکرار:

۱۵ - عبادات اور معاملات میں رکن کے ترک کے کچھ اثرات اور کچھ صورتیں ہیں جو ترک کی کیفیت یعنی قصداً یا سہواً یا ناواقفیت میں ہونے کی وجہ سے الگ الگ ہیں، اور ہر حالت میں تفصیل اور اختلاف ہے، جسے موسوعہ کے اندران کے مقامات میں دیکھا جائے، اسی طرح رکن کے تکرار کی صورت میں وہی حکم جاری ہوتا ہے جو ترک کی صورت میں جاری ہوتا ہے، اس میں بھی کچھ ضوابط اور تفصیلات ہیں جنہیں ان کے مقامات میں دیکھا جائے۔

عقود میں رکن کا ترک:

۱۶ - عقود رکن کے ترک سے باطل ہوجاتے ہیں، اس لئے کہ خارج میں عقد کے وجود کے لئے جو امور ضروری ہیں وہ نہیں پائے جاتے ہیں، تو جو شخص کسی بھی عقد میں ایجاب یا قبول کو ان کی تمام صورتوں میں چھوڑ دے تو اس کا عقد باطل ہوگا، مثلاً کوئی شخص ایجاب یا قبول

(۱) فتح القدیر ۲/ ۳۷۳ دار إحياء التراث العربی، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۲۹ المطبعۃ الأمیریہ ببولاق طبع دوم، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۶، دار الفکر، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۸ دار إحياء التراث العربی، کشاف القناع ۲/ ۴۹۴، عالم الکتب۔

کے بغیر خرید و فروخت کرے اور یہ بیع لین دین کے طور پر نہ ہو تو اس صورت میں اس کی بیع باطل ہوگی (۱)۔

پھر اگر عقود میں رکن نہ پایا جائے تو حنفیہ کے نزدیک وہ عقد باطل ہوجاتا ہے، اور یہ حضرات حالت بطلان اور حالت فساد کے درمیان فرق کرتے ہیں، اور اس کی تفصیل ''بطلان'' کی اصطلاح میں گذر چکی ہے (۲)۔

اور عقود کے بطلان پر جو احکام مرتب ہوتے ہیں، ان کی تفصیل ''بطلان'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے (۳)۔

رکن محسوس ماہیت کے جز کے معنی میں:

طواف میں ارکان کو چومنا:

۱۷ - فقہاء نے بیت اللہ کے ارکان میں سے دو رکن (رکن حجر اسود اور رکن یمانی) کے چومنے کو مستحب قرار دیا ہے۔

اول: حجر اسود، اس کا چومنا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: **"استقبل النبي ﷺ الحجر، ثم وضع شفتيه عليه يبكي طويلا، ثم التفت فاذا هو بعمربن الخطاب يبكى، فقال: يا عمر، هاهنا تسكب العبرات"** (۴) (نبی ﷺ حجر اسود کے سامنے ہوئے پھر اپنے دونوں ہونٹوں کو اس پر

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵، ۹۹، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۳ طبع مصطفی الحلبی، شرح المحلی بہامش قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۵۲ طبع عیسی البابی الحلبی، حاشیۃ الجمل ۳/ ۵ طبع دار إحياء التراث العربی، کشاف القناع ۳/ ۱۴۶ طبع عالم الکتب۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۸/ ۱۱۰۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیہ ۸/ ۱۱۹۔

(۴) حدیث: ''يا عمر، هاهنا تسكب العبرات'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۹۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور بوصیری نے اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے، جیسا کہ مصباح الزجاجہ (۲/ ۱۳۴ طبع دار الجنان) میں ہے۔

رکھ کر دیر تک روتے رہے، پھر آپ متوجہ ہوئے تو دیکھا کہ عمر بن الخطابؓ رو رہے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: اے عمر! یہ وہ جگہ ہے جہاں پر آنسو بہائے جاتے ہیں)۔

حضرت عابس بن ربیعہؓ سے روایت ہے، وہ حضرت عمرؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں: ''أنه جاء إلى الحجر الأسود فقبله، وقال: إني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك''[1] (وہ حجر اسود کے پاس آئے اور اس کا بوسہ لیا اور فرمایا: میں جانتا ہوں کہ تو ایک پتھر ہے نہ نقصان پہنچا سکتا ہے نہ نفع، اور اگر میں رسول اللہ ﷺ کو تیرا بوسہ لیتے ہوئے نہ دیکھتا تو میں تیرا بوسہ نہ لیتا)۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ چومنا آواز کے بغیر ہو، اور مالکیہ کے نزدیک آواز کے ساتھ بوسہ لینے کے سلسلے میں دو اقوال ہیں: کراہت کا اور اباحت کا، شیخ حطاب ''شرح الإرشاد'' میں شیخ زروق سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں: بہت سے حضرات نے جواز کو ترجیح دی ہے، اور شیخ دسوقی نے بھی حطاب سے یہی نقل کیا ہے، اور حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ وہ اس پر سجدہ کرے گا۔

اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ نے ایسا کیا ہے، اور امام مالکؒ نے حجر اسود پر دونوں رخسار رکھنے کا انکار کیا ہے اور ''المدونة'' میں فرمایا ہے کہ وہ بدعت ہے، شیخ دردیر ''الشرح الکبیر'' میں کہتے ہیں: امام مالک نے سجدہ کرنے اور اس پر چہرہ چپکانے کو مکروہ قرار دیا ہے، حطاب کہتے ہیں کہ ہمارے بعض شیوخ نے فرمایا کہ امام مالک جب تنہائی میں ہوتے تو ایسا کرتے تھے۔

(۱) حدیث عابس بن ربیعہ: ''في تقبيل عمر للحجر'' کی روایت بخاری (الفتح ۳؍ ۴۶۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ چومنا اور سجدہ کرنا تین مرتبہ ہو اور اگر اس کا چومنا ممکن نہ ہو تو اپنے ہاتھ سے اس کا استلام کرے گا، پھر اپنے ہاتھ کو چومے گا، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: ''أن النبي ﷺ استلمه و قبل يده''[1] (نبی ﷺ نے اس کا استلام کیا اور اپنے ہاتھ کا بوسہ لیا)، اور اس لئے کہ مسلم نے نافع سے روایت کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: ''رأيت ابن عمر يستلم الحجر بيده ثم قبل يده وقال: ماتركته منذ رأيت رسول الله ﷺ يفعله''[2] (میں نے ابن عمرؓ کو دیکھا کہ انہوں نے حجر اسود کا اپنے ہاتھ سے استلام کیا، پھر اپنے ہاتھ کو چوما اور فرمایا کہ جب سے میں نے رسول اللہ ﷺ کو ایسا کرتے ہوئے دیکھا اسے نہیں چھوڑا)، اور یہ جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ اپنے ہاتھ کو نہیں چومے گا، بلکہ ہاتھ کو اپنے منہ پر چومے بغیر رکھے گا، اور ان کے نزدیک ایک روایت یہ ہے کہ وہ جس طرح حجر اسود کو چومتا ہے، اسی طرح اپنے ہاتھ کو چومے گا، اور پہلا قول ہی مشہور ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ پتھر کا چومنا خلاف قیاس ہے اور ہاتھ پتھر نہیں ہے، شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں: مسنون یہ ہے کہ اس کا دایاں ہاتھ ہو، اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ وہ اپنے دونوں ہاتھ پتھر پر رکھے گا پھر اس کو چومے گا یا صرف ایک ہاتھ رکھے گا، اور بہتر یہ ہے کہ دایاں ہاتھ ہو، اس لئے کہ شرف کے کام میں اسی کو استعمال کیا جاتا ہے۔

اور اگر وہ اپنے ہاتھ سے اس کا استلام نہ کر سکے تو لاٹھی وغیرہ کسی چیز سے اس کا استلام کرے گا اور اس کا بوسہ لے گا، اس لئے کہ نبی

(۱) حدیث ابن عمر: ''أن النبي ﷺ استلم الحجر الأسود و قبل يده......'' کی روایت مسلم (۲؍ ۹۲۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث نافعؒ: ''رأيت ابن عمر يستلم الحجر بيده'' کی روایت مسلم (۲؍ ۹۲۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ﷺ کا فرمان ہے: "إذا أمرتکم بشيء فأتوا منه ما استطعتم"[1] (جب میں تم کو کسی چیز کا حکم دوں تو جہاں تک تمہیں استطاعت ہو اس پر عمل کرو)، یہ جمہور کا مذہب ہے اور مالکیہ کے نزدیک لاٹھی اپنے منہ پر رکھے گا، بوسہ نہیں لے گا۔

۱۸- پس اگر بھیڑ کی شدت کی وجہ سے ان سب سے عاجز رہ جائے تو اپنے ہاتھ یا کسی اور چیز سے دور سے اس کی طرف اشارہ کرے گا، اور لوگوں سے مزاحمت نہیں کرے گا کہ مسلمانوں کو ایذا پہنچے، اس لئے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمرؓ سے فرمایا: "یا عمر إنک رجل قوي، لا تزاحم علی الحجر فتؤذي الضعیف، إن وجدت خلوة فاستلمه، و إلا فاستقبله فهلل و کبر"[2] (عمر! تم طاقتور آدمی ہو، حجر اسود پر مزاحمت مت کرو کہ کمزور کو ایذا پہنچ جائے، اگر تم خالی پاؤ تو اس کا استلام کرلو، ورنہ تو اس کی طرف رخ کر کے تہلیل (لا إله إلا الله) اور تکبیر پڑھ لو)، اور اس لئے کہ چومنا سنت ہے اور مسلمانوں کو ایذا پہنچانا حرام ہے اور حرام کا چھوڑنا سنت پر عمل کرنے سے افضل ہے، اور حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے، فرماتے ہیں: "طاف النبي ﷺ بالبیت علی بعیر کلما أتی علی الرکن أشار إلیه بشيء عنده و کبر"[1] (نبی ﷺ نے اونٹ پر سوار ہو کر بیت اللہ کا طواف کیا، جب بھی رکن (حجر اسود) کے پاس آتے تو کسی چیز سے جو ان کے پاس ہوتی اس کی طرف اشارہ کرتے اور تکبیر کہتے)، حنفیہ فرماتے ہیں کہ اپنی دونوں ہتھیلیوں کے اندرونی حصے سے اس کی طرف اس طرح اشارہ کرے گا کہ گویا وہ اسے اس پر رکھے ہوئے ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ وہ اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں کانوں کے برابر اٹھائے گا اور ہاتھوں کے اندرونی حصے کو پتھر کی طرف کر کے ان دونوں سے اس کی طرف اشارہ کرے گا اور ان دونوں کا اوپری حصہ اپنے چہرے کی طرف رکھے گا، اور ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ دونوں ہتھیلیوں کو چومے گا، اور چومنے کے سلسلے میں شافعیہ کا مذہب حنفیہ کے مذہب کی طرح ہے، اس لئے کہ ان حضرات نے اس کی صراحت کی ہے کہ جس چیز سے اشارہ کرے اسے چومے گا، خواہ اشارہ اس کے ہاتھ سے ہو یا کسی اور چیز سے، اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جس چیز سے اشارہ کرے اسے نہیں چومے گا، وہ فرماتے ہیں کہ یہ اس لئے کہ اس کا حکم نہیں دیا گیا ہے، اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر اس کا چومنا مشکل ہو تو صرف تکبیر کہے گا جب وہ اس کے سامنے ہوگا، نہ اپنے ہاتھ سے اشارہ کرے گا، نہ ہاتھ اٹھائے گا، اور حنفیہ کے نزدیک استلام کا طریقہ یہ ہے کہ اپنی دونوں ہتھیلیوں کو حجر اسود پر رکھے اور اپنا منہ اپنی دونوں ہتھیلیوں کے درمیان رکھے اور اسے چوم لے، اور مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک یہ ہے کہ اسے اپنے ہاتھ سے چھوئے، اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اپنے ہاتھ سے اس کا مسح کرے گا۔

(۱) حدیث: "إذا أمرتکم بشيء فأتوا منه ما استطعتم" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/۲۵۱ طبع السلفیہ)، اور مسلم (۲/۹۷۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "یا عمر إنک رجل قوي" کی روایت احمد (۱/۲۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ہیثمی نے اس کو مجمع الزوائد (۳/۲۴۱ طبع القدسی) میں نقل کیا ہے اور کہا کہ اسے امام احمد نے روایت کیا ہے، اور اس میں ایک راوی ہے جس کا نام مذکور نہیں ہے، اور امام شافعی نے اس حدیث کو روایت کرتے ہوئے بیان کیا کہ مبہم، عبد الرحمن بن نافع بن الحارث ہیں، اور انہوں نے عمر بن الخطاب سے نہیں سنا ہے، پس اس میں انقطاع ہے، لیکن بیہقی نے اسے دوسری سند سے سعید بن المسیب سے مرسلا روایت کیا ہے، پس اس سے اس طریق کو تقویت حاصل ہوتی ہے، سنن البیہقی (۵/۸۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) حدیث حضرت ابن عباسؓ: "طاف النبي ﷺ بالبیت علی بعیر کلما أتی......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۴۷۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

دوم: رکن یمانی ہے، طواف میں رکن یمانی کا استلام بوسہ لئے بغیر مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: ”**أنه صلی اللّٰہ علیه وسلم کان لا یستلم إلا الحجر و الرکن الیمانی**“[(۱)] (نبی ﷺ صرف حجر اسود اور رکن یمانی کا بوسہ لیتے تھے)۔

محمد بن الحسن کا مذہب یہ ہے کہ اس کا بوسہ لینا مسنون ہے، اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ جب اپنے ہاتھ سے رکن یمانی کو چھوئے گا تو چومے بغیر اسے اپنے منہ پر رکھے گا، اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس چیز سے رکن یمانی کا استلام کیا ہے اس کو چومے گا۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر اس کے استلام پر قادر نہ ہو تو اس کی طرف اپنے ہاتھ سے اشارہ کرے گا، شافعیہ فرماتے ہیں: اس لئے کہ اشارہ استلام کا بدل ہے، اس لئے کہ حجر اسود میں عاجزی کے وقت یہی کیا جاتا ہے تو اسی طرح یہاں پر بھی ہوگا، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جس چیز سے اشارہ کیا ہے اس کو چومے گا، شربینی خطیب فرماتے ہیں: اور یہ ایسا ہی ہے، اور حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ بھیڑ کے وقت اشارہ نہیں کرے گا، اور مالکیہ کے نزدیک یہ ہے کہ وہ جب اس کے مقابل ہوگا تو اللہ اکبر کہے گا۔

۱۹- اور دونوں ارکان کے استلام کے جو احکام ذکر کئے گئے ہر طواف میں ان کی رعایت کی جائے گی، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: ”**أنه ﷺ کان لا یدع أن یستلم الرکن الیماني والحجر الأسود في کل طوفة**“[(۲)] (نبی ﷺ ہر طواف میں رکن یمانی اور حجر اسود کا استلام کرنا نہیں چھوڑتے تھے)، اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن دوسرے دونوں ارکان (رکن شامی اور رکن عراقی) کا استلام فی الجملہ مشروع نہیں ہے، بہوتی فرماتے ہیں کہ دوسرے دونوں ارکان کا بوسہ نہیں لیا جائے گا، نہ استلام کیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے: ”**لم أر النبي ﷺ یمسح من البیت إلا الرکنین الیمانیین**“[(۱)] (میں نے نبی ﷺ کو بیت اللہ کے دونوں رکن یمانی (یعنی حجر اسود اور رکن یمانی) کے علاوہ کسی اور رکن کو چھوتے ہوئے نہیں دیکھا)۔

حنفیہ اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ رکن عراقی اور رکن شامی کا استلام مکروہ ہے (اور وہ حنفیہ کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے) وہ فرماتے ہیں: اس لئے کہ وہ دونوں حقیقت میں رکن نہیں ہیں، بلکہ بیت اللہ کا درمیانی حصہ ہیں، اس لئے کہ حطیم کا بعض حصہ بیت اللہ کا جز ہے۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ دونوں ارکان (شامی اور عراقی) کا نہ استلام مسنون ہے اور نہ انہیں چومنا، شربینی خطیب فرماتے ہیں: تینوں ارکان کے نہ چومنے سے مراد اس کے سنت ہونے کی نفی کرنا ہے، پس اگر ان تینوں ارکان کو یا ان کے علاوہ بیت اللہ کے دوسرے حصے کو چوم لے تو نہ مکروہ ہوگا نہ خلاف اولیٰ بلکہ اچھا ہوگا، جیسا کہ ”الاستقصاء“ میں امام شافعی کی تصریح کے بارے میں نقل کیا گیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ بیت اللہ کے کسی بھی حصے کو چومے تو اچھا ہے، البتہ ہمیں اتباع کا حکم دیا گیا ہے، اسنوی کہتے ہیں: اسے اچھی طرح سمجھ لو، اس لئے کہ یہ ایک اہم معاملہ ہے۔

۲۰- ان احکام میں ارکان کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جس رکن میں حجر اسود ہے اس میں دو فضیلتیں ہیں، ایک اس میں حجر اسود کا ہونا

---

(۱) حدیث حضرت ابن عمرؓ: ”**أنه ﷺ کان لا یستلم إلا الحجر و الرکن الیماني**“ کی روایت مسلم (۲/ ۹۲۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث حضرت ابن عمرؓ: ”**أنه ﷺ کان لا یدع أن یستلم الرکن الیماني في کل طوفة**“ کی روایت ابوداؤد (۲/ ۴۴۰، ۴۴۱، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۱) حدیث حضرت ابن عمرؓ: ”**لم أر النبي ﷺ یمسح من البیت إلا الرکنین الیمانین**“ کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۲۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

اور دوسرے اس کا حضرت ابراہیم علیہ السلام کی بنیادوں پر ہونا ہے، اور یمانی میں صرف ایک فضیلت ہے اور وہ اس کا حضرت ابراہیم علیہ السلام کی بنیادوں پر ہونا ہے۔

لیکن دونوں شامی ارکان (یعنی رکن شامی اور رکن عراقی) کے لئے دونوں فضیلتوں میں سے کوئی نہیں ہے[1]، حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں: "**ما أراه - يعني النبي ﷺ - ترک استلام الرکنين الذين يليان الحجر إلا أن البيت لم يتم على قواعد إبراهيم ، ولا طاف الناس من وراء الحجر إلا لذلک**"[2] (میں سمجھتا ہوں کہ آپ ﷺ نے ان دونوں ارکان کو جو حجر اسود سے متصل ہیں (یعنی رکن شامی اور رکن عراقی) کو چومنا صرف اس لئے چھوڑا کہ بیت اللہ کی تعمیر حضرت ابراہیم علیہ السلام کی بنیادوں پر مکمل نہیں ہوئی ہے اور اسی وجہ سے لوگ حجر اسود کے پیچھے سے طواف کرتے ہیں)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۶۶، ۱۶۹ دار إحیاء التراث العربی، بدائع الصنائع ۲/۱۴۶، دار الکتاب العربی، حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۰، ۴۲، دار الفکر، مواہب الجلیل ۳/۱۰۷، دار الفکر، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/۴۶۵، ۴۶۹، دار المعرفہ، مغنی المحتاج ۱/۴۸۷ دار إحیاء التراث العربی، شرح روض الطالب ۱/۴۸۰، المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۲/۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۵ عالم الکتب۔

(۲) أثر حضرت ابن عمرؓ: "**ما أراه ﷺ ترک استلام الرکنين اللذين ......**" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۴۰۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے، سوائے ابن عمر کے قول "**ولا طاف الناس ......**" الخ کے کہ اس کی روایت ابوداؤد (۲/۴۴۰، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

رکوب

تعریف:

۱ - رکوب لغت میں: "رکب" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **رکب الدابة یرکبها** یعنی چوپائے پر چڑھا، سوار ہوا، اور ہر وہ شی جس پر کوئی چڑھ کر بلند ہو تو کہتے ہیں: رکب، اور ایک قول یہ ہے کہ یہ اونٹ پر سوار ہونے کے ساتھ خاص ہے[1]۔

اور اصطلاح میں بھی رکوب کے یہی معنی ہیں۔

شرعی حکم:

الف - نفل نماز سوار ہو کر پڑھنا:

۲ - اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ لمبے سفر میں (یعنی جس میں نماز قصر کرنا جائز ہے) سواری پر نفل نماز جائز ہے، اور ابن عبدالبر فرماتے ہیں: علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو شخص ایسا سفر کرے جس میں وہ قصر کرتا ہو، اس کے لئے یہ جائز ہے کہ اس کا چوپایہ جس رخ پر بھی ہو وہ اس پر نفل نماز پڑھ لے، اور مختصر سفر یعنی جس میں قصر کی اجازت نہیں ہوتی ہے اس میں جمہور کے نزدیک سواری پر نماز پڑھنا جائز ہے[2] ان حضرات نے اللہ تعالی کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "**فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ**"[3]

(۱) لسان العرب، متن اللغہ۔

(۲) ابن عابدین ۱/۴۷۰، نہایۃ المحتاج ۱/۴۲۹، المغنی ۱/۴۳۴۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۱۵۔

(سو جدھر کو بھی منھ پھیرو اللہ ہی کی ذات ہے)، اور آیت کی تفسیر سواری پر نماز پڑھنے سے کی گئی ہے، اور حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ یہ آیت خاص طور پر نفل نماز کے بارے میں نازل ہوئی ہے، یعنی اس بارے میں کہ تیرا اونٹ تجھے لے کر جدھر رخ کرلے (وہی اللہ کا رخ ہے)، اور عبداللہ بن دینار سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "كان عبد الله بن عمرؓ يصلي في السفر على راحلته أينما توجهت يومیء، وذكر عبد الله أن النبي ﷺ كان يفعله"[1] (حضرت عبداللہ بن عمرؓ سفر میں اپنی سواری پر نماز پڑھتے تھے وہ جدھر بھی رخ کرلیتی، وہ اشارہ سے نماز پڑھتے تھے، اور عبداللہ نے ذکر کیا کہ نبی ﷺ ایسا کرتے تھے)۔

اور بخاری نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "كان النبي ﷺ يصلي في السفر على راحلته حيث توجهت به يومیء إيماء صلاة الليل إلا الفرائض و يوتر على راحلته"[2] (نبی ﷺ سفر میں اپنی سواری پر فرائض کے علاوہ رات کی نماز پڑھتے تھے، وہ انہیں لے کر جدھر بھی رخ کرلیتی آپ اشارہ سے نماز پڑھتے تھے، اور اپنی سواری پر وتر کی نماز پڑھتے تھے)۔

اور مسلم شریف میں ہے: "غير أنه لايصلي عليها المكتوبة" (البتہ آپ ﷺ فرض نماز سواری پر نہیں پڑھتے تھے)، اور انہوں نے مختصر سفر اور لمبے سفر کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے، اور اس لئے بھی کہ سواری پر نماز کا جواز نفل میں بطور تخفیف ہے، تا کہ سفر نوافل کو ترک کرنے یا کم کرنے کا سبب نہ بنے، اور اس میں لمبا سفر اور مختصر سفر دونوں برابر ہیں، اور مالکیہ فرماتے ہیں: شرط یہ ہے کہ قصر کا سفر ہو، لیکن اگر قصر والا سفر نہ ہو تو چوپایہ پر نفل نماز نہیں پڑھے گا[1]۔

سواری پر نفل نماز پڑھنے کے جواز کی شرائط:

۳- سواری پر نفل نماز پڑھنے کے جواز کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

۱- بلا عذر عمل کثیر مثلاً ایڑ لگانے کو چھوڑ دینا۔

۲- نماز کے ختم ہونے تک سفر کا جاری رہنا۔

لہذا اگر سواری پر نماز پڑھنے کے دوران مقیم ہو گیا تو زمین پر قبلہ رخ ہو کر اس کو مکمل کرنا واجب ہوگا، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کا یہی مذہب ہے۔

اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے سواری پر نماز مکمل کرنا جائز ہے[2]۔

اس کی تفصیل "الصلاۃ" اور "صلاۃ التطوع" میں ہے۔

سواری پر نفل نماز پڑھنے میں قبلہ رخ ہونا:

۴- شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر سواری پر قبلہ کی طرف رخ کرنا اور نماز کے ارکان مثلاً اس کے رکوع اور سجدہ کو مکمل کرنا ممکن ہو تو اس پر ایسا کرنا لازم ہوگا، اور اگر ممکن نہ ہو تو اس پر یہ لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت انسؓ سے مروی ہے: "أن رسول الله ﷺ كان

---

(۱) حدیث: "كان يصلي في السفر على راحلته أينما توجهت يومی" کی روایت بخاری (الفتح ۵۷۴/۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴۸۶/۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "كان النبي ﷺ يصلي في السفر على راحلته حيث توجهت" کی روایت بخاری (الفتح ۴۸۹/۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۴۰۷/۱، مواہب الجلیل ۵۰۹/۱، نہایۃ المحتاج ۴۲۹/۱، المغنی ۴۳۴/۱۔

(۲) ابن عابدین ۴۰۷/۱، نہایۃ المحتاج ۴۳۳/۱، مواہب الجلیل ۵۰۹/۱، المغنی ۴۳۸/۱۔

إذا سافر، فأراد أن يتطوع استقبل بناقته القبلة فكبر ثم صلى حيث وجهه ركابه"[۱] (رسول اللہ ﷺ جب سفر کرتے تھے اور نفل نماز پڑھنا چاہتے تھے تو آپ اپنی اونٹنی کے ذریعہ قبلہ کا رخ کر لیتے، پھر تکبیر (تحریمہ) کہتے، پھر جس رخ پر آپ کی اونٹنی رہتی آپ اس رخ پر نماز پڑھتے رہتے)۔

اور قبلہ رخ ہونے کا وجوب تکبیر تحریمہ کے ساتھ خاص ہے، لہذا وہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ میں واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ نماز کا ابتدائی حصہ شرط کے ساتھ ادا ہو چکا، پھر اس کے بعد کا حصہ اس کے تابع قرار دیا جائے گا[۲]۔

مالکیہ اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ قبلہ رخ ہونا اس پر لازم نہیں ہے اگرچہ اس کے لئے یہ ممکن ہو، خواہ تکبیر تحریمہ ہی میں کیوں نہ ہو[۳]۔

کشتی اور عماریہ جو کشتی کی ایک قسم ہے اور اس میں آدمی جدھر چاہے گھوم جاتا ہے اور قبلہ کی طرف نماز پڑھنے پر قادر ہوتا ہے، اس کے سوار پر اپنی نماز میں قبلہ رخ ہونا ضروری ہے[۴]۔

سوار کا قبلہ اور اس کا رخ:

۵- سواری پر نمازی کا قبلہ وہ ہے جدھر سواری کا رخ ہے، لہذا اگر وہ اس رخ سے پھر کر سمت قبلہ کے علاوہ کسی اور طرف رخ کرے گا تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، اس لئے کہ اس نے قصداً اپنا قبلہ چھوڑ دیا۔

(۱) حدیث حضرت انسؓ: "كان إذا سافر فأراد أن يتطوع ......" کی روایت ابوداؤد (۲/۲۱، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور منذری نے اس کو حسن قرار دیا، جیسا کہ ان کے مختصر ابوداؤد (۲/۵۹ شائع کردہ دار المعرفہ) میں ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/۴۳۰، المغنی ۱/۴۳۶۔

(۳) ابن عابدین ۱/۴۶۹، مواہب الجلیل ۱/۵۰۹۔

(۴) سابقہ مراجع۔

اور اگر قبلہ کی طرف پھرے گا تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ وہی اصل ہے، اور اس کا چھوڑنا صرف عذر کی وجہ سے جائز ہوا ہے[۱]۔ اس کی تفصیل "استقبال" کی اصطلاح میں ہے۔

سوار ہونے کی حالت میں فرض نماز کی ادائیگی:

۶- کشتی اور اس طرح کی دوسری سواری مثلاً عورتوں کی پالکی اور عماریہ (ایک قسم کی کشتی) جس میں قبلہ رخ ہونا اور نماز کے ارکان کو مکمل کرنا ممکن ہے، ان پر سوار ہونے کی حالت میں فرض نماز کی ادائیگی جائز ہے، اور چوپائے کی سواری کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ جمہور فرماتے ہیں: چوپائے پر اس کی ادائیگی جائز نہیں ہے، خواہ وہ رکا ہوا ہو یا چل رہا ہو، البتہ عذر مثلاً خوف کے وقت جائز ہے[۲]، پس اگر کسی عذر کی وجہ سے اپنی سواری پر نماز پڑھ لی تو لوٹانا اس پر واجب نہ ہوگا، اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ رکا ہوا ہو اور نمازی قبلہ رو ہوجائے اور فرض کو مکمل کرے تو جائز ہے، اگرچہ وہ بندھا ہوا نہ ہو، اس لئے کہ وہ بذات خود ٹھہرا ہوا ہے، لیکن اگر چل رہا ہو یا قبلہ رخ نہ ہو یا نمازی اس کے ارکان کو مکمل نہ کرے تو بلا عذر فرض نماز جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ سواری کا چلنا اس کی طرف منسوب ہے اور عذر کی حالت میں نماز کو لوٹائے گا[۳]۔

سوار ہو کر جنازہ کے پیچھے چلنا:

۷- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جنازہ کے ساتھ چلنے والے کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ سوار ہو کر جنازہ کے پیچھے چلے،

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) ابن عابدین ۱/۴۷۰، مواہب الجلیل ۱/۵۰۹، کشاف القناع ۱/۳۰۴۔

(۳) الجمل علی شرح المنہج ۱/۳۱۹، نہایۃ المحتاج ۱/۴۳۴۔

سوائے اس کے کہ کوئی عذر مثلاً مرض یا ضعف ہو، چنانچہ روایت ہے: "أن النبي ﷺ رأى أناسا ركبانا في جنازة فقال: "ألا تستحيون؟ إن ملائكة الله يمشون على أقدامهم، و أنتم على ظهور الدواب"[۱] (نبی ﷺ نے ایک جنازہ میں کچھ لوگوں کو سوار دیکھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تم نہیں شرماتے؟ بے شک اللہ کے فرشتے پیدل چل رہے ہیں اور تم لوگ چوپایوں کی پیٹھ پر ہو) اور اگر کوئی سوار ہوکر جنازہ کے ساتھ چلے تو وہ جنازہ کے پیچھے رہے، البتہ واپسی میں سوار ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے[۲]۔

حنفیہ کے نزدیک سوار ہوکر جنازہ کے ساتھ چلنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن پیدل چلنا اس سے افضل ہے، اس لئے کہ وہ خشوع سے زیادہ قریب ہے، اور یہ مکروہ ہے کہ سوار جنازہ سے آگے بڑھے، اس لئے کہ یہ لوگوں کو ضرر پہنچانے سے خالی نہیں ہے[۳]۔

مجاہد کی نماز سوار ہوکر:

۸- جب گھمسان کی جنگ ہو اور مجاہد اس کو روکنے پر قادر نہ ہو تو اس کے لئے سوار ہوکر نماز پڑھنا جائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالاً أَوْ رُكْبَانًا"[۴] (لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو تو تم پیدل ہی (پڑھ لیا کرو) یا سواری پر)۔

تفصیل "صلاۃ الخوف" میں ہے۔

سوار ہونے کی حالت میں حج:

۹- چوپائے وغیرہ پر سوار ہوکر حج کرنا پیدل حج کرنے سے افضل ہے۔ اس لئے کہ یہ نبی ﷺ کا عمل ہے[۱]، اور اس لئے بھی کہ یہ شکر سے زیادہ قریب ہے، مالکیہ، حنفیہ اور شافعیہ کا یہی مذہب ہے[۲]، اور اس مسئلہ میں حنابلہ کی کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی۔

سوار ہوکر طواف کرنا:

۱۰- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ طواف کرنے والے کو اگر کوئی عذر ہو تو سوار ہوکر طواف کرنا صحیح ہے، اس لئے کہ حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ہے: "قالت: شكوت إلى رسول الله ﷺ أني اشتكي فقال: "طوفي من وراء الناس و أنت راكبة"[۳] (وہ فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے شکایت کی کہ میں بیمار ہوں تو آپ ﷺ نے فرمایا: سوار ہوکر لوگوں کے پیچھے طواف کرو)۔

بغیر کسی عذر کے سوار ہوکر طواف کرنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس پر دم واجب نہیں ہے[۴]، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ طاف في حجة الوداع على بعير يستلم الركن بمحجن"[۵] (نبی ﷺ نے حجۃ الوداع میں اونٹ پر طواف کیا،

---

(۱) حدیث: "ألا تستحيون؟ إن ملائكة الله يمشون على أقدامهم" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۲۴ طبع الحلبی) نے حضرت ثوبانؓ کی حدیث سے کی ہے، پھر بخاری سے نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے اس کے موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) قلیوبی ۱/ ۳۳۰، المغنی ۲/ ۴۷۴، ۴۷۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۳۱۵، أسنی المطالب ۱/ ۳۴۴، رد المحتار ۱/ ۶۶۹، الفروع ۱/ ۳۸۰۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۳۹۔

(۱) حدیث: "حجه ﷺ راكبا" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۸۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۵۴۰، ابن عابدین ۲/ ۱۴۳، أسنی المطالب ۱/ ۴۴۵

(۳) حدیث: "طوفي من وراء الناس و أنت راكبة" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۸۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۲۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) قلیوبی ۲/ ۱۰۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۸۳، أسنی المطالب ۱/ ۴۸۰۔

(۵) حدیث ابن عباسؓ: "طاف في حجة الوداع على بعير يستلم الركن بمحجن" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۷۲، ۴۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم

آپ علیہ السلام ٹیڑھے سر والے عصا سے رکن کا استلام فرماتے تھے)، حضرت جابرؓ فرماتے ہیں: "طاف النبي ﷺ على راحلته بالبيت و بين الصفا و المروة"[۱] (نبی علیہ السلام نے اپنی سواری پر بیت اللہ کا طواف کیا اور صفا و مروہ کے درمیان سعی کی) اور اس لئے بھی کہ اللہ تعالی نے طواف کا حکم مطلقا دیا ہے، لہذا وہ جس طرح بھی اسے ادا کردے کافی ہوجائے گا، اور بغیر کسی دلیل کے مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں ہے، امام احمد سے ایک روایت یہی ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ طواف میں پیدل چلنا طواف کے واجبات میں سے ہے، پس اگر بغیر کسی عذر کے سوار ہوکر طواف کرے گا جبکہ وہ چلنے پر قادر ہوتو اس پر دم واجب ہوگا، ان حضرات نے اس پر اس بات سے استدلال کیا ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: "الطواف بالبيت بمنزلة الصلاة"[۲] (بیت اللہ کا طواف نماز کے درجہ میں ہے) اور اس لئے بھی کہ طواف ایک عبادت ہے جو بیت اللہ سے متعلق ہے، لہذا نماز کی طرح بغیر کسی عذر کے اسے سوار ہوکر ادا کرنا جائز نہیں ہے، اور اس لئے کہ اللہ تعالی نے طواف کا حکم اپنے اس ارشاد کے ذریعہ دیا ہے: "وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ"[۳] (اور چاہئے کہ (اس) قدیم گھر کا طواف کریں) اور سوار حقیقت میں طواف کرنے والا نہیں ہے، لہذا اس چیز نے طواف میں نقص پیدا کردیا، پس دم کے ذریعہ اس کی تلافی واجب ہوگی، اور حنفیہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر وہ مکہ میں موجود ہوتو اس پر اعادہ ضروری ہے، اور اگر وہ اپنے شہر لوٹ چکا ہے تو اس پر دم ہے۔

تفصیل "طواف" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

لیکن سوار ہوکر سعی کرنا خواہ عذر کی وجہ سے ہو یا بلا عذر بالاتفاق جائز ہے[۱]۔

سوار پر چوپایہ کی جنایت کا ضمان:

۱۱- امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ آدمی کے سوار ہونے کی حالت میں چوپایہ اپنے اگلے پیر سے جس مال یا جان کو تلف کردے سوار اس کا ضامن ہوگا۔

لیکن وہ اپنے پچھلے پیر سے جو جنایت کرے اس کے ضمان میں ان فقہاء کا اختلاف ہے، پس حنفیہ اور امام احمد سے منقول ایک روایت کی رو سے حنابلہ یہ فرماتے ہیں کہ سوار اس جنایت کا ضامن نہ ہوگا جو اس کا چوپایہ اپنے پچھلے پیر سے کرے، اس لئے کہ اس کے لئے جانور کے پچھلے پیر کو جنایت سے محفوظ رکھنا ممکن نہیں ہے، لہذا وہ اس کا ضامن نہ ہوگا، جیسا کہ اس وقت حکم ہے جب جانور پر اس کا ہاتھ (گرفت) نہ ہو، شافعیہ فرماتے ہیں اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہ ہے کہ آدمی کے سوار ہونے کی حالت میں چوپایہ جو بھی جنایت کرے، سوار اس کا ضامن ہوگا، خواہ وہ اپنے اگلے پیر سے جنایت کرے یا پچھلے پیر سے یا سر سے، اس لئے کہ وہ اس کے قبضہ (گرفت) میں ہے، اور اس کی نگرانی اور حفاظت اس پر لازم ہے[۲]۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ چوپایہ اپنے اگلے یا پچھلے پیر یا دُم سے جس چیز کو ہلاک کردے سوار اس کا ضامن نہ ہوگا، الا یہ کہ یہ ہلاکت کسی

= (۲/ ۹۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "طاف النبي ﷺ على راحلته بالبيت و بين الصفا المروة" کی روایت مسلم (۲/ ۹۲۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الطواف بالبيت بمنزلة الصلاة" کی روایت حاکم (۲/ ۲۶۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے کی ہے اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) سورۂ حج/ ۲۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۲۸، المغنی ۳/ ۳۹۷، مواہب الجلیل ۲/ ۵۴۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۲۰۴، ابن عابدین ۵/ ۳۸۶، ۳۸۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۳۸، ۳۳۹۔

ایسے عمل کی وجہ سے ہو جسے سوار نے اس چوپائے کے ذریعہ انجام دیا ہو[۱]، اور تفصیل (''ضمان'' اور ''اتلاف'') میں ہے۔

سوار جب اپنے چوپائے پر سوار ہو تو کیا کہے؟

۱۲- سوار جب اپنی سواری پر پوری طرح بیٹھ جائے تو اس کے لئے مسنون ہے کہ تین مرتبہ اللہ اکبر کہے، پھر درج ذیل آیت پڑھے: ''سُبْحَانَ الَّذِیْ سَخَّرَلَنَا هٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِيْنَ، وَإِنَّا إِلىٰ رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُوْنَ''[۲] (اس کی ذات پاک ہے جس نے ہمارے تابع کر دیا (سواری) کو اور ہم تو ایسے تھے نہیں کہ ان کو قابو میں کر لیتے اور ہم کو تو اپنے پروردگار کی طرف لوٹنا ہے)۔

اور وہ دعا پڑھے جو نبی علیہ السلام سے منقول ہے، چنانچہ حضرت علی بن ربیعہ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں حضرت علیؓ کے پاس حاضر تھا کہ ان کے پاس ایک چوپایہ لایا گیا، تاکہ وہ اس پر سوار ہوں، جب انہوں نے اپنا پیر رکاب میں رکھا تو ''بسم اللہ'' کہا، پھر جب اس کی پیٹھ پر پوری طرح بیٹھ گئے تو فرمایا: ''سُبْحَانَ الَّذِیْ سَخَّرَلَنَا هٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِيْنَ، وَإِنَّا إِلىٰ رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُوْنَ'' (اس کی ذات پاک ہے جس نے ہمارے تابع کر دیا (سواری) کو اور ہم تو ایسے تھے نہیں کہ ان کو قابو میں کر لیتے اور ہم کو تو اپنے پروردگار کی طرف لوٹنا ہے) پھر تین مرتبہ ''الحمد للہ'' کہا، پھر تین مرتبہ اللہ اکبر کہا، پھر یہ دعا پڑھی: ''سبحانک إني ظلمت نفسي فاغفر لي، إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت'' (اے اللہ تو پاک ہے، بے شک میں نے اپنے نفس پر ظلم کیا، پس تو مجھے بخش دے، بے شک تیرے سوا کوئی گناہوں کو نہیں بخشتا)، پھر وہ ہنسے تو ان سے پوچھا گیا کہ اے امیر المومنین! آپ کیوں ہنسے؟ تو انہوں نے فرمایا: میں نے حضور علیہ السلام کو دیکھا کہ آپ نے وہی کیا جو میں نے کیا، پھر آپ علیہ السلام مسکرائے تو میں نے پوچھا اے اللہ کے رسول! آپ کیوں مسکرائے؟ تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: ''إن ربّک سبحانه يعجب من عبده إذا قال: اغفرلي ذنوبي، يعلم أنه لا يغفر الذنوب غيري''[۱] (بے شک تمہارا پاک پروردگار اپنے بندے کی اس بات کو پسند کرتا ہے جبکہ وہ کہتا ہے کہ میرے گناہوں کو بخش دے، وہ جانتا ہے کہ میرے سوا کوئی گناہوں کو معاف نہیں کر سکتا)۔

اور جب سفر کے لئے سوار ہو تو وہ دعا پڑھے جو صحیح مسلم میں آئی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام سفر میں نکلتے ہوئے جب اپنی اونٹنی کی پیٹھ پر پوری طرح بیٹھ جاتے تو تین مرتبہ اللہ اکبر کہتے پھر یہ دعا پڑھتے: ''سبحان الذي سخرلنا هذا وما كنا له مقرنين، وإنا إلى ربنا لمنقلبون، اللهم إنا نسألک في سفرنا هذا البر والتقوى، ومن العمل ما ترضى، اللهم هون علينا سفرنا هذا، واطوعنا بعده، اللهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل، اللهم إني أعوذبک من وعثاء السفر و كآبة المنظر وسوء المنقلب في المال والأهل''[۲] (اس کی ذات پاک ہے جس نے ہمارے تابع کر دیا اور ہم تو ایسے تھے نہیں کہ ان کو قابو میں کر لیتے اور ہم کو اپنے پروردگار ہی کی طرف لوٹنا ہے، اے اللہ! ہم درخواست کرتے ہیں تجھ سے اپنے اس سفر میں نیکوکاری اور پرہیزگاری کی اور ان اعمال کی جو تجھے

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۷، ۳۵۸۔

(۲) سورۂ زخرف / ۱۳، ۱۴۔

(۱) حدیث: ''علي بن أبي طالب مع علي بن ربيعة......'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۷، تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۵/ ۵۰۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث: ''كان إذا استوى على بعيره خارجا إلى سفر'' کی روایت مسلم (۲/ ۹۷۸ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

پسند ہوں، اے اللہ ہمارے اس سفر کو ہم پر آسان کردے اور اس کی طوالت کو مختصر کردے، اے اللہ! بس تو ہی اس سفر میں ہمارا رفیق اور ساتھی ہے، اور ہمارے پیچھے تو ہی ہمارے اہل وعیال کی دیکھ بھال کرنے والا ہے، اے اللہ! میں تیری پناہ چاہتا ہوں سفر کی مشقت سے اور اس بات سے کہ اس سفر میں کوئی رنج دہ بات دیکھوں، اور اس سے کہ سفر سے لوٹ کر اہل وعیال اور مال وجائیداد میں کوئی بری بات پاؤں)۔

اور یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جبکہ کسی بھی قسم کی سواری پر سوار ہو۔

رکوع

تعریف:

۱- رکوع کا معنی لغت میں جھکنا ہے، کہا جاتا ہے: "رکع یرکع رکوعا و رکعا" جبکہ اپنے سر کو جھکائے یا اپنی پیٹھ کو جھکائے، اور بعض حضرات نے کہا: رکوع کے معنی جھکنے کے ہیں، کہا جاتا ہے: "رکع الرجل" جب کوئی شخص مال داری کے بعد فقیر ہوجائے اور اس کی حالت پست ہوجائے، اور "رکع الشیخ" کا معنی ہے: اس کی کمر بڑھاپے کی وجہ سے ٹیڑھی ہوگئی۔

اور راکع کا معنی ہے: جھکنے والا، اور ہر وہ چیز جو اپنے چہرے کے بل جھک جائے اور اس کا گھٹنا زمین کو چھولے یا نہ چھوئے، لیکن اس کا سر جھک جائے وہ راکع ہے اور راکع کی جمع: رُکَعٌ اور رکوع ہے[۱]۔

اصطلاح میں نماز کا رکوع: سر کو جھکانا ہے، لیکن یہ نماز میں ایک خاص ہیئت پر پیٹھ میں جھکاؤ کے ساتھ ہوتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ نمازی اس طرح جھکے کہ وہ اپنی دونوں ہتھیلیوں سے اپنے دونوں گھٹنوں کو پکڑے اور اس کا جسم معتدل حالت میں ہو اور اس کے دونوں ہاتھ اور دونوں گھٹنے سیدھے رہیں، اور یہ رکوع اس قیام کے بعد ہے جس میں قراءت ہوتی ہے[۲]۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، غریب القرآن للأصفہانی مادہ: "رکع"۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۰۰، الفواکہ الدوانی ۱/۲۰۷، حاشیۃ العدوی ۱/۲۳۱، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہاج ۱/۳۷۰، تحفۃ المحتاج ۲/۵۸، روضۃ الطالبین ۱/۲۴۹، مغنی المحتاج ۱/۱۶۴، نہایۃ المحتاج ۱/۴۴۸، المغنی لابن قدامہ ۱/۴۹۹، کشاف القناع ۱/۳۴۶۔

نماز کے علاوہ میں رکوع کا معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-خضوع:

۲-خضوع لغت میں: ذلت، عاجزی،فرماں برداری اور اطاعت کے معانی میں آتا ہے، کہا جاتا ہے: "**رجل أخضع و امرأة خضعاء**(عاجزی کرنے والا مرد اور عاجزی کرنے والی عورت)اور یہ وہ دونوں ہیں جو ذلت پر راضی ہوں۔

اور "**خضع الإنسان**" کے معنی یہ ہے کہ انسان نے اپنا سر زمین کی طرف جھکایا یا اس سے قریب ہوا، اور وہ گردن کا پست ہونا اور سر کا زمین سے قریب ہونا ہے، اور خضوع کے معنی تواضع کرنے اور پست ہونے کے ہیں اور وہ خشوع سے قریب ہے جس کا استعمال آواز میں ہوتا ہے، اور خضوع گردنوں کے لئے استعمال کیا جاتا ہے[1]۔

خضوع رکوع سے عام ہے، اس لئے کہ رکوع ایک خاص ہیئت کا نام ہے۔

ب-سجود:

۳-سجود لغت میں "**سجد**" کا مصدر ہے اور سجود کی اصل پست ہونا اور خضوع اور تذلل ہے، کہا جاتا ہے: **سجد البعیر** اونٹ جب سواری کے وقت اپنا سر جھکا دے اور **سجدالرجل** جب مرد اپنی پیشانی زمین پر رکھ دے[2]۔

سجود اصطلاح میں: پیشانی یا اس کے بعض حصے کو زمین یا اس سے جو چیز متصل ہو اور ثابت اور برقرار ہو اس پر نماز میں مخصوص ہیئت پر

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "خضع"۔

(۲) سابقہ مراجع۔

رکھنے کا نام ہے[1]۔

پس رکوع اور سجود دونوں میں قیام کی حالت سے اترنا ہوتا ہے، لیکن رکوع کی بہ نسبت سجدہ میں اترنا زیادہ ہوتا ہے۔

اول-نماز میں رکوع:

شرعی حکم:

۴-امت کا اس پر اتفاق ہے کہ رکوع نماز کا ایک رکن ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا**"[2] (اے ایمان والو! رکوع کیا کرو اور سجدہ کیا کرو) اور اس لئے کہ ثابت احادیث ہیں، ان میں سے ایک نبی علیہ السلام کا ارشاد نماز میں غلطی کرنے والے کی حدیث میں ہے، حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے: "**أن رسول الله ﷺ دخل المسجد، فدخل رجل فصلى، فسلم على النبي ﷺ فرد، وقال: ارجع فصل، فإنک لم تصل، فرجع يصلي كما صلى، ثم جاء فسلم على النبي ﷺ، فقال: ارجع فصل فإنک لم تصل - ثلاثا- فقال: والذي بعثک بالحق ما أحسن غيره، فعلمني، فقال: إذا قمت إلى الصلاة فكبر، ثم اقرأ ماتيسر معک من القرآن، ثم اركع حتى تطمئن راكعا، ثم ارفع حتى تعدل قائما، ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا، ثم ارفع حتى تطمئن جالسا، وافعل ذلک في صلاتک كلها**"[3] (رسول اللہ ﷺ مسجد میں داخل ہوئے تو ایک شخص

(۱) رد المحتار ۱/ ۳۰۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۸۔

(۲) سورۂ حج/ ۷۷۔

(۳) حدیث: "المسيء صلاته" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۹۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

داخل ہوا اور اس نے نماز پڑھی، پھر نبی ﷺ کو سلام کیا تو آپ ﷺ نے اس کے سلام کا جواب دیا اور فرمایا: دوبارہ جاؤ اور نماز پڑھو، اس لئے کہ تم نے نماز نہیں پڑھی، وہ شخص لوٹا اور پہلے کی طرح دوبارہ نماز پڑھی، پھر آیا اور سلام کیا، آپ نے فرمایا: جاؤ نماز پڑھو، تم نے نماز نہیں پڑھی (ایسا تین مرتبہ ہوا) تو اس نے کہا: قسم ہے اس ذات کی جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے میں اس سے اچھی نماز نہیں پڑھ سکتا ہوں، پس آپ مجھے سکھا دیجئے، آپ ﷺ نے فرمایا: جب تم نماز پڑھنے کے لئے کھڑے ہو تو تکبیر تحریمہ کہہ کے نماز شروع کرو پھر جو قرآن میں سے تمہیں یاد ہو اور تمہیں پڑھنا آسان ہو وہ پڑھو پھر رکوع کرو یہاں تک کہ رکوع میں مطمئن ہو جاؤ پھر رکوع سے اٹھو یہاں تک کہ سکون کے ساتھ کھڑے ہو جاؤ پھر سجدہ کرو، یہاں تک کہ تم مطمئن ہو جاؤ پھر اٹھو یہاں تک کہ مطمئن ہو کر بیٹھ جاؤ اور اپنی پوری نماز میں اسی طرح اطمینان کے ساتھ کرو)۔

رکوع میں اطمینان:

۵- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف) کا مذہب یہ ہے کہ رکوع میں ایک تسبیح کے بقدر اطمینان فرض ہے، اس کے بغیر نماز صحیح نہیں ہوتی۔

اور اطمینان کے واجب ہونے پر جمہور کی ایک دلیل، غلط طریقے پر نماز پڑھنے والے کے قصے میں نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "**ثم ارکع حتی تطمئن راکعا**"[1] ......الی آخرہ (پھر رکوع کرو یہاں تک کہ رکوع میں مطمئن ہو جاؤ)۔

اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**أسوأ الناس سرقة الذی یسرق من صلاته، قالوا: یا رسول الله، وکیف یسرق من**

(۱) اس حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۴ پر گذر چکی۔

صلاته؟ قال: لا یتم رکوعها ولا سجودها"[1] (سب سے بدترین چور وہ ہے جو اپنی نماز میں چوری کرے، صحابہ نے دریافت کیا: اے اللہ کے رسول! آدمی اپنی نماز میں کیسے چوری کرتا ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: وہ اپنے رکوع اور سجدہ کو مکمل طور پر ادا نہیں کرتا ہے)۔

آپ ﷺ کے بارے میں یہ منقول ہے: "**أنه کان إذا رکع استوی، فلو صب علی ظهره الماء لاستقر، وذلک لاستواء ظهره ولاطمئنانه فیه**"[2] (آپ ﷺ جب رکوع فرماتے تو پیٹھ سیدھی رکھتے اس طرح کہ اگر ان کی پیٹھ پر پانی بہایا جاتا تو ٹھہر جاتا، اور یہ اس لئے کہ آپ کی پیٹھ سیدھی رہتی اور آپ رکوع میں اطمینان کی حالت میں ہوتے)۔

اور حضرت ابو مسعود بدریؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**لا تجزیء صلاة الرجل حتی یقیم ظهره في الرکوع و السجود**" (آدمی کی نماز درست نہیں ہوتی ہے جب تک کہ وہ رکوع اور سجود میں اپنی پیٹھ سیدھی نہ کرے)۔

اور ایک روایت میں ہے: "**لا تجزئ صلاة لا یقیم الرجل فیها صلبه في الرکوع و السجود**"[3] (وہ نماز درست نہیں ہوگی

(۱) حدیث: "أسوأ الناس سرقة الذي یسرق......" کی روایت احمد (۵/ ۳۱۰ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۱/ ۲۲۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابو قتادہؓ سے کی ہے، اور اس کو حاکم نے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث: "کان النبي ﷺ إذا رکع استوی، فلو صب علی ظهره الماء لاستقر" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲/ ۱۲۳ طبع القدسی) میں روایت ہے اور کہا کہ طبرانی نے اسے الکبیر میں روایت کیا ہے اور ابو یعلی نے بھی روایت کیا ہے، اور اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۳) حدیث: "لا تجزئ صلاة الرجل حتی یقیم ظهره في الرکوع و السجود" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۳۴، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

جس میں آدمی رکوع اور سجدہ میں اپنی پیٹھ سیدھی نہ کرے)۔

ترمذی کہتے ہیں: اس پر عمل نبی علیہ السلام کے اصحاب اور ان کے بعد کے اہل علم کے نزدیک ہے۔

حضرت ابوحذیفہؓ نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ رکوع اور سجدہ کو مکمل نہیں کر رہا ہے تو انہوں نے فرمایا: "**ماصليت، ولو مت على غير الفطرة التي فطر الله عليها محمدا صلى الله عليه وسلم**"[1] (تم نے نماز نہیں پڑھی، اگر تم مرجاتے تو اس فطرت پر نہیں مرتے جس پر اللہ تعالی نے محمد علیہ السلام کو پیدا کیا ہے) اور اگر رکوع سے اپنا سر اٹھالے پھر اسے شک ہو کہ اس نے کافی ہونے کے بقدر رکوع کیا یا نہیں تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور اس پر رکوع کا اعادہ لازم ہوگا، اس لئے کہ اصل اس چیز کا نہ ہونا ہے جس میں اسے شک ہو)۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ رکوع میں اطمینان فرض نہیں ہے، اور نماز اس کے بغیر بھی صحیح ہے، اس لئے کہ رکوع میں فرض یہ ہے کہ اصلاً جھکنا اور مائل ہونا پایا جائے، پس جبکہ اس نے جھکنے کی اصل کو ادا کر دیا تو حکم بجالایا، اس لئے کہ اس نے وہ عمل کیا جو اللہ تعالی کے اس حکم کا مصداق ہے: "**يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ**"[2] (اے ایمان والو! رکوع کیا کرو اور سجدہ کیا کرو)۔

اطمینان اصل فعل پر دوام کا نام ہے، اور فعل کے حکم میں دوام کا تقاضا نہیں ہوتا ہے۔

اور اطمینان حنفیہ کے نزدیک نماز کے واجبات میں سے ہے، اس لئے قصداً اس کا چھوڑنا مکروہ ہے، اور اگر وہ اسے بھول کر چھوڑ دے تو اس پر سجدہ سہو لازم ہوگا، اور ابوعبداللہ جرجانی نے ذکر کیا ہے کہ وہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک سنت ہے اور اس کے چھوڑنے سے سجدہ سہو لازم نہیں ہوگا، اور حسن نے امام ابوحنیفہ سے اس شخص کے بارے میں جو رکوع میں اپنی پیٹھ سیدھی نہ کرے، نقل کیا ہے کہ اگر رکوع کی تکمیل تک رکوع کے مقابلے میں قیام سے زیادہ قریب ہو تو اس کے لئے رکوع کافی نہ ہوگا، اور اگر رکوع کی تکمیل تک قیام کے مقابلہ میں رکوع سے زیادہ قریب ہو تو اس کے لئے رکوع کافی ہوگا اس لئے کہ اکثر کل کے قائم مقام ہے[1]۔

رکوع کی ہیئت:

٦ - رکوع میں کافی ہونے والی ہیئت یہ ہے کہ وہ خالص طور پر اتنی مقدار جھک جائے کہ اس کی دونوں ہتھیلیاں اس کے دونوں گھٹنوں پر پہنچ جائیں، اور یہ اس طرح اطمینان کے ساتھ ہو کہ رکوع سے اس کا اٹھنا اس کے جھکنے سے ممتاز ہو اور جھکنے سے اس کا مقصد رکوع رہا ہو، اور یہ ایسے لوگوں کے لئے ہے جن کی جسمانی ساخت معتدل ہو ان کے ہاتھ نہ لمبے ہوں اور نہ چھوٹے، لہذا اگر کسی شخص کے دونوں ہاتھ لمبے ہوں یا چھوٹے ہوں یا ان دونوں کا یا ان دونوں میں سے ایک کا کچھ حصہ کٹ گیا ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور وہ اپنی پیٹھ کے برابر کرنے پر اضافہ نہیں کرے گا، پس اگر اس کی دونوں ہتھیلیاں

= اور حدیث: "**لا تجزئ صلاة لا يقيم الرجل فيها صلبه في الركوع و السجود**" کی روایت ترمذی (۲/۵۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث حضرت حذیفہؓ: "**رأى رجلا لا يتم الركوع و السجود**" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۲۷۴، ۲۷۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ حج/۷۷۔

(۱) البدائع ۱/۱۰۵، ۱۶۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۰۰، ۳۱۲، الفواکہ الدوانی ۱/۲۰۷، حاشیۃ العدوی ۱/۲۳۱، ۲۳۴، روضۃ الطالبین ۱/۲۴۹، المجموع للإمام النووی ۳/۴۰۶، ۴۱۱، مغنی المحتاج ۱/۱۶۳، المغنی لابن قدامہ ۱/۴۹۷، کشاف القناع ۱/۳۴۶، الفروع ۱/۴۳۲، الانصاف ۲/۵۹۔

مذکورہ طریقہ پر اس کے دونوں گھٹنوں سے قریب نہ ہوں تو یہ رکوع نہ ہوگا، اور یہ قیام کی حالت سے نکل کر رکوع میں داخل ہونا نہیں ہوگا، اور یہی حکم اس وقت ہوگا جب وہ اپنے جھکنے سے رکوع کے علاوہ کسی اور چیز کا قصد کرے، اور جو شخص عاجز ہو وہ ممکن حد تک جھکے گا، اور اگر جھکنے سے بالکل ہی عاجز ہو تو اپنے سر سے اشارہ کرے گا پھر اپنی آنکھ سے، اور اگر وہ کھڑے ہونے پر قادر نہ ہو اور بیٹھ کر نماز پڑھے تو وہ اپنے رکوع کے لئے اس طرح جھکے گا کہ اس کی پیشانی زمین کے اس حصے کے برابر ہوجائے جو اس کے دونوں گھٹنوں کے آگے ہے، اور زیادہ مکمل صورت یہ ہے کہ اس کی پیشانی اس کے سجدہ کی جگہ کے مقابل ہوجائے۔

جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ رکوع کی سب سے کامل ہیئت یہ ہے کہ نمازی اس طرح جھک جائے کہ اس کی پیٹھ اور اس کی گردن برابر ہوجائیں، اور ان دونوں کو صحیفہ کی طرح پھیلا لے اور اپنی پیٹھ کو اپنی گردن سے نہ پست کرے اور نہ اٹھائے اور اپنی دونوں پنڈلیوں کو کوکھ تک کھڑا رکھے اور دونوں گھٹنوں کو نہ موڑے، اور اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں گھٹنوں پر رکھے، اور اپنے دونوں گھٹنوں کو اپنے دونوں ہاتھوں سے پکڑے اور اس وقت اپنی انگلیوں کو پھیلا کر رکھے، پس اگر اس کا ایک ہاتھ کٹا ہوا ہو یا معذور ہو تو وہ دوسرے ہاتھ سے مذکورہ بالا کام کرے، اور معذور ہاتھ سے جتنا ممکن ہو کرے، اور اگر اس کے لئے دونوں ہاتھوں کو دونوں گھٹنوں پر رکھنا ممکن نہ ہو تو ان دونوں کو چھوڑ دے، اور مرد اپنی دونوں کہنیوں کو اپنے دونوں پہلوؤں سے الگ رکھے، لیکن عورت اپنے بعض حصے کو بعض سے ملا لے، اور اگر کسی نے اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں گھٹنوں پر نہیں رکھا، لیکن اس مقدار کو پہنچ گیا تو اس کے لئے کافی ہوجائے گا، البتہ رکوع میں تطبیق مکروہ ہے اور وہ یہ ہے کہ نمازی رکوع کرتے وقت اپنی ایک ہتھیلی کو دوسری ہتھیلی پر رکھ کر ان دونوں کو اپنے دونوں گھٹنوں یا دونوں رانوں کے درمیان کرلے۔

تطبیق ابتدائے اسلام میں جائز تھی پھر منسوخ ہوگئی، حضرت مصعب بن سعد بن ابی وقاصؓ فرماتے ہیں: "**صليت إلى جنب أبي فطبقت بين كفّي، ثم وضعتهما بين فخذيّ، فنهاني أبي وقال: كنانفعله فنهينا عنه، وأمرنا أن نضع أيدينا على الركب**"[1] (میں نے اپنے والد کے پہلو میں نماز پڑھی تو میں نے اپنی دونوں ہتھیلیوں کو ملالیا پھر ان دونوں کو اپنی رانوں کے درمیان رکھ لیا تو میرے والد نے مجھ کو منع کیا اور فرمایا کہ ہم لوگ ایسا کرتے تھے پھر ہمیں اس سے روکا گیا اور یہ حکم دیا گیا کہ ہم اپنے ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھیں)۔

اور ابوحمید ساعدیؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "**أنا أعلمكم بصلاة رسول الله ﷺ قالوا: فاعرض ،فقال: كان رسول الله ﷺ إذا قام إلى الصلاة اعتدل قائماً و رفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه، فإذا أراد أن يركع رفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه، ثم قال: الله أكبر، وركع، ثم اعتدل، فلم يصوب رأسه ولم يقنع، ووضع يديه على ركبتيه**"[2] **الحديث. قالوا: أي الصحابةؓ۔ صدقت، هكذا صلى النبي ﷺ ، وذكر أبوحميد: أن النبي ﷺ وضع يديه على ركبتيه كأنه قابض عليهما**" (میں رسول اللہ ﷺ کی نماز کو تم

(۱) حدیث حضرت مصعب بن سعد: "صليت إلى جنب أبي......" کی روایت بخاری (الفتح ۲؍۲۷۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابی حمید الساعدی کی روایت ترمذی (۲؍۱۰۵، ۱۰۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اس حدیث کا دوسرا حصہ ترمذی میں ہے (۲؍۴۶) اور اس کا بعض حصہ صحیح بخاری (الفتح ۲؍۳۰۵ طبع السلفیہ) میں ہے۔

سب سے زیادہ جانتا ہوں، لوگوں نے کہا تو پھر پیش فرمایئے تو فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ جب نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو سیدھے کھڑے ہوجاتے اور اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھاتے یہاں تک کہ انہیں اپنے دونوں مونڈھوں کے مقابل کرلیتے پھر جب رکوع کرنے کا ارادہ کرتے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھاتے یہاں تک کہ انہیں اپنے دونوں مونڈھوں کے مقابل کرلیتے پھر اللہ اکبر کہتے اور رکوع کرتے پھر اعتدال کی حالت میں آجاتے، پس آپ ﷺ نہ اپنے سر کو پست کرتے اور نہ بلند کرتے اور اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں گھٹنوں پر رکھتے)، الحدیث۔ صحابہؓ نے فرمایا کہ آپ نے سچ کہا۔ اسی طرح نبی ﷺ نماز پڑھتے تھے، اور ابوحمید نے ذکر کیا کہ نبی ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں گھٹنوں پر اس طرح رکھا گویا کہ آپ ان دونوں کو پکڑے ہوئے ہیں)۔

سلف میں سے کچھ حضرات کا مذہب جن میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ہیں، یہ ہے کہ رکوع میں تطبیق سنت ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**أنه رأى النبي ﷺ يفعله**"[١] (انہوں نے نبی ﷺ کو ایسا کرتے دیکھا)۔

رکوع کی تکبیر کے وقت رفع یدین کرنا:

۷- جمہور فقہاء شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اور امام مالک سے ایک روایت یہ ہے کہ رکوع کی تکبیر اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین کرنا ثابت شدہ سنت ہے، پس نمازی اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں مونڈھوں کے مقابل تک اٹھائے گا، جیسا کہ اس نے تکبیر تحریمہ کے وقت کیا تھا، یعنی رکوع کی تکبیر کی ابتداء میں اپنے دونوں ہاتھوں کو

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۹۹، المجموع للإمام النووی ۳/ ۴۰۷، ۴۱۱، کشاف القناع ۱/ ۳۴۶، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۲۰، البدائع ۲۰۸، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۰۸، حاشیۃ العدوی ۱/ ۲۳۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۸۔

اٹھانا شروع کرے اور تکبیر کے ختم ہونے کے وقت رفع یدین ختم کردے، اس لئے کہ اس سلسلے میں صحیح احادیث بکثرت وارد ہیں، ان میں سے ایک حدیث وہ ہے جسے محمد بن عمرو بن عطا نے روایت کیا ہے کہ انہوں نے ابوحمید کو رسول اللہ ﷺ کے دس اصحاب جن میں سے ایک ابوقتادہؓ ہیں، یہ کہتے ہوئے سنا: "**أنا أعلمكم بصلاة رسول الله ﷺ، فذكر صفة صلاته، وفيه أنه رفع يديه عند الركوع**" (میں رسول اللہ ﷺ کی نماز کو تم لوگوں سے زیادہ جانتا ہوں، پھر انہوں نے آپ ﷺ کی نماز کی صفت بیان کی، اور اس میں یہ کہا کہ انہوں نے رکوع کے وقت رفع یدین کیا)۔

امام بخاری فرماتے ہیں: "**قال الحسن و حميد بن هلال: كان أصحاب رسول الله ﷺ يرفعون أيديهم، يعني عند الركوع**"[١] (حسن اور حمید بن ہلال کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے صحابہ رکوع کے وقت اپنے ہاتھوں کو اٹھاتے تھے)۔

امام اوزاعی اور حجاز، شام اور بصرہ کے علماء کا یہی مذہب ہے۔

حنفیہ، ثوری، ابن ابی لیلی اور ابراہیم نخعی فرماتے ہیں، اور امام مالک کا بھی مشہور قول یہی ہے کہ نمازی صرف تکبیر تحریمہ کے وقت اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھائے گا[٢]۔ ان حضرات کے کچھ دلائل یہ ہیں: حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا ارشاد ہے: "**لأصلين بكم صلاة رسول الله ﷺ، فلم يرفع يديه إلا في أول مرة**"[٣] (میں

(۱) جزء رفع الیدین للبخاری (ص ۲۶ طبع دائرۃ العلوم الأثریہ)۔

(۲) المجموع للإمام النووی ۳/ ۳۹۹، ۴۰۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۹۷، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۲۴، البدائع ۱/ ۲۰۷، حاشیۃ العدوی ۱/ ۲۲۸۔

(۳) حدیث حضرت ابن مسعودؓ: "لأصلين بكم صلاة رسول الله ﷺ" کی روایت ترمذی (۲/ ۴۰ طبع الحلبی) اور ابوداؤد (۱/ ۴۷۷، ۴۷۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور انہوں نے کہا کہ یہ حدیث اس لفظ کے ساتھ صحیح نہیں

تم لوگوں کوضرور رسول اللہ ﷺ کی نماز پڑھاؤں گا، چنانچہ انہوں نے صرف پہلی دفعہ رفع یدین کیا) (یعنی تکبیر تحریمہ کے وقت)۔

حضرت براء بن عازبؓ کا ارشاد ہے: "إن رسول الله ﷺ كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه إلى قريب من أذنيه ثم لا يعود"[1] (رسول اللہ ﷺ جب نماز شروع فرماتے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں کانوں سے قریب تک اٹھاتے، پھر دوبارہ ایسا نہیں کرتے)۔

حضرت ابن مسعودؓ کا ارشاد ہے: "صليت خلف النبي ﷺ و أبي بكر و عمرؓ فلم يرفعوا أيديهم إلا عندافتتاح الصلاة"[2] (میں نے نبی ﷺ اور حضرت ابوبکر وعمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی تو انہوں نے صرف نماز شروع کرتے وقت رفع یدین کیا)۔

ابتداء رکوع کے وقت تکبیر:

۸ - اکثر اہل علم اور جمہور فقہاء کے مذہب میں سنت یہ ہے کہ رکوع تکبیر کے ساتھ شروع کرے، اس لئے کہ نبی ﷺ کی احادیث اس سلسلے میں وارد ہیں، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

= ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۲۲۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ابن المبارک، ابوحاتم اور بخاری وغیرہ سے اسے ضعیف قرار دینا نقل کیا ہے۔

(۱) حدیث حضرت البراءؓ: "كان رسول الله ﷺ إذا افتتح الصلاة" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۷۸، ۴۷۹، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۲۲۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہا کہ حفاظ حدیث کا اس بات پر اتفاق ہے کہ "ثم لم يعد" کا لفظ حدیث میں "مدرج" ہے۔

(۲) حدیث ابن مسعودؓ: "صليت خلف النبي ﷺ" کی روایت دارقطنی (۱/ ۲۹۵ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، اور کہا: محمد بن جابر نے اس حدیث کی تنہا روایت کی ہے اور وہ ضعیف تھے۔

۱ - حضرت ابوہریرہؓ نے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں: "كان رسول الله ﷺ إذا قام إلى الصلاة يكبر حين يقوم ثم يكبر حين يركع، ثم يقول: سمع الله لمن حمده حين يرفع صلبه من الركعة"[1] (رسول اللہ ﷺ جب نماز کے لئے کھڑے ہوتے تھے تو جس وقت کھڑے ہوتے، تکبیر کہتے، پھر جب رکوع کرتے، تو تکبیر کہتے، پھر جب اپنی پیٹھ کو رکوع سے اٹھاتے، تو سمع اللہ لمن حمدہ کہتے تھے)۔

۲ - حضرت ابوہریرہؓ ہی سے مروی ہے: "أنه كان يصلي بهم فكبر كلما خفض ورفع، فإذا انصرف قال: إني لأشبهكم صلاة برسول الله ﷺ"[2] (کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھاتے تھے تو جب بھی جھکتے اور اٹھتے تکبیر کہتے پھر جب نماز سے فارغ ہوتے تو فرماتے کہ میں نماز میں تم سب سے زیادہ رسول اللہ ﷺ کے مشابہ ہوں)۔

۳ - حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "كان رسول الله ﷺ يكبر في كل خفض ورفع و قيام، وقعود، وأبوبكر وعمر رضي الله عنهما"[3] (رسول اللہ ﷺ اور حضرت ابوبکر وعمرؓ ہر جھکنے، اٹھنے، کھڑے ہونے اور بیٹھنے کے وقت تکبیر کہتے تھے)۔

۴ - اور اس لئے کہ وہ نماز کے ارکان میں سے ایک رکن کی ابتداء ہے، لہذا اس میں تکبیر مشروع ہوگی جس طرح نماز کی ابتدائی حالت

(۱) حدیث ابی ہریرہؓ: "كان رسول الله ﷺ إذا قام إلى الصلاة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۷۲ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابی ہریرہؓ: "كان يصلي بهم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۶۹ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث ابن مسعودؓ: "كان رسول الله ﷺ يكبر في كل خفض" کی روایت طحاوی نے شرح معانی الآثار (۱/ ۲۲۰ طبع مطبعۃ الانوار المحمدیہ) میں کی ہے۔

میں ہے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ رکوع کی تکبیر دوسری تکبیرات انتقال کی طرح نماز کے ان واجبات میں سے ہے جنہیں قصداً چھوڑ دینے سے نماز باطل ہوجاتی ہے، اور اگر بھول یا ناواقفیت کی وجہ سے چھوٹ جائے تو ساقط ہوجاتی ہیں، لیکن سجدہ سہو کے ذریعہ اس کی تلافی کی جاتی ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**صلوا كما رأيتموني أصلي**"[1] (تم لوگ اس طرح نماز پڑھو جس طرح تم نے مجھے نماز پڑھتے دیکھا ہے)، اور یہ ثابت ہے کہ نبی علیہ السلام رکوع کو تکبیر کے ساتھ شروع کرتے تھے اور اسحاق بن راہویہ کا یہی مذہب ہے۔

جمہور اور حنابلہ دونوں کے نزدیک امام کے لئے یہ مسنون ہے کہ وہ اس تکبیر کو بلند آواز سے کہے، تاکہ مقتدی اس کے منتقل ہونے کو جان لے، اور اگر وہ مرض وغیرہ کی وجہ سے تکبیر کو بلند نہ کرسکے تو مؤذن یا کوئی اور اس کی طرف سے آواز کو پہنچائے[2]۔

رکوع میں تسبیح:

۹- رکوع میں تسبیح مشروع ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ حضرت عقبہ بن عامر کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "**لما نزلت "فسبح باسم ربک العظيم"**،[3] **قال رسول الله** علیہ السلام: **اجعلوها في ركوعكم**"[1] (جب "**فسبح باسم ربک العظيم**" نازل ہوئی تو رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا کہ اس تسبیح کو تم لوگ اپنے رکوع میں شامل کرلو)، اس کے علاوہ دیگر احکام میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ رکوع میں تسبیح سنت ہے اور اس کی کم سے کم مقدار تین ہے، اگر تسبیح کو چھوڑ دے یا تین سے کم کردے تو مکروہ تنزیہی ہوگا، اور تنہا نماز پڑھنے والے کے لئے تین مرتبہ سے زیادہ تکبیر کہنا افضل ہے، جبکہ وہ طاق عدد پر ختم کرے، اور امام اتنی زائد تسبیح نہیں کہے گا جس سے لوگ اکتا جائیں۔

اور ایک قول یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ کی تسبیحات واجب ہیں۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ رکوع میں تسبیح مستحب ہے، خواہ جس لفظ کے ساتھ ہو، اور "**سبحان ربي العظيم و بحمده**" زیادہ بہتر ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ وہ سنت ہے، اور تسبیح کی تحدید کسی ایسے عدد کے ساتھ نہیں ہے کہ اگر اس سے کم ہو تو ثواب فوت ہوجائے، بلکہ اگر ایک مرتبہ بھی تسبیح پڑھے گا تو اس کو ثواب حاصل ہوجائے گا، البتہ اس کی زیادتی سے ثواب میں اضافہ ہوگا۔

اور فرض نماز میں حد سے زیادہ لمبا کرنے سے منع کیا جائے گا، بخلاف نفل کے، اس لئے کہ امام کے حق میں تخفیف مطلوب ہے۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ رکوع میں تسبیح سنت ہے اور ایک تسبیح سے اصل سنت حاصل ہوجائے گی، اور اس کی کم سے کم مقدار "سبحان اللہ"

(۱) حدیث: "صلوا كما رأيتموني أصلي" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۱۱ طبع السلفیہ) نے حضرت مالک بن حویرثؓ سے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۳۰، حاشیۃ العدوی ۱/ ۲۳۰، المجموع للإمام النووی ۳/ ۳۹۷، ۴۱۴، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۴، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۹۵، ۵۰۲، کشاف القناع ۱/ ۳۴۶، الفروع ۱/ ۴۶۵، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۵۰، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۵۸، الإنصاف ۲/ ۵۹۔

(۳) سورۂ واقعہ/ ۹۶۔

(۱) حدیث حضرت عقبہ بن عامرؓ: "لما نزلت "فسبح باسم ربک العظيم......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۴۲ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۲۲۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور ذہبی نے اس کے ایک راوی کے بارے میں کہا: میں کہتا ہوں کہ ایاس معروف نہیں ہیں، اور پھر کہا کہ وہ قوی نہیں ہیں، جیسا کہ تہذیب لابن حجر (۱/ ۳۸۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ہے۔

یا "سبحان ربی" ہے، اور کمال کا ادنی درجہ تین مرتبہ "**سبحان ربي العظيم و بحمده**" ہے اور کمال کے بہت سے درجے ہیں، پس تین کے بعد پانچ ہے پھر سات پھر نو پھر گیارہ اور یہ سب سے کامل عدد ہے، اور امام تین پر اضافہ نہیں کرے گا، یعنی ایسا کرنا اس کے لئے مکروہ ہے، تا کہ مقتدیوں کو سہولت ہو۔

منفرد اور ایسا امام جس کے پیچھے محدود لوگ لمبا کرنے پر راضی ہوں، ان الفاظ کا اضافہ کریں گے "**اللهم لک رکعت، وبک آمنت، ولک أسلمت، خشع لک سمعي وبصري ومخي و عظمي، وما استقلت به قدمي**" (اے اللہ میں نے تیرے لئے رکوع کیا، تجھ پر ایمان لایا، تیرا فرماں بردار ہوا، میرے کان، میری آنکھ، میرا بھیجا، میری ہڈی اور وہ قوت جس کے سہارے میرے پاؤں کھڑے ہیں تیرے سامنے جھک گئے ہیں)۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نمازی کے لئے مشروع یہ ہے کہ وہ اپنے رکوع میں کہے: "**سبحان ربي العظيم**" اور یہ کمال کا ادنی درجہ ہے، اور واجب ایک مرتبہ ہے اور سنت تین مرتبہ ہے اور یہ کمال کا ادنی درجہ ہے، اور **بحمده** کے اضافہ کے بغیر صرف "**سبحان ربي العظيم**" زیادہ بہتر ہے۔

اور امام کے لئے لمبا کرنا مستحب نہیں ہے اور نہ تین پر اضافہ کرنا، تا کہ مقتدیوں پر شاق نہ گذرے۔

اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ لمبا کرنے پر راضی نہ ہوں[1]۔

رکوع میں قرآن پڑھنا:

۱۰-رکوع میں قرآن پڑھنا مکروہ ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[1]، اس لئے کہ حضرت علیؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "**نهاني رسول الله ﷺ عن قراء ة القرآن و أنا راكع أو ساجد**"[2] (مجھے رسول اللہ ﷺ نے رکوع یا سجدے کی حالت میں قرآن پڑھنے سے منع فرمایا)۔

اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ألا و إني نهيت أن أقرأ القرآن راكعا أوساجدا، فأما الركوع فعظموا فيه الرب، وأما السجود فاجتهدوا في الدعاء، فقمن أن يستجاب لكم**"[3] (دیکھو! مجھے رکوع یا سجدے کی حالت میں قرآن پڑھنے سے منع کیا گیا ہے، رکوع میں تو پروردگار کی عظمت بیان کرو اور سجدہ میں خوب خوب دعا کرو، یہ تمہاری دعا کی قبولیت کے زیادہ شایاں ہے) اور اس لئے کہ رکوع اور سجدہ ذلت اور پستی کی حالت ہیں، اور قرآن سب سے اشرف کلام ہے۔

رکوع میں دعا:

۱۱-مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ رکوع میں دعا کرنا مکروہ ہے، اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ رکوع میں دعا کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ اپنے رکوع اور سجدہ میں کثرت سے یہ کہتے تھے: "**سبحانک اللهم ربنا و بحمدک اللهم اغفرلی**"[4] (اے اللہ تیری ذات

---

(۱) الدر المختار ۱/ ۳۳۲، مراقی الفلاح وحاشیۃ الطحطاوی علیہ ۱۴۴، ۱۴۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۱، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۰۹، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۴، ۱۶۵، المجموع ۳/ ۴۱۱، ۴۱۲، کشاف القناع ۱/ ۳۴۷، المغنی ۱/ ۵۰۱، ۵۰۳۔

(۱) المجموع للإمام النووي ۳/ ۴۱۴، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۰۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۵، البدائع ۱/ ۲۱۸۔

(۲) حدیث حضرت علیؓ: "نهاني رسول الله ﷺ عن قراءة القرآن و أنا راكع أو ساجد" کی روایت مسلم (۱/ ۳۴۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث ابن عباسؓ: "ألا و إني نهيت أن أقرأ القرآن راكعا" کی روایت مسلم (۱/ ۳۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "كان يكثر أن يقول في ركوعه و سجوده سبحانک اللهم ربنا و بحمدک" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۸۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۵۰ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

پاک ہے ہمارے پروردگار ہم تیری حمد کرتے ہیں، اے اللہ تو ہماری مغفرت فرما)۔

اور اس لئے کہ حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ نبی علیہ السلام جب رکوع کرتے تو فرماتے: "**اللهم لک رکعت، ولک خشعت و بک آمنت، ولک أسلمت ، خشع لک سمعي وبصري و مخي و عظمي و عصبي**"(۱) (اے اللہ میں نے تیرے لئے رکوع کیا، تیرے لئے جھکا، تجھ پر ایمان لایا، تیرا فرماں بردار ہوا، تیرے سامنے میرے کان، میری آنکھیں، میرا بھیجا، میری ہڈی اور میرے پٹھے جھک گئے)۔

امام کے ساتھ رکوع کے پالینے سے رکعت کا پالینا:

۱۲- اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس شخص نے امام کو رکوع میں پالیا اس نے رکعت پالی۔ اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**من أدرک الرکوع فقد أدرک الرکعة**"(۲) (جس نے رکوع پالیا تو اس نے رکعت پالی) اور اس لئے کہ قیام کے سوا اس کا کوئی رکن نہیں چھوٹا، اور وہ اسے تکبیر تحریمہ کے ساتھ ادا کرتا ہے پھر امام کے ساتھ باقی رکعت کو پاتا ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ اطمینان کی حالت میں رکوع میں شامل ہوجائے یا رکوع کی بقدر کفایت حالت کو اس وقت پالے جبکہ امام نے اس حالت سے سر کو نہ اٹھایا ہو۔

اور اس پر لازم ہے کہ وہ تکبیر تحریمہ کھڑے ہونے کی حالت میں کہے، لہذا اگر اس نے تکبیر تحریمہ اس وقت کہی جب وہ رکوع کی مقدار تک جھک چکا تھا یا تکبیر کے کچھ حصے کو اس حال میں ادا کیا تو تکبیر منعقد نہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے تکبیر کو اس کی جگہ پر ادا نہیں کیا (بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ اس میں نفل نماز کا استثناء ہے)، پھر رکوع کے لئے دوسری تکبیر اس کی طرف جھکتے ہوئے کہے، پس پہلی تکبیر رکن ہے جو کسی حال میں ساقط نہیں ہوتی، اور دوسری رکن نہیں ہے اور یہ اس جیسی حالت میں کبھی ساقط ہوجاتی ہے(۱)۔

رکوع کو اس مقصد سے لمبا کرنا کہ نماز میں داخل ہونے والا رکعت کو پالے:

۱۳- اگر رکوع کی حالت میں امام محسوس کرے کہ کوئی شخص اس کے ساتھ نماز میں شامل ہونا چاہتا ہے تو کیا اس کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ رکوع کو لمبا کر کے انتظار کرے، تاکہ وہ اس کے ساتھ مل جائے یا ایسا کرنا جائز نہیں ہے؟۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ اس کا انتظار نہیں کرے گا، اس لئے کہ رکوع میں اس کا انتظار کرنا عبادت میں اللہ عزوجل کے ساتھ مخلوق کو شریک کرنا ہے، اللہ تعالی فرماتے ہیں: "**وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهٖ أَحَدًا**"(۲) (اور اپنے پروردگار کی عبادت میں کسی کو بھی شریک نہ کرے) اور اس لئے بھی کہ امام کو نمازیوں کے ساتھ نرمی کی خاطر ہلکی نماز پڑھانے کا حکم دیا گیا ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: "**إذا صلی**

---

(۱) المجموع للإمام النووي ۳/۴۱۱، مغني المحتاج ۱/۱۶۵، البدائع ۱/۲۰۸،
حدیث حضرت علیؓ: "أن النبي ﷺ كان إذا ركع قال: اللهم لک رکعت" کی روایت مسلم (۱/۵۳۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من أدرک الرکوع فقد أدرک الرکعة" ان الفاظ کے ساتھ وارد ہوئی ہے: "من أدرک رکعة من الصلاة فقد أدرک الصلاة" (جس نے نماز کی ایک رکعت پالی اس نے نماز کو پالیا) اس کی روایت بخاری (الفتح ۲/۵۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں، اور مسلم (۱/۴۲۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/۳۲۳، الفواکہ الدوانی ۱/۲۴۰، المجموع ۴/۲۲۹، المغنی ۱/۵۰۴۔

(۲) سورۂ کہف/۱۱۰۔

أحدكم للناس فليخفف فإن فيهم الضعيف و السقيم و الكبير، وإذا صلى أحدكم لنفسه فليطول ماشاء"[۱]

(جب تم میں سے کوئی شخص لوگوں کو نماز پڑھائے تو ہلکی نماز پڑھائے، اس لئے کہ ان میں کمزور، بیمار اور بوڑھے بھی ہوتے ہیں اور اگر تم میں سے کوئی شخص تنہا نماز پڑھے تو جتنا چاہے لمبی کرے)۔

اوزاعی کا یہی مذہب ہے اور ابن المنذر نے اسے مستحسن قرار دیا ہے، اور یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ امام شامل ہونے والے کو جانتا ہو، لیکن اگر نہ جانتا ہو تو پھر انتظار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، ابن عابدین فرماتے ہیں کہ اگر وہ اللہ سے تقرب کا ارادہ کرلے، بغیر اس کے کہ اس کے دل میں اللہ کے سوا کسی اور چیز کا خیال آئے تو بالاتفاق مکروہ نہیں ہے، لیکن یہ نادر ہے، اور اس کا نام مسئلہ "ریاء" ہے، لہذا اس سے بچنا مناسب ہے۔

اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہ ہے کہ اگر مقتدیوں پر انتظار شاق گذرے تو ایسا کرنا مکروہ ہوگا، اس لئے کہ جو لوگ اس کے ساتھ ہیں ان کا احترام شامل ہونے والے کے مقابلے میں زیادہ ہے، اور اگر معمولی ہونے کی وجہ سے ان پر شاق نہ گزرے تو وہ اس کا انتظار کرے گا، اس لئے کہ اس میں شامل ہونے والے کے لئے فائدہ ہے اور یہ مقتدیوں پر گراں بھی نہیں۔

یہی مذہب ابومجلز، شعبی، نخعی، عبدالرحمٰن بن أبی لیلی، اسحاق اور ابوثور کا ہے۔

شافعیہ کا مذہب ان کے اصح قول کے مطابق یہ ہے کہ چند شرطوں کے ساتھ انتظار مستحب ہے، اور وہ شرائط درج ذیل ہیں:

الف- یہ کہ مسبوق انتظار کے وقت مسجد کے اندر ہو۔

ب- یہ کہ انتظار بہت زیادہ لمبا نہ ہو۔

ج- یہ کہ اس سے اللہ کا تقرب مقصود ہو نہ کہ شامل ہونے والے کی نظر میں محبوبیت یا اس کی خوشنودی۔

د- یہ کہ آنے والے کی حیثیت یا اس سے دوستی یا اس کے مرتبہ وغیرہ کی وجہ سے ایک دوسرے کے درمیان امتیاز نہ کرے، اس لئے کہ بغیر امتیاز کے انتظار کرنا رکعت پانے میں آنے والے کی اعانت کرنا ہے۔

لیکن اگر وہ محسوس کرے کہ نماز کے لئے آنے والا نماز کی جگہ سے باہر ہے یا انتظار میں مبالغہ کرے، مثلاً اتنا لمبا کردے کہ اگر اسے پوری نماز پر تقسیم کردیا جائے تو اس کا اثر ظاہر ہوجائے، یا اس کا انتظار اللہ تعالی کے واسطے نہ ہو یا مذکورہ بالا اسباب کی بنیاد پر آنے والوں کے درمیان فرق کرے تو انتظار قطعاً پسندیدہ نہیں ہے بلکہ مکروہ ہے، پس اگر اس طرح انتظار کرے تو ان حضرات کے راجح قول کے مطابق اس کی نماز باطل نہ ہوگی، اور ان میں سے بعض حضرات سے نماز کا باطل ہونا منقول ہے، اور یہ قول ضعیف اور غریب ہے[۱]۔

دوم: غیر اللہ کے لئے رکوع:

۱۴ - علماء فرماتے ہیں کہ ملاقات کے وقت سر جھکانے اور اس حد تک جھک جانے کا رواج جو رکوع کے کم سے کم درجے کو نہ پہنچے اس کی

---

(۱) حدیث: "إذا صلى أحدكم للناس فليخفف" کی روایت بخاری (الفتح ۱۹۹/۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳۴۱/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور مسلم کی روایت میں "وإذا صلى أحدكم ......" الخ کا ٹکڑا نہیں ہے، اور اس میں "ذا الحاجه" (ضرورت مند) کا اضافہ ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳۳۲/۱، البدائع ۲۱۸/۱، الفواکہ الدوانی ۲۴۰/۱، مغنی المحتاج ۲۳۳/۱، المجموع للإمام النوی ۲۲۹/۴، المغنی لابن قدامہ ۵۰۴/۱، ۲۳۶/۲۔

وجہ سے نہ کفر لازم آتا ہے اور نہ وہ حرام ہی ہے، لیکن اس کو مکروہ ہونا چاہئے، اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے آپ ﷺ سے پوچھا: "يا رسول الله، الرجل منا يلقى أخاه أو صديقه أينحني له؟ قال: لا، قال: أفيلتزمه ويقبله؟ قال: لا، قال: أفيأخذ بيده ويصافحه؟ قال: نعم"[۱] (اے اللہ کے رسول! ہم میں سے ایک آدمی اپنے بھائی یا دوست سے ملتا ہے تو کیا وہ اس کے لئے جھک جائے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، انہوں نے پوچھا: کیا وہ اس سے چمٹ جائے اور اس کا بوسہ لے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، انہوں نے دریافت کیا: کیا وہ اس کا ہاتھ پکڑے اور اس سے مصافحہ کرے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں)۔

لیکن اگر جھک جائے اور اس کا جھکنا رکوع کی حد کو پہنچ جائے تو بعض علماء کا مذہب یہ ہے کہ اگر اس نے اللہ کی تعظیم کی طرح اس غیر کی تعظیم کی نیت نہیں کی ہے تو ایسا کرنا نہ کفر ہوگا اور نہ حرام، لیکن اس میں شدید درجے کی کراہت ہے، اس لئے کہ اس کی صورت عموماً مخلوق کے لئے بہت زیادہ پیش آتی ہے۔

اور بعض علماء کا مذہب یہ ہے کہ ایسا کرنا حرام ہے، خواہ یہ عمل اس مخلوق کی تعظیم کے لئے نہ ہو، اس لئے کہ رکوع کی ہیئت کی صورت صرف اللہ سبحانہ کی عبادت کے لئے معروف ہے، ابن علان صدیقی فرماتے ہیں: حرام بدعات میں سے ایک ملاقات کے وقت رکوع کی ہیئت میں جھکنا ہے، لیکن اگر مخلوق کے لئے اس کا جھکنا رکوع کی حد کو پہنچ جائے اور اس سے اس کا مقصد اس مخلوق کی اس طرح تعظیم کرنا ہو جس طرح اللہ تعالی کی تعظیم کی جاتی ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ ایسا کرنے والا اسلام سے مرتد ہوجائے گا اور اس کی وجہ سے کافر ہوجائے گا، جیسا کہ اگر وہ اس مخلوق کو سجدہ کرے[۱]۔

(۱) حدیث: "سؤال الصحابی: يا رسول الله الرجل منا يلقى أخاه أو صديقه" کی روایت ترمذی (۵/ ۷۵ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ کی حدیث سے کی ہے اور کہا حدیث حسن ہے۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۵، دلیل الفالحین ۳/ ۵۶ ۳، تحفۃ المحتاج ۹/ ۹۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۹۶، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۵، الجمل علی شرح المنہاج ۵/ ۱۲۴۔

رکون

تعریف:

۱- رکون لغت میں: "رَکَنَ إلی الشيء یرکَنُ، و یرکُنِ" سے ماخوذ ہے، اس کا معنی: کسی چیز کی طرف مائل ہونا، آرام پانا اوراطمینان حاصل کرنا ہے[۱]۔

اورفقہی اصطلاح میں یہ پیغام نکاح دینے والے کی طرف مائل ہونا اورعورت یا اس کے متعلقین کی طرف سے اس پر رضامندی کا اظہار کرنا ہے[۲]۔

رکون میں صریح موافقت بھی داخل ہے اور ایسے طریقے پر رضامندی کا ظاہر ہونا بھی جس سے یہ سمجھا جائے کہ فریقین میں سے ہرایک دوسرے کی شرط اور عقد کے ارادے پر راضی ہے۔

شرعی حکم:

۲-ولی اور عورت کے لئے کسی صحیح مقصد کی خاطر پیغام نکاح پر رضامندی سے رجوع کرنا جائز ہے، اس لئے کہ یہ اس نکاح کا مقدمہ ہے جو عمر بھر کے لئے ہونے والا عقد ہے اور جس کا ضرر دائمی ہوگا، لہذا عورت کو اپنے بارے میں احتیاط کرنے اور اپنے فائدہ کو پیش نظر رکھنے کا حق ہے اور ولی اس سلسلے میں اس کے قائم مقام ہے۔

لیکن کسی صحیح مقصد کے بغیر پیغام نکاح کی قبولیت سے رجوع کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں وعدہ خلافی اور قول سے رجوع کرنا ہے، لیکن حرام نہیں ہے، اس لئے کہ حق اب تک لازم نہیں ہوا ہے جیسے کہ کوئی شخص کسی سامان کے متعلق بھاؤ کرے پھر اسے فروخت نہ کرنے میں مصلحت نظر آئے۔

اوراس مسئلہ میں تفصیل ہے جسے اصطلاح ("خطبہ" ۱۹/۱۹۵) میں دیکھا جائے۔

---

(۱) لسان العرب المحیط۔

(۲) مواہب الجلیل ۳/۴۱۰، ۴۱۱، الفواکہ الدوانی ۲/۳۱۔

رماد

تعریف:

۱- لغت میں رماد: کوئلہ کے برادہ کو کہتے ہیں جو آگ میں جلنے سے تیار ہو، اس کی جمع أرمدة اور أرمداء آتی ہے، اس مادہ کی اصل ہلاک ہونے اور مٹانے کا معنی رکھتی ہے، کہا جاتا ہے: "رَمَدَ رَمْداً و رمادةً و رمُوْدَةً" (یعنی وہ چیز ہلاک ہوگئی اور اس کا کوئی حصہ باقی نہ رہا) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "مَثَلُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادِ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيْحُ فِيْ يَوْمٍ عَاصِفٍ"[۱] (جو لوگ اپنے پروردگار کے ساتھ کفر کرتے رہتے ہیں ان کے اعمال کی حالت یہ ہے کہ جیسے راکھ جس کو تیز آندھی کے دن ہوا تیزی سے اڑالے جائے)، اللہ تعالیٰ نے کفار کے اعمال کی مثال بیان کی ہے کہ وہ ان کے اعمال کو اس طرح مٹادے گا جیسے سخت ہوا آندھی کے دن میں راکھ کو مٹادیتی ہے[۲]۔

اور کہا جاتا ہے: "فلان عظيم الرماد" (فلاں شخص بہت راکھ والا ہے) یہ سخاوت اور فیاضی سے کنایہ ہے، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے[۳]۔

اور رماد اصطلاح میں لغوی ہی معنی میں استعمال ہوتا ہے، یعنی کسی شئ کے جلنے کے بعد باقی رہ جانے والی چیز[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

تراب اور صعید:

۲- تراب: روئے زمین کی نرم چیز (مٹی) ہے اور یہ اسم جنس ہے، اور اس کے ایک حصہ کو تربة کہا جاتا ہے، اور یہ زمین کا ظاہری حصہ ہے، اور تراب کی جمع اتربة اور تربان آتی ہے[۲]۔

اور صعید: روئے زمین کا نام ہے، خواہ وہ مٹی ہو یا کچھ اور، ازہری کہتے ہیں: اکثر علماء کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالی کے قول "فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا"[۳] (تو تم پاک مٹی سے تیمّم کرلیا کرو)، میں صعید سے مراد وہ پاک مٹی ہے جو روئے زمین پر ہو[۴]۔

راکھ سے متعلق احکام:

راکھ کی طہارت:

۳- فقہاء کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ پاک چیز کے جلنے سے جو راکھ حاصل ہو وہ پاک ہے، جب تک کہ اس پر نجاست طاری نہ ہو، کیونکہ کسی چیز کا جلنا اسے ناپاک نہیں بناتا ہے، بلکہ وہ بعض فقہاء کے نزدیک پاک کرنے کا سبب ہے اور حدیث میں ثابت ہے: "لما جرح وجه النبي ﷺ يوم أحد، أخذت فاطمةؓ حصيرا فأحرقته حتى صار رمادا، ثم ألزقته

---

(۱) سورۂ ابراہیم/ ۱۸

(۲) متن اللغہ، لسان العرب، المعجم الوسیط، مادہ: "رمد"، القرطبی ۹/ ۳۵۳۔

(۳) قولہ: "عظيم الرماد" حضرت عائشہؓ کی حدیث کے واسطے سے "حديث أم زرع" میں آیا ہے، اس کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۲۵۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے اور دیکھئے فتح الباری ۹/ ۲۶۵۔

(۱) القرطبی ۹/ ۳۵۳۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب، المعجم الوسیط، مادہ: "ترب"۔

(۳) سورۂ نساء/ ۴۳۔

(۴) المصباح المنیر، لسان العرب، مادہ: "صعد"، ابن عابدین ۱/ ۱۶۱، الدسوقی ۱/ ۱۵۵۔

فاستمسک الدم"[1] (غزوہ احد کے دن جب نبی ﷺ کا چہرہ انور زخمی ہوا تو حضرت فاطمہؓ نے ایک چٹائی لے کر اسے جلایا یہاں تک کہ وہ راکھ ہوگئی، پھر اسے زخم پر چسپاں کردیا تو خون رک گیا)، حالانکہ نبی ﷺ نے ناپاک اور حرام چیز کے ذریعہ علاج معالجہ کرنے سے منع فرمایا ہے۔

لیکن وہ راکھ جو کسی ناپاک چیز کے جلنے کے بعد حاصل ہو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا مذہب اور یہی حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ قول ہے اور مالکیہ میں سے لخمی، تونسی اور ابن رشد کے نزدیک پسندیدہ اور معتمد قول ہے اور حنابلہ کے نزدیک ظاہر کے خلاف قول ہے کہ کسی ناپاک چیز یا نجاست سے آلودہ چیز کے جلنے سے حاصل ہونے والی راکھ پاک ہے، اور جلنے سے اسی طرح طہارت حاصل ہوجاتی ہے جس طرح دھونے سے ہوتی ہے [2]، صاحب درمختار فرماتے ہیں: ورنہ تمام شہروں میں روٹی کا ناپاک ہونا لازم آئے گا یعنی اس لئے کہ روٹی ناپاک گوبر پر پکائی جاتی ہے، اور راکھ کا کچھ حصہ روٹی پر بھی لگ جایا کرتا ہے، اور اسی جیسی بات حطاب نے بھی ذکر کی ہے [3]۔

اور اس لئے کہ آگ اس شئ کے اندر کی نجاست کو کھا جاتی ہے یا اسے دوسری چیز میں تبدیل کردیتی ہے، لہذا وہ حقیقت و ماہیت کے تبدیل ہوجانے کی وجہ سے پاک ہوجاتی ہے جیسے کہ شراب سرکہ بن جانے کے بعد پاک ہوجاتی ہے۔

اور اسی بنا پر ناپاک گوبر کے ذریعہ پکائی گئی روٹی پاک ہے، اگرچہ اس میں اس کی کچھ راکھ لگ گئی ہو، اور اس روٹی کو کھا کر منہ دھونے سے قبل نماز پڑھنا درست ہے، اور نماز میں اسے اپنے ساتھ لئے رہنا جائز ہے جیسا کہ دسوقی نے ذکر کیا ہے [1]۔

شافعیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کا ظاہر مذہب ہے اور مالکیہ کے نزدیک معتمد کے مقابلے میں دوسرا قول اور حنفیہ میں سے امام ابویوسف کا قول ہے کہ ناپاک چیز کے جلنے سے حاصل ہونے والی راکھ ناپاک ہے، اس لئے کہ نجاست کے اجزاء موجود ہیں، اور جلانا باقی ماندہ چیز کو دوسری چیز میں تبدیل نہیں کرتا، لہذا عین نجس کے باقی رہنے کے ساتھ طہارت ثابت نہیں ہوگی [2]۔

بہوتی کہتے ہیں کہ نجاست نہ ایک حال سے دوسرے حال میں تبدیل ہوجانے سے پاک ہوتی ہے اور نہ آگ (میں جلنے) سے، اس لئے نجس گوبر کی راکھ بھی ناپاک ہے [3]۔

راکھ سے تیمّم:

۴- تیمّم کی مشروعیت کے سلسلے میں اصل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "**فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا**" [4] (تو تم لوگ مٹی سے تیمّم کرلیا کرو)، (امام ابویوسف کے علاوہ) حنفیہ اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ صعید زمین کے وہ اجزاء ہیں جو ظاہر ہوں، پس صعید زمین کا ظاہر ہے، لہذا ہر اس چیز سے تیمّم جائز ہے جو زمین کی جنس سے ہو، جیسا کہ اس کی تائید درج ذیل حدیث سے ہوتی ہے: "**جعلت لي الأرض مسجدا**

(۱) حدیث: "لما جرح وجه النبي ﷺ" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۹۷ طبع السّلفیہ) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۱۷، بدائع الصنائع للکاسانی ۱/ ۸۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۷، ۵۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۳۰، أسنی المطالب ۱/ ۱۹، المغنی ۱/ ۷۲، کشاف القناع ۱/ ۱۸۶، ۱۸۷۔

(۳) الدر المختار ۱/ ۲۱۷، مواہب الجلیل للحطاب ۱/ ۱۰۷۔

(۱) سابقہ مراجع، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۶۹۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۱۸۶۔

(۴) سورۂ نساء/ ۴۳۔

وطھورا"[۱] (زمین میرے لئے مسجد اور ذریعہ طہارت بنائی گئی) اور جو چیز آگ میں جل کر راکھ ہوجائے، جیسے درخت اور گھاس تو وہ زمین کی جنس سے نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ صعید مٹی ہے، جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: "صعید کھیتی کی مٹی ہے، اور طیب کا معنی پاک ہے" اور کھیتی سے مراد زراعت کی زمین ہے، اور اس بنا پر راکھ سے تیمّم جائز نہ ہوگا، اگرچہ وہ تمام فقہاء کے نزدیک پاک ہے اس لئے کہ وہ نہ مٹی ہے اور نہ زمین کی جنس سے ہے[۲]۔

اور جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ اگر ٹھیکرے یا جلی ہوئی مٹی کو کوٹ دیا جائے تو اس سے بھی تیمّم کرنا جائز نہ ہوگا، جیسا کہ جلی ہوئی زمین کے اجزاء سے تیمّم کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ پکانے کی وجہ سے اب وہ مٹی کا مصداق نہیں رہا[۳]۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں: اگر زمین کی مٹی اس میں کچھ ملائے بغیر جلا دی جائے یہاں تک کہ وہ سیاہ ہوجائے تو بھی اس سے تیمّم جائز ہے، اس لئے کہ بدلنے والی چیز مٹی کا رنگ ہے، اس کی ذات نہیں بدلی ہے، اسی طرح انہوں نے یہ صراحت کی ہے کہ راکھ اگر لکڑی کی ہو تو اس سے تیمّم جائز نہیں ہے، اور اگر پتھر کی ہو تو اس سے تیمّم جائز ہے[۴]۔

(۱) حدیث: "جعلت لی الأرض مسجدا و طهورا" کی روایت بخاری (۱/ ۵۳۳ طبع السّلفیہ) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۵۹، ۱۶۱، الدسوقی ۱/ ۱۵۵، مغنی المحتاج ۱/ ۹۶، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۴۹، کشاف القناع ۱/ ۱۷۲۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۵۶، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۴۹، مغنی المحتاج ۱/ ۹۶۔

(۴) مراقی الفلاح ۱/ ۶۴، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۶۱۔

راکھ کی مالیت اور اس کا قیمت والا ہونا:

۵- مال وہ ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہوتی ہے اور جسے خرچ کیا جاتا ہے اور روک کر رکھا جاتا ہے، اور متقوم وہ ہے جس سے شرعاً نفع اٹھانا مباح ہو[۱]، اور جو شی پاک ہو، نفع بخش ہو اور شرعاً حرام نہ ہو، وہ فقہاء کے نزدیک مال ہے، اور حنفیہ کی تعبیر میں وہ متقوم ہے[۲]، اس بنا پر پاک راکھ مال متقوم ہے، فقہاء کے نزدیک اس کی خرید وفروخت صحیح ہے، اس لئے کہ اس سے شرعاً نفع اٹھانا جائز ہے، اور فقرہ/ ۳ میں مذکور حضرت فاطمہؓ کی حدیث سے علاج معالجہ میں اس سے نفع اٹھانا ثابت ہے۔

عرف میں اسے تنہا استعمال کرنے کا بھی رواج ہے اور اسے زمین میں ڈال کر مخلوط شکل میں بھی تاکہ زراعت وغیرہ میں پیداوار بڑھائی جائے، اور اس کے استعمال کی ممانعت کے سلسلے میں نص وارد نہیں ہے، اس لئے وہ مالیت والی اور لوگوں کے لئے قابل انتفاع چیز ہے، جس کی خرید وفروخت جائز ہے۔

یہی حکم اس راکھ کا بھی ہے جو عین نجاست یا نجاست سے آلودہ چیز کے جلنے سے حاصل ہوتی ہے، ان حضرات کے نزدیک جو اس کی طہارت کے قائل ہیں یعنی حنفیہ اور بعض مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی ایک روایت یہی ہے، اس لئے کہ نجس چیز کے جلنے سے حاصل ہونے والی راکھ ان کے نزدیک پاک ہے، اس سے نفع اٹھانا جائز ہے[۳]۔

لیکن جو حضرات اس کے نجس ہی باقی رہنے کے قائل ہیں اور وہ شافعیہ اور ان کے ہم خیال فقہاء ہیں، ان کے نزدیک اس کا حکم راکھ

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ، دفعہ ۱۲۶، ۱۲۷، ابن عابدین ۴/ ۱۰۰۔

(۲) الزیلعی ۴/ ۱۲۶، الدسوقی ۳/ ۱۰، القلیوبی ۲/ ۱۵۷، کشاف القناع ۳/ ۱۵۲۔

(۳) سابقہ مراجع، البنایۃ علی الہدایہ ۹/ ۳۲۸۔

کی اصل کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا، لہذا اگر راکھ کی اصل جلنے سے قبل ناپاک تھی اس طور پر کہ شریعت میں اسے مال متقوم نہیں سمجھا جاتا تھا، مثلاً شراب، خنزیر، مردار، بہنے والا خون اور انسانی غلاظت وغیرہ، اور جیسے کتا اور کیڑے مکوڑے اکثر فقہاء کے نزدیک اور وہ درندے جن میں کوئی نفع نہیں ہے، بعض فقہاء کے نزدیک اس سلسلے میں کچھ تفصیل کے ساتھ، تو ان چیزوں کے جلنے سے جو راکھ باقی بچے وہ اپنی نجاست کی حالت پر باقی رہے گی، ان حضرات کے نزدیک وہ مال متقوم نہیں ہوگا، اس لئے کہ نجاست سے حاصل ہونے والی راکھ اس کا جزء ہے، جلنے کی وجہ سے وہ دوسری چیز نہیں ہوجاتی ہے [۱]۔

دردیر فرماتے ہیں: اگر نجاست کے اعراض (اوصاف) بدل جائیں، تو بھی استصحاب حال کے اعتبار سے اس کے سابق حکم میں تبدیلی واقع نہیں ہوگی [۲] (دیکھئے: "بیع منہی عنہ"، فقرہ/۷، ۱۲)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/۲۳۰، ابن عابدین ۴/۱۰۳، البدائع ۱/۸۵، ۵/۱۴۰، جواہر الإکلیل ۱/۹، الدسوقی ۱/۵۷، ۵۸، حاشیۃ القلیوبی ۲/۲۵۷، المغنی لابن قدامہ ۱/۲۷، کشاف القناع ۱/۱۸۶، ۳/۱۵۶۔

(۲) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۱/۵۷،۵۸۔

رمضان

تعریف:

۱- رمضان مشہور مہینے کا نام ہے، اس کے نام رکھنے کے بارے میں کہا گیا ہے کہ جب لوگوں نے قدیم لغت سے مہینوں کے نام نقل کئے تو انہیں انہی زمانوں کے ساتھ موسوم کردیا جن میں وہ مہینے واقع ہوئے، چنانچہ یہ مہینہ شدید جھلسا دینے والی گرمی کے دنوں میں آیا تو اسی کے ساتھ موسوم کرتے ہوئے اس کا نام رمضان رکھا گیا [۱]۔

ماہ رمضان کا ثبوت:

۲- ماہ رمضان کا ثبوت اس کا چاند دیکھنے سے ہوتا ہے، اور اگر دیکھنا دشوار ہو تو شعبان کے تیس دنوں کی گنتی پوری کرنے کے بعد رمضان شروع ہوتا ہے۔

اور کم از کم کتنے افراد کی شہادت سے رویت ثابت ہوگی، اس سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ایک عادل آدمی کی رویت سے ماہ رمضان کا ثبوت ہوگا۔

اور حنفیہ نے ایک عادل آدمی کی رویت کا اعتبار کرنے میں یہ قید لگائی ہے کہ آسمان صاف نہ ہو یعنی وہ غبار آلود یا ابر آلود ہو، لیکن اگر آسمان صاف ہو تو رویت کا ثبوت اتنے لوگوں کی گواہی سے ہوگا جن

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح، مادہ: "رمض"۔

کی خبر سے علم اوریقین حاصل ہوجائے۔

ایک عادل آدمی کی رویت سے مہینے کے ثبوت کے قائلین نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: **"تراءی الناس الهلال ، فأخبرت النبي ﷺ أني رأيته فصامه، و أمرالناس بصيامه"**[۱] (لوگوں نے چاند دیکھنے کی کوشش کی، پس میں نے نبی ﷺ کو بتلایا کہ میں نے چاند دیکھا ہے تو آپ ﷺ نے روزہ رکھا اور لوگوں کو اس کا روزہ رکھنے کا حکم دیا)۔

اسی طرح ان حضرات نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: **"جاء أعرابي إلى النبي ﷺ، فقال: إني رأيت الهلال -يعني رمضان- قال: أتشهد أن لا إله إلا الله؟ أتشهد أن محمداً (رسول الله)؟ قال: نعم، قال: يا بلال، أذن في الناس أن يصوموا غداً"**[۲] (ایک اعرابی نبی ﷺ کے پاس آیا اور کہا کہ میں نے چاند دیکھا ہے، (یعنی رمضان کا) نبی ﷺ نے دریافت فرمایا: کیا تم اس بات کی شہادت دیتے ہو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں؟ کیا تم گواہی دیتے ہو کہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں؟ اس نے کہا: ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: اے بلال! لوگوں میں اس کا اعلان کردو کہ وہ کل سے روزہ رکھیں)۔

(۱) حدیث ابن عمرؓ: "تراءی الناس الهلال" کی روایت ابوداؤد (۲/۷۵۶، ۷۵۷ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/۴۲۳، طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اوراسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان سے موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ: "جاء أعرابي إلى النبي ﷺ" کی روایت ترمذی (۳/۶۵ طبع الحلبی) اورنسائی (۴/۱۳۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور ان دونوں حضرات نے اس کے مرسل ہونے کو ترجیح دی ہے۔

مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ ماہ رمضان کا ثبوت دو عادل آدمیوں کی شہادت کے بغیر نہ ہوگا، ان کا استدلال حسین بن الحارث جدلی کی حدیث سے ہے، وہ فرماتے ہیں: **"إن أمير مكة -الحارث بن حاطب- قال: عهد إلينا رسول الله ﷺ أن ننسک للرؤية، فإن لم نره و شهد شاهدا عدل نسكنا بشهادتهما"**[۱] (مکہ کے امیر حارث بن حاطب نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں یہ حکم دیا کہ ہم چاند دیکھ کر روزہ رکھیں، اور اگر ہم اسے نہ دیکھ سکیں اور دو عادل شاہد اس کی شہادت دیں تو ان کی شہادت پر روزہ رکھیں)۔

رمضان کا چاند دیکھنے کی خبر دینا روایت ہے یا شہادت اس میں تردد ہے، جن حضرات نے اسے روایت قرار دیا ہے اور وہ حنفیہ اور حنابلہ ہیں اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، انہوں نے اس میں عورت کے قول کو قبول کیا ہے، اور جن حضرات نے اسے شہادت قرار دیا ہے اور وہ مالکیہ ہیں اور شافعیہ کا اصح قول بھی یہی ہے، تو انہوں نے اس میں عورت کے قول کو قبول نہیں کیا ہے۔

اگر چاند کی رویت ممکن نہ ہو تو شعبان کے تیس دنوں کی تعداد کو مکمل کرنا ضروری ہے، اور یہ جمہور (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا قول ہے اور حنابلہ کے مذہب کی ایک روایت ہے)، ان حضرات نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"صوموا لرؤيته، و أفطروا لرؤيته، فإن حال بينكم وبينه سحابة، فأكملوا العدة، ولا تستقبلوا الشهر استقبالاً"**[۲] (چاند دیکھ کر روزے رکھو اور چاند دیکھ کر روزے

(۱) حدیث حارث بن حاطبؓ کی روایت دارقطنی (۲/۱۶۷ طبع دارالمحاسن) نے کی ہے اوراسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ: "صوموا لرؤيته" کی روایت نسائی (۴/۱۳۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور حاکم (۱/۴۲۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے

چھوڑ دو، پس اگر تمہارے اور چاند کے درمیان بادل حائل ہو جائے تو تیس دن کی گنتی پوری کرو، اور اس سے قبل مہینے شروع نہ کرو)۔

اور ایک روایت میں ہے: "**لاتصوموا قبل رمضان، صوموا للرؤية و أفطروا للرؤية، فإن حالت دونه غياية فأكملوا ثلاثين**"(1) (رمضان سے قبل روزہ نہ رکھو، چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر افطار کرو، پس اگر تمہارے اور اس کے درمیان کوئی چیز حائل ہو جائے تو تیس دن مکمل کرلو)۔

حنابلہ کی ایک دوسری روایت ہے اور وہی ان کا مذہب بھی ہے کہ جب آسمان صاف ہو اور تیس کی رات کو چاند نظر نہ آئے تو شعبان کے تیس دنوں کی گنتی مکمل کی جائے گی اور اگر آسمان میں غبار یا بادل ہو اور چاند نظر نہ آئے تو شعبان کے انتیس دن سمجھے جائیں گے، اور تیسویں دن (یعنی شک کے دن) رمضان کی نیت سے احتیاطاً روزہ رکھا جائے گا، اور ان حضرات نے حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "**إذا رأيتموه فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، فإن غم عليكم فاقدروا له**"(2) (جب تم لوگ چاند دیکھ لو تو روزہ رکھو اور جب تم لوگ چاند دیکھ لو تو افطار کرو، اور اگر چاند دکھائی نہ دے تو اس کا حساب پورا کرو)، ان حضرات نے رسول اللہ ﷺ کے قول "**فاقدروا له**" کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ اسے تنگ کردو اور وہ یہ ہے کہ شعبان کو انتیس دن کا مہینہ قرار دیا جائے۔

= اور الفاظ نسائی کے ہیں، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(1) حدیث: "لاتصوموا قبل رمضان، صوموا للرؤية......" کی روایت نسائی (۴/۱۳۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور ترمذی (۳/۶۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(2) حدیث: "إذا رأيتموه فصوموا" کی روایت مسلم (۲/۷۶۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ماہ رمضان کے ثابت کرنے میں حساب کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس بنا پر کہ ہم چاند دیکھ ہی کر عبادت کرتے ہیں۔

اس مسئلہ میں بعض شافعیہ نے اختلاف کیا ہے، اور تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "رویۃ الہلال" اور "تنجیم"۔

رمضان کے چاند میں اختلاف مطالع:

۳- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ ماہ رمضان کے ثابت کرنے میں اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، پس اگر کسی شہر میں رمضان کے چاند کی رویت ثابت ہو جائے تو تمام ممالک میں تمام مسلمانوں پر روزہ رکھنا لازم ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**صوموا لرؤيته**"(1) (اسے دیکھ کر روزہ رکھو)، یہ پوری امت سے خطاب ہے۔

اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار کیا جائے گا، اس کی تفصیل: اصطلاح "رویۃ الہلال"، اور "مطالع" میں ہے۔

۴- فقہاء کا اتفاق ہے کہ شوال کے چاند کی رویت میں دو عادل آدمیوں کی شہادت کا اعتبار کیا جائے گا، اور اسی سے رمضان ختم ہوگا، اور اس مسئلے میں ابوثور کے علاوہ کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ایک آدمی کا قول قبول کیا جائے گا، اور دو آدمیوں کی شہادت کے اعتبار کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے، وہ نبی ﷺ کے بارے میں نقل کرتے ہیں: "**أنه أجاز شهادة رجل واحد على رؤية الهلال، (هلال رمضان)، وكان لايجيز على شهادة الإفطار إلا بشهادة رجلين**"(2) (آپ

(1) حدیث: "صوموا لرؤيته" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ پر گذر چکی۔

(2) حدیث ابن عمرؓ: "أن النبي ﷺ أجاز شهادة رجل واحد" کی روایت

ﷺ نے چاند (یعنی رمضان کے چاند) کی رویت کے لئے ایک آدمی کی شہادت کو جائز قرار دیا اور آپ ﷺ افطار کی شہادت کے لئے دو افراد سے کم کی شہادت کو جائز قرار نہیں دیتے تھے)۔

اس کو ان باقی شہادتوں پر قیاس کیا گیا ہے جو مال نہیں ہیں اور جن سے مال مقصود نہیں ہوتا، جیسے کہ قصاص اور وہ امور جن سے عام طور پر مرد واقف ہوتے ہیں، اور اس لئے کہ وہ ایسے چاند کی شہادت دینا ہے جس سے عبادت میں داخل نہیں ہوا جاتا، لہذا اس میں دوسری شہادتوں کی طرح دو آدمیوں سے کم کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی[۱]۔

ماہ رمضان کی خصوصیات:

دوسرے مہینوں کے مقابلہ میں ماہ رمضان کے کچھ مخصوص احکام اور فضائل ہیں:

پہلی خصوصیت: ماہ رمضان میں قرآن کا نزول:

۵-قرآن ایک ساتھ ہی لوح محفوظ سے آسمان دنیا کے بیت العزت میں نازل ہوا، اور یہ رمضان میں اور اس میں متعین طور پر شب قدر میں نازل ہوا، پھر واقعات کے لحاظ سے تیئس سالوں میں تھوڑا تھوڑا نازل ہوا، جیسا کہ قرآن کریم میں وارد ہے: "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْ أُنزِلَ فِیْهِ الْقُرْآنُ هُدًی لِّلنَّاسِ وَبَیِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدٰی وَالْفُرْقَانِ"[۲] (ماہ رمضان وہ ہے جس میں قرآن مجید اتارا گیا ہے لوگوں کے لئے ہدایت ہے (اس میں) کھلے ہوئے (دلائل ہیں) ہدایت اور (حق و باطل میں) امتیاز کے)۔

اور اللہ تعالی کا قول ہے: "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِیْ لَیْلَةِ الْقَدْرِ"[۱] (بے شک ہم نے اسے (قرآن کو) شب قدر میں اتارا ہے)۔

اور اس کی تفسیر میں مجاہدؒ سے ان کا یہ قول منقول ہے: شب قدر ہزار مہینوں سے بہتر ہے، یعنی ایسے ہزار مہینوں سے جن میں شب قدر نہ ہو، اور اسی طرح کی بات قتادہ اور امام شافعی وغیرہ سے منقول ہے اور ابن جریر اور ابن کثیر نے اسی کو اختیار کیا ہے[۲]۔

دوسری خصوصیت: روزہ کی فرضیت:

٦-رمضان کا روزہ اسلام کے پانچ ارکان میں سے ایک رکن ہے، جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں آیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**بني الإسلام علی خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، و أن محمدا رسول الله، و إقام الصلاة، و إیتاء الزکاة، وحج البیت، وصوم رمضان**"[۳] (اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر رکھی گئی ہے: اس بات کی گواہی دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں، نماز قائم کرنا، زکاۃ ادا کرنا، بیت اللہ کا حج کرنا اور رمضان کے روزے رکھنا)، اور قرآن کریم سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے روزے رکھنا فرض ہے، جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "یَاأَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُوْنَ"[۴] (اے ایمان والو! تم پر

دار قطنی (۱۵٦/۲ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور کہا کہ اس میں حفص بن عمر أیلی ابو اسماعیل منفرد ہیں اور وہ حدیث میں ضعیف ہیں۔

(۱) الاختیار ۱/۱۲۹، ۱۳۰، کشاف القناع ۳۰۱/۲، ۳۰۵، المغنی ۱۵۹/۳، المجموع ٦/۲۷۳، ۲۷۷، ۲۸۰، حاشیہ ابن عابدین ۹۲/۲، حاشیۃ الدسوقی ۵۰۹/۱، ۵۱۲، الخرشی ۲۳۴/۲۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۱) سورۂ قدر/۱۔

(۲) تفسیر ابن کثیر ۳۸۰/۱، ۳۳۲/۷ طبع دار الأندلس، بیروت۔

(۳) حدیث: "بني الإسلام علی خمس: شهادة أن لا إله إلا الله......" کی روایت بخاری (الفتح ۴۹/۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴۵/۱ ط الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۸۳۔

روزے فرض کئے گئے، جیسا کہ ان لوگوں پر فرض کئے گئے تھے جو تم سے قبل ہوئے ہیں، عجب نہیں کہ تم متقی بن جاؤ)، اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْ أُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْآنُ، هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَیِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدٰى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ"[1] (ماہ رمضان وہ ہے جس میں قرآن اتارا گیا ہے، وہ لوگ کے لئے ہدایت ہے، اور (اس میں) کھلے ہوئے (دلائل ہیں) ہدایت اور (حق و باطل میں) امتیاز کے، سو تم میں سے جو کوئی اس مہینہ کو پائے، لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے) اور اس کے روزے کی فرضیت پر امت کا اجماع ہے۔

تفصیل "صوم" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

تیسری خصوصیت: صدقہ کرنے کی افضلیت:

۷- حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رمضان میں صدقہ کرنا دوسرے مہینوں میں صدقہ کرنے سے افضل ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "**كان النبي ﷺ أجود الناس بالخير وكان أجود مايكون في رمضان حين يلقاه جبرئيل، وكان جبرئيل عليه السلام يلقاه كل ليلة في رمضان حتى ينسلخ، يعرض عليه النبي ﷺ القرآن، فإذا لقيه جبريل عليه السلام كان أجود بالخير من الريح المرسلة**"[2] (نبی ﷺ جود و سخا میں لوگوں میں سب سے آگے تھے اور رمضان میں جب جبرئیل علیہ السلام آپ سے ملتے تھے تو آپ کی یہ کریمانہ صفت اور زیادہ نمایاں ہو جاتی تھی، اور جبرئیلؑ رمضان کی ہر رات میں آپ سے ملتے تھے، رمضان کے ختم ہونے تک یہی معمول رہتا تھا اور نبی ﷺ ان کو قرآن سناتے تھے تو جب جبرئیلؑ آپ سے ملتے تو آپ ﷺ خیر کے کاموں میں تیز ہواؤں سے بھی بڑھ جاتے تھے)، ابن حجر فرماتے ہیں: جود کا معنی شریعت میں مناسب آدمی کو مناسب چیز دینا ہے اور وہ صدقہ سے عام ہے، نیز رمضان نیکیوں کا موسم ہے، اس لئے کہ اس مہینے میں اللہ کی نعمتیں اس کے بندوں پر دوسرے مہینوں کے مقابلے میں زیادہ ہوتی ہیں، چنانچہ اللہ کی جو سنت اپنے بندوں کے ساتھ ہے، نبی ﷺ اس کی پیروی کو ترجیح دیتے تھے[1]۔

چوتھی خصوصیت: رمضان میں شب قدر:

۸- اللہ تعالی نے رمضان کو شب قدر کی وجہ سے فضیلت دی ہے، اور اس مبارک رات کے مقام کو بیان کرنے کے سلسلے میں سورۃ القدر نازل ہوئی ہے، اور بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**أتاكم رمضان شهر مبارك فرض الله عزوجل عليكم صيامه، تفتح فيه أبواب السماء، و تغلق فيه أبواب الجحيم، و تغل فيه مردة الشياطين، لله فيه ليلة خير من ألف شهر، من حرم خيرها فقد حرم**"[2] (تم پر ایک بابرکت مہینہ رمضان آ گیا، اللہ تعالی نے اس کے روزے تم پر فرض کئے ہیں، اس میں آسمان کے دروازے کھول دیئے جاتے ہیں اور اس میں جہنم کے دروازے بند کر دیئے جاتے ہیں، سرکش شیاطین جکڑ دیئے جاتے ہیں، اللہ کے لئے اس میں ایک رات ہے جو ہزار مہینوں سے بہتر ہے،

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۲) حدیث: "كان أجود الناس بالخير" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۱۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) فتح الباری ۱/ ۳۱، ۴/ ۱۱۶۔

(۲) حدیث: "أتاكم رمضان شهر مبارك" کی روایت نسائی (۴/ ۱۲۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

جوشخص اس کی خیر سے محروم رہا تو وہ حقیقتاً محروم ہے)۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک دوسری حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من قام ليلة القدر إيمانا واحتسابا غفر له ماتقدم من ذنبه**"(۱) (جس شخص نے شب قدر میں ایمان اور ثواب کی امید کے ساتھ عبادت کی، اس کے تمام پچھلے گناہ بخش دیئے جاتے ہیں)۔

تفصیل "لیلۃ القدر" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

پانچویں خصوصیت: نماز تراویح:

۹- رمضان کی راتوں میں قیام سنت ہے، اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے، اور نووی نے ذکر کیا ہے کہ رمضان کی راتوں میں قیام سے مراد تراویح کی نماز ہے، یعنی تراویح کی نماز سے قیام کا مقصود حاصل ہوجاتا ہے(۲)، اور رمضان کی راتوں میں قیام کی فضیلت میں نبی ﷺ کی یہ حدیث آئی ہے: "**من قام رمضان إيمانا و احتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه**"(۳) (جوشخص رمضان (کی راتوں) میں ایمان اور ثواب کی امید کے ساتھ قیام کرے تو اس کے تمام پچھلے گناہ بخش دیئے جائیں گے۔ تفصیل "إحیاء اللیل" اور "صلاۃ التراویح" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

چھٹی خصوصیت: اعتکاف:

۱۰- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ رمضان کے آخری عشرہ میں اعتکاف کرنا سنت مؤکدہ ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ نے اس کی پابندی فرمائی ہے، جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: "**أن النبي ﷺ كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان حتى توفاه الله تعالى، ثم اعتكف أزواجه من بعده**"(۱) (نبی ﷺ رمضان کے آخری عشرہ میں اعتکاف فرماتے تھے، وفات تک آپ ﷺ کا یہ معمول رہا، پھر آپ ﷺ کے بعد آپ ﷺ کی ازواج مطہرات نے اعتکاف کیا)۔

حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے: "**أن رسول الله ﷺ كان يعتكف في العشر الأوسط من رمضان، فاعتكف عاما حتى إذا كان ليلة إحدى و عشرين و هي الليلة التي يخرج من صبيحتها من اعتكافه قال: من كان اعتكف معي فليعتكف العشر الأواخر**"(۲) (رسول اللہ ﷺ رمضان کے درمیانی عشرہ کا اعتکاف کرتے تھے، پس ایک سال آپ ﷺ نے اعتکاف کیا، یہاں تک کہ جب اکیس کی شب ہوئی اور یہ وہی رات تھی جس کی صبح کو آپ اپنے اعتکاف سے نکلتے تھے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے بھی میرے ساتھ اعتکاف کیا ہو، اسے چاہئے کہ آخری عشرہ کا اعتکاف کرے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اعتکاف" ۵/ ۲۰۷۔

ساتویں خصوصیت: رمضان میں قرآن کریم کی تلاوت اور ذکر:

۱۱- رمضان میں قرآن کا دور کرنا اور کثرت سے اس کی تلاوت کرنا

---

(۱) حدیث: "من قام ليلة القدر إيمانا و احتسابا......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۱۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۴/ ۲۵۱۔

(۳) حدیث: "من قام رمضان إيمانا و احتسابا......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۵۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۲۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۷۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۳۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث أبی سعیدؓ: "أن رسول الله ﷺ كان يعتكف العشر الأوسط من رمضان" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۷۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

تاکید کے ساتھ مستحب ہے، اور قرآن کا دور اس طرح ہوگا کہ وہ دوسرے کو پڑھ کر سنائے اور دوسرا اس کو پڑھ کر سنائے، اور استحباب کی دلیل یہ ہے: **"أن جبريل كان يلقى النبي ﷺ في كل ليلة من رمضان فيدارسه القرآن"**(۱) (جبرئیل علیہ السلام رمضان کی ہر رات میں نبی ﷺ سے ملاقات کرتے تھے اور آپ ان کے ساتھ قرآن کا دور فرماتے تھے)۔

قرآن کا پڑھنا مطلقاً مستحب ہے، لیکن رمضان میں اس کی تاکید زیادہ ہے(۲)۔

آٹھویں خصوصیت: رمضان میں اعمال صالحہ کا ثواب دو چند ہو جاتا ہے:

۱۲ - رمضان کے مہینے میں صدقہ کی تاکید ہے، جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ کی سابقہ حدیث میں ہے، اس لئے کہ وہ تمام مہینوں سے افضل ہے، اور اس لئے بھی کہ لوگ اس میں طاعت میں مشغول رہتے ہیں، اپنی کمائی کے لئے فارغ نہیں ہوتے ہیں، اس لئے اس میں ضرورت زیادہ شدید ہوتی ہے اور اس لئے بھی کہ نیکیاں اس میں دو چند ہو جاتی ہیں۔

ابراہیم فرماتے ہیں: رمضان کی ایک تسبیح غیر رمضان کی ہزار تسبیح سے بہتر ہے(۳)۔

نویں خصوصیت: روزہ دار کو افطار کرانا:

۱۳ - حضرت زید بن خالد جہنیؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ

(۱) حدیث: **"أن جبريل كان يلقى النبي ﷺ في كل ليلة من رمضان"** کی تخریج فقرہ نمبر ۷ پر گذر چکی۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۳۶۸، أسنی المطالب ۱/ ۴۲۰، کشاف القناع ۲/ ۳۳۲۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۳۳۲، أسنی المطالب ۱/ ۴۰۶۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"من فطر صائما كان له مثل أجره، غير أنه لا ينقص من أجر الصائم شيئا"**(۱) (جس شخص نے کسی روزہ دار کو افطار کرایا تو اس کے لئے اسی کی طرح اجر ہوگا اور روزہ دار کے اجر میں کچھ بھی کمی نہ کی جائے گی۔

دسویں خصوصیت: رمضان میں عمرہ کی افضلیت:

۱۴ - رمضان میں عمرہ کرنا دوسرے مہینوں میں عمرہ کرنے سے افضل ہے(۱)، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"عمرة في رمضان تعدل حجة"**(۳) (رمضان کا ایک عمرہ ایک حج کے برابر ہے)۔

رمضان میں عبادت میں مشغول ہونے کی وجہ سے کمائی چھوڑ دینا:

۱۵ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ضرورت مند آدمی کے لئے بقدر ضرورت کمانا فرض ہے، اور فقہاء کا اختلاف ہے کہ ان دونوں میں سے کون افضل ہے، کمانے میں مشغول رہنا افضل ہے، یا عبادت کے لئے فارغ رہنا؟

چنانچہ بعض حضرات کا مذہب یہ ہے کہ کمانے میں مشغول رہنا افضل ہے، اس لئے کہ کمانے کی منفعت عام ہے، پس مثلاً جو شخص زراعت میں مشغول ہے اس کے عمل کا نفع مسلمانوں کی جماعت کے

(۱) حدیث: "من فطر صائما......" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۶۲ طبع الحلبی) نے حضرت زید بن خالد جہنیؓ سے کی ہے اور کہا: حسن صحیح ہے۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۵۲۰، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۵۱، أسنی المطالب ۱/ ۴۵۸۔

(۳) حدیث: "عمرة في رمضان تعدل حجة" کی روایت احمد (۱/ ۳۰۸ طبع المکتب الإسلامی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور اس کی اصل صحیحین میں ہے۔

لئے عام ہے اور جو شخص عبادت میں مشغول ہے وہ صرف اپنے آپ کو نفع پہنچا رہا ہے۔

اور کمائی کے ذریعہ انسان طرح طرح کی طاعتوں کے ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے، مثلاً جہاد، حج، صدقہ، والدین کے ساتھ احسان، صلہ رحمی اور رشتہ داروں اور غیر رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک، اورعبادت میں مشغول رہنے میں صرف بعض اقسام کی عبادت کے ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے، مثلاً روزہ اور نماز۔

اور جن حضرات کا مذہب یہ ہے کہ عبادت میں مشغول رہنا افضل ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ انبیاء و مرسلین علیہم الصلاۃ والسلام عام اوقات میں کمانے میں مشغول نہیں ہوتے تھے اور عبادت میں ان کی مشغولیت زیادہ تھی، لہذا یہ دلیل ہے کہ عبادت میں مشغول ہونا افضل ہے، اس لئے کہ انبیاء علیہم السلام اپنے لئے اعلی درجے کو اختیار فرماتے تھے۔

اور اس بنا پر جو شخص اتنے مال کا مالک ہو جو رمضان میں اس کی ضرورت کے لئے کافی ہو جائے، اس کے حق میں اس مہینے کی فضیلت کو حاصل کرنے کے لئے عبادت میں مشغول رہنا افضل ہوگا، ورنہ کمانا اس کے حق میں افضل ہوگا، تاکہ جن ضروری چیزوں کو حاصل کرنا اس پر فرض ہے ان کو نہ چھوڑے۔

اور امام احمد نے اپنی مسند میں وہب بن جابر خیوانی سے روایت نقل کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں بیت المقدس میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس آیا، ان کے پاس ان کا ایک غلام آیا اور اس نے کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ اس ماہ یعنی رمضان میں یہاں قیام کروں تو حضرت عبداللہ نے ان سے کہا: کیا تم اپنے اہل وعیال کے لئے کچھ مال چھوڑ آئے ہو جس سے ان کے کھانے پینے کی ضرورت پوری ہو؟ تو اس نے کہا: نہیں، حضرت عبداللہ نے فرمایا: پھر تو نہیں، تم واپس جاؤ اور ان کے لئے اتنا مال چھوڑ کر آؤ جس سے ان کی غذائی ضرورت پوری ہو، اس لئے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: ''**كفى بالمرء إثما أن يضيع من يقوت**''[1] (انسان کے گنہگار ہونے کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ ان لوگوں کو ضائع کردے جن کی روزی اس کے ذمہ ہو) اور خطیب نے اپنی کتاب ''الجامع لاخلاق الراوی وآداب السامع'' میں اس حدیث کا عنوان ان الفاظ میں قائم کیا ہے: حدیث کے طالب علم پر اہل وعیال کے لئے پیشہ اختیار کرنے اور حلال کمانے کے وجوب کا بیان[2]۔

دیکھئے: اصطلاح ''اکتساب''۔

(۱) حدیث: ''**كفى بالمرء إثما أن يضيع من يقوت**'' کی روایت احمد (۲/ ۱۹۵ طبع المیمنیہ) اور الخطیب البغدادی نے الجامع (۱/ ۹۷ طبع مکتبۃ المعارف) میں اور یہاں خطیب کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں، اور ذہبی نے المیزان (۴/ ۳۵۰ طبع الحلبی) میں ذکر کیا ہے کہ عبداللہ بن عمرو سے جو اس کی روایت کرنے والے ہیں، ان میں جہالت ہے، لیکن حدیث اس لفظ کے ساتھ صحیح ہے: ''**كفى بالمرء إثما أن يحبس عمن يملك قوته**'' (انسان کے گنہگار ہونے کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ ان لوگوں پر خرچ نہ کرے جن کی روزی اس کے ذمہ ہے) کی روایت مسلم (۲/ ۶۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الجامع للخطیب البغدادی ۱/ ۹۷، الکسب للشیبانی رص ۴۴، ۴۸۔

رمق

تعریف:

۱- رمق لغت میں روح کا باقی ماندہ حصہ ہے، اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ رمق کے معنی قوت کے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ وہ آخری سانس ہے اور حدیث میں حضرت عبد اللہ بن مسعود سے روایت ہے: "أتيت أبا جهل و به رمق"[۱] (میں ابوجہل کے پاس اس حال میں آیا کہ اس میں رمق باقی تھی)۔

اور "رَمَقَه يَرْمُقُه رَمْقاً" کے معنی ہیں: کسی چیز کی طرف دیر تک دیکھتے رہنا، اور "الرمقة" کا معنی ہے: تھوڑا گزارہ جو زندگی کی رمق کو باقی رکھے، اور "عیش مرمق": تھوڑا گزارہ اور "أرمق العيش" گزارہ کم ہوگیا، اور اہل عرب کا ایک مقولہ ہے: "موت لايجر إلى عار خير من عيش في رماق' (وہ موت جو عار کا باعث نہ بنے، اس زندگی سے بہتر ہے جو تنگ ہو)، اور رمق کا اطلاق قوت پر بھی ہوتا ہے، اور اسی معنی میں ان کا قول ہے: "يأكل المضطر من لحم الميتة ما يسد به رمقه"، یعنی مضطر مردار کا گوشت اتنی مقدار میں کھائے گا جس سے وہ اپنی قوت کو بچا سکے اور اس کی حفاظت کر سکے، اور مرامق: وہ ہے جس میں صرف آخری سانس باقی ہو[۲]۔

اور اس کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے۔

(۱) حدیث: "أتيت أبا جهل وبه رمق" کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۲۹۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "رمق"۔

رمق سے متعلق احکام:

الف- آخری رمق میں توبہ:

۲- جو شخص اپنی زندگی کی آخری رمق میں ہو اس کی توبہ کے حکم کے بارے میں فقہاء نے بحث کی ہے چنانچہ جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جس کی موت کا وقت قریب آ گیا ہو اور اس نے ان حالات کا مشاہدہ کرلیا ہو جن میں دنیا کی طرف لوٹنا ممکن نہیں اور ملک الموت کو دیکھ لیا ہو، اور جس کے باقی رہنے کی امید ختم ہوگئی ہو، اس کی توبہ قبول نہیں ہوتی، اس لئے کہ یہ حالت آخرت سے سب سے زیادہ مشابہ حالت ہے۔

اور اس لئے بھی کہ توبہ کی ایک شرط یہ ہے کہ آدمی یہ عزم کرے کہ وہ دوبارہ اس گناہ کا ارتکاب نہیں کرے گا، اور یہ شرط اسی صورت میں متحقق ہوسکتی ہے جبکہ توبہ کرنے والا گناہ پر قادر ہو، اور اختیار کے اوقات باقی ہوں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السَّيِّئَاتِ حَتّٰى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِيْنَ يَمُوْتُوْنَ وَهُمْ كُفَّارٌ"[۱] (ایسے لوگوں کی توبہ نہیں ہے جو (برابر) گناہ کرتے رہیں، یہاں تک کہ موت ان میں سے کسی کے سامنے آ کھڑی ہو (اور تب) وہ کہنے لگے کہ اب میں توبہ کرتا ہوں اور نہ ان لوگوں (کی) جو اسی حال میں مرتے ہیں کہ وہ کافر ہیں)۔

اور رسول اللہ علیہ نے ارشاد فرمایا: "إن الله عزوجل يقبل توبة العبد مالم يغرغر"[۲] (بے شک اللہ تعالی بندے کی توبہ

(۱) سورۂ نساء/ ۱۸۔

(۲) حدیث: "إن الله يقبل توبة العبد مالم يغرغر" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۴۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن غریب ہے۔

قبول کرتا ہے جب تک کہ وہ جاں کنی کی حالت میں نہ ہو) اور بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ اس وقت بھی اس کی توبہ صحیح ہے، اس لئے کہ امید باقی ہے، اور اس کی طرف سے ندامت اور ترک فعل کا عزم صحیح ہے[1]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَهُوَ الَّذِیُ يَقۡبَلُ التَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهِ "[2] (اور وہ وہی ہے جو اپنے بندوں کی توبہ قبول کرتا ہے) اور تفصیلات اصطلاح ''توبہ'' اور ''ایاس'' میں ہیں۔

ب- آخری رمق والے شخص کو قتل کرنے پر قصاص:

۳-فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کسی شخص کی جانب سے جنایت پائی گئی اور اس نے کسی انسان کو مذبوحی حرکت تک پہنچا دیا یعنی اس کا دیکھنا، بولنا اور اختیاری حرکت باقی نہیں رہی، پھر اس پر کسی دوسرے شخص نے ایسی جنایت کی جو جان لیوا ثابت ہو تو قاتل پہلا شخص ہوگا اور دوسرے کی تعزیر کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے میت کے احترام کی خلاف ورزی کی اور جس پر جنایت کی گئی ہے، اس کے مذبوحی حرکت تک پہنچنے سے قبل اگر دوسرے نے کسی جان لیوا فعل کے ذریعہ جنایت کی، مثلاً گردن کاٹ دی تو پھر قاتل دوسرا ہوگا اور پہلے پر عضو کا قصاص ہوگا یا اس کی دیت ہوگی۔

اور اگر پہلے شخص کا زخم لامحالہ موت تک پہنچا دیتا، البتہ وہ آخری رمق تک نہیں پہنچا تھا اور مکمل زندگی سے نہیں نکلا تھا کہ دوسرے نے اس کی گردن ماردی تو بھی دوسرا شخص ہی قاتل شمار کیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے ایک مکمل زندگی کو ختم کیا ہے، اس کی دلیل یہ واقعہ ہے: **"أن عمرؓ لما جرح دخل عليه الطبيب فسقاه لبنا فخرج صلدا أبيض (أى ينصب) فعلم الطبيب أنه ميت فقال: أعهد إلى الناس، فعهد إليهم و أوصى و جعل الخلافة إلى أهل الشورى فقبل الصحابةؓ عهده و أجمعوا على قبول و صاياه"**[1] (حضرت عمرؓ جب زخمی کئے گئے تو طبیب ان کے پاس آیا اور اس نے انہیں دودھ پلایا تو سفید چکنا نکل گیا تو طبیب کو یقین ہو گیا کہ ان کی موت ہونے والی ہے تو انہوں نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ آپ لوگوں کو ذمہ داری دے دیجئے تو آپ نے انہیں ذمہ داری دی اور وصیت فرمائی اور خلافت کو اہل شوری کے سپرد کر دیا، تو صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے آپ کی ذمہ داری کو قبول کیا، اور ان کی وصیت کے قبول کرنے پر اتفاق کیا)۔

جس پر جنایت کی جائے اس کا آخری رمق تک پہنچنا اگر کسی مرض کی وجہ سے ہو، جنایت کی وجہ سے نہ ہو یعنی وہ نزع کی حالت میں ہو اور اس کی زندگی مذبوح کی زندگی کی طرح ہو، یا موت کی نشانیاں اس پر ظاہر ہو جائیں، یا ایسے مرض کی حالت میں اسے قتل کیا گیا جس سے شفایاب ہونے کی امید نہیں تھی تو قاتل پر قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ امور یقینی نہیں ہیں، اور کبھی ایسا گمان کیا جاتا ہے، پھر وہ شفایاب ہو جاتا ہے اور اس لئے کہ مریض کے سلسلے میں پہلے کوئی ایسا فعل صادر نہیں ہوا جس پر قتل اور اس کے احکام کو محمول کیا جائے یہاں تک کہ دوسرے فعل کو باطل قرار دیا جائے[2]۔

اور تفصیلات اصطلاح ''قصاص''، ''دیت'' اور ''قتل'' کے میں ہیں۔

---

(۱) تفسیر القرطبی ۵/ ۹۳، ۷/ ۱۴۸، روح المعانی ۲/ ۲۳۹، ۳/ ۶۳، الفواکہ الدوانی ۱/ ۸۸، دلیل الفالحین ۱/ ۸۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۔

(۲) سورۂ شوری/ ۲۵۔

(۱) حدیث: "مقتل عمر" کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۶۱ طبع السلفیہ) اور احمد (۱/ ۴۲ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور اس حدیث میں دونوں روایتوں کے الفاظ ہیں۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۲، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۸۳۔

ج-حرام چیز کو کھا کر زندگی بچانا:

۴-فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مضطر کے لئے جائز ہے کہ وہ مردار اور خنزیر کے گوشت اور ان کے علاوہ دیگر حرام چیزوں میں سے اتنی مقدار میں کھائے جس سے وہ اپنی زندگی کو بچا سکے اور جس سے وہ اپنی قوت، صحت اور زندگی کی حفاظت کر سکے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنزِيرِ وَ مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ"[1] (اس نے تو تم پر بس مردار اور خون اور خنزیر کے گوشت اور جو (جانور) غیر اللہ کے نامزد کیا گیا ہو، حرام کیا ہے، لیکن (اس میں بھی) جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں، بے شک اللہ تعالیٰ بڑا بخشنے والا ہے، برا رحمت والا ہے)، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوْذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيْحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ" الی ان قال: "وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَاَنْ تَسْتَقْسِمُوْا بِالْأَزْلَامِ ذٰلِكُمْ فِسْقٌ اَلْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ دِيْنِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيْنًا، فَمَنِ اضْطُرَّ فِيْ مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّاِثْمٍ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ"[2] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور خنزیر کا گوشت اور جو جانور غیر اللہ کے نامزد کر دیا گیا ہو، اور جو گلا گھٹنے سے مر جائے اور جو کسی ضرب سے مر جائے اور جو اونچے سے گر کر مر جائے، اور جو کسی کے سینگ سے مر جائے اور جس کو درندے کھانے لگیں، سو اس صورت کے کہ تم اسے ذبح کر ڈالو) یہاں تک کہ اللہ نے فرمایا: (ہاں جو کوئی بھوک کی شدت سے بیقرار ہو جائے، گناہ کی طرف رغبت کئے بغیر، سو اللہ تعالیٰ بڑا مغفرت والا ہے، بڑا رحمت والا ہے)۔

اور جس شخص کو ان محرمات کے نہ کھانے کی صورت میں اپنی موت کا یا بڑے ضرر کا اندیشہ ہو اس پر ان محرمات کا کھانا واجب ہے یا نہیں، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، اسی طرح ان کا اس مسئلے میں بھی اختلاف ہے کہ اس کی کتنی مقدار کھائے، کیا وہ سد رمق پر اکتفا کرے یا آسودہ ہو کر کھائے، اور کیا مسافر اور مقیم کے درمیان اس مسئلے میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟[1]۔

اس کی تفصیلات ''ضرورت'' کی اصطلاح میں ہیں۔

د-جو جانور آخری رمق تک پہنچ گیا ہو، اس کو ذبح کرنے کا حکم:

۵-ذبح شدہ جانور کے کھانے کی حلت کے لئے ذبح کے وقت برقرار رہنے والی زندگی کا ہونا شرط ہے، خواہ یہ زندگی حقیقی ہو یا کچھ علامات اور قرائن کے ذریعہ اس کا گمان ہو۔

پس اگر جانور بیمار ہو گیا یا اسے بھوک لگی اور اسے ذبح کر دیا گیا، حالانکہ وہ زندگی کی آخری رمق میں تھا تو اس کا کھانا حلال ہوگا، اس لئے کہ کوئی ایسا سبب نہیں پایا گیا جس پر ہلاکت کو محمول کیا جائے، اور اگر جانور کسی مضر پودے کو کھانے سے بیمار ہوا یہاں تک کہ وہ آخری رمق کو پہنچ گیا پھر کسی آدمی نے اسے ذبح کیا تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا سبب ہے جس پر ہلاکت کو محمول کیا جائے گا[2]۔

اس کی تفصیلات ''ذبائح'' کی اصطلاح میں ہیں۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۷۳۔
(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۷۷، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۶، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۹۵۔
(۲) البدائع ۵/ ۵۰، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۱۔

رمل

تعریف:

۱- رمل (میم کے زبر کے ساتھ) اس کے معنی: جھٹک کر تیز چلنے کے ہیں، "رمل یرمل رملا و رملانا"، جیسا کہ "القاموس" وغیرہ میں ہے۔

رمل کے معنی کا سب سے اچھا بیان صاحب "النہایۃ" کا یہ قول ہے: "رمل یرمل رملا و رملانا" جبکہ تیز چلے اور اپنے دونوں مونڈھوں کو ہلائے[1]۔

شرعی حکم:

۲- رمل طواف کی ایک سنت ہے۔ جس طواف کے بعد سعی ہو، اس کے پہلے تین چکروں میں رمل کرنا سنت ہے، جمہور فقہاء کا یہی مذہب ہے اور رمل کی یہ سنت صرف مردوں کے ساتھ خاص ہے، عورتوں کے لئے نہیں ہے[2]۔

دیکھئے: "طواف" کی اصطلاح۔

(۱) دیکھئے مادہ: "رمل" النہایہ فی غریب الحدیث لابن الأثیر الجزری میں، المحیط للفیروز آبادی، مختار الصحاح للرازی وغیرہ۔

(۲) فقہی مراجع، المسلک المتقسط للقاری، شرح لباب المناسک للسندی طبع مصر ص ۱۰۸، مختصر خلیل بشرحہ منح الجلیل للشیخ محمد علیش تصویر بیروت ۱ر ۴۸۴، مغنی المحتاج شرح المنہاج للشربینی الخطیب تصویر بیروت ۱ر ۴۸۷، المغنی لابن قدامہ طبع دار المنار ۱۳۶۷ھ ۳ر ۳۷۴، ۳۷۶۔

رمی

تعریف:

۱- لغت میں رمی کا معنی پھینکنا اور ڈالنا ہے، کہا جاتا ہے: "رمیت الشیء و بالشیء" میں نے اس کو پھینکا، اور "رمیت الشیء من یدي فارتمی" میں نے اس کو اپنے ہاتھ سے پھینکا تو وہ پھینکا گیا اور "رمی بالشئ" کا معنی بھی پھینکنا ہے، جیسا کہ أرمی کا معنی پھینکنا ہے، کہا جاتا ہے: أرمی الفرس براکبہ: گھوڑے نے اپنے سوار کو گرادیا۔

عربی میں کہا جاتا ہے: "رمی السھم عن القوس": یعنی اس نے تیر کو کمان سے پھینکا اور علی القوس بھی کہا جاتا ہے، بالقوس نہیں کہا جاتا ہے۔ مصدر ہے: "رمیاً و رمایةً" اور "رمیت بالقوس" اس وقت کہا جاتا ہے جب کمان کو اپنے ہاتھ سے پھینک دے۔ اور بعض اہل لغت "رمیت بالقوس" کو رمیت عن القوس کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، اور "رمی فلان فلانا" کا معنی ہے فلاں نے فلاں پر بدکاری کا الزام لگایا[1]۔

جیسا کہ اللہ تعالی کے اس قول میں ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ"[2] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو)۔

(۱) تہذیب اللغۃ للازہری، الصحاح للجوہری، القاموس المحیط للفیروز آبادی، لسان العرب لابن منظور۔

(۲) سورۂ نور ر ۴۔

رمی کا اصطلاحی معنی:

۲- فقہاء نے رمی کو سابقہ لغوی معانی میں استعمال کیا ہے اور ان میں سے وہ رمی جمار (پتھر پھینکنا) ہے جو مناسک حج میں واجب ہے اور تیر وغیرہ پھینکنے میں رمی ہے اور قذف (الزام زنا لگانا) کے معنی میں رمی آتا ہے۔

اول:

رمی جمار:

۳- رمی جمار، متعین تعداد میں کنکر خاص جگہوں (جمرات) میں پھینکنا ہے۔

اور جمرہ اس ستون کا نام نہیں ہے جو رمی کی جگہ کے بیچ میں موجود ہے، بلکہ جمرہ اس ستون کے چاروں جانب وہ پوری جگہ ہے جہاں کنکری پھینکی جاتی ہے، لہذا اسے ملحوظ رکھنا چاہئے۔

۴- جن جمرات پر رمی کی جاتی ہے وہ تین ہیں، جو درج ذیل ہیں:

الف- جمرہ اولی اس کا نام جمرہ صغری اور جمرہ دنیا بھی ہے، یہ منیٰ میں مسجد خیف کے بعد پہلا جمرہ ہے، اس کا نام دنیا لفظ "دنو" (قریب) سے مشتق ہے، اس لئے کہ وہ تمام جمرات کے مقابلے میں مسجد خیف سے زیادہ قریب ہے۔

ب- جمرۂ ثانیہ: اس کا نام جمرہ وسطی ہے، یہ جمرۂ اولی کے بعد اور جمرہ عقبہ سے پہلے ہے۔

ج- جمرہ عقبہ: یہ تیسرا جمرہ ہے اور اس کا نام جمرۂ کبری بھی ہے۔ یہ منی کے اخیر میں مکہ کی طرف واقع ہے اور یہ منیٰ کا حصہ نہیں ہے، (دیکھئے: "منیٰ")۔

ان تمام جمرات پر ہر چہار جانب سے رمی کی جاتی ہے۔

رمی جمار کا شرعی حکم:

۵- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ رمی جمار حج میں واجب ہے، دیکھئے: "حج"، فقرہ/ ۱۵۳-۱۶۵۔

اس پر انہوں نے سنت اور اجماع سے استدلال کیا ہے۔ جہاں تک سنت کی بات ہے تو احادیث بہت سی ہیں، مثلاً:

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث ہے: **"أن رسول الله ﷺ وقف في حجة الوداع بمنى للناس يسألونه، فجاءه رجل فقال: لم أشعر، فحلقت قبل أن أذبح ؟ قال: "اذبح ولا حرج" فجاء آخر فقال: لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي ؟ قال: ارم ولا حرج" الحديث** [۱] (رسول اللہ ﷺ حجۃ الوداع کے موقع پر منی میں لوگوں کے لئے ٹھہرے، لوگ آپ ﷺ سے (حج کے مسائل) دریافت کرتے رہے، چنانچہ ایک شخص آیا اور پوچھا کہ مجھے خیال نہیں رہا اور میں نے ذبح سے قبل حلق کرلیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ذبح کرلو کوئی حرج نہیں ہے، پھر ایک دوسرا آدمی آیا اور اس نے کہا: مجھے یاد نہیں رہا اور میں نے رمی سے قبل قربانی کرلی، آپ ﷺ نے فرمایا: رمی کرلو، کوئی حرج نہیں ہے)، آپ ﷺ نے رمی کا امر فرمایا اور امر وجوب کے لئے آتا ہے۔

اسی طرح نبی ﷺ کا عمل ہے، اور آپ ﷺ سے بہت سی صحیح احادیث میں ثابت ہے [۲] اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"خذوا عنی مناسککم"** [۳] (تم لوگ مجھ سے اپنے مناسک

(۱) حدیث: "إرم ولا حرج" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۱۸۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) انہی میں ایک حدیث جابر الطویل: "في صفة حجة النبي ﷺ" ہے، اس کی روایت مسلم نے کتاب الحج باب حجۃ النبی ﷺ (۲/ ۸۸۶، ۸۹۲، طبع الحلبی) میں کی ہے، اور انہیں میں سے حضرت ابن عمرؓ کی متفق علیہ حدیث ہے جو آگے آرہی ہے۔

(۳) حدیث: "خذوا عنی مناسککم" کی روایت مسلم (۲/ ۹۴۳ طبع الحلبی)

سیکھ لو)۔

اور اجماع کے سلسلے میں علامہ کاسانی کا قول ہے: امت کا اس کے وجوب پر اجماع ہے، لہذا وہ واجب ہوگی[1]۔

اور زہری سے جو یہ منقول ہے کہ وہ حج کا ایک رکن ہے، تو وہ قول شاذ ہے اور ان کے پہلے کے لوگوں کے اجماع کے خلاف ہے، اور علماء نے اس کے باطل ہونے کو بیان کر دیا ہے۔

رمی جمار کے صحیح ہونے کی شرائط:

۶ - رمی جمار کے صحیح ہونے کے لئے کچھ شرائط ہیں جو درج ذیل ہیں:

الف- پہلے سے حج کا احرام ہونا:

اس لئے کہ احرام حج کے تمام اعمال کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے۔

ب- پہلے وقوف عرفہ کا ہونا:

اس لئے کہ یہ ایسا رکن ہے کہ اگر یہ فوت ہوجائے تو حج فوت ہوجاتا ہے، اور رمی اسی پر مرتب ہوتی ہے۔

ج- پھینکی جانے والی چیز پتھر ہو:

لہذا جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک گارے، معادن اور مٹی سے رمی کرنا صحیح نہیں ہے اور سنگ مرمر اور چونے کے پتھر یعنی گچ سے اس کے پکنے سے قبل رمی کرنا صحیح ہے، اور شافعیہ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق لوہے کے پتھر سے رمی کافی ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ اس حال میں پتھر ہے، البتہ اس میں لوہا پوشیدہ ہے جسے کوشش کے ذریعہ نکالا جاتا ہے، اور جن چیزوں سے نگینے بنائے جاتے ہیں، جیسے فیروزہ (ایک قسم کا قیمتی پتھر)، یاقوت (ایک بیش قیمتی پتھر)، عقیق (ایک سرخ رنگ کا قیمتی پتھر)، زمرد (ایک سبز رنگ کا بیش قیمت پتھر)، بلور (ایک قسم کا سفید وشفاف جوہر) اور زبرجد (زمرد کے مشابہ ایک قیمتی پتھر) ان سب کے بارے میں شافعیہ کے دو اقوال ہیں، ان دونوں میں سے اصح قول یہ ہے کہ ان سب سے رمی کافی ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ سب پتھر ہیں[1]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ پھینکی جانے والی چیز کے بارے میں شرط یہ ہے کہ وہ زمین کی جنس سے ہو، پس ان کے نزدیک مٹی، گارا، گچ، سرمہ، گندھک، زبرجد، زمرد، بلور اور عقیق سے رمی کرنا جائز ہے اور معادن اور سونا، چاندی سے جائز نہیں ہے، اور فیروزہ اور یاقوت سے رمی کے جواز میں ان کا اختلاف ہے، شارحین وغیرہ نے اس کو ممنوع قرار دیا ہے، اس بنا پر کہ شرط یہ ہے کہ ایسی چیز پھینک کر رمی کی جائے جس سے توہین ہو۔

اور حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء نے اسے جائز قرار دیا ہے، اس بنا پر کہ ان کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے[2]۔

= نے اس لفظ (لتأخذوا مناسككم) کے ساتھ کی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع لعلاء الدین الکاسانی ۲/ ۱۳۶، طبع شرکۃ المطبوعات العلمیہ سنہ ۱۳۲۷ھ۔

(۱) الإیضاح فی مناسک الحج للنووی بحاشیۃ الہیثمی رص ۳۶۰ طبع دار بنہ للطباعہ بمصر، المجموع شرح المہذب للنووی ۸/ ۱۴۳، طبع مطبعۃ العاصمہ رص ۱۴۵، میں زیور بنے پتھر سے رمی کے مکروہ ہونے کی صراحت کی گئی ہے، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۳۳، ۴۳۴، الشرح الکبیر وحاشیہ ۲/ ۵۰، شرح الرسالۃ لأبی الحسن، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۸۷ طبع دار إحیاء الکتب العربیہ، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل للحطاب، التاج والإکلیل للمواق بہامشہ ۳/ ۱۳۳، ۱۳۴، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۲۵ طبع دار المنار، الفروع لابن مفلح ۳/ ۵۱۰، ۵۱۱ تصویر عالم الکتب بیروت۔

(۲) الہدایہ وفتح القدیر للکمال بن الہمام، العنایۃ للبابرتی ۲/ ۱۷۷ طبع مصطفی محمد، البدائع ۲/ ۱۵۷، ۱۵۸، شرح اللباب / ۱۶۶، الدر المختار وشروحہ ۲/ ۲۴۶، ۲۴۷، طبع استانبول دار الطباعۃ العامرہ۔ بعض حنفیہ نے یہ ذکر کیا ہے کہ

جمہور کا استدلال اس حدیث سے ہے جو نبی ﷺ کے عمل سے ثابت ہے جیسا کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے، وہ جمرہ عقبہ کی رمی کی کیفیت بیان کرتے ہیں: "**فرماها بسبع حصيات. يكبر مع كل حصاة منها. مثل حصى الخذف**"[(۱)] (پس آپ ﷺ نے ٹھیکری کی کنگری جیسی سات کنکریوں سے اس کی رمی کی، نیز ان میں سے ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہتے تھے۔

نیز بہت سی احادیث میں نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**ارموا الجمار بمثل حصى الخذف**" (ٹھیکری کی کنکریوں جیسی کنکری سے رمی جمار کرو) اور ان میں سے متعدد احادیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے یہ اس وقت فرمایا جب آپ ﷺ کی کیفیت یہ تھی: "**وهو واضع إصبعيه إحداهما على الأخرى**"[(۲)] (آپ ﷺ ایک انگلی کو دوسری انگلی پر رکھے ہوئے تھے)۔

امام نووی فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ نے کنکریوں کا حکم دیا ہے، لہذا اس سے عدول کرنا جائز نہیں ہے اور جو احادیث مطلق ہیں وہ اسی معنی پر محمول ہیں[(۳)]۔

حنفیہ نے ان احادیث سے استدلال کیا ہے جو رمی کے حکم کے بارے میں مطلق وارد ہیں، ان میں کسی صفت کی قید نہیں ہے، جیسے کہ

= شیطان کی اہانت کے لئے مینگنی سے رمی کرنا جائز ہے لیکن یہ رائے مذہب کے خلاف ہے، جیسا کہ فقہاء نے اس کی وضاحت کی ہے، شرح اللباب، الدر بشرحہ، الحاشیہ رص ۲۴۷، پس یہ قول اجماع کے مخالف ہے، اسی طرح عام لوگ جو جوتے، کھڑاؤن اور اس طرح کی دوسری چیزوں سے مارتے ہیں وہ باطل اور اجماع کے خلاف ہے۔

(۱) حدیث جابرؓ: "**في صفة رمي جمرة العقبة**" کی روایت مسلم (۸۹۲/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث جابرؓ: "**فی صفة رمی جمرة العقبة**" کی روایت امام احمد (۳۴۳/۴ طبع المیمنیہ) نے سنان بن سنہ سے کی ہے اور ہیثمی نے کہا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں (مجمع الزوائد ۲۵۸/۳ طبع القدسی)۔

(۳) المجموع ۱۵۱/۸۔

نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**ارم ولا حرج**"[(۱)] (رمی کرو، کوئی حرج نہیں ہے)۔

کاسانی کہتے ہیں کہ نبی ﷺ اور آپ ﷺ کے اصحابؓ کا کنکریوں سے رمی کرنا افضلیت پر محمول ہے، تاکہ دلائل کے درمیان تطبیق ہو سکے، اس لئے کہ ہمارے اصحاب کا صحیح مذہب یہ ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، بلکہ جہاں تک ممکن ہو مطلق کو اپنے اطلاق پر اور مقید کو اپنی قید پر باقی رکھا جائے گا، اور یہاں یہ ممکن ہے کہ مطلق کو جواز پر اور مقید کو افضیلت پر محمول کیا جائے[(۲)]۔

حنفیہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ مقصود فعل رمی ہے اور یہ جس طرح پتھر سے حاصل ہوتا ہے، اسی طرح مٹی سے بھی حاصل ہوجاتا ہے، بخلاف اس صورت کے جب سونا اور چاندی کے ذریعہ رمی کرے، اس لئے کہ اسے "نثر" (بکھیرنا) کہا جاتا ہے، رمی (مارنا) نہیں کہا جاتا[(۳)]۔

اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اس سلسلے میں زیادہ محتاط مذہب جمہور کا ہے، کمال بن الہمام فرماتے ہیں کہ اکثر محققین کی رائے یہ ہے کہ یہ سب تعبدی امور ہیں، ان میں معنی (یعنی علت) نہیں تلاش کی جائے گی اور حاصل یہ ہے کہ یا تو محض رمی کا لحاظ کیا جائے گا یا استہانت کے ساتھ یا خاص طور پر اس چیز کا جو نبی ﷺ سے واقع ہوئی ہے، پہلی صورت کا تقاضا ہے کہ جواہرات سے رمی جائز ہو، اور دوسری صورت میں اس مینگنی اور لکڑی سے رمی جائز ہو جس کی کوئی قیمت نہیں ہے، اور تیسری صورت میں صرف پتھر سے جائز ہو، پس مناسب یہ ہے کہ یہی افضل ہو، اس لئے کہ یہ زیادہ محفوظ طریقہ ہے اور اس لئے بھی کہ ان مقامات کے اعمال میں یہی اصل ہے، سوائے اس کے جس کی

(۱) حدیث: "ارم ولا حرج" کی تخریج فقرہ نمبر ۵ پر گزر چکی۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۵۸/۲۔

(۳) الہدایہ ۱۷۷/۲۔

عدم تعیین پر کوئی دلیل قائم ہو[۱]۔

اور جہاں تک پھینکی جانے والی چیز کی صفت کا تعلق ہے تو احادیث میں وارد ہے کہ وہ ٹھیکری کی کنکریوں کی طرح ہے، اور ٹھیکری کی کنکریاں وہ ہیں جن سے پرندوں اور گوریوں کو پھینک کر مارا جاتا ہے، کنکری کو شہادت اور ابہام کی دونوں انگلیوں کے درمیان رکھ کر پھینکا جاتا ہے۔

اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ رمی میں سنت یہ ہے کہ ٹھیکرے کی کنکری جیسی چیز سے ہو، چنے سے حجم میں بڑی اور گولی سے چھوٹی ہو، اور بڑے پتھر سے رمی کو ان حضرات نے مکروہ قرار دیا ہے، اور شافعیہ نے (اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے) اس چھوٹے پتھر سے جو چنے کے مثل ہو، رمی کو جائز قرار دیا ہے باوجودیکہ وہ سنت کے خلاف ہے، اس لئے کہ وہ پتھر سے رمی کرنا ہے، لہذا وہ اس کے لئے کافی ہوجائے گا، اور مالکیہ نے اسے جائز قرار نہیں دیا ہے، بلکہ ان کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ پھینکی جانے والی چیز اس سے بڑی ہو۔

اور ایک قول یہ ہے کہ رمی صرف ایسی کنکری سے جائز ہے جو ٹھیکرے کی کنکری جیسی ہو، نہ اس سے چھوٹی ہو اور نہ بڑی، اور یہ قول امام احمد سے مروی ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نبی ﷺ نے اسی مقدار کا حکم دیا ہے اور اس سے تجاوز کرنے سے منع فرمایا ہے اور امر کا تقاضا ہے کہ واجب ہو اور نہی کا تقاضا ہے کہ فاسد ہو[۲]۔

د- سات کنکریوں سے علاحدہ علاحدہ جمرہ کی رمی کرنا:

ایک ایک کنکری سے الگ الگ رمی کرے، پس اگر دو کنکریوں سے ایک ساتھ یا سات کنکریوں سے ایک ساتھ رمی کی تو یہ ایک ہی کنکری شمار ہوگی، اور اس پر لازم ہوگا کہ وہ اس کے علاوہ چھ کنکریوں سے رمی کرے اور مذاہب میں یہی قول معتمد ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ نص میں الگ الگ مارنے کی صراحت کی گئی ہے، لہذا اس تفریق کی قید رہے گی جو سنت میں وارد ہے[۱]۔

ھ- کنکریوں کا اس جمرہ میں گرنا جس میں کنکریاں جمع ہوتی ہیں:

یہ جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ہے، امام شافعی فرماتے ہیں کہ جمرہ وہ جگہ ہے جہاں کنکریاں جمع ہوں، وہ جگہ نہیں جہاں کچھ کنکریاں پھسل کر چلی جائیں، تو جس شخص کی کنکری اس کے جمع ہونے کی جگہ پر پڑی تو اس کے لئے کافی ہوگئی اور جس کی کنکری اس سے باہر جا پڑی اس کے لئے رمی کافی نہ ہوئی[۲]۔

حنفیہ نے توسع اختیار کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر کنکری پھینکی اور وہ جمرہ سے قریب گری تو اس کے لئے کافی ہوجائے گی۔ اس لئے کہ اس مقدار سے احتراز ممکن نہیں ہے، اور اگر اس سے دور جا گری تو کافی نہ ہوگی، اس لئے کہ صرف مخصوص جگہ ہی میں وہ عبادت ہے، کاسانی کہتے ہیں: اس کی وجہ یہ ہے کہ اس جگہ سے جو قریب ہے وہ اسی کے حکم میں ہے، اس لئے کہ وہ اس کے تابع ہے[۳]۔

---

(۱) فتح القدیر سابقہ صفحہ، اور اس میں رمی (مارنے) اور نچھاور کرنے کے مفہوم میں توسع ہے۔

(۲) المغنی ۳/ ۴۲۵۔

---

(۱) شروح الہدایہ ۲/ ۱۷۶، لباب المناسک وشرحہ/ ۱۶۴، رد المحتار ۲/ ۲۴۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰، شرح الرسالہ ۱/ ۴۷۸، المغنی ۳/ ۴۳۰، فروع ۳/ ۵۱۲۔

(۲) المجموع ۸/ ۱۴۷، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۳۴، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۷، الشرح الکبیر ۲/ ۵۰، مواہب الجلیل ۳/ ۱۳۳، ۱۳۴، المغنی ۳/ ۴۲۹، الفروع ۳/ ۵۱۲۔

(۳) الہدایہ ۲/ ۱۷۶، شرح اللباب/ ۱۶۴، البدائع ۲/ ۱۳۸۔

اور قریبی مسافت کی مقدار کے سلسلے میں ایک قول یہ ہے کہ وہ تین ہاتھ اور اس سے کم ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ وہ ایک ہاتھ اور اس سے کم ہے، محقق کمال الدین بن الہمام نے قریبی مسافت کی تفسیر اسی سے کی ہے، اور یہ قول زیادہ احتیاط پر مبنی ہے[1]۔

و- یہ کہ رمی (کرنے والا) جمرہ کا قصد کرے اور کنکری اس کے فعل سے اس میں گرے اس پر سب کا اتفاق ہے:

پس اگر کسی آدمی نے دوسرے آدمی کے ہاتھ پر مارا اور کنکری جمرہ کی طرف اڑ کر اس سے لگ گئی تو یہ رمی صحیح نہ ہوگی، اسی طرح اگر پتھر کو ہوا میں پھینکا اور وہ جمرہ میں گر گیا تو بھی رمی صحیح نہ ہوگی۔

ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ اگر کنکری کو پھینکا اور وہ جمرہ کے باہر زمین سے ٹکرا گئی یا مثلاً راستے میں کسی ہودج سے یا کسی انسان کے کپڑے سے ٹکرا کر پھر لوٹی اور جمرہ میں گر گئی تو اس کا اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ جمرہ میں اس کے فعل سے بغیر کسی دوسرے کی معاونت کے گری ہے، اور اگر ہودج والے نے یا کپڑے والے نے اسے حرکت دی اور اسے جھاڑا اور وہ جمرہ میں گر گئی تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا[2]۔

(۱) فتح القدیر ۲/۱۷۶، شرح اللباب، گذشتہ صفحہ۔

(۲) اس بنا پر اوپر کی منزل سے رمی کرنے میں بعض لوگوں کا حرج محسوس کرنا بے معنی ہے، بلکہ اس صورت کے مقابلہ میں جس کا انہوں نے ذکر کیا ہے اس کا جواز بدرجہ اولی ہے۔

یہی حال جمرۂ عقبہ میں ہے، چنانچہ حدیث کے حکم کی اتباع کرتے ہوئے بطن وادی کے اس حصے سے رمی کی جاتی تھی جو جمرہ کے آمنے سامنے ہے، اور بہت سے لوگ عقبہ کے اوپر سے یعنی اس اونچی چٹان پر سے رمی کرتے تھے جس کے سہارے جمرہ قائم ہے، اور یہ منی میں توسیع کے موقع پر اس کے ہٹانے سے قبل کی بات ہے، اور ان حضرات نے اس سلسلے میں یہ صراحت کی ہے کہ وہ جہاں سے اس کی رمی کرے گا اس کے لئے کافی ہوگا، شرح اللباب ر ۱۶۴، الشرح

بعض متاخرین شافعیہ نے کہا ہے[1] کہ اس کا ایک ہی طریقہ ہے، اور بہت سے لوگوں کا اس کے اوپر سے رمی کرنا باطل ہے، یہ خود امام شافعی کے کلام کے خلاف ہے اور ''کتاب الام'' میں انہوں نے اس طرح صراحت کی ہے: جمرۂ عقبہ کی رمی بطن وادی سے کرے گا اور جہاں سے بھی اس کی رمی کرے اس کے لئے کافی ہو جائے گی[2]۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ صحابہ کے زمانہ میں بہت سے لوگوں کا اس کے اوپر سے رمی کرنا ثابت ہے، اور ان حضرات نے انہیں اعادہ رمی کا حکم نہیں دیا، اور نہ انہوں نے لوگوں میں اس کی آواز لگانے کا اعلان کیا، گویا کہ وادی سے رسول اللہ علیہ السلام کے رمی کرنے کی وجہ یہ تھی کہ وہ یہ خطرہ محسوس کرتے تھے کہ اگر لوگ اس کے اوپر سے رمی کریں تو نیچے کے لوگوں کو اذیت پہنچے گی، اس لئے کہ نیچے والا حصہ، لوگوں سے خالی نہیں ہوتا ہے تو انہیں کنکریاں لگیں گی[3]۔

ز- ایام تشریق کی رمی میں جمرات کی ترتیب:

وہ یہ ہے کہ چھوٹے جمرہ سے شروع کرے جو مسجد خیف سے قریب ہے، پھر جمرہ وسطی کی رمی کرے، پھر جمرۂ عقبہ کی۔

یہ جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے، پس یہ ترتیب رمی کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، لہذا اگر ترتیب کو الٹ دے اور جمرۂ عقبہ سے شروع کرے، پھر جمرہ وسطی کی رمی کرے پھر جمرۂ صغری کی تو ان حضرات کے نزدیک اس پر جمرۂ وسطی اور جمرہ عقبہ کی رمی کا

= الکبیر و حاشیہ ۲/۵۰، الإیضاح ر ۳۵۷، ۳۵۸، المجموع ۸/۱۴۶، المغنی ۳/۴۳۰، الفروع ۳/۵۱۱، ۵۱۲، الہدایہ ۱/۱۷۴، شرح الرسالہ ۱/۴۷۸۔

(۱) جیسا کہ ان حضرات سے نہایۃ المحتاج ۲/۴۳۴، اور مغنی المحتاج ۱/۵۰۸ میں منقول ہے۔

(۲) الأم ۲/۲۱۳۔

(۳) فتح القدیر ۲/۱۷۵۔

اعادہ واجب ہوگا، تاکہ ترتیب قائم ہوجائے [1]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ ترتیب سنت ہے، اگر اس میں خلل واقع ہوتو اس کا اعادہ مسنون ہے، اور یہی حسن اور عطاء کا قول ہے [2]۔

ان حضرات کا استدلال اس سے ہے کہ نبی علیہ السلام نے اسے اسی ترتیب سے کیا ہے، جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ سے ثابت ہے: "**أنه كان يرمي الجمرة الدنيا بسبع حصيات يكبر على إثر كل حصاة، ثم يتقدم حتى يُسهِل،**[3] **فيقوم مستقبل القبلة، فيقوم طويلا و يدعو و يرفع يديه،ثم يرمي الوسطى، ثم يأخذ ذات الشمال فيستهل ويقوم مستقبل القبلة، فيقوم طويلا، و يدعو، و يرفع يديه و يقوم طويلا، ثم يرمي جمرة ذات العقبة من بطن الوادي ولا يقف عندها، ثم ينصرف فيقول: هكذا رأيت النبي ﷺ يفعله**"[4] (وہ جمرۂ صغری کی رمی سات کنکریوں سے کرتے تھے اور ہر کنکری کے بعد تکبیر کہتے، پھر آگے بڑھتے یہاں تک کہ وہ نرم زمین میں آتے، پھر قبلہ کی طرف رخ کرکے کھڑے ہوتے اور دیر تک کھڑے رہتے اور دعا کرتے اور اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھاتے، پھر جمرۂ وسطی کی رمی کرتے پھر بائیں رخ کرتے اور نرم زمین میں آتے اور قبلہ رو کھڑے ہوتے، اور دیر تک کھڑے رہتے اور دعا کرتے اور اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھاتے اور دیر تک کھڑے رہتے، پھر بطن وادی سے جمرۂ عقبہ کی رمی کرتے اور اس کے پاس نہیں ٹھہرتے، پھر لوٹتے اور کہتے: میں نے نبی علیہ السلام کو ایسا ہی کرتے ہوئے دیکھا)، پس جمہور نے اس سے جمرات کی ترتیب کے وجوب پر استدلال کیا ہے، جیسا کہ نبی علیہ السلام نے کیا۔

حنفیہ نے اس کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ یہ بطور سنت ہے، بطور وجوب نہیں اور ان کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی اس حدیث سے ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: "**من قدم من نسكه شيئا أو أخره فلا شيء عليه**"[1] (جو شخص اپنے مناسک میں سے کسی چیز کو مقدم یا مؤخر کرے اس پر کچھ واجب نہیں ہے)۔

ح- وقت:

رمی کے اوقات ہیں، جن کی رعایت ہر جمرے میں واجب تعداد کی رمی میں ضروری ہے، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

رمی کا وقت اور اس کی تعداد:

۷- رمی جمار کا وقت اس شخص کے لئے جو جلدی نہ کرے چار دن ہیں، وہ یوم النحر (دسویں ذی الحجہ) اور اس کے بعد کے تین دن ہیں اور ان کا نام ایام تشریق ہے، یہ نام اس لئے رکھا گیا ہے کہ قربانی کے جانوروں کے گوشت ان دنوں میں سکھانے کے لئے دھوپ میں ڈالے جاتے ہیں۔

---

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ ۲/ ۵۱، مواہب الجلیل ۳/ ۱۳۴، الإیضاح رص ۴۰۵، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۳۳، المغنی ۳/ ۴۵۲، ۴۵۳، الفروع ۳/ ۵۱۸۔

(۲) جیسا کہ ان میں سے اکثر حضرات نے اور ان کے محققین نے اختیار کیا ہے، بدائع الصنائع ۲/ ۱۳۹، فتح القدیر ۲/ ۱۸۳، شرح اللباب رص ۱۶۷، اور وجوب کے قول کی روایت کے لئے دیکھئے: المبسوط ۴/ ۶۵، ۶۶ اور المغنی ۳/ ۴۵۲ میں۔

(۳) "یسہل" اور اسی طرح یستہل کے معنی ہیں: نرم زمین میں آنا۔

(۴) حدیث حضرت ابن عمرؓ: "في صفة رمي الجمرة" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۵۸۲، ۵۸۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "من قدم من نسكه شيئا" کی روایت بیہقی نے السنن (۵/ ۱۴۳، ۱۴۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

الف- یوم النحر میں رمی:

۸- یوم النحر (دسویں ذی الحجہ کے دن) میں صرف جمرہ عقبہ کی رمی واجب ہے، سات کنکریوں سے اس کی رمی کرے گا۔

اور یوم النحر میں رمی کا اول وقت حنفیہ، مالکیہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کے نزدیک یوم النحر کے طلوع فجر سے شروع ہوتا ہے (۱)۔

اور اس وقت کی ان کے نزدیک چند قسمیں ہیں: یوم النحر کو طلوع فجر کے بعد سے طلوع آفتاب تک یہ کراہت کے ساتھ جائز ہے، اور طلوع آفتاب کے بعد سے لے کر زوال تک وقت مسنون ہے اور زوال کے بعد سے لے کر غروب آفتاب تک بلا کراہت جائز ہے، صرف حنفیہ کے نزدیک رات میں کراہت کے ساتھ جائز ہے اور اس میں کوئی کفارہ نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک رمی کا وقت غروب آفتاب پر ختم ہوجاتا ہے اور اس کے بعد قضا ہے جس میں دم واجب ہے۔

اور وقت مسنون کی تحدید نبی علیہ السلام کے عمل سے ماخوذ ہے، اس لئے کہ آپ علیہ السلام نے اسی وقت میں رمی کی ہے۔

اور شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ یوم النحر میں رمی کے جواز کا اول وقت وہ ہے جب یوم النحر کی رات آدھی ہوجائے اس شخص کے لئے جو اس سے قبل وقوف عرفہ کرچکا ہو۔

اور اس وقت کی تین قسمیں ہیں: زوال تک افضل وقت ہے اور غروب تک پسندیدہ وقت ہے اور ایام تشریق کے آخر تک جائز وقت ہے (۲)۔

حنفیہ کا استدلال حضرت ابن عباس کی درج ذیل حدیث سے ہے: "**أن النبي ﷺ بعثه في الثقل وقال: لا ترموا الجمرة حتى تصبحوا**" (۱) (نبی علیہ السلام نے انہیں سامان کے ساتھ بھیجا اور فرمایا: صبح ہونے سے قبل جمرہ کی رمی نہ کرو)۔

چنانچہ ان حضرات نے اس حدیث سے فجر کی ابتدا سے رمی کے جواز کو ثابت کیا ہے۔

اور حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**كان رسول الله ﷺ يقدم ضعفاء أهله بغلس، و يأمرهم يعنى لا يرمون الجمرة حتى تطلع الشمس**" (۲) (رسول اللہ علیہ السلام اپنے گھر والوں میں سے کمزوروں کو اندھیرے میں (منیٰ) بھیج دیا تھے اور انہیں یہ حکم دیا کہ وہ سورج طلوع ہونے سے قبل رمی جمار نہ کریں)۔

پس حنفیہ نے اس حدیث سے وقت مسنون کو ثابت کیا ہے۔

اور شافعیہ اور حنابلہ نے حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "**أن النبي ﷺ أرسل بأم سلمة ليلة النحر، فرمت قبل الفجر، ثم مضت فأفاضت**" (۳) (نبی علیہ السلام نے حضرت ام سلمہؓ کو یوم النحر کی رات میں بھیجا، تو انہوں نے فجر سے قبل

---

(۱) الہدایہ ۱۸۵/۲، البدائع ۱۳۷/۲، شرح اللباب ص ۱۵۷، ۱۵۸، الشرح الکبیر ۴۸/۲، شرح الرسالہ بحاشیۃ العدوی ۴۷۷/۱، ۴۸۰، المغنی ۴۲۹/۳، فروع ۵۱۳/۳۔

(۲) الإیضاح ص ۳۵۴، النہایہ ۴۲۹/۲، المغنی، الفروع، نہایۃ المحتاج عن الرافعی = ۴۳۰/۲، متن کے جملہ زوال تک سے مراد ہے یعنی طلوع آفتاب کے بعد سے زوال تک۔

(۱) حدیث: "لا ترموا الجمرة حتى تصبحوا" کی روایت طحاوی نے شرح معانی الآثار (۲۱۷/۲ طبع مطبعۃ الأنوار المحمدیہ) میں کی ہے۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ: "كان رسول الله ﷺ يقدم ضعفاء......" کی روایت ابوداؤد (۴۸۱/۲، تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۲۳۱/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث عائشہؓ: "أن النبي ﷺ أرسل أم سلمة ليلة النحر" کی روایت ابوداؤد (۴۸۱/۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے کہا کہ اس کی اسناد مسلم کی شرط پر ہے، جیسا کہ بلوغ المرام (۴۱۷/۲، شرحہ سبل السلام طبع دار الکتب العلمیہ) میں ہے۔

رمی کی پھر گئیں اور طواف افاضہ کیا)۔

استدلال اس طور پر ہے کہ رمی کو فجر کے قبل کے ساتھ معلق کیا گیا ہے اور یہ ایسی تعبیر ہے جس میں پوری رات کی گنجائش ہے، تو نصف رات کو اس کے لئے ضابطہ بنایا گیا، اس لئے کہ وہ نصف رات سے قبل کے مقابلہ میں حقیقت سے زیادہ قریب ہے۔

اور یوم النحر میں رمی کا آخری وقت حنفیہ کے نزدیک اگلے دن کی فجر تک ہے، پس اگر کوئی اسے اس وقت سے بغیر کسی عذر کے مؤخر کردے تو اگلے دن اس پر اس کی قضا لازم ہوگی، اور تاخیر کی وجہ سے اس پر ایک دم واجب ہوگا، اور قضا کا وقت ایام تشریق کے آخر تک رہے گا(۱)۔

مالکیہ کے نزدیک رمی کا آخری وقت مغرب تک ہے اور اس کے بعد قضا ہے اور اگر اسے مغرب تک مؤخر کرے تو ان کے مشہور قول کے مطابق اس پر دم واجب ہوگا(۲)۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک رمی کا آخری وقت ادا ایام تشریق کے اخیر تک ہے، اس لئے کہ یہ سب رمی کے ایام ہیں(۳)۔

اور امام ابوحنیفہ نے حضرت ابن عباس کی درج ذیل حدیث سے استدلال کیا ہے: "**أنه ﷺ سأله رجل قال: رميت بعد ما أمسيت؟ فقال: لاحرج**"(۴) (نبی ﷺ سے ایک شخص نے دریافت کیا کہ میں نے رات ہوجانے کے بعد رمی کی تو آپ ﷺ نے فرمایا: کوئی حرج نہیں ہے)۔

اور حضرت ابن عباسؓ کی اس حدیث سے بھی: "**أن النبي ﷺ رخص للرعاة أن يرموا ليلا**"(۱) (نبی ﷺ نے چرواہوں کو یہ رخصت دی کہ وہ رات کو رمی کرلیں)۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رات میں رمی کرنا جائز ہے، اور رخصت کا فائدہ یہ ہے کہ سہولت کی خاطر اس میں کراہت باقی نہیں رہی، اور اگر مغرب سے قبل رمی واجب ہوتی تو آپ ﷺ اسے ان پر لازم کرتے، اس لئے کہ اپنے ہی میں سے بعض کو چرانے کے لئے نائب بناسکتے تھے۔

ب- ایام تشریق کے پہلے اور دوسرے دن میں رمی:

۹- یہ دونوں ایام نحر میں سے دوسرے اور تیسرے دن (۱۱، ۱۲ ذی الحجہ) ہیں ان دونوں دنوں میں بالترتیب تینوں جمرات کی رمی واجب ہے، پہلے چھوٹے جمرہ کی رمی کرے گا جو مسجد خیف سے قریب ہے، پھر درمیانی جمرہ کی، پھر جمرہ عقبہ کی، ہر جمرہ کی سات کنکریوں کے ذریعہ رمی کرے گا۔

ا- ایام تشریق میں سے پہلے اور دوسرے دن میں رمی کا وقت زوال کے بعد شروع ہوتا ہے اور جمہور علماء کے نزدیک ان دونوں دنوں میں زوال سے قبل رمی جائز نہیں، ان ہی میں ائمہ اربعہ بھی ہیں، امام ابوحنیفہ سے مشہور اور ظاہر روایت یہی ہے(۲)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۳۷، شرح اللباب/ ۱۶۱۔

(۲) الشرح الکبیر ۲/ ۵۰، شرح الرسالہ ۱/ ۴۷۷۔

(۳) شافعیہ اور حنابلہ کے سابقہ مراجع۔

(۴) حدیث ابن عباسؓ: "سأله رجل قال: رميت بعد ما أمسيت" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۵۶۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث ابن عباسؓ: "رخص للرعاة أن يرموا ليلا" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۳/ ۲۶۰ طبع القدسی) میں نقل کیا ہے اور کہا کہ طبرانی نے اسے الکبیر میں روایت کیا ہے اور اس (کی سند) میں اسحاق بن عبداللہ بن ابی فروہ ہیں اور وہ متروک ہیں۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۱۳۷، ۱۳۸، الہدایہ وشرحہا ۲/ ۱۸۳، اور ان دونوں کتابوں کے مصنفین حضرات نے ایام تشریق کے پہلے دن کے بارے میں اس کے علاوہ کوئی اور روایت ذکر نہیں کی ہے، شرح اللباب/ ۱۵۸، ۱۵۹ اور رد المحتار ۲/ ۲۵۳، ۲۵۴ سے تقابل کیجئے، اور دیکھئے: الشرح الکبیر ۲/ ۴۸، ۵۰ اور شرح الرسالہ ۱/ ۴۸۰، الایضاح/ ۴۰۵، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۳۳،

اور امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی مروی ہے کہ ایام نحر میں سے دوسرے اور تیسرے دن میں زوال کے بعد رمی کرنا افضل ہے، اور اگر اس سے پہلے رمی کرے تو جائز ہے اور یہ بعض حنابلہ کا بھی قول ہے[۱]۔

اور حسن نے امام ابوحنیفہ سے یہ روایت کی ہے کہ اگر وہ جلدی کرتے ہوئے نفر اول میں ہی لوٹنے کا ارادہ رکھتا ہو تو اس کے لئے کوئی حرج نہیں ہے کہ تیسرے دن (۱۲ ذی الحجہ کو) زوال سے قبل رمی کرلے اور اگر زوال کے بعد رمی کرے تو یہ افضل ہے، اور اگر اس کا یہ ارادہ نہ ہو تو اس کے لئے زوال سے قبل رمی کرنا جائز نہیں ہے، اور یہ حرج کو دور کرنے کے لئے ہے، اس لئے کہ اگر وہ زوال کے بعد چلے گا تو مکہ مکرمہ رات میں پہنچ سکے گا، پس ٹھہرنے کی جگہ حاصل کرنے میں اسے حرج ہوگا[۲]۔

اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے، لیکن وہ فرماتے ہیں کہ زوال کے بعد منیٰ سے نکلے گا[۳]۔

جمہور نے نبی علیہ السلام کے عمل سے استدلال کیا ہے جیسا کہ آپ علیہ السلام سے ثابت ہے، چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "**كنا نتحين، فإذا زالت الشمس رمينا**"[۴] (ہم لوگ انتظار کرتے تھے پس جب سورج ڈھل جاتا تو ہم لوگ رمی کرتے)۔

حضرت جابرؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "**رأيت النبي** ﷺ **رمى الجمرة يوم النحر ضحى، و أما بعد ذلك فإذا زالت الشمس**"[۱] (میں نے نبی ﷺ کو یوم النحر میں چاشت کے وقت جمرہ کی رمی کرتے ہوئے دیکھا، اور اس کے بعد جب سورج ڈھل جاتا) اور یہ وہ مسئلہ ہے جو قیاس کے ذریعہ معلوم نہیں کیا جاسکتا، بلکہ شارع کی طرف سے وقت مقرر کرنے کے ذریعہ سے معلوم ہوتا ہے، لہذا اس سے عدول کرنا جائز نہیں ہے۔

اور زوال سے قبل رمی کے جواز والی روایت کے لئے استدلال ایام تشریق کو یوم النحر پر قیاس کرتے ہوئے کیا گیا ہے، اس لئے کہ یہ سب قربانی کے دن ہیں، اور رسول اللہ ﷺ کا عمل سنت ہونے پر محمول کیا جائے گا۔

اور جس شخص کا ارادہ (۱۲؍ ذی الحجہ کو) مکہ لوٹنے کا ہو اس کے لئے ایام تشریق کے دوسرے دن زوال سے قبل رمی کے جواز پر استدلال اس بات سے کیا گیا ہے جو فقہائے حنفیہ نے ذکر کیا کہ یہ اس سے حرج کو دفع کرنے کے لئے ہے، اس لئے کہ وہ مکہ رات ہی میں پہنچ سکے گا، اور بعض متأخرین حنفیہ نے امام ابوحنیفہ سے منقول متعدد روایات کے درمیان تطبیق پیدا کرنے کے لئے اس روایت کو قوی قرار دیا ہے۔

اور اس روایت پر عمل کرنا اس شخص کے لئے مناسب ہے جسے بھیڑ کا اندیشہ ہو اور ضرورت اس کی متقاضی ہو، خاص طور پر ہمارے اس زمانے میں[۲]۔

= مغنی المحتاج ۱؍ ۵۰۷، المغنی ۳؍ ۴۵۲، الفروع ۳؍ ۵۱۸۔

(۱) الہدایہ، شرحہا ۲؍ ۱۸۴، البدائع ۲؍ ۱۳۷، ۱۳۸، شرح اللباب رص ۱۵۸، ۱۶۱، اس کتاب میں اور اس پر موجود تعلیق میں اس روایت سے متعلق لمبی تحقیق ہے، اور بعض حنابلہ سے منقول قول کو دیکھئے: الفروع ۳؍ ۵۱۸ میں۔

(۲) فقہ حنفی کے سابقہ مراجع۔

(۳) الفروع ۳؍ ۵۱۸، ۵۲۰۔

(۴) حدیث حضرت ابن عمرؓ: "كنا نتحين فاذا زالت الشمس......" کی روایت بخاری (الفتح ۳؍ ۵۷۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث جابرؓ: "رأيت النبي ﷺ رمى الجمرة يوم النحر ضحى" کی روایت مسلم (۲؍ ۹۴۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) صاحب البحر العمیق لکھتے ہیں: پس یہ پسندیدہ قول ہے، اس پر بغیر کسی شک کے عمل کیا جائے گا اور اسی پر لوگوں کا عمل ہے، اور بعض شافعیہ نے جزم ویقین کے ساتھ یہی کہا ہے، یہاں تک کہ الأسنوی نے اسی کو مذہب قرار دیا ہے،

۲ - جہاں تک ایام تشریق کے پہلے اور دوسرے دن رمی کے آخری وقت کا مسئلہ ہے تو شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ آخری وقت ایام نحر کے چوتھے دن کے آفتاب غروب ہونے تک ہے اور وہ ایام تشریق کے تین دنوں میں سے آخری دن ہے، لہذا جو شخص ایک دن یا دو دنوں کی رمی چھوڑ دے وہ اس کے قریب کے دنوں میں اس کی تلافی کرے گا، اور اس اصح قول کی رو سے جسے نووی نے اختیار کیا ہے اور جو شافعیہ کی صراحت کا تقاضا ہے یہ تلافی شدہ رمی شمار ہوگی۔

اسی طرح اگر عید الاضحیٰ کے دن کسی نے جمرۂ عقبہ کی رمی چھوڑ دی تو اصح قول یہ ہے کہ وہ رات میں اور ایام تشریق میں اس کی تلافی کرے گا، اور اس میں ترتیب شرط ہے، پس وہ عید کے دن کی رمی کو ایام تشریق کی رمی پر مقدم کرے گا، اسی طرح مالکیہ اور حنابلہ نے قضا میں ترتیب کو واجب کیا ہے، اور حنابلہ نے قضا میں نیت کے ذریعہ اس کی ترتیب کے وجوب کی صراحت کی ہے۔

اور اگر رمی کی تلافی نہ کی جا سکی یہاں تک کہ چوتھے دن کا آفتاب غروب ہو گیا تو اس کی رمی فوت ہو گئی اور اس پر فدیہ ہے[1]۔

اور ان کی دلیل یہ ہے کہ ایام تشریق رمی کا وقت ہے، پس اگر اسے اس کے اول وقت سے اس کے آخر وقت تک مؤخر کر دیا تو اس پر کوئی چیز لازم نہیں آئی۔

حنفیہ اور مالکیہ نے ہر روز کی رمی کو اسی دن کے ساتھ مقید کیا ہے، پھر انہوں نے تفصیل بیان کی ہے، چنانچہ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایام نحر کے دوسرے دن کی رمی تیسرے دن کے طلوع فجر پر ختم ہو جائے گی اور تیسرے دن کی رمی چوتھے دن کے طلوع فجر پر ختم ہو جائے گی، لہذا جو شخص رمی کو اس کے وقت کے بعد تک مؤخر کرے گا ان کے نزدیک اس پر اس کی قضا ہے اور اس پر دم ہے[1]۔

اور ہر دن کی رمی مغرب کے بعد کرنے کے جواز کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں چرواہوں کو رات میں رمی کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر دن غروب کے ساتھ ادا کا وقت ختم ہو جائے گا اور اس کے بعد اس کی قضا ہے اور چوتھے دن کے غروب سے رمی فوت ہو جائے گی اور ایک کنکری کے ترک پر یا تمام کنکریوں کے ترک کی وجہ سے اس پر دم لازم ہوگا، اسی طرح اس پر دم لازم ہوگا اگر ان میں سے کسی کو رات تک مؤخر کرے[2]۔

ج - ایام تشریق کے تیسرے دن میں رمی:

۱۰ - جس شخص نے تاخیر کی اور ایام تشریق کے دوسرے دن کی رمی کے بعد منیٰ سے واپس نہیں لوٹا اس پر یہ رمی واجب ہو جائے گی، جیسا کہ ہم آگے اس کی تفصیل ذکر کریں گے اور یہ رمی منیٰ کے مناسک میں آخری ہے۔

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ اس دن زوال کے بعد رمی کرنا وقت پر رمی کرنا ہے، جیسا کہ اس نے اس سے پہلے دو دنوں میں رمی کی، یہ رسول اللہ ﷺ کے عمل کی اقتداء ہے۔

اور اس کے مقدم کرنے کے سلسلے میں علماء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ زوال سے قبل رمی صحیح نہیں ہے، ان کا استدلال نبی ﷺ کے عمل سے ہے اور اس دن کی رمی کو پہلے دو دنوں کی رمی پر قیاس کیا ہے، تو جیسا کہ ان دونوں دنوں میں زوال سے قبل رمی صحیح نہیں ہے، اسی طرح آخری دن کے

= ارشاد الساری إلی مناسک ملا علی قاری ر ۱۶۱ میں ایسا ہی ہے۔

(۱) الأم ۲ / ۲۱۴، الإیضاح ر ۴۰۷، نہایۃ المحتاج ۲ / ۴۳۵، ۴۳۶، مغنی المحتاج ۱ / ۵۰۸، ۵۰۹، المغنی ۳ / ۴۵۵، ۴۵۶، الفروع ۳ / ۵۱۸، ۵۱۹۔

(۱) شرح اللباب ر ص ۱۶۱، اور دیکھئے: المبسوط ۴ / ۶۸، اور اس کے الفاظ یوں ہیں: ''اس مسئلہ میں راتیں گزشتہ دنوں کے تابع ہیں''۔

(۲) الشرح الکبیر ۲ / ۵۱، شرح الرسالہ بحاشیہ ۱ / ۴۷۷، ۴۸۰، ۴۸۱۔

زوال سے قبل بھی رمی صحیح نہیں ہے[۱]۔

اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس دن رمی کا مستحب وقت زوال کے بعد ہے اور اس دن رمی کو طلوع فجر کے بعد زوال سے مقدم کرنا جائز ہے۔

صاحب "ہدایہ" فرماتے ہیں: امام ابوحنیفہ کا مذہب حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب اس دن تخفیف کی غرض سے رمی کو چھوڑ دینا بھی جائز ہے تو تخفیف کے نقطۂ نظر سے پورے اوقات میں اس کی اجازت دینا بدرجہ اولی جائز ہوگا[۲]۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اس دن رمی کا آخری وقت غروب آفتاب ہے، اسی طرح ان کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر اس دن کی رمی کو اور گزشتہ دنوں کی رمی کو اگر مؤخر کردیا یا اس کے کچھ حصے کو مؤخر کردیا تو چوتھے دن کے آفتاب کے غروب ہونے کے ساتھ اس کا وقت نکل جائے گا، اس کے بعد اس کی قضا نہیں ہے اور اس کے ترک میں فدیہ واجب ہے، یہ اس لئے کہ اس دن کے آفتاب کے غروب ہونے سے مناسک کا وقت نکل گیا[۳]۔

رمی کی شرائط:

۱۰-م- رمی جمار کے صحیح ہونے کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

الف- یہ کہ وہاں پر کنکری کا پھینکنا پایا جائے، خواہ ہلکے انداز میں ہو، پس یہ پھینکنا جس طرح بھی حاصل ہوجائے اس کے لئے کافی ہوگا، یہاں تک کہ امام نووی نے فرمایا: رمی کرنے والے کا جمرہ سے باہر کھڑا ہونا شرط نہیں ہے، لہذا اگر وہ جمرہ کے ایک کنارے میں کھڑا ہو اور اس کے دوسرے کنارے کی طرف رمی کرے تو اس کے لئے کافی ہوجائے گا۔

اور اگر اس نے کنکریوں کو ڈال دیا تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ اس ڈالنے سے بھی رمی پائی گئی، البتہ یہ ہلکے درجے کی رمی ہے، لہذا کراہت کے ساتھ کافی ہوجائے گی، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ڈالنا اس کے لئے بالکل ہی کافی نہ ہوگا، اور اگر اس نے کنکری کو صرف رکھ دیا تو بالاتفاق رمی صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ رمی نہیں ہے۔

ب- مخصوص تعداد:

یہ ہر جمرہ کے لئے سات کنکریاں ہیں، یہاں تک کہ اگر ایک کنکری کی رمی کو ترک کرے تو مالکیہ کے نزدیک یہ ایسا ہے جیسے کہ اس نے ساتوں کو ترک کیا، اور جمہور کے نزدیک تخفیف ہے کہ کم کنکریوں کے چھوڑنے کی صورت میں صدقہ قبول کیا جائے گا، اس سلسلے میں ان کے اجتہادات مختلف ہیں (دیکھئے: "حج"، فقرہ/ ۲۷۳)۔

رمی کے واجبات:

۱۱- یوم النحر کے اعمال کی ترتیب کے لحاظ سے یوم النحر کی رمی کی ترتیب واجب ہے اور وہ اس طرح ہے: جمرۂ عقبہ کی رمی، پھر ذبح، پھر حلق، پھر طواف افاضہ۔ یہ جمہور کے نزدیک ہے، شافعیہ کا اس میں اختلاف ہے، ان اعمال کی ترتیب ان کے نزدیک سنت ہے، اور جمہور کے نزدیک اس ترتیب کی کیفیت میں اختلاف اور تفصیل ہے، (دیکھئے: "حج" کی اصطلاح فقرہ/ ۱۹۵، ۱۹۶)، اور تینوں جمرات کی

(۱) ایام تشریق کی رمی سے متعلق سابقہ مراجع۔

(۲) الہدایہ ۲/ ۱۸۵، اور اس سے زیادہ وسیع پیمانے پر استدلال کے لئے دیکھئے: البدائع ۲/ ۱۳۸، مذہب حنفی میں فتوی امام اعظم کے قول پر ہے اور صاحب البدائع نے رمی کی صفت بیان کرنے میں اسی پر اکتفا کیا ہے رص ۱۵۹۔

(۳) جیسا کہ رملی نے نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۳۳ میں کہا اور شرح الکنز للہروی رص ۴۷ میں اس کی تعبیر یوں آئی ہے: "آفتاب طلوع ہونے کے بعد زوال سے قبل" اس سے اس کے خلاف کا وہم ہوتا ہے جو مذہب حنفی میں مشہور ہے، یعنی یہ کہ آخر دن کی رمی فجر کے بعد شروع ہوتی ہے۔

رمی کی ترتیب سے متعلق حکم گذر چکا (فقرہ ۶)۔

رمی کی سنتیں:

۱۲- رمی میں درج ذیل چیزیں مسنون ہیں:

الف- یہ کہ رمی کرنے والے اور جمرہ کے درمیان پانچ ہاتھ یا اس سے زیادہ کی دوری ہو، جیسا کہ حنفیہ نے صراحت کی ہے، اس لئے کہ اس سے کم دوری میں ڈالنے کی کیفیت ہوگی، اور اگر اس نے کنکری کو ڈال دیا تو کافی ہوجائے گا مگر ایسا کرنا سنت کے خلاف ہے۔

ب- ساتوں رمی کے درمیان پے در پے اور تسلسل کا پایا جانا، اس طور پر کہ ان کے درمیان ذکر کی مقدار سے زیادہ فصل نہ ہو۔

ج- کنکریوں کو اٹھانا نہ کہ انہیں توڑنا، اور وہ اسے منی میں اپنے قیام کی جگہ سے بھی لے سکتا ہے۔

د- کنکریوں کا پاک ہونا، لہذا ناپاک کنکری سے رمی کرنا مکروہ ہے اور پاک کنکری سے اس کا اعادہ مستحب ہے، اور ایک قول کی رو سے جسے حنابلہ نے مختار کہا ہے: ناپاک کنکری سے رمی کافی نہ ہوگی اور پاک کنکری سے اس کا اعادہ واجب ہوگا، لیکن ان کے مذہب میں صحیح یہ ہے کہ کراہت کے ساتھ کافی ہوجائے گی [۱]۔

ھ- یہ کہ کنکری رمی کی ہوئی نہ ہو، پس اگر کوئی اس کی خلاف ورزی کرے اور اسی سے رمی کرے تو مکروہ ہوگی، خواہ وہ کنکری اس کی رمی کی ہوئی ہو یا کسی اور کی، یہ جمہور کا مذہب ہے۔

اور بعض مالکیہ [۲] فرماتے ہیں کہ کافی نہ ہوگی اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر اس پتھر سے رمی کی جو جمرہ سے لی گئی تھی تو اس کے لئے یہ رمی کافی نہ ہوگی [۱]۔

جمہور کا استدلال طریقۂ رمی کے بارے میں نبی ﷺ کی ان احادیث سے ہے، جن میں کنکری کا لفظ عام استعمال ہوا ہے، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ جس کنکری سے رمی کی جاچکی ہو اس سے رمی کرنا صحیح ہے، اگر چہ وہ جمرہ سے لی گئی ہو۔

اور حنابلہ کا استدلال اس بات سے ہے: "**أن النبي ﷺ أخذ من غير المرمى، وقال: خذوا عني مناسككم**" [۲] (نبی ﷺ نے جمرہ کے علاوہ سے کنکری لی اور فرمایا: تم لوگ مجھ سے اپنے مناسک سیکھ لو) اور اس لئے بھی کہ اگر رمی کی ہوئی کنکری سے رمی جائز ہوتی تو کسی کو کنکری دوسری جگہ سے لینے کی ضرورت نہ ہوتی اور نہ اس کے توڑنے کی ضرورت پڑتی، حالانکہ اجماع اس کے برخلاف ہے۔

و- ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہنا، اور جمہور کے نزدیک تلبیہ اس پہلی کنکری کے ساتھ ختم کرے گا جس سے وہ یوم النحر میں جمرۂ عقبہ کی رمی کرے گا [۳]۔

اختلاف اور تفصیل "تلبیہ" کی بحث میں دیکھی جائے۔

ز- دعا کے لئے ٹھہرنا اور یہ ہر اس رمی کے بعد ہوگا جس کے بعد رمی ہو، پس ہر دو رمی کے درمیان ایک مدت تک ٹھہرے گا اور دعا کرتے ہوئے دیر تک ٹھہرے گا اور اس کا اندازہ اتنے وقت سے لگایا گیا ہے جس میں قرآن کے ایک پارہ کے تین ربع کی تلاوت کی جائے اور اس کی کم از کم مقدار بیس آیات کے بقدر ہے، پس یہ

---

(۱) الفروع وحاشیہ تصحیح الفروع ۳/ ۵۱۱۔

(۲) اور وہ لخمی ہیں، جیسا کہ حطاب نے ان سے نقل کیا ہے ۳/ ۱۳۹، اور کاسانی نے البدائع ۲/ ۱۵۶ میں اسے امام مالک کا قول قرار دیا ہے، اور وہ مصادر کتب کی اس صراحت کے خلاف ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہے، دیکھئے: الشرح الکبیر ۲/ ۵۴۔

---

(۱) دیکھئے: المغنی ۳/ ۴۲۶، الفروع ۳/ ۵۱۱۔

(۲) حدیث: "خذو اعنی مناسککم......" کی تخریج فقرہ نمبر/ ۵ پر گذر چکی۔

(۳) الہدایہ ۲/ ۱۷۵، البدائع ۲/ ۱۵۶، الأم ۲/ ۲۰۵، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۱، الفروع ۳/ ۳۴۷، المغنی ۳/ ۴۳۰۔

مسنون ہے کہ چھوٹے جمرہ اور درمیانی جمرہ کی رمی کے بعد ٹھہرے، اس لئے کہ وہ عبادت کے درمیان میں ہے، پس وہ اس میں دعا کرے، اور ہر وہ رمی جس کے بعد رمی نہیں ہے، اس میں دعا کے لئے نہیں ٹھہرے گا، اس لئے کہ عبادت ختم ہو چکی ہے، لہذا یوم النحر کو جمرۂ عقبہ کی رمی کے بعد وقوف نہیں کرے گا اور نہ ایام تشریق میں جمرۂ عقبہ کی رمی کے بعد وقوف کرے گا۔

اور اس سنت کی دلیل نبی علیہ السلام کا عمل ہے، جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ کی گذشتہ حدیث میں آپ سے ثابت ہے [۱]۔

رمی کے مکروہات:

۱۳- رمی میں درج ذیل امور مکروہ ہیں:

الف- حنفیہ کے نزدیک یوم النحر میں مغرب کے بعد رمی کرنا اور مالکیہ کے نزدیک یوم النحر میں زوال کے بعد، سرخسی فرماتے ہیں: پس ظاہر مذہب کی رو سے اس کا وقت غروب آفتاب تک ہے، لیکن اگر اس نے رات میں رمی کی تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا [۲]۔

ب- بڑے پتھر سے رمی کرنا، خواہ بڑے ہونے کی حالت میں اس سے رمی کرے یا اسے توڑ کر رمی کرے۔

ج- مسجد کی کنکری سے رمی کرنا، لہذا وہ اسے مسجد خیف سے نہیں لے گا، اس لئے کہ کنکری مسجد کے تابع ہے، لہذا وہ اس سے نہیں نکالی جائے گی۔

د- جمہور کے نزدیک ناپاک کنکری سے رمی کرنا، اور ایک قول یہ ہے کہ ناپاک کنکری سے رمی کافی نہ ہوگی۔

ھ- سات عدد پر اضافہ کرنا، یعنی جمرات میں سے ہر جمرہ کی رمی میں اضافہ کرنا [۱]۔

رمی کا مستحب طریقہ:

۱۴- جمرات کی رمی کے لئے حاجی تیاری کرے، لہذا جمرہ تک پہنچنے سے قبل کنکری لے لے، اور مستحب یہ ہے کہ ٹھیکری کی کنکری کے مانند سات کنکریاں مزدلفہ سے اٹھالے جو چنے سے بڑی اور گولی سے چھوٹی ہوں، تاکہ رمی کے ایام میں سے پہلے دن ان کے ذریعہ جمرۂ عقبہ کی رمی کرے اور وہ عید الاضحیٰ کا دن ہے، اور اگر ستر کنکریاں مزدلفہ سے یا مزدلفہ کے راستے سے اٹھالے تو یہ جائز ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ مستحب ہے اور یہ کنکری کی وہ تعداد ہے جن سے رمی کے تمام ایام میں وہ رمی کرے گا، اور ہر جگہ سے کنکریوں کا لینا بلا کراہت درست ہے، سوائے جمرہ کے پاس سے کہ یہ مکروہ ہے، اور مسجد خیف سے اس کا لینا مکروہ ہے، اس لئے کہ مسجد کی کنکری اس کے تابع ہے، لہذا وہ محترم ہوجائے گی اور کنکریوں کو مطلقاً دھو لینا مستحب ہے، اگرچہ وہ ناپاک نہ ہوں۔ یہ حنفیہ کے نزدیک اور ایک روایت کی رو سے حنابلہ کے نزدیک ہے۔

پھر حاجی دسویں ذی الحجہ کو جو قربانی کا دن ہے، منی آئے گا، اور اس پر آج کے دن چار اعمال اس ترتیب سے ہیں: جمرہ عقبہ کی رمی، پھر ہدی (قربانی کے جانور) کا ذبح کرنا، اور یہ متمتع اور قارن پر واجب ہے، پھر حلق یا قصر کرانا، پھر طواف زیارت کرنا، اور اگر اس

---

(۱) الہدایہ وشروحہا ۲/ ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۸۳، ۱۸۵، شرح اللباب/ ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۲۶، ۴۳۴، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۶، ۵۰۸، شرح الرسالۃ بحاشیۃ العدوی ۱/ ۴۷۸، اور مصنف نے ان امور کو شرائط کمال کہا ہے اور اس میں بعض مستحبات کو بھی شامل کیا ہے، دیکھئے: رص ۴۸۰، المغنی ۳/ ۴۲۶، ۴۵۰۔

(۲) المبسوط ۴/ ۶۴، شرح اللباب/ ۱۶۷، مواہب الجلیل ۳/ ۱۳۶، شلبی نے زیلعی پر اپنے حاشیہ ۲/ ۳۱ میں فرمایا: اگر رمی کو رات تک مؤخر کیا تو رات میں رمی کرے گا اور اس پر کچھ نہیں ہے۔

(۱) دیکھئے: مکروہات رمی کے لئے شرح اللباب رص ۱۶۷، دیکھئے: الأم ۲/ ۲۱۳، ۲۱۴۔

نے طواف قدوم کے وقت سے پہلے سعی نہ کی ہو تو طواف زیارت کے بعد سعی کرے گا اور حاجی منیٰ پہنچنے کے فوراً بعد جمرہ عقبہ کے پاس جائے گا اور وہ منیٰ کے آخر میں مکہ کی طرف واقع ہے، اس کی رمی سے قبل کسی دوسری چیز میں مشغول نہ ہوگا، پس وہ اس کا وقت ہوجانے کے بعد سات کنکریوں سے اس کی رمی کرے گا، خواہ جس طرف سے بھی اس کی رمی کرے، ایک ایک کنکری سے رمی کرے گا اور ہر کنکری کے ساتھ اللہ اکبر کہے گا اور دعا کرے گا، اور کنکری کو جس طرح بھی پکڑے اور پھینکے صحیح ہے، کسی ہیئت کی قید نہیں ہے، لیکن جمرہ میں کنکری کا صرف رکھ دینا جائز نہیں ہے، اور مسنون یہ ہے کہ آفتاب طلوع ہونے کے بعد رمی کرے اور سنت کا وقت زوال تک ہے، اور اس کے بعد مغرب تک مباح ہے۔

۱۵ - رمی کی کیفیت یہ ہے کہ اس جمرہ سے جس میں کنکری جمع ہوتی ہے، پانچ ہاتھ یا اس سے زیادہ دور کھڑا ہو، جیسا کہ حنفیہ نے اختیار کیا ہے، اور کنکری کو اپنے دائیں ہاتھ کے انگوٹھے اور شہادت کی انگلی کے کناروں سے پکڑے اور اپنے ہاتھ کو اتنا اٹھائے کہ اس کے بغل کی سفیدی نظر آجائے اور اسے پھینکے اور تکبیر کہے، اور ایک قول یہ ہے کہ وہ کنکری کو اپنے دائیں ہاتھ کے انگوٹھے کی پشت پر رکھے اور شہادت کی انگلی سے مدد حاصل کرے، اور ایک قول یہ ہے کہ مستحب یہ ہے کہ کنکری کو اپنے دائیں اور بائیں دونوں ہاتھوں کی شہادت کی انگلیوں کے درمیان رکھے اور اس کو پھینکے [1]۔

۱۶ - جہاں تک تکبیر کے الفاظ کا تعلق ہے تو حدیث میں مطلق آیا ہے: "**یکبر مع کل حصاۃ**" [2] (ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہے)، لہذا کسی بھی لفظ کے ساتھ تکبیر جائز ہے۔

اور علماء نے اس جیسے الفاظ کو اختیار کیا ہے: "**بسم اللہ و اللہ أکبر، رغما للشیطان ورضا للرحمن، اللھم اجعلہ حجا مبرورا و سعیا مشکورا، و ذنبا مغفورا**" (اللہ کے نام سے شروع کرتا ہوں، اللہ سب سے بڑا ہے، شیطان کو ذلیل کرتے ہوئے اور رحمان کو راضی کرنے کے لئے، اے اللہ! تو اس حج کو حج مقبول بنادے اور کوشش کو قبول کرلے، اور گناہ کی مغفرت فرمادے) اور اس سلسلے میں دلیل بہت سے وہ آثار ہیں جو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے منقول ہیں [1]۔

اور اگر کسی نے رمی کی اور ذکر کو ترک کردیا، پس نہ تکبیر کہی اور نہ کوئی اور ذکر کیا تو جائز ہے، لیکن اس نے ترک سنت کی وجہ سے برا کیا۔

اور وہ پہلی کنکری کے ساتھ جسے وہ پھینکے گا تلبیہ کو ختم کرے گا اور تکبیر کہنے میں مشغول ہوگا اور رمی سے یہ کہتے ہوئے لوٹے گا: "**اللھم اجعلہ حجا مبرورا و سعیا مشکورا و ذنبا مغفورا**" (اے اللہ! اس حج کو حج مبرور بنادے اور کوشش کو قبول کرلے اور گناہ کی مغفرت فرمادے)۔

ان ایام میں رمی کا وقت زوال کے بعد ہے، اور تینوں مذاہب میں ظہر کی نماز سے قبل رمی کو مقدم کرنا مستحب ہے اور حنفیہ کے نزدیک ظہر کی نماز کو رمی پر مقدم کرے گا [2]۔

---

(۱) کنکری کہاں سے اٹھائی جائے گی، اس کی تفصیل الموسوعۃ الفقہیہ ۲۱۸/۵ میں دیکھی جائے۔

(۲) حدیث: "یکبر مع کل حصاۃ" کی تخریج فقرہ نمبر ۶ پر گذر چکی، اور دیکھئے: فتح القدیر ۱۷۴/۲۔

(۱) ان میں سے کچھ حصہ المغنی ۴۲۷/۳، ۴۲۸ میں ہے، اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر تکبیر کے بجائے تسبیح پڑھے یا اللہ تعالیٰ کا ذکر کرے یا اس کی تعریف کرے یا اس کی توحید بیان کرے تو کافی ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کی تکبیر کا مقصد ذکر ہے، الہدایہ ۷۵/۲ اور کمال الدین ابن الہمام کی تحقیق اور اس پر ان کا تبصرہ ان کی شرح فتح القدیر میں دیکھئے۔

(۲) الشرح الکبیر ۵۲/۲، المجموع ۱۷۹/۸ (اور مغنی المحتاج ۵۰۷/۱ کے ساتھ تقابل کیجئے)، الفروع ۵۱۸/۸، لباب المناسک بشرحہ ص ۱۶۲۔

۱۷- حنفیہ نے یہ بحث کی ہے کہ رمی جمار میں سوار ہونا افضل ہے یا پیدل چلنا، اس سلسلے میں ان کا اختلاف ہے، اور ان کی سواری جانوروں پر ہوتی تھی لہذا سوار شخص کے لئے رمی ممکن تھی۔

پس امام ابو یوسف کا مذہب جو حنفیہ کے نزدیک قول مختار ہے، یہ ہے کہ رمی کے تمام ایام میں جمرۂ عقبہ کی رمی سوار ہو کر کرے گا اور اس کے علاوہ دیگر جمرات کی رمی پیدل چل کر کرے گا اور امام ابوحنیفہ اور امام محمد فرماتے ہیں کہ تمام رمی سوار ہو کر کرنا افضل ہے [1]۔

مالکیہ کے نزدیک یوم النحر کو جمرۂ عقبہ کی رمی جس طرح بھی ہو، کرے گا اور اس کے علاوہ جمرات کی رمی پیدل چل کر کرے گا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یوم النحر کو جمرۂ عقبہ کی رمی سوار ہو کر کرے گا، اسی طرح چلنے کے دن اس کی رمی سوار ہونے کی حالت میں کرے گا، اور دوسرے دو دنوں میں پیدل چل کر کرے گا۔ یہ میرے نزدیک پسندیدہ ہے، اور صاحب ''فتاویٰ ظہیریہ'' حنفی نے یہ اختیار کیا ہے کہ جمرات کی طرف پیدل چلنا مطلقاً مستحب ہے، اور یہی حنابلہ میں سے اکثر کی رائے ہے۔

حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں منقول ہے: **''أنه كان يأتي الجمار فى الأيام الثلاثة بعد يوم النحر ماشيا ذاهبا وراجعا، و يخبر أن النبي ﷺ كان يفعل ذلك''**[2] (وہ یوم النحر کے بعد تینوں دنوں میں جمرات کے پاس پیدل چل کر آتے اور جاتے تھے، اور بتاتے تھے کہ نبی ﷺ ایسا ہی کرتے تھے)۔

(۱) شرح اللباب ص ۱۶۳، الأم ۲/ ۲۱۳ اور دیکھئے: المجموع ۸/ ۱۸۳، الفروع ۳/ ۵۱۲، المغنی ۳/ ۴۲۸ کے ساتھ موازنہ کیجئے۔

(۲) حدیث ابن عمرؓ: ''**كان يأتي الجمار فى الأيام الثلاث**'' کی روایت ابوداؤد (۲/ ۴۹۵، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور المنذری نے کہا: اس کی اسناد میں عبد اللہ بن عمر بن حفص العمری ہیں اور ان پر کلام کیا گیا ہے (مختصر السنن ۲/ ۴۱۶، شائع کردہ دار المعرفہ)۔

پھر عید کے دوسرے دن جو ایام تشریق کا پہلا دن ہے جب رمی سے فارغ ہو جائے گا تو منیٰ میں اپنی منزل کی طرف لوٹے گا اور وہ رات وہیں گذارے گا، پھر جب دوسرا دن ہوگا جو بارہ ذی الحجہ اور ایام نحر کا تیسرا دن اور ایام تشریق کا دوسرا دن ہے تو زوال کے بعد گذشتہ دن کی رمی کی طرح تینوں جمرات کی رمی کرے گا۔

پھر جب اس دن کی رمی کر لے گا تو اسے بلا کسی کراہت کے واپس ہونے کا اختیار ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''**فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ**''[1] (جو شخص (ان) دو دنوں میں جلدی کرے اس پر (بھی) کوئی گناہ نہیں)۔

اور اس سے چوتھے دن کی رمی ساقط ہو جائے گی، اسی بنا پر اس دن کا نام نفر اول کا دن ہے۔

۱۸- اور اگر وہ واپس نہیں ہوا تو چوتھے دن کی رمی اس پر لازم ہو جائے گی اور وہ تیرہویں ذی الحجہ اور ایام تشریق کا تیسرا دن ہے، اس میں وہ تینوں جمرات کی رمی ایام تشریق کے دوسرے دن کی ہی طرح کرے گا، لیکن امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس دن فجر کے وقت سے کراہت کے ساتھ رمی کرنا صحیح ہے، کراہت کی وجہ سنت کی خلاف ورزی ہے اور اس دن رمی کا وقت آفتاب کے غروب ہونے پر ختم ہو جائے گا، خواہ ادا ہو یا قضا، پس اگر رمی نہیں کی یہاں تک کہ اس دن کا آفتاب غروب ہو گیا تو رمی فوت ہو گئی اور چھوڑے ہوئے واجب کی طرف سے فدیہ کے طور پر دم متعین ہو گیا، اور رمی کے بعد واپس ہوگا اور اس کے بعد منیٰ میں ٹھہرنا مسنون نہیں ہے، اور اس واپسی کا نام نفر ثانی ہے، اور یہ دن نفر ثانی کا دن ہے، اور افضل یہ ہے کہ منیٰ میں تاخیر کرے اور چوتھے دن کی رمی کرے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''**وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى**''[2] (اور جو تاخیر کرے

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۰۳۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۰۳۔

اس پر بھی کوئی گناہ نہیں (یہ) اس کے لئے جوڈرتا رہتا ہے)، اور اس میں نبی علیہ السلام کی اتباع ہے، اور عبادت کی تکمیل بھی ہے۔

لیکن رمی میں نبی علیہ السلام کے سوار ہونے کے سلسلے میں جو روایت وارد ہے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ وہ ایسی رمی پر محمول ہے جس کے بعد کوئی رمی نہیں ہے یا تعلیم پر محمول ہے، تا کہ لوگ آپ کو دیکھ کر آپ علیہ السلام سے حج کے مناسک سیکھیں، اور یہ دوسرا جواب زیادہ بہتر اور زیادہ قوی ہے، جس پر سوار ہونے کی حالت میں پہلے دن رسول اللہ علیہ السلام کا یہ قول دلالت کرتا ہے: "**لتأخذوا عني مناسككم**" (چاہئے کہ تم لوگ مجھ سے اپنے مناسک سیکھ لو)۔

رمی کے اثرات ونتائج:

رمی جمار پر حج میں اس کے وجوب سے بریٔ الذمہ ہونے کے علاوہ دیگر بہت سے اہم احکام مرتب ہوتے ہیں۔ یہ اثرات درج ذیل ہیں۔

الف- جمرۂ عقبہ کی رمی کا اثر:

۱۹- مالکیہ کے نزدیک یوم النحر میں جمرۂ عقبہ کی رمی کے ذریعہ حج کے احرام سے پہلا حلال ہونا پالیا جاتا ہے اور یہ حنابلہ کا ایک قول ہے، برخلاف ان حنفیہ کے جو کہتے ہیں کہ پہلا حلال ہونا حلق کے ذریعہ ہوتا ہے اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس سلسلے میں کچھ تفصیل ہے۔ (دیکھئے: "احرام" کی اصطلاح فقرہ / ۱۲۲، ۱۲۵)۔

ب- تشریق کے دونوں ایام میں رمی جمار کا اثر: نفر اول:

۲۰- حاجی جب ایام تشریق کے پہلے اور دوسرے دن میں رمی جمار کرلے گا تو اس کے لئے منیٰ سے واپس ہونا جائز ہوجائے گا، اگر وہ منیٰ سے لوٹنے میں جلدی کرنا چاہے، یہی نفر اول ہے اور اس روانگی سے اخیر دن کی رمی ساقط ہوجائے گی، اور یہ عام علماء کا قول ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقٰى**"[1] (جو شخص (ان) دو دنوں میں جلدی کرے، اس پر (بھی) کوئی گناہ نہیں، اور جو تاخیر کرے اس پر بھی کوئی گناہ نہیں (یہ) اس کے لئے جو ڈرتا رہتا ہے)۔

اور حضرت عبد الرحمٰن بن یعمر دیلیؓ کی صحیح حدیث میں ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "**أيام منى ثلاثة: فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه و من تأخر فلا إثم عليه**"[2] (منیٰ کے تین دن ہیں، پھر جو شخص دو دنوں میں تعجیل کرے اس پر بھی کچھ گناہ نہیں اور جو تاخیر کرے اس پر بھی کچھ گناہ نہیں)۔

ج- ایام تشریق کے تیسرے دن کی رمی کا اثر: نفر ثانی:

۲۱- حاجی جب ایام تشریق کے تیسرے دن کی رمی کرے گا تو منیٰ سے مکہ واپس ہوگا اور اس دن رمی کے بعد وہ منیٰ میں قیام نہیں کرے گا، اور اس روانگی کا نام نفر ثانی ہے، اور نفر ثانی کا دن ایام تشریق کا آخری دن ہے، اور اس سے رمی جمار کا وقت ختم ہوجاتا ہے، اور جو شخص اس دن کے آفتاب غروب ہونے سے قبل رمی کی تلافی نہ کرسکے اس کی رمی فوت ہوجائے گی، اور اس دن پر منی کے مناسک ختم ہوجاتے ہیں۔

رمی ترک کرنے کا حکم:

۲۲- جو شخص بغیر کسی عذر کے رمی چھوڑ دے اس پر گناہ اور دم کا

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۰۳۔

(۲) حدیث: "أيام منى ثلاثة" کی روایت امام احمد (۴/ ۳۰۹ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۱/ ۴۶۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور ذہبی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

واجب ہونا لازم ہوتا ہے، اور اگر کسی عذر کی بنا پر چھوڑے تو گنہگار نہ ہوگا، لیکن اس سے دم ساقط نہ ہوگا، اور یہی حکم مالکیہ کے نزدیک ایک کنکری چھوڑنے پر بھی ہے، اور تمام رمی کے ترک پر یا کسی ایک دن کی رمی کے ترک پر ایک بکری کافی ہوگی۔

شافعیہ اور حنابلہ نے ایک کنکری اور دو کنکریوں کے ترک کرنے کو نظر انداز کیا ہے اور اس میں صدقہ مقرر کیا ہے، اور حنفیہ نے اکثر کو کل کے قائم مقام قرار دیا ہے اور اقل پر فدیہ واجب کیا ہے۔

(رمی ترک کرنے کے احوال کی تفصیل ''حج'' کی اصطلاح کے ذیل میں فقرہ/ ۲۷۳ کے تحت دیکھئے)۔

رمی میں نیابت:

۲۳ - یہ معذور کے ساتھ خاص رخصت ہے، جس کے حکم کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف- وہ معذور جو خود سے رمی نہ کرسکتا ہو، جیسے کہ مریض تو اس پر واجب ہے کہ وہ کسی شخص کو اپنی طرف سے رمی کرنے کے لئے نائب بنادے، اور مناسب یہ ہے کہ نائب نے اپنی طرف سے رمی کرلی ہو، پس اگر اس نے اپنی طرف سے رمی نہیں کی ہے تو اسے چاہئے کہ پہلے اپنی طرف سے پوری رمی کرلے پھر اس کی طرف سے رمی کرے جس نے اسے نائب بنایا ہے، اور یہ رمی حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اصیل کی طرف سے کافی ہوجائے گی، البتہ حنفیہ اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر ایک کنکری اپنی طرف سے اور دوسری دوسرے کی طرف سے پھینکے تو جائز ہے لیکن مکروہ ہے۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ نائب بنانا اس شخص کے ساتھ خاص ہے جسے کوئی ایسی بیماری اور علت ہو جس کے ختم ہونے کی امید ایام تشریق کے ختم ہونے سے قبل نہ ہو، جیسے مریض اور قیدی۔

اور شافعیہ کے نزدیک ایک قول یہ ہے وہ ہر جمرہ کی کنکریوں کو پہلے اپنی طرف سے پھینکے گا پھر اس مریض کی طرف سے پھینکے گا جس نے اسے نائب بنایا ہے، یہاں تک کہ رمی سے فارغ ہوجائے اور جس شخص کو بھیڑ کے خطرے کا اندیشہ ہو اس کے لئے یہ چھٹکارا پانے کا اچھا ذریعہ ہے۔

ب- جو شخص نائب بنانے سے عاجز ہو، جیسے کہ چھوٹا بچہ اور وہ شخص جس پر بے ہوشی طاری ہو تو بچے کی طرف سے بالاتفاق اس کا ولی رمی کرے گا اور حنفیہ کے نزدیک بے ہوش کی طرف سے اس کے رفقاء رمی کریں گے، اور حنفیہ کے نزدیک اگرچہ رمی نہ کرے اس پر کوئی فدیہ نہیں ہے۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ نائب بنانے کا فائدہ یہ ہے کہ اگر اس نے ادائیگی کے وقت نائب بنایا ہے تو اس سے گناہ ساقط ہوجائے گا، ورنہ اس پر دم ہے، خواہ اس نے نائب بنایا ہو یا نہیں، سوائے بچے اور اس شخص کے جو اس کے ساتھ لاحق ہے اور اس پر دم واجب ہے، بچے پر نہیں اور اس شخص پر نہیں جو اس کے ساتھ لاحق ہے، جیسے کہ بیہوش، اس لئے کہ وہ تمام ارکان کا مخاطب ہے [1]۔

(۱) حنفیہ کا مذہب دیکھئے: المبسوط ۴/ ۶۹ میں، بدائع الصنائع ۲/ ۱۳۲، حاشیۃ شلبی علی شرح الکنز ۴/ ۳۴، المسلک المتقسط شرح اللباب ص/ ۱۶۶، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۲۱ میں، اور شافعیہ کا مذہب: کتاب الأم ۲/ ۲۱۴، المجموع ۸/ ۱۸۴، ۱۸۶، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۲۲، ۱۲۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۳۵، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۸ میں اور مسلک حنابلہ کے لئے دیکھئے: المغنی ۳/ ۴۹۱، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل، حاشیۃ البنانی ۳/ ۲۸۲، الشرح الکبیر بحاشیتہ ۲/ ۴۷، ۴۸، ۵۲۔

(دوم)

شکار میں رمی

دھاردار آلہ کو پھینک کر شکار کرنا:

۲۴- دھاردار تیروں کو پھینک کر شکار کرنا صحیح احادیث اور اجماع کی وجہ سے جائز ہے، پس اگر کسی ایسے مسلمان کا کتابی نے شکار کو نشانہ بنایا جو ذبح کرنے کا اہل ہے اور اپنے پھینکے ہوئے آلہ کی دھار سے قتل کردیا، جیسے کہ وہ تیر جس میں دھاردار پھل ہے، تلوار، چاقو، نیزہ، دھاردار پتھر اور دھاردار لکڑی اور اس کے علاوہ دوسری دھاردار چیزیں تو کچھ شرائط کے ساتھ اس کا کھانا حلال ہوگا، جنہیں فقہاء نے تیراندازی کے ذریعہ شکار کئے جانے والے جانور کے حلال ہونے کے لئے ذکر کیا ہے[۱]۔

بھاری چیز پھینک کر شکار کرنا:

۲۵- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جو جانور بھاری چیز کے ذریعہ شکار کیا گیا ہو، وہ حلال نہ ہوگا اور اسے چوٹ کھا کر ہلاک ہونے والا جانور سمجھا جائے گا[۲]، لہذا وہ جانور حلال نہ ہوگا جسے مارنے والے نے کسی ایسی چیز سے شکار کیا ہو جس میں دھار نہ ہو، جیسے پتھر اور بغیر دھار کی لکڑی، یا جسے کسی دھاردار چیز سے پھینک کر مارا ہو لیکن اس کی دھار سے نہیں، بلکہ اس کی چوڑائی سے قتل کیا ہو، اس لئے کہ حضرت عدی بن حاتم نے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں: "**سألت رسول الله ﷺ عن صيد المعراض قال: إذا أصبت بحده فكل، فإذا أصاب بعرضه فقتل فلا تأكل فإنه وقيذ**"[۱] (میں نے رسول اللہ ﷺ سے چوڑے تیر سے شکار کے بارے میں دریافت کیا، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر اسے آلہ کی دھار سے شکار کرو تو کھاؤ، لیکن اگر اس کی چوڑائی سے شکار ہو تو مت کھاؤ، اس لئے کہ وہ چوٹ کھا کر مرنے والا جانور ہے)۔ اور اس لئے کہ یہ حدیث وارد ہے: "**أنه عليه الصلاة و السلام نهى عن الخذف وقال: إنه لا يصاد به صيد ولا ينكأ به عدو، ولكنها قد تكسر السن و تفقأ العين**"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے ٹھیکرے سے منع فرمایا اور کہا کہ اس سے نہ کوئی شکار ہوتا ہے اور نہ کوئی دشمن قتل ہوتا ہے، لیکن اس سے کبھی دانت ٹوٹ جاتا ہے اور آنکھ پھوٹ جاتی ہے)۔ اور خذف کا مفہوم: چھوٹی کنکریوں کو مخصوص طریقے پر انگلیوں کے درمیان رکھ کر پھینکنا ہے، اس کی تفصیل "خذف" کی بحث میں دیکھی جائے۔

حنفیہ اور شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ اگر شکار کو ایسی چیز سے شکار کیا جس میں دھار نہیں ہے تو خواہ اسے زخمی کردے مگر وہ حلال نہ ہوگا[۳]۔

اور اوزاعی، مکحول اور ان کے علاوہ شام کے دیگر علماء کا مذہب یہ ہے کہ تیر کی چوڑائی سے ہونے والا شکار مطلقاً حلال ہوگا، لہذا جسے

---

(۱) تبیین الحقائق ۶/۵۶، ابن عابدین ۵/۳۰۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المنتقی ۳/۱۱۸، ۱۱۹، المجموع ۹/۱۱۰، ۱۱۱، المغنی ۸/۵۵۹، ۵۶۹، حنفیہ نے تیراندازی کے ذریعہ شکار کے حلال ہونے کے لئے بسم اللہ پڑھنے، زخمی کرنے اور شکار غائب ہوجائے تو اس کی تلاش چھوڑ کر بیٹھے نہ رہنے کی قید لگائی ہے (ابن عابدین ۵/۳۰۱، ۳۰۲)۔

(۲) ابن عابدین ۵/۳۰۴، الزیلعی ۶/۵۸، المغنی ۸/۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۹، المجموع ۹/۱۱۰، ۱۱۱، المنتقی ۳/۱۱۸، سبل السلام ۴/۱۳۰، ۱۳۱، شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ۔

(۱) حدیث: "إذا أصبت بحده فكل" کی روایت بخاری (الفتح ۹/۶۰۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "نهى عن الخذف" کی روایت بخاری (الفتح ۹/۶۰۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۵۴۷، ۱۵۴۸ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن مغفلؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) ابن عابدین ۵/۳۰۴، المجموع ۹/۱۱۱، الزیلعی ۶/۵۸، ۵۹۔

اس تیر کی دھار اور اس کی چوڑائی سے جس کو قتل کرے وہ حلال ہوگا۔

نووی فرماتے ہیں کہ اگر بندوق سے اور ٹھیکرے (یعنی بھاری چیز سے) سے مارا جائے تو اس کا مقصود شکار کو پکڑنا ہے، اور عام طور پر اس میں شکار قتل نہیں ہوتا ہے، لہذا اگر شکاری اسے پکڑ کر ذبح کردے تو وہ جائز ہوگا، جیسا کہ بڑے پرندوں کو بندوق سے مارا جاتا ہے[۱]۔

تفصیل کے لئے (دیکھئے: ''صید'') اور نووی اور ان کے معاصر علماء کے کلام میں بندق سے مراد مٹی کے گولے ہیں جو بندق درخت کے دانہ کے برابر ہوتے ہیں[۲]۔

جانور کو نشانہ بنا کر اس کی طرف تیر مارنا:

۲۶ - کسی جاندار کو نشانہ بنانا حرام ہے[۳]، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"لاتتخذوا شيئا فيه الروح غرضا"**[۴] (کسی ایسی چیز کو نشانہ نہ بناؤ جس میں جان ہو)، یعنی زندہ جانور کو نشانہ نہ بناؤ جس پر تیر اندازی کرو جیسا کہ چمڑے وغیرہ کو نشانہ بنایا جاتا ہے۔ یہ ممانعت تحریم کے لئے ہے، اس لئے کہ ممانعت اصلاً تحریم کے لئے ہوتی ہے، اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے اس کی تائید ہوتی ہے: **"أنه مر بنفرقد نصبوا دجاجة يترامونها، فلما رأوا ابن عمر تفرقوا عنها۔ فقال ابن عمر: من فعل هذا؟ إن رسول الله ﷺ لعن من فعل هذا"**[۵] (وہ کچھ ایسے لوگوں کے پاس سے گذرے جو ایک مرغی کو نصب کرکے اس پر تیر اندازی کر رہے تھے، جب انہوں نے حضرت ابن عمرؓ کو دیکھا تو اسے چھوڑ کر بھاگ گئے، حضرت ابن عمرؓ نے پوچھا کہ کس نے ایسا کیا ہے؟ بے شک رسول اللہ ﷺ نے اس شخص کو ملعون قرار دیا ہے جو ایسا کرے)۔

اور مسلم نے ہشام بن زید بن انس بن مالک سے یہ روایت بیان کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں اپنے دادا انس بن مالک کے ساتھ حکم بن ایوب کے گھر میں داخل ہوا تو اچانک دیکھا کہ کچھ لوگ ایک مرغی کو نصب کرکے اس پر تیر اندازی کر رہے ہیں، تو حضرت انسؓ نے فرمایا: **"نهى رسول الله أن تصبر البهائم"**[۱] (رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ جانوروں کو اذیت پہنچائی جائے)۔

علماء فرماتے ہیں: جانوروں کا صبر یہ ہے کہ زندہ حالت میں انہیں قید کرکے رکھا جائے، تاکہ تیر اندازی وغیرہ کے ذریعہ انہیں قتل کیا جائے۔

صنعانی وغیرہ ممانعت کی حکمت کی وجہ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس میں جانور کو تکلیف پہنچانا ہے اور اس کی مالیت کو ضائع کرنا ہے، اور اگر وہ ذبیحہ جانوروں میں سے ہے تو اس کے ذبح شرعی کا موقع گنوانا ہے اور اگر حلال جانوروں میں سے نہیں ہے تو اس کی منفعت کو فوت کرنا ہے[۲]۔

دیکھئے: ''تعذیب'' کی بحث۔

---

(۱) سبل السلام ۴/۱۳۱ طبع المکتبۃ التجاریہ، المغنی ۸/۵۵۹۔

(۲) سبل السلام ۴/۱۳۳، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۳/۱۰۶۔

(۳) الغرض (راء پر زبر کے ساتھ) وہ ہے جسے تیر اندازی کے لئے نصب کیا جاتا ہے اور اس کا نام ہدف (نشانہ) بھی رکھا جاتا ہے۔

(۴) حدیث: "لا تتخذوا شيئا فيه الروح غرضا" کی روایت مسلم (۲/۱۵۴۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۵) حدیث ابن عمرؓ: "أنه مر بنفر قد نصبوا دجاجة يترامونها، فلما رأوا ابن عمر تفرقوا عنها ، فقال ابن عمر: من فعل هذا؟ إن رسول الله ﷺ لعن من فعل هذا" کی روایت مسلم (۳/۱۵۵۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "نهى أن تصبر البهائم" کی روایت مسلم (۳/۱۵۴۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۳/۱۰۷، ۱۰۸، سبل السلام ۴/۱۳۳، نیل الأوطار ۸/۲۴۹، شائع کردہ دار الجیل، عمدۃ القاری ۲۱/۱۲۴۔

(سوم)

جہاد میں تیراندازی

تیراندازی سیکھنا:

۲۷- نبی ﷺ نے اپنے اصحاب کو تیراندازی پر ابھارا ہے اور اس کی مسلسل مشق کرنے پر انہیں آمادہ کیا ہے، اور آپ ﷺ نے تیراندازی سیکھنے پھر اسے چھوڑ دینے سے ڈرایا اور منع فرمایا ہے، حضرت سلمہ بن الاکوعؓ روایت کرتے ہیں: "أن النبي ﷺ مر **على نفر من أسلم ينتضلون فقال النبي** ﷺ: **"ارموا بني إسماعيل فإن أباكم كان راميا، ارموا، وأنا مع بني فلان، قال: فأمسک أحد الفريقين بأيديهم، فقال رسول الله** ﷺ: **مالكم لاترمون؟ قالوا: كيف نرمي و أنت معهم؟ فقال النبي** ﷺ: **"ارموا فأنا معكم كلكم"**[۱] (نبی ﷺ قبیلہ اسلم کے کچھ افراد کے پاس سے گزرے جو تیراندازی میں مقابلہ کر رہے تھے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اے اسماعیل کی اولاد! تیر اندازی کرو، اس لئے کہ تمہارے باپ تیرانداز تھے، تیراندازی کرو، اور میں فلاں کی اولاد کے ساتھ ہوں، راوی کہتے ہیں کہ ایک فریق نے اپنا ہاتھ روک لیا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تمہیں کیا ہوگیا کہ تم تیر نہیں پھینک رہے ہو؟ ان لوگوں نے کہا کہ ہم کیسے تیر پھینکیں جبکہ آپ ان کے ساتھ ہیں؟ تو نبی ﷺ نے فرمایا: تم لوگ تیراندازی کرو، میں تم سب کے ساتھ ہوں)۔

نبی ﷺ نے اس قوت کی تفسیر تیراندازی سے کی ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد میں حکم دیا ہے" **وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ**"[۲] (اوران سے مقابلہ کے لئے جس قدر بھی تم سے ہوسکے سامان درست رکھو قوت سے)، جیسا کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی حدیث میں ہے، وہ فرماتے ہیں: "**سمعت رسول الله** ﷺ **وهو على المنبر يقول: وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة، ألا إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي ألا إن القوة الرمي**"[۱] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو منبر پر یہ کہتے ہوئے سنا کہ ان کافروں سے مقابلہ کرنے کے لئے جس قدر تم سے ہوسکے قوت تیار رکھو، آگاہ ہوجاؤ کہ قوت تیراندازی ہے، آگاہ ہوجاؤ کہ قوت تیراندازی ہے، آگاہ ہوجاؤ کہ قوت تیراندازی ہے)۔

اور حضرت خالد بن زید سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں تیرانداز تھا، عقبہ بن عامر جہنی کے ساتھ تیراندازی کرتا تھا، چنانچہ وہ ایک دن گذرے تو فرمایا: اے خالد! ہمارے ساتھ چلو تا کہ ہم تیر اندازی کریں، میں نے تاخیر کی تو انہوں نے فرمایا: خالد! آؤ میں تمہیں وہ حدیث سناؤں جو رسول اللہ ﷺ نے مجھے سنائی ہے اور میں تم سے وہ کہوں جو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن الله يدخل بالسهم الواحد ثلاثة نفر الجنة: صانعه الذي احتسب في صنعته الخير، و متنبله، والرامي به، ارموا واركبوا، و أن ترموا أحب إليّ من أن تركبوا، وليس من اللهو إلا ثلاثة: تأديب الرجل فرسه، وملاعبته زوجته، ورميه بنبله عن قوسه، ومن علم الرمي ثم تركه فهي نعمة كفرها**"[۲] (بے شک اللہ تعالیٰ ایک تیر کی وجہ سے تین آدمیوں کو جنت میں داخل کرتا ہے: اس کے بنانے والے کو جس نے اس کے بنانے میں ثواب

(۱) حدیث: "ارموا بني إسماعيل" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۹۱، طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ الأنفال/۶۰۔

(۱) حدیث: "ألا إن القوة الرمي" کی روایت مسلم (۳/۱۵۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إن الله يدخل بالسهم الواحد" کی روایت حاکم (۲/۹۵، طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس سے موافقت کی ہے۔

کی امید کی، تیر دینے والے کو اور اس کے چلانے والے کو، تیر اندازی کرو اور سواری کرو، اور تمہارا تیر اندازی کرنا میرے نزدیک سواری کرنے سے زیادہ پسندیدہ ہے، اور کھیل تو صرف تین ہی ہیں، آدمی کا اپنے گھوڑے کو سدھانا، اس کا اپنی بیوی کے ساتھ کھیلنا، اور اس کا اپنے تیر کو اپنے کمان سے پھینکنا، اور جس شخص نے تیر اندازی سیکھی پھر اسے چھوڑ دیا تو یہ ایک نعمت ہے جس کی اس نے ناشکری کی)۔

اس سلسلہ میں کچھ دوسری احادیث بھی ہیں جو تیر اندازی کی فضیلت اور اس پر ابھارنے پر دلالت کرتی ہیں[۱]، ان میں سے ایک وہ ہے جسے ابونجیح نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من رمی بسهم في سبيل الله فهو له عدل محرر"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس نے اللہ کے راستے میں ایک تیر چلایا وہ اس کے لئے ایک آزاد کردہ غلام کے ثواب کے برابر ہے)۔

تیر اندازی کی فضیلت اور اس پر ابھارنے کے سلسلے میں امام مسلم نے جو احادیث ذکر کی ہیں ان پر اپنی تعلیق میں امام نووی فرماتے ہیں: ان احادیث میں تیر اندازی اور مقابلہ کرنے کی فضیلت ہے اور اللہ کے راستے میں جہاد کی نیت سے اس کا اہتمام کرنے کی فضیلت ہے، اسی طرح دلیری میں مقابلہ کرنا اور ہتھیار کے استعمال کے تمام طریقے اور اسی طرح گھوڑے وغیرہ کے ذریعہ مسابقت کی فضیلت ہے، اور ان سب کا مقصد قتال کی مشق کرنا اور تربیت پانا اور اس میں مہارت حاصل کرنا اور اس کے ذریعہ اعضاء کی ورزش ہے[۳]۔

قرطبی فرماتے ہیں: تیر اندازی کی فضیلت بہت زیادہ ہے، اور مسلمانوں کے لئے اس کی منفعت بہت بڑی ہے اور کافروں کے لئے اس کا نقصان سخت ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "يا بني إسماعيل إرموا فإن أباكم كان راميا"[۱] (اے اسماعیل کی اولاد! تیر اندازی کرو، اس لئے کہ تمہارے باپ تیر انداز تھے)، گھڑ سواری اور اسلحہ کے استعمال کا سیکھنا فرض کفایہ ہے اور کبھی فرض عین ہوجاتا ہے[۲]۔

مناضلہ (تیر اندازی میں مقابلہ کرنا):

۲۸- مناضلة کا معنی: تیر اندازی میں مقابلہ کرنا ہے اور مناضلة: ناضلته نضالا و مناضلة کا مصدر ہے اور تیر اندازی کو "نضال" اس لئے کہا گیا کہ مکمل تیر کو "نضل" کہتے ہیں، لہذا اس کے ذریعہ تیر اندازی کرنا مکمل تیر سے کام کرنا ہے، لہذا اس کو "نضال" اور "مناضلة" کہا گیا[۳]۔

تیر اندازی میں مقابلہ کرنا بالاتفاق صحیح ہے[۴]، اور شافعیہ نے (گزشتہ شئ کے ساتھ) نیزہ بازی میں اور گوپھیا کے ذریعہ یا ہاتھ کے ذریعہ پتھر پھینکنے میں اور گوپھن کے ذریعہ پھینکنے میں مقابلہ کرنے کو جائز قرار دیا ہے، اور ہر ایسے عمل کو جو لڑائی میں فائدہ پہنچائے اور اس کے مشابہ ہو، مثلاً سوا اور سوئیوں سے پھینکنے کی مشق کرنا اور تلواروں اور نیزوں کے ذریعہ مشق کرنا۔

اور کبھی تیر اندازی میں مقابلہ واجب ہوجاتا ہے جبکہ وہ کفار سے جنگ کے لئے متعین طریقہ رہ جائے، اور مذاہب کے اختلاف کے

---

(۱) المغنی ۸/ ۶۵۲، عمدۃ القاری ۱۴/ ۱۸۲۔
(۲) حدیث: "من رمی بسهم في سبيل الله فهو عدل محرر" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۷۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔
(۳) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۳/ ۶۴۔

(۱) حدیث: "يا بني إسماعيل ارموا......" کی تخریج فقرہ نمبر ۲۶ پر گذر چکی۔
(۲) تفسیر القرطبی ۸/ ۳۶۔
(۳) المغنی ۸/ ۶۶۱۔
(۴) ابن عابدین ۵/ ۲۵۷، بدائع الصنائع ۶/ ۲۰۶، المغنی ۸/ ۶۵۲، ۶۵۳، الإقناع ۲/ ۲۴۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۱۔

اعتبار سے کبھی مکروہ یا حرام ہوجاتا ہے جبکہ وہ کسی کافر رشتہ دار سے جنگ کرنے کا سبب ہو جو اللہ اور اس کے رسول کو برا بھلا نہ کہتا ہو اور اس طرح مناضلہ پر پانچوں شرعی احکام جاری ہوتے ہیں[۱]۔

(چہارم)

تہمت لگانا

زنا کا الزام لگانا:

۲۹- زنا کا الزام لگانے سے جو گواہی دینے میں نہ ہو، حد قذف واجب ہوتی ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **"وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً"**[۲] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو، پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو اسّی کوڑے لگاؤ)، علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ اس سے مراد زنا کا الزام لگانا ہے۔

لیکن وہ الزام زنا جو شہادت پیش کرنے کے سلسلے میں ہو تو دیکھا جائے گا، اگر گواہوں کی تعداد چار مکمل ہوجائے اور وہ سب اپنی شہادت پر قائم رہیں تو جس پر تہمت لگائی گئی ہے اس پر حد زنا قائم کی جائے گی اور الزام لگانے والے گواہوں پر کچھ نہیں ہوگا، اور اگر تعداد پوری نہ ہو یعنی دو یا تین افراد نے گواہی دی تو اکثر فقہاء کے نزدیک ان پر حد قذف ہوگی۔

اور قول اظہر کے مقابلہ میں دوسرے قول کی رو سے شافعیہ کی رائے اور ایک روایت کی رو سے حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ (تعداد مکمل نہ ہونے کی صورت میں) گواہوں پر حد قذف نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ گواہ ہیں، لہذا ان پر حد واجب نہ ہوگی، جیسا کہ اگر گواہ چار ہوں اور ان میں سے ایک فاسق ہو (تو حد واجب نہیں ہوتی ہے)[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''قذف''۔

رمی الجمار

دیکھئے: ''رمی''۔

---

(۱) الإقناع، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۲۴۷، الموسوعۃ الفقہیۃ ۱۶/ ۱۵۰۔

(۲) سورۂ نور/ ۴۔

(۱) البنایہ ۵/ ۴۴۳، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۰۷، ۱۰۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۱۷۹، الشرح الصغیر ۴/ ۲۶۵۔

رہان

تعریف:

رہان کے چند معانی ہیں، ان میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

ا- مخاطرہ (شرط لگانا): لسان العرب میں ہے: "الرھان والمراھنة" شرط لگانا، کہا جاتا ہے: "راھنه في كذا" (ایک نے دوسرے کے ساتھ کسی معاملے میں شرط لگائی) "وھم یتراھنون" (وہ لوگ آپس میں شرط لگاتے ہیں) اور "أرھنوا بینھم خطرا" (انہوں نے آپس میں شرط لگائی)، اور رہان کے معانی میں سے اس معنی کی صورت یہ ہے کہ دو شخص یا دو جماعتیں کسی ایسی چیز پر باہم شرط لگائیں جس کا حاصل ہونا ممکن ہو، جیسا کہ اس کے بغیر اس کا عدم حصول بھی ممکن ہو، جیسے کہ مثلاً وہ دونوں یوں کہیں کہ کل اگر آسمان نے بارش نہیں برسائی تو تیرے لئے مجھ پر اتنا مال ہے، ورنہ تجھ پر میرے لئے اتنا مال ہے، اور اس معنی کے لحاظ سے رہان بہ اتفاق فقہاء ان لوگوں کے لئے حرام ہے جو اسلامی احکام کے پابند ہیں یعنی مسلمان اور ذمی، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے لئے نفع اٹھانے یا نقصان ہوجانے کا امکان ہوتا ہے اور یہ قمار کی صورت ہے جو حرام ہے[1]۔

جہاں تک احکام اسلام کی پابندی کرنے والے اور حربی کے درمیان رہان کا مسئلہ ہے تو اس کے حرام ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کا مذہب یہ ہے کہ وہ حرام ہے، اس لئے کہ دلائل عام ہیں،

(۱) القلیوبی ۲۶۶/۴، نہایۃ المحتاج ۱۶۸/۸، المغنی ۶۵۴/۸، فتح القدیر ۱۷۸/۶۔

دیکھئے: ''میسر''، ''ربا''۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ احکام اسلام کی پابندی کرنے والے اور حربی کے درمیان رہان جائز ہے، اس لئے کہ حربیوں کا مال دارالحرب میں مباح ہے، لہذا مسلمان اسے جس طریقے سے بھی لے لے تو وہ مال مباح کو لے گا جبکہ وہ لینا بطور دھوکہ کے نہ ہو، اور انہوں نے حضرت ابوبکرؓ کے اس قصے سے استدلال کیا ہے جو ہجرت سے قبل مکہ میں قریش کے ساتھ پیش آیا تھا، جب سورۂ روم کی درج ذیل آیت نازل ہوئی: "الٓمّٓ، غُلِبَتِ الرُّوْمُ، فِیْ أَدْنَى الْاَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُوْنَ، فِیْ بِضْعِ سِنِيْنَ لِلّٰهِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ، وَيَوْمَئِذٍ يَّفْرَحُ الْمُؤْمِنُوْنَ، بِنَصْرِ اللّٰهِ يَنْصُرُ مَنْ يَّشَآءُ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الرَّحِيْمُ"[1] (الف لام میم، اہل روم ایک قریب کی زمین میں مغلوب ہوگئے اور وہ اپنی اس مغلوبیت کے بعد عنقریب چند سال میں غالب آجائیں گے، اختیار اللہ کو پہلے بھی تھا اور پیچھے بھی ہے، اور اس روز اہل ایمان اللہ کی امداد پر خوش ہوں گے، وہ جس کو چاہے غالب کردیتا ہے اور وہ زبردست رحیم ہے)۔

قریش نے حضرت ابوبکرؓ سے کہا کہ تم لوگوں کا خیال یہ ہے کہ اہل روم اہل فارس پر غالب آئیں گے؟ حضرت ابوبکر نے فرمایا: ہاں، تو ان لوگوں نے کہا: کیا تم اس بات پر ہم سے شرط لگاتے ہو؟ تو حضرت ابوبکر نے ان لوگوں سے شرط لگائی، پھر نبی ﷺ کو اس سے مطلع کیا تو نبی ﷺ نے فرمایا: "**اذھب إليھم فزد في الخطر ففعل وغلبت الروم فارسا، فأخذ أبوبكر خطره، فأجاز النبي ﷺ ذلک**"[2] (تم ان کے پاس جاؤ اور شرط میں اضافہ کردو،

(۱) سورۂ روم ۱، ۵۔

(۲) حدیث: "نزول آیة الروم و رھان أبي بكر مع قریش" کی روایت ترمذی (۳۴۴/۵ طبع الحلبی) نے قریب قریب الفاظ کے ساتھ کی ہے اور کہا حدیث حسن صحیح ہے۔

چنانچہ انہوں نے ایسا ہی کیا، اور اہل روم اہل فارس پر غالب آ گئے اور حضرت ابوبکرؓ نے (قریش سے) اپنی شرط (کے مطابق اونٹ) وصول کرلیا تو نبی علیہ السلام نے اسے جائز قرار دیا)، ابن الہمام فرماتے ہیں: یہ بعینہ قمار ہے [1]۔

اور تفصیل ''میسر'' میں دیکھی جائے۔

۲- رہان گھڑ دوڑ یا تیر اندازی میں مقابلہ کرنے کے معنی میں آتا ہے، اور یہ اپنی شرائط کے ساتھ جائز ہے (دیکھئے: ''مسابقۃ'')۔

۳- رہان رہن کے معنی میں آتا ہے، اور رہان اس کی جمع ہے، اور یہ کسی مال کو کسی دین کا وثیقہ قرار دینا ہے، تاکہ دین کی وصولی کے دشوار ہوجانے کی صورت میں اسے اس مال سے وصول کیا جاسکے (دیکھئے: ''رہن'')۔

۴- اور رہان کا اطلاق اس مال پر ہوتا ہے جس کی شرط گھڑ دوڑ وغیرہ میں لگائی جائے، لسان العرب میں ہے: ''السبق'' (باء کے زبر کے ساتھ) وہ شرط ہے جو گھڑ دوڑ اور تیر اندازی میں لگائی جائے اور رہان اس معنی کے اعتبار سے بہ اتفاق فقہاء جائز ہے، بلکہ وہ مستحب ہے اگر اس کا مقصد جہاد کی تیاری ہو۔

۵- فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ کن جانوروں میں رہان جائز ہے، شافعیہ فرماتے ہیں: گھوڑے، اونٹ، ہاتھی، خچر اور گدھے میں ہے، ان کے نزدیک قول اظہر یہی ہے، اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ صرف گھوڑے اور اونٹ میں جائز ہے۔ حنفیہ فرماتے ہیں کہ گھوڑے اور اونٹ میں جائز ہے اور پیدل جائز ہے۔

گھڑ دوڑ میں رہان کے جائز ہونے کی شرط:

٦- مذکورہ چیزوں میں رہان کے جائز ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس جگہ کا علم ہو جہاں سے وہ دونوں دوڑیں گے اور اس انتہاء کا جہاں تک وہ دوڑ کر جائیں گے، اور ان دونوں میں دونوں مقابلہ کرنے والوں کا برابر ہونا، اور مال مشروط کا علم ہونا اور دونوں گھوڑوں وغیرہ کا متعین کرنا، اور ان میں سے ہر ایک کے سبقت کرنے کا ممکن ہونا شرط ہے، اور مال کا ان دونوں کے علاوہ کسی اور کی طرف سے ہونا اور دو میں سے کسی ایک کی طرف سے ہونا جائز ہے، پس وہ یوں کہے: اگر تم مجھ سے آگے بڑھ گئے تو تمہارے لئے مجھ پر اتنا مال ہے، اور اگر میں تم سے آگے بڑھ گیا تو میرے لئے تم پر کوئی مال نہیں ہے، اور اگر یہ شرط لگائی کہ ان دونوں میں سے جو آگے بڑھ جائے تو اس کے لئے دوسرے پر اتنا مال ہوگا تو یہ صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں ان دونوں میں سے ہر ایک کو نفع حاصل کرنے اور نقصان اٹھانے کے درمیان تردد ہے اور یہ جوا کی صورت ہے جو حرام ہے، الا یہ کہ وہاں کوئی تیسرا شخص اس عقد کو حلال بنانے والا ہو اور جس کا گھوڑا ان دونوں کے گھوڑوں کے برابر ہو، اگر وہ آگے بڑھ جائے گا تو ان دونوں کا مال لے لے گا، اور اگر پیچھے رہ جائے گا تو وہ کچھ تاوان نہیں دے گا [1]۔

تفصیلات اور فقہاء کے اقوال کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''مسابقۃ''۔

---

(۱) فتح القدیر ۶/ ۱۷۸۔

(۱) القلیوبی ۴/ ۲۶۵، ۲۶۶، مواہب الجلیل ۳/ ۳۹۰، ابن عابدین ۵/ ۴۷۹۔

رہبانیت

تعریف:

۱- رہبانیت لغت میں رھبة سے ماخوذ ہے، جس کا معنی اضطراب اوراحتراز کے ساتھ ڈرنا اور گھبرانا ہے، اوراسی سے راہب ہے یعنی وہ جو نصاری کے گرجا میں دنیا کی مشغولیات اورلذتوں سے یکسو اور کنارہ کش ہوکر اور اپنے اہل وعیال سے الگ تھلگ ہوکر عبادت میں مصروف ہو، اس کی جمع ''رھبان'' ہے، اور کبھی رہبان واحد ہوتا ہے اور جمع رہابین آتی ہے۔

اور'' ترھب الرجل'' اس وقت کہتے ہیں جب کوئی شخص راہب بن جائے۔

رھبانیة (راء کے زبر کے ساتھ) رھبان کی طرف منسوب ہے اورجس کا معنی ڈرنے والا ہے، یہ فعل ''رھب'' سے ''فعلان'' کے وزن پر ہے، جیسے خشی سے خشیان، اور یہ (راء پر پیش کے ساتھ) بھی آتا ہے، رھبان کی طرف نسبت کرتے ہوئے، اور وہ راھب کی جمع ہے، جیسے کہ راکب کی جمع رکبان ہے[۱]۔

اوراس کے اصطلاحی معنی بھی لغوی معنی ہی کی طرح ہیں۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، غریب القرآن للأصفهاني مادہ: ''رھب''، روح المعانی ۹/ ۱۹۰، أحکام القرآن لابن العربی ۴/ ۱۷۳۲، التفسیر الکبیر ۲۹/ ۲۴۴، تفسیر الزمخشری ۴/ ۶۷۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عزلت:

۲- لغت میں عزلت کا معنی ہے: کنارہ کشی اختیار کرنا، اور یہ اسم مصدر ہے، یہ مخالطت (باہمی میل جول) کی ضد ہے، اور اس کے اصطلاحی معنی بھی یہی ہیں۔

اس کے اور رہبانیت کے درمیان فرق یہ ہے کہ عزلت رہبانیت کا ایک ذریعہ ہے اور یہ خلاف فطرت ہے، اور عزلت کبھی زمانہ کے بگاڑ کے وقت راہب بنے بغیر پائی جاتی ہے، اور یہ حرام نہیں ہے۔

ب-سیاحت:

۳- لغت میں سیاحت کا ایک معنی ہے: عبادت کرنے اور راہب بننے کے لئے سفر کرنا، اوراس کے اصطلاحی معنی بھی یہی ہیں۔

اس طرح کی سیاحت ان چیزوں میں سے تھی جسے اپنا کر نصاری کے راہب لوگ عبادت کرتے تھے، اسی بنا پر حدیث میں آیا ہے: ''**سیاحة أمتي الجهاد**''[۱] (میری امت کی سیاحت جہاد ہے)، سیاحت ہمیشہ روزہ رکھنے کے معنی میں بھی آتا ہے۔

پس پہلے معنی کے اعتبار سے سیاحت رہبانیت سے قریب ہے، اور دیکھی جائے ''سیاحت'' کی اصطلاح۔

شرعی حکم:

۴-شریعت نے اس معنی میں رہبانیت سے منع کیا ہے جسے نصاری کے راہب لوگ اپناتے تھے یعنی عبادات میں غلو اور دنیا کے مشاغل

(۱) حدیث: ''**سیاحة أمتي الجهاد**'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۲، تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۷۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے اوراس کو حاکم نے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی تائید کی ہے۔

سے کنارہ کش ہونا، اس کی لذتوں کو چھوڑنا، عورتوں سے علاحدہ رہنا، لوگوں کے ساتھ اختلاط سے دور رہنا، گرجا گھروں اور عبادت گاہوں میں بیٹھے رہنا، یا غاروں اور کھوہوں میں عبادت کرنا، زمین میں بے مقصد سفر کرتے ہوئے جنگلوں اور پہاڑوں میں چلے جانا، کھانے پینے، پہننے، اوڑھنے اور شادی بیاہ سے باز رہ کر اپنے کو مشقت میں ڈالنا اور عبادت کے پر مشقت اعمال کے ذریعہ جسم کو تکلیف دینا ہے، جیسے کہ اپنی خصی کرانا یا اپنی گردن میں کوئی زنجیر ڈال لینا۔

اس کی دلیل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: ”قُلْ يٰاَهْلَ الْكِتٰبِ لَاتَغْلُوْا فِيْ دِيْنِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوْا اَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوْا مِنْ قَبْلُ وَاَضَلُّوْا كَثِيْرًا وَّضَلُّوْا عَنْ سَوَآءِ السَّبِيْلِ“[1] (آپ کہہ دیجئے کہ اے اہل کتاب اپنے دین میں ناحق غلو نہ کرو، اور ان لوگوں کی من مانی باتوں پر نہ چلو، جو پہلے (خود بھی) گمراہ ہو چکے ہیں اور بہتوں کو گمراہ کر چکے ہیں اور راہ راست سے بہت بھٹک چکے ہیں)۔

اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: ”**علیک بالجهاد، فإنه رهبانية الإسلام**“[2] (تم جہاد کو اختیار کرلو، اس لئے کہ وہ اسلام کی رہبانیت ہے)، اور نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: ”**ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه**“[3] (دین پر عمل کرنے کے معاملہ میں جو شخص شدت پسندی سے کام لے گا وہ مغلوب ہو کر رہے گا)، اور نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: ”**من رغب عن سنتي فليس مني**“[1] (جو شخص میری سنت سے منہ موڑے وہ میرے طریقہ پر نہیں ہے)۔

علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مسلمان کے لئے افضل یہ ہے کہ لوگوں کے ساتھ میل جول رکھے، ان کی جماعتوں میں، خیر کے مواقع اور علم کی مجلسوں میں شریک ہو، ان کے مریض کی عیادت کرے، ان کے جنازوں میں شریک ہو، ان میں سے محتاج کے ساتھ ہمدردی کرے، ان کے جاہل کی رہنمائی کرے، بھلائی کا حکم دے، برائی سے روکے، خیر کی دعوت دے، حق اور فضیلت کی باتوں کو پھیلائے، اللہ کے کلمہ کو بلند کرنے اور اس کے دین کو غالب کرنے کے لئے اللہ کے راستے میں جہاد کرے، نیز ان کاموں کے ساتھ، اپنے آپ کو مسلمانوں کی ایذا رسانی سے روکے اور ان کی اذیت پر صبر کرے۔

امام نووی فرماتے ہیں کہ اس طرح لوگوں سے ملنا پسندیدہ بات ہے، رسول اللہ علیہ السلام اور دیگر تمام انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کا یہی طریقہ کار تھا، اسی طرح خلفاء راشدین اور ان کے بعد صحابہ و تابعین اور ان کے بعد مسلم علماء اور ان کے اچھے لوگ تھے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ”وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوٰى“[2] (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو)، اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ”كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ“[3] (تم لوگ بہترین جماعت ہو جو لوگوں کے لئے پیدا کی گئی ہے، تم بھلائی کا حکم دیتے ہو اور برائی سے روکتے ہو)، اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ”إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الَّذِيْنَ يُقَاتِلُوْنَ فِيْ

---

(۱) سورۂ مائدہ / ۷۷۔

(۲) حدیث: ”علیک بالجهاد فإنه رهبانية الإسلام“ کی روایت احمد (۳/ ۸۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۲۱۵ طبع القدسی) میں نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ اسے امام احمد اور ابو یعلی نے روایت کیا ہے، اور امام احمد کے رجال ثقہ ہیں۔

(۳) حدیث: ”ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه“ کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۹۳، طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: ”من رغب عن سنتي فليس مني“ کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۰۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۲۰ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ مائدہ / ۲۔

(۳) سورۂ آل عمران / ۱۱۰۔

سَبِیْلِهٖ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْیَانٌ مَّرْصُوْصٌ"(۱) (اللہ تو ایسے لوگوں کو پسند کرتا ہے جو اس کی راہ میں اس طرح مل کر لڑتے ہیں کہ گویا وہ ایک سیسہ پلائی ہوئی عمارت ہیں)۔

اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**العبادة في الهرج كهجرة إليّ**"(۲) (افراتفری کی حالت میں عبادت کرنا میری طرف ہجرت کرنے کی طرح ہے)، اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**المؤمن الذي يخالط الناس و يصبر على أذاهم أعظم أجرا من الذي لايخالطهم و لايصبرعلى أذاهم**"(۳) (وہ مومن جو لوگوں کے ساتھ میل جول رکھتا ہے اور ان کی اذیت پر صبر کرتا ہے، اس کا اجر اس مومن سے زیادہ ہے جو ان کے ساتھ میل جول نہیں رکھتا اور ان کی اذیت پر صبر نہیں کرتا)۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہاں کوئی عام فتنہ اور پھیلا ہوا بگاڑ نہ ہو جس کی وہ اصلاح نہ کر سکتا ہو یا باہمی میل جول کی وجہ سے حرام میں واقع ہونے کا غالب گمان ہو تو اس حال میں اس کے لئے گوشہ نشینی بہتر ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَاتَّقُوْا فِتْنَةً لَّاتُصِیْبَنَّ الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا مِنْكُمْ خَاصَّةً"(۴) (اور تم ایسے وبال سے بچو کہ جو خاص ان ہی لوگوں پر واقع نہ ہوگا جو تم میں ان گناہوں کے مرتکب ہوئے ہیں)۔

اور اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**خیرالناس رجل جاهد بنفسه وماله، ورجل فی شعب من الشعاب يعبد ربه ويدع الناس من شره**"(۱) (سب سے اچھا آدمی وہ ہے جو اپنی جان اور مال کے ساتھ جہاد کرے، اور وہ شخص ہے جو کسی گھاٹی میں (بیٹھ کر) اپنے رب کی عبادت کرے اور لوگوں کو اپنے شر سے بچائے)۔

اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**یوشک أن یکون خیر مال المسلم غنم یتبع بها شغف الجبال و مواقع القطر یفر بدینه من الفتن**"(۲) (قریب ہے کہ مسلمان کا بہتر مال بکریاں ہوں جن کو وہ لے کر پہاڑوں کی چوٹیوں اور بارش کی جگہوں میں رہے اور اپنے دین کو بچا کر فتنوں سے بھاگ جائے)۔

(۱) سورۂ صف / ۴۔

(۲) حدیث: "العبادة في الهرج كهجرة إليّ" کی روایت مسلم (۴/ ۲۲۶۸ طبع الحلبی) نے حضرت معقل بن یسارؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "المؤمن الذي يخالط الناس......" کی روایت احمد (۲/ ۴۳ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۴) سورۂ انفال / ۲۵۔

(۱) حدیث: "خیرالناس رجل جاهد بنفسه و ماله......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۳۳۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۲) تفسیر القرطبی ۷/ ۲۶۳، أحکام القرآن لابن العربی ۴/ ۱۷۳۲، الاعتصام للشاطبی ص ۲۳۳، دلیل الفالحین ۳/ ۷، ۴۵،

حدیث: "یوشک أن یکون خیر مال المسلم" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۴۰ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

رہن

تعریف:

۱ – رہن لغت میں: ثابت ہونے اور ہمیشہ رہنے کے معنی میں ہے، کہا جاتا ہے: "**ماء راهن**" ٹھہرا ہوا اور ہمیشہ رہنے والا پانی، "**نعمة راهنة**" یعنی برقرار اور دائمی نعمت۔

اور حبس (قید) کے معنی میں بھی آتا ہے[۱]، اور اسی معنی میں اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "**كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ**"[۲] (ہر شخص اپنے اعمال میں محبوس رہے گا)، اور یہ حدیث بھی اسی معنی میں ہے: "**نفس المؤمن مرهونة، أي محبوسة، بدينه حتى يقضى عنه دينه**"[۳] (مومن کی جان اپنے قرض کے بدلے مقید رہتی ہے، یہاں تک کہ اس کی طرف سے اس کا دین ادا کیا جائے)۔

شرعی اصطلاح میں: کسی مالی عین (سامان) کو کسی دَین کا وثیقہ قرار دینا ہے، تاکہ اگر دین کی ادائیگی دشوار ہوجائے تو سامان سے یا اس کی قیمت سے اس دین کو وصول کیا جاسکے[۴]۔

(۱) لسان العرب، أسنی المطالب ۲/ ۱۴۴، ابن عابدین ۵/ ۳۰۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۳۱، المغنی ۴/ ۳۶۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۳۳۔

(۲) سورۂ طور/ ۲۱۔

(۳) حدیث: "نفس المؤمن مرهونة بدينه حتى يقضى عنه دينه" "مرهونة" کے بجائے "معلقة" کے لفظ کے ساتھ وارد ہوئی ہے، اس کی روایت ترمذی (۳/ ۳۸۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: یہ حدیث حسن ہے۔

(۴) سابقہ مراجع ان کی تعریفات کے درمیان پائے جانے والے لفظی فرق کے ساتھ۔

متعلقہ الفاظ:

ضمان:

۲ – اس کا معنی لغت میں کسی چیز کو لازم کرنا ہے[۱]۔

شریعت کی اصطلاح میں ضمان دوسرے کے ذمہ ثابت شدہ حق کو اپنے اوپر لازم کرلینا یا جس شخص پر حق ہے اسے حاضر کرنے کا التزام کرنا ہے، اور التزام کرنے والے کو ضامن اور کفیل کہا جاتا ہے، ماوردی کہتے ہیں: عرف یہ ہے کہ اموال کے بارے میں لفظ ضمان اور جان کے بارے میں لفظ کفالت استعمال ہوتا ہے[۲]۔

ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ رہن اور ضمان میں سے ہر ایک دین کا عقد وثیقہ ہے، لیکن ضمان مطالبہ میں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانا ہے، جبکہ رہن میں کسی مالی عین کو پیش کرنا ضروری ہے، تاکہ دین کی ادائیگی پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں اس سے دین وصول کیا جاسکے۔

رہن کی مشروعیت:

۳ – رہن کی مشروعیت میں اصل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "**و إن كُنتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ**"[۳] (اور اگر تم سفر میں ہو اور کوئی کاتب نہ پاؤ، سو رہن رکھنے کی چیزیں ہی جو قبضہ میں دے دی جائیں) اور معنی یہ ہے کہ پس رہن رکھو اور قبضہ کرو، جیسے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ**"[۴] (تو ایک مسلم غلام کا آزاد کرنا (واجب ہے))، اور حدیث میں ہے: "**أن النبي ﷺ اشترى طعاما من يهودي إلى أجل و رهنه**

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) أسنی المطالب ۲/ ۲۳۵۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

(۴) سورۂ نساء/ ۹۲۔

درعا من حديد"[۱] (آپ ﷺ نے ایک یہودی سے ایک متعینہ مدت تک کے لئے ادھار غلہ خریدا اور لوہے کی ایک زرہ اس کے پاس رہن رکھی)۔

رہن کی مشروعیت پر امت کا اجماع ہے، اور نبی ﷺ کے زمانے سے لے کر آج تک امت کا اس پر تعامل ہے، اور کسی نے اس پر نکیر نہیں کی ہے[۲]۔

شرعی حکم:

۴-رہن جائز ہے، واجب نہیں ہے، اور صاحب المغنی فرماتے ہیں: ہمارے علم کے مطابق اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ وہ دین کا وثیقہ ہے، لہذا ضمان اور کفالت کی طرح یہ بھی واجب نہ ہوگا، اور اس سلسلے میں جو امر ہے وہ رہنمائی کے لئے ہے، واجب کرنے والا امر نہیں ہے، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ"[۳] (اور اگر تم میں سے کوئی کسی اور پر اعتبار رکھتا ہے تو جس کا اعتبار کیا گیا ہے اسے چاہئے کہ دوسرے کی امانت (کا حق) ادا کردے)، اور اس لئے کہ یہ امر تحریر دشوار ہونے کے بعد ہے، اور تحریر واجب نہیں ہے تو اسی طرح اس کا بدل بھی واجب نہ ہوگا[۴]۔

حضر میں رہن کا جواز:

۵-رہن جس طرح سفر میں جائز ہے اسی طرح حضر میں بھی جائز ہے، اور صاحب المغنی نے ابن المنذر سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: ہمارے علم کے مطابق مجاہد کے سوا کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا ہے، اور قرطبی نے کہا: ضحاک نے بھی اس میں اختلاف کیا ہے[۱]۔

علماء کا استدلال اس حدیث سے ہے: "أن النبي ﷺ توفي ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين صاعا من شعير"[۲] (نبی ﷺ کی وفات اس حال میں ہوئی کہ آپ ﷺ کی زرہ ایک یہودی کے پاس تیس صاع جو کے بدلے رہن پر رکھی ہوئی تھی)، اور اس لئے بھی کہ وہ ایسا وثیقہ ہے جو سفر میں جائز ہے، لہذا حضر میں بھی جائز ہوگا، جیسے کہ ضمان، اور کبھی حضر میں بھی اعذار پیش آتے ہیں، لہذا اسے سفر پر قیاس کیا جائے گا۔

اور آیت میں رہن کو سفر کے ساتھ مقید کرنا اکثر حالات کے اعتبار سے استعمال ہوا ہے، لہذا اس کا کوئی مفہوم نہیں ہے، اس لئے کہ احادیث سے حضر میں اس کا مشروع ہونا معلوم ہوتا ہے، نیز یہ کہ سفر میں کاتب کے نہ ملنے کا غالب امکان ہوتا ہے، لہذا عام طور پر رہن کی ضرورت سفر ہی میں پیش آتی ہے[۳]۔

رہن کے ارکان:

الف-رہن جس چیز سے منعقد ہوتا ہے:

۶-رہن ایجاب اور قبول سے منعقد ہوجاتا ہے، اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور لین دین کے طور پر اس کے منعقد ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، پس معتمد قول کی رو سے شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ رہن بیع کی طرح زبانی ایجاب وقبول کے بغیر منعقد نہیں ہوتا ہے، وہ فرماتے

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ اشترى طعاما من يهودي..." کی روایت بخاری (الفتح ۵/۵۳ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔
(۲) المغنی ۴/۳۶۲، المجموع ۱۳/۱۷۷، نیل الأوطار ۵/۳۵۲۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔
(۴) سابقہ مراجع۔

(۱) المغنی ۴/۳۶۲، نیل الأوطار ۵/۳۵۲، المجموع ۱۳/۱۷۷۔
(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ توفي ودرعه مرهونة عند يهودي..." کی روایت بخاری (الفتح ۶/۹۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۳) سابقہ مراجع۔

ہیں: یہ اس لئے کہ یہ عقد مالی ہے، لہذا اس میں یہ دونوں ضروری ہیں۔

اور اس لئے بھی کہ رضامندی ایک مخفی امر ہے جس کی ہمیں اطلاع نہیں ہے، لہذا الفاظ کو رضامندی کی علامت قرار دیا گیا، پس لین دین وغیرہ سے رہن منعقد نہیں ہوگا(۱)۔

مالکیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں: رہن ہر اس چیز سے منعقد ہوجاتا ہے جس سے عرف میں رضامندی سمجھی جائے، لہذا دلائل کے عموم کی وجہ سے لین دین سمجھ میں آنے والے اشارے اور تحریر سے منعقد ہوجائے گا، جس طرح کہ تمام عقود میں ہے، اور اس لئے بھی کہ نبی علیہ السلام سے اور صحابہ میں سے کسی سے اپنے معاملات میں ایجاب وقبول کا استعمال منقول نہیں ہے، اور اگر وہ اس کا استعمال کرتے تو شہرت کے ساتھ ہم تک منقول ہوتا، اور مسلمان اپنے عقود میں لین دین کے ذریعہ معاملہ کرتے رہے ہیں(۲)۔

رہن کے الفاظ میں وہی شرائط ہیں جو بیع کے الفاظ میں ہیں (دیکھئے: ''بیع'')۔

ب-عاقد:

۷-راہن اور مرتہن میں سے ہر ایک میں یہ شرط ہے کہ اسے مال میں تصرف کی آزادی حاصل ہو، یعنی یہ کہ وہ عاقل، بالغ اور باشعور ہو، تصرف سے اسے روکا نہ گیا ہو، لہذا بچہ اور مجنون اور وہ شخص جسے مالی تصرف سے روک دیا گیا ہو اس کی طرف سے نہ رہن پر دینا صحیح ہے اور نہ رہن پر لینا، اس لئے کہ یہ مالی عقد ہے، لہذا ان لوگوں کی طرف سے صحیح نہ ہوگا(۳)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۷۵، ۴/ ۲۳۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۰۷۔

(۲) شرح الزرقانی ۵/ ۳، ۴، ۲۳۲، الإنصاف ۵/ ۱۳۷، کشاف القناع ۳/ ۱۴۸، ۳۲۲۔

(۳) المجموع ۱۳/ ۱۷۹، الإنصاف ۵/ ۱۳۹، الزرقانی ۵/ ۲۳۳۔

اور رہن ایک قسم کا تبرع ہے، اس لئے کہ وہ بغیر کسی عوض کے مال کو روکنا ہے، لہذا وہ تبرع کی اہلیت رکھنے والوں ہی کی طرف سے صحیح ہوگا، پس بالغ، عاقل اور باشعور شخص کا اپنے مال کو رہن پر دینا صحیح ہے، اسی طرح اپنے زیر ولایت شخص کے مال کو رہن پر دینا صحیح ہے، بشرطیکہ رہن رکھنے میں واضح فائدہ ہو، اس کی وجہ سے اس کو اپنے زیر ولایت شخص کے مال میں تصرف کا حق ہوگا، بایں طور کہ اس کو رہن رکھنے میں ظاہری فائدہ ہو یا کوئی ضرورت ہو(۱)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ وہ بچہ جسے تصرف کی اجازت دی گئی ہو اس کے لئے مال کو رہن پر دینا اور رہن پر لینا جائز ہے، اس لئے کہ رہن تجارت کے ضمنی امور میں سے ہے، لہذا جو شخص تجارت کا اختیار رکھتا ہو اسے رہن کا اختیار حاصل ہوگا۔

اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ باشعور بچہ اور سفیہ کا اپنے مال کو رہن پر دینا صحیح ہے، اور وہ ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا(۲)۔

ج-سامان رہن:

۸-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ہر ایسے حق کے بدلے رہن لینا جائز ہے جو ذمہ میں لازم ہو یا لازم ہونے والا ہو، پھر بعض تفصیلات میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ شافعیہ فرماتے ہیں کہ جس چیز کے بدلے رہن لینا جائز ہے، اس کے لئے تین شرطیں ہیں:

ا-یہ کہ وہ دین ہو، لہذا اعیان (سامانوں) کے بدلے رہن لینا صحیح نہیں ہے، خواہ وہ قابل ضمان ہوں یا بطور امانت ہوں اور خواہ سامان کا ضمان عقد کی وجہ سے ہو یا قبضہ کی وجہ سے، جیسے کہ عاریت

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۳۶، المغنی ۴/ ۳۶۴، کشاف القناع ۳/ ۳۲۲۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۳۵، الخرشی ۵/ ۲۳۶۔

پر لی ہوئی چیز اور بھاؤ کے ذریعہ لی ہوئی چیز اور غصب کردہ چیز اور شرعی امانتیں مثلاً ودیعت وغیرہ۔

شافعیہ فرماتے ہیں: یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے رہن کا ذکر باہم دین کا معاملہ کرنے کے سلسلے میں کیا ہے، لہذا وہ اس کے علاوہ میں ثابت نہ ہوگا، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ سامان کو رہن کی قیمت سے وصول نہیں کیا جاسکتا ہے، اور یہ رہن کی فروختگی کے وقت رہن کے قرض کے مخالف ہے۔

۲- یہ کہ دین ثابت ہو، لہذا ایسی چیز جو ثابت نہیں ہے، اس کے بدلے رہن لینا صحیح نہیں ہے، اگرچہ اس کے وجوب کا سبب پایا جائے، پس ایسی چیز کے بدلے رہن لینا صحیح نہیں ہے جسے وہ کل قرض دے گا، یا بیوی کے کل کے نفقہ کے بدلے (بیوی کا رہن لینا)، اس لئے کہ رہن حق کا وثیقہ ہے، لہذا وہ حق پر مقدم نہیں ہوسکتا، اور یہی حنابلہ کی رائے بھی ہے۔

۳- یہ کہ دین لازم ہو یا لازم ہونے والا ہو، لہذا کام سے فارغ ہونے سے قبل مقرر کی گئی مزدوری کے بدلے رہن صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس وثیقے میں کوئی فائدہ نہیں ہے جس کے ساقط کرنے پر مقروض قادر ہو۔

پس ان کے نزدیک ہر ایسے حق کے بدلے رہن لینا صحیح ہے جو ذمہ میں لازم ہو اور ثابت ہو اور راہن کی طرف سے ساقط کرنے کا محل نہ بنتا ہو، جیسے کہ سلم کا دین، قرض کا عوض، فروخت کردہ اشیاء کا ثمن، تلف کردہ اشیاء کی قیمتیں، غیر متعین مہر، خلع کا غیر معین عوض، دیت جو عاقلہ پر ہو سال گذر جانے کے بعد، اور عین کے اجارہ کی صورت میں اجرت [۱]۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ بیع صرف اور بیع سلم کے رأس المال کے علاوہ تمام بیوع میں واقع ہونے والے تمام ثمن کے بدلے رہن کا لینا جائز ہے، اس لئے کہ بیع صرف میں اور بیع سلم کے رأس المال میں مجلس کے اندر دوطرفہ قبضہ ضروری ہے، اور دین سلم، قرض، مال مغصوب، تلف کردہ چیزوں کی قیمتوں، اموال میں جنایتوں کے تاوان، قصداً ایسے زخم میں جس میں قصاص نہیں ہے، جیسے کہ سر کا زخم اور پیٹ کا زخم، ان سب کے بدلے رہن کا لینا جائز ہے، اور قرض یا بیع کے دین سے قبل رہن لینا اور مستاجر پر مزدور کے عمل کی وجہ سے جو اجرت لازم ہوتی ہے اس سے پہلے رہن لینا خواہ اجیر خود کام کرے یا اس کا جانور کام کرے، اور جو ٹھیکہ کی وجہ سے لازم ہو اور جو اس عاریت کی وجہ سے لازم ہو جس کا ضمان واجب ہوتا ہے۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں: قرض کے عوض میں رہن لینا جائز ہے اگرچہ قرض ثابت ہونے سے پہلے ہو، اس طور پر کہ وہ اس کے پاس رہن رکھ دے، تاکہ وہ اسے اگلے مہینے میں نقد کی کچھ مقدار بطور قرض دے دے، لہذا اگر اس صورت میں رہن مرتہن کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو وہ اس دین کے بدلے قابل ضمان ہوگا جس کا اس نے وعدہ کیا ہے، اسی طرح سلم کے رأس المال، بیع صرف کے ثمن اور مسلم فیہ کے بدلے رہن لینا جائز ہے، پس اگر رہن مجلس میں ہلاک ہوجائے تو صرف اور سلم مکمل ہوجائے گا اور مرتہن کا حق حکماً ادا ہوجائے گا، اور اگر وہ دونوں قبضہ یا ہلاک ہونے سے قبل جدا ہوگئے تو یہ دونوں عقد باطل ہوجائیں گے۔

اور ان سامانوں کے بدلے رہن جائز ہے جو بعینہ قابل ضمان ہیں، مثلاً غصب کردہ سامان، بدل خلع، مہر اور قتل عمد کے دم کی طرف سے صلح کا بدل، اس لئے کہ ضمان ثابت ہے، کیونکہ اگر وہ موجود ہو تو اس کا سپرد کرنا ضروری ہے، اور اگر وہ ہلاک ہوگیا ہو تو اس کی قیمت واجب ہے، پس وہ اس چیز کے بدلے رہن ہوا جو قابل ضمان ہے۔

رہے وہ سامان جو اپنی ذات کے سوا دوسری چیزوں کے ذریعہ

(۱) روضۃ الطالبین ۴/ ۵۳، أسنی المطالب ۲/ ۱۵۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۴۸۔

قابل ضمان ہیں جیسے وہ فروخت شدہ سامان جو فروخت کرنے والے کے قبضہ میں ہو، شرعی امانتیں جیسے ودیعتیں اور عاریت پر دی گئی چیزیں، مضاربت پر دیئے گئے اموال اور مال شرکت، تو ان سب کے بدلے رہن کا لینا جائز نہیں ہے [1]۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ رہن ہر ایسے دین کے بدلے صحیح ہے جو واجب ہو یا جو واجب ہونے والا ہو، جیسے کہ قرض اور تلف کردہ شئ کی قیمت اور خیار کی مدت میں ثمن، اور ایسے عین پر جو قابل ضمان ہو، جیسے غصب کردہ شئ، عاریت پر لی گئی چیزیں، بھاؤ کرکے قبضہ کی گئی چیز اور عقد فاسد کی بنیاد پر قبضہ کی گئی چیز۔

اس لئے کہ رہن کا مقصد حق کے سلسلے میں اعتماد حاصل کرنا ہے اور وہ حاصل ہے، اس لئے کہ ان سامانوں کے بدلے رہن رکھنا راہن کو ان کی ادائیگی پر آمادہ کرے گا، اور اگر ان کی ادائیگی دشوار ہوگی تو ان کا بدل رہن کی قیمت سے وصول کیا جائے گا، لہذا یہ سامان اس دین کے مشابہ ہوگئے جو ذمہ میں ہوں۔

اجارہ کی اس منفعت پر جو ذمہ میں ہو رہن لینا جائز ہے، جیسے کہ وہ شخص جسے کسی گھر کی تعمیر کے لئے اور کسی معلوم شئ کو کسی متعین جگہ اٹھا کر لے جانے کے لئے مزدوری پر رکھا گیا، پس اگر مزدور کام نہ کرے تو رہن کو فروخت کرکے ایسے شخص کو مزدوری پر رکھا جائے گا جو وہ کام کرے، اور اس دیت کے بدلے جو عاقلہ پر ہو سال گذرنے کے بعد رہن لینا جائز ہے، اس لئے کہ وہ واجب ہے، لیکن سال گذرنے سے قبل رہن لینا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ وہ واجب نہیں ہے، اور کام سے قبل متعین مزدوری کے مقرر کرنے پر اور کام سے قبل مسابقت کے عوض پر رہن لینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ واجب نہیں ہوئے ہیں، اور یہ بات یقینی نہیں ہے کہ بالآخر وہ واجب ہی ہوں گے، اور عمل کے بعد ان دونوں میں رہن لینا جائز ہے [1]۔

اور ایسے عوض کے بدلے رہن لینا جائز نہیں ہے جو ذمہ میں ثابت نہ ہو، جیسے کہ متعین قیمت مثلاً سونے کا ایک ٹکڑا جسے بعینہ قیمت بنادیا گیا ہو، وہ مزدوری جو اجارہ میں متعین ہو، اور وہ متعین منفعت جس پر اجارہ میں معاملہ کیا گیا ہو، جیسے کہ متعین گھر، اور کسی متعین شئ کو کسی متعین جگہ تک اٹھا کر لے جانے کے لئے متعین چوپایہ، اس لئے کہ ان صورتوں میں ذمہ میں نہ کوئی واجب حق متعلق ہے، نہ ایسا حق ہے جو بالآخر واجب ہونے والا ہو، اور اس لئے بھی کہ ان چیزوں کے عین کے ساتھ حق متعلق ہے [2]۔

د- مرہون:

۹- فقہاء کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ہر ایسے مال کو رہن رکھنا جائز ہے کہ راہن کے ذمہ سے دین کی ادائیگی کے دشوار ہونے کی صورت میں اس مال سے یا اس کی قیمت سے دین کا لینا ممکن ہو۔

پھر بعض تفصیلات میں ان کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ ہر وہ سامان جسے فروخت کرنا جائز ہے اسے رہن رکھنا بھی جائز ہے، اس لئے کہ رہن کا مقصد یہ ہے کہ اگر راہن کے ذمہ سے حق کا وصول کرنا مشکل ہو تو اسے فروخت کرکے اس سے حق وصول کرلیا جائے، اور یہ مقصد ہر اس سامان سے پورا ہوجائے گا جسے فروخت کرنا جائز ہو، اور اس لئے کہ جو چیز بیع کا محل ہوسکتی ہے وہ رہن کے مقصود کا محل بھی ہوسکتی ہے، لہذا ان کے نزدیک مشاع (مشترک) چیز کی بیع صحیح ہے، خواہ اسے اپنے شریک کے پاس رہن رکھے یا کسی اور کے پاس، اور خواہ وہ قابل تقسیم ہو یا نہ ہو، اور

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۴، بلغۃ السالک ۲/ ۱۱۶۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی ۴/ ۲۴۰، الہدایہ ۴/ ۱۳۳۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۳۲۴، الإنصاف ۵/ ۱۳۷، ۱۳۸۔

جس چیز کی بیع درست نہیں، اس کا رہن بھی درست نہیں پس مسلمان کا کتے یا خنزیر یا شراب کو رہن پر دینا یا لینا صحیح نہیں ہے۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ جس چیز میں معمولی غرر ہو اس کا رہن پر لگانا جائز ہے جیسے کہ بھاگا ہوا اونٹ، اور وہ پھل جو استعمال کے قابل نہ ہوا ہو، اس لئے کہ مرتہن کو اس کا اختیار ہے کہ وہ بغیر کسی وثیقہ کے اپنا مال دے دے، لہذا اس کے لئے اس کی بھی گنجائش ہوگی کہ وہ اسے ایسی چیز کے بدلے میں لے جس میں غرر ہو، اس لئے کہ وہ فی الجملہ ایک چیز ہے اور وہ نہ ہونے سے بہتر ہے، بخلاف اس چیز کے جس میں بہت زیادہ غرر ہو، مثلاً جنین اور وہ کھیتی جو پیدا نہ ہوئی ہو[۱]۔

اور حنفیہ نے شئ مرہون میں درج ذیل شرطیں لگائی ہیں:

۱- یہ کہ وہ تقسیم شدہ ہو، لہذا غیر منقسم شئ کا رہن پر دینا جائز نہیں ہے۔

۲- یہ کہ وہ راہن کی ملکیت سے خالی ہو، لہذا ایسی چیز کا رہن پر دینا جائز نہیں ہے جس میں راہن کا حق شامل ہو، مثلاً وہ گھر جس میں راہن کا سامان ہو۔

۳- یہ کہ وہ الگ تھلگ ہو، لہذا ایسی چیز کا رہن پر دینا جائز نہیں ہے جو دوسری چیز کے ساتھ پیدائشی طور پر متصل ہو، مثلاً درخت پر لگے ہوئے پھل کو درخت کے بغیر رہن پر دینا، اس لئے کہ رہن پر دی گئی چیز غیر مرہون شئ کے ساتھ پیدائشی طور پر متصل ہے، لہذا وہ مشترک کی طرح ہوگئی[۲]۔

عاریت پر لی گئی شئ کو رہن رکھنا:

۱۰- یہ ضروری نہیں ہے کہ رہن رکھی جانے والی چیز راہن کی ملکیت ہو، لہذا فقہاء کا اتفاق ہے کہ شئ مستعار کو عاریت پر دینے والے کی اجازت سے رہن رکھنا صحیح ہے، اور صاحب المغنی نے ابن المنذر سے اہل علم کا اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ رہن رکھنے کے لئے عاریت پر لینا جائز ہے، اس لئے کہ وہ وثوق اور اعتماد کے لئے ہوتا ہے اور وہ اس چیز سے بھی حاصل ہوجاتا ہے جس کا راہن مالک نہیں ہے، اس لئے کہ گواہ بنانا اور کفالت صحیح ہے، اور اس لئے کہ عاریت پر دینے والے شخص کو یہ اختیار ہے کہ وہ دوسرے شخص کے دین کو اپنے ذمہ لازم کرلے، لہذا اسے اس کا بھی اختیار ہوگا کہ وہ اپنے عین مال پر (دوسرے کے دین کو) لازم کرلے، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہرایک اس کے حق اور تصرف کا محل ہے[۱]۔

شئ مستعار کو رہن رکھنے کے صحیح ہونے کی شرائط:

۱۱- رہن رکھنے کے لئے جو عقد عاریت ہو اس میں یہ شرط ہے کہ دین کی مقدار، اس کی جنس، صفت، اس کا فوراً واجب الادا ہونا، اس میں مہلت کا ہونا، وہ شخص جس کے پاس رہن رکھا جائے گا اور رہن کی مدت کا تذکرہ کیا جائے، اس لئے کہ ان چیزوں کی وجہ سے غرر بدلتا رہتا ہے، لہذا ان کو بیان کرنے کی ضرورت ہے، شافعیہ کا یہی مذہب ہے اور حنابلہ کا ایک قول یہی ہے[۲]، اور حنفیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں اور مالکیہ کے کلام کا تقاضا بھی یہی ہے کہ عقد کے اندر ان میں سے کسی چیز کا تذکرہ کرنا ضروری نہیں ہے، پس اگر عقد عاریت کو مطلق رکھا اور کوئی قید نہیں لگائی تو عقد صحیح ہوجائے گا، اور راہن کو یہ حق ہوگا کہ جس کے بدلہ میں چاہے رہن رکھے، اس لئے کہ اطلاق کا اعتبار

---

(۱) المغنی ۴/ ۲۷۴، المجموع ۱۳/ ۱۹۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۳۸، بلغۃ السالک ۲/ ۱۰۹، شرح الزرقانی ۵/ ۲۳۷۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی ۴/ ۲۳۵، الہدایہ ۴/ ۱۲۶، الفتح ۹/ ۶۹، ۷۰۔

(۱) المغنی ۴/ ۳۸۰، روضۃ الطالبین ۴/ ۵۰، ابن عابدین ۵/ ۳۳۰، شرح الزرقانی ۵/ ۲۴۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۴۵، القلیوبی ۲/ ۲۶۵۔

کرنا واجب ہے، خاص طور پر اعارہ میں، اس لئے کہ اس میں جہالت جھگڑے کا سبب نہیں ہے، کیونکہ عاریت میں چشم پوشی سے کام لیا جاتا ہے، اور مالک اس بات پر راضی ہوگیا ہے کہ عاریت پر لینے والے کا دین اس کے مال کے ساتھ متعلق ہو اور اس کو اس کا حق ہے، جیسا کہ مالک کو اس بات کا حق ہے کہ کفالت کے ذریعہ اس کے دین کو اپنے ذمہ سے متعلق کرلے(۱)۔

اور اگر مذکورہ بالا امور میں سے کسی چیز کی شرط لگائی اور عاریت پر لینے والے نے اس کی خلاف ورزی کی تو رہن صحیح نہ ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اسے اس رہن کی اجازت نہیں دی گئی ہے، لہذا یہ اس شخص کے مشابہ ہوگیا جسے اصل رہن کی اجازت نہ دی گئی ہو۔

اِلا یہ کہ وہ خلاف ورزی اس سے بہتر کی طرف کرے، مثلاً یہ کہ اسے ایک خاص مقدار کے بدلہ میں رہن کی اجازت دی جائے اور وہ اس سے کم کے بدلے میں رہن رکھے تو یہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ جو شخص ایک مقدار پر راضی ہے وہ اس سے کم مقدار پر بھی راضی ہوگا(۲)۔

شئ مستعار کا ضمان:

۱۲- رہن کے لئے عاریت پر لئے گئے سامان کے ضمان کے سلسلے میں اور کون شخص اس کا ضامن ہوگا اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کے کلام کا تقاضا یہ ہے کہ رہن کے لئے عاریت پر لئے گئے سامان کے سلسلے میں اصل ضمان ہے، پھر شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر شئ مستعار رہن رکھنے سے قبل عاریت پر لینے والے کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ عاریت پر لینے والا ہے، اور عاریت کا ضمان واجب ہوتا ہے، اور اگر وہ مرتہن کے قبضہ کرنے کے بعد کسی تعدی اور کوتاہی کے بغیر تلف ہوجائے تو ان دونوں پر ضمان نہیں ہے، اور راہن کے ذمہ سے حق ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ مرتہن امین ہے، اور اس لئے کہ عقد عقد ضمان ہے، یعنی اس دین کا ضمان جو مرہون کی گردن پر ہے، لہذا مرتہن کا قبضہ رہن کے بعد قبضۂ امانت ہوگا، پس تعدی کے بغیر ضمان نہ ہوگا(۱)۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ رہن رکھنے کے لئے عاریت پر لینا عقد ضمان ہے، لہذا شئ مرہون اگر کسی کوتاہی یا بغیر کسی کوتاہی کے ہلاک ہوجائے تو راہن اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ عقد عقد عاریت ہونے سے خارج نہ ہوگا، اور عاریت کا ضمان واجب ہوتا ہے، لہذا عاریت پر لینے والا جو راہن ہے وہ ضامن ہوگا(۲)۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ رہن رکھنے کے لئے عاریت پر لینے والے کا قبضہ قبضہ امانت ہے، لہذا رہن رکھنے کے لئے عاریت پر لیا ہوا سامان اگر رہن رکھنے سے قبل یا اسے رہن سے چھڑا لینے کے بعد ہلاک ہوجائے تو عاریت پر لینے والا ضامن نہ ہوگا اگرچہ اس نے اس سے قبل اسے استعمال کیا ہو یا اس پر سوار ہوا ہو، اس لئے کہ وہ ایسا امین ہے جس نے خلاف ورزی کی پھر پابندی کی طرف لوٹ آیا، لیکن مرتہن کا قبضہ قبضۂ ضمان ہے، لہذا رہن کے لئے عاریت پر لیا ہوا سامان اگر اس کے قبضہ میں رہتے ہوئے ہلاک ہوجائے تو وہ اپنا حق وصول کرنے والا ہوجائے گا، اور عاریت پر لینے والے راہن پر عاریت پر دینے والے کے لئے دین کا مثل واجب ہوجائے گا(۳)۔

---

(۱) المغنی ۴/ ۳۸۰، ابن عابدین ۵/ ۳۳۰، بلغۃ السالک ۲/ ۱۱۱۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۴۵، أسنی المطالب ۲/ ۲۴۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۳۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۷۹۔

(۲) المغنی ۴/ ۳۸۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۳۱، حاشیۃ الطحطاوی ۴/ ۲۵۰۔

رہن کا لازم ہونا:

۱۳- رہن کس چیز سے لازم ہوتا ہے، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ عقد رہن لازم نہیں ہوتا ہے مگر قبضہ کرنے سے اور ایسے شخص کے قبضہ کرانے سے جس کا تصرف جائز ہو اور راہن کو قبضہ سے قبل اس سے رجوع کرنے کا حق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ"[۱] (سو رہن رکھنے کی چیزیں ہی جو قبضہ میں دے دی جائیں)۔

پس اگر قبضہ کے بغیر عقد رہن لازم ہو جائے تو اس قید کا کوئی فائدہ نہ ہوگا، اور اس لئے کہ وہ عقد انتفاع ہے جو قبول کا محتاج ہے، لہذا قبضہ کی ضرورت ہے[۲]۔

اور امام احمد کے بعض اصحاب فرماتے ہیں: اگر مرہون ناپی جانے والی یا وزن کی جانے والی چیز ہو تو اس کا رہن قبضہ کے بغیر لازم نہ ہوگا، اور ان دونوں کے علاوہ چیزوں میں امام احمد سے دو روایتیں ہیں: ایک یہ ہے کہ قبضہ کے بغیر لازم نہ ہوگا، اور دوسری روایت یہ ہے کہ بیع کی طرح محض عقد سے لازم ہو جائے گا[۳]۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ عقدِ رہن عقد سے لازم ہو جائے گا پھر راہن کو مال مرہون مرتہن کے سپرد کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ ایسا عقد ہے جو قبضہ سے لازم ہو جاتا ہے، پس وہ بیع کی طرح قبضہ سے قبل عقد سے بھی لازم ہو جائے گا[۴]۔

اسی کے ساتھ یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ اگر راہن یا کفیل کسی عقد میں شرط لگا دے پھر التزام کرنے والا شرط پوری نہ کرے تو دوسرے کو فسخ کرنے کا اختیار ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔
(۲) أسنی المطالب ۲/ ۱۵۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۵۳، المغنی ۴/ ۳۶۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۰۸۔
(۳) المغنی ۴/ ۳۶۴۔
(۴) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۵، حاشیۃ البنانی علی شرح الزرقانی ۵/ ۲۳۳۔

عین کو اس شخص کے پاس رہن رکھنا جس کے قبضے میں وہ ہے:

۱۴- اگر رہن پر رکھا ہوا عین مرتہن کے قبضہ میں بطور عاریت یا امانت یا مال مغصوب کی حیثیت سے ہو اور مالک اسے اسی کے پاس رہن رکھ دے تو رہن صحیح ہو جائے گا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ وہ اس کا مال ہے، اسے اس کو لینے کا حق ہے، لہذا اس کا رہن پر رکھنا صحیح ہوگا، جیسا کہ اس وقت ہے جب وہ اس کے ہاتھ میں ہوتا[۱]۔

اور سابقہ صورتوں میں رہن عقد کی وجہ سے لازم ہو جائے گا کسی مزید معاملہ کی ضرورت نہیں پڑے گی، اس لئے کہ سامان اس کے پاس ہے اور قبضہ حاصل ہے، لہذا قبضہ کرانے کی ضرورت نہیں ہے، حنفیہ اور حنابلہ کا یہی مذہب ہے[۲]، اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر مال مرہون موجود ہو تو اس میں قبضہ کرانا یا اس کی اجازت دینا شرط ہے، اور اگر مال مرہون مجلس عقد سے غائب ہو تو قبضہ کی اجازت کے ساتھ اتنی مدت کا گذر جانا شرط ہے جس مدت میں قبضہ کرنا ممکن ہو، اور یہ حضرات فرماتے ہیں: یہ اس لئے ہے کہ سامان اس کے پاس رہن کے طور پر نہیں تھا، لہذا اس موجودگی سے قبضہ حاصل نہ ہوا[۳]۔

پھر جمہور کے اس قول کی بنا پر کہ نئے سرے سے قبضہ کی ضرورت نہیں ہے، رہن کی وجہ سے ضمان ختم ہو جائے گا، اس لئے کہ اسے اس سامان کو رہن کے طور پر روکنے کی اجازت حاصل ہوگئی اور اس کی

(۱) المغنی ۴/ ۳۰۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۳۶، حاشیۃ الطحطاوی ۴/ ۲۳۵، أسنی المطالب ۲/ ۱۵۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۵۰۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) أسنی المطالب ۲/ ۱۵۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۵۵۔

طرف سے کوئی نئی زیادتی نہیں پائی گئی، لہذا وہ اس کا ضامن نہ ہوگا، جیسا کہ اگر راہن اسے اس سے لے لیتا پھر قبضہ کراتا یا اسے اس کے ضمان سے بری کردیتا، اور اس لئے بھی کہ ضمان کا سبب غصب اور عاریت پر دینا ہے، اور مرتہن دوبارہ غاصب یا عاریت پر لینے والا قرار نہیں پایا[۱]۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ غصب کرنے والا مرتہن اور عاریت پر لینے والا ضمان سے بری نہ ہوگا، اگر چہ عقد لازم ہو، اس لئے کہ رہن اگر چہ عقد امانت ہے، اس کا مقصد اعتماد حاصل کرنا ہے (اور وہ ضمان کے منافی نہیں ہے)، پس اگر مرتہن سامان رہن میں زیادتی کرے تو رہن کے باقی رہنے کے باوجود وہ ضامن ہوگا، پس جبکہ رہن ضمان کو ختم نہیں کرتا ہے تو ابتداءً اسے بدرجہ اولی ختم نہیں کرے گا، اور غاصب کو یہ حق ہے کہ وہ راہن کو سامان رہن اپنے قبضہ میں کرنے پر مجبور کرے، تاکہ وہ ضمان سے بری ہوجائے، پھر وہ رہن کے حکم کی بنیاد پر اسے اس سے واپس لے گا، پس اگر راہن اسے قبول نہ کرے تو مرتہن معاملہ کو حاکم کے پاس پیش کرے گا تاکہ وہ اسے اس پر قبضہ کرنے کا حکم دے، اور اگر وہ قبضہ کرنے سے باز رہے تو حاکم یا اس کا اجازت یافتہ شخص اس پر قبضہ کرے گا، اور اسے مرتہن کی طرف لوٹادے گا[۲]۔

مال مرہون میں اضافے اور اس کی بڑھوتری:

۱۵ - فقہاء کے درمیان اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مال مرہون میں وہ زیادتی جو اس سے متصل ہو جیسے موٹاپا اور درخت کا بڑھنا وہ اصل کے تابع ہے، البتہ وہ زیادتی جو اصل سے علاحدہ ہو تو اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(۱) المغنی ۴/۳۷۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/۲۳۶، حاشیۃ الطحطاوی ۴/۲۳۵۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/۲۵۵، روضۃ الطالبین ۴/۶۸، أسنی المطالب ۲/۱۵۶۔

چنانچہ شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ زیادتی جو اصل سے جدا ہو اس کے تمام اقسام پر رہن جاری نہ ہوگا، اس لئے کہ رہن ملک کو زائل نہیں کرتا ہے، لہذا زیادتی پر رہن جاری نہ ہوگا، جیسے کہ اجارہ میں ہے[۱]۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ مال مرہون کی بڑھوتری مثلاً بچہ، پھل، دودھ، اون اور اس طرح کی دوسری چیزیں وہ اصل کے ساتھ رہن ہوں گی، بخلاف اس کے جو منفعت کا بدل ہو، جیسے کہ اجرت اور صدقہ اور ہبہ کہ وہ رہن میں داخل نہ ہوں گے، بلکہ وہ راہن کے لئے ہیں[۲]۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ رہن سے جو نسل ہو یا اس سے جو پیدا ہو جیسے کہ بچہ، وہ رہن میں داخل ہوگا، اور اس کے علاوہ دوسرے اضافے مثلاً اون، دودھ، درختوں کے پھل اور تمام غلے، ان پر رہن جاری نہ ہوگا[۳]۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ عین مرہون کے وہ اضافے جو اصل سے علاحدہ ہوں وہ اصل کی طرح رہن ہیں، اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ وہ اس کی نسل سے ہو اور اس سے پیدا ہو جیسے کہ بچہ، یا اس کے علاوہ ہو جیسے کہ اجرت، پھل، دودھ اور اون، وہ فرماتے ہیں: یہ اس لئے کہ یہ وہ حکم ہے جو مالک کے عقد کی وجہ سے سامان میں ثابت ہوا ہے، لہذا اس میں بڑھوتری اور منافع اپنے تمام اقسام کے ساتھ داخل ہوں گے، جیسے کہ بیع وغیرہ کے ذریعہ حاصل ہونے والی ملکیت، اور اس لئے کہ بڑھوتری سامان رہن سے پیدا ہوئی ہے، لہذا وہ سامان میں داخل ہوگی، جیسے کہ وہ زیادتی جو متصل ہو، اور یہ حضرات بچے میں رہن کے جاری ہونے کے سلسلے میں فرماتے ہیں کہ وہ ایسا حکم ہے جو ماں میں موجود ہے اور مالک کی رضامندی سے ثابت ہوا ہے، لہذا وہ

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/۲۸۹، أسنی المطالب ۲/۱۷۳۔

(۲) ابن عابدین ۵/۳۳۵، فتح القدیر ۹/۱۲۹۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/۲۴۶، القوانین الفقہیہ رص ۳۱۹۔

بچے تک سرایت کرے گا، جیسے کہ مدبر اور ام ولد بنانے میں[۱]۔

مال رہن سے انتفاع:

۱۶-مال رہن سے انتفاع کے جواز کے سلسلے میں اور اس سلسلے میں کہ یہ حق کسے حاصل ہے، فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مال رہن سے انتفاع کا حق مطلقاً نہ راہن کو ہے اور نہ مرتہن کو، نہ رہنے کا حق ہے، نہ سوار ہونے کا، اور نہ ان کے علاوہ کوئی اور حق، مگر دوسرے کی اجازت سے، اور ان کے ایک قول کی رو سے مرتہن کے لئے انتفاع جائز نہیں، خواہ راہن کی اجازت ہی سے کیوں نہ ہو، اس لئے کہ وہ سود ہے، اور ایک قول کی رو سے اگر عقد میں اس کی شرط مرتہن نے لگادی تو یہ سود ہوگا، ورنہ راہن کی اجازت سے اس کا نفع اٹھانا جائز ہوگا[۲]۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ مال رہن کے منافع راہن کے لئے ہیں اور ان کے حاصل کرنے میں مرتہن نائب ہوگا، تاکہ سامان رہن میں راہن کا تصرف نہ پایا جائے، اور مرتہن کے لئے مال رہن سے انتفاع درج ذیل شرائط کے ساتھ جائز ہے:

۱-یہ ہے کہ صلب عقد میں وہ اس کی شرط لگادے۔

۲-یہ کہ مدت متعین ہو۔

۳-یہ کہ جس دین کے بدلے مال رہن کو رہن رکھا ہے وہ دین قرض نہ ہو۔

پس اگر مرتہن نے عقد میں شرط نہیں لگائی اور راہن نے اس کے لئے اس سے انتفاع کو مفت میں مباح کردیا تو جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ مدیون کا ہدیہ ہے اور وہ ناجائز ہے، اسی طرح اگر مطلقاً شرط لگائی اور مدت کو متعین نہیں کیا تو جہالت کی وجہ سے یہ بھی ناجائز ہوگا، یا جس چیز کے بدلے رہن رکھا ہے، وہ دینِ قرض ہو، اس لئے کہ یہ قرض کے ذریعہ نفع حاصل کرنا ہے[۱]۔

اور حنابلہ نے اس سامان رہن میں جو سواری یا دودھ کے لئے ہو اور دوسرے سامان رہن میں فرق کیا ہے، اور فرمایا کہ اگر سامان رہن نہ سواری کے لئے ہو، نہ دودھ کے لئے ہو تو مرتہن اور راہن میں سے کسی کے لئے دوسرے کی اجازت کے بغیر اس سے انتفاع درست نہیں۔

مرتہن کے لئے تو اس لئے درست نہیں کہ مال رہن اور اس کی بڑھوتری اور اس کے منافع راہن کی ملکیت ہیں، لہذا اس کی اجازت کے بغیر کسی دوسرے کو اسے لینے کا حق نہیں ہے اور راہن کے لئے اس لئے درست نہیں کہ اس حق میں وہ منفرد نہیں ہے، لہذا مرتہن کی اجازت کے بغیر اس کے لئے انتفاع جائز نہیں۔

پس اگر مرتہن راہن کو مال رہن سے انتفاع کی اجازت دے دے تو اس کے لئے انتفاع جائز ہوجائے گا، اور اسی طرح (جائز ہوگا) اگر راہن مرتہن کو درج ذیل شرط کے ساتھ اجازت دے:

۱-یہ کہ جس چیز کے بدلے رہن رکھا ہے وہ دین قرض نہ ہو۔

۲-اور یہ کہ راہن مرتہن کو بغیر کسی عوض کے اجازت نہ دے، پس اگر راہن مرتہن کو بغیر کسی عوض کے انتفاع کی اجازت دیدے اور جس چیز کے بدلے قرض رکھا ہے وہ دین قرض ہو تو پھر مرتہن کے لئے اس سے انتفاع جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں قرض کے ذریعہ نفع حاصل کیا جارہا ہے اور وہ حرام ہے، اور اگر شئ مرہون کسی فروخت کردہ شئ کے ثمن کے بدلے میں ہو یا گھر کے کرایہ کے بدلے میں ہو یا قرض کے علاوہ کسی اور دین کے بدلے میں ہو تو راہن کی اجازت سے مرتہن کے لئے انتفاع جائز ہے، اسی طرح اگر انتفاع کسی عوض

(۱) المغنی ۴/ ۴۳۰، الإنصاف ۵/ ۱۵۸، کشاف القناع ۳/ ۳۳۸۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی ۴/ ۲۳۶، ابن عابدین ۵/ ۳۱۰۔

(۱) بلغۃ السالک علی الشرح الصغیر ۲/ ۱۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۴۶، القوانین الفقہیہ رص ۳۱۹۔

کے بدلے ہوتو جائز ہے، مثلاً یہ کہ وہ رہن پر رکھے گئے گھر کو راہن سے اس کے مثل کرایہ کے بدلے بغیر کسی جانب داری کے کرایہ پر لے، اس لئے کہ اس صورت میں اس نے قرض سے نفع نہیں اٹھایا بلکہ اجارہ سے نفع اٹھایا، اور اگر اس نے صلب عقد میں یہ شرط لگادی کہ مرتہن اس سے نفع اٹھائے گا تو یہ شرط فاسد ہے، اس لئے کہ یہ مقتضاء عقد کے خلاف ہے۔

رہے وہ جانور جو سواری کے لئے ہیں اور وہ جانور جنہیں دوہا جاتا ہے تو مرتہن کو اس کی اجازت ہے کہ اس پر خرچ کرے، اور اپنے خرچ کے بقدر اس پر سوار ہو، اور اس کا دودھ دوہے عدل و انصاف کی رعایت کرتے ہوئے راہن سے خرچ کرنے یا فائدہ اٹھانے کی اجازت حاصل کئے بغیر، خواہ راہن کا خرچ کرنا دشوار ہو یا نہ ہو، ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے: "**الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهونا ولبن الدر يشرب بنفقته إذا كان مرهونا، وعلى الذي يركب و يشرب النفقة**"[1] (سواری اگر رہن ہوتو اس کے نفقہ کے بدلے اس پر سواری کی جائے گی، اور دودھ والا جانور اگر رہن ہوتو اس کے نفقہ کے بدلے اس کا دودھ پیا جائے گا، اور جو سوار ہوگا اور دودھ پئے گا اس پر نفقہ ہوگا)۔

اور یہ حضرات فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ کا قول: "**بنفقته**" اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ انتفاع نفقہ کے عوض ہے، اور یہ مرتہن کے حق میں ہوگا، لیکن راہن کا خرچ کرنا اور اس کا نفع اٹھانا سوار ہونے اور دودھ استعمال کرنے کے سبب سے نہیں ہے، بلکہ ملکیت کے سبب سے ہے، پس اگر راہن اور مرتہن رہن پر رکھے ہوئے سامان سے سواری اور دودھ کے علاوہ کسی دوسرے انتفاع پر متفق نہ

(۱) حدیث: "الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهونا" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۴۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

ہوں تو اس سے انتفاع جائز نہ ہوگا، پس اگر وہ سامان رہن گھر ہوتو اسے بند کردیا جائے گا، اور اگر حیوان ہوتو اس کے منافع معطل ہو جائیں گے جب تک کہ رہن چھڑا نہ لیا جائے[1]۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں: مرتہن کے لئے مال رہن میں وثیقہ لینے کے سوا کوئی اور حق نہیں ہے، لہذا اسے سامان رہن سے انتفاع یا اس میں کسی بھی تصرف سے روکا جائے گا، لیکن راہن کو اس سے ہر ایسے انتفاع کا حق ہے جس سے اس کی قیمت میں نقص واقع نہ ہو، مثلاً سوار ہونا اور دودھ نکالنا اور سکونت اختیار کرنا اور خدمت لینا، اس لئے کہ حدیث ہے: "**الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهونا**" (سواری جب رہن پر رکھی ہوئی ہوتو اس کے نفقہ کے بدلے اس پر سواری کی جائے گی)، اور دوسری حدیث ہے: "**الرهن مركوب و محلوب**"[2] (رہن پر سواری کی جائے گی اور اس کا دودھ دوہا جائے گا)۔

اور اسی پر اس کے مشابہ دوسرے انتفاعات کو قیاس کیا گیا ہے، لیکن ایسی چیز جو اس کی قیمت کو کم کردے، مثلاً رہن رکھی ہوئی زمین پر عمارت تعمیر کرنا اور درخت لگانا، تو یہ مرتہن کی اجازت کے بغیر راہن کے لئے جائز نہیں، اس لئے کہ فروخت کرنے کے وقت اس کی وجہ سے رغبت کم ہوجائے گی[3]۔

شئ مرہون میں راہن کا تصرف:

۱۷- اس بات میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عقد رہن کے لازم ہوجانے کے بعد راہن کے لئے شئ مرہون میں کوئی ایسا

(۱) المغنی ۴/ ۴۲۶، ۴۳۲۔

(۲) حدیث: "الرهن مركوب و محلوب" کی روایت بیہقی (۶/ ۳۸ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور بیہقی نے حضرت ابوہریرہؓ پر اس حدیث کے موقوف ہونے کو ترجیح دی ہے، لیکن اوپر والی حدیث اس کی شاہد ہے۔

(۳) روضة الطالبین ۴/ ۷۹، ۹۹، أسنی المطالب ۲/ ۱۶۱۔

تصرف کرنا جائز نہیں ہے جو ملک کو زائل کردے، مثلاً بیع، ہبہ اور وقف، یا رہن کے مقصد میں مرتہن کے لئے مزاحم ہو، مثلاً دوسرے شخص کے پاس اسے رہن رکھنا، یا ایسا تصرف جو شئی مرہون میں رغبت کو کم کردے، البتہ مرتہن کی اجازت سے ایسا تصرف کرسکتا ہے[۱]۔

پس اگر راہن نے مذکورہ بالا تصرفات میں سے کوئی تصرف کیا تو اس کا تصرف مرتہن کی اجازت پر موقوف رہے گا، اس لئے کہ وہ ایسا تصرف ہے جو وثیقہ میں مرتہن کے حق کو باطل کردیتا ہے، لہذا وہ اس کی اجازت کے بغیر صحیح نہ ہوگا، پس اگر مرتہن اسے اس کی اجازت دے دے تو تصرف صحیح ہوجائے گا، اور اگر وہ ایسا تصرف ہو جس میں شئی مرہون کا کوئی بدل نہ ہو مثلاً وقف اور ہبہ، تو رہن باطل ہوجائے گا، اور شئی مرہون کو روکنے سے متعلق مرتہن کا حق ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ ممانعت مرتہن کے حق کی وجہ سے تھی جو اس کی اجازت سے زائل ہوگئی[۲]۔

اور اگر شئی مرہون کا بدل موجود ہو مثلاً بیع، تو اس میں تفصیل ہے، اگر اجازت مطلق ہو اور دین مؤجل ہو تو بیع صحیح ہوجائے گی اور رہن باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ شئی مرہون مرتہن کی اجازت سے راہن کی ملکیت سے نکل گئی اور عین مرہون کا ثمن اس عین کی جگہ نہیں لے گا، کیونکہ دین فوری واجب الادا نہیں ہے۔

لیکن اگر اجازت کے وقت (مرتہن کے) دین کی ادائیگی کا وقت آ گیا ہو تو شئی مرہون کے ثمن سے مرتہن کا حق ادا کیا جائے گا، اور یہ سمجھا جائے گا کہ مرتہن نے اسی غرض سے بیع کی اجازت دی ہے، اس لئے کہ اس کے دین کی ادائیگی کا وقت آ گیا ہے، اور اس لئے بھی کہ رہن کا تقاضا یہی ہے کہ اسے فروخت کیا جائے اور اس سے دین وصول کیا جائے، اور (اس صورت میں) رہن باطل نہ ہوگا، پس راہن پر دین کی ادائیگی تک شئی مرہون کے ثمن کے سلسلے میں حجر نافذ ہوگا[۱]، اور اگر مرتہن نے اجازت دیتے ہوئے یہ شرط لگادی کہ وہ شئی مرہون کے ثمن سے دین ادا کرے تو اجازت کی وجہ سے بیع صحیح ہوجائے گی، اور شرط لغو ہوجائے گی، اس لئے کہ تاجیل ثمن کا ایک حصہ بن گئی اور یہ جائز نہیں ہے، اور شئی مرہون کے بجائے ثمن رہن ہوجائے گا، اس لئے کہ مرتہن نے بیع کی اجازت اس امید پر دی ہے کہ اس کے ثمن سے دین کی ادائیگی ہوگی، لہذا اس سے اس کا حق مطلقاً ساقط نہ ہوگا، اور حنابلہ کا یہی مذہب ہے[۲]۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں: اگر بیع کی اجازت میں یہ شرط لگائی کہ ثمن رہن رہے گا تو بیع صحیح نہ ہوگی، خواہ دین کی ادائیگی فوری طور پر ضروری ہو یا وہ مؤجل ہو، اس لئے کہ شرط کے فساد کی وجہ سے اجازت فاسد ہوگئی[۳]۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں: اگر راہن فروخت کرے اور مرتہن بیع کو جائز قرار دے تو بیع جائز ہوجائے گی، اس لئے کہ بیع کو موقوف رکھنا اس کے حق کی وجہ سے ہے اور وہ اپنے حق کے ساقط ہونے پر راضی ہوگیا ہے، اور اگر مرتہن کی اجازت سے بیع نافذ ہوگئی تو اس کا حق اس کے بدل کی طرف منتقل ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کا حق مالیت سے متعلق ہے اور بدل کے لئے مبدل کا حکم ہوتا ہے، اور اگر مرتہن نے بیع کی اجازت نہیں دی تو مذہب کی زیادہ صحیح روایت کی رو سے بیع موقوف رہے گی، اور خریدار کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ صبر کرے یہاں تک کہ راہن شئی مرہون کو چھڑالے یا حاکم کے پاس مقدمہ پیش کرکے بیع کو فسخ کرادے، اس لئے کہ مبیع کو سپرد کرنے کی قدرت نہیں

(۱) المغنی ۴/ ۴۰۱، أسنی المطالب ۲/ ۱۵۸، کشاف القناع ۳/ ۳۳۴، القوانین الفقہیہ رص ۳۱۹، حاشیۃ الطحطاوی ۴/ ۲۴۷۔
(۲) کشاف القناع ۳/ ۳۳۴، ۳۳۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۵۹، ۲۶۸۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۳۳۷، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۶۹، المجموع ۳/ ۲۴۰۔
(۲) کشاف القناع ۳/ ۳۳۸۔
(۳) أسنی المطالب ۲/ ۱۶۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۶۹۔

ہے، اور ایک روایت کی رو سے مرتہن کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہے، اس لئے کہ مرتہن کے لئے جو حق ثابت ہے وہ بمنزلہ ملک کے ہے، پس وہ مالک کی طرح ہوگیا جسے فسخ کرنے یا اجازت دینے کا حق حاصل ہوتا ہے۔

اور امام ابو یوسف سے یہ منقول ہے کہ اگر مرتہن نے اجازت میں یہ شرط لگائی کہ ثمن رہن رہے گا تو وہ رہن ہے، اس لئے کہ جب اس نے اس شرط کے ساتھ اجازت دی تو وہ عین سے اپنے حق کے ساقط کرنے پر راضی نہیں ہوا، الا یہ کہ اس کا حق بدل کے ساتھ متعلق ہو، اور اگر اس نے اس کی شرط نہیں لگائی تو شیٔ مرہون سے اس کا حق ساقط ہوگیا، اور ثمن مرہون نہیں ہوگا یہاں تک کہ اس سے حق متعلق ہو[1]۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں: اگر مرتہن نے راہن کو بیع کی اجازت دے دی تو عین مرہونہ سے رہن باطل ہوجائے گا، اور اگر راہن پہلے کی طرح رہن نہ لائے تو اس کی جگہ ثمن رہن ہوجائے گا[2]۔

شیٔ مرہون پر قبضہ:

۱۸- عقد کے لازم ہونے کے بعد شیٔ مرہون پر قبضہ مرتہن کا ہوگا، اس لئے کہ رہن اعتماد حاصل کرنے کا سب سے بڑا رکن ہے، اور راہن کو مرتہن کی رضامندی یا دین کی ادائیگی کے بغیر اسے واپس لینے کا حق نہیں ہے، اور اگر وہ دونوں اس بات پر متفق ہوجائیں کہ اسے کسی تیسرے آدمی کے قبضہ میں کردیں تو جائز ہے، اور وہ تیسرا اس پر قبضہ کرنے میں مرتہن کا وکیل ہوجائے گا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ دونوں ایک دوسرے پر اعتماد نہ کریں۔ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[3]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ عین مرہونہ پر مرتہن کا قبضہ، قبضۂ امانت ہے، لہذا اگر وہ اس کی جانب سے کسی زیادتی کے بغیر تلف ہوجائے تو وہ ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ حدیث ہے: "**لا يغلق الرهن لصاحبه غنمه وعليه غرمه**"[1] (رہن کو روکا نہیں جائے گا، اس کے مالک کے لئے اس کا نفع ہے اور اسی پر اس کا خرچ ہے)، اس لئے کہ اگر ہم اسے ضامن قرار دیں تو لوگ ضمان کے خوف سے ایسا کرنے سے باز رہیں گے، اور باہم قرض کا معاملہ کرنا اور ادھار لین دین کے معاملات معطل ہوجائیں گے اور اس میں نقصان عظیم ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ دین کا وثیقہ ہے، لہذا تعدی یا کوتاہی کے بغیر اسے ضامن قرار نہیں دیا جائے گا، جیسا کہ دین پر اضافہ کی صورت میں[2]۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں: یہ قبضہ ضمان ہے، لہذا اگر وہ اس کے ہاتھ میں ہلاک ہوجائے تو مرتہن اس کی قیمت اور دین میں سے کم کا ضامن ہوگا، اور اگر دونوں کی مالیت برابر ہو تو مرتہن اپنے حق کو پورا پورا وصول کرنے والا ہوجائے گا، اور اگر شیٔ مرہون کی قیمت زیادہ ہو تو فاضل حصہ اس کے ہاتھ میں امانت ہوگا، اور اگر اس کی قیمت دین سے کم ہو تو اسی کے بقدر دین سے ساقط ہوجائے گا، اور مرتہن زائد حصہ کو راہن سے وصول کرلے گا۔

حنفیہ کا استدلال اس روایت سے ہے جو حضرت عطاء بن ابی رباح کے بارے میں وارد ہے، وہ فرماتے ہیں: "**أن رجلا رهن فرسا،**

(۱) تکملۃ فتح القدیر، حاشیہ سعدی چلپی ۹/ ۱۱۱، ابن عابدین ۵/ ۳۲۷۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۴۳، شرح الزرقانی ۵/ ۲۴۳۔

(۳) القلیوبی ۲/ ۲۷۲، الإنصاف ۵/ ۱۴۹، أسنی المطالب ۲/ ۱۶۲، ۱۶۵ بلغۃ السالک ۲/ ۱۵۱، الہدایہ ۴/ ۱۴۱، حاشیۃ الطحطاوی ۴/ ۲۴۵۔

(۱) حدیث: "لا يغلق الرهن لصاحبه غنمه" کی روایت بیہقی (۶/ ۳۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور حضرت سعید بن المسیب سے اس کے ارسال ہونے کو ترجیح دیا ہے، اسی طرح ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۳۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ابوداؤد، بزار اور دار قطنی وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ ان حضرات نے اس کے مرسل ہونے کو ترجیح دی ہے۔

(۲) القلیوبی ۲/ ۲۷۵، کشاف القناع ۳/ ۳۴۱، الإنصاف ۵/ ۱۵۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۸۱۔

فنفق في يده ، فقال رسول الله ﷺ للمرتهن: ذهب حقك "[1] (ایک شخص نے ایک گھوڑا رہن پر رکھا جو اس کے قبضے میں ہلاک ہوگیا تو رسول اللہ ﷺ نے مرتہن سے فرمایا کہ تیرا حق ختم ہوگیا)۔

وہ یہ بھی فرماتے ہیں: صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ رہن قابل ضمان ہوتا ہے، اگر چہ اس کی کیفیت میں ان کا اختلاف ہے۔

اور ان کے نزدیک اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ شیٔ مرہون ظاہری مال ہو، جیسے کہ حیوان اور جائداد غیر منقولہ یا اموال باطنہ میں سے ہو جن کا چھپانا ممکن ہو، مثلاً زیورات اور سامان، اور خواہ بغیر کسی کوتاہی کے اس کے ہلاک ہونے پر شہادت قائم کرے یا اس پر کوئی شہادت نہ قائم کرے۔

لیکن اگر شیٔ مرہون اس کی طرف سے کسی تعدی کی وجہ سے ہلاک ہوجائے تو وہ غصب کے ضمان کی طرح ضامن ہوگا[2]، اور مالکیہ نے کہا کہ جس کا چھپانا ممکن ہے جیسے کہ زیورات اور سامان، اور جس کا چھپانا ممکن نہیں ہے جیسے کہ جانور اور جائداد غیر منقولہ، ان دونوں میں فرق ہے، پس مرتہن پہلی قسم کا ضامن ہوگا بشرطیکہ شیٔ مرہون کسی امین کے پاس نہ ہو، یا وہ اپنی طرف سے کسی کوتاہی کے بغیر اس کے ہلاک ہوجانے پر کوئی بینہ قائم نہ کرسکے، اور وہ دوسری قسم کے مال (یعنی اموال ظاہرہ) کا ضامن نہ ہوگا، الا یہ کہ اس کی طرف سے کوئی کوتاہی سرزد ہو[3]۔

(۱) حدیث: "ذهب حقك" کی روایت ابوداؤد نے مراسیل (ص ۱۷۲ طبع الرسالہ) میں حضرت عطاء بن ابی رباح سے مرسلاً کی ہے، اور زیلعی نے نصب الرایہ (۳۲۱/۴ طبع المجلس العلمی) میں اسی طرح ابن قطان سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے عطاء سے روایت کرنے والے راوی کو ضعیف قرار دیا ہے اور وہ حضرت مصعب ابن ثابت بن عبداللہؓ ہیں۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی ۲۳۵/۴، فتح القدیر ۷۰/۹۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲۷۴/۲، حاشیۃ الدسوقی ۲۵۳/۳۔

شیٔ مرہون کا نفقہ:

۱۹- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ شیٔ مرہون کا خرچ راہن پر ہوگا جیسے جانور کا چارہ، درختوں کی سینچائی، پھلوں کو توڑنا، انہیں خشک کرنا، حفاظت کی جگہ اور محافظ کی اجرت، چوپایہ کو چرانا، اور چرواہے کی اجرت وغیرہ، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا يغلق الرهن من راهنه الذي رهنه، عليه غرمه، وله غنمه**"[1] (شیٔ مرہون کو اس کے راہن سے جس نے اسے رہن رکھا ہے نہ روکا جائے، اس پر اس کا خرچ ہے اور اسی کے لئے اس کا فائدہ ہے)۔

اور اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت ہے، لہذا اس پر اس چیز کی فراہمی واجب ہوگی جس کی ضرورت رہن کے باقی رہنے کے لئے پیش آئے[2]۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں: خود شیٔ مرہون کی یا اس کے مددگار کی مصلحت کے لئے جس چیز کی ضرورت پیش آئے جیسے چوپایہ کا چارہ اور چرواہے کی اجرت اور باغیچے کی سینچائی، تو وہ راہن پر واجب ہے اور شیٔ مرہون کی حفاظت کے لئے جس چیز کی ضرورت پیش آئے مثلاً چوپایہ کی جائے پناہ اور حفاظت کی اجرت، تو وہ مرتہن پر ہے، اس لئے کہ شیٔ مرہون کا روکنا اس کے لئے ہے[3]۔

واجب ہونے والی چیز کے خرچ کرنے سے باز رہنا:

۲۰- جس شخص پر شیٔ مرہون کا خرچ واجب ہے اگر وہ اس سے باز رہے تو حاکم اسے اس پر مجبور کرے گا، پس اگر وہ اصرار کرے تو حاکم

(۱) حدیث: "لايغلق الرهن من راهنه الذى رهنه......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۸ میں گذر چکی۔

(۲) کشاف القناع ۳۳۳/۳، نہایۃ المحتاج ۲۷۹/۴، القلیوبی ۲۷۵/۲، حاشیۃ الدسوقی ۲۵۱/۳، بلغۃ السالک ۱۲۰/۲۔

(۳) الطحطاوی ۲۳۸/۴، ابن عابدین ۳۱۶/۵۔

بقدر ضرورت اس کے مال سے اسے ادا کرے گا، اور اگر مرتہن حاکم کی اجازت کے بغیر خرچ کو ادا کرے تو وہ اس سلسلے میں رضا کارانہ عمل کرنے والا ہوگا اور راہن سے کچھ وصول نہیں کرے گا، اور اگر اس نے حاکم کی اجازت سے خرچ برداشت کیا ہے یا حاکم کے موجود نہ ہونے کی صورت میں خرچ کرنے پر اور جس پر خرچ واجب تھا اس کے باز رہنے پر گواہ بنالیا ہے یا وہ شخص شہر سے غائب تھا تو اس صورت میں اس نے مرہون پر جو خرچ کیا ہے اسے وصول کرلے گا[۱]۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں: مرتہن نے جو کچھ خرچ کیا ہے اگرچہ اسے حاکم نے یا راہن نے اجازت نہ دی ہو وہ راہن سے اسے وصول کرلے گا[۲]۔

عقد رہن لازم ہونے سے قبل جس چیز سے باطل ہوجاتا ہے:

۲۱ - اگر راہن نے قبضہ سے پہلے قول کے ذریعہ رہن سے رجوع کرلیا یا ایسا تصرف کیا جس سے ملکیت ختم ہوجاتی ہے، مثلاً فروخت کردے، مہر میں دے دے یا اس کو اجرت بنادے، یا کسی دوسرے کے پاس رہن رکھ کر قبضہ کرادے، یا ہبہ کردے یا وقف کردے تو رہن باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ اس طرح کے تصرف کے بعد اس کے ثمن سے دین کا وصول کرنا ممکن نہیں رہا، لیکن اگر قبضہ سے قبل متعاقدین میں سے کوئی ایک مرجائے اور مجنون ہوجائے اور اس (عقد رہن کے) لازم ہونے سے قبل نچوڑا ہوا رس شراب بن جائے اور عین مرہونہ عقد کے لازم ہونے سے قبل بدک کر بھاگ جائے تو رہن باطل نہ ہوگا، موت کی صورت میں اس لئے کہ رہن انجام کار لازم ہونا ہے، لہذا وہ اس کی موت سے متاثر نہ ہوگا، جیسے کہ خیار کی مدت میں بیع، لہذا راہن کا وارث قبضہ کرانے میں اس کے قائم مقام ہوجائے گا، اور مرتہن کا وارث قبضہ کرنے میں اس کے قائم مقام ہوگا، جہاں تک مجنون وغیرہ کا تعلق ہے تو ان کا حکم موت کی طرح ہے، بلکہ بدرجہ اولی ایسا ہے، لہذا ولی وہ کام کرے گا جس میں اس کی مصلحت ہو، یعنی اگر اجازت دینے میں مصلحت نظر آئے تو اجازت دے گا یا فسخ میں مصلحت دیکھے تو فسخ کرے گا اور عقد سے رجوع کرلے گا[۱]۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں: عقد رہن سامان رہن پر قبضہ سے پہلے راہن کی موت سے، اس کے مفلس ہوجانے سے اور اس کے ایسے مرض اور جنون میں مبتلا ہوجانے سے جو موت سے متصل ہو، باطل ہوجائے گا، اور گھر میں رہنے سے متعلق اس کی اجازت سے یا عین مرہونہ کو اجارہ پر لگادینے سے باطل ہوجائے گا، خواہ وہ اس گھر میں نہ رہے[۲]۔

عقد رہن کے لازم ہونے کے بعد رہن جس چیز سے باطل ہوجاتا ہے:

۲۲ - عقد رہن کے لازم ہونے کے بعد شئ مرہون کسی آسمانی آفت سے یا ایسے شخص کے فعل سے تلف ہوجائے جو ضامن نہیں ہوتا جیسے حربی شخص، تو رہن باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کا فوت ہونا بغیر کسی بدل کے ہے، اور مرتہن کے فسخ کردینے سے باطل ہوجاتا ہے، اس لئے کہ حق اسی کا ہے اور اس کی طرف سے عقد جائز ہے، اگر راہن دین سے بری ہوجائے، یہ براءت دین کے ادا کردینے سے ہو یا صاحب حق کے بری کردینے سے یا دین کو محول کردینے سے، یا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۱۳، أسنی المطالب ۲/ ۱۶۹، المغنی ۴/ ۴۳۸۔

(۲) بلغۃ السالک ۲/ ۱۲۰۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۰۸، الہدایہ ۲/ ۱۲۶، المغنی ۴/ ۳۶۶، روضۃ الطالبین ۴/ ۶۹، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۵۶۔

(۲) شرح الزرقانی ۵/ ۲۴۲، ۲۴۳، بلغۃ السالک ۲/ ۱۱۳۔

مرتہن کی اجازت سے راہن ایسا تصرف کرے جو ملک کو زائل کردے، جیسے ہبہ، وقف، بیع، یا ایسا اجارہ جس کی مدت کے گذرنے سے قبل دین کی ادائیگی کا وقت آجائے، یا مرتہن کی اجازت سے مرتہن کے علاوہ کسی اور کے پاس اس کو رہن رکھ دے، ان تمام صورتوں میں رہن باطل ہوجاتا ہے[۱]۔

عقد رہن میں شرط:

۲۳- عقد رہن میں شرط کا حکم وہی ہے جو عقد بیع میں شرط کا ہے، پس اگر اس میں ایسی شرط لگائی جو مقتضاء عقد کے مطابق ہے، مثلاً قرض خواہوں کے باہم متزاحم ہونے کی صورت میں مرتہن کا شئ مرہون میں مقدم ہونا اور شئ مرہون کا مرتہن کے ہاتھ میں ہونا، تو عقد صحیح ہوجائے گا، اور اگر اس میں ایسی شرط لگائی جو مقتضاء عقد کے منافی ہے، مثلاً یہ کہ فروخت کرنے کی ضرورت کے وقت اسے فروخت نہ کیا جائے یا یہ کہ اسے ثمن مثل سے زیادہ ہی میں فروخت کیا جائے یا یہ کہ شئ مرہون راہن کے قبضہ میں رہے اور اس طرح کی دوسری شرطیں جو مرتہن یا راہن کے لئے مضر ہوں، تو شرط باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ رہن کے مقصود اور اس کے مقتضاء کے منافی ہے، اور شرط کے فاسد ہونے کی وجہ سے عقد باطل ہوجائے گا[۲]۔

شئ مرہون کے فروخت کرنے کا استحقاق:

۲۴- اگر دین کی ادائیگی کا وقت آجائے تو مرتہن کے مطالبے پر دین کا ادا کرنا راہن پر لازم ہوگا، اس لئے کہ اس کی ادائیگی کا وقت

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۶۸، ۲۶۹، روضۃ الطالبین ۴/ ۸۲، ۸۳، المغنی ۴/ ۳۶۶، الہدایہ ۲/ ۱۴۷، ۱۵۷، بلغۃ السالک ۲/ ۱۱۳۔

(۲) شرح الزرقانی ۵/ ۲۴۱، أسنی المطالب ۲/ ۱۵۳، المغنی ۴/ ۴۲۱، ۴۲۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۳۵۔

آ گیا ہے، لہذا اس کا ادا کرنا لازم ہے، اس دین کی طرح جس کے بدلے کوئی رہن نہ ہو، پس اگر اس نے پورے دین کو شئ مرہون کے علاوہ اپنے دوسرے مال سے ادا کردیا تو شئ مرہون رہن سے چھوٹ جائے گی، اور اگر اس نے پورے دین یا اس کے بعض کو ادا نہیں کیا تو مرتہن کی اجازت سے خود یا اپنے وکیل کے ذریعہ شئ مرہون کو فروخت کرنا اس پر واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کا اس میں حق ہے اور اس کے ثمن میں مرتہن کو تمام قرض خواہوں پر مقدم رکھا جائے گا، اور اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے[۱]، پس اگر وہ دین کے ادا کرنے سے اور دین کی ادائیگی کے لئے شئ مرہون کو فروخت کرنے سے باز رہے تو حاکم اسے اپنے مال سے دین کے ادا کرنے یا شئ مرہون کو فروخت کرکے اس کے ثمن سے رہن کے ادا کرنے کا حکم دے گا، اور اگر وہ دونوں حکم سے باز رہنے پر اصرار کرے تو حاکم قید کے ذریعہ یا مار کے ذریعہ اس کی تعزیر کرے گا، تاکہ وہ شئ مرہون کو فروخت کرے، اور اگر وہ ایسا نہ کرے تو حاکم شئ مرہون کو فروخت کرکے اس کے ثمن سے دین ادا کرے گا، اس لئے کہ واجب کو ادا کرنے کا یہی طریقہ متعین ہوگیا، شافعیہ اور حنابلہ کا یہی مذہب ہے[۲]۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ نہ اسے مارا جائے گا اور نہ قید کیا جائے گا اور نہ اسے مار اور قید کی دھمکی دی جائے گی، بلکہ حاکم صرف شئ مرہون کو فروخت کرکے اس کے ثمن سے دین ادا کرے گا[۳]۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ رہن مرتہن کے ہاتھ میں ہو اسے راہن سے اپنے دین کا مطالبہ کرنے کا حق ہے، اور یہ بھی حق ہے کہ وہ

(۱) الہدایہ ۴/ ۱۲۸، کشاف القناع ۳/ ۳۴۲، المغنی ۴/ ۷۴۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۷۴، روضۃ الطالبین ۴/ ۸۸۔

(۲) حاشیۃ البجیرمی ۲/ ۳۸۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۷۴، القلیوبی ۲/ ۲۷۴، کشاف القناع ۳/ ۳۴۲، المغنی ۴/ ۴۴۷۔

(۳) شرح الزرقانی ۵/ ۱۵۳۔

اپنے دین کی خاطر راہن کے قید کئے جانے کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ رہن کے بعد بھی اس کا حق باقی ہے، اور رہن زیادہ اعتماد اور حفاظت کے لئے ہے، لہذا اس کی وجہ سے مطالبہ ختم نہ ہوگا اور قید ظلم کی سزا ہے، اور اگر اس کا ٹال مٹول کرنا ظاہر ہو تو قاضی اسے قید کرے گا اور قاضی شیٔ مرہون کو فروخت نہیں کرے گا، اس لئے کہ وہ ایک قسم کا حجر ہے، اور حجر میں اس کی اہلیت کو باطل کرنا ہے، لہذا یہ جائز نہ ہوگا، لیکن قاضی ظلم کو دفع کرنے کے لئے اسے ہمیشہ قید میں رکھے گا، یہاں تک کہ وہ اسے فروخت کردے[۱] (دیکھئے: ''حجر'')۔

(۱) الہدایہ ۴/ ۱۲۸، ۳/ ۲۸۵، ابن عابدین ۵/ ۹۵، ۳۱۰۔

رواتب

دیکھئے: ''راتب''۔

رواج

تعریف:

۱- رواج، ''راج یروج روجاً و رواجا'' کا اسم ہے، اس کا معنی ہے: اس نے جلدی کی، اور کہا جاتا ہے: ''راج الشئ''یعنی یہ چیز کم ہوگئی اور اس کو طلب کرنے والے بہت ہوگئے، اور ''راجت الدراھم رواجا'' کا معنی ہے: دراہم نے رواج پکڑ لیا اور لوگوں میں اس کا رواج زیادہ ہوگیا[۱]۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

اجمالی حکم:

۲- عقود میں ثمن اور سکوں کی تعیین میں رواج کا اثر ہے، اور بیوع میں ثمن کو مطلق رکھنے کی صورت میں یہ اس بات پر دلالت کرنے والا قرینہ ہے کہ فریقین نے اسی کا ارادہ کیا ہے، چنانچہ فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ بیع کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ ثمن معلوم ہو، ورنہ عقد فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ ثمن کی جہالت باہمی نزاع کا سبب بنتی ہے، لہذا باہمی رضامندی پر مبنی عقد کی مشروعیت کا مقصد حاصل نہ ہوگا۔

اور اگر فروخت کنندہ نے ثمن کی مقدار ذکر کردی اور اس کی نوعیت اور صفت بیان نہیں کی، مثلاً یوں کہا: میں نے اس سامان کو تمہارے

(۱) المصباح المنیر، متن اللغہ مادہ: ''روج''۔

(۲) الزیلعی ۴/ ۵، الزرقانی ۵/ ۲۴، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷، کشاف القناع ۳/ ۱۷۴۔

ہاتھ ہزار دینار میں فروخت کیا تو جس شہر میں یہ عقد ہو رہا ہے اگر وہاں ایک ہی سکہ ہو جس سے لوگ باہم معاملہ کرتے ہوں تو عقد صحیح ہوگا، اور وہی سکہ مراد ہوگا جو شہر میں رائج ہے، اس لئے کہ وہ اپنے تنہا ہونے اور اس کے ساتھ دوسرے سکے کے شریک نہ ہونے کی وجہ سے متعین ہوگیا، لہٰذا اس میں کوئی جہالت نہیں ہے۔

اسی طرح اگر شہر میں متعدد سکے ہوں خواہ ان کی مالیت مختلف ہو یا مساوی درجہ کی ہو، لیکن ان میں سے ایک زیادہ رائج ہو تو بیع صحیح ہوجائے گی، اور مطلق نقد سے مراد رائج سکہ ہوگا، اس لئے کہ قرینۂ حال اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اس کا ارادہ کیا گیا ہے تو گویا کہ وہ متعین ہے، اس لئے کہ جو چیز عرف کے ذریعہ معلوم ہو اس کا حکم نص کے ذریعہ معلوم ہونے والی شئ کا ہے (۱)۔

۳- اسی طرح بیع اس صورت میں بھی صحیح ہوگی جبکہ فروخت کنندہ نے ثمن کو مطلق رکھا اور شہر میں مالی قیمت کے لحاظ سے مساوی درجے کے متعدد سکے یکساں طور پر رائج ہوں، اور اس صورت میں خریدار کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ جو سکہ چاہے ادا کرے، اور وہ ان میں سے جو سکہ اسے ادا کرے گا فروخت کنندہ کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ اس صورت میں جہالت باہمی نزاع کا سبب نہیں بن سکتی (۲)۔

لیکن اگر ثمن کو مطلق رکھا اور اس کی نوعیت اور صفت بیان نہیں کی اور شہر میں مختلف قیمت اور مالیت کے سکے یکساں طور پر رائج ہوں تو اس صورت میں بیع بالاتفاق فاسد ہوجائے گی، اس لئے کہ اس حالت میں ثمن کے وصف کی جہالت باہمی نزاع کا سبب بنے گی، خریدار سب سے گھٹیا سکہ دینا چاہے گا، اور فروخت کنندہ سب سے اعلیٰ وارفع سکہ طلب کرے گا، اور اس لئے کہ ان میں سے کسی ایک کو چھوڑ کر دوسرا سکہ مراد لینا ممکن نہیں ہے، کیونکہ اس میں برابر برابر رواج ہونے کی وجہ سے ترجیح بلا دلیل ہوگی، اور جب کسی ایک سکے کو مراد لینا ممکن نہ ہو اور صورت حال یہ ہو کہ ان سکوں کی مالیت مختلف ہو تو ایسی جہالت پائی جائے گی جو باہمی نزاع کا سبب ہے، لہٰذا بیع فاسد ہوجائے گی، اور یہ سب کے نزدیک ہے، پھر حنفیہ فرماتے ہیں: اگر مجلس میں کسی ایک سکے کو بیان کردیا جائے اور دوسرا فریق اس پر رضامند ہوجائے تو جہالت ختم ہوجائے گی اور بیع صحیح ہوجائے گی، اس لئے کہ فساد پیدا کرنے والا سبب ہونے سے قبل ختم ہوگیا (۱)۔

ان مسائل کی تفصیل ''نقود'' کی اصطلاح میں دیکھئے۔

---

(۱) الزیلعی ۴/۵، فتح القدیر ۵/۴۶۹، الزرقانی ۵/۲۴، کشاف القناع ۳/۱۷۴، مغنی المحتاج ۲/۱۷۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) فتح القدیر علی الہدایہ ۵/۴۶۹، شرح المجلۃ للأتاسی ۱/۷۹، ابن عابدین ۴/۲۶، الزرقانی ۴/۲۴، البہجۃ علی التحفۃ ۲/۱۱، مغنی المحتاج ۲/۱۷، کشاف القناع ۳/۱۷۴، القلیوبی ۲/۱۶۲۔

روث

تعریف:

۱- روث لغت میں: کھر والے جانور کے پاخانہ (فضلہ) کو کہتے ہیں، اس کا واحد روثۃ اور جمع أرواث ہے(۱)۔

فقہاء اس لفظ کو اس سے زیادہ وسیع مفہوم میں استعمال کرتے ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک اس کا اطلاق کھر والے جانور کے پاخانہ پر بھی ہوتا ہے اور بغیر کھر والے جانور کے پاخانہ پر بھی جیسے اونٹ اور بکری(۲)۔

اور اس سے قریب خثی کا لفظ ہے، اور خثی گائے بیل کے گوبر کو کہتے ہیں، اور "بعر" اونٹ اور بکری کی مینگنی کو، اور ذرق پرندوں کی بیٹ کو(۳)۔

اور عذرہ آدمی کے پاخانہ کو(۴) اور "خرء" پرندہ کی بیٹ کتے، جنگلی چوہے اور انسان کے پاخانہ کو کہتے ہیں۔

اور سرجین یا سرقین انسان کے علاوہ کے پاخانہ کو کہتے ہیں(۵)۔

طہارت اور نجاست کے اعتبار سے روث کا حکم:

۲- مالکیہ اور حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کی لید پاک ہے۔

عطاء، نخعی اور ثوری اسی کے قائل ہیں، ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے کہ نبی ﷺ بکریوں کے بیٹھنے کی جگہوں میں نماز پڑھتے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا: "صلوا في مرابض الغنم"(۱) (تم لوگ بکریوں کے باندھنے کی جگہوں میں نماز پڑھو)، اور حضرت ابوموسی اشعری نے ایسی جگہ میں نماز پڑھی جس میں بکری کی مینگنیاں تھیں تو ان سے کہا گیا: کیا اچھا ہوتا کہ آپ آگے بڑھ کے یہاں آجاتے، تو انہوں نے فرمایا کہ یہ اور وہ برابر ہیں۔

اور نبی ﷺ اور آپ ﷺ کے اصحاب کے لئے فرش اور جانمازیں نہیں تھیں جن پر وہ نماز پڑھتے، وہ تو صرف زمین پر نماز پڑھتے تھے، اور بکریوں کے باندھنے کی جگہیں ان کی مینگنیوں اور پیشاب سے خالی نہیں ہوتی ہیں، اور اس لئے کہ وہ ایسے جانور کی خوراک کا تحلیل شدہ معمول کے مطابق خارج ہونے والا حصہ ہے، جس کا گوشت کھایا جاتا ہے، اس لئے وہ پاک ہوگا(۲)۔

لیکن وہ جانور جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے، ان کی لید ان فقہاء کے نزدیک ناپاک ہے، اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وہ جانور جس کا گوشت کھانا مکروہ ہے اس کا گوبر ان جانوروں کی طرح ناپاک ہے جن کا گوشت حرام ہے، اگرچہ وہ نجاستوں کا استعمال نہ کرے(۳)۔

حنفیہ اور شافعیہ کا قول (راجح مذہب کی رو سے) یہ ہے کہ تمام جانور خواہ ان کا گوشت کھایا جاتا ہو یا نہ کھایا جاتا ہو ان کا گوبر ناپاک ہے(۴)۔

---

(۱) متن اللغۃ، القاموس المحیط مادہ: "روث"۔

(۲) البنایہ ۱/۷۱۴، الشرح الصغیر ۱/۷۸۔

(۳) الکلیات لأبی البقاء ۲/۳۹۵۔

(۴) ابن عابدین ۵/۲۴۶۔

(۵) القاموس المحیط، تاج العروس، ابن عابدین ۵/۲۴۶۔

---

(۱) حدیث: "صلوا في مرابض الغنم" کی روایت ترمذی (۲/۱۸۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/۴۶، جواہر الإکلیل ۱/۹۔

(۳) سابقہ مراجع، الشرح الصغیر ۱/۵۳، ۵۴۔

(۴) روضۃ الطالبین ۱/۱۶، بدائع الصنائع ۱/۸۰، الفتاوی الخانیہ بہامش الہندیہ ۱/۱۹، الفتاوی الہندیہ ۱/۴۶۔

پھر فقہاء کا لید کی نجاست کی صفت کے سلسلے میں اختلاف ہے:

چنانچہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ نجاست غلیظہ ہے، اور امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک نجاست خفیفہ ہے، اور کرخی نے ذکر کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نجاست غلیظہ وہ ہے جس کے بارے میں نص وارد ہو جو اس کی نجاست پر دلالت کرتی ہو اور اس کے معارض کوئی ایسی نص وارد نہ ہو جو اس کی طہارت کو بتلائے، خواہ نجاست والی دلیل میں علماء کا اختلاف ہو، اور نجاست خفیفہ وہ ہے جس کی طہارت اور نجاست دونوں کے سلسلے میں دو متعارض نصوص پائے جائیں۔

امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک غلیظہ وہ ہے جس کی نجاست پر فقہاء کا اتفاق ہو، اور خفیفہ وہ ہے جس کی نجاست اور طہارت کے سلسلے میں علماء کا اختلاف ہو[۱]۔

۳-اس اصول کی بنیاد پر امام ابوحنیفہ کے نزدیک تمام لید نجاست غلیظہ ہیں، اس لئے کہ اس کی نجاست پر دلالت کرنے والی نص موجود ہے اور وہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "**إن النبي ﷺ طلب منه أحجار الاستنجاء فأتى بحجرين و روثة فأخذ الحجرين ورمى بالروثة و قال: هذا ركس**"[۲] (نبی ﷺ نے ان سے استنجاء کے لئے پتھر مانگے، وہ دو پتھر اور ایک لید لے کر آئے تو آپ ﷺ نے دونوں پتھروں کو لے لیا اور لید کو پھینک دیا اور فرمایا کہ یہ ناپاک ہے)، اور کوئی اور نص اس کے معارض نہیں ہے، اور بعض علماء نے محض رائے اور اجتہاد کی بنیاد پر اسے پاک کہا ہے، اور اجتہاد نص کے خلاف نہیں کیا جاسکتا ہے، اس لئے اس کی نجاست نجاست غلیظہ ہوگی۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۸۰، الفتاوی الخانیہ ۱/ ۱۹، عمدۃ القاری ۲/ ۳۰۴۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ طلب منه أحجار الاستنجاء" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۵۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اور صاحبین کے قول کی بنیاد پر جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کی لید کی نجاست نجاست خفیفہ ہے، اس لئے کہ اس کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

اسی طرح لید میں ضرورت اور عموم بلوی ہے، اس لئے کہ وہ راستوں پر بکثرت ہوتی ہے، اس لئے اس سے جوتوں اور موزوں کا بچانا مشکل ہوتا ہے، اور جس چیز میں ابتلاء عام ہو اس میں تخفیف ہوجاتی ہے۔

اور دونوں اصولوں کے اختلاف سے یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر کپڑے پر ایک درہم سے زیادہ لید لگ جائے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس میں نماز جائز نہ ہوگی۔

اور صاحبین فرماتے ہیں کہ نماز جائز ہوجائے گی بشرطیکہ وہ بہت زیادہ نہ ہو، اور صاحبین کے نزدیک ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم جانوروں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

اور ہر چیز میں زیادہ ہونے کا اعتبار اس کے چوتھائی حصہ سے کیا گیا ہے۔ یہ امام محمد کا قول اور امام ابوحنیفہ سے ایک روایت ہے، اور امام ابویوسف فرماتے ہیں کہ یہ مقدار ایک بالشت لمبی اور ایک بالشت چوڑی ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ یہ ایک ذراع لمبی اور ایک ذراع چوڑی ہے[۱]۔

اور امام محمد سے لید کے بارے میں ایک روایت یہ ہے کہ خواہ وہ بکثرت اور زیادہ ہو، نماز کے جواز سے مانع نہیں ہے، کہا جاتا ہے کہ یہ ان کا آخری اور اس وقت کا قول ہے جس وقت وہ "رے" کے مقام پر تھے اور وہاں کے راستے اور گلیاں گوبر اور لید سے بھری ہوئی تھیں اور اس میں لوگوں کے لئے سخت آزمائش تھی[۲]۔

اور مالکیہ کے نزدیک راستوں اور ان مقامات میں جہاں چوپائے

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۸۰، ۸۱، البنایہ ۱/ ۷۴۱، الفتاوی الخانیہ بہامش الہندیہ ۱/ ۱۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۸۱۔

کثرت سے آتے جاتے ہیں وہاں گرنے والی لید اور پیشاب اگر خف اور جوتے چپل پر لگ جائیں تو وہ معاف ہوں گے، اس لئے کہ اس سے بچنا بہت مشکل ہے، خف اور جوتے کے برخلاف اگر کپڑے اور بدن پر لگیں تو وہ معاف نہیں ہیں[۱]۔

لیکن شافعیہ کے نزدیک لید کی نجاست معاف نہیں، الا یہ کہ وہ اتنی کم مقدار میں ہو کہ آنکھ سے نظر نہ آسکے تو ایک قول کی رو سے وہ معاف ہے[۲]۔

اور امام احمد کے نزدیک درندے جانوروں، شکاری پرندوں، خچر اور گدھے کے پاخانوں میں سے تھوڑی سی مقدار معاف ہے۔

اور امام احمد کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ تھوڑی مقدار وہ ہے جس کے زیادہ ہونے کا خیال دل میں نہ آئے، اور یہ حضرت ابن عباس کا قول ہے[۳]۔

اور ابن ابی لیلی فرماتے ہیں کہ انسان کے علاوہ دوسری چیزوں کا پاخانہ کچھ بھی نہیں ہے، اس کی قلیل اور کثیر مقدار نماز سے مانع نہیں ہے، اس لئے کہ وہ حرمین والوں کا ایندھن ہے، اور اگر وہ ناپاک ہوتا تو وہ اسے استعمال نہیں کرتے، جیسا کہ وہ آدمی کے پاخانہ کو استعمال نہیں کرتے ہیں[۴]۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''نجاسۃ'' کی اصطلاح۔

لید سے استنجاء:

۴-شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کا ایک قول اور ثوری اور اسحاق کا مذہب یہ ہے کہ لید سے استنجاء کرنا جائز نہیں ہے، خواہ وہ پاک ہو یا ناپاک[۱]۔

فقہاء کی اس جماعت نے اپنے مذہب پر درج ذیل احادیث سے استدلال کیا ہے:

۱-حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: **"اتبعت النبي ﷺ و خرج لحاجته فقال: أبغني أحجارا أستنفض بها أو نحوه ولا تأتني بعظم ولا روث"**[۲] (میں نبی ﷺ کے پیچھے چلا اور آپ قضاء حاجت کے لئے نکلے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ مجھے کچھ پتھر تلاش کرکے دو جن سے میں استنجاء کروں یا اسی طرح کی کوئی اور چیز لیکن ہڈی اور لید مت لانا)۔

۲-حضرت سلمانؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: **"نهى رسول الله ﷺ عن الروث والعظام"**[۳] (رسول اللہ ﷺ نے لید اور ہڈی سے منع فرمایا ہے)۔

اور اس لئے بھی کہ جو لوگ لید کی نجاست کے قائل ہیں ان کے نزدیک وہ خود ناپاک ہے اور ناپاک چیز نجاست کو زائل نہیں کرتی[۴]۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ ناپاک لید سے استنجاء کرنا جائز نہیں ہے اور پاک لید سے کراہت کے ساتھ جائز ہے، اس لئے کہ لید جنوں کے چوپایوں کا کھانا ہے، وہ دوبارہ چارہ ہوجاتی ہے جیسا کہ پہلے تھی[۵]۔

اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ لید سے استنجاء کرنا مکروہ ہے، اس لئے

---

(۱) الشرح الصغیر ۱/۷۸، ۷۹۔
(۲) المہذب ۱/۶۷، شائع کردہ دار المعرفہ۔
(۳) المغنی ۲/۷۹، ۹۰۔
(۴) البنایہ ۱/۷۴۲۔

(۱) المجموع ۲/۱۱۴، ۱۱۵، المغنی ۱/۱۵۷، عمدۃ القاری ۲/۳۰۱۔
(۲) حدیث ابی ہریرہ: "أبغني أحجارا أستنفض بها" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۲۵۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۳) حدیث سلمان: "نهى رسول الله ﷺ عن الروث و العظام" کی روایت مسلم (۱/۲۲۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۴) بدائع الصنائع ۱/۱۸، المجموع ۲/۱۱۳، ۱۱۶، الحطاب ۱/۲۸۸، المغنی ۱/۱۵۷، نیل الأوطار ۱/۱۱۸ شائع کردہ دار الجیل۔
(۵) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/۱۵۵، شائع کردہ دار المعرفہ، الدسوقی ۱/۱۱۴، شائع کردہ دار الفکر، الشرح الصغیر ۱/۱۰۱، الحطاب ۱/۲۸۸۔

کہ پتھروں کے ذریعہ استنجاء کرنے کے سلسلے میں جونص وارد ہے اس کی علت طہارت ہے اوروہ لید سے حاصل ہوجاتی ہے، جیسا کہ پتھروں سے حاصل ہوتی ہے، البتہ انہوں نے لید سے استنجاء کو اس لئے مکروہ قرار دیا ہے کہ اس میں نجس چیز کا استعمال اور جنوں کے چوپایوں کے چارہ کوخراب کرنا ہے[۱]۔

۵-پھرلید سے استنجاء کے معتبر ہونے کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ، مالکیہ اورابن تیمیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس نے مخالفت کی اور لید سے استنجا کرلیا تو اس کا اعتبار کیا جائے گا، بشرطیکہ اس سے صفائی حاصل ہوجائے[۲]۔

کاسانی فرماتے ہیں: اگر ایسا کرلیا (یعنی لید سے استنجا کرلیا) تو ہمارے نزدیک اس کا اعتبار کیا جائے گا، پس وہ سنت (یعنی استنجاء کی سنت) کوادا کرنے والا ہوگا اور کراہت کا مرتکب ہوگا، اور یہ جائز ہے کہ ایک فعل کی دومختلف جہتیں ہوں، ایک جہت سے وہ کچھ ہو اور دوسری جہت سے کچھ اور ہو[۳]۔

شافعیہ اورجمہور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جس نے اس کی مخالفت کرکے لید سے استنجاء کرلیاتو یہ استنجاء صحیح نہ ہوگا، ان حضرات کا استدلال حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث سے ہے کہ جنوں نے رسول اللہ ﷺ سے توشہ طلب کیاتو آپ ﷺ نے فرمایا: **"لکم کل عظم ذكر اسم الله عليه يقع في أيديكم، أوفر مايكون لحما، وكل بعرة علف لدوابكم"** (تمہارے لئے ہروہ ہڈی ہے جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو اور وہ تمہارے ہاتھ میں آجائے، وہ گوشت سے بھرپور ہوگی، اور ہرمینگنی تمہارے چوپایوں کا چارہ ہے، پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **(فلا تستنجوا بهما، فإنهما طعام إخوانكم "**[۱] تم لوگ ان دونوں سے استنجاء نہ کرو، اس لئے کہ وہ تمہارے بھائیوں (جنوں) کا کھانا ہے)۔

اورممانعت کا تقاضا ہے کہ وہ فاسد اورغیر معتبر ہو[۲]۔

۶-لیکن جس شخص نے لید سے استنجاء کیا پھراس کے بعد کسی مباح چیز مثلاً پتھر سے استنجاء کیا تو جن فقہاء کے نزدیک لید سے استنجاء کرنا درست نہیں ہے ان کے نقطہ نظر مختلف ہیں جو درج ذیل ہیں:

۱-مطلقاً معتبر نہیں ہے، اور جمہور شافعیہ کے نزدیک یہی قول صحیح ہے اور حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے، اوراس نقطۂ نظر کی بنیاد پر اس کے بعد پانی سے استنجاء کرنا متعین ہوگا۔

۲-مطلقاً معتبر ہے، اور یہ شافعیہ اور حنابلہ دونوں کا ایک ایک قول ہے۔

۳-اگراس سے کچھ زائل ہوجائے تو وہ معتبر ہے، اور یہ وہ قول ہے جسے ابن حمدان حنبلی نے "الرعاية الكبرى" میں ذکر کیا ہے اور اسے اختیار کیا ہے۔

اورابن جریر نے تمام پاک اورناپاک جمادات سے استنجاء کو جائز قرار دیا ہے[۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "استجمار"، "استنجاء"۔

لید کی بیع:

۷-لید کی بیع کے حکم کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے، تفصیل "زبل" کی بحث میں دیکھی جائے۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/۱۸۔
(۲) بدائع الصنائع ۱/۱۸، الدسوقی ۱/۱۱۴، الشرح الصغیر ۱/۱۰۲، الفروع ۱/۱۲۳۔
(۳) بدائع الصنائع ۱/۱۸، عمدۃ القاری ۲/۳۰۱۔

(۱) حدیث ابن مسعود: "في سؤال الجن الزاد......" کی روایت مسلم (۱/۳۳۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) المجموع ۲/۱۱۴، ۱۱۵، کشاف القناع ۱/۶۹، مطالب أولی النہی ۱/۷۶، نیل الأوطار ۱/۱۱۸۔
(۳) المجموع ۲/۱۱۴، ۱۱۵، الفروع ۱/۱۲۳۔

ریبہ

تعریف:

۱- ریبۃ اسم ہے جو ریب سے ماخوذ ہے، اس کا معنی لغت میں شک اور تہمت ہے، اور اس کی جمع رِیب ہے، جیسے کہ سدرۃ کی جمع سدر ہے[۱]۔

اور ریبہ کا اصطلاحی معنی بھی لغوی معنی ہی کی طرح ہے۔

شرعی حکم:

۲- شک وشبہ میں ڈالنے والی چیز کو ترک کرنا اور جو شک میں نہ ڈالے اس کو اختیار کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت حسن بن علیؓ نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "دع مایریبک إلی مالایریبک"[۲] (جس میں تمہیں شبہ ہو اسے چھوڑ کر اسے اختیار کرو جس میں شبہ نہ ہو)، امر اس میں استحباب کے لئے ہے، اس لئے کہ شبہات سے بچنا اصح قول کی رو سے مستحب ہے، واجب نہیں ہے، اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تم ان شبہات کو چھوڑ دو جن میں تم کو شک ہے اور اس حلال کو اختیار کرلو جس میں تمہیں شک نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "من اتقی الشبہات استبرأ لدینه وعرضه"[۱] (جو شخص شبہات سے بچا اس نے اپنے دین اور اپنی آبرو کو محفوظ کرلیا)۔

لہذا جس شخص کو کسی چیز کے بارے میں شک اور اشتباہ ہو اور یہ پتہ نہ چلے کہ وہ کس قبیل سے ہے تو اسے چاہئے کہ اس پر غور کرے، پس اگر وہ ایسی چیز پائے جس سے اس کے دل کو سکون، اس کے قلب کو اطمینان اور اسے شرح صدر حاصل ہو تو اسے اختیار کرلے ورنہ اسے چھوڑ دے، اور ایسی چیز کو اختیار کرلے جس میں شک وشبہ نہ ہو، اور اگر وہ مقلد ہو تو کسی مجتہد سے دریافت کرلے، یہی ورع وتقوی اور احتیاط کا طریقہ ہے[۲]۔

اور امام کو چاہئے کہ وہ رعایا کے بارے میں شک کرنے سے گریز کرے اور خفیہ باتوں کے پیچھے نہ پڑے، کیونکہ اگر وہ ایسا کرے گا تو انہیں بگاڑ دے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "إن الأمیر إذا ابتغی الریبة في الناس أفسد هم"[۳] (یادرکھو! کہ اگر امیر لوگوں کے بارے میں شبہ کرنے اور ٹوہ میں پڑنے لگے تو ان کو خراب کردے گا)۔

حدیث کا مقصد امام کو چشم پوشی کرنے اور عیوب کی تلاش میں نہ پڑنے پر ابھارنا ہے، اس لئے کہ اسی کے ذریعہ نظام قائم ہوتا اور نظم وضبط وجود میں آتا ہے، اور انسان عیب سے کم ہی محفوظ ہوتا ہے، لہذا اگر امام لوگوں کی ہر بات اور ہر عمل پر باز پرس کرے تو ان کی تکلیف

---

(۱) الصحاح، القاموس، المصباح مادہ: "ریب"۔

(۲) حدیث: "دع مایریبک إلی ما لا یریبک" کی روایت ترمذی (۶۶۸/۴ طبع الحلبی) اور حاکم (۹۹/۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور ذہبی نے کہا: اس کی سند قوی ہے۔

---

(۱) حدیث: "من اتقی الشبہات استبرأ لدینه و عرضه" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲۶/۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۲۲۰/۳ طبع الحلبی) نے حضرت نعمان بن بشیر سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) فیض القدیر ۵۲۸/۳ طبع اول۔

(۳) حدیث: "إن الأمیر إذا ابتغی الریبة في الناس أفسدهم" کی روایت ابوداؤد (۲۰۰/۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

بڑھ جائے گی اور بات بڑھ جائے گی بلکہ وہ ان کے عیوب کی پردہ پوشی کرے، ان سے چشم پوشی کرے اور عفو و درگذر سے کام لے، ان کے عیوب کے پیچھے نہ پڑے اور ان کی ٹوہ میں نہ رہے[۱]۔

ایسے شخص کے بارے میں برائی اور خیانت کا گمان کرنا شرعاً حرام ہے جس کی صالحیت اور پاکبازی ظاہر ہو، لیکن اس شخص کے بارے میں یہ حکم نہیں جو لوگوں کے درمیان مشتبہ اعمال اور اعلانیہ برائی کرنے میں مشہور ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: ”يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ“[۲] (اے ایمان والو! بہت سے گمانوں سے بچو، کیونکہ بعض گمان گناہ ہوتے ہیں)، اور اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: ”إياكم و الظن فإن الظن أكذب الحديث“[۳] (بدگمانی سے بچو، اس لئے کہ بدگمانی سب سے بڑا جھوٹ ہے)، اور اس لئے کہ نبی ﷺ سے روایت ہے: ”کل المسلم علی المسلم حرام: دمه، و ماله، و عرضه“[۴] (ہر ایک مسلمان یعنی اس کا خون، اس کا مال اور اس کی آبرو دوسرے مسلمان پر حرام ہے)۔

اور شریعت میں گمان کی دو قسمیں ہیں: ایک محمود اور دوسرا مذموم، پس محمود گمان وہ ہے جس کے ساتھ گمان کرنے والے کا دین محفوظ رہے، اور جس کے بارے میں گمان کیا جائے اسے جب اس گمان کا علم ہو تو وہ بھی محفوظ رہے، اور مذموم اس کے برعکس ہے، اس پر استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: ”إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ“ (کیوں کہ بعض گمان گناہ ہوتے ہیں)، اور اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: ”لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا“[۱] (جب تم لوگوں نے یہ (افواہ) سنی تھی تو کیوں نہ مسلمان مردوں اور مسلمان عورتوں نے اپنوں کے حق میں نیک گمان کیا)، اور اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: ”وَظَنَنتُمْ ظَنَّ السَّوْءِ وَكُنتُمْ قَوْمًا بُورًا“[۲] (اور تم نے برے برے گمان قائم کئے اور تم برباد ہونے والے لوگ ہو گئے)۔

نبی ﷺ نے فرمایا: ”إذا کان أحدکم مادحا لا محالة فلیقل أحسب کذا و کذا إن کان یری أنه کذلک، واللّٰه حسیبه، ولا یزکي علی اللّٰه أحدا“[۳] (اگر تم میں سے کوئی شخص کسی کی تعریف کرنا ہی چاہے تو اسے چاہئے کہ کہے کہ میں ایسا ایسا سمجھتا ہوں، اگر وہ یہ سمجھتا ہو کہ وہ ویسا ہی ہے، اور اللہ اس کا حساب لینے والا ہے، اور اللہ کے مقابلہ میں کسی کی پاکبازی کی دہائی نہ دے)، اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”إذا حسدت فاستغفر و إذا ظننت فلا تحقق، وإذا تطیرت فامض“[۴] (اگر تم کسی سے حسد کرنے لگو تو استغفار کیا کرو، اور جب تمہیں کوئی گمان ہو تو اس کو یقینی نہ سمجھو، اور بدشگونی ہو (اس کا لحاظ کئے بغیر) تو کرگذرو)۔

مہدوی کہتے ہیں: کہ اکثر علماء کی رائے ہے کہ جس شخص کا ظاہر

---

(۱) فیض القدیر ۲/ ۳۲۳ طبع الأول۔

(۲) سورۂ حجرات/ ۱۲۔

(۳) حدیث: ”إیاکم و الظن فإن الظن أکذب الحدیث“ کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۸۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: ”کل المسلم علی المسل حرام: دمه......“ کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۸۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) سورۂ نور/ ۱۲۔

(۲) سورۂ فتح/ ۱۲۔

(۳) حدیث: ”إذا کان أحدکم مادحاً لا محالة فلیقل......“ کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۷۶ طبع السلفیہ) نے حضرت ابی بکرہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: ”إذا حسدت فاستغفر، وإذا ظننت......“ کا ذکر ہیثمی نے المجمع (۸/ ۷۸ طبع القدسی) میں کیا ہے، اور فرمایا: اسے طبرانی نے روایت کیا ہے، اور اس کی سند میں اسماعیل بن قیس انصاری ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔

اچھا ہو اس کے بارے میں برا گمان جائز نہیں ہے، اور جس شخص کا ظاہر برا ہو اس کے بارے میں برا گمان رکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے [1]۔

شک کے نتائج اور بحث کے مقامات:

۳- فقہ کے بہت سے مسائل میں شک کا اثر ظاہر ہوتا ہے، فقر و مسکنت میں اس کا اثر ظاہر ہوتا ہے، جیسے کہ اگر کوئی شخص فقر و مسکنت کا دعوی کرے اور اس کا ظاہر حال اس دعوی کے خلاف ہو تو یہ شک ہے جو فقر و مسکنت سے متعلق اس کے دعوی کی تکذیب کرتا ہے، لہذا اس کا دعوی بینہ کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا۔

اور شک کا اثر وصیت یعنی وصی بنانے میں بھی ظاہر ہوتا ہے، جیسے کہ حاکم کے سامنے وصی کے بارے میں شک ظاہر ہو جائے تو اس کے لئے جائز ہے کہ محض شک کی بنیاد پر اس کے ساتھ ایک معاون کو شامل کردے، جیسا کہ سبکی نے فتوی دیا ہے۔

اور شک عدت میں بھی مؤثر ہے، اس لئے کہ وہ یعنی عدت شک سے بھی ثابت ہوتی ہے، جیسا کہ حنفیہ نے ذکر کیا ہے، اور مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ مستحاضہ اگر مرض کے خون اور حیض کے خون میں امتیاز نہ کرسکے یا حیض کسی ظاہری سبب یعنی رضاعت یا استحاضہ کے بغیر مؤخر ہو جائے یا مطلقہ بیمار ہو جائے اور اس کے سبب سے اس کا حیض طلاق سے قبل یا طلاق کے بعد مؤخر ہو جائے تو وہ شک کو دور کرنے کے لئے مشہور قول کی رو سے بطور استبراء نو ماہ انتظار کرے گی، اس لئے کہ وہ عام طور پر حمل کی مدت ہے، اور اس مدت کا اعتبار طلاق کے دن سے ہوگا یا اس کے حیض کے ختم ہونے کے دن سے، اس سلسلے میں دو اقوال ہیں، اور مالکیہ طلاق یا وفات کی عدت گزارنے والی عورت کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اگر اسے حمل کے بارے میں شک ہو تو وہ حمل کی اکثر مدت کے اخیر تک انتظار کرے گی، اور کیا وہ چار سال انتظار کرے گی یا پانچ سال اس سلسلے میں اختلاف ہے۔

اور شافعیہ نے ذکر کیا ہے (جیسا کہ المنہاج میں آیا ہے) کہ اگر طہر یا مہینوں کے ذریعہ عدت گذارنے میں شوہر کا حمل ظاہر ہو گیا تو وہ وضع حمل کے ذریعہ عدت گزارے گی، اور طہر یا مہینوں میں سے جو مدت گذر چکی ہے اس کا اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ حمل موجود ہے، اور اگر اسے مذکورہ عدت میں بچے کے بوجھ یا حرکت کی وجہ سے جسے وہ محسوس کر رہی ہے، عدت میں شک ہو جائے تو وہ عدت کے مکمل ہونے کے بعد بھی دوسرے مرد سے اس وقت تک نکاح نہیں کرے گی جب تک کہ شک دور نہ ہو جائے۔

اور حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ معتدہ کو اگر شک ہو جائے یعنی وہ حمل کی علامتیں حرکت یا پیٹ کا پھولنا وغیرہ دیکھے اور اسے شک ہو کہ یہ حمل ہے یا نہیں؟ تو اس کے تین احوال ہوں گے:

اول: یہ کہ اس کی عدت گزرنے سے قبل اسے شک ہو جائے، اور اس حال میں وہ عدت کے حکم میں باقی رہے گی یہاں تک کہ شک دور ہو جائے، پس اگر حمل ظاہر ہو جائے تو اس کی عدت وضع حمل سے پوری ہوگی، اور اگر شک دور ہو جائے اور یہ ظاہر ہو جائے کہ وہ حمل نہیں ہے تو یہ بات متحقق ہوگئی کہ اس کی عدت طہر یا مہینوں کے ذریعہ گذر چکی، اور اگر اس کا نکاح شک کے دور ہونے سے قبل کر دیا گیا تو نکاح باطل ہے، اس لئے کہ اس نے اس حال میں نکاح کیا ہے کہ بظاہر وہ عدت گزارنے والی عورتوں کے حکم میں ہے، اور اس میں اس کا احتمال ہے کہ اگر حمل کا نہ ہونا ظاہر ہو جائے تو نکاح صحیح ہو جائے، اس لئے کہ ہمیں اس کی تحقیق ہوگئی کہ اس نے عدت گزرنے کے بعد شادی کی ہے۔

---

(۱) تفسیر القرطبی ۱۶/ ۳۳۱ طبع اول۔

دوم: یہ کہ اس کی عدت گذرنے اور نکاح کرنے کے بعد اسے شک ظاہر ہو تو اس صورت میں نکاح صحیح ہے، اس لئے کہ بظاہر عدت پوری ہونے کے بعد نکاح ہوا ہے، اور شک کی وجہ سے حمل کا ہونا مشکوک ہے، لہذا جس چیز کے صحیح ہونے کا حکم لگایا جاچکا ہے وہ شک کی وجہ سے ختم نہ ہوگی، لیکن اس کے شوہر کے لئے اس سے وطی کرنا حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ نکاح کے صحیح ہونے میں شک ہے، اور اس لئے بھی کہ جو شخص اللہ پر اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہو اس کے لئے یہ حلال نہیں ہے کہ اس کا پانی دوسرے کی کھیتی کو سیراب کرے، پھر ہم دیکھیں گے، اگر دوسرے مرد کے اس سے شادی کرنے اور وطی کرنے کے دن سے چھ ماہ سے کم میں اس نے بچہ جنا تو اس کا نکاح باطل ہے، اس لئے کہ اس نے اس عورت سے اس کے حاملہ ہونے کی حالت میں نکاح کیا، اور اگر اس نے اس سے زیادہ مدت میں بچہ جنا تو بچہ اس دوسرے شوہر سے ثابت ہوگا اور اس کا نکاح صحیح ہوگا۔

سوم: یہ کہ عدت گزرنے کے بعد اور نکاح سے قبل اسے شک پیدا ہو تو اس کے نکاح کے جائز ہونے کے سلسلے میں دو اقوال ہیں:

اول: یہ کہ جائز نہیں ہے، اور اگر وہ نکاح کرے گی تو نکاح باطل ہوگا، اس لئے کہ وہ عدت کے گزرنے کے سلسلے میں شک کے باوجود نکاح کر رہی ہے، لہذا نکاح صحیح نہ ہوگا، جیسا کہ اگر شک عدت میں پایا جائے، اور اس لئے بھی کہ اگر ہم نکاح کو صحیح قرار دیں تو نکاح موقوف رہے گا، اور نکاح کا موقوف رہنا جائز نہیں ہے۔

دوم: یہ کہ نکاح کرنا اس کے لئے حلال ہے اور نکاح صحیح ہو جائے گا، اس لئے کہ ہم نے عدت گذرنے اور نکاح کے جائز ہونے اور نفقہ اور سکنی کے ساقط ہونے کا حکم لگا دیا ہے، لہذا جس چیز کا حکم لگایا جاچکا ہے، بعد میں پیدا ہونے والے شک کی بنیاد پر اس کو ختم کرنا جائز نہیں ہے، اور اسی بنا پر حاکم اپنے اجتہاد کے بدل جانے اور گواہوں کے رجوع کر لینے کی وجہ سے اپنے سابق فیصلے کو رد نہیں کرے گا۔

قتل کی شہادت دینے میں بھی شک کا اثر ہے، جیسا کہ اگر ولی نے دو شخصوں پر قتل کا دعوی کیا اور دو گواہوں نے اس کے حق میں گواہی دی، پھر جن دو کے خلاف گواہی دی گئی تھی انہوں نے جلدی کی اور آگے بڑھ کر دونوں گواہوں کے خلاف یہ گواہی دی کہ یہی دونوں قاتل ہیں، اور یہ حاکم کے لئے شک پیدا کرے گا، پس وہ ولی سے مراجعت کرے گا اور احتیاطاً اس سے تحقیق کرے گا۔

حاکم کو اگر گواہوں کے سلسلے میں شک ہو تو اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ گواہوں کو الگ کر دے، جیسا کہ شافعیہ نے ذکر کیا ہے، اور ہر ایک سے دریافت کرے اور مسئلہ کی تہ تک پہنچنے کی پوری کوشش کرے، پھر وہ اسی طرح دوسرے گواہ سے پوچھے قبل اس کے کہ وہ پہلے سے ملے، اور اسے جو غالب گمان ہو اس پر عمل کرے۔

اور بہتر یہ ہے کہ یہ تزکیہ سے قبل ہو، پھر شہادت میں اصل رد کی بنیاد تہمت پر ہے[۱]۔

ریبۃ کی اصطلاح سے متعلق مسائل کی بحث زکاۃ، وصیت، عدت، قضاء اور شہادت کے ذیل میں آتی ہے، اور ''شک'' اور ''تہمت'' کی اصطلاح کے ذیل میں بھی ان مسائل سے بحث کی جاتی ہے۔

(۱) فتح القدیر ۳/۲۸۷ طبع الأمیریہ، الدسوقی ۱/۴۹۲، ۲/۴۷۰، ۴۷۴ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/۳۸۵، ۳۸۷ طبع المعرفہ، نہایۃ المحتاج ۶/۱۰۲، ۸/۲۵۴ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، حاشیۃ القلیوبی ۴/۴۴ طبع الحلبی، روضۃ الطالبین ۱۰/۳۵ طبع المکتب الإسلامی، الإنصاف ۹/۲۷۷ طبع التراث، المغنی ۷/۴۶۸، ۴۶۹ طبع الریاض۔

ریح

تعریف:

۱- ریح لغت میں: آسمان اور زمین کے درمیان چلنے والی ہوا کو کہتے ہیں اور "ریح" بو کے معنی میں ایک عرض ہے جس کا ادراک حاسہ شامہ کے ذریعہ کیا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: "ریح زکیة" (پاکیزہ خوشبو)۔

اور ایک قول یہ ہے کہ ریح کا اطلاق خوشبودار اور پاکیزہ ہوا ہوتا ہے، جبکہ رائحہ کا لفظ مطلق ہوا کے لئے، خوشبودار ہو یا بدبودار، اس کی جمع ریاح، ارواح اور اراویح ہے (۱)۔

"ریاح" کا لفظ رحمت کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، اور "ریح" کا لفظ عذاب کے لئے اور اسی مفہوم میں یہ حدیث ہے: **"اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا"** (۲) (اے اللہ! تو اس ہوا کو رحمت والی ہوا بنادے اور عذاب والی ہوا نہ بنا)۔

اور ریح: وہ ہوا ہے جو سبیلین میں سے کسی ایک سے خارج ہو۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس، مفردات القرآن للأصفهانی مادہ: "روح"۔

(۲) حدیث: **"اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا"** اس حدیث کا ایک ٹکڑا ہے جس کی روایت طبرانی نے الکبیر میں حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، جیسا کہ المجمع الزوائد (۱۰/ ۱۳۵ طبع القدسی) میں ہے، اور ہیثمی نے کہا کہ اس کی سند میں حسین بن قیس ہے جس کا لقب "حنش" ہے اور وہ متروک ہے اور حصین بن نمیر نے اس کی توثیق کی ہے اور اس کے باقی رجال صحیح کے رجال ہیں۔

اس کے اصطلاحی معنی لغوی معانی سے الگ نہیں۔

ہوا سے متعلق احکام:

ہوا چلنے کے وقت دعا کرنا:

۲- ہوا چلنے کے وقت آدمی کے لئے یہ مستحب ہے کہ وہ اللہ سے اس کے خیر کا سوال کرے اور اس کے شر سے پناہ چاہے، اور ہوا کو برا بھلا کہنا مکروہ ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"الريح من روح الله تأتي بالرحمة و بالعذاب، فإذا رأيتموها فلا تسبوها و سلوا الله خيرها، واستعيذوا بالله من شرها"** (۱) (ہوا اللہ تعالیٰ کے حکم سے ہے، وہ رحمت بھی لاتی ہے اور عذاب بھی، لہذا جب تم اسے دیکھو تو اسے برا بھلا نہ کہو، اور اللہ سے اس کا خیر مانگو اور اس کے شر سے اللہ کی پناہ چاہو)۔

اور اس طرح دعا کرے: **"اللهم إني أسألك خيرها، وخير ما فيها و خيرما أرسلت به، وأعوذ بك من شرها و من شرما فيها و شرماأرسلت به"** (۲) (اے اللہ! میں تجھ سے اس ہوا کی خیر و برکت مانگتا ہوں اور اس ہوا میں جو کچھ مضمر ہے اور جس کے ساتھ وہ بھیجی جارہی ہے اس کی خیر و برکت مانگتا ہوں اور میں تجھ سے اس کے شر سے اور جو کچھ اس میں مضمر ہے اور جس کے ساتھ وہ بھیجی گئی ہے اس کے شر سے پناہ مانگتا ہوں)، اور یہ کہے: **"اللهم اجعلها رحمة، ولا تجعلها عذابا، اللهم اجعلها**

(۱) حدیث: **"الريح من روح الله تأتي بالرحمة و بالعذاب"** کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۲۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور حاکم (۴/ ۲۸۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے اس کی روایت کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث: **"اللهم إني أسألك خيرها"** کی روایت مسلم (۲/ ۶۱۶ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

ریاحا، ولا تجعلها ریحا[۱] (اے اللہ! اس ہوا کو رحمت بنا اور عذاب نہ بنا، اے اللہ! اسے رحمت کی ہوا بنا، عذاب کی ہوا نہ بنا)۔

سبیلین سے خارج ہونے والی ہوا:

۳- فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ انسان کے دبر سے ہوا کا خارج ہونا وضو کو توڑ دیتا ہے، اس لئے کہ رسول اللہ کا ارشاد ہے: **"لا وضوء إلا من صوت أو ریح"**[۲] (آواز یا بو کے بغیر وضو نہیں ٹوٹتا ہے)۔

اور اگر عورت کی شرم گاہ یا مرد کے ذکر سے ہوا خارج ہو تو اس کے ناقض وضو ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ شافعیہ اور بعض حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت کی اگلی شرم گاہ یا مرد کے ذکر سے ہوا کا خارج ہونا ناقض وضو ہے، اس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد کا عموم ہے: **"لاوضوء إلا من صوت أو ریح"** (آواز یا بو کے بغیر وضو واجب نہیں ہوتا ہے)۔

حنفیہ اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگلی شرم گاہ یا ذکر سے خارج ہونے والی ہوا ناقض وضو نہیں ہے، اس لئے کہ وہ محل نجاست سے نہیں نکلتی ہے، پس وہ ڈکار کی طرح ہے، اور حنابلہ کا ایک قول یہی ہے[۳]۔

(۱) کشاف القناع ۲/۷۵، حاشیۃ الجمل ۲/۱۲۷، أسنی المطالب ۱/۲۹۴، نہایۃ المحتاج ۲/۴۱۷، حدیث: "اللهم اجعلها رحمة ولا تجعلها عذابا" یہ حضرت ابن عباسؓ کی اس حدیث کا ایک حصہ ہے جس کی تخریج فقرہ نمبر ا میں گذر چکی۔

(۲) حدیث: "لا وضوء إلا من صوت أو ریح" کی روایت ترمذی (۱/۱۰۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور فرمایا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) أسنی المطالب ۱/۵۴، فتح القدیر ۱/۳۳، ۴۷، ۴۸، بدائع الصنائع ۱/۲۵ ابن عابدین ۱/۹۲، مواہب الجلیل ۱/۲۹۱، کشاف القناع ۱/۱۲۳، المغنی ۱/۱۶۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۱۸۔

اس کی تفصیل "حدث" کی اصطلاح میں ہے۔

ہوا کی وجہ سے استنجاء:

۴- دبر سے خارج ہونے والی ہوا ناپاک نہیں ہے، لہذا اس سے استنجا نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"من استنجی من الریح فلیس منا"**[۱] (جو شخص ہوا نکلنے کی وجہ سے استنجاء کرے وہ ہم میں سے نہیں ہے) اور امام احمد فرماتے ہیں: اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت میں ہوا کی وجہ سے استنجاء کا حکم نہیں ہے، پس وہ پاک ہے، لہذا اگر ہوا نکلے تو اس کا بھیگا ہوا پاجامہ ناپاک نہ ہوگا[۲]۔

اس کی تفصیل "استنجاء" میں ہے۔

نجاست کی بدبو کو زائل کرنے کا وجوب:

۵- ناپاک چیز کے پاک کرنے کے وقت نجاست کی بدبو کو زائل کرنا واجب ہے، اور اس سلسلے میں اختلاف اور تفصیل ہے جسے "نجاست" کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

مسجد میں ہوا خارج کرنا:

۶- مسجد میں ہوا خارج کرنا مکروہ ہے، اگرچہ اس میں کوئی نہ ہو، اس لئے کہ حدیث میں ہے: **"إن الملائكة تتأذى ممايتأذى منه بنو آدم"**[۳] (بے شک فرشتوں کو ان چیزوں سے اذیت پہنچتی

(۱) حدیث: "من استنجی من الریح فلیس منا" کی روایت ابن عدی نے الکامل (۴/۱۳۵۲ طبع دار الفکر) میں حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے اور ابن عدی نے اسے منکر کہا ہے۔

(۲) کشاف القناع ۱/۷۰، ابن عابدین ۱/۹۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۲۲۔

(۳) حدیث: "إن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه بنو آدم" کی روایت مسلم (۱/۳۹۵ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

ہے، جن سے بنی آدم کو اذیت پہنچتی ہے)، اور جسے ایسا کرنا ہو وہ مسجد سے باہر نکل جائے، اسی طرح ایسے لوگوں کے لئے مسجد میں آنا مکروہ ہے جنہوں نے کوئی بدبودار چیز جیسے کچی پیاز وغیرہ کھائی ہو، اور اگر اس کے لئے اس کی بدبو کو دور کرنا مشکل ہو تو اس سے جماعت ساقط ہوجائے گی، اور اسی کی طرح وہ شخص جس کے بغل سے یا منہ سے بدبو آتی ہو[1]، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "من **أكل من هذه الشجرة فلا يقربن مسجدنا**"[2] (جو شخص اس درخت سے کھائے وہ ہرگز ہماری مسجد کے قریب نہ آئے)۔

منہ سے شراب کی بدبو آنے کی وجہ سے شراب نوشی کی حد کا ثبوت:

۷- شراب نوشی کی حد کا ثبوت اس کے منہ میں شراب کی بدبو کے پائے جانے سے نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا احتمال ہے کہ اس نے اس سے کلی کی ہو، یا اسے پانی سمجھ لیا ہو، پھر جب اسے چکھا تو اس کی کلی کردی ہو، یا یہ کہ اس نے کوئی دوسری چیز کھائی ہو جس کی بو شراب کی بو کے مشابہ ہو، اور احتمال ایسا شبہ ہے جس سے حد ساقط ہوجاتی ہے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**ادرءوا الحدود بالشبهات**"[3] (شبہات کی بنیاد پر حدود کو ساقط کردو)، اکثر اہل علم کا یہی مذہب ہے[4]۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ بو کے پائے جانے سے شراب نوشی کی حد کا ثبوت ہوگا، اور احمد سے منقول دو روایتوں میں سے ایک روایت یہی ہے، اس لئے کہ بو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس نے شراب پی ہے، لہذا اس کو اقرار کے قائم مقام قرار دیا جائے گا اور ابن مسعودؓ نے ایک ایسے شخص کو کوڑا لگایا جس کے منہ سے شراب کی بو پائی[1]۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: "سکر" کی اصطلاح۔

ہوا چلنے کے رخ پر پیشاب کرنا:

۸- ہوا چلنے کے رخ پر پیشاب اور پاخانہ کرنا مکروہ ہے، تاکہ اس کو نجاست کی چھینٹ نہ پہنچے اور ہوا خارج کرتے وقت قبلہ رخ ہونا مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ قبلہ کی جانب رخ یا پشت کرنے کی ممانعت صرف قضاء حاجت کی حالت کے ساتھ خاص ہے اور ہوا میں وہ بات نہیں پائی جاتی[2]۔

تیز ہوا چلنے کی وجہ سے جمعہ اور جماعت سے پیچھے رہنا:

۹- ہوا کے سخت ہوجانے کی وجہ سے جمعہ اور جماعت سے پیچھے رہ جانا جائز ہے[3]، فقہاء کا اس پر اتفاق ہے اور یہ مشقت کی وجہ سے ہے، اور اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے بارش والی اور ہوا والی رات میں ارشاد فرمایا: "**ألا صلوا في الرحال**"[4] (لوگو! خیموں میں نماز پڑھ لو)۔

---

(۱) کشاف القناع ۳/ ۳۶۵، أسنی المطالب ۱/ ۲۱۵ جواہر الإکلیل ۱/ ۲۰۳۔

(۲) حدیث: "من أكل من هذه الشجرة" کی روایت مسلم (۱/ ۳۹۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرۃؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "ادرءوا الحدود بالشبهات" کی روایت ابن السمعانی نے کی ہے، جیسا کہ سخاوی کی المقاصد الحسنہ (ص ۳۰ طبع السعادہ) میں ہے، اور ابن حجر سے منقول ہے: انہوں نے فرمایا کہ اس کی سند میں ایک ایسا شخص ہے جو غیر معروف ہے۔

(۴) أسنی المطالب ۴/ ۱۵۹، المغنی ۸/ ۳۱۷، ابن عابدین ۳/ ۱۶۴۔

(۱) شرح الزرقانی ۸/ ۱۱۳، مواہب الجلیل ۶/ ۳۱۷، المغنی ۸/ ۳۰۹۔

(۲) أسنی المطالب ۱/ ۴۷، ۴۹، کشاف القناع ۱/ ۶۰، ۶۱، شرح الزرقانی ۱/ ۷۹، ۸۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۲۵۔

(۳) أسنی المطالب ۱/ ۲۱۳، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۴۵، مواہب الجلیل ۲/ ۱۸۴۔

(۴) حدیث: "ألا صلوا في الرحال" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۵۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۸۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

اس کی تفصیل کے لئے ''صلاۃ الجماعۃ'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

ریش

تعریف:

۱- لغت میں ریش کا معنی: پرندہ کا پر ہے، اس کا واحد ریشہ ہے اور وہ اس بال کے مقابلے میں ہے جو انسان وغیرہ میں ہوتا ہے اور بکری کے بال کو صوف اور اونٹ کے بال کو وبر کہتے ہیں، اور گھسٹ کر چلنے والے جاندار کے بال کو حراشف کہتے ہیں اور مچھلی کے چھلکوں کو قشور کہتے ہیں اور ریش: عمدہ لباس، سامان، مال، شادابی اور اچھی حالت کو بھی کہتے ہیں، اس کی جمع اُریاش اور ریاش ہے(۱)۔

اور فقہاء اس لفظ کو اس کے لغوی معنی ہی میں استعمال کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

شعر، وبر اور صوف:

۲- شعر: وہ بال ہے جو انسان وغیرہ کے جسم پر اگتا ہے جو نہ صوف ہے اور نہ وبر ہے(۲)۔

اور شعر (بال) کے مقابلہ میں ریش ہے یعنی پرندوں کا پر، پس یہ دونوں لفظ ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

---

(۱) المفردات، المعجم الوسیط مادہ: ''ریش''۔

(۲) لسان العرب، المفردات۔

پر سے متعلق احکام:

الف- پر کی طہارت:

۳- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ پر کے احکام وہی ہیں جو بال کے ہیں، اس کو بال پر قیاس کیا گیا ہے، اور ان کا اتفاق ہے کہ کھائے جانے والے پرندے کا پر اس کی زندگی کی حالت میں جبکہ اس کے جسم سے متصل ہو، پاک ہے، لیکن جب اکھاڑ لیا جائے یا گر جائے تو بھی جمہور کی رائے ہے کہ وہ پاک ہے، لیکن مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ پر میں پاک حصہ رواں ہے، اور یہ وہ ہے جو پر کے تنے کو گھیرے ہوتا ہے، لیکن پر کا تنا ناپاک ہے اور شافعیہ کی رائے ایک روایت کی رو سے یہ ہے کہ گرا ہوا پر اور نوچا ہوا پر ناپاک ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**ما قطع من البهيمة وهي حية فهي ميتة**"(۱) (چوپایہ کے زندہ ہونے کی حالت میں اس کے جسم سے جو چیز کاٹ لی جائے وہ مردار ہے)۔

اور جمہور کی دلیل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "**وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَ أَوْبَارِهَا وَ أَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَّ مَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ**"(۲) (ان کے اون اور ان کے روئیں اور ان کے بالوں سے (تمہارے) گھر کا سامان اور ایک مدت تک چلنے والی فائدے کی چیزیں بنائیں) اور پر کو انہیں پر قیاس کیا گیا ہے، اور اگر انتفاع کو صرف اس جانور کے پر اور بال تک محدود رکھا جائے جس کو ذبح کیا گیا ہو تو بالوں اور اونوں کا بڑا حصہ ضائع ہو جائے گا، اور بعض فقہاء نے فرمایا کہ یہ ان دو مقامات میں سے ایک ہے جن میں حدیث کو کتاب اللہ سے خاص کیا گیا ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد: "**ما قطع من البهيمة وهي حية فهي ميتة**" (چوپائے کے جسم کا جو حصہ اس کے زندہ رہتے ہوئے کاٹا جائے وہ مردار ہے) کا عموم، اللہ تعالی کے ارشاد: "**ومن أصوافها و أوبارها و أشعارها**" (اور ان کے اون اور ان کے روئیں اور ان کے بالوں سے) سے خاص کیا گیا ہے۔

اور جمہور علماء کا مذہب فی الجملہ یہ ہے کہ کھایا جانے والا پرندہ اگر مر جائے تو اس کا پر پاک ہے(۱)۔

اور اس سلسلے میں ان کے یہاں تفصیل ہے۔

حنفیہ میں سے صاحب الاختیار فرماتے ہیں کہ مردار کا بال اور اس کی ہڈی پاک ہے، اس لئے کہ زندگی ان دونوں میں نہیں ہوتی ہے، یہاں تک کہ ان دونوں کے کاٹنے سے جانور کو تکلیف نہیں ہوتی، لہذا موت بھی ان دونوں میں اثر نہیں کرے گی اور موت ہی ناپاک کرنے والی چیز ہے، اور اسی طرح اس دلیل کی بنا پر جسے ہم نے ذکر کیا پٹھا، کھر، ٹاپ پھٹے ہوئے کھر، سینگ، بکری کا بال، اونٹ کا بال، پر، دانت، چونچ اور چنگل پاک ہیں اور اس لئے بھی کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "**وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَ أَوْبَارِهَا وَ أَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَّ مَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ**" (ان کے اون اور ان کے روئیں اور ان کے بالوں سے (تمہارے) گھر کا سامان اور ایک مدت تک چلنے والی فائدے کی چیزیں بنائیں)، اس کے ذریعہ اللہ تعالی نے ہم پر احسان جتلایا ہے اور اس میں اس کی کوئی تفصیل نہیں ہے کہ اسے زندہ حالت میں لیا گیا ہو یا مردہ سے(۲)۔

ان حضرات کا استدلال رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے بھی ہے جو آپ ﷺ نے حضرت میمونہؓ کی بکری کے بارے میں

---

(۱) حدیث: "ماقطع من البهيمة وهي حية فهي ميتة" کی روایت ترمذی (۴/۷۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا حدیث حسن غریب ہے۔

(۲) سورۂ نحل/۸۰۔

(۱) ابن عابدین ۱/۱۳۸، الاختیار ۱/۱۶، الروضہ ۱/۱۵، شرح روض الطالب ۱/۱۱، الشرح الصغیر ۱/۴۴، ۴۹، شرح منح الجلیل ۱/۲۶، ۲۹ جواہر الإکلیل ۱/۸، ۹ کشاف القناع ۱/۵۶، المغنی ۱/۸۰، ۸۱، مطالب اولی النہی ۱/۶۱۔

(۲) الاختیار ۱/۱۶، البدائع ۱/۶۳۔

فرمایا تھا: "إنما حرم أكلها" و في رواية "لحمها"،[1] (محض اس کا کھانا حرام ہے) اور ایک روایت میں ہے (اس کا گوشت حرام ہے)، تو اس سے پتہ چلا کہ گوشت کے علاوہ دوسری چیزیں حرام نہیں ہیں، لہذا مذکورہ بالا اجزاء اس میں داخل ہوگئے، اور اس سلسلے میں دوسری صریح احادیث بھی ہیں، اور اس لئے بھی کہ موت سے قبل ان کا پاک ہونا متعین ہے تو اسی طرح موت کے بعد بھی، اس لئے کہ موت ان پر طاری نہیں ہوتی[2]۔

اور الدر المختار میں یہ شرط لگائی ہے کہ وہ چکنائی سے خالی ہو[3]۔

اور مالکیہ کا مذہب مردار کے پر کے سلسلے میں وہی ہے جو نوچے ہوئے اور جدا ہونے والے پر کے سلسلے میں ہے، یعنی رواں پاک ہے، تنا پاک نہیں ہے، لیکن اس میں شرط ہے کہ رواں کو الگ کرلیا گیا ہو، خواہ پر کے اکھاڑنے کے بعد ہی ہو، اور رواں کو الگ کرنے کے بعد اس کا دھولینا مستحب ہے[4]۔

اسی طرح حنابلہ مردار کے پر کی طہارت کے سلسلے میں جمہور کی موافقت کرتے ہیں، البتہ وہ اس سے پر کی جڑ کو جبکہ وہ اکھاڑ دیا جائے مستثنی کرتے ہیں، خواہ وہ تر ہو یا خشک، اس لئے کہ وہ مردار کے پورے اجزاء میں سے ہے، وہ اس پورے کے مشابہ ہوگیا، اور اس لئے کہ بال اور پر کی جڑ گوشت کا ایک جز ہے، نہ وہ پورا بال ہے اور نہ پر[5]۔

اور حنابلہ سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ پر کی جڑ اگر تر ہو اور اسے مردار سے اکھاڑا گیا ہو تو وہ ناپاک ہے، اس لئے کہ وہ ناپاک جگہ میں ایک تر چیز ہے اور کیا اسے دھودینے کے بعد وہ پاک ہوجائے گا۔

اس سلسلے میں دو اقوال ہیں:

اول: یہ کہ وہ پاک ہے جیسے کہ بال کا بالائی حصہ اگر ناپاک ہوجائے (تو دھونے سے پاک ہوجائے گا)۔

دوم: یہ کہ وہ ناپاک ہے، اس لئے کہ وہ گوشت کا جز ہے، نہ وہ پورا بال ہے اور نہ پر[1] اور یہی قابل اعتماد قول ہے، جیسا کہ پہلے گذرا۔

اور (صحیح قول کی رو سے) شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مردار کا پر ناپاک ہے، اس لئے کہ وہ ایسا جز ہے جو جانور کے ساتھ طبعی طور پر متصل ہے، پس وہ اعضاء کی طرح موت کی وجہ سے ناپاک ہوگا، اور ان کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**"[2] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار)، یہ عام ہے جو بال اور پر وغیرہ سب کو شامل ہے۔

اور سلف کی ایک جماعت کا مسلک یہ ہے کہ موت کی وجہ سے پر ناپاک ہوجاتا ہے، لیکن وہ دھونے سے پاک ہوجاتا ہے اور ان کا استدلال حضرت ام سلمہؓ کی درج ذیل حدیث سے ہے: "**لا بأس بمسک الميتة إذا دبغ ولا بأس بصوفها و شعرها وقرونها إذا غسل بالماء**"[3] (مردار کے چمڑے کو اگر دباغت دے دی جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اس کے اون اور بال اور سینگ کو اگر پانی سے دھودیا جائے تو ان میں کوئی حرج نہیں ہے)۔

(۱) حدیث: "إنما حرم أكلها......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۷۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور "لحمها" والی حدیث کی روایت دارقطنی (۱/ ۴۳ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۳۷۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۱۳۸۔

(۴) الخرشی ۱/ ۸۳۔

(۵) کشاف القناع ۱/ ۵۷۔

(۱) المغنی ۱/ ۸۰۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۳) حدیث: "لا بأس بمسک الميتة إذا دبغ ولا بأس بصوفها و شعرها و قرونها إذا غسل بالماء" کی روایت دارقطنی (۱/ ۴۷ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور کہا کہ یوسف بن السفر متروک ہیں اور ان کے علاوہ کسی اور نے اس حدیث کو بیان نہیں کیا ہے۔

اور وہ پرندہ جونہیں کھایا جاتا ہے اس کے پر کے بارے میں حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ پاک ہے، جیسا کہ کھائے جانے والے پرندہ کے پر کے بارے میں ان کا مذہب ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نہ کھائے جانے والے مردار پرندہ کا پر ناپاک ہے، البتہ حنابلہ کے یہاں اس سلسلے میں کچھ تفصیل ہے۔

صاحب المغنی کہتے ہیں: ہر جانور کا بال (یعنی اور اس کا پر) اس کے باقی اجزاء کی طرح ہے، جس کے باقی اجزاء پاک ہوں گے اس کا بال اور پر بھی پاک ہوگا، اور جس کے باقی اجزاء ناپاک ہوں گے، اس کے بال و پر بھی اسی طرح ناپاک ہوں گے، اور زندگی اور موت کی حالت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، الا یہ کہ جن جانوروں کے بارے میں ہم نے ان کے پاک ہونے کا حکم اس لئے لگایا ہے کہ ان سے بچنے میں دشواری ہے، مثلاً بلی اور اس سے چھوٹا جانور تو ان کے بارے میں موت کے بعد دو اقوال ہیں:

اول: یہ کہ وہ ناپاک ہے، اس لئے کہ وہ ناپاک ہونے کی علت کے پائے جانے کے باوجود معارض دلیل کے پائے جانے کی وجہ سے پاک تھے، یعنی مشقت کی وجہ سے ان جانوروں سے معافی کی ضرورت ہے، اور وہ ضرورت ختم ہو چکی ہے، لہذا طہارت ختم ہو جائے گی۔

دوم: یہ کہ وہ پاک ہے اور یہ قول زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ وہ زندگی میں پاک تھے اور موت ان کے ناپاک ہونے کا تقاضا نہیں کرتی ہے، لہذا طہارت باقی رہے گی[1]۔

زندہ جانور سے الگ کئے گئے عضو پر موجود پر کا حکم:

۴- شافعیہ میں سے بغوی نے کہا ہے کہ اگر کسی کھائے جانے والے پرندے کا پر اس کی زندگی میں کاٹا گیا تو اس پر جو پر ہے وہ اس کے مردار کے تابع ہو کر ناپاک ہوگا[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "شعر"۔

دباغت دیئے گئے چمڑے پر موجود پر کا حکم:

۵- اگر مردار کے چمڑے کو دباغت دی جائے اور اس پر بال (یا پر) ہو تو امام شافعیؒ نے کتاب الأم میں فرمایا: وہ پاک نہ ہوگا، اس لئے کہ دباغت کا اثر اس کے پاک کرنے میں نہیں ہوتا ہے اور ربیع بن سلیمان جیزی نے امام شافعیؒ سے یہ روایت کی ہے کہ وہ پاک ہو جائے گا، اس لئے کہ وہ ایسا بال (پر) ہے جو پاک چمڑے پر اگا ہوا ہے، لہذا وہ طہارت میں چمڑے کی طرح ہوگا، جیسے کہ جانور کا بال اس کی زندگی میں ہوتا ہے اور شافعیہ کے نزدیک پہلا قول زیادہ صحیح ہے[2]۔

تفصیل "دباغ" اور "شعر" میں دیکھی جائے۔

محرم کے لئے یا حرم میں شکار کے پر سے متعلق جنایت کا حکم:

۶- اگر محرم شکار کے پر یا اس کے بال یا اون وغیرہ کو نوچ دے اور جسے نوچا تھا وہ دوبارہ اگ آئے تو اس پر کوئی تاوان نہیں ہے، اس لئے کہ کمی دور ہوگئی اور یہ اس صورت کے مشابہ ہو گیا جب زخم مندمل ہو جائے اور اگر شکار اس کے پر وغیرہ کے نوچ دینے کی وجہ سے ایسا ہو گیا کہ اپنا بچاؤ نہیں کر پاتا ہے تو اس کا حکم ایسا ہے جیسے اسے اس

---

(۱) المغنی ۱/۸۱، کشاف القناع ۱/۵۷، ابن عابدین ۱/۱۳۸، الاختیار ۱/۱۶، الخرشی ۱/۸۳، الإقناع للخطیب ۲/۲۳۳، المجموع ۲/۵۴۷۔

(۱) المجموع ۱/۲۴۱۔
(۲) المجموع ۱/۲۳۸۔

طرح زخمی کردیا جائے کہ وہ اپنا بچاؤ نہ کرسکے (یعنی اس پر اس پورے کا تاوان ہے) اور اگر اس کا پر نوچ دیا پھر وہ غائب ہوگیا اور اس کی خبر معلوم نہ ہو تو جتنا نقص واقع ہوا ہے اس پر اس کا تاوان ہے[۱]۔

تفصیل ''حرم'' اور ''صید'' میں دیکھی جائے۔

پر سے استنجاء کرنا:

۷- پر اگر پاک ہو اور صاف کرنے کے قابل ہو تو اس سے استنجاء کرنا حرام نہیں ہے، اور اگر اس کے کچھ حصے سے استنجاء کیا اور اسے شک ہوا کہ اس میں وہ شرطیں پائی گئیں یا نہیں؟ تو شافعیہ کے نزدیک معتمد قول یہ ہے کہ کافی ہوجائے گا[۲]۔

دیکھئے: ''استنجاء''، ''شعر''۔

پر میں عقد سلم:

۸- اونٹ کے بال، (عام جانوروں کے) بال، بکری کے بال اور پر میں بیع سلم صحیح ہے جب تک کہ ان کے جانور کی تعیین نہ کی جائے[۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''سلم''، ''شعر'' اور ''صوف''۔

گرم پانی کے ذریعہ پر کو اکھاڑنا:

۹- ''فتاوی الأنقروی'' میں (فتاوی ابن نجیم کے الحظر والإباحۃ کے حوالہ سے) نقل کیا گیا ہے کہ مرغی کو جوش مارتے ہوئے گرم پانی میں پر اکھاڑنے کے لئے اس کا پیٹ پھاڑنے سے قبل اگر ڈال دیا جائے تو

(۱) کشاف القناع ۲/ ۴۶۷، مطالب أولی النہی ۲/ ۳۷۴۔

(۲) الشرقاوی ۱/ ۱۲۷۔

(۳) القلیوبی ۲/ ۲۵۲، اور دیکھئے: مطالب اولی النہی ۳/ ۲۱۶۔

کیا وہ ناپاک ہوجائے گا؟۔

انہوں نے جواب دیا کہ ناپاک ہوجائے گا، لیکن اسے پانی سے تین مرتبہ دھویا جائے تو پاک ہوجائے گا[۱]، اور فقہ مالکی کی کتاب ''شرح الزرقانی علی مختصر خلیل'' میں آیا ہے کہ مذبوح مرغی کو اس کا پر نکالنے کے لئے اس کے ذبح کی جگہ کو دھوئے بغیر اگر گرم پانی میں ڈال دیا جائے تو اس کا حکم اس گوشت جیسا نہیں ہے جسے نجاست کے ساتھ پکایا گیا ہو، اس لئے کہ یہ پکانا نہیں ہے کہ نجاست اس کے اندر داخل ہوجائے، لہذا اس کو دھو کر کھالیا جائے گا[۲]۔

(۱) فتاوی الأنقروی ۱/ ۱۶۸، فتح القدیر لابن الہمام ۱/ ۱۴۶۔

(۲) الزرقانی ۱/ ۳۲۔

ریع

تعریف:

۱- ریع کا معنی لغت میں: بڑھوتری اور زیادتی ہے اور ریّع کا معنی ہے: بڑھا اور زیادہ ہوا، کہا جاتا ہے: "أراعت الشجرة" درخت بوجھل ہوا۔

اور کہا جاتا ہے: أخرجت الأرض المرھونة ریعاً" یعنی رہن رکھی ہوئی زمین سے آمدنی حاصل ہوئی، اس لئے کہ وہ اضافہ ہے (۱)۔

اور فقہاء ریع کا مفہوم غلہ سے اور غلہ کا مفہوم ریع سے ادا کرتے ہیں اور دونوں الفاظ کو ایک معنی میں استعمال کرتے ہیں، پس وہ کبھی ریع کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور کبھی غلہ کا لفظ، اور مفہوم ان کے نزدیک ایک ہی ہوتا ہے اور وہ اضافہ، فائدہ اور ایسی آمدنی ہے جو حاصل ہوتی ہے، جیسے کھیتی، پھل، دودھ، زمین کا کرایہ اور چوپایہ کی اجرت اور ان جیسی چیزیں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

ربح:

۲- ربح: مال کا وہ اضافہ ہے جو خرید وفروخت کے نتیجے میں حاصل ہو، اور مرابحہ سامان کو پہلے ثمن میں اضافہ کے ساتھ فروخت کرنا ہے (۱)۔

لیکن ریع زمین کی پیداوار، درخت کا پھل، جانور واراضی کا کرایہ وغیرہ ہے۔

ریع سے متعلق احکام:

۳- ریع سے بعض احکام متعلق ہیں جو درج ذیل ہیں:

اول: اس پر بعض عقود کرنا، خواہ وہ موجود ہو یا معدوم جیسے کہ وقف، وصیت، مساقاۃ (کسی کو زمین کی سینچائی اور دیکھ بھال کے لئے مقرر کرنا اس شرط پر کہ زمین کا کچھ غلہ ملے گا)، مزارعت (کھیتی کی بٹائی پر معاملہ کرنا) اور اس کے مشابہ دیگر عقود۔

اس کا بیان درج ذیل ہے:

الف- وقف:

۴- وقف اصل کو روک کر اس کی آمدنی صدقہ کرنے کو کہتے ہیں، چنانچہ صحیحین میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: **"أصاب عمر أرضاً بخیبر، فأتی للنبي ﷺ یستأمره فیھا، فقال: یا رسول اللہ: إني أصبت أرضا بخیبر، لم أصب مالا قط ھو أنفس عندي منه، فما تأمرني به؟ قال: "إن شئت حبست أصلھا و تصدقت بھا" قال: فتصدق بھا عمر، أنه لا یباع أصلھا، ولا یبتاع، ولا یورث، ولا یوھب، قال: فتصدق عمر في الفقراء، وفي القربی، وفي الرقاب، وفي سبیل اللہ، وابن السبیل والضیف، لاجناح علی من ولیھا أن یأکل منھا بالمعروف أو یطعم صدیقاً،**

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المغرب، الکلیات ۲/ ۳۸۹۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۴۲۱، ۵/ ۴۴۴، منح الجلیل ۴/ ۴۱، ۶۲، الشرح الصغیر ۲/ ۳۰۵ طبع الحلبی، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۹۰، ۵۰۶، کشاف القناع ۴/ ۲۶۰۔

(۱) لسان العرب، الکلیات ۱/ ۴۱۶، المہذب ۱/ ۳۵۳۔

غير متمول فيه[1] (حضرت عمرؓ کو خیبر کی ایک زمین ملی تو وہ نبی کریم ﷺ کے پاس اس سلسلے میں مشورہ کرنے آئے اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مجھے خیبر کی ایک ایسی زمین ملی ہے جس سے عمدہ کوئی مال کبھی مجھے نہیں ملا، آپ اس سلسلے میں مجھے کیا مشورہ دیتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر تم چاہو تو اس کی اصل کو روک لو اور اس کی منفعت کو صدقہ کرو، راوی کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اس زمین کو اس شرط پر وقف کیا کہ اس کی اصل نہ فروخت کی جائے گی، نہ خریدی جائے گی، نہ اس میں وراثت جاری ہوگی اور نہ وہ ہبہ کی جائے گی، ابن عمر کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اسے فقراء میں، رشتہ داروں میں، غلاموں کو آزاد کرانے میں، اللہ کے راستے میں، مسافروں کے لئے اور مہمان کے لئے صدقہ کردیا، جو شخص اس کا متولی ہو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے کہ وہ اس میں سے معروف کے مطابق کھائے یا کسی دوست کو کھلائے اور اس میں سے زیادہ لے کر مالدار بننے کی کوشش کے بغیر)۔

اور جب وقف لازم ہوجائے اور اس کی آمدنی ہو تو اس کی آمدنی ان لوگوں کا حق ہوجائے گی جن پر وہ جائداد وقف کی گئی ہے اور ان کی ملکیت ہوجائے گی، خواہ وہ لوگ متعین ہوں یا غیر متعین جیسے فقراء اور مساکین[2]۔

اور آمدنی کو مستحق افراد پر خرچ کرنے میں وقف کرنے والے کی شرط کی پابندی کی جائے گی۔

اس کی تفصیل ''وقف'' کی اصطلاح میں ہے۔

(۱) حدیث: "إن شئت حبست أصلها......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۵۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) الاختیار ۳/ ۴۱، منح الجلیل ۴/ ۳۵، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۶، ۳۸۹، ۳۹۰، المہذب ۱/ ۴۵۰، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۸۹، ۴۹۰، المغنی ۵/ ۵۹۸۔

وقف کرنے والے کا اپنے لئے آمدنی کی شرط لگانا:

۵- وقف کرنے والا اگر پیداوار یا اس کے کچھ حصہ کی شرط اپنے لئے لگائے تو فقہاء کا اس میں اختلاف ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنفیہ میں سے امام محمد کا مسلک اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وقف کا تقاضا ہے کہ اصل کو روک لیا جائے اور منفعت کا مالک دوسرے کو بنایا جائے اور اصل تو محبوس ہے ہی اور اگر اس کی منفعت بھی اس کی ملکیت ہوگی تو وقف کا کوئی مطلب نہیں رہ جائے گا۔

اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کی رائے اور یہی حنابلہ کا صحیح اور قول اظہر ہے کہ یہ جائز ہے کہ وقف کرنے والا وقف کی آمدنی کی شرط اپنے لئے لگائے یا اس میں سے کچھ اپنے اوپر خرچ کرے، اس لئے کہ امام احمد کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "سمعت ابن عيينة عن ابن طاوس عن أبيه عن حجر المدري أن في صدقة رسول الله ﷺ "أن يأكل منها أهله بالمعروف غير المنكر"[1] (میں نے ابن عیینہ سے سنا، وہ ابن طاؤس سے، وہ اپنے باپ سے اور وہ حجر مدری سے نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے وقف میں یہ بات تھی کہ اس سے آپ ﷺ کے اہل و عیال معروف طریقہ پر اور بے احتیاطی کئے بغیر کھائیں گے)، اور یہ شرط کے بغیر حلال نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ یہ جائز ہے، اس لئے کہ وقف تقرب کے طور پر ملک کو زائل کرکے اللہ کے سپرد کرنا ہے اور اس لئے بھی کہ حضرت عمرؓ نے جب وقف کیا تو فرمایا: جو شخص اس کا متولی ہو وہ اس میں سے کھائے یا کسی دوست کو کھلائے، اس میں سے زیادہ لئے بغیر اور ان کی زندگی بھر وقف ان کے قبضہ میں رہا اور اس

(۱) حدیث: "حجر المدري" کی روایت اثرم نے کی ہے، جیسا کہ ابن قدامہ کی المغنی (۵/ ۶۰۴، ۶۰۵ طبع ریاض) میں ہے، یہ مرسل ہے، اس لئے کہ حجر المدری تابعی ہیں۔

لئے بھی کہ اگر وہ کوئی عام وقف کرے مثلاً مساجد، سبیلیں، مسافر خانے اور مقابر تو اسے اس سے نفع اٹھانے کا حق ہوگا، تو اسی طرح یہاں پر ہوگا[1] اور یہ فی الجملہ ہے، اس کی تفصیل ''وقف'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

کیا وقف کی آمدنی کی زکاۃ نکالی جائے گی، اور اس کی زکاۃ کس پر واجب ہے؟

٦ - وقف کی زمین کی پیداوار اور باغات کے پھل، اگر وقف کسی متعین قوم پر ہو اور ان میں سے کسی کو اتنا پھل یا غلہ حاصل ہو جو نصاب کو پہنچ گئی تو اس میں زکاۃ ہے، اس لئے کہ اس نے وقف کی زمین یا درخت سے اتنی آمدنی حاصل کی جو نصاب کو پہنچ گئی تو اس پر اس کی زکاۃ لازم ہوگی، جیسے غیر وقف میں ہے اور اس میں ملکیت تام ہے اور اسے اس میں ہر طرح کے تصرفات کا حق ہے اور اس میں وراثت جاری ہوگی اور یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے اور طاؤس اور مکحول سے یہ مروی ہے کہ اس میں زکاۃ نہیں ہے، اس لئے کہ زمین ان لوگوں کی ملکیت نہیں ہے، لہذا اس سے حاصل ہونے والی پیداوار میں ان پر زکاۃ واجب نہ ہوگی، جیسا کہ مسکینوں پر زکاۃ واجب نہیں ہوتی۔

اور حنفیہ کہتے ہیں: اگر وقف کرنے والے نے عشر یا خراج اور تمام اخراجات کو پہلے ادا کرنے کی شرط لگادی ہے اور جس پر وقف کیا ہے اس کے لئے باقی ماندہ حصے کو مقرر کیا ہے تو وقف کرنے والے کی شرط پر عمل کیا جائے گا اور موقوف علیہ کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ اس کو اجارہ پر لگائے، اس لئے کہ اگر یہ جائز ہو تو عقد کی رو سے پوری اجرت اس کے لئے ہوگی اور وقف کرنے والے کی شرط فوت ہوجائے گی اور اگر وقف کرنے والے نے کوئی شرط نہیں لگائی ہے تو عشر یا خراج اس پر ہوگا جس پر وہ شئ وقف کی گئی ہے[1]۔

اور اگر وقف عام جہت پر ہو جیسے مساجد، مسافر خانے، پل اور فقراء و مساکین وغیرہ تو اس میں زکاۃ نہیں ہے اور نہ ان چیزوں میں جو مساکین کے ہاتھوں میں آئیں، خواہ ان میں سے کسی مسکین کے ہاتھ میں دانوں اور پھلوں میں سے بقدر نصاب آئے یا اتنی مقدار نہ آئے، اس لئے کہ جو وقف مساکین پر ہو وہ ان میں سے کسی ایک کے لئے متعین نہیں ہوتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو محروم کرنا اور دوسرے کو دینا جائز ہے اور مسکین کو جب دے دیا جائے اور اس کی پیداوار میں سے اسے جو دیا جائے وہ اس پر قبضہ کرلے تب اس کے لئے از سر نو ملکیت ثابت ہوتی ہے، لہذا اس میں اس پر زکاۃ واجب نہ ہوگی، جیسے کہ اس شخص پر زکاۃ واجب نہیں ہوتی ہے جسے زکاۃ دی جائے۔

اور یہ حنابلہ کے نزدیک ہے اور امام شافعی کی تصریحات سے یہی صحیح اور مشہور قول ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اگر وہ نصاب کو پہنچ جائے تو اس میں زکاۃ واجب ہے، اس لئے کہ عشر اور پھلوں میں زمین کے مالک کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، جیسا کہ حنفیہ فرماتے ہیں اور اس کی بنیاد پر زکاۃ پہلے اس شخص کے علم سے نکالی جائے گی جو وقف کا متولی ہے پھر باقی کو اجتہاد کے ذریعہ ان لوگوں میں تقسیم کردیا جائے گا جن پر وقف کیا گیا ہے، جیسا کہ مالکیہ فرماتے ہیں[2]۔

---

(١) ابن عابدین ٣/ ٣٨٧، الہدایہ ٣/ ١٧، ١٨، الزیلعی ٣/ ٣٢٨، منح الجلیل ٤/ ٧٤، جواہر الإکلیل ٢/ ٢٠٦، المہذب ١/ ٤٤٨، منتہی الإرادات ٢/ ٤٩٤، المغنی ٥/ ٦٠٤، ٦٠٥۔

(١) ابن عابدین ٣/ ٤٠٠، ٤٩/٢، منح الجلیل ٤/ ٧٧، المجموع ٥/ ٢٩٢، ٤٥٧، المغنی ٥/ ٦٣٩۔

(٢) العنایہ بہامش فتح القدیر ٢/ ٢٤٣، البدائع ٢/ ٦١، منح الجلیل ٤/ ٧٧، المجموع شرح المہذب ٥/ ٢٩٢، ٤٥٧، المغنی ٥/ ٦٣٩۔

اور اگر شیٔ موقوف مویشی جانور ہو، تا کہ اس کے دودھ یا اون یا نسل کو تقسیم کیا جائے تو مالکیہ کے نزدیک اس میں واقف کی ملکیت پر زکاۃ واجب ہوگی، اور جن پر وقف کیا گیا ہے ان کے متعین ہونے یا غیر متعین ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اور اگر وہ عام جہت پر ہو مثلاً فقراء اور مساکین پر تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس میں زکاۃ نہیں ہے اور اگر کسی متعین فرد پر وہ جانور وقف ہو تو شافعیہ کے نزدیک اصح قول کی رو سے اس میں زکاۃ واجب نہیں ہے، یہی بعض حنابلہ کا اختیار کردہ ہے، اس لئے کہ ملکیت ضعیف ہے [1]۔

اس کی تفصیل "وقف" میں دیکھی جائے۔

ب- وصیت:

۷- کسی متعین یا غیر متعین فرد کے لئے غلام، گھر، زمین اور درخت کی آمدنی کی وصیت کرنا جائز ہے، خواہ اصل کے ساتھ اس کی وصیت کرے یا صرف آمدنی کی وصیت کرے اور خواہ وہ آمدنی وصیت کے وقت موجود ہو یا موجود نہ ہو، مثلاً درخت میں لگنے والے پھلوں کی وصیت کرنا، اس لئے کہ عقد سلم، عقد مساقاۃ، عقد اجارہ اور وقف کے ذریعہ غیر موجود کا مالک بننا صحیح ہے، لہٰذا اسی طرح وصیت کے ذریعہ اس کا مالک بننا صحیح ہوگا، اور اس میں فی الجملہ اتفاق ہے [2]۔

اس کی تفصیل "وصیت" کی اصطلاح میں ہے۔

(۱) الشرح الصغیر، حاشیۃ الصاوی ۱/ ۲۲۹ طبع الحلبی، المجموع ۵/ ۲۹۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۹۹۔

(۲) الہدایہ ۴/ ۲۵۴، ۲۵۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۳۱۷، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵، المغنی ۶/ ۵۹۔

ج- مساقاۃ:

۸- مساقاۃ یہ ہے کہ ایک شخص اپنا درخت کسی دوسرے شخص کے سپرد کردے، تا کہ وہ اس کی سینچائی کرے اور ہر وہ کام کرے جس کی اسے ضرورت ہو اور اس کے معاوضہ کے طور پر اس کے لئے اس کے پھل میں متعین جز مقرر کردے۔

اس کے جواز کے سلسلے میں اصل وہ روایت ہے جسے حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے روایت کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "**عامل رسول الله ﷺ أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع**" [1] (رسول اللہ ﷺ نے اہل خیبر سے یہ معاملہ کیا کہ اس کے پھل اور پیداوار کا نصف حصہ انہیں ملے گا)۔

اور جمہور فقہاء نے اسے جائز قرار دیا ہے، اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے جسے حضرت ابن عمرؓ نے روایت کیا ہے اور امام ابوحنیفہؒ نے اس سے اختلاف کیا ہے، چنانچہ انہوں نے اسے جائز قرار نہیں دیا ہے، ان کا استدلال اس روایت سے ہے جسے مسلم نے رافع بن خدیجؓ سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں: "**وطواعية الله و رسوله أنفع لنا، نهانا أن نحاقل بالأرض فنكريها على الثلث و الربع و الطعام المسمى، و أمر رب الأرض أن يزرعها أو يزرعها و كره كراء ها، وما سوى ذلك**" (اللہ اور اس کے رسول کی فرماں برداری ہمارے لئے زیادہ نفع بخش ہے، آپ ﷺ نے ہمیں اس سے منع فرمایا کہ ہم زمین کو بٹائی پر لگائیں، اور تہائی، چوتھائی اور متعین غلہ پر اسے کرایہ پر دیں اور آپ ﷺ نے مالک زمین کو یہ حکم دیا کہ وہ خود سے اس میں کاشت کرے یا دوسرے سے کرائے اور اسے کرایہ وغیرہ پر دینے کو آپ نے ناپسند فرمایا)۔

(۱) حدیث: "**عامل رسول الله ﷺ أهل خيبر......**" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اور ابوداؤد کی ایک روایت میں ہے: "من كانت له أرض فليزرعها أو فليزرِعُها أخاه ولا يكاريها بثلث ولا بربع ولا بطعام مسمى"[۱] (جس شخص کے پاس زمین ہوتو اسے چاہئے کہ خود اس میں کاشت کرے یا کسی اور سے اس میں کاشت کرائے اور وہ اسے تہائی، چوتھائی یا مقررہ غلے پر کرایہ پر نہ لگائے)۔

اور یہ اس کے بعد کی حدیث ہے جس کی اباحت کا وہ اعتقاد رکھتے تھے اور جس پر عمل کرتے تھے، پس یہ حدیث پہلی حدیث کے لئے ناسخ ہے اور اس لئے کہ یہ مجہول غیر موجود اجرت پر کرایہ کا معاملہ ہے، اس لئے فاسد ہے اور اس لئے کہ یہ مزدور کے عمل سے جو حاصل ہو اسی کے ایک حصہ کے عوض اجرت پر رکھنا ہے، لہٰذا یہ جائز نہ ہوگا، جیسے کہ قفیز طحان کا مسئلہ ہے۔

لیکن جمہور فقہاء کا اس بات میں اختلاف ہے کہ مساقاۃ کن کن چیزوں میں جائز ہے، اس کی تفصیل ''مساقاۃ'' کی اصطلاح میں ہے۔

د-مزارعت:

۹-مزارعت پیداوار کے بعض حصے کے بدلے کھیتی کرنے پر معاملہ کرنا ہے اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے علاوہ جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے اور اس مسئلے میں فریقین کا استدلال اسی طرح ہے جس طرح مساقاۃ کے مسئلے میں ہے[۲]۔

اس کی تفصیل ''مزارعت'' میں دیکھی جائے۔

(۱) حدیث رافع بن خدیج ؓ: "من كانت له أرض فليزرعها" کی روایت مسلم (۳/۱۱۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور دوسری روایت ابوداؤد (۳/۶۸۹ تحقیق عزت عبید الدعاس) نے کی ہے۔

(۲) الاختیار ۳/۷۴، الہدایہ ۴/۵۳، جواہر الإکلیل ۲/۱۸۲، المغنی ۵/۴۱۶۔

آمدنی کا ضمان:

۱۰-آمدنی کا ضمان غصب کی حالت میں ظاہر ہوگا اور غصب دوسرے کے مال پر ناحق تسلط حاصل کرلینا ہے اور یہ حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ"[۱] (اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)۔

غاصب پر مال مغصوب کا لوٹانا واجب ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "على اليد ما أخذت حتى تؤدي"[۲] (جس ہاتھ نے جو چیز لی وہ اس کا ضامن ہے یہاں تک کہ وہ اسے لوٹادے)۔

اسی طرح مال مغصوب کی آمدنی یعنی کھجور یا درخت کا پھل یا جانور کی نسل یا کاتا ہوا اون یا دوہا ہوا دودھ ان سب کا مال مغصوب کے ساتھ لوٹانا واجب ہے، پس اگر غاصب اسے کھالے یا اس کے پاس اس میں سے کچھ تلف ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ اس شخص کی ملکیت کا اضافہ ہے جس سے غصب کیا گیا ہے، لہٰذا اگر وہ باقی ہو تو غاصب پر اس کا لوٹانا واجب ہوگا اور اگر تلف ہوجائے تو اس کے بدل کا لوٹانا واجب ہوگا اور یہ جمہور کا مسلک ہے یعنی شافعیہ، حنابلہ کا مذہب ہے اور مالکیہ کا مشہور قول۔

اور حنفیہ کے نزدیک مال مغصوب سے حاصل ہونے والے منافع غاصب کے ہاتھ میں امانت ہیں، ان کا ضمان اسی صورت میں واجب

(۱) سورۂ نساء/۲۹۔

(۲) حدیث: "على اليد ما أخذت حتى تؤدى" کی روایت ابوداؤد (۳/۸۲۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حسن عن سمرہ سے کی ہے، اور ابن حجر فرماتے ہیں کہ حسن نے سمرہ سے سنا ہے یا نہیں اس سلسلے میں اختلاف ہے، التلخیص (۳/۵۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

ہوگا جبکہ اس کی طرف سے تعدی ہو یا مطالبہ کرنے کے بعد وہ روکے۔

اور یہ فی الجملہ ہے[۱]۔ اور اس کی تفصیل ''غصب'' میں دیکھی جائے۔

پیداوار کی زکاۃ:

۱۱- زمین سے جو پیداوار حاصل ہو اور درختوں پر جو پھل لگیں ان میں اسی تفصیل کے مطابق زکاۃ واجب ہوتی ہے جس کا ذکر فقہاء نے کیا ہے۔

اور کھیتی اور پھلوں کی زکاۃ فرض ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَ مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الْأَرْضِ**''[۲] (اے ایمان والو! جو تم نے کمایا ہے اس میں سے عمدہ چیزیں خرچ کرو اور اس میں سے (بھی) جو ہم نے تمہارے لئے زمین سے نکالی ہیں)، اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''**وَ آتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ**''[۳] (اور اس کا حق (شرعی) اس کے کاٹنے کے دن ادا کر دیا کرو)، اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے: ''**فيما سقت الأنهار و الغيم العشور وفيما سقي بالساقية نصف العشر**''[۴] (جو کھیتی دریاؤں اور بارش سے سیراب ہو اس میں عشر ہے اور جسے رہٹ کے ذریعہ سیراب کیا گیا ہو اس میں نصف عشر ہے)۔

(۱) الاختیار ۳/۵۹، ۶۴، الہدایہ ۴/۱۹، الشرح الصغیر ۲/۲۱۴ طبع الحلبی، الدسوقی ۳/۴۴۸، المہذب ۱/۳۷۷، المغنی ۵/۲۵۶، ۲۶۰، منتہی الإرادات ۲/۴۰۵، ۴۰۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/۲۶۷۔

(۳) سورۂ الانعام/۱۴۱۔

(۴) حدیث: ''فيما سقت الأنهار و الغيم......'' کی روایت مسلم (۲/۶۷۵ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

اور کھیتیوں میں زکاۃ کی فرضیت کا سبب ایسی زمین ہے جس میں حقیقی پیداوار کے ساتھ اضافہ ہو، لہذا اگر زمین سے کوئی پیداوار نہ ہو تو زکاۃ واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ پیداوار کا ایک حصہ واجب ہوتا ہے، اور جب پیداوار ہی نہ ہو تو پیداوار کے ایک حصہ کو واجب کرنا محال ہے، اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ زمین سے پیدا ہونے والی چیز وہ ہو جس کی کاشت سے زمین کی آمدنی کا قصد کیا گیا ہو، اور عادتاً اس کے ذریعہ زمین سے منفعت حاصل کی جاتی ہو، لہذا لکڑی اور گھاس میں عشر نہیں ہے، اس لئے کہ ان چیزوں سے زمین میں افزائش نہیں ہوتی ہے اور عام طور پر ان کے ذریعہ زمین سے منفعت حاصل نہیں کی جاتی ہے، اس لئے کہ زمین ان سے بڑھتی نہیں ہے، بلکہ خراب ہوتی ہے، لہذا وہ زمین کی بڑھوتری نہیں ہوئی[۱]۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''زکاۃ''۔

(۱) البدائع ۲/۵۸، ۵۹، الکافی لابن عبد البر ۱/۳۰۴، ۳۰۷، ۳۰۸، المہذب ۱/۱۶۰، ۱۶۳، المغنی ۲/۶۹۰، ۶۹۱۔

ریق

دیکھئے: ''صوم''، ''سؤر''۔

زاغ

دیکھئے: ''أطعمۃ''۔

زبل

تعریف:

۱ - زبل کا معنی لغت میں سرقین (گوبر) ہے اور یہ دونوں جانور کا وہ فضلہ ہیں جو دبر سے خارج ہوتے ہیں اور مزبلۃ گوبر کے پھینکنے اور اس کے رکھنے کی جگہ کو کہتے ہیں، اس کی جمع مزابل ہے[۱]۔

فقہاء اس لفظ کو اسی لغوی معنی میں استعمال کرتے ہیں[۲]۔

اور حصکفی اور بہوتی نے سرقین کی تفسیر زبل (گوبر) سے کی ہے اور ''الشرنبلالیہ'' میں ہے: وہ انسان کے علاوہ دیگر حیوان کا فضلہ ہے[۳]۔

اور سرقین کی اصل ''سرکین'' کاف کے ساتھ ہے، پس اسے عربی بنانے میں کاف کو جیم اور قاف سے بدل کر سرجین اور سرقین کہا جاتا ہے اور روث اور سرقین دونوں مترادف الفاظ ہیں، اور اصمعی سے منقول ہے کہ سرقین روث ہے[۴] اور ابن عابدین نے نقل کیا ہے کہ سرقین انسان کے علاوہ دیگر تمام حیوانات کا فضلہ ہے۔

اور زبل (گوبر)، روث (لید)، خثی (گائے کے گوبر)، بعر (اونٹ کی مینگنی)، خرء (پرندے کی بیٹ)، نجو (پاخانہ) اور عذرۃ (پاخانہ) میں سے ہر ایک سے مختلف ہے۔

---

(۱) تاج العروس، لسان العرب، القاموس المحیط مادہ: ''زبل''۔

(۲) کشاف القناع ۱۵۶/۳، مدونہ ۱۶۰/۴۔

(۳) ابن عابدین ۲۴۶/۵، کشاف القناع ۱۵۶/۳۔

(۴) القاموس المحیط ومتن اللغہ مادہ: ''سرق''، المصباح المنیر مادہ: ''سرج''، کشاف القناع ۱۵۶/۳۔

پس روث: گھوڑے، خچر اور گدھے کے لئے، خثی: گائے اور ہاتھی کے لئے، بعر: اونٹ اور بکری کے لئے، ذرق: پرندوں کے لئے، نجو: کتے کے لئے، عذرۃ: انسان کے لئے، خرء: پرندے، کتے، چوہے اور انسان کے لئے استعمال ہوتے ہیں [۱]۔

اور کبھی ان الفاظ میں سے بعض کو بعض کی جگہ توسعا استعمال کیا جاتا ہے۔

طہارت اور نجاست کے لحاظ سے گوبر کا حکم:

فقہاء کا اس کی طہارت کے حکم کے سلسلے میں اختلاف ہے، اس کی تفصیل "روث" کی اصطلاح میں ہے۔

گوبر پھینکنے کی جگہ میں نماز:

۲- حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر گوبر پھینکنے کی جگہ میں نجاست نہ ہو تو اس میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک گوبر پھینکنے کی جگہ میں نماز جائز ہے جبکہ وہ نجاست سے مامون ہو (اس طور پر کہ اسے اس کی طہارت کا یقین ہو یا ظن غالب ہو)، لیکن اگر اس کی نجاست یقینی ہو یا اس کا ظن غالب ہو تو پھر اس میں نماز جائز نہیں ہے، اور اگر نماز پڑھے تو ہر صورت میں لوٹائے گا، اور اگر اس کی نجاست میں شک ہو تو راجح قول کے مطابق اصل کو ظن غالب پر ترجیح دیتے ہوئے وقت کے اندر نماز کو لوٹائے گا اور یہ امام مالک کا قول ہے، اور ابن حبیب کہتے ہیں کہ ظن غالب کو اصل پر ترجیح دیتے ہوئے بہر صورت نماز کو لوٹائے گا۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ گوبر پھینکنے کی جگہ اگر چہ پاک ہو پھر بھی اس میں نماز صحیح نہیں ہے [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "صلاۃ"۔

گندگی لگے ہوئے کپڑے میں نماز:

۳- گندگیوں میں سے کچھ پاک ہیں جیسے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک ان پرندوں کی بیٹ جن کا گوشت حلال ہے، اور مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ان تمام جانوروں کا فضلہ جن کا گوشت حلال ہے، پس ان حضرات کے نزدیک اگر ان میں سے کچھ انسان کے بدن یا اس کے کپڑے کو لگ جائے تو وہ اس کو ناپاک نہیں کرے گا اور نہ ان کے نزدیک اس کی نماز فاسد ہوگی [۲]۔

لیکن ناپاک پاخانہ جیسے کہ ان جانوروں کا فضلہ جن کا گوشت حلال نہیں ہے، اور اسی طرح ان جانوروں کا فضلہ جن کا گوشت حلال ہے ان حضرات کے نزدیک جو ان کی نجاست کے قائل ہیں، اس میں درج ذیل تفصیل ہے:

حنفیہ فرماتے ہیں: نجاست غلیظہ نماز میں ایک درہم کے بقدر یا اس سے کم معاف ہے اور نجاست خفیفہ چوتھائی کپڑے کے بقدر اور اس سے کم معاف ہے اور ان دونوں کے درمیان فرق معلوم کرنے کے لئے دیکھئے: "نجاست"۔

پس اگر لید یا گائے کا گوبر کپڑے پر ایک درہم سے زیادہ لگ جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس میں نماز جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ اس سلسلے میں نص وارد ہے اور وہ نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "هذا رجس أو ركس" [۳] (یہ ناپاک ہے)، کوئی اور نص اس کے

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۴۷، الکلیات لابی البقاء ۲/ ۳۹۵، الشرح الصغیر ۱/ ۴۷، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۶، المغنی ۲/ ۸۸، تاج العروس مادہ: "سرج"۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۶۳، المجموع ۳/ ۱۵۸، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی علیہ ۱/ ۲۶۷، کشاف القناع ۱/ ۲۹۵۔

(۲) الاختیار ۱/ ۳۴، الدسوقی ۱/ ۵۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۹ کشاف القناع ۱/ ۱۹۴۔

(۳) حدیث: "هذا رجس أو ركس" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۵۶ طبع السلفیہ) نے صرف لفظ "رکس" کے ساتھ اور ابن ماجہ (۱/ ۱۱۴ طبع عیسی

معارض نہیں ہے، لہذا وہ نجاست غلیظہ میں شامل ہوگی اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کی نماز جائز ہوجائے گی جب تک کہ وہ نجاست زیادہ نہ ہو، یعنی چوتھائی کپڑے کو نہ پہنچے، اس لئے کہ اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے، لہذا اس کی نجاست میں تخفیف ثابت ہوگی، اور اس لئے کہ اس میں ضرورت ہے، کیونکہ راستہ اس سے خالی نہیں ہوتا ہے (۱)۔

اور وہ پرندے جن کا گوشت حلال نہیں ہے، جیسے کہ شکرہ اور باز اور چیل اگر ان کی بیٹ کپڑے پر لگ جائے اور ایک درہم کی مقدار سے زیادہ ہوتو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس میں نماز جائز ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ اڑتے ہوئے بیٹ کرتے ہیں اور اس سے بچنا مشکل ہے، لہذا ضرورت ثابت ہے اور امام محمد فرماتے ہیں: جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ تخفیف ضرورت کی بنیاد پر ہے اور یہاں پر ضرورت اس لئے نہیں ہے کہ وہ پرندے انسانوں کے ساتھ مل کر نہیں رہتے ہیں (۲)۔

گوبر کا جمع کرنا اور اس کا استعمال کرنا:

۴- پاک پاخانہ کا جمع کرنا اور کھیتی میں اور کسی چیز کے گرم کرنے اور روٹی وغیرہ پکانے میں اس کا استعمال جائز ہے، اور ناپاک پاخانہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ فرماتے ہیں: اس کا جمع کرنا اور کاشت کی افزائش اور روٹی وغیرہ پکانے میں اس کا استعمال جائز ہے۔

اسی طرح شافعیہ کے نزدیک پاخانہ سے فائدہ اٹھانا اور زراعت کے لئے اسے جمع کرنا جائز ہے، لیکن یہ ان کے نزدیک مکروہ ہے۔

وہ فرماتے ہیں: گوبر پر اگنے والی کھیتی نجس العین نہیں ہے، لیکن نجاست کے لگنے سے وہ ناپاک ہوجاتی ہے، پس اگر اسے دھودیا جائے تو پاک ہوجائے گی اور جب اس میں خوشے نکل آئیں تو اس سے نکلنے والے دانے پاک ہیں۔

اور مالکیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ ناپاک چیز سے انتفاع جائز نہیں ہے، لیکن ان حضرات نے اس سے کچھ چیزوں کو مستثنیٰ کیا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ کھیتی کی سینچائی کے پانی میں پاخانہ کو ملانا جائز ہے، لہذا وہ ان کے نزدیک جائز ہے، اور ان کے نزدیک قول معتمد یہ ہے کہ وہ روٹی جو ناپاک لید کی آگ پر پکائی گئی ہو پاک ہے، خواہ اس میں کچھ راکھ لگ جائے۔

اور پاخانہ کے استعمال کے سلسلے میں ہمیں حنابلہ کے یہاں کوئی تذکرہ نہیں ملا، لیکن انہوں نے صراحت کی ہے کہ ناپاک فضلہ کی بیع جائز نہیں ہے، جیسا کہ اگلے فقرہ میں آرہا ہے (۱)۔

گوبر کی بیع:

۵- حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ گوبر کی بیع جائز ہے، اس لئے کہ ہر زمانے میں تمام شہر والوں کا اس کی بیع پر اتفاق رہا ہے، کسی نے اس پر نکیر نہیں کی، اور اس لئے بھی کہ اس سے انتفاع جائز ہے، اس لئے تمام چیزوں کی طرح اسے فروخت کرنا بھی جائز ہوگا۔

اور ابن عرفہ نے گوبر کی بیع کے سلسلے میں مالکیہ کے تین اقوال ذکر کئے ہیں:

الف- ممانعت، یہ ابن القاسم کا امام مالک کے نزدیک آدمی کے پاخانے کے ممنوع ہونے پر گوبر کا قیاس ہے۔

= الحلبی) نے لفظ ''رجس'' کے ساتھ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۱) العنایہ علی الہدایہ ۱/ ۲۴۲، فتح القدیر مع الہدایہ ۱/ ۱۴۳۔

(۲) دونوں سابقہ حوالہ، الہدایہ مع فتح القدیر ۱/ ۱۴۴۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۳۳، الہدایہ ۸/ ۱۲۲، ابن عابدین ۵/ ۲۴۶، أسنی المطالب ۲/ ۹، الروضہ ۱/ ۱۷، نہایۃ المحتاج ۱/ ۸۷، ۳/ ۳۸۲، الدسوقی ۱/ ۵۷، ۶۰، کشاف القناع ۳/ ۱۵۶، المغنی ۴/ ۲۸۳۔

ب- جواز، یہ ابن القاسم کا ایک قول ہے۔

ج- ضرورت کی بنیاد پر جواز، یہ اشہب کا قول ہے، اور ''المدونہ'' کے ظاہر اور ابوالحسن کے فہم کی بنیاد پر کراہت کا اضافہ کیا جائے گا۔

اسی کے ساتھ یہ بات ملحوظ رہے کہ مالکیہ کے نزدیک عمل اس پر ہے کہ گوبر کی بیع ضرورتاً ہے، انسان کے پاخانہ کی بیع جائز نہیں[1]۔

حطاب کہتے ہیں: جان لو کہ ممانعت کا قول ہی نجاستوں کی بیع کے ممنوع ہونے کے سلسلے میں اصل مذہب کے مطابق ہے اور جواز کا قول ضرورت کی رعایت کی بنیاد پر ہے۔

اور جو لوگ کراہت کے قائل ہیں ان کے نزدیک دونوں معاملے باہم متعارض ہیں اور ان کی رائے یہ ہے کہ اس کی قیمت لینا مکارم اخلاق میں سے نہیں ہے۔

اور دوسرے قول کے قائلین کی رائے یہ ہے کہ جواز کی علت اضطرار ہے، لہذا اضطرار کا پایا جانا اس علت کے تحقق کے لئے ضروری ہے[2]۔

اور شافعیہ کہتے ہیں: حلال اور حرام چوپایوں کے پاخانوں کی بیع باطل ہے اور اس کی قیمت حرام ہے، ان حضرات نے حضرت ابن عباسؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: **"إن الله إذا حرم على قوم شيئا حرم عليهم ثمنه"**[3] (بے شک جب اللہ تعالی کسی قوم پر کسی چیز کو حرام کرتا ہے تو وہ ان پر اس کی قیمت کو بھی حرام کر دیتا ہے)، اور اس لئے بھی کہ جانوروں کا پاخانہ نجس العین ہے، لہذا انسان کے پاخانہ کی طرح اس کی بیع بھی جائز نہ ہوگی[1]۔

اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ ناپاک پاخانہ کی بیع صحیح نہیں ہے، بخلاف اس کے جو اس میں سے پاک ہے، جیسے کہ کبوتر اور مویشی جانوروں کا پاخانہ[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''نجاست'' اور ''بیع منہی عنہ''۔

---

(۱) الفتاوی الخانیہ بہامش الہندیہ ۲/ ۱۳۳، نتائج الأفکار ۸/ ۱۲۲، المجموع ۹/ ۲۳۰، الدسوقی ۳/ ۱۰، الحطاب ۴/ ۲۶۰۔

(۲) الحطاب ۴/ ۲۶۱۔

(۳) حدیث: "إن الله إذا حرم على قوم......" کی روایت احمد (۴/ ۳۴۷ طبع دار المعارف) نے کی ہے اور احمد شاکر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

---

(۱) المجموع ۹/ ۲۳۰، ۲۳۱۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۵۶، الشرح الکبیر بذیل المغنی ۴/ ۱۴۔

زبور

تعریف:

۱- زبور: زبر سے فعول کے وزن پر ہے، جس کا معنی لکھنا ہے، یہ مزبور (اسم مفعول) کے معنی میں ہے، یعنی لکھا ہوا اور اس کی جمع: زبر ہے۔

اور ''زبور'' حضرت داؤد علیہ الصلاۃ والسلام کی کتاب ہے، جیسا کہ ''توراۃ'' حضرت موسیٰ پر نازل کی گئی کتاب ہے اور ''انجیل'' حضرت عیسیٰ پر نازل کی گئی کتاب ہے، اور قرآن حضرت محمد ﷺ پر نازل کیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''وَ آتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا''[۱] (اور ہم نے داؤد کو ایک صحیفہ دیا تھا)، اور اس میں ایک سو پچاس سورتیں تھیں، نہ اس میں کوئی حکم تھا اور نہ حلال وحرام، بلکہ اس میں حکمتیں تھیں، مواعظ تھے اور اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا اور بزرگی کا بیان تھا، جیسا کہ قرطبی نے کہا ہے[۲]۔

اجمالی حکم:

اول- بے وضو زبور کو چھونا:

۲- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بے وضو شخص کے لئے قرآن کو چھونا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ

(۱) سورۂ نساء/ ۱۶۳۔

(۲) المصباح المنیر ولسان العرب مادہ: ''زبر''، اور تفسیر القرطبی ۶/۱۷، تفسیر الآلوسی ۶/۱۷ اور فخر الرازی ۱۱/۱۰۹۔

الْمُطَهَّرُونَ''[۱] (جسے کوئی ہاتھ نہیں لگاتا بجز پاکوں) اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''لا يمس القرآن إلا طاهر''[۲] (قرآن کو صرف پاک آدمی چھوئے)۔

اور بعض فقہاء نے ایسی کتب تفسیر کو اسی حکم میں شامل کیا ہے، جن کا زیادہ حصہ قرآن ہو[۳]۔ دیکھئے: ''مصحف''۔

لیکن دوسری آسمانی کتابیں مثلاً توریت، انجیل اور زبور کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ توریت، انجیل اور زبور کو چھونا مکروہ نہیں ہے، اور حنابلہ نے حضرت ابراہیم، حضرت موسیٰ اور حضرت شیث علیہم السلام کے صحیفوں کا بھی اضافہ کیا ہے، اگر وہ موجود ہوں، اس لئے کہ وہ قرآن نہیں ہیں اور شرعی نص تو صرف قرآن کے بارے میں وارد ہے[۴]۔

اور شافعیہ کہتے ہیں: اگر وہ یہ گمان کرے کہ توریت وغیرہ میں غیر محرف حصہ ہے تو اس کو چھونا مکروہ ہوگا، اور اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اس کا محرف حصہ (جو زیادہ ہے) ان کے نزدیک اس کو چھونا مکروہ نہیں ہے[۵]۔

(۱) سورۂ واقعہ/ ۷۹۔

(۲) حدیث: ''لا يمس القرآن إلا طاهر'' کی روایت دارقطنی (۱/ ۱۲۲ طبع دار المحاسن) نے عمر بن حزم کی حدیث سے کی ہے اور اس کی اسناد میں ضعف ہے اور اس کی روایت دوسرے صحابہ کی حدیث سے بھی کی گئی ہے، جیسا کہ ابن حجر کی التلخیص (۱/ ۱۳۱، ۱۳۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے، اس کی رو سے یہ حدیث صحیح ہے، اور امام احمدؒ نے اسے صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ مسائل اسحاق المروزی/ ص ۵ میں ہے۔

(۳) البدائع ۱/ ۳۳، حاشیہ ابن عابدین علی الدر ۱/ ۱۱۸، ۱۱۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱، مغنی المحتاج ۱/ ۳۷، کشاف القناع ۱/ ۱۳۴، ۱۳۵۔

(۴) الحطاب ۱/ ۳۰۴، کشاف القناع ۱/ ۱۳۵۔

(۵) مغنی المحتاج ۱/ ۳۷۔

دوم- زبور پر ایمان لانے کا وجوب:

۳- انبیاء علیہم السلام کو ان کے رب کی طرف سے جو کچھ دیا گیا، بغیر کسی تفریق کے اس پر ایمان لانا واجب ہے، اور زبور وہ کتاب ہے جو داؤد علیہ الصلاۃ والسلام پر نازل ہوئی ہے، جیسا کہ پہلے گزرا، لہذا اس پر ایمان لانا واجب ہے، اسی طرح ان تمام کتابوں اور صحیفوں پر ایمان لانا واجب ہے جو تمام انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام پر نازل ہوئے ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "قُوْلُوْا اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَا اُنْزِلَ اِلَيْنَا وَمَا اُنْزِلَ اِلٰى اِبْرَاهِيْمَ وَاِسْمَاعِيْلَ وَاِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ وَالْاَسْبَاطِ وَمَا اُوْتِيَ مُوْسٰى وَعِيْسٰى وَمَا اُوْتِيَ النَّبِيُّوْنَ مِنْ رَّبِّهِمْ لَانُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهٗ مُسْلِمُوْنَ"[۱] (کہہ دو کہ ہم تو ایمان رکھتے ہیں اللہ پر اور اس پر جو ہم پر اتارا گیا اور جو ابراہیم اور اسماعیل اور اسحاق اور یعقوب اور اولاد (یعقوب) پر اتار گیا اور جو موسی اور عیسی کو دیا گیا اور اس پر جو دوسرے انبیاء کو ان کے پروردگار کی طرف سے دیا گیا اور ہم ان میں سے کسی کے درمیان فرق نہیں کرتے اور ہم اللہ ہی کے حکم بردار ہیں)۔ یعنی ہم ان کے درمیان تفریق نہیں کرتے کہ بعض انبیاء پر ایمان لائیں اور بعض کا انکار کردیں، جیسا کہ یہود و نصاری نے کیا، بلکہ ہم ان سب کے بارے میں یہ شہادت دیتے ہیں کہ وہ اللہ کے رسول اور اس کے نبی تھے جنہیں حق اور ہدایت کے ساتھ بھیجا گیا۔

زبور اور قرآن کریم سے قبل نازل ہونے والی تمام کتابوں پر جو ایمان لانا واجب ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ان پر اس حال میں ایمان لایا جائے جس حال میں وہ تحریف سے پہلے نازل ہوئی تھیں[۲]۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۳۶۔

(۲) القرطبی ۲/ ۱۴۱، الرازی ۲/ ۹۳، الطبری ۳/ ۱۱۰۔

زخرفہ

تعریف:

۱- زخرفہ کا لغوی معنی زینت اور کسی چیز کا کمال حسن ہے اور زخرف دراصل سونا ہے، پھر ہر زینت کو زخرف کہا جانے لگا۔

اور مزخرف کا معنی مزین ہے، اور بولتے ہیں: "تزخرف الرجل" جبکہ وہ زیب و زینت اختیار کرے، اور "زخرف البیت" کا معنی ہے: اس نے گھر کو مزین اور آراستہ کیا، اور اسی مفہوم میں اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "وَلِبُيُوْتِهِمْ أَبْوَابًا وَّ سُرُرًا عَلَيْهَا يَتَّكِئُوْنَ وَ زُخْرُفًا"[۱] (اور ان کے مکانوں کے دروازے (تک بھی) اور وہ تخت بھی جس پر یہ تکیہ لگا کر بیٹھتے ہیں اور سونے کی بھی (یہ چیزیں کر دیتے)۔

ہر وہ چیز جسے آراستہ اور مزین کیا جائے وہ زخرف ہے اور "زخرف القول" کا معنی ہے: سنوارا ہوا کلام[۲]۔

اس کا اصطلاحی معنی بھی لغوی معنی کی طرح ہے۔

متعلقہ الفاظ:

تزویق:

۲- زوق کا لغوی معنی زینت ہے، اور اس کی اصل زاووق (پارہ) ہے، اور مزوق وہ ہے جس سے کسی چیز کو آراستہ کیا گیا ہو، پھر اس کا

(۱) سورۂ زخرف/ ۳۴، ۳۵۔

(۲) لسان العرب، غریب القرآن للأصفہانی مادہ: "زخرف"۔

استعمال کثرت سے ہونے لگا، یہاں تک کہ ہر اس چیز کا نام مزوق رکھا گیا جسے کسی بھی چیز سے آراستہ کیا گیا ہو اور "زوقت الكلام والكتاب" اس وقت بولتے ہیں جب اس کو عمدہ بنایا جائے اور ٹھیک کیا جائے[1] اور حدیث میں ہے: "إنه ليس لي أو لنبي أن يدخل بيتا مزوقا"[2] (بے شک میری یا کسی بھی نبی کی یہ شان نہیں ہے کہ وہ کسی آراستہ کئے ہوئے گھر میں داخل ہو)، یعنی مزین گھر میں۔

شرعی حکم:

مساجد کو آراستہ کرنا:

۳- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مسجد کو سونا یا چاندی یا نقش ونگار یا رنگ یا کتابت کے ذریعہ یا اس کے علاوہ کسی اور طریقے سے مزین کرنا جو نمازی کو اس کی نماز سے غافل کردے مکروہ ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے اس سے منع فرمایا ہے۔

چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "ماأمرت بتشييد المساجد"[3] (مجھے مساجد کو مزین کرنے کا حکم نہیں دیا گیا ہے) اور تشیید کا معنی گچ کے ذریعہ پلاسٹر کرنا ہے، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "تم لوگ مسجدوں کو اسی طرح سنوارو گے جس طرح یہود ونصاری نے سنوارا ہے"۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "زوق"۔

(۲) حدیث: "إنه ليس لي أولنبي أن يدخل بيتا مزوقا" کی روایت ابوداؤد (۴/۱۳۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور احمد (۲۲۱/۵، طبع المیمنیہ) نے حضرت سفینہؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۳) حدیث: "ما أمرت بتشييد المساجد" کی روایت ابوداؤد (۱/۳۱۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حبان (الإحسان ۳/۷۰ طبع دارالکتب العلمیہ) نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

اور حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: "لاتقوم الساعة حتى يتباهى الناس في المساجد"[1] (قیامت اس وقت تک قائم نہیں ہوگی جب تک کہ لوگ مساجد کے بارے میں ایک دوسرے پر فخر نہ کریں)۔

اور بخاری نے اپنی صحیح میں یہ روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک مسجد کی تعمیر کا حکم دیا اور فرمایا: "أكن الناس من المطر، وإياک أن تحمر أو تصفر فتفتن الناس"[2] (لوگوں کو بارش سے بچاؤ، اور مسجد کو سرخ یا زرد کرنے سے پرہیز کرو، تاکہ لوگوں کو فتنے میں مبتلا نہ کرو)۔

اور حضرت ابوالدرداءؓ نے فرمایا: "جب تم اپنے مصاحف (قرآن) کو مزین کروگے اور اپنی مساجد کو آراستہ کروگے تو تم پر بربادی آئے گی۔"

اور اس لئے کہ یہ چیز نمازی کو اس کی نماز سے غافل کرتی ہے، وہ اس کی طرف دیکھتا ہے تو اس کے خشوع میں خلل واقع ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ قیامت کی علامتوں میں سے ہے۔

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ وقف کے مال سے مسجد کو مزین کرنا یا اس میں نقش ونگار بنانا جائز نہیں ہے، اور ایسا کرنے والا اس کا ضامن ہوگا اور قیمت کا تاوان اس پر عائد کیا جائے گا، اس لئے کہ اس سے منع کیا گیا ہے اور اس میں کوئی مصلحت بھی نہیں ہے، اور وہ تعمیر بھی نہیں ہے، حنفیہ فرماتے ہیں: الا یہ کہ جب ظالموں کی لالچ کا اندیشہ ہو، مثلاً یہ کہ اس کے پاس مسجد کے اموال جمع ہوجائیں اور مسجد میں تعمیر کی

(۱) حدیث: "لا تقوم الساعة حتى يتباهى الناس في المساجد" کی روایت ابوداؤد (۱/۳۱۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حبان (الإحسان ۳/۷۰ طبع دارالکتب العلمیہ) نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) قول عمرؓ: "اكن الناس من المطر" کی تعلیق بخاری (الفتح ۱/۵۳۹ طبع السلفیہ) میں کی ہے۔

ضرورت نہ ہوتو اسے مزین کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح اگر تزیین وآرائش عمارت کی مضبوطی کے لئے ہو یا وقف کرنے والے نے اس طرح کا کام کیا ہوتو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ ان حضرات کا قول ہے کہ وقف کو اسی طرح آباد رکھا جائے گا جیسا کہ وہ پہلے تھا تو اسی طرح اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

۴- اور بعض فقہاء کا مذہب ہے جن میں سے حنابلہ ہیں اور شافعیہ کے دو اقوال میں سے ایک قول یہ ہے کہ مسجد کو سونا یا چاندی سے آراستہ کرنا حرام ہے اور تمام منکرات کی طرح اس کا ازالہ واجب ہے، اس لئے کہ وہ اسراف ہے اور فقراء کی دل شکنی کا سبب بنتا ہے، اسی طرح اس کی چھت یا دیوار پر سونے یا چاندی کا پانی چڑھانا حرام ہے اور اگر آگ پر اس کو پگھلانے سے کچھ نکل سکتا ہوتو اس کا ازالہ واجب ہے، اور اگر آگ پر پگھلانے سے اس میں سے کچھ جمع نہ ہوسکے تو ایسی صورت میں اسے اس کو باقی رکھنے کا حق ہے، اس لئے کہ مالیت نہیں ہے، لہذا اسے تلف کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، اور اس لئے کہ یہ روایت ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز جب خلیفہ منتخب ہوئے تو دمشق کی مسجد میں جو سونے کا پانی چڑھایا گیا تھا اس کو انہوں نے جمع کرنے کا ارادہ کیا تو ان سے کہا گیا کہ اس سے کچھ بھی جمع نہ ہوسکے گا تو انہوں نے اسے چھوڑ دیا، اور اسلام میں سب سے پہلے جس نے کعبہ پر سونے کا پانی چڑھایا اور اسے مزین کیا اور مساجد کو مزین کیا وہ ولید بن عبدالملک ہیں، اسی بنا پر بہت سے علماء نے اسے بدعت مکروہہ کی اقسام میں سے شمار کیا ہے۔

اور شافعیہ میں سے بعض فقہاء کا مذہب اور حنفیہ کا ایک قول یہ ہے کہ مسجد کو سونا یا چاندی یا نقش ونگار یا رنگ یا کتابت کے ذریعہ یا اس کے علاوہ کسی اور طرح سے مزین کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ اس میں مسجد کی تعظیم ہے اور اسلامی شعائر کو زندہ کرنا ہے۔

اور راجح قول کی رو سے حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مسجد کو گچ یا سونے کے پانی یا ان دونوں جیسی قیمتی چیزوں سے مزین کرنے یا نقش ونگار بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے، جب تک کہ یہ محراب یا قبلہ کی دیوار میں نہ ہو، اس لئے کہ یہ نمازی کے قلب کو مشغول رکھتا ہے اور اسی طرح جو دائیں یا بائیں کی دایوار میں نہ ہو، اس لئے کہ یہ بھی اس سے قریب والے نمازی کو غافل کرتا ہے، بہرحال مسجد کے ان مقامات کو مزین کرنا ان کے نزدیک بھی مکروہ ہے (۱)۔

تفصیلات ''مساجد''، ''وقف'' اور ''ذہب'' کی اصطلاح میں ہیں۔

ب- قرآن کو مزین کرنا:

۵- جمہور فقہاء: حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ قرآن کی تعظیم اور دین کے اعزاز کی خاطر مصاحف کو سونا چاندی وغیرہ سے مزین کرنا جائز ہے۔

ان حضرات کا اتفاق ہے کہ مصحف کے علاوہ دوسری علمی کتابوں کو سونے سے مزین کرنا حرام ہے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ قرآن کو سونے یا چاندی سے مزین کرنا مکروہ ہے کہ اس صورت میں نقدین (سونا چاندی) کی تنگی ہے، اور اسے سونا یا چاندی سے لکھنا حرام ہے، اور اسے کھرچنے کا حکم دیا جائے گا، پس اگر اس میں سے کچھ جمع ہوجائے جس سے مال حاصل ہوتو اگر وہ نصاب کو پہنچ جائے، یا دوسرا مال اس میں ملانے کی وجہ سے وہ نصاب

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۴۲، ۵/ ۲۴۷، ۱/ ۶۷۳، إعلام الساجد بأحكام المساجد للزرکشی رص ۳۳۵/ ۳۳۷، مغنی المحتاج ۱/ ۲۹، ۲/ ۳۸۱، ۳۹۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۶۰، کشاف القناع ۲/ ۲۳۸، ۲/ ۳۶۶، الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۹۳، القلیوبی ۳/ ۱۰۸، مطالب اولی النہی ۲/ ۲۵۵، ۴/ ۲۹۹، قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام ۲/ ۱۷۳، المجموع ۶/ ۴۲۔

کو پہنچ جائے تو وہ اس کی زکاۃ ادا کرے گا، ابوالخطاب کہتے ہیں: اگر وہ نصاب کو پہنچ جائے تو اس کی زکاۃ ادا کرے گا، اور اسے اس کو کھرچ کرلے لینے کا حق ہے۔

ایک قول کی رو سے شافعیہ کا یہی مذہب ہے، اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ عورت اور بچے کے لئے اسے سونے سے مزین کرنا جائز ہے، بخلاف مرد کے کہ اس کے لئے جائز نہیں ہے اور چاندی سے اس کو مزین کرنا مرد یا عورت کے لئے جائز ہے اور ایک قول یہ ہے کہ مصحف کو سونے سے مزین کرنا جائز نہیں ہے، نہ مرد کے لئے اور نہ عورت کے لئے [1]۔

تفصیلات ''مصحف'' اور ''ذہب'' کی اصطلاح میں ہیں۔

ج-گھروں کو مزین کرنا:

۶-جمہور کا مذہب یہ ہے کہ گھروں اور دوکانوں کو سونے یا چاندی سے مزین کرنا حرام ہے، لیکن ان دونوں کے علاوہ دوسری چیزوں سے مزین کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، جب تک کہ وہ حد اسراف کو نہ پہنچے، اسی طرح چھت، چہار دیواری اور دیوار کو ملمع کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اس میں اسراف، تکبر اور فقیروں کی دل شکنی ہے۔

اس کو دور کرنا واجب ہے، اس لئے کہ وہ منکرات میں سے ایک منکر ہے، اسی طرح اگر وہ خود یا دوسرے مال کو ملانے سے نصاب کو پہنچ جائے تو اس کی زکاۃ واجب ہوگی، اور اگر اس کو آگ دکھانے سے کچھ جمع نہ ہو تو پھر اسے اس کو باقی رکھنے کا حق ہے اور مالیت نہ ہونے کی وجہ سے اس میں زکاۃ واجب نہیں ہے [2]۔

دیکھئے: ''نقش'' کی اصطلاح۔

۷-اسی کے ساتھ یہ بات ملحوظ رہے کہ سونے اور چاندی کے علاوہ سے کپڑوں، لکڑی اور ان کے علاوہ دیگر سامانوں کو مزین کرنا جائز ہے، جب تک کہ وہ اسراف کے درجے کو نہ پہنچے۔

زرافہ

دیکھئے: ''أطعمۃ''۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۴۷، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۴، مغنی المحتاج ۱/ ۳۷۳، المجموع للإمام النووی ۶/ ۴۳، کشاف القناع ۱/ ۱۳۶، ۱۳۷، الآداب الشرعیہ ۲/ ۳۴۳، القلیوبی ۲/ ۲۵۔

(۲) المجموع للإمام النووی ۶/ ۴۳، کشاف القناع ۲/ ۲۳۸، روضۃ الطالبین

= ۱/ ۴۴، مواہب الجلیل ۱/ ۱۳۰۔

زرع

تعریف:

۱ - زرع کا اطلاق لغت میں اس پودے پر ہوتا ہے جسے بیج سے اگایا جائے، یہ مصدر کے ذریعہ نام رکھنے کے قبیل سے ہے، اور اسی معنی میں کہا جاتا ہے: "حصدت الزرع" یعنی میں نے کھیتی کاٹی، اور اس کی جمع زروع ہے۔

اور بعض اہل لغت نے کہا کہ زرع اس وقت کہا جائے گا جبکہ وہ تروتازہ ہو۔

اور اس کا اکثر استعمال گندم اور جو کے لئے ہوتا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ زرع: ہر وہ پودا ہے جسے جوت کر لگایا جائے، اور ایک قول یہ ہے کہ زرع کا معنی بیج ڈالنا ہے[1]۔

اور اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی ہی کی طرح ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-غرس:

۲ - " غرس: غَرَسَ" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "غرست الشجرۃ غرسا" (میں نے درخت لگایا)، پس درخت کو مغروس، غرس اور غراس کہا جاتا ہے۔

غرس اور زرع کے درمیان فرق یہ ہے کہ غرس درخت کے ساتھ خاص ہے۔

کاشت سے متعلق احکام:

مردہ زمین کو آباد کرنا:

۳ - فقہاء کے درمیان اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ زمین کو جن چیزوں سے آباد کیا جاتا ہے ان میں سے اس میں کاشت کرنا یا اس میں درخت لگانا ہے، اور "احیاء الموات" کی اصطلاح (۲/......) کے ذیل میں یہ بات گذر چکی ہے

کھیتیوں کی زکاۃ:

۴ - امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مجموعی لحاظ سے کھیتیوں میں زکاۃ واجب ہے۔

اس کی تفصیل "زکاۃ" کی اصطلاح میں ہے۔

کھیتیوں کی بیع:

۵ - اگر کوئی شخص زمین فروخت کرے اور اسے مطلق رکھے تو اس میں جو کھیتی لگی ہے وہ اس بیع میں داخل ہو جائے گی، خواہ وہ کھیتی پختہ ہو چکی ہو اور آفت سے مامون ہو گئی ہو یا نہیں، اس لئے کہ کھیتی زمین کے تابع ہے، اور اگر تنہا کھیتی کی بیع کی جائے تو سخت ہو جانے کے بعد ہی بیع جائز ہوگی، تاکہ آفت سے مامون ہو جائے۔

اور اگر کھیتی کو فروخت کرے تو زمین اس میں داخل نہ ہوگی، اور زمین کو فروخت کرنا اور اس میں جو کاشت ہے اس کو مستثنیٰ کرنا جائز ہے۔

اس کی تفصیل "بیع" میں ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

بیع محاقلہ:

٦- محاقلہ: یہ ہے کہ اپنے خوشہ میں موجود گندم کو اندازہ میں اسی کے برابر دوسرے گندم کے عوض فروخت کیا جائے۔

فقہاء کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بیع محاقلہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ وہ حنفیہ کے نزدیک فاسد اور جمہور کے نزدیک باطل ہے، اس کی تفصیل ''بیع'' (۹/............) میں ہے۔

زمین میں پوشیدہ چیز کی بیع:

٧- وہ کھیتی جو زمین میں پوشیدہ ہو، جیسے پیاز اور لہسن وغیرہ انہیں اکھاڑنے سے قبل ان کی بیع کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ ناجائز ہے اور حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ ایک شرط کے ساتھ جائز ہے، اس کی تفصیل اصطلاح: ''جہالت'' (۹/............) میں گذر چکی ہے۔

کھیتی کو تلف کرنا:

٨- چوپائے جن کھیتیوں کو رات میں تلف کریں اور جن کھیتیوں کو دن میں تلف کریں فقہاء نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ تلف کرنا اگر رات میں ہو تو چوپائے کا مالک ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس کا فعل مالک کی طرف منسوب ہوگا۔

لیکن اگر تلف کرنا دن میں واقع ہو اور چوپائے تنہا ہوں تو جمہور کے نزدیک ان کے مالک پر ضمان نہیں ہے، اس لئے کہ عمومی رواج پر یہ ہے کہ دن میں کھیتی کی حفاظت اس کا مالک کرتا ہے، اس سلسلے میں گفتگو، اصطلاح ''اِتلاف'' (۱/......) میں گزر چکی ہے۔

زعامہ

دیکھئے: ''اِمارت''، ''اِمامت''، ''خلافت''، ''کفالت''۔

زعفران

تعریف:

۱ - زعفران سوسن کی جنس کا ایک نہایت خوش نما پودا ہے، اس کی کئی قسمیں ہیں: خشکی کی قسم اور موسم گرما والی قسم جو طبی مقاصد کے لئے ہوتی ہے اور مشہور ہے۔

زعفرت الثوب: میں نے کپڑے کو زعفرانی رنگ میں رنگ دیا، ایسے کپڑے کو مزعفر کہتے ہیں [۱]۔

زعفران کے استعمال کا اجمالی حکم:

الف-اس پانی کا حکم جس میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو جیسے زعفران:

۲ - ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جس پانی میں زعفران مل گیا ہو یا اس کے علاوہ ایسی پاک چیزیں جو عام طور پر پانی سے جدا رہتی ہیں، اگر وہ اس کے تین اوصاف میں سے کسی ایک وصف کو بدل دے تو وہ پاک ہے۔

لیکن ان حضرات کا اس کے پاک کرنے والا ہونے میں اختلاف ہے، پس جمہور کا مذہب یہ ہے کہ وہ غیر مطہر ہے، اس لئے کہ وہ ماء مطلق میں داخل نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا" [۲] (پھر تم کو پانی نہ ملے تو تم پاک مٹی سے تیمّم کرلیا کرو)، پس پانی یہاں پر مطلق ہے، لیکن جس پانی میں کوئی چیز مل گئی ہو اس پانی کو اس چیز کی طرف منسوب کرتے ہیں، مثلاً کہا جاتا ہے: زعفران کا پانی یا ریحان کا پانی۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ مطہر ہے جب تک کہ یہ تبدیلی پکانے کی وجہ سے نہ ہو۔

لیکن وہ پانی جو کسی پاک چیز کے ساتھ ملا کر پکانے کی وجہ سے بدل گیا ہو تو ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نہ اس سے وضو کرنا جائز ہے اور نہ پاکی حاصل کرنا [۱] (دیکھئے: "میاہ")۔

ب-زعفران کا خضاب استعمال کرنا:

۳-زعفران کے ذریعہ خضاب کا استعمال مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابومالک اشجعی کی حدیث ہے، وہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: "کان خضابنا مع رسول الله ﷺ الورس و الزعفران" [۲] (رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ہمارا خضاب ورس (ایک قسم کی گھاس جس سے رنگائی کا کام لیتے ہیں) اور زعفران تھا)، اور حضرت ابوذر سے مرفوعا روایت ہے: "إن أحسن ما غيرتم به الشيب الحناء و الكتم" [۳] (تم لوگ

---

(۱) لسان العرب مادہ: "زعفر"۔

(۲) سورۂ نساء / ۴۳۔

---

(۱) الاختیار ۱/ ۱۴ طبع دار المعرفہ، المنتقی ۱/ ۵۹ طبع دار الکتاب العربی، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸ طبع دار الفکر، کشاف القناع ۱/ ۲۷ طبع عالم الکتب۔

(۲) حدیث: "کان خضابنا مع رسول الله ﷺ الورس و الزعفران" کی روایت امام احمد (۳/ ۴۷۲ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ہیثمی نے اسے مجمع الزوائد (۵/ ۱۵۹ طبع القدسی) میں نقل کیا ہے، اور فرمایا کہ اس کو احمد اور بزاز نے روایت کیا ہے اور اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں سوائے بکر بن عیسی کے اور وہ ثقہ ہیں۔

(۳) حدیث: "إن أحسن ما غيرتم به الشيب الحناء و الكتم" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۱۶، تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۲۳۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا حدیث حسن صحیح ہے۔

اپنے بال کی سفیدی کو جن چیزوں سے بدلتے ہو، ان میں سب سے اچھی چیز مہندی اور وسمہ ہے)، ابن عابدین کہتے ہیں کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ خضاب ان دونوں چیزوں تک محدود نہیں ہے، بلکہ ان دونوں کے علاوہ خضاب کی دوسری قسمیں بھی بہتر ہونے میں ان دونوں کے ساتھ شریک ہیں۔

اور حضرت ابوامامہ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "**خرج رسول الله ﷺ على شيخة من الأنصار بيض لحاهم فقال: يا معشر الأنصار حمروا و صفروا و خالفوا أهل الكتاب**"[1] (رسول اللہ ﷺ انصار کے کچھ بوڑھوں کے پاس سے گزرے جن کی داڑھیاں سفید تھیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: اے انصار کے لوگو! سرخ اور زرد خضاب استعمال کرو اور اہل کتاب کی مخالفت کرو)، اور زرد رنگ زعفرن کا اثر ہے۔

اور بچے کے سر کو زعفران اور خوشبو کے ذریعہ خضاب کرنا جائز ہے، اس پر ائمہ کا اتفاق ہے، (بعض فقہاء کہتے ہیں: اس سے مراد ایسی سیال خوشبو ہے جس میں زردی ہو) اور ابن حجر کہتے ہیں کہ خلوق ایک خوشبو ہے جو زعفران وغیرہ سے بنائی جاتی ہے[2]۔

اور حضرت بریدہؓ کی حدیث میں ہے، وہ فرماتے ہیں: "**كنا في الجاهلية إذا ولد لأحدنا غلام ذبح شاة و لطخ رأسه بدمها، فلما جاء الله بالإسلام كنا نذبح شاة و نحلق رأسه و نلطخه بزعفران**"[3] (زمانۂ جاہلیت میں ہمارا یہ حال تھا کہ جب ہم میں سے کسی کے گھر لڑکا پیدا ہوتا تو وہ ایک بکری ذبح کرتا اور اس کا خون بچے کے سر پر لگاتا، پھر جب اللہ کے فضل سے اسلام آیا تو ہم لوگ بکری ذبح کرتے، بچے کے سر کو مونڈتے اور اس پر زعفران لگاتے تھے)۔

مرد کا زعفران استعمال کرنا:

۴- دراصل عورت کے لئے زعفران کا استعمال جائز ہے، لیکن مرد کے بارے میں بیہقی نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں حلال مرد کو ہر حال میں اس بات سے روکتا ہوں کہ وہ زعفران کا استعمال کرے، اور اگر وہ زعفران کا استعمال کرے تو میں اسے حکم دیتا ہوں کہ وہ اسے دھوڈالے اور میں زرد رنگ میں رخصت دیتا ہوں، اس لئے کہ میں نے کسی کو نہیں پایا جو اس کے بارے میں نقل کرتا ہو، سوائے اس کے جو حضرت علیؓ نے فرمایا: "**نهاني ولا أقول نهاكم**"[1] (مجھ کو منع فرمایا، یہ نہیں کہتا ہوں کہ تم کو منع فرمایا)۔

حنفیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں: مردوں کے لئے زعفرانی رنگ میں اور زرد رنگ میں رنگے ہوئے کپڑوں کا پہننا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس سلسلے میں احادیث وارد ہیں[2]، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "**رأى رسول الله ﷺ عليّ ثوبين معصفرين، فقال: إن هذه من ثياب**

(۱) حدیث: "يا معشر الأنصار حمروا و صفروا" کی روایت احمد (۲۶۴/۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱۶۰/۵ طبع القدسی) میں نقل کیا ہے اور فرمایا: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں، سوائے قاسم کے اور وہ ثقہ ہیں، اور ان کے بارے میں کچھ کلام ہے جو مضر نہیں ہے۔

(۲) ابن عابدین ۲۷۱/۵، البجیرمی علی الخطیب ۲۹۱/۴، نہایۃ المحتاج ۱۴۱/۸، المصباح المنیر مادہ: "خلق"، الفتح ۳۳۳/۹۔

(۳) حدیث بریدہؓ: "كنا في الجاهلية إذا ولد لأحد نا غلام......" کی روایت ابوداؤد (۲۶۴/۳، تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲۳۸/۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور ذہبی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان سے موافقت کی ہے۔

(۱) حدیث علیؓ: "نهاني ولا أقول نهاكم" امام شافعی کا وہ مقالہ جسے بیہقی نے ان سے نقل کیا ہے، ابن حجر نے اسے الفتح (۳۰۶/۱۰ طبع السلفیہ) میں ذکر کیا ہے اور حدیث کی روایت بیہقی (۶۰/۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کی اصل صحیح مسلم وغیرہ میں مختلف مقامات میں ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳۳۲/۵، المغنی ۵۸۵/۱، شرح المؤطا ۲۷۰/۵۔

الكفار فلا تلبسها"[1] (رسول اللہ ﷺ نے میرے جسم پر زرد رنگ کے دو کپڑے دیکھے تو آپ ﷺ نے فرمایا: بے شک یہ کفار کے کپڑے ہیں، لہذا تم ان کو نہ پہنو)۔

ان حضرات نے نہ ممانعت کو کراہت پر محمول کیا ہے، تحریم پر نہیں، اور یہ مشہور ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ کا قول ہے: "**رأى النبي ﷺ على عبدالرحمن بن عوف أثر صفرة فقال: ماهذا؟ قال: إني تزوجت امرأة على وزن نواة من ذهب فقال: بارک الله لک، أولم ولو بشاة**"[2] (نبی ﷺ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ پر زردی کا اثر دیکھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہ کیا ہے؟ تو حضرت عبدالرحمٰن نے کہا: میں نے ایک عورت سے ایک گٹھلی کے برابر سونے پر شادی کرلی ہے تو آپ نے فرمایا: اللہ تمہیں مبارک کرے، ولیمہ کرو اگرچہ ایک بکری ہی ذبح کرکے ہو)۔

اور امام مالک سے مروی ہے کہ انہوں نے گھروں میں زعفرانی رنگ اور زرد رنگ کا کپڑا پہننے کی رخصت دی ہے اور مجلسوں اور بازاروں میں اسے مکروہ قرار دیا ہے۔

اور حضرت انسؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "**دخل رجل على النبى ﷺ وعليه أثر صفرة فكره ذلک، وقلما كان يواجه أحدا بشيء يكرهه، فلما قام قال: لو أمرتم هذا أن يترک هذه الصفرة**"[3] (ایک شخص نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اس حال میں کہ اس پر زردی کا اثر تھا تو آپ ﷺ نے اسے ناپسند فرمایا، اور آپ ﷺ کسی کے سامنے بہت کم ایسا اظہار کرتے جو اسے ناپسند ہوتو جب وہ شخص اٹھا تو آپ ﷺ نے صحابہ سے فرمایا کہ کیا اچھا ہوتا اگر تم لوگ اسے حکم دیتے کہ وہ اس زردی کو چھوڑ دے)۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان دونوں رنگ کے کپڑوں کو پہننا کراہت کی حد سے آگے نہیں بڑھتا، لہذا اگر وہ حرام ہوتا تو رسول اللہ ﷺ انہیں یہ حکم دیتے کہ وہ اسے دھوڈالیں اور آپ ﷺ انہیں نصیحت کرنے اور ان کی رہنمائی کرنے سے خاموش نہ رہتے۔

اسی کے ساتھ یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ کپڑے کو زعفران میں رنگنے سے زیادہ کراہت بدن کو زعفران سے رنگنے میں ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے: "**نهى النبي ﷺ أن يتزعفر الرجل**"[1] (نبی اکرم ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے کہ آدمی زعفران سے اپنے کو رنگے)۔

اور ابوداؤد میں حضرت عمارؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "**قدمت على أهلي ليلا و قد تشققت يداي، فخلقوني بالزعفران، فغدوت على النبي ﷺ فسلمت عليه فلم يرد عليّ ولم يرحب بي، وقال: اذهب فاغسل هذا عنک ثم قال: لا تحضر الملائكة جنازة الكافر بخير، ولا المتضمخ بالزعفران ولاالجنب**" [2] (میں رات کو اپنے

---

(۱) حدیث عبداللہ بن عمروؓ: "إن هذه من ثياب الكفار فلا تلبسها" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۴۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث انسؓ: "رأى النبي ﷺ على عبد الرحمن بن عوف أثر صفرة......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۲۲۱ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث انسؓ: "لو أمرتم هذا أن يترک الصفرة" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۰۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور ابن حجر نے (الفتح

= ۱۰/ ۳۰۴ طبع السّلفیہ) میں ذکر کیا ہے، اور انہوں نے اس کے ایک راوی کی کمزوری کا ذکر کیا ہے۔

(۱) حدیث: "نهى النبي ﷺ أن يتزعفر الرجل" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۰۴ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۶۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث عمارؓ: "قدمت على أهلي ليلا......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۰۲، ۴۰۳، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

گھر والوں کے پاس آیا اور حالت یہ تھی کہ میرے دونوں ہاتھ پھٹ گئے تھے تو گھر والوں نے مجھے زعفران لگا دیا، پھر میں صبح کے وقت رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور انہیں سلام کیا تو آپ ﷺ نے نہ میرے سلام کا جواب دیا اور نہ مجھے خوش آمدید کہا اور فرمایا: جاؤ اور اسے دھولو، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: بے شک فرشتے کافر کے جنازہ میں خیر کے ساتھ نہیں آتے ہیں اور نہ اس شخص کے پاس خیر لے کر آتے ہیں جو زعفران لگائے ہوئے ہو اور نہ جنبی کے پاس)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اَلبسہ''۔

د-زعفران کا کھانا:

۵-کثیر مقدار میں زعفران کا کھانا حرام ہے، اس لئے کہ وہ عقل کو زائل کرتا ہے، اور شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے اور انہوں نے اس کو ان جامد نشہ آور چیزوں میں شمار کیا ہے جو حرام ہیں، البتہ اس میں حد نہیں ہے، بلکہ اس میں تعزیر ہے۔

اور یہ اپنی ذات کے لحاظ سے پاک ہے، سیال نشہ آور چیزوں کا حکم اس کے برعکس ہے[1]۔

ھ-احرام کی حالت میں زعفران کا کھانا:

۶-محرم کے لئے خالص زعفران کا کھانا یا اس کا پینا ائمہ کے نزدیک بالاتفاق ممنوع ہے، اس لئے کہ وہ ایک قسم کی خوشبو ہے۔

لیکن اگر کسی کھانے میں پکانے سے قبل اسے ملا دیا جائے اور اس کے ساتھ اسے پکایا جائے تو اس شخص پر کوئی چیز واجب نہیں ہے، خواہ وہ تھوڑا ہو یا زیادہ، یہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ہے۔

اسی طرح حنفیہ کے نزدیک اگر اسے پکائے ہوئے کھانے میں

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/۱۰، الشرقاوی علی التحریر ۱/۱۱۹۔

پکانے کے بعد ملایا ہے تو بھی محرم پر اس کے کھانے کی صورت میں کچھ واجب نہیں ہے۔

لیکن اگر اسے بغیر پکے ہوئے کھانے میں ملایا تو اگر کھانا زیادہ ہو اور خوشبو نہ پائی جائے تو اس پر نہ کوئی جزا واجب ہے اور نہ فدیہ، ورنہ پاکیزہ خوشبو کے پائے جانے کی صورت میں ان کے نزدیک مکروہ ہوگا۔

اور اگر زعفران زیادہ ہو تو اس کے کھانے کی صورت میں دم واجب ہوگا، خواہ اس کی خوشبو ظاہر ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو، جیسے کہ زعفران کو نمک کے ساتھ ملا دینے کی صورت میں ہے۔

لیکن مالکیہ کے نزدیک ہر وہ کھانا جسے پکانے کے بعد اس میں زعفران ملایا گیا ہو تو تمام صورتوں میں محرم کے لئے اس کا کھانا ممنوع ہے اور اس میں فدیہ واجب ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اگر زعفران کو کسی مشروب کے ساتھ ملایا گیا تو اس میں جزا واجب ہوگی، خواہ زعفران کم ہو یا زیادہ۔

اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر زعفران کو کسی کھانے یا پینے والی چیز کے ساتھ ملایا گیا، اور اس کی خوشبو یا مزہ ظاہر نہ ہوا تو نہ وہ حرام ہے اور نہ اس میں فدیہ ہے، ورنہ وہ حرام ہوگا اور اس میں فدیہ ہوگا[1]۔

و-احرام کے دوران زعفران سے رنگے ہوئے کپڑے پہننے کا حکم:

۷-علماء کا اس پر اجماع ہے کہ محرم کے لئے ورس (تل کے مانند ایک قسم کی گھاس جس سے رنگائی کا کام لیتے ہیں) اور زعفران سے رنگے ہوئے کپڑے پہننا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ محرم کون سا کپڑا پہنے گا اس سلسلے میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا

(۱) بدائع الصنائع ۲/۱۹۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/۶۱، ۶۲، نہایۃ المحتاج ۳/۳۲۳، کشاف القناع ۲/۴۲۹، ۴۳۰، ۴۵۷۔

ارشاد ہے: "ولاتلبسوا من الثیاب شیئا مسه زعفران أو ورس"[1] (تم لوگ کوئی ایسا کپڑا نہ پہنو جسے زعفران یا ورس سے رنگا گیا ہو)۔

اور کپڑوں کے پہننے کی طرح اس بستر پر بیٹھنے کا بھی حکم ہے جو زعفران سے رنگا ہوا ہو یا جس میں زعفران کی خوشبو لگائی گئی ہو، اور محرم اپنے اوپر زعفرانی رنگ والا کپڑا نہیں رکھے گا، اور اگر اس کے جوتے میں زعفران یا خوشبو لگ جائے تو ضروری ہے کہ وہ جلدی سے اس کو اتار دے[2]۔

(دیکھئے: "ألبسہ"، فقرہ ۱۴، اور "احرام")۔

ی- احرام کی حالت میں زعفران کے ذریعہ علاج:

۸- علاج کے احکام کھانے کے احکام کی طرح ہیں، اور حنفیہ نے اس خوشبو کے بارے میں جو کھائی نہیں جاتی ہے، یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اسے بطور دوا کے استعمال کرنے والے پر تینوں کفارات میں سے ایک واجب ہے، وہ جسے چاہے ادا کرے، بشرطیکہ محرم کسی ضرورت یا عذر کی وجہ سے اس کو استعمال کرے۔ (دیکھئے: "احرام")۔

زعیم

دیکھئے: "کفالت"، "إمامت"، "إمارت"۔

زفاف

دیکھئے: "عرس"۔

(۱) حدیث ابن عمرؓ: "ولاتلبسوا من الثیاب، شیئا مسه......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۰۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۱۸۹ طبع دار الکتاب العربی ۱۹۷۴ء، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۳۳ طبع احیاء الکتب العربیہ، کشاف القناع ۲/ ۴۲۳، ۴۲۶ طبع دار الکتب۔

زکاۃ

تعریف:

۱- زکاۃ کا لغوی معنی نشو ونما، بڑھوتری اور اضافہ ہے، یہ "زکا یزکو زکاۃ و زکاءً" سے ماخوذ ہے، اور اسی سے حضرت علیؓ کا قول ہے: "العلم یزکو بالإنفاق" (علم خرچ کرنے سے بڑھتا ہے)۔

اور زکاۃ کا معنی صلاح بھی ہے، اللہ تعالی نے فرمایا: "فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكٰوةً"، (۱) (سو ہم نے یہ چاہا کہ اس کے عوض میں ان کا پروردگار انہیں ایسی اولاد دے، جو پاکیزگی میں اس سے بہتر ہو) فراء اس آیت میں زکاۃ کی تفسیر صلاح سے کرتے ہیں، اور اللہ تعالی نے فرمایا: "وَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا"، (۲) (اور اگر تم پر اللہ کا فضل وکرم نہ ہوتا تو تم میں سے کوئی کبھی بھی پاک وصاف نہ ہوتا)۔

یعنی تم میں سے کوئی صالح نہ ہوتا "وَّلٰكِنَّ اللّٰهَ يُزَكِّيْ مَنْ يَّشَآءُ"، (۳) (لیکن اللہ تعالی جس کو چاہتا ہے پاک وصاف کردیتا ہے)، یعنی وہ جسے چاہتا ہے صالح بنادیتا ہے۔

اور مال میں جو اللہ کا حق ہے اسے نکالنے کو زکاۃ کہا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ مال کو اس میں واجب حق سے پاک کرنا ہے اور اس کو بڑھانا ہے اور اس کی اصلاح کرنی ہے، اور اللہ تعالی کی طرف سے اس نکالی ہوئی زکاۃ کی جگہ پر دوسرا مال دینے کے ذریعہ اس کو بڑھانا ہے، اور فطر کی زکاۃ بدنوں کی طہارت کا ذریعہ ہے (۱)۔

اصطلاح شریعت میں زکاۃ مخصوص اموال میں واجب ہونے والے حق کی مخصوص طریقہ پر ادائیگی کو کہتے ہیں، اور اس کے وجوب میں سال پورا ہونے اور نصاب کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

زکاۃ خود اس مال کو بھی کہتے ہیں جو نکالا گیا ہے، جیسا کہ لوگوں کے قول میں آتا ہے: اس نے اپنے مال کی زکاۃ کو علاحدہ کردیا، اور ساعی (زکاۃ وصول کرنے والا) زکاۃ پر قبضہ کرتا ہے، اور کہا جاتا ہے: "زکی ماله" یعنی اس نے اپنے مال کی زکاۃ نکالی، اور مزکی: وہ ہے جو اپنے مال کی زکاۃ نکالتا ہے، اور مزکی وہ بھی ہے جسے زکاۃ جمع کرنے کی ولایت حاصل ہے (۲)۔

اور ابن حجر فرماتے ہیں کہ ابن العربی نے کہا: زکاۃ صدقہ واجبہ، صدقہ نافلہ، نفقہ، حق اور معافی کو کہتے ہیں، پھر انہوں نے اس کی شرعی تعریف ذکر کی (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-صدقہ:

۲- صدقہ: دو معانی میں استعمال ہوتا ہے: اول: وہ مال جسے تم اللہ تعالی کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے دو، تو اس میں فرض زکاۃ اور نفلی صدقہ دونوں داخل ہیں۔

---

(۱) سورۂ کہف/۸۱۔
(۲) سورۂ نور/۲۱۔
(۳) سورۂ نور/۲۱۔

---

(۱) لسان العرب۔
(۲) العنایہ بہامش فتح القدیر ۱/۴۸۱ طبع بولاق، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۴۳۱، شائع کردہ عیسی الحلبی القاہرہ، شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/۲ القاہرہ، عیسی الحلبی۔
(۳) فتح الباری ۳/۲۶۲، القاہرہ، المکتبۃ السلفیہ ۱۳۷۱ھ

دوم: یہ کہ وہ زکاۃ کے معنی میں ہو، یعنی صرف واجب ہونے والا حق، اور اس معنی میں یہ حدیث ہے: "ليس فيما دون خمس ذود صدقة"[1] (پانچ اونٹ سے کم میں زکاۃ نہیں ہے)۔

اور مصدق (صاد پر زبر بلا تشدید کے ساتھ) وہ ساعی ہے جو چوپایوں میں واجب ہونے والے حق کو وصول کرتا ہے، کہا جاتا ہے: "جاء الساعي فصدق القوم" یعنی ساعی آیا اور اس نے قوم سے ان کے چوپایوں کی زکاۃ لی)

اور متصدق اور مصدق (صاد کی تشدید کے ساتھ) صدقہ دینے والے کو کہتے ہیں [2]۔

ب-عطیہ:

۳-عطیہ: وہ مال ہے جسے انسان اپنے مال سے دوسرے کو دیتا ہے، خواہ وہ اس کے ذریعہ اللہ تعالی کی خوشنودی چاہتا ہو یا اس کے ذریعہ باہمی محبت کا ارادہ کرتا ہو یا اس کے علاوہ کوئی اور مقصد ہو، لہذا یہ زکاۃ، صدقہ اور ہبہ وغیرہ سب سے عام ہے۔

شرعی حکم:

۴-زکاۃ اسلام کے فرائض میں سے ایک فریضہ اور دین کے ارکان میں سے ایک رکن ہے اور اس کا وجوب کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے۔

چنانچہ کتاب اللہ میں اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ أٰتُوا الزَّكٰوةَ"[3] (اور نماز کی پابندی رکھو اور زکاۃ دیتے رہو)۔

(۱) حدیث: "ليس فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة" کی روایت بخاری (۳/ ۳۲۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) لسان العرب مادہ: "صدق"۔
(۳) سورۂ نور/ ۵۶۔

اور اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "فَإِنْ تَابُوْا وَأَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَ آتَوُا الزَّكٰوةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّيْنِ"[1] (لیکن اگر وہ توبہ کرلیں اور نماز کے پابند ہوجائیں اور زکاۃ دینے لگیں تو وہ تمہارے بھائی ہوجائیں گے دین میں)۔

اور اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ، فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ يَّوْمَ يُحْمٰى عَلَيْهَا فِيْ نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوٰى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوْبُهُمْ وَظُهُوْرُهُمْ هٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِاَنْفُسِكُمْ فَذُوْقُوْا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُوْنَ"[2] (اور جو لوگ کہ سونا اور چاندی جمع کرکے رکھتے ہیں اور اس کو خرچ نہیں کرتے اللہ تعالی کی راہ میں، آپ انہیں ایک دردناک عذاب کی خبر سنا دیجئے، اس روز (واقع ہوگا) جبکہ اس (سونے چاندی) کو دوزخ کی آگ میں تپایا جائے گا، پھر اس سے ان کی پیشانیوں کو اور ان کے پہلوؤں اور ان کی پشتوں کو داغا جائے گا، یہی ہے وہ جسے تم اپنے واسطے جمع کرتے رہتے تھے، سو اب مزہ چکھو اپنے جمع کرنے کا)، اور نبی ﷺ نے فرمایا: "ما أديت زكاته فليس بكنز"[3] (جس مال کی زکاۃ ادا کردی جائے وہ کنز نہیں ہے)۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۱۱۔
(۲) سورۂ توبہ/ ۳۴، ۳۵۔
(۳) حدیث: "ماأديت زكاته فليس بكنز" کی روایت حاکم (۱/ ۳۹۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے درج ذیل لفظ کے ساتھ مرفوعا کی ہے: "إذا أديت زكاة مالك فقد أذهبت عنك شره" (اگر تم نے اپنے مال کی زکاۃ ادا کردی تو تم نے اس کے شر کو اپنے سے دور کردیا)، اور اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے اس کی تائید کی ہے، اور ابن ابی حاتم نے "علل الحدیث" (۱/ ۲۲۳ طبع السلفیہ) میں درج ذیل لفظ کے ساتھ اسے ذکر کیا ہے: "ما أدى زكاته فليس كنزا"، اور جابر بن عبد اللہ پر موقوف ہونے کو درست قرار دیا ہے۔

اور سنت میں سے نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "بني الإسلام على خمس......" (اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے......) اور آپ ﷺ نے ان پانچ میں سے زکاۃ ادا کرنے کو ذکر فرمایا [1] اور نبی ﷺ ساعیوں کو صدقات وصول کرنے کے لئے بھیجتے تھے، اور آپ ﷺ نے حضرت معاذ کو اہل یمن کی طرف بھیجا اور ان سے فرمایا: "أعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنياء هم و ترد على فقرائهم" [2] (انہیں بتلا دینا کہ اللہ تعالی نے ان کے مال میں صدقہ فرض کیا ہے جو ان کے مالداروں سے لیا جائے گا اور ان کے فقراء پر تقسیم کر دیا جائے گا)۔

اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من آتاه الله مالا فلم يؤد زكاته مثل له يوم القيامة شجاعاً أقرع له زبيبتان يطوقه يوم القيامة، ثم يأخذ بلهزمتيه۔ يعني شدقيه۔ ثم يقول: أنا مالك، أنا كنزك" [3] (جس کو اللہ تعالی نے مال دیا اور اس نے اس کی زکاۃ ادا نہیں کی اس کا مال قیامت کے دن ایک گنجا سانپ کی شکل میں لایا جائے گا جس کی دو زبانیں ہوں گی، وہ اس کی گردن میں ڈال دیا جائے گا، وہ اس کے دونوں جبڑوں کو پکڑے گا اور کہے گا کہ میں تیرا مال ہوں، میں تیرا خزانہ ہوں)۔

اور جہاں تک اجماع کا تعلق ہے تو مجموعی لحاظ سے ہر زمانے میں مسلمانوں کا اس کے وجوب پر اجماع رہا ہے، اور مانعین زکاۃ سے جہاد کرنے پر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے اتفاق کیا، چنانچہ

(۱) حدیث: "بني الإسلام على خمس......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کیا ہے۔

(۲) حدیث: "أعلمهم أن الله افترض عليهم......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۲۶۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "من آتاه الله مالا فلم يؤد زكاته......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۲۶۸، طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

بخاری نے روایت کی ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا: "لما توفي رسول الله ﷺ وكان أبوبكر رضي الله عنه، وكفر من كفر من العرب، فقال عمر رضي الله عنه كيف تقاتل الناس و قد قال رسول الله ﷺ: أمرت ان أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله و نفسه إلا بحقه و حسابه على الله [1] فقال أبوبكر: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة و الزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لومنعوني عناقا كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها، قال عمر: فو الله ما هو إلا أن قد شرح الله صدر أبي بكر رضي الله عنه، فعرفت أنه الحق [2] (جب رسول اللہ ﷺ کا وصال ہو گیا اور حضرت ابوبکرؓ خلیفہ ہوئے، اور عرب میں بہت سے لوگ مرتد ہونے لگے، اس وقت حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے کہا: آپ کس بنیاد پر لوگوں سے قتال کریں گے جبکہ رسول اللہ ﷺ یہ فرما چکے ہیں کہ مجھے یہ حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے اس وقت تک قتال کروں جب تک کہ وہ لا الہ الا اللہ نہ کہہ دیں، اگر وہ کہہ دیں گے تو اپنی جانوں اور مالوں کو محفوظ کر لیں گے، مگر اس کے حق کے ساتھ، اور اس کا حساب اللہ تعالی کے ذمہ ہے، حضرت ابوبکر نے کہا کہ اللہ کی قسم جو نماز اور زکاۃ میں فرق کرے گا میں اس سے ضرور جنگ کروں گا، اس لئے کہ زکاۃ مال کا حق ہے، خدا کی قسم اگر وہ ایک بکری کا بچہ جو رسول اللہ ﷺ کو دیتے تھے اب دینے سے انکار کریں گے تو میں ان سے اس کے روکنے پر ضرور جنگ کروں گا، حضرت عمرؓ کہتے ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ

(۱) حدیث: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۲۶۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) فتح القدیر ۱/۴۸۱، المغنی لابن قدامہ ۲/۵۷۲ طبع سوم، القاہرہ، دار المنار ۱۳۶۷ھ، فتح الباری ۳/۲۶۲، القاہرہ، المطبعۃ السلفیہ ۱۳۷۱ھ۔

کو اللہ تعالی نے قتال پر پورا شرح صدر عطا فرمایا، اس سے میں نے سمجھا کہ یہی بات حق ہے)۔

زکاۃ کی فرضیت کب اور کیسے ہوئی:

۵- زکاۃ دینا انبیاء سابقین کی ملتوں میں مشروع تھا، اللہ تعالی نے حضرت ابراہیم اور ان کی اولاد کے حق میں فرمایا: "**و جعلناهم أئمة يهدون بأمرنا و أوحينا إليهم فعل الخيرات و إقام الصلاة و إيتاء الزكاة و كانوا لنا عابدين**"[۱] (اور ہم نے ان (سب) کو پیشوا بنایا، ہمارے حکم سے ہدایت کیا کرتے تھے اور ہم نے ان کے پاس وحی سے حکم بھیجا نیک کاموں کے کرنے کا اور نماز کی پابندی کا اور زکاۃ ادا کرنے کا، وہ ہماری ہی عبادت کرنے والے تھے)۔

عہد مکی ہی سے مسلمانوں کے لئے فقراء کو صدقہ دینا مشروع کیا گیا، جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**فَلاَ اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ، وَمَا أَدْرَاکَ مَا الْعَقَبَةُ فَکُّ رَقَبَةٍ أَوْ إِطْعَامٌ فِيْ يَوْمٍ ذِیْ مَسْغَبَةٍ يَّتِيْمًا ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ مِسْكِيْنًا ذَامَتْرَبَةٍ**"[۲] (مگر وہ (شخص) گھاٹی میں سے ہو کر نہ نکلا اور آپ سمجھے کہ گھاٹی کیا ہے؟ وہ گردن کا چھڑانا ہے، یا کھانا کھلانا ہے، فاقہ کے دن میں کسی رشتہ دار یتیم کو یا کسی خاک نشیں محتاج کو)۔

اور بعض مکی آیات میں مسلمانوں کے مال میں فقراء کا مقررہ حق متعین کیا گیا ہے، جیسا کہ اللہ تعالی ارشاد ہے: "**وَالَّذِيْنَ فِيْ أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُوْمٌ، لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُوْمِ**"[۳] (اور جو اپنے مال میں حق رکھتے ہیں جانا ہوا سوالی اور بے سوالی (سب کا)۔

ابن حجر فرماتے ہیں: اس بات میں اختلاف ہے کہ سب سے

(۱) سورۂ انبیاء/ ۷۳۔

(۲) سورۂ بلد/ ۱۱، ۱۶۔

(۳) سورۂ معراج/ ۲۴، ۲۵۔

پہلے زکاۃ کی فرضیت کب ہوئی، تو اکثر حضرات کا مذہب یہ ہے کہ اس کی فرضیت ہجرت کے بعد ہوئی، اور ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں یہ دعوی کیا ہے کہ اس کی فرضیت ہجرت سے قبل ہوئی، اور انہوں نے حضرت جعفر کے اس قول سے استدلال کیا ہے جو انہوں نے نجاشی سے کہا تھا: "**و يأمرنا بالصلاة و الزكاة و الصيام**" (آپ ﷺ ہمیں نماز، زکاۃ اور روزے کا حکم دیتے ہیں) اور اس کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ آپ فی الجملہ اس کا حکم دیتے تھے، اور یہ لازم نہیں ہے کہ نصاب اور سال والی یہ مخصوص زکاۃ مراد ہو۔

وہ فرماتے ہیں کہ زکاۃ کی فرضیت ہجرت کے بعد ہوئی، اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ رمضان کے روزے کی فرضیت ہجرت کے بعد ہوئی ہے، اس لئے کہ جو آیت اس کی فرضیت پر دلالت کرتی ہے، اس کے مدنی ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور حضرت قیس بن سعد کی حدیث سے ثابت ہے، وہ فرماتے ہیں: "**أمرنا رسول الله ﷺ بصدقة الفطر قبل أن تنزل الزكاة، ثم نزلت فريضة الزكاة فلم يأمرنا ولم ينهنا، ونحن نفعله**"[۱] (زکاۃ کا حکم نازل ہونے سے قبل رسول اللہ ﷺ نے ہمیں صدقۂ فطر کا حکم دیا، پھر زکاۃ کی فرضیت نازل ہوئی تو آپ ﷺ نے ہمیں نہ حکم دیا اور نہ منع کیا، اور ہم لوگ اسے ادا کرتے تھے)۔

(۱) حدیث حضرت قیس بن سعدؓ: "**أمرنا رسول الله ﷺ بصدقة الفطر**" کی روایت نسائی (۵/ ۴۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، اور ابن حجر نے الفتح (۳/ ۲۶۷ طبع السّلفیہ) میں اسے صحیح قرار دیا ہے، الفتح ۳/ ۲۶۶ (ک الزکاہ ب ۱) القاہرہ، المکتبۃ السّلفیہ ۱۳۷۳ھ، روضۃ الطالبین للنووی ۱۰/ ۲۰۶ بیروت، المکتب الإسلامی۔

زکاۃ دینے کی فضیلت:

۶- زکاۃ کی فضیلت چندوجوہ سے ظاہر ہوتی ہے:

۱- اللہ تعالی کی کتاب میں نماز کے ساتھ اس کا ذکر ہے، چنانچہ جہاں بھی نماز کا حکم وارد ہوا ہے، اس کے ساتھ ہی ساتھ زکاۃ کا حکم بھی ہے، اسی میں سے اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "**وَأَقِيمُوا الصَّلوٰةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَاتُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللّٰهِ**"[۱] (اور نماز کی پابندی رکھواور زکاۃ دیتے رہو، اور جو کچھ بھلائی تم اپنے واسطے آگے بھیج دوگے حق تعالی کے پاس اسے پالوگے)، اور اسی بنا پر حضرت ابوبکرؓ نے مانعین زکاۃ سے قتال کرنے کے بارے میں فرمایا تھا: "**واللّٰه لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، إنها لقرينتها في كتاب اللّٰه**" (اللہ کی قسم، نماز اور زکاۃ کے درمیان جو لوگ تفریق کریں گے میں ضرور ان کے خلاف جہاد کروں گا، اللہ کی کتاب میں زکاۃ نماز کے ساتھ ہے)۔

۲- زکاۃ اسلام کے پانچوں ارکان میں سے تیسرا رکن ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا اللّٰه و أن محمداً رسول اللّٰه ، و إقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، و صوم رمضان، و حج البيت**"[۲] (اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر رکھی گئی ہے، (۱) اس بات کی گواہی دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں، (۲) نماز قائم کرنا، (۳) زکاۃ دینا، (۴) رمضان کا روزہ رکھنا، (۵) اور بیت اللہ کا حج کرنا)۔

۳- زکاۃ فرض ہونے کی وجہ سے تمام صدقات سے افضل ہے، اس لئے کہ دوسرے صدقات نفل ہیں اور حدیث قدسی میں ہے: "**ما تقرب إلي عبدی بشيء أحب إلي مما افترضته عليه**"[۱] (میرا بندہ مجھ سے کسی ایسی چیز سے تقرب حاصل نہیں کرسکتا ہے جو میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہو بمقابلہ اس کے جس کو میں نے اس پر فرض کیا ہے)۔

اور زکاۃ دینے کی فضیلت اس حیثیت سے کہ وہ ایک صدقہ ہے اس کا ذکر "صدقۃ التطوع" کے مباحث میں ہے۔

زکاۃ کی مشروعیت کی حکمت:

۷- الف- بے شک صدقہ اور اللہ کے راستے میں مال کو خرچ کرنا نفس کو شح اور بخل سے اور انسان کے جذبات پر مال کی محبت کے غالب آنے سے پاک کرتے ہیں، اور باہمی مودت، دشواریوں کے ازالہ میں شرکت اور محتاجوں کی ضرورت کو دفع کرنے کے جذبات پیدا کرکے اس کا تزکیہ کرتے ہیں، اس کی طرف اللہ تعالی نے اشارہ کیا ہے: "**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِم بِهَا**"[۲] (آپ ان کے مالوں میں سے صدقہ لے لیجئے اس کے ذریعہ سے آپ انہیں پاک صاف کردیں گے)، اور اس میں فرد اور سماج کے لئے وہ مصالح اور منافع ہیں جن کا علم ان کے مقام پر ہوگا، پس اللہ تعالی نے صدقات میں سے ادنی حد فرض کی جسے بندوں پر لازم کیا، اور اس کی مقدار بیان کی، شاہ ولی اللہ دہلویؒ فرماتے ہیں: "**إذ لولا التقدير لفرط المفرط ولاعتدى المعتدى**"[۳] (اس لئے کہ اگر مقدار متعین نہ ہوتی تو کمی کرنے والا کمی کرتا اور زیادتی کرنے والا

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۱۰۔

(۲) حدیث: "بني الإسلام على خمس: شهادة أن......" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ پر گذرچکی۔

(۱) حديث القدسی: "ما تقرب إلي عبدی بشی ء أحب إلی......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۳۴۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۱۰۳۔

(۳) حجۃ اللہ البالغہ ۲/ ۳۹، ۴۰، بیروت، دار المعرفہ عکسی مطبوعہ القاہرہ۔

زیادتی کرتا)۔

ب- زکاۃ جمع کئے ہوئے اموال کے مالکوں کو اس بات کا پابند بناتی ہے کہ وہ ان اموال کو نکالیں تا کہ وہ معاشی گردش کی زیادتی میں شریک ہو، اس بات کی طرف نبی علیہ السلام کا یہ قول اشارہ کر رہا ہے: "**ألا من ولى يتيما له مال فليتجر فيه، ولا يتركه حتى تأكله الصدقة**"[1] (سن لو! جو شخص کسی ایسے یتیم کا ولی بنے جس کے پاس مال ہو تو اسے چاہئے کہ اس میں تجارت کرے اور اسے اس حال میں نہ چھوڑ دے کہ صدقہ اسے ختم کر دے)۔

ج- زکاۃ آٹھوں مصارف کی ضرورت پوری کرتی ہے، اور اس کے ذریعہ ان اجتماعی اور اخلاقی مفاسد کا خاتمہ ہوتا ہے جو ان ضرورتوں کی تکمیل نہ ہونے اور باقی رہنے کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔

زکاۃ نہ دینے والے کے احکام:

زکاۃ نہ دینے والے کا گناہ:

۸- جو شخص زکاۃ نہ دے وہ ایک حرام کام کا مرتکب ہوگا جو گناہ کبیرہ ہے، اور قرآن وسنت میں ایسے نصوص وارد ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آخرت میں اس پر ایک خاص قسم کی سزا ہے، جیسا کہ مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "**ما من صاحب كنز لا يؤدي زكاته إلا أحمي عليه في نار جهنم، فيجعل صفائح، فيكوى بها جنباه و جبينه حتى يحكم الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة،ثم يرى سبيله إما إلى الجنة وإما إلى النار، وما من صاحب إبل لا يؤدي زكاتها إلا بطح لها بقاع قرقر كأوفر ما كانت تستن عليه، كلما مضى عليه أخراها ردت عليه أولاها، حتى يحكم الله بين عباده، في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة، ثم يرى سبيله إما إلى الجنة و إما إلى النار، وما من صاحب غنم لا يؤدي زكاتها، إلا بطح لها بقاع قرقر، كأوفرما كانت، فتطؤه بأظلافها و تنطحه بقرونها، ليس فيها عقصاء ولا جلحاء، كلما مضى عليه أخراها ردت عليه أولاها، حتى يحكم الله بين عباده، في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة مما تعدون، ثم يرى سبيله إما إلى الجنة و إما إلى النار**"[1] (جو خزانے والا بھی ایسا ہو جو اس کی زکاۃ ادا نہ کرتا ہو اس کے خزانے کو اس کے لئے جہنم کی آگ میں تپایا جائے گا پھر اس کی چوڑی تختیاں بنائی جائیں گی پھر اس کے دونوں پہلوؤں اور اس کی پیشانی کو اس سے داغا جائے گا (عذاب کا یہ سلسلہ اس وقت تک جاری رہے گا) جب تک کہ اللہ تعالی اپنے بندوں کے درمیان قیامت کے اس دن میں فیصلہ نہ کر دے جس کی مقدار پچاس ہزار سال کے برابر ہوگی پھر اسے اس کا راستہ دکھلا دیا جائے گا یا تو جنت کی طرف یا جہنم کی طرف، اور کوئی اونٹ والا ایسا نہیں ہے جو اس کی زکاۃ نہ ادا کرتا ہو (مگر قیامت کے دن) اس شخص کو اونٹوں کے سامنے ہموار میدان میں منہ کے بل اوندھا ڈال دیا جائے گا اور اس کے سارے اونٹ اسی طرح فربہ ہوں گے جس طرح دنیا میں تھے، وہ

---

(۱) حدیث: "ألا من ولي يتيما له مال......" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور اسے ضعیف قرار دیا ہے، لیکن بیہقی (۴/ ۱۰۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عمرؓ سے موقوفاً روایت کی ہے (اس کے الفاظ یوں ہیں) "ابتغوا في أموال اليتامى لا تأكلها الصدقة" (یتیموں کے اموال میں تلاش ومحنت کرو تا کہ صدقہ انہیں کھا نہ جائے) اور کہا ہے کہ یہ اسناد صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "مامن صاحب كنز لا يؤدى زكاته" کی روایت مسلم (۲/ ۶۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اس کوروندیں گے، جب آخری اونٹ اس کوروند کر گذر جائے گا تو پھر پہلا اونٹ اس کو دوبارہ روندے گا، یہاں تک کہ اللہ تعالی اپنے بندوں کے درمیان اس دن فیصلہ فرما دے گا جس کی مقدار پچاس ہزار سال کے برابر ہوگی، پھر اسے اس کا راستہ دکھلا دیا جائے گا یا تو جنت کی طرف یا جہنم کی طرف، اور جو بھی بکری والا ایسا ہو کہ جو اس کی زکاۃ ادا نہ کرتا ہو، (قیامت کے دن) اس شخص کو بکریوں کے سامنے ہموار میدان میں منہ کے بل اوندھا ڈال دیا جائے گا اور اس کی ساری بکریاں اسی طرح فربہ ہوں گی جس طرح تھیں، پس وہ بکریاں اس کو اپنے کھروں سے روندیں گی اور اپنے سینگوں سے ماریں گی، ان میں سے کسی بکری کے سینگ نہ مڑے ہوں گے نہ ٹوٹے ہوں گے، جب جب آخری بکری اس کو روند کر گذر جائے گی تو پھر پہلی بکری اس کو دوبارہ روندے گی (اور عذاب کا یہ سلسلہ اسی طرح جاری رہے گا) یہاں تک کہ اللہ تعالی اپنے بندوں کے درمیان فیصلہ کردے، اس دن جس کی مقدار تمہاری گنتی سے پچاس ہزار سال کے برابر ہوگی، پھر اسے اس کا راستہ دکھلا دیا جائے گا یا تو جنت کی طرف یا جہنم کی طرف)۔

زکاۃ نہ دینے والے کی سزا:

۹- جو شخص زکاۃ نہ دے حالانکہ وہ امام کے قبضے میں ہو تو وہ اس سے جبراً وصول کی جائے گی، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے "**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، فإذا قالوها عصموا مني دماء هم و أموالهم إلا بحقها و حسابهم على الله**"[۱] (مجھے یہ حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے جہاد کروں جب تک کہ وہ لا الہ الا اللہ اور محمد رسول اللہ کا اقرار نہ کرلیں، پس جب وہ اس کا اقرار کرلیں گے تو مجھ سے اپنا خون اور اپنے مال کو محفوظ کرلیں گے، الا یہ کہ ان پر کوئی حق ثابت ہو اور ان کا حساب اللہ پر ہے) اور مال کا ایک حق زکاۃ ہے، حضرت ابوبکرؓ نے صحابہ کی موجودگی میں فرمایا: "الزكاة حق المال" (زکاۃ مال کا حق ہے)، اور فرمایا: "**والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه**" (اللہ کی قسم اگر وہ مجھ کو ایک رسی بھی دینے سے گریز کریں گے جو وہ رسول اللہ ﷺ کو ادا کرتے تھے تو اس پر میں ان سے جہاد کروں گا) اور صحابہ نے اس معاملہ میں ان کی تائید کی۔

اور جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ زکاۃ نہ دینے والے سے جب جبراً زکاۃ لے لی جائے گی تو اس کے ساتھ اس کے مال میں سے کچھ نہیں لیا جائے گا۔

اور قول قدیم کی رو سے امام شافعی کا مذہب اور اسحاق بن راہویہ اور امام احمد کے اصحاب میں سے ابوبکر عبدالعزیز کا مذہب یہ ہے کہ مانع زکاۃ سے زکاۃ لینے کے ساتھ بطور سزا اس سے اس کے مال کا نصف حصہ لے لیا جائے گا)۔

ان حضرات کا استدلال نبی ﷺ کے اس ارشاد سے ہے "**في كل سائمة إبل في كل أربعين بنت لبون، لا تفرق إبل عن حسابها، من أعطاها مؤتجرا فله أجرها، ومن منعها فإنا آخذوها و شطرماله عزمة من عزمات ربنا، لا يحل لآل محمد منها شيء**"[۱] (چرنے والے اونٹوں میں ہر چالیس پر ایک دو سالہ اونٹنی واجب ہے، جمع شدہ اونٹوں کو علاحدہ نہیں کیا

(۱) حدیث: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا......" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ پر گذر چکی۔

(۱) حدیث: "في كل سائمه إبل في كل أربعين بنت لبون" کی روایت ابوداؤد (۲/۲۳۳، ۲۳۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

جائے گا کہ ان کی زکاۃ اپنے حساب سے بدل جائے، جس نے اجر کی نیت سے زکاۃ دی اسے اس کا اجر ملے گا، اور جس نے زکاۃ نہ دی تو ہم اس سے زکاۃ اور اس کا آدھا مال اپنے رب کے حقوق میں سے ایک حق کے طور پر لے لیں گے، آل محمد ﷺ کے لئے اس میں سے کچھ حلال نہیں ہے)۔

جمہور کے قول پر نبی ﷺ کے اس قول سے استدلال کیا جاتا ہے: "ليس في المال حق سوى الزكاة"(۱) (مال میں زکاۃ کے علاوہ کوئی حق نہیں ہے)۔

اور اس بات سے کہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے دیہات کے ان باشندوں سے جنہوں نے زکاۃ نہیں دی تھی ان کا نصف مال نہیں لیا تھا۔

اور جو شخص امام کے قبضے سے باہر ہو اور زکاۃ نہ دے تو امام پر لازم ہے کہ وہ اس سے جنگ کرے، اس لئے کہ صحابہؓ نے زکاۃ نہ دینے والوں سے جنگ کی تھی، پس اگر وہ اس کی گرفت میں آجائے تو وہ اس سے زکاۃ وصول کرے گا اور جمہور کے قول کی رو سے اس پر کوئی اضافہ نہیں لے گا، جیسا کہ پہلے گذرا۔

یہ حکم اس شخص کے بارے میں ہے جو زکاۃ کے وجوب کا قائل ہو، لیکن بخل کی وجہ سے یا تاویل کرتے ہوئے اس کو نہ دے رہا ہو، اور اس کے کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اسی بناء پر اگر اس سے زکاۃ کے لئے جنگ کرنے کی صورت میں اس کی موت ہو جائے تو اس کے مسلمان رشتہ دار اس کے وارث ہوں گے اور اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اور امام احمد سے ایک روایت کی رو سے اس کے کفر کا حکم لگایا جائے گا، اور اس کی وراثت جاری نہیں ہوگی اور اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، اس لئے کہ روایت ہے کہ جب حضرت ابوبکرؓ نے مانعین زکاۃ سے قتال کیا اور وہ جنگ سے نڈھال ہو گئے تو انہوں نے کہا کہ ہم زکاۃ ادا کریں گے تو حضرت ابوبکر نے فرمایا کہ میں اسے قبول نہیں کروں گا، یہاں تک کہ تم گواہی دو کہ ہمارے مقتولین جنت میں ہیں اور تمہارے مقتولین جہنم میں ہیں، اور حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے اتفاق کیا اور صحابہ میں سے کسی نے اس پر نکیر نہیں کی تو اس سے پتہ چلا کہ وہ کافر قرار پائے۔

اور جو شخص زکاۃ کے وجوب کا انکار کرتے ہوئے زکاۃ نہ دے تو اگر وہ جاہل ہو اور اس جیسا آدمی اپنے نو مسلم ہونے کی وجہ سے یا اس بنا پر کہ شہروں سے دور کسی دیہات میں اس کی نشو ونما ہوئی ہے یا اس طرح کی کوئی اور معقول عذر کی بنا پر ناواقف رہ سکتا ہو تو اس کو اس کے وجوب سے واقف کرایا جائے گا اور اس کے کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اس لئے کہ وہ معذور ہے، اور اگر وہ ایسا مسلمان ہو جس نے اسلامی شہروں میں اہل علم کے درمیان نشو ونما پائی ہے تو اس کے کفر کا حکم لگایا جائے گا اور وہ مرتد ہوگا اور اس پر مرتد کے احکام جاری ہوں گے، اس لئے کہ اس نے ایک ایسے رکن کا انکار کیا ہے جس کا ضروریات دین میں سے ہونا معلوم ہے(۱)۔

کس کے مال میں زکاۃ واجب ہوتی ہے:

۱۰ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ وہ مسلمان جو بالغ ہو، عاقل ہو، آزاد ہو، زکاۃ کے فرض ہونے کو جانتا ہو، خواہ وہ مرد ہو یا عورت اس کا مال اگر نصاب کو پہنچے، وہ زکاۃ ادا کرنے پر قادر ہو اور مال میں تمام شرائط پائی جارہی ہوں تو اس کے مال میں زکاۃ واجب ہوگی۔

---

(۱) حدیث: "ليس في المال حق سوى الزكاة" کی روایت ابن ماجہ (۱/۵۷۰ طبع الحلبی) نے حضرت فاطمہ بنت قیس سے کی ہے، اس کو ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۲/۱۶۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ) میں ذکر کیا ہے، اور اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/۵۷۲، ۵۷۴، المجموع شرح المہذب ۵/۳۳۴۔

اور اس کے علاوہ صورتوں میں فقہاء کا اختلاف ہے جو درج ذیل ہیں:

الف- نابالغ بچے اور مجنون کے مال میں زکاۃ:

۱۱- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ بچہ اور مجنون خواہ وہ مرد ہو یا عورت ان میں سے ہر ایک کے مال میں زکاۃ واجب ہوگی، یہی حضرات عمرؓ، ابن عمرؓ، علیؓ، حسن بن علیؓ، عائشہؓ اور جابرؓ سے مروی ہے، اور ابن سیرین، مجاہد، ربیعہ، ابن عیینہ اور ابوعبید وغیرہ اسی کے قائل ہیں۔

ان حضرات کا استدلال نبی علیہ السلام کے اس ارشاد سے ہے: "ألا من ولي يتيما له مال فليتجر فيه و لايتركه حتى تأكله الصدقة" (۱) (سن لو! جو شخص کسی ایسے یتیم کا ولی بنے جس کے پاس مال ہو تو اسے چاہئے کہ اس میں تجارت کرے اور اس کو اس حال میں نہ چھوڑ دے کہ صدقہ اسے ختم کر دے) اور صدقہ سے مراد فرض زکاۃ ہے، کیونکہ یتیم کے مال سے نفلی صدقہ نہیں نکالا جائے گا، اس لئے کہ ولی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ یتیم کے مال میں سے کوئی چیز تبرع کے طور پر کسی کو دے، اور اس لئے کہ زکاۃ کا مقصد زکاۃ دینے والے کے لئے ثواب کا حصول اور فقیر کی غم خواری ہے، اور جیسا کہ شیرازی نے کہا: بچہ اور مجنون ثواب اور غم خواری کے اہل ہیں، اور یہ کہ زکاۃ ایسا حق ہے جو مال سے متعلق ہوتا ہے، لہذا یہ رشتہ داروں کے نفقہ اور جنایات کے تاوانوں اور تلف کردہ چیزوں کی قیمتوں کے مشابہ ہوگیا۔

اور دردیر فرماتے ہیں: بچہ اور مجنون کے مال میں زکاۃ اس لئے واجب ہے کہ وہ وضعی حکم کی قسم سے ہے (جس میں حکم اپنے سبب یا شرط پر مبنی ہوتا ہے)۔

ان دونوں کے مال سے زکاۃ نکالنے کا ذمہ دار ولی ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں پر جو حقوق واجب ہیں ان کے ادا کرنے میں ولی ان دونوں کے قائم مقام ہوتا ہے، جیسے کہ رشتہ دار کا نفقہ، اور ولی پر لازم ہے کہ وہ یہ نیت کرے کہ وہ زکاۃ ہے، پس اگر ولی نے زکاۃ نہ نکالی تو بچے پر بلوغ کے بعد اور مجنون پر افاقہ کے بعد گزشتہ مدت کی زکاۃ کا نکالنا واجب ہوگا۔

حضرت ابن مسعود، ثوری اور اوزاعی سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: زکاۃ واجب ہوگی اور جب تک بچہ بالغ نہ ہو جائے اور مجنون کو افاقہ نہ ہو جائے اس وقت تک نہیں نکالی جائے گی، اور یہ اس لئے کہ ولی کو ادا کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے، حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ یتیم کے مال میں جو زکاۃ واجب ہو اس کو شمار کرو، پھر جب وہ بالغ ہو جائے تو اسے بتلا دو، پس اگر وہ چاہے گا تو زکاۃ ادا کرے گا اور اگر چاہے گا تو نہیں ادا کرے گا، یعنی بچہ اگر زکاۃ ادا نہ کرے تو اس کے بعد ولی پر کوئی گناہ نہیں ہے۔

ابن شبرمہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے اموال ظاہرہ یعنی مویشی، کھیتی اور پھل کی زکاۃ نکالی جائے گی، لیکن اموال باطنہ (سونا چاندی اور نقد) کی زکاۃ نہیں نکالی جائے گی۔

اور سعید بن المسیب فرماتے ہیں کہ بچہ جب تک نماز نہ پڑھے اور روزہ نہ رکھے، زکاۃ نہیں نکالے گا، اور ابووائل، نخعی، سعید بن جبیر اور حسن بصری فرماتے ہیں: بچے کے مال میں زکاۃ نہیں ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کا مذہب اور یہی حضرت علیؓ اور ابن عباس سے مروی ہے کہ بچے اور مجنون کے مال میں زکاۃ واجب نہیں ہوتی ہے، البتہ ان دونوں کی کھیتیوں اور پھلوں میں عشر واجب ہوتا ہے، اور ان دونوں کی

---

(۱) حدیث: "ألا من ولي يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه......" کی روایت ترمذی (۳/ ۲۴ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے اور کہا کہ اس کے اسناد میں کلام ہے، اس لئے کہ مثنی ابن الصباح حدیث میں ضعیف شمار کئے جاتے ہیں۔

طرف سے صدقہ فطر ادا کرنا واجب ہے۔

اس قول کے لئے نبی علیہ السلام کے اس ارشاد سے استدلال کیا گیا ہے: "رفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون المغلوب على عقله حتى يفيق، و عن النائم حتى يستيقظ و عن الصبي حتى يحتلم"[۱] (تین آدمیوں سے شرعی ذمہ داری اٹھالی گئی ہے: ایسے مجنون سے جو مغلوب العقل ہو جب تک کہ اسے افاقہ نہ ہوجائے، سونے والے سے جب تک کہ وہ بیدار نہ ہوجائے اور بچے سے جب تک کہ وہ بالغ نہ ہوجائے)۔

اور اس لئے کہ زکاۃ عبادت ہے، لہذا اس کی ادائیگی میں اختیار کا پایا جانا ضروری ہے تاکہ ابتلا وامتحان کا معنی پایا جائے، اور بچے اور مجنون میں عقل نہیں ہونے کی وجہ سے اختیار نہیں پایا جاتا ہے، اور ذمی پر زکاۃ کے واجب نہ ہونے پر قیاس کرتے ہوئے، اس لئے کہ وہ عبادات کا اہل نہیں ہے، اور ان دونوں کی زمین سے جو پیداوار نکلے اس میں عشر اس لئے واجب ہے کہ وہ زمین کا فریضہ ہے، اور عبادت کا پہلو اس میں ضمنی ہے[۲]۔

اور اسی طرح وراثت وغیرہ کے ذریعہ حاصل شدہ جنین کے مال کی زکاۃ کا مسئلہ بھی ہے، اس کے بارے میں نووی نے شافعیہ کے نزدیک دو طریقے ذکر کئے ہیں، اور راجح مذہب یہ ہے کہ اس میں زکاۃ واجب نہیں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جمہور کا قول قطعی طور پر یہی ہے، اس لئے کہ جنین کی زندگی کا یقین اور اس کا وثوق نہیں ہے، لہذا

(۱) حديث: "رفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون المغلوب على عقله......" کی روایت ابوداؤد (۵۵۹/۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۵۹/۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) المغنی ۶۲۲/۲، فتح القدیر، العنایہ علی الہدایہ ۴۸۳/۱، اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۴/۲، ۵ القاہرہ، شرکۃ المطبوعات العلمیہ ۱۳۲۷ھ الدسوقی ۴۵۵/۱، المجموع ۳۲۹/۵، ۳۳۱۔

نہ تو ملکیت پوری ہوگی اور نہ پائیدار ہوگی، وہ فرماتے ہیں: پس اس بنا پر اس کے مال کا سال اس وقت سے شروع ہوگا جس وقت وہ پیدا ہوگا[۱]۔

ب- کافر کے مال میں زکاۃ:

۱۲- اصلی کافر کے مال میں بالاتفاق زکاۃ واجب نہ ہوگی، خواہ وہ حربی ہو یا ذمی، اس لئے کہ وہ ایسا حق ہے جس کا اس نے التزام نہیں کیا ہے، اور اس لئے کہ وہ زکاۃ دینے والے کی طہارت کے طور پر واجب ہوئی ہے، اور کافر جب تک اپنے کفر پر ہو اس کے لئے طہارت نہیں ہے۔

اور بنی تغلب کے نصاری نے جس وقت جزیہ دینے کو نامنظور کیا اور زکاۃ دینے پر راضی ہوئے تو حضرت عمرؓ نے ان سے دوگنی زکاۃ لی[۲]۔

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ان سے جو کچھ لیا جائے گا، اس کو فئ کے مصارف میں خرچ کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے جزیہ ہے، اور محمد بن الحسن کا مذہب یہ ہے کہ اسے زکاۃ کے مصارف میں خرچ کیا جائے گا اور حنابلہ میں سے ابو الخطاب کا یہی قول ہے۔

جہاں تک مرتد کا تعلق ہے اس پر اسلام کی حالت میں جو زکاۃ واجب ہوئی ہے، اگر نصاب پر سال مکمل ہونے کے بعد وہ مرتد ہوا ہو تو شافعیہ اور حنابلہ کے قول کی رو سے زکاۃ ساقط نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ مال کا حق ہے، لہذا ارتداد کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا، جیسے کہ دین ساقط نہیں ہوتا ہے، پس امام اس کو اس کے مال سے لے لے گا، جیسا

(۱) المجموع ۳۳۰/۵۔

(۲) اسی بنا پر شافعیہ نے فرمایا: اگر کفار میں سے کوئی قوم کہے کہ ہم لوگ جزیہ زکاۃ کے نام سے ادا کریں گے، جزیہ کے نام سے نہیں، تو امام ان کی اس بات کو قبول کر سکتا ہے اور ان پر زکاۃ کو دوگنی کردے گا (شرح المنہاج ۳۳۳/۴)۔

کہ وہ زکاۃ کو روکنے والے مسلمان سے لیتا ہے، پس اگر وہ اس کے بعد مسلمان ہوجائے تو اس کی ادائیگی اس پر لازم نہ ہوگی۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مرتد کے مال میں ارتداد سے قبل جو زکاۃ واجب ہوئی ہو وہ ارتداد کی وجہ سے ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ زکاۃ کے لئے شرط اس کی ادائیگی کے وقت نیت کرنا ہے، اور اس کے کافر ہونے کی حالت میں عبادت کی نیت غیر معتبر ہے، اس لئے ارتداد کی وجہ سے نماز کی طرح زکاۃ ساقط ہوجائے گی، یہاں تک کہ وہ بھی جو زمین کی پیداوار کی زکاۃ ہو[1]۔

اور اگر نصاب پر سال مکمل ہونے سے قبل مرتد ہوجائے تو جمہور حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک وجوب ثابت نہ ہوگا، اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ اپنے مال پر اس کی ملکیت موقوف رہے گی، پس اگر وہ اسلام کی طرف لوٹ گیا تو اس کے ملک کا باقی رہنا ظاہر ہوگیا اور اس میں زکاۃ واجب ہوگی ورنہ نہیں[2]۔

ج- جس شخص کو زکاۃ کی فرضیت کا علم نہ ہو:

۱۳- مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، ابن المنذر اور حنفیہ میں سے امام زفر کا مذہب یہ ہے کہ زکاۃ کے فرض ہونے کا علم اس کے وجوب کے لئے شرط نہیں ہے، لہذا حربی اگر دار الحرب میں اسلام قبول کرلے اور اس کے پاس چرنے والے جانور ہوں اور وہ وہاں چند سال تک ٹھہرا رہ جائے اور اسے اسلامی شریعت کا علم نہ ہو تو بھی زکاۃ اس پر واجب ہوگی، اور جب وہ دار الاسلام میں آجائے تو اس کی ادائیگی کا اسے حکم دیا جائے گا۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۱۳، المغنی ۸/ ۵۱۴۔

(۲) المجموع ۵/ ۳۲۸، المغنی ۳/ ۵۰، بدائع الصنائع ۲/ ۴، ۶۵۔

اور امام ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ زکاۃ کے فرض ہونے کا علم وجوب زکاۃ کے لئے شرط ہے، لہذا مذکورہ صورت میں حربی پر زکاۃ واجب نہ ہوگی[1]۔

د- جو شخص زکاۃ ادا کرنے پر قادر نہ ہو:

۱۴- امام مالک اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ زکاۃ کی ادائیگی کے وجوب کے لئے ادائیگی پر قدرت شرط ہے، لہذا اگر سال گزر جائے پھر صاحب مال کے ادائیگی پر قادر ہونے سے قبل مال تلف ہوجائے تو اس پر زکاۃ نہیں ہے، حتی کہ امام مالک نے فرمایا کہ اگر سال گزرنے کے بعد ادائیگی کے ممکن ہونے سے قبل مالک مال کو تلف کردے تو اس پر زکاۃ نہیں ہے بشرطیکہ وہ زکاۃ سے فرار کا ارادہ نہ کرے۔

اور اس قول کی دلیل یہ ہے کہ زکاۃ عبادت ہے، لہذا اس کے وجوب کے لئے اس کی ادئیگی کا ممکن ہونا شرط ہے، جیسے کہ نماز اور روزہ۔

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ادائیگی پر قدرت اس کے وجوب کے لئے شرط نہیں ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کے ارشاد کا مفہوم یہی ہے: "لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول"[2] (کسی مال میں زکاۃ نہیں ہے، جب تک کہ اس پر سال نہ گزر جائے) پس اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ زکاۃ کا وجوب اس پر اس وقت ہوگا جب سال گذر جائے، اور اس لئے بھی کہ زکاۃ مالی عبادت ہے، لہذا ادائیگی کا امکان نہ ہونے کے باوجود اس کا وجوب ذمہ میں ثابت

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۴، المجموع ۵/ ۳۳۷، المغنی ۲/ ۶۸۸۔

(۲) حدیث: "لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۳۰، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت علی بن ابی طالب سے درج ذیل لفظ کے ساتھ کی ہے "ليس في مال زكاة......" اور ابن حجر نے اس کو التلخیص (۲/ ۱۵۶ طبع شرکۃ الطباعہ) میں الموسوعہ میں مذکور الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے، اور اس کی اسناد کے بارے میں کہا کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ہوگا، جیسا کہ مفلس کے ذمہ میں دیون ثابت ہوتے ہیں [۱]۔

عام مال (بیت المال کے اموال) میں زکاۃ:

۱۴-م-حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ مال فئ اور مال غنیمت کا پانچواں حصہ اور ہر وہ مال جو امام کے قبضے میں ہے اور جسے بالآخر مسلمانوں کے مصالح میں صرف ہونا ہے، اس میں زکاۃ نہیں ہے [۲]۔

اور حنابلہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے نزدیک ہمیں اس مسئلہ کا تذکرہ نہیں ملا، ساتھ ہی عملاً اسی کو اختیار کیا جاتا رہا ہے، اس لئے کہ عام اموال سے زکاۃ کا وصول کرنا نہ علمی طور پر منقول ہوا ہے نہ عملی طور پر۔

مشترک اموال، مختلف اموال اور متفرق اموال میں زکاۃ:

۱۵-زکاۃ کا مطالبہ دراصل مسلمان شخص سے اس کے مال کے بارے میں ہے، پس وہ مال جس کا وہ مالک ہے اگر وہ نصاب کو پہنچ جائے اور اس پر سال گذر جائے اور شرائط پوری ہوں تو اس میں زکاۃ ہے، اور اگر مال اس کے اور دوسرے آدمی کے درمیان مشترک ہو اور وہ نصاب کے بقدر یا اس سے زیادہ ہو تو جمہور کے نزدیک شرکاء میں سے کسی پر زکاۃ اس وقت تک نہیں ہے جب تک کہ ہر ایک کا حصہ نصاب کے بقدر نہ ہو جائے، یہی شافعیہ کا بھی ایک قول ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اس میں سے کچھ بھی مستثنیٰ نہیں ہے، اور جمہور کے نزدیک اور شافعیہ بھی انہیں میں شامل ہیں وہ چرنے والے جانور مستثنیٰ ہیں جو مشترک ہوں کہ ان میں واجب مقدار اور نصاب میں ایک آدمی کے مال جیسا معاملہ کیا جائے گا، اور یہ مالکیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے نزدیک ہے، یہی حکم ان چرنے والے جانوروں کا ہے جو باہم ملے جلے ہوں (یعنی جن میں دو شریک میں سے ہر ایک کا حق ممتاز تو ہو، لیکن وہ سب جانور چراگاہ اور اس طرح کی دیگر سہولتوں میں باہم شریک ہوں) اور قول اظہر کی رو سے شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مشترک مال اور باہم مخلوط مال کے ساتھ نصاب میں اور واجب ہونے والی مقدار میں ایک آدمی کے مال جیسا معاملہ کیا جائے گا، اور حنابلہ کے نزدیک دوسری روایت یہی ہے، ان میں سے بعض حضرات مثلاً ابن عقیل اور آجری نے اس پر عمل کو ترجیح دی ہے [۱]۔

ان حضرات نے نبی ﷺ کے اس قول کے عموم سے استدلال کیا ہے: **"لا یفرق بین مجتمع ولا یجمع بین متفرق خشیة الصدقة"** [۲] (زکاۃ کے خوف سے یکجا جانوروں کو علاحدہ علاحدہ نہ کیا جائے اور نہ متفرق جانوروں کو یکجا کیا جائے)۔

اس مسئلے میں تفصیلی گفتگو اور اس میں اختلاف جاننے کے لئے ''خلطة'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ مال ایک شہر میں ہو، لیکن اگر ایک شخص کا مال دو شہروں میں یا اس سے زیادہ میں بٹا ہوا ہو تو اگر مویشی کے علاوہ دیگر مال ہو تو اس کے متفرق ہونے کا کوئی اثر نہ ہوگا، بلکہ وہ ایک مال کی زکاۃ ادا کرے گا۔

اور اگر مویشی جانور ہوں اور دونوں شہروں کے درمیان قصر کی مسافت ہو یا اس سے زیادہ ہو تو جمہور کے نزدیک اس کا بھی یہی حکم ہے، اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے، جسے صاحب المغنی نے راجح قرار دیا ہے، اور حنابلہ کا معتمد قول یہ ہے کہ ان میں سے ہر مال کی زکاۃ دوسرے سے علاحدہ کر کے نکالی جائے گی، پس اگر

---

(۱) الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۰۳، المغنی ۲/ ۶۸۱، ۶۸۲، شرح المنہاج مع حاشیۃ عمیرۃ ۲/ ۴۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۱۳۔

(۲) مطالب أولی النہی ۲/ ۱۶، شرح المنتہی ۱/ ۳۶۸۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۴۹۶، الدسوقی ۱/ ۴۳۹، نہایۃ المحتاج ۳/ ۶۱، المغنی ۲/ ۶۱۹۔

(۲) حدیث: "لا یفرق بین مجتمع ولا......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۱۴ طبع السلفیہ) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

دونوں مال نصاب کو پہنچا ہوتو ان دونوں کی زکاۃ دو نصاب کی طرح ادا کرے گا، اور اگر ان میں سے ایک نصاب کو پہنچا ہو اور دوسرا مال نصاب سے کم ہو تو جس کا نصاب مکمل ہو اس کی زکاۃ ادا کرے گا، دوسرے مال کی نہیں، ابن المنذر فرماتے ہیں کہ مجھے امام احمد کے علاوہ کسی اور کے بارے میں اس قول کا علم نہیں ہے۔

اور جن حضرات نے یہ مذہب اختیار کیا ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ جب جماعت کے مال کا اکٹھا ہونا ملک کے مرافق اور اس کے مقاصد میں مخلوط ہونے کی حالت میں پوری طرح اثر انداز ہوتا ہے یہاں تک کہ اسے ایک مال کی طرح کر دیتا ہے تو ایک مال میں کھلی ہوئی جدائی کا اثر انداز ہونا بھی ضروری ہے، یہاں تک کہ وہ اسے دو مال کی طرح کر دے گا، اور امام احمدؒ کا استدلال نبی علیہ السلام کے اس قول سے ہے: "ولا يجمع بين متفرق" (متفرق مال کو جمع نہیں کیا جائے گا) اور اس لئے بھی کہ ہر مال کی زکاۃ اس کے شہر میں نکالی جاتی ہے (۱)۔

جس مال میں زکاۃ واجب ہوتی ہے اس کی شرائط:

۱۶- وہ مال جس میں زکاۃ واجب ہوتی ہے اس میں مجموعی لحاظ سے کچھ شرائط ہیں:

۱- وہ مال کسی متعین شخص کی ملکیت ہو۔

۲- اس کی ملکیت علی الاطلاق ہو یعنی اس پر ملکیت بھی ہو اور وہ قبضہ میں بھی ہو۔

۳- وہ بڑھنے والا ہو۔

۴- وہ بنیادی ضروریات سے زائد ہو۔

۵- اس پر سال گذر جائے۔

۶- وہ نصاب کے بقدر ہو اور ہر قسم کے مال کا نصاب اس کے اعتبار سے ہوگا۔

۷- کوئی مانع موجود نہ ہو، اور مانع یہ ہے کہ مالک پر کوئی ایسا قرض ہو جو نصاب کو کم کر دے۔

۱۷- پہلی شرط: مال کسی متعین شخص کی ملکیت ہو:

لہذا جس مال کا کوئی متعین مالک نہ ہو، اس میں زکاۃ نہیں ہوگی، اسی بنا پر حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ وقف کے چرنے والے جانوروں میں اور وقف کے گھوڑوں میں زکاۃ واجب نہیں ہے، اس لئے کہ وہ کسی کی ملکیت نہیں ہے۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ زکاۃ میں تملیک (مالک بنانا) ہوتی ہے، اور غیر ملک میں تملیک کا تصور نہیں کیا جا سکتا ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ زکاۃ اس مال میں واجب نہیں ہے جس پر دشمن قابض ہو گئے ہوں اور اسے اپنے ملک اٹھالے گئے ہوں، اس لئے کہ اسے جمع اور محفوظ کر لینے کی وجہ سے وہ اس کے مالک بن گئے اور مسلمان کی ملکیت اس سے زائل ہو گئی (۱)۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اس مال میں زکاۃ نہیں ہے جس کی وصیت غیر متعین افراد کے لئے کی گئی ہو، اور مال موقوف میں زکاۃ واجب ہوگی اگرچہ وقف غیر متعین افراد پر ہو، جیسے کہ مساجد یا قبیلہ تمیم کے لئے وقف، اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک وقف کی وجہ سے مال واقف کی ملکیت سے نہیں نکلتا ہے، پس اگر کسی نے کچھ نقد پیسے قرض دینے کے لئے وقف کیا تو وقف کرنے والا یا اس کا متولی اس کی زکاۃ نکالے گا، جس دن سے وہ اس کا مالک ہوا ہے، اس دن سے جب اس پر ایک سال گزر جائے، یا اگر وہ نصاب کو پہنچ جائے تو اس کی

(۱) شرح المنتہی ۱/ ۳۸۵، المغنی ۲/ ۶۱۷۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۹۔

زکاۃ ادا کرے گا، اور یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ کسی نے اس کو قرض نہیں لیا ہو، اور اگر کسی نے اسے قرض لے لیا ہو تو اس سے وصول کرنے کے بعد ایک سال کی زکاۃ نکالی جائے گی [۱]۔

اور شافعیہ اور حنابلہ نے تفصیل کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ وقف اگر غیر متعین شخص پر ہو، جیسے کہ فقراء یا مسجد یا مدرسہ یا مسافر خانہ وغیرہ پر جن کا کوئی متعین مالک نہیں ہوتا ہے تو اس میں زکاۃ نہیں ہے، یہی حکم اس نقد پیسہ کا ہے جس کی وصیت نیکی کے کاموں کے لئے کی گئی ہو، یا اس مقصد کے لئے کی گئی ہو کہ کسی غیر متعین فرد کے لئے اس سے وقف خریدا جائے، بخلاف اس مال کے جو کسی متعین شخص کے لئے وقف کیا گیا ہو کہ وہ اس کا مالک ہو جائے گا، لہٰذا حنابلہ کے نزدیک اس میں زکاۃ واجب ہوگی، اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، اور ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس میں زکاۃ واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ اس کی ملکیت اللہ تعالیٰ کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، نہ کہ اس شخص کی طرف جس پر وقف کیا گیا ہے [۲]۔

۱۸- دوسری شرط: مال کی ملکیت مطلق ہو:

یہ حنفیہ کی عبارت ہے، اور ان کے علاوہ دیگر فقہاء نے اس کی تعبیر ملک تام سے کی ہے، اور یہ وہ مال ہے جو اپنے مالک کے قبضے میں ہو کہ وہ اس سے نفع اٹھاتا ہو اور اس میں تصرف کرتا ہو۔

اور ملک ناقص مال کی کچھ متعین قسموں میں ہوتا ہے جو درج ذیل ہیں:

۱- مال ضمار: یہ وہ مال ہے جس کا مالک اس پر قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے اس سے نفع اٹھانے پر قادر نہ ہو، تو امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا مذہب اور شافعیہ کے نزدیک قول اظہر کے مقابلے میں دوسرا قول اور حنابلہ سے ایک روایت یہ ہے کہ اس مال میں اس کے مالک پر زکاۃ نہیں ہے، جیسے کہ گم شدہ اونٹ، کھویا ہوا مال، سمندر میں گرا ہوا مال، وہ مال جسے بادشاہ نے ضبط کر لیا ہو، وہ دین جس کا انکار کر دیا گیا ہو اور مالک کے پاس بینہ نہ ہو، وہ مال مغصوب جس کے لینے پر اس کا مالک قادر نہ ہو، وہ چرایا ہوا مال جس کے بارے میں یہ معلوم نہ ہو کہ کس نے اسے چرایا ہے اور وہ مال جو صحراء میں مدفون ہو اور اس کا مالک اس کی جگہ کو بھول گیا ہو، اور اگر گھر میں مدفون ہو تو حنفیہ کے نزدیک اس میں زکاۃ واجب ہے، یعنی اس لئے کہ وہ ایک محدود جگہ میں ہے۔

ان حضرات کا استدلال حضرت علیؓ کی اس روایت سے ہے کہ انہوں نے فرمایا: "ليس في مال الضمار زكاة" (مال ضمار میں زکاۃ نہیں ہے)۔

اور اس لئے کہ جب مال سے انتفاع اور اس میں تصرف کی قدرت نہ ہو تو مالک اس کی وجہ سے مالدار نہ ہوگا۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ مسافر کا حکم جو اپنے وطن سے باہر ہو، اس کے برعکس ہے، اس کے مال میں زکاۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ اس کا مالک اس سے انتفاع پر قادر ہے، اور اسی طرح اس دین کا حکم ہے جس کا اقرار کیا گیا ہو جبکہ وہ مال دار پر ہو [۱]۔

امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ ضائع شدہ مال اور اس طرح کا دوسرا مال، مثلاً وہ مال جو کسی صحراء میں مدفون ہو اور اس کا مالک اس سے بھٹک جائے یا ایسی جگہ میں ہو کہ اس کا احاطہ نہ کیا جا سکتا ہو، اگر اس کا مالک اسے پالے تو وہ ایک سال کی زکاۃ نکالے گا اگرچہ وہ اس سے چند سال تک غائب رہا ہو [۲]۔

---

(۱) الشرح الکبیر للدردیر، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۵۹، ۴۸۵۔

(۲) مطالب أولی النہی ۲/ ۱۶، المجموع ۵/ ۳۳۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۹، المغنی ۳/ ۴۸۔

(۲) الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۵۷، ۴۵۸۔

اورقول اظہر کی رو سے شافعیہ کا مذہب اورحنابلہ سے ایک روایت یہ ہے کہ ضائع شدہ مال میں زکاۃ واجب ہوگی، لیکن جب تک مال لوٹ کر نہ آجائے اس وقت تک زکاۃ کا دینا واجب نہ ہوگا، پس اگر مال دوبارہ مل جائے تو اس کا مالک گذشتہ تمام سالوں کی زکاۃ نکالے گا، اس لئے کہ زکاۃ کا سبب ملکیت ہے اور وہ ثابت ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں: لیکن اگر مال تلف ہوجائے یا چلا جائے اور دوبارہ نہ ملے تو زکاۃ ساقط ہوجائے گی، اسی طرح ان کے نزدیک اس مال کا بھی حکم ہے جس کا مالک اس کی خبر نہ ہونے کی وجہ سے یا وہاں تک پہنچنے کے راستے کے ختم ہوجانے کی وجہ سے اس پر قادر نہ ہو(۱)۔

اور وراثت کے مال کے بارے میں مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اس پر قبضہ کرنے کے بعد ہی اس میں زکاۃ ہے، وارث اس کے پانے کے بعد نئے سرے سے ایک سال شمار کرے گا، اگرچہ چند سال تک مال باقی رہا ہو، اور خواہ وارث کو اس کا علم رہا ہو یا نہ رہا ہو(۲)۔

گرفتار اور قیدی وغیرہ کے مال میں زکاۃ:

۱۹ - جو شخص گرفتار ہو یا جیل میں قید ہو اور اپنے مال میں تصرف کرنے اور اس سے فائدہ اٹھانے پر قادر نہ رہ گیا ہو، تو ابن قدامہ نے ذکر کیا ہے کہ یہ اس پر وجوب زکاۃ کو نہ روکے گا، اس لئے کہ وہ اگر اپنے مال میں بیع اور ہبہ وغیرہ کے ذریعہ تصرف کرے گا تو اس کا تصرف نافذ ہوگا، اسی طرح اگر وہ اپنے مال کے بارے میں وکیل بنائے تو وکالت نافذ ہوگی(۳)۔

لیکن مالکیہ کے نزدیک اگر آدمی گم ہو یا گرفتار ہو تو یہ اس کے حق میں اس کے اموال باطنہ (سونا چاندی اور نقد) سے زکاۃ کو ساقط کردیتا ہے، اس لئے کہ وہ اس کی وجہ سے اس کے بڑھانے پر قادر نہ ہوگا۔ پس اس صورت میں اس کا مال ضائع شدہ مال کی طرح ہوگا، اسی بنا پر جب وہ رہائی پائے گا تو ضائع شدہ اموال کی طرح ایک سال کی زکاۃ نکالے گا، اور اجہوری اور زرقانی کے قول کی رو سے اس مال میں اس پر سرے سے کوئی زکاۃ ہی نہیں ہے، اور بنانی کے قول کی رو سے گرفتار اور گم شدہ آدمی سے زکاۃ ساقط نہ ہوگی، بلکہ ان دونوں پر ہر سال زکاۃ واجب ہوگی، لیکن ان دونوں کے مال سے زکاۃ نکالنا واجب نہ ہوگا، بلکہ اس اندیشہ سے موقوف رہے گا کہ کہیں موت واقع نہ ہوگئی ہو(۱)۔

اور جہاں تک مال ظاہر کی بات ہے تو مالکیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ گم شدگی اور گرفتاری سے اس کی زکاۃ ساقط نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ دونوں زندگی پر محمول ہیں، اور ان کے ظاہری مال سے زکاۃ لینا جائز ہے اور یہ زکاۃ کافی ہوجائے گی اور نیت کا نہ پایا جانا مضر نہیں ہوگا، اس لئے کہ نکالنے والے کی نیت اس کی نیت کے قائم مقام ہوجائے گی(۲)۔

مالکیہ کے علاوہ دوسروں کے یہاں اس مسئلہ کا ذکر نہیں ملا۔

دین کی زکاۃ:

۲۰ - دین قرض دینے والے کی ملکیت ہے، لیکن چونکہ وہ اپنے مالک کے قبضہ میں نہیں ہے، اس لئے اس کے بارے میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں:

حضرت ابن عمر، حضرت عائشہ نیز حضرت ابن عباس کے غلام عکرمہؒ کا مذہب یہ ہے کہ دین میں زکاۃ نہیں ہے اور اس کی وجہ یہ ہے

(۱) شرح المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۲/۳۹، ۴۰، المغنی ۳/۴۸۔
(۲) الدسوقی ۱/۴۵۸۔
(۳) المغنی ۳/۵۰۔

(۱) الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۸۱۔
(۲) سابقہ مراجع ۱/۴۸۰۔

کہ وہ غیر نامی مال ہے، لہذا اس کی زکاۃ واجب نہ ہوگی، جیسے کہ قنیہ کے سامانوں کی زکاۃ واجب نہیں ہوتی ہے (اور یہ وہ سامان ہیں جو ذاتی انتفاع کے لئے رکھے جاتے ہیں)۔

جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ نقد دین کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ نقد دین جس کی ادائیگی کی امید ہو اور دوسرے وہ نقد دین جس کی ادائیگی کی امید نہ ہو۔

۲۱- پس وہ نقد دین جس کی ادائیگی کی امید ہو یہ وہ دین ہے جو ایسے شخص پر ہو جو اس کا اقرار کرتا ہو، اور اس کو ادا کرنے کی نیت رکھتا ہو، ایسے دین کے بارے میں چند اقوال ہیں:

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب اور ثوری کا قول بھی یہی ہے کہ اس کی زکاۃ اس کے مالک پر ہر سال واجب ہوگی، اس لئے کہ وہ اس کا مال مملوک ہے، لیکن وہ جب تک اس پر قبضہ نہ کرلے اس کی زکاۃ نکالنا اس پر واجب نہ ہوگا، پھر جب وہ اس پر قبضہ کرلے گا تو گذشتہ تمام سالوں کی زکاۃ ادا کرے گا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دین ذمہ میں ثابت ہے، لہذا اس پر قبضہ کرنے سے قبل زکاۃ کا نکالنا اس پر لازم نہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ وہ فی الحال اس سے نفع حاصل نہیں کر رہا ہے، اور یہ مناسب نہیں ہے کہ وہ ایسے مال کی زکاۃ نکالے جس سے وہ نفع حاصل نہیں کر رہا ہے، لیکن یہ واضح رہے کہ وہ مال ودیعت جس کا مالک جب چاہے اسے لینے پر قادر ہو وہ اس قبیل سے نہیں ہے، بلکہ سال پورا ہونے کے وقت اس کی زکاۃ نکالنا واجب ہے۔

اور قول اظہر کی رو سے امام شافعی کا مذہب، حماد بن ابی سلیمان، اسحاق اور ابوعبید کا مذہب یہ ہے کہ جس دین کی وصولیابی کی امید ہو ہر سال کے اخیر میں اس کی زکاۃ نکالنا واجب ہے، اس مال کی طرح جو اس کے قبضے میں ہے، اس لئے کہ وہ اس کے لینے اور اس میں تصرف کرنے پر قادر ہے[1]۔

مالکیہ نے دین کی چند قسمیں کی ہیں، پس بعض دیون کی زکاۃ ہر سال نکالی جائے گی، اور وہ خرید وفروخت کرتے رہنے والے تاجر کا ایسا دین ہے جو اس تجارتی سامان کی قیمت ہو، جسے اس نے فروخت کیا ہے، اور بعض دیون وہ ہیں جن کے قبضہ کرنے کے وقت اس کی اصل سے ایک سال کی زکاۃ ادا کرے گا خواہ وہ مدیون کے پاس چند سال رہا ہو، اور یہ وہ نقد ہے جسے اس نے دوسرے کو قرض دیا ہو، اور اسی طرح اس سامان کی قیمت ہے جسے محتکر (مہنگا بیچنے کی نیت سے روک کر رکھنے والے) نے فروخت کیا ہو، اور بعض دیون وہ ہیں جن میں زکاۃ نہیں ہے، اور یہ وہ دیون ہیں جن پر قبضہ نہ کیا گیا ہو جیسے ہبہ، مہر یا جنایت کا عوض[2]۔

۲۲- وہ دین جس کی وصولیابی کی امید نہ ہو وہ ہے جو کسی تنگ دست یا انکار کرنے والے یا ٹال مٹول کرنے والے پر ہو، اور ایسے دین کے بارے میں چند مذاہب ہیں: حنفیہ کا مذہب اس سلسلے میں وہ ہے جو پہلے گذر چکا، اور وہی قتادہ، اسحاق اور ابوثور کا قول ہے، اور امام احمد سے ایک روایت ہے، اور امام شافعی کا اظہر کے مقابلے میں دوسرا قول ہے کہ ملک مکمل نہ ہونے کی وجہ سے اس میں زکاۃ نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے انتفاع پر قدرت نہیں ہے۔

اور دوسرا قول یہ ہے اور وہی ثوری اور ابوعبید کا قول ہے اور امام احمد سے ایک روایت ہے اور امام شافعی کا قول اظہر ہے کہ جب وہ اس پر قبضہ کرلے گا تو گزشتہ سالوں کی زکاۃ ادا کرے گا، اس لئے کہ حضرت علیؓ سے اس دین کے بارے میں جس کی ادائیگی کا گمان ہو مروی ہے: **"إن كان صادقا فليزكه إذا قبضه لما مضى"** (اگر وہ سچا ہے تو اسے چاہئے کہ جب وہ اس پر قبضہ کرلے تو گزشتہ

(۱) المغنی ۳/۴۶، شرح المنہاج ۲/۴۰۔

(۲) الدسوقی ۱/۴۶۶، الزرقانی ۲/۱۵۱، بیروت، دار الفکر، عکسی طبعۃ القاہرہ۔

سالوں کی زکاۃ ادا کرے)۔

امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ اگر وہ اس مال میں سے ہو جس میں زکاۃ ہے تو جب وہ اس پر قبضہ کرلے تو ایک سال کی زکاۃ ادا کرے، اگرچہ مدیون کے پاس چند سال رہا ہو، اور یہی قول حضرت عمر بن عبدالعزیز، حسن، لیث اور اوزاعی کا ہے۔

اور شافعیہ اور حنابلہ نے دین میں سے چوپایہ کو مستثنیٰ کیا ہے کہ اس میں زکاۃ نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک جانور میں زکاۃ کی شرط سائمہ (چرنے والا) ہونا ہے، اور جو چیز ذمہ میں ہو اس کو سائمہ نہیں کہا جاسکتا(۱)۔

دین مؤجل:

۲۳- حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کے دو اقوال میں سے قول اظہر یہ ہے کہ دین مؤجل بمنزلہ اس دین کے ہے جو تنگ دست پر ہو، اس لئے کہ اس کا مالک فی الحال اس کے قبضہ کرنے پر قادر نہیں ہے، لہذا جب وہ اس پر قبضہ کرلے گا تو گزشتہ تمام سالوں کی زکاۃ نکالنا واجب ہوگا۔

شافعیہ کا اظہر کے بالمقابل قول یہ ہے کہ اگرچہ اس نے اس پر قبضہ نہ کیا ہو لیکن سال پورا ہونے پر اس کی زکاۃ کی ادائیگی واجب ہوگی(۲)۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ہم نے ادھار دین اور نقد دین کے درمیان کوئی فرق نہیں پایا۔

حنفیہ کے نزدیک دین کی اقسام:

۲۴- صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ تمام دیون کی نوعیت ایک ہے، لہذا وہ جب بھی ان دیون میں سے کسی حصہ پر قبضہ کرے گا، اگر وہ حصہ نصاب کو پہنچ جائے یا اس کے پاس جو مال ہے اس کے ساتھ ملانے سے نصاب کو پہنچ جائے تو اس کی زکاۃ ادا کرے گا۔

اور امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ دین کی تین قسمیں ہیں:

اول: دین قوی: اور یہ وہ دین ہے جو زکاۃ والے مال کا بدل ہو، جیسے کہ نقد کا قرض یا سائمہ مال یا سامان تجارت کا ثمن، تو جب ان میں سے کسی حصہ پر قبضہ کرے گا تو اس کی زکاۃ نکالے گا، اگرچہ تھوڑا ہو (یہاں یہ واضح رہے کہ سونے اور چاندی میں نصاب سے زائد مقدار کے بارے میں امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ مثال کے طور پر دراہم کے دین میں سے جو حصہ قبضہ میں آئے اس پر زکاۃ نہیں ہوگی جب تک کہ وہ چالیس درہم کے بقدر نہ ہوجائے تب اس میں ایک درہم زکاۃ ہوگی)، اور اس کا سال اس کی اصل کا سال ہوگا، اس لئے کہ اس کی اصل زکاۃ والا مال ہے، لہذا اس کی اصل کے سال پر اس کی بنیاد رکھی جائے گی، یہ ایک روایت ہے۔

دوم: دین ضعیف: یہ وہ دین ہے جو نہ مبیع کا ثمن ہو اور نہ نقد قرض کا بدل ہو، اس کی مثال مہر، دیت، بدل کتابت اور بدل خلع ہے، پس اس نوعیت کے دین میں سے جب کسی حصہ پر قبضہ کرے گا اور اس کے پاس اس کے علاوہ بھی نصاب ہو جس کا سال پورا ہوگیا ہو تو وہ اس کے ساتھ ملا کر اس مال کی زکاۃ ادا کرے گا، جس طرح درمیان سال میں حاصل ہونے والے مال کو ملا کر اس کی زکاۃ نکالی جاتی ہے اور اگر اس کے پاس اس مال کے علاوہ کوئی دوسرا نصاب نہ ہو تو پھر اس میں صرف اس وقت زکاۃ واجب ہوگی جب اس میں سے بقدر نصاب قبضہ میں آئے اور اس پر قبضہ کے وقت سے ایک سال گزر جائے، اس لئے کہ وہ اس کے قبضہ کر لینے کے بعد زکاۃ والا مال بنا ہے۔

---

(۱) المغنی ۳/۴۶، شرح المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۲۰، ۴۰، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/۶۔

(۲) المغنی ۳/۴۷، شرح المنہاج ۲/۴۰۔

سوم: دین متوسط: یہ وہ دین ہے جو ذاتی انتفاع کے لئے حاصل کئے گئے سامان کی قیمت ہو جس میں زکاۃ واجب نہیں ہوتی ہے، جیسے اس کے گھر یا ایسے سامان کی قیمت جو حاجت اصلیہ میں داخل ہے۔

ایک روایت کی رو سے اس مال کو اس وقت سے زکاۃ والا مال سمجھا جائے گا جس وقت اس نے اس سامان کو فروخت کیا ہو، پس اس میں گزشتہ وقت کی زکاۃ واجب ہوگی، لیکن ادائیگی اس وقت کے بعد ہی واجب ہوگی، جب اس کے قبضہ میں آنے والا مال نصاب کو پہنچ جائے، اور ایک دوسری روایت کی رو سے اس کا سال شروع نہیں ہوگا، مگر اس وقت سے جب وہ اس میں سے بقدر نصاب پر قبضہ کرلے، اس لئے کہ اس وقت وہ مال زکاۃ ہوگا، پس وہ مال از سر نو حاصل ہونے والے مال کی طرح ہوگا[1]۔

پیشگی کرایہ پر زکاۃ:

۲۵- حنابلہ کا مذہب ہے اور یہی کاسانی نے محمد بن الفضل بخاری حنفی سے نقل کیا ہے اور یہی شافعیہ کا بھی ایک قول ہے کہ چند سالوں کی اجرت جو پیشگی ادا کر دی گئی ہو اگر اس پر سال گزر جائے تو مالک پر اس پوری اجرت کی زکاۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ عقد کے وقت ہی سے اسے اس پر ملکیت تامہ حاصل ہو جاتی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کا اس میں تصرف کرنا جائز ہے، اگرچہ بسا اوقات سال گذرنے کے بعد معاملہ ہنگامی طور پر فسخ ہو جائے تو مالک پر دین آ سکتا ہے[2]۔

مالکیہ کے نزدیک مالک پر پیشگی کرایہ کی زکاۃ اسی وقت واجب ہوگی جب اس پر مالک کو مکمل ملکیت حاصل ہو جائے، لہذا اگر کسی

(۱) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۵، ۳۶۔

(۲) البدائع ۲/۶، المغنی ۳/۴۷۔

شخص نے اپنے آپ کو تین سال کے لئے ساٹھ دینار کے بدلے مزدوری پر لگایا، ہر سال بیس دینار کے حساب سے، اور ساٹھ دینار پر پیشگی قبضہ کرلیا، اور اس کے پاس اس کے علاوہ کوئی دوسرا مال نہیں ہے، اور اس پر ایک سال گزر جائے تو بھی اس پر کوئی زکاۃ نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ بیس دینار جو پہلے سال کی مزدوری ہے اس پر اس کی ملکیت ایک سال کے گزرنے کے بعد ہی متحقق ہوئی ہے، اس لئے کہ وہ بیس دینار اس کے پاس بطور امانت تھے، لہذا وہ پورے ایک سال تک اس کا مالک نہیں رہا، جب دوسرا سال گزر جائے گا تو وہ بیس دینار کی زکاۃ نکالے گا، اور جب تیسرا سال گزر جائے گا تو چالیس دینار کی زکاۃ نکالے گا، سوائے اس حصے کے جو زکاۃ کی وجہ سے کم ہو گیا ہے، پھر جب چوتھا سال گزرے گا تو وہ پورے کی زکاۃ نکالے گا۔

اور مالکیہ کے ایک قول کی رو سے جو شافعیہ کا قول اظہر ہے صرف اتنے ہی مال کی زکاۃ واجب ہوگی جو ثابت ہو چکا ہے، اس لئے کہ جو حصہ ثابت نہیں ہوا ہے اس کے ختم ہونے کا امکان ہے، لہذا پہلے بیس دینار کی زکاۃ پہلے سال کے مکمل ہونے پر واجب ہوگی، اس لئے کہ چھپی ہوئی بات ظاہر ہوگئی کہ وہ شروع سال سے اس کا مالک ہوا، اور جب دوسرا سال مکمل ہوگا تو اس پر بیس دینار کی زکاۃ ایک سال کی واجب ہوگی، اور یہ وہ بیس ہیں جن کی زکاۃ وہ پہلے سال کے آخر میں ادا کر چکا ہے، اور بیس دینار کی زکاۃ دو سال کی واجب ہوگی، اور یہ بیس وہ ہیں جن پر اس کی ملکیت اب ثابت ہوئی ہے اور اسی ترتیب سے ادا کرے گا[1]۔

اور ہمیں حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ کا ذکر نہیں ملا۔

(۱) الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۸۴، المنہاج وشرحہ، حاشیۃ القلیوبی ۲/۴۱۔

غیرحوالہ کردہ سامان تجارت کی مقبوضہ قیمت پر زکاۃ:

۲۶- اگر دراہم کے نصاب سے کوئی مال خریدا یا نصاب دے کر کسی چیز کے اندر بیع سلم کا معاملہ کیا اور قبل اس کے کہ خریدار مبیع پر یا مسلم فیہ پر قبضہ کرتا سال گزر گیا اور عقد باقی ہے، اس کو فسخ نہیں کیا گیا ہے تو حنابلہ کہتے ہیں کہ قیمت کی زکاۃ فروخت کنندہ پر ہے، اس لئے کہ اس پر اس کی ملکیت ثابت ہے، پھر اگر مبیع کے تلف ہوجانے یا مسلم فیہ کے دشوار ہوجانے کی وجہ سے عقد فسخ ہوجائے تو پوری قیمت کا لوٹانا واجب ہوگا۔

شافعیہ نے اس کی صراحت اس طرح کی ہے جو اس سے قریب ہے اور وہ یہ ہے کہ خریدے ہوئے سامان پر عقد کے لازم ہونے کے وقت سے جب سال گزر جائے تو اس کی زکاۃ خریدار پر واجب ہوگی اگرچہ اس نے اس پر قبضہ نہ کیا ہو(۱)۔

تیسری شرط: بڑھوتری:

۲۷- اس کی شرط لگانے کی وجہ جیسا کہ ابن الہمام نے فرمایا یہ ہے کہ زکاۃ کی مشروعیت کا مقصد آزمائش کے علاوہ ایسے طور پر فقراء کی امداد و غمخواری کرنا ہے کہ زکاۃ دینے والا اس کی وجہ سے خود فقیر نہ ہوجائے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ وہ اپنے زائد مال میں بہت میں سے تھوڑا دے، اور وہ مال جس میں بڑھوتری نہ ہو اس میں زکاۃ کو واجب کرنا سال کے بار بار آنے کے ساتھ اس کے برعکس نتیجہ کا سبب بنے گا(۲)۔

فقہاء فرماتے ہیں: سائمہ جانوروں میں دودھ اور نسل کی وجہ سے اور تجارت کے لئے تیار کردہ سامانوں میں اور کاشت کی عشری زمینوں میں اور ان تمام اموال میں جن میں زکاۃ واجب ہوتی ہے بڑھوتری پائی جاتی ہے، اور فی الواقع بڑھوتری کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، بلکہ بڑھوتری کی قدرت کا پایا جانا کافی ہے، اس طور پر کہ مال اس کے ہاتھ میں ہو یا اس کے نائب کے ہاتھ میں ہو۔

اور اس شرط کی وجہ سے وہ کپڑے نکل گئے جو تجارت کے ارادے سے نہ لئے گئے ہوں، خواہ ان کے مالک کو ان کی ضرورت ہو یا نہ ہو، اور گھر کے اثاثہ جات، دکانیں، مکانات، کتابیں خواہ ان کا مالک ان کا اہل ہو یا نہ ہو، اور وہ چوپائے جو دودھ اور نسل کے لئے نہ رکھے گئے ہوں بلکہ کھیتی کرنے یا سواری کے لئے یا گوشت خوری کے لئے رکھے گئے ہوں(۱) یہ سب زکاۃ کے وجوب سے نکل گئے۔

سونے اور چاندی میں فی الواقع بڑھوتری پائے جانے کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ وہ خلقی طور پر بڑھوتری کے لئے ہیں(۲)، لہذا ان دونوں میں زکاۃ واجب ہوگی، خواہ تجارت کی نیت ہو یا کوئی نیت ہی نہ ہو یا خرچ کی نیت ہو۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اموال ضمار کی گذشتہ تمام قسموں میں زکاۃ کے عدم وجوب کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ ان میں بڑھوتری نہیں ہے، اس لئے کہ تصرف پر قدرت کے بغیر بڑھوتری کا تصور نہیں کیا جاسکتا، اور مال ضمار پر قدرت نہیں ہوتی ہے(۳)۔

حنفیہ نے اس شرط کی صراحت کی ہے اور ان کے علاوہ دیگر فقہاء اس کی صراحت کئے بغیر اپنی توجیہات میں اس کی رعایت کرتے ہیں۔

۲۸- چوتھی شرط: بنیادی ضروریات سے زیادہ ہونا:

حنفیہ نے اس شرط کو ذکر کیا ہے، اور اسی بنا پر وہ فرماتے ہیں کہ وہ

---

(۱) المغنی ۳/ ۴۷، شرح المنہاج ۲/ ۳۹۔
(۲) فتح القدیر ۱/ ۴۸۲۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۸، البدائع ۲/ ۱۱۔
(۲) العنایہ ۱/ ۴۸۷۔
(۳) الہدایہ ۲/ ۴۹۰، القوانین الفقہیہ ص ۱۰۷، کشاف القناع ۲/ ۱۶۷۔

علمی کتابیں جو اہل علم کی اور غیر اہل علم کی ذاتی ہوں، ان میں زکاۃ نہیں ہے، اگر چہ وہ کئی نصابوں کے بقدر ہوں، اسی طرح رہنے کا گھر، گھر کے سامان اور سواری کے چوپائے وغیرہ میں زکاۃ نہیں ہے۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ جو چیز بنیادی ضرورت میں داخل ہو وہ نہ ہونے کی طرح ہے، اور ابن ملک نے اس کی تشریح ان چیزوں سے کی ہے جو اس سے حقیقۃً ہلاکت کو دور کرسکیں، جیسے کہ اس کے کپڑے، یا تقدیری طور پر دور کرسکیں، جیسے کہ اس کا دین۔

اور ابن ملک نے اسی قسم میں اس کو شامل کیا ہے جس کے پاس دراہم کا نصاب ہو جسے اس نے بنیادی ضرورت پر خرچ کرنے کی نیت سے روک رکھا ہو تو ان کے نزدیک اگر اس پر سال گذر جائے تو اس میں زکاۃ نہیں ہے، لیکن ابن نجیم نے ''البحر الرائق'' میں اس پر اعتراض کیا ہے کہ نقد میں زکاۃ واجب ہوتی ہے جس طرح بھی اسے روک رکھا ہو، بڑھانے کے لئے یا خرچ کرنے کے لئے، اور اسے انہوں نے ''المعراج'' اور ''البدائع'' سے نقل کیا ہے [1]۔

اور اصحاب مذاہب میں سے کسی نے بھی اس شرط کو مستقل طور پر ذکر نہیں کیا ہے، اور غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے مال کی متعین اجناس میں زکاۃ اس صورت میں واجب کی ہے جبکہ اس کے مکمل نصاب پر سال گزر جائے، جب یہ شرط پائی جائے گی تو زکاۃ واجب ہوگی، اور بڑھوتری کی شرط کی ضرورت باقی نہیں رہے گی اور نتیجہ ایک ہے۔

پانچویں شرط: سال کا گذرنا:

۲۹- سال سے مراد یہ ہے کہ مالک کے ہاتھ میں مال پر پورا قمری سال مکمل ہوجائے، پس اگر سال پورا نہ ہو تو اس میں زکاۃ نہیں ہے، الا یہ کہ اس کے ہاتھ میں دوسرا مال ہو جو نصاب کو پہنچ گیا ہو اور اس کا سال مکمل ہوگیا ہو اور دونوں مال اس جنس میں سے ہوں جن میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ ملایا جاتا ہے، پس بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ پہلے مال کے سال کے مکمل ہونے کے وقت پہلے مال کے ساتھ دوسرے مال کی زکاۃ نکالی جائے گی [1] جیسا کہ اس کا بیان تفصیل سے آرہا ہے۔

اور سال کے اعتبار کی دلیل نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے: **"لازكاة في مال حتى يحول عليه الحول"** [2] (کسی مال میں اس وقت تک زکاۃ نہیں ہے، جب تک کہ سال نہ گزر جائے)۔

اور زکاۃ والے اموال میں سال کی شرط سے زمین سے پیدا ہونے والے زراعتی غلوں، معادن اور رکاز کو مستثنی کیا جائے گا، پس ان دونوں اقسام میں زکاۃ واجب ہوگی، اگر چہ سال نہ گزرے، اس لئے کہ کھیتیوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **''وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ''** [3] (اور اس کا حق (شرعی) اس کے کاٹنے کے دن ادا کردیا کرو)، اور اس لئے کہ وہ خود بڑھوتری ہے، لہذا اس میں سال کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اس کے بعد کم ہوگی، بخلاف ان اموال کے جن میں سال کی شرط ہے کہ ان میں بڑھوتری کے امکانات ہیں، اور اس کی تفصیل عنقریب دونوں اقسام میں اس کے مقام پر آئے گی۔

اور جس میں بڑھوتری کے امکانات ہیں اس میں سال کا اعتبار کرنے کی حکمت یہ ہے کہ زکاۃ کا نکالنا بڑھوتری سے ہو، اس لئے کہ وہ زیادہ آسان ہے، کیونکہ زکاۃ ہمدردی کے طور پر واجب ہوئی ہے،

---

(۱) الہدایہ، فتح القدیر ۱/ ۴۸۷، الدر المختار، رد المحتار ۲/ ۶۔

(۱) الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۴۳۔

(۲) حدیث: "ليس في مال زكاة حتى يحول عليه الحول" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۴ پر گذر چکی۔

(۳) سورۂ انعام/ ۱۴۱۔

اور بڑھوتری کی حقیقت کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، اس لئے کہ اس کا کوئی ضابطہ نہیں ہے، اور کسی ضابطہ کا ہونا ضروری ہے، لہذا سال کا اعتبار کیا گیا[1]۔

درمیان سال میں حاصل ہونے والا مال:

۳۰- اگر مکلّف کے پاس کوئی مال نہیں تھا اور اسے زکاۃ والا مال اتنی مقدار میں حاصل ہوا جو نصاب کو نہیں پہنچا تو اس میں زکاۃ نہیں ہے، اور اس کا سال شمار نہ ہوگا، اور اگر اس کے پاس نصاب مکمل ہو گیا تو جس دن سے نصاب مکمل ہوا ہے اس دن سے سال شمار ہوگا، اور اگر وہ سال کے مکمل ہونے تک باقی رہے تو اس پر اس کی زکاۃ واجب ہوگی۔

اور اگر اس کے پاس نصاب تھا اور اس پر سال گزرنے سے قبل اسے اسی نصاب کی جنس کا مال حاصل ہوا یا اس جنس کا جسے اس کے ساتھ ملایا جاسکے تو اس کی تین قسمیں ہیں:

اول: یہ کہ زیادتی پہلے مال کی بڑھوتری سے ہو، جیسے کہ تجارت کی منفعت اور سائمہ جانور کی نسل تو اس میں سال پورا ہونے کے وقت اصل کے ساتھ اس کی زکاۃ نکالی جائے گی، ابن قدامہ فرماتے ہیں: ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ وہ نصاب کے تابع ہے اور اسی کی جنس سے ہے، لہذا وہ اس بڑھوتری کے مشابہ ہو گیا جو اصل سے متصل ہو۔

دوسری قسم: یہ ہے کہ حاصل ہونے والا مال اس مال کی جنس سے نہ ہو جو اس کے پاس ہے، مثلاً اس کا مال اونٹ ہو اور اسے سونا یا چاندی حاصل ہو تو اس قسم کی زکاۃ اصل کے سال کے وقت نہیں نکالی جائے گی، بلکہ اس کا سال بالاتفاق اس دن سے شمار ہوگا جس دن وہ حاصل ہوا ہے، بشرطیکہ وہ بقدر نصاب ہو، البتہ ایک شاذ قول اس سلسلے میں یہ ہے کہ وہ اس کی زکاۃ اس وقت ادا کرے گا جس وقت کہ وہ حاصل ہوا ہے۔

اور علماء میں سے کسی نے اس قول پر اعتماد نہیں کیا ہے اور ائمہ افتاء میں سے کوئی اس کا قائل نہیں ہے۔

تیسری قسم: یہ ہے کہ اس کے پاس جو نصاب ہے اور جس کا سال مکمل ہو چکا ہے اسی جنس کا مال حاصل ہو، لیکن حاصل ہونے والا مال پہلے مال کی بڑھوتری نہ ہو، مثلاً یہ کہ اس کے پاس بیس مثقال سونا ہو جس کا وہ پہلی محرم کو مالک ہوا، پھر پہلی ذی الحجہ کو اسے ایک ہزار مثقال سونا حاصل ہوا تو علماء کا اس سلسلے میں اختلاف ہے:

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ بعد میں حاصل ہونے والے مال کو نصاب میں پہلے مال کے ساتھ ملایا جائے گا، سال میں نہیں، لہذا پہلے مال کی زکاۃ اس کے سال پورا ہونے پر یعنی اوپر کی مثال میں محرم کی پہلی تاریخ کو نکالی جائے گی، اور دوسرے کی زکاۃ اس کے سال پورا ہونے پر یعنی پہلی ذی الحجہ کو، خواہ یہ دوسرا مال نصاب سے کم ہو، اس لئے کہ اسے جب پہلے مال کے ساتھ ملایا گیا تو وہ نصاب کو پہنچ گیا، ان حضرات کی دلیل ہے کہ نبی ﷺ کا یہ ارشاد عام ہے: **"لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول"**[1] (کسی مال میں زکاۃ نہیں ہے جب تک کہ اس پر سال نہ گذر جائے) اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **"من استفاد مالا فلا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول عند ربه"**[2] (جس شخص کو کوئی مال حاصل

---

(۱) المغنی ۲/ ۶۲۵، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۴۵۶، ۴۵۷۔

(۱) حدیث: "لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۴ پر گذر چکی۔

(۲) حدیث: "من استفاد مالا فلا زكاة عليه حتى......" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے، پھر اسے ابن عمر پر موقوفا روایت کیا ہے اور یہ ذکر کیا ہے

ہوتو اس پر زکاۃ نہیں ہے جب تک کہ اس پر اس کے مالک کے پاس سال نہ گذر جائے)۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ سال میں جو کچھ حاصل ہو اس کو وہ اس نصاب کے ساتھ ملائے گا جو اس کے پاس ہے، پھر پہلے مال کا سال پورا ہونے کے وقت ان دونوں کی اکٹھے زکاۃ نکالے گا، یہ حضرات فرماتے ہیں: اس لئے کہ اسے نصاب میں اپنی جنس کے ساتھ ملایا جاتا ہے، لہذا نصاب کی طرح سال میں بھی اسے اپنی جنس کے ساتھ ملانا ضروری ہے، اور اس لئے بھی کہ نصاب سبب ہے اور سال شرط ہے، پس جب اسے اس نصاب میں ملایا گیا جو سبب ہے تو اسے اس سال میں ملانا جو شرط ہے، زیادہ بہتر ہوگا، اس لئے کہ ہر حاصل ہونے والے مال کے سال کا علاحدہ حساب رکھنا سائمہ جانور میں واجب ہونے والے کو ٹکڑا ٹکڑا کرنے اور اس کے اوقات کے علاحدہ علاحدہ ہونے کا باعث بنے گا، اور مالک ہونے کے اوقات کو یاد رکھنے کی ضرورت ہوگی اور انتہائی معمولی سی مقدار واجب ہوگی جس کا نکالنا ممکن نہ ہوگا، اور اس میں حرج ہے، حالانکہ سال کی مشروعیت تو صرف آسانی کے لئے ہوئی ہے، اور اللہ تعالی فرماتا ہے: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ"[1] (اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی) اور یہ سائمہ جانور کی نسل اور تجارت کے نفع پر قیاس ہے، اور امام ابوحنیفہؒ نے اس مال کی قیمت کو مستثنی قرار دیا ہے جس کی زکاۃ وہ نکال چکا ہے، لہذا اس کو نہیں ملایا جائے گا، تاکہ ثنی (ایک مال میں دوبارہ زکاۃ) لازم نہ آئے[2]۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس سلسلے میں سائمہ جانور اور نقود کے درمیان فرق کیا جائے گا، چنانچہ سائمہ جانور کے بارے میں ان کا قول امام ابوحنیفہ کی طرح ہے، وہ فرماتے ہیں: یہ اس لئے کہ سائمہ جانور کی زکاۃ ساعی (صدقہ وصول کرنے والے) کے سپرد ہے، پس اگر اسے نہ ملایا جائے تو یہ ایک مرتبہ سے زیادہ اس کے نکلنے کا سبب بنے گا، بخلاف قیمتوں کے کہ انہیں نہیں ملایا جائے گا، اس لئے کہ وہ اپنے مالک کے سپرد ہیں[1]۔

= کہ موقوف مرفوع سے زیادہ صحیح ہے۔

(۱) سورۂ حج ۷۸۔

(۲) الثنی ثاء کے زیر اور نون کے زبر کے ساتھ ہے، اس کے معنی ہیں: ایک ہی سال میں ایک مال کی مکرر زکاۃ دینا، روضۃ الطالبین ۳/ ۸۵۔

چھٹی شرط: مال کا نصاب کے برابر ہونا:

۳۱- نصاب مال کی وہ مقدار ہے جس سے کم میں زکاۃ واجب نہیں ہوتی ہے، اور وہ زکاۃ والے اموال کی جنس کے فرق سے الگ الگ ہے، پس اونٹ کا نصاب پانچ اونٹ، گائے کا نصاب تیس گائیں اور بکری کا نصاب چالیس بکریاں ہیں، اور سونے کا نصاب بیس مثقال سونا اور چاندی کا نصاب دوسو درہم چاندی ہے، اور کھیتیوں اور پھلوں کا نصاب پانچ وسق کی مقدار ہے۔

اور سامان تجارت کے نصاب کا اندازہ سونا یا چاندی کے نصاب سے کیا جائے گا، اور مذکورہ بالا چیزوں میں سے بعض کے سلسلے میں کچھ تفصیلات اور اختلاف ہیں جنہیں ان کے مقامات میں دیکھا جائے جو اسی بحث میں شامل ہیں۔

نصاب کی شرط لگانے کی حکمت واضح ہے، اور وہ یہ ہے کہ زکاۃ ہمدردی اور امداد کے طور پر واجب ہوئی ہے، اور جو شخص خود فقیر ہو اس پر ہمدردی اور امداد واجب نہیں ہے، بلکہ مالداروں پر واجب ہے کہ اس کی اعانت کریں، اس لئے کہ زکاۃ مالداروں سے لی جاتی ہے تاکہ فقیروں پر لوٹا دی جائے اور شریعت نے نصاب کو مالداری کی کم از کم حد قرار دیا ہے، اس لئے کہ عام طور پر جو شخص اس کا مالک ہو وہ

(۱) المغنی ۲/ ۶۲۶، ۳/ ۳۲، فتح القدیر ۱/ ۵۱۰، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۱/ ۴۳۲۔

اس سال کے آخر تک مالدار رہتا ہے۔

وہ وقت جس میں نصاب کا موجود ہونا معتبر ہے:

۳۲- شافعیہ کا مذہب اور معتمد قول کی رو سے حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ زکاۃ کے وجوب کی ایک شرط یہ ہے کہ پورے سال میں شروع سے اخیر تک نصاب موجود رہے، لہذا اگر سال کے کسی حصے میں نصاب کم جائے خواہ تھوڑا ہی کم ہو تو سال کا شمار ختم ہوجائے گا اور اس کے آخر میں زکاۃ واجب نہ ہوگی، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص کے پاس چالیس بکریاں ہوں اور سال کے درمیان ایک مرجائے پھر ایک پیدا ہو تو سال کا شمار ختم ہوجائے گا، اور اگر موت اور پیدائش ایک ہی لمحے میں ہوں تو سال منقطع نہ ہوگا، اسی طرح موت سے پہلے پیدائش ہوجائے تو سال منقطع نہیں ہوگا، ان حضرات نے اس حدیث کے عموم سے استدلال کیا ہے: "لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول"،(۱) (کسی مال میں زکاۃ واجب نہیں ہے جب تک کہ اس پر سال نہ گزر جائے)۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ سال کے دونوں کناروں کا اعتبار ہوگا، لہذا اگر سال کے شروع میں اور اخیر میں نصاب مکمل ہو تو زکاۃ واجب ہوگی، خواہ اس کے درمیان مال نصاب سے کم ہوجائے، جب تک کہ مال بالکلیہ ختم نہ ہوجائے، اور اگر نصاب بالکلیہ ختم ہوجائے تو سال اس وقت شروع ہوگا جب نصاب مکمل ہوجائے، اور خواہ مال تلف ہونے کی وجہ سے ختم ہوا ہو یا محل زکاۃ نہ رہنے کی وجہ سے، جیسا کہ اگر اس کے پاس چرنے والے جانور کا نصاب تھا، پھر اس نے اسے سال کے اندر ہی چارہ کھانے والا جانور بنادیا۔

اور حنابلہ کے نزدیک ایک قول کی رو سے اگر پورے سال نصاب موجود ہو، البتہ اس میں معمولی سے وقت مثلاً ایک یا دو گھنٹے کے لئے کمی ہوگئی تو زکاۃ واجب ہوگی(۱)۔

اور اگر فروخت کرنے وغیرہ کی وجہ سے سال کے اندر نصاب پر مالک کی ملکیت باقی نہ رہی، پھر خریدنے وغیرہ کی وجہ سے دوبارہ لوٹ آئی تو وہ نئے سرے سے سال کا آغاز کرے گا، اس لئے کہ اس کے عمل سے پہلے سال کا شمار ختم ہوگیا(۲) لیکن اگر اس نے (زکاۃ کو ساقط کرنے کے لئے) بطور حیلہ کے ایسا کیا ہے تو سال کے شمار کے ختم ہونے میں اختلاف ہے جسے ''زکاۃ کو ساقط کرنے کے لئے حیلے'' عنوان کے تحت گذشتہ صفحات میں دیکھا جائے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ شرط یہ ہے کہ نصاب کی ملکیت پر یا اس کی اصل کی ملکیت پر سال گذر جائے، پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ وہ پورے سال چالیس بکریوں کا مالک رہے، اور دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ اگر وہ شروع سال میں بیس بکریوں کا مالک ہو، پھر یہ بکریاں حاملہ ہوئیں اور بچہ جنیں اور سال کے پورا ہونے سے قبل چالیس بکریاں ہوجائیں تو اصل (بکریوں) کے سال پورا ہونے کے وقت دونوں قسموں میں زکاۃ واجب ہوگی۔

اور اس کی مثال یہ بھی ہے کہ اس کے پاس سونے کا ایک دینار ہو اور وہ اس سے تجارت کے لئے سامان خریدے، پھر سال مکمل ہونے سے قبل اسے بیس دینار میں بیچ دے تو اس میں زکاۃ اس وقت ہوگی جب اس کے دینار کے مالک ہونے پر سال گزر جائے، اور جن چیزوں کو اپنی اصل میں ملا کر نصاب پورا کیا جاتا ہے وہ چرنے والے جانوروں کی نسل اور تجارت کا نفع ہیں، بخلاف اس مال کے جو

---

(۱) حدیث: "لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول" کی تخریج فقرہ نمبر/ ۱۴ پر گذر چکی۔

(۱) المغنی ۲/ ۶۲۹، ابن عابدین ۲/ ۳۳، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۴۳۱۔
(۲) شرح المنہاج ۲/ ۱۴۔

دوسرے طریقے سے حاصل ہو، جیسے کہ عطیہ اور میراث کہ ان چیزوں کے لئے نئے سال کا آغاز کرے گا[۱]۔

ساتویں شرط: دین سے فارغ ہونا:

۳۳- یہ شرط مجموعی طور پر جمہور فقہاء کے نزدیک معتبر ہے، اور ان ہی میں سے امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے قدیم قول ہے، اور بعض حضرات نے یہ تعبیر اختیار کی ہے کہ دین وجوب زکاۃ سے مانع ہے، لہذا اگر وہ دین جو مالک پر ہے اس مال سے زیادہ ہو جو اس کے ہاتھ میں ہے تو اس پر زکاۃ نہیں ہے، یہی حکم اس صورت میں ہے جب دین کی ادائیگی کے بعد اس کے ہاتھ میں نصاب یا اس سے زیادہ باقی نہ بچے، ان کی دلیل نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: **"إذا كان لرجل ألف درهم و عليه ألف درهم فلا زكاة عليه"**[۲] (اگر کسی شخص کے پاس ایک ہزار درہم ہوں اور اس پر ایک ہزار درہم دین ہوں تو اس پر زکاۃ نہیں ہے)۔

اور آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم فأردها على فقرائكم"**[۳] (مجھے یہ حکم دیا گیا ہے کہ تمہارے مالداروں سے صدقہ لوں پھر اسے تمہارے فقراء پر لوٹا دوں)، اور جس شخص پر ایک ہزار درہم دین ہوں اور اس کے پاس ایک ہزار درہم ہوں تو وہ مالدار نہیں ہے، اور حضرت عثمانؓ کا ارشاد ہے: **"هذا شهر زكاتكم فمن كان عليه دين فليؤده وليزك بقية ماله"** (یہ تمہاری زکاۃ کا مہینہ ہے تو جس شخص پر دین ہو اسے چاہئے کہ اسے ادا کرے اور اپنے باقی مال کی زکاۃ ادا کرے)۔

اور دین کو مانع اس وقت سمجھا جائے گا جب وہ وجوب زکاۃ سے قبل ذمہ میں ثابت ہو گیا ہو، لیکن اگر وجوب زکاۃ کے بعد واجب ہوا ہو تو زکاۃ ساقط نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ اس کے ذمہ میں واجب ہوئی ہے، لہذا اسے وہ دین ساقط نہیں کرے گا جو اس کے ثابت ہونے کے بعد لاحق ہوا ہے۔

اور قول جدید کی رو سے امام شافعی کا مذہب اور حماد اور ربیعہ کا مذہب یہ ہے کہ دین زکاۃ کے لئے بالکل مانع نہیں ہے، اس لئے کہ آزاد مسلمان جب نصاب کا سال بھر مالک رہے تو اس پر اس میں زکاۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ جو دلائل مال مملوک میں زکاۃ کو واجب کرنے والے ہیں وہ مطلق ہیں[۱]۔

دین کن اموال کی زکاۃ کے لئے مانع ہے اور کن کے لئے مانع نہیں ہے؟

۳۴- جمہور جو اس بات کے قائل ہیں کہ دین مانع زکاۃ ہے ان کا مذہب یہ ہے کہ دین اموال باطنہ یعنی نقود اور سامان تجارت میں زکاۃ کے لئے مانع ہوگا، اگرچہ دین ان اموال کی جنس سے نہ ہو، جیسا کہ مالکیہ نے صراحت کی ہے۔

---

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۴۳۱، ۴۶۱، ۴۶۲۔

(۲) حدیث: "إذا كان لرجل ألف درهم و عليه ألف درهم فلا زكاة عليه" کو ابن قدامہ نے المغنی (۳/۴۱ طبع الریاض) میں ذکر کیا ہے اور نئے مراجع میں سے کسی کی طرف اس کی نسبت نہیں کی ہے۔

(۳) حدیث: "أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم فأردها على فقرائكم" والی کو ہم نے اس لفظ کے ساتھ ان نئے مراجع میں نہیں پایا جو ہمارے پاس ہیں، اور مشہور وہ حدیث ہے جس کی روایت بخاری (الفتح ۳/۲۶۱ طبع السلفیہ) وغیرہ نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے (اس کے الفاظ یوں ہیں) "و أعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم و ترد على فقرائهم" (اور ان کو بتا دو کہ اللہ نے ان پر ان کے مالوں میں زکاۃ فرض کی ہے جو ان کے مالداروں سے لی جائے گی اور ان کے فقیروں پر لوٹائی جائے گی)۔

(۱) المغنی ۳/۴۱، الدسوقی ۱/۴۳۱، ابن عابدین ۲/۴، ۷، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲/۴۰۔

اور اموال ظاہرہ یعنی سائمہ جانور، غلے، پھل اور معادن کے بارے میں جمہور (مالکیہ اور ایک قول کی رو سے شافعیہ اور مذہب کی معتمد روایت کی رو سے حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ دین ان اموال میں وجوب زکاۃ سے مانع نہ ہوگا، امام احمد سے یہ نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: اس لئے کہ جب صدقہ وصول کرنے والا آئے گا اور وہ اونٹ یا گائے یا بکری پائے گا، تو وہ یہ نہیں پوچھے گا کہ اس کے مالک پر کیا دین ہے، اور مال (یعنی زر خلقی سونا چاندی اور نقد) کی یہ حالت نہیں ہے۔

اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ اموال ظاہرہ کے ساتھ زکاۃ کا تعلق زیادہ مؤکد ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ ظاہر ہوتے ہیں، اور فقراء کے قلوب ان سے متعلق ہوتے ہیں، اور اس لئے کہ ان کی حفاظت کی ضرورت زیادہ ہوتی ہے، لہذا زکاۃ بھی ان میں زیادہ مؤکد ہوگی۔

اور مشہور روایت کی رو سے حنابلہ نے اس دین کو مستثنیٰ کیا ہے جسے زکاۃ دینے والے نے کھیتی اور پھل پر خرچ کرنے کے لئے لیا ہو کہ وہ دین زکاۃ کو ساقط کردے گا، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ اس نے جو قرض لیا ہے یا اپنے پھل اور اہل وعیال پر خرچ کیا ہے اسے منہا کرے گا اور باقی ماندہ مال کی زکاۃ نکالے گا۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اموال باطنہ اور سائمہ جانوروں میں دین مانع زکاۃ ہے لیکن زمین کی پیداوار میں جو زکاۃ (عشر) واجب ہو تو دین اس کے لئے مانع نہیں ہے، جیسا کہ وہ خراج کے لئے مانع نہیں ہے، اور یہ اس لئے کہ عشر اور خراج زمین کے وظیفے ہیں، اسی بنا پر یہ دونوں موقوفہ زمین اور مکاتب کی زمین میں بھی واجب ہوتے ہیں، اگرچہ زکاۃ ان دونوں میں واجب نہیں ہوتی۔

اور ایک روایت کی رو سے حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ دین اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ میں مانع زکاۃ ہے اور اسے ابن قدامہ نے ثوری، اسحاق، لیث اور نخعی سے نقل کیا ہے[1]۔

وہ دیون جو وجوب زکاۃ کے لئے مانع ہیں:

۳۵- حنفیہ کا مذہب یہ ہے جو دین وجوب زکاۃ کے لئے مانع ہے، وہ ہے جس کا بندوں کی طرف سے کوئی مطالبہ کرنے والا ہو، خواہ وہ اللہ کا دین ہو، جیسے کہ زکاۃ اور خراج، یا بندوں کا ہو، اور خواہ فی الفور واجب الاداء ہو یا ادھار ہو، اگرچہ اس کی بیوی کا مہر ہو جو جدائی کے وقت تک کے لئے موخر ہو، یا اس کی بیوی کا یا کسی رشتہ دار کا نفقہ جو اس پر قضاء قاضی کی بنیاد پر یا باہمی رضامندی سے لازم ہوا ہو، اور اسی طرح ان کے نزدیک دین کفالت ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں: اس لئے کہ کفیل اس چیز کا محتاج ہے جو اس کے ہاتھ میں ہے، تاکہ وہ اس کی طرف سے ادا کرکے اپنے آپ سے قید کو یا اپنی ذات سے مدیون کے لازم رہنے کی کیفیت کو دور کرسکے۔

لیکن جس دین کا بندوں کی طرف سے کوئی مطالبہ کرنے والا نہ ہو تو وہ وجوب زکاۃ کو نہیں روکتا ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں: جیسے نذر کا دین، کفارہ کا دین اور حج ہے، اور اسی کے مثل قربانی، تمتع کی ہدی اور صدقۂ فطر کا دین ہے[2]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ دین مال باطن کی زکاۃ کو ساقط کردیتا ہے، خواہ وہ زکاۃ یا صدقۂ فطر کا دین ہو، یا بندوں کا دین ہو، خواہ فوری واجب الاداء ہو یا ادھار ہو، یا بیوی کا مہر ہو یا بیوی کا نفقہ ہو مطلقاً، یا بچے کا یا والدین کا نفقہ ہو جس کا فیصلہ قاضی نے کیا ہو۔

---

(۱) المغنی ۳؍۴۲، الفروع ۲؍۳۳۱، ابن عابدین ۲؍۶، الدسوقی ۱؍۴۸۱، شرح المنہاج ۲؍۱۴۔

(۲) ابن عابدین ۲؍۵، ۶۔

دین کفارہ اور واجب ہدی جیسے میں مالکیہ کا قول مختلف ہے، چنانچہ خلیل اور ابن رشد قفصی کے نزدیک مختار یہ ہے کہ وہ وجوب زکاۃ سے مانع نہیں ہے، اس لئے کہ بندوں میں سے کوئی اس کا مطالبہ کرنے والا نہیں ہے، اور ابن عتاب کے نزدیک مختار یہ ہے کہ وہ مانع ہے، اس لئے کہ جس شخص پر اس طرح کے دیون ہوں اور وہ ان کے نکالنے سے باز رہے تو امام اس سے ان کے نکالنے کا مطالبہ کرتا ہے [۱]۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ آدمی کا دین مطلقا (خواہ حال ہو یا مؤجل) وجوب زکاۃ سے مانع ہے اور جہاں تک اللہ کے دین کی بات ہے تو ایک قول کی رو سے وہ مانع ہے اور دوسرے قول کی رو سے مانع نہیں ہے [۲]۔

دین کی وجہ سے زکاۃ کے ساقط کرنے کی شرائط:

۳۶- جو حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ دین، زکاۃ والے مال میں سے اپنے برابر مال میں زکاۃ کو ساقط کر دیتا ہے، ان میں سے اکثر نے یہ شرط لگائی ہے کہ زکاۃ دینے والے کے پاس سوائے اس مال کے جس میں زکاۃ واجب ہوئی ہے، کوئی دوسرا مال نہ ہو جس سے وہ دین ادا کر سکے، پس اگر اس کے پاس دوسرا مال ہو جو اس کی بنیادی ضرورتوں سے زائد ہو تو وہ اسے دین کے مقابلے میں کر دے گا، تاکہ زکاۃ والا مال سلامت رہے اور وہ اس کی زکاۃ نکالے۔

پھر مالکیہ اور حنابلہ نے فرمایا کہ وہ یہی عمل کرے گا، خواہ وہ مال جس سے وہ دین ادا کرے دین کی جنس سے ہو یا غیر جنس سے، پس اگر اس پر دو سو درہم دین ہو اور اس کے پاس ذاتی استعمال کے سامان ہوں جو دو سو درہم یا اس سے زیادہ کے مساوی ہوں، اور اس کے پاس دو سو درہم ہوں تو سامانوں کو دین کے مقابلے میں قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں فقراء کا زیادہ فائدہ ہے۔

اور اسی طرح اگر اس پر دین ہو اور اس کے پاس زکاۃ والے دو قسم کے مال ہوں کہ اگر ان دونوں میں سے ایک کو دین کے مقابلے میں قرار دیا جائے تو اس پر زکاۃ واجب نہ ہوگی اور اگر دوسرے مال کو دین کے مقابلے میں قرار دیا جائے تو اس پر زکاۃ واجب ہو جائے تو اس صورت میں اس مال کو دین کے مقابلے میں قرار دیا جائے گا جس میں فقراء کا زیادہ فائدہ ہو، مثلاً کسی شخص پر سو درہم دین ہو اور اس کے پاس دو سو درہم اور نو اونٹ ہوں تو اگر ہم دین کے مقابلے میں ان چار اونٹوں کو قرار دیں جو نصاب سے زائد ہیں، اس لئے کہ چار اونٹ سو درہم یا اس سے زیادہ کے برابر ہیں تو ایسا ہی کرنا واجب ہوگا، تاکہ فقراء کے حق کی رعایت ہو سکے، اس لئے کہ اگر ہم دین کے مقابلے میں ان سو دراہم کو قرار دیں جو اس کے پاس ہیں تو دراہم کی زکاۃ ساقط ہو جائے گی [۱]۔

اور مالکیہ نے بھی ان چیزوں میں جن کو دین کے مقابلے میں قرار دینا ممکن ہو، تاکہ وہ زکاۃ کے ساقط ہونے سے مانع ہو اس دین کو ذکر کیا ہے جو فی الفور واجب الاداء ہو اور جس کی ادائیگی کی امید ہو، اور زکاۃ کے دوسرے اموال کو ذکر کیا ہے اگرچہ ان کی زکاۃ ادا کر دی گئی ہو، اور یہ کہ سامان کی قیمت وجوب کے وقت لگائی جائے گی، اور اس سے انہوں نے بدک کر بھاگے ہوئے اونٹ، ضائع شدہ مال، دین مؤجل یا وہ دین جس کی ادائیگی کی امید نہ ہو، ان جیسی چیزوں کو خارج کیا ہے، اس لئے کہ ان سب میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ انہیں اس دین کے مقابل قرار دیا جائے جو اس پر ہے [۲]۔

---

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۸۳۔
(۲) المغنی ۳/ ۴۵۔

(۱) الدسوقی ۱/ ۴۸۳، فتح القدیر ۵۰۶/۱، المغنی ۳/ ۴۴۔
(۲) الشرح الکبیر، الدسوقی ۱/ ۴۸۴۔

حنفیہ کا مذہب (اور اسی کے مثل لیث بن سعد سے منقول ہے جیسا کہ صاحب المغنی نے نقل کیا ہے، اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے جیسا کہ صاحب الفروع نے ذکر کیا ہے) یہ ہے کہ جس شخص کے پاس زکاۃ والا مال اور بغیر زکاۃ والا مال ہو جو اس کی بنیادی ضرورت سے زائد ہو اور اس پر دین ہو تو اسے اس کا اختیار ہے کہ وہ زکاۃ والے مال کو دین کے مقابلے میں کردے، اگر چہ وہ اس کی جنس سے نہ ہو، پھر اگر اس میں سے بقدر نصاب یا اس سے زیادہ باقی رہے تو اس کی زکاۃ نکالے، ورنہ اس پر زکاۃ نہیں ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں: یہ اس لئے کہ جو زکاۃ والا مال نہیں ہے وہ ضرورتوں کے لئے ہے، اور زکاۃ والا مال اس سے زائد ہے، لہذا اس کی طرف پھیرنا زیادہ آسان ہے، اور مال والوں کی اس میں زیادہ رعایت ہے۔

یہ حضرات فرماتے ہیں: اور اگر اس کے پاس دو جنس یا اس سے زیادہ کے زکاۃ والے مال ہوں تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ ان دونوں میں سے کسی کو یا اس کے بعض کو دین کے مقابلے میں کردے، اور اختیار اسی کو ہے، لہذا اگر اس کے پاس دراہم و دنانیر، سامان تجارت اور سائمہ جانور ہوں تو دین کو اس مال کی طرف پھیرا جائے گا جس کے ذریعہ دین کو ادا کرنا زیادہ آسان ہو، اور اگر اس کے پاس گائے کا نصاب ہو اور اونٹ کا نصاب ہو اور اس پر ایک بکری کا دین ہو تو اس کے لئے گائے کے کسی حصے کے مقابلے میں قرار دینا جائز ہے، تاکہ اس پر تبیع (گائے کا ایک سالہ بچہ) واجب نہ ہو، اس لئے کہ تبیع بکری سے بڑھ کر ہوتا ہے[1]۔

مال حرام کی زکاۃ:

۳۷- مال حرام جیسے کہ غصب یا چوری یا رشوت یا سود وغیرہ کے طور پر لیا ہوا مال جس کے ہاتھ میں ہے وہ اس کا مالک نہیں ہے، لہذا اس پر اس کی زکاۃ واجب نہیں ہے، اس لئے کہ زکاۃ مالک بنانا ہے، اور غیر مالک کی طرف سے تملیک نہیں ہوسکتی، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ زکاۃ، زکاۃ دینے والے کو اور جس مال کی زکاۃ دی گئی ہے اس کو پاک کردیتی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا"[1] (آپ ان کے مالوں میں سے صدقہ لے لیجئے، اس کے ذریعہ آپ انہیں پاک صاف کردیں گے)۔

اور نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "**لا يقبل الله صدقة من غلول**"[2] (اللہ تعالی خیانت کے مال سے صدقہ کو قبول نہیں کرتا ہے) اور مال حرام کل کا کل خبیث ہے، وہ پاک نہیں ہوسکتا، اور مال حرام میں واجب یہ ہے کہ اگر ان کے مالک کا پہچاننا ممکن ہو تو انہیں لوٹا دیا جائے، ورنہ اس سے چھٹکارا پانے کی نیت سے اس پورے کو اپنی ملکیت سے نکال دینا واجب ہے، نہ یہ کہ اسے صدقہ کیا جائے، اور یہ بات اصحاب مذاہب کے درمیان متفق علیہ ہے۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر مال خبیث نصاب کو پہنچ جائے تو وہ جس کے ہاتھ میں ہے اس پر زکاۃ لازم نہیں ہے، اس لئے کہ اس پورے کا نکالنا واجب ہے، لہذا بعض حصہ کے صدقہ کرنے کو واجب کرنا غیر مفید ہے۔

اور مالکیہ میں سے دردیر کی "الشرح الصغیر" میں ہے: زکاۃ مالک نصاب پر واجب ہے، لہذا غیر مالک پر واجب نہیں ہوگی، جیسے کہ غاصب اور مودع (امانت دار)۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/۸، المغنی ۳/۴۴، الفروع ۲/۳۳۲، شرح المنتہی ۱/۳۸۵۔

(۱) سورۂ توبہ/۱۰۳۔

(۲) حدیث: "**لا تقبل صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول**" کی روایت مسلم (۱/۲۰۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

اورشافعیہ فرماتے ہیں جیسا کہ نووی نے غزالی سے نقل کیا ہے اوراسے ثابت قرار دیا ہے کہ اگراس کے پاس خالص مال حرام کے علاوہ کچھ نہ ہوتواس پر نہ حج ہے نہ زکاۃ اور نہ اس پر مالی کفارہ لازم ہوگا۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ مال مغصوب میں غاصب کے حکمی تصرفات حرام ہیں اور صحیح نہیں ہیں، جیسے غصب کردہ پانی سے وضو کرنا اورغصب کردہ کپڑے سے نماز پڑھنا، یا غصب کردہ جگہ میں نماز پڑھنا اور جیسے مال مغصوب کی زکاۃ نکالنا اوراس سے حج کرنا اوراس میں بیع اوراجارہ جیسا کوئی عقد صحیح نہیں ہے (۱)۔

اوراس قول کے مطابق مال مغصوب بعض صورتوں میں غاصب کی ملکیت میں داخل ہوجاتا ہے، جیسے کہ وہ غاصب کے مال کے ساتھ مل گیا اور ممتاز نہ رہ سکا تو وہ غاصب کے اعتبار سے مال زکاۃ ہوجائے گا، مگر جب دین مانع زکاۃ ہے اورغاصب اس مال مغصوب کے بقدر یااس کی قیمت کے بقدر مدیون ہے تو یہ اس میں مانع زکاۃ ہوگا، ابن عابدین فرماتے ہیں کہ جوشخص ناپاک اموال کا مالک ہوا یا اس نے کچھ اموال کو غصب کیا اوراسے ملا دیا، تو ملانے کی وجہ سے وہ اس کا مالک ہوجائے گا اور ضامن ہوگا، اوراگراس کے پاس اس کے علاوہ کوئی اورنصاب نہ ہوتواس مال میں اس پر زکاۃ نہیں ہے، اگر وہ نصاب کو پہنچ جائے، اس لئے کہ وہ مدیون ہے اور حنفیہ کے نزدیک مدیون کا مال وجوب زکاۃ کا سبب نہیں ہوتا ہے، پس وجوب زکاۃ اس صورت کے ساتھ مقید ہے جبکہ اس کے پاس اس کے علاوہ کوئی اور نصاب ہو، اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اس صورت میں زکاۃ اس حصے میں واجب ہوگی جودین سے زیادہ ہو، نہ کہ خود دین میں (۲)۔

پھر وہ مال مغصوب جس کا مالک اس کے لینے پر قادر نہیں ہے، اس پر اس میں زکاۃ نہیں ہے، اورجب اس کا مالک اس پر قادر ہوجائے تو اس سلسلے میں ایک قول یہ ہے کہ اس پر گزشتہ سالوں کی زکاۃ نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اس سے روکا ہوا تھا اوروہ اس کو بڑھانے پر قادر نہیں تھا، لہذا اس کی ملکیت ناقص تھی اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس پر گزشتہ برسوں کی زکاۃ واجب ہے اور یہ قول جدید کی رو سے شافعیہ کا مذہب ہے۔

اورحنابلہ فرماتے ہیں: وہ اس کی زکاۃ نکالے گا اوراسے غاصب سے وصول کرلے گا، اور یہ حنابلہ کے نزدیک غاصب کے مال حرام کی زکاۃ نکالنے کے باب سے نہیں ہے، بلکہ یہ اس لئے ہے کہ یہ ایک نقص ہے جو مال میں پیدا ہوگیا ہے جبکہ وہ غاصب کے ہاتھ میں تھا، یہ اس صورت کے مشابہ ہوگیا جس میں مال کا کچھ حصہ تلف ہوجائے (۱)۔

دوسری قسم:

وہ اقسام جن میں زکاۃ واجب ہوتی ہے اوران کا نصاب اوران میں سے ہرایک میں زکاۃ کی مقدار:

اول: جانور کی زکاۃ

۳۸- فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ اونٹ، گائے اور بکری ان اقسام میں سے ہیں جن میں زکاۃ واجب ہوتی ہے، اوران حضرات نے اس پر بہت سی احادیث سے استدلال کیا ہے، ان میں ایک حضرت ابوہریرہؓ کی وہ حدیث ہے جو ''زکاۃ کے حکم شرعی'' کے مسئلے میں پہلے گزر چکی، اورگھوڑے کے بارے میں اختلاف ہے، لیکن خچر اورگدھے اوران کے علاوہ دوسرے جانوروں میں جب تک کہ وہ تجارت کے لئے نہ ہوں زکاۃ نہیں ہے (۲)۔

(۱) ابن عابدین ۲/۲۵، الشرح الصغیر للدردیر ۱/۲۰۶، المجموع للنووی ۹/۳۵۳، کشاف القناع ۴/۱۱۵۔

(۲) ابن عابدین ۲/۲۵، ۲۶۔

(۱) المجموع ۵/۳۴۱، شرح منتہی الإرادات ۱/۳۶۵۔

(۲) الہدایہ علی البدایہ مع فتح القدیر ۱/۵۰۴۔

جانور میں زکاۃ کے وجوب کی شرائط:

مویشی جانوروں میں زکاۃ کے وجوب کے لئے سال کا پورا ہونا اوران کا بقدر نصاب یا اس سے زیادہ ہونا شرط ہے، مزید وہ تمام شرائط ہیں جن کا بیان تفصیل کے ساتھ عام اموال میں وجوب زکاۃ کے ذیل میں پہلے گذرا۔

اور یہاں پر مزید دوسری دو شرطیں ہیں:

۳۹- اول: سائمہ ہونا اور اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی غذا زمینی نباتات کے چرنے سے پوری ہوتی ہو، پس اگر انہیں چارہ کھلایا جاتا ہو تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ان میں زکاۃ واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ چارہ کھانے والے جانور میں خرچ کا بوجھ دو چند ہو جاتا ہے، لہذا معنوی لحاظ سے بڑھوتری ختم ہوجاتی ہے اور ان حضرات کا استدلال بہز بن حکیم کی اس حدیث سے ہے جو وہ اپنے والد سے اور وہ ان کے دادا سے موفوعاً روایت کرتے ہیں: "**في كل سائمة إبل في كل أربعين بنت لبون**"[1] (تمام سائمہ اونٹ میں ہر چالیس میں ایک بنت لبون (اونٹ کا دو سالہ بچہ) ہے، اور دوسری حدیث ہے: "**في كل خمس من الإبل السائمة شاة**"[2] (ہر پانچ سائمہ اونٹ میں ایک بکری ہے)۔

پس اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے صرف چارہ کھانے والے جانوروں میں زکاۃ نہیں ہے، پھر جو حضرات اس کے قائل ہیں ان میں اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ سائمہ وہ جانور ہے جو سال کے اکثر حصہ میں چرنے پر اکتفا کرتا ہو، لہذا اگر اس کا مالک اسے نصف سال یا اس سے زیادہ چارہ کھلائے تو وہ چارہ کھانے والا ہوگا اور اس کی زکاۃ واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ قلیل کثیر کے تابع ہے، اور اس لئے کہ سائمہ جانور والے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں پاتے ہیں کہ وہ بعض اوقات مثلاً سردی اور برف کے زمانے میں اپنے سائمہ جانوروں کو چارہ کھلائیں[1]۔

اور اصح قول کی رو سے شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس جانور میں زکاۃ واجب ہوتی ہے جو پورے سال چرتا ہے، اور اسی طرح اگر تھوڑی مقدار میں چارہ کھائے جس کے بغیر وہ کھلے ہوئے ضرر کے بغیر زندہ رہ سکے تو اس میں زکاۃ واجب ہوگی، اور اگر اس سے زیادہ چارہ کھائے تو اس میں زکاۃ نہیں ہے[2]۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ غیر سائمہ چوپایہ جانوروں میں بھی اسی طرح زکاۃ واجب ہوتی ہے جس طرح سائمہ جانوروں میں واجب ہوتی ہے، یہاں تک کہ اگر پورے سال وہ چارہ کھانے والے ہوں جب بھی، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ حدیث میں سائمہ کی قید اس لئے ہے کہ عرب کے مویشی جانور عام طور پر چرنے والے ہوتے ہیں، لہذا وہ واقعہ کو بیان کرنے کے لئے قید اتفاقی ہے جس کا کوئی مفہوم نہیں ہے، اس کی نظیر اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "**وَرَبَآئِبُكُمُ اللَّاتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ**"[3] (اور تمہاری بیویوں کی بیٹائی جو تمہاری پرورش میں رہی ہیں) اس میں بیوی کی بیٹی حرام ہوگی اگرچہ وہ اس کی پرورش میں نہ ہو[4]۔

۴۰- دوسری شرط: یہ کہ وہ جانور کام کرنے والا نہ ہو، لہذا وہ اونٹ

---

(۱) حدیث بہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ: "في كل سائمة إبل في كل أربعين بنت لبون" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۳۳، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۲) حدیث بہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ: "في كل خمس من الإبل السائمة شاة" کی روایت حاکم (۱/ ۳۹۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عمرو بن حزمؓ سے کی ہے، اور امام احمد نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ نصب الرایہ (۲/ ۳۶۸ طبع المجلس العلمی) میں ہے۔

---

(۱) الہدایہ وفتح القدیر ۱/ ۵۰۹، المغنی ۲/ ۵۷۷۔

(۲) شرح المنہاج والقلیوبی علیہ ۲/ ۱۴۔

(۳) سورۂ نساء/ ۲۳۔

(۴) الدسوقی علی الشرح الکبیر بتقریر الشیخ علیش ۱/ ۴۳۲۔

جوسواری، بار برداری اور پانی ڈھوتے ہوں اور وہ گائے، بیل جو ہل جوتنے اور سینچائی کے کام کے لئے مخصوص ہوں وہ اگرچہ سائمہ ہوں لیکن ان میں زکاۃ نہیں ہے، یہ حنفیہ کا مذہب ہے اور یہی شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کا مذہب ہے[1]، ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے: "**ليس في العوامل والحوامل والبقر المثيرة شيء**"[2] (کام کاج کرنے والے اور بوجھ اٹھانے والے جانوروں میں اور ہل جوتنے والے بیل اور گائے میں کوئی زکاۃ نہیں ہے) اور حوامل: وہ جانور ہیں جو بار برداری کے لئے رکھے گئے ہوں اور "**البقر المثيرة**" کاشتکاری کے وہ گائے بیل ہیں جو ہل جوتتے ہیں، ایک دوسری حدیث میں ہے: "**ليس في البقر العوامل شيء**"[3] (کام کاج کرنے والے بیل، گائے میں کوئی زکاۃ نہیں ہے)۔

مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ عمل مویشیوں میں زکاۃ کے لئے مانع نہیں ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا یہ ارشاد عام ہے: "**في كل خمس ذود شاة**"[4] (ہر پانچ اونٹ میں ایک بکری واجب ہے)۔

اور اس لئے کہ سائمہ جانور کا استعمال کرنا مزید سہولت اور منفعت ہے جو مالک کو حاصل ہوتی ہے، لہذا یہ زکاۃ کے لئے مانع نہیں ہوگا، بلکہ اس کے وجوب کو مؤکد کرے گا[1]۔

۱۴- تیسری شرط: زکاۃ وصول کرنے والے کا پہنچنا اگر وہاں پر زکاۃ وصول کرنے والا مقرر ہو، اور اگر وہاں پر زکاۃ وصول کرنے والا مقرر نہ ہو تو پھر یہ شرط نہیں ہے، بلکہ سال گزرنا کافی ہوگا۔

اور یہ شرط صرف مالکیہ کی ہے۔

اور اسی شرط کی بنیاد پر وہ فرماتے ہیں کہ اگر سال گزرنے کے بعد اور زکاۃ وصول کرنے والے کے آنے سے قبل مویشیوں میں سے کچھ مرجائیں یا مالک کی کسی کوتاہی کے بغیر ضائع ہوجائیں تو اس میں زکاۃ نہیں ہے، اور باقی زکاۃ اس وقت نکالی جائے گی جبکہ اس میں زکاۃ واجب ہو ورنہ نہیں، اگر چوپائے کا مالک زکاۃ وصول کرنے والے کے پہنچنے سے قبل مرجائے تو زکاۃ نہیں ہے اور وارث نئے سرے سے سال شروع کرے گا اور اگر زکاۃ وصول کرنے والے کے پہنچنے سے قبل زکاۃ نکال دے تو یہ زکاۃ کافی نہ ہوگی۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اگر زکاۃ وصول کرنے والے نے جانوروں کے مالک سے ان کی تعداد پوچھی اور مالک نے اسے ان کی تعداد بتلادی پھر وہ وہاں سے غائب ہوگیا پھر لوٹ کر اس کے پاس آیا تو پایا کہ اس میں اضافہ ہوگیا ہے یا ان میں سے کچھ کے مرجانے یا اس کے ذبح کرنے کی وجہ سے کمی ہوگئی ہے تو موجودہ جانوروں کا اعتبار کیا جائے گا۔

اور اگر زکاۃ وصول کرنے والا نہ پہنچ سکا جبکہ اس کا پہنچنا ممکن تھا اور اس کا نہ پہنچنا کسی عذر کی بنا پر تھا یا بغیر کسی عذر کے تھا اور مالک نے

---

(۱) شرح فتح القدیر ۱/ ۵۰۹، شرح المنہاج مع القلیوبی ۲/ ۱۵، المغنی ۲/ ۵۷۶۔

(۲) حدیث: "ليس في العوامل و الحوامل و البقر المثيرة شيء" کو ابن الہمام نے شرح فتح القدیر (۱/ ۵۰۹ طبع المیمنیہ) میں نقل کیا ہے اور کسی کی طرف اس کی نسبت نہیں کی ہے اور زبیدی نے عقود الجواہر المنیفہ (ص ۱۰۶ طبع مطبعۃ الشبان بمصر) میں اس لفظ کے ساتھ ذکر کیا ہے "ليس في العوامل و الحوامل صدقة" اور مسند ابی حنیفہ کی طرف اس کی نسبت کی ہے، اور ابن حجر سے منقول ہے کہ انہوں نے حدیث میں "الحوامل" کا لفظ نہیں دیکھا ہے۔

(۳) حدیث: "ليس في البقر العوامل شيء" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۲۹، تحقیق عزت عبید دعاس) اور دارقطنی (۲/ ۱۰۳ طبع دار المحاسن) نے حضرت علی بن ابی طالب سے کی ہے اور الفاظ دارقطنی کے ہیں اور ابن القطان نے اسے صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ نصب الرایہ میں ہے (۲/ ۳۵۳ طبع المجلس العلمی)۔

(۴) حدیث: "في كل خمس ذود شاة" کی روایت امام احمد (۱/ ۱۱ طبع المیمنیہ) میں حضرت انسؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

---

(۱) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۴۳۲۔

زکاۃ نکال دی تو یہ کافی ہوجائے گی اگرچہ محض سال کے گزرنے سے اس پر واجب نہیں ہوئی تھی، اور اس کے بینہ سے اس کی تصدیق کی جائے گی [۱]۔

وحشی جانوراور پالتو اور وحشی جانوروں کے ملاپ سے پیدا ہونے والے جانور میں زکاۃ:

۴۲- جمہور علماء کا مذہب اور انہیں میں سے اپنے اصح قول کی رو سے حنابلہ ہیں، یہ ہے کہ وحشی اونٹ، وحشی گائے اور وحشی بکری میں زکاۃ نہیں ہے، اور یہ اس لئے کہ جب اونٹ، گائے اور بکری کا نام مطلقا بولا جائے تو وہ وحشی مراد نہیں ہوتے ہیں، اور اس لئے بھی کہ ہدی اور قربانی میں وحشی جانور جائز نہیں ہیں۔

اور امام احمد کی ایک دوسری روایت کی رو سے ان میں زکاۃ ہے، اس لئے کہ نام میں وہ داخل ہیں، لہذا احادیث کے مفہوم میں وہ بھی داخل ہیں [۲]۔

اور پالتو اور وحشی کے ملاپ سے جو جانور پیدا ہوا ہو تو امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے اور امام مالک سے بھی ایک قول یہی مروی ہے کہ اگر وحشی اس کی ماں ہے تو اس میں زکاۃ نہیں ہے اور اگر اس کی ماں پالتو ہے اور وحشی اس کا باپ ہے تو اس میں زکاۃ ہے، اس لئے کہ چوپائے کا بچہ اپنے احکام میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے۔

اور امام شافعی فرماتے ہیں اور مالکیہ کا بھی مشہور قول یہی ہے کہ پالتو اور وحشی جانوروں کے ملاپ سے پیدا ہونے والے جانور میں مطلقا زکاۃ نہیں ہے اور حنابلہ میں سے ابن قدامہ کا رجحان بھی اسی طرف ہے، اس لئے کہ اس کی زکاۃ لینے کے سلسلے میں نہ کوئی نص ہے اور نہ اجماع اور نہ قیاس صحیح، لہذا شریعت کے نصوص میں وہ داخل نہیں ہیں۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں اور مالکیہ کا تیسرا قول یہی ہے کہ پالتو اور وحشی کے ملاپ سے پیدا ہونے والے جانور میں مطلقا زکاۃ واجب ہوگی، خواہ وحشی نر ہو یا مادہ، جیسا کہ سائمہ جانور اور چارہ کھانے والے جانور کے ملاپ سے پیدا ہونے والے جانور میں اس وقت زکاۃ واجب ہوتی ہے جب وہ سائمہ ہو [۱]۔

اونٹ کی زکاۃ:

۴۳- ابل، اسم جمع ہے، اس لفظ سے اس کا مفرد نہیں ہے، اور اس کا واحد مذکر ''جمل'' ہے اور مؤنث: ''ناقۃ'' ہے، اور چھوٹا بچہ ایک سال تک ''حوار'' کہلاتا ہے اور جب وہ دودھ چھوڑ دے تو ''فصیل'' ہے اور ''بکر'' نر جوان اونٹ ہے اور مادہ: ''بکرۃ'' ہے اور اہل عرب اونٹوں کا نام ان کے دانتوں کے اعتبار سے رکھتے ہیں، ان کا استعمال حدیث میں بھی ہوا ہے اور فقہاء نے بھی ان کو استعمال کیا ہے، مثلاً ابن مخاض وہ بچہ ہے جو ایک سال مکمل کر کے دوسرے سال میں داخل ہوگیا ہو، اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ اس کی ماں عام طور پر حاملہ ہوچکی ہوتی ہے اور ایسی مادہ کو بنت مخاض کہتے ہیں۔ اور ابن لبون: وہ بچہ ہے جو دو سال مکمل کر کے تیسرے سال میں داخل ہوگیا ہو، اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ اس کی ماں اس کے بعد بچہ جن چکی ہوتی ہے، اور وہ دودھ والی ہوجاتی ہے، اور ایسی مادہ کو بنت لبون کہتے ہیں، اور ''حق'' وہ اونٹ ہے جو چوتھے سال میں داخل ہوگیا ہو اور مادہ کو حقہ کہا جاتا ہے، اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ وہ اس لائق ہوگئی ہے

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۶۔

(۲) المغنی ۲/ ۵۹۴، ابن عابدین علی الدر المختار ۲/ ۱۸۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۸، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۴۳۲، شرح المنہاج ۲/ ۱۳، المغنی ۲/ ۵۹۵۔

کہ نر اونٹ اس سے جفتی کرے، اور جذع: وہ اونٹ ہے جو پانچویں سال میں داخل ہو گیا ہو، اس لئے کہ وہ جذع ہو گیا، یعنی اس کے بعض دانت گر گئے اور مادہ کو جذعۃ کہا جاتا ہے، اور یہی وہ چار اقسام ہیں جن کی مادہ کو دیت میں لیا جاتا ہے اور کبھی ان میں سے نر بھی لیا جاتا ہے، جیسے کہ ابن لبون[1]، اس سلسلے میں قدرے تفصیل ہے جس کا ذکر درج ذیل ہے:

اونٹ کی زکاۃ میں واجب مقدار:

۴۴- نبی ﷺ نے اونٹ کی زکاۃ میں واجب مقدار کو بیان فرمایا ہے، اور وہ بخاری کی حدیث میں ہے جسے ہم پوری کی پوری ذیل میں نقل کر رہے ہیں، اس لئے کہ آئندہ مسائل میں اس کی کثرت سے ضرورت پیش آئے گی۔

حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ جب حضرت ابوبکر صدیقؓ نے انہیں بحرین بھیجا تو ان کے لئے یہ ہدایت نامہ تحریر فرمایا: "**بسم الله الرحمن الرحيم ـ هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله ﷺ على المسلمين ، و التي أمر الله بها رسوله، فمن سئلها من المسلمين على وجهها فليعطها، ومن سئل فوقها فلا يعط : في أربع و عشرين من الإبل فما دونها الغنم من كل خمس شاة، فإذا بلغت خمسا و عشرين إلى خمس و ثلاثين ففيها بنت مخاض أنثى، فإذا بلغت ستا و ثلاثين إلى خمس و أربعين ففيها بنت لبون أنثى، فإذا بلغت ستا و أربعين إلى ستين ففيها حقة طروقة الجمل، فإذا بلغت واحدة و ستين إلى خمس و سبعين ففيها جذعة ، فإذا بلغت۔ يعني ستا و سبعين۔ إلى تسعين ففيها بنتا لبون، فإذا بلغت إحدى و تسعين إلى عشرين و مائة ففيها حقتان طروقتا الجمل فإذا زادت على عشرين و مائة ففي كل أربعين بنت لبون، و في كل خمسين حقة، ومن لم يكن معه إلا أربع من الإبل فليس فيها صدقة إلا أن يشاء ربها، فإذا بلغت خمسا من الإبل ففيها شاة، و في صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين و مائة شاة۔ فإذا زادت على عشرين و مائة إلى مائتين شاتان، فإذا زادت على مائتين إلى ثلاث مائة ففيها ثلاث، فإذا زادت على ثلاثمائة ففي كل مائة شاة، فإذا كانت سائمة الرجل ناقصة من أربعين شاةواحدة فليس فيها صدقة إلا أن يشاء ربها، و في الرقة ربع العشر، فإن لم تكن إلا تسعين و مائة فليس فيها شيء إلا أن يشاء ربها**"[1] (اللہ کے نام سے شروع کرتا ہوں جو بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے، یہ اس فرض صدقہ کے بارے میں (ہدایت نامہ) ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے مسلمانوں پر فرض کیا جس کا حکم اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو دیا، لہذا جس مسلمان سے قاعدہ کے مطابق زکاۃ کا مطالبہ کیا جائے وہ اس کی ادائیگی کرے اور جس شخص سے (مقدار شرعی سے) زیادہ کا مطالبہ کیا جائے وہ ادائیگی نہ کرے۔ (نصاب یہ ہے کہ) چوبیس اور اس سے کم اونٹوں میں ہر پانچ اونٹ میں ایک بکری ہے، پس جب تعداد پچیس تک پہنچ جائے تو پچیس سے پینتیس تک میں ایک سال کی اونٹنی ہے، پھر چھتیس کو پہنچ جائے تو چھتیس سے پینتالیس تک میں دو سالہ اونٹنی ہے، پھر

(۱) المغنی ۲/ ۵۷۹، ۵۸۱، شرح المنہاج ۲/ ۴۔

(۱) حدیث: "أن أبا بكرؓ كتب له هذا الكتاب......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۱۷، ۳۱۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

چھیالیس سے ساٹھ تک میں ایک حقہ ہے جو اونٹ سے جفتی کے قابل ہو، پھر اکسٹھ سے پچھتر تک میں ایک چار سالہ اونٹنی ہے، پھر چھہتر سے نوے تک میں دو بنت لبون ہیں، پھر اکانوے سے ایک سو بیس تک میں دو تین سالہ اونٹنیاں ہیں جو اونٹ سے جفتی کے قابل ہوں، پھر جب تعداد ایک سو بیس سے زیادہ ہو تو ہر چالیس میں ایک بنت لبون اور ہر پچاس میں ایک حقہ ہوگی اور جس کے پاس صرف چار ہی اونٹ ہوں اس پر زکاۃ واجب نہیں، الا یہ کہ ان کا مالک نفلی صدقہ کے طور پر کچھ دینا چاہے، جب پانچ اونٹ ہوں گے تو اس میں ایک بکری واجب ہوگی، بکریوں کے صدقہ میں حکم یہ ہے کہ چرنے والی بکریاں چالیس سے ایک سو بیس تک ہوں تو ان میں ایک بکری واجب ہوگی، اور ایک سو بیس سے زائد ہوں تو دو سو تک میں دو بکریاں واجب ہوں گی، پھر جب دو سو سے زیادہ ہوجائیں تو تین سو تک میں تین بکریاں واجب ہوں گی اور جب تین سو سے زائد ہوجائیں تو پھر ہر سو بکری میں ایک بکری واجب ہوگی، جس شخص کے پاس چرنے والی بکریاں چالیس سے ایک بھی کم ہوں گی تو ان میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی، ہاں اگر ان کا مالک چاہے تو نفلی صدقہ کے طور پر کچھ دے سکتا ہے اور چاندی میں چالیسواں حصہ بطور زکاۃ کے دینا فرض ہے، اگر کسی کے پاس صرف ایک سو نوے درہم ہوں تو اس میں کچھ واجب نہیں ہے، ہاں اگر ان کا مالک چاہے تو نفلی صدقہ کے طور پر کچھ دے سکتا ہے۔

اور بخاری نے دوسری جگہ حضرت انسؓ سے یہ روایت بیان کی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت انسؓ کو صدقہ کے اس فریضہ کے بارے میں جس کا اللہ نے اپنے رسول کو حکم دیا تھا، یہ تحریر لکھ کر دی: "من بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة وليست عنده جذعة و عنده حقة فإنها تقبل منه الحقة، و يجعل معها شاتين إن استيسرتا له، أو عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده الحقة و عنده الجذعة فإنها تقبل منه الجذعة و يعطيه المصدق عشرين درهما أو شاتين. ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده إلا بنت لبون فإنها تقبل منه بنت لبون و يعطي شاتين أو عشرين درهما. ومن بلغت صدقته بنت لبون و عنده حقة فإنها تقبل منه الحقة و يعطيه المصدق عشرين درهما أو شاتين. ومن بلغت صدقته بنت لبون و ليست عنده، و عنده بنت مخاض فإنها تقبل منه بنت مخاض، و يعطي معها عشرين درهما أو شاتين"[1] (کسی شخص کے پاس اتنے اونٹ ہوں کہ ان میں جذعہ (چار سالہ اونٹنی) واجب ہو، اور اس کے پاس جذعہ نہ ہو بلکہ حقہ (تین سال کی اونٹنی) موجود ہو تو اس سے زکاۃ میں حقہ قبول کیا جائے گا اور زکاۃ دینے والا اس کے ساتھ دو بکریاں بھی دے گا اگر یہ بکریاں اس کے پاس میسر ہوں ورنہ بیس درہم ادا کرے گا، اور جس پر زکاۃ میں حقہ واجب ہو اور اس کے پاس حقہ نہ ہو، بلکہ اس کے پاس جذعہ ہو تو اس سے جذعہ قبول کیا جائے گا اور زکاۃ وصول کرنے والا اسے بیس درہم یا دو بکریاں واپس دے گا، اور اگر کسی پر حقہ واجب ہو اور اس کے پاس صرف بنت لبون (دو برس کی اونٹنی) ہو تو اس سے بنت لبون قبول کی جائے گی اور اونٹ کا مالک مزید دو بکریاں یا بیس درہم بھی دے گا، اور جس شخص پر بنت لبون واجب ہو اور اس کے پاس حقہ ہو تو اس سے حقہ لیا جائے گا اور صدقہ وصول کرنے والا اس کو بیس درہم یا دو بکریاں واپس دے گا، اگر کسی پر بنت لبون واجب ہو، اور اس

(۱) حدیث: "من بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۳۱۶ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

کے پاس بنت لبون نہ ہو بلکہ بنت مخاض (ایک سالہ اونٹنی) ہو تو اس کی طرف سے بنت مخاض قبول کی جائے گی اور مالک اس کے ساتھ بیس درہم یا دو بکریاں بھی دے گا)۔

۴۵- اس حدیث کی بنیاد پر اونٹ کی زکاۃ درج ذیل تفصیل کے مطابق لی جائے گی:

اونٹ کی تعداد	مقدار واجب
۱ تا ۴	کچھ واجب نہیں ہوگا
۵ - ۹	ایک بکری
۱۰ - ۱۴	دو بکریاں
۱۵ - ۱۹	تین بکریاں
۲۰ - ۲۴	چار بکریاں
۲۵ - ۳۵	اس میں ایک بنت مخاض واجب ہوگی۔

(اگر اس میں بنت مخاض نہ ہو تو ابن لبون کافی ہو جائے گا)۔

اونٹ کی تعداد	مقدار واجب
۳۶ - ۴۵	ایک بنت لبون
۴۶ - ۶۰	ایک حقہ
۶۱ - ۷۵	ایک جذعہ
۷۶ - ۹۰	دو بنت لبون
۹۱ - ۱۲۰	دو مادہ حقے
۱۲۱ - ۱۲۹	تین بنت لبون
۱۳۰ - ۱۳۹	ایک حقہ اور دو بنت لبون
۱۴۰ - ۱۴۹	دو مادہ حقے اور ایک بنت لبون
۱۵۰ - ۱۵۹	تین مادہ حقے
۱۶۰ - ۱۶۹	چار بنت لبون

اسی طرح جو زیادہ ہو، اس میں ہر چالیس میں ایک بنت لبون اور ہر پچاس میں ایک حقہ ہے۔

اور یہ تفصیل شافعیہ کے مذہب کے مطابق ہے، اور مذہب حنابلہ میں ایک روایت یہی ہے، اور یہی قول اوزاعی اور اسحاق کا ہے، اس کے شروع سے لے کر ایک سو بیس تک متفق علیہ ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی حدیث میں اس کا تذکرہ ہے اور اس کی تفسیر میں اختلاف نہیں ہے۔

اور ۱۲۱ سے ۱۲۹ کے درمیان اختلاف ہے، امام مالک فرماتے ہیں کہ زکاۃ وصول کرنے والے کو دو حقے اور تین بنت لبون کے درمیان اختیار ہے، اور ابوعبید کا مذہب اور امام احمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اس میں دو حقے ہیں، اس لئے کہ فرض تو ۱۳۰ میں بدلتا ہے[1]۔

۴۶-اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ۱۲۰ کے بعد فریضہ از سر نو شروع ہوگا، پس ۱۲۰ سے جو زائد ہو اس میں دو حقوں کے ساتھ ہر پانچ اونٹ میں ایک بکری ہے، اور اگر زائد اس عدد تک پہنچ جائے جس میں ایک بنت مخاض یا ایک بنت لبون ہے (یعنی ۲۵ تا ۳۵ اور ۳۶ تا ۴۵) تو اس میں وہی واجب ہوگی، یہاں تک کہ زائد اس عدد تک پہنچ جائے جس میں حقہ ہے (یعنی ۴۶ تا ۶۰) تو حقہ واجب ہوگا، درج ذیل تفصیل سے اس کی ترجمانی ہوتی ہے:

اونٹ کی تعداد	مقدار واجب
۱۲۱ - ۱۲۴	دو حقے
۱۲۵ - ۱۲۹	دو حقے اور ایک بکری
۱۳۰ - ۱۳۴	دو حقے اور دو بکریاں
۱۳۵ - ۱۳۹	دو حقے اور تین بکریاں
۱۴۰ - ۱۴۴	دو حقے اور چار بکریاں

(۱) المغنی ۲/ ۵۷۷، ۵۸۶، شرح المنہاج ۲/ ۳، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۱/ ۴۳۴۔

۱۴۵ - ۱۴۹		دو حقے اور ایک بنت مخاض
۱۵۰ - ۱۵۴		تین حقے
۱۵۵ - ۱۵۹		تین حقے اور ایک بکری
۱۶۰ - ۱۶۴		تین حقے اور دو بکریاں
۱۶۵ - ۱۶۹		تین حقے اور تین بکریاں
۱۷۰ - ۱۷۴		تین حقے اور چار بکریاں
۱۷۵ - ۱۸۵		تین حقے اور ایک بنت مخاض
۱۸۶ - ۱۹۵		تین حقے اور ایک بنت لبون
۱۹۶ - ۱۹۹		چار حقے
۲۰۰ - ۲۰۴		چار حقے یا پانچ بنت لبون
۲۰۵ - ۲۰۹		چار حقے یا پانچ بنت لبون اور ایک بکری

اور اسی طرح اخیر تک۔

ان حضرات کا استدلال حضرت قیس بن سعدؓ کی حدیث سے ہے کہ انہوں نے فرمایا: "قلت لأبی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم: أخرج لي كتاب الصدقات الذي كتبه رسول الله ﷺ قال: فأخرج كتابا في ورقة وفيه: فإذا زادت الإبل على مائة وعشرين استؤنفت الفريضة"[1] (میں نے ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم سے کہا کہ مجھ کو وہ کتاب الصدقات دو جسے رسول اللہ ﷺ نے لکھا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ انہوں نے ایک نوشتہ نکالا جو ایک ورق میں تھا، اور اس میں یہ تھا: پھر اگر اونٹ ۱۲۰ سے زیادہ ہوں تو فریضہ از سرنو شروع ہوگا)۔

اور اونٹ کی زکاۃ میں کچھ فروعی مسائل ہیں جن میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

۴۷- الف- اونٹ کی زکاۃ میں مادہ لی جائے گی نر نہیں، البتہ اگر بنت مخاض نہ ہو تو ابن لبون لیا جائے گا، جیسا کہ اوپر کی حدیث میں ہے، بخلاف گائے کے کہ اس میں نر لیا جائے گا، جیسا کہ آگے آرہا ہے[1]۔

پس اگر مال کل کے کل نر ہوں تو شافعیہ کے اصح قول کی رو سے نر کافی ہوجائے گا، اور حنابلہ کے نزدیک بھی یہی مقدم ہے، اور مالکیہ کے نزدیک درمیانی قسم کا جانور واجب ہوگا، اگرچہ صرف نر ہوں، اور بظاہر ان حضرات کے نزدیک مطلوب عمر کی درمیانی اونٹنی مراد ہے۔

۴۸- ب- وہ بکری جو اونٹ کی زکاۃ میں لی جائے گی اگر وہ مادہ ہو (یعنی چھ ماہ کی بھیڑ یا بکری ایک سال کی یا اس سے زیادہ کی ہو) تو بغیر کسی اختلاف کے کافی ہوجائے گی۔

لیکن نر بھی کافی ہوسکتا ہے، اس لئے کہ بکری کا نام اس پر صادق آتا ہے، مالکیہ کا معتمد قول اور شافعیہ کا اصح قول یہی ہے[2]۔

۴۹- ج- اگر زکاۃ دینے والا رضاکارانہ طور پر اس عمر سے زیادہ عمر کا جانور نکال دے جو اس پر واجب ہے تو جائز ہے، مثلاً بنت مخاض کے عوض میں بنت لبون یا حقہ یا جذعہ نکال دے یا بنت لبون کے عوض میں حقہ یا جذعہ نکالے۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے[3]، اس لئے کہ حضرت ابی بن کعب کی حدیث میں ہے کہ جس شخص نے بنت مخاض کے عوض میں ایک بڑی اور موٹی اونٹنی پیش کی تھی، نبی ﷺ نے اس سے فرمایا: "ذاك الذي عليك ، فإن تطوعت بخير آجرك الله فيه، وقبلناه

---

(۱) العنایہ بہامش الہدایہ وفتح القدیر ۱/۴۹۷، الہدایہ ۱/۴۹۴، ۴۹۷۔
اور حضرت عمرو بن حزم کی حدیث کتاب الصدقات سے متعلق فقرہ نمبر ۵ پر گذر چکی۔

(۱) الزرقانی ۲/۱۱۹، روضۃ الطالبین ۳/۱۶۶، الفروع ۲/۳۰۷۔
(۲) الزرقانی ۲/۱۱۹، المجموع ۵/۳۹۷، المغنی ۲/۵۷۸۔
(۳) المغنی ۲/۵۸۲۔

منک"،(۱) (تم پر واجب تو وہی ہے، لیکن اگر تم اپنی خوشی سے اس سے بہتر دو تو اللہ تعالیٰ تمہیں اس کا اجر دے گا اور ہم اسے تمہاری طرف سے قبول کرلیں گے)۔

۵۰- د- اگر وہ بکری کے بدلے اونٹنی نکال دے تو اس کے لئے کافی ہوجائے گی، اسی طرح پچیس سے کم میں جو بکریاں واجب ہوں ان کے عوض میں اونٹنی نکالے تو کافی ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ پچیس میں کافی ہوتی ہے اور اس سے کم میں بدرجہ اولی کافی ہوگی، یہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا مذہب ہے، اور مالکیہ کا اصح قول بھی یہی ہے، اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ کافی نہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے نص میں جس کی صراحت کی گئی ہے اس کے علاوہ دوسری چیز کو نکالا ہے جو اس کی جنس سے نہیں ہے، لہٰذا وہ کافی نہ ہوگی، جیسا کہ اگر وہ چالیس بکریوں میں ایک اونٹ نکالے(۲)۔

ھ- شافعیہ، حنابلہ، نخعی اور ابن المنذر کا مذہب یہ ہے کہ جس شخص کے اونٹ میں کسی خاص عمر کی اونٹنی واجب ہو اور اس کے پاس اس عمر کی اونٹنی نہ ہو تو اس کو اختیار ہے کہ اس سے اوپر والی عمر کا جانور نکالے جو اونٹ کی زکاۃ میں لیا جاتا ہے اور زکاۃ وصول کرنے والے سے دو بکریاں یا بیس درہم لے لے، یا اس سے کم عمر والا جانور نکالے جو کہ زکاۃ میں کافی ہوجاتا ہے اور زکاۃ وصول کرنے والے کو اس کے ساتھ مزید دو بکریاں یا بیس درہم دے۔

ان حضرات کا استدلال حضرت انسؓ کی اس حدیث سے ہے جو اوپر گذری۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ زکاۃ دینے والے کے پاس اگر اس عمر کا جانور نہ ہو جو اس پر واجب ہے، یا اس کے پاس موجود ہو تو بھی اس کو حق ہے کہ واجب جانور کی قیمت دے یا اس سے کم عمر کا جانور دے اور کمی کے بقدر درہم کا اضافہ کردے، جیسا کہ اگر وہ چار متوسط جانوروں کے عوض میں تین موٹی بکریاں ادا کرے یا بنت مخاض کے عوض میں بعض بنت لبون ادا کرے اور یہ ان کے اس اصول پر مبنی ہے کہ زکاۃ میں قیمت نکالنا جائز ہے(۱)۔

گائے بیل کی زکاۃ کا نصاب اور مقدار واجب:

۵۱- حدیث میں گائے بیل کی زکاۃ کا نصاب اور واجب مقدار کا بیان ہے، چنانچہ حدیث میں ہے، حضرت مسروق نے بیان کیا ہے: **"أن النبي ﷺ بعث معاذا إلى اليمن و أمره أن يأخذ من كل حالم دينارا، و من البقر من كل ثلاثين تبيعا، ومن كل أربعين مسنة"**،(۲) (نبی ﷺ نے حضرت معاذؓ کو یمن بھیجا اور انہیں حکم دیا کہ وہ ہر بالغ ذمی سے (بطور جزیہ) ایک دینار لیں، اور ہر تیس گائے میں گائے کا ایک بچہ اور ہر چالیس گائے میں گائے کا دوسالہ بچہ لیں)۔

اور خود حضرت معاذؓ سے بھی اسی طرح کی حدیث مروی ہے اور ان کی حدیث میں ہے: **" أمرني رسول الله ﷺ أن لا آخذ فيما بين ذلک شيئا إلا إن بلغ مسنة أو جذعا۔ يعني تبيعا۔ و أن الأوقاص لا شئ فيها"**(۳) (مجھے رسول اللہ ﷺ

(۱) حدیث:"ذاک الذي عليک" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۸۲ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۳۹۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۲) الزرقانی ۲/ ۱۱۷، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۴، المغنی ۲/ ۵۷۸۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۲۔

(۲) حدیث:"أن النبي ﷺ بعث معاذا إلى اليمن و أمره أن يأخذ من كل حالم دينارا" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۳۴، ۲۳۵ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۳۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے اس سے موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث:"أمرني رسول الله أن لا آخذ فيما بين ذلک" کی روایت احمد (۵/ ۲۴۰ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور اسناد میں حضرت معاذ اور ان

نے حکم دیا کہ میں اس کے درمیان میں کچھ نہ لوں، الا یہ کہ گائے کے دو سالہ بچہ یا جذع یعنی ایک سالہ بچہ کی حد کو پہنچ جائے، اور یہ کہ اوقاص (یعنی دونصاب کے درمیان) میں کچھ نہیں ہے)۔

۵۲- مذکورہ بالا دونوں احادیث کی بنیاد پر گائے بیل کی زکاۃ درج ذیل تفصیل کے مطابق لی جائے گی۔

گائے کی تعداد	مقدار واجب
۱ تا ۲۹	کچھ واجب نہیں ہے
۳۰ - ۳۹	ایک تبیع (یا تبیعہ)
۴۰ - ۵۹	ایک مسنہ
۶۰ - ۶۹	دو تبیع
۷۰ - ۷۹	ایک تبیع اور ایک مسنہ
۸۰ - ۸۹	دو تبیع
۹۰ - ۹۹	تین تبیع
۱۰۰ - ۱۰۹	دو تبیع اور ایک مسنہ
۱۱۰ - ۱۱۹	ایک تبیع اور دو مسنہ
۱۲۰ - ۱۲۹	چار تبیع یا تین مسنہ

اسی طرح ہر تیس میں ایک تبیع یا تبیعہ اور ہر چالیس میں ایک مسنہ۔

جمہور علماء کے مذاہب اسی کے مطابق ہیں، اور اس سلسلے میں بعض مقامات میں قدرے اختلاف ہے، جن میں سے بعض درج ذیل ہیں:

۵۳-الف- تمام فقہاء کے برخلاف سعید بن المسیب اور زہری کا مذہب یہ ہے کہ گائے بیل میں پانچ سے چوبیس تک (۵-۲۴) اونٹ کی زکاۃ پر قیاس کرتے ہوئے ہر پانچ میں ایک بکری ہے، اس لئے کہ گائے ہدی اور قربانی میں اونٹنی کے برابر ہے[(۱)]۔

۵۴-ب- گائے بیل کی زکاۃ میں نر لیا جائے گا۔

تبیع تو بالاتفاق لیا جائے گا، اس لئے کہ وہ تبیعہ کے قائم مقام ہے، جیسا کہ حضرت انس والی حدیث میں اس کی صراحت ہے اور نر مسن کے بارے میں حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کا لینا جائز ہے اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مادہ مسنہ کے سوا کچھ اور نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ اس سلسلے میں نص موجود ہے[(۲)]۔

۵۵-ج- ایک اختلاف سال کے سلسلے میں ہے، پس جمہور کے نزدیک تبیع گائے کا وہ بچہ ہے جس کا ایک سال پورا ہوکر دوسرا سال شروع ہو گیا ہو، اور مسنہ وہ ہے جس کے دو سال پورے ہو گئے ہوں تیسرا سال شروع ہو گیا ہو اور مالکیہ کے نزدیک تبیع گائے کا وہ بچہ ہے جس کے دو سال پورے ہو گئے ہوں اور تیسرا سال شروع ہو گیا ہو، اور مسنہ وہ ہے جس کے تین سال پورے ہو گئے ہوں اور چوتھا سال شروع ہو گیا ہو[(۳)]۔

۵۶-د- جمہور کے نزدیک وقص (دو نصاب کا درمیانی عدد) یعنی اکتالیس سے انسٹھ (۴۱-۵۹) تک میں کچھ واجب نہیں ہوگا اور امام ابوحنیفہ سے بھی ایک روایت یہی ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے، اور حنفیہ کے نزدیک یہی مختار ہے، اس لئے کہ گذشتہ حدیث سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔

= سے روایت کرنے والے کے درمیان انقطاع ہے اور وہ یحیی بن الحکم ہیں جیسا کہ ابن حجر کی التعجیل (ص ۴۴۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ہے۔

(۱) المغنی ۲/ ۵۹۲، ۵۹۴ الشرح الکبیر ۱/ ۴۳۴، شرح المنہاج ۲/ ۸۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۸، الشرح الکبیر ۱/ ۴۳۴، شرح المنہاج ۲/ ۹، المغنی ۲/ ۵۹۲۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۸، الشرح الکبیر ۱/ ۴۳۵، شرح المنہاج ۲/ ۹، المغنی ۲/ ۵۹۲، ۵۹۳۔

اور ظاہر روایت کی رو سے امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ چالیس سے جو زیادہ ہو وہ معاف نہیں ہے، بلکہ اس میں اس کے حساب سے زکاۃ واجب ہوگی، پس اگر چالیس سے ایک زیادہ ہو تو اس میں مسنہ (گائے کے دوسالہ بچہ) کا چالیسواں حصہ ہے اور دو زیادہ ہوں تو اس میں مسنہ کا بیسواں حصہ ہے اور اسی ترتیب سے حکم ہے، اور انہوں نے یہ رائے اس لئے دی ہے تاکہ وقص کی تعداد ۱۹ نہ ہوجائے، یہ گائے کی زکاۃ کے دوسرے تمام اوقاص کے خلاف ہے، کیونکہ اس کے ہر وقص کی تعداد نو ہے [۱]۔

بکری کی زکاۃ:

۵۷- بکری کی زکاۃ سنت اور اجماع کی بنیاد پر واجب ہے، اس سلسلے میں جو احادیث وارد ہیں ان میں حضرت انسؓ کی وہ حدیث بھی ہے جس کا ذکر اونٹ کی زکاۃ کے ذیل میں گذرا (ف ر ۴۶)۔

اور حدیث مذکور کی بنیاد پر بکری کی زکاۃ درج ذیل تفصیل کے مطابق لی جائے گی:

بکریوں کی تعداد			مقدار واجب
۱	تا	۳۹	کچھ واجب نہیں ہے
۴۰	-	۱۲۰	ایک بکری
۱۲۱	-	۲۰۰	دو بکریاں
۲۰۱	-	۳۹۹	تین بکریاں
۴۰۰	-	۴۹۹	چار بکریاں
۵۰۰	-	۵۹۹	پانچ بکریاں

اسی طرح اس سے جو زیادہ ہوں تو ہر سو بکریوں میں ایک بکری ہے، خواہ زائد کی مقدار جتنی بھی ہو

اور اسی کے مطابق جمہور فقہاء کے مذاہب ہیں، اور اس تفصیل کا اول اور آخر متفق علیہ ہے

۵۸- اس میں تین سو سے لے کر تین سو ننانوے (۳۰۰-۳۹۹) کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ نخعی اور حنابلہ میں سے ابوبکر کا مذہب یہ ہے کہ اس میں چار بکریاں ہیں نہ کہ تین، پھر پانچ سو (۵۰۰) تک مقدار واجب نہیں بدلے گی، بلکہ جمہور کے قول کی طرح پانچ بکریاں ہوں گی، ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ حضرت انسؓ کی سابقہ حدیث میں نبی علیہ السلام نے تین سو اس عدد کی حد قرار دیا ہے جس میں تین بکریاں واجب ہوتی ہیں، لہذا ضروری ہے کہ فرض اس میں بدل جائے، پس اس میں چار بکریاں واجب ہوں گی [۱]۔

اور بکری کی زکاۃ میں کچھ اس کے مخصوص مسائل ہیں۔

۵۹- الف- شاۃ (بکری) نر اور مادہ دونوں پر صادق آتی ہے، اسی بنا پر حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ بکری کی زکاۃ میں نر کا نکالنا جائز ہے، اور اس لئے کہ اگر بکری کا مطلقا حکم دیا جائے تو اس میں نر کافی ہوجاتا ہے جیسے کہ قربانی اور ہدی۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ بکریاں اگر کل کی کل مادہ ہوں یا ان میں نر اور مادہ دونوں ہوں تو مادہ کا نکالنا متعین ہے۔

اور اسی طرح حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر نصاب میں کچھ مادہ ہوں تو بکری کی زکاۃ میں نر کا نکالنا جائز نہیں ہے [۲]۔

۶۰- ب- بکری کی زکاۃ میں ثنیہ لی جائے گی اور ثنی (اہل لغت کے برخلاف) فقہاء کی اصطلاح میں وہ ہے جس کا ایک سال پورا ہوگیا ہو یا اس سے کچھ زیادہ ہو، پس وہ بالاتفاق کافی ہوجائے گا، اور اگر اس سے کم عمر کا ہو تو کافی نہ ہوگا، خواہ بھیڑ دنبہ میں سے ہو یا بکری خصی میں

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۱) ابن عابدین ۲/۱۸، ۱۹، المغنی ۲/۵۹۶۔

(۲) ابن عابدین ۲/۱۹، الشرح الکبیر ۱/۴۳۵، المجموع ۵/۴۲۲، المغنی ۲/۵۹۸۔

سے، یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے، اور ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے زکاۃ وصول کرنے والے سے کہا: "**اعتد علیهم بالسخلة و لا تأخذها منهم**" (سال بھر سے کم کی بکری کے بچے کو شمار تو کرلو مگر ان سے وہ مت لو)۔

اور شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جذعۃ (یعنی جس کے چھ ماہ مکمل ہوگئے ہوں) اگر بھیڑ دنبہ میں سے ہو (بکری خصی میں سے نہیں) تو وہ زکاۃ میں کافی ہوجائے گا، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ بھیڑ دنبہ میں سے جذع کافی ہوجائے گا، خواہ وہ نر ہو یا مادہ، اور امام ابوحنیفہ سے بھی ایک روایت یہی ہے، اور جذع کی عمر میں ان حضرات کا اختلاف ہے، جیسا کہ امام مالک کے اصحاب کا اس میں اختلاف ہے، اور امام مالک فرماتے ہیں کہ جذعہ خواہ بھیڑ دنبہ میں سے ہو یا بکری خصی میں سے وہ کافی ہوجائے گا، لیکن امام مالک کے اصحاب کا جذع کی عمر کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ ان میں سے بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس کی کم سے کم عمر ایک سال ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ دس ماہ ہے اور ایک قول کی رو سے آٹھ ماہ اور ایک قول کی رو سے چھ ماہ (۱)۔

اونٹ، گائے، بیل اور بکری کی زکاۃ سے متعلق عام مسائل:

۶۱ - الف - اونٹ، گائے، بیل اور بکری میں سے ہر جنس کی دو قسمیں ہیں، پس اونٹ کی دو قسمیں ہیں، ایک عراب اور وہ عربی اونٹ ہے، وہ ایک کوہان والا ہے اور دوسرے بخاتی (بختیۃ کی جمع) وہ عجم اور ترک کا اونٹ ہے اور وہ دو کوہان والا ہے۔

اور گائے بیل کی دو قسمیں ہیں: ایک عادی گائے بیل اور دوسرے بھینس۔

اور غنم: یا تو ضأن ہے اور وہ اون والا ہے، اس کا واحد ضائنہ ہے یا پھر معز ہے اور وہ بال والی ہے اور اس کا واحد "عنز" ہے، اور نر تیس ہے اور ضأن اور معز کے نر اور مادہ کو "شاۃ" کہا جاتا ہے۔

اور سابقہ نقشوں میں واجب ہونے والی مقدار میں ہر جنس کی دونوں اقسام داخل ہیں اور نصاب کی تکمیل میں ان میں سے ہر ایک کو دوسرے کے ساتھ بالاتفاق ملایا جائے گا۔

لیکن دونوں قسموں میں سے کس قسم سے زکاۃ لی جائے گی اس سلسلے میں تفصیل ہے۔

۶۲ - ب - پس اگر اس کے پاس دونوں قسموں میں سے کوئی ایک ہو تو اس کی زکاۃ اس سے بالاتفاق کافی ہوجائے گی، اور اگر مثلاً عربی اونٹ کی طرف سے عرابی اونٹ کی قیمت کے حساب سے بختی اونٹ کو نکالا تو بھی جائز ہے۔ یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اسی طرح مالکیہ کا معتمد قول ہے، لیکن ان کے نزدیک قیمت کی رعایت شرط نہیں ہے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں ایک صفت مقصودہ کو فوت کرنا ہے، یہ حنابلہ میں سے قاضی کا قول ہے۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ اسی قسم میں سے زکاۃ نکالنا واجب ہے جو اس کے پاس ہے (۱)۔

۶۳ - ج - لیکن اگر دونوں مختلف قسمیں موجود ہوں تو حنفیہ اور اسحاق فرماتے ہیں کہ اگر دونوں مختلف قسمیں ہوں تو زکاۃ ان دونوں میں سے اکثر سے واجب ہوگی، پس اگر وہ دونوں برابر ہوں تو حنفیہ کے نزدیک درمیانی قسم کا واجب ہوگا، یعنی ادنی کا اعلی یا اعلی کا ادنی اور

(۱) ابن عابدین علی الدر ۲/ ۹، فتح القدیر ۱/ ۵۰۱، الشرح الکبیر ۱/ ۴۳۵، شرح المنہاج ۲/ ۹، المغنی ۲/ ۶۰۲۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۸، ۱۹، الدسوقی ۱/ ۴۳۵، شرح المنہاج ۲/ ۹، المغنی ۲/ ۵۸۳، ۵۹۴، ۶۰۷۔

جب واجب کا علم ہوجائے تو ان کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ اس کی قیمت کی کوئی بھی چیز جائز ہے، خواہ دوسری نوع سے ہو یا اس کے علاوہ سے ہو[۱]۔

اور شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ ہر قسم میں سے وہ لیا جائے گا جو اس کے ساتھ خاص ہے، پس اگر اس کے تمام اونٹ مہریہ یا ارحبیہ ہوں تو فرض اس جنس سے لیا جائے گا جو اس کے پاس ہے، اور یہی اصل ہے، اس لئے کہ اس کی چند قسمیں ہیں جن میں زکاۃ واجب ہے، لہذا ہر نوع کی زکاۃ اسی نوع سے لی جائے گی جیسے کہ پھل اور غلوں کی اقسام۔ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اگر بھیڑ دنبہ کے عوض بکرا لے لیا یا اس کے برعکس کیا تو اصح قول کی رو سے جائز ہے، بشرطیکہ قیمت کی رعایت کی جائے اور شافعیہ کے ایک قول کی رو سے بکرے کے عوض میں بھیڑ دنبہ کو لیا جائے گا، لیکن اس کے برعکس نہیں اور بھینس کے بدلے عربی گائے بیل کو لیا جائے گا، لیکن اس کے برعکس نہیں، اس لئے کہ بھیڑ دنبہ اور عربی جانور اعلی ہیں[۲]۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر دونوں قسموں میں ایک واجب ہو تو زکاۃ اکثر سے ادا کی جائے گی اور اگر دونوں برابر ہوں تو زکاۃ وصول کرنے والے کو اختیار ہے، اور اگر دو واجب ہوں تو اگر دونوں قسمیں برابر ہوں تو ہر قسم سے ایک لیا جائے گا، اور اگر دونوں برابر نہ ہوں تو ساعی کم والے میں سے دو شرطوں کے ساتھ لے گا، ایک یہ کہ اگر وہ تنہا ہو تو نصاب کے بقدر ہو جائے اور دوسری یہ کہ وہ وقص نہ ہو، اور اگر اس سے زیادہ ہو اور یہ ممکن ہو کہ ہر قسم سے الگ الگ لیا جائے تو لیا جائے گا، اور جن میں یہ ممکن نہ ہو تو ان میں سے بعض کو بعض کے ساتھ ملائے گا، اور اکثر سے زکاۃ لے گا اور برابر ہونے کی صورت میں زکاۃ وصول کرنے والے کو اختیار ہوگا، پس (۳۴۰) بھیڑ دنبہ اور (۱۶۰) بکری میں تین سو (۳۰۰) بھیڑ دنبہ کی طرف سے تین بھیڑ دنبہ لیا جائے گا، اور سو (۱۰۰) بکری کی طرف سے ایک بکری لی جائے گی، اور چالیس بھیڑ دنبہ اور ساٹھ بکری کی طرف سے ایک بکری لی جائے گی، اس لئے کہ بکری زیادہ ہے، اور اگر (۳۵۰) بھیڑ دنبہ اور (۱۵۰) بکریاں ہوں تو زکاۃ وصول کرنے والے کو اس سو میں اختیار ہوگا جو بھیڑ دنبہ اور بکری کا مجموعہ ہے[۱]۔

چرنے والے جانوروں کی زکاۃ میں لئے جانے والے جانور کی صفت:

۶۴- مناسب یہ ہے کہ زکاۃ میں لیا گیا جانور اوسط درجہ کا ہو، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**ثلاث من فعلهن فقد طعم طعم الإيمان: من عبد الله وحده، و أنه لا إله إلا الله، و أعطى زكاة ماله طيبة بها نفسه رافدة عليه كل عام، لا يعطي الهرمة، ولاالدرنة، ولا المريضة، ولا الشرط اللئيمة، ولكن من وسط أموالكم، فإن الله لم يسألكم خيره، ولم يأمركم بشره**"[۲] (تین کام جو شخص کرے گا اس کو ایمان کا مزہ ملے گا، جو شخص صرف ایک اللہ کی عبادت کرے، اور یہ اعتقاد رکھے کہ بے شک اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اور خوش دلی کے ساتھ ہر سال اپنے مال کی زکاۃ ادا کرے کہ اس کا نفس اس کی ادائیگی پر اس کی اعانت کرے اور وہ بوڑھا جانور نہ دے، اور نہ خارش والا

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۸، ۱۹، المغنی ۲/ ۶۰۵، ۶۰۶۔

(۲) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۹، المغنی ۲/ ۵۸۳، ۵۹۴، ۶۰۷۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۶۔

(۲) حدیث: "ثلاث من فعلهن طعم طعم الإيمان......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۴۰، تحقیق عزت عبید دعاس) نے غاضرہ بن قیس سے کی ہے اور اس کی اسناد میں انقطاع ہے، لیکن طبرانی نے اپنی معجم صغیر (۱/ ۳۳۴ طبع المکتب الإسلامی) میں اس کو موصولا روایت کیا ہے۔

جانور دے اور نہ بیمار جانور دے اور نہ ردی اور گھٹیا مال دے، بلکہ تم لوگ اپنے درمیانی مال کو دو، اس لئے کہ نہ تو اللہ نے تم سے سب سے اچھا مال طلب کیا ہے اور نہیں تمہیں سب سے برا مال دینے کو کہا ہے)۔

اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں:

اول: یہ کہ زکاۃ وصول کرنے والا عمدہ مال طلب کرنے سے پرہیز کرے، جب تک کہ مالک اس کو خوش دلی سے نہ نکالے، اور نبی ﷺ نے زکاۃ وصول کرنے والے سے کہا: "إياک و کرائم أموالهم"[1] (ان کے اچھے نفیس اموال لینے سے پرہیز کرنا)۔

حضرت عمرؓ نے اپنے زکاۃ وصول کرنے والے سے فرمایا: "لا تأخذ الربیّ، ولا الماخض، ولا الأکولة، ولا فحل الغنم" (اس مادہ جانور کومت لو جس نے قریبی مدت میں بچہ دیا ہو اور نہ حاملہ جانور کو اور نہ زیادہ کھانے والے جانور کو اور نہ نر بکرے کو)، ربی وہ مادہ جانور ہے جس نے قریبی مدت میں بچہ دیا ہو، اس لئے کہ وہ اپنے بچہ کو پالے گی اور ماخض حاملہ جانور ہے، اور اکولہ وہ جانور ہے جو زیادہ کھاتا ہے، اس لئے کہ وہ موٹا ہوگا، اور فحل الغنم، وہ نر بکرا ہے جسے جفتی کرانے کے لئے رکھا گیا ہو۔

پس اگر کسی شخص کے تمام جانور عمدہ ہوں تو فقہاء کا اس میں اختلاف ہے، پس ایک قول یہ ہے کہ زکاۃ وصول کرنے والا موجود میں سے درمیانی قسم کا جانور لے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ مالک کو اس جنس کے درمیانی جانور خریدنے کا مکلّف بنایا جائے گا۔

دوم: یہ کہ زکاۃ میں لیا گیا جانور خراب مال نہ ہو اور اسی میں سے عیب دار اور بوڑھا اور مریض جانور ہے، لیکن اگر کل کے کل عیب دار یا بوڑھا یا بیمار ہوں تو بعض فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اس میں سے واجب کا نکالنا جائز ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ حدیث میں وارد ممانعت کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے اسے تندرست جانور کے خریدنے کا مکلّف بنایا جائے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ وہ قیمت کی رعایت کرتے ہوئے صحیح جانور نکالے گا[1]۔

(۱) حدیث: "إياک و کرائم أموالهم" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۵۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

گھوڑے کی زکاۃ:

۶۵ - جمہور فقہاء اور حنفیہ میں سے صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ جو گھوڑے تجارت کے لئے نہیں ہیں ان میں زکاۃ واجب نہیں ہے، اگرچہ وہ سائمہ ہوں اور افزائش کے لئے رکھے گئے ہوں، خواہ ان سے کام لیا جاتا ہو یا نہیں لیا جاتا ہو۔ ان حضرات کا استدلال نبی ﷺ کے اس ارشاد سے ہے: "ليس على المسلم في فرسه و غلامه صدقة"[2] (مسلمان پر اس کے گھوڑے اور غلام میں صدقہ نہیں ہے)۔ اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "قد عفوت عن صدقة الخيل والرقيق"[3] (میں نے گھوڑے اور غلام کا صدقہ معاف کردیا ہے)۔

اور امام ابوحنیفہ اور امام زفر کا مذہب یہ ہے کہ گھوڑے اگر سائمہ ہوں اور نر و مادہ دونوں ہوں تو ان میں زکاۃ ہے، اور صرف نر گھوڑے میں زکاۃ نہیں ہے، اس لئے کہ ان میں تناسل نہیں ہوگا اور اسی طرح تنہا مادہ میں بھی زکاۃ نہیں ہے، اور امام ابوحنیفہ کی ایک روایت کی رو سے تنہا ماداؤں میں زکاۃ ہے، اس لئے کہ عاریت پر لئے گئے

(۱) المغنی ۲/ ۶۰۰، ۶۰۳، ابن عابدین ۲/ ۱۸، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۳۵، شرح المنہاج ۲/ ۱۰۔

(۲) حدیث: "ليس على المسلم في فرسه و غلامه صدقة" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۲۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۷۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور مسلم کے الفاظ "وعبدہ" ہے۔

(۳) حدیث: "قد عفوت عن صدقة الخيل والرقيق" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۶ طبع الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے اور بخاری کے بارے میں یہ نقل کیا ہے کہ انہوں نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

نر کے ذریعہ ان میں توالد وتناسل ہوگا اوران سے یہ بھی مروی ہے کہ صرف نر گھوڑوں میں بھی زکاۃ ہے۔

اور ان کی دلیل گھوڑے کے بارے میں نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے:"**هي لرجل أجر، ولرجل ستر، و على رجل وزر**" **فساق الحديث إلى أن قال في الذى هي له ستر: ولم ينس حق الله في رقابها ولا في ظهورها**"[1] (یہ گھوڑے کسی آدمی کے لئے باعث اجر ہیں اور کسی شخص کے لئے پردہ ہوتے ہیں اور کسی آدمی کے لئے گناہ کا سبب ہوتے ہیں، راوی نے پوری حدیث بیان کی یہاں تک کہ آپ نے اس شخص کے بارے میں فرمایا جس کے لئے وہ پردہ ہوتے ہیں: یہ وہ شخص ہے جو ان کی گردن اور ان کی پیٹھ میں اللہ کے حق کو نہ بھولا) پس اس کی پیٹھ کا حق عاریت پر دینا ہے، اور اس کی گردن کا حق زکاۃ ہے۔ اور یعلی بن امیہ سے مروی ہے کہ ان کے بھائی عبدالرحمٰن ابن امیہ نے اہل یمن سے ایک مادہ گھوڑی سو اونٹنیوں کے عوض میں خریدی، پھر فروخت کنندہ شرمندہ ہوا، اور وہ حضرت عمرؓ سے ملا اور کہا کہ یعلی اور اس کے بھائی نے میرا ایک گھوڑا غصب کرلیا ہے تو حضرت عمرؓ نے یعلی کے پاس خط لکھا کہ مجھ سے ملو، چنانچہ وہ ان کے پاس آئے اور انہیں صورت حال سے مطلع کیا تو انہوں نے کہا کہ کیا تمہارے نزدیک گھوڑے کی اتنی قیمت ہوسکتی ہے؟ میں نہیں سمجھتا ہوں کہ گھوڑے کی اتنی قیمت ہوسکتی ہے تو کیا ہم ہر چالیس بکری میں ایک بکری لیں؟ اور گھوڑے میں سے کچھ نہ لیں، ہر گھوڑے کی طرف سے ایک دینار لو، پس آپ نے گھوڑے پر ایک ایک دینار مقرر کیا، اور زہری سے مروی ہے کہ حضرت عثمانؓ گھوڑے کی زکاۃ لیتے تھے، پھر امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: زکاۃ دینے

(۱) حدیث:"**الخيل لرجل أجر و لرجل ستر و على رجل وزر**" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۴۵،۴۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ٦٨٣ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

والا اگر چاہے تو ہر گھوڑے کی طرف سے ایک دینار دے اور اگر چاہے تو اپنے گھوڑے کی قیمت لگائے اور ہر دو سو درہم میں پانچ درہم دے[1]۔

جانور کی تمام اقسام کی زکاۃ:

٦٦- عام فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مذکورہ بالا جانوروں کے علاوہ دوسرے تمام جانوروں میں زکاۃ نہیں ہے جب تک کہ وہ تجارت کے لئے نہ ہوں، چنانچہ خچروں اور گدھوں وغیرہ میں زکاۃ نہیں ہے[2] ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں ہے کہ نبی علیہ السلام سے گھوڑے کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**هي لرجل أجر......**" (وہ کسی شخص کے لئے اجر ہے......)، پھر آپ علیہ السلام سے گدھوں کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا:"**لم ينزل علي فيها إلا هذه الآية الفاذة: فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره**"[3] (مجھ پر اس سلسلے میں اس بے مثال آیت کے سوا کچھ نہیں نازل ہوئی ہے، (سو جو کوئی ذرہ بھر بھی نیکی کرے گا، اسے دیکھ لے گا)۔

دوم: سونا چاندی، دھات کے سکوں اور کاغذی نوٹوں کی زکاۃ:

٦٧- الف- سونا اور چاندی کی زکاۃ:

سونا اور چاندی کی زکاۃ مجموعی اعتبار سے بہ اتفاق فقہاء واجب

(۱) المغنی ۲/ ٦٢٠، فتح القدیر ۱/ ۵۰۲، ۵۰۳، شرح المنہاج ۲/ ۳، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۳۵، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) المغنی ۲/ ٦٢٠، المجموع ۵/ ۳۳۹۔

(۳) حدیث:"**سئل عن الخيل**" کی تخریج فقرہ نمبر ٦۵ پر گذر ہوئی، یہ حدیث کا ایک ٹکڑا ہے۔

ہے، اس لئے کہ اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ، يَّوْمَ يُحْمٰى عَلَيْهَا فِيْ نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوٰى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوْبُهُمْ وَظُهُوْرُهُمْ هٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِاَنفُسِكُمْ فَذُوْقُوْا مَا كُنتُمْ تَكْنِزُوْنَ"[(۱)] (اور جولوگ کہ سونا اور چاندی جمع کر کے رکھتے ہیں اور اس کو خرچ نہیں کرتے اللہ کی راہ میں، آپ انہیں ایک دردناک عذاب کی خبر سنا دیجئے، اس روز (واقع ہوگا) جب کہ اس (سونے چاندی) کو دوزخ کی عذاب میں تپایا جائے گا، پھر اس سے ان کی پیشانیوں کو اور ان کے پہلوؤں اور ان کی پشتوں کو داغا جائے گا، یہی ہے وہ جسے تم اپنے واسطے جمع کرتے رہے تھے، سو اب مزہ چکھو اپنے جمع کرنے کا)، اسی کے ساتھ نبی علیہ السلام کا ارشاد بھی ہے: "ماأديت زكاته فليس بكنز"[(۲)] (جس مال کی زکاۃ ادا کردی جائے وہ کنز نہیں ہے)، اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "مامن صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي منها حقا إلا إذا كان يوم القيامة صفحت له صفائح من نار فأحمي عليها في نار جهنم، فيكوى بها جنبه و جبينه و ظهره......"[(۳)] (جو شخص بھی سونے اور چاندی کا مالک ہو اور اس کا کوئی حق ادا نہ کرے، تو قیامت کے دن اس کے لئے آگ کے تختے بنائے جائیں گے، پھر انہیں دوزخ کی آگ میں تپایا جائے گا اور ان سے اس کے پہلو، اس کی پیشانی اور اس کی پیٹھ داغی جائے گی)۔

پس آیت میں مذکور عذاب مطلقاً کنز کا ہے، اور حدیث نے بیان

(۱) سورۂ توبہ / ۳۴، ۳۵۔

(۲) حدیث: "ماأديت زكوته فليس بكنز" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ پر گذر چکی۔

(۳) حدیث: "ما من صاحب ذهب و لا فضة" کی روایت مسلم (۲/ ۶۸۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

کیا کہ وہ عذاب اس شخص کے لئے ہے جو سونا چاندی کی زکاۃ نہ دے، لہذا آیت کو اس کے ساتھ مقید کیا جائے گا۔

کس سونا اور چاندی میں زکاۃ واجب ہوتی ہے:

۶۸ - سونا اور چاندی میں زکاۃ اس وقت واجب ہوتی ہے جبکہ زکاۃ کی عام شرطیں پوری ہوں جن کا بیان اوپر گذرا، یعنی سال گذرنا اور نصاب وغیرہ، یہ حکم سونے اور چاندی کی تمام اقسام کے لئے ہے، خواہ وہ ڈھلے ہوئے ہوں، جیسے دنانیر و دراہم (جنہیں کبھی عین اور مسکوک کہا جاتا ہے)، یا ٹکڑے کی شکل میں ہوں جو بغیر ڈھلے ہوئے اور بغیر پگھلائے ہوئے ہوتے ہیں، یا ان سے کوئی چیز برتن کی شکل میں یا کسی اور شکل میں بنائی گئی ہو۔

اس سے صرف دو چیزیں مستثنی ہیں:

اول: سونا اور چاندی کے وہ زیورات جنہیں ان کے مالک نے زیب وزینت میں مباح طریقے پر استعمال کرنے کے لئے تیار کیا ہو، مالکیہ فرماتے ہیں: اگرچہ وہ بطور عاریت یا بطور اجارہ دینے کے لئے ہو، لہذا جمہور کے نزدیک اس میں زکاۃ نہیں ہے، اور مذہب کے راجح قول کی رو سے شافعیہ بھی جمہور کے ساتھ شامل ہیں، اس لئے کہ وہ استعمال کے لئے رکھی گئی چیزوں کی قسم سے ہے، جیسے خاص کپڑے اور کام کرنے والے گائے، بیل۔

حنفیہ کا مذہب اور قول اظہر کے مقابلے میں شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ زیورات میں زکاۃ واجب ہے، جیسا کہ اس کے علاوہ سونا اور چاندی کی دوسرے اقسام میں واجب ہے[(۱)]۔

اور اس کے وجوب کے سلسلے میں قول کی تفصیل اور دلائل کا بیان "حلی" کی اصطلاح میں دیکھا جائے، البتہ مقدار واجب اور نصاب کا

(۱) فتح القدیر ۱/ ۵۲۴، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۴۵۹، القلیوبی ۲/ ۲۲۔

بیان اسی بحث میں اس کے مقام میں آئے گا۔

دوم: سونا اور چاندی جو معادن (زمین کے اندر) سے نکالے گئے ہوں تو ان دونوں میں محض نکالنے سے زکاۃ واجب ہے، جبکہ نکالا گیا سونا چاندی نصاب کو پہنچ جائے، اس میں سال کی شرط نہیں ہے، اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

سونا اور چاندی کی زکاۃ کا نصاب اور ان دونوں میں واجب مقدار:

۶۹ - سونے کا نصاب: جمہور فقہاء کے نزدیک سونے کا نصاب بیس مثقال ہے، لہذا اس سے کم میں زکاۃ واجب نہ ہوگی، الا یہ کہ اس کے مالک کے پاس چاندی ہو یا تجارت کا سامان ہو جن کے ذریعہ نصاب مکمل ہو جائے، ان حضرات کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں، جیسا کہ اس کا بیان آگے آرہا ہے اور اس سلسلے میں کوئی اختلاف منقول نہیں ہے، سوائے اس کے جو حسن سے مروی ہے کہ نصاب چالیس مثقال ہے[1]۔

اور عطاء، طاؤس، زہری، سلیمان بن حرب اور ایوب سختیانی سے مروی ہے کہ سونے کا نصاب چاندی سے معتبر ہوگا تو اس رائے کی رو سے سونے کی جس مقدار کی قیمت دوسو درہم ہو جائے اس میں زکاۃ ہوگی، خواہ وہ مقدار بیس مثقال سے کم ہو یا اس کے برابر ہو یا اس سے زیادہ ہو، یہ حضرات فرماتے ہیں: یہ اس لئے کہ سونے کے نصاب کے بارے میں نبی علیہ السلام سے کوئی تحدید ثابت نہیں ہے، لہذا اس کے نصاب کو چاندی کے نصاب پر محمول کیا جائے گا[1]۔

اور جمہور کی دلیل نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: "**ليس في أقل من عشرين مثقالا من الذهب، ولا في أقل من مائتي درهم صدقة**"[2] (بیس مثقال سے کم سونا میں اور دوسو سے کم درہم میں زکاۃ نہیں ہے)۔

اور حضرت عمر اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: "**أن النبي ﷺ كان يأخذ من كل عشرين دينارا فصاعدا نصف دينار، و من الأربعين دينارا دينارا**"[3] (نبی علیہ السلام ہر بیس دینار یا اس سے زیادہ میں نصف دینار لیتے تھے، اور چالیس دینار میں ایک دینار لیتے تھے)۔

چاندی کا نصاب:

۷۰ - ڈھلی ہوئی چاندی کو "ورق" اور "رقۃ" کہا جاتا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ چاندی خواہ ڈھلی ہوئی ہو یا ڈھلی ہوئی نہ ہو اسے "ورق" کہا جاتا ہے[4]، اور چاندی کا نصاب بالاتفاق دوسو درہم ہے[5]

---

(۱) مثقال وزن کا ایک اسلامی معیار (پیمانہ) ہے جو ایک درہم اور درہم کے سبع کے برابر ہوتا ہے، یا جو کے سو دانوں کے وزن کے برابر ہوتا ہے (العنایہ ۱؍۲۴) یا ۴٫۲۵ گرام کے برابر ہوتا ہے اور دینار سونے کے اس سکے کا نام ہے جس کا وزن ایک مثقال ہوتا ہے، دیکھئے: "مقادیر" کی اصطلاح۔

(۱) المغنی ۳؍۴، فتح القدیر ۱؍۵۲۴، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱؍۴۵۵، شرح المنہاج ۲؍۲۔

(۲) حدیث: "ليس في أقل من عشرين مثقالا من الذهب......" کی روایت دارقطنی نے (۲؍۹۳ طبع دار المحاسن) حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے اور ابن حجر نے کہا کہ اس کی اسناد ضعیف ہے، التلخیص الحبیر (۲؍۱۷۳ طبع شرکۃ مطبعۃ الفنیہ) میں ایسا ہی ہے۔

(۳) حدیث: "كان يأخذ من كل عشرين دينارا فصاعدا" کی روایت ابن ماجہ (۱؍۵۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱؍۳۱۶ طبع دائرۃ الجنان) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۴) المصباح: مادہ "ورق"۔

(۵) درہم شرعی جس کے ذریعہ نصاب کا اندازہ کیا جاتا ہے، وہ مثقال کے $\frac{7}{10}$ (ایک مثقال کے دس حصوں میں سات حصے) کے برابر ہے، پس وہ تقریباً تین گرام ہوگا (دیکھئے: "مقادیر" کی اصطلاح)۔

اوراس کے بارے میں نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: "ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة"[1] (پانچ اوقیہ چاندی سے کم میں صدقہ نہیں ہے)، اور اوقیہ ۴۰ (چالیس) درہم کا ہوتا ہے اور حضرت انسؓ کی مرفوع حدیث ہے: "و في الرقة ربع العشر، فإن لم يكن إلا تسعين و مائة فليس فيها شيء إلا أن يشاء ربها"[2] (اور چاندی میں چالیسواں حصہ بطور زکاۃ کے دینا فرض ہے، پس اگر کسی کے پاس صرف ایک سونوے درہم ہوں تو اس پر کچھ فرض نہیں ہے، الا یہ کہ اس کا مالک نفلی صدقہ کے طور پر کچھ دینا چاہے تو دے سکتا ہے)۔

پھر درہم وہ معتبر ہے جو درہم شرعی ہو اور اس سے جو کم یا زیادہ ہو تو وزن کا اعتبار کیا جائے گا اور بعض حنفیہ کے نزدیک ایک قول یہ ہے کہ ہر شہر والوں کے حق میں عدد کے حساب سے ان کے دراہم کا اعتبار ہے[3]۔

کھوٹے سونے اور چاندی کا نصاب:

۷۱- کھوٹا سونا یا چاندی وہ ہے جسے دوسری چیز کے ساتھ ملا کر ڈھالا گیا ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس میں زکاۃ نہیں ہے، یہاں تک کہ اس کا خالص حصہ نصاب کے برابر ہوجائے، اس لئے کہ مذکورہ بالا حدیث میں ہے: "ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة"[4] (پانچ اوقیہ سے کم چاندی میں زکاۃ نہیں ہے)۔

پس اگر خالص حصہ نصاب کے برابر ہوجائے تو واجب ہونے والی مقدار کو خالص نکالا جائے گا یا کھوٹ والے میں سے اتنی مقدار نکالی جائے گی جس کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ اس میں واجب کے بقدر خالص حصہ موجود ہے، اس میں اس کی عمدگی کے معیار کی رعایت بھی کی جائے گی۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ ڈھلی ہوئی چاندی میں اگر غالب حصہ چاندی ہو تو وہ چاندی کے حکم میں ہے، پس اس میں زکاۃ اس طرح واجب ہوگی کہ گویا وہ مکمل چاندی ہے، اور اس کی زکاۃ سامانوں کی زکاۃ کی طرح نہیں نکالی جائے گی، اگرچہ مالک نے اسے تجارت کے لئے تیار کیا ہو، وہ حضرات فرماتے ہیں: یہ اس لئے کہ دراہم تھوڑے کھوٹ سے خالی نہیں ہوتے ہیں، اس لئے کہ وہ کھوٹ کے بغیر نہیں ڈھلتے ہیں اور غالب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ چاندی آدھے سے زائد ہو، لیکن اگر کھوٹ غالب ہو تو پھر اس کا حکم چاندی کا نہیں ہوگا، بلکہ سامانوں کا حکم ہوگا تو جب تک اس میں تجارت کی نیت نہ ہو اور اس کی قیمت نصاب کے برابر نہ ہوجائے اس میں زکاۃ واجب نہ ہوگی، اور اگر وہ اس میں تجارت کی نیت نہ کرے، لیکن وہ ایسا ہو کہ اس کی خالص چاندی نصاب کے برابر ہوجائے تو اس کی زکاۃ واجب ہوگی، ورنہ نہیں۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر کھوٹ والے دراہم اور دنانیر اس طرح رائج ہوں جس طرح بغیر کھوٹ والے رائج ہوتے ہیں تو ان کے ساتھ مکمل دراہم و دنانیر والا معاملہ کیا جائے گا، لہذا اس میں اس صورت میں زکاۃ واجب ہوگی جب اس کا وزن بشمول کھوٹ کے نصاب کے برابر ہوجائے، لیکن اگر وہ رائج نہ ہوں تو پھر اس خالص سونے اور چاندی کا اعتبار ہوگا جو صفائی کے بعد ہوں، لہذا اگر وہ

---

(۱) حدیث: "ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۲۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "في الرقة ربع العشر" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۱۸ ط السلفیہ) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۳) شرح فتح القدیر ۱/ ۵۲۴، ۵۲۲، ابن عابدین ۲/ ۳۰، المغنی ۳/ ۲، الشرح الکبیر ۱/ ۴۵۵۔

(۴) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۷۰ پر گذر چکی۔

نصاب کے برابر ہوجائیں تو ان کی زکاۃ نکالی جائے گی ورنہ نہیں [1]۔

اور یہ حکم جو اوپر گذرا اس صورت میں ہے جبکہ کھوٹ تانبا، یا اس کے علاوہ کچھ اور ہو، لیکن وہ سونا جس کے ساتھ چاندی ملی ہوئی ہو تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ان میں سے ہر جنس کا اعتبار کیا جائے گا، پس اگر ان دونوں میں سے ایک نصاب کے برابر ہوجائے تو پورے کی زکاۃ نکالی جائے گی، اگرچہ دوسرا نصاب کے برابر نہ ہو، اسی طرح اگر دونوں ایسے ہوں کہ ایک کو دوسرے سے ملایا جائے تو دونوں سے ایک نصاب مکمل ہوجائے، مثلاً اس میں سونے کے نصاب کا تین چوتھائی ہو اور چاندی کے نصاب کا ایک چوتھائی ہو ورنہ اس میں زکاۃ نہیں ہے۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر چاندی کے ساتھ ملا ہوا سونا، سونے کے نصاب کے برابر ہوجائے تو اس میں سونے کی زکاۃ ہوگی، اگر چاندی غالب ہو اور وہ چاندی کے نصاب کو پہنچ جائے تو اس میں چاندی کی زکاۃ ہوگی، لیکن اگر سونا غالب ہو تو وہ پورا سونے کے حکم میں ہوگا، اس لئے کہ وہ زیادہ قیمتی اور پسندیدہ ہے [2]۔

مالکیہ کے یہاں اس مسئلہ کا تذکرہ ہمیں نہ مل سکا۔

مقدار واجب:

۲۷ - جس سونے اور چاندی میں زکاۃ واجب ہوتی ہے، اس کی زکاۃ دسویں حصہ کی چوتھائی یعنی (ڈھائی فیصد) کے حساب سے لی جائے گی، اور یہ بالاتفاق ہے، البتہ وقص (یعنی دو نصاب کا درمیانی عدد) کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور کا مذہب اور صاحبین بھی ان ہی میں سے ہیں، یہ ہے

(۱) فتح القدیر ۱/ ۵۲۳، الشرح الکبیر والدسوقی ۱/ ۴۵۶، شرح المنہاج ۲/ ۲۲، المجموع ۶/ ۸، المغنی ۳/ ۵، شرح المنہاج ۱/ ۴۰۲۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۵۲۳، شرح المنہاج ۲/ ۲۲، المغنی ۳/ ۶۔

کہ سونے اور چاندی میں وقص نہیں ہے، پس اگر کسی کے پاس دوسو دس (۲۱۰) درہم ہوں تو دوسو میں پانچ درہم زکاۃ ہوگی اور زائد میں اسی کے حساب سے ہوگی جیسے مذکورہ مثال میں ایک درہم کی چوتھائی ہوگی، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: "**إذا كانت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم، فمازاد فبحساب ذلک**" [1] (جب دوسو درہم ہوجائیں تو ان میں پانچ درہم ہیں اور اس سے جو زیادہ ہو تو اس میں اسی کے حساب سے ہے)۔

اس لئے بھی کہ سائمہ جانوروں میں وقص اس لئے ہے کہ ٹکڑے ٹکڑے کرنے سے بچا جاسکے اور سونے چاندی میں ایسا کوئی ضرر نہیں ہے۔

اور امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ نصاب سے جو زائد ہو وہ معاف ہے، اس میں کچھ نہیں ہے، یہاں تک کہ نصاب کے پانچویں حصہ کے برابر ہوجائے، پس اگر چاندی میں زائد چالیس درہم ہوجائے تو اس میں ایک درہم ہوگا، پھر زائد میں کچھ نہیں ہے، یہاں تک کہ چالیس درہم ہوجائے، اور آگے اسی طرح، اور اسی طرح سونے میں بیس مثقال سے زائد میں کچھ نہیں ہے یہاں تک کہ زائد چار مثقال ہوجائے [2]، اور ابن ہمام نے امام ابوحنیفہ کے مذہب کی دلیل میں حضرت عمرو بن حزم کی اس مرفوع حدیث کو پیش کیا ہے: "**ليس فيما دون الأربعين صدقة**" [3] (چالیس سے کم میں زکاۃ واجب نہیں ہے)۔

(۱) حدیث: "إذا كانت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم فما زاد فبحساب ذلک" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۲۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، اور ابن القطان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ نصب الرایہ (۲/ ۳۵۳ طبع المجلس العلمی) میں ہے۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۵۲۰، ۵۲۱، ابن عابدین ۲/ ۳۱، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۱/ ۴۵۵، شرح المنہاج ۲/ ۲۲، المغنی ۳/ ۶۔

(۳) حدیث: "ليس فيما دون الأربعين صدقة" کی روایت زیلعی نے نصب الرایہ (۲/ ۳۶۷ طبع المجلس العلمی) میں کی ہے اور یہ ذکر کیا ہے کہ عبد الحق

نیز حضرت معاذؓ کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ أمره أن لا يأخذ من الكسور شيئاً"[1] (نبی ﷺ نے انہیں یہ حکم دیا کہ وہ دونصاب کے درمیانی حصے میں کچھ نہ لیں)۔

ب- فلوس میں زکاۃ:

۷۳ - فلوس وہ سکے ہیں جنہیں سونے اور چاندی کے علاوہ دوسرے دھاتوں سے بنایا گیا ہو۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ فلوس اگر رائج ثمن ہوں یا تجارت کے سامان ہوں تو ان کی قیمت میں زکاۃ واجب ہوگی، ورنہ نہیں[2]۔

اور مالکیہ کے نزدیک فلوس کا حکم سامانوں جیسا ہے، بنانی نے "المدونۃ" سے نقل کیا ہے کہ کسی کے پاس دوسو درہم کی قیمت کے فلوس ہوں اور ان پر سال گزر جائے تو ان میں زکاۃ نہیں ہے، الا یہ کہ وہ کاروبار کررہا ہو تو وہ سامانوں کی طرح اس کی قیمت لگائے گا، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ مشہور قول کی رو سے فلوس کی زکاۃ میں فلوس نکالنا کافی ہوگا اور ایک قول کی رو سے جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ سامانوں میں سے ہے، اور سامانوں کی زکاۃ قیمت کے ذریعہ یعنی سونے کے دنانیر یا چاندی کے دراہم کے ذریعہ نکالنا واجب ہے[1]۔

اور حنابلہ کے نزدیک فلوس اگر خرچ کرنے کے لئے ہوں تو ان میں زکاۃ نہیں ہے، جیسا کہ استعمال کے سامان اور اگر تجارت کے لئے ہوں جیسے کہ وہ فلوس جو سکہ تبدیل کرنے والوں کے پاس ہوتے ہیں تو ان کی زکاۃ قیمت کے لحاظ سے ادا کی جائے گی، جیسا کہ تمام سامان تجارت کی زکاۃ ادا کی جاتی ہے اور اس کی زکاۃ اسی سے نکالنا کافی نہیں ہے، بلکہ سونا چاندی سے نکالی جائے گی، جیسا کہ سامانوں کے بارے میں ان کا قول ہے[2]۔

دوسری قیمتی اشیاء کی زکاۃ:

۷۴ - جمع کردہ قیمتی اشیاء اگر سونا اور چاندی کے علاوہ دوسری جنس سے ہوں تو ان میں زکاۃ نہیں ہے، مثلاً موتی، مونگا، زمرد اور فیروز جیسے جواہرات، اور اسی طرح وہ قیمتی تحفے جو لوہا یا تانبا یا پیتل یا شیشہ وغیرہ سے بنائے گئے ہوں، اگرچہ ان کی صنعت بہت عمدہ ہو اور ان کی قیمت بہت زیادہ ہو، البتہ اگر تجارت کے سامان ہوں تو ان میں زکاۃ ہے، جیسا کہ آگے آرہا ہے[3]۔

= اشبیلی نے اسے "الاحکام" میں اسی لفظ کے ساتھ ذکر کیا ہے اور انہوں نے کسی کی طرف اس کی نسبت نہیں کی ہے اور زیلعی فرماتے ہیں: عمرو بن حزم کی کتاب میں اس طرح موجود ہے: "و في كل خمس أواق من الورق خمسة دراهم، و مازاد ففي كل أربعين درهما درهم، وليس فيما دون خمس أواق شيء" (چاندی میں ہر پانچ اوقیہ میں پانچ درہم واجب ہیں اور اس سے زائد میں ہر چالیس درہم پر ایک درہم ہے اور پانچ اوقیہ سے کم میں کچھ واجب نہیں ہے) اور وہ حاکم کی المستدرک (۱/ ۳۹۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ہے، اور امام احمد نے اسے صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ نصب الرایہ میں ہے۔

(۱) حدیث: "أمر معاذا أن لا يأخذ من الكسور شيئا" کی روایت دارقطنی (۲/ ۹۳ دار المحاسن) نے کی ہے اور اس کے ایک راوی کے ضعف کی وجہ سے اور حضرت معاذ اور ان سے روایت کرنے والے کے درمیان انقطاع کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۳۲، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۷۹۔

---

(۱) البنانی بہامش الزرقانی ۲/ ۱۴۱، الدسوقی ۱/ ۴۱۹ اور شیخ محمد حسنین مخلوف نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ مالکیہ کا مذکورہ بالا قول اس وقت کے لئے ہے جب لین دین صرف سونا اور چاندی کے ذریعہ ہوتا تھا تو ان دونوں کی زکاۃ میں فقراء کے لئے کفایت تھی، لیکن جب دونوں کے ذریعہ لین دین ختم ہوگیا ہے یا کم ہوگیا ہے تو فقیر کی ضرورت کا تقاضا یہ ہے کہ فقراء پر نظر رکھتے ہوئے فلوس کو ان کے ساتھ شامل کیا جائے، واللہ اعلم (التبیان فی زکاۃ الأثمان للشیخ مخلوف)۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۲۳۵، ریاض مکتبۃ النصر الحدیثہ، مطالب اولی النہی ۲/ ۸۹۔

(۳) المجموع ۶/ ۶۔

ج- کاغذی نوٹوں کی زکاۃ:

۷۵- اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ کاغذی نوٹوں میں زکاۃ واجب ہے، اس بات پر نظر کرتے ہوئے کہ وہ لوگوں کے عام مال ہیں، اور تجارتوں اور کمپنیوں کا راس المال ہے اور جمع کی جانے والی چیزوں میں وہی غالب ہے، لہذا اگر یہ کہا جائے کہ ان میں زکاۃ نہیں ہے تو یہ فقراء ومساکین کے ضائع ہونے کا سبب ہوگا، حالانکہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے: "وَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ"[1] (اوران کے مال میں حق رہتا تھا سوالی اور غیر سوالی (سب) کا) اور خاص طور پر جبکہ وہ ایسا نقد سکہ ہوگیا ہے جس کا رواج دنیا کے ہر گوشے میں ہے اور ان میں سونا یا چاندی کے ذریعہ نصاب مقرر کرنا مناسب ہے[2]۔

نصاب کی تکمیل میں سونے کو چاندی کے ساتھ ملانا اور سامان تجارت کو ان دونوں کے ساتھ ملانا:

۷۶- جمہور یعنی حنفیہ، مالکیہ کا مذہب امام احمد سے ایک روایت اور ثوری اور اوزاعی کا قول یہ ہے کہ نصاب کی تکمیل میں سونے اور چاندی کو ایک دوسرے کے ساتھ ملایا جائے گا، پس اگر کسی کے پاس پندرہ مثقال سونا اور ایک سو پچاس درہم ہوں تو اس پر ان دونوں میں زکاۃ ہے اور اسی طرح اگر اس کے پاس ان دونوں میں سے ایک نصاب کے برابر ہو اور دوسرا نصاب سے کم ہو تو ان دونوں کی زکاۃ نکالی جائے گی، اور ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کا نفع متحد ہے، اس حیثیت سے کہ وہ دونوں ثمن ہیں، پس انہیں دونوں سے قیمتیں متعلق ہوتی ہیں اور جنایتوں کے تاوان مقرر ہوتے ہیں اور ان کے زیورات بنائے جاتے ہیں۔

(۱) سورۂ الذاریات/۱۹۔
(۲) العقود الیاقوتیہ/ص ۲۱۳۔

اور شافعیہ کا مذہب اور امام احمد سے دوسری روایت اور ابوعبید، ابن ابی لیلی اور ابوثور کا قول یہ ہے کہ دونوں جنسوں میں سے کسی ایک میں زکاۃ واجب نہیں ہے جب تک کہ تنہا اس کا نصاب پورا نہ ہوجائے، اس لئے کہ حدیث عام ہے: "ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة"[1] (پانچ اوقیہ سے کم چاندی میں زکاۃ نہیں ہے)۔

اور جو حضرات ملانے کے قائل ہیں، ان کے مابین بھی اختلاف ہے، چنانچہ امام مالک، امام ابو یوسف، امام محمد اور ایک روایت کی رو سے امام احمد فرماتے ہیں کہ ملانا اجزاء کے ذریعہ ہوگا، پس اگر کسی کے پاس پندرہ مثقال سونا ہو اور پچاس درہم ہوں تو زکاۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ سونا نصاب کا ۳/۴ حصہ ہے اور چاندی نصاب کا ۱/۴ حصہ ہے، لہذا ان دونوں سے مل کر نصاب مکمل ہوجائے گا، یہی حکم اس وقت ہے جب کسی کے پاس ان دونوں میں سے کسی ایک کا ایک تہائی نصاب ہو اور دوسرے کا دو تہائی نصاب ہو اور اسی طرح دوسری مثالیں۔

اور امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ ان دونوں میں ایک دوسرے کے ساتھ قیمت کے اعتبار سے ملایا جائے گا، ایسے طریقے پر جس میں فقراء کا زیادہ فائدہ ہو، یعنی زیادہ کو کم کے ساتھ ملایا جائے گا، پس اگر کسی کے پاس چاندی کے نصاب کا نصف ہو اور سونے کے نصاب کا چوتھائی ہو جس کی قیمت چاندی کے نصاب کے نصف کے برابر ہو تو اس پر زکاۃ ہوگی۔

لیکن سامانوں کی قیمت سونے یا چاندی کے ساتھ ملائی جائے گی اور ان کے ذریعہ ان میں سے ہر ایک کے نصاب کو مکمل کیا جائے گا، ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ ہمارے علم کے مطابق اس مسئلہ میں کسی کا

(۱) حدیث: "ليس فيما دون ......" کی روایت (ف/۷۰) گذر چکی ہے۔

اختلاف نہیں ہے [1] اور اسی مفہوم میں رائج نقدی سکہ ہوگا۔

سوم: سامان تجارت کی زکاۃ:

۷۷- تجارت نفع حاصل کرنے کی غرض سے خرید وفروخت کے ذریعہ مال کو الٹ پھیر کرنا ہے [2]۔

اور عرض راء کے سکون کے ساتھ سونے چاندی کے علاوہ ہر مال ہے، جوہری نے کہا: عرض، سامان ہے اور دراہم ودنانیر کے علاوہ ہر چیز عرض ہے اور یہ دونوں عین ہیں اور ابوعبید نے کہا: عروض وہ سامان ہیں جن میں کیل اور وزن داخل نہ ہو، نہ وہ حیوان ہو اور نہ جائیداد غیر منقولہ ہو۔

لیکن عرض عین اور راء کے زبر کے ساتھ وہ مال کی تمام اقسام کو شامل ہے، خواہ وہ کم ہو یا زیادہ، ابوعبیدہ نے کہا کہ دنیا کا تمام سامان عرض ہے [3] اور حدیث میں ہے: "**لیس الغنی عن کثرۃ العرض**" [4] (مالداری سامان کی کثرت سے نہیں ہے)۔

اور عروض تجارت، عرض کی جمع ہے جو راء کے سکون کے ساتھ ہے اور وہ فقہاء کی اصطلاح میں ہر وہ چیز ہے جو تجارت کے لئے رکھی گئی ہو، خواہ وہ کچھ بھی ہو، خواہ وہ اس جنس سے ہو جس میں خود اس جنس کی زکاۃ واجب ہوتی ہے، جیسے اونٹ، بکری اور گائے بیل یا جس میں اس جنس کی زکاۃ واجب نہ ہوتی ہو، جیسے کپڑے، گدھے اور خچر [5]۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۴، المجموع ۶/ ۱۸، المغنی ۳/ ۲، ۳، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۵۵۔
(۲) شرح المنہاج ۲/ ۲۷۔
(۳) لسان العرب۔
(۴) حدیث: "لیس الغنی عن کثرۃ العرض" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۲۷۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۲۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۵) شرح فتح القدیر ۱/ ۵۲۶۔

سامان تجارت میں زکاۃ کا حکم:

۷۸- جمہور فقہاء کے نزدیک مفتیٰ بہ قول یہ ہے کہ سامان تجارت میں زکاۃ واجب ہے، اور ان کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے: "**یَاأَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِن طَیِّبَاتِ مَاکَسَبْتُمْ**" [1] (اے ایمان والو! جو تم نے کمایا ہے، اس میں سے عمدہ چیزیں خرچ کرو)۔

اور حضرت سمرہؓ کی اس حدیث سے ہے: "**کان النبي ﷺ یأمرنا أن نخرج الصدقة من الذي نعد للبیع**" [2] (نبی ﷺ ہمیں اس بات کا حکم دیتے تھے کہ ہم ان سامانوں کی زکاۃ نکالیں جنہیں ہم خرید وفروخت کرنے کے لئے رکھتے ہیں)، اور حضرت ابوذرؓ کی اس حدیث مرفوع سے ہے: "**في الإبل صدقتها، و في الغنم صدقتهاوفي البز صدقتها**" [3] (اونٹ میں اس کی زکاۃ ہے، بکری میں اس کی زکاۃ ہے اور کپڑے میں اس کی زکاۃ ہے)، اور حماس نے کہا: حضرت عمرؓ میرے پاس سے گزرے تو فرمایا: تم اپنے مال کی زکاۃ ادا کرو، میں نے کہا: میرے پاس تو صرف چمڑے کے ترکش ہیں تو آپ نے فرمایا کہ اس کی قیمت لگاؤ پھر اس کی زکاۃ ادا کرو، اور اس لئے کہ وہ اپنے مالک کے تیار کرنے کی وجہ سے بڑھوتری کے لئے رکھے ہوئے ہیں، لہذا وہ اس مال کے مشابہ ہوگیا جو خلقی طور پر افزائش کے لئے ہوتا ہے جیسے سائمہ جانور اور سونا چاندی۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۶۷۔
(۲) حدیث سمرۃؓ: "کان النبي ﷺ یأمرنا أن نخرج الصدقة من الذي نعد للبیع" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۱۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور ابن حجر نے کہا: اس کی اسناد میں جہالت ہے اور اسی طرح التلخیص (۲/ ۱۷۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔
(۳) حدیث ابوذرؓ: "في الإبل صدقتها، و في الغنم صدقتها، و في البز صدقتها" کی روایت دارقطنی (۲/ ۱۰۱ طبع دار المحاسن) نے مرفوعاً کی ہے اور ابن حجر نے کہا: اس کی اسناد میں کوئی جرح نہیں ہے التلخیص (۲/ ۱۷۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ایسا ہی ہے۔

سامانوں میں زکاۃ کے وجوب کی شرائط:

پہلی شرط: یہ کہ اس کی زکاۃ کا اس کے سامان تجارت ہونے کے علاوہ کوئی دوسرا سبب نہ ہو:

الف - وہ سائمہ جانور جو تجارت کے لئے ہیں:

۷۹ - اگر کسی کے پاس تجارت کے لئے سائمہ جانور ہوں جو نصاب کے برابر ہوں تو دو زکاۃ بالاتفاق جمع نہیں ہوگی، اس لئے کہ حدیث ہے: "لا ثنى في الصدقة"[(۱)] (زکاۃ دوبار نہیں ہے)، بلکہ اس میں مالکیہ کے نزدیک اور قول جدید کی رو سے شافعیہ کے نزدیک عین کی زکاۃ ہوگی، مثلاً اس کے پاس تجارت کے لئے پانچ اونٹ ہوں تو ان میں ایک بکری واجب ہوگی، اور قیمت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور اگر پانچ سے کم ہوں تو ان کی قیمت لگائی جائے گی، پس اگر وہ اثمان (سونا چاندی) کے نصاب کے برابر ہوجائے تو اس میں قیمت کی زکاۃ واجب ہوگی۔

ان حضرات نے عین کی زکاۃ کو تجارت کی زکاۃ پر مقدم کیا ہے، کیونکہ عین کی زکاۃ ثبوت کے لحاظ سے زیادہ قوی ہے، اس لئے کہ اس پر اجماع منعقد ہے، اور عین زکاۃ کے ساتھ خاص ہے، لہذا وہ بہتر ہے۔

اور حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ تجارت کی زکاۃ کی طرح ان کی زکاۃ نکالی جائے گی، کیونکہ اس میں مساکین کو زیادہ فائدہ ہے، اس لئے کہ جو نصاب سے زیادہ ہو اس میں بھی حساب سے زکاۃ واجب ہوتی ہے، لیکن حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی کے پاس تجارت کے جانور سائمہ کے نصاب کے برابر ہوں اور ان کی قیمت اثمان (سونا چاندی) کے نصاب کے برابر نہ ہو تو زکاۃ ساقط نہ ہوگی، بلکہ سائمہ جانور کی زکاۃ واجب ہوگی، مثلاً کسی شخص کے پاس تجارت کے پانچ اونٹ ہوں اور ان کی قیمت دو سو درہم نہ ہو تو اس میں ایک بکری واجب ہوگی۔

اس کی نظیر فقہاء کے نزدیک مال تجارت کی پیداوار اور آمدنی ہے، جیسے ایسا پھل ہو جس میں زکاۃ واجب ہوتی ہو، اگر درخت تجارت کے لئے ہو[(۱)]۔

ب - زیورات اور سونے اور چاندی کی مصنوعات برائے تجارت:

۸۰ - لیکن اگر سونے اور چاندی کی مصنوعات تجارت کے لئے ہوں تو مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر وہ وزن کے لحاظ سے نصاب سے کم ہوں تو ان میں زکاۃ نہیں ہے، اگرچہ عمدگی اور صنعت کے سبب سے ان کی قیمت نصاب سے بڑھ جائے، اور ان میں جو جواہر مرصع ہیں ان کی زکاۃ بھی قیمت کی بنیاد پر ادا کی جائے گی[(۲)]۔

لیکن حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ حرام صنعت کی قیمت نہیں لگائی جائے گی، اس لئے کہ شرعا اس کا اعتبار نہیں ہے، لیکن مباح صنعت قیمت لگانے میں داخل ہوگی اگر زیورات تجارت کے لئے ہوں، اور تمام اموال تجارت کی طرح نصاب کا اعتبار قیمت کے ذریعہ کیا جائے گا، اور اس کی قیمت دوسرے نقد کے ذریعہ لگائی جائے گی جو اس کے غیر جنس سے ہو، پس اگر وہ چیز سونے کی ہو تو چاندی کے ذریعہ اس کی قیمت لگائی جائے گی اور اس کے برعکس اگر چاندی کی ہو تو سونے کے ذریعہ اس کی قیمت لگائی جائے گی، بشرطیکہ دوسرے نقد کے ذریعہ اس کی قیمت لگانے میں فقراء کا زیادہ فائدہ ہو، یا وہ

(۱) حدیث: "لا ثنى في الصدقة" کی روایت ابن ابی شیبہ (۲۱۸/۳ طبع الدار السّلفیہ) نے حضرت فاطمہ سے کی ہے۔

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴۷۲/۱، المغنی ۳۴/۳، ۳۵، شرح المنہاج ۳۱/۲، المجموع ۵۰/۶۔

(۲) الدسوقی ۴۷۲/۱، ۴۶۱۔

اپنے نصاب سے کم ہو، مثلاً چاندی کی انگوٹھیاں جو تجارت کے لئے ہوں اور ان کا وزن ایک سو نوے درہم ہو اور اس کی قیمت بیس مثقال سونا ہو تو اس صورت میں اس کی قیمت کے چالیسویں حصہ کے ذریعہ اس کی زکاۃ ادا کرے گا، اور اگر اس کا وزن دو سو درہم ہو اور اس کی قیمت انیس مثقال ہو تو اس کی قیمت لگائی جائے گی اور زکاۃ میں اس کا چالیسواں حصہ نکالا جائے گا (۱)۔

ابن عابدین کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ زیورات اور سونے چاندی سے بنی ہوئی مصنوعات کے اندر نصاب میں اور نکالی گئی مقدار میں وزن کا اعتبار ہوگا اور امام زفر کے نزدیک قیمت کا اعتبار ہوگا، امام محمد کے نزدیک جو فقراء کے لئے زیادہ نفع بخش ہو اس کا اعتبار ہوگا (۲)۔

اور شافعیہ کے نزدیک سونے اور چاندی سے بنائی گئی اس چیز میں جو تجارت کے لئے ہے، کیا عین کی زکاۃ کی طرح اس کی زکاۃ نکالی جائے گی یا قیمت کے اعتبار سے؟ اس سلسلے میں دو اقوال ہیں (۳)۔

ج- وہ زرعی اراضی جو تجارت کے لئے ہوں، اور ان کی پیداوار کا حکم:

۸۱- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ کاشت کی زمین کی پیداوار میں خواہ وہ پھل ہو یا غلہ وغیرہ زکاۃ واجب ہے، اور عشری زمین کی قیمت میں زکاۃ واجب نہیں ہے، خواہ وہ تجارت کے لئے ہو، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ عشری زمین میں عملی طور پر کھیتی کی ہو اور اس میں عشر واجب ہوا ہو، تا کہ ایک مال میں اللہ تعالی کے دو حقوق جمع نہ ہوں اور

(۱) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۰۴، ۴۰۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۰۔

(۳) المجموع ۶/ ۵۳۔

اگر اس میں مالک نے کاشت نہ کی ہو تو اس میں تجارت کی زکاۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ اس میں عشر واجب نہیں ہے، پس مانع نہ پایا گیا، بخلاف خراج موظف کے کہ اگر چہ زمین بیکار چھوڑ دی گئی ہو پھر بھی اس میں خراج موظف واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ اجرت کی طرح ہے (۱)۔

لیکن مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تجارت کے تمام سامانوں کی طرح خود زمین کی زکاۃ ہر حال میں واجب ہوگی۔

پھر پیداوار کی زکاۃ کی ادائیگی کی کیفیت کے سلسلے میں جمہور کا اختلاف ہے، چنانچہ مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ زرعی زمین جو تجارت کے لئے ہو اس کی پیداوار کی قیمت میں اس سال بالاتفاق زکاۃ نہیں ہے اگر اس میں پیداوار کی زکاۃ واجب ہوگئی ہو، لیکن اگر کھیتی یا پھل کے نصاب سے کم ہونے کی وجہ سے اس میں زکاۃ واجب نہ ہوئی ہو تو اس میں تجارت کی زکاۃ واجب ہوگی، اور یہی حکم اس کے دوسرے سال میں اور اس کے بعد ہوگا (۲)۔

اصح قول کی رو سے شافعیہ اور حنابلہ میں سے قاضی فرماتے ہیں کہ قیمت کے اعتبار سے سب کی زکاۃ ادا کرے گا، اس لئے کہ وہ سب کا سب مال تجارت ہے، لہذا اس میں تجارت کی زکاۃ واجب ہوگی، جیسے کہ وہ سائمہ جانور جسے تجارت کے لئے رکھا گیا ہو، شافعیہ فرماتے ہیں کہ تمام مال تجارت کی طرح بھوسہ کی بھی زکاۃ نکالے گا اور ٹہنیوں اور پتوں وغیرہ کی بھی، اگر ان کی کوئی قیمت ہو (۳)۔

حنابلہ اور ابو ثور کا مذہب یہ ہے کہ عشری زمین میں عشر اور تجارت کی زکاۃ دونوں کو جمع کیا جائے گا، اس لئے کہ تجارت کی زکاۃ قیمت میں ہے

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۰، ۱۵۔

(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۷۵۔

(۳) المنہاج وشرحہ القلیوبی ۲/ ۳۰، المغنی ۳/ ۳۵۔

اورعشر پیداوار میں ہے،لہذا ایک شئ میں دونوں کا اجتماع نہیں ہوا، اوراس لئے بھی کہ فقراء کے لئے تجارت کی زکاۃ کی بہ نسبت پیداوار کی زکاۃ میں زیادہ فائدہ ہے۔ اس لئے کہ عشر دسواں حصہ ہے اور تجارت کی زکاۃ چالیسواں حصہ، اور یہیں سے ان کے نزدیک اس سائمہ جانور کی زکاۃ الگ ہوگئی جس میں تجارت کی جارہی ہو۔ اس لئے کہ سائمہ کی زکاۃ تجارت کی زکاۃ سے کم ہوتی ہے[۱]۔

دوسری شرط: معاوضہ دے کر سامان کا مالک ہونا:

۸۲- یہ شرط ہے کہ معاوضہ دے کر سامان کا مالک ہوا ہو، مثلاً نقد یا سامان کے عوض یا فوری واجب الاداء دین یا دین مؤجل کے عوض خریدا ہو، اسی طرح وہ مہر ہو یا خلع کا عوض ہو۔

یہ مالکیہ، شافعیہ اور امام محمد کا مذہب ہے، لیکن اگر وہ وراثت کے ذریعہ اس کا مالک بنا، یا ہبہ کے ذریعہ یا لکڑی کاٹنے کے ذریعہ یا عیب کی وجہ سے واپس لے کر، اور اپنی زمین کو زراعت یا اس طرح کی دوسری چیز میں استعمال کر کے نفع حاصل کیا تو اس میں زکاۃ نہیں ہے۔

یہ حضرات فرماتے ہیں: اس لئے کہ تجارت، مال کے بدلہ مال کمانا ہے اور ہبہ قبول کرنا بغیر کسی بدل کے مال حاصل کرنا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ مہر اور خلع کے عوض کی زکوۃ تجارت کی زکوۃ کی طرح نہیں ادا کی جائے گی۔

حنابلہ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں: شرط یہ ہے کہ وہ اس مال کا مالک اپنے عمل سے بنا ہو، خواہ معاوضہ کے ذریعہ ہو یا اس کے علاوہ اپنے کسی اور عمل کے ذریعہ ہو، مثلاً لکڑی کاٹنا اور ہدیہ قبول کرنا، لہذا اگر اس کے عمل کے بغیر اس کی ملکیت میں داخل ہوا، جیسے وراثت کا مال یا لقطہ میں اعلان کا سال گزرنے کی وجہ سے ملکیت میں آنے والا مال تو اس میں زکاۃ نہیں ہے۔

اور امام احمد کی ایک روایت میں یہ ہے کہ اس بات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کہ وہ اپنے عمل سے سامان کا مالک ہوا ہو اور نہ اس بات کا اعتبار کیا جائے گا کہ وہ کسی عوض کے مقابلے میں ہو، بلکہ وہ جس سامان میں بھی تجارت کی نیت کرلے گا وہ تجارت کے لئے ہو جائے گا[۱]، اس لئے کہ حضرت سمرہؓ کی حدیث ہے: "أمرنا النبي ﷺ أن نخرج الصدقة من الذي نعد للبيع"[۲] (نبی ﷺ نے ہمیں یہ حکم دیا کہ ہم اس سامان کی زکاۃ نکالیں جسے ہم خرید و فروخت کرنے کے لئے رکھتے ہیں۔

تیسری شرط: تجارت کی نیت:

۸۳- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مال تجارت کی زکاۃ میں یہ شرط ہے کہ اس کے خریدنے کے وقت یا اس کے مالک بننے کے وقت یہ نیت کی ہو کہ وہ تجارت کے لئے ہے، اور نیت وہ معتبر ہے جو اس کی ملکیت میں اس چیز کے داخل ہونے کے ساتھ ہو، اس لئے کہ تجارت ایک عمل ہے، لہذا عمل کے ساتھ نیت کی ضرورت ہوگی، پس اگر وہ استعمال کرنے کے لئے اس کا مالک بنا پھر اس میں تجارت کی نیت کرلی تو وہ تجارت کے لئے نہ ہوگی، اور اگر وہ تجارت کے لئے اس کا مالک ہوا ہو پھر اس کے استعمال کرنے کی نیت کرلی اور یہ نیت کرلی کہ وہ تجارت کے لئے نہ ہو تو وہ استعمال کے لئے ہو جائے گی، اور محل

---

(۱) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۰۸ (یہ رائے قاضی کے قول کے مطابق ہے، صاحب المغنی نے دوسرے قول کو اختیار کیا ہے)۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۳، ۱۴، شرح المنہاج ۲/ ۲۹، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۷۲، المغنی ۳/ ۳۱، شرح المنتہی ۱/ ۴۰۷۔

(۲) حدیث: "أمرنا النبي ﷺ أن نخرج الصدقة" کی تخریج فقرہ نمبر ۷۸ پر گذر چکی۔

زکاۃ نہیں رہے گی، اگرچہ وہ دوبارہ اس میں تجارت کی نیت کرلے، اس لئے کہ تجارت چھوڑ دینا ترک کے قبیل سے ہے اور ترک میں صرف نیت کافی ہوتی ہے، جیسا کہ روزہ میں ہے، دسوقی فرماتے ہیں: اس لئے کہ نیت سبب ضعیف ہے، وہ اصل کی طرف منتقل کرسکتی ہے، لیکن اصل سے دوسری طرف منتقل نہیں کرسکتی، اور سامانوں میں اصل استعمال کرنا ہے، اور ابن الہمام فرماتے ہیں: جب سامان خلقی طور پر تجارت کے لئے نہیں ہے تو اس میں تجارت کی نیت کے بغیر وہ تجارت کے لئے نہیں ہوگا۔

حنفیہ نے نیت کی ضرورت سے اس چیز کو مستثنیٰ کیا ہے جسے مضاربت کرنے والا خریدتا ہے، کیونکہ وہ مطلقاً تجارت کے لئے ہوگا، اس لئے کہ اسے مضاربت کے مال میں اس سے تجارت کرنے کے سوا کسی اور چیز کا اختیار نہیں ہے۔

اور اگر کسی شخص نے اپنے اس گھر کو جسے تجارت کی غرض سے خریدا تھا کسی سامان کے بدلے کرایہ پر لگادیا تو بعض حنفیہ کے نزدیک وہ سامان تجارت کی نیت کے بغیر تجارت کے لئے نہ ہوگا اور ان میں سے بعض حضرات فرماتے ہیں کہ بغیر نیت کے بھی وہ تجارت کے لئے ہوگا۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر تجارت کی نیت کے ساتھ سامان کو استعمال کرنے کی نیت بھی ہو، یعنی اس کے خریدتے وقت یہ نیت کرے کہ وہ اسے کرایہ پر لگائے گا اور اگر نفع حاصل ہو تو اسے فروخت کردے گا تو ان کے راجح قول کی رو سے اس میں زکاۃ ہے، اور اسی طرح اگر وہ تجارت کے ساتھ استعمال کی بھی نیت کرلے، یعنی اس شی سے نفع حاصل کرنے کی نیت کرلے مثلاً چوپایہ پر سوار ہونا یا گھر میں سکونت اختیار کرنا، پھر اگر نفع پائے تو اسے فروخت کردے۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اگر وہ صرف استعمال کرنے کے لئے اس کا مالک بنا، یا صرف پیداوار کے حصول کے لئے، یا دونوں کے لئے یا سرے سے کوئی نیت ہی نہیں کی تو اس پر زکاۃ نہیں ہے[1]۔

چوتھی شرط: نصاب کے برابر ہونا:

۸۴ - سامانوں کا نصاب قیمت کے ذریعہ ہے، اور سونے یا چاندی کے ذریعہ ان کی قیمت لگائی جائے گی، پس انسان جن سامانوں کا مالک ہے اگر ان کی قیمت سونے یا چاندی کی زکاۃ کے نصاب سے کم ہو تو ان میں زکاۃ نہیں ہے، جب تک کہ اس کی قیمت سونے یا چاندی کے نصاب کے برابر نہ ہوجائے یا اس سے مل کر پورا نہ ہوجائے۔

نصاب کو پورا کرنے میں ایک سامان کو دوسرے سامان کے ساتھ ملایا جائے گا اگرچہ ان کی جنس علاحدہ علاحدہ ہوں۔

سامان تجارت کی قیمت کس چیز سے لگائی جائے گی، سونے سے یا چاندی سے اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنابلہ کا مذہب اور ایک روایت کی رو سے اقوی ہے امام ابوحنیفہ کی ایک روایت ہے اور اسی پر مذہب کی بنیاد ہے یہ ہے کہ اس کی قیمت اس چیز سے لگائی جائے گی جس میں فقراء کا زیادہ فائدہ ہو، پس اگر ان میں سے کسی ایک کے ذریعہ قیمت لگانے کی صورت میں نصاب کے برابر ہوجائے اور دوسرے کے ذریعہ قیمت لگانے سے نصاب کے برابر نہ ہو تو اس صورت میں اس چیز سے قیمت لگانا متعین ہے جس سے نصاب کے برابر ہوجائے۔

اور دوسری روایت کی رو سے امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ قیمت لگانے کے سلسلے میں مالک کو اختیار ہوگا، اس لئے کہ دونوں ثمن اس

(۱) ابن عابدین ۲/۱۰، ۱۳، فتح القدیر ۱/۵۲۷، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۱/۴۷۲، شرح المنہاج ۲/۲۸، المغنی ۳/۳۱۔

حیثیت سے برابر ہیں کہ ان کے ذریعہ قیمتوں کا اندازہ کیا جائے[1]۔

شافعیہ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اس نے سونا چاندی میں سے جس کے ذریعہ سامان خریدا ہے، اسی سے اس کی قیمت لگائے گا اور اگر اسے کسی سامان کے بدلے خریدا ہے تو شہر میں زیادہ رائج سکہ سے اس کی قیمت لگائے گا، امام محمد فرماتے ہیں کہ زیادہ رائج سکے سے ہر حال میں اس کی قیمت لگائے گا، جیسا کہ غصب کردہ اور ہلاک شدہ مال میں ہوتا ہے۔

اور سامان تجارت کی قیمت کس چیز سے لگائی جائے گی، مالکیہ کے نزدیک ہم نے اس کا ذکر نہیں پایا، حالانکہ وہ فرماتے ہیں کہ جب تک وہ نصاب کے برابر نہ ہوجائے اس میں زکاۃ نہیں ہے۔

تجارت کی قیمت کا سال میں نصاب سے کم ہوجانا:

۸۵- مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کی صراحت یہ ہے کہ زکاۃ کے وجوب میں سال کے آخر کی قیمت کا اعتبار ہے، پس اگر سال کے شروع میں سامانوں کی قیمت نصاب سے کم ہو پھر سال کے آخر میں نصاب کے برابر ہوجائے تو اس میں زکاۃ واجب ہوگی، اور یہ عین کی زکاۃ کے برخلاف ہے کہ ان کے نزدیک اس میں پورے سال میں نصاب کا پایا جانا ضروری ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں: اس لئے کہ سامانوں میں قیمت کا اعتبار ہے اور ہر وقت اس کی رعایت کرنا مشکل ہے، اس لئے کہ قیمتوں اور نرخوں میں اتار اور چڑھاؤ ہوتا رہتا ہے، لہذا وجوب کے وقت اس کا اعتبار کرنا کافی ہوگا، شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر سال پورا ہوگیا اور سامان کی قیمت نصاب سے کم ہے تو پہلا سال باطل ہوجائے گا اور نیا سال شروع ہوگا۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں اور شافعیہ کا بھی دوسرا قول یہی ہے کہ سال کے دونوں کناروں کا اعتبار ہے، اس لئے کہ پورے سال میں قیمت لگانا دشوار ہوتا ہے، لہذا نصاب کے منعقد ہونے اور مالداری کے متحقق ہونے کے لئے سال کے آغاز کا اعتبار کیا گیا اور وجوب زکاۃ کے لئے اس کے آخر کا، اور اگر سال کے درمیان میں پورا مال ہلاک ہوجائے اور نصاب ختم ہوجائے تو سال کا حکم باطل ہوجائے گا۔

حنابلہ فرماتے ہیں اور یہی شافعیہ کا تیسرا قول ہے کہ پورے سال کا اعتبار ہے، جیسا کہ سونے چاندی میں ہے، لہذا اگر سال کے درمیان میں قیمت کم ہوجائے تو زکاۃ واجب نہ ہوگی، اور جس وقت وہ سامان کا مالک ہوا اس وقت اس کی قیمت نصاب سے کم تھی تو اس پر سال منعقد نہ ہوگا، یہاں تک کہ اس کی قیمت نصاب کے برابر ہوجائے اور زیادتی معتبر ہے، خواہ وہ نرخوں کے چڑھاؤ کی وجہ سے ہو یا سامان کی بڑھوتری کی وجہ سے ہو یا اس طور پر کہ اس کو نصاب کے بدلے فروخت کردیا یا وہ دوسرے سامان کا مالک ہوگیا یا سونے چاندی کا مالک ہوا جس سے نصاب پورا ہوگیا[1]۔

پانچویں شرط: سال:

۸۶- مراد یہ ہے کہ سامان تجارت پر سال گزر جائے، لہذا جس پر سال نہیں گزرا ہے، اس میں زکاۃ نہیں ہے اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ بغیر کسی معاوضے کے یا خلع جیسے غیر مالی معاوضہ سے اس کا مالک ہوا ہو، ان حضرات کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں، یا استعمال کے سامان کے عوض اس سے خریدا، لیکن اگر سونے چاندی کے ذریعہ

(۱) الہدایہ و فتح القدیر ۱/ ۵۲۷، شرح المنہاج ۲/ ۳۰، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۸، المغنی ۳/ ۳۳۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۵۲۸، ابن عابدین ۲/ ۳۳، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/ ۴۷۳، شرح المنہاج ۲/ ۲۸، المغنی ۳/ ۳۲۔

یا تجارت کے دوسرے سامان کے بدلے اسے خریدا، تو اس صورت میں دوسرے سامان کے سال کی بنیاد پہلے سامان کے سال پر رکھی جائے گی، اس لئے کہ زکاۃ مال تجارت میں اس کی قیمت سے متعلق ہے، اور اس کی قیمت خود یہ سونا چاندی ہی ہیں، اور اس لئے بھی کہ تجارت میں بڑھوتری الٹ پھیر کرنے سے ہوتی ہے۔

اور اگر سامان تجارت کو استعمال کے سامان سے یا سائمہ جانور سے بدل دیا اور اس سے تجارت کا قصد نہیں کیا تو تجارت کی زکاۃ کا سال ختم ہوجائے گا۔

اور سال کے اندر تجارت میں حاصل ہونے والے نفع کو اصل کے ساتھ ملایا جائے گا۔ اور سال کے آخر میں اصل اور منفعت دونوں کی زکاۃ نکالی جائے گی [1]، پس جب سال گزر جائے تو جمہور کے نزدیک مالک پر واجب ہے کہ اپنے سامانوں کی قیمت لگائے اور ان کی زکاۃ نکالے، اور امام مالک کے نزدیک اس تاجر میں جو اپنی تجارت کے سامان کو روک رکھا ہے اور اس تاجر میں جو عملاً تجارت کر رہا ہے دونوں کے درمیان تفصیل ہے جس کا بیان درج ذیل شرط کے تحت آرہا ہے۔

چھٹی شرط: سامان تجارت کی قیمت لگانا:

۸۷- مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ تاجر یا تو محتکر ہوگا، اور محتکر وہ ہے جو اپنے سامانوں کو روک کر بازار پر نظر رکھتا ہے اور نرخ کے بڑھنے کا انتظار کرتا ہے، اور مدیر وہ ہے جو موجودہ قیمت پر فروخت کرتا ہے، پھر اس کی جگہ پر دوسرا سامان لاتا ہے اور ایسا ہی کرتا رہتا ہے جیسے سبزی فروش وغیرہ۔

پس محتکر پر زکاۃ کے واجب ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ سونے یا چاندی کے عوض فروخت کرے اور وہ نصاب کے برابر ہوجائے اگر چہ یہ چند دفعہ میں ہو، اور اس نے جس کے بدلے فروخت کیا ہے اس کا نصاب پورا ہوجائے تو اس کی زکاۃ ادا کرے گا اور اس کے بعد جس ثمن کے بدلے اپنا مال فروخت کرے گا اگر چہ وہ کم ہو پھر بھی اس کی زکاۃ ادا کرے گا اور اگر اس نے سامان کو اپنے پاس چند برسوں تک روکے رکھا اور فروخت نہیں کیا پھر فروخت کیا تو اس پر اس میں صرف ایک سال کی زکاۃ ہے، وہ اس مال کی زکاۃ ادا کرے گا جس پر وہ قبضہ کرے گا، اور مدیر پر زکاۃ اس وقت ہے، جب وہ کسی چیز کے بدلے فروخت کرے، اگر چہ وہ کم ہو جیسے کہ ایک درہم، اور وہ مدیر جس نے فروخت کیا اگر چہ ایک درہم کے بدلے ہو اس پر ضروری ہے کہ ہر سال کے آخر میں اپنے سامان تجارت کی قیمت لگائے اور قیمت کی زکاۃ اس طرح ادا کرے جس طرح نقد کی ادا کرتا ہے، اور امام مالک نے مدیر اور محتکر کے درمیان فرق اس لئے کیا ہے کہ زکاۃ اموال نامیہ میں مشروع کی گئی ہے، اور اگر وہ ہر سال سامان کی زکاۃ نکالے (حالانکہ کبھی کبھی بھاؤ مندار ہتا ہے) تو اپنی خرید سے کم ہوجائے گا، اور اسے ضرر لاحق ہوگا، اور جب فروخت کرنے کے وقت زکاۃ نکالی جائے گی تو اگر اس میں نفع ہوگا تو یہ نفع اس میں پوشیدہ تھا، لہذا وہ اس کی زکاۃ نکالے گا، اور اس لئے کہ مالک پر یہ واجب نہیں ہے کہ وہ کسی مال کی زکاۃ دوسرے مال سے نکالے۔

اور اسی سے یہ بات ظاہر ہوجاتی ہے کہ مالکیہ کے نزدیک سامانوں کی قیمت لگانا خاص طور پر مدیر تاجر کے لئے ہے، محتکر تاجر کے لئے نہیں، اور یہ کہ محتکر نے جو سامان جمع کر کے رکھا ہے اس میں اس پر ہر سال زکاۃ نہیں ہے، بلکہ وہ جب اسے فروخت کرے گا اور

---

(۱) الدسوقی والشرح الکبیر ۱؍ ۴۷۳، المغنی ۳؍ ۳۰۔

اس کی قیمت پر قبضہ کرے گا تو اس وقت ایک سال کی زکاۃ نکالے گا۔

لیکن دوسرے تمام علماء کے نزدیک محتکر تاجر دوسرے تاجر کی طرح ہے، اور اس پر ہر سال زکاۃ ہے [1]۔

تجارت کی زکاۃ میں حساب کرنے اور قیمت لگانے کا طریقہ:

الف-کس سامان کی قیمت لگائی جائے گی اور کس کی نہیں لگائی جائے گی:

۸۸- جس سامان کو فروخت کرنے کا ارادہ ہے، صرف اسی کی قیمت لگائی جائے گی، اور جو سامان فروخت کرنے کے لئے نہیں رکھا گیا ہے، اس کی قیمت نہیں لگائی جائے گی، چنانچہ وہ الماریاں جن پر تاجر سامان رکھتا ہے ان میں زکاۃ نہیں ہے۔

اور حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ چوپایوں کا تاجر اگر ان کے لئے رسی یا لگام وغیرہ یا پالان کے نیچے رکھنے کے زین وغیرہ خریدے تو اگر وہ ان کے ساتھ ان چیزوں کو بھی فروخت کرتا ہو تو ان میں زکاۃ ہے، اور اگر وہ صرف اس لئے ہوں کہ ان کے ذریعہ چوپایوں کی حفاظت کی جائے تو ان میں زکاۃ نہیں ہے، اور اسی طرح عطر فروش اگر شیشیاں خریدے تو جو شیشیاں تاجر کے پاس عطر کی حفاظت کے لئے ہوں ان میں زکاۃ نہیں ہے، اور جن میں خریدار کے لئے عطر رکھا جائے ان میں زکاۃ ہے۔

اور ایندھن کے سامان جیسے لکڑی وغیرہ اور صاف کرنے کے سامان جیسے صابون وغیرہ جسے صنعت کار نے اپنی صنعت میں خرچ کرنے کے لئے مہیا کیا ہو، بیچنے کے لئے نہیں تو اس کے پاس اس کا جتنا حصہ ہو اس میں زکاۃ نہیں ہے اور جو سامان تجارت کے چوپایوں کی خوراک کے لئے ہوں ان میں بھی زکاۃ واجب نہیں ہے [1]۔

اور مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ جن برتنوں میں سامان پیش کئے جاتے ہیں اور جن آلات سے سامان تیار کئے جاتے ہیں اور جو اونٹ ان سامانوں کو ڈھوتے ہیں، ان میں زکاۃ نہیں ہے الا یہ کہ ان کے عین میں زکاۃ واجب ہو۔

اور شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ رنگائی اور دباغت کے لئے موجود سامان اور چمڑے میں استعمال ہونے والے تیل میں زکاۃ ہے، اس کے برخلاف آٹے میں ڈالنے کے لئے نمک اور دھونے کے لئے موجود صابن میں زکاۃ نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں خود سامان ختم ہوجاتا ہے، اور حنابلہ نے اسی طرح ذکر کیا ہے [2]۔

ب-صنعت کی قیمت اس میں استعمال ہونے والے خام سامانوں کی بنیاد پر لگانا:

۸۹- وہ خام سامان جسے مالک نے خریدا ہو اور اس سے سامان تیار کیا ہو، مالکیہ کے کلام سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ سامان تیار کرنے سے قبل جس حالت میں مالک نے اس کو خریدا تھا اسی حالت میں اس کی قیمت لگائی جائے گی، جو حضرات یہ فرماتے ہیں کہ عروض میں وجوب زکاۃ کی شرط ہے کہ معاوضہ کے ذریعہ اس کا مالک ہوا ہو ان کے قول کے مطابق تو واضح ہے، اس لئے کہ وہ معاوضہ کے بغیر صرف اپنے عمل سے اس کا مالک بنا ہے، اور بنانی نے صراحت کی ہے کہ حکم یہ ہے کہ صنعت کار لوگ اپنی مصنوعات کی زکاۃ ادا کریں گے جن کی اصل پر سال گزر گیا ہو، اگر وہ بقدر نصاب ہو اور اپنی صنعت کی

---

(۱) الشرح الکبیر ار ۴۷۳، ۴۷۴، المغنی ۳ر ۳۰، بدایۃ المجتہد ار ۲۶۰، ۲۶۱ مطبع الاستقامہ، الأموال لأبی عبید ص ۴۲۶، شائع کردہ حامد الفقی، فتاوی ابن تیمیہ ۱۶/۲۵۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ار ۱۸۰۔

(۲) شرح المنہاج ۲ر ۲۷، تحفۃ المحتاج ۳ر ۲۹۷، الشرح الکبیر مع الدسوقی ار ۴۷۷، الفروع ۲ر ۵۱۳، شرح منتہی الإرادات ار ۸۹۔

قیمت نہیں لگائیں گے، ابن لب فرماتے ہیں: یہ اس لئے کہ وہ ان کی کمائی کے فوائد ہیں جنہیں انہوں نے فروخت کرتے وقت حاصل کیا ہے [۱]۔

سامانوں کی قیمت میں معتبر نرخ:

۹۰- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ سامان تجارت جس شہر میں ہو اسی شہر کے نرخ سے اس کی قیمت مالک لگائے گا، خود مالک یا مال سے متعلق کوئی دوسرا شخص جس شہر میں ہو اس کے نرخ کا اعتبار نہ ہوگا، اور اگر کسی بیابان میں ہو تو وہاں سے قریب ترین شہر کی قیمت کا اس میں اعتبار کیا جائے گا [۲]۔

اور امام ابوحنیفہ کے قول کی رو سے وجوب کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ دراصل اس کو اختیار ہے کہ عین مال سے زکاۃ ادا کرے یا اس کی قیمت ادا کرے اور صدقہ وصول کرنے والے کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، لہذا جس وقت اس کو اختیار ہوگا اسی وقت کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ وجوب کا وقت ہے۔

اور صاحبین فرماتے ہیں کہ ادائیگی کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ ان دونوں حضرات کے نزدیک عین کا ایک جزء واجب ہے اور اسے اس کو روک کر قیمت دینے کا اختیار ہے، لہذا روکنے کے دن کا اعتبار کیا جائے گا، جیسا کہ ودیعت میں [۳]۔

مقررہ نرخ سے بیع کے نرخ میں اضافہ:

۹۱- اگر زکاۃ کی خاطر کسی سامان کی قیمت لگائی اور اس کی بنیاد پر زکاۃ نکال دی، پھر جب اس کو فروخت کیا تو اس کا ثمن پہلے مقرر کی ہوئی قیمت سے بڑھ گیا تو مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اس اضافہ میں کوئی زکاۃ نہیں ہے، بلکہ یہ ساقط ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ بازار کا نرخ بڑھ گیا ہو، یا خریدار کو ضرورت زیادہ ہو، لیکن اگر یہ ثابت ہوجائے کہ قیمت لگانے میں اس نے غلطی کی ہے تو یہ اضافہ ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ قطعی طور پر غلطی ظاہر ہوگئی۔

اسی طرح شافعیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ قیمت لگانے سے جو اضافہ ہوا اس میں گزشتہ سال کی زکاۃ نہیں ہے [۱]۔

ناقابل فروخت سامانوں کی قیمت لگانا:

۹۲- جمہور کے مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ قیمت لگانے میں ناقابل فروخت سامان اور دیگر سامانوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

لیکن مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ جو سامان مدیر تاجر کے پاس ہے اگر وہ ناقابل فروخت ہوجائے تو قیمت لگانے میں وہ اس کو شامل کرے گا اور ہر سال اس کی زکاۃ نکالے گا اگر شرائط مکمل ہوں، اس لئے کہ خرابی کی وجہ سے وہ استعمال یا تجارت کا مال ہونے سے نکل نہیں جاتا ہے، ان حضرات کا مشہور قول یہی ہے اور یہی قول ابن القاسم کا ہے، اور ابن نافع اور سحنون کا مذہب یہ ہے کہ سامان جب ناقابل فروخت ہوجائے تو وہ تجارت کا سامان نہیں رہ جائے گا، بلکہ احتکار کا سامان ہوجائے گا، لخمی اور ابن یونس نے اختلاف کو اس صورت کے ساتھ خاص کیا ہے جب تھوڑا سا سامان ناقابل فروخت ہو، لیکن اگر نصف یا اکثر سامان ناقابل فروخت ہوجائے تو ان کے نزدیک بالاتفاق اس کی قیمت نہیں لگائی جائے گی، اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں زکاۃ نہیں ہے، البتہ جب بقدر نصاب فروخت کرے گا تو اس کی زکاۃ

---

(۱) الدسوقی ۱/۴۷۴، البنانی علی الزرقانی ۲/۷۔

(۲) فتح القدیر ۱/۵۲۷۔

(۳) فتح القدیر ۱/۵۲۷، ابن عابدین ۲/۳۱۔

---

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/۴۷۵، المجموع ۶/۶۷۔

ادا کرے گا، پھر جب بھی کچھ فروخت کرے گا تو اس کی زکاۃ ادا کرے گا جیسا کہ پہلے گزرا[1]۔

ان خرید کردہ سامانوں کی قیمت لگانا جن کی قیمت تاجر نے ابھی ادا نہ کی ہو:

۹۳- مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ مدیر تاجر (زکاۃ کے لئے) اپنے صرف ان سامانوں کی قیمت لگائے گا جن کی قیمت ادا کر چکا ہے، یا اس کے پاس ان پر ایک سال گزر چکا ہے اگرچہ اس نے اس کی قیمت ادا نہ کی ہو، اور جس سامان کی قیمت اس نے ادا نہیں کی ہے، اس میں اس کا حکم اس شخص کی طرح ہے جس کے ہاتھ میں مال ہو اور اس پر دین ہو، لیکن جس کی قیمت اس نے ادا نہیں کی ہے اور اس پر اس کے پاس سال بھی نہیں گزرا ہے تو اس مال میں اس پر زکاۃ نہیں ہے، اور جس سامان پر اس کے نزدیک سال گذر چکا ہو اس کی زکاۃ میں سے کچھ حصہ اس وجہ سے ساقط نہیں ہوگا کہ اس پر ایسے سامان کا ثمن دین ہے جس پر سال نہیں گذرا، اگر اس کے پاس کوئی ایسی چیز نہ ہو جسے وہ اس کے مقابلہ میں رکھے[2]۔

تاجر کی تجارت سے پیدا ہونے والے دین کی قیمت لگانا:

۹۴- تاجر کا وہ دین جس کی وصولیابی کی امید ہے اگر وہ سونے چاندی کے علاوہ کوئی دوسرا سامان ہو تو مالکیہ کے نزدیک اگر وہ تاجر مدیر ہے محتکر نہیں ہے تو فوری واجب الاداء نقد کے ذریعہ اس کی قیمت لگائے گا اگرچہ دین بیع سلم کا غلہ ہو، اور اس کی قیمت لگانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ یہ درحقیقت بیع نہیں ہے کہ اس کو قبضہ سے قبل غلہ کی بیع کہا جائے۔

اور جس دین کی وصولیابی کی امید ہے اگر وہ سونے چاندی میں سے کوئی ایک ہو اور وہ ادھار ہو تو وہ سامان کے ذریعہ اس کی قیمت لگائے گا، پھر سامان کی قیمت فوری واجب الاداء نقد کے ذریعہ لگائے گا، پھر اس قیمت کی زکاۃ ادا کرے گا، اس لئے کہ اگر مدیون پر اس کے قرض خواہ تقاضے کے لئے کھڑے ہوں تو اسی قیمت کا مالک بنایا جاتا ہے۔

لیکن وہ دین جس کی وصولیابی کی امید نہ ہو تو جب تک وہ اس پر قبضہ نہ کرلے اس کی زکاۃ ادا کرنے کے لئے اس کی قیمت نہیں لگائے گا، پھر اگر وہ اس پر قبضہ کرے گا تو ایک سال کی زکاۃ ادا کرے گا[1]۔

لیکن جمہور نے اس طریقے کا ذکر نہیں کیا ہے تو ان کے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ زکاۃ کے لئے پورے دین مؤجل کا حساب کیا جائے گا اگر وہ کسی مالدار اقرار کرنے والے پر ہو۔

سامان تجارت کی زکاۃ نقد سے ادا کی جائے گی یا عین مال سے:

۹۵- تجارت کی زکاۃ میں اصل یہ ہے کہ اس کی قیمت کے دسویں حصے کی چوتھائی کے حساب سے نقد نکالے، جیسا کہ پہلے گزرا، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے حماس سے فرمایا: "قومها ثم أدِّ زكاتها" (اس کی قیمت لگاؤ پھر اس کی زکاۃ ادا کرو)۔

پس اگر سونے چاندی میں سے کسی ایک سے قیمت کی زکاۃ نکالی تو بالاتفاق کافی ہوجائے گی اور اگر سامانوں کی زکاۃ میں سامان نکالا تو اس کے جواز کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

پس حنابلہ فرماتے ہیں اور مالکیہ کے کلام کا ظاہر یہی ہے اور امام

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۷۴۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۷۴۔

(۱) الدسوقی والشرح الکبیر ۱/ ۴۷۴، الزرقانی، حاشیۃ البنانی ۲/ ۱۵۷۔

شافعی کا قول جدید بھی یہی ہے اور اسی پر فتوی ہے کہ اس کے لئے یہ کافی نہ ہوگا، اور ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ نصاب کا اعتبار قیمت کے ذریعہ ہوتا ہے، پس زکاۃ بھی قیمت میں سے ہوئی، جیسا کہ گائے بیل کہ جب ان کا نصاب ان کے عین کے ساتھ معتبر ہوا تو زکاۃ ان کے عین سے واجب ہوئی، اور اسی طرح تجارت کے علاوہ تمام اموال کا حکم ہے۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک جو شافعیہ کا دوسرا قول قدیم بھی ہے، مالک کو سامان سے یا قیمت سے زکاۃ نکالنے کا اختیار ہے، لہذا اس پر سامانوں کی جو زکاۃ واجب ہے اس کی قیمت کے بدلے سامان کا نکالنا کافی ہوگا، حنفیہ کہتے ہیں: اور اسی طرح ان کے علاوہ دوسرے اموال حتی کہ سونے چاندی اور چوپائے کی زکاۃ کا حکم ہے، اگرچہ وہ چراگاہ میں چرانے کے لئے ہوں، تجارت کے لئے نہ ہوں، اور اس کی تفصیل انشاءاللہ آئے گی۔

اور شافعیہ کا تیسرا قول قدیم یہ ہے کہ سامانوں کی زکاۃ انہیں سے نکالی جائے گی، ان کی قیمت سے نہیں اور اگر قیمت سے نکالی گئی تو کافی نہ ہوگی [۱]۔

اس مال تجارت کی زکاۃ جو مضارب کے ہاتھ میں ہے:

۹٦ - کسی شخص نے اپنا مال کسی آدمی کو مضاربت کے طور پر دیا، اور اس میں نفع ہوا تو رأس المال کی زکاۃ بالاتفاق رب المال پر ہے، لیکن نفع کے بارے میں اختلاف ہے، حنفیہ کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ اگر مال میں نفع حاصل ہوا اور مضارب کے حصے کا نفع نصاب کے برابر ہو تو اس پر اس کے حصے کے نفع کی زکاۃ ہے [۲]۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۵۳، المغنی ۳/ ۳۱، الحطاب ۲/ ۳۵۸، المجموع ٦/ ٦۸، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲٦۹، بیروت دار المعرفۃ عن طبعۃ القاہرہ۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۵۳۱، ۵۳۲۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ مضاربت کے مال میں رب المال ہر سال اپنے رأس المال کی اور اپنے حصے کے نفع کی زکاۃ نکالے گا اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ تاجر مدیر ہو یہی حکم اس وقت ہوگا جب رب المال تو محتکر ہو، لیکن مضاربت پر کام کرنے والا مدیر ہو، اور اس کے ہاتھ میں رب المال کا جو مال ہو، وہ زیادہ ہو اور اس کے محتکر رب المال کے ہاتھ میں جو ہو وہ کم ہو۔

لیکن عامل پر اس کے حصے کی زکاۃ مال کو علاحدہ کرنے کے بعد ہی واجب ہے، پس جب وہ اس پر قبضہ کرلے گا تو ایک سال کی زکاۃ نکالے گا [۱]۔

اور شافعیہ کا مذہب قول اظہر کی رو سے یہ ہے کہ اصل مال اور اس کے پورے نفع کی زکاۃ صاحب مال پر ہے، پس اگر وہ مضاربت کے مال سے زکاۃ نکالے گا تو نفع میں سے اس کا حساب کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ مال کی ضروریات میں سے ہے، اور یہ اس لئے کہ مال اس کی ملکیت ہے، اور جب تک کہ تقسیم نہ ہوجائے مال میں نفع ظاہر ہونے کے باوجود کام کرنے والا کسی چیز کا مالک نہ ہوسکے گا۔

یہ اس قول کی بنیاد پر ہے کہ کام کرنے والا صرف نفع ظاہر ہونے کی وجہ سے مالک نہیں ہوتا ہے، لیکن اس قول کی بنیاد پر کہ صرف نفع ظاہر ہونے سے وہ مالک ہوجاتا ہے، راجح مذہب یہ ہے کہ کام کرنے والے پر اپنے حصہ کی زکاۃ ہے [۲]۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ صاحب مال پر کام کرنے والے کے حصے کے علاوہ پورے مال کی زکاۃ ہے، اس لئے کہ کام کرنے والے کا حصہ صاحب مال کا نہیں ہے اور کسی انسان پر دوسرے کے مال کی زکاۃ واجب نہیں ہوتی ہے، اور وہ اصل مال سے زکاۃ نکالے گا، اس

(۱) الزرقانی ۲/ ۱٦۰۔

(۲) المنہاج وشرحہ ۲/ ۳۱۔

لئے کہ وہ اس کی ضروریات میں سے ہے اور نفع میں سے اس کا حساب کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں راس المال کی حفاظت ہے، لیکن کام کرنے والے پر اپنے حصے کی زکاۃ نہیں ہے، جب تک کہ وہ دونوں باہم تقسیم نہ کرلیں، پس جب وہ دونوں باہم تقسیم کرلیں گے تو کام کرنے والا اس وقت سے سال شروع کرے گا، اور حنابلہ میں سے ابوالخطاب فرماتے ہیں کہ نفع ظاہر ہونے کے وقت سے وہ حساب کرے گا اور جب تک وہ اس پر قبضہ نہ کرلے اس کی زکاۃ نکالنا اس پر واجب نہ ہوگا[۱]۔

چہارم: غلوں اور پھلوں کی زکاۃ:

وہ نباتات جن میں زکاۃ واجب ہوتی ہے:

۹۷- علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ پھلوں میں سے کھجور، انگور اور غلوں میں سے گندم اور جو میں زکاۃ ہے، جب ان کی شرائط پوری ہوں، اور ان حضرات کا اس پر اجماع اس لئے ہے کہ اس سلسلے میں صحیح احادیث وارد ہیں، مثلاً حضرت عبد اللہ بن عمروؓ کی یہ مرفوع حدیث ہے: "**الزكاة في الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب**"[۲] (گندم، جو، کھجور اور خشک انگور میں زکاۃ ہے)، اور ایک حدیث کے الفاظ ہیں: "**العشر في التمر و الزبيب و الحنطة والشعير**"[۳] (کھجور، خشک انگور، گندم اور جو میں عشر ہے) اور

(۱) المغنی ۳/ ۳۸، ۳۹، الإنصاف ۳/ ۱۷، القاہرہ، دار إحیاء التراث العربی، بتصحیح محمد حامد الفقی۔

(۲) حدیث: "**الزكاة في الحنطة و الشعيرو التمر و الزبيب**" کی روایت دارقطنی (۲/ ۹۴ طبع دار المحاسن) نے حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۱۶۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "**العشر في التمر و الزبيب والحنطة والشعير**" کی روایت دارقطنی (۲/ ۹۳ طبع دار المحاسن) نے حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے

حضرت عمر بن الخطابؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "**إنما سن رسول الله ﷺ الزكاة في هذه الأربعة: الحنطة والشعير، والزبيب، والتمر**"[۱] (بے شک رسول اللہ ﷺ نے ان چار چیزوں میں زکاۃ کو جاری فرمایا ہے: گندم، جو، خشک انگور اور کھجور)، اور ابوبردہ سے روایت ہے، وہ حضرت ابوموسی اور حضرت معاذؓ سے روایت کرتے ہیں: "**أن رسول الله ﷺ بعثهما إلى اليمن يعلمان الناس أمر دينهم، فأمرهم أن لا يأخذوا الصدقة إلا من هذه الأربعة: الحنطة والشعير و التمر والزبيب**"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں کو لوگوں کو ان کے دین کی بات سکھانے کے لئے یمن بھیجا تو انہیں یہ حکم دیا کہ وہ ان چار چیزوں یعنی گندم، جو، کھجور اور خشک انگور کے علاوہ کسی اور چیز کی زکاۃ نہ لیں)۔

۹۸- پھر ان چاروں اقسام کے علاوہ میں علماء کا اختلاف ہے:

امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ زکاۃ ہر اس چیز میں واجب ہے جس کی زراعت کا مقصد زمین سے غلہ اور نفع حاصل کرنا ہو، یعنی پھل، غلے، سبزیاں اور مسالے وغیرہ جن کا مقصد زمین سے نفع حاصل کرنا ہے، اور ان چیزوں میں عشر نہیں ہے جن کا مقصد عام

= کی ہے اور اس کی اسناد میں ضعف ہے، لیکن ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۱۶۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ذکر کیا ہے کہ بیہقی نے اس کو اس کے معنی کے ساتھ مرسل طریقوں سے روایت کیا ہے اور ان سے یہ منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: ان مراسیل کے طرق مختلف ہیں، اور ان میں سے بعض کی تاکید کرتے ہیں۔

(۱) حدیث عمرؓ: "**إنما سن رسول الله ﷺ الزكاة في هذه الأربعة**" کی روایت دارقطنی (۲/ ۹۶ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور اس میں انقطاع ہے، جیسا کہ ابن حجر کی التلخیص (۲/ ۱۶۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) حدیث ابی مسعودؓ: "**أن رسول الله ﷺ بعثهما إلى اليمن يعلمان الناس**" کی روایت حاکم (۱/ ۴۰۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

طور پر یہ نہیں ہوتا ہے، مثلاً لکڑی، گھاس اور بانس (قصب سے مراد قصب فارسی یعنی بانس ہے، قصب السکر یعنی گنا نہیں) اور بھوسہ اور روئی کا درخت اور بیگن اور خربوزہ کا بیج اور وہ تمام بیج جو دواؤں کے لئے ہوتے ہیں، جیسے کہ میتھی اور کلونجی، لیکن اگر مالک زمین نے ان تمام اقسام میں سے کسی چیز کی کاشت سے یہ ارادہ کیا کہ وہ پیداوار حاصل کرنے کی غرض سے اپنی زمین کو مشغول رکھے تو زکاۃ واجب ہوگی، لہٰذا زکاۃ کا مدار ارادے پر ہے، ان کی دلیل نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: "فیما سقت السماء أو کان عشر یا العشر"[1] (وہ کھیتی یا پھل جسے بارش سیراب کرے یا پانی کے قریب ہو اس میں عشر ہے)۔ یہ حدیث عام ہے، تو اس کو اپنے عموم پر رکھا جائے گا، نیز اس لئے کہ اس کے کاشت سے مقصود زمین کی نما اور اس سے غلہ حاصل کرنا ہے، لہٰذا وہ اناج کے مشابہ ہو گیا۔

اور امام ابوحنیفہ کے صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ زکاۃ صرف ان چیزوں میں واجب ہے جن کا پھل سال بھر باقی رہے[2]۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ پھلوں اور غلوں کے درمیان فرق ہے، چنانچہ پھلوں میں کھجور اور انگور کے علاوہ کسی جنس کی زکاۃ نہیں لی جائے گی، اور غلوں میں سے گندم، جو، مکئی، باجرا، دھان اور مسور میں زکاۃ لی جائے گی، اور ساتوں پکائے جانے والے دانوں میں سے چنا، باجرا، مسور، لوبیا، ترمس (ایک قسم کا غلہ جو کڑوا ہوتا ہے) مٹر اور بسیلہ (مٹر کی ایک قسم) میں زکاۃ لی جائے گی، اور چاروں تیل والے دانوں زیتون، تل، عصفر کا دانہ اور مولی کے دانہ میں زکاۃ لی جائے گی، پس

(۱) حدیث: "فیما سقت السماء و العیون أو کان عشر یا العشر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۳۴۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۲/۴۹، ۵۰۔

یہ کل کے کل بیس جنس ہیں، ان کے علاوہ کسی جنس سے زکاۃ نہیں لی جائے گی[1]۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ غلوں اور پھلوں میں سے کسی چیز میں زکاۃ واجب نہیں ہے، سوائے اس کے جو غذا ہو اور غذا وہ ہے جس سے بدن عام طور پر زندہ رہتا ہے، وہ نہیں جسے خوش ذائقگی اور لذت کے لئے یا دوا کے طور پر کھایا جاتا ہے، لہٰذا پھلوں میں سے صرف انگور اور کھجور میں زکاۃ واجب ہے اور غلوں میں سے گندم، جو، دھان اور مسور اور وہ تمام اجناس جن کو اختیاری طور پر خوراک بنایا جاتا ہے، مثلاً مکئی، چنا اور باقلاء میں زکاۃ واجب ہوتی ہے اور تل، انجیر، اخروٹ، بادام، انار اور سیب وغیرہ اور زعفران اور ورس (تل کے مانند ایک قسم کی گھاس جس سے رنگائی کا کام لیتے ہیں) اور عصفر کے دانہ میں زکاۃ واجب نہیں ہے[2]۔

اور امام احمد کی ایک روایت جس پر مذہب ہے یہ ہے کہ ہر اس غلے اور پھل میں زکاۃ واجب ہوگی جس کو لوگ اگاتے ہوں، اور جس میں دونوں وصف جمع ہوں، ایک اس کا ناپا جانا اور دوسرے خشک ہونے کے ساتھ باقی رہنا (یعنی جمع رکھنا) ممکن ہو ایسے پھل اور غلے سات قسم کے ہیں:

اول: جو غذا ہو، مثلاً دھان، مکئی اور باجرا۔

دوم: دلہن، جیسے مٹر، مسور، چنا، ارد اور لوبیا۔

سوم: مسالے، جیسے زیرہ۔

چہارم: بیج، جیسے کھیرا، تربوز اور ککڑی وغیرہ ایسی چیزوں کے بیج جو کھائی جاتی ہیں۔ یا ایسی چیزیں جو نہیں کھائی جاتی ہیں، جیسے السی کے پودوں کا بیج، روئی کا بیج اور ریحان (ایک خوشبودار پودا) کا بیج۔

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۴۷۔

(۲) شرح المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۲/۱۶۔

پنجم: سبزیوں کے دانے، جیسے رشاد (ایک قسم کی نباتات) مولی کا دانہ، عصفر کا دانہ، میتھی اور رائی۔

ششم: وہ پھل جو خشک کر کے رکھے جاتے ہیں، جیسے بادام، پستہ، بندق (ایک درخت کا پھل)۔

ہفتم: جو نہ غلہ ہو نہ پھل، لیکن اسے ناپا جاتا ہو اور جمع کر کے رکھا جاتا ہو، جیسے کہ پہاڑی پودینہ یا کسی درخت کا پتہ جو مقصود ہو، جیسے بیری، خطمی (ایک قسم کی نباتات جو دواؤں میں کام آتی ہے) اور آس۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اس کے علاوہ میں زکاۃ واجب نہیں ہے، جیسے تمام سبزیاں اور مثلاً سیب، زرد آلو، انجیر، شہتوت، کیلا، انار، نارنگی کے پھل اور باقی دوسرے میوے اور نہ اخروٹ میں ہے، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ وہ عددی ہے، اور بانس میں زکاۃ واجب نہیں ہے، اور نہ ساگ سبزی میں، جیسے مولی، پیاز اور گندنا (ایک بدبودار قسم کی ترکاری) اور نہ روئی، سن، السی کے پودے، عصفر اور زعفران جیسی چیزوں میں، کھجور کی ٹہنی، اس کے پتے اور اس کے درخت کی چھال جیسی چیزوں میں زکاۃ نہیں ہے[1] اور زیتون میں ان کے نزدیک اختلاف ہے جس کا بیان آگے آرہا ہے۔

حنابلہ کی دلیل یہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: **"ليس فيما دون خمسة أو ساق من تمر ولاحب صدقة"**[2] (پانچ وسق سے کم کھجور اور غلہ میں زکاۃ نہیں ہے)، پس اس حدیث سے پتہ چلا کہ کیل (ناپے جانے) کا اعتبار ہے، اور ادخار کے وصف کا اعتبار اس لئے کیا گیا ہے کہ جو شئی قابل ادخار نہ ہو اس میں نعمت مکمل نہیں ہوتی

(۱) المغنی ۲/ ۶۹۰، شرح منتہی الارادات ۱/ ۳۸۸۔

(۲) حدیث: "ليس فيمادون خمسة أوساق من تمر و لاحب صدقة" کی روایت مسلم نے (۲/ ۶۷۴ طبع الحلبی) حضرت ابوسعید سے کی ہے۔

ہے، اس لئے کہ انجام کے لحاظ سے اس میں نفع نہیں ہوتا ہے[1]۔

اور ایک روایت کی رو سے امام احمد کا مذہب، ابوعبید اور شعبی کا مذہب یہ ہے اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی یہی مروی ہے کہ ان چار اجناس کے علاوہ میں زکاۃ نہیں ہے، اس لئے کہ انہیں کے بارے میں نص وارد ہے، اور اس لئے بھی کہ یہی چار عام طور پر غذائی اشیاء ہیں اور اس معنی میں اور نفع کی کثرت میں ان کے علاوہ کوئی دوسری چیز ان کے برابر نہیں ہے، لہذا ان پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاسکتا[2]۔

اور امام ابوحنیفہ کے علاوہ دیگر فقہاء نے سبزیوں اور میووں میں زکاۃ نہ ہونے پر نبی علیہ السلام کے اس قول سے استدلال کیا ہے: **"ليس في الخضروات صدقة"**[3] (سبزیوں میں صدقہ نہیں ہے)، اور انار اور سیب جیسے پھلوں میں زکاۃ نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ سفیان بن عبداللہ ثقفی جو طائف میں حضرت عمرؓ کے گورنر تھے اور وہاں کچھ باغات تھے جن میں شفتالو اور انار تھے اور ان کی آمدنی اور پیداوار انگور کی پیداوار سے کئی گنا زیادہ تھی، انہوں نے خط لکھ کر حضرت عمر سے عشر کے بارے میں مشورہ طلب کیا تو حضرت عمرؓ نے انہیں لکھا کہ اس میں عشر نہیں ہے اور فرمایا: یہ ان تمام پھلوں میں شامل ہے جو معاف ہیں اور جن میں عشر نہیں ہے[4]۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۳۸۸۔

(۲) المغنی ۲/ ۶۹۱۔

(۳) حدیث: "ليس في الخضروات صدقة" کی روایت دارقطنی (۲/ ۹۶ طبع دارالمحاسن) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے، لیکن بیہقی نے اپنی سنن (۴/ ۱۲۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں اس کے بعض طرق کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا: یہ تمام احادیث مرسل ہیں، مگر یہ کہ وہ مختلف طرق سے مروی ہیں، پس ان میں سے بعض بعض کو مؤکد کرتی ہیں۔

(۴) شرح منتہی الارادات ۱/ ۳۸۸، شرح المنہاج ۲/ ۱۶۔

زیتون میں زکاۃ:

۹۹- حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک زیتون میں زکاۃ واجب ہوتی ہے اور یہ زہری، اوزاعی، مالک، لیث اور ثوری کا قول ہے اور امام شافعی کا قول قدیم ہے اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے اور ابن عباسؓ سے بھی یہی مروی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ"[۱] (اور اس کا حق (شرعی) اس کے کاٹنے کے دن ادا کردیا کرو)، آیت کے شروع میں زیتون کا ذکر کرنے کے بعد یہ فرمایا گیا ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کے پھل کو جمع کر کے رکھنا ممکن ہے، لہذا وہ کھجور اور کشمش کے مشابہ ہوگیا۔

اور قول جدید کی رو سے شافعیہ کا اور دوسری روایت کی رو سے امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ زیتون میں زکاۃ نہیں ہے، اس لئے کہ اسے خشک کر کے نہیں رکھا جاسکتا ہے، پس وہ سبزیوں کی طرح ہے[۲]۔

غلوں اور پھلوں میں وجوب زکاۃ کی شرائط:

۱۰۰- پھلوں اور غلوں کی زکاۃ میں سال کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ"[۳] (اور اس کا حق (شرعی) اس کے کاٹنے کے دن ادا کردیا کرو)، اور اس لئے بھی کہ پیداوار بذات خود اضافہ ہے، لہذا اس میں معدن کی طرح فوراً زکاۃ واجب ہوگی، زکاۃ کے دوسرے اموال اس کے برخلاف ہیں کہ ان میں سال کی شرط ہے، تاکہ اس میں مال بڑھانا ممکن ہو[۴]۔

(۱) سورۂ انعام/۱۴۱۔

(۲) المغنی ۲/ ۶۹۴، شرح المنہاج ۲/ ۱۶، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۴۴۷۔

(۳) سورۂ انعام/۱۴۱۔

(۴) المغنی ۲/ ۶۹۶۔

اور غلوں اور پھلوں میں وجوب زکاۃ کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

شرط اول نصاب: جمہور کے نزدیک ان کا نصاب پانچ وسق ہے[۱] اور امام ابوحنیفہ کے صاحبین ان چیزوں کے بارے میں جنہیں وسق سے ناپا جاسکتا ہے اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "ليس فيمادون خمسة أوساق من تمر ولاحب صدقة"[۲] (پانچ وسق سے کم کھجور اور غلہ میں صدقہ نہیں ہے)، اور وسق کے معنی لغت میں: اونٹ کے بوجھ کے ہیں، اور وہ گندم اور مسور وغیرہ میں نبی علیہ السلام کے صاع سے ساٹھ صاع ہے[۳] (صاع کے مقدار کا بیان مقادیر کی اصطلاح کے ذیل میں دیکھا جائے) پس نصاب تین سو صاع ہے۔

اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ غلوں اور پھلوں کی زکاۃ کے لئے نصاب کی شرط نہیں ہے، بلکہ ہر قلیل وکثیر مقدار میں زکاۃ واجب ہے جب تک کہ وہ نصف صاع سے کم نہ ہو[۴]۔

ناپی نہ جانے والی چیزوں کا نصاب:

۱۰۱- امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے کہ جس چیز کو وسق کے ذریعہ ناپا نہیں جاسکتا ہے اس کا نصاب قیمت کے ذریعہ متعین ہوگا، پس اگر

(۱) خلیل کہتے ہیں کہ وسق ایک اونٹ کا بوجھ ہے، اور وقر: گدھے یا خچر کا بوجھ ہے (اللسان) اور "اوسق البعير ووسقه" کے معنی اونٹ پر بوجھ لادنے کے ہیں۔

(۲) حدیث: "ليس فيما دون خمسة أوساق من تمر و لاحب صدقة" کی تخریج فقرہ نمبر ۹۸ پر گذر چکی۔

(۳) صاع ایک پیمانہ ہے جس کی مقدار گیہوں وغیرہ سے دو کیلو ۱۷۰ گرام ہے، پس گندم وغیرہ کا نصاب ۶۵۳ کیلو گرام ہے (فقہ الزکاۃ للدکتور یوسف القرضاوی ۱/ ۳۷۳)۔

(۴) ابن عابدین ۲/ ۴۹۔

اس کی قیمت وسق سے ناپی جانے والی سب سے معمولی چیز کے نصاب کے قیمت کے برابر ہوجائے تواس میں زکاۃ ہوگی ورنہ نہیں۔

اورامام محمد کا مذہب یہ ہے کہ جس چیز سے ان کی مقدار ناپی جائے اس چیز کا پانچ گنا ان کا نصاب ہے، پس روئی میں پانچ گٹھر اورشہد میں پانچ فروق (ناپنے کا ایک برتن) اور گنے میں پانچ من (دورطل کا پیمانہ) نصاب ہے[۱]۔

اورنصاب سے متعلق کچھ مسائل درج ذیل ہیں:

الف- جواشیاء تکمیل نصاب کے لئے ایک دوسرے کے ساتھ ملائی جائیں:

۱۰۲- نصاب کی تکمیل کے لئے ایک جنس کی اقسام ملائی جائیں گی، جیسے کہ کھجور کی اقسام اگرچہ ان کے نام مختلف ہوں، اس لئے کہ وہ سب کھجور ہیں، اورشافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ہرقسم سے اس کا حصہ لیا جائے گا، اوراگر یہ دشوار ہوتو درمیانی قسم سے زکاۃ نکالی جائے گی اورایک جنس کے عمدہ مال کواس کے گھٹیا مال کے ساتھ ملایا جائے گا اورایک جنس کو دوسری جنس سے ملاکر مکمل نہیں کیا جائے گا، لہذا کھجور کوخشک انگور کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا اورنہ ان دونوں میں سے کسی کوگندم یاجو کے ساتھ ملایا جائے گا۔

البتہ بعض چیزوں کے بارے میں ان کا اختلاف ہے کہ وہ اجناس ہیں یاانواع، جیسے کہ علس (گندم کی ایک قسم) جو یمن کے شہر صنعاء کی غذا تھی، چنانچہ ایک قول یہ ہے کہ وہ مستقل جنس ہے، لہذا ضروری ہے کہ تنہا اس کا نصاب مکمل ہو اور یہ مالکیہ میں سے ابن القاسم، اصبغ اورابن وہب کا قول ہے، اورایک قول یہ ہے کہ وہ گندم کی ایک قسم ہے، لہذا اس کو گندم کے ساتھ ملایا جائے گا۔ یہ شافعیہ اورحنابلہ کا مذہب ہے اورامام مالک اوران کے تمام اصحاب کا قول ہے: گندم، جواوربغیر چھلکے کا جو تین اجناس ہیں، شافعیہ کے نزدیک ان میں سے ایک کودوسرے کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا۔

اورحنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ گندم ایک جنس ہے اور جواوربغیر چھلکے کا جوایک ہی جنس کی دوانواع ہیں۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ تینوں ایک جنس ہیں، اس لئے ان سب سے نصاب کو پورا کیا جائے گا، لیکن دھان، مکئی اور باجرا مختلف اجناس ہیں، اسی طرح مالکیہ کے نزدیک دلہن (مسور چناوغیرہ) ہے جس کی سات قسمیں ہیں اوروہ سب ایک جنس ہیں، ان میں سے ایک کودوسرے کے ساتھ ملایا جائے گا اور اسی طرح حنابلہ کے نزدیک ایک روایت کی رو سے دلہن میں سے ایک کودوسرے کے ساتھ ملایا جائے گا[۱]۔

ایک سال کے غلہ میں سے ایک کودوسرے کے ساتھ ملانا:

۱۰۳- ایک سال کے پھل کو دوسرے سال کے پھل کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا اوراسی طرح ایک سال کے دانہ کودوسرے سال کے دانہ کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا۔

جہاں تک ایک سال کے اندر کا تعلق ہے توشافعیہ نے قول اظہر کی رو سے غلہ اورپھل کے درمیان فرق کیا ہے، غلہ کے اندر ایک سال میں جو پیداوار ہوان میں سے ایک کودوسرے کے ساتھ ملایا جائے گا، جیسے مکئی جوموسم بہار اورموسم خزاں دونوں میں بوئی جاتی ہے، لیکن اگر پھل کا پکنا مختلف اوقات میں ہوتو ایک سال میں ان میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا، اور یہ اسی طرح ہے جیسے ایسے

---

(۱) ابن عابدین ۲/۴۹۔

(۱) شرح المنہاج ۲/۱۷، المغنی ۲/۶۹۶، ۷۳۱، شرح المنتہی ۱/۳۹۰، الشرح الکبیر ۱/۴۵۰، ۴۵۴۔

پھل ہوں جو انواع کے مختلف ہونے اور حرارت اور ٹھنڈک کے اعتبار سے ممالک کے مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف اوقات میں پکتے ہوں، اور جیسے کھجور کے درخت میں ایک سال کے اندر دومرتبہ شگوفے نکلتے ہوں تو ان کو نہیں ملایا جائے گا۔

اوران کے نزدیک ایک قول کی رو سے اگر دوسرا شگوفہ پہلے پھل کے ٹوٹنے کے بعد نکلا ہے تو نہیں ملایا جائے گا ورنہ ملایا جائے گا[1]۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ ملانے کے لئے یہ شرط ہے کہ ان میں سے ایک کی کاشت دوسرے کے کاٹے جانے کے لائق ہونے سے قبل ہو جو اس میں زکاۃ کے واجب ہونے کا وقت ہے، نیز یہ شرط ہے کہ پہلے کا دانہ دوسرے کے کاٹے جانے کے لائق ہونے تک باقی رہے، اگرچہ اس دانہ کو کاٹا نہ جائے جس سے نصاب کی تکمیل ہوتی ہے، لیکن اگر دوسرے میں وجوب زکاۃ کے وقت سے قبل پہلے کو کھا جائے تو دوسرے کو پہلے کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا، بلکہ اگر دوسرا نصاب کے برابر ہو تو اس کی زکاۃ نکالی جائے گی، ورنہ نہیں، اور اسی طرح دوسری کھیتی کو پہلی کے ساتھ اور دوسری کو تیسری کے ساتھ ملایا جائے گا، اگر اس صورت میں ان دونوں کے ملنے سے پانچ وسق ہوجائے، اور یہ اس صورت میں ہے جب اس نے پہلے دونوں کی زکاۃ نہ نکالی ہو، یہاں تک کہ تیسری کاٹ لے اور جہاں چند انواع میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ ملایا جائے تو ہر قسم سے اس کے حساب سے زکاۃ نکالی جائے۔

اور حنابلہ نے مطلقاً یہ کہا ہے کہ اگر جنس متحد ہو تو ایک سال کی کھیتی میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ ملایا جائے گا اور اسی طرح ایک سال کے پھل کو خواہ اصل ان چیزوں میں سے ہو جس کی کاشت سال میں دومرتبہ ہوتی ہے جیسے مکئی، یا دومرتبہ نہیں ہوتی ہے[1]۔

۱۰۴- اور نصاب کی مقدار میں مالک کا ایک ہونا معتبر ہے، پس اگر غلہ اور پھل مشترک ہوں یا ایک دوسرے میں مل گئے ہوں تو اس میں زکاۃ نہیں ہے، جب تک کہ وہ چیز نصاب کے برابر نہ ہوجائے جس کا زکاۃ دینے والا تنہا مالک ہو، اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مال مشترک اور ملائے ہوئے مال کی زکاۃ ایک مال کی زکاۃ کی طرح نکالی جائے گی، پس اگر اس کی مجموعی مقدار نصاب کے برابر ہوجائے تو اس کی زکاۃ نکالی جائے گی، ورنہ نہیں، تفصیل ''خلطۃ'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

حنفیہ کے نزدیک یہ تمام تفصیلات نہیں ہیں، اس لئے کہ ان کے یہاں نصاب معتبر نہیں ہے، بلکہ ان کے نزدیک زکاۃ زمین کی ہر قلیل وکثیر پیداوار میں واجب ہے، جیسا کہ پہلے گذرا۔

ب- چھلکے والے دانے کا نصاب اور ان پھلوں کا نصاب جو خشک ہونے سے کم ہوجاتے ہیں:

۱۰۵- شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ غلوں اور دانوں میں صفائی کے بعد اور پھلوں میں خشک ہونے کے بعد پانچ وسق کا اعتبار کیا جائے گا، لہٰذا اگر کسی کے پاس دس وسق انگور ہوں جن کے خشک ہونے کے بعد پانچ وسق کشمش کی شکل میں حاصل نہ ہو تو اس پر اس میں زکاۃ نہیں ہے اور یہ اس لئے کہ خشک ہونے کا وقت ہی زکاۃ نکالنے کے واجب ہونے کا وقت ہے، لہٰذا وجوب کے وقت پھل جس حال میں ہوگا، اسی حال میں نصاب کا اعتبار ہوگا۔

اور دانہ کی صفائی سے مراد بھوسہ اور اس چھلکے سے اس کو علاحدہ کرنا

(۱) شرح المنہاج ۲/۱۸۔

(۱) الشرح الکبیر ۱/۴۵۰، المغنی ۲/۷۳۳۔

ہے جس کے ساتھ اسے کھایا نہیں جاتا ہے۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ دانہ خشک کرکے رکھا جاتا ہو، لیکن اگر ایسا دانہ ہو کہ صرف اسی چھلکے کے ساتھ جمع کرکے رکھا جاسکتا ہو جس کے ساتھ وہ نہیں کھایا جاتا ہے، جیسے کہ علس (گیہوں کے مشابہ ایک دانہ) جو گندم کے مشابہ ایک دانہ ہے، اور بعض ممالک میں دھان، کہ اسے لوگ اس کے چھلکے کے ساتھ محفوظ رکھتے ہیں تو بعض شافعیہ نے مطلقا کہا ہے کہ اس کا نصاب دس وسق ہے، اس کے اس چھلکے کا اعتبار کرتے ہوئے جس کے ساتھ اس کا محفوظ رکھنا اس کے لئے زیادہ بہتر ہوتا ہے، اور حنابلہ فرماتے ہیں اور شافعیہ میں سے شیخ ابوحامد کا بھی یہی قول ہے کہ وہ مقدار معتبر ہے جو صفائی کے بعد نصاب کے برابر ہوجائے، البتہ اس میں جتنا واجب ہوگا اس کو چھلکے کے ساتھ لیا جائے گا۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ بلکہ نصاب میں چاول اور علس کے اس چھلکے کا بھی حساب کیا جائے گا جس کے ساتھ وہ دونوں رکھے جاتے ہیں، جیسے کہ جو کا چھلکا، لہذا اگر چھلکے سے علاحدہ کیا ہوا چاول چار وسق ہو، اور اپنے چھلکے کے ساتھ پانچ وسق کو پہنچ جائے تو اس کی زکاۃ نکالی جائے گی، اور اگر اس سے کم ہو تو اس میں زکاۃ نہیں ہے، اور اس کو یہ اختیار ہے کہ جو مقدار واجب ہے اس کو چھلکے سے الگ کرکے نکالے یا چھلکے کے ساتھ نکالے، لیکن وہ چھلکا جس کے ساتھ دانہ نہیں رکھا جاتا ہے، جیسے کہ لوبیا کے اوپر والا چھلکا تو اس میں زکاۃ کا حساب خشک ہونے کا اندازہ کرکے کیا جائے گا (۱)۔

غلہ، اناج اور پھل میں زکاۃ کے وجوب کا وقت:

۱۰۶ - غلوں اور پھلوں میں زکاۃ کب واجب ہوگی اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

پس ابن عرفہ کے علاوہ تمام مالکیہ، شافعیہ اور امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ زکاۃ دانہ کے پختہ ہوجانے اور پھل کے عمدہ ہوجانے اور فساد سے اس کے مامون ہوجانے کے وقت واجب ہوتی ہے اور اس کے پختہ ہونے سے مراد اس کا عمدہ ہونا اور سینچائی سے اس کا بے نیاز ہوجانا ہے، اگرچہ وہ پوری طرح پکنے کے لئے زمین میں باقی رہے، اور عمدہ ہونا یہ ہے کہ گدر کھجور رنگ پکڑلے یا انگور میں مٹھاس آجائے، وہ حضرات فرماتے ہیں: اس لئے کہ دانہ سخت ہونے کے بعد ہی حقیقت میں کھانا بنتا ہے اور وہ اس سے قبل ساگ سبزی ہے، اور پھل بدو صلاح سے قبل کچی کھجور اور کچا سبز انگور ہے اور قابل انتفاع ہوجانے کے بعد مکمل پھل ہے، اور اس لئے بھی کہ وہی اندازہ کرنے کا وقت ہے، اور یہاں پر وجوب سے مراد سبب وجوب کا منعقد ہونا ہے، ورنہ زکاۃ نکالنا تو خشک ہونے کے بعد ہی واجب ہوگا۔

حنفیہ میں سے امام ابویوسف کا مذہب اور حنابلہ میں سے ابن ابی موسی اور مالکیہ میں سے ابن عرفہ کا قول بھی یہی ہے کہ وجوب کا تعلق خشک ہونے اور کاٹے جانے کے لائق ہونے سے ہے۔

اور محمد بن الحسن کا مذہب یہ ہے کہ پھل توڑنے اور اسے کھلیان میں رکھنے سے قبل زکاۃ واجب نہیں ہوتی ہے۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ پھل جب قابل انتفاع ہوجائے اور غلہ میں جب دانہ پختہ ہوجائے تو مطلقاً زکاۃ واجب ہوجاتی ہے، البتہ جب پھل یا غلہ کھلیان وغیرہ میں جمع کرلیا جائے تو وجوب مستحکم ہوجاتا ہے، لہذا اگر وجوب زکاۃ کے مستحکم ہونے سے قبل ہی کسی آفت کی وجہ سے غلہ ضائع ہوجائے تو بالاتفاق اس پر کچھ نہیں ہے، جیسا کہ ابن المنذر نے کہا اور اسے ''شرح المنتہی'' میں نقل کیا ہے، لیکن

(۱) شرح المنہاج ۲/ ۱۷، المغنی ۲/ ۶۹۸، شرح المنتہی ۱/ ۳۹۳، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۱/ ۴۵۰، ۴۴۷، ۴۴۸۔

وجوب کے ثابت ہونے سے قبل اگر کھجور کا درخت یا زمین بیچ دی گئی تو فروخت کنندہ پر غلے اور پھل میں زکاۃ نہیں ہے، اور اگر وجوب سے قبل مالک مرجائے تو وارثین پر زکاۃ ہے، بشرطیکہ وہ وجوب کے وقت تک باقی رہے اور وارث کا حصہ نصاب کے برابر ہو اور اسی طرح اگر اس کی وصیت کرجائے اور وجوب سے قبل وہ مرجائے تو اس میں زکاۃ نہیں ہے، اور اگر وجوب سے قبل پھل میں سے کھایا تو جتنا کھایا ہے اس کا حساب نہیں کیا جائے گا، اور اگر کھانے کی وجہ سے پھل نصاب سے کم رہ جائے تو اس پر زکاۃ نہیں ہے۔

لیکن وجوب کے بعد اس پر زکاۃ لازم ہے، اگرچہ وہ اس کو فروخت کردے یا کسی کے لئے اس کی وصیت کردے اور وجوب کے ثبوت کے بعد جو شخص اس کا مالک ہوگا اس پر کچھ نہیں ہوگا۔

حنابلہ نے اسی بنیاد پر یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر کسی کے پاس گری ہوئی بالیوں کے جمع کرنے یا کاٹنے کی اجرت سے نصاب کے برابر ہوجائے، اسی طرح مباح غلہ، مازو اور اشنان (ایک قسم کی گھاس) وغیرہ سے نصاب کے برابر حاصل ہوجائے تو اس پر زکاۃ واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ وجوب کے وقت اس کا مالک نہیں بنا[1]۔

زمین کا مالک کوئی اور ہو اور پیداوار کا مالک کوئی دوسرا ہو تو زکاۃ کس پر لازم ہوگی:

۱۰۷- اگر پیداوار میں زکاۃ کے واجب ہونے کے وقت اس کا مالک ہی زمین کا مالک ہو تو معاملہ واضح ہے کہ اس صورت میں اسی پر زکاۃ لازم ہوگی، لیکن اگر پیداوار کا مالک دوسرا ہو اور زمین کا مالک دوسرا تو اس کی چند صورتیں ہیں:

(۱) الشرح الکبیر ۱/۴۵۱، ۴۵۴، ۴۵۴، شرح المنہاج ۲/۲۰، المغنی ۲/۷۰۲، ۷۱۱، شرح المنتہی ۱/۳۹۰، ۳۹۲، ابن عابدین ۲/۵۳۔

الف-خراجی زمین:

۱۰۸- صلح کی وہ زمین جو اپنے مالکان کے قبضے میں برقرار رکھی گئی، اس شرط کے ساتھ کہ وہ ان کی رہے گی اور ہمارے لئے اس پر خراج ہوگا، اور جب وہ مسلمان ہوجائیں گے تو اس کا خراج ساقط ہوجائے گا، اور ان پر اس کے غلے میں زکاۃ واجب ہوگی، پھر اگر کوئی مسلمان ذمی سے ایسی زمین خرید لے تو اس پر اس میں زکاۃ واجب ہوگی، اور بزور شمشیر فتح کی گئی زمین جس کے مسلمان مالک ہوئے اور جو بیت المال کے لئے محفوظ رکھی گئی تو اس زمین پر بالاتفاق خراج واجب ہوگا، خواہ وہ شخص جس کے قبضے میں یہ زمین ہے وہ اپنے دین پر قائم رہے یا مسلم ہوجائے یا کسی مسلمان کے ہاتھ اسے فروخت کردے، اس لئے کہ وہ اجرت کے معنی میں خراج ہے، اور فقہاء کا اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ اگر اس کا مالک مسلمان ہو تو کیا اس کی پیداوار میں زکاۃ بھی واجب ہوگی تو جمہور کا مذہب یہ ہے کہ پہلے خراج ادا کرے گا، پھر باقی ماندہ غلے کی زکاۃ نکالے گا۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ خراجی زمین کی پیداوار میں زکاۃ نہیں ہے، اور یہ اس لئے کہ خراج زمین کا ٹیکس ہے اور عشر میں بھی ٹیکس کا مفہوم پایا جاتا ہے، لہذا عشر اور خراج دونوں جمع نہ ہوں گے[1]، تفصیل ''خراج'' کی اصطلاح میں ہے۔

ب-عاریت یا اجارہ پر لی گئی زمین:

۱۰۹- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور صاحبین) کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی زمین عاریت یا اجارہ پر لی، پھر اس میں کاشت کی تو زکاۃ عاریت یا اجارہ لینے والے پر واجب ہوگی، اس لئے کہ پیداوار اس کی ملکیت ہے اور زکاۃ میں پھل اور پیداوار کی

(۱) المغنی ۲/۲۶، ۷۲۷، ۷۲۷، ابن عابدین ۲/۴۹، شرح منتہی الإرادات ۱/۳۹۵۔

ملکیت کا اعتبار ہے، زمین یا درخت کی ملکیت کا نہیں۔

اورامام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ عشر اجارہ دینے والے پر ہے، اس لئے کہ زمین سے جس طرح کاشتکاری کے ذریعہ پیداوار حاصل کی جاتی ہے، اسی طرح اجارہ کے ذریعہ بھی حاصل کی جاتی ہے [۱]۔

ج-وہ اراضی جو آمدنی کے لئے بٹائی یا مساقات پر دی گئی ہو:

۱۱۰- حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں عشر مالک اور مزدور میں سے ہر ایک پر پیداوار میں اس کے حصے کے اعتبار سے ہے، بشرطیکہ اس کا حصہ نصاب کے برابر ہوجائے اور ان دونوں میں سے جس کا حصہ نصاب سے کم ہو تو اس پر عشر نہیں ہے، جب تک کہ اسے اس کے علاوہ دوسری زمین کی پیداوار اتنی مقدار میں نہ حاصل ہو جس سے نصاب مکمل ہوجائے، اور حنابلہ کی رائے اس روایت کے مطابق ہے جس میں فصل کی زکاۃ میں اختلاط کو مؤثر نہیں مانا گیا ہے۔

لیکن اس روایت کی رو سے جس میں وہ اختلاط کو غلوں کی زکاۃ میں مؤثر قرار دیتے ہیں، اگر زمین کا غلہ پانچ وسق ہوجائے تو اس میں زکاۃ ہوگی اور دونوں شرکاء میں سے ہر ایک سے اس کے حصے کا عشر لیا جائے گا، جب تک کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک ایسا نہ ہو جس پر عشر نہیں ہے، جیسے کہ ذمی۔

اورامام ابوحنیفہ کے نزدیک بٹائی کی صورت میں عشر زمین کے مالک پر ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک بٹائی فاسد ہے، لہذا اس صورت میں اس کی پیداوار حقیقت میں اس کی ملکیت ہوگی یا اس کی ملکیت سمجھی جائے گی [۲]۔

(۱) الدرالمختار، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۵، الدسوقی ۱/ ۴۴۷، المغنی ۲/ ۷۲۶۔
(۲) المغنی ۲/ ۷۲۸، ابن عابدین ۲/ ۵۶۔

اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ وہ باغیچہ جسے مساقات کے طور پر دیا گیا اگر اس کا پھل نصاب کے برابر ہوجائے یا باغ کے مالک کے پاس مزید اتنا پھل ہو کہ اگر وہ اسے اس کے ساتھ ملادے تو نصاب کے برابر ہوجائے گا تو اس کی زکاۃ پورے پھل سے نکالنا واجب ہوگا، پھر وہ دونوں باقی ماندہ پھل کو آپس میں تقسیم کرلیں گے، اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ باغ کے مالک کے حصے میں یا کام کرنے والے کے حصے میں زکاۃ کی شرط لگائی جائے، اس لئے کہ اس صورت میں ایک معلوم جز واجب ہوگا جس پر مالک نے عامل سے مساقات کا معاملہ کیا ہے، پس اگر کسی چیز کی شرط نہیں لگائی ہے تو پہلے زکاۃ لی جائے گی، باقی ماندہ پیداوار کو وہ دونوں آپس میں تقسیم کرلیں گے۔

اور لخمی نے امام مالک سے نقل کرتے ہوئے کہا کہ مساقات کی زکاۃ باغ کے مالک کی ملکیت سے نکالی جائے گی، لہذا اس پر واجب ہے کہ دوسرے باغ سے حاصل شدہ پھل کے ساتھ اس کو ملائے اور پھر اس پورے کی زکاۃ نکالے، اگرچہ عامل ان لوگوں میں سے ہو جن پر زکاۃ واجب نہیں ہوتی ہے اور اگر باغ کا مالک ان لوگوں میں سے ہو جن پر زکاۃ واجب نہیں ہوتی اور عامل ان لوگوں میں سے ہو جس پر زکاۃ واجب ہوتی ہے تو زکاۃ ساقط ہوجائے گی [۱]۔

د-غصب کردہ زمین:

۱۱۱- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی نے کوئی عشری زمین غصب کی پھر اس میں کاشت کی تو اگر اس کھیتی کی وجہ سے زمین میں نقص پیدا نہیں ہوا تو زمین کے مالک پر عشر نہیں ہے اور اگر کھیتی کی وجہ سے نقص پیدا ہوا تو زمین کے مالک پر عشر ہوگا۔

اور قاضی خاں فرماتے ہیں: وہ زمین جس کا خراج موظف ہے،

(۱) الحطاب، التاج والإکلیل ۵/ ۳۸۰، ۳۸۱، المدونہ ۵/ ۱۲۔

اگر اسے کسی غاصب نے غصب کرلیا تو اگر غاصب انکار کرنے والا ہو اور مالک کے پاس بینہ نہ ہو تو اگر غاصب نے اس میں کاشت نہیں کی تو کسی پر خراج نہیں ہے، اور اگر غاصب نے اس میں کاشت کی اور کاشت نے زمین کو نقصان نہیں پہنچایا تو خراج غاصب پر ہے، اور اگر غاصب غصب کا اقرار کررہا ہو یا مالک کے پاس بینہ ہو اور اس میں کاشت سے زمین کو نقصان نہ پہنچا ہو تو خراج زمین کے مالک پر ہے، اور اگر کاشت سے زمین کو نقصان نہیں پہنچا ہو تو امام ابو یوسف کے نزدیک خراج زمین کے مالک پر ہے، خواہ نقصان کم ہو یا زیادہ، گویا کہ اس نے اسے نقصان کے ضمان کے بدلے غاصب کو اجارہ پر دے دیا، اور امام محمدؒ کے نزدیک خراج اور نقصان دونوں کو دیکھا جائے گا، پس ان دونوں میں سے جو زیادہ ہو وہ غاصب پر ہوگا، اگر نقصان خراج سے زیادہ ہو تو غاصب خراج کی مقدار بادشاہ کو ادا کرے گا اور باقی ماندہ زمین کے مالک کو دے گا، اور اگر خراج زیادہ ہو تو پورا بادشاہ کو دے دے گا، اور خراج میں ان حضرات کی اس صراحت سے جو عشر کے سلسلے میں اوپر گذری ان کی مراد سمجھ میں آتی ہے [1]۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ کھجور کا درخت اگر غصب کیا جائے پھر چند سالوں کے بعد اپنے پھل کے ساتھ لوٹا دیا جائے تو اگر اس کی زکاۃ نہ نکالی گئی ہو تو بغیر کسی اختلاف کے اس کی ہر سال کی زکاۃ نکالی جائے گی، یعنی اگر غاصب نے پورے پھل کو لوٹا دیا ہو تو اس کی زکاۃ نکالی جائے گی، اور اگر اس نے اس کے کچھ پھل کو لوٹایا، حالانکہ ہر سال نصاب کے بقدر پھل حاصل ہوا ہو، اور اس نے پورا پھل نہ لوٹایا ہو، بلکہ اس سے بقدر نصاب یا اس سے زیادہ لوٹایا ہو اور وہ اتنا ہو کہ اگر غصب کے سالوں پر اسے تقسیم کیا جائے تو ہر سال نصاب کے برابر نہ ہوگا تو اس کی زکاۃ کے سلسلے میں دو اقوال ہیں [1]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ پیداوار کی زکاۃ زمین کے مالک پر ہے، بشرطیکہ وہ کاٹنے کے وقت سے قبل اور اس کے پک جانے کے بعد اس کا مالک ہوا ہو، اور یہ اس لئے کہ وہ اس کے بیج کے مثل اور اس کے متعلقات کے عوض اس کا مالک ہوتا ہے، لہذا اس کی ملکیت کی نسبت اس کی کھیتی کے آغاز کی طرف ہوگی، لیکن اگر غاصب نے کھیتی کو کاٹ لیا اس طور پر کہ اس کے کاٹنے سے قبل زمین کا مالک اس کا مالک نہیں ہوا تو کھیتی کی زکاۃ غاصب پر ہوگی، اس لئے کہ اس کی ملکیت اس پر ثابت ہوگئی [2]۔

اس مسئلے میں ہمیں شافعیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

مباح زمین سے حاصل کردہ غلہ اور پھل کی زکاۃ:

۱۱۲ - اگر کسی شخص نے مباح زمین سے ایسی پیداوار حاصل کی جس کی جنس میں زکاۃ ہے اور وہ نصاب کے برابر ہے تو مالکیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسفؒ کا مذہب یہ ہے کہ اس پر زکاۃ نہیں ہے اور حاصل کرنے والا اس کا مالک ہوگا، حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی مباح زمین میں کھیتی کی تو اس میں زکاۃ ہے۔

اور امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ پہاڑوں اور جنگلوں کے پھل میں عشر ہے، اگر امام اہل حرب، باغیوں اور ڈاکوؤں سے اس کی حفاظت کرے، اگرچہ درخت کسی کی ملکیت نہ ہو اور نہ کسی نے اس کی دیکھ ریکھ کی ہو، اس لئے کہ مقصود بڑھوتری ہے اور وہ اس کے لینے سے حاصل ہوگئی [3]۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۸۷، الفتاوی الخانیہ بہامش الہندیہ ۱/ ۲۷۲، ۲۷۲۔

(۱) الخرشی ۲/ ۱۸۰، الدسوقی ۱/ ۴۵۷۔

(۲) شرح المنتہی ۱/ ۳۹۵۔

(۳) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۹، الدسوقی ۱/ ۴۴۷، المغنی ۲/ ۶۹۳، شرح المنتہی ۱/ ۳۹۲۔

قابلِ انتفاع ہوجانے کے بعد پھلوں کا اندازہ کرنا:

۱۱۳- (حنفیہ کے برخلاف) جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جب پھل قابلِ انتفاع ہوجائیں تو امام کے لئے مناسب یہ ہے کہ کسی زکاۃ وصول کرنے والے کو بھیج دے جو اس کا تخمینہ کرے (یعنی یہ اندازہ کرے کہ خشک ہونے کے بعد اس کی مقدار کیا ہوگی)، تاکہ معلوم ہوسکے کہ ان کے مالکان پر زکاۃ کی کیا مقدار واجب ہوگی، اور یہ اس لئے کہ فقراء اور زکاۃ کے مستحقین کا حق معلوم ہوجائے اور پھل والوں کو یہ سہولت حاصل ہو کہ وہ آزادی کے ساتھ اس کی تازہ کھجوریں کھائیں، اور سابق تخمینہ کے مطابق زکاۃ ادا کردیں، اور یہ پھل کے خشک ہونے کے وقت ہے، اور تخمینہ کرنے والے کی صلاحیتوں کو جاننے کے لئے اور یہ معلوم کرنے کے لئے کہ اندازہ کرتے وقت وہ کن چیزوں کی رعایت کرے گا اور کن غلوں کا اندازہ کیا جاتا ہے اور کن کا نہیں، اور تخمینہ سے متعلق تمام احکام جاننے کے لئے ''خرص'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

زکاۃ کو ساقط کرنے کے لئے حیلے:

۱۱۴- زکاۃ کو ساقط کرنے کے لئے حیلہ اختیار کرنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مالک اگر کوئی ایسا کام کرے جس کی وجہ سے اس سے زکاۃ ساقط ہوجائے، خواہ یہ حیلہ زکاۃ سے فرار اختیار کرنے ہی کے لئے ہو تو زکاۃ ساقط ہوجائے گی، اور ابن عابدین نے اس کی مثال ایسے شخص سے دی ہے جو سال کے مکمل ہونے سے ایک دن قبل نصاب کسی کو ہبہ کردے، پھر سال کے بعد اسے لوٹالے، اور اسی طرح اگر وہ سال کے درمیان اسے ہبہ کردے، پھر سال کے دوران اسے لوٹالے، اس لئے کہ اس کی وجہ سے سال ختم ہوجائے گا اور اسی طرح اگر وہ نصاب اپنے بیٹے کو ہبہ کردے، یا سائمہ جانور کے نصاب کو دوسرے سے بدل دے۔

پھر امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ یہ مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ یہ وجوب سے باز رہنا ہے، دوسرے کے حق کو باطل کرنا نہیں ہے، اور امام محمد فرماتے ہیں کہ یہ مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں فقراء کو ضرر پہنچانا ہے، اور انجام کے اعتبار سے ان کے حق کو باطل کرنا ہے، حنفیہ کے نزدیک فتوی امام محمد کے قول پر ہے، اور شافعیہ کے نزدیک معتمد قول کی رو سے راہِ فرار اختیار کرنا مکروہ ہے، اور امام غزالی فرماتے ہیں کہ حرام ہے اور دیانۃً اس کا ذمہ بری نہیں ہوگا۔

مالکیہ، حنابلہ، اوزاعی، ابن الماجشون، اسحاق اور ابوعبیدہ کا مذہب یہ ہے اور شافعیہ میں سے قاضی ابن کج نے اسی کو نقل کیا ہے کہ زکاۃ ساقط کرنے کے لئے حیلہ اختیار کرنا حرام ہے اور اگر ایسا کرے گا تو زکاۃ ساقط نہ ہوگی، جیسے کوئی شخص زکاۃ سے بچنے کے لئے جانور کے نصاب کو اس کے غیر جنس سے بدل دے یا سال کے پورا ہونے کے وقت نصاب کے کچھ حصے کو تلف یا ہلاک کردے، اور اگر شروع سال میں ایسا کرے تو زکاۃ واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ اس میں زکاۃ سے فرار کا گمان نہیں ہے، ان حضرات کا استدلال باغ والوں کے اس قصے سے ہے، جسے اللہ تعالی نے سورۂ قلم میں ذکر کیا ہے اور اس میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''**فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِّنْ رَّبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ، فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ**''[1] (سو اس (باغ) پر آپ کے پروردگار کی طرف سے ایک پھرنے والا (عذاب) پھر گیا، اس حال میں کہ وہ سورہے تھے تو وہ (باغ) ایسا رہ گیا، جیسا کٹا ہوا کھیت)۔

پس فقراء کے حق کو ساقط کرنے کے لئے ان کے حیلہ اختیار کرنے پر اللہ تعالی نے انہیں سزا دی، لہذا حیلہ اختیار کرنے والے کی سزا کے

(۱) سورۂ قلم ۱۹، ۲۰۔

طور پر اس کے ارادہ کے برعکس اس سے زکاۃ لی جائے گی، قاتل کو میراث سے روکنے اور مرض الموت میں طلاق دی گئی عورت کو وارث بنانے پر قیاس کرتے ہوئے اور مالکیہ کے بیان کے مطابق جو مال اس نے بدلہ میں لیا ہے، اس کی زکاۃ لی جائے گی، جو مال بدلہ میں دیا ہے اس کی زکاۃ واجب نہ ہوگی، اگرچہ وہ زیادہ ہو، اس لئے کہ وہ واجب نہیں ہوئی ہے [1]۔

غلوں اور پھلوں کی زکاۃ میں لی جانے والی مقدار:

۱۱۵- غلوں اور پھلوں کی زکاۃ میں پیداوار کا عشر (دسواں حصہ) یا نصف عشر (بیسواں حصہ) لیا جائے گا، جس کی سینچائی بغیر کسی خرچ کے ہوئی ہے اس میں بالاتفاق عشر ہوگا، مثلاً وہ فصل جسے بارش کے پانی سے یا دریا کے بہتے ہوئے پانی سے سیراب کیا گیا ہو یا چھوٹی ندیوں سے سینچائی کی جائے اور اس میں ہاتھ لگانے یا کسی آلہ کو استعمال کرنے کی ضرورت نہ پڑے یا درخت اپنی جڑوں کے ذریعہ سیرابی حاصل کرے، یعنی کھیتی ایسی زمین میں ہو جس کا پانی درخت کی جڑوں تک پہنچ رہا ہو اور سیراب کرنے کی ضرورت نہ رہے۔

اور جن کھیتوں کی سیرابی پر خرچ کرنا پڑے ان میں نصف عشر ہے، خواہ اسے اونٹ سیراب کریں یا رہٹ یا ڈول وغیرہ کے ذریعہ سیراب کیا جائے، اور اسی طرح اگر نہر سے اپنی زمین تک نالی نکالی پھر جب وہاں تک پانی پہنچا تو اس کو چلو کے ذریعہ یا کسی آلہ سے اٹھانے کی ضرورت پڑی (تو اس میں نصف عشر ہے)، اور اس کا ضابطہ یہ ہے کہ پانی کو زمین کی سطح تک پہنچانے کے لئے کسی آلے یا عمل کی ضرورت پڑے۔

اور اس کے لئے نبی ﷺ کے اس قول سے استدلال کیا گیا ہے: "**فیما سقت السماء و العیون أو کان عثریا العشر، وما سقي بالنضح نصف العشر**" [1] (وہ کھیتی جس کی سینچائی بارش یا چشموں سے ہو یا پانی کے قریب ہو اس میں عشر ہے اور جس کی سیرابی اونٹ کے ذریعہ ہو اس میں نصف عشر (بیسواں حصہ) ہے)، اور جس پیداوار میں محنت، مشقت اور خرچ ہے اس میں واجب ہونے والی مقدار کے کم کرنے کی حکمت یہ ہے کہ بڑھوتری کے کم کرنے میں خرچ اور مشقت کا اثر ہوتا ہے۔

اور اگر زمین کے لئے کسی سیراب کرنے والے کی ضرورت پڑے جو دریاؤں یا بارش کے پانی سے اسے سیراب کرے اور پانی کو ایک طرف سے دوسری طرف پھیرے، یا رہٹ کے عمل کی یا نہر کھودنے کی ضرورت پیش آئے تو یہ چیز نصاب کے کم کرنے میں اثر انداز نہ ہوگی۔

اور اگر نصف وقت میں زمین کی سینچائی خرچ کے ذریعہ ہوئی اور نصف وقت میں بغیر خرچ کے تو زکاۃ بالاتفاق عشر کا تین ربع ہوگی، اور اگر زمین کی سینچائی ان دونوں میں سے ایک کے ذریعہ دوسرے کے مقابلے میں زیادہ ہوئی ہے تو جمہور اکثر کا اعتبار کرتے ہیں اور کم کا حکم ساقط ہو جائے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا اس کے حصہ کے لحاظ سے اعتبار کیا جائے گا [2]۔

عشر یا نصف عشر لینے سے قبل پیداوار میں سے کیا منہا کیا جائے گا:

۱۱۶- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عشر یا نصف عشر مذکورہ بالا تفصیل کے

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۷، ۲/ ۲۱، ۵/ ۱۵۶، الدسوقی ۱/ ۴۳۷، نیز دیکھئے تقریر الشیخ علیش علی حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۱، مغنی المحتاج ۱/ ۳۷۹، فتح العزیز ۵/ ۴۹۳، شرح المنہاج ۲/ ۱۴، المغنی ۲/ ۶۷۶۔

(۱) حدیث: "فیما سقت السماء و العیون......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۴۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) المغنی ۲/ ۶۹۸، ۶۹۹، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۴۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۹، ۵۱، شرح المنہاج ۱۸، ۱۹۔

مطابق پوری پیداوار سے لیا جائے گا، لہذا اس سے اس بیج کو مستثنی نہیں کیا جائے گا جس کو کسان نے بویا ہے اور مزدوروں کی مزدوری یا نہر کی کھدائی یا حفاظت کرنے والے کی مزدوری وغیرہ بھی وضع نہیں کی جائے گی، بلکہ عشر پورے میں واجب ہوگا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے خرچ کے فرق کی وجہ سے واجب مقدار میں فرق کا حکم دیا ہے، اور اگر خرچ کو مستثنی کرلیا جائے تو پھر اسی مقدار میں عشر واجب ہوگا، اور صیرفی نے اس کو ظاہر قرار دیا ہے کہ واجب اگر پیداوار کا ایک حصہ ہو تو خرچ کو غیر موجود کی طرح سمجھا جائے گا اور باقی میں زکاۃ واجب ہوگی (۱)۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کھیتی کا خرچ اگر دین ہو تو اس کا مالک عشر کا حساب کرنے سے قبل اس کو کھیتی سے منہا کرے گا، امام احمد فرماتے ہیں کہ جس شخص نے قرض لے کر اپنی کھیتی پر خرچ کیا اور قرض لے کر اپنے اہل وعیال پر خرچ کیا تو اس نے اپنی کھیتی پر جو خرچ کیا ہے اس کا حساب کرے گا، اور اپنے اہل وعیال پر جو خرچ کیا ہے اس کا حساب نہیں کرے گا، وہ حضرات فرماتے ہیں کہ یہ اس لئے کہ یہ کھیتی کی ضروریات میں سے ہے، لہذا اس کے مقابلے میں جو حاصل ہوا ہے اس کو دوسری طرف پھیرنا ضروری ہے تو گویا کہ وہ حاصل ہی نہیں ہوا، دوسرے دیون اس کے برخلاف ہیں کہ وہ پیداوار سے ساقط نہیں ہوں گے، اس لئے کہ وہ حنابلہ کے مشہور قول کی رو سے اموال ظاہرہ میں سے ہے، جیسا کہ پہلے گزرا (۲)۔

اور حنابلہ کے نزدیک کھیتی کی ضروریات کے مشابہ زمین کا خراج ہے، لہذا وہ بھی غلہ میں زکاۃ کا حساب کرنے سے قبل غلہ سے لیا جائے گا۔

اس مسئلہ میں ہمیں مالکیہ اور شافعیہ کا کوئی کلام نہیں ملا۔

واجب مقدار کے نکالنے سے قبل مالک پر کیا لازم ہے:

۱۱۷ - پھلوں کو خشک کرنے اور غلوں کو صاف کرنے کے بعد پیداوار سے واجب مقدار لی جائے گی، اس لئے کہ وہ مکمل ہونے کا وقت اور جمع کر کے رکھنے کی حالت ہے، اور زکاۃ نکالنے کے وقت تک پھل پر جو خرچ ہو وہ مال والے پر لازم ہے، اس لئے کہ وہ غلہ کے حق میں ایسا ہے جیسے کہ چوپائے کے حق میں حفاظت اور زکاۃ وصول کرنے والے کو اسے تر ہونے کی حالت میں لینے کا حق نہیں ہے۔

اگر مالک عشر میں تر پھل کو نکالے تو اس کے لئے کافی نہ ہوگا، حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے۔

اس سے کچھ حالات مستثنی ہیں:

ان میں سے ایک یہ ہے کہ پھل کے سوکھ جانے کے اندیشہ سے پورے پھل کو یا کچھ پھل کو پوری طرح پختہ ہونے سے قبل اس کے بعض حصہ کو توڑنے پر مجبور ہو جائے تو اس کے لئے یہ جائز ہوگا، اور اسی کی طرح اگر تر حالت میں اس کا کاٹنا زیادہ نفع بخش اور زیادہ مصلحت پر مبنی ہو تو جائز ہوگا۔

اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ پھل ایسا ہو جسے خشک نہ کیا جاتا ہو، بلکہ وہ تر ہونے کی حالت میں کھایا جاتا ہو، جیسے انگور، کھجور اور مٹر وغیرہ کی بعض اقسام، پس اس میں زکاۃ واجب ہوگی، یہاں تک کہ ان لوگوں کے نزدیک بھی جو اس کے قائل ہیں کہ جس کی زکاۃ نکالی جاتی ہے اس کی شرط ذخیرہ اندوزی ہے، اور یہ اس لئے کہ وہ مجموعی طور پر جمع کر کے رکھا ہے۔

اوپر کی دونوں صورتوں میں حکم یہ ہے کہ تر ہونے کی حالت میں فقراء کا حق لینا جائز ہے، اور اگر مال والے نے اسے تلف کر دیا تو اس

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۵۔
(۲) المغنی ۲/ ۷۲۷۔

پر قیمت ہے، اور اگر مال والا چاہے تو اس کے لئے اسی جنس سے زکاۃ کی مقدار کا خشک ہونے کی حالت میں نکالنا جائز ہے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے ذمہ میں خشک ہونے کی حالت میں عشر واجب ہے، اگرچہ اس طور پر ہو کہ وہ اسے خریدے[۱]، اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر اسے فروخت کردیا جائے تو ثمن کا عشر واجب ہے، ورنہ قیمت کا۔

اور جو حضرات اس کے قائل ہیں کہ زیتون کی زکاۃ لی جائے گی تو اگر وہ زیتون ہے جس سے تیل نکالا جاتا ہے تو تیل نکالنے کے بعد اس سے عشر نکالا جائے گا، اگرچہ اس کا تیل کم ہو، اس لئے کہ تیل ہی محفوظ رکھا جاتا ہے، اس لئے اس کی وہی حیثیت ہے جو دوسرے پھلوں میں خشک کرنے کی ہے، اور اگر اسے دانہ کی شکل میں رکھا جاتا ہو تو اس کا عشر دانہ کی شکل میں لیا جائے گا جبکہ دانہ پانچ وسق ہوجائے اور یہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر زیتون پانچ وسق ہوجائے تو تیل نکالنے کے بعد اس کے تیل سے پانچواں حصہ لیا جائے گا۔

اور امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر حال میں دانہ ہونے کی حالت میں اس سے عشر نکالا جائے گا[۲]۔

شہد اور جانوروں سے پیدا شدہ چیزوں کی زکاۃ:

۱۱۸ - حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ شہد سے زکاۃ لی جائے گی، ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے جسے عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے اور والد نے اپنے دادا سے روایت کیا ہے: **"أن رسول الله ﷺ كان يؤخذ في زمانه من قرب العسل من عشر قربات قربة من أوسطها"**[۱] (رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں شہد کے مشکوں سے ہر دس مشک میں درمیانی قسم کا ایک مشک لیا جاتا تھا)، اور حدیث میں ہے کہ ابوسیارہ متعیؓ نے فرمایا: **"قلت: يا رسول الله إن لي نحلا قال: أد العشر، قلت: يا رسول الله: احمهالي، فحماهاله"**[۲] (میں نے دریافت کیا اے اللہ کے رسول! میرے پاس شہد کی مکھی ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ عشر ادا کرو، میں نے کہا: اے اللہ کے رسول آپ میرے لئے اس کی حفاظت کیجئے تو آپ ﷺ نے ان کے لئے اس کی حفاظت کی)، اور حضرت عمرؓ نے شہد سے عشر لیا[۳]۔

اور مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ شہد میں زکاۃ نہیں ہے، ابن المنذر کہتے ہیں کہ شہد میں زکاۃ کے وجوب سے متعلق کوئی ایسی حدیث نہیں ہے جو ثابت ہو، پھر حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس میں دو شرطیں ہیں:

اول: یہ کہ شہد کی مکھی کسی خراجی زمین میں نہ ہو، اس لئے کہ خراجی زمین سے خراج لیا جاتا ہے اور ان کے نزدیک عشر اور خراج دونوں جمع نہیں ہوسکتے جیسا کہ پہلے گزرا۔

دوم: اگر شہد کی مکھی جنگل یا پہاڑ کی غیر مملوک زمین میں ہو تو اس میں زکاۃ نہیں ہے، الا یہ کہ امام چوروں اور ڈاکوؤں سے اس کی

---

(۱) المغنی ۲/ ۷۱۲، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۱/ ۴۴۸۔
(۲) المغنی ۲/ ۷۱۳۔

---

(۱) حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ: "أن رسول الله ﷺ كان يؤخذ في زمانه من قرب العسل" کی روایت ابوعبید قاسم بن سلام نے الأموال (ص ۵۹۸، شائع کردہ دار الفکر) میں کی ہے اور ارسال کی وجہ سے اسے معلول کہا گیا ہے، جیسا کہ ابن حجر کی التلخیص (۲/ ۱۶۸ طبع شرکۃ الطباعہ) میں ہے، لیکن انہوں نے ایسی روایت کو ذکر کیا ہے جو اس کو تقویت پہنچاتی ہے۔
(۲) حدیث ابی سیارہ: "قلت: يا رسول الله، إن لي نحلا" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۵۸۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بوصیری نے انقطاع کی وجہ سے اسے معلول کہا ہے، جیسا کہ الزوائد (۱/ ۳۲۰ طبع دار الجنان) میں ہے۔
(۳) المغنی ۲/ ۷۱۴، ابن عابدین ۲/ ۴۹، الأم للشافعی ۲/ ۳۳ طبع بولاق ۱۳۲۱ھ۔

حفاظت کرے، اور امام ابویوسف فرماتے ہیں کہ زکاۃ صرف اس صورت میں ہے جب زمین مملوک ہو[(۱)]۔

شہد کا نصاب:

۱۱۸م- حنابلہ فرماتے ہیں: اس کا نصاب دس فرق ہے (اور فرق ایک ناپنے کا پیمانہ ہے جو سولہ رطل عراقی گندم کے برابر ہوتا ہے)۔

اور ایک قول یہ ہے کہ ان کے نزدیک نصاب ایک ہزار رطل ہے، اور امام محمد فرماتے ہیں: پانچ فرق، اور امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں: شہد کی قلیل اور کثیر مقدار میں زکاۃ واجب ہے[(۲)]۔

لیکن شہد کے علاوہ کے بارے میں حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ریشم اور ریشم کے کیڑے میں زکاۃ نہیں ہے، اور شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں: اس لئے کہ وہ نہ منصوص ہے اور نہ منصوص کے حکم میں ہے۔

اور صاحب ''مطالب اولی النہی'' نے اون، بال اور دودھ کا اضافہ کیا ہے، اور امام شافعیؒ نے مشک اور اس طرح کی خوشبو کو بھی ان چیزوں کے ساتھ ذکر کیا ہے جن میں زکاۃ نہیں ہے[(۳)]۔

نباتات کے علاوہ زمین سے نکلنے والی دوسری چیزوں کی زکاۃ:

۱۱۹- کبھی زمین سے نباتات کے علاوہ سونا یا چاندی یا ان دونوں کے علاوہ دوسرے معادن نکالے جاتے ہیں جو ڈھل جاتے ہیں، جیسے تانبا، لوہا اور پارہ، یا نہیں ڈھلتے ہیں، جیسے تیل، تارکول اور کوئلہ وغیرہ اور یہ سب کبھی اللہ کے حکم سے زمین میں پیدا ہوتے ہیں یا پھر ان چیزوں میں سے ہوتے ہیں جنہیں آدمیوں نے رکھا ہو جیسے وہ خزانے جنہیں ان کے مالک زمین میں رکھتے ہیں پھر وہ ہلاک ہو جاتے ہیں اور خزانے زمین میں باقی رہ جاتے ہیں، اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ ''رکاز'' میں یہ سب داخل ہیں، اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ رکاز کے نام میں صرف وہ چیزیں داخل ہوں گی جو زمین میں خلقی طور پر مدفون ہیں، اور اس سے پانچواں حصہ لیا جائے گا یا چالیسواں حصہ اس میں فقہاء کے یہاں اختلاف اور تفصیل ہے اور جو چیز لی جاتی ہے اس کے بارے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا وہ زکاۃ ہے جو زکاۃ کے مصارف میں خرچ کی جائے گی، یا فئی ہے جو فئی کے مصارف میں خرچ کیا جائے گا[(۱)]۔

ان سب کو جاننے کے لئے ''رکاز''، ''کنز'' اور ''معدن'' کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

سمندروں سے نکالی گئی اشیاء میں زکاۃ:

۱۲۰- جمہور علماء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے اور یہی قول ابو عبید اور ابوثور کا ہے کہ سمندر سے نکالی گئی چیز یعنی موتی، عنبر اور مونگے وغیرہ میں زکاۃ یا خمس میں سے کچھ واجب نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ عنبر میں کچھ نہیں ہے، بلکہ وہ ایک چیز ہے جسے سمندر نے پھینک دیا ہے، اور اسی کے مثل حضرت جابرؓ سے مروی ہے اور اس لئے بھی کہ نبی ﷺ کے عہد مبارک میں اور آپ ﷺ کے خلفاء کے عہد میں اسے نکالا جاتا تھا، پس آپ ﷺ سے اور آپ ﷺ کے خلفاء

---

(۱) فتح القدیر ۲/ ۶، المغنی ۲/ ۱۴۷۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۲۰۵، مطالب اولی النہی ۲/ ۵۷، ۴۷، الأم للشافعی ۲/ ۳۳، الہدایہ و فتح القدیر ۲/ ۶۔

(۱) المغنی ۳/ ۱۷، ۲۷، ابن عابدین ۲/ ۴۳، ۴۹، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۸۶، ۴۹۲، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۵۔

سے اس کے بارے میں کوئی سنت وارد نہیں ہے۔

اور امام احمدؒ سے دوسری روایت ہے اور یہی قول امام ابو یوسف کا ہے کہ اس میں زکاۃ ہے، اس لئے کہ وہ خشکی کے کان سے نکلنے والی شی کے مشابہ ہے، اور یہ مروی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے عنبر کے بارے میں فرمایا: "إن كان فيه شيء ففيه الخمس" (اگر اس میں کچھ واجب ہوگا تو خمس واجب ہوگا)، اور یعلی بن امیہ نے ایک عنبر کے بارے میں جسے انہوں نے سمندر کے ساحل پر پایا تھا، حضرت عمر بن الخطابؓ کے پاس خط لکھا تو حضرت عمرؓ نے صحابہ سے مشورہ کیا، چنانچہ ان حضرات نے مشورہ دیا کہ وہ اس سے خمس لیں، تو حضرت عمرؓ نے ان کو یہی لکھ کر بھیجا، اور اسی کے مثل حسن اور زہری سے مروی ہے، اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے عنبر سے خمس لیا، اور حضرت عمر بن عبدالعزیز نے عمان میں اپنے گورنر کے نام خط لکھا کہ اگر مچھلی کی قیمت دو سو درہم ہو جائے تو وہ اس سے زکاۃ لیں (۱)۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ سمندر سے جو کچھ نکلے، جیسے عنبر تو اگر پہلے سے اس پر کسی کی ملکیت نہ ہو تو وہ اس کے پانے والے کی ہے اور شکار کی طرح اس کا خمس نہیں نکالا جائے گا، پس اگر پہلے سے اس پر کسی کی ملکیت ہو تو اگر زمانہ جاہلیت کے کسی آدمی کی ہو یا اس کے بارے میں شک ہو تو وہ رکاز ہے اور اگر وہ کسی مسلمان یا کسی ذمی کی ملکیت ہو تو وہ لقطہ ہے (۲)۔

تیسری قسم

زکاۃ کا نکالنا:

۱۲۱- جس شخص پر زکاۃ واجب ہو تو یا تو وہ اسے نکال کر براہ راست فقراء اور تمام مستحقین کو دے دے گا، یا وہ اسے امام کو دیدے گا، تاکہ وہ اسے اس کے مصارف میں خرچ کرے اور یہاں ہم زکاۃ نکالنے سے متعلق احکام ذکر کریں گے اور خاص طور پر وہ احکام جو زکاۃ نکال کر براہ راست فقراء کو دینے سے متعلق ہیں۔

زکاۃ کی ادائیگی کے وقت نیت:

۱۲۲- زکاۃ نماز کی طرح عبادات کے فرائض میں سے ایک فریضہ ہے، اور اس بنا پر عام فقہاء کے نزدیک اس میں نیت شرط ہے۔

اوزاعیؒ سے مروی ہے کہ اس میں نیت کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اپنے مالک پر دین ہے اور دین کی ادائیگی میں نیت کی ضرورت نہیں پڑتی۔

جمہور کی دلیل نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**إنما الأعمال بالنيات و إنما لكل امرئ مانوى**" (۱) (بے شک اعمال کا مدار نیتوں پر ہے اور ہر شخص کے لئے وہی ہے جس کی اس نے نیت کی)، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ کے لئے مال کا نکالنا فرض بھی ہوتا ہے اور نفل بھی، لہذا فریضہ کو نفل سے ممتاز کرنے کے لئے نیت کی ضرورت پڑی اور اس کو نماز پر بھی قیاس کیا گیا ہے۔

اور زکاۃ میں جس نیت کی شرط ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے دل سے یہ ارادہ کرے کہ وہ جو کچھ نکال رہا ہے یہ وہ زکاۃ ہے جو اس

---

(۱) المغنی ۳/۲۷، الأموال لأبی عبید رص ۳۴۶، الأم للشافعی ۲/۳۳، فتح القدیر ۱/۵۴۲۔

(۲) الشرح الکبیر ۱/۴۹۲۔

(۱) حدیث: "إنما الأعمال بالنيات و إنما لكل امرئ مانوى" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۵۱۵، ۱۵۱۶ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطاب سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

کے مال میں واجب ہے، اور اگر وہ اس بچے یا مجنون کی طرف سے نکال رہا ہے جو اس کے ماتحت ہے تو وہ یہ ارادہ کرے کہ یہ وہ زکاۃ ہے جو ان دونوں پر واجب ہے [۱] اور نیت کرنے والے کا مکلّف ہونا معتبر ہے، اس لئے کہ وہ فریضہ ہے [۲]۔

اور اسے امام کو دیتے وقت یا اس کے مستحق کو دیتے وقت نیت کرے گا، یا دینے سے کچھ قبل، پس اگر دینے کے بعد نیت کی تو جیسا کہ مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے یہ اس کے لئے کافی نہ ہوگا۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ نیت ادائیگی سے متصل ہو، خواہ یہ اتصال حکماً ہو، جیسا کہ اگر بغیر نیت کے دے دی پھر نیت کی اور ابھی مال فقیر کی ملکیت میں باقی ہے، البتہ اگر فقیر کے اسے خرچ کردینے یا فروخت کردینے کے بعد نیت کی تو زکاۃ کی طرف سے کافی نہ ہوگی۔

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر زکاۃ کو اپنے مال سے علاحدہ کرلیا اور علاحدہ کرتے وقت یہ نیت کی کہ یہ زکاۃ ہے تو یہ کافی ہوجائے گا، خواہ دیتے وقت نیت نہ کرے، ابن عابدین فرماتے ہیں: اس لئے کہ دینا متعدد بار ہوتا ہے، اس لئے ہر مرتبہ دیتے وقت نیت کے استحضار میں حرج واقع ہوگا، لہذا حرج کی وجہ سے اسی پر اکتفاء کیا جائے گا [۳]۔

اور اگر اپنے وکیل کو یہ نیت کرتے ہوئے زکاۃ سپرد کی کہ وہ زکاۃ ہے تو یہ کافی ہے، اور افضل یہ ہے کہ وکیل بھی مستحق لوگوں کو دیتے وقت نیت کرے اور تنہا وکیل کی نیت کافی نہیں ہے [۴]۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴، المغنی ۲/ ۶۳۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۰۰، شرح المنہاج ۲/ ۴۳۔

(۲) شرح منتہی الارادات ۱/ ۴۱۹۔

(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۰۰، شرح المنہاج ۲/ ۴۳، ابن عابدین ۲/ ۱۱۔

(۴) شرح المنہاج ۲/ ۴۳، ابن عابدین ۲/ ۱۱، فتح القدیر ۱/ ۴۹۳۔

اور اگر انسان نے اپنے مال میں زکاۃ واجب ہونے کے بعد اپنے پورے مال کو رضا کارانہ طور پر فقراء کو دے دیا تو اس سے زکاۃ ساقط نہیں ہوگی، بلکہ اس کے ذمہ میں باقی رہے گی، شافعیہ اور حنابلہ اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ اس نے فرض کی نیت نہیں کی۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ اس حال میں استحساناً اس سے زکاۃ ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ جب اس نے پورا مال ادا کردیا تو ادا کئے ہوئے جز اور دوسرے اجزاء کے درمیان اختلاط ختم ہوگیا، اور پورا مال اللہ تعالیٰ کے لئے ادا کردینے کی وجہ سے وہ جز بھی ادا ہوگیا جو واجب تھا [۱]۔

اور جس مال کی زکاۃ نکال رہا ہے اس کی تعیین ضروری نہیں ہے، لیکن اگر اسے متعین کردیا تو متعین ہوجائے گا۔

پس اگر اس نے زکاۃ نکالی اور اپنے اس مال کی زکاۃ ادا کرنے کی نیت کی جو غائب ہے اور جس کے محفوظ ہونے کا اسے علم نہیں ہے تو یہ جائز ہے، اس لئے کہ اصل اس کا باقی رہنا ہے، پھر اگر اس کا محفوظ رہنا ظاہر ہوگیا تو اس کے لئے زکاۃ کی یہ ادائیگی کافی ہوگئی، اور اگر اس کا تلف ہونا ظاہر ہوگیا تو اس زکاۃ کو دوسرے مال کی طرف پھیرنا جائز نہ ہوگا، اور اگر اس نے اپنے غائب یا موجود مال کی زکاۃ کی ادائیگی کی نیت کی، پھر غائب مال کا تلف ہونا ظاہر ہوگیا تو موجودہ مال کی طرف سے زکاۃ کافی ہوجائے گی، اور اگر نکالے ہوئے مال میں یہ نیت کی کہ یہ اس مال موروث کی زکاۃ ہوگی جس کے مورث کی موت کے بارے میں اسے شک ہے تو اس کے لئے یہ زکاۃ کافی نہ ہوگی، اس لئے کہ اسے تردد ہے اور اصل عدم موت ہے اور زکاۃ لینے والے کا یہ جاننا شرط نہیں ہے کہ وہ زکاۃ ہے [۲]۔

---

(۱) المغنی ۲/ ۶۳۹، ابن عابدین ۲/ ۱۲۔

(۲) المغنی ۲/ ۶۴۰، شرح المنہاج ۲/ ۴۳۔

بادشاہ کی زکاۃ لینے کے وقت نیت:

۱۲۳- جو شخص زکاۃ کی ادائیگی نہیں کرتا، اگر بادشاہ یا اس کا نائب زبردستی اس سے زکاۃ لے لے اور اسی کے درجہ میں وہ شخص ہے جس نے اپنے مال کو غائب کردیا، تاکہ اس سے زکاۃ نہ لی جائے اور قیدی اور وہ شخص ہے جس تک پہنچنا مشکل ہو، جیسا کہ ''المنتہی'' کے شارح نے صراحت کی ہے تو فقہاء کا اس سلسلے میں اختلاف ہے، شافعیہ اصح قول کی رو سے فرماتے ہیں اور حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے کہ اگر بادشاہ زکاۃ سے باز رہنے والے سے زبردستی زکاۃ لے لے اور لینے کے وقت یا علاحدہ کرتے وقت نیت کرلے تو یہ نیت باز رہنے والے کی طرف سے ظاہراً اور باطناً کافی ہوجائے گی، اس لئے کہ اس کے حق میں نیت کے دشوار ہونے کی وجہ سے بچہ اور مجنون کی طرح نیت کا وجوب اس سے ساقط ہوگیا ہے اور بادشاہ کو مالک پر ولایت حاصل ہے۔

اور مالکیہ نے اسے مطلقاً کافی کہا ہے، اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ظاہراً بھی کافی ہے اور باطناً بھی۔

اور حنابلہ میں سے قاضی فرماتے ہیں کہ اگر اسے بادشاہ نے لے لیا تو بغیر نیت کے کافی ہوجائے گی، خواہ اس نے اس کی رضامندی سے لیا ہو یا زبردستی سے اس لئے کہ امام کا اس کو لینا ایسا ہے جیسے شرکاء کے درمیان تقسیم کرنا، اس لئے کہ وہ فقراء کا وکیل ہے، اور اس لئے بھی کہ بادشاہ کو ولایت عامہ حاصل ہے، اور اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ وہ باز رہنے والے سے اسے بالاتفاق لے گا اور اگر وہ اس کے لئے کافی نہ ہوتا تو وہ اسے نہ لیتے، یا دوبارہ اور سہ بارہ لیتے، یہاں تک کہ اس کا مال ختم ہوجاتا۔

اور حنابلہ میں سے ابو الخطاب اور ابن عقیل کے قول کی رو سے اگر امام اسے زبردستی لے گا تو ظاہرا کافی ہوجائے گی، لہذا اس سے اس کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اور باطناً کافی نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ عبادت ہے، لہذا وہ بغیر نیت کے اس شخص کی طرف سے کافی نہ ہوگی جس پر وہ واجب ہے، جیسے نماز اور امام کا اس کو لے لینا صرف اس کے مطالبہ کو ساقط کردے گا[۱]۔

وجوب کے وقت سے قبل زکاۃ کی ادائیگی:

۱۲۴- جمہور فقہاء کا مذہب جن میں حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ، ابوعبید اور اسحاق ہیں، یہ ہے کہ زکاۃ کے وجوب کے وقت سے قبل زکاۃ دینے والے کے لئے اپنے مال کی زکاۃ نکالنا جائز ہے، اس لئے کہ یہ حدیث وارد ہے: **''أن العباس سأل رسول الله ﷺ في تعجيل صدقته قبل أن تحل، فرخص له في ذلك''**[۲] (حضرت عباسؓ نے رسول اللہ ﷺ سے صدقہ کا وقت آنے سے قبل اسے ادا کرنے کے بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے انہیں اس سلسلے میں رخصت دی)، اور نبی ﷺ نے حضرت عمرؓ سے فرمایا: **''إنا قد أخذنا زكاة العباس عام الأول للعام''**[۳] (بے شک ہم نے عباس کی زکاۃ میں پہلے سال میں دوسرے سال کی زکاۃ لے لی)، البتہ شافعیہ فرماتے ہیں کہ ایک سال قبل زکاۃ دینا جائز

(۱) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۴۳، المغنی ۲/ ۶۴۰، ۶۴۱، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۰۳۔

(۲) حدیث: ''أن العباس سأل رسول الله ﷺ **في تعجيل صدقته**'' کی روایت ترمذی (۳/ ۵۴ طبع الحلبی) اور حاکم (۳/ ۳۳۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت علی ابن ابی طالبؓ سے کی ہے اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان سے موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث: ''إنا قد أخذنا زكاة العباس عام الأول للعام'' کی روایت ترمذی (۳/ ۵۴، طبع الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، اور حضرت علیؓ سے روایت کرنے والے راوی مجہول ہیں، لیکن ابن حجر نے اس کے متن کو اس کے طرق کی بنا پر قوی قرار دیا ہے، جیسا کہ فتح الباری (۳/ ۳۳۴ طبع السلفیہ) میں ہے۔

ہے اور اصح قول کی رو سے دو سال قبل دینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ دوسرے سال کی زکاۃ کا سال منعقد نہیں ہوا ہے۔

ان حضرات نے اس کے جائز ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ نصاب موجود ہو، لہذا نصاب کے پائے جانے سے قبل زکاۃ ادا کرنا جائز نہیں ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور یہ اس لئے کہ نصاب وجوب زکاۃ کا سبب ہے، اور سال اس کی شرط ہے اور واجب کو اس کے سبب سے قبل مقدم نہیں کیا جائے گا اور اس کی شرط سے قبل اسے مقدم کرنا جائز ہے، جیسے قسم کھانے کے بعد اور حانث ہونے سے قبل قسم کا کفارہ نکالنا اور زخمی کرنے کے بعد اور روح نکلنے سے قبل کفارۂ قتل ادا کرنا۔

اور حنفیہ نے توسع اختیار کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ ایک نصاب کا مالک ہو تو جائز ہے کہ وہ بہت سے نصابوں کی زکاۃ قبل از وقت ادا کرے، اس لئے کہ بعد والا حاصل شدہ کے تابع ہے۔

اور شافعیہ نے اسے مال تجارت میں جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک اس میں نصاب صرف سال کے اخیر میں شرط ہے، نہ اس کے شروع میں اور نہ اس کے درمیان۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ نصاب کا مالک ہو اور اس نصاب کی زکاۃ اور اس کی زکاۃ جس کو اس کے بعد حاصل کرے گا قبل از وقت ادا کردے تو ان کے نزدیک یہ اس کے لئے کافی نہ ہوگا۔

حنفیہ فرماتے ہیں اور شافعیہ کے نزدیک بھی قول معتمد یہی ہے کہ اگر اس نے اس کی زکاۃ اور اس سے حاصل ہونے والے پیداوار کی زکاۃ یا اس سے حاصل ہونے والے نفع کی زکاۃ قبل از وقت ادا کردی تو اس کے لئے کافی ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ اس کے تابع ہے جس کا وہ ابھی مالک ہے [1]۔

(۱) المغنی ۲/۶۲۹، ۶۳۱، فتح القدیر ۱/۵۱۷، ۵۱۸، شرح المنہاج ۲/۴۴، ۴۵۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر پھلوں یا غلوں کی زکاۃ وجوب سے قبل ادا کردی، یعنی زکاۃ میں دوسرا پھل یا غلہ دے دیا تو صحیح نہ ہوگا اور اس کی طرف سے کافی نہ ہوگا، اسی طرح اگر مویشی جانوروں کی زکاۃ، قبل از وقت ادا کردی اور وہاں پر کوئی زکاۃ وصول کرنے والا تھا جو اس پر قبضہ کرنے کے لئے آتا تھا، پس اس نے اس کے آنے سے قبل زکاۃ نکال دی تو یہ زکاۃ کافی نہ ہوگی، لیکن عین اور ان چوپایوں کی زکاۃ جس کے لئے کوئی زکاۃ وصول کرنے والا نہ ہو تو ان کی زکاۃ ایک ماہ پیشگی ادا کرنا جائز ہوگا، اس سے زیادہ پہلے نہیں، یہ رخصت کے طور پر ہے، اور اس کے باوجود یہ مکروہ ہے [1]، اور اصل یہ ہے کہ کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ ایسی عبادت ہے جو سال سے وابستہ ہے۔

زکاۃ نکالنے کو اس کے وجوب کے وقت سے مؤخر کرنا:

۱۲۵ - جمہور علماء (شافعیہ، حنابلہ) کا مذہب (اور حنفیہ کا مفتی بہ قول) یہ ہے کہ زکاۃ جب واجب ہوگئی تو فوری طور پر اس کے نکالنے میں سبقت کرنا واجب ہے، جبکہ اس پر قدرت ہو اور کسی ضرر کا اندیشہ نہ ہو۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے زکاۃ دینے کا حکم دیا ہے، اور جب اس کا وجوب متحقق ہوجائے گا تو اس کا مکلّف حکم کا مخاطب ہوگا اور مطلق حکم ان کے نزدیک فی الفور ادائیگی کا تقاضا کرتا ہے، اور اس لئے بھی کہ اگر تاخیر جائز ہوگی تو اس کی کوئی حد نہ ہوگی اور ترک کی صورت میں سزا نہ ہوگی، اور اس لئے بھی کہ فقراء کی حاجت فوری ہے اور زکاۃ میں ان کا حق ثابت ہے، لہذا اس کی تاخیر ان کے حق کو اس کے وقت میں روکنا ہوگا، اور امام احمد سے سوال کیا گیا کہ اگر اسے نکالنا شروع کرے اور یکے بعد دیگرے نکالے تو انہوں نے فرمایا کہ

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/۵۰۱، ۵۰۲، ۴۳۱، بدایۃ المجتہد ۱/۲۶۶۔

نہیں، بلکہ جب سال گزر جائے تو وہ اس پورے کو نکالے گا، اور انہوں نے فرمایا کہ اپنے رشتہ داروں کو ہر مہینے یعنی تاخیر کے ساتھ زکاۃ میں سے نہیں دے گا۔

پھر شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ کسی عذر کی وجہ سے تاخیر جائز ہے، اور شافعیہ نے بعض اعذار کا ذکر کیا ہے، مثلاً یہ کہ مال غائب ہو تو اتنے دنوں تک اسے مہلت دی جائے گی جس میں اس کا حاضر کرنا ممکن ہو، اور یہ کہ اس کے نکالنے سے کوئی اہم دینی یا دنیوی امر متعلق ہو اور یہ کہ اس کے نکالنے میں کسی صالح آدمی یا پڑوسی کا انتظار کرے۔

حنابلہ نے بھی بعض اعذار کا ذکر کیا ہے، یعنی یہ کہ جلدی نکالنے میں اس کو کسی نقصان کا اندیشہ ہو، مثلاً وہ شخص جس پر زکاۃ وصول کرنے والے کے آنے سے قبل سال گزر جائے، اور اسے اس کا اندیشہ ہو کہ اگر وہ خود سے زکاۃ نکال دے گا تو زکاۃ وصول کرنے والا اس سے دوبارہ زکاۃ لے گا۔

اور اسی طرح اگر اسے اس کے نکالنے میں اپنی جان یا اس کے علاوہ اپنے دوسرے مال میں ضرر کا خطرہ ہو، اس لئے کہ اس جیسے خطرے کی وجہ سے آدمی کے دین کو مؤخر کرنا جائز ہے تو اللہ کے دین کو مؤخر کرنا بدرجۂ اولی جائز ہوگا۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص حاضر ہو اس پر واجب ہے کہ اس کا جو مال موجود ہے اور جو غائب ہے مطلقاً کسی تاخیر کے بغیر اس کی زکاۃ نکال دے، اگرچہ ضرورت متقاضی ہو کہ موجود مال کو صرف کیا جائے، بخلاف مسافر کے کہ اگر ضرورت یا حاجت داعی ہو کہ اس کے پاس جو مال ہے اسے وہ اپنے نفقہ میں خرچ کرے تو اس کے لئے زکاۃ کی تاخیر کی اجازت ہے۔

اور حنفیہ کا دوسرا قول جس پر ان کے عام مشائخ ہیں، یہ ہے کہ زکاۃ کی فرضیت عمر بھر کے لئے ہے، یعنی تاخیر کی گنجائش ہے، لہذا وہ جس وقت میں بھی ادا کرے گا واجب کو ادا کرنے والا ہوگا، اور وجوب کے لئے وہی وقت متعین ہوگا اور اگر وہ اپنی آخری عمر تک ادا نہ کرے تو وجوب اس پر تنگ ہوجائے گا، یہاں تک کہ اگر ادا نہ کرے اور مرجائے تو گنہ گار رہوگا، اور جصاص نے ان کے لئے یہ دلیل پیش کی ہے کہ جس شخص پر زکاۃ واجب ہو اگر سال مکمل ہونے اور ادائیگی پر قادر ہونے کے بعد اس کا نصاب ہلاک ہوجائے تو وہ ضامن نہ ہوگا، اور اگر فوری طور پر ادائیگی لازم ہوتی تو وہ ضامن ہوتا، جیسے کہ وہ شخص جو رمضان کے روزے کو اس کے وقت سے مؤخر کردے تو اس پر قضا واجب ہے [۱]۔

اس شخص کا حکم جس نے زکاۃ نہیں نکالی اور مرگیا:

۱۲۶ - اگر کوئی شخص اپنے اوپر واجب شدہ زکاۃ نہ نکالے، حالانکہ وہ اس کے نکالنے پر قادر تھا، یہاں تک کہ وہ مرجائے اور اس کے نکالنے کی وصیت بھی نہ کرے تو بالاتفاق گنہ گار رہوگا۔

پھر جمہور فقہاء جن میں امام مالک، امام شافعی، امام احمد، اسحاق، ابوثور اور ابن المنذر ہیں، ان سب حضرات کا مذہب یہ ہے اور عطاء، حسن، زہری سے بھی یہی مروی ہے کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور اس پر زکاۃ ہو جس کو ابھی تک ادا نہیں کیا ہے تو اللہ تعالی کے دوسرے مالی حقوق حج اور کفارات کی طرح یہ بھی ساقط نہ ہوگی، اور اس کے مال سے اس کا نکالنا واجب ہے، خواہ اس نے اس کی وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، اور وہ اس کے پورے مال سے نکالی جائے گی، اس لئے کہ وہ اللہ تعالی کا دین ہے، لہذا اس کے ساتھ دین جیسا معاملہ کیا جائے گا، اور وہ تہائی مال میں وصیتوں کے ساتھ مزاحم نہ ہوگی، اس لئے کہ تہائی

---

(۱) المغنی ۲/ ۶۸۴، الشرح الکبیر ۱/ ۵۰۰، ۵۰۴، ابن عابدین ۲/ ۱۳، شرح المنہاج، القلیوبی ۲/ ۴۲۔

مال میں وصیت کا نفاذ دین کے بعد ہوتا ہے، اوران حضرات کی دلیل یہ ہے کہ وہ مال میں واجب شدہ حق ہے، لہذا آدمی کے دین کی طرح وہ بھی موت کی وجہ سے ساقط نہ ہوگی۔

پھر شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر آدمی کے دین کے ساتھ اللہ کا دین جمع ہوجائے تو اللہ کے دین کو مقدم کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ حدیث ہے: "دین اللہ أحق أن یقضی"[(۱)] (اللہ تعالی کا دین اس کا زیادہ مستحق ہے کہ اسے ادا کیا جائے)، اور ایک قول یہ ہے کہ آدمی کے دین کو مقدم کیا جائے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ دونوں برابر ہیں۔

اور اوزاعی اور لیث کا مذہب یہ ہے کہ اسے تہائی ترکہ سے لیا جائے گا اور وصیتوں پر مقدم کیا جائے گا، اور اسے تہائی سے آگے نہیں بڑھایا جائے گا۔

اور امام ابوحنیفہ، ثوری، نخعی اور شعبی کا مذہب یہ ہے کہ زکاۃ موت کی وجہ سے ساقط ہوجائے گی، یعنی اس کے ترکہ سے اس کا نکالنا واجب نہ ہوگا اور اگر اس نے اس کی وصیت کی ہو تو وہ بھی وصیت ہے جو ایک تہائی میں تمام وصیتوں کے ساتھ مزاحم ہوگی، اور اگر اس نے اس کی وصیت نہیں کی تو وہ ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ عبادت ہے جس کی ایک شرط نیت ہے، لہذا جس پر وہ واجب ہے اس کی موت سے ساقط ہوجائے گی جیسے کہ نماز اور روزہ، پس اگر وارثین اس کو نکال دیں تو وہ ان کی طرف سے نفلی صدقہ ہے۔

اور حنفیہ کے نزدیک ظاہر روایت کی رو سے زمین کی پیداوار کا عشر اس سے مستثنی ہے، اسے میت کے ترکہ سے وصول کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ ان کے نزدیک زمین کی لاگت اور اخراجات کے معنی میں ہے، اور ایک روایت کی رو سے عشر بھی ساقط ہوجائے گا۔

(۱) حدیث: "دین اللہ أحق أن یقضی" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۹۲، طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۰۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

پھر مالکیہ کے نزدیک وہ زکاۃ رأس المال سے نکالی جائے گی جس میں اس نے کوتاہی کی ہے، اگر یہ بات ثابت ہوجائے کہ اس نے اسے نہیں نکالا ہے، لیکن اگر اس کا علم اس کے مرض الموت میں محض اس کے اقرار سے ہوا اور وہ اپنے ذمہ میں اس کے باقی رہنے پر گواہ بنائے اور اس کے نکالنے کی وصیت کرے تو وہ ایک تہائی سے نکالی جائے گی، ورنہ بالکل نہیں نکالی جائے گی۔

اور جہاں تک اس کی موت کے سال کی زکاۃ کا مسئلہ ہے تو اگر وہ اس کے وقت کے آجانے کا اعتراف کرے اور اس کے نکالنے کی وصیت کرے تو راس المال سے نکالی جائے گی[(۱)]۔

چند سالوں کی زکاۃ کا اکٹھا ہوجانا:

۱۲۷- اگر زکاۃ کے مکلّف پر چند سال ایسے گذر جائیں جن میں وہ اپنی زکاۃ ادا نہ کرے، حالانکہ وجوب کی شرائط مکمل ہوں تو اس سے بالاتفاق اس میں سے کچھ بھی ساقط نہ ہوگی، اور اس پر لازم ہوگا کہ وہ ان گزشتہ تمام سالوں کی زکاۃ ادا کرے جن میں اس نے اپنی زکاۃ نہیں نکالی۔

اور کیا پہلے سال کی زکاۃ کے بقدر اس کے مال میں سے ساقط ہوجائے گا اور اس کے علاوہ باقی ماندہ مال کی زکاۃ دوسرے سال کے لئے نکالے گا، اسی طرح تیسرے اور آگے کے سالوں میں کرے گا، یا ہر سال کے لئے پورے مال کی زکاۃ نکالے گا، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ اختلاف کا نتیجہ یہ ہوگا کہ زکاۃ اگر ذمہ

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۸، ۵۴، ۵/ ۴۱۵، القاہرہ، مطبعہ بولاق، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۴۴۱، المجموع ۵/ ۳۳۵، المغنی ۲/ ۶۸۳، شرح المنہاج ۲/ ۴۱۔

میں ہو اور اس کے مال پر دو سال گزر جائیں جن کی زکاۃ وہ ادا نہ کرے تو اس پر گزری ہوئی مدت کی زکاۃ ادا کرنا واجب ہوگا، اور دوسرے سال اس سے زکاۃ کم نہ ہوگی، اور اسی طرح اگر نصاب سے زیادہ ہوتو زکاۃ کم نہ ہوگی، اگر چہ اس پر چند سال گزر جائیں، لہذا اگر اس کے پاس چالیس بکریاں ہوں جن پر تین سال گزر گیا جن کی زکاۃ اس نے ادا نہیں کی تو اس پر تین بکریاں واجب ہوں گی، اور اگر اس کے پاس سو دینار ہوں تو اس پر ساڑھے سات دینار واجب ہوں گے، اس لئے کہ زکاۃ اس کے ذمہ میں واجب ہوئی ہے، لہذا نصاب کے کم کرنے میں مؤثر نہ ہوگی، لیکن اگر اس کے پاس دوسرا مال نہ ہو جس سے وہ زکاۃ ادا کرے تو اس بات کا احتمال ہے کہ سابقہ زکاۃ کی مقدار میں زکاۃ ساقط ہو جائے، اس لئے کہ دین وجوب زکاۃ سے مانع ہے۔

اور اگر ہم یہ کہیں کہ زکاۃ عین سے متعلق ہوتی ہے، اور نصاب ان چیزوں میں سے ہو جس کے عین میں زکاۃ واجب ہوتی ہے، اور اس پر چند سال ایسے گزر جائیں جن میں اس کی زکاۃ ادا نہیں کی گئی تو پہلے سال میں زکاۃ، اپنے حصہ کے بقدر نصاب سے متعلق ہوگی، لہذا اگر وہ نصاب کے برابر تھا، نصاب سے زائد نہیں تھا تو پہلے سال کے بعد اس میں زکاۃ واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ بعد میں نصاب کم ہو گیا اور اگر نصاب سے زیادہ مال تھا تو پہلے سال کی فرض زکاۃ کے بقدر علاحدہ کرلیا جائے گا اور اس پر باقی ماندہ حصے کی زکاۃ واجب ہوگی، اور امام احمد سے ایک جماعت کی روایت میں اسی کی صراحت کی گئی ہے[1]۔

(۱) المغنی ۲/۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۸، المجموع للنووی ۵/ ۳۳۷ مع فتح العزیز للرافعی القاہرہ، المنیریہ۔

اگر کسی کو یہ شک ہو کہ اس نے زکاۃ ادا کی یا نہیں تو کیا کرے؟

۱۲۸ - حنفیہ نے اس مسئلہ کو ذکر کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ جس شخص کو یہ شک ہو کہ اس نے اپنی زکاۃ ادا کی یا نہیں تو اس پر زکاۃ ادا کرنا واجب ہوگا، بخلاف اس صورت کے کہ اگر وقت گزرنے کے بعد اسے شک ہو کہ اس نے نماز پڑھی یا نہیں تو وہ نماز کا اعادہ نہیں کرے گا، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ایسا اس لئے ہے کہ زکاۃ کے وقت کی کوئی انتہا نہیں، بلکہ وہ پوری عمر ہے، لہذا اس میں شک ہونا ایسا ہے جیسا کہ وقت کے اندر نماز کی ادائیگی کے بارے میں شک ہو[1]۔

اور دوسرے مذاہب کے قواعد کا تقاضا بھی یہی ہے، اس لئے کہ یقین شک کی وجہ سے زائل نہیں ہوتا ہے۔

زکاۃ نکالنے کی صورتیں:

۱۲۹ - زکاۃ یا تو مال کے عین سے نکالی جائے گی، اور تجارتی سامانوں کی زکاۃ کے علاوہ میں یہی اصل ہے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے، یا قیمت نکالی جائے گی۔

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ سامان تجارت کی زکاۃ میں قیمت نکالنا ہی واجب ہے، اور ان کے نزدیک سامان کے عین میں سے کسی چیز کا نکالنا کافی نہ ہوگا، بخلاف حنفیہ کے جو جواز کے قائل ہیں۔

اور چاندی کی زکاۃ میں قیمت کے ذریعہ سونا نکالنا اور اس کے برعکس (یعنی سونے کی زکاۃ میں قیمت کے ذریعہ چاندی نکالنا) کافی ہوجائے گا، یہی حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے اور حنابلہ سے بھی ایک

(۱) فتح القدیر ۱/ ۴۸۳۔

روایت یہی منقول ہے جسے ابن قدامہ نے راجح قرار دیا ہے۔

اور یہ اس لئے کہ سونے اور چاندی سے مقصود ان کا ثمن ہونا ہے، اور ان کے ذریعہ مقاصد تک پہنچنا ہے اور یہ چیز دونوں ہی جنسوں میں موجود ہے، اور اسی بنیاد پر کچھ لوگوں نے ان دونوں اور دوسری تمام اجناس کے درمیان فرق کیا ہے، اس لئے کہ ہر جنس کا ایک الگ مقصود ہوتا ہے جو اسی کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور وہ مقصود دوسری جنس سے حاصل نہیں ہوسکتا، اور اس لئے بھی کہ یہاں پر قیمت کا نکالنا کبھی لینے والے اور دینے والے کے لئے زیادہ آسانی کا باعث ہوتا ہے، اور اس کی وجہ سے کبھی ان دونوں سے ضرر ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ اگر دینار کی زکاۃ میں دینار ہی نکالنا متعین ہوجائے تو جو شخص چالیس دینار سونے سے کم کا مالک ہے، اس پر دینار کا ایک جز نکالنا مشقت کا باعث ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے کاٹنے یا فروخت کرنے یا فقیر کو اس میں شریک کرنے کا محتاج ہوگا اور ان سب میں ضرر ہے، ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ اسی بنا پر ایسی جگہ بدلنا جائز نہ ہوگا جس میں فقیر کو ضرر لاحق ہو۔

اور مالکیہ نے اپنے مشہور قول کی رو سے یہ اضافہ کیا ہے کہ سونے اور چاندی دونوں کی طرف سے پیسہ نکالنا جائز ہے[1]۔

۱۳۰ - لیکن اس کے علاوہ مثلاً چرنے والے جانوروں اور غلوں کی زکاۃ اور سونے یا چاندی کی زکاۃ ان کے علاوہ کسی اور مال سے نکالنا یا اس کے برعکس (دوسری چیزوں کی زکاۃ سونا چاندی کے ذریعہ نکالنا) تو قیمت کے نکالنے کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے اور اس سلسلے میں چند مذاہب ہیں:

پس جمہور یعنی شافعیہ کا مذہب اور ایک قول کی رو سے مالکیہ کا مذہب اور ایک روایت کی رو سے حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ زکاۃ میں قیمتوں کا نکالنا جائز نہیں ہے اور اس قول کے بعض قائلین نے بنت مخاض کی طرف سے بنت لبون کے نکالنے جیسی مثالوں کو مستثنی قرار دیا ہے۔

ان کی دلیل درج ذیل حدیث ہے: "**في أربعين شاة شاة، وفي مائتي درهم خمسة دراهم**"[1] (چالیس بکریوں میں ایک بکری ہے اور دوسو درہم میں پانچ درہم ہیں)۔

لہذا مذکورہ بکری اور مذکورہ درہم ہی سے حکم متعلق ہوگا، اور امر وجوب کا تقاضا کرتا ہے۔

ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے بھی ہے جو حضرت ابوبکرؓ کے نوشتے میں ہے: "**هذه الصدقة التي فرضها رسول الله ﷺ على المسلمين و أمربها أن تؤدى، وكان فيه: "في خمس و عشرين من الإبل بنت مخاض، فإن لم تكن فابن لبون ذكر**"[2] (یہ وہ صدقہ ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے مسلمانوں پر فرض کیا ہے اور جس کے ادا کرنے کا آپ ﷺ نے حکم دیا ہے اور اس میں یہ تھا کہ پچیس اونٹ میں ایک بنت مخاض (اونٹ کا ایک سالہ بچہ) ہے، پس اگر وہ نہ ہو تو نر ابن لبون ہے)، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مراد اس کا عین ہے۔

حضرت معاذؓ کی حدیث ہے کہ نبی ﷺ نے انہیں یمن بھیجا اور فرمایا: "**خذالحب من الحب، و الشاة من الغنم، و البعير**

---

(۱) المغنی ۳/۸، الدسوقی والشرح الکبیر ۱/۴۹۹۔

(۱) حدیث: "في مائتي درهم خمسة دراهم و في أربعين شاة شاة" کی روایت احمد (۳/۳۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۳/۷۲، ۷۳ طبع القدسی) میں اسے ذکر کیا ہے اور کہا: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۲) حدیث ابی بکرؓ: "هذه الصدقة التي فرضها رسول الله ﷺ" کی روایت ابوداؤد (۲/۲۱۸، ۲۱۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور نووی نے مجموع (۵/۴۲۹ طبع المنیریہ) میں اسے صحیح قرار دیا ہے۔

من الإبل، و البقرة من البقر"[1] (غلہ میں سے غلہ، بکری میں سے بکری، اونٹ میں سے اونٹ اور گائے میں سے گائے لو)۔

یہ حضرات فرماتے ہیں: یہ اس لئے کہ زکاۃ فقیر کی حاجت پوری کرنے کے لئے فرض کی گئی ہے اور اس کی حاجتیں مختلف قسم کی ہیں، لہذا مناسب یہ ہے کہ واجب بھی مختلف قسم کا ہو، تاکہ ہر قسم کی ضرورتیں پوری ہوں، اور زکاۃ مال کی نعمت کے شکریہ کے طور پر واجب ہوئی ہے اور یہ اس چیز کے ذریعہ مدد کرنے سے حاصل ہوگا جس کے ذریعہ اللہ نے اس پر انعام کیا ہے[2]، اور اس لئے بھی کہ زکاۃ اللہ تعالیٰ کی عبادت ہے اور عبادت میں اتباع ضروری ہے، اور اگر قیمت کا دینا جائز ہوتا تو نبی علیہ السلام اسے ضرور بیان فرما دیتے۔

اور حنفیہ کا مذہب اور مالکیہ کا مشہور قول اور حنابلہ کی دوسری روایت اور ثوری کا قول یہ ہے کہ قیمت کا نکالنا جائز ہے، اور یہ حضرت عمر بن عبد العزیز سے مروی ہے، لیکن مالکیہ فرماتے ہیں کہ جائز تو ہے مگر کراہت کے ساتھ کافی ہوگا، اس لئے کہ یہ گویا انسان کا اس صدقہ کو خریدنا ہے جسے اس نے اللہ تعالیٰ کے لئے نکالا ہے۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ قیمت کا ادا کرنا جائز ہے، ان کی دلیل ہے کہ حضرت معاذؓ نے اہل یمن سے فرمایا: "**ائتوني بعرض ثياب آخذه منكم مكان الذرة و الشعير، فإنه أهون عليكم، و خير للمهاجرين بالمدينه**" (تم میرے پاس مکئی اور جو کی جگہ کپڑے لاؤ میں اسے تمہاری طرف سے قبول کرلوں گا، اس لئے کہ وہ تمہارے لئے زیادہ آسان ہے اور مدینہ میں مہاجرین کے لئے بھی زیادہ بہتر ہے)، اور عطاء فرماتے ہیں: "**كان عمر بن الخطاب يأخذ العروض في الصدقة من الدراهم**" (حضرت عمر بن الخطابؓ صدقہ میں دراہم کے بدلے سامان لیتے تھے)، اور اس لئے بھی کہ صدقہ کا مقصد محتاج کی ضرورت کی تکمیل ہے اور یہ ایک معقول معنی ہے، اور اس لئے کہ محتاج کی ضرورتیں مختلف ہوا کرتی ہیں، اور قیمت کے ذریعہ وہ اپنی خواہش کے مطابق اپنی ضرورت پوری کرلے گا، اور اس میں جزیہ پر قیاس ہے، اس لئے کہ اس میں قیمت بالاتفاق کافی ہوجاتی ہے، اور اس کا مقصد جنگ کرنے والوں کی کفایت ہے اور زکاۃ سے فقیر کی کفایت مقصود ہے۔

اور ان حضرات کا استدلال حضرت انسؓ کی اس حدیث مرفوع سے بھی ہے: "**من بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة وليست عنده جذعة و عنده حقة فإنها تؤخذ منه الحقة ويجعل معها شاتين إن استيسرتا له، أوعشرين درهما**"[1] (جس شخص کے پاس اتنے اونٹ ہوں کہ جذعہ کا صدقہ اس پر واجب ہوجائے اور اس کے پاس جذعہ نہ ہو اور حقہ ہو تو اس سے حقہ لیا جائے گا اور اس کے ساتھ اگر اسے میسر ہوں تو دو بکریاں ورنہ بیس درہم دے گا)۔

ابن الہمام فرماتے ہیں: دو جگہوں میں قیمت کی طرف منتقلی پائی گئی، پس ہم نے جان لیا کہ مقصود خاص طور پر معین عمر کا جانور نہیں ہے، ورنہ اگر اس کی ادائیگی دشوار ہوتی تو ادائیگی ساقط ہوجاتی یا اس پر واجب ہوتا کہ وہ اسے خرید کر ادا کرے۔

پھر مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر اسے قیمت دینے پر مجبور کیا گیا اور

(۱) حدیث: "**خذ الحب من الحب، والشاة من الغنم، والبعير من......**" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۵۳، ۲۵۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور ابن حجر نے حضرت معاذؓ اور ان سے روایت کرنے والے اور وہ عطاء بن یسار ہیں کے درمیان انقطاع کی وجہ سے اسے معلول کہا ہے، التلخیص الحبیر (۲/ ۱۷۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ایسا ہی ہے۔

(۲) المغنی ۳/ ۶۵، المجموع ۵/ ۴۲۸، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) حدیث: "**من بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة وليست......**" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۱۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اس نے قیمت دے دی تو کافی ہوجائے گی، اس سلسلے میں ایک ہی قول ہے۔

اور ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ قیمتیں صرف ضرورت ہی کے وقت کافی ہوں گی، اس شخص کی طرح جو اپنے انگور اور تر کھجور کو خشک ہونے سے قبل فروخت کرے، وہ فرماتے ہیں کہ امام احمد سے صراحۃً یہی منقول ہے، پس انہوں نے قیمتوں کے نکالنے سے منع کیا ہے اور کچھ مواقع پر ضرورت کی وجہ سے اسے جائز بھی قرار دیا ہے [1]۔

زکاۃ دینے والے کا زکاۃ نکالنے میں اس کے مستحق سے اپنے دین کو ساقط کردینا:

۱۳۱ - قرض دینے والے کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے اس فقیر اور تنگ دست مدیون سے اپنا دین ساقط کرے جس کے پاس اس کا دین ادا کرنے کے لئے کچھ نہیں ہے اور اس کو اپنے مال کی زکاۃ میں شمار کرے، لہذا اگر وہ ایسا کرے گا تو وہ زکاۃ کی طرف سے اس کے لئے کافی نہ ہوگا، حنفیہ، حنابلہ اور اشہب کے علاوہ مالکیہ اسی کے قائل ہیں، اور شافعیہ کا اصح قول یہی ہے اور یہی ابوعبید کا قول ہے۔

ممنوع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ زکاۃ اللہ تعالی کے حق کے لئے ہے، لہذا انسان کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اسے اپنی ذات کے نفع کے لئے یا اپنے مال کے زندہ کرنے اور اپنے دین کے وصول کرنے کے لئے صرف کرے۔

اور شافعیہ کا ایک قول اور مالکیہ میں سے اشہب کا مذہب یہ ہے کہ یہ جائز ہے، حسن بصری اور عطاء سے بھی یہی منقول ہے، اس لئے کہ اگر وہ اسے اپنی زکاۃ دے دے پھر اس سے اپنے دین کے بدلے اسے لے لے تو جائز ہوگا، لہذا اسی طرح یہ بھی جائز ہوگا۔

پس اگر صاحب دین اپنے مال کی زکاۃ اپنے مدیون کو دیدے پھر مدیون اسے دائن کی طرف اس کا دین چکانے کے لئے لوٹادے، یا مدیون اتنا مال قرض لے جس سے وہ اس کا دین ادا کرسکے پھر اسے دائن کو دے دے پھر دائن اسے اس کی طرف لوٹا دے اور اسے زکاۃ میں شمار کرے تو اگر یہ بطور حیلہ یا باہمی اتفاق سے نہ ہو یا اپنے مال کو زندہ کرنے کے ارادے سے نہ ہوتو جمہور کے نزدیک جائز ہے اور مالکیہ کا ایک قول یہی ہے۔

اگر یہ حیلہ کے طور پر ہو تو مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور شافعیہ کے نزدیک جائز ہے، جب تک کہ یہ شرط اور باہمی اتفاق کی بنیاد پر نہ ہو، بلکہ فریقین کی طرف سے محض نیت کی بنیاد پر ہو۔

لیکن حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر دائن نے پورا دین مدیون فقیر کو ہبہ کردیا تو اس دین کی زکاۃ ساقط ہوجائے گی اگر چہ وہ زکاۃ کی نیت نہ کرے، اور یہ استحسان ہے [1]۔

ٹیکس وغیرہ کو زکاۃ میں شمار کرنا:

۱۳۲ - سرخسی حنفی فرماتے ہیں کہ اگر یہ نیت کی کہ محصول اور چنگی زکاۃ ہوجائے تو (حنفیہ کے نزدیک) صحیح یہ ہے کہ وہ زکاۃ کی طرف سے واقع نہ ہوگی، اور ابن عابدین نے اسے ''فتاوی بزازیہ'' سے نقل کیا ہے [2]۔

اور مالکیہ کے نزدیک شیخ علیش نے یہ فتوی دیا ہے کہ جو شخص چرنے والے جانوروں کے نصاب کا مالک ہو، اور حاکم اس پر ہر

(۱) فتح القدیر ۱/ ۴۹۵، ۵۰۷، ۵۰۸، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۱/ ۵۰۲، مجموع الفتاوی الکبری ۲۵/ ۴۶ طبع الریاض ۱۳۸۲ھ۔

(۱) المغنی ۲/ ۶۵۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۴، المجموع ۶/ ۲۱۱، الفتاوی الخانیہ ۱/ ۲۶۳، ۲۶۴۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۳۹۔

سال کچھ متعین نقد مقرر کردے جسے زکاۃ کے علاوہ دوسرے نام پر لے تو اس کے لئے اس کی گنجائش نہیں ہے کہ وہ اس سے زکاۃ کی نیت کرے، اور اگر اس نے زکاۃ کی نیت کی تو وہ اس سے ساقط نہ ہوگی، اور انہوں نے فرمایا کہ ناصر لقانی اور حطاب نے یہی فتوی دیا ہے[۱]۔

اور نووی کی المجموع میں ہے: اصحاب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ظلماً وصول کیا ہوا خراج عشر کے قائم مقام نہ ہوگا، پس اگر بادشاہ نے اسے اس نیت سے لیا کہ وہ عشر کا بدل ہوجائے تو وہ قیمت لینے کی طرح ہے، اور اس سے فرض کے ساقط ہونے میں اختلاف ہے، اور صحیح یہ ہے کہ اس سے فرض ساقط ہوجائے گا تو اس بنیاد پر اگر وہ عشر کی مقدار سے کم ہو تو باقی کو نکالے گا۔

اور ابن حجر ہیثمی نے یہ فتوی دیا ہے کہ تاجر سے جو محصول لیا جاتا ہے وہ اس کی طرف سے زکاۃ میں شمار نہیں کیا جائے گا، اگرچہ وہ اس سے زکاۃ کی نیت کرے، اس لئے کہ امام نے اسے زکاۃ کے نام سے نہیں لیا ہے[۲]۔

اور حنابلہ کے نزدیک دو روایتیں ہیں: ایک یہ کہ کافی ہوجائے گا اور دوسری یہ کہ کافی نہ ہوگا، ابن مفلح فرماتے ہیں کہ یہی اصح ہے، اس لئے کہ اس نے اسے غصب کے طور پر لیا ہے[۳]، اور ابن تیمیہ کے فتاوی میں ہے کہ حکام زکاۃ کے علاوہ دوسرے نام پر جو کچھ لیتے ہیں اسے زکاۃ میں شمار نہیں کیا جائے گا[۴]۔

(۱) فتاوی علیش ۱/ ۱۳۹، ۱۴۰۔

(۲) المجموع ۵/ ۵۴۱، ۵۴۲، الزواجر لابن حجر ۱/ ۱۴۹، المطبعۃ الأزہریہ۔

(۳) مطالب أولی النہی ۲/ ۱۳۳، بیروت المکتب الإسلامی ۱۳۸۰ھ

(۴) فتاوی ابن تیمیہ ۲۵/ ۹۳ طبع الریاض ۱۳۸۲ھ۔

زکاۃ نکالنے والے کے لئے زکاۃ نکالنے میں کن چیزوں کی رعایت مناسب ہے:

۱۳۳- الف- زکاۃ نکالنے والے کے لئے اپنے مال میں سے عمدہ مال نکالنا مستحب ہے، یہ جانتے ہوئے کہ اس کے حق میں واجب درمیانی مال ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَ مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الْأَرْضِ ، وَلاَ تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ"[۱] (اے ایمان والو! جو تم نے کمایا ہے اس میں سے عمدہ چیزیں خرچ کرو، اور اس میں سے (بھی) جو ہم نے تمہارے لئے زمین سے نکالی ہیں، اور خراب چیز کا قصد بھی نہ کرو کہ اس میں سے خرچ کروگے)، اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ"[۲] (جب تک اپنی محبوب چیزوں کو خرچ نہ کروگے (کامل) نیکی (کے مرتبہ) کو نہ پہنچ سکوگے)۔

۱۳۴- ب- زکاۃ نکالنے کا اظہار و اعلان کرنا: حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالی نے نفل میں خفیہ طور پر صدقہ کرنے کو علانیہ صدقہ کرنے سے افضل قرار دیا ہے، کہا گیا ہے کہ اس کا درجہ ستر گنا زیادہ ہے، اور فرض صدقہ میں علانیہ صدقہ کرنے کو خفیہ طور پر صدقہ کرنے سے افضل قرار دیا ہے، کہا گیا ہے کہ اس کا درجہ پچیس گنا زیادہ ہے، وہ فرماتے ہیں: اسی طرح تمام چیزوں میں فرائض اور نوافل میں یہی تفصیل ہے۔

اور طبری فرماتے ہیں کہ لوگوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ واجب کو ظاہر کرنا افضل ہے، اور اللہ تعالی کا ارشاد: "إِن تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۶۷۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۹۲۔

فَنِعِمَّا هِیَ وَإِنْ تُخْفُوْهَا وَ تُؤْتُوْهَا الْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَیْرٌ لَّكُمْ" [1] (اگر تم صدقات کو ظاہر کر دو جب بھی اچھی بات ہے، اور اگر انہیں چھپاؤ اور فقیروں کو دو جب تو یہ تمہارے حق میں اور بہتر ہے) نفلی صدقہ کے بارے میں ہے، اس کی نظیر نماز ہے کہ نفل نماز گھر میں افضل ہے اور فرض مسجد میں اور جماعت کے ساتھ افضل ہے [2]۔

۱۳۵-ج- احسان جتلانے، دکھاوے اور اذیت پہنچانے سے پرہیز کرنا، یہ امور ہر اس مال میں حرام ہیں جو اللہ تعالی کی خوشنودی کے لئے نکالا جائے، اور ان سے اجر وثواب ضائع ہوجاتے ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "یَا أَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا لَاتُبْطِلُوْا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذٰی" [3] (اے ایمان والو! اپنے صدقوں کو احسان (رکھ کر) اور اذیت (پہنچا کر) باطل نہ کردو)، اسی بنا پر مالکیہ نے زکاۃ دینے والے کے لئے اس کو مستحب قرار دیا ہے کہ زکاۃ نکالنے کے لئے اپنا نائب مقرر کردے، تاکہ تعریف کے ارادہ کا اندیشہ نہ رہے [4]۔

ج- زکاۃ دینے والے کا زکاۃ دینے کے لئے افراد کا انتخاب کرنا:

۱۳۶- مستحقین کو زکاۃ دینا فضیلت کے لحاظ سے ایک درجے میں نہیں ہے، بلکہ بعض کو بعض پر امتیاز حاصل ہے۔

چنانچہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ زکاۃ دینے والے کے لئے مضطر یعنی محتاج کو دوسرے پر ترجیح دینا مستحب ہے، اس طور پر کہ عام

(۱) سورۂ بقرہ/۲۷۱۔

(۲) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۳/ ۳۳۲، ۳۳۴، القاہرہ، دار الکتب، المجموع للنووی ۶/ ۳۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۶۴۔

(۴) الشرح الکبیر ۱/ ۴۹۸۔

اصناف کے مقابلہ میں اسے زکاۃ میں سے زیادہ دیا جائے [1]۔

د- زکاۃ دینے والا فقیر کو یہ نہ بتائے کہ یہ زکاۃ ہے:

۱۳۷- امام احمد سے پوچھا گیا کہ کوئی آدمی اپنی زکاۃ کسی کو دے اور یہ بتادے کہ یہ زکاۃ ہے یا خاموش رہے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ یہ کہہ کر وہ اسے کیوں شرمندہ کرے گا؟ وہ دے کر خاموش رہے، اسے تکلیف پہنچانے کی کیا ضرورت ہے؟ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بتانا مکروہ ہے اور مالکیہ میں سے لقانی نے اسی کی صراحت کی ہے [2]، انہوں نے فرمایا: اس لئے کہ اس میں فقیر کی دل شکنی ہے۔

شافعیہ میں سے ابن ابی ہریرہ فرماتے ہیں: ضروری ہے کہ اپنی زبان سے کچھ کہہ دے جیسے یہ ہدیہ ہے، نووی فرماتے ہیں کہ یہ کوئی بات نہیں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ صحیح اور مشہور یہ ہے کہ جب وہ اسے مستحق کو دے گا اور یہ نہیں کہے گا کہ یہ زکاۃ ہے، بلکہ سرے سے کچھ نہیں کہے گا تو بھی وہ اس کے لئے کافی ہوجائے گی اور زکاۃ ادا ہوجائے گی، لیکن شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اسے دے دے اور یہ اس سے بیان نہ کرے کہ وہ زکاۃ ہے، پھر پتہ چلے کہ لینے والا مالدار ہے تو وہ اس سے کچھ واپس نہیں لے گا [3]۔

زکاۃ ادا کرنے میں وکیل بنانا:

۱۳۸- زکاۃ دینے والے کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اپنی زکاۃ کے ادا کرنے میں دوسرے کو وکیل بنائے، خواہ اسے امام یا اس کے نائب تک پہنچانا ہو یا مستحق کو ادا کرنا ہو، خواہ اس نے اس مستحق کو متعین کردیا

(۱) الشرح الکبیر ۱/ ۴۹۸۔

(۲) المغنی ۲/ ۶۴۷، الشرح الکبیر ۱/ ۵۰۰۔

(۳) المجموع ۶/ ۲۳۳۔

ہو یا اس کی تعیین وکیل کے سپرد کی ہو۔

اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ زکاۃ دینے والے کا خود سے زکاۃ نکالنا وکیل بنانے سے افضل ہے، اس لئے کہ اسے اپنے فعل پر زیادہ وثوق ہوگا۔

اور مالکیہ نے فرمایا کہ وکیل بنانا تعریف کی نیت کے اندیشے کی وجہ سے افضل ہے، اور جس کے دل میں تعریف کا خیال ہو، یا وہ مستحقین سے ناواقف ہو تو اس کے لئے ایسا کرنا واجب ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ وکیل کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ اسے زکاۃ دینے والے کے اس رشتہ دار پر صرف کرے جس کا نفقہ اس پر لازم ہے، اور اگر اس کا نفقہ اس پر لازم نہ ہو تو مکروہ ہے۔

پھر شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر وکیل عاقل اور بالغ ہو تو اس کے سپرد کرنا جائز ہے اور اگر بچہ ہو یا بے وقوف ہو تو وکیل بنانا صحیح نہیں ہے، البتہ اگر مؤکل نیت کرے اور جس کو مال دینا ہے اس کی تعیین اس کے سامنے کردے تو جائز ہے[1]۔

زکاۃ کے واجب ہونے کے بعد پورے مال یا اس کے بعض حصہ کا تلف ہوجانا:

۱۳۹ - اگر کسی شخص پر زکاۃ واجب ہو اور وہ اس کو نہ نکالے پھر پورا مال یا بعض حصہ ضائع ہوجائے، یا زکاۃ دینے والے کے کسی فعل کے بغیر تلف ہوجائے تو اس سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ فرماتے ہیں: اگر مال تلف ہوجائے تو زکاۃ ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ نصاب کا ایک جز زکاۃ میں واجب ہے، لہذا وہ اپنے محل کے ہلاک ہونے سے ساقط ہوجائے گی، لیکن اگر اس کی ہلاکت زکاۃ وصول کرنے والے کے مطالبہ کے بعد ہو تو ایک قول یہ ہے کہ وہ ضامن ہوگا اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ ضامن نہ ہوگا۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اگر مال کا بعض حصہ ہلاک ہوجائے تو اسی کے بقدر یعنی ہلاک شدہ حصے کے تناسب سے زکاۃ ساقط ہوگی۔

اور فرماتے ہیں کہ اگر سال گزرنے کے بعد ادائیگی پر قدرت سے پہلے بغیر کسی کوتاہی کے مال زکاۃ کا اتنا حصہ تلف ہوجائے کہ باقی ماندہ حصہ نصاب سے کم رہ جائے تو زکاۃ ساقط ہوجائے گی، اور اگر زکاۃ کی ادائیگی ممکن تھی اور صاحب مال سے کوتاہی سرزد ہوئی تو وہ ضامن ہوگا۔

مالکیہ اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر مال کا نقصان اس کی حفاظت میں اس کی کوتاہی کی بنا پر ہو تو اس پر پورے مال کی زکاۃ واجب ہوگی، اور اسی طرح اگر قادر ہونے کے بعد زکاۃ نکالنے میں کوتاہی کرے، اس طور پر کہ وہ مستحق کو پائے، خواہ اس نے زکاۃ طلب کی ہو یا نہیں اور مال ضائع ہوجائے تو اس پر زکاۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ اس نے مستحق سے اس کے حق کو روک کر کوتاہی کی ہے پھر شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس سے کوتاہی سرزد نہ ہوئی تو وہ صرف باقی ماندہ حصے کی زکاۃ اس کے حساب سے نکالے گا، اگرچہ باقی ماندہ حصہ نصاب سے کم ہو، ان حضرات کا اظہر قول یہی ہے، پس اگر وہ پانچ اونٹ کا مالک ہوا اور زکاۃ کی ادائیگی پر قدرت سے قبل ان میں سے ایک تلف ہوگیا تو قول اظہر کی رو سے باقی میں ایک بکری کا ۴/۵ ہے اور دوسرے قول کے مطابق کچھ نہیں ہے۔

مالکیہ فرماتے ہیں اور شافعیہ کا بھی دوسرا قول یہی ہے کہ باقی ماندہ حصہ اگر نصاب سے کم ہو تو زکاۃ ساقط ہوجائے گی۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اس پر پورے مال کی زکاۃ واجب ہوگی، یہاں تک کہ اگر سال گزرنے کے بعد پورا مال ضائع ہوجائے تو زکاۃ اس کے ذمہ میں ہوگی اور ادا کئے بغیر ساقط نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ

---

(۱) الشرح الکبیر ۱/ ۴۹۸، شرح المنہاج ۲/ ۴۲۔

فقراء اور جو لوگ ان کے ساتھ (قرآن کی آیت میں مذکور) ہیں ان کا حق ہے جو ان تک نہیں پہنچا، اور اس کی حیثیت آدمی کے دین کی طرح ہے (۱)۔

زکاۃ کو الگ کرنے کے بعد اس کا تلف ہوجانا:

۱۴۰- اگر صاحب مال نے زکاۃ کو الگ کردیا اور اس نے یہ نیت کی کہ وہ اس کے مال کی زکاۃ ہے پھر وہ تلف ہوگئی تو مالکیہ اور حنابلہ میں سے ہر ایک کے نزدیک یہی حکم ہے اور مالکیہ نے یہ صورت ذکر کی ہے کہ اگر اس نے زکاۃ علاحدہ کردی پھر مال تلف ہوگیا اور زکاۃ باقی رہ گئی تو اس پر اس کا نکالنا واجب ہوگا اور مال تلف ہونے کی وجہ سے وہ ساقط نہ ہوگی (۲)۔

چوتھی قسم

امام اور اس کے نائبین کا زکاۃ کو جمع کرنا:

۱۴۱- امام کو اس مال سے زکاۃ لینے کا حق ہے جس میں زکاۃ واجب ہوئی ہو۔ اس سلسلے میں بعض اموال کے بارے میں کچھ اختلاف ہے جس کا بیان آگے آرہا ہے، اور رسول اللہ ﷺ اور آپ ﷺ کے بعد آپ کے دونوں خلیفہ تمام اموال کی زکاۃ لیتے تھے، یہاں تک کہ حضرت عثمانؓ نے اپنی خلافت میں اموال باطنہ کی زکاۃ کی ادائیگی ان کے مالکوں کے سپرد کردی، جیسا کہ آگے آرہا ہے (۳)۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی ﷺ سے ارشاد فرمایا: "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا" (۱) (آپ ان کے مالوں میں سے صدقہ لے لیجئے، اس کے ذریعہ سے آپ انہیں پاک صاف کردیں گے)، اور حضرت ابوبکرؓ کا ارشاد ہے: "والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه" (اللہ کی قسم اگر وہ لوگ مجھ سے ایک رسی بھی روکیں گے جسے وہ رسول اللہ ﷺ کو دیتے تھے تو اس کے روکنے پر میں ان سے قتال کروں گا)، اور حضرات صحابہ نے اس سے اتفاق کیا۔

اور جن لوگوں پر زکاۃ واجب ہو ان سے زکاۃ لینا امام پر واجب ہے، چنانچہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ صدقات وصول کرنے کے لئے محصلین کو بھیجنا امام پر واجب ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ اور آپ ﷺ کے بعد آپ کے خلفاء زکاۃ وصول کرنے والوں کو بھیجتے تھے، اور اس لئے کہ بعض لوگ مال کے مالک تو ہوتے ہیں مگر یہ نہیں جانتے کہ ان پر کیا واجب ہے اور ان میں بعض بخیل ہوتے ہیں، اور واجب ہونا مالکیہ کا ایک قول ہے (۲)، ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "خذ من أموالهم صدقة" (آپ ان کے مالوں میں سے صدقہ لے لیجئے)۔

اور جن حضرات نے امام کو اجازت دی ہے کہ اس کو حق ہے کہ کسی مال کی زکاۃ نہ لے یا بعض اموال کی زکاۃ لے اور بعض کی نہ لے، وہ صرف اس صورت میں ہے جب امام کو یہ معلوم ہو کہ اگر وہ ان سے زکاۃ نہیں لے گا تو وہ اسے از خود نکالیں گے، لیکن اگر اسے یہ علم ہو کہ کوئی آدمی یا لوگوں کی کوئی جماعت زکاۃ نہیں نکالے گی تو ان سے زکاۃ لینا امام پر واجب ہوگا، اگرچہ قہر و جبر کے ساتھ ہو، جیسا کہ پہلے گزرا، اس لئے کہ امام کی ذمہ داری دین کی حفاظت اور دنیا کو چلانے کی ہے،

(۱) فتح القدیر ۱/ ۵۱۵، المغنی ۲/ ۶۸۶، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۱/ ۵۰۳، شرح المنہاج، القلیوبی ۲/ ۴۶۔

(۲) المغنی ۲/ ۶۸۶، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۱/ ۵۰۳۔

(۳) العنایہ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۱/ ۴۸۷۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۱۰۳۔

(۲) المجموع ۶/ ۱۶۷، ۱۶۸، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۴۳۔

اورزکاۃ کا روکنا دین کے ایک رکن کو منہدم کرنا ہے (۱)۔

امام عادل کوزکاۃ دینے کا حکم:

۱۴۲- امام عادل سے مراد یہاں پر وہ شخص ہے جو زکاۃ حق کے ساتھ لیتا ہے اور اس کے مستحق کو دیتا ہے، اگر چہ وہ اس کے علاوہ دیگر معاملات میں ظالم ہو، جیسا کہ مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے۔

اور اگر کسی شخص نے اپنے مال کی زکاۃ امام عادل کو دے دی تو جائز ہے اور وہ زکاۃ اس کی طرف سے بالاتفاق کافی ہو جائے گی۔

اور اگر اس کے لئے ممکن ہو کہ زکاۃ امام کو دے یا از خود اس کو تقسیم کرے تو اس سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام مالک، امام ابوحنیفہ اور ابوعبید کا مذہب اور امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ اموال ظاہرہ یعنی زمین کی پیداوار، مویشی جانور، اور معادن وغیرہ اور اموال باطنہ یعنی سونا، چاندی اور سامان تجارت کے درمیان فرق کیا جائے گا۔

چنانچہ اموال ظاہرہ کی زکاۃ امام کو دینا واجب ہے، اس لئے کہ حضرت ابوبکرؓ نے ان سے زکاۃ کا مطالبہ کیا اور اس پر ان سے جنگ کی اور صحابہ نے اس مسئلے میں ان سے اتفاق کیا، لہذا زکاۃ دینے والے کو اسے خود سے نکالنے کا اختیار نہیں ہے، یہاں تک کہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وہ اموال ظاہرہ کی زکاۃ خود سے نکالے گا تو اس کے لئے وہ کافی نہ ہوگی۔

اور اس لئے بھی کہ ولایت کی بنیاد پر امام کو جس مال پر قبضہ کرنے کا اختیار ہے، اسے عوام کو دینے کا اختیار نہیں ہے، جیسے کہ یتیم کا ولی۔

اور اموال باطنہ کی زکاۃ کے بارے میں حنفیہ فرماتے ہیں کہ امام کو اس کے طلب کرنے کا اختیار ہے، اور ہر اس مال سے زکاۃ لینے کے سلسلے میں اس کا حق ثابت ہے جس میں زکاۃ واجب ہوتی ہے، اس لئے کہ قرآن میں اس کا حکم ہے اور اس لئے کہ حضرت عثمانؓ نے اموال باطنہ کی زکاۃ کو مالکان کے سپرد کر دیا تو وہ حضرات اس سلسلے میں ان کے نائب ہوئے، اور یہ امام کے طلب کرنے کو بالکلیہ ساقط نہیں کرتا ہے اور اسی لئے اگر اسے یہ علم ہو کہ کسی شہر والے اپنی زکاۃ ادا نہیں کرتے ہیں تو وہ ان سے اس کا مطالبہ کرے گا، لیکن اگر وہ اس کا مطالبہ نہ کرے تو اسے دینا واجب نہ ہوگا (۱)۔

اور مالکیہ و شافعیہ فرماتے ہیں کہ اموال باطنہ کی زکاۃ ان کے مالکان کے سپرد ہے، اس لئے مال والے کو یہ حق ہے کہ وہ اسے از خود فقراء اور تمام مستحقین تک پہنچائے (۲)۔

اور حنابلہ کا مذہب اور امام شافعی کا معتمد اور جدید قول یہ ہے کہ اموال ظاہرہ اور باطنہ میں یکساں طور پر زکاۃ امام کو دینا واجب نہیں ہے، لہذا اموال ظاہرہ کو اموال باطنہ پر قیاس کرتے ہوئے مالک کے لئے جائز ہے کہ اسے براہ راست مستحقین پر صرف کرے، اور اس لئے بھی کہ اس میں حق کو اس کے مستحق تک پہنچانا ہے، جس کا تصرف جائز ہے، لہذا وہ اس کے لئے کافی ہو جائے گا، جیسا کہ اگر مدیون اپنے قرض خواہ کو دین براہ راست دے دے، اور امام کا اس کو لینا اس کے مستحق کے نائب ہونے کی حیثیت سے ہے، پس وہ خود اگر مستحق کو دے دے تو جائز ہے، اس لئے کہ وہ مستحقین اہل شعور ہیں۔

پھر قول اظہر کی رو سے شافعیہ فرماتے ہیں کہ امام کو دینا اس کو خود سے تقسیم کرنے سے افضل ہے، اس لئے کہ وہ مستحقین کو زیادہ جاننے والا ہے اور ان کے درمیان تقسیم کرنے پر زیادہ قادر ہے، اور اس طرح

(۱) المغنی ۲/ ۵۷۲، ۵۷۵، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۱۷۔

(۱) المغنی ۲/ ۶۴۱، ۶۴۳، فتح القدیر والعنایہ ۱/ ۴۸۷، ۴۸۸، الدسوقی ۱/ ۵۰۳۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۴۳۲، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۱۳، القاہرہ مطبعۃ مصطفی الحلبی ۱۳۲۷ھ۔

وہ ظاہراً اور باطناً دونوں طریقے پر بری ہوجائے گا[1]۔

پھر حنابلہ فرماتے ہیں کہ اس کا خود سے تقسیم کرنا امام کو دینے کے مقابلے میں زیادہ بہتر اور افضل ہے، اس لئے کہ وہ حق کو اس کے مستحق تک پہنچانا ہے، پس وہ امام یا اس کے عمال کی جانب سے خیانت کے خطرے سے محفوظ رہے گا، اور اس لئے بھی کہ اس میں زکاۃ کے مستحق کی مصیبت کو براہ راست دور کرنا ہے اور اس میں وصولی کی اجرت سے بچت ہے، اسی کے ساتھ اس صورت میں اپنے محتاج اقرباء اور رشتہ داروں کو دینے اور اس کے ذریعہ ان کے ساتھ صلہ رحمی کرنے پر قدرت حاصل ہوگی، الا یہ کہ اگر اسے اپنی ذات کی امانت داری پر اعتماد نہ ہو تو اس کے لئے افضل زکاۃ وصول کرنے والے کو دینا ہے، تا کہ بخل اس کو زکاۃ نکالنے سے نہ روک دے۔

لیکن اگر امام عادل زکاۃ طلب کرے تو اسے دینا بالاتفاق واجب ہے اور خواہ مال ظاہر ہو یا مال باطن، اور امام کے اموال باطنہ کی زکاۃ کے جمع کرنے کے سلسلے میں جو اختلاف ہے، اس کی وجہ سے ایسا نہیں ہے کہ اگر وہ اس کا مطالبہ کرے تو اس کی نافرمانی جائز ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ محل اجتہاد کا محل ہے، اور امام کا حکم قاضی کے فیصلے کی طرح اختلاف کو ختم کردیتا ہے، جیسا کہ شریعت کے قواعد کی رو سے یہ معلوم ہے، اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر امام عادل زکاۃ طلب کرے اور مالک یہ دعوی کرے کہ وہ اسے نکال چکا ہے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی[2]۔

ظالم اماموں اور باغیوں کو زکاۃ دینا:

۱۴۳- اگر ظالم امام قہر و جبر کے ساتھ زکاۃ لے لے تو وہ اس کے مالک کی طرف سے کافی ہوجائے گی۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب امام زکاۃ دینے والے کو مجبور کرے اور اسے یہ خطرہ ہو کہ اگر وہ اسے نہیں دے گا تو ضرر پہنچائے گا۔

اور اس شخص کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے جو اسے ظالم امام کو دینے سے باز رہنے پر، یا اپنے مال کے چھپانے پر یا اپنے اوپر اس کے وجوب کا انکار کرنے پر یا اس طرح کے دوسرے حیلے اختیار کرنے پر قادر ہو۔

پس جمہور حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایسی صورت میں اس کے لئے امام کو دینا جائز نہیں ہے، اور درج ذیل تفصیل کے مطابق زکاۃ اپنے دینے والے کی طرف سے کافی نہ ہوگی:

چنانچہ حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر خوارج اور ظالم سلاطین اموال ظاہرہ کی زکاۃ لے لیں، جیسے کہ سائمہ جانوروں اور غلوں کی زکاۃ اور جو عشر وصول کرنے والا لیتا ہے تو اگر یہ لوگ اسے اس کے جائز مصارف میں صرف کریں تو زکاۃ دینے والے پر اس کا اعادہ واجب نہیں ہے، ورنہ زکاۃ دینے والے پر دیانتاً اسے دوبارہ نکالنا واجب ہے، اور اگر زکاۃ لینے والے باغی ہوں تو اس صورت میں امام کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ مال والوں سے اس کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ اس نے باغیوں سے ان کی حفاظت نہیں کی، اور ٹیکس کی وصولی کا حق حفاظت کی بنیاد پر ہے، اور وہ باغیوں کو یہ فتوی دے گا کہ انہوں نے جو زکاۃ لی ہے اسے لوٹا دیں۔

لیکن اموال باطنہ کی زکاۃ ظالم بادشاہ کو دینا صحیح نہیں ہے[1]۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اموال باطنہ کی زکاۃ ظالم بادشاہ کو اپنے اختیار سے دی اور بادشاہ نے اسے اس کے مستحق کو دے دیا تو یہ زکاۃ اس کی طرف سے کافی ہوجائے گی، ورنہ اس کی طرف سے کافی نہ ہوگی، اور اگر ظالم بادشاہ اسے طلب کرے تو اس کے

(۱) المغنی ۲/ ۶۴۴، شرح المنہاج ۲/ ۴۲، تحفۃ المحتاج ۳/ ۳۴۴۔
(۲) الدسوقی ۱/ ۵۰۳۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۵۱۲، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۴، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۹۰۔

مالک پر لازم ہے کہ اس کا انکار کرے، اور جہاں تک ممکن ہو اسے لے کر بھاگے، اور اگر بادشاہ اسے مجبور کر دے تو جائز ہے، اور یہ حکم اس صورت میں ہے جب وہ اس کے لینے اور صرف کرنے میں ظالم ہو، اور خواہ اموال ظاہرہ کی زکاۃ ہو یا امول باطنہ کی۔

البتہ اگر وہ زکاۃ کے سلسلے میں عادل ہو اور دیگر معاملات میں ظالم ہو تو کراہت کے ساتھ اسے دینا جائز ہے (۱)۔

لیکن شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ظالم امام اگر مال باطن کی زکاۃ طلب کرے تو اسے اس کے سپرد کرنا افضل ہے، اسی طرح مال ظاہر کی زکاۃ کا حکم ہے خواہ اس نے اس کا مطالبہ نہ کیا ہو یا کیا ہو اور "التحفۃ" میں ہے کہ اگر اس نے اس کا مطالبہ کیا تو اسے دینا واجب ہے (۲)۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ظالم امام اور باغی لوگ اور خوارج اگر شہر پر غالب آ جائیں تو انہیں زکاۃ دینا جائز ہے، خواہ اموال ظاہرہ کی زکاۃ ہو یا اموال باطنہ کی، اور زکاۃ دینے والا انہیں دینے سے بری ہو جائے گا، خواہ امام اسے اس کے مصارف میں صرف کرے یا نہیں، اور ان حضرات نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جو اس سلسلے میں بعض صحابہ سے وارد ہے، ان میں سے حضرات سعد بن ابی وقاص، جابر، ابو ہریرہ اور ابن عمر رضی اللہ عنہم وغیرہ ہیں (۳)۔

زکاۃ جمع کرنے اور اسے صرف کرنے کے لئے زکاۃ اور خراج کے محصلین کو بھیجنا:

۱۴۴ - امام پر واجب ہے کہ وہ زکاۃ وصول کرنے اور اسے اس کے مستحقین پر تقسیم کرنے کے لئے محصلین کو بھیجے، اور نبی علیہ السلام عاملین کو اس کا ذمہ دار بناتے تھے اور انہیں مال والوں کے پاس بھیجتے تھے، چنانچہ آپ علیہ السلام نے حضرت عمر بن الخطابؓ کو زکاۃ وصول کرنے کے لئے عامل بنایا، اور یہ بھی وارد ہے کہ آپ علیہ السلام نے ابن اللتبیہ کو عامل بنایا (۱)۔

اور اسی طرح خلفاء راشدین اپنے محصلین کو زکاۃ وصول کرنے کے لئے بھیجتے تھے۔

اور محصل کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

۱ - یہ کہ وہ مسلمان ہو، لہذا زکاۃ وصول کرنے کے لئے کسی کافر کو عامل نہیں بنایا جائے گا، اس لئے کہ یہ ولایت ہے اور اس میں والی کی تعظیم ہے۔

۲ - یہ کہ وہ عادل ہو یعنی ثقہ اور مامون ہو، زکاۃ جمع کرنے میں نہ خیانت کرے اور نہ ظلم کرے اور نہ تقسیم کرنے میں ناانصافی کرے۔

۳ - یہ کہ وہ زکاۃ کے مسائل میں فقیہ ہو، اس لئے کہ اسے یہ جاننے کی ضرورت ہوگی کہ کیا چیز لی جائے گی اور کیا نہیں لی جائے گی، اور زکاۃ کے جو واقعات اسے پیش آئیں گے، ان میں اسے اجتہاد کی کی ضرورت پیش آئے گی۔

۴ - یہ کہ اس میں لیاقت اور صلاحیت ہو یعنی کام کو انجام دینے اور معتبر طریقہ پر اسے پورا کرنے کی قدرت ہو۔

۵ - یہ کہ وہ اہل بیت نبی میں سے نہ ہو، اور اس شرط میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

یہاں پر اس شرط کا مطلب یہ ہے کہ وہ زکاۃ کی وصولی کے عوض زکاۃ سے اجرت لینے کا مستحق نہیں ہوگا، لہذا اگر وہ بغیر اجرت کے کام کرے یا اس کی اجرت مال فئ یا کسی اور مال سے دی جائے تو جائز

---

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۰۲، ۵۰۴۔

(۲) القلیوبی ۲/ ۴۲، ۴۳، تحفۃ المحتاج ۳/ ۳۴۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۱۴۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۱۹، المغنی ۲/ ۶۴۴۔

(۱) "استعمالہ علیہ السلام لابن للتبیۃ" والی حدیث کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۲۲۰ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو حمید ساعدی اور مسلم (۳/ ۱۴۶۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ہے، (دیکھئے: ''آل'' اور ''جبایۃ'')۔

اور زکاۃ وصول کرنے والوں کی چند قسمیں ہیں: ان میں سے ایک قسم کو جابی کہتے ہیں، یہ وہ شخص ہے جو زکاۃ پر قبضہ کرتا ہے، دوسری قسم کا نام مفرق ہے جو زکاۃ کی تقسیم کرتا ہے اور تیسری قسم حاشر ہے، جو مال والوں کو جمع کرتا ہے، تاکہ ان سے زکاۃ لی جائے اور ایک قسم زکاۃ لکھنے والوں کی ہے (۱)۔

اور اگر وہاں کوئی امام نہ ہو، یا امام زکاۃ جمع کرنے کے لئے محصلین کو نہ بھیجتا ہو تو مال والوں پر واجب ہے کہ اسے نکال کر مستحق لوگوں پر تقسیم کردیں، اس لئے کہ زکاۃ کے حقدار مستحق ہی ہیں اور امام نائب ہے (۲)۔

محصلین کو بھیجنے کا وقت:

۱۴۵ - مال کی دو قسمیں ہیں:

جن اموال میں زکاۃ کے لئے سال کا گذرنا شرط نہ ہو، جیسے غلے اور پھل اور معادن تو ان کے وجوب کے وقت امام اپنے محصلین کو بھیجے گا، پس غلوں اور پھلوں میں ان کے پکنے کے وقت اس طور پر بھیجے گا کہ وہ پھل توڑنے اور فصل کاٹنے کے وقت ان کے پاس پہنچ جائیں۔

یہ زکاۃ کی وصولی ہے جو خرص کے علاوہ ہے، خرص کرنے والے یعنی پھلوں کا تخمینہ کرنے والے کو بدوصلاح کے وقت ہی بھیجے گا، جیسا کہ پہلے گذرا۔ دیکھئے: ''خرص'' کی اصطلاح۔

اور جس مال میں سال گذرنے کی شرط ہے، جیسے کہ مویشی جانور تو شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ضروری ہے کہ ان کے لئے قمری سال کے کسی خاص مہینہ کو متعین کردے جس میں ہر سال ان کے پاس (محصل) کو بھیجے (۱)۔

زکاۃ کے عاملین کے حقوق:

۱۴۶ - ساعی سے متعلق جو شرائط پہلے گزرے انہیں ملحوظ رکھتے ہوئے زکاۃ کے عامل کو خود زکاۃ سے اس کا حق دینا جائز ہے۔

اور بیت المال سے اس کو دینا جائز ہے اور اگر وہ اہل زکاۃ میں سے نہ ہو تو بیت المال سے دینا متعین ہے، مثلاً یہ کہ وہ اہل بیت میں سے ہو، جیسا کہ مالکیہ نے صراحت کی ہے، یا عمل ایسا ہو کہ عام طور پر اس کی ضرورت نہیں پڑتی ہے جیسے چرواہا اور حفاظت کرنے والا اور ہنکانے والا جیسا کہ مالکیہ اور شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے، اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ چرواہے اور حفاظت کرنے والے اور اس طرح کے دیگر لوگوں کو زکاۃ میں سے اسی طرح دیا جائے گا جیسے ان کے علاوہ عاملین کو دیا جاتا ہے (۲)۔

اور ساعی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ زکاۃ میں سے کچھ اپنی ذات کے لئے لے، سوائے اس اجرت کے جو اسے امام عطا کرے، اس لئے کہ حضرت عدی بن عمیرہؓ کی حدیث میں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: ''**من استعملناه منكم على عمل فكتمنا مخيطا** (۳) **فما فوقه، كان غلولا يأتي به يوم القيامة** (۴) (تم میں سے جس شخص کو ہم کسی کام کے لئے عامل بنائیں اور وہ ہم سے ایک سوئی بھی یا اس سے بڑی کوئی چیز چھپالے تو یہ خیانت ہوگی جسے وہ قیامت کے دن لے کر آئے گا)۔

(۱) المجموع للنووی ۶/ ۱۶۷، ۱۶۹، القلیوبی ۳/ ۲۰۳، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۴۳، ۴۹۵، المغنی ۲/ ۶۰۷، ابن عابدین ۲/ ۳۸۔
(۲) المجموع ۶/ ۱۷۸۔

(۱) المجموع ۶/ ۱۷۰، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۵، ۳/ ۲۰۳۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۵، ابن عابدین ۲/ ۳۸، المغنی ۲/ ۶۵۴۔
(۳) المخیط: کا معنی سوئی کے ہیں۔
(۴) حدیث: ''من استعملناه منكم على عمل'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اور ساعی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنی ولایت کے سبب مال والوں سے ہدیہ کے نام پر کچھ لے، اور اگر اس نے اس نام سے کچھ لیا تو اس کے لئے جائز نہیں کہ وہ اس کو چھپائے اور اس کو اپنے لئے خاص کر لے، اس لئے کہ حضرت ابوحمید ساعدیؓ کی حدیث میں وارد ہے، وہ فرماتے ہیں: "استعمل النبي ﷺ رجلا من الأزد يقال له ابن اللتبية على الصدقة، فلما قدم قال: هذا لكم، وهذا أهدي لي، قال: فهلا جلس في بيت أبيه، أو بيت أمه، فينظر أيهدى له أم لا؟ والذي نفسي بيده، لا يأخذ أحد منكم شيئا إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبته، إن كان بعيرا له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر، ثم رفع بيده حتى رأينا عفرة إبطيه، اللهم هل بلغت، اللهم هل بلغت، ثلاثا"[1] (نبی ﷺ نے قبیلہ ازد کے ایک آدمی کو جس کا نام ابن اللتبیہ تھا صدقہ کا عامل بنایا، پس جب وہ واپس آیا تو کہا کہ یہ آپ کے لئے ہے اور یہ چیز مجھے ہدیہ میں ملی ہے، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: وہ اپنے باپ یا اپنی ماں کے گھر کیوں نہیں بیٹھا رہا کہ وہ دیکھتا کہ اسے ہدیہ دیا جاتا ہے یا نہیں؟ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضے میں میری جان ہے، تم میں سے جو شخص بھی کوئی چیز لے گا وہ اسے قیامت کے دن اسے اپنی گردن پر اٹھائے ہوئے آئے گا، اگر وہ اونٹ ہوگا تو اس کی آواز ہوگی یا گائے ہوگی تو اس کی آواز ہوگی یا بکری ہوگی تو اس کی آواز ہوگی، پھر آپ نے اپنا ہاتھ اٹھایا یہاں تک کہ ہم نے آپ کے دونوں بغل کے خاکستری رنگ کو دیکھا اور فرمایا: اے اللہ! کیا ہم نے پہنچادیا؟، اے اللہ! کیا ہم نے پہنچادیا؟ یہ آپ ﷺ نے تین مرتبہ فرمایا)۔

(۱) حدیث أبی حمید الساعدی کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۲۲۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۶۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

ساعی کا زکاۃ دینے والے کے لئے دعا کرنا:

۱۴۷ - جب ساعی زکاۃ لے تو اس کے لئے مستحب ہے کہ وہ مالک کے لئے دعا کرے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ"[1] (آپ ان کے مالوں سے صدقہ لے لیجئے، اس کے ذریعہ سے آپ انہیں پاک صاف کردیں گے اور آپ ان کے لئے دعا کیجئے، بلاشبہ آپ کی دعا ان کے حق میں (باعث) تسکین ہے)، اور اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن ابی اوفیؓ کی حدیث میں وارد ہے، وہ فرماتے ہیں: "كان النبي ﷺ إذا أتاه قوم بصدقتهم قال: اللهم صل على آل فلان" فأتاه أبي بصدقته، فقال: اللهم صل على آل أبي أوفي"[2] (نبی ﷺ کا معمول یہ تھا کہ جب ان کے پاس کوئی قوم اپنا صدقہ لے کر آتی تو آپ ﷺ فرماتے: اے اللہ! فلاں کی اولاد پر رحمت نازل فرما، جب میرے والد اپنا صدقہ لے کر آپ ﷺ کے پاس آئے تو آپ نے فرمایا: اے اللہ ابواوفی کی اولاد پر رحمت نازل فرما)، اور شافعیہ کے ایک قول کی رو سے آیت کے ظاہر کی بنیاد پر یہ واجب ہے، اور ساعی کہے گا: اے اللہ! فلاں کی اولاد پر رحمت نازل فرما، اور اگر وہ چاہے تو اس کے علاوہ کچھ اور دعا کرے، اور شافعیہ کے ایک قول کی رو سے زکاۃ دینے والے کی اولاد کے لئے لفظ صلاۃ کے ذریعہ دعا نہیں کرے گا، بلکہ اس کے علاوہ دیگر الفاظ کے ذریعہ دعا کرے گا، اس لئے کہ صلاۃ انبیاء علیہم السلام کے لئے خاص ہے[3]۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۱۰۳۔

(۲) حدیث: "كان إذا أتاه قوم بصدقتهم" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۶۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) المجموع ۶/ ۱۶۹، ۱۷۱، المغنی ۲/ ۶۴۵۔

زکاۃ کی ادائیگی سے باز رہنے والے کے ساتھ ساعی کا برتاؤ؟

۱۴۸- شافعیہ کہتے ہیں کہ زکاۃ وصول کرنے والا اگر زکاۃ لینے اور اسے صرف کرنے میں ظالم ہو تو اسے اس شخص کو تعزیر کا حق نہیں ہے جو زکاۃ ادا کرنے سے باز رہے یا اپنا مال چھپادے یا اس کو لے کر غائب ہوجائے، اس لئے کہ باز رہنے والا یا چھپانے والا اس میں معذور قرار پائے گا، لیکن اگر ساعی عادل ہو تو وہ باز رہنے والے یا چھپانے والے سے اسے لے گا اور اس کی تعزیر کرے گا جب تک کہ باز رہنے والے یا چھپانے والے کے لئے اس کے فعل میں کوئی معتبر شبہ نہ ہو [۱]۔

اور اگر کسی گروہ نے امام کے خلاف بغاوت کیا اور ساعی ان سے زکاۃ لینے پر قادر نہ ہوا، یہاں تک کہ چند سال گزر گئے، پھر وہ ان پر قادر ہوگیا تو قدرت کی حالت میں ان کے پاس جو مال پایا جائے گا ان سے اس کی زکاۃ لی جائے گی، گزشتہ سالوں کی بھی اور قدرت کے سال کی بھی، اور اگر انہوں نے یہ دعوی کیا کہ وہ اسے نکال چکے ہیں تو ان کی تصدیق کی جائے گی، لیکن اگر ان کی بغاوت زکاۃ روکنے کے لئے ہو تو جیسا کہ مالکیہ نے صراحت کی ہے، ان کی تصدیق نہیں کی جائے گی [۲]۔

مالکان پر سال الگ الگ پورا ہو تو ساعی کیا کرے گا: [۳]

۱۴۹- نووی فرماتے ہیں کہ جب زکاۃ وصول کرنے والا مال والوں کے پاس پہنچے تو اگر مال والے کا سال پورا ہوگیا ہو تو اس سے زکاۃ لے لے گا، اور اگر ان میں سے کسی کا سال پورا نہ ہوا ہو تو ساعی اس سے قبل از وقت زکاۃ دینے کی درخواست کرے گا اور مالک کے لئے اس کی درخواست کو قبول کرنا مستحب ہے، پس اگر وہ اپنی رضامندی سے زکاۃ قبل از وقت ادا کردے تو وہ اسے لے لے گا ورنہ اسے مجبور نہیں کرے گا، پھر اگر ساعی اس میں مصلحت سمجھے کہ وہ کسی ایسے شخص کو وکیل بنادے جو سال کے پورا ہونے کے وقت اس سے زکاۃ لے کر اس کے مستحقین کے درمیان تقسیم کردے تو وہ ایسا کرے گا، اور اگر اس کی رائے یہ ہو کہ اسے مؤخر کردے، تاکہ وہ اس سے اگلے سال لے تو ایسا کرے گا اور اسے لکھ لے گا، تاکہ وہ اسے بھول نہ جائے یا اگر وہ مرجائے تو ایسا نہ ہو کہ اس کے بعد آنے والے ساعی کو اس کا علم نہ ہو اور اگر وہ مناسب سمجھے کہ وہ زکاۃ لینے کے لئے سال کے پورا ہونے کے وقت دوبارہ آئے تو وہ ایسا ہی کرے گا اور اگر اسے صاحب مال پر اعتماد ہو تو جائز ہے کہ اس کی تقسیم اس کے سپرد کردے [۱]۔

اور یہ بات پہلے گزر چکی کہ اگر وہاں ساعی ہو تو مالکیہ کے نزدیک ساعی کا پہنچنا زکاۃ کے وجوب کی شرط ہے، پس لوگوں کے پاس اپنے پہنچنے کے دن ان کے اموال کا حساب لے گا [۲]۔

زکاۃ کی حفاظت:

۱۵۰- مال زکاۃ کی حفاظت کرنا ساعی کی ذمہ داری ہے اور وہ اس کے ہاتھ میں امانت ہے، یہاں تک کہ وہ اسے اس کے مستحقین تک پہنچادے یا اگر اس میں سے کچھ بچا رہے تو اسے امام تک پہنچادے، اور اس سلسلے میں اس کو یہ اختیار ہے کہ وہ محافظ یا چرواہا وغیرہ مقرر کرے۔

(۱) المجموع ۶/۱۷۳۔
(۲) الشرح الکبیر للدردیر ۱/۴۴۷۔
(۳) کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ یہ صورتیں انتظامی نوعیت کی ہیں جو زمان ومکان کے فرق اور روابط اور مواصلات وغیرہ کی روز بروز پیدا ہونے والی شکلوں کے فرق سے مختلف ہوں گی۔

(۱) المجموع ۶/۱۷۳۔
(۲) الدسوقی، الشرح الکبیر ۱/۴۴۷۔

اور حفاظت کے وسائل میں سے فقہاء نے جن چیزوں کو ذکر کیا ہے ان میں سے ایک صدقہ کے جانوروں یعنی اونٹ، گائے اور بکری کو نشان لگا دینا ہے، تاکہ وہ دوسروں سے ممتاز ہوجائیں اور ضائع نہ ہوں، اور وہ آگ کے ذریعہ خاص علامت کے ساتھ انہیں نشان زد کردے گا، مثلاً یہ کہ داغ کی علامت ''للہ'' ہو، اس لئے کہ صحیحین میں حضرت انسؓ سے یہ روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''وافيت النبي ﷺ و بيده الميسم يسم إبل الصدقة''[1] (میں نبی ﷺ سے اس حال میں ملا کہ آپ ﷺ کے ہاتھ میں نشان لگانے کا آلہ تھا جس سے آپ صدقہ کے اونٹ پر نشان لگا رہے تھے)، اور ان آثار کی بنا پر جو حضرت عمرؓ اور ان کے علاوہ دیگر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے عمل سے متعلق وارد ہیں[2]۔

زکاۃ کا بیت المال:

۱۵۱ - امام پر لازم ہے کہ وہ زکاۃ کے لئے بیت المال بنالے جس میں اس کی حفاظت کی جائے اور اسے روک کر رکھا جائے یہاں تک کہ وہ اس کو اس کے اہل اور مستحقین پر صرف کرنے پر قادر ہوجائے[3]، اور اس کی تفصیل ''بیت المال'' کی اصطلاح میں ہے۔

زکاۃ میں ساعی کے تصرفات:

۱۵۲ - ساعی جب زکاۃ پر قبضہ کرلے تو اگر امام نے اسے اس کی تقسیم کی اجازت دی ہو تو وہ اسی شہر کے باشندوں میں مستحق لوگوں پر اسے تقسیم کردے گا جس میں اس نے اسے جمع کیا ہے، اور وہ اسے مسافت قصر سے زیادہ دور منتقل نہیں کرے گا، الا یہ کہ اس شہر کے فقراء اس سے مستغنی ہوجائیں اور یہ اثر وارد ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت معاذؓ کو یمن بھیجا، انہوں نے حضرت عمرؓ کے پاس کچھ صدقہ بھیجا تو حضرت عمرؓ نے ان سے فرمایا کہ میں نے تم کو جمع کرنے والا اور جزیہ لینے والا بنا کر نہیں بھیجا ہے، بلکہ میں نے تمہیں اس لئے بھیجا ہے تاکہ تم مالداروں سے لو پھر ان کے فقیروں میں لوٹا دو، حضرت معاذؓ نے فرمایا کہ میں نے آپ کے پاس جو چیز بھیجی ہے اس کو لینے والا مجھے کوئی نہیں ملا[1]، اگر ساعی نے اس کے علاوہ حالت میں زکاۃ کو دوسری جگہ منتقل کیا تو اس میں اختلاف ہے جو آگے آرہا ہے۔

اور ساعی کو اس کا حق نہیں ہے کہ وہ زکاۃ میں سے کچھ اپنی ذات کے لئے لے، اس بنا پر کہ وہ اہل زکاۃ کی اقسام میں شامل ہے مثلاً وہ مقروض یا فقیر ہے، اور وہ صرف وہی لے گا جو امام اس کو دے گا، جیسا کہ مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ وہ تقسیم کرے گا، اپنے لئے فیصلہ نہیں کرے گا۔

۱۵۳ - اور اگر امام یا ساعی کے ہاتھ میں زکاۃ کے مال میں سے کچھ تلف ہوجائے تو اگر مال کا یہ نقصان اس کی کسی کوتاہی کے سبب سے ہو، مثلاً اس نے اس کی حفاظت میں کوئی کوتاہی کی تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اسی طرح اگر اس نے مستحقین کو جان لیا اور ان پر تقسیم کرنا اس کے لئے ممکن تھا اور اس نے تقسیم نہیں کیا، یہاں تک کہ وہ تلف ہوگیا (تو بھی ضامن ہوگا)، اس لئے کہ وہ اس کی بنا پر تعدی کرنے والا ہے، اور اگر اس نے تعدی اور کوتاہی نہیں کی تو وہ ضامن نہ ہوگا[2]۔

(۱) حدیث انسؓ: ''وافيت النبي ﷺ وبيده ميسم......'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۶۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۰۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور مسلم کی روایت مختصر ہے، اس میں ''يسم إبل الصدقة'' نہیں ہے۔

(۲) المجموع للنووی ۶/ ۱۷۵، ۱۷۷۔

(۳) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۷، ۳/ ۲۸۲، الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ۲۱۴ طبع ۱۳۲۷ھ، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۳، ۲۴ شائع کردہ حامد الفقي، الدسوقی ۱/ ۴۹۵۔

(۱) المغنی ۲/ ۶۷۲، ۶۷۳، المجموع ۶/ ۱۷۴۔

(۲) المجموع ۶/ ۱۷۵، الشرح الکبیر والدسوقی ۱/ ۴۹۵۔

نووی فرماتے ہیں کہ امام، ساعی اور ہر اس شخص کے لئے جسے صدقات تقسیم کرنے کی ذمہ داری سپرد کی جائے یہ مناسب ہے کہ وہ مستحقین کی تحقیق کرنے اور ان کی تعداد اور ان کی ضروریات کی مقدار کو جاننے کا اہتمام کرے، اس طور پر زکاۃ کی وصولی کے ساتھ ہی مستحقین کے بارے میں معلومات حاصل کر چکا ہو یا اس سے پہلے حاصل کر چکا ہو، تاکہ فوری طور پر ان کا حق ادا کردے اور اس کے پاس مال کے ہلاک ہونے کا اندیشہ نہ رہے[1]۔

اور زکاۃ آٹھوں مصارف میں صرف کی جائے گی، اور صرف اسی شخص پر اس کا صرف کرنا جائز ہے جو استحقاق کی شرائط کا جامع ہو، اس کا بیان تفصیل سے آرہا ہے۔

۱۵۴- اور جب امام یا ساعی زکاۃ لے لے پھر کسی مصلحت کی وجہ سے اسے فروخت کرنے کی ضرورت پیش آئے، اس کے منتقل کرنے کی پریشانی کی وجہ سے یا چوپائے کی بیماری کی وجہ سے یا اس طرح کے کسی اور سبب سے تو ایسا کرنا اس کے لئے جائز ہے، لیکن اگر وہ اس کے علاوہ کسی اور وجہ سے اسے فروخت کرے تو شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے اور بیع باطل ہے اور اگر وہ تلف ہوجائے تو اس پر ضمان ہے اور یہ اس لئے کہ زکاۃ کے مستحقین باشعور ہیں، ان پر کسی کو ولایت حاصل نہیں ہے، لہذا ان کی اجازت کے بغیر ان کے مال کو فروخت کرنا جائز نہ ہوگا۔

اور حنابلہ کے نزدیک ایک احتمال ہے کہ یہ جائز ہے، اس لئے کہ قیس بن ابی حازم سے یہ روایت ہے: "أن النبي ﷺ: رأى في إبل الصدقة ناقة كوماء، فسأل عنها، فقال المصدق: إني ارتجعتها بإبل، فسكت"[2] (نبی ﷺ نے صدقہ کے اونٹ میں ایک بڑے کوہان والی اونٹنی کو دیکھا اور اس کے بارے میں دریافت فرمایا تو صدقہ وصول کرنے والے نے کہا کہ میں نے ایک اونٹ کو فروخت کرکے اس کی قیمت سے اس کو خریدا ہے تو آپ خاموش ہوگئے)، ابوعبید کہتے ہیں: حدیث کے لفظ "ارتجعتها" سے مراد یہ ہے کہ اسے فروخت کردے اور اس کی قیمت سے اسی جیسی چیز خریدے یا اس کے علاوہ کوئی اور چیز خریدے[1]۔

عشر وصول کرنے والوں کو مقرر کرنا:

۱۵۵- امام سفر کے راستوں میں گزرگاہوں پر عشر وصول کرنے والوں کو مقرر کرے گا، تاکہ وہ اپنے پاس سے مال لے کر گذرنے والے مسلمانوں، ذمیوں اور حربیوں سے عشر وصول کریں، جب وہ اپنا مال لے کر اسلامی ملک میں آئیں، تب وہ مسلمانوں سے ان پر واجب زکاۃ لیں گے، اہل ذمہ سے نصف عشر اور اہل حرب سے عشر لیں گے، اور اہل ذمہ اور اہل حرب سے لیا گیا مال فئ ہے، جس کا حکم وہی ہے جو جزیہ کا ہے، اسے فئ کے مصارف میں خرچ کیا جائے گا، اس کی تفصیل "عشر" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

لیکن وہ اہل اسلام سے جو کچھ لے گا وہ زکاۃ ہوگی، اس کے لئے وہی شرائط ہیں جو زکاۃ والے تمام اموال میں ہیں اور اسے زکاۃ کے مصارف میں خرچ کیا جائے گا، البتہ مال کی یہ قسم اگرچہ اصل میں مال باطن ہے، لیکن جب اس کا مالک اسے لے کر شہروں میں سفر کر رہا ہے تو وہ مال ظاہر کے حکم میں ہوگیا، جیسا کہ ابن عابدین نے اس کی صراحت کی ہے، اور اسی بنا پر سائمہ جانوروں اور غلوں کی طرح اس کی زکاۃ کے قبضہ کرنے کی ولایت امام کو حاصل ہوئی۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۲/ ۳۳۷۔

(۲) حدیث قیس بن أبی حازم: "أن النبي ﷺ رأى في إبل الصدقة......"

= کو ابن قدامہ نے المغنی (۲/ ۶۷۴ طبع الریاض) میں حضرت ابوعبید القاسم بن سلام کی طرف منسوب کیا ہے۔

(۱) المغنی ۲/ ۶۷۴، المجموع ۶/ ۱۷۵، ۱۷۸۔

اورحنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جوشخص عشر وصول کرنے والے کے پاس سے گزرے، اگر وہ اس مال کے بارے میں سال کے مکمل ہونے کا انکار کرے جو اس کے ہاتھ میں ہے، یا یہ دعوی کرے کہ اس پر اتنا دین ہے جو زکاۃ کو ساقط کردیتا ہے تو اس سے قسم لی جائے گی، پس اگر وہ قسم کھالے تو اس کے قول کا اعتبار ہوگا، اور اسی طرح اگر وہ یہ کہے کہ میں نے دوسرے عاشر (عشر وصول کرنے والے) کو زکاۃ ادا کردی ہے اور وہ سرکاری رسید نکال کر دکھلائے، نیز اسی طرح اگر وہ شہر میں فقراء کو خود سے زکاۃ ادا کردے تو یہی حکم ہے۔

اور یہ شرط ہے کہ اس کے ساتھ جو مال ہے وہ بقدر نصاب ہو یا اس سے زیادہ ہو، تاکہ اس سے زکاۃ لینا واجب ہو، اور اگر اس کے پاس نصاب سے کم مال ہو اور شہر میں اس کا اتنا مال ہو جس سے نصاب مکمل ہوجائے تو عاشر کو اس سے زکاۃ لینے کی ولایت حاصل نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی ولایت صرف ظاہر پر ہے۔

اور عاشر کے لئے وہی شرطیں ہیں جو ساعی کے لئے ہیں، جیسا کہ پہلے گزرا اور مزید یہ شرط ہے کہ مسافر اس کی حفاظت کی وجہ سے چوروں سے مامون رہیں (۱)۔

پانچویں قسم

مصارف زکاۃ:

۱۵۶ - زکاۃ کے مصارف کی صرف آٹھ قسمیں ہیں اور ان آٹھوں قسموں کی صراحت قرآن نے کی ہے: "**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاكِيْنِ وَالْعَامِلِيْنَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِيْنَ وَفِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِيْلِ فَرِيْضَةً مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ**" (۱) (صدقات واجبہ تو صرف غریبوں اور محتاجوں اور کارکنوں کا حصہ ہیں، جو ان پر مقرر ہیں، نیز ان کا جن کی دل جوئی منظور ہے اور (صدقات کو صرف کیا جائے) گردنوں (کے چھڑانے) میں اور قرض داروں (کے قرضہ ادا کرنے) میں اور اللہ کی راہ میں اور مسافروں میں، یہ (سب) فرض ہے اللہ کی طرف سے اور اللہ تعالی بڑے علم والے بڑی حکمت والے ہیں)۔

"إنما" جو آیت کے شروع میں آیا ہے وہ کلمۂ حصر ہے، لہذا کسی ایسے شخص پر یا کسی ایسے مصرف میں زکاۃ کا صرف کرنا جائز نہ ہوگا جو ان اقسام میں داخل نہ ہو، اس کی تائید درج ذیل حدیث سے ہوتی ہے: "**أن رسول الله ﷺ أتاه رجل فقال: أعطني من الصدقة، فقال: إن الله تعالى لم يرض بحكم نبي ولا غيره في الصدقات حتى حكم فيها هو فجزأها ثمانية، فإن كنت من تلك الأجزاء أعطيتك حقك**" (۲) (ایک شخص رسول اللہ کے پاس حاضر ہوا اور اس نے عرض کیا کہ مجھے زکاۃ کے مال میں سے کچھ دے دیجئے تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: صدقات کی تقسیم اللہ تعالی نے کسی نبی یا غیر نبی کے حوالہ نہیں کی، بلکہ خود ہی اس کے بارے میں فیصلہ کیا اور اس کے آٹھ مصارف متعین فرمادیئے، اگر تم ان آٹھ میں داخل ہو تو میں تمہیں تمہارا حق دے دوں گا)۔

اور جو شخص ان اقسام میں داخل ہو وہ زکاۃ کا مستحق صرف اس صورت میں ہوگا جب اس میں متعینہ شرائط پائی جائیں جو اقسام کے

(۱) فتح القدیر ۱/ ۵۳۰، ۵۳۲، ابن عابدین ۲/ ۳۸۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۶۰۔

(۲) حدیث: "إن الله لم يرض بحكم نبي......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۸۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور منذری نے کہا کہ اس کی اسناد میں عبد الرحمن بن زیاد بن انعم افریقی ہیں، ان کے بارے میں ایک سے زیادہ حضرات نے کلام کیا ہے، مختصر السنن (۲/ ۲۳۱ شائع کردہ دار المعرفہ) میں ایسا ہی ہے۔

بیان کے بعد آرہی ہیں۔

آٹھوں اقسام کا بیان:

پہلی اور دوسری قسم: فقراء اور مساکین:

۱۵۷- فقراء اور مساکین وہ ضرورت مند ہیں جن کے پاس اتنا مال نہ ہو جو ان کی ضروریات کے لئے کافی ہو سکے، اور جب فقراء کا لفظ مطلق استعمال کیا جائے اور یہ تنہا ہو تو ان میں مساکین داخل ہوں گے، اور اسی طرح اس کے برعکس (اگر مساکین کا لفظ مطلق بولا جائے اور وہ تنہا ہو تو ان میں فقراء داخل ہوں گے) اور اگر ایک کلام میں ان دونوں کو جمع کیا جائے، جیسا کہ مصارف زکاۃ والی آیت میں ہے تو ان میں سے ہر ایک کے لئے علاحدہ معنی ہوگا۔

اور فقہاء کا اس سلسلے میں اختلاف ہے کہ ان دونوں میں سے کون زیادہ سخت ضرورت مند ہے، تو شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ فقیر مسکین کے مقابلے میں زیادہ محتاج ہے، اور ان کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں ان کے ذکر کو مقدم کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ زیادہ اہم ہیں اور ان کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے: "أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ"[1] (وہ جو کشتی تھی سو وہ (چند) غریبوں کی تھی کہ وہ دریا میں کام کرتے تھے)، پس اللہ تعالیٰ نے ان کے لئے وصف مسکنت کو ثابت کیا ہے باوجودیکہ وہ کشتی کے مالک تھے اور اجرت حاصل کرتے تھے اور ان حضرات نے اس کے لئے اشتقاق سے بھی استشہاد پیش کیا ہے، پس فقیر لغوی اعتبار سے فعیل کے وزن پر مفعول کے معنی میں ہے، اور یہ وہ شخص ہے جس کی ریڑھ کی کچھ ہڈی نکال لی گئی ہو، پس اس کی کمر ٹوٹ گئی ہو، اور مسکین سکون سے مفعیل کے

(۱) سورۂ کہف ر ۷۹۔

وزن پر ہے اور جس کی ریڑھ کی ہڈی ٹوٹ گئی ہو، اس کی حالت ساکن (ٹھہرے ہوئے) کے مقابلہ میں زیادہ سخت ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ مسکین فقیر کے مقابلے میں زیادہ محتاج ہے، ان حضرات کا استدلال اس بات سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ"[1] (یا کسی خاک نشیں محتاج کو)، اور یہ وہ شخص ہے جو سخت بھوک کی وجہ سے مٹی پر پڑا ہوا ہو، اور اس بات سے بھی ہے کہ ائمہ لغت نے یہ بات کہی ہے، ان میں سے فراء، ثعلب اور ابن قتیبہ ہیں اور انہوں نے اشتقاق سے بھی استدلال کیا ہے، پس مسکین سکون سے ہے، گویا وہ حرکت سے عاجز ہے، اور ہلنے کے قابل نہیں ہے۔

اور دسوقی نے ایک قول یہ نقل کیا ہے کہ فقیر اور مسکین ایک ہی قسم ہے، اور یہ وہ شخص ہے جو سال بھر کی خوراک کا مالک نہ ہو، خواہ وہ کسی چیز کا مالک نہ ہو یا سال بھر کی خوراک سے کم کا مالک ہو[2]۔

۱۵۸- اور فقہاء کا دونوں صنفوں میں سے ہر ایک کی تعریف میں اختلاف ہے، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ فقیر وہ ہے جس کے پاس مال نہ ہو اور نہ ایسی کمائی ہو جو اس کی ضرورت پوری کر سکے، مثلاً وہ شخص جسے دس (روپئے) کی ضرورت ہو اور وہ سرے سے کچھ نہ پاتا ہو، یا وہ اپنے مال اور کمائی سے اور اس کے پاس جو آمدنی وغیرہ آتی ہے اس سے وہ اپنے نصف سے کم کی کفالت پر قادر ہو، پس اگر وہ نصف یا اس سے زیادہ پاتا ہو اور پورے دس نہ پاتا ہو تو وہ مسکین ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ مسکین وہ شخص ہے جس کے پاس سرے سے کچھ نہ ہو، پس اسے مانگنے کی ضرورت پیش آتی ہو اور مانگنا اس

(۱) سورۂ بلد ر ۱۶۔

(۲) المغنی ۶ر ۴۲۰، فتح القدیر ۲ر ۱۵، ۱۶، الدسوقی علی شرح الکبیر ۱ر ۴۹۲، المحلی علی المنہاج ۳ر ۱۹۶۔

کے لئے حلال ہو۔

اور فقیر کے سلسلے میں ان کے اقوال الگ الگ ہیں:

چنانچہ حنفیہ کہتے ہیں کہ فقیر وہ ہے جس کے پاس معمولی شئ ہو، یعنی نصاب سے کم ہو، لہذا اگر وہ نصاب کا مالک ہوجائے، خواہ وہ کسی مال زکاۃ سے ہو تو وہ مالدار ہے، زکاۃ میں سے کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا، لیکن اگر وہ نصاب سے کم کا مالک ہو تو وہ مستحق ہے، اسی طرح اگر وہ نصاب غیر نامی کا مالک ہو اور وہ بنیادی ضروریات میں داخل ہو، پس اگر داخل نہ ہو تو اسے زکاۃ لینے سے روکا جائے گا، مثلاً جس شخص کے پاس کپڑے ہوں جو نصاب کے برابر ہوں اور وہ ان سب کا محتاج نہ ہو تو زکاۃ اس پر حرام ہوگی اور اگر وہ جن چیزوں کا مالک ہے ان کی قیمت چند نصاب کو پہنچ جائے تو یہ مالک ہونا اس کے زکاۃ کے مستحق ہونے سے مانع نہ ہوگا، اگر وہ اس کی حاجت اصلیہ میں داخل ہوں، جیسے وہ شخص جس کے پاس کتابیں ہوں جن کی اسے تدریس کے لئے ضرورت پڑتی ہو یا پیشہ کے آلات ہوں یا اسی نوعیت کی چیز ہو۔

اور مالکیہ کہتے ہیں کہ فقیر وہ ہے جو ایسی چیز کا مالک ہو جو اس کے سال بھر کی خوراک کے لئے کافی نہ ہو[۱]۔

وہ مالداری جو فقر یا مسکنت کے وصف کے ساتھ زکاۃ لینے سے مانع ہو:

۱۵۹ - دراصل مالدار کو زکاۃ میں سے کچھ دینا جائز نہیں ہے، اور یہ مسئلہ متفق علیہ ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**لا حظ فيها لغني**"[۲] (زکاۃ میں کسی مالدار کا کوئی حصہ نہیں ہے)۔

لیکن اس مالداری میں اختلاف ہے جو زکاۃ لینے سے مانع ہے۔

پس جمہور مالکیہ اور شافعیہ فرماتے ہیں اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے جسے ان کے اصحاب متاخرین نے مقدم قرار دیا ہے کہ معاملہ کا اعتبار کفایت سے ہے، پس جس شخص کے پاس اتنی مقدار میں زر یا اس کے علاوہ دوسرا مال ہو جو اس کے لئے اور اس کے زیر کفالت افراد کے لئے کفایت کرجائے تو وہ مالدار ہے، اس کے لئے زکاۃ حلال نہیں ہے اور اگر اس کے پاس اتنی مقدار میں مال نہ ہو تو اس کے لئے زکاۃ حلال ہے، اگرچہ اس کے پاس اتنا مال ہو جو زکاۃ کے چند نصاب کو پہنچ جائے، اور اس کی بنیاد پر یہ بات ناممکن نہیں ہے کہ کوئی ایسا آدمی ہو جس پر زکاۃ واجب ہو اور وہ زکاۃ کا مستحق بھی ہو۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ وہ ایسی مالداری ہے جو زکاۃ کو واجب کرنے والی ہے، لہذا جس شخص پر زکاۃ واجب ہو، اس کے لئے حلال نہیں ہے کہ وہ زکاۃ لے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: "**إن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم**"[۱] (بے شک اللہ تعالی نے ان پر صدقہ فرض کیا ہے جو ان کے مالداروں سے لیا جائے گا پھر ان کے فقراء پر لوٹا دیا جائے گا)، اور جو شخص نصاب کا مالک ہو خواہ وہ کسی مال زکاۃ سے ہو تو وہ مالدار ہے، اسے زکاۃ دینا جائز نہیں ہے، اگرچہ اس کے پاس جتنا مال ہو اس کے سال بھر کے لئے کافی نہ ہو، اور جو شخص پورے نصاب کا مالک نہ ہو وہ فقیر یا مسکین ہے اور اس کو زکاۃ دینا جائز ہے، جیسا کہ پہلے گزرا۔

اور حنابلہ کے نزدیک دوسری روایت جس پر ظاہر مذہب ہے، یہ ہے کہ اگر اس کے پاس کفایت کے بقدر مال ہو تو وہ مالدار ہے، اور اگر اس مقدار میں نہ ہو اور اس کے پاس پچاس درہم ہوں یا خاص

---

(۱) فتح القدیر ۲/ ۱۵، الدسوقی ۱/ ۴۹۳۔

(۲) حدیث: "لا حظ فيها لغني......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۸۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے عبیداللہ بن عدی بن الخیار سے کی ہے اور ابن عبدالہادی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ نصب الرایہ (۲/ ۴۰۱ طبع

= المجلس العلمی) میں ہے۔

(۱) حدیث: "إن الله قدفرض عليهم صدقة تؤخذ من......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۵۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

طور پر اس کی قیمت کے بقدر سونا ہوتو وہ بھی اسی طرح مالدار ہے، اگرچہ وہ اس کے لئے کافی نہ ہو، اس لئے کہ حدیث ہے: "من سأل الناس و له مايغنيه جاء يوم القيامة و مسألته في وجهه خموش أو خدوش أو كدوح: قالوا يا رسول الله وما يغنيه؟ قال: خمسون درهما أو قيمتها من الذهب"[1] (جو شخص ایسی حالت میں لوگوں سے سوال کرے کہ اس کے پاس اتنا موجود ہو جو اس کے لئے کافی ہوتو وہ قیامت کے دن اس حال میں آئے گا کہ اس کا سوال اس کے چہرے میں زخم کی صورت میں ہوگا (خموش، خدوش اور کدوح تینوں کے معنی زخم کے ہیں، راوی کو شک ہے کہ آپ ﷺ نے ان میں سے کون سا لفظ استعمال فرمایا)، صحابہ نے پوچھا: اے اللہ کے رسول! وہ مقدار کیا ہے جو اس کو غنی کردے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ پچاس درہم یا اس کی قیمت کا سونا)، اور ان حضرات نے حدیث کی اتباع کرتے ہوئے ثمن اور غیر ثمن کے درمیان فرق کیا ہے[2]۔

اس مسئلہ کی جزئیات کی تفصیل درج ذیل ہے:

اس شخص کو زکاۃ دینا جو مال کا مالک نہیں، البتہ اس کے رزق کے لئے ذریعہ آمدنی ہے:

۱۶۰- جس شخص کے پاس مال نہ ہو یا اس کے پاس مال ہو، لیکن اس کے لئے کافی نہ ہوتو وہ جمہور کے نزدیک زکاۃ کا مستحق ہے، لیکن جس شخص کا نفقہ کسی مالدار پر لازم ہو، جیسے والد پر تو اسے زکاۃ میں سے نہیں دیا جائے گا اور اسی طرح بیوی کو نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ اس کا شوہر اس پر خرچ کرتا ہے جس کی وجہ سے وہ مستغنی ہے، اور جس شخص کو وظیفہ ملتا ہو جو اس کے لئے کافی ہوجاتا ہوتو اسے زکاۃ دینا جائز نہ ہوگا اور اسی طرح جس شخص کے لئے کوئی صنعت ہو جو اس کی ضروریات کے لئے کفایت کرجاتی ہے اسے زکاۃ دینا جائز نہ ہوگا اگرچہ وہ فی الحال مال کا مالک نہ ہو۔

اور اگر ان اسباب میں سے کسی ایک سے اس کے پاس اس کی کفایت سے کم آمدنی آتی ہوتو اسے پوری طرح کافی ہونے کی حد تک دینا جائز ہوگا[1]۔

اور نووی نے نقل کیا ہے کہ جس شخص کے پاس زمین ہو جس کی پیداوار سے اس کی کچھ کفایت ہوجاتی ہوتو اس کے لئے زکاۃ کے حلال ہونے کے لئے اس کا فروخت کرنا لازم نہ ہوگا اور اسی طرح اہل صنعت وحرفت کے آلات اور عالم کی کمائی[2]۔

اور حنفیہ کہتے ہیں کہ اس شخص کو زکاۃ دینا جائز ہے جس کے پاس کسی جائداد غیر منقولہ وغیرہ سے سالانہ یا ماہانہ یا روزانہ کی آمدنی ہو بشرطیکہ وہ کسی مال زکاۃ کے نصاب کا مالک نہ ہو، اور اس لڑکے کو زکاۃ دینا جائز ہے جس کا باپ مالدار ہو، اگر وہ بالغ اور فقیر ہو، خواہ مرد ہو یا عورت، اس لئے کہ وہ اپنے باپ کی خوش حالی کی وجہ سے مالدار نہیں شمار کیا جائے گا، اگرچہ اس کا نفقہ اس پر ہو، لیکن وہ نابالغ بچہ جس کا باپ مالدار ہے اسے زکاۃ نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ وہ اپنے باپ کی مالداری کی وجہ سے مالدار شمار کیا جائے گا اور خواہ وہ لڑکا اپنے باپ کی پرورش میں ہو یا نہ ہو، اسی طرح امام ابوحنیفہ اور امام محمد فرماتے ہیں کہ اس فقیر آدمی کو زکاۃ دینا جائز ہے جس کا بیٹا مالدار ہو اور امام ابویوسف فرماتے ہیں کہ اگر باپ خوشحال بیٹے کی کفالت میں

(۱) حدیث: "من سأل الناس وله مايغنيه جاءت مسألته......" کی روایت ترمذی (۳/۳۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) فتح القدیر ۲/۲۷، الإنصاف ۳/۲۲۳، شرح منتہی الارادات ۱/۴۲۴، ۴۲۵۔

(۱) الشرح الکبیر و الدسوقی ۱/۴۹۲، ۴۹۳، شرح المنہاج ۳/۱۹۶، المجموع ۶/۱۹۱، المغنی ۶/۴۲۴۔

(۲) المجموع ۶/۱۹۲۔

ہوتو جائز نہ ہوگا اور اگر نہ ہوتو جائز ہوگا۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اسی طرح فقیر عورت کو زکاۃ دینا جائز ہے جس کا شوہر مالدار ہو، اس لئے کہ وہ اپنے شوہر کی مالداری کی وجہ سے مالدار نہیں شمار کی جائے گی اور نفقہ کے بقدر مال سے وہ مالدار نہیں ہوجائے گی اور اس کا نفقہ کا مستحق ہونا بمنزلہ اجرت کے ہے (۱)۔

اور جو شخص مستغنی ہو اس طور پر کہ رضا کارانہ طور پر کسی نے اس پر خرچ کرنا قبول کیا ہو تو حنابلہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ اسے زکاۃ دینا جائز ہے اور رضا کارانہ طور پر نفقہ دینے والے کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اسے زکاۃ دے اگرچہ وہ اس کی کفالت میں ہو، اس لئے کہ وہ زکاۃ کے اصناف میں داخل ہے، اور کوئی نص یا اجماع موجود نہیں ہے جو اسے عموم سے نکالے (۲)۔

کمانے کی قدرت رکھنے والے فقیر اور مسکین کو زکاۃ دینا:

۱۶۱- جو فقیر اور مسکین اپنی اور اپنے زیر کفالت افراد کی کفایت کے بقدر کمانے یا مکمل کفایت پر قادر ہوں ان کے لئے زکاۃ لینا حلال نہیں ہے اور زکاۃ دینے والے کے لئے انہیں اس میں سے دینا جائز نہیں ہے اور اگر وہ ان کا حال جانتے ہوئے انہیں دیدے تو وہ زکاۃ ان کے لئے کافی نہ ہوگی، اس لئے کہ صدقہ کے بارے میں نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**لا حظ فیھا لغني ولا لقوي مکتسب**" (۳) (زکاۃ میں کسی مالدار اور کسی طاقتور کمانے والے کا حصہ نہیں ہے)،

اور دوسری حدیث کے الفاظ ہیں: "**لاتحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي**" (۱) (زکاۃ نہ کسی مالدار کے لئے حلال ہے اور نہ کسی توانا وتندرست آدمی کے لئے)۔

یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔

اور حنفیہ کہتے ہیں کہ جو شخص نصاب سے کم کا مالک ہو اسے زکاۃ دینا جائز ہے، اگرچہ وہ تندرست اور کمانے والا ہو، اس لئے کہ وہ فقیر ہے یا مسکین اور یہ دونوں زکاۃ کے مصارف میں سے ہیں اور اس لئے بھی کہ حاجت کی حقیقت سے واقفیت حاصل نہیں کی جاسکتی ہے، لہذا حکم کا مدار اس کی علامت پر ہوگا اور وہ نصاب کا نہ ہونا ہے اور ان حضرات کا استدلال پہلے گزری ہوئی حدیث کے اس قصے سے ہے کہ نبی علیہ السلام صدقات تقسیم کررہے تھے تو دو آدمی ان کے پاس آکر ان سے سوال کرنے لگے، آپ علیہ السلام نے ان کی طرف دیکھا کہ وہ دونوں ہٹے کٹے ہیں آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**إنه لا حق لکما فیه و إن شئتما أعطیتکما**" (۲) (بے شک اس مال زکاۃ میں تم دونوں کا کوئی حق نہیں ہے اور اگر تم چاہوگے تو میں تمہیں دے دوں گا)، اس لئے کہ آپ علیہ السلام نے ان دونوں کو دینے کو جائز قرار دیا اور آپ علیہ السلام کے ارشاد: "**لا حق لکما فیه**" کے معنی یہ ہیں کہ تم دونوں کو مانگنے کا حق نہیں ہے (۳)۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۲۳، ۲۴۔
(۲) المغنی ۲/ ۶۵۱۔
(۳) صدقہ کے بارے میں رسول اللہ علیہ السلام کا قول: "لا حظ فیھا لغني ولا لقوي مکتسب" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۸۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عبید اللہ بن عدی بن الخیار سے کی ہے اور ابن عبد الہادی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ نصب الرایہ (۲/ ۴۰۱ طبع المجلس العلمی) میں ہے۔

(۱) حدیث: "لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۵۸۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور ابن عبد الہادی نے "تنقیح" میں کہا: اس کے رواۃ ثقہ ہیں، نصب الرایہ (۲/ ۳۹۹ طبع المجلس العلمی) میں ایسا ہی ہے۔
(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ کان یقسم الصدقات فقام إلیه رجلان......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۵۶ پر گذر چکی۔
(۳) فتح القدیر ۲/ ۲۸، المغنی ۶/ ۴۲۳، المحلی علی المنہاج ۳/ ۱۹۶، المجموع ۶/ ۱۹۰۔

اور مالکیہ کا قول جوان کے نزدیک معتمد ہے اسی کے مثل ہے، الا یہ کہ وہ ادنی حد جوان کے نزدیک استحقاق سے مانع ہے وہ بقدر کفایت کا مالک ہونا ہے، حنفیہ کی طرح بقدر نصاب کا مالک ہونا نہیں ہے[1]۔

ایسے شخص کو زکاۃ دینا جس کے پاس مال یا کمائی ہو اور اس کا مال یا کمائی رکی ہوئی ہو:

۱۶۲ - اگر کسی شخص کے پاس اتنا مال ہو جو اس کے لئے کفایت کر جائے تو وہ زکاۃ کا مستحق نہیں ہے، لیکن اگر اس کا مال غائب ہو یا دین مؤجل ہو تو شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس کو اتنی مقدار میں زکاۃ دینا جائز ہے جو اس کے لئے کافی ہو جائے، یہاں تک کہ وہ اپنے مال تک پہنچ جائے یا دین کی ادائیگی کا وقت آ جائے[2]۔

اور اگر کوئی شخص کمانے پر قادر تو ہو، لیکن علم شرعی میں مشغول ہونے کی وجہ سے کما نہ سکے تو اس کو زکاۃ کی رقم دینا جائز ہے، اس لئے کہ علم کا طلب کرنا فرض کفایہ ہے، اور اگر عبادت کے لئے فارغ ہو تو اس کو دینا جائز نہیں ہے، اور بعض شافعیہ نے طالب علم میں یہ شرط لگائی ہے کہ وہ شریف ہو جس کے تفقہ سے مسلمانوں کو نفع پہنچنے کی امید ہو۔

اور اگر کوئی شخص کمانے پر قادر تو ہو لیکن وہ کام اس کے لائق نہ ہو یا لائق تو ہو لیکن وہ کسی ایسے آدمی کو نہ پائے جو اسے مزدوری پر رکھے تو وہ زکاۃ کا مستحق ہوگا[3]۔

(۱) الدسوقی ۱/ ۴۹۴۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۱۹۶۔

(۳) شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۱۹۶، المجموع ۶/ ۱۹۱، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۲۵، الإنصاف ۳/ ۲۱۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۹۔

زکاۃ کے استحقاق میں کون سی کفایت معتبر ہے:

۱۶۳ - جمہور کے نزدیک جو کفایت معتبر ہے، وہ کھانے، پینے، رہنے، سہنے اور ان تمام چیزوں کی ہے جو ضروری ہیں، اس معیار کے مطابق ہو جو فضول خرچی اور کمی کے بغیر خود اس کے حال اور اس کی زیر کفالت لوگوں کے حال کے مطابق ہو۔

مالکیہ وغیرہ نے صراحت کی ہے کہ مال زکاۃ میں اگر گنجائش ہو تو اس سے اس شخص کی اعانت کرنا جائز ہے جو نکاح کا ارادہ کرے[1]۔

زکاۃ کی وہ مقدار جو فقیر اور مسکین کو دی جائے گی:

۱۶۴ - جمہور کا مذہب (مالکیہ، شافعیہ کا ایک قول ہے اور حنابلہ کا راجح مذہب) یہ ہے کہ فقر و غربت کی وجہ سے زکاۃ کے مستحق کسی ضرورت مند کو زکاۃ میں سے اتنا دیا جائے جو پورے سال اس کی اور اس کے زیر کفالت افراد کی ضروریات کے لئے کافی ہو جائے اور اس سے زیادہ نہیں دیا جائے گا، جمہور نے سال کی تحدید کر دی ہے، اس لئے کہ زکاۃ عام طور پر ہر سال دی جاتی ہے، اور اس لئے کہ حدیث ہے: **"النبي ﷺ ادخر لأهله قوت سنة"**[2] (نبی ﷺ نے اپنے گھر والوں کے لئے ایک سال کی خوراک جمع فرمائی تھی)، اور جو مقدار اس کے لئے کافی ہو وہ خواہ ایک نصاب کے برابر ہو یا چند نصابوں کے۔

اور اگر اس کے پاس کچھ کفایت موجود ہو یا حاصل ہونے والی ہو تو اسے اتنا دیا جائے گا جو سال بھر کی کفایت کے لئے مکمل ہو جائے۔

اور ایک صریح قول کی رو سے شافعیہ کا مذہب اور ایک روایت کی

(۱) شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۱۹۶، المجموع ۶/ ۱۹۱، الدسوقی ۱/ ۴۹۴۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ ادخر لأهله قوت سنة" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۵۰۱، ۵۰۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۷۸ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطاب سے کی ہے۔

رو سے حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ فقیر اور مسکین کو اتنا دیا جائے گا جو انہیں فاقہ سے نکال کر مالداری کی طرف لے آئے، یعنی جس سے دائمی طور پر کفایت حاصل ہو سکے، اور یہ اس لئے کہ حضرت قبیصہ کی مرفوع حدیث ہے: "إن المسألة لا تحل إلا لثلاثة: رجل أصابته جائحة اجتاحت ماله فحلت له المسألة حتى يصيب قواما من عيش" أو قال: "سدادا من عيش..."(۱) (بے شک مانگنا صرف تین قسم کے آدمیوں کے لئے جائز ہے: ایک وہ شخص جسے کوئی بڑی مصیبت پہنچی جس نے اس کے مال کو ہلاک کر دیا تو اس کے لئے مانگنا جائز ہوگا، اس وقت تک جب تک کہ وہ زندگی کو قائم رکھنے کے بقدر مال نہ پالے، یا آپ علیہ السلام نے فرمایا: زندگی کو درست ہونے کے بقدر وہ مال نہ پالے)۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اگر وہ کوئی پیشہ کرتا رہا ہو تو اسے اتنا دیا جائے گا جس سے وہ اپنے پیشہ کے آلات خرید سکے، خواہ اس کی قیمت کم ہو یا زیادہ، اس طور پر کہ اس کو اس کے نفع سے اتنا حاصل ہو جو اس کی کفایت کے لئے تقریباً ایک سال کافی ہو جائے اور اگر وہ تاجر ہو تو اسے اسی کے لحاظ سے دیا جائے گا اور اگر وہ کاشتکار ہو تو اس کے لئے ایسی زمین خرید دی جائے جس کی پیداوار ہمیشہ کے لئے اس کے واسطے کافی ہو جائے، ان میں سے بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امام اس کے لئے اسے خرید دے گا اور اس زمین کو اپنی ملکیت سے نکالنا اس کے لئے ممنوع قرار دے گا۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص زکاۃ کے پورے نصاب کا مالک نہ ہو تو جائز ہے کہ اسے دو سو درہم سے کم یا پورے دو سو درہم سے دیا جائے اور اس سے زیادہ مکروہ ہے اور امام زفر فرماتے ہیں کہ پورے دو سو یا اس سے زیادہ دینا جائز نہیں ہے۔

یہ حنفیہ کے نزدیک اس شخص کے لئے ہے جس کے اہل و عیال نہ ہوں اور نہ اس پر دین ہو، اور اگر اس کے اہل و عیال ہوں تو ان میں سے ہر ایک کے لئے دو سو درہم کے حساب سے دیا جائے گا اور مدیون کو اس کے دین کے بقدر دیا جائے گا، اگر چہ دو سو سے زیادہ ہو، جیسا کہ "غارمین" کے ذیل میں آرہا ہے(۱)۔

فقر کا اثبات:

۱۶۵ - اگر کوئی صحت مند اور طاقتور آدمی یہ دعوی کرے کہ اس کے پاس آمدنی نہیں ہے تو اگر وہ مستور الحال ہو تو اسے زکاۃ سے دیا جانا جائز ہے اور اس کا قول بغیر قسم کے قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے، جیسا کہ اوپر گزری ہوئی حدیث میں ہے: "إن شئتما أعطيتكما"(۲) (اگر تم دونوں چاہو تو میں تمہیں دوں گا)، لیکن جس شخص کا جھوٹ یقینی طور پر معلوم ہو اس کی بات نہیں مانی جائے گی اور اسے زکاۃ میں سے کچھ دینا جائز نہ ہوگا۔

اور اگر وہ یہ دعوی کرے کہ اس کے اہل و عیال ہیں اور وہ ان کے لئے بھی زکاۃ طلب کرے تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بغیر بینہ کے اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اہل و عیال کا نہ ہونا اصل ہے اور اس کو ثابت کرنا مشکل بھی نہیں ہے۔

اور اسی طرح جو شخص خوش حالی میں مشہور ہو، اسے زکاۃ نہیں دی جائے گی، لیکن اگر وہ یہ دعوی کرے کہ اس کا مال تلف ہو گیا ہے یا کھو گیا ہے تو اسے اس پر بینہ قائم کرنے کا حکم دیا جائے گا، اور بینہ کی

---

(۱) حدیث: "إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة......" کی روایت مسلم (۲؍۷۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) فتح القدیر، العنایہ ۲؍۲۸، شرح منتہی الإرادات، الإنصاف ۳؍۲۳۸، المغنی ۶؍۶۶۵، الدسوقی ۱؍۴۹۴، المجموع ۶؍۱۹۴۔

(۲) حدیث: "إن شئتما أعطيتكما" اس معنی کی حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۱۵۶ پر گزر چکی۔

تعداد کے سلسلے میں حنابلہ کے اقوال مختلف ہیں، پس ایک قول یہ ہے کہ تین افراد کا ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ حضرت قبیصہ کی حدیث میں وارد ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ان سے فرمایا: "أقم حتی تأتینا الصدقة فنأمرلک بها، ثم قال: یا قبیصة: إن المسألة لاتحل إلا لأحد ثلاثة" وذکرمنهم:"رجل أصابته فاقة حتی یقوم له ثلاثة من ذوي الحجا من قومه، لقد أصابت فلانا فاقة، فحلت له المسألة حتی یصیب قواما من عیش أوقال: سدادا من عیش [۱] (تم ٹھہرو یہاں تک کہ ہمارے پاس صدقہ آئے، پس ہم تمہارے لئے اس کا حکم دیں گے، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: اے قبیصہ! بے شک سوال جائز نہیں ہے، مگر تین میں سے کسی ایک کے لئے، اور انہیں میں سے آپ نے اس شخص کا ذکر فرمایا جسے فاقہ پیش آ گیا ہو، یہاں تک کہ اس کی قوم کے تین عقل مند آدمی اس کے لئے کھڑے ہوکر کہیں کہ فلاں شخص کو فاقہ پیش آ گیا ہے، پس اس کے لئے اس وقت تک مانگنا جائز ہے جب تک وہ زندگی کو قائم رکھنے کے لائق مال نہ پالے، راوی کو شک ہے کہ آپ نے "قواماً من عیش" کا لفظ فرمایا یا "سداداً من عیش" فرمایا)۔

اوران کے نزدیک ایک قول یہ ہے کہ تمام حقوق کی طرح صرف دو آدمیوں کی بات قبول کی جائے گی، اور حدیث سوال کرنے کے بارے میں وارد ہے، بغیر سوال کئے ہوئے دینے کے بارے میں نہیں ہے [۲]۔

تیسری قسم-زکاۃ کے عاملین:

۱۶۶- زکاۃ کے عاملین کو اس میں سے دینا جائز ہے اور جس عامل کو زکاۃ میں سے کچھ دیا جائے گا اس کے لئے کچھ شرائط ہیں جن کا بیان گزر چکا ہے۔

اور عاملین میں سے جو شخص زکاۃ میں سے کچھ لے گا اس میں فقر کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اپنے عمل کے عوض میں لے گا، اپنے فقر کی وجہ سے نہیں لے گا، اور نبی ﷺ نے فرمایا ہے: "لا تحل الصدقة لغني إلا لخمسة...... فذکر منهم "العامل علیها" [۱] (کسی مالدار کے لئے صدقہ حلال نہیں مگر پانچ کے لئے پھر آپ ﷺ نے ان میں سے عامل کو ذکر فرمایا)۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ عامل کو اس کے عمل کے بقدر دیا جائے گا، پس اسے اتنا دے گا جو اس کے لئے اور اس کے اعوان وانصار کے لئے کافی ہوجائے قیمت کے ذریعہ اندازہ کئے بغیر اور اس زکاۃ کے نصف سے زیادہ نہیں دیا جائے گا جسے وہ جمع کرتا ہے، اگرچہ اس کا عمل زیادہ ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ امام کو یہ حق ہے کہ وہ عامل کو متعین اور معلوم اجرت پر صحیح اجارہ کے ساتھ رکھے، یا تو مقررہ مدت پر یا معلوم عمل پر۔

پھر شافعیہ فرماتے ہیں کہ عامل کو زکاۃ میں سے زکاۃ کی قیمت سے زیادہ نہیں دیا جائے گا، پس اگر اس کی اجرت زکاۃ کی قیمت سے زیادہ ہوجائے تو بیت المال سے اس کو پورا کرے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ باقی حصوں سے پورا کرے گا۔

اور امام کے لئے جائز ہے کہ وہ اسے اس کی اجرت بیت المال سے دے اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ وہ اسے بغیر اجارہ کے بھیج دے،

(۱) حدیث:"إن النبي ﷺ قال لقبیصة: أقم حتی تاتینا......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۶۵ پر گذر چکی۔

(۲) المغنی ۲/ ۶۶۳، ۶/ ۴۲۳، الإنصاف ۳/ ۲۴۵، نیل المآرب، باب

= الشہادات، المجموع ۶/ ۱۹۵۔

(۱) حدیث:"لا تحل الصدقة لغني إلا لخمسة......فذکر منهم العامل علیها" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۵۹۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے اسے التلخیص (۳/ ۱۱۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ذکر کیا ہے اور کہا کہ اسے ایک جماعت نے صحیح قرار دیا ہے۔

پھر اسے اجرت مثل دے۔

اور اگر خود امام یا اس کی اجازت سے ملک کا گورنر یا قاضی یا کوئی دوسرا شخص زکاۃ لینے اور اسے تقسیم کرنے کی ذمہ داری قبول کرلے تو اس کے لئے زکاۃ میں سے کچھ لینا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنی خوراک بیت المال سے لیتا ہے اور اس کا عمل عام ہے [۱]۔

چوتھی قسم: مؤلفۃ القلوب (جن کو اسلام کی طرف راغب کرنا مقصود ہو):

۱۶۷- مؤلفۃ القلوب کی صنف کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے ہر ایک کے نزدیک معتمد قول یہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب کا حصہ باقی ہے، ساقط نہیں ہوا ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ میں سے ہر ایک کے نزدیک ایک قول کی رو سے اور حنابلہ کی ایک روایت کی رو سے اسلام کی عزت اور غلبہ کی وجہ سے ان کا حصہ ختم ہوگیا، لہذا اب انہیں نہیں دیا جائے گا، لیکن اگر کسی وقت ان کی تالیف اور دلجوئی کرنے کے لئے اس کی ضرورت پڑے تو انہیں دیا جائے گا۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ شاید امام احمد کے اس قول کا مطلب کہ ''ان کا حصہ ختم ہوگیا'' یہ ہے کہ عام طور پر ان کی ضرورت نہیں پڑے گی، یا ان کی مراد یہ ہے کہ ائمہ آج انہیں کچھ نہیں دیں گے، لیکن اگر انہیں دینے کی ضرورت پیش آئے تو دینا جائز ہے، البتہ حاجت کے بغیر انہیں دینا جائز نہیں۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ زکاۃ سے ان کے حصہ کے ساقط ہونے پر اجماع منعقد ہو چکا ہے [۲]، اس لئے کہ یہ وارد ہے کہ اقرع بن حابس اور عیینہ بن حصن، حضرت ابوبکرؓ سے زمین طلب کرنے کے لئے آئے تو آپ نے ان دونوں کے لئے اس کی تحریر لکھ دی، پھر وہ دونوں حضرت عمرؓ کے پاس سے گزرے تو انہوں نے نوشتہ دیکھا اور اسے چاک کر دیا اور فرمایا کہ یہ تو رسول اللہ ﷺ تمہیں تمہاری تالیف قلب کے لئے دیتے تھے اور اب اللہ نے اسلام کو عزت دے دی اور اسے تم سے مستغنی کر دیا، اس لئے اگر تم اسلام پر ثابت قدم رہے تو ٹھیک، ورنہ تو ہمارے اور تمہارے درمیان تلوار ہے، پس وہ دونوں حضرت ابوبکرؓ کے پاس لوٹ کر آئے اور کہا کہ ہمیں معلوم نہیں کہ خلیفہ آپ ہیں یا حضرت عمرؓ تو حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا: وہی ہیں، اگر چاہیں، اور ان کی موافقت کی، اور صحابہ میں سے کسی نے اس پر نکیر نہیں کی [۱]۔

۱۶۸- پھر ان حضرات کا اختلاف ہے:

مالکیہ کے ایک قول میں مؤلفۃ القلوب وہ کفار ہیں جن کو اسلام کی طرف راغب کرنے کے لئے دیا جائے گا، تاکہ وہ مسلمانوں کی مدد کریں، پس اس بنیاد پر جو شخص اسلام قبول کرلے اسے زکاۃ نہیں دی جائے گی۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں: اس حصے سے کسی کافر کو بالکل نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ زکاۃ درج ذیل حدیث کی بنا پر کسی کافر کو نہیں دی جاتی ہے: **"تؤخذ من أغنيائهم و ترد على فقرائهم"** [۲] (ان کے مال داروں سے لی جائے گی اور ان کے فقراء پر لوٹا دی جائے گی)، بلکہ جو عملاً مسلمان ہو چکا ہے اسے دی جائے گی، اس مسئلہ میں شافعیہ کے دوسرے اقوال بھی ہیں۔

---

(۱) فتح القدیر ۲/۱۶، الدسوقی ۱/۴۹۵، المغنی ۶/۴۲۵، ۴۲۶، ۲/۶۵۴، المجموع ۶/۱۶۸، ۱۸۷، المنہاج وشرحہ، حاشیۃ القلیوبی ۳/۱۹۶۔

(۲) فتح القدیر ۲/۱۴، المغنی ۶/۴۲۷، الدسوقی ۱/۴۹۵۔

(۱) اس اثر کی روایت بیہقی (۷/۲۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے اسی کے قریب قریب لفظ کے ساتھ کی ہے۔

(۲) حدیث: "تؤخذ من أغنيائهم و ترد على فقرائهم" کی تخریج فقرہ نمبر ۳۳ پر گذر چکی ہے۔

اورحنابلہ فرماتے ہیں کہ مؤلفۃ القلوب خواہ مسلمان ہوں یا کافر انہیں زکاۃ میں سے دینا جائز ہے۔

اور شافعیہ اور مالکیہ دونوں کے نزدیک اسی کے مثل کچھ اور اقوال ہیں۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ مؤلفۃ القلوب کی دو قسمیں ہیں: کفار اور مسلمان، اور یہ سب کے سب ایسے لوگ ہیں جو اپنی قوم اور اپنے خاندان کے سردار اور مقتدا ہوں۔

پھر انہوں نے ان میں سے مسلمانوں کو ذکر کیا، اور ان کی چار اقسام کیں:

۱- اپنی قوم کے سردار جن کی بات مانی جاتی ہو، انہوں نے اسلام قبول کرلیا ہو اور ان کی نیت کمزور ہو تو ان کی ثابت قدمی کے لئے انہیں کچھ دیا جائے گا۔

۲- ایسی قوم جسے شرافت، عزت اور سربراہی حاصل ہو اور انہوں نے اسلام قبول کرلیا ہو تو انہیں اس لئے دیا جائے گا کہ ان کے ہم مثل کفار کو اسلام قبول کرنے کی ترغیب ہو۔

۳- ایک قسم وہ ہے جن کی تالیف کا مقصد یہ ہو کہ وہ ان کفار سے جہاد کریں جو ان سے قریب ہیں، اور ان مسلمانوں کی حفاظت کریں جو ان سے قریب ہیں۔

۴- ایک قسم وہ ہے جنہیں زکاۃ دینے کا مقصد یہ ہو کہ وہ ان لوگوں سے زکاۃ جمع کریں جو نہیں دیتے ہیں۔

پھر ابن قدامہ نے کفار کا ذکر کیا ہے اور ان کی دو قسمیں بیان کی ہیں:

۱- جن کے اسلام قبول کرنے کی امید ہو تو انہیں دیا جائے گا، تاکہ ان کا دل اسلام کی طرف مائل ہو۔

۲- جن کے شر کا خطرہ ہو اور ان کو دینے سے ان کے شر کو اور ان کے ساتھ دوسروں کا شر رکنے کی امید ہو[1]۔

پانچویں قسم: غلام آزاد کرنا:

۱۶۹- ان کی تین قسمیں ہیں:

اول: ایسے غلام جو مسلمان اور مکاتب ہوں، پس جمہور کے نزدیک زکاۃ سے ان کو دینا جائز ہے، تاکہ ان کی گردنوں کے چھڑانے میں ان کی مدد ہو اور امام مالک نے اسے جائز قرار نہیں دیا ہے، اسی طرح انہوں نے اس شخص کے آزاد کرانے میں زکاۃ میں سے کسی چیز کے صرف کرنے کو جائز قرار نہیں دیا ہے جس کے لئے کتابت کے علاوہ آزادی کا سبب منعقد ہوگیا ہو، مثلاً مدبر بنانا، ام ولد بنانا اور بعض کو آزاد کردینا۔

پس جمہور کے قول کے مطابق مکاتب اگر اپنے اوپر واجب مال کے کچھ حصہ کو ادا کرنے پر قادر نہ ہو تو اس کی مدد کی جائے گی، اور اگر اس کے پاس کچھ نہ ہو تو اسے وہ پورا مال دیا جائے گا جس کی اسے معاملۂ کتابت کا عوض ادا کرنے کے لئے ضرورت ہو۔

دوم: مسلمان غلام کو آزاد کرنا، زکاۃ میں سے اس مد میں صرف کرنا جائز ہے، یہ مالکیہ کا مذہب ہے اور ایک روایت امام احمد سے بھی یہی ہے، اور اس مذہب کی بنیاد پر اگر زکاۃ امام یا ساعی کے ہاتھ میں ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ ایک غلام یا چند غلام خرید کر آزاد کردے اور ان کا ولاء مسلمانوں کو حاصل ہوگا۔

اور اسی طرح اگر زکاۃ مال کے مالک کے ہاتھ میں ہو اور وہ چاہے کہ اس سے کوئی مکمل غلام آزاد کرے تو آیت "وَفِي الرِّقَابِ"[2] (اور گردنوں کے آزاد کرانے میں) کے عموم کی بنا پر یہ جائز ہوگا

(۱) المغنی ۶/ ۴۲۷، ۴۲۹، القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۱۹۶، ۱۹۸، الروضہ ۲/ ۳۱۴، الأحکام السلطانیہ ص ۱۲۲، الدسوقی ۱/ ۴۹۵۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۶۰۔

اور مالکیہ کے نزدیک اس کا ولاء بھی مسلمانوں کے لئے ہوگا، اور حنابلہ کے نزدیک ولاء میں سے جو آئے اسے اسی کے مثل میں خرچ کیا جائے گا، یعنی آزادشدہ غلام جس کا کوئی وارث نہیں ہے، اس کے ترکہ سے غلام خرید کر آزاد کیا جائے گا اور ابوعبید کے نزدیک ولاء آزاد کرنے والے کے لئے ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور دوسری روایت کی رو سے امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ زکاۃ سے غلام آزاد نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ ایسا ہے جیسے غلام کو زکاۃ دینا، حالانکہ غلام کو زکاۃ نہیں دی جاتی ہے، اور اس لئے کہ یہ حقیقت میں آقا کو دینا ہے، اور حنفیہ فرماتے ہیں: اس لئے کہ آزاد کرنا ملک کو ساقط کرنا ہے اور یہ تملیک نہیں ہے، لیکن اگر وہ اپنی زکاۃ سے کسی غلام کے آزاد کرانے میں اعانت کرے تو حنابلہ میں سے اس قول کے قائلین کے نزدیک جائز ہے[(۱)]۔

سوم: یہ کہ زکاۃ کے ذریعہ کسی مسلمان قیدی کو مشرکین کے ہاتھ سے چھڑائے، حنابلہ، مالکیہ میں سے ابن حبیب اور ابن عبدالحکم نے اس قسم کے جواز کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ یہ گردن (شخص) کو قید سے چھڑانا ہے، لہذا یہ آیت میں داخل ہوگا، بلکہ یہ ہمارے ہاتھوں میں موجود غلاموں کو آزاد کرانے کے مقابلے میں زیادہ بہتر ہے اور مالکیہ نے اس کے ممنوع ہونے کی صراحت کی ہے[(۲)]۔

چھٹی قسم: مقروض لوگ:

۱۷۰ – وہ مقروض جو زکاۃ کے مستحق ہیں، ان کی تین انواع ہیں:

اول:

وہ شخص جس پر اپنے ذاتی مفاد کی وجہ سے دین ہو۔

اور یہ مجموعی طور پر متفق علیہ ہے اور اسے زکاۃ دینے کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

۱ – یہ کہ وہ مسلمان ہو۔

۲ – یہ کہ وہ آل بیت نبی میں سے نہ ہو، اور حنابلہ کے نزدک ایک قول کے مطابق آل بیت کے مدیون کو زکاۃ دینا جائز ہے۔

۳ – مالکیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس نے زکاۃ لینے (کا جواز فراہم کرنے) کے لئے قرض نہ لیا ہو، مثلاً اس کے پاس اتنا مال ہو جو اس کے لئے کافی ہو جائے اور اس نے قرض لے کر خرچ کرنے میں توسع اختیار کیا تاکہ وہ زکاۃ لے، بخلاف اس فقیر کے جس نے ضرورت کی بنیاد پر قرض لیا ہو اور اس کی نیت ہو کہ زکاۃ ملے گی[(۱)]۔

۴ – مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ بھی شرط ہے کہ دین ایسا ہو جس کی وجہ سے اسے قید کیا جا سکتا ہو، پس اس میں وہ دین داخل ہے جو لڑکے کا اپنے والد پر ہو اور وہ دین جو تنگ دست پر ہو۔ اور کفارات اور زکاۃ کے دین نکل جائیں گے۔

۵ – یہ کہ اس کا دین کسی معصیت کی بنا پر نہ ہو، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، مثلاً شراب یا جوا یا زنا کے سبب سے ہو، لیکن اگر اس نے توبہ کر لی تو اسے زکاۃ دینا جائز ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ جائز نہیں ہے اور مالکیہ نے پہلے قول کو ترجیح دی ہے اور شافعیہ نے نفقہ میں فضول خرچی کرنے کو اس معصیت کے باب میں سے شمار کیا ہے جو زکاۃ دینے سے مانع ہے۔

۶ – یہ کہ دین کی ادائیگی کا وقت آ گیا ہو، شافعیہ نے اس شرط کی صراحت کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر دین مؤجل ہو تو اس مسئلے میں تین

---

(۱) فتح القدیر ۲/ ۱۷، المغنی ۶/ ۴۳۱، ۴۳۲، الحطاب والمواق ۲/ ۳۵۰، الزرقانی ۲/ ۱۷۸، الدسوقی ۱/ ۴۹۶، القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۱۹۷، المجموع ۶/ ۲۰۰، کشاف القناع ۲/ ۲۸۰۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) المغنی ۶/ ۴۳۲، فتح القدیر ۲/ ۱۷، ابن عابدین ۲/ ۶۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۱۸، الدسوقی ۱/ ۴۹۶، ۴۹۷۔

اقوال ہیں، تیسرا قول یہ ہے کہ اگر ادائیگی کی تاریخ اسی سال ہوتو اسے دیا جائے گا، ورنہ اسے اس سال کے صدقات میں سے نہیں دیا جائے گا۔

۷- یہ کہ وہ اس مال سے جو اس کے پاس ہے اور اس کی ضرورت سے زائد ہے، خواہ وہ زکاۃ والا مال ہو یا زکاۃ والا نہ ہو، دین کی ادائیگی پر قادر نہ ہو، پس اگر اس کے پاس ایسا گھر ہو جس میں وہ رہتا ہے اور اس کی قیمت سو کے برابر ہے اور اتنا ہی اس پر قرض ہے اور ایسا گھر اس کے لئے کافی ہوسکتا ہے جس کی قیمت پچاس ہو تو جب تک اسے فروخت نہ کر دیا جائے، اس کو زکاۃ نہیں دی جائے گی، اور زائد کو اس کے دین میں دے دیا جائے گا، جیسا کہ مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے، اور اگر اس کے پاس اتنا مال ہو جس سے وہ بعض دین کو ادا کر سکے تو اسے صرف بقیہ دین کے برابر زکاۃ دی جائے گی اور اگر وہ یہ قدرت رکھتا ہو کہ کما کر کچھ دنوں میں دین ادا کر دے تو شافعیہ کے نزدیک اسے زکاۃ دینے کے جواز کے سلسلے میں دو اقوال ہیں۔

دوم: جھگڑے کی اصلاح کے لئے مقروض ہونے والا:

۱۷۱- اس سلسلے میں اصل حضرت قبیصہ والی مرفوع حدیث ہے: **"إن المسألة لا تحل إلا لثلاثة" فذكرمنهم "ورجل تحمل حمالة فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسك"** [1] (بے شک سوال تین آدمیوں کے سوا کسی اور کے لئے جائز نہیں ہے، پھر ان میں سے آپ ﷺ نے اس آدمی کو ذکر کیا جس نے لوگوں کے درمیان صلح صفائی کرانے کے لئے کوئی بوجھ خود برداشت کرلیا تو اس کے لئے سوال جائز ہوگیا، یہاں تک کہ اتنا پالے، پھر سوال چھوڑ دے گا)، چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس قسم کے مقروض کو زکاۃ دی جائے گی، خواہ وہ مالدار ہو یا فقیر، اس لئے کہ اگر اس میں فقر کی شرط لگائی جائے تو اس شرف اور فضیلت کو حاصل کرنے کی رغبت کم ہوجائے گی، اور اس کی صورت یہ ہے کہ دو قبیلوں یا دو خاندانوں کے درمیان فتنہ رونما ہو، جس میں کسی جان کا قتل یا مال کا اتلاف ہو، پس کوئی شخص ان کے درمیان اصلاح کرانے کے لئے اس کو برداشت کر لے، تو اسے اپنی ضمانت کے ادا کرنے کے لئے زکاۃ دی جائے گی، اور حنابلہ نے عملاً ادائیگی سے پہلے پہلے دینے کی یہ قید لگائی ہے، سوائے اس کے کہ اس نے کوئی قرض لے کر ذمہ داری ادا کی ہو، اس لئے کہ تاوان باقی رہتا ہے۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ ضامن بننے والے کو زکاۃ نہیں دی جائے گی، الا یہ کہ وہ دین سے زائد نصاب کا مالک نہ ہو، جیسا کہ اس کے علاوہ دوسرے مدیون کا حکم ہے [1]۔

جہاں تک ہماری اطلاع اور واقفیت کا تعلق ہے، مالکیہ نے اس قسم کے حکم کی صراحت نہیں کی ہے۔

سوم: دین ضمان کے سبب مقروض ہو، اس قسم کا ذکر شافعیہ نے کیا ہے، اور اس سلسلے میں معتبر یہ ہے کہ ضامن اور جس کی طرف سے ضمانت لی ہے دونوں تنگ دست ہوں، پس اگر ان میں سے کوئی خوش حال ہو تو ضامن کو زکاۃ دینے کے سلسلے میں ان کے نزدیک اختلاف اور تفصیل ہے۔

میت پر دین:

۱۷۱م- اگر مدیون مر جائے اور اس کے ترکہ سے پورے دین کی ادائیگی نہیں ہوسکتی تو جمہور کے نزدیک اس کے دین کو زکاۃ سے ادا کرنا جائز نہیں ہے۔

---

(۱) حدیث: "إن المسألة لا تحل إلا لثلاثة" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۶۵ پر گذر چکی۔

(۱) المغنی ۶/ ۴۳۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۱۸، المجموع ۶/ ۲۰۶، فتح القدیر ۲/ ۱۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۱۱۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ وہ مرگیا ہو اس کا دین زکاۃ سے ادا کیا جائے گا، ان میں سے بعض حضرات فرماتے ہیں کہ وہ ادا کئے جانے کا زیادہ مستحق ہے، اس لئے کہ اس کی طرف سے ادائیگی کے امکان سے مایوسی ہوچکی ہے، شافعیہ کے نزدیک بھی ایک قول یہی ہے (۱)۔

اور میت سے جو احکام متعلق ہیں ان کا بیان تفصیل سے آرہا ہے۔

ساتویں قسم: فی سبیل اللہ:

اس صنف کی تین قسمیں ہیں:

۱۷۲ - اول: اللہ تعالی کے راستے کے غازی ہیں اور وہ لوگ جنہیں سرکاری وظیفہ نہیں ملتا ہے، بلکہ وہ رضا کارانہ طریقے پر جہاد کرنے والے ہوتے ہیں، اور یہ قسم فقہاء کے نزدیک مجموعی طور پر متفق علیہ ہے، لہذا انہیں اتنی مقدار میں زکاۃ دینا جائز ہے جس کے ذریعہ وہ جہاد کے لئے تیار ہوسکیں اور سامان مہیا کرسکیں، یعنی سواری، ہتھیار، خرچ اور وہ تمام چیزیں جن کی غازی کو اپنے جہاد میں جہاد کی پوری مدت میں ضرورت پڑتی ہے، اگرچہ مدت لمبی ہو۔

اور جمہور کے نزدیک غازی کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ فقیر ہو، بلکہ اس مقصد کے لئے مالدار کو بھی دینا جائز ہے، اس لئے کہ وہ اپنی ذاتی مصلحت کے لئے نہیں لیتا ہے، بلکہ عام مسلمانوں کی ضرورت کے لئے لیتا ہے، لہذا اس میں فقر کی شرط نہیں ہے۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر غازی مالدار ہو جو پچاس درہم یا اس کی قیمت کے بقدر سونے کا مالک ہو، جیسا کہ فقراء کی قسم میں گزرا تو اس کو زکاۃ نہیں دی جائے گی، ورنہ دی جائے گی، اگرچہ وہ کمانے والا ہو، اس لئے کہ کمانا اس کو جہاد سے بیٹھا دے گا۔

(۱) روضۃ الطالبین ۲/ ۳۱۸، الزرقانی ۲/ ۱۷۸، المجموع ۶/ ۲۱۱۔

اور امام محمد کے نزدیک غازی سے مراد جماعت سے کٹ جانے والا حاجی ہے، نہ کہ غازیوں سے کٹ جانے والا۔

اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ غازی میں یہ شرط ہے کہ وہ ان لوگوں میں سے ہو جن پر جہاد واجب ہے، یعنی مسلمان مرد، بالغ اور قادر ہو، اور یہ شرط ہے کہ وہ غیر آل بیت میں سے ہو۔

لیکن وہ لشکر اور فوج جن کا وظیفہ بیت المال سے ملتا ہے، انہیں زکاۃ نہیں دی جائے گی، اور شافعیہ کے ایک قول کی رو سے اگر بیت المال کی کمزوری کی وجہ سے ان کا وظیفہ دیا جانا وہاں سے بند ہوجائے تو انہیں زکاۃ دینا جائز ہے (۱)۔

دوم: جنگ کے مصالح:

۱۷۳ - اس قسم کا ذکر مالکیہ نے کیا ہے، ان کے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ زکاۃ میں سے غازیوں کو دینے کے علاوہ جہاد کے دوسرے مصالح میں صرف کرنا جائز ہے، جیسے دشمن کے حملہ سے شہر کی حفاظت کے لئے اس کی چہار دیواری تعمیر کرنا اور جنگی سواریاں بنانا اور ایسے جاسوس کو دینا جو ہمارے لئے دشمن کی جاسوسی کرتا ہو، خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر۔

اور بعض شافعیہ نے اسے جائز قرار دیا ہے کہ زکاۃ سے ہتھیار اور جنگی آلات خریدے جائیں اور انہیں وقف کردیا جائے کہ غازی انہیں استعمال کریں پھر لوٹا دیں اور حنابلہ نے اسے جائز قرار نہیں دیا ہے۔

تمام فقہاء کا ظاہری عمل چونکہ انہوں نے فی سبیل اللہ والے حصے کو صرف مجاہدین تک یا مجاہدین اور حاجیوں تک محدود رکھا ہے، یہ ہے کہ اس حصے سے اس قسم میں صرف کرنا جائز نہیں ہے اور اس کی وجہ یہ

(۱) المغنی ۶/ ۴۳۶، ابن عابدین ۲/ ۶۱، فتح القدیر ۲/ ۱۷، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۱/ ۴۹۷، المجموع ۶/ ۲۱۲، ۲۱۳۔

ہے کہ اس میں تملیک نہیں ہے یا یہ کہ اس میں غیر اہل زکاۃ کو مالک بنانا ہے، یا جیسا کہ امام احمد نے فرمایا: یہ اس لئے کہ اس نے کسی فرد کو زکاۃ نہیں دی جبکہ اسے زکاۃ دینے کا حکم دیا گیا ہے[1]۔

سوم: حجاج:

۱۷۴- جمہور علماء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، ثوری، ابوثور اور ابن المنذر کا مذہب اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے اور ابن قدامہ نے فرمایا کہ یہی صحیح ہے) یہ ہے کہ حج میں زکاۃ کو صرف کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ مصارف زکاۃ کی آیت میں "سبیل اللہ"، مطلق ہے اور جب اسے مطلق بولا جائے تو اس سے مراد جہاد فی سبیل اللہ' ہوتا ہے، اس لئے کہ اللہ کی کتاب میں اس کا جو ذکر وارد ہوا ہے ان میں سے اکثر سے مراد جہاد ہے، لہذا آیت کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

اور ایک دوسری روایت کی رو سے امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ حج فی سبیل اللہ ہے، لہذا اس میں زکاۃ صرف کی جائے گی، اس لئے کہ روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنی اونٹنی کو راہ خدا میں نذر کیا، پس اس کی بیوی نے حج کرنا چاہا تو نبی ﷺ نے اس سے فرمایا: "**فهلا خرجت عليه فإن الحج من سبيل الله**"[2] (تو اس پر سوار ہو کر حج کے لئے کیوں نہیں نکلی، اس لئے کہ حج فی سبیل اللہ (راہ خدا میں) ہے)، تو اس قول کی بنیاد پر اس شخص کو زکاۃ نہیں دی جائے گی جس کے پاس زکاۃ کے علاوہ مال ہو، جس سے وہ حج کر سکتا ہو، اور خاص طور پر صرف حج فرض کے لئے دی جائے گی، اور حنابلہ کے ایک قول کی رو سے جائز ہے، یہاں تک کہ نفلی حج میں بھی۔

بعض فقہاء حنفیہ سے یہ منقول ہے کہ فی سبیل اللہ کا مصرف حجاج سے بچھڑ جانے والا حاجی ہے[1]۔

البتہ شافعیہ کے نزدیک حج کا ارادہ کرنے والے کو زکاۃ دی جائے گی اس بنا پر کہ وہ مسافر ہے، جیسا کہ آگے آ رہا ہے۔

آٹھویں قسم: مسافر:

مسافر کا نام ابن السبیل رکھا گیا، اس لئے کہ وہ برابر راستے میں رہتا ہے، کیونکہ وہ اپنے وطن میں نہیں ہے کہ کسی مکان میں پناہ لے۔

اور اس کی دو قسمیں ہیں:

۱۷۵- پہلی قسم: اپنے وطن سے دور ایسا شخص جس کے پاس لوٹنے کے لئے مال نہ ہو:

اس قسم پر سب لوگوں کا اتفاق ہے کہ وہ مستحق زکاۃ ہے، لہذا اسے اتنی مقدار میں زکاۃ دی جائے گی جس سے وہ اپنے شہر تک پہنچ سکے، لیکن شافعیہ کا ایک قول ضعیف یہ ہے کہ اسے زکاۃ نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ اس صورت میں زکاۃ کو اس کے شہر سے منتقل کرنا ہے، اور اسے چند شرائط کے بغیر زکاۃ نہیں دی جائے گی:

پہلی شرط: یہ ہے کہ وہ مسلمان ہو، آل بیت سے نہ ہو۔

دوسری شرط: یہ ہے کہ فی الحال اس کے ہاتھ میں اتنا مال نہ ہو جس سے وہ اپنے شہر پہنچنے پر قادر ہو سکے، اگرچہ وہ اپنے شہر میں مالدار ہو، پس اگر اس کا مال مؤجل ہو یا کسی غائب یا تنگ دست یا انکار کرنے والے کے ذمہ ہو تو یہ چیز زکاۃ لینے سے مانع نہ ہوگی، جیسا کہ حنفیہ نے صراحت کی ہے۔

---

(۱) الدسوقی والشرح الکبیر ۱/ ۴۹۷، المجموع ۶/ ۲۱۲، ۲۱۳، المغنی ۶/ ۴۳۶، ۴۳۷۔

(۲) حدیث: "فهلا خرجت عليه فإن الحج من سبيل الله" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۰۴، تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۴۸۳، ۴۸۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور ذہبی نے اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے، لیکن اس کے شواہد ہیں جن سے اسے تقویت حاصل ہو جاتی ہے۔

(۱) المغنی ۶/ ۴۳۸، ۴۷۳، المجموع ۶/ ۲۱۲، ابن عابدین ۲/ ۶۷۔

تیسری شرط: یہ ہے کہ اس کا سفر کسی معصیت کی غرض سے نہ ہو، اس شرط کی صراحت مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کی ہے، پس اگر اس کا سفر کسی واجب عبادت کے لئے ہو، جیسے حج فرض اور والدین کے ساتھ احسان کرنا یا کسی مستحب عبادت کے لئے ہو جیسے کہ علماء اور صالحین سے ملاقات کرنا یا اس کا سفر کسی مباح کام کے لئے ہو، مثلاً معاشی ضروریات اور تجارتیں تو اسے دینا جائز ہے اور اگر اس کا سفر کسی معصیت کے لئے ہو تو اسے زکاۃ دینا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ اس معصیت پر اعانت ہوگی، جب تک کہ وہ توبہ نہ کرلے، اور اگر اس کا سفر صرف تفریح کے لئے ہو تو حنابلہ کے نزدیک اس میں دو اقوال ہیں: ان میں زیادہ قوی قول یہ ہے کہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اسے اس سفر کی ضرورت نہیں ہے۔

چوتھی شرط: یہ بالخصوص مالکیہ نے لگائی ہے، یہ کہ کوئی ایسا شخص نہ ملے جو اسے قرض دے بشرطیکہ وہ اپنے شہر میں مالدار ہو۔

اس قسم والے کو صرف اتنی زکاۃ دی جائے گی جو اس کے وطن تک پہنچنے کے لئے کافی ہوسکے، اور حنابلہ کے ایک قول کی رو سے اگر وہ دوسرے شہر کا قصد کررہا ہو تو اسے اتنا دیا جائے گا جس سے وہ اس شہر کو پہنچ جائے، پھر اپنے شہر لوٹ سکے۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ پھر اگر وہ زکاۃ لینے کے بعد مسافرت کے شہر میں بیٹھ جائے تو اس سے وہ رقم واپس لے لی جائے گی، بشرطیکہ وہ اپنے شہر میں فقیر نہ ہو اور اگر اس کے شہر لوٹنے کے بعد اس میں سے کچھ رقم بچ جائے تو حنابلہ کے ایک قول کی رو سے اس سے وہ رقم واپس لے لی جائے گی۔

پھر حنفیہ نے کہا: جو شخص ادا کرنے پر قادر ہو اس کے لئے بہتر یہ ہے کہ وہ قرض لے لے اور زکاۃ نہ لے (۱)۔

(۱) الفروع ۲/ ۶۲۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۲۱، ابن عابدین ۲/ ۶۱، الدسوقی ۱/ ۴۹۷، ۴۹۸۔

دوسری قسم: جو شخص اپنے شہر میں ہو اور کوئی سفر کرنا چاہتا ہو:

۱۷۶- جمہور نے ایسے شخص کو دینا ممنوع قرار دیا ہے، اور شافعیہ نے اس مقصد کے لئے اسے دینے کو جائز قرار دیا ہے، بشرطیکہ اس کے پاس وہ سامان نہ ہوں جن کی اسے سفر میں ضرورت پیش آئے اور سفر کسی معصیت کے لئے نہ ہو، پس اس بنیاد پر اس شخص کو زکاۃ دینا جائز ہے جو حج کا ارادہ رکھتا ہو اگر اس کے پاس اس شہر میں جس سے سفر حج کرنا چاہتا ہے حج کرنے کے لئے مال نہ ہو۔

اور حنفیہ ایسے شخص کو دینا جائز نہیں سمجھتے ہیں، مگر یہ کہ جو شخص اپنے شہر میں ہو اور اس کے ہاتھ میں اس کا کوئی مال نہ ہو جسے وہ خرچ کرے اور اس شہر کے علاوہ کسی دوسری جگہ اس کا مال ہو جہاں وہ نہ پہنچ سکتا ہو، تو ان حضرات کی رائے یہ ہے کہ وہ مسافر کے حکم میں داخل ہے (۱)۔

وہ اصناف جنہیں زکاۃ دینا جائز نہیں ہے:

۱۷۷- ۱- نبی کریم ﷺ کی اولاد، اس لئے کہ زکاۃ اور صدقہ آپ ﷺ اور آپ کی اولاد کے لئے حرام ہے، ان کے حکم کا بیان ''آل'' کی اصطلاح میں گزر چکا۔

۲- مالدار لوگ، یہ کون لوگ ہیں ان کا بیان فقراء و مساکین کی صنف میں گزر چکا۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: پانچ قسم کے لوگ وہ ہیں جنہیں حاجت کے بغیر نہیں دیا جائے گا: فقیر، مسکین، مکاتب غلام، اپنے ذاتی مفاد کے لئے ہونے والا مقروض اور مسافر اور پانچ قسم کے لوگ وہ ہیں جو مالدار ہونے کے باوجود لیں گے: عامل زکاۃ، مؤلفۃ القلوب، غازی،

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۱، ۶۲، الدسوقی ۱/ ۴۹۷، المجموع ۶/ ۲۱۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۲۱۔

جھگڑے کو مٹانے کی خاطر مقروض ہونے والا اور وہ مسافر جس کا اپنے شہر میں مال ہے۔

اور حنفیہ نے غازی اور جھگڑے کو مٹانے کی خاطر مقروض ہونے والے کے سلسلے میں اختلاف کیا ہے، پس ان کی رائے یہ ہے کہ یہ لوگ حاجت کے بغیر نہیں لیں گے [۱]۔

۳- کفار، اگرچہ وہ اہل ذمہ ہوں، ان کو زکاۃ دینا جائز نہیں ہے، ابن المنذر نے اس پر اجماع ذکر کیا ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: **"إن اللّٰه افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم و ترد على فقرائهم"** [۲] (بیشک اللہ تعالی نے ان پر صدقہ فرض کیا ہے جو ان کے مالداروں سے لیا جائے گا اور ان کے فقیروں پر لوٹا دیا جائے گا) اور حنابلہ نے ایک قول کی رو سے عاملین کے ساتھ انہیں دینے کو جائز قرار دیا ہے، اگر وہ زکاۃ کے لئے کام کریں۔

اور مؤلفۃ القلوب کو بھی مستثنی کیا جائے گا اس تفصیل اور اختلاف کے مطابق جو پہلے گزرا [۳]۔

اور کافر میں اصلی کافر اور مرتد دونوں داخل ہیں اور جو شخص اپنے کو مسلمان کہے اور کفر کا کام کرے، مثلاً قرآن کے ساتھ استخفاف کرے یا اللہ یا اس کے رسول کو یا دین اسلام کو گالی دے تو وہ کافر ہے، اسے بالاتفاق زکاۃ دینا جائز نہیں ہے۔ دیکھئے "ردت" کی اصطلاح۔

۴- ہر وہ شخص جس کی اولاد میں سے زکاۃ دینے والا ہو یا وہ زکاۃ دینے والے کی اولاد میں سے ہو۔

اس میں اس کے اصول یعنی اس کے والدین، اجداد اور جدات داخل ہیں، خواہ وہ وارث ہوں یا نہ ہوں، اور اسی طرح اس کی اولاد اور اولاد کی اولاد، اگرچہ نیچے تک جائیں، حنفیہ فرماتے ہیں: یہ اس لئے کہ املاک کے منافع ان کے درمیان مشترک ہیں، اور یہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔

لیکن دوسرے تمام اقارب جو اصل اور فرع کے علاوہ ہیں، جیسے بھائی، بہنیں، چچا، پھوپھیاں، ماموں، خالائیں اور ان کی اولاد تو ان لوگوں کو اپنی زکاۃ دینا ممنوع نہیں ہے اگرچہ ان میں سے بعض لوگ اس کی کفالت میں ہوں، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **"الصدقة على المسكين صدقة و هي على ذي الرحم اثنتان: صدقة وصلة"** [۱] (مسکین پر صدقہ کرنا صرف ایک صدقہ ہے اور اپنے کسی رشتہ دار کو صدقہ دینا دو عمل ہیں، ایک صدقہ دوسرے صلہ رحمی)۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے اور حنابلہ کے نزدیک راجح قول ہے۔

لیکن مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک وہ اقارب جن کا نفقہ زکاۃ دینے والے پر لازم ہے، انہیں زکاۃ دینا جائز نہیں ہے، اور مالکیہ کے نزدیک جن لوگوں کا نفقہ لازم ہے وہ ماں باپ ہیں نہ کہ دادا دادی اور بیٹا بیٹی ہے نہ کہ ان کی اولاد، اور بیٹے کا نفقہ اس وقت تک لازم ہے جب تک کہ وہ صغرسنی کی حد میں ہو، اور بیٹی کا نفقہ اس وقت تک لازم ہے جب تک اس کی شادی نہ ہوجائے اور اس کا شوہر اس سے دخول نہ کرلے۔

اور شافعیہ کے نزدیک جن لوگوں کا نفقہ لازم ہے وہ اصول اور فروع ہیں۔

اور حنابلہ کے نزدیک ایک روایت ہے اور یہی قول ثوری کا ہے کہ اصول اور فروع کے علاوہ میں مورث اور غیر مورث میں فرق کیا

---

(۱) المغنی ۶/ ۶۴۰، ابن عابدین ۲/ ۱۷۔

(۲) حدیث: "إن اللّٰه افترض عليهم صدقة تؤ خذ من أغنيائهم و ترد على فقرائهم" کی تخریج فقرہ نمبر ۳۳ پر گذر چکی۔

(۳) المجموع للنووی ۶/ ۲۲۸، الإنصاف ۳/ ۲۵۲۔

(۱) حدیث: "الصدقة على المسكين صدقة......" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۸ طبع الحلبی) نے حضرت سلمان بن عامرؓ سے کی ہے اور کہا حدیث حسن ہے۔

جائے گا جو زکاۃ دینے والے کا مورث نہ ہو اس کو زکاۃ دینا جائز ہے، مورث کو دینا کافی نہ ہوگا، اور اگر مورث فقیر ہو تو وارث پر اس کا نفقہ ہے، لہذا اس نفقہ کی وجہ سے اس کو زکاۃ کی ضرورت نہ ہوگی، اس لئے کہ اگر وہ اسے زکاۃ دے تو اس کی زکاۃ کا نفع خود اسی کی طرف لوٹے گا، اور یہاں پر وراثت کی شرائط کا لحاظ کیا جائے گا اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ وارث زکاۃ دیتے وقت میراث سے محجوب نہ ہو[1]۔

اور حنفیہ نے ظاہر روایت کی رو سے اس شخص کو مستثنی کیا ہے جس کا نفقہ قاضی نے زکاۃ دینے والے پر فرض کیا ہو، لہذا اس کو زکاۃ دینا کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ دوسرے واجب میں ایک واجب کو ادا کرنا ہے، اسی کے ساتھ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اپنے باپ کی بیوی، اپنے بیٹے کی بیوی اور اپنی بیٹی کے شوہر کو زکاۃ دینا جائز ہے۔

مالکیہ، شافعیہ، نیز حنابلہ میں سے ابن تیمیہ نے فقراء اور مساکین کے حصے سے دینے کو ممنوع قرار دیا ہے، لیکن اگر اس نے اپنے والد یا لڑکے کو عاملین، یا مکاتبین یا غارمین یا مجاہدین کے حصے سے دیا تو کوئی حرج نہیں ہے، اور وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ اگر اس کا نفقہ اس پر لازم نہ ہو تو اسے دینا جائز ہے۔

۵- شوہر کا اپنے مال کی زکاۃ اپنی بیوی کو دینا اور اس کے برعکس:

۱۷۸- اگر کوئی شخص اپنے مال کی زکاۃ اپنی بیوی کو دے تو کافی نہ ہوگا، ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ اس پر اجماع ہے، حنفیہ فرماتے ہیں: ایسا اس لئے ہے کہ منافع زوجین کے درمیان مشترک ہیں، اور جمہور فرماتے ہیں: یہ اس لئے ہے کہ اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہے، لہذا وہ اپنے آپ کو دینے والے کی طرح ہو جائے گا، اور ممنوع اس وقت ہے جب اس کو اپنی ذات پر خرچ کرنے کے لئے دیا جائے، لیکن اگر اس نے اسے اس مقصد کے لئے دیا کہ وہ اس سے اپنا دین ادا کرے یا وہ اسے اپنے علاوہ دوسرے مستحقین پر خرچ کرے تو کوئی حرج نہیں ہے، جیسا کہ مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے، اور اسی کے قریب وہ ہے جو شافعیہ فرماتے ہیں کہ فقراء یا مساکین کے حصے سے اس کو دینا ممنوع ہے، لیکن دوسرے حصے سے جس کی یہ مستحق ہے اسے دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور یہی بات ابن تیمیہ کے کلام سے بھی سمجھ میں آتی ہے۔

لیکن بیوی اپنے شوہر کو اپنے مال کی زکاۃ دے سکتی ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے، چنانچہ امام شافعیؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے صاحبین (ابو یوسفؒ اور محمدؒ) کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت یہی ہے اور ابن المنذر کے نزدیک مختار ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی بیوی زینبؓ کی حدیث ہے جس میں ہے کہ انہوں نے اور ایک دوسری خاتون نے نبی کریم ﷺ سے سوال کیا: کیا ان دونوں کا صدقہ اپنے شوہروں کو دینے سے کافی ہوسکتا ہے؟ اور ان یتیموں کو دینے سے جو ان کی پرورش میں ہیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: "لهما أجران، أجر القرابة وأجر الصدقة"[1] (ان کے لئے دو اجر ہیں: ایک قرابت کا اور دوسرے صدقہ کا)۔

اور ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ یہ اس لئے جائز ہے کہ بیوی پر شوہر کا نفقہ واجب نہیں ہے اور اس لئے کہ مصارف زکاۃ کی آیت عام ہے، اس لئے کہ شوہر اگر فقیر ہو تو کوئی نص یا اجماع ایسا نہیں ہے جو اسے دینے کو ممنوع قرار دے۔

(۱) المغنی ۶/ ۶۴۸، ۷/ ۵۸۵، المجموع ۶/ ۲۲۹، ابن عابدین ۲/ ۶۳، ۶۴، فتح القدیر ۲/ ۲۲، مجموع الفتاوی الکبری لابن تیمیہ ۲۵/ ۹۰، ۹۱، ۹۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۰، الدسوقی ۱/ ۴۹۸، ۴۹۹۔

(۱) حدیث: "لهما أجران: أجر القرابة و أجر الصدقة" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں، اور امام احمد سے بھی دوسری روایت یہی ہے کہ عورت اگر اپنی زکاۃ اپنے شوہر کو دے تو کافی نہ ہوگی، اگرچہ وہ شوہر کے طلاق بائن دینے کی وجہ سے اپنی عدت میں ہو، اور اگرچہ تین طلاق دی گئی ہو، اس لئے کہ میاں بیوی کے درمیان منافع مشترک ہیں، اس لئے وہ اس زکاۃ سے نفع اٹھائے گی جسے وہ اپنے شوہر کو دے گی، اور اس لئے بھی کہ شوہر اگر اپنی بیوی کا مال چرالے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا ہے، اور اس کی شہادت بیوی کے حق میں صحیح نہیں ہوتی ہے۔

اور امام مالک فرماتے ہیں کہ بیوی اپنے مال کی زکاۃ اپنے شوہر کو نہیں دے گی، اور ان کے کلام کے معنی میں ان کے اصحاب کا اختلاف ہے، چنانچہ ان میں سے بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ان کی مراد یہ ہے کہ کافی نہ ہوگی اور دوسرے حضرات فرماتے ہیں کہ کراہت کے ساتھ کافی ہوگی [۱]۔

۶- فاسق اور بدعتی:

۱۷۹- حافظ ابن حجر نے حدیث: **"تُصُدِّق الليلة على كافر"**[۲] (آج کی رات ایک کافر کو صدقہ دیا گیا) کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ گنہ گار کو زکاۃ دینے میں اختلاف ہے، اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ معصیت کا ارتکاب کرنے والوں کو زکاۃ نہیں دی جائے گی، اگر دینے والے کو یہ غالب گمان ہو کہ وہ اسے معصیت میں خرچ کریں گے، پس اگر اس کے باوجود انہیں دے دی تو وہ اس کے لئے زکاۃ کی طرف سے کافی نہ ہوگی، اور اس کے علاوہ دوسرے حال میں جائز ہوگی اور کافی ہوجائے گی [۱]۔

اور حنابلہ کا مسلک بقول ابن تیمیہ یہ ہے کہ انسان کے لئے مناسب یہ ہے کہ وہ اپنی زکاۃ کے لئے ایسے لوگوں کو تلاش کرے جو مستحقین میں سے دیندار اور متبع شریعت ہوں، پس جو شخص بدعت اور فسق وفجور کا اظہار کرے وہ قطع تعلق وغیرہ کے ذریعہ سزا کا اور توبہ طلب کئے جانے کا مستحق ہے تو اس پر اس کی اعانت کیسے کی جائے گی؟ اور وہ فرماتے ہیں کہ جو شخص نماز نہ پڑھتا ہو اسے نماز کا حکم دیا جائے گا، پس اگر وہ کہے کہ میں نماز پڑھوں گا تو اسے دیا جائے گا، ورنہ نہیں دیا جائے گا، اور ان کی مراد یہ ہے کہ اسے دیا جائے گا جب تک کہ اس کا نفاق معلوم نہ ہو [۲]۔

اور حنفیہ کے نزدیک اسلام کی طرف منسوب ہونے والے اہل بدعت کو زکاۃ دینا جائز ہے، اگر وہ مصارف زکاۃ کی آٹھوں اقسام میں سے ہوں، جب تک کہ ان کی بدعت انہیں کافر بنانے والی اور اسلام سے خارج کرنے والی نہ ہو [۳]، مگر بہتر یہی ہے کہ اہل دین کو جو اعتقاد اور عمل میں دین پر استقامت اختیار کئے ہوئے ہوں انہیں زکاۃ دیتے وقت دوسروں پر مقدم رکھا جائے، اس لئے کہ حدیث ہے: **"لا تصاحب إلا مؤمنا ولا يأكل طعامك إلا تقي"**[۴] (تم صرف مومن کی صحبت اور رفاقت میں رہو اور تیرا کھانا صرف متقی آدمی کھائے)۔

(۱) الدر وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۲، مجموع الفتاوی الکبری ۲۵/ ۹۰، ۹۱، فتح القدیر ۲/ ۲۲، الدسوقی ۱/ ۴۹۹، المجموع ۶/ ۱۹۲، ۲۳۰، المغنی ۲/ ۶۴۹۔

(۲) اس حدیث کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۲۹۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۰۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۲، فتح الباری ۲/ ۲۹۱۔

(۲) مجموع الفتاوی الکبری ۲۴/ ۲۷۸، ۲۵/ ۸۷، ۸۹۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۶۹۔

(۴) اس حدیث کی روایت امام احمد (۳/ ۳۸ طبع المیمنیہ) اور ترمذی (۴/ ۵۱۹ طبع دار الکتب العلمیہ) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، امام احمد کی روایت میں "لاتصاحب" کے بجائے "لاتصحب" ہے، اور ترمذی نے اس کو حسن قرار دیا ہے۔

۷-میت:

۱۸۰- حنفیہ کا مذہب، شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کا ایک قول جو راجح مذہب ہے اور نخعی کا مذہب یہ ہے کہ جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ زکاۃ کا رکن اس کے مصرف کو اس کا مالک بنانا ہے، ان کے نزدیک زکاۃ میت کی تجہیز وتکفین میں نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ میت مالک نہیں ہوتا ہے اور زکاۃ کی صحت کے لئے تملیک شرط ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے کہ اس سے میت کا دین ادا کیا جائے جس نے دین کی ادائیگی کے لئے مال نہیں چھوڑا ہے، اس لئے کہ زکاۃ کے ذریعہ دوسرے کے دین کو ادا کرنا اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ اسے اس کا مالک بنایا گیا ہے، امام احمد فرماتے ہیں کہ زکاۃ سے میت کا دین ادا نہیں کیا جائے گا اور اس سے زندہ آدمی کا دین ادا کیا جائے گا۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے اور الفروع میں اسے ابوثور سے نقل کیا ہے، اور یہ کہ ابن تیمیہ نے اس کو اختیار کیا ہے، اور اس کے بارے میں امام احمد سے ایک روایت ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ زکاۃ سے اس میت کا دین ادا کیا جائے جس نے ادائیگی کے لئے مال نہیں چھوڑا ہے، بشرطیکہ اس میں مقروض کی تمام شرائط پائی جارہی ہوں، بعض مالکیہ فرماتے ہیں: زندہ کے دین کے لئے زکاۃ لینے کے مقابلہ میں یہ زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ اس کی ادائیگی کی امید نہیں کی جاسکتی، بخلاف زندہ کے، اور نووی نے اس قول کے لئے اس طرح استدلال کیا ہے کہ مصارف زکاۃ کی آیت میں لفظ غارمین عام ہے، اور یہ کہ زندہ آدمی کے دین کی طرح میت کے دین کی ادائیگی کے لئے تبرع کرنا صحیح ہے [۱]۔

(۱) فتح القدیر علی الہدایہ ۲/ ۲۰، ابن عابدین ۲/ ۶۲، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۹۶، المجموع ۶/ ۲۱۱، الفروع ۲/ ۶۱۹، المغنی ۲/ ۶۶۷۔

۸-آٹھوں اقسام کے علاوہ خیر کی مدیں:

۱۸۱- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جن مصارف کا بیان اوپر گزرا، ان کے علاوہ خیر کی دیگر مدوں میں زکاۃ کا صرف کرنا جائز نہیں ہے، لہذا اس سے روڈ اور راستہ نہیں بنایا جائے گا اور نہ اس سے مسجد اور پل کی تعمیر کی جائے گی اور نہ اس سے نہر کھدوائی جائے گی اور اس سے آب رسانی کی خدمت کا کام نہیں لیا جائے گا، اور اس سے مصارف کو مالدار نہیں بنایا جائے گا اور اس میں کسی قابل لحاظ متعین فقیہ کا اختلاف منقول نہیں ہے اور رملی کا ظاہر کلام یہ ہے کہ اس پر اجماع ہے، اور ان حضرات نے اس پر دو چیزوں سے استدلال کیا ہے:

اول: یہ کہ اس میں تملیک نہیں ہے، اس لئے کہ مسجد اور اس طرح کی چیز کا کوئی مالک نہیں ہوسکتا، اور یہ ان حضرات کے نزدیک ہے جو زکاۃ میں تملیک کی شرط لگاتے ہیں۔

دوم: وہ حصر جو آیت میں ہے، اس لئے کہ مساجد اور اس طرح کی دوسری چیزیں آٹھوں اقسام میں سے نہیں ہیں، اور اوپر والی حدیث جس میں یہ ہے: "**إن الله جعل الزكاة ثمانية أجزاء**" [۱] (بے شک اللہ تعالی نے زکاۃ کے آٹھ اجزاء کئے ہیں)۔

اور حضرت انسؓ اور ابن سیرین سے جو منقول ہے اس سے اس کے خلاف ثابت نہیں ہے [۲]۔

آٹھوں اقسام کے درمیان زکاۃ کی تقسیم میں کس چیز کی رعایت کی جائے گی؟

الف-تمام اقسام پر زکاۃ کو عام کرنا:

(۱) حدیث: "إن الله جعل الزكاة ثمانية أجزاء......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۵۶ پر گذر چکی۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۲۰، ابن عابدین ۲/ ۶۲، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۴۹، الشرح الکبیر والدسوقی ۱/ ۴۹۷، المغنی ۲/ ۶۶۷۔

۱۸۲- جمہور علماء حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کا راجح مذہب بھی یہی ہے اور یہی قول ثوری اور ابوعبید کا ہے کہ تمام اقسام پر زکاۃ کو عام کرنا واجب نہیں ہے، خواہ جو شخص زکاۃ کے مصارف میں اسے ادا کر رہا ہے وہ صاحب مال ہو یا ساعی ہو یا امام ہو، اور خواہ مال زیادہ ہو یا کم ہو، بلکہ یہ جائز ہے کہ کسی ایک صنف کو دی جائے، یا زیادہ کو اور یہ بھی جائز ہے کہ کسی ایک شخص کو دی جائے بشرطیکہ وہ اس کی کفایت سے زیادہ نہ ہو، حضرت عمرؓ اور ابن عباسؓ سے یہی مروی ہے، ابن عباس فرماتے ہیں کہ تم اسے جس صنف میں بھی صرف کردو تمہارے لئے کافی ہے۔

۱۸۳- ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے: "تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم"[1] (زکاۃ ان کے مالداروں سے لی جائے گی اور ان کے فقیروں پر لوٹا دی جائے گی)، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ فقراء مستحقین زکاۃ کی آٹھ اقسام میں سے ایک قسم ہیں اور ان حضرات نے کچھ واقعات سے استدلال کیا ہے جن میں نبی ﷺ نے زکاۃ ایک فرد کو یا چند افراد کو دی ہے، ان میں سے ایک یہ ہے: "أنه أعطى سلمة بن صخر البياضي صدقة قومه"[2] (آپ ﷺ نے سلمہ بن صخر بیاضی کو ان کی قوم کا صدقہ عطا فرمایا)

اور قبیصہ سے آپ ﷺ نے فرمایا: "أقم يا قبيصة حتى تأتينا الصدقة فنأمر لك بها"[3] (قبیصہ ٹھہرو! یہاں تک کہ ہمارے پاس صدقہ آجائے تو ہم تمہارے لئے اس کے دینے کا حکم دیں گے)، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ صدقات کی آیت میں لام "او" کے معنی میں ہے یا یہ مصارف کے بیان کے لئے ہے یا یہ اختصاص کے لئے ہے، اور اختصاص کا معنی یہ ہے کہ زکاۃ ان مصارف کے علاوہ کسی کو نہیں دی جائے گی۔

اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ تعمیم مستحب نہیں، الا یہ کہ اختلاف سے بچنے کا ارادہ ہو، اسی طرح حنابلہ نے اختلاف سے بچنے کے لئے تعمیم کو مستحب قرار دیا ہے[1]۔

شافعیہ کا مذہب، امام احمدؒ سے ایک روایت اور حضرت عکرمہؒ کا قول یہ ہے کہ تمام اصناف میں زکاۃ کو عام کرنا اور جمع شدہ زکاۃ میں سے ان میں سے ہر صنف کو ایک ثمن دینا واجب ہے، اور ان حضرات کا استدلال آیت صدقات سے ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے "لام" تملیک کے ذریعہ ان کی طرف زکاۃ کی نسبت کی ہے اور "واؤ" جمع کے ساتھ ان لوگوں کو ایک دوسرے کے ساتھ شریک کیا ہے، پس اس سے معلوم ہوا کہ زکاۃ ان لوگوں کی مملوک اور ان کے درمیان مشترک ہے، اس لئے کہ اگر مال والا یہ کہے: "هذا المال لزيد و عمرو و بكر" (یہ مال زید، عمرو اور بکر کے لئے ہے)، تو اسے ان سب کے درمیان تقسیم کیا جائے گا اور برابر برابر تقسیم کرنا ضروری ہوگا تو اسی طرح یہ بھی، اور اگر ان کے لئے وصیت کرے تو سب کو دینا اور برابر دینا واجب ہوگا۔

اس سلسلے میں شافعیہ کے مذہب کی تفصیل یہ ہے کہ اگر امام تقسیم کرے اور وہاں پر عامل ہو تو تقسیم کرنے میں آٹھوں اصناف کو دینا ضروری ہوگا، اور اگر عامل نہ ہو، اس طور پر کہ مالک تقسیم کرے یا مال والے لوگ اپنی زکاۃ اٹھا کر امام کے پاس لائیں تو تقسیم سات اصناف

(۱) حدیث: "تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم" کی تخریج فقرہ نمبر ۳۳ پر گذر چکی۔

(۲) حدیث: "أعطى سلمة بن صخر البياضي صدقة قومه" کی روایت ترمذی (۵/ ۴۰۵، ۴۰۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بخاری سے حضرت سلمہ بن صخرؓ اور ان سے روایت کرنے والے اور وہ سلیمان بن یسار ہیں کے درمیان انقطاع نقل کیا ہے اور اس سے پہلے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔

(۳) حدیث: "أقم يا قبيصة حتى تاتينا بالصدقة فنأمر لك بها" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۶۵ پر گذر چکی۔

(۱) المغنی ۲/ ۶۶۸، ۶۷۰، فتح القدیر ۲/ ۱۸، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۸۔

پر ہوگی، پس اگر ان میں سے بعض مفقود ہوں تو ان میں سے موجود اصناف پر تقسیم کی جائے گی، اور امام اپنے پاس جمع زکاتوں میں ہر صنف کے افراد کا وجوباً احاطہ کرے گا، بشرطیکہ مستحق حضرات شہر میں ہوں اور مال ان سب کے لئے پورا ہوجائے، ورنہ ہر صنف میں سے تین تین افراد کو دینا واجب ہے، اس لئے کہ مصارف زکاۃ والی آیت میں اصناف کو جمع کے صیغے کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ امام اور ساعی کے لئے مناسب ہے کہ مستحقین کی فہرست مرتب کرنے اور ان کی تعداد اور ضرورتوں اور استحقاق کی مقدار کو جاننے کا اس طرح اہتمام کرے کہ اس کے جاننے کے بعد یا اس کے ساتھ زکاۃ جمع کرنے سے فراغت ہو، تاکہ انہیں ان کا حق جلدی سے پہنچ جائے۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ان اقسام کے درمیان برابری ملحوظ رکھنا واجب ہے، خواہ ان میں سے بعض کی حاجت زیادہ سخت ہو اور اگر مالک تقسیم کرے تو ہر صنف کے افراد کے درمیان برابری واجب نہیں ہے، بلکہ ان میں سے بعض کو بعض پر فضیلت دینا جائز ہے، لیکن اگر امام تقسیم کرے تو حاجتوں کے برابر ہونے کے باوجود اس کے لئے بعض کو بعض پر ترجیح دینا حرام ہے اور اگر بعض اصناف موجود نہ ہوں تو ان کا حصہ باقی اصناف کو دے دے گا اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب بعض اصناف کو کافی ہوجائے اور کچھ بچ جائے اور اگر شہر میں تمام اصناف کے تمام افراد کو کافی ہوجائے تو اظہر روایت کی رو سے اس شہر سے زیادہ قریب شہر کی طرف منتقل کرنا جائز ہے، جیسا کہ اس کا بیان آگے آئے گا۔

اور نخعی فرماتے ہیں کہ اگر زکاۃ کم ہو تو اسے ایک صنف میں صرف کرنا جائز ہے، ورنہ تمام اصناف کو دینا ضروری ہے، ابوعبید اور ابوثور فرماتے ہیں کہ اگر امام اسے نکالے تو تمام اقسام کا احاطہ کرنا ضروری ہے اور اگر اسے مالک نکالے تو کسی ایک صنف میں اسے خرچ کرنا جائز ہے (۱)۔

مصارف کے درمیان ترتیب:

۱۸۴ - شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ زکاۃ سے دینے میں دوسروں سے قبل زکاۃ کے عامل سے شروع کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اپنے عمل کے عوض کے طور پر لیتا ہے اور اس کے علاوہ دیگر اہل مصارف مدد کے طور پر لیتے ہیں، شافعیہ فرماتے ہیں اور حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے کہ اگر عاملین کا حصہ جو زکاۃ کا آٹھواں حصہ ہے اس کے حق کے بقدر ہو تو وہ اسے لے لے گا اور اگر اس کے حق سے زیادہ ہو تو باقی ماندہ حصے کو تمام اقسام پر لوٹا دے گا اور اگر اس کے حق سے کم ہو تو مصالح کے حصے سے اسے پورا کردے گا اور ایک قول یہ ہے کہ باقی حصوں سے پورا کرے گا۔

اور حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ عامل کو مجموعی زکاۃ سے دینے میں اپنی اجرت میں تمام اصناف پر مقدم کیا جائے گا۔

اس کے بعد کے تعلق سے شافعیہ فرماتے ہیں کہ باقی اصناف کے درمیان زکاۃ تقسیم کی جائے گی، جیسا کہ اوپر گزرا۔

حنفیہ اور مالکیہ حاجت کو پیش نظر رکھتے ہیں، چنانچہ حنفیہ فرماتے ہیں کہ مدیون کو فقیر پر مقدم کیا جائے گا، اس لئے کہ مدیون کی حاجت زیادہ سخت ہے اور حنفیہ دوسرے امور کی بھی رعایت کرتے ہیں جو زکاۃ منتقل کرنے کی بحث میں آرہے ہیں۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ مجبور کو دوسروں پر ترجیح دینا مستحب ہے، اس طور پر کہ اسے اس میں سے زیادہ دیا جائے۔

---

(۱) المجموع ۶/ ۱۸۵، ۱۸۶، المغنی ۲/ ۶۶۸، ۶۶۹، ۶/ ۴۴۰، شرح المنہاج و حاشیتا القلیوبی وعمیرۃ ۳/ ۲۰۱، ۲۰۲، الأموال لأبی عبید فقرہ نمبر ۱۸۵۱ ص ۶۹۲ طبع دار الفکر۔

اور حنابلہ قرابت کے ساتھ حاجت کو پیش نظر رکھتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ استحباباً زیادہ حاجت مند کو مقدم کیا جائے گا، پھر اس کے بعد جو زیادہ حاجت مند ہو اس کو اور اگر وہ سب حاجت کے لحاظ سے برابر ہوں تو جو اس کا زیادہ قریبی رشتہ دار ہو اسے مقدم کرے گا، پھر اس کو جو پڑوس کے لحاظ سے زیادہ قریب ہو اور جس پر زیادہ دین ہو اور جس طرح بھی اس کو تقسیم کرے جائز ہے، البتہ اسے ان اصناف میں صرف کرے جن کو اللہ تعالی نے متعین فرمادیا ہے (۱)۔

زکاۃ کو منتقل کرنا:

۱۸۵ - اگر کسی شہر کی زکاۃ وہاں کے باشندوں کی ضرورت سے زائد ہو تو اس کا منتقل کرنا بالاتفاق جائز ہے، بلکہ واجب ہے، لیکن ضرورت کے موجود رہنے کے باوجود زکاۃ کو ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کرنا حنفیہ کی رائے میں مکروہ تنزیہی ہے، اور ہر شہر والوں کا صدقہ اسی شہر کے باشندوں میں تقسیم کیا جائے گا، اس لئے کہ نبی ﷺ کا فرمان ہے: "**تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم**" (۲) (صدقہ ان کے مالداروں سے لیا جائے گا اور ان کے فقراء پر لوٹا دیا جائے گا)، اور اس لئے کہ اس میں پڑوس کے حق کی رعایت ہے اور مال کے شہر کا اعتبار ہے، زکاۃ دینے والے کے شہر کا نہیں۔

اور حنفیہ نے اس صورت کو اس سے مستثنی قرار دیا ہے کہ زکاۃ دینے والا اسے اپنے رشتہ داروں کی طرف منتقل کرے، اس لئے کہ ان تک زکاۃ پہنچانے میں صلہ رحمی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ درجہ بدرجہ قریبی رشتہ دار کو ترجیح دی جائے گی۔

(۱) ابن عابدین ۲/۶۱، ۶۹، الشرح الکبیر ۱/۴۹۸، المجموع ۶/۱۸۷، المغنی ۲/۶۸۹، الإنصاف ۳/۲۳۹۔

(۲) حدیث: "تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم" کی تخریج فقرہ نمبر ۳۳ پر گذر چکی ہے۔

اور انہوں نے اس صورت کو بھی مستثنی قرار دیا ہے کہ اسے ایسی قوم کی طرف منتقل کرے جو اس کے شہر والوں سے زیادہ محتاج ہوں، اسی طرح ایسے لوگوں کی طرف جو زیادہ صالح یا زیادہ متقی یا مسلمانوں کے لئے زیادہ نفع بخش ہوں، یا دار الحرب سے دار الاسلام کی طرف یا طالب علم کی طرف منتقل کیا جائے (۱)۔

مالکیہ کا مذہب، شافعیہ کا اظہر قول اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ قصر کی مسافت سے زیادہ دور زکاۃ کو منتقل کرنا جائز نہیں ہے، حضرت معاذؓ کی مذکورہ بالا حدیث کی بنا پر اور اس لئے کہ یہ منقول ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت معاذؓ کو یمن بھیجا تو حضرت معاذؓ نے ان کے پاس کچھ صدقہ کا مال بھیجا تو حضرت عمرؓ نے ان پر نکیر فرمائی اور کہا کہ میں نے تمہیں جمع کرنے والا اور جزیہ لینے والا بنا کر نہیں بھیجا ہے، بلکہ میں نے تمہیں اس لئے بھیجا ہے تاکہ تم مالدار لوگوں سے صدقہ لو پھر ان کے فقراء پر لوٹا دو تو حضرت معاذؓ نے فرمایا: "**مابعثت إليك بشيء و أنا أجد من يأخذه مني**" (میں نے آپ کے پاس کوئی ایسی چیز نہیں بھیجی ہے جس کا لینے والا کوئی میرے پاس ہو)۔

اور مروی ہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کے پاس خراسان کی زکاۃ شام لائی گئی تو انہوں نے اسے خراسان لوٹا دیا۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ مال کے شہر کا اعتبار کیا گیا ہے، البتہ مالکیہ یہ فرماتے ہیں کہ اموال ظاہرہ میں اس شہر کا اعتبار کیا گیا ہے جس میں مال ہے اور نقد اور سامان تجارت میں اس شہر کا جس میں مالک ہے۔

اور مالکیہ نے اس صورت کو مستثنی قرار دیا ہے کہ شہر سے باہر ایسے لوگ پائے جائیں جو شہر کے لوگوں سے زیادہ محتاج ہوں تو اس صورت میں وہاں سے منتقل کرنا واجب ہے، اگرچہ زکاۃ کا اکثر حصہ

(۱) ابن عابدین ۲/۶۸، ۶۹، فتح القدیر ۲/۲۸۔

منتقل کیا جائے۔

۱۸۶- پھر اگر زکاۃ وہاں منتقل کی گئی جہاں اسے منتقل کرنے کی گنجائش نہیں تھی جن کا تذکرہ اوپر آیا تو حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ وہ اپنے مالک کی طرف سے کافی ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ مصارف زکاۃ کی آٹھوں اقسام سے خارج نہیں ہے۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر اسے ایسے لوگوں کے لئے منتقل کیا ہے جو حاجت میں اس کے شہر والے لوگوں کی طرح ہیں تو حرام ہونے کے باوجود صاحب مال کے لئے کافی ہوگی اور اگر ایسے لوگوں کے لئے منتقل کیا ہے جو حاجت میں شہر والوں سے کم ہیں تو صاحب مال کے لئے کافی نہ ہوگی، جیسا کہ خلیل اور دردیر نے ذکر کیا ہے، اور دسوقی نے کہا کہ مواق نے ذکر کیا ہے کہ مذہب یہ ہے کہ ہر حال میں کافی ہوجائے گی۔

اور ایک روایت میں حنابلہ فرماتے ہیں کہ کسی حال میں اس کے لئے کافی نہ ہوگی اور زکاۃ جہاں منتقل کی جائے گی تو مالکیہ کے نزدیک منتقل کرنے کی اجرت بیت المال سے ادا کی جائیگی، خود زکاۃ سے نہیں، اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اجرت زکاۃ دینے والے پر ہوگی[(۱)]۔

اس شخص کا حکم جسے کسی وصف کی بنا پر زکاۃ دی گئی، پھر وہ وصف زائل ہوگیا جبکہ زکاۃ ابھی اس کے ہاتھ میں موجود ہے:

۱۸۷- مستحقین زکاۃ میں سے بعض وہ ہیں جو ہمیشہ لینے کا استحقاق رکھتے ہیں پھر ان سے کچھ واپس نہیں لیا جائے گا، بشرطیکہ ان میں لینے کے وقت استحقاق کا سبب اپنی شرائط کے ساتھ پایا جائے، ان کی چار قسمیں ہیں: مسکین، فقیر، عامل اور مؤلفۃ القلوب۔

اور ان میں سے بعض وہ ہیں جن کا لینا موقوف رہتا ہے، پس اگر وہ اس کو اس کے مصرف میں خرچ نہ کریں، یا دوسری راہ سے مقصد پورا ہوجائے یا وصف زائل ہوجائے اور زکاۃ ان کے پاس موجود ہو تو ان سے زکاۃ واپس لے لی جائے گی، ان کی بھی چار قسمیں ہیں، جبکہ ان میں سے بعض کے سلسلے میں اختلاف ہے۔

۱- مکاتب: پس اگر مکاتب غلام آزاد ہونے سے قبل مرجائے یا وہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز رہ جائے، اس لئے آزاد نہ ہو تو جس کو دی گئی ہے، شافعیہ کے اصح قول کی رو سے اور حنابلہ کی ایک روایت کی رو سے اس سے واپس لے لی جائے گی، اور حنفیہ فرماتے ہیں اور حنابلہ کے نزدیک بھی ایک روایت یہی ہے کہ اس نے جو کچھ لیا ہے وہ اس کے آقا کا ہوگا اور وہ اس کے لئے حلال ہوگا، اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ نہ اس سے واپس لیا جائے گا اور نہ وہ اس کے آقا کا ہوگا، بلکہ اسے مکاتب غلاموں کی آزادی میں خرچ کیا جائے گا[(۱)]۔

اور یہ مسئلہ مالکیہ کے نزدیک نہیں آئے گا، اس لئے کہ وہ حضرات زکاۃ کو مکاتب غلاموں پر صرف کرنے کے قائل نہیں ہیں، جیسا کہ پہلے گزرا۔

۲- مقروض: وہ مقروض جس نے زکاۃ لی ہے، اسے اپنے دین میں ادا کرنے سے قبل اگر وہ مستغنی ہوجائے تو وہ زکاۃ اس سے واپس لے لی جائے گی یہی حکم اس وقت ہے جب اسے دین سے بری کردیا جائے یا وہ زکاۃ کے علاوہ کسی دوسرے مال سے اسے ادا کردے یا کوئی دوسرا اس کی طرف سے ادا کردے، یہ مالکیہ کے نزدیک ہے،

---

(۱) فتح القدیر ۲/ ۲۸، الدسوقی ۱/ ۵۰۰، ۵۰۲، شرح المنہاج ۳/ ۲۰۲، ۲۰۳ المغنی ۲/ ۶۷۱، ۶۷۴، الإنصاف ۳/ ۲۰۲۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۰، المجموع ۶/ ۲۰۱، المغنی ۱/ ۴۴۰، الفروع وتصحیح ۲/ ۶۱۳۔

اورشافعیہ اورحنابلہ میں سے ہر ایک کے نزدیک یہی اصح قول ہے بشرطیکہ وہ فقیر نہ ہو (۱)۔

۳- اللہ کے راستے میں جہاد کرنے والا: مالکیہ، شافعیہ اورحنابلہ نے یہ صراحت کی ہے کہ اگر اس نے جہاد کرنے کے لئے زکاۃ لی پھر وہ بیٹھ گیا اور جہاد کے لئے نہیں نکلا تو اس سے زکاۃ واپس لے لی جائے گی، شافعیہ اورحنابلہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ اگر وہ جہاد کے لئے نکلا اور جنگ کئے بغیر لوٹ گیا باوجودیکہ دشمن قریب تھا تو بھی اس سے زکاۃ واپس لے لی جائے گی۔

اور جہاں لوٹانا واجب ہے اگر باقی ماندہ زکاۃ اس کے ہاتھ میں ہو تو اس سے واپس لے لی جائے گی، اور اگر وہ اسے خرچ کردے تو اگر وہ مالدار ہو تو اس سے اس کے بدل کا مطالبہ کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس کے ذمہ میں دین ہو جائے گی۔

۴- مسافر: اگر وہ نہ نکلے تو اس نے جو کچھ لیا ہے وہ اس سے واپس لے لیا جائے گا، بشرطیکہ وہ اپنے شہر میں فقیر نہ ہو، یہ مالکیہ، شافعیہ اورحنابلہ کے نزدیک ہے، اورشافعیہ کے نزدیک اس کے لئے تین دن کا اعتبار کیا جائے گا، اور ایک قول کی رو سے پورے سال کا، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اگر اس نے سفر کیا پھر لوٹ آیا اور جو کچھ اس نے لیا تھا اسے خرچ نہیں کیا، تو لی ہوئی رقم واپس کردے گا، اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ باقی ہو تب اس سے لی جائے گی، اور اگر اس نے اسے خرچ کردیا ہو تو اس سے اس کے بدل کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ لوٹانے کو اس پر لازم نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اس کے ہاتھ میں جو بچ گیا ہے اس کا صدقہ کرنا اس پر لازم نہیں ہے (۲)۔

(۱) الدسوقی ۱/ ۴۹۸، المجموع ۶/ ۲۰۹، المغنی ۱/ ۴۴۰، الفروع ۲/ ۶۱۷، ۶۱۸۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۶۲، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۹۸، شرح المنہاج ۳/ ۱۹۹، المغنی ۶/ ۴۳۶، ۴۴۰، الفروع ۲/ ۶۱۷۔

اس شخص کا حکم جس نے زکاۃ لے لی جبکہ وہ اس کا مستحق نہیں ہے:

۱۸۸- جو شخص زکاۃ کا مستحق نہیں ہے اور اس کو علم ہے کہ یہ زکاۃ ہے تو اس کے لئے بالاتفاق اس کا لینا جائز نہیں ہے، اور اگر اس نے اسے لے لیا، اور پھر وہ اس سے واپس نہیں لی گئی تو وہ اس کے لئے حلال نہ ہوگی، بلکہ وہ اسے لوٹا دے گا یا اسے صدقہ کردے گا، اس لئے کہ وہ اس پر حرام ہے، اور زکاۃ دینے والے پر یہ لازم ہے کہ وہ زکاۃ کے مستحقین کو جاننے کی کوشش کرے، اور اگر اس نے اس کی کوشش کئے بغیر اسے دے دیا، یا اس کا اجتہاد یہ تھا کہ وہ اس کا مستحق نہیں ہے اور پھر بھی اسے دے دیا تو وہ اس کی طرف سے کافی نہ ہوگی، اگر بعد میں یہ ظاہر ہو جائے کہ لینے والا اس کا مستحق نہیں ہے، اور اجتہاد کا مطلب یہ ہے کہ استحقاق کی علامات میں غور کیا جائے اور اگر اسے لینے والے کے فقیر ہونے میں شک ہو تو اس پر بھی اجتہاد کرنا لازم ہے (۱)۔

۱۸۹- لیکن اگر اس نے اجتہاد کیا اور جس کے بارے میں اسے یہ غالب گمان ہوا کہ وہ زکاۃ کا مستحق ہے، اسے دیدیا پھر پتہ چلا کہ وہ اس کا مستحق نہیں ہے تو اس سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ وہ اس کے لئے کافی ہو جائے گی اور دوسرے حضرات فرماتے ہیں کہ وہ اس کے لئے کافی نہ ہوگی، اس سلسلے میں کچھ تفصیل ہے جو ایک مذہب کے مقابلے میں دوسرے مذہب میں مختلف ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر ایسے شخص کو زکاۃ دی جسے وہ فقیر سمجھ رہا ہے پھر پتہ چلا کہ وہ مالدار ہے یا ہاشمی ہے یا کافر ہے یا تاریکی میں دیا پھر پتہ چلا کہ لینے والا اس کا باپ ہے یا اس کا بیٹا ہے تو اس پر اعادہ واجب نہیں ہے، اس لئے کہ معن بن یزید کی

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۸، الہدایہ، فتح القدیر ۲/ ۲۶۔

حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "**كان أبي يزيد أخرج دنانير يتصدق بها فوضعها عند رجل في المسجد، فجئت فأخذتها فأتيته بها، فقال: واللّٰه ما إياك أردت، فخاصمته إلى رسول اللّٰه ﷺ فقال: لک مانويت يا يزيد، ولک ماأخذت يا معن**"[1] (میرے والد یزید نے صدقہ کرنے کے لئے کچھ دینار نکالے تھے اور انہیں مسجد میں ایک شخص کے پاس رکھ دیا تھا، پس میں آیا اور میں نے اسے لے لیا اور اسے لے کر آیا تو والد صاحب نے کہا کہ قسم خدا کی میں نے تمہیں دینے کا ارادہ نہیں کیا تھا تو میں نے اس معاملہ کو رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں پیش کیا، آپ ﷺ نے فرمایا: اے یزید تم کو تمہاری نیت کا اجر ہے اور اور اے معن تم نے جو لیا وہ تمہارے لئے ہے)۔

اور اس لئے بھی کہ اگر ہم اس کو لوٹانے کا حکم دیں تو حرج کا سبب بنے گا، اس لئے کہ بسا اوقات اس سے بار بار غلطی ہوگی، اور ان حضرات نے اس سے اس صورت کو مستثنیٰ قرار دیا ہے کہ یہ پتہ چلے کہ لینے والا تملیک کا سرے سے اہل ہی نہیں ہے، مثلاً یہ پتہ چلے کہ لینے والا اس کا غلام یا مکاتب ہے تو اس حال میں یہ کافی نہ ہوگا۔

اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر یہ ظاہر ہو کہ لینے والا مصارف زکاۃ میں سے نہیں ہے تو وہ اس کے لئے کافی نہ ہوگی، اس لئے کہ یقینی طور پر اس کی غلطی ظاہر ہوگئی، باوجودیکہ اس کا جاننا ممکن تھا، جیسا کہ اگر اس نے کچھ کپڑوں کے بارے میں تحری کی، اور پتہ چلا کہ اس نے ناپاک کپڑے میں نماز پڑھی ہے[2]۔

اور مالکیہ نے دو حالتوں کے درمیان تفصیل بیان کی ہے:

پہلی: یہ کہ دینے والا امام ہو یا قاضی کا یا وصی کا پیش کیا ہوا آدمی تو

(۱) حدیث: "لک مانويت يا يزيد، ولک ما أخذت يا معن" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۲۹۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) الہدایہ وفتح القدیر ۲/۲۶۔

اس صورت میں اس کا واپس لینا واجب ہے، لیکن اگر اس کا لوٹانا دشوار ہو تو وہ کافی ہوجائے گی، اس لئے کہ امام کا اجتہاد ایسا فیصلہ ہے جس کو توڑا نہیں جائے گا۔

دوسری: یہ کہ دینے والا صاحب مال ہو تو یہ اس کے لئے کافی نہ ہوگی، پس اگر اس نے اسے واپس لے لیا اور اس کے مصرف میں اسے دے دیا تو ٹھیک، ورنہ اس پر دوبارہ نکالنا ضروری ہوگا، اور اس کا واپس لینا اس وقت ضروری ہے جبکہ لینے والے نے اسے اپنے فعل سے فوت کردیا ہو، مثلاً وہ اسے کھا گیا یا فروخت کردیا یا ہبہ کردیا یا اس طرح کا کوئی اور تصرف کیا۔

لیکن اگر اس کے فعل کے بغیر وہ فوت ہوگئی، مثلاً وہ کسی آفت سماوی سے تلف ہوگئی، پس اگر دینے والے کو دھوکہ دیا تھا، اس طور پر کہ اس نے اس کے سامنے فقر ظاہر کیا یا اس طرح کا کوئی اور کام کیا تو اس صورت میں بھی اس پر اس کا لوٹانا واجب ہوگا، لیکن اگر اس نے اسے دھوکہ نہ دیا ہو تو اس پر لوٹانا واجب نہیں ہے[1]۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ واپس لینا واجب ہے، اور لینے والے پر لوٹانا واجب ہے، خواہ اسے یہ معلوم ہو کہ یہ زکاۃ ہے یا نہ معلوم ہو، پس اگر واپس لے لی گئی تو مستحقین پر صرف کی جائے گی، اور اگر واپس لینا ممکن نہ ہو تو جس نے اس کو دیا ہے اگر وہ امام ہو تو وہ ضامن نہ ہوگا، اور اگر اس کا دینے والا مالک ہو تو وہ ضامن ہوگا، اور یہی رائے ان کے نزدیک مقدم ہے، اور مسئلہ کی بعض صورتوں میں ان کے نزدیک دوسرے اقوال ہیں[2]۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ ظاہر ہوا کہ لینے والا غلام یا کافر یا ہاشمی تھا یا دینے والے کا ایسا رشتہ دار تھا جسے دینا جائز نہیں ہے تو زکاۃ

(۱) الدسوقی، الشرح الکبیر ۱/۵۰۱، ۵۰۲۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/۳۳۸۔

اس کے دینے والے کی طرف سے کافی نہ ہوگی، اس سلسلے میں ایک ہی روایت ہے، اس لئے کہ وہ مستحق نہیں ہے اور اس کی حالت عام طور پر مخفی نہیں ہوتی، لہذا اس کے لئے اسے دینا جائز نہ ہوگا، جیسا کہ لوگوں کے دیون کا مسئلہ ہے۔

لیکن اگر اس نے اسے فقیر سمجھا تھا اور وہ مالدار ظاہر ہوا تو ایک روایت کی رو سے یہاں بھی وہی حکم ہے اور دوسری روایت کی رو سے اس کے لئے کافی ہوجائے گی، اس لئے کہ حضرت معن بن یزید کی حدیث ہے جو گذر چکی اور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے: "قال رجل: **لأتصدقن بصدقة، فخرج بصدقته فوضعها في يد غني، فأصبحوا يتحدثون: تصدق على غني......**" (ایک شخص نے کہا: میں ضرور ایک صدقہ کروں گا، چنانچہ وہ اپنا صدقہ لے کر نکلا اور اسے کسی مالدار کے ہاتھ میں رکھ دیا، پس صبح کو لوگ یہ کہنے لگے کہ ایک مالدار کو صدقہ دیا گیا ہے)، اور اس حدیث میں آگے یہ ہے: "**فأتي فقيل له: أما صدقتک فقد قبلت ، لعل الغني يعتبر فينفق مما آتاه الله**"[۱] (تو اس شخص نے خواب میں دیکھا کہ اس سے کہا جارہا ہے کہ تیرا صدقہ تو قبول کرلیا گیا، شاید کہ مالدار عبرت حاصل کرے اور اللہ نے اسے جو کچھ دیا ہے اس میں سے خرچ کرے)، اور اس لئے بھی کہ اس کی حالت عام طور پر مخفی رہتی ہے[۲]۔

مستحقین زکاۃ میں سے کون شخص زکاۃ مانگ سکتا ہے؟:

۱۹۰ - حنفیہ نے زکاۃ کے مستحق فقراء کے درمیان ان کے استحقاق کے باوجود ان کے لئے زکاۃ طلب کرنے کے جواز میں فرق کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ جس کے لئے زکاۃ طلب کرنا جائز ہے، وہ ایسا شخص ہے جس کے پاس اس دن اور رات کے لئے کچھ نہ ہو، لہذا اسے اپنی خوراک کے لئے یا بدن چھپانے کے لئے سوال کرنے کی ضرورت پڑے اور ان کی اصطلاح میں اس کو مسکین کہا جاتا ہے، اسی طرح اس شخص کے لئے سوال کرنا جائز نہیں ہے جو اس دن اور رات کی خوراک کا مالک تو نہ ہو، لیکن کمانے پر قادر ہو۔ لیکن فقیر ان کی اصطلاح کے مطابق ایسا شخص ہے جو اس دن اور رات کی خوراک کا مالک ہو، اس کے لئے صدقہ کا سوال کرنا جائز نہیں ہے، اگرچہ اس کے لئے اس کا لینا جائز ہے، اگر وہ پچاس درہم کا مالک نہ ہو[۱]، جیسا کہ اوپر گذرا۔

اور حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب یہ ہے کہ جس شخص کے لئے زکاۃ کا لینا جائز ہے، اس کے لئے اس کا طلب کرنا بھی جائز ہے، اور ایک روایت کی رو سے اس شخص کے لئے اس کا طلب کرنا حرام ہے جس کے پاس ایک دن اور ایک رات کی خوراک ہو، اور ابن الجوزی فرماتے ہیں کہ اگر اسے یہ معلوم ہو کہ اسے ایسا آدمی روزانہ مل جائے گا جس سے وہ سوال کرے گا تو اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ ایک دن اور ایک رات کی خوراک سے زیادہ کا سوال کرے، اور اگر اسے یہ اندیشہ ہو کہ وہ ایسے آدمی کو نہیں پائے گا جو اسے دے تو اس کے لئے اس سے زیادہ کا سوال کرنا بھی جائز ہے[۲]۔

(۱) حدیث أبي ہریرۃؓ: "قال رجل: لأتصدقن بصدقة" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۲۹۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۰۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۲/ ۶۶۷۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۱۵، ۱۶۔

(۲) الإنصاف ۳/ ۲۲۳، المغنی ۶/ ۴۲۳، شرح المنتہی ۱/ ۴۲۵۔

زکاۃ الفطر

تعریف:

۱- لغت میں زکاۃ کے جو معانی مذکور ہیں ان میں سے چند یہ ہیں: بڑھوتری، زیادتی، صلاح، کسی چیز کا خلاصہ اور مال کا وہ حصہ جسے مال کی پاکی کے لئے نکالا جاتا ہے۔

فطر: "**أفطر الصائم إفطاراً**"[۱] (روزہ دار نے افطار کیا) کا اسم مصدر ہے۔

زکاۃ کی اضافت فطر کی طرف اس لئے کی گئی ہے کہ فطر اس کے وجوب کا سبب ہے، اور اسے فطرہ بھی کہا جاتا ہے، گویا وہ اس فطرت سے ہے جس کا معنی خلقت ہے[۲]۔

نووی فرماتے ہیں کہ نکالی ہوئی چیز کو فطرہ کہا جاتا ہے، اور فطرہ فاء کے کسرہ کے ساتھ ہے، اس کے علاوہ کوئی اور اعراب نہیں ہے، اور یہ نیا لفظ ہے، نہ عربی ہے نہ معرب ہے، بلکہ فقہاء کا اصطلاحی لفظ ہے، اس لئے راجح قول کی رو سے یہ حقیقت شرعیہ ہوگی، جیسے کہ صلاۃ اور زکاۃ ہے۔

اور اصطلاح میں زکاۃ الفطر: وہ صدقہ ہے جو رمضان کے بعد افطار کی وجہ سے واجب ہوتا ہے[۳]۔

(۱) القاموس المحیط، المصباح، لسان العرب مادہ: "زکاۃ"۔

(۲) کشاف القناع ۲/۲۴۵، مغنی المحتاج ۱/۴۰۱۔

(۳) دیکھئے: حاشیۃ الشلبی علی الزیلعی وشرح الزیلعی ۱/۳۰۶، نیل المآرب ۱/۲۵۵ طبع الفلاح۔

اس کی مشروعیت کی حکمت:

۲- صدقۃ الفطر کی مشروعیت کی حکمت یہ ہے کہ فقراء کو عید کے دن مانگنے سے بے نیاز کر کے ان کے ساتھ نرمی و بھلائی کی جائے، اور جس دن مسلمان عید کی آمد سے خوش ہوتے ہیں ان کو بھی خوش کیا جائے، اور جس شخص پر وہ واجب ہوا ہے اسے ماہ صیام کے بعد لغو اور گناہ کی بات سے پاک کر دیا جائے[۱]، ابوداؤد نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں: "**فرض رسول اللہ ﷺ زکاۃ الفطر، طھرۃ للصائم من اللغو و الرفث، وطعمۃ للمساکین، من أداھا قبل الصلاۃ فھي زکاۃ مقبولۃ و من أداھا بعد الصلاۃ فھي صدقۃ من الصدقات**"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے روزہ دار کو لغو، لایعنی اور فحش باتوں سے پاک کرنے اور مسکینوں کے کھانے کا بندوبست کرنے کے لئے صدقۂ فطر کو فرض قرار دیا، جو شخص نماز عید سے قبل اسے ادا کر دے تو وہ مقبول صدقہ ہے، اور جو شخص اسے نماز کے بعد ادا کرے تو وہ (عام) صدقات میں سے ایک صدقہ ہے)۔

شرعی حکم:

۳- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ صدقۂ فطر ہر مسلمان پر واجب ہے[۳]، اور ان کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت سے ہے،

(۱) المغنی ۳/۵۶۔

(۲) حدیث ابن عمرؓ: "**فرض رسول اللہ ﷺ زکاۃ الفطر طھرۃ للصائم**" کی روایت ابوداؤد (۲/۲۶۲، ۲۶۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور نووی نے المجموع (۶/۱۶۲ طبع المنیریہ) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۳) الزیلعی ۱/۳۰۷، ابن عابدین ۲/۱۱۰، فتح القدیر ۲/۳۰، بلغۃ السالک ۱/۲۰۰، شرح المنہاج ۱/۶۲۸، کشاف القناع ۱/۴۷۱۔

وہ فرماتے ہیں: "فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعا من تمر، أو صاعا من شعير، على كل حر أو عبد، ذكر أو أنثى من المسلمين"(۱) (رسول اللہ ﷺ نے لوگوں پر رمضان کے اختتام پر صدقۂ فطر کو لازم قرار دیا، ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو، ہر آزاد یا غلام، مرد یا عورت مسلمان پر)، اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "أدوا عن كل حر وعبد، صغير أو كبير، نصف صاع من بر أو صاعا من تمر أو شعير"(۲) (ہر آزاد اور غلام کی طرف سے خواہ وہ بچہ ہو یا بڑا، نصف صاع گندم یا ایک صاع کھجور یا جو ادا کرو)، اور یہ امر ہے اور امر وجوب کا تقاضا کرتا ہے۔

مالکیہ کا مشہور کے مقابلہ میں ایک قول یہ ہے کہ یہ سنت ہے، اور دسوقی نے اسے مستبعد قرار دیا ہے(۳)۔

صدقۂ فطر کے وجوب ادا کی شرائط:

اس کے وجوب اداء کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

۴-اول: اسلام: یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، اور شافعیہ کے نزدیک اصح قول کی رو سے یہ مروی ہے کہ کافر پر واجب ہے کہ وہ اپنے مسلمان رشتہ داروں کی طرف اسے ادا کرے، اور جمہور کے نزدیک اسلام کی شرط اس لئے ہے کہ وہ ایک عبادت ہے، اور روزہ دار کے لئے گناہ، لغو اور لایعنی بات سے طہارت کا ذریعہ ہے، اور کافر اس کا اہل نہیں ہے، البتہ اسے اس کے ترک پر آخرت میں سزا دی جائے گی(۱)۔

۵-دوم: آزادی: جمہور فقہاء کے نزدیک، بخلاف حنابلہ کے، اس لئے کہ غلام مالک نہیں ہوتا، اور جو خود مالک نہیں ہوتا وہ دوسرے کو مالک نہیں بنا سکتا(۲)۔

۶-سوم: یہ کہ صدقۂ فطر کے نکالنے پر قادر ہو، اور اس کے نکالنے پر قادر ہونے کی مراد کیا ہے؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ صدقۂ فطر کے وجوب میں نصاب کے مالک ہونے کی شرط نہیں ہے، اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ صدقۂ فطر کے نکالنے پر قدرت کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس نصاب کا مالک ہو جس میں زکاۃ واجب ہوتی ہے، خواہ وہ کسی مال سے ہو، خواہ سونا سے ہو یا چاندی سے یا سائمہ جانوروں یعنی اونٹ، گائے اور بکری سے یا سامان تجارت سے۔

اور چاندی کا وہ نصاب جس میں زکاۃ واجب ہوتی ہے وہ دوسو درہم ہے(۳)، تو جس شخص کے پاس اس مقدار میں چاندی اس کے حوائج اصلیہ یعنی کھانے، پینے، رہائش، ہتھیار اور گھوڑے سے زائد ہو اس پر صدقۂ فطر واجب ہوگا۔

اور حنفیہ کے ایک دوسرے قول کی رو سے اگر وہ نصاب کا مالک نہ ہو تو اس کو صدقہ دینا جائز ہے، اور اس پر صدقہ کے وجوب کے ساتھ اس پر صدقہ کرنے کا جواز جمع نہیں ہوسکتا ہے(۴)۔

---

(۱) حدیث ابن عباسؓ: "فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر من رمضان..." کی روایت بخاری (الفتح ۳/۳۶۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۶۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث: "أدوا عن كل حر وعبد، صغير أو كبير......" کی روایت دارقطنی (۲/۱۴۷، ۱۴۸ طبع دارالمحاسن) نے کی ہے، اور ابن دقیق العید نے اس کی اسناد اور متن میں اضطراب کی وجہ سے اسے معلول کہا ہے، جیسا کہ نصب الرایہ (۲/۴۰۸ طبع المجلس العلمی) میں ہے۔

(۳) الدسوقی ۱/۵۰۴، مغنی المحتاج ۱/۴۰۱۔

(۱) الدر المختار ۲/۷۲، شرح الدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۱/۵۰۴، مغنی المحتاج ۱/۴۰۲۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) درہم (۲ء۹۷۵) گرام کے مساوی ہے۔

(۴) الزیلعی ۱/۳۰۷، اور اس کے بعد کے صفحات، بدایۃ المجتہد ۱/۱۶۴، اور اس کے بعد کے صفحات۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں: اگر وہ اس مقدار پر قادر ہو جو اس پر واجب ہے اگر چہ وہ ایک صاع سے کم ہو، اور اس کے پاس ایک دن کی خوراک ہو تو اس کا دینا اس پر واجب ہوگا، بلکہ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ صدقہ فطر کو ادا کرنے کے لئے قرض لینا اس پر واجب ہے، اگر اسے قرض کی ادائیگی کی امید ہو، اس لئے کہ وہ حکماً قادر ہے، اور اگر وہ قرض کو ادا کرنے کی امید نہیں رکھتا ہے تو اس پر قرض لینا واجب نہ ہوگا [1]۔

شافعیہ وحنابلہ فرماتے ہیں کہ یہ صدقہ اس شخص پر واجب ہوگا جس کے پاس عید کی رات اور اس کے دن میں اس کی خوراک اور جو لوگ اس کی کفالت میں ہیں ان کی خوراک سے زائد ہو، اور اصح قول کی رو سے رہائش اور اس خادم سے اس کا زائد ہونا شرط ہے جس کا وہ محتاج ہے [2]۔

اور وہ تمام فقہاء جو ملک نصاب کی شرط نہ ہونے کے قائل ہیں ان سب کا اس پر اتفاق ہے کہ جو مقدار اس کے پاس ہے اگر وہ خود اس کا محتاج ہو تو اس پر صدقۂ فطر واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ قادر نہیں ہے [3]۔

ملک نصاب کی شرط نہ ہونے پر جمہور نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ جس شخص کے پاس ایک دن کی خوراک ہے وہ مالدار ہے، لہذا ایک دن کی خوراک سے جو زیادہ ہو اس پر واجب ہے کہ وہ اس سے صدقۂ فطر نکالے، اور اس کی دلیل وہ روایت ہے جسے سہل بن حنظلیہ نے نبی علیہ السلام سے روایت کیا ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: **"من سأل و عنده مايغنيه فإنما يستكثر من النار، فقالوا: يا رسول الله، وما يغنيه ؟ قال : أن يكون له شبع يوم وليلة"** [1] (جو شخص اس حال میں سوال کرے کہ اس کے پاس اتنا مال موجود ہو جو اسے مستغنی کردے تو وہ آگ کا ڈھیر جمع کر رہا ہے، تو صحابہ نے دریافت فرمایا: اے اللہ کے رسول! کیا چیز اسے مستغنی کرے گی؟ تو آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ اس کے پاس ایک دن ایک رات کی آسودگی کے بقدر مال ہو)۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جس شخص کے پاس ایک دن کی خوراک ہے وہ مالدار ہے، اس پر واجب ہے کہ ایک دن کی خوراک سے جو زیادہ ہو اس سے وہ صدقۂ فطر نکالے۔

حنفیہ اور جو حضرات ملک نصاب کی شرط ہونے میں ان کی موافقت کرتے ہیں ان کا استدلال نبی علیہ السلام کے اس ارشاد سے ہے: **"لا صدقة إلا عن ظهر غنى"** [2] (غنا کی قوت کے بغیر صدقہ واجب نہیں ہے)، اور ظہر یہاں پر قوت سے کنایہ ہے، تو گویا کہ مالدار کے لئے مال بمنزلہ ظہر (پیٹھ) کے ہے جس پر اس کو قوت ہوتی ہے اور جس کا وہ سہارا لیتا ہے، اور مراد یہ ہے کہ صدقہ کرنے والے پر صدقہ اس وقت واجب ہوتا ہے جب اسے مالداری سے قوت حاصل ہو، اور وہ مالدار نہیں سمجھا جائے گا مگر جبکہ وہ نصاب کا مالک ہو [3]۔

کن لوگوں کی طرف سے صدقۂ فطر ادا کیا جائے گا:

۷ – حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص نصاب کا مالک ہو اس پر واجب

(۱) بلغۃ السالک ۱/ ۲۰۱، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) متن المنہاج مع مغنی المحتاج ۱/ ۴۰۳، ۶۲۸، المغنی ۳/ ۷۶، اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۲/ ۲۴۷، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۱) حدیث: "من سأل و عنده مايغنيه......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۸۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت سہل بن حنظلیہ سے کی ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۲) حدیث: "لا صدقة إلا عن ظهر غنى" کی روایت امام احمد (۲/ ۲۳۰ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) الزیلعی ۱/ ۳۰۷، اور اس کے بعد کے صفحات۔

ہے کہ وہ اپنی طرف سے اور ان تمام لوگوں کی طرف سے صدقۂ فطر ادا کرے جن کا نفقہ اس پر واجب ہے اور جس پر اسے پوری ولایت حاصل ہو، اور ولایت سے مراد یہ ہے کہ وہ دوسرے پر اپنی بات نافذ کرے، خواہ وہ دوسرا چاہے یا انکار کرے، پس اس کا نابالغ لڑکا اور اس کی نابالغ لڑکی، اور اس کا بالغ مجنون لڑکا ان سب کے مال میں اسے ایسے تصرف کا حق ہے جس سے ان کو نفع حاصل ہو، خواہ وہ چاہیں یا انکار کریں۔

اور اسی قاعدہ پر یہ مبنی ہے کہ آدمی صدقۂ فطر اپنی طرف سے نکالے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "ابدأ بنفسک، ثم بمن تعول"(۱) (اپنی ذات سے شروع کرو پھر ان لوگوں سے جن کی تم کفالت کرتے ہو)، اور وہ اسے اپنی نابالغ اولاد کی طرف سے نکالے گا جبکہ وہ فقیر ہوں، لیکن ان میں سے جو مالدار ہوں، اس طور پر کہ انہیں مال ہدیہ کیا گیا ہو یا وراثت میں انہیں مال ملا ہو تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ان کے مال سے صدقہ نکالے گا، اس لئے کہ صدقہ فطر محض عبادت نہیں ہے، بلکہ اس میں نفقہ کا معنی بھی ہے، لہذا وہ بچے کے مال میں واجب ہوگا، جیسا کہ اس کے فقیر رشتہ داروں کا نفقہ اس کے مال میں واجب ہوتا ہے، اور امام محمد فرماتے ہیں کہ باپ کے مال میں صدقہ فطر واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ خالص عبادت ہے، اور بچہ اس کا اہل نہیں ہے، اس لئے کہ

(۱) حدیث: "ابدأ بنفسک ثم بمن تعول،" ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۱۸۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں فرمایا کہ مجھے یہ حدیث اس طرح نہیں ملی، بلکہ صحیحین میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث اس طرح ہے: "أفضل الصدقة ماکان عن ظهر غنی، والید العلیا خیر من الید السفلی، و ابدأ بمن تعول" (افضل صدقہ وہ ہے جو غنا کی قوت کے ساتھ ہو اور اوپر والا ہاتھ نیچے والے ہاتھ سے بہتر ہے، اور ان سے شروع کرو جن کی تم کفالت کرتے ہو) اور وہ بخاری (الفتح ۹/ ۵۰۰ طبع السلفیہ) میں حضرت ابو ہریرہ سے اور مسلم (۲/ ۶۹۲ طبع الحلبی) میں حضرت حکیم بن حزام سے مروی ہے۔

وہ غیر مکلّف ہے۔

لیکن اس کی بالغ اولاد اگر مالدار ہوں تو ان پر اپنی طرف سے صدقۂ فطر نکالنا واجب ہوگا، اور ان لوگوں کی طرف سے بھی جن پر ان کو ولایت کاملہ حاصل ہے، اور اگر وہ فقیر ہوں تو باپ ان کی طرف سے زکاۃ نہیں نکالے گا، اس لئے کہ اگرچہ ان سب کا نفقہ اس پر واجب ہے، لیکن اسے ان پر ولایت کاملہ حاصل نہیں ہے، پس اگر ان کے پاس مال ہو تو ان کی اجازت کے بغیر ان کے مال میں اسے تصرف کرنے کا حق نہیں ہے، اور اگر ان میں سے کوئی مجنون ہو تو اگر وہ مالدار ہو تو صدقہ اس کے مال سے نکالے گا، اور اگر فقیر ہو تو اس کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرے گا، اس لئے کہ وہ اس کا نفقہ برداشت کرتا ہے، اور اس پر اسے ولایت کاملہ حاصل ہے، اس لئے اسے اس کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر حق تصرف حاصل ہے(۱)۔

اور حنفیہ اپنے مذکورہ قاعدے کی بنیاد پر فرماتے ہیں کہ اس کی بیوی کی طرف سے اس پر صدقہ فطر واجب نہ ہوگا، ولایت اور نفقہ کے قاصر ہونے کی وجہ سے، جہاں تک ولایت کے ناقص ہونے کی بات ہے تو وہ اس لئے کہ اسے اس پر صرف نکاح کے حقوق میں ولایت حاصل ہے، چنانچہ وہ اس کی اجازت کے بغیر نہیں نکلے گی، اور جہاں تک اس کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کا مسئلہ ہے تو اسے مال میں ولایت حاصل نہیں ہے، اور جہاں تک نفقہ میں ولایت کے ناقص ہونے کی بات ہے تو وہ اس پر صرف مقررہ اخراجات کھانے، کپڑے اور رہائش میں کرتا ہے، اور جیسا کہ وہ صدقۂ فطر اپنی بیوی کی طرف سے نہیں نکالے گا، اسی طرح اپنے والدین کی طرف سے اور اپنے فقیر رشتہ داروں کی طرف سے اگر وہ بالغ ہوں، نہیں نکالے گا، اس لئے کہ اسے ان پر ولایت کاملہ حاصل نہیں

(۱) مراقی الفلاح ر ص ۳۹۵، الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۷۵۔

ہے (۱)۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ آدمی صدقۂ فطر اپنی طرف سے اور ہر اس شخص کی طرف سے نکالے گا جس کا نفقہ اس پر واجب ہے، اور وہ فقیر والدین اور مذکر فقیر اولاد اور فقیر لڑکیاں ہیں، جب تک کہ شوہر ان کے ساتھ دخول نہ کرے، اور بیوی اور بیویاں ہیں اگر چہ وہ مال والی ہوں، اور اس کے فقیر والد کی بیوی ہے (۲)، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: "أمر رسول الله ﷺ بصدقة الفطر عن الصغير والكبير والحر والعبد ممن تمونون" (۳) (رسول اللہ ﷺ نے چھوٹے اور بڑے، آزاد اور غلام جن کا نفقہ تم برداشت کرتے ہو ان کی طرف سے صدقۂ فطر ادا کرنے کا حکم دیا)، تمونون کے معنی یہ ہیں کہ جن پر خرچ کرتے ہو۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ آدمی صدقۂ فطر اپنی طرف سے نکالے گا اور ہر اس مسلمان کی طرف سے جس کا نفقہ اس پر واجب ہے، رشتہ داری کی بنیاد پر یا زوجیت کی بنیاد پر یا ملک کی بنیاد پر، اور وہ درج ذیل افراد ہیں:

اول: اس کی وہ بیوی جو نافرمان نہ ہو اگر چہ اسے طلاق رجعی دی گئی ہو، خواہ وہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ، یا اسے طلاق بائن دی گئی ہو اور وہ حاملہ ہو، کیونکہ اس پر ان سب کا نفقہ واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَ إِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" (۱) (اور اگر وہ حمل والیاں ہوں تو انہیں خرچ دیتے رہو ان کے حمل کے پیدا ہونے تک)، اور بیوی ہی کی طرح خادم ہے، جبکہ اس کا نفقہ مقرر نہ ہو، اور اگر مقرر ہو یعنی اسے روزانہ یا ماہانہ مزدوری دی جاتی ہو تو وہ اس کی طرف سے صدقۂ فطر نہیں نکالے گا، اس لئے کہ وہ مزدور ہے اور مزدور پر خرچ نہیں کیا جاتا ہے۔

دوم: اس کے اصول اور فروع، خواہ وہ مرد ہوں یا عورت اگر چہ اوپر تک جائیں، جیسے کہ اس کا دادا اور اس کی دادی۔

سوم: اس کے فروع، اگر چہ نیچے تک جائیں، خواہ وہ مذکر ہوں یا مؤنث، چھوٹے ہوں یا بڑے، بشرطیکہ اس کے اصول اور فروع فقیر ہوں۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اگر اس کا بالغ لڑکا کمانے سے عاجز ہو تو اس کی طرف سے صدقہ فطر نکالے گا، اور یہ حضرات فرماتے ہیں کہ بیٹے پر اپنے فقیر باپ کی بیوی کا فطرہ لازم نہیں ہے، اس لئے کہ اس پر اس کا نفقہ واجب نہیں ہے (۲)۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اپنی طرف سے اور ہر اس مسلمان کی طرف سے صدقۂ فطر نکالنا واجب ہے جس کا نفقہ اس پر واجب ہے، پس اگر اس کے پاس اتنا ہو جس سے وہ ان سب کا فطرہ نکال سکے تو اپنی ذات سے شروع کرے گا پھر اپنی بیوی کی طرف سے پھر اپنی ماں کی طرف سے پھر اپنے باپ کی طرف سے پھر قریب رشتہ داروں میں وراثت کی ترتیب کے لحاظ سے، پس باپ اگر چہ اوپر تک جائے وہ حقیقی بھائی پر مقدم ہے اور حقیقی بھائی علاتی بھائی پر مقدم ہے، لیکن اگر اس کا نابالغ مالدار لڑکا ہو تو اس کا فطرہ وہ اس کے مال سے نکالے گا (۳)۔

---

(۱) تحفۃ الفقہاء ۱/ ۶۸۲، ۶۸۳ صدقۃ الفطر کے تحت، طبع اول جامعہ دمشق ۱۳۷۷ھ، ۱۹۵۸ء، ابن عابدین ۲/ ۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح القدیر ۲/ ۳۰۔

(۲) بلغۃ السالک ۱/ ۲۰۱، اور اس کے بعد کے صفحات، بدایۃ المجتہد ۱/ ۱۶۵، ۱۶۶۔

(۳) حدیث: "أمر رسول الله بصدقة الفطر عن الصغير والكبير" کی روایت دارقطنی (۲/ ۱۴۱ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، اور حضرت ابن عمرؓ پر اس کے موقوف ہونے کو درست قرار دیا ہے۔

(۱) سورۂ طلاق/ ۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۴۰۳۔

(۳) المغنی ۱/ ۶۴۶، اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/ ۴۷۱۔

وجوب کا سبب اور اس کا وقت:

۸ - حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ صدقۂ فطر کے وجوب کا وقت عید کے دن کا طلوع فجر ہے، اور وہ مالکیہ کے دو صحیح اقوال میں سے ایک ہے۔

ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے جسے نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے، حضرت ابن عمر فرماتے ہیں: "**أمر رسول الله ﷺ بزكاة الفطر أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة**"[1] (رسول اللہ ﷺ نے صدقۂ فطر کے بارے میں حکم دیا کہ نماز عید کے لئے لوگوں کے نکلنے سے قبل ادا کیا جائے)، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ادا کرنا جو شارع کو پسند ہے وہ عیدگاہ کی طرف نکلنے سے قبل ہے، تو معلوم ہوا کہ اس کے وجوب کا وقت عید الفطر کا دن ہے، اور اس لئے کہ اس کا نام صدقۃ الفطر رکھا جانا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا وجوب عید الفطر کے دن کے طلوع فجر سے ہے، اس لئے کہ فطر اس دن کے طلوع فجر سے ہوتا ہے، لیکن اس سے پہلے فطر نہیں ہے، اس لئے کہ وہ رمضان کی راتوں میں سے ہر رات میں روزہ رکھتا ہے اور افطار کرتا ہے، لہذا وہ اس دن کے طلوع سے اپنے روزے سے افطار کرنے والا سمجھا جائے گا[2]۔

اور قول اظہر کی رو سے شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ صدقہ فطر کا وجوب رمضان کے آخری دن کے سورج غروب ہونے سے ہے، اور مالکیہ کا ایک قول یہی ہے[3]، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "**فرض رسول الله ﷺ صدقة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث، وطعمة للمساكين، فمن أداها قبل الصلاة فهي زكاة مقبولة، و من أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات**"[1] (رسول اللہ ﷺ نے روزہ دار کو فضول، لایعنی اور فحش باتوں سے پاک صاف کرنے کے لئے اور مسکینوں کے کھانے کا بندوبست کرنے کے لئے صدقۂ فطر کو لازم قرار دیا ہے، جو شخص اسے نماز عید سے قبل ادا کردے تو وہ مقبول زکاۃ ہے، اور جو شخص اسے نماز عید کے بعد ادا کرے تو وہ صدقات میں سے ایک صدقہ ہے)۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صدقہ فطر رمضان کے آخری دن کے سورج غروب ہونے سے واجب ہوتا ہے، اس وجہ سے کہ آپ ﷺ نے صدقہ کی اضافت فطر کی طرف فرمائی، اور اضافت کا تقاضا اختصاص ہے، یعنی وہ صدقہ جو فطر کے ساتھ خاص ہے، اور پہلا فطر جو پورے رمضان کی طرف سے واقع ہوتا ہے وہ رمضان کے آخری دن کے سورج کے غروب ہونے سے ہے۔

اور اختلاف کا اثر اس شخص کے بارے میں ظاہر ہوگا جو رمضان کے آخری دن کا سورج غروب ہوجانے کے بعد مرے، تو شافعیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک اس کی طرف سے صدقۂ فطر نکالا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس کے وجوب کے وقت موجود تھا، اور حنفیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک اس کی طرف سے صدقۂ فطر نہیں نکالا جائے گا، اس لئے کہ وہ موجود نہیں تھا، اور جو شخص رمضان کے آخری دن کے سورج غروب ہونے کے بعد پیدا ہوا تو حنفیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک اس کی طرف سے صدقۂ فطر نکالا جائے گا، اس

(۱) حدیث: "أمر رسول الله ﷺ بزكاة الفطر ......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۷۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۷۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) الزیلعی ۱/ ۳۰۷، اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ الفقہاء، ج ۱، صدقۃ الفطر کے تحت، بلغۃ السالک ۱/ ۲۰۱ اور اس کے بعد کے صفحات، بدایۃ المجتہد ۱/ ۱۴۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) شرح المنہاج ۱/ ۵۲۸، اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/ ۴۷۱، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) حدیث: "فرض رسول الله ﷺ صدقة الفطر طهرة للصائم......" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی۔

لئے کہ وہ اس کے وجوب کے وقت موجود تھا، اور شافعیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک اس کی طرف سے صدقۂ فطر نہیں نکالا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس کے وجوب کے وقت اپنی ماں کے پیٹ میں جنین تھا۔

اور جو شخص رمضان کے آخری دن سورج غروب ہونے کے بعد مسلمان ہوا اس کا صدقۂ فطر شافعیہ اور ان کی موافقت کرنے والے حضرات کے نزدیک نہیں نکالا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس کے وجوب کے وقت اہل نہیں تھا، اور حنفیہ اور ان کی موافقت کرنے والے حضرات کے نزدیک اس کی طرف سے صدقۂ فطر نکالا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس کے وجوب کے وقت اہل تھا[۱]۔

وجوب ادا کا وقت:

۹- جمہور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ صدقۂ فطر کے وجوب ادا کے وقت میں کشادگی ہے، اس لئے کہ اس کی ادائیگی کا حکم کسی وقت کے ساتھ مقید نہیں ہے، جیسے زکاۃ، لہذا یہ مطلق وقت میں واجب ہوگا، اور وہ اس کی تعیین کے ذریعہ متعین ہوگا، پس وہ جس وقت بھی ادا کرے گا تو وہ ادا کرنے والا ہوگا، قضا کرنے والا نہیں، مگر عید گاہ جانے سے قبل اس کا نکالنا مستحب ہے[۲]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**أغنوهم في هذا اليوم**"[۳] (اس دن ان مسکینوں کو مستغنی کردو)۔

اور حنفیہ میں سے حسن بن زیاد کا مذہب یہ ہے کہ وجوب ادا کا وقت قربانی کی طرح تنگ ہے، لہذا جو شخص کسی عذر کے بغیر عید کے دن کے بعد اسے ادا کرے گا وہ گنہ گار ہوگا، اور یہی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا بھی مذہب ہے[۱]۔

تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ اس کے وقت کے نکلنے سے ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے ذمہ میں ایسے لوگوں کے لئے واجب ہوا ہے جس کے لئے وہ ہے اور وہ اس کے مستحقین ہیں، لہذا یہ ان کا دین ہے جو ادا کئے بغیر ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ بندے کا حق ہے، لیکن اس کو اس کے وقت سے مؤخر کرنے میں جو اللہ کا حق ہے اس کی تلافی صرف استغفار اور ندامت کے ذریعہ کی جاسکتی ہے۔

اس کے وقت سے قبل اسے نکالنا:

۱۰- مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے وقت سے دو دن قبل اسے مقدم کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کا ارشاد ہے: "**كانوا يعطون صدقة الفطر قبل العيد بيوم أو يومين**"[۲] (صحابہ عید سے ایک یا دو دن قبل صدقۂ فطر ادا کرتے تھے)۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ عید کی نماز سے قبل اس کا نکالنا مسنون ہے، اور اسے نماز سے مؤخر کرنا مکروہ ہے، اور بغیر کسی عذر کے عید کے دن سے اسے مؤخر کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اس صورت میں معنی مقصود فوت ہوجائے گا، اور وہ خوشی کے دن میں فقراء کو مانگنے سے مستغنی کردینا ہے، لہذا اگر وہ بغیر کسی عذر کے اسے مؤخر کرے گا تو وقت کے نکل جانے کی وجہ سے وہ گنہ گار ہوگا اور قضا کرے گا[۳]۔

---

(۱) دیکھئے: "المحلی ۶/۱۴۲، ۱۴۳، اور اس موضوع پر تمام فقہاء کے مذکورہ مراجع۔

(۲) دیکھئے: حنفیہ کے مذکورہ مراجع میں صدقۃ الفطر کی بحث۔

(۳) حدیث: "أغنوهم فی هذا الیوم" کی روایت دارقطنی (۲/ ۱۵۳ طبع دارالمحاسن) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے، اور ابن حجر نے بلوغ المرام (سبل السلام شرح بلوغ المرام ۲/ ۲۸۲ طبع دارالکتاب العلمیہ) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) بلغۃ السالک ۱/ ۲۰۱، اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/ ۴۷۱، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۴۰۲۔

اور حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے یہ روایت کیا ہے کہ زکاۃ کی طرح اسے اس کے وقت سے ایک سال یا دو سال مقدم کرنا جائز ہے[۱]۔

اور بعض حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ فقط رمضان میں اس کا مقدم کرنا جائز ہے، یہ حنفیہ کا وہ قول ہے جس کو صحیح قرار دیا گیا ہے۔

واجب کی مقدار:

۱۱ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فطرہ میں جس مقدار کا نکالنا واجب ہے وہ ان تمام اقسام سے ایک صاع ہے جن سے فطرہ نکالنا جائز ہے، گندم اور منقی کے علاوہ، پس ان دونوں کی مقدار میں فقہاء کا اختلاف ہے:

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ گندم میں ایک صاع نکالنا واجب ہے[۲]، اور صاع اور ناپ اور وزن کے لحاظ سے اس کی مقدار کا بیان آگے آئے گا۔

اور جمہور نے ایک صاع گندم کے وجوب پر حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: ”**كنا نخرج زكاة الفطر إذ كان فينا رسول الله ﷺ صاعا من طعام، أوصاعا من تمر أو صاعا من شعير، أوصاعا من زبيب أو صاعا من أقط، فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه ماعشت**“[۳] (جب رسول اللہ ﷺ ہمارے درمیان موجود تھے تو ہم صدقۂ فطر ایک صاع کھانا یا ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو یا ایک صاع کشمش یا ایک صاع پنیر نکالتے تھے، لہذا میں جب تک زندہ رہوں گا اسے نکالتا رہوں گا، جیسا کہ (حضور ﷺ کے زمانے میں) نکالتا تھا)۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ گندم سے نصف صاع نکالنا واجب ہے، اسی طرح گندم کا آٹا اور اس کا ستو، لیکن خشک انگور کے بارے میں حسن نے امام ابوحنیفہ سے یہ روایت کیا ہے کہ گندم کی طرح اس سے نصف صاع واجب ہے، اس لئے کہ خشک انگور کی قیمت گندم کی قیمت سے زیادہ ہوتی ہے، اور صاحبین (امام ابویوسف اور امام محمد) کا مذہب یہ ہے کہ خشک انگور میں سے ایک صاع واجب ہے، اور اس پر انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جو حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے: ”**كنا نخرج إذ كان فينا رسول الله ﷺ زكاة الفطر عن كل صغير وكبير، حر أو مملوك، صاعا من أقط**[۱]**، أو صاعا من طعام، أو صاعاً من شعير، أو صاعا من تمر، أو صاعا من زبيب، فلم نزل نخرج، حتى قدم علينا معاوية حاجا أو معتمرا، فكلم الناس على المنبر، وكان فيما كلم به الناس أن قال: إني أرى أن مدين من سمراء الشام (يعني القمح) تعدل صاعا من تمر، فأخذ الناس بذلک، أمّا أنا فلا أزال أخرجه أبدا ما عشت، كما كنت أخرجه**“[۲] (جب ہمارے بیچ رسول اللہ

---

(۱) فتح القدیر ۲/ ۴۰، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۱/ ۶۴، کشاف القناع ۱/ ۴۷۱، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حدیث ابی سعید الخدریؓ: ”كنا نخرج زكاة الفطر إذ كان فينا رسول الله......“ کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۷۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۷۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

---

(۱) اُقط، ازہری کہتے ہیں کہ وہ مکھن نکلے ہوئے دودھ سے بنایا جاتا ہے، اسے پکایا جاتا ہے پھر چھوڑ دیا جاتا ہے یہاں تک کہ وہ خشک ہوجاتا ہے، اور وہ ہمزہ کے زبر اور قاف کے کسرہ کے ساتھ ہے، جیسے کہ کتف، اور کبھی تخفیف کے لئے قاف کو ساکن کردیا جاتا ہے ہمزہ کے زبر اور کسرہ کے ساتھ، کبد کی تخفیف کی طرح، دیکھئے: المصباح المنیر، مختار الصحاح: مادہ ”اُقط“، اور القاموس میں اس سے زیادہ ہے۔

(۲) حضرت ابوسعید خدری کی حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۱۱ میں گذر چکی۔

ﷺ تھے تو ہم صدقۂ فطر ہر چھوٹے، بڑے، آزاد یا غلام کی طرف سے ایک صاع پنیر یا ایک صاع گیہوں یا ایک صاع جو یا ایک صاع کھجور یا ایک صاع کشمش نکالتے تھے، پس ہم برابر نکالتے رہے یہاں تک کہ ہمارے پاس حضرت معاویہ حج یا عمرہ کرنے آئے تو انہوں نے منبر پر لوگوں سے بات چیت کی، اور انہوں نے لوگوں سے جو بات چیت کی ان میں سے ایک بات یہ تھی کہ انہوں نے فرمایا: میری رائے یہ ہے کہ دو مد شامی گندم ایک صاع کھجور کے برابر ہے، پس لوگوں نے اسی کو اختیار کرلیا، لیکن میں جب تک زندہ رہوں گا اسی طرح اس کو نکالتا رہوں گا، جیسا کہ پہلے نکالتا تھا)، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں جو نکالا جاتا تھا وہ ایک صاع کشمش ہے۔

حنفیہ نے نصف صاع گندم کے وجوب پر اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ نبی ﷺ نے عید الفطر سے ایک یا دو دن قبل خطبہ دیا، اور فرمایا: "أدوا صاعا من بر بين اثنين، أو صاعا من تمر، أو شعير، عن كل حر وعبد، صغير أو كبير"(۱) (ایک صاع گندم دو آدمیوں کے درمیان ادا کرو، یا ایک صاع کھجور یا جو، ہر آزاد اور غلام اور چھوٹے یا بڑے کی طرف سے)۔

واجب کی نوعیت:

۱۲ – حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ صدقہ فطر میں نقد قیمت یا سامان کا نکالنا کافی ہوگا، اور نقد نکالنا افضل ہے، لیکن اگر گندم یا اس کے آٹے یا ستو میں سے نکالے تو نصف صاع اس کے لئے کافی ہوجائے گا، اور اگر جو یا کھجور یا خشک انگور میں سے نکالے تو ایک صاع، اس لئے کہ

(۱) حدیث: "أدوا صاعا من بر بين اثنين......" کی تخریج فقرہ نمبر ۳ میں گذر چکی۔

حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "**كان الناس يخرجون على عهد رسول الله ﷺ صاعا من شعير أو تمر أو سُلت**(۱) **أو زبيب". قال ابن عمر: فلما كان عمر، وكثرت الحنطة جعل عمر نصف صاع حنطة، مكان صاع من تلك الأشياء** (لوگ رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں ایک صاع جو یا کھجور یا نبوی جو یا کشمش نکالتے تھے حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں: پھر جب حضرت عمرؓ خلیفہ ہوئے اور گندم کی کثرت ہوگئی تو حضرت عمرؓ نے ان چیزوں میں سے ایک صاع کی جگہ پر نصف صاع گندم مقرر کیا)۔

پھر حنفیہ فرماتے ہیں کہ جن چاروں غلوں کی صراحت نص میں ہے ان کے علاوہ دوسرے غلہ جات مسور اور چاول، یا غلوں کے ماسوا جیسے دودھ، پنیر، گوشت اور سامان کا تعلق ہے تو ان کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا ان چیزوں کی قیمت سے مقابلہ کر کے جن کی نص میں صراحت آئی ہے، پس اگر صدقہ دینے والا یہ چاہے کہ مثلاً مسور سے صدقۂ فطر نکالے تو وہ نصف صاع گندم کی قیمت لگائے گا، پس اگر نصف صاع کی قیمت مثلاً آٹھ قرش ہو تو وہ آٹھ قرش کی قیمت کے بقدر مسور نکالے گا، اور چاول، دودھ، پنیر اور ان کے علاوہ ان چیزوں میں سے جن کی شارع نے صراحت نہیں کی ہے، اتنا نکالے گا جو اس کی قیمت کے برابر ہو(۲)۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ شہر کی جو عام خوراک ہے اس سے نکالے گا، جیسے مسور، چاول، مٹر، گندم، جو، نبوی جو، کھجور، پنیر اور دخن (باجرا)(۳)۔

(۱) السلت: نبوی جو ہے، اور یہ جو کی ایک ایسی قسم ہے جس میں چھلکا نہیں ہوتا (مختار الصحاح)۔

(۲) تحفۃ الفقہاء، ج ۱ صدقۃ الفطر کے تحت۔

(۳) الدخن (باجرا) بڑی مکئی کے سائز کا ہوتا ہے۔

اوران کے علاوہ دوسری چیزیں کافی نہیں ہیں، مگر جبکہ لوگ اسے خوراک کے طور پر استعمال کریں اور سابقہ اقسام کو چھوڑ دیں، اور جن چیزوں کے استعمال کا عام طور پر رواج ہے ان کے علاوہ دوسری چیزوں کو نکالنا جائز نہیں ہے، مگر جبکہ وہ افضل ہو، اس طور پر کہ لوگ مکئی کو استعمال کر رہے ہوں اور اس نے گندم نکالا، اور اگر گوشت میں سے نکالے گا تو آسودگی کا اعتبار کیا جائے گا، پس اگر ایک صاع گندم روٹی پکانے کی صورت میں دو آدمیوں کے لئے کافی ہوجائے تو وہ گوشت میں سے اتنا نکالے گا جو دو آدمیوں کو آسودہ کردے [(۱)]۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ اس جنس کا غلہ نکالے گا جس میں عشر واجب ہوتا ہے، اور اگر چند قسم کی غذا اور خوراک پائی جائے تو اس کے شہر میں جو زیادہ رائج غذا ہو وہ واجب ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ وہ جس غلہ کو زیادہ استعمال کرتا ہے اس میں سے واجب ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ تمام غذاؤں میں اسے اختیار حاصل ہوگا، اور اعلی ادنی کی طرف سے کافی ہوگا، اس کے برعکس نہیں [(۲)]۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ گندم یا کھجور یا کشمش یا جو سے نکالے گا، حضرت ابوسعید کی گزشتہ حدیث کی بنیاد پر، جس میں یہ ہے: **"كنا نخرج زكاة الفطر على عهد رسول الله ﷺ صاعا من طعام، أو صاعا من شعير، أو صاعا من تمر......"** [(۳)] (ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں ایک صاع گیہوں یا ایک صاع جو یا ایک صاع کھجور صدقۂ فطر نکالتے تھے)، ان چیزوں کے درمیان اسے اختیار ہوگا، اگرچہ نکالی گئی چیز خوراک نہ ہو، اور آٹا کافی ہوجائے گا جبکہ وزن میں دانہ کے برابر ہو، اور اگر یہ نہ پائے تو ہر اس چیز میں سے نکالے گا جو خوراک بننے کی صلاحیت رکھتی ہو، یعنی

(۱) بلغۃ السالک ۱/۲۰۱، اوراس کے بعد کے صفحات۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۴۰۶، أسنی المطالب ۱/۳۹۱، ۳۹۲۔

(۳) حدیث: "كنا نخرج زكاة الفطر......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۱ میں گذرچکی۔

مکئی یا چاول یا اس طرح کی دوسری چیزیں [(۱)]۔

۱۳- صاع ناپنے کا ایک پیمانہ ہے جو عہد رسالت سے متوارث چلا آرہا ہے، اور ناپ کے اعتبار سے اس کے اندازہ کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور وزن کے ذریعہ اس کے اندازہ کرنے میں بھی ان کا اختلاف ہے [(۲)]، اس کی تفصیل "مقادیر" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

صدقۂ فطر کے مصارف:

۱۴- صدقۂ فطر کو کن لوگوں پر صرف کیا جائے گا، اس سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے اور تین رائیں ہیں:

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ان آٹھوں اقسام پر اسے تقسیم کرنا جائز ہے جن میں مال کی زکاۃ صرف کی جاتی ہے، اس کے لئے "زکاۃ" کی اصطلاح دیکھی جائے۔

مالکیہ کا مذہب اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے، اور ابن تیمیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے کہ اسے خاص طور پر فقراء اور مساکین پر صرف کیا جائے۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ آٹھوں اقسام پر یا ان میں سے جتنی قسمیں پائی جائیں ان پر اس کا تقسیم کرنا واجب ہے [(۳)]۔

(۱) المغنی ۱/۲۴۶، اوراس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/۴۷۱، اوراس کے بعد کے صفحات۔

(۲) صاع کی مقدار حالیہ اوزان سے ۲۱۷۶ء گرام گندم ہے، اور دوسری اشیاء جو گندم کے مقابلے میں ٹھوس ہونے میں مختلف ہیں ان کے فرق کی رعایت کی جائے گی، اور صاع میں اصل ناپ ہے، اور اس کو ظاہر کرنے کے لئے وزن سے اس کا اندازہ کیا گیا ہے، دیکھئے: ابن عابدین ۲/۷۷، بلغۃ السالک ۱/۲۰۱ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۱/۴۰۵، المغنی ۳/۵۹، المقادیر الشرعیۃ والاحکام الفقہیۃ المتعلقۃ بہا للکردی رص ۲۲۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/۷۹، الدسوقی ۱/۵۰۸، مغنی المحتاج ۳/۱۱۶، الفروع ۲/۵۴۰۔

قیمت کی ادائیگی:

۱۵- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ قیمت کا دینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس سلسلے میں کوئی نص وارد نہیں ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ لوگوں کے حقوق میں باہمی رضامندی کے بغیر قیمت جائز نہیں ہے، اور صدقۂ فطر کا کوئی متعین مالک نہیں ہے کہ اس کی رضامندی یا اس کا بری کرنا جائز ہو۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ صدقۂ فطر میں قیمت کا دینا جائز ہے، بلکہ وہ زیادہ بہتر ہے، تاکہ فقیر کے لئے آسان ہو کہ وہ عید کے دن جو چیز چاہے خرید سکے، اس لئے کہ کبھی اسے غلے کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ اسے کپڑوں یا گوشت یا اس کے لئے کسی اور چیز کی ضرورت ہوتی ہے، پس اس کو غلے دینا اس بات پر مجبور کرے گا کہ وہ سڑکوں پر چکر لگائے، اور ایسے آدمی کو تلاش کرے جو اس سے غلہ خریدے، اور کبھی وہ اس کی حقیقی قیمت سے کم میں تھوڑی قیمت میں اسے فروخت کردے گا۔ یہ تمام احکام آسانی کی حالت اور بازاروں میں کثرت سے غلوں کے پائے جانے کی صورت میں ہیں، لیکن شدت کی حالت میں اور بازاروں میں غلوں کی قلت کی حالت میں فقیر کی مصلحت کی رعایت کرتے ہوئے قیمت کے مقابلے میں سامان کا دینا زیادہ بہتر ہوگا[1]۔ تفصیل اصطلاح ''زکاۃ'' میں دیکھی جائے۔

صدقۂ فطر کے دینے کی جگہ:

۱۶- صدقۂ فطر کو اسی شہر میں تقسیم کیا جائے گا جس میں وہ مکلّف پر واجب ہوا ہے، خواہ اس کا مال اس میں ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ جس شخص پر صدقۂ فطر واجب ہوا ہے، وہ خود اس کے وجوب کا سبب ہے، لہذا اسے اسی شہر میں تقسیم کردیا جائے گا جس میں اس کا سبب ہے[1]۔

صدقۂ فطر کو منتقل کرنا:

۱۷- جس شہر میں صدقۂ فطر واجب ہوا ہے وہاں سے اسے دوسرے شہر منتقل کرنے کے سلسلے میں اختلاف ہے، اس کی تفصیل ''زکاۃ'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

---

(۱) دیکھئے: صدقۂ فطر سے متعلق تمام فقہاء کے مذکورہ مراجع۔

(۱) الدر المختار ۲/ ۷۰، مواہب الجلیل ۲/ ۳۷۳، المغنی ۳/ ۶۷۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۰۷۔

تراجم فقہاء

جلد ۲۳ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

ابن اَبی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۱ میں گذر چکے۔

ابن اَبی موسی: یہ محمد بن اُحمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۲ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین) یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن جریر الطبری: یہ محمد بن جریر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

ابن الحاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر المکی: یہ احمد بن حجر الہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۴ میں گذر چکے۔

ابن راشد: یہ محمد بن عبداللہ بن راشد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۵ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الحفید) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

ابن السبکی: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۰ میں گذر چکے۔

ابن عتاب: یہ عبدالرحمٰن بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن علان: یہ محمد علی بن محمد علان ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۵۱ میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن عمرو: یہ عبداللہ بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن القصار: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۸ ص ۳۰۲ میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ اسماعیل بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن لب (۷۰۱-۷۸۲ھ)
یہ فرج بن قاسم بن احمد بن لب، ابوسعید، ثعلبی، اندلسی، غرناطی ہیں۔ آپ مالکی فقیہ، مفسر، اصولی، قاری، نحوی، ادیب، شاعر، انشاء پرداز، متکلم اور علم فرائض کے ماہر ہیں، انہوں نے ابوالحسن قیجاطی اور ابن الفخار البیری وغیرہ سے پڑھا، اوران سے ابوعبداللہ بن بکر، ابومحمد بن سلمون اور ابوعبداللہ ہاشمی وغیرہ نے پڑھا۔ صاحب نیل الابتہاج فرماتے ہیں: خلاصہ یہ کہ وہ مذہب کے اکابر علماء متاخرین اور محققین میں سے تھے، ان لوگوں میں سے تھے جن کوفتوی میں ترجیح کا مقام حاصل تھا، اور علوم میں تحقیق اورفنون میں مہارت کے درجہ پر فائز تھے۔ المواق کہتے ہیں: شیخ الشیوخ ابوسعید وہ ہیں جن کے فتاوی پرحلال وحرام کے مسائل میں ہم لوگ اعتماد کرتے ہیں۔
بعض تصانیف: ''فتاوی''، ''شرح الجمل للزجاجی''، ''شرح تصریف التسهیل'' ہیں۔
[الدیباج رص ۲۲۰-۲۲۱؛ نیل الابتہاج رص ۲۱۹-۲۲۱؛ شذرات الذہب ۵۰/۶؛ ہدیۃ العارفین ۸۱۶/۱]

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن ماجہ: یہ محمد بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن منصور: یہ محمد بن منصور ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن نافع: یہ عبداللہ بن نافع ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب المالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن یونس: یہ احمد بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۵۳ میں گذر چکے۔

ابواسحاق المروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

ابوبکر: یہ عبدالعزیز بن جعفر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابوبکر بن محمد بن عمرو:
ان کے حالات ج ۲۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابوحامد الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ابوالحسن المغربی:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

ابوحمید الساعدی:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابوداؤد: یہ سلیمان بن الأشعث ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابوالدرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

ابوذر:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۵ میں گذر چکے۔

ابوسعید خدری: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابوطلحہ: یہ زید بن سہل ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ قاسم بن سلام ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابوقتادہ: یہ حارث بن ربعی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۷ میں گذر چکے۔

ابواللیث السمر قندی: یہ نصر بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابومسعود البدری: یہ عقبہ بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابی مالکی: یہ محمد بن خلیفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۸ ص ۳۰۵ میں گذر چکے۔

اجھوری: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

احمد المہدوی (؟-۴۴۰ھ)

یہ احمد بن عمار بن ابی العباس، ابوالعباس، مہدوی مغربی ہیں، یہ نحوی، مفسر، لغوی اور قاری ہیں، یہ ملک افریقہ میں مہدیہ کے رہنے والے ہیں۔ انہوں نے شیخ صالح ابوالحسن قابسی سے روایت کیا، اور محمد بن سفیان، اپنے نانا مہدی بن ابراہیم اورابوالحسن احمد بن محمد وغیرہ سے پڑھا۔

بعض تصانیف: التفصیل الجامع لعلوم التنزیل'' اور ''الھدایۃ في القراء ات السبع'' ہیں۔

[أنباء الرواۃ ۱/۹۱-۹۲؛ معجم الأدباء ۵/۳۹؛ بغیۃ الوعاۃ ۱/۳۵۱؛ طبقات المفسرین ۱/۵۶؛ معجم المؤلفین ۲/۲۷]

اذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

اسروشنی: یہ محمد بن محمود ہیں:
ان کے حالات ج ۲۰ ص...... میں گذر چکے۔

اسنوی: یہ عبدالرحیم بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

امیر بادشاہ: یہ محمد بن محمود ہیں:
ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۱۴ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۰ میں گذر چکے۔

اوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ایوب السختیانی (۶۶-۱۳۱ھ)

یہ ایوب بن ابی تمیمہ کیسان، ابوبکر، السختیانی بصری، تابعی ہیں۔ اپنے زمانے کے فقہاء کے سردار اور حفاظ حدیث میں سے ہیں۔ انہوں نے حضرت انس بن مالک کو دیکھا، اور عمرو بن سلمہ جرمی، حمید بن ہلال، ابوقلابہ، قاسم بن محمد، عبدالرحمٰن بن القاسم، عطاء اور عکرمہ وغیرہ سے روایت کیا۔

اور ان سے اعمش، قتادہ، دونوں حماد، دونوں سفیان، شعبہ، مالک، ابن علیہ اور ابن اسحاق وغیرہ نے روایت کیا۔ علی بن المدینی کہتے ہیں: ان سے تقریباً آٹھ سو حدیثیں مروی ہیں۔ اور ابن سعد کہتے ہیں: وہ حدیث میں ثقہ اور مستند تھے، جامع تھے، بہت علم والے، سند اور عادل تھے۔ امام مالک فرماتے ہیں: وہ باعمل اور متقی علماء میں سے تھے۔

[تہذیب التہذیب ۱/۳۹۷؛ شذرات الذہب ۱/۱۸۱؛ سیر أعلام النبلاء ۶/۱۵؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۳۰؛ الأعلام ۱/۳۸۲]

ب

براء بن عازب:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۹۷ میں گذر چکے۔

بغوی: یہ حسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

بلقینی: یہ عمر بن رسلان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

بنانی: یہ محمد بن حسن ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

بہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

ت

ترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

تمرتاشی: یہ محمد بن صالح ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

تونسی: یہ ابراہیم بن حسن ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۲ میں گذر چکے۔

ث

ثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ح

الحجاوی: یہ موسی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

حجر المدری (؟-؟)
یہ حجر بن قیس الھمدانی المدری الیمنی ہیں: ایک قول ہے کہ حجوری ہیں، یہ تابعی ہیں، انہوں نے حضرت زید بن ثابت، حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا، اوران سے طاؤس اور شداد بن جابان نے روایت کیا۔ عجلی کہتے ہیں کہ وہ ثقہ تابعی ہیں، اور وہ بہت اچھے تابعین میں سے تھے، ابن حبان نے ثقات میں ان کا ذکر کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۲/ ۲۱۵]

حسن بصری: یہ حسن بن یسار ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

حسن بن زیاد: یہ حسن بن زیاد لوٴلوٴی، صاحب امام ابی حنیفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

حسن بن صالح:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

حسن بن علی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۵ میں گذر چکے۔

حصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

حطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

حکیم بن حزام:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

حماد بن ابی سلیمان:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

خ

خرشی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

خرقی: یہ عمر بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

د

دردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

دسوقی: یہ محمد بن احمد دسوقی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

دہلوی: یہ احمد بن عبد الرحیم ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۷ میں گذر چکے۔

ر

رافعی: یہ عبد الکریم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

ربیع بن سلیمان الجیزی (بعد ۱۸۰-۲۵۶ اور ایک قول کے مطابق ۲۵۷ھ)

یہ ربیع بن سلیمان بن داؤد، ابو محمد، الجیزی، الازدی، مصری ہیں۔ جیزی جیم اور زاء کے کسرہ کے ساتھ جیزہ کی طرف نسبت ہے جو مصر میں دریائے نیل کے کنارے ایک شہر کا نام ہے، یہ فقیہ ہیں۔ انہوں نے ابن وہب، عبد اللہ بن عبد الحکم، امام شافعی، عبد اللہ بن یوسف التنیسی وغیرہ سے روایت کی ہے، اور ان سے ابوداؤد، نسائی، ابن ابی داؤد، ابوجعفر طحاوی، ابوبکر باغندی وغیرہ نے روایت کی ہے۔ ابن یونس اور خطیب فرماتے ہیں: وہ ثقہ تھے۔ اور نسائی نے اپنے شیوخ کے اسماء میں کہا: ان میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور سلمہ بن قاسم نے کہا: وہ صالح آدمی تھے، کثرت سے احادیث کی روایت کرنے والے تھے، مامون اور ثقہ تھے، ان کے بارے میں بہت سے لوگوں نے ہم سے بیان کیا۔ ابو عمر کندی نے کہا: وہ فقیہ اور دیندار تھے۔ اور ابن ابی دلیم نے کہا: وہ فقیہ اور صاحب تدین تھے۔

[ترتیب المدارک ۳/۸۶؛ وفیات الأعیان ۲/۵۳؛ سیر أعلام النبلاء ۱۲/۵۹۱؛ تہذیب التہذیب ۳/۲۴۵؛ طبقات الشافعیہ الکبری ۱/۲۵۹؛ تہذیب الأسماء واللغات ۱/۱۸۷]

رفاعۃ بن رافع:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۶۰ میں گذر چکے۔

ز

زرقانی: یہ عبد الباقی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

زروق: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۷ ص ۳۴۳ میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

زہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

س

سبکی: یہ علی بن عبد الکافی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۶۲ ۴ میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبد السلام بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۰۷ میں گذر چکے۔

سرخسی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۶۳ ۴ میں گذر چکے۔

سعد بن معاذ:

ان کے حالات ج ا ا ص ۲۸ ۴ میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:

ان کے حالات ج ا ص ۶۳ ۴ میں گذر چکے۔

سفیان بن عبد اللہ الثقفی (؟-؟)

یہ سفیان بن عبد اللہ بن ربیعہ بن الحارث، ابوعمرو، ثقفی، طائفی، صحابی ہیں، یہ حضرت عمر بن الخطابؓ کے گورنر تھے، اور ابن ابی شیبہ کی ایک مرسل روایت میں آیا ہے کہ نبی ﷺ نے انہیں طائف کا گورنر بنایا تھا۔ انہوں نے نبی ﷺ سے اور حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے، اوران سے ان کے بیٹوں عاصم، عبد اللہ، علقمہ، عمرو، ابوالحکم اوران کے پوتے محمد نے روایت کی ہے۔ اور ابوالحسن مدینی نے کہا: سفیان بن عبد اللہ ثقفی غزوۂ حنین میں شریک ہوئے۔

[الإصابہ ۲/۵۳؛ أسد الغابہ ۲/۲۵۳؛ الاستیعاب ۲/۶۳۰؛ تہذیب التہذیب ۴/۱۱۵]

سلمہ بن اکوع:

ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

سلیمان بن حرب (؟-۲۲۴ھ)

یہ سلیمان بن حرب بن بجیل، ابوایوب، ازدی، بصری ہیں، یہ مکہ کے قاضی تھے۔ انہوں نے شعبہ، محمد بن طلحہ، وہیب بن خالد، حوشب بن عقیل اور دونوں حماد وغیرہ سے روایت کی ہے، اوران سے بخاری، ابوداؤد سلیمان بن معبد، احمد بن سعید دارمی اور اسحاق بن راہویہ وغیرہ نے روایت کی ہے۔ ابوحاتم نے کہا: وہ ایک بڑے امام تھے، وہ تدلیس نہیں کرتے تھے اور وہ رجال اور فقہ کے سلسلے میں کلام کرتے تھے، اور ابن حجر نے کہا: وہ ثقہ اور حافظ حدیث تھے، عاقل تھے، لوگوں سے چھپ کر اور بچ کر رہنے والے تھے۔ نسائی اور یعقوب بن شیبہ نے کہا: وہ ثقہ ہیں۔ ابن حبان نے ثقات میں ان کا ذکر کیا ہے۔

ابن سعد نے کہا: وہ ثقہ اور کثیر الروایہ تھے، اور انہیں مکہ کا قاضی بنایا گیا۔

[تہذیب التہذیب ۴/۱۸۰؛ سیر اعلام النبلاء ۱۰/۳۳۰؛ طبقات ابن سعد ۷/۳۰۰؛ طبقات الحفاظ/ص ۱۶۶؛ شذرات الذہب ۲/۵۴]

ش

شافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

شربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

شروانی: یہ شیخ عبد الحمید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

شعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

شمس الأئمۃ الحلوانی: یہ عبد العزیز بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

شیخ علیش: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ص

صاحب الاختیار: یہ عبد اللہ الموصلی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۷ میں گذر چکے۔

صاحب البدائع: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

صاحب البیان: یہ یحییٰ بن سالم عمرانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

صاحب الحاوی: یہ علی بن محمد الماوردی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

صاحب الدر المختار: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

صاحب الفتاوی الظہیریہ: یہ محمد بن احمد ہیں:
دیکھئے: ظہیر الدین۔

صاحب الفروع: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

صاحب مطالب اولی النہی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵٦۸ میں گذر چکے۔

صاحب المغنی: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

صاحبین:
ان کے حالات ج۱ ص ۴٦۷ میں گذر چکے۔

صاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴٦۷ میں گذر چکے۔

صنعانی: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج۵ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

ظ

ظہیر الدین (؟-٦۱۹ھ)

یہ محمد بن احمد بن عمر، ابوبکر، ظہیر الدین، البخاری ہیں، یہ حنفی فقیہ اور اصولی ہیں، یہ قاضی تھے، بخارا میں محتسب تھے، انہوں نے اپنے والد احمد بن عمر سے اور ابوالمحاسن حسن بن علی المرغینانی سے علم حاصل کیا۔ عبدالحی لکھنوی الفوائد میں لکھتے ہیں: وہ علوم دینیہ میں اپنے زمانے کے یکتائے روزگار تھے، اصول اور فروع دونوں میں۔

بعض تصانیف: "الفتاوی الظهيرية"، "الجامع الصغير لحسام الدين الشهيد" پر "الفوائد الظهيرية"۔

[الجواہر المضیۂ ۲/۲۰؛ الفوائد البہیہ ۱۵٦؛ تاج التراجم/۳۸؛ الأعلام ٦/۲۱۴؛ معجم المؤلفین ۸/۳۰۳؛ کشف الظنون ۲/۱۲۲۵]

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

عباس بن عبدالمطلب:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن یعمر الدیلی:
ان کے حالات ج۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

عبدالعزیز البخاری (؟-۷۳۰ھ)

یہ عبدالعزیز بن احمد بن محمد، علاء الدین بخاری ہیں، یہ حنفی فقیہ ہیں، علمائے اصول میں سے ہیں، انہوں نے اپنے چچا محمد المایمرغی سے علم فقہ حاصل کیا، اور حافظ الدین الکبیر محمد البخاری، الکروری، نجم الدین عمر النسفی، ابوالیسر محمد البزدوی اور عبدالکریم البزدوی وغیرہ سے بھی علم حاصل کیا، اور ان سے قوام الدین محمد الکاکی اور

جلال الدین عمر بن محمد الخبازی وغیرہ نے علم حاصل کیا۔
بعض تصانیف: "شرح أصول البزدوی" جس کا نام "کشف الأسرار" ہے، اور "شرح المنتخب الحسامی"۔
[الفوائد البہیہ ۹۴؛ الجواہر المضیئہ ۱/۳۱۷؛ الاعلام ۴/۱۳۷؛ معجم المؤلفین ۵/۲۴۲]

عطاء بن ابی رباح:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

عطاء بن اسلم:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

عقبہ بن عامر الجہنی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

عمر بن عبد العزیز:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

عمران بن حصین:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:
ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۶ میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

عوف بن مالک:
ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ق

قتادہ بن دعامہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

قسطلانی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

قشیری (۳۷۶-۴۶۵ھ)
یہ عبد الکریم بن ہوازن بن عبد الملک بن طلحہ، ابو القاسم، نیساپوری، قشیری، شافعی ہیں، یہ بنی قشیر بن کعب میں سے ہیں، ان کا لقب زین الاسلام ہے، وہ اپنے زمانہ میں خراسان کے شیخ تھے، فقیہ، اصولی، محدث، حافظ، مفسر، متکلم، ادیب، انشاء پرداز اور شاعر تھے۔ انہوں نے احمد بن محمد بن عمر الخفاف، عبد الملک بن الحسن الاسفرایینی اور ابو عبد الرحمٰن سلمی وغیرہ سے حدیث سنی، اور ان سے ان کے بیٹے عبد المنعم، اور ان کے پوتے ابو الاسعد ہبۃ الرحمٰن اور عبد الجبار الخواری وغیرہ نے حدیث

سنی۔ اورانہوں نے علم فقہ ابوبکر محمد بن بکر طوسی سے حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "التيسير في التفسير" اور اسے "التفسير الكبير" بھی کہا جاتا ہے، "الرسالة القشيرية" اور "لطائف الإشارات"۔

[طبقات السبکی ۳/ ۲۴۳؛ تاریخ بغداد ۱۱/ ۸۳؛ الاعلام ۴/ ۱۸۰؛ معجم المؤلفین ۶/ ۶]

ک

کاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

کمال بن الہمام: یہ محمد بن عبد الواحد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ل

لخمی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۲ میں گذر چکے۔

لقانی: یہ ناصر الدین محمد بن حسن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۲ میں گذر چکے۔

لیث بن سعد:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

م

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

ماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

محمد بن حسن الشیبانی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

محمد بن فضل بخاری:

ان کے حالات ج ۲۰ ص...... میں گذر چکے۔

مزنی: یہ اسماعیل بن یحیٰ مزنی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

مصعب بن سعد بن ابی وقاص:

ان کے حالات ج ۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

مکحول:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

ن

نخعی: یہ ابراہیم نخعی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۱ میں گذر چکے۔

نووی: یہ یحییٰ بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۲۴

زلزلہ ـــــــ سریہ

مجمع الفقہ الإسلامی الهند

© جملہ حقوق بحق وزارت اوقاف واسلامی امور کویت محفوظ ہیں
پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تاکہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تاکہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من یرد الله به خیرًا
یفقهه فی الدین''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۲۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
	زلزلہ	۳۳
	دیکھئے: ''صلاۃ الکسوف'' اور ''صلاۃ الجماعۃ''	
۱-۱۴	زمان	۳۳-۳۸
۱	تعریف	۳۳
۲-۶	متعلقہ الفاظ: اُجل، حقب، دہر، مدت، وقت	۳۳
۷	زمانے کے افراد اور اس کے اقسام	۳۴
۱۰	زمانے کو بُرا کہنے کا حکم	۳۷
۱۱	عبادات وحقوق پر زمانے کا اثر	۳۷
۱۱	عبادات	۳۷
۱۲	حقوق	۳۸
۱۲	الف-حدود کا اقرار	۳۸
۱۳	ب-حدود میں شہادت	۳۸
۱۴	ج-دعویٰ کی سماعت	۳۸
۱-۸	زمانۃ	۳۹-۴۱
۱	تعریف	۳۹
۲	متعلقہ الفاظ: قعاد، عضب	۳۹
۴	زمانۃ سے متعلق احکام	۳۹
۴	لنجا کا جمعہ میں حاضر ہونا	۳۹
۵	لنجا کا حج	۴۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
٦	کفارہ میں لنجے کو آزاد کرنا	۴٠
۷	جہاد میں لنجے کو قتل کرنا	۴۱
۸	لنجے سے جزیہ لینا	۴۱
	زمرد	۴۱
	دیکھئے: حلی، زکاۃ	
۱-۷	**زمزم**	۴۲-۴٦
۱	تعریف	۴۲
۳	زمزم سے متعلق احکام	۴۲
۳	الف-آب زمزم پینا	۴۲
۴	ب-آب زمزم پینے کے آداب	۴۳
۵	ج-آب زمزم کو دوسری جگہ لے جانا	۴۴
٦	د-آب زمزم کا استعمال	۴۵
۷	ھ-آب زمزم کی فضیلت	۴۵
	زمارۃ	۴٦
	دیکھئے: ملاہی	
۱-۴۸	**زنا**	۴۷-۷۸
۱	تعریف	۴۷
	متعلقہ الفاظ: وطی و جماع، لواط، سحاق	۴۷
۵	شرعی حکم	۴۸
٦	زنا کے گناہ کے درجات	۴۹
۷	ارکان زنا	۵٠
۸	حد زنا	۵٠
۱۱	حد زنا کی شرطیں	۵۲
۱۱	اول: متفق علیہ شرطیں	۵۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۱	۱-سپاری یا اس کے کٹے ہوئے ہونے کی صورت میں اس کی مقدار کا داخل کرنا	۵۲
۱۱م	۲-زانی کا مکلّف ہونا	۵۳
۱۳	۳-زانی کو حرمت کا علم ہونا	۵۳
۱۴	۴-شبہ کا نہ ہونا	۵۴
۱۵	الف-حنفیہ کے نزدیک شبہ کے اقسام	۵۵
۱۶	۱-فعل میں شبہ	۵۵
۱۷	۲-محل میں شبہ، اور اس کو شبہ حکمیہ اور شبہ ملک بھی کہا جاتا ہے	۵۶
۱۸	۳-عقد کا شبہ	۵۷
۱۹	ب-مالکیہ کے نزدیک شبہ کے اقسام	۵۹
۲۰	ج-شافعیہ کے نزدیک شبہ کے اقسام	۵۹
۲۱	د-حنابلہ کے نزدیک شبہ	۶۰
۲۲	۵-حد زنا کی ایک شرط یہ ہے کہ زانی رضامند ہو	۶۱
۲۳	دوم-مختلف فیہ شرطیں	۶۲
۲۳	۱-جس سے وطی کی جائے اس کا زندہ ہونا	۶۲
۲۴	۲-جس سے وطی کی جائے اس کا عورت ہونا	۶۳
۲۵	جانور سے وطی کرنا	۶۳
۲۶	۳-وطی کا آگے کی شرم گاہ میں ہونا	۶۴
۲۷	۴-وطی کا دار الاسلام میں ہونا	۶۴
۲۸	۵-زانی کا مسلمان ہونا	۶۶
۲۹	۶-زانی کا بولنے والا ہونا (یعنی گونگا نہ ہونا)	۶۷
۳۰	ثبوتِ زنا	۶۷
۳۰	الف-شہادت	۶۷
۳۱	پہلی شرط-مرد ہونا	۶۸
۳۲	دوسری شرط-ان کا چار ہونا	۶۸
۳۳	تیسری شرط-مجلس کا متحد ہونا	۶۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳۴	چوتھی شرط-شہادت کی تفصیل	۷۰
۳۵	پانچویں شرط-شہادت کا اصل ہونا	۷۱
۳۶	زنا پر شوہر کی گواہی	۷۱
۳۷	ب-اقرار	۷۲
۳۸	اقرار پر بینہ	۷۳
۳۹	ج-قرائن	۷۳
۴۰	۱-حمل کا ظاہر ہونا	۷۳
۴۱	۲-لعان	۷۴
۴۲	حد زنا قائم کرنا	۷۴
۴۲	۱-کون شخص حد زنا قائم کرے گا	۷۴
۴۳	۲-حد کا علانیہ ہونا	۷۴
۴۴	۳-حد جاری کرنے کی کیفیت	۷۵
۴۵-۴۸	حد زنا کو ساقط کرنے والے اسباب	۷۵
	زنبور	**۷۸**
	دیکھئے: ''أطعمة''، ''میاہ''، ''معفوات''۔	
	زند	**۷۹**
	دیکھئے: ''جنایات''، ''دیات''۔	
۱-۶	**زندقہ**	**۷۹-۸۲**
۱	تعریف	۷۹
۲	متعلقہ الفاظ: رِدۃ، اِلحاد، نفاق	۸۰
۵	زندقہ سے متعلق احکام	۸۱
۵	زندقہ اختیار کرنے والے شخص کے کفر کا حکم	۸۱
۶	زندیق کا مال اور اس کا وارث	۸۲
۱-۶	**زنار**	**۸۳-۸۵**
۱	تعریف	۸۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	متعلقہ الفاظ: حزام، نطاق، ہمیان	۸۳
۵	زنار سے متعلق احکام	۸۳
۵	اول: اہل ذمہ کا زنار کو اختیار کرنا	۸۳
۶	دوم: مسلمان کا زنار باندھنا	۸۴
	زوائد	**۸۵**
	دیکھئے: زیادۃ	
	زواج	**۸۵**
	دیکھئے: نکاح	
۱-۳	**زوال**	**۸۵-۸۷**
۱	تعریف	۸۵
۲	اجمالی حکم	۸۵
۲	الف-نماز ظہر کا وقت	۸۵
۳	ب-زوال کے بعد روزہ دار کے لئے مسواک کا حکم	۸۶
۱-۱۱	**زوج**	**۸۷-۹۲**
۱	تعریف	۸۷
۲	بیوی پر شوہر کے حقوق	۸۸
۲	الف-طاعت کا واجب ہونا	۸۸
۳	ب-شوہر کو انتفاع کی قدرت دینا	۸۸
۴	ج-جس شخص کا (گھر میں) آنا شوہر کو ناپسند ہو، اس کو اجازت نہ دینا	۸۹
۵	د-شوہر کی اجازت کے بغیر گھر سے نہ نکلنا	۸۹
۷	ھ-تادیب	۹۰
۸	و-عورت کا اپنے شوہر کی خدمت کرنا	۹۱
۹	ز-شوہر پر اپنی بیوی کے حقوق	۹۱
۱۰	ح-شوہر کے لئے اپنی بیوی کے ساتھ برتاؤ کرنے کا مناسب طریقہ	۹۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
١١	ط-عقد نکاح کو ختم کرنا	٩٢
١-١٨	زوجہ	٩٢-٩٩
١	تعریف	٩٢
٢	بیوی سے متعلق احکام	٩٢
٢	بیوی بنانا	٩٢
٣	بیوی کا انتخاب	٩٣
١١	اپنے شوہر کے انتخاب میں عورت کا حق	٩٤
١٢	بیوی کے حقوق	٩٥
١٣	زوجین کے مابین مشترک حقوق	٩٦
١٤	بیوی کے مخصوص حقوق	٩٦
١۵	الف-مہر	٩٦
١٦	ب-نفقہ	٩٧
١٧	بیویوں کے مابین عدل	٩٨
١٨	حسن معاشرت	٩٨
	زور	٩٩
	دیکھئے: دعویٰ، شہادۃ، تقریر	
١-٣٠	زیادۃ	٩٩-١١٢
١	تعریف	٩٩
٢	متعلقہ الفاظ: ریع، غلۃ، نقص	٩٩
۵	بڑھوتری کے اقسام	١٠٠
۵	الف-اتصال اور انفصال کے اعتبار سے اس کے اقسام	١٠٠
٦	ب-تمیز اور عدم تمیز کے اعتبار سے اس کے اقسام	١٠٠
٧	ج-اصل کی جنس سے ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے اس کے اقسام	١٠٠
٨-١٠	بڑھوتری سے متعلق قواعد	١٠٠
٨	پہلا قاعدہ	١٠٠

فقرہ	عنوان	صفحہ
۹	دوسرا قاعدہ	۱۰۱
۱۰	تیسرا قاعدہ	۱۰۱
۱۱	اضافہ سے متعلق احکام	۱۰۱
۱۱	وضو میں تین پر اضافہ	۱۰۱
۱۲	اذان اور اقامت میں اضافہ	۱۰۲
۱۳	اذکار مسنونہ میں اضافہ	۱۰۲
۱۴	تیمّم میں دوضرب پر اضافہ	۱۰۳
۱۵	نماز میں قول اور فعل میں اضافہ	۱۰۳
۱۶	نماز جنازہ میں چار تکبیرات پر اضافہ اور اس کا اثر	۱۰۴
۱۷	زکاۃ میں جس مقدار کا نکالنا واجب ہے اس میں اضافہ	۱۰۵
۱۸	موکل کے مقرر کردہ حدود میں وکیل کا اضافہ کرنا	۱۰۵
۱۹	مبیع میں اضافہ اور عیب کی وجہ سے لوٹانے میں اس کا اثر	۱۰۵
۲۰	ثمن میں اضافہ اور اس کا اثر	۱۰۷
۲۱	شفعہ میں لی گئی جائیداد کا اضافہ خریدار کا ہوگا یا شفیع کا؟	۱۰۷
۲۲	مرہون میں اضافہ	۱۰۸
۲۳	موہوب میں اضافہ اور ہبہ کو واپس لینے میں اس کا اثر	۱۰۸
۲۴	مہر میں اضافہ اور وطی سے قبل طلاق کی صورت میں اس کا حکم	۱۰۸
۲۵	وفات کے بعد دین کی ادائیگی سے قبل ترکہ میں حاصل ہونے والا اضافہ	۱۰۹
۲۶	حدود کی ادنی مقدار سے تعزیر میں اضافہ	۱۰۹
۲۷	فرائض اور سنن راتبہ میں اضافہ	۱۱۰
۲۹	قرآن کریم میں اضافہ	۱۱۱
۳۰	بحث کے مقامات	۱۱۲
۱-۹	زیارۃ	۱۱۳-۱۱۶
۱	تعریف	۱۱۳
۲	متعلقہ الفاظ: عیادت	۱۱۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	شرعی حکم	۱۱۳
۴	قبر رسول ﷺ کی زیارت	۱۱۳
۵	قبروں کی زیارت	۱۱۳
۶	مقامات کی زیارت	۱۱۴
۷	صالحین اور بھائیوں کی زیارت	۱۱۴
۸	بیوی کا اپنے گھر والوں اور والدین کی زیارت کرنا اور ان لوگوں کا اس کی زیارت کرنا	۱۱۵
۹	دوسرے کی پرورش میں موجود بچے کی زیارت	۱۱۶
۱-۱۲	**زیارۃ النبی ﷺ**	**۱۱۶-۱۲۱**
۱	تعریف	۱۱۶
۲	شرعی حکم	۱۱۶
۳	زیارت کی مشروعیت کی دلیل	۱۱۷
۴	نبی ﷺ کی زیارت کی فضیلت	۱۱۸
۵	نبی ﷺ کی زیارت کے آداب	۱۱۸
۶	نبی ﷺ کی قبر کی زیارت میں مکروہات	۱۱۹
۷-۱۲	نبی ﷺ کی زیارت کا طریقہ	۱۲۰
۱-۶	**زیارت قبور**	**۱۲۲-۱۲۵**
۱	زیارت قبور کا حکم	۱۲۲
۲	کافر کی قبر کی زیارت	۱۲۳
۳	قبروں کی زیارت کے لئے سفر کرنا	۱۲۳
۴	نبی ﷺ کی قبر کی زیارت	۱۲۴
۵	زیارت قبور کے آداب	۱۲۴
۶	قبروں کی زیارت کی بدعات	۱۲۵
	زیف	**۱۲۵**
	دیکھئے: زیوف	

صفحہ	عنوان	فقرہ
۱۲۵	**زینت**	
	دیکھئے: تزیین	
۱۲۹-۱۲۶	**زیوف**	۹-۱
۱۲۶	تعریف	۱
۱۲۶	متعلقہ الفاظ: جیاد، نبہرجۃ، ستوقۃ، فلوس	۲
۱۲۶	کھوٹے دراہم سے متعلق احکام	۶
۱۲۷	کھوٹے دراہم ڈھالنا	۷
۱۲۸	کھوٹے دراہم میں زکاۃ کا وجوب	۸
۱۲۸	خالص دراہم سے کھوٹے دراہم کی بیع	۹
۱۳۴-۱۲۹	**سؤال**	۱۳-۱
۱۲۹	تعریف	۱
۱۳۰	متعلقہ الفاظ: استجداء، شحاذۃ، امر، دعاء، التماس	۲
۱۳۰	شرعی حکم	۷
۱۳۰	اول-سؤال (پوچھنے کے معنی میں)	۷
۱۳۱	عالم اور متکلم کے درمیان سؤال	۸
۱۳۲	دوم-سوال (حاجت طلب کرنے کے معنی میں)	۹
۱۳۲	صدقہ حاصل کرنے کے لئے سؤال کرنا یا فاقہ کی علامت ظاہر کرنا	۹
۱۳۳	مسجد میں مانگنا	۱۰
۱۳۴	سوم-اللہ کا واسطہ دے کر یا اللہ کی رضا کا واسطہ دے کر مانگنا	۱۱
۱۳۴	چہارم-غیر کے واسطے سے اللہ تعالیٰ سے مانگنا	۱۲
۱۳۴	پنجم-استدلال کے بارے میں سوالات	۱۳
۱۴۳-۱۳۵	**سؤر**	۶-۱
۱۳۵	تعریف	۱
۱۳۵	شرعی حکم	۶-۲

صفحہ	عنوان	فقرہ
۱۴۹-۱۴۴	سائبۃ	۱-۶
۱۴۴	تعریف	۱
۱۴۴	سائبہ سے متعلق احکام	۲
۱۴۴	اول- غلام کو بطور سائبہ آزاد کرنا	۳
۱۴۵	دوم- جانوروں کو آزاد کرنا	۴
۱۴۷	سوم- شکار کو آزاد کرنا	۵
۱۴۸	چہارم- حرم کے شکار کو آزاد کرنا	۶
۱۵۱-۱۴۹	سائق	۱-۵
۱۴۹	تعریف	۱
۱۴۹	اجمالی حکم	۲
۱۵۰	قطار میں چلنے والے جانوروں کا سائق	۳
۱۵۱	مویشی کے ساتھ سائق اس کا محافظ ہے	۴
۱۵۱	سوار کے ساتھ سائق کا اختلاف	۵
۱۵۴-۱۵۲	سائمۃ	۱-۴
۱۵۲	تعریف	۱
۱۵۲	متعلقہ الفاظ: علوفہ	۲
۱۵۲	سائمہ سے متعلق احکام	۳
۱۵۲	مویشیوں کی زکاۃ کے واجب ہونے میں سائمہ ہونے کی شرط	۳
۱۵۳	وہ سائمہ جس میں زکاۃ واجب ہے	۴
۱۵۴	ساعۃ الإجابۃ	
	دیکھئے: مواطن الإجابۃ	
۱۵۷-۱۵۴	ساعد	۱-۹
۱۵۴	تعریف	۱
۱۵۴	متعلقہ الفاظ: عضد، ذراع، ید	۲
۱۵۵	ساعد سے متعلق احکام	۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵	الف-وضو میں	۱۵۵
۶	ب-تیمّم میں	۱۵۵
۷	ج-عورۃ (جسم کا قابل ستر حصہ)	۱۵۶
۸	د-قصاص میں	۱۵۶
۹	ھ- دیت میں	۱۵۷
۱-۴	**ساق**	۱۵۷-۱۵۸
۱	تعریف	۱۵۷
۲	ساق سے متعلق احکام	۱۵۷
۲	قابل ستر ہونے کے اعتبار سے ساق کا حکم	۱۵۷
۳	پنڈلی کا قصاص	۱۵۷
۴	پنڈلی کی دیت	۱۵۸
	ساکت	۱۵۸
	دیکھئے: سکوت	
۱-۱۶	**سباق**	۱۵۹-۱۷۰
۱	تعریف	۱۵۹
۲	متعلقہ الفاظ: رہان، قمار، میسر	۱۵۹
۵	سباق کا حکم	۱۵۹
۶	مسابقہ کے اقسام	۱۶۱
۶	الف-مسابقہ بغیر عوض	۱۶۱
۸	ب-مسابقہ بالعوض	۱۶۲
۱۰	عقد مسابقہ	۱۶۴
۱۱	عوض	۱۶۵
۱۲	عوض کون دے گا؟	۱۶۵
۱۳	گھوڑے اور اونٹ وغیرہ کے درمیان مسابقہ کی شرائط	۱۶۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۴	سبقت کیسے حاصل ہوگی	۱۶۸
۱۵	مناضلہ	۱۶۸
۱-۳۲	سبّ	۱۷۰-۱۸۲
۱	تعریف	۱۷۰
۲	متعلقہ الفاظ: عیب، لعن، قذف	۱۷۰
۵	گالی دینے کا حکم	۱۷۲
۶	گالی کے الفاظ	۱۷۲
۷	تعزیر کی متقاضی گالی کو ثابت کرنا	۱۷۲
۸	اللہ تعالیٰ کو گالی دینے والے کا حکم	۱۷۳
۹	اللہ تعالیٰ کو اشارہ کنایہ میں گالی دینا	۱۷۳
۱۰	ذمی کا اللہ تعالیٰ کو گالی دینا	۱۷۳
۱۱	نبی ﷺ کو گالی دینے والے کا حکم	۱۷۳
۱۱	مسلمان کا نبی ﷺ کو گالی دینا	۱۷۳
۱۲	ذمی کا نبی ﷺ کو گالی دینا	۱۷۳
۱۳	اشارہ کنایہ میں انبیاء کو گالی دینا	۱۷۴
۱۴	مدہوش کا نبی کریم ﷺ کو گالی دینا	۱۷۵
۱۵	اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ ﷺ کو گالی دینے پر مجبور کرنا	۱۷۵
۱۶	فرشتوں کو گالی دینا	۱۷۵
۱۷	کافر شتہ دار اگر اللہ یا رسول یا دین کو گالی دے تو اس کا قتل کرنا	۱۷۵
۱۸	ازواج مطہرات کو گالی دینا	۱۷۶
۱۹	دین ومذہب کو گالی دینا	۱۷۶
۲۰	صحابہ کو گالی دینا	۱۷۷
۲۱	امام کو گالی دینا	۱۷۷
۲۲	والد کو گالی دینا	۱۷۸
۲۳	بیٹے کو گالی دینا	۱۷۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۴	مسلمان کو گالی دینا	۱۷۸
۲۵	ذمی کو گالی دینا	۱۷۹
۲۶	مشرکین کے معبودوں کو گالی دینے کی ممانعت	۱۷۹
۲۷	گالی دینے والے کو بطور قصاص گالی دینا	۱۷۹
۲۹	مُردوں کو گالی دینا	۱۸۱
۳۰	زمانہ کو گالی دینا	۱۸۱
۳۱	آندھی کو گالی دینا	۱۸۱
۳۲	بخار کو گالی دینا	۱۸۲
۱-۵	**سبب**	**۱۸۳-۱۸۵**
۱	تعریف	۱۸۳
۲	متعلقہ الفاظ: شرط، علت	۱۸۴
۴	سبب کے اقسام	۱۸۴
۵	کن صورتوں پر سبب کا اطلاق ہوتا ہے	۱۸۵
۱-۸	**سبط**	**۱۸۶-۱۸۸**
۱	تعریف	۱۸۶
۲	متعلقہ الفاظ: حفید، نافلہ، عقب، ذریۃ	۱۸۶
۶	اجمالی حکم	۱۸۶
۶	کسی قوم اور اس کی اولاد اور نسل پر وقف کی صورت میں سبط کا داخل ہونا	۱۸۶
۷	اولاد کے لئے امن طلب کرنے میں سبط کا داخل ہونا	۱۸۷
۸	بحث کے مقامات	۱۸۸
	سبع	**۱۸۸**
	دیکھئے: أطعمة	
	سبق	**۱۸۸**
	دیکھئے: سباق	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۷	سبق الحدث	۱۸۹-۱۹۲
۱	تعریف	۱۸۹
۲	شرعی حکم	۱۸۹
۵	بناء کے قائلین کے نزدیک اس کی شرطیں	۱۹۱
۶	وضو کے بعد مقام نماز کی طرف واپسی	۱۹۱
۱-۲۷	سبي	۱۹۲-۲۰۳
۱	تعریف	۱۹۲
۲	متعلقہ الفاظ: رہینہ، حبس	۱۹۲
۴	شرعی حکم	۱۹۳
۵	قید کرنے کے اسباب	۱۹۳
۵	اول- جنگ	۱۹۳
۶	دوم- کسی کے حکم کی شرط پر اترنا	۱۹۴
۷	سوم- ارتداد	۱۹۴
۱۱	چہارم- نقض عہد	۱۹۵
۱۲	قیدیوں کے ساتھ معاملہ	۱۹۶
۱۳	الف- ان کا قتل کرنا	۱۹۶
۱۵	ب- فدیہ لے کر چھوڑ دینا	۱۹۷
۱۹	ج- اِحسان کرنا	۱۹۸
۲۰	د- غلام بنانا	۱۹۹
۲۱	بیع وغیرہ کے ذریعہ قیدی عورتوں اور بچوں میں تصرف کرنا	۲۰۰
۲۲	قیدی ماں اور اس کے بچہ کے درمیان علیحدگی کرنا	۲۰۰
۲۳	قیدی پر اسلام کا حکم لگانے میں گرفتاری کا اثر	۲۰۱
۲۴	نکاح میں گرفتاری کا اثر	۲۰۲
۲۷	قیدی عورتوں سے نکاح کرنا	۲۰۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۷	سبیکہ	۲۰۴-۲۰۵
۱	تعریف	۲۰۴
۲	متعلقہ الفاظ: تبر، تراب الصاغۃ	۲۰۴
۴	سبیکہ سے متعلق احکام	۲۰۴
۴	الف-سونے اور چاندی کے ٹکڑوں میں زکاۃ	۲۰۴
۵	ب-سونے اور چاندی کے ٹکڑوں میں سود کا حرام ہونا	۲۰۴
۶	ج-عقد شرکت میں سبیکہ کو رأس المال بنانا	۲۰۵
۷	د-سبیکہ چرانے والے کا ہاتھ کاٹنا	۲۰۵
۱-۲	سبیل اللہ	۲۰۶-۲۰۸
۱	تعریف	۲۰۶
۲	شرعی حکم	۲۰۶
۱-۶	ستر	۲۰۸-۲۱۳
۱	تعریف	۲۰۸
۲	ستر سے متعلق احکام	۲۰۹
۲	الف-مومن کے عیوب کی پردہ پوشی	۲۰۹
۳	مومن کا اپنی پردہ پوشی کرنا	۲۱۰
۴	سلطان کا مجرم کی پردہ پوشی کرنا	۲۱۱
۵	ظالم سے مظلوم کو چھپانا	۲۱۲
۶	راز کا چھپانا	۲۱۲
۱-۶	ستر عورۃ	۲۱۴-۲۱۷
۱	تعریف	۲۱۴
۲	ستر عورۃ سے متعلق احکام	۲۱۴
۲	اول-اس شخص سے ستر پوشی جس کے لئے دیکھنا جائز نہیں ہے	۲۱۴
۵	نماز میں ستر پوشی	۲۱۶
۶	دوم-خلوت میں ستر پوشی	۲۱۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۶	سترۃ المصلی	۲۱۷-۲۲۸
۱	تعریف	۲۱۷
۲	شرعی حکم	۲۱۷
۳	کس چیز کو سترہ بنایا جائے؟	۲۱۹
۴	الف-انسان کو سترہ بنانا	۲۱۹
۵	ب-چوپایہ کو سترہ بنانا	۲۲۰
۶	ج-لکیر کو سترہ بنانا	۲۲۰
۷	سترہ بنائی جانے والی چیزوں میں ترتیب	۲۲۱
۸	سترہ کی مقدار اور اس کی صفت	۲۲۲
۹	سترہ کھڑا کرنے یا رکھنے کا طریقہ	۲۲۳
۱۰	سترہ سے نمازی کے کھڑے ہونے کی دوری	۲۲۳
۱۱	امام کا سترہ مقتدیوں کا سترہ ہے	۲۲۴
۱۲	نمازی اور سترہ کے درمیان گذرنا	۲۲۵
۱۳	نماز کے فساد میں نمازی کے سامنے سے گذرنے کا اثر	۲۲۶
۱۴	نمازی اور سترہ کے درمیان گذرنے والے کو روکنا	۲۲۷
۱۶	نمازی اور سترہ کے درمیان گذرنے والے کو روکنے کا طریقہ	۲۲۸
۱-۶	ستوقۃ	۲۲۹-۲۳۰
۱	تعریف	۲۲۹
۲	متعلقہ الفاظ: جیاد، زیوف	۲۲۹
۴	ستوقہ کے ذریعہ معاملہ کرنا	۲۲۹
۵	جیاد سے ستوقہ کی بیع	۲۳۰
۶	جزیہ میں ستوقہ لینا	۲۳۰
۱-۱۶	سجل	۲۳۱-۲۴۰
۱	تعریف	۲۳۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	متعلقہ الفاظ: محضر، صک، مستند وسند، وثیقہ، دیوان، حجت	۲۳۲
۸	رجسٹر تیار کرنا	۲۳۳
۹	رجسٹروں میں لکھنے کا طریقہ	۲۳۴
۱۱	رجسٹروں کی حفاظت	۲۳۵
۱۲	کئی رجسٹر تیار کرنا	۲۳۶
۱۳	رجسٹر میں لکھی ہوئی تحریر کے سلسلہ میں قاضی کا عمل	۲۳۶
۱۴	سابق قاضی کے رجسٹر میں موجود فیصلہ پر قاضی کا عمل	۲۳۷
۱۵	رجسٹر میں مندرجہ احکام کا نقص	۲۳۸
۱۶	رجسٹر کے لئے کسی کاتب کو مخصوص کرنا اور اس کی شرائط	۲۳۹
۱۲-۱	**سجود**	**۲۵۲-۲۴۰**
۱	تعریف	۲۴۰
۲	شرعی حکم	۲۴۱
۲	اول-نماز کا سجدہ	۲۴۱
۴	سجدہ کے احکام	۲۴۵
۴	دونوں ہاتھوں سے پہلے دونوں گھٹنے رکھنا یا اس کے برعکس کرنا	۲۴۵
۵	دونوں ہاتھوں، دونوں گھٹنوں اور دونوں قدموں پر سجدہ کرنا	۲۴۶
۶	سجدہ میں زمین پر ناک کا رکھنا	۲۴۷
۷	پیشانی اور دوسرے اعضاء سجدہ کو کھولنا	۲۴۸
۸	سجدہ میں تعدیل	۲۵۰
۹	سجدہ میں جانے کے لئے تکبیر اور اس میں تسبیح	۲۵۰
۱۰	سجدہ میں قرآن کی تلاوت	۲۵۱
۱۱	دوم-غیر اللہ کو سجدہ کرنا	۲۵۱
۲۴-۱	**سجود التلاوۃ**	**۲۷۴-۲۵۲**
۱	تعریف	۲۵۲
۲	شرعی حکم	۲۵۲
۳	سجدۂ تلاوت کی شرطیں	۲۵۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	نجاست حقیقی اور حکمی سے پاک ہونا	۲۵۵
۴	سجدۂ تلاوت کے لئے وقت کا آغاز	۲۵۶
۵	مفسدات نماز سے اجتناب	۲۵۶
۶	سجدۂ تلاوت کے مقامات	۲۵۶
۷	سجدہ کے متفق علیہ مقامات	۲۵۶
۸	سجدہ کے مختلف فیہ مقامات	۲۵۷
۸	۱-سورۂ حج کا دوسرا سجدہ	۲۵۷
۹	۲-سورۂ ص کا سجدہ	۲۵۸
۱۰	۳-مفصل کے سجدے	۲۶۰
۱۱	سجدۂ تلاوت کا طریقہ	۲۶۱
۱۱	الف-نماز میں	۲۶۳
۱۱	ب-نماز سے باہر	۲۶۴
۱۲	سجدۂ تلاوت کے لئے کھڑا ہونا	۲۶۴
۱۳	سجدۂ تلاوت میں دعا اور تسبیح	۲۶۵
۱۴	سجدۂ تلاوت کے بعد سلام پھیرنا	۲۶۶
۱۵	تلاوت کرنے والے کے پیچھے سجدۂ تلاوت کرنا	۲۶۶
۱۶	سجدۂ تلاوت کا قائم مقام	۲۶۸
۱۷	مریض ومسافر کا سجدۂ تلاوت	۲۶۸
۱۸	سجدہ کرنے کے لئے آیت سجدہ کی تلاوت	۲۶۹
۱۹	آیت سجدہ کو چھوڑ کر آگے بڑھ جانا	۲۷۰
۲۰	نماز کے ممنوع اوقات میں سجدۂ تلاوت کرنا	۲۷۰
۲۱	خطبہ میں آیت سجدہ کی تلاوت کرنا	۲۷۱
۲۲	سرّی نماز میں امام کا آیت سجدہ کی تلاوت کرنا	۲۷۲
۲۳	سجدۂ تلاوت کی ادائیگی کا وقت	۲۷۳
۲۴	سجدۂ تلاوت کا تکرار	۲۷۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۵	سجود السہو	۲۷۵-۲۸۶
۱	تعریف	۲۷۵
۲	شرعی حکم	۲۷۵
۳	سجدۂ سہو کے اسباب	۲۷۶
۳	الف- زیادتی ونقصان	۲۷۶
۴	ب- شک	۲۷۶
۵	سجدۂ سہو سے متعلق احکام	۲۷۸
۶	وہ واجبات اور سنن جن کے ترک سے سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے	۲۷۹
۷	سجدۂ سہو کب کیا جائے؟	۲۸۰
۸	ایک ہی نماز میں سہو کا تکرار	۲۸۱
۹	سجدۂ سہو کو بھول جانا	۲۸۱
۱۰	امام اور مقتدی کا سہو	۲۸۲
۱۱	امام کا مقتدیوں کا لقمہ قبول کرنا اور ان کی اتباع کرنا	۲۸۳
۱۲	امام کا سجدۂ سہو	۲۸۳
۱۳	مسبوق کا سجدۂ سہو	۲۸۴
۱۴	امام کے پیچھے مقتدی کا سہو	۲۸۵
۱۵	امام یا منفرد کا اول تشہد بھول جانا	۲۸۵
۱-۹	سجود الشکر	۲۸۷-۲۹۲
۱	تعریف	۲۸۷
۲	سجدۂ شکر کا مشروع ہونا	۲۸۷
۳	شرعی حکم	۲۸۹
۴	سجدۂ شکر کے اسباب	۲۸۹
۵	سجدۂ شکر کی شرطیں	۲۹۰
۶	سجدۂ شکر کا طریقہ	۲۹۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷	نماز میں سجدۂ شکر	۲۹۰
۸	مکروہ اوقات میں سجدۂ شکر	۲۹۰
۹	سجدۂ شکر کا اظہار واخفاء	۲۹۰
۱-۹	سحاق	۲۹۲-۲۹۴
۱	تعریف	۲۹۲
۲	متعلقہ الفاظ: زنا	۲۹۲
۳	شرعی حکم	۲۹۳
۴	وضو پر سحاق کا اثر	۲۹۳
۵	غسل پر اس کا اثر	۲۹۳
۶	روزہ پر اس کا اثر	۲۹۳
۷	سحاق کی سزا	۲۹۴
۸	مساحقہ کا مسلم عورت کو دیکھنا	۲۹۴
۹	مساحقہ کی شہادت کا رد کرنا	۲۹۴
۱-۳	سحب	۲۹۵-۲۹۶
۱	تعریف	۲۹۵
۲-۳	اجمالی حکم	۲۹۵
۱-۸	سحت	۲۹۷-۳۰۰
۱	تعریف	۲۹۷
۲	متعلقہ الفاظ: غصب	۲۹۷
۳	شرعی حکم	۲۹۷
۳	رشوت	۲۹۷
۴	پچھنا لگانے والے کی کمائی	۲۹۸
۵	بدکار عورت کی اجرت	۲۹۹
۶	کاہن کی اجرت	۲۹۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷	کتا، سور، شراب اور ان کے مشابہ اشیاء کی قیمت	۲۹۹
۸	شرما حضوری میں حاصل شدہ مال	۳۰۰
	سَحَر	۳۰۰
	دیکھئے: تہجد	
۱-۸	سحر	۳۱۱-۳۰۰
۱	تعریف	۳۰۰
۲	متعلقہ الفاظ: شعوذہ، نشرہ، عزیمت، رقیہ، طلسم، اوفاق، تنجیم	۳۰۱
۹	جادو کی حقیقت	۳۰۳
۱۱	شرعی حکم	۳۰۴
۱۲	سحر کی وجہ سے ساحر کا کافر ہونا	۳۰۵
۱۳	جادو سیکھنا اور سکھانا	۳۰۶
۱۴	منتر، یا سحر زدہ سے سحر کو دور کرنا	۳۰۷
۱۵	ساحر کی سزا	۳۰۸
۱۶	اس ساحر کا حکم جو اپنے جادو سے کسی کو قتل کردے	۳۰۹
۱۷	جو ساحر قتل کا مستحق نہ ہو اس کی تعزیر	۳۱۰
۱۸	عمل سحر یا اس کی تعلیم پر اجارہ	۳۱۰
۱-۶	سحور	۳۱۵-۳۱۱
۱	تعریف	۳۱۱
۲	اجمالی حکم	۳۱۱
۳	سحری کا وقت	۳۱۲
۴	شک کے وقت تک سحری کو مؤخر کرنا	۳۱۳
۶	تحری وغیرہ سے سحری کھانا	۳۱۴
۱-۹	سخرۃ	۳۱۸-۳۱۵
۱	تعریف	۳۱۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
	متعلقہ الفاظ: اجارہ، عمالہ، جعالہ	۳۱۵
۵	اجمالی حکم	۳۱۶
	سخریۃ	۳۱۸
	دیکھئے: قذف، سبّ	
۱-۱۳	**سدّ ذرائع**	۳۱۸-۳۲۴
۱	تعریف	۳۱۸
۲-۱۲	اجمالی حکم	۳۱۸
۱۳	فتح ذرائع	۳۲۴
۱-۲	**سدّ رمق**	۳۲۵-۳۲۶
۱	تعریف	۳۲۵
۲	شرعی حکم	۳۲۵
	سرار	۳۲۷
	دیکھئے: إسرار	
۱-۶	**سرایۃ**	۳۲۷-۳۳۰
۱	تعریف	۳۲۷
۲	اجمالی حکم	۳۲۷
۳	عتق میں سرایت	۳۲۷
۴	جنایت کا سرایت کر جانا	۳۲۷
۵	قصاص کا سرایت کرنا	۳۲۷
۶	طلاق کا سرایت کرنا	۳۳۰
۱-۸	**سِرّ**	۳۳۰-۳۳۳
۱	تعریف	۳۳۰
۲	متعلقہ الفاظ: نجوی	۳۳۰
۳	سِرّ کی قسمیں	۳۳۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	اعمال کو چھپانے اور ظاہر کرنے میں افضل کیا ہے؟	۳۳۱
۵	الف- گھر میں نفل پڑھنا	۳۳۱
۶	ب- چھپا کر نفلی صدقہ دینا	۳۳۲
۷	چھپا کر نکاح کرنا	۳۳۲
۸	گواہوں کا سرّی تزکیہ	۳۳۳
۱-۵	سرر	۳۳۳-۳۳۵
۱	تعریف	۳۳۳
۲	متعلقہ الفاظ: ایام بیض	۳۳۴
۳	شرعی حکم	۳۳۴
۵	پندرہویں شعبان کا روزہ	۳۳۴
	سرف	۳۳۵
	دیکھئے: اِسراف	
۱-۸۰	سرقہ	۳۳۵-۳۸۷
۱	تعریف	۳۳۵
۲	متعلقہ الفاظ: اختلاس، جحد امانت یا خیانت، حرابہ، غصب، نبش، نشل، نہب	۳۳۵
۹	سرقہ کے ارکان	۳۳۸
۱۰	رکن اول- سارق (چور)	۳۳۸
۱۱	پہلی شرط- مکلّف ہونا	۳۳۸
۱۳	دوسری شرط- قصد کرنا	۳۴۰
۱۴	تیسری شرط- اضطرار یا حاجت کا نہ ہونا	۳۴۱
۱۵	چوتھی شرط- چور اور جس کا مال چرائے دونوں کے درمیان قرابت کا نہ ہونا	۳۴۲
۱۸	پانچویں شرط- مال میں اس کے استحقاق کا شبہ نہ ہونا	۳۴۴
۲۳	رکن دوم- مسروق منہ (جس کا مال چرایا جائے)	۳۴۸
۲۳م	پہلی شرط- مسروق منہ کا معلوم ہونا	۳۴۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۴	دوسری شرط- مال مسروق پر مسروق منہ کا قبضہ صحیح ہونا	۳۴۸
۲۵	تیسری شرط- مسروق منہ کا مال معصوم ہونا	۳۴۹
۲۶-۴۱	رکن سوم- مال مسروق	۳۵۰
۴۲	رکن چہارم- خفیہ طور پر لینا	۳۶۶
۴۳	۱- لینا	۳۶۶
۴۴	۲- چھپا کر لینا	۳۶۷
۴۵	۳- نکالنا	۳۶۷
۴۶	الف۔حرز سے نکالنا	۳۶۷
۴۶م	ب- مال مسروق کو مالک یا اس کے نائب کے قبضہ سے نکالنا	۳۶۸
۴۷	ج- مال مسروق کا چور کے قبضہ میں داخل ہونا	۳۶۸
۴۸	د- لینے کی ابتداء کرنا	۳۷۰
۴۹	سرقہ شروع کرنے کا حکم	۳۷۰
۵۰	چوری کرنے میں شریک ہونا	۳۷۱
۵۵	چوری کا اثبات	۳۷۳
۵۶	اول- اقرار	۳۷۴
۵۹	دوم- بینہ	۳۷۵
۶۰	سوم- یمین مردودہ	۳۷۶
۶۱	چہارم- قرائن	۳۷۶
۶۲	چوری کی حد	۳۷۷
۶۳	۱- کاٹنے کا محل	۳۷۷
۶۶	۲- کاٹنے کی جگہ اور اس کی مقدار	۳۷۹
۶۷	۳- کاٹنے کا طریقہ	۳۷۹
۶۹	۴- چوری کی تکرار سے کاٹنے کی تکرار	۳۸۱
۷۰	کاٹنے کے بعد چوری	۳۸۱
۷۱	حد کا ساقط ہونا	۳۸۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷۲	۱-سفارش ومعافی	۳۸۳
۷۳	۲-توبہ	۳۸۳
۷۴	۳-اقرار سے رجوع کرنا	۳۸۴
۷۵	۴-جس پر حد قائم نہیں کی جاتی ہے اس کے ساتھ شریک ہونا	۳۸۴
۷۶	۵-فیصلہ سے پہلے ملکیت کا طاری ہونا	۳۸۵
۷۷	۶-حد پر طویل عرصہ کا گزر جانا	۳۸۵
۷۸	تعزیر	۳۸۶
۷۹	ضمان	۳۸۶
	سرقین	**۳۸۸**
	دیکھئے: زبل	
	سروال	**۳۸۸**
	دیکھئے: لباس	
	سُرِّیۃ	**۳۸۸**
	دیکھئے: تسری	
۱-۷	**سریہ**	**۳۹۳-۳۸۸**
۱	تعریف	۳۸۸
۲	متعلقہ الفاظ: جیش اور اس جیسے الفاظ	۳۸۸
۳	شرعی حکم	۳۸۹
۴	سریہ کی کم از کم اور زیادہ سے زیادہ تعداد	۳۸۹
۵	سریہ کا نکلنا	۳۹۱
۶	سریہ کا حاصل کردہ مال غنیمت	۳۹۲
۷	سریہ کو انعام دینا	۳۹۳
	تراجم فقہاء	**۳۹۵**

☆☆☆

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف و اسلامی امور، کویت

زلزلۃ

دیکھئے: ''صلاۃ الکسوف'' اور ''صلاۃ الجماعۃ''۔

زمان

تعریف:

۱- زمن اور زمان، دونوں تھوڑے اور زیادہ وقت پر بولے جاتے ہیں، اور جمع ازمان، ازمنۃ اور ازمن ہے، اور عرب کہتے ہیں: ''لقیته ذات الزُمَین'' اور اس سے وقت میں تاخیر کی گنجائش مراد لیتے ہیں، اسی طرح کہا جاتا ہے: ''لقیته ذات العویم'' یعنی میں نے اس سے کئی سالوں تک ملاقات کی ہے، نیز کہتے ہیں: ''عاملته مزامنة''، میں نے اس کے ساتھ ایک مدت تک مل کر معاملہ کیا ہے، یہ زمن سے ماخوذ ہے جیسا کہ مشاہرہ شہر سے ماخوذ ہے اور زمانے کو ''عصر'' بھی کہا جاتا ہے۔

اور فقہاء زمان کو شئ کی اجل، اس کی مدت اور اس کے وقت کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، اسی طرح اسے لغوی معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-أجل:

۲- اُجل کا معنی لغت میں شئ کی مدت اور اس کا وقت ہے، جس میں اس شئ کی ادائیگی واجب ہوتی ہے، اور یہ باب سمع سے ''أجل الشيء أجلا'' کا مصدر ہے، یعنی وہ مؤخر ہوگیا، اسم فاعل آجل

(۱) الصحاح، القاموس، المصباح مادہ: ''زمن''، التعریفات للجرجانی ر ۱۵۲ طبع الکتاب العربی۔

ہے، اور "أجلته تأجيلاً" کا معنی ہے: میں نے اس کے لئے وقت مقرر کردیا، اور آجل فاعل کے وزن پر عاجل کی ضد ہے، اور اُجل فقہاء کی اصطلاح میں وہ آنے والی مدت ہے جس کی طرف کسی امر کی اضافت کی جاتی ہے، چاہے یہ اضافت التزام کو پورا کرنے کی مدت ہو یا التزام کو ختم کرنے کی مدت ہو، اور چاہے یہ مدت شریعت کی طرف سے مقرر ہو یا قضاء کے ذریعہ یا التزام کرنے والے کے ارادے سے ہو، وہ ایک فرد ہو یا زیادہ افراد ہوں[1]

(دیکھئے: "أجل" ج ۲ ف/ ۵)۔

ب-حقب:

۳-حقب کا معنی لغت میں بہت طویل زمانہ ہے، اور یہ قاف کے سکون اور اس کے پیش کے ساتھ ہے، اس کی جمع اُحقاب ہے، جیسے قفل کی جمع اُقفال ہے، اور ایک قول ہے کہ ایک حقب اسّی سال ہے، اور حقبۃ کا معنی مدت ہے، اور جمع حقب ہے، جیسے سورۃ کی جمع سور ہے[2]۔

ج-دہر:

۴-دہر "اُبد" کا اطلاق ہمیشگی پر ہوتا ہے، اور ایک قول ہے کہ یہ زمانہ ہے چاہے کم ہو یا زیادہ، اور ازہری نے کہا ہے کہ عرب کے نزدیک دہر کا اطلاق زمانے اور سال کے موسم پر ہوتا ہے اور اس سے کم پر ہوتا ہے، اور دنیا کی پوری مدت پر بھی بولا جاتا ہے[3]۔

د-مدت:

۵-لغت میں مدت کا معنی زمانے کا ایک حصہ ہے جو کم اور زیادہ پر

(۱) المصباح، القاموس مادہ: "اُجل"۔
(۲) المصباح مادہ: "حقب"۔
(۳) المصباح مادہ: "دہر"۔

بولا جاتا ہے، اور جمع مُدَد ہے جیسے غرفۃ کی جمع "غُرَف" ہے[1]۔

ھ-وقت:

۶-وقت لغت میں زمانے کی وہ مقدار ہے جو کسی کام کے لئے مقرر ہو، اور کسی بھی چیز کے لئے کوئی وقت مقرر کیا جائے تو اس کے لئے "وقته توقيتا" استعمال کیا جاتا ہے، اور اسی طرح وہ چیز ہے جس کے لئے کوئی انتہا مقرر ہو اور جمع اوقات ہے[2]۔

زمانے کے افراد اور اس کے اقسام:

۷-زمانہ میں گھنٹہ، دن، ہفتہ، مہینہ، سال وغیرہ زمانے کی تمام اقسام داخل ہیں، کیونکہ وہ تھوڑے اور زیادہ وقت پر بولا جاتا ہے۔

علاوہ ازیں اللہ تعالی نے بعض زمانے کو بعض احکام کے ساتھ مخصوص فرمایا ہے، اور اس کی مثال وہ زمانہ ہے جو طلوع فجر اور طلوع آفتاب کے درمیان واقع ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالی نے اسے صبح کی نماز کی ادائیگی کا وقت مقرر کیا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں مروی ہے: **"إن للصلاة أولاً و آخراً، و إن أول وقت الفجر حين يطلع الفجر، و إن آخر وقتها حين تطلع الشمس"**[3] (بے شک نماز کے لئے اول اور آخر وقت ہے، اور فجر کا اول وقت وہ ہے جبکہ طلوع فجر ہو، اس کا آخری وقت وہ ہے جبکہ سورج طلوع ہو) اور اسی قبیل سے وسط آسمان سے آفتاب کے ڈھل جانے کے بعد سے اور ہر چیز کا

(۱) المصباح مادہ: "مدّ"۔
(۲) المصباح مادہ: "وقت"۔
(۳) حدیث: "إن للصلاة أولا و آخرا، و إن أول وقت" کی روایت احمد (۱۲/ ۱۶۱ طبع دار المعارف) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور اس کے محقق احمد شاکر نے اس کو صحیح کہا ہے۔

سایہ اس کے مثل پہنچنے تک کا زمانہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالی نے اسے ظہر کی نماز کی ادائیگی کا وقت مقرر کیا ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: ”إمامة جبريل عليه السلام للنبي ﷺ، حيث صلى به الظهر في اليوم الأول حين كان الفئ مثل الشراك، وصلى به الظهر في اليوم الثاني حين كان ظل كل شيء مثله“[1] (حضرت جبرئیل نے نبی ﷺ کی امامت کی تو انہوں نے پہلے دن آپ ﷺ کو ظہر کی نماز اس وقت پڑھائی جبکہ سایہ جوتے کے تسمے کے برابر تھا، اور دوسرے دن آپ ﷺ کو ظہر کی نماز اس وقت پڑھائی جبکہ ہر چیز کا سایہ اس کے مثل تھا)۔

اس کی تفصیل فقہاء ”کتاب الصلاۃ“ میں لکھتے ہیں، نیز اسے ”اوقات الصلوات“ کی بحث میں دیکھا جا سکتا ہے۔

اس کے علاوہ ان زمانوں کے قبیل سے جنہیں اللہ تعالی نے بعض احکام کے لئے خاص فرمایا ہے، رمضان کا مہینہ بھی ہے کہ اللہ تعالی نے اسے روزوں کے فریضہ کی ادائیگی کے لئے وقت مقرر کیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ”شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیٓ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَ بَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدٰى وَ الْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ“[2] (ماہ رمضان وہ ہے جس میں قرآن اتارا گیا ہے وہ لوگوں کے لئے ہدایت ہے اور (اس میں) کھلے ہوئے (دلائل ہیں) ہدایت اور (حق و باطل میں) امتیاز کے سوتم میں سے جو کوئی اس مہینہ کو پائے لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے)۔

حج کے مہینے، اور یہ وہ زمانہ ہے جو رمضان کے بعد ایام تشریق کے ختم ہونے تک رہتا ہے کہ اللہ تعالی نے اسے فریضۂ حج کی ادائیگی کے لئے وقت مقرر کیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ”اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ“[1] (حج کے (چند) مہینے معلوم ہیں)۔

اور اسی قبیل سے صدقۃ الفطر کی ادائیگی کا زمانہ بھی ہے، جو رمضان کے آخری دن کے آفتاب غروب ہونے سے شروع ہوتا ہے اور عید کی نماز کے قبل تک رہتا ہے۔

اور اسی قبیل سے عرفہ کا دن بھی ہے کہ اس کا روزہ غیر حاجی کے لئے مستحب ہے۔

۸- اور اس جگہ کچھ ایسے زمانے ہیں جو بعض مکلفین کے ساتھ ان کی حالت کے مطابق خاص ہیں، اس کی مثال عورت کے حق میں پاکی اور حیض کا زمانہ ہے اور حاجی کے حق میں احرام اور حلال ہونے کا زمانہ ہے، اور اس کے نتیجہ میں عورت پر حیض کے زمانے میں چند ایسے امور حرام ہوتے ہیں جو اس پر پاکی کے زمانے میں حرام نہیں تھے، جیسے نماز، روزہ، طواف، قرآن کی تلاوت اور اس کے علاوہ وہ امور ہیں جن کا بیان ”حیض“ کی اصطلاح (فقرہ ۳۸-۴۲) میں گذر چکا ہے۔

اور اسی طرح محرم ہے کہ احرام کے زمانے میں بعض ایسی چیز اس کے لئے ممنوع ہو جاتی ہے جو اس کے حلال ہونے کی حالت میں اس کے لئے مباح تھی، جیسے سلا ہوا کپڑا پہننا مردوں کے حق میں، اور احرام والی عورت نقاب نہیں ڈالے گی اور نہ دستانہ پہنے گی، اس کے علاوہ بھی احکام ہیں جن کا بیان ”احرام“ کی اصطلاح (فقرہ/ ۵۶-۷۹) میں گذر چکا ہے۔

۹- معاملات میں زمانے کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور اس قبیل سے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص درخت یا عمارت ایسی زمین میں فروخت کرے

---

(۱) حدیث: ”إمامة جبريل للنبي ﷺ حيث صلى به الظهر......“ کی روایت احمد (۵/۳۴۴ طبع دار المعارف) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور احمد شاکر نے اس کو صحیح کہا ہے اور اس کی اصل صحیحین میں ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۷۔

جو خریدار کے علاوہ کسی دوسرے کو کرایہ پر دی گئی ہے یا اس کے لئے اس کی منفعت کی وصیت کی گئی ہے یا اس پر وقف کی گئی ہے تو بقیہ مدت اسے باقی رکھنے کا وہ مستحق ہوگا[۱] اور دیکھئے: ''بیع'' کی اصطلاح۔

اور اسی قبیل سے اجارہ ہے، پس اجارہ مدت متعینہ کے ساتھ مقید ہوگا یا اس کے ساتھ مقید نہیں ہوگا، بلکہ عمل کے ذریعہ مقید ہوگا[۲] اور دیکھئے: اصطلاح ''اجارہ''۔

اور اسی طرح وکالت ہے، چنانچہ اگر موکل وکیل کو کسی معین زمانے میں، جیسے جمعہ کے دن بیع کرنے کا حکم دے تو وکیل کو اس کی مخالفت کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ تخصیص میں اس کی کوئی غرض ہوسکتی ہے[۳]۔

اور تفصیل ''وکالت'' کی اصطلاح میں ہے۔

اور طلاق میں بھی زمانے کا اعتبار کیا جاتا ہے، کیونکہ طلاق ان تصرفات میں سے ہے جن کی اضافت زمانے کی طرف ہوتی ہے چاہے وہ ماضی ہو یا مستقبل، اور اس کے ساتھ خاص کی جاتی ہے اور اس کے آنے پر وقوع طلاق کو معلق کیا جاتا ہے[۴]۔

اور تفصیل ''طلاق'' کی اصطلاح میں ہے۔

اور اسی طرح ایلاء میں ہے، جیسا کہ اگر قسم کھائے کہ بیوی کے ساتھ چار ماہ یا اس سے زیادہ کی مدت تک صحبت نہیں کرے گا[۵]۔

دیکھئے: اصطلاح ''ایلاء''۔

اور اسی طرح لعان میں ہے جیسا کہ اگر عورت اتنی مدت میں بچہ

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۳۴، ۱۳۵ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۶، الاختیار ۲/ ۵۸۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۱، الدسوقی ۳/ ۳۸۳۔

(۴) بدائع الصنائع ۳/ ۱۳۲، ۱۳۴، فتح القدیر ۳/ ۶۰، ۶۱، ۱۲۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۵۰، ۳۵۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۹۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۱۳، کشاف القناع ۵/ ۲۷۳، ۲۷۵۔

(۵) فتح القدیر ۳/ ۱۹۲۔

جنے کہ اس کے شوہر کی طرف سے ہونے کا احتمال نہ ہو جیسے وہ عقد کے بعد چھ ماہ سے کم میں بچہ جنے[۱]۔

اور تفصیل ''لعان'' کی اصطلاح میں ہے۔

اور اسی طرح نفقہ میں ہے کہ اگر خرچ نہ کیا جائے تو زمانہ کے گذرنے سے ساقط ہوجاتا ہے، البتہ بیوی اور اس کی خادمہ کا نفقہ ساقط نہیں ہوتا ہے بلکہ شوہر کے ذمہ دین ہوجاتا ہے[۲]۔

اور تفصیل ''نفقہ'' کی اصطلاح میں ہے۔

اور یمین میں بھی زمانہ معتبر ہے جیسا کہ اگر قسم کھائے کہ وہ یہ کام اتنے زمانے تک نہیں کرے گا[۳]۔

اور تفصیل ''ایمان'' کی اصطلاح میں ہے۔

اور شہادتوں میں اس کا اعتبار ہے، کیونکہ قتل کی شہادت میں زمانہ مؤثر ہوتا ہے جیسا کہ اگر قتل کے زمانے یا اس کی جگہ کے بارے میں گواہوں میں اختلاف ہو تو قتل ثابت نہیں ہوگا۔

نیز زنا پر شہادت میں بھی موثر ہوتا ہے جیسا کہ اگر چار افراد گواہی دیں کہ اس نے ایک عورت کے ساتھ فلاں جگہ طلوع آفتاب کے وقت زنا کیا، اور چار گواہی دیں کہ اس نے اس کے ساتھ فلاں دوسری جگہ طلوع آفتاب کے وقت زنا کیا تو ان سب سے حد ساقط ہوجائے گی، کیونکہ ایک شخص سے ایک ہی وقت میں دو الگ الگ دور جگہوں میں زنا کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے[۴]۔

علاوہ ازیں یہ بات ''اَجل'' کی اصطلاح میں گذر چکی ہے، کہ اجل جو آئندہ آنے والی مدت کو کہتے ہیں جس کی طرف کسی چیز کی اضافت کی جاتی ہے اپنے مصدر کے اعتبار سے اس کی تین قسمیں ہیں، شرعی، قضائی

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۵۶، ۳۵۷۔

(۲) حاشیۃ الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۳۵۱۔

(۳) المدونۃ الکبری ۲/ ۱۱۷۔

(۴) فتح القدیر ۴/ ۱۶۸۔

اور اتفاقی، اور اس کی تفصیل ''اجل'' کی اصطلاح میں ہے۔

زمانے کو برا کہنے کا حکم:

۱۰- زمانے کو برا کہنے سے منع نہیں کیا گیا ہے، بلکہ صرف دھر کو برا کہنے سے منع کیا گیا ہے، اس حدیث میں ہے جس کو مسلم نے اپنی صحیح میں متعدد طرق سے ابو ہریرہؓ سے روایت کیا ہے، اس میں سے یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر"[1] (دہر کو برا مت کہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ہی دہر ہیں)۔

اور دہر کو برا کہنے سے اس لئے منع کیا گیا ہے کہ عرب کا حال یہ تھا کہ موت، بڑھاپا یا مال کے ضائع ہونے وغیرہ کی وجہ سے جو مشکلات، حادثات اور مصیبتیں پیش آتی تھیں، اس وقت دہر کو گالی دیتے اور کہتے تھے: "یا خیبة الدهر" (ہائے زمانے کی بربادی) اور دہر کو برا کہنے کے لئے اس جیسے الفاظ استعمال کرتے تھے، پس نبی ﷺ نے فرمایا: "لاتسبوا الدهر فإن الله هو الدهر" (دہر کو برا مت کہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی دہر ہیں)، یعنی مصائب کو اتارنے والے کو برا مت کہو، کیونکہ جب تم اس کے کرنے والے کو برا کہوگے تو یہ اللہ تعالیٰ کو برا کہنا ہوگا، کیونکہ وہی اس کا فاعل اور اس کو اتارنے والا ہے، رہا دہر جو کہ زمانہ ہے تو اس کا کوئی فعل نہیں ہے بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کی دیگر مخلوقات کی طرح ایک مخلوق ہے، اور "فإن الله هو الدهر" کا معنی یہ ہے کہ یعنی وہ مصائب ومشکلات کو نازل کرنے والا اور خالق کائنات ہے[2]۔

عبادات وحقوق پر زمانے کا اثر:

عبادات:

۱۱- عبادات اس زمانے کے اعتبار سے جس میں وہ ادا کی جاتی ہیں دو قسم کی ہیں، مطلق اور موقت، پس مطلق سے مراد وہ عبادات ہیں جن کی ادائیگی کے لئے ابتداء اور انتہاء والے محدود زمانہ کی قید نہ ہو، کیونکہ ان میں پوری عمر کا وہی درجہ ہے جو موقت عبادات میں وقت کا درجہ ہے، اور چاہے وہ عبادات واجبہ ہوں جیسے کفارات، یا مندوبہ ہوں جیسے نفل مطلق۔

اور جو عبادات کسی معین زمانے کے ساتھ مقید ہیں یہ وہ عبادات ہیں جن کی ادائیگی کے لئے شارع نے کسی معین زمانے کی تحدید کی ہے، اس سے قبل ادا کرنا نہ واجب ہوگا اور نہ صحیح ہوگا، اور تاخیر سے گنہ گار ہوگا اگر مطلوب واجب ہو، اور یہ جیسے پنج وقتہ نمازیں اور رمضان کا روزہ ہے۔

اور ادائیگی کا زمانہ یا تو وسیع ہوگا، اور یہ وہ عبادت ہے کہ اس کو ادا کرنے کے بعد زمانہ بچ جائے، یعنی زمانہ اتنا وسیع ہو کہ وہ عمل اور اس جیسا دوسرا عمل بھی اس میں ادا کیا جا سکے، اور یہ مثلاً ظہر کا وقت کہ اس میں نماز ظہر اور دوسری نمازوں کی ادائیگی کی گنجائش رہتی ہے، اسی لئے اسے ظرف کہا جاتا ہے۔

یا وقت تنگ ہوگا، اور وہ یہ ہے کہ زمانے میں صرف اس عبادت کی ادائیگی کی گنجائش ہو اور اس کے ساتھ دوسری کی گنجائش نہ ہو اور یہ جیسے رمضان، کیونکہ اس کے زمانے میں دوسرے روزے کی ادائیگی کی گنجائش نہیں ہوتی ہے، اور اسے معیار یا مساوی کہا جاتا ہے، اور حج ان عبادات میں سے ہے کہ جس کی ادائیگی کا زمانہ وسیع اور تنگ کے مشابہ ہے، کیونکہ مکلف ایک سال میں دو حج ادا نہیں کر سکتا ہے، تو وہ اس طرح تنگ وقت کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے، لیکن حج کے اعمال ادا کرنے میں پورا وقت صرف نہیں ہوتا ہے، اس لحاظ سے وہ وسیع

---

(۱) حدیث: "لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر" کی روایت مسلم (۴/۱۷۶۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۵/۲، ۳ طبع المصریہ، فیض القدیر ۳۹۹/۶ طبع اول۔

وقت کے مشابہ ہے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس کے موقت ہونے کا اعتبار کیا جائے، اور ایک قول ہے کہ یہ مطلق کے قبیل سے ہے، اس لحاظ سے کہ پوری عمر ادائیگی کا زمانہ ہے، جیسے زکوۃ (۱)۔

حقوق:

الف - حدود کا اقرار:

۱۲ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حدود کے اقرار میں زمانے کے گذرنے کا کوئی اثر نہیں پڑتا ہے، امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک شراب پینے کی حد میں اقرار کا استثناء ہے، اس لئے کہ انسان اپنی ذات کے بارے میں متہم نہیں ہے (۲)۔

ب - حدود میں شہادت:

۱۳ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ زنا، قذف اور شراب نوشی پر گواہی قبول کی جائے گی، اگرچہ واقعہ پر طویل مدت گذرنے کے بعد ہو، اور حنفیہ نے فرق کیا ہے، چنانچہ وہ حدود جو خالص اللہ تعالی کے حق کے لئے ہیں، ان میں زیادہ عرصہ گذر جانے کی صورت میں شہادت قبول نہیں کی جائے گی، برخلاف اس صورت کہ جبکہ وہ بندوں کا حق ہو، اور اس کی تفصیل ''تقادم'' (فقرہ/ ۱۳) میں ہے۔

ج - دعوی کی سماعت:

۱۴ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ زمانہ گذرنے سے حق ساقط نہیں ہوتا ہے، اور جمہور فقہاء نے سماع دعوی میں تقادم کے متحقق ہونے اور نہ ہونے کے درمیان فرق نہیں کیا ہے، اور حنفیہ نے ان دونوں میں فرق کیا ہے، چنانچہ فقہاء حنفیہ نے کہا ہے کہ حاکم کو اختیار ہے کہ قضاۃ کو کچھ حالتوں میں مخصوص شرائط کے ساتھ دعوی کی سماعت سے منع کردیں تاکہ دھوکہ دہی اور حیلہ سازی کو دور کیا جاسکے اور اس مدت کی تعیین کے بارے میں فقہاء حنفیہ کا اختلاف ہے، جس کے بعد وقف، یتیم، غائب اور وراثت کے اموال میں دعوی کی سماعت نہیں کی جائے گی، بعض حضرات نے اس کو چھتیس سال قرار دیا ہے اور بعض نے تینتیس سال اور بعض نے صرف تیس سال قرار دیا ہے، مگر چونکہ یہ مدت طویل تھی تو ایک سلطان نے ان کے علاوہ میں اسے صرف پندرہ سال قرار دیا ہے، اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ زمانے کے گذرنے کی وجہ سے قدیم ہونا دو امور پر مبنی ہے۔

اول: یہ اجتہادی حکم ہے، جس کی صراحت فقہاء نے کی ہے۔

دوم: سلطانی حکم ہے، اس لئے اس کے زمانے میں اس کی اتباع قضاۃ پر واجب ہے، کیونکہ اس حکم کا تقاضا ہے کہ یہ حضرات ایسے دعوی کی سماعت سے معزول ہیں جس پر بغیر عذر کے پندرہ سال گذر گئے ہوں، اور قاضی سلطان کی طرف سے وکیل ہوتا ہے اور وکیل کو اپنے موکل کی طرف سے تصرف کا حق حاصل ہوتا ہے، لہذا اس کے لئے خاص کردے تو خاص ہوجائے گا، اور جب عام کردے تو عام ہوجائے گا (۱) اور اس کی تفصیل ''تقادم'' کی اصطلاح میں ہے۔

رہا قبضہ کا قدیم ہونا اور اس کی وجہ سے ملکیت ثابت کرنا تو اس کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حیازۃ'' اور اصطلاح ''تقادم'' (فقرہ/ ۹)۔

---

(۱) کشف الأسرار للبزدوی ۱/ ۱۴۶، ۲۱۳، التلویح ۱/ ۲۰۲، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۱/ ۷۱، شرح البدخشی ۱/ ۸۹، ۹۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۵۱ طبع الجمالیۃ، المغنی ۸/ ۳۰۹ طبع الریاض۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۴۲، ۳۴۳ طبع الأمیریہ، شرح المجلۃ للأتاسی ۵/ ۱۶۸ دفعہ: ۱۶۶۰ طبع دمشق۔

زمانۃ

تعریف:

۱- زمانۃ کا معنی لغت میں آزمائش اور جسمانی آفت ہے، کہا جاتا ہے: "زمن زمنا و زمنة وزمانة" وہ ایسا بیمار ہوا کہ ایک طویل مدت تک مرض رہے گا، اور کبرسنی یا کسی بیماری کے برابر رہنے کی وجہ سے کمزور ہو گیا ہے اور اسم صفت زمن اور زمین ہے۔

فقہاء اس لفظ کو لغوی معنی سے الگ استعمال نہیں کرتے ہیں، زکریا انصاری نے کہا ہے کہ "زمن" وہ شخص ہے جو کسی ایسی آفت میں مبتلا ہو جو اسے کام سے روک دے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قعاد:

۲- قعاد، ایک بیماری ہے جو اونٹ کو اس کی سرین میں لاحق ہوتی ہے اور اسے زمین کی طرف جھکا دیتی ہے۔

اور مقعد: وہ شخص ہے جسے جسم میں ایسی بیماری ہو جائے کہ وہ چلنے کے لئے حرکت نہ کر سکے (۲)۔

پس زمانۃ قعاد سے زیادہ عام ہے، کیونکہ یہ اس سے اور اس کے علاوہ دیگر امراض سے حاصل ہوتا ہے۔

اور ایک قول ہے: مقعد وہ شخص ہے جس کے اعضاء تشنج کے شکار ہوں، اور زمن: وہ ہے جس کا مرض طویل ہو (۱)۔

ب-عضب:

۳- اور عضب کے معانی میں سے شل ہونا، لنجا ہونا اور لنگڑا ہونا ہے۔ اور معضوب: وہ کمزور ہے جو سواری پر نہ بیٹھ سکے، اور "معضوب اللسان" یعنی زبان کٹا ہوا، بولنے سے عاجز غیر قادر الکلام ہے، اور زمن وہ ہے جس میں حرکت نہ ہو۔ پس معضوب زمن سے عام ہے (۲)۔

زمانۃ سے متعلق احکام:

لنجا کا جمعہ میں حاضر ہونا:

۴- شافعیہ کی رائے اور یہی مالکیہ کی عبارات سے ماخوذ ہے کہ بوڑھے لنجا پر جمعہ واجب ہوگا اگر وہ سواری کا مالک ہو یا کرایہ پر یا عاریت کے طور پر اس کو سواری مل جائے، اور اس کے لئے اس پر سوار ہونا دشوار نہ ہو جیسا کہ کیچڑ میں چلنے سے دشواری ہوتی ہے، اس لئے کہ اس کو ضرر نہیں ہے، اور شافعیہ نے کہا ہے کہ ہبہ کے طور پر دی ہوئی سواری کا قبول کرنا واجب نہیں ہے، کیونکہ اس میں احسان ہے (۳)۔

اور اسی کے مثل حنابلہ کا مذہب ہے، چنانچہ ان کے نزدیک مریض پر جمعہ واجب ہے اگر سوار ہو کر یا اٹھا کر مسجد میں آنے سے اس کو ضرر نہ ہو یا کوئی شخص احسان کرے کہ اس کو سوار کر دے یا اس کو اٹھا کر

---

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط مادہ: "زمن"، الإقناع ۱/۱۶۴، حاشیۃ الجمل ۴/۴۱۶۔

(۲) النہایۃ لابن الأثیر، متن اللغۃ، المصباح المنیر مادہ: "قعد"۔

(۱) محیط المحیط مادہ: "قعد"۔

(۲) متن اللغۃ، النہایۃ مادۃ: "عضب" اور دیکھئے: البنایہ ۳/۴۳۲، الإفصاح ص ۱۷۶، نہایۃ المحتاج ۳/۲۴۵، کشاف القناع ۲/۳۹۰۔

(۳) الإقناع ۱/۱۶۴، المجموع ۴/۴۸۶، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۲/۱۸۲۔

لائے[1]۔

اورحنفیہ کی رائے یہ ہے کہ وجوب جمعہ کی ایک شرط تندرست ہونا ہے، لہذا لنجا پر واجب نہیں ہوگا اگر چہ اس کو اٹھانے والا مل جائے[2]۔ اور تفصیل کے لئے دیکھئے: "صلاۃ الجمعۃ" اور "عذر"۔

لنجا کا حج:

۵ - شافعیہ، حنابلہ (اور ظاہر الروایہ میں) حنفیہ میں سے صاحبین کی رائے ہے کہ جو شخص حج کے لئے جانے سے عاجز ہو اور اس کے پاس اتنا مال ہو کہ اس سے اپنی طرف سے حج کرا سکے، تو اس پر لازم ہوگا کہ ایسے شخص کو نائب بنائے جو اس کی طرف سے حج کرے، کیونکہ وہ دوسرے کے ذریعہ حج ادا کرنے پر قادر ہے، کیونکہ قدرت جیسے اپنی ذات سے ہوتی ہے، مال خرچ کرنے اور لوگوں کی فرمانبرداری سے بھی ہوتی ہے، اور جب اس پر یہ بات صادق آئے کہ وہ قدرت رکھتا ہے تو اس پر حج واجب ہوگا[3]۔

اور مالکیہ (اور ظاہر الروایہ کے مطابق) ابوحنیفہ اور ایک روایت کے مطابق صاحبین کا قول ہے کہ لنجا شخص پر حج واجب نہیں ہوگا اگر چہ زادراہ اور سواری کا مالک ہو، یہاں تک کہ اس کے مال سے حج کرانا واجب نہیں ہوگا، کیونکہ جب اصل واجب نہیں ہوا تو بدل بھی واجب نہیں ہوگا[4]۔

کاسانی نے لنجے پر حج کے واجب نہ ہونے کی علت بیان کرتے

(۱) کشاف القناع ۱/ ۴۹۵، الفروع ۲/ ۴۱۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۴۴، الفتاوی الخانیۃ بہامش الہندیہ ۱/ ۱۷۵۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۴۵، ۲۴۶، کشاف القناع ۲/ ۳۹۰، الإفصاح ص/ ۱۷۶، البنایہ ۳/ ۴۳۲، العنایۃ بہامش فتح القدیر ۲/ ۱۲۵ طبع الأمیریۃ، ابن عابدین ۲/ ۱۴۲۔

(۴) العنایۃ بہامش فتح القدیر ۲/ ۱۲۵، القرطبی ۴/ ۱۵۰، الإفصاح ص/ ۱۷۶۔

ہوئے کہا ہے: اللہ تبارک وتعالی نے حج کے واجب ہونے کے لئے استطاعت کو شرط قرار دیا ہے، اور اس سے مراد مکلّف بنائے جانے کی استطاعت ہے، اور یہ اسباب وآلات کا صحیح سالم ہونا ہے، اور منجملہ اسباب کے ان آفات سے بدن کا صحیح سالم ہونا بھی ہے جو سفر حج میں ضروری چیزوں کی ادائیگی سے مانع ہوں، کیونکہ حج عبادت بدنی ہے، لہذا بدن کا صحیح سالم ہونا ضروری ہوگا اور مانع کے ساتھ صحیح سالم ہونا نہیں پایا جائے گا[1]۔

اور حسن نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ لنجے شخص پر حج کرنا واجب ہوگا، کیونکہ وہ دوسرے کے ذریعہ قدرت رکھتا ہے اگر خود قادر نہ ہو، اور غیر کے ذریعہ قدرت وجوب حج کے لئے کافی ہے، جیسے زاد اور راحلہ (سواری) کے ذریعہ قدرت، اور اسی طرح نبی علیہ السلام نے استطاعت کی تفسیر زاد اور راحلہ کے ذریعہ بیان فرمائی ہے[2]، اور یہ موجود ہے[3]۔

کفارہ میں لنجے کو آزاد کرنا:

٦ - فقہاء کے مابین اس میں اختلاف نہیں ہے کہ کفارہ میں صرف ایسے غلام کو آزاد کرنا کافی ہوگا جو ان عیوب سے محفوظ ہو جو عمل کے لئے واضح طور پر ضرر رساں ہوں، لہذا لنجا کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ عمل سے عاجز ہے[4]۔

(۱) البدائع ۲/ ۱۲۱۔

(۲) تفسیر النبی علیہ السلام "الاستطاعة بالزاد و الراحلة" کی روایت الدارقطنی (۲/ ۲۱۶ طبع دار المحاسن) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور بیہقی (۴/ ۳۳۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے اس کے مرسل ہونے کو راجح قرار دیا ہے، اور ابن المنذر نے کہا ہے کہ وہ حدیث ثابت نہیں ہے جس میں زاد وراحلہ کا ذکر ہے، اسی طرح فتح الباری (۳/ ۳۷۹ طبع السلفیہ) میں ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۱۲۱، فتح القدیر ۲/ ۱۲۵، ۱۲۶۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۱۱، حاشیۃ الجمل ۴/ ۴۱۶، کشاف القناع ۵/ ۳۸۰، المغنی ۷/ ۳۶۰، الزرقانی ۴/ ۱۷۶، الشرح الصغیر ۲/ ٦۴٦۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''کفارہ''۔

جہاد میں لنجے کو قتل کرنا:

۷- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ لنجے کو قتل کرنا جائز نہیں ہے الا یہ کہ وہ حقیقتاً جنگ کرے یا رائے دے کر، اطاعت کر کے اور ترغیب دے کر یا اس جیسے عمل کے ذریعہ معنوی طور پر جنگ میں شریک ہو(۱)۔

اور شافعیہ کا مذہب اظہر قول کے مطابق یہ ہے کہ لنجے کو قتل کرنا جائز ہے اگر چہ وہ جنگ کرنے والوں میں سے نہ ہو، اور اس کی کوئی رائے نہ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد عام ہے: ''فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ''(۲) (اس وقت ان مشرکوں کو قتل کرو)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''جہاد''۔

لنجے سے جزیہ لینا:

۸- جمہور حنفیہ اور حنابلہ کی رائے اور امام شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ لنجے پر جزیہ نہیں ہے، اگر چہ وہ مالدار ہو، کیونکہ جب وہ جنگ کے لائق نہیں ہے تو اس پر جزیہ بھی نہیں ہوگا، جیسے عورتیں اور بچے(۳)۔

مالکیہ، راجح مذہب میں شافعیہ اور ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ اگر لنجے کے پاس مال ہو تو اس پر جزیہ واجب ہوگا، اس بنیاد پر کہ یہ رہائش کا کرایہ ہے اور وہ بالغ مالدار مرد ہے، لہذا دار الاسلام میں جزیہ کے بغیر نہیں رہے گا اور یہ اس خط سے معلوم ہوتا ہے جو نبی ﷺ نے یمن میں حضرت معاذ کے پاس بھیجا تھا، ''**خذ من كل حالم ديناراً**''(۱) (ہر بالغ سے ایک دینار وصول کرو)، اسی طرح یہ حضرت عمرؓ کی حدیث کے عموم میں داخل ہے، چنانچہ انہوں نے حکم دیا کہ جزیہ ہر اس شخص پر مقرر کیا جائے جو بالغ ہو، اور اگر جزیہ دار الاسلام میں رہائش کا کرایہ ہو تو ظاہر ہے، اور اگر کفر کی سزا کے طور پر ہو تو بھی اسی طرح ہے تو دونوں صورتوں میں اسے بغیر جزیہ کے برقرار نہیں رکھا جائے گا(۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''جزیہ''۔

زمرد

دیکھئے: ''حلی'' اور ''زکاۃ''۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۱، ابن عابدین ۳/ ۲۲۴، ۲۲۵، کشاف القناع ۳/ ۵۰، الشرح الصغیر ۲/ ۲۷۵، ۲۷۶، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۹۴۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۵۔

(۳) احکام اہل الذمہ ۱/ ۴۹، اور دیکھئے: ص/ ۴۲، ۴۳، فتح القدیر ۴/ ۳۷۲ طبع الأمیریہ، بدائع الصنائع ۷/ ۱۱۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۶ شائع کردہ دار الفکر، کشاف القناع ۳/ ۱۲۰۔

(۱) حدیث: ''خذ من كل حالم دينارا'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۲۸ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۳۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت معاذؓ سے کی ہے، اور اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۵، حاشیۃ الجمل ۵/ ۲۱۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۶، فتح القدیر ۴/ ۳۷۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۱، حاشیۃ الزرقانی ۳/ ۱۴۱، أحکام اہل الذمہ ۱/ ۴۹۔

زمزم

تعریف:

۱ - زمزم (دونوں زاء کے فتحہ کے ساتھ) مشہور کنوئیں کا نام ہے جو مسجد حرام میں ہے، اس کے اور کعبہ مشرفہ کے درمیان اڑتیس ہاتھ کا فاصلہ ہے[۱]۔

اس کے پانی کی کثرت کی وجہ سے اس کا نام زمزم رکھا گیا، پانی زیادہ ہو تو اس وقت "ماء زمزم وزمزوم" کہا جاتا ہے، اور ایک قول ہے کہ اس کے اکٹھے ہونے کی وجہ سے زمزم نام رکھا گیا ہے، اس لئے کہ جب اس سے پانی زمین پر جاری ہوا تو حضرت ہاجرہ نے پانی سے کہا: "زمزم" یعنی اے بابرکت جمع ہوجا، تو وہ جمع ہوگیا، لہذا اس کا نام زمزم پڑ گیا، ایک قول ہے کہ اس لئے زمزم نام رکھا گیا کہ حضرت ہاجرہ نے اس کو مٹی سے باندھا تاکہ پانی دائیں اور بائیں طرف نہیں بہے، تو حضرت ہاجرہ نے اس کے پانی کو اس وقت جمع کیا جب چشمہ پھٹ پڑا اور اس سے پانی جاری ہوا اور وہ دائیں اور بائیں طرف پھیل گیا تو اسے اس کے گرد مٹی جمع کر کے روکا، اور ایک روایت میں ہے: **"لولا أمكم هاجر حوطت عليها لملأت أودية مكة"**[۲] (اگر تمہاری ماں ہاجرہ اس پر احاطہ نہیں باندھتی تو مکہ کی وادی پانی سے بھر جاتی)۔

اور ایک قول ہے کہ اس کا نام غیر مشتق ہے[۱]۔

اور زمزم کے بہت سے دوسرے نام بھی ہیں، مثلاً طیبہ، برۃ، مضنونہ، سقیا اللہ اسماعیل، برکت، حفیرۃ عبد المطلب اور حدیث میں اس کا یہ وصف بیان کیا گیا ہے: **"بأنها طعام طعم، و شفاء سقم"**[۲] (وہ غذائیت والا کھانا اور بیماری کے لئے شفاء ہے)۔

۲ - اور زمزم اسماعیل بن ابراہیم علیہما السلام کا کنواں ہے جس سے اللہ تعالی نے انہیں اس وقت سیراب فرمایا تھا جبکہ وہ پیاسے تھے، حالانکہ وہ چھوٹے تھے، تو ان کی والدہ نے ان کے لئے پانی تلاش کیا تو انہیں پانی نہیں ملا، پس وہ صفا پر کھڑی ہو کر اللہ تعالی سے دعا کرنے لگیں اور اسماعیل کے لئے فریاد کرنے لگیں، پھر وہ مروہ پر آئیں اور اسی طرح کیا، اور اللہ تعالی نے جبرئیل علیہ السلام کو بھیجا تو ان کے لئے انہوں نے زمین میں ایڑی ماری تو پانی ظاہر ہوگیا[۳]۔

زمزم سے متعلق احکام:

الف - آب زمزم پینا:

۳ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حاجی اور عمرہ کرنے والے کے لئے مستحب ہے کہ زمزم کا پانی پئے، کیونکہ نبی ﷺ سے ثابت ہے:

---

(۱) تہذیب الأسماء واللغات ۳/ ۱۳۸۔

(۲) حدیث: "لولا أمكم هاجر حوطت ......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۴۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ان کے الفاظ یہ ہیں: "يرحم الله أم اسماعيل، لو تركت زمزم" أو قال "لو لم تغرف من الماء لكانت عينا معينا" (اللہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کی ماں پر رحم کرے اگر وہ زمزم کو چھوڑ دیتیں، یا کہا: اگر وہ پانی کو نہ روکتیں تو وہ ہمیشہ جاری رہنے والا چشمہ ہوتا)۔

(۱) تہذیب الأسماء واللغات ۳/ ۱۳۸، فتح الباری ۳/ ۴۹۳، السیرۃ النبویہ لابن ہشام ۱/ ۱۱۱، حاشیۃ الجمل ۲/ ۴۸۲، لسان العرب ۲/ ۴۸۔

(۲) حدیث: "إنها مباركة، و إنها طعام طعم" کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۲۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوذر سے کی ہے، اور "وشفاء سقم" کا اضافہ مسند الطیالسی (ص ۶۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ہے۔

(۳) تہذیب الأسماء واللغات ۳/ ۱۳۸، لسان العرب ۲/ ۴۸، حاشیۃ الجمل ۲/ ۴۸۲، فتح القدیر ۲/ ۱۸۹، السیرۃ النبویہ ۱/ ۱۱۱، فتح الباری ۶/ ۳۰۹۔

"شرب من ماء زمزم"(۱) (آپ ﷺ نے زمزم کا پانی پیا تھا) اور اس لئے کہ مسلم نے روایت کی ہے: "إنها مباركة، إنها طعام طعم" ابوداؤد طیالسی نے اپنی مسند میں "وشفاء سقم"(۲) کا اضافہ کیا ہے یعنی یہ غذائیت والا کھانا اور مرض کے لئے شفا ہے۔

اور پینے والے کے لئے مسنون یہ ہے کہ زمزم کے پانی سے سیراب ہوجائے، یعنی اسے زیادہ پیئے یہاں تک کہ آسودہ ہوجائے، اور اس سے پیئے یہاں تک کہ پورے طور پر سیراب ہوجائے، اس لئے کہ ابن ماجہ کی حدیث ہے: " آية مابيننا و بين المنافقين أنهم لا يتضلعون من ماء زمزم" (۳) (ہمارے اور منافقین کے مابین نشانی یہ ہے کہ منافقین خوب پیٹ بھر کر زمزم نہیں پیتے ہیں)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ تمام حالات میں ماءِ زمزم پینا مسنون ہے، صرف خاص طور پر طواف کے بعد نہیں، اور یہ کہ ماءِ زمزم پینا ہر ایک کے لئے مسنون ہے اگرچہ حاجی اور عمرہ کرنے والا نہ ہو(۴)۔

ب-آب زمزم پینے کے آداب:

۴-آب زمزم پینے کے کچھ آداب ہیں، جنہیں بعض فقہاء نے سنن، یا مندوبات یا مستحبات میں شمار کیا ہے، ان میں سے ایک محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی بکر کی روایت ہے، وہ کہتے ہیں: میں ابن عباس کے پاس بیٹھا تھا کہ ایک شخص ان کی خدمت میں آیا، تو انہوں نے پوچھا: تم کہاں سے آئے ہو؟ اس نے کہا: زمزم کے پاس سے، آپ نے فرمایا: تو نے اس سے مناسب طریقے سے پیا، اس نے عرض کیا: مناسب طریقہ کیا ہے؟ فرمایا: جب تم اسے پیو تو کعبہ کی طرف رخ کرلو اور بسم اللہ کہو، اور تین سانس میں پیو اور اسے پی کر شکم سیر ہوجاؤ، پھر جب فارغ ہوجاؤ تو الحمد للہ کہو۔

دوم یہ کہ زمزم پیتے ہوئے ہر سانس میں بیت اللہ کی طرف نظر کرے اور پانی کو اپنے سر، چہرہ اور سینے پر چھڑکے، اور اس کے پیتے وقت کثرت سے دعا کرے، اور اسے اپنی دنیا اور آخرت کے مقصد کے حصول کی غرض سے پیئے، اور اس کے پیتے وقت یہ دعا پڑھے: اے اللہ مجھ تک تیرے نبی سے یہ بات پہنچی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "ماء زمزم لما شرب له"(۱) (زمزم کا پانی جس مقصد سے پیا جائے وہ حاصل ہوجاتا ہے) اور میں اسے اس غرض سے پی رہا ہوں (اور دنیا و آخرت کی جو بھلائی چاہتا ہے اسے ذکر کرے)، اے اللہ تو اسے اپنے فضل سے پورا فرمادے، اور وہ دعا کرے جو عبداللہ بن عباسؓ زمزم پیتے وقت کرتے تھے، اور وہ یہ ہے: "اللهم إني أسئلک علما نافعا و رزقا واسعا و شفاء من كل داء"(۲) (اے اللہ! میں تجھ سے علم نافع، کشادہ رزق اور ہر بیماری سے شفاء مانگتا ہوں)۔

بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ آب زمزم کو دنیا اور آخرت کے مقصد کے حصول کے لئے پینا اس صورت کو بھی شامل ہے جبکہ اس

---

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ شرب من ماء زمزم......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۹۲ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إنها مباركة، إنها طعام طعم" کی تخریج فقرہ ا پر گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "آية ما بيننا و بين المنافقين......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۰۱۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد میں اضطراب ہے۔

(۴) فتح القدیر ۲/ ۱۸۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۹، قلیوبی وعمیرہ علی شرح المحلي ۲/ ۱۲۵، المغنی ۳/ ۴۴۵، فتح الباری ۳/ ۴۹۳۔

(۱) حدیث: "ماء زمزم لما شرب له" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۰۱۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اس کی اسناد میں ضعف ہے جیسا کہ بوصیری نے کہا ہے، لیکن اس کے دوسرے طرق ہیں جیسا کہ المقاصد الحسنہ للسخاوی (ص ۳۵۷ طبع السعادۃ) میں ہے، ان سے یہ حدیث صحیح ہوجاتی ہے۔

(۲) الإختیار ۱/ ۱۵۵، مواہب الجلیل ۳/ ۱۱۰، ۱۱۶ نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۰۹، المغنی ۳/ ۴۴۵۔

کو کسی دوسری جگہ پیئے، اور یہ خود پینے والے کے ساتھ خاص نہیں ہے اگر چہ اس کا ظاہر ایسا ہی ہے، بلکہ دوسرے کی طرف متعدی ہونے کا احتمال رکھتا ہے، لہٰذا اگر اسے کوئی انسان مثلاً اپنے لڑکے یا اپنے بھائی کے ارادے سے پیئے تو اسے وہ مطلوب حاصل ہوگا اگر اسے سچی نیت کے ساتھ پیئے (۱)۔

اور بعض محدثین اور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ دوسرے پانی کی طرح آب زمزم پیتے وقت بیٹھنا مسنون ہے، اور انہوں نے کہا کہ جو روایت شعبی نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کی ہے کہ: **"سقیت رسول الله ﷺ من زمزم وھو قائم"** (۲) (میں نے رسول اللہ ﷺ کو زمزم پلایا اس حال میں کہ آپ ﷺ کھڑے تھے) تو یہ بیان جواز پر محمول ہے، اور اس روایت کے معارض ہے جسے ابن ماجہ نے عاصم سے نقل کیا ہے، انہوں نے کہا کہ میں نے حضرت عکرمہ سے اس کا تذکرہ کیا تو انہوں نے اللہ کی قسم کھائی کہ آپ ﷺ نے ایسا نہیں کیا (یعنی کھڑے ہو کر نہیں پیا) کیونکہ اس وقت آپ سوار تھے (۳)۔

ج- آب زمزم کو دوسری جگہ لے جانا:

۵- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ آب زمزم کو ساتھ لینا اور اپنے ملکوں کو لے جانا مستحب ہے، کیونکہ اس سے نکالے جانے والے پانی کی تلافی ہوتی رہتی ہے اور وہ منقطع نہیں ہوتا ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ آب زمزم کو زادِ راہ کے

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۰۹، الجمل ۲/ ۴۸۲۔

(۲) حدیث ابن عباس: "سقیت رسول الله ﷺ من زمزم" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۹۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۳/ ۴۹۳، الجمل ۲/ ۴۸۲۔

طور پر لینا اور اسے دوسری جگہ لے جانا مستحب ہے، کیونکہ یہ اس شخص کے حق میں شفا ہے جو شفا طلب کرے (۱) اور ترمذی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے: **"أنها كانت تحمل من ماء زمزم، و تخبر أن رسول الله ﷺ كان يحمله"** (حضرت عائشہؓ آب زمزم لے جاتی تھیں اور بتاتی تھیں کہ رسول اللہ ﷺ بھی اسے لاتے تھے)، اور ترمذی کے علاوہ نے روایت کی ہے: **"أنه ﷺ كان يحمله و كان يصبه على المرضى و يسقيهم"** (۲) (نبی ﷺ اسے لاتے تھے اور اسے بیماروں پر ڈالتے تھے اور انہیں پلاتے تھے)، اور **"أنه حنک به الحسن و الحسين رضى الله تعالى عنهما"** (۳) (اس کے ذریعہ آپ ﷺ نے حضرت حسن اور حسینؓ کی تحنیک فرمائی)، اور ابن عباسؓ سے روایت ہے: **"ان رسول الله ﷺ استهدى سهيل بن عمرو من ماء زمزم"** (۴) (رسول اللہ ﷺ نے سہیل بن عمرو سے آب زمزم ہدیہ

(۱) رد المحتار ۲/ ۲۵۶، مواہب الجلیل ۳/ ۱۱۵، القلیوبی ۲/ ۱۴۳، کشاف القناع ۲/ ۴۷، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام ۱/ ۲۵۸، ۲۵۹۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "أنها كانت تحمل من ماء زمزم" کی روایت ترمذی (۳/ ۲۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اور "كان يحمله و كان يصبه على المرضى و يسقيهم" کی روایت بخاری نے (التاریخ الکبیر ۳/ ۱۸۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں خلاد بن یزید جعفی کے ترجمہ میں کی ہے، اور اس خلاد کے بارے میں کہا ہے: اس کا کوئی متابع نہیں ہے۔

(۳) حدیث: "أنه ﷺ حنک بماء زمزم الحسن......" کو صاحب رد المحتار (۲/ ۲۵۶ طبع المیمنیہ) نے ذکر کیا ہے اور ہمیں یہ اپنے پاس موجود مراجع میں نہیں ملی۔

(۴) حدیث ابن عباس: "أن رسول الله ﷺ استهدى سهيل بن عمرو......" کی روایت الہیثمی نے (مجمع الزوائد ۳/ ۲۸۶ طبع القدسی) میں نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ اسے طبرانی نے الکبیر اور الاوسط میں روایت کی ہے، اور اس میں عبد اللہ بن المؤمل المخزومی ہیں، اور انہیں ابن سعد اور ابن

کے طور پر طلب کیا) اور تاریخ ازرقی میں ہے: "أن النبي ﷺ استعجل سهيلا في إرسال ذلک إليه و أنه بعث إلى النبي ﷺ براويتين"(۱) (نبی ﷺ نے سہیل سے اسے بھیجنے میں جلدی کرنے کے لئے کہا اور انہوں نے نبی ﷺ کے پاس پانی کے دو مشکیزے بھیجے)۔

د- آب زمزم کا استعمال:

۶- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ آب زمزم سے طہارت حاصل کرنا صحیح ہے اور ماوردی نے الحاوی میں اور النووی نے المجموع میں اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

اور رفع حدث اور گندگی کو صاف کرنے میں آب زمزم کے استعمال کے بارے میں تفصیل ہے(۲)۔ دیکھئے: اصطلاح "آبار" موسوعہ فقہیہ (۱/۱۲۵)۔

= حبان نے ثقہ کہا ہے، اور کہا ہے کہ یہ غلطی کرتے تھے، اور ایک جماعت نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: "استعجال النبي ﷺ سهيلا في إرسال ماء زمزم" کی روایت ازرقی نے اخبار مکہ (۱/۲۹۰ طبع لیدن) میں عبداللہ بن عبدالرحمن بن ابی حسین سے مرسلا کی ہے۔
اور راویہ: پانی کی پکھال اور وہ جانور ہے جس پر پانی لاد کر لایا جاتا ہے (المعجم الوسیط)۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۱/۱۲۰، ۱۲۱، الفواکہ الدوانی علی کفایۃ الطالب ۱/۱۲۸، مواہب الجلیل ۲/۲۰۸، ۳/۱۱۵، ۱۱۶، جواہر الإکلیل ۱/۱۰۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۰۷، حاشیۃ الجمل ۲/۱۴۵، نہایۃ المحتاج ۱/۱۲۹، أسنی المطالب ۱/۳۰۰، حاشیۃ البیجوری علی شرح ابن قاسم ۱/۲۸، بجیرمی علی الخطیب ۱/۶۵، ۶۶، کشاف القناع ۱/۲۸، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام ۱/۲۵۸، فتح القدیر ۲/۱۸۹۔

ھ- آب زمزم کی فضیلت:

۷- آب زمزم کی فضیلت کے بارے میں طبرانی نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**خير ماء على وجه الأرض ماء زمزم، فيه طعام من الطعم و شفاء من السقم......**"(۱) (روئے زمین پر سب سے بہتر پانی آب زمزم ہے، اس میں کھانے کی غذائیت اور بیماری سے شفاء ہے) یعنی اس کا پانی پینا کھانے سے بے نیاز کر دیتا ہے اور بیماریوں سے شفاء دیتا ہے، لیکن صدق نیت کے ساتھ، جیسا کہ حضرت ابوذر غفاریؓ کے ساتھ ہوا، چنانچہ صحیح حدیث میں ہے کہ انہوں نے ایک مہینہ تک مکہ میں اقامت اختیار کی، ان کے لئے آب زمزم کے علاوہ کوئی غذا نہیں تھی، اور ازرقی نے عباس بن عبدالمطلبؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: لوگ زمانہ جاہلیت میں زمزم کے بارے میں منافست کرتے تھے، یہاں تک کہ بال بچوں والے اپنے عیال کے ساتھ جاتے پس اسے پیتے تو یہ ان کے لئے صبح کا ناشتہ ہو جاتا، اور ہم اسے آل اولاد پر مدد سمجھتے تھے، عباس کہتے ہیں کہ زمزم کو جاہلیت میں "شباعۃ" (آسودگی کے بعد بچا ہوا کھانا) کہا جاتا تھا(۲)۔

الأبی نے کہا ہے کہ یہ جس مقصد کے لئے پیا جائے وہ حاصل ہو جاتا ہے، اللہ تعالی نے اسے حضرت اسماعیل اور ان کی والدہ ہاجرہ کے لئے کھانے اور پینے کا سامان بنا دیا، اور دینوری نے حمیدی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا ہم لوگ سفیان بن عیینہ کے پاس تھے تو

(۱) حدیث: خير ماء على وجه الأرض" کی روایت طبرانی (۱۱/۹۸ طبع وزارۃ الأوقاف العراقیہ) نے کی ہے، اور ہیثمی نے المجمع (۳/۲۸۶ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اسے طبرانی نے روایت کیا ہے، اور اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۲/۴۸۲، تہذیب الأسماء واللغات ۳/۱۳۹۔

انہوں نے ہم سے حدیث ''ماء زمزم لما شرب له'' بیان کی، تو ایک شخص مجلس سے اٹھا پھرلوٹ آیا اور کہا: اے ابومحمد کیا وہ حدیث جو آب زمزم کے بارے میں آپ نے ہم سے بیان کی ہے صحیح نہیں ہے؟ انہوں نے فرمایا: ہاں، تو اس شخص نے عرض کیا کہ میں نے ابھی ایک ڈول زمزم اس نیت سے پیا ہے کہ آپ ہم سے ایک سو حدیث بیان فرمائیں گے، تو ان سے سفیان نے فرمایا کہ بیٹھ جاؤ، تو وہ بیٹھ گئے اور آپ نے اس سے سو حدیث بیان فرمائی۔

ابن المبارک زمزم کے پاس تشریف لے گئے اور فرمایا: اے اللہ! ابن المؤمل نے مجھ سے ابوزبیر کے واسطہ سے اور انہوں نے جابرؓ کے واسطہ سے بیان فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**ماء زمزم لما شرب له**'' (آب زمزم جس مقصد کے لئے پیا جائے وہ حاصل ہوتا ہے)، اے اللہ! میں اسے قیامت کے دن کی پیاس ختم کرنے کے لئے پیتا ہوں (۱)۔

اور آب زمزم نیک لوگوں کا مشروب ہے، حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: نیک لوگوں کے مصلی میں نماز پڑھو، اور نیک لوگوں کا مشروب پیو، کہا گیا: نیک لوگوں کا مصلی کیا ہے؟ فرمایا: ''میزاب'' (رحمت) کے نیچے، دریافت کیا گیا: نیک لوگوں کا مشروب کیا ہے؟ فرمایا: آب زمزم اور وہ سب سے بہتر مشروب ہے (۲)۔

حافظ عراقی نے کہا ہے: آب زمزم سے نبی ﷺ کے سینے کو دھونے کی حکمت یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو اس سے آسمان و زمین قدسیوں کے رہنے کے مقامات اور جنت اور دوزخ کو دیکھنے کی قوت ملے، کیونکہ آب زمزم کی خصوصیات میں سے یہ ہے کہ یہ قلب کو قوت بخشتا ہے اور خوف کو دور کرتا ہے (۳)، بخاری نے انس بن مالکؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ حضرت ابوذر بیان کرتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**فرج سقفی و أنا بمكة، فنزل جبريل عليه السلام ففرج صدری، ثم غسله بماء زمزم، ثم جاء بطست من ذهب ممتلیء حكمة و إيمانا، فأفرغها في صدري، ثم أطبقه، ثم أخذ بيدي فبرح بي إلى السماء الدنيا**''(۱) (میرے گھر کی چھت کھل گئی اور میں اس وقت مکہ میں تھا، پس جبرئیل علیہ السلام نازل ہوئے تو انہوں نے میرے سینے کو کھول دیا، پھر اسے آب زمزم سے دھودیا، پھر سونے کا ایک طشت لائے جو حکمت وایمان سے بھرا ہوا تھا، پھر اسے میرے سینے میں انڈیل دیا، پھر اسے بند کردیا، پھر میرا ہاتھ پکڑا اور مجھے آسمان دنیا تک لے گئے)۔

زمارۃ

دیکھئے: ''ملاہی''۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۱۸۹، ۱۹۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۹۔

(۲) حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۱/ ۲۶۔

(۳) شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام ۱/ ۲۴۷۔

(۱) حدیث: ''فرج سقفی و أنا بمكة......'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۹۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

زنا

تعریف:

۱-زنا: بدکاری (۱)۔

اور یہ اہل حجاز کی لغت ہے، اور بنوتمیم کہتے ہیں: "زنی زناء" اور "زانیٰ، مزاناۃً و زناءً" اسی معنی میں بولا جاتا ہے۔

اور شرعاً: حنفیہ نے اس کی دو تعریفیں کی ہیں، ایک عام اور ایک خاص، عام میں وہ زنا بھی داخل ہے جس میں حد واجب ہوتی ہے، اور وہ زنا بھی داخل ہے جس میں حد واجب نہیں ہوتی ہے، اور وہ ملکیت یا شبہ ملکیت کے بغیر مرد کا عورت کے آگے کے راستہ میں وطی کرنا ہے۔

کمال ابن الہمام نے کہا ہے کہ بلاشبہ یہ زنا کی لغوی وشرعی تعریف ہے۔

اس لئے کہ شریعت میں زنا صرف وہی نہیں ہے جس سے حد واجب ہوتی ہے بلکہ وہ عام ہے اور جس سے حد واجب ہوتی ہے وہ زنا کی ایک قسم ہے، اور اسی وجہ سے نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا أدرك ذلك لامحالة"، فزنا العين النظر......"** (۲) (بے شک اللہ تعالی نے آدمی پر زنا سے اس کا حصہ لکھ دیا ہے، جسے وہ لامحالہ پائے گا، چنانچہ نگاہ کا زنا دیکھنا ہے) اور اگر کوئی شخص اپنے لڑکے کی باندی کے ساتھ وطی کرلے اس پر زنا کی حد نہیں لگائی جائے گی، اور اس پر زنا کی تہمت لگانے والے پر حد نہیں لگائی جائے گی، اس سے معلوم ہوا کہ اس کا یہ فعل زنا ہے اگرچہ اس کی وجہ سے اس پر حد نہیں لگائی جاتی ہے۔

اور زنا کی خاص شرعی تعریف جس سے حد واجب ہوتی ہے اور وہ مکلّف کا بہ خوشی دارالاسلام میں ایسی عورت سے وطی کرنا ہے جو ماضی میں یا حال میں قابل شہوت ہو، ملکیت اور شبہ ملکیت سے خالی ہو، یا مرد کا عورت کو یا عورت کا مرد کو اپنے اوپر قابو دینا۔

اور مالکیہ نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ "یہ مسلمان مکلّف کا ایسے آدمی کی شرمگاہ میں بالقصد وطی کرنا ہے جس کا وہ مالک نہ ہو اور ملکیت کا شبہ نہ ہو۔

اور یہ شافعیہ کے نزدیک حشفہ یا اس کی مقدار کا ایسی شرم گاہ میں داخل کرنا جو لعینہ حرام ہو اور جو طبعاً قابل شہوت ہو اور اس میں کوئی شبہ نہ ہو۔

اور حنابلہ نے اس کی تعریف کی ہے کہ یہ آگے یا پیچھے کی شرم گاہ میں بدکاری کرنا ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-وطی، جماع:

۲-لغت میں وطی کی اصل قدم سے روندنا ہے، اور اس کا ایک معنی

---

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ: "زنا"۔

(۲) حدیث: "إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا......" کی روایت بخاری (الفتح ۲۶/۱۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲۰۴۶/۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) شرح فتح القدیر ۳۱/۵، دار إحیاء التراث العربی، حاشیہ ابن عابدین ۱۴۱/۳، دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۳۱۳/۴ دار الفکر، مغنی المحتاج ۱۴۳/۴ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۱۲۸/۵ دار إحیاء التراث العربی، مطالب أولی النہی ۱۷۲/۶ شائع کردہ المکتب الاسلامی بدمشق ۱۹۶۱ء، المبدع فی شرح المقنع ۶۰/۹ المکتب الاسلامی ۱۹۷۹ء، کشاف القناع ۸۹/۶ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

نکاح ہے، کہا جاتا ہے: "وطی المرأة یطؤھا" یعنی اس سے نکاح کیا اور اس سے جماع کیا[۱]، اور اس کا اصطلاحی معنی جماع ہے[۲]۔

پس وطی اور جماع میں سے ہر ایک زنا سے عام ہے، کیونکہ جب یہ اپنی بیوی کے ساتھ ہوتا ہے تو وطی حلال ہوتی ہے، اور جب اجنبیہ کے ساتھ ہوتا ہے تو زنا ہے جو حرام ہے۔

ب-لواط:

۳-لواط، لغت میں: مرد کے پیچھے کے راستہ میں دخول کرنا ہے اور یہ اللہ کے نبی لوط علیہ السلام کی قوم کا عمل ہے، کہا جاتا ہے: "لاط الرجلُ لواطاً ولاوط" یعنی اس نے قوم لوط کا عمل کیا[۳]۔

اور اصطلاحاً کسی مرد کے پیچھے کے راستے میں حشفہ کو داخل کرنا ہے[۴] اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا حکم زنا کے حکم کی طرح ہے، اور اس کا بیان آگے آرہا ہے۔

ج-سحاق:

۴-سحاق اور مساحقہ لغت اور اصطلاح میں عورتوں کا ایک دوسرے کے ساتھ برائی کرنا ہے، اور اسی طرح عورت کے ساتھ مجبوب (جس کا عضو تناسل کٹا ہوا ہو) کے فعل کو "سحاق" کہا جاتا ہے[۵]۔

لہذا زنا اور سحاق کے مابین فرق یہ ہے کہ سحاق میں کسی چیز کو داخل کرنا نہیں ہوتا ہے۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ: "وطأ"۔

(۲) المفردات فی غریب القرآن للراغب الأصفہانی رص ۵۲۶ دار المعرفۃ بیروت، المغرب رص ۴۸۸ دار الکتاب العربی۔

(۳) لسان العرب، القاموس المحیط مادہ: "لوط"، المطلع ۳۷۱ المکتب الإسلامی ۱۹۶۵ء، المفردات فی غریب القرآن للراغب الأصفہانی ر ۴۰۹ دار المعرفہ بیروت۔

(۴) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴ر ۳۱۳۔

(۵) لسان العرب، القاموس المحیط مادہ: "سحق"، المغرب ر ۲۱۹ دار الکتاب العربی، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴ر ۳۱۶۔

شرعی حکم:

۵-زنا حرام ہے، اور یہ شرک اور قتل کے بعد کبیرہ گناہوں میں سب سے بڑا گناہ ہے، اللہ تبارک و تعالی کا ارشاد ہے: "وَالَّذِیْنَ لَایَدْعُوْنَ مَعَ اللّٰہِ اِلٰھاً آخَرَ وَلاَ یَقْتُلُوْنَ النَّفْسَ الَّتِی حَرَّمَ اللّٰہُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَایَزْنُوْنَ وَمَنْ یَّفْعَلْ ذٰلِکَ یَلْقَ اَثَامًا ہ یُضَاعَفْ لَہُ الْعَذَابُ یَوْمَ الْقِیَامَۃِ وَ یَخْلُدْ فِیْہِ مُھَانًا ہ إِلَّا مَنْ تَابَ وَ اٰمَنَ وَ عَمِلَ عَمَلاً صَالِحًا فَأُوْلٰئِکَ یُبَدِّلُ اللّٰہُ سَیِّئَاتِھِمْ حَسَنَاتٍ وَکَانَ اللّٰہُ غَفُوْرًا رَّحِیْماً"[۱] (اور وہ اللہ کے ساتھ کسی اور کو نہیں پکارتے اور جس (انسان کی) جان کو اللہ نے محفوظ قرار دے دیا ہے اسے قتل نہیں کرتے مگر ہاں حق پر اور نہ زنا کرتے ہیں اور جو کوئی ایسا کرے گا اس کو سزا سے سابقہ پڑے گا قیامت کے دن اس کا عذاب بڑھتا جائے گا وہ اس میں (ہمیشہ) ذلیل ہوکر پڑا رہے گا، مگر ہاں جو توبہ کرے اور ایمان لے آئے اور نیک کام کرتا رہے سو ایسے لوگوں کو اللہ ان کی بدیوں کی جگہ نیکیاں عنایت کرے گا، اور اللہ تو ہے ہی بڑا مغفرت والا بڑا رحمت والا)، اور اللہ تبارک و تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَقْرَبُوْا الزِّنَا إِنَّہُ کَانَ فَاحِشَۃً وَّسَاءَ سَبِیْلاً"[۲] (اور زنا کے پاس بھی مت جاؤ یقیناً وہ بڑی بے حیائی ہے اور بری راہ ہے)۔

قرطبی نے کہا: علماء نے کہا ہے کہ اللہ تعالی کا قول "وَلاَ تَقْرَبُوْا الزِّنَا"، "لا تزنوا" کہنے سے زیادہ بلیغ ہے، کیونکہ اس کا معنی ہے زنا کے قریب مت جاؤ۔

(۱) سورۂ فرقان ر ۶۸-۷۰

(۲) سورۂ بنی اسرائیل ر ۳۲۔

اور عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ اللہ کے نزدیک سب سے بڑا گناہ کیا ہے؟ فرمایا: "**أن تجعل لله ندا وهو خلقك، قلت ثم أي؟ قال: أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك " قلت: ثم أي؟ قال: أن تزاني بحليلة جارك**"(۱) (یہ کہ تم اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہراؤ حالانکہ اس نے تم کو پیدا کیا، میں نے عرض کیا: پھر کونسا گناہ ہے؟ فرمایا کہ تم اپنے لڑکے کو اس خوف سے قتل کر ڈالو کہ وہ تمہارے ساتھ کھائے گا، میں نے عرض کیا: پھر کونسا؟ فرمایا: تم اپنے پڑوسی کی بیوی کے ساتھ زنا کرو)۔

اور اس کے حرام ہونے پر تمام اہل مذاہب کا اجماع ہے، چنانچہ وہ کسی بھی مذہب میں کبھی حلال نہیں رہا ہے، اور اسی وجہ سے اس کی حد تمام حدود سے زیادہ سخت ہے، کیونکہ یہ عزت اور نسب پر جنایت ہے اور یہ کلیات خمسہ کے قبیل سے ہے، اور وہ یہ ہیں: جان، دین، نسب، عقل اور مال کی حفاظت (۲)۔

زنا کے گناہ کے درجات:

۶- زنا کا گناہ الگ الگ ہوتا ہے اور اس کا جرم اس کے مواقع کے اعتبار سے بڑھ جاتا ہے، چنانچہ اپنی محرم عورت یا شوہر والی عورت کے ساتھ زنا کرنا کسی اجنبیہ عورت یا کسی بغیر شوہر والی عورت کے ساتھ زنا کرنے سے زیادہ بڑا گناہ ہے، کیونکہ اس میں شوہر کے احترام کو پامال کرنا ہے اور اس کے فراش کو فاسد کرنا ہے، اور اس سے ایسے نسب کو جوڑنا ہے جو اس سے نہیں ہے، اور اس کے علاوہ اس میں طرح طرح کی ایذاء رسانی ہے، لہذا یہ بغیر شوہر والی عورت اور اجنبیہ کے ساتھ زنا کرنے سے زیادہ بڑا گناہ ہے، اور اگر اس کا شوہر پڑوسی ہو تو اس میں پڑوسی کے ساتھ بدسلوکی کرنا بھی شامل ہوگی، اور پڑوسی کو انتہائی درجہ کی اذیت پہنچانا ہے، اور یہ بہت بڑی تکلیف دہ چیز ہے، اور اگر پڑوسی بھائی یا اس کا کوئی قریبی رشتہ دار ہو تو اس میں قطع رحمی بھی ہو جائے گی اور گناہ مزید بڑھ جائے گا، اور نبی ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**لا يدخل الجنة من لايأمن جاره بوائقه**"(۱) (جنت میں وہ شخص داخل نہیں ہوگا جس کے شر و فساد سے اس کا پڑوسی محفوظ نہ ہو)، اور پڑوسی کی بیوی کے ساتھ زنا سے بڑھ کر کوئی شر و فساد نہیں ہے، اور اگر پڑوسی اللہ کی طاعت میں غائب ہو جیسے عبادت، طلب علم اور جہاد میں ہو تو گناہ اور بڑھ جائے گا، یہاں تک کہ اللہ کے راستے میں جہاد کرنے والے کی بیوی کے ساتھ زنا کرنے والے کو قیامت کے دن کھڑا کیا جائے گا، تو وہ اس کے عمل میں سے جتنا چاہے گا لے لے گا۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**حرمة نساء المجاهدين على القاعدين كحرمة أمهاتهم، و ما من رجل من القاعدين يخلف رجلا من المجاهدين في أهله فيخونه فيهم، إلا وقف له يوم القيامة فيأخذ من عمله ماشاء فماظنكم؟**"(۲) (مجاہدین کی عورتوں کی حرمت جہاد میں نہ جانے والوں پر ان کی ماؤں کی حرمت کی طرح ہے، اگر جہاد میں نہ جانے والا کوئی آدمی کسی مجاہد کے اہل وعیال کے بارے میں اس کا جانشین ہو، پھر وہ ان میں

---

(۱) حدیث: "أي الذنب أعظم" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۴۹۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیۃ الجمل علی المنہج ۵/ ۱۲۸ دار إحیاء التراث العربي، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۵۶، الریاض، مطالب أولی النہی ۶/ ۱۷۲ المکتب الاسلامی ۱۹۶۱ء، تفسیر القرطبی ۱۰/ ۲۵۳ مطبعۃ دار الکتب ۱۹۶۲ء القاہرہ۔

(۱) حدیث: "لا يدخل الجنة من لا يأمن جاه بوائقه" کی روایت مسلم (۱/ ۶۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "حرمة نساء المجاهدين على القاعدين" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۰۸ طبع الحلبی) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے۔

خیانت کرے تو قیامت کے دن اسے کھڑا کیا جائے گا، اور وہ اس کے عمل میں سے جتنا چاہے گا لے لے گا، تو تمہارا کیا خیال ہے؟) یعنی تمہارا کیا خیال ہے کہ وہ اس کی نیکیوں میں سے چھوڑ دے گا، حالانکہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ جتنی چاہے گا لے لے گا جبکہ ایک نیکی کی بھی بڑی حاجت ہوگی، اور اگر عورت اس کے لئے ذی رحم ہو تو اس کے ساتھ قطع رحمی کا گناہ مزید ہوگا، پھر اگر زانی شادی شدہ ہو تو گناہ بڑا ہو جائے گا، پھر اگر وہ بوڑھا ہو تو گناہ اور سزا بڑی ہوگی، پھر اگر اس کے ساتھ حرام مہینے، یا مکہ معظمہ، یا اللہ کے نزدیک عظمت والے وقت میں ہو جیسے نماز کے اوقات اور دعا کی قبولیت کے اوقات تو گناہ مزید دوچند ہو جائے گا[۱]۔

ارکان زنا:

۷- فقہاء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ زنا کا رکن جس سے حد واجب ہوتی ہے حرام وطی ہے، چنانچہ الفتاوی الہندیۃ میں ہے: اور اس کا رکن دونوں شرمگاہوں کا ملنا اور (عضو تناسل کی) سپاری کا چھپ جانا ہے، کیونکہ اس سے ادخال اور وطی پائی جاتی ہے، اور یہی دیگر مذاہب سے بھی سمجھا جاتا ہے، اس طرح کہ یہ حضرات حد زنا کو سپاری یا اس کے نہ ہونے کی صورت میں اس کی مقدار کے چھپ جانے پر معلق کرتے ہیں، یہاں تک کہ اگر وہ نہ چھپے تو حد واجب نہ ہوگی[۲]، اور حرام وطی وہ ہے جو وطی کرنے والے کی غیر ملک میں ہو (نہ تو اسے ملک یمین حاصل ہو اور نہ ملک نکاح)، لہذا جو وطی اس کی غیر ملکیت میں پائی جائے وہ زنا ہے، اس میں حد واجب ہوگی، لیکن اگر وطی کرنے والے

(۱) مطالب أولی النہی ۶/ ۱۷۳، ۱۷۴ المکتب الإسلامی بدمشق ۱۹۶۱ء۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۴۳ المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۶/ ۲۹۰ دار الفکر ۱۹۷۸ء، شرح روض الطالب ۴/ ۱۲۵، المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۶/ ۹۵ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

کی ملکیت میں وطی ہو تو اسے زنا قرار نہیں دیا جائے گا، اگرچہ وطی حرام ہو، کیونکہ اس جگہ تحریم لعینہ نہیں ہے بلکہ محض عارض کی وجہ سے ہے، جیسے مرد کا اپنی حائضہ یا نفاس والی بیوی سے وطی کرنا[۱]۔

اور شرط ہے کہ وطی قصدا ہو، یعنی زانی فعل (زنا) کا ارتکاب کرے، حالانکہ وہ جانتا ہو کہ وہ ایسی عورت کے ساتھ وطی کر رہا ہے جو اس پر حرام ہے، یا زانیہ اپنے نفس پر قابو دے، حالانکہ وہ یہ جانتی ہے جو شخص اس کے ساتھ وطی کرے گا وہ اس پر حرام ہے، اسی وجہ سے غلطی کرنے والے جاہل اور بھولنے والے پر حد نہیں ہوگی[۲]۔

حد زنا:

۸- پہلے اسلام میں زنا کی سزا قید کرنا اور گھروں میں بند رکھنا تھی اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيلاً"[۳] (اور تمہاری عورتوں میں سے جو بے حیائی کا کام کریں ان پر چار (آدمی) اپنے میں سے گواہ کرلو سو اگر وہ گواہی دیدیں تو ان (عورتوں) کو گھروں کے اندر بند رکھو یہاں تک کہ موت ان کا خاتمہ کردے یا اللہ ان کے لئے کوئی (اور) راہ نکال دے)، پھر اجماع منعقد ہو گیا کہ قید کرنا منسوخ ہو گیا ہے، اور ایذاء رسانی کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ وہ منسوخ ہے یا نہیں؟ بعض کی رائے ہے کہ یہ منسوخ ہے، چنانچہ مجاہد سے منقول ہے کہ انہوں نے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۱ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۳ دار الفکر، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۴ دار إحیاء التراث العربی۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۳ دار الفکر، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۹۳، ۹۵ المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۶/ ۹۶، ۹۷ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۵۔

فرمایا "وَاللَّاتِي يَأتِينَ الْفَاحِشَةَ" اور "وَاللَّذانِ يَأتِيَانِهَا" [۱] ابتداء میں تھا، پھران دونوں کوسورۂ نور کی آیت نے منسوخ کردیا۔ اور بعض کی رائے ہے کہ یہ منسوخ نہیں ہے، چنانچہ تکلیف پہنچانا اور عار دلانا کوڑے لگانے کے ساتھ باقی ہے، کیونکہ ان دونوں میں تعارض نہیں ہے، بلکہ ان دونوں کو ایک ہی شخص پر محمول کیا جائے گا، اور واجب یہ ہے کہ توبیخ کے ذریعہ ان دونوں کی تادیب کی جائے اور ان دونوں سے کہا جائے کہ تم دونوں نے گناہ کیا اور نافرمانی کی، اور تم دونوں نے اللہ عزوجل کے حکم کی مخالفت کی [۲]۔

اور ناسخ اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "أَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلاَ تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِيِنِ اللّٰهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ" [۳] (زنا کار عورت اور زنا کار مرد سو (دونوں کا حکم یہ ہے کہ) ان میں سے ہر ایک کے سو سو درے مارو اور تم لوگوں کو ان دونوں پر اللہ کے معاملہ میں ذرا رحم نہ آنے پائے اگر تم اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہو، اور چاہئے کہ دونوں کی سزا کے وقت مسلمانوں کی ایک جماعت حاضر رہے)، اور وہ روایت ہے جو عبادۃ بن الصامتؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**خذوا عنی، خذوا عنی، قد جعل الله لهن سبيلا۔ البكر بالبكر جلد مائة و نفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة و الرجم**" [۴] (مجھ سے حاصل کرلو، مجھ سے حاصل کرلو، اللہ تعالی نے ان کے لئے راستہ پیدا فرمادیا ہے، غیر شادی شدہ مرد وعورت کے ساتھ زنا کی حد سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی ہے، اور شادی شدہ مرد وعورت کے زنا کی حد سو کوڑے اور سنگسار کرنا ہے)۔

۹ - اور اسی وجہ سے فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ شادی شدہ زانی کی سزا سنگسار کرنا ہے، یہاں تک کہ مرجائے چاہے وہ مرد ہو یا عورت اور بہت سے علماء نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، ابن قدامہ نے کہا ہے کہ اس پر اصحاب رسول اللہ ﷺ کا اجماع ہے۔

بہوتی نے کہا: یہ بات ثابت ہے کہ نبی ﷺ نے اپنے قول اور اپنے فعل سے اتنی احادیث میں رجم کا حکم فرمایا ہے، جو تواتر کے مشابہ ہیں اور اسے اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں نازل فرمایا: پھر اس کے الفاظ منسوخ ہوگئے اور اس کا حکم باقی رہ گیا، اس لئے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "بے شک اللہ تعالی نے محمد ﷺ کو حق کے ساتھ مبعوث فرمایا اور ان پر کتاب نازل فرمائی۔ پس اللہ نے جو اتارا تھا اس میں آیت رجم تھی، ہم نے اسے پڑھا، سمجھا اور محفوظ کیا، رسول اللہ ﷺ نے رجم فرمایا اور آپ ﷺ کے بعد ہم نے رجم کیا، مجھے اندیشہ ہے کہ اگر لوگوں پر طویل زمانہ گزر جائے تو کوئی کہنے والا یہ کہے، بخدا ہم آیت رجم کو اللہ کی کتاب میں نہیں پاتے ہیں، اور وہ اللہ کے اس فریضہ کو چھوڑنے کی وجہ سے گمراہ ہوجائیں گے جسے اللہ نے نازل کیا، اور رجم اللہ کی کتاب میں حق ہے ان مردوں اور عورتوں پر جو شادی شدہ ہونے کی حالت میں زنا کریں، بشرطیکہ بینہ قائم ہوجائے، یا حمل ہو یا اقرار ہو اور ایک روایت میں یہ اضافہ ہے: "اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے اگر یہ اندیشہ نہ ہوتا کہ لوگ کہیں گے کہ عمر بن الخطاب نے اللہ کی کتاب میں اضافہ کردیا ہے تو میں اسے لکھ دیتا،

---

(۱) سورہ نساء / ۱۶۔

(۲) تفسیر القرطبی ۵ / ۸۲ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع وزارۃ التربیہ، القاہرہ ۱۹۵۸ء، احکام القرآن لابن العربی ۱ / ۳۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات عیسی البابی الحلبی ۱۹۵۷ء، المغنی لابن قدامہ ۸ / ۱۵۶ الریاض۔

(۳) سورۂ نور / ۲۔

(۴) حدیث: "خذوا عني، خذوا عني......" کی روایت مسلم (۳ / ۱۳۱۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(اور وہ یہ ہے) بوڑھا اور بوڑھی عورت اگر زنا کریں تو ان دونوں کو یقینی طور پر سنگسار کردو، یہ اللہ کی طرف سے سزا ہے اور اللہ زبردست اور حکمت والا ہے"[1]، اور امام احمد سے ایک دوسری روایت یہ ہے: "اسے کوڑے لگادیئے جائیں گے اور سنگسار کیا جائے گا۔ اس لئے کہ حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے شراحہ کو جمعرات کے دن کوڑے لگوائے اور اسے جمعہ کے دن سنگسار کیا، اور فرمایا: میں اسے اللہ کی کتاب کے مطابق کوڑے لگاتا ہوں اور اسے رسول اللہ ﷺ کی سنت کے مطابق سنگسار کرتا ہوں"[2]۔ اور رجم کی روایت ہی مذہب ہے۔

۱۰- اسی طرح فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ غیر شادی شدہ زانی کی حد خواہ وہ مرد ہو یا عورت سو کوڑے ہیں اگر وہ آزاد ہو، اور اگر غلام یا باندی ہو تو ان دونوں کی حد پچاس کوڑے ہیں، چاہے وہ دونوں شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ"[3] (پھر جب وہ (کنیزیں) قید نکاح میں آجائیں اور پھر اگر وہ (بڑی) بے حیائی کا ارتکاب کریں تو ان کے لئے اس سزا کا نصف ہے جو آزاد عورتوں کے لئے ہے)۔

اور جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے آزاد غیر شادی شدہ مرد کے لئے ایک سال کی جلاوطنی کا اضافہ کیا ہے۔

اور شافعیہ اور حنابلہ نے جلاوطنی کو عورت کے لئے بھی شمار کیا ہے۔

(۱) حدیث عمر: "إن الله بعث محمدا" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۱۴۴ طبع السّلفیہ) نے کی ہے اور دوسری روایت کو امام مالک نے الموطا (۴/ ۱۴۵ بشرح الزرقانی شائع کردہ دار الفکر) میں کی ہے۔

(۲) اثر: "علی بن ابی طالب حین جلد شراحة" کی روایت احمد (۱/ ۱۰۷ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) سورۂ نساء/ ۲۵۔

اسی طرح شافعیہ نے اپنے معتمد قول میں غلام کے لئے نصف سال کی جلاوطنی کا اضافہ کیا ہے[1]۔

اور احصان کی تعریف اور اس کی شرائط، احصان کی اصطلاح (۲/ ۳۳۶) میں گذر چکی ہے۔

اسی طرح تغریب اور اس کے احکام پر کلام تغریب کی اصطلاح (فقرہ ۱-۲) میں گذر چکا ہے۔

حد زنا کی شرطیں:

اول- متفق علیہ شرطیں:

الف- سپاری یا اس کے کٹے ہوئے ہونے کی صورت میں اس کی مقدار کا داخل کرنا:

۱۱- فقہاء کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حد زنا میں سپاری یا اس کے کٹے ہونے کی صورت میں اس کی مقدار کا شرمگاہ میں داخل کرنا شرط ہے، لہذا اگر اسے بالکل داخل نہ کرے یا اس کے کچھ حصہ کو داخل کرے تو اس پر حد نہیں ہوگی، کیونکہ یہ وطی نہیں ہے، اور ادخال کے وقت انزال یا عضو تناسل کا کھڑا ہونا شرط نہیں ہے، لہذا اس پر حد واجب ہوگی چاہے انزال ہو یا نہ ہو، اس کا عضو تناسل کھڑا ہو یا نہ ہو[2]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۴۹، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۵، ۱۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات دار احیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۰، ۳۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات دار الفکر، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۶، ۱۴۹ دار احیاء التراث العربی، القلیوبی وعمیرۃ ۴/ ۱۸۰ عیسی البابی الحلبی، کشاف القناع ۶/ ۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات عالم الکتب ۱۹۸۳ء، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۵۷ الریاض۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۱ دار احیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۳ دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۲۲ مصطفی البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۳ دار احیاء التراث العربی ۱۹۳۳ء، کشاف القناع ۶/ ۹۵ عالم الکتب ۱۹۸۳ء، مطالب اولی النہی ۶/ ۱۸۲ المکتب الاسلامی ۱۹۶۱ء۔

ب-زانی کا مکلّف ہونا:

۱۱-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حد زنا میں یہ شرط ہے کہ جس نے زنا کیا ہے وہ مکلّف ہو یعنی عاقل، بالغ ہو۔ چنانچہ مجنون اور بچہ اگر زنا کریں تو ان پر حد نہیں ہوگی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "**رفع القلم عن ثلاثة:عن النائم حتی یستیقظ و عن الصغیر حتی یکبر، و عن المجنون حتی یعقل أو یفیق**"[۱] (تین افراد مرفوع القلم ہیں: سویا ہوا شخص یہاں تک کہ بیدار ہوجائے، بچہ یہاں تک کہ بالغ ہوجائے اور مجنون یہاں تک کہ وہ سمجھ دار ہوجائے یا فرمایا: اسے افاقہ ہوجائے)۔

مالکیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ سابقہ حدیث کی وجہ سے سوئے ہوئے مرد اور سوئی ہوئی عورت پر حد نہیں ہوگی، اسی طرح ان حضرات کا اتفاق ہے کہ نشہ کے نتیجہ میں زیادتی کر کے زنا کرنے والے پر حد واجب ہوگی[۲]۔

۱۲-اور اس شرط پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر عاقل، بالغ، مکلّف کسی مجنونہ یا نابالغہ کے ساتھ وطی کرے کہ اس جیسی بچی کے ساتھ وطی کی جاسکتی ہو تو اس پر بالاتفاق حد واجب ہوگی، کیونکہ وطی کرنے والا وجوب حد کی اہلیت رکھتا ہے، اور اس لئے کہ عورت میں عذر ہونے کی وجہ سے مرد سے حد ساقط نہ ہوگی، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے صراحت

(۱) حدیث: "**رفع القلم عن ثلاثة......**" کی روایت نسائی (۶/ ۶۲ طبع المکتبۃ التجاریۃ) اور حاکم (۲/ ۵۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور الفاظ نسائی کے ہیں اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۴ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۳ دار الفکر، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۶ دار إحیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۲۶ مصطفی البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، کشاف القناع ۶/ ۹۶ عالم الکتب ۱۹۸۳ء، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۹۴، ۱۹۵ الریاض، تیسیر التحریر ۲/ ۲۸۹ مصطفی البابی الحلبی ۱۳۵۰ھ۔

کی ہے کہ جس نابالغہ سے وطی نہ کی جاسکتی ہو اس جیسی نابالغہ سے وطی کرنے والے پر حد نہ ہوگی[۱]۔

ج-زانی کو حرمت کا علم ہونا:

۱۳-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حرام ہونے کا علم حد زنا میں شرط ہے۔ لہذا اگر کوئی زنا کرے اور اس کو زنا کی حرمت کا علم نہ ہو، اس لئے کہ وہ ابھی ابھی مسلمان ہوا ہے یا مسلمانوں سے دور رہتا ہے، مثلاً اگر دار الاسلام سے دور کسی دیہات میں پرورش پائی ہو تو شبہ کی وجہ سے اس پر حد واجب نہیں ہوگی، اور اس لئے کہ سعید بن المسیب نے روایت کی ہے کہ یمن میں ایک شخص نے زنا کیا تو اس کے بارے میں حضرت عمرؓ نے لکھا کہ "اگر وہ اس کا علم رکھتا ہو کہ اللہ تعالی نے زنا کو حرام قرار دیا ہے تو اسے کوڑے لگاؤ، اور اگر علم نہیں رکھتا ہو تو اسے بتاؤ، پھر اگر وہ دوبارہ ایسا کرے تو کوڑے لگاؤ"، نیز حضرت عمرؓ سے یہ بھی روایت ہے کہ انہوں نے اس شخص کو معذور قرار دیا جس نے ملک شام میں زنا کیا تھا اور زنا کی حرمت سے ناواقفیت کا دعوی کیا تھا، اور اسی طرح ان سے اور حضرت عثمانؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس باندی کو معذور قرار دیا تھا جس نے زنا کیا تھا، یہ عجمی تھی اور دعوی کیا تھا کہ اسے حرمت کا علم نہیں تھا، اور اس لئے کہ شرعی معاملات میں حکم علم کے بعد ہی ثابت ہوتا ہے۔

اور ابن عابدین نے اس مسئلہ کو اس طرح واضح کیا ہے کہ حرمت سے ناواقفیت کا دعوی قبول نہیں کیا جائے گا مگر اس شخص کی جانب سے

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۴ دار الکتاب العربی ۱۹۸۲ء، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۶، ۱۵۷، دار إحیاء التراث العربی، شرح فتح القدیر ۵/ ۵۰ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۴، ۳۱۵ دار الفکر، شرح روض الطالب ۴/ ۱۲۸ المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۶/ ۹۸ عالم الکتب ۱۹۸۳ء، مطالب أولی النہی ۶/ ۱۸۶ طبع المکتب الإسلامی ۱۹۶۱ء۔

جس پر اس کی علامت ظاہر ہو، اس طرح کہ تنہا اس نے کسی پہاڑ پر پرورش پائی یا اپنے جیسے جاہلوں کے درمیان رہا جو اس کے حرام ہونے سے واقف نہ ہوں یا اس کو مباح سمجھتے ہوں، کیونکہ اس کے وجود کا انکار نہیں کیا جاسکتا ہے، لہذا جو شخص ایسا ہو اور دارالاسلام میں داخل ہونے کے فوراً بعد زنا کرے تو بلاشبہ اس پر حد جاری نہیں ہوگی، کیونکہ احکام کے علم کے بعد ہی انسان ان کا مکلّف ہوتا ہے، اور جو لوگ تحریم کے علم کو شرط قرار دیتے ہیں ان کا قول اور جو اجماع نقل کیا گیا ہے اسی پر محمول ہوگا، برخلاف اس شخص کے جس نے مسلمانوں کے درمیان دارالاسلام میں، یا ایسے دارالحرب والوں کے درمیان جو اس کو حرام سمجھتے ہوں پرورش پائی ہو، پھر ہمارے ملک میں داخل ہو، اگر وہ زنا کرے گا تو اس پر حد جاری ہوگی اور جہالت کا عذر کرنا قبول نہیں کیا جائے گا۔

اور اگر حرمت کا علم ہو تو سزا سے ناواقفیت کی وجہ سے حد ساقط نہیں ہوگی (۱)، اس لئے کہ حضرت ماعزؓ کی حدیث ہے: "آپ ﷺ نے ان کے رجم کا حکم فرمایا"، اور روایت میں ہے کہ انہوں نے اپنے سنگسار کئے جانے کے دوران کہا تھا: "ردّوني إلى رسول الله ﷺ، فإن قومي قتلوني، غروني من نفسي و أخبروني أن رسول الله ﷺ غير قاتلي" (۲) (مجھے رسول اللہ ﷺ کے پاس واپس کردو، کیونکہ مجھے میری قوم نے قتل کردیا، مجھے اپنے بارے میں دھوکہ دے دیا اور مجھے بتایا کہ رسول اللہ ﷺ مجھے قتل نہیں کریں گے)۔

د- شبہ کا نہ ہونا:

۱۴- حد زنا کے واجب ہونے کے لئے جو شرطیں ہیں ان میں ایک شبہ کا نہ ہونا ہے اور یہ متفق علیہ ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "ادرأوا الحدود بالشبهات" (۱) (شبہات کی وجہ سے حدود کو ساقط کردیا کرو)۔

اس حدیث کے بارے میں بعض علماء کا اختلاف ہے، وہ کبھی اس کو مرسل کہتے ہیں اور کبھی موقوف۔ کمال ابن الہمام نے کہا ہے: ہم کہتے ہیں کہ ارسال نقصان دہ نہیں ہے، اور اس میں موقوف کے لئے مرفوع کا حکم ہے، کیونکہ واجب کو اس کے ثبوت کے بعد کسی شبہ کی وجہ سے ساقط کرنا مقتضائے عقل کے خلاف ہے، بلکہ اس کا مقتضا یہ ہے کہ ثبوت کے پائے جانے کے بعد کسی شبہ کی وجہ سے ساقط نہ ہو، لہذا جہاں صحابی اسے ذکر کریں گے تو اسے حدیث مرفوع پر محمول کیا جائے گا، اور نیز فقہاء امصار کا اس بات پر اجماع کہ حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہوجاتے ہیں کافی ہے، اور اسی وجہ سے بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس حدیث پر عمل کرنا متفق علیہ ہے، نیز اسے امت کی طرف سے تلقی بالقبول حاصل ہے، نبی ﷺ اور صحابہ سے مروی احادیث میں تلاش کرنے سے مسئلہ میں یقین حاصل ہوجاتا ہے، چنانچہ ہمیں اس کا علم ہے کہ نبی ﷺ نے ماعز سے فرمایا: "**لعلك قبلت أو غمزت أو نظرت**" (۲) (شاید کہ تم نے بوسہ لیا، یا چٹکی

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۲ دار إحیاء التراث العربی، شرح فتح القدیر ۵/ ۳۹ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۶ دار الفکر، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۶ دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۶/ ۹۷ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۲) حضرت ماعزؓ کے رجم کے قصے میں ان کا قول: "ردونی......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۷۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے جابر بن عبداللہ سے کی ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۱) حدیث: "ادرأوا الحدود بالشبهات" کی روایت سمعانی نے کی ہے جیسا کہ المقاصد الحسنہ للسخاوی (ص/ ۳۰ طبع السعادۃ) میں ہے، اور سخاوی نے ابن حجر سے نقل کیا ہے اور کہا کہ اس کی سند میں ایک غیر معروف راوی ہے۔

(۲) حدیث: "لعلک قبلت؟ أو غمزت أو نظرت" کی روایت بخاری (الفتح

لی، یا اسے دیکھا) یہ سب ان کو تلقین ہے کہ اپنے زنا کے اقرار کے بعد "ہاں" کہہ دیں، اور اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے سوائے اس کے کہ جب یہ کہہ دیتے تو ان کو چھوڑ دیا جاتا، ورنہ کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اور اس شخص سے نہیں کہا، جس نے آپ کے پاس دین کا اعتراف کیا کہ شاید تمہارے پاس ودیعت کے طور پر رہا ہو اور ضائع ہو گیا ہو۔

اور اسی طرح غامدیہ سے اسی کے مثل کہا، اور اسی طرح حضرت علیؓ نے شراحۃ سے کہا تھا کہ شاید وہ تم پر چڑھ گیا اور تو سوئی ہوئی تھی، شاید اس نے تمہارے ساتھ زبردستی کی، شاید تیرے مولی نے اس کے ساتھ تمہارا نکاح کر دیا ہے اور تم اسے چھپا رہی ہو۔

سب کا حاصل یہ ہے کہ حد کو دور کرنے میں بلاشک حیلہ اختیار کیا جائے گا، اور معلوم ہے کہ یہ سارے سوالات جن سے حد کو ساقط کرنے کے حیلہ کا ارادہ معلوم ہوتا ہے ثبوت کے بعد ہوتے تھے، کیونکہ یہ صریح اقرار کے بعد تھا اور اس سے ثابت ہوتا ہے، اور یہی ان آثار اور نبی ﷺ کے ارشاد: "أدرأوا الحدود بالشبهات" کا حاصل ہے، لہذا یہ معنی شریعت کی طرف سے اپنے ثبوت میں قطعی ہے، لہذا اس میں شک کرنا ایک بدیہی امر میں شک کرنا ہے، پس اس کے قائل کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی، اور نہ اس پر بھروسہ کیا جائے گا، البتہ کبھی فقہاء کے درمیان بعض شبہات کے بارے میں اختلاف واقع ہوتا ہے کہ یہ شبہ حد کو ساقط کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں؟[1]۔

اور حنفیہ نے شبہ کی یہ تعریف کی ہے کہ جو ثابت کے مشابہ ہو لیکن ثابت نہ ہو۔

اور حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ میں سے ہر ایک نے شبہ کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف- حنفیہ کے نزدیک شبہ کے اقسام:

۱۵- حنفیہ کے نزدیک شبہ کی تین قسمیں ہیں: فعل میں شبہ، محل میں شبہ اور عقد کا شبہ۔

پہلی دونوں قسموں کے بارے میں حنفیہ کا اتفاق ہے اور تیسری میں ان کا اختلاف ہے۔

الف- فعل میں شبہ:

۱۶- اور اس کو "شبهة المشابهة" اور "شبهة الاشتباه" بھی کہا جاتا ہے۔

اور وہ یہ ہے کہ غیر دلیل کو دلیل سمجھ لے۔ یہ صرف اس شخص کے حق میں ثابت ہوگا جس پر معاملہ مشتبہ ہو، یعنی جس پر حلت اور حرمت کا معاملہ مشتبہ ہو، اور کوئی دلیل منقول نہ ہو جس سے حلال ہونا معلوم ہو بلکہ غیر دلیل کو دلیل گمان کر لے، پس ظن ضروری ہے ورنہ سرے سے شبہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ سرے سے کوئی دلیل نہیں ہے کہ حقیقت میں شبہ ثابت ہو، لہذا اگر ظن ثابت نہ ہو تو شبہ بالکل نہیں ہوگا، اور اس شخص کے حق میں شبہ نہیں ہے جس پر معاملہ مشتبہ نہ ہو، یہاں تک کہ اگر وہ کہے: وہ میرے اوپر حرام ہے تو حد لگائی جائے گی۔

پھر شبہ فعل آٹھ مقامات میں ہوتا ہے، ان میں سے تین بیویوں میں اور پانچ باندیوں میں ہوتا ہے، پس بیویوں کے مقامات یہ ہیں، اگر مرد اپنی مطلقہ ثلاثہ بیوی سے عدت کے دوران وطی کرے یا اپنی مطلقہ بائنہ سے جسے مال لے کر طلاق دی ہو، عدت میں وطی کرے یا وہ عورت جو مختلعہ ہو۔

= ۱۲/۵/۱۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۱) شرح فتح القدیر ۳۲/۵۔

اور باندیوں کے مقامات یہ ہیں: باپ یا ماں یا دادا، یا دادی یا ان کے اوپر والوں کی باندی کے ساتھ وطی کرنا، اور بیوی کی باندی کے ساتھ وطی کرنا، اور اپنی اس ام ولد کے ساتھ وطی کرنا جسے اس نے آزاد کردیا ہو اور وہ استبراء کی حالت میں ہو، اور غلام اپنے مولی کی باندی کے ساتھ وطی کرے، اور مرتہن اپنے پاس بطور رہن رکھی ہوئی باندی کے ساتھ وطی کرے اور اسی طرح رہن کو عاریت کے طور پر لینے والا اس معاملہ میں مرتہن کے درجہ میں ہے۔

چنانچہ ان حالات میں وطی کرنے والے شخص کو اگر حلت کا گمان ہو تو معذور قرار دیا جائے گا، اور اس سے حد ساقط ہوجائے گی، کیونکہ وطی اشتباہ کی جگہ میں حاصل ہوئی ہے، اس کے برخلاف وہ صورت ہے جبکہ کسی اجنبیہ عورت کے ساتھ وطی کرے اور کہے کہ میں نے سمجھا تھا کہ یہ میرے لئے حلال ہے، تو اس کے دعوی کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی اور اس پر حد جاری کی جائے گی۔

اور فعل کے شبہ میں نسب ثابت نہیں ہوگا اگرچہ اس کا دعوی کرے، کیونکہ فعل خالص زنا ہے، اس لئے کہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ اس جگہ ملکیت کا شبہہ نہیں ہے، البتہ اللہ تعالی کی مہربانی سے حد اس لئے ساقط ہوگئی کہ اس نے محل وطی کو حلال سمجھا، اور اس معاملہ کا تعلق وطی کرنے والے سے ہے محل سے نہیں ہے، تو گویا کہ محل میں حلت کا شبہہ نہیں ہے، لہذا اس وطی کی وجہ سے نسب ثابت نہیں ہوگا، اور اسی طرح اس کی وجہ سے عدت ثابت نہیں ہوگی، کیونکہ زنا کے عمل سے عدت نہیں ہوتی ہے۔

اور ایک قول ہے کہ یہ قاعدہ عام نہیں ہے، کیونکہ مطلقہ ثلاثہ میں اس سے نسب ثابت ہوتا ہے، کیونکہ یہ شبہۃ العقد میں وطی ہے، لہذا یہ اثبات نسب کے لئے کافی ہوگا اور اس کے ساتھ مطلقہ بالعوض اور خلع لینے والی عورت کو شامل کیا گیا ہے۔

اور اس جگہ ثبوت نسب عدت میں وطی کے اعتبار کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ طلاق سے قبل علوق کے اعتبار کی وجہ سے ہے اور اسی وجہ سے فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ اس کے بچے کا نسب دو سال سے کم مدت تک ثابت ہوگا اور دو سال مکمل ہونے کے بعد ثابت نہ ہوگا، اور شبہۃ الفعل میں مہر مثل واجب ہوگا۔

ب- محل میں شبہ اور اس کو شبہ حکمیہ اور شبہ ملک بھی کہا جاتا ہے:

۱۷- اور یہ اس دلیل کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے جس سے محل میں حلت ثابت ہوتی ہے، لہذا حلت کی دلیل کے پیش نظر اس میں موجود حرمت میں شبہہ پیدا ہوجاتا ہے کہ وہ ثابت نہیں ہے، جیسے نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "أنت و مالک لأبیک"[1] (تم اور تمہارا مال تیرے باپ کا ہے)، لہذا اس شبہہ کی وجہ سے جو محل میں پایا جائے حد واجب نہیں ہوگی اگرچہ اس کی حرمت کا علم ہو، کیونکہ جب موطوءہ میں شبہ ہوگا تو اس میں ایک طرح سے ملکیت ثابت ہوجائے گی، لہذا اس کے ساتھ زنا کا نام باقی نہیں رہ جائے گا، لہذا حد ممتنع ہوگی، کیونکہ حلت کو ثابت کرنے والی دلیل موجود ہے اگرچہ کسی مانع کی وجہ سے اس کو ثابت کرنے سے قاصر ہے، لہذا شبہ پیدا کردیا۔

اور محل میں شبہ چھ مقامات میں ہوتا ہے: ان میں سے ایک بیویوں میں اور باقی باندیوں میں ہوتا ہے۔

پس بیویوں کا مقام: کنایات کے ذریعہ طلاق بائن والی معتدہ کے ساتھ وطی کرنا ہے، لہذا اسے حد نہیں لگائی جائے گی، اس لئے کہ صحابہ کرامؓ کے درمیان اس کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ طلاق

(۱) حدیث: "أنت و مالک لأبیک" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۶۹ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۲۵ طبع دار الجنان) میں اسے صحیح قرار دیا ہے۔

رجعی ہے یا بائن۔

اور باندیوں کے مقامات درج ذیل ہیں: یہ باپ کا اپنے لڑکے کی باندی سے وطی کرنا، اور بائع کا فروخت کی گئی باندی سے اسے خریدار کے حوالہ کرنے سے پہلے وطی کرنا ہے، اور شوہر کا اس باندی سے جسے اس نے مہر قرار دیا ہے اسے بیوی کے حوالہ کرنے سے پہلے وطی کرنا، اس لئے کہ ان دونوں میں ملکیت خریدار اور بیوی کے لئے مستحکم نہیں ہوتی ہے، اور اس باندی سے وطی کرنا ہے جو وطی کرنے والے اور دوسرے کے درمیان مشترک ہو، اور مرتہن کا رہن رکھی ہوئی باندی سے وطی کرنا ہے، اس روایت کے مطابق جو مختار نہیں ہے۔ اور کمال ابن الہمام نے اس میں مندرجہ ذیل اضافہ کیا ہے: اپنے اس غلام کی باندی سے وطی کرنا جسے اس نے تصرف کرنے کی اجازت دی ہو اور اپنے مدیون غلام کی باندی سے وطی کرنا اور اپنے مکاتب غلام کی باندی سے وطی کرنا، اور بیع فاسد میں اور اس بیع میں جس میں خریدار کو خیار ہو اس میں قبضہ کے بعد بائع کا فروخت شدہ باندی سے وطی کرنا۔ اور اسی طرح اپنی اس باندی سے وطی کرنا جو اس کی رضاعی بہن ہو، اور استبراء سے قبل اپنی باندی سے وطی کرنا، اور اس بیوی سے وطی کرنا جو اپنے مرتد ہونے کی وجہ سے یا شوہر کے بیٹے کو اپنے اوپر قابو دینے کی وجہ سے حرام ہوگئی ہو، یا اس کا اس کی ماں کے ساتھ جماع کرنا پھر اس کے ساتھ جماع کرنا، حالانکہ وہ یہ جان رہا ہو کہ وہ اس کے اوپر حرام ہے تو اس پر حد نہیں ہوگی، کیونکہ بعض ائمہ اس کی وجہ سے حرمت کے قائل نہیں ہیں، لہذا مستحسن ہے کہ اس کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے۔ فرمایا: اگر غور و فکر کیا جائے تو اس کے علاوہ صورتیں بھی معلوم ہوں گی، لہذا اچھ پر اقتصار میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

لہذا ان مقامات میں حد واجب نہیں ہوگی اگر چہ کہے کہ میں جانتا تھا کہ یہ حرام ہے، اس لئے کہ مانع شبہ ہے، اور وہ اس جگہ نفس حکم میں موجود ہے، اور اس کے حرمت کے جاننے اور نہ جاننے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور محل کے شبہ میں اگر وہ بچے کا دعوی کرے تو نسب ثابت ہوگا۔

ج - عقد کا شبہ:

۱۸ - امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری اور زفر اس کے قائل ہیں، اور یہ ان کے نزدیک عقد کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے اگر چہ عقد کے حرام ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہو اور وہ اس سے واقف ہو، اور یہ محارم کے نکاح میں ظاہر ہوتا ہے خواہ حرمت نسب کی وجہ سے ہو، یا رضاعت، یا مصاہرت کی وجہ سے ہو جن صورتوں میں ان دونوں سے حرمت ثابت ہو، لہذا اگر کوئی شخص اپنے محارم میں سے کسی کے ساتھ اس سے نکاح کر لینے کے بعد وطی کرلے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر حد نہیں ہوگی، لیکن مہر واجب ہوگا اور اگر وہ حرمت سے واقف ہوگا تو تعزیر میں جو سخت ترین سزا ہوگی وہ دی جائے گی اور یہ سزا سیاست ہوگی حد کے طور پر نہیں ہوگی، لیکن اگر وہ حرمت سے واقف نہ ہو تو اس پر نہ تو حد ہوگی اور نہ تعزیر، لہذا عقد (نکاح) کی وجہ سے امام ابوحنیفہ کے نزدیک حد ختم ہو جاتی ہے چاہے عقد حلال ہو یا حرام، اس کا حرام ہونا متفق علیہ ہو یا مختلف فیہ، وطی کرنے والے کو علم ہو کہ یہ حرام ہے یا علم نہ ہو۔

امام ابوحنیفہ نے شبہۃ العقد کے لئے اس طرح استدلال کیا ہے کہ عورت اولاد آدم میں سے اس عقد کی محل ہے، کیونکہ محل عقد وہ ہے جو اپنے مقصود اصلی کے قابل ہو اور اولاد آدم میں سے ہر عورت مقصود نکاح کے قابل ہے اور مقصود توالد و تناسل ہے، اور جب وہ نکاح کے مقصود کے قابل ہے تو اس کے حکم کے بھی قابل ہوگی، اس لئے کہ حکم مقصود کے ذریعہ کے طور پر ثابت ہوتا ہے، لہذا مناسب ہے کہ تمام احکام میں منعقد ہو، البتہ یہ حقیقی طور پر حلت کا فائدہ دینے سے وہ قاصر ہے اس لئے کہ ان میں حرمت نص سے ثابت ہے، لہذا اس سے شبہ

پیدا ہوگا، کیونکہ شبہ وہ ہے جو حقیقت کے مشابہ ہو خود حقیقت نہ ہو۔

اور عورت اولاد آدم میں سے اپنے علاوہ مسلمانوں کے حق میں محل عقد ہے، لہذا شبہ پیدا کرنے کے اعتبار سے اولی ہے، اور اس کا ہمیشہ کے لئے حرام ہونا شبہ کے منافی نہیں ہے، کیا ایسا نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی باندی سے جو اس کی رضاعی بہن ہو حرمت سے واقف ہونے کے باوجود وطی کرلے تو اس پر حد واجب نہیں ہوتی ہے، اور نکاح ملک متعہ کا فائدہ دینے میں ملک یمین سے زیادہ قوی ہے، کیونکہ اس کی مشروعیت اسی کے لئے ہوتی ہے، ملک یمین اس کے برخلاف ہے تو وہ شبہ کا فائدہ دینے میں زیادہ بہتر ہوگا، کیونکہ شبہ حقیقت کے مشابہ ہوتا ہے، پس جو حقیقت کو ثابت کرنے میں زیادہ قوی ہوگا وہ شبہ کو ثابت کرنے میں بھی زیادہ قوی ہوگا۔

اگر اس کو حرمت کا علم ہو تو امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک اس پر حد واجب ہوگی اور اگر اس کو علم نہ ہو تو اس پر حد نہیں ہوگی، اور اس کے لئے ان دونوں حضرات نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ ان کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت ہے، اور ان کی طرف عقد کی نسبت کرنا مردوں کی طرف عقد کی نسبت کرنے کی طرح ہے، کیونکہ وہ بے محل ہے، اس لئے لغو قرار پائے گا، کیونکہ محل تصرف وہ ہے جو اس کے حکم کے لئے محل ہو اور وہ اس جگہ حلال ہونا ہے، اور وہ عورت محرمات میں سے ہے، لہذا اس کے ساتھ وطی کرنا حقیقۃً زنا ہوگا، اس لئے کہ اس میں ملکیت اور حق نہیں ہے۔ اور اس کی طرف اللہ تعالی نے اپنے قول سے اشارہ کیا ہے: "وَلاَ تَنكِحُوا مَانَكَحَ آبَاؤُكُم مِنَ النِّسَاءِ" إلى قوله "إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً"[1] (اور ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمہارے باپ نکاح کر چکے ہیں مگر ہاں جو کچھ ہو چکا...... بے شک یہ بڑی بے حیائی تھی)۔

(۱) سورۂ نساء ر ۲۲۔

اور فاحشہ زنا ہی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَقْرَبُوْا الزِّنٰى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً"[1] (اور زنا کے پاس بھی مت جاؤ یقیناً وہ بڑی بے حیائی ہے)، اور غیر محل کی طرف محض عقد کی نسبت کرنا معتبر نہیں ہوگا، کیا ایسا نہیں ہے کہ مردار اور خون پر کی جانے والی بیع شرعاً معتبر نہیں ہے، یہاں تک کہ احکام بیع میں سے کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا ہے، البتہ اگر وہ علم نہیں رکھتا ہو تو اشتباہ کی وجہ سے معذور قرار دیا جائے گا۔

اور محل اختلاف ان کے مابین وہ نکاح ہے جس کے حرام ہونے پر اجماع ہے، اور یہ ہمیشہ کے لئے حرام ہے۔ لیکن جس کی حرمت میں اختلاف ہو، جیسے بغیر ولی اور بغیر گواہوں کے نکاح تو اس پر بالاتفاق حد نہیں ہوگی، اس لئے کہ سب کے نزدیک اس میں شبہ موجود ہے، لہذا شبہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک اس صورت میں ختم ہوگا جبکہ نکاح کے حرام ہونے پر اجماع ہو اور یہ ہمیشہ کے لئے حرام ہو اور فتوی حنفیہ کے نزدیک امام ابو حنیفہ کے قول پر ہے[2]۔

ب- مالکیہ کے نزدیک شبہ کے اقسام:

۱۹- مالکیہ نے شبہ کو حدود میں اور رمضان کے روزے کو فاسد کرنے کے کفارات میں تین قسموں میں تقسیم کیا ہے:

وطی کرنے والے میں شبہ، جس سے وطی کی جائے اس میں شبہ اور ذریعہ میں شبہ۔

وطی کرنے والے میں شبہ: جیسے یہ اعتقاد کہ یہ اجنبیہ میری بیوی ہے، پس اعتقاد جو جہل مرکب ہے اور غیر مطابق ہے اس کا تقاضا ہے

(۱) سورۂ بنی اسرائیل ر ۳۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳ر ۱۵۰، اور اس کے بعد کے صفحات دار إحیاء التراث العربی، شرح فتح القدیر ۵ر ۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات دار إحیاء التراث العربی، تبیین الحقائق ۳ر ۱۷۵ اور اس کے بعد کے صفحات دار المعرفہ، الفتاوی الہندیہ ۲ر ۱۴۷ اور اس کے بعد کے صفحات المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ۔

کہ حد واجب نہ ہو اس حیثیت سے کہ وہ اباحت کا اعتقاد رکھنے والا ہے، اور اس کے اعتقاد میں مطابقت کا نہ ہونا حد کا تقاضہ کرتا ہے لہذا اشتباہ پیدا ہوگیا اور یہی شبہ ہے۔

وطی کی جانے والی عورت میں شبہ: جیسے مشترکہ باندی اگر اس سے ایک شریک وطی کرے، پس جو اس میں اس کا حصہ ہے اس کا تقاضا ہے کہ حد نہ ہو، اور جو اس میں دوسرے کی ملکیت ہے اس کا تقاضا ہے کہ حد واجب ہو، پس اشتباہ پیدا ہوگیا اور یہی شبہ ہے۔

اور ذریعہ میں شبہ جیسے وطی کی جانے والی عورت کے مباح ہونے میں علماء کا اختلاف، مثلاً نکاح متعہ وغیرہ اس کو حرام کہنے والوں کے قول کا تقاضا ہے کہ حد واجب ہو، اور اس کو مباح کہنے والوں کے قول کا تقاضا ہے کہ حد نہ ہو لہذا اشتباہ پیدا ہوگیا اور یہی شبہ ہے، یہ تینوں اس شبہ کے بارے میں ضابطہ ہیں جو ان حضرات کے نزدیک حد کو ساقط کرنے کے سلسلے میں معتبر ہے، البتہ اس کے لئے ایک شرط ہے اور وہ یہ ہے کہ فعل پر اقدام کرنے والے شخص کا اعتقاد مباح کرنے والے سبب کے متصل ہو اگرچہ حصول سبب کے بارے میں غلطی کرے جیسے کسی اجنبی عورت سے وطی کرے اور یہ اعتقاد رکھے کہ وہ اس وقت اس کی بیوی ہے اور اس شبہ کا ضابطہ جو اسقاط حد کے سلسلے میں معتبر نہیں ہے، دو چیزوں سے ثابت ہوتا ہے یا تو مذکورہ تینوں شبہات سے نکلنے سے، جیسے وہ شخص جو پانچویں عورت سے یا حلالہ سے قبل مطلقہ ثلاثہ یا اپنی رضاعی یا نسبی بہن سے یا اپنی محرم سے حرمت کا علم رکھتے ہوئے قصداً نکاح کرلے، یا شرط مذکور کے نہ پائے جانے کی وجہ سے جیسے کسی عورت سے اس اعتقاد سے وطی کرے کہ وہ اس سے مستقبل میں شادی کرلے گا تو حد ساقط نہیں ہوگی، اس لئے کہ عمل کا اس کے سبب سے متصل ہونے کا اعتقاد نہیں ہے[1]۔

ج - شافعیہ کے نزدیک شبہ کے اقسام:

۲۰ - شافعیہ کے نزدیک شبہ کی تین قسمیں ہیں: محل میں شبہ، فاعل میں شبہ اور جہت میں شبہ۔

محل میں شبہ، جیسے اپنی حائضہ، روزہ دار اور احرام والی بیوی سے، اور استبراء سے قبل اپنی باندی اور اپنے لڑکے کی باندی سے وطی کرنا تو اس پر حد نہیں ہوگی، اور اسی طرح اگر اپنی اس مملوکہ باندی سے وطی کرے جو اس پر نسب یا رضاعت کی وجہ سے حرام ہو، جیسے اپنی رضاعی اور نسبی بہن، یا مصاہرت کی وجہ سے حرام ہو، جیسے اپنے باپ یا اپنے لڑکے کی وطی کی ہوئی عورت تو اس کے ساتھ وطی کرنے سے اظہر قول کے مطابق ملکیت کے شبہ کی وجہ سے حد نہیں ہوگی۔ ماوردی وغیرہ نے کہا ہے کہ اس کا محل وہ (عورت) ہے جس پر اس کی ملکیت برقرار رہے جیسے اس کی بہن، لیکن جس پر اس کی ملکیت برقرار نہ رہے جیسے ماں اور دادی تو وہ قطعی طور پر زانی ہوگا۔

اور اسی طرح اگر اپنی اس باندی سے وطی کرے جس میں شرکت ہو، یا اپنی شادی شدہ باندی سے یا اس باندی سے جو دوسرے کی عدت میں ہو، یا مجوسیہ اور بت پرست کے ساتھ تو اس پر حد نہیں ہوگی اور اس کے مثل یہ ہے کہ کسی ذمی کی باندی اسلام قبول کرلے اور یہ اسے فروخت کرنے سے قبل اس سے وطی کرلے۔

اور فاعل میں شبہ، مثلاً یہ کہ اپنے بستر پر کسی عورت کو پائے اور اس کو اپنی بیوی سمجھ کر اس سے وطی کرلے تو اس پر حد نہیں ہوگی، اور اگر وہ دعوی کرے کہ اس نے ایسا سمجھا تھا تو قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی، اور اگر اسے اپنی مشترکہ باندی سمجھا حالانکہ وہ دوسری تھی تو اس سے حد ساقط نہیں ہوگی، کیونکہ اسے حرمت کا علم تھا تو اس پر رکنا لازم تھا، اور یہ وہ ہے جسے نووی نے دو احتمالوں میں سے راجح قرار دیا ہے اور بعض شافعیہ نے اس کے ساقط ہونے کے بارے میں یقینی قول

---

(۱) الفروق للقرافی ۴/ ۱۷۲، تہذیب الفروق بہامشہ ۱/ ۲۰۲ دار المعرفہ۔

اختیار کیا ہے اور شبہۃ الفاعل میں مکرہ داخل ہے، لہذا اس پر حد نہیں ہوگی، اور اس کا بیان آگے آرہا ہے۔

اور جہت کے بارے میں شبہ: تو یہ ہر وہ طریقہ ہے جسے بعض علماء نے صحیح قرار دیا ہو اور اس کے ساتھ وطی کو مباح قرار دیا ہو تو اس میں مفتی بہ مذہب کے مطابق حد نہیں ہوگی، اگرچہ وطی کرنے والا حرام ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو، اختلاف فقہاء کے پیش نظر لہذا بلا ولی کے نکاح میں وطی کی صورت میں حد نہیں ہوگی جیسا کہ امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے اور بغیر گواہوں کے نکاح میں جیسا کہ امام مالک کا مذہب ہے، اور نہ نکاح متعہ میں جیسے ابن عباس کا مذہب ہے، اس لئے کہ اختلاف کی وجہ سے شبہ ہے۔

پھر محل اختلاف نکاح مذکور میں یہ ہے کہ اس کے ساتھ حکم متصل نہ ہو، جیسا کہ ماوردی نے کہا ہے، لہذا اگر اس کے ساتھ کسی قاضی کا فیصلہ جس نے اس کو باطل قرار دیا ہو تو یقیناً حد جاری ہوگی، یا قاضی نے اس کے صحیح ہونے کا فیصلہ کردیا ہو تو یقیناً حد نہیں لگائی جائے گی۔

اور رویانی وغیرہ نے صراحت کی ہے کہ شبہ میں ضابطہ مجتہد کی قوت ہے نہ کہ نفس اختلاف، لہذا اگر دوسرے کی باندی سے اس کی اجازت سے وطی کرلے تو مذہب (مفتی بہ) کے مطابق حد لگائی جائے گی، اگرچہ عطاء سے اس کا حلال ہونا منقول ہے، اور رملی نے صراحت کی ہے کہ ضروری ہے کہ اختلاف کسی ایسے عالم کی طرف سے ہو جس کا اختلاف قابل اعتبار ہو، اگرچہ فاعل اس کی تقلید نہ کرے [۱]۔

د- حنابلہ کے نزدیک شبہ:

۲۱- دیگر مذاہب کی طرح حنابلہ نے شبہ کی تقسیم نہیں کی ہے، بلکہ صرف اس کی چند مثالیں ذکر کی ہیں، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ باپ اگر اپنے لڑکے کی باندی سے وطی کرے تو اس پر حد نہیں ہوگی چاہے لڑکے نے اس سے وطی کی ہو یا نہیں، کیونکہ یہ ایسی وطی ہے جس میں شبہ پیدا ہوگیا ہے، اس لئے کہ اس کے لڑکے کی ملکیت میں شبہ ہے، کیونکہ حدیث میں ہے: "أنت و مالک لأبیک" اور اگر کوئی شخص ایسی باندی سے وطی کرے جس میں اس کی شرکت ہو، یا اس میں اس کے لڑکے کی شرکت ہو، یا اس کے مکاتب کی شرکت ہو، تو اس پر حد نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس میں اس کی ملکیت ہے یا اس کا شبہ ہے اور اگر کوئی آزاد مسلمان ایسی باندی سے وطی کرے، جو پورے طور پر بیت المال کی ہو یا اس کا کچھ حصہ بیت المال کا ہو تو اس پر حد نہ ہوگی، کیونکہ بیت المال میں اس کا حق ہے، اگر اپنی بیوی یا باندی سے حیض یا نفاس کی حالت میں یا پیچھے کے راستہ میں وطی کرے تو اس پر حد نہ ہوگی، کیونکہ یہ وطی ملکیت میں ہوئی ہے، اور اگر کسی عورت سے اپنے بستر پر یا اپنے گھر میں وطی کرے، اس خیال سے کہ وہ اس کی بیوی ہے، یا شب زفاف میں اس کے پاس بھیج دی گئی ہو اگرچہ اس سے نہ کہا گیا ہو کہ یہ تمہاری بیوی ہے تو شبہ کی وجہ سے اس پر حد نہیں ہوگی، اور اگر کوئی نابینا اپنی بیوی کو بلائے اور کوئی دوسری عورت اس کے پاس چلی آئے اور وہ اس سے وطی کرلے تو شبہ کی وجہ سے اس پر حد نہیں ہوگی، اس کے برخلاف اگر وہ ایسی عورت کو بلائے جو اس پر حرام ہو اور دوسری عورت اس کے پاس چلی آئے اور وہ اس سے یہ خیال کرتے ہوئے وطی کرلے کہ یہ وہی عورت ہے جسے اس نے بلایا تھا تو اس پر حد ہوگی، چاہے اس نے جس عورت کو بلایا تھا اس میں اس کے لئے شبہ ہو جیسے مشترکہ باندی یا شبہ نہ ہو، کیونکہ وہ اس کی وجہ سے معذور قرار نہیں دیا جائے گا، یہ اس صورت کے مشابہ ہوگیا کہ اگر کسی شخص کو اپنا بیٹا سمجھ کر قتل کردے پھر معلوم ہو کہ وہ اجنبی ہے، اور اگر اپنی

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/۹۲ المکتب الإسلامی، شرح روض الطالب ۴/۱۲۶، المکتبۃ الإسلامیہ، مغنی المحتاج ۴/۱۴۴، ۱۴۵ دار احیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۷/۴۲۴، ۴۲۵، مصطفی البابی الحلبی ۱۹۶۷ء۔

اس باندی سے وطی کرے جو مجوسیہ، یا بت پرست، یا مرتدہ، یا معتدہ، یا شادی شدہ ہو، یا اس کے استبراء کی مدت میں وطی کرے تو اس پر حد نہ ہوگی، کیونکہ وہ اس کی ملکیت ہے، اور اگر ایسے نکاح میں جس کا صحیح ہونا مختلف فیہ ہو یا ایسی ملکیت میں جس کا صحیح ہونا مختلف فیہ ہو وطی کرے تو اس پر حد نہیں ہوگی، جیسے نکاح متعہ، یا بغیر ولی یا بغیر گواہوں کے نکاح، اور نکاح شغار، اور نکاح محلل، اور کسی عورت کی بہن کی عدت میں اس عورت سے نکاح اور اس جیسی صورتیں، اور اپنی بائنہ سے نکاح، اور چوتھی بیوی کی عدت میں جو بائنہ نہ ہو، پانچویں عورت سے نکاح، اور مجوسیہ سے نکاح اور فضولی کا نکاح اگرچہ اجازت سے قبل ہو، چاہے حرام ہونے کا اعتقاد رکھے یا نہ رکھے۔

یہی راجح مذہب ہے اور اسی پر جمہور اصحاب ہیں، اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر وہ حرام ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو تو اس پر حد ہوگی۔

اور اگر وہ اس نکاح کے باطل ہونے سے ناواقف ہو جس کے باطل ہونے پر اجماع ہے جیسے پانچویں عورت سے نکاح تو عذر کی وجہ سے حد نہیں ہوگی، اور اس کی طرف سے عذر قبول کیا جائے گا، کیونکہ اس کے سچے ہونے کا احتمال ہے، لیکن اگر وہ اس کے باطل ہونے کا علم رکھتا ہو تو اس پر حد ہوگی، اور اس وطی میں حد نہیں ہے جو شراء فاسد میں قبضہ کے بعد ہو، اگرچہ وہ اس کے حرام ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو، اس لئے کہ شبہ ہے، کیونکہ فروخت کنندہ نے اسے باندی پر قبضہ دے کر گویا اسے اس کام کی اجازت دیدی جس کا وہ بیع صحیح کی صورت میں مالک ہوتا، اور وطی بھی اس میں داخل ہے، لیکن اگر قبضہ سے پہلے وطی کرے تو صحیح قول کے مطابق حد جاری ہوگی، اسی طرح حد اس صورت میں واجب ہوتی ہے جبکہ بائع مدت خیار میں وطی کرے، اگر وہ حرام ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو اور صحیح قول کی بنیاد پر خیار شرط میں ملکیت کے منتقل ہونے کا علم رکھتا ہو[۱]۔

ھ- حد زنا کی ایک شرط یہ ہے کہ زانی رضامند ہو:

۲۲ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جس عورت کو زنا پر مجبور کیا جائے اس پر حد نہیں ہوگی، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: **"تجاوز الله عن أمتي الخطأ و النسيان وما استكرهوا عليه"**[۲] (اللہ تعالی نے میری امت سے خطا، نسیان اور جن چیزوں پر انہیں مجبور کیا جائے درگذر فرمادیا ہے)، اور عبد الجبار بن وائل اپنے والد سے نقل کرتے ہیں: **"أن امرأة استكرهت على عهد رسول الله ﷺ فدرأ عنها الحد"**[۳] (رسول اللہ ﷺ کے عہد میں ایک عورت پر جبر کیا گیا تو آپ ﷺ نے اس سے حد ساقط فرمادیا) اور اس لئے کہ یہ شبہ ہے اور حد شبہ کی وجہ سے ساقط ہوجاتی ہے۔

اور ایک سے زائد لوگوں نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

اور اس مرد کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے جسے زنا پر مجبور کیا جائے، صاحبین (ابو یوسف، محمد) اور مالکیہ کا قول مختار جس پر فتوی ہے، اور شافعیہ کا قول اظہر یہ ہے کہ جس مرد کو زنا پر مجبور کیا جائے اس پر حد نہیں ہوگی، گذشتہ حدیث کی وجہ سے اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں اکراہ کا شبہ ہے۔

---

(۱) کشاف القناع ۶/۹۶، ۹۷، عالم الکتب ۱۹۸۳ء مطالب أولی النہی ۶/۱۸۳، ۱۸۴ المکتب الاسلامی ۱۹۶۱ء۔

(۲) حدیث: "تجاوز الله عن أمتي الخطأ و النسيان وما استكرهوا عليه" کی روایت حاکم (۲/۱۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث وائل: "أن امرأة استكرهت على عهد النبي ﷺ ......" کی روایت ابن ابی شیبہ (۹/۵۵۰ طبع السلفیہ ممبئی) نے اور ان سے بیہقی (۸/۲۳۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور اس کی سند میں دو جگہوں پر انقطاع کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔

اور اکثر مالکیہ (اور یہی ان کے نزدیک مشہور ہے) اور حنابلہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کے نزدیک قول اظہر کے مقابل ہے، یہ ہے کہ جس مرد کو زنا پر مجبور کیا جائے اس پر حد واجب ہوگی، اس وجہ سے کہ وطی اس استادگی کی وجہ سے ہوتی ہے جو اختیار سے پیدا ہوتی ہے، اور امام ابوحنیفہ نے سلطان اور غیر سلطان کے اکراہ کے درمیان فرق کیا ہے، سلطان کے اکراہ کی صورت میں اس پر حد نہیں ہوگی، کیونکہ اس کو مجبور کرنے والا سبب ظاہر میں موجود ہے اور استادگی واضح دلیل نہیں ہے، کیونکہ یہ کبھی بلاارادہ بھی ہوتا ہے، اس لئے کہ استادگی کبھی خواہش کے بغیر طبعی طور پر ہوتی ہے، جیسا کہ سوئے ہوئے شخص میں ہوتی ہے، لہذا اس سے شبہ پیدا ہوگیا اور اگر سلطان کے علاوہ کوئی اسے مجبور کرے تو اس پر حد ہوگی، کیونکہ غیر سلطان کی طرف سے شاذ و نادر ہی اکراہ برقرار رہتا ہے، اس لئے اس کے لئے سلطان یا جماعت مسلمین سے مدد لینا ممکن ہے اور اس کے لئے بذات خود اسے ہتھیار کے ذریعہ دفع کرنا ممکن ہے، اور شاذ و نادر کے لئے حکم نہیں ہوتا ہے، لہذا اس کی وجہ سے حد ساقط نہیں ہوگی، اس کے برخلاف سلطان کا معاملہ ہے، کیونکہ اس کے لئے دوسرے سے مدد لینا ممکن نہیں ہے، اور نہ ہتھیار کے ذریعہ اس سے بغاوت کرنا ممکن ہے، پس دونوں حکم میں جدا ہوں گے۔

اور فتوی حنفیہ کے نزدیک صاحبین کے قول پر ہے۔ مشائخ حنفیہ نے کہا ہے کہ یہ عصر اور زمانے کا اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ کے زمانے میں غیر سلطان کو وہ قوت حاصل نہیں تھی جسے سلطان کی مدد سے دور کرنا ممکن نہ ہو، اور صاحبین کے زمانے میں ہر غلبہ حاصل کرنے والے کے لئے قوت ظاہر ہوگئی تھی، لہذا ان دونوں کے قول پر فتوی دیا جائے گا(۱)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۵۷ داراحیاء التراث العربی، فتح القدیر ۵/۵۲

دوم-مختلف فیہ شرطیں:

الف-جس سے وطی کی جائے اس کا زندہ ہونا:

۲۳ - جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے حد زنا کے واجب ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ جس عورت سے زنا کیا جائے وہ زندہ ہو، لہذا ان حضرات کے نزدیک میت سے وطی کرنے کی صورت میں حد واجب نہیں ہوگی، کیونکہ حد زجر کے لئے واجب ہوتی ہے، اور یہ اس قبیل سے ہے جس سے طبیعت نفرت کرتی ہے، لہذا اس سے حد کے ذریعہ زجر کی حاجت نہیں ہوگی، اس لئے کہ طبعی زجر موجود ہے۔ البتہ ان حضرات کے نزدیک اس میں تعزیر ہوگی۔

اور شافعیہ نے اس شرط کی تعبیر ایسی شرمگاہ سے کی ہے کہ طبعی طور پر اس سے وطی کی خواہش ہو اور یہ زندہ آدمی کی شرمگاہ ہے۔

اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ یہ شرط ضروری نہیں ہے، لہذا ان کے نزدیک میت سے وطی کرنے کی صورت میں حد واجب ہوگی، چاہے اس کے آگے کے راستہ میں یا اس کے پیچھے کے راستہ میں وطی کی ہو۔ اور ان حضرات نے شوہر کو مستثنی قرار دیا ہے، لہذا اس پر اپنی مردہ بیوی سے وطی کرنے کی صورت میں حد نہیں لگائی جائے گی۔ اور اسی طرح ان حضرات نے عورت کو مستثنی قرار دیا ہے جو اپنی شرمگاہ میں شوہر کے علاوہ دوسرے میت کے عضو تناسل کو داخل کرے، تو لذت نہیں ہونے کی وجہ سے اس پر حد نہیں ہوگی(۱)۔

= دار احیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۱۸ دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۷/۴۲۵ مصطفی البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، مغنی المحتاج ۴/۱۴۵ دار احیاء التراث العربی، کشاف القناع ۶/۹۷ عالم الکتب ۱۹۸۳ء، الإنصاف ۱۰/۱۸۲ مطبعۃ السنۃ المحمدیہ ۱۹۵۷ء۔

(۱) شرح فتح القدیر ۵/۴۵ دار احیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۱۴ دار الفکر، مغنی المحتاج ۴/۱۴۴، ۱۴۵، دار احیاء التراث العربی، کشاف القناع ۶/۹۸، عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

ب-جس سے وطی کی جائے اس کا عورت ہونا:

۲۴- امام ابوحنیفہ نے حد زنا کے بارے میں یہ شرط لگائی ہے کہ جس سے وطی کی جائے وہ عورت ہو، لہذا ان کے نزدیک اس شخص پر حد نہیں ہوگی جو قوم لوط کا عمل کرے، لیکن اس کی تعزیر کی جائے گی اور قید میں رکھا جائے گا یہاں تک کہ مرجائے یا توبہ کرلے، اور اگر وہ لواطت کا عادی ہوجائے تو امام اسے سیاست کے طور پر قتل کردے گا چاہے وہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ، لیکن شرعی طور پر سیاست کے طور پر مقررہ حد اس کے لئے نہیں ہے، کیونکہ یہ زنا نہیں ہے اور نہ اس کے معنی میں ہے، لہذا اس میں حد ثابت نہیں ہوگی۔

اور جمہور فقہاء نے یہ شرط نہیں لگائی ہے، چنانچہ صاحبین اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ فاعل اور مفعول بہ پر زنا کی حد ہوگی، اگر شادی شدہ نہ ہوں تو کوڑے لگانا ہے اور اگر شادی شدہ ہوں تو ان دونوں کو سنگسار کرنا ہے، اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ان دونوں کو حد کے طور پر سنگسار کیا جائے گا شادی شدہ ہوں یا نہ ہوں۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ فاعل پر حد واجب ہوگی۔ البتہ مفعول بہ کو کوڑے لگائے جائیں گے۔ اور جلاوطن کیا جائے گا۔ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ، کیونکہ اس جگہ احصان (شادی) کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے (۱)۔

جانور سے وطی کرنا:

۲۵- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص جانور سے وطی کرے اس پر حد نہ ہوگی، لیکن اس کی تعزیر کی جائے گی، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "من أتی بهيمة فلاحد علیه"،(۱) (جو کسی جانور کے ساتھ بدفعلی کرے اس پر حد نہیں ہوگی) اور اس طرح کا قول حضور ﷺ سے سن کر ہی ہوسکتا ہے، اور اس لئے کہ طبیعت سلیمہ اس سے نفرت کرتی ہے، لہذا حد کے ذریعہ زجر کی ضرورت نہیں ہوگی, اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس پر حد زنا ہوگی اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے، اور شافعیہ کے نزدیک دوسرا قول یہ ہے کہ اسے مطلقاً قتل کیا جائے گا چاہے شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ۔

اور جانور کے ساتھ وطی کرنے کی طرح یہ ہے کہ اگر کوئی عورت اپنے نفس پر کسی جانور کو قابو دیدے یہاں تک کہ وہ اس کے ساتھ وطی کرلے تو اس پر حد نہیں ہوگی، بلکہ تعزیر ہوگی۔

اور جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کا مذہب یہ ہے کہ جانور کو قتل نہیں کیا جائے گا، اور اگر اسے قتل کردیا جائے اور وہ کھایا جانے والا جانور ہو تو بلا کراہت اس کا کھانا جائز ہوگا، یہ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ہے، اور امام ابویوسف اور امام محمد نے اس کے کھانے سے منع کیا ہے، اور فرمایا ہے کہ ذبح کردیا جائے گا اور جلادیا جائے گا، اور امام ابوحنیفہ نے اس کی اجازت دی ہے، اور حنفیہ نے اس کے زندہ یا مردہ ہونے کی حالت میں اس سے انتفاع کے مکروہ ہونے کی صراحت کی ہے۔

اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جانور کو قتل کردیا جائے گا، چاہے وہ اس کا مملوک ہو یا کسی اور کا, اور چاہے وہ ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم۔ اور یہ شافعیہ کا ایک قول ہے، اس لئے کہ ابن عباسؓ سے مرفوعا روایت کی گئی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "من وقع علی

(۱) شرح فتح القدیر ۵/ ۴۳، الکفایۃ علی الہدایہ حاشیہ فتح القدیر ۵/ ۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات دار إحیاء التراث العربی، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۵، دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۴، ۳۲۰ دار الفکر، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۴، دار احیاء التراث العربی، کشاف القناع ۶/ ۹۴ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۱) اثر ابن عباس: "من أتی بهيمة فلا حد علیه" کی روایت ابن ابی شیبہ (۱۰/ ۵ طبع الدار السّلفیہ ممبئی) نے کی ہے۔

بهيمة فاقتلوه واقتلوا البهيمة"[۱] (جو شخص کسی جانور کے ساتھ بدفعلی کرے اسے قتل کردو اور جانور کو قتل کردو)، اور شافعیہ کے نزدیک ایک دوسرا قول یہ ہے کہ اگر وہ ماکول اللحم ہو تو اسے ذبح کردیا جائے گا، اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگرچہ وہ ماکول اللحم ہو اس کا کھانا حرام ہے[۲]۔

ج- وطی کا آگے کی شرم گاہ میں ہونا:

۲۶- جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص کسی اجنبی عورت کے پیچھے کے راستے میں وطی کرے اس پر زنا کی حد واجب ہوگی، کیونکہ یہ آگے کی شرمگاہ کی طرح اصل شرمگاہ ہے۔

اور شافعیہ نے حد کو صرف فاعل کے ساتھ خاص کیا ہے، رہی مفعول بہا تو اسے کوڑے لگائے جائیں گے اور وہ جلاوطن کی جائے گی، چاہے وہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ، کیونکہ اس محل میں احصان (شادی) کا تصور نہیں ہوسکتا ہے۔

اور امام ابوحنیفہ نے حد زنا میں شرط لگائی ہے کہ وطی آگے کے راستے میں ہو، لہٰذا ان کے نزدیک اس شخص پر جو کسی اجنبی عورت سے اس کے پیچھے کے راستے میں بدکاری کرے، اس پر حد واجب نہیں ہوگی لیکن اس کی تعزیر کی جائے گی۔

پھر یہ حکم اجنبی عورت کے ساتھ خاص ہے، اگر شوہر اپنی بیوی یا

(۱) حدیث ابن عباس: "من وقع على بهيمة فاقتلوه و اقتلوا البهيمة" کی روایت احمد (۱/ ۲۶۹ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ابن عبد الہادی المقدسی نے المحرر فی الحدیث (۲/ ۶۲۴ طبع دار المعرفہ) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۵ دار إحیاء التراث العربی، شرح فتح القدیر ۵/ ۴۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۵، شرح روض الطالب ۴/ ۱۲۶ المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۶/ ۹۵، الإنصاف ۱۰/ ۱۷۸ مطبعۃ السنۃ المحمدیہ ۱۹۵۷ء۔

باندی سے اس کے پیچھے کے راستہ میں وطی کرے تو اس میں بالاتفاق حد نہیں ہوگی، اور اس کے کرنے والے کی تعزیر کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے معصیت کا ارتکاب کیا ہے۔ اور شافعیہ نے تعزیر کو اس صورت کے ساتھ خاص کیا ہے جب کہ وہ اس کو دوبارہ کرے، اگر وہ دوبارہ نہ کرے تو اس میں تعزیر نہیں ہوگی[۱]۔

د- وطی کا دار الاسلام میں ہونا:

۲۷- حنفیہ نے حد زنا کے واجب ہونے کے لئے شرط لگائی ہے کہ زنا دار الاسلام میں ہو۔ لہٰذا جو دار الحرب یا باغیوں کے علاقہ میں زنا کرے، پھر دار الاسلام میں آجائے اور قاضی کے پاس اس کا اقرار کرے اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "**من زنى أو سرق فى دار الحرب وأصاب بها حدا ثم هرب فخرج إلينا فإنه لا يقام عليه الحد**"[۲] (جو شخص دار الحرب میں زنا یا چوری کرے اور اس کی وجہ سے وہ حد کا مستحق ہو پھر بھاگ کر ہمارے پاس آجائے تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی)۔

اور حضرت ابوالدرداءؓ سے روایت کی گئی ہے کہ انہوں نے دشمن

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۵ دار إحیاء التراث العربی، شرح فتح القدیر ۵/ ۴۳ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۴ دار الفکر، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۴ دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۶/ ۹۴ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۲) حدیث: "من زنى أو سرق في دار الحرب......" کو محمد بن الحسن الشیبانی نے کتاب السیر (۵/ ۱۸۵۲ طبع مطبعۃ شرکۃ الاعلانات الشرفیۃ) میں عطیہ بن قیس الکلابی سے مرفوعاً ان الفاظ میں ذکر کیا ہے: "**إذا هرب الرجل، و قد قتل أو زنى أو سرق إلى العدوثم أخذ أمانا على نفسه فإنه يقام عليه مافر منه، و إذا قتل في أرض العدو أوزنى أو سرق ثم أخذ أمانا لم يقم عليه شيء مما أحدث في أرض العدو**" ہمارے پاس جو احادیث کی کتابیں ہیں ان میں ہمیں یہ حدیث نہیں ملی۔

کی سرزمین میں کسی پر حد جاری کرنے سے منع فرمایا ہے۔

اور اس لئے کہ وجوب میں قدرت کی شرط ہے اور اس کے دارالحرب میں ہونے کی حالت میں امام کو اس پر قدرت نہیں ہے، لہذا اس پر حد واجب نہیں ہوگی، کیونکہ یہ بے فائدہ ہے، کیونکہ اس سے مقصود حد جاری کرنا ہے تاکہ زجر حاصل ہو، اور فرض کیا گیا ہے کہ اس پر قدرت نہیں ہے، اور جب وہ ہمارے پاس آئے گا اور حال یہ ہے کہ زنا اپنے وجود کے وقت حد کے واجب ہونے کا سبب نہیں بنا تو اپنے نہ ہونے کی حالت میں اس کا سبب نہیں بنے گا۔

اور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جب کسی ایسے لشکر میں زنا کرے کہ اس کے امیر کو خود حد قائم کرنے کی ولایت حاصل ہو تو وہ اس پر حد زنا جاری کرے گا، کیونکہ وہ اس کے ماتحت ہے، لہذا اس پر قدرت ثابت ہوگی، اس کے برخلاف وہ صورت ہے جب کہ وہ فوج سے نکل جائے، پھر دارالحرب میں داخل ہوجائے اور زنا کرے پھر فوج میں واپس آجائے تو اس پر حد قائم نہیں کرے گا، اور اسی طرح اگر فوج میں زنا کرے اور فوج دارالحرب میں فتح سے قبل جنگ کے ایام میں ہو تو اس پر حد قائم کرے گا۔ اور یہ حکم اس صورت کے ساتھ خاص ہے جب کہ فوج میں ایسا شخص ہو جسے حدود قائم کرنے کا اختیار حاصل ہو، اس کے برخلاف لشکر یا سریہ کا امیر ہے، کیونکہ ان دونوں کو صرف جنگ کی تدبیر کا اختیار سپرد کیا گیا ہے، حدود قائم کرنے کا اختیار نہیں دیا گیا ہے، اور یہ اختیار صرف امام کو حاصل ہے اور امام کی ولایت اس جگہ نہیں ہے۔

اور شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر فتنہ کا اندیشہ نہ ہو، جیسے حد لگائے جانے والے شخص کا مرتد ہوجانا اور اس کا دارالحرب میں مل جانا تو دارالحرب میں اس پر حد قائم کی جائے گی۔

اور حنابلہ کے نزدیک جس شخص پر جنگ میں حد واجب ہو تو اس پر دشمن کی زمین میں حد جاری نہیں کی جائے گی یہاں تک کہ وہ دارالاسلام میں لوٹ آئے، اس لئے کہ جنادہ بن امیہ نے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم بسر بن ارطاۃ کے ساتھ سمندری سفر پر تھے، تو ایک چور لایا گیا جس کا نام "مصدر" تھا، اس نے ایک بختی اونٹ چرایا تھا، تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: **"لا تقطع الأيدي في السفر"** (۱) (سفر میں ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے)، اور اگر یہ حدیث نہ ہوتی تو میں اس کا ہاتھ کاٹ ڈالتا۔

اور اس پر ان حضرات نے صحابہ کرام کا اجماع نقل کیا ہے، پھر جب وہ دارالاسلام میں لوٹ آئے گا تو اس پر حد قائم کی جائے گی، اس لئے کہ آیات و احادیث عام ہیں، اور تاخیر محض مجبوری کی وجہ سے کی گئی تھی، اور وہ مجبوری ختم ہوچکی ہے۔

اور اگر سرحدوں پر حد واجب ہو تو اس پر وہاں بلا اختلاف حد قائم کی جائے گی، کیونکہ یہ بلاد اسلام میں سے ہے اور وہاں کے رہنے والوں کو زجر کی ضرورت ہے جیسے دوسرے لوگوں کو زجر کی ضرورت ہے (۲)۔

ھ- زانی کا مسلمان ہونا:

۲۸- مالکیہ نے حد زنا میں شرط لگائی ہے کہ زانی مسلمان ہو، لہذا اگر

---

(۱) حدیث بسر بن أرطاۃ: "لا تقطع الأيدي في السفر" کی راویت ابوداؤد (۴/ ۵۶۳، ۵۶۴، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے اس کی اسناد کے بارے میں کہا ہے کہ یہ قوی اسناد ہے، ایسا ہی فیض القدیر للمناوی (۶/ ۱۷ ۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۶، دار إحیاء التراث العربی، شرح فتح القدیر ۵/ ۴۶، ۴۷ دار إحیاء التراث العربی، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۰ دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۶/ ۸۸ عالم الکتب ۱۹۸۳ء، الانصاف ۱۰/ ۱۶۹ السنۃ المحمدیہ ۱۹۵۷ء۔

کوئی کافر کسی مسلمان عورت سے اس کی رضا مندی سے زنا کرے تو مشہور قول کے مطابق اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اور اسے اس کے مذہب والوں کی طرف لوٹا دیا جائے گا اور اس پر اسے سخت سزا دی جائے گی، اور مسلمان عورت پر حد لگائی جائے گی اور اگر کافر مسلمان عورت کو زنا پر مجبور کرے تو اسے قتل کر دیا جائے گا۔

اور دوسرے مذاہب نے صرف مستامن (امن لے کر آنے والے) کے بارے میں مذہب مالکیہ کی موافقت کی ہے۔

اور اس جگہ مذاہب میں تفصیل ہے جسے ہم نیچے ذکر کر رہے ہیں، چنانچہ حنفی مذہب میں تین اقوال ہیں:

امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ مستامن پر حد جاری نہیں کی جائے گی چاہے وہ مرد ہو یا عورت، اور مسلمان اور ذمی پر حد جاری کی جائے گی چاہے وہ مرد ہو یا عورت، اور امام ابو یوسف کا قول ہے کہ سب پر حد جاری کی جائے گی، اور امام محمد کا قول ہے کہ ان میں سے کسی پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔

لہذا اگر امن لے کر آنے والا حربی مسلمان یا ذمی عورت کے ساتھ زنا کرے تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق ان دونوں پر حد جاری ہوگی حربی پر نہ ہوگی، اور امام ابو یوسف کے قول کے مطابق ان سب پر حد جاری کی جائے گی، اور امام محمد کے قول کے مطابق ان میں سے کسی پر حد نہیں جاری کی جائے گی، اس مسئلہ میں مسلمان اور ذمی عورت کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر وہ امن لے کر آنے والی کسی حربی عورت کے ساتھ زنا کرے گا تو ان میں سے کسی ایک پر بھی امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے قول کے مطابق حد نہیں جاری کی جائے گی، اور امام ابو یوسف کے نزدیک ان دونوں پر حد جاری کی جائے گی، اور اگر مسلمان یا ذمی امن لے کر آنے والی حربی عورت کے ساتھ زنا کرے تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے قول کے مطابق مرد پر حد جاری کی جائے گی، اور امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ دونوں پر حد جاری ہوگی۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ معاہد (معاہدہ کرنے والے) اور مستامن (امن لے کر آنے والے) پر حد زنا نہیں قائم کی جائے گی، اس لئے کہ ان دونوں نے احکام (اسلامی) کا التزام نہیں کیا ہے، اور ذمی پر حد قائم کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے احکام کا التزام کیا ہے، نیز اس لئے کہ صحیحین کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ رجم رجلا و امرأة من اليهود زنيا"(۱) (نبی ﷺ نے ایک یہودی مرد اور ایک یہودی عورت کو جنہوں نے زنا کیا تھا سنگسار فرمایا تھا)، اور وہ دونوں شادی شدہ تھے۔ رملی نے کہا ہے: جان لو کہ آج کل راجح مذہب کے مطابق مستامن کی طرح اہل ذمہ پر بھی حد جاری نہیں کی جائے گی، کیونکہ ان سے معاہدہ کی تجدید نہیں کی جاتی ہے، بلکہ ان پر ان کے آباء واجداد کا ذمہ جاری رہتا ہے۔ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے: اہل ذمہ پر حد زنا لگائی جائے گی، کیونکہ یہود رسول اللہ ﷺ کے پاس اپنے میں سے ایک عورت اور مرد کو لائے جنہوں نے زنا کیا تھا، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں کو سنگسار کرنے کا حکم فرمایا تو وہ دونوں سنگسار کئے گئے، اور اگر ان میں سے کوئی کسی کے ساتھ زنا کرے تو ان پر حد قائم کرنا امام پر لازم ہوگا، اس لئے کہ ان لوگوں نے ہمارے احکام کا التزام کیا ہے، اور مستامن پر حد زنا جاری نہیں کی جائے گی، کیونکہ اس نے ہمارے احکام کا التزام نہیں کیا ہے۔

اور اس لئے بھی کہ مستامن کے زنا کی وجہ سے اس کا قتل واجب ہوتا ہے، کیونکہ اس نے نقض عہد کیا ہے، اور قتل کے ساتھ اس کے علاوہ کوئی دوسری حد واجب نہیں ہوتی ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ کسی مسلمان عورت کے ساتھ زنا کرے، لیکن اگر مستامن کسی غیر مسلم

---

(۱) حدیث "أن النبي ﷺ رجم رجلا و امرأة من اليهود زنيا" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۱۶۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۲۶ الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

عورت کے ساتھ زنا کرے تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی[1]۔

و- زانی کا بولنے والا ہونا (یعنی گونگا نہ ہونا):

۲۹- حنفیہ نے حد زنا میں یہ شرط لگائی ہے کہ زانی بولنے والا ہو، لہذا ان حضرات کے نزدیک گونگے پر مطلقاً حد زنا قائم نہیں کی جائے گی، اگرچہ وہ زنا کا چار مرتبہ اپنی لکھی ہوئی تحریر یا اشارہ میں اقرار کرے، اور اگر اس کے خلاف گواہان زنا کی گواہی دیں تو شبہ کی وجہ سے قبول نہیں کی جائے گی، اور جمہور فقہاء نے یہ شرط نہیں لگائی ہے لہذا اگر گونگا زنا کرے تو اس پر حد زنا واجب ہوگی[2]۔

ثبوت زنا:

تین امور میں سے کسی ایک کے ذریعہ زنا ثابت ہوتا ہے: شہادت، اقرار اور قرائن۔

الف- شہادت:

۳۰- شہادت کے ذریعہ ثبوت زنا پر فقہاء کا اجماع ہے اور یہ کہ یہ چار مردوں کی شہادت کے بغیر ثابت نہ ہوگا[3]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ"[1] (اور تمہاری عورتوں میں سے جو بے حیائی کا کام کریں ان پر چار (آدمی) اپنے میں سے گواہ کرلو)، اور اللہ تعالی کا قول ہے: "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً"[2] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسی درے لگاؤ)، اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَوْلاَ جَآؤُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءَ فَأُولٰئِكَ عِنْدَ اللهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ"[3] (یہ لوگ اپنے قول پر چار گواہ کیوں نہ لائے سو جب یہ لوگ گواہ نہیں لائے تو بس یہ اللہ کے نزدیک جھوٹے ہی ہیں)۔

اور نیز حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ سعد بن معاذ نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا: "يا رسول الله، إن وجدت مع امرأتي رجلا أأمهله حتى آتي بأربعة شهداء؟ فقال النبي ﷺ: نعم"[4] (اے اللہ کے رسول! اگر میں اپنی بیوی کے ساتھ کسی مرد کو پاؤں تو اسے مہلت دے دوں، یہاں تک کہ میں چار گواہ لاؤں؟ تو نبی ﷺ نے فرمایا: ہاں)۔

اور زنا کے گواہوں میں شہادت کی عام شرائط کے علاوہ (جو شہادت کی اصطلاح میں مذکور ہیں) چند متعینہ شرائط کا پوری طرح پایا جانا ضروری ہے، تاکہ زنا ثابت ہو، اور وہ شرائط یہ ہیں:

پہلی شرط: مرد ہونا:

۳۱- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۴، شرح فتح القدیر ۵/ ۴۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۳، القوانین الفقہیہ ۳۸۲، شرح الزرقانی علی خلیل ۸/ ۷۵، دار الفکر ۱۹۷۸ء، شرح روض الطالب ۴/ ۱۲۷ المکتبۃ الاسلامیہ، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۷، کشاف القناع ۶/ ۹۰، ۹۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۳۲ دار المعرفہ، التبصرۃ بہامش فتح العلی ۲/ ۴۰، ۸۰ مصطفی البابی الحلبی ۱۹۵۸ء، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۰، کشاف القناع ۶/ ۹۹۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۲ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۹ دار الفکر، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۹ دار احیاء التراث العربی، کشاف القناع ۶/ ۱۰۰ عالم الکتب ۱۹۸۳ء، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۹۸ الریاض۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۵۔

(۲) سورۂ نور/ ۴

(۳) سورۂ نور/ ۱۳۔

(۴) سعد بن معاذ کے سوال کے بارے میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۳۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کہ زنا کے گواہوں کا مرد ہونا شرط ہے، لہذا ضروری ہے کہ وہ سب مرد ہوں، اس کی دلیل سابقہ نصوص ہیں۔

اور زنا کے سلسلہ میں کسی بھی حالت میں عورتوں کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، کیونکہ "أربعة" کا لفظ مذکورہ گواہوں کی تعداد کا بیان ہے، اور اس کا تقاضا ہے کہ اس میں چار پر اکتفاء کیا جائے، اور اس میں اختلاف نہیں ہے کہ جب چار میں کچھ عورتیں ہوں تو چار پر اکتفا نہیں کیا جائے گا، اور سب سے کم جو کافی ہوگا پانچ ہوگا اور یہ اس نص کے خلاف ہے: "أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرٰى"[1] (تاکہ ان دو عورتوں میں سے ایک دوسری کو یاد دلادے اگر کوئی ایک ان دو میں سے بھول جائے)، اور حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہوجاتی ہیں۔

اور ابن عابدین نے کہا: حدود میں عورتوں کی شہادت کو کوئی دخل نہیں ہے[2]۔

دوسری شرط: ان کا چار ہونا:

۳۲ - سابقہ نصوص کی وجہ سے فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ زنا چار مردوں کی شہادت کے بغیر ثابت نہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ زنا فواحش میں سب سے زیادہ بڑی برائی ہے، لہذا اس کے بارے میں میں شہادت میں سختی کی گئی تاکہ زیادہ پردہ پوشی ہو، اور ابن قدامہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، لہذا اگر گواہ پورے چار ہوجائیں تو جس کے خلاف گواہی دی گئی ہے اس پر حد لگائی جائے گی، اور اگر ان کی تعداد مکمل چار نہ ہوگی تو تہمت لگانے والے قرار پائیں گے اور ان پر حد قذف جاری ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً"[1] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسی درے لگاؤ)، اور نیز اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے ان تین اشخاص کو جنہوں نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کے بارے میں زنا کی گواہی دی تھی حد لگائی، اور کسی نے ان کی مخالفت نہیں کی، اور تاکہ شہادت کی صورت کو لوگوں کی عزت کو ختم کرنے کا ذریعہ نہ بنایا جائے۔

شافعیہ اور حنابلہ میں سے ہر ایک کے نزدیک مذہب میں ایک ضعیف قول یہ ہے کہ اگر گواہوں کی تعداد چار سے کم ہو تو ان کو کوڑے نہیں لگائے جائیں گے، کیونکہ یہ لوگ گواہ بن کر آئے ہیں آبروریزی کرنے والے بن کر نہیں آئے ہیں[2]۔

تیسری شرط: مجلس کا متحد ہونا:

۳۳ - جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) نے زنا کی شہادت میں یہ شرط لگائی ہے کہ وہ ایک مجلس میں ہو، لہذا اگر چار میں سے بعض ایک مجلس میں گواہی دیں اور ان میں سے بعض دوسری مجلس میں تو ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، اور ان سب پر حد قذف لگائی جائے گی۔

اسی طرح حنفیہ اور مالکیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ گواہان اکٹھے ہو کر قاضی کی مجلس میں آئیں۔

اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وہ لوگ قاضی کی مجلس سے باہر جمع ہوں اور قاضی کے پاس یکے بعد دیگرے داخل ہوں تو وہ متفرق

---

(۱) سورۂ بقرہ ر ۲۸۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳ر ۱۴۲، حاشیۃ الدسوقی ۴ر ۳۱۹، مغنی المحتاج ۴ر ۱۴۹، ۴۴۱، کشاف القناع ۴ر ۱۴۹، المغنی ۸ر ۱۹۸، ۱۹۹۔

(۱) سورۂ نور ر ۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳ر ۱۴۲، الفتاوی الہندیہ ۲ر ۱۵۱ المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ، حاشیۃ الدسوقی ۴ر ۳۱۹، ۳۸۵، مغنی المحتاج ۴ر ۱۴۹، ۱۵۶، کشاف القناع ۶ر ۱۰۱، المغنی ۸ر ۱۹۸، ۲۰۱۔

ہوں گے اور ان پر حد قذف لگائی جائے گی، لیکن اگر وہ لوگ گواہوں کی جگہ میں بیٹھے ہوں پھر یکے بعد دیگرے آکر گواہی دیں تو گواہی جائز ہوگی۔

اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ان لوگوں کے حاکم کی جگہ اکٹھے آنے کے بعد ان سب کو الگ الگ کردینا واجب ہے تاکہ ان میں سے ہر ایک سے علاحدہ سوال کیا جاسکے، تو اگر ان گواہوں میں اختلاف ہو یا بعض میں اختلاف ہو تو ان کی گواہی باطل ہوگی، اور ان پر حد لگائی جائے گی۔

اور حنابلہ نے ان کے اکٹھے ہوکر آنے کی شرط نہیں لگائی ہے، لہذا جائز ہے کہ وہ الگ الگ آئیں، اس لئے کہ حضرت مغیرہ کے قصہ میں ایسا ہی ہوا، سب گواہان الگ الگ آئے تھے، اور ان کی شہادت سنی گئی، اور انہیں صرف نصاب شہادت کے مکمل نہ ہونے کی وجہ سے حد لگائی گئی تھی۔ البتہ ان کی شہادت ایک مجلس میں ہوگی، لہذا اگر ان میں سے کوئی حاکم کے اپنی مجلس سے اٹھ جانے کے بعد آئے تو یہ تہمت لگانے والے ہوں گے، کیونکہ ان کی شہادت مقبول اور صحیح نہیں ہوگی، اور ان پر حد ہوگی۔

اور شافعیہ نے یہ شرط نہیں لگائی ہے، ان کے نزدیک یہ بات برابر ہے کہ گواہان الگ الگ آئیں یا ایک ساتھ، اور شہادت ایک ہی مجلس میں دی جائے یا ایک سے زیادہ مجلس میں، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَوْلَا جَآءُوْا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ"(۱) (یہ لوگ اپنے قول پر چار گواہ کیوں نہ لائے) اور اس میں مجلس کا ذکر نہیں ہے۔ اور اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے "فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوْا فَأَمْسِكُوْهُنَّ فِي الْبُيُوْتِ"(۲) (ان پر چار (آدمی) اپنے میں سے گواہ کرلو اگر وہ گواہی دیدیں تو ان عورتوں کو گھروں کے اندر بند رکھو)، اور اس لئے کہ ہر وہ شہادت جو متفق ہونے کی صورت میں مقبول ہو تو وہ مختلف مجالس میں ہونے کی صورت میں بھی قبول کی جائے گی جیسے کہ دوسری تمام شہادات (۱)۔

چوتھی شرط: شہادت کی تفصیل:

۳۴- زنا کی شہادت میں تفصیل شرط ہے چنانچہ گواہان زنا کی کیفیت بیان کریں گے اور کہیں گے کہ ہم نے اسے اس حالت میں دیکھا ہے کہ اس کا آلہ تناسل عورت کی شرمگاہ میں چھپا ہوا تھا، یا اس کا حشفہ یا اگر وہ کٹا ہوا ہو تو اس کی مقدار اس کی شرمگاہ میں چھپی ہوئی تھی، جیسے سرمہ دانی میں سلائی، اور کنوئیں میں ڈول، کیونکہ جب اقرار میں صراحت کا اعتبار کیا جاتا ہے تو شہادت میں اس کا اعتبار بدرجۂ اولی ہوگا، اور اس لئے بھی کہ کبھی گواہ ایسی چیز کو زنا سمجھ لیتا ہے جو زنا نہیں ہے، لہذا اس کی صفت کے ذکر کا اعتبار کیا جائے گا، اسی طرح گواہان ان دونوں کی کیفیت کو بیان کریں گے کہ وہ لیٹے تھے یا بیٹھے تھے یا کھڑے تھے، یا یہ کہ وہ (مرد) اس کے اوپر تھا یا اس کے نیچے تھا۔

اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جب قاضی ان سے سوال کرے اور وہ لوگ صرف یہ بتائیں کہ ان دونوں نے زنا کیا ہے اس سے زیادہ کچھ نہ کہیں، تو نہ مشہود علیہ پر حد لگائی جائے گی نہ گواہوں پر، اور جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک عورت کی تعیین ضروری ہے، لہذا اگر وہ شہادت دیں کہ اس نے ایک عورت کے ساتھ

(۱) سورۂ نور ر ۱۳۔

(۲) سورۂ نساء ر ۱۵۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳ر۱۴۲، الفتاوی الہندیہ ۲ر۱۵۲ المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ، حاشیۃ الدسوقی ۴ر۱۸۵، القلیوبی وعمیرہ ۴ر۳۲۴ طبع عیسی البابی الحلبی، مغنی المحتاج ۴ر۱۴۹، کشاف القناع ۶ر۱۰۰، المغنی ۸ر۲۰۰۔

زنا کیا ہے جسے وہ لوگ نہیں پہچانتے ہیں تو حد نہیں لگائی جائے گی، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ اس کی بیوی یا باندی ہو بلکہ یہی ظاہر ہے۔

اسی طرح تمام فقہاء کے نزدیک شہر کی تعیین ضروری ہے، اور اسی طرح مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک جگہ کی تعیین بھی ضروری ہے، مثلاً عورت کا کمرہ کے مشرقی کنارہ یا مغربی کنارہ یا اس کے بیچ میں ہونا اور اسی طرح کی تفصیل۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک کمرہ میں جگہ کی تعیین شرط نہیں ہے، لہذا اگر اس کے بارے میں گواہوں کے درمیان اختلاف ہو تو استحساناً مرد اور عورت پر حد لگائی جائے گی، اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ حقیقۃً اختلاف مکان کی وجہ سے حد واجب نہ ہو، اور یہی زفر کا قول ہے، اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ (اس میں) تطبیق ممکن ہے، اس طور پر کہ کام کی ابتداء ایک گوشہ میں ہو، اور اضطراب کی وجہ سے اختتام دوسرے گوشہ میں ہو یا اس لئے کہ (فعل زنا) گھر کے درمیانی حصہ میں واقع ہو، اور جو شخص آگے ہو اسے آگے کا حصہ خیال کرے، اور جو پیچھے ہو اسے پیچھے گمان کرے تو وہ اپنے گمان کے مطابق گواہی دے گا، اور یہ حکم چھوٹے گھر میں ہونے کی صورت میں ہے، البتہ بڑے گھر میں ہونے کی صورت میں تعیین ضروری ہوگی۔

نیز تمام فقہاء کے نزدیک وقت کی تعیین ضروری ہے تاکہ ان کی طرف سے ایک فعل پر گواہی ہو، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ ان میں سے ایک شخص نے جس کی گواہی دی ہے وہ اس کے علاوہ ہو جس کی گواہی دوسرے نے دی ہے، لہذا اگر چار افراد ایک شخص کے خلاف زنا کی گواہی دیں اور ان میں سے دو یہ گواہی دیں کہ اس نے اس کے ساتھ جمعہ کو زنا کیا ہے، اور دوسرے دو یہ گواہی دیں کہ اس نے اس کے ساتھ سنیچر کو زنا کیا ہے تو جس کے خلاف گواہی دی گئی اس پر حد نہیں لگائی جائے گی۔ اور اسی طرح شہادت اس صورت میں قبول نہیں کی جائے گی اگر دو گواہ یہ گواہی دیں کہ اس نے اس کے ساتھ دن کے فلاں وقت میں زنا کیا، اور دوسرے دو گواہ گواہی دیں کہ اس نے اس کے ساتھ دوسرے وقت میں زنا کیا[1]۔

پانچویں شرط: شہادت کا اصل ہونا:

۳۵ - جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے زنا کے گواہوں کے بارے میں اصل ہونے کی شرط لگائی ہے، لہذا زنا میں شہادۃ علی الشہادۃ جائز نہیں ہوگی، کیونکہ حدود کی بنیاد پردہ پوشی اور شبہات کی وجہ سے ساقط ہونے پر ہے، اور شہادۃ علی الشہادۃ میں شبہ ہوتا ہے، جو غلط، سہو اور جھوٹ میں اصل کے گواہوں کے ساتھ فرع کے گواہوں کے اجتماع سے پیدا ہوتا ہے اور یہ (یعنی جھوٹ وغیرہ میں اصل اور فرع کے گواہوں کا جمع ہونا) زائد احتمال ہے جو اصل کے گواہوں میں نہیں پایا جاتا ہے اور اس لئے کہ شہادۃ علی الشہادۃ ضرورت کی وجہ سے قبول کی جاتی ہے اور حد میں اس کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ صاحب معاملہ کی پردہ پوشی اس کے خلاف گواہی دینے سے زیادہ بہتر ہے۔

اور مالکیہ نے یہ شرط نہیں لگائی ہے، لہذا ان کے نزدیک زنا میں شہادۃ علی الشہادۃ اس شرط کے ساتھ جائز ہوگی کہ ہر اصل گواہ کی طرف سے دو گواہ نقل کریں، اور جائز ہے کہ دو گواہان، ایک گواہ یا دو گواہوں کی طرف سے نقل کریں، اور نقل کرنے والے دو گواہوں میں شرط ہے کہ ان میں سے کوئی اصل گواہ نہ ہو، لہذا زنا میں جائز ہوگا کہ

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۳ دار إحیاء التراث العربی، شرح فتح القدیر ۵/ ۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات دار إحیاء التراث العربی، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۵۲ المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۸۵ دار الفکر، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۹، دار إحیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۲۹ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، کشاف القناع ۶/ ۱۰۱، ۴۱۰، عالم الکتب ۱۹۸۳ء، المغنی ۸/ ۱۹۹ طبع الریاض۔

چار گواہان چار گواہوں کی گواہی پر گواہی دیں، یا ہر دو گواہ ایک کی گواہی پر یا دو کی گواہی پر گواہی دیں یا تین گواہ تین کی گواہی پر گواہی دیں، اور دو گواہ چوتھے کی گواہی پر گواہی دیں، اور اگر دو گواہ تین کی طرف سے نقل کریں اور چوتھے کی طرف سے دو گواہ نقل کریں تو مشہور قول کے مطابق صحیح نہیں ہوگا، اس میں ابن ماجشون کا اختلاف ہے، اور اس کے صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ فرع کی شہادت صرف اس صورت میں صحیح ہوگی جب کہ اصل کی شہادت صحیح ہو اگر وہ موجود ہو، اور چوتھا گواہ جس کی طرف سے دوسرے دو نے نقل کیا اگر موجود ہوتا تو اس کی شہادت تیسرے کی طرف سے دو نقل کرنے والے گواہوں کے ساتھ عدد کی کمی کی وجہ سے صحیح نہیں ہوتی، اور دسوقی نے کہا ہے: ہوسکتا ہے کہ صحیح اس لئے نہ ہو کہ فرع کی تعداد اس میں اصل کی تعداد سے کم ہے، اس طور پر کہ تین کی طرف سے صرف دو نے نقل کیا ہے، اور فرع کی تعداد اصل سے کم نہیں ہوسکتی ہے، اس لئے کہ وہ اصل کا قائم مقام اور اس کا نائب ہے۔ اسی طرح مالکیہ کے نزدیک اصل اور فرع کے گواہوں کے درمیان تلفیق جائز ہے مثلاً دو شخص زنا کے دیکھنے کی گواہی دیں اور دو گواہ دوسرے دو گواہوں میں سے ہر ایک کی طرف سے نقل کریں (۱)۔

زنا پر شوہر کی گواہی:

۳۶- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ تہمت کی وجہ سے شوہر کی گواہی اپنی بیوی کے زنا پر قبول نہیں کی جائے گی، کیونکہ وہ اس کے خلاف اپنی گواہی کی وجہ سے اپنی عداوت کا اقرار کرنے والا ہے، اور اس لئے کہ یہ گواہی اپنے فراش میں عورت کی خیانت کا دعوی ہے۔

اور حنفیہ کی رائے ہے کہ شوہر کی گواہی قبول کی جائے گی، کیونکہ تہمت وہ ہے جس سے کوئی نفع حاصل ہو، اور شوہر اس شہادت کے ذریعہ اپنی ذات پر عار اور فراش کے خالی ہونے کو لازم کرتا ہے، خصوصاً جبکہ اس عورت سے اس کو چھوٹی اولاد ہو (۱)۔

اور قدیم زنا سے متعلق شہادت کو اصطلاح ''حدود'' فقرہ / ۲۴ الموسوعہ ۱۷/...... میں دیکھئے۔

اور شہادت کے بقیہ مسائل جیسے گواہوں کا رجوع کرنا، اور گواہوں کی عدم اہلیت کا ظاہر ہونا، شہادت میں گواہوں کے درمیان اختلاف، اور شہادتوں کا تعارض اور قبول شہادت میں غور وفکر کا اثر تو ان کی تفصیل اصطلاح ''شہادۃ'' میں ہے۔

ب- اقرار:

۳۷- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اقرار کے ذریعہ زنا ثابت ہوجائے گا، کیونکہ حدیث ہے: **"أن النبی ﷺ رجم ماعزاً والغامدیة بإقراریهما"** (۲) (رسول اللہ ﷺ نے ماعز اور غامدیہ کو ان دونوں کے اقرار کی وجہ سے سنگسار فرمایا تھا)، حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اقرار کا چار مرتبہ ہونا شرط ہے، لہذا ایک مرتبہ کے اقرار پر اکتفا نہیں کیا جائے گا، اور حنفیہ نے اضافہ کیا ہے کہ اقرار کا اقرار کرنے والے کی مجالس میں سے چار مجالس میں ہونا شرط ہے نہ کہ قاضی کی مجلس میں اور یہ اس طرح کہ جب جب وہ اقرار کرے تو قاضی اسے واپس کردے تو وہ ایسی جگہ جائے کہ قاضی اسے نہیں

---

(۱) شرح فتح القدیر ۵/ ۶۸ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۰۵، دار الفکر، مغنی المحتاج ۴/ ۴۵۳، دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۶/ ۴۳۸، عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۱) شرح فتح القدیر ۵/ ۵ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶۸ دار الفکر، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۳۷، المکتب الإسلامی ۱۹۷۵ء، کشاف القناع ۶/ ۱۰۱ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۲) حدیث: "ان النبی ﷺ رجم ماعزا و الغامدیة بإقراریهما" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۲۱، ۱۳۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

دیکھے، پھر آئے اور اقرار کرے، اور حنابلہ کے نزدیک یہ بات برابر ہے کہ چاروں اقرار ایک مجلس میں ہوں یا چند مجالس میں۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایک مرتبہ کے اقرار پر اکتفا کرلیا جائے گا، کیونکہ نبی علیہ السلام نے غامدیہ کے ایک مرتبہ کے اقرار پر اکتفا کرلیا تھا۔

اور اقرار میں شرط ہے کہ وہ مفصل اور حقیقت وطی کو بیان کرنے والا ہوتا کہ تہمت اور شبہ زائل ہوجائے [1] اور اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے ماعز سے فرمایا: "**لعلک قبلت أو غمزت أو نظرت؟ قال: لا یارسول اللّٰہ، قال: أنکتها؟**" (شاید تم نے بوسہ لیا، یا ٹٹولا، یا دیکھا ہو؟ عرض کیا: نہیں اے اللہ کے رسول، آپ علیہ السلام نے فرمایا: کیا تو نے اس سے وطی کی ہے؟) آپ نے اشارہ کنایہ میں نہیں پوچھا تو اس وقت آپ علیہ السلام نے ان کو سنگسار کرنے کا حکم فرمایا۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**حتی غاب ذلک منک في ذلک منها؟ قال: نعم ، قال : کما یغیب المرود في المکحلة و الرشاء فی البئر؟ قال: نعم، قال: فهل تدري ما الزنی ؟ قال : نعم أتیت منها حراما مایأتي الرجل من امرأته حلالا**" [2] (یہاں تک کہ تمہاری شرمگاہ اس کی شرمگاہ میں چھپ گئی؟ انہوں نے عرض کیا: ہاں، آپ علیہ السلام نے فرمایا: جیسے سلائی سرمہ دانی میں اور ڈول کنوئیں میں چھپ جاتا ہے؟ کہا: ہاں، آپ علیہ السلام نے فرمایا: کیا تم جانتے ہو کہ زنا کیا ہے؟ کہا: ہاں، میں نے اس سے حرام کام کیا ہے جو آدمی اپنی بیوی سے حلال کرتا ہے)۔

دیکھئے: اصطلاح "حدود" فقرہ ۲۶/ الموسوعۃ ۱۷/ ....، اور اصطلاح "إقرار" فقرہ ۱۲/ اور اس کے بعد کے فقرات ۶/....، نیز دیکھئے: "الشبهة بتقادم الاقرار"، اور "الرجوع فی الاقرار"، اصطلاح "إقرار" فقرہ ۵۷/ اور اس کے بعد کے فقرات ، الموسوعۃ ۶/.........۔

اقرار پر بینہ:

۳۸- اقرار پر شہادت کے ذریعہ حد زنا کے ثبوت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ اقرار پر گواہی کے ذریعہ حد زنا فی الجملہ ثابت نہ ہوگی۔ چنانچہ حنفیہ کی رائے ہے کہ اقرار پر شہادت قبول نہیں کی جائے گی، اور مالکیہ کے نزدیک اگر اس کے اقرار پر گواہی قائم ہوجائے اور وہ انکار کرے تو حد نہیں لگائی جائے گی جیسا کہ رجوع کی صورت میں حد نہیں لگائی جاتی ہے، اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر چار افراد زنا سے متعلق اس کے چار بار اقرار کرنے کی گواہی دیں، تو زنا کے چار مرتبہ اقرار کے پائے جانے کی وجہ سے زنا ثابت ہوگا، اور چار مردوں کی گواہی کے بغیر جو اس کے اقرار کی گواہی دیں زنا کا اقرار ثابت نہیں ہوگا، لہذا اگر مشہود علیہ اقرار کا انکار کردے یا چار مرتبہ سے کم میں ان کی تصدیق کرے تو اس پر حد نہیں ہوگی، کیونکہ اس کا انکار کرنا اور چار مرتبہ سے کم کی تصدیق کرنا اپنے اقرار سے رجوع کرنا ہے اور یہ اس کی طرف سے قابل قبول ہے۔

اور شافعیہ کی رائے ہے کہ اس کے اقرار پر شہادت کے ذریعہ حد

---

(۱) شرح فتح القدیر ۵/ ۴/، ۸ دار احیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۸ دار الفکر، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۰ دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۶/ ۹۸ عالم الکتب ۱۹۸۳ء، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۹۱، ۱۹۳ الریاض۔

(۲) "استجواب ماعز ......" کی پہلی حدیث کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۱۳۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے اور دوسری حدیث کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۸۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

زنا ثابت ہوجائے گی، انہوں نے کہا ہے کہ اگر گواہ اس کے زنا کے اقرار پر گواہی دیں اور وہ کہے: میں نے اقرار نہیں کیا ہے، یا اس کے اقرار کی وجہ سے حاکم کے فیصلے کے بعد کہے کہ میں نے اقرار نہیں کیا ہے، تو صحیح یہ ہے کہ اس کی بات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ گواہوں اور قاضی کو جھٹلانا ہے [1]۔

ج-قرائن:

۳۹- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اصح قول کے مطابق شافعیہ) کی رائے ہے کہ امام یا قاضی کے علم کے ذریعہ حد زنا ثابت نہیں ہوگی، لہذا یہ دونوں حضرات اسے اپنے علم کی وجہ سے قائم نہیں کریں گے۔

اور شافعیہ کا ایک مرجوح قول اور ابوثور کی رائے ہے کہ اس کے علم کے ذریعہ زنا ثابت ہوجائے گا اور یہ اصطلاح ''حدود'' (فقرہ/ ۲۸ الموسوعۃ ۱۷/......) میں گذر چکا ہے۔

اور حمل کے ظاہر ہونے اور لعان کے ذریعہ حد زنا کے ثبوت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف-حمل کا ظاہر ہونا:

۴۰- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ ایسی عورت میں حمل کے ظاہر ہونے سے جس کا کوئی شوہر نہ ہو اور وہ زنا کا انکار کرے حد زنا ثابت نہیں ہوگی، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ حمل شبہ یا اکراہ کی وطی کی وجہ سے ہو، اور حد شبہ کی وجہ سے ساقط ہوجاتی ہے، اور سعید سے روایت کی گئی ہے کہ ایک عورت حضرت عمرؓ کے سامنے پیش کی گئی، جس کا شوہر نہیں تھا اور وہ حاملہ ہوچکی تھی، حضرت عمرؓ نے اس سے سوال کیا تو اس نے کہا: میں گہری نیند والی عورت ہوں، ایک شخص اس حال میں کہ میں سوئی ہوئی تھی، میرے اوپر سوار ہوگیا، میں اس وقت بیدار ہوئی جب اس نے (اپنے آلۂ تناسل کو) نکال لیا، تو حضرت عمرؓ نے اس سے حد ساقط کردیا، اور حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ان دونوں حضرات نے فرمایا کہ جب حد میں ''لعل'' (شاید) اور ''عسی'' (امید کہ) کے الفاظ ہوں تو حد ساقط ہوگی، اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس سے سوال کیا جائے گا اور اس سے سوال کرنا واجب نہیں ہے۔ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایسی عورت میں حمل کے ظاہر ہونے سے جس کا کوئی شوہر نہ ہو حد زنا ثابت ہوجائے گی اور اس پر حد لگائی جائے گی اور اس پر اس کا دعوی غصب ایسے قرینہ کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا جس سے اس کے دعوی کی تائید ہو، لیکن اگر ایسا قرینہ ہو جو اس کی تصدیق کرے تو اس کا دعوی قبول کیا جائے گا اور حد نہیں لگائی جائے گی، جیسے وہ اس (مرد) سے فریاد کرتی ہوئی آئے، یا باکرہ وطی کے بعد آکر دعوی کرے، اور اسی طرح اس کا یہ دعوی نہیں قبول کیا جائے گا کہ یہ حمل اس منی کی وجہ سے ہے جو اس کی شرمگاہ میں حمام میں داخل ہوگیا تھا، اور نہ یہ کہ یہ جنات کی وطی کی وجہ سے ہے، الا یہ کہ کوئی قرینہ ہو جیسے اس کا عذراء (باکرہ) ہونا، اور یہ عفت وعصمت والی ہو۔ اور شوہر سے مراد ایسا شوہر ہے جس کی طرف حمل کی نسبت کی جاسکے، لہذا اس سے مجبوب (جس کا آلۂ تناسل کٹا ہوا ہو) اور چھوٹا بچہ نکل جائے گا، یا وہ عقد (نکاح) سے چھ ماہ کی مدت سے کم میں مکمل بچہ جنے تو اس پر حد لگائی جائے گی۔ اور بے شوہر والی عورت کی مثل وہ باندی ہے جس کا آقا اس سے وطی کا انکار کرے تو اس پر حد لگائی جائے گی [1]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۴۳ المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۸ دار الفکر، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۹۶ المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۶/ ۹۹، عالم الکتب۔

(۱) شرح فتح القدیر ۵/ ۴ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۹

ب-لعان:

۴۱- مالکیہ اورشافعیہ کی رائے ہے کہ لعان کے ذریعہ حد زنا ثابت ہوگی، اگرشوہر لعان کرے اورعورت اس سے انکار کرے، تو اس وقت اس پر حد زنا ثابت ہوگی اوراس پر حد لگائی جائے گی، لیکن اگر وہ عورت لعان کرلے تو اس پر حد نہیں ہوگی۔

حنفیہ اورحنابلہ کی رائے ہے کہ اگرعورت لعان سے باز رہے تو اس پر حد نہیں ہوگی، کیونکہ اس کا زنا ثابت نہیں ہوا، اوراس لئے بھی کہ حد شبہ کی وجہ سے ساقط ہوجاتی ہے، اورحاکم اسے قید کردے گا یہاں تک کہ وہ عورت لعان کرے یا اس کی تصدیق کرے [۱]، اور اس کی تفصیل ''لعان'' کی اصطلاح میں ہے۔

حد زنا قائم کرنا:

الف-کون شخص حد زنا قائم کرے گا:

۴۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ آزاد شخص پر امام یا اس کے نائب کے علاوہ کوئی دوسرا حد زنا قائم نہیں کرے گا، اور اس کی تفصیل اصطلاح ''حدود''، فقرہ/ ۳۶، الموسوعہ ۱۷/ ۱۴۴ میں گذرچکی ہے۔

ب-حد کا علانیہ ہونا:

۴۳- جمہور فقہاء نے اس کو مستحب قرار دیا ہے کہ حد زنا کا نفاذ ایک جماعت کی موجودگی میں ہو۔ مالکیہ اورشافعیہ نے کہا ہے: ان کی کم سے کم تعداد چار ہے، کیونکہ حدود سے مقصود زجر ہے اور یہ (لوگوں کی) موجودگی کے بغیر حاصل نہیں ہوگا۔

اورحنابلہ نے ایک جماعت کی موجودگی کو واجب قرار دیا ہے تا کہ وہ حد زنا کا مشاہدہ کرے [۱]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ'' [۲] (اور چاہئے کہ دونوں کی سزا کے وقت مسلمانوں کی ایک جماعت حاضر رہے)۔

ج-حد جاری کرنے کی کیفیت:

۴۴- کوڑے لگائے جانے کی کیفیت اوران اعضاء کا بیان جن پر کوڑے نہیں لگائے جائیں گے، اوراس کا بیان کہ جب محدود ایسا بیمار ہو کہ اس کی شفایابی کی امید نہ ہو یا ضعیف ہو جو کوڑے برداشت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہو گذرچکا ہے [۳] اوراس کی تفصیل اصطلاح ''جلد''، فقرہ/ ۱۲، الموسوعۃ الفقہیہ ۱۵/ ۲۴۷ میں ہے۔

اسی طرح رجم کی کیفیت کی تفصیل اصطلاح ''رجم'' میں ہے، پھر فقہاء نے صراحت کی ہے کہ رجم میں پتھر متوسط ہو (ہتھیلی کی طرح یعنی مٹھی بھر ہو)، لہذا مناسب نہیں ہے کہ ایسے بڑے پتھروں سے سنگسار کیا جائے جو اسے فوراً ختم کردے (یعنی اسے فوراً مارڈالے) کہ عبرت ناک سزا دینا جو مقصود ہے فوت ہوجائے گا، اورنہ چھوٹے پتھروں سے تا کہ اسے سزا دینا طویل نہ ہو، مالکیہ نے کہا ہے کہ خاص

= دارالفکر، شرح روض الطالب ۴/ ۱۳۰ المکتبۃ الإسلامیہ، مطالب أولی النہی ۶/ ۱۹۳ المکتب الاسلامی ۱۹۶۱ء، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۱۰ مکتبۃ الریاض۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۱۶ المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۶۶ دارالفکر، القوانین الفقہیہ/ ۲۷۰ دارالعلم للملایین ۱۹۷۹ء، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۲۳ مصطفی البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۸ عیسی البابی الحلبی، کشاف القناع ۵/ ۴۰۰ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۶۰، ۶۱ دارالکتاب العربی ۱۹۸۲ء، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۴۶ المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ، مواہب الجلیل ۶/ ۲۹۷ دارالفکر، القوانین الفقہیہ ۳۸۵ دارالعلم للملایین ۱۹۷۹ء، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۹۹ المکتب الإسلامی، شرح روض الطالب ۴/ ۱۳۳ المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۶/ ۸۴، عالم الکتب ۱۹۸۳ء، المغنی ۸/ ۱۷۰، مکتبۃ الریاض۔

(۲) سورۂ نور/ ۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۸ دار إحیاء التراث العربی، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۴۷ المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۴ دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۶/ ۸۲، عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

طور پر ان اعضاء پر رجم کیا جائے گا جو قتل کرنے کے مقامات ہیں یعنی پشت وغیرہ، ناف سے اوپر تک، البتہ چہرے اور شرمگاہ کو بچایا جائے گا۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ سنگسار کرنے والا چہرے کو اس کے شرف کی وجہ سے بچائے گا اور یہی شافعیہ میں سے بعض متاخرین کے نزدیک مختار ہے۔

رہا سنگسار کرنے والوں کے کھڑے ہونے کا طریقہ تو حنفیہ نے کہا ہے: مناسب یہ ہے کہ لوگ رجم کے وقت نماز کی صفوں کی طرح صف لگائیں، جب جب کوئی قوم سنگسار کرلے تو پیچھے ہٹ جائے اور دوسری قوم آگے بڑھے اور رجم کرے۔ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر حد بینہ کے ذریعہ ثابت ہو تو مسنون یہ ہے کہ لوگ رجم کئے جانے والے شخص کے ارد گرد ہر جانب سے دائرہ کی طرح گھیر لیں، کیونکہ اسے بھاگنے کا موقع دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور اگر اس کا زنا اقرار کے ذریعہ ثابت ہو تو یہ اس صورت میں مسنون نہیں ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ بھاگ جائے تو اسے چھوڑ دیا جائے اور اس پر حد مکمل نہیں کی جائے، اور شافعیہ نے کہا ہے کہ لوگ اسے گھیر لیں گے[1]۔

حد زنا کو ساقط کرنے والے اسباب:

۴۵ - شبہ کی وجہ سے حد زنا کے ساقط ہونے میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ حدود شبہات کی وجہ سے ساقط کی جاتی ہیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "ادرءوا الحدود بالشبهات"[1] (شبہات کی وجہ سے حدود کو ساقط کردیا کرو)۔

اور شبہ پر بحث فقرہ / ۱۴ میں گذر چکی ہے۔

اسی طرح اقرار سے رجوع کی وجہ سے حد زنا کے ساقط ہونے کے بارے میں فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں ہے اگر اس کا ثبوت اقرار کے ذریعہ ہو، اور اس کی تفصیل اصطلاح ''حدود''، فقرہ / ۱۴، الموسوعۃ ۱۷/...... میں گذر چکی ہے۔

اسی طرح حد زنا چاروں گواہ یا ان میں سے بعض کے رجوع کی وجہ سے ساقط ہوجاتی ہے، اور اس کی تفصیل اصطلاح ''شہادۃ'' میں ہے۔

۴۶ - دو زنا کرنے والوں میں سے ایک دوسرے کو جو زنا کا اقرار کرنے والا ہے جھٹلائے تو بھی حد ساقط ہوجائے گی، یعنی حد صرف تکذیب کرنے والے سے ساقط ہوجائے گی اقرار کرنے والے سے ساقط نہ ہوگی بلکہ اس پر حد ہوگی، اس لئے کہ اس کے اقرار پر اس سے مواخذہ ہوگا۔

اور اگر کسی خاص معینہ عورت کے ساتھ زنا کا اقرار کرے اور وہ اس کو جھٹلائے تو اقرار کرنے والے سے حد ساقط نہیں ہوگی، اس کے اقرار پر اس سے مواخذہ ہوگا یہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس عورت پر بھی حد نہیں ہوگی اگر وہ خاموش رہا، اس سے اس کے بارے میں دریافت نہیں کیا جائے۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اقرار کرنے والے سے بھی حد ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ انکار کرنے والے سے حد ختم ہوجاتی ہے، کیونکہ اس سے حد کو ساقط کرنے والی دلیل موجود ہے، لہذا اقرار کرنے والے کے حق میں بھی شبہ پیدا ہوجائے گا، کیونکہ زنا ایک ہی فعل ہے جو دونوں کے ذریعہ پورا ہوتا ہے۔ لہذا جب اس میں شبہ

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۴۶ المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۰ دار الفکر، القوانین الفقہیہ / ۳۸۵ دار العلم للملایین ۱۹۷۹ء، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۹۹ المکتب الإسلامی، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۳ دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۶/ ۸۴، ۹۰ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۱) حدیث کی تخریج فقرہ ۱۴ میں گذر چکی ہے۔

پیدا ہوگیا تو دونوں کی طرف متعدی ہوگا، کیونکہ اس نے مطلق زنا کا اقرار نہیں کیا ہے، بلکہ اس سے زنا کا اقرار کیا جس سے شریعت نے حد کو ساقط کردیا ہے، اس کے برخلاف اگر وہ مطلق اقرار کرے اور کہے کہ میں نے زنا کیا ہے (تو اس پر حد ہوگی)، اس لئے کہ ایسی صورت میں کوئی ایسا شرعی سبب موجود نہیں ہے جو اسے ساقط کرے [1] اور جمہور فقہاء کے نزدیک بکارت کا باقی رہنا حد زنا کو ساقط کرنے والا ہے، لہذا اگر گواہ کسی عورت کے خلاف زنا کی گواہی دیں پھر ظاہر ہو کہ وہ باکرہ ہے تو بکارت کے باقی رہنے کے شبہ کی وجہ سے حد جاری نہیں کی جائے گی، اور حد شبہات کی وجہ سے ساقط کی جاتی ہے، کیونکہ اس کے حال سے ظاہر یہ ہے کہ اس کے ساتھ وطی نہیں کی گئی ہے، حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے باکرہ ہونے کے لئے ایک عورت کی شہادت کافی ہوگی، اور شافعیہ کے نزدیک چار عورتوں یا دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی ضروری ہے [2]۔

۴۷- اگر دو زنا کرنے والوں میں سے ایک زوجیت کا دعوی کرے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، مثلاً مرد اقرار کرے کہ اس نے فلاں عورت کے ساتھ زنا کیا ہے، یہاں تک کہ اس کے اقرار سے حد ثابت ہوجائے، اور عورت کہے: بلکہ اس نے مجھ سے شادی کرلی ہے، یا اسی طرح عورت کسی مرد سے زنا کا اقرار کرے، اور وہ مرد کہے: بلکہ میں نے اس سے نکاح کرلیا ہے۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کسی پر بھی حد نہیں لگائی جائے گی، کیونکہ دعوی نکاح میں سچائی کا احتمال ہے اور نکاح طرفین کے ذریعہ قائم ہوتا ہے تو شبہ پیدا ہوگیا۔ پھر جب حد ساقط ہوجائے گی تو شرمگاہ کی عزت کی تعظیم کے پیش نظر مہر واجب ہوگا۔

اور مالکیہ کا مذہب اس صورت میں یہ ہے کہ نکاح پر بینہ پیش کرنا واجب ہوگا، لہذا اگر عورت کہے کہ میں نے اس مرد کے ساتھ زنا کیا ہے، اور وہ اس سے وطی کا اقرار کرے اور دعوی کرے کہ وہ اس کی بیوی ہے اور عورت اس کو جھٹلائے اور اس کے پاس نکاح پر کوئی ثبوت نہ ہو تو ان دونوں پر حد جاری کی جائے گی، عورت کی حد تو ظاہر ہے، اس لئے کہ اس نے زنا کا اقرار کیا ہے، اور مرد کی حد اس لئے کہ عورت نے نکاح کے بارے میں اس کی موافقت نہیں کی اور اصل مباح کرنے والے سبب کا نہ ہونا ہے۔ دسوقی نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ اگر چہ دونوں باہر سے آئے ہوں اور اگر چہ شہرت ہوگئی ہو، اور اسی کے مثل یہ صورت ہے جبکہ مرد کسی عورت سے وطی کا دعوی کرے اور یہ بھی دعوی کرے کہ وہ اس کی بیوی ہے اور عورت اور اس کا ولی نکاح کے بارے میں اس کی تصدیق کریں، اور جب ان دونوں سے بینہ طلب کیا جائے تو دونوں کہیں کہ ہم نے نکاح کیا اور ہم نے گواہ نہیں بنایا اور ہم اب گواہ بنا رہے ہیں، (اور حال یہ ہے کہ نکاح کا معاملہ مشہور نہیں ہوا جو گواہ بنانے کے قائم مقام ہوتا ہے) تو زوجین پر حد جاری ہوگی، اس لئے کہ ان دونوں نے بغیر گواہ بنائے دخول کیا ہے۔

اور اسی طرح اگر کوئی مرد اور کوئی عورت کسی گھر یا راستہ میں پائے جائیں (اور حال یہ ہو کہ دونوں باہر سے نہ آئے ہوں)، اور دونوں وطی کا اقرار کریں اور نکاح اور اس پر گواہ بنانے کا دعوی کریں، لیکن دونوں کے پاس اس کا کوئی ثبوت نہ ہو اور نہ نکاح کا معاملہ مشہور ہو جو ثبوت کے قائم مقام ہوتا ہے، تو ان دونوں پر حد جاری کی جائے گی، کیونکہ اصل وطی کو مباح کرنے والے سبب کا نہ ہونا ہے، اور اگر شہرت

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۷ دار إحیاء التراث العربی، شرح روض الطالب ۴/ ۱۳۲، المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۶/ ۹۹ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۲) شرح فتح القدیر ۵/ ۶۵ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۹ دار الفکر، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۱ دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۶/ ۱۰۱ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

حاصل ہوگئی ہو یا دونوں باہر سے آئے ہوں، تو ان دونوں کا قول قابل قبول ہوگا اور ان پر حد نہیں ہوگی، اس لئے کہ ان دونوں نے عرف کے خلاف کسی چیز کا دعوی نہیں کیا ہے۔

اور شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ صرف اقرار کرنے والے پر حد زنا واجب ہوگی، اس شخص پر نہیں جس نے زوجیت کا دعوی کیا کہ اس پر حد جاری نہیں کی جاتی ہے، کیونکہ اس کا دعوی ایسا شبہ ہے جو اس سے حد کو ساقط کر دیتا ہے، اور اس لئے کہ اس کے سچے ہونے کا احتمال ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی مرفوع حدیث ہے: "**ادرء وا الحدود عن المسلمين ما استطعتم ، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة**"(۱) (جہاں تک ممکن ہو مسلمانوں سے حدود کو ساقط کیا کرو، پس اگر اس کے لئے مخرج ہو تو اس کا راستہ چھوڑ دو، کیونکہ امام کا معاف کرنے میں غلطی کرنا سزا میں غلطی کرنے سے زیادہ بہتر ہے)، لہذا اگر عورت اقرار کرے کہ اس مرد نے اس کے ساتھ اس کی رضا مندی سے زنا کیا اور وہ اس کی حرمت سے واقف تھی تو صرف عورت پر حد لگائی جائے گی، اور اس کے لئے مہر نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کے اقرار پر اس سے مواخذہ ہوگا۔

اور شافعیہ نے اقرار کرنے والے پر حد قذف واجب کیا ہے، لہذا اگر کہے: میں نے فلاں عورت کے ساتھ زنا کیا ہے، اور وہ عورت کہے: اس نے مجھ سے شادی کی تھی، تو وہ زنا کا اقرار کرنے والا اور اس پر تہمت لگانے والا قرار پائے گا، تو اس پر حد زنا اور حد قذف لازم ہوگی(۲)۔

اور امام ابو یوسف نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ ملک نکاح یا ملک یمین کا پیش آ جانا حد زنا کو ساقط کرنے والا ہے، اس طور پر کہ کسی عورت سے زنا کرے، پھر اس سے نکاح کر لے یا کسی باندی سے زنا کرے، پھر اسے خرید لے (اور یہ امام صاحب سے تین روایات میں سے ایک روایت ہے)، اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ عورت کی شرمگاہ نکاح کے ذریعہ استمتاع کے حق میں شوہر کی مملوک ہو جاتی ہے، لہذا محل مملوک سے فائدہ اٹھانا حاصل ہوگا تو شبہ پیدا ہو جائے گا، جیسے چور اگر چوری کئے ہوئے مال کا مالک بن جائے، اور امام ابوحنیفہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ حد ساقط نہیں ہوگی اور یہ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے اور یہی حنفیہ کا راجح مذہب ہے، اور یہ اس لئے کہ وطی خالص زنا کے طور پر ہوگی، کیونکہ وہ غیر مملوک محل میں پائی گئی ہے، لہذا اس کی وجہ سے حد واجب ہوگی، اور پیش آنے والی ملکیت اس کو ساقط کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے، کیونکہ وہ اپنے ثبوت کی حالت پر منحصر ہے، اس لئے کہ ملکیت نکاح اور خریداری کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے، اور ان دونوں میں سے ہر ایک فی الحال پایا جائے گا، لہذا اس کے ذریعہ ثابت ہونے والی ملکیت وطی کے پائے جانے کے وقت کی طرف منسوب نہ ہوگی، پس وطی ملکیت سے خالی باقی رہ جائے گی تو حد کے لئے خالص زنا باقی رہ جائے گا، اس کے برخلاف چوری کرنے والا ہے اگر وہ چرائے ہوئے مال کا مالک بن جائے، کیونکہ اس جگہ ساقط کرنے والا پایا گیا اور وہ مقدمہ دائر کرنے کی ولایت کا باطل ہونا ہے، اس لئے کہ مقدمہ دائر کرنا اس جگہ شرط ہے، اور جس کا مال چوری ہوا ہے وہ چوری شدہ مال میں فریق بننے سے نکل جائے گا، اس لئے دونوں میں فرق ہے۔

---

(۱) حدیث عائشہؓ: "**ادرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم......**" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۳ الحلبی) نے کی ہے۔
اور ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۴/ ۵۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) شرح فتح القدیر ۵/ ۵۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۴، شرح الزرقانی علی مختصر

= خلیل ۸/ ۸۵ دار الفکر ۱۹۷۸ء، مواہب الجلیل ۶/ ۲۹۷، دار الفکر ۱۹۷۸ء شرح روض الطالب ۴/ ۱۳۲ المکتبۃ الإسلامیہ، مطالب أولی النہی ۶/ ۱۸۵، المکتب الإسلامی ۱۹۶۱ء، کشاف القناع ۶/ ۹۹ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

اور تیسری روایت حسن کی امام ابوحنیفہ سے یہ ہے کہ خریداری کا پیش آنا حد کو ساقط کرے گا اور نکاح کا پیش آنا ساقط نہیں کرے گا، اور حسن کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ شرمگاہ نکاح کے ذریعہ شوہر کی مملوک نہیں ہوتی، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر شبہ میں وطی کی جائے تو تاوان عورت کا ہوتا ہے اور تاوان شرمگاہ کا بدل ہے، اور بدل اس کے لئے ہوتا ہے جو مبدل کا مالک ہو، لہذا منافع بضع کا حاصل کرنا اس کے محل مملوک میں نہیں پایا گیا، لہذا شبہ پیدا نہیں کرے گا، اور باندی کی شرمگاہ خریداری کے ذریعہ آقا کی مملوک ہوجاتی ہے، کیا ایسا نہیں کہ اگر اس کے ساتھ شبہ میں وطی کی جائے تو تاوان آقا کے لئے ہوگا تو فائدہ اٹھانا اس کے محل مملوک سے پایا جائے گا، لہذا شبہ پیدا ہوگا، تو چور کی طرح ہوجائے گا جبکہ وہ قضا کے بعد نفاذ سے قبل مال مسروق کا مالک ہوجائے[1]۔

۴۸ - اسی طرح رجم کے سلسلے میں خاص طور پر حد زنا صرف حنفیہ کے نزدیک گواہوں کے مرنے یا ان کے غائب ہونے یا شہادت کے بعد ان کے بیمار ہوجانے یا ان کے ہاتھ کاٹنے کی وجہ سے ساقط ہوجاتی ہے، کیونکہ گواہوں کے ذریعہ شروع کرنا نفاذ حد کے جواز کی شرط ہے، اور موت کی وجہ سے یہ ایسا فوت ہوگیا کہ اس کی واپسی کا تصور نہیں کیا جاسکتا، تو لامحالہ حد ساقط ہوجائے گی[2]۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح ''حدود'' فقرہ/۳۸، الموسوعۃ الفقہیہ ۱۷/...... میں گذر چکی ہے۔

زنبور

دیکھئے: ''أطعمۃ''، ''میاہ''، ''معفوات''۔

زند

دیکھئے: ''جنایات''، ''دیات''۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۶۲ دارالکتاب العربی ۱۹۸۲ء، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۵، ۱۵۶، دار احیاء التراث العربی۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۶۲ دارالکتاب العربی ۱۹۸۲ء، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۵ دار احیاء التراث العربی۔

زندقہ

تعریف:

۱ - زندقہ کا معنی لغت میں تنگی ہے، اور ایک قول ہے کہ زندیق اسی سے ماخوذ ہے، کیونکہ اس نے اپنی ذات پر تنگی کرلی، اور التھذیب میں ہے: زندیق مشہور ہے، اور اس کا زندیق ہونا یہ ہے کہ وہ آخرت پر اور خالق کی وحدانیت پر ایمان نہیں رکھتا ہے، اور اس نے زندقہ اختیار کیا، اور اسم زندقہ ہے، ثعلب نے کہا ہے کہ عرب کے کلام میں زندیق کا لفظ نہیں ہے، اور عرب "زندق اور زندقی" صرف اس وقت کہتے ہیں جب کہ وہ زیادہ بخیل ہو، اور جب عرب اس معنی کا ارادہ کرتے ہیں جو عام لوگ کہتے ہیں تو کہتے ہیں: ملحد، دَھری (دال کے فتحہ کے ساتھ)، اور جب سن کا معنی مراد لیتے ہیں تو دُھری (دال کے ضمہ کے ساتھ) کہتے ہیں [1]۔

اور زندقہ جمہور فقہاء کے نزدیک اسلام کا اظہار کرنا اور کفر کا چھپانا ہے، لہذا زندیق وہ شخص ہوگا جو اسلام کو ظاہر کرے اور کفر کو چھپائے۔ دسوقی نے کہا ہے کہ اسلام کے دور اول میں اسی کو منافق کہا جاتا تھا اور فقہاء اسے زندیق کہتے ہیں۔

حنفیہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک زندقہ کسی دین کے نہ اختیار کرنے کا نام ہے یا یہ زمانے کے باقی رہنے کا قائل ہونا ہے اور اس اعتقاد کا نام ہے کہ اموال اور عورتیں مشترک ہیں [2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ردۃ:

۲ - لغت میں ارتداد کا معنی پلٹنا اور لوٹنا ہے، اور اسم ردۃ ہے۔

اور ردۃ کا اصطلاحی معنی مسلمان کا اپنے دین سے پھر جانا ہے [1]۔

اور ردہ اور زندقہ کے مابین عموم اور خصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے، دونوں مرتد میں جمع ہوتے ہیں اگر وہ اپنے کفر کو چھپائے اور اسلام کا اظہار کرے اور مرتد تنہا ہوگا اگر وہ علانیہ ارتداد اختیار کرے اور زندیق تنہا ہوگا اگر اس سے قبل اس کا اسلام صحیح نہ ہو۔

ب- الحاد:

۳ - لغت میں الحاد کا معنی میلان ہے، ابن السکیت نے کہا ہے کہ ملحد وہ ہے جو حق سے انحراف کرنے والا اور اس میں اس چیز کو داخل کرنے والا ہو جو اس میں سے نہ ہو، کہا جاتا ہے: "ألحدفی الدین ولحد"، یعنی وہ اس سے منحرف ہوا (بے دینی اختیار کیا) [2]۔

اور ابن عابدین نے اپنے حاشیہ میں کہا ہے کہ ملحد وہ شخص ہے جو اسلامی شریعت کو چھوڑ کر کفر کی کسی قسم کی طرف منحرف ہوجائے، "ألحد فی الدین" سے ماخوذ ہے، یعنی بے دین ہوا اور منحرف ہوا، اس میں ہمارے نبی محمد ﷺ کی نبوت کا اور خالق تعالی کے وجود کا اعتراف کرنا شرط نہیں ہے، اور نہ کفر کا چھپانا شرط ہے، پس ملحد کفر کی جماعتوں میں سے سب سے وسیع مفہوم رکھتا ہے، لہذا وہ عام ہے [3]۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، کشاف القناع ۶/ ۱۷۷۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۹۲، ۲۹۶، الدسوقی ۴/ ۳۰۶، القلیوبی ۳/ ۱۴۸، ۴/

= ۱۷۷، کشاف القناع ۶/ ۱۷۷۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، ابن عابدین ۳/ ۲۸۳، الدسوقی ۴/ ۳۰۱۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۹۶۔

ج- نفاق:

۴- نفاق: منافق کا فعل ہے، اور نفاق: ایک طرف سے اسلام میں داخل ہونا اور دوسری طرف سے اس سے نکل جانا ہے، (یہ) "نافقاء الیربوع" (جنگلی چوہے کا سوراخ میں داخل ہونا) سے مشتق ہے، اور "قد نافق منافقة و نفاقا" (یعنی دل میں کفر چھپا کر زبان سے ایمان ظاہر کرنا)، اور یہ اسلامی اسم ہے، عرب اسے اس کے معنی مخصوص کے ساتھ نہیں جانتے تھے اور یہ وہ شخص ہے جو اپنے کفر کو چھپاتا ہے اور اپنے ایمان کو ظاہر کرتا ہے، اگرچہ اس کی اصل لغت میں معروف تھی [۱]۔

اور فقہاء کے نزدیک اس لفظ کا استعمال معنی لغوی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

ابن عابدین نے کہا ہے: زندیق، منافق، دھریہ اور ملحد کے درمیان کفر کے چھپانے میں مشترک ہونے کے ساتھ فرق یہ ہے کہ منافق ہمارے نبی علیہ السلام کی نبوت کا معترف نہیں ہوتا ہے، اور اسی طرح دھریہ ہے اور ساتھ ہی ساتھ وہ حوادث (واقعات) کو خالق مختار سبحانہ وتعالی کی طرف منسوب کرنے سے انکار کرتا ہے، اور ملحد وہ شخص ہے جو اسلامی شریعت سے کفر کی کسی قسم کی طرف پھر جائے، "ألحد فی الدین" سے ماخوذ ہے یعنی بے دین ہوا اور منحرف ہوا، اس میں ہمارے نبی علیہ السلام کی نبوت اور نہ ہی خالق تعالی کے وجود کا اعتراف شرط ہے، اور اس سے بھی وہ جدا ہو جاتا ہے، اسی طرح اس میں کفر کو چھپانا شرط نہیں ہے اور اس سے وہ منافق سے جدا ہو جائے گا، اور نہ پہلے سے اسلام کا ہونا شرط ہے، اور اس سے دہریہ مرتد سے الگ ہو گیا، پس ملحد کفر کے فرقوں میں تعریف کے اعتبار سے زیادہ وسیع ہے، یعنی وہ سب سے عام ہے [۱]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) الدسوقی ۳۰۶/۴۔

زندقہ سے متعلق احکام:

زندقہ اختیار کرنے والے شخص کے کفر کا حکم:

۵- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ زندقہ کفر ہے، لہذا جو شخص مسلمان ہو، پھر زندیق ہو جائے، اس طرح کہ وہ کفر کو چھپانے لگے اور اسلام کو ظاہر کرنے لگے، یا وہ ایسا ہو جائے کہ کسی دین کو نہ اپنائے تو اسے کافر مانا جائے گا، البتہ اس سے توبہ کا مطالبہ کرنے اور اس کی توبہ قبول کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس کا بیان حسب ذیل ہے:

جو اس پر اطلاع پانے اور اس کے زندقہ کے علم سے قبل توبہ کر لے، اور جو شخص توبہ سے قبل پکڑا جائے، ان دونوں کے درمیان حنفیہ اور مالکیہ نے فرق کیا ہے، چنانچہ جو شخص زندیق ہو، پھر اللہ تعالی سے توبہ کر لے اور اپنے زندقہ سے رجوع کر لے، اور وہ اپنی بددینی کے مشہور ہونے سے پہلے اپنی توبہ کا اعلان کرتا ہوا آئے تو اس کی توبہ قبول کی جائے گی اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا، اور یہی مالکیہ کا مذہب اور حنفیہ کی ایک روایت ہے، چنانچہ صاحب الدر المختار نے خانیہ سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ فتوی اس پر ہے کہ اگر زندیق توبہ کرنے کے بعد پکڑا جائے تو اس کی توبہ قبول کی جائے گی، اور یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے، اور حنفیہ کے نزدیک دوسرا قول یہ ہے کہ اسے قتل کر دیا جائے گا اور اس کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی۔

اور اگر توبہ کرنے سے قبل اس پر اطلاع پائی جائے اور اس کو حاکم کے پاس پیش کیا جائے تو اس کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی اور اسے قتل کیا جائے گا، اور اس کی حالت کے علم کا طریقہ یا تو اس کا اعتراف کرنا ہے یا اس کے خلاف کچھ لوگوں کا شہادت دینا ہے، یا یہ کہ وہ اپنی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲۹۶/۳۔

حالت کی اس شخص کو آہستگی سے خبر دے جو اس کے نزدیک معتمد ہو۔

اور اس کی توبہ کے قبول ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں اختلاف صرف دنیا کے حق میں ہے، رہا فیما بینه و بین الله تو اس کی توبہ بلا اختلاف قبول کی جائے گی[۱]۔

یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اس پر اطلاع سے قبل اور اطلاع کے بعد توبہ کرنے کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔

اور شافعیہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ اس کی توبہ قبول کی جائے گی اور یہی حنابلہ کی ایک روایت ہے۔ ابن قدامہ نے کہا ہے کہ خرقی کے کلام کا مفہوم یہ ہے کہ زندیق اگر توبہ کرلے تو اس کی توبہ قبول کی جائے گی اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا، اور یہی امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے اور یہی ابوبکر الخلال کے نزدیک مختار ہے، اور انہوں نے کہا ہے کہ یہ امام احمد کے مذہب میں زیادہ بہتر ہے۔

اور یہ حضرت علی اور ابن مسعودؓ سے بھی مروی ہے، اور اس کے توبہ کے قبول ہونے اور اس کے قتل نہ کرنے کی دلیل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "قُلْ لِلَّذِيْنَ كَفَرُوْآ إِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْلَهُمْ مَا قَدْسَلَفَ"[۲] (آپ کہہ دیجئے (ان) کافروں سے کہ اگر یہ لوگ باز آجائیں گے تو جو کچھ پہلے ہو چکا ہے وہ (سب) انہیں معاف کردیا جائے گا) اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**فإذا فعلوا ذلک عصموا منی دمائهم و أموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله**"[۳] (پس جب وہ کریں گے تو مجھ سے اپنی جان و مال محفوظ کرلیں گے، مگر اسلام کے حق کی وجہ سے اور ان کا حساب اللہ کے ذمہ ہوگا)۔

اور روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ علیہ السلام سے رازدارانہ انداز میں گفتگو کی یہاں تک کہ رسول اللہ علیہ السلام نے بلند آواز سے فرمایا کہ وہ آپ علیہ السلام سے ایک مسلمان کے قتل کی اجازت طلب کررہا تھا، تو رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: کیا وہ اس بات کی گواہی نہیں دے رہا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، اس نے کہا: کیوں نہیں؟ لیکن اس کی گواہی معتبر نہیں ہے، تو رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: کیا وہ نماز نہیں پڑھتا ہے؟ اس نے عرض کیا: کیوں نہیں، لیکن اس کی نماز کا اعتبار نہیں ہے، تو رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "**أولئک الذین نهاني الله عن قتلهم**"[۱] (یہ وہ لوگ ہیں جن کے قتل سے اللہ نے مجھے منع کیا ہے)، اسی طرح زندیق کی توبہ کا قبول ہونا اللہ تعالی کے اس ارشاد سے معلوم ہوتا ہے: "إِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيْرًا، إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا"[۲] (یقیناً منافق دوزخ کے سب سے نیچے طبقہ میں ہوں گے اور تو ان کا کوئی مددگار نہیں پائے گا البتہ جو لوگ توبہ کرلیں)۔

حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ زندیق کی توبہ مطلقاً قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِلَّا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۶، ۲۹۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۳۰۶۔

(۲) سورۂ انفال/ ۳۸۔

(۳) حدیث: "فإذا فعلوا ذلک عصموا مني......" یہ اس حدیث کا ایک ٹکڑا ہے جس کی ابتداء میں "أمرت أن أقاتل الناس......" ہے، اس کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۷۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۱، ۵۲، ۵۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حدیث: "أولئک الذین نهاني الله عن قتلهم" کی روایت احمد (۵/ ۴۳۳ طبع المیمنیہ) اور بیہقی (۳/ ۳۶۷ طبع دار المعارف الإسلامیہ) نے حضرت عبد اللہ بن عدیؓ سے کی ہے اور الفاظ بیہقی کے ہیں اور ابن حبان (۷/ ۵۸۴ طبع دار الکتب العلمیہ) نے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۴۵، ۱۴۶۔

"الَّذِيْنَ تَابُوْا وَ اَصْلَحُوْا وَ بَيَّنُوْا" [1] (البتہ جولوگ توبہ کرلیں اور درست ہوجائیں اور ظاہر کردیں)، اور اس لئے بھی کہ خوف کے وقت توبہ کرنا عین زندقہ ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کی طرف سے کوئی ایسی علامت ظاہر نہیں ہوتی ہے جس سے اس کا رجوع اور توبہ ظاہر ہو، کیونکہ وہ اسلام کو ظاہر کرنے والا اور کفر کو چھپانے والا تھا، اور جب اس پر واقفیت ہوئی تو توبہ ظاہر کیا، اور اس سے قبل جو تھا اس پر اضافہ نہیں کیا، اور وہ اسلام کا اظہار تھا [2]۔

زندیق کا مال اور اس کا وارث:

٦ - زندیق کی ملکیت اس کے مال سے زائل ہوجائے گی اور یہ زائل ہونا موقوف رہے گا، پس اگر اس پر اطلاع ہونے سے قبل مرجائے پھر اس کے بارے میں اس کا علم ہو یا تائب ہوکر آنے کے بعد مرے، یا اس پر مطلع ہونے اور اس کی توبہ کے بعد اس کی توبہ کے قبول نہ ہونے کی وجہ سے قتل کیا جائے (اس شخص کے نزدیک جو اس کا قائل ہے) تو اس کا مال اس کے وارث کا ہوگا، اور اگر اس کا معاملہ مشہور ہو اور توبہ نہ کرے اور اس کے بارے میں جو گواہی دی جائے اس کا انکار نہ کرے یہاں تک کہ قتل کیا جائے یا مرجائے، تو اس کا مال مسلمانوں کے بیت المال کا ہوگا [3]۔

اور یہ فی الجملہ ہے، نیز دیکھئے: "إرث" اور "ردۃ"۔

(١) سورۂ بقرہ/١٦٠۔

(٢) أسنی المطالب ٤/١٢٢، نہایۃ المحتاج ٧/٣٩٨، ٣٩٩، المغنی ٨/١٢٦، ١٢٧، کشاف القناع ٦/١٧٧۔

(٣) ابن عابدین ٣/٣٠٠، الدسوقی ٤/٣٠٦، کشاف القناع ٦/١٨٢۔

زنار

تعریف:

١ - "زنار" اور "زنارۃ" لغت میں اس (دھاگے) کو کہا جاتا ہے جسے مجوسی اور نصرانی اپنے بدن کے درمیانی حصے میں باندھتے ہیں [1]۔

اور اسی کے قریب وہ مفہوم ہے جسے فقہاء نے ذکر کیا ہے، چنانچہ "دسوقی" میں ہے: زنار وہ دھاگہ ہے جو مختلف رنگوں سے رنگا ہوا ہوتا ہے جسے ذمی اپنے بدن کے درمیانی حصے میں باندھتا ہے [2] اور "نہایۃ المحتاج" میں ہے: زنار وہ موٹا دھاگہ ہے جس میں (مختلف) رنگ ہوتے ہیں جسے ذمی اپنے درمیانی حصہ میں باندھتا ہے [3]۔

اور یہ کپڑے کے اوپر ہوتا ہے [4]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-حزام (رسی):

٢ - حزام اس چیز کا نام ہے جس سے باندھا جاتا ہے، اور "احتزم الرجل وتحزم" اس وقت کہا جاتا ہے جب آدمی اپنے جسم کے درمیانی حصہ کو کسی رسی سے باندھ لے، نیز حزام بچے کے لئے بھی اس کے گہوارہ میں ہوتا ہے، اور حزام زین اور چوپائے کے لئے بھی ہوتا

(١) لسان العرب، مختار الصحاح مادہ: "زنر"۔

(٢) الدسوقی ٢/٢٠٤۔

(٣) نہایۃ المحتاج ٨/٩٧۔

(٤) ابن عابدین ٣/٢٧٣۔

ہے، اور" حزم الفرس "گھوڑے کو پٹی، پٹکا باندھنا، اور "أحزمه" گھوڑے کو لگام دینا[1]۔

ب-نطاق (پٹکا، کمر بند):

۳- المنطق، المنطقة اور النطاق، ہر وہ چیز ہے جس سے کمر باندھی جائے، اور نطاق ازار کے مشابہ ہے، جس میں ازار بند ہوتا ہے، جس سے عورت کمر میں ٹپکا باندھتی ہے۔ اور "المحکم" میں ہے: نطاق ٹکڑا یا کپڑا ہے جسے عورت پہنتی ہے، پھر اپنی کمر کو رسی سے باندھ لیتی ہے، پھر اس کے اوپر والے حصہ کو نیچے والے حصہ پر گھٹنے تک چھوڑ دیتی ہے[2]۔

ج-ہمیان (پیٹی):

۴- الھمیان: وہ تھیلی ہے جس میں نفقہ رکھا جاتا ہے اور کمر میں باندھا جاتا ہے، اور "اللسان" میں ہے: الھمیان "ھمیان الدراھم" سے ماخوذ ہے یعنی وہ (پیٹی) جس میں نفقہ رکھا جاتا ہے اور یہ پائجامے کے باندھنے کو بھی کہا جاتا ہے، اور منطقہ وہ ہے جس سے عورت اپنی کمر باندھتی ہے، یا تو ازار بند ہے یا دھاگہ ہے[3]۔

زنار سے متعلق احکام:

اول: اہل ذمہ کا زنار کو اختیار کرنا:

۵- اہل ذمہ پر جن چیزوں کا اختیار کرنا واجب ہے ان میں ایسی علامات کا اظہار کرنا بھی ہے جن سے ان کی پہچان ہو سکے، اور انہیں اس حال میں نہیں چھوڑا جائے گا کہ وہ اپنے لباس اور شکل وصورت

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔

میں مسلمانوں کے ساتھ مشابہت اختیار کریں تاکہ ان کے ساتھ مسلمانوں جیسا معاملہ نہ کیا جائے۔

اور اسی قبیل سے یہ ہے کہ ذمی کو اپنے بدن کے درمیانی حصے میں کپڑوں سے اوپر زنار باندھنے کا حکم دیا جائے گا تاکہ یہ اس کے لئے ممتاز کرنے والی علامت ہو، اور اس کے ساتھ مسلمانوں جیسا معاملہ نہ کیا جائے۔

اسی طرح عورت بھی اس کو اختیار کرے گی، اور اسے وہ اپنے ازار کے نیچے باندھے گی اس طرح کہ اس کا کچھ حصہ ظاہر ہو، ورنہ اس کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

اور اہل ذمہ میں سے جو مخالفت کرے اور زنار کے حکم کے بعد اسے چھوڑ دے تو اس کی تعزیر کی جائے گی[1]۔

دوم-مسلمان کا زنار باندھنا:

۶- مسلمان پر اپنی کمر میں اس ہیئت پر زنار باندھنا حرام ہے جس ہیئت میں اہل ذمہ کے لئے لازم ہے، کیونکہ یہ ان کے ساتھ مشابہت اختیار کرنا ہے اور نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ: "من تشبه بقوم فهو منهم"[2] (جو کسی قوم کے ساتھ مشابہت اختیار کرے گا تو وہ ان میں سے ہوگا) اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص اپنی کمر میں اس ہیئت کے مطابق زنار باندھے جو اہل ذمہ کے لئے لازم ہے تو اس کی تکفیر

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۷۳، ۲۷۴، فتح القدیر ۵/ ۳۰۲، فتاوی قاضی خان بہامش الہندیہ ۳/ ۵۹۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۹۷، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۷، المغنی ۸/ ۵۲۴۔

(۲) حدیث: "من تشبه بقوم فهو منهم" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۱۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عبد اللہ بن عمرو سے کی ہے اور اس کی اسناد کو ابن تیمیہ نے اقتضاء الصراط المستقیم (۱/ ۲۴۶ طبع مکتبۃ الرشد) میں بہتر کہا ہے۔

نہیں کی جائے گی، بلکہ وہ اس کی وجہ سے تمام گناہوں کی طرح صرف گنہ گار ہوگا، اس طور پر کہ کفار کی ہیئت اختیار کرنا اس پر حرام ہے [1]۔

اور حنفیہ نے کہا ہے جیسا کہ ''بزازیہ'' میں مذکور ہے: اگر امام فاسق کو نصیحت کرے اور اسے توبہ کی ترغیب دے، اس کے جواب میں وہ کہے کہ آج سے میں اپنے سر پر مجوس کی ٹوپی رکھوں گا، اور یہ ان کی خاص علامت ہو (تو اس کی وجہ سے) تکفیر کی جائے گی، اس لئے کہ اس طرح کی ٹوپی رکھنا زنار باندھنے کی طرح کفر کی علامت ہے۔

اور جو زنار باندھے اور دار الحرب میں داخل ہو جائے وہ کافر قرار پائے گا، استروشنی نے کہا ہے کہ: اگر یہ قیدی کو چھڑانے کے لئے کرے گا تو کافر نہیں ہوگا، اور اگر تجارت کے لئے داخل ہو تو کافر ہو جائے گا، اور جو شخص اپنی کمر میں رسی باندھ لے اور کہے: یہ زنار ہے وہ کافر قرار نہیں پائے گا، اور اکثر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ وہ کافر ہو جائے گا، کیونکہ یہ کفر کی صراحت کرنا ہے [2]۔

اور مالکیہ کے نزدیک جیسا کہ دردیر نے کہا ہے: ارتداد کی علامات میں سے ایسے فعل کا صادر ہونا ہے جو کفر کا تقاضہ کرتا ہے جیسے زنار باندھنا، اور اس سے مراد کافر کا خاص پہناوا ہے یعنی اگر اسے محبوب جانکر اور اس کے لوگوں کی طرف مائل ہو کر کرے، لیکن اگر اسے لہو ولعب کے طور پر پہنے تو حرام ہوگا کفر نہیں ہوگا، دسوقی نے کہا: اگر اسے پسند کر کے کرے تو وہ کافر ہو جائے گا، چاہے اس کے ساتھ گرجا گھر وغیرہ جائے یا نہ جائے، اور چاہے بلاد اسلام میں کرے یا ان کے ملک میں کرے، پس ارتداد کے سلسلے میں دارومدار اس کے فعل پر ہے جبکہ اس میں محبت کا پہلو ہو اور اس کے لوگوں کی طرف میلان کے ساتھ ہو جیسا کہ بنانی میں ابن مرزوق کے حوالہ سے نقل کیا ہے، لیکن زرقانی نے اس کے ساتھ گرجا گھر جانے اور اسے بلاد اسلام میں کرنے کی قید لگائی ہے۔

دسوقی نے کہا: اگر اسے کسی ضرورت کی وجہ سے کرے جیسے ان کے پاس قیدی ہو جو ان کے کپڑوں کے استعمال کے لئے مجبور ہو، تو اس پر حرام نہیں ہوگا، ارتداد تو دور کی بات ہے جیسا کہ ابن مرزوق نے کہا ہے [1]۔

(۱) مغنی المحتاج ۱۳۶/۴، أسنی المطالب ۱۱۹/۴، کشاف القناع ۱۲۸/۳، ۱۶۹/۶۔

(۲) الفتاوی البزازیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۳۳۱/۶، ۳۳۲۔

(۱) الشرح الکبیر اور اس پر حاشیۃ الدسوقی ۳۰۱/۴۔

زوائد

دیکھئے: ''زیادۃ''۔

زواج

دیکھئے: ''نکاح''۔

زوال

تعریف:

۱- زوال کا معنی لغت میں: حرکت، ختم ہونا، تبدیل ہوجانا، اورنیست ونابود ہونا ہے، اور "زال الشیء عن مکانه" (چیز اپنی جگہ سے ہٹ گئی)، اور "أزاله غیره" (دوسرے نے اسے ہٹادیا)۔ اورکہا جاتا ہے: "رأیت شبحا ثم زال" (میں نے ایک پرچھائیں دیکھی پھر زائل ہوگئی) یعنی چلی گئی، اور زوائل: ستاروں کو کہا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ مشرق سے نکلتے ہیں۔ اور زوال: سورج کا زوال، اورحکومت کا زوال وغیرہ ہے جو اپنی حالت سے بدل جائے۔ اور "زالت الشمس عن کبد السماء" (بیچ آسمان سے سورج ڈھل گیا)، اور "زال الظل" [1] (سایہ ڈھل گیا)۔

اوراس کا شرعی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اجمالی حکم:

زوال سے متعلق احکام کتب فقہ کے متعدد مقامات میں ذکر کئے جاتے ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں:

الف-نماز ظہر کا وقت:

۲- علماء کا اس پر اجماع ہے کہ نماز ظہر کا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے جب سورج بیچ آسمان سے ڈھل جائے، اور یہ سورج کا بیچ آسمان سے مغرب کی جانب مائل ہونا ہے۔ لہٰذا اگر نمازی زوال کے ظاہر ہونے سے قبل تکبیر شروع کرے، پھر تکبیر کے بعد یا اس کے درمیان میں زوال ظاہر ہوجائے تو ظہر کی نماز صحیح نہ ہوگی۔

سایہ کا کم ہونا ختم ہوجائے اور وہ بڑھ جائے تو زوال ہونا معلوم ہوجائے گا، کیونکہ جب سورج طلوع ہوتا ہے (تو) ہر ایک بلند چیز کے لئے لمبا سایہ مغرب کی جانب ہوتا ہے، پھر جیسے جیسے سورج بلند ہوتا جاتا ہے سایہ کم ہوتا جاتا ہے، پھر جب سورج بیچ آسمان تک پہنچتا ہے (اور یہ استواء اورنصف نہار کی حالت ہے) تو سایہ کا کم ہونا رک جاتا ہے اور موقوف ہوجاتا ہے، پھر جب سایہ دوسری طرف تھوڑا زیادہ ہوجائے تو اس سے زوال کا علم ہوگا۔

نووی نے کہا ہے کہ اگر تم سورج کے زوال کو پہچاننا چاہو تو چھڑی وغیرہ دھوپ میں برابر زمین پر گاڑدو، اوراس کے سایہ کے کنارے پر نشان لگادو پھر اسے دیکھتے رہو، اگر سایہ کم ہو تو جان لو کہ سورج نہیں ڈھلا، اور برابر اس کو دیکھتے رہو یہاں تک کہ وہ بڑھ جائے تو جب بڑھ جائے تو زوال کو جان لو۔

سایہ کی وہ مقدار جس پر سورج ڈھلتا ہے زمان ومکان کے الگ الگ ہونے کی صورت میں الگ الگ ہوتی ہے، پس زوال کے وقت کم سے کم سایہ گرمی میں دن کے انتہائی طویل ہونے کے وقت ہوتا ہے، اور زیادہ سے زیادہ طویل سایہ سردی میں دن کے انتہائی چھوٹا ہونے کے وقت ہوتا ہے۔ اور رہا جگہوں کی بہ نسبت تو جیسے جیسے جگہ خط استواء سے قریب ہوگی زوال کے وقت سایہ کم ہوگا۔

اوراس کی دلیل کہ ظہر کی نماز کا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے جبکہ سورج ڈھل جائے، وہ حدیث ہے جو نبی ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "أمني جبريل عند البيت مرتين، فصلى الظهر في الأولى منهما حين كان الفيء مثل

(۱) لسان العرب مادہ: "زول"، المجموع للنووی ۳/ ۲۴۔

الشراک ، ثم صلی العصر حین کان ظل کل شيء مثل ظله''(جبرئیل نے بیت اللہ کے پاس میری دو بار امامت فرمائی ان میں پہلی بار نماز ظہر اس وقت پڑھائی جبکہ سایہ تسمہ کے مثل تھا، پھر عصر کی نماز اس وقت پڑھائی جبکہ ہر چیز کا سایہ اس کے مثل تھا)، پھر آپ علیہ السلام نے فرمایا: ''وصلی المرة الثانیة الظهر حین کان ظل کل شئ مثله لوقت العصر بالأمس''(اور دوسری بار ظہر اس وقت پڑھائی جبکہ ہر چیز کا سایہ اس کے مثل تھا، گذشتہ روز کے عصر کے وقت کے مطابق)،اور آپ علیہ السلام نے فرمایا: ''ثم التفت إلي جبریل فقال: یا محمد، هذا وقت الأنبیاء من قبلک، والوقت فیما بین هذین الوقتین''[1] (پھر جبرئیل میری طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا: اے محمد، یہ آپ سے قبل انبیاء کا وقت تھا اور (نماز کا) وقت ان دونوں وقتوں کے درمیان ہے)۔

اور تفصیل اصطلاح: ''أوقات الصلاۃ'' میں ہے۔

ب- زوال کے بعد روزہ دار کے لئے مسواک کا حکم:

۳- زوال کے بعد روزہ دار کے لئے مسواک کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ پورے دن میں روزہ دار کے لئے مسواک کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، یعنی زوال سے پہلے اور زوال کے بعد، اس لئے کہ مسواک کی فضیلت کے بارے میں کثرت سے احادیث صحیحہ موجود ہیں[2]۔

اور شافعیہ کا مشہور مذہب اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ زوال کے بعد روزہ دار کے لئے مسواک کرنا مکروہ ہے، چاہے مسواک خشک ہو یا تازہ ہو، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے نبی علیہ السلام سے روایت کی ہے کہ ''لخلوف فم الصائم أطیب عند الله من ریح المسک''[1] (روزہ دار کے منہ کی بو اللہ کے نزدیک مشک کی خوشبو سے زیادہ پسندیدہ ہے)۔ اور بو اکثر زوال کے بعد ہی ظاہر ہوتی ہے[2]۔

اور تفصیل اصطلاح: ''سواک'' اور ''صیام'' میں ہے۔

---

(۱) البدائع ۱/۱۲۲، جواہر الإکلیل ۱/۳۲، مغنی المحتاج ۱/۱۲۱، المجموع للنووی ۳/۱۸، کشاف القناع ۱/۲۴۹۔
اور حدیث: ''أمني جبریل عند البیت مرتین......'' کی روایت ترمذی (۲/۲۷۹، ۲۸۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) البدائع ۱/۱۹، الفواکہ الدوانی ۱/۳۵۷۔

(۱) حدیث: ''لخلوف فم الصائم أطیب عند الله......'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/۱۰۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۸۰۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) المجموع ۱/۲۷۵، ۲۷۹، کشاف القناع ۱/۷۲۔

زوج

تعریف:

۱- زوج لغت میں: وہ فرد ہے جس کا ساتھی ہو، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَ الْأُنْثٰى"[۱] (اور یہ کہ اسی نے نر و مادہ دونوں جنسوں کو پیدا کیا ہے)، ان میں سے ہر ایک دوسرے کا جوڑا ہے، مرد عورت کا جوڑا ہے اور عورت اس کی جوڑی ہے جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ"[۲] (اپنی بیوی کو اپنی (زوجیت میں) رہنے دے)۔

نیز کہا جاتا ہے یہ اس کی زوجہ (بیوی) ہے، راغب نے کہا ہے کہ یہ گھٹیا زبان ہے۔ اور دو کو زوج نہیں کہا جاتا ہے بلکہ "زوجان" کہا جاتا ہے، یہ ابن سیدہ کا قول ہے، اور ایک قول ہے کہ زوج فرد کے خلاف ہے، کہا جاتا ہے: فردٌ أو زوجٌ (طاق یا جوڑا) نیز کہا جاتا ہے: "خسا أو زكا" (الخسا کا معنی فرد اور الزکا کا معنی زوج ہے)، نیز کہا جاتا ہے: "شفع أو وتر" (جفت یا طاق)، لہذا ہر دو متصل چیزیں جو ہم جنس ہوں یا نقیض ہوں وہ دونوں زوج ہیں۔

اور حساب میں زوج وہ ہے جو دو برابر حصوں میں تقسیم ہو جائے[۳]۔

اور اصطلاح میں زوج عورت کا شوہر ہے۔

(۱) سورۂ نجم ر ۴۵۔

(۲) سورۂ احزاب ر ۳۷۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔

بیوی پر شوہر کے حقوق:

الف- طاعت کا واجب ہونا:

۲- اللہ تعالی نے مرد کو عورت پر اس کے امور کی دیکھ ریکھ اور اس کی عزت و آبرو کی حفاظت کے لئے نگراں بنایا ہے، جیسا کہ والیان مملکت رعیت کے نگراں ہوتے ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی نے مرد کو جسمانی اور عقلی خصوصیات کے ساتھ مخصوص فرمایا ہے، اور اس لئے کہ اللہ تعالی نے اس پر مالی ذمہ داریاں واجب کی ہیں، اللہ تعالی نے فرمایا ہے: "اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّ بِمَا أَنْفَقُوْا مِنْ أَمْوَالِهِمْ"[۱] (مرد عورتوں کے سربراہ ہیں اس لئے کہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر بڑائی دی ہے اور اس لئے کہ مردوں نے اپنا مال خرچ کیا ہے)۔

اور بیضاوی نے اس آیت کی تفسیر میں کہا ہے کہ یعنی یہ عورتوں کی نگرانی کرتے ہیں، جیسا کہ والیان مملکت اپنی رعیت کی نگرانی کرتے ہیں، اور اس کی علت دو چیزوں کو قرار دیا ہے: ایک وہبی ہے اور ایک کسبی، چنانچہ فرمایا: "بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ"[۲] (اس لئے کہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر بڑائی دی ہے)۔ اس لئے کہ اس نے مردوں کو عورتوں پر کمال عقل، حسن تدبیر اور قوت کی زیادتی میں فضیلت دے رکھی ہے، اور اس لئے کہ مردوں نے ان کے نکاح میں خرچ کیا ہے جیسے مہر اور نفقہ، لہذا مرد کو عورت پر اللہ کی نافرمانی کے علاوہ کاموں میں طاعت کا حق ہوگا[۳]۔

حاکم نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

(۱) سورۂ نساء ر ۳۴۔

(۲) آیت سابقہ کا جز۔

(۳) تفسیر البیضاوی، ابن کثیر، الطبری۔

"سألت النبي ﷺ :أي الناس أعظم حقا على المرأة؟ قال زوجها"[1] (میں نے نبی ﷺ سے دریافت کیا کہ عورت پر سب سے زیادہ حق کس کا ہے؟ فرمایا: اس کے شوہر کا)۔ اور نبی ﷺ نے ارشادفرمایا :"لو كنت آمرا أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها لما جعل الله لهم عليهن من الحق"[2] (اگر میں کسی کو حکم دیتا کہ وہ کسی کو سجدہ کرے توعورت کو حکم دیتا کہ وہ اپنے شوہر کو سجدہ کرے اس حق کی وجہ سے جو اللہ تعالی نے مردوں کے لئے ان پر رکھا ہے)۔

ب-شوہر کو انتفاع کی قدرت دینا:

۳- شوہر کا اس کی بیوی پر ایک حق یہ ہے کہ اسے انتفاع کی قدرت دے، لہذا اگر کوئی مرد کسی عورت سے نکاح کرے اور وہ جماع کی اہلیت رکھتی ہو اور شوہر (رخصتی کا) مطالبہ کرے تو عقد (نکاح) کی وجہ سے اپنے آپ کو شوہر کے حوالہ کرنا اس پر واجب ہوگا، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ اسے اس کا مہر معجّل ادا کردے اور اسے اپنی حالت کو درست کرنے کے لئے حسب عادت کچھ وقت یعنی دو تین دنوں کی مہلت دے اگر عورت اس کا مطالبہ کرے، کیونکہ یہ اس کی ضرورت ہے، اور اس لئے کہ یہ تھوڑی سی مدت ہے، اس جیسی مدت کے لئے عرف رائج ہے۔ اور نبی ﷺ نے ایک مرتبہ اپنے سفر سے مدینہ واپسی کے موقع پر فرمایا:"أمهلوا حتى تدخلوا ليلا–أي عشاء– لكي تمتشط الشعثة، وتستحد المغيبة"[1] (انہیں کچھ مہلت دو یعنی تم لوگ رات کو عشاء کے وقت گھروں میں جاؤ تاکہ پراگندہ بال والی عورت کنگھا کرلے اور جس کا شوہر غائب ہو وہ موئے زیر ناف صاف کرلے)، اور یہ صرف اس کی ذات کی درستگی کی خاطر ہے[2]۔

دیکھئے:" نکاح"۔

اور شوہر کو حق حاصل ہے کہ اپنی بیوی کو حیض اور نفاس کے غسل پر مجبور کرے، چاہے وہ مسلمان ہو یا کتابیہ، کیونکہ یہ اس استمتاع سے مانع ہے جو اس کا حق ہے، تو جو چیز اس کے حق کے لئے مانع ہوگی، اس کو دور کرنے کے لئے وہ اس پر جبر کرنے کا مالک ہوگا اور اسے مسلمان بالغ بیوی کو غسل جنابت پر مجبور کرنے کا حق ہوگا، رہی کتابیہ تو امام ابوحنیفہ نے کہا ہے کہ مذکورہ وجہ سے اس کے لئے اسے غسل پر مجبور کرنا جائز نہیں ہوگا، اور جنابت کے سلسلے میں یہی ایک قول شافعیہ اور حنابلہ میں سے ہر ایک کے نزدیک ہے[3]۔

ج-جس شخص کا (گھر میں) آنا شوہر کو ناپسند ہو، اس کو اجازت نہ دینا:

۴- شوہر کا اس کی بیوی پر ایک حق یہ ہے کہ اس کے گھر میں کسی ایسے شخص کو داخل نہیں ہونے دے جس کو وہ ناپسند کرتا ہو[4]، اس لئے کہ حدیث میں ہے:"فأما حقكم على نسائكم فلا يوطئن فرشكم

(۱) حدیث عائشہؓ:"أي الناس أعظم حقا على المرأة......" کی روایت ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۳۰۸، ۳۰۹ طبع السعادۃ) میں ذکر کیا ہے اور کہا: اس میں ابوعتبہ ہے اور اس کو مسعر کے علاوہ کسی نے روایت نہیں کی ہے اور اس کے بقیہ رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں۔

(۲) حدیث:"لو كنت آمرا أحدا أن يسجد لأحد......" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۵۶، طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۱) حدیث:"أمهلوا حتى تدخلوا ليل......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۳۴۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۲) المغنی ۷/ ۱۹، المجموع ۱۱/ ۴۰۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۴۰۔

(۳) المدونہ ۱/ ۳۴۱، المجموع ۱۶/ ۴۱۱، المغنی ۷/ ۲۰۔

(۴) المغنی ۷/ ۱۹، المجموع ۱۶/ ۴۰۶۔

من تكرهون ولايأذن في بيوتكم لمن تكرهون"(۱) (پس تمہارا حق تمہاری بیویوں پر یہ ہے کہ تمہارے بستروں کو ایسے لوگوں سے نہیں روندوائیں جن کو تم ناپسند کرتے ہو، اور تمہارے گھروں میں ایسے لوگوں کو آنے کی اجازت نہ دیں جن کو تم ناپسند کرتے ہو)۔

د-شوہر کی اجازت کے بغیر گھر سے نہ نکلنا:

۵- بیوی پر اس کے شوہر کا ایک حق یہ ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر گھر سے نہ نکلے(۲) اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: ایک خاتون نبی ﷺ کی خدمت میں آئیں اور عرض کیا: "يا رسول الله! ما حق الزوج على الزوجة؟ فقال: حقه عليها ألا تخرج من بيتها إلا بإذنه، فإن فعلت لعنتها ملائكة السماء وملائكة الرحمة، وملائكة العذاب حتى ترجع"(۳) (اے اللہ کے رسول! شوہر کا حق بیوی پر کیا ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: شوہر کا حق اس پر یہ ہے کہ وہ اپنے گھر سے اس کی اجازت کے بغیر نہ نکلے، اور اگر وہ (ایسا) کرے گی تو اس پر آسمان کے فرشتے، رحمت کے فرشتے اور عذاب کے فرشتے لعنت بھیجیں گے یہاں تک کہ وہ واپس آجائے)، اور فقہاء نے اس سلسلے میں یہ شرط لگائی ہے کہ گھر رہائش کے قابل ہو، اور اگر وہ رہائش کے لائق نہ ہو مثلاً اس پر اس مکان کے گرنے کا اندیشہ ہو، یا اس مکان کے مرافق (پاخانہ، باورچی خانہ، نل وغیرہ) نہ ہوں، تو اس کو اس سے نکلنے کی اجازت ہوگی۔ اور فقہاء نے اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر گھر سے عورت کے نکلنے کے جواز کے لئے چند اسباب ذکر کئے ہیں:

مثلاً: جب کوئی مسئلہ درپیش ہو اور شوہر فقیہ نہ ہو تو عورت کا علم کی مجلس کے لئے نکلنا۔

اور مثلاً: فریضۂ حج کی ادائیگی کے لئے نکلنا اگر کوئی محرم ملے جس کے ساتھ وہ نکلے، اور شوہر کو اسے اس سے روکنے کا حق نہیں ہے۔

اور تفصیل "نفقہ"، "حج" اور "نشوز" میں ہے۔

۶- اور عورت کا اپنے والدین کی عیادت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ شوہر کو اسے لنجے والد کی عیادت سے جس کی خدمت کرنے والا کوئی نہ ہو روکنے کا حق نہیں ہے، اور نہ عورت پر اپنے شوہر کی اطاعت واجب ہوگی اگر وہ اسے اس سے منع کرے چاہے باپ مسلمان ہو یا کافر، کیونکہ اس طرح کی حالت میں اس کی خدمت انجام دینا اس پر فرض ہے، لہذا شوہر کے حق پر مقدم ہوگا(۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ: اسے اپنے بیمار باپ کی عیادت کے لئے شوہر کی اجازت کے بغیر نکلنے کا حق نہیں ہوگا، اور شوہر کو اسے اس سے اور اس کے جنازے میں جانے سے روکنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "أن رجلا خرج و أمر امرأته أن لا تخرج من بيتها، فمرض أبوها، فاستأذنت النبي ﷺ فقال لها: أطيعي زوجك، فمات أبوها فاستأذنت منه ﷺ في حضور جنازته فقال لها: 'أطيعي زوجك' فأرسل إليها النبي

(۱) حدیث: "فأما حقكم على نسائكم فلا يوطئن......" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۵۸ طبع الحلبی) نے حضرت عمرو بن الاحوص سے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) المجموع ۱۶/ ۴۱۱، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۴۱، الخانیہ ۲/ ۴۴۲، فتح القدیر ۳/ ۳۰۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۸۔

(۳) حدیث: "حق الزوج على زوجته ألا تخرج من بيتها إلا بإذنه..." کو المنذری نے الترغیب والترہیب (۴/ ۱۲۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ذکر کیا ہے اور اسے طبرانی کی طرف منسوب کیا ہے، اور اسے صیغۂ تضعیف کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۴۰، الخانیہ ۴۴۳، شرح فتح القدیر ۳/ ۳۰۴۔

ﷺ: إن الله قد غفر لأبيها بطاعتها لزوجها"[۱] (ایک شخص باہر گیا اور اپنی بیوی کو حکم دیا کہ اپنے گھر سے نہ نکلے، پھر اس کا باپ بیمار ہوگیا تو اس نے نبی ﷺ سے اجازت چاہی، آپ ﷺ نے اس سے فرمایا: اپنے شوہر کی اطاعت کرو پھر اس کے والد کا انتقال ہوگیا تو اس نے نبی ﷺ سے ان کے جنازے میں حاضری کی اجازت طلب کی تو آپ ﷺ نے اس سے فرمایا: اپنے شوہر کی اطاعت کرو، پھر آپ نے اس کے پاس خبر بھیجی کہ اللہ تعالی نے تمہارے باپ کی مغفرت تمہارے اپنے شوہر کی اطاعت کرنے کی وجہ سے کردی)، اور اس لئے کہ شوہر کی اطاعت واجب ہے، لہذا واجب کا چھوڑنا کسی ایسی چیز کی وجہ سے جائز نہیں ہوگا جو واجب نہ ہو۔ انہوں نے کہا ہے کہ: لیکن مناسب یہ ہے کہ بیوی کو بیمار والدین کی عیادت اور ان کے جنازہ میں جانے سے منع نہ کرے، کیونکہ اس میں ان دونوں کے لئے قطع رحمی ہے اور اپنی بیوی کو اپنی مخالفت پر آمادہ کرنا ہے، حالانکہ اللہ تعالی نے معاشرت بالمعروف کا حکم دیا ہے، اور اسے بیمار والد کی عیادت سے روکنا کسی بھی طرح معاشرت بالمعروف کے قبیل سے نہیں ہے[۲]۔

ھ- تادیب:

۷- شوہر کو اپنی بیوی کی تادیب کا حق ہے اگر وہ معروف میں اس کے حکم کی نافرمانی کرے نہ کہ معصیت میں، کیونکہ اللہ تعالی نے عورتوں کی اطاعت نہ کرنے پر مار کر اور بستر الگ کر کے ان کی تادیب کا حکم

(۱) حدیث: "أن رجلا سافر ومنع زوجته من الخروج......" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۳۱۵ طبع السعادۃ) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اسے طبرانی نے "الأوسط" میں روایت کیا ہے اور اس میں عصمۃ بن المتوکل ہے اور وہ ضعیف ہے۔

(۲) المغنی ۷/ ۲۰، المجموع ۱۶/ ۴۱۱، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۴۱۔

دیا ہے، اور حنفیہ نے چار مقامات ذکر کئے ہیں جن میں شوہر کو مار کر اپنی بیوی کی تادیب کرنا جائز ہے:

الف- زینت کا چھوڑنا اگر شوہر زینت کی خواہش کرے۔

ب- جب شوہر اسے بستر پر بلائے حالانکہ وہ پاک ہو تو اس کا انکار کرنا۔

ج- نماز کا چھوڑنا۔

د- اس کی اجازت کے بغیر گھر سے نکلنا[۱]۔

اور تفصیل اصطلاح: "تادیب" اور "نشوز" میں ہے۔

و- عورت کا اپنے شوہر کی خدمت کرنا:

۸- عورت پر اپنے شوہر کی خدمت یعنی آٹا گوندھنا، روٹی پکانا، کھانا پکانا اور اس جیسی چیز واجب نہیں ہے، کیونکہ عورت کی طرف سے جس چیز پر عقد نکاح کیا گیا ہے وہ استمتاع ہے، لہذا اس کے علاوہ اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا، جمہور کا یہی مذہب ہے[۲]۔

اور مالکیہ نے کہا ہے کہ بیوی پر گھریلو خدمت لازم ہے جیسے آٹا گوندھنا، جھاڑو دینا، فرش درست کرنا، گھر یا جنگل سے پانی لانا اگر اس کے شہر کا یہی عرف ہو۔ مگر یہ کہ وہ عورت ان اشراف کے گھرانے سے تعلق رکھتی ہو جو اپنی عورتوں سے خدمت نہیں لیتے ہوں تو ایسی صورت میں شوہر پر بیوی کو خادم فراہم کرنا واجب ہوگا۔

اور اس پر کمانا لازم نہیں ہوگا جیسے اون کاتنا، کپڑا بننا، لیکن کپڑوں کے دھونے اور ان کے سینے میں عرف کی اتباع کرنا مناسب ہے[۳]۔

دیکھئے: اس کی تفصیل اصطلاح "نفقہ" اور "زوجہ" میں۔

(۱) الفتاوی الخانیۃ علی الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۴۲۔

(۲) الخانیۃ علی الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۴۳، المجموع ۱۶/ ۴۲۵، المغنی ۷/ ۲۰۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۸۔

ز-شوہر پر اپنی بیوی کے حقوق:

۹-جو چیز شوہر پر اپنی بیوی کے لئے واجب ہوتی ہے تو وہ اسی کے مثل ہے جو اس پر معروف کے مطابق واجب ہوتی ہے، اور اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''زوجۃ''۔

ح-شوہر کے لئے اپنی بیوی کے ساتھ برتاؤ کرنے کا مناسب طریقہ:

۱۰-شوہر پر اپنی بیوی کا اکرام، حسن معاشرت اور اس کے ساتھ معروف کے مطابق برتاؤ کرنا واجب ہے، اور اس کی تالیف قلب کے لئے جو چیز پیش کرنا ممکن ہو اس کو پیش کرنا واجب ہے، اللہ تعالی نے فرمایا ہے: ''وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ'' (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گذر بسر کرو)۔

اور اخلاق کے کمال اور ایمان کے زیادہ ہونے کی ایک نشانی یہ ہے کہ مرد اپنے گھر والوں کے ساتھ نرم دل ہو، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا وخياركم خياركم لنسائهم خلقا''[1] (کامل مومن وہ ہے جس کا اخلاق سب سے اچھا ہو اور تم میں بہتر وہ لوگ ہیں جو اپنی عورتوں کے حق میں اچھے اخلاق والے ہیں)۔ اور بیوی کا اکرام کرنا مرد کی شخصیت کے مکمل ہونے کی دلیل ہے، اور اس کی اہانت کرنا ذلت اور کمینگی کی علامت ہے، اور اس کا ایک اکرام یہ ہے کہ اس کے ساتھ لطف وکرم کا معاملہ کیا جائے، اور اس کے ساتھ دل لگی کی جائے، اور حدیث میں آیا ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''كل ما يلهو به الرجل المسلم باطل إلارميه بقوسه، و تاديبه فرسه، و ملاعبته أهله، فإنهن من الحق''[1] (ہر وہ کھیل جسے مسلمان کھیلتا ہے باطل ہے، البتہ اپنی کمان سے اس کی تیر اندازی، اپنے گھوڑے کی تادیب، اور اپنی بیوی کے ساتھ دل لگی کرنا یہ سب حق ہے) اور اس کا ایک اکرام یہ ہے کہ اس کی ایذاء رسانی سے پرہیز کرے خواہ نامناسب لفظ کے ذریعہ ہی کیوں نہ ہو۔

اور تفصیل اصطلاح: ''زوجۃ'' میں ہے۔

ط-عقد نکاح کو ختم کرنا:

۱۱-شوہر کا ایک حق عقد نکاح کو ختم کرنا ہے، جبکہ میاں بیوی کے درمیان تعلق کشیدہ ہوجائے اور اس کا باقی رہنا محض فساد کا ذریعہ اور ضرر خالص ہو، کیونکہ وہ عام طور پر زوجیت کو باقی رکھنے کا زیادہ خواہشمند ہوتا ہے، اس لئے کہ اس نے نکاح میں مال خرچ کیا ہے، اور وہ معاملات کے نتائج کا زیادہ اندازہ کرنے والا ہوتا ہے، اور ایسے تصرف میں حماقت سے زیادہ دور ہوتا ہے جس میں بڑا ضرر لاحق ہوتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''اَلرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَا أَنْفَقُوْا مِنْ أَمْوَالِهِمْ''[2] (مرد عورتوں کے سربراہ ہیں اس لئے کہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر بڑائی دی ہے اور اس لئے کہ مردوں نے اپنا مال خرچ کیا ہے)۔

اور حدیث میں ہے: ''الطلاق لمن أخذ بالساق''[3] (طلاق اس کا حق ہے جو پنڈلی کا مالک ہے)۔

تفصیل اصطلاح ''طلاق'' میں ہے۔

---

(۱) حدیث: ''أكمل المؤمنين إيمانا'' کی روایت ترمذی (۳/ ۴۵۷، طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرۃؓ سے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث: ''كل ما يلهو به الرجل المسلم......'' کی روایت ترمذی (۴/ ۱۴۹ طبع، دار الکتب العلمیہ) نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) سورۂ نساء/ ۳۴۔

(۳) حدیث: ''الطلاق لمن أخذ بالساق......'' کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۷۲

زوجہ

تعریف:

۱- زوجۃ کا معنی لغت میں: مرد کی بیوی ہے، اور اس کی جمع "زوجات" ہے، اور اسے "زوج" بھی کہا جاتا ہے، تو مرد عورت کا زوج ہے اور عورت اس کی زوج ہے۔ یہ لغت عالیہ ہے، اسی (لغت) میں قرآن کا نزول ہوا ہے، جیسے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اُسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ" [۱] (تم اور تمہاری بیوی بہشت میں رہو سہو)، اور اس کی جمع "أزواج" ہے، اسے ابوحاتم نے کہا ہے، اور اہل نجد عورت کے لئے "زوجۃ" ہاء کے ساتھ کہتے ہیں، اور اہل حرم اس کے ساتھ بولتے ہیں۔ اور ابن السکیت نے برعکس کہا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: اہل حجاز عورت کے لئے "زوج" بغیر ہاء کے کہتے ہیں، اور تمام عرب "زوجۃ" ہاء کے ساتھ کہتے ہیں، اور اس کی جمع "زوجات" ہے، اور فقہاء مرد اور عورت کے درمیان التباس کی وجہ سے (زوجۃ) کے استعمال پر اکتفا کرتے ہیں [۲]۔

بیوی سے متعلق احکام:

بیوی بنانا:

۲- عام اہل علم کا مذہب یہ ہے کہ شادی کرنا مستحب ہے واجب نہیں ہے، الا یہ کہ اپنے نفس پر حرام میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو تو اپنے نفس کو پاکدامن بنانا لازم ہوگا، اور اگر ظلم کا اندیشہ ہو تو ایک بیوی سے زیادہ نہ کرے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَ ثُلٰثَ وَ رُبٰعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً" [۱] (تو جو عورتیں تمہیں پسند ہوں ان سے نکاح کرلو دو دو سے خواہ تین تین سے خواہ چار چار سے لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم عدل نہ کرسکو گے تو پھر ایک ہی پر بس کرو) اور اس پر دوسرے احکام آتے ہیں [۲]۔

اور تفصیل "نکاح" میں ہے۔

بیوی کا انتخاب:

۳- عورت شوہر کے لئے باعث سکون اور اس کی کھیتی ہے، اور اس کے مال، اس کی عزت اور اس کے راز کی جگہ کی امین ہے، اور اس سے اس کی اولاد بہت سی صفات بطور وراثت پاتی ہے، اور اپنی بعض عادات اس سے حاصل کرتی ہے، اسی وجہ سے شریعت نے بیوی کے اچھے انتخاب کی ترغیب دی ہے، اور نیک بیوی کی صفات کی حسب ذیل تحدید کی ہے:

۴- اچھی بات یہ ہے کہ بیوی دیندار ہو، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "تنكح المرأة لأربع: لمالها، ولحسبها، ولجمالها، ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك" [۳]

= طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/۳۵۸ طبع دار الجنان) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/۳۵۔

(۲) المصباح، لسان العرب۔

(۱) سورۂ نساء/۳۔

(۲) المجموع ۱۶/۱۳۱، نہایۃ المحتاج ۶/۱۸۰، المغنی ۶/۴۴۶، ابن عابدین ۲/۲۶۱۔

(۳) حدیث: "تنكح المرأة لأربع لما لها....." کی روایت بخاری (الفتح ۹/۱۳۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۱۰۸۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرۃؓ سے کی ہے۔

(عورت سے چار چیزوں کی وجہ سے شادی کی جاتی ہے اس کے مال، اس کے حسب و خاندان، اس کی خوبصورتی، اور اس کی دینداری کی وجہ سے، پس دیندار بیوی کو اختیار کر کے کامیابی حاصل کرو تیرا بھلا ہو) یعنی وہ اوصاف جن کی وجہ سے نکاح کی طرف رغبت ہوتی ہے، اور جو مردوں کے لئے باعث کشش ہیں ان چار خصلتوں میں سے ایک ہے، پس نبی علیہ السلام نے حکم دیا کہ دیندار عورت کو چھوڑ کر دوسری عورت کی طرف رجوع نہیں کیا جائے۔

۵-زیادہ بچہ دینے والی ہو، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**تزوجوا الودود الولود، فإني مكاثر بكم الأنبياء يوم القيامة**"[۱] (زیادہ محبت کرنے والی اور زیادہ بچہ دینے والی عورت سے شادی کرو، کیونکہ میں قیامت کے دن (تمہاری کثرت کی وجہ سے) انبیاء پر فخر کروں گا)۔

اور باکرہ کے "ولود" (زیادہ بچہ دینے والی) ہونے کا پتہ اس سے چلے گا کہ وہ ایسے خاندان سے تعلق رکھتی ہے جس کی عورتیں کثرت اولاد میں معروف ہوں۔

۶-باکرہ ہو، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**فهلا بكرا تلاعبها و تلاعبك**"[۲] (کیوں باکرہ لڑکی سے شادی نہیں کی تاکہ تم اس سے اور وہ تم سے زیادہ لطف اندوز ہوتے)۔

۷-حسب و نسب والی ہو، یعنی اچھے خاندان سے تعلق رکھتی ہو جس خاندان کی نسبت علماء اور صلحاء کی طرف ہو، اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ زنا کے ذریعہ پیدا ہونے والی لڑکی، لقیطہ (لاوارث)، اور فاسق کی لڑکی سے نکاح کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ "**تخيروا لنطفكم و انكحوا الأكفاء و أنكحوا إليهم**"[۱] (اپنے نطفہ کے لئے اچھی عورتوں کا انتخاب کرو اور کفو میں نکاح کرو، اور اس میں نکاح کراؤ)۔

۸-قریبی رشتہ دار نہ ہو، اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ "**لا تنكحوا القرابة القريبة فإن الولد يخلق ضاويا**"[۲] (قریبی قرابت رکھنے والی عورتوں سے نکاح مت کرو اس لئے کہ کمزور جسم کا لڑکا پیدا ہوتا ہے)۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اجنبیہ کا انتخاب کرنا مستحب ہے، کیونکہ اس کی اولاد شریف ہوتی ہے۔

۹-خوبصورت ہو، اس لئے کہ وہ اس کے نفس کے لئے زیادہ باعث سکون، اور اس کی نگاہ کو جھکانے والی اور اس کی محبت کے لئے زیادہ کامل ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے نکاح سے قبل دیکھنے کو مشروع قرار دیا گیا ہے، اور اس لئے کہ حدیث ہے: "**مااستفاد المؤمن بعد تقوى الله خيرا له من زوجة صالحة إن أمرها أطاعته، و إن نظر إليها أسرته، و إن أقسم عليها أبرته، وإن غاب عنها نصحته في نفسها و ماله**"[۳] (مومن کے

---

(۱) حدیث: "تزوجوا الودود الولود" کی روایت احمد (۳/۲۴۵ طبع المیمنیہ) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع (۴/۲۵۸ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ احمد نے اسے روایت کیا ہے، اور طبرانی نے الأوسط میں روایت کیا ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۲) حدیث: "فهلا بكرا تلاعبها و تلاعبك" کی روایت بخاری (الفتح ۹/۱۲۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۱۰۸۹ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے، اور مسلم کے الفاظ یہ ہیں: "فهلا جارية"۔

(۱) حدیث: "تخيروا لنطفكم، و انكحوا الأكفاء، و أنكحوا إليهم" کی روایت ابن ماجہ (۱/۶۳۳ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور اسے بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (۱/۳۴۳ طبع دار الجنان) میں ضعیف قرار دیا ہے، لیکن اس کے طرق کی وجہ سے ابن حجر نے التلخیص (۳/۱۴۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "لا تنكحوا القرابة القريبة" ابن الصلاح نے کہا ہے کہ: میں نے اس حدیث کی کوئی معتمد اصل نہیں پائی ہے، ایسا ہی اتحاف السادۃ المتقین (۵/۳۴۹ طبع المیمنیہ) میں ہے۔

(۳) حدیث: "ماستفاد المؤمن بعد تقوى الله خيرا له من زوجة

لئے اللہ کے تقوی کے بعد سب سے مفید چیز نیک بیوی ہے کہ اگر اسے حکم دے تو اس کی اطاعت کرے، اور اگر اس کی طرف دیکھے تو اسے خوش کردے، اور اگر اس پر قسم کھائے تو اسے سچا ثابت کردے، اور اگر اس سے غائب ہوجائے تو اپنے نفس اور اس کے مال میں اس کی خیرخواہی کرے)۔

۱۰- عقل مند ہو، احمق عورت کے نکاح سے پرہیز کرے، کیونکہ نکاح ہمیشہ ساتھ رہنے کے ارادے سے کیا جاتا ہے، اور احمق عورت معاشرت کے لائق نہیں ہے اور اس کے ساتھ زندگی اچھی نہیں گذر سکتی ہے، اور بسااوقات یہ چیز اس کی اولاد کی طرف متعدی ہوگی [1]۔

اپنے شوہر کے انتخاب میں عورت کا حق:

۱۱- عورت کو حق ہے کہ اپنے شوہر کا انتخاب کرے، حضرت ابو ہریرہ کی حدیث میں آیا ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا تنكح الأيم حتى تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن، قالوا: يا رسول الله، و كيف إذنها؟ قال: أن تسكت**" (پختہ عمر کی اور ثیبہ عورت کا نکاح نہ کیا جائے یہاں تک کہ اس سے مشورہ کرلیا جائے، اور باکرہ کا نکاح نہ کیا جائے، یہاں تک کہ اس سے اجازت لے لی جائے، صحابہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اس کی اجازت کیسے ہوگی؟ فرمایا: کہ خاموش ہوجائے، اور حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا: "**يارسول الله إن البكر تستحيي، قال: رضاها صمتها**" [1] (اے اللہ کے رسول! باکرہ حیا کرتی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اس کی رضامندی اس کا خاموش رہنا ہے)۔ اور ولی کے لئے مناسب نہیں ہے کہ اپنی زیرولایت لڑکی کا نکاح متقی اور صالح کے علاوہ کسی سے کرے، حدیث شریف میں آیا ہے: "**إذا خطب إليكم من ترضون دينه و خلقه فزوجوه، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض و فساد عريض**" [2] (اگر تمہارے پاس ایسا شخص رشتۂ نکاح کا پیغام لے کر آئے جس کے دین اور اخلاق کو تم پسند کرتے ہو تو اس سے شادی کردو، اگر نہیں کروگے تو زمین میں فتنہ اور بڑا فساد پیدا ہوگا)۔ اور مروی ہے: "**من زوج كريمته من فاسق فقد قطع رحمها**" [3] (جس نے اپنی شریف لڑکی کا نکاح کسی فاسق کے ساتھ کردیا تو اس نے اس کے ساتھ قطع رحمی کی)۔

اور مناسب یہ ہے کہ نکاح سے قبل باکرہ سے رائے طلب کی جائے اور اس سے شوہر کا تذکرہ کرے اور کہے: فلاں شخص نے تمہارے نکاح کا پیغام دیا ہے یا تم کو یاد کررہا تھا، اور اگر بغیر مشورہ کئے ہوئے اس کا نکاح کردے تو سنت کے خلاف ہوگا، اس لئے کہ

= صالحة إن أمرها أطاعته، و إن نظر إليها أسرته، و إن أقسم عليها أبرته، و إن غاب عنها نصحته في نفسها و ماله" کی روایت ابن ماجہ (۵۹۶/۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوامامہ سے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۳۲۵/۱ طبع دارالجنان) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۱۸۴/۶، ۱۸۵، المجموع ۱۶، ۱۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۵۶۵/۶ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح فتح القدیر ۱۰۲/۳، ابن عابدین ۲۶۲/۲۔

(۱) حدیث: حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ دونوں کی روایت بخاری (الفتح ۱۹۱/۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا خطب إليكم من ترضون دينه" کی روایت ترمذی (۳۸۵/۳، ۳۸۶ طبع الحلبی) اور حاکم (۱۶۴/۲، ۱۶۵ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور ذہبی نے اسے معلول قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "من زوج كريمته من فاسق فقد قطع رحمها" کی روایت ابن عدی نے الکامل (۳۴۷/۲ طبع دارالفکر) میں حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور ابن جوزی نے کہا ہے کہ: یہ رسول اللہ ﷺ کا کلام نہیں ہے، اور یہ صرف شعبی کا کلام ہے اور اس کا مرفوع ہونا نبی ﷺ سے ثابت نہیں ہے (الموضوعات لابن الجوزی ۲۶۰/۲ طبع المکتبۃ السلفیۃ بالمدینۃ المنورۃ)۔

حدیث میں ہے: "شاوروا النساء في أبضاعهن"[1] (عورتوں سے ان کے ابضاع (نکاح) کے سلسلہ میں مشورہ کرلیا کرو)، اور ولی کو یہ حق نہیں ہے کہ غیر کفو میں اس کا نکاح اس کی رضامندی کے بغیر کردے، اور بعض فقہاء کے نزدیک نکاح منعقد نہیں ہوگا اگر نابالغہ یا باکرہ کا نکاح غیر کفو میں کردے، اور اسے بلوغ کے بعد بعض فقہاء کے نزدیک فسخ کا حق حاصل ہوگا، اور تفصیل اصطلاح (ولایۃ) میں ہے۔

اور اسے ثیبہ کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر کرنے کا اختیار نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "الثيب أحق بنفسها من وليها"[2] (ثیبہ اپنے نفس پر اپنے ولی سے زیادہ حق رکھتی ہے)، اور ولی کو اختیار نہیں ہے کہ اسے نکاح کرنے سے منع کرے، اور اس کو نکاح سے منع کرنے کی وجہ سے اس کی شادی کے سلسلے میں ولی کا حق ساقط ہوجائے گا اگر وہ کفو میں نکاح کرنے کی رغبت رکھتی ہو[3]، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَّنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ"[4] (تو تم انہیں اس سے مت روکو کہ وہ اپنے شوہروں سے نکاح کرلیں)۔

اور تفصیل اصطلاح "نکاح" اور "ولی" میں ہے۔

بیوی کے حقوق:

۱۲- جب عقد (نکاح) صحیح اور نافذ ہو تو اس پر اس کے آثار مرتب ہوں گے، اور اس کے ذریعہ حقوق پیدا ہوں گے، اور اس کی تین قسمیں ہیں:

الف- بیوی کے لئے اس کے شوہر پر واجب ہونے والے حقوق۔

ب- ان دونوں کے درمیان مشترکہ حقوق۔

ج- شوہر کے لئے اس کی بیوی پر واجب ہونے والے حقوق، اس کے لئے دیکھئے: اصطلاح "زوج" (فقرہ ۲-۸)۔

زوجین کے مابین مشترک حقوق:

۱۳- الف- رشتۂ زوجیت کا حلال ہونا، اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے سے استمتاع کا حلال ہونا، لہٰذا بیوی کے لئے اپنے شوہر سے وہ چیز حلال ہوگی جو شوہر کے لئے اس کی طرف سے حلال ہے، اور اس حق اور اس کے حدود کی تفصیل اصطلاح "عِشْرۃ" میں دیکھئے۔

ب- حرمت مصاہرت، چنانچہ بیوی شوہر کے آباء و اجداد، اس کے لڑکوں، اور اس کے لڑکوں اور لڑکیوں کے فروع پر حرام ہوگی، اور شوہر پر بیوی کی مائیں اور اس کی دادیاں، اس کی لڑکیاں، اس کے لڑکوں اور لڑکیوں کی لڑکیاں حرام ہوں گی، اور اس کے ساتھ نکاح میں اس کی بہن یا اس کی پھوپھی یا اس کی خالہ کو جمع کرنا حرام ہوگا (دیکھئے: تفصیل اصطلاح "نکاح" اور "محرمات")۔

ج- ان دونوں کے درمیان محض عقد نکاح کے مکمل ہونے سے وراثت جاری ہوگی اگرچہ بیوی کے ساتھ وطی نہ کی ہو، اور تفصیل (ارث) میں ہے۔

د- صاحب فراش سے اولاد کا ثبوت نسب۔

---

(۱) حدیث: "شاوروا النساء في أبضاعهن"، "استأمروا النساء في أبضاعهن" کے لفظ کے ساتھ وارد ہوئی ہے، اس کی روایت نسائی (۶/۸۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عائشہ سے کی ہے، اور اس کا معنی بخاری (الفتح ۱۲/۳۱۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۱۰۳۷ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) حدیث: "الثيب أحق بنفسها من وليها" کی روایت مسلم (۲/۱۰۳۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے۔

(۳) الاختیار لتعلیل المختار ۳/۹۲، نہایۃ المحتاج ۶/۲۲۸، المغنی ۶/۴۹۳، ۴۹۴۔

(۴) سورۂ بقرہ/۲۳۲۔

ھ-حسن معاشرت: لہذا شوہر پر واجب ہوگا کہ اپنی بیوی کے ساتھ دستور کے مطابق معاشرت کرے، اسی طرح اس کے مثل بیوی پر واجب ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ"[۱] (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گذر بسر کیا کرو) اور تفصیل "نکاح" میں ہے۔

بیوی کے مخصوص حقوق:

۱۴- بیوی کے لئے اس کے شوہر پر کچھ مالی حقوق ہیں، اور وہ یہ ہیں: مہر، نفقہ، رہائش، اور کچھ غیر مالی حقوق ہیں جیسے باری میں بیویوں کے درمیان عدل کرنا، بیوی کو تکلیف نہیں پہنچانا، اور تفصیل اصطلاح "عشرۃ" میں دیکھئے۔

الف-مہر:

۱۵- مہر وہ مال ہے جس کی مستحق بیوی اپنے شوہر پر اپنے عقد نکاح یا اپنے ساتھ دخول کی وجہ سے[۲] ہوتی ہے، اور یہ عورت کا مرد پر واجب حق ہے جو اللہ تعالی کی طرف سے مستقل عطیہ ہے، یا ہدیہ ہے جسے اللہ تعالی نے مرد پر اپنے ارشاد سے واجب کیا ہے، فرمایا: "وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً"[۳] (اور تم بیویوں کو ان کے مہر خوش دلی سے دے دیا کرو) تا کہ اس عقد کی بڑائی اور اس کی عظمت کا اظہار ہو اور عورت کا اعزاز اور اس کا اکرام ہو۔

اور جمہور فقہاء کے نزدیک عقد نکاح میں مہر شرط یا رکن نہیں ہے، بلکہ اس پر مرتب ہونے والے آثار میں سے ایک اثر ہے، لہذا اگر مہر کے ذکر کے بغیر عقد مکمل ہوجائے تو جمہور کے نزدیک بالاتفاق صحیح ہوجائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَالَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً"[۱] (تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ان بیویوں کو جنہیں تم نے نہ ہاتھ لگایا اور نہ ان کے لئے مہر مقرر کیا طلاق دیدو) چنانچہ جماع سے قبل اور مہر مقرر کرنے سے قبل طلاق کے مباح ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ عقد (نکاح) میں مہر کا مقرر نہ کرنا جائز ہے، لیکن مستحب یہ ہے کہ نکاح مہر کے مقرر کرنے سے خالی نہ ہو، کیونکہ نبی علیہ اپنی لڑکیوں اور دوسری لڑکیوں کا نکاح کراتے، اور اپنا نکاح فرماتے تھے لیکن نکاح کو مہر سے خالی نہیں رکھتے تھے۔

اور مالکیہ نے کہا ہے کہ: اگر اس کا مہر ربع دینار شرعی یا تین دراہم سے کم ہو تو نکاح فاسد ہوجائے گا، اور اگر وطی کرلے تو مذکورہ مقدار سے کم مہر کو پورا کرنا واجب ہوگا، اور اگر وطی نہ کرے تو اس کو اختیار ہوگا کہ مہر کو مکمل کردے تو فسخ نہیں ہوگا، اور اگر اسے پورا نہیں کرے گا تو طلاق کے ذریعہ فسخ ہوگا اور اس میں مقرر شدہ مہر کا نصف واجب ہوگا[۲]، اور تفصیل "صداق" میں ہے۔

ب-نفقہ:

۱۶- بیوی کا ایک حق اس کے شوہر پر نفقہ ہے، اور علماء اسلام کا اجماع ہے کہ بیویوں کا نفقہ ان کے شوہروں پر چند شرطوں کے ساتھ واجب ہے جن کو وہ نفقہ کے باب میں ذکر کرتے ہیں۔ اور بیوی کے لئے وجوب نفقہ کی حکمت یہ ہے کہ عورت شوہر کے لئے عقد نکاح کے تقاضا کی وجہ سے محبوس ہوتی ہے، شوہر کے گھر سے نکلنے سے باز رہتی ہے مگر یہ کہ کسب معاش کے لئے اس کی طرف سے اجازت ہو، لہذا اس پر

---

(۱) سورۂ نساء/۱۹

(۲) کشاف القناع ۱۲۸/۵، نہایۃ المحتاج ۳۳۴/۶۔

(۳) سورۂ نساء/۴۔

(۱) سورۂ بقرہ/۲۳۶۔

(۲) المغنی ۶۸۰/۶، نہایۃ المحتاج ۳۳۵/۶، شرح فتح القدیر ۲۰۴/۳، بدایۃ المجتہد ۱۸/۲، الدسوقی ۳۰۲/۲۔

واجب ہوگا کہ اپنی بیوی پر خرچ کرے، اور اس پر اس کے لئے بقدر کفایت واجب ہوگا، چنانچہ نفقہ احتباس (روکنے) کے مقابلے میں ہے، لہذا جو شخص کسی دوسرے کی منفعت کے لئے محبوس ہو جیسے قاضی وغیرہ مصالح عامہ کے لئے کام کرنے والے افراد تو اس کا نفقہ واجب ہوگا۔

اور نفقہ کا مقصد ان چیزوں کو پورا کرنا ہے جن کی ضرورت بیوی کو پڑتی ہے یعنی کھانا، رہائش، خدمت، تو اس کے لئے یہ چیزیں واجب ہوں گی اگرچہ وہ مالدار ہو، اس لئے کہ اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے: ''وَ عَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ''[۱] (اور جس کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے)، اور اللہ عزوجل نے فرمایا: ''لِيُنْفِقْ ذُوْسَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهٖ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهٗ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللّٰهُ''[۲] (وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے موافق کرنا چاہئے اور جس کی آمدنی کم ہو اسے چاہئے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے اس میں سے خرچ کرے)۔

اور حدیث میں ہے: رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع کے خطبہ میں ارشاد فرمایا: ''فاتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمان الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولكم عليهن ألا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه، فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضربا غيرمبرح، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف''[۳] (عورتوں کے معاملے میں اللہ سے ڈرو، اس لئے کہ تم نے ان کو اللہ کے امان کے ذریعہ حاصل کیا ہے اور ان کی شرمگاہوں کو اللہ کے کلمہ کے ذریعہ حلال کیا ہے، اور ان پر تمہارا یہ حق ہے کہ تمہارے بستروں کو ایسے شخص سے نہیں روندوائیں جس کو تم ناپسند کرتے ہو تو اگر وہ ایسا کریں تو انہیں اس طرح مارو جو اسے زخمی نہ کردے، اور تمہارے ذمہ ان کو دستور کے مطابق کھانا دینا اور کپڑا پہنانا ہے)۔

تفصیل اصطلاح: ''نفقہ'' اور ''سکنی'' میں ہے۔

بیویوں کے مابین عدل:

۱۷- بیوی کا ایک حق اس کے شوہر پر یہ ہے کہ اگر اس کی کئی بیویاں ہوں تو اس کے اور اپنی دوسری بیویوں کے درمیان برابری کے ذریعہ عدل کرے، رات گذارنے میں، نفقہ وغیرہ مادی معاملات میں، یہ اللہ تعالی کے اس ارشاد سے معلوم ہوتا ہے: ''فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً''[۱] (لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم عدل نہ کرسکو گے تو پھر ایک ہی پر بس کرو)، اور حدیث میں آیا ہے: ''إذا كان عند الرجل امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه ساقط''[۲] (اگر کسی آدمی کے پاس دو بیویاں ہوں، اور وہ ان کے درمیان عدل نہ کرے تو قیامت کے دن اس حال میں آئے گا کہ اس کا ایک پہلو گرا ہوا ہوگا)۔ اور حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ''كان رسول الله ﷺ يقسم بين نسائه فيعدل ويقول: اللهم هذه قسمتي فيما أملك، فلا تلمني فيما تملك ولا أملك''[۳] (رسول اللہ ﷺ

---

(۱) سورۂ بقرہ/۲۳۳۔

(۲) سورۂ طلاق/۶۔

(۳) حدیث: ''فاتقوا الله في النساء'' کی روایت مسلم (۲/۸۸۹، ۸۹۰ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

---

(۱) سورۂ نساء/۳۔

(۲) حدیث: ''إذا كان عند الرجل امرأتان'' کی روایت ترمذی (۳/۴۳۸ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/۱۸۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث: ''كان رسول الله ﷺ يقسم بين زوجاته'' کی روایت ترمذی (۳/۴۳۷ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کے مرسل ہونے کو صحیح قرار دیا ہے۔

اپنی عورتوں کے درمیان شب گذاری میں باری مقرر فرماتے تھے تو ان کے درمیان عدل فرماتے، اور کہتے: اے اللہ! یہ میری باری ہے اس چیز میں جس کا میں مالک ہوں، لہذا مجھے اس چیز کے بارے میں ملامت نہ فرمایئے جس کے مالک آپ ہیں اور میں مالک نہیں ہوں)۔ دیکھئے: اصطلاح ''قسم'' (فقرہ ۲-۵-۶)۔

حسن معاشرت:

۱۸- شوہر کے لئے مستحب ہے کہ اپنی بیوی کے ساتھ اپنے اخلاق کو اچھا رکھے اور اس کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کرے، اور اس کی تالیف قلب کے لئے جو چیز اس کو پیش کرنا ممکن ہو پیش کرے، اس لئے کہ اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے: ''وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ'' (۱) (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گذر بسر کرو)۔ اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ'' (۲) (اور عورتوں کا (بھی) حق ہے جیسا کہ عورتوں پر حق ہے موافق دستور (شرعی) کے)، اور حدیث میں ہے: **''استوصوا بالنساء خيرا فإنما هن عوان عندكم''** (۳) (عورتوں کے ساتھ اچھا معاملہ کرو کیونکہ وہ تمہاری ماتحتی میں ہیں)، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **''خياركم خياركم لنسائهم خلقا''** (۴) (تم میں اچھے وہ لوگ ہیں جو اپنی عورتوں کے حق میں اچھے اخلاق والے ہیں)۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۹۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

(۳) حدیث: ''استوصوا بالنساء خيرا'' کی روایت ترمذی (۳/ ۴۵۸ طبع الحلبی) نے حضرت عمرو بن احوص سے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔
اور عوانی عانیہ کی جمع ہے اور یہ قیدی ہے، بیوی کو قیدی کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اس لئے کہ گھر سے نکلنے اور اس کے علاوہ ان چیزوں میں جن میں اس پر شوہر کی فرمانبرداری لازم ہوتی ہے وہ شوہر کے حکم کی پابند ہے۔

(۴) حدیث: ''خياركم خياركم لنسائهم'' کی روایت ترمذی (۳/ ۴۵۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

اور بیوی کے ساتھ برتاؤ میں حسن خلق یہ ہے کہ اس کے ساتھ نرمی ومہربانی کی جائے اور اس کے ساتھ ہنسی مذاق کیا جائے (۱)، چنانچہ حدیث میں آیا ہے: **''كل مايلهو به الرجل المسلم باطل إلا رميه بقوسه، و تأديبه فرسه، و ملاعبته أهله، فإنهن من الحق''** (۲) (ہر وہ کھیل جو مسلمان کھیلتا ہے باطل ہے، البتہ اپنی کمان سے اس کی تیراندازی، اپنے گھوڑے کو مہذب بنانا، اور اپنی بیوی کے ساتھ کھیلنا، یہ سب کھیل حق کے قبیل سے ہے)۔

اور تفصیل ''عشرۃ'' میں ہے۔

زور

دیکھئے: ''دعوی''، ''شہادۃ'' اور ''تقریر''۔

(۱) المغنی ۷/ ۱۸، المجموع ۱۶/ ۴۱۱، ۴۱۲۔

(۲) حدیث: ''كل ما يلهو به الرجل المسلم باطل......'' کی روایت ترمذی (۳/ ۱۴۹ طبع دار الکتب العلمیہ) نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

زیادۃ

تعریف:

۱-زیادۃ کا معنی لغت میں بڑھوتری ہے، تم کہتے ہو: "زاد الشئ، یزید زیداً و زیادۃ" (چیز میں اضافہ ہوگیا)، اور "زائدۃ الکبد" جگر کا چھوٹا سا ایک ٹکڑا جو اس کے بغل میں اس سے کچھ ہٹ کر ہوتا ہے، اور اس کی جمع "زوائد" ہے۔

اور "زوائد الأسد" سے مراد شیر کے ناخن، اور اس کے کچلی کے دانت، اس کی دھاڑ، اور اس کا حملہ ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ریع:

۲-ریع زیادتی اور بڑھوتری ہے، اور ریع اصطلاح میں آمدنی ہے، جیسے اجرت، پھل اور آمدنی[2]۔

ب-غلۃ:

۳- غلۃ ہر وہ چیز جو زمین کی پیداوار یا اس کے کرایہ وغیرہ سے حاصل ہو، اور جمع "غلات" اور "غلال" ہے، اور "غلۃ" زیادۃ سے خاص ہے[3]۔

(۱) الصحاح، القاموس، المصباح مادہ: "زید"۔

(۲) المصباح مادہ: "ریع"۔

(۳) المصباح مادہ: "غلل"۔

ج-نقص:

۴-نقص اور نقصان "نقص" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: نقص ینقص نقصاً باب نَصَر سے، اور "انتقص" اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی چیز کے مکمل ہونے کے بعد اس میں سے کچھ حصہ ضائع ہوجائے، اور "درھم ناقص" سے مراد وہ درہم ہے جس کا وزن پورا نہ ہو[1]۔

بڑھوتری کے اقسام:

الف-اتصال اور انفصال کے اعتبار سے اس کے اقسام:

۵-اتصال اور انفصال کے اعتبار سے بڑھوتری کی دو قسمیں ہیں:

۱-وہ بڑھوتری جو اصل سے متصل ہو، اور یہ یا تو اس سے پیدا شدہ ہو جیسے موٹاپا اور خوبصورتی، یا اس سے پیدا شدہ نہ ہو جیسے پودا اور تعمیر۔

۲-وہ بڑھوتری جو اصل سے جدا ہو جیسے بچہ اور آمدنی[2] اور یہ یا تو اس سے پیدا شدہ ہوگی جیسے بچہ اور پھل، یا اس سے پیدا شدہ نہ ہوگی جیسے کمائی اور کرایہ۔

ب-تمیز اور عدم تمیز کے اعتبار سے اس کے اقسام:

۶-تمیز اور عدم تمیز کے اعتبار سے بڑھوتری کی تین قسمیں ہیں:

وہ بڑھوتری جو ممتاز ہو جیسے بچہ اور پودا۔

وہ بڑھوتری جو ممتاز نہ ہو، جیسے گندم کو گندم کے ساتھ ملا دینا یا گھی کو گھی کے ساتھ ملا دینا۔

(۱) المصباح مادہ: "نقص"۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/۸۰، ۸۱ طبع الأمیریہ، الاختیار ۲/۲۰ طبع المعرفہ، البدائع ۷/۱۶۰ طبع الجمالیہ، نہایۃ المحتاج ۴/۶۵، ۶۶ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۳/۲۲۰ طبع النصر۔

اور صفت کا اضافہ جیسے پینا[1]۔

ج- اصل کی جنس سے ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے اس کے اقسام:

۷- الف- وہ بڑھوتری جو اصل کی جنس سے ہو جیسے نماز میں رکوع یا سجدے کا اضافہ، اور اسے ''زیادۃ فعلیۃ'' بھی کہا جاتا ہے، اور جیسے تیسری اور چوتھی رکعتوں کی ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ کی قرأت کے بعد سورہ کا اضافہ، اور اسے ''زیادۃ قولیۃ'' کہتے ہیں۔

ب- وہ اضافہ جو اصل کی جنس سے نہ ہو، جیسے نماز کے دوران اجنبی کلام اور اس میں کھانا اور پینا[2]۔

بڑھوتری سے متعلق قواعد:

زرکشی نے بڑھوتری سے متعلق تین قواعد ذکر کئے ہیں:

پہلا قاعدہ:

۸- وہ بڑھوتری جو متصل ہو وہ تمام ابواب میں اصل کے تابع ہوتی ہے، جیسے عیب کی وجہ سے واپسی، تفلیس اور ان کے علاوہ چیزیں، سوائے مہر کے، اگر شوہر وطی سے قبل طلاق دے دے تو وہ نصف مہر کے ساتھ اس کی بڑھوتری کو عورت کی رضامندی کے بغیر واپس نہیں لے گا۔ اور وہ بڑھوتری جو جدا ہو سب میں اصل کے تابع نہیں ہوتی ہے۔

دوسرا قاعدہ:

۹- ثمن مثل پر معمولی اضافہ کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے۔ اگر چہ اس میں

(۱) حاشیۃ الجمل علی المنہج ۳/ ۲۹۳ طبع التراث۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۳۵۸ طبع الأمیریہ، مواہب الجلیل ۱/ ۳۶ طبع النجاح، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۹۳ طبع المکتب الإسلامی، مطالب أولی النہی ۱/ ۵۳۶ طبع المکتب الإسلامی۔

معمولی غبن ہو، جیسا کہ خرید وفروخت کے وکیل اور رہن کے عدل اور اس جیسی چیزوں میں ہوتا ہے مگر ایک جگہ میں جبکہ وہ عام شرعی چیز ہو، جیسا کہ اگر تیمّم کرنے والا پانی پائے جو ثمن مثل سے معمولی اضافے کے ساتھ فروخت ہورہا ہو تو اصح قول کے مطابق اس کا خریدنا اس پر لازم نہیں ہوگا، اور ایک قول ہے: اگر وہ ایسا اضافہ ہو جس کے مثل کو گوارا کرلیا جاتا ہو تو واجب ہوگا، اور (شافعیہ کے نزدیک) راجح مذہب پہلا ہے، اور اس کے اور دوسرے کے مابین فرق یہ ہے کہ شارع نے جسے مقرر کیا ہے اور وہ اس کا حق ہے وہ مسامحت پر مبنی ہے۔

لیکن عام رواج سے زیادہ قیمت میں واجب کا پایا جانا نہ پائے جانے کے درجے میں ہوگا، جیسا کہ اگر غصب کرنے والا مثل کو اس طرح پائے کہ وہ اپنی قیمت سے زیادہ کے عوض فروخت کیا جارہا ہو تو اصح قول کے مطابق اس کے حاصل کرنے کے لئے اسے مکلّف نہیں کیا جائے گا۔

تیسرا قاعدہ:

۱۰- عدد پر اضافہ اگر وجوب میں شرعا شرط نہ ہو تو اس کے نہ ہونے کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اور اسی وجہ سے اگر آٹھ افراد ایک شخص کے بارے میں زنا کی گواہی دیں اور اسے سنگسار کردیا جائے، پھر چار افراد شہادت سے رجوع کرلیں تو ان پر کچھ واجب نہیں ہوگا، اور اگر ان میں سے پانچ رجوع کرلیں تو وہ ضامن ہوں گے، اس لئے کہ جو باقی رہ گئے وہ اس عدد سے کم ہیں جس کی شرط لگائی گئی ہے[1]۔

(۱) المنثور ۲/ ۱۸۲، ۱۸۵ طبع اول۔

اضافہ سے متعلق احکام

وضو میں تین پر اضافہ:

۱۱- وضو کی ایک سنت تثلیث ہے یعنی جن اعضاء کا دھونا فرض ہے ان کو تین مرتبہ دھونا، اور تین بار سر کا مسح کرنے میں، اور صفائی کے ارادے سے دونوں پاؤں کو تین سے زائد مرتبہ دھونے میں اختلاف ہے، اعضاء کے تین بار سے زیادہ دھونے میں حنفیہ کے نزدیک کوئی حرج نہیں ہے اگر اس سے غرض دل کو مطمئن کرنا ہو نہ کہ وسوسہ، اور مالکیہ کے نزدیک معتمد قول کے مطابق پاؤں کے علاوہ کو چوتھی بار دھونا مکروہ ہے، لیکن دونوں پاؤں میں مطلوب صفائی ہے حتی کہ اگر تین سے زیادہ کرے یا تین پر اکتفا کرے تو اس میں اختلاف ہے۔ اور شافعیہ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق تین پر اضافہ کرنا کا مکروہ ہے، اور ایک قول ہے کہ: حرام ہے، اور ایک قول ہے کہ: یہ خلاف اولی ہے۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مکروہ ہے (۱)، اس لئے کہ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی حدیث ہے: "أن أعرابیا جاء إلی النبي ﷺ یسأله عن الوضوء، فأراه ثلاثا ثلاثا، وقال: هذا الوضوء، فمن زاد علی هذا فقد أساء و تعدی وظلم" (۲) (ایک اعرابی نے رسول ﷺ کی خدمت میں آ کر آپ سے وضو کے بارے میں دریافت کیا، تو آپ ﷺ نے اسے تین تین بار دھو کر دکھایا، اور فرمایا: یہ وضو ہے، پس جو اس پر زیادتی کرے گا وہ برا کرے گا، حد سے تجاوز کرے گا اور ظلم کرے گا)۔

(۱) ابن عابدین ۱/۸۱ طبع المصریہ، الدسوقی ۱/۱۰۱، ۱۰۲ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/۱۶، ۱۷ طبع المعرفہ، روضۃ الطالبین ۱/۵۹ طبع المکتب الإسلامی، مطالب أولی النہی ۱/۹۷ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۱/۱۰۲ طبع النصر۔

(۲) طریقۂ وضوء سے متعلق عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ کی روایت نسائی (۱/۸۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، ابن حجر نے الفتح (۱/۲۳۳ طبع السّلفیہ) میں اس کی اسناد کو جید کہا ہے۔

اذان اور اقامت میں اضافہ:

۱۲- اذان میں جو اضافہ مشروع ہے وہ اذان فجر میں ہے جس کو تثویب کہتے ہیں، اور تثویب سے مراد یہ ہے کہ موذن اذان فجر میں "حیعلتین" کے بعد دو مرتبہ "الصلوۃ خیر من النوم" کا اضافہ کرے گا یا اذان فجر کے بعد جیسا کہ بعض حنفیہ نے کہا: اور یہ تمام فقہاء کے نزدیک سنت ہے، اس لئے کہ حضرت انس بن مالک سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "من السنة إذا قال المؤذن فی أذان الفجر حي علی الفلاح قال: الصلاة خیر من النوم، الصلاة خیر من النوم" (۱) (یہ سنت ہے کہ جب مؤذن اذان فجر میں حی علی الفلاح کہے تو "الصلاة خیر من النوم، الصلاة خیر من النوم" بھی کہے)۔

اور تثویب کی اصل یہ ہے: "ان بلالا رضی الله عنه أتی النبی ﷺ یؤذنه بصلاة الفجر فقیل: هو نائم، فقال: الصلاة خیر من النوم، الصلاة خیر من النوم، فأقرت فی تأذین الفجر، فثبت الأمر علی ذلک" (۲) (حضرت بلالؓ نبی ﷺ کے پاس آپ ﷺ کو فجر کی نماز کی اطلاع دینے کے

(۱) حدیث أنس: "من السنة إذا قال المؤذن في أذان الفجر" کی روایت بیہقی (۱/۴۲۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) حدیث بلال: "أنه أتی النبي ﷺ یؤذنه بصلاة الفجر" کی روایت ابن ماجہ (۱/۲۳۷ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (۱/۱۵۳ طبع دار الجنان) میں کہا ہے کہ اس اسناد کے رجال ثقہ ہیں، البتہ اس میں انقطاع ہے، سعید بن المسیب کا سماع بلال سے ثابت نہیں ہے۔

لئے آئے، تو ان سے کہا گیا: آپ ﷺ سورہے ہیں، تو انہوں نے کہا: "الصلاة خير من النوم، الصلاة خير من النوم" تو اسے فجر کی اذان میں برقرار رکھا گیا، تو معاملہ اسی پر ثابت رہا)۔

اور تثویب کو صبح کے ساتھ خاص کیا گیا، اس بنا پر کہ سونے والے کو نیند کے سبب سے سستی پیش آتی ہے، اور تثویب کو زائد سمجھنا صرف بقیہ نمازوں کی اذان کے اعتبار سے ہے، اور اذان کے الفاظ میں کسی چیز کا اضافہ جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ شارع کی نص سے توقیفی ہے، اور اس میں کسی چیز کا اضافہ نہ ہونا تواتر کے ساتھ منقول ہے، اور اقامت اذان کی طرح ہے، البتہ "حی علی الفلاح" کے بعد دو مرتبہ "قدقامت الصلاة" کا اضافہ کرے گا[۱]۔

اذکار مسنونہ میں اضافہ:

۱۳- اذکار مسنونہ میں اضافہ کا حکم (ذکر) کی بحث میں گذر چکا ہے، وہاں دیکھئے:

تیمّم میں دوضرب پر اضافہ:

۱۴- حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک تیمّم میں دوضرب ہیں، ایک ضرب چہرہ کے لئے اور ایک ضرب دونوں ہاتھوں کے لئے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک ضرب چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے لئے ہے، اور ان حضرات کے نزدیک اکمل حنفیہ اور شافعیہ کی طرح ہے دوضرب ہیں، لیکن جب مسح میں چہرے اور دونوں ہاتھوں کا استیعاب مقصود ہو تو دوضرب پر اضافہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، چاہے یہ دوضرب سے حاصل ہو یا زیادہ سے، اور تفصیل اصطلاح: "تیمّم" میں ہے[۱]۔

نماز میں قول اور فعل میں اضافہ:

۱۵- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز میں زیادتی یا تو افعال کی زیادتی ہوگی یا اقوال کی۔

افعال کی زیادتی کی دو قسمیں ہیں:

اول: وہ ہے جو نماز کی جنس سے ہو، تو قصداً اسے کرنے کی صورت میں نماز باطل ہوجائے گی، اور اگر سہواً ہو تو نماز باطل نہ ہوگی، البتہ سجدۂ سہو کرے گا۔

دوم: اگر نماز کی جنس سے نہ ہو، تو نماز باطل ہوجائے گی عمداً، سہواً یا ناواقفیت کی وجہ سے ہو، اگر وہ عمل کثیر ہو اور ضرورت نہ ہو۔

لیکن اگر حاجت کی بنیاد پر ہو یا تھوڑا ہو، تو باطل نہیں ہوگی۔

اور قولی زیادتی کی دو قسمیں ہیں:

اول: وہ ہے جس کا عمداً کرنا نماز کو باطل کردیتا ہے، جیسے آدمیوں کی گفتگو۔

دوم: وہ ہے جو نماز کو باطل نہیں کرتا ہے جیسے ذکر اور دعا، مگر یہ کہ اس کے ذریعہ کسی سے خطاب کرے، جیسے چھینکنے والے سے "یرحمک اللّٰہ" (اللہ تم پر رحم کرے) کہنا۔

اور شافعیہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ دو حرفوں کے عمداً تلفظ سے نماز باطل ہوجائے گی، وہ دونوں حروف سمجھے جائیں یا نہ سمجھے جائیں، اور اسی طرح ایک حرف سے جو سمجھا جائے۔ اور انہوں نے کہا ہے کہ جو تھوڑا کلام کرے اس کو معذور قرار دیا جائے گا اگر اس کی سبقت لسانی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲۵۹/۱، ۲۶۰ طبع الأمیریہ، تبیین الحقائق ۹۱/۱ طبع الأمیریہ، فتح القدیر ۱۶۹/۱ طبع الامیریہ، جواہر الإکلیل ۳۶/۱، ۳۷ طبع المعرفہ، روضۃ الطالبین ۱۹۹/۱ طبع المکتب الإسلامی، المہذب ۶۳/۱، ۶۴ طبع الحلبی، المغنی ۴۰۶/۱، ۴۰۸ طبع الریاض۔

(۱) تبیین الحقائق ۳۸/۱ طبع الأمیریہ، الدسوقی ۱۵۸/۱ طبع الفکر، حاشیۃ القلیوبی ۹۱/۱ طبع الحلبی، روضۃ الطالبین ۱۱۲/۱ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۱۷۹/۱، طبع النصر، المغنی ۲۴۶/۱ طبع الریاض۔

سے ہو یا نماز کو بھول جائے، اور نماز میں کلام کی حرمت سے ناواقف ہو اور وہ نو مسلم ہو، اور اگر کلام زیادہ ہو تو معذور نہیں ہوگا(۱)، اور اس کی تفصیل ''مفسدات الصلاۃ'' اور ''سجود السہو'' میں ہے۔

اور فعل کے سلسلہ میں حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس میں سے کثیر نماز کو باطل کردے گا۔

اور اس کی تعریف میں تین اقوال ہیں، ان کے نزدیک مختار یہ ہے کہ اگر نمازی اس حالت میں ہو کہ اگر اسے کوئی انسان دور سے دیکھے، تو وہ یقین کرے کہ وہ نماز میں نہیں ہے تو یہ کثیر ہے، اور اگر وہ شک کرے کہ وہ نماز میں ہے یا شک نہیں کرے کہ وہ اس میں ہے، تو وہ قلیل ہے۔

رہا قول یا کلام تو جو اپنی نماز میں عمداً یا سہواً کلام کرے اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ حدیث میں ہے: ''**إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس**'' (۲) (یہ نماز ہے جس میں لوگوں کے کلام کی کوئی گنجائش نہیں ہے)۔

اور اسی قبیل سے آہ کرنا، کراہنا، چھینکنے والے کا جواب دینا، اور قرآن کریم کی ہر وہ آیت ہے جس سے جواب کا قصد کیا جائے، لیکن اگر اس سے جواب کا قصد نہیں کیا جائے بلکہ یہ بتانا ہو کہ وہ نماز میں ہے، تو حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق نماز فاسد نہیں ہوگی اور اگر ذکر غیر قرآن سے ہو، جیسا کہ شہادتین کا تذکرہ کرے موذن کے ان کے تذکرہ کے وقت، یا اللہ کا ذکر سنے تو کہے: ''**جل جلاله**''، یا نبی ﷺ کا ذکر ہو تو آپ پر درود بھیجے تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی (۳)۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۷۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۶۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۹۴، ۱۹۹، کشاف القناع ۱/ ۳۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: ''إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس'' کی روایت مسلم (۱/ ۳۸۱، ۳۸۲ طبع الحلبی) نے حضرت معاویہ بن الحکم سے کی ہے۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۲۸۶ طبع اول، مراقی الفلاح وحاشیۃ الطحطاوی ر ۱۷۵، ۱۷۹۔

نماز جنازہ میں چار تکبیرات پر اضافہ اور اس کا اثر:

۱۶- فقہاء کے درمیان اس کے بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ نماز جنازہ میں چار تکبیرات ہیں اس سے کم کرنا جائز نہیں ہوگا، اور اس پر اضافہ نہ کرنا اولی ہے، اور یہی شافعیہ کے نزدیک قول اظہر ہے، اور اس کے مقابل قول ہے کہ رکن کی زیادتی کی وجہ سے نماز باطل ہوگی، اور اگر امام اس پر پانچویں تکبیر کی زیادتی کردے، تو اس زیادتی میں مقتدی اس کی اتباع کرے گا یا نہیں کرے گا، اس میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے:

چنانچہ امام زفر کے علاوہ حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر امام ایسا کرے گا تو مقتدی اس تکبیر میں اس کی اتباع نہیں کرے گا، کیونکہ یہ منسوخ ہے، اس لئے کہ مروی ہے: ''**أنه ﷺ كبر أربعا في آخر صلاة جنازة صلاها**'' (۱) (نبی کریم ﷺ نے جنازہ کی جو آخری نماز پڑھی اس میں چار مرتبہ تکبیر فرمائی)، اور زفر نے کہا: امام کی اتباع کرے گا کیونکہ یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ حضرت علیؓ نے پانچ مرتبہ تکبیر کہی۔

اور مالکیہ کے نزدیک ابن القاسم کی روایت کے مطابق مقتدی پانچویں تکبیر میں اپنے امام کا انتظار نہیں کرے گا، بلکہ سلام پھیر دے گا اور شافعیہ کے نزدیک اس قول کے مطابق کہ اس سے نماز باطل ہوجاتی ہے مقتدی اپنے امام سے علاحدگی اختیار کرلے گا، اور اس قول کے مطابق کہ اس سے نماز باطل نہیں ہوتی ہے اس سے علاحدگی

(۱) حدیث: ''أنه ﷺ كبر أربعا في آخر صلاة جنازة صلاها'' کی روایت حاکم (۱/ ۳۸۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور ذہبی نے اپنی تلخیص میں اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے، اور اسے ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۱۲۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ یہ لفظ دوسرے طرق سے مروی ہے جو سب کے سب ضعیف ہیں۔

اختیار نہیں کرے گا، لیکن اظہر قول کے مطابق اس میں اس کی اتباع بھی نہیں کرے گا، البتہ فورا سلام پھیر دے گا یا اپنے امام کے سلام پھیرنے تک اس کا انتظار کرے گا، اس میں دو اقوال ہیں، صحیح دوسرا قول ہے۔

اور حنابلہ کے نزدیک اولی یہ ہے کہ جنازہ کی نماز میں چار تکبیرات پر اضافہ نہ کرے، اور ان کے نزدیک اس کے بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ سات تکبیرات پر زیادتی جائز نہیں ہے، اور چار تکبیرات سے کم جائز نہیں ہے، اور ان حضرات سے اس صورت میں روایت مختلف ہے جبکہ چار سے سات تک زیادتی کرے، چنانچہ خرقی کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ اگر امام پانچویں تکبیر کہے تو مقتدی اس کی اتباع کرے گا، اور اس پر زیادتی کی صورت میں اس کی اتباع نہیں کرے گا اسے اثرم نے امام احمد سے روایت کیا ہے، اس لئے کہ زید بن أرقم سے روایت ہے کہ انہوں نے جنازے کی نماز میں پانچ تکبیر کہی اور فرمایا: "کان النبی ﷺ یکبرھا" [1] (نبی ﷺ اسی طرح تکبیر فرماتے تھے)۔

اور حرب نے امام احمد سے روایت کی ہے کہ اگر پانچ تکبیر کہے تو اس کے ساتھ تکبیر نہیں کہے گا، لیکن سلام امام کے ساتھ ہی پھیرے گا، کیونکہ یہ ایسی زیادتی ہے جو امام کے لئے مسنون نہیں ہے، لہذا مقتدی اس میں اس کی اتباع نہیں کرے گا، جیسے پہلی رکعت میں قنوت۔

اور امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ مقتدی امام کے ساتھ ساتویں تکبیر تک تکبیر کہے گا، خلال نے کہا: ابوعبداللہ سے ثابت ہے کہ وہ امام کے ساتھ سات تکبیر تک تکبیر کہے گا، پھر سات پر زیادتی نہیں کرے گا، اور امام کے ساتھ ہی سلام پھیرے گا [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "صلاۃ الجنازۃ" میں ہے۔

زکاۃ میں جس مقدار کا نکالنا واجب ہے اس میں اضافہ:

۱۷- اصل یہ ہے کہ زکاۃ دینے والا اپنے ذمہ کو بری کرنے کے لئے اپنے اوپر واجب مقدار کو نکالے، اور اگر وہ زیادہ کر دے تو یہ بہتر ہے، اس لئے کہ اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے: "وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَإِنَّ اللّٰهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ" [2] (اور جو کوئی خوشی سے کوئی امر خیر کرے سو اللہ تو بڑا قدر دان ہے بڑا علم رکھنے والا ہے)، اور زیادتی کبھی مقدار میں ہوتی ہے یا صفت میں۔

چنانچہ واجب کی صفت میں زیادتی کی ایک مثال بنت مخاض (اونٹ کا ایک سالہ بچہ)، کے عوض بنت لبون (اونٹنی کا دو سالہ بچہ) نکالنا ہے، کیونکہ بنت لبون ۳۶ اونٹوں کی زکاۃ میں نکالی جاتی ہے اور بنت مخاض پچیس اونٹوں کی زکاۃ میں، اور ایک مثال حقہ (تین سالہ بچہ) کو بنت لبون کے عوض نکالنا ہے، کیونکہ حقہ چھیالیس اونٹوں کی زکوۃ میں نکالا جاتا ہے، اور ایک مثال جذعہ (چار سالہ بچہ) کو حقہ کے عوض نکالنا ہے، کیونکہ جذعہ اکسٹھ اونٹوں میں واجب ہوتا ہے۔ اور مقدار میں زیادتی کی ایک مثال صدقۃ الفطر میں ایک صاع سے زیادہ نکالنا ہے، کیونکہ اس میں ہر فرد کی طرف سے ایک صاع واجب ہے۔

اس کی تفصیل کی جگہ اصطلاح "زکاۃ" ہے۔

---

(۱) حدیث زید بن أرقم: "أن الرسول ﷺ کان یکبر خمسا علی الجنائز" کی روایت مسلم (۶۵۹/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) فتح القدیر مع العنایہ ۴۶۱/۱ طبع الأمیریہ، تبیین الحقائق ۲۴۱/۱ طبع المعرفہ، الفتاوی الہندیہ ۱۶۴/۱ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۳۷۴/۱ طبع المعرفہ، روضۃ الطالبین ۱۲۴/۲ طبع المکتب الإسلامی، حاشیۃ القلیوبی ۳۳۱/۱ طبع الحلبی، المغنی ۵۱۴/۲، ۵۱۵ طبع الریاض۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۵۸۔

موکل کے مقرر کردہ حدود میں وکیل کا اضافہ کرنا:

۱۸- وکیل اپنے موکل کی اجازت کے تقاضے کے مطابق ہی تصرف کا مالک ہوتا ہے، یہ اجازت صراحۃً ہو یا عرف کے اعتبار سے ہو، کیونکہ اسے تصرف کا حق اجازت سے حاصل ہوتا ہے، لہذا اس چیز کے ساتھ خاص ہوگا جس کی اجازت دی گئی ہے، اور وہ احتیاط اور حسن حال پر مامور ہے، لہذا اگر اسے کسی خاص زمانے میں تصرف کے سلسلہ میں وکیل بنائے تو اس سے پہلے اور اس کے بعد تصرف کا مالک نہیں ہوگا، کیونکہ اسے مطلقاً اس کی اجازت شامل نہیں ہے اور نہ عرفاً، کیونکہ تصرف کی ضرورت کے وقت میں اسے اختیار کیا جاتا ہے دوسرے وقت میں نہیں (۱)۔

اور اس کی تفصیل فقہاء ''الوکالۃ'' میں ذکر کرتے ہیں۔

مبیع میں اضافہ اور عیب کی وجہ سے لوٹانے میں اس کا اثر:

۱۹- حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ مبیع کی وہ زیادتی جو متصل اور پیدا شدہ ہو جیسے موٹاپا اور خوبصورتی تو یہ قبضہ سے قبل واپسی کے لئے مانع نہیں ہے، اور اسی طرح ظاہر الروایہ کے مطابق قبضہ کے بعد بھی اور خریدار کو نقصان کی واپسی کا اختیار ہوگا، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک بائع کے لئے اس کے قبول کرنے کا اختیار نہیں ہے، اور امام محمد کے نزدیک اس کو اس کا اختیار ہے، اور رہی (وہ زیادتی) جو پیدا شدہ نہ ہو جیسے درخت اور تعمیر تو (یہ) مطلقاً واپسی کے لئے مانع ہے۔

اور مبیع کی وہ زیادتی جو علیحدہ اور پیدا شدہ ہو جیسے بچہ، پھل اور تاوان تو (یہ) قبضہ سے قبل واپسی کے لئے مانع نہیں ہے، اگر چاہے تو دونوں کو واپس کردے یا پورے ثمن کے عوض دونوں پر راضی ہوجائے، اور قبضہ کے بعد واپس کرنا ممنوع ہوگا اور عیب کے حصہ کے بقدر واپس لے گا، اور وہ زیادتی جو علیحدہ غیر پیدا شدہ ہو جیسے کمائی، پیداوار اور ہبہ، تو قبضہ سے قبل واپسی کے لئے مانع نہیں ہوگی، لہذا اگر واپس کردے تو یہ زیادتی بغیر قیمت کے خریدار کے لئے ہوگی اور اس کے لئے پاک نہیں ہوگی، یہ امام محمد کے نزدیک ہے، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک بائع کے لئے ہوگی اور اس کے لئے پاک نہیں ہوگی، اور قبضہ کے بعد بھی واپسی کے لئے مانع نہیں ہوگی، اور اس کے لئے زیادتی پاک ہوگی۔

اور مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر خریدار کو قدیم عیب کی وجہ سے مبیع بائع کو لوٹائے گا تو اس کے رنگنے اور سینے سے قبل عیب کی حالت میں اس کی جو قیمت ہوگی اس میں خریدار کے رنگنے اور سینے سے جو اضافہ ہوگا اس کے تناسب سے خریدار مبیع میں بائع کا شریک ہوگا، لہذا اگر رنگے ہوئے سامان کی قیمت پندرہ اور بغیر رنگے ہوئے کی دس لگائی جائے تو وہ اس کے ساتھ ایک تہائی کا شریک ہوگا، بائع نے اسے دھوکہ دیا ہو یا نہیں، یا وہ مبیع رکھ لے گا اور قدیم عیب کا تاوان لے گا، اور راجح قول کے مطابق بیع کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔

یہ اس زیادتی میں ہے جو متصل ہو، اور اس زیادتی میں جو الگ ہو اس کے بارے میں انہوں نے ذکر کیا ہے کہ واپسی کی صورت میں خریدار اس میں بائع کے ساتھ شریک نہیں ہوگا (۱)۔

اور شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ جو زیادتی مبیع اور ثمن میں متصل ہوگی وہ واپسی کی صورت میں اصل کے تابع ہوگی، اور یہ وہی ہے جسے حنابلہ نے مبیع کی متصل بڑھوتری میں ذکر کیا ہے جیسے موٹاپا، درخت کا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۳ طبع المعرفہ، مواہب الجلیل ۵/ ۱۹۶ طبع النجاح، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۱۶ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۵/ ۱۳۱، ۱۳۲ طبع الریاض۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۸۰، ۸۱ طبع الأمیریہ، الاختیار ۲/ ۲۰ طبع المعرفہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۴۵، ۴۶ المعرفہ، الدسوقی ۳/ ۱۲۷ طبع الفکر۔

بڑا ہونا، اس لئے کہ زیادتی کو علیحدہ کرنا ممکن نہیں ہے، اور اس کے بغیر لوٹانا بھی ناممکن ہے اور اس لئے بھی کہ فسخ کے ذریعہ ملکیت نئی ہوتی ہے تو اس میں متصل زیادتی اصل کے تابع ہوگی جیسا کہ عقد میں ہوتی ہے۔

اور مبیع اور ثمن میں وہ زیادتی جو منفصل ہو اور عین ہو جیسے بچہ، یا منفعت ہو جیسے اجرت، تو یہ اگر مبیع میں ہو تو خریدار کی ہوگی، اور ثمن میں ہوگی تو بائع کی ہوگی، اور مبیع کی علیحدہ بڑھوتری کے بارے میں حنابلہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "الخراج بالضمان"[1] (نفع ضمان کی وجہ ہوتا ہے) اور مبیع وثمن میں وہ زیادتی جو علیحدہ ہو عیب کی وجہ سے شافعیہ کے نزدیک واپسی کے لئے مانع نہیں ہے، اس میں عیب کے مقتضی پر عمل ہے[2] اور تفصیل خیار عیب میں ہے۔

ثمن میں اضافہ اور اس کا اثر:

۲۰- ثمن میں اضافہ یا اس میں کمی کے آثار اقالہ میں واضح ہوتے ہیں، دیکھئے: اصطلاح "اقالہ" فقرہ/ ۵۔

شفعہ میں لی گئی جائیداد کا اضافہ خریدار کا ہوگا یا شفیع کا:

۲۱- شفعہ میں لی گئی جائیداد کے اضافہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ وہ خریدار کی ہوگی یا شفیع کی، چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مبیع کی وہ زیادتی جو خریدار کے قبضہ میں شفعہ کی بنیاد پر اس سے لینے سے قبل پیدا ہو، اگر وہ متصل غیر ممتاز ہو جیسے درخت اگر بڑا ہو جائے تو یہ شفیع کی ہوگی، اس لئے کہ وہ ممتاز نہیں ہے، لہذا وہ اصل کے تابع ہوگی، جیسا کہ اگر وہ عیب یا خیار یا اقالہ کی وجہ سے واپس کرے اور اگر وہ زیادتی الگ اور ممتاز ہو جیسے پیداوار، اجرت، گابھا دیا ہوا شگوفہ اور ظاہر ہونے والا پھل تو یہ خریدار کی ہوگی، اس میں شفیع کا کوئی حق نہیں ہوگا، کیونکہ یہ خریدار کی ملکیت میں پیدا ہوئی ہے۔

اور خریدار کو کھجور کے درختوں میں پکنے تک باقی رکھنے کا حق ہوگا، اور اس زیادتی کے بارے میں جو ممتاز اور غیر ظاہر ہو، شافعیہ کے دو اقوال ہیں۔

اول (اور یہ قدیم قول ہے): یہ ہے کہ وہ اصل کے تابع ہوگی جیسا کہ بیع میں تابع ہوتی ہے۔

دوم (اور یہ جدید قول ہے): یہ ہے کہ اصل کے تابع نہیں ہوگی، کیونکہ یہ رضامندی کے بغیر استحقاق ہے، لہذا اس کی بنا پر صرف اسی چیز کو لیا جائے گا جو عقد میں داخل ہو اور یہ بیع کے خلاف ہے، کیونکہ بیع میں رضامندی کی بنیاد پر استحقاق ہے، وہ استثناء پر قادر ہوتا ہے لہذا اگر استثناء نہیں کرے گا تو وہ اصل کے تابع ہو جائے گی[1]۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ شفعہ میں لی ہوئی جائیداد کی زیادتی مثلاً وہ پھل جو کھجور کے درخت پر ہو وہ شفیع کی ہوگی اگر بیع میں اس کی شرط لگائی گئی ہو، کیونکہ وہ بغیر شرط کے داخل نہیں ہوگی، لہذا اگر اس کی شرط لگا دی جائے تو بیع میں داخل ہوگی اور شفعہ کے ذریعہ مستحق ہوگا، کیونکہ وہ اتصال کے اعتبار سے کھجور کے درخت کی طرح ہے، اور یہ استحسان

---

(۱) حدیث: "الخراج بالضمان" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۸۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ابن القطان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ ابن حجر کی التلخیص الحبیر (۳/ ۲۲ ط شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۶۵، ۶۶ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، الجمل علی المنہج ۳/ ۱۵۱ طبع التراث، کشاف القناع ۳/ ۲۲۰ طبع النصر، الإنصاف ۴/ ۴۱۲، ۴۱۳ طبع التراث۔

(۱) الاختیار ۲/ ۵۰ طبع المعرفہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۶۳ طبع المعرفہ، المہذب ۱/ ۳۸۹ طبع الحلبی، مطالب أولی النہی ۴/ ۱۲۰ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۵/ ۳۴۶ طبع الریاض۔

ہے، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ تابع نہ ہونے کی وجہ سے اس میں شفعہ نہ ہو، یہاں تک کہ وہ بیع میں بغیر شرط کے داخل نہیں ہوتی ہے، اور جب وہ شفعہ میں داخل ہوگی تو اگر مشتری اسے توڑے گا تو اس کے حصہ کے بقدر ثمن سے کم ہوجائے گا، کیونکہ وہ ذکر کی وجہ سے مقصود ہوگیا ہے، لہذا اس کے مقابلے میں ثمن کا کچھ حصہ ہوگا، اور اسے پھل کے زائد ہونے کی وجہ سے اسے لینے کا اختیار نہیں ہوگا۔

اور اگر بیع کے وقت درخت پر پھل نہ ہو، پھر پھل آجائے تو شفیع کو اسے پھل کے ساتھ لینے کا اختیار ہوگا، کیونکہ وہ تابع ہوکر بیع میں داخل ہوگی، لہذا اگر خریدار اسے توڑلے تو شفیع کو پورے ثمن میں کھجور کا درخت لینے کا حق ہوگا، کیونکہ پھل بیع کے وقت موجود نہیں تھا، لہذا وہ مقصود نہیں ہوگا اور اس کے مقابلے میں ثمن کا کوئی حصہ نہیں ہوگا۔

اور مالکیہ کے نزدیک جس خریدار سے شفعہ کے ذریعہ لیا جائے گا، وہ اس کی پیداوار کا مالک ہوگا، یعنی اس حصہ کی پیداوار جس میں شفعہ دائر کیا گیا ہے، اور شفعہ کے ذریعہ اس سے اس کے لینے سے قبل حاصل کیا ہے، کیونکہ وہ اس کا ضامن تھا، حدیث میں ہے: "الخراج بالضمان"۔ اس کی تفصیل "شفعة" میں ہے۔

مرہون میں اضافہ:

۲۲ - حنفیہ میں کاسانی نے صراحت کی ہے کہ مرہون میں زیادتی اگر اصل سے پیدا شدہ نہ ہو اور نہ اس سے پیدا شدہ کے حکم میں ہو، جیسے کمائی، ہبہ اور صدقہ، تو اس زیادتی میں رہن کا حکم ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ یہ خود مرہون نہیں ہے، اور نہ مرہون کا بدل ہے، اور نہ اس کا بدلہ ہے اور نہ اس کے کسی جز کا بدلہ ہے، اور اگر وہ زیادتی اصل سے پیدا شدہ ہو جیسے بچہ، پھل، دودھ، اون، یا اس سے پیدا شدہ کے حکم میں ہو جیسے تاوان، تو یہ اصل کے تابع ہوکر مرہون ہوگی، کیونکہ رہن حق لازم ہے لہذا اس کا اثر تابع پر ہوگا، اور مرہون میں زیادتی مالکیہ کے نزدیک جسے وہ پیداوار سے تعبیر کرتے ہیں جیسے دودھ اور اس سے پیدا شدہ چیز اور شہد تو اگر مرتہن اس کے داخل ہونے کی شرط نہ لگائے تو رہن میں داخل نہیں ہوگی، اس کے برخلاف بچہ جو ماں کے پیٹ میں ہو وہ رہن میں داخل ہوگا، چاہے رہن سے قبل حاملہ ہو یا اس کے بعد اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مرہون میں زیادتی اگر متصل ہو جیسے جانور کا موٹا ہونا اور درخت کا بڑا ہونا تو یہ رہن میں اصل کے تابع ہوگی، اور اگر علیحدہ ہو جیسے بچہ اور پھل تو تابع نہیں ہوگی، اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ رہن کی تمام بڑھوتری اور اس کی پیداوار اصل کی طرح اس کے قبضے میں رہن ہوگی جس کے قبضے میں رہن ہو، اور اگر دین کی ادائیگی کے لئے اسے فروخت کرنے کی ضرورت پڑے تو اصل کے ساتھ فروخت کی جائے گی، چاہے وہ متصل ہو جیسے موٹاپا اور تعلیم، یا منفصل ہو جیسے کمائی، اجرت، بچہ، پھل، دودھ، اون اور بال، کیونکہ یہ ایسا حکم ہے جو عین میں مالک کے عقد سے ثابت ہوتا ہے، لہذا اس میں بڑھوتری اور منافع داخل ہوں گے جیسے بیع وغیرہ سے ملکیت (۱)۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح: "رہن" میں ہے۔

موہوب میں اضافہ اور ہبہ کو واپس لینے میں اس کا اثر:

۲۳ - موہوب میں زیادتی یا تو متصل ہوگی یا منفصل ہوگی، اگر منفصل ہو جیسے پھل اور بچہ تو وہ ہبہ کی واپسی میں بالاتفاق موثر نہیں ہوگی، اور اگر متصل ہو تو حنفیہ، مالکیہ اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق حنابلہ کے نزدیک واپسی سے مانع ہوگی، کیونکہ اس میں اس زیادتی کے بغیر واپسی ممکن نہیں ہے اور اس زیادتی کے ساتھ ہبہ کی واپسی کی کوئی سبیل نہیں ہے، کیونکہ اس پر عقد نہیں ہوا ہے اور شافعیہ کے

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۵۲ طبع الجمالیہ، الإختیار ۲/ ۶۵، ۶۶ طبع المعرفہ، الدسوقی ۳/ ۲۴۴، ۲۴۵ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۲/ ۸۱، ۸۲ طبع المعرفہ، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۰۲ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۴/ ۴۳۰ طبع الریاض۔

نزدیک واپسی سے مانع نہیں ہوگی، اور یہی امام احمد سے دوسری روایت کے مطابق حنابلہ کا بھی مذہب ہے، اس لئے کہ وہ ممتاز نہیں ہے، لہذا وہ اصل کے تابع ہوگی (۱)۔

اور تفصیل اصطلاح: ''ہبہ'' میں ہے۔

مہر میں اضافہ اور وطی سے قبل طلاق کی صورت میں اس کا حکم:

۲۴ - حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو وطی سے قبل طلاق دیدے تو مہر نصف ہوجائے گا، چاہے وہ اپنی حالت پر باقی ہو یا اس میں متصل یا منفصل زیادتی ہوگئی ہو، یعنی وہ زیادتی اصل کے حکم میں ہوگی، لہذا شوہر اس سے اس کا نصف جو اس نے اسے دیا ہے متصل یا منفصل زیادتی کے ساتھ واپس لے گا، کیونکہ وہ زیادتی اصل کے جز کے حکم میں ہے، اور اس میں عقد کے بعد قبضہ سے پہلے پیدا ہونے والی زیادتی عقد کے وقت موجود کی طرح ہوگی، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مہر کی وہ زیادتی جو علیحدہ ہو عورت کی ہوگی اور شوہر صرف اصل کے نصف کو واپس لے گا، کیونکہ وہ زیادتی عورت کی ملکیت کی بڑھوتری ہے، اور اصل کے نصف کی واپسی میں ان دونوں میں سے کسی کو بھی ضرر نہیں ہوگا۔

اور اگر وہ زیادتی متصل ہو تو شوہر اس حالت میں نصف کی واپسی کے سلسلہ میں تنہا مالک نہیں ہوگا، بلکہ بیوی کو اختیار ہوگا کہ نصف زیادتی کے ساتھ واپس کردے یا عقد کے دن کی اس کی قیمت کا نصف واپس کردے (۲)۔

اور مسئلہ میں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح ''صداق''۔

وفات کے بعد دین کی ادائیگی سے قبل ترکہ میں حاصل ہونے والا اضافہ:

۲۵ - ترکہ کی اس زیادتی اور بڑھوتری میں جو مدیون کی وفات کے بعد اور دین کی ادائیگی سے قبل پیدا ہو فقہاء کا اختلاف ہے، جیسے رہائشی مکان کا کرایہ، اور جیسے جانور جو بچہ دے یا موٹا ہوجائے، اور جیسے درخت جس میں پھل آجائے تو کیا وہ قرض خواہوں کی مصلحت کے پیش نظر ترکہ میں ضم ہوگی یا وہ وارث کی ملک ہوگی اور یہ اختلاف دراصل ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے جو فقہاء میں ہے کہ کیا جس پر دین ہو اس کا ترکہ اس کے وارث کی طرف منتقل ہوجائے گا؟

اس بارے میں ان حضرات نے جو کہا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ترکہ وارث کی طرف منتقل ہوگا اگر میت کی وفات کے وقت ترکہ کے ساتھ دیون متعلق نہ ہوں، اور اگر ترکہ کے ساتھ دین متعلق ہو تو وفات کے بعد وارث کی طرف اس کے منتقل ہونے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: جو شافعیہ کا اور مشہور روایت کے مطابق حنابلہ کا مذہب ہے یہ ہے کہ ترکہ کے اموال ان کے ساتھ دین کے متعلق ہونے کے باوجود محض مورث کی موت سے ورثہ کی ملکیت میں منتقل ہوجاتے ہیں، چاہے دین پورے ترکہ کے برابر ہو یا اس سے کم ہو۔

دوم: جو حنفیہ کا مذہب ہے وہ یہ ہے کہ دین ترکہ کے برابر ہو یا اس سے کم ہو، دونوں میں فرق ہوگا، اگر دین ترکہ کے برابر ہو تو ترکہ کے اموال میت کی ملکیت کے حکم پر باقی رہیں گے، ورثہ کی ملکیت کی طرف منتقل نہیں ہوں گے، اور اگر دین کم ہو تو راجح رائے یہ ہے کہ

---

(۱) الإختيار ۳/۱۵۱ طبع المعرفہ، ابن عابدین ۴/۵۱۵ طبع الأمیریہ، جواہر الإکلیل ۲/۲۱۵ طبع المعرفہ، المہذب ۱/۳۳۱، ۴۵۴ طبع الحلبی، حاشیۃ القلیوبی ۳/۱۱۴ طبع الحلبی، المغنی ۵/۶۷۳، ۶۷۴ طبع الریاض۔

(۲) فتح القدیر ۲/۴۵۶ طبع الأمیریہ، جواہر الإکلیل ۱/۳۱۷ طبع المعرفہ، الدسوقی = ۲/۳۱۹ طبع الفکر، روضۃ الطالبین ۷/۲۹۳ طبع المکتب الإسلامی، مطالب أولی النہی ۵/۱۹۶ طبع المکتب الإسلامی۔

ترکہ کے اموال سے دین کے متعلق ہونے کے باوجود محض مورث کی موت سے وہ ورثہ کی طرف منتقل ہوجائیں گے۔

سوم: جو مالکیہ کا قول ہے یہ ہے کہ ترکہ کے اموال مرنے کے بعد میت کی ملکیت کے حکم پر باقی رہیں گے یہاں تک کہ دین ادا کردیا جائے چاہے دین اس کے برابر ہو یا اس سے کم ہو، اور اسی اختلاف کی بنیاد پر جس نے کہا کہ ترکہ وفات کے بعد اور دین کی ادائیگی سے قبل ورثہ کی طرف منتقل ہوجائے گا، انہوں نے کہا: زیادتی وارث کی ہوگی دائن کی نہیں ہوگی، اور جس نے کہا کہ منتقل نہیں ہوگا تو انہوں نے کہا کہ دین کو ادا کرنے کے لئے زیادتی ترکہ میں ضم کردی جائے گی، پھر اگر کوئی چیز بچ جائے تو وہ ورثہ کی طرف منتقل ہوجائے گی (۱)۔

اور تفصیل اصطلاح: ''ترکہ'' میں ہے۔

حدود کی ادنیٰ مقدار سے تعزیر میں اضافہ:

۲۶ - حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ تعزیر حد کے برابر نہیں کی جائے گی، اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس مصلحت کی رعایت کرتے ہوئے، جس میں خواہش نفس کا شائبہ نہ ہو امام کو اختیار ہے کہ حد سے زیادہ تعزیر کرے۔ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر تعزیر کوڑے کے ذریعہ ہو تو واجب ہوگا کہ جس کی تعزیر کی جائے، اس کے حدود کی کم سے کم مقدار سے کم کردے اور امام احمد سے تعزیر کے کوڑے کی مقدار کے بارے میں روایت مختلف ہے چنانچہ ایک روایت ہے کہ تعزیر حد کے برابر نہیں کی جائے گی، اور ان کے مذہب کی صراحت ہے کہ تعزیر میں دس کوڑوں پر اضافہ نہیں کیا جائے گا، دیکھئے: اصطلاح ''تعزیر''۔

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۲۱۳ طبع بولاق، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸۴، روضۃ الطالبین ۴/ ۸۵ طبع المکتب الإسلامی، الجمل علی المنہج ۷/ ۳۰۷، ۳۰۸ طبع التراث، المغنی ۹/ ۲۲۰، ۲۲۱ طبع الریاض۔

فرائض اور سنن راتبہ میں اضافہ:

۲۷ - ماوردی نے فرائض اور سنن راتبہ یعنی نفل مطلق کے عمل میں اضافہ کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے:

اول: یہ ہے کہ زیادتی لوگوں کو دکھانے اور ان کے سامنے تصنع کے طور پر ہو، تاکہ اس کی وجہ سے نفرت کرنے والے قلوب نرم ہوجائیں اور اس کی وجہ سے کم عقل اس کی خدمت کریں اور وہ نیکوں کے ساتھ مشابہت اختیار کرتا ہے، حالانکہ وہ ان میں سے نہیں ہے اور اپنے کو نیک لوگوں میں داخل کرتا ہے حالانکہ وہ ان کے خلاف ہے۔ رسول اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمل میں ریاکاری کرنے والے کے لئے ایک مثال دی ہے، چنانچہ فرمایا: ''المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبي زور'' (۱) (اس چیز کے ذریعہ آسودگی ظاہر کرنے والا جو اس کی ملکیت نہ ہو جھوٹ کے دو کپڑے پہننے والے کی طرح ہے)۔

غیر مملوک کے ذریعہ متشبع سے مراد وہ شخص ہے جو اپنے آپ کو ایسی چیز سے مزین کرے جو اس میں نہ ہو، اور آپ علیہ وسلم کا قول ''كلابس ثوبي زور'' سے مراد وہ شخص ہے جو نیک لوگوں کا لباس پہنتا ہو تو وہ اپنی ریا کی وجہ سے اجر سے محروم ہوگا اور شکایت کا مستحق ہوگا، کیونکہ اس نے اللہ کی رضا کا ارادہ نہیں کیا۔

دوسری قسم: یہ کہ زیادتی دوسرے کی اقتدا میں کرے اور یہ نیک لوگوں کی مجلس میں بار بار جانے اور متقی لوگوں کے ساتھ کثرت سے رہنے سے پیدا ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے نبی علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''المرء على دين خليله، فلينظر أحدكم من يخالل'' (۲)

(۱) حدیث: ''المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبي زور'' کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۳۱۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۸ طبع الحلبی) نے حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''المرء على دين خليله فلينظر أحدكم من يخالل'' کی روایت ترمذی (۴/ ۵۸۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور کہا

(انسان اپنے دوست کے دین پر ہوتا ہےتوتم میں سے ہر ایک کو دیکھنا چاہئے کہ وہ کس کو دوست بنا رہا ہے)۔

لہذا جب ان کی مجلس میں کثرت سے جائے گا اور ان سے موانست طویل ہوگی تو اسے یہ بات پسند ہوگی کہ ان کے افعال میں ان کی اقتداء کرے اور ان کے اعمال میں ان کی پیروی کرے اور اپنی ذات کے لئے پسند نہیں کرے گا کہ ان کے مقابلہ میں کوتاہی کرے یا نیکی میں ان سے کم رہے، لہذا منافست ان کی برابری پر آمادہ کرے گی اور بسا اوقات غیرت ان سے زیادہ عمل کرنے اور ان سے سبقت کرنے پر آمادہ کرے گی تو یہ حضرات اس کی سعادت کا سبب بن جائیں گے اور اس کی نیکی کے بڑھ جانے کا باعث ہوں گے۔

اور تیسری قسم: یہ کہ زیادتی کی ابتداء اس کے ثواب کی امید اور اس کے ذریعہ تقرب کی رغبت کی بنا پر از خود کرے پس یہ پاک نفس کے نتائج اور سچی خواہش کے اسباب میں سے ہے، جن سے دین کا خالص ہونا اور یقین کا صحیح ہونا معلوم ہوتا ہے، اور یہ عمل کرنے والوں کا سب سے افضل حال اور عبادت گزاروں کا سب سے اعلی درجہ ہے۔

پھر جو زیادتی کرتا ہے، اس کی دو حالتیں ہیں:

۲۸- پہلی حالت یہ ہے کہ وہ اس میں میانہ روی اختیار کرنے والا اور اس کو ہمیشہ ادا کرنے پر قادر ہو تو یہ افضل حالت اور اعلیٰ درجہ ہے، اسی حال پر ماضی کے صلحاء گذر گئے اور اسی میں حال کے فضلاء ان کی اتباع کرتے ہیں اور حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**علیکم بما تطیقون فواللّٰہ لا یمل اللّٰہ حتی تملوا، وکان أحب الدین إلیه مادام علیه صاحبه**"[1] (تم جتنی طاقت رکھتے ہو اتنا ہی عمل کرو، اللہ کی قسم اللہ تعالی نہیں تھکتا ہے، یہاں تک کہ تم تھک جاؤ اور اس کے نزدیک سب سے بہتر طریقہ وہ ہے جن پر دین والا ہمیشہ قائم رہے)۔

اور دوسری حالت: ان میں اس شخص کی طرح زیادتی کرے جو اس کو ہمیشہ نہیں کرتا ہے اور نہ اس کے مسلسل کرنے پر قادر رہتا ہے تو یہ بسا اوقات کوتاہی کرنے والے سے زیادہ مشابہ ہوتا ہے، کیونکہ زیادتی حد سے زیادہ کرنا یا تو لازم کی ادائیگی سے روک دے گا تو یہ تقصیر ہی ہوگی، کیونکہ اس نے اپنی خواہش سے ایسا اضافہ کیا ہے جس کے نتیجے میں نقصان ہوا ہے اور ایسا نفل ادا کیا ہے جس نے فرض کو روک دیا ہے، یا یہ کہ وہ زیادتی پر مداومت سے عاجز ہوگا اور ہمیشہ کثرت سے کرنے سے مانع ہوگا، کسی لازم میں خلل نہیں ڈالے گا، اور کسی فرض میں کوتاہی نہیں کرے گا تو یہ اس صورت میں مختصر مدت اور قلیل وقفہ ہے، حالانکہ تھوڑا عمل طویل زمانے میں اللہ عزوجل کے نزدیک تھوڑے زمانے میں کثیر عمل سے افضل ہے، کیونکہ مختصر زمانے میں کثرت سے عمل کرنے والا کسی زمانے میں عمل کرتا ہے اور کسی زمانے میں چھوڑ دیتا ہے، اور بسا اوقات وہ اپنے چھوڑنے کے زمانے میں کھیلنے والا یا بھولنے والا ہوگا، اور طویل زمانے میں تھوڑا عمل کرنے والا بیدار فکر والا اور ہمیشہ یاد کرنے والا رہتا ہے۔

اور ابو صالح نے ابو ہریرہؓ کے واسطے سے نبی ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: "**إن لکل شيء شرة و لکل شرة فترة فإن کان صاحبها سدد و قارب فارجوه و إن أشیر إلیه بالأصابع فلا تعدوه**"[1] (بےشک ہر چیز کی ایک تیزی ہوتی ہے اور ہر تیزی کی ایک انتہاء ہے، لہذا اگر برائی کرنے والا اپنی اصلاح کرلے اور میانہ روی اختیار کرلے تو اس سے بھلائی

= ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "علیکم بما تطیقون" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۱۰۱ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إن لکل شيء شرة......" کی روایت ترمذی (۶۳۵/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح غریب ہے۔

کی امید رکھواور اگر اس کی طرف انگلیوں سے اشارہ کیا جائے تو اس کو کچھ شمار نہ کرو)۔

آپ ﷺ نے اسلام کے احکام پر عمل کرنے میں حد سے بڑھ جانے کو زیادتی قرار دیا ہے، اور آپ ﷺ نے ہر تیزی کی انتہاء بتلادی ہے کہ ہر جوش ٹھنڈا ہوجایا کرتا ہے، لہذا اس سے معلوم ہوا کہ یہ زیادتی کوتاہی یا خلل سے خالی نہیں ہوگی، اور ان میں سے کسی میں خیر نہیں ہے[۱]۔

قرآن کریم میں اضافہ:

۲۹- قرآن کریم اللہ تعالی کا کلام معجز ہے جو اس نے اپنے رسول ﷺ پر اتارا ہے اور زیادتی اور کمی سے اس کی حفاظت کی ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ"[۲] ((اس) نصیحت نامہ کو ہم نے ہاں ہم ہی نے نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں)۔

پس ذکر قرآن کریم ہے، جیسا کہ قرطبی نے کہا ہے، اور اللہ تعالی کے قول "وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" کا معنی یہ ہے کہ اس میں کمی زیادتی سے حفاظت کرنے والا ہے۔

قتادہ اور ثابت البنانی نے کہا: اللہ تعالی نے اس کی اس سے حفاظت کی ہے کہ اس میں شیاطین باطل کا اضافہ کردیں یا اس میں سے حق کو کم کردیں تو اللہ تعالی نے اس کی حفاظت کی ذمہ داری لی تو وہ برابر محفوظ رہے گا اور دوسری کتاب کے بارے میں کہا: "بما استحفظوا"[۳] (اس لئے کہ انہیں نگہداشت کا حکم دیا گیا تھا) اور اس کی حفاظت کی ذمہ داری ان لوگوں کے سپرد کی تو انہوں نے تحریف

(۱) أدب الدنیا والدین للماوردی ر ص ۱۱۰، ۱۱۴ طبع چہارم۔

(۲) سورۂ حجر ر ۹۔

(۳) سورۂ مائدہ ر ۴۴۔

اور تبدیلی کردی، پھر اللہ تعالی نے قرآن کا وصف بیان کیا ہے کہ یہ "عزیز" ہے بعض لوگ اس کے مثل کے لانے سے عاجز ہیں، جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ نے کہا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ، لَايَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَامِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ"[۱] (جو لوگ اس (کتاب) نصیحت کا انکار کرتے ہیں جب کہ وہ ان کے پاس پہنچ گئی سو وہ بڑی معزز کتاب ہے اس میں باطل نہ آگے سے آسکتا ہے اور نہ پیچھے سے (یہ کلام) نازل ہوا ہے (خدائے) باحکمت و پرحمد کی طرف سے)۔

اور اللہ تعالی کے قول: "لاَ يَاتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ" کا معنی جیسا کہ قرطبی نے سدی اور قتادہ سے نقل کر کے کہا ہے، یعنی یہ کہ شیطان قدرت نہیں رکھتا ہے کہ اس میں تبدیلی کردے یا اس میں زیادتی کردے یا کمی کردے، اور صاحب روح المعانی نے ذکر کیا ہے کہ اللہ تعالی کے قول "لایاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه" (اس میں باطل نہ آگے سے آسکتا ہے اور نہ پیچھے سے) تمثیل ہے اس شخص کے ساتھ تشبیہ دے کر جس کی ہر جہت سے حفاظت کردی گئی ہو، پس اس کے دشمنوں کا اس تک پہنچنا ممکن نہ ہو کیونکہ حق مبین کی حمایت سے محفوظ قلعہ میں ہے[۲]۔

بحث کے مقامات:

۳۰- اصطلاح زیادۃ سے متعلق خاص احکام کی بحث وضو، تیمّم، صلاۃ، مبیع، ثمن، غصب، شفعہ، رہن، ہبہ، مہر، ترکہ، تعزیر، حد، اور تکلیف میں ہے۔

(۱) سورۂ فصلت ر ۴۱، ۴۲۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۰ر ۵، ۱۵ر ۳۶۷ طبع دوم، روح المعانی ۲۴ر ۱۲۷ طبع المنیریہ۔

زیارۃ

تعریف:

۱- زیارۃ کا معنی لغت میں قصد کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "زاره يزوره زوراً و زيارة"، اس کا قصد کیا اور اس کی عیادت کی۔

اور عرف میں جس کی زیارت کی جائے اس کے اکرام اور اس سے انس حاصل کرنے کے لئے اس کا قصد کرنا(۱)۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

عیادت:

۲- یہ "عاد المريض يعوده عيادة" سے ماخوذ ہے، جب کہ اس کی بیماری میں اس کی زیارت کرے(۲)۔

لہذا اس اعتبار سے عیادت زیارت سے خاص ہے۔

شرعی حکم:

۳- زیارت کے اسباب اور جس کی زیارت کی جائے اور زیارت کرنے والے کے اعتبار سے اس کے احکام الگ الگ ہوتے ہیں۔

قبر رسول ﷺ کی زیارت:

۴- نبی ﷺ کی قبر کی زیارت ایک اہم نیکی اور مندوبات میں سب سے افضل ہے، صاحب فتح القدیر نے مناسک الفارسی اور شرح المختار سے نقل کیا ہے کہ نبی ﷺ کی قبر کی زیارت واجب کے قریب ہے(۱) اور ایک حدیث میں آپ ﷺ سے منقول ہے: "من زار قبري وجبت له شفاعتي"(۲) (جو شخص میری قبر کی زیارت کرے گا اس کے لئے میری شفاعت واجب ہوگی)۔ اور آپ ﷺ سے مروی ہے: "من جاء نی زائرا لا يعلم له حاجة إلا زيارتي، كان حقا عليّ أن أكون له شفيعا يوم القيامة"(۳) (جو شخص میری زیارت کے لئے آئے گا، اسے میری زیارت کے علاوہ کوئی دوسری حاجت نہ ہوگی تو میرے اوپر حق ہوگا کہ میں اس کے لئے قیامت کے دن شفاعت کرنے والا بنوں)۔ اور تفصیل اصطلاح "زیارۃ قبر النبی ﷺ" میں ہے۔

قبروں کی زیارت:

۵- مسلمانوں کی قبروں کی زیارت بغیر سفر کے مردوں کے لئے مسنون ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها"(۴) (میں نے تم لوگوں کو قبروں کی

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) المصباح المنیر مادہ "عوذ"۔

---

(۱) فتح القدیر ۲/۳۳۶، اور اس کے بعد کے صفحات، الاختیار لتعلیل المختار للموصلی ۱/۱۷۵، الشرح الصغیر ۲/۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۱/۵۱۲، المغنی ۳/۵۵۶۔

(۲) حدیث: "من زار قبري وجبت له شفاعتي" کی روایت دار قطنی (۲/۲۷۸ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے اس میں ایک راوی کے مجہول ہونے اور دوسرے روای کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اسے ضعیف قرار دیا ہے، ایسے ہی التلخیص الحبیر (۲/۲۶۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۳) حدیث: "من جاء ني زائرا لا يعلم له حاجة إلا زيارتي......" کو ہیثمی نے المجمع (۴/۲ طبع القدسی) میں حضرت ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس کی روایت الطبرانی نے الأوسط والکبیر میں کی ہے، اور اس میں مسلمہ بن سالم ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔

(۴) حدیث: "كنت نهيتكم عن زيارة القبور......" کی روایت مسلم (۳/

زیارت سے منع کردیا تھا، اب اس کی زیارت کیا کرو)۔

اور عورتوں کے لئے مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت ام عطیہؓ کی حدیث ہے: "نهينا عن زيارة القبور، ولم يعزم علينا"(۱) (ہمیں قبروں کی زیارت سے منع کیا گیا، اور ہم پر واجب نہیں کیا گیا)۔

اور تفصیل اصطلاح: ''زیارۃ القبور'' میں ہے۔

مقامات کی زیارت:

۶ - نصوص اور آثار موجود ہیں جو متعینہ مقامات کی زیارت کی داعی ہیں، مثلاً مسجد قباء کے بارے میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوٰى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُوْمَ فِيْهِ"(۲) ((البتہ جس) مسجد کی بنیاد تقوی پر اول روز سے پڑی ہے وہ (واقعی) اس لائق ہے کہ آپ اس میں کھڑے ہوں)۔ "وكان ﷺ يزوره كل سبت"(۳) (اور نبی ﷺ ہر سنیچر کو اس کی زیارت فرماتے تھے)۔ اور تین مساجد ہیں، جن کی طرف سفر کرکے جانے کے بارے میں حدیث منقول ہے، چنانچہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: مسجدي هذا، و مسجد الحرام، و مسجد الأقصى"(۴) (تین مسجدوں کے علاوہ کسی کے لئے سفر نہ کیا جائے، وہ تین یہ ہیں: میری یہ مسجد، مسجد حرام اور مسجد اقصی)۔

اور ان مقامات میں سے جبل احد ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "جبل يحبنا ونحبه"(۱) ((یہ) پہاڑ ہم سے محبت کرتا ہے اور ہم اس سے محبت کرتے ہیں)۔ اور اس کے علاوہ وہ مقامات ہیں جن کے بارے میں نص موجود ہے، لہذا ان کی زیارت مستحب ہے۔

صالحین اور بھائیوں کی زیارت:

۷ - صالحین اور بھائیوں، دوستوں، پڑوسیوں اور قریبی رشتہ داروں کی زیارت کرنا اور ان کے ساتھ صلہ رحمی کرنا مستحب ہے اور مناسب یہ ہے کہ ان کی زیارت ایسے طور پر ہو جسے وہ پسند کریں، اور ایسے وقت میں نہ ہو جسے وہ ناپسند کریں، اسی طرح یہ مستحب ہے کہ اپنے نیک بھائی سے درخواست کرے کہ وہ اس کی زیارت کرے اور کثرت سے زیارت کرے، اگر یہ دشوار نہ ہو(۲)۔

اور حدیث میں موجود ہے: "أن رجلا زار أخاله في قرية أخرى، فأرصد الله تعالى له على مدرجته ملكا، فلما أتى عليه قال: أين تريد؟ قال: أريد أخالي في هذه القرية، قال: هل لک عليه من نعمة تربها، قال: لا ، غير أني أحببته في الله عزوجل، قال: فإني رسول الله إليک، بأن الله قد أحبک كما أحببته فيه"(۳) (ایک آدمی نے کسی

= ۱۵۶۴ طبع الحلبی) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "نهينا عن زيارة القبور......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۴۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۱۰۸۔

(۳) حدیث: "كان يزور مسجد قباء كل سبت" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۶۹ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۶۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) نبی ﷺ کا قول احد پہاڑ کے بارے میں: "يحبنا و نحبه" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۴۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۳۷۔

(۳) حدیث: "أن رجلا زار أخا له في قرية أخرى......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۸۸ طبع الحلبی) نے ابوہریرہؓ سے کی ہے، دیکھئے: ریاض الصالحین ص/ ۱۷۱، دلیل الفالحین ۲/ ۲۲۴، اور "تربها عليه" کا معنی ہے، یعنی تم اس کی درستگی کی کوشش کرتے ہو۔

دوسرے گاؤں میں اپنے ایک بھائی کی زیارت کا ارادہ کیا تو اللہ تعالی نے اس کے راستے میں ایک فرشتہ کو کھڑا کر دیا، پس جب وہ اس کے پاس آیا تو (فرشتہ) نے کہا کہ کہاں کا ارادہ رکھتے ہو؟ تو اس نے کہا کہ میں اپنے ایک بھائی کی ملاقات کے ارادے سے جا رہا ہوں جو اس گاؤں میں رہتا ہے، فرشتہ نے کہا کہ کیا اس کے پاس تمہاری کوئی چیز ہے جس کی خبر گیری اور اس میں اضافہ کے لئے تم وہاں جا رہے ہو، تو اس نے کہا: نہیں، میں اس سے اللہ عزوجل کی خاطر محبت کرتا ہوں تو فرشتہ نے کہا: میں تمہاری طرف اللہ کا پیغام لے کر آیا ہوں کہ اللہ تعالی تم سے محبت فرماتے ہیں جیسا کہ تم اللہ کے لئے اس سے محبت کرتے ہو)۔

اور حدیث قدسی میں ہے: "حقت محبتي للمتحابين فيّ، و حقت محبتي للمتناصحين فيّ، و حقت محبتي للمتزاورين فيّ"[1] (میری محبت ان لوگوں کے لئے ثابت ہوچکی جو میری خاطر محبت کرتے ہیں اور میری محبت ان لوگوں کے لئے ثابت ہوچکی جو میرے لئے خیر خواہی کا جذبہ رکھتے ہیں اور میری محبت ان لوگوں کے حق میں ثابت ہوچکی جو میری خاطر ایک دوسرے سے ملاقات کرتے ہیں)۔

اور حضرت انسؓ سے منقول ہے: "إذا جاء كم الزائر فأكرموه"[2] (اگر تمہارے پاس ملاقات کرنے والا آئے تو اس کا اکرام کرو)۔

(۱) حدیث: "حقت محبتي للمتحابين في و حقت محبتي......" کی روایت احمد (۵/ ۲۳۷ طبع المیمنیہ) نے حضرت معاذ بن جبل سے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱۰/ ۲۷۹ طبع القدسی) میں کہا ہے کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۲) حدیث: "إذا جاء كم الزائر فأكرموه" عراقی نے کہا ہے: اس کی روایت خرائطی نے مکارم اخلاق میں حضرت انسؓ سے کی ہے، اور یہ حدیث منکر ہے، اسے ابن ابی حاتم نے العلل میں کہا ہے، ایسے ہی اتحاف السادۃ المتقین للزبیدی (۵/ ۲۳۲ طبع المیمنیہ) میں ہے۔

بیوی کا اپنے گھر والوں اور والدین کی زیارت کرنا اور ان لوگوں کا اس کی زیارت کرنا:

۸- مالکیہ اور حنفیہ نے اپنے مفتی بہ قول میں کہا ہے: عورت کو حق ہے کہ اپنے والدین کی ملاقات کے لئے ہر جمعہ کو جائے اور محارم کی ملاقات کے لئے ہر سال جائے اگرچہ شوہر کی اجازت کے بغیر ہو، کیونکہ یہ مصاحبت بالمعروف ہے، جس کا حکم اس کو دیا گیا ہے، اور صلۂ رحمی ہے، اور مالکیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ والدین شہر میں ہوں[1]۔

حنفیہ کا صحیح مذہب اور یہی مالکیہ کا مذہب ہے کہ شوہر بیوی کے والدین کو اس کے پاس ہر جمعہ کو آنے سے نہیں روکے گا، اور ان دونوں کے علاوہ محارم کو ہر سال میں آنے سے نہیں روکے گا۔

اور اسی طرح بیوی کی اولاد کی بہ نسبت حکم ہے جو دوسرے شوہر سے ہوں اگر وہ چھوٹے ہوں کہ شوہر ان بچوں کو اس کے پاس روزانہ ایک مرتبہ جانے سے نہیں روکے گا اور اگر شوہر اس کے والدین پر اس کے خراب کرنے کی تہمت لگائے تو ان دونوں کے لئے شوہر کی طرف سے کسی امینہ عورت کے ساتھ جانے کا فیصلہ کیا جائے گا اور شوہر پر اس کی اجرت ہوگی۔

شافعیہ کا مذہب اور یہی حنفیہ کا ایک قول ہے، یہ ہے کہ شوہر کو اس کے پاس آنے سے روکنے کا حق ہے، اور اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ گھر اس کی ملک ہے، اور اس کو اپنی ملک میں داخل ہونے سے روکنے کا حق ہے، اور یہی "کنز" سے ظاہر ہے اور یہی قدوری کے نزدیک مختار ہے اور "ذخیرہ" میں اس کو یقین کے ساتھ کہا ہے۔

اور ایک قول ہے کہ داخل ہونے سے منع کرنے کا حق نہیں ہے، بلکہ ٹھہرنے سے روکنے کا حق ہے، کیونکہ فتنہ ٹھہرنے اور طویل گفتگو کرنے میں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۶۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۱۲۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ فیصلہ کیا جائے گا کہ اس کے والدین، اور دوسرے شوہر سے اس کی بڑی اولاد ہر جمعہ کو ایک مرتبہ شوہر کے گھر میں اس کی زیارت کر سکتے ہیں (۱)۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت کو حق ہے کہ اپنے والدین اور اپنے محارم کی زیارت کے لئے شوہر کے گھر سے شوہر کے غائبانہ میں نکلے اگر اس نے اسے نکلنے سے منع نہ کیا ہو، اور اس سلسلے میں عرف درگذر سے کام لینے کے بارے میں رائج ہے۔ لیکن اگر شوہر اسے اپنے غائبانہ میں نکلنے سے منع کردے تو اس کے لئے زیارت یا کسی دوسرے کام سے نکلنے کی اجازت نہیں ہوگی (۲)۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ شوہر کو حق نہیں ہے کہ بیوی کے والدین کو اس کی زیارت سے منع کرے، کیونکہ اس میں قطع رحمی ہے، لیکن اگر قرائن حال سے یہ معلوم ہو کہ ان دونوں یا ان میں سے کسی کی ملاقات سے ضرر پیدا ہوگا تو اسے روکنے کا حق ہوگا (۳)۔

دوسرے کی پرورش میں موجود بچے کی زیارت:

۹- والدین میں سے ہر ایک کو حق ہے کہ اگر اس کی اولاد دوسرے کی پرورش میں ہوں تو ان کی زیارت کرے اور جس کو حق حضانت ہو وہ دوسرے کو ملاقات سے منع نہیں کرسکتا ہے (۴)۔

اور تفصیل اصطلاح: ''حضانۃ'' میں ہے۔

(۱) رد المحتار ۲/ ۶۶۴، الدسوقی ۲/ ۵۱۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۳، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۴۷۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۴/ ۵۰۲، أسنی المطالب ۳/ ۴۳۴، المغنی ۷/ ۲۰۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۹۹۔

(۴) القلیوبی ۴/ ۹۱۔

زیارۃ النبی ﷺ

تعریف:

۱- زیارۃ ''زارہ یزورہ زوراً و زیارۃ'' کا اسم ہے، اس کا معنی ہے کسی شخص کی طرف اس کے اکرام کے پیش نظر جانے کا قصد کرنا (۱)۔

اور نبی ﷺ کی وفات کے بعد آپ ﷺ کی قبر کی زیارت سے آپ ﷺ کی زیارت ہوجاتی ہے۔

شرعی حکم:

۲- ماضی سے حال تک سلف سے خلف تک امت اسلامیہ کا اجماع ہے کہ نبی ﷺ کی زیارت مشروع ہے۔

اور مذاہب میں جمہور علماء اور اہل فتوی کی رائے ہے کہ یہ سنت مستحبہ ہے، اور محققین کی ایک جماعت نے کہا: یہ سنت موکدہ ہے، جو درجۂ واجب کے قریب ہوتی ہے اور یہی حنفیہ کی ایک جماعت کے نزدیک مفتی بہ ہے (۲)۔

(۱) معجم متن اللغۃ لأحمد رضا مادۃ: ''زور''۔

(۲) فتح القدیر للکمال بن الہمام شرح الہدایۃ مطبعۃ مصطفی محمد ۲/ ۳۳۶، رد المحتار علی الدر المختار لابن عابدین محمد امین طبع استانبول دار الطباعۃ العامرہ ۲/ ۳۵۳، الشفا نسخہ شرحہ للقاری طبع استنبول ۱۳۱۶ھ، ۲/ ۱۴۹، المجموع للنووی شرح المہذب للشیرازی مطبعۃ العاصمۃ بالقاہرہ ۸/ ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، المغنی لابن قدامہ طبع دار المنار سنہ ۱۳۶۷ھ، ۳/ ۲۵۶، الإختیار لتعلیل المختار لعبد اللہ بن محمود الموصلی، طبع مصطفی البابی الحلبی ۱/ ۱۷۳، لباب المناسک للسندی، شرحہ لعلی القاری طبع المطبعۃ الأمیریہ ص ۲۸۲۔

اورفقیہ ابوعمران موسی بن عیسی الفارسی مالکی کی رائے ہے کہ یہ واجب ہے[۱]۔

زیارت کی مشروعیت کی دلیل:

۳- نبی ﷺ کی زیارت کی مشروعیت کے چند دلائل حسب ذیل ہیں۔

اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے:''وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَّلَمُوْا أَنْفُسَهُمْ جَآءُوْكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللّٰهَ وَ اسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُوْلُ لَوَجَدُوا اللّٰهَ تَوَّابًا رَّحِيْمًا''[۲] (اور کاش کہ جس وقت یہ اپنی جانوں پر زیادتی کر بیٹھے تھے آپ کے پاس آجاتے پھر اللہ سے مغفرت چاہتے اور رسول ﷺ بھی ان کے حق میں مغفرت چاہتے تو یہ ضرور اللہ کو توبہ قبول کرنے والا اور مہربان پاتے)۔

چنانچہ نبی ﷺ اپنی وفات کے بعد اپنی قبر میں زندہ ہیں، جیسا کہ شہداء زندہ ہیں، قرآن میں اس کی صراحت ہے اور آپ ﷺ کا قول صحیح ہے:''الأنبياء أحياء في قبورهم''[۳] (انبیاء اپنی قبروں میں زندہ ہیں) اور آپ ﷺ نے ان کو زندہ اس لئے فرمایا کہ وہ شہداء کی طرح ہیں، بلکہ ان سے افضل ہیں، اور شہداء اپنے رب کے پاس زندہ ہیں اور اللہ تعالی کے پاس زندہ ہونے کی قید لگانے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی حیات ہمارے نزدیک ظاہر نہیں ہے اور یہ فرشتوں کی حیات کی طرح ہے۔

(۱) الشفاء ۲/ ۱۵۰، المواہب اللدنیۃ للقسطلانی مطبعۃ مصطفیٰ شاہین ۲/ ۵۰۴، نیل الأوطار للشوکانی المطبعۃ العثمانیہ ۵/ ۹۴۔

(۲) سورۂ نساء/ ۶۴۔

(۳) حدیث:''الأنبياء أحياء في قبورهم'' کی روایت ابویعلی نے کی ہے، جیسا کہ الجامع الصغیر (بشرحہ الفیض ۳/ ۱۸۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے، اور مناوی نے کہا ہے کہ حدیث صحیح ہے۔

اور ''صحیح مسلم'' میں حدیث اسراء میں ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا:''مررت على موسى ليلة أسري بي عند الكثيب الأحمر وهو قائم يصلي في قبره''[۱] (شب معراج میں سرخ ٹیلہ کے پاس حضرت موسی علیہ السلام کے قریب سے گذرا اور وہ اپنی قبر میں کھڑے ہوکر نماز پڑھ رہے تھے) اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے:''فزوروا القبور فإنها تذكر الموت''[۲] (قبروں کی زیارت کیا کرو، کیونکہ یہ موت کو یاد دلاتی ہے) تو یہ عمومی طور پر قبروں کی زیارت کے مشروع ہونے کی دلیل ہے، اور نبی ﷺ کی زیارت سے بدرجہ اولی اس حکم کی تعمیل ہوتی ہے، لہذا آپ ﷺ کی زیارت اس امر نبوی کریم میں داخل ہوگی۔

اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے:''من زارني بعد موتي فكأنما زارني في حياتي''[۳] (جس نے میری وفات کے بعد میری زیارت کی تو گویا اس نے میری زندگی میں میری زیارت کی)۔

اور اسی طرح نبی ﷺ کا ارشاد ہے:''من زار قبري وجبت له شفاعتي''[۴] (جو میری قبر کی زیارت کرے گا اس کے لئے

(۱) حدیث:''مررت على موسى ليلة أسرى بي......'' کی روایت مسلم (۴/ ۱۸۴۵ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث:''فزوروا القبور، فإنها تذكر الموت'' کی روایت مسلم (۲/ ۶۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث:''من زارني بعد موتي فكأنما زارني في حياتي'' کی روایت دارقطنی (۲/ ۲۷۸ طبع دار المحاسن) نے حضرت حاطبؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد میں ایک مجہول راوی ہیں، جیسا کہ اس کی وجہ سے ابن حجر نے اس کو التلخیص (۲/ ۲۶۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ) میں معلول قرار دیا ہے۔

(۴) حدیث:''من زار قبري وجبت له شفاعتي'' کی روایت دارقطنی (۲/ ۲۷۸ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے اسے اس میں ایک راوی کے مجہول ہونے اور دوسرے راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے، جیسا کہ التلخیص الحبیر (۲/ ۲۶۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

میری شفاعت واجب ہوگی)۔

بعض فقہاء نے ان دلائل سے آپ ﷺ کی زیارت کے وجوب پر استدلال کیا ہے، جیسا کہ دوسری احادیث میں بھی اس کی ترغیب دی گئی ہے۔

اور جمہور نے اسے استحباب پر محمول کیا ہے، اور غالباً ان کا نظریہ اس میں یہ ہے کہ یہ دلائل ثواب یا مغفرت یا فضیلت حاصل کرنے کی ترغیب دیتے ہیں، اور یہ دوسرے وسائل سے حاصل ہوتے ہیں، لہذا ان دلائل سے واجب ہونا نہیں سمجھا جائے گا۔

قاضی عیاض نے ''کتاب الشفاء'' میں کہا: نبی ﷺ کی قبر کی زیارت مسلمانوں کی ایک سنت ہے، جو متفق علیہ ہے اور ایسی فضیلت ہے جس کی ترغیب دی گئی ہے (۱)۔

نبی ﷺ کی زیارت کی فضیلت:

۴ - سابقہ دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی ﷺ کی زیارت کی عظیم فضیلت ہے اور اس کا ثواب بہت زیادہ ہے، کیونکہ یہ اہم مقاصد اور ان نفع بخش نیکیوں میں سے ہے جو اللہ کے نزدیک مقبول ہیں، اس کی وجہ سے مومن اللہ تعالی کی مغفرت، اس کی رحمت اور اپنے گناہوں سے توبہ کی امید رکھتا ہے، اور اس کی وجہ سے زیارت کرنے والا قیامت کے دن نبی ﷺ کی خصوصی شفاعت کو حاصل کرے گا اور یہ بہت بڑی کامیابی ہے۔

اور اس پر تمام زمانوں میں مسلمانوں کا اجماع رہا ہے، جیسا کہ قاضی عیاض، نووی، سندی اور ابن الہمام نے صراحت کی ہے۔

حافظ ابن حجر نے کہا: یہ افضل اعمال اور اہم قربات میں سے ہے جو اللہ تعالی تک پہنچاتے ہیں، اور اس کی مشروعیت پر اجماع ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اور اسی طرح قسطلانی نے کہا ہے: جان لو کہ نبی ﷺ کی قبر شریف کی زیارت بڑی نیکیوں اور طاعات میں سے ہے اور بلند درجات تک پہنچانے کا راستہ ہے (۱)۔

نبی ﷺ کی زیارت کے آداب:

۵ - الف - مسجد نبوی کی زیارت کی بھی نیت کرے تا کہ مسجد کی زیارت کی سنت اور اس کا ثواب حاصل ہو جائے، اس لئے کہ حدیث میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: مسجدی هذا، ومسجد الحرام، و مسجد الأقصى**'' (۲) (صرف تین مساجد کے لئے سفر کیا جائے: میری یہ مسجد، مسجد حرام اور مسجد اقصی)۔

ب - مدینہ منورہ میں داخل ہونے کے لئے غسل کرنا اور سب سے صاف ستھرا کپڑا پہننا اور شرف مدینہ کو اپنے دل کے لئے شعار بنالینا کیونکہ نبی ﷺ کی وجہ سے اس کو شرف حاصل ہوا ہے۔

ج - مدینہ منورہ میں قیام کے دوران مسجد نبوی میں نماز باجماعت کی پابندی کرنا، تا کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے ثابت شدہ حدیث پر عمل ہو کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ''**صلاة في مسجد ي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام**'' (۳) (میری اس مسجد میں نماز دوسری مسجد میں ایک ہزار نماز سے افضل ہے سوائے

---

(۱) شفاء کا وہ نسخہ جس کی شرح ملا علی قاری نے کی ہے ۲/ ۱۴۸، ۱۴۹۔

(۱) سابقہ حوالہ نیز فتح الباری ۳/ ۴۳، المواہب اللدنیہ ۲/ ۵۰۴۔

(۲) حدیث: ''لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۶۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) حدیث: ''صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۶۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۱۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

مسجد حرام کے)۔

د- یہ کہ نبی ﷺ کی زیارت کے ساتھ آپ ﷺ کے دونوں ساتھی ،صحابہ کرامؓ کے دونوں شیخ رضی اللہ عنہما کی زیارت کرے اور حضرت ابوبکرؓ کی قبر دائیں جانب ایک گز کے فاصلہ پر ہے اور حضرت عمرؓ کی قبر بھی دائیں طرف حضرت ابوبکر کی قبر سے متصل ہے۔

نبی ﷺ کی قبر کی زیارت میں مکروہات:

٦- بہت سے افراد نبی ﷺ کی قبر کی زیارت میں مکروہ چیزوں کا ارتکاب کرتے ہیں، ان میں سے اہم کی طرف ہم اشارہ کرتے ہیں:

الف- زیارت کے وقت مزاحمت کرنا، اور یہ ایسا امر ہے جس کی کوئی وجہ نہیں ہے، بلکہ یہ خلاف ادب ہے، بالخصوص اس صورت میں جبکہ یہ عورتوں کو ڈھکیلنے کا سبب بن جائے تو یہ معاملہ زیادہ سنگین ہوگا۔

ب- نبی ﷺ کی زیارت کے وقت بلند آواز سے صلاۃ وسلام پڑھنا یا دعا کرنا۔

ج- آپ ﷺ کی قبر شریف یا آپ ﷺ کے حجرہ کے کھڑکیوں کو چھونا یا پشت یا پیٹ کو قبر کی دیوار سے چپکانا۔

ابن قدامہ نے کہا: نبی ﷺ کی قبر کی دیوار کو چھونا یا اسے بوسہ دینا مستحب نہیں ہے، امام احمد نے فرمایا: میں اسے نہیں جانتا ہوں، اثرم نے کہا: میں نے مدینہ کے اہل علم کو دیکھا کہ وہ حضرات نبی ﷺ کی قبر کو نہیں چھوتے تھے، ایک کنارے میں کھڑے ہوکر سلام پڑھتے تھے، ابوعبداللہ نے کہا: اسی طرح حضرت ابن عمر کیا کرتے تھے[(١)]۔

اور امام نووی نے تنبیہ کرتے ہوئے اور ڈراتے ہوئے فرمایا: آپ ﷺ کی قبر کا طواف کرنا جائز نہیں ہے اور قبر کی دیوار کے

(١) المغنی ٣/٥٥٩۔

ساتھ پشت یا پیٹ کو چپکانا مکروہ ہے، فقہاء نے فرمایا ہے کہ اسے ہاتھ سے چھونا اور اسے بوسہ دینا مکروہ ہے، بلکہ ادب یہ ہے کہ اس سے دور رہے، جیسا کہ اس صورت میں دور رہتا جبکہ وہ آپ ﷺ کی حیات مبارکہ میں آپ کے پاس حاضر ہوتا، یہی درست ہے، جسے علماء نے کہا ہے اور اس پر سب متفق ہیں اور بہت سے عوام کی مخالفت اور ان کے فعل سے دھوکہ نہ کھایا جائے، کیونکہ اقتداء اور عمل صرف احادیث صحیحہ اور اقوال علماء پر کیا جائے گا اور عوام اور دوسرے لوگوں کی بدعات اور ان کی جہالتوں کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی[(١)]۔

نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"لا تجعلوا بيوتكم قبورا ولاتجعلوا قبرى عيدا، وصلوا عليّ فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم"**[(٢)] (لوگو! اپنے گھروں کو قبر مت بناؤ اور میری قبر کو جشن اور عید کی جگہ مت بناؤ، اور مجھ پر درود بھیجا کرو، کیونکہ تمہارا درود مجھے پہنچایا جاتا ہے تم جہاں بھی رہو)۔

حدیث کا معنی یہ ہے کہ اپنے گھروں کو اس میں نماز پڑھنے، دعا اور قرآن کی تلاوت سے محروم مت رکھا کرو کہ قبروں کے درجہ میں ہوجائیں، پس آپ ﷺ نے گھروں میں عبادت کرنے کا حکم دیا اور قبروں کے نزدیک عبادت سے منع فرمایا، اس کے برعکس جو نصاری میں سے مشرکین اور اس امت کے وہ افراد کرتے ہیں جو ان کے ساتھ مشابہت اختیار کرتے ہیں۔ اور عید اس اجتماع عام کا نام ہے جو معتاد طور پر بار بار لوٹ کر آتا ہے، سال میں آتا ہے یا ہفتہ میں یا مہینہ

(١) المجموع ٨/٢١٧۔

(٢) حدیث: "لا تجعلوا بيوتكم قبورا، ولا تجعلوا قبرى عيدا، وصلوا......" کی روایت ابوداؤد (٢/٥٣٤ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے اس کو حسن قرار دیا ہے، جیسا کہ الفتوحات الربانیہ (٣/٣١٣ طبع المنیریہ) میں ہے۔

میں اور اس کے مثل۔

''عون المعبود'' میں ہے: ابن القیم نے کہا: عید وہ زمان یا مکان ہے جس کا آنا اور قصد بار بار ہو یہ ''معاودۃ'' اور ''اعتیاد'' سے ماخوذ ہے، پس اگر وہ جگہ کا نام ہو تو اس سے مراد وہ جگہ ہے جس میں اجتماع اور عبادت وغیرہ کے لئے بار بار آنے کا قصد کیا جائے، جیسا کہ مسجد حرام، منی، مزدلفہ، عرفہ اور مشاعر جن کو اللہ تعالی نے مسلمانوں کے لئے عید اور لوگوں کے لئے جمع ہونے کی جگہ قرار دیا ہے، اسی طرح زمانہ میں ایام عید کو عید قرار دیا ہے اور مشرکین کے لئے زمانی اور مکانی عیدیں تھیں، پھر جب اسلام آیا تو انہیں باطل قرار دیا اور دین حق اختیار کرنے والوں کو ان کے عوض عید الفطر اور عید الاضحیٰ عطا فرمایا، اسی طرح انہیں مشرکین کی مکانی عیدوں کے عوض میں کعبہ، منی، مزدلفہ اور تمام مشاعر دیئے۔

مناوی نے ''فیض القدیر'' میں کہا ہے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ نبی ﷺ کی قبر کی زیارت کے لئے عید کے اجتماع کی طرح اجتماع کرنے سے منع کیا گیا ہے، یا تو مشقت کو دور کرنے کی غرض سے یا اس کراہت کی وجہ سے کہ لوگ تعظیم کی حد سے تجاوز کر جائیں، اور ایک قول ہے کہ عید وہ ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے، یعنی میری قبر کو عید مت بناؤ کہ جب چاہو میرے اوپر درود پڑھنے کے لئے لوٹ کر آؤ، تو اس کا ظاہر یہ ہے کہ بار بار آنے سے روکا گیا ہے اور مراد اس کے اثرات ونتائج سے منع کرنا ہے، اور لوگوں کا یہ خیال ہے کہ غائب کی دعا آپ ﷺ تک نہیں پہنچتی اور اس کی تائید آپ ﷺ کے اس ارشاد سے ہوتی ہے: **''وصلوا عليّ فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم''**[1] (مجھ پر درود بھیجا کرو، کیونکہ تمہارا درود مجھے پہنچایا جاتا ہے تم جہاں بھی رہو)، یعنی میرے پاس بار بار آنے میں تکلف مت کرو بلکہ میرے اوپر درود بھیج کر اس سے بے نیاز ہو جاؤ۔

مناوی نے کہا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اولیاء کی بعض قبروں پر سال کے کسی مخصوص مہینہ یا مخصوص دن میں عام لوگ جمع ہوتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ہمارے شیخ کا یوم پیدائش ہے اور کھاتے پیتے ہیں اور بسا اوقات اس میں رقص بھی کرتے ہیں، یہ شرعاً ممنوع ہے اور شریعت کے ذمہ دار پر لازم ہے کہ انہیں اس سے منع کرے اور ان پر نکیر کرے اور اسے باطل قرار دے۔

اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ حدیث اس طرف اشارہ کرتی ہے کہ تمہاری طرف سے مجھے جو درود وسلام پہنچتا ہے وہ بہرحال حاصل ہوتا ہے خواہ تم میری قبر سے قریب رہو یا اس سے دور رہو، لہذا اسے جائے عید بنانے کی ضرورت نہیں ہے[1]۔

نبی ﷺ کی زیارت کا طریقہ:

۷- جب زیارت کرنے والا آپ ﷺ کی زیارت کا ارادہ کرے تو آپ ﷺ کی مسجد شریف کی زیارت کی بھی نیت کرے تاکہ مسجد کی زیارت کی سنت اور اس کا ثواب حاصل ہو جائے۔

اور جب مدینہ کے باغات پر نظر پڑے تو آپ ﷺ پر درود بھیجے اور کہے: اے اللہ! یہ تیرے نبی کا حرم ہے تو اسے میرے لئے جہنم سے نجات کا ذریعہ، عذاب سے امان اور سوء حساب سے حفاظت کا ذریعہ بنا دے[2]۔

اور جب مسجد نبوی کے دروازے میں داخل ہو تو وہ مساجد میں داخل ہونے کے وقت کی مشہور دعا پڑھے اور وہ یہ ہے: ''اللهم صل

(۱) حدیث: ''وصلوا عليّ فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم'' کی تخریج فقرہ ۶ میں گذر چکی ہے۔

(۱) عون المعبود ۶/ ۳۲، ۳۳۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۷۳۔

علی محمد، رب اغفرلی ذنوبی و افتح لی أبواب رحمتک" (اے اللہ! محمد ﷺ پر درود نازل فرما، اے میرے رب، میرے گناہوں کو بخش دے اور میرے لئے اپنی رحمت کے دروازے کھولدے)۔

اور نکلنے کے وقت بھی اسے کہے گا، لیکن: "**وافتح لی أبواب فضلک**" (۱) (اور میرے لئے اپنے فضل کے دروازے کھول دے) کہے گا۔

اور دو رکعت تحیۃ المسجد پڑھے، پھر اس حجرہ شریفہ کے پاس جائے جس میں آپ ﷺ کی قبر ہے اور قبلہ کی طرف اپنی پشت کرے اور قبر کی طرف رخ کرے اور بائیں جانب کی دائرہ نما کھڑکی کے سامنے اس سے چار گز کی مقدار ہٹ کر مصطفیٰ ﷺ کے ساتھ ادب اور تعظیم کا معاملہ کرتے ہوئے کھڑا ہو، کیونکہ وہ رسول اللہ ﷺ کے سامنے ہے پھر اپنی آواز کو بلند کئے بغیر آپ ﷺ پر سلام بھیجے، نبی ﷺ کے اوپر سلام بھیجنے کے الفاظ میں سے جو الفاظ اسے یاد آئیں اور اس کے ساتھ آپ ﷺ پر درود بھی بھیجے ان الفاظ کے ساتھ جو اسے یاد ہوں۔

۸- اور علماء نے لوگوں کی تعلیم کے لئے بہت سی عبارتیں ذکر کی ہیں اور انہیں آپ ﷺ پر ثنا کے لئے جمع کیا ہے، لہذا انسان زیارت قبور کی دعاء کرے، اور نبی ﷺ پر صلاۃ وسلام بھیجے پھر اللہ تعالی اس کو جو یاد دلائے دعا مانگے۔

۹- اور اگر کسی نے اسے آپ ﷺ پر سلام بھیجنے کی درخواست کی ہو تو وہ کہے: "**السلام علیک یا رسول اللّٰہ من فلان بن فلان، أو فلان بن فلا ن یسلم علیک یا رسول اللّٰہ**" (اے اللہ کے رسول آپ ﷺ پر فلاں بن فلاں کی طرف سے سلام ہے، یا اے اللہ کے رسول فلاں بن فلاں نے آپ ﷺ پر سلام بھیجا ہے) یا اس کے مشابہ الفاظ کہے۔

۱۰- پھر دائیں جانب ہاتھ کے بازو کی مقدار سیدنا ابوبکر صدیق اکبرؓ پر سلام پڑھنے کے لئے پیچھے ہٹ جائے، کیونکہ ان کا سر رسول اللہ ﷺ کے شانہ کے پاس ہے اور آپ پر ان الفاظ کے ساتھ سلام پڑھے جو اسے یاد آئیں اور صدیق اکبرؓ کے شایان شان ہوں۔

۱۱- پھر ایک ذراع کی مقدار دائیں جانب فاروق اعظمؓ جن کے ذریعہ اللہ نے اسلام کو عزت بخشی، سیدنا عمر بن الخطابؓ پر سلام پڑھنے کے لئے ہٹ جائے اور ان پر ان الفاظ کے ذریعہ سلام بھیجے جو اسے یاد آئیں اور ان کے شایان شان ہوں۔

۱۲- پھر لوٹے تاکہ پہلے کی طرح رسول اللہ ﷺ کے سامنے کھڑا ہو اور آپ ﷺ کو شفیع بنا کر اپنے لئے اور جن سے اس کو محبت ہو ان کے لئے اور مسلمانوں کے لئے جو چاہے بھلائی کی دعا کرے اور ان سب میں بھیڑ کے حالات کی رعایت کرے اس طرح کہ کسی مسلمان کو ایذا نہ پہنچائے (۱)۔

(۱) حدیث: "ذکر دخول المسجد" کی روایت ترمذی (۲/ ۱۲۸ طبع الحلبی) نے حضرت فاطمہ سے کی ہے، اور اس کی اصل مسلم (۱/ ۴۹۴ طبع الحلبی) میں حضرت ابن حمید یا ابواسید سے نبی ﷺ پر درود کے ذکر کے بغیر کی ہے۔

(۱) دیکھئے: الاختیار ۱/ ۱۷۴، ۱۷۵، المجموع للنووی ۸/ ۲۱۶، ۲۱۷، فتح القدیر ۲/ ۳۳۷، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۵۸ اور اس کے علاوہ مراجع فقہ، اس لئے کہ ان میں بہت زیادہ زیارت کے لئے پسندیدہ الفاظ ہیں۔

زیارت قبور

زیارت قبور کا حکم:

۱ - فقہاء کا اس بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ مردوں کے لئے قبروں کی زیارت مستحب ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "إني كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، فإنها تذكر بالآخرة"[۱] (میں نے تم لوگوں کو قبروں کی زیارت سے منع کیا تھا، مگر اب اس کی زیارت کرو، کیونکہ یہ آخرت کو یاد دلاتی ہے)۔ اور اس لئے کہ حدیث میں ہے: "كان يخرج إلى البقيع لزيارة الموتى" (نبی کریم ﷺ مردوں کی زیارت کے لئے بقیع تشریف لے جاتے تھے) اور فرماتے تھے: "السلام عليكم دار قوم مؤمنين وأتاكم ماتوعدون غدا مؤجلون، وإنا إنشاء الله بكم لاحقون" (اے مؤمنوں کے دیار میں رہنے والو! تم پر سلام ہو اور تم سے جو وعدہ کیا گیا ہے وہ تم کو کل ملے گا اور ہم انشاء اللہ تم سے ملیں گے)، اور ایک روایت میں یہ اضافہ ہے: "أسأل الله لي ولكم العافية"[۲] (میں اللہ سے اپنے لئے اور تمہارے لئے عافیت طلب کرتا ہوں)۔

(۱) حدیث: "إني كنت نهيتكم عن زيارة القبور......" کی روایت مسلم (۲/ ۶۷۲ طبع الحلبی)، اور احمد (۳/ ۳۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ ان کے ہیں۔

(۲) حدیث: "خروجه ﷺ إلى البقيع" کی روایت مسلم (۲/ ۶۶۹، ۶۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

رہیں عورتیں تو جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ان کے لئے قبروں کی زیارت مکروہ ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "لعن الله زوارات القبور"[۱] (قبروں کی زیارت کرنے والی عورتوں پر اللہ کی لعنت ہو)۔ اور اس لئے کہ عورتیں نرم دل اور بہت زیادہ آہ و بکا کرنے والی اور بہت کم مصائب کو برداشت کرنے والی ہوتی ہیں اور یہ ان کے رونے اور اپنی آوازوں کو بلند کرنے کے اندیشہ سے ہے۔

اصح قول کے مطابق حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عورتوں کے لئے قبروں کی زیارت مستحب ہے، جیسا کہ مردوں کے لئے مستحب ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "إني كنت نهيتكم عن زيارة القبور ..."[۲] (میں نے تم لوگوں کو قبروں کی زیارت سے منع کیا تھا...)۔

اور خیر الرملی نے کہا ہے: اگر یہ غم اور آہ و بکا اور ان چیزوں کو تازہ کرنے کی غرض سے ہو جو عورتوں کی عادت ہے تو جائز نہیں ہوگا اور اسی پر "لعن الله زوارات القبور" والی حدیث محمول ہوگی، اور اگر عبرت پکڑنے اور بغیر آہ و بکا کے رحمت کی دعا کرنے اور صالحین کی قبروں کی زیارت سے تبرک حاصل کرنے کی غرض سے ہو تو کوئی حرج نہیں ہے جبکہ وہ (بوڑھی خواتین) ہوں اور اگر وہ جوان ہوں تو مکروہ ہوگا جیسا کہ مساجد میں جماعت میں حاضر ہونا۔

ابن عابدین نے کہا: یہ بہتر تطبیق ہے۔

اور حنابلہ نے کہا: عورتوں کے لئے قبروں کی زیارت مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت ام عطیہؓ کی حدیث ہے: "نهينا عن اتباع الجنائز و لم يعزم علينا"[۳] (ہمیں جنازوں کے پیچھے جانے

(۱) حدیث: "لعن الله زوارات القبور" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۶۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "إني كنت نهيتكم......" کی تخریج فقرہ ۱ پر گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "نهينا عن اتباع الجنائز......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۴۴ طبع

سے منع کیا گیا اور ہم پر واجب نہیں کیا گیا) اور اگر اس کا علم ہو کہ عورتوں سے حرام کا ارتکاب ہوگا تو ان کے لئے قبور کی زیارت حرام ہوگی، اور اسی پر آپ ﷺ کا قول: "**لعن اللہ زوارات القبور**" محمول کیا جائے گا۔

انہوں نے کہا کہ اگر عورت اپنے راستہ میں کسی قبر سے گذرے اور اس پر سلام کرے اور اس کے لئے دعا کرے تو بہتر ہے، کیونکہ وہ اس کے لئے نہیں نکلی ہے۔

اور کراہت سے نبی ﷺ کی قبر کی زیارت مستثنیٰ ہے، کیونکہ ان کے لئے اس کی زیارت مستحب ہے، اور اسی طرح آپ ﷺ کے علاوہ دیگر انبیاء علیہم السلام کی قبریں ہیں، اس لئے کہ نبی ﷺ کی زیارت مطلوب ہونے میں احادیث عام ہیں (۱)۔

کافر کی قبر کی زیارت:

۲- شافعیہ اور حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ کافر کی قبر کی زیارت کرنا جائز ہے۔

اور ماوردی نے کہا: کافر کی قبر کی زیارت کرنا حرام ہے۔

حنابلہ نے کہا: جو شخص کسی کافر کی قبر کی زیارت کرے تو اس پر سلام نہیں کرے گا اور نہ اس کے لئے مغفرت کی دعا کرے گا (۲)۔

قبروں کی زیارت کے لئے سفر کرنا:

۳- جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ دلائل کے عموم کی وجہ سے قبروں کی زیارت کے لئے سفر کرنا جائز ہے بالخصوص انبیاء اور صالحین کی قبروں کے لئے۔

اور بعض شافعیہ اور حنابلہ میں سے ابن تیمیہ نے اس سے منع کیا ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا تشد الرحال إلا إلی ثلاثة مساجد: مسجدی هذا، والمسجد الحرام، ومسجد الأقصی**" (۱) (صرف تین مساجد کے لئے سفر کرو: میری یہ مسجد (مسجد نبوی)، مسجد حرام اور مسجد اقصیٰ)، اور امام احمد نے مسند میں عمر بن عبد الرحمٰن بن الحارث سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں، ابو بصرہ غفاری کی ملاقات ابو ہریرہؓ سے ہوئی اور وہ طور سے آئے تھے تو انہوں نے دریافت کیا کہ کہاں سے آئے ہو؟ تو عرض کیا طور سے، میں نے اس میں نماز پڑھی ہے، ابو ہریرہؓ نے فرمایا کہ اگر سفر کرنے سے قبل میری تم سے ملاقات ہوتی تو تم سفر نہیں کرتے، میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے: "**لا تشد الرحال إلا إلی ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، و مسجدي هذا، والمسجد الأقصی**" (۲) (سفر کا ارادہ نہ کرو مگر تین مساجد کے لئے: مسجد حرام، میری اس مسجد اور مسجد اقصیٰ کے لئے) اور ابن تیمیہ نے یہ مذہب بعض صحابہ اور تابعین سے نقل کیا ہے (۳)۔

اور جواز کے قائلین نے حدیث کو اس پر محمول کیا ہے کہ یہ مساجد کے ساتھ خاص ہے، لہذا صرف انہیں تین مساجد کے لئے سفر کیا جائے گا۔ اس لئے کہ طلب علم اور تجارت کی غرض سے سفر کرنا جائز ہے اور ایک روایت میں ہے: "**لا ینبغی للمطي أن تشد رحاله**

= السّلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۴۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ام عطیہؓ سے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۶۰۴، الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۷، شرح البہجۃ ۲/ ۱۲۰، کشاف القناع ۲/ ۱۵۰، غایۃ المنتہی ۱/ ۲۵۶، المغنی ۲/ ۵۶۵، ۵۷۰

(۲) أسنی المطالب ۱/ ۳۳۱، کشاف القناع ۲/ ۱۵۰، الجمل علی المنہج ۲/ ۲۰۹۔

---

(۱) حدیث: "لا تشد الرحال إلا إلی ثلاثة مساجد............" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۶۳ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۱۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث: "أبی بصرة الغفاری مع أبی هریرة" کی روایت احمد (۶/ ۷ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۶۰۴، فتح الباری ۳/ ۶۵، سبل السلام ۴/ ۲۱۳، مطالب أولی النہی ۲/ ۹۳۱، شرح البہجۃ ۲/ ۱۲۰۔

إلى مسجد ينبغي فيه الصلاة غير المسجد الحرام و المسجد الأقصى و مسجدي هذا"[1] (مناسب نہیں ہے کہ کسی سواری کا کجاوہ کسی مسجد کے لئے باندھا جائے، جس میں نماز پڑھنے کی ترغیب ہو مسجد حرام، مسجد اقصی اور میری اس مسجد کے علاوہ)۔

نبی علیہ السلام کی قبر کی زیارت:

۴ - نبی علیہ السلام کی قبر کی زیارت کے مستحب ہونے میں علماء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے، اور انبیاء اور اولیاء کی قبروں کی زیارت کے بارے میں تفصیل ہے، دیکھئے: "زیارۃ قبر النبی علیہ السلام"۔

زیارت قبور کے آداب:

۵ - حنفیہ نے کہا ہے: کھڑے ہوکر ان کی زیارت کرنا اور ان کے پاس کھڑے ہوکر دعا کرنا مسنون ہے، جیسا کہ آپ علیہ السلام بقیع میں تشریف لے جاکر کرتے تھے، اور فرماتے تھے: "السلام عليكم يا أهل القبور، يغفر الله لنا ولكم أنتم سلفنا ونحن بالأثر"[2] (اے قبر والو! تم پر سلام ہو، اللہ ہماری اور تمہاری مغفرت فرمائے، تم ہمارے سلف ہو اور ہم تمہارے پیچھے آنے والے ہیں)۔ یا کہتے تھے: "السلام عليكم أهل الديار من المؤمنين و المسلمين، و إنا إن شاء الله بكم لاحقون، نسأل الله لنا ولكم العافية"[1] (اے مومن اور مسلم گھر والو! تم پر سلام ہو، اور ہم ان شاء اللہ تمہارے پیچھے آنے والے ہیں، اللہ سے اپنے لئے اور تمہارے لئے عافیت طلب کرتے ہیں)، پھر دیر تک کھڑے ہوکر دعا فرماتے تھے۔

اور "شرح المنیہ" میں ہے: قبلہ رخ کھڑے ہوکر دعا کرے گا، اور ایک قول ہے: میت کے چہرے کا استقبال کرے گا[2]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ مستحب یہ ہے کہ زیارت کرنے والا کہے: مومنین کی آبادی والو! تم پر سلام ہو، اور ہم ان شاء اللہ تمہارے پیچھے آنے والے ہیں، اے اللہ ان کے اجر سے ہمیں محروم نہ فرما، اور نہ ان کے بعد ہمیں فتنہ میں ڈال۔ اور جو آسان ہو قرآن میں سے پڑھے اور ان کے لئے دعا کرے، اور جس کی زیارت کر رہا ہے اسے اس کے سامنے سے سلام کرے اور دعا کرتے وقت قبلہ کی طرف رخ کرے اور خراسانی فقہاء سے منقول ہے کہ اس کے چہرے کی طرف رخ کرے، اور اسی پر عمل ہے[3]۔

حنابلہ نے کہا ہے: "زیارت کرنے والے کے لئے مسنون یہ ہے کہ میت کے سامنے اس کے قریب ہوکر کھڑا ہو اور کہے: مومنین کی آبادی! تم پر سلام ہو، یا مومنین کی آبادی والو (تم پر سلام ہو) اور ہم ان شاء اللہ تمہارے پیچھے آنے والے ہیں، اور اللہ تم میں سے پہلے اور بعد میں جانے والوں پر رحم کا معاملہ فرمائے، ہم اللہ سے اپنے لئے اور تمہارے لئے عافیت طلب کرتے ہیں، اے اللہ ہمیں ان کے اجر سے محروم نہ فرما، اور ان کے بعد ہمیں فتنہ میں نہ ڈال اور ہماری اور ان

(۱) حدیث: "لا ينبغي للمطي أن تشد رحاله......" کی روایت احمد (۳/ ۶۴ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوسعید الخدریؓ سے کی ہے اور ہیثمی نے اسے المجمع (۴/ ۳ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے: اس کی روایت احمد نے کی ہے اور اس کی سند میں شہر ہیں اور ان کی حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث: "السلام عليكم يا أهل القبور" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۶۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن غریب ہے۔

(۱) حدیث: "السلام عليكم أهل الديار من......" کی تخریج فقرہ ۱ پر گذر چکی ہے۔

(۲) شرح المنیہ رص ۵۱۱۔

(۳) شرح البہجہ ۲/ ۱۲۱۔

کی مغفرت فرما[۱]۔

اورحنفیہ کی کتاب ''قنیۃ'' میں ہے: ابو اللیث نے کہا: قبر پر ہاتھ رکھنا نہ تو سنت ہے اور نہ ہی مستحب اور نہ اس میں ہم کوئی حرج سمجھتے ہیں، اور علامہ جار اللہ سے منقول ہے کہ مشائخ مکہ اس پر نکیر کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہ اہل کتاب کا طریقہ ہے، اور احیاء علوم الدین میں ہے کہ یہ نصاریٰ کا طریقہ ہے۔

شارح منیہ نے کہا ہے کہ بلا شبہ یہ بدعت ہے، نہ تو اس کے بارے میں کوئی حدیث ہے اور نہ کسی صحابی کا اثر ہے اور نہ ہی کسی معتمد امام سے منقول ہے، لہذا مکروہ ہے اور حدیث میں استلام صرف حجر اسود اور رکن یمانی کے ساتھ خاص ہے[۲]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ کسی قبر کو ہاتھ سے چھونے میں کوئی حرج نہیں ہے، بالخصوص جبکہ اس سے برکت کی امید ہو، اور ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ سلف کا اس پر اتفاق ہے کہ حجر اسود کے علاوہ وہ کسی چیز کا نہ استلام کرے گا اور نہ بوسہ لے گا، اور رکن یمانی کا استلام کیا جائے گا، بوسہ نہیں لیا جائے گا[۳]۔

قبروں کی زیارت کی بدعات:

٦- بہت سے افراد قبروں کی زیارت کے وقت مکروہ افعال کا ارتکاب کرتے ہیں، جن کو فقہاء نے ان کے مقامات اور کتب آداب میں ذکر کیا ہے اور نبی ﷺ کی قبر کی زیارت کے ذیل میں جو بحث گذری ہے کہ بعض قبروں پر عام لوگوں کے اجتماع سے ممانعت کی گئی ہے، اس کو دیکھا جائے۔

زیف

دیکھئے: ''زیوف''۔

زینت

دیکھئے: ''تزین''۔

(۱) غایۃ المنتہی ۱/ ۲۵۸۔

(۲) شرح المنیہ رص ۵۱۱۔

(۳) غایۃ المنتہی اور اس کا حاشیہ ۱/ ۲۵۹۔

زیوف

تعریف:

۱- زیوف کا معنی لغت میں: خراب نوٹ ہے، اور یہ زیف کی جمع ہے، اور یہ دراصل مصدر ہے، پھر مصدر کے ساتھ موصوف کردیا گیا، چنانچہ کہا جاتا ہے: "درهم زيف" (کھوٹا درہم) اور "دراهم زيوف" (کھوٹے دراہم) اور بسا اوقات "زائفة" کہا جاتا ہے[1]۔ بعض لوگوں نے کہا ہے: زیوف وہ ہیں جن پر گندھک کی آمیزش سے تیار کیا گیا پارہ چڑھایا گیا ہو اور عمدہ دراہم کے بقدر ان کو ڈھالا گیا ہو تاکہ ان کے ساتھ مل جائیں۔ اور ابن مسعودؓ کی حدیث میں ہے: "أنه باع نفاية بيت المال و كانت زيوفا وقسية"[2] (انہوں نے بیت المال کی بیکار چیزیں فروخت کیں اور یہ کھوٹے سکے تھے) یعنی ردی تھے۔

اور لغت میں تزییف کا معنی: دراہم کے کھوٹ کو ظاہر کرنا ہے[3]۔

اور فقہاء کی اصطلاح لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے۔

اور موجودہ عہد میں زیوف کا ایک دوسرا معنی ہو گیا ہے۔

(۱) التعریفات للجرجانی، لسان العرب، تاج العروس، ابن عابدین ۴/۲۱۸۔

(۲) القسیۃ: قاف کے فتح اور سین مخففہ کے کسرے کے ساتھ کھوٹے دراہم کی ایک قسم ہے، جس کی چاندی سخت اور خراب ہوتی ہے، مختار الصحاح مادۃ: "قسا"۔

(۳) موجودہ دور میں تزییف کا ایک دوسرا معنی ہو گیا ہے اور وہ خراب اور کھوٹ اور دھوکہ دہی کو کرنسیوں میں داخل کرنا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- جیاد:

۲- لغت میں جیاد: جیدۃ کی جمع ہے، اور "دراهم جياد" وہ دراہم ہیں جو خالص چاندی سے بنائے گئے ہوں جن کے ذریعہ تجارات میں لین دین کیا جاتا ہو اور جن کو بیت المال میں رکھا جائے[1] اور ان دونوں میں تضاد کا تعلق ہے۔

ب- نبہرجۃ:

۳- "نبہرج" اور "بہرج" خراب چیز، اور "درهم نبهرج"، یا "بهرج" یا "مبهرج" یعنی خراب چاندی والا درہم اور اس سے مراد وہ درہم ہے جسے تجار واپس کردیتے ہیں، اور ایک قول ہے کہ اس سے مراد وہ درہم ہے جو دار السلطنت کے علاوہ دوسری جگہ ڈھالا گیا ہو۔

ج- ستوقۃ:

۴- اور یہ پیتل ہے جس پر چاندی کا پانی چڑھا دیا گیا ہو، اور اس کا پیتل اس کی چاندی سے زیادہ ہو[2]۔

د- فلوس:

۵- فلوس فلس کی جمع ہے، اور اس سے مراد پیتل کے ڈھالے ہوئے سکے ہیں جن سے لوگ معاملہ کرتے ہیں۔

کھوٹے دراہم سے متعلق احکام:

۶- جمہور فقہاء کے نزدیک کھوٹے یعنی (غیر خالص) دراہم کے ذریعہ لین دین جائز ہے اگرچہ کھوٹ کی مقدار سے ناواقف ہو، خواہ

(۱) لسان العرب، تاج العروس۔

(۲) ابن عابدین ۴/۲۱۸، فتح القدیر ۱/۳۲۳۔

چاندی کے الگ ہونے کی صورت میں اس کی قیمت ہو یا نہ ہو، چاندی میں ضم ہوگئی ہو یا نہیں اگرچہ ذمہ میں ہو، اور پیتل کے ساتھ اس کا مخلوط ہونا نقصان دہ نہیں ہوگا، کیونکہ مقصود اس کا رواج ہے، اور نبی علیہ السلام کے صحابہؓ عجم کے دراہم کے ذریعہ لین دین کرتے تھے، کیونکہ نبی ﷺ اور خلفاء راشدینؓ نے سکے نہیں ڈھالے تھے، جب ان کے پاس کھوٹے درہم آتے تو اسے لے کر بازار آتے اور فرماتے: کون ہمارے ہاتھ اس کے ذریعہ سامان فروخت کرے گا، اور امام احمد بن حنبل سے دراہم مسیبیہ کے بارے میں دریافت کیا گیا جن کا زیادہ حصہ تانبے پر مشتمل ہوتا ہے، مگر ان میں چاندی کا بھی کچھ حصہ ہوتا ہے، تو انہوں نے کہا: اگر وہ ایسی چیز ہے جس پر لوگ رضامند ہوں تو میں امید کرتا ہوں کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، نیز اس لئے کہ اس میں دھوکہ دینا نہیں ہے اور لوگوں کو اس سے نہیں روکا جائے گا، کیونکہ تمام زمانے میں وہ رائج رہا ہے اور لوگوں کے مابین بغیر نکیر کے جاری ہے [۱]، لیکن اگر ان کے ذریعہ لوگوں میں لین دین جاری نہ ہو تو جائز نہیں ہوگا۔

کھوٹے دراہم ڈھالنا:

۷- امام کے لئے کھوٹے سکے ڈھالنا مکروہ ہے، اسی طرح اشخاص کے لئے اس کا بنانا یا روکنا مکروہ ہے، کیونکہ اس کے ذریعہ ایسا آدمی بھی معاملہ کرے گا جو اس کی حقیقت سے واقف نہیں ہوگا تو اسے عمدہ سمجھے گا، نیز اس لئے کہ حدیث شریف میں ہے: "من غشنا فلیس منا" [۲] (جو شخص ہمیں دھوکہ دے وہ ہم میں سے نہیں ہے)

(۱) کشاف القناع ۲/ ۲۳۱، ۳/ ۲۷۱، ۲۷۲، المغنی ۴/ ۵۷، نہایۃ المحتاج ۳/ ۸۶، ۴۱۳، أسنی المطالب ۲/ ۱۶، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۶۳، ابن عابدین ۴/ ۲۱۸، المبسوط ۷/ ۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۳۔

(۲) حدیث: "من غشنا فلیس منا" کی روایت مسلم (۱/ ۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

اور جس شخص کے پاس کھوٹے دراہم جمع ہوجائیں تو وہ انہیں نہیں روکے بلکہ انہیں پگھلا کر ڈھال لے، اور انہیں لوگوں کے ہاتھ فروخت نہیں کرے گا، إلا یہ کہ ان کی حقیقت خریدار پر واضح کردے، کیونکہ وہ بسا اوقات ان کو اچھے دراہم کے ساتھ ملا دے گا، اور ایسے آدمی کے ساتھ معاملہ کرے گا جو اسے نہیں جانتا ہے تو مسلمانوں کو دھوکہ دینا اور انہیں ضرر میں مبتلا کرنا ہوگا۔ اور امام احمد نے کہا ہے کہ مناسب نہیں ہے کہ ان کے ذریعہ مسلمانوں کو دھوکہ دے، اور میں یہ نہیں کہتا ہوں کہ یہ حرام ہے۔

اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ امام کے لئے مناسب نہیں ہے کہ بیت المال کے لئے اہل جزیہ سے اور خراجی زمین والوں سے کھوٹے دراہم قبول کرے۔

اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ بیت المال میں جاکر کھوٹے دراہم کو توڑ ڈالتے تھے [۱]۔

مالکیہ نے اپنے اظہر قول میں کہا ہے: کھوٹے درہم کی بیع خالص درہم سے وزن کرکے یا سامان سے جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ مسلمانوں میں کھوٹ کو داخل کرنے کا سبب ہوگا، اور حضرت عمرؓ پانی ملے ہوئے دودھ کو بہا دیتے تھے تاکہ اس کے مالک کی تادیب ہو، تو اس کی فروختگی کی اجازت دینا اس کی ملاوٹ کی اجازت دینا ہے اور مسلمانوں کے بازار کو خراب کرنا ہے، اور حدیث میں ہے: "من غشنا فلیس منا" (جو ہمیں دھوکہ دے وہ ہم سے نہیں ہے)۔

اور حضرت عمرؓ نے بیت المال کی ناقابل استعمال اشیاء کو فروخت کرنے سے منع فرمایا اور یہ کھوٹے دراہم تھے، کیونکہ اس میں مقصود چاندی ہے جو مجہول ہے، تو یہ سنار کی مٹی اور پانی ملے ہوئے دودھ کے مشابہ ہوگیا۔

اور یہ شافعیہ اور حنابلہ میں سے ہر ایک کے نزدیک ایک قول

(۱) سابقہ مراجع۔

ہے[۱]، اور بعض فقہاء نے خالص دراہم کو کھوٹے دراہم کے عوض فروخت کرنے کی ممانعت کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ "ربا الفضل" ہے، اس لئے کہ عوضین میں اتحاد جنس کے باوجود مماثلت کا علم نہیں ہے۔

کھوٹے دراہم میں زکاۃ کا وجوب:

۸- کھوٹے دراہم میں زکاۃ کے واجب ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے

حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر اس میں چاندی غالب ہو تو اس میں زکاۃ واجب ہوگی، کیونکہ ملاوٹ مغلوب اور ختم ہے، اور حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: خالص اور کھوٹے دراہم میں زکاۃ واجب ہوگی اگر ان میں چاندی غالب ہو، کیونکہ جس درہم میں چاندی اس کے کھوٹ پر غالب ہو، اسے مطلقاً درہم کہا جاتا ہے اور شرع نے زکاۃ درہم کے نام پر واجب کی ہے، اور اگر ان میں کھوٹ غالب ہو اور چاندی مغلوب ہو، تو اگر وہ مروجہ ثمن ہوں یا انہیں تجارت کی نیت سے روکا جاتا ہو تو ان کی قیمت معتبر ہوگی، اگر ان کی قیمت معمولی دراہم سے جن میں زکاۃ واجب ہوتی ہے (یہ وہ دراہم ہیں جن میں چاندی غالب ہوتی ہے) دوسو درہم کے برابر ہوجائے تو ان میں زکاۃ واجب ہوگی۔ اور اگر اس کی قیمت کو نہیں پہنچے تو زکاۃ واجب نہیں ہوگی، اور اگر وہ مروجہ ثمن نہ ہوں اور نہ تجارت کے لئے تیار کئے گئے ہوں تو ان میں زکاۃ نہیں ہوگی، کیونکہ پیتل میں تجارت کی نیت کے بغیر زکاۃ واجب نہیں ہوتی ہے، لہذا اگر انہیں تجارت کے لئے رکھا جائے تو ہم ان میں زکاۃ کے واجب ہونے میں سامان تجارت کی طرح قیمت کا اعتبار کریں گے اور اگر یہ تجارت کے لئے نہ ہوں اور نہ مروجہ ثمن ہوں تو ان میں موجود چاندی کا اعتبار کریں گے، اور یہی مالکیہ کا مذہب ہے[۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ کھوٹے سکوں میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی یہاں تک کہ اس میں سے خالص حصہ نصاب کے برابر ہوجائے، لہذا اگر اس کا خالص حصہ نصاب کے برابر ہوجائے تو خالص واجب کو ادا کرے گا یا کھوٹے میں سے اتنی مقدار ادا کرے گا جس کے بارے میں معلوم ہو کہ اس میں خالص واجب کے بقدر ہے[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "زکاۃ"۔

خالص دراہم سے کھوٹے دراہم کی بیع:

۹- خالص دراہم سے کھوٹے دراہم کی بیع زیادتی کے ساتھ جائز نہیں ہے[۳]، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے: "**الذهب بالذهب و الفضة بالفضة ...... مثلا بمثل**"[۴] (سونے کی بیع سونے سے اور چاندی کی بیع چاندی سے کمی بیشی کے بغیر ہو)۔

اور حضرت عبادہؓ نے نبی ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**الذهب بالذهب تبرها و عينها، و الفضة بالفضة تبرها و عينها**"[۵] (سونا سونے کے عوض، اس کا ٹکڑا اور

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۳۶۳، المغنی ۴/ ۵۷، ۵۸، المدونہ ۳/ ۴۴۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۳۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۷، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۲، شرح الزرقانی ۲/ ۱۴۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۵۶۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۲۵۸، المغنی ۳/ ۷، کشاف القناع ۲/ ۲۳۰، شرح روض الطالب ۱/ ۳۷۷۔

(۳) المبسوط ۱۴/ ۸، ابن عابدین ۴/ ۱۸۳، المجموع للنووی ۱۰/ ۸۳، المغنی ۴/ ۱۰۔

(۴) حدیث: "الذهب بالذهب و الفضة بالفضة...... مثلا بمثل" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ اور عبادہ بن الصامتؓ سے کی ہے۔

(۵) حدیث: "الذهب بالذهب تبرها و عينها" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۴۴، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عبادہ بن الصامتؓ سے کی ہے پھر ابوداؤد نے بعض روات کی طرف سے اس کی اسناد میں مخالفت ذکر کی

اس کا عین، اور چاندی چاندی کے عوض، اس کا ٹکڑا اور اس کا عین)، اور ابوصالح السمان نے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضرت علیؓ سے دریافت کیا: میرے پاس ایسے دراہم ہوتے ہیں جو اپنی ضرورت میں خرچ نہیں کئے جاسکتے یعنی خراب ہوتے ہیں تو کیا میں اس کے ذریعہ ایسے دراہم خرید لوں جو اپنی ضرورت میں خرچ کئے جائیں اور ان سے کچھ کم لے لوں یعنی بدل میں کچھ کم کردوں؟ تو حضرت علیؓ نے فرمایا: ایسا مت کرو، بلکہ اپنے درہموں کو دنانیر کے عوض فروخت کردو، پھر اس سے دراہم خرید کر اپنی ضرورت میں خرچ کرو، نیز اس لئے کہ خالص اور کھوٹے دراہم ایک ہی قسم ہیں، لہذا ان دونوں کے درمیان زیادتی حرام ہوگی[1]۔

اور خالص ہونے کے فرق کی رعایت کرنے کا کوئی معنی نہیں ہے، اس لئے کہ نص موجود ہے: "جیدها و ردیئها سواء"[2] (اس کا عمدہ اور خراب دونوں برابر ہیں)۔

اور مالکیہ نے خالص دراہم کو کھوٹے دراہم سے ان کو توڑے بغیر فروخت کرنے سے منع کیا ہے، اس اندیشہ سے کہ کہیں دوسرے کو دھوکہ نہ دیدے، ان کے نزدیک اظہر قول یہی ہے[3]۔

اور دردیر نے کہا ہے: اختلاف اس کھوٹے سکے کے بارے میں ہے جو دوسرے سکوں کی طرح لوگوں کے درمیان رائج نہ ہو، ورنہ قطعی طور پر جائز ہوگا[4]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "ربا" اور "صرف" میں ہے۔

= ہے جس کی وجہ سے اس کی سند معلول قرار پاتی ہے، لیکن گذشتہ لفظ کے ساتھ حدیث ثابت ہے۔

(۱) المبسوط ۸/۱۴-۹ اور سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "جیدها و ردیئها سواء"، کو زیلعی نے (نصب الرایہ ۴/ ۳۷ طبع المجلس العلمی) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ "غریب" ہے اور اس کا مفہوم ابوسعید کی گذشتہ حدیث کے اطلاق سے ثابت ہوتا ہے یعنی جو بحث فقرہ نمبر ۹ میں گذر چکی ہے۔

(۳) المدونہ ۳/ ۴۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۳۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۳۔

سؤال

تعریف:

۱- سوال "سأل" کا مصدر ہے، تم کہتے ہو: "سألته الشئ، وسألته عن الشئ سؤالا و مسألة" (میں نے اس سے کوئی چیز مانگی اور کسی چیز کے بارے میں پوچھا) اور سوال کی جمع "أسئلہ" اور "مسألة" کی جمع "مسائل" آتی ہے، اور ابن بری نے کہا ہے: "سألته الشيء استعطيته إياه" (میں نے اس سے وہ شئی عطیہ مانگا)[1]، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ يَسْأَلُكُمْ أَمْوَالَكُمْ"[2] (اور تم سے تمہارے مال طلب نہیں کرے گا)، اور "سألته عن الشيئ و به" (میں نے اس سے اس کے بارے میں پوچھا)، اسی مفہوم میں اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "لاَتَسْأَلُوْا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَلَكُمْ تَسُؤْكُمْ"[3] (ایسی باتیں مت پوچھو کہ اگر تم پر ظاہر کردی جائیں تو تمہیں ناگوار گذریں) اور اللہ تعالی کا فرمان ہے: "فَسْأَلْ بِهِ خَبِيْرًا"[4] (سو اس کی شان کسی جاننے والے سے پوچھنا چاہئے)، اور حدیث ہے: "إن أعظم المسلمين جرما من سأل عن شيئ لم يحرم فحرم من أجل مسألته"[5]

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) سورۂ محمد/ ۳۶۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۱۰۱۔

(۴) سورۂ فرقان/ ۵۹۔

(۵) حدیث: "إن أعظم المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم"

(مسلمانوں میں سب سے بڑا مجرم وہ شخص ہے جو کسی ایسی چیز کے بارے میں سوال کرے جو حرام نہ ہو اور وہ اس کے سوال کی وجہ سے حرام ہو جائے)۔

اور اصطلاح میں وہ کسی چیز کی جانکاری طلب کرنا یا ایسی چیز طلب کرنا ہے جو جانکاری یا مال کا سبب ہو[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

استجداء:

۲- یہ "أجدی علیه" سے ماخوذ ہے، یعنی اسے عطا کردیا، "جدوته جدواً"، "أجدیته" اور "استجدیته" اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی کے پاس آکر اپنی ضرورت کا سوال کیا جائے اور اس سے عطیہ یا صدقہ طلب کیا جائے[۲]۔

شحاذة:

۳- شحاذة: مانگنے میں اصرار کرنا ہے[۳]۔

أمر:

۴- أمر: اپنے کو بڑا سمجھتے ہوئے قول کے ذریعہ فعل طلب کرنا ہے[۴]۔

= کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۲۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۸۳۱ طبع الحلبی) نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے کی ہے۔

(۱) الکلیات ۳/ ۱۶۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۳) المصباح المنیر ،لسان العرب۔

(۴) المصباح المنیر ،لسان العرب۔

دعاء:

۵- دعا: ادنی کا اعلی سے فعل کا طلب کرنا ہے[۱]، پس دعا ایک قسم کا سوال ہے۔

التماس:

۶- التماس: اپنے برابر والے شخص سے فعل کا طلب کرنا ہے[۲]۔

شرعی حکم:

سائل کی حالت، سوال کی نوعیت اور سائل کے مقصد کے اعتبار سے سوال کے احکام الگ الگ ہوتے ہیں۔

اول- سوال (پوچھنے کے معنی میں):

۷- دینی یا دنیوی معاملات میں جن چیزوں کی حاجت ہو ان کے بارے میں تحقیق حال اور سیکھنے کے لئے سوال کرنا مسئول عنہ کی حالت کے مطابق ضروری یا مباح ہے۔

اور ایسی چیز کے بارے میں سوال کرنا جس میں کوئی دینی یا دنیوی مصلحت نہ ہو بلکہ تکلف اور سرکشی کے طور پر عاجز کرنے اور علماء میں غلطی نکالنے کے ارادے سے ہو تو یہ ناجائز اور ممنوع ہے، اللہ تبارک و تعالی کا فرمان ہے: "يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَآءَ إِنْ تُبْدَلَكُمْ تَسُؤْكُمْ"[۳] (اے ایمان والو! ایسی باتیں مت پوچھو کہ اگر تم پر ظاہر کردی جائیں تو تمہیں ناگوار گذریں)۔ اور طبری نے کہا ہے کہ اس آیت کا شان نزول یہ ہے: یہ آیت ان سوالات کے سبب

(۱) المصباح المنیر ،لسان العرب۔

(۲) المصباح المنیر ،لسان العرب۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۱۰۱۔

نازل ہوئی جو رسول اللہ ﷺ سے کبھی امتحان کی غرض سے اور کبھی استہزاء کی نیت سے لوگ کیا کرتے تھے[۱]۔

اور حضرت ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ کچھ لوگ رسول اللہ ﷺ سے بطور استہزاء سوال کرتے تھے، کوئی کہتا کہ میرا باپ کون ہے؟ اور دوسرا آدمی جس کی اونٹنی گم ہو جاتی کہتا: میری اونٹنی کہاں ہے؟ تو اللہ تعالی نے ان کے بارے میں یہ آیت نازل فرمائی: "يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَآءَ إِنْ تُبْدَلَكُمْ تَسُؤْكُمْ"[۲] (اے ایمان والو! ایسی باتیں مت پوچھو کہ اگر تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں ناگوار گذریں)۔

اور نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "**الحلال ما أحل الله فى كتابه، و الحرام ماحرم الله فى كتابه، وماسكت عنه فهو مما عفا عنه**"[۳] (حلال وہ ہے جسے اللہ نے اپنی کتاب میں حلال کیا ہے اور حرام وہ ہے، جسے اللہ نے اپنی کتاب میں حرام کیا ہے اور جس سے سکوت اختیار فرمایا تو وہ معاف ہے)، اور آپ ﷺ سے مروی ہے: "**كان ينهى عن قيل و قال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال**"[۴] (آپ ﷺ قیل وقال، کثرت سوال اور مال کو ضائع کرنے سے منع فرماتے تھے)۔

(۱) تفسیر الطبری ۱۱/۹۸، سورۂ مائدہ/۱۰۱ کی تفسیر میں۔

(۲) حدیث ابن عباس: "في نزول الأية من سورة المائدة" کی روایت بخاری (الفتح ۸/۲۸۰ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "الحلال ما أحل الله فى كتابه" کی روایت ترمذی (۴/۲۲۰ طبع الحلبی) اور حاکم (۴/۱۱۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت سلمان فارسیؓ سے کی ہے اور ترمذی نے اسے غریب قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۴) حدیث: "كان ينهى عن قيل و قال، و كثرة السؤال، و إضاعة المال" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/۲۶۴ طبع السّلفیہ) نے حضرت معاویہؓ سے کی ہے۔

اور نبی ﷺ سے ثابت ہے: "**كره المسائل و عابها**"[۱] (آپ ﷺ نے سوالات کو ناپسند فرمایا اور اس کی مذمت کی)۔

اور مراد وہ دقیق مسائل ہیں جن کی ضرورت نہیں ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا کہ سب سے برے وہ لوگ ہیں جو غلط سوالات کرتے ہیں تاکہ علماء کو غلطی میں مبتلا کریں[۲]۔

عالم اور متکلم کے درمیان سؤال:

۸ - شاطبی نے کہا ہے کہ سوال یا تو عالم کی جانب سے ہوگا یا غیر عالم کی جانب سے۔ اور عالم سے میری مراد مجتہد ہے، اور غیر عالم سے مراد مقلد۔ دونوں صورتوں میں مسئول عالم ہوگا یا غیر عالم۔ تو یہ چار قسمیں ہیں۔

اول: عالم کا عالم سے سوال اور یہ مشروع ہونے کی صورت میں کئی طرح واقع ہوگا، جیسے ماحصل کی تحقیق کرنا یا اس کو پیش آئے ہوئے اشکال کو دور کرنا یا اس چیز کو یاد کرنا جس کے بھول جانے کا اندیشہ ہو، یا مسئول کو اس غلطی پر متنبہ کرنا جو استفادہ کے وقت اس سے واقع ہو، یا موجود تلامذہ کی طرف سے نیابت کرنا، یا اس علم کو حاصل کرنے کی غرض سے ہو جو اس سے چھوٹ گیا ہو۔

دوم: متعلم کا اپنے جیسے سے سوال کرنا، یہ بھی کئی طرح سے ہوگا، جیسے سنی ہوئی بات کا مذاکرہ کرنا یا مسئول کی سنی ہوئی باتوں میں سے جو اس نے نہ سنا ہو اس کو معلوم کرنا یا عالم کی ملاقات سے قبل مسائل میں اس کے ساتھ مشق کرنا یا اپنی عقل کے ذریعہ اس چیز کے فہم تک پہنچنا جو اس سے عالم نے بیان کی۔

سوم: عالم کا متعلم سے سوال کرنا اور یہ بھی کئی طرح پر ہے جیسے

(۱) حدیث: "كره المسائل و عابها" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/۲۷۶ طبع السّلفیہ) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے۔

(۲) لسان العرب، تفسیر طبری سورۂ مائدہ، آیت/۱۰۱ کی تفسیر میں۔

اشکال کی جگہ پر تنبیہ کرنا جس کا دور کرنا مقصود ہو، یا اس کی عقل کو آزمانا کہ کہاں تک پہنچی ہے؟ یا اگر اس کی قوت فہم اچھی ہو تو اس کی سمجھ سے مدد لینا، یا اسے متنبہ کرنا ہے کہ وہ اپنے سیکھے ہوئے سے نہ سیکھے ہوئے پر استدلال کرے۔

چہارم: اور یہی اصل اول ہے، متعلم کا استاذ سے سوال کرنا، اور اس کا مقصد وہ جو کچھ نہیں جانتا ہے اس کا معلوم کرنا ہے۔

پہلی، دوسری اور تیسری قسم میں اگر معلوم ہو تو اس کا جواب دینا واجب ہے، جب تک کہ اس سے کوئی شرعی مجبوری مانع نہ ہو، ورنہ عجز کا اعتراف کرے گا۔

اور چوتھی صورت میں علی الاطلاق جواب دینا واجب نہیں ہے، بلکہ اس میں تفصیل ہے۔ جواب دینا اس صورت میں لازم ہوگا جبکہ وہ جس چیز کے بارے میں سوال کیا گیا ہے جانتا ہو اور پیش آمدہ مسئلہ میں جواب دینا اس پر متعین ہو، یا ایسے امر کے بارے میں سوال ہو کہ اس میں نص شرعی متعلم کے تعلق سے موجود ہو، علی الاطلاق نہ ہو اور سائل ایسا ہو کہ اس کی عقل جواب کی متحمل ہو، اور سوال گہرائی اور تکلف کا باعث نہ ہو، اور یہ ایسا امر ہو جس پر کوئی شرعی عمل موقوف ہو، اور اس جیسی چیزیں۔ اور چند مقامات میں جواب لازم نہیں ہوتا ہے، مثلاً اگر اس پر جواب دینا متعین نہ ہو۔ یا مسئلہ اجتہادی ہو۔ جس میں شارع کی طرف سے کوئی نص نہ ہو۔ اور کبھی جواب دینا جائز نہیں ہوتا ہے، مثلاً جب اس کی عقل جواب کی متحمل نہ ہو یا اس میں تعمق ہو یا زیادہ تر سوالات غلط ہوں اور ان میں کسی قسم کا اعتراض ہو(۱)، شاطبی کا کلام مکمل ہوگیا۔

علاوہ ازیں مقلد کی طرف سے اپنے پیش آمدہ مسئلہ میں حکم شرعی دریافت کرنے کو "استفتاء" کہا جاتا ہے، دیکھئے: اصطلاح "فتوی"۔

(۱) الموافقات ۴/ ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۳۔

دوم-سؤال (حاجت طلب کرنے کے معنی میں):

صدقہ حاصل کرنے کے لئے سؤال کرنا یا فاقہ کی علامت ظاہر کرنا:

۹-اسلام مسلمان کی شرافت کی حفاظت اور اس کے نفس کو حقیر بنانے اور ذلت و رسوائی کے مقامات میں کھڑے ہونے سے بچانے کی ترغیب دیتا ہے، چنانچہ اس نے صدقہ حاصل کرنے کے لئے سوال کرنے یا فاقہ کی علامات کو ظاہر کرنے سے منع کیا ہے، بلکہ جو شخص اتنے مال کا مالک ہو جو اس کے لئے کافی ہو یا کمانے پر قدرت رکھتا ہو اس کے لئے سوال کرنے کو حرام قرار دیا ہے، چاہے وہ زکاۃ یا عطیہ یا کفارہ کی رقم طلب کرے، اگر اسے سوال یا فاقہ کو ظاہر کرنے کی وجہ سے دیا جائے تو اس کا لینا اس کے لئے حلال نہ ہوگا۔ شبراملسی نے کہا ہے: اگر فاقہ ظاہر کرے اور دینے والا اسے فاقہ زدہ گمان کر کے دے تو وہ لی ہوئی چیز کا مالک نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے مالک کی رضامندی کے بغیر اس پر قبضہ کیا ہے، کیونکہ اس نے اس کو فاقہ کے خیال ہی سے دیا ہے(۱)، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**من سأل الناس وله مايغنيه جاء يوم القيامة و مسألته خموش، أو خدوش، أو كدوح قيل يا رسول الله وما يغنيه؟ قال: خمسون درهما أو قيمتها من الذهب**"(۲) (اگر کوئی لوگوں سے سوال کرے حالانکہ اس کے پاس اتنا مال ہو جو اس کے لئے کافی ہو تو قیامت کے دن اس حال میں آئے گا کہ اس کا سوال خراش یا

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۶۹، کشاف القناع ۲/ ۲۷۳، الاختیار لتعلیل المختار ۴/ ۱۷۵، ۱۷۶۔

(۲) حدیث: "من سأل الناس وله ما يغنيه جاء يوم القيامة......" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن ہے۔

داغ یا زخم ہوگا)، عرض کیا گیا اے اللہ کے رسول! کتنا مال اس کے لئے کافی ہوگا؟ فرمایا: پچاس درہم یا اس کی قیمت کے برابر سونا)، اور آپ ﷺ سے مروی ہے: "إذا سألت فاسأل الله، و إذا استعنت فاستعن بالله"[1] (جب بھی مانگو تو اللہ سے مانگو اور جب بھی مدد چاہو تو اللہ سے مدد چاہو)، اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لاینبغی للمؤمن أن یذل نفسه"[2] (مومن کے لئے مناسب نہیں ہے کہ اپنے نفس کو ذلیل کرے)۔

لیکن اگر وہ صدقہ کا محتاج ہو، اور ان لوگوں میں سے ہو جو فقر یا اپاہج ہونے، یا کمانے سے عاجز ہونے کی وجہ سے اس کے مستحق ہوں تو اس کے لئے بقدر ضرورت سوال کرنا جائز ہوگا، اس شرط کے ساتھ کہ وہ اپنی ذات کو ذلیل نہ کرے اور نہ سوال میں اصرار کرے، اور نہ اس شخص کو تکلیف پہنچائے جس سے مانگ رہا ہے، اور نہ یہ جانتا ہو کہ دینے والا سائل یا حاضرین سے شرم کی وجہ سے دے رہا ہے، لہذا اگر ان میں سے کوئی چیز ہو تو اس کے لئے سوال کرنا اور صدقہ لینا جائز نہیں ہوگا، اگر چہ وہ اس کا محتاج ہو، اور اس کا لینا حرام ہوگا اور اس کو لوٹانا واجب ہوگا، مگر یہ کہ مضطر ہو، اس طرح کہ صدقہ نہ لینے کی صورت میں جان کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "لاینبغی للمؤمن أن یذل نفسه" (مومن کے لئے مناسب نہیں ہے کہ اپنی ذات کو ذلیل کرے)، پس اگر ہلاکت کا اندیشہ اور کمانے سے عاجز ہو تو سوال کرنا اس پر لازم ہوگا۔

(۱) حدیث: "إذا سألت فاسأل الله" کی روایت ترمذی (۴/۶۶۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "لا ینبغی للمؤ من أن یذل نفسه" کی روایت ترمذی (۴/ ۵۲۳ طبع الحلبی) نے حضرت حذیفہؓ سے کی ہے اور ابو حاتم رازی نے کہا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے، اسی طرح علل الحدیث (۲/ ۱۳۸ طبع السلفیہ) میں ہے۔

اور اگر اس حالت میں نہ مانگے یہاں تک کہ مرجائے تو گنہ گار ہوگا، کیونکہ اس نے اپنے کو ہلاکت میں ڈالا، اور اس حالت میں مانگنا کمانے کے درجہ میں ہے، کیونکہ یہ جان کو بچانے کے لئے متعین ذریعہ ہے، اور ضرورت کی وجہ سے اس میں ذلت بھی نہیں ہے، اور ضرورت حرام چیزوں کو مباح کر دیتی ہے جیسے مردار کا کھانا[1]۔

پینے کے لئے پانی مانگنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا عمل ہے، اور امام احمد نے اس پیاسے کے بارے میں جو پانی نہیں مانگتا ہے، کہا ہے کہ وہ احمق ہے، اور عاریت اور قرض مانگنے میں کوئی حرج نہیں ہے، امام احمد نے ان دونوں کی صراحت کی ہے۔ آجری نے کہا ہے کہ ضروری ہے کہ مانگنے کا حلال ہونا اور کب حلال ہوتا ہے وہ جانے اور جو انہوں نے کہا ہے وہ امام احمد کے اس قول کے معنی میں ہے کہ اس کے دین کے لئے جس چیز کی حاجت ہو اس کا سیکھنا فرض ہے، اور معمولی چیز کے مانگنے میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسے جوتے کا تسمہ۔ کیونکہ یہ پانی مانگنے کے معنی میں ہے، اور اگر پاک مال بغیر مانگے ہوئے ملے اور اشراف نفس نہ ہو ایسے شخص کے لئے جس کے لئے زکاۃ یا کفارہ یا نفلی صدقہ یا ہبہ کا لینا جائز ہو تو حنابلہ کے نزدیک اس کا لینا واجب ہوگا، اسے ایک جماعت نے امام احمد سے نقل کیا ہے[2]۔

مسجد میں مانگنا:

۱۰- مسجد میں مانگنا مکروہ ہے، اور اس میں صدقہ دینا حرام نہیں ہے، لیکن اگر سائل امام کے خطبہ دینے کی حالت میں مانگے تو دینا ممنوع ہوگا، کیونکہ سائل نے ایسا کام کیا ہے جس کا کرنا اس کے لئے جائز

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۶۹، کشاف القناع ۲/ ۲۷۳، الاختیار ۴/ ۱۷۶۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۲۷۴۔

نہیں ہے تو اس میں اس کی مدد نہیں کرے گا[1]۔

تفصیل اصطلاح ''مسجد'' میں ہے۔

سوم-اللہ کا واسطہ دے کر یا اللہ کی رضا کا واسطہ دے کر مانگنا:

۱۱- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اللہ کا واسطہ دے کر یا اللہ کی رضا کا واسطہ دے کر مانگنا مکروہ ہے، جیسے کہے: اللہ کی رضا کا واسطہ دے کر یا اللہ کا واسطہ دے کر میں تجھ سے مانگتا ہوں اور اس جیسے الفاظ۔

اسی طرح اس ذریعہ سے مانگنے والے کو واپس کرنا مکروہ ہے[2]، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**لا یسأل بوجه الله إلا الجنة**"[3] (اللہ کی رضا کے واسطے سے صرف جنت کا سوال کیا جائے) اور حدیث میں ہے: ''**من سألكم بالله فأعطوه**''[4] (جو تم سے اللہ کے نام پر مانگے اسے دے دو)۔

چہارم-غیر کے واسطے سے اللہ تعالی سے مانگنا:

۱۲- حنفیہ نے کہا ہے: غیر کے واسطہ سے اللہ تعالی سے مانگنا مکروہ ہے، جیسے سائل کہے: اے اللہ! میں تجھ سے فلاں کے واسطے سے یا تیرے فرشتوں کے واسطے سے مانگتا ہوں، یا اپنی دعا میں کہے: اے اللہ میں تیرے عرش نیز آپ کی مقام عزت کے واسطہ سے مانگتا ہوں، اس لئے کہ اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالی کی عزت کا تعلق عرش سے ہے، حالانکہ اللہ تعالی کی تمام صفات اس کی ذات کے قدیم ہونے کی وجہ سے قدیم ہیں، پس احتیاط ان چیزوں سے باز رہنا ہے جو وہم میں ڈالتی ہیں، اور امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ یہ جائز ہے، اس لئے کہ دعاء ماثور میں ہے: "**اللهم إني أسألك بمعقد العز من عرشك، و منتهى الرحمة من كتابك، و باسمك الأعظم، وكلماتك التامة**"[1] (اے اللہ! میں تیرے عرش کے وسیلے سے تجھ سے مانگتا ہوں جس سے کہ عزت لپٹی ہوئی ہے اور تیری کتاب کی رحمت کی انتہاء اور تیرے اسم اعظم اور تیرے مکمل کلمات کے واسطے سے مانگتا ہوں)۔

اور تفصیل ''دعاء'' اور ''توسل'' میں ہے۔

پنجم-استدلال کے بارے میں سوالات:

۱۳- بعض اصولیین ان اعتراضات کو جو استدلال کرنے والے کے کلام پر کئے جاتے ہیں (أسئلہ) کہتے ہیں، اور ان میں سے بعض اسئلہ کو دس قسموں میں منحصر کرتے ہیں جن میں سے چند یہ ہیں: ''نقض، قلب اور مطالبہ''[2]۔

اور اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ کے قیاس کے باب میں ہے۔

(۱) کشاف القناع ۲/ ۴۸، ۱۷۳، مواہب الجلیل ۶/ ۱۳۔
(۲) أسنی المطالب ۴/ ۲۴۱، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۷۲۔
(۳) حدیث: "لا یسأل بوجه الله إلا الجنة" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۳۱۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے اور عبد الحق اشبیلی اور ابن القطان نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے جیسا کہ مناوی کی فیض القدیر (۶/ ۴۵۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔
(۴) حدیث: "من سألكم بالله فأعطوه" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۴۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۴۱۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) الاختیار ۴/ ۱۶۴۔
(۲) البحر المحیط ۵/ ۲۶۰ طبع وزارۃ الأوقاف والشئون الإسلامیہ۔

سؤر

تعریف:

۱- لغت میں ''سؤر'' کا معنی کسی چیز کا باقی ماندہ ہے، اس کی جمع ''أسآر'' ہے۔ ''أسأرمنه شيئا'' یعنی اس میں سے کچھ باقی چھوڑ دیا، حدیث میں ہے:''إذا شربتم فأسئروا''[1] (جب تم کوئی چیز پیو تو برتن میں کچھ چھوڑ دو)، حضرت فضل بن عباسؓ کی حدیث میں ہے: ''ماکنت أوثرعلی سؤرک أحداً''[2] (میں آپ ﷺ کے جھوٹے پر کسی کو ترجیح نہیں دے سکتا)، ''رجل سأر'' جو آدمی پینے والی شیٔ میں سے کچھ برتن میں باقی چھوڑ دیتا ہے۔

اگر کوئی شخص اپنے کھانے اور پینے کی چیزوں میں سے اپنا کچھ جھوٹا چھوڑ دیتا ہے تو کہا جاتا ہے:'' سأر فلان من طعامه وشرابه سؤرا''، ہر چیز کا باقی ماندہ اس کا سؤر کہلاتا ہے[3]۔

اصطلاح میں ''سؤر'' پینے کی چیز کا بچا ہوا حصہ اور پانی کا وہ باقی ماندہ حصہ ہے جس کو پینے والا برتن یا حوض میں چھوڑ دیتا ہے، پھر بطور استعارہ کھانے وغیرہ کے باقی ماندہ کے لئے استعمال کیا جانے لگا، امام نووی نے کہا: فقہاء کے قول ''سؤر الحيوان طاهر أو نجس'' (حیوان کا جھوٹا پاک ہے یا ناپاک) سے مراد اس کا لعاب اور اس کے منہ کی رطوبت ہے[1]۔

(۱) حدیث:''إذا شربتم فأسئروا'' اس کو صاحب لسان العرب نے: مادہ: ''سأر'' میں نقل کیا ہے، لیکن ہمیں اپنے پاس موجود نئے مراجع میں یہ حدیث نہیں مل سکی ہے۔

(۲) حدیث: ''ما كنت أوثرعلى سؤرک أحدا'' کی روایت ترمذی (۵۰۷/۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔

(۳) لسان العرب مادہ: ''سأر''۔

شرعی حکم:

۲- جھوٹے کے احکام کے بارے میں فقہاء کی دو مختلف آراء ہیں:

اول: جھوٹا پاک ہے یہ مالکیہ کا مسلک ہے۔

دوم: جمہور کا مذہب ہے، ان کے نزدیک بعض جھوٹے پاک ہیں اور بعض ناپاک۔ تفصیلات درج ذیل ہیں:

۳- حنفیہ کا مذہب ہے کہ جھوٹے کی چار قسمیں ہیں:

پہلی قسم: جس کے پاک ہونے پر تمام فقہاء حنفیہ کا اتفاق ہے تمام حالات میں انسان کا جھوٹا پاک ہے مسلمان ہو یا کافر، چھوٹا ہو یا بڑا، مرد ہو یا عورت، پاک ہو یا ناپاک، حائضہ ہو یا نفساء یا جنبی، چنانچہ روایت میں ہے کہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں دودھ پیش کیا گیا، آپ ﷺ نے اس سے کچھ نوش فرمایا اور بچے ہوئے حصہ کو اس اعرابی کو دے دیا جو آپ کے دائیں جانب تھا اس نے بھی پیا، پھر آپ ﷺ نے اس کو حضرت ابوبکرؓ کو دے دیا، انہوں نے بھی پیا، اور آپ ﷺ نے فرمایا: ''الأيمن فالأيمن''[2] (پہلے دائیں جانب والے لیتے رہیں پھر اس کے دائیں جانب والے)۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے وہ فرماتی ہیں:''كنت أشرب و أنا حائض ، ثم أناوله النبي ﷺ فيضع فاه على موضع فيّ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱۴۸/۱، المجموع للنووی ۱۷۲/۱، المغنی ۴۶/۱، کشاف القناع ۱۹۵/۱۔

(۲) حدیث:''الأيمن فالأيمن'' کی روایت بخاری (الفتح ۸۶/۱۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۶۰۳/۳ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

فیشرب"۔[۱] (میں حیض کی حالت میں دودھ پیا کرتی تھی، پھر میں وہ برتن حضور ﷺ کو دے دیتی اور آپ اپنے دہن مبارک اسی جگہ رکھتے تھے جس جگہ سے میں پیتی تھی، پھر آپ اس سے پیتے تھے)۔

اور اس لئے بھی کہ آدمی کا لعاب اس کے گوشت سے تیار ہوتا ہے، اور اس کا گوشت پاک ہے، لہذا انسان کا جھوٹا پاک ہوگا، سوائے شراب نوشی کی حالت کے کہ شراب کی وجہ سے اس کا منہ ناپاک ہوجاتا ہے، اس لئے اس کا جھوٹا بھی ناپاک ہوگا۔

پہلی قسم میں سے جس کی طہارت پر فقہاءِ حنفیہ کا اتفاق ہے، ماکول اللحم چوپایوں اور پرندوں کا جھوٹا بھی ہے، سوائے گندگیاں کھانے والے چوپایہ اور آزاد مرغی کے (کہ اس کا جھوٹا پاک نہیں ہے)، اس لئے کہ روایت میں ہے: "أن النبی ﷺ توضأ بسؤر بعیر أو شاۃ"۔[۲] (نبی کریم ﷺ نے اونٹ یا بکری کے جھوٹے پانی سے وضو فرمایا) اور اس لئے بھی کہ اس کا لعاب اس کے گوشت سے بنتا ہے، اور اس کا گوشت پاک ہے۔

رہا نجاست کھانے والے جانور اور کھلی ہوئی مرغی کا جھوٹا جو گندگیاں کھاتی ہیں یہاں تک کہ اس کا گوشت بدبودار ہوجاتا ہے تو اس کا استعمال مکروہ ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کے منہ یا چونچ میں نجاست رہ جائے۔

البتہ اگر وہ باندھ دی جائیں یا بند کردی جائیں اور گوشت سے بدبو زائل ہوجائے تو ان کا جھوٹا مکروہ نہ ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کا ایک قول جو ظاہر الروایہ میں ہے یہ ہے کہ گھوڑے کا جھوٹا پاک ہے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ اس کا لعاب گوشت سے بنتا ہے اور اس کا گوشت پاک ہے، اور اس لئے بھی کہ امام صاحبؒ کے نزدیک گھوڑے کا گوشت مکروہ ہے لیکن نجاست کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے احترام کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ گھوڑا آلہ جہاد ہے اور دشمن کو شکست دینے کا ذریعہ ہے، اور یہ علت اس کے جھوٹے میں نہیں پائی جاتی ہے، لہذا اس میں یہ مؤثر بھی نہ ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ کی رائے دوسری روایت کے مطابق یہ ہے کہ گھوڑے کا جھوٹا نجس ہے، کیونکہ ان کے نزدیک دوسری روایت کے مطابق گھوڑے کا گوشت نجس ہے۔

اور اس قسم میں وہ جانور بھی ہے جس میں بہتا ہوا خون نہ ہو، خواہ پانی میں رہنے والا ہو یا خشکی میں، پس اس کا جھوٹا پاک ہے۔

دوسری قسم: وہ جھوٹا جو پاک اور مکروہ ہے اور یہ شکاری پرندوں کا جھوٹا ہے جیسے باز، شکرہ، چیل اور ان جیسے پرندے ان کا جھوٹا پاک ہے، اس لئے کہ یہ اپنے چونچ سے پانی پیتے ہیں اور یہ ایک خشک ہڈی ہوتی ہے، لہذا ان کا لعاب ان کے جھوٹا میں ملا ہوا نہیں ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ ان پرندوں سے برتنوں کی حفاظت مشکل ہے، کیونکہ یہ فضا سے اترتے ہیں پھر پانی پی لیتے ہیں، البتہ ان کا جھوٹا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ اکثر مردار کھاتے ہیں جس کی وجہ سے ان کے چونچ کا حکم آزاد مرغیوں کی طرح ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ شکاری پرندے اگر مردے نہ کھاتے ہوں جیسا کہ پالتو باز وغیرہ تو ان کے جھوٹے سے وضو کرنا مکروہ نہ ہوگا۔

اسی قسم میں گھروں میں رہنے والے جانوروں کا جھوٹا بھی ہے جیسے چوہا، سانپ، چھپکلی، بچھو اور ان جیسے چھوٹے جانور جن میں دم سائل

---

(۱) حدیث عائشۃ: "کنت أشرب و أنا حائض......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۴۵، ۲۴۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ توضأ بسؤر بعیر أو شاۃ" کو صاحب کتاب البدائع (۱/ ۶۴ شائع کردہ دار الکتاب العربی) نے نقل کیا ہے، لیکن ہمیں اپنے پاس موجود نئے مراجع میں نہیں مل سکی۔

ہوتا ہے، اس لئے کہ ان سے برتنوں کی حفاظت کرنا ناممکن ہے۔

اسی نوع میں بلی کا جھوٹا بھی ہے جو پاک لیکن مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "السنور سبع"[1] (بلی درندہ جانور ہے)، اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**يغسل الإناء إذا ولغ فيه الكلب سبع مرات أولاهن أو آخرهن بالتراب وإذا ولغت فيه الهرة غسل مرة**"[2] (اگر کتا برتن میں منہ ڈال دے تو اسے سات مرتبہ دھویا جائے گا اور پہلی بار یا آخری بار مٹی سے دھویا جائے گا اور اگر بلی منہ ڈال دے تو اس کو ایک بار دھویا جائے گا)۔

بلی کے جھوٹے کی کراہت کی دو وجہیں ہیں:

ایک تو وہ ہے جس کو امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے کہ بلی نجس ہے، کیونکہ اس کا گوشت نجس ہے اور اس کا جھوٹا نجس ہے، جو اس کے ناپاک گوشت سے پیدا شدہ لعاب سے ملا ہوا ہے، لیکن اس کے جھوٹے کی نجاست بالاتفاق ساقط ہوجاتی ہے، اس لئے کہ اس میں طواف کی علت پائی جاتی ہے جو نص سے صراحۃً ثابت ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إنما هي من الطوافين عليكم أو الطوافات**"[3] (بلی تمہارے پاس آمد و رفت کرنے اور تمہارے گرد

(۱) حدیث: "السنور سبع" کی روایت احمد (۲/ ۳۲۷ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۱/ ۱۸۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور ذہبی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "يغسل الإناء إذا ولغ فيه الكلب سبع مرات" کی روایت ترمذی (۱/ ۱۵۱ طبع الحلبی) اور بیہقی (۱/ ۲۴۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور بیہقی نے اس حصہ کے موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے جس میں بلی کا ذکر ہے۔

(۳) حدیث: "إنما هي من الطوافين عليكم أو الطوافات" کی روایت ترمذی (۱/ ۱۵۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابو قتادہؓ سے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

چکر لگانے والے جانوروں میں ہے)، اس طرح کہ وہ تنگ جگہوں میں داخل ہوجاتی ہے، روشن دانوں اور طاقوں پر چڑھ جاتی ہے، لہذا اس سے برتنوں کی حفاظت بہت مشکل ہے۔

بلی کے جھوٹے کی نجاست ضرورت کی وجہ سے ساقط ہوجاتی ہے، لیکن اس کی کراہت باقی رہ جاتی ہے، اس لئے کہ وہ نجاست سے نہیں بچتی ہے اور فی الجملہ نجاست سے بچنا ممکن ہے۔

دوسری وجہ وہ ہے جس کو امام کرخیؒ نے بیان کیا ہے کہ بلی نجس نہیں ہے (امام ابو یوسفؒ کی رائے یہی ہے)، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس کی نجاست کی نفی کی ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إنها ليست بنجس**"[1] (یہ نجس نہیں ہے)، لیکن اس کا جھوٹا اس لئے مکروہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اس نے چوہے کو پکڑا ہو، لہذا بلی کے منہ کا حکم ایسا ہی ہے جیسا کہ نیند سے بیدار ہونے والے کا ہاتھ۔ لہذا اگر بلی چوہا کھالے پھر پانی پی لے، تو امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ فوراً پانی پیئے تو پانی ناپاک ہوجائے گا، اور اگر کچھ دیر رک جائے اور اپنا منہ چاٹ لے، پھر پانی پیئے تو پانی ناپاک نہیں ہوگا بلکہ مکروہ ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ پانی ناپاک ہوجائے گا، اس بنیاد پر جو انہوں نے شراب پینے والے کے جھوٹے کے بارے میں بیان فرمایا ہے، اور وہ یہ ہے کہ پاکی حاصل کرنے کے لئے پانی کا بہانا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شرط ہے جو یہاں نہیں پائی گئی، اور امام محمد کے نزدیک پانی کے علاوہ دوسری سیال چیز پاک کرنے والی نہیں ہے۔

تیسری قسم: ناپاک جھوٹا جس کی نجاست مذہب میں متفق علیہ ہے اور یہ کتا، خنزیر اور تمام درندے جانوروں کا جھوٹا ہے۔ خنزیر اس لئے کہ قرآن نے اس کو نجس العین کہا ہے: "فَإِنَّهُ رِجْسٌ"[2] (کیونکہ

(۱) حدیث: "إنها ليست بنجس" کی روایت ترمذی (۱/ ۱۵۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابو قتادہؓ سے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۴۵۔

وہ گندگی ہے) اور اس کا لعاب اس کے نجس گوشت سے پیدا ہوتا ہے۔ کتے کا جھوٹا اس لئے نجس ہے کہ نبی کریم ﷺ نے کتے کے منہ ڈالے ہوئے برتن کو سات بار دھونے کا حکم فرمایا، حالانکہ اس کی زبان پانی اور دوسری سیال چیزوں سے جن کو وہ پیتا ہے ملتی ہے برتن سے نہیں ملتی ہے لہذا جھوٹا بدرجہ اولی نجس ہوگا اور اس لئے بھی کہ ان دونوں جانوروں کے جھوٹے سے بچنا اور ان سے برتنوں کی حفاظت کرنا ممکن ہے، نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے پانی اور وہاں آنے والے درندہ جانوروں کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**إذا كان الماء قلتين فإنه لا ينجس**"[(۱)] (اگر پانی دو قلہ ہو تو نجس نہیں ہوتا)، اگر یہ جانور پاک ہوتے تو آپ ﷺ اس کی حد دو قلہ نہ بیان فرماتے۔

اور اس لئے کہ مروی ہے کہ ایک مرتبہ ایک قافلہ میں حضرت عمرؓ تھے اس قافلہ میں عمرو بن العاصؓ بھی تھے، جب یہ حضرات ایک حوض کے پاس آئے تو عمرو بن العاصؓ نے سوال کیا! اے حوض والے کیا تمہارے حوض پر درندے آتے ہیں؟ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اے حوض والے ان کو نہ بتاؤ، اس لئے کہ ہم درندوں کے پاس آتے ہیں اور وہ ہمارے پاس آتے ہیں، اگر درندے کے پینے کی وجہ سے پانی نجس نہ ہوتا تو سوال کرنے یا جواب دینے سے منع کرنے کا کوئی مطلب ہی نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ یہ جانور غیر ماکول اللحم ہیں اور ان سے برتنوں کو بچانا بھی ممکن ہے، اور ان کے پینے کے وقت ان کا لعاب پانی میں مل جائے گا، اور ان کا لعاب نجس ہوتا ہے، کیونکہ لعاب گوشت سے بنتا ہے اور ان جانوروں کا گوشت نجس ہوا کرتا ہے، لہذا ان کا جھوٹا بھی نجس ہوگا۔

چوتھی قسم: جن کے جھوٹے کی طہارت مشکوک ہے اور وہ اہلی گدھے اور خچر ہیں، ان کا جھوٹا پاک ہے یا نجس اس میں شک ہے، اس لئے کہ دلائل ایک دوسرے سے معارض ہیں، چنانچہ ان دونوں جانوروں کے بارے میں اصل تو یہی ہے کہ ان کا جھوٹا نجس ہو، اس لئے کہ ان کا جھوٹا ان کے لعاب سے خالی نہیں ہوتا ہے، اور ان کا لعاب ان کے گوشت سے پیدا ہوتا ہے، اور ان کا گوشت نجس ہے، نیز اس لئے کہ ان کا پسینہ پاک ہے، اس لئے کہ روایت ہے: "**كان يركب الحمار معروريا و الحر حر الحجاز و يصيب العرق ثوبه، وكان يصلي في ذلك الثوب**"[(۱)] (نبی کریم ﷺ ننگے گدھے پر سوار ہوتے تھے اور گرمی حجاز کی گرمی ہوتی تھی، اور آپ ﷺ کے کپڑے میں پسینہ لگ جاتا تھا، اور آپ اسی کپڑے میں نماز پڑھتے تھے)، لہذا اگر پسینہ پاک ہے تو جھوٹا بدرجہ اولی پاک ہوگا۔

گدھے کے جھوٹے کی طہارت اور نجاست کے بارے میں آثار مختلف ہیں، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے روایت ہے وہ فرمایا کرتے تھے کہ گدھا دانہ اور بھوسہ کھاتا ہے، لہذا اس کا جھوٹا پاک ہے۔ حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ سے منقول ہے وہ فرماتے تھے کہ یہ ناپاک ہے، اسی طرح اس کا گوشت اور دودھ کھانے کے بارے میں روایات مختلف ہیں، اور اس میں اصل ضرورت کے پائے جانے کے بارے میں اختلاف ہے، اس لئے کہ مخالطت میں یہ بلی کی طرح نہیں ہے، یہ بلندیوں پر نہیں چڑھتا اور تنگ جگہوں میں داخل ہوسکتا ہے، اور نہ یہ پرہیز کرنے میں کتے کی طرح ہے، اس لئے اصل کا حکم پائے

(۱) حدیث: "**إذا كان الماء قلتين فإنه لا ينجس**" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور ابن مندہ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۱/ ۱۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۱) حدیث: "**كان يركب الحمار معروريا**" کو صاحب کتاب الاختیار (۱/ ۱۹ طبع المیمنیہ) نے ذکر کیا ہے، لیکن ہمارے پاس موجودہ جدید مراجع میں ہمیں یہ حدیث نہیں مل سکی۔

جانے میں شک واقع ہوگیا، اور اصول یہ ہے کہ دلائل کے تعارض کے وقت حکم کے بارے میں توقف کرنا واجب ہے، اسی لئے اس میں شک ہوگیا، لہذا اس کا جھوٹا پاک چیزوں کو نجس نہیں کرے گا، اور نہ ہی اس سے نجس شئ کو پاک کیا جاسکے گا، البتہ پانی موجود نہ ہونے کی صورت میں گدھے کے جھوٹے سے وضو کیا جائے گا اور احتیاطا تیمّم بھی کیا جائے گا، ان دونوں میں جو عمل بھی پہلے کرے درست ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں میں کون پاک کرنے والا ہے غیر یقینی ہے، لہذا ترتیب میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ پہلے گدھے یا خچر کے جھوٹے سے وضو کرے گا، تاکہ وہ شخص حقیقی طور پر پانی کا نہ پانے والا ہو جائے (۱)۔

تفصیلات اصطلاح "نجاسۃ"، "طعام" اور "طہارت" میں ہیں۔

۴- شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ تمام جانور اونٹ، گھوڑے، خچر، گدھے، درندے، بلی، چوہے، پرندے، سانپ، چھپکلی اور دیگر تمام ماکول وغیر ماکول جانوروں کا جھوٹا پاک ہے، اس میں کوئی کراہت نہیں ہے، البتہ کتے اور خنزیر اور ان دونوں سے یا ان میں سے کسی ایک سے پیدا ہونے والا جانور ناپاک ہے۔

اگر ان جانوروں میں سے کوئی کسی کھانے کی چیز میں منہ ڈال دے تو اس کا کھانا بلا کراہت جائز ہے، اور اگر پانی میں سے پی لے تو اس سے بلا کراہت وضو درست ہے۔

شافعیہ کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ" (۲) (اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی)۔ اس لئے کہ ان جانوروں کے جھوٹے نجس قرار دینے میں حرج اور تنگی واقع ہوگی، اور ان میں سے بعض

(۱) البدائع ۱/ ۶۳، ۶۴، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۴۸، الاختیار تعلیل المختار ۱/ ۱۸، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۷، المجموع للنووی ۱/ ۱۷۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۳۔

(۲) سورۂ حج/ ۷۸۔

جانوروں سے بچنا تو مشکل ہی ہے، جیسے بلی اور گھروں میں رہنے والے جانور۔

اور اس لئے کہ حضرت ابوقتادہؓ کے لڑکے کی بیوی حضرت کبشہ سے مروی ہے کہ حضرت ابوقتادہؓ ان کے پاس آئے تو انہوں نے ان کے لئے وضو کا پانی لا کر دیا، اچانک ایک بلی آئی اور وہ اس برتن سے پینے لگی تو حضرت ابوقتادہؓ نے بلی کے لئے برتن کو ٹیڑھا کر دیا یہاں تک کہ بلی نے پانی پی لیا، حضرت کبشہؓ کہتی ہیں کہ انہوں نے مجھے دیکھا کہ میں ان کو دیکھ رہی ہوں، پھر کہا کہ اے میرے بھائی کی بیٹی کیا تمہیں تعجب ہو رہا ہے؟ میں نے کہا: جی ہاں! پھر انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إنها ليست بنجس إنما هي من الطوافين عليكم أو الطوافات**" (۱) (یہ نجس نہیں ہے، یہ تو گھروں میں آنے جانے والے اور تمہارے ارد گرد چکر لگانے والے جانوروں میں سے ہے)۔

اور اس لئے کہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ سے عرض کیا گیا کہ گدھوں نے جس پانی کو پیا ہے اس کے بچے ہوئے حصے سے کیا ہم لوگ وضو کر سکتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "**و بما أفضلت السباع**" (۲) (جس کو درندے پی کر چھوڑ دیں اس سے وضو کر سکتے ہو)۔

عمرو بن خارجہ سے روایت ہے، انھوں نے کہا: "**خطب رسول الله ﷺ على ناقته، و إن لعابها يسيل بين كتفي**" (۳) (رسول اللہ ﷺ نے اپنی اونٹنی پر تقریر فرمایا اور اونٹنی کا لعاب

(۱) حدیث: "إنها ليست بنجس" کی روایت ترمذی (۱/ ۱۵۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث جابر: "أنتوضا بما فضلت الحمر؟" کی روایت دار قطنی (۱/ ۶۳ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، اور اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث عمرو بن خارجہ: "خطب رسول الله ﷺ" کی روایت ترمذی (۴/ ۴۳۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

میرے دونوں کندھوں کے درمیان بہہ رہا تھا)۔

حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ سے ان حوضوں کے بارے میں جو مکہ اور مدینہ کے درمیان ہیں جہاں درندے، کتے اور گدھے وغیرہ پانی پینے کے لئے آتے رہتے ہیں اور ان کی طہارت کے بارے میں دریافت کیا گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "لها ما حملت فی بطونها، ولنا ما غبر طهور"(۱) (ان جانوروں کے لئے پانی کا وہ حصہ ہے جو انہوں نے اپنے پیٹ میں داخل کرلیا، اور ہمارے لئے باقی ماندہ پاک ہے)، اس سے قبل حضرت عمرؓ کا قول گذر چکا ہے جس میں یہ ذکر ہے: "یعنی ہم درندہ جانوروں کے پانی پینے کی جگہ پر آتے رہتے ہیں اور وہ ہمارے پانی پینے کی جگہ پر آتے جاتے رہتے ہیں"۔

رہا کتا اور خنزیر اور ان دونوں یا ان میں سے کسی ایک کی نسل سے پیدا ہونے والا جانور تو ان کا جھوٹا ناپاک ہے، اس لئے کہ خنزیر کے بارے میں آیت قرآنی ہے: "فَإِنَّهُ رِجْسٌ"(۲) (کیونکہ وہ بالکل گندہ ہے) اور کتے کے بارے میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب"(۳) (تمہارے برتن میں اگر کتا منہ ڈال دے تو اس کی پاکی اس طرح ہوگی کہ اس کو سات مرتبہ دھویا جائے جن میں پہلی مرتبہ مٹی سے ہو)۔ ایک روایت میں ہے: "فليرقه"، یعنی جس پانی میں کتے نے منہ ڈال دیا ہے اس کو انڈیل دو۔ اور پانی کو بہادینا مال کو ضائع کرنا ہے، تو اگر پانی پاک ہوتا تو اس کو انڈیلنے کا حکم نہیں دیتے، کیونکہ آپ ﷺ نے مال ضائع کرنے سے منع کیا ہے۔

اگر کوئی شخص بلی یا اس جیسے جانور کو نجس چیز کھاتے دیکھے، پھر وہ تھوڑے پانی کے پاس آئے یعنی جو دو قلہ نہ ہو اور اس میں سے پی لے، اس صورت میں شافعیہ کے یہاں تین اقوال ہیں:

سب سے زیادہ صحیح قول یہ ہے: نجاست کھانے کے بعد اگر بلی غائب ہوجائے، پھر لوٹ آئے تو پانی نجس نہیں ہوگا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس نے پہلے زیادہ پانی میں سے پی لیا ہو اور اس کا منہ پاک ہوگیا ہو، دوسری وجہ یہ ہے کہ اس حالت میں ہمیں پانی کی طہارت کا یقین ہے، اور اس کے منہ کے نجس ہونے میں ہمیں شک ہے، لہذا جس پانی کے پاک ہونے کا یقین ہے وہ شک کی وجہ سے ناپاک نہیں ہوگا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ پانی ناپاک ہوجائے گا، اس لئے کہ ہمیں بلی کے منہ کی نجاست کا یقین ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ کسی بھی حال میں پانی ناپاک نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس سے بچنا ناممکن ہے، لہذا یہ معاف ہوگا، اس قول کی دلیل یہ حدیث ہے: "إنما هي من الطوافين عليكم أو الطوافات"(۱) (یہ تمہارے اردگرد چکر کاٹنے والے جانوروں میں سے ہے)، امام غزالی وغیرہ کے نزدیک احسن یہی قول ہے، کیونکہ ضرورت عام ہے اور اس سے بچنا مشکل ہے، لہذا یہ یہودی اور شراب پینے والے کی طرح ہوگا کہ ان دونوں کا جھوٹا شافعیہ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے(۲)۔

تفصیلات اصطلاح "شک"، "طہارۃ" اور "نجاسۃ" میں ہیں۔

(۱) حدیث: "لها ماحملت في بطونها" کی روایت ابن ماجہ (۱/۱۷۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (۱/۱۳۰ طبع دار الجنان) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) سورۂ انعام ۱۴۵۔

(۳) حدیث: "طهور إناء أحدكم ......" کی روایت مسلم (۱/۲۳۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إنما هي من الطوافين عليكم أو الطوافات" کی تخریج فقرہ ۳ پر گذر چکی۔

(۲) المجموع للنووی ۱/۱۷۲، ۲/۵۸۹، مغنی المحتاج ۱/۲۴، روضۃ الطالبین ۱/۳۳، سبل السلام ۱/۲۲، البدائع ۱/۶۴۔

۵-حنابلہ کی رائے ہے کہ جانور کی دو قسمیں ہیں: ناپاک اور پاک۔

پھر ان کے نزدیک ناپاک کی دو انواع ہیں:

پہلی نوع: جو ناپاک ہے اس میں ایک ہی روایت ہے اور وہ کتا، خنزیر اور ان دونوں سے یا ان میں سے کسی سے پیدا ہونے والے جانور ہیں، اس قسم کے جانور اور ان کا جھوٹا اور ان کے بدن سے نکلنے والی تمام چیزیں ناپاک ہیں، کیونکہ خنزیر کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "فَإِنَّهُ رِجْسٌ"[1] (کیونکہ وہ گندگی ہے)، کتے کے بارے میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليرقه ثم ليغسله سبع مرات**" (کتا اگر تمہارے کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اس کو بہا دو، پھر اس کو سات مرتبہ دھودو)، ایک روایت میں ہے: "**ليغسله سبع مرات أولاهن بالتراب**"[2] (اس کو سات مرتبہ دھوؤ اور پہلی مرتبہ مٹی سے دھوؤ)۔

لہذا اگر پانی یا دوسری کسی سیال چیز میں منہ ڈال دے تو اس کا بہا دینا واجب ہے، اگر کھانا میں سے کھالے تو اس کا کھانا جائز نہیں ہے۔

دوسری نوع جس کی نجاست کے بارے میں اختلاف ہے، یہ تمام درندے جانور، شکاری پرندے، پالتو گدھے اور خچر کا جھوٹا ہے، امام احمد بن حنبلؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ ان جانوروں کا جھوٹا ناپاک ہے، سوائے بلی اور ان جانوروں کے جو خلقت میں بلی کے مثل ہوں یا اس سے چھوٹے ہوں، اگر ان میں سے کوئی جانور تھوڑے پانی میں سے پی لے اور اس کے علاوہ دوسرا پانی موجود نہ ہو تو اس پانی کو چھوڑ دے گا اور تیمّم کرے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے پانی اور اس پر آنے والے درندوں کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**إذا كان الماء قلتين فإنه لا ينجس**"[1] (اگر پانی دو قلہ ہو تو وہ نجس نہیں ہوتا)، اگر یہ جانور پاک ہوتے تو آپ اس میں دو قلے کی تحدید نہیں فرماتے، خیبر کے دن پالتو گدھوں کے بارے میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "إنها رجس"[2] (یہ ناپاک ہیں)۔ نیز اس لئے کہ یہ ایسا جانور ہے جس کا کھانا حرام ہے اور یہ گھوڑے کی طرح اس کے احترام کی وجہ سے نہیں ہے (کہ اس کا کھانا ان لوگوں کے نزدیک حرام ہے جو اس کے احترام کے قائل ہیں) اور اس سے بچنا عموماً ممکن ہے، تو یہ کتے کے مشابہ ہے، اور اس لئے کہ درندے جانور اور شکاری پرندے عموماً مردار اور نجاست کھاتے ہیں جس کی وجہ سے ان کے منہ ناپاک ہو جاتے ہیں اور اس کو پاک کرنے والی کوئی چیز بھی نہیں پائی جاتی ہے، لہذا مناسب یہی ہے کہ کتوں کی طرح اس کے بھی ناپاک ہونے کا فیصلہ کیا جائے۔

گدھے اور خچر کے جھوٹے کے بارے میں امام احمدؒ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا: اگر اس کے جھوٹا کے علاوہ کوئی دوسرا پانی نہ ملے تو اس سے وضو کر کے تیمّم کرے، یہی قول امام ثوریؒ کا بھی ہے۔

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کا جھوٹا پاک ہے، اس لئے کہ اگر یہ ناپاک ہوتا تو اس سے طہارت جائز نہ ہوتی۔ اسماعیل بن سعید سے منقول ہے کہ درندے کے جھوٹے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے ان کے بارے میں فرمایا کہ ہم ان کے پانی پینے کی جگہوں پر آتے جاتے ہیں اور وہ ہمارے پن گھٹ پر آتے جاتے ہیں، پھر انہوں نے کہا: میرے نزدیک صحیح یہی ہے کہ گدھے اور خچر کا جھوٹا پاک ہے، اس لئے

(۱) سورۂ انعام/ ۱۴۵۔

(۲) حدیث: "إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم" کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إذا كان الماء قلتين فإنه لا ينجس" کی تخریج فقرہ ۳ پر گذر چکی۔

(۲) حدیث: "إنها رجس" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۶۵۴ طبع السلفیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

کہ نبی کریم ﷺ گدھے اور خچر پر سوار ہوتے تھے[(۱)]، اور ان کی سواری عہد نبوی میں بھی کی جاتی تھی، اور عہد صحابہ میں بھی، اگر یہ نجس ہوتے تو نبی کریم ﷺ ضرور اس کو بیان فرماتے، نیز اس لئے کہ اس کے پالنے والے کے لئے اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، لہذا یہ بلی کے مشابہ ہوگا، اسی قسم میں وہ گائے ہے جو نجاست کھاتی ہے، ایک روایت میں ہے کہ اس کا جھوٹا ناپاک ہے، اور دوسری روایت میں ہے کہ پاک ہے۔

دوسری قسم: وہ جانور جو فی نفسہ پاک ہے، اور اس کا جھوٹا اور پسینہ دونوں پاک ہیں اور اس کی تین انواع ہیں:

اول: انسان ہے، وہ پاک ہے اور اس کا جھوٹا پاک ہے، خواہ مسلمان ہو یا کافر، مرد ہو یا عورت، اور اگرچہ حائضہ ہو یا نفاس والی ہو یا جنبی ہو، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**المؤمن لاینجس**"[(۲)] (مومن نجس نہیں ہوتا)، اور ایک حدیث میں ہے: "**شرب النبی ﷺ من سؤر عائشة**"[(۳)] (نبی کریم ﷺ نے حضرت عائشہؓ کا جھوٹا پیا)۔

دوم: ماکول اللحم جانور ہے، اس کا جھوٹا پاک ہے، اس کا پینا اور اس سے وضو کرنا جائز ہے، سوائے ان جانوروں کے جو نجاست کھانے والے ہوں تو ان کے جھوٹے کے بارے میں اس سے قبل دو روایتیں گذر چکی ہیں۔ اور آزاد چھوڑی ہوئی مرغی کا جھوٹا مکروہ ہے، اس لئے کہ ظاہر اس کا ناپاک ہونا ہے۔

سوم: بلی اور خلقت میں اس کے مثل یا اس سے کمتر جانور جیسے چوہا، نیولا اور اس طرح کے حشرات الارض، ان جانوروں کا جھوٹا پاک ہے، اس کا پینا اور اس سے وضو کرنا جائز ہے، مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے فرماتی ہیں: "**كنت أتوضأ أنا ورسول الله ﷺ من إناء واحد و قد أصابت منه الهرة قبل ذلك**"[(۱)] (میں اور نبی کریم ﷺ ایک ہی برتن سے وضو کرتے تھے جس سے بلی نے پانی پیا تھا)۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "**رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ بفضل الهرة**"[(۲)] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو بلی کے پینے کے بعد بچے ہوئے پانی سے وضو فرماتے ہوئے دیکھا)، نیز حضرت کبشہؓ کی حدیث ہے جو پہلے گذر چکی۔

البتہ حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ جس برتن میں بلی منہ ڈال دے اس کو ایک یا دو بار دھویا جائے گا، یہی رائے ابن المنذر کی ہے، حضرت حسن اور ابن سیرین فرماتے ہیں کہ برتن ایک مرتبہ دھویا جائے گا، حضرت طاؤس فرماتے ہیں کہ سات مرتبہ دھویا جائے گا جیسا کہ کتے کے بارے میں ہے، حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے منقول ہے کہ بلی اور گدھے کے جھوٹے سے وضو مکروہ ہے۔

اگر بلی یا اس جیسا جانور نجاست کھالے پھر کچھ دیر غائب رہنے کے بعد تھوڑے پانی میں سے پی لے تو یہ پانی پاک ہی رہے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس کے نجس ہونے کی نفی فرمائی ہے، اور بلی کے پینے کے بعد بچے ہوئے پانی سے وضو فرمایا، حالانکہ آپ کو علم تھا کہ وہ نجاست کھاتی ہے۔

---

(۱) حدیث: "ركوبه ﷺ الحمار" کی روایت بخاری (۵۸/۶ طبع السلفیہ) نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے کی ہے۔
حدیث: "ركوبه ﷺ البغلة" کی روایت بخاری (الفتح ۶۹/۶ طبع السلفیہ) نے حضرت براء بن عازبؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "المؤمن لاینجس" کی روایت بخاری (الفتح ۳۹۱/۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲۸۲/۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "شرب النبي ﷺ من سؤر عائشة" کی تخریج فقرہ ۳ پر گذر چکی۔

(۱) حدیث عائشہ: "كنت أتوضأ أنا و رسول الله ﷺ من إناء......" کی روایت دار قطنی (۶۹/۱ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور شمس الحق عظیم آبادی نے اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے جیسا کہ تعلیق میں ہے۔

(۲) حدیث عائشہ: "رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ بفضل الهرة" کی روایت دار قطنی (۷۰/۱ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور اس کو موقوف ہونے کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔

اسی طرح اگر بلی غائب ہونے سے قبل پانی پی لے تو اس کا جھوٹا راجح قول کے مطابق پاک ہے، اس لئے کہ شارع نے اسے بلا کسی قید کے مطلق معاف قرار دیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اس سے بچنے میں مشقت ہے۔

قاضی اور ابن عقیل کہتے ہیں: پانی ناپاک ہوجائے گا، اس لئے کہ پانی میں یقینی طور پر نجاست ملی ہے، مجد ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ بلی اگر نجاست کھانے کے فوراً بعد پانی میں منہ ڈال دے تو اس کا جھوٹا ناپاک ہوگا، اور اگر اتنی دیر بعد برتن میں منہ ڈالے جتنی دیر میں نجاست کا اثر تھوک کی وجہ سے زائل ہوجاتا ہے تو پانی ناپاک نہ ہوگا، انہوں نے فرمایا کہ اسی طرح میرے نزدیک قوی یہ ہے کہ تھوک، بچوں اور چوپایوں کے منہ کو پاک کرنے والا ہے اور دوسرے تمام جانور پاک ہیں، لہذا اگر وہ نجاست کھالیں اور تھوڑے پانی میں سے پی لیں یا کھانا میں سے کھالیں تو ان کا جھوٹا پاک ہے، ایک قول یہ ہے کہ بلی وغیرہ نجاست کھانے کے بعد اتنی دیر غائب رہے جس میں اس کا ایسی جگہ جانا ممکن ہو جو اس کے منہ کو پاک کردے، تو اس کا جھوٹا پاک ہوگا ورنہ ناپاک ہوگا۔

ایک قول یہ ہے کہ اگر اتنی دیر غائب رہے جس میں اس کا منہ پاک ہوسکتا ہے تو اس کا جھوٹا پاک ہوگا، ورنہ ناپاک ہوگا[1]۔

۶ - مالکیہ اور امام اوزاعی کی رائے یہ ہے کہ تمام جانوروں کا جھوٹا پاک ہے اور اگر پانی ہو تو پاک کرنے والا بھی ہے، خواہ ان کا گوشت کھانا حرام ہو یا وہ نجاست کھانے والے ہوں، اس میں کتا اور خنزیر اور ان دونوں سے یا ان میں سے کسی ایک کی نسل سے جو جانور ہوں سب اس میں داخل ہیں، ان حضرات کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے: "هُوَ الَّذِی خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا"[1] (وہ وہی (خدا) ہے جس نے پیدا کیا تمہارے لئے جو کچھ بھی زمین میں ہے سب کا سب)، اس آیت میں اللہ تعالی نے تمام اشیاء سے انتفاع کو مباح قرار دیا ہے، اور انتفاع صرف پاک چیزوں سے مباح ہے، اور بعض جانوروں کے کھانے کا حرام ہونا ان کے ناپاک ہونے کی علامت نہیں ہے، اس لئے کہ آدمی، مکھی، بچھو، بھڑ اور اس طرح کے جانور پاک ہیں، حالانکہ ان کا کھانا مباح نہیں ہے، البتہ کتا جس برتن میں منہ ڈال دے تو اس کے پاک ہونے کے باوجود اس کا دھونا واجب ہے یہ خلاف قیاس ہے، لیکن کتا، نجاست کھانے والے جانور، گندگی کھانے والی آزاد مرغی اور شراب پینے والے کے جھوٹے سے وضو کرنا مکروہ ہے، اسی طرح دیگر وہ جانور جو نجاست سے نہیں بچتے ہیں جیسے بلی اس کے جھوٹے سے وضو مکروہ ہے، ہاں! اگر دوسرا پانی نہ ملے تو اس سے وضو کرلیا جائے گا، ان جانوروں سے بچنا مشکل ہو جو نجاست سے نہیں بچتے ہیں، یا جھوٹا کھانا ہو تو مذکورہ جانوروں کا جھوٹا استعمال کرنا اس صورت میں مکروہ نہیں ہے۔

بعض فقہاء نے پانی اور کھانے میں فرق نہیں کیا ہے اور یہ اس لئے کہ بچنے میں شدید مشقت ہے، اور اس لئے بھی کہ بلی کے بارے میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم أو الطوافات"**[2] (یہ نجس نہیں ہے، بلکہ یہ تمہارے اردگرد گھومنے والے جانوروں میں سے ہے)۔

اسی طرح ان کی رائے ہے کہ حائضہ، نفساء اور جنبی کا جھوٹا پاک ہے اگرچہ کافر ہوں[3]۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۶، کشاف القناع ۱/ ۱۹۵، سبل السلام ۱/ ۲۲، الإنصاف ۱/ ۳۴۳، الفروع ۱/ ۲۵۶۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۹۔

(۲) حدیث: "الهرة ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم أو الطوافات" کی تخریج فقرہ ۳ پر گذر چکی۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/ ۶، مواہب الجلیل ۱/ ۵۱، الشرح الصغیر ۱/ ۱۲، المغنی ۱/ ۴۷۔

سائبۃ

تعریف:

۱- ''سائبۃ'' سیب سے ماخوذ ہے، اس کا ایک معنی لغت میں تیز چلنا اور چھوڑنا ہے ''سیب الشیٔ'' کا مطلب ہوتا ہے شیٔ کو چھوڑ دیا۔

''سائبۃ'' اس غلام کو بھی کہتے ہیں جو اس شرط کے ساتھ آزاد کیا گیا ہو جس کا حق ولاء آزاد کرنے والے کو نہ ملے۔

سائبہ: وہ اونٹنی جس کے بچہ کا بچہ جوان ہو جائے، وہ اونٹنی ان کے نزدیک آزاد کردی جاتی تھی، اس پر نہ کوئی سوار ہوتا تھا اور نہ ہی اس سے بار برداری کا کام لیا جاتا تھا۔

سائبہ: اس اونٹنی کو بھی کہتے ہیں جو زمانہ جاہلیت میں نذر وغیرہ کے لئے آزاد کردی جاتی تھی، زمانہ جاہلیت میں یہ رواج تھا کہ اگر کوئی دور دراز سفر سے واپس آتا یا کسی بیماری سے صحت یاب ہو جاتا، یا مشقت یا جنگ سے کوئی جانور اس کو نجات دلاتا تو وہ کہتا کہ میری یہ اونٹنی آزاد ہے، یعنی آزاد کردیتا تھا، اور اس پر سوار نہیں ہوتا تھا اور نہ ہی اس سے بوجھ کا کام لیا جاتا تھا، اسے چارہ اور پانی سے بھی نہیں روکا جاتا تھا[۱]۔

فقہاء اس لفظ کو دو معنوں میں استعمال کرتے ہیں: ایک غلام کو آزاد کرنا جس کا حق ولاء کسی کو حاصل نہ ہو۔

دوم جانور کو آزاد کرنا یعنی اس سے قبضہ اٹھالینا اور تقرب کی نیت سے اس کو چھوڑ دینا[۱]۔

(۱) لسان العرب، الصحاح، المصباح المنیر۔

سائبہ سے متعلق احکام:

۲- موضوع کے اعتبار سے جانور کو آزاد کرنے کے احکام الگ الگ ہیں۔

کبھی تو جانور کو آزاد کرنا واجب ہوتا ہے، مثلاً اگر کوئی شخص احرام باندھ لے اور اس کے قبضہ میں کوئی شکار ہو تو اس کو آزاد کردینا اس پر واجب ہو جاتا ہے[۲]۔

کبھی مباح ہوتا ہے، جیسے شکار کو آزاد کردینا، یہ ان حضرات کے نزدیک ہے جن کے نزدیک شکار کو آزاد کردینا مباح ہے[۳]۔

کبھی حرام ہوتا ہے جیسے جانوروں کو غیر اللہ کے نام پر چھوڑنا[۴]۔

اور کبھی مکروہ ہوتا ہے، جیسے غلام کو حق ولاء کے نہ ہونے کی شرط کے ساتھ آزاد کرنا جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں[۵]۔

اول: غلام کو بطور سائبہ آزاد کرنا:

۳- الفاظ عتق میں بعض وہ ہیں جو غلام کی آزادی کے لئے صریح ہیں، جیسے آقا اپنے غلام سے کہے: ''أنت عتیق'' یعنی تم آزاد ہو، یا کہے: ''أعتقتک''، یعنی میں نے تم کو آزاد کردیا، بعض الفاظ کنایہ ہیں جن میں نیت کی ضرورت ہوتی ہے، انہی کنایہ الفاظ میں سے لفظ ''سائبۃ'' بھی ہے، اگر کوئی اپنے غلام سے کہے: ''أنت سائبة'' تو جب تک آزاد کرنے کی نیت نہ ہو غلام آزاد نہ ہوگا۔

(۱) فتح القدیر ۸/ ۱۵۵ طبع دار احیاء التراث، ابن عابدین ۲/ ۲۲۰، ۲۲۱، الزرقانی ۸/ ۱۷۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۹، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۵۴، ۳۵۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۴، ابن عابدین ۲/ ۲۲۰۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۲۲۰، ۲۲۱۔

(۴) ابن عابدین ۲/ ۲۲۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۹۔

(۵) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۰۹، ۲۱۰۔

اگر کوئی شخص غلام کو سائبہ کے طور پر آزاد کرے تو حق ولاء کس کو حاصل ہوگا؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، شافعیہ کی رائے اور یہی حنابلہ کا راجح مذہب ہے اور مالکیہ میں ابن نافع اور ابن عربی کی رائے یہ ہے کہ حق ولاء آزاد کرنے والے شخص کو حاصل ہوگا، حتی کہ اگر حق ولاء نہ ہونے کی شرط لگائی جائے تو وہ شرط باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ شرط نص کے خلاف ہے، ان حضرات نے نبی کریم علیہ السلام کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "الولاء لمن أعتق" [1] (ولاء آزاد کرنے والے کو ملے گا)۔ اسی طرح آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "الولاء بمنزلة النسب" [2] (ولاء نسب کی طرح ہے)، تو جس طرح انسان کا نسب اور صاحب فراش سے اولاد کا نسب کسی شرط کی وجہ سے زائل نہیں ہوتا، اسی طرح آزاد کرنے والے کا حق ولاء کسی شرط کی وجہ سے زائل نہیں ہوگا، اسی لئے جب بریرہؓ کے گھر والوں نے حضرت عائشہؓ پر شرط لگانا چاہا کہ اگر وہ بریرہ کو آزاد کریں گی تو اس کا ولاء بریرہ کے گھر والوں کو ہوگا تو آپ علیہ السلام نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا: **"اشتریها و اشترطی لهم الولاء، فإنما الولاء لمن أعتق"** (تم اسے خرید لو اور ان لوگوں سے ولاء کی شرط کرلو، اس لئے کہ ولاء تو آزاد کرنے والے کو ہی ملتا ہے)، یہی رائے امام نخعیؒ، شعبیؒ، ابن سیرینؒ، راشد بن سعدؒ اور ضمرہ بن حبیب کی ہے، اس بنیاد پر اگر اس کا کوئی وارث نہ ہو تو اس کا آزاد کرنے والا ہی اس کا وارث ہوگا، سعید کہتے ہیں کہ ہم سے ہشیم نے منصور کے واسطہ سے بیان کیا کہ حضرت عمرؓ اور عبد اللہ بن مسعودؓ دونوں حضرات سائبہ کے میراث کے بارے میں فرمایا کرتے تھے کہ میراث کا حق اس کو ہوگا جس نے اسے آزاد کیا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں اور یہی امام احمد بن حنبل سے بھی منقول ہے: اگر کوئی شخص غلام کو عدم ولاء کی شرط کے ساتھ آزاد کردے تو آزاد کرنے والے کو حق ولاء نہیں ہوگا، مالکیہ کہتے ہیں کہ اس آزاد شدہ غلام کا ولاء مسلمانوں کو ہوگا اور مسلمان ہی اس کے وارث ہوں گے اور اس کی طرف سے دیت بھی ادا کریں گے اور اگر وہ باندی ہو تو مسلمان ہی اس کا نکاح کرائیں گے، یہی قول حضرت عمر بن عبد العزیز، امام زہری، مکحول اور ابو العالیہ کا ہے۔

امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں: اگر آزاد شدہ غلام مرجائے اور مال چھوڑ جائے اور کوئی وارث نہ ہو تو اس کے مال متروکہ سے غلام خریدے جائیں گے اور آزاد کردیئے جائیں گے، چنانچہ عبد اللہ ابن عمرؓ نے ایک غلام بطور سائبہ آزاد کیا، پھر وہ مر گیا تو حضرت ابن عمر نے اس کے مال سے کچھ غلام خریدا اور ان کو آزاد کردیا۔

حضرت عطاء سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم تو یہ جانتے تھے کہ اگر کوئی کہے کہ تم بطور سائبہ آزاد ہو تو اس کو اختیار حاصل ہوگا کہ جس کو چاہے ولاء کا حق دیدے [1]۔

دوم: جانوروں کو آزاد کرنا:

۴- اصل یہ ہے کہ مال ضائع کرنا حرام ہے، اللہ تعالی نے دور جاہلیت کے رسومات یعنی جانوروں کو غیر اللہ کے نام پر آزاد کرنے، ان جانوروں سے نفع اٹھانے کو حرام کرنے اور ان کو باطل معبودوں کے لئے مقرر کرنے کو باطل قرار دیا اور اس پر ان کی مذمت

(۱) حدیث: "الولاء لمن أعتق" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۲۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۱۴۳ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الولاء بمنزلة النسب" کی روایت بیہقی (۱۰/ ۲۹۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۱) فتح القدیر ۸/ ۱۵۵، الدسوقی ۴/ ۴۱۷، القرطبی ۶/ ۳۴۱، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۰۹، القلیوبی ۴/ ۳۵۱، مطالب أولی النہی ۴/ ۶۹۶، المغنی ۶/ ۳۵۳، ۳۵۴، کشاف القناع ۴/ ۴۹۸، ۴۹۹۔

کی، چنانچہ اللہ تعالی کا فرمان ہے:"مَاجَعَلَ اللّٰهُ مِنۡ بَحِيۡرَةٍ وَّلَاسَآئِبَةٍ وَّلَا وَصِيۡلَةٍ وَّلَاحَامٍ وَّلٰـكِنَّ الَّذِيۡنَ كَفَرُوۡا يَفۡتَرُوۡنَ عَلَى اللّٰهِ الۡكَذِبَ وَ اَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡقِلُوۡنَ"[1] (اللہ نے نہ بحیرہ کو مشروع کیا اور نہ سائبہ کو اور نہ وصیلہ کو اور نہ حامی کو، البتہ جو لوگ کافر ہیں وہی اللہ پر جھوٹ جوڑتے رہتے ہیں، تو ان میں سے اکثر عقل سے کام ہی نہیں لیتے)، مسلم کی روایت ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "رأیت عمرو بن عامر الخزاعی یجر قصبه (أمعاء ہ) فی النار و کان أول من سیّب السوائب"[2] (میں نے عمرو بن عامر الخزاعی کو دیکھا کہ وہ جہنم میں اپنی آنتیں کھینچ رہا ہے اور یہ وہ پہلا شخص ہے جس نے جانوروں کو غیر اللہ کے نام پر آزاد کیا)۔

جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ جانوروں کو آزاد کردینا یعنی ان کو چھوڑ دینا اور مالک کا ان سے اپنا قبضہ اٹھالینا حرام ہے، اس لئے کہ اس میں مال کو ضائع کردینا اور اہل جاہلیت کے ساتھ مشابہت اختیار کرنا ہے[3]، جو شخص کسی جانور کا مالک ہو اس پر واجب ہے کہ وہ جانور کے لئے گھاس، چارہ اور پانی کا نظم کرے، یا ایسا آدمی مقرر کرے جو اس کو چرائے یا اس کو آزاد چھوڑ دے تاکہ وہ اپنی ضرورت کے مطابق چرلے، اس لئے کہ عبد اللہ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "دخلت امرأۃ النار فی ھرۃ ربطتھا فلم تطعمھا ولم تدعھا تأکل من خَشاش الأرض"[1] (ایک عورت ایک بلی کی وجہ سے جہنم میں چلی گئی، کیونکہ اس نے اس بلی کو باندھ رکھا تھا، نہ اس کو کھانا پینا دیا اور نہ ہی اس کو چھوڑا کہ وہ زمین کے کیڑے مکوڑے کھالے)۔

اگر کوئی شخص اپنے جانور کو چارہ دینا بند کردے تو حاکم اس کو اس پر مجبور کرے گا، اگر وہ انکار کردے یا چارہ وغیرہ دینے کی سکت نہیں رکھتا ہو تو اس کو فروخت کرنے یا اگر ماکول اللحم ہے تو ذبح کردینے پر مجبور کرے گا، یہ رائے جمہور فقہاء کی ہے۔

ظاہر الروایہ میں حنفیہ کا مسلک یہ مذکور ہے کہ خرچ کرنے پر دیانۃً مجبور کیا جائے گا، قضاءً مجبور نہیں کیا جائے گا[2]۔

اگر کوئی شخص اپنے جانور کو آزاد کردے تو اس سے اس کی ملکیت ختم نہیں ہوگی[3]۔

اور یہ حکم فی الجملہ ہے۔

اور اگر کوئی شخص اپنا جانور آزاد کردے اور دوسرا شخص اس کو پکڑ لے اور حفاظت سے رکھے، پھر اس کا مالک آئے تو حنفیہ فرماتے ہیں کہ اس کی دو صورتیں ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ وہ جانور آزاد کرتے وقت یہ کہے کہ جو اس کو لے لے گا میں نے اسے اس کو دے دیا، اس صورت میں مالک کو اس کی واپسی کا کوئی حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے مالک بننے کو مباح کردیا تھا، لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے

(۱) سورۂ مائدہ/ ۱۰۳۔
(۲) حدیث:"رأیت عمرو بن عامر الخزاعی......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۱۹۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔
(۳) ابن عابدین ۲/ ۲۲۰، فتح القدیر ۵/ ۴۲۲، أحکام القرآن لابن العربی ۲/ ۲۲۰، القرطبی ۶/ ۳۳۵، الدسوقی ۴/ ۴۱۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۹، الأم ۶/ ۱۸۹، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۵۴، ۳۵۵، کشاف القناع ۶/ ۲۲۷، المغنی ۸/ ۵۶۳۔

(۱) حدیث:"دخلت امرأۃ النار فی ھرۃ......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۳۵۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۰۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔
(۲) البدائع ۴/ ۴۰، القوانین الفقہیہ ص ۲۲۳، الحطاب ۴/ ۲۰۷، مغنی المحتاج ۳/ ۴۶۲، المغنی ۷/ ۶۳۴، ۶۳۵۔
(۳) فتح القدیر ۵/ ۴۲۲ شائع کردہ دار احیاء التراث، أحکام القرآن لابن العربی ۲/ ۲۲۰، الأم ۶/ ۱۸۹، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۵۴، ۳۵۵، المغنی ۸/ ۵۶۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۹، المہذب ۱/ ۲۶۴۔

کہ یہ جانور اصل مالک کا ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ جانور آزاد کرتے وقت کچھ نہ کہے تو اس صورت میں اصل مالک کو حق حاصل ہوگا کہ اس سے واپس لے لے، اس لئے کہ اگر مالک یہ نہ کہے کہ یہ اس کے پانے والے کا ہے، اس کے باوجود اگر اس شخص کا مالک بننا جائز ہو جو اس کو پکڑ لے اور اس کی حفاظت کرے تو یہ اس باندی اور غلام کے بارے میں بھی جائز ہوگا، جن کو ان کا مالک بیماری کی حالت میں کسی مہلک سرزمین میں چھوڑ دے اور کوئی شخص ان کو لے لے اور ان پر خرچ کرے اور وہ بیماری سے صحت یاب ہو جائیں، پھر وہ پانے والے کی ملک ہو جائیں، اور وہ اس باندی سے وطی کرے اور غلام کو آزاد کرے حالانکہ نہ خریداری ہے، نہ ہبہ، نہ وراثت، نہ صدقہ، تو ایسا کرنا بہت برا ہے [(۱)]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جو شخص اپنے جانور کو کسی مہلک جگہ میں چھوڑ دے اور اس جانور کو کوئی انسان پکڑ لے، پھر اس کو کھلائے پلائے اور اس کی حفاظت کرے تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا، یہی قول امام لیث اور اسحاق کا ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ شعبی کی ایک مرفوع روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من وجد دابة قد عجز عنها أهلها أن يعلفوها فسيبوها فأخذها فأحياها فهي له**" [(۲)] (جو کوئی ایسا جانور پائے جس کا مالک اس کو چارہ کھلانے سے بے بس اور عاجز ہو کر اس کو آزاد کر دے اور وہ شخص اس جانور کو لے لے اور اسے زندہ رکھے تو یہ جانور اسی پانے والے شخص کا ہو جائے گا)۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۴/ ۲۳۳۔

(۲) حدیث: "**من وجد دابة قد عجز عنها أهلها......**" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۹۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کے آخر میں ہے کہ شعبی سے روایت کرنے والے نے ان سے کہا: یہ حدیث آپ سے کس نے بیان کی؟ تو انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کے بہت سے صحابہ نے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ مالک نے اس کو اس ارادے سے نہ چھوڑا ہو کہ پھر اس کو پکڑ لے گا یا وہ جانور گم نہ ہوا ہو، ورنہ اس صورت میں اس کا پکڑنے والا شخص اس کا مالک نہ ہوگا، بلکہ وہ اصل مالک کا ہوگا [(۱)]۔

سوم: شکار کو آزاد کرنا:

۵ - اگر کوئی شخص شکار کا مالک ہو تو اس پر اس کا آزاد کرنا اور چھوڑنا حرام ہے، اس لئے کہ یہ زمانہ جاہلیت میں بتوں کے نام پر چھوڑے جانے والے جانوروں کے مشابہ ہوگا جس کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے، اور اس میں مال ضائع کرنا بھی ہے، شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کا مسلک یہی ہے اور حنفیہ کا ایک قول یہی ہے، خواہ شکار چھوڑنے والا اسے اس کے پانے والے کے لئے مباح کرے یا نہ کرے۔ ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ شکار چھوڑنے کی حرمت اس صورت میں ہوگی جبکہ اسے کسی کے لئے مباح کئے بغیر چھوڑے، لیکن اگر پانے والے کے لئے مباح کر کے چھوڑ دے تو اس صورت میں اس کا چھوڑنا جائز ہوگا۔

ابن عابدین کہتے ہیں: خلاصہ یہ ہے کہ اگر شکار کو پانے والے کے لئے مباح کر کے چھوڑ دے تو یہ جائز ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اس کو آزاد کرنا مطلقاً جائز نہیں (خواہ پانے والے کے لئے مباح کرے یا نہ کرے)، کیونکہ اگرچہ مباح کر دے، پھر بھی غالب گمان یہی ہے کہ وہ کسی کے قبضہ میں نہیں آئے گا اور وہ سائبہ ہو جائے گا، اور اس میں مال ضائع کرنا ہے [(۲)]۔

شافعیہ کے دوسرے قول کے مطابق شکار کو آزاد کرنا جائز ہے، حنابلہ کا بھی ایک قول یہی معلوم ہوتا ہے جیسا کہ ابن قدامہ نے

(۱) المغنی ۵/ ۷۴۴، کشاف القناع ۴/ ۲۰۱، عون المعبود ۹/ ۴۳۸۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۲۰، ۲۲۱، ۵/ ۲۵۷، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۴/ ۲۳۳، منح الجلیل ۱/ ۵۸۵، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۹، القلیوبی

المغنی میں ذکر کیا ہے، پھر کہا ہے: یہاں چھوڑ نا مفید ہے، اور یہ شکار کو آدمیوں کے قبضہ اوران کی قید سے رہا کرنا ہے، اسی لئے حضرت ابوالدرداءؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک بچہ سے ایک چڑیا خریدا اوراسے آزاد کردیا۔

علاوہ ازیں آزاد کرنے کی حرمت سے وہ صورت مستثنی ہے جبکہ شکار کوقید میں رکھنے کی وجہ سے اس کے بچہ کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو،تو اس وقت اس کی جان بچانے کی خاطر اس کو آزاد کرنا واجب ہوگا۔

تاہم آزادکردینے کی وجہ سے مالک کی ملکیت ختم نہیں ہوگی، اگر کوئی اس کو پکڑ لے تو لوٹانا ضروری ہوگا، اس لئے کہ قبضہ ختم کردینے کی وجہ سے ملکیت ختم نہیں ہوتی ہے۔ یہ حنفیہ کی رائے ہے، حنابلہ کا مسلک یہی ہے اور شافعیہ کا بھی اصح قول یہی ہے، اصح کے برخلاف شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ مالک کی ملکیت اس سے ختم ہوجائے گی اور جس نے پکڑا ہے وہ اس کا مالک ہوجائے گا، ملک ختم ہوجانے کا احتمال حنابلہ کے ایک قول میں بھی پایا جاتا ہے جس کو ابن قدامہ نے المغنی میں ذکر کیا ہے۔

لیکن اگراس کو آزاد کرتے وقت یہ کہے کہ میں نے اس کو پکڑنے والے کے لئے مباح کردیا تو اصل مالک کی ملکیت اس سے ختم ہوجائے گی اور پکڑنے والے کے لئے وہ مباح ہوجائے گا، یہ حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے، لیکن شافعیہ نے مزید یہ بھی کہا ہے کہ اگر شکار کو چھوڑتے وقت تصرف کو جائز قرار دینے والا کہے کہ میں نے اس کو پکڑنے والے کے لئے مباح کردیا یا صرف یہ کہے کہ میں نے اس کو مباح کردیا، تو پکڑنے والے کے لئے بلا ضمان اس کا کھانا حلال ہوگا، اوراس کو دوسروں کو کھلانے کا حق حاصل ہوگا، لیکن اس میں بیع اوراس طرح کے تصرف کا حق حاصل نہیں ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کوئی جانور شکار کرے اور اس کو اپنے اختیار سے چھوڑ دے اوراس جانور کو دوسرا شخص شکار کرلے تو یہ دوسرے کا ہوجائے گا، مالکیہ کا یہ متفق علیہ قول ہے جس کو لخمیؒ نے بیان کیا ہے [1]۔

چہارم: حرم کے شکار کو آزاد کرنا:

۶ - حرم کا شکار کرنا محرم اور حلال دونوں کے لئے حرام ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فتح مکہ کے موقع سے فرمایا تھا: **"إن هذا البلد حرمه الله ولايعضد شوكه ولا ينفر صيده"** [2] (یہ وہ شہر ہے جس کو اللہ تعالی نے محترم بنایا ہے، نہ اس کا کانٹا کاٹا جائے، نہ اس کا شکار بھگایا جائے)۔

اگر کوئی شخص کسی شکار کا مالک حل (غیر حرم) میں ہو پھر وہ احرام باندھ لے یا اس کو لے کر حرم میں داخل ہو تو اس کا چھوڑ دینا اس پر واجب ہوگا، یعنی محض احرام باندھنے یا حرم میں داخل ہونے کی وجہ سے اس پر واجب ہوجائے گا کہ شکار کو چھوڑ دے، اس لئے کہ خود حرم شکار کو حرام کرنے والا اوراس کے ضمان کو واجب کرنے والا ہے، اس لئے اس پر اپنی پکڑ کو برقرار رکھنا حرام ہوگا جیسا کہ احرام کی صورت میں ہے، لہذا اگر شکار کو نہ چھوڑے اور وہ ضائع ہوجائے تو اس پر اس کا بدلہ واجب ہوگا، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی یہی رائے ہے۔

= ۴/ ۲۴۷، المہذب ۱/ ۲۶۴، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۱۸، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۵۴، ۳۵۵، المغنی ۸/ ۵۶۳۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۲۰، ۲۲۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۹۵، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۴، ۵۲۵، المغنی ۳/ ۳۴۵۔

(۲) حدیث:"إن هذا البلد حرمه الله......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۴۹ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۸۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

شافعیہ کا قول جیسا کہ مغنی المحتاج میں ہے کہ اگر کوئی حلال (غیر محرم) اپنے ساتھ اپنے کسی مملوک شکار کو حرم میں لے جائے تو اس پر ضمان لازم نہیں ہوگا، بلکہ اس کو حق ہے کہ حرم میں اس کو اپنے پاس باقی رکھے اور ذبح کرے اور اس میں جو چاہے تصرف کرے، اس لئے کہ وہ حل (غیر حرم) کا شکار ہے، پھر اس کے بعد کہا ہے کہ اگر کسی کی ملک میں کوئی شکار ہو پھر وہ احرام باندھ لے تو اس سے اس کی ملکیت زائل ہو جائے گی اور اس پر اس کو چھوڑ دینا لازم ہوگا، اس لئے کہ نہ چھوڑنے کی صورت میں ملک میں دوام لازم آئے گا جو حرام ہے، اس کی تفصیل ''حرم''، ''صید'' اور ''احرام'' میں دیکھی جائے۔

سائق

تعریف:

۱- سائق لغت میں ''ساق'' کا اسم فاعل ہے، کہا جاتا ہے: ''ساق الإبل یسوقھا سوقا و سیاقا، فھو سائق'' یعنی جانور کو پیچھے سے ہانکنا۔

قرآن کریم میں ہے: ''وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ''[۱] (اور ہر شخص اس طرح آئے گا کہ ایک (فرشتہ) تو اس کے ساتھ ہمراہ لانے والا ہوگا اور ایک (فرشتہ) گواہ ہوگا) یعنی کوئی ہانکنے والا اس کو محشر کی طرف لے جائے گا، اور اسم مفعول مسوق ہے، یعنی جسے ہنکایا جائے۔

اونٹ کا سائق اس کے پیچھے ہوتا ہے، بخلاف سوار اور قائد کے۔

راکب اس پر سوار اور اس کے اوپر ہوتا ہے، اور قائد اس کے آگے اس کی رسی پکڑنے والا ہوتا ہے[۲]۔

اجمالی حکم:

۲- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی عام راستہ میں ایک یا چند جانور ہانکے اور وہ کسی کی جان ماردیں، یا مال ضائع کردیں تو جانور جس چیز کو ضائع کرے ہانکنے والا اس کا ضامن ہوگا خواہ وہ جانور کا مالک ہو یا غاصب یا مزدور یا کرایہ دار یا عاریت پر لینے والا ہو یا اس

(۱) سورۂ ق/۲۱۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔

کے لئے منفعت کی وصیت کی گئی ہو، اس لئے کہ اس وقت یہ جانور اس کے قبضہ میں ہے، اور جانور کا عمل اس کی طرف منسوب ہوگا، لہذا اس پر اس کی حفاظت اور اس کی نگرانی ضروری ہے، نیز اس لئے کہ عام راستوں پر جانوروں کو ہانکنے کی جو اجازت ہے وہ امن وسلامتی کے ساتھ مشروط ہے، لہذا اگر ہانکنے کی وجہ سے کوئی نقصان ہوتو وہ شرط نہیں پائی گئی، اس لئے یہ تعدی اور زیادتی سمجھی جائے گی، اور اس سے پیدا ہونے والا نقصان ان امور میں سے ہوگا جن سے بچنا ممکن ہے، لہذا قابل ضمان ہوگا، اور یہ ان امور سے ہے کہ جن سے بچنا ممکن ہے اس طرح کہ لوگوں کو راستہ سے ہٹادے، لہذا ضامن ہوگا خواہ سائق پیدل ہو یا سوار۔ حنابلہ نے ضمان کو اس صورت کے ساتھ خاص کیا ہے جبکہ جانور اپنے اگلے پیر سے یا منہ سے تلف کرے، یا پچھلے پاؤں سے روند دے، لیکن اگر اپنے پچھلے پاؤں کے کھر سے مار کر نقصان پہنچائے تو اس میں ضمان نہ ہوگا[1]، اس لئے کہ حدیث نبوی ہے: "الرجل جبار"[2] (یعنی پاؤں سے جو نقصان ہوجائے وہ رائیگاں ہے)، ایک روایت میں ہے: "رجل العجماء جبار"[3] (یعنی جانور کے پیر سے جو نقصان ہوجائے وہ رائیگاں ہے)، مذکورہ روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اس جنایت میں ضمان ہوگا جو اس کے پیر کے علاوہ سے ہو، اور ضمان کا نہ ہونا پیر سے مارنے کے ساتھ خاص ہے، روندنے میں ضمان ہوگا، اس لئے کہ جس کے قبضہ میں وہ جانور ہے اس کے لئے اس میں تصرف کرکے روندنے سے

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۸۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۰۴، القلیوبی ۴/ ۲۱۱، کشاف القناع ۴/ ۱۲۶۔

(۲) حدیث: "الرجل جبار" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۷۱۴، ۷۱۵ تحقیق عزت عبید دعاس) اور دار قطنی (۳/ ۱۵۲، ۱۷۹ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، امام دار قطنی نے شذوذ کی بناء پر اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "رجل العجماء جبار" کو صاحب کشاف القناع (۴/ ۱۲۶ طبع الریاض) نے سعید بن منصور کی سنن کی طرف منسوب کیا ہے۔

بچانا ممکن ہے، اس کے برخلاف کھر کے نقصان سے بچانا ممکن نہیں ہے[1]۔

مالکیہ کہتے ہیں: ہانکنے والا ضامن نہیں ہوگا، ہاں اگر تلف اور ہلاکت اس کے عمل کی وجہ سے ہوتو ضامن ہوگا[2]۔

اگر سائق کے ساتھ قائد ہو یا راکب ہو، یا دونوں ہوں اور ان میں سے ہر ایک جانور میں تصرف کررہا ہوتو تصرف میں اشتراک کی وجہ سے ضمان میں سب شریک ہوں گے[3]۔

حنفیہ کہتے ہیں: قتل خطا کی صورت میں راکب پر کفارہ بھی واجب ہوگا، اور میراث ووصیت سے محروم ہوگا، لیکن ان میں جو پیدل چل رہا ہو اس پر کفارہ نہیں ہوگا، اور نہ وہ وراثت اور وصیت سے محروم ہوگا، کیونکہ یہ احکام براہ راست قتل کرنے سے متعلق ہوتے ہیں، قتل کا سبب بننے سے ان کا تعلق نہیں ہوتا ہے، اور براہ راست قتل کا عمل صرف راکب سے سرزد ہورہا ہے دوسرے سے نہیں[4]۔

تفصیل "ضمان" میں ہے۔

قطار میں چلنے والے جانوروں کا سائق:

۳- اگر جانور قطار میں ہوں اور وہ ایک دوسرے سے مربوط ہوں اور آگے قائد اور پیچھے سائق ہوتو ضمان دونوں پر ہوگا، اس لئے کہ دونوں ہلاکت کا سبب بن رہے ہیں۔ اور اگر سائق قطار کے درمیان میں ہو تب بھی دونوں پر ضمان ہوگا، اس لئے کہ سائق اپنے آگے کے جانوروں کو ہانک رہا ہے اور وہ اپنے پیچھے کے جانوروں کے لئے قائد ہے، اور سوق (ہانکنا) اور قود (کھینچنا) دونوں وجوب ضمان کا سبب

(۱) کشاف القناع ۴/ ۱۲۶۔

(۲) شرح الزرقانی ۸/ ۱۱۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۵۸۔

(۳) کشاف القناع ۴/ ۱۲۶، البدائع ۷/ ۲۸۰۔

(۴) بدائع الصنائع ۷/ ۲۸۰، ۲۸۱۔

ہیں۔یہی رائے حنفیہ کی ہے[1]۔

حنابلہ نے کہا کہ اگر سائق قطار میں چلنے والے جانوروں کے اخیر میں ہوتو وہ صرف اخیر والے جانور کے ضمان میں قائد کے ساتھ شریک ہوگا، اس لئے کہ یہ دونوں اخیر ہی کے تصرف میں شریک ہیں، لہذا وہ اخیر سے قبل والے جانور کے ضمان میں قائد کے ساتھ شریک نہیں ہوگا، اس لئے کہ اخیر سے قبل والے جانوروں کا نہ وہ سائق ہے اور نہ اخیر سے قبل والا جانور اس جانور کے تابع ہے جس کو وہ ہانک رہا ہے۔

اور اگر سائق قطار والے جانوروں میں پہلے جانور کے پیچھے ہوتو وہ کل جانوروں کی جنایت میں قائد کے ساتھ شریک ہوگا، اس لئے کہ اگر وہ تنہا ہوتا تو سب کی جنایت کا ضامن ہوتا، کیونکہ اول کے بعد تمام جانور اسی کے تابع ہیں اس کے چلنے سے چلتے ہیں، لہذا اگر سائق کے ساتھ اور کوئی دوسرا آدمی بھی ہوتو ضمان میں اس کے ساتھ ضرور شریک ہوگا۔

اگر سائق قطار کے اول جانور کے علاوہ میں ہو (یعنی بیچ میں ہو) تو جس جانور کو براہ راست ہانک رہا ہے اس کے ضمان میں وہ قائد کے ساتھ شریک ہوگا، اور جس کو براہ راست ہانک رہا ہے اس کے بعد والے کے ضمان میں بھی شریک ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے تابع ہے، لیکن جس کو وہ براہ راست ہانک رہا ہے اس کے قبل والے کے ضمان میں وہ قائد کے ساتھ شریک نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کا ہانکنے والا نہیں ہے، اور قطار کی یہ قسم اس کے تابع نہیں ہے جس کو وہ ہانک رہا ہے[2]۔

اور جہاں ضمان واجب ہوگا تو اگر جس پر جنایت ہوئی ہے اس کا تاوان عاقلہ پر نہیں ہوتا ہے جیسے مال، تو اس کا ضمان سائق پر ہوگا۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) کشاف القناع ۱۲۶/۴، ۱۲۷۔

اور اگر ایسی جنایت ہے جس کا تاوان عاقلہ پر ہوتا ہے جیسے قتل خطا کی دیت تو تاوان عاقلہ پر ہوگا[1]۔(دیکھئے: "عاقلہ")۔

مویشی کے ساتھ سائق اس کا محافظ ہے:

۴-ہنکایا جانے والا چوپایہ اپنے سائق کی وجہ سے محفوظ ہوتا ہے، لہذا اس کے چرانے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا، لیکن شرط یہ ہے کہ سائق کی نظر ان مویشیوں پر پڑ رہی ہو، اور اگر بعض مویشی کو کسی پردہ کی وجہ سے نہ دیکھ رہا ہوتو وہ محفوظ نہیں ہوں گے، یہ رائے جمہور فقہاء کی ہے، شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ یہ شرط نہیں ہے[2]۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ یہ مویشی غیر محفوظ ہوں گے، ان کے چرانے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ سائق وغیرہ قائد کی طرح ہے ان کا مقصد صرف سفر کرنا، اور سامان کو منتقل کرنا ہے چوپائے کی حفاظت کرنا مقصود نہیں ہے[3]۔

سوار کے ساتھ سائق کا اختلاف:

۵-اگر سائق اور سوار جانور کی ملکیت کے بارے میں اختلاف کریں اور کوئی بینہ نہ ہوتو سوار کی بات کی تصدیق کی جائے گی، البتہ اگر کہیں کا عرف یہ ہو کہ جانوروں کے مالک ہی سائق ہوا کرتے ہیں، تو وہاں عرف کے مطابق حکم ہوگا[4]۔

تفصیل "دعوی" اور "بینہ" میں ہے۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۲۸/۱۰، کشاف القناع ۱۳۳/۶۔

(۳) فتح القدیر ۱۵۳/۵۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۳۶۶/۳۔

سائمۃ

تعریف:

۱- سائمۃ کا معنی لغت میں: چرنے والا جانور ہے، سائمۃ نام اس لئے ہے کہ یہ جانور ہری مباح گھاس چرتے ہیں، جب جانور چرتے ہیں تو اس کے لئے "سامت تسوم سوماً" بولا جاتا ہے، اور جب ان کو چرایا جائے تو "أسمتها" کہا جاتا ہے، اسی معنی میں اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "وَ مِنۡهُ شَجَرٌ فِيۡهِ تُسِيۡمُوۡن"[۱] (اور اسی سے سبزہ زار پیدا ہوتے ہیں جن میں تم مویشی چراتے ہو) یعنی اس میں تم لوگ اپنے جانور چراتے ہو[۲]۔

فقہاء کی اصطلاح میں "سائمہ" ایسے جانوروں کو کہتے ہیں جو سال کے اکثر حصوں میں مباح چراگاہ میں چرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

حنفیہ اور حنابلہ نے اس کے ساتھ یہ بھی شرط لگائی ہے کہ وہ جانور دودھ، نسل اور اضافہ کی غرض سے ہوں[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

علوفہ:

۲- علوفہ: وہ اونٹ یا بکریاں جو چارہ ہی کھاتی ہیں اور چراگاہ نہیں بھیجی جاتی ہیں، اور اس چیز کو بھی کہتے ہیں جس کو چوپائے کھاتے ہیں، اس لئے علوفہ اور سائمہ میں ضد کا تعلق ہے[۱]۔

سائمہ سے متعلق احکام:

مویشیوں کی زکاۃ کے واجب ہونے میں سائمہ ہونے کی شرط:

۳- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور اکثر اہل علم کے نزدیک مویشیوں میں وجوب زکاۃ کے لئے سائمہ کا ہونا شرط ہے، لہذا جو اونٹ، گائے اور بکری سائمہ ہوں انہیں میں زکاۃ واجب ہوگی، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گھوڑے کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ صحیح بخاری میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کی حدیث ہے: "**في صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين فيها شاة**"[۲] (سائمہ بکریاں جب چالیس ہوں تو ان میں ایک بکری بطور زکاۃ واجب ہے)، امام ابوداؤد نے بہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ کے واسطے سے نقل کیا ہے، وہ کہتے ہیں: میں نے رسول اللہ ﷺ سے فرماتے ہوئے سنا ہے: "**فی کل سائمة إبل فی أربعین ابنة لبون**"[۳] (سائمہ اونٹ میں ہر چالیس میں ایک بنت لبون ہے)۔

لیکن جو چوپائے چارہ کھانے والے ہوں ان میں زکاۃ نہیں

---

(۱) سورۂ نحل / ۱۰۔

(۲) لسان العرب ۲/ ۲۴۵، القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ: "سوم"۔

(۳) الاختیار ۱/ ۱۰۵ طبع دار المعرفہ، کشاف القناع ۲/ ۱۸۳ طبع عالم الکتب، بیروت لبنان، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۹۰ طبع المکتب الإسلامی، المہذب ۱/ ۱۴۹ طبع دار المعرفہ بیروت لبنان، التعریفات للجرجانی، کشاف اصطلاحات الفنون ۳/ ۸۶۔

---

(۱) تاج العروس، لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ: "علف"۔

(۲) حدیث: "في صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين فيها شاة" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۱۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "في كل سائمة إبل في أربعين ابنة لبون" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۳۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

ہے، کیونکہ وہ سائمہ نہیں ہیں، اس لئے کہ اونٹ میں سائمہ ہونے کی صفت سے معلوم ہوتا ہے کہ جن جانوروں کو چارہ کھلایا جاتا ہے ان میں زکاۃ نہیں ہوگی، کیونکہ سوم کے ذکر کا کوئی قابل اعتبار فائدہ ہونا چاہئے، ورنہ شارع کا کلام لغو ہوجائے گا (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک چوپائے کی زکاۃ میں ''سوم'' کی شرط نہیں ہے، چنانچہ ان حضرات کے یہاں چارہ کھلائے جانے والے اونٹ، گائے اور بکری میں بھی سائمہ کی طرح زکاۃ واجب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد عام ہے: **"إذا بلغت خمسا من الإبل ففيها شاة"** (۲) (یعنی جب اونٹ پانچ ہوجائیں تو ان میں ایک بکری بطور زکاۃ واجب ہے)۔

ان حضرات کا خیال یہ ہے کہ جس روایت میں ''سائمہ'' کی قید ہے وہ دراصل واقعہ کا بیان ہے اس کا مقصد نہیں ہے، کیونکہ عربوں کے مویشی عام طور پر سائمہ ہوا کرتے تھے۔

وہ سائمہ جس میں زکاۃ واجب ہے:

۴- جو حضرات سائمہ چوپائے میں وجوب زکاۃ کے قائل ہیں ان کے درمیان اس سوم کے اعتبار میں اختلاف ہے جس کی وجہ سے زکاۃ واجب ہوتی ہے، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ سائمہ چوپائے سال کے اکثر حصہ میں جنگلوں میں دودھ، نسل اور موٹا بنانے کے لئے ہری گھاس چریں، لہذا اگر ان کو ذبح کرنے یا بار برداری یا سواری یا کھیت جوتنے کی غرض سے چرایا جائے تو ان میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ نماء نہیں پایا جارہا ہے، اور اگر ان کو تجارت کی غرض سے چرائے تو ان میں تجارت کی زکاۃ واجب ہوگی (۱)۔

اگر یہ جانور مالک کے ارادے کے بغیر خود ہی چراگاہ میں چرتے ہوں تو حنفیہ کے نزدیک ان میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی (۲)۔

حنابلہ کا اصح قول یہ ہے کہ سوم اور علف کے لئے نیت کا اعتبار نہ ہوگا، لہذا جانور خود سے چراگاہ میں چرتے ہوں یا غاصب کے عمل سے تو اس میں زکاۃ واجب ہوگی، جیسے کوئی دانہ غصب کرلے اور اس کے مالک کے کھیت میں بودے تو اس میں مالک پر عشر واجب ہوگا، جیسا کہ اگر بغیر کھیتی کئے ہوئے اگ آئے۔

اگر جانور خود چارہ کھائے یا چارہ کے غاصب کے عمل سے کھائے، خواہ غاصب جانور کا مالک ہو یا دوسرا ہو تو زکاۃ واجب نہ ہوگی (۳)۔

شافعیہ کے نزدیک سوم یہ ہے کہ جانور کا مالک اس کو مباح گھاس میں پورے سال یا سال کے اکثر حصہ میں چرنے کے لئے چھوڑ دے، اور اگر جانور خود سے چرے یا غاصب یا مشتری کے عمل سے چرے جبکہ شراء فاسد ہو تو اصح قول کے مطابق مالک کے نہ چرانے کی وجہ سے زکاۃ واجب نہیں ہوگی، ان کے نزدیک صرف سوم (چرانے) کے قصد کا اعتبار کیا جائے گا اعتلاف (چارہ کھانے) کے قصد کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ سوم زکاۃ کے واجب ہونے میں مؤثر ہے تو اس میں اس کے قصد کا اعتبار ہوگا، اور اعتلاف سقوط زکاۃ میں مؤثر ہے، اس لئے اس کے قصد کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اصل زکاۃ کا واجب نہ ہونا ہے، اسی وجہ سے شافعیہ کے

---

(۱) فتح القدیر ۱/ ۴۹۴، ۵۰۲، ۵۰۹ طبع بولاق، المجموع ۵/ ۳۵۵ طبع المکتبۃ السلفیہ، المغنی ۲/ ۵۷۶، ۵۷۸ طبع الریاض۔

(۲) حدیث: "إذا بلغت خمسا من الإبل ففيها شاة" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۱۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوبکرؓ سے کی ہے۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۵۹۰، ۵۹۴ طبع دار المعارف بمصر، الدسوقی ۱/ ۴۳۲، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۵۸ طبع مکتبۃ الکلیات الأزہریہ۔

(۲) الاختیار ۱/ ۱۰۵، ابن عابدین ۲/ ۱۵ طبع بولاق، فتح القدیر ۱/ ۴۹۴، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۳۴۷ طبع دار الفکر، کشاف القناع ۲/ ۱۸۴، الإنصاف ۳/ ۴۶ طبع دار إحیاء التراث العربی۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۱۸۴، الإنصاف ۳/ ۴۶۔

نزدیک یہ شرط ہے کہ پورا سوم مالک یا اس کے قائم مقام شخص کی طرف سے ہو، لہذا اگر جانور چراگاہ میں خود چرے یا مالک کے علاوہ کوئی دوسرا شخص چرائے تو اس میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی، اور اگر سائمہ جانور خود چارہ کھائے یا غاصب کھلائے اور ان دونوں میں چارہ کی اتنی مقدار ہو جو مؤثر ہے، تو اصح قول کے مطابق سوم کے نہ پائے جانے کی وجہ سے زکاۃ واجب نہ ہوگی، یا جانور کھیتی اور رہٹ وغیرہ میں کام کرنے والے ہوں تو زکاۃ واجب نہ ہوگی، کیونکہ یہ نماء کے لئے نہیں رکھے جاتے ہیں بلکہ استعمال کے لئے ہوتے ہیں، جیسے بدن کے کپڑے اور گھر کے سامان استعمال کے لئے ہوا کرتے ہیں (۱)۔

سائمہ جانوروں سے متعلق احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''زکاۃ''، ''بقر''، ''إبل'' اور ''غنم'' کے مباحث۔

ساعۃ الإجابۃ

دیکھئے: ''مواطن الإجابۃ''۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۰ طبع مصطفی الحلبی، المہذب ۱/ ۱۴۹ طبع دار المعرفہ بیروت لبنان۔

ساعد

تعریف:

۱- ساعد لغت میں انسان کے ہاتھ، کہنی اور ہتھیلی کے درمیان کا حصہ ہے (یعنی بازو)، ساعد کا لفظ مذکر ہے، ساعد کو ساعد اس لئے کہتے ہیں کہ یہ کسی چیز کے پکڑنے اور عمل کرنے میں ہتھیلی کی مدد کرتا ہے۔ جمع سواعد ہے۔

ساعد دونوں گٹوں کے ملنے کی جگہ کہنی سے پہنچوں تک ہے۔

بعض عربوں کے نزدیک ساعد دونوں گٹوں کے اوپر کے حصہ کو کہتے ہیں اور ذراع اس سے نیچے کے حصہ کو کہتے ہیں۔

لیث کہتے ہیں کہ ذراع اور ساعد دونوں ایک ہیں، ازہری کہتے ہیں کہ ساعد ذراع کا ساعد ہے، اور وہ کہنی اور دونوں گٹوں کے درمیان کا حصہ ہے۔

المصباح میں ہے کہ ساعد کو عضد (بازو) بھی کو کہتے ہیں (۱)۔

معنی لغوی اور اصطلاحی دونوں یکساں ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عضد:

۲-عضد: کہنی اور مونڈھے کے درمیان کا حصہ ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''سعد''۔

ب-ذراع:

۳-انسان کا ذراع کہنی سے انگلیوں کے سرے تک ہے۔

ج-ید:

۴- ید کے تین معانی ہیں، ایک مونڈھے سے انگلیوں کے سرے تک، دوسرے کہنیوں سے انگلیوں کے کنارے تک، اور تیسرے صرف ہتھیلی یعنی گٹے سے انگلیوں کے کنارے تک۔

ساعد سے متعلق احکام:

الف-وضو میں:

۵- جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ وضو میں ساعد کا دھونا کہنیوں سمیت ضروری ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ"[1] (اے ایمان والو جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو)، حدیث نبوی میں ہے: "كان ﷺ إذا توضأ أدار الماء على مرفقيه"[2] (نبی کریم ﷺ جب وضو فرماتے تھے تو دونوں کہنیوں پر پانی بہاتے تھے)۔

امام زفر اور بعض اصحاب مالک کی رائے یہ ہے کہ وضو میں کہنیوں کو دھونا واجب نہیں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک غایت مغیا میں داخل نہیں ہے جیسا کہ اللہ تعالی کے ارشاد: "ثُمَّ أَتِمُّوْا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ"[1] (پھر روزہ کو رات ہونے تک پورا کرو) میں روزہ کے حکم میں رات داخل نہیں ہے[2]۔

تفصیل اصطلاح "وضو" میں ہے۔

ب-تیمّم میں:

۶- تیمّم میں ساعدین کے مسح کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ، شافعیہ کی رائے اور مالکیہ کا ایک قول ہے کہ تیمّم میں کہنیوں سمیت ساعدین کا مسح واجب ہے۔

وضو کے بارے میں جمہور کے جو دلائل ہیں، ان ہی سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے، اس لئے کہ تیمّم اس کا بدل ہے۔

حنابلہ کی رائے اور مالکیہ کا راجح قول اور شافعیہ کا قول قدیم یہ ہے کہ اپنے دونوں ہاتھوں کا مسح اپنے دونوں بند دست تک کرے گا اور اس پر ساعد کا مسح واجب نہیں ہے[3]، اس لئے کہ مروی ہے کہ حضرت عمار بن یاسر جنبی ہوگئے تو وہ مٹی میں لوٹ گئے تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "يكفيك الوجه و الكفان"[4] (تمہارے لئے چہرہ اور دونوں ہتھیلیاں کافی ہیں)۔

تفصیل اصطلاح "تیمّم" میں ہے۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/۶۔

(۲) حدیث: "كان إذا توضأ أدار الماء على مرفقيه" کی روایت دار قطنی (۱/۸۳ طبع دار المحاسن) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے اور اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے، لیکن اس کے بعد وضوء کے بیان میں حضرت عثمان بن عفان سے ایک حدیث نقل کیا ہے۔ مناوی نے ذکر کیا ہے کہ یہ حدیث اس کے لئے شاہد ہے اور اس کے بارے میں مناوی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے، جیسا کہ فیض القدیر (۵/۱۱۵ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/۱۸۷۔

(۲) البدائع ۱/۴، الفواکہ الدوانی ۱/۱۶۳، المجموع للنووی ۱/۳۸۲، المغنی لابن قدامہ ۱/۱۲۲۔

(۳) البدائع ۱/۴۵، مغنی المحتاج ۱/۹۹، کشاف القناع ۱/۱۷۴، الفواکہ الدوانی ۱/۱۸۴، جواہر الإکلیل ۱/۲۷۔

(۴) حدیث: "يكفيك الوجه و الكفان" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۴۴۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ج - عورة (جسم کا قابل ستر حصہ):

۷ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ نماز میں یا نماز سے باہر آزاد عورت کا باز و قابل ستر حصہ میں داخل ہے۔

البتہ مالکیہ کی رائے ہے کہ آزاد عورت کا باز و عورۃ خفیفہ ہے، لہذا اگر نماز میں کھل جائے تو اس کا اعادہ وقت کے اندر واجب ہوگا، وقت گذر جانے کے بعد اعادہ واجب نہیں ہوگا۔

ذراع (کلائی) کے حکم کے بارے میں حنفیہ کی روایتیں مختلف ہیں، ایک روایت میں ہے کہ وہ نماز اور نماز سے باہر قابلِ ستر ہے، اور یہی اصح ہے۔

دوسری روایت میں یہ ہے کہ وہ نماز میں قابل ستر ہے۔ نماز سے باہر نہیں، امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ آزاد اجنبی عورت اگر اجرت پر کام کرے تو اس کی کلائی کو دیکھنا مباح ہے جیسے کھانا پکانا اور کپڑے دھونا وغیرہ، اسی طرح اس کی کہنیوں کو دیکھنا جائز ہے، اس لئے کہ عام طور پر کام کاج میں ان دونوں کو کھولنے کی ضرورت پڑ جاتی ہے [۱]۔

تفصیلات اصطلاح ''عورۃ'' میں ہیں۔

د- قصاص میں:

۸ - فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کے ہاتھ کو عمداً کہنی سے کاٹ دے تو مجرم پر قصاص واجب ہوگا۔

اسی طرح اس پر اجماع ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے بیچ باز و یا اس کے آس پاس سے کاٹ دے، تو جس کا عضو کاٹا گیا ہے اسے یہ حق نہیں ہے کہ مجرم کا ہاتھ اسی جگہ سے کاٹ دے، اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کی کلائی پر تلوار چلائی اور اس کے جوڑ کی جگہ کے علاوہ سے کاٹ دیا [۱]، تو اس شخص نے حضور علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہو کر اس کے خلاف آپ علیہ السلام سے مدد فریاد کی، چنانچہ آپ علیہ السلام نے اس کے لئے دیت کا حکم فرمایا، اس نے عرض کیا کہ میں تو قصاص چاہتا ہوں، آپ علیہ السلام نے فرمایا: ''**خذ الدية بارک الله لک فيها**'' [۲] (دیت لے لو اللہ تعالی اسی میں تمہارے لئے برکت عطا فرمائے گا) اور اس لئے بھی کہ کاٹا جوڑ سے نہیں ہے، لہذا کسی ظلم و زیادتی کے بغیر قصاص لینا دشوار ہے۔

لیکن بعض علماء کی رائے ہے کہ اس شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ مجرم کا ہاتھ ہتھیلی کے جوڑ سے کاٹ دے، اس لئے کہ اس میں حق کے بعض حصہ کی وصولیابی ہو جاتی ہے اور یہ اصول ہے: ''**الميسور لايسقط بالمعسور**'' یعنی مشکل کی وجہ سے آسان عمل ساقط نہیں ہوتا ہے، بقیہ حصہ کے بارے میں اسے عادل آدمی کے فیصلہ کے مطابق ملے گا، اس لئے کہ اس نے اس کا عوض نہیں لیا ہے، اسی طرح اسے جنایت کے معاف کرنے یا جنایت کے بدلے مال لینے کا حق حاصل ہوگا [۳]۔

تفصیلات اصطلاح ''جنایۃ''، ''قصاص'' اور ''قود'' میں ہیں۔

ھ- دیت میں:

۹ - فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ اگر کوئی دوسرے کا ہاتھ ہتھیلی کے جوڑ

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۷۲، ۵/ ۲۳۶، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۵۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۱، المجموع للنووی ۳/ ۱۶۷، کشاف القناع ۱/ ۲۶۶۔

(۱) یعنی آپ علیہ السلام سے انصاف کے لئے فریاد کی۔

(۲) حدیث: ''خذ الدية بارک الله لک فيها'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۸۰ طبع الحلبی) نے حضرت جاریۃ بن ظفر الحنفی سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (۲/ ۸۴ طبع دار الجنان) میں اس کو ذکر کیا ہے، اور اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کی بنا پر اسے معلول قرار دیا ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، ۳۷۴، البدائع ۷/ ۲۹۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۸، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۷۰۸، کشاف القناع ۵/ ۵۴۸۔

سے غلطی سے کاٹ دے، یا عمداً کاٹنے کی صورت میں جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے دیت لینا منظور کرلے، تو ان دونوں صورتوں میں مجرم پر ہاتھ کی مکمل دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ اگر ید کا لفظ مطلق استعمال کیا جائے تو یہی حصہ مراد ہوتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:
"وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا"[1]
(اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو ان کے کرتوتوں کے عوض میں)، یہی وجہ ہے کہ چور کا ہاتھ ہتھیلی کے جوڑ سے کاٹا جاتا ہے۔

اگر اس کا ہاتھ بند دست کے اوپر سے کاٹا جائے، جیسے مجرم اس کو کہنی یا آدھی کلائی سے کاٹ دے، تو جمہور فقہاء مالکیہ، حنابلہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک اس پر صرف ہاتھ کی دیت واجب ہوگی۔ یہی عطاء، قتادہ، نخعی، ابن ابی لیلی اور حنفیہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ دیت کے ساتھ ہتھیلی سے زائد حصہ جو کلائی اور بازو وغیرہ کا ہے اس میں عادل آدمی کا فیصلہ بھی ہوگا، جیسا کہ اگر ہتھیلی کاٹنے کے بعد اس کو کاٹ دے، اس لئے کہ ہتھیلی کے اوپر کا حصہ ہتھیلی کے تابع نہیں ہے، اور نہ ہی اس کو ہاتھ کہا جاتا ہے، حنابلہ میں سے قاضی ابو یعلی کی یہی رائے ہے[2]۔

تفصیل "دیت" میں دیکھی جائے۔

(۱) سورۂ مائدہ/۳۸۔

(۲) ابن عابدین ۱/۲۵۴، البدائع ۷/۳۱۸، مغنی المحتاج ۴/۶۶، الفواکہ الدوانی ۲/۲۶۰، المغنی لابن قدامہ ۸/۲۷۔

ساق

تعریف:

۱- "ساق" سے مراد پاؤں کی پنڈلی ہے، جو گھٹنے اور قدم کے درمیان کا حصہ ہے[1]۔

ساق سے متعلق احکام:

قابل ستر ہونے کے اعتبار سے ساق کا حکم:

۲- مرد کی پنڈلی قابل ستر حصہ میں داخل نہیں ہے، چاروں مذاہب فقہیہ کے فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو عورت حد شہوت کو پہنچ چکی ہو اس کی پنڈلی غیر محرم کے حق میں قابل ستر ہے، لیکن محرم کے بارے میں فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر شہوت کا اندیشہ نہ ہو تو مرد کے لئے اپنی محرم عورت کی پنڈلی کو دیکھنا جائز ہے، مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے، انہوں نے کہا ہے کہ عورت کی پنڈلی محرم مردوں کے حق میں قابل ستر ہے[2]۔

تفصیل اصطلاح "عورۃ" میں ہے۔

پنڈلی کا قصاص:

۳- فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ پاؤں اگر ٹخنے یا گھٹنے یا سرین کے

(۱) لسان العرب، غریب القرآن للأصفہانی مادہ: "سوق"۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۳۵، جواہر الإکلیل ۱/۴۱، الزرقانی ۱/۱۷۸، مغنی المحتاج ۳/۱۲۸، کشاف القناع ۱/۲۶۹۔

جوڑ سے عمداً کاٹ دیا جائے تو اس میں قصاص واجب ہوگا۔

اور اگر پاؤں پنڈلی سے کاٹ دیا جائے تو اس جگہ میں قصاص نہیں ہے، کیونکہ وہ جوڑ سے نہیں کٹا ہے، لہذا بغیر ظلم وزیادتی کے قصاص لینا دشوار ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَاعُوْقِبْتُمْ بِهٖ"[۱] (اور اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا دکھ انہوں نے تمہیں پہنچایا ہے)، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَمَنِ اعْتَدَی عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَااعْتَدَى عَلَيْكُمْ"[۲] (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے)۔

البتہ دو مسئلوں میں ان کے درمیان اختلاف ہے:

اول: بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ پنڈلی، ران، کلائی اور بازو کے گوشت میں قصاص نہیں ہے اگر چہ زخم ہڈی تک پہنچ جائے، اس لئے کہ بالمثل بدلہ لینا دشوار ہے، اور اکثر علماء کی رائے ہے کہ اگر ان اعضاء میں زخم ہڈی تک پہنچ جائے تو واجب ہوگا، کیونکہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَ الْجُرُوْحَ قِصَاصٌ"[۳] (اور زخموں میں قصاص ہے) اور اس لئے بھی کہ یہاں بغیر ظلم وزیادتی کے بدلہ لینا ممکن ہے۔

دوم: بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مظلوم کو حق ہے کہ وہ مجرم کا پیر (جس نے اس کا پیر پنڈلی سے کاٹ دیا ہے) ٹخنہ کے جوڑ سے کاٹ دے، اس لئے کہ اس میں حق کا بعض حصہ وصول ہوجائے گا، اور باقی کے بارے میں جو عادلانہ فیصلہ ہوگا وہ اس کے عوض میں لے گا۔

جبکہ بعض دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس کو اس کا حق نہیں ہوگا[۴] تفصیل اصطلاح: "قصاص"، "قود" اور "جنایت" میں ہے۔

پنڈلی کی دیت:

۴- اگر پاؤں ٹخنہ کے جوڑ سے غلطی سے کاٹ دیا جائے یا عمداً کاٹنے کے باوجود قصاص کے ساقط ہوجانے اور دیت کا فیصلہ ہونے کی صورت میں پاؤں کی مکمل دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ اگر رجل کا لفظ مطلق استعمال کیا جائے تو یہی حصہ مراد ہوتا ہے، لہذا اگر پاؤں پنڈلی سے کاٹا جائے تو اس میں مجرم پر صرف پاؤں کی دیت واجب ہوگی، یہ رائے جمہور فقہاء مالکیہ، حنابلہ اور بعض شافعیہ کی ہے، یہی قول حضرت عطاء، قتادہ، نخعی، ابن ابی لیلی اور حنفیہ میں ابو یوسفؒ کا ہے، اس لئے کہ ٹخنہ سے اوپر کا حصہ اسی کے تابع ہے۔

جمہور حنفیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ پاؤں کی دیت کے ساتھ ٹخنہ سے زائد پنڈلی وغیرہ کے بارے میں عادلانہ فیصلہ بھی ضروری ہے[۱]۔

تفصیل اصطلاح "دیۃ" اور "حکومۃ عدل" میں ہے۔

ساکت

دیکھئے: "سکوت"۔

---

(۱) سورۂ نحل/ ۱۲۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۴۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

(۴) البدائع ۷/ ۲۹۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، ۳۷۴، جواہر الإکلیل

= ۲/ ۲۵۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۸، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۷۱۸، کشاف القناع ۵/ ۵۴۸۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۱۸، ابن عابدین ۵/ ۳۷۰، مغنی المحتاج ۴/ ۶۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۶۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۷۔

سباق

تعریف:

۱- سباق لغت میں سابق إلی الشيء مسابقة وسباقاً کا مصدر ہے، اس کے معنی ہیں آگے بڑھنا، جلدی کرنا۔

سبق دوڑنے اور ہر چیز میں آگے بڑھنا ہے، کہا جاتا ہے: "له في كل أمر سبقة و سابقة و سبق" (اس کو ہر معاملہ میں تقدم وسبقت حاصل ہے)۔

کوئی شخص کسی چیز کے حصول میں دوسروں سے سبقت لے جائے تو اس کے لئے استعمال کیا جاتا ہے: "وله سابقة في هذا الأمر"۔

یہ بھی کہا جاتا ہے: "تسابقوا إلى كذا واستبقوا إليه" (لوگوں نے ایک دوسرے سے سبقت کرنے میں مقابلہ کیا)۔

سبق (حرکت کے ساتھ) اس شئی کو کہتے ہیں جو گھوڑے، اونٹ اور تیراندازی میں مقابلہ کرنے والوں کی طرف سے بطور رہن رکھی جائے کہ جو آگے بڑھ جائے گا، وہ اس کو لے گا(۱)۔

سباق کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- رھان (شرط لگانا، گھوڑ دوڑ میں مقابلہ کرنا):

۲- "مصباح" میں ہے: "راهنت فلانا على كذا رهانا" (میں نے فلاں سے فلاں چیز پر مقابلہ کیا) اور "تراهن القوم" ہر شخص نے بطور رہن کچھ پیش کیا تا کہ جیتنے والا تمام کا مالک ہو، رھان کے معنی مطلق مقابلہ کرنا اور گھوڑ دوڑ میں مقابلہ کرنا ہے(۱)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

ب- قمار (جوا):

۳- قمار "قامر الرجل مقامرة وقمارا" کا مصدر ہے۔ یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شخص ایسا کھیل کھیلے جس میں جوا ہو۔

"تقامروا": لوگوں نے باہم جوا کھیلا، اور "قمرت الرجل أقمره قمرا"، تم نے جوا کھیلا اور اس میں غالب آئے(۲)۔

ج- میسر (جوا کھیلنا):

۴- میسر ہر وہ عمل جس میں جوا ہو، یہاں تک کہ بچوں کا اخروٹ سے کھیلنا بھی "میسر" ہے(۳)۔

سباق کا حکم:

۵- سباق سنت اور اجماع سے جائز ہے۔

حدیث میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ سابق بين الخيل المضمرة من الحفياء(۴) إلى ثنية الوداع، و بين التي لم تضمر(۵) من ثنية الوداع

(۱) لسان العرب، ترتیب القاموس المحیط، المصباح، مغنی المحتاج ۴/۳۱۱۔
(۲) لسان العرب، ترتیب القاموس المحیط، المعجم الوسیط۔
(۳) لسان العرب، المعجم الوسیط۔
(۴) الحفیاء بروزن حمراء: مدینہ کے باہر ایک جگہ کا نام ہے (المصباح)۔
(۵) التضمیر: تضمیر یہ ہے کہ گھوڑے کو باندھ دیا جائے اور خوب چارہ پانی دیا جائے، پھر دھیرے دھیرے اس کے چارہ کو کم کر دیا جائے اور میدان میں دوڑایا جائے تا کہ وہ ہلکا اور تیز ہو جائے، اور تضمیر کی مدت عرب کے نزدیک چالیس دن ہے (المعجم الوسیط)۔

إلى مسجد بني زريق"[۱] (نبی کریم ﷺ نے حفیاء سے ثنیۃ الوداع تک سدھائے ہوئے گھوڑوں کے درمیان اور ثنیۃ الوداع سے مسجد بنی زریق تک بغیر سدھائے ہوئے گھوڑوں کے درمیان مقابلہ کرایا)۔

موسیٰ بن عقبہ نے کہا ہے کہ حفیاء سے ثنیۃ الوداع تک کی مسافت چھ یا سات میل ہے۔

حضرت سفیانؒ نے کہا ہے کہ ثنیۃ الوداع سے مسجد بنی زریق تک کی مسافت ایک میل یا اس سے قریب ہے۔

جہاں تک اجماع کا تعلق ہے تو علماء کا اجماع ہے کہ فی الجملہ مسابقہ جائز ہے۔

مسابقہ اگر جہاد کی تیاری کے ارادے سے ہو تو بالاتفاق سنت ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَ أَعِدُّوْا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَّ مِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ**"[۲] (اور ان سے مقابلہ کے لئے جس قدر بھی تم سے ہوسکے سامان درست رکھو قوت سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے)، اللہ کے رسول ﷺ نے قوۃ کی تفسیر رمی (تیراندازی) سے فرمائی ہے[۳]۔ ''بخاری شریف'' میں مذکور ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ قبیلۂ اسلم کے کچھ لوگوں کے پاس آئے جو تیراندازی کررہے تھے، تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**ارموا بني إسماعيل فإن أباكم كان راميا**"[۴] (اے بنی اسماعیل تیراندازی کرو، اس لئے کہ تمہارے والد بھی تیرانداز تھے)، حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ کے پاس ایک اونٹنی تھی جس کا نام عضباء تھا وہ مقابلہ میں کبھی پیچھے نہیں رہتی، ایک اعرابی اپنی سواری لے کر آیا اور مقابلہ میں اس سے آگے بڑھ گیا، مسلمانوں پر یہ بات شاق گذری اور وہ کہنے لگے کہ عضباء کیسے پیچھے رہ گئی، اس موقع پر اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**إن حقا على الله أن لا يرفع شيئا من الدنيا إلا وضعه**"[۱] (بے شک اللہ دنیا میں جس چیز کو بلند کرتا ہے پھر اس کو پست کردیتا ہے)۔

امام زرکشیؒ نے کہا ہے کہ مناسب یہ ہے کہ گھوڑسواری اور تیراندازی میں مقابلہ فرض کفایہ ہو، اس لئے کہ یہ دونوں وسیلۂ جہاد ہیں اور جو کسی واجب کا وسیلہ ہوتا ہے وہ بھی واجب ہوا کرتا ہے اور مسابقہ کا حکم دینا اسی کا متقاضی ہے۔

تیراندازی کی تاکید اللہ کے رسول ﷺ نے فرمائی ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**ارموا و اركبوا لأن ترموا خير لكم من أن تركبوا**"[۲] (تیراندازی کرو اور گھوڑسواری کرو، تیراندازی کرنا تمہارے لئے سواری کرنے کے مقابلہ میں زیادہ بہتر ہے)۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ تیراندازی کشادہ اور تنگ دونوں جگہوں میں مفید ہے جیسے حصار کی جگہ میں، اس کے برعکس گھوڑسواری تنگ جگہ میں سودمند نہیں ہے، بلکہ کبھی نقصان کا سبب بھی بن سکتی ہے۔

امام نوویؒ نے ''روضہ'' میں لکھا ہے کہ تیراندازی سے واقفیت رکھنے والے شخص کا تیراندازی چھوڑ دینا سخت ناپسندیدہ ہے، اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: "**من علم الرمي ثم تركه**

---

(۱) حدیث ابن عمر: "أن النبی ﷺ سابق بين الخيل المضمرة" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۷۱ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/۱۴۹۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ انفال/۶۰۔

(۳) حدیث: "تفسير النبي ﷺ القوة بالرمی" کی روایت مسلم (۳/۱۵۲۲ طبع الحلبی) نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "ارموا بنی إسماعيل فإن أباكم كان راميا" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۹۱ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إن حقا على الله أن لا يرفع شيئا" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۳۴۰ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "ارموا و اركبوا" کی روایت ترمذی (۴/۱۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت عقبہ بن عامر سے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

فليس منا، أو قد عصى"[1] (جو تیراندازی جانتا ہو پھر اس کو ترک کردے وہ ہم میں سے نہیں ہے، یا فرمایا کہ اس نے میری نافرمانی کی)۔

اگر مسابقہ میں جہاد کے علاوہ کسی دوسری چیز کا ارادہ ہو تو وہ اس وقت مباح ہے۔

اذرعی نے کہا ہے کہ اگر مسابقہ میں حرام عمل کا قصد ہو جیسے ڈاکہ زنی وغیرہ تو یہ مسابقہ حرام ہے[2]۔

مسابقہ کے اقسام:

مسابقہ کی دو قسمیں ہیں: مسابقہ بغیر عوض، مسابقہ بالعوض۔

الف- مسابقہ بغیر عوض:

٦- اصل یہ ہے کہ مسابقہ بغیر کسی عوض وشرط کے جائز ہے، جیسے دوڑ کا مقابلہ، کشتیوں، پرندوں، خچروں، گدھوں، ہاتھیوں اور نیزوں کے ذریعہ مقابلہ کرنا[3]، اس اصل سے بعض شکلیں مستثنی ہیں جن کی تفصیلی وضاحت آئندہ آئے گی۔

طاقت آزمائی کے لئے کشتی لڑنا، پتھر اٹھانا، اس کے علاوہ دیگر ورزش کرنا درست ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "كان فی سفر مع عائشة فسابقته على رجلها فسبقته ، قالت : فلما حملت اللحم سابقته فسبقني، فقال: هذه بتلك"[4] (رسول اللہ ﷺ ایک سفر میں حضرت عائشہؓ کے ساتھ تھے انہوں نے آپ ﷺ سے دوڑ میں مقابلہ کیا تو حضرت عائشہؓ آگے بڑھ گئیں،، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: جب میں موٹی ہوگئی تو میں نے آپ ﷺ سے مقابلہ کیا تو آپ ﷺ آگے بڑھ گئے، تو اس وقت آپ ﷺ نے فرمایا: یہ اس کا بدلہ ہے)۔

"وسابق سلمة بن الأكوع رجلامن الأنصار بين يدی النبی ﷺ فی يوم ذی قرد"[1] (ذی قرد کے دن آپ ﷺ کی موجودگی میں حضرت سلمہ بن اکوع نے ایک انصاری سے دوڑ کا مقابلہ کیا)۔اور حدیث میں ہے:"صارع النبی ﷺ ركانة فصرعه"[2] (آپ ﷺ نے حضرت رکانہ سے کشتی لڑی اور ان کو زیر کردیا)۔

نیز حدیث ہے:"مر النبی ﷺ بقوم يربعون حجرا يعنی يرفعونه ليعرفوا الأشد منهم فلم ينكر عليهم"[3] (آپ ﷺ کا کچھ لوگوں کے پاس سے گذر ہوا جو طاقت آزمائی کے لئے پتھر اٹھا رہے تھے آپ ﷺ نے ان پر نکیر نہیں فرمائی)، مقابلہ کی تمام قسموں کو اسی پر قیاس کیا جائے گا۔ یہی جمہور کا مسلک ہے۔

٧- حنفیہ کی رائے ہے کہ مقابلہ کے جواز کی شرط یہ ہے کہ صرف چار چیزوں میں یعنی گھوڑا، اونٹ، تیراندازی اور دوڑ میں مقابلہ ہو، ان کے علاوہ اور کسی چیز میں مقابلہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث ہے

(١) حدیث:"من علم الرمی ثم تركه" کی روایت مسلم (١٥٢٣/٣ طبع الحلبی) نے حضرت عقبہ بن عامر سے کی ہے۔

(٢) البدائع ٢٠٦/٦، الشرح الکبیر ٢٠٩/٢، مغنی المحتاج ٣١١/٤، المغنی ٦٥١/٨۔

(٣) المزاریق جمع مزراق، المزراق: چھوٹا نیزہ (المصباح)۔

(٤) حدیث:"أن النبي ﷺ كان في سفر مع عائشة فسابقته" کی روایت ابوداؤد (٦٦/٣ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(١) حدیث:"سابق سلمة بن الأكوع رجلا من الأنصار" کی روایت مسلم (١٤٣٩/٣ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(٢) حدیث:"صارع النبي ﷺ ركانة فصرعه" کی روایت ترمذی (٢٤٧/٤ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا ہے کہ اس کی اسناد مضبوط نہیں ہیں، اور حافظ ابن حجرؒ نے التلخیص (١٦٢/٤ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کا شاہد ذکر کیا ہے جس سے اس کو قوت حاصل ہوتی ہے۔

(٣) حدیث:"مر النبي ﷺ بقوم يربعون حجرا" کو ابن قدامہ نے المغنی (٦٠٢/٨ طبع الریاض میں) نقل کیا ہے، لیکن اس کا کوئی مرجع نہیں نقل کیا ہے۔

کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "لا سبق إلا في نصل أو خف أو حافر"[۱] (مسابقت ومقابلہ درست نہیں ہے سوائے تیراندازی یا اونٹ یا گھوڑے میں)، البتہ دوڑ میں مقابلہ کا اضافہ حضرت عائشہؓ کی حدیث سے کیا گیا ہے، اس کے علاوہ جو مقابلہ کی شکلیں ہیں وہ اصل نفی پر باقی رہیں گی، حنفیہ کی رائے ہے کہ یہ کھیل ہے اور کھیل دراصل حرام ہے، لیکن مذکورہ اشیاء سے کھیل کو شرعی طور پر حرمت سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے، اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: "کل ما يلهوبه الرجل المسلم باطل إلا رميه بقوسه، وتأديبه فرسه، وملا عبته أهله، فإنهن من الحق"[۲] (وہ تمام چیزیں جن سے مسلمان آدمی کھیل کود کرے باطل ہیں، مگر یہ کہ وہ تیراندازی کرے، اپنے گھوڑے کی تربیت کرے، یا اپنی بیوی سے ملاعبت کرے، یہ درست ہیں)۔

اللہ کے رسول ﷺ نے ہر قسم کے کھیل کو حرام قرار دیا ہے، اور ان مخصوص اشیاء کے ذریعہ کھیل کود کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، لہذا اس کے علاوہ اشیاء کے ذریعہ کھیل کود کرنا اصل حرمت پر ہی باقی رہے گا، اس لئے کہ استثناء کی حقیقت یہ ہے کہ حرف استثناء کے بعد باقی کا ذکر کیا جائے: "تكلم بالباقي بعد الثنيا"، اسی طرح اونٹ کا مقابلہ بھی حدیث سے مستثنیٰ ہے[۳]۔

(۱) حدیث: "لا سبق إلا في نصل أو خف أو حافر" کی روایت ترمذی (۲۰۵/۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور فرمایا ہے کہ حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث: "كل مايلهوبه الرجل المسلم باطل إلا رميه......" کی روایت ترمذی (۱۷۴/۴ طبع الحلبی) نے حضرت عقبہ بن عامر سے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) البدائع ۲۰۶/۶، الدسوقی ۲۱۰/۲، القوانین الفقہیہ رص ۱۰۵ طبع دار القلم، أسنی المطالب ۲۲۹/۴، المغنی ۶۵۱/۸۔

ب- مسابقہ بالعوض:

۸- مسابقہ بالعوض کے اصل جواز میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ کن چیزوں میں مقابلہ درست ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ عوض کی شرط پر مقابلہ صرف تیراندازی، اونٹ اور گھوڑے میں درست ہے، یہی امام زہری کا بھی قول ہے۔

"مغنی" میں مذکور ہے کہ حدیث میں مذکور نصل سے مراد پھلدار تیر، حافر سے مراد گھوڑا اور خف سے مراد اونٹ ہے۔ حدیث میں ان میں سے ہر ایک کو اس کے مخصوص جزء کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ مقابلہ صرف چار چیزوں میں درست ہے: تیر، اونٹ، گھوڑا اور دوڑ میں، اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: "لاسبق إلا في نصل أو خف أو حافر"[۱] (مسابقہ درست نہیں ہے سواء تیراندازی یا اونٹ یا گھوڑے میں) اور دوڑ کے مقابلہ کے جواز کا اضافہ حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ہے[۲]۔

۹- مسابقہ بالعوض کے جواز کے سلسلہ میں شافعیہ کے یہاں توسع ہے، انہوں نے نیزہ بازی، گوپھن یا ہاتھ، یا منجنیق کے ذریعہ پتھر پھینکنا، اور ہر اس آلہ کا استعمال جو جنگ میں مفید ہو، جیسے "مسلات"[۳] (آنکڑا، سوجا) چلانا، یا "ابر"[۴] (سوئی) پھینک کر مارنا اور تیر وتلوار سے کھیلنا ان سب کو مسابقہ بالعوض کے ساتھ لاحق کیا ہے۔

(۱) حدیث: "لا سبق إلا في نصل أو خف أو حافر" کی تخریج فقرہ ۷ پر گذر چکی ہے۔

(۲) البدائع ۲۰۶/۶، الدسوقی ۲۰۹/۲، القوانین الفقہیہ رص ۱۰۵، مغنی المحتاج ۳۱۱/۴، ۳۱۲، المغنی ۶۵۲/۸، ۶۵۳۔

(۳) المسلة: بڑی سوئی، الجمع: المسال، (المصباح، ترتیب القاموس، المحیط)۔

(۴) الإبر: یہ ابرہ کی جمع ہے جو سوئی سے مشہور ومعروف ہے۔ (المصباح)۔

یہی راجح مذہب ہے، امام بلقینی نے کہا ہے: بظاہر سوئی میں یہ ممنوع ہے اور آنکڑا میں اس شرط کے ساتھ جائز ہے جب اس کو پھینکنے سے ایسا زخم ہو جو تیر سے حاصل ہوتا ہے۔

راجح مذہب کے بالمقابل رائے یہ ہے کہ مذکورہ تمام چیزوں میں مقابلہ درست نہیں ہے، اس لئے کہ وہ آلۂ حرب نہیں ہیں۔

سنگ باری کے جواز سے شافعیہ نے مداحات کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، اس کی شکل یہ ہے کہ دو آدمیوں میں سے ہر ایک دوسرے پر پتھر پھینکے تو اس میں مقابلہ قطعاً باطل ہے۔ اسی طرح ''اشالہ''(۱) (ہاتھ سے پتھر اٹھانے) میں مقابلہ کرنا جس کو علاج کہا جاتا ہے، اکثر فقہاء کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔

جہاں تک نقاف(۲) کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں کچھ منقول نہیں ہے۔ امام اذرعی نے کہا ہے کہ اس کا جواز راجح ہے، اس لئے کہ مسابقہ کی صورت میں یہ مفید ہے، لیکن کبھی ضرر کے خوف سے اس کو روکا بھی جائے گا، کیونکہ اس میں ہر شخص اپنے ساتھی کو نشانہ بنانا چاہتا ہے جیسا کہ مکا بازی میں ہوتا ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ کرکٹ، بلہ بازی، گولی جس کا نشانہ کسی گڈھے میں لگایا جائے، تیراکی، شطرنج، انگوٹھی کے ذریعہ کھیلنا، ایک پیر پر کھڑا ہونا، اور ہاتھ میں چھپی ہوئی چیزوں میں طاق اور جفت معلوم کرنا، اسی طرح کھیل کی دیگر قسمیں جیسے دوڑنا یا کشتی دوڑانے میں مقابلہ کرنا، ان تمام اشیاء میں بالعوض مقابلہ درست نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اعمال جنگ میں مفید نہ ہوں گے، عدم جواز بالعوض مقابلہ کی صورت میں ہے، ورنہ مباح ہیں۔ جہاں تک کمان سے گولی چلانے کا تعلق ہے تو ''روضہ'' کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ بھی جائز نہیں ہے لیکن ''حاوی'' میں جواز کا فتویٰ منقول ہے، امام شبراملسی نے کہا ہے کہ اوپر جو ممانعت مذکور ہے وہ لکڑی کی بندوق کے بارے میں ہے جس سے صرف کھیل ہی مقصود ہو، لیکن سیسہ، مٹی اور اس جیسی چیز کی گولی چلانے میں مقابلہ کرنا درست ہے خواہ بالعوض ہی کیوں نہ ہو، اس لئے کہ اس میں دشمن کی تذلیل ہے۔

شافعیہ نے گھوڑے کے ساتھ ہاتھی، خچر اور گدھے کو شامل کیا ہے، ان میں راجح مسلک کی رو سے مسابقہ بالعوض اور بغیر عوض دونوں درست ہیں، اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد عام ہے: **''لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصال''** ۔

امام جوینی فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے اس مسلک کی تائید حدیث میں گھوڑے اور اونٹ کے بجائے خف اور حافر کے ذکر سے بھی ہوتی ہے، اس لئے کہ سوائے تعمیم کے ارادہ کے اس کا اور کوئی فائدہ نہیں ہے۔

غیر راجح مسلک یہ ہے کہ حدیث میں گھوڑا اور اونٹ کی تحدید اس بنیاد پر ہے کہ عام طور سے جہاد میں انہی کو استعمال کیا جاتا ہے، البتہ اگر بغیر عوض کے مقابلہ ہو تو درست ہوگا۔

کتا پر اور مرغ لڑانے اور مینڈھا لڑانے پر مسابقہ بالعوض اور بغیر عوض کرانا بلا اختلاف ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ عمل حماقت پر مبنی ہے۔

پرندہ اڑانے اور کشتی لڑنے میں مسابقہ بالعوض راجح قول کے مطابق صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ دونوں آلات جنگ میں سے نہیں ہیں۔

غیر راجح مسلک کی بنیاد پر پرندہ اڑانے اور کشتی میں بالعوض مقابلہ درست ہے۔

---

(۱) الإشالة: اٹھانا، چنانچہ کہا جاتا ہے'' أشال الحجر وشال به وشاوله: رفعه''اس نے اس کو اٹھایا، المصباح، ترتیب القاموس (المحیط) مادہ: ''شول''۔

(۲) النقاف نون کے ساتھ سروں پر تلوار مارنے میں مقابلہ کرنا (اللسان، القاموس)۔

پرندہ میں اس لئے صحیح ہے کہ جنگ میں خبر رسانی کے لئے اس کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور جہاں تک کشتی کا تعلق ہے تو اس لئے کہ حدیث میں ہے: "أن النبی ﷺ صارع رکانة علی شیاہ"[1] (آپ ﷺ نے حضرت رکانہ سے چند بکریوں کے عوض کشتی لڑی تھی اور ان کو زیر کیا تھا)۔

اسی طرح ہر وہ عمل جو جنگ میں مفید نہ ہو جیسے جال ڈالنا، گائے میں مقابلہ تو یہ بلاعوض درست ہے۔

جہاں تک پانی میں غوطہ لگانے کا تعلق ہے تو اگر جنگ میں اس سے مدد لینے کا رواج ہو تو تیراکی کی طرح اس صورت میں بغیر عوض کے مقابلہ جائز ہوگا، ورنہ مطلقاً ناجائز ہوگا[2]۔

عقد مسابقہ:

۱۰ - حنفیہ اور حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا غیر راجح مسلک یہ ہے کہ عقد جعالۃ کی طرح عقد مسابقہ بھی جائز عقد ہے، اس لئے کہ عوض ایسی چیز کے معاملہ میں دیا جاتا ہے جس کا ملنا یقینی نہیں ہوتا ہے، جیسے بھاگے ہوئے غلام کو واپس کرنا، اس بنیاد پر متعاقدین میں سے ہر ایک کو مسابقہ شروع ہونے سے قبل اسے فسخ کرنے کا حق ہے۔

"المغنی" میں لکھا ہے کہ اگر ایک فریق عوض میں کمی یا زیادتی کرنا چاہے تو دوسرے پر اسے قبول کرنا ضروری نہیں ہے، لیکن مقابلہ شروع ہونے کے بعد اگر کسی ایک کو دوسرے پر فوقیت حاصل ہونا ظاہر نہ ہو تو اس صورت میں ان میں سے ہر ایک اس عقد کو فسخ کر سکتا ہے، اور اگر کسی ایک فریق کو دوسرے پر فوقیت حاصل ہونا ظاہر ہو جائے اس طرح کہ مسابقہ کے بعض حصہ میں اس کا گھوڑا آگے بڑھ جائے، یا وہ دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ صحیح نشانہ لگائے تو آگے بڑھنے والے کو عقد فسخ کرنے کا حق ہوگا، لیکن پیچھے رہ جانے والے کے لئے فسخ کرنا جائز نہ ہوگا، کیوں کہ اگر اسے بھی یہ حق حاصل ہو جائے تو مسابقہ کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا، اس لئے کہ جب اس پر یہ بات واضح ہو جائے گی کہ اس کا مدمقابل جیت رہا ہے تو وہ اس عقد کو فسخ کر دے گا اور مسابقہ چھوڑ دے گا، لہٰذا مسابقہ کا مقصد حاصل نہ ہوگا۔

مالکیہ کے نزدیک عقد مسابقہ لازم ہے اور متعاقدین میں سے کسی کو دوسرے کی رضامندی کے بغیر اسے فسخ کرنے کا حق نہیں ہے۔

شافعیہ کا راجح مسلک یہ ہے کہ عقد مسابقہ اس شخص کے حق میں واجب ہوگا جو عوض کو اپنے اوپر لازم کرے، لیکن جو کسی قسم کا عوض لازم نہ کرے اس کے حق میں جائز ہے۔

اگر دونوں مال کا التزام کریں اور دونوں کے درمیان کوئی محلل (کوئی تیسرا شخص جس کی وجہ سے یہ عقد جائز ہو جاتا ہے) ہو تو لزوم کے قول کے مطابق متعاقدین میں سے کسی کو معاملہ فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا، اس لئے کہ تمام عقود لازمہ کا یہی حال ہے، البتہ اگر مقررہ عوض میں عیب ظاہر ہو جائے تو پھر فسخ کرنے کا اختیار ہوگا جیسا کہ اجرت میں ہوتا ہے[1] اسی طرح اس شکل میں مسابقہ شروع کرنے سے قبل اور بعد دونوں صورتوں میں ترک عمل کی اجازت نہ ہوگی، اور نہ ہی عمل یا مال میں کمی وزیادتی کی گنجائش ہوگی۔

(۱) حدیث: "أن النبی ﷺ صارع رکانة" کی تخریج (فقرہ نمبر ۷ پر) گذر چکی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۳۱۱/۴، ۳۱۲، حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۲۲۹/۴، الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۱۵۶/۸، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲۸۱/۵۔

(۱) بدائع الصنائع ۲۰۶/۶، مغنی المحتاج ۳۱۲/۴، ۳۱۳، المغنی ۶۵۴/۸، ۶۵۵، الدسوقی ۲۱۱/۲۔

عوض:

۱۱ -عوض کا معلوم ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ وہ عقد میں مال ہے، لہذا تمام عقود کی طرح اس کا معلوم ہونا ضروری ہے۔ اور وہ مشاہدہ یا مقدار یا وصف کے ذریعہ معلوم ہوتا ہے۔

اسی طرح اس کا نقد اور ادھار ہونا بھی جائز ہے جیسے بیع میں عوض کا حکم ہے، عوض کا بعض حصہ نقد ہو اور بعض حصہ ادھار ہو تب بھی درست ہے[1]۔

عوض کون دے گا:

۱۲ - الف-اگر دو آدمی یا دو جماعتوں کے مابین مقابلہ ہو تو دونوں میں سے کوئی ایک عوض دے گا، مثلاً کوئی ایک اپنے ساتھی سے کہے: اگر تم مجھ سے سبقت لے جاؤ گے تو تمہارا مجھ پر اتنا عوض لازم ہوگا، اور اگر میں جیت گیا تو میرا تم پر کچھ بھی نہ ہوگا۔

اس کے جواز میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔

ب-عوض امام المسلمین کی طرف سے ہو یا عوام میں سے کسی کی جانب سے ہو، تو یہ شکل بھی بغیر کسی اختلاف کے درست ہے، خواہ امام کی ذاتی آمدنی سے ہو یا بیت المال کی آمدنی سے ہو، اس لئے کہ اس میں مسلمانوں کا مفاد اور ان کو جہاد کی مشق پر آمادہ کرنا ہے۔

ج- عوض دونوں طرف سے ہو اور یہی رہان ہے۔ اور یہ تمام فقہاء کے نزدیک حرام جوا ہے، اس لئے جائز نہیں ہے، کیوں کہ دونوں میں سے ہر ایک فائدہ اٹھائے گا یا نقصان۔ خواہ دونوں فریق برابر مال ادا کریں جیسے ہر ایک دس دینار دے، یا کم و بیش ادا کریں، مثلاً ایک فریق پانچ دینار ادا کرے اور دوسرا دس دینار۔

ابن قیم کی رائے ہے کہ یہ جائز ہے اور انہوں نے اس کو ابن تیمیہ سے نقل کیا ہے، اس لئے کہ وہ حدیث جس میں محلل کی شرط ہے صحیح نہیں ہے۔

اگر دونوں اپنے مابین محلل کو شامل کرلیں، محلل سے مراد وہ تیسرا شخص ہے جو کچھ بھی مال نہ دے تو یہ جائز ہوگا، جمہور فقہاء کی یہی رائے ہے، حضرت سعید بن المسیب، امام زہری، امام اوزاعی اور امام اسحاق سے یہی منقول ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ عوض اس کے نکالنے والے کی طرف لوٹ جائے۔

جمہور نے جواز پر ابو ہریرہؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**من أدخل فرسا بين فرسين وهو لايؤمن أن يسبق ، فليس بقمار، ومن أدخل فرسا بين فرسين و قد أمن أن يسبق فهو قمار**"[1] (جو دو گھوڑوں کے مقابلہ کے مابین ایک گھوڑا داخل کرے اور اس کے آگے بڑھ جانے کی امید نہ ہو تو یہ جوا نہیں ہے، لیکن جو دو گھوڑوں کے مابین ایک گھوڑا شامل کرے اور امید ہو کہ وہ آگے بڑھے گا تو یہ جوا ہے)۔

نبی کریم ﷺ نے اس صورت کو جوا قرار دیا جب اس گھوڑے کے آگے نکل جانے کی امید ہو، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک یا تو منفعت حاصل کرے گا یا تاوان دے گا۔ اور اگر اس کے آگے نکل جانے کی امید نہ ہو تو ایسی صورت میں جوا نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/۲۰۶، ابن عابدین ۵/۴۷۹، الشرح الصغیر ۲/۳۲۳، ۳۲۴، الدسوقی ۲/۲۰۸، ۲۰۹، مغنی المحتاج ۴/۳۱۳، المغنی ۸/۶۵۵۔

(۱) حدیث: "من أدخل فرسا بين فرسين......" کی روایت ابوداؤد (۳/۶۶، ۶۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور اس کی ارسال کو درست قرار دیا ہے اور ابو حاتم رازی نے سعید بن المسیب پر اس کے موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے اور ایسا ہی ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۴/۱۶۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں نقل کیا ہے۔

صورت میں ممکن ہے کہ دونوں نفع نقصان سے خالی رہیں۔الغرض شرط یہ ہے کہ محلل کا گھوڑا ان دونوں کے گھوڑوں کے مساوی ہو یا اس کا اونٹ ان دونوں کے اونٹوں کے مساوی ہو یا اس کی تیراندازی ان دونوں کی تیراندازی کے مساوی ہو، اور اگر مساوی نہ ہو مثلاً ان دونوں کے گھوڑے تیز رفتار اور عمدہ ہوں اور اس کا گھوڑا سست رفتار اور مریل ہو، تو حدیث کی بنیاد پر یہ جوا ہوگا، نیز اس لئے کہ اس کے آگے بڑھنے کی امید نہیں ہے تو اس کا وجود عدم کے درجہ میں ہوگا، اور اگر اس کا گھوڑا ان دونوں کے گھوڑوں کے ہم پلہ ہو تو جائز ہوگا۔

اگر سب نشانہ پر ایک ساتھ پہنچیں تو ان دونوں میں سے ہر ایک اپنا رکھا ہوا مال لے لے گا اور محلل کو کچھ نہ ملے گا، اس لئے کہ وہ اول نہیں آیا، اگر مقابلہ کرنے والے محلل سے آگے بڑھ جائیں تو یہی حکم ہوگا۔

اور اگر تنہا محلل آگے بڑھ جائے تو بالاتفاق دونوں مال لے لے گا، اور اگر مسابقہ کرنے والوں میں سے کوئی ایک آگے بڑھ جائے تو وہ اپنا مال اور اپنے ساتھی کا مال لے لے گا، اور وہ محلل سے کچھ نہ لے گا۔

اور اگر مسابقہ کرنے والوں میں سے کوئی ایک اور محلل دونوں سبقت لے جائیں تو آگے بڑھنے والا اپنا مال لے گا اور پیچھے رہنے والے کا مال محلل اور آگے بڑھنے والے کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگا، خواہ مقابلہ کرنے والے دو ہوں یا اس سے زیادہ ہوں یہاں تک کہ اگر وہ سو کی تعداد میں ہوں اور ان کے مابین محلل ہو جس نے بطور شرط کوئی چیز نہ دی ہو تب بھی درست ہے۔

اسی طرح محلل جماعت کی شکل میں ہو تب بھی معاملہ درست ہے، اس لئے کہ اس میں دو اور جماعت کے مابین کوئی فرق نہیں ہے [1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۰۶، الدسوقی ۲/ ۲۱۰، مغنی المحتاج ۴/ ۳۱۳، ۳۱۴، المغنی ۸/ ۶۵۸، ۶۵۹۔

مالکیہ کے نزدیک بطور انعام مال دینے والا آگے بڑھ جائے یا دونوں برابر ہوں تو اس کا مال اس کو واپس نہ ہوگا، بلکہ یہ حاضرین پر صدقہ ہوگا، اور اگر دوسرا آگے بڑھ جائے تو اس کو لے لے گا [1]۔

گھوڑے اور اونٹ وغیرہ کے درمیان مسابقہ کی شرائط:

۱۳ - مال مشروط کے علم کے ساتھ جانوروں میں مسابقہ کی شرائط درج ذیل ہیں:

الف - مسافت کی تعیین: دوڑ کی ابتداء اور انتہا کی منزل متعین ہو، اور اس میں دونوں کے درمیان اختلاف نہ ہو، اس لئے کہ مقابلہ کی غرض دونوں میں آگے بڑھنے والے کو معلوم کرنا ہے، اور اس کا علم اسی وقت ہوسکتا ہے جب متعینہ مسافت دونوں کے لئے یکساں ہو، اس لئے کہ کبھی بعض جانور کی رفتار ابتداء میں کم ہوتی ہے اور انتہاء میں زیادہ ہوتی ہے، اور کبھی اس کے برعکس بھی ہوتا ہے، اس لئے ضرورت ہے کسی ایسی منزل کی جو دونوں حالتوں کی جامع ہو۔ کیونکہ بعض گھوڑے بہت ہی جفاکش ہوتے ہیں، اور قارح [2] دوسرے گھوڑوں سے زیادہ جفاکش ہوتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک مقابلہ کی منزل کی ابتداء وانتہاء میں مساوات ضروری نہیں ہے، بلکہ اس میں اختلاف کے باوجود دونوں میدان مقابلہ میں آئیں تب بھی درست ہے، اس طور پر کہ ان میں سے ایک اپنے ساتھی سے کہے: میں تم سے اس شرط پر مسابقہ کرنا چاہتا ہوں کہ میں فلاں جگہ سے جو آخر میدان سے قریب ہے نیزہ بازی کروں گا،

(۱) الدسوقی ۲/ ۲۰۹، الحطاب ۳/ ۳۹۱، الفروسیۃ لابن القیم ۲۰، ۳۲۔

(۲) قارح: وہ گھوڑا ہے جس کے پانچ سال پورے ہوگئے ہوں اور اس کے رباعیہ کے بغل کا دانت ٹوٹ کر اس کی جگہ پر اس کا ناب (دانت) نکل آیا ہو، اس کی جمع قوارح اور قرح آتی ہے "المعجم الوسیط"۔

اورتم فلاں جگہ سے جوآخرمیدان سے دور ہے نیزہ بازی کروگے، اس طرح نشان میں اختلاف کاحکم ہے[(۱)]۔

حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے: "أن رسول الله ﷺ سبق بين الخيل و فضل القرح في الغاية"[(۲)] (رسول اللہ ﷺ نے گھوڑوں کے درمیان مسابقہ کرایا اور منزل کے سلسلہ میں قارح گھوڑے کی مسافت میں اضافہ کیا)، اور حدیث میں ہے: "سبق بين الخيل المضمرة من الحفياء إلى ثنية الوداع و ذلك ستة أميال أو سبعة، و بين التي لم تضمر من الثنية إلى مسجد بني زريق و ذلك ميل أو نحوه"[(۳)] (اللہ کے رسول ﷺ نے تضمیر شدہ گھوڑوں کے مابین حفیاء سے ثنیۃ الوداع تک مسابقہ کرایا، اور یہ مسافت چھ یا سات میل کی ہے، اور غیر تضمیر شدہ گھوڑوں کے مابین ثنیۃ الوداع سے مسجد بنی زریق تک مسابقہ کرایا اور یہ مسافت ایک میل یا اس سے قریب ہے)۔

اگر بغیر کسی انتہاء کے دونوں مسابقہ کریں تا کہ دیکھا جائے کہ ان میں کون پہلے رک جاتا ہے تو یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت میں ان میں سے کوئی کھڑا نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اس کا گھوڑا نظروں سے اوجھل ہوجائے گا اور اس میں آگے بڑھ جانے پر گواہ بنانا دشوار ہوگا۔

ب- مسابقہ میں دونوں گھوڑوں یا دونوں اونٹوں کا ایک ساتھ چھوڑنا ضروری ہے، اس لئے اگر ایک کو دوسرے سے پہلے چھوڑے تا کہ یہ معلوم کیا جائے کہ کیا دوسرا اس کو پاسکتا ہے یا نہیں؟ تو یہ مسابقہ بالعوض میں جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ دوسرا پہلے سے زیادہ تیز رفتار ہونے کے باوجود دونوں کے مابین مسافت کی دوری کی وجہ سے اس کو نہ پاسکے۔

ج- ابتداء مسافت میں ایسے شخص کا ہونا ضروری ہے جو دونوں کے درمیان ترتیب قائم کرے، اسی طرح انتہاء مسافت پر بھی ایک ایسے شخص کا ہونا ضروری ہے جو اول آنے والے کی تعیین کرے تا کہ اس میں دونوں کے درمیان اختلاف نہ ہو۔

د- دونوں گھوڑوں یا دونوں اونٹوں کا متعین ہونا بھی ضروری ہے، اس لئے کہ مقصد ان کی رفتار سے واقف ہونا ہے، اسی لئے دونوں کی تبدیلی یا کسی ایک کی تبدیلی جائز نہیں ہے، کیونکہ اس میں مقصد فوت ہوجائے گا، اور اگر کوئی ایک ہلاک ہوجائے تو عقد فسخ ہوجائے گا۔

ھ- مسابقہ میں شرط ہے کہ دونوں چوپائے ایک جنس کے ہوں، اگر دو جنس کے ہوں جیسے گھوڑا اور اونٹ تو یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اونٹ گھوڑے سے آگے نہیں بڑھ سکتا، اس لئے اس مسابقہ سے مقصد حاصل نہیں ہوگا۔

مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ اتحاد جنس اور اختلاف جنس دونوں صورتوں میں مسابقہ جائز ہے۔

و- مسابقہ ایسے جانوروں کے درمیان ہوگا جس میں جیتنے اور ہارنے دونوں کا احتمال ہو، یہاں تک کہ اگر اس میں ایسا جانور ہو جس کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ اکثر آگے بڑھ جاتا ہے تو جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں آمادہ کرنے کی حقیقت نہیں پائی جائے گی، اور مسابقہ میں ایسی شرط کے ذریعہ مال کا التزام رہ جائے گا جس میں کوئی فائدہ نہیں ہے، لہذا یہ بے کار اور لہو ولعب ہوگا۔

ز- شافعیہ کے نزدیک ضروری ہے کہ دونوں مقابلہ کرنے والے

---

(۱) الدسوقی ۲؍۲۰۹۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ سبق بين الخيل و فضل القرح" کی روایت ابوداؤد (۳؍۶۵، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) حدیث: سبق بين الخيل المضمرة من الحفياء إلى......" کی تخریج فقرہ ۵ پر گذر چکی۔

دونوں جانوروں پر سوار ہوں، اور دونوں سوار متعین ہوں، اور ایسی شرط سے بچا جائے جو اجرت کے حلال ہونے کو فاسد کردے، اس طور پر کہ مال دینے والا اپنے ساتھی سے کہے: اگر تم مجھ سے جیت گئے تو انعام تمہارا ہوگا اس شرط کے ساتھ کہ اسے تم اپنے ساتھیوں کو کھلاؤ گے، اس لئے کہ یہ ایسی شرط کے ساتھ مالک بنانا ہے جو کمال تصرف سے مانع ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک دونوں سواروں کی تعیین ضروری نہیں ہے[1]۔

سبقت کے حصول کا معیار:

۱۴- شافعیہ کے نزدیک اونٹ میں شانے سے اور گھوڑے میں گردن سے سبقت حاصل ہوگی جب دونوں گھوڑے گردن کے پچھلہ حصہ میں برابر ہوں، اس لئے کہ اونٹ دوڑتے وقت اپنی گردن اونچی رکھتا ہے، لہذا اس کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے، اور گھوڑا اس کو دراز کئے ہوتا ہے، اس لئے اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

اور ایک قول یہ ہے کہ اونٹ، گھوڑے وغیرہ میں پیروں سے سبقت کا اعتبار رہوگا، اس لئے کہ دوڑنے کا عمل پیر ہی سے ہوتا ہے اور یہ قیاس کے مطابق ہے۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ گھوڑے میں اگر گردن برابر ہوں تو سر سے سبقت حاصل ہوگی، اور اگر گردن کی لمبائی میں دونوں گھوڑے مختلف ہوں، یا اونٹ میں مسابقہ ہو تو شانہ سے سبقت کا اعتبار رہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں سر سے اعتبار کرنا دشوار ہے۔

امام ثوری کی رائے یہ ہے کہ سبقت کان سے حاصل ہوگی، لہذا ان دونوں میں سے کسی کا کان آگے ہوجائے تو وہ سبقت کرنے والا ہوگا[1]۔

مناضلہ:

۱۵- مناضلہ: تیر اندازی میں مقابلہ کرنا ہے۔

مناضلہ: ناضلته نضالا ومناضلة کا مصدر ہے، تیر پھینکنے کو نضال کہا گیا ہے، اس لئے کہ مکمل تیر کو نضل کہا جاتا ہے، اس کا چلانا نضل کے ذریعہ عمل کرنا ہے، چنانچہ اس کا نام نضال ومناضلہ رکھا گیا۔

۱۶- شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تیر اندازی مسابقہ کے صحیح ہونے کے لئے مال مشروط کے علم کے ساتھ مندرجہ ذیل شرطیں ہیں:

الف- ایک یہ کہ تیر اندازی کی تعداد معلوم ہو، اس لئے کہ اگر مجہول ہوگی تو اختلاف ہوگا، کیونکہ دونوں میں سے ایک ختم کرنا چاہے گا، دوسرا زیادہ کرنا چاہے گا، لہذا اختلاف ہوجائے گا۔

ب- صحیح نشانہ کی تعداد متعین ہو، مثلاً دونوں کہیں کہ بیس تیر میں کم از کم پانچ یا چھ مرتبہ نشانہ پر لگنا ضروری ہے یا جس عدد پر دونوں کا اتفاق ہوجائے۔ لیکن نادر الوقوع نشانہ کی شرط جائز نہیں ہے، مثلاً یہ شرط لگائی جائے کہ تمام تیر، یا دس میں سے نو تیر صحیح نشانہ پر لگیں، اس لئے کہ عام طور پر ایسا نہیں ہوتا ہے تو اس سے مقصد فوت ہوجائے گا۔

ج- تیر اور صحیح نشانہ کی تعداد اور اس کا طریقہ اور تیر اندازی کے تمام حالات میں دونوں کا برابر ہونا ضروری ہے، مالکیہ نے کہا ہے کہ تیر اندازی میں مقابلہ کرنے والوں کے لئے مسافت، صحیح نشانہ کی تعداد اور نشانہ کی جگہ میں مساوات شرط نہیں ہے۔

د- مقدار نشانہ کا علم ضروری ہے۔ نشانہ سے مراد وہ کاغذ، ورق، چمڑا، لکڑی اور کدو وغیرہ ہے جن پر نشانہ لگایا جائے۔

---

(۱) الدسوقی ۲/ ۲۱۰، کشاف القناع ۴/ ۴۹۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۰۶، الدسوقی ۲/ ۲۰۹، ۲۱۰، مغنی المحتاج ۴/ ۳۱۲، ۳۱۵، المغنی ۸/ ۶۵۹، ۶۶۰۔

ھ- دونوں فریق نشانہ لگانے کی کیفیت کی وضاحت کریں کہ وہ ''قرع'' ہوگا یعنی صرف نشانہ پر لگے گا، مگر اس میں خراش نہیں کرے گا، یا ''خزق'' ہوگا یعنی سوراخ کرے گا، لیکن تیر اس میں نہیں اٹکے گا، یا ''خسق'' ہوگا یعنی تیر اس میں اٹک جائے گا، یا ''مرق'' ہوگا یعنی تیر چھید کر پار ہو جائے گا، اگر بغیر کسی کیفیت کے مطلق معاملہ طے ہو تو اس سے قرع مراد ہوگا، کیونکہ یہ متعارف ہے۔

قرع کو شارہ اور شن سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔

اور ضروری ہے کہ اس کی مقدار مشاہدہ سے، یا ایک بالشت یا دو بالشت کی مقدار پر باہمی اتفاق سے معلوم ہو، اس لئے کہ نشانہ کے تنگ یا وسیع ہونے کی بنا پر صحیح نشانہ میں فرق پڑتا ہے۔

و- مسافت کا معلوم ہونا ضروری ہے خواہ مشاہدہ سے ہو یا پیمائش کے ذریعہ ہو، کیونکہ مسافت کے نزدیک اور دور ہونے سے صحیح نشانہ میں اختلاف ہوگا، جتنی مسافت پر فریقین کا اتفاق ہو جائے جائز ہے، الا یہ کہ اتنی دور مسافت مقرر کریں جس میں صحیح نشانہ لگانا دشوار ہو، اور یہ تین سو گز سے زیادہ ہے تو مسابقہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں مقابلہ کا مقصد فوت ہو جائے گا۔ ایک قول ہے کہ چار سو گز کی مسافت تک عقبہ بن عامر الجہنیؓ کے علاوہ کسی نے تیر اندازی نہیں کی ہے۔

ز- تیر اندازوں کی تعیین بھی ضروری ہے، ابہام کے ساتھ مسابقہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ مقصد متعین تیر انداز کی مہارت کو جاننا ہے نہ کہ فی الجملہ کسی تیر انداز کی مہارت کو جاننا ہے۔

ح- یہ بھی شرط ہے کہ مقابلہ صحیح نشانہ لگانے میں ہو، لہذا اگر دونوں دور تک تیر پھینکنے میں مقابلہ کریں تو جائز نہیں ہے، اس لئے کہ تیر اندازی کا مقصد صحیح نشانہ لگانا ہے، دور تک چلانا نہیں ہے، کیونکہ تیر چلانے کا مقصد دشمن کو قتل کرنا یا زخمی کرنا، یا شکار کرنا وغیرہ ہے، اور یہ تمام چیزیں صحیح نشانہ پر تیر اندازی کرنے سے حاصل ہوتی ہیں، دور تک تیر چلانے سے حاصل نہیں ہوتیں۔

ط- یہ بھی ضروری ہے کہ کوئی ایک پہلے تیر چلائے، کیونکہ اگر دونوں ایک ساتھ تیر چلائیں گے تو اختلاف ہوگا، اور معلوم نہیں ہوگا کہ کس کا تیر صحیح نشانہ پر لگا ہے[1]۔

سنت یہ ہے کہ دونوں کے لئے دو نشان ہوں پہلے ایک نشان پر دونوں تیر چلائیں، پھر وہاں جا کر اپنا تیر لیں، پھر دوسرے نشان پر تیر چلائیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کے صحابہ نے ایسا ہی کیا ہے۔

آپ ﷺ سے مروی ہے: ''**ما بين الغرضين روضة من رياض الجنة**''[2] (دو نشانوں کے درمیان کا حصہ جنت کے باغات میں ایک باغ ہے)۔

ابراہیم تیمی فرماتے ہیں: میں نے حذیفہ کو دیکھا ہے کہ وہ دو نشانوں کے درمیان تیز دوڑتے تھے اور کہتے تھے کہ میں ان پر نشانہ لگاؤں گا میں لگاؤں گا، حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی اسی طرح کا عمل مروی ہے۔

اصحاب رسول ﷺ کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے کہ وہ نشانوں کے درمیان تیز دوڑتے تھے اور بعض بعض کو دیکھ کر ہنستے تھے، اور جب رات ہوجاتی تو وہ رات میں عبادت کرنے والے راہب ہوتے۔

---

(۱) الدسوقی ۲/ ۲۱۰، المنہاج، مغنی المحتاج ۴/ ۳۱۵، ۳۱۷، المغنی ۸/ ۶۶۱، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: ''مابين الغرضين روضة من رياض الجنة'' پوری حدیث یوں ہے: ''تعلموا الرمي ، فإن مابين الهدفين روضة من رياض الجنة'' (تیر اندازی سیکھو اس لئے کہ دونوں نشانوں کے درمیان کا حصہ جنت کے باغات میں ایک باغ ہے) اس کی روایت دیلمی نے (مسند الفردوس ۲/ ۶۱ طبع دار الکتب العربی) میں کی ہے، ابن حجر نے لکھا ہے کہ اس کی اسناد ضعیف اور منقطع ہے، ایسا ہی التلخیص الحبیر (۴/ ۱۶۴ شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

اگر لوگ ایک ہی نشان متعین کریں تو بھی جائز ہے، اس لئے کہ اس سے مقصد حاصل ہو جائے گا (۱)۔

فخر کرنا جائز ہے یعنی دو مسابقہ کرنے والوں یا دو تیر اندازوں کے درمیان تیر اندازی کے وقت باپ یا قبیلہ کی طرف نسبت کر کے فخر کرنا اور رجزیہ اشعار پڑھنا جائز ہے۔

اور ایسا ہی جنگ میں تیر اندازی کے وقت اپنا نام لینا کہ فلاں بن فلاں ہوں یا میں فلاں کا باپ فلاں ہوں جائز ہے۔

تیر چلانے کی حالت میں چیخنا جائز ہے، اس لئے کہ یہ ہمت دلانے اور نفس کو تھکن سے راحت پہنچانے کا ذریعہ ہے۔

بہتر یہ ہے کہ تیر چلاتے وقت تکبیر وغیرہ سے اللہ کو یاد کیا جائے۔

تیر انداز کا مذکورہ امور کے علاوہ کسی چیز کے متعلق گفتگو کرنا خلاف اولی ہے، بلکہ اگر وہ فحش بات ہو تو حرام یا مکروہ ہے (۲)۔

(۱) المغنی ۸/ ۶۶۶۔

(۲) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/ ۲۱۰، ۲۱۱۔

سبّ

تعریف:

۱- لغت و اصطلاح دونوں میں "سب" کا معنی گالی دینا ہے، یعنی دوسرے کو ناپسندیدہ الفاظ سے خطاب کرنا ہے، خواہ اس کے نتیجہ میں حد لازم نہ آتی ہو، جیسے اے ظالم، یا اے احمق کہنا (۱)۔

امام دسوقی فرماتے ہیں: ہر برا کلام "سب" ہے، اس صورت میں قذف، استخفاف اور نقص بیان کرنا، یہ تمام "سب" میں داخل ہوں گے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عیب:

۲-عقلی یا شرعی یا عرفی طور پر جو چیز خلاف مستحسن ہو اس کو عیب کہتے ہیں، عیب "سب" سے عام ہے (۳)۔

امام زرقانی فرماتے ہیں: جو شخص کہے کہ فلاں شخص رسول اللہ ﷺ سے زیادہ علم رکھتا ہے تو وہ آپ ﷺ پر عیب لگانے والا ہوگا، گالی دینے والا نہیں ہوگا (۴)۔

(۱) تاج العروس، إعانة الطالبین ۲/ ۲۵۰، منح الجلیل ۴/ ۴۷۶، الخرشی ۸/ ۷۰، الزرقانی علی المواہب ۵/ ۳۱۸، الدسوقی ۴/ ۳۰۹۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۳۰۹۔

(۳) تحفة المحتاج مع حواشی الشروانی وابن قاسم العبادی ۸/ ۹۶، منح الجلیل ۴/ ۴۷۶، الدسوقی ۴/ ۳۰۹۔

(۴) الزرقانی علی المواہب اللدنیہ ۵/ ۳۱۵۔

ب-لعن:

۳-لعن کے معنی ہیں اللہ کی رحمت سے دھتکارنا[1]، لیکن کبھی لعن کا لفظ بول کر سب (گالی) مراد لیا جاتا ہے۔

امام بخاری نے روایت کی ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه،قيل يا رسول الله! وكيف يلعن الرجل والديه؟ قال: يسب الرجل أبا الرجل فيسب أباه ، و يسب أمه فيسب أمه"[2] (سب سے بڑا گناہ یہ ہے کہ آدمی اپنے والدین کو گالی دے، آپ سے پوچھا گیا کہ اے اللہ کے رسول! آدمی اپنے والدین کو کیسے گالی دے گا؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ کوئی شخص دوسرے کے باپ کو گالی دے گا تو وہ اس کے باپ کو گالی دے گا، اور وہ اس کی ماں کو گالی دے گا تو وہ اس کی ماں کو گالی دے گا)۔

امام مسلم نے روایت کی ہے: "من الكبائر شتم الرجل والديه قالوا: يارسول الله! وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: نعم، يسب أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه فيسب أمه"[3] (کبائر میں سے یہ ہے کہ آدمی اپنے والدین کو گالی دے، صحابہ نے پوچھا اے اللہ کے رسول! کیا کوئی شخص اپنے والدین کو بھی گالی دے سکتا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، وہ دوسرے کے

(۱) إعانة الطالبين ۲/ ۲۸۳، قواعد الأحكام في مصالح الأنام ۱/ ۲۰، الفتاوی البزازیۃ ۴/ ۲۹۱، چنانچہ اس میں ہے: "حلف لا يشتم فلانا، و حلف عليه ثم قال: لا أنت ولا ولدك ولا مالك ولا أهلك، هذا لعن و اللعن شتم" (کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ فلاں کو گالی نہیں دے گا پھر اس نے کہا: نہ تم رہو نہ تمہاری اولاد نہ تمہارا مال اور نہ تمہاری بیوی رہے تو یہ لعن ہے اور لعن گالی ہے)۔

(۲) حدیث: "إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۰۳ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ ابن عمروؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "من أكبر الكبائر أن يشتم الرجل والديه......" کی روایت مسلم (۱/ ۹۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے۔

باپ کو گالی دے گا تو وہ اس کے باپ کو گالی دے گا، دوسرے کی ماں کو گالی دے گا تو وہ اس کی ماں کو گالی دے گا)۔

آپ ﷺ نے لعن کی تفسیر شتم یعنی گالی دینے سے فرمائی ہے۔

ابن عبدالسلام فرماتے ہیں: لفظ لعن میں مطلق "سب" کے مقابلہ میں زیادہ برائی کے معنی پائے جاتے ہیں[1]۔

ج-قذف (تہمت لگانا):

۴-کبھی لفظ "سب" استعمال ہوتا ہے اور اس سے قذف مراد ہوتا ہے، یعنی عار دلانے کے لئے زنا کی تہمت لگانا[2]، اسی طرح قذف استعمال ہوتا ہے، اور اس سے "سب" یعنی گالی مراد ہوتی ہے[3]۔

یہ اس صورت میں ہے جب دونوں میں سے ہر ایک الگ الگ مذکور ہوں۔

اور اگر دونوں ساتھ مذکور ہوں تو ان میں سے کوئی دوسرے کے معنی پر دلالت نہیں کرے گا[4]، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "أتدرون ماالمفلس؟ قالوا: المفلس فينا من لا درهم له و لامتاع قال: إن المفلس من أمتي يأتي يوم القيامة بصلاة و صيام و زكاة، ويأتي قد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا، فيعطى هذا من حسناته، و هذا من حسناته، فإن فنيت حسناته قبل أن يقضى ماعليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ثم طرح في النار"[5] (کیا تم لوگ

(۱) قواعد الأحکام ۱/ ۲۰۔

(۲) الجمل علی المنہج ۵/ ۱۲۲، أسہل المدارک ۳/ ۱۹۲، ابن عابدین ۴/ ۲۳۷، إعانۃ الطالبین ۴/ ۱۵۰، تبصرۃ ابن فرحون ۲/ ۲۸۷۔

(۳) فتح القدیر ۴/ ۲۱۳، تبصرۃ ابن فرحون ۲/ ۲۸۶، ۲۸۷۔

(۴) إعانۃ الطالبین ۴/ ۲۹۵۔

(۵) حدیث: "أتدرون ماالمفلس" کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۹۷ طبع الحلبی)

جانتے ہو کہ مفلس کون ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ ہم میں مفلس وہ ہے جس کے پاس نہ کوئی درہم ہو اور نہ سامان، اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: میری امت میں مفلس وہ ہے جو قیامت کے دن نماز، روزہ اور زکاۃ کے ساتھ حاضر ہوگا، اور اس حال میں آئے گا کہ کسی کو گالی دی ہوگی، کسی کو تہمت لگائی ہوگی، کسی کا مال کھایا ہوگا، کسی کا خون بہایا ہوگا اور کسی کو مارا ہوگا، لہذا اسے اس کی نیکیوں میں سے دیا جائے گا، اور اسے بھی اس کی نیکیوں میں سے دیا جائے گا، اور اگر اس کی نیکیاں اس پر واجب حقوق کی ادائیگی سے پہلے ختم ہو جائیں گی تو پھر ان کے گناہوں کو لے کر اس پر ڈال دیا جائے گا، پھر اسے جہنم میں ڈال دیا جائے گا)۔

اختلاف کی صورت میں قذف سے مراد ایسی تہمت ہوگی جس سے حد واجب ہو، اور ''سب'' سے مراد ایسی گالی ہوگی جس سے تعزیر واجب ہو اگرچہ وہ ایسی گالی ہو جو کفر کا سبب نہ بن سکتی ہو۔

گالی دینے کا حکم:

۵- گالی کی صورتوں کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس کے درج ذیل احکام ہیں:

اول۔حرام ہونا: گالی کے احکام میں اکثر یہی ہوتا ہے اور کبھی کبھی گالی دینے والا کافر ہو جاتا ہے، جیسے کوئی اللہ تبارک وتعالی یا رسول اللہ ﷺ، یا فرشتوں کو گالی دے۔

دوم۔ مکروہ ہونا: جیسے بخار کو گالی دینا۔

سوم۔خلاف اولی ہونا: یہ اس صورت میں ہے جب کہ کوئی شخص گالی دینے والے کو جواباً اسی کے بقدر گالی دے، یہ بعض فقہاء کے نزدیک ہے۔

= نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

چہارم۔جائز ہونا: مثلاً شریر لوگوں کو گالی دینا اور اکثر فقہاء کے نزدیک گالی دینے والے کو اس کی گالی کے بقدر گالی دینا[1]۔

گالی کے الفاظ:

۶- گالی کے الفاظ یہ ہیں: کافر، چور، فاسق، منافق، بدکار، بد باطن، کانا، کن کٹا، ابن الوقت، اندھا، لنگڑا، جھوٹا اور چغل خور[2]۔

گالی کے بعض الفاظ ایسے ہیں جس کے بولنے والے پر کفر کا حکم لگایا جاتا ہے، جیسے اللہ یا کسی نبی، یا فرشتہ، یا دین اسلام کو گالی دینا، اس کا مفصل حکم اصطلاح: ''ردۃ'' میں دیکھا جائے۔

بعض الفاظ سے حد واجب ہوتی ہے جیسے لفظ زنا سے گالی دینا، اور یہ قذف ہے، اس کا حکم ''قذف'' کے باب میں مذکور ہے۔

اور بعض الفاظ تعزیر کے متقاضی ہیں اور بعض الفاظ تعزیر کے بھی متقاضی نہیں ہیں، جیسے باپ کا اپنے لڑکے کو گالی دینا۔

تعزیر کی متقاضی گالی کو ثابت کرنا:

۷- حنفیہ کے نزدیک تعزیر کی متقاضی گالی دو مردوں، یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے، یا پھر شہادت علی الشہادۃ سے ثابت ہوگی، اسی طرح اس میں قسم بھی لی جائے گی اور قسم سے انکار پر فیصلہ ہوگا[3]۔

مالکیہ کے نزدیک ایک عادل شخص کی گواہی، یا لوگوں کی ایک جماعت کی گواہی کافی ہے۔

اور لفیف سے مراد وہ جماعت ہے جن کی عدالت ثابت نہ ہو[4]۔

(۱) الأذکار رص ۳۲۳، تفسیر قرطبی دیکھئے اللہ تعالی کا یہ قول: ''والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون'' سورۂ شوری ر ۳۹ اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول ''لَا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ'' سورۂ نساء ر ۱۴۸۔

(۲) المغنی ۸ر ۲۲۰۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲ر ۱۶۷، فتح القدیر ۴ر ۲۱۳۔

(۴) الخرشی ۸ر ۷۴۔

اللہ تعالیٰ کو گالی دینے والے کا حکم:

۸ - اللہ تعالیٰ کو گالی دینے والا مسلمان ہوگا یا کافر۔

اگر وہ مسلمان ہو تو وہ کافر اور مباح الدم ہو جائے گا [۱]۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اختلاف صرف اس سے توبہ کا مطالبہ کرنے میں ہے۔

اور دیکھئے: اصطلاح ''ردۃ''۔

اللہ تعالیٰ کو اشارہ کنایہ میں گالی دینا:

۹ - اشارہ میں گالی دینا صراحتاً گالی دینے کے حکم میں ہے، بہت سے علماء نے اس کی صراحت کی ہے، حنبل نے نقل کیا ہے کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کو اشارہ میں گالی دے اس کو قتل کرنا واجب ہے خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر [۲]۔

ذمی کا اللہ تعالیٰ کو گالی دینا:

۱۰ - قتل اور نقض عہد کے اعتبار سے ذمی کا اللہ تعالیٰ کو گالی دینے کا حکم نبی ﷺ کو گالی دینے کی طرح ہے، اور نبی ﷺ کو ذمی کے گالی دینے کی گفتگو کے ذیل میں اس حکم کی وضاحت ہوگی [۳]۔

(۱) تبصرۃ ابن فرحون ۲/ ۲۸۴ طبع بیروت، ابن عابدین علی الدر ۴/ ۲۳۸، الفتاوی البزازیۃ بہامش الہندیہ ۶/ ۳۲۱، التحفۃ مع حاشیتی الشروانی وابن قاسم العبادی ۹/ ۶۹، مغنی ابن قدامہ ۸/ ۱۵۰ طبع الریاض، الإنصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف ۱۰/ ۳۵۶ طبع إحیاء التراث الإسلامی، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۹۰۔

(۲) الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۹/ ۱۷۷، الإنصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف ۱۰/ ۳۳۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۰۔

(۳) أسنی المطالب شرح روض الطالب ۴/ ۲۲۳، فتح القدیر ۴/ ۱۱، الزرقانی علی المواہب ۵/ ۳۱۷، ۳۱۹۔

نبی ﷺ کو گالی دینے والے کا حکم:

مسلمان کا نبی ﷺ کو گالی دینا:

۱۱ - اگر کوئی مسلم اللہ کے نبی ﷺ کو گالی دے تو وہ مرتد ہو جائے گا [۱] اور اس سے توبہ کا مطالبہ کرنے میں اختلاف ہے [۲]۔ ''ردۃ'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

ذمی کا نبی ﷺ کو گالی دینا:

۱۲ - ذمی اگر نبی ﷺ کو گالی دے تو اس کے حکم کے سلسلے میں علماء کے چند اقوال ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ اگر وہ دائرہ اسلام میں داخل نہیں ہوتا ہے تو اس کی وجہ سے اس کا امان ختم ہو جائے گا، اس کے علاوہ بھی اقوال ہیں [۳] جن کی تفصیل ''اہل الذمۃ'' کی اصطلاح میں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اگر وہ اسلام نہ لائے تو اس گالی کی بنا پر اس کو قتل کرنا واجب ہے لیکن اگر وہ اسلام لے آئے اور اس کا یہ اسلام قبول کرنا قتل سے بچنے کے لئے نہ ہو تو اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''قُلْ لِلَّذِيْنَ كَفَرُوْا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْلَهُمْ مَا

(۱) الفتاوی البزازیۃ ۶/ ۳۲۱، ۳۲۲، فتاوی علیش ۲/ ۲۵، تبصرۃ ابن فرحون ۲/ ۲۸۶، الجمل علی المنہج ۵/ ۱۳۰، التحفۃ مع حاشیتی الشروانی وابن قاسم العبادي ۸/ ۹۶، مغنی ابن قدامہ ۸/ ۱۵۰، الإنصاف في معرفۃ الراجح من الخلاف ۱۰/ ۳۲۶، ۳۳۲، الزرقانی علی المواہب ۵/ ۳۱۸، ۳۱۹ طبع دار المعرفہ۔

(۲) الفتاوی البزازیہ ۶/ ۳۲۲، الزرقانی علی المواہب ۵/ ۳۲۱، منح الجلیل ۴/ ۴۷۷، فتح العلی المالک ۲/ ۲۵، الإنصاف في معرفۃ الراجح من الخلاف ۱۰/ ۳۳۲۔

(۳) فتح القدیر ۴/ ۳۸۱، ۴۰۷، منح الجلیل ۴/ ۴۷۷، الزرقانی علی خلیل ۳/ ۱۴۷، الخرشی ۴/ ۱۴۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۳۳، ۵۲۵، الإنصاف ۱۰/ ۳۳۳۔

قَدْ سَلَفَ"۔[۱] (آپ کہہ دیجئے (ان) کافروں سے کہ اگر یہ لوگ باز آجائیں گے تو جو کچھ پہلے ہو چکا ہے وہ (سب) انہیں معاف کردیا جائے گا)۔

وہ فرماتے ہیں کہ اسلام لانے کی صورت میں اس ذمی کو قتل نہیں کیا جائے گا جبکہ اصلی مسلم کو اللہ کے نبی کو گالی دینے کی پاداش میں قتل کیا جائے گا، اور آدمی کے حق کی وجہ سے اس کی توبہ بھی نہ قبول ہوگی، اس لئے کہ ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ وہ اپنے دل میں اللہ کے رسول کے خلاف نفرت وبغض رکھتا ہے، لیکن ہم نے اس کو اس کے ظاہر کرنے سے منع کردیا ہے، اور جو اس نے ظاہر کیا ہے اس میں زیادہ سے زیادہ ہمارے حکم کی مخالفت اور عہد کو توڑنا ہے، لیکن جب وہ اسلام قبول کرلے گا تو اس کے سابقہ تمام امور ساقط ہوجائیں گے، برخلاف مسلم کے کہ ہم جانتے ہیں کہ اس کا باطن اس کے برخلاف ہے جس کو وہ اب ظاہر کررہا ہے[۲]۔

شافعیہ کے نزدیک اگر شرط لگادی گئی ہو کہ اس جیسے امور سے نقض عہد ہوجائے گا تو گالی دینے والے کا عہد ختم ہوجائے گا، اور اس صورت میں اگر ذمی تجدید عہد کی درخواست نہ کرے تو امام کو اختیار ہوگا کہ اسے قتل کردے یا غلام بنائے یا احسان کرکے فدیہ لے لے[۳]۔

اس حکم میں اللہ کے آخری نبی محمد ﷺ اور دیگر انبیاء اور رسولوں کے مابین کوئی فرق نہ ہوگا، کیونکہ مشہور قول کے مطابق نبی رسول سے عام ہے[۴]۔

(۱) سورۂ انفال/۳۸۔

(۲) الزرقانی علی خلیل ۳/۱۴۷، الخرشی ۴/۱۴۹۔

(۳) الجمل علی المنہج ۵/۲۲۷، شرح روض الطالب ۴/۲۲۳۔

(۴) تبصرۃ الحکام ر ص ۱۹۲، ۱۹۳، تبصرہ ابن فرحون ۲/۲۸۸، إعانۃ الطالبین ۴/۱۳۶، الہندیہ ۲/۲۶۳، الزرقانی علی خلیل ۳/۱۴۷۔

یہ احکام ان انبیاء کے ساتھ مخصوص ہیں جن کی نبوت پر سب کا اتفاق ہے، لیکن جن کی نبوت ثابت نہیں ہے ان کو گالی دینے والے کا حکم یہ نہیں ہے۔ لیکن ان کی تنقیص کرنے والے اور تکلیف پہنچانے والے کو سزا دی جائے گی، اور ان کے بارے میں کہی ہوئی بات کے مطابق اس کی تادیب کی جائے گی، خاص طور سے ان کی شان میں گستاخی کرنے والے کی ضرور تادیب ہوگی جن کا صدیق ہونا اور ان کی فضیلت معروف ہو، اگرچہ ان کی نبوت ثابت نہ ہو، جیسے مریم علیہا السلام، کسی نبی کی نبوت کے سلسلہ میں مسلمانوں کے علاوہ دیگر لوگوں کا اختلاف معتبر نہیں ہے، جیسے یہود کا حضرت داؤد وسلیمان علیہما السلام کی نبوت کا انکار کرنا۔

اشارہ کنایہ میں انبیاء کو گالی دینا:

۱۳ - اللہ کے رسول ﷺ کو اشارہ میں گالی دینا صراحتاً گالی دینے کی طرح ہے، فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے یہی بات ذکر کی ہے، حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے[۱]۔

اس کے مقابلہ میں حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ اشارہ کرنا صریح کی طرح نہیں ہے۔

امام عیاضؒ نے عہد صحابہ اور ان کے بعد کے عہد کے ائمہ کا فتوی اور علماء کا اجماع نقل کیا ہے کہ اس باب میں اشارہ، صراحت کے حکم میں ہے[۲]۔

(۱) الزرقانی علی المواہب ۵/۳۱۵، منح الجلیل ۴/۴۶۷، ۴۷۸، شرح روض الطالب ۴/۱۲۲، شرح منتہی الإرادات ۳/۳۸۶، ۳۹۰، الإنصاف ۱۰/۳۳۳، معین الحکام ر ص ۱۹۲، إعانۃ الطالبین ۴/۱۳۹، الدسوقی ۴/۳۰۹۔

(۲) تبصرۃ ابن فرحون ۲/۲۸۶۔

نشہ میں مبتلا شخص کا رسول اکرم ﷺ کو گالی دینا:

۱۴- مدہوش حالت نشہ میں کسی نبی کو گالی دے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، کہ کیا وہ اس کی وجہ سے مرتد ہوجائے گا؟ اور کیا اس کو قتل کیا جائے گا؟ اس کی پوری تفصیل ''سکر'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ ﷺ کو گالی دینے پر مجبور کرنا:

۱۵- اللہ تعالیٰ یا اس کے رسول ﷺ کو گالی دینے پر مجبور کرنا، کفر پر مجبور کرنے کی طرح ہے، فقہاء اس سلسلے میں اکثر گفتگو ارتداد یا اکراہ کے باب میں کرتے ہیں۔

اس مسئلہ کی پوری تفصیل ''تقیۃ''، ''ردۃ'' اور ''اکراہ'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

فرشتوں کو گالی دینا:

۱۶- فرشتوں کو گالی دینے کا حکم انبیاء کو گالی دینے کی طرح ہے۔

علامہ عیاضؒ فرماتے ہیں: یہ حکم ان فرشتوں کے متعلق ہے جن کا فرشتہ ہونا محقق ہے، جیسے جبریل، میکائیل، جنت اور جہنم کے دربان، داروغۂ جہنم، حاملین عرش اور جیسے عزرائیل، اسرافیل، رضوان، کراما کاتبین اور منکر ونکیر یہ سب متفق علیہ فرشتے ہیں۔

رہے وہ فرشتے جن کے فرشتہ ہونے پر سب کا اتفاق نہیں ہے، ان کو گالی دینے والے اور انکار کرنے والے کا حکم وہ نہیں ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے، اس لئے کہ ان کے لئے یہ احترام ثابت نہیں ہے، لیکن ان کی تنقیص کرنے والے اور تکلیف پہنچانے والے کو سزا دی جائے گی، اور ان کے بارے میں کہی ہوئی بات کے اعتبار سے اس کی تادیب کی جائے گی۔

امام زرقانیؒ نے امام قرافی سے نقل کیا ہے کہ مختلف فیہ فرشتہ کو گالی دینے والا بھی قتل کیا جائے گا [۱]۔

کافر ذمی یا حربی جو اللہ یا رسول یا دین کو گالی دے تو اس کا قتل کرنا:

۱۷- اصل یہ ہے کہ کافر رشتہ دار کو قتل کرنا مکروہ ہے یہاں تک کہ جنگ میں بھی مکروہ ہے، لیکن اگر وہ اسلام کو یا اللہ کو یا کسی نبی کو گالی دے تو پھر اس کو قتل کرنا مباح ہے، اس لئے کہ حضرت ابوعبیدۃ بن الجراح نے اپنے والد کو قتل کیا [۲]، اور اللہ کے رسول ﷺ سے کہا: ''سمعته يسبک'' [۳] (میں نے اسے آپ کو گالی دیتے ہوئے سنا ہے)، آپ ﷺ نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی۔

حدیث میں یہ بھی مذکور ہے کہ ایک آدمی نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا، اور کہا کہ اے اللہ کے رسول میں نے اپنے والد کو آپ کی شان میں بہت بری بات کہتے ہوئے سنا تو میں نے ان کو قتل کردیا، یہ بات آپ ﷺ پر شاق نہیں گذری [۴]۔

---

(۱) ابن عابدین ۲۲۴/۴ طبع دوم مصطفی الحلبی، معین الحکام ص ۱۹۲، ۱۹۳، منح الجلیل ۴۷۶/۴، الزرقانی علی المواہب ۳۱۵/۵، الجمل علی المنہج ۱۲/۵، شرح منتہی الإرادات ۳۸۶/۳۔

(۲) المہذب ۲۲۳/۲، الطحطاوی علی الدر ۴۴۳/۲، الزرقانی علی المواہب ۳۲۱/۵۔

(۳) حدیث: ''أن أبا عبيدة ابن الجراح قتل أباه'' کی روایت بیہقی (۲۷/۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن شوذب سے مرسلاً کی ہے اور بیہقی نے کہا: ''هذا منقطع'' اور ابن حجر نے التلخیص (۱۰۲/۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہا: ''معضل'' ہے، اور واقدی اس کا انکار کرتے تھے اور کہتے تھے: ابوعبیدہ کے والد اسلام سے قبل مر چکے تھے۔

(۴) حدیث: ''أن رجلا جاء إلى النبي ﷺ فقال: إني سمعت أبي يقول......'' کو زرقانی نے (شرح المواہب ۳۲۱/۵ طبع المطبعۃ الأزہریہ) میں نقل کیا ہے اور اس کو ابن قانع کی طرف منسوب کیا ہے۔

ازواج مطہرات کو گالی دینا:

۱۸- فقہاء کے مابین اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حضرت عائشہؓ پر وہ تہمت لگانا جن سے اللہ نے ان کی برأت ظاہر کی ہے کفر ہے، اس لئے کہ اس کی تہمت لگانے والا ان کے پاکدامن ہونے میں اللہ کو جھٹلاتا ہے۔

دیگر ازواج مطہرات پر اگر کوئی اس طرح کی تہمت لگائے تو بعض فقہاء کے نزدیک اس کا حکم حضرت عائشہؓ پر تہمت لگانے کی طرح ہے۔

اگر کوئی حضرت عائشہؓ یا ان کے علاوہ دیگر امہات المومنین کو قذف کے علاوہ کوئی دوسری گالی دے تو مالکیہ میں سے امام زرقانیؒ فرماتے ہیں کہ گالی دینے والے کی سرزنش کی جائے گی، اسی طرح حنابلہ میں امام بہوتیؒ نے بھی قذف اور قذف کے علاوہ دوسری گالی دینے کے مابین فرق کیا ہے، یہی حکم عام فقہاء کے اقوال سے بھی مستفاد ہوتا ہے، اگرچہ انہوں نے اس کی صراحت نہیں کی ہے، اس لئے کہ انہوں نے قید لگائی ہے کہ وہ تہمت موجب کفر ہے جس سے اللہ تعالی نے ان کو بری قرار دیا ہے۔ اور جن لوگوں نے گالی کی بنا پر قتل کی صراحت کی ہے ان کی عبارت سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ گالی سے قذف مراد ہے (۱)۔

دین و مذہب کو برا بھلا کہنا:

۱۹- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو ملت اسلام یا مسلمانوں کے دین کو برا بھلا کہے وہ کافر ہوجائے گا، لیکن جو کسی ایک مسلمان کے دین کو برا بھلا کہے تو اس سلسلہ میں حنفیہ کی رائے یہ ہے جیسا کہ ''جامع الفصولین'' میں مذکور ہے: مناسب ہے کہ جو کسی مسلمان کے دین کو گالی دے اس کو کافر قرار دیا جائے، لیکن اس کی یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ اس سے اس آدمی کے گھٹیا اخلاق اور برے معاملے مراد ہوں، نہ کہ درحقیقت دین اسلام تو اس وقت مناسب یہ ہے کہ اس کو کافر قرار نہ دیا جائے (۱)۔

علامہ علیشؒ فرماتے ہیں: اکثر ادنی درجہ کے لوگ جیسے گدھا پالنے والے یا اونٹ بان اور نوکر دین وملت کو گالی دیتے ہیں، اور کبھی ان کے علاوہ دوسرے لوگ بھی دین و مذہب کو گالی دیتے ہیں، تو اگر دین و مذہب سے ان کی مراد شریعت مطہرہ اور وہ احکام ہوں جو اللہ تعالی نے اپنے نبی کے ذریعہ اپنے بندوں کے لئے مشروع کئے ہیں تو قطعی طور پر وہ کافر ہوں گے، پھر اگر وہ اس کا اظہار کریں تو مرتد ہوں گے (۲)۔

اگر ذمی دین و مذہب کو گالی دے تو اس کا حکم اللہ یا نبی کو گالی دینے کی طرح ہوگا، یہ بات انہوں نے ذکر کی ہے جنہوں نے اس مسئلہ کو چھیڑا ہے (۳)۔

عصماء بنت مروان یہودیہ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ اسلام کی عیب جوئی کرتی تھی، اور نبی ﷺ کو ایذاء پہنچایا کرتی تھی اور دوسروں کو اس کی ترغیب دیتی تھی تو عمرو بن عدی الخطمی نے اس کو قتل کردیا۔

فقہاء فرماتے ہیں کہ اس عورت میں قتل کے متعدد موجبات جن پر

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۱۶، الجمل علی المنہج ۵/ ۱۲۲، إعانۃ الطالبین ۴/ ۲۹۲، ابن عابدین ۴/ ۲۳۷، أسنی المدارک ۳/ ۱۹۲، الإنصاف ۱۰/ ۲۲۲، الزرقانی علی خلیل ۸/ ۷۴ طبع دار الفکر، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۵۶، تحفۃ المحتاج مع حواشی الشروانی، وابن قاسم ۸/ ۱۲۳، معین الحکام رص ۱۹۲، تبصرۃ ابن فرحون ۲/ ۲۸۷، شرح روض الطالب ۴/ ۱۱۷، الصارم المسلول رص ۵۶۷۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۳۰، فتاوی الرملی ہامش الفتاوی الکبری الفقہیہ ۴/ ۲۰، فتح العلی المالک ۲/ ۳۴۷۔

(۲) فتح العلی المالک ۲/ ۶، ۳۴۷، ۳۴۸۔

(۳) الجمل علی المنہج ۵/ ۲۲۷۔

اجماع ہے جمع ہو گئے تھے۔

یہ مسئلہ غیر حنفیہ کے نزدیک ہے، حنفیہ کے نزدیک اس کا قتل جائز ہے، اگر اسلام کی کھلے طور پر مذمت کرے تو اس کے عہد کو ختم کر دیا جائے گا (۱)۔

صحابہ کو گالی دینا:

۲۰ - علماء کے مابین اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ صحابہ کو گالی دینا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: "**لاتسبوا أصحابی فلو أن أحدکم أنفق مثل أحد ذهبا مابلغ مد أحدهم ولا نصيفه**" (۲) (تم لوگ میرے صحابہ کو برا بھلا مت کہو، اس لئے کہ اگر تم میں سے کوئی احد پہاڑ کے برابر سونا خرچ کرے گا تو ان میں سے کسی کے مد یا نصف مد کے برابر نہیں پہنچ سکتا ہے)۔

جمہور علماء کا مسلک ہے کہ صحابہ کو گالی دینے والا فاسق ہے، بعض لوگوں کی رائے ہے کہ کافر ہے، اگر کوئی شخص صحابہ کو گالی دے تو اس کے بارے میں فقہاء کے دو مذاہب ہیں:

اول: یہ کہ وہ فاسق ہے، یہ اکثر علماء کی رائے ہے، حنفیہ نے یہی کہا ہے، اور اگر وہ ایسے الفاظ سے گالی دے جس سے لوگوں کو گالی دی جاتی ہے تو مالکیہ کا بھی یہی قول ہے، اور یہی شافعیہ کا مفتی بہ مسلک ہے، حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے اگر وہ صحابہ کو گالی دینا جائز نہ سمجھتا ہو، عبداللہ نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ ان سے صحابہ کو گالی دینے والے کے متعلق دریافت کیا گیا کہ کیا اس کو قتل کیا جاوے گا؟ تو کہا کہ میں اس کی ہمت تو نہیں رکھتا ایسے شخص کی پٹائی کی جائے گی، میں اسے اسلام پر نہیں سمجھتا۔

دوم: یہ حنفیہ کا ضعیف قول ہے، اس کو بزازی نے "خلاصہ" سے نقل کیا ہے، اگر شیخین کو گالی دے تو وہ کافر ہوگا، علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں کہ یہ مسلک متون فقہیہ کے خلاف ہے، یہی مالکیہ کی رائے ہے اگر وہ صحابہ کے بارے میں یہ کہے کہ وہ گمراہی و کفر پر تھے، امام سحنون نے کہا ہے کہ صرف اس کو کافر کہا جائے گا جو چار صحابہ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کو گالی دے، یہ شافعیہ کا ضعیف قول ہے، قاضی نے اس کو ضعیف کہا ہے، یہی حنابلہ کا بھی ایک قول ہے اگر وہ اس کو حلال سمجھے اور ان کا ایک قول یہ بھی ہے کہ اگر مباح نہ بھی سمجھے تب بھی کافر ہوگا (۱)۔

امام کو گالی دینا:

۲۱ - امام کو گالی دینا حرام ہے، اور گالی دینے والے کی تعزیر کی جائے گی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ خود امام تعزیر نہیں کرے گا۔ فقہاء شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ اشارہ میں گالی دینا صراحتاً گالی دینے کے مثل ہے (۲)۔

والد کو گالی دینا:

۲۲ - لڑکے کا اپنے والد کو گالی دینا یا ان کو گالی دینے کا سبب بننا حرام

---

(۱) ابن عابدین ۲۳۰/۴، تبیین الحقائق ۲۸۱/۴ طبع اول بولاق، الزرقانی علی المواہب ۳۲۱/۵، الجمل علی المنہج ۲۲۷/۵، کشف الأسرار ۳۵۵/۴ دار الکتاب العربی، الطحطاوی علی الدر ۷۷/۴ دار المعرفہ۔

(۲) حدیث: "لا تسبوا أصحابی......" کی روایت بخاری (الفتح ۲۱/۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۹۶۸/۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید الخدری سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) ابن عابدین ۲۳۷/۴، تبصرة الحکام لابن فرحون ۲۸۶/۲ معالم السنن ۳۰۸/۴، الجمل علی المنہج ۱۲۲/۵، القلیوبی ۱۷۵/۴، إعانة الطالبین ۲۹۲/۴، نہایۃ المحتاج ۴۱۶/۷، الإنصاف ۳۲۴/۱۰، شرح منتہی الإرادات ۳۶۰/۳، الفتاوی البزازیہ ۳۱۹/۶۔

(۲) العنایہ علی الہدایہ بہامش الفتح ۲۶۲/۴، تبصرة الحکام ۳۰۸/۲، نہایۃ المحتاج ۲۰/۸، التحفۃ مع حواشی الشروانی، ابن قاسم ۱۷۷/۹، المغنی ۱۱۱/۸، الإنصاف ۳۲۲/۱۰۔

ہے، صحیح احادیث میں آیا ہے کہ یہ سب سے بڑا گناہ ہے، امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں نقل کیا ہے: "إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه، قيل يا رسول الله: و كيف يلعن الرجل والديه؟ قال: يسب الرجل أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه"[1] (سب سے بڑا گناہ یہ ہے کہ آدمی اپنے والدین کو گالی دے، کہا گیا کہ اے اللہ کے رسول کوئی آدمی اپنے والدین کو کیسے گالی دے گا؟ فرمایا کہ ایک آدمی دوسرے آدمی کے باپ کو گالی دے گا تو وہ اس کے باپ کو گالی دے گا، اور یہ اس شخص کی ماں کو گالی دے گا تو وہ اس کی ماں کو گالی دے گا)۔

بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ یہ کبیرہ گناہ ہے، اور بعض نے غالب حدیث میں مذکور ہونے کو کافی سمجھتے ہوئے اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔

لڑکے کو اپنے باپ کو گالی دینے کے جرم میں سزا دی جائے گی[2]۔

بیٹے کو گالی دینا:

۲۳- جو اپنی اولاد کو گالی دے اس کو سزا نہیں دی جائے گی، امام غزالی نے ذکر کیا ہے کہ غصہ کی وجہ سے باپ کا بیٹے کو ہمیشہ گالی دینا یہ دوسروں کے حق میں زبان کی لغزشوں کے قبیل سے ہے اور اس سے باپ کی عدالت مجروح نہیں ہوگی[3]۔

یہ عام فقہاء کا مسلک ہے، اس لئے کہ قذف میں باپ پر حد قذف جاری نہیں ہوتی ہے، لہذا گالی دینے میں بدرجۂ اولی اس کو سزا نہیں دی جائے گی۔

حنفیہ میں صاحب الدر نے لکھا ہے کہ اپنے لڑکے کو گالی دینے کی وجہ سے باپ کو سزا دی جائے گی[1]۔

مسلمان کو گالی دینا:

۲۴- مسلمان کو گالی دینا گناہ ہے، بہت سے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ گناہ کبیرہ ہے، امام نووی فرماتے ہیں کہ بغیر کسی شرعی سبب کے گالی دینا حرام ہے، بخاری و مسلم میں حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "سباب المسلم فسوق"[2] (مسلمان کو گالی دینا فسق ہے)، اور اگر مسلمان کو گالی دے تو اسے سزا دی جائے گی، بعض لوگوں نے نقل کیا ہے کہ اس پر اتفاق ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اشارہ کرنا صراحتا گالی دینے کی طرح ہے، یہ احکام اس صورت میں ہیں جب کہ گالی دینے میں وہ شرطیں پائی جائیں جن کا ذکر اوپر ہوا ہے[3]۔

ذمی کو گالی دینا:

۲۵- مسلمان کا ذمی کو گالی دینا معصیت ہے، اگر وہ کسی کافر کو گالی دے تو اس کو سزا دی جائے گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ چاہے وہ زندہ ہو یا مرچکا ہو اور معلوم ہو کہ اس کی موت حالت کفر میں ہوئی ہے۔

---

(۱) حدیث: "إن من أكبر الكبائر أن يلعن......" کی تخریج فقرہ نمبر ۳ پر گذر چکی ہے۔

(۲) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ۱/ ۲۰، إعانة الطالبين ۴/ ۲۸۳، فتح القدير للشوكاني ۲/ ۱۵۱، الإنصاف ۱۰/ ۲۴۰۔

(۳) الموافقات في أصول الشريعة ۱/ ۱۳، تبصرہ ابن فرحون ۲/ ۳۰۷، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۶۱، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۳۸۔

(۱) الطحطاوی علی الدر ۲/ ۴۱۲۔

(۲) حدیث: "سباب المسلم فسوق" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) فتح القدير ۴/ ۲۱۳، تبصرة ابن فرحون ۲/ ۳۱۰، اسہل المدارس ۳/ ۱۹۲، فتح العلی المالک ۲/ ۳۴۷، إعانۃ الطالبين ۴/ ۲۸۳، ۲۸۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۲۰، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۶۱، ۳۵۴، ۳۸۵، التحفۃ مع حاشیتی الشروانی وابن قاسم ۹/ ۱۷۷، الطحطاوی علی الدر ۲/ ۴۱۵۔

حنابلہ میں بہوتی نے کہا ہے کہ تعزیر اللہ تعالی کے حق کی وجہ سے ہوگی [۱]۔

مشرکین کے معبودوں کو گالی دینے کی ممانعت:

۲۶ - مشرکین کے دیوتاؤں کو گالی دینا حرام ہے، اس لئے کہ کلام پاک میں ارشاد ہے: "وَلَاتَسُبُّوا الَّذِیْنَ یَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَیَسُبُّوْا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَیْرِ عِلْمٍ" [۲] (اور انہیں دشنام نہ دو جن کو یہ (لوگ) اللہ کے سوا پکارتے رہتے ہیں ورنہ یہ لوگ اللہ کو حد سے گذر کر براہ جہل دشنام دیں گے)۔

ابن عربی نے کہا ہے کہ علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ آیت کے معنی یہ ہیں کہ تم کافروں کے دیوتاؤں کو گالی نہ دو، کیونکہ جواباً وہ تمہارے معبود کو گالی دیں گے [۳]۔

گالی دینے والے کو بطور قصاص گالی دینا:

۲۷ - جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ اگر کسی کو کوئی گالی دے تو اس کی گالی کے بقدر اس کو گالی دینا جائز ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ شرط یہ ہے کہ وہ جھوٹا نہ ہو اور قذف کرنے والا نہ ہو، جیسے اے احمق اور اے ظالم کہے، اس لئے کہ کوئی شخص ان دونوں سے خالی نہیں ہوتا ہے، انھوں نے کہا ہے کہ پہلے شخص کو گالی کی ابتداء کرنے کا گناہ ہوگا۔

اس کی صراحت فقہاء شافعیہ نے کی ہے، حنابلہ نے قصاص میں

(۱) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۶۱، فتح القدیر ۴/ ۲۱۸، البنانی ۱۰/ ۲۵۰، إعانة الطالبین ۴/ ۲۸۳، الطحطاوی علی الدر ۲/ ۴۱۵ شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۶۱۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۰۸۔

(۳) الشوکانی ۲/ ۱۵۴، أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۵ طبع دار الکتاب، تبصرة ابن فرحون ۲/ ۳۰۷، أحکام القرآن لابن العربی ۲/ ۴۳ طبع دار المعرفہ۔

یہ قید لگائی ہے کہ اس میں قذف نہ ہو۔

مالکیہ کا اس میں اختلاف نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب دونوں ایک دوسرے کو گالی دے رہے ہوں تو پھر کوئی تادیبی کارروائی نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس صورت میں ہر ایک دوسرے کو تکلیف پہنچانے والا ہے۔

حنفیہ نے اس کو خلاف اولی قرار دیا ہے [۱]۔

جو لوگ جواز کے قائل ہیں انھوں نے ابوداؤد کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ حضرت زینب نے جب حضرت عائشہؓ کو برا بھلا کہا تو اللہ کے رسول ﷺ نے ان سے کہا کہ "سبیها" [۲] (تم بھی اس کو برا بھلا کہہ لو)۔

حنفیہ کے قول کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت جابر بن سلیمؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں: "**رأیت رجلا یصدر الناس عن رأیه لایقول شیئا إلا صدروا عنه، قلت: من هذا؟ قالوا: هذا رسول الله ﷺ، قلت: علیک السلام یارسول الله مرتین، قال: "لاتقل: علیک السلام فإن علیک السلام تحیة المیت، قل: السلام علیک" قال: قلت: أنت رسول الله ﷺ؟ قال: أنا رسول الله الذی إذا أصابک ضر فدعوته کشفه عنک، وإن أصابک عام سنة فدعوته أنبتها لک،**

(۱) التحفۃ مع حواشی الشروانی، وابن قاسم ۹/ ۱۲۳، ۱۷۷، فتاوی ابن زیاد، وہامش بغیة المسترشدین ص ۲۴۹، الإنصاف ۱۰/ ۲۵۰، القلیوبی ۴/ ۱۸۵، تبصرة ابن فرحون ۲/ ۳۰۶، فتح القدیر ۴/ ۲۱۸، الہندیہ ۳/ ۱۶۹، أحکام القرآن لابن العربی ۳/ ۸۲۴۔

(۲) حدیث: "قوله لعائشة: سبیها" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۰۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس میں ایک راوی کے ضعیف ہونے اور حضرت عائشہ سے روایت کرنے والی کے مجہول ہونے کی وجہ سے منذری نے اس کو معلول کہا ہے، اسی طرح مختصر سنن (۷/ ۲۲۳ شائع کردہ دار المعرفہ) میں ہے۔

وإذا كنت بأرض قفراء أو فلاة فضلت راحلتك فدعوته ردها عليك، قال: قلت: اعهد إلي، قال: لاتسبن أحدا، قال: فما سببت بعده حرا ولاعبدا ولابعيرا ولا شاة، قال: ولاتحقرن شيئا من المعروف، وأن تكلم أخاك وأنت منبسط إليه وجهك، إن ذلك من المعروف، وارفع إزارك إلى نصف الساق، فإن أبيت فإلى الكعبين، وإياك وإسبال الإزار فإنها من المخيلة، وإن الله لا يحب المخيلة، وإن امرؤ شتمك وعيرك بما يعلم فيك فلا تعيره بما تعلم فيه، فإنما وبال ذلك عليه"[1] (میں نے ایک شخص کو دیکھا کہ لوگ اس کی رائے کو قبول کرتے ہیں اور وہ جو کچھ بھی کہتا ہے اس کو مان جاتے ہیں، میں نے پوچھا یہ کون ہیں؟، لوگوں نے کہا یہ اللہ کے رسول ہیں، میں نے دومرتبہ کہا: "علیک السلام یا رسول اللّٰہ"، آپ نے فرمایا: "علیک السلام" مت کہو، کیونکہ یہ مردہ کا سلام ہے، بلکہ کہو: "السلام علیک"، حضرت جابر فرماتے ہیں کہ میں نے پوچھا کہ کیا آپ اللہ کے رسول ہیں، کہنے لگے ہاں، میں اس اللہ کا رسول ہوں کہ اگر تم کو کوئی تکلیف پہنچے اور تم اس سے دعا کرو تو وہ تیری تکلیف کو دور کردے گا، اور اگر تم کو قحط پہنچے اور تم اس سے دعا کرو تو وہ تمھارے لئے غلہ اگا دے گا، اور اگر تم چٹیل و بے آب وگیاہ میدان میں ہو اور تمہاری سواری گم ہوجائے اور تم اس سے دعا کرو تو اللہ تعالیٰ اس کو تمہارے پاس لوٹا دے گا، حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے کہا کہ مجھ سے عہد کیجئے، آپ ﷺ نے فرمایا: تم ہرگز کسی کو گالی نہ دینا، حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ اس کے بعد میں نے کسی آزاد کو یا غلام کو یا کسی اونٹ یا بکری کو گالی نہیں دی، آپ نے فرمایا: کسی نیکی کو ہرگز حقیر مت سمجھو، اگر تم اپنے بھائی سے بات کرو اور تم خندہ پیشانی کے ساتھ بات کرو تو یہ نیکی ہے، اور اپنے ازار کو نصف ساق تک اوپر رکھو، اور اگر ایسا ممکن نہ ہو تو کعبین تک رکھو، اور تہہ بند کو نیچے کرنے سے بچو، اس لئے کہ یہ تکبر کی علامت ہے، اللہ تعالیٰ تکبر کو پسند نہیں کرتا، اگر تم کو کوئی گالی دے اور ایسی چیز سے عار دلائے جو تمہارے اندر موجود ہے تو تم اس کے اندر موجود شی سے اس کو عار مت دلاؤ، اس لئے کہ اس کا وبال اس پر پڑے گا)۔

(۱) حدیث جابر بن سلیم: "رأیت رجلا یصدر الناس في رأیه......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۴۴، ۳۴۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے۔

۲۸ - مذکورہ تفصیلات سے چند صورتیں مستثنیٰ ہیں جن میں اہم درج ذیل ہیں:

الف- بیٹے کو گالی دینا: باپ اگر اپنے بیٹے کو گالی دے تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔

ب- امام اعظم کو گالی دینا: اگر امام اعظم کو گالی دی جائے تو وہ خود جواباً گالی نہیں دے گا۔

ج- روزہ دار کو گالی دینا: اگر روزہ دار کو کوئی شخص گالی دے تو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ اس کو گالی دے، اس لئے کہ گالی اس کے روزہ کا اجر وثواب ختم کردے گی[1]۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "الصيام جنة، فإذا كان أحدكم صائما، فلا يرفث ولا يجهل، فإن امرؤ قاتله أو شاتمه، فليقل إني صائم إني صائم"[2] (روزہ ڈھال ہے، جب تم میں سے کوئی روزہ سے ہو تو گالی گلوج نہ کرے اور نہ ہی جہالت کا ثبوت دے، اگر کوئی اس سے لڑنے پر آمادہ ہو یا اس کو گالی دے تو اس سے کہہ دے کہ میں روزہ سے ہوں، میں روزہ سے ہوں)۔

(۱) إعانة الطالبين ۲/ ۲۵۰، ۴/ ۳۸۳، قواعد الأحکام في مصالح الأنام ۱/ ۲۰، فتح القدیر للشوکانی ۲/ ۱۵۱، الإنصاف ۱۰/ ۲۴۰، العنایة علی الہدایة بہامش فتح القدیر ۴/ ۲۱۲۔

(۲) حدیث: "الصیام جنة" کی روایت مالک (۱/ ۳۱۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور وہ بخاری میں ایسا ہی ہے (الفتح ۴/ ۱۰۳ طبع السلفیہ) البتہ اس میں "فإذا کان أحدکم صائما" نہیں ہے۔

مُردوں کو گالی دینا:

۲۹- علماء نے کہا ہے کہ اگر کوئی مسلمان مردہ علی الاعلان فسق کا مرتکب نہ ہوتو اس کو گالی دینا حرام ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے:
"لا تسبوا الأموات فإنهم قد أفضوا إلى ما قدموا" (۱)
(مُردوں کو گالی نہ دو، جو کچھ انہوں نے کیا اس تک وہ پہنچ گئے)۔

کافر مردہ یا وہ مسلمان جو اپنے فسق کو ظاہر کرتا ہو ان کو گالی دینے کے حکم میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے، اس لئے کہ ان کے بارے میں نصوص متعارض ہیں۔

ابن بطال نے کہا ہے کہ مردوں کو گالی دینا غیبت کے درجہ میں ہے، اگر آدمی کے اکثر اعمال بہتر ہوں اور اس سے کبھی لغزش ہوجاتی ہوتو اس کی غیبت کرنا ممنوع ہے، اور اگر وہ علی الاعلان فسق کا ارتکاب کرتا ہوتو اس کے حق میں غیبت نہیں ہے، یہی حکم مردہ کا بھی ہے (۲)۔

زمانہ کو گالی دینا:

۳۰- صحیح احادیث میں زمانہ کو گالی دینے سے منع کیا گیا ہے، امام احمد نے حضرت ابوہریرہؓ سے نقل کیا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:
"لاتسبوا الدهر، فإن الله قال: أنا الدهر، الأيام و الليالي لي أجددها و أبليها، و أتي بملوك بعد ملوك" (۳)
(زمانہ کو برا بھلا نہ کہو، اس لئے کہ اللہ تعالی فرماتا ہے کہ میں زمانہ ہوں، رات و دن میرے لئے ہیں، میں اس کو نیا و پرانا کرتا ہوں، میں ہی بادشاہوں کے بعد دوسرے بادشاہوں کو تخت شاہی پر بیٹھاتا ہوں)۔

ابن حجر کہتے ہیں کہ زمانہ کو برا بھلا کہنے کی ممانعت کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص یہ تصور رکھتا ہے کہ زمانہ ہی نقصان پہنچانے والا ہے تو اس کو گالی دینا غلط ہے، اس لئے کہ حقیقی فاعل تو اللہ تعالی ہے، جب تم اس کو گالی دو گے جس نے یہ مصیبت تم پر اتاری ہے تو یہ اللہ تعالی کو گالی دینا ہوگا (۱)۔

آندھی کو گالی دینا:

۳۱- حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: **"الريح من روح الله تعالى تأتي بالرحمة، و تأتي بالعذاب فإذا رأيتموها فلا تسبوها، وسلوا الله خيرها، واستعيذوا بالله من شرها"** (۲)
(آندھی اللہ کا ایک امر ہے، کبھی وہ رحمت لے کر آتی ہے، اور کبھی عذاب لے کر آتی ہے، لہذا جب تم اس کا مشاہدہ کروتو اس کو برا بھلا نہ کہو، اللہ تعالی سے اس کی خیر مانگو اور اس کے شر سے اللہ کی پناہ چاہو)۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ آندھی کو گالی دینا کسی کے لئے مناسب نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اللہ تعالی کی اطاعت شعار مخلوق ہے، اور اس کا ایک لشکر ہے، وہ جب چاہتا ہے تو اس کو رحمت و نعمت کا ذریعہ بناتا ہے۔

بخار کو گالی دینا:

۳۲- امام نووی فرماتے ہیں کہ بخار کو برا بھلا کہنا مکروہ ہے، "صحیح

---

(۱) حدیث: "لا تسبوا الأموات فإنهم قد أفضوا إلى ما قدموا" کی روایت بخاری (الفتح ۲۵۸/۳ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) الفتاوی الحدیثیہ ص ۱۱۰ طبع المیمنیہ، الأذکار ص ۱۴۱، نیل الأوطار ۱۲۳/۴ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) حدیث: "لاتسبوا الدهر" کی روایت احمد (۴۹۶/۲ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے المجمع (۷۱/۸ طبع القدسی) میں اس کو نقل کیا ہے، اور کہا کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۱) فتح الباری ۴۶۶/۱۰، ۴۶۷ طبع دار المعرفہ، الصارم المسلول ص ۵۶۲۔

(۲) حدیث: "الريح من روح الله" کی روایت ابوداؤد (۳۲۹/۵ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲۸۵/۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

مسلم“ میں حضرت جابرؓ سے مروی ہے: ”**أن رسول الله ﷺ دخل علی أم السائب –أو أم المسیب– فقال مالک: یا أم السائب – أو یا أم المسیب– تزفزفین**[۱] **قالت الحمی، لا بارک اللہ فیہا فقال: لا تسبی الحمی فإنها تذھب خطایا بنی آدم، کما یذھب الکیر خبث الحدید**“[۲] (اللہ کے رسول ﷺ ام السائب یا ام المسیب کے پاس آئے اور فرمایا کہ اے ام السائب یا اے ام المسیب! تم کیوں کانپ رہی ہو تو جواب دیا کہ بخار ہے، اللہ تعالی اس کو غارت کرے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو برا بھلا مت کہو، اس لئے کہ یہ انسانوں کی لغزشوں کو اس طرح ختم کر دیتا ہے جس طرح بھٹی لوہے کے زنگ کو دور کر دیتی ہے) اور اس لئے کہ یہ مومن کے گناہوں کا کفارہ ہوتا ہے، علامہ ابن القیم ایک حدیث: ”**الحمی حظ المؤمن من النار**“[۳] (بخار مومن کے لئے جہنم کا حصہ ہے) میں فرماتے ہیں: بخار مومن کے حق میں اس کی غلطیوں کا کفارہ ہے، وہ اس کے لئے جہنم پر گذرنا آسان کر دیتا ہے، اس لئے وہ جلد نجات پالیتا ہے۔

زید العراقی کہتے ہیں کہ بخار کو مومن کے لئے جہنم کا حصہ اس لئے کہا گیا ہے کہ اس میں جسم میں تبدیلی پیدا کرنے والی ٹھنڈک وگرمی پائی جاتی ہے، اور یہ جہنم کی صفت ہے، لہذا وہ اس کے گناہوں کا کفارہ ہوتا ہے اور جہنم میں جانے سے اس کو روکتا ہے[۱]۔

(۱) تزفزفین: یعنی بخار سے کانپ رہی ہو (الأذکار)۔

(۲) حدیث جابر: ”**أن رسول اللہ دخل علی أم السائب**“ کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: ”**الحمی حظ المؤمن من النار**“ کی روایت عقیلی نے الضعفاء (۴/ ۸۴ ۴ طبع دار الکتب العلمیہ میں) حضرت عثمان بن عفانؓ سے اس لفظ کے ساتھ کیا ہے: ”**الحمی حظ المؤمن فی الدنیا من النار یوم القیامة......**“ اور فرمایا کہ اس کی سند میں نظر ہے اور اس کے علاوہ دوسرے طریق سے بھی ایسی سند کے ساتھ ذکر کیا ہے جو اس سے زیادہ درست ہے، اور اس کی نظیر حضرت ابو ہریرہؓ کی وہ حدیث ہے جس کو امام احمدؒ (۲/ ۴۴۰ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۱/ ۳۴۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے، ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۱) الأذکار ص ۱۶۲، ۳۲۳، الفتاوی الحدیثیہ / ۱۰۳، الزرقانی علی المواهب اللدنیہ ۷/ ۱۴۰، ۱۴۱۔

سبب

تعریف:

۱ - سبب کا لغوی معنی رسی ہے[۱]۔

پھر اس کا استعمال ہر اس شئ کے لئے کیا گیا جو دوسری شئ تک رسائی کا ذریعہ ہو، اس کی جمع "أسباب" ہے۔

سبب اصطلاح میں حکم شرعی کی ایک قسم ہے۔

حنفیہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے: جو بغیر کسی اثر کے حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو وہ "سبب" ہے، یعنی حکم کا پایا جانا یا اس کا واجب ہونا اس کی طرف منسوب نہ ہو، اس میں علت کے معنی بھی سمجھ میں نہ آتے ہوں، لیکن سبب اور حکم کے درمیان ایک علت ہوتی ہے جو سبب کی طرف منسوب نہیں ہوتی ہے۔

ذریعہ ہونے کی قید سے علامت سے احتراز مقصود ہے۔

وجوب حکم کی قید سے علت سے احتراز مقصود ہے، اس لئے کہ علت کی طرف ثبوت حکم منسوب ہوتا ہے، اور یہی ان کے قول (وجوب) کا مقصود بھی ہے۔

وجود کی قید سے علت وشرط سے احتراز ہے، اس لئے کہ حکم کی نسبت علت کی طرف اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ اس کی وجہ سے حکم وجود میں آتا ہے، اور شرط کی طرف اس حیثیت سے منسوب ہوتی ہے کہ اس کے پائے جانے کے وقت حکم موجود ہوتا ہے۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "سبب"۔

(اس میں علت کے معانی سمجھ میں نہ آتے ہوں)، اس قید سے اس سبب سے احتراز ہے جس میں علت کی مشابہت پائی جاتی ہے، اور اس سے مراد وہ سبب ہے جو حکم میں بالواسطہ اثر انداز ہو۔

اور حکم میں سبب حقیقی کا اثر نہ بالواسطہ ہوتا ہے اور نہ بلاواسطہ[۱]۔

شافعیہ نے سبب کی تعریف اس طرح کی ہے کہ سبب ہر وہ ظاہر وصف ہے جو منضبط ہو، اور حکم شرعی کے لئے اس کے معرف ہونے پر کوئی سماعی دلیل ہو۔

ظاہر کی قید سے وصف خفی نکل گیا جیسے نطفہ کا رحم میں ٹھہر جانا یہ سبب خفی ہے، اس پر عدت کا واجب ہونا موقوف نہیں ہوگا، بلکہ یہ وصف ظاہر پر معلق ہوگا جیسے طلاق پر۔

منضبط کی قید سے وہ سبب نکل گیا جو ہمیشہ نہیں پایا جاتا ہے، جیسے مشقت کہ وہ ہمیشہ نہیں پائی جاتی ہے، اسی وجہ سے نماز میں قصر کا سبب نفس سفر ہے نہ کہ مشقت[۲]۔

سبب کی مثال: آفتاب کا ڈھل جانا وجوب صلاۃ کے جاننے کی علامت ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**اَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ**"[۳] (نماز ادا کیا کیجئے آفتاب ڈھلنے کے بعد سے) اور اسی طرح چاند کا طلوع ہونا رمضان کے روزے کے واجب ہونے کی علامت ہے: "**فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**"[۴] (سو تم میں سے جو کوئی اس مہینہ کو پائے لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے)۔

(۱) فتح الغفار شرح المنار ۳/ ۶۴، التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۳۷۔

(۲) الإحکام فی أصول الأحکام للآمدي ۱/ ۱۲۷، حاشیۃ البنانی علی جمع الجوامع ۱/ ۹۶۔

(۳) سورۂ إسراء/ ۷۸۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

متعلقہ الفاظ:

الف-شرط:

۲- شرط ایک ایسا وصف ہے جس کی نفی سے حکم کی نفی لازم آتی ہے، لیکن اس کے وجود سے حکم کا وجود لازم نہیں آتا ہے اور نہ وہ اس کو مستلزم ہوتا ہے۔

اس کی مثال: حولان حول وجوب زکاۃ کے لئے شرط ہے، حولان حول نہ ہونے کی صورت میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی، لیکن حولان حول پایا جائے اور سبب یعنی نصاب موجود نہ ہو تو زکاۃ واجب نہیں ہوگی، اسی طرح مبیع کے حوالہ کرنے پر قادر ہونا بیع کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، لہذا اگر قدرت نہ ہو تو بیع صحیح نہیں ہوگی [1]۔

شرط اور سبب کے مابین فرق یہ ہے کہ حکم کا پایا جانا شرط کے پائے جانے سے متعلق ہوتا ہے۔

ب-علت:

۳- علت وہ ہے جس کی جانب حکم کا وجوب (یعنی اس کا ثبوت) ابتداءً منسوب ہوتا ہے۔

علت اور سبب کے مابین فرق یہ ہے کہ علت سے بلا واسطہ حکم کا ثبوت ہوتا ہے، اور سبب سے بلا واسطہ حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔

اسی وجہ سے تعریف میں ''ابتداء'' کی قید سے اس سے احتراز کیا ہے۔ اسی طرح دونوں کے مابین ایک فرق یہ بھی ہے کہ سبب سے حکم کبھی متاخر ہوتا ہے اور کبھی نہیں بھی پایا جاتا ہے، لیکن علت میں حکم کی تاخیر اور اس کے نہ پائے جانے کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔

علت پر بغیر شرط اور بغیر واسطہ کے حکم مرتب ہونے اور سبب پر واسطہ کے ذریعہ حکم مرتب ہونے کی ایک مثال یہ ہے کہ کوئی کہے: ''أنت طالق'' اس کے فورا بعد بغیر کسی شرط کے طلاق واقع ہوجائے گی، لیکن اگر وہ کہے: إذا دخلت الدار فأنت طالق'' (اگر تم گھر میں داخل ہوئی تو تم کو طلاق) تو یہ سبب ہے، کیونکہ اس میں وقوع طلاق کا حکم واسطہ یعنی دخول دار پر موقوف ہے [1]۔

سبب کے اقسام:

۴- حنفیہ میں علماء اصول نے سبب کی تین قسمیں کی ہیں:

الف- سبب حقیقی: یہ وہ سبب ہے جس میں علت کا معنی نہ پایا جائے یعنی علت سبب کی طرف منسوب نہ ہو اس طرح کہ علت اختیاری عمل ہو، اس وقت حکم سبب کی طرف منسوب نہیں ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ چوری کے مال کی طرف رہنمائی کرنے والا اس مال کا ضامن نہیں ہوگا، اور دار الحرب میں قلعہ کی طرف رہنمائی کرنے والا مال غنیمت میں شریک نہیں ہوگا، اس لئے کہ سبب اور حکم کے درمیان ایک علت واسطہ ہے اور وہ جو فاعل یعنی سارق وغازی کا اختیاری عمل ہے، لہذا یہ علت سبب کی طرف حکم کی نسبت ختم کرنے والی ہے۔

ب- وہ سبب جس میں علت کا معنی پایا جائے: اور یہ وہ سبب ہے کہ اس کے اور حکم کے مابین علت واسطہ ہو اور وہ علت سبب کی طرف منسوب ہو، جیسے چوپایہ کا کسی چیز کو روندنا، اس چیز کی ہلاکت کی علت ہے، اور یہ علت چوپایہ کو ہانکنے کی طرف منسوب ہے جو کہ سبب ہے، لہذا حکم سبب کی طرف منسوب ہوگا اور دیت چوپایہ ہانکنے کی وجہ سے واجب ہوگی۔

ج- سبب مجازی: جیسے طلاق یا نذر کے معلق ہونے پر دلالت کرنے والے الفاظ کہ یہ الفاظ معلق علیہ کے واقع ہونے سے قبل اس پر مرتب ہونے والے جزاء یعنی وقوع طلاق یا لزوم نذر کے لئے

---

(۱) کشف الأسرار ۴/ ۱۷۳، ارشاد الفحول رص ۷۔

(۱) کشف الأسرار ۴/ ۱۷۱، تخریج الفروع علی الأصول (الزنجانی) رص ۳۵۱۔

اسباب مجازی ہیں۔ یہ اسباب حقیقی نہ ہوں گے، اس لئے بسا اوقات ان پر جزاء کا ترتب نہیں ہوگا اس طرح کہ معلق علیہ کا وجود ہی نہ ہو، سبب کی اس قسم کو "سبب له شبهة العلة" کہتے ہیں [1] (یعنی ایسا سبب جس میں علت کا شبہ ہو)۔

کن صورتوں پر سبب کا اطلاق ہوتا ہے:

۵ - فقہاء چار صورتوں پر سبب کا اطلاق کرتے ہیں:

الف - مباشرت کے مقابلہ میں: کہا جاتا ہے: کنواں کھودنے والا اس میں ہلاک کرنے والے کے ساتھ صاحب سبب ہے اور ہلاک کرنے والا صاحب علت ہے، اس لئے کہ ہلاکت ہلاک کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے، لیکن سبب کے پائے جانے کے وقت ہوتی ہے۔

ب - علة العلة: جیسا کہ تیر اندازی قتل کا سبب ہے، اس حیثیت سے کہ وہ علت کا سبب ہے، اس لئے کہ موت محض تیر اندازی سے نہیں ہوتی ہے، بلکہ اس میں مارنے والے کا واسطہ ہوتا ہے، لہذا وہ اس کے مشابہ ہوگیا جس کے بغیر حکم کا وجود نہیں ہوتا ہے۔

ج - علت کا بغیر شرط کے ہونا: جیسے فقہاء کا قول: کفارہ یمین کی وجہ سے واجب ہوتا ہے نہ کہ حانث ہونے سے، لہذا یمین ہی کفارہ کے وجوب کا سبب ہے خواہ حنث پایا جائے یا نہ پایا جائے۔

اور جیسے ان کا قول زکاۃ حولان حول سے واجب ہوتی ہے، اس لئے کہ نصاب کا مالک ہونا سبب ہے خواہ حولان حول جو وجوب زکاۃ کے لئے شرط ہے پایا جائے یا نہ پایا جائے۔

اس سبب سے فقہاء کی مراد وہ ہے جس کی طرف حکم کی نسبت کرنا صحیح ہو، اس کے بالمقابل لوگ محل و شرط کو لاتے ہیں اور کہتے ہیں نصاب کا مالک ہونا سبب وجوب ہے، اور حولان حول شرط ہے۔

د - موجب سبب: اس اطلاق میں سبب علت شرعی کے معنی میں ہوتا ہے، اور علل شرعیہ میں ظاہری علامت کے معنی پائے جاتے ہیں، اس صورت میں اسباب کے مشابہ ہیں [1]۔

زرکشیؒ نے کہا ہے کہ علت شرعیہ مقتضی، شرط، انتفاء مانع، اہل اور محل سب سے مرکب مجموعہ کا نام ہے [2]۔

(۱) التلویح علی التوضیح ۲/۱۳۷، ۱۳۹۔

(۱) المستصفی ۱/۹۴۔

(۲) البحر المحیط للزرکشی ۱/۳۰۷ طبع وزارة الأوقاف و الشئون الإسلامية بالكويت۔

سبط

تعریف:

۱- لغت میں "سبط" بیٹا اور بیٹی کی اولاد کو کہتے ہیں۔ اور سبط کا اکثر استعمال بیٹی کی اولاد پر ہوتا ہے، اور اسی بنا پر حضرت حسن اور حضرت حسینؓ کو سبط رسول ﷺ کہا جاتا ہے[۱]۔

اور اصطلاح میں شافعیہ کے نزدیک بیٹی کی اولاد پر اس کا اطلاق ہوتا ہے[۲] اور حنابلہ کے نزدیک بیٹا اور بیٹی دونوں کی اولاد کو کہا جاتا ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

حفید:

۲- "حفید" کا معنی لغت میں اولاد کی اولاد ہے[۴]، اور شافعیہ اس لفظ کو لغوی معنی میں ہی استعمال کرتے ہیں[۵]۔

لیکن حنابلہ کے نزدیک لفظ حفید کا اطلاق بیٹا اور بیٹی دونوں کی اولاد پر ہوتا ہے[٦]- دیکھئے: "حفید"۔

(۱) تاج العروس، المعجم الوسیط مادہ: "سبط"، الفروق فی اللغۃ رص ۲۳۴۔
(۲) القلیوبی ۳؍ ۲۴۲۔
(۳) مطالب أولی النہی ۴؍ ۳٦۲۔
(۴) المعجم الوسیط۔
(۵) القلیوبی ۳؍ ۲۴۲۔
(٦) الإنصاف ۷؍ ۸۳، مطالب أولی النہی ۴؍ ۳٦۲۔

نافلہ:

۳- "نافلة" کا معنی اولاد کی اولاد خواہ مذکر ہو یا مؤنث[۱]۔

عقب:

۴- آدمی کا عقب، اس کی مذکر اور مؤنث اولاد ہے اور اس کے بیٹوں کی مذکر اور مؤنث اولاد ہے، البتہ اس کی وفات کے بعد ہی ان کو عقب کہا جاتا ہے[۲]۔

ذریۃ:

۵- ذریت کی اصل، چھوٹی اولاد ہے، خواہ وہ کتنا ہی نیچے کی ہوں اور عرف میں چھوٹی اور بڑی دونوں قسم کی اولاد پر اس کا اطلاق ہوتا ہے[۳]۔

اور بیٹیوں کی اولاد ذریت میں داخل ہیں یا نہیں، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے[۴]، اور اس کی تفصیل "ذریۃ"، "ولد" اور "وقف" میں دیکھی جائے۔

اجمالی حکم:

کسی قوم اور اس کی اولاد اور نسل پر وقف کی صورت میں سبط کا داخل ہونا:

٦- اگر کسی قوم اور اس کی اولاد یا عاقبہ یا نسل پر وقف کیا جائے تو بیٹوں کی اولاد وقف میں بغیر کسی اختلاف کے داخل ہوگی۔

لیکن بیٹیوں کی اولاد کے داخل ہونے کے سلسلے میں فقہاء کا

(۱) لسان العرب مادہ: "نفل"، القلیوبی ۳؍ ۲۴۲، القرطبی ۱۰؍ ۳۰۵۔
(۲) الفروق فی اللغۃ رص ۲۳۴۔
(۳) المفردات فی غریب القرآن۔
(۴) ابن عابدین ۳؍ ۲۲۷، الإنصاف ۷؍ ۸۱۔

اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے ابوبکر اور ابن حامد کی رائے یہ ہے کہ ذریت یا نسل یا عقب یا اولاد کی اولاد پر وقف کرنے کی صورت میں بیٹیوں کی اولاد داخل ہوگی، اس لئے کہ بیٹیاں اس کی اولاد ہیں اور ان کی اولاد اولاد حقیقی ہے، لہذا وہ وقف میں داخل ہوگی، اس لئے کہ لفظ میں وہ داخل ہیں، اور اس کے قول کے صحیح ہونے کی دلیل اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا ج وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَ أَيُّوبَ وَ يُوسُفَ وَ مُوسَىٰ وَ هَارُونَ ط وَكَذٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ، وَزَكَرِيَّا وَ يَحْيَىٰ وَ عِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ"[۱] (اور ہم نے ابراہیمؑ کو اسحٰقؑ اور یعقوبؑ عطا کئے ہر ایک کو ہم نے ہدایت کی اور نوح کو ہم ہدایت دے چکے تھے زمانہ ماقبل میں اور ان کی نسل میں سے داؤد اور سلیمان اور ایوب اور یوسف اور موسی اور ہارون کو اور ہم نیکوکاروں کو اسی طرح جزا دیا کرتے ہیں، (اور ہم نے ہدایت دی) زکریا اور یحیی اور عیسی اور الیاس کو (یہ) سب صالحین میں سے تھے)، اور عیسی علیہ السلام بیٹی کی اولاد میں سے ہیں، تو قرآن نے ان کو ان کی ذریت قرار دیا، اور اسی طرح اللہ تعالی نے حضرت عیسی، ابراہیم، موسی، اسماعیل اور ادریس علیہم السلام کا قصہ ذکر کر کے پھر فرمایا: "أُولٰئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَ مِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْرَائِيلَ"[۲] (یہ وہ لوگ ہیں کہ ان پر اللہ نے انعام فرمایا ہے منجملہ (دیگر) انبیاء کے نسل آدم سے (تھے) اور بعض ان کی (نسل) سے تھے جنہیں ہم نے نوح کے ساتھ (کشتی

(۱) سورۂ انعام/ ۸۴، ۸۵۔

(۲) سورۂ مریم/ ۵۸۔

میں) سوار کیا تھا اور بعض ابراہیم اور یعقوب کی نسل میں سے ہیں) اور عیسی علیہ السلام ان کے ساتھ ہیں۔ اور نبی ﷺ نے حضرت حسن کے بارے میں فرمایا: "إبني هذا سيد"[۱] (میرا یہ بیٹا سردار ہے)، حالانکہ وہ آپ ﷺ کی بیٹی کے بیٹے ہیں، اور جب اللہ تعالی نے فرمایا: "وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمْ"[۲] (اور جو بیٹے تمہاری نسل سے ہوں ان کی بیویاں) تو حرمت میں بیٹیوں کے بیٹوں کی بیویاں بھی داخل ہوگئیں، اور جب اللہ تعالی نے بیٹیوں کو حرام قرار دیا تو حرمت میں ان کی بیٹیاں بھی داخل ہوگئیں[۳]۔

اور مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ بیٹیوں کی اولاد اس وقف میں داخل نہیں ہوں گی جو اس کی اولاد اور اولاد کی اولاد کے لئے ہو، اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب کوئی شخص کسی کی ذریت اور نسل کے لئے وقف کرے[۴]۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: "وقف"۔

اولاد کے لئے امن طلب کرنے میں سبط کا داخل ہونا:

۷- اگر حربی کہے: میری اولاد کو امن دو اور اس کی یہ درخواست قبول کر لی جائے تو اس امان میں اس کی صلبی اولاد اور مذکر اولاد کی اولاد داخل ہوگی، لڑکیوں کی اولاد داخل نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ اس کی اولاد نہیں ہیں، امام محمد نے "السیر" میں ایسا ہی ذکر کیا ہے جیسا کہ

(۱) حدیث: "ابني هذا سيد" کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۹۴، طبع السلفیہ) نے حضرت ابوبکرہؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۳۔

(۳) المحلی علی المنہاج ۳/ ۱۰۴، فتاوی قاضی خان بہامش الہندیہ ۳/ ۳۲۰، ابن عابدین ۳/ ۴۳۳، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۵/ ۴۵۱، ۴۵۲، المغنی ۵/ ۶۱۵۔

(۴) المغنی ۵/ ۶۱۵، مواہب الجلیل ۶/ ۳۱۔

ان سے قاضی خاں اور ابن عابدین نے نقل کیا ہے [۱]۔

اور خصاف نے لکھا ہے کہ وہ لوگ بھی داخل ہوں گے، اس لئے کہ رسول علیہ الصلاۃ والسلام نے جس وقت حضرت حسن اور حضرت حسین کو پکڑا تو فرمایا: ''أَوْلَادُ نَا أكبادنا'' [۲] (ہماری اولاد ہمارے جگر کے گوشے ہیں)۔

اور اگر حربی کہے: میری اولاد کی اولاد کو امن دو تو اس امان میں لڑکیوں کی اولاد داخل ہوں گی، اس لئے کہ ''ولد الولد'' اس کے بارے میں حقیقت ہے جس کو اس کی اولاد جنے، اور بیٹی اس کی اولاد ہے، اس لئے جس کو وہ جنے گی وہ حقیقت میں اس کے اولاد کی اولاد ہوگی [۳]۔

بحث کے مقامات:

۸ - سبط کے متعدد اور مفصل احکام ہیں جنہیں فقہ کی کتابوں میں ان کے مواقع میں دیکھا جائے، اور انہی میں سے اِرث، وصیۃ، نکاح، حضانت، نفقہ اور جنایات ہے۔ اور اسی طرح ''ابن الابن''، ''ابن البنت'' اور ''حفید'' کی اصطلاحات میں دیکھی جائیں۔

سبع

دیکھئے: ''أطعمۃ''۔

سبق

دیکھئے: ''سباق''۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۷، فتاوی قاضی خان بہامش الہندیہ ۳/ ۳۱۹۔

(۲) حدیث: ''أولادنا أكبادنا'' کو عجلونی نے کشف الخفاء (۱/ ۳۰۷ طبع الرسالہ) میں ذکر کیا ہے اور اس کو ''السرخسی فی شرح السیر الکبیر'' کی طرف منسوب کیا ہے۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۲۷۔

سبق الحدث

تعریف:

۱-سبق "سبق" کا مصدر ہے،اس کا لغوی معنی: دوڑ میں اور ہر چیز میں آگے بڑھنا ہے۔

حدث: "حدث الشی حدوثا" سے ماخوذ ہے،جس کا معنی نیا ہونا ہے اور باب افعال میں لے جانے سے متعدی ہوجاتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے:" أحدثه"اور "أحدث الإنسان إحداثا"اور اسم "الحدث"آتا ہے، اس کا اطلاق ناقض طہارت کی حالت پر ہوتا ہے،اور ایسے نامانوس واقعہ کو بھی کہتے ہیں جو عام طور پر پیش نہیں آتا ہے[1]۔

سبقِ حدث کی اصطلاحی تعریف: دوران نماز نمازی کے بدن سے (بلاقصد) کسی ایسی چیز کا نکلنا جو طہارت کو ختم کردینے والی ہو[2]۔

شرعی حکم:

۲- فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نمازی تکبیر تحریمہ کے وقت اگر پاک (باوضو) نہ ہو تو نماز نہیں ہوگی، خواہ جان بوجھ کر ایسا کرے یا بھول کر اسی طرح اس میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ اگر باوضو نماز شروع کرے پھر جان بوجھ کر حدث کردے تو نماز باطل ہوجائے گی، البتہ اس حدث کے بارے میں فقہاء کا اختلاف

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۲۲۰۔

ہے جو بلاارادہ نمازی کے بدن سے پاخانہ یا پیشاب یا ہوا کے نکلنے کی وجہ سے پیش آجائے، اسی طرح اس خون کے نکلنے سے پیش آئے جو اس کے عمل کے بغیر اس کے زخم یا پھوڑا سے بہہ جائے، یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جن کی رائے ہے کہ یہ حدث ہے اور اس سے طہارت ختم ہوجاتی ہے۔

۳- حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ان حدثوں میں سے کوئی چیز بھی پیش آجائے تو طہارت ختم ہوجائے گی، البتہ نماز فاسد نہیں ہوگی، بلکہ سابقہ نماز پر وضو کرنے کے بعد بنا کرنا جائز ہوگا، یہ حکم قیاس کے خلاف بطور استحسان ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

"من أصابه قئ أورعاف أو قلس أو مذي فلينصرف، فليتوضأ، ثم ليبن على صلاته، وهو في ذلک لا يتكلم"[1] (جس شخص کو قے آجائے یا نکسیر پھوٹ جائے یا مذی نکل جائے تو وہ لوٹ جائے اور وضو کرے پھر اپنی سابقہ نماز پر بنا کرے، البتہ اس دوران گفتگو نہ کرے)۔

نیز اس لئے کہ خلفاء راشدین، عبادلہ ثلاثہ (حضرت ابن عباس، ابن عمر اور ابن مسعود)، انس بن مالک اور سلمان فارسیؓ نے فرمایا کہ گذری ہوئی رکعات پر ہی بنا کی جائے گی۔

اور حضرت ابوبکرؓ سے مروی ہے کہ ان کو نماز میں حدث لاحق ہوگیا تھا تو انہوں نے وضو کیا اور اپنی سابقہ نماز پر بنا کیا۔

حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے بھی ایسا کیا ہے، لہذا اس طرح صحابہ سے قولاً اور عملاً دونوں طرح سے بنا کرنا ثابت ہے۔

(۱) حدیث:"من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذي، فلينصرف، فليتوضأ ثم ليبن على صلاته، وهو في ذلک لا يتكلم" کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۸۵، ۳۸۶ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/۲۲۳ طبع دار الجنان) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

انھوں نے کہا ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس کی نماز بھی فاسد ہوجائے اور وضو کرنے کے بعد از سرنو نماز ادا کرے، کیونکہ جس طرح حدث کے ساتھ تحریمہ منعقد نہیں ہوتا اسی طرح اس کے ساتھ تحریمہ باقی بھی نہیں رہتا، اس لئے کہ دونوں حالتوں میں طہارت کے نہ پائے جانے سے ادائیگی نماز کی اہلیت ختم ہوگئی، اور بغیر اہلیت کے کوئی چیز باقی نہیں رہتی، جس طرح اہلیت کے بغیر منعقد نہیں ہوتی، لہذا تحریمہ باقی نہیں رہا، کیونکہ اس کی مشروعیت افعال نماز کی ادائیگی کے لئے ہوئی تھی، اسی وجہ سے جان بوجھ کر حدث کرنے کی صورت میں بالاتفاق تحریمہ باقی نہیں رہتا، نیز قبلہ کی جانب سے چہرہ کا پھرنا حالت نماز میں وضو کے لئے چلنا یہ نماز کے منافی عمل ہے، لیکن نص اور اجماع کی وجہ سے قیاس پر عمل ترک کردیا گیا۔

امام شافعی کا قول قدیم یہی ہے، اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے (۱)۔

۴- مالکیہ نے کہا ہے اور یہی امام شافعیؒ کا قول جدید اور امام احمد سے صحیح ترین روایت ہے: نماز باطل ہوجائے گی اور وضو کرکے از سرنو نماز کا ادا کرنا ضروری ہوگا، حسن، عطاء، نخعی اور مکحول کا قول بھی یہی ہے، ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "**إذا فسا أحدكم فى صلاته فلينصرف فليتوضأ و ليعد الصلاة**" (۲) (جب تم میں سے کسی کو دوران نماز ریح خارج ہوجائے تو وہ جائے اور

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۲۰، المبسوط ۱/ ۱۶۹، ۱۷۰، المغنی ۲/ ۱۰۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۷، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۴۔

(۲) حدیث: "**إذا فسا أحدكم في الصلاة فلينصرف ، فليتوضأ وليعد الصلاة**" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۴۱، ۱۴۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، لیکن ابن قطان نے حضرت علیؓ سے روایت کرنے والے کے مجہول ہونے کی بناء پر اسے معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ زیلعی کی نصب الرایہ (۱/ ۶۲ طبع المجلس العلمی) میں مذکور ہے۔

وضو کرے اور دوبارہ نماز پڑھے)، حضرت علیؓ کی حدیث ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھ رہے تھے کہ اچانک آپ ہم لوگوں کو حالت قیام میں چھوڑ کر چلے گئے، پھر تھوڑی دیر کے بعد تشریف لائے۔ تو آپ کے سر سے پانی کا قطرہ ٹپک رہا تھا، پھر ہم لوگوں کو نماز پڑھائی، اس کے بعد فرمایا: "**إني ذكرت أني كنت جنبا حين قمت إلى الصلاة لم أغتسل ، فمن وجد منكم فى بطنه رزا**" (۱) "**أوكان على مثل ماكنت عليه فلينصرف حتى يفرغ من حاجته أو غسله، ثم يعود إلى صلاته**" (۲) (مجھے یاد آ گیا کہ میں جنابت کی حالت میں تھا اور نماز کے لئے آتے وقت میں نے غسل نہیں کیا تھا، تم میں سے کسی کے پیٹ میں اگر کوئی حرکت ہو یا میری جیسی اس کی حالت ہو تو چلا جائے اور حاجت سے فارغ ہوجائے یا غسل کرلے، پھر اپنی نماز ادا کرے)۔

چونکہ دوران نماز اس کی شرط (حدث سے طہارت) اس طور پر ختم ہوگئی ہے کہ ایک طویل وقفہ اور عمل کثیر کے بغیر اس شرط کا پایا جانا ممکن ہی نہیں ہے، لہذا اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، جیسا کہ اگر کوئی نماز کی حالت میں ہو اور اس کو نجاست لگ جائے جس کے دور کرنے کے لئے اس طرح کی تگ ودو کرنی پڑے۔ یا کشف عورت ہوجائے، اور ستر پوشی کے لئے کپڑے وہاں موجود نہ ہوں بلکہ دور ہوں، یا جان بوجھ کر حدث کردے، یا مسح علی الخفین کی مدت

(۱) الرز، راء کے کسرہ کے ساتھ، اس کے معنی ہیں پیٹ میں حدث کا نکلنے کے لئے حرکت کرنا، یہاں تک کہ صاحب حدث کو بیت الخلاء کی ضرورت ہو خواہ آواز کے ساتھ ہو یا بغیر آواز کے، رز کے اصل معنی اس درد کے ہیں جس کو آدمی اپنے پیٹ میں محسوس کرے "لسان العرب" مادہ: "رزز"۔

(۲) حدیث: "**ذكرت أني كنت جنبا**" کی روایت احمد (۱/ ۸۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ہیثمی نے کہا: اس کے طرق کا مدار ابن لہیعہ پر ہے اور اس میں کلام ہے، اھ۔ ایسا ہی المجمع (۲/ ۶۸ طبع القدسی) میں ہے۔

ختم ہوجائے [۱]۔

امام احمد سے ایک دوسری روایت میں ہے کہ اگر حدث سبیلین سے نکلنے کی وجہ سے ہوتو از سرنو نماز ادا کرے بنا نہیں کرے گا، البتہ اگر غیر سبیلین سے ہوتو بنا کرسکتا ہے، کیونکہ سبیلین کی نجاست زیادہ غلیظ ہوتی ہے، اور اس لئے بھی ہے کہ حدیث غیر سبیلین سے نکلنے والے کے بارے میں آئی ہے، لہذا جو غیر سبیلین سے نکلنے والے کے معنی میں نہیں ہے، اس کے ساتھ شامل نہیں کیا جائے گا [۲]۔

بناء کے قائلین کے نزدیک اس کی شرطیں:

جواز بناء کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

۵-الف- اس کے ارادہ کے بغیر حدث کا پیش آنا، لہذا اگر جان بوجھ کر حدث کرے تو بناء جائز نہیں ہوگی، کیونکہ بناء کا جواز خلاف قیاس نص اور اجماع کی وجہ سے ثابت ہے، لہذا اس میں وہی شامل ہوگا جو منصوص یا مجمع علیہ کے معنی میں ہو، اور عمداً حدث اس حدث کی طرح نہیں ہے جو از خود پیش آجائے، کیوں کہ اس میں انسان مبتلا ہوجاتا ہے، اگر اس کو بناء سے مانع قرار دیا جائے تو حرج کا سبب بن جائے گا، جبکہ حدث عمد کی صورت میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ انسان کو جمعہ اور عیدین میں حصول فضیلت کی غرض سے بناء کی ضرورت پڑتی ہے، لہذا اس فضیلت کو چھوٹنے سے بچانے کی خاطر بناء کے جواز کی سہولت شریعت نے اس کو دی ہے، اور چونکہ غیر اختیاری طور پر بلا قصد وارادہ اس کو حدث لاحق ہوگیا ہے، اس لئے وہ سہولت کا مستحق بھی ہے، عمداً حدث کرنا اس کے برعکس ہے، اس لئے کہ نماز میں جان بوجھ کر حدث کرنے والا ایک طرح کا مجرم ہے، لہذا وہ سہولت کا بھی مستحق نہیں ہوسکتا۔

ب- حدث کے بعد نماز کے منافی کوئی عمل نہ کرے، اگر اس نے حدث نہ کیا ہو، البتہ ضروری کام کرسکتا ہے، اس لئے اس پر کم سے کم افعال کرنا اور حتی المقدور قریب جگہ وضو کے لئے جانا ضروری ہے، اور پانی وغیرہ حاصل کرنے کے سلسلہ میں غیر ضروری باتوں سے پرہیز کرے، اور اگر حدث کے بعد وہ بلا ضرورت گفتگو کرلے یا ہنس دے یا جان بوجھ کر دوسرا حدث کردے، یا کھا پی لے تو بناء نہیں کرسکتا ہے، اس لئے کہ دراصل یہ تمام افعال نماز کے منافی ہیں، لہذا ضرورت کی وجہ سے منافی ساقط نہیں ہوسکتا [۱]۔

وضو کے بعد مقام نماز کی طرف واپسی:

۶-اگر نمازی تنہا نماز پڑھ رہا ہوتو چلا جائے اور وضو کرے، اب اس کو اختیار ہے چاہے تو وضو کی جگہ ہی اپنی نماز پوری کرلے، یا اگر چاہے تو جس جگہ نماز پڑھنا شروع کیا تھا وہاں آکر نماز ادا کرے، اس لئے کہ وہ جہاں ہے اگر وہیں نماز ادا کرے گا تو اس کی نماز کثرت حرکت سے محفوظ رہے گی، البتہ ایک ہی نماز کو دو جگہ پڑھنا لازم آئے گا، اور اگر اپنے مقام نماز کی طرف لوٹ آئے گا تو پوری نماز ایک ہی جگہ ادا ہوگی، البتہ اس صورت میں زیادہ چلنا پڑے گا، لہذا دونوں صورتیں برابر ہوں گی، اس لئے اس کو اختیار ہے۔

بعض حنفیہ نے کہا ہے کہ جہاں وضو کیا ہے وہیں نماز ادا کرے گا اس کو اختیار حاصل نہیں ہوگا، امام شافعی کا قول قدیم یہی ہے۔ اور اگر مقتدی ہوتو جائے اور وضو کرے اور اس کا امام نماز سے اگر فارغ نہ ہوا ہوتو اس کی واپسی ضروری ہوگی، کیونکہ ابھی وہ مقتدی کے حکم میں ہے، اور اگر واپس نہ آئے اور اپنی باقی نماز اسی جگہ ادا کرلے تو اس کی نماز درست نہیں ہوگی، کیونکہ اگر وہ امام کی اقتداء میں نماز ادا کرے گا تو

---

(۱) المغنی ۲/ ۱۰۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۷، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۴، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۷۱، مواہب الجلیل ۱/ ۴۹۳۔

(۲) المغنی ۲/ ۱۰۳۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، المبسوط ۱/ ۱۶۹۔

شرط اقتداء یعنی اتحاد مکانی کے نہ ہونے کی بنا پر نماز صحیح نہیں ہوگی، اور اگر اپنی جگہ پر منفرد کی حیثیت سے نماز ادا کرے گا تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، اس لئے کہ اقتداء کے واجب ہونے کی حالت میں تنہا نماز پڑھنے سے نماز فاسد ہوجاتی ہے، کیونکہ دونوں نمازوں میں فرق ہوتا ہے، اور حالت اقتداء والی نماز جو اس کے لئے ضروری تھی چھوڑ دی، اور بعد میں جو نماز تنہا ادا کی تو ابتداء تحریمہ نہیں پایا گیا، حالانکہ وہ نماز کا ایک حصہ ہے، اس لئے کہ جس نماز میں تھا اس سے اس نماز کی طرف منتقل ہوگیا، لہذا نماز باطل ہوجائے گی۔ اور اگر وہ امام ہو تو اپنا خلیفہ بنادے گا پھر وضو کرے گا اور اپنی نماز پر بنا کرے گا[1]۔

مذکورہ بالا تمام صورتیں اس وقت ہوں گی جبکہ حدث اتفاقاً ہو (یعنی غیر ضروری حدث ہو)، البتہ اگر حدث دائمی مثلاً سلس البول وغیرہ ہو تو پھر ضرر رساں نہیں ہے۔ دیکھئے: اصطلاح ''حدث'' اور ''عذر''۔

۷- حدث کے علاوہ نماز کو توڑنے والے اسباب میں سے کوئی دوران نماز پیش آجائے تو قطعی طور پر نماز کو باطل کردے گا، اگر اس کے اختیار سے ایسا ہو، یا اگر اس کی کوتاہی کی وجہ سے بے اختیار پیش آجائے، مثلاً کوئی شخص خف پر مسح کرے اور دوران نماز مدت مسح ختم ہوجائے، یا حدث کو روک رہا ہو اور اس کو معلوم بھی ہو کہ اخیر نماز تک اس کو روک نہیں سکتا، پھر بھی نماز شروع کردے۔ البتہ اگر کوئی ناقض نماز بغیر کوتاہی یا بغیر اختیار کے پیش آجائے مثلاً ستر کھل جائے اور فوراً اس کو ڈھک لے، یا کوئی خشک نجاست اس پر گرجائے اور وہ اس کو فوراً جھاڑ دے یا جس کپڑے پر نجاست گرجائے اس کو فوراً الگ کردے تو ان تمام صورتوں میں اس کی نماز درست ہوجائے گی[2]۔

دیکھئے: اصطلاح ''صلاۃ'' اور ''نجاسۃ''۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/۲۲۴۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/۱۴۔

سبی

تعریف:

۱- سبي و سباء کا لغوی معنی: قید کرنا ہے، جب دشمن کو قید کرے تو کہا جاتا ہے: ''سبی العدو وغیرہ سبیا وسباء''، اسم فاعل فعیل کے وزن پر مذکر کے لئے ''سبی'' اور مؤنث کے لئے ''سبی'' اور ''سبیۃ و مسبیۃ''، اور خواتین کے لئے جمع سبایا، اور بچے کے لئے ''سبی و مسبی'' آتا ہے[1]۔

اصطلاح میں: فقہاء اکثر ''سبی'' کو عورتوں اور بچوں کے لئے، اور ''أسر'' کو مردوں کے لئے خاص کرتے ہیں، چنانچہ ''الأحکام السلطانیہ'' میں ہے: غنیمت میں چند اقسام داخل ہوتی ہیں: أسری، سبی، اراضی اور اموال ''أسری'' کفار میں سے جنگجو مرد ہیں جبکہ مسلمان ان کو زندہ پکڑنے میں کامیاب ہوجائیں، اور ''سبی'' عورتیں اور بچے ہیں[2] اور ''مغنی المحتاج'' میں ہے: ''سبی'' سے عورتیں اور بچے مراد ہوتے ہیں[3]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- رہینہ:

۲- الرهینہ ''رھائن'' کا واحد ہے، اور یہ ہر وہ چیز ہے جو کسی دوسری

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۳۱، ۱۳۴، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۴۱، ۱۴۳، البدائع ۷/۱۱۹۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/۲۲۷۔

چیز کے بدلے میں روک لی جائے، سبی اور رہینہ دونوں روکے جاتے ہیں لیکن "سبی" کے لئے انسان ہونا ضروری ہے اور وہ خود محبوس ہوتا ہے جبکہ رہینہ دوسرے کے لئے التزام کی وجہ سے ادائیگی کے لئے ہوتا ہے، (دیکھئے: اصطلاح "أسری" فقرہ ۳)۔

ب-حبس:

۳-حبس تخلیہ کی ضد ہے، اور محبوس اس شخص کو کہتے ہیں جس کو آزادانہ طور پر کہیں جانے سے روک دیا جائے، اس لئے حبس "سبی" سے عام ہے، (دیکھئے: اصطلاح "أسری" فقرہ ۴)۔

شرعی حکم:

۴-قید کرنا مشروع ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے: **"فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتّٰى إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ"**[1] (سو جب تمہارا مقابلہ کافروں سے ہوجائے تو (ان کی) گردنیں مار چلو یہاں تک کہ جب ان کی خون ریزی کر چکو تو خوب مضبوط باندھ لو)، اور خود نبی کریم ﷺ نے بھی قید کیا ہے اور قیدیوں کو مجاہدین کے درمیان تقسیم کیا ہے، مثلاً بنی مصطلق اور ہوازن کے قیدی[2]۔

آپ کے بعد صحابہ کرام نے بھی قید کیا ہے، جیسا کہ حضرت ابوبکرؓ نے بھی کیا جبکہ آپ نے بنی حنیفہ کی عورتوں اور بچوں کو غلام بنایا تھا، اس طرح حضرت علیؓ نے بھی بنی ناجیہ کو قید کیا[1]۔

قید کرنے کا رواج اسلام سے قبل بھی موجود تھا، البتہ اسلام نے اس کو چند شرطوں کے ساتھ مقید کردیا، اور جنگی حالت وغیرہ کے ساتھ خاص کردیا جس کا ذکر عنقریب اس کے اسباب کے بیان میں آرہا ہے۔

قید کرنے کے اسباب:

اول-جنگ:

۵-قتال فی سبیل اللہ دین حق کی سربلندی اور دشمنوں کی شان وشوکت کو توڑنے کے لئے مشروع ہے۔ اور اصل یہ ہے کہ جو شخص جنگ میں حصہ نہ لے اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، اسی وجہ سے عورتوں اور بچوں اور ان جیسے دیگر بے بس لوگوں سے چھیڑ خوانی کرنے کو منع کیا گیا ہے، جو جنگ میں حصہ نہیں لیتے ہیں، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے سے منع کیا ہے[2]، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **"لا تقتلوا شيخا فانيا ولا طفلا ولا امرأة"**[3] (شیخ فانی، کسی بچہ یا کسی عورت کو قتل نہ کرو)۔

البتہ ان عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے کا جواز اس سے مستثنیٰ ہے جو جنگ میں حصہ لیتے ہیں اور جو قتال پر اکساتے ہیں، اس کی تفصیل ("جہاد"، فقرہ/۲۹) میں دیکھی جائے۔

اور مسلمان جب مال غنیمت حاصل کریں گے تو اس میں جو عورتیں

---

(۱) سورۂ محمد/۴۔

(۲) حدیث: "سبی النبي ﷺ بني المصطلق وهوازن بنی المصطلق" کے قید کرنے کی روایت بخاری (الفتح ۷/۱۲۹ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوسعید الخدریؓ سے کی ہے اور ہوازن کے قید کرنے کی روایت کرنا بخاری (الفتح ۸/۳۲، ۳۳ طبع السلفیہ) نے مروان اور مسور بن مخرمہ سے کی ہے۔

---

(۱) المہذب ۲/۲۳۶، المغنی ۸/۱۳۸، الخراج لأبی یوسف/۶۷۔

(۲) حدیث: "نهى عن قتل النساء و الصبيان" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۱۴۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۳۶۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "لا تقتلوا شيخا فانيا ولا طفلا ولا امرأة" کی روایت ابوداؤد (۳/۸۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد حسن لغیرہ ہے۔

یا بچے ہوں گے ان کو قیدی شمار کیا جائے گا[۱]۔

دوم- کسی کے حکم کی شرط پر اترنا:

۶- اگر مسلمان دشمن کے کسی قلعہ کا محاصرہ کرلیں، اور قلعہ والے کسی شخص کے فیصلہ پر اترنے کی درخواست کریں اور وہ لوگ اپنے بارے میں کسی مسلمان کے فیصلہ پر راضی ہوجائیں، تو اس کو اختیار ہے کہ ان کی عورتوں اور بچوں کو قیدی بنانے کا حکم دے[۲]۔

حدیث میں آیا ہے کہ جب حضور ﷺ پچیس دنوں تک بنوقریظہ کا محاصرہ کئے رہے تو وہ لوگ حضرت سعد بن معاذؓ کے فیصلہ پر راضی ہوکر اترے، تو حضرت سعد نے یہ فیصلہ سنایا کہ ان کے مردوں کو قتل کردیا جائے، ان کے اموال تقسیم کردیئے جائیں اور ان کی عورتیں اور بچے قیدی بنالئے جائیں، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لقد حكمت بما حكم الملك**"[۳] (تم نے اللہ تعالیٰ کے فیصلہ کے مطابق فیصلہ کیا ہے)۔

اس کی تفصیل "جہاد" فقرہ/ ۲۴ میں دیکھی جائے۔

سوم- ارتداد:

۷- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے یہ ہے کہ مرتد عورت سے اگر توبہ کرنے کو کہا جائے اور وہ توبہ نہ کرے تو اس کو قتل کردیا جائے گا، اس لئے کہ مروی ہے: "**أن امرأة يقال لها أم رومان ارتدت عن الإسلام، فبلغ أمرها النبي ﷺ فأمر أن تستتاب فإن تابت و إلا قتلت**"[۱] (ام رومان نامی ایک عورت اسلام سے پھر گئی، جب اس کی خبر حضور ﷺ کو پہنچی تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ اس سے توبہ کرنے کو کہا جائے اور اگر توبہ کرلے تو ٹھیک ہے ورنہ قتل کردی جائے)، اور چونکہ وہ عورت ایک مکلّف ذات ہے جس نے دین حق کو باطل سے بدل دیا ہے، لہذا مرد کی طرح اس کو بھی قتل کیا جائے گا۔

۸- حنفیہ کہتے ہیں کہ اس کو قید میں رکھا جائے گا تا آنکہ وہ توبہ کرلے (البتہ ایک روایت امام ابوحنیفہ سے اس کے علاوہ بھی ہے) جس کی تفصیل آرہی ہے۔

اور حضرت علی بن ابی طالب، حسن، قتادہ اور عمر بن عبدالعزیز سے منقول ہے کہ عورت اگر مرتد ہوجائے تو اس کو قید میں رکھا جائے گا، قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت ابوبکرؓ نے بنی حنیفہ کی عورتوں اور بچوں کو غلام بنایا تھا، اور انہی میں سے ایک خاتون حضرت علی کو بھی عنایت فرمایا جن سے محمد بن الحنفیہ پیدا ہوئے، اور یہ صحابہ کرام کی موجودگی میں ہوا تھا، اور "النوادر" میں حضرت امام ابوحنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے کہ اس کو باندی بنایا جائے گا خواہ وہ دارالاسلام ہی میں کیوں نہ ہو، ایک قول ہے: اگر شوہر والی خاتون کے بارے میں اس روایت کے مطابق فتوی دیا جائے تو کوئی حرج نہیں ہے تاکہ ارتداد کے ذریعہ علاحدگی تک اس کی رسائی کو روکا جاسکے۔

اور حنفیہ کے نزدیک (امام ابوحنیفہ کی روایت کے علاوہ) عورت کو اس وقت تک قید نہیں کیا جائے گا جب تک کہ مرتدہ ہونے کے بعد وہ دارالحرب نہ چلی جائے، ہاں جب دارالحرب چلی جائے تو پھر اس کو

---

(۱) البدائع ۷/ ۱۰۱، ۱۱۹، الدسوقی ۲/ ۱۷۶، ۱۸۴، أسنی المطالب ۴/ ۱۹۰، ۱۹۱، المغنی ۸/ ۳۷۲۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۰۸، الدسوقی ۲/ ۱۸۵، المغنی ۸/ ۴۸۰، ۴۸۱۔

(۳) حدیث: "لقد حكمت بما حكم الملك" کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۴۱۱، ۱۱/ ۴۹ طبع السلفیہ) نے حضرت ابی سعید الخدریؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "أن امرأة يقال لها أم رومان ارتدت" کی روایت دارقطنی (۳/ ۱۱۸، ۱۱۹ طبع دارالمحاسن) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے، لیکن ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۴/ ۴۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

قید کرنا جائز ہوگا(۱)۔

۹- جہاں تک مرتد کی اولاد کا تعلق ہے تو جو بچے والدین کے ارتداد کے بعد پیدا ہوں ان کو کافر ہی سمجھا جائے گا، کیونکہ اس کی پیدائش کافر والدین میں ہوئی ہے، لہذا اس وقت اس کو قید میں رکھنا جائز ہوگا، اس لئے کہ وہ مرتد نہیں ہے، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، خرقی اور ابوبکر کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ اس کا بھی احتمال ہے کہ ان بچوں کو غلام بنانا جائز نہ ہو، کیونکہ ان کے آباء کو غلام بنانا جائز نہیں ہے، اس وجہ سے کہ ان کو جزیہ دینے پر برقرار نہیں رکھا جائے گا تو غلام بنا کر بھی برقرار نہیں رکھا جائے گا۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جو بچہ دارالحرب میں پیدا ہوا ہو یا ان کے والدین دارالحرب منتقل ہوگئے ہوں اور وہ بچہ ان کے ساتھ ہو تو قید کیا جائے گا، اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر مرتد کو قتل کردیا جائے گا تو اس کا بچہ مسلمان باقی رہے گا خواہ ارتداد سے قبل پیدا ہو یا اس کے بعد(۲)۔

۱۰- اگر کسی علاقے کے باشندے مرتد ہوجائیں اور اس میں ان کے احکام وہاں جاری ہوجائیں تو وہ علاقہ دارالحرب ہوجائے گا، لہذا جب مسلمان ان پر غالب ہوں گے تو ان کی عورتوں اور بچوں کو جو ارتداد کے بعد پیدا ہوئے ہوں قیدی بنانے کا اختیار ہوگا، جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے مرتدین عرب میں سے قبیلہ بنوحنیفہ وغیرہ کے بچوں کو قید کیا، اسی طرح حضرت علیؓ نے بھی حضرت ابوبکر کی موافقت میں بنوناجیہ کے لوگوں کو قیدی بنایا، یہ مسلک حنفیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں سے اصبغ کا ہے، البتہ شافعیہ اور (اصبغ کے علاوہ) مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ان کی عورتوں اور بچوں کو قیدی نہیں بنایا جائے گا(۱)۔

چہارم- نقض عہد:

۱۱- اہل ذمہ عہد و پیمان کی وجہ سے محفوظ ہوجاتے ہیں، لیکن جب وہ اس عہد و پیمان کو توڑ دیں تو امام ان سے جنگ کرے گا اور ان کے مردوں کو قیدی بنالے گا، البتہ ان کی عورتوں اور بچوں کو قید نہیں کیا جائے گا، کیونکہ نقض عہد سے ان کا امان باطل نہیں ہوتا ہے، حنفیہ اور حنابلہ کا یہی مسلک ہے، شافعیہ اور مالکیہ میں سے اشہب کا بھی اصح قول یہی ہے۔

اور اشہب کے علاوہ مالکیہ کے نزدیک اور شافعیہ کے اصح قول کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ سب کی طرف سے نقض عہد سمجھا جائے گا اور عورتوں اور بچوں کو قید کیا جائے گا، مالکیہ کہتے ہیں: مرتدین عرب کے بارے میں اس مسئلہ میں حضرت عمرؓ کا طریقہ حضرت ابوبکرؓ کے طریقہ سے الگ رہا ہے، حضرت ابوبکرؓ نے ان کے ساتھ ناقضین عہد و پیمان کا سلوک کرتے ہوئے ان کی عورتوں اور بچوں کو قید کرلیا اور ان کے مالوں کو مجاہدین کے درمیان تقسیم فرمادیا، پھر ان کے بعد جب عمرؓ خلیفہ ہوئے تو انہوں نے اس فیصلہ کو توڑ دیا اور ان کے ساتھ مرتدین کا معاملہ کیا، غلامی سے نکال کر ان کے رشتہ داروں کے پاس بھیج دیا اور جزیہ عائد فرمایا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نقض عہد کے بعد جو بچے پیدا ہوں ان کو غلام

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۰۴، البدائع ۷/ ۱۳۹، ۱۴۰، الدسوقی ۴/ ۳۰۴، القوانین الفقہیہ/ ۳۵۶، المہذب ۲/ ۲۲۳، ۲۲۵، المغنی ۸/ ۱۲۳۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۳۰۶، البدائع ۷/ ۱۳۹، ۱۴۰، الخرشی ۸/ ۶۶، المغنی ۸/ ۱۳۷، الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ۵۶۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۶۹، الخراج لأبی یوسف/ ۶۷، الدسوقی ۲/ ۲۰۵، المواق ۳/ ۳۸۶، المغنی ۸/ ۱۳۸، الأحکام السلطانیہ للماوردی ۵۶، ۵۷۔

بنایا جائے گا اور قید کیا جائے گا [۱]۔

اس کی تفصیل ''اہل الذمہ'' میں دیکھی جائے۔

قیدیوں کے ساتھ معاملہ:

۱۲ - قیدی (عورتوں اور بچوں) کو مال غنیمت میں شمار کیا جائے گا، اصل غنیمت کے قیدیوں میں یہ ہے کہ امام وقت کو اختیار ہے کہ ان کے ساتھ ایسا معاملہ کرے جو مسلمانوں کے لئے زیادہ نفع بخش ہو، یا تو قتل کرے یا بطور احسان چھوڑ دے، یا فدیہ لے یا غلام بنالے، البتہ قیدی خواتین اور بچوں کا حکم جنگجو مرد قیدیوں کے بعض احکام سے الگ ہے، جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف - ان کا قتل کرنا:

۱۳ - عورتیں اور بچے اگر قید کئے جائیں تو ان کو قتل کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ دوران جنگ ان کو قتل کرنا جائز نہیں ہے، لہذا قید کرنے کے بعد بھی انہیں قتل کرنا جائز نہیں ہوگا، خود نبی پاک ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: **''لا تقتلوا امرأة ولا وليدا''** [۲] (کسی عورت یا بچہ کو قتل مت کرو) اور روایت ہے کہ آپ ﷺ نے کسی غزوہ میں ایک خاتون کو مقتول پایا تو آپ نے اس کو پسند نہیں فرمایا، اور یہ فرمایا: **''ھاه ما أراها قاتلت فلم قتلت؟ ونهى عن قتل النساء والصبيان''** [۳] (میں سمجھتا ہوں کہ اس نے جنگ میں حصہ نہیں لیا ہوگا، تو اس کو قتل کیوں کیا گیا؟ اور آپ نے عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے سے منع فرمادیا)، نیز اس لئے کہ یہ لوگ جنگ کے لائق نہیں

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۷۷، المواق بہامش الحطاب ۳/ ۳۸۶، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۹، کشاف القناع ۳/ ۱۴۴، منح الجلیل ۱/ ۷۶۵۔

(۲) حدیث: ''لا تقتلوا امرأة ولا وليدا'' کی تخریج فقرہ نمبر ۵ پر گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: ''نهى عن قتل النساء والصبيان'' کی تخریج فقرہ ۵ پر گذر چکی ہے۔

ہیں، لہذا انہیں قتل بھی نہیں کیا جائے گا، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ حکم تمام قیدیوں کے لئے عام ہے اور اگر ''قیدی'' اہل کتاب ہوں تو شافعیہ کے نزدیک بھی یہی مسلک ہے، البتہ بت پرستوں کے بارے میں ان کے نزدیک اختلاف ہے [۱]۔

۱۴ - عورتوں اور بچوں کو قتل نہ کرنے کے حکم میں یہ شرط ہے کہ انہوں نے جنگ میں شرکت نہ کی ہو، لیکن اگر انہوں نے جنگ میں شرکت کی ہو اور ہتھیار سے لیس ہو کر انہوں نے باضابطہ قتال کیا ہو تو قید کرنے کے بعد ان کو قتل کرنا درست ہوگا، اور مروی ہے: **''قتل النبی ﷺ یوم قريظة امرأة ألقت رحى على خلاد بن سويد''** [۲] (خود رسول اللہ ﷺ نے یوم قریظہ کے موقع پر ایک خاتون کو قتل کیا جس نے حضرت خلاد بن سوید پر چکی ڈال دی تھی) اور حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے: **''مر النبی ﷺ بامرأة مقتولة يوم الخندق فقال: من قتل هذه؟ قال رجل: أنا يارسول الله، قال: ولم؟ قال: نازعتني سيفي، قال: فسكت''** [۳] (آپ ﷺ کا گذر غزوۂ خندق کے موقع پر ایک مقتولہ عورت کے پاس سے ہوا تو آپ نے دریافت فرمایا کہ اس کو کس نے قتل کیا ہے، ایک شخص نے جواب دیا، اے اللہ کے رسول میں نے، تو آپ نے پوچھا ایسا کیوں کیا؟ تو صحابی رسول نے کہا کہ اس نے مجھ سے میری

---

(۱) الأحکام السلطانیہ ۱۳۴، أسنی المطالب ۴/ ۱۹۳۔

(۲) حدیث: ''قتل النبي ﷺ يوم قريظة امرأة ألقت رحى على خلاد بن سويد'' کی روایت ابن اسحاق نے اپنی ''سیرت'' میں کی ہے جیسا کہ ابن کثیر کی السیرۃ النبویہ (۳/ ۲۵۲ شائع کردہ دار إحیاء التراث العربی) میں ہے۔

(۳) حدیث ابن عباس: ''مر النبی ﷺ بامرأة مقتولة يوم الخندق'' کی روایت احمد (۱/ ۲۵۶ طبع المیمنیہ) اور طبرانی نے الکبیر (۱۱/ ۳۸۸ طبع وزارۃ الأوقاف العراقیہ) میں کی ہے اور الفاظ طبرانی کے ہیں، اور ہیثمی نے المجمع (۵/ ۳۱۶ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ ان دونوں کی اسناد میں حجاج بن ارطاۃ ہے جو مدلس ہے۔

تلوار چھیننے کی کوشش کی، راوی کہتے ہیں کہ پھر آپ علیہ السلام خاموش ہوگئے)۔

لیکن حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ بچہ اگرچہ جنگ میں شرکت کرے پھر بھی اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ لائق سزا نہیں ہے، ہاں اگر وہ بادشاہ ہوتو اس کو قتل کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ بادشاہ کے قتل سے دشمنوں کی شان وشوکت خاک میں مل جاتی ہے، اسی طرح حنفیہ کے نزدیک اگر عورت ملکہ ہوتو جنگ میں عدم شرکت کے باوجود اس کو قتل کرنا جائز ہوگا [۱]۔

ب-فدیہ لے کر چھوڑ دینا:

۱۵- حنفیہ کی کتاب ''الدر المختار'' میں ہے کہ بلاضرورت عورتوں اور بچوں کو فدیہ لے کر نہیں چھوڑا جائے گا، کیونکہ بچے بالغ ہوں گے اور جنگ کریں گے اور عورتیں بچے جنیں گی جس سے کفار کی نسل بڑھے گی، لیکن ابن عابدین نے کہا ہے: 'غالباً یہ ممانعت اس صورت میں ہے جبکہ فدیہ میں مال لیا جائے، ورنہ اگر مسلمان قیدی کے بدلے کفار کے قیدیوں کو چھوڑا جائے تو اس کو حنفیہ بھی جائز قرار دیتے ہیں، باوجودیکہ جب وہ قیدی اپنے ملک جائیں گے تو ان کی نسل بڑھے گی [۲]۔

امام محمد بن الحسن فرماتے ہیں کہ اگر مشرکین کے بچے قید کئے جائیں اوران کے ساتھ ان کے ماں باپ بھی ہوں تو فدیہ لے کر چھوڑنے میں کوئی حرج نہیں ہے، البتہ اگر صرف بچہ قید کیا جائے، یا دارالحرب سے نکل کر دارالاسلام آجائے تو اب فدیہ لے کر چھوڑنا

(۱) البدائع ۱۰۱/۷، ۱۱۹، حاشیہ ابن عابدین ۲۵۵/۳، ۲۲۹، جواہر الإکلیل ۲۵۲/۱، ۲۵۷، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۳۴، أسنی المطالب ۱۹۳/۴۔
(۲) ابن عابدین ۲۳۰/۳۔

جائز نہیں ہوگا، یہی حکم ہے اگر دارالحرب میں مال غنیمت کو تقسیم کردیا جائے اور وہ بچہ کسی مسلمان کے حصہ میں آجائے یا غنیمت کے مال فروخت کردیئے جائیں، اس لئے کہ تقسیم خریداری کی وجہ سے جس کی ملکیت اس بچہ پر ثابت ہوگی اس کے تابع مان کر بچہ کو بھی مسلمان سمجھا جائے گا۔

فدیہ لے کر چھوڑنے میں مجاہدین کا راضی ہونا بھی شرط ہے اگر وہ اس کو پسند نہ کریں تو امیر کو یہ حق نہیں ہوگا کہ فدیہ لے کر ان کو چھوڑ دے [۱]۔

۱۶- مالکیہ فدیہ لے کر چھوڑنے کو مطلق جائز قرار دیتے ہیں، خواہ فدیہ مال ہو یا قیدی۔ اگر فدیہ مال ہوتو امام کفار سے وہ رقم لے کر مال غنیمت میں شامل کردے گا۔ اور اگر قیدی کی واپسی کی صورت میں ہوتو جتنے مال میں قیدی آزاد کرائے جاتے ہیں اس مقدار کا اندازہ لگا کر خمس مال میں وضع کردے گا [۲]۔

۱۷- ''مغنی المحتاج'' میں مذکورہ تفصیل کے مطابق شافعیہ کا اصل مسلک یہ ہے کہ قیدیوں کے بارے میں امام کو کوئی اختیار نہیں ہوگا، بلکہ محض قید کرکے ان کو غلام بنانا متعین ہے اور اب فدیہ لینا صحیح نہیں ہوگا۔

لیکن ''الأحکام السلطانیہ'' میں ماوردی لکھتے ہیں کہ اگر مال کے بدلہ میں قیدی کو چھوڑ دیا جائے تو جائز ہے، کیونکہ یہ چھوڑنا بیع ہے، اور ان کے فدیہ کا مال ان کی جگہ پر غنیمت میں شمار ہوگا، اور مال غنیمت پانے والوں کی رضا مندی بھی ضروری نہیں ہوگی، اور اگر امام کفار قیدیوں کو ان مسلمان قیدیوں کے بدلہ میں دے جو ان کی قوم کے قبضہ میں ہیں تو جس مقدار پر صلح ہوئی ہے اس میں غانمین کا جتنا حصہ

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲۰۶/۲، ۲۰۷۔
(۲) الدسوقی ۱۸۴/۲۔

ہوگا ان کو اس کا معاوضہ دے گا[(۱)]۔

۱۸ - حنابلہ کے یہاں بھی اصل یہی ہے کہ عورتیں اور بچے محض قید کر لینے سے ہی غلام بن جائیں گے، ابن قدامہ لکھتے ہیں: عورتیں اور بچے صرف قید کر لینے سے ہی غلام بن جائیں گے، آگے مزید فرماتے ہیں: امام احمد نے مال لے کر عورتوں کو چھوڑنے سے منع فرمایا ہے، کیونکہ اگر وہ مسلمان کے پاس رہیں گی تو ان کے اوپر اسلام پیش کیا جائے گا، البتہ مشرک قیدی عورتوں کے بدلہ مسلمان قیدیوں کو چھڑانے کی اجازت دی ہے، کیونکہ حدیث میں ہے: "**فادى بالمرأة التى أخذها من سلمة بن الأكوع**"[(۲)] (رسول اللہ ﷺ نے ایک قیدی عورت کو حضرت سلمہ بن الأکوع کے بدلہ میں چھوڑا تھا) اور اس لئے بھی کہ ایسی صورت میں ایک ایسے مسلمان کو چھڑایا جارہا ہے جس کا اسلام ثابت ہے، لہذا جس کے اسلام لانے کی امید کی جارہی ہے اس کے چھوٹ جانے کو برداشت کرلیا جائے گا، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ مال حاصل کرنے کی خاطر بھی اس کے چھوٹنے کو برداشت کرلیا جائے، جہاں تک قیدی بچوں کا تعلق ہے تو امام احمد ان کے بارے میں فرماتے ہیں: فدیہ لے کر ان کو نہیں چھوڑا جائے گا، کیونکہ بچہ قید کرنے والے کے اسلام کی وجہ سے مسلمان ہوجاتا ہے، لہذا اس کو مشرکین کے حوالہ کرنا جائز نہیں ہوگا، اور اگر بچہ ایسا ہو کہ اس پر مسلمان ہونے کا حکم نہ لگایا جائے مثلاً اپنے والدین کے ہمراہ قید کیا جائے تو مال لے کر اس کو چھوڑنا جائز نہیں ہوگا، البتہ کیا کسی مسلمان کے بدلہ اس بچہ کو چھوڑنا جائز ہوگا یا نہیں؟ تو اس میں دونوں احتمال ہیں۔ "الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی" میں ہے: فدیہ لینا اس لئے درست نہیں ہوگا کہ قیدیوں میں مسلمانوں کا حق ثابت ہوچکا ہے، لہذا اس پر معاوضہ لینا جائز نہیں ہوگا، اور چونکہ ہمارے نزدیک اصل یہی ہے کہ ذمی قیدیوں کی بیع جائز نہیں ہوتی، لہذا فدیہ کا بھی یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ وہ بھی ایک معاوضہ ہے۔

اور اگر امام مسلمان قیدیوں کے بدلے ان مشرک قیدیوں کو چھوڑ دے تو سرکاری مفادات کی مد میں غانمین کو حصہ دیا جائے گا[(۱)]۔

ج - احسان کرنا:

۱۹ - قیدی عورتوں اور بچوں پر احسان کرنے کا حکم کیا ہے؟ فقہاء کا اس میں اختلاف ہے، حنفیہ اس کو ناجائز کہتے ہیں، مالکیہ شافعیہ اور حنابلہ کی اکثر کتابوں میں بھی عام طور پر یہی مذکور ہے۔ مالکیہ کی کتاب "خلیل" کی شرح الدسوقی وغیرہ میں ہے کہ قیدی عورتوں اور بچوں کے بارے میں امام کو صرف غلام بنانے یا فدیہ لے کر چھوڑنے کا حق حاصل ہے، لیکن ابن جزی فرماتے ہیں: جہاں تک عورتوں اور بچوں کا تعلق ہے تو امام کو ان کے بارے میں اختیار ہے کہ چاہیں تو بطور احسان چھوڑ دیں یا فدیہ لیں یا غلام بنالیں، "کفایۃ الطالب الربانی" کے حاشیہ "العدوی" میں بھی اسی طرح مذکور ہے[(۲)]۔

شافعیہ کی کتابوں میں ہے کہ کفار کی عورتیں اور بچے جب قید کر کے لائے جائیں تو ان کو غلام بنایا جائے گا، ان کو فدیہ لے کر چھوڑنا یا بطور احسان چھوڑنا جائز نہیں ہوگا[(۳)]، لیکن ماوردی کہتے

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۸، الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ۱۳۴۔

(۲) حدیث: "أنه ﷺ فادى بالمرأة التي أخذها من سلمة بن الأكوع" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۷۶ طبع الحلبی) نے حضرت سلمہ بن اکوع سے کی ہے۔

(۱) المغنی ۸/ ۳۷۲، ۳۷۶، ۳۷۷، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی/ ۱۴۴۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۲۹، الدسوقی ۲/ ۱۸۴، القوانین الفقہیہ/ ۱۴۵، شائع کردہ دار الکتاب العربی، حاشیۃ العدوی ۲/ ۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۷، ۲۲۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۵، أسنی المطالب ۴/ ۱۹۳۔

ہیں: امام اگر ان قیدیوں پر احسان کرنا چاہے تو بغیر مجاہدین کو راضی کئے جائز نہیں ہوگا، اور راضی کی صورت یا تو یہ ہو کہ وہ مجاہدین اپنا حق معاف کردیں یا امام ان قیدیوں کے بدلے مجاہدین کو مال دیں، لہذا اگر ان پر احسان کرنا مصلحت عامہ کے پیش نظر ہو تو مفاد عامہ کی مد میں سے ان کو حصہ دینا جائز ہوگا، اور اگر کسی ذاتی مصلحت کی بنا پر ایسا کیا جارہا ہو تو امام اپنے ذاتی مال سے ان کو معاوضہ دے گا، پھر بھی کوئی مجاہد اگر اس پر راضی نہ ہو تو جبراً اس کو اس کے حق سے دستبردار نہیں کیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ راضی ہوجائے، لیکن اگر یہ قیدی مرد ہوں تو اس کا حکم الگ ہے، اس صورت میں مجاہدین کو راضی کرنا ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ مردوں کو قتل کرنا مباح اور عورتوں اور بچوں کو قتل کرنا ممنوع ہے، اس لئے قیدی عورتیں اور بچے مال غنیمت ہوں گے، مجاہدین کو ان کی رضامندی سے ہی اس سے دست بردار کیا جاسکے گا[1]، اس لئے کہ غزوۂ حنین کے موقع پر جب ہوازن کے لوگوں کو قید کیا گیا اور ان کے اموال کو بطور غنیمت بنایا گیا تو انھوں نے نبی کریم ﷺ سے مہربانی کی درخواست کی اور اس وقت ان کے وفود آپ کے پاس آئے جب آپ اموال اور قیدی عورتوں اور بچوں کو تقسیم فرما چکے تھے، اور انہوں نے حضرت حلیمہ کے دودھ کی طرف سے حرمت رضاعت کا واسطہ دے کر آپ سے یہ گذارش کی کہ ان کی عورتوں اور بچوں کو واپس کردیا جائے، تو آپ نے ان کو جواب دیا: ”**أما ماکان لی ولبنی عبد المطلب فھو لکم**“ (جو قیدی ہمارے پاس اور بنی عبدالمطلب کے پاس ہیں وہ تو میں تمہیں دے سکتا ہوں)، لہذا قریش اور انصار نے ان قیدیوں کو واپس کردیا جو ان کے پاس تھے اور دوسرے لوگوں نے انکار کردیا، تب آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: ”**أما من تمسک بحقه من هذا السبي فله بكل إنسان ست فرائض،**[1] **فردو إلى الناس أبنائهم و نسائهم**“[2] (جو لوگ ان قیدیوں میں سے اپنا حق لینا چاہیں ان کو ہر آدمی کے بدلہ چھ اونٹ ملیں گے، لہذا لوگوں کو ان کے بچے اور عورتیں لوٹادو) چنانچہ سب نے واپس کردیا۔

حنابلہ کی کتابوں میں بھی ایسا ہی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی عورتوں اور بچوں کو بطور احسان چھوڑنا جائز نہیں ہے، ابن قدامہ لکھتے ہیں: کافر کے بچے جب قید کرلئے جائیں تو امام کو ان پر احسان کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں ہوتا ہے، بلکہ ان میں سے جسے قید کردیا جائے وہ محض قید ہونے کی بنا پر غلام بن جائے گا دیگر کتابوں میں بھی اسی طرح مذکور ہے۔

لیکن ابویعلی فرماتے ہیں: امام اگر قیدی عورتوں اور بچوں پر احسان کرنا چاہے تو بغیر مجاہدین کو راضی کئے ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا، خواہ وہ اپنے حقوق معاف کردیں یا ان کو مفاد عامہ کی مد میں سے معاوضہ دے کر مال دے دیا جائے، لیکن اگر کوئی مجاہد اپنا حق چھوڑنے سے انکار کردے تو اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا[3]۔

د- غلام بنانا:

۲۰- عورتیں اور بچے اگر قید کئے جائیں تو صرف قید کی وجہ سے ہی

(۱) الأحکام السلطانیہ ۱۳۴، ۱۳۵، المہذب ۲؍۲۳۶۔

(۱) الفرائض جمع فریضۃ: وہ اونٹ جو زکاۃ میں لیا جائے، اس وجہ سے اس کا نام فریضۃ پڑ گیا کہ وہ رب المال پر فرض واجب ہے، پھر اس کے اندر وسعت پیدا ہوئی یہاں تک کہ زکاۃ کے علاوہ اونٹ کو بھی فریضہ کہا جانے لگا، النہایہ لابن الأثیر (۳؍۴۳۲ طبع دار الفکر)۔

(۲) حدیث: ”**أما ماکان لي ولبني عبد المطلب فھو لکم**“ کی روایت ابن اسحاق نے (السیرۃ میں کی ہے جیسا کہ ابن کثیر کی السیرۃ النبویہ (۳؍۶۶۷، ۶۶۹، شائع کردہ دار احیاء التراث العربی) میں ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۳) المغنی ۸؍۴۸۱، کشاف القناع ۳؍۵۴، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ر ۱۴۴۔

وہ غلام ہوجائیں گے، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے، مالکیہ اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ قیدی عورتوں اور بچوں کے بارے میں امام کو اختیار ہے کہ فدیہ لے کر چھوڑ دے یا غلام بنالے، اور اس کا علم یا تو قول سے ہوگا یا ان کے ساتھ غلاموں جیسا سلوک کرنے سے ہوگا یا پھر دلالت حال سے ہوگا[1]۔

بیع وغیرہ کے ذریعہ قیدی عورتوں اور بچوں میں تصرف کرنا:

۲۱ - قیدی عورتیں اور بچے مال غنیمت ہیں اور امام کو ان میں تصرف کا اختیار ہوتا ہے جیسا کہ اس کا بیان گذر چکا، یعنی احسان کرنا، فدیہ لینا یا غلام بنانا وغیرہ جائز ہے اس اختلاف کے مطابق جس کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے، تقسیم کے بعد قیدی اس شخص کی ملکیت شمار کئے جائیں گے جس کے حصہ میں آئیں، اور اس کے لئے ان میں بیع وغیرہ کے ذریعہ تصرف کرنا جائز ہوگا۔

لیکن تقسیم سے قبل یہ حق صرف امام کو رہتا ہے، البتہ امام کی ذمہ داری ہے کہ ان میں ایسا تصرف کرے جس میں مجاہدین کا زیادہ فائدہ ہو[2]۔ ''غنیمۃ'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

قیدی ماں اور اس کے بچہ کے درمیان علاحدگی کرنا:

۲۲ - بیع یا تقسیم غنیمت وغیرہ میں قیدی ماں اور اس کے بچے کو الگ الگ کرنا جائز نہیں ہے، اس کی اصل رسول اللہ ﷺ سے مروی حدیث ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"لاتوله والدة عن**

(۱) البدائع ۷/۱۱۹، ابن عابدین ۳/۲۳۰، الفتاوی الہندیہ ۲/۲۰۶، ۲۰۷، الدسوقی ۲/۱۸۴، مغنی المحتاج ۴/۲۲۸، المغنی ۸/۳۷۶، ۴۸۱۔

(۲) المغنی ۸/۴۴۵ تا ۴۴۷، الاختیار ۴/۱۲۶، منح الجلیل ۱/۷۴۵، ۷۴۹۔

ولدها"[1] (ماں کو اس کے بچے کی وجہ سے غم میں مبتلا نہ کیا جائے)، ماں اور بچے کے درمیان تفریق کرنا غم میں مبتلا کرنا ہے، لہذا ممنوع ہوگا، حضرت ابوایوبؓ روایت کرتے ہیں انہوں نے فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے: **"من فرق بين الوالدة وولدها فرق الله بينه و بين أحبته يوم القيامة"**[2] (جو شخص ماں اور اس کے بچہ کے درمیان جدائی کرے گا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کے اور اس کے احباب کے درمیان جدائی کردے گا)، نیز مروی ہے: **"رأى النبی ﷺ امرأة و الهة فی السبی فسأل عن شأنها فقيل قد بيع ولدها فأمر بالرد"**[3] (نبی پاک ﷺ نے قیدیوں میں ایک غم سے نڈھال ایک عورت کو دیکھا تو آپ نے اس کے بارے میں پوچھ گچھ کی تو بتایا گیا کہ اس کے بچہ کو فروخت کردیا گیا ہے تو آپ نے بچہ کی واپسی کا حکم دیا)، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے[4]، اس مسئلہ میں تفصیل ہے کہ کیا اس حکم میں ماں کے علاوہ دیگر ذوی الأرحام کے درمیان تفریق کرنا بھی داخل ہے یا نہیں؟ اور کیا تفریق کی یہ صورت بچہ کے چھوٹا ہونے کے ساتھ خاص ہے یا بڑی عمر کے بچہ کا بھی یہی حکم ہے؟

اس کی تفصیل اصطلاح ''بیع منہی عنہ''، فقرہ/۱۰۱، اور

(۱) حدیث: "لاتوله والدة عن ولدها" کی روایت بیہقی (۸/۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوبکرؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۳/۱۵، طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "من فرق بين الوالدة وولدها ..." کی روایت ترمذی (۳/۵۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن غریب ہے۔

(۳) حدیث: "رأي في السبي امرأة والهة" کو امام زیلعی نے نصب الرایہ (۴/۲۴ طبع المجلس العلمی) میں اس مفہوم کی ایک حدیث ذکر کی ہے اور اس کی نسبت بیہقی کی طرف کی ہے کہ انہوں نے ''المعرفہ'' میں اس کی تخریج کی ہے۔

(۴) البدائع ۵/۲۲۸، القوانین الفقہیہ/۱۴۵، ۱۴۶، المہذب ۲/۲۴۰، المغنی ۸/۴۲۲۔

اصطلاح ''رق'' فقرہ/۳۹ میں دیکھی جائے۔

قیدی پر اسلام کا حکم لگانے میں گرفتاری کا اثر:

۲۳ - کفار کے نابالغ بچے اگر قید کئے جائیں تو وہ غلام بن جائیں گے جیسا کہ گذر چکا ہے، رہا نابالغ قیدی بچہ پر اسلام کا حکم لگانا تو اس کے تین حالات ہیں:

اول: اپنے والدین سے الگ تنہا قید کیا جائے تو مسلمان سمجھا جائے گا، اس لئے کہ اس کا دین تو تابع ہو کر ہی ثابت ہوتا ہے، اور اس کا اپنے والدین کا تابع ہونا ختم ہو چکا ہے، اس لئے کہ وہ ان سے جدا ہو چکا ہے، اور ان کی ملکیت سے نکل چکا ہے، اور دار الاسلام میں اس کا رہنا اپنے مسلمان مالک کے تابع ہو کر ہے، لہذا اپنے دین میں بھی وہ اس کے تابع ہوگا، یہ حنفیہ اور حنابلہ کا قول ہے اور امام مالک سے اہل مدینہ کی روایت اور ظاہر مذہب کے برخلاف شافعیہ کا مسلک ہے۔

مالکیہ میں سے ابن القاسم کا مذہب اور یہی شافعیہ کا ظاہر مذہب ہے کہ وہ اپنے والدین کے تابع ہو کر کفر پر باقی سمجھا جائے گا، اور مسلمان ہونے میں اپنے مالک کا تابع نہیں ہوگا، اس لئے کہ قید کرنے والے کو تو صرف ملکیت حاصل ہوئی ہے جس سے اس کا مسلم ہونا لازم نہیں آتا ہے، جس طرح خریدار کا قبضہ ہوتا ہے۔

دوم: اپنے والدین میں سے کسی ایک کے ساتھ قید کیا جائے تو جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کے نزدیک کفر میں اپنے باپ یا ماں کے تابع ہو کر کافر قرار پائے گا، اس لئے کہ وہ بچہ اپنے والدین میں سے کسی ایک سے الگ نہیں ہوا، لہذا اس کے مسلمان ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا، نیز حضور ﷺ کا ارشاد ہے: **''كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه''**[1] (ہر بچہ فطرت پر پیدا ہوتا ہے پھر اس کے والدین اس کو یہودی یا نصرانی یا مجوسی بنا دیتے ہیں)۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کو مسلمان سمجھا جائے گا، امام اوزاعی بھی اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ نبی پاک ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ''**كل مولود يولد على الفطرة**'' (الحدیث)، اس کا مطلب یہ ہوا کہ والدین میں سے کسی کے بھی تابع نہیں سمجھا جائے گا، کیونکہ کوئی حکم جب دو چیزوں پر معلق ہو تو ان میں سے کسی ایک کے پائے جانے پر وہ حکم ثابت نہیں ہوگا، اور اس لئے بھی کہ تنہا گرفتار ہونے کی صورت میں قید کرنے والے کے تابع ہوتا ہے، لہذا اپنے والدین میں سے کسی ایک کے ساتھ بھی قید کرنے والے کے تابع قرار دیا جائے گا، اس کو اس صورت پر قیاس کیا گیا ہے جبکہ والدین میں سے کوئی ایک اسلام قبول کر لے۔

سوم: اپنے والدین کے ساتھ قید کیا جائے، اس صورت میں وہ بچہ اپنے والدین کے مذہب پر ہی سمجھا جائے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ''**فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه**''، اور والدین اس کے ساتھ ہیں اور قید کرنے والے کی ملکیت والدین کے تابع ہونے سے مانع نہیں ہوگی جیسا کہ اگر کافر غلام اور باندی سے اس کی ملکیت میں کوئی بچہ پیدا ہوتا۔

اور اگر والدین میں سے کوئی اسلام قبول کر لے تو اس کے تابع مان کر بچہ بھی مسلم قرار پائے گا، کیونکہ اسلام برتر ہے، اس لئے ان میں سے مسلمان کے ساتھ اس کو شامل کرنا زیادہ بہتر ہے۔

مالکیہ کے نزدیک وہ بچہ اپنے باپ کے دین پر ہوگا، اس کی ماں یا دادا کے اسلام کا اعتبار نہیں ہوگا[1]۔

---

(۱) حدیث: ''كل مولود يولد على الفطرة'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/۲۴۶ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) البدائع ۷/۱۰۴، الکافی لابن عبد البر ۱/۴۶۷، ۴۶۸، الدسوقی ۲/۳۰۵، المہذب ۲/۲۴۰، المغنی ۸/۴۲۶۔

اس کی تفصیل ''اسلام''، فقرہ ۲۵، ۴ر......میں دیکھی جائے۔

نکاح میں گرفتاری کا اثر:

شادی شدہ کفار عورتوں کی گرفتاری تین حالات سے خالی نہیں ہوگی:

۲۴ - اول: میاں بیوی ساتھ گرفتار کئے جائیں تو مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک دونوں کا نکاح فسخ ہوجائے گا، ثوری، لیث اور ابوثور کا قول بھی یہی ہے، جیسا کہ حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے انھوں نے فرمایا: **" أصابوا سبيا يوم أوطاس لهن أزواج فتخوفوا فأنزلت هذه الآية (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلاَّ مَامَلَكَتْ أَيْمَانُكُم)** [۱] (غزوۂ اوطاس کے موقع پر بعض ایسی عورتیں ہاتھ آئیں جن کے شوہر بھی تھے، تو اس وقت صحابہ اندیشہ میں مبتلا ہوئے تب یہ آیت: **''وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلاَّ مَامَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ''** (اور وہ عورتیں بھی (حرام کی گئی ہیں) جو قید نکاح میں ہوں بجز ان کے جو تمہاری ملک میں آجائیں) نازل ہوئی)، جس کے بعد سے شادی شدہ عورتوں سے نکاح حرام ہوگیا، لیکن قید ہوکر آنے والی باندیوں میں یہ حکم جاری نہیں ہوا تو اس سے معلوم ہوا کہ نکاح ختم ہوگیا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں: **"سبى رسول الله ﷺ أوطاس و بني المصطلق و قسم الفئ، و أمر ألا توطأ حامل حتى تضع ، ولا حائل حتى تحيض ، ولم يسأل عن ذات زوج ولا غيرها"** [۲] (رسول اللہ ﷺ نے اوطاس اور بنی المصطلق کی عورتوں کو قید کیا اور مال غنیمت کی تقسیم فرمائی اور یہ حکم دیا کہ حاملہ سے وضع حمل تک اور غیر حاملہ سے حیض آنے تک وطی نہ کی جائے، اور شادی شدہ غیر شادی شدہ کے بارے میں کچھ نہیں پوچھا)، شافعیہ کہتے ہیں: اگر میاں بیوی دونوں پہلے سے غلام ہوں پھر قید ہوکر آئے ہوں تو اس سلسلے میں کوئی نص موجود نہیں ہے، لیکن قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ نکاح فسخ نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ قید ہونے کی وجہ سے نئی غلامی نہیں آئی ہے، بلکہ صرف ملکیت منتقل ہوئی ہے، لہذا نکاح فسخ نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر ان دونوں میں بیع کے ذریعہ ملکیت منتقل ہو، ابواسحاق شیرازی فرماتے ہیں کہ ہمارے بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ فسخ نکاح ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ نئی گرفتاری ہے جو غلام بنانے کا سبب ہے، اگرچہ پہلے سے وہ غلام ہو جس طرح زنا موجب حد ہے خواہ وہ زانی پہلے سے ہی حد کا مستحق کیوں نہ ہو [۱]۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک ساتھ گرفتار ہونے کی صورت میں ان دونوں کا نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ حنفیہ نے کہا ہے کہ اختلاف دار نہیں پایا گیا، جبکہ جدائی کا سبب اختلاف دار ہے نہ کہ گرفتاری، اس لئے کہ اختلاف دار کی صورت میں مصالح نکاح نہ تو حقیقتاً حاصل ہوتے ہیں نہ ہی حکما، کیونکہ نکاح کے مصالح صرف اجتماع کی صورت میں ہی حاصل ہوتے ہیں، اور اجتماع کے لئے اختلاف دار مانع ہے، جہاں تک قید کا تعلق ہے تو وہ ملک رقبہ کا متقاضی ہوتا ہے اور چونکہ ملک رقبہ ابتداء نکاح کے منافی نہیں ہے تو بقاء نکاح کے بھی منافی نہیں ہوگا۔ حنابلہ نے کہا: رقیت ابتداء نکاح کے لئے مانع نہیں ہوتی ہے، لہذا ابقاء نکاح کے لئے بھی مانع نہیں ہوگی جیسا کہ آزاد کرنا ہے، اور اللہ تعالی کا قول: **''وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلاَّ مَامَلَكَتْ**

---

(۱) سورۂ نساء/ ۲۴۔ حدیث أبوسعید: ''**أصابوا سبيا يوم أوطاس**'' کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۸۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''**أمر ألا توطأ حامل حتى تضع......**'' کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۱۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۱۷۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۱) الدسوقی ۲/ ۲۰۰، المہذب ۲/ ۲۴۱۔

أَيْمَانُكُمْ"[1] (اور وہ عورتیں بھی (حرام کی گئی ہیں) جو قید نکاح میں ہوں بجز ان کے جو تمہاری ملک میں آجائیں) او طاس کی قیدی عورتوں کے بارے میں نازل ہوا، جنہیں صحابہ نے ان کے شوہروں کے بغیر حاصل کیا تھا، اور آیت کے عموم میں دار الاسلام میں شادی شدہ باندی کے ذریعہ تخصیص پیدا کی گئی ہے، لہذا اس پر قیاس کر کے محل نزاع کو بھی اس سے خاص کیا جائے گا[2]۔

۲۵ - دوم: عورت تنہا قید کی جائے تو ایسی صورت میں نکاح فسخ ہو جائے گا، اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، جس کی دلیل خود آیت قرآنی ہے، اس کے علاوہ حضرت ابوسعید الخدریؓ کی سابقہ حدیث بھی اس کی دلیل ہے، فسخ نکاح کی علت اور سبب جمہور فقہاء کے نزدیک گرفتاری ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک علت اختلاف دار ہے[3]۔

۲۶ - سوم: تنہا مرد گرفتار کیا جائے تو جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے ابوالخطاب) کے نزدیک نکاح فسخ ہو جائے گا، حنفیہ کے نزدیک اختلاف دار کی بناء پر، اور دیگر ائمہ کے نزدیک قید کی بناپر۔

حنابلہ کے نزدیک (سوائے ابوالخطاب کے) نکاح فسخ نہیں ہوگا، کیونکہ اس سلسلہ میں کوئی نص موجود نہیں ہے، نہ ہی قیاس اس کا متقاضی ہے، نیز حضور ﷺ نے غزوۂ بدر میں ستر کفار کو گرفتار کیا، ان میں سے بعض کو تو بطور احسان اور بعض کو فدیہ لے کر چھوڑ دیا[4]

(۱) سورۂ نساء/ ۲۴۔

(۲) الاختیار ۳/ ۱۱۳، البدائع ۲/ ۳۳۹، المغنی ۸/ ۴۲۷۔

(۳) الاختیار ۳/ ۱۱۳، البدائع ۲/ ۳۳۹، الدسوقی ۲/ ۲۰۰، المہذب ۲/ ۲۴۱، المغنی ۸/ ۴۲۷۔

(۴) حدیث: "سبی النبي ﷺ سبعين من الكفار يوم بدر" کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۳۰۷ طبع السلفیہ) نے حضرت براء بن عازبؓ سے کی ہے، جہاں تک فدیہ لے کر چھوڑنے کی بات ہے تو یہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی

اور ان کے بارے میں فسخ نکاح کا حکم صادر نہیں فرمایا، اور اس لئے بھی کہ جب ہم اس صورت میں فسخ نکاح کا حکم نہیں لگاتے ہیں جبکہ دونوں ساتھ قید کئے جائیں باوجودیکہ محل حق پر غلبہ اور قدرت بھی حاصل رہتی ہے، تو عدم غلبہ کی صورت میں نکاح کے فسخ کا حکم نہ لگانا بدرجۂ اولی صحیح ہوگا[1] دیکھئے: اصطلاح "نکاح"۔

قیدی عورتوں سے نکاح کرنا:

۲۷ - قید شدہ عورتیں مال غنیمت شمار کی جائیں گی جب تک غنیمت کی تقسیم مکمل نہ ہو، اور جب مجاہدین میں تقسیم کردی جائیں گی تو جو عورت جس کے حصہ میں آئے گی وہ شخص اس کا مالک ہوگا اور وہ اس کی باندی ہوگی، اور اس کے ملک یمین کی وجہ سے اس سے استبراء کے بعد وطی کرنا بھی حلال ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد گرامی: "وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَامَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ"[2] (اور وہ عورتیں بھی (حرام کی گئیں ہیں) جو قید نکاح میں ہوں بجز ان کے جو تمہاری ملک میں آجائیں) جو او طاس کی قیدی عورتوں کے بارے میں نازل ہوا تھا جیسا کہ حضرت ابوسعید الخدریؓ نے بیان کیا ہے[3]۔

رہا اس سے نکاح کا جائز ہونا تو فقہاء کے درمیان اس میں اختلاف ہے، جیسا کہ باندی سے نکاح کے جائز ہونے اور اس کی شرائط میں اختلاف ہے، اس کی پوری تفصیل "رق" فقرہ ۷۴ اور اس کے بعد کے فقروں میں گذر چکی ہے۔

= روایت سے منقول ہے جس کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۳۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۱) سابقہ حوالے۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۴۔

(۳) البدائع ۲/ ۲۷۱، ۳۳۹، المغنی ۶/ ۵۹۶، ۵۹۷، ۸/ ۴۲۷، الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ۵۴۔

سبیکہ

تعریف:

۱-"سبیکہ"، سونے کا لمبا ٹکڑا ہے، اس کی جمع "سبائک" ہے، اور بسا اوقات اس کا اطلاق ہر لمبے ٹکڑے پر ہوتا ہے، خواہ کسی دھات کا ہو، اور کبھی مطلق دھات کے پگھلے ہوئے ٹکڑے کو کہتے ہیں، خواہ لمبا نہ ہو، یہ لفظ "سبکت الذهب أو الفضة سبکا" سے ماخوذ ہے جو باب نصر سے ہے، یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ اسے پگھلا کر میل کچیل سے صاف کرلیا جائے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

تبر:

۲- لغت میں تبر کا ایک معنی سونے کا ٹکڑا ہے، جو ڈھلا ہوا نہ ہو، اور جب ڈھال کر دنانیر بنالئے جائیں تو عین کہلاتا ہے، اور تبر صرف سونے کو کہا جاتا ہے، بعض لوگ چاندی کے لئے بھی اس کو استعمال کرتے ہیں اور کبھی سونے چاندی کے علاوہ دوسرے دھات پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

شافعیہ اس کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ تبر سونے اور چاندی کو اس وقت کہتے ہیں جبکہ ڈھالا نہ گیا ہو، یا صرف سونے کو کہتے ہیں، مالکیہ کے نزدیک ایک تعریف یہی ہے[2]۔

---

(۱) المصباح، المغرب مادہ: "سبک"۔

(۲) الصحاح واللسان، المصباح مادہ: "تبر" ابن عابدین ۲/ ۴۴ طبع المصریہ، جواہر

تراب الصاغۃ (سناروں کی مٹی):

۳- مالکیہ اس کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ وہ راکھ جو سناروں کی دکانوں میں پائی جائے، لیکن اس میں کیا ہے یہ معلوم نہ ہو۔

دیکھئے: اصطلاح "تراب الصاغۃ" فقرہ/۱۔

سبیکہ سے متعلق احکام:

الف- سونے اور چاندی کے ٹکڑوں میں زکاۃ:

۴- سونا اور چاندی جب مقدار نصاب کو پہنچ جائیں اور ان پر سال گذر جائے تو خواہ وہ ڈھلے ہوئے ہوں یا ڈھلے ہوئے نہ ہوں ان میں زکاۃ واجب ہوتی ہے[1]۔ تفصیل اصطلاح "زکاۃ" میں ہے۔

جہاں تک زمین سے برآمد ہونے والے سونا اور چاندی کا تعلق ہے تو ان میں بھی زکاۃ واجب ہوتی ہے، لیکن ان میں سے کتنی مقدار کا نکالنا واجب ہے؟ پانچواں حصہ یا چالیسواں حصہ اس میں اختلاف ہے[2]، دیکھئے: "رکاز"، "معدن" اور "زکاۃ"۔

ب- سونے اور چاندی کے ٹکڑوں میں سود کا حرام ہونا:

۵- علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ سونے کی بیع سونے سے اور چاندی کی بیع چاندی سے اسی وقت صحیح ہوسکتی ہے جب برابر اور دست بدست ہو، اس لئے کہ امام مالک نے نافع کے واسطے سے ابوسعید الخدری سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا تبیعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل، ولا تشفوا بعضها علی

= الإكليل ۲/ ۱۷۱ طبع دار المعرفہ، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۵۲، طبع الحلبی۔

(۱) فتح الباری ۳/ ۲۱۰، دیکھئے: تفسیر قرطبی وطبری، احکام القرآن للجصاص سورۂ توبہ کی آیت ۳۴-۳۵ کی تفسیر۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴، ۴۶ طبع المصریہ، جواہر الإكليل ۱/ ۱۳۷ طبع المعرفہ، شرح الزرقانی ۲/ ۱۶۹، ۱۷۱ طبع الفکر، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۵، ۲۶ طبع الحلبی، نیل الأوطار ۴/ ۱۴۷، ۱۴۸ طبع سوم، المغنی ۳/ ۱۸، ۲۳ طبع الریاض۔

بعض، ولا تبیعوا الورق بالورق إلا مثلا بمثل، ولا تشفوا بعضها علی بعض، ولا تبیعوا منھا غائبابنا جز"[۱] (سونے کی بیع سونے سے مت کرومگر برابر برابر، اور بعض کو بعض سے کم یا زیادہ نہ کرو، اور چاندی کی بیع چاندی سے مت کرومگر برابر برابر، اور بعض کو بعض سے کم یا زیادہ نہ کرو، ان میں سے کسی کو ادھار نقد کے بدلے مت فروخت کرو)۔

اس سلسلہ میں دونوں کے ڈھلے ہوئے اور بے ڈھلے ہوئے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے[۲]۔ تفصیل اصطلاح ''ربا'' میں ہے۔

ج-عقد شرکت میں سبیکہ کو رأس المال بنانا:

۶ - جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اور حنفیہ کا راجح قول) یہ ہے کہ سبائک کو شرکت کا رأس المال بنانا جائز نہیں ہے۔ بعض حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ سبائک کو شرکت مفاوضہ میں راس المال بنانا جائز ہے اگر لوگوں کا اس پر تعامل ہو، اس صورت میں تعامل کو ڈھالنے کے درجہ میں رکھا جائے گا، لہذا ثمن بن جائے گا، اور پھر اس کا راس المال ہونا درست ہوگا[۳]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''شرکۃ'' میں ہے۔

جہاں تک تبر، زیورات اور سبائک کا تعلق ہے تو فقہاء مطلقا اس میں شرکت کو ناجائز قرار دیتے ہیں، البتہ اس پر مبنی ہوگا کہ تبر کا شمار مثلی چیزوں میں ہے یا نہیں؟ اور اس میں اختلاف ہے[۱]۔

د-سبیکہ چرانے والے کا ہاتھ کاٹنا:

۷ - چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا اگر وہ مکلّف ہو، اور اس نے مال جھپٹ کر لے لیا ہو اس میں کوئی شبہ نہ ہو، اور اس کو اس کی محفوظ جگہ سے نکالا ہو، اور وہ مال نصاب کے برابر ہو۔

اس نصاب کی مقدار میں راجح قول چوتھائی دینار کا ہے، البتہ اس سلسلہ میں ڈھلے ہوئے سونے کا اعتبار ہوگا یا بغیر ڈھلے ہوئے کا اس میں اختلاف ہے۔

ڈھلے ہوئے سونے کے اعتبار کی بنیاد پر شافعیہ کا ایک قول ہے کہ سبیکہ یا زیورات کی چوری میں جس کی قیمت چوتھائی دینار نہ ہو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

اس کی تفصیل: ''سرقۃ'' میں ہے۔

---

(۱) حدیث أبی سعید الخدریؓ: "لا تبیعوا الذھب بالذھب إلا مثلا بمثل......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۳۸۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۴/۳۸۰ طبع السّلفیہ، صحیح مسلم ۳/۱۲۰۸، ۱۲۱۰، ۱۲۱۲ طبع الحلبی، سنن أبی داؤد ۳/۶۴۴، ۶۴۶، الاختیار ۲/۳۹، طبع المعرفہ، بدایۃ المجتہد ۲/۱۳۸، ۱۳۹، شرح روض الطالب ۲/۱۲۲ طبع الریان، المغنی ۴/۱۰، ۱۱ طبع الریاض۔

(۳) الاختیار ۳/۱۵ طبع المعرفہ، تبیین الحقائق ۳/۳۱۶ طبع الأمیریہ، فتح القدیر ۵/۱۴، ۱۶ طبع الأمیریہ۔

(۱) روضۃ الطالبین ۴/۲۷۶ طبع المکتب الإسلامی، الإقناع ۲/۴۱ طبع الحلبی۔

سبیل اللہ

تعریف:

۱ - "سبیل" راستہ کو کہتے ہیں، مذکر اور مؤنث دونوں استعمال ہوتا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "قُلْ هٰذِهٖ سَبِيْلِي" (۱) (آپ کہہ دیجئے کہ میرا طریق یہی ہے)۔

سبیل اللہ اصل میں اس راستہ کو کہتے ہیں جو اللہ تعالی تک پہنچانے والا ہو، لہذا اطاعت خداوندی میں اور بھلائی کی راہ میں ہر کوشش سبیل اللہ میں داخل ہوگی۔

اور اصطلاح شرع میں جہاد کو کہتے ہیں (۲)۔

شرعی حکم:

۲ - جمہور فقہاء اور اکثر مفسرین کی رائے یہ ہے کہ سبیل اللہ اصل میں اللہ تعالی تک پہنچانے والا راستہ ہے، اور اللہ سے قریب کرنے والی تمام چیزیں اس میں داخل ہیں، لیکن جب مطلق بولا جائے تو جہاد مراد ہوتا ہے، کیونکہ قرآن میں اس کا استعمال کثرت سے جہاد کے لئے ہوا ہے، مثلاً ارشاد باری ہے: "وَقَاتِلُوْا فِي سَبِيْلِ اللّٰهِ الَّذِيْنَ يُقَاتِلُوْنَكُمْ" (۳) (اور اللہ کی راہ میں لڑو ان لوگوں سے جو تم سے لڑتے ہیں)۔

اور ارشاد ہے "اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الَّذِيْنَ يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِهٖ صَفًّا" (۱) (اللہ تو ایسے لوگوں کو پسند کرتا ہے جو اس کی راہ میں اس طرح مل کر لڑتے ہیں کہ گویا وہ ایک سیسہ پلائی ہوئی عمارت ہیں)۔

قرآن کریم میں "سبیل اللہ" کا جہاں بھی تذکرہ آیا ہے چند جگہوں کے علاوہ ہر جگہ جہاد مراد لیا گیا ہے، لہذا اسے جہاد پر ہی محمول کیا جائے گا۔

اور چونکہ جہاد شہادت کا ذریعہ ہے جو اللہ تک پہنچانے والی ہے اور مصارف زکاۃ میں (مذکور) سبیل اللہ میں ان رضا کار مجاہدین کو دی جاتی ہے جن کا حصہ فوجیوں کے رجسٹر میں درج نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ ان مجاہدین کو دیگر فوجیوں پر فضیلت حاصل ہے، کیونکہ یہ جہاد میں جا رہے ہیں حالانکہ ان کے لئے تنخواہیں مقرر نہیں ہیں (۲)، لہذا ان کو اتنا مال دیا جائے گا جس سے سواری اور ہتھیار خرید سکیں، اور دشمنوں کے مقابلہ میں اس کو خرچ کریں اگرچہ وہ مالدار ہوں، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام اسحاقؒ، ابوثورؒ، ابوعبیدؒ اور ابن منذرؒ نے یہی کہا ہے، یہ حضرات ابوسعید الخدریؓ کی روایت کردہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: **"لاتحل الصدقة لغني إلا لخمسة : لعامل عليها، أورجل اشتراها بماله، أو غارم ، أو غاز في سبيل الله ، أو مسكين تصدق عليه منها فأهدى منها لغني"** (۳) (زکاۃ پانچ کے سوا کسی مالدار

(۱) سورۂ یوسف / ۱۰۸۔
(۲) مختار الصحاح، بدائع الصنائع ۲/ ۴۵، ۴۶، فتح القدیر ۲/ ۲۵۰، ابن عابدین ۲/ ۶۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۵۸، القلیوبی ۳/ ۱۹۸، روض الطالب ۲/ ۳۹۸، المغنی ۶/ ۴۳۵، کشاف القناع ۲/ ۲۸۳۔
(۳) سورۂ بقرہ / ۱۹۰۔

(۱) سورۂ صف / ۴۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) حدیث: "لا تحل الصدقة إلا لخمسة......" کی روایت احمد (۳/ ۵۶، طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور اس کا ایک حصہ حاکم (۱/ ۴۰۷، ۴۰۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے نقل کیا ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

کے لئے جائز نہیں ہے، زکاۃ وصول کرنے والے کے لئے ، یا ایسا آدمی جس نے زکاۃ کو اپنے مال سے خرید لیا ہو یا مقروض ہو، یا مجاہد فی سبیل اللہ ہو، یا کسی مسکین پر اس میں سے صدقہ کیا جائے، پھر وہ اس میں سے کچھ کسی مالدار کو ہدیہ کردے)۔

فقہاء فرماتے ہیں: چونکہ اللہ تعالی نے فقراء ومساکین کو دو مصرف قرار دیا ہے، پھر ان دونوں کے بعد چھ اصناف شمار کرایا ہے، اس لئے بقیہ قسموں میں ان دونوں صنفوں کی صفت کا پایا جانا ضروری نہیں ہوگا جس طرح ان دونوں میں دوسرے اصناف کی صفت کا پایا جانا ضروری نہیں ہے[۱]۔

حنفیہ فرماتے ہیں: صرف اس شخص کو زکاۃ دی جائے گی جو اس کا محتاج ہو، اس لئے کہ حضرت ابن عباس کی حدیث میں حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن بھیجنے کے واقعہ میں مذکور ہے: "**أخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم**"[۲] (تم ان کو بتاؤ کہ اللہ تعالی نے ان پر زکاۃ فرض کیا ہے جو ان کے مالداروں سے لے کر ان کے فقراء کو دی جائے گی)۔

چنانچہ آپ نے لوگوں کی دو قسمیں کیں: ایک قسم تو ان لوگوں کی جن سے زکاۃ وصول کی جائے گی، دوسری قسم ان کی جن کو زکاۃ دی جائے گی، لہذا اگر مال زکاۃ مالدار کو دینا جائز ہو تو تقسیم باطل ہوجائے گی، اور یہ جائز نہیں ہے[۳]۔

امام محمد بن حسن فرماتے ہیں: اللہ تعالی کے ارشاد: "فِي سَبِيلِ اللّٰهِ" سے مراد وہ حاجی ہے جس کے وسائل ختم ہوگئے ہوں، کیونکہ مروی ہے: "**أن رجلا جعل بعيرا له في سبيل الله فأمره النبي ﷺ: أن يحمل عليه الحجاج**"[۱] (ایک شخص نے اپنا اونٹ اللہ کی راہ میں دے دیا تو نبی کریم ﷺ نے ان کو یہ حکم دیا کہ حجاج کرام کو اس پر سوار کریں)، نیز ایک روایت میں ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایک اونٹ اللہ کی راہ میں وقف کردیا پھر اس کی بیوی نے حج کا ارادہ کیا، آپ ﷺ نے فرمایا: "**فهلا خرجت عليه، فإن الحج في سبيل الله**"[۲] (اسی اونٹ پر سوار ہو کر حج کو کیوں نہیں چلی گئی، اس لئے کہ حج تو سبیل اللہ میں داخل ہے)، ابوطلیق سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: مجھ سے ام طلیق نے حج کی خاطر ایک اونٹ مانگا تو میں نے جواب دیا کہ اس کو میں نے اللہ کی راہ میں وقف کردیا ہے، پھر میں نے حضور ﷺ سے یہ مسئلہ دریافت کیا، آپ ﷺ نے فرمایا: "**صدقت، لوأعطيتها كان في سبيل الله**"[۳] (تم نے صحیح کہا، اگر تم وہ اونٹ ام طلیق کو دے دوگے تو فی سبیل اللہ ہی سمجھا جائے گا)۔

امام احمد اور اسحاق سے منقول ہے فرماتے ہیں: سبیل اللہ سے مراد حج ہے، اور ابن عمرؓ فرماتے ہیں: سبیل اللہ سے حج اور عمرہ کرنے والے مراد ہیں۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث ابن عباس: "أخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۵۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۴۶، ابن عابدین ۲/ ۶۰، فتح القدیر ۲/ ۲۰۵۔

---

(۱) حدیث: "أن رجلا جعل بعيرا له في سبيل الله" علامہ کاسانی نے بدائع الصنائع (۲/ ۴۶، شائع کردہ دار الکتاب العربی) میں اس سے استشہاد کیا ہے اور امام زیلعی نے اس کو نصب الرایہ (۲/ ۳۹۵ طبع المجلس العلمی) میں ذکر کیا ہے اور حدیث کی کسی بھی کتاب کی طرف اس کی نسبت نہیں کی ہے صرف اس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے جو اس بحث میں اس کے بعد ہے۔

(۲) حدیث: "فهلا خرجت عليه، فإن الحج في سبيل الله" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۰۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور امام شوکانی نے اس کے اندر ایک راوی کے مجہول ہونے اور اس کی سند میں اضطراب کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ نیل الأوطار (۴/ ۱۹۱ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۳) حدیث: "أبی طليق قال: طلبت......" کی روایت بزار نے (کشف الأستار ۲/ ۳۸، ۳۹ طبع الرسالۃ) میں کی ہے، اور ہیثمی نے کہا ہے کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں، مجمع الزوائد (۳/ ۲۸۰ طبع القدسی)۔

بعض حنفیہ فرماتے ہیں: سبیل اللہ سے طالب علم مراد ہے، فخر الدین الرازی اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں: اللہ تعالی کا ارشاد: "وَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ" کے ظاہر لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو مجاہدین کے لئے خاص کرنا ضروری نہیں ہے، اسی وجہ سے قفال نے اپنی تفسیر میں بعض فقہاء سے نقل کیا ہے کہ وہ حضرات زکاۃ کی رقم نیکی کے تمام راستوں میں خرچ کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں، مثلاً مردوں کی تجہیز و تکفین، قلعوں کی تعمیر اور مساجد کی تعمیر، اس لئے کہ سبیل اللہ سب کے لئے عام ہے[۱]۔

سبیل اللہ کا مصرف کیا ہے، اس کی پوری تفصیل "زکاۃ" فقرہ / ۱۷۲ میں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۰، تفسیر الرازی۔

ستر

تعریف:

۱- ستر کا معنی لغت میں "کسی چیز کو ڈھانکنا ہے"، "ستر الشئ يستره سترا"، یعنی چھپانا، اور تستر یعنی چھپنا، حدیث شریف میں ہے: "إن الله حيي ستير يحب الحياء و الستر"[۱] (اللہ تعالی حیادار اور بہت زیادہ پردہ پوشی کرنے والا ہے، وہ حیاء اور پردہ پوشی کو پسند فرماتا ہے)۔ یعنی اس کی شان اور اس کا ارادہ ہے کہ وہ اپنے بندوں کے لئے پردہ پوشی اور حفاظت کو پسند کرتا ہے۔

اور پاک دامن آدمی کو "رجل ستور" اور "رجل ستير" کہا جاتا ہے۔

ستر جس کے ذریعہ پردہ کیا جائے، اور "استتار" چھپنا ہے، اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَا كُنتُم تَسْتَتِرُوْنَ أَنْ يَّشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلاَ أَبْصَارُكُمْ وَلاَ جُلُودُكُمْ"[۲] (اور تم اس بات سے اپنے کو چھپا ہی نہیں سکتے تھے کہ تمہارے خلاف تمہارے کان اور تمہاری آنکھیں اور تمہاری جلدیں گواہی دیں)، اور سترہ ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ تم پردہ کرو، خواہ وہ کچھ بھی ہو[۳]۔

(۱) حدیث: "إن الله حيي ستير يحب الحياء و الستر" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۰۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت یعلی بن امیہ سے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) سورۂ فصلت (حم السجدہ)/ ۲۲۔

(۳) لسان العرب، غریب القرآن للأصفهانی۔

ستر کا لغوی معنی اصطلاحی معنی سے الگ نہیں ہے۔

ستر سے متعلق احکام:

الف-مومن کے عیوب کی پردہ پوشی:

۲-تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کسی مومن کی بدکاری، گناہ یا کسی عیب کا علم کسی شخص کو ہوجائے اور وہ مومن شریف لوگوں میں سے ہو، یا ان جیسا ہو یعنی شر اور ایذاء رسانی میں معروف نہ ہو، فساد میں مشہور نہ ہو اور فساد کا داعی نہ ہو مثلاً نشہ آور اشیاء کا استعمال کرتا ہو، یا زنا کرتا ہو یا فسق و فجور میں مبتلا ہو، لیکن یہ سب ڈر سہم کر چپکے چپکے غیر اعلانیہ طریقے پر انجام دیتا ہو، تو بہتر یہ ہے کہ اس کی پردہ پوشی کرے، اور عوام وخواص، حاکم، غیر حاکم کسی سے اس کا تذکرہ نہ کرے، کیونکہ بہت سی احادیث مسلمان کی پردہ پوشی پر ابھارنے اور اس کی لغزشوں کی ٹوہ سے پرہیز کرنے کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، بعض احادیث یہاں نقل کی جاتی ہیں، نبی پاک ﷺ کا ارشاد ہے: "**من ستر مسلما ستره الله يوم القيامة**" (جو کسی مسلمان کی پردہ پوشی کرے گا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی پردہ پوشی فرمائے گا)، ایک روایت میں ہے: "**ستره الله في الدنيا والآخرة**"[1] (دنیا اور آخرت دونوں میں اللہ تعالیٰ اس کی پردہ پوشی فرمائے گا)، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم**"[2] (شریف لوگوں کی لغزشوں سے درگزر کرو)۔

ایک جگہ ارشاد ہے: "**من ستر عورة أخيه المسلم ستر الله عورته يوم القيامة، و من كشف عورة أخيه المسلم كشف الله عورته حتى يفضحه بها في بيته**"[1] (جو شخص اپنے مسلمان بھائی کی پردہ پوشی کرے گا اللہ قیامت کے دن اس کی پردہ پوشی فرمائے گا، اور جو اپنے مسلمان بھائی کی پردہ دری کرے گا، اللہ تعالیٰ اس کی پردہ دری کرے گا یہاں تک کہ اس کی وجہ سے اس کو اپنے گھر میں رسوا کردے گا)۔

نیز اس لئے کہ ان رازوں اور عیوب کی پردہ دری اور اس کے جرم کو بیان کرنا کبھی کبھی حرام غیبت اور بری باتوں کی اشاعت کا سبب بنتا ہے۔

بعض علماء فرماتے ہیں کہ کوشش کرو کہ گناہ گاروں کی پردہ پوشی کرو، کیونکہ ان کے جرائم کا ظاہر ہونا مسلمانوں کے لئے عیب کی بات ہے، اور عیوب پر پردہ ڈالنا سب سے بہتر امر ہے، فضیل بن عیاض فرماتے ہیں کہ مومن پردہ پوشی اور نصیحت کرتا ہے اور فاسق پردہ دری کرتا ہے اور عار دلاتا ہے۔

البتہ جو شخص ایذاء رسانی اور فساد و بگاڑ میں مشہور ہو، اعلانیہ طور پر فسق و فجور کرتا ہو، ارتکاب جرم کی پرواہ نہیں کرتا ہو اور اس کے گناہوں کے چرچے جو لوگوں کے درمیان ہوتے ہوں اس کی پرواہ نہ کرتا ہو، تو اس کا حال لوگوں کو بتلا دینا اور سبھوں کے سامنے اس کے

(۱) حدیث: "من ستر مسلما ستره الله يوم القيامة" ایک روایت میں ہے "ستره الله في ......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۹۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۹۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔
اور دوسری حدیث کی روایت ترمذی (۵/ ۱۹۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۴۰، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور منذری نے اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے، اور ابن عدی سے نقل کیا

= ہے کہ انہوں نے اس اسناد سے اس حدیث کو منکر کہا ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث دوسرے طرق سے منقول ہے، ان میں سے کوئی بھی ثابت نہیں ہے جیسا کہ مختصر السنن (۶/ ۲۱۳ شائع کردہ دار المعرفہ) میں ہے۔

(۱) حدیث: "من ستر عورة أخيه المسلم ستر الله عورته يوم القيامة" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۵۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور بوصیری نے (مصباح الزجاجہ ۲/ ۷۰ طبع دار الجنان) میں اس کی اسناد کو ضعیف کہا ہے۔

جرم کو واضح کر دینا بہتر ہے، تاکہ لوگ اس سے بچیں اور اس کے شر سے محفوظ رہ سکیں، بلکہ اگر کسی بڑے نقصان کا خطرہ نہ ہو تو حاکم وقت تک اس کی بات پہنچا دینا زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ اگر ایسے شخص کی پردہ پوشی کی جائے تو ایذاء رسانی، فساد و بگاڑ اور آبرو ریزی میں اس کی ہمت افزائی ہوگی، اور دوسروں کو بھی اس کے جیسے جرائم کے ارتکاب کی جرأت ہوگی، لہذا اگر اس کا فسق سنگین ہو اور لوگوں کے درمیان رسوائی سے وہ باز نہیں آیا تو ضروری ہوگا کہ اس کی پردہ پوشی نہ کی جائے اور حاکم وقت تک اس کی بات پہنچائی جائے، تاکہ وہ اس کی تادیب کر سکیں اور جرم کے مطابق شرعاً جو سزا یا حد واجب ہوتی ہو اس پر قائم کریں، لیکن یہ امر ملحوظ رہے کہ زیادہ بڑے بگاڑ کا اندیشہ نہ ہو۔

مذکورہ بالا تفصیل تو اس جرم کے چھپانے سے متعلق ہے جو ماضی میں ہو کر ختم ہو گیا۔ لیکن جہاں تک اس معصیت کا تعلق ہے جس میں مجرم کو ملوث دیکھ رہا ہو تو فوراً اس سے روکنا اور حسب قدرت اس سے باز رکھنے کی کوشش کرنا ضروری ہے، اس میں تاخیر کرنا یا خاموش رہنا جائز نہیں ہے، اگر وہ نہیں روک سکتا ہو اور کسی سنگین فساد کا خطرہ بھی نہ ہو تو حاکم وقت تک اس کے معاملہ کو پہنچانا ضروری ہے، اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: "**من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه و ذلك أضعف الإيمان**"[۱] (تم میں سے جو شخص کسی برائی کو دیکھے تو چاہئے کہ اپنے ہاتھ سے اس کو روک دے، اگر اس پر قادر نہ ہو تو اپنی زبان سے اور اگر اس پر بھی قادر نہ ہو تو اپنے دل میں برا جانے، یہ ایمان کا سب سے کمزور درجہ ہے)۔

اسی سلسلہ میں علماء کا یہ قول ہے کہ کسی مسلمان کے ٹوہ میں لگنا یا

(۱) حدیث: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده......" کی روایت مسلم (۶۹/۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید الخدریؓ سے کی ہے۔

اس کے رازہائے سربستہ کے پیچھے پڑنا کسی کے لئے جائز نہیں ہے، کیونکہ ارشاد باری ہے: "**ولا تجسسوا**"[۱] (اور ٹوہ میں مت لگے رہو)۔

اور اس لئے کہ خود رسول اللہ ﷺ نے مسلمانوں کے راز کے ٹوہ میں لگنے سے منع فرمایا ہے[۲]، البتہ حضرات علماء کرام نے رواۃ، گواہوں، صدقات و اوقاف اور یتیموں کے نگراں وغیرہ کے جرح و تعدیل کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، لہذا ضرورت کے وقت ان کی جرح کرنا واجب اور ضروری ہے، اور اگر ان میں کوئی ایسی چیز دیکھے جو ان کی اہلیت وصلاحیت کے لئے نقصان دہ ہو تو ان کی پردہ پوشی کرنا جائز نہیں ہوگا، اور یہ حرام غیبت میں بھی نہیں ہوگا، بلکہ یہ تو خیر خواہی ہے جو باتفاق علماء ضروری اور واجب ہے۔

اسی طرح علماء کا اس مسئلہ پر بھی اتفاق ہے کہ کسی ایسے شخص کے جرم کو جس کا چھپانا مستحب تھا حاکم وقت تک پہنچا دیا جائے تو اس میں کوئی گناہ نہیں ہوگا، البتہ پردہ پوشی زیادہ بہتر ہے[۳]۔

مومن کا اپنی پردہ پوشی کرنا:

۳- اگر کسی مسلمان سے کوئی گناہ اور لغزش ہو جائے تو اس کو چاہئے کہ اپنی پردہ پوشی کرے اور خود اللہ تعالیٰ سے توبہ کرے اور اپنا معاملہ حاکم کے پاس نہ لے جائے، اور کسی کو اس لغزش سے مطلع نہ کرے خواہ کوئی بھی ہو، اس لئے کہ ایسا کرنا برائی کی اشاعت ہے جس کے کرنے والے کے بارے میں اللہ کی وعید آئی ہے، ارشاد باری ہے:

(۱) سورۂ حجرات / ۱۲۔

(۲) حدیث: "النهي عن التجسس" کی روایت مسلم (۱۹۸۵/۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرۂؓ سے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱۴۳/۳، الآداب الشرعیہ ۲۶۳/۱، دلیل الفالحین شرح ریاض الصالحین ۱۵/۲، روضۃ الطالبین ۳۲۸/۸، القوانین الفقہیہ رص ۴۳۳۔

"إِنَّ الَّذِيْنَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِيْ الَّذِيْنَ امَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَ الآخِرَةِ"[1] (یقیناً جو لوگ چاہتے ہیں کہ مومنین کے درمیان بے حیائی کا چرچا رہے ان کے لئے سزائے دردناک ہے دنیا میں (بھی) اور آخرت میں بھی)، اور اس لئے بھی کہ ایسا کرنے سے اللہ کی پردہ پوشی کی بے حرمتی اور جرم کا اعلان لازم آتا ہے[2]۔ نبی پاک ﷺ کا ارشاد ہے: "**اجتنبوا هذه القاذورة التي نهى الله عنها فمن ألم فليستتر بستر الله و ليتب إلى الله، فإن من يبد لنا صفحته نقم عليه كتاب الله**"[3] (اس برائی سے بچو جس سے اللہ نے منع کیا ہے، البتہ جو شخص اس میں مبتلا ہوجائے تو چاہئے کہ اللہ کی پردہ پوشی سے اپنی پردہ پوشی کرے اور اللہ تعالی سے توبہ کرے، اس لئے کہ جو شخص ہمارے سامنے اپنا جرم ظاہر کرے گا تو ہم اس پر اللہ کے احکام جاری کریں گے)۔

رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "**كل أمتي معافى إلا المجاهرين، و إن من المجاهرة أن يعمل الرجل بالليل عملا ثم يصبح و قد ستره الله فيقول: يا فلان عملت البارحة كذا و كذا، وقد بات يستره ربه و يصبح يكشف ستر الله عليه**"[4] (میری امت کے تمام لوگ بخشے بخشائے ہیں، سوائے اعلانیہ جرم کرنے والے کے، اور جرم کا اعلان یہ بھی ہے کہ آدمی رات میں کوئی غلطی کرے، پھر صبح ہوکر باوجودیکہ اللہ نے اس کے اس عمل کو چھپا دیا ہے لوگوں سے کہتا پھرے، ارے فلاں! میں نے گذشتہ رات ایسا ایسا کیا ہے، حالانکہ رات تو اس حال میں گذاری کہ اللہ نے اس کو چھپادیا تھا، اور صبح اس حال میں کرتا ہے کہ خدا کی پردہ پوشی کی بے حرمتی کرتا ہے)۔

سلطان کا مجرم کی پردہ پوشی کرنا:

۴- اگر کوئی مجرم حقوق اللہ میں سے کسی ایسے جرم کا ارتکاب کرنے کے بعد جس سے حد یا تعزیر واجب ہوتی ہے اپنی توبہ ظاہر کرتے ہوئے اپنا معاملہ حاکم وقت تک پہنچائے تو اس حاکم کے لئے بہتر یہ ہے کہ تجاہل برتتے ہوئے درگذر کردے اور استفسار نہ کرے، بلکہ اس کو اپنی پردہ پوشی کا حکم دے، اور دوسرے کو اس کی پردہ پوشی کا حکم دے، اور مجرم کو اقرار جرم سے باز رکھنے کی کوشش کرے، بالخصوص اگر وہ شخص صلاح وتقوی اور استقامت میں مشہور ہو یا مستور الحال ہو۔

اس لئے کہ حضرت انسؓ روایت کرتے ہیں: "**جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله: أصبت حدا، فأقمه علي قال: و حضرت الصلاة فصلى مع رسول الله ﷺ فلما قضى الصلاة قال: يا رسول الله إني أصبت حدا فأقم فيّ كتاب الله قال: هل حضرت الصلاة معنا؟ قال: نعم: قال: قد غفرلك**"[1] (ایک شخص نے نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوکر عرض کیا، یا رسول اللہ! میں نے لائق حد جرم کا ارتکاب کیا ہے، آپ مجھ پر حد قائم کیجئے، راوی کہتے ہیں، اتنے میں نماز کا وقت آ گیا اس نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز ادا کی، پھر جب نماز

---

(۱) سورۂ نور/۱۹۔

(۲) دلیل الفالحین ۲/۲۹، الآداب الشرعیہ ۱/۲۶۷، الأذکار للإمام النووی ص ۵۶۷، جواہر الإکلیل ۲/۲۸۹، مغنی المحتاج ۴/۱۵۰۔

(۳) حدیث: "اجتنبوا هذه القاذورة التي نهى الله عنها" کی روایت حاکم (۴/۲۴۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۴) حدیث: "كل أمتي معافى إلا المجاهرين" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۴۸۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۲۲۹۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حدیث انسؓ: "جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال يا رسول الله ......" کی روایت مسلم (۴/۲۱۱۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

پوری کر لی تو عرض کیا، اے اللہ کے رسول میں نے جرم کا ارتکاب کیا ہے، آپ اللہ کا حکم مجھ پر نافذ فرمائیے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: کیا تم نے ہمارے ساتھ نماز ادا کی ہے؟ جواب دیا ہاں! آپ ﷺ نے فرمایا: تمہارا گناہ معاف ہو گیا)۔

ظالم سے مظلوم کو چھپانا:

۵- علماء فرماتے ہیں: اگر کسی مسلمان سے اس کے مسلمان بھائی کے بارے میں ایسا ظالم شخص جو ظلما اس کی جان مارنے کا یا اس کا مال لوٹنے کا ارادہ رکھتا ہو تحقیق و تلاش کرے تو اس پر اس کی حالت کو پوشیدہ رکھنا واجب ہے، اسی طرح اگر اس کے پاس یا کسی دوسرے کے پاس کوئی امانت ہو اور اس کے بارے میں کوئی ظالم شخص اس کو ہڑپنے کی غرض سے پوچھ رہا ہو تو اس کو پوشیدہ رکھنا اور چھپانا واجب ہے، اس کو چھپانے کے لئے جھوٹ بولنا اس پر واجب ہے، اور اگر قسم کھانے کا مطالبہ کرے تو قسم کھانا بھی ضروری ہوگا، لیکن ان تمام صورتوں میں سب سے محتاط طریقہ یہ ہے کہ توریہ سے کام لے، لیکن اگر توریہ چھوڑ کر جھوٹ ہی بول دے تو ایسی صورت میں جھوٹ بولنا حرام نہیں ہوگا[1]، اس حالت میں جھوٹ بولنے کے جواز کی دلیل حضرت ام کلثومؓ کی حدیث ہے:، فرماتی ہیں: میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس فينمي خيرا أو يقول خيرا"[2] (وہ شخص جھوٹا نہیں ہے جو لوگوں کے درمیان صلح کرانے کے لئے اچھے کام کی نسبت کرے یا اچھی بات کہے)۔

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۴۳۴، دلیل الفالحین ۴ر ۳۸۲، الأذکار للإمام النووی رص ۵۸۰۔

(۲) حدیث: "ليس الكذا ب الذي يصلح بين الناس......" کی روایت مسلم (۴ر ۲۰۱۱، ۲۰۱۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

راز کا چھپانا:

۶- مسلمان آدمی کے لئے مستحب یہ ہے کہ اپنے بھائیوں کے ان رازوں کو چھپائے جن کو وہ جانتا ہو کسی سے ان کو بیان نہ کرے خواہ کوئی ہو، یہاں تک کہ اگر اس سے چھپانے کا مطالبہ بھی نہ ہو، کیونکہ افشاء راز امانت میں خیانت ہے، اس کے بہت سے دلائل ہیں، بعض یہاں درج ہیں:

الف- ارشاد باری ہے: "وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً"[1] (اور عہد کی پابندی رکھو، بے شک عہد کی باز پرس ہوگی)۔

ب- حضرت ابوبکرؓ کا حضرت عمرؓ سے کہنا کہ شاید آپ کو تکلیف پہنچی ہوگی جبکہ آپ نے حضرت حفصہ کا پیغام مجھے دیا تھا اور میں نے کوئی جواب نہیں دیا تھا، حضرت عمر نے کہا: ہاں، حضرت ابوبکر نے جواب دیا: میں نے اس پیغام کے سلسلہ میں آپ کو کوئی جواب اس لئے نہیں دیا کہ مجھے معلوم تھا کہ رسول اللہ ﷺ حضرت حفصہ کا ذکر کر رہے تھے، اور میں نے حضور ﷺ کے راز کو ظاہر کرنا مناسب نہیں سمجھا، اگر نبی پاک ﷺ ان کو چھوڑ دیتے تو میں ضرور قبول کر لیتا[2]۔

ج- حضرت انسؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ نبی پاک ﷺ میرے پاس آئے جب میں بچوں کے ساتھ کھیل رہا تھا، آپ نے ہم لوگوں کو سلام کیا، پھر مجھے کسی ضرورت کے تحت بھیج دیا جس کی وجہ سے مجھے والدہ کے پاس آنے میں دیر ہو گئی، جب میں گھر آیا تو پوچھنے لگیں: کہاں رہ گئے تھے؟ میں نے جواب دیا: حضور ﷺ نے ایک کام سے بھیج دیا تھا، انہوں نے پوچھا: کونسا کام؟ میں نے کہا: یہ

(۱) سورۂ اسراء ر ۳۴۔

(۲) حضرت ابوبکرؓ کا قول جو انہوں نے حضرت عمرؓ سے کہا "لعلک وجدت" کی روایت بخاری (الفتح ۹ر ۱۷۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

راز کی بات ہے، وہ فرمانے لگیں: رسول اللہ ﷺ کے راز کو کسی سے بیان مت کرنا[1]۔

د- حضرت سیدہ فاطمۃ الزہراءؓ کا جواب حضرت عائشہ کو جبکہ انہوں نے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ نے آپ سے کیا کہا: "ما كنت لأفشي على رسول الله ﷺ سره"[2] (میں رسول اللہ ﷺ کے راز کو ظاہر کرنے والی نہیں ہوں)۔

ھ- حدیث میں آیا ہے: "إذا حدث الرجل الحديث ثم التفت فهي أمانة"[3] (جب آدمی کوئی بات کرے اور پھر دوسری طرف متوجہ ہو جائے تو اس کی بات امانت ہے)۔

زوجیت کے رازوں کی حفاظت بھی اس میں شامل ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک کے لئے ضروری ہے کہ ایک دوسرے کے راز کو محفوظ رکھے، خواہ جماع کی حالت ہو یا اس سے قبل کے حالات ہوں، یا اس کے علاوہ دوسرے گھریلو راز ہوں[4]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "إن من أشر الناس عند الله منزلةً يوم القيامة الرجل يفضي إلى امرأته وتفضى إليه ثم ينشر سرها"[5] (قیامت کے دن اللہ کے نزدیک سب سے برا شخص وہ ہوگا جو اپنی بیوی سے جماع کرے، پھر اس کے راز کو دوسرے کے سامنے بیان کرے)۔

اور اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نماز کے بعد مردوں کی صف کی طرف متوجہ ہوئے اور ان سے فرمایا: "هل منكم إذا أتى على أهله أرخى بابه و أرخى ستره ثم يخرج فيحدث فيقول: فعلت بأهلي كذا و فعلت بأهلي كذا؟ فسكتوا، فأقبل على النساء ـ فقال : هل منكن من تحدث ؟ فقالت فتاة منهن : والله إنهم ليحدثون و إنهن ليحدثن ـ فقال : هل تدرون ما مثل من فعل ذلک ؟ إن مثل من فعل ذلک مثل شيطان و شيطانة، لقي أحدهما صاحبه بالسكة قضى حاجته منها و الناس ينظرون إليهما"[1] (کیا تم میں سے کوئی ایسا شخص ہے جو اپنی بیوی کے پاس آتا ہے، دروازہ بند کر کے پردہ لٹکا لیتا ہے، پھر وہاں سے نکل کر لوگوں سے کہتا پھرتا ہے کہ میں نے اپنی گھر والی کے ساتھ ایسا ایسا کیا ہے؟ سب لوگ خاموش رہے۔ پھر عورتوں کی طرف متوجہ ہوئے اور پوچھا: کیا تم عورتوں میں کوئی ایسی ہے جو ان باتوں کو بیان کرتی ہے، تو ان میں سے ایک نوجوان خاتون نے کہا، اللہ کی قسم! مرد بھی بیان کرتے ہیں اور عورتیں بھی، آپ نے فرمایا جانتے ہو، ایسا کرنے والے کی مثال کیا ہے؟ جو ایسا کرتا ہے اس کی مثال اس شیطان اور شیطانہ کی ہے جس کی ملاقات ایک دوسرے سے کسی گلی میں ہو اور شیطان شیطانہ سے وطی کرے اور لوگ دونوں کو دیکھ رہے ہوں)۔

(۱) حدیث انس: "أتى عليّ النبي ﷺ و أنا ألعب......" کی روایت مسلم (۱۹۲۹/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) قول السیدۃ فاطمہ: "ما كنت لأفشي على رسول الله ﷺ سره" کی روایت بخاری (الفتح ۸۰/۱۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۹۰۵/۴ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) دلیل الفالحین ۱۴۸/۳، القوانین الفقہیہ رص ۴۳۵۔
اور حدیث: "إذا حدث الرجل الحديث ثم التفت فهي أمانة" کی روایت ترمذی (۳۰۱/۴ طبع دار الکتب العلمیہ) نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے اور کہا حدیث حسن ہے۔

(۴) کشاف القناع ۱۹۴/۵، دلیل الفالحین ۱۴۹/۳۔

(۵) حدیث: "إن من أشر الناس عند الله منزلة" کی روایت مسلم (۱۰۶۰/۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید الخدریؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "هل منكم إذا أتى على أهله......" کی روایت احمد (۵۴۱/۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور وہ اپنے شواہد کی وجہ سے حسن ہے۔

ستر عورة

تعریف:

۱- ستر کا معنی لغت میں: پردہ (یعنی جس سے کوئی چیز چھپائی جائے) ہے، اس کی جمع ''ستور'' ہے، ''سترۃ'' (سین کے پیش کے ساتھ)اسی کے مثل ہے۔

ابن فارس کہتے ہیں: ''سترۃ'' وہ ہے جس کے ذریعہ تم پردہ کرو خواہ وہ کوئی چیز ہو، اور ''ستارۃ'' اسی کے مثل ہے، یہ باب نصر سے ہے۔

''عورۃ'' کا معنی لغت میں: سرحد وغیرہ میں خلل ہے، الأزہری کہتے ہیں کہ عورۃ سرحدوں اور جنگوں میں ایسے خلل کو کہتے ہیں جس سے قتل کا اندیشہ ہو، ہر چھپائی جانے والی چیز عورۃ ہے، مرد اور عورت کی شرم گاہ کو بھی عورۃ کہتے ہیں۔

فقہاء کی اصطلاح میں مرد اور عورت کے جسم کا وہ حصہ جس کا کھولنا حرام ہے عورۃ کہلاتا ہے۔

المصباح میں ہے: سترت الشئ ''قتل'' کے باب سے ہے، جس کو آدمی عزت اور حیا کی وجہ سے چھپاتا ہے [۱]۔

فقہاء کی اصطلاح میں ''ستر عورۃ'' کہتے ہیں انسان کا ایسی چیز کا چھپانا جس کا ظاہر ہونا ناپسندیدہ ہو اور جس سے شرم آتی ہو، خواہ مرد ہو یا عورت یا خنثی، اس کی تفصیلات آگے آرہی ہیں [۲]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۲۶۴، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۵۔

ستر عورۃ سے متعلق احکام:

اول- اس شخص سے ستر پوشی جس کے لئے دیکھنا جائز نہیں ہے:

۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مرد وعورت دونوں پر اس شخص سے ستر پوشی واجب ہے جس کے لئے اس کو دیکھنا جائز نہیں۔

عورت کے لئے اجنبی مرد کے سامنے سوائے چہرے اور دونوں ہتھیلی کے پورے بدن کا چھپانا واجب ہے۔

لیکن اپنے محارم مردوں کے سامنے مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک سوائے چہرے اور اطراف (یعنی سر اور گردن) کے پورے جسم کا چھپانا واجب ہے۔ حنابلہ نے اس بارے میں یہ صراحت بھی کی ہے کہ عام طور پر جس چیز کی ستر پوشی کی جاتی ہے وہ چہرہ، سر، گردن، دونوں ہاتھ، دونوں پاؤں اور دونوں قدم کے علاوہ ہیں، حنفیہ کا خیال ہے کہ محارم کے سامنے سینہ بھی ستر سے خارج ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں: جیسا کہ عورتوں کے حق میں عورت کے جسم کا ناف اور گھٹنہ کے درمیانی حصہ کا چھپانا واجب ہے، اسی طرح محارم مرد کے حق میں بھی ناف سے گھٹنہ تک کا درمیانی حصہ چھپانا واجب ہے۔

رہا مرد کا قابل ستر حصہ تو یہ ناف اور گھٹنہ کے درمیان کا حصہ ہے [۱]۔

اس مسئلہ میں مزید تفصیل ہے جسے اصطلاح ''عورۃ'' میں دیکھا جائے۔

ستر عورۃ کے وجوب کی دلیل اللہ تعالی کا یہ قول ہے: ''قُلْ لِلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ ذٰلِكَ أَزْكٰى لَهُمْ ط إِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌ بِمَا يَصْنَعُوْنَ۝ وَ قُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوْجَهُنَّ وَلَايُبْدِيْنَ

(۱) المغنی ۶/ ۵۵۴، کشاف القناع ۵/ ۱۱، الدسوقی ۱/ ۲۱۴، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۵، ۳/ ۱۳۱، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۷۱۔

زِيْنَتَهُنَّ إِلاَّ مَاظَهَرَ مِنْهَا" (۱) (آپ ایمان والوں سے کہہ دیجئے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں یہ ان کے حق میں زیادہ صفائی کی بات ہے، بے شک اللہ کو سب کچھ خبر ہے جو کچھ لوگ کیا کرتے ہیں، اور آپ کہہ دیجئے ایمان والیوں سے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت رکھیں اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے)۔

اور نبی کریم ﷺ کا قول ہے جو آپ نے حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ سے فرمایا تھا: "**يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا و هذاو أشار إلى وجهه و كفيه**" (۲) (اسماء! عورت جب بالغہ ہوجائے تو یہ درست نہیں ہے کہ اس کے جسم کا حصہ دکھائی پڑے سوائے اس کے، اور آپ ﷺ نے چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کی طرف اشارہ فرمایا)، اس کے علاوہ مردوں کے قابل ستر حصے سے متعلق آپ ﷺ سے مروی ہے کہ وہ ناف اور گھٹنہ کے درمیان کا حصہ ہے (۳)۔

۳- لباس کے بارے میں شرط یہ ہے کہ اتنا باریک نہ ہو کہ اس کے اندر کا حصہ دکھائی پڑے بلکہ اتنا دبیز ہو کہ چمڑے کا رنگ ظاہر نہ ہو، اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ کپڑا جالی دار نہ ہو کہ اس سے اجزاء جسم نظر

(۱) سورۂ نور ر ۳۰-۳۱۔

(۲) حدیث: "يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۵۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور انقطاع کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۳) اس سلسلے میں ایک حدیث ہے: "إذا أنكح أحدكم عبده أو أجيره فلا ينظرن إلى شيء من عورته، فإن ما أسفل من سرته إلى ركبتيه من عورته" اس کی روایت احمد (۲/ ۱۸۷ طبع المیمنیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے اور بیہقی (۲/ ۲۲۶) کی روایت میں "إذا زوج أحدكم عبده أمته أو أجيره فلا ينظرن إلى عورتها" ہے، اور اس روایت کے مطابق یہ حدیث مرد کے قابل ستر حصے کی حد پر دلیل نہیں ہوگی۔

آئیں، اس لئے کہ اس سے ستر کا مقصد حاصل نہ ہوگا۔

یہ معلوم ہے کہ میاں بیوی کے درمیان ستر عورۃ واجب نہیں ہے، کیونکہ ان دونوں کے درمیان کشف عورۃ مباح ہے۔ چنانچہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**احفظ عورتک إلا من زوجتک أو ما ملكت يمينک**" (۱) (اپنے قابل ستر حصہ کی حفاظت کرو سوائے اپنی بیوی اور اپنی باندی کے)۔

۴- بچی اگر سات سے نو سال تک کی ہو تو اس کے لئے ناف اور گھٹنہ کے درمیان ستر واجب ہے، اور اگر سات سال سے کم کی ہو تو ستر کا حکم اس کے لئے نہیں ہے، یہ حنابلہ کی رائے ہے، اس مسئلہ کی تفصیل اصطلاح "عورۃ" میں دیکھی جائے۔

وہ قریب البلوغ لڑکا جو قابل ستر اور ناقابل ستر حصے کے درمیان تمیز رکھتا ہے، عورت پر واجب ہے کہ اس سے بھی اپنے قابل ستر اعضاء کو چھپائے، لیکن اگر اس کو اس کی تمیز نہ ہو تو اس کے سامنے زینت کی جگہوں کو کھولنے میں کوئی حرج نہیں ہے (۲)، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "**وَ قُلْ لِّلْمُؤْمِنٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوْجَهُنَّ وَلاَ يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ إِلاَّ مَاظَهَرَ مِنْهَا وَ لْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰى جُيُوْبِهِنَّ وَلاَ يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُوْلَتِهِنَّ أَوْ اٰبَآئِهِنَّ أَوْ اٰبَآءِ بُعُوْلَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْأَبْنَاءِ بُعُوْلَتِهِنَّ أَوْإِخْوَانِهِنَّ أَوْبَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْبَنِي أَخَوٰتِهِنَّ أَوْنِسَآئِهِنَّ أَوْمَامَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ**

(۱) حدیث: "احفظ عورتک إلا من زوجتک أوما ملكت يمينک" کی روایت ترمذی (۵/ ۹۷، ۹۸، طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا کہ حدیث حسن ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات، ۵/ ۲۳۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۶۷، ۴۰۷، ۴۰۹، ۴۱۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۸۴ تا ۱۹۶، القلیوبی ۱/ ۱۷۷، المہذب ۲/ ۳۵، المغنی ۶/ ۵۵۳، ۵۶۰، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴، ۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۵۔

التَّابِعِيْنَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِيْنَ لَمْ يَظْهَرُوْا عَلٰى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ"[1] (اور آپ کہہ دیجئے ایمان والیوں سے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت رکھیں اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے اور اپنے دوپٹے اپنے سینوں پر ڈالے رہا کریں اور اپنی زینت ظاہر نہ ہونے دیں، مگر ہاں اپنے شوہر پر اور اپنے باپ پر اور اپنے شوہر کے باپ پر اور اپنے بیٹوں پر اور اپنے شوہر کے بیٹوں پر اور اپنے بھائیوں پر اور اپنے بھائیوں کے لڑکوں پر یا اپنی بہنوں کے لڑکوں پر اور اپنی (ہم مذہب) عورتوں پر اور اپنی باندیوں پر اور ان مردوں پر جو طفیلی ہوں (اور عورت کی طرف) انہیں ذرا توجہ نہ ہو اور ان لڑکوں پر جو ابھی عورتوں کی پردہ کی بات سے واقف نہیں ہوئے ہیں)۔

لیکن ستر عورۃ کے وجوب سے وہ صورت مستثنی ہے جو مجبوری کی وجہ سے ہو، جیسے علاج اور شہادت کے مواقع، شرح صغیر میں مذکور ہے کہ بیوی اور باندی کے علاوہ دیگر عورتوں کے لئے ستر عورۃ اس شخص سے واجب ہے جس کا اس کی طرف دیکھنا حرام ہے، إلا یہ کہ کوئی ضرورت کا موقع ہو تو وہاں ستر عورۃ نہ ہونا حرام نہیں ہے بلکہ کبھی کبھی عدم ستر واجب ہو جایا کرتا ہے، اور اگر ضرورت کی وجہ سے کھولنا ہو مثلاً ڈاکٹر کو دکھانا ہو تو بیماری کی جگہ کے بقدر کپڑا اس کے لئے پھاڑ دیا جائے[2]۔

نماز میں ستر پوشی:

۵ - نماز کے صحیح ہونے کی ایک شرط ستر پوشی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ**"[1] (ہر نماز کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو)، مذکورہ آیت اگرچہ ایک خاص سبب کی بنا پر نازل ہوئی ہے، لیکن اصول یہ ہے کہ لفظ کے عموم کا اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ سبب خاص کا، حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ کا قول ہے کہ آیت میں زینت سے مراد نماز میں کپڑے کا استعمال ہے، نیز نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "**لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار**"[2] (اللہ تعالی بالغہ عورت کی نماز اوڑھنی کے بغیر قبول نہیں کرتا ہے)۔

فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ جس شخص کے پاس کپڑا موجود ہو اور ستر پوشی پر قدرت کے باوجود اس کو ترک کردے اور ننگے نماز ادا کرے تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

اور ستر کے کپڑے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ بدن کے چمڑے کا رنگ دکھائی نہ پڑے اور اگر کسی شخص کے پاس صرف ایک ہی ناپاک کپڑا ہو یا ریشم کا کپڑا ہو تو اسی میں نماز ادا کرے، ننگے نماز نہ پڑھے، اس لئے کہ اس حالت میں ستر پوشی کا حکم نجس اور ریشم کے کپڑے کی ممانعت سے زیادہ قوی ہے[3]۔

اس میں کچھ اختلاف وتفصیل ہے، جسے اصطلاح "صلاۃ" میں دیکھی جائے۔

اس کے علاوہ نماز میں کس قدر حصہ کا ستر واجب ہے؟ اس کی تحدید کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "عورۃ" میں دیکھا جائے۔

---

(۱) سورۂ نور/ ۳۱۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۷۳۶، ابن عابدین ۵/ ۲۳۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۴، کشاف القناع ۵/ ۱۳۔

---

(۱) سورۂ اعراف/ ۳۱۔

(۲) حدیث: "لايقبل الله صلاة حائض إلا بخمار" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۲۱ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۲/ ۲۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، اور ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات، دسوقی ۱/ ۲۱۶، ۲۱۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۴، ۱۸۶، کشاف القناع ۱/ ۲۶۳۔

دوم-خلوت میں ستر پوشی:

۶ - حنفیہ کا مذہب اور یہی شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ لوگوں کے سامنے جس طرح ستر واجب ہے، اسی طرح خلوت میں بھی جہاں کوئی انسان نہ ہو ستر واجب ہے، البتہ مالکیہ کے نزدیک خلوت میں ستر مستحب ہے۔خلوت میں ستر کا جو حکم ہے وہ دراصل اللہ تعالی اور اس کے ملائکہ سے حیاء کے پیش نظر ہے، وجوب کے قائلین کہتے ہیں کہ ستر اس لئے واجب ہے کہ ستر کا حکم مطلق ہے، نیز اس لئے کہ اللہ تعالی اس کا زیادہ مستحق ہے کہ اس سے حیاء کی جائے، بہز بن حکیم کی روایت ہے، وہ اپنے باپ اور وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ کتنے حصہ کا ہم پردہ کریں اور کتنے حصہ کو چھوڑ دیں؟ آپ نے فرمایا:"احفظ عورتک إلا من زوجتک أو ممالکت یمینک"(قابل ستر حصہ کی حفاظت کروسوائے اپنی بیوی اور باندی کے)، پھر انہوں نے عرض کیا کہ کبھی مرد مرد کے ساتھ ہوتا ہے؟ آپ نے فرمایا: "إن استطعت أن لا يراها أحد فافعل، قلت: و الرجل يكون خاليا؟ قال فالله أحق أن يستحي منه"[1] (اگر تم سے اتنا ہو سکے کہ کوئی ان کو نہ دیکھ سکے تو اتنا کرو، پھر میں نے عرض کیا کہ آدمی کبھی تنہائی میں ہوتا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالی اس کا زیادہ مستحق ہے کہ اس سے حیاء کی جائے)۔

ستر خلوت میں بھی مطلوب ہے لیکن ضرورت کے حالات اور اوقات اس سے مستثنی ہیں جیسے غسل کرنا، ٹھنڈک حاصل کرنا وغیرہ[2]۔

(۱) حدیث:"احفظ عورتک إلا من زوجتک" کی روایت ترمذی (۹۸،۹۷/۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔

(۲) ابن عابدین ۲۷۰/۱، الفواکہ الدوانی ۴۰۷/۲، منح الجلیل ۱۳۴/۱، ۱۳۵، مغنی المحتاج ۱۸۵/۱، کشاف القناع ۲۶۴/۱۔

سترة المصلی

تعریف:

۱ - سترة (سین کے پیش کے ساتھ) "ستر" سے ماخوذ ہے، لغت میں سترہ ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ کسی چیز سے پردہ کیا جائے خواہ وہ کوئی بھی چیز ہو، اسی سے "ستار" اور "ستارہ" ہے، اس کی جمع ستائر اور سُتر آتی ہے، کہا جاتا ہے: "ستره سترا و سترا"، یعنی کسی چیز کو چھپانا[1]۔

اصطلاح میں "سترة المصلی" وہ چھڑی وغیرہ ہے جسے نمازی کے سامنے گاڑ دیا جائے یا کھڑا کر دیا جائے[2]، یا وہ چیز ہے جسے نمازی اپنے آگے رکھتا ہے تا کہ اس کے سامنے گذرنے والوں کے لئے آڑ بن جائے[3]۔

بہوتی نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ سترہ وہ دیوار یا کوئی بلند چیز وغیرہ ہے، جس سے پردہ کیا جائے اور اس کی طرف رخ کرکے نماز ادا کی جائے[4]، یہ تمام تعریفیں قریب المعنی ہیں۔

شرعی حکم:

۲ - نمازی اگر منفرد یا امام ہو تو اس کے لئے مسنون یہ ہے کہ اپنے

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب اور متن اللغۃ مادہ: "ستر"۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی رص ۳۱۹۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۰۰، الشرح الصغیر للدردیر ۳۳۴/۱۔

(۴) حاشیہ مراقی الفلاح رص ۲۰۰، ۲۰۱، جواہر الإکلیل ۵۰/۱، مغنی المحتاج ۲۰۰/۱، کشاف القناع ۳۸۲/۱۔

آگے سترہ رکھ لے تاکہ سامنے سے گذرنے والوں کے لئے آڑ ہوجائے، اور اس کی نماز میں خشوع پیدا ہوسکے، اس لئے کہ حضرت ابوسعید الخدریؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "إذا صلی أحدکم فلیصل إلی سترة، ولیدن منها، ولا یدع أحدا یمر بین یدیه"[۱] (جب تم میں سے کوئی نماز ادا کرے تو وہ "سترہ" رکھ کر نماز پڑھے، اور سترہ سے قریب ہوجائے، اور کسی کو اپنے سامنے سے گذرنے کا موقع نہ دے)، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "لیستتر أحدکم في صلاته ولو بسهم"[۲] (تمہیں چاہئے کہ اپنی نماز میں سترہ قائم کرلو اگرچہ ایک تیر کا سترہ کیوں نہ ہو)، سترہ کا یہ حکم فرائض ونوافل تمام نمازوں کے لئے ہے، اسی طرح سفر وحضر دونوں حالتوں کے لئے ہے۔

سترہ کا مقصد نمازی کی نگاہ کو سترہ سے باہر جانے سے روکنا ہے، اور دل وخیال کو مربوط کرنا ہے تاکہ نماز میں انتشار نہ ہو اور گذرنے والوں کو بھی روکنا ہے تاکہ وہ اس کے سامنے سے گذر جانے کی وجہ سے گناہ کا مرتکب نہ ہو[۳]۔

حدیث میں جو امر آیا ہے وہ استحباب کے لئے ہے وجوب کے لئے نہیں ہے، علامہ ابن عابدین کہتے ہیں:[۴] "المنیہ" میں صراحت ہے کہ سترہ ترک کرنا مکروہ تنزیہی ہے، اس جگہ امر کی حقیقت یعنی وجوب سے صرف نظر کرنے کی وجہ وہ حدیث ہے جس کو امام ابوداؤد نے فضل بن عباسؓ کے واسطہ سے نقل کی ہے: "أتانا رسول الله ﷺ و نحن فی بادیة لنا فصلی فی صحراء لیس بین یدیه سترة"[۱] (حضور ﷺ ہمارے پاس تشریف لائے اور ہم لوگ جنگل میں تھے، چنانچہ آپ ﷺ نے صحراء میں نماز پڑھائی اور آپ کے سامنے کوئی سترہ نہیں تھا)۔

اسی طرح حنابلہ نے بھی ذکر کیا ہے، بہوتی کہتے ہیں[۲]: سترہ اس حدیث کی بنا پر واجب نہیں ہے جو عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے: "أن النبی ﷺ صلّی فی فضاء لیس بین یدیه شيء"[۳] (نبی کریم ﷺ نے صحراء میں نماز پڑھائی اور آپ کے سامنے کچھ بھی نہیں تھا)، حنفیہ اور مالکیہ کے مشہور قول کے مطابق سترہ امام اور منفرد کے لئے مستحب ہے، اگر ان کے سامنے گذرنے کا اندیشہ ہو، ورنہ دونوں کے لئے سترہ مستحب نہیں ہے[۴]، امام مالک سے یہ بھی منقول ہے کہ سترہ کا حکم مطلق ہے، ابن حبیب نے یہی بات کہی ہے اور اسی کو لخمی نے مختار کہا ہے[۵]۔

شافعیہ نے اس کو مطلق سنت کہا ہے اور کوئی قید ذکر نہیں کی ہے[۶]۔

---

(۱) حدیث: "إذا صلی أحدکم فلیصل إلی سترة ولیدن منها، ولا یدع أحدا یمر بین یدیه" کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی اصل بخاری (الفتح ۱/۵۸۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۶۳ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) حدیث: "لیستتر أحدکم في صلاته ولو بسهم" کی روایت احمد نے (۳/۴۰۴ طبع المیمنیہ) اور طبرانی نے (المعجم الکبیر ۷/۱۳۴ طبع وزارة الأوقاف العراقیہ) میں سبرہ بن معبد سے کی ہے، اور الفاظ اسی کے ہیں، اور ہیثمی نے المجمع (۲/۵۸ طبع القدسی) میں کہا ہے کہ اس کو احمد، ابویعلی اور طبرانی نے روایت کی ہے اور احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) ردالمحتار ۱/۴۲۸۔

---

(۱) حدیث: "الفضل بن العباس" کی روایت ابوداؤد (۱/۴۵۹، ۴۶۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی اسناد میں محدثین نے کلام کیا ہے جیسا کہ مختصر السنن للمنذری (۱/۳۵۰ شائع کردہ دار المعرفہ) میں مذکور ہے۔

(۲) کشاف القناع ۱/۳۸۲، اور اسی طرح امام طحاوی حنفی نے بھی الدر ۱/۲۶۹ پر اپنے حاشیہ میں لکھا ہے۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ صلی في فضاء لیس بین یدیه شيء" کی روایت احمد (۱/۲۲۴ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۴) مراقی الفلاح ۱/۲۰۰، ابن عابدین ۱/۴۲۸، جواہر الإکلیل ۱/۵۰۔

(۵) جواہر الإکلیل ۱/۵۰۔

(۶) مغنی المحتاج ۱/۲۰۰۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ سترہ امام اور منفرد کے لئے مسنون ہے خواہ کسی گذرنے والے کا اندیشہ نہ ہو[1]۔

رہا مقتدی تو اس کے لئے سترہ مستحب نہیں ہے، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ امام کا سترہ اس کے پیچھے والوں کا بھی سترہ ہوجائے گا، یا اس لئے کہ امام اس کے لئے سترہ ہے، اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ قریب ہی اس کی تفصیل آرہی ہے[2]۔

کس چیز کو سترہ بنایا جائے؟

۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ نمازی کے لئے یہ درست ہے کہ ہر اس چیز کو سترہ بنالے جو کھڑی رہنے والی ہو جیسے دیوار، درخت، ستون وغیرہ، یا ایسی چیز ہو جو گاڑی جانے والی ہو جیسے عصا، نیزہ، تیر اور ان جیسی چیزیں، اور مناسب یہ ہے کہ سترہ اس طرح ثابت ہو کہ نمازی کے لئے خشوع میں خلل انداز نہ ہو[3]۔

مالکیہ نے ایک پتھر کو سترہ بنانے کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، اور انہوں نے کہا ہے کہ دوسری چیز کی موجودگی میں اس کو سترہ بنانا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں بتوں کی عبادت سے مشابہت ہے، البتہ اگر وہاں کوئی دوسری چیز نہ ملے تو پھر اس کو سترہ بنانا جائز ہے، جیسا کہ ایک سے زائد پتھروں کو سترہ بنانا جائز ہے[4]۔

آدمی، چوپایہ، یا لکیر یا ان جیسی چیزوں کو سترہ بنانے میں فقہاء کا اختلاف ہے اور اس میں تفصیل ہے جس کا بیان درج ذیل ہے:

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۸۲۔

(۲) مراقی الفلاح ۱/ ۲۰۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۰، اور کشاف القناع ۱/ ۳۸۳۔

(۳) مراقی الفلاح ۱/ ۲۰۰، ۲۰۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۰، حطاب ۱/ ۵۲۴، ۵۳۳، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۰، ۲۰۱، کشاف القناع ۱/ ۳۸۳، ۳۸۴۔

(۴) جواہر الإکلیل ۱/ ۵۰۔

الف- انسان کو سترہ بنانا:

۴- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ نماز میں انسان کو سترہ بنانا جائز ہے[1]، یہ فی الجملہ ہے لیکن تفصیلات میں فقہاء کے درمیان اختلافات ہیں:

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ ہر کھڑے رہنے والے یا بیٹھنے والے کی پیٹھ کو سترہ بنانا درست ہے، لیکن ان کے سامنے کے رخ کو سترہ بنانا درست نہیں ہے، اسی طرح سونے والے کا بھی سترہ بنانا درست نہیں ہوگا، ان حضرات نے غیر محرم عورت کو سترہ بنانے کو ممنوع قرار دیا ہے۔

محرم عورت کی پیٹھ کو سترہ بنایا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس کے جواز میں حنفیہ کا اختلاف ہے، اسی طرح مالکیہ کے یہاں دو اقوال ہیں اور متاخرین فقہاء کے نزدیک جواز کا پہلو راجح ہے[2]۔

شافعیہ کا راجح قول یہ ہے کہ انسان کو سترہ بنانے پر اکتفاء نہیں کیا جاسکتا ہے، اسی وجہ سے ان حضرات نے وضاحت کی ہے کہ بعض صف والے دوسری صفوں کے لئے سترہ نہیں ہوسکتے ہیں[3]۔

البتہ بعض فقہاء شافعیہ نے قدرے تفصیل کی ہے، اور یہ کہا ہے کہ اگر سترہ انسان یا چوپایہ ہو اور اس کی وجہ سے کوئی ایسی مشغولیت نہ ہو جو اس کے خشوع میں خلل انداز ہو تو ایک قول ہے کہ یہ کافی ہوجائے گا، اور اگر مشغولیت ہو تو اس کو سترہ نہیں شمار کیا جائے گا[4]۔

حنابلہ نے سوائے کافر کے تمام انسان کے سترہ کو مطلق درست کہا ہے[5]۔

(۱) حاشیة مراقي الفلاح ۱/ ۲۰۱، الدسوقی ۱/ ۲۴۶، نہایة المحتاج ۲/ ۵۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۵۰، حاشیة الدسوقی ۱/ ۲۴۶، حاشیة الطحطاوی علی مراقي الفلاح ۱/ ۲۰۱۔

(۳) نہایة المحتاج ۲/ ۵۲۔

(۴) حوالہ سابق۔

(۵) کشاف القناع ۱/ ۳۸۲، ۳۸۳۔

البتہ انسان کے چہرہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کو تمام فقہاء نے مکروہ قرار دیا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: "**كان النبي ﷺ يصلي وسط السرير و أنا مضطجعة بينه و بين القبلة تكون لي الحاجة فأكره أن أقوم فأستقبله، فأنسل انسلالا**"[۱] (نبی کریم ﷺ چار پائی کے بیچ میں نماز ادا فرما رہے تھے اور میں آپ کے اور قبلہ کے درمیان لیٹی رہتی تھی، مجھے حاجت پیش آ جاتی تو میں کھڑی ہو کر آپ کے سامنے ہونا پسند نہیں کرتی تھی اور آہستہ سے وہاں سے کھسک جاتی تھی) ایک روایت یہ بھی ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس پر تادیب بھی کی ہے[۲]۔

ب-چوپایہ کو سترہ بنانا:

۵- حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مطلقا چوپایہ کو سترہ بنانا جائز ہے[۳]، مقدسی "الشرح الکبیر علی المقنع" میں کہتے ہیں[۴]: اونٹ یا کسی جانور کو سترہ بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت انسؓ نے ایسا کیا ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے: "**أن النبي ﷺ صلى إلى بعير**"[۵] (نبی کریم ﷺ نے اونٹ کی طرف رخ کر کے نماز ادا فرمائی ہے)۔

مالکیہ کے نزدیک چوپائے کو سترہ بنانا ممنوع ہے یا تو اس کے فضلہ کی نجاست کی وجہ سے جیسے خچر گدھا وغیرہ یا اس کے عدم ثبات کی وجہ سے جیسا کہ بکری، یا دونوں وجہ سے جیسا کہ گھوڑا، ان حضرات نے کہا ہے کہ اگر اس کا فضلہ پاک ہو اور وہ جانور بندھا ہوا ہو تو اس کو سترہ بنانا جائز ہے[۱]۔

شافعیہ کا راجح قول یہ ہے کہ جس طرح انسان کو سترہ بنانا جائز نہیں ہے اسی طرح چوپایہ کو بھی سترہ بنانا جائز نہیں ہوگا، نیز اس لئے کہ اس میں اندیشہ ہے کہ اس میں مشغول ہو کر اپنی نماز سے غافل ہو جائے گا[۲]۔

شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ جانور کو سترہ بنانا جائز ہے۔ محمد الرملی کہتے ہیں کہ جہاں تک چوپائے کی بات ہے تو صحیحین میں ہے کہ نبی کریم ﷺ ایسا کرتے تھے، لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ امام شافعی کو یہ روایت نہیں پہنچی، اور اسی پر عمل کرنا متعین ہے، بعض فقہاء نے ممانعت کو اونٹ کے علاوہ جانوروں پر محمول کیا ہے[۳]۔

ج-لکیر کو سترہ بنانا:

۶- اگر نمازی کو کوئی ایسی چیز نہ ملے جس کو وہ اپنے آگے کھڑا کرے تو وہ سامنے ایک لکیر کھینچ لے، جمہور فقہاء (شافعیہ، حنابلہ اور متاخرین حنفیہ) کا راجح مذہب یہی ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**إذا صلى أحدكم فليجعل تلقاء وجهه شيئا فإن لم يجد فلينصب عصا، فإن لم يكن معه عصا فليخط خطا، ثم لا يضره ما مر أمامه**"[۴] (جب تم میں سے کوئی نماز

(۱) حدیث عائشہ: "كان النبي ﷺ يصلي وسط السرير" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۶۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۶۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) سابقہ مراجع، الشرح الکبیر مع المغنی ۱/ ۶۲۴۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۲۰۱۔

(۴) الشرح الکبیر مع المغنی ۱/ ۶۲۴۔

(۵) حدیث ابن عمر: "أن النبي ﷺ صلى إلى بعير" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۸۰ طبع السلفیہ) نے ان الفاظ سے کی ہے: "كان يعرض راحلته فيصلي إليها" اور مسلم (۱/ ۳۵۹، ۳۶۰ طبع الحلبی) نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے "صلى إلى بعير"۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۵۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۵۲، حاشیۃ الرملی علی شرح الروض ۱/ ۱۸۴۔

(۳) حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۱/ ۱۸۴۔

(۴) حدیث: "إذا صلى أحدكم فليجعل تلقاء وجهه شيئا" کی روایت

پڑھے تو وہ اپنے سامنے کچھ رکھ لے، اگر کچھ نہ ملے تو اپنے عصا کو نصب کرلے اور اگر اس کے ساتھ عصاء بھی نہ ہو تو خط کھینچ لے، پھر سامنے سے گذرنے والی کوئی چیز ضرر نہیں پہنچا سکتی)۔

نیز اس لئے کہ سترہ کا مقصد ذہن ودل کو یکسو رکھنا ہے تاکہ خیال منتشر نہ ہو اور یہ مقصد لکیر سے بھی حاصل ہوجاتا ہے۔

حنفیہ میں سے کمال بن الہمام نے لکیر کو سترہ بنانے کے جواز کو راجح قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ سنت کی اتباع اولی ہے [(۱)]۔

حنفیہ اور شافعیہ نے بچھے ہوئے مصلی کو لکیر پر قیاس کیا ہے، امام طحاوی نے کہا ہے کہ یہ قیاس اولی ہے، اس لئے کہ مصلّی گذرنے والوں کو روکنے میں لکیر سے زیادہ کارگر ہے [(۲)]، اسی لئے شافعیہ نے لکیر پر مصلی کو مقدم رکھا ہے، اور انہوں نے کہا ہے: مصلی خط پر مقدم ہوگا، اس لئے کہ اس میں مقصود کا حاصل ہونا زیادہ ظاہر ہے [(۳)]۔

مالکیہ کہتے ہیں: زمین پر کھینچے ہوئے خط کو سترہ بنانا درست نہیں ہے، متقدمین حنفیہ کا بھی یہی قول ہے جس کو صاحب ہدایہ نے مختار کہا ہے، اس لئے کہ اس سے مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یہ دور سے نظر نہیں آتا ہے [(۴)]۔

سترہ بنائی جانے والی چیزوں میں ترتیب:

۷- شافعیہ کہتے ہیں کہ سترہ بنانے کے چار درجات ہیں، انہوں نے کہا ہے: اگر کسی ایک درجہ کو سترہ بنانے پر قادر ہو اور اس کو چھوڑ کر دوسرے درجہ کی چیز کو سترہ بنائے تو اس سے سترہ بنانے کی سنت ادا نہ ہوگی، ان کے نزدیک سترہ کی ترتیب یہ ہے کہ اولاً دیوار یا ستون کو سترہ بنانا مسنون ہے، اگر اس سے عاجز ہو تو عصا کو گاڑ کر سترہ بنایا جائے گا، اس سے اگر قاصر ہو تو جس پر نماز پڑھی جاتی ہے اس کو بچھالے جیسے جائے نماز، پھر اگر اس سے بھی عاجز ہو تو اپنے آگے لکیر کھینچ دے گا، یہ ترتیب اس حدیث سے ماخوذ ہے جس کی روایت ابوداؤد نے نبی کریم ﷺ سے کی ہے، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **''إذا صلى أحدكم فليجعل تلقاء وجهه شيئا فإن لم يجد فلينصب عصا، فإن لم يكن معه عصا فليخط خطا، ثم لا يضره مامر أمامه''** [(۱)] (جب تم میں سے کوئی نماز ادا کرے تو وہ اپنے سامنے کچھ رکھ لے، اگر کچھ نہ پائے تو عصا نصب کرلے، اگر اس کے ساتھ عصا بھی نہ ہو تو لکیر کھینچ لے، پھر اس کو سامنے سے کوئی گذرنے والی چیز ضرر نہیں پہنچائے گی)، انہوں نے کہا کہ یہاں عجز سے مراد عدم سہولت ہے [(۲)]۔

حنفیہ اور حنابلہ نے اگرچہ سترہ کے مراتب کی صراحت نہیں کی ہے لیکن ان کے کلام سے یہی مفہوم نکلتا ہے۔

ابن عابدین کہتے ہیں کہ فقہاء کے کلام سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ اگر عصا وغیرہ کے گاڑنے کی سہولت ہو تو محض رکھ دینا کافی نہیں ہوگا، اگر کسی چیز کے رکھنے کی سہولت ہو تو پھر لکیر کھینچنا کافی نہیں ہوگا [(۳)]۔

حنابلہ کی عبارت سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر کوئی بلند چیز نہ ملے اور عصا یا اس جیسی چیز کے گاڑنے

= ابوداؤد (۱/ ۴۴۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، امام شافعی اور علامہ بغوی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۱/ ۲۸۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۲۰۱، فتح القدیر مع الہدایہ ۱/ ۳۵۴، ۳۵۵، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۰، ۲۰۱، کشاف القناع ۱/ ۳۸۲، ۳۸۳۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۱۰۱۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۰۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۴۲۸، الہدایۃ مع الفتح ۱/ ۳۵۴، ۳۵۵۔

---

(۱) حدیث: ''إذا صلى أحدكم......'' کی تخریج فقرہ ۶ پر گذر چکی ہے۔

(۲) الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۴۳۶، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، أسنی المطالب ۱/ ۱۸۴۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۲۸۔

سے عاجز ہوتو اس کو زمین پر رکھ دے، اور دھاگا اور اس طرح کی چیز بھی کافی ہوجائے گی، اگر یہ بھی نہ ملے تو خط کھینچ لے [(۱)]۔

مالکیہ کا مسلک پہلے ہی بیان کیا جاچکا ہے کہ وہ لکیر کو سترہ بنانے کو جائز نہیں کہتے ہیں۔

سترہ کی مقدار اور اس کی صفت:

۸- حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص صحراء میں یا ایسی جگہ نماز پڑھے جہاں اس کے آگے سے گذرنے کا اندیشہ ہو تو اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ ایک ہاتھ یا اس سے زائد لمبا سترہ گاڑ لے، ایک ہاتھ سے کم کا اعتبار کرنے میں فقہاء حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے [(۲)]، اور ذراع سے مراد ہاتھ کا ذراع ہے جو دو بالشت ہے [(۳)]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سترہ کی لمبائی تقریباً ایک ہاتھ کا دو تہائی حصہ یا اس سے زیادہ ہو [(۴)]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر صحراء میں نماز پڑھی جارہی ہو تو سامنے ایسا سترہ ہو جو ایک ہاتھ یا اس سے کم اونچا ہو [(۵)]۔

اس مسئلہ میں اصل حضرت طلحہ بن عبید اللہؓ کی یہ مرفوع حدیث ہے: **"إذا وضع أحدكم بين يديه مثل مؤخرة الرحل فليصل ولا يبال من مرّ وراء ذلك"** [(۶)] (اگر کوئی اپنے سامنے کجاوہ کے اخیر حصہ کی لکڑی کے مثل سترہ رکھ لے اور نماز پڑھے اور اس کی کوئی پرواہ نہ کرے کہ اس کے سامنے سے کون گذر رہا ہے)۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۸۲، ۳۸۳، مطالب أولی النہی ۱/ ۴۸۸، ۴۸۹۔
(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۰۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۰۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۲۸۔
(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۰۔
(۵) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۰۲۔
(۶) حدیث: "إذا وضع أحدكم بين يديه مثل مؤخرة الرحل" کی روایت مسلم (۱/ ۳۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

''مؤخرۃ الرحل'' وہ لکڑی ہے جو اونٹ پر سوار ہونے والے کے سر کے بالمقابل ہوا کرتی ہے، حنفیہ نے اس کی وضاحت یہ کی ہے کہ وہ ایک ہاتھ یا اس سے زائد ہوا کرتی تھی [(۱)]۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ لکڑی مختلف ہوا کرتی تھی، کبھی تو ایک ہاتھ ہوا کرتی تھی اور کبھی اس سے کم [(۲)]۔

سترہ کتنا موٹا ہو؟ اس کے بارے میں شافعیہ اور حنابلہ نے کوئی تحدید نہیں کی ہے، کبھی تو موٹا ہوگا جیسے دیوار اور اونٹ اور کبھی باریک ہوگا جیسے تیر، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے کبھی تو سامنے نیزہ رکھ کر نماز ادا فرمائی ہے اور کبھی اونٹ کی طرف رخ کرکے [(۳)]۔

حنفیہ نے اکثر کتابوں میں صراحت کی ہے کہ سترہ انگلی کے بقدر موٹا ہو اور یہ کم از کم ہے، اس لئے کہ اس سے کم موٹا سترہ ہو تو بسااوقات دیکھنے والے کو نظر نہیں آئے گا جس سے سترہ کا مقصد حاصل نہیں ہوگا [(۴)]، لیکن ابن عابدین لکھتے ہیں: بدائع الصنائع میں سترہ کی موٹائی کے بیان کو قول ضعیف قرار دیا ہے، اس لئے کہ سترہ میں چوڑائی کا اعتبار ہی نہیں ہے، بظاہر یہی راجح مذہب ہے [(۵)] اور روایت سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، ایک روایت میں ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: **"يجزئ من السترة قدر مؤخرة الرحل ولو بدقة شعرة"** [(۶)] (سترہ کجاوہ کی آخری لکڑی کے بقدر کافی ہے

(۱) الطحطاوی رص ۲۰۱۔
(۲) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۰۲۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۰، کشاف القناع ۱/ ۳۸۲۔
(۴) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۰۱، ابن عابدین ۱/ ۴۲۸۔
(۵) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۴۲۸۔
(۶) حدیث: "يجزئ من السترة قدر مؤخرة الرحل ولو بدقة شعرة" کی روایت ابن عدی نے الکامل (۶/ ۲۲۵۴ طبع دار الفکر) میں کی ہے، اور اس کی اسناد میں ایک ضعیف راوی ہے، ذہبی نے اس کو المیزان میں (۴/ ۱۱ طبع الحلبی) میں ذکر کیا ہے اور اس کو منکرات میں شمار کیا ہے۔

اگرچہ بال کی طرح باریک ہو)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ سترہ کی موٹائی کم ازکم نیزہ کی موٹائی کی طرح ہو، اس سے باریک کافی نہ ہوگا، ابن حبیب سے منقول ہے کہ سترہ اگر لمبائی میں کجاوہ کی لکڑی سے کم اور موٹائی میں نیزہ سے کم ہوتو اس میں کوئی حرج نہیں ہے (۱)۔

سترہ کھڑا کرنے یا رکھنے کا طریقہ:

۹ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مستحب یہ ہے کہ سترہ نمازی کے سامنے نصب کیا جائے یا گاڑا جائے اور دونوں ابروؤں میں سے کسی ایک کی جانب کیا جائے، لیکن یہ اس صورت میں ہے جبکہ گاڑنا ممکن ہو، لیکن اگر زمین سخت ہوتو نمازی کے سامنے لمبائی یا چوڑائی میں اسے رکھ دینا کافی ہوگا یا نہیں؟۔

اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ کہتے ہیں کہ عصا یا اس کے علاوہ کوئی چیز ہوتو اسے لمبائی میں رکھ دیا جائے گا گویا اسے گاڑ دیا گیا، پھر وہ گر گیا ہو، فقیہ ابوجعفر نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ یہ کافی نہیں ہے، اور اگر کوئی نصب کی جانے والی چیز نہ ہوتو چاند کی طرح چوڑائی میں خط کھینچ دے گا یا خط لمبا کھینچ دے گا جو سامنے گاڑی ہوئی لکڑی کے درجہ میں ہوگا (۲)، اور وہ عصا کے سایہ کے مشابہ ہوجائے گا، یہی متاخرین حنفیہ کے یہاں مختار ہے (۳)۔

اسی کے مثل شافعیہ اور حنابلہ کی بھی رائے ہے، خطیب الشربینی کہتے ہیں: اگر کوئی چیز نہ ملے تو اپنے سامنے لمبا خط کھینچ دے (۴)، حاشیۃ الجمل میں ہے کہ یہی اکمل طریقہ ہے اور اصل سنت کی ادائیگی اس کو چوڑائی میں کھینچنے میں ہوگی (۱)۔

حنابلہ کی عبارت یہ ہے کہ اگر عصا اور اس جیسی چیز کا گاڑنا ممکن نہ ہوتو زمین پر اسے رکھ دینا کافی ہوگا، اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک چوڑائی میں رکھنا لمبائی میں رکھنے سے زیادہ بہتر ہے، اگر عصا نہ ملے تو خط لمبائی کے بجائے چاند کی طرح کھینچ دے گا۔ لیکن بہوتی نے ''الشرح'' کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ جیسے بھی خط کھینچ دے گا کافی ہوجائے گا (۲)۔

البتہ مالکیہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ سترہ ثابت ہو، خط کھینچنا بالکل کافی نہ ہوگا (۳)۔

سترہ سے نمازی کے کھڑے ہونے کی دوری:

۱۰ - جو شخص سترہ رکھ کر نماز پڑھے اس کے لئے مسنون یہ ہے کہ وہ سترہ سے تقریبا تین ہاتھ قریب رہے اس سے زیادہ دور نہ رہے، کیونکہ حضرت سہل بن ابی حثمہ کی مرفوع روایت ہے: **"إذا صلى أحدكم إلى سترة فليدن منها، لا يقطع الشيطان عليه صلاته"** (۴) (تم میں سے کوئی جب سترہ کی جانب نماز ادا کرے تو وہ سترہ سے قریب ہوجائے، شیطان اس کی نماز کو قطع نہیں کر سکے گا)۔

حضرت سہل بن سعدؓ سے مروی ہے: **"كان بين مصلى**

---

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۰۱۔

(۲) جواہر الإکلیل ار ۵۰، الحطاب مع المواق ار ۵۳۲، ۵۳۳۔

(۳) حوالہ سابق۔

(۴) مغنی المحتاج ار ۲۰۰۔

(۱) حاشیۃ الجمل ار ۴۳۶، نہایۃ المحتاج ۲ر ۵۰۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ار ۲۰۲، کشاف القناع ار ۳۸۳۔

(۳) جواہر الإکلیل ار ۵۰۔

(۴) حدیث: "إذا صلى أحدكم إلى سترة فليدن منها" کی روایت ابوداؤد (ار ۴۴۶ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (ار ۲۵۱، ۲۵۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

رسول اللہ ﷺ و بین الجدار ممر الشاۃ"[۱] (نبی ﷺ کے مصلی اور دیوار کے درمیان بکری کے گذرنے کے بقدر فاصلہ ہوا کرتا تھا)۔ ایک روایت یہ بھی ہے: "أن النبی ﷺ صلّی فی الکعبۃ و بینہ و بین الجدار ثلاثۃ أذرع"[۲] (نبی کریم ﷺ نے کعبہ میں نماز پڑھی اور آپ کے اور دیوار کے درمیان تین ہاتھ کا فاصلہ تھا)، یہ رائے حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی ہے[۳]۔

مالکیہ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ نمازی اور سترہ کے درمیان اتنا فاصلہ ہوگا جس کی ضرورت قیام، رکوع اور سجود کے لئے ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک زیادہ راجح یہ ہے کہ نمازی کے حریم (نماز کے لئے مخصوص جگہ) کی یہی مقدار ہے، خواہ، سترہ کی طرف نماز پڑھے یا بغیر سترہ کے پڑھے[۴]۔

نمازی کا سترہ کے سامنے سے قدرے ہٹ کر کھڑا ہونا مسنون ہے اس طرح کہ سترہ کسی ایک ابرو کے سامنے ہو، بالکل سترہ کے بالمقابل سیدھا کھڑا نہ ہو، اس لئے کہ حضرت مقدادؓ سے روایت ہے، انہوں نے کہا: "ما رأیت رسول اللہ ﷺ یصلی إلی عود ولاعمود ولا شجرۃ إلا جعلہ علی حاجبیہ الأیمن أوالأیسر، ولا یصمد لہ صمدا"[۵] (میں نے دیکھا کہ جب بھی رسول اللہ ﷺ کسی لکڑی یا ستون یا درخت کی طرف رخ کرکے نماز پڑھتے تھے تو آپ اس کو اپنے دائیں یا بائیں ابرو کے سامنے کرلیتے تھے، بالکل سامنے سیدھے ہوکر نماز نہیں پڑھتے تھے)، یہ اس صورت میں ہے جبکہ سترہ کھڑی لاٹھی ہو، یا پتھر ہو، اس کے برخلاف چوڑی دیوار وغیرہ اور مصلی پر نماز پڑھنا ہے، کیونکہ یہاں نماز مصلی پر ہورہی ہے نہ کہ مصلی کی جانب رخ کرکے[۱]۔

امام کا سترہ مقتدیوں کا سترہ ہے:

۱۱- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ امام کا سترہ مقتدیوں کے لئے کافی ہوجائے گا، خواہ مقتدی امام کے پیچھے ہوں یا اس کے دونوں جانب ہوں، لہذا مقتدی کے لئے سترہ بنانا مستحب نہیں ہے[۲]، کیونکہ حدیث میں ہے: "أن النبي ﷺ صلی بالأبطح إلی عنزۃ رکزت لہ و لم یکن للقوم سترۃ"[۳] (نبی کریم ﷺ نے ابطح میں ایک نیزہ کی طرف رخ کرکے نماز پڑھائی جو آپ کے

(۱) حدیث: "کان بین مصلی رسول اللہ ﷺ و بین الجدار ممر الشاۃ" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۵۷۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "صلی في الکعبۃ و بینہ و بین الجدار ثلاثۃ أذرع" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۵۷۹ طبع السلفیہ) نے حضرت بلالؓ سے کی ہے۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۱/۲۰۲، ۲۰۳، مراقی الفلاح رص ۱۰۱، القلیوبی ۱/۱۹۲، نہایۃ المحتاج ۲/۵۰۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/۲۴۶۔

(۵) حدیث: "ما رأیت رسول اللہ ﷺ یصلي إلی عمود ولا شجرۃ" کی روایت ابوداؤد (۱/۴۴۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن قطان نے بعض راویوں کے مجہول ہونے کی بنیاد پر اس کو معلول قرار دیا ہے، اسی طرح نصب الرایہ (۲/۸۴ طبع المجلس العلمی) میں ہے۔

(۱) مراقی الفلاح والطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۰۱، مغنی المحتاج ۱/۲۰۰، نہایۃ المحتاج ۲/۵۰، الدسوقی ۱/۲۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات، القلیوبی ۱/۱۹۲، شرح منتہی الإرادات ۱/۲۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) مراقی الفلاح رص ۲۰۱، ابن عابدین ۱/۴۲۸، الدسوقی ۱/۲۴۵، کشاف القناع ۱/۳۸۳، ۳۸۴، شرح منتہی الإرادات ۱/۲۰۲، ۲۰۳۔

(۳) حدیث: "صلی بالأبطح إلی عنزۃ رکزت لہ و لم یکن للقوم سترۃ"، ابوجحیفہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں: "إن النبی ﷺ صلی بھم بالبطحاء و بین یدیہ عنزۃ۔ الظھر رکعتین و العصر رکعتین۔ تمر بین یدیہ المرأۃ و الحمار" نبی کریم ﷺ نے ان لوگوں کو بطحاء میں نماز پڑھائی اور آپ کے سامنے عنزہ تھا (یہ نماز ظہر اور عصر کی دو دو رکعت تھی) اور آپ کے سامنے سے عورتیں اور گدھے گذر رہے تھے) اس کی روایت بخاری (الفتح ۱/۵۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۶۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور عینی نے البنایہ (۲/۴۳۹ طبع دار الفکر) میں کہا ہے کہ ان کا قول "ولم یکن للقوم سترۃ" یہ حدیث میں نہیں ہے۔
عنزۃ نیزہ سے چھوٹی لاٹھی ہے جس میں نیچے لوہا ہوتا ہے۔

سامنے گاڑی ہوئی تھی اور لوگوں کے سامنے کوئی سترہ نہیں تھا)۔

فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ امام کا سترہ ان کے پیچھے نماز پڑھنے والے مقتدیوں کا بھی سترہ ہوگا، یا یہ صرف امام ہی کا سترہ ہوگا، اور خود امام پیچھے والوں کا سترہ ہوگا، حنفیہ اور حنابلہ کی اکثر کتب میں یہ ہے کہ امام کا سترہ مقتدیوں کا بھی سترہ ہوگا، اور مالکیہ اور بعض حنابلہ نے اس بارے میں اختلاف ذکر کیا ہے [(۱)]۔ ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ یہ اختلاف لفظی ہے ورنہ مفہوم ایک ہی ہے، لیکن دوسرے فقہاء کہتے ہیں کہ یہ اختلاف حقیقی ہے اور احکام میں اس کا اثر بھی ہوتا ہے، اگر ہم کہیں کہ امام اپنے پیچھے والوں کے لئے سترہ ہے جیسا کہ امام مالک وغیرہ سے منقول ہے تو امام اور اس صف کے درمیان سے جو کہ امام کے پیچھے ہے گذرنا ممنوع ہوگا، جیسا کہ امام اور اس کے سترہ کے درمیان گذرنا ممنوع ہے، اس لئے کہ دونوں میں نمازی اور اس کے سترہ کے درمیان گذرنا پایا جارہا ہے، اور امام کے پیچھے والی صف اور اس کے بعد والی صف کے درمیان گذرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ نمازی اور سترہ کے درمیان پہلی صف حائل ہے، اور اگر ہم کہیں کہ امام کا سترہ مقتدیوں کا بھی سترہ ہے جیسا کہ عبدالوہاب مالکی وغیرہ کہتے ہیں، تو صف اول اور امام کے درمیان گذرنا جائز ہوگا، کیونکہ نمازی اور سترہ کے درمیان امام حائل ہے، دسوقی کہتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ اختلاف حقیقی ہے اور قابل اعتماد قول امام مالک کا ہے [(۲)]۔

نمازی اور سترہ کے درمیان گذرنا:

۱۲ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ سترہ کے بعد گذرنا مضر نہیں ہے، اور نمازی اور سترہ کے درمیان گذرنا ممنوع ہے، اور سامنے گذرنے والا گنہگار ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه من الإثم لكان أن يقف أربعين خيرا له من أن يمر بين يديه"** [(۱)] (اگر نمازی کے سامنے سے گزرنے والے کو معلوم ہوجائے کہ اس سے کیا گناہ ہوتا ہے تو اس کے لئے چالیس (سال) رک جانا اس کے سامنے گذرنے سے بہتر ہوگا)۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ نمازی کے سامنے سے گذرنے والا گنہگار ہوگا خواہ سامنے سترہ نہ ہو [(۲)] اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ نمازی کے قریب سے گذرے، قریب ہونے کی حد میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، بعض فقہاء کہتے ہیں کہ تین ہاتھ یا اس سے کم ہو [(۳)] یا نمازی کو اپنے رکوع وسجود میں جس فاصلہ کی ضرورت ہو [(۴)]۔ حنابلہ کا صحیح قول یہ ہے کہ اس کی تحدید یہ ہے کہ اتنا قریب ہو کہ اگر نمازی گذرنے والے کی طرف چلے اور اس کو دفع کرے تو اس کی نماز باطل نہ ہو [(۵)]۔ حنفیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ قدم کی جگہ اور سجدہ کی جگہ کے درمیان گذرنا پایا جائے، بعض فقہاء کا خیال ہے کہ اس کی مقدار یہ ہے کہ نمازی کی نگاہ گذرنے والے پر پڑ جائے اگر وہ خشوع کے ساتھ نماز پڑھ رہا ہو یعنی اپنی نگاہ

---

(۱) الشرح الصغیر للدردیر ۱/ ۳۳۴، الطحطاوی رص ۲۰۱، کشاف القناع ۱/ ۳۸۳، ۳۸۴۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۲۴۵، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۳۴، ۳۳۵، الحطاب ۱/ ۵۳۳، ۵۳۵، المغنی ۲/ ۲۳۷، ۲۳۸۔

---

(۱) حدیث: "لو يعلم المار بين يدي المصلي......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۸۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۶۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابو جہیمؓ سے کی ہے اور اس کا قول "من الإثم" بخاری کی ایک روایت میں ہے جیسا کہ ابن حجر نے اپنی شرح (۱/ ۵۸۵) میں ذکر کیا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۲۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۰، المغنی ۲/ ۲۴۵، ۲۵۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۰، ۲۰۱، کشاف القناع ۱/ ۳۸۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۵۳۔

(۴) جواہر الإکلیل ۱/ ۵۰، ابن عابدین ۱/ ۴۲۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۵۳۔

(۵) المغنی ۲/ ۲۵۴۔

اپنے سجدہ کی جگہ کر کے نماز ادا کر رہا ہو [۱]۔

مالکیہ نے گناہ ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ گذرنے والا نمازی کے حریم (احاطہ) سے گذر رہا ہو، حالانکہ اس کے لئے نمازی کے حریم سے دور گذرنے کی گنجائش ہے ورنہ گنہگار نہ ہوگا، اسی طرح اگر مسجد حرام میں نماز پڑھ رہا ہو اور اس کے سامنے بیت اللہ کا طواف کرنے والا گذرے (تو گنہ گار نہ ہوگا)، انہوں نے کہا ہے کہ نمازی گنہگار ہوگا اگر ایسی جگہ بغیر سترہ کے نماز پڑھے جہاں گذرنے کا اندیشہ ہو اور کوئی اس کے سامنے سے گذرے [۲]۔

ابن عابدین نے بعض فقہاء سے نقل کیا ہے کہ یہاں چار صورتیں ہیں:

اول: گذرنے والے کے لئے نمازی کے سامنے سے دور گذرنے کی وسیع گنجائش ہو اور نمازی ایسی جگہ کھڑا نہ ہو کہ لوگ اس کے سامنے سے گذرنے پر مجبور ہوں تو گناہ صرف گذرنے والے کو ہوگا۔

دوم: نمازی ایسی جگہ کھڑا ہو کہ لوگ اس کے سامنے سے گذرنے پر مجبور ہوں، اور گذرنے والے کے لئے نمازی کے سامنے سے دور گذرنے کی گنجائش بھی نہ ہو، تو اس صورت میں صرف نمازی گنہگار ہوگا، گذرنے والا نہیں۔

سوم: نمازی ایسی جگہ کھڑا ہو کہ لوگ اس کے سامنے سے گذرنے پر مجبور ہوں اور گذرنے والے کے لئے آگے وسیع جگہ بھی ہو تو دونوں گنہگار ہوں گے، نمازی اس لئے گنہگار ہوگا کہ وہ ایسی جگہ کھڑا ہوا کہ لوگ اس کے سامنے گذرنے پر مجبور ہیں اور گذرنے والا اس لئے گنہگار ہوگا کہ اس کے لئے اس سے بچنا ممکن تھا اس کے باوجود گذرا۔

چہارم: نمازی ایسی جگہ کھڑا نہ ہو کہ لوگ اس کے سامنے سے گذرنے پر مجبور ہیں اور نہ ہی گذرنے والے کے لئے کوئی وسیع جگہ ہو تو دونوں میں سے کوئی بھی گنہگار نہ ہوگا [۱]۔

اسی کے مثل بعض مالکیہ نے بھی ذکر کیا ہے [۲]۔

شافعیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ نمازی کے سامنے اگر سترہ ہو تو اس کے سامنے سے گذرنا حرام ہے اگرچہ گذرنے والے کے لئے کوئی دوسرا راستہ نہ ہو، لیکن شرط یہ ہے کہ نمازی نے اپنی نماز کی جگہ میں کوئی تعدی نہ کی ہو، ورنہ اگر مثلا بیچ راستہ پر کھڑا ہو جائے یا سترہ غصب کردہ جگہ میں گاڑے تو اس صورت میں نہ حرمت ہوگی نہ کراہت، اگر کوئی شخص بغیر سترہ کے یا سترہ سے دور ہو کر نماز ادا کر رہا ہو، یا اس طرح کا سترہ نہ ہو جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے تو اس کے سامنے سے گذرنا حرام نہیں ہے، اور نہ اس کو یہ حق ہے کہ گذرنے والے کو روکے، کیونکہ نمازی اس جگہ نماز پڑھنے میں تعدی کر رہا ہے [۳]۔

اس کے ساتھ یہ بھی ملحوظ رہے کہ فقہاء نے طواف کرنے والے کے لئے یا صف کے درمیان خلا کو پر کرنے کے لئے یا نکسیر دھونے کے لئے یا اس طرح کی وجوہات وحالات میں نمازی کے سامنے سے گذرنے کو گناہ سے مستثنیٰ قرار دیا ہے [۴]۔

نماز کے فساد میں نمازی کے سامنے سے گذرنے کا اثر:

۱۳ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ نمازی اور سترہ کے درمیان کسی چیز کے گذرنے سے نماز ختم نہیں ہوتی ہے اور نہ ہی فاسد

---

(۱) ابن عابدین ۱/۴۲۶۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/۳۳۶، ۳۳۷، الدسوقی ۱/۲۴۶۔

(۱) ابن عابدین ۱/۴۲۷۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/۳۳۷۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۲/۵۲، ۵۳، مغنی المحتاج ۱/۲۰۰۔

(۴) ابن عابدین ۱/۴۲۷، جواہر الإکلیل ۱/۵۰، مغنی المحتاج ۱/۲۰۰۔

ہوتی ہے خواہ کوئی چیز ہو اور اگرچہ اس طرح گذرے جس میں گذرنے والا گنہگار رہوتا ہے، کیونکہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "لا يقطع الصلاة شيء و ادرؤوا ما استطعتم"[۱] (نماز کو کوئی چیز ختم نہیں کرتی ہے لیکن جس قدر ہو سکے دفع کرو)۔

حنابلہ کی یہی رائے ہے، لیکن انہوں نے کالے کتے کو مستثنی قرار دیا ہے، اوران کی رائے ہے کہ اس کے گذرنے سے نماز ختم ہوجاتی ہے[۲]۔

نمازی اورسترہ کے درمیان گذرنے والے کوروکنا:

۱۴- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر نمازی اورسترہ کے درمیان یا اس سے قریب سے کوئی انسان یا جانور گذرے تو نمازی کو یہ حق حاصل ہے کہ اسے روکے، کیونکہ اس کے بارے میں کئی روایتیں موجود ہیں، ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "إذا صلى أحدكم إلى شئ يستره من الناس فأراد أحد أن يجتازبين يديه فليدفعه، فإن أبى فليقاتله فإنما هو شيطان"[۳] (اگرتم میں سے کوئی سترہ رکھ کے نماز پڑھے پھر کوئی سامنے سے گذرنا چاہے تو اسے روک دے اگر وہ نہ رکے تو اس سے لڑائی کرے، اس لئے کہ وہ شیطان ہے)، صنعانی کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا یہ عمل نمازی کو تشویش میں مبتلا کرنے میں شیطان کے عمل کی طرح ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اس طرح کے عمل پر اس کو آمادہ کرنے والا شیطان ہے، یہ بات مسلم کی اس روایت سے معلوم ہوتی ہے:"فإن معه القرين"، یعنی اس کے ساتھ شیطان ہوا کرتا ہے، حدیث کے مفہوم سے یہ معلوم ہوا کہ اگر نمازی کے سامنے سترہ نہ ہو تو اسے اپنے سامنے سے گذرنے والے کو روکنے کا حق نہیں ہے[۱]، یہی رائے شافعیہ کی بھی ہے[۲]۔

۱۵- فقہاء اس پر بھی متفق ہیں کہ روکنا واجب نہیں ہے، عدم وجوب کی وجہ یہ ہے کہ روکنے اور مقصود نماز یعنی خشوع اور تدبر میں بہت منافات ہے، نیز گذرنے کے حرام ہونے میں اختلاف ہے جیسا کہ امام شربینی شافعی نے اس کی وضاحت کی ہے[۳] حنفیہ اور مالکیہ کی کتابوں میں اسی کے مثل ہے[۴]۔

البتہ روکنے کے افضل ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ نمازی کو روکنے کی اجازت ہے، اس لئے کہ نماز کی بنیاد سکون اور خشوع پر ہے، اور دھکا دینے کا حکم بیان رخصت کے لئے ہے، جیسا کہ نماز کی حالت میں سانپ اور بچھو کے قتل کرنے کا حکم ہے[۵]۔

حنفیہ سے قریب مالکیہ کا مسلک ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ نمازی کو حق حاصل ہے کہ وہ اپنے سامنے سے گذرنے والے کو اس طرح

---

(۱) حدیث:"لا يقطع الصلاة شيء و ادرؤوا ما استطعتم" کی روایت ابوداؤد (۱/۴۶۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوسعید الخدریؓ سے کی ہے اور زیلعی نے اس کے ایک راوی مجالد بن سعید کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں کلام ہے، نصب الرایہ (۲/۷۶ طبع المجلس العلمی) میں اسی طرح ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۱۰۱، سبل السلام ۱/۲۹۶، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/۴۲۶، ۴۲۸، الحطاب ۱/۵۳۲، ۵۳۴، المغنی لابن قدامہ ۲/۲۴۹، کشاف القناع ۱/۳۸۳۔

(۳) حدیث:"إذا صلى أحدكم إلى شيء يستره من الناس......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۵۸۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۶۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) سبل السلام ۱/۲۹۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۲۰۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/۲۰۰، ۲۰۱۔

(۴) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۰۱، الدسوقی ۱/۲۴۶، الشرح الصغیر للدردیر ۱/۳۳۴، ۳۳۵۔

(۵) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۰۱۔

روکے کہ خود نماز سے غافل نہ ہوجائے [۱]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر نمازی سامنے سترہ رکھ کر نماز ادا کر رہا ہو اور سترہ دیوار، ستون یا عصا یا ان جیسی چیزوں کا ہو تو اس کے لئے روکنا مسنون ہے، کیونکہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی مذکورہ روایت میں یہی صراحت آئی ہے [۲]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ سامنے سے گذرنے والے کو روکنا مستحب ہے خواہ گذرنے والا بڑا ہو یا بچہ یا جانور [۳]، اس لئے کہ مروی ہے: "**أنه صلى الله عليه وسلم رد عمربن أبى سلمة و زينب وهما صغيران**" [۴] (نبی کریم ﷺ نے عمر بن ابی سلمہ اور زینب کو لوٹا دیا حالانکہ یہ دونوں بچے تھے)۔

ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے: "**أن النبي ﷺ كان يصلى فمرت شاة بين يديه، فساعاها إلى القبلة حتى ألزق بطنه بالقبلة**" [۵] (نبی کریم ﷺ نماز پڑھ رہے تھے کہ ایک بکری آپ کے سامنے سے گذری تو آپ ﷺ نے اسے قبلہ کی طرف ہنکایا یہاں تک کہ اپنے پیٹ کو قبلہ سے چپکا دیا)۔

نمازی اور سترہ کے درمیان گذرنے والے کو روکنے کا طریقہ:

۱۶- روکنے کے طریقہ اور اس کے نتیجہ میں ہونے والے ضمان کے بارے میں فقہاء کی عبارتیں مختلف ہیں، تاہم اس پر اتفاق ہے کہ روکنا تدریجاً ہو اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ آسان سے آسان طریقہ کی رعایت کی جائے [۱]۔

امام نووی "المجموع" میں لکھتے ہیں: شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ مرد کے لئے سبحان اللہ کہنا اور عورت کے لئے تالی بجانا مستحب ہے، یہی بات امام احمد اور امام ابوحنیفہ نے بھی کہی ہے، البتہ امام مالک فرماتے ہیں کہ عورت بھی سبحان اللہ کہے گی [۲]۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اشارہ سے یا سبحان اللہ کہہ کر اس کو روکے گا، دونوں کو جمع کرنا مکروہ ہے، مرد قراءت میں آواز بلند کرکے اس کو روکے گا، اور عورت اشارہ سے یا دائیں ہاتھ کی انگلیوں کے ظاہر حصہ کو بائیں ہتھیلی پر مار کر اس کو روکے گی، لیکن آواز بلند نہیں کرے گی، اس لئے کہ اس میں فتنہ ہے اور گذرنے والے سے جھگڑا نہیں کیا جائے گا، اور جن روایتوں میں مقاتلہ کا ذکر ہے اس کی یہ تاویل کی گئی ہے کہ یہ حکم ابتداء اسلام میں تھا، بعد میں منسوخ ہوگیا، لیکن اس کو لوٹانے کے لئے اپنی جگہ سے چلنا جائز نہیں ہے، بلکہ اپنی جگہ پر رہتے ہوئے اس کو روکے یا لوٹائے گا، اس لئے کہ چلنے کی خرابی اس کے آگے گذرنے کی خرابی سے زیادہ ہے [۳]۔

حنفیہ ہی سے قریب تر مالکیہ کا مسلک ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ نمازی کو حق حاصل ہے کہ وہ گذرنے والے کو اس طرح روکے کہ خود وہ نماز سے غافل نہ ہوجائے، اس لئے کہ اگر عمل کثیر ہوجائے گا تو نماز باطل ہوجائے گی [۴]۔

---

(۱) الدسوقی ۱/۲۴۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۲۰۰، ۲۰۱۔

(۳) المغنی ۲/۲۴۶۔

(۴) حدیث: "ورد أنه ﷺ رد عمر بن أبي سلمة و زينب و هما صغيران" کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۰۵ طبع الحلبی) نے حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ میں (۱/۱۸۷ طبع دار الجنان) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۵) حدیث ابن عباسؓ: "أن النبي ﷺ كان يصلي فمرت شاة" کی روایت حاکم (۱/۲۵۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

---

(۱) کشاف القناع ۱/۳۷۵، ۳۷۶، اور المغنی لابن قدامہ ۲/۲۴۶۔

(۲) المجموع ۴/۸۲۔

(۳) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۰۱، ۲۰۲۔

(۴) الدسوقی ۱/۲۴۱۔

ستوقۃ

تعریف:

۱- "ستوقة" (سین کے فتحہ اور ضمہ کے ساتھ اور تاء کی تشدید کے ساتھ): وہ دراہم جن میں کھوٹ غالب ہو[۱]۔

ابن عابدین فتح القدیر سے نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں: "ستوقۃ" ایسا کھوٹا سکہ ہے جس میں کھوٹ زائد ہو، یہ دراصل "سیتوقۃ" سے معرب ہے، یعنی تین طبقے والا، دونوں طرف کے دو طبقے چاندی اور ان دونوں کے درمیان تانبہ وغیرہ[۲]۔

تاتارخانیہ میں ہے: "ستوقۃ" یہ ہے کہ اوپر اور نیچے کا طبقہ چاندی ہو اور ان دونوں کے درمیان پیتل ہو، اور اس پر درہم کا حکم نہیں لگایا جائے گا[۳]۔

فقہاء میں حنفیہ اس لفظ کو زیادہ استعمال کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف- جیاد دراہم (عمدہ سکے):

۲- دراہم جیاد خالص چاندی والے سکے ہیں جو بازار میں چلتے ہیں اور بیت المال میں رکھے جاتے ہیں۔

(۱) التعریفات للجرجانی، المغرب، متن اللغۃ، القاموس۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۳۳۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۲۱۸۔

ب- زیوف:

۳- زیوف گھٹیا سکے ہیں جنہیں بیت المال رد کردیتا ہے لیکن تجار اسے لے لیتے ہیں۔

اسی طرح "نبہرج" اور "بہرج" ردی چیز کو کہتے ہیں، "**درهم نبهرج أو درهم بهرج أو مبهرج**" ردی چاندی والا درہم جس کو تجار رد کردیتے ہیں، ایک قول ہے کہ یہ وہ سکے ہیں جو سرکاری خزانہ کے علاوہ میں ڈھالے جاتے ہیں۔

"زیوف" اچھے ہوتے ہیں، اس کے بعد "نبہرج" اور ان دونوں کے بعد "ستوقۃ" ہے، اور یہ اس کھوٹے سکے کے درجہ میں ہے جس کا تانبہ اس کی چاندی سے زیادہ ہوتا ہے[۱]۔

ستوقہ کے ذریعہ معاملہ کرنا:

۴- مالکیہ کا راجح مسلک، شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کی اظہر روایت یہ ہے کہ کھوٹے دراہم کے ذریعہ معاملہ کرنا جائز ہے۔ مالکیہ نے کھوٹے سکے کی بیع کے جواز کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ یہ ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کیا جائے جو اس کو توڑے یا اس کے ذریعہ دھوکہ نہ دے بلکہ اس میں جائز طریقہ سے تصرف کرے، جیسے زیور بنالے یا دراہم کو صاف کر کے خالص کرے، یا اس کے علاوہ کوئی جائز عمل کرے۔

ان حضرات کے نزدیک کھوٹے درہم کو اس شخص کے ہاتھ فروخت کرنا مکروہ ہے جس سے دھوکہ کا اندیشہ ہو یعنی اس کے دھوکہ دینے میں شک ہو، اور جس کے بارے میں علم ہو کہ وہ اس کے ذریعہ دھوکہ دے گا، اس سے کی گئی بیع فسخ کی جائے گی، اور اسے اس کے

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۱۸۔

بائع کولوٹانا واجب ہوگا[1]۔

شافعیہ کا دوسرا قول اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ کھوٹے دراہم کے ذریعہ معاملہ کرنا حرام ہے، ان حضرات کا استدلال نبی کریم علیہ السلام کے اس ارشاد سے ہے: "من غشنا فليس منا"[2] (جوہمیں دھوکہ دے وہ ہم میں سے نہیں ہے)، نیز حضرت عمرؓ نے بیت المال کے ردی مال کو فروخت کرنے سے منع فرمادیا تھا، نیز اس میں مقصود مجہول ہے جو سوناروں کی راکھ کے مشابہ ہے[3]۔

امام ابو یوسف کا قول یہ ہے (اور یہی امام مالک کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے) کہ "ستوقہ" کے ذریعہ معاملہ کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس سے معاملہ کرنا مسلمانوں کو دھوکہ میں ڈالنے کا سبب ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ دودھ میں ایسا کرتے تھے کہ اگر دھوکہ ہوتا تو اس کے مالک کی تادیب کے لئے اس کو زمین میں ڈال دیتے تھے، "ستوقہ" کے ذریعہ معاملہ کی اجازت دینا دراہم میں کھوٹ کی اجازت دینا اور مسلمانوں کے بازار کو فاسد کرنا ہوگا۔

امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ کھوٹے درہم والے کو اس وقت سزا دینا مناسب ہوگا جب وہ جان بوجھ کر اس کو چلائے، علامہ کاسانی کہتے ہیں کہ امام ابو یوسف کا مذکورہ قول شریعت میں بہترین احتساب کی نظیر ہے[4]۔

جیاد سے ستوقہ کی بیع:

۵- جمہور فقہاء کے نزدیک عمدہ سکوں سے ستوقہ کی بیع جائز نہیں ہے، حنفیہ اس کو اس صورت میں جائز قرار دیتے ہیں جبکہ عمدہ سکہ ستوقہ میں موجود چاندی سے زیادہ ہو۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ کھوٹے سکے کی بیع خالص سکے سے جائز ہے، لیکن راجح مسلک یہ ہے کہ کھوٹے سکے کی بیع خالص سکے سے جائز نہیں ہے جیسا کہ جمہور فقہاء کی رائے ہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صرف"۔

جزیہ میں ستوقہ لینا:

٦- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جزیہ میں ستوقہ کا لینا امام کے لئے حرام ہے، اس لئے کہ اس میں بیت المال کے حق کو ضائع کرنا ہے[2]۔

---

(۱) الدسوقی ۳/ ۴۳،تکملۃ المجموع ۱۰/ ۱۰۶،روضۃ الطالبین ۲/ ۲۵۸،المغنی ۴/ ۵۸۔

(۲) حدیث:"من غشنا فليس منا" کی روایت مسلم (۱/ ۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) روضۃ الطالبین ۲/ ۲۵۸،المغنی ۴/ ۵۷،۵۸۔

(۴) بدائع الصنائع ۷/ ۳۹۵،المدونہ ۴/ ۴۴۴۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۱۹، الدسوقی ۳/ ۴۳، تکملۃ المجموع ۱۰/ ۸۳، المغنی ۴/ ۱۰۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۳۳۔

سجل

تعریف:

۱- سجل کا لغوی معنی وہ صحیفہ ہے جس میں محفوظ کئے جانے والے احکام تحریر کئے جائیں، اسی معنی میں ''کتاب القاضی'' اور '' کتاب العهد'' وغیرہ ہے، اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''يَوْمَ نَطْوِی السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ وَ عْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِيْنَ''[۱] (وہ دن (یاد رکھنے کے قابل ہے) جس روز ہم آسمان کو لپیٹ دیں گے جس طرح لکھے ہوئے مضمونوں کا کاغذ لپیٹ لیا جاتا ہے جس طرح ہم نے اول بار پیدا کرنے کے وقت ابتدا کی تھی اسی طرح اسے دوبارہ پیدا کردیں گے، ہمارے ذمہ وعدہ ہے ہم ضرور اسے کرکے رہیں گے)، ابن عباس اور مجاہد نے ''كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ'' کا معنی صحیفہ کو اس کے مندرجات کے ساتھ لپیٹ دینا کہا ہے، امام طبری نے بھی اس کو اختیار کیا ہے، عام مفسرین کے نزدیک یہی معنی مراد ہے[۲]۔

اس کی جمع سجلات ہے، یہ ان نادر مذکر اسماء میں ہے جن کی جمع الف اور تاء سے آتی ہے، اور اس کی جمع تکسیر نہیں آتی ہے۔

جب عہد نامہ مرتب کیا جائے تو اس کے لئے ''سجل تسجيلا'' کہا جاتا ہے۔

'' سجل القاضی علیه'' کے معنی آتے ہیں قاضی نے فیصلہ کیا اور اپنا فیصلہ داخل ریکارڈ کیا۔

اور '' سجل العقد و نحوه'' عقد کو رجسٹر میں محفوظ کیا[۱]۔

اصطلاح میں سجل کا اطلاق قاضی کے اس صحیفہ پر ہوتا ہے جس میں اس کا فیصلہ قلمبند ہو، بعض فقہاء کے عرف میں اس صحیفہ کے لئے سجل کا لفظ بولا جاتا ہے جو دوسرے قاضی کے پاس بھیجا جائے[۲]۔

پھر اسی طرح ان کے عرف میں اس بڑے صحیفہ کو بھی کہا جانے لگا ہے جس میں لوگوں کے حالات اور واقعات محفوظ کئے گئے ہوں[۳]۔

علامہ ابن نجیم نے ذکر کیا ہے کہ ان کے اہل زمانہ کے عرف میں سجل سے مراد وہ تحریر تھی جو کسی واقعہ کے سلسلہ میں گواہان لکھیں اور قاضی کے پاس محفوظ رہے، اس پر قاضی کی کوئی تحریر نہ ہو[۴]۔

حنابلہ نے سجل کے معنی کو اس فیصلہ کے ساتھ خاص کیا ہے جو دلائل پر مبنی ہو، یہی صحیح مذہب ہے۔ بعض فقہاء کے نزدیک سجل کے معنی

---

(۱) سورۂ انبیاء ر ۱۰۴۔

(۲) جامع البیان فی تفسیر القرآن للطبری ۱۷/ ۷۸، ۷۹ دار المعرفہ بیروت، معانی القرآن للفراء ۲/ ۲۱۳ عالم الکتب بیروت طبع سوم ۱۴۰۳ھ ۱۹۸۳ء، الکشاف للزمخشري ۲/ ۵۸۵ دار المعرفہ بیروت، تفسیر القرآن العظیم لابن کثیر ۳/ ۲۰۰ دار إحیاء التراث العربي بیروت طبع ۱۳۸۸ھ ۱۹۶۹ء، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۱/ ۳۴۷ دار الکتاب العربي طبع سوم ۱۳۸۷ھ ۱۹۶۷ء، تفسیر النسفي ۳/ ۹۰ دار الکتاب العربي طبع ۱۴۰۲ھ ۱۹۸۲ء، تفسیر غرائب القرآن للنیسابوري ۱۷/ ۶۰ مطبوع علی ہامش تفسیر الطبر ی۔

(۱) الصحاح، القاموس، المغرب، اللسان، المصباح، مفردات الراغب، المعجم الوسیط۔

(۲) الدر المختار للحصکفی ۵/ ۴۳۳ البابي الحلبي، مصر، شرح ادب القاضي للخصاف، (للصدر الشهید) تحقیق محي الدین ہلال السرحان ۱/ ۲۵۹ طبع الإرشاد بغداد۔

(۳) الدر المختار ۵/ ۴۳۳، البحر الرائق ۷/ ۳، مجمع الأنہر من شرح ملتقی الأبحر للداماد ۲/ ۱۶۴ دار الطباعۃ العامرۃ مصر ۱۳۱۶ھ، مطالب أولي النہی ۶/ ۵۴۶، کشاف القناع ۶/ ۳۶۲۔

(۴) البحر الرائق ۶/ ۲۹۹۔

دستاویز کے ہیں، لیکن امام ماوردی سجل اور محضر (دستاویز) کے درمیان فرق کرتے ہیں۔

بعض فقہاء نے تمام تحریر شدہ اشیاء پر خواہ کسی قبیل سے ہو، سجل و محضر دونوں کا اطلاق کیا ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-محضر:

۲-محضر سے مراد وہ صحیفہ ہے جس میں فریقین کے مابین پیش آنے والی تمام چیزوں کو قلمبند کیا جائے جیسے مدعا علیہ کا اقرار یا انکار، یا مدعی کا بینہ یا مدعا علیہ کا قسم سے انکار کر دینا اس طرح درج ہو کہ اشتباہ ختم ہو جائے [۲]۔

جمہور فقہاء کے نزدیک سجل و محضر کے مابین فرق یہ ہے کہ سجل فیصلہ کی صراحت اور اس کے نفاذ پر مشتمل ہوتا ہے اور محضر میں یہ بات نہیں ہوتی ہے۔

اگر قاضی مدعا علیہ کو مدعی کے دعوی کے دفاع کی مہلت دینے کے بعد دستاویز میں کسی ایسی تحریر کا اضافہ کر دے جس سے فیصلہ کو نافذ کرنا معلوم ہو تو جائز ہے [۳]۔

ایسی صورت میں سجل و محضر دونوں برابر ہوں گے ان میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

(۱) البحر في الفقه ۲/ ۲۱۳، الإنصاف ۱۱/ ۳۳۲، شرح أدب القاضي للخصاف ۱/ ۲۵۹ (الحاشيه)، درر الحكام ۲/ ۵۱۱، البحر الرائق ۶/ ۲۹۹، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۶۹، مغني المحتاج ۴/ ۳۸۹، شرح منتهى الطلاب للأنصاري ۴/ ۳۵۱۔

(۲) درر الحكام ۲/ ۵۰۸، شرح أدب القاضي للخصاف ۱/ ۲۵۹ (الحاشيه)، البحر الرائق ۶/ ۲۹۹، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۶۹۔

(۳) أدب القاضي للماوردي ۲/ ۷۳، ۳۰۴ (فقره ۲/ ۱۳۲، ۲/ ۱۹۹، ۳)۔

ب-صک:

۳-اس عہد نامہ کو کہتے ہیں جس میں خرید و فروخت، رہن اور اقرار وغیرہ لکھا جائے۔

امام سرخسی فرماتے ہیں کہ "صک" حق واجب کے وثیقہ کا خاص نام ہے۔

یتیم کے مال کو بطور قرض دیتے وقت قاضی جو تحریر تیار کرتا ہے اس کو بھی "صک" کہا جاتا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک "صک" دستاویز کو کہتے ہیں [۱]۔

ج-مستند و سند:

۴-یہ دیوار اور ہر وہ چیز ہے جس پر سہارا لیا جائے، اور جس پر فیصلہ کی بنیاد ہو اس کو "مستند الحکم" کہتے ہیں، اور قرض وغیرہ کے چک پر بھی بولا جاتا ہے [۲]۔

د-وثیقہ:

۵-وثیقہ سجل، محضر اور صک تینوں کو کہتے ہیں [۳]۔

ھ-دیوان:

۶-دیوان عام اور دیوان قضا کے مابین فرق کرنا ضروری ہے۔

الف-دیوان عام: سلطنت کے حقوق سے متعلق اعمال و اموال اور اس کی نگرانی کرنے والے لشکر و کارکنان کی حفاظت کی جگہ کو دیوان

(۱) البحر الرائق ۶/ ۲۹۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۹، المبسوط للسرخسي ۱۸/ ۹۴ دار المعرفہ، بیروت طبع سوم، فتح القدير ۵/ ۴۹۷، مطالب أولي النهى ۶/ ۵۴۵، کشاف القناع ۶/ ۳۶۱۔

(۲) تاج العروس، المعجم الوسیط، تعریفات الجرجانی۔

(۳) البحر الرائق ۶/ ۲۹۹، المغنی ۱۰/ ۱۳۱۔

عام کہتے ہیں [۱]۔

ب- دیوان القضاء: رجسٹر، دستاویز، اقرار نامہ، عہد نامہ، وصی مقرر کرنے، اوقاف اور امانتوں کے نگراں مقرر کرنے وغیرہ کی تحریر ''دیوان القضاء'' ہے [۲]۔

و- حجت:

۷- حجت کا اطلاق رجسٹر اور دستاویز پر ہوتا ہے، لہذا وہ عام ہے، پھر اس کا اطلاق رجسٹر، دستاویز اور عہد نامے پر ہونے لگا، پھر عرف میں رجسٹر سے نقل کئے جانے والے ان واقعات پر اس کا اطلاق ہونے لگا جس میں اوپر قاضی کی مہر ہو اور نیچے گواہان کی تحریر ہو اور اسے فریق کے حوالہ کیا جائے۔

حنابلہ کے نزدیک حجت اس فیصلہ کے ساتھ مخصوص ہے جو بینہ کی بنیاد پر ہو [۳]۔

رجسٹر تیار کرنا:

۸- قاضی کو چاہئے کہ وہ ایک رجسٹر بنائے، تاکہ طول زمانہ کی وجہ سے وہ بیان دعوی کو بھول نہ جائے، اور یہ یاد دہانی کا ذریعہ ہو، نیز مخالف کا فیصلہ کے انکار کرنے کی صورت میں محکوم لہ کے لیے اپنے حق تک پہنچنے میں مددگار رہو [۴]۔

اس رجسٹر میں بیان دعوی، اس کے دلائل اور اس کے متعلق قاضی کا فیصلہ تحریر کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ حقوق کی حفاظت کا ذمہ دار ہے اور بغیر تحریر کے حفاظت ممکن نہیں۔

محکوم لہ کے مطالبہ پر یہ فریضہ لازم ہوگا، اور اگر وہ اس کا مطالبہ نہ کرے تو تحریر کرنا مستحب ہوگا تاکہ دعوی اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ رجسٹر میں محفوظ رہے، کیونکہ کسی فریق کو اس سے مراجعت کرنے اور فیصلہ نکلوانے کی ضرورت پڑسکتی ہے [۱]۔

قاضی پر ضروری نہیں ہے کہ محکوم علیہ کے لئے وہ حق تحریر کرے جو اس کے نزدیک ثابت ہے یا جس کا اس نے فیصلہ کیا ہے، ایسا کرنا صرف مستحب ہے [۲]۔

لیکن اگر وہ قاضی سے اس حق کے فیصلہ کو ریکارڈ کرنے کا مطالبہ کرے جو اس کے خلاف ثابت ہوا ہے، یا جس کو اس نے ادا کردیا ہے یا جس سے اس کی براءت ثابت ہوچکی ہے، تاکہ مدعی دوبارہ اس سے اس کا مطالبہ نہ کرسکے تو قاضی پر اس کا مطالبہ ماننا ضروری ہوگا [۳]۔

اگر مقدمہ ایسے شخص سے متعلق ہو جس کی اہلیت ناقص ہے یا جس میں بالکل اہلیت موجود نہیں ہے، جیسے بچہ، مجنون، تو پھر فیصلہ کو ریکارڈ کرنا واجب ہوگا اگرچہ کوئی اس کا مطالبہ نہ کرے، خواہ اس کے حق میں فیصلہ ہوا ہو، یا اس کے خلاف ہوا ہو [۴]۔

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردي رص ۱۹۹، الأحکام السلطانیۃ للفراء رص ۲۲۰۔

(۲) أدب القاضي للماوردي ۱ر ۲۲۰ (فقرہ ر ۲۸۷)، شرح أدب القاضي للخصاف ۱ر ۲۵۹ (فقرہ ر ۱۲۸)، البحر الرائق ۶ر ۲۹۹، حاشیہ ابن عابدین ۵ر ۳۶۹، المغني ۱۰ر ۱۳۱، مطالب أولی النہی ۶ر ۴۷۴، کشاف القناع ۶ر ۳۰۶۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵ر ۳۶۹، ۶ر ۳۷۷، البحر الرائق ۶ر ۲۹۹، حاشیۃ الباجوري ۲ر ۴۰۲، مطالب أولي النہی ۶ر ۵۴۵۔

(۴) منحۃ الخالق علی البحر الرائق لابن عابدین ۷ر ۳ مطبوع مع البحر الرائق۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۱ر ۹۷، إحکام الأحکام علی تحفۃ الحکام للکافی ۲۲، ۵۴ طبع الشرق مصر ۱۳۴۸ھ، البہجۃ فی شرح التحفۃ للتسولی ۱ر ۸۲ مطبوع مع حلی المعاصم، أدب القاضی للماوردی ۲ر ۳۰۱، ۳۰۲ (فقرہ ر ۳۱۸۷-۳۱۹۱)، مغنی المحتاج ۴ر ۳۹۴، المغنی ۱۰ر ۱۵۸، کشاف القناع ۶ر ۱۶۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۴ر ۴۵۰، تحفۃ المحتاج ۱۰ر ۱۴۲، ۲۶۸۔

(۳) البہجہ ۱ر ۸۲، المغنی ۱۰ر ۱۵۹، ۱۷۷، کشاف القناع ۶ر ۳۶۰۔

(۴) مغنی المحتاج ۴ر ۳۹۴، تحفۃ المحتاج ۱۰ر ۱۴۲۔

اگر دعوی حقوق اللہ سے متعلق ہو جیسے حدود یا کسی غیر معین کا حق ہو، جیسے فقراء اور بھلائی کے کاموں کے لئے وقف اور وصیت تو قاضی پر لازم ہوگا کہ اس کو لکھے، اور کسی کے مطالبہ کے بغیر اس کا فیصلہ کرے[۱]۔

ہر حال میں خواہ اس سے کوئی مطالبہ کرے یا نہ کرے قاضی کو چاہئے کہ بیان دعوی تحریر کرے اور فیصلہ کو بھی ریکارڈ کرے[۲]۔

رجسٹروں میں لکھنے کا طریقہ:

۹- دستاویزوں اور رجسٹروں میں لکھنے کے لئے اجمال واختصار کافی نہیں ہے، بلکہ پوری صراحت اور وضاحت ضروری ہے۔

دستاویز میں لکھنے کے لئے کاتب پر ضروری ہے کہ بسم اللہ اور الحمدللہ وغیرہ کے بعد مدعی کا نام، اس کے باپ و دادا کا نام، کنیت، پیشہ، قبیلہ، جائے سکونت، اس کی مسجد (یعنی وہ مسجد جس میں عام طور پر وہ نماز پڑھتا ہے) اور وہ تمام چیزیں تحریر کرے جو اس کے صحیح تعارف کا ذریعہ ہوں۔

اس کی حاضری اور اس کی طرف اشارہ کو ذکر کرے۔

اسی طرح مدعی علیہ کے ساتھ کرے۔

گواہان کا تعارف سابقہ طریقہ پر ہوگا، نیز ان کے جائے رہائش کا اضافہ بھی کیا جائے گا[۳]۔

کاتب پر یہ بھی ضروری ہے کہ دعوی کا موضوع اور سماعت کے

(۱) البہجہ ۱/ ۸۲، حلی المعاصم ۱/ ۸۰، إحکام الأحکام ۲۴، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۱۴۲، کشاف القناع ۶/ ۳۲۸۔

(۲) حلی المعاصم ۱/ ۸۰، البہجہ ۱/ ۸۲، إحکام الأحکام ۲۴۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۲۶۱، ۲۷۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۹، أدب القاضي للماوردي ۲/ ۵۷، ۶۷ (فقرہ ۲۱۳۷، ۲۱۴۰)، کتاب القضاء لابن أبي الدم/ ۲۷۲ (فقرہ/ ۲۶۰)، المغنی ۱/ ۱۵۹، ۱۶۱، کشاف القناع ۶/ ۳۶۱۔

دوران اقرار، انکار، قسم، قسم سے انکار اور سماع شہادت میں سے جو بھی پیش آیا ہو ان تمام کا ذکر کرے۔

اسی طرح اس پر یہ بھی ضروری ہے کہ مدعی کا دعوی نوٹ کرنے کے بعد گواہی اس کے الفاظ کے ساتھ تحریر کرے۔

دستاویز میں قاضی کا نام، عدالت کا نام اور اس کی معروف علامت اور دستاویز کی ترتیب کی تاریخ درج ہوگی۔

اگر قاضی کسی دوسرے قاضی کا نائب ہو تو اس کی صراحت ضروری ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ جس نے اس کو نائب بنایا ہے اسے اس کی اجازت ہو۔

اگر دستاویز پر گواہ بنا دیا جائے تو یہ زیادہ مؤکد اور محتاط ہوگا۔

دستاویز کی تحریر شہر کی عادت وعرف اور اس کی اصطلاحات کے مطابق ہونی چاہئے، اور اس میں ہر زمانہ کے تقاضہ کی رعایت کی جانی چاہئے[۱]۔

۱۰- رجسٹر میں دستاویز کی تمام باتیں مذکور ہوں گی[۲]، مزید مندرجہ ذیل امور کا اضافہ ہوگا:

الف- اس میں یہ صراحت ہوگی کہ مدعی علیہ کو دعوی کے دفع کا موقع دیا گیا اور اس کے لئے اس کو مہلت دی گئی، اور اگر وہ دفع کرے تو قاضی اس کو ذکر کرے گا، اور اس کے دلائل ذکر کرے گا، اور اگر اس نے دفع دعوی نہیں کیا تو اس کی بھی اس میں صراحت ہوگی۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۶۱، ۲۲۹، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۲۷، ادب القاضی للماوردی ۲/ ۶۷ (فقرہ/ ۲۱۴۰)، کتاب القضاء لابن أبي الدم/ ۲۷۲- ۲۷۳- ۵۵۴ (فقرہ/ ۲۶۱- ۶۸۹)، المغنی ۱۰/ ۱۵۹، ۱۶۰، کشاف القناع ۶/ ۳۶۱- ۳۶۲۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۶۳، أدب القاضی للماوردی ۲/ ۳۰۲ (فقرہ/ ۳۱۹۲)، کتاب القضاء لابن أبی الدم/ ۵۵۴ (فقرہ/ ۶۹۰) المحرر ص ۲۱۴، مطالب أولی النہی ۶/ ۴۷، کشاف القناع ۶/ ۳۶۲۔

ب-اگر رجسٹر میں یہ ذکر کردے کہ جس طریقہ پر حقوق ثابت ہوتے ہیں اس طریقہ پر حق ثابت ہوا ہے، اور شہادت کے تمام کلمات ذکر نہ کرے تو یہ درست ہے، اور یہی مسلک مختار ہے۔

ج-کبھی رجسٹر میں گواہوں کے بیانات تحریر کرنے کے بعد یہ اضافہ کیا جاتا ہے کہ دعوی اور شہادتیں علماء کے سامنے پیش ہوئیں، انہوں نے اس کے صحیح ہونے اور اس پر فیصلہ کے جواز کا فتوی دیا ہے۔

د-رجسٹر میں فیصلہ کا سبب اور اس کی بنیاد خواہ اقرار ہو یا بینہ یا اس طرح کے دوسرے دلائل کا ذکر کرنا ضروری ہے۔

ھ-رجسٹر میں فیصلہ کا اعلانیہ صادر ہونا، اس پر گواہ بنانا اور قاضی کا دستخط ہونا مذکور ہوگا، نیز اس میں اس کی صراحت ہوگی کہ یہ تحریر قاضی کے حکم سے قلمبند کی گئی ہے، اس میں اس کا حکم اور اس کا فیصلہ ہے اور یہ محکوم لہ کے لئے حجت بھی ہے۔

رجسٹر کو قاضی کے سامنے پیش ہونا ضروری ہے، تاکہ اس کا وہ گہرائی سے جائزہ لے تاکہ اس میں کوئی نقص واقع نہ ہو[1]۔

رجسٹروں کی حفاظت:

۱۱-منصب قضا سنبھالنے کے بعد قاضی کا سب سے پہلا عمل یہ ہوگا کہ وہ دفتر میں جو دستاویزات و امانات اور مال ہیں ان پر قبضہ کرے۔

اور قبضہ کی تکمیل دو ایک امین کے ذریعہ اور سابق قاضی کی موجودگی میں جائزہ لینے کے بعد ہی ہوسکتی ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۶۲، ۱۶۴، أدب القاضي للماوردي ۲/ ۶۴، ۶۷، ۳۰۳، المحرر ص ۲۱۴، مطالب أولی النہی ۶/ ۴۸۳، ۵۴۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۳۹، المغنی ۱۰/ ۱۶۰، کشاف القناع ۶/ ۳۶۱، ۳۶۳۔

پھر ہر قسم کا رجسٹر دوسرے سے الگ رکھا جائے گا تاکہ سہولت کے ساتھ ضرورت کے وقت اس سے رجوع کیا جاسکے، اور اس میں زیادتی ونقصان کے اندیشہ سے اس پر اپنا مہر بھی لگائے گا[1]۔

اس طرح دفتر میں ساری چیزیں محفوظ رہیں گی، چاہے جتنے قاضی یکے بعد دیگرے آتے رہیں۔

قاضی یا اس کا کاتب جو فائل یا رجسٹر یا دستاویز مرتب کرے اس میں اس کی نوعیت تحریر کرے اور اس سے متعلق فرد کا نام بھی تحریر کرے، مثلاً فلاں بن فلاں کے ساتھ فلاں بن فلاں کے مقدمہ کی فائل ہے۔

پھر آخر میں اپنی مہر بھی لگائے، اس طرح ایک دن یا ایک ہفتہ میں جو دستاویز تیار ہوں ان کو الگ کرے، کسی ایک بنڈل میں جمع کردے اور اس کے اوپر یہ تحریر لکھ دے: فلاں سنہ، فلاں مہینہ اور فلاں تاریخ کی فائل، اسی طرح ہر مہینہ اور سال میں جمع ہونے والی فائلوں کو رکھے اور اس پر اپنی مہر لگائے، پھر اپنی نگرانی میں خزانہ میں اس کو اس طرح محفوظ کرے کہ کوئی شخص اس میں سے کوئی فائل نکالنا چاہے تو اس کی موجودگی یا اس کے بتائے بغیر نہ نکال سکے[2]۔

(۱) کنز الدقائق مع البحر الرائق ۶/ ۲۹۹، ۳۰۰، الہدایۃ مع فتح القدیر وشرح العنایہ ۵/ ۴۶۲، ۴۶۳، البنایہ ۷/ ۱۷-۱۸، شرح أدب القاضی للخصاف ۱/ ۲۵۸، ۲۶۳ (فقرہ/ ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۴) مجمع الأنہر ۲/ ۱۵۶، درر الحکام ۲/ ۴۶۱، ۵۰۰، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۶، حاشیۃ الرملی ۲/ ۲۳۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۹، ۳۷۰، أدب القاضی للماوردی ۱/ ۲۲۰ (فقرہ/ ۲۸۷)، التنبیہ/ ۲۵۱، ۲۵۲، المحرر ۲۰/ ۲۰۴، المغنی ۱۰/ ۱۳۱، مطالب أولی النہی ۶/ ۴۷، کشاف القناع ۶/ ۳۰۶۔

(۲) المبسوط ۱۶/ ۹۰، ۹۱، تحفۃ الفقہاء للسمرقندی ۳/ ۵۴۰، ۵۴۱ تحقیق محمد المنتصر الکتانی ووہبہ الزحیلی دار الفکر دمشق، فتاوی قاضی خان، ۲/ ۳۶۵، مطبوعہ مع الفتاوی الہندیہ، الکافی لابن عبد البر ص ۹۵۴ مکتبۃ الریاض الحدیثۃ الریاض طبع دوم ۱۴۰۰ھ ۱۹۸۰ء، الأم ۶/ ۲۱۱، مختصر المزنی ۸/ ۳۰۰ مطبوع مع الأم، ادب القاضی للماوردی ۲/ ۷۷، ۷۸، (فقرہ/ ۲۱۴۳، ۲۱۴۶)، کتاب القضاء لابن ابی الدم ۱۲۲، ۲۳ (فقرہ/ ۶۳)، التنبیہ ص ۲۵۷،

مذکورہ بالا امور اسی وقت انجام پاسکتے ہیں جبکہ قاضی دفتر کی طرف توجہ کرے، اس کی فائلوں اور ان کے محافظوں کی نگرانی و دیکھ ریکھ کرے، اور ان کے ہاتھوں اور ان کے معلومات کے مطابق جو چیزیں پیش آئیں ان کی بھی نگہداشت رکھے [(۱)]۔

کئی رجسٹر تیار کرنا:

۱۲ - دستاویز، رجسٹر اور اقرار نامہ کی دو کاپیاں تیار کی جائیں گی۔

ان میں سے ایک عدالت کے دفتر میں محفوظ رہے گی، اس پر فریقین کا نام یا صاحب وثیقہ کا نام اور قاضی کی مہر ہوگی، ضرورت کے وقت مراجعت میں یہی کاپی بنیاد واساس ہوگی۔

دوسری کاپی محکوم لہ یا صاحب وثیقہ کو دی جائے گی تاکہ حق کے لئے حجت ہو اور اس پر مہر نہیں ہوگی۔

اگرچہ اس کام کا مطالبہ نہ ہو تب بھی یہ کیا جائے گا۔

پھر آج کل ایک رجسٹر میں حسب گنجائش متعدد وثائق ترتیب وار لکھے جاتے ہیں اور رجسٹر دفتر میں محفوظ کر دیا جاتا ہے، اس میں حفاظت اور احتیاط زیادہ ہے [(۲)]۔

اگر محکوم لہ سے فیصلہ کی کاپی گم ہو جائے اور وہ قاضی سے دوسری کاپی کا مطالبہ کرے تو اس کا مطالبہ پورا کرے گا، اور اس پر گم شدگی کا

= حاشیۃ الشروانی ۱۰/ ۱۴۴ ، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۶، المحرر ۲/ ۲۱۴، المغنی ۱۰/ ۱۶۰، کشاف القناع ۶/ ۳۱۳، ۳۶۳۔

(۱) شرح أدب القاضی للخصاف ۳/ ۳۷ (فقرہ/ ۶۱۶)۔

(۲) شرح أدب القاضی للخصاف ۱/ ۲۵۹، ۴/ ۱۲۲ (فقرہ/ ۱۲۸، ۱۱۳۲)، مجمع الأنہر ۲/ ۱۵۶، درر الحکام ۲/ ۵۰۰، أدب القاضی للماوردی ۲/ ۶۵، ۶۷، ۳۰۳ (فقرہ/ ۲۰۸۸، ۲۱۳۹، ۳۱۹۵)، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۵، السراج الوہاج ص ۵۹۳، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۱۴۴، شرح المحلی ۴/ ۳۰۴، حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۳۵۴، المغنی ۱۰/ ۱۶۰، المحرر ص ۲۱۴، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۴۵، ۵۴۷، کشاف القناع ۶/ ۳۶۱، ۳۶۳۔

دعوی اور اس کی تاریخ لکھ دے گا، تاکہ اس میں لکھے ہوئے حق کو وہ دوبارہ وصول کرے [(۱)]۔

رجسٹر میں لکھی ہوئی تحریر کے سلسلہ میں قاضی کا عمل:

۱۳ - اگر قاضی کو اپنے دفتر میں کوئی دستاویز ملے جس میں اس نے کسی کا اقرار یا کسی حق کی شہادت لکھا ہے، یا اپنا کوئی حکم پائے تو جب تک وہ اسے یاد نہ آئے نہ اس پر عمل کرے گا نہ نافذ کرے گا، یہی امام ابوحنیفہ کی رائے ہے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک لکھی ہوئی تحریر یاد نہ آنے کی صورت میں بھی اس پر عمل کرنا اور اس پر اعتماد کر کے اس حکم کو نافذ کرنا درست ہے، کیونکہ قاضی تمام واقعہ کو یاد نہیں رکھ سکتا، اور اس لئے کہ ان دستاویز کا دفتر میں موجود ہونا اس کے صحیح ہونے اور تحریف و تبدیلی سے محفوظ ہونے کی واضح دلیل ہے۔

فتوی صاحبین کے قول پر ہے اور یہی صحیح ہے، ابن ابی لیلی بھی اسی کے قائل ہیں، اور پانچویں صدی ہجری سے قضاۃ کا اس پر عمل رہا ہے [(۲)]۔

اس سلسلہ میں مالکیہ کے دو اقوال ہیں: ایک قول جو مالکیہ کی ایک جماعت کا ہے، امام ابوحنیفہ کے قول کے موافق ہے، اس کو امام شافعی نے بھی اختیار کیا ہے، یہی ان کا صحیح مسلک ہے۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۹۲، أدب القاضی للماوردی ۲/ ۲۱ (فقرہ/ ۲۳۲۳)۔

(۲) المبسوط ۱۶/ ۹۲ - ۹۳، ۱۸/ ۱۷۴، الکنز ۷/ ۲۷، شرح أدب القاضی للخصاف ۳/ ۱۰۵ (فقرہ/ ۶۳۶)، درر الحکام ۲/ ۴۶۱، الدر المنتقی ۲/ ۱۵۶، ۱۹۱، ۱۹۲ فتح القدیر ۶/ ۱۹، معین الحکام/ ۱۱۹، مجمع الأنہر ۲/ ۱۹۲، البنایہ ۷/ ۱۴۹، البحر الرائق ۷/ ۲۷، الفتاوی البزازیہ ۵/ ۱۸۴، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۴۰، الأشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۴۰۵ - ۴۰۶، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۳۷، أدب القاضی للماوردی ۲/ ۹۷ (فقرہ/ ۲۱۵۵، ۲۱۵۶)، الأم ۷/ ۱۵۲، المغنی ۱۰/ ۱۶۱۔

اس سلسلہ میں حنابلہ کی دو روایتیں ہیں: لیکن جس روایت پر ان کا عمل ہے وہ صاحبین کے قول کے مطابق ہے [1]۔

اور اگر قاضی کو یاد نہ ہو تو مالکیہ کے صحیح قول کے مطابق دفتر میں جو دستاویز ہے اس کی صحت ثابت کرنے کے لئے بینہ قابل قبول ہوگا۔ امام مالک سے ایک روایت ہے کہ بینہ قابل قبول نہیں ہوگا، شافعیہ کا بھی یہی قول ہے، لیکن جمہور اہل علم اس کے خلاف ہیں۔

اگر وہاں کوئی دستاویز نہ ہو اور کوئی دعوی کردے کہ قاضی نے اس کے لئے اس طرح کا فیصلہ کیا ہے، اگر قاضی کو اپنا فیصلہ یاد آجائے تو اس کو نافذ کرے گا، اور یاد نہ آئے تو اس فیصلہ کے سلسلہ میں صاحب حق کا بینہ قابل قبول نہیں ہوگا، اور امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے قول کے مطابق وہ اس پر عمل نہیں کرے گا، امام مالک کی ایک روایت یہی ہے، اور شافعیہ بھی اسی کے قائل ہیں۔

حنفیہ میں سے امام محمد اور ابن ابی لیلی اور مالکیہ و حنابلہ کی دوسری روایت ہے کہ بینہ قابل قبول ہوگا، اور فیصلہ نافذ ہوگا۔

اگر قاضی کے دفتر سے ریکارڈ ضائع ہوجائے اور اس کے دونوں کاتب اس میں جو فیصلہ تھا اس کی گواہی دیں تو یہ شہادت قابل قبول ہوگی، اور اس پر اعتماد کیا جائے گا [1]۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۹، ۴۳، ۴۹، حلی المعاصم ۱/ ۱۰۲، ۱۰۳، البہجۃ ۱/ ۱۰۲، ۱۰۳، إحکام الأحکام ۲۳۲، الأم ۷/ ۱۵۲، ۱۵۳، ۲۱۱، أدب القاضی للماوردی ۱/ ۲۲۱، ۲/ ۸۷ (فقرہ/ ۲۸۹، ۲۱۴۹)، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۹، السراج الوہاج ۵۹۳، شرح المحلی ۴/ ۳۰۴، ۳۰۵، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۱۰/ ۱۴۹، أدب القضاء لإبن أبی الدم ۱۲۳ (فقرہ/ ۶۵)، شرح منہج الطلاب ۴/ ۳۵۵، الأشباہ والنظائر للسیوطی/ ۳۳۷ البابی الحلبی مصر، المحرر ۲/ ۲۱۱، المغنی ۱۰/ ۱۶۱، الإنصاف ۱۱/ ۳۰۷، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۳۲، الطرق الحکمیۃ لإبن القیم ۲۰۴، ۲۰۵ تحقیق محمد حامد الفقی السنۃ المحمدیہ مصر ۱۳۷۲ھ، ۱۹۵۳ء، الترغیب میں ہے کہ نافذ نہ کرنے کی روایت زیادہ مشہور ہے (الإنصاف ۱۱/ ۳۰۷)۔

سابق قاضی کے رجسٹر میں موجود فیصلہ پر قاضی کا عمل:

۱۴ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کے دفتر میں سابقہ قضاۃ کے رجسٹروں کی جو تحریر اور دستاویز ہوں ان پر موجودہ قاضی نہ عمل کرے گا اور نہ اعتماد ہی کرے گا، خواہ اس پر مہر ہو، الا یہ کہ اس میں مذکورہ تحریر کی شہادت دو گواہ دیں۔

اس حکم سے حنفیہ نے دیوان کی اس تحریر کو مستثنی قرار دیا ہے جو محافظین کے قبضہ میں اوقاف سے متعلق ہوں، اور بعد زمانہ کی بنا پر حقوق وقف کے ضیاع کے اندیشہ سے ان لوگوں نے اس پر قبضہ کیا ہو، اس لئے ان کا یہ قول استحسانا ہوگا۔

اس بنیاد پر اگر موجودہ قاضی سابق قاضی کا فیصلہ اسی کی تحریر میں لکھا ہوا پائے تو بالاجماع اس کا نافذ کرنا جائز نہ ہوگا۔

لیکن دیوان عام میں جو دستاویز ہوں جن سے حکومت یا رعایا کے حقوق کی تعیین ہوتی ہو، اس پر اعتماد کرنا اور اس کو نافذ کرنا ضروری ہوگا۔

اسی طرح مفتی کی تحریر، فقہ کی معتبر کتابیں، امان طلب کرنے کے سلسلہ میں حربی کی تحریر، حکومت کی قرارداد، صراف، دلال اور عام تاجر اور ان جیسے لوگوں کی ڈائری میں ان کے حقوق اور ان پر واجب حقوق کے متعلق جو تحریر ہو ان سب کو بطور حجت تسلیم کرنا اور اس پر عمل کرنا جائز ہے، اور اس کے مضمون اور اس کے مشتملات کی صحت پر بغیر گواہ کے بھی اعتماد کرنا درست ہے [2]۔

(۱) فتح القدیر ۶/ ۲۰، البنایہ ۷/ ۱۵۰، البحر الرائق ۷/ ۵۱، ۲۷، الکافی ۹۵۵، کتاب القضاء لإبن أبی الدم ۱۲۴ (فقرہ/ ۶۶)، المغنی ۱۰/ ۱۶۱، المبسوط ۱۶/ ۹۴، الفتاوی الخانیہ ۲/ ۴۷۴، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۴۱۔

(۲) الدر المنتقی ۲/ ۱۵۶، ۱۹۲، شرح ادب القاضی للخصاف ۳/ ۹۸، ۱۰۷، البحر

رجسٹر میں مندرجہ احکام کا نقص:

۱۵ - رجسٹر کے بنیادی اجزاء میں جن کا ذکر گذرا ہر قسم کا نقص اس کے صحیح ہونے میں اثر انداز ہوگا۔ مندرجہ ذیل مثالوں سے یہ ظاہر ہوگا:

الف- اگر رجسٹر فریقین کے ذکر سے خالی ہو تو اس کی صحت کا فتوی نہیں دیا جائے گا۔ جیسا کہ اگر رجسٹر میں لکھا ہو کہ فلاں شخص عدالت میں حاضر ہوا اور اپنے ساتھ فلاں شخص کو بھی لے آیا اور حاضر ہونے والے نے اس پر دعوی کیا، بلکہ "**علیہ**" کے بجائے "**على هذا الذى أحضر معه**" لکھنا چاہئے، یعنی "اس پر دعوی کیا" کے بجائے "اس شخص پر دعوی کیا جس کو اپنے ساتھ لایا" لکھنا چاہئے۔

اسی طرح ریکارڈ کے دوران فریقین کے تذکرہ کے وقت اسم اشارہ کا لکھنا ضروری ہے، لکھا جائے گا: "**المدعي هذا، والمدعى عليه هذا**"۔

ب- اگر رجسٹر میں دارالقضاء میں مدعی و مدعا علیہ کی حاضری کا تذکرہ نہ ہو تو یہ حنفیہ کے نزدیک جو قضاء علی الغائب کو درست نہیں سمجھتے رجسٹر میں خلل ہے۔

اسی طرح اس صورت میں رجسٹر میں کمی سمجھی جائے گی اگر اس میں مدعا علیہ کی موجودگی میں سماع بینہ کی صراحت نہ ہو اور فریقین کی موجودگی میں فیصلہ دیئے جانے کا تذکرہ نہ ہو[1]۔

ج- اگر کسی فریق کا وکیل ہو اور رجسٹر میں اس کی وکالت کا ثبوت تحریر ہو لیکن اس کے ثبوت کی کیفیت تحریر نہ ہو کہ یہ بینہ کے ذریعہ ہے یا براہ راست قاضی کی مجلس میں حاضری ہوئی اور قاضی نے وکیل اور مؤکل دونوں کو جان لیا ہو، تو یہ رجسٹر میں ایک کمی ہوگی۔

اگر غلطی سے وکیل کی جگہ مؤکل کا نام اور مؤکل کی جگہ وکیل کا نام درج کر دیا جائے تو اس سے رجسٹر کی صحت پر اثر نہیں پڑے گا، بعض مشائخ کا اختلاف ہے[2]۔

د- باپ کی جانب سے یا قاضی کی جانب سے بنائے گئے وصی کے دعوی میں اگر رجسٹر میں باپ کی موت اور وصی بنانے کا ثبوت نہ ہو اور قاضی کی طرف سے عدالتی اجازت اور قبضہ کی اجازت نہ ہو تو یہ دعوی کے رد کرنے کا سبب ہوگا، اس لئے کہ مقدمہ کو صحیح ثابت کرنے کے لئے اس کا ہونا ضروری ہے[3]۔

ھ- ہر وہ رجسٹر جو سبب دعوی سے خالی ہو عام علماء کے نزدیک قابل رد ہے[4]۔

اگر رجسٹر کے اندر گواہوں کا نام نہ ہو تو حنفیہ میں اکثر قاضی اس کو خلل نہیں سمجھتے، مالکیہ کا بھی یہی مشہور قول ہے، لیکن ان کے نزدیک عمل یہ ہے کہ غائب اور صغیر کے خلاف فیصلہ میں ان کا نام ذکر کرنا ضروری ہے اور حاضر کے خلاف فیصلہ میں اس کی ضرورت نہیں ہے۔

لفظ شہادت کا ترک، دعوی کی دستاویز میں خلل و نقص ہے، لیکن اگر رجسٹر میں لکھا جائے کہ گواہوں نے دعوی کے موافق گواہی دی اور شہادت کا لفظ نہ لکھا جائے تو اس کی صحت کا فتوی نہیں دیا جائے گا،

= الرائق ۲/۷ ۷، الفتاوی البزازیہ ۵/ ۱۶۱، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۴۱، ۳۵۰، المدونہ ۵/ ۱۴۵، اور تبصرة الحکام ۱/ ۵۵، ۶۱، مواہب الجلیل ۶/ ۱۰۶، أدب القاضی للماوردی ۱/ ۲۲۱، (فقرہ/ ۲۸۹)، التنبیہ/ ۲۵۷، المغنی ۱۰/ ۱۶۱، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۳۲، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۲۵۷، ۴۰۵، العقود الدریة فی تنقیح الفتاوی الحامدیة لابن عابدین ۲/ ۱۹، المطبعة المیمنیہ مصر ۱۳۱۰ھ، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۱۳، ۵/ ۳۷۰، ۴۳۵، ۴۳۷، الأحکام السلطانیة للماوردی ۲۱۵، الأحکام السلطانیہ للفراء ۲۳۸، الطرق الحکمیہ/ ۲۰۵، حاشیة البجیرمی ۴/ ۳۵۶، تحفة المحتاج ۱۰/ ۱۵۰، المبسوط ۱۶/ ۹۲، ۹۳، مجمع الأنہر ۲/ ۱۹۲، الکنز ۷/ ۳، البنایہ ۷/ ۱۴۹، ۱۵۰، تنویر الأبصار ۵/ ۴۳۵، ۴۳۶، معین الحکام/ ۱۲۳۔

(۱) جامع الفصولین ۱/ ۸۶، ۲۶۱، ۲/ ۲۴۶، ۲۵۴، درر الحکام ۲/ ۵۱۲، معین الحکام/ ۱۳۳، الفتاوی الہندیة ۶/ ۲۳۸۔

(۲) جامع الفصولین ۲/ ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۱، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۲۴۷۔

(۳) جامع الفصولین ۲/ ۲۳۹، ۲۴۰، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۲۱۶۔

(۴) جامع الفصولین ۲/ ۲۵۹۔

بعض مشائخ نے اس کی صحت کا فتوی دیا ہے، اور یہی مسلک مختار ہے[۱]۔

و- اسی طرح اگر رجسٹر میں مختصر طریقہ پر لکھا جائے مثلا یہ تحریر ہو: یہ میرے نزدیک دلیل شرعی سے ثابت ہے تو اس کے صحیح ہونے کا فتوی اس وقت تک نہیں دیا جائے گا جب تک کہ اثبات کا ذریعہ نہ بیان کیا جائے، ایک قول یہ ہے کہ اس کے صحیح ہونے کا فتوی دیا جائے گا[۲]۔

اگر یہ تحریر ہو کہ میں نے شرائط کے ساتھ رجسٹر کے ثبوت کا فیصلہ کیا ہے یا دعوی کے مطابق میں نے فیصلہ کیا ہے تو یہ رجسٹر میں کمی سمجھی جائے گی، اس لئے کہ قاضی پر اس کی تفصیل بیان کرنا ضروری ہے[۳]۔

ز- اگر دستاویز میں گواہان کی گواہی کے ذکر کے وقت یہ تحریر کیا جائے کہ ان لوگوں نے دونوں فریق کی طرف اشارہ کیا تو اس کے صحیح ہونے کا فتوی نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ بوقت ضرورت مدعی کی طرف اور بوقت ضرورت مدعا علیہ کی طرف اشارہ کی صراحت ضروری ہے، اور یہی معتبر اشارہ ہے جس کا واضح بیان ہونا ضروری ہے[۴]۔

ح- اگر رجسٹر کے آخر میں اس کی صراحت نہ ہو کہ قاضی نے گواہوں کی گواہی یا کسی دوسرے ثبوت کی بنیاد پر فیصلہ کیا ہے تو وہ فیصلہ درست نہیں ہوگا[۱]۔

ط- اگر نائب قاضی دعوی کی بنیاد پر فیصلہ کرے اور اپنے فیصلہ کو اصل قاضی کے نفاذ پر موقوف کرے تو یہ بڑی کمی سمجھی جائے گی جو اس کو فیصلہ کے دائرہ سے خارج کردے گی[۲]۔

ی- دعویٔ وقف میں اگر قاضی رجسٹر میں یہ تحریر کرے کہ میں نے وقف کے صحیح ہونے کا فیصلہ کیا تو یہ اس میں نقص ہے، اس لئے کہ یہ برمحل فیصلہ نہیں ہے، کیونکہ وقف بالاتفاق صحیح اور جائز ہے اور اختلاف لازم ہونے میں ہے[۳]۔

رجسٹر کے لئے کسی کاتب کو مخصوص کرنا اور اس کی شرائط:

۱۶- قاضی پر ضروری ہے کہ وہ کسی کاتب کا انتخاب کرے جو عدالتی بیانات تحریر کرنے میں اس کا تعاون کرسکے، اس لئے کہ قاضی کا خود اس کو انجام دینا دشوار ہے[۴]۔

قاضی کے کاتب کا انہی اوصاف سے متصف ہونا ضروری ہے جن سے قاضی کا متصف ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ وہ عدالت کا ایک جزء ہے، نیز اس لئے کہ عمل کتابت قضاء کے قبیل سے ہے، لہذا کاتب کا مسلمان، مکلّف، عادل اور متقی و پرہیزگار ہونا ضروری ہے[۵]، تفصیل کے لئے دیکھئے: ''قضاء'' کی اصطلاح۔

---

(۱) شرح أدب القاضی للخصاف ۲/ ۸۲ (فقرہ/ ۶۲۴)، تبصرة الحکام ۱/ ۶۹، ۹۷، التاج والإکلیل ۶/ ۱۴۴، العقد المنظم للحکام ۲/ ۲۰۲، ۲۰۳، البہجہ ۱/ ۴۷، ۸۲، جامع الفصولین ۱/ ۸۶، ۲/ ۲۵۸، معین الحکام/ ۱۳۴، حاشیة الرملی ۱/ ۸۶، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۶۰، ۲۴۷۔

(۲) جامع الفصولین ۱/ ۸۷، معین الحکام/ ۱۳۴، حاشیة الرملی ۱/ ۸۶، الأشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۱۱۷، ۱۱۸۔

(۳) جامع الفصولین ۲/ ۲۵۴، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۲۳۸۔

(۴) جامع الفصولین ۱/ ۸۶، درر الحکام ۲/ ۵۱۲۔

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۲۵۴، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۲۳۸۔

(۲) جامع الفصولین ۲/ ۲۵۳۔

(۳) جامع الفصولین ۲/ ۲۶۱۔

(۴) معین الحکام/ ۱۵، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع للکاسانی ۷/ ۱۲، المطبعة الجمالیہ مصر طبع اول ۱۳۲۸ھ ۱۹۱۰ء، تبصرة الحکام ۱/ ۲۴، الشرح الکبیر ۴/ ۱۳۸، حاشیة الدسوقی ۴/ ۱۳۸، المنہاج ۴/ ۳۸۸، تحفة المحتاج ۱۰/ ۱۳۳، شرح المحلی ۴/ ۳۰۱، حاشیة البجیرمی ۴/ ۳۵۱، حاشیة الباجوری ۲/ ۴۰۲، المغنی ۱۰/ ۱۵۷، الإنصاف ۱۱/ ۲۱۶، مطالب أولی النہی ۶/ ۴۸۲، کشاف القناع ۶/ ۳۱۳۔

(۵) المبسوط ۱۶/ ۹۰، شرح أدب القاضی للخصاف ۱/ ۲۴۳، ۲۴۴ (فقرہ/ ۱۱۱)،

سجود

تعریف:

۱ - لغت میں سجود کا معنی: سرفگندہ ہونا، پست ہونا، خاکساری وانکساری کرنا، جھکنا اورزمین پر پیشانی کو رکھنا ہے، جس نے بھی خاکساری کی اورسرفگندہ ہوا اس نے درحقیقت سجدہ کیا، جب اونٹ شہسوار کے سوار ہونے کے واسطے سر جھکاتا ہے تو بولتے ہیں: ''سجد البعیر''، جب کھجور کا درخت کھجور کے بوجھ کی وجہ سے جھک جاتا ہے تو کہتے ہیں: ''سجدت النخلة'' اورجب کوئی آدمی سر جھکاتا ہے اورجھکتا ہے تو بولتے ہیں: ''سجد الرجل''، اسی سے ''سجود الصلاۃ'' ماخوذ ہے، یعنی زمین پر پیشانی کو رکھنا، سجدہ اسم ہے۔

مسجد: نماز کا گھر جس میں عبادت کی جائے، اسی معنی میں اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: ''جعلت لي الأرض مسجدا وطھورا''[۱] (میرے لئے زمین سجدہ گاہ اور پاک کرنے والی

= البحر الرائق ۶/ ۳۰۴، مجمع الأنہر ۲/ ۱۵۸، تحفۃ الفقہاء ۳/ ۴۵۰، معین الحکام/ ۱۶، الکافی ۹۵۴، مواہب الجلیل مع التاج والإکلیل ۶/ ۱۱۵، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۴، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۸، الأم ۶/ ۲۱۰، أدب القاضي للماوردی ۲/ ۵۸ (۲۰۶۲)، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۸، ۳۸۹، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۱۳۳، السراج الوہاج ۵۹۱، التنبیہ/ ۲۵۲، حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۳۵۱، کتاب القضاء لإبن أبي الدم ۱۰۹، ۵۶۸ (فقرہ/ ۴۲، ۲۱۳)، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۴۰۲، المحرر ۲/ ۲۰۴، المغنی ۱۰/ ۱۵۷، الإنصاف ۱۱/ ۲۱۵، کشاف القناع ۶/ ۳۱۳، مطالب أولی النہی ۶/ ۴۸۲۔

(۱) حدیث: ''جعلت لي الأرض مسجدا وطھورا'' کی روایت بخاری (فتح

بنادی گئی ہے)۔

اس کی جمع مساجد ہے۔ مسجد (جیم کے فتحہ کے ساتھ) انسان کے بدن میں سے موضع سجدہ، اس کی جمع بھی مساجد ہے اوروہ پیشانی، ناک، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے اوردونوں قدم ہیں۔

اسی معنی میں فقہاء کا یہ قول ہے کہ کافور میت کے مواضع سجود پر لگایا جائے۔

علامہ راغب اصفہانی کا بیان ہے: اللہ کے لئے سجدہ کرنا انسان، جانوراور جمادات میں عام ہے، اوراس کی دوقسمیں ہیں:

اول: سجدۂ اختیاری اور یہ صرف انسان کے لئے ہے، اس کی وجہ سے وہ اجروثواب کا مستحق ہوتا ہے، اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''فَاسْجُدُوْا لِلّٰهِ وَ اعْبُدُوْا''[۱] (غرض یہ کہ اللہ کی اطاعت کرواورعبادت کرو)۔

دوم: سجدۂ اجباری، یہ سجدہ انسان، جانور، نباتات اور جمادات سب کے لئے عام ہے، اسی طرف اللہ رب العزت کے اس ارشاد میں اشارہ ہے: ''وَلِلّٰهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ طَوْعًا وَ كَرْهًا وَ ظِلٰلُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْاٰصَالِ''[۲] (اور اللہ ہی کے آگے جھکے رہتے ہیں (سب) جتنے آسمانوں میں ہیں اور (جتنے) زمین میں ہیں (کوئی) ارادۃً اور (کوئی) جبراً اوران کے سائے بھی صبح وشام کے وقت)، نیز اللہ تعالی کے اس ارشاد میں: ''يَتَفَيَّؤُا ظِلٰلُهٗ عَنِ الْيَمِيْنِ وَ الشَّمَآئِلِ سُجَّدًا لِّلّٰهِ''[۳] (جن کے سائے داہنی طرف اوربائیں طرف جھکتے ہیں، تابع ہیں اللہ کے)۔

= الباری ۱/ ۴۳۵، ۴۳۶ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۷۰، ۳۷۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ نجم/ ۶۲۔

(۲) سورۂ رعد/ ۱۵۔

(۳) سورۂ نحل/ ۴۸۔

یہ سجدۂ اجباری ہے جو اس بات پر تنبیہ کرنے والی خاموش دلالت ہے کہ یہ سب مخلوق اور حکمت والے خالق کی مخلوق ہیں۔ شریعت میں سجدہ کا اطلاق نماز کے ایک مشہور رکن پر ہوتا ہے اور اس کے قائم مقام سجدۂ تلاوت اور سجدۂ شکر پر ہوتا ہے [۱]۔

شرعی حکم:

اول-نماز کا سجدہ:

۲- تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز میں سجدہ کرنا فرض اور نماز کا ایک رکن ہے، اس کی فرضیت کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع سے ثابت ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **"يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا ارْكَعُوْا وَ اسْجُدُوْا وَاعْبُدُوْا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوْا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ"** [۲] (اے ایمان والو! رکوع کیا کرو اور سجدہ کیا کرو اور اپنے پروردگار کی عبادت کرتے رہو اور نیکی کرتے رہو تاکہ کچھ فلاح پا جاؤ)۔

جہاں تک سنت رسول کی بات ہے تو نماز کو صحیح طور پر ادا نہ کرنے والے کی حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے اس کو تنبیہ کرتے ہوئے فرمایا: **"ثم اسجد حتی تطمئن ساجدا"** [۳] (پھر سجدہ کرو، یہاں تک کہ سجدہ کی حالت میں مطمئن ہو جاؤ)، نیز آپ ﷺ نے فرمایا: **"أمرت أن أسجد على سبعة أعظم"** [۴] (مجھے سات ہڈیوں پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے)، اسی طرح فقہاء کا اجماع ہے کہ نماز کی ہر رکعت میں دو سجدے واجب ہیں خواہ نماز فرض ہو یا سنت [۱]۔

۳- اسی طرح اس پر سب کا اتفاق ہے کہ کامل سجدہ اس وقت ہوگا جبکہ نمازی ساتوں اعضاء پر سجدہ کرے اور وہ سات اعضاء یہ ہیں: پیشانی، ناک کے ساتھ، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے، اور دونوں قدم، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"أمرت أن أسجد على سبعة أعظم على الجبهة -و أشار بيده إلى أنفه- والرجلين و الركبتين و أطراف القدمين"** [۲] (مجھے سات ہڈیوں پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، پیشانی پر (اور آپ ﷺ نے ہاتھ سے ناک کی طرف اشارہ فرمایا)، دونوں پیروں، دونوں گھٹنوں اور دونوں قدموں کے کناروں پر)۔

ایک روایت میں اس طرح ہے: **"أمرت بالسجود على سبعة أعظم اليدين والركبتين والقدمين والجبهة"** [۳] (مجھے سات ہڈیوں پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے، دونوں قدم اور پیشانی)۔

کامل سجدہ یہ ہے کہ نمازی کے پست حصے بلند حصے سے اونچے ہو جائیں درانحالیکہ چہرہ کھلا ہو تاکہ چہرہ براہ راست زمین سے ملے اور اطمینان سے سجدہ کرے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے سجدہ میں تعدیل نہ کرنے والے سے فرمایا: **"ثم اسجد حتى تطمئن**

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط، المصباح المنیر، ترتیب التعریب، مختار الصحاح، غریب القرآن للأصفہانی مادہ: "سجد"، ابن عابدین ۱/ ۳۰۰، ۳۱۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۸، المجموع ۳/ ۴۲۰۔

(۲) سورۂ حج/ ۷۷۔

(۳) حدیث: **"المسيء صلاته"** کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۷۶، ۲۷۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۹۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۴) حدیث: **"أمرت أن أسجد على سبعة أعظم ......"** کی روایت بخاری

= (الفتح ۲/ ۲۹۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۵۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) البدائع ۱/ ۱۰۵، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۰۰، ۳۲۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۸، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۵۵، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۸، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۱۴۔

(۲) حدیث: **"أمرت أن أسجد على سبعة أعظم......"** کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۹۷، طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۵۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: **"أمرت بالسجود......"** کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۹۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۵۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

ساجدا"[۱] (پھر سجدہ کرو، یہاں تک کہ سجدہ کی حالت میں مطمئن ہوجاؤ)، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**إذا سجدت فأمكن وجهک من السجود كله حتى تطمئن ساجدا ولا تنقر نقرا**"[۲] (جب تم سجدہ کروتو پورے سجدہ میں اپنے چہرہ کو زمین پر جماؤ تاآنکہ سجدہ کی حالت میں مطمئن ہوجاؤ اور ٹھونگیں نہ مارو)، اس لئے کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے کہ جب آیت: "**فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّکَ الْعَظِيمِ**"[۳] (سو آپ اپنے عظیم الشان پروردگار کے نام کی تسبیح کیجئے) نازل ہوئی، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**اجعلوها فی رکوعکم**" (اسے اپنے رکوع میں شامل کرلو)، پھر جب آیت "**سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْأَعْلَى**"[۴] (آپ تسبیح کیجئے اپنے عالیشان پروردگار کے نام کی) نازل ہوئی تو فرمایا: "**اجعلوها فی سجودکم**"[۵] (اسے اپنے سجدہ میں شامل کرلو)۔

اور سجدہ میں تعدیل کرے، اپنے دونوں بازوؤں کو زمین سے اٹھائے رکھے ان کو زمین پر نہ بچھائے اور دونوں قدموں کو کھڑا رکھے اور اپنے دونوں پیروں اور دونوں ہاتھوں کی انگلیوں کو قبلہ کی طرف متوجہ رکھے، کیونکہ حضرت انس بن مالکؓ نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: "**اعتدلوا فی السجود ولا يبسط أحدكم ذراعيه انبساط الكلب**"[۱] (سجدہ میں تعدیل کرو اور تم میں سے کوئی کتے کی طرح اپنے دونوں بازو نہ بچھائے)۔ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "**أن النبی ﷺ كان ينهى أن يفترش الرجل ذراعيه افتراش السبع**"[۲] (نبی کریم ﷺ منع فرماتے تھے کہ کوئی شخص (سجدہ میں) اپنے بازوؤں کو درندہ کی طرح بچھائے)، حضرت ابوحمید سے مروی ہے: "**أن النبی ﷺ: إذا سجد وضع يديه غير مفترش ولا قابضهما و استقبل بأطراف أصابع رجليه القبلة**"[۳] (نبی کریم ﷺ جب سجدہ فرماتے تو اپنے دونوں ہاتھ کو بغیر بچھائے رکھتے تھے، اور ان کو بند نہیں رکھتے تھے اور اپنے دونوں پیروں کی انگلیوں کے کنارے قبلہ رو رکھتے تھے)، حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذا سجد أحدكم فليعتدل ولا يفترش ذراعيه افتراش الكلب**"[۴] (جب تم میں سے کوئی سجدہ کرے تو چاہئے کہ اعتدال کے ساتھ کرے، اور کتا کی طرح

---

(۱) حدیث: "**المسیء صلاته**" کی تخریج فقرہ/ ۲ پر گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "**إذا سجدت فأمكن وجهک......**" کی روایت بزار نے (مجمع الزوائد ۲۷۶/۳) میں کی ہے اور اس میں ایک راوی اسماعیل بن رافع ضعیف ہیں، اور امام ترمذی نے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے: "**أن النبي ﷺ كان إذا سجد أمكن أنفه وجبهته من الأرض......**" (نبی کریم ﷺ جب سجدہ کرتے تھے تو ناک اور پیشانی کو زمین پر جما کر رکھتے تھے)، اور کہا حدیث حسن اور صحیح ہے (سنن الترمذی ۲/ ۵۹، ۶۰ احمد شاکر)۔

(۳) سورۂ واقعہ/ ۷۴۔

(۴) سورۂ اعلیٰ/ ۱۔

(۵) حدیث: "**لما نزلت "فسبح باسم ربک العظيم" قال رسول الله ﷺ: اجعلوها في ركوعكم......**" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۴۲ طبع استانبول) نے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے (الفتوحات الربانیہ ۲/ ۲۴۱)۔

---

(۱) حدیث: "**اعتدلوا في السجود ولا يبسط أحدكم ذراعيه انبساط الكلب**" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۰۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۵۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "**أن النبي ﷺ كان ينهى أن يفترش الرجل ذراعيه......**" کی روایت مسلم (۱/ ۳۵۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "**أن النبي ﷺ إذا سجد وضع يديه غير مفترش ولا قابضهما و استقبل بأطراف أصابع رجليه القبلة**" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۰۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "**إذا سجد أحدكم فليعتدل ولا يفترش ذراعيه افتراش......**" کی روایت ترمذی (سنن الترمذی ۲/ ۶۵، ۶۶ طبع دار الکتب العلمیہ) نے کی ہے اور کہا حدیث حسن صحیح ہے۔

اپنے دونوں بازو نہ پھیلائے)، حضرت وائل بن حجرؓ سے مروی ہے: ”أن النبی ﷺ: **كان إذا سجد ضم أصابعه وجعل يديه حذو منكبيه**“[۱] (نبی کریم ﷺ جب سجدہ کرتے تو اپنی انگلیوں کو ملاتے اور اپنے دونوں ہاتھ اپنے دونوں مونڈھوں کے برابر رکھتے)۔

نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ”**إذا سجد العبد سجد كل عضو منه فليوجه من أعضائه إلى القبلة مااستطاع**“[۲] (جب بندہ سجدہ کرتا ہے تو اس کا ہر عضو سجدہ ریز ہوتا ہے، لہذا اپنے اعضاء کو حتی الوسع قبلہ رو کرے)۔

اور اپنی دونوں کہنی اپنے دونوں پہلو سے جدا رکھے، اس لئے کہ حضرت احمر بن جزء سے روایت ہے: ”**أن رسول الله ﷺ كان إذا سجد جافى عضديه عن جنبيه حتى نأوى**[۳] **له**“[۴] (رسول اللہ ﷺ جب سجدہ کرتے تو اپنے دونوں بازو اپنے پہلوؤں سے جدا رکھتے یہاں تک کہ ہم لوگوں کو ان پر ترس آتا)، نیز مروی ہے: ”**أنه كان إذا سجد لو شاء ت بهمة أن تمر بين يديه لمرت**“[۵] (جب آپ ﷺ سجدہ فرماتے تو اس وقت اگر بکری کا بچہ ان کے ہاتھوں کے درمیان سے گزرنا چاہتا تو گزر جاتا)۔

اپنے پیٹ کو اپنے دونوں رانوں سے اٹھائے رکھے، اس لئے کہ ابوحمید روایت کرتے ہیں: ”أن النبی ﷺ : **كان إذا سجد فرج بين فخذيه غير حامل بطنه على شئ من فخذيه**“[۱] (نبی کریم ﷺ جب سجدہ کرتے تو اپنی دونوں رانوں کو کشادہ رکھتے تھے اور اپنا پیٹ اپنے دونوں رانوں کے کسی حصہ پر نہیں رکھتے تھے)۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے: ”**أتيت رسول الله ﷺ من خلفه فرأيت بياض بطنه**[۲] **وهو مجخ، قد فرّج بين يديه**“[۳] (میں رسول اللہ ﷺ کے پیچھے سے آیا تو ان کے بطن کی سفیدی پر نظر پڑی جبکہ آپ ﷺ سجدہ میں اپنا پیٹ اٹھائے ہوئے تھے اور ہاتھوں کو کھلا رکھے ہوئے تھے)۔

اپنے دونوں قدموں، رانوں اور گھٹنوں کو کشادہ رکھے، کیونکہ آپ ﷺ کی صفت صلاۃ کے بارے میں ابوحمید کی روایت ہے: ”**إذا سجد فرج بين رجليه**“[۴] (آپ ﷺ جب سجدہ فرماتے تو اپنے دونوں پیروں کو کشادہ رکھتے)۔

اپنی دونوں ہتھیلیاں کھول کر زمین پر رکھے اور انگلیاں ایک

---

(۱) حدیث: ”**أن النبي ﷺ كان إذا سجد ضم أصابعه......**“ کی روایت بیہقی (سنن البیہقی ۲ / ۱۱۲) نے وائل بن حجر سے کی ہے۔۔

(۲) حدیث: ”**إذا سجد العبد سجد......**“ کو زیلعی نے (نصب الرایہ ۱ / ۳۸۷) میں ذکر کیا ہے اور کہا حدیث غریب ہے۔

(۳) **نأوي له**: تو ہمیں آپ پر رحم آتا اور آپ کے بارے میں اندیشہ ہونے لگتا (النہایہ ۱ / ۸۲ طبع الحلبی)۔

(۴) حدیث: ”**أن رسول الله ﷺ كان إذا سجد جافى عضديه**“ کی روایت ابوداؤد (۱ / ۵۵۵ طبع استانبول) اور نووی نے اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے (المجموع ۳ / ۴۲۹، ۴۳۰)۔

(۵) حدیث: ”**كان إذا سجد لوشاء ت بهمة أن تمر بين يديه لمرت**“ کی روایت مسلم (۱ / ۳۵۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: ”**كان إذا سجد فرج بين فخذيه......**“ کی روایت ابوداؤد نے حضرت ابوحمید سے کی ہے اور منذری نے سکوت کیا ہے (مختصر سنن أبی داؤد للمنذری ۱ / ۳۵۸ اور سنن ابی داؤد ۱ / ۴۷۱ طبع استانبول)، نیل الأوطار (۲ / ۲۵۷ طبع العثمانیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ: ”**أتيت رسول الله ﷺ من خلفه فرأيت بياض أبطيه وهو مجخ......**“ کی روایت ابوداؤد (۱ / ۵۵۵ طبع استانبول) نے کی ہے اور یہ حدیث حسن ہے (جامع الأصول ۵ / ۲۷۳)۔

(۳) **جخى في صلاته** : سجدہ میں اپنا پیٹ اٹھایا اور اپنے دونوں بازوؤں کو کھولا (المعجم الوسیط)۔

(۴) حدیث: ”**إذا سجد فرج بين رجليه......**“ کی روایت ابوداؤد (۱ / ۴۷۱ طبع استانبول) نے ان الفاظ سے کی ہے، ”**إذا سجد فرج بين فخذيه**“ اور ابوداؤد اور منذری نے سکوت اختیار کیا (مختصر سنن ابی داؤد ۱ / ۳۵۸)۔

دوسرے سے ملی ہوئی قبلہ رو ہوں اور دونوں کو اپنے دونوں مونڈھوں کے مقابل رکھے جیسا کہ ابوحمید کی روایت میں صراحت ہے: "أن النبي ﷺ وضع كفيه حذو منكبيه"[1] (نبی کریم ﷺ نے اپنی دونوں ہتھیلیاں اپنے دونوں مونڈھوں کے مقابل رکھا)، بعض علماء کا خیال ہے کہ ان دونوں کو اپنے دونوں کانوں کے مقابل رکھے، اس لئے کہ حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ سجد فجعل كفيه بحذاء أذنيه" (رسول اللہ ﷺ نے سجدہ کیا تو اپنی دونوں ہتھیلیوں کو اپنے دونوں کانوں کے مقابل رکھا)، ایک دوسری روایت میں ہے: "ثم سجد ووضع وجهه بين كفيه"[2] (پھر سجدہ کیا اور اپنا چہرہ مبارک اپنی دونوں ہتھیلیوں کے درمیان رکھا)۔

اور اپنی دونوں ہتھیلیوں پر سہارا دے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے فرمایا: "إذا سجدت فاعتمد على راحتيك"[3] (جب تم سجدہ کرو تو اپنی دونوں ہتھیلیوں پر سہارا لو)۔

جہاں تک عورت کی بات ہے تو وہ سجدہ میں اپنے شکم کو اپنی دونوں رانوں اور اپنی کہنیوں کو اپنے پہلوؤں سے ملائے گی، اپنے ہاتھوں کو زمین پر بچھادے گی اور پست ہوگی اور اپنے پیر مردوں کی طرح کھڑا نہیں رکھے گی، اپنے دونوں پاؤں کے درمیان فصل نہیں کرے گی، بعض علماء نے کہا ہے کہ اس میں خنثی عورت کی طرح ہے، اس لئے کہ یہ عورت کے لئے زیادہ پردہ پوش اور خنثی کے لئے زیادہ احتیاط پر مبنی ہے[1]۔

سجدہ کے احکام:

سجدہ کے احکام سے متعلق بہت سے مسائل میں فقہاء کا اختلاف ہے، ان میں سے بعض حسب ذیل ہیں:

دونوں ہاتھوں سے پہلے دونوں گھٹنے رکھنا یا اس کے برعکس کرنا:

۴- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور علماء سلف کی ایک بڑی جماعت مثلاً امام نخعی، امام سفیان ثوری، امام اسحاق، امام مسلم بن یسار اور ابن منذر کی رائے ہے کہ مستحب یہ ہے کہ اپنے دونوں گھٹنے رکھے، پھر اپنے دونوں ہاتھ پھر اپنی پیشانی اور ناک رکھے، اگر کوئی اپنے دونوں گھٹنوں سے پہلے اپنے دونوں ہاتھ رکھ دے تو سجدہ ہو جائے گا، البتہ تارک استحباب ہوگا، اس لئے کہ حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ وضع كفيه حذو منكبيه" کی روایت ترمذی (۲/۵۹، ۶۰ طبع دار الکتب العلمیہ) نے حضرت أبی حمید الساعدی سے کی ہے اور کہا ابوحمید کی حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ سجد فجعل كفيه بحذاء أذنيه" کی روایت اسحاق بن راہویہ نے اپنی مسند میں حدیث وائل بن حجر سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "رمقت النبي ﷺ فلما سجد وضع يديه حذاء أذنيه"، ایسا ہی طحاوی نے شرح آثار میں اور عبد الرزاق نے اپنی مصنف میں کیا ہے، (نصب الرایۃ ۱/۳۸۱) اور اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جس کی روایت مسلم نے وائل بن حجر سے ان الفاظ کے ساتھ کیا ہے: "فلما سجد سجد بين كفيه"، (صحیح مسلم ۱/۳۰۱ طبع عیسی الحلبی)۔

(۳) حدیث: "إذا سجدت فاعتمد على راحتيك" کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جس کی روایت ابویعلی موصلی نے اپنی مسند میں ابو اسحاق سے کی ہے، انھوں نے کہا: براء بن عازب نے ہمیں سجدہ کا طریقہ بتایا چنانچہ انہوں

= نے سجدہ کیا تو اپنی دونوں ہتھیلیوں پر سہارا دیا اور اپنی سرین کو اٹھایا اور کہا: رسول اللہ ﷺ ایسا ہی کیا کرتے تھے۔ نووی نے الخلاصہ میں لکھا ہے کہ اس کی روایت ابن حبان اور بیہقی نے کی ہے اور یہ حدیث حسن صحیح ہے (نصب الرایہ ۱/۳۸۱)۔

(۱) البدائع ۱/۱۰۵، ۱۶۲، ۲۱۰ حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۰۰، ۳۴۳، ۳۴۲، القوانین الفقہیہ رص ۶۸، جواہر الإکلیل ۱/۴۸، المجموع ۳/۴۲۰، ۴۲۱، مغنی المحتاج ۱/۱۶۸، روضۃ الطالبین ۱/۲۵۵، شرح السنۃ للبغوی ۳/۱۳۲، سبل السلام ۱/۱۸۱۔

ہے، وہ فرماتے ہیں:"رأيت النبي ﷺ إذا سجد وضع ركبتيه قبل يديه ، و إذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه"(۱) (میں نے رسول اللہ کو دیکھا ہے کہ جب آپ سجدہ کرتے تو اپنے دونوں ہاتھوں سے پہلے اپنے دونوں گھٹنے رکھتے، اس کے بعد ہاتھ رکھتے اور جب سجدہ سے اٹھتے تو گھٹنوں سے پہلے ہاتھوں کو اٹھاتے تھے)۔

حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے روایت کیا ہے: "كنا نضع اليدين قبل الركبتين فأمرنا بوضع الركبتين قبل اليدين"(۲) (ہم لوگ گھٹنوں سے پہلے ہاتھ زمین پر رکھتے تھے تو ہمیں حکم دیا گیا کہ ہاتھ سے پہلے گھٹنے زمین پر رکھیں)، امام اثرم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کیا ہے:"إذا سجد أحدكم فليبدأ بركبتيه قبل يديه ولا يبرك بروك الجمل"(۳) (جب تم میں سے کوئی سجدہ کرے تو اس طرح نہ بیٹھے جس طرح اونٹ بیٹھتا ہے بلکہ پہلے دونوں گھٹنے رکھے اس کے بعد ہاتھ زمین پر رکھے)۔

مالکیہ اور امام اوزاعی کی رائے ہے کہ گھٹنے سے پہلے ہاتھ رکھے گا، ایسا ہی ایک قول امام احمد کا بھی ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "إذا سجد أحدكم فلا يبرك كما يبرك البعير، و ليضع يديه قبل ركبتيه"(۱) (جب تم میں سے کوئی سجدہ کرے تو اس طرح نہ بیٹھے جس طرح اونٹ بیٹھتا ہے اور اپنے ہاتھوں کو گھٹنوں سے پہلے رکھے)۔

امام مالک سے منقول ہے: سجدہ کرنے والا گھٹنے اور ہاتھ میں سے جسے چاہے پہلے زمین پر رکھ سکتا ہے اس میں کوئی افضل نہیں ہے، اس لئے کہ دونوں مذہبوں میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح و برتری حاصل نہیں ہے(۲)۔

دونوں ہاتھوں، دونوں گھٹنوں اور دونوں قدموں پر سجدہ کرنا:

۵- جمہور فقہاء حنفیہ اور مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کا ایک قول اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ سجدہ میں دونوں ہاتھوں، دونوں گھٹنوں اور دونوں قدموں کا زمین پر رکھنا واجب نہیں ہے، واجب صرف پیشانی پر سجدہ کرنا ہے (دونوں ابروؤں کے درمیان سے اوپر پیشانی تک کی گولائی جبہہ ہے)، کیونکہ بغیر عضو کی تعیین کے مطلق سجدہ کرنے کا حکم ہوا ہے، پھر چہرہ کے بعض حصے کی تعیین پر اجماع منعقد ہوگیا ہے، لہذا اب کسی دوسرے عضو کی تعیین درست نہیں ہوگی، حنفیہ نے اس پر مزید اضافہ کیا ہے کہ کتاب اللہ کے اطلاق کو خبر واحد سے مقید کرنا جائز نہ ہوگا، اور وہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"يَأَيُّهَا الَّذِينَ

(۱) حدیث وائل بن حجر: "رأيت النبي ﷺ إذا سجد وضع ركبتيه..." کی روایت ابوداؤد (۱/۵۲۴ طبع استنبول)، ترمذی (۲/۵۶، ۵۷ طبع دار الکتب العلمیہ) نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔ ہمارے علم کے مطابق کسی نے اس کو اس طرح شریک سے روایت نہیں کیا ہے۔

(۲) حدیث سعد بن أبي وقاص:"كنا نضع اليدين قبل الركبتين فأمرنا......" کی روایت ابن خزیمہ نے اپنی صحیح (۱/۳۱۹ شائع کردہ المکتب الإسلامی) میں کی ہے اور نووی نے اس کو (المجموع ۳/۴۲۲) میں ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث:إذا سجد أحدكم فليبدأ بركبتيه قبل يديه ولا يبرك بروك الجمل" کی روایت بیہقی (۲/۱۰۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے، امام نووی نے کہا ہے کہ بیہقی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے (المجموع ۳/۴۲۲)۔

(۱) حدیث:"إذا سجد أحدكم فلا يبرك كما يبرك البعير" کی روایت ابوداؤد (۱/۵۲۵ طبع استنبول)، نسائی (۲/۲۰۷ طبع المطبعۃ الأزہریہ) اور احمد (۲/۳۸۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے (زاد المعاد، شعیب الأرناؤط ۱/۲۲۳)۔

(۲) البدائع ۱/۲۱۰، القوانین الفقہیہ رص ۶۸، الفواکہ الدوانی ۱/۲۱۰، المجموع ۳/۴۲۱، مغنی المحتاج ۱/۱۷۰، المغنی لابن قدامہ ۱/۵۱۴، شرح السنہ للبغوی ۳/۱۳۴، روضۃ الطالبین ۱/۲۵۵۔

آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا"[1] (اے ایمان والو رکوع کیا کرو اور سجدہ کیا کرو)، نیز اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا: "سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ"[2] (ان کے آثار سجدہ کی تاثیر سے ان کے چہروں پر نمایاں ہیں)، نیز رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "إذا سجدت فمكن جبهتک"[3] (جب تم سجدہ کرو تو پیشانی کو جما کر کرو)۔ صرف پیشانی کو ذکر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے اعضاء سے اس کا حکم الگ ہے۔ اور اس لئے بھی کہ سجدہ کا مقصود اشرف عضو کو قدموں کے روندنے کی جگہ ڈالنا ہے اور یہ صرف پیشانی ہے، نیز اگر دیگر اعضاء رکھنا واجب ہوتا تو ان کے رکھنے سے عاجز ہونے کے وقت ان سے اشارہ کرنا واجب ہوتا، جیسا کہ پیشانی میں ہوتا ہے۔

اس لئے اگر دیگر اعضاء کو چھوڑ کر صرف پیشانی پر یا اس کے کسی حصے پر سجدہ کرلے تو سجدہ ہو جائے گا۔

بعض فقہاء حنابلہ کی رائے، شافعیہ کا ایک قول، طاؤس اور اسحاق کی رائے ہے کہ دونوں ہاتھوں، دونوں گھٹنوں اور دونوں قدموں پر سجدہ کرنا واجب ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "أمرت بالسجود على سبعة أعظم: اليدين و الركبتين و القدمين و الجبهة"[4] (مجھے سات ہڈیوں پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے، دونوں قدم اور پیشانی)، حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے: "أن اليدين يسجدان كما يسجد الوجه فإذا وضع أحدكم وجهه فليضع يديه وإذا رفعه فليرفعهما"[1] (دونوں ہاتھ سجدہ کرتے ہیں جیسے چہرہ سجدہ کرتا ہے، لہذا تم میں سے کوئی جب اپنا چہرہ رکھے تو اپنے دونوں ہاتھ بھی رکھے اور جب اس کو اٹھائے تو ان دونوں کو بھی اٹھائے)، اور آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "إذا سجد العبد سجد معه سبعة آراب: وجهه و كفاه و ركبتاه وقدماه"[2] (جب بندہ سجدہ کرتا ہے تو اس کے ساتھ سات اعضاء سجدہ ریز ہوتے ہیں: اس کا چہرہ، اس کی دونوں ہتھیلیاں اس کے دونوں گھٹنے اور دونوں قدم)، ان اعضاء میں سے ہر ایک کا تھوڑا حصہ بھی زمین پر رکھنا کافی ہے، البتہ شافعیہ کے نزدیک دونوں ہاتھوں کو رکھنے میں اندرونی ہتھیلی کا اعتبار ہے، خواہ انگلیوں کا اندرون حصہ ہو یا ہتھیلی کا، اور دونوں قدموں کے رکھنے میں پیر کی انگلیوں کے باطنی حصہ کا اعتبار ہے، لہذا ان کی پشت اور کنارہ رکھنا کافی نہ ہوگا، جبکہ حنابلہ کے نزدیک مذکورہ چھ اعضاء میں سے ہر عضو کا بعض حصہ زمین پر رکھنا کافی ہے، خواہ اس کا ظاہر ہو یا باطن، اس لئے کہ احادیث میں عضو کے باطن اور ظاہر کے درمیان کوئی فرق بیان نہیں ہوا ہے[3]۔

سجدہ میں زمین پر ناک کا رکھنا:

٦ - جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، امام ابو یوسف، امام محمد، عطاء، طاؤس،

(١) سورۂ حج / ٧٧۔
(٢) سورۂ فتح / ٢٩۔
(٣) حدیث: "إذا سجدت فمكن جبهتک" کی تخریج فقرہ / ٣ پر گذر چکی ہے۔
(٤) حدیث: "أمرت بالسجود على سبعة أعظم" کی تخریج فقرہ ٢ پر گذر چکی ہے۔

(١) حدیث ابن عمر: "أن اليدين يسجدان كما يسجد الوجه......" کی روایت احمد بن حنبل (المسند ٢/ ٦ طبع المیمنیہ)، ابوداؤد (سنن أبی داؤد ١/ ٥٥٣ طبع استنبول) اور حاکم (المستدرک ١/ ٢٢٦) نے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے، ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔
(٢) حدیث: "إذا سجد العبد سجد معه سبعة آراب......" کی روایت مسلم (١/ ٣٥٥ طبع عیسی الحلبی) اور ابوداؤد (١/ ٥٥٢، ٥٥٣ طبع استنبول) نے حضرت عباس بن عبد المطلب سے کی ہے اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں۔
(٣) البدائع ١/ ١٠٥، حاشیہ ابن عابدین ١/ ٣٠٠، ٣٢٠، کشاف القناع ١/ ٣٥٠،

عکرمہ، حسن، ابن سیرین، ابوثور اور ثوری کی رائے اور یہی ایک روایت امام احمد سے ہے کہ پیشانی کے ساتھ ناک پر سجدہ کرنا واجب نہیں ہے، کیونکہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أمرت أن أسجد على سبعة أعظم"(۱) (مجھے سات ہڈیوں پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے) اور ان میں ناک کا ذکر نہیں فرمایا، نیز حضرت جابرؓ فرماتے ہیں: "رأیت رسول الله ﷺ سجد بأعلى جبهته على قصاص الشعر"(۲) (میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے پیشانی کے اوپری حصہ پر یعنی بال نکلنے کی جگہ پر سجدہ فرمایا)۔

اور جب اپنی پیشانی کے اوپری حصہ پر سجدہ کرے گا تو لامحالہ ناک پر سجدہ نہیں ہوسکے گا اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا سجدت فمكن جبهتک من الأرض ولا تنقر نقرا"(۳) (جب تم سجدہ کرو تو زمین پر پیشانی جما کر سجدہ کرو، ٹھونگیں نہ مارو)۔

= المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۱۵، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۹، المجموع ۳/ ۴۲۶، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۵۵، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۱۱۔

(۱) حدیث: "أمرت أن أسجد على سبعة أعظم" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۹۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث جابرؓ: "رأیت رسول الله ﷺ سجد بأعلى جبهته على قصاص الشعر" کی روایت دارقطنی (۱/ ۳۴۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ المتحدہ) نے کی ہے اور کہا ہے کہ عبد العزیز بن عبید اللہ، وہب سے روایت کرنے میں منفرد ہیں اور وہ قوی نہیں ہیں، اور نسائی نے کہا ہے کہ وہ متروک ہیں۔ اس حدیث کی ایک دوسری سند ہے جس کو طبرانی نے الاوسط میں ابوبکر بن ابی مریم عن حکیم بن عمیر عن جابر کے طریق سے روایت کی ہے، ابن حبان نے اس سند کو ابن ابی مریم کی وجہ سے معلول بتایا ہے اور فرمایا: ان کا حافظہ خراب ہے، ایک چیز بیان کرتے ہیں پھر ان کو اسی میں وہم ہوجاتا ہے (التلخیص الحبیر ۱/ ۲۵۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۳) حدیث: "إذا سجدت فمكن جبهتک بالأرض ولا تنقر نقرا" کی تخریج فقرہ ۳ پر اس معنی میں گذر چکی ہے۔

ان حضرات کے نزدیک پیشانی کے ساتھ ناک پر سجدہ کرنا مستحب ہے، دلائل وہ احادیث ہیں جن میں پیشانی کے ساتھ ناک کا بھی تذکرہ ہے۔

حنابلہ کا مذہب، سعید بن جبیر، اسحاق، نخعی، ابوخیثمہ اور ابن ابی شیبہ کی رائے ہے کہ پیشانی کے ساتھ ناک پر سجدہ کرنا واجب ہے، ایک قول مالکیہ کا بھی یہی ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أمرت أن أسجد على سبعة أعظم: الجبهة – و أشار بيده على أنفه– واليدين و الركبتين، و أطراف القدمين" (مجھے سات ہڈیوں پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، پیشانی (آپ ﷺ نے اپنے ہاتھ سے اپنی ناک کی طرف اشارہ فرمایا)، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے اور دونوں قدم کے کنارے)، ایک دوسری روایت میں ہے: "أمرت أن أسجد على سبعة أعظم الجبهه و الأنف"(۱) (مجھے سات ہڈیوں پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، پیشانی اور ناک وغیرہ)۔

حضرت ابوحمید سے روایت ہے: "أن النبي ﷺ كان إذا سجد أمكن أنفه وجبهته من الأرض"(۲) (نبی کریم ﷺ جب سجدہ فرماتے تو ناک اور پیشانی کو زمین پر جما کر سجدہ کرتے)۔ حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک شخص کو دیکھا جو نماز پڑھ رہا تھا کہ اس کی ناک زمین پر نہیں پہنچتی ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا: "لا صلاة لمن لا يصيب أنفه من الأرض

(۱) حدیث: "أمرت أن أسجد على سبعة أعظم" کی تخریج فقرہ ۲ پر گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "كان إذا سجد مكن جبهته و أنفه من الأرض" کی روایت ترمذی (۲/ ۵۹، ۶۰ تحقیق احمد شاکر طبع دار الکتب العلمیہ) نے حدیث ابوحمید الساعدی سے کی ہے اور کہا ہے کہ ابوحمید کی حدیث حسن صحیح ہے۔

مایصیب الجبین"[۱] (اس شخص کی نماز نہیں جس کی ناک زمین سے پیشانی کی طرح نہ لگے)۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اس کو اختیار ہے کہ پیشانی پر سجدہ کرے یا ناک پر سجدہ کرے، اس لئے کہ دونوں میں سے کسی ایک پر سجدہ کرنا واجب ہے، اس لئے اگر بلاعذر ان میں سے ایک پر سجدہ کرے تو جائز ہوگا، البتہ اگر صرف پیشانی پر سجدہ کرے گا تو بلاکراہت جائز ہوگا اور اگر صرف ناک پر سجدہ کرے گا تو کراہت کے ساتھ جائز ہوگا۔

ابن المنذر کا بیان ہے: امام ابوحنیفہ سے پہلے کسی نے ایسا نہیں فرمایا، غالباً ان کا رجحان یہ ہوگا کہ پیشانی اور ناک دونوں ایک عضو ہیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے جب پیشانی کا ذکر فرمایا تو اپنی ناک کی طرف اشارہ فرمایا[۲]، اور ایک عضو کے بعض حصے پر سجدہ کرنا کافی ہے[۳]۔

(۱) حدیث ابن عباس: " لا صلاة لمن لا یصیب أنفه من الأرض" کی روایت دار قطنی (۱/۳۴۸، ۳۴۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ) نے کی ہے اور کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ عاصم نے عکرمہ سے مرسل روایت کی ہے۔ شوکانی کا بیان ہے: اسماعیل بن عبداللہ جو کہ سمویہ سے معروف ہیں، انہوں نے فوائد میں حضرت عبداللہ بن عباس سے بواسطہ عکرمہ نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: جب تم میں سے کوئی سجدہ کرے تو چاہئے کہ اپنی ناک زمین پر رکھے، اس لئے کہ تم لوگوں کو اسی کا حکم دیا گیا ہے (نیل الأوطار ۲/۲۵۹ طبع العثمانیہ)۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ لما ذکر الجبهة أشار إلی أنفه" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۲۹۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۵۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) البدائع ۱/۱۰۵، ابن عابدین ۱/۳۰۰، ۳۲۰، جواہر الإکلیل ۱/۴۸، الفواکہ الدوانی ۱/۲۱۰، المجموع ۳/۴۲۴، مغنی المحتاج ۱/۱۶۸، المغنی لابن قدامہ ۱/۵۱۶، کشاف القناع ۱/۳۵۰، القوانین الفقہیہ رص ۶۸، سبل السلام ۱/۱۸۰، شرح السنۃ للبغوی ۳/۱۳۹۔

پیشانی اور دوسرے اعضاء سجدہ کو کھولنا:

۷- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور علماء سلف میں سے ایک جماعت جیسے عطاء، طاؤس، نخعی، شعبی اور اوزاعی کی رائے ہے کہ سجدہ میں قدم، ہاتھ اور پیشانی کھولنا واجب نہیں ہے، مذکورہ اعضاء میں سے کسی عضو کا براہ راست جائے نماز سے مس ہونا واجب نہیں ہے بلکہ دامن، آستین، ہاتھ اور عمامہ کے پیچ اور دوسرے کپڑوں پر جو نمازی جاڑے گرمی میں پہنتا ہے سجدہ کرنا درست ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ سے روایت ہے: "کنا نصلی مع رسول اللہ ﷺ فی شدة الحر فإذا لم یستطع أحدنا أن یمکن جبهته من الأرض یبسط ثوبه فیسجد علیه"[۱] (ہم لوگ سخت گرمی میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھا کرتے تھے تو جب ہم میں سے کوئی زمین پر پیشانی کو جما کر نہ رکھ پاتا تو اپنے کپڑے کو زمین پر بچھا دیتا اور اسی پر سجدہ کرتا) اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: "لقد رأیت رسول اللہ ﷺ فی یوم مطیر وهو یتقی الطین إذا سجد بکساء علیه یجعله دون یدیه إلی الأرض إذا سجد"[۲] (میں نے بارش والے دن میں رسول اللہ ﷺ کو دیکھا آپ ﷺ کیچڑ سے بچتے، جب سجدہ فرمانا ہوتا، اپنے ہاتھوں کے نیچے زمین پر چادر کر دیتے اور اس پر سجدہ فرماتے)،

(۱) حدیث ابن مالکؓ: "کنا نصلي مع رسول اللہ ﷺ في شدة الحر" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۴۹۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۳۳) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ: "لقد رأیت رسول اللہ ﷺ في یوم مطیر وهو یتقي الطین......" کی روایت احمد بن حنبل، ابویعلی اور الطبرانی نے اسی معنی میں کی ہے اور ہیثمی نے کہا: احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں (مجمع الزوائد ۲/۴۸ شائع کردہ دار الکتاب العربی اور نیل الأوطار ۲/۲۶۱ طبع العثمانیہ)۔

ایک حدیث میں ہے: "أنه سجد علی کور عمامته"(۱) (نبی کریم علیہ السلام نے عمامہ کے پیچ پر سجدہ کیا ہے)۔

حضرت حسن سے روایت ہے کہ صحابہ کے ہاتھ کپڑے کے اندر ہوا کرتے تھے اور اسی حال میں وہ سجدہ کرتے تھے، اور کوئی تو عمامہ پر سجدہ کرتا، ایک روایت میں ہے: "کان القوم یسجدون علی العمامة والقلنسوة ویداه في کمه"(۲) (لوگ عمامہ اور ٹوپی پر سجدہ کرتے اور ان کے دونوں ہاتھ آستین میں ہوتے)۔

شافعیہ کی رائے اور ایک روایت امام احمد سے یہ ہے کہ سجدہ میں پیشانی کا کھلا رہنا اور بلاواسطہ جائے نماز سے اس کا متصل ہونا واجب ہے اور آستین، دامن، ہاتھ، عمامہ کے پیچ یا ٹوپی یا کسی ایسے کپڑے پر سجدہ کرنا درست نہیں ہوگا جو کہ نمازی سے متصل ہو اور اس کی حرکت سے اس میں بھی حرکت ہوتی ہو، کیونکہ اللہ کے رسول علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "إذا سجدت فمکن جبهتک من الأرض"(۳) (جب تم سجدہ کرو تو پیشانی کو زمین پر جما کر سجدہ کرو) اور حضرت خباب بن ارتؓ سے مروی ہے: "شکونا إلی رسول الله علیہ السلام حر الرمضاء فی جباهنا و أکفنا فلم یشکنا" وفي روایة "فما أشکانا"(۱) (ہم لوگوں نے رسول اللہ علیہ السلام سے اپنی پیشانی اور ہتھیلی کے بارے میں سخت گرمی کی شکایت کی، لیکن رسول اللہ علیہ السلام نے شکایت پر توجہ نہیں فرمائی، اور ایک روایت میں ہے کہ ہم نے شکایت نہیں کی)۔

سجدہ میں تعدیل:

۸- سجدہ میں تعدیل سے مراد یہ ہے کہ ہر عضو اپنی جگہ پر ٹھہر جائے، بعض علماء نے اس کی مقدار اتنی دیر بتائی ہے جس میں وہ ایک بار "سبحان ربي الأعلی" کہہ سکے، یہ تکبیر کہتے ہوئے سجدے میں جانے کے بعد ہو(۲)۔

جمہور علماء کی رائے ہے کہ سجدہ میں تعدیل فرض ہے جبکہ امام ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک فرض نہیں ہے، بلکہ واجب ہے، لہذا اگر سجدہ میں تعدیل ترک ہو جائے تو سجدہ سہو سے تلافی ہو سکتی ہے۔ اس کی تفصیل "صلاۃ، طمانینۃ" میں ہے۔

سجدہ میں جانے کے لئے تکبیر اور اس میں تسبیح:

۹- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے اور ایک روایت امام احمد سے ہے کہ تکبیر، تسبیح اور سارے اذکار و دعائیں جو کہ سجدہ میں

(۱) حدیث: "أن النبي علیہ السلام سجد علی کور عمامته" حضرت ابوہریرہؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن ابی اوفیؓ، حضرت جابرؓ اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے ضعیف سندوں سے مروی ہے (نیل الأوطار ۲/ ۲۶۰ طبع العثمانیہ، نصب الرایہ ۱/ ۳۸۴)۔

(۲) قول حسن: "کان القوم یسجدون علی العمامة و القلنسوة، و یده في کمه" کو بخاری (الفتح ۱/ ۴۹۲ طبع السلفیہ) نے معلقاً ذکر کیا ہے، اور عبدالرزاق نے ہشام بن حسان کے واسطے سے ان الفاظ میں موصولاً ذکر کیا ہے: "إن أصحاب رسول الله علیہ السلام کانوا یسجدون و أیدیهم فی ثیابهم"۔ بیہقی نے بھی اس کو موصولاً ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ سجدہ کے بارے میں صحابہ پر موقوف سب سے زیادہ صحیح روایت یہی ہے (نیل الأوطار ۲/ ۲۶۱ (طبع العثمانیہ، نصب الرایہ ۱/ ۳۸۵)۔

(۳) حدیث: "إذا سجدت فمکن جبهتک من الأرض" کی تخریج فقرہ ۳ پر اسی معنی میں گذر چکی ہے۔

(۱) حدیث خباب: "شکونا إلی رسول الله علیہ السلام حر الرمضاء في جباهنا و أکفنا......" کی روایت مسلم نے ان الفاظ سے کی ہے: "شکونا إلی رسول الله علیہ السلام في الرمضاء فلم یشکنا" اور ایک روایت میں ہے: "أتینا رسول الله علیہ السلام فشکونا إلیه حرالرمضاء فلم یشکنا" (صحیح مسلم ۱/ ۴۳۳ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) المجموع للإمام النووی ۳/ ۴۱۰، البدائع ۱/ ۱۶۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۱۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۹، حاشیۃ العدوی ۱/ ۲۳۷، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۱۰، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۰۰۔

پڑھی جانے کے سلسلے میں منقول ہیں سنت ہیں، واجب نہیں، اگر کوئی نمازی ان کو ترک کردے تو گنہگار نہیں ہوگا اور اس کی نماز صحیح ہوگی، خواہ عمداً چھوڑا ہو یا سہواً، البتہ عمداً ترک کرنا مکروہ ہے، دلیل وہ حدیث ہے جس میں ہے کہ ایک شخص نے اچھی طرح نماز ادا نہیں کی تو اس کو آپ ﷺ نے نماز کے فرائض سکھائے اور یہ اذکار نہیں سکھائے، اگر یہ واجب ہوتے تو اس کو ضرور بتاتے، اور جن احادیث میں اذکار کا بیان ہے وہ استحباب پر محمول ہیں۔

حنابلہ اور اسحاق کی رائے ہے کہ سجدہ میں تسبیح وتکبیر واجب ہیں، اگر ان میں سے کسی کو عمداً چھوڑ دے گا تو نماز فاسد ہوجائے گی، اور اگر بھول کر چھوڑ دے گا تو نماز فاسد نہیں ہوگی، البتہ سجدہ سہو واجب ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس پر عمل کیا ہے اور اس کا حکم دیا ہے، اور حکم دینا وجوب کے لئے ہوتا ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**صلوا كما رأيتموني أصلي**"(۱) (جس طرح مجھے نماز پڑھتے دیکھتے ہو اسی طرح پڑھو)، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**لاتتم صلاة لأحد من الناس حتى يتوضأ**" (کسی کی نماز پوری نہیں ہوتی یہاں تک کہ وضو کرے)، یہاں تک کہ ارشاد فرمایا: "**ثم يقول : الله أكبر، ثم يسجد حتى تطمئن مفاصله**"(۲) (پھر وہ اللہ اکبر کہے، پھر سجدہ کرے، یہاں تک کہ اس کے تمام جوڑ سکون کی حالت میں ہوجائیں)۔

فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ "**سبحان ربي الأعلى**" کے بعد "**وبحمده**" کا اضافہ ہے یا نہیں، اسی طرح آیا الفاظ تسبیح میں سے یہی "**سبحان ربي الأعلى**" متعین ہے، یا نمازی کو اختیار ہے کہ تسبیح میں جو الفاظ چاہے پڑھے؟ اور کیا منفرد، امام یا مقتدی ہونے کے اعتبار سے تین بار یا زیادہ پڑھنا مستحب ہے؟ یہ تمام تفصیلات اصطلاح "رکوع" میں دیکھی جائیں، اس لئے کہ رکوع اور سجدہ میں تسبیح وتکبیر کا حکم ایک ہے الگ الگ نہیں ہے۔

بعض فقہاء نے کہا ہے کہ مستحب ہے کہ سجدہ میں تسبیح کے بعد یہ دعا پڑھے: "**اللهم لك سجدت و بك آمنت، ولك أسلمت سجد وجهي للذي خلقه و صوره وشق سمعه وبصره تبارك الله أحسن الخالقين**" (اے اللہ میں نے تجھ کو سجدہ کیا اور تجھ پر ایمان لایا، تیرا فرمانبردار ہوا، میرے چہرے نے اس ذات کو سجدہ کیا جس نے اس کو پیدا کیا اور اس کی صورت بنائی اور اس کے کان اور آنکھ کھولا، اللہ بہت برکت والا احسن الخالقین ہے)۔ اسی طرح اس میں یہ دعا مستحب ہے: "**اللهم اغفرلي ذنبي كله دقه و جله، و أوله و آخره، و علانيته و سره، اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك، وبعفوك من عقوبتك، و أعوذ بك منك، لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك**"(۱) (یا الٰہی مرے تمام گناہ بخش دے چھوٹے بڑے، پہلے پچھلے، ظاہر اور پوشیدہ، اے اللہ میں پناہ لیتا ہوں تیری ناراضگی سے تیری رضا کی، تیری سزا سے تیری عافیت کی اور پناہ چاہتا ہوں تیری رحمت کی تیرے عذاب سے، میں تیری تعریف کا احاطہ نہیں کرسکتا تو ویسا ہی ہے جیسا کہ خود تو نے اپنی تعریف کی ہے)۔

سجدہ میں قرآن کی تلاوت:

۱۰ - تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ سجدہ میں قرآن مجید کی تلاوت

(۱) حدیث: "صلوا كما رأيتموني أصلي......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۱۱۱ طبع السلفیہ) نے حضرت مالک بن الحویرث سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لاتتم صلاة لأحد من الناس حتى يتوضأ......" کی روایت ابوداؤد (۱/۵۳۶ طبع استنبول) نے کی ہے، اور وہ حدیث حسن ہے (جامع الأصول □ الأرناؤوط ۵/۴۲۰، ۴۲۲، طبع الملاح)۔

(۱) سابقہ مراجع۔

مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ سے منقول ہے، وہ فرماتے ہیں: "نهانی رسول الله ﷺ عن قراءة القرآن و أنا راكع أو ساجد"[1] (رسول اللہ ﷺ نے مجھے رکوع اور سجدہ میں قرآن مجید کی تلاوت سے منع فرمایا)۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ألا و إني نهيت أن أقرأ القرآن راكعا أو ساجدا، فأما الركوع فعظموا فيه الرب، و أما السجود فاجتهدوا في الدعاء، فقمن أن يستجاب لكم"[2] (لوگوں سنو! مجھے رکوع اور سجدہ میں قرآن پڑھنے سے منع کیا گیا ہے، جہاں تک رکوع کی بات ہے تو اس میں رب کی عظمت بیان کرو، اور جہاں تک سجدہ کی بات ہے تو اس میں خوب دعا کرو، اس لئے کہ اس میں دعا قبولیت کے لائق ہے)۔

اگر سجدہ میں سورہ فاتحہ کو چھوڑ کر کوئی دوسری آیت پڑھے تو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی اور اگر سورہ فاتحہ ہی پڑھے تو جمہور علماء کے نزدیک اس کی نماز باطل نہیں ہوگی۔

شافعیہ کا ایک قول ہے کہ باطل ہوجائے گی، کیونکہ اس نے ایک رکن کو غیر محل کی طرف منتقل کردیا، جیسا کہ کوئی رکوع یا سجدہ کو بے موقع ادا کرے[3]۔

سجدۂ تلاوت، سجدۂ سہو اور سجدۂ شکر کی تمام تر تفصیلات ان کی اصطلاحات میں ہیں۔

(۱) حدیث علیؓ: "نهاني رسول الله ﷺ عن قراءة القرآن و أنا راكع أو ساجد" کی روایت مسلم (۱/۳۴۸، ۳۴۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ: "ألا وإني نهيت أن أقرأ القرآن راكعا أو ساجدا......" کی روایت مسلم (۱/۳۴۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) المجموع للإمام النووي ۳/۴۱۴، المغنی لابن قدامہ ۱/۵۰۳۔

دوم- غیر اللہ کو سجدہ کرنا:

۱۱- فقہاء کا اجماع ہے کہ بت یا سورج یا اس جیسی دیگر مخلوق کو سجدہ کرنا کفر ہے، سجدہ کرنے والا کافر ہوجائے گا اگر وہ عاقل، بالغ اور خود مختار ہو خواہ عمداً کیا ہو یا از راہ مزاح[1]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر بت یا سورج کو بطریق تعظیم اور الوہیت کے اعتقاد سے سجدہ نہیں کرے، بلکہ بظاہر اس کو سجدہ کرے اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو تو ظاہر میں اس پر کفر کا حکم لگایا جائے گا اور فیما بینہ وبین اللہ اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اور اگر کوئی ایسا قوی قرینہ موجود ہو جس سے معلوم ہو کہ اس کا یہ عمل بطور استخفاف نہیں ہے جیسے دار الحرب میں کوئی قیدی کسی کافر کے سامنے اس کے ڈر سے سجدہ کرے تو اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا[2]۔

۱۲- اسی طرح تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ بت وغیرہ کے علاوہ کسی جابر و ظالم، یا بادشاہ یا کسی بھی دوسری مخلوق کو سجدہ کرنا حرام اور گناہ کبیرہ ہے، اگر سجدہ کرنے والے کی نیت اس مخلوق کی عبادت ہو تو وہ کافر ہوجائے گا اور وہ ملت اسلامیہ سے خارج ہوجائے گا، اس پر علماء کا اجماع ہے، اور اگر عبادت کی نیت نہ ہو تو اس میں اختلاف ہے، بعض حنفیہ کے نزدیک علی الاطلاق کافر ہوجائے گا خواہ اس کی نیت پرستش کی ہو یا نہ ہو، بعض حنفیہ تفصیل کرتے ہیں کہ اگر اس نے سلام کا ارادہ کیا تو کافر نہیں ہوگا، اور اگر اس کا کوئی ارادہ نہ ہو تو اکثر علماء کے نزدیک کافر ہوجائے گا[3]۔

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۱/۳۲، القرطبی ۱/۲۹۳، ابن العربی ۱/۲۷، دلیل الفالحین ۳/۳۵۷۔

(۲) الجمل علی شرح المنہج ۵/۱۲۴، التفسیر الکبیر للرازی ۲/۲۱۲۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/۲۸۱۔

سجود التلاوة

تعریف:

۱ - سجود: سجد کا مصدر ہے، اس کی اصل: فروتنی سے جھکنا، پست ہونا اور سر فگندہ ہونا ہے [۱]۔

سجدہ کا اصطلاحی معنی: ایک مخصوص ہیئت میں پیشانی یا اس کے کچھ حصہ کو زمین یا اس سے متصل کسی شئی پر رکھنا ہے [۲]۔

تلاوۃ: "تلا يتلو" کا مصدر ہے، قرآن مجید پڑھنے کے بارے میں کہتے ہیں: "تلوت القرآن تلاوة"، بعض لوگوں نے ہر کلام پر لفظ "تلاوۃ" کا اطلاق کیا ہے [۳]۔

سجدۂ تلاوت سے مراد وہ سجدہ ہے جو ایک یا چند آیات سجدہ کی تلاوت کی وجہ سے واجب یا مستحب ہو [۴]۔

شرعی حکم:

۲ - سجدۂ تلاوت کے مشروع ہونے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، کیونکہ اس سلسلہ میں آیات اور احادیث موجود ہیں، البتہ اختلاف اس کی صفت مشروعیت میں ہے کہ آیا واجب ہے یا مندوب۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر ۲۶۶/۱، القاموس المحیط، تہذیب الأسماء واللغات ۱۴۵/۳۔

(۲) رد المحتار ۵۰۰/۱، جواہر الإکلیل ۴۸/۱۔

(۳) لسان العرب، المفردات فی غریب القرآن ۷۵۔

(۴) قواعد الفقہ ۳۲۰۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ آیت سجدہ کی تلاوت کے بعد سجدۂ تلاوت کرنا سنت مؤکدہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ سُجَّدًا۔ وَ يَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا وَ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَ يَزِيدُهُمْ خُشُوعًا**" [۱] ((بہرصورت) جن لوگوں کو اس سے قبل علم دیا جاچکا ہے جب یہ ان کے سامنے پڑھا جاتا ہے وہ ٹھوڑیوں کے بل سجدہ میں گر پڑتے ہیں اور کہتے ہیں کہ پاک ہے ہمارا پروردگار، بے شک ہمارے پروردگار کا وعدہ ضرور پورا ہوکر رہتا ہے اور ٹھوڑیوں کے بل گرتے ہیں روتے ہوئے اور یہ (قرآن) ان کا خشوع اور بڑھا دیتا ہے)۔

نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إذا قرأ ابن آدم السجدة فسجد، اعتزل الشيطان يبكي، يقول: ياويلي، وفي روايته يا ويله۔ أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة، و أمرت بالسجود فأبيت فلي النار**" [۲] (جب کوئی آدمی آیت سجدہ پڑھتا ہے اور سجدہ کرتا ہے تو شیطان روتے ہوئے بھاگتا ہے اور کہتا ہے: یا ویلی یعنی ہائے میری ہلاکت، دوسری روایت میں "یا ویلہ" کا لفظ وارد ہوا ہے، یعنی ہائے ہلاکت آدمی کو سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا تو اس نے سجدہ کیا اور جنت کا مستحق ہوا، مجھے بھی سجدہ کا حکم دیا گیا تھا، لیکن میں نے انکار کیا تو میرے نصیب میں جہنم آئی)، حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے منقول ہے: "**كان رسول الله ﷺ يقرأ علينا السورة فيها السجدة فيسجد و نسجد**" [۳]

(۱) سورۂ اسراء/ ۱۰۷، ۱۰۹۔

(۲) حدیث: "إذا قرأ ابن آدم السجدة فسجد اعتزل......" کی روایت مسلم (۸۷/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "کان رسول اللہ یقرأ علینا السورة فیها السجدة ،

(رسول اللہ ﷺ ہم لوگوں کے سامنے کوئی سورہ تلاوت فرماتے، اور اس میں آیت سجدہ ہوتی تو سجدہ کرتے اور ہم لوگ بھی سجدہ کرتے)۔

ان کے نزدیک سجدۂ تلاوت واجب نہیں ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ کے سامنے سورۂ نجم تلاوت کی گئی، اور اس سورہ میں آیت سجدہ ہے، لیکن آپ ﷺ نے سجدہ نہیں کیا، ایسا ہی زید بن ثابتؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "**قرأت على النبي ﷺ و النجم فلم يسجد فيها**" (میں نے حضور ﷺ کو سورۃ النجم پڑھ کر سنایا تو آپ نے سجدہ نہیں کیا) اور ایک روایت میں ہے: "**فلم يسجد منا أحد**"[1] (ہم میں سے کسی نے سجدہ نہیں کیا)، امام بخاری نقل کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے جمعہ کے روز منبر پر سورۂ نحل کی تلاوت کی، جب آیت سجدہ پر پہنچے تو منبر سے اتر کر سجدہ کیا اور لوگوں نے بھی سجدہ کیا پھر اگلے جمعہ کو بھی سورۂ نحل کی تلاوت فرمائی، جب آیت سجدہ پر پہنچے تو فرمایا: "**يأيها الناس، إنا نمر بالسجود، فمن سجد فقد أصاب، ومن لم يسجد فلا إثم عليه، ولم يسجد عمرؓ**"[2] (لوگو! ہم سجدہ والی آیتیں پڑھتے رہتے ہیں پس جو کوئی سجدہ کرلے تو اس نے اچھا کیا، اور اگر کوئی شخص سجدہ نہ کرے تو اس پر کوئی گناہ نہیں، اور حضرت عمرؓ نے سجدہ نہیں کیا)، امام مالک نے مؤطا میں اس کی روایت کی ہے اور اس میں کہا ہے: حضرت عمرؓ نے فرمایا: تم لوگ اپنی جگہ پر رہو، اللہ تعالی نے ہم پر سجدہ فرض نہیں کیا، مگر یہ کہ ہم چاہیں اور انہوں نے خود سجدہ نہیں کیا، اور لوگوں کو سجدہ کرنے سے روکا، یہ واقعہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں پیش آیا، اور کسی صحابیؓ نے نکیر نہیں کی، اس طرح اس پر اجماع ہوگیا[1]۔

نیز ان حضرات کی دلیل حدیث اعرابی میں آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "**خمس صلوات في اليوم و الليلة**" (رات ودن میں پانچ نمازیں ہیں)، اعرابی نے کہا: کیا مجھ پر اس کے علاوہ بھی کچھ ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "**لا، إلا أن تتطوع**"[2] (نہیں، ہاں اگر چاہو تو نفل پڑھ سکتے ہو) اور اس لئے بھی کہ اصل عدم وجوب ہے، یہاں تک کہ اس کے حکم کے بارے میں کوئی صریح صحیح حدیث ثابت ہوجائے اور اس کا کوئی معارض نہ ہو، اور یہاں ایسا نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ بحالت سفر سواری پر سجدۂ تلاوت جائز ہے، اس پر سب کا اتفاق ہے، اگر سجدۂ تلاوت واجب ہوتا تو درست نہ ہوتا، جیسا کہ فرض نماز کا سجدہ ہے[3]۔

سجدۂ تلاوت کے حکم کے بارے میں فقہاء مالکیہ کے درمیان اختلاف ہے کہ آیا سنت غیر مؤکدہ ہے یا افضل؟ سنت غیر مؤکدہ ہونے کے قول کو ابن عطاء اللہ اور ابن فاکہانی نے مشہور کہا ہے، یہی اکثر مالکیہ کی رائے ہے اور افضل ہونے کا قول، باجی اور ابن کاتب کا ہے، ابن حاجب نے اس کو پہلے ذکر کیا ہے، اور ان کا اصول یہ ہے کہ جس کو وہ پہلے ذکر کرتے ہیں اس کو مشہور قرار دیتے ہیں، یہ

= فيسجد و نسجد" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۵۵۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۰۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حدیث: "قرأت على النبي ﷺ و النجم فلم يسجد فيها" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۵۵۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۰۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، دوسرے ٹکڑے کی روایت دارقطنی نے اپنی سنن (۱/۴۱۰ طبع دار المحاسن) میں کی ہے۔

(۲) حدیث: "أثر عمر في قراءته يوم الجمعة على المنبر بسورة النحل" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۵۵۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) مالک کی روایت مؤطا (۱/۲۰۶ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) حدیث: "خمس صلوات في اليوم و الليلة" کی روایت بخاری (الفتح ۵/۲۸۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۱ طبع الحلبی) نے حضرت طلحہ بن عبید اللہ سے کی ہے۔

(۳) المجموع ۴/۵۸، ۶۲، نہایۃ المحتاج ۲/۸۷، مطالب أولی النہی ۱/۵۸۱، ۵۸۲، کشاف القناع ۱/۴۴۵۔

اختلاف مکلّف کے بارے میں ہے اور بچہ کے لئے سجدۂ تلاوت صرف مندوب ہے، اختلاف کا فائدہ ثواب کا کم یا زیادہ ہونا ہے، اگر آیت سجدہ نماز میں پڑھی جائے گو فرض نماز ہو تو دونوں قول کے مطابق سجدۂ تلاوت مطلوب ہے، ابن عربی کا بیان ہے: سجدۂ تلاوت عملاً سنت کی طرح ضروری ہے، جو شخص عمداً چھوڑ دے گنہگار نہیں ہوگا[1]۔

حنفیہ کے نزدیک[2] سجدۂ تلاوت یا اس کا بدل مثلاً اشارہ کرنا واجب ہے، اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے: "**السجدة على من سمعها**......"[3] یعنی آیت سجدہ سننے والوں پر سجدہ واجب ہے، حرف "علی" وجوب کے لئے ہے، نیز حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے: "**إذا قرأ ابن آدم السجدة فسجد اعتزل الشيطان يبكي، يقول : يا ويله أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة ، وأمرت بالسجود فأبيت فلي النار**"[4] (جب آدمی آیت سجدہ پڑھتا ہے اور سجدہ کرتا ہے تو شیطان ہٹ کر رونے لگتا ہے اور کہتا ہے: ہائے ہلاکت آدمی کو سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا تو اس نے سجدہ کیا اور جنت کا مستحق ہوا، مجھے بھی سجدہ کا حکم دیا گیا تھا، لیکن میں نے انکار کیا تو میرے نصیب میں جہنم آئی)۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۱۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۰۸، مواہب الجلیل ۲/۶۰، شرح الزرقانی ۱/۲۷۳۔

(۲) فتح القدیر ۱/۳۸۲۔

(۳) حدیث: "**السجدة على من سمعها**" امام زیلعی کا بیان ہے: یہ حدیث غریب ہے، جیسا کہ نصب الرایۃ (۲/۱۷۸ طبع المجلس العلمی) میں ہے، یعنی حدیث مرفوع ہونے کی اصلیت نہیں ہے، حضرت عثمانؓ سے موقوفاً مروی ہے: "**إنما السجود على من استمع**"، ایسا ہی عبد الرزاق نے (مصنف ۳/۳۴۴ طبع المجلس العلمی) میں بھی نقل کیا ہے، حافظ ابن حجر نے (فتح الباری ۲/۵۵۸ طبع السلفیہ) میں اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۴) حدیث کی تخریج فقرہ ۲ پر گذر چکی ہے۔

سجدۂ تلاوت کی شرطیں:

نجاست حقیقی اور حکمی سے پاک ہونا:

۳- فقہاء کی رائے ہے کہ سجدۂ تلاوت صحیح ہونے کے لئے نجاست حکمی اور نجاست حقیقی سے بدن، کپڑا اور جگہ کا پاک ہونا شرط ہے، اس لئے کہ سجدۂ تلاوت نماز یا جزء نماز ہے، یا نماز کے معنی میں ہے، لہذا جو طہارت نماز کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے اور اس کے بغیر نماز مقبول نہیں ہوتی ہے وہی سجدۂ تلاوت کے صحیح ہونے کے لئے بھی شرط ہوگی، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لاتقبل صلاة بغير طهور**"[1] (بغیر طہارت کے نماز مقبول نہیں)، لفظ صلاۃ کے عموم میں سجدۂ تلاوت بھی داخل ہے۔

ابن قدامہ کا بیان ہے: نجاست حقیقی اور حکمی دونوں سے پاکی نفل نماز کے لئے شرط ہے، ایسا ہی سجدۂ تلاوت کے لئے بھی شرط ہے، اس سلسلہ میں ہمارے علم کے مطابق کسی کا اختلاف نہیں ہے، سوائے عثمان بن عفانؓ کے، ان سے مروی ہے کہ حائضہ جب آیت سجدہ سنے تو اپنے سر سے اشارہ کرلے، یہی سعید بن المسیب کا بھی قول ہے، مزید کہتے ہیں کہ وہ کہے گی: "**اللّٰهم لک سجدت**" (اے اللہ میں نے آپ کو سجدہ کیا)، شعبی سے منقول ہے: بلا وضو آیت سجدہ سننے والا شخص جس رخ پر ہو سجدہ کرلے گا۔

قرطبی کہتے ہیں: نجاست حقیقی اور حکمی دونوں سے طہارت جس طرح نماز کے لئے ضروری ہے اسی طرح سجدۂ تلاوت کے لئے بھی ضروری ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں، البتہ امام بخاری نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ وہ بغیر طہارت کے بھی سجدۂ تلاوت

(۱) حدیث: "**لا تقبل صلاة بغير طهور**" کی روایت مسلم (۱/۲۰۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

کرلیا کرتے تھے [۱]، ایسا ہی ابن المنذر نے شعبی سے نقل کیا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک سجدۂ تلاوت کے لئے طہارت کی شرط لگانے میں ناصر لقانی کا اختلاف ہے [۲]۔

ابوالعباس کا بیان ہے: میری تحقیق کے مطابق مطلقا سجدۂ تلاوت واجب ہے، خواہ نماز میں ہو یا نماز سے باہر، یہی ایک روایت امام احمد سے منقول ہے، ایسا ہی علماء کی ایک جماعت کا مذہب ہے، اس میں نہ تکبیر تحریمہ مشروع ہے اور نہ ہی سلام یہی مشہور سنت نبوی ہے، اسی پر اکثر علماء سلف کا عمل رہا ہے، اس اعتبار سے یہ نماز نہیں ہے، پس نماز کے شرائط بھی اس میں ملحوظ نہیں ہوں گی، بلکہ بغیر طہارت کے بھی سجدۂ تلاوت درست ہوگا، حضرت ابن عمرؓ بغیر طہارت کے سجدۂ تلاوت کیا کرتے تھے، امام بخاری کی بھی یہی رائے ہے، البتہ نماز کی شرطوں کے ساتھ سجدہ کرنا افضل ہے اور بلا عذر اس میں کمی کرنا نامناسب ہے، بلا طہارت سجدۂ تلاوت کا ادا کرلینا ترک کے مقابلہ میں افضل و بہتر ہے، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس صورت میں سجدۂ تلاوت واجب نہیں ہوتا جس طرح آیت سجدہ کا قاری سجدہ نہ کرے تو سامع پر واجب نہیں ہوتا اگرچہ یہ سجدہ جمہور علماء کے نزدیک جائز ہے [۳]۔

جہاں تک سجدۂ تلاوت میں ستر عورۃ، استقبال قبلہ اور نیت کی بات ہے تو یہ سب سجدۂ تلاوت کی صحت کے لئے شرط ہیں، جس کی تفصیل اصطلاح ''صلاۃ'' اور ''عورۃ'' میں ہے، البتہ شافعیہ نے نیت کو رکن قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: ''اثر ابن عمر'' کی روایت بخاری (الفتح ۲؍ ۵۵۳ طبع السلفیہ) نے تعلیقاً کیا ہے، ابن ابی شیبہ نے مصنف (۲؍ ۱۴ شائع کردہ الدار السلفیہ بمبئی) میں مسنداً روایت کی ہے۔

(۲) رد المحتار ۱؍ ۵۱۵، ۵۱۶، تفسیر القرطبی ۷؍ ۳۵۸، الدسوقی ۱؍ ۳۰۷، المجموع ۳؍ ۶۷، ۳؍ ۱۳۱، أسنی المطالب ۱؍ ۱۹۷، المغنی ۱؍ ۶۲۰، مطالب أولی النہی ۱؍ ۱۵۳۔

(۳) الاختیارات لابن البعلی ؍ ۶۰۔

سجدۂ تلاوت کے لئے وقت کا آغاز:

۴- سجدۂ تلاوت کے صحیح ہونے کے لئے اس کے وقت کا ہونا شرط ہے، اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا وقت پوری آیت سجدہ کے پڑھنے یا سننے سے شروع ہوتا ہے، اگر کوئی آیت سجدہ کے آخر تک پہنچنے سے پہلے سجدہ کرلے تو درست نہیں ہوگا، گو ایک حرف ہی باقی کیوں نہ رہا ہو، اس لئے کہ سجدہ تلاوت کا وقت شروع ہونے سے پہلے اس نے سجدہ کیا ہے، اس لئے صحیح نہیں ہے جس طرح نماز کا وقت داخل ہونے سے پہلے نماز صحیح نہیں ہوتی ہے۔

سجدۂ تلاوت کے وجوب کے سبب کے بارے میں علماء حنفیہ کا اختلاف ہے، علامہ حصکفی کا بیان ہے کہ حرف سجدہ کے ساتھ آیت سجدہ کے اکثر حصہ کی تلاوت کرنے سے سجدۂ تلاوت واجب ہوتا ہے، علامہ ابن عابدین نے علامہ حصکفی کے قول پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے: یہ اس صحیح قول کے خلاف ہے، جسے صاحب نور الایضاح علامہ شرنبلالی نے راجح قرار دیا ہے [۱]۔

مفسدات نماز سے اجتناب:

۵- سجدۂ تلاوت کے صحیح ہونے کے لئے ہر اس قول یا عمل سے رکنا شرط ہے جس سے نماز فاسد ہوجاتی ہے، اس لئے کہ سجدۂ تلاوت نماز ہے یا نماز کے معنی میں ہے [۲]۔

سجدۂ تلاوت کے صحیح ہونے کے لئے بعض فقہاء نے کچھ دوسری شرطیں بھی لگائی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں: شافعیہ نے شرط لگائی ہے کہ قراءت مقصود و مشروع ہو، آیت سجدہ کے آخری حصہ کے پڑھنے اور سجدہ کے درمیان طویل فصل نہ ہو۔

(۱) رد المحتار ۱؍ ۵۱۳، تفسیر القرطبی ۷؍ ۳۵۸، نہایۃ المحتاج ۲؍ ۹۶، المغنی ۱؍ ۶۲۰۔

(۲) رد المحتار ۱؍ ۵۱۵، الدسوقی ۱؍ ۳۰۷، نہایۃ المحتاج ۲؍ ۹۶۔

اور حنابلہ کی رائے کے مطابق سننے والے پر سجدہ واجب ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ تلاوت کرنے والا سننے والے کا امام بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اور وہ سجدہ بھی کرے[1]۔

سجدہ تلاوت کے مقامات:

۶ - قرآن مجید میں سجدۂ تلاوت کے مقامات پندرہ ہیں، بعض متفق علیہ ہیں اور بعض مختلف فیہ ہیں، ایک قول سولہ کا ہے، سورۂ حجر کی آیت "فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ وَکُنْ مِّنَ السَّاجِدِیْنَ"[2] (سو آپ اپنے پروردگار کی تسبیح اور حمد کرتے رہئے اور سجدہ کرنے والوں میں رہئے) کا اضافہ ہے، جمہور علماء کے نزدیک پندرہ ہی ہیں۔

سجدہ کے متفق علیہ مقامات:

۷- قرآن مجید کے دس مقامات میں سجدۂ تلاوت پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

۱-سورۂ اعراف: اس سورۃ کی آخری آیت "وَیُسَبِّحُوْنَهٗ وَلَهٗ یَسْجُدُوْنَ" (اور اس کی پاکی بیان کرتے رہتے ہیں اور اسی کو سجدہ کرتے ہیں)۔

۲-سورۂ رعد کی پندرہویں آیت: "وَظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ" (اور ان کے سائے بھی صبح وشام کے وقت)۔

۳-سورۂ نحل کی پچاسویں آیت: "وَیَفْعَلُوْنَ مَا یُؤْمَرُوْنَ" (اور وہ وہی کرتے ہیں جس کا انہیں حکم ملتا رہے)۔

۴-سورۂ اسراء کی ایک سونویں آیت: "وَیَزِیْدُهُمْ خُشُوْعًا" (اور یہ (قرآن) ان کا خشوع اور بڑھا دیتا ہے)۔

(۱) المغنی ۱/ ۶۲۵۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۶۳۔

۵-سورۂ مریم کی اٹھاونویں آیت: "خَرُّوْا سُجَّدًا وَّ بُكِيًّا" (تو (زمین پر) گر پڑتے تھے سجدہ کرتے ہوئے اور روتے ہوئے)۔

۶-سورۂ حج کی اٹھارہویں آیت: "إِنَّ اللّٰهَ یَفْعَلُ مَا یَشَاءُ" (بے شک اللہ جو چاہے کرے)۔

۷-سورۂ نمل کی ستائیسویں آیت: "رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِیْمِ" (مالک ہے عرش عظیم کا)۔

۸-سورۂ سجدہ (الم تَنْزِیْلُ) کی پندرہویں آیت: "وَهُمْ لَا یَسْتَكْبِرُوْنَ" (اور وہ لوگ تکبر نہیں کرتے)۔

۹-سورۂ فرقان کی ساٹھویں آیت: "وَزَادَهُمْ نُفُوْرًا" (اور انہیں اور زیادہ نفرت ہوگئی ہے)۔

۱۰- سورۂ حم سجدہ (فُصِّلَتْ) کی اڑتیسویں آیت: "وَهُمْ لَا یَسْأَمُوْنَ" (اور (وہ اس سے ذرا) نہیں اکتاتے)۔

یہ جمہور کی رائے کے مطابق ہے، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کا عمل ہے، ایک قول یہ ہے کہ سینتیسویں آیت کے پورا ہونے پر یعنی "إِنْ كُنْتُمْ إِیَّاهُ تَعْبُدُوْنَ" (اگر تم واقعی اس کے پرستار ہو) پر سجدہ ہوگا اور یہی مالکیہ کے نزدیک مشہور ہے[1]۔

سجدہ کے مختلف فیہ مقامات:

قرآن مجید کے پانچ مقامات میں سجدۂ تلاوت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے اور وہ یہ ہیں:

الف- سورۂ حج کا دوسرا سجدہ:

۸-سورۂ حج کی آیت: "یٰأَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا ارْكَعُوْا

(۱) الدسوقی ۱/ ۳۰۷، المجموع ۴/ ۵۹، المغنی ۱/ ۶۱۹، کشاف القناع ۱/ ۴۴۸، مطالب أولی النہی ۱/ ۵۸۵۔

وَاسْجُدُوا" (اے ایمان والوں رکوع کیا کرو اور سجدہ کیا کرو) کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ سورۂ حج میں دو سجدے ہیں: ایک وہی جو کہ متفق علیہ کی فہرست میں گذر چکا ہے، دوسرا "يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ امَنُوْا ارْكَعُوْا وَ اسْجُدُوْا" (اے ایمان والو رکوع کیا کرو اور سجدہ کیا کرو) یہ آیت نمبر ۷۷ ہے، اس لئے کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے کہا: اے اللہ کے رسول سورۂ حج کو فضیلت اس لئے حاصل ہے کہ اس میں دو سجدے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا، "**نعم ، من لم يسجد هما فلا يقرأهما**"[۱] (ہاں جو ان دونوں سجدوں کو نہ کرے تو وہ اس سورہ کی تلاوت نہ کرے) اور اس لئے کہ یہی قول حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبد اللہ بن عمرؓ، حضرت ابو الدرداءؓ، حضرت ابو موسیؓ، ابو عبد الرحمٰن سلمی، ابو العالیہ اور زر بن حبیش کا ہے، ابن قدامہ لکھتے ہیں: ہمارے علم کے مطابق ان کے زمانہ میں ان کا کوئی مخالف نہیں تھا، کبار تابعین میں سے ابو اسحاق سبیعی کہتے ہیں: میں نے ستر سال سے لوگوں کو سورۂ حج میں دونوں سجدے کرتے ہوئے پایا، حضرت ابن عمرؓ ارشاد فرماتے ہیں: اگر میں دونوں سجدوں میں کسی ایک کو ترک کرتا تو پہلے سجدہ کو ترک کر دیتا، اس لئے کہ پہلا اخبار ہے، اور دوسرا امر ہے[۲]۔

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ اس جگہ سجدہ نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابی بن کعب سے مروی ہے کہ انہوں نے حضور ﷺ سے سنے ہوئے سجدوں کو شمار کیا تو سورۂ حج میں ایک ہی سجدہ شمار کیا، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ دونوں فرماتے ہیں کہ سجدۂ تلاوت سورۂ حج میں پہلا ہے اور دوسرا نماز کا سجدہ ہے، اور اس لئے بھی کہ جب سجدہ رکوع سے متصل ہوتا ہے تو وہ نماز کا سجدہ ہوتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد حضرت مریمؑ کے بارے میں ہے: "يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِيْنَ"[۱] (اے مریم اپنے پروردگار کی اطاعت کرتی رہ اور سجدہ کرتی رہ اور رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کرتی رہ)، نیز مدینہ کے فقہاء اور قراء اس جگہ سجدہ کے قائل نہیں ہیں[۲]۔

ب- سورہ (ص) کا سجدہ:

۹- حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ سورہ (ص) میں سجدۂ تلاوت مشروع ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق اللہ تعالی کے اس قول پر سجدہ واجب ہوگا "فَغَفَرْنَا لَهُ ذٰلِكَ وَ إِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفٰى وَ حُسْنَ مَاٰبٍ"[۳] (سو ہم نے انہیں معاف کر دیا اور ہمارے ہاں ان کے لئے (خاص) قرب اور نیک انجامی ہے)۔

مالکیہ کہتے ہیں: اللہ تعالی کے ارشاد "وَظَنَّ دَاوٗدُ أَنَّمَا فَتَنّٰهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهٗ وَ خَرَّ رَاكِعًا وَّ أَنَابَ"[۴] (اور داؤد کو خیال آیا کہ ہم نے ان کا امتحان کیا ہے، سو انہوں نے اپنے پروردگار کے سامنے توبہ کی اور وہ جھک پڑے) پر سجدہ واجب ہوگا، یہی معتمد مذہب ہے، دوسرا قول اس کے خلاف ہے کہ اللہ تعالی کے اس قول "وَ حُسْنَ مَاٰبٍ" (اور نیک انجامی ہے) پر واجب ہوگا، بعض مالکیہ نے اختلاف سے بچنے کے لئے ہر مختلف فیہ جگہ میں آخر میں سجدہ کرنے کو مختار کہا ہے۔

حنفیہ کا استدلال یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے نقل کیا ہے کہ نبی

(۱) حدیث عقبہ بن عامر: "فضلت سورة الحج" کی روایت ترمذی (۲/۴۷۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ اس حدیث کی اسناد قوی نہیں ہے۔

(۲) المجموع ۴/ ۶۲، القلیوبی ۱/ ۲۰۶، المغنی ۱/ ۶۱۸، ۶۱۹۔

(۱) سورۂ آل عمران/ ۴۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۹۳، فتح القدیر ۱/ ۳۸۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۱۔

(۳) سورۂ ص/ ۲۵۔

(۴) سورۂ ص/ ۲۴۔

کریم ﷺ نے سورۂ ''ص'' میں سجدہ کیا ہے [۱]، نیز حضرت ابوسعیدؓ کی روایت ہے: ''میں نے خواب میں دیکھا کہ میں سورہ (ص) لکھ رہا ہوں، جب آیت سجدہ پر پہنچا تو قلم، دوات اور جو بھی چیزیں ہمارے سامنے تھیں سب سجدہ ریز ہوگئیں، میں نے سارا قصہ رسول اللہ ﷺ کے سامنے بیان کیا، اس کے بعد سے آپ ﷺ برابر سورہ (ص) کا سجدہ فرماتے رہے [۲]، علامہ کمال بن ہمام نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے: حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ دوسری آیات سجدہ کی طرح اس پر بھی ہمیشہ سجدہ کرتے رہے، کبھی ترک نہیں کیا۔

نیز حنفیہ کا استدلال حضرت عثمانؓ کی روایت سے بھی ہے کہ انہوں نے نماز میں سورہ (ص) کی تلاوت فرمائی، خود بھی سجدہ کیا، اور ان کے ساتھ لوگوں نے بھی سجدہ کیا، یہ واقعہ صحابہؓ کی موجودگی میں پیش آیا، اور کسی صحابی نے ان پر نکیر نہیں فرمائی، اگر یہ سجدہ واجب نہ ہوتا تو بحالت نماز اس کی ادائیگی درست نہ ہوتی۔

فقہاء حنفیہ کا بیان ہے: ہمارے حق میں سجدہ تلاوت کا سبب شکر ہے جو وجوب کے منافی نہیں ہے، اس لئے کہ تمام فرائض و واجبات اللہ تعالی کی بیش بہا نعمتوں کی بارش کی بنا پر بطور شکر واجب ہوئے اور ہم بطور شکر سجدہ کرتے ہیں [۳]۔

شافعیہ کی رائے جس کے قطعی ہونے کی صراحت جمہور شافعیہ نے کی ہے، اور حنابلہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ سورۂ ''ص'' کا سجدہ اہم نہیں ہے یعنی اس کی تاکید نہیں ہے، چنانچہ یہ سجدۂ تلاوت نہیں ہے

(۱) حدیث ابن عباسؓ: ''أن النبي ﷺ سجد في "ص"'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۵۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث أبی سعید: ''رأیت رؤیا'' کی روایت احمد (۳/ ۷۶، ۸۴، طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ہیثمی نے المجمع (۲/ ۲۸۴ طبع القدسی) میں اس کو ذکر کیا ہے اور کہا کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۱۹۳، فتح القدیر ۱/ ۳۸۱، رد المحتار ۱/ ۵۱۳، الدسوقی ۱/ ۳۰۸۔

بلکہ سجدۂ شکر ہے، اس لئے کہ ابوداؤد نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے منبر پر سورہ (ص) کی تلاوت فرمائی، جب آیت سجدہ پر پہنچے تو منبر سے نیچے اتر گئے اور سجدہ کیا اور آپ کے ساتھ لوگوں نے بھی سجدہ کیا جب دوسرا دن آیا تو آپ نے اس کو پڑھا، اور جب آیت سجدہ پر پہنچے تو لوگ سجدہ کے لئے تیار ہوگئے، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **''إنما هي توبة نبي، ولكني رأيتكم تشزنتم للسجود''** (یہ تو صرف ایک نبی کی توبہ ہے، لیکن میں تم لوگوں کو سجدہ کے لئے تیار دیکھ رہا ہوں)، (یہ کہکر) منبر سے اترے اور سجدہ کیا اور لوگوں نے بھی سجدہ کیا [۱]، امام نسائی حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے سورۂ ''ص'' میں سجدہ کیا اور فرمایا: **''سجدها داؤد توبة، ونسجدها شكرا''** [۲] (حضرت داؤد نے توبہ کے طور پر سجدہ کیا تھا اور ہم بطور شکر سجدہ کرتے ہیں)۔

امام بخاری حضرت ابن عباسؓ سے نقل کرتے ہیں، انہوں نے فرمایا: **''(ص) ليست من عزائم السجود''** [۳] (سورۂ ص کا سجدہ اہم سجدوں میں سے نہیں ہے)۔

وہ کہتے ہیں: جب کوئی نماز سے باہر سورۂ (ص) پڑھے تو مستحب یہ ہے کہ سجدہ کرے، کیونکہ حضرت ابوسعیدؓ اور ابن عباسؓ کی حدیث میں سجدہ کا ذکر ہے اور اگر نماز میں پڑھے، تو بہتر یہ ہے کہ سجدہ نہ کرے، اور اگر بھول سے یا ناواقفیت سے سجدہ کرلے تو نماز باطل

(۱) حدیث: ''إنما هي توبة نبي'' کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۲۴، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے۔

(۲) حدیث: ''سجدها داؤد توبة، و نسجدها شكرا'' کی روایت نسائی (۲/ ۱۵۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث ابن عباس: ''(ص) ليست من عزائم السجود'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۵۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

نہیں ہوگی، البتہ سجدۂ سہو کرے گا اور اگر عمداً سجدہ کرلے یہ جانتے ہوئے کہ نماز میں سورۂ (ص) کا سجدۂ تلاوت حرام ہے تو اصح قول کے مطابق نماز باطل ہوجائیگی، اس لئے کہ یہ سجدۂ شکر ہے، اور سجدۂ شکر سے نماز باطل ہوجاتی ہے، جس طرح سے دوران نماز نئی نعمت کے ہونے پر سجدہ کرنے سے نماز فاسد ہوجاتی ہے، غیر اصح قول کے مطابق نماز باطل نہیں ہوگی، کیونکہ سجدہ کا تعلق تلاوت سے ہے، پس یہ بھی دیگر سجدۂ تلاوت کی طرح ہوگا اور اگر امام سورۂ (ص) کے سجدہ کا قائل ہو اور سجدہ کرے تو اس سلسلہ میں تین اقوال ہیں: اصح قول یہ ہے کہ مقتدی امام کی متابعت نہیں کرے گا، بلکہ اگر چاہے تو امام سے الگ ہونے کی نیت کرسکتا ہے، کیونکہ وہ معذور ہے اور اگر چاہے تو کھڑا رہ کر اس کا انتظار کرے، جیسا کہ امام اگر پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہوجائے پھر اگر مقتدی امام کا انتظار کرے گا تو وہ سجدۂ سہو نہیں کرے گا، کیونکہ مقتدی پر سجدۂ سہو نہیں ہے، دوسرا قول بھی ہے کہ امام کی متابعت نہیں کرے گا اور اسے اختیار ہے چاہے امام سے علاحدہ ہوجائے یا اس کا انتظار کرے اور اگر اس کا انتظار کرے گا تو امام کے سلام پھیرنے کے بعد سجدۂ سہو کرے گا، کیونکہ وہ سمجھتا ہے کہ امام نے ناواقفیت میں نماز میں اضافہ کردیا ہے، اور سجدۂ سہو امام اور مقتدی دونوں پر واجب ہوتا ہے، اس لئے اگر امام اس میں کوتاہی کرے تو مقتدی سجدہ کرے گا، سوم: سورۂ (ص) کے سجدۂ تلاوت میں امام کی متابعت کرے گا، کیونکہ امام کی متابعت کی تاکید ہے۔

اس رائے کے بالمقابل جس کے قطعی ہونے کی صراحت جمہور شافعیہ نے کی ہے اور حنابلہ کے نزدیک مشہور مذہب کے بالمقابل قول یہ ہے کہ سورۂ (ص) کا سجدہ سجدۂ تلاوت ہے اور یہ اہم سجود میں سے ہے، یہی شافعیہ میں سے ابو العباس بن سریج اور ابو اسحاق مروزی کا قول ہے، امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ جو بھی اس کی تلاوت کرے یا سنے سجدہ کرے گا[1]، اس لئے کہ حضرت ابوموسی، ابوسعید اور عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت ہے: "**أن النبی ﷺ سجد فیھا**"[2] (نبی کریم ﷺ نے اس سورہ میں سجدہ فرمایا ہے)۔

سورۂ "ص" کی آیت سجدہ کی وجہ سے نماز میں سجدہ کرنے کا حکم "سجود الشکر" کی بحث میں دیکھی جائے۔

ج- مفصل کے سجدے:

۱۰- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مفصل میں تین سجدے ہیں (مفصل: سورۂ (ق) کے شروع سے ختم قرآن تک ہے): ایک سورۂ نجم کے آخر میں ہے، دوسرا: سورۂ انشقاق کی اکیسویں آیت میں اور تیسرا سورۂ علق کے آخر میں ہے، اس لئے کہ حضرت عمرو بن العاص سے روایت ہے: "**أن رسول اللہ ﷺ أقرأہ خمس عشرۃ سجدۃ منھا ثلاث فی المفصل**"[3] (رسول اللہ ﷺ نے ان کو پندرہ سجدے پڑھائے، جن میں سے تین مفصل میں ہیں)، نیز حضرت ابورافعؒ کا بیان ہے کہ میں نے حضرت ابوہریرہؓ کے پیچھے عشاء کی نماز پڑھی، انہوں نے "**إذا السماء انشقت**" کی تلاوت فرمائی اور سجدہ کیا تو میں نے کہا: یہ سجدہ کیسا ہے، انہوں نے جواب دیا: میں نے یہ سجدہ ابو القاسم ﷺ کے پیچھے کیا ہے اور میں اس میں برابر سجدہ کرتا رہوں گا یہاں تک کہ آپ ﷺ سے

---

(۱) المجموع ۴/ ۶۰، ۶۱، نہایۃ المحتاج ۲/ ۸۸، المغنی ۱/ ۶۱۸۔

(۲) حدیث أبی سعید وابن عباس: کی تخریج ابھی گذری ہے اور ابوموسی والی روایت کو ابن الہمام نے فتح القدیر (۱/ ۳۸۱ طبع بولاق) میں نقل کیا ہے اور مسند ابی حنیفہ للحارثی کی طرف منسوب کیا ہے۔

(۳) حدیث عمرو بن العاص: "**أن رسول اللہ أقرأہ خمس عشرۃ سجدۃ**" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۲۰، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور عبد الحق الاشبیلی اور ابن القطان نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے، ایسا ہی التلخیص لابن حجر (۲/ ۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

جاملوں (۱)، امام مسلم حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: "**سجدنا مع رسول الله ﷺ "في إذا السماء انشقت، "اقرأ باسم ربک"** (۲) (ہم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ "**إذا السماء انشقت**" اور "**اقرأ باسم ربک**" میں سجدہ کیا ہے)۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے: "**أن النبی ﷺ قرأ سورة النجم فسجدبها و مابقی أحد من القوم إلا سجد**" (۳) (نبی کریم ﷺ نے سورۂ نجم کی تلاوت فرمائی اور سجدہ کیا، اور وہاں جو لوگ بھی تھے سبھوں نے سجدہ کیا) اور اس لئے کہ سورۂ نجم کی آیت کریمہ: "**فاسجدوا لله واعبدوا**" ہے اور سورۂ علق کی آخری آیت: "**کلا لاتطعه و اسجدواقترب**" (خبردار آپ اس کا کہا نہ مانئے اور نماز پڑھتے رہئے اور قرب حاصل کرتے رہئے) اوران دونوں آیتوں میں سجدہ کا حکم ہے (۴)۔

امام مالک کا مشہور مذہب یہ ہے کہ مفصل کی کسی سورہ میں کوئی سجدہ نہیں ہے، ان کا استدلال حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت سے ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**قرأت علی النبی ﷺ النجم فلم یسجد**" (۵) (میں نے نبی کریم ﷺ کے سامنے سورۂ نجم کی تلاوت کی تو آپ ﷺ نے سجدہ نہیں فرمایا)، نیز حضرت ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ دونوں نے فرمایا: مفصل میں کوئی سجدہ نہیں ہے، اور حضرت ابوالدرداءؓ سے ابن ماجہ نے روایت کی ہے: میں نے نبی کریم ﷺ کے ساتھ گیارہ سجدے کئے اوران گیارہ میں ایک بھی مفصل میں سے نہیں ہے، اور وہ گیارہ ان سورتوں میں ہیں: سورۂ اعراف، سورۂ رعد، سورۂ نحل، سورۂ بنی اسرائیل، سورۂ مریم، سورۂ حج، سورۂ فرقان، سورۂ نمل، سورۂ سجدہ، سورۂ (ص) اور "سجدۂ حم" (۱)، اور اس لئے کہ اسی پر اہل مدینہ کا عمل رہا ہے، کیونکہ مدینہ کے فقہاء اور قراء سورۂ نجم اور سورۂ انشقاق میں سجدہ نہیں کرتے تھے (۲)۔

مالکیہ کے نزدیک معتمد قول یہ ہے کہ اگر نمازی سورۂ حج کی دوسری آیت سجدہ یا مفصل کے سجدے والی آیات میں سجدہ تلاوت کرلے تو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی، کیونکہ ان سجدوں کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ اس کی نماز باطل ہوجائیگی ہاں اگر سجدے کے قائل شخص کا مقتدی ہے تو متابعت میں سجدہ کرے گا، اگر وہ اس کی اتباع نہیں کرے گا تو برا کرے گا، البتہ نماز صحیح ہوجائے گی اور اگر اپنے امام کے بغیر سجدہ کرے گا تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی۔

سورۂ حج کے دوسرے سجدہ اور مفصل کے تینوں سجدے کی مشروعیت کے بارے میں اختلاف حقیقی ہے یا غیر حقیقی اس کے بارے میں علامہ زرقانی نے مالکیہ کے مختلف رجحانات نقل کئے ہیں، چنانچہ کہا ہے کہ جمہور متاخرین کی رائے یہ ہے کہ یہ اختلاف حقیقی ہے، اسی طرف مصنف (خلیل) کی ظاہر عبارت مشیر ہے، لہذا اس قول کے مطابق نماز میں سجدہ کرنا ممنوع ہوگا، سند نے کہا: اس کی وجہ یہ ہے

---

(۱) حدیث أبی رافع: "صلیت خلف أبی هریرة العتمة" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۵۵۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "سجدنا مع رسول الله في "إذا السماء انشقت" کی روایت مسلم (۱/۴۰۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث عبداللہ بن مسعودؓ: "أن النبي ﷺ قرأ سورة النجم" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۵۵۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۰۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) المجموع ۴/۶۲، ۶۳، بدائع الصنائع ۱/۱۹۳، المغنی ۱/۶۱۷۔

(۵) حدیث زید بن ثابتؓ: "قرأت علی النبي ﷺ النجم فلم یسجد" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۵۵۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۰۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث أبی الدرداءؓ: "سجدت مع النبي ﷺ إحدی عشرة سجدة" کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۳۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بوصیری نے اس کی اسناد کو مصباح الزجاجہ (۱/۲۰۱ طبع دارالجنان) میں ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) تفسیر القرطبی ۷/۳۵۷، جواہر الإکلیل ۱/۷۱، الدسوقی ۱/۳۰۸۔

کہ وہ نماز میں ایک ایسے فعل کا اضافہ کررہا ہے کہ اس طرح کے فعل سے نماز باطل ہوجاتی ہے، گیارہ سجدے کو عزائم سجود یعنی تاکیدی سجدے ترک کے اندیشہ سے عمل میں مبالغہ کے لئے کہا گیا ہے، ایک قول یہ ہے کہ یہ اختلاف حقیقی نہیں ہے، سب میں سجدے ہیں، البتہ گیارہ سجدے تاکیدی ہیں، اس کی تائید مؤطا کی عبارت سے بھی ہوتی ہے: "**عزائم السجود إحدى عشرة**" یعنی گیارہ سجدے تاکیدی ہیں[1]۔

سجدۂ تلاوت کا طریقہ:

۱۱- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ سجدۂ تلاوت ایک سجدہ سے ادا ہوجائے گا، جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ یہ ایک سجدۂ تلاوت دو تکبیروں کے درمیان ہوگا، اور اس کے لئے وہی شرائط ومستحبات ہیں جو نماز کے سجدے کے لئے ہیں یعنی پیشانی کا کھلا ہونا، اور براہ راست اس کا اور دونوں ہاتھوں، دونوں گھٹنوں، دونوں قدموں اور ناک کا زمین پر ہونا، ساتھ ہی دونوں کہنیوں کا دونوں پہلوؤں سے اور پیٹ کا دونوں رانوں سے جدا ہونا، سجدہ کرنے والے کا اپنے پچھلے حصہ کو اگلے حصہ پر بلند کرنا اور انگلیوں کو قبلہ رو کرنا وغیرہ۔

سجدۂ تلاوت کی ادائیگی کے طریقے کی تفصیل میں فقہاء کا اختلاف ہے، بہتر معلوم ہوتا ہے کہ ہر مسلک کے اقوال الگ الگ بیان ہوں اور وہ یہ ہیں:

حنفیہ کی رائے ہے کہ سجدۂ تلاوت کا رکن، سجدہ یا اس کا بدل ہے جو اس کے قائم مقام ہو، جیسے نمازی کا رکوع اور مریض وسوار کا اشارہ۔

اور انہوں نے کہا ہے کہ سجدۂ تلاوت دو تکبیروں کے درمیان ایک سجدہ ہے، اور دونوں تکبیروں کو جہر کے ساتھ ادا کرنا مسنون ہے، مستحب یہ ہے کہ کھڑے ہوکر تکبیر کہتے ہوئے سجدہ ریز ہو، سجدہ کرنے والا صرف تکبیر کہے، ہاتھ نہ اٹھائے، اور سجدہ کرے، پھر تکبیر کہتے ہوئے سر اٹھائے، جیسا کہ نماز کے سجدہ میں ہوتا ہے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے تلاوت کرنے والے سے کہا: جب تم کوئی آیت سجدہ پڑھو تو تکبیر کہو اور سجدہ کرو، اور جب تم اپنا سر اٹھاؤ تو تکبیر کہو، سجدہ کے لئے جاتے وقت اور سجدہ سے اٹھتے وقت تکبیر کہنا مستحب ہے، واجب نہیں، دونوں تکبیروں میں سجدہ کرنے والا اپنے دونوں ہاتھ نہیں اٹھائے گا، کیونکہ ہاتھ اٹھانا تحریمہ کے لئے ہے اور یہاں سجدۂ تلاوت میں تحریمہ نہیں ہے، نماز میں تکبیر تحریمہ کی شرط نماز کے مختلف افعال، قیام، قراءت، رکوع اور سجدہ کو ایک کرنے کے لئے ہے، پس تکبیر تحریمہ سے سارے افعال ایک فعل ہوگئے، جہاں تک سجدۂ تلاوت کی بات ہے تو یہ حقیقت میں ایک ہی فعل ہے، اس لئے تحریمہ کی ضرورت نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ سجدہ اللہ تعالی کی عظمت واکرام اور اس کے سامنے عاجزی کرنے کے لئے واجب ہوا ہے۔

حنفیہ کے یہاں نماز میں سجدۂ تلاوت نماز کے سجدہ یا رکوع کے علاوہ سجدہ ورکوع سے ادا ہوتا ہے، اور نماز کے رکوع سے بھی سجدۂ تلاوت ادا ہوجاتا ہے اگر آیت سجدہ کی تلاوت کے بعد فوری یا ایک آیت یا دو آیت یا ظاہر روایت کے مطابق تین آیات کے بعد رکوع میں جائے، اور ساتھ ہی نمازی رکوع میں سجدۂ تلاوت کی بھی نیت کرے یہی راجح قول ہے، اور نماز کے سجدہ سے بلا نیت بھی ادا ہوجائے گا جبکہ آیت سجدہ کی تلاوت کے بعد فوری سجدہ میں جائے اور اگر امام رکوع میں سجدۂ تلاوت کی نیت کرے اور مقتدی نہ کرے تو مقتدی کا سجدۂ تلاوت درست نہیں ہوگا، بلکہ وہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد سجدہ کرے گا اور قعدہ کو لوٹائے گا، اور اگر اس کو چھوڑ دے گا، تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی یہ جہری نماز کا حکم ہے، آیت سجدہ کی ادائیگی

(۱) الدسوقی ۱ر۳۰۸، الزرقانی ۱ر۲۷۳۔

میں اصل سجدہ کرنا ہے، اور یہی افضل بھی ہے، اگر نمازی آیت سجدہ پڑھنے کے بعد فوراً رکوع کرے تو سجدۂ تلاوت ادا ہوجائے گا، اور اگر فوری رکوع نہ کرے تو محض رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا نہیں ہوگا، اگرچہ نماز کے احرام میں ہو بلکہ الگ سے سجدۂ تلاوت کرنا واجب ہوگا جب تک کہ وہ نماز کے اندر رہے گا، کیونکہ سجدۂ تلات اس کے ذمہ دین ہوگیا، اور دین اس سے ادا ہوگا جو اس پر پہلے سے واجب نہ ہو اور جو اس پر واجب ہو اس سے ادا نہیں ہوگا، نماز کا رکوع اور سجدہ اس پر پہلے سے واجب ہیں، لہذا ان سے دین ادا نہیں ہوگا، اور اگر آیت سجدہ کے لئے علاحدہ سجدہ یا رکوع فوری کرے گا تو قیام کی طرف لوٹ آئے گا، اور مستحب یہ ہے کہ کھڑے ہونے کے بعد فوراً رکوع نہ کرے بلکہ دو یا تین یا اس سے زائد آیات کی تلاوت کرنے کے بعد رکوع کرے، اور اگر آیت سجدہ سورہ کے آخر میں ہو تو دوسری سورہ میں سے کچھ پڑھ کر رکوع کرے گا۔

لیکن نماز سے باہر سجدۂ تلاوت کے لئے رکوع کافی نہیں ہوگا، نہ قیاساً اور نہ استحساناً، جیسا کہ بدائع الصنائع میں لکھا ہے، اور یہی ظاہر روایت ہے[1]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ سجدۂ تلاوت نماز کے مشابہ ہے، لہذا جو نماز کی شرائط ہیں وہی سجدۂ تلاوت کی بھی شرطیں ہیں یعنی طہارت وغیرہ، اور قراءت کے مشابہ ہے، اس لئے کہ سجدۂ تلاوت قراءت کے توابع میں سے ہے، لہذا قراءت کی طرح بلاتحریمہ کے ادا کیا جائے گا یعنی سجدہ کے لئے جھکنے اور اس سے اٹھنے کے وقت تکبیر کے علاوہ ہاتھ اٹھا کر تکبیر تحریمہ نہیں کہی جاتی ہے اور مشہور قول کے مطابق سلام بھی نہیں پھیرے گا۔

سجدۂ تلاوت میں سلام کے مشروع نہ ہونے سے اس کے لئے نیت کا نہ ہونا مراد نہیں ہے، اس لئے کہ سجدۂ تلاوت نماز ہے اور نماز میں بلا اختلاف نیت ضروری ہے، اور سجدۂ تلاوت کی نیت یہ ہے کہ سنت سجدہ کے ادا کرنے کا ارادہ کرے، علامہ زرقانی کہتے ہیں: تحریمہ اور سلام مکروہ ہے لیکن یہ بات بعید از قیاس یا ممنوع ہے کہ سجدۂ تلاوت کی نیت کے استحضار کے بغیر اس سجدہ کے لئے جھکنے کا تصور کیا جائے۔

فقہاء مالکیہ کہتے ہیں: سجدۂ تلاوت ادا کرنے کے لئے کھڑے ہوکر سجدہ میں جائے گا بیٹھ کر ادا نہیں کرے گا اور سوار نیچے اتر جائے گا، اور سجدہ میں جاتے اور اس سے اٹھتے وقت تکبیر کہے گا، اگر نماز میں ہو بلکہ نماز سے باہر سجدۂ تلاوت ادا کرنے کا بھی حکم ایسا ہی ہے، بعض لوگوں کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ جو نماز سے باہر سجدۂ تلاوت کرے گا وہ جھکتے ہوئے یا اٹھتے ہوئے تکبیر نہیں کہے گا، بعض شراح کا خیال ہے کہ یہ تکبیر مسنون ہے، ان حضرات کے قول کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ نماز میں سجدۂ تلاوت از قبیل نماز ہی ہے، اور نماز میں تکبیر سنت ہے، دوسرے حضرات کے نزدیک مستحب ہے، ان حضرات کے یہاں سجدۂ تلاوت کی ادائیگی کے لئے رکوع کافی نہیں ہوگا یعنی رکوع اس کا بدل نہیں ہوسکتا ہے خواہ نماز کے اندر ہو یا باہر۔

اور اگر سجدۂ تلاوت عمداً ترک کردے اور نماز کا رکوع کرلے تو کراہت کے ساتھ رکوع درست ہوجائے گا، اور اگر اس کو بھول کر چھوڑ دے اور نماز کے رکوع کے ارادہ سے رکوع میں جائے اور دوران رکوع سجدۂ تلاوت یاد آجائے تو اپنے رکوع کا اعتبار کرے گا اور اس کو ادا کرے گا، اور اپنی رکعت پوری کرنے کے لئے سر اٹھائے گا، یہ امام مالک کے نزدیک اشہب کی روایت کے مطابق ہے، ابن القاسم کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک سجدہ میں جائے گا پھر اٹھے گا، کچھ

(۱) ردالمحتار ۱/۵۱۵، ۵۱۸، فتح القدیر ۱/۳۸۰، ۳۹۱، ۳۹۲، بدائع الصنائع ۱/۱۹۲۔

پڑھے گا اور رکوع کرے گا اور اگر اس نے اس رکوع کو جس میں سجدۂ تلاوت کا چھوٹنا یاد آیا تھا، اچھی طرح ادا کیا ہے تو سلام کے بعد سجدۂ سہو کرے گا، اس لئے کہ اس نے ایک رکوع کا اضافہ کردیا ہے [1]۔

شافعیہ نے کہا کہ سجدۂ تلاوت کرنے والا یا تو نماز میں ہوگا یا نماز سے باہر ہوگا۔

الف-نماز میں:

جو شخص نماز میں سجدۂ تلاوت کا ارادہ کرے بغیر تلفظ اور تکبیر افتتاح کے دل سے سجدہ کی نیت کرے گا خواہ امام ہو، یا منفرد، یا مقتدی، اس لئے کہ وہ نماز کے تحریمہ میں ہے، اگر زبان سے نیت کے الفاظ ادا کرے گا تو نماز باطل ہوجائے گی جیسا کہ اگر تحریمہ کے ارادہ سے تکبیر کہے، امام اور منفرد کے حق میں نیت واجب ہے، مقتدی کے حق میں مستحب ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "إنما الأعمال بالنيات" [2] (اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے)۔

ابن رفعہ اور خطیب (غالباً یہ شربینی ہیں) نے کہا ہے کہ سجدۂ تلاوت میں نیت کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ نماز کی نیت اس پر حاوی اور محیط ہے، اور قراءت کے واسطے سے نماز کی نیت اس پر بھی مشتمل ہے۔

اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ سجدہ میں جاتے ہوئے تکبیر کہے اور ہاتھ نہ اٹھائے، اس لئے کہ نماز میں سجدہ میں جاتے ہوئے ہاتھ نہیں اٹھایا جاتا ہے اور سجدہ سے سر اٹھاتے وقت تکبیر کہے گا جیسا کہ نماز کے سجدوں میں کیا جاتا ہے۔

اور جب سجدہ سے سر اٹھائے گا تو فوری کھڑا ہوجائے گا، استراحت کے لئے نہیں بیٹھے گا، جب کھڑا ہوجائے گا تو کچھ تلاوت کرکے پھر رکوع کرے گا، اگر سیدھا کھڑا ہوجائے پھر بغیر قراءت کئے رکوع کرے تو بھی جائز ہے اگر سجدہ سے پہلے سورۂ فاتحہ پڑھ چکا ہو، سجدۂ تلاوت کے بعد سیدھا کھڑا ہونے کے واجب ہونے کے بارے میں اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ قیام سے رکوع کی طرف آنا واجب ہے، امام نووی نے کہا: "الإبانة والبيان" میں ایک قول یہ ہے کہ اگر سجدۂ تلاوت سے رکوع کی طرف آئے اور سیدھا کھڑا نہیں ہو تو رکوع درست ہوجائے گا، یہ غلط ہے اس پر میں نے متنبہ کیا تاکہ اس سے دھوکا نہ ہو [1]۔

ب-نماز سے باہر:

جو شخص نماز سے باہر سجدۂ تلاوت کا ارادہ کرے تو وہ سجدہ کی نیت کرے گا، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "إنما الأعمال بالنيات" (اعمال کا انحصار نیتوں پر ہے)، زبان سے نیت کے الفاظ ادا کرنا مستحب ہے، پھر اپنے دونوں ہاتھ اپنے کندھوں کے برابر اٹھائے گا اور تکبیر تحریمہ کہے گا، جیسا کہ نماز کی تکبیر تحریمہ میں کیا جاتا ہے، پھر سجدہ میں جانے کے لئے بغیر ہاتھ اٹھائے تکبیر کہے گا، اور نماز کے سجدہ کی طرح ایک سجدہ کرے گا، اور تکبیر کہتے ہوئے سر اٹھائے گا، اور بیٹھ جائے گا اور نماز کے سلام کی طرح سلام پھیرے گا اور تشہد نہیں پڑھے گا۔

انہوں نے کہا ہے: نماز کے باہر سجدۂ تلاوت کے ارکان چار ہیں: نیت، تکبیر تحریمہ، سجدہ اور سلام [2]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جو شخص سجدۂ تلاوت کا ارادہ کرے وہ جھکنے کے

(۱) شرح الزرقانی، حاشیۃ البنانی ۱/۲۷۱، ۲۷۳، جواہر الإکلیل ۱/۷۱، الدسوقی ۱/۳۱۲۔

(۲) حدیث: "إنما الأعمال بالنيات" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۵۱۵ طبع الحلبی) نے عمر بن الخطاب سے کی ہے اور مسلم میں "بالنية" کا لفظ ہے۔

(۱) المجموع ۴/۶۳، ۶۴، القلیوبی وعمیرہ ۱/۲۰۸۔

(۲) المجموع ۴/۶۴، ۶۵، نہایۃ المحتاج ۲/۹۵، القلیوبی ۱/۲۰۷۔

لئے تکبیر کہے گا، تحریمہ کے لئے نہیں کہے گا، اگر چہ نماز سے باہر ہو، ابوالخطاب کا اختلاف ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: "كان ﷺ يقرأ علينا القرآن فإذامر بالسجدة كبر و سجد و سجدنا معه"[۱] (رسول اللہ ﷺ ہمارے سامنے قرآن پڑھتے تھے، جب آیت سجدہ آتی تو تکبیر کہتے اور سجدہ کرتے اور ہم لوگ بھی آپ ﷺ کے ساتھ سجدہ کرتے)، حدیث سے ظاہر ہے کہ آپ ﷺ ایک بار تکبیر کہتے تھے، سجدۂ تلاوت کرنے والا جب سجدہ سے اٹھے گا تو تکبیر کہے گا، اس لئے کہ یہ تنہا سجدہ ہے، لہذا سجدۂ سہو اور نماز کے سجدہ کی طرح اس کے شروع میں اور اس سے اٹھتے وقت تکبیر مشروع ہے، اور نماز سے باہر جب سجدہ سے سر اٹھائے گا تو بیٹھے گا، کیونکہ اس کے بعد سلام ہے، لہذا بیٹھنا مشروع ہے تاکہ سلام بیٹھنے کی حالت میں ہو، بخلاف اس صورت کے جبکہ نماز میں ہو، پھر صحیح مذہب کے مطابق صرف ایک سلام دائیں جانب پھیرے گا، اور امام احمد سے منقول ہے کہ سلام رکن ہے[۲]۔

سجدۂ تلاوت کے لئے کھڑا ہونا:

۱۲ - اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ جو نماز کے باہر سجدۂ تلاوت کرنا چاہے، اس کے لئے کیا مستحب ہے، کیا پہلے سیدھا کھڑا ہو پھر تکبیر کہے اور سجدہ میں جائے یا نہیں؟۔

حنابلہ اور بعض متاخرین حنفیہ کی رائے اور ایک قول شافعیہ کا یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت کرنے والے کے لئے مستحب ہے کہ پہلے سیدھا کھڑا ہو اور تکبیر کہتے ہوئے سجدہ میں جائے، کیونکہ "خرور" اوپر سے نیچے کی طرف گرنے کو بولتے ہیں، اللہ تعالی کے ارشاد میں یہ لفظ آیا ہے: "...**إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا**"[۱] (جب یہ ان کے سامنے پڑھا جاتا ہے وہ تھوڑیوں کے بل سجدہ میں گر پڑتے ہیں)۔

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ وہ قرآن مجید کی تلاوت کرتی تھیں، جب آیت سجدہ پر پہنچتی تھیں تو کھڑی ہوجاتیں اور سجدہ کرتیں[۲] اور اس لئے کہ سجدۂ تلاوت نفل نماز کے مشابہ ہے۔

شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت کرنے والے کے لئے یہ مستحب نہیں ہے کہ پہلے سیدھا کھڑا ہو پھر تکبیر کہے پھر سجدہ میں جائے، یہی امام الحرمین اور محققین کے یہاں مختار ہے، امام الحرمین کا بیان ہے: اس قیام کا کوئی ذکر یا اس کی کوئی اصل مجھے نہیں ملی، امام نووی فرماتے ہیں: امام شافعی اور جمہور اصحاب نے اس قیام کا ذکر نہیں کیا ہے اور جن چیزوں سے استدلال کیا جاتا ہے، ان میں سے کوئی قابل بھروسہ شئی ثابت نہیں ہے، لہذا مختار اس کو ترک کرنا ہے، کیونکہ یہ بدعات کے قبیل سے ہے، اور بدعات سے بچنے کے بارے میں صحیح احادیث بکثرت منقول ہیں[۳]۔

سجدۂ تلاوت میں دعا اور تسبیح:

۱۳ - اگر کوئی سجدۂ تلاوت میں نماز کے سجدہ کی تسبیح اور دعا پڑھے تو جائز اور مستحسن ہے اور اس میں تسبیح و دعا یکساں ہیں، البتہ مستحب یہ

---

(۱) حدیث ابن عمر: "كان ﷺ يقرأ علينا القرآن ، فإذا مر بالسجدة كبر و سجد" کی روایت ابوداؤد (۲/۱۲۶، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے جیسا کہ التلخیص (۲/۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) کشاف القناع ۱/۴۴۸، الإنصاف ۲/۱۹۸۔

(۱) سورۂ اسراء/۱۰۷۔

(۲) اثر عائشہ: "أنها كانت تقرأ في المصحف" کی روایت ابن ابی شیبہ (۲/۴۹۹ طبع مطبعۃ العلوم الشرقیۃ حیدرآباد) نے کی ہے، نووی نے المجموع (۳/۵۱۸ طبع المنیریہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/۱۹۲، المجموع ۴/۶۵، مطالب اولی النہی ۱/۵۸۶۔

ہے کہ سجدۂ تلاوت میں وہ دعا پڑھے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "كان رسول الله ﷺ يقول في سجود القرآن: سجد وجهي للذي خلقه وشق سمعه و بصره بحوله وقوته"(۱) (رسول اللہ ﷺ جب سجدۂ تلاوت کرتے تو اس سجدہ میں اس طرح کہتے: میں نے اس کے لئے سجدہ کیا جس نے اپنی طاقت وقوت سے انسان کو پیدا فرمایا، اس کے سننے کے کان بنائے اور دیکھنے کے لئے آنکھیں بنائیں)، اور اگر یوں کہے: اے اللہ! اپنے یہاں میرے لئے اس سجدہ کی وجہ سے اجر لکھ دے اور اس کو اپنے پاس میرے لئے ذخیرہ بنا، اور اس سجدہ کے سبب میرے گناہ دور فرما اور میرے اس سجدہ کو میری طرف سے قبول فرما جیسا کہ آپ نے اپنے بندے حضرت داؤد علیہ السلام کے سجدہ کو قبول فرمایا تو یہ اچھا ہے(۲) اور اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا یا رسول اللہ میں نے رات خواب میں دیکھا کہ میں ایک درخت کے نیچے نماز پڑھ رہا ہوں، میں نے سجدہ کیا تو درخت نے بھی میرے ساتھ سجدہ کیا، میں نے درخت کو سجدہ کے وقت سنا، کہتا تھا اے اللہ اپنے یہاں میرے لئے اس سجدہ کی وجہ سے اجر لکھ دے اور اس سجدہ کے سبب سے میرے گناہ دور فرما، اور اس کو اپنے یہاں میرے لئے ذخیرہ فرما اور میرے اس سجدہ کو قبول فرما، جس طرح اپنے بندے داؤد کے سجدہ کو قبول فرمایا، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "فقرأ النبي ﷺ سجدة ثم سجد فسمعته وهو ساجد يقول مثل ما أخبره الرجل عن قول الشجرة"(۱) (رسول اللہ ﷺ نے آیت سجدہ پڑھی پھر سجدہ فرمایا اس کے بعد میں نے وہی کہتے سنا جو اس شخص نے اپنے خواب میں درخت کی بات نقل کی تھی)۔ امام شافعی سے منقول ہے کہ ان کے نزدیک مختار یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت کرنے والا سجدۂ تلاوت میں یہ آیت پڑھے: "سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولا" (پاک ہے ہمارا پروردگار، بے شک ہمارے پروردگار کا وعدہ ضرور پورا ہو کر رہتا ہے)، امام نووی کا بیان ہے: ظاہر قرآن اس کی مدح کا متقاضی ہے اور یہ اچھی بات ہے، شافعیہ میں سے متولی وغیرہ فرماتے ہیں: مسنون یہ ہے کہ تسبیح کے بعد دعا کرے(۲)۔

سجدۂ تلاوت کے بعد سلام پھیرنا:

۱۴- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سجدۂ تلاوت کے بعد اس وقت سلام نہیں ہے جبکہ نماز میں ہو، نماز کے باہر سجدۂ تلاوت سے سلام پھیرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے اور مالکیہ کا مشہور مذہب، شافعیہ کا غیر اصح اور حنابلہ کا غیر مختار قول یہ ہے کہ نماز سے باہر سجدۂ تلاوت کے بعد سلام نہیں ہے جس طرح اندرون نماز سجدۂ تلاوت میں سلام نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ سلام نماز کے احرام سے نکلنے کے لئے ہے اور حنفیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک سجدۂ تلاوت میں تحریمہ نہیں ہے، لہذا سلام کے ذریعہ تحریمہ سے نکلنا غیر معقول بات ہے۔

---

(۱) حدیث عائشہؓ: "كان رسول الله ﷺ يقول في سجود القرآن" کی روایت ترمذی (۲/۴۷۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) یعنی جیسا کہ حضرت داؤد علیہ السلام کی طرف سے سجدہ کو قبول کیا تھا یہ سجدۂ تلاوت کا وصف نہیں ہے، اس لئے کہ ان کا سجدہ سجدۂ شکر تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو دو فرشتوں کو بھیج کر جو جھگڑ رہے تھے بیوی کے بارے میں حق کو ظاہر کیا (شرح الزرقانی ۱/۲۷۲)۔

(۱) حدیث ابن عباسؓ: "جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إني رأيتني الليلة" کی روایت ترمذی (۲/۴۷۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ابن حجر نے اس کو حسن قرار دیا ہے جیسا کہ الفتوحات لابن علان (۲/۲۷۶ طبع المنیریہ) میں ہے۔

(۲) شرح الزرقانی ۱/۲۷۲، المجموع ۴/۶۴، ۶۵، أسنی المطالب ۱/۱۹۸، کشاف القناع ۱/۴۴۹۔

شافعیہ کا اصح قول، حنابلہ کا مختار قول اور مالکیہ کا غیر مشہور مذہب یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت سے سلام پھیرنا واجب ہے، کیونکہ سجدۂ تلاوت احرام والی نماز ہے، لہذا دیگر نمازوں کی طرح اس میں بھی سلام پھیرنے کی ضرورت ہوگی [1]، کیونکہ حدیث میں ارشاد ہے: **"مفتاح الصلاة الطهور و تحريمها التكبير وتحليلها التسليم"** [2] (نماز کی کنجی طہارت ہے، اس کا تحریمہ تکبیر اور اس کی تحلیل سلام ہے)۔

تلاوت کرنے والے کے پیچھے سجدۂ تلاوت کرنا:

۱۵ - حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص نماز سے باہر آیت سجدہ کی تلاوت کرے اور وہاں دوسرے لوگ ہوں تو سجدۂ تلاوت ادا کرنے کا سنت طریقہ یہ ہے کہ تلاوت کرنے والا آگے بڑھے اور سامعین اس کے پیچھے صف بندی کریں، اور تلاوت کرنے والا سجدہ کرے پھر سامعین سجدہ کریں، سامعین نہ اس سے پہلے سجدہ کریں گے نہ پہلے سر اٹھائیں گے، اس لئے کہ تلاوت کرنے والا سامعین کا امام ہے، کیونکہ حدیث میں آیا ہے: **"أنه ﷺ تلا على المنبر سجدة فنزل و سجد و سجد الناس معه"** [3] (نبی کریم ﷺ نے منبر پر آیت سجدہ کی تلاوت فرمائی اور اتر کر سجدہ کیا اور لوگوں نے بھی آپ ﷺ کے ساتھ سجدہ کیا)، حدیث سے معلوم ہوا کہ سننے والا سجدۂ تلاوت میں تلاوت کرنے والے کی اتباع کرے گا، اور اس لئے بھی کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے تلاوت کرنے والے سے فرمایا تھا: تم ہمارے امام تھے، اگر تم سجدہ کرتے تو ہم بھی تمہارے ساتھ سجدہ کرتے، یہ حقیقت میں اقتدا نہیں ہے، بلکہ صورت کے اعتبار سے اقتدا ہے، اسی لئے مستحب یہ ہے کہ سامعین سجدہ کرنے اور اس سے اٹھنے میں اس سے سبقت نہ کریں، اگر حقیقی اقتدا ہوتی تو اتباع واجب ہوتی، لہذا سامعین اگر تلاوت کرنے والے سے آگے بڑھ جائیں یا سجدہ کرنے اور اس سے اٹھنے میں اس سے سبقت کر جائیں تو سامعین کا سجدۂ تلاوت درست ہوگا، کیونکہ نفس سجدہ میں مشارکت پائی گئی، اسی لئے اگر کسی وجہ سے تلاوت کرنے والے کا سجدہ فاسد ہو جائے تو باقی لوگوں کا سجدہ فاسد نہ ہوگا [1]۔

مالکیہ کہتے ہیں: مسنون یہ ہے کہ قاری مطلقا سجدۂ تلاوت کرے گا خواہ وہ امامت کے لائق ہو یا نہ ہو، خواہ لوگوں کو حسن قراءت سنانے کے لئے بیٹھا ہو یا اس مقصد کے لئے نہ بیٹھا ہو۔

تلاوت سننے کا ارادہ رکھنے والا خواہ مرد ہو یا عورت سجدۂ تلاوت کرے گا، اگر سننے کا ارادہ نہیں تھا تو سجدہ نہیں کرے گا۔

سننے والے پر سجدہ واجب ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ قاری سے آیات قرآنی یا اس کے احکام یا حروف کے مخارج سیکھنے کے ارادہ سے بیٹھا ہو، اور اگر سننے والا محض حصول ثواب، یا تدبر اور نصیحت حاصل کرنے یا محض سجدہ کرنے کے لئے بیٹھا ہو تو اس پر سجدۂ تلاوت واجب نہیں ہوگا۔

اسی طرح سننے والے پر سجدہ واجب ہوگا گو سہوا قاری سجدہ ترک کردے، کیونکہ اس کے ترک کرنے سے دوسرے سامع سے سجدہ کا مطالبہ ساقط نہیں ہوگا، ہاں اگر قاری امام ہو اور وہ سجدہ نہ کرے تو مقتدی بھی اس کی اقتداء میں ترک کردے گا۔

سامع کے سجدہ کے لئے قاری کا سجدہ شرط نہیں ہے اگر قاری

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۹۲، شرح الزرقانی ۱/ ۲۷۱، المجموع ۴/ ۶۴، ۶۵، تفسیر القرطبی ۱/ ۳۵۸، کشاف القناع ۱/ ۴۴۸۔

(۲) حدیث: "مفتاح الصلاة الطهور" کی روایت ترمذی (۱/ ۹ طبع الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالب سے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۳) اس کی تخریج فقرہ ۹ پر گذر چکی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۹۲، ۱۹۳، فتح القدیر ۱/ ۳۹۲۔

امامت کرنے کے لائق ہو[1]۔

شافعیہ کہتے ہیں نماز کے باہر اگر سامع قاری کے ساتھ سجدہ کرے گا تو قاری کے ساتھ مربوط نہ ہوگا، اور نہ اس کی اقتداء کی نیت کرے گا اور اس کو اس سے پہلے سجدہ سے اٹھنے کا اختیار ہوگا، زرکشی کا بیان ہے: اس کا تقاضا ہے کہ اس کی اقتدا ممنوع ہے، لیکن قاضی اور بغوی کے کلام سے جواز معلوم ہوتا ہے، قلیوبی نے کہا: ان دونوں میں سے کسی کا سجدہ دوسرے کے سجدہ پر موقوف نہیں ہوگا، اور نہ اقتدا مسنون ہے نہ مضر ہے[2]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نماز سے باہر سجدۂ تلاوت مستحب ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ قاری سننے والے کی امامت کرنے کے لائق ہو، لہذا اگر قاری سجدہ نہ کرے تو سننے والا بھی سجدہ نہیں کرے گا، نہ ہی اس کا آگے والا یا اس کی بائیں جانب والا سجدہ کرے گا، اگر اس کی داہنی جانب کوئی نہ ہو، کیونکہ اس وقت اس کی اقتداء کرنا صحیح نہیں ہوگا، اسی طرح عورت اور خنثی کی تلاوت سے مرد پر سجدہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ مرد کے لئے ان دونوں کی اقتداء درست نہیں ہے، قاری کے سر اٹھانے سے پہلے سننے والے کا سر اٹھانا مضر نہ ہوگا، اسی طرح قاری سے پہلے اس کے سلام پھیرنے میں بھی کوئی ضرر نہیں، کیونکہ حقیقت میں قاری سامع کا امام نہیں ہے بلکہ امام کے درجہ میں ہے، ورنہ یہ صحیح نہ ہوتا، لیکن نماز میں مقتدی اپنے امام سے پہلے سجدہ سے سر نہیں اٹھائے گا جیسے کہ نماز کے سجدہ میں پہلے سر نہیں اٹھائے گا[3]۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۰۷۔

(۲) المجموع ۴/۷۲، روضۃ الطالبین ۱/۳۲۳، أسنی المطالب ۱/۱۹۸، القلیوبی ۱/۲۰۷۔

(۳) مطالب أولی النہی ۱/۵۸۲، ۵۸۴۔

سجدۂ تلاوت کا قائم مقام:

۱۶- فقہاء کی رائے ہے کہ نماز سے باہر بحالت اختیار اور قدرت سجدۂ تلاوت کی جگہ پر رکوع وغیرہ کافی نہیں ہوگا، اس بارے میں تفصیل ہے جو سجدہ کی کیفیت کے باب میں گذر چکی ہے۔

شافعیہ میں سے قلیوبی کا بیان ہے: سجدۂ تلاوت یا سجدۂ شکر کے قائم مقام وہ عمل ہوگا جو تحیۃ الوضو کے قائم مقام ہوتا ہے اس شخص کے لئے جو سجدہ کرنا نہیں چاہتا ہے گو وہ باوضوء ہو، اور وہ عمل یہ ہے کہ "**سبحان اللّٰه و الحمد للّٰه ولا إله إلا اللّٰه واللّٰه أكبر**" پڑھے۔

ابن عابدین شامی نے تاتارخانیہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ قاری یا سامع کے لئے اگر سجدہ کرنا ممکن نہ ہو تو مستحب یہ ہے کہ کہے: "**سمعنا و أطعنا غفرانک ربنا وإلیک المصیر**" (ہم نے سن لیا اور ہم نے اطاعت کی، ہم تیری مغفرت (طلب کرتے ہیں) اے ہمارے پروردگار اور تیری ہی طرف واپسی ہے)۔

شبراملسی کا بیان ہے کہ علامہ ابن حجر سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی شخص حدث کی وجہ سے یا سجدہ سے عاجز ہونے کی وجہ سے سجدۂ تلاوت کرنے کے بجائے پڑھے: "**سمعنا و أطعنا غفرانک ربنا و إلیک المصیر**" (ہم نے سن لیا اور ہم نے اطاعت کی ہم تیری مغفرت (طلب کرتے ہیں) اے ہمارے پروردگار اور تیری ہی طرف واپسی ہے) جیسا کہ عرف جاری ہے تو آیا یہ دعا سجدۂ تلاوت کے قائم مقام ہوگی؟ جیسا کہ فقہاء نے کہا ہے کہ اگر بلا وضو مسجد میں داخل ہونے والا شخص "**سبحان اللّٰه و الحمد للّٰه ولا إله إلا اللّٰه و اللّٰه أكبر**" پڑھے تو یہ دعا دو رکعت کے قائم مقام ہوجائے گی، جیسا کہ شیخ زکریا نے احیاء علوم الدین کے حوالہ سے شرح الروض میں ذکر کیا ہے تو علامہ نے جواب دیا کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے، لہذا سجدۂ تلاوت کے قائم مقام نہیں ہوگی، بلکہ ایسا کرنا مکروہ ہوگا جبکہ

قراءت کے ارادہ سے آیت سجدہ تلاوت کی ہو، احیاء علوم الدین کی عبارت سے استدلال صحیح نہیں، اولاً تو اس لئے کہ اس سلسلہ میں کوئی نص نہیں ہے، امام غزالی نے صرف یہ فرمایا ہے: کہا جاتا ہے کہ یہ دعاء فضیلت میں دو رکعت کے برابر ہے، دوسرے نے کہا: یہ بعض اسلاف سے منقول ہے، اس طرح کے قول سے استدلال درست نہیں اگرچہ اس کو صحیح فرض کرلیا جائے اور اگر صحیح نہ ہو تو استدلال کرنا کیسے درست ہوسکتا ہے، دوسرے یہ کہ اگر آپ علیہ السلام سے ثابت ہو تو اس میں قیاس کرنے کی گنجائش نہیں، کیونکہ لفظ مفضول کا فاضل عمل کے قائم مقام ہونا محض فضل ہے، لہذا اگر کسی صورت میں یہ صحیح بھی ہو تو اس سلسلہ میں دوسرے کو اس پر قیاس کرنا جائز نہ ہوگا، تیسرے اس لئے کہ تحیۃ المسجد میں جو الفاظ انہوں نے ذکر کئے ہیں ان میں جو خصوصیات اور فضیلتیں ہیں وہ دوسرے میں نہیں پائی جاسکتیں، اس کا تقاضا ہے کہ "**سبحان اللّٰہ و الحمد للّٰہ**" الخ سجدۂ تلاوت کے قائم مقام نہ ہو اگرچہ اس کو تحیۃ المسجد کے قائم مقام کہا جائے [۱]۔

مریض ومسافر کا سجدۂ تلاوت:

۱۷- فقہاء کی رائے ہے کہ جو مریض سجدہ کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو اس کے لئے سجدہ کا اشارہ کرلینا کافی ہوگا، اس لئے کہ وہ معذور ہے۔

انہوں نے کہا ہے کہ جو مسافر سواری پر نماز پڑھنے کی صورت میں سجدۂ تلاوت کرنا چاہے اس کے لئے نماز کے تابع ہوکر سواری پر اشارہ کرلینا کافی ہوجائے گا۔

لیکن جو مسافر نماز سے باہر سجدۂ تلاوت سواری پر کرنا چاہے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ خواہ سواری کا رخ جدھر بھی ہو اشارہ سے سجدہ کرلے گا، کیونکہ امام ابوداؤد نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے: "**أن رسول اللّٰہ ﷺ قرأ عام الفتح سجدۃ فسجد الناس کلھم، منھم الراکب و الساجد فی الأرض حتی إن الراکب لیسجد علی یدہ**" [۱] (رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے سال آیت سجدہ تلاوت فرمائی، تمام لوگوں نے سجدہ کیا، جن میں سوار بھی تھے اور زمین پر سجدہ کرنے والے بھی تھے حتی کہ بعض سوار نے اپنے ہاتھوں پر سجدہ کیا) اور اس لئے بھی کہ یہ سجدۂ تلاوت ایک دائمی حکم ہے، نفل کے درجہ میں ہے، اور نفل نماز سواری پر ادا کی جاتی ہے، شیخین نے روایت کی ہے: "**أن النبی ﷺ کان یسبح (یسجد) علی بعیرہ إلا الفرائض**" [۲] (نبی کریم ﷺ اپنی اونٹنی پر سجدہ کرتے تھے سوائے فرائض کے)۔ سواری پر سجدہ کرنے کی گنجائش اس لئے ہے کہ نیچے اترنے میں مشقت ہے، اگرچہ اشارہ میں سجدہ کا اہم رکن یعنی پیشانی کو جمانا نہیں پایا جاتا ہے۔

شافعیہ کا غیر اصح قول اور حنفیہ میں بشر کا قول یہ ہے کہ سواری پر اشارہ سے سجدہ ادا نہیں ہوگا، اس لئے کہ سجدہ کا سب سے اہم رکن یعنی پیشانی کو سجدہ گاہ سے متصل کرنا نہیں پایا جاتا ہے، پس اگر خواب گاہ میں ہو اور سجدہ کے پورے ارکان ادا کرے تو جائز ہوگا۔

---

(۱) رد المحتار ۱/ ۵۱۷، ۵۱۸، بدائع الصنائع ۱/ ۱۸۸، الدسوقی ۱/ ۳۱۲، المجموع ۴/ ۷۲، کشاف القناع ۱/ ۴۴۷، القلیوبی ۱/ ۲۰۶، الشبراملسی نے ان کا جواب نقل کیا ہے (نہایۃ المحتاج ۲/ ۹۴)۔

(۱) حدیث ابن عمرؓ: "أن رسول اللّٰہ ﷺ قرأ عام الفتح سجدۃ" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۲۵، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور منذری نے اپنی مختصر (۲/ ۱۱۹ شائع کردہ دار المعرفہ) میں روایت کرنے کے بعد اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۲) حدیث: "أن النبی ﷺ کان یسبح علی بعیرہ" کی روایت بخاری (۲/ ۵۷۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۸۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

اور جو مسافر پیدل چلتے ہوئے آیت سجدہ پڑھے یا سنے اس کے لئے اشارہ سے سجدہ کرنا کافی نہیں ہوگا، بلکہ وہ زمین پر سجدہ کرے گا، یہی جمہور فقہاء کی رائے ہے، بعض فقہاء سے منقول ہے کہ اشارہ سے سجدہ کرسکتا ہے[۱]۔

سجدہ کرنے کے لئے آیت سجدہ کی تلاوت:

۱۸ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر صرف آیت سجدہ کی تلاوت کرے، اس سے پہلے اور اس کے بعد کی آیات چھوڑ دے، اور ارادہ صرف سجدہ کا ہو، ایسا کرنا فی الجملہ مکروہ ہے، یہ اس لئے مکروہ ہے کہ اس نے صرف سجدہ کا ارادہ کیا اور تلاوت کا نہیں اور یہ عمل متوارث کے خلاف ہے، ایسی صورت میں سجدہ نہیں کرے گا۔

اگر نماز میں سجدہ کے ارادہ کے بغیر آیت سجدہ تلاوت کرے تو کوئی کراہت نہیں ہے، اسی طرح اس وقت بھی کوئی حرج نہیں اگر جمعہ کے روز فجر کی نماز میں سورۂ سجدہ پڑھے، رملی نے سجدہ کے لئے جمعہ کے دن فجر کی نماز میں ''الم تنزیل'' پڑھنے کو خاص کیا ہے، اگر دوسری آیت سجدہ پڑھے تو نماز باطل ہوجائے گی جبکہ اسے اس کی حرمت کا علم ہو، اس لئے کہ یہ نماز میں عمداً ایک سجدہ کا اضافہ کرنے کی طرح ہے[۲]۔

حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ صرف آیت سجدہ پڑھنا اور اس کے علاوہ آگے پیچھے چھوڑ دینا جائز ہے، چونکہ یہ سجدہ کی طرف راغب ہونا ہے، نیز اس لئے کہ آیت سجدہ بھی قرآن کا جزء ہے، اور قرآن کے کسی بھی حصہ کا پڑھنا طاعت ہے، جیسے سورتوں کے بیچ میں سے کسی سورہ کی تلاوت، ہاں البتہ اس کے ساتھ دوسری آیتوں کا ملانا مستحب ہے، تاکہ یہ وہم پیدا نہ ہو کہ آیات سجدہ دوسری آیتوں پر فضیلت رکھتی ہیں[۱]۔

آیت سجدہ کو چھوڑ کر آگے بڑھ جانا:

۱۹ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص نماز کے اندر اور باہر کوئی سورہ یا آیات تلاوت کرے اور آیت سجدہ چھوڑ دے تاکہ سجدہ نہ کرنا پڑ جائے تو ایسا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ اسلاف سے یہ عمل منقول نہیں ہے، بلکہ اس کی کراہت منقول ہے، اور اس لئے بھی کہ ایسا کرنا سجدہ کو ناپسند کرنے کے مشابہ ہے، نیز اس لئے کہ یہ نظم قرآن کو ختم کرنا اور اس کی ترتیب کو بدلنا ہے، حالانکہ نظم قرآن اور اس کے ترکیبی جملوں کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ''[۲] (توجب ہم اسے پڑھنے لگیں تو آپ اس کے تابع ہوجایا کیجئے)، مراد نظم قرآن ہے، لہذا ترتیب کو بدلنا مکروہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ یہ عمل عبادت سے راہ فرار اختیار کرنے اور عملاً اس سے روگردانی کے مرادف ہے، اور یہ مکروہ ہے، اسی طرح اس میں بظاہر آیت سجدہ کو ترک کرنا ہے، حالانکہ قرآن مجید میں کچھ بھی قابل ترک نہیں ہے[۳]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ باوضو شخص کے لئے روا نہیں ہے کہ سجدہ کے بغیر آیت سجدہ سے آگے بڑھ جائے جس وقت سجدہ کرنا جائز ہو، اور اگر

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۸۷، ۱۸۸، الدسوقی ۱/ ۳۰۷، المجموع ۴/ ۷۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۰۰، المغنی ۱/ ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۴۳۔

(۲) شرح الزرقانی ۱/ ۶۲۷، ۲۷۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۲، حاشیۃ العدوی ۱/ ۳۰۹، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۲۳، ۳۲۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۹۲، القلیوبی ۱/ ۲۰۶، تحفۃ المحتاج ۲/ ۲۱۱، أسنی المطالب ۱/ ۱۹۸۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۹۲، فتح القدیر ۱/ ۳۹۲۔

(۲) سورۂ قیامہ/ ۱۸۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۳۹۱، ۳۹۲، بدائع الصنائع ۱/ ۱۹۲، کشاف القناع ۱/ ۴۴۹، مطالب أولی النہی ۱/ ۵۸۴۔

باوضو نہ ہو، یا مکروہ وقت ہو تو صحیح یہ ہے کہ پوری آیت سجدہ چھوڑ کر آگے بڑھے، تاکہ معنی نہ بدلے، البتہ زبان سے اس کی تلاوت چھوڑ دے اور دل میں اس کا استحضار رکھے، تاکہ تلاوت کے نظام کی رعایت ہو سکے[1]۔

نماز کے ممنوع اوقات میں سجدۂ تلاوت کرنا:

۲۰ - ظاہر روایت میں حنفیہ کا مذہب، مالکیہ کی رائے اور امام احمد سے اثرم کی روایت کے مطابق حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جن اوقات میں نفل نماز پڑھنی ممنوع ہے ان میں سجدۂ تلاوت درست نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد عام ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: **"لا صلاة بعد الصبح حتی ترتفع الشمس ، ولا صلاة بعد العصر حتی تغیب الشمس"**[2] (صبح کی نماز کے بعد کوئی نماز نہیں ہے، یہاں تک کہ سورج بلند ہو جائے، اور عصر کی نماز کے بعد کوئی نماز نہیں ہے یہاں تک کہ سورج غروب ہو جائے)۔

اس متفق علیہ مقدار کے بعد ان فقہاء کے یہاں تفصیل ہے، حنفیہ کہتے ہیں: اگر کوئی شخص آیت سجدہ غیر مکروہ وقت میں پڑھے یا سنے اور مکروہ وقت میں اس کو ادا کرے تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ کامل سجدہ واجب ہوا، لہذا ناقص ادا کرنا درست نہ ہوگا جیسا کہ نماز کا مسئلہ ہے، اور اگر کسی مکروہ وقت میں اس کی تلاوت کرے اور اسی وقت سجدہ کرلے تو کافی ہوگا، اس لئے کہ جیسا واجب ہوا ویسا ہی ادا کیا ہے، اور اگر اس وقت سجدہ نہ کرے، بلکہ دوسرے مکروہ وقت میں کرے تو بھی جائز ہے، اس لئے کہ جیسا واجب ہوا تھا ادا کر دیا، کیونکہ ناقص واجب ہوا تھا اور ناقص ادا کیا[1]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ قاری اگر مکروہ وقت میں (جیسے آفتاب کے طلوع یا غروب کے وقت، یا خطبۂ جمعہ کے وقت) تلاوت کرے تو آیت سجدہ کو چھوڑ کر آگے بڑھ جائے اور سجدہ نہ کرے (سابقہ مسئلہ میں اختلاف کے مطابق) جبکہ فرض نماز کے اندر نہ ہو، اور اگر فرض نماز میں ہو تو آیت سجدہ پڑھے گا اور سجدہ کرے گا، اس میں ایک ہی قول ہے کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ سجدہ فرض کے تابع ہے[2]۔

حنابلہ کہتے ہیں جن اوقات میں نفل نماز پڑھنی جائز نہیں ہے ان میں سجدہ نہیں کرے گا، اثرم نے کہا: میں نے سنا ہے کہ ابوعبداللہ سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو کہ فجر اور عصر کے بعد آیت سجدہ تلاوت کرے کہ کیا سجدہ کرے گا؟ تو انہوں نے فرمایا: نہیں، امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ سجدہ کرے گا۔

اثرم کی روایت پر جو راجح ہے سابق حدیث کے عموم سے استدلال کیا گیا ہے، نیز اس حدیث سے جس کی روایت ابوداؤد ابوتمیمہ الہجیمی سے کی ہے وہ فرماتے ہیں: "میں نماز فجر کے بعد وعظ کرتا تھا اور سجدہ کرتا تھا تو حضرت ابن عمرؓ نے مجھے سجدہ سے روکا، لیکن میں نہیں رکا، انہوں نے تین بار منع فرمایا، پھر واپس آئے اور فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ کے پیچھے نماز پڑھی، حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے ساتھ نماز پڑھی، لیکن انہوں نے سورج طلوع ہونے تک سجدہ نہیں کیا"[3]، اثرم عبداللہ بن مقسم سے روایت کرتے ہیں کہ

---

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۷۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۰۹۔

(۲) حدیث: "لا صلاة بعد الصبح حتی ترتفع الشمس" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۶۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۵۶۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/۱۹۲، ۲۹۶، ۲۹۷۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/۷۲، العدوی علی کفایۃ الطالب ۱/۳۰۹۔

(۳) حدیث أبی تمیمہ الہجیمی: "کنت أقص بعد صلاة الصبح" کی روایت ابوداؤد (۲/۱۲۷، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور منذری نے اپنی مختصر (۲/۱۲۰ شائع کردہ دار المعرفۃ) میں اس کو نقل کرنے کے بعد کہا: اس کی سند میں ابوبحر البکراوی ہیں جن کی حدیث قابل استدلال نہیں ہے۔

ایک واعظ عصر کے بعد آیت سجدہ کی تلاوت کرتے اور سجدہ کرتے، حضرت ابن عمرؓ نے ان کو منع فرمایا، اور فرمایا، یہ لوگ نہیں سمجھتے ہیں۔

فقہاء حنابلہ کہتے ہیں کہ ممنوع اوقات میں اگر کوئی شخص سجدۂ تلاوت کرے تو سجدہ صحیح نہیں ہوگا، اگر چہ وہ مسئلہ سے ناواقف ہو، یا مکروہ وقت ہونے سے بے خبر ہو، اس لئے کہ عبادات میں نہی فساد کی متقاضی ہے [۱]۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ مکروہ وقت میں سجدۂ تلاوت جائز ہے، اس لئے کہ یہ اسباب کے تحت ذمہ میں عائد ہوتا ہے، امام نووی نے کہا: ہمارا مذہب یہ ہے کہ نماز کے مکروہ اوقات میں سجدۂ تلاوت کرنا مکروہ نہیں ہے [۲]۔

خطبہ میں آیت سجدہ کی تلاوت کرنا:

۲۱ - حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر امام جمعہ کے دن منبر پر آیت سجدہ کی تلاوت کرے تو وہ خود سجدہ کرے گا اور اس کے ساتھ تمام سامعین سجدہ کریں گے [۳]، اس لئے کہ حدیث میں وارد ہوا ہے: "**أن النبی ﷺ تلا سجدة علی المنبر فنزل وسجد وسجد الناس معه**" [۴] (نبی کریم ﷺ نے منبر پر آیت سجدہ کی تلاوت فرمائی اور منبر سے اتر کر سجدہ کیا اور آپ کے ساتھ لوگوں نے سجدہ کیا)۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر آیت سجدہ خطبہ میں پڑھے خواہ خطبہ جمعہ کا ہو یا غیر جمعہ کا، سجدہ نہیں کرے گا، لیکن کیا سجدہ کرنا مکروہ ہے یا حرام ہے؟ اس میں اختلاف ہے، ظاہر یہ ہے کہ مکروہ ہے [۵]۔

(۱) مطالب أولی النہی ۱/ ۵۹۴، المغنی ۱/ ۶۲۳۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱/ ۱۹۳، المجموع ۴/ ۷۲۔

(۳) رد المحتار ۱/ ۵۲۵، بدائع الصنائع ۱/ ۱۷۷۔

(۴) حدیث کی تخریج فقرہ ۹ پر گذر چکی ہے۔

(۵) جواہر الإکلیل ۱/ ۷۲۔

شافعیہ کا بیان ہے: خطیب اگر منبر پر آیت سجدہ کی تلاوت کرے اور وہاں سجدہ کرنا ممکن نہ ہو، اس لئے کہ منبر سے اترنے اور چڑھنے میں دشواری ہو، تو سجدہ کا ترک کردینا مستحب ہے، اور اگر سجدہ کرنا وہاں ممکن ہو اور لمبے وقفہ کا اندیشہ ہو تو وہیں سجدہ کرلے گا اور اگر اترنے اور چڑھنے میں دشواری نہ ہو تو اتر کر سجدہ کرے [۱]۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر دوران خطبہ آیت سجدہ تلاوت کرے تو اسے اختیار ہے، چاہے تو منبر سے اتر کر سجدہ کرلے اور اگر منبر ہی پر سجدہ کرنا ممکن ہو تو اسی پر سجدہ کرلینا مستحب ہے، اور اگر سجدہ ترک کردے تو بھی کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ سجدۂ تلاوت سنت ہے واجب نہیں ہے [۲]۔

سرّی نماز میں امام کا آیت سجدہ کی تلاوت کرنا:

۲۲ - حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ سری نماز میں آیت سجدہ کی تلاوت امام کے لئے مکروہ ہے، کیونکہ یہ مکروہ عمل سے خالی نہیں، اس لئے کہ آیت سجدہ کی تلاوت کے بعد اگر سجدہ نہیں کرے گا تو حنفیہ کے نزدیک واجب کو ترک کرے گا، اور حنابلہ کے قول کے مطابق سنت کو چھوڑے گا اور اگر سجدہ کرے گا تو لوگوں کو التباس میں ڈالے گا، کیونکہ لوگ سمجھیں گے کہ امام صاحب رکوع بھول گئے نماز والے سجدہ میں چلے گئے اور وہ لقمہ دیں گے، "سبحان اللہ سبحان اللہ" کہیں گے اور اتباع نہیں کریں گے، اور یہ مکروہ ہے اور جو عمل کسی مکروہ سے خالی نہ ہو وہ مکروہ ہوتا ہے، اور جو عمل کراہت کا سبب ہو اس کا چھوڑنا اولی ہے، اور نبی کریم ﷺ کا عمل بیان جواز پر محمول ہوگا، اس لئے مکروہ نہ ہوگا۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۳۲۴، أسنی المطالب ۱/ ۱۹۸۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۷۳۔

حنفیہ کہتے ہیں: اس کے باوجود اگر آیت سجدہ کی تلاوت کرے تو سجدہ کرے گا، کیونکہ اس کے حق میں سجدہ کے وجوب کا سبب پایا گیا اور وہ تلاوت ہے، اور پوری قوم بھی امام کی متابعت میں سجدہ کرے گی، کیونکہ امام کی متابعت مقتدیوں پر واجب ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں: سری نماز میں آیت سجدہ کی تلاوت کی وجہ سے امام کے لئے سجدہ کرنا مکروہ ہے، کیونکہ وہ مقتدیوں کو التباس میں ڈالے گا، اگر امام سجدہ کرے گا تو مقتدیوں کو اختیار ہے کہ سجدہ میں امام کی اتباع کریں یا اس کو چھوڑ دیں کیونکہ نہ وہ تلاوت کرنے والے ہیں اور نہ سننے والے، البتہ بہتر یہ ہے کہ امام کی متابعت میں سجدہ کرلیں [1]، اس لئے کہ حدیث عام ہے: "...وإذا سجد فاسجدوا" [2] (جب امام سجدہ کرے تو تم لوگ بھی سجدہ کرو)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر امام سری نماز میں سجدہ والی سورت پڑھے تو اس کے لئے آیت سجدہ نہ پڑھنا مستحب ہے، اور اگر اس کو پڑھے تو بلند آواز سے پڑھنا مستحب ہے تا کہ مقتدی وجوب سجدہ کے سبب سے آگاہ ہو جائیں اور اس میں اس کی اتباع کریں اور اگر آیت سجدہ کو بلند آواز سے نہ پڑھے اور سجدۂ تلاوت کرے تو مقتدیوں پر سجدہ میں امام کی اتباع واجب ہے، اس میں کوئی شرط نہیں ہے، یہ ابن قاسم کے نزدیک ہے، اس لئے کہ اصل امام کا نہ بھولنا ہے، سحنون کے نزدیک اتباع ممنوع ہے، کیونکہ امام کے سہو کا احتمال ہے، لہذا اگر مقتدی اس کی اتباع نہ کریں تو ان کی نماز صحیح ہوگی، اس لئے کہ سجدۂ تلاوت ان اعمال میں نہیں ہے کہ جن میں اُصالۃ امام کی اقتداء کی جاتی ہے، اور ایسے واجب کو چھوڑ دینا جو شرط نہ ہو باطل ہونے کا

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۹۲، کشاف القناع ۱/ ۴۴۹، مطالب أولی النہی ۱/ ۵۸۸۔

(۲) حدیث: "......وإذا سجد فاسجدوا" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۱۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۰۸ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

متقاضی نہیں ہے [1]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ امام کے لئے آیت سجدہ کی تلاوت مکروہ نہیں ہے، اگر چہ سری نماز ہو، البتہ مستحب یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت کو سری نماز سے فراغت تک مؤخر کردے، تا کہ مقتدی تشویش میں مبتلا نہ ہوں، یہ اس وقت ہے جبکہ سجدہ تلاوت اور نماز سے فراغت کے درمیان فصل کم ہو، رملی کہتے ہیں: مذکورہ توجیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر بعض مقتدی امام سے اس قدر دور ہوں کہ امام کی قراءت نہ سن سکیں اور نہ امام کے حرکات وسکنات دیکھ رہے ہوں، یا امام کی آواز سنائی نہ دے، یا کوئی چیز حائل ہو یا بہرے ہوں یا اس طرح کا کوئی اور عذر ہو تو جہری نماز میں بھی ایسا کرے گا، یہ معنی کے اعتبار سے واضح ہے اور اگر امام سجدۂ تلاوت چھوڑ دے تو مقتدیوں کے لئے مسنون یہ ہے کہ سلام کے بعد سجدہ کرلیں جبکہ فصل کم ہو، اور جو نبی کریم علیہ السلام سے ثابت ہے کہ آپ علیہ السلام نے ظہر کی نماز میں سجدۂ تلاوت فرمایا ہے وہ اس بات پر محمول ہے کہ بعض اوقات کوئی آیت زور سے پڑھتے تھے تو ہوسکتا ہے کہ آپ علیہ السلام نے مقتدیوں کو آیت سجدہ سنادی ہو اور وہ کم ہوں اور تشویش کا اندیشہ بھی نہ ہو یا بیان جواز کا قصد ہو [2]۔

سجدۂ تلاوت کی ادائیگی کا وقت:

۲۳ - حنفیہ کہتے ہیں: سجدۂ تلاوت نماز میں ہوگا یا نماز سے باہر ہوگا، اگر نماز سے باہر ہو تو اس کی ادائیگی تراخی کے ساتھ واجب ہوگی، یہی حنفیہ کے یہاں مختار قول ہے، کیونکہ سجدہ واجب ہونے کے دلائل مطلق ہیں ان میں وقت کی تعیین نہیں ہے، لہذا غیر متعین طور پر وقت کے کسی حصہ میں واجب ہوگا، اور وہ حصہ عملاً متعین کرنے سے متعین

(۱) شرح الزرقانی ۱/ ۲۷۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۲، مواہب الجلیل ۲/ ۶۵۔

(۲) المجموع ۴/ ۷۲، نہایۃ المحتاج ۲/ ۹۵۔

ہوگا، اور وجوب ادائیگی کا وقت آخری عمر میں تنگ ہوجائے گا، جیسا کہ دوسری ان واجبات میں ہے جو علی التراخی واجب ہیں، البتہ تاخیر مکروہ تنزیہی ہے الا یہ کہ مکروہ وقت ہو، تاخیر کی صورت میں کراہت تنزیہی اس لئے ہے کہ طول زمانی سے بعض اوقات انسان بھول جاتا ہے، تلاوت کے بعد جب بھی سجدہ کرے گا تو مطلق گنتی کے اعتبار سے سجدہ کرلینا کافی ہے تعیین ضروری نہیں ہے اور یہ ادا ہی ہوگا (قضا نہیں ہوگا)۔

اگر اندرون نماز ہو تو اس کی ادائیگی فوری واجب ہوتی ہے، کیونکہ اس کے وجوب کا سبب موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ سجدۂ تلاوت اس قراءت کی وجہ سے واجب ہوا ہے جو کہ افعالِ صلاۃ میں سے ہے، لہذا نماز کے افعال کے ساتھ ملحق ہوجائے گا، اور اس کا ایک حصہ ہوجائے گا، اسی لئے اس کی ادائیگی نماز ہی میں دیگر افعال صلاۃ کی طرح واجب ہوگی، نماز کی حالت میں فوراً اس کی ادائیگی کا تقاضا یہ ہے کہ تلاوت اور سجدہ کے درمیان مدت لمبی نہ ہو، اس لئے کہ اگر مدت لمبی ہوجائے گی تو قضا کے زمرہ میں داخل ہوجائے گا اور ادائیگی کے وقت سے فوت کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔

جو سجدہ نماز میں واجب ہوا ہو اور نماز میں ادا نہ کیا جائے تو ساقط ہوجائے گا اور اس کے محل کے فوت ہوجانے کی وجہ سے اب سجدہ مشروع نہیں رہے گا، اور جو سجدہ نہیں کرے گا گنہگار ہوگا، اور اس پر توبہ لازم ہوگی، یہ اس وقت ہے کہ جب عمداً اس کو چھوڑ دے یہاں تک کہ سلام پھیر دے اور نماز سے باہر ہوجائے، اور اگر سہواً ترک ہوگیا اور اس کو یاد آ گیا اگرچہ سلام کے بعد کوئی منافی صلاۃ عمل کرنے سے پہلے یاد آ جائے تو سجدہ کرلے گا اور سجدۂ سہو کرکے نماز پوری کرلے گا[1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/۱۸۰، ۱۹۲، الدر المختار ورد المحتار ۱/۵۱۷، ۵۱۸۔

زرقانی کا بیان ہے: ظاہر یہ ہے کہ باوضو شخص جب جائز وقت میں آیت سجدہ کی تلاوت کرے اور بروقت سجدہ نہ کرے تو جب تک جائز وقت رہے گا اور وہ باوضو رہے گا اس وقت تک اس سے سجدہ کرنے کا مطالبہ باقی رہے گا، ورنہ اس کی قضا کرنے کا مطالبہ باقی نہیں رہے گا، کیونکہ یہ فرائض کی خصوصیات میں سے ہے[1]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ آیت سجدہ کی تلاوت کرنے یا سننے کے فوراً بعد سجدہ کرلے اگر مؤخر کردے اور تاخیر کی مدت کم ہو تو سجدہ کرے گا، اور اگر کافی دیر ہوجائے تو فوت ہوجائے گا اور کیا اس کی قضا کی جائے گی؟ اس بارے میں دو اقوال ہیں: راجح قول کے مطابق قضا نہیں کی جائے گی، کیونکہ یہ سجدہ ایک عارض کی وجہ سے کیا جاتا ہے، لہذا نماز کسوف کے مشابہ ہوگا، فصل کے کم یا زیادہ ہونے کا اندازہ عرف سے کیا جائے گا، اگر نماز میں آیت سجدہ پڑھے اور نماز میں سجدہ نہ کرے تو سلام کے بعد سجدہ کرے گا، اگر زیادہ دیر نہ ہوئی ہو، اور اگر زیادہ دیر ہوجائے تو اس میں اختلاف ہے اور اگر تلاوت کے وقت قاری یا سامع بلا وضو ہو تو اگر قریبی مدت میں وضو کرلے تو سجدہ کرے گا، ورنہ قضا کے بارے میں اختلاف ہے، اگر وہ نماز پڑھ رہا ہو اور کوئی دوسرا شخص آیت سجدہ کی تلاوت کرے اور یہ سن لے تو نماز میں سجدہ نہیں کرے گا، اور اگر کرے گا تو نماز باطل ہوجائے گی، اور اگر نماز میں سجدہ نہ کرے اور نماز سے فارغ ہوجائے تو اس کے سجدہ کرنے میں اختلاف ہے، صحیح مذہب یہ ہے کہ سجدہ نہیں کرے گا، کیونکہ غیر امام کی قراءت سے سجدہ لازم نہیں ہوتا ہے، جب اس کی ادائیگی لازم نہیں تو قضا کیسے لازم ہوگی[2]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ قاری اور سامع کے لئے سجدۂ تلاوت سنت ہے اگر تلاوت اور سننے کے بعد سجدہ اور اس کے سبب میں فصل کم

(۱) شرح الزرقانی ۱/۲۷۶۔

(۲) المجموع ۴/۷۱، ۷۲، روضۃ الطالبین ۱/۳۲۳۔

ہو، اور اگر لمبی فصل ہوجائے تو سجدہ نہیں کرے گا، کیونکہ زیادہ تاخیر سے سجدہ کا محل فوت ہوگیا، بے وضو شخص تیمّم کرکے سجدہ کرے گا جبکہ لمبی فصل نہ ہوئی ہو[۱]۔

سجدہ تلاوت کا تکرار:

۲۴ - سجدۂ تلاوت کے تکرار کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا تلاوت یا سماع کے تکرار سے سجدہ کا تکرار ہوگا یا نہیں ہوگا، اس کے لئے اصطلاح ''تداخل'' ف ۱۱، ج ۱۱/...... دیکھی جائے۔

(۱) کشاف القناع ۱/۴۴۵۔

سجود السہو

تعریف:

۱ - لغت میں ''سہو'' کا معنی بھولنا اور غافل ہونا ہے[۱]۔

فقہاء کے یہاں سجدۂ سہو وہ سجدہ ہے جو نماز کے آخر میں یا اس کے بعد اس نقصان کی تلافی کے لئے ہوتا ہے جو کہ نماز کے اندر بلا ارادہ کسی مامور بہ کے چھوٹنے یا کسی ممنوع کے ارتکاب سے ہوجاتا ہے[۲]۔

شرعی حکم:

۲ - حنفیہ اور معتمد قول حنابلہ کا یہ ہے کہ سجدۂ سہو واجب ہے۔

حنابلہ کا بیان ہے کہ ہر اس عمل سے سجدۂ سہو واجب ہوگا جس کو عمدا کرنے سے نماز باطل ہوجاتی ہے، ان کی دلیل حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ہم لوگوں کو پانچ رکعتیں نماز پڑھائیں، جب آپ واپس ہوئے تو لوگوں نے آپس میں چہ میگوئیاں کیں تو آپ ﷺ نے پوچھا: ''ما شأنکم؟'' (کیا معاملہ ہے؟) لوگوں نے آپ سے کہا کہ اے اللہ کے رسول کیا! نماز میں اضافہ ہوگیا ہے؟ تو سرکار نے فرمایا: ''لا'' (ایسا تو نہیں ہے) تو لوگوں نے کہا کہ آپ نے پانچ رکعات پڑھی ہیں تو آپ واپس ہوئے اور دو سجدے کئے پھر سلام پھیرا، پھر فرمایا:

(۱) لسان العرب مادہ: ''سہا''۔

(۲) الإقناع للشربینی الخطیب ۲/۸۹۔

"إنما أنا بشر مثلکم، أنسی کما تنسون، فإذا نسی أحدکم فلیسجد سجدتین" (میں بھی تمہاری طرح انسان ہوں، میں بھی بھول جاتا ہوں، جس طرح تم بھولتے ہو، اور اگر تم میں سے کسی کو نماز میں بھول ہوجائے تو چاہئے کہ دو سجدے کرلے) اور ایک روایت میں ہے: "فإذا زاد الرجل أو نقص فلیسجد سجدتین"[1] (جب کوئی شخص نماز میں کمی یا بیشی کردے تو وہ دو سجدے کرے)، حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا شک أحدکم فی صلاته فلم یدر کم صلی، أثلاثا أم أربعا؟ فلیطرح الشک و لیبن علی ما استیقن" ثم یسجد سجدتین قبل أن یسلم ، فإن کان صلی خمسا شفعن له صلاته ، و إن کان صلی إتماما لأربع کانتا ترغیما للشیطان"[2] (اگر تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک ہو اور یاد نہ ہو کہ تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار تو شک کو دور کرکے جس تعداد پر یقین ہو اس پر نماز کو مکمل کرے پھر سلام سے پہلے دو سجدے کرے، اگر اس نے پانچ رکعتیں پڑھی ہیں تو یہ سجدے اس کی نماز کو جفت (چھ رکعت) کردیں گے، اگر چار رکعت ہی پڑھی ہوں تو یہ سجدے شیطان کے لئے ذلت کا سبب بنیں گے)۔

دونوں حدیثوں میں امر کا صیغہ ہے، اور یہ وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ سجدۂ سہو مسنون ہے، خواہ سلام سے پہلے ہو یا سلام کے بعد، یہی مشہور مذہب ہے، ایک قول ہے کہ سلام سے قبل والا سجدہ سہو واجب ہے، صاحب شامل کا بیان ہے: یہی مذہب کا مقتضی ہے۔

شافعیہ کا مذہب اور ایک روایت حنابلہ کی یہ ہے کہ سجدۂ سہو مسنون ہے[1]، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "کانت الرکعة نافلة و السجدتان"[2] (تو یہ ایک رکعت اور دونوں سجدے نفل ہوں گے)۔

سجدۂ سہو کے اسباب:

الف- زیادتی ونقصان:

۳- فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے کہ اگر نمازی عمداً اپنی نماز میں قیام یا قعود یا رکوع یا سجدہ کا اضافہ کردے، یا نماز کے ارکان میں سے کسی رکن کو گھٹا دے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، کیونکہ سجدہ کی اضافت سہو کی طرف ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سجدہ سہو کے ساتھ خاص ہے اور شریعت میں سجدہ صرف سہو کی صورت میں منقول ہے، چنانچہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا نسی أحدکم فلیسجد سجدتین"[3] (جب تم میں سے کوئی بھول جائے تو وہ دو سجدے کرلے)۔

اگر نمازی اضافہ یا کمی کردے، خواہ اس کی وجہ غفلت ہو یا نسیان،

(۱) حدیث: "إنما أنا بشر مثلکم" کی روایت مسلم (۱/۴۰۲، ۴۰۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا شک أحدکم في صلاته فلم یدرکم صلی" کی روایت مسلم (۱/۴۰۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۲۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۷۳، نہایۃ المحتاج ۲/۶۲، المغنی ۲/۳۶، کشاف القناع ۱/۴۰۸۔

(۲) حدیث: "کانت الرکعة نافلة و السجدتان" یہ ایک لمبی حدیث کا ٹکڑا ہے جس کی روایت ابوداؤد (۱/۶۲۱، ۶۲۲، تحقیق عزت عبید دعاس) نے ان الفاظ سے کی ہے: "إذا شک أحدکم في صلاته فلیلق الشک ولیبن علی الیقین، فإذا استیقن التمام سجد سجدتین فإن کانت صلاته تامة کانت الرکعة نافلة و السجدتان، و إن کانت ناقصة کانت الرکعة تماما لصلاته وکانت السجدتان مرغمتي الشیطان" اور اس کی اصل مسلم میں ہے جیسا کہ گذرا۔

(۳) حدیث: "إذا نسي أحدکم فلیسجد سجدتین" کی روایت مسلم (۱/۴۰۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

اس کی تلافی کے طریقے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل بحث کے درمیان آئے گی [۱]۔

ب-شک:

۴-اگر نمازی کو نماز میں شک واقع ہوجائے اور یاد نہ ہو کہ کتنی رکعت نماز پڑھی، تین یا چار، یا سجدہ میں شک واقع ہوجائے کہ سجدہ کیا یا نہیں، اس سلسلہ میں جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کی ایک روایت ہے، یہ ہے کہ یقین پر بنا کرے گا اور وہ کم رکعات ہیں، اور جس میں شک ہو اس کو ادا کرے گا اور آخر میں سجدۂ سہو کرے گا، ان کی دلیل حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: **"إذا سها أحدكم في صلاته فلم يدر واحدة صلى أو ثنتين فليبن على واحدة، فإن لم يدر ثنتين صلى أو ثلاثا فليبن على ثنتين، فإن لم يدر ثلاثا صلى أو أربعا فليبن على ثلاث، وليسجد سجدتين قبل أن يسلم"** [۲] (جب تم میں سے کسی کو نماز میں بھول ہوجائے، اسے یاد نہ ہو کہ اس نے ایک رکعت پڑھی یا دو رکعتیں تو وہ ایک رکعت پر بنا کرے اور اگر یہ یاد نہ ہو کہ دو رکعتیں پڑھیں یا تین تو دو پر بنا کرے اور اگر یہ یاد نہ ہو کہ اس نے تین رکعتیں پڑھیں یا چار تو وہ تین پر بنا کرے، اور سلام سے پہلے دو سجدے کرے)، ایک دوسری حدیث میں ہے: **"إذا شک أحدكم في صلاته فليلق الشک و ليبن على اليقين، فإذا استيقن التمام سجد سجدتين فإن كانت صلاته تامة كانت الركعة نافلة و السجدتان و إن كانت ناقصة كانت الركعة تماما لصلاته و كانت السجدتان مرغمتي الشيطان"** [۱] (جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک واقع ہو تو وہ شک کو چھوڑ دے اور یقین پر بنا کرے، جب نماز پوری ہونے کا یقین ہوجائے تو دو سجدے کرے، پس اگر اس کی نماز مکمل تھی تو یہ ایک رکعت اور دو سجدے نفل ہوں گے اور اگر ناقص تھی تو یہ ایک رکعت نماز کے اتمام کے لئے ہوگی، اور دو سجدے شیطان کی تذلیل کے لئے)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ نمازی کو اگر اپنی نماز میں شک واقع ہوجائے اور یاد نہ ہو کہ اس نے تین رکعات پڑھیں یا چار رکعتیں اور یہ شک اس کو پہلی بار پیش آیا ہو تو وہ نماز کو از سرنو پڑھے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"إذا شک أحدكم في صلاته أنه كم صلى فليستقبل الصلاة"** [۲] (تم میں سے کسی کو نماز میں شک ہوجائے کہ کتنی (رکعت) نماز پڑھی تو وہ از سرنو پڑھے) اور اگر بار بار شک واقع ہو تو غلبۂ ظن پر بنا کرے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **"إذا شک أحدكم في صلاته فليتحر الصواب"** [۳] (جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۲۶، نہایۃ المحتاج ۲/۶۷، المغنی لابن قدامہ ۲/۳۴ حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۸۸، ۲۸۹۔

(۲) حدیث: "إذا سها أحدكم في صلاته" کی روایت ترمذی (۲/۲۴۵ طبع الحلبی) نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف سے کی ہے اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "إذا شک أحدكم في صلاته" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ پر گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا شک أحدكم في صلاته أنه كم صلى فليستقبل الصلاة" کے بارے میں زیلعی نے نصب الرایہ (۲/۱۷۳ طبع المجلس العلمی) میں کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے، یعنی اس کی کوئی اصل نہیں ہے جیسا کہ اپنی کتاب کے مقدمہ میں صراحت کی ہے، پھر فرمایا: ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں حضرت ابن عمرؓ سے اس شخص کے بارے میں جس کو شک ہوگیا ہو کہ "اس نے تین رکعت پڑھی، یا چار رکعت' روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: اعادہ کرے گا یہاں تک کہ یاد آجائے۔

(۳) حدیث: "إذا شک أحدكم في صلاته فليتحر الصواب" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۵۰۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۰۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

ہوتو غور وفکر کرے کہ کیا صحیح ہے) اور اگر اس کی کوئی رائے راجح نہ ہو تو یقین پر بنا کرے، اس لئے آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**إذا سها أحدكم فلم يدر واحدة صلى أو ثنتين فليبن على واحدة، فإن لم يدر ثنتين صلى أو ثلاثا فليبن على ثنتين، فإن لم يدر ثلاثا صلى أو أربعا فليبن على ثلاث، و ليسجد سجدتين قبل أن يسلم**"(۱) (جب تم میں سے کوئی بھول جائے کہ اس نے ایک رکعت پڑھی یا دو رکعت تو وہ ایک رکعت پر بنا کرے، اور اگر یہ یاد نہ ہو کہ اس نے دو رکعت پڑھی یا تین رکعت تو وہ دو رکعت پر بنا کرے، اور اگر شک ہو کہ اس نے تین رکعات پڑھی یا چار رکعت تو وہ تین رکعت پر بنا کرے اور سلام سے قبل دو سجدے کر لے)۔

از سر نو نماز پڑھنا موجودہ نماز سے نکلنے کے بعد ہی ہوگا اور یہ نکلنا سلام، کلام یا کسی ایسے عمل کے ذریعہ ہوگا جو نماز کے منافی ہو، البتہ بیٹھ کر سلام پھیر کر نکلنا بہتر ہے، کیونکہ نماز سے نکلنے کے لئے سلام معروف ہے نہ کہ کلام، محض نیت سے نکلنا درست نہیں بلکہ لغو ہوگا، اور اس کی وجہ سے وہ نماز سے باہر نہیں ہوگا، واضح رہے کہ اقل پر بنا کے وقت ہر اس رکعت کے آخر میں بیٹھے گا جس کے بارے میں نماز کے آخری ہونے کا احتمال ہو، تاکہ قعدہ اخیرہ ترک نہ ہونے پائے، کیونکہ یہ نماز کا رکن ہے۔

حنابلہ کی ایک رائے ہے کہ غلبۂ ظن پر بنا کرتے ہوئے نماز پوری کرے گا اور سلام کے بعد سجدہ سہو کرے گا، دلیل حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی سابق حدیث ہے: "**إذا شک أحدكم في صلاته فليتحر الصواب، فليتم عليه، ثم ليسلم، ثم يسجد سجدتين**"(۲) (جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک واقع ہوتو وہ صحیح معلوم کرنے کے لئے تحری کرے، اور اس پر نماز پوری کرے، پھر سلام پھیرے اور دو سجدے کرے)۔

ابن قدامہ کا بیان ہے: خرقی نے امام اور منفرد کے درمیان فرق کیا ہے، امام ظن پر بنا کرے گا اور منفرد یقین پر بنا کرے گا، یہی ظاہر مذہب ہے، ایسا ہی امام احمد اور اثرم وغیرہ سے منقول ہے، امام احمد کا مشہور قول ہے کہ منفرد یقین پر بنا کرے گا، کیونکہ اگر امام سے غلطی ہو جائے تو اس کو یاد دہانی کرانے والے اور متنبہ کرنے والے پیچھے مقتدی ہیں، اس لئے اس کے نزدیک جو ظاہر ہو اس پر عمل کرے گا، جب وہ صواب کی طرف آ جائے گا تو مقتدی حضرات اس کو باقی رکھیں گے تو جس کو اس نے درست سمجھا تھا اس کے نزدیک مؤکد ہو جائے گا اور اگر غلطی کرے گا تو مقتدی حضرات اس کو تسبیح کے ذریعہ لقمہ دیں گے اور وہ اس پر عمل کرے گا، اور دونوں حالتوں میں اس کو درستگی حاصل ہو جائے گی، یہ صورت حال منفرد کے حق میں نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو یاد دلانے والا کوئی نہیں ہے، لہذا وہ یقین پر بنا کرے گا، تاکہ اس کی نماز پوری ہو سکے اور دھوکہ میں مبتلا نہ رہے(۱) یہی رسول اللہ علیہ السلام کے فرمان "**لا غرار في الصلاة**"(۲) (نماز میں دھوکہ نہیں) کا مفہوم ہے؟ اگر دونوں جانب امام کے نزدیک برابر ہوں تو وہ بھی یقین ہی پر بنا کرے گا۔

---

(۱) اسی فقرہ میں اس حدیث کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا شک أحدكم في صلاته فليتحر الصواب" کی = روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۰۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۰۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۳۰، البنایہ ۳/ ۶۸۰، شرح الزرقانی ۱/ ۲۳۶، ۲۳۷، الشرح الصغیر ۱/ ۳۸۰، الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۴۵۴ ، المجموع للنووی ۴/ ۱۰۶، کشاف القناع ۱/ ۴۰۶، الکافی ۱/ ۱۶۷، ۱۶۸۔

(۲) حدیث: "لا غرار في الصلاة" کی روایت احمد (۲/ ۴۶۱ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۱/ ۲۶۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے، اور الفاظ احمد کے ہیں۔

سجدۂ سہو سے متعلق احکام:

۵- حنفیہ کا مذہب: تاتارخانیہ کے حوالہ سے فتاوی ہندیہ میں لکھا ہے: اصل یہ ہے کہ متروک کی تین قسمیں ہیں: فرض، سنت اور واجب، فرض متروک ہونے کی صورت میں اگر نماز کے اندر ہی ادا کر کے اس کا تدارک ممکن ہو تو ادا کرلے گا، ورنہ اس کی نماز فاسد ہو جائیگی، سنت اگر چھوٹ جائے تو نماز فاسد نہیں ہوگی، کیونکہ نماز کا صحیح ہونا اس کے ارکان پر مبنی ہے، اور وہ ارکان پائے گئے اور سنت کے ترک کی تلافی سجدۂ سہو سے نہیں کی جاتی ہے، البتہ اگر واجب سہوا ترک ہو جائے تو اس کی تلافی سجدۂ سہو سے ہوتی ہے، اور اگر کوئی عمدا چھوڑ دے تو اس کی تلافی سجدۂ سہو سے ممکن نہیں ہے اور البحر الرائق سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے: اگر کوئی کسی رکعت کا ایک سجدہ چھوڑ دے، پھر نماز کے آخر میں یاد آئے تو وہ اس متروک سجدہ کو ادا کرے گا اور اس کے بعد سجدۂ سہو کرے گا، کیونکہ اس میں ترتیب فوت ہوگئی، البتہ اس سجدہ سے پہلے کے اعمال کا اعادہ نہیں کرے گا، اور اگر کسی نے رکوع کو قراءت پر مقدم کر دیا تو اس پر سجدہ سہو لازم ہوگا، البتہ وہ رکوع معتبر نہیں ہوگا، اس لئے اس پر قراءت کے بعد رکوع کا اعادہ لازم ہوگا۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر نماز کا رکن چھوٹ جائے اور اس کا تدارک ممکن ہو تو اس کا تدارک کرے گا اور سجدۂ سہو کرے گا، اور یہ اس وقت ہوگا جب اسی رکعت میں دوسری رکعت کے رکوع سے قبل ادا کرے، اور اگر کوئی رکن آخری رکعت میں چھوٹ جائے اور سلام پھیر دے تو اب اس چھوٹے ہوئے رکن کو ادا کر کے تدارک ممکن نہیں رہا، البتہ اگر لمبا وقفہ نہیں ہوا ہے تو ایک رکعت مزید پڑھنا اس پر لازم ہے، اور اگر لمبا وقفہ ہو گیا یا مسجد سے باہر نکل گیا تو اس پر از سر نو نماز پڑھنا لازم ہوگا۔

شافعیہ فرماتے ہیں: اگر کوئی شخص کوئی رکن سہوا چھوڑ دے تو اس متروک رکن کے بعد کے اعمال صلاۃ غیر معتبر قرار پائیں گے یہاں تک کہ اس متروک رکن کا اعادہ کرلے، اور اگر متروک رکن کے مثل ادا کرنے سے پہلے بھولا ہوا یاد آجائے تو یاد آتے ہی اس متروک رکن کو انجام دینے میں مشغول ہو جائے گا اور اگر دوسری رکعت میں اس کے مثل ادا کرنے کے بعد یاد آئے تو سابق رکعت پوری ہوگئی اور درمیانی اعمال لغو ہوگئے، اور اگر متروک رکن کی پہچان نہ ہو تو ممکن حد تک کمتر پر بنا کرے گا اور باقی ماندہ کو ادا کرے گا، مذکورہ تمام صورتوں میں سجدۂ سہو کرے گا۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص تحریمہ کے علاوہ کوئی دوسرا رکن بھول جائے اور اس کے بعد والی رکعت کی قراءت شروع کرنے کے بعد یاد آئے تو صرف وہ رکعت باطل ہوگی جس میں رکن چھوٹ گیا ہے، کیونکہ اس نے ایک رکن کو چھوڑ دیا جس کا تدارک ممکن نہ رہا، لہذا جس رکعت کو اس نے شروع کیا وہ اس کے عوض میں ہو جائے گی اور اس کے بعد والی رکعت کی قراءت شروع کرنے سے قبل یاد آجائے تو لازما پیچھے لوٹے گا اور اس متروک رکن کو ادا کرنے کے بعد پھر اس کے بعد کے اعمال انجام دے گا[1]۔

وہ واجبات اور سنن جن کے ترک سے سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے:

٦- ان اعمال کے بارے میں جن کی وجہ سے سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ کی رائے ہے کہ نماز کے واجبات میں سے کوئی واجب

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۲٦، بدائع الصنائع ۱/۴۴۹، المبسوط ۱/۱۸۹، الدسوقی ۱/۲۹۳، الشرح الصغیر ۱/۱٦۰، الروضہ ۱/۳۰۰، المجموع للنووی ۴/۱۱٦، کشاف القناع ۱/۴۰۲، المغنی لابن قدامہ ۲/٦۔

بھولے سے چھوٹ جائے تو سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے، اور اگر سجدۂ سہو نہ کرے تو اس کی قضا واجب ہوتی ہے، علامہ ابن عابدین کا بیان ہے: سجدۂ سہو کے ترک سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے، البتہ نماز کا اعادہ واجب ہوتا ہے خواہ سجدۂ سہو عمداً چھوڑا ہو یا سہوا، اور اگر اعادہ نہیں کیا تو فاسق اور گنہگار رہوگا۔

ان کے یہاں چار رکعت والی نماز میں قعدہ اولی واجب ہے، وتر میں دعائے قنوت اور عیدین کی تکبیرات وغیرہ واجب ہیں۔

مالکیہ اور شافعیہ نے اعمال نماز کی دو قسمیں کی ہیں: فرائض اور سنن، مالکیہ کے نزدیک آٹھ سنتوں میں سے کسی کے بھی ترک سے سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے، اور وہ سنتیں یہ ہیں: سورۃ پڑھنا، بلند آواز سے قرأت کرنا، جہر اور سر اور آہستہ قرأت کرنا، تکبیر، تحمید، قعدہ اولی وثانیہ اور ان دونوں میں تشہد۔

شافعیہ کے نزدیک سنت کی دو قسمیں ہیں: ابعاض اور ہیئات، ابعاض وہ ہیں کہ جن کے ترک کی تلافی سجدۂ سہو سے ہوسکتی ہے، اور وہ یہ ہیں: قعدہ اولی، تشہد اول، تشہد اول میں نبی کریم ﷺ پر درود، تشہد ثانی میں آل نبی ﷺ پر درود، فجر کی نماز میں قنوت راتب، رمضان کے نصف آخر کی وتر، قیام رمضان، قنوت میں نبی کریم ﷺ پر درود۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ نماز میں جو اعمال رکن نہیں ہیں وہ دو طرح کے ہیں: واجب اور سنت، عمدا واجب کے ترک سے نماز باطل ہوجاتی ہے، سہوا اور ناواقفیت میں ترک سے نماز ذمہ سے ساقط ہوجاتی ہے، سہوا ترک کی صورت میں سجدۂ سہو سے تلافی ہوسکتی ہے، واجبات میں سے تکبیر ہے، چونکہ نبی کریم ﷺ تکبیر کہتے تھے، اور آپ ﷺ نے فرمایا: "صلوا كما رأيتموني أصلي"[1]

(۱) حدیث: "صلوا كما رأيتموني، أصلي" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۱۱۱ طبع السلفیہ) نے حضرت مالک بن الحویرث سے کی ہے۔

(جس طرح مجھ کو نماز پڑھتے دیکھ رہے ہو اسی طرح پڑھو)، امام ومنفرد کے لئے "سمع الله لمن حمده" کہنا نہ کہ مقتدی کے لئے اور "ربنا ولک الحمد" کہنا وغیرہ ہیں[1]۔

سجدۂ سہو کب کیا جائے؟

۷- سجدۂ سہو کب کیا جائے گا؟ اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ مطلقا ایک سلام کے بعد سجدۂ سہو کیا جائے گا، خواہ زیادتی کی وجہ سے ہو یا نقصان کی وجہ سے، یعنی پہلے تشہد پڑھے گا پھر صحیح قول کے مطابق ایک سلام پھیرے گا، پھر سجدۂ سہو کرے گا، پھر تشہد پڑھے گا پھر سلام پھیرے گا، اگر دونوں طرف سلام پھیر دے تو سجدۂ سہو ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ حضرت ثوبانؓ کی حدیث ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "لكل سهو سجدتان بعد مايسلم"[2] (ہر سہو کے لئے سلام کے بعد دو سجدے ہیں)۔

اسی طرح حضرت علیؓ، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت عمارؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن الزبیرؓ اور حضرت انسؓ سے منقول ہے۔

شافعیہ کا غیر ظاہر قول، ایک روایت امام احمد سے اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اضافہ اور نقصان کے درمیان فرق ہے اگر سہو کی وجہ سے نماز میں نقصان ہو تو سجدۂ سہو سلام سے پہلے ہوگا، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن مالک بن بحینہؓ کی حدیث ہے: "أن رسول

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۷، ۷۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۰۶، الشرح الصغیر ۱/۳۰۳، ۳۲۲ طبع دار المعارف، القوانین الفقہیہ رص ۵۵، ۵۸، کشاف القناع ۱/۴۰۸، ۴۱۰، مغنی المحتاج ۱/۱۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "لكل سهو سجدتان بعد ما يسلم" کی روایت ابوداؤد (۱/۶۳۰، تحقیق عزت عبید دعاس) اور بیہقی (۲/۳۳۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ثوبانؓ سے کی ہے اور بیہقی نے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

الله ﷺ قام من اثنتين من الظهر ولم يجلس بينهما فلما قضى صلاته سجد سجدتين"[1] (رسول اللہ ﷺ ظہر کی نماز میں دو رکعتوں کے بعد کھڑے ہوگئے قعدہ اولی نہیں کیا، پھر جب اپنی نماز پوری کرلی تو دو سجدے کیے)، اور اضافہ کی بنا پر سجدۂ سہو سلام کے بعد ہوگا، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ہم لوگوں کو پانچ رکعات نماز پڑھائی، ہم لوگوں نے کہا: اے اللہ کے رسول: کیا نماز میں اضافہ ہوگیا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "**ما ذاک؟** (کیا ہوا؟)، لوگوں نے کہا: آپ ﷺ نے پانچ رکعات پڑھائی، آپ ﷺ نے فرمایا: "**إنما أنا بشر مثلكم أذكر كما تذكرون، و أنسى كما تنسون ثم سجد سجدتي السهو**"[2] (میں تمہاری طرح انسان ہوں، میں بھی ایسے ہی یاد رکھتا ہوں جس طرح تم لوگ یاد رکھتے ہو اور میں ویسے ہی بھولتا ہوں جس طرح تم لوگ بھولتے ہو، پھر سہو کے دو سجدے کئے)، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے منقول ہے انہوں نے فرمایا: اگر تمہیں اپنی نماز میں رکوع یا سجدہ وغیرہ کے نقصان کا شک واقع ہو تو غالب گمان پر عمل کرو، اور اس طرح کے نقصان کی صورت میں سلام سے پہلے دو سجدے کرو، اور اگر اس کے علاوہ میں سہو ہو تو سلام کے بعد سجدۂ سہو کرو۔

اور اگر زیادتی اور نقصان دونوں جمع ہوجائیں تو نقصان کے پہلو کو ترجیح دیتے ہوئے سلام سے پہلے سجدہ کرے گا۔

شافعیہ کا جدید اور راجح قول اور امام احمد سے ایک روایت کے مطابق سلام سے پہلے سجدہ سہو کرے گا، ایسا ہی حضرت ابو ہریرہؓ، مکحول، زہری اور یحیی انصاری سے منقول ہے، ان کی دلیل حضرت ابن بحینہؓ اور ابیؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سلام سے پہلے سجدہ کیا، جیسا کہ گزر چکا ہے، اور اس لئے بھی کہ نماز کی اصلاح کے لئے ایسا کیا جاتا ہے، لہذا سلام سے پہلے ہوگا جیسا کہ اگر نماز کا کوئی سجدہ بھول جائے۔

حنابلہ کی رائے معتمد قول کے مطابق یہ ہے کہ تمام سجدے سلام سے پہلے ہوں گے، ہاں دو موقعوں پر سلام کے بعد سجدہ ہوگا، جیسا کہ نص میں وارد ہوا ہے، اول: اگر ایک رکعت یا اس سے زیادہ چھوڑ کر سلام پھیر دے، جیسا کہ ذوالیدین کی حدیث میں آیا ہے: "**أنه ﷺ سلم من ركعتين فسجد بعد السلام**"[1] (آپ ﷺ نے دو رکعات پر سلام پھیر دیا تھا تو سلام کے بعد سجدہ کیا) اور عمران بن حصین کی حدیث ہے: "**أنه ﷺ سلم من ثلاث فسجد بعد السلام**"[2]، آپ ﷺ نے تین رکعات پر سلام پھیر دیا تھا تو سلام کے بعد سجدہ کیا)۔

دوم: جب امام تحری کرے، اور اپنے غالب گمان پر بنا کرے جیسا کہ ابن مسعودؓ کی حدیث میں وارد ہوا ہے کہ تحری کیا اور سلام کے بعد سجدہ کیا۔

شافعیہ کا تیسرا قول یہ ہے کہ اس کو اختیار ہے چاہے تو سلام سے پہلے سجدہ کرے یا سلام کے بعد سجدہ کرے[3]۔

---

(۱) حدیث عبداللہ بن مالک بن بحینہ: "أن رسول الله ﷺ قام من اثنتين من الظهر" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۹۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث عبد اللہ بن مسعودؓ: "صلى بنا رسول الله ﷺ خمسا" کی روایت مسلم (۱/ ۴۰۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "أنه سلم من ركعتين فسجد بعد السلام" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۹۸، طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث عمران بن حصین: "أنه سلم من ثلاث فسجد بعد السلام" کی روایت مسلم (۱/ ۴۰۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۴۹۵، ۴۹۶، البنایۃ للعینی ۲/ ۶۴۵ - ۶۴۷، الشرح الصغیر ۱/ ۳۷۸، ۳۷۹، الروضۃ للنووی ۱/ ۳۱۵، ۳۱۶، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۲، ۲۳، الکافی لابن قدامہ ۱/ ۱۶۸، ۱۶۹، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۹۔

ایک ہی نماز میں سہو کا تکرار:

۸- اگر نماز میں سہو کا تکرار ہوجائے تو بھی صرف دو ہی سجدے لازم ہوں گے، اس لئے کہ سجدۂ سہو کا تکرار مشروع نہیں ہے، اور اس لئے کہ دو رکعات پر نبی کریم ﷺ کھڑے ہو گئے تھے، اور ذو الیدین سے گفتگو بھی کی تھی [۱]۔

اور اس لئے کہ اگر سجدۂ سہو میں تداخل نہ ہوتا تو سہو کے فوراً بعد سجدہ کیا جاتا، لہذا جب سجدہ سہو کو نماز کے آخر تک مؤخر کردیا گیا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صرف اس لئے موخر کیا گیا ہے کہ نماز میں تمام سہو کو جمع کردیا جائے، یہی جمہور فقہاء کا مذہب ہے [۲]۔

سجدہ سہو کو بھول جانا:

۹- اگر نمازی سجدۂ سہو بھول جائے اور سجدہ کئے بغیر نماز سے باہر ہوجائے تو درج ذیل تفصیل کے مطابق واپس آکر ادا کرے گا۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر قطع صلاۃ کے ارادہ سے سلام پھیر دے اور سینہ قبلہ سے پھر جائے یا بات کرے، یا مسجد سے نکل جائے تو اب سجدۂ سہو نہیں کرے گا، لیکن اگر سہو کو بھول کر سلام پھیر دے تو جب تک مسجد کے اندر ہے سجدہ سہو کرے گا، اس لئے کہ مسجد ایک ہی مکان کے حکم میں ہے، اسی وجہ سے اندرون مسجد اقتدا صحیح ہوتی ہے اگرچہ دونوں کے درمیان زیادہ فصل ہو، اور اگر بیابان میں ہو تو اگر یاد آجائے اور ابھی اپنے پیچھے، یا دائیں، یا بائیں طرف صفوں سے باہر نہ نکلا ہو یا اپنے سترہ یا سجدہ کی جگہ سے آگے نہ بڑھا ہو تو سجدۂ سہو کرے گا [۱]۔

مالکیہ نے سلام سے پہلے اور سلام کے بعد والے سجدہ کے درمیان فرق کیا ہے، اگر بعد والا سجدہ چھوڑ دے تو جب یاد آئے اس کی قضا کرے گا اگرچہ کئی سالوں کے بعد یاد آئے، طول زمانی سے ساقط نہیں ہوگا، خواہ عمداً ترک کیا ہو یا بھول کر، کیونکہ مقصود شیطان کی تذلیل ہے، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے اور سلام سے پہلے سجدہ میں انہوں نے یہ قید لگائی ہے کہ مسجد سے نہ نکلا ہو اور لمبا وقفہ نہ ہوا ہو اور وہ اسی جگہ ہو یا اس سے قریب ہو [۲]۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر بھول کر سلام پھیر دے یا لمبا وقفہ ہوجائے، (لمبا وقفہ ہونے میں عرف کا اعتبار ہوگا) تو جدید مذہب کے مطابق سجدہ سہو ساقط ہوجائے گا، کیونکہ سلام پھیرنے کی وجہ سے محل سجدہ فوت ہوگیا، اور طول زمانی کی وجہ سے بنا متعذر رہوگئی [۳]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر سجدہ سہو بھول جائے، خواہ سلام سے پہلے والا ہو یا سلام کے بعد والا، تو اس کو ادا کرے گا اگرچہ بات کرلے، الا یہ کہ لمبی فصل ہوجائے (لمبی فصل کے بارے میں کوئی مدت کی تحدید نہیں ہے بلکہ عرف پر مبنی ہے) یا وضو ٹوٹ جائے، یا مسجد سے باہر نکل جائے اگر ان میں سے کوئی چیز پیش آجائے تو نماز از سر نو پڑھے گا، اس لئے کہ ایک نماز میں اس کے بعض حصے کو بعض حصے پر طول فصل کے باوجود بنا کرنا درست نہیں ہے، جیسا کہ اگر اس کا وضوٹوٹ جائے (تو نماز از سر نو پڑھی جاتی ہے) [۴]۔

اور اگر سجدہ سہو کرنے کے بعد شک ہوجائے کہ سجدہ کیا یا نہیں کیا؟

---

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ قام من اثنتين و كلم ذا اليدين" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۹۹ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) رد المحتار ۱/۴۹۷، مواہب الجلیل ۲/۱۵، شرح المنہاج ۱/۲۰۴، المغنی لابن قدامہ ۲/۳۹، ۴۰۔

---

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱/۵۰۵۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/۲۰، الشرح الصغیر ۱/۳۸۷، ۳۸۹، شرح المنہاج ۱/۲۰۲، المجموع ۴/۱۵۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/۲۱۳، القلیوبی ۱/۲۰۵، المجموع ۴/۱۵۷۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۲/۱۴، ۱۵۔

توحنفیہ کے یہاں تحری کرے گا لیکن اس پر سجدہ واجب نہ ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر شک ہوجائے کہ کیا اس نے ایک سجدہ کیا یا دو سجدے؟ تو یقین پر بنا کرے گا اور دوسرا سجدہ کرلے گا، اس شک کی بنا پر دوبارہ اس پر سجدۂ سہو لازم نہ ہوگا، اسی طرح اگر شک ہو کہ کیا اس نے دو سجدے کئے یا نہیں؟ تو وہ دو سجدے کرلے گا اور اس پر مزید سجدہ سہو لازم نہیں ہوگا، یہی حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول ہے، دوسرا قول جو ان کے یہاں اصح ہے، یہ ہے کہ سجدہ کا اعادہ نہیں کرے گا[1]۔

امام اور مقتدی کا سہو:

۱۰ - جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر امام اپنی نماز میں بھول جائے تو مقتدی کا امام کو لقمہ دینا جائز ہے، کیونکہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: **"من نابه شيء فيصلا ته فليقل: سبحان الله"**[2] (اگر کسی کی نماز میں کوئی بات پیش آئے تو سبحان اللہ کہے)۔

جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے مرد اور عورت کے لقمہ دینے کے درمیان فرق کیا ہے، مرد امام کو تسبیح کے ذریعہ لقمہ دے گا اور عورت تالی کے ذریعہ لقمہ دے گی، تالی اس طرح مارے گی کہ ایک ہتھیلی کے باطن کو دوسری ہتھیلی کی پشت پر مارے گی، کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: **"التسبيح للرجال و التصفيق للنساء"**[3] (تسبیح مردوں کے لئے ہے اور تالی بجانا عورتوں کے لئے ہے)، نیز حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"إذا نابكم أمر فليسبح الرجال و ليصفح (يعني ليصفق) النساء"**[1] (اگر تم کو کوئی امر پیش آجائے تو مرد سبحان اللہ کہیں اور عورتیں تالی بجائیں)۔

مالکیہ نے مردوں اور عورتوں کے لقمہ میں فرق نہیں کیا ہے، سب تسبیح کہیں گے[2]، کیونکہ آپ علیہ السلام کا فرمان: **"من نابه شيئ في صلاته فليقل" سبحان الله"** (جس کسی کو نماز میں کوئی بات پیش آئے تو سبحان اللہ کہے) عام ہے۔

مالکیہ کے یہاں نماز میں عورتوں کے لئے تالی بجانا مکروہ ہے۔

امام کا مقتدیوں کا لقمہ قبول کرنا اور ان کی اتباع کرنا:

۱۱ - جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر امام نماز میں اضافہ کردے اور اس کو یقین یا غلبۂ ظن ہو کہ وہ صحیح نماز پڑھ رہا ہے، جیسے امام سمجھ رہا ہے کہ وہ چوتھی رکعت میں ہے اور مقتدی حضرات کا گمان پانچویں کا ہے تو وہ ان کا لقمہ قبول نہیں کرے گا۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر ان کی تعداد اتنی زیادہ ہو جس سے یقین ہوجائے تو امام اپنے یقین کو چھوڑ دے گا، اور جو مقتدی حضرات کم وبیش کی بات کہہ رہے ہیں اس کو قبول کرلے گا ورنہ نہیں لوٹے گا[3]۔

یہ حکم اس وقت ہے جبکہ امام کو اپنے اوپر یقین ہو، اور اگر شک ہو

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۳۰، الشرح الکبیر ۱/ ۲۷۸، ۲۷۹، المجموع للنووی ۴/ ۱۴۰، ۱۴۱، کشاف القناع ۱/ ۴۰۷۔

(۲) حدیث: "من نابه شيء في صلاته فليقل" سبحان الله" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۰۷ طبع السلفیہ) نے حضرت سہل بن سعد سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "التسبيح للرجال و التصفيق للنساء" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۷۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے اور مسلم (۱/ ۳۱۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إذا نابكم أمر فليسبح الرجال" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۱۸۲، طبع السلفیہ) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے اور دارمی (۱/ ۳۱۷ طبع دار السنۃ النبویہ) نے ان الفاظ سے کی ہے: "إذا نابكم شيء في صلاتكم ، فليسبح الرجال و لتصفق النساء"۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۳۵۶، البنایہ ۲/ ۴۲۳، مواہب الجلیل ۲/ ۲۹، الشرح الصغیر ۱/ ۳۴۲، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۴، ۴۵، المغنی ۲/ ۱۹۔

(۳) رد المحتار ۱/ ۵۰۷، حاشیۃ الطحطاوی/ ۲۵۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۷۵، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۰۸، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۳۲۲، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۸، ۲۰۔

غلبۂ ظن نہ ہو تو مقتدیوں کی بات قبول کرلے گا اگر وہ سب ثقہ ہوں، یا ان کی تعداد کثیر ہو، جیسا کہ ذوالیدینؓ والی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جب رسول اللہ کو خطا کے بارے میں بتایا گیا تو آپ ﷺ نے لوگوں سے پوچھا، اور لوگوں نے ذوالیدین کی بات کی تصدیق کی [۱]، یہی جمہور علماء کی رائے ہے، البتہ شافعیہ کا اختلاف ہے، ان کی رائے ہے کہ اگر امام کو شک واقع ہوجائے کہ اس نے تین رکعات پڑھی یا چار رکعات تو وہ ایک رکعت مزید پڑھے گا، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ اس نے اس کو ادا نہیں کیا ہے محض اپنے گمان یا دوسرے مقتدی کے قول یا فعل پر عمل نہیں کرے گا اگرچہ ان کی تعداد کثیر ہو، ہاں اگر مقتدیوں کی تعداد حد تواتر تک پہنچ جائے تو مقتدیوں کے قول پر عمل کرے گا، جہاں تک ذوالیدین والی حدیث کی بات ہے تو اس پر محمول ہے کہ لوگوں سے پوچھنے کے بعد آپ کو یاد آ گیا یا پھر ان کی تعداد حد تواتر کے برابر تھی [۲]۔

امام کا سجدۂ سہو:

۱۲ - اگر امام نماز میں بھول جائے اور سجدۂ سہو کرے تو مقتدی پر سجدہ میں اس کی اتباع واجب ہے خواہ امام کے سہو میں مقتدی شریک ہو، یا تنہا امام کو سہو ہوا ہو، ابن منذر کا بیان ہے: ہمارے علم کے مطابق تمام اہل علم کا اس پر اتفاق ہے خواہ امام سلام سے پہلے سجدہ کرے یا سلام کے بعد کرے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إنما جعل الإمام ليؤتم به ...... و إذا سجد فاسجدوا**" [۳] (امام اس لئے بنایا گیا کہ اس کی اقتداء کی جائے ...... اور جب سجدہ کرے تو سجدہ کرو)، حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے: "**ليس على من خلف الإمام سهو فإن سها الإمام فعليه وعلى من خلفه السهو**" [۱] (امام کے پیچھے مقتدیوں پر سہو نہیں ہے، امام کو سہو ہوجائے تو اس پر اور اس کے پیچھے تمام مقتدیوں پر (سجدہ) سہو ہے)۔

اور اس لئے بھی کہ مقتدی امام کے تابع ہے اور اگر امام بھول جائے تو جو امام کا حکم ہے وہی مقتدیوں کا ہے، اسی طرح مسئلہ اس وقت ہے جبکہ نہ بھولے [۲]۔

لیکن اگر امام سجدہ نہ کرے تو حنفیہ کی رائے اور شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کی ایک روایت ہے کہ مقتدی بھی سجدہ نہیں کرے گا، کیونکہ وہ امام کی مخالفت کرنے والا ہوجائے گا اور اس لئے بھی کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے، اگر امام بھول جائے تو امام پر اور اس کے پیچھے مقتدیوں پر سجدۂ سہو واجب ہے، یہی عطاء، حسن اور نخعی کی رائے ہے۔

مالکیہ کی رائے، شافعیہ کا منصوص صحیح قول اور ایک روایت حنابلہ کی یہ ہے کہ اگر امام سجدۂ سہو نہ کرے تو بھی مقتدی کرے گا، کیونکہ جب امام سے سہو ہوجائے گا تو اس کی نماز میں سہو کی وجہ سے نقصان ہوجائے گا تو اگر امام اپنی نماز کے نقصان کی تلافی نہ کرے، تو مقتدی اپنی نماز کے نقصان کی تلافی کرلے گا، یہی اوزاعی، لیث اور ابوثور کی رائے ہے، اور ابن منذر نے ابن سیرین سے بھی یہی نقل کیا ہے [۳]۔

---

(۱) حدیث: "ذی الیدین" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۹۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) رد المحتار ۱/ ۵۰۷، نہایۃ المحتاج ۲/ ۷۵، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۳۲۲، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۰۔

(۳) حدیث: "إنما جعل الإمام ليؤتم به...... و إذا سجد فاسجدوا" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۱۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۰۸ طبع الحلبی) نے حدیث ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "ليس على من خلف الإمام سهو" کی روایت دارقطنی (۱/ ۳۷۷ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور بیہقی (۲/ ۳۵۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی اور اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) رد المحتار ۱/ ۴۹۹، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۳۳۱، ۳۳۲، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۱۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۱، ۴۲۔

(۳) رد المحتار ۱/ ۴۹۹، البنایۃ للعینی ۲/ ۶۶۱، ۶۶۲، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۳۳۱، ۳۳۲، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۶۲، المجموع للنووی ۴/ ۱۴۳، ۱۴۷، المغنی لابن

مسبوق کا سجدۂ سہو:

۱۳ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ سجدۂ سہو میں مسبوق کے لئے امام کی اتباع واجب ہے اگر نماز کے کسی حصہ میں وہ مسبوق ہوجائے، البتہ اختلاف اس میں ہے کہ کتنی مقدار نماز میں مسبوق کی شرکت ہوگی کہ اتباع واجب ہو۔

جمہور حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ سجدۂ سہو سے پہلے کسی بھی رکن کو مسبوق امام کے ساتھ پالے تو اس پر سجدۂ سہو میں اپنے امام کی متابعت واجب ہے، خواہ یہ امام کا سہو اقتدا سے پہلے ہوا ہو یا اس کے بعد، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**إنما جعل الإمام ليؤتم به**"[1] (امام اس لئے بنایا گیا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے)، یہ عام ہے، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا**"[2] ((امام کے ساتھ) نماز کا جتنا حصہ پاؤ اتنی نماز پڑھو، اور جو فوت ہوجائے اس کو پورا کرو)، اور اگر سجدۂ سہو کے دوسرے سجدہ کے بعد اقتدا کرے تو اس پر سجدۂ سہو نہ ہوگا۔

لیکن اس میں اختلاف ہے کہ اگر مسبوق سجدۂ سہو کے پہلے سجدہ کے بعد اقتدا کرے تو کیا اس کی قضا کرے گا یا نہیں، حنفیہ کی رائے ہے کہ اس پر قضا نہیں ہے بلکہ دوسرا سجدہ اس کے لئے کافی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ امام کے سلام کے بعد پہلے سجدہ کی قضا کرے گا یعنی سجدہ کرلے گا اس کے بعد فوت شدہ رکعت پوری کرے گا[3]، اس لئے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**وما فاتكم فأتموا**" (جو چھوٹ جائے اسے پورا کرو)۔

مالکیہ کا مشہور قول اور ایک روایت امام احمد سے ہے کہ اگر مسبوق امام کے ساتھ ایک رکعت بھی نہ پاسکے تو اس پر سجدۂ سہو نہیں ہوگا، خواہ وہ سجدہ سلام سے پہلے والا ہو یا بعد والا، اور اگر امام کے ساتھ سجدہ کرے گا تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، خواہ عمداً کرے یا ناواقفیت میں، اس لئے کہ وہ حقیقت میں مقتدی نہیں ہے، اسی لئے اپنی نماز پوری کرنے کے بعد سجدہ نہیں کرے گا اور سلام کے بعد والے سجدۂ سہو میں اس وقت بھی نماز باطل ہوجائے گی جبکہ اس نے ایک رکعت پایا ہو، مالکیہ میں سے خرشی کا بیان ہے کہ یہی رائے درست ہے[1]۔

امام کے پیچھے مقتدی کا سہو:

۱۴ - ابن منذر کہتے ہیں: اس پر اجماع ہے کہ مقتدیوں پر خود ان کے اپنے سہو کی وجہ سے سجدۂ سہو نہیں ہے[2]۔

نبی کریم ﷺ سے منقول ہے: "**ليس على من خلف الإمام سهو، فإن سها الإمام فعليه و على من خلفه السهو**"[3] (امام کے پیچھے والے پر سہو نہیں ہے، اگر امام بھول جائے تو اس پر اور اس کے پیچھے نماز پڑھنے والے مقتدیوں پر سجدۂ سہو ہوگا) اور اس لئے بھی کہ مقتدی اپنے امام کے تابع ہے، لہذا سجدہ کرنے اور نہ کرنے میں اس پر امام کی اتباع لازم ہوگی[4]۔

= قدامہ ۱/۴۱، ۴۲، الکافی للحنابلہ ۱/۱۷۰۔

(۱) حدیث: "إنما جعل الإمام ليؤتم به" کی تخریج فقرہ ۱۲ پر گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۱۱۶ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو قتادہؓ سے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۴۹۹، روضۃ الطالبین ۱/۳۱۴، المجموع للنووی ۴/۱۴۷، المغنی لابن قدامہ ۱/۴۱، ۴۲، کشاف القناع ۱/۴۰۸۔

(۱) الخرشی علی مختصر خلیل ۱/۳۳۱، ۳۳۲۔

(۲) الإجماع لابن المنذر ۴۰۔

(۳) حدیث: "ليس على من خلف الإمام سهو......" کی تخریج فقرہ ۱۲ پر گذر چکی ہے۔

(۴) ردالمحتار علی الدر المختار ۱/۵۰۰، البنایہ ۲/۶۶۴، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/۳۳۲، روضۃ الطالبین ۱/۳۱۱، المغنی لابن قدامہ ۲/۴۰، ۴۱۔

امام یا منفرد کا اول تشہد بھول جانا:

۱۵- اگر کوئی اول تشہد بھول جائے اور سیدھا کھڑا ہونے سے پہلے مقتدی لقمہ دیں یا اس کو خود یاد آ جائے تو لوٹ آنا اس پر واجب ہوگا اور اگر پورا کھڑا ہو جائے تو تشہد کی خاطر نہیں لوٹے گا، اس لئے کہ وہ ایک رکن کی ادائیگی میں مصروف ہو گیا، البتہ سجدۂ سہو کرے گا، کیونکہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا قام الإمام فی الرکعتین ، فإن ذکر قبل أن یستوی قائما فلیجلس، فإن استوی قائما فلا یجلس، و یسجد سجدتي السھو"[۱] (اگر امام دو رکعتوں پر کھڑا ہو جائے تو اگر مکمل کھڑے ہونے سے پہلے یاد آ جائے تو وہ بیٹھ جائے اور اگر مکمل کھڑا ہو جائے تو نہ بیٹھے اور سجدۂ سہو کرے)۔

حضرت عبداللہ بن بحینہؓ سے روایت ہے: "أن النبی ﷺ صلی فقام فی الرکعتین فسبّحوا ، فمضی ، فلما فرغ من صلاتہ سجد سجدتین ثم سلم"[۲] (نبی کریم ﷺ نے نماز پڑھائی اور دو رکعات پر کھڑے ہو گئے، لوگوں نے سبحان اللہ کہا تو آپ نہیں لوٹے بلکہ نماز پوری کی اور جب نماز سے فارغ ہوئے تو دو سجدے کئے پھر سلام پھیرا)۔

یہ جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے[۳]۔

لیکن اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ مکمل کھڑے ہونے کے بعد لوٹ آئے کہ کیا اس کی نماز باطل ہو جائے گی یا نہیں؟

حنفیہ کا مذہب اور شافعیہ کا صحیح قول اور مالکیہ میں سے سحنون کی رائے یہ ہے کہ نمازی اگر کامل قیام کے بعد اول تشہد کی طرف لوٹ آئے تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی، اس لئے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث ہے، جس میں لوٹنے سے ممانعت وارد ہوئی ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "وإذا استوی قائما فلا یجلس" (جب سیدھا کھڑا ہو جائے تو نہ بیٹھے) اور اس لئے بھی کہ ایک فرض میں مشغول ہو گیا ہے، لہذا واجب یا سنت کی خاطر اس کو چھوڑنا جائز نہیں ہوگا۔

مالکیہ کا مشہور مذہب اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ بہتر یہ ہے کہ نہ لوٹے، کیونکہ مغیرہؓ بن شعبہ کی حدیث ہے: "وإذا استوی فلا یجلس" (جب سیدھا کھڑا ہو جائے تو نہ بیٹھے)، لیکن اگر لوٹ آئے تو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی، لیکن یہ خلاف آداب اور مکروہ ہوگا تاکہ ان حضرات کے اختلاف سے بچا جا سکے جنہوں نے ظاہر حدیث کی وجہ سے نہ لوٹنے کو واجب قرار دیا ہے۔

حنابلہ نے اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے کہ اگر امام نے قراءت شروع کر دی ہو پھر اگر واپس آئے گا تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی، اس لئے کہ اس نے مقصود رکن کو شروع کر دیا ہے، جیسا کہ اگر وہ رکوع شروع کر دے۔

جمہور کی رائے ہے کہ نمازی اگر بھول کر یا ناواقفیت میں مکمل کھڑے ہونے کے بعد بلا ارادہ قعدہ اولی کی طرف لوٹ آئے تو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی[۱]، اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے: "إن اللہ

---

(۱) حدیث: "إذا قام الإمام في الرکعتین" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۲۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور کہا ہے: میری اس کتاب میں جابر جعفی سے اس حدیث کے علاوہ کوئی حدیث مروی نہیں ہے اور ابن حجر نے (التلخیص ۲/ ۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہا ہے کہ وہ بہت ضعیف ہیں لیکن اس حدیث کے دو متابع ہیں جن کی وجہ سے قوی ہو جاتی ہے، ان دونوں کی روایت طحاوی نے شرح معانی الآثار (۱/ ۴۴۰ طبع مطبعۃ الأنوار المحمدیہ) میں کی ہے۔

(۲) حدیث عبداللہ بن بحینہ کی تخریج فقرہ ۷ پر گذر چکی ہے۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۴۴۳، ۴۴۴، مواہب الجلیل ۲/ ۴۶، ۶۷، روضۃ الطالبین

= ۱/ ۳۰۳، ۳۰۴، کشاف القناع ۱/ ۴۰۴، ۴۰۵۔

(۱) ردالمحتار ۱/ ۴۹۹، ۵۰۱، مواہب الجلیل ۲/ ۴۶، ۴۷، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۰۳، ۳۰۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۴، ۲۶، کشاف القناع ۱/ ۴۰۴، ۴۰۵۔

وضع عن أمتی الخطأ و النسیان وما استکرھوا علیہ"[۱] (اللہ تعالی نے میری امت سے خطا ونسیان اور جس عمل پر جبر کیا گیا ہو اس کو بخش دیا ہے)۔

(۱) حدیث: "**إن اللّٰہ وضع عن أمتي الخطأ و النسیان**" کی روایت ابن ماجہ (۱/۶۵۹ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/۱۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، اور حاکم نے اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

سجود الشکر

تعریف:

۱- سجدہ کی تعریف گذر چکی ہے، شکر کا معنی لغت میں کسی کے حسن سلوک اور بھلائی کا اعتراف ہے، اس کی نشر واشاعت اور محسن کی مدح خوانی ہے، اور اس کی ضد کفران ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَمَنْ يَّشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهٖ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ حَمِيْدٌ**"[۱] (اور جو کوئی شکر کرتا ہے وہ اپنے ہی (نفع کے) لئے شکر کرتا ہے اور جو کوئی ناشکری کرے سو اللہ بے نیاز ہے ستودہ صفات ہے)، شکر کی حقیقت: زبان، اعضاء اور دل پر نعمت کا اثر ظاہر ہونا ہے، اس طور پر کہ زبان محسن کی مدح خواں ہو اور اس کے حسن سلوک وبھلائی کا اقرار کرنے والی ہو، دل نعمت کا اعتراف کرنے والا ہو، اور اعضاء ایسے اعمال میں مشغول ہوں جن سے مشکور راضی ہو[۲]۔

اصطلاحی اعتبار سے اللہ کا شکر یہ ہے کہ اللہ کی دی ہوئی نعمتوں کو بندہ اس کی طاعت میں خرچ کرے[۳]۔

شرعی سجدۂ شکر یہ ہے کہ آدمی نعمت کے حاصل ہونے یا مصیبت کے دور ہونے پر سجدہ کرے[۴]۔

(۱) سورۂ لقمان/۱۲۔

(۲) لسان العرب، مدارج السالکین ۲/۲۴۴، المجموع للنووی ۱/۴۷، نہایۃ المحتاج ۱/۲۲ طبع مصطفی الحلبی، تفسیر القرطبی ۱/۱۳۳ طبع دار الکتب المصریہ۔

(۳) نہایۃ المحتاج، حاشیۃ الشبراملسی ۱/۲۲، أسنی المطالب ۱/۳، شرح مسلم الثبوت ۱/۴۷۔

(۴) شرح المنہاج، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۱/۲۰۸۔

سجدۂ شکر کا مشروع ہونا:

۲- سجدۂ شکر کی مشروعیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام شافعی، امام احمد، اسحاق، ابوثور، ابن المنذر، امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ہے اور اسی پر فتوی ہے، یہی مالکیہ میں سے ابن حبیب کا قول ہے، اور ابن قصار نے اس کو امام مالک کی طرف منسوب کیا ہے اور بنانی نے اس قول کو صحیح قرار دیا ہے کہ یہ مشروع ہے، اس لئے کہ حضرت ابوبکرؓ کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ كان إذا أتاه أمر سرور -أو بشربه- خر ساجدا شاكرا لله"[۱] (نبی ﷺ کو جب کوئی خوشی حاصل ہوتی یا خوشخبری دی جاتی تو آپ ﷺ اللہ کے حضور میں بطور شکرانہ سجدہ ریز ہوجاتے)۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ نے فتح یمامہ کے موقع سے سجدۂ شکر کیا جبکہ مسیلمہ کذاب کے قتل کی خبر ان تک پہنچی۔

اسی طرح حضرت علیؓ نے جب ذوالثدیہ کو خوارج کے مقتولین میں پایا تو سجدۂ شکر ادا کیا اور دیگر صحابہ کرامؓ سے سجدۂ شکر کرنا مروی ہے۔

امام احمد نے اپنی مسند میں حضرت عبد الرحمن بن عوفؓ کی حدیث نقل کی ہے کہ حضرت جبرئیل نے نبی کریم ﷺ سے کہا: "يقول الله تعالى: من صلى عليك صليت عليه، ومن سلم عليك سلمت عليه فسجد النبي ﷺ شكرا لله"[۲] (اللہ تعالی کہتا ہے کہ جو آپ پر درود پڑھے گا میں اس پر رحمت نازل کروں گا اور جو کوئی آپ ﷺ پر سلام بھیجے گا میں اس کو سلام بھیجوں گا، اس پر نبی کریم ﷺ نے اللہ کے واسطے شکرانہ سجدہ فرمایا)، حاکم نے ذکر کیا ہے: "أنه صلى الله عليه وسلم سجد لرؤية زمن و أخرى لرؤية قرد و أخرى لرؤية نغاشيّ"[۱] (آپ ﷺ نے اپاہج کو دیکھ کر سجدہ کیا، بندر کو دیکھ کر سجدہ کیا اور بہت ناقص الخلقت شخص کو دیکھ کر سجدہ کیا)، حجاوی کا بیان ہے ایک قول ہے کہ نغاشی: ناقص الخلقت ہے، ایک قول ہے کہ مصیبت زدہ ہے، ایک قول ہے انتہائی احمق ہے۔

نیز ان حضرات کا استدلال ابن عباسؓ کی حدیث سے بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سورۂ ص کے سجدہ کے سلسلہ میں فرمایا: "سجدها داؤد توبة، و أسجدها شكرا"[۲] (حضرت داؤد نے بطور توبہ سجدہ کیا اور میں بطور شکر سجدہ کررہا ہوں)، نیز حضرت کعب بن مالکؓ کی حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جو بخاری میں ہے: "لما بشر بتوبة الله عليه خر ساجدا"[۳] (جب اللہ

---

(۱) حدیث أبی بکرة: "أن النبي ﷺ كان إذا أتاه أمر سرور" کی روایت ابوداؤد (۲۱۶/۳، تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۱۴۵/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۲) حدیث عبد الرحمن بن عوف: "أن جبريل قال للنبي ﷺ يقول الله: من صلى عليك صليت عليه" کی روایت احمد (۱۹۱/۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور اس کی سند میں کلام ہے، لیکن ابن قیم نے دوسری سندیں اور شواہد ذکر کئے ہیں جن سے مذکورہ حدیث کو تقویت ملتی ہے "جلاء الأفهام" (ص ۶۲، ۶۵ طبع دار ابن کثیر)۔

(۱) سجدۂ شکر کے حالات کے ذکر میں حاکم کا کلام مستدرک (۲۷۶/۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ہے۔
نغاشی کو دیکھ کر سجدہ کرنے والی حدیث کی روایت دار قطنی (۴۱۰/۱ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابوجعفر سے مرسلاً کی ہے۔ ان سے روایت کرنے والے ضعیف ہیں۔
اپاہج کو دیکھ کر سجدہ کرنے والی حدیث کی روایت بیہقی (۳۷۱/۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عرفجہ سے مرسلاً کی ہے، ایسا ہی بیہقی نے کہا ہے۔
اور بندر کو دیکھ کر سجدہ کرنے والی حدیث کا ذکر ہمیں کہیں نہیں ملا۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ: "قال رسول الله ﷺ في سجدة (ص): "سجدها داؤد توبة......" کی روایت نسائی (۱۵۹/۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور ابن السکن نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔ ایسا ہی التلخیص لابن حجر (۹/۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۳) روضۃ الطالبین ۳۲۴/۱، دمشق المکتب الإسلامی، المغنی لابن قدامہ ۶۲۷/۱ طبع سوم القاہرہ دار المنار ۱۳۶۷ھ، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳۰۸/۱ طبع

تعالی کی طرف سے انہیں قبول توبہ کی خوشخبری دی گئی تو وہ سجدہ ریز ہو گئے۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ سجدۂ شکر مشروع نہیں ہے، یہی مشہور قول امام مالک کا ہے اور ابن المنذر نے نخعی سے بھی ایسا ہی نقل کیا ہے۔

بنانی کہتے ہیں: امام مالک کے مشہور قول کی وجہ اہل مدینہ کا عمل ہے، کیونکہ العتبیہ میں ہے: امام مالک سے کہا گیا کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے فتح یمامہ کے موقع پر شکرانہ سجدہ کیا، تو انہوں نے کہا کہ میں نے ایسا نہیں سنا، میرے خیال میں لوگ حضرت ابوبکرؓ کے بارے میں جھوٹ کہتے ہیں، اللہ تعالی نے رسول اللہ ﷺ اور مسلمانوں کو فتح سے بارہا سرفراز فرمایا، لیکن میں نے کسی کے بارے میں نہیں سنا کہ انہوں نے شکرانہ سجدہ کیا ہو[1]۔

ابن المنذر نے ان حضرات کا مستدل یہ بھی ذکر کیا: "**شكا إليه رجل القحط وهويخطب فرفع يديه ودعا' فسقوا فى الحال و دام المطر إلى الجمعة الأخرى' فقال رجل يا رسول الله تهدمت البيوت و تقطعت السبل فادع الله يرفعه عنا' فدعا فرفعه فى الحال**"[2] (ایک شخص نبی کریم ﷺ کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور قحط سالی کی شکایت کی، آپ ﷺ خطبہ دے رہے تھے تو اسی وقت آپ ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھایا اور دعا کی، فوراً بارش ہوئی، اور یہ بارش دوسرے جمعہ تک ہوتی رہی، یہاں تک کہ ایک صحابی نے عرض کیا، اے اللہ کے رسول: گھر گر گئے، راستے بند ہو گئے، اللہ تعالی سے دعا فرما دیجئے کہ بارش اٹھا لے، چنانچہ آپ ﷺ نے دعا فرمائی اور فوراً بارش رک گئی)، ابن المنذر کہتے ہیں: نبی کریم ﷺ نے بارش ہونے کی نعمت پر نہ شروع میں سجدہ کیا اور نہ ہی دوسری بار بارش کی زحمت ختم ہونے پر سجدہ کیا۔

نیز انہوں نے استدلال کیا کہ انسان پر برابر نعمت الہی ہوتی رہتی ہے، اگر حصول نعمت پر سجدہ کا مکلف بنایا جائے تو حرج لازم آئے گا[1]۔

شرعی حکم:

۳- سجدۂ شکر کے بارے میں شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے سبب پائے جانے پر سنت ہے، کیونکہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ سجدۂ شکر کیا کرتے تھے۔

(مالکیہ کے نزدیک اس کی مشروعیت کے قول کی بنیاد پر) علامہ زرقانی نے فرمایا کہ اس قول کے مطابق سجدۂ شکر مستحب نہیں ہے، بلکہ صرف جائز ہے۔

مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ سجدۂ شکر مکروہ ہے، جیسا کہ امام مالک نے صراحت کی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ ان کے نزدیک کراہت تحریمی ہے۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ مکروہ ہے، البتہ فقہاء حنفیہ کی صراحت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مکروہ تنزیہی ہے، چنانچہ فتاوی ہندیہ کی عبارت یہ ہے کہ سجدۂ شکر کا کوئی اعتبار نہیں، امام ابوحنیفہ کے نزدیک

= عیسی الحلبی، الزرقانی علی خلیل والبنانی بہامشہ ۱/۲۷۴، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۳۵ طبع بولاق، کشاف القناع ۱/۴۴۹، ۴۵۰، الریاض مکتبۃ النصر الحدیثہ۔
اور حدیث کعب بن مالکؓ کی روایت بخاری (الفتح ۸/۱۱۵، ۱۱۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۲۱۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) البنانی علی الزرقانی ۱/۲۷۴۔

(۲) حدیث: "شكا إليه رجل القحط وهو يخطب......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۵۰۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۶۱۲، ۶۱۳ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۱) المجموع للنووی ۴/۷۰۔

مکروہ ہے، اس پر ثواب نہیں ملے گا، اس کا ترک اولی ہے[1]۔

سجدۂ شکر کے اسباب:

۴- جو حضرات سجدۂ شکر کے قائل ہیں ان کے نزدیک کسی ظاہری نعمت کے حاصل ہونے پر سجدہ شکر مشروع ہوتا ہے، جیسے ناامیدی کے بعد اللہ تعالی اولاد عطا فرمائے یا کسی مصیبت کے دور ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے مرض سے شفا ہوجائے یا گم شدہ شئ مل جائے، یا وہ خود یا اس کا مال غرقاب ہونے یا جلنے سے نجات پاجائے یا کسی مصیبت زدہ، یا گنہگار کو دیکھنے کی وجہ سے ہوتا ہے یعنی اللہ کا شکر ادا کرے کہ اللہ تعالی نے اسے اس بلاء اور معصیت سے محفوظ رکھا۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ سجدۂ شکر سنت ہے، خواہ حاصل ہونے والی نعمت یا دور ہونے والی مصیبت اس کے ساتھ یا مثلاً اس کی اولاد کے ساتھ خاص ہو یا عامۃ المسلمین تک عام ہو، جیسے دشمنوں پر کامیابی یا طاعون اور اس جیسی وباء کا دور ہونا۔

حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ عمومی نعمت پر سجدہ شکر کرے گا خصوصی پر نہیں کرے گا، جیسا کہ ابن حمدان نے الرعایۃ الکبری میں ذکر کیا ہے[2]۔

نیز شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک استمرار نعمت پر سجدۂ شکر مشروع نہیں ہے، اس لئے کہ نعمتیں ختم نہیں ہوں گی (تو سجدہ کا سلسلہ بھی جاری رہے گا)[3]۔

(۱) روضۃ الطالبین للنووی ۱/ ۳۲۴، المغنی ۱/ ۶۲۸، کشاف القناع ۱/ ۴۴۹، المطالب ۱/ ۵۸۹، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۳۵۔

(۲) السراج الوہاج شرح المنہاج ص/ ۶۳، الفروع لابن مفلح ۱/ ۵۰۴ طبع سوم، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۳۶۔

(۳) المجموع شرح المہذب ۴/ ۶۸، کشاف القناع ۱/ ۴۴۹، ۴۵۰۔

اور اس لئے بھی کہ عقلاء کسی ناگہانی حادثہ سے سلامتی پر مبارکباد دیتے ہیں، ہر وقت ایسا نہیں کرتے ہیں[1]۔

رملی کہتے ہیں: سجدۂ شکر اور اس کے سبب کے درمیان لمبی فصل ہونے سے وہ فوت ہوجاتا ہے[2]۔

سجدۂ شکر کی شرطیں:

۵- شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ سجدۂ شکر کے لئے وہی شرائط ہیں جو نماز کے لئے ہیں یعنی وضو، استقبال قبلہ، ستر عورۃ اور نجاست سے پاک ہونا۔

لہذا اگر کسی کے پاس پانی یا مٹی نہ ہو تو وہ سجدۂ شکر نہیں کرے گا، جیسا کہ شرقاوی نے صراحت کی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک سجدۂ شکر کے جواز کے قول کی بنیاد پر ظاہر مذہب کے مطابق مشہور یہ ہے کہ سجدۂ شکر کے لئے طہارت شرط ہے، بعض مالکیہ نے طہارت کو ضروری قرار نہیں دیا ہے، خطاب کا بیان ہے: اس لئے کہ جس مقصد کے لئے سجدۂ شکر کیا جاتا ہے، طہارت تک مؤخر کرنے کی صورت میں ختم ہوجائے گا۔

ابن تیمیہ کے نزدیک سجدۂ شکر کے لئے طہارت شرط نہیں ہے[3]۔

سجدۂ شکر کا طریقہ:

۶- شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ سجدۂ شکر کی صفات میں نماز سے باہر والے سجدہ تلاوت کی صفات معتبر ہیں[4]، جب اللہ

(۱) مطالب أولی النہی ۱/ ۹۵۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۰۰۔

(۳) الزرقانی ۱/ ۲۷۴، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۲۴، الشرقاوی علی التحریر ۱/ ۸۵، القاہرہ، مصطفی الحلبی، مطالب أولی النہی ۱۵۳، ۵۸۵، الاختیارات للبعلی/ ۶۰، الفروع ۱/ ۵۰۵۔

(۴) المجموع للنووی ۴/ ۶۸، کشاف القناع ۱/ ۴۵۰۔

تعالی کے لئے سجدۂ شکر کرنا چاہے تو قبلہ رو ہو جائے، تکبیر کہے اور ایک سجدہ کرے، سجدہ میں اللہ کی حمد و تسبیح بیان کرے۔

پھر دوسری تکبیر کہتے ہوئے سر اٹھائے، فتاوی ہندیہ میں ہے: سجدۂ شکر سجدۂ تلاوت کی طرح کیا جائے گا، اور سجدۂ تلاوت کے بارے میں بیان کیا ہے: سجدہ میں تکبیر کہتے جائے گا اور اپنے دونوں ہاتھ نہیں اٹھائے گا اور جب سجدہ سے اٹھے گا تو نہ تشہد پڑھے گا نہ سلام پھیرے گا[1]۔

البتہ سجدۂ شکر سے سر اٹھانے کے بعد تشہد پڑھنے اور سلام پھیرنے کے بارے میں شافعیہ کے تین اقوال ہیں: اصح قول یہ ہے کہ سلام پھیرے گا اور تشہد نہیں پڑھے گا[2]۔

سجدۂ تلاوت کے بارے میں حنابلہ میں اختلاف ہے، کیا اس کی پہلی تکبیر میں دونوں ہاتھ اٹھائے گا یا نہیں؟ اس کا تقاضا ہے کہ یہی اختلاف سجدۂ شکر کے بارے میں بھی ہوگا، سجدۂ شکر میں سلام پھیرے گا، البتہ تشہد نہیں پڑھے گا[3]۔

نیز انہوں نے صراحت کی ہے کہ ساتوں اعضاء پر سجدہ کرنا سجدۂ شکر کا رکن ہے، اس میں تکبیر اور تسبیح واجب ہے، البتہ اس میں تشہد اور بیٹھنا نہیں ہے، اس میں ایک سلام کافی ہے[4]۔

نماز میں سجدۂ شکر:

۷- شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ نماز کے اندر سجدۂ شکر جائز نہیں ہے، اس لئے کہ سجدۂ شکر کا سبب نماز کے باہر ہے، لہذا اگر نماز کے اندر کرلے گا تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی، ہاں اگر جاہل ہو یا بھول گیا ہو تو نماز باطل نہیں ہوگی، جیسا کہ اگر بھولے سے نماز میں ایک سجدہ کا اضافہ کردے، حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ نماز کے اندر سجدۂ شکر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے[1]۔

سورۂ (ص) کے سجدہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: ایک قول ہے کہ یہ سجدۂ شکر ہے، یہ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، اس لئے کہ امام بخاری نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے، انہوں نے فرمایا کہ (ص) کا سجدہ تاکیدی سجدوں میں سے نہیں ہے، میں نے نبی کریم ﷺ کو اس میں سجدہ کرتے ہوئے دیکھا ہے[2]، امام نسائی نے نقل کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**سجدها داؤد توبة، و نسجدها شكرا**"[3] (حضرت داؤدؑ نے بطور توبہ سجدہ کیا، اور ہم بطور شکر سجدہ کرتے ہیں)، ایک قول ہے کہ یہ سجدۂ تلاوت ہے، یہی حنفیہ کا مذہب ہے۔

اسی اختلاف کی بنا پر اگر سورۂ (ص) کی آیت سجدہ کی تلاوت کے وقت نماز میں سجدہ کرلے تو حنابلہ کے نزدیک اس کی نماز باطل ہو جائے گی، یہی شافعیہ کا اصح قول ہے جبکہ وہ ناواقف یا بھولنے والا نہ ہو۔

لیکن حنفیہ کے یہاں نماز باطل نہیں ہوگی، بعض شافعیہ نے اس میں ان کی بھی موافقت کی ہے، اس لئے کہ یہ اگرچہ سجدۂ شکر ہے لیکن نماز سے بھی اس کا تعلق ہے، لہذا یہ محض شکر کے لئے نہیں ہوگا، یہی ایک قول حنابلہ کا ہے جیسا کہ المغنی میں لکھا ہے۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۳۵، ۱۳۶، المجموع للنووی ۴/۶۴۔

(۲) المجموع ۴/۶۸۔

(۳) کشاف القناع ۱/۴۵۰۔

(۴) مطالب أولی النہی ۱/۵۸۶، ۵۹۰، ۵۰۰۔

---

(۱) المجموع ۴/۶۸، روضۃ الطالبین ۱/۳۲۵، نہایۃ المحتاج ۲/۹۷، ۹۰، الفروع ۱/۵۰۵۔

(۲) قول ابن عباس: "**هي ليست من عزائم السجود**" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۵۵۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "**سجدها داؤد توبة**" کی روایت نسائی (۲/۱۵۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ابن السکن نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، ایسا ہی التلخیص بن حجر (۲/۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

شافعیہ میں سے رملی کا بیان ہے: اگر بھولنے والا یا ناواقف ہوتو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی اور سجدہ سہو کرے گا اور اس کے حکم سے واقف شخص کا امام اگر سجدہ کرے گا تو اس کے لئے اس کی اتباع کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ اسے اختیار ہوگا کہ چاہے امام کا انتظار کرے یا اس سے الگ ہوجائے، امام کا انتظار کرنا افضل ہے [۱]۔

مکروہ اوقات میں سجدۂ شکر:

۸- حنفیہ کے یہاں جن اوقات میں نفل نماز مکروہ ہے ان اوقات میں سجدۂ شکر بھی مکروہ ہے [۲]، حنابلہ کے نزدیک ان اوقات میں کوئی نفل عبادت درست نہیں ہوتی اگرچہ اس کا کوئی سبب ہو، جیسے سجدۂ شکر [۳]، جمعہ کا خطبہ سننے کے دوران سجدۂ شکر نہیں کرے گا [۴]۔

سجدۂ شکر کا اظہار واخفاء:

۹- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی نعمت کے حاصل ہونے یا مصیبت کے دور ہونے کی وجہ سے سجدہ کرے اور اس نعمت و مصیبت کا تعلق کسی دوسرے سے نہ ہو تو سجدہ کو ظاہر کرنا مستحب ہے، اور اگر کسی دوسرے کی مصیبت کی وجہ سے سجدہ کرتا ہے اور صاحب مصیبت معذور نہیں ہے، جیسے فاسق تو سجدہ کو ظاہر کرے گا تا کہ ہوسکتا ہے کہ وہ توبہ کرے، اور اگر وہ معذور ہے، جیسے اپاہج اور اس جیسا مصیبت زدہ تو سجدہ کو ظاہر نہیں کرے گا تا کہ اس کو اذیت نہ ہو، اسی بات کو حنابلہ نے یوں بیان کیا ہے کہ مصیبت زدہ کو دیکھ کر سجدہ کرنا ہوتو اگر مصیبت اس کے دین میں ہو (یعنی وہ فاسق ہو) تو اس کی موجودگی میں یا اس کے غائبانہ میں سجدہ کرے گا اور یہ دعا پڑھے گا: "**الحمد لله الذي عافاني مما ابتلاک به**" (یعنی تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہے جس نے مجھے اس مصیبت سے محفوظ رکھا جس میں تم مبتلا ہو)، اور اگر مصیبت اس کے بدن میں ہو (یعنی وہ بیمار ہو) تو سجدہ کرے گا اور دعا پڑھے گا مگر اس کے سامنے ظاہر نہیں کرے گا اور اللہ تعالی سے عافیت کا خواستگار ہوگا، ابراہیم نخعی کا بیان ہے: مصیبت زدہ کے سامنے لوگ اللہ تعالی سے عافیت مانگنے کو ناپسند کرتے تھے [۱]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸۹/۲، مطالب أولي النہی ۵۸۵/۱، المغنی ۶۲۸/۹۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۱۳۶/۱۔
(۳) مطالب أولي النہی ۵۹۴/۱۔
(۴) حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۲۵۹/۱ شائع کردہ المکتبۃ الإسلامیہ۔

(۱) المجموع ۶۸/۴ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۴۵۰/۱، مطالب أولی النہی ۵۹۰/۱، الفروع ۵۰۵/۱۔

سحاق

تعریف:

۱- ''سحاق'' اور ''مساحقۃ'' کا لغوی اور اصطلاحی معنی: عورت عورت کے ساتھ اس عمل کی صورۃً نقالی کرے جو ایک مرد عورت کے ساتھ کیا کرتا ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

زنا:

۲- لغت میں ''زنا'' کا معنی بدکاری ہے، کہا جاتا ہے: زنی یزنی زنیً و زناء (زاء کے کسرہ کے ساتھ) بدکاری کرنا۔

اصطلاحی معنی: سپاری یا اس کے بقدر عضو تناسل کو کسی حرام لعینہ عورت کی شرم گاہ میں داخل کرنا جو طبعی طور پر قابل شہوت ہو اور اس کی حرمت میں کوئی شبہ نہ ہو [۲]۔

زنا اور سحاق حرام ہونے کے اعتبار سے ایک ہیں کہ دونوں میں حرام استمتاع ہوتا ہے اور حقیقت، محل اور اثر کے اعتبار سے الگ الگ ہیں۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط مادہ: ''سحق'' المغرب ۱/ ۲۱۹ دار الکتاب العربی، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۶، دار الفکر، کشاف القناع ۱/ ۱۴۳ عالم الکتب ۱۹۸۳ء، الزواجر عن اقتراف الکبائر ۲/ ۱۱۹، المطبعۃ الأزہریۃ المصریہ طبع اول ۱۳۲۵ھ۔

(۲) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ: ''زنا''، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۳، دار إحیاء التراث العربی۔

شرعی حکم:

۳- سحاق حرام ہے، اس میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''**السحاق زنی النساء بینهن**''[۱] (سحاق باہم عورتوں کا زنا ہے)، سحاق کو حافظ ابن حجر نے کبائر میں شمار کیا ہے [۲]۔

وضو پر سحاق کا اثر:

۴- سحاق سے وضو ٹوٹنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ دو شرمگاہوں کا ملنا خواہ آگے کی طرف سے ہو یا پیچھے کی طرف سے ناقض وضو ہے، گو تری ظاہر نہ ہوئی ہو (یہ عمل ان کے نزدیک ناقض حکمی ہے)، البتہ ایک شرط یہ ہے کہ دونوں شرمگاہیں ایسے دو آدمی کی ہوں جو قابل شہوت ہوں، ایسا ہی مالکیہ کے مذہب سے بھی مستفاد ہوتا ہے، چنانچہ مالکیہ کہتے ہیں کہ ایک عورت کا دوسری عورت کو شہوت کے ساتھ چھونا ناقض وضو ہے، اس لئے کہ دونوں ایک دوسری سے لطف اندوز ہوتی ہیں، حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ایک عورت کی اگلی شرمگاہ کا دوسری عورت کی اگلی یا پچھلی شرم گاہ سے مس ہونا ناقض وضو نہیں ہے، یہی شافعیہ کا بھی مذہب ہے [۳]۔

(۱) حدیث: ''السحاق زنی النساء بینهن'' کی روایت خطیب بغدادی نے تاریخ بغداد (۹/ ۳۰ طبع السعادۃ) میں حضرت واثلہ بن الاسقع اور انس بن مالک سے کی ہے اور ابن معین اور نسائی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کے ایک راوی کو ضعیف کہا ہے۔

(۲) الزواجر عن اقتراف الکبائر ۲/ ۱۱۹، المطبعۃ الأزہریۃ المصریہ، طبع اول ۱۳۲۵ھ۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۹ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۱۹ دار الفکر، شرح روض الطالب ۱/ ۵۷، المکتبۃ الإسلامیہ، المجموع ۲/ ۴۰ المکتبۃ السلفیہ المدینۃ المنورہ، کشاف القناع ۱/ ۱۲۹ عالم الکتب ۱۹۸۳ء، مطالب أولی النہی ۱/ ۱۴۵ المکتب الإسلامی ۱۹۶۱ء۔

غسل پر اس کا اثر:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر سحاق سے انزال ہوجائے تو غسل واجب ہوگا، اس لئے کہ منی کا نکلنا غسل کو واجب کردیتا ہے لیکن اگر انزال نہ ہو تو غسل واجب نہ ہوگا [(۱)]۔

روزہ پر اس کا اثر:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر سحاق سے انزال ہوجائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا اور جس کو انزال ہوا ہو اس پر قضا لازم ہوگی، کیونکہ مباشرت کی وجہ سے شہوت کے ساتھ منی کا نکلنا روزہ کو فاسد کردیتا ہے۔

کمال ابن الہمام کا بیان ہے: دو عورتوں کا عمل بھی مردوں کے عمل کی طرح شرم گاہ کے علاوہ میں جماع ہے، ان میں سے کسی پر بغیر انزال کے قضا لازم نہیں ہوگی، جس کو انزال ہوگا اس پر صرف قضا لازم ہوگی، کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

مالکیہ نے انزال کی صورت میں کفارہ بھی واجب قرار دیا ہے اور اگر انزال نہ ہو تو روزہ درست ہوگا [(۲)]۔

یہ حکم اس وقت ہے جبکہ سحاق سے منی نکلی ہو، اور اگر صرف مذی نکلی اور منی نہیں نکلی تو مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ لمس، بوس و کنار، یا مباشرت سے مذی نکلے تو بھی روزہ فاسد ہوجائے گا، حنفیہ اور شافعیہ کا اختلاف ہے [(۳)]، اصطلاح ''صوم'' دیکھی جائے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۰۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۲۶، شرح روض الطالب ۱/۶۵، کشاف القناع ۱/۱۴۳۔

(۲) ابن عابدین ۲/۱۰۰، فتح القدیر ۲/۲۶۵، دار احیاء التراث العربی، الفتاوی الہندیہ ۱/۲۰۵، المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۲۹، القلیوبی وعمیرہ ۲/۰۷، کشاف القناع ۲/۳۲۶۔

(۳) فتح القدیر ۲/۲۵۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۲۳، تحفۃ المحتاج ۳/۴۰۹ دار صادر،

سحاق کی سزا:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سحاق میں کوئی حد نہیں ہے، اس لئے کہ یہ زنا نہیں ہے، اس میں صرف تعزیر واجب ہوگی کیونکہ یہ معصیت ہے [(۱)]۔ دیکھئے: ''تعزیر'' اور ''زنا'' کی اصطلاح۔

مساحقہ کا مسلم عورت کو دیکھنا:

۸- مساحقہ عورت کا مسلمان عورت کو دیکھنے کے بارے میں فقہاء شافعیہ کا اختلاف ہے:

عز بن عبد السلام، ابن حجر ہیثمی اور عمیرہ البرلسی کی رائے ہے کہ ممنوع ہے، اور اس کے سامنے بے پردہ ہونا حرام ہے، کیونکہ وہ فاسق عورت ہے، اور اندیشہ ہے کہ وہ جو کچھ دیکھے گی اس کو بیان کرے گی۔

بلقینی، رملی اور خطیب شربینی کی رائے ہے کہ یہ جائز ہے، کیونکہ وہ بھی صاحب ایمان عورت ہے، اور وہ فسق کی وجہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوگی [(۲)]۔

مساحقہ کی شہادت کا رد کرنا:

۹- اس میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے کہ کسی گواہ کی شہادت قبول ہونے کے لئے اس کا عادل ہونا شرط ہے، لہذا فاسق کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اور چونکہ سحاق کا عمل باعث فسق اور عدالت کو

= کشاف القناع ۲/۳۱۹، ۱۹۸۳ء، الفتاوی الہندیہ ۱/۲۰۵ المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ۔

(۱) فتح القدیر ۵/۲۴۲ دار إحیاء التراث العربي، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۱۶ دار الفکر، روضۃ الطالبین ۱۰/۹۱ المکتب الاسلامی، شرح روض الطالب ۴/۱۲۶، المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۶/۹۵ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۳۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۱۳، نہایۃ المحتاج ۶/۱۹۴، تحفۃ المحتاج ۷/۲۰۰، مغنی المحتاج ۳/۱۳۲، القلیوبی وعمیرہ ۳/۲۱۱، حاشیۃ الجمل ۴/۱۲۴، شرح روض الطالب ۳/۱۱۱، کشاف القناع ۵/۱۵۔

ساقط کرنے والا ہے، اس لئے مساحقہ عورت کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اگرچہ سحاق کی وجہ سے شہادت کے رد کرنے کی صراحت فقہاء نے نہیں کی ہے، لیکن شہادت کے قبول ورد کے بارے میں ان کے عمومی قاعدے اور کلام سے ایسا ہی سمجھ میں آتا ہے (۱)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۷۷ ۳ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶۵ اور اس کے بعد کے صفحات، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۶/ ۴۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

سحب

تعریف:

۱- ''سحب'' کا معنی لغت میں زمین کی سطح پر کسی چیز جیسے کپڑے وغیرہ گھسیٹنا۔

سحب کا مطلب شافعیہ کے نزدیک: ایام حیض کے درمیان جو طہر متخلل واقع ہو اس کو حیض کا حکم دینا ہے، شروانی کا بیان ہے: اس کا نام سحب اس لئے دیا کہ حیض کا حکم طہر پر کھینچ کر لاتے ہیں اور سب کو حیض قرار دیتے ہیں (۱)۔

اجمالی حکم:

۲- جیسا کہ گذرا کہ حیض کے دوران پائے جانے والے طہر پر حیض کا حکم لگانا سحب ہے، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کی رائے اور شافعیہ کا راجح قول یہ ہے کہ ایام دم اور ایام طہر متخلل دونوں از روئے شرع حیض ہیں، بشرطیکہ اس طہر متخلل کے دونوں طرف خون ہو۔

شافعیہ نے مزید دو شرطوں کا اضافہ کیا ہے، اور وہ یہ ہیں کہ پندرہ روز سے زیادہ نہ ہو، اور خون اقل مدت حیض سے کم نہ ہو۔

مالکیہ، حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ ایام دم حیض ہیں اور ایام طہر متخلل طہر ہیں اور ایام دم سے اس کا حیض متعین کیا

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ: ''سحب''، حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۱/ ۳۸۵۔

جائے گا، شافعیہ اس قول ثانی کو (تلفیق) یا (لقط) کہتے ہیں [1] تلفیق کی اصطلاح (۱۳/......) میں اس کی تفصیل گذر چکی ہے۔

۳- اسی طرح دم حیض کے رک رک کر آنے اور اکثر مدت حیض سے خون کے تجاوز کرنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور شافعیہ اس میں سحب کے قائل ہیں، چنانچہ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مبتداۃ (جو ابھی بالغ ہوئی ہو) کا حیض خون دیکھنے کے پہلے دن سے دس دن ہوگا اور اگر وہ عادت والی ہے تو حیض میں اس کی جو عادت معروف ہے وہ حیض ہوگا اور طہر بھی اس کی عادت کے مطابق ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک رک رک کر خون آنے والی عورت کی چار حالتیں ہیں:

پہلی حالت: ممیّزہ ہو یعنی ایک دن ورات سیاہ خون دیکھے، پھر ایک دن ورات طہر دیکھے، پھر ایک دن ورات سیاہ خون دیکھے، پھر ایک رات ودن طہر دیکھے، اسی طرح تیسری، چوتھی اور پانچویں بار، پھر ان دس دنوں کے بعد ایک دن ورات سرخ خون دیکھے اور ایک دن ورات طہر دیکھے پھر دوسری بار اور تیسری بار دیکھے، اسی طرح رک رک کر پندرہ روز سے زیادہ ہوگئے، یا مسلسل سرخ خون دیکھے تو یہ ممیّزہ عورت خود امتیاز کرلے گی، لہذا دسواں دن اور اس کے بعد کے ایام طہر ہوں گے اور پورے نو روز حیض ہوں گے، یہ سحب کے راجح قول کے مطابق ہے، اس کے ساتھ دسواں روز اس لئے داخل نہیں ہوگا کہ سحب کے قول کے مطابق طہر متخلل اس وقت حیض کہلاتا ہے جبکہ وہ حیض کے دو خون کے درمیان ہو یہ حکم مبتدأۃ اور معتادہ ممیّزہ کے بارے میں ہوگا۔

دوسری حالت: یہ ہے کہ جس عورت کو رک رک کر خون آتا ہو وہ معتادہ غیر ممیّزہ ہو اور وہ اپنی عادت کو یاد رکھنے والی ہو اور اس کی عادت کے ایام متصل ہوں ان میں خون رک رک کر نہ آتا ہو تو اس کی عادت کے مطابق ایام حیض ہوں گے، لہذا اس کی عادت کے ایام میں جو خون آئے گا اور دو خون کے درمیان جو طہر ہوگا سب کے سب حیض ہوں گے، چنانچہ اگر اس کی عادت ہر مہینہ کے شروع میں پانچ ایام کی ہو اور اسے خون ایک روز کے وقفہ سے آئے اور پندرہ روز سے بڑھ جائے تو اس کا حیض مہینہ کے شروع کے پانچ روز جو کہ حیض و طہر دونوں کے مجموعہ ہیں حیض کہلائیں گے۔

تیسری حالت: مبتدأہ ہو اور ممیّزہ نہ ہو تو ایسی عورت کے بارے میں دو اقوال ہیں، اظہر قول یہ ہے کہ اس کو اقل حیض کی طرف لوٹایا جائے گا اور وہ ایک دن ورات ہے، دوسرا قول ہے کہ اکثر حیض کی طرف لوٹایا جائے گا یہ چھ یا سات دن ہیں، اگر ہم اس عورت کو ایک دن ورات کی طرف لوٹائیں گے تو اس کا حیض ایک دن ورات ہوگا خواہ سحب ہو یا لقط۔

چوتھی حالت: ناسیہ یعنی بھولنے والی، اس کی دو قسمیں ہیں: اول: ایسی عورت جو اپنی عادت کی مقدار اور وقت بھول گئی ہو اس کو متحیرہ کہتے ہیں۔

دوسری قسم: وہ عورت جو اپنی عادت کی مقدار بھول گئی ہو، البتہ اس کا وقت یاد ہو، یا وقت بھول گئی ہو اور مقدار یاد ہو، دونوں صورتوں میں صحیح قول یہ ہے کہ ایسی عورت کو احتیاط پر عمل کرنا لازم ہے، لہذا خون اور طہر کے زمانوں میں احتیاط پر عمل کرے گی۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۲ دار إحیاء التراث العربی، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۷۸ دار سعادات ۱۳۲۵ھ، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۶ المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ، الکافی ۱/ ۱۸۶ الریاض ۱۹۷۸ء، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۶۸ اور اس کے بعد کے صفحات دار الفکر، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۰۴ المطبعۃ العامرہ ۱۳۱۶ھ، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۹ دار إحیاء التراث العربی، المجموع ۲/ ۵۰۱ المکتبۃ السّلفیہ المدینۃ المنورہ، المبدع ۱/ ۲۸۵ المکتب الإسلامی ۱۹۸۰ء، الروض المربع ۱/ ۳۶ المطبعۃ السّلفیہ ۱۳۸۰ھ القاہرہ، کشاف القناع ۱/ ۲۰۴ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

اس کی تفصیل عنقریب اصطلاح ''متحیرۃ'' میں آئے گی۔

مالکیہ اور حنابلہ نے تلفیق کے قول کو اختیار کیا ہے، چنانچہ مالکیہ کے نزدیک مبتدأۃ نصف مہینہ چھانٹ لے گی، اور معتادہ اپنی عادت اور احتیاط کے ایام نکال لے گی، اور حنابلہ کے نزدیک مبتدأۃ اقل حیض کو نکال لے گی، معتادہ اپنی عادت کو چھانٹ لے گی پھر وہ عورت نکالے ہوئے ایام کے بعد مستحاضہ ہوگی[۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''تلفیق'' (۱۳/......) میں گذر چکی ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۷۰ دار الفکر، مواہب الجلیل ۱/ ۳۶۹ دار الفکر ۱۹۷۸ء، المجموع ۲/ ۵۰۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المکتبۃ السلفیہ المدینۃ المنورہ، کشاف القناع ۱/ ۲۱۴ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

سحت

تعریف:

۱ - سحت حاء کے ضمہ اور سکون کے ساتھ حرام، ہر وہ کمائی جو خبیث وقبیح ہو جس کا ذکر کرنا برا ہو اور اس سے عار آئے۔

سحت کا اصطلاحی معنی: ہر حرام مال جس کا کمانا اور کھانا حرام ہو، اور چونکہ حرام مال طاعات کو ختم کردیتا ہے اس لئے اس کو ''سحت'' کہا جاتا ہے۔

اور کبھی کبھی خاص طور پر رشوت کو اور اس مال کو کہتے ہیں جو گواہ یا قاضی لیتا ہے، السحت (سین کے فتحہ کے ساتھ) اور الإسحات: ہلاک کرنا، جڑ سے اکھیڑنا، جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ''[۱] (ورنہ وہ تمہیں عذاب سے نیست ونابود کردے گا)، یعنی تم کو جڑ سے اکھاڑ دے گا۔

سحت میں، سود، رشوت، غصب، جوا، چوری، کاہن اور بدکار عورت کی کمائی اور ناحق طور پر لیا ہوا مال شامل ہیں[۲]۔

(۱) سورۂ طہ/ ۶۱۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، تاج العروس، المعجم الوسیط، غریب القرآن مادہ: ''سحت''، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۶/ ۱۸۲، أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۴۳۳، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۳۲، تفسیر ابی السعود ۲/ ۲۹۔

متعلقہ الفاظ:

غصب:

۲- غصب کا لغوی معنی ہے: کوئی شئ کسی سے ظلم کے طور پر لینا، اصطلاحی معنی: ناحق زبردستی دوسرے کے حق پر قبضہ کرنا ہے[۱]۔

غصب سحت کی ایک قسم ہے، سحت غصب کے مقابلہ میں زیادہ عام اور جامع ہے، اس لئے کہ ہر خبیث وحرام کمائی کو سحت کہتے ہیں۔

شرعی حکم:

سحت کی چند قسمیں ہیں، ان میں سے بعض حسب ذیل ہیں:

رشوت:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ رشوت (جو کسی حق کو باطل کرنے یا باطل کو ثابت کرنے کے لئے دی جاتی ہے) سحت کی ایک قسم ہے اور اس کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، لینے والا اگر رشوت کو حلال سمجھے تو وہ کافر ہوجائے گا، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ''[۲] (جھوٹ کے بڑے سننے والے ہیں، حرام کے بڑے کھانے والے ہیں)، یعنی وہ جھوٹ سنتے تھے اور رشوتیں قبول کرتے تھے، نیز اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: ''كل لحم أنبته السحت فالنار أولى به'' (ہر وہ گوشت جو سحت سے پلا ہو، اس کے لئے آگ بہتر ہے)، دریافت کیا گیا: اے اللہ کے رسول! سحت کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ''الرشوة في الحكم''[۱] (فیصلے میں رشوت لینا)۔

اسی قبیل سے حاکم یا قاضی یا صاحب منصب کو دیئے جانے والے ہدایا ہیں، کیونکہ روایت میں آتا ہے کہ قاضی اگر ہدیہ لے گا تو وہ سحت کھائے گا اور اگر رشوت لے گا تو وہ اس کو کفر تک پہنچادے گی اور اس لئے بھی کہ حدیث میں آیا ہے: ''هدايا العمال سحت''[۲] (عمال کے ہدایا سحت ہیں)، نیز آپ ﷺ نے فرمایا: ''هدايا الأمراء سحت''[۳] (امراء کے ہدایا سحت ہیں)۔

تفصیلات اصطلاح ''رشوۃ'' میں ہیں۔

پچھنا لگانے والے کی کمائی:

۴- سحت کی ایک قسم پچھنا لگانے والے کی کمائی ہے، یعنی پچھنا لگانے کی اجرت، بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اس کی اجرت حرام ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''كسب الحجام خبيث''[۴]

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''غصب'' ابن عابدین ۵/ ۱۱۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۸، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۷۵) کفایۃ الطالب ۲/ ۳۳۲، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۲۳۸۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۴۲۔

(۱) حدیث: ''كل لحم أنبته السحت'' کی روایت ابن جریر (۱۰/ ۳۲۳ طبع دار المعارف) نے حضرت عمر بن حمزہ عمری سے مرسلاً کی ہے۔

(۲) حدیث: ''هدايا العمال سحت'' کی روایت ابن عدی نے الکامل (۱/ ۲۸۱ طبع دار الفکر) میں حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے، اور ایک راوی کے بارے میں کہا: ان کی احادیث غیر محفوظ ہیں اور اس کو ہیثمی نے المجمع (۴/ ۱۵۱ طبع القدسی) میں ان الفاظ میں ذکر کیا ہے: ''هدايا الأمراء غلول'' اور کہا ہے کہ اس کی روایت طبرانی نے الاوسط میں کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۳) تفسیر القرطبی ۶/ ۱۸۲، أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۲۳۲، تفسیر الطبری ۱۰/ ۳۱۸، تفسیر أبی السعود ۲/ ۲۹، نیل الأوطار ۵/ ۲۶۴، سبل السلام ۳/ ۸۰، ۱۱۳، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۳۲، ۵/ ۲۹۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰، ۲۷۵، ۳/ ۳۹۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۲، کفایۃ الطالب ۲/ ۳۳۲۔

اور حدیث: ''هدايا الأمراء من السحت'' کی روایت سیوطی نے الدر المنثور (۲/ ۲۸۴ طبع المیمنیہ) میں حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے اور اس کی نسبت عبد الرزاق اور ابن مردویہ کی طرف کی ہے۔

(۴) حدیث: ''كسب الحجام خبيث'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۹۹ طبع الحلبی)

(پچھنا لگانے والے کی کمائی خبیث ہے)، اور ایک روایت میں ہے: "شر الكسب مهر البغی و ثمن الكلب و كسب الحجام"[۱] (سب سے بری کمائی بدکار عورت کی اجرت، کتا کی قیمت اور پچھنا لگانے والے کی کمائی ہے)، نیز آپ ﷺ نے فرمایا: "إن من السحت كسب الحجام"[۲] (پچھنا لگانے کی کمائی سحت کے قبیل سے ہے)۔

البتہ جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ پچھنا لگانے کا پیشہ مباح ہے اور پچھنا لگانے والے کی اجرت بھی مباح ہے، اس لئے کہ روایت میں ہے: "أنه ﷺ احتجم و أعطى الحجام أجره"[۳] (نبی کریم ﷺ نے پچھنا لگوایا اور حجام کو اس کی اجرت دی)، اگر اجرت حرام ہوتی تو آپ ﷺ نہ دیتے اور نہ ہی اجازت دیتے کہ کوئی پچھنا لگانے کا پیشہ اختیار کرے، ہاں جائز قرار دینے والے بہت سے علماء پچھنا لگانے کو گھٹیا پیشہ قرار دیتے ہیں، کیونکہ اس میں نجاست سے ملوث ہونا پڑتا ہے، جیسے کوڑا کرکٹ صاف کرنا، لہذا آدمی کے لئے اس کا پیشہ اختیار کرنا مکروہ ہوگا، قرطبی کا بیان ہے: پچھنا لگانے والے کی کمائی کے بارے میں صحیح بات یہ ہے کہ وہ پاک ہے، اور جو پاک مال لے، اس کی شرافت ساقط نہیں ہوتی، اور نہ ہی اس کی قدر میں کمی آتی ہے، ابن عبد البر حضور ﷺ کے پچھنا لگوانے والی حدیث کو ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں: اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ پچھنا لگانے والے کی کمائی پاک ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کسی باطل شئی کے معاوضہ کو ثمن اور اجرت قرار نہیں دیتے ہیں[۱]۔

(دیکھئے: حجامۃ، اُجرۃ اور کسب)۔

= نے حضرت رافع بن خدیج سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "شر المسكب : مهر البغی، و ثمن الكلب وكسب الحجام" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت رافع بن خدیج سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من السحت كسب الحجام" کی روایت طحاوی نے شرح معانی الآثار (۴/ ۱۲۹ طبع مطبعۃ الأنوار المحمدیہ) میں حضرت ابوہریرہؓ سے دو اسناد سے کی ہے اور ان میں سے ایک کو دوسرے سے تقویت ملتی ہے۔

(۳) حدیث: "احتجم النبي ﷺ و أعطى الحجام أجره" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۵۸ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

بدکار عورت کی اجرت:

۵ - سحت کے قبیل سے بدکار عورت کی اجرت ہے، بدکار زنا کار عورت زنا کے بدلہ جو اجرت لیتی ہے اس کو بطور مجاز مہر کہتے ہیں۔

اس کی حرمت پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "شر المكاسب ثمن الكلب و كسب الحجام و مهر البغی"[۲] (سب سے بدتر کمائی کتا کی قیمت، پچھنا لگانے والے کی کمائی اور بدکار عورت کی اجرت ہے)، نیز آپ ﷺ نے فرمایا: "من السحت مهر البغی"[۳] (سحت میں سے بدکار عورت کی اجرت ہے)۔

ابن قیم کا بیان ہے: زنا کار عورت کی اجرت کو صدقہ کرنا واجب ہے، اس لئے کہ یہ خبیث کمائی ہے، دینے والے کو لوٹایا نہیں جائے گا، کیونکہ اس نے برضا وخوشی ایسی چیز کے بدلہ میں دیا ہے کہ اس کا واپس لینا اس کے مالک کے لئے ممکن نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ بدکار شخص کے ساتھ تعاون نہ کیا جائے کہ اس کا مقصد بھی پورا ہو جائے اور اس کا مال بھی واپس ہو جائے[۴]۔

تفصیلات "زنی"، "مہر" اور "اجرت" کی اصطلاحات میں ہیں۔

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) حدیث: "شر الكسب ثمن الكلب......" کی تخریج فقرہ ۴ پر گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "من السحت مهر البغي" کی تخریج فقرہ ۴ حدیث: "شر الكسب" کے ضمن میں گذر چکی ہے۔

(۴) حوالہ سابق۔

کاہن کی اجرت:

٦-اسی طرح سحت کی ایک قسم کاہن کی اجرت بھی ہے اور کاہن اپنے خیال کے مطابق غیب کے مطالعہ اور مستقبل میں پیش آنے والی شئ کے بارے میں خبر دینے کے عوض جو کچھ لیتا ہے، اس کو عربی میں ''حلوان'' کہتے ہیں، اس کے حرام ہونے پر فقہاء کا اجماع ہے۔

اس لئے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے پچھنا لگانے والے کی کمائی، بدکار عورت کی اجرت، کتا کی قیمت، فیصلہ کرنے میں عجلت، کاہن کی اجرت، سانڈ کی جفتی کی اجرت، فیصلہ کرنے میں رشوت لینا، شراب کی قیمت اور مردار کی قیمت کے بارے میں فرمایا کہ یہ سب سحت ہیں (١)۔

اور اس لئے بھی کہ اس میں امر باطل پر معاوضہ لینا ہے۔

کہانت کے ہم معنی علم نجوم اور علم رمل وغیرہ ہیں جن کے ذریعہ غیب کی باتیں بتا کر نجومی اجرت لیتے ہیں (٢)۔

تفصیلات اصطلاح: ''کہانۃ'' اور ''عرافۃ'' میں ہیں۔

کتا، سور، شراب اور ان کے مشابہ اشیاء کی قیمت:

٧-سحت کی ایک قسم کتا، سور، شراب، مردار اور بتوں کی قیمت بھی ہے۔

ان تمام قسموں کی حرمت پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن الله و رسوله حرم بيع الخمر و الميتة و الخنزير و الأصنام**" (٣) (اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی بیع کو حرام قرار دیا ہے)۔

نیز حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: پچھنا لگانے والے کی کمائی، بدکار عورت کی اجرت، کتے کی قیمت، شراب اور میتۃ کی قیمت سحت کے قبیل سے ہیں (١)۔

تفصیلات اصطلاح: ''بیع، اُجرۃ اور ثمن'' میں ہیں۔

شرما حضوری میں حاصل شدہ مال:

٨-سحت کی ایک قسم وہ مال بھی ہے جو خوش دلی کے بغیر شرم وحیا کی وجہ سے لیا جائے، جیسے کوئی شخص دوسرے سے بھرے مجمع میں کچھ مال مانگے اور وہ شخص شرما حضوری اور لوگوں کے خاموش اخلاقی دباؤ میں آ کر دے دے (٢)۔

دیکھئے: اصطلاح ''حیا''۔

سَحَر

دیکھئے: ''تہجد''۔

---

(١) اثر علی کو ابن جریر نے اپنی تفسیر (١٠/ ٣٢٢، ٣٢٣ طبع المعارف) میں کی ہے۔

(٢) تفسیر الطبری ١٠/ ٣١٨، تفسیر القرطبی ٦/ ١٨٢، أحکام القرآن للجصاص ٢/ ٤٣٢، سبل السلام ٣/ ٧، ١٣، ٨٠، مغنی المحتاج ٢/ ١٠، ٢٧٥، ٣/ ٣٩٣، نہایۃ المحتاج ٨/ ٢٤٢، کفایۃ الطالب ٢/ ٣٣٢، المغنی لابن قدامہ ٤/ ٢٣٢، ٥/ ٢٩٩، تفسیر أبی السعود ٢/ ٢٩۔

(٣) حدیث: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر" کی روایت بخاری نے = (الفتح ٤/ ٤٢٤ طبع السلفیہ) اور مسلم (٣/ ١٢٠٧ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے۔

(١) سابقہ مراجع اور حضرت علیؓ کا اثر گذر چکا۔

(٢) سابقہ مراجع۔

سحر

تعریف:

۱-سِحر: وہ چیز جس کا ماخذ لطیف و دقیق ہو، اسی کے قبیل سے اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: "إن من البيان لسحرا"[1] (بعض بیان جادو ہوتا ہے)، "سحره" دھوکہ دینا، اس معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "قَالُوٓا إِنَّمَآ أَنتَ مِنَ ٱلْمُسَحَّرِينَ"[2] (وہ لوگ بولے کہ تم پر تو کسی نے سخت جادو کر دیا ہے) یعنی تو دھوکہ کھائے ہوئے لوگوں میں سے ہے۔

سحر کا اطلاق اس سے بھی خاص معنی پر ہوتا ہے، ازہری کا بیان ہے: سحر: ہر وہ عمل جس سے شیطان کی قربت اور اس کی مدد حاصل ہو، جادو کی اصل، شئ کو اس کی اپنی حقیقت سے پھیر دینا ہے، گویا کہ جادوگر جب باطل کو حق کی صورت میں ظاہر کرتا ہے اور شئ کو اس کی حقیقت کے علاوہ پر ہونے کا خیال دلاتا ہے، تو شئ کو اس کی حقیقت سے پھیر دیتا ہے۔ شمر نے روایت نقل کیا ہے کہ عرب سحر کو سحر اس لئے کہتے ہیں کہ وہ صحت و تندرستی کو مرض کی طرف اور بغض کو محبت کی طرف پھیر دیتا ہے[3]۔

کبھی سحر کو طب اور مسحور (سحر زدہ) کو مطبوب کہا جاتا ہے، ابوعبیدہ کہتے ہیں: یہ سلامتی سے نیک فالی کے طور پر کہا جاتا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ سحر کو طب اس لئے کہا جاتا ہے کہ طب بمعنی مہارت ہے، چنانچہ ساحر کی مہارت کا لحاظ رکھتے ہوئے اس کے عمل کو طب کہتے ہیں[1]۔ قرآن مجید میں لفظ "جبت" وارد ہوا ہے اس کی تفسیر حضرت عمرؓ، ابن عباس، ابوالعالیہ اور شعبی نے "سحر" سے کی ہے، ایک قول یہ ہے کہ جبت سحر سے عام ہے نیز سحر کا اطلاق کہانت، علم نجوم اور عرافہ پر ہوتا ہے[2]۔

سحر کی اصطلاحی تعریف کے بارے میں فقہاء و علماء وغیرہ کا اچھا خاصا اختلاف ہے، شاید اتنا زیادہ اختلاف کی وجہ سحر کی حقیقت اور اس کے آثار کا پوشیدہ ہونا ہے۔ اسی وجہ سے سحر کی حقیقت کے ادراک اور تصور میں اختلاف کے باعث اس کی تعریفیں مختلف ہوئیں۔

اسی کے قبیل سے امام بیضاوی کا بیان ہے: سحر سے مراد ہر وہ چیز ہے جس کے حاصل کرنے میں شیطانی تقرب سے مدد لی جائے، انسان اس کو خود حاصل نہیں کرسکتا، اور یہ چیز اسی شخص کو حاصل ہوتی ہے جس کو شرارت اور نفس کی خباثت میں شیطان سے مناسبت ہو۔

انہوں نے کہا: لیکن وہ تعجب میں ڈالنے والا کام جیسا کہ حیلے، آلات اور دوائیاں والے کرتے ہیں، یا ہاتھ کی صفائی والے دکھاتے ہیں، یہ برا نہیں ہے، بطور مجاز ان سب کو سحر کہتے ہیں، کیونکہ اس میں باریکی ہے، اس لئے کہ دراصل سحر اس کو کہتے ہیں جس کا سبب مخفی ہو[3]۔

تھانوی نے "فتاوی حمادیہ" سے نقل کیا ہے: سحر ایک ایسی قسم ہے

(۱) حدیث: "إن من البيان لسحرا" کی روایت بخاری (الفتح ۹/۲۰۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ شعراء/۱۵۳۔

(۳) لسان العرب، الجمل علی شرح المنہج ۵/۱۱۰، القاہرۃ، المیمنیہ ۱۳۰۵ھ۔

(۱) لسان العرب (طب)، کشاف اصطلاحات الفنون ۳/۶۴۸۔

(۲) لسان العرب (جبت)، تفسیر القرطبی سورۂ نساء/۵۱۔

(۳) تفسیر البیضاوی "يعلمون الناس السحر" سورہ بقرہ/۱۰۲، اور کشاف اصطلاحات الفنون ۳/۶۴۸، بیروت، شرکۃ خیاط بالتصویر عن طبعۃ الہند۔

جو کہ جواہر کی خاصیات اور ستاروں کے مطالع میں حسابی امور کے علم سے حاصل ہوتی ہے، اس سے سحر زدہ شخص کی صورت پر ایک ہیکل تیار کی جاتی ہے اور اس کے لئے ستاروں کے مطالع میں ایک مخصوص وقت نگاہ میں رکھا جاتا ہے، اور اس کے ساتھ شریعت کے خلاف برائی اور کفر کے کلمات کا تلفظ کیا جاتا ہے اور ان کے ذریعہ شیطان سے استعانت تک رسائی حاصل کی جاتی ہے، اور ان سب کے مجموعہ سے سحر زدہ شخص میں عجیب وغیر مانوس حالات حاصل ہوتے ہیں (۱)۔

قلیوبی کا بیان ہے: سحر شریعت میں خبیث نفوس کا ایسے اقوال یا اعمال کا بار بار کرنا جن سے خرق عادت امور پیدا ہوں (۲)۔

حنابلہ یوں اس کی تعریف کرتے ہیں: گرہیں، پھونک اور ایسا کلام جس کا تلفظ کرے یا لکھے، یا کوئی ایسا عمل کرے جو سحر زدہ کے بدن یا اس کے دل یا اس کی عقل پر بالواسطہ اثر انداز ہو (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-شعوذہ:

۲-"لسان العرب" میں ہے: "**شعوذۃ**": ہاتھ کی صفائی، نظر بندی کرنا، لوگوں کی نظر میں شی کو اس کی اصلیت اور حقیقت کے علاوہ صورت میں دکھانا، عرب والے ایسا عمل کرنے والے کو "**رجل مشعوذ**" اور "**مشعوذۃ**" کہتے ہیں، یعنی شعبدہ دکھانے والا شخص اور کبھی اس کو شعبدہ بھی کہا جاتا ہے (۴)۔

(۱) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون ۳/ ۶۴۸۔

(۲) الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۱۰، القلیوبی ۴/ ۱۶۹، حاشیۃ الکازرونی علی تفسیر البیضاوی، سورۂ بقرہ/ ۵۱ کی تفسیر کے تحت۔

(۳) کشاف القناع آخر باب حد الردۃ ۶/ ۱۸۶ الریاض مکتبۃ النصر الحدیثۃ، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۰۳، بیروت المکتب الإسلامی۔

(۴) لسان العرب (شعذ)۔

ب-نشرہ (افسوں، منتر):

۳-"**نشرۃ**": ایک قسم کی جھاڑ پھونک اور علاج ہے، اس کے ذریعہ اس شخص کا علاج کیا جاتا ہے جس کے بارے میں یہ خیال ہو کہ اس پر جن کا اثر ہے، اس کا نام "نشرۃ" اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس کے ذریعہ اندر تک اثر کرنے والی بیماری پر منتر پھونکا جاتا ہے، یعنی اس کو دور کیا جاتا ہے، حسن کا بیان ہے: "نشرۃ" جادو ہے (۱)، حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے نشرہ کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**ھی من عمل الشیطان**" (۲) (یہ شیطان کا عمل ہے)۔

ج-عزیمت:

۴-"**عزیمۃ**" وہ منتر جس سے لوگ جن پر قابو پاتے تھے، اس کی جمع "**عزائم**" ہے، کہا جاتا ہے: **عزم الراقی**، گویا کہ اس نے بیماری پر قسم کھائی، اس کی اصل جیسا کہ علامہ قرافی نے ذکر کیا ہے کہ متعین ناموں پر قسم دلانا اور منتر پڑھنا ہے جن کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ یہ فرشتوں کے نام ہیں جنہیں حضرت سلیمانؑ نے جنوں کے قبیلوں پر مسلط کیا ہے، جب کوئی شخص صاحب اسم کی قسم دلاتا ہے تو جن پر اپنا مقصود لازم کر دیتا ہے (۳)۔

د-رقیہ (منتر، تعویذ):

۵-"رقیۃ" اس کی جمع "رقی" ہے: یہ کچھ خاص الفاظ ہیں جن کے بولنے سے مرض سے شفا ملتی ہے، اگر وہ الفاظ ان دعاؤں میں سے

(۱) لسان العرب۔

(۲) حدیث: "أنہ سئل عن النشرۃ فقال: ھی من عمل الشیطان" کی روایت احمد (۳/ ۲۹۴ طبع المیمنیہ) نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے، ابن حجر نے (الفتح ۱۰/ ۲۳۳ طبع السلفیہ) میں اس کو حسن کہا ہے۔

(۳) لسان العرب، الفروق للقرافی فرق (۲۴۲)۔

ہوں جن کے ذریعہ مرگی اور بخار جیسے آفات سے پناہ مانگی جاتی ہے، حدیث میں ہے: "أعرضوا عليّ رقاكم" [۱] (اپنے منتروں کو میرے سامنے پیش کرو)، ایک دوسری حدیث میں ہے: "لا رقية إلا من عين أوحمة" [۲] (جھاڑ پھونک صرف نظر سے بچاؤ اور بچھو وغیرہ کے ڈنک کے لئے درست ہے)۔

بعض تعویذ غیر مشروع ہیں جیسے زمانہ جاہلیت اور اہل ہند کے منتر جو یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ وہ لوگ ان کے ذریعہ بیماریوں اور مہلک اسباب سے شفا پاتے ہیں، علامہ قرافی کا بیان ہے: رقیہ وہ ہے جس کے ذریعہ نفع طلب کیا جاتا ہے، لیکن جس کے ذریعہ ضرر طلب کیا جائے وہ رقیہ نہیں ہے، بلکہ وہ سحر ہے [۳] دیکھئے: "تعویذة"۔

ھ-طلسم:

۶ - طلسمات: کچھ خاص نام ہیں جن کے بارے میں لوگ سمجھتے تھے کہ ان کا تعلق ستاروں سے ہے، انہیں دھات وغیرہ سے بنے ہوئے اجسام میں رکھ دیا جاتا ہے، اور لوگ گمان کرتے ہیں کہ اس سے خاص آثار ظاہر ہوتے ہیں [۴]۔

و-أوفاق:

۷ -أوفاق، اعداد ہیں، جو خاص شکل وہیئت پر ہندسہ کی شکلوں میں لکھے جاتے ہیں، لوگ خیال کرتے ہیں کہ اس کو کاغذ میں لکھنے اور باندھنے سے ولادت میں آسانی پیدا ہوتی ہے، یا ایک فوج کو دوسری

(۱) حدیث: "أعرضوا علي رقاكم" کی روایت مسلم (۱۷۲۷/۴ طبع الحلبی) نے حضرت عوف بن مالک سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لارقية إلا من عين أو حمة" کی روایت احمد (۴۳۶/۴ طبع المیمنیہ) نے حضرت عمران بن حصین سے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) لسان العرب، الفروق للقرافی ۱۴۷/۴، فرق (۲۴۲)۔

(۴) الفروق للقرافي فرق (۲۴۲) ۱۴۲/۴۔

فوج پر کامیابی ملتی ہے، یا قیدی کو قید خانہ سے نکالنے میں معین ومددگار ہوتی ہے وغیرہ [۱]۔

ز-تنجیم:

۸ -تنجیم کا معنی لغت میں ستاروں میں غور وفکر کرنا ہے، اصطلاحی معنی: وہ علم جس کے ذریعہ افلاک کی گردش سے زمین میں رونما ہونے والے حوادث معلوم کئے جاتے ہیں جیسا کہ لوگوں کا خیال ہے۔

جادو کی حقیقت:

۹ - علماء کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ آیا جادو کی حقیقت ووجود ہے اور اشیاء کی تبدیلی میں اس کی تاثیر حقیقی ہے یا محض توہم وخیال ہے۔

معتزلہ، ابوبکر رازی حنفی جصاص، ابوجعفر الاستراباذی اور شافعیہ میں سے بغوی نے سحر کی تمام قسموں کا انکار کیا ہے، ان حضرات کی رائے ہے کہ حقیقت میں جادوگر کی طرف سے دیکھنے والے کے ذہن میں خیال ڈالنا اور خلاف واقعہ اس کو وہم میں مبتلا کرنا ہے اور جادو ضرر رساں نہیں ہے، الا یہ کہ جادوگر زہر یا دھواں کا استعمال کرے جو کہ سحر زدہ کے بدن تک پہنچے اور اس کو اذیت پہنچائے، اسی طرح حنفیہ سے بھی منقول ہے، جادوگر اپنے جادو سے اشیاء کی حقیقت نہیں بدل سکتا ہے، اور نہ اس کے لئے لاٹھی کو سانپ بنانا ممکن ہے اور نہ انسان کو گدھا بنانا ممکن ہے۔

جصاص کا بیان ہے: جب بھی سحر بولا جاتا ہے تو اس سے مراد خلاف واقعہ باطل وجھوٹ امر ہوتا ہے جس کی کوئی حقیقت اور جس کا کوئی وجود نہیں ہوتا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَلَمَّا أَلْقَوْا

(۱) الفروق للقرافی ۱۴۲/۴ الفرق (۲۴۲)۔

سَحَرُوْا أَعْيُنَ النَّاسِ"[۱] (پھر جب انہوں نے ڈالا لوگوں کی آنکھوں پر جادو کر دیا)، یعنی ان کو خلاف واقعہ وہم میں مبتلا کیا یہاں تک کہ انہوں نے سمجھا کہ ان کی رسیاں اور لاٹھیاں دوڑ رہی ہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَ عِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعٰى"[۲] (پس یکایک ان کی رسیاں اور ان کی لاٹھیاں موسی کے خیال میں ان کے جادو کے زور سے ایسی نظر آنے لگیں کہ گویا وہ دوڑ پھر رہی ہیں)، اللہ تعالی نے بتایا کہ لوگوں نے جس چیز کو ان کا دوڑنا سمجھا وہ دوڑنا نہیں تھا، بلکہ محض وہم و خیال تھا، ایک قول یہ ہے کہ وہ کھوکھلی لاٹھیاں تھیں جو پارے سے بھری تھیں، اسی طرح رسیاں جو پارے سے بھری گئی کھال سے بنائی گئی تھیں، اسی طرح رسیاں تھیں جو پارے سے بھرے چمڑے سے بنی ہوتی تھیں چنانچہ اللہ تعالی نے بتایا کہ حقیقت کے خلاف دکھایا جا رہا تھا[۳]۔

اہل سنت جمہور علماء کی رائے ہے کہ سحر کی دو قسمیں ہیں:

۱۰ - پہلی قسم: حیلے اور دہشت زدہ کرنے والا عمل، خوف دلانا، شعبدہ بازی کرنا اور وہم میں مبتلا کرنا ہے جن کی کوئی حقیقت نہیں ہے، یا ان کی حقیقت ہو لیکن اس کا ماخذ لطیف ہو، اگر معاملہ کی حقیقت واضح ہو جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ یہ معتاد افعال ہیں جو اس کی وجہ جان لے وہ اس کے مثل کر سکتا ہے، اسی میں سے وہ بھی ہے جو ہندسی تدابیر اور اشیاء کی خاصیات کے جاننے پر مبنی ہوتا ہے، اس قسم کو سحر کے زمرہ میں داخل ہونے سے کوئی شی مانع نہیں، جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "سَحَرُوْا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوْهُمْ وَجَاءُوْا بِسِحْرٍ عَظِيْمٍ"[۱] (لوگوں کی آنکھوں پر جادو کر دیا اور ان پر ہیبت غالب کر دی اور بڑا جادو کر دکھایا)، یہ اس وقت ہے جبکہ اس کی وجہ کی پوشیدگی ضعیف نہ ہو، ورنہ اس کو اصطلاحی جادو نہیں کہا جائے گا، لغوی اعتبار سے اس کا نام سحر ہوگا، جیسا کہ لوگ کہتے ہیں: "سحرت الصبی"، یعنی اس کو دھوکا دیا۔

دوسری قسم: جس کی کوئی حقیقت اور وجود ہو اور جسم میں اس کی تاثیر ہو۔ فی الجملہ فقہاء نے اس قسم کو ثابت مانا ہے، یہی حنفیہ کا مذہب ہے جیسا کہ ابن ہمام نے نقل کیا ہے، اور یہی شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے[۲]۔

سحر کے موثر ہونے اور اس کی وجہ سے مرض اور ضرر وغیرہ کے لاحق ہونے کے قائلین کے دلائل حسب ذیل ہیں:

الف- اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "قُلْ أَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ، مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ وَ مِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ، وَمِنْ شَرِّ النَّفّٰثٰتِ فِي الْعُقَدِ"[۳] (آپ کہہ دیجئے کہ میں صبح کے مالک کی پناہ لیتا ہوں تمام مخلوقات کے شر سے اور اندھیری رات کے شر سے جب رات آ جائے اور گرہوں پر پڑھ پڑھ کر پھونکنے والیوں کے شر سے)، "النفاثات فی العقد" سے مراد جادوگر عورتیں ہیں، جب ان کے شر سے پناہ مانگنے کا حکم دیا گیا تو معلوم ہوا کہ ان کی جادوگری میں تاثیر اور ضرر ہے۔

ب- اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَيَتَعَلَّمُوْنَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُوْنَ بِهٖ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهٖ وَمَاهُمْ بِضَآرِّيْنَ بِهٖ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ

(۱) سورۂ اعراف/ ۱۱۶۔
(۲) سورۂ طہ/ ۶۶۔
(۳) أحکام القرآن للجصاص ۱/ ۴۳، اور اس کے بعد کے صفحات، سورۂ بقرہ/ ۱۰۲، اور کشاف اصطلاحات الفنون ۳/ ۶۵۲، الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۰۰، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۲۸، ۳۴۶۔

(۱) سورۂ اعراف/ ۱۱۶۔
(۲) الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۰۰، حاشیۃ الشبر املسی علی نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۷۹، فتح القدیر ۴/ ۴۰۸، الفروق للقرافی ۴/ ۱۴۹، ۱۵۰، الفرق (۲۴۲)، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۴۶، المغنی ۸/ ۱۵۰۔
(۳) سورۂ فلق۔

اللّٰہِ "[۱] (مگر لوگ) ان دونوں سے وہ (سحر) سیکھ ہی لیتے جس سے وہ جدائی ڈالدیتے درمیان مرد اور اس کی زوجہ کے حالانکہ وہ (فی الواقع) کسی کو بھی اس کے ذریعہ سے نقصان نہ پہنچا سکتے مگر ہاں ارادۂ الٰہی سے)۔

ج- حدیث میں آتا ہے: "أن النبی ﷺ سحر حتی أنه لیخیل إلیه أنه یفعل الشئ و ما یفعله" (رسول اللہ ﷺ کو جادو کیا گیا تھا، یہاں تک کہ آپ کو وہم ہوتا کہ کچھ کر رہے ہیں، حالانکہ کچھ نہیں کر رہے ہوتے)، صحیح حدیث میں پورا قصہ مذکور و معروف ہے، اسی قصہ میں ہے کہ جس نے جادو کیا تھا، اس نے ایک کنگھا اور کنگھا کرنے میں گرے ہوئے بال میں جادو کر کے ذروان کنواں میں ایک راعوفہ (پتھر)[۲] کے نیچے رکھ دیا تھا، اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کو اس کی اطلاع دی تو آپ نے اس کو نکلوایا اور آپ پر معوذتین نازل ہوئیں جب ایک گرہ پر پڑھتے تو گرہ کھل جاتی، اس طرح اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس سے شفاء دے دی[۳]۔

شرعی حکم:

۱۱- فی الجملہ جادو کا عمل حرام ہے، امام نووی نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، یہ گناہ کبیرہ ہے، اس کے حرام ہونے پر دلائل بہت ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۰۲۔
(۲) الراعوفۃ: ایک پتھر ہے جو کنواں کھودنے کے وقت اس میں چھوڑ دیا جاتا ہے، تاکہ کنویں کی صفائی کے وقت پانی نکالنے والا اس پر بیٹھے (القاموس رعف)۔
(۳) کشاف القناع ۶/ ۱۸۶، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۵۱۔
حدیث: "أنه ﷺ سحر حتی أنه لیخیل إلیه..........." کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۲۲۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۱۹، ۱۷۲۰ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

الف- اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَاصَنَعُوا، إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سٰحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتٰى "[۱] (یہ تمہارے داہنے ہاتھ میں جو (عصا) ہے اسے ڈال دو (سوانگ) کو وہ بالکل نگل جائے گا جو انہوں نے بنا کھڑا کیا ہے یہ انھوں نے تو بس جادو کا سوانگ بنا کھڑا کیا ہے اور جادوگر کہیں جائے کامیاب نہیں ہوتا)۔

ب- اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلٰكِنَّ الشَّيٰطِيْنَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ"[۲] (البتہ شیطان (ہی) کفر کیا کرتے تھے لوگوں کو سحر کی تعلیم دیتے)، اللہ تعالیٰ نے جادو کو شیطان کی تعلیم قرار دیا ہے، اس آیت کے آخر میں فرمایا: "وَيَتَعَلَّمُونَ مَايَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ" (اور یہ وہ چیز سیکھتے ہیں جو انہیں نقصان تو پہنچا سکتی ہے اور انہیں نفع نہیں پہنچا سکتی ہے)، اس میں سحر کو ضرر رساں اور غیر مفید ثابت کیا ہے۔

ج- فرعون کے جادوگروں کے بارے میں قرآن کا بیان ہے: "إِنَّا اٰمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللّٰهُ خَيْرٌ وَّ اَبْقٰى"[۳] (ہم تو اپنے پروردگار پر ایمان لے آئے تاکہ وہ ہمارے گناہ معاف کرے اور جو زور تو نے ہم پر جادو کے باب میں ڈالا (اس کو بھی) اور اللہ ہی بہتر ہے اور پائندہ ہے)، قرآن نے بتایا کہ وہ جادوگر اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہوئے کہ اللہ تعالیٰ ان کے سحر کو معاف کر دے، اس سے معلوم ہوا کہ جادو گناہ ہے۔

د- نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "اجتنبو السبع الموبقات......

(۱) سورۂ طٰہٰ/ ۶۹۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۰۲۔
(۳) سورۂ طٰہٰ/ ۷۳۔

الشرک باللہ، و السحر......"(۱) (سات مہلک گناہوں سے بچو......اللہ کے ساتھ شریک کرنا، اور جادو......)۔

بعض فقہاء نے جادو کی قسم شعبدہ اور دوسرے جادو کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: پہلی قسم مباح ہے، کیونکہ یہ ایک قسم کا لہو ہے، لہذا جب تک حرام کا ذریعہ نہ بنے جیسے لوگوں کو ضرر پہنچانا اور ڈرانا تو مباح ہوگا، امام بیضاوی کا بیان ہے: لیکن وہ عمل جس سے حیرت ہوتی ہے، جیسا کہ تدابیر والے آلات اور دواؤں کی مدد سے کرتے ہیں، یا جو ہاتھ کی صفائی والے دکھاتے ہیں تو یہ مذموم نہیں ہیں اور اس کا نام سحر بطور مجاز ہے، یا اس لئے کہ اس میں بڑی باریکی ہے(۲)۔

سحر کی وجہ سے ساحر کا کافر ہونا:

۱۲- ساحر کو کافر قرار دینے کے سلسلے میں فقہاء کے رجحانات حسب ذیل ہیں:

حنفیہ کی رائے اور حنابلہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ ساحر کے عمل سحر کی وجہ سے اس کی تکفیر کی جائے گی، خواہ وہ اس کی حرمت کا عقیدہ رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو، پھر حنابلہ کہتے ہیں کہ جو شخص دوا، سگریٹ نوشی اور کسی شی کے پلانے سے جادو کرتا ہے اس کو کافر قرار نہیں دیا جائے گا، اسی طرح سے وہ بھی کافر نہیں ہوگا جو جن پر منتر پڑھتا ہے اور سمجھتا ہے کہ اس کو قابو میں کر لے گا تو وہ اس کی اطاعت کریں گے۔

مالکیہ محض ساحر کے فعل سحر کی وجہ سے اس کو کافر قرار دیتے ہیں، اگر سحر کے کلمات کفریہ ہوں، یا سحر شوہر اور بیوی کے درمیان تفریق کا ذریعہ بنے اور یہ بینہ سے ثابت ہوجائے، علامہ ابن العربی نے زوجین کے درمیان تفریق کی صورت کے ساتھ اس کو بھی شامل کیا ہے کہ مرد کو عورت کا فریفتہ بنایا جائے، اس کو (تولہ) کہتے ہیں۔

شافعیہ کی رائے جس کو حنفیہ میں سے علامہ ابن الہمام نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ جادو کا عمل حرام ہے، اصل کے اعتبار سے کفر نہیں ہے، ساحر کو صرف دو صورتوں میں کافر قرار دیا جائے گا، اول: کفر کا عقیدہ رکھے، دوم: سحر کے مباح ہونے کا اعتقاد رکھے، علامہ ابن الہمام نے ایک تیسری صورت کا اضافہ کیا کہ ساحر اعتقاد رکھے کہ شیاطین مؤثر بالذات ہیں، جیسا وہ چاہے گا کریں گے۔

جادو سیکھنا اور سکھانا:

۱۳- جادو پر عمل کے بغیر صرف اس کے سیکھنے کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ جادو کا سیکھنا حرام اور کفر ہے، بعض حنفیہ نے بعض صورتوں کو مستثنی قرار دیا ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدین شامی نے "ذخیرۃ الناظر" کے حوالہ سے لکھا ہے: حربی ساحر کے سحر کو کاٹنے کے لئے سحر سیکھنا فرض ہے، شوہر اور بیوی کے درمیان توافق و محبت پیدا کرنے کے لئے سیکھنا جائز ہے، بعض حنفیہ نے اس کو رد کر دیا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "إن الرقی والتمائم والتولۃ شرک"(۱) (جھاڑ پھونک، تعویذ گنڈے اور تولہ شرک ہیں)، تولہ ایک شی ہے جسے لوگ بناتے تھے، اور ان کا خیال تھا کہ یہ عورت کو اس کے شوہر کے نزدیک

---

(۱) حدیث: "اجتنبوا السبع الموبقات...... الشرک باللہ و السحر......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۹۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۹۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) روضۃ الطالبین ۹/ ۳۴۶، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۰۳، ۳۰۴، کشاف اصطلاحات الفنون ۳/ ۶۴۸، تفسیر البیضاوی ۱/ ۱۷۵، القاہرۃ المکتبۃ التجاریہ، سورۂ بقرہ/ ۵۱۔

(۱) حدیث: "إن الرقی و التمائم والتولۃ شرک" کی روایت حاکم (۴/ ۲۱۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے، اور اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

محبوب بنادیتی ہے۔

مالکیہ میں سے طرطوشی نے ان آیات سے استدلال کیا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتّٰى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ"[1] (اور وہ دونوں کسی کو بھی (اس فن کی باتیں) نہ بتلاتے تھے جب تک یہ نہ کہہ دیتے کہ ہم تو بس ایک ذریعۂ امتحان ہیں، سو تم کہیں کفر نہ کر لینا)، یعنی جادو سیکھ کر کفر نہ کر لینا، نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلٰكِنَّ الشَّيَاطِيْنَ كَفَرُوْا يُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ"[2] (البتہ شیطان (ہی) کفر کیا کرتے تھے لوگوں کو سحر کی تعلیم دیتے)، اوراس لئے بھی کہ یہ وہی شخص کرتا ہے جو یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ جادو کے ذریعہ وہ اشیاء کے بدلنے پر قادر ہے، اوراس کا یقین رکھنا کفر ہے، علامہ قرافی کہتے ہیں: ظاہر میں اس کے کفر کا حکم لگایا جائے گا، اوراس لئے بھی کہ اس کی تعلیم براہ راست اس کو کئے بغیر حاصل نہیں ہوتی ہے، جیسے ستاروں کا تقرب حاصل کرتا ہے اور اس کے سامنے جھکتا ہے اوراس سے طاقت وقوت اور غلبہ مانگتا ہے۔

علامہ قرافی نے ان لوگوں کے درمیان جو محض جادوگروں کے عمل کی معرفت کا ارادہ رکھتے ہیں، مثلاً اس کو کتاب میں پڑھتے ہیں اور ان لوگوں کے درمیان جو براہ راست سحر کا عمل کرتے ہیں تا کہ اس کو سیکھیں، فرق کیا ہے، پہلی قسم کے سحر کی وجہ سے کفر لازم نہیں آتا اور دوسری قسم کی وجہ سے کافر ہوجائے گا اگر اس کا عمل سحر باعث کفر ہے[3]۔

شافعیہ کہتے ہیں: سحر کی تعلیم حرام ہے، ہاں اگر نفع کے حصول کے لئے یا دفع ضرر کے لئے یا اس کی حقیقت سے آگاہی کے لئے ہو تو

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۰۲۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۰۲۔

(۳) فتح القدیر ۴/ ۴۰۸، ابن عابدین ۱/ ۳۱، کشاف القناع ۶/ ۱۸۶، الفروق للقرافی ۴/ ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۹، ۱۶۵، الفرق ۲۴۲۔

کوئی مضائقہ نہیں[1]۔

امام فخر الدین رازی کا بیان ہے: سحر کا علم مذموم اور ممنوع نہیں ہے، نیز وہ فرماتے ہیں: اس پر محققین کا اتفاق ہے، کیونکہ بذات خود علم قابل شرف شئ ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ وَالَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ"[2] (آپ کہیے کہ کیا علم والے اور بے علم کہیں برابر بھی ہوتے ہیں)، نیز اس لئے کہ اگر سحر سے واقفیت نہ ہو تو سحر اور معجزہ کے درمیان فرق کرنا ممکن نہیں ہوگا، حالانکہ معجزہ کو جاننا واجب ہے، اور جس شی پر واجب موقوف ہو وہ بھی واجب ہوتی ہے، نیز فرمایا: اس کا تقاضا یہ ہے کہ سحر کا جاننا واجب ہو، لہذا مذموم یا حرام کیسے ہوگا؟[3]۔

منتر، یا سحر زدہ سے سحر کو دور کرنا:

۱۴- سحر زدہ سے سحر کھولنے کی دو ترکیبیں ہیں:

اول: مباح جھاڑ پھونک اور جائز تعویذ کے ذریعہ کھولا جائے، جیسے سورۂ فاتحہ، معوذتین اور نبی کریم ﷺ سے منقول دعائیں یا ماثور نہ ہوں لیکن ماثور کی جنس سے ہوں، یہ قسم بالاجماع جائز ہے، حدیث میں آتا ہے کہ جب نبی کریم ﷺ پر جادو کیا گیا تو آپ نے کنگھا اور کنگھی کرنے سے گرے ہوئے بال جن دونوں کے ذریعہ جادو کیا گیا تھا نکلوایا، پھر معوذتین پڑھتے تھے، اس طرح سے اللہ تعالی نے شفا دی۔

دوسری ترکیب: جادو کو اس کے مثل جادو سے دور کیا جائے، اس قسم کے حکم کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: ناجائز وحرام ہے، کیونکہ یہ واقعی سحر ہے اوراس پر سحر کی حرمت کے دلائل جن کا ذکر گذرا پوری طرح صادق آتے ہیں، ایسا

(۱) القلیوبی علی شرح المنہاج ۴/ ۱۶۹۔

(۲) سورۂ زمر/ ۹۔

(۳) تفسیر الرازی ۳/ ۲۳۸۔

ہی ابن مسعودؓ، حسن اور ابن سیرین سے منقول ہے، ابن قیم کی بھی یہی رائے ہے، امام احمد نے اس میں توقف کیا ہے، حسن سے مروی ہے: جادو کو جادوگر ہی دور کرسکتا ہے، محمد بن سیرین سے مروی ہے کہ ان سے ایک عورت کے بارے میں سوال کیا گیا جسے جادوگر ستارہے تھے، ایک شخص نے کہا: میں اس عورت میں ایک خط کھینچوں گا، اور اس خط کے وسط میں چھری گاڑوں گا اور قرآن پڑھوں گا، تو محمد بن سیرین نے کہا: قرآن پڑھنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا ہوں، اور نہیں جانتا ہوں کہ خط اور چھری کیا ہے، علامہ ابن قیم کہتے ہیں: جادو کو اس کے مثل جادو سے دور کرنا شیطان کا عمل ہے، منتر پھونکنے والا اور جس پر پھونکا جائے دونوں شیطان کی پسندیدہ شیٔ کے ذریعہ اس کا قرب حاصل کرتے ہیں، اور سحر زدہ شخص سے سحر کا عمل باطل ہوجاتا ہے۔

دوسرا قول: سحر کو سحر سے دور کرنا نہ کفر ہے اور نہ ہی معصیت ہے بلکہ جائز ہے، امام بخاری نے حضرت قتادہؓ سے نقل کیا ہے کہ میں نے سعید بن المسیب سے کہا: ایک شخص ہے جس کو جادو کردیا گیا ہے یا اس کو اپنی بیوی سے روک دیا گیا ہے کیا اس کو دور کیا جائے یا پھونکا جائے؟ انہوں نے فرمایا: کوئی حرج نہیں، کیونکہ اس سے صرف اصلاح کا ارادہ ہے، کیونکہ جو نفع بخش ہو اس سے روکا نہ جائے گا۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی دو اقوال ہیں، رحیبانی کا بیان ہے: سحر کو سحر سے کاٹنا ضرورت کی بنیاد پر جائز ہے، یہی صحیح مذہب ہے، ''المغنی'' میں لکھا ہے: امام احمد نے جائز ہونے کے بارے میں توقف کیا ہے، جواز کی طرف زیادہ میلان ہے [۱]۔

ساحر کی سزا:

۱۵ - حنفیہ کی رائے ہے کہ ساحر کو دو صورتوں میں قتل کیا جائے گا:

اول: اس کا سحر کفر ہو، دوم: جب کسی کے بارے میں معلوم ہوجائے کہ وہ جادو سے دوسروں کو ضرر پہنچاتا ہے اور فساد مچاتا ہے گو وہ جادو کفریہ نہ ہو۔

ابن عابدین شامی نے نقل کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے فرمایا: ساحر جب سحر کا اقرار کرلے یا بینہ سے ثابت ہوجائے تو اس سے توبہ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا بلکہ قتل کردیا جائے گا اس حکم میں مسلمان اور ذمی سب برابر ہیں، ایک قول یہ ہے کہ اگر ذمی ہو تو قتل نہیں کیا جائے گا۔

ابن الہمام کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ساحر کو بربناء تعزیر قتل کیا جائے گا، محض اس کے عمل سحر کی وجہ سے نہیں جبکہ اس کے عقیدہ میں کوئی ایسی بات نہ ہو جو کہ کفر کو موجب ہو، ابن عابدین فرماتے ہیں: ساحر کو قتل کرنا واجب ہے، اس سے توبہ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اور یہ اس لئے ہے کہ وہ زمین میں فساد مچاتا ہے محض اس کے عمل کی وجہ سے نہیں ہے اگر اس کے اعتقاد میں کوئی موجب کفر شیٔ نہ ہو، ہاں اگر گرفتار کئے جانے سے پہلے توبہ کرکے حاضر ہوجائے تو اس کی توبہ قبول کی جائے گی [۱]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ ساحر کو قتل کیا جائے گا، لیکن انہوں نے کہا ہے کہ قتل صرف اس وقت کیا جائے گا جبکہ امام وقت کے پاس اس کا کفر بینہ سے ثابت ہوجائے اور اس کے کافر ہونے کا حکم لگادیا جائے، اور اگر وہ کھلم کھلا سحر بازی کرے تو اس کو قتل کردیا جائے گا اور اس کا مال فیٔ کے طور پر ضبط ہوجائے گا، الا یہ کہ توبہ کرلے، اور اگر چھپے چھپے سحر کرتا ہو تو وہ زندیق کے حکم میں ہے، قتل کیا جائے گا اور اس سے توبہ نہیں کرایا جائے گا [۲]، مالکیہ نے بھی ذمی ساحر کو مستثنی کیا

---

(۱) المغنی ۸/ ۱۵۴، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۰۵، فتح المجید ص ۳۰۴، تیسیر العزیز الحمید ص ۳۶۶، مواہب الجلیل للحطاب ۶/ ۲۵۶، فتح الباری ۱۰/ ۲۳۶۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۴۰۸، ابن عابدین ۱/ ۳۱، ۳/ ۲۹۵، ۲۹۶۔

(۲) الزرقانی ۸/ ۶۳۔

ہے کہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کی تادیب کی جائے گی، لیکن انہوں نے کہا ہے کہ اگر ذمی جادوگر کسی مسلمان کو ضرر پہنچائے تو اس کو قتل کرنا واجب ہے اور سوائے اسلام کے کوئی اور توبہ قبول نہیں کی جائے گی، باجی نے امام مالک سے مذکورہ احکام نقل کئے ہیں، لیکن زرقانی نے فرمایا کہ معتمد رائے یہ ہے کہ اس کی وجہ سے اس کا عہد ذمہ ٹوٹ جائے گا، لہٰذا اس کے بارے میں امام کو اختیار حاصل ہوگا۔

اور اگر ذمی ساحر کسی اپنے ہم مذہب شخص کو سحر سے نقصان پہنچائے تو جب تک اس کو قتل نہ کرے اس کی تادیب کی جائے گی، اور اگر اس کو قتل کردے تو اس کی وجہ سے وہ بھی قتل کیا جائے گا [۱]۔

شافعیہ کے یہاں اگر ساحر کا سحر کفر قرار دیئے جانے کے قبیل سے نہ ہو تو وہ فسق ہے، اور اس کی وجہ سے اس کو اس وقت تک قتل نہیں کیا جائے گا جب تک کہ کسی کو قتل نہ کردے، اور اس کا عمداً قتل کرنا اس کے اقرار سے ثابت ہوگا [۲]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ ساحر کو بطور حد قتل کیا جائے گا، اگرچہ اپنے سحر سے کسی کو قتل نہ کیا ہو، البتہ دو شرطوں کے بغیر قتل نہیں کیا جائے گا:

اول: سحر ایسا ہو جس کی وجہ سے اس کے کافر ہونے کا حکم لگایا جائے، جیسا کہ لبید بن اعصم کا سحر تھا، یا سحر کے مباح ہونے کا عقیدہ رکھتا ہو، اگر کفر کا حکم نہ لگایا جاسکے تو قتل نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ وہ شخص جو سمجھتا ہو کہ وہ جن کو قابو میں کرلے گا تو اس کی اطاعت کریں گے، یا دواؤں، سگریٹ نوشی اور کسی کو بذات خود غیر مضر شی کے پلانے سے جادو کرتا ہو۔

دوسری شرط: مسلمان ہو، اگر ذمی ہو تو قتل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس کو اس کے شرک پر برقرار رکھا گیا ہے حالانکہ وہ سحر سے بڑھ کر ہے

(۱) الزرقانی ۸/۶۸۔

(۲) تفسیر الرازی ۳/۲۳۹، روضۃ الطالبین ۹/۳۴۷۔

اور اس لئے بھی کہ لبید بن اعصم یہودی نے نبی علیہ السلام کو سحر کیا تھا، لیکن آپ نے اس کو قتل نہیں کیا، وہ کہتے ہیں: ساحر کے قتل کے بارے میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں وہ صرف مسلمان ساحروں کے بارے میں ہیں، کیونکہ سحر کی وجہ سے اس کی تکفیر کی جاتی ہے۔

اور ذمی اصلی کافر ہے، اس لئے اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، لیکن اگر سحر سے کسی کو قتل کرے گا جس سے اکثر قتل ہوجاتا ہے تو قصاص میں اس کو قتل کیا جائے گا۔

صاحب مغنی نے ایک اور شرط کا اضافہ کیا ہے کہ وہ سحر پر عمل کرتا ہو، اس لئے کہ محض سحر کے علم کی وجہ سے قتل نہیں کیا جائے گا۔

بعض فقہاء کہتے ہیں: جو مسلمان جادو کے حلال ہونے کا اعتقاد رکھے گا اس کو بھی کفر کی بنا پر قتل کیا جائے گا، کیونکہ وہ دین کے بدیہی اور متفق علیہ امر کا منکر ہوجاتا ہے۔

ساحر کے قتل پر حضرت جندبؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے: "حد الساحر ضربة بالسيف" [۱] (جادوگر کی حد تلوار کی ایک ضرب ہے)۔

نیز حضرت بجالہ بن عبدہ سے روایت ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے خط لکھا کہ ہر مرد و عورت جادوگر کو قتل کردو [۲]۔

حضرت حفصہؓ نے ایک جادوگر عورت کو قتل کرنے کا حکم دیا جس نے ان کو جادو کیا تھا، حضرت معاویہؓ نے اپنی وفات سے ایک سال پہلے اپنے عامل کو خط لکھا کہ ہر جادوگر مرد و عورت کو قتل کردو، حضرت

(۱) حدیث: "حد الساحر ضربة بالسيف" کی روایت ترمذی (۴/۶۰ طبع الحلبی) نے حضرت جندبؓ سے مرفوعاً کی ہے اور کہا ہے کہ ہمارے علم میں یہ حدیث صرف اسی سند سے مرفوع ہے، اسماعیل بن مسلم مکی حدیث میں ضعیف ہیں، صحیح یہ ہے کہ یہ حضرت جندب سے موقوفاً مروی ہے۔

(۲) اثر عمر: اقتلوا كل ساحر وساحرة" کی روایت احمد (۱/۱۹۰، ۱۹۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

جندب بن کعبؓ نے ایک ساحر کو قتل کیا، جو کہ ولید بن ابی عقبہ کے سامنے جادو کررہا تھا [1]۔

اس ساحر کا حکم جو اپنے جادو سے کسی کو قتل کردے:

۱۶- حنفیہ کو چھوڑ کر جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جادو سے قتل ممکن ہے کہ عمداً ہو، اور اس صورت میں قصاص لازم ہوگا اور یہ مالکیہ کے نزدیک بینہ یا اقرار سے ثابت ہوگا۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر ساحر اپنے ہم مرتبہ کو سحر سے قتل کرے تو اس میں قصاص لازم ہوگا اگر عمداً اس کو قتل کرے، اور یہ اس طرح سے کہ ساحر کے حقیقۃً یا حکماً اقرار سے ثابت ہوجائے، جیسے یوں کہے: میں نے اس کو اپنے جادو سے قتل کیا ہے، یا یوں کہے کہ میں نے اس کو اس طریقہ سے قتل کیا ہے، اور اس طریقہ سے واقف دو عادل گواہی دیں، درانحالیکہ دونوں توبہ کرچکے ہوں کہ اس طریقہ سے اکثر قتل ہوجاتا ہے، اگر جادو کی ایسی قسم ہو کہ جس سے اکثر و بیشتر قتل نہ ہوتا ہو تو یہ شبہ عمد ہوگا، اور اگر یوں کہے: میں نے غلطی سے دوسرے کے بجائے اس کا نام لے لیا تو یہ قتل خطا ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سحر سے قتل عمد بذریعہ بینہ ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ شاہدوں کے لئے متعذر ہے کہ ساحر کے قصد اور اس کے سحر کی تاثیر کا مشاہدہ کرسکیں [2]۔

مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ جو شخص اپنے جادو سے کسی کو قتل کردے اس سے بذریعہ تلوار قصاص لیا جائے گا، اسی کے مثل جادو سے نہیں لیا جائے گا، کیونکہ جادو حرام ہے اور نیز جادو کا انضباط ممکن نہیں [1]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ذمی اگر سحر سے اپنے ہم مذہب میں سے کسی کو قتل کردے تو اس کی وجہ سے اس کو قتل کیا جائے گا۔

جو ساحر قتل کا مستحق نہ ہو اس کی تعزیر:

۱۷- شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جو ساحر قتل کا مستحق نہ ہو اس طرح کہ اس کا سحر کفر نہ ہو اور نہ ہی کسی کو اپنے سحر سے قتل کیا ہو اگر وہ اپنے سحر پر عمل کرے تو اس کو سخت ترین سزا دی جائے گی تاکہ وہ خود اور جو ایسا کرتا ہے وہ بھی سحر کرنے سے رک جائے، البتہ تعزیر اتنی زیادہ نہ ہو کہ قتل تک پہنچ جائے، یہی حنابلہ کا صحیح مذہب ہے، یہ تعزیر گناہ کے ارتکاب کی وجہ سے ہوگی، ایک قول امام احمد کا یہ ہے کہ اس کی سزا قتل سے ہوگی [2]۔

عمل سحر یا اس کی تعلیم پر اجارہ:

۱۸- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عمل سحر کے لئے اجیر رکھنا جائز نہیں ہے، اگر سحر کی یہ قسم حرام ہو (اس کے حکم کے بارے میں گزشتہ اختلاف کے ساتھ) اور اجارہ درست نہیں ہوگا اور نہ اجرت دینا حلال ہوگا، اور نہ لینے والے کے لئے اس کا لینا حلال ہوگا، اس سلسلہ میں بعض تفصیلات کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص کسی ساحر کو اجرت پر رکھے کہ وہ اس کے حق میں سحر کا عمل کرے تو اجارہ حرام اور ناجائز ہوگا، اجرت پر رکھنے والے کو قتل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس کا یہ عمل سحر نہیں ہے، اگرچہ ساحر اپنے اس جادو سے کسی کو قتل کردے، البتہ

(۱) کشاف القناع ۶/ ۱۸۷، المغنی ۸/ ۱۵۳، ۱۵۴، تیسیر العزیز الحمید رص ۳۴۲، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۰۴، ۳۰۵۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۷۹، ۳۸۰، القلیوبی ۴/ ۱۷۹، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۴۷، الزرقانی ۸/ ۲۹۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۹۰، القلیوبی وشرح المنہاج ۴/ ۱۲۴، مواہب الجلیل للحطاب ۶/ ۲۵۶، الزرقانی ۸/ ۲۹۔

(۲) مطالب أولی النہی ۶/ ۳۰۴، مغنی المحتاج ۲/ ۱۸۳۔

اجرت پر رکھنے والے کو سخت ترین سزا دی جائے گی، حنفیہ اور مالکیہ نے اس شخص کو مستثنی کیا ہے جو سحر زدہ سے سحر کو دور کرنے کے لئے اجرت پر رکھے اور اس کو جائز قرار دیا ہے (یعنی اس قول کے مطابق جس میں سحر کو سحر سے دور کرنا جائز ہے) کیونکہ یہ بھی علاج کے قبیل سے ہے (۱)، اسی طرح شافعیہ نے بھی سحر کے دور کرنے پر اجارہ کو جائز قرار دیا ہے، مثلاً اس انحلال کو دور کرنا جو شوہر کو ہو جاتا ہے جس کا نام عام لوگوں کے نزدیک ربط یعنی بندش ہے۔ فقہاء شافعیہ کہتے ہیں: اجرت اس پر ہوگی جس نے اجرت دینے کا وعدہ اور معاملہ کیا، خواہ وہ سحر زدہ شخص ہو یا اس کی بیوی ہو یا بیوی کی طرف سے رشتہ داروں میں کوئی آدمی یا کوئی اجنبی شخص ہو (۲)۔

نیز شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ سحر سکھانے پر اجیر رکھنا جائز نہیں ہے، اور نہ ہی سحر سکھانے والا سحر کی تعلیم پر اجرت کا مستحق ہوگا (۳)، اور نہ ہی سحر کی کتابوں کی بیع جائز ہے، بلکہ ان کتابوں کو ضائع کر دینا ضروری ہے (۴)۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر سحر حرام ہو تو اس پر اجارہ درست نہیں، اور اگر مباح ہو تو درست ہے، جیسے عربی جھاڑ پھونک کی تعلیم، تا کہ اس کے ذریعہ سحر کو دور کیا جا سکے (۵) سحر کی کتابوں کی وصیت کرنا صحیح نہیں، کیونکہ اس میں معصیت پر اعانت کرنا ہے، اور اگر کوئی سحر کے آلات کو تلف کر دے تو وہ ضامن نہیں ہوگا (۶)۔

(۱) الزرقانی ۸/۶۳، المواق بہامش مواہب الجلیل ۶/ ۲۸۰، ابن عابدین ۵/۵۷۔

(۲) الشبراملسي علی نہایۃ المحتاج ۵/۲۶۸۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی علی المنہاج ۳/ ۷۰۔

(۴) حاشیۃ الشیخ عمیرۃ علی شرح المنہاج ۲/ ۱۵۸۔

(۵) مطالب أولي النہی ۳/ ۶۰۴۔

(۶) مطالب أولي النہی ۴/ ۹۸، ۴۸۳۔

سحور

تعریف:

۱- سحور کے لغوی معنی سحر کے وقت کا کھانا اور پینا ہیں، ابن الاثیر کا بیان ہے: وہ فتحہ کے ساتھ کھانے پینے کی وہ اشیاء ہیں جو صبح سے کچھ پہلے بطور سحری کھائی جائیں، ضمہ کے ساتھ مصدر ہے اور خود عمل بھی ہے، اکثر لوگوں نے فتحہ کے ساتھ بیان کیا ہے، ایک قول ہے کہ درست ضمہ کے ساتھ ہے، کیونکہ فتحہ کے ساتھ کھانے اور برکت کے لئے آتا ہے اور اجر وثواب عمل پر ہوتا ہے کھانے میں نہیں۔

"السحر" دونوں کے فتحہ کے ساتھ: صبح سے کچھ پہلے رات کا آخری حصہ، جمع "أسحار" ہے، ایک قول یہ ہے کہ رات کا آخری تہائی حصہ طلوع صبح صادق تک ہے۔

سحور کا فقہی استعمال اس سے الگ نہیں ہے (۱)۔

اجمالی حکم:

۲- روزہ دار کے لئے سحری کھانا مسنون ہے، ابن المنذر نے اس کے مندوب ہونے پر اجماع نقل کیا ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "تسحروا فإن فی

(۱) لسان العرب ۲/ ۱۰۷، النہایۃ فی غریب الحدیث والأثر، المصباح المنیر، تاج العروس مادہ: "سحر"، القواعد الفقہیہ ۳۲۰، فتح القدیر ۲/ ۹۵، طبع بولاق، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۵۴ طبع دار المعرفہ، بیروت، لبنان، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۵ طبع مصطفی الحلبی۔

السحور بركة"[1] (سحری کھاؤ، کیونکہ سحری میں برکت ہے)، حضرت عمرو بن العاصؓ نے حضور ﷺ سے نقل کیا ہے: "**فصل مابين صيامنا و صيام أهل الكتاب أكلة السحر**"[2] (ہمارے روزے اور اہل کتاب کے روزے کے درمیان فرق کرنے والی شئ سحری کھانا ہے)۔

اور اس لئے کہ سحری سے دن میں روزہ رکھنے میں قوت و مدد ملتی ہے، اسی طرف نبی کریم ﷺ نے سحری کے مندوب ہونے میں اشارہ فرمایا: "**استعينوا بطعام السحر على صيام النهار و بالقيلولة على قيام الليل**"[3] (سحری کے طعام سے دن کے روزہ پر مدد حاصل کرو اور رات کی صلاۃ تہجد پر قیلولہ سے مدد لو)۔

کوئی چیز بھی کھا یا پی لی جائے اس سے سحری کی فضیلت حاصل ہوجائے گی[4]۔ اس لئے کہ حضرت عمرو بن العاص کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**فصل ما بين صيامنا و صيام أهل الكتاب أكلة السحر**"[5] (ہمارے روزے اور اہل کتاب کے روزے کے درمیان فرق کرنے والی شئ سحری کھانا ہے) حضرت ابوسعیدؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**السحور أكله بركة فلا تدعوه ولو أن يجرع أحدكم جرعة من ماء فإن الله و ملائكته يصلون على المتسحرين**"[1] (سحری کھانا باعث برکت ہے، لہذا سحری کھانا ترک نہ کرو اگرچہ تم میں سے کوئی پانی کا ایک گھونٹ ہی پی لیا کرے، کیونکہ اللہ تعالی اور اس کے فرشتے سحری کرنے والوں پر رحمت بھیجتے ہیں)، حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**نعم سحور المؤمن التمر**"[2] (مومن کی بہترین سحری کھجور ہے)۔

سحری کا وقت:

۳- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ سحری کا وقت رات کا نصف آخر سے طلوع فجر تک ہے، بعض حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں: رات کے آخری چھٹے حصے اور طلوع فجر کے درمیان ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک سحری کو اتنا مؤخر کرنا مسنون ہے کہ طلوع صبح صادق کا اندیشہ نہ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ**"[3] (اور کھاؤ اور پیو جب تک کہ تم پر صبح کا سفید خط سیاہ خط سے نمایا ہوجائے)، آیت کریمہ میں فجر سے فجر ثانی یعنی صبح صادق مراد ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا يمنعنكم من سحوركم أذان بلال ، ولا الفجر**

---

(۱) حدیث: "تسحروا فإن في السحور بركة" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۱۳۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۷۷۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "فصل ما بين صيامنا و صيام أهل الكتاب" کی روایت مسلم (۲/۷۷۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "استعينوا بطعام السحر" کی روایت ابن ماجہ (۱/۵۴۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور بوصیری نے اس کی اسناد کو مصباح الزجاجہ (۱/۳۰۲ طبع دار الجنان) میں ضعیف قرار دیا ہے۔

(۴) مراقي الفلاح ۳۷۳، مواہب الجلیل ۲/۴۰۱، کشاف القناع ۲/۳۳۱، المغنی ۳/۱۷۰۔

(۵) اس کی تخریج فقرہ ۲ پر گذر چکی ہے۔

---

(۱) حدیث: "السحور أكله بركة" کی روایت احمد (۳/۱۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوسعید الخدریؓ سے کی ہے اور منذری نے الترغیب و الترہیب (۲/۱۳۹ طبع الحلبی) میں اس کو قوی قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "نعم سحور المؤمن التمر" کی روایت ابن حبان (۵/۱۹۷ الإحسان طبع دار الکتب العلمیۃ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۸۷۔

المستطیل و لکن الفجر المستطیر فی الأفق"[1] (بلالؓ کی اذان اور صبح کاذب تم لوگوں کو سحری کھانے سے نہ روکے، ہاں افق پر صبح صادق ہوجائے تو سحری کھانے سے رک جاؤ)، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا تزال أمتی بخیر ما أخروا السحور و عجلوا الفطر"[2] (میری امت برابر خیر و بھلائی میں رہے گی جب تک کہ سحری میں تاخیر اور افطار میں عجلت کرتی رہے گی) اور چونکہ سحری کا مقصود روزہ رکھنے میں قوت حاصل کرنی ہے، اور جتنا ہی زیادہ صبح صادق سے قریب سحری کھائی جائے گی اتنا ہی روزہ رکھنے میں مدد ملے گی۔

حطاب نے ابن شاس سے نقل کیا ہے کہ سحری کو موخر کرنا مستحب ہے[3]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "صوم" میں ہے۔

شک کے وقت تک سحری کو مؤخر کرنا:

۴- شافعیہ، حنابلہ اور محمد بن الحسن کہتے ہیں: صبح صادق طلوع ہونے میں شک ہو تو کھانا پینا مکروہ نہیں ہے، ابوداؤد نے امام احمد سے نقل کیا ہے: جب طلوع صبح صادق میں شک ہو تو کھائے گا یہاں تک کہ طلوع کا یقین ہوجائے، اس لئے کہ اصل رات کا باقی رہنا ہے، حنابلہ میں سے آجری وغیرہ کا بیان ہے: اگر دو جاننے والوں سے کہے طلوع فجر کو دیکھو، ان میں سے ایک کہے: صبح صادق طلوع ہوگئی، دوسرا کہے: طلوع نہیں ہوئی، کھائے گا تا آنکہ دونوں طلوع ہونے پر متفق ہوجائیں، یہی صحابہؓ وغیرہ کی ایک جماعت نے کہا ہے[1]۔

صبح صادق کے طلوع ہونے میں شک ہو تو حنابلہ کے یہاں صحبت کرنا مکروہ ہے، کیونکہ اس صورت میں کفارہ کے وجوب کا خطرہ ہے، اور اس لئے بھی کہ جماع سے روزہ میں قوت حاصل نہیں ہوتی ہے[2]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر کسی کو طلوع فجر میں شک ہو تو مستحب یہ ہے کہ نہ کھائے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ صبح صادق طلوع ہوچکی ہو، لہذا ایسی صورت میں کھانا روزہ کو فاسد کرنا ہوگا، اس لئے اس سے پرہیز کرے گا، صاحب بدائع نے کہا ہے: اس سلسلہ میں اصل رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "الحلال بین و الحرام بین و بینهما أمور مشتبهة......"[3] (حلال واضح ہے اور حرام واضح ہے ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہ امور ہیں......)۔

جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "دع مایریبک إلی مالا یریبک"[4] (شک کی بات چھوڑ دے، بے شک ولا ریب بات اختیار کر)، اگر کسی نے شک کی صورت میں کھالیا تو اس پر قضا

---

(۱) حدیث: "لا یمنعنکم من سحورکم أذان بلال" کی روایت ترمذی (۳/۷۷ طبع الحلبی) نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے کی ہے اور اس کی اصل مسلم (۲/۸۶۷ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) حدیث: "لا تزال أمتي بخير ما أخروا السحور و عجلوا الفطر" کی روایت احمد (۵/۱۷۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے المجمع (۳/۱۵۴ طبع القدسی) میں اس کو نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ احمد نے اس کی روایت کی ہے اور اس میں ایک راوی سلیمان بن ابی عثمان ہیں جنہیں ابوحاتم نے مجہول قرار دیا ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/۱۰۵، مواہب الجلیل ۲/۳۹۷ دار الفکر، بیروت، لبنان، مغنی المحتاج ۱/۴۳۵، نہایۃ المحتاج ۳/۱۷۷، المغنی ۳/۱۶۹، کشاف القناع ۲/۳۳۱، شرح منتہی الإرادات ۱/۴۵۵۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۱۰۵، المجموع ۶/۳۶۰، کشاف القناع ۲/۳۳۱، الإنصاف ۳/۳۳۰، المغنی ۳/۱۶۹۔

(۲) کشاف القناع ۲/۳۳۱، الإنصاف ۳/۳۳۰۔

(۳) حدیث: "الحلال بین و الحرام بین و بینهما أمور مشتبهة" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۲۹۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۱۹ طبع الحلبی) نے حضرت نعمان بن بشیر سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۴) حدیث: "دع مایریبک إلی مالا یریبک" کی روایت ترمذی (۴/۶۶۸ طبع الحلبی) نے حضرت حسن بن علی سے کی ہے اور کہا حدیث حسن صحیح ہے۔

کے واجب ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، کیونکہ روزہ کا فاسد ہونا مشکوک ہے، اس لئے کہ صبح صادق کے طلوع میں شک ہے اور ساتھ ہی ساتھ اصل رات کا باقی رہنا ہے، لہذا شک کی وجہ سے دن ثابت نہیں ہوگا [۱]۔

''فتاوی ہندیہ'' میں ہے: اگر غالب گمان ہو کہ صبح صادق طلوع ہونے کے بعد اس نے کھایا ہے تو غالب گمان پر عمل کرتے ہوئے اس پر قضا لازم ہوگی اور اسی میں احتیاط ہے، ظاہر روایت کے مطابق اس پر قضا لازم نہیں ہوگی، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ کچھ معلوم نہ ہو سکے اور اگر معلوم ہو کہ اس نے صبح صادق کے طلوع ہونے کے بعد کھایا ہے تو اس پر قضا واجب ہوگی، البتہ کفارہ لازم نہیں ہوگا [۲]۔

۵ - امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر صبح صادق کے طلوع ہونے میں شک ہو تو کھانا پینا مکروہ ہے، علامہ کاسانی نے بواسطہ ہشام امام ابو یوسف سے بھی کراہت کا قول نقل کیا ہے، ایسا ہی حسن نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ اگر شک ہو تو نہ کھائے اگر کھالے گا تو برا ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: **''من وقع فی الشبهات کراع یرعی حول الحمی یوشک أن یواقعه ، ألا و إن لکل ملک حمی، ألا إن حمی اللّٰه فی أرضه محارمه''** [۳] (شبہات میں پڑنے والا ایسا ہی ہے جیسا کہ چرواہا محفوظ چراگاہ کے اردگرد جانور کو چرا رہا ہو تو قریب ہے کہ اس میں جانور چلا جائے (اے لوگو) سنو! ہر بادشاہ کے لئے محفوظ چراگاہ ہوتا ہے، سنو! روئے زمین پر

(۱) مراقی الفلاح ۳۷۳، بدائع الصنائع ۲/ ۱۰۵، مواہب الجلیل ۲/ ۳۹۷، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۷۷، المجموع ۶/ ۳۶۰۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۰، فتح القدیر ۲/ ۹۳۔

(۳) حدیث: ''من وقع في الشبهات کراع یرعی حول الحمی......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۱۲۶ طبع السلفیہ) نے حضرت نعمان بن بشیر سے کی ہے۔

اللہ تعالی کا محفوظ چراگاہ اس کے محرمات ہیں) اور جو شخص طلوع صبح صادق میں شک واحتمال کے باوجود کھائے گا وہ محفوظ چراگاہ کے ارد گرد چکر کاٹنے والا ہے، ہوسکتا ہے کہ وہ چراگاہ میں داخل ہو جائے، لہذا اس کے کھانے کی وجہ سے اس کے روزہ کے فاسد ہونے کا اندیشہ ہے، لہذا یہ مکروہ ہوگا [۱]۔

اکثر مالکیہ کی رائے ہے کہ صبح صادق کے طلوع ہونے میں شک کے باوجود کھائے گا، تو مشہور قول کے مطابق کھانا حرام ہے اور اس پر قضا واجب ہوگی، ہاں اگر بعد میں معلوم ہو کہ اس کا کھانا طلوع صبح صادق سے قبل ہوا تو قضا لازم نہ ہوگی، گرچہ اصل رات کا باقی رہنا ہے، یہ حکم فرض روزہ کے بارے میں ہے، جہاں تک نفل روزہ کی بات ہے تو اس پر بالاتفاق قضا لازم نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس کا کھانا عمداً حرام کا ارتکاب نہیں ہے، اور جو صبح صادق میں شک کے باوجود کھالے اس پر بالاتفاق کفارہ نہیں ہے، اگر کسی کو رات کے باقی رہنے کا یقین ہو اور وہ کھالے پھر شک ہو جائے تو اس پر قضا لازم ہوگی، اور اگر صبح صادق طلوع ہو جائے اور وہ کھا رہا ہو تو اس پر واجب ہے کہ جو کچھ منہ میں ہے سب باہر اگل دے [۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صوم''۔

تحری وغیرہ سے سحری کھانا:

۶ - اگر کسی نے سحری کھانے کا ارادہ کیا اور صورت حال یہ ہے کہ صبح صادق کا طلوع معلوم کرنا خود یا دوسرے کے ذریعہ ممکن نہیں، تو وہ سحری کھا سکتا ہے، شمس الائمہ حلوانی نے ذکر کیا ہے: اگر کوئی غالب گمان پر اعتماد کرتے ہوئے سحری کھائے تو کوئی مضائقہ نہیں اگر ایسا

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۰۵، الدسوقی ۱/ ۵۲۶۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۵۲۶، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۵۵، کفایۃ الطالب ۱/ ۳۳۸ طبع مصطفی الحلبی، حاشیۃ العدوی ۱/ ۳۹۰ طبع دار المعرفہ، بیروت، لبنان۔

شخص ہے کہ اس پر یہ بات مخفی نہیں رہ سکتی ہے، اور اگر ایسا شخص ہے کہ اس پر یہ بات مخفی رہ سکتی ہے تو اس کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ وہ کھانا ترک کردے، اور اگر سحری والے ڈھول کی آواز پر سحری کھانا چاہیں تو اگر ہر جانب سے بکثرت آواز آرہی ہو اور شہر کے چہار سو آواز گونج رہی ہو تو سحری کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں، اور اگر ایک ہی آواز سنائی دے رہی ہو، اور اس کی عدالت کا علم ہو تو اس پر اعتماد کرتے ہوئے سحری کھائے گا، اور اگر اس کے حال کا کوئی علم نہ ہو تو احتیاط برتے گا اور نہیں کھائے گا، اور اگر مرغ کی آواز پر کوئی اعتماد کرنا چاہے تو بعض حنفیہ نے اس کا انکار کیا ہے، اور بعض نے کہا: اگر بارہا تجربے سے ظاہر ہو چکا ہو کہ وقت کی صحیح نشاندہی کرتا ہے تو اس کی آواز پر اعتماد کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے[۱]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱؍۱۹۵۔

سخرۃ

تعریف:

۱- سخرۃ کا لغوی معنی کسی جانور یا آدمی سے اجرت اور ثمن کے بغیر بیگار لینا ہے، یہ واحد اور جمع دونوں کے لئے آتا ہے، کہا جاتا ہے: ”سخره سخرا و سخريا“ مغلوب کرنا، ذلیل کرنا، ”السخرة“ جس سے لوگ ٹھٹھا کریں[۱]۔

فقہاء کے نزدیک اس کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اجارہ:

۲- اجارہ اس عقد معاوضہ کو کہتے ہیں جس میں عوض لے کر منفعت کا مالک بنانا ہو، اجرت وہ مال ہے جو کرایہ دار اپنے اوپر مالک کو دینے کے لئے لازم کرتا ہے، اس نفع کے بدلہ میں جس کا وہ مالک بنتا ہے، اجارہ اور اجرت سے متعلق احکام کے لئے دیکھئے: اصطلاح ”اجارۃ“۔

ب- عمالہ:

۳- عمالہ، عین کے ضمہ کے ساتھ، عامل کی اجرت، کہا جاتا ہے:

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ”سخر“ القاموس، المعجم الوسیط، شرح منتہی الإرادات ۲؍۵۴۰، کشاف القناع ۴؍۴۸، حاشیۃ الدسوقی ۳؍۴۵۴، الخرشی ۶؍۱۴۳، نہایۃ المحتاج ۵؍۱۶۹، روضۃ الطالبین ۵؍۱۴، حاشیہ ابن عابدین ۵؍۱۱۴، البحر الرائق ۸؍۱۲۳۔

"استعملته"، میں نے اس کومزدور بنایا[۱]۔

ج-جعالہ:

۴-کسی متعین یا مجہول عمل پر جس کا ضبط دشوار ہو متعین معلوم عوض کو اپنے اوپر لازم کرنا "جعالہ" ہے، دیکھئے: اصطلاح "جعالۃ"۔

اجمالی حکم:

۵-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بلا اجرت مزدور سے بیگار لینا جائز نہیں ہے، بغیر اجرت کے کسی کام کے قبول کرنے پر مجبور کرنا جائز نہیں ہے، فقہاء نے اس کو ظلم میں شمار کیا ہے جو موجب ضمان ہے، لہذا اگر کوئی شخص کسی مزدور پر غالب آ جائے اور کوئی کام اس سے بیگار لے تو اس کی اجرت کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس نے اس کی قابل قیمت منفعت حاصل کی ہے اور اس لئے کہ مزدور کی منفعت ایسا مال ہے، جس کا معاوضہ لینا جائز ہے، لہذا تعدی کی وجہ سے ضمان لازم ہوگا، عمل کے مقابلہ میں اجرت کا ہونا عقد اجارہ کا ایک رکن ہے، اور اس کا معلوم ہونا عقد کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، لہذا اگر عقد اجارہ اجرت سے خالی ہو یا عقد فاسد ہو، یا ایسی شی کو اجرت مقرر کیا جو اجرت بننے کے لائق نہ ہو تو اجرت مثل واجب ہوگی یہ فی الجملہ ہے۔ اس کی تفصیل اصطلاح "اجارۃ" میں ہے۔

۶- اصل یہ ہے کہ کسی انسان کے عمل سے فائدہ اٹھانا اس کی رضامندی سے ہو، خواہ بالعوض ہو جیسے اجارہ، یا بلا معاوضہ ہو جیسے رضا کارانہ کسی شخص کی مدد یا خدمت کرے، جو احکام رعایا پر ان کے آپس کے معاملات میں جاری ہوں گے وہی احکام حکومت پر ان ملازمین کے بارے میں جاری ہوں گے جن سے حکومت کام لیتی ہے، البتہ امام کو حق ہے کہ بعض مخصوص حالات میں بعض لوگوں سے زبردستی کام لے جبکہ عامۃ المسلمین کے مفاد کا تقاضا ہو، لیکن بغیر اجرت کے ان سے بیگار لینا جائز نہیں ہوگا، حکومت پر واجب ہوگا کہ انہوں نے جو کام انجام دیا ہے اس کے مطابق ان کی اجرت ادا کرے۔

۷- اس اصل کی تائید بعض مسائل سے ہوتی ہے جن کی صراحت فقہاء نے کی ہے:

ان ہی میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ حکومت میں ملازم کے لئے اجرت ہوگی جسے حاکم ادا کرے گا، یہ اجرت تین حالتوں سے خالی نہیں ہوگی:

پہلی حالت: حاکم مزدور کے لئے متعین اجرت مقرر کردے: مزدور جب مفوضہ کام بحسن وخوبی انجام دے گا تو پوری اجرت کا مستحق ہوگا، اور اگر کوتاہی کرے گا تو اس کی کوتاہی کی رعایت کی جائے گی، اگر اس کی کوتاہی بعض کام کے ترک میں ہوئی تو وہ اس کام کے بقدر اجرت کا مستحق نہیں ہوگا، اور اگر اس نے کام پورے کرنے کے ساتھ خیانت کی تو جتنی خیانت کی اتنا واپس کردے گا اور پوری اجرت کا مستحق ہوگا، اور اگر اس نے زیادہ کام کیا تو اس کا خیال رکھا جائے گا اور کام کے اضافہ کے بقدر اجرت میں اضافہ ہوگا۔

دوسری حالت: حاکم مزدور کے لئے غیر مجہول اجرت مقرر کرے، تو مزدور جو کام کرے گا اس میں اجرت مثل کا مستحق ہوگا، لہذا اگر کام کی اجرت دیوان یعنی حکومت کے رجسٹر میں مقرر ہو اور یہ کام ملازمین کی ایک جماعت انجام دیتی ہو تو وہ مقررہ مقدار ہی اجرت مثل ہوگی۔

تیسری حالت: حاکم اس کے لئے متعین یا غیر متعین کوئی اجرت مقرر نہ کرے۔

---

(۱) المصباح المنیر مادہ: "عمل"۔

امام شافعی کی رائے ہے کہ مزدور کو اس کے کام پر کوئی اجرت نہیں ملے گی بلکہ وہ رضا کارانہ کام کرنے والا ہوگا، کیونکہ اس کا عمل عوض سے خالی ہے۔

مزنی کی رائے ہے کہ اس کو اجرت مثل ملے گی، اس لئے کہ اس نے والی کی اجازت سے کام پورا کیا ہے۔

ابوالعباس بن سریج کی رائے ہے کہ اگر وہ اپنے کام پر مزدوری لینے میں مشہور ہے تو اس کو اجرت مثل ملے گی، اور اگر مشہور نہیں ہے تو اس کو کوئی اجرت نہیں ملے گی۔

ابواسحاق مروزی کی رائے ہے کہ اگر شروع میں اس کو کام کرنے کے لئے بلایا جائے یا اس کو کرنے کا حکم دیا جائے تو اس کو اجرت مثل ملے گی، اور اگر پہلے وہ کام کرنے کی درخواست کرے اور اس کو کام کرنے کی اجازت دی جائے تو اس کو کوئی اجرت نہیں ملے گی [(۱)]۔

اس اختلاف کی نظیر اصطلاح ''جعالۃ'' کے تحت گذر چکی ہے کہ مالک کی طرف سے عمل کی اجازت یا عدم اجازت کی حالت میں مزدور اجرت کا مستحق ہوگا یا نہیں اس میں اختلاف ہے، وہاں اس مسئلہ میں مذاہب کی پوری تفصیل بیان کی گئی ہے۔

دیکھئے: اصطلاح ''جعالۃ'' فقرہ ۳۱، ۳۴۔

۸- حکومت کا ملازمین سے اجرت پر کام لینے سے متعلق مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ ہے، جیسا کہ ابن القیم نے تحریر فرمایا: اگر لوگوں کو کسی صنعت کی ضرورت ہو جیسے کاشتکاری، بنائی، اور مکانات کی تعمیر، تو حاکم کو اختیار ہے کہ لوگوں کے مصالح کی رعایت کرتے ہوئے مزدوروں پر لازم قرار دے کہ وہ اجرت مثل پر کام کریں، کیونکہ مزدوروں پر یہ کام بحیثیت حق واجب ہو چکے ہیں، مزدوروں کو موقع نہیں دے گا کہ وہ لوگوں سے اجرت مثل سے زیادہ کا مطالبہ کریں اور نہ ہی لوگوں کو موقع دے گا کہ وہ مزدوروں پر ظلم کریں اور ان کو ان کے حق سے کم دیں، اسی طرح اگر جہاد کے لئے تیار بیٹھی فوج کو اپنی زمین کی کاشت کی ضرورت پڑے تو حاکم اس شخص پر لازم کرے گا جس کا پیشہ کاشتکاری ہے کہ اس کام کو انجام دے، یعنی فوج پر لازم قرار دے گا کہ وہ کسانوں پر ظلم نہ کریں، اسی طرح کسانوں کو بھی پابند بنائے گا کہ وہ کاشتکاری کریں۔

۹- جرائم کے حاکم کی اہم اور خصوصی ذمہ داری ہے کہ وظیفہ کے طلب گار اگر اپنے وظائف میں کمی یا ان کی ادائیگی میں تاخیر یا ان کی طرف بے توجہی کی شکایت کریں، تو ان کو دیکھے، اور ان کے (کم کردہ) وظائف ان کو لوٹائے اور رجسٹر میں اس کا اندراج کرے [(۱)]۔

حکومت پر واجب ہے کہ اپنے ملازمین کی پوری اجرت ادا کرے، سنت میں اس کی دلیل حضرت بریدہؓ کی حدیث ہے: نبی ﷺ نے فرمایا: ''**من استعملناه على عمل فرزقناه رزقا فما أخذ بعد ذلك فهو غلول**'' [(۲)] (جس کو ہم کسی کام پر مامور کریں اور ہم اس کو اس کی پوری اجرت دے دیں، اس کے بعد پھر کچھ لے تو وہ خیانت ہوگی)۔

عبداللہ بن سعدی سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: حضرت عمر نے مجھے صدقہ وصول کرنے پر مامور کیا، جب میں وصولیابی سے فارغ ہوگیا اور پورے صدقات ان کو واپس کر دیا، تو انہوں نے مجھ کو اجرت لینے کا حکم دیا، میں نے کہا: میں نے اللہ تعالی کے لئے کیا، میرا

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۱۱۔

(۱) الطرق الحکمیہ رص ۲۸۹، ۲۹۰، بدائع السلک ۱/۲۱۹، الأحکام السلطانیہ رص ۸۱۔

(۲) حدیث: ''من استعملناه على عمل فرزقناه'' کی روایت ابوداؤد (۳/۳۵۳، تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/۴۰۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

اجر وصلہ اللہ پر ہے، حضرت عمرؓ نے فرمایا: جو کچھ میں دے رہا ہوں لے لو، کیونکہ میں نے بھی عہد رسالت میں کام کیا تھا تو رسول اللہ ﷺ نے مجھے اجرت دی تھی (۱)۔

''بخاری'' کی روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"خذه فتموله و تصدق به، فما جاء ک من هذا المال و أنت غير مشرف ولا سائل فخذه و إلا فلا تتبعه نفسک"** (۲) (اس کو لے لو اور مالک بن جاؤ اور صدقہ کردو اس مال میں سے اگر کچھ تمہارے پاس آئے حالانکہ تم کو اس کی لالچ وامید نہ ہو، اور نہ تم نے اس کا سوال کیا ہو تو لے لو، ورنہ خود اس کے پیچھے نہ پڑو)۔

سخریۃ

دیکھئے: ''قذف''، ''سب''۔

(۱) حدیث عبداللہ بن السعدی: "استعملني عمر على الصدقة......" کی روایت مسلم (۲/ ۷۲۳، ۷۲۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "خذه فتموله......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۱۵۰ طبع السلفیہ) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے۔

سدّ ذرائع

تعریف:

۱- سد کے لغوی معنی: شگاف کو بند کرنا ہے۔

ذریعہ: کسی شئ تک پہنچنے کا وسیلہ، ''تذرع فلان بذريعة'' فلاں شخص نے اس کو اپنے مقصد تک پہنچنے کا وسیلہ بنایا، جمع ''ذرائع'' ہے۔

اصطلاحی معنی: وہ اشیاء جو بظاہر مباح ہوں اور ان کے ذریعہ ممنوع عمل تک رسائی حاصل کی جائے۔

''سدالذریعہ'' کے معنی: فساد کو دفع کرنے کے لئے اس کے وسائل کی بنیاد کو ختم کرنا جبکہ مفسدہ سے محفوظ عمل مفسدہ تک پہنچنے کا وسیلہ بنے (۱)۔

اجمالی حکم:

۲- سدالذرائع کے حکم میں اور اس کو ایک فقہی دلیل قرار دینے میں علماء کا اختلاف ہے:

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ ایک فقہی دلیل ہے، ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

الف- اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **"وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ"** (۲) (اور انہیں دشنام نہ

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''ذرع، وسدد''، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۲۷ حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ۲/ ۱۹۸، الفروق للقرافی ۲/ ۳۲۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۰۸۔

دو، جن کو یہ (لوگ) اللہ کے سوا پکارتے رہتے ہیں ورنہ یہ لوگ حد سے گذر کر براہ جہل اللہ کو دشنام دیں گے)، فقہاء کہتے ہیں: اللہ تعالی نے کافروں کے معبود کو گالی دینے سے منع کیا، تاکہ یہ اللہ کے دشنام دینے کا ذریعہ نہ بنے، اللہ تعالی نے کلمہ (راعنا) کہنے سے منع کیا، فرمایا: "یَأَیُّهَاالَّذِیْنَ آمَنُوْا لاَ تَقُوْلُوْا رَاعِنَا وَ قُوْلُوْا انْظُرْنَا"(۱) (اے ایمان والوں "راعنا" مت کہا کرو اور "انظرنا" کہا کرو)، تاکہ یہ یہودیوں کے لئے نبی کریم ﷺ کو گالی دینے کا ذریعہ نہ بنے، کیونکہ کلمہ (راعنا) ان کی زبان میں مخاطب کو دشنام دینا ہے۔

ب- رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**دع مایریبک إلی مالا یریبک**"(۲) (جس چیز میں شک ہو اسے ترک کردو اور جو چیز تمہارے لئے شک سے پاک ہو اسے اختیار کرو)۔

نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**الحلال بین و الحرام بین وبینهما مشبهات لا یعلمها کثیر من الناس، فمن اتقی المشبهات استبرأ لدینه و عرضه، ومن وقع في الشبهات کان کراع یرعی حول الحمی یوشک أن یواقعه، ألا و إن لکل ملک حمی، ألا و إن حمی الله في أرضه محارمه**"(۳) (حلال واضح ہے، حرام واضح ہے، ان دونوں کے بیچ کچھ مشتبہ چیزیں ہیں، جنہیں بہت سے لوگ نہیں جانتے، جو شبہات سے بچے گا وہ اپنے دین اور آبرو کو سلامت رکھے گا اور جو شبہات میں پڑ جائے گا وہ اس چرواہے کی طرح ہوگا جو کہ محفوظ چراگاہ کے آس پاس جانوروں کو چراتا ہے، قریب ہے کہ چراگاہ میں چلا جائے، (اے لوگو) سنو! ہر بادشاہ کا ایک محفوظ چراگاہ ہوتا ہے، اور سنو! اللہ کی محفوظ باڑھ اس کی روئے زمین پر اس کے محارم ہیں)۔

ابن رشد کا بیان ہے: کتاب اللہ اور سنت رسول میں ذرائع کے ابواب بکثرت ہیں ان کے ذکر میں طوالت ہے، اور ان کو شمار کرنا ممکن نہیں ہے۔

ج- حرام شئ تک پہنچانے والے وسائل کو مباح قرار دینا حرمت کو ختم کرنا ہے، اور لوگوں کو حرام کی طرف راغب کرنا ہے، حالانکہ شارع کی حکمت اور تعلیم مکمل طور پر اس کے خلاف ہے، بلکہ دنیاوی بادشاہوں کی سیاست بھی اس کے خلاف ہے، اس لئے کہ اگر کوئی بادشاہ اپنی فوج یا رعایا کو کسی کام سے منع کرے، پھر اس تک پہنچنے کے وسائل اور راستوں کو ان کے لئے مباح کردے تو اسے تضاد سمجھا جائے گا، اور اس کی فوج اور رعایا کی طرف سے اس کے مقصود کے خلاف عمل صادر ہوگا، اسی طرح اطباء جب بیماری کو ختم کرنا چاہتے ہیں تو مریض کو بیماری تک پہنچانے والے ذرائع واسباب سے بھی منع کرتے ہیں، ورنہ جس چیز کی اصلاح مقصود ہے اس میں مزید خرابی پیدا ہوگی(۱)۔

د- کتاب اللہ اور سنت رسول میں مواقع تحریم کی تلاش سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض محرمات کی حرمت مقصود بالذات ہے، جیسے شرک، زنا، شراب نوشی، قتل اور ظلم، اور بعض محرمات کی حرمت اس لئے ہے کہ وہ حرام تک پہنچانے والے اور راستہ ہموار کرنے والے وسائل و ذرائع ہیں، ابن القیم نے ذرائع کی تحریم کی تلاش کی اور کتاب وسنت سے

---

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۰۴۔

(۲) حدیث: "دع ما یریبک إلی ما لا یریبک" کی روایت ترمذی (۴/ ۶۶۸ طبع الحلبی) نے حضرت حسن بن علی سے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "الحلال بین والحرام بین" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۱۲۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۱۹ طبع الحلبی) نے حضرت نعمان بن بشیر سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

---

(۱) إعلام الموقعین لابن القیم ۳/ ۱۳۵، الموافقات للشاطبی ۴/ ۱۹۸، ۲۰۰، القاہرہ المکتبۃ التجاریہ۔

ننانوے مثالیں پیش کیں (۱)۔

زنا کے ذرائع کے سد باب کی چند مثالیں: بالقصد عورت کی طرف دیکھنے کی حرمت، اس کے ساتھ تنہائی اختیار کرنے کی حرمت، پوشیدہ زینت کو ظاہر کرنے کی حرمت، دور تنہا اس کے سفر کرنے کی حرمت خواہ وہ حج یا عمرہ کا سفر ہو، اس میں اختلاف آراء اور تفصیلات ہیں، قابل ستر حصہ کو دیکھنے کی حرمت، گھروں میں داخل ہوتے وقت اجازت لینے کا وجوب اور بھی بہت سے احکام ہیں جو کتاب اللہ اور سنت رسول میں مذکور ہیں جن کا اس سے تعلق ہے۔

نشہ آور شی کے پینے کے ذرائع کے سد باب کی چند مثالیں: اس کی قلیل مقدار کا حرام ہونا خواہ وہ ایک ہی قطرہ ہو، جیسا کہ حدیث میں ارشاد ہے: "**لو رخصت لکم فی هذه لأوشک أن تجعلوها مثل هذه**" (۲) (اگر میں تم لوگوں کو اس میں رخصت دوں تو قریب ہے کہ تم لوگ اس کو بھی اسی کے مثل بنالو گے)۔

خلیطین کی ممانعت، اور پھلوں کے اس کا تین دنوں کے بعد پینے کی ممانعت، بعض ایسے برتنوں میں نبیذ بنانے کی ممانعت جن میں نبیذ جلد نشہ آور بن جاتی ہے۔

قتل کے ذرائع کے سد باب کی چند مثالیں: فتنہ وفساد کے موقع پر اسلحہ بیچنے کی ممانعت، تلوار بے نیام کرنے کی ممانعت، قتل کے فتنہ کو دور کرنے کے لئے قصاص واجب کرنا، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ" (۳) (اور تمہارے لئے اے اہل فہم (قانون) قصاص میں زندگی ہے)۔

اور نماز کی بہت سی ممنوعات اور مکروہات کی بنیاد یہی اصل ہے، جیسے آفتاب کے طلوع، زوال اور غروب کے وقت نماز کی ممانعت، تصویر، یا آگ یا کسی انسان کے چہرہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کی کراہت۔

اور مثلاً جمعہ کی اذان کے وقت بیع کی ممانعت، اس لئے کہ بیع میں مصروف ہونا جمعہ سے رہ جانے یا اس کے بعض حصہ کے فوت ہونے کا ذریعہ ہے، اگر نہی کے وقت میں بیع ہو تو اس کے فسخ کے بارے میں اختلاف ہے (۱)۔

۳- شافعیہ اور حنفیہ نے اس کا انکار کیا ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ سد ذرائع کوئی فقہی دلیل نہیں ہے، اس لئے کہ ذرائع وسائل ہیں اور وسائل بہت زیادہ مختلف ومضطرب ہوتے ہیں، کبھی حرام ہوتے ہیں، کبھی واجب ہوتے ہیں، اور کبھی مکروہ یا مندوب، یا مباح ہوتے ہیں۔

مصالح ومفاسد کی قوت وضعف اور وسیلہ کے ظاہر اور پوشیدہ ہونے کے اعتبار سے ذرائع اور اس کے مقاصد مختلف ہوتے ہیں، لہذا ان کے معتبر ہونے یا نہ ہونے کا کلی دعوی کرنا ممکن نہیں ہے، جو کوئی فقہی جزئیات کی تلاش وجستجو کرے گا تو اس پر یہ بات واضح ہوجائے گی، مالکیہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ ذرائع اپنی ذاتی حیثیت سے معتبر ہونے کے لئے کافی نہیں ہیں، اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو مطلقاً ان کا اعتبار کیا جاتا حالانکہ ایسا نہیں ہے، بلکہ کسی خاص چیز کا اضافہ ضروری ہے جو ذرائع کے معتبر یا غیر معتبر ہونے کی متقاضی ہو (۲)۔

شافعیہ اور حنفیہ کہتے ہیں: شریعت کی بنیاد ظاہر پر حکم لگانے پر

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۶۸، المقدمات لابن رشد ۲/ ۲۰۰۔

(۲) حدیث: "لو رخصت لکم في هذه......" کو ابن القیم نے إعلام الموقعین (۲/ ۱۳۹ شائع کردہ دار الجیل، بیروت) میں ذکر کیا ہے اور کسی ماخذ کی طرف اس کی نسبت نہیں کی ہے اور ہمارے پاس جو مراجع موجود ہیں ان میں ہمیں یہ حدیث نہیں مل سکی۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۷۹۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۶۸۔

(۲) المجموع شرح المہذب ۱۰/ ۱۶۰۔

ہے، جیسا کہ اللہ تعالی نے اپنے رسول کوایسی قوم کے بارے میں مطلع کیا جو کہ اسلام ظاہر کرتی تھی اور اندر کفر چھپاتی تھی، لیکن وہ لوگ جو ظاہر کرتے تھے اس کے خلاف ان پر دنیا میں کارروائی کرنے کا اختیار رسول اللہ ﷺ کو نہیں دیا۔

شریعت نے لعان کرنے والوں سے حد کو دفع کرنے کا حکم دیا، باوجودیکہ زنا کی علامت پائی جارہی ہے، اور وہ یہ ہے کہ عورت نے ناجائز طریقہ پر بچہ کو جنا ہے، امام شافعی فرماتے ہیں: یہ اس دلالت کے حکم کو باطل کرتا ہے جو ذرائع سے زیادہ قوی ہے، لہذا جب یہ زیادہ قوی دلیل کو باطل کردیتا ہے تو ضعیف دلیل یعنی تمام ذرائع کو بدرجہ اولی باطل کردے گا [۱]۔

۴- قرافی نے فساد کے ذرائع کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

پہلی قسم: اس کے سدباب پر امت کا اتفاق ہے، جیسے مسلمانوں کی راہ میں کنواں کھودنا، کیونکہ یہ کنواں لوگوں کی ہلاکت کا ذریعہ بنے گا، اسی طرح ان کے کھانے میں زہر ڈالنا، بتوں کے پجاری کی موجودگی میں بتوں کو گالی دینا جبکہ معلوم ہو کہ وہ بھی اللہ تعالی کو گالی دے گا۔

دوسری قسم: اس قسم کے ذرائع کے ممنوع نہ ہونے پر امت کا اتفاق ہے، اور یہ ایسا ذریعہ ہے جو بند نہیں کیا جائے گا اور ایسا وسیلہ ہے جس کو ختم نہیں کیا جائے گا، جیسے انگور کی کھیتی سے روکنا اس اندیشہ سے کہ اس سے شراب تیار کی جائے گی، اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے اور زنا کے اندیشہ سے ایک دوسرے سے قریب گھر بنانے سے روکنا۔

تیسری قسم: علماء کا اس میں اختلاف ہے، آیا اس قسم کا ذریعہ کا سدباب کیا جائے گا یا نہیں، جیسے مالکیہ کے یہاں ''بیوع الآجال'' مثلاً کوئی شخص کوئی سامان ادھار ایک مہینہ کے وعدہ پر دس درہم میں بیچے، پھر مہینہ ختم ہونے سے قبل اسی سامان کو نقد پانچ درہم میں خرید لے، امام مالک کہتے ہیں کہ اس نے اس وقت پانچ درہم دیا، اور مہینے کے آخر میں دس لے لیا تو یہ پانچ قرض دے کر بعد میں دس لینے کا ذریعہ ہے، اور ان دونوں نے اس کے لئے بیع کی صورت ظاہر کرکے وسیلہ بنایا ہے۔

امام شافعی فرماتے ہیں: صورت بیع کو دیکھا جائے گا اور اس کو ظاہر پر محمول کیا جائے گا، لہذا یہ جائز ہوگا، قرافی کا بیان ہے کہ اس طرح کے بیوع کی تعداد ایک ہزار ہے جن میں امام مالک اور امام شافعی کے درمیان اختلاف ہے [۱]۔

۵- پہلی قسم جس پر امت کا اجماع ہے، یہ وہ ذریعہ ہے جو قطعی طور پر فساد کا سبب ہو، اس لئے اس کے سدباب میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، البتہ شافعیہ میں سے تقی سبکی نے کہا ہے: یہ سدالذرائع کے قبیل سے نہیں ہے، بلکہ نفس وسائل کو حرام کرنا ہے اور وسائل جس کا وسیلہ ہوتے ہیں اس کو مستلزم ہوتے ہیں اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، جیسے: کوئی شخص کسی کو قید کردے اور اس کا کھانا پینا بند کردے تو یہ اس کا قاتل ہوگا، اور یہ سدالذرائع کے قبیل سے بالکل نہیں ہے، ہمارے اور مالکیہ کے درمیان اختلاف ذرائع میں نہیں ہے، بلکہ صرف اس کے سدباب کے بارے میں ہے۔

تاج الدین ابن السبکی کا بیان ہے: جو یہ کہے کہ سدالذرائع کے قاعدہ کا ہر ایک قائل ہے، تو یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ امام شافعی اس کے قائل نہیں ہیں [۲]۔

---

(۱) الأم للشافعی ۷ر۲۷۰ کتاب الاستحسان میں باب ابطال الاستحسان سے کچھ پہلے۔

(۱) الفروق ۲ر۳۲۔

(۲) شرح الشربینی ومعہ حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع فی آخر الکتاب الخامس ۲ر۳۹۹ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ، اور دیکھئے: اثر الأدلہ المختلف فیہا في الفقہ الإسلامی للدکتور مصطفی البغا رص ۵۷۹، دمشق، دارالإمام البخاری۔

امام شافعی نے اپنے مذہب کی صراحت ان الفاظ میں کی ہے کہ کوئی عقد کبھی فاسد نہیں ہوتا ہے، مگر صلب عقد میں خلل سے فاسد ہوتا ہے کسی دوسری چیز کی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوتا ہے، خواہ وہ چیز پہلے ہو یا اس کے بعد ہو اور نہ ہی کسی تو ہم سے فاسد ہوتا ہے، اور عقود اس طرح فاسد نہیں ہوتے ہیں کہ کہا جائے کہ یہ ذریعہ ہے، اور یہ بدنیتی ہے، کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص ایک تلوار خریدے اور خریدتے وقت کسی کو قتل کرنے کی نیت کرے تو اس کا خریدنا حلال ہوگا، حالانکہ قتل کی نیت ناجائز ہے اور اس سے بیع باطل نہیں ہوگی، اسی طرح اگر بائع کسی شخص سے تلوار فروخت کرے، اسے معلوم نہیں کہ مشتری کسی کو اس تلوار سے قتل کرے گا تو اس کا بھی وہی حکم ہے[۱]۔

۶- اور وہ قسم جس کے عدم سد باب پر امت کا اجماع ہے اس قسم کا ذریعہ ہے جس کے نتیجہ میں مفسدہ کم ہوتا ہے، یا نادر ہوتا ہے، علامہ ابن القیم نے فرمایا کہ فساد کے ذریعہ کا سد باب کیا جائے گا، خواہ فاعل نے اس کے ذریعہ فساد تک پہنچنے کا ارادہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

۷- مختلف فیہ قسم وہ ہے جس کے نتیجہ میں زیادہ مفسدہ ہوتا ہو مگر اکثر نہ ہوتا ہو یہی موضع اختلاف ہے۔

کتاب اللہ اور سنت رسول میں وارد سد الذرائع کے علاوہ میں اختلاف ہے، جس ذریعہ کے سد باب کے بارے میں نص میں صراحت ہو، اسے بلا اختلاف قبول کیا جائے گا، جیسے مشرکین کے معبود کو گالی دینے سے روکنا، تاکہ وہ اللہ تعالی کو گالی نہ دیں، آفتاب کے طلوع وغروب کے وقت نماز پڑھنے کی ممانعت، البتہ اختلاف صرف اس میں ہے کہ کیا مجتہد کا ایسے مباح وسیلہ پر حرام ہونے کا حکم لگانا جائز ہے جو مفسدہ کا سبب تو ہو مگر یقین یا غالب گمان نہ ہو۔

(۱) الأم للشافعی: کتاب إبطال الاستحسان من الأم ۷/۲۶۷ طبع بولاق، نیز دیکھئے: الأم ۴/۴۱، ۳/۴۳۔

درج ذیل مسائل اسی اصل پر مبنی ہیں:

۸- الف- بیوع الآجال: یہ وہ بیوع ہیں جو بظاہر جائز ہیں، لیکن امام مالک نے ان بیوع کو اس وقت ممنوع قرار دیا جبکہ بکثرت لوگ حرام سود حاصل کرنے کے لئے اس طرح کا حیلہ اپنانے لگیں تو یہ عقد بیع سد ذریعہ کے طور پر ممنوع قرار پائے گا، خواہ عقد کرنے والے کا ایسا ارادہ نہ ہو، اور اگر لوگ ایسا بہت کم کرتے ہیں تو ممنوع نہیں ہوگا۔ ان ممنوع بیوع میں سے وہ بیع بھی ہے جس کا نتیجہ نفع کے لئے قرض دینا ہو، مثلاً کوئی شخص دس درہم میں کوئی سامان ایک سال تک کے لئے ادھار فروخت کرے، پھر اسی سامان کو پانچ درہم میں نقد خرید لے بالآخر نتیجہ یہ نکلے گا کہ نقد پانچ درہم ہوگا اور مدت پوری ہونے کے بعد اس کے بدلہ میں دس درہم حاصل کرے گا[۱]۔

۹- ب- ان ہی میں سے مہر مؤجل کا مسئلہ ہے، مالکیہ کے نزدیک مہر کو مؤجل کرنا مکروہ ہے اگر چہ مدت معلوم ہو، جیسے ایک سال مثلاً اگر کل مہر مؤجل ہو، تاکہ لوگ اس کو بغیر مہر کے نکاح کرنے کا ذریعہ نہ بنالیں، اور یہ ظاہر کریں کہ مہر مؤجل ہے[۲]۔

۱۰- ج- اگر کوئی شخص بدو صلاح سے پہلے درختوں پر لگے پھل خریدے تو جائز ہے بشرطیکہ دونوں فوراً توڑنے کی شرط لگائیں، اگر دونوں فوراً توڑنے کی شرط لگائیں، لیکن خریدار بدو صلاح تک ان کو درخت ہی پر چھوڑ دے، تو اگر عقد کے وقت ہی اس کے چھوڑنے کا ارادہ ہو تو امام احمد کے نزدیک بیع باطل ہوگی، لیکن اگر اس کو چھوڑ دے

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/۷۶، المقدمات لابن رشد ۲/۲۰۰، ۲۰۲، مالکیہ کے نزدیک بیوع الآجال اور ان کے احکام کا تذکرہ جن کی بنیاد سد ذرائع کے قاعدہ پر ہے تفصیل کے ساتھ موجود ہے۔ دیکھئے: بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۷ شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ۔

(۲) الشرح الکبیر ۲/۳۰۹۔

مگر عقد کے وقت ترک کا ارادہ نہ ہو تو اس سلسلہ میں امام احمد سے دو روایتیں منقول ہیں: اصح یہ ہے کہ یہ عقد بھی باطل ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں بیع کو صحیح کرنا اس بات کا ذریعہ ہوگا کہ بدو صلاح سے قبل پھل خریدے جائیں، بدو صلاح تک درخت پر چھوڑے جائیں، اس طرح یہ بیع حرام کے ارتکاب کا ذریعہ بنے گی، لہذا بیع بھی حرام ہوگی۔

اکثر فقہاء کے نزدیک یہ بیع باطل نہیں ہوگی، امام احمد سے دوسری روایت بھی یہی ہے [۱]۔

۱۱- د- یوم شک اور شوال کے چھ روزے: ''فتح القدیر'' میں ''تحفۃ الفقہاء'' سے نقل کیا ہے کہ رمضان سے ایک یا دو دن قبل روزہ رکھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"لا تقدموا رمضان بصوم یوم ولا یومین، إلا أن یوافق صوما کان یصومه أحدکم"** [۲] (رمضان پر ایک یا دو یوم کے روزے کو مقدم نہ کرو الا یہ کہ تم میں سے کوئی روزہ رکھتا ہو اور یوم شک سے موافقت ہوجائے)، نیز لکھا ہے: یہ صرف اس لئے مکروہ ہے تاکہ رمضان کے روزہ پر اضافہ کا گمان نہ ہو، اگر لوگ اس کے عادی ہوجائیں اور اسی وجہ سے امام ابو یوسف نے فرمایا: رمضان سے متصل شوال کے چھ روزے رکھنا مکروہ ہے اور فرمایا: یوم الشک کا نفل روزہ مکروہ نہیں ہے، اگر ایسے طریقے سے ہو کہ عوام کو اس کا علم نہ ہو تاکہ وہ یوم شک کے روزہ کا عادی نہ ہوجائیں اور جہلاء رمضان کے روزہ میں اضافہ کا گمان کرنے لگیں [۳]، شوال کے چھ روزوں کے بارے میں یہی مالکیہ کا بھی مذہب ہے، ابن رشد ''المقدمات'' میں تحریر فرماتے ہیں: امام مالک نے شوال کے چھ روزے کو رمضان سے ملانے کو مکروہ قرار دیا ہے، اس اندیشہ سے کہ کہیں جہلاء اور اجڈ لوگ وہ روزہ رمضان سے ملا دیں جو رمضان کے روزے نہیں ہیں، جہاں تک آدمی کی اپنی ذات کا تعلق ہے تو اس کے لئے ان ایام کے روزے مکروہ نہیں ہیں، ''ذخیرہ'' میں ہے: ''صحیح مسلم'' میں آیا ہے: **"من صام رمضان ثم أتبعه ستا من شوال......"** [۱] (جو شخص رمضان کے روزے رکھے پھر اس کے بعد شوال کے چھ روزے رکھے......)، امام مالک نے شوال کے علاوہ میں چھ روزے رکھنے کو مستحب قرار دیا ہے، اس اندیشہ سے کہ کہیں جاہل لوگ اس کو رمضان سے نہ ملا دیں، شارع نے چھ روزے کے لئے ماہ شوال کو اس لئے متعین کیا ہے کہ رمضان سے قریب ہونے کی وجہ سے آدمی کے لئے روزہ رکھنا آسان ہے، ورنہ دوسرے مہینہ میں روزے رکھنے سے مقصود حاصل ہوجائے گا، لہذا تاخیر مشروع ہوگی تاکہ دونوں مصلحتیں حاصل ہوجائیں [۲]۔ شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں رمضان کے بعد شوال میں چھ روزے رکھنا مستحب ہے [۳]۔

۱۲- ھ- قاضی کا اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا: اپنے علم کی بنیاد پر قاضی کے فیصلہ کے صحیح ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالک کی رائے ہے کہ حدود وغیرہ میں ممنوع ہے، خواہ قاضی کو اس کا علم اپنی ولایت کے قبل ہوا ہو یا اس کے بعد، یہی قول امام احمد سے بھی منقول ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کو جائز قرار دینا قاضی کو متہم

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۸۵۔

(۲) حدیث: "لا تقدموا رمضان بصوم یوم ولا یومین......" کی روایت مسلم (۲/ ۷۶۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۵۴ طبع بولاق۔

---

(۱) حدیث: "من صام رمضان ثم أتبعه ستا من شوال" کی روایت مسلم (۲/ ۸۲۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ایوب انصاریؓ سے کی ہے۔

(۲) مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۴۱۴۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۷۲۔

کرنے کا سبب ہوگا اور وہ اپنی خواہش کے مطابق فیصلہ کرے گا اوراس کی بنیاد اپنے علم کو بنائے گا۔

حدود اللہ کے باب میں ایسا ہی امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا مذہب ہے، کیونکہ ان کی بنیاد پردہ پوشی پر ہے نیز امام ابوحنیفہ کا یہی مذہب آدمیوں کے ان حقوق کے بارے میں بھی ہے جن کا علم اس کو ولایت قضا سے قبل ہوا ہو، البتہ جن حقوق کا علم اس کو ولایت قضا کے بعد حاصل ہوا ہو، ان میں اپنے علم کے مطابق فیصلہ نہیں کرسکتا ہے۔

امام شافعی کا دوسرا قول جس کو امام مزنی نے بھی اختیار کیا ہے، اسی طرح امام احمد کا دوسرا قول ہے کہ قاضی کے لئے اپنے علم کے مطابق فیصلہ کرنا جائز ہے [(۱)]۔

فتح ذرائع:

۱۳ - فتح ذرائع سے مراد انسان کے مفاد تک راستہ کو آسان بنانا ہے، قرافی مالکی فرماتے ہیں: واضح ہو کہ جس طرح ذریعہ کا سدباب ضروری ہے اسی طرح اس کا کھولنا بھی واجب، مکروہ، مندوب اور مباح ہوتا ہے، اس لئے کہ ذریعہ دراصل وسیلہ ہے، اور جیسا کہ حرام کا وسیلہ حرام ہے، اسی طرح واجب کا وسیلہ واجب ہوگا، جیسے جمعہ اور حج کے لئے سعی کرنا، افضل مقصد کا وسیلہ افضل ہوگا، اور برے مقصد کا وسیلہ برا ہوگا، اور درمیانی مقاصد کے وسیلے اسی اعتبار سے درمیانی وسیلے ہوں گے، اچھے وسائل کا اچھا ہونا اللہ تعالی کے اس ارشاد سے معلوم ہوتا ہے: "**ذٰلِکَ بِأَنَّهُمْ لاَ يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَّلاَ نَصَبٌ وَلاَ مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ وَلاَ يَطَئُوْنَ مَوْطِئًا يَّغِيظُ الْكُفَّارَ وَلاَ يَنَالُوْنَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ**" [(۲)] (یہ (رفاقت ضروری) اس لئے تھی کہ ان (مجاہدین) کو اللہ کی راہ میں جو پیاس لگی اور جو ماندگی پہنچی اور جو بھوک لگی اور جو چلنا وہ چلے کافروں کو غیظ میں لانے والا اور دشمن سے انہیں جو کچھ حاصل ہوا ان سب پر ان کے نام (ایک ایک) نیک عمل لکھا گیا)، اللہ تعالی نے مجاہدوں کو ان کی پیاس اور تھکاوٹ پر ثواب عطا فرمایا اگرچہ یہ دونوں ان کے اعمال میں سے نہیں ہیں، اس لئے کہ یہ دونوں ان کو جہاد میں جانے کی وجہ سے حاصل ہوئے ہیں جو اعزاز دین اور مسلمانوں کی حفاظت کا وسیلہ ہے۔

قرافی نے اس کی اور بھی مثالیں ذکر کی ہیں، ان ہی میں سے کفار کو وہ مال دے کر جس سے انتفاع ان کے لئے حرام ہے، مسلمان قیدیوں کو چھڑانے کے لئے وسیلہ بنانا ہے، اس بنیاد پر کہ وہ شریعت کے فروعی احکام کے مخاطب ہیں، یہ مالکیہ کا مذہب ہے۔

ان ہی مثالوں میں سے ایک یہ ہے کہ کسی آدمی کو کھانے کے لئے حرام مال دینا تاکہ وہ کسی عورت سے زنا نہ کرے، اگر اس کے بغیر اس کو اس عورت سے باز رکھنا ممکن نہ ہو، اسی طرح حملہ آور کو مال دینا تاکہ اس کے اور صاحب مال کے درمیان لڑائی کی نوبت نہ آئے، یہ امام مالک کا مذہب ہے، لیکن انہوں نے شرط لگائی ہے کہ مال تھوڑا ہو، قرافی نے فرمایا: ان تمام صورتوں میں مال دینا حرام مال کھانے کی معصیت کا وسیلہ ہے، اس کے باوجود ان صورتوں میں مال دینے کا حکم بھی ہے، کیونکہ اس مفسدہ کے باوجود اس مصلحت کو حاصل کرنا راجح ہے [(۱)]۔

---

(۱) المغنی ۹/۵۴، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۴/۳۰۴، جواہر الإکلیل ۲/۲۳۰، تبصرۃ الحکام ۲/۴۵، ابن عابدین ۴/۳۵۵۔

(۲) سورۂ توبہ/۱۲۰۔

(۱) الفروق للقرافی ۲/۳۳، ۲۵۸۔

سدّ رمق

تعریف:

۱-"سد الرمق" کی اصطلاح دوکلموں سے مرکب ہے:

پہلاکلمہ: "سد" ہے، جس کے معنی شگاف کو بند کرنا اور رخنہ کو بند کرنا، "سددہ" کا معنی ہے: درست کرنا، کہاجاتا ہے: "سداد من عوز وسداد من عیش"، یعنی جس سے ضرورت پوری کی جائے اور جس سے زندگی بچائی جائے۔

دوسراکلمہ: "رمق" ہے، اس کا اطلاق باقی ماندہ روح اور قوت پر ہوتا ہے۔

"سد الرمق" کا معنی قوت کی حفاظت کرنا اور زندگی کو باقی رکھنا ہے[۱]۔

شرعی حکم:

۲-علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ مضطر کے لئے (مضطر وہ ہے جس کو اپنی ذات پر، نہ کھانے کی وجہ سے موت کا یا خطرناک مرض کا یا مرض کے اضافہ کا، یا مرض کی مدت کے طویل ہونے کا اندیشہ ہو یا اس کو اندیشہ ہو کہ اپنے ساتھیوں سے الگ ہوجائے گا، یا چلنے یا سوار ہونے سے کمزور پڑجائے گا اور اس کو کوئی حلال شئی کھانے کے لئے نہ ملے) جائز ہے کہ مردار کا گوشت، خون، سور کا گوشت اور اسی کے مثل حرام اشیاء کھائے، اسی طرح اس کے لئے جائز ہے کہ دوسرے کا کھانا اس کی اجازت کے بغیر کھائے۔

اس سلسلہ میں اصل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ"[۱] (اس نے تم پر بس مردار اور خون اور سور کا گوشت اور جو (جانور) غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا ہو، حرام کیا ہے، لیکن (اس میں بھی) جو شخص مضطر ہوجائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے)، نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "قُلْ لَّآ أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ إِلَّا أَنْ يَّكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْلَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهٗ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلاَ عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ"[۲] (آپ کہہ دیجئے مجھ پر جو وحی آئی ہے اس میں تو میں (اور) کچھ نہیں حرام پاتا کسی کھانے والے پر جو اسے کھائے الا یہ کہ مردار ہو یا بہنے والا خون ہو یا سور کا گوشت ہو، کیونکہ وہ بالکل گناہ ہے یا جو فسق کا (ذریعہ) ہو، غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا ہو لیکن جو کوئی بے قرار ہوجائے اور طالب لذت نہ ہو نہ، حد سے تجاوز کرے تو بے شک آپ کا پروردگار بڑا مغفرت والا ہے بڑا رحمت والا ہے)۔

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ مضطر کے لئے مردار اور سور کا گوشت وغیرہ حرام کردہ اشیاء جن کا مذکورہ آیات میں ذکر آچکا ہے ان میں سے اتنا کھانا مباح ہے کہ جس سے اس کی جان بچ سکے، اور بوجہ شدت بھوک و پیاس موت کا اندیشہ نہ رہے، اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ آسودگی سے زیادہ کھانا حرام ہے، کیونکہ یہ ایسی چیز میں

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "سد" اور "رمق"، اور الخرشی ۲۸/۳۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۷۳۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۴۵۔

توسیع کرنا ہے جو صرف ضرورت کے وقت مباح ہوتی ہے [۱]۔

حرام کردہ اشیاء سے آسودگی کے بقدر کھانے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء حنفیہ کا مذہب، مالکیہ کی ایک روایت، شافعیہ کا اصح قول، حنابلہ کا اظہر قول اور حسن کی رائے یہ ہے کہ مضطر کے لئے آسودگی کے بقدر کھانا جائز نہیں ہے، بلکہ اتنا پر اکتفا کرے گا جس سے اس کی جان بچ جائے یعنی ایسی حالت پر پہنچ جائے کہ اگر وہ ایسی حالت میں ابتداء ہوتا، تو اس کے لئے مردار وغیرہ کا کھانا جائز نہ ہوتا، اس لئے کہ اس مقدار سے ضرورت پوری ہوجاتی ہے، اور بلاضرورت حرام کے کھانے میں مصروف رہنا ممنوع ہے۔

حسن کہتے ہیں: مضطر اتنا کھائے گا جس سے اس میں کھڑے ہونے کی طاقت آجائے، اس لئے کہ آیت کریمہ سے مردار وغیرہ کی حرمت معلوم ہورہی ہے، اس حکم سے مضطر کو مستثنی کیا ہے، لہذا جب ضرورت دفع ہوجائے تو کھانا حلال نہیں رہے گا، اس لئے کہ ''سدرمق'' کے بعد ایسی حالت ہوجائے گی جو کہ اضطرار سے پہلے تھی تو اب اس کے لئے کھانا مباح نہیں رہے گا، نیز اس لئے کہ ضرورت کی وجہ سے جس کی اجازت ہوتی ہے اس کی اجازت بقدر ضرورت ہوتی ہے۔

مالکیہ کی ایک روایت اور شافعیہ کا غیر اصح قول اور حنابلہ کا غیر اظہر مذہب یہ ہے کہ مردار وغیرہ کے گوشت سے آسودگی کے بقدر کھانا جائز ہے، کیونکہ آیات نے مطلق مباح قرار دیا ہے، اس میں سدرمق کی قید نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ جب اس کے لئے اس میں سے تھوڑا کھانا مباح ہوگا تو آسودگی کے بقدر کھانا بھی مباح ہوگا۔

بعض علماء نے تفصیل کی ہے اور کہا ہے کہ اگر ضرورت برقرار ہو جیسے کہ مضطر شخص آبادی سے کافی دور ہو اور اس کو اندیشہ ہو کہ اگر شکم سیر ہونے تک نہیں کھائے گا تو ہلاک ہوجائے گا، تو اس جیسے لوگوں کے لئے شکم سیر ہونے تک کھانا درست ہوگا، کیونکہ اگر وہ سدرمق پر اکتفا کرے گا تو جلد ہی ضرورت دوبارہ پیش آجائے گی۔

اور اگر ضرورت کے ختم ہوجانے کی امید ہو جیسے وہ شہر میں ہو اور دوبارہ ضرورت کے پیش آنے سے پہلے حلال کھانا ملنے کی توقع ہو، تو ایسی حالت میں سدرمق پر اکتفا کرنا واجب ہوگا، شکم سیر ہونے تک کھانا حلال نہ ہوگا [۱]۔

یہاں کچھ اور مسائل ہیں، مثلاً کیا اس کے لئے مردار اور سور کے گوشت اور ان جیسی حرام اشیاء سے زادراہ لینا جائز ہوگا، اور کیا اس کے لئے نشہ آور چیزوں کا پینا یا کھانا جائز ہوگا؟ اور کیا اس کے لئے آدمی کا گوشت کھانا جائز ہوگا؟۔

اور اگر اس کو مختلف حرام چیزیں میسر ہوں جیسے مردار وسور کا گوشت، خون اور دوسرے کا مال اور ان کے مانند اشیاء تو کیا اس کو اختیار ہوگا جو چاہے کھائے یا اس پر ان میں ترتیب واجب ہوگی، اور اگر ترتیب واجب ہوگی تو کس کو مقدم کرے گا، کیا رخصت مضطر مسافر کے ساتھ خاص ہے یا مقیم مضطر بھی اس رخصت سے فائدہ اٹھا سکتا ہے؟ کیا نافرمان مضطر کے لئے بھی مذکورہ حرام اشیاء کا کھانا جائز ہوگا؟ مضطر کے کھانے کا کیا حکم ہوگا؟ کیا اس پر کھانا واجب ہوگا یا مباح ہوگا؟ ان کی تفصیلات اصطلاح: ''ضرورۃ'' میں ہیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۱۵، أحکام القرآن للجصاص ۱/۱۲۶، المجموع للإمام النووي ۹/۳۹، مغنی المحتاج ۴/۳۰۶، الخرشي ۳/۲۸، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۸، روضۃ الطالبین ۳/۲۸۲، المغنی لابن قدامہ ۸/۵۹۵۔

(۱) المجموع ۹/۳۹، الخرشی ۳/۲۸، روضۃ الطالبین ۳/۲۸۲، المغنی لابن قدامہ ۸/۵۹۵، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۸، مغنی المحتاج ۴/۳۰۶، حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۱۵۔

سرار

دیکھئے: ''إسرار''۔

سرایۃ

تعریف:

ا- اس کا لغوی معنی: رات میں چلنا ہے، کہا جاتا ہے: ''**سریت بالليل، سريت الليل سريا**'' اگر رات کو سفر طے کرے، ''**سراية**'' اسم ہے، معانی کو اجسام سے تشبیہ دے کر معانی میں بھی استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: ''**سری فيه السم و الخمر**'' اس میں زہر اور شراب سرایت کرگئی، انسان کے بارے میں کہا جاتا ہے: ''**سری فيه عرق السوء**'' اس میں بدخصلتی سرایت کرگئی۔

اسی معنی میں فقہاء کا قول ہے: ''**سری الجرح من العضو إلى النفس**'' زخم نے عضو سے جان تک سرایت کیا یعنی اس کی تکلیف مسلسل برقرار رہی یہاں تک کہ اس کی وجہ سے موت واقع ہوگئی، اسی طرح ان کا قول ہے: ''**قطع كفه فسرى إلى ساعده**'' اس کی ہتھیلی کاٹی گئی یہاں تک کہ زخم کا اثر اس کے بازو تک پہنچ گیا، اسی طرح کہا جاتا ہے: ''**سری التحريم من الأصل إلى فروعه**'' (حرمت اصل سے فرع کی طرف پہنچی)، ''**سری العتق**'' (آزادی سرایت کرگئی)[1]۔

اصطلاح فقہ میں سرایت کا معنی: جس کی طرف نسبت کی گئی ہو اس میں اثر انداز ہونا پھر اس کے باقی ماندہ حصے کی طرف متعدی ہونا ہے[2]۔

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) المنثور للزرکشی ۲؍۲۰۰۔

اجمالی حکم:

۲-فقہاءکلمہ ''سرایۃ'' کودرج ذیل موضوعات میں استعمال کرتے ہیں:

ا-عتق (آزادی)۔

۲-جراحات (زخم)۔

۳-طلاق۔

عتق میں سرایت:

۳- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مشترک غلام کا ایک حصہ دار اپنا حصہ آزاد کردے تو غلام میں اس کا حصہ آزاد ہوجائے گا، اور یہ آزادی باقی حصہ میں سرایت کرجائے گی اگرآزاد کرنے والا مالدار ہو، اس مسئلہ میں مزید تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح ''رق''، فقرہ/۱۳۹۔

جنایت کا سرایت کرجانا:

۴- جنایت کا سرایت کرجانا بلا اختلاف فقہاء قابل ضمان ہے، اس لئے کہ یہ جنایت کا اثر ہےاور خود جنایت قابل ضمان ہے تو اسی طرح اس کا اثر بھی قابل ضمان ہوگا، پھر اگر زخم کا اثر اس کی ہلاکت تک متعدی ہوجائے جیسے کوئی دوسرے شخص کو عمداً زخمی کرے اور وہ شخص صاحب فراش ہوجائے یہاں تک کہ موت واقع ہوجائے، یا زخم کے اثر سے ایسا نقصان ہوجائے جس کو براہ راست تلف کرنا ممکن نہ ہو، جیسے کوئی شخص کسی کے کسی عضو پر عمداً جنایت کرے اوراس کے اثر سے بصارت جاتی رہی، یا قوت سماعت تلف ہوجائے تو بلا اختلاف قصاص واجب ہوگا[1]۔

اور اگر زخم کے اثر سے ایسا نقصان ہوجائے جس کو براہ راست تلف کرنا ممکن ہو، جیسے کوئی دوسرے کی ایک انگلی کاٹ دے، اس زخم کا اثر ہتھیلی تک پہنچ جائے، یہاں تک کہ ہتھیلی بھی گر جائے، اس میں قصاص واجب ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

شافعیہ، صاحبین، زفر اور حسن بن زیاد کہتے ہیں: انگلی میں قصاص اور ہتھیلی میں دیت مغلظہ واجب ہوگی، اور وہ کہتے ہیں: جو نقصان جنایت کے ذریعہ براہِ راست پہنچانا ممکن ہو اس میں سرایت کی وجہ سے قصاص واجب نہیں ہوگا[1]۔

حنابلہ نے کہا ہے: اس میں قصاص واجب ہوگا، اور انہوں نے کہا ہے: جس نقصان میں جنایت کی وجہ سے قصاص واجب ہوتا ہے اس میں سرایت سے بھی قصاص واجب ہوگا، جیسے جان اور آنکھ کی روشنی میں۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: اگر کوئی شخص دوسرے کی ایک انگلی کاٹ دے، اس کے اثر سے دوسری سائڈ والی انگلی ناکارہ ہوجائے تو دونوں انگلیوں میں سے کسی میں بھی قصاص واجب نہ ہوگا، بلکہ اس پر دونوں کی دیت واجب ہوگی[2]، اور اگر زخم غلطی سے ہو اور مذکورہ کسی عضو تک سرایت کرجائے تو صرف دیت واجب ہوگی، تفصیل ''قصاص'' میں ہے۔

قصاص کا سرایت کرنا:

۵- جمہور فقہاء کے یہاں قصاص کی سرایت ناقابل ضمان ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص دوسرے کا کوئی عضو کاٹ دے جس میں قصاص واجب ہو، اور جس کا عضو کٹا وہ اس سے قصاص لے لے، قصاص لینا سرایت کرجائے اور مجرم کی موت واقع ہوجائے تو قصاص لینے والے پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا، یہی رائے شافعیہ، امام احمد، امام ابو یوسف اور امام

(۱) المغنی ۷/۷۲۷، روضۃ الطالبین ۹/۱۸۷، أسنی المطالب ۴/۳-۲۵، مواہب الجلیل ۶/۲۴۲، البنایہ شرح الہدایہ ۱۰/۱۷۵۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) المغنی ۷/۷۲۷، البنایہ فی شرح الہدایہ ۱۰/۱۷۵۔

محمد کی ہے اور حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے منقول ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں: چونکہ یہاں قصاص میں کاٹنا شرعاً متعین مستحق تھا، اس لئے اس کی سرایت کا ضامن نہیں ہوگا، جیسا کہ چور کا ہاتھ کاٹنا، اس میں انجام کے اعتبار سے سلامتی کی قید لگانا ممکن نہیں ہے، کیونکہ اگر ایسا کیا جائے گا تو قصاص کے ذریعہ حق کی وصولیابی کا دروازہ بند کرنا لازم آئے گا اور سرایت سے بچنا اس کے بس میں نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: جان کی دیت کا ضامن ہوگا، کیونکہ وہ ناحق قتل ہے، اس لئے کہ اس کا حق کاٹنا تھا، لیکن وہ قتل واقع ہوگیا، یہی کاٹنا اگر ظلماً بغیر قصاص کے ہوتا ہے اور اس سے ہلاکت واقع ہوجاتی تو قصاص یا دیت واجب ہوتی، اور چونکہ عام عرف کے اعتبار سے زخم کا اثر اتنا ہوا کہ جان فوت ہوگئی، اور اسی کو قتل کہتے ہیں، البتہ شبہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہوجائے گا اور مال واجب ہوگا [1]۔

تفصیل: ''قصاص'' میں ہے۔

ضمان، اس کی نوعیت اور مقدار میں جنایت کے وقت کا اعتبار ہوگا سرایت کے وقت کا اعتبار نہ ہوگا، لہذا اگر کوئی مسلمان کسی حربی، یا کسی مرتد کو زخمی کردے، پھر وہ دونوں مسلمان ہوجائیں، اس کے بعد سرایت کرنے کی وجہ سے دونوں مرجائیں تو کوئی ضمان نہیں ہوگا، اسی طرح اس کے برعکس ہے مثلاً کوئی حربی کسی مسلمان کو زخمی کردے، اس کے بعد حربی مسلمان ہوجائے، پھر مسلمان مرجائے، کیونکہ یہ زخم ناقابل ضمان ہے، لہذا اس کا سرایت کرنا بھی ناقابل ضمان ہوگا۔

اور اگر کوئی مسلمان کسی دوسرے مسلمان کو زخمی کردے، پھر زخم خوردہ مرتد ہوجائے اور سرایت کی وجہ سے مرجائے تو اس کے ولی کو زخم کا قصاص لینے کا حق ہوگا جان کا قصاص لینے کا حق نہ ہوگا، اگر زخم اور اس کے اثر سے موت کے درمیان خون کو رائیگاں کرنے والی حالت پائی جائے مثلاً کوئی مسلمان دوسرے مسلمان کو زخمی کردے، پھر وہ زخم خوردہ مرتد ہوجائے، پھر مسلمان ہوجائے، اس کے بعد زخم کے اثر سے مرجائے تو قصاص واجب نہیں ہوگا، کیونکہ جنایت اور زخم کے اثر سے موت کے درمیان خون کو رائیگاں کرنے والی حالت پائی گئی البتہ دیت لازم ہوگی، اس لئے کہ جنایت کا وقوع اور زخم کے اثر سے موت کا آنا دونوں عصمت کی حالت میں پائے گئے۔

اور اگر کوئی مسلمان کسی ذمی کو زخمی کردے، پھر وہ مسلمان ہوجائے اور زخم کے اثر سے مرجائے تو ان حضرات کے نزدیک قصاص لازم نہیں ہوگا، جن کی رائے ہے کہ ذمی کے قصاص میں مسلمان کو قتل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس نے اپنے ہم رتبہ کو زخمی کا قصد نہیں کیا تھا، البتہ مسلم کی دیت لازم ہوگی، کیونکہ ابتداء میں قابل ضمان ہے اور انتہاء میں آزاد مسلمان ہے۔

اس باب میں چند اصول وقواعد ہیں اور وہ یہ ہیں:

۱- ہر وہ زخم جو ناقابل ضمان ہو، انتہاء میں حالت کی تبدیلی سے قابل ضمان نہیں ہوگا۔

۲- اور جو زخم ابتداء اور انتہاء دونوں حالتوں میں قابل ضمان ہو تو ضمان کی مقدار کے بارے میں انتہاء کا اعتبار ہوگا۔

۳- اور جو زخم قابل ضمان ہو حالت کے بدلنے سے قابل ضمان نہیں ہوگا [1]۔

تفصیل: ''قصاص'' میں ہے۔

طلاق کا سرایت کرنا:

٦- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر طلاق کی اضافت عورت کے کسی غیر معین جزء کی طرف کرے جیسے کوئی یوں کہے: تمہارے نصف یا

(۱) المغنی ۷/ ۷۲۷، المحلی علی القلیوبی ۴/ ۱۲۵، البنایہ فی شرح الہدایہ ۱۰/ ۱۰۴ ابن عابدین ۵/ ۳۶۲۔

(۱) القلیوبی ۴/ ۱۱۱، ۱۱۲، أسنی المطالب ۴/ ۱۹، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۶۹، کشاف القناع ۵/ ۵۲۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۳۸۔

چوتھائی یا جزءکوطلاق ہے، یا عورت کے کسی متعین عضو کی طرف نسبت کرے، جیسے یوں کہے: تمہارے ہاتھ یا تمہارے پیر کو طلاق ہے تو جس جزو کی طرف نسبت کی گئی ہے اس سے باقی ماندہ حصے کی طرف سرایت کر کے طلاق واقع ہوجائے گی جیسا کہ عتق میں سرایت ہوتی ہے، اس لئے کہ اس نے طلاق کی نسبت ایسے جزء کی طرف کی جو کہ عقد نکاح کی وجہ سے مباح ہے، پس وہ غیر معین جزء کے مشابہ ہوجائے گا[۱]۔

حنفیہ نے کہا ہے: اگر طلاق کی نسبت ایسے عضو کی طرف کرے جس سے پورا جسم مراد نہیں لیا جاتا ہے، جیسے ہاتھ، پیر وغیرہ تو طلاق واقع نہیں ہوگی، اور اس کے نتیجہ میں سرایت بھی نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس نے طلاق کی نسبت غیر محل کی طرف کی ہے، لہذا لغو ہوجائے گی[۲]۔

(۱) المحلی علی حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۳۴، کشاف القناع ۵/ ۲۶۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۸۸۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۳۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

سِرّ

تعریف:

۱ - "سر" کا ایک لغوی معنی: جو سینہ میں چھپایا جائے، راز، بھید، جمع "اسرار اور سرار" ہیں اور "أسر الشيء": چھپانا، ظاہر کرنا، یہ اضداد میں سے ہے[۱]، راغب نے کہا ہے: "الإسرار خلاف الإعلان" (یعنی اسرار اعلان کے خلاف ہے)، اعیان اور معانی دونوں میں اس کا استعمال ہوتا ہے[۲]۔

فقہاء کے نزدیک اس کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

نجوی (سرگوشی):

۲ - نجوی اس پوشیدہ کلام کو کہتے ہیں جو کوئی اپنے ساتھی سے کرے، گویا کہ وہ کلام کو دوسروں سے چھپاتا ہے، یہ اس لئے کہ اس لفظ کا اصل معنی رفعت و بلندی ہے، اسی سے ہے "النجوة من الأرض" (بلند زمین)، سر، نجوی سے عام ہے، کیونکہ "سر" غیر معانی میں بطور مجاز استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "فعل هذا سرا" (اس نے فلاں کام چھپ کر کیا) اور "قد أسر الأمر" (معاملہ کو چھپایا)،

(۱) متن اللغۃ، الصحاح، لسان العرب، الکلیات ۳/ ۳۸۔

(۲) المفردات للراغب الأصفہانی۔

(۳) القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۳۰۵، مطالب أولی النہی ۶/ ۴۴۲، الحطاب ۲/ ۲۶۔

اورنجوی صرف کلام ہی ہوتا ہے[۱]۔

سرّ کی قسمیں:

۳-سرّ کی تین قسمیں ہیں:

۱-شریعت نے جس کے چھپانے کا حکم دیا ہو۔

۲-صاحب سر نے جس کے چھپانے کا مطالبہ کیا ہو۔

۳- جو چھپانے کی چیز ہومگر ساتھ رہنے یا خدمت کی وجہ سے اطلاع ہوجائے۔

سرّ کی قسمیں اور ہر قسم کے حکم کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''افشاء السر''[۲]۔

اعمال کو چھپانے اور ظاہر کرنے میں افضل کیا ہے؟:

۴- اعمال کو چھپانے میں اخلاص اور ریاء سے حفاظت کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، جبکہ اعمال کو ظاہر کرنے میں بھلائی کی طرف لوگوں کو راغب کرنے اور اقتداء کرنے کا فائدہ ہوتا ہے، لیکن اس میں ریاء کاری کی آفت ہے، حسن فرماتے ہیں: مسلمانوں کو معلوم ہے کہ چھپا کر کوئی نیک کام کرنا زیادہ محفوظ ہے، لیکن اظہار میں بھی کچھ فائدہ ہے، اسی لئے اللہ تعالی نے چھپ کر اور اعلانیہ دونوں طرح کے اعمال کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا: ''إِنْ تُبْدُوْ الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَ إِنْ تُخْفُوْهَا وَ تُؤْتُوْهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ''[۳] (اگر تم صدقات کو ظاہر کردو جب بھی اچھی بات ہے اور اگر انہیں چھپاؤ اور فقیروں کو دو جب تو یہ تمہارے حق میں اور بہتر ہے)۔

اعمال کو ظاہر کرنے یا چھپانے میں افضل ہونے کے اصول: جس عمل کا چھپانا ممکن نہ ہو، جیسے حج، جہاد اور جمعہ، ان میں افضل یہ ہے کہ جلدی کی جائے، اور لوگوں کو ترغیب دینے کے لئے رغبت کا اظہار کیا جائے بشرطیکہ اس میں ریاء کا شائبہ نہ ہو، لیکن جن اعمال کا چھپانا ممکن ہو، جیسے صدقہ اور نماز تو اگر صدقہ کا ظاہر کرنا اس شخص کو ایذاء پہنچائے جس پر صدقہ کیا جائے اور ساتھ ہی ساتھ اس سے لوگوں میں صدقہ کرنے کی رغبت پیدا ہو تو چھپانا افضل ہوگا، کیونکہ ایذا حرام ہے، اور اگر اس میں ایذا نہ ہو تو افضل ہونے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، بعض کی رائے یہ ہے کہ اعلانیہ صدقہ کرنے سے چھپا کر کرنا افضل ہے اگر چہ اعلانیہ میں دوسروں کے اقتداء کرنے کی امید ہو، بعض کا خیال ہے کہ سرا افضل اس وقت ہے جبکہ اعلانیہ دوسروں کے لئے اقتداء کا سبب نہ ہو ورنہ اعلانیہ سر سے افضل ہوگا، یہ اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی نے انبیاء کو عمل کے ظاہر کرنے کا حکم دیا، تا کہ ان کی قوم ان کی اقتداء کرے، اور انہیں منصب نبوت کے ساتھ خاص کیا، ان کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ ان کو دونوں میں سے جو افضل عمل ہے اس سے محروم رکھا گیا[۱]۔

یہ عام اعمال کے بارے میں ہے، جہاں تک نفل کی بات ہے تو اس میں اظہار کے مقابلہ میں چھپانا افضل ہے تا کہ ریاء سے محفوظ رہ سکے[۲]۔

ذیل میں ہم بعض نوافل کا ذکر کر رہے ہیں، جن میں اظہار کے مقابلہ میں چھپانا افضل ہے۔

الف-گھر میں نفل پڑھنا:

۵- گھر میں نفل نماز پڑھنا افضل ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے

(۱) الفروق في اللغہ رص ۴۸۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ج ۵ رص ۲۹۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) سورۂ بقرہ ر ۲۷۱۔

(۱) إحیاء علوم الدین ۳ ر ۳۰۸، ۳۰۹ طبع الحلبی۔

(۲) تفسیر القرطبی ۳ ر ۳۳۲، عمدۃ القاری ۵ ر ۱۸۰، کشاف القناع ۱ ر ۴۳۵۔

فرمایا:"صلوا أیها الناس فی بیوتکم ، فإن أفضل صلاۃ المرء فی بیته إلا الصلاۃ المکتوبة"[1] (لوگو! اپنے گھروں میں نماز پڑھا کرو، اس لئے کہ انسان کی افضل نماز اپنے گھر میں ہے سوائے فرض نماز کے)۔

اوراس لئے کہ گھر میں نماز پڑھنا اخلاص سے زیادہ قریب اور ریاء سے زیادہ دور ہے، اور یہ عمل سر ہے اور مسجد میں پڑھنا علی الاعلان ہے، اور سرا افضل ہے[2]۔

ب- چھپا کر نفلی صدقہ دینا:

۶- اعلانیہ صدقہ کرنے سے چھپا کر صدقہ دینا افضل ہے[3]، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنْ تُبْدُوْا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَ إِنْ تُخْفُوْهَا وَ تُؤْتُوْهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ يُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِّنْ سَيِّئَاتِكُمْ"[4] (اگر تم صدقات کو ظاہر کردو جب بھی اچھی بات ہے اور اگر انہیں چھپاؤ اور فقیروں کو دو جب تو یہ تمہارے حق میں اور بہتر ہے اور اللہ تم سے تمہارے کچھ گناہ بھی دور کردے گا)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "سبعة یظلهم الله فی ظله یوم لا ظل إلا ظله" (سات آدمی ایسے ہوں گے جن کو اللہ تعالی اس روز اپنے سایہ میں رکھے گا، جس دن سوائے اللہ کے سایہ کے کسی کا سایہ نہیں ہوگا)، ان ہی میں سے ایک اس شخص کا ذکر کیا: "تصدق بصدقة ، فأخفاها حتی لا

(۱) حدیث: "صلوا أیها الناس في بیوتکم" کی روایت نسائی (۳/۱۹۸ طبع المکتبة التجاریہ) نے حضرت زید بن ثابتؓ سے کی ہے اور منذری نے الترغیب والترہیب (۱/۲۸۰ طبع الحلبی) میں اس کی اسناد کو عمدہ کہا ہے۔

(۲) المغنی ۲/۱۴۱، المجموع ۳/۴۹۰، ۴۹۱، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۱۳۔

(۳) المغنی ۳/۸۲، روضۃ الطالبین ۳/۳۴۱۔

(۴) سورۂ بقرہ/۲۷۱۔

تعلم شماله ما تنفق یمینه"[1] (جو پوشیدہ طور پر صدقہ کرے یہاں تک کہ اس کا دایاں ہاتھ جو کچھ خرچ کرے اس کے بائیں ہاتھ کو اس کا علم نہ ہو)، رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے: "أن صدقة السر تطفئ غضب الرب"[2] (پوشیدہ طور پر صدقہ کرنا رب کے غضب کو بجھاتا ہے)۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اللہ تعالی نے پوشیدہ نفلی صدقہ کو علانیہ صدقہ سے افضل قرار دیا ہے، ایک قول ہے کہ ستر گنا افضل ہے اور اعلانیہ فرض صدقہ کو پوشیدہ صدقہ سے افضل قرار دیا ہے، اور ایک قول ہے کہ پچیس گنا افضل ہے، اسی طرح تمام اشیاء میں تمام فرائض اور نوافل کا یہی حکم ہے، سفیان کا بیان ہے: یہ زکاۃ کے علاوہ کا حکم ہے[3]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صدقہ"۔

چھپا کر نکاح کرنا:

۷- جمہور فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ نکاح کا اعلان مستحب ہے، دیکھئے: اصطلاح "اعلان" اور "نکاح"[4]۔

گواہوں کا سری تزکیہ:

۸- اگر دوسرے فریق کی طرف سے شاہدوں پر جرح ہو تو اس وقت

(۱) حدیث: "سبعة یظلهم الله في ظله یوم لا ظل إلا ظله" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۱۴۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "صدقة السر تطفیء غضب الرب" کی روایت حاکم (۳/۵۶۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن جعفر سے کی ہے اور ذہبی نے اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے لیکن اس کے بہت سے شواہد ہیں جن سے حدیث کو تقویت ملتی ہے امام عجلونی نے کشف الخفاء (۲/۲۹ طبع الرسالۃ) میں اس کے شواہد کا ذکر کیا ہے۔

(۳) عمدۃ القاری ۸/۲۸۴۔

(۴) الموسوعۃ الفقہیہ ۵/۲۶۲۔

ان کا تزکیہ واجب ہوگا، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور بغیر تزکیہ کے فیصلہ کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

لیکن اگر دوسرا فریق شاہدوں پر جرح نہ کرے تو تزکیہ کے واجب ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کی راجح مذہب اور صاحبین کی رائے ہے کہ فی الجملہ تزکیہ واجب ہے، اور ان کے نزدیک تزکیہ کے بغیر فیصلہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ فیصلہ کی بنیاد حجت ہوتی ہے، اور عادل شاہدوں کے بغیر حجت قائم نہیں ہوسکتی۔

تزکیہ کی دو قسمیں ہیں: تزکیہ سر، تزکیہ علانیہ۔

تزکیہ سری کا سبب یہ ہے کہ اگر شاہد غیر عادل ہوں تو ہوسکتا ہے کہ بعض اسباب کی بنا پر تزکیہ کرنے والا علانیہ جرح پر قادر نہ ہو، جیسے اس کو اپنی جان کا خطرہ ہو، اسی لئے سری تزکیہ ضروری ہوا تا کہ وہ جرح پر قادر ہوسکے [1]۔

تزکیہ کا حکم، اس کے اقسام اور اس کے ساقط ہونے کا وقت اور جن کا تزکیہ قبول کیا جائے گا، ان کی شرائط اور تعداد کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تزکیۃ'' اور ''شہادۃ''۔

(۱) درر الحکام ۴/۳۹۱، بدائع الصنائع ۶/۲۷۰، الشرح الصغیر ۴/۲۵۹، ۲۶۰، القلیوبی وعمیرۃ ۴/۳۰۶، المغنی ۹/۶۴۔

سرر

تعریف:

۱- سرر کا لغوی معنی ہے: وہ رات جس میں چاند چھپا رہتا ہے، اور اس معنی میں ''السِّرر، السَّرار اور السِّرار'' کو استعمال کیا جاتا ہے، نیز یہ ان کے قول: استسر القمر (یعنی چاند چھپ گیا) سے مشتق ہے، بسا اوقات دو راتوں میں چھپا رہتا ہے۔

سر کا اصلی معنی پوشیدگی ہے، ہم کہتے ہیں: ''أسر الحدیث إسرارا'' جب کسی چیز کو چھپائیں یا راز سے جوڑیں، اسرار کا معنی ظاہر کرنا بھی ہے، یہ اضداد میں سے ہے [1]۔

اصطلاحی معنی: سرر سے کیا مراد ہے، اس میں اختلاف ہے، آیا مہینہ کا آخر، یا شروع، یا بیچ مراد ہے، بعض علماء اور وہ جمہور علماء لغت وحدیث ہیں، ان کی رائے ہے کہ سرر سے مراد مہینہ کا آخر ہے، کیونکہ اس میں چاند چھپا رہتا ہے۔

بعض علماء کے نزدیک سرر سے مراد بیچ مہینہ ہے، وادی کے وسط اور اس کی عمدہ جگہ کو ''سرارۃ الوادی'' بولتے ہیں، اسی طرح زمین کی اوسط اور عمدہ جگہ کو ''سرار الأرض'' کہتے ہیں، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ایام بیض کے روزے مندوب ہیں، اور وہ مہینہ کا وسط ہے، مہینہ کے آخر میں روزہ کے استحباب کے بارے میں کوئی حدیث مروی نہیں ہے، اس قول کو امام نووی نے راجح کہا ہے [2]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، اساس البلاغۃ ص ۲۹۳۔
(۲) فتح الباری شرح صحیح البخاری ۴/۲۳۰، ۲۳۱، عمدۃ القاری للعینی ۱۱/۱۰۱۔

اوزاعی اور سعید بن عبدالعزیز کی رائے ہے کہ سرر مہینہ کا شروع ہے۔

متعلقہ الفاظ:

ایام بیض:

۲- ایام بیض: ہر مہینہ کی ۱۳، ۱۴ اور ۱۵ تاریخیں ہیں، اس کی اصل چاندنی رات کے ایام ہیں، اور وہ تیرہ، چودہ اور پندرہویں راتیں ہیں، ان راتوں کو بیض اس لئے کہتے ہیں کہ چاند کی روشنی سے پوری راتیں روشن ہوتی ہیں [(۱)]۔

شرعی حکم:

سرر کے اصطلاحی معنی میں فقہاء کے اختلاف کے باعث سرر کے شرعی حکم میں بھی اختلاف واقع ہوا ہے۔

۳- مہینے کے شروع میں روزہ رکھنا: حدیث میں آیا ہے، نبی علیہ السلام ہر مہینہ کے شروع کے تین یوم روزہ رکھتے تھے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم علیہ السلام ہر مہینہ کی پہلی تاریخ سے تین دن روزہ رکھتے تھے [(۲)]۔

دیکھئے: اصطلاح ''صوم التطوع''۔

۴- یوم شک کا روزہ: اور وہ شعبان کی تیسویں تاریخ ہے، جس کے رمضان ہونے کے بارے میں لوگوں کو شک ہو، اس کی تحدید کے بارے میں فقہاء کی عبارتیں ایک دوسرے سے قریب ہیں، اس کے حکم میں اختلاف ہے، البتہ اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص پہلے سے پیر یا جمعرات کو روزہ رکھنے کا عادی ہو، اور یوم شک پیر یا جمعرات ہو تو اس کا روزہ رکھنا بلا کراہت مباح ہے، کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: **"لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين إلا رجل كان يصوم صوما فليصمه"** [(۱)] (رمضان سے ایک یا دو دن پہلے روزہ مت رکھو، مگر وہ شخص جس کا پہلے سے روزہ رکھنے کا معمول چلا آرہا ہے تو وہ روزہ رکھے)، اور حضرت عمارؓ کا ارشاد ہے: ''جس نے یوم شک کو روزہ رکھا اس نے ابو القاسم علیہ السلام کی نافرمانی کی''، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صوم التطوع''۔

پندرہویں شعبان کا روزہ:

۵- جمہور علماء کے نزدیک پندرہویں شعبان اور اس کے بعد دنوں میں روزہ رکھنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عمران بن حصین سے روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: **"يا فلان أما صمت سرر هذا الشهر؟ قال الرجل: لا يا رسول الله! قال: فإذا أفطرت فصم يومين من سرر شعبان"** [(۲)] (اے فلاں کیا تم نے اس ماہ کے وسط کا روزہ نہیں رکھا؟ اس شخص نے جواب دیا: نہیں اے اللہ کے رسول! آپ علیہ السلام نے فرمایا: جب تم افطار کرلوگے تو شعبان کے وسط کے دو دن روزے رکھو)، یہ حکم ان کے قول پر ہے جو سرر کی تفسیر وسط سے کرتے ہیں۔

حنابلہ کے یہاں پندرہویں شعبان کا روزہ رکھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم علیہ السلام نے

---

(۱) المصباح المنیر (بیض)۔

(۲) حدیث ابن مسعودؓ: "كان علیہ السلام يصوم من غرة كل شهر ثلاثة أيام" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۰۹ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا حدیث حسن غریب ہے۔

(۱) حدیث: "لا تقدموا رمضان بصوم يوم......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۶۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث: "يا فلان أما صمت سرر هذا الشهر" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۳۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۱۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

فرمایا: "إذا انتصف شعبان ، فلا تصوموا" [۱] (جب نصف شعبان آئے تو روزہ نہ رکھو)، شافعیہ نے پندرہویں شعبان کے روزہ کو حرام قرار دیا، دلیل مذکورہ بالا حدیث میں نہی کا وارد ہونا ہے، اور اس لئے بھی کہ کبھی اس کی وجہ سے رمضان کے روزہ رکھنے میں کمزوری پیدا ہوجاتی ہے، امام طحاوی نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث جس میں نہی وارد ہوئی ہے اور اس حدیث کے درمیان جس میں رمضان سے پہلے روزہ رکھنے کی ممانعت وارد ہوئی ہے، مگر وہ شخص جو پہلے سے اس دن روزہ رکھتا ہو، کے درمیان تطبیق دی کہ پہلی حدیث اس پر محمول ہے کہ جس کو روزہ کمزور کردے، اور دوسری حدیث اس شخص کے ساتھ خاص ہے جو اپنے خیال میں رمضان میں احتیاط کرتا ہے، حافظ ابن حجر نے اس تطبیق کو اچھا کہا ہے [۲]۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صوم" اور "صوم التطوع"۔

سرف

دیکھئے: "إسراف"۔

(۱) حدیث: "إذا انتصف شعبان فلا تصوموا" کی روایت ابوداؤد (۲/۷۵۱ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/۱۰۶ طبع الحلبی) نے ان الفاظ سے کی ہے: "إذا بقي نصف من شعبان فلا تصوموا" اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) کتاب الفروع ۳/۱۱۸، حلیۃ العلماء ۳/۲۱۳، فتح الباری ۴/۲۳۰، ۲۳۱، بدائع الصنائع ۲/۹۷۹۔

سرقة

تعریف:

۱- لغت میں: خفیہ طریقہ پر دوسرے کی کوئی شئ لینا "سرقه" ہے، کہاجاتا ہے: "سرق منه مالا ، سرقه مالا يسرقه سرقا، و سرقة" اس کا مال خفیہ طریقہ پر لیا، اسم فاعل "سارق" ہے، بولتے ہیں: "سرق أو استرق السمع و النظر" اس نے چھپ کر سنا یا دیکھا [۱]۔

اصطلاحی معنی: کسی عاقل بالغ کا بقدر نصاب مال محرز محفوظ لینا یا دوسری چیز لینا جس کی قیمت نصاب کے برابر ہو اور وہ دوسرے کی ملکیت ہو اور اس کی ملکیت میں شبہ نہ ہو اور یہ لینا خفیہ طریقہ سے ہو۔

مالکیہ نے اس پر اضافہ کیا کہ کسی مکلّف کا نابالغ لاشعور آزاد بچہ کو خفیہ طریقہ پر اغوا کرلینا بھی چوری ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اختلاس:

۲- کہاجاتا ہے: "خلس الشيء" یا "اختلسه" فریب سے جھپٹا

(۱) تہذیب الأسماء، اللغات ولسان العرب، مختار الصحاح، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار ۴/۱۰۲، فتح القدیر ۴/۲۱۹، الفتاوی الہندیہ ۲/۱۷۰، اور مفصل تعریف کے لئے دیکھئے: البحر الرائق ۵/۵۵، شرح الخرشی ۸/۹۱، بدایۃ المجتہد ۲/۳۷۲، المہذب للشیرازی ۲/۲۷۷، اس کے قریب کے صفحات: نہایۃ المحتاج ۷/۴۳۹، القلیوبی و عمیرہ ۴/۱۸۶، الإقناع ۴/۲۷۴، کشاف القناع ۶/۱۲۹۔

مار لینا[1]۔

المختلس: وہ شخص جو تیز رفتاری سے بھاگنے پر قادر ہونے کی وجہ سے علی الاعلان لوگوں کا مال چھین لے[2]۔

سرقہ اور اختلاس میں فرق یہ ہے کہ، خفیہ طریقہ پر لینا سرقہ ہے اور علی الاعلان لینا اختلاس ہے۔

اسی لئے حدیث میں وارد ہوا ہے: "**لیس علی خائن ولا منتہب ولا مختلس قطع**"[3] (خیانت کرنے والے، لوٹنے والے اور فریب سے مال جھپٹ کر چھیننے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

دیکھئے: اصطلاح ''اختلاس''۔

ب- جحد امانت یا خیانت:

۳- ''جحد'' یا ''جحود'': کا معنی انکار کرنا ہے اور یہ انکار کرنے والے کے علم کے بغیر نہیں ہوتا ہے[4] جاحد یا خائن: وہ شخص ہے جس کے پاس کوئی شئ عاریت، یا امانت کے طور پر رکھی جائے، اور وہ اس کو لے لے اور اس کے ضائع ہونے کا دعوی کرے، یا اپنے پاس ودیعت یا عاریت ہونے کا انکار کرے۔

حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کے نزدیک سرقہ اور خیانت کے درمیان فرق کا معیار حفاظت میں نقص کا ہونا ہے[5]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۲) المبسوط ۹/ ۱۶۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۳۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۴۶، المغنی ۱۰/ ۲۳۹۔

(۳) حدیث: "لیس علی خائن و لا منتہب ولا مختلس قطع" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۵۲ تحقیق عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۴/ ۵۲ طبع الحلبی) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۴) لسان العرب (جحد)، المصباح المنیر۔

(۵) فتح القدیر ۵/ ۳۷۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۳۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۳۶، کشاف القناع ۶/ ۱۰۴، ۱۰۵۔

دیکھئے: اصطلاح ''انکار''۔

ج- حرابہ:

۴- حرابۃ: علی الاعلان کسی کا مال چھیننے یا کسی کو قتل کرنے یا کسی کو ڈرانے اور دھمکانے کے لئے اپنی قوت پر بھروسہ کرتے ہوئے ایسی جگہ نکلنا جہاں مدد پہنچنے کی امید نہ ہو، اس کو "**قطع الطریق**" یعنی ڈاکہ زنی اور بڑی چوری بولتے ہیں[1]۔

حرابہ اور سرقہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ حرابہ اپنی قوت بازو اور شان وشوکت کے ساتھ کسی کا مال چھیننے یا کسی کو قتل کرنے یا کسی کو دھمکانے اور مرعوب کرنے کے لئے ایسی جگہ نکلنا جہاں کسی کی مدد نہ پہنچ سکے، جبکہ چوری خفیہ طور پر مال کا لینا ہے، محض دوسرے پر غلبہ کے لئے نکلنے سے حرابہ ہو جاتا ہے، اگرچہ کوئی مال نہ لیا جائے، جہاں تک چوری کی بات ہے تو اس میں خفیہ طور پر مال لینا ضروری ہے[2]۔

دیکھئے: اصطلاح ''حرابہ''۔

د- غصب:

۵- غصب کا لغوی معنی علی الاعلان بطور ظلم کسی شئ کا لینا ہے۔

اصطلاحی معنی: ناحق دوسرے کے حق پر قابض ہونا، غصب اور سرقہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ غصب علی الاعلان مال لینے کو بولتے ہیں، جبکہ سرقہ میں شرط ہے کہ محفوظ جگہ سے مال خفیہ طور پر لیا جائے[3]۔

دیکھئے: اصطلاح ''غصب''۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۹۰، روض الطالب ۴/ ۱۵۴، الإقناع لحل الفاظ أبی شجاع ۲/ ۲۳۸، المغنی ۸/ ۲۸۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲، اور اس کے بعد کے صفحات، شرح فتح القدیر ۴/ ۲۶۸۔

(۳) کفایۃ الأخیار ۱/ ۱۸۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۴۲۔

ھ-نبش:

۶ - نبشته نبشا: میں نے زمین کھود کر نکالا، "نبشت الأرض": میں نے زمین کھودی، اسی معنی میں ہے "نبش الرجل القبر"[۱] (فلاں شخص نے قبر کھولا)۔

نباش: وہ شخص ہے جو قبروں میں مردوں کے دفن کئے جانے کے بعد ان کے کفن چراتا ہے[۲]۔

اس کے حکم اور اس کو چور قرار دینے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف) کی رائے ہے کہ نباش چور کہلائے گا، کیونکہ سرقہ کی تعریف اس پر صادق آرہی ہے، اور اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من حرق حرقناه، و من غرق غرقناه، ومن نبش قطعناه"[۳] (جو جلائے گا ہم بھی اسے جلائیں گے اور جو غرقاب کرے گا ہم بھی غرقاب کریں گے اور جو کفن چرائے گا ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے)۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد کی رائے ہے کہ نباش کو سارق نہیں کہا جائے گا، اس لئے کہ وہ ایسی شی چراتا ہے جس کا کوئی مالک نہیں ہے اور نہ ہی وہ قابل رغبت ہے، خفیہ اور محفوظ جگہ سے لینے کی شرط کی وجہ سے اس طریقہ سے لینا چوری میں داخل نہیں ہے[۴]۔

دیکھئے: اصطلاح "نبش"۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) البحر الرائق ۵/۶۰۔

(۳) حدیث: "من حرق حرقناه، ومن غرق غرقناه، ومن نبش قطعناه" کی روایت بیہقی (۸/۴۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت براء سے کی ہے اور ابن حجر نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں بعض راوی مجہول ہیں۔ ایسا ہی التلخیص الحبیر (۴/۱۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۴) المبسوط ۹/۱۵۶، ۱۶۰، فتح القدیر ۵/۳۷۴، ۳۷۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۴۰، تکملۃ المجموع ۱۸/۳۲۱، کشاف القناع ۶/۱۳۸، ۱۳۹۔

و-نشل:

۷ - "نشل الشئ نشلا": جلدی سے اچک لینا، کہا جاتا ہے: "نشل اللحم من القدر" (ہانڈی سے اس نے گوشت نکالا)، نشل الخاتم من الید (ہاتھ سے انگوٹھی اتارا)، "النشال": جھپٹ کر لینے والا ہے جو چوروں سے زیادہ ماہر ہوتا ہے، آدمی کی غفلت کے وقت اس کا کپڑا پھاڑ کر اس میں موجود چیز کو آہستہ سے نکال لیتا ہے (گرہ کٹ، جیب کترا)، اس کو طرار بھی کہا جاتا ہے: طرته طراً سے ماخوذ ہے جس کا معنی پھاڑنا ہے[۱]۔

فقہاء کے نزدیک اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے مختلف نہیں ہے، "طرار" یا "نشال" وہ شخص ہے جو لوگوں کی کھلی آنکھوں کے سامنے بڑی مہارت اور ہاتھ کی صفائی سے مال چرائے[۲]۔

نشل یا طرار اور سرقہ کے درمیان فرق مکمل طور پر مال محفوظ ہونے میں ظاہر ہوگا، اسی وجہ سے سرقہ کی تعریف کو نشال پر منطبق کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے۔ جمہور فقہاء نے سارق اور طرار کو یکساں قرار دیا ہے، خواہ طرار آستین یا قمیص کاٹے اور بقدر نصاب مال لے لے، یا اپنا ہاتھ ڈالے اور بغیر کاٹے مال لے لے، کیونکہ بذات خود انسان اپنے ملبوسات یا جو کچھ اس کے پاس روپے وغیرہ ہیں ان کا محافظ سمجھا جاتا ہے، بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ آستین یا گریبان میں ہاتھ ڈالے اور بغیر کاٹے روپے وغیرہ لے لے، یا آستین اور گریبان کے علاوہ جیسے تھیلی، بٹوہ کو کاٹ کر چوری کرے، تو اس پر سرقہ کی تعریف صادق نہیں آئے گی، اس لئے کہ کامل محفوظ کا لینا نہیں پایا گیا[۳]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "نشل" میں ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۲) طلبۃ الطلبہ رص ۷۸، شرح فتح القدیر ۵/۳۹۰۔

(۳) رحمۃ الأمۃ فی اختلاف الأئمہ رص ۱۸۲، أحکام القرآن للقرطبی ۶/۱۷۰، المغنی ۸/۲۵۶، المبسوط ۹/۱۶۱، فتح القدیر ۵/۳۹۱، بدائع الصنائع ۷/۶۷۔

ز-نہب:

۸-"نهب الشيء نهباً" زبردستی کوئی شئی لینا،نہب: لوٹ مار، غنیمت،لوٹی ہوئی چیز،ازہری کا بیان ہے: "نہب" وہ مال ہے جو بلاعوض لوٹا جائے جب کوئی شخص لینے والے کے لئے اپنا مال مباح کردے تو بولتے ہیں: "أنهب فلان ماله" یعنی فلاں نے اپنا مال مباح کردیا،نہب کا اطلاق اس وقت ہوگا جبکہ کوئی جماعت لوٹے، ہر شخص کچھ نہ کچھ لے اور لوٹی ہوئی چیز کو "نهبة" کہتے ہیں [۱]۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ نہب اور سرقہ کے درمیان فرق کی بنیاد خفیہ ہونا ہے جو نہب میں مکمل نہیں پایا جارہا ہے،اسی لئے حدیث میں وارد ہوا ہے: "ليس على خائن ولا منتهب ولا مختلس قطع" [۲] (خیانت کرنے والے،لوٹنے والے اور فریب سے مال جھپٹ کر چھیننے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا)۔

دیکھئے: اصطلاح "نہب"۔

سرقہ کے ارکان:

۹-سرقہ کے چار ارکان ہیں: چور،جس کا مال چوری ہوا ہو،چوری کیا ہوا مال،خفیہ طور پر لینا۔

رکن اول: سارق (چور):

۱۰-چوری کی حد جاری کرنے کے لئے ضروری ہے کہ چور میں پانچ شرطیں مکمل پائی جائیں: وہ مکلّف ہو، بالقصد چوری کرے، لینے پر مضطر نہ ہو، چور اور صاحب مال کے درمیان اولاد ہونے کا رشتہ نہ ہو، اور مال میں چور کے استحقاق کا شبہ نہ ہو۔

(۱) لسان العرب،المصباح المنیر،المعجم الوسیط،الزاہر ص ۴۳۱۔

(۲) حدیث: "ليس على خائن ولا منتهب ولا......" کی تخریج فقرہ ۲ پر گذر چکی ہے۔

پہلی شرط: مکلّف ہونا:

۱۱-چور مرد ہو یا عورت اس پر اس وقت حد قائم کی جائے گی جبکہ وہ شرعی احکام کا مکلّف ہو، یا بالفاظ دیگر عاقل بالغ ہو [۱]۔

دیکھئے: اصطلاح "تکلیف"۔

الف-کوئی آدمی اس وقت بالغ سمجھا جائے گا جب اس میں بلوغ کی کوئی علامت پائی جائے۔

دیکھئے: اصطلاح "بلوغ"۔

نابالغ پر حد جاری نہیں ہوگی، کیونکہ نبی ﷺ نے فرمایا: "رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ و عن المبتلى حتى يبرأ و عن الصبى حتى يكبر" [۲] (تین طرح کے لوگوں سے قلم اٹھالیا گیا: سویا ہوا شخص، یہاں تک کہ بیدار ہوجائے، دوسرا (جنون میں) مبتلی شخص یہاں تک کہ صحت یاب ہوجائے، تیسرا بچہ یہاں تک کہ بالغ ہوجائے)،اسی وجہ سے حافظ ابن حجر نے کہا: علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ مرد وعورت پر بالغ ہونے کے بعد عبادات، حدود اور دوسرے تمام احکام لازم ہوتے ہیں [۳]۔

ب-اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ چور پر حد جاری کرنے کے لئے ایک شرط عاقل ہونا بھی ہے، اس لئے کہ مکلّف ہونے کی بنیاد عقل ہے [۴]، جیسا کہ حدیث سابق میں گذرا: "وعن

(۱) ابن عابدین ۳/۲۶۵، بدایۃ المجتہد ۲/۴۴۷،الأحکام السلطانیۃ للماوردی ص ۲۲۸،الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی ص ۲۶۸۔

(۲) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يكبر" کی روایت ابوداؤد (۴/۵۵۸ تحقیق عزت عبید الدعاس) اور حاکم (۲/۵۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور کہا کہ یہ صحیح ہے اور مسلم کی شرط کے مطابق ہے، ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۵/۲۷۷، بدائع الصنائع ۷/۶۷، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/۳۳۲، ۳۴۴،نہایۃ المحتاج ۷/۴۲۱،کشاف القناع ۶/۱۲۹۔

(۴) سابقہ مراجع۔

المجنون حتی یعقل" (مجنون سے قلم اٹھالیا گیا تا آنکہ وہ ہوش میں آجائے)، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ جنون مطبق ہو، لیکن اگر جنون غیر مطبق ہو تو اگر حالت افاقہ میں چوری کرے گا تو حد جاری ہوگی، ورنہ اگر جنون کی حالت میں چوری کرے گا تو حد جاری نہیں ہوگی، دیکھئے: اصطلاح ''جنون''۔

ج- فقہاء نے معتوہ (کم عقل) کو مجنون کے ساتھ ملحق کیا ہے، اس لئے کہ کم عقلی جنون کی ایک قسم ہے، لہذا حقوق کی ادائیگی میں مانع ہوگی (۱)۔

دیکھئے: اصطلاح ''عتہ''۔

د- اگر سونے والے کی طرف سے چوری پائی جائے تو حد واجب نہیں ہوگی (۲)، کیونکہ حدیث گذر چکی ہے کہ قلم اٹھالیا گیا ہے: "و **عن النائم حتی یستیقظ**" (سونے والے سے یہاں تک کہ بیدار ہوجائے)۔ دیکھئے: اصطلاح ''نوم''۔

ھ- بے ہوش پر حد جاری نہیں ہوگی اگر بے ہوشی کی حالت میں چوری کرے (۳)، دیکھئے: اصطلاح ''إغماء''۔

و- لیکن جو شخص نشہ کی حالت میں چوری کرے (۴)، اس کے حکم میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں:

بعض کی رائے یہ ہے کہ اس کی عقل موجود نہیں ہے، اس لئے نشہ کی حد کے علاوہ اس سے کسی چیز کا مواخذہ مطلقاً نہیں کیا جائے گا، خواہ نشہ اس کی تعدی سے ہوا ہو یا اس کی تعدی کے بغیر ہوا ہو (۵)، البتہ جمہور فقہاء دونوں حالتوں میں فرق کرتے ہیں اگر اس کی تعدی کی وجہ سے نشہ ہوا ہے تو ''سدا للذرائع'' اس پر چوری کی حد جاری ہوگی، تا کہ جرائم کرنے والے حد کو ساقط کرنے کے لئے شراب پینے کا قصد نہ کریں، اور اگر اس کی تعدی کے بغیر نشہ ہوا ہو تو اس سے حد ساقط ہوجائے گی، کیونکہ عذر پایا جارہا ہے اور قصد نہیں ہے (۱)۔

دیکھئے: اصطلاح ''سکر''۔

ز- مکلّف ہونے کے مسئلے سے متعلق یہ بھی ہے کہ چور اسلام کے احکام کا پابند ہو، تا کہ اس پر امام کی ولایت ثابت ہوجائے، اسی وجہ سے اس حربی پر جس نے امن نہ لیا ہو چوری کی حد قائم نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس نے اسلام کے احکام کی پابندی قبول نہیں کی ہے، البتہ ذمی پر حد جاری ہوگی، کیونکہ وہ عقد ذمہ کی وجہ سے اسلام کے احکام کا پابند ہے، اور اس پر امام کی ولایت ثابت ہے (۲)۔

دیکھئے: اصطلاح "أهل الحرب و أهل الذمه"۔

۱۲- جہاں تک امن لینے والے حربی کی بات ہے تو اگر وہ دوسرے امن لینے والے حربی کا مال چرائے گا تو اس پر حد جاری نہیں ہوگی، کیونکہ دونوں میں کوئی اسلام کے احکام کا پابند نہیں ہے، اور اگر کسی مسلمان یا ذمی کا مال چرائے تو اس پر حد قائم کرنے میں مختلف اقوال ہیں:

جمہور فقہاء (مالکیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف) کی رائے ہے کہ اس پر حد قائم کرنا واجب ہے، کیونکہ اس کا امان میں داخل ہونا اس کو اسلام کے احکام کا پابند بنا دیتا ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد کی رائے ہے کہ اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ وہ اسلام کے احکام کا پابند نہیں ہے، اللہ تعالی کا

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۲۶، ۴۲۷، الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶/ ۹۹، فقرہ ۳۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۶۷، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۳۶۔
(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۲۸، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ص ۲۶۰۔
(۴) ''سکر'' کی تعریف میں، دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ ۱۷/...... فقرہ ۵۔
(۵) المہذب ۲/ ۲۷۷، المغنی ۸/ ۱۹۵۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۹۲، الخرشی ۸/ ۱۰۱، المہذب ۲/ ۲۷۸، ۲۷۸، المغنی ۸/ ۱۹۵۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۶۷، المدونۃ ۱۶/ ۲۷۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۴۰، کشاف القناع ۳/ ۱۱۶، أحکام أہل الذمہ لابن القیم ۲/ ۴۷۵۔

ارشاد ہے: "وَ إِنۡ أَحَدٌ مِّنَ الۡمُشۡرِكِيۡنَ اسۡتَجَارَكَ فَأَجِرۡهُ حَتّٰى يَسۡمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ ثُمَّ أَبۡلِغۡهُ مَأۡمَنَهُ ذٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٌ لَّايَعۡلَمُوۡنَ" [1] (اور اگر مشرکین میں سے کوئی آپ سے پناہ کا طالب ہوتو اسے پناہ دیجئے تا کہ وہ کلام الٰہی سن سکے، پھر اسے اس کی امن کی جگہ پہنچادیجئے یہ (حکم مہلت) اس سبب سے ہے کہ وہ ایسے لوگ ہیں جو پوری خبر نہیں رکھتے)۔

اس سلسلہ میں شافعیہ کے تین اقوال ہیں، اظہر قول یہ ہے کہ حربی کی طرح اس پر بھی حد جاری نہیں ہوگی۔

دوسرا قول: ذمی کی طرح مستامن پر بھی سرقہ کی حد جاری ہوگی،

تیسرا قول: عقد امان کے پیش نظر تفصیل ہوگی، اگر اس پر حدود قائم کرنے کی شرط تھی تو ہاتھ کاٹا جائے گا، ورنہ کوئی حد جاری نہیں ہوگی اور نہ ہاتھ کاٹا جائے گا [2]۔

دوسری شرط-قصد کرنا:

۱۳ - چور پر اس وقت حد جاری ہوگی جبکہ وہ چوری کی حرمت سے واقف ہو، اور دوسرے کا مملوک مال مالک کے علم وارادہ کے بغیر لے، اس کی نیت خود مالک بننے کی ہو اور اس نے یہ کام اپنے اختیار سے کیا ہو، ان سب کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف- چور، چوری کی حرمت سے واقف ہو، جہالت کی وجہ سے جو لوگ معذور سمجھے جاتے ہیں، ان کی طرف سے حرمت سے ناواقفیت ایک ایسا شبہ ہے جس سے حد ساقط ہوجاتی ہے، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سے روایت ہے کہ حد اسی پر ہے جو اس سے آگاہ ہو، جہاں تک سزا سے ناواقفیت کی بات ہے تو یہ ان شبہات کے قبیل سے

(۱) سورۂ توبہ / ۶۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۶۶، فتح القدیر ۴/ ۱۰۴، المدونہ ۶/ ۲۹۱، المغنی ۱۰/ ۲۷۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۷۵، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۶۔

نہیں ہے جن سے حد ساقط ہوجاتی ہے [1]۔

ب- چور جانتا ہو کہ جو کچھ وہ لے رہا ہے کسی دوسرے کی ملکیت ہے، اور اس نے اس کو اس کے مالک کے علم اور اس کی رضا کے بغیر لیا ہو، لہذا اس پر حد سرقہ جاری نہیں ہوگی جس نے یہ سمجھ کر مال لیا ہے کہ یہ مال مباح ہے یا یوں ہی پھینکا ہوا ہے، اسی طرح اس موجر (اجارہ پر دینے والے) پر حد جاری نہیں ہوگی جو کہ اجرت پر دی ہوئی چیز لے لے، اسی طرح مودع (امانت دینے والا) پر حد جاری نہیں ہوگی جبکہ وہ امین کی رضامندی کے بغیر مال ودیعت لے لے [2]۔

ج- لینے والے کا ارادہ اس چیز کے مالک بننے کا ہو جسے وہ لے رہا ہے، لہذا اس شخص پر چوری کی حد جاری نہیں ہوگی جو دوسرے کا مال مالک بننے کا ارادہ کے بغیر لے، جیسے کہ اس کو لے تا کہ استعمال کرے گا پھر اس کو واپس کردے گا، یا بطور مذاق لے، یا محض مال سے واقفیت و آگاہی کی خاطر لے، یا اس خیال سے لے کہ اس کا مالک اس کے لینے پر راضی ہوگا جبکہ رضا کے قرائن موجود ہوں، مذکورہ بالا صورتوں کے علاوہ محفوظ مقام سے مال کا نکالنا اس بات کا قرینہ ہے کہ اس نے مالک بننے کی نیت سے لیا ہے اس وقت اس کو چور سمجھا جائے گا، اس لئے کہ مالک بننے کی نیت پوری طرح پائی جارہی ہے، اگر چہ اس کو نکالتے ہی وقت ہلاک کردے، اور اگر محفوظ جگہ کے اندر ہلاک کرے تو مالک بننے کی نیت ظاہر نہیں ہوگی، لہذا اس پر حد جاری نہیں ہوگی [3]۔

د- چور پر اس وقت حد جاری ہوگی، جبکہ وہ اپنے اختیار سے یہ قدم

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۸۰، الجامع لأحکام القرآن ۶/ ۱۹۹، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۶، کشاف القناع ۶/ ۱۳۵، حاشیۃ البجیرمی علی شرح المنہج ۴/ ۲۳۴۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۲۳۱، القوانین الفقہیہ ص ۳۶۰، المہذب ۲/ ۲۷۷، المغنی ۹/ ۸۳۔

(۳) فتح القدیر ۴/ ۲۳۰، اور اس کے بعد کے صفحات، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۵۳، المہذب ۲/ ۲۷۷، منتہی الإرادات ۲/ ۴۸۰۔

اٹھائے، اگر اس پر اکراہ کیا جائے تو حد ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ قصد نہیں ہے، یہ حکم اس قول کے مطابق ہے کہ حالت اکراہ میں چوری مباح ہوجاتی ہے، کیونکہ اکراہ شبہ ہے اور شبہات سے حدود ساقط ہوجاتی ہیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن الله وضع عن أمتي الخطأ و النسيان وما استكرهوا عليه**"(۱) (اللہ تعالی نے میری امت کے خطا، نسیان اور جس پر مجبور کئے جائیں اس کے گناہ سے درگزر فرمایا)۔ بعض فقہاء کی رائے ہے کہ جس اکراہ کا گناہ معاف ہوجاتا ہے اور اس پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا، وہ اکراہ ہے جس کا تعلق قول سے ہو(۲)، جہاں تک افعال پر اکراہ کے حکم کی بات ہے تو اس کے حکم کے بارے میں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح "اکراہ"، الموسوعہ ۶/......-......۔

تیسری شرط: اضطرار یا حاجت کا نہ ہونا:

۱۴- الف- اضطرار ایسا شبہ ہے جس سے حد ساقط ہوجاتی ہے، ضرورت شدیدہ انسان کے لئے دوسرے کا مال بقدر ضرورت لینا مباح کردیتی ہے تا کہ اپنی جان بچائے(۳)، لہذا جو شخص مہلک بھوک، پیاس دور کرنے کے لئے چوری کرے تو اس پر حد جاری نہیں ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلاَ عَادٍ فَلاَ اِثْمَ عَلَيْهِ"(۱) (لیکن (اس میں بھی) جو شخص مضطر ہوجائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں)، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا قطع في زمن المجاع**"(۲) (قحط کے زمانہ میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا)۔

ب- حاجت، ضرورت کے مقابلہ میں کم درجہ کی ہے، اور یہ ہر وہ حالت جس میں شدید حرج اور کھلی ہوئی تنگی ہو، اس لئے وہ حد کو ساقط کرنے کے لئے شبہ بننے کی صلاحیت رکھتی ہے، البتہ ضمان اور تعزیر کے لئے مانع نہیں ہوتی ہے۔

اسی وجہ سے فقہاء کا اتفاق ہے کہ قحط سالی کے زمانہ میں چوری کرنے پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا(۳)، اس کے بارے میں ابن القیم کہتے ہیں: یہ قوی شبہ ہے جس کی وجہ سے محتاجوں سے حد سرقہ ساقط ہوجائے گی، بلکہ جن شبہات کا بہت سے فقہاء ذکر کرتے ہیں، ان میں بہتوں سے بڑا شبہ ہے خاص طور پر جبکہ اس کو اجازت ہے کہ اپنی جان بچانے کے بقدر مال لینے پر اس کے مالک سے جھگڑا کرے اور قحط سالی میں محتاجوں اور مضطر لوگوں کی کثرت ہوتی ہے، امتیاز کرنا دشوار ہے کہ کون مال سے مستغنی ہے، اور کون چور ہے جو کہ بلا ضرورت دوسرے کا مال لے رہا ہے، پس شبہ پیدا ہوگیا کہ کس پر حد واجب ہو، اور کس پر حد واجب نہ ہو؟ اس وجہ سے حد ساقط ہوجائے گی(۴)۔

نبی کریم ﷺ نے اس مقدار کی تحدید کردی ہے جو ایک مضطر

---

(۱) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ و النسيان وما......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۶۵۹ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/۱۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے اور الفاظ ابن ماجہ کے ہیں اور حاکم نے اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۱۷۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۴۴، نہایۃ المحتاج ۷/۴۴۰، المغنی ۸/۲۱۷، أحکام القرآن لابن العربی ۳/۱۱۷، المہذب ۲/۱۷۷، زاد المعاد ۴/۳۸۔

(۳) المبسوط ۹/۱۴۰، المہذب ۲/۲۸۲۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/۱۷۳۔

(۲) المبسوط ۹/۱۴۰

حدیث: "لا قطع في زمن المجاع" کی روایت خطیب نے اپنی تاریخ (۶/۲۶۱ طبع السعادۃ بمصر) میں حضرت أبوامامہ سے کی ہے اور سیوطی نے الجامع الصغیر (فیض القدیر طبع التجاریۃ الکبری) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/۱۷۶، القلیوبی وعمیرہ ۴/۱۶۲، المغنی ۹/۴۔

(۴) إعلام الموقعین ۳/۲۳۔

کے لئے کافی ہے، فرمایا:"کل ولا تحمل، و اشرب ولا تحمل"[۱] (کھاؤ کچھ لومت، پیو اور کچھ مت لو)، یہ آپ ﷺ نے ایک سائل کے جواب میں فرمایا، جنہوں نے دریافت کیا کہ آپ کا کیا خیال ہے اگر ہم کھانے اور پینے کے ضرورت مند ہو جائیں؟

چوتھی شرط: چور اور جس کا مال چرائے دونوں کے درمیان قرابت کا نہ ہونا:

۱۵ - کبھی چور صاحب مال کی اصل یا فرع ہوتا ہے، اور کبھی ان دونوں کے درمیان دوسری قرابت ہوتی ہے، اور کبھی دونوں میں زوجیت کا رشتہ ہوتا ہے ان تمام حالات میں حد قائم کرنے کا حکم الگ الگ ہوگا:

الف- اپنی اولاد کا مال چرانا: جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر والد اپنی اولاد یا اس کے نیچے فروع کا مال چرائے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ صاحب مال کے مال میں چور کے لئے حق ہونے کا شبہ ہے، لہذا حد ساقط ہو جائے گی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس شخص سے فرمایا جو کہ اپنے باپ کی شکایت لے کر آپ ﷺ کے پاس آیا تھا کہ اس کا باپ اس کے مال کو ہلاک کرنے کا ارادہ رکھتا ہے:"أنت و مالک لأبیک"[۲] (تم اور تمہارا مال تمہارے باپ کا ہے)، یہاں ''لام'' اباحت کا ہے تملیک کے لئے نہیں ہے، اس لئے کہ لڑکے کا مال اسی کا ہوتا ہے اور اس کی زکاۃ اسی پر واجب ہوتی ہے اور اسی سے وراثت میں منتقل ہوتا ہے[۱]۔

ب-فرع کا اپنی اصل کے مال سے چرانا: اولاد اگر اپنے آبا واجداد کے مال میں سے چرائے تو جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ لڑکے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ باپ کے مال میں اولاد کا نفقہ واجب ہوتا ہے، اور اس لئے کہ اولاد باپ کے مال کی وارث ہوتی ہے اور اس کو باپ کے گھر میں داخل ہونے کا حق ہوتا ہے، یہ سارے شبہات ہیں جن کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی، جہاں تک مالکیہ کے مذہب کی بات ہے تو وہ کہتے ہیں کہ بیٹے کا باپ سے رشتہ وتعلق میں کوئی ایسا شبہ نہیں ہے جس سے حد سرقہ ساقط ہو سکے، اسی وجہ سے اگر فروع اصول کا مال چوری کرے تو حد قائم کرنا واجب قرار دیتے ہیں[۲]۔

ج-بعض اقارب کا بعض مال چرانا: جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ اگر اقارب میں سے بعض بعض کا مال چوری کریں تو اس سے ایسا شبہ پیدا نہیں ہوتا ہے جس کی وجہ سے چور سے سرقہ کی حد ساقط ہو جائے، اسی وجہ سے اس شخص کے قطع ید کو واجب قرار دیا ہے جو اپنے بھائی یا اپنی بہن، یا چچا یا پھوپھی یا ماموں، یا خالہ، یا ان میں سے کسی کے بیٹا یا بیٹی یا اپنی رضاعی ماں یا رضاعی بہن، یا سوتیلی ماں یا سوتیلا باپ، یا اپنی بیوی کا بیٹا یا اس کی بیٹی یا خوش دامن کا مال چرائے، اس لئے کہ محفوظ مال پر مطلع ہونا مباح نہیں ہے، اور ان میں سے بعض کی شہادت دوسرے بعض کے حق میں

---

(۱) حدیث:"کل ولا تحمل ، واشرب ولا تحمل" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۳۷۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور بوصیری نے الزوائد (۳/ ۳۹ طبع دار العربیہ) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث:"أنت و مالک لأبیک" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۶۹ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے اور بوصیری نے ''الزوائد'' میں کہا اس کی اسناد صحیح اور اس کے رجال بخاری کی شرط کے مطابق ثقہ ہیں۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۷۰ ، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۹۰، القلیوبی وعمیرۃ ۴/ ۱۸۸، کشاف القناع ۶/ ۱۱۴، نیل الأوطار ۶/ ۱۴، ۱۵۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۲۳۸، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۸۱، الخرشی علی خلیل ۸/ ۹۶، الدسوقی ۴/ ۳۳۷، شرح الزرقانی ۸/ ۹۸، المدونہ ۶/ ۲۷۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۲، المہذب ۲/ ۱۶۶ ، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۳، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۷۱، کشاف القناع ۶/ ۱۱۴، المغنی ۱۰/ ۲۸۶۔

ردنہیں کی جاتی ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مال چرائے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، جیسے بھائی، بہن، چچا، پھوپھی، ماموں اور خالہ، کیونکہ ان میں سے بعض بعض کے پاس بغیر اجازت کے جاتے رہتے ہیں، لہذا شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے حد ساقط ہوجائے گی، اور اس لئے کہ ان میں کسی کا ہاتھ اگر دوسرے کا مال چرانے کی وجہ سے کاٹیں گے تو قطع رحم لازم آئے گا، اور یہ حرام ہے، اس لئے کہ اصول یہ ہے کہ جو حرام کا ذریعہ ہو، وہ بھی حرام ہے، لیکن اگر کوئی شخص ذی رحم غیر محرم کا مال چرائے، جیسے چچازاد بھائی یا بہن، پھوپھی زاد بھائی یا بہن، ماموں زاد بھائی یا بہن، خالہ زاد بھائی یا بہن تو ان پر سرقہ کی حد قائم کی جائے گی، کیونکہ عرف میں ان میں سے بعض بعض کے پاس بغیر اجازت کے داخل نہیں ہوتے ہیں، ان لوگوں کے حق میں کامل حرز وحفاظت ہے محرم غیر ذی رحم اگر ایک دوسرے کا مال چرائیں تو فقہاء حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے، جیسے رضاعی ماں اور رضاعی بہن، چنانچہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کی رائے ہے کہ چور پر حد قائم کی جائے گی، لیکن امام ابویوسف کے نزدیک اگر کوئی اپنی رضاعی ماں کا مال چرالے تو اس پر حد جاری نہیں ہوگی، اس لئے کہ رضاعی ماں کے گھر عادۃً بغیر اجازت کے جایا جاتا ہے، پس کامل حرز باقی نہیں رہا[1]۔

د- ازواج کے مابین سرقہ کا ہونا: جمہور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حد قائم نہیں کی جائے گی اگر میاں بیوی میں سے کوئی دوسرے کا مال چرالے اور چوری ایسی محفوظ جگہ سے ہو جہاں وہ دونوں ایک ساتھ رہتے ہوں، اس لئے کہ حرز کی شرط نہیں پائی جائے گی، اور چونکہ دونوں کے درمیان ایک دوسرے کا مال استعمال کرنے کی عادۃً

(۱) بدائع الصنائع ۷/۷۵، الفتاوی الہندیہ ۲/۱۸۱، فتح القدیر ۴/۲۳۹۔

اجازت ہوتی ہے، نیز دونوں کے درمیان سبب ارث ایسا ہے کہ کسی بھی حال میں ایک دوسرے کے ترکہ میں وارث ہونے سے محروم نہیں ہوتے ہیں[1]۔

۱۶- لیکن اگر چوری ایسی محفوظ جگہ سے ہو جہاں وہ دونوں سکونت میں شریک نہ ہوں یا دونوں سکونت میں شریک ہوں، لیکن دونوں میں سے کسی نے دوسرے کو مال لینے سے منع کیا ہو یا اس سے چھپا کر رکھا ہو تو اس صورت میں سرقہ کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ کی رائے اور یہی شافعیہ کا ایک قول ہے اور راجح روایت حنابلہ کی ہے کہ ان دونوں میں سے کسی کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ زوجین کے درمیان مال کے بارے میں عادۃً اور دلالۃً تسامح ہوتا ہے، اصول اور فروع پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان ایسا سبب پایا جارہا ہے کہ جس کی وجہ سے بغیر مجوب ہوئے ایک دوسرے کا وارث ہوتے ہیں[2]۔

مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کا راجح قول اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ وہ اس مسئلہ میں چور پر حد واجب قرار دیتے ہیں، کیونکہ سرقہ والی آیت عام ہے، اس لئے کہ یہاں حرز مکمل پایا جارہا ہے، بعض اوقات ایک دوسرے کو اپنے مال میں تصرف کی اجازت نہیں دیتا ہے، لہذا اجنبی کی چوری کے مشابہ ہوگا۔

شافعیہ کا ایک تیسرا قول ہے کہ شوہر کا ہاتھ کاٹا جائے گا اگر وہ اپنی

(۱) بدائع الصنائع ۵/۷۵، الشرح الکبیر للدردیر ۴/۳۴۰، الزرقانی ۸/۹۸، القلیوبی وعمیرہ ۴/۱۸۸، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۶۸، کشاف القناع ۶/۱۱۴، رحمۃ الأمۃ رص ۱۴۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۷۵، فتح القدیر ۴/۲۳۹، ۲۴۰، الفتاوی الہندیہ ۲/۱۸۱، المدونۃ الکبری ۱۶، ۷۶، ۷۷، شرح الزرقانی ۸/۱۰۰، بدایۃ المجتہد ۲/۳۷۷، القلیوبی وعمیرہ ۴/۱۸۸، مغنی المحتاج ۴/۱۶۲، نہایۃ المحتاج ۷/۴۲۴، مختصر المزنی بہامش الأم ۵/۱۷۲، المہذب ۲/۲۸۱، شرح منتہی الإرادات ۳/۳۷۱، المغنی ۱۰/۲۸۷۔

بیوی کا محفوظ مال چرائے۔ اس کے برخلاف اگر عورت شوہر کا مال چرائے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اگرچہ مال بیوی سے چھپا کر محفوظ رکھا ہو، اس لئے کہ بیوی اپنے شوہر پر نفقہ کی حقدار ہے، لہذا شبہ پیدا ہوگیا جو اس سے حد کو ساقط کردے گا، بخلاف شوہر کے کہ وہاں اس طرح کا کوئی شبہ نہیں ہے کہ جس کی وجہ سے حد ساقط ہوسکے اگر وہ عورت کا مال چرائے جو اس سے محفوظ رکھا گیا ہو۔

۱۷-ازواج کے درمیان سرقہ کا یہ حکم اس وقت ہے جبکہ زوجیت کا رشتہ قائم ہو۔ چنانچہ اگر طلاق واقع ہوجائے اور عدت گزر جائے تو دونوں اجنبی ہوں گے، اور چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا، طلاق رجعی کی عدت کے دوران چوری کا حکم وہی ہوگا جو ازواج کے درمیان چوری کرنے کا حکم ہے، اس لئے کہ عدت پوری ہونے تک زوجیت باقی ہے، اور اگر طلاق بائن کی عدت کے دوران چوری کا واقعہ پیش آئے تو حد جاری ہوگی، کیونکہ زوجیت کا رشتہ ختم ہوچکا ہے، یہ جمہور فقہاء کی رائے ہے، لیکن امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ ان میں سے کسی پر دوسرے کا مال چرانے کی وجہ سے حد جاری نہیں کی جائے گی، کیونکہ دوران عدت حبس باقی ہے اور سکنی واجب ہے، لہذا نکاح کا اثر باقی رہے گا اور شبہ پیدا ہوگا جس کی وجہ سے حد ساقط ہوجائے گی۔

جمہور فقہاء اور حنفیہ میں سے امام ابویوسف کی رائے ہے کہ چوری کے بعد رشتہ زوجیت کا قائم ہونا حد کے باب میں موثر نہیں ہے، اس لئے کہ دو اجنبیوں کے درمیان چوری ہوئی ہے، اس میں صرف حنفیہ کا اختلاف ہے، چنانچہ ان کے نزدیک اگر کوئی شخص کسی اجنبی عورت کا مال چرائے، پھر ہاتھ کاٹے جانے کا فیصلہ ہونے سے پہلے اس سے شادی کرلے تو اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی، کیونکہ نکاح مانع ہے جو حد پر طاری ہوگیا، اور بعد میں طاری ہونے والا مانع ساتھ ہونے والے مانع کے حکم میں ہے، ایسا ہی حکم اس وقت بھی ہے جبکہ اس کا مال چرائے، اور حد کے فیصلہ کے بعد اور اس کے کرنے سے پہلے اس سے شادی کرلے کیونکہ حدود کا نفاذ فیصلہ کا جزء ہے، لہذا شبہ نفاذ سے مانع ہوگا[1]۔

پانچویں شرط-مال میں اس کے استحقاق کا شبہ نہ ہونا:

۱۸-اگر چرائے ہوئے مال میں چور کی ملکیت یا استحقاق کا شبہ ہو تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، جیسا کہ اگر چور چرائے ہوئے مال میں شریک ہو یا بیت المال میں سے چرائے یا ایسے مال سے چرائے جو اس پر اور دوسرے پر وقف ہو، یا اپنے مقروض کے مال سے چرائے یا اس کے مشابہ کوئی صورت ہو۔

۱۹-الف-شریک کا شرکت کے مال سے چوری کرنا: مشترک مال سے شریک کے چرانے کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ حد قائم نہیں کی جائے گی، کیونکہ اس مال میں چور کا بھی حق ہے، لہذا اس حق کی وجہ سے شبہ پیدا ہوگا اور اس سے حد ساقط ہوجائے گی[2]۔

مالکیہ کے نزدیک حد جاری کرنا واجب ہوگا اگر دو شرطیں پائی جائیں، اول: مال مشترک حفاظت میں نہ ہو، جیسے دونوں شریک مال کسی تیسرے کے پاس امانت رکھ دیں، لہذا اگر مال دونوں شریک سے محجوب نہ ہو، اور ان میں سے کوئی چوری کرلے تو ہاتھ کاٹنا جائز نہ ہوگا۔

دوسری شرط: اپنے ساتھی کے حصہ سے جو کچھ چرایا ہے، اس میں اس کے پورے حصہ سے چوتھائی دینار یا اس سے زائد کے بقدر فاضل ہو۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/۶۷، فتح القدیر ۴/۲۴۰، الفتاوی الہندیہ ۲/۱۸۲۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/۶۷، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۳/۱۸۔

شرکت کے مال سے شریک کے چرانے کے بارے میں شافعیہ کے دو اقوال ہیں: راجح قول یہ ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، دوسرا قول ہے کہ کاٹنا واجب ہوگا کیونکہ اپنے شریک کے حصہ میں دوسرے شریک کا کوئی حق نہیں ہوتا ہے، لہذا جس مال میں وہ دونوں برابر کے شریک ہیں اگر اس میں سے نصف دینار چرائے تو وہ اپنے شریک کے مال سے نصاب کا چرانے والا ہوگا، لہذا اس کی وجہ سے ہاتھ کاٹا جائے گا[1]۔

۲۰ - ب- بیت المال سے چوری کرنا: حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جو شخص بیت المال سے چرائے اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اگر چور مسلمان ہو، خواہ مالدار ہو یا فقیر، اس لئے کہ بیت المال میں ہر مسلمان کا حق ہے، اس حق کی وجہ سے شبہ پیدا ہوگیا، اس لئے حد ساقط ہوجائے گی، جیسا کہ مشترک مال سے چرانے میں حد ساقط ہوجاتی ہے، مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے حضرت عمر بن خطابؓ کے پاس خط لکھا کہ بیت المال سے چرانے والے کے بارے میں کیا حکم ہوگا؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا: اس کو چھوڑ دو، اس لئے کہ ہر مسلمان کا اس مال میں حق ہے۔

مالکیہ بیت المال سے چوری کرنے والے پر حد قائم کرنے کو واجب قرار دیتے ہیں، یہی شافعیہ کا قول مرجوح ہے، کیونکہ آیت سرقہ عام ہے، اور شبہ کمزور ہے، اس لئے کہ اس نے مقام محفوظ سے مال چرایا ہے، جس میں کوئی شبہ نہیں ہے اور ضرورت سے پہلے بیت المال میں اس کا کوئی حق نہیں ہے۔

شافعیہ نے بیت المال سے چوری کے بارے میں تین قسموں میں فرق کیا ہے[1]:

الف- اگر مال کسی جماعت کے لئے محفوظ ہو اور چور اس جماعت کا ایک فرد ہو یا اس جماعت کے اصول اور فروع میں سے کوئی ہو تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ شبہ موجود ہے۔ اگر چہ ان کا کوئی حصہ مقرر نہ ہو۔

ب- اگر مال کسی جماعت کے لئے محفوظ ہو اور چور اس جماعت کا فرد نہ ہو اور نہ اس کے اصول وفروع میں سے کوئی ہو تو ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا، اس لئے کہ شبہ نہیں ہے جس سے حد ساقط ہوتی ہے۔

ج- اور اگر مال کسی متعین گروہ کے لئے محفوظ نہ ہو تو اصح قول یہ ہے کہ اگر مال مسروق میں اس کا حق ہو، جیسے رفاہ عامہ کا مال ہو، یا صدقہ کا مال ہو اور وہ فقیر ہو یا اس کے حکم میں ہو جیسے مقروض، غازی اور مؤلفۃ القلوب تو شبہ کی وجہ سے ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اور اگر اس مال میں اس کا کسی طرح کا حق نہ ہو تو ہاتھ کاٹا جائے گا، کیونکہ شبہ نہیں ہے[2]۔

۲۱ - ج- مال موقوف سے چوری کرنا: مال موقوف سے چوری کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ مال موقوف میں سے چرانے والے پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اگر وقف عام ہو تو بیت المال کے حکم میں ہوگا، اور اگر مخصوص لوگوں پر خاص وقف ہو تو اس لئے کہ موقوف مال کا کوئی حقیقی مالک نہیں ہوتا ہے، خواہ چور ان مخصوص لوگوں میں سے ہو یا نہ ہو، بعض فقہاء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر چور

---

(۱) المدونہ ۴/۴۱۸، القلیوبی وعمیرہ ۴/۱۸۸، کشاف القناع ۶/۱۴۲، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۸۶۔

(۱) ابن عابدین ۳/۲۰۸، المبسوط ۹/۱۸۸، فتح القدیر ۵/۳۷۶، بدایۃ المجتہد ۲/۴۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۳۷، شرح الخرشی ۸/۹۶، المدونہ ۶/۲۹۵، القلیوبی وعمیرہ ۴/۱۸۸، مغنی المحتاج ۴/۱۶۳، المہذب ۲/۲۸۱۔

(۲) کشاف القناع ۶/۱۴۲، شرح منتہی الإرادات ۳/۳۷۱، القواعد الکبری لابن رجب ص ۳۱۲، المغنی والشرح الکبیر ۱۰/۲۸۷۔

ان میں داخل نہ ہو جن پر مال وقف کیا گیا ہے تو وقف کے متولی کے مطالبہ پر ہاتھ کاٹا جائے گا: اس قول کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک موقوف مال حقیقۃً واقف کی ملکیت میں باقی رہتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک وقف کا مال چرانے والے پر حد قائم کی جائے گی، خواہ وقف عام ہو یا خاص، خواہ چور ان لوگوں میں سے ہو جن پر مال وقف کیا گیا ہے یا نہ ہو، اس لئے کہ وقف کے مال کی بیع کی حرمت اس میں ملکیت کے پہلو کو تقویت پہنچاتی ہے۔

شافعیہ نے عام وقف اور خاص وقف کے درمیان فرق کیا ہے: وقف عام کے چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اور وقف خاص کے چور کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا اگر وہ ان لوگوں میں سے ہو جن پر وقف ہے اور اگر چور ان لوگوں میں سے نہ ہو تو اس بارے میں ان کے تین اقوال ہیں (۱):

الف- ہاتھ کاٹا جائے گا، یہی ظاہر مذہب ہے، اس لئے کہ حرمت بیع اس میں ملکیت کے پہلو کو تقویت پہنچاتی ہے۔

ب- اس مال کے چرانے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اس کا کوئی مالک نہیں ہے۔

ج- اگر کہا جائے کہ موقوف کسی کی ملکیت ہے تو چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اور اگر کہا جائے کہ کسی کی ملکیت نہیں ہے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ جو مملوک نہ ہو وہ مباح کے حکم میں ہے اگرچہ وہ مباح نہ کیا گیا ہو۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس شخص پر حد قائم نہیں کی جائے گی جو وقف عام سے چرائے، یا وقف خاص سے چرائے اگر اہل وقف میں سے ایک ہو، اس لئے کہ اس صورت میں شبہ پیدا ہوگا جس سے حد ساقط ہو جائے گی، اور اگر وقف خاص میں سے چرائے اور وہ اہل وقف میں سے نہ ہو تو اس کے حکم کے بارے میں دو روایتیں ہیں:

مشہور روایت یہ ہے کہ حد قائم کی جائے گی، اس لئے کہ وقف کردہ مال واقف کی ملکیت میں باقی رہتا ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ مخصوص لوگوں پر وقف کا کوئی حقیقی مالک نہیں ہوتا ہے (۱)۔

۲۲- د- مدیون کے مال سے چوری کرنا: قرض خواہ اگر اپنے مدیون کے مال میں سے کچھ چرالے تو اس پر حد قائم کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ نے تفصیل کی ہے کہ مال مسروق (چرایا ہوا مال) دین کے جنس سے ہوگا، یا دین کے جنس سے نہیں ہوگا۔

الف- اگر مال مسروق دین کے جنس سے ہو تو چور پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ قرض خواہ کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے مدیون کے مال میں سے اپنے دین کی جنس سے لے، خواہ دین کی ادائیگی کی مدت پوری ہوگئی ہو یا ابھی باقی ہو، خواہ مدیون دین کا اقرار کرنے والا ہو اور دینے کا ارادہ بھی ہو، یا دین کا منکر ہو اور دینے میں ٹال مٹول کر رہا ہو، امام محمد بن حسن کا اس میں اختلاف ہے، اس لئے کہ وہ کہتے ہیں کہ مقروض کا مال چرانے پر مطلقاً ہاتھ کاٹا جائے گا، کیونکہ چور ایسا مال نہیں لے رہا ہے جس کا وہ مالک نہیں، اس سلسلہ میں مقروض اور غیر مقروض سب برابر ہیں۔

ب- اور اگر مال مسروق دین کی جنس سے نہ ہو، مثلاً دین دنانیر ہوں اور سامان چرائے تو حد قائم کرنا واجب ہوگا، کیونکہ مال کا تبادلہ مال سے کرنے میں دونوں طرف کی رضامندی ضروری ہے، اور اس لئے بھی کہ اغراض کے الگ الگ ہونے کی وجہ سے قیمتیں بھی الگ

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۰۶، المنتقی بشرح المؤطا ۷/ ۱۶۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۳، ۱۶۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۴۔

(۱) الروض المربع ۳/ ۳۲۸، المغنی والشرح الکبیر ۱۰/ ۲۸۸۔

الگ ہوتی ہیں، ہاں اگر چور دعوی کرے کہ اس نے اپنے حق کی وجہ سے رہن کے طور پر لیا ہے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ شبہ پایا گیا جس کی وجہ سے حد ساقط ہوجاتی ہے، اس لئے کہ اس وقت معنی کا اعتبار ہوگا اور وہ مالیت ہے، صورت وشکل کا اعتبار نہیں ہوگا اور مالیت میں تمام اموال باہم ایک جنس کے ہیں، پس وہ تاویل کرکے مال لینے والا ہوگا، لہذا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

مالکیہ نے دو حالتوں کے درمیان فرق کیا ہے:

الف-مدیون دین کا اقرار کرنے والا ہو، دینے سے انکار نہ کررہا ہو، بلکہ وہ کہہ رہا ہو کہ جب مقررہ تاریخ آجائے گی تو ادا کردوں گا، تو اس صورت میں قرض خواہ پر حد قائم کی جائے گی اگر وہ دین کی مقدار یا اس سے زیادہ چوری کرے، کیونکہ یہاں کوئی شبہ موجود نہیں ہے، اس لئے کہ وہ بغیر چوری کئے اپنا حق حاصل کرنے پر قادر ہے۔

ب-مدیون دین کا منکر ہو یا ٹال مٹول کررہا ہو تو دائن کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اگر وہ اپنے دین کے بقدر چرائے خواہ اس کے دین کی جنس سے ہو یا نہ ہو اور اگر وہ اپنے دین سے زیادہ بقدر نصاب چرائے تو ہاتھ کاٹا جائے گا[۱]، اس لئے کہ وہ ناحق مال لے کر تعدی کرنے والا ہوگا۔

شافعیہ بھی دونوں حالتوں کے درمیان فرق کرتے ہیں:

الف-چور پر حد قائم کی جائے گی اگر مدیون مالدار ہو اور دین کا منکر نہ ہو یا دین مؤجل ہو اور مدت پوری نہ ہوئی ہو، کیونکہ اس حالت میں کوئی شبہ نہیں پایا جارہا ہے۔

ب-قرض خواہ پر حد قائم نہیں کی جائے گی اگر مدیون دین کا منکر ہو، یا ٹال مٹول کررہا ہو حالانکہ دین کی ادائیگی کی تاریخ آچکی ہو خواہ وہ دین کی مقدار چرائے یا اس سے زیادہ، اس لئے کہ اگر وہ اپنے دین کے بقدر لے گا تو اسے اپنا حق وصول کرنے کی اجازت ہے، اور اگر وہ زیادہ لے تو بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ جب تک اپنا حق وصول کرنے کے لئے اس کا داخل ہونا مباح رہے گا، مال اس سے محفوظ نہیں رہے گا۔

حنابلہ تین حالتوں کے درمیان فرق کرتے ہیں:

الف-مدیون دین کی ادئیگی کا منکر نہ ہو بلکہ ادائیگی کے لئے تیار ہو، پھر بھی قرض خواہ اس سے مطالبہ کرنے کے بجائے چوری کا راستہ اختیار کرے، تو ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا اگر مال مسروق کی قیمت نصاب کے بقدر ہو، کیونکہ جب تک اپنا حق وصول کرنا آسان ہو اس کے لینے میں کوئی شبہ نہیں ہوگا۔

ب-اگر قرض خواہ اپنا حق وصول پانے سے عاجز ہو اور وہ اپنے دین کے بقدر چرالے تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی۔ اس لئے کہ اس کا اپنا حق لینے کے مباح ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس سے شبہ پیدا ہوتا ہے جس کی وجہ سے حد ساقط ہوجاتی ہے جیسا کہ ایسے نکاح میں وطی کرنا جس کے صحیح ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہو۔

ج-اگر قرض خواہ اپنا حق وصول کرنے سے عاجز ہو اور وہ اپنے مدیون کے مال میں سے اپنے حق سے زیادہ لے لے اور وہ زیادتی نصاب کے برابر ہو تو اگر وہ زائد مال وہیں سے اٹھالے جہاں اس کا مال ہو تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اس کا اپنا مال لینے کے لئے رکاوٹ نہ رہنے کی وجہ سے تمام اموال کے بارے میں جگہ محفوظ نہیں رہی، اور اگر زائد مال اس جگہ کے علاوہ سے لے جہاں اس کا مال محفوظ ہے تو ہاتھ کاٹا جائے گا، کیونکہ کوئی شبہ نہیں ہے[۱]۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/۲۷، فتح القدیر ۵/۷۷۳، ابن عابدین ۴/۹۴، ۹۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۳۷، الزرقانی ۹۸/۲، منح الجلیل ۴/۵۲۶۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/۱۶۲، المہذب ۲/۲۸۲، شرح منتہی الإرادات ۳/۳۷۱، کشاف القناع ۶/۱۴۳۔

رکن دوم: مسروق منہ (جس کا مال چرایا جائے):

۲۳- سرقہ کے ارکان میں سے دوسرا رکن مسروق منہ کا وجود ہے، اس لئے کہ مال مسروق اگر مملوک نہ ہو، بلکہ مباح یا یوں ہی پھینکا ہوا ہو تو اس کو جو شخص اٹھالے، اس کو سزا نہیں دی جائے گی، لیکن فقہاء چوری کی تکمیل کے لئے مسروق منہ کے بارے میں یہ شرائط لگاتے ہیں کہ وہ معلوم ہو اور مال مسروق پر اس کا قبضہ درست ہو اور اس کا مال معصوم ہو، ان شرائط کی تفصیل درج ذیل ہے:

پہلی شرط: مسروق منہ کا معلوم ہونا:

۲۳م- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ)[1] کی رائے ہے کہ اگر مسروق منہ نامعلوم ہو تو چور سے حد ساقط ہوجائے گی، اس طور پر کہ چوری ثابت ہوجائے، لیکن مال مسروق کا مالک کون ہے معلوم نہ ہو، کیونکہ حد کا نفاذ مالک یا جو مالک کے حکم میں ہے اس کے دعوی پر موقوف ہوتا ہے، جہالت کے ساتھ دعوی متحقق نہیں ہوتا ہے، البتہ اس کو گرفتار کرلیا جائے گا، اس وقت تک محبوس رہے گا یہاں تک کہ مال مسروق کا مالک آجائے اور مال کی ملکیت کا دعوی کرے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جب چوری ثابت ہوجائے تو چور پر حد قائم کی جائے گی، مسروق منہ کے معلوم یا نامعلوم ہونے میں کوئی فرق نہیں کیا جائے گا، کیونکہ ان کے نزدیک حد کا قیام مسروق منہ کی خصومت پر موقوف نہیں ہے[2]۔

(۱) البحر الرائق ۵/۶۸، بدائع الصنائع ۷/۸۱، الأم ۶/۱۴۱، حاشیۃ البجیرمی علی شرح المنہج ۴/۲۳۶، شرح منتہی الإرادات ۳/۳۷۲، کشاف القناع ۶/۱۱۸۔

(۲) الأم ۶/۱۴۱، بدائع الصنائع ۷/۸۱، الزیلعی ۳/۲۶۷، المدونۃ الکبری ۱۶/۶۸، شرح الزرقانی ۸/۱۰۶۔

دوسری شرط: مال مسروق پر مسروق منہ کا قبضہ صحیح ہونا:

۲۴- اس طرح کہ وہ اس کا مالک ہو، یا مالک کا وکیل ہو، یا مضارب ہو، یا امانت دار ہو، یا عاریت پر لینے والا ہو، یا مرتہن قرض خواہ ہو یا کرایہ پر لینے والا ہو یا مضاربت پر کام کرنے والا ہو، یا خریداری کا بھاؤ کر کے قابض ہو، اس لئے کہ یہ لوگ مال کی حفاظت وصیانت کے سلسلے میں مالک کے قائم مقام ہیں اور ان کا قبضہ مالک کے قبضہ کی طرح ہے۔

اور اگر مال مسروق پر مسروق منہ کا قبضہ صحیح نہ ہو، جیسا کہ اگر وہ کسی غاصب یا چور سے چرائے تو اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ کی رائے ہے کہ غاصب سے چرانے والے اور چور سے چرانے والے کے درمیان فرق ہے، وہ کہتے ہیں: غاصب سے چرانے والے پر حد قائم کی جائے گی، کیونکہ غاصب کا قبضہ ضمان کا قبضہ ہے، لہذا صحیح قبضہ ہوگا اور چور سے چرانے والے پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس کا قبضہ ملکیت کا قبضہ نہیں ہے اور نہ ہی امانت وضمان کا قبضہ ہے، لہذا قبضہ صحیح نہیں ہوگا۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ غاصب یا چور سے چرانے والے پر حد قائم کی جائے گی، یہی شافعیہ کا ایک مرجوح قول ہے، اس لئے کہ اس نے ایسا مال محفوظ چرایا ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے اور وہ اس وجہ سے کہ مال کے غصب یا چوری کے باوجود اس پر اس کے مالک کا قبضہ برابر قائم رہے گا، اور پہلے چور اور غاصب کے قبضہ کا کوئی اثر نہ ہوگا[1]۔

حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ غاصب یا چور

(۱) بدائع الصنائع ۷/۷۱، فتح القدیر ۴/۲۴۲، بدایۃ المجتہد ۲/۴۱۵، شرح الزرقانی ۸/۹۶، المدونہ ۶/۱۹، المہذب ۲/۲۹۹، أسنی المطالب ۴/۱۳۸، المغنی ۹/۱۸۸۔

سے چرانے والے پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ وہ حضرات چوری کے مکمل ہونے کے لئے شرط لگاتے ہیں کہ مال مسروق مالک یا اس کے نائب کے قبضہ میں ہو اور جو کوئی دوسرے کے قبضہ سے لے گا تو گویا کہ اس نے گم شدہ مال پایا اور اٹھالیا[1]۔

تیسری شرط: مسروق منہ کا مال معصوم ہونا:

۲۵ - مسروق منہ مسلمان یا ذمی ہو، لیکن اگر مستامن یا حربی ہو تو اس کے چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا[2]، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف- مسلمان کے مال کا چرانا: فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مسلمان کا مال معصوم ہے، کیونکہ رسول اللہ نے فرمایا: "**لایحل لامرئ من مال أخيه شيء إلا عن طيب نفس منه**"[3] (کسی انسان کے لئے اس کے بھائی کے مال میں سے کچھ بھی حلال نہیں، ہاں اگر بطیب خاطر ہو)، اسی وجہ سے مسلمان کے مال کو چرانے والے پر حد قائم کرنا واجب ہے، خواہ چور مسلمان ہو یا ذمی، اور اگر چور مستامن ہو تو اس پر حد قائم کرنے کے سلسلے میں فقہاء کے آراء گذر چکے ہیں[4]۔

ب- ذمی کے مال کا چرانا: اگر ایک ذمی دوسرے ذمی کا مال

(۱) کشاف القناع ۱۴۰/۶، المغنی ۲۵۷/۱۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۶۹/۷، المبسوط ۱۸۱/۶، المدونہ ۲۷۰/۶، المہذب ۲۵۶/۲، المغنی والشرح الکبیر ۲۶/۱۰۔

(۳) حدیث: "لا يحل لامرىء من مال أخيه شيء، إلا بطيب نفس منه" کی روایت احمد (۴۲۳/۳ طبع المیمنیہ) اور دارقطنی (۲۶،۲۵/۳ طبع دار المحاسن) نے حضرت عمرو بن یثربی سے کی ہے اور ہیثمی نے (مجمع الزوائد ۱۷۱/۴ شائع کردہ کتاب العربی) میں کہا ہے کہ امام احمد اور ان کے بیٹے نے اضافہ بھی نقل کیا ہے، طبرانی نے الأوسط اور الکبیر دونوں میں روایت کی ہے، امام احمد کے رجال ثقہ ہیں۔

(۴) دیکھئے: فقرہ ۱۲۔

چرائے تو اس پر حد قائم کی جائے گی اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ ذمی کا مال ذمی کے مقابلہ میں معصوم ہے، اسی طرح جمہور فقہاء کے نزدیک مسلمان پر بھی حد قائم کی جائے گی اگر وہ ذمی کا مال چرائے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لهم مالنا وعليهم ماعلينا**"[1] (ان لوگوں کے حقوق وہی ہیں جو ہمارے ہیں، اور ان کے اوپر وہی (فرائض) ہیں جو ہم پر ہیں)۔

اور اگر چور مستامن ہو تو اس پر حد قائم کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کے آراء گذر چکے ہیں[2]۔

ج- مستامن کے مال کا چرانا: امام زفر کو چھوڑ کر حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ مسلمان پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اگر وہ مستامن کا مال چرائے، کیونکہ اس کے مال میں اباحت کا شبہ ہے، اس حیثیت سے کہ وہ دار الحرب کا ہے، اس کی جان و مال کی عصمت عارضی امان کی وجہ سے ہے، جو ختم ہونے والی ہے یعنی امان کے ختم ہونے کے ساتھ ختم ہوجانے والی ہے۔

مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام زفر کی رائے ہے کہ مستامن کا مال معصوم ہے، اس لئے اگر اس کا مال کوئی مسلمان یا ذمی چرائے گا تو اس پر حد قائم کی جائے گی۔

د- حربی کے مال کا چرانا: فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مسلمان اور ذمی کے حق میں حربی کا مال مباح اور ناقابل ضمان ہے، لہذا مسلمان اور ذمی میں سے جو بھی اس مال سے چوری کرے تو اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔

(۱) حدیث: "لهم مالنا و عليهم ما علينا" کی روایت ابوعبید نے (الأموال رص ۱۳۱ طبع دار الفکر) میں اور ابن زنجویہ نے کتاب الأموال (۲۸۸/۱ طبع مرکز الملک فیصل للبحوث) میں حضرت عروہ بن الزبیر سے مرسلا کی ہے۔

(۲) دیکھئے: فقرہ ۱۲۔

رکن سوم: مال مسروق:

۲۶ - چوری کی حد اس وقت قائم کی جائے گی جبکہ مال مسروق قابل قیمت ہو اور نصاب کے بقدر ہو اور محفوظ ہو۔

الف - مال مسروق کا متقوم (قابل قیمت) ہونا:

۲۷ - مسروق شئ کی مالیت کی تحدید کے بارے میں فقہاء کے آرا حسب ذیل ہیں:

الف - حنفیہ:

۲۸ - سرقہ کی حد قائم کرنے کے لئے حنفیہ شرط لگاتے ہیں کہ شئ مسروق مال ہو، متقوم ہو، متمول ہو، اصل کے اعتبار سے مباح نہ ہو۔

الف - شئ مسروق کا مال ہونا: اگر کوئی شخص ایسی شئ چرائے جو مال نہ ہو، جیسے آزاد انسان تو اس پر سرقہ کی حد قائم نہیں کی جائے گی خواہ مسروق بالغ ہو یا نابالغ، اگر چہ وہ قیمتی لباس زیب تن کئے ہوئے ہو یا زیور پہنے ہو جو نصاب کے برابر ہو، اس لئے کہ یہ سب بچہ کے تابع ہیں، ان کا مستقل حکم نہیں ہوگا۔

اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے ان کی رائے ہے کہ بچہ کو چرانے والے پر حد قائم کی جائے گی اگر اس کے جسم پر کپڑے یا زیورات ہوں جو نصاب کے برابر ہوں، اس لئے کہ الگ نصاب کے برابر چرانے سے ہاتھ کاٹا جائے گا، اسی طرح اگر غیر کے ساتھ ہو تو بھی ہاتھ کاٹا جائے گا۔

ب - شئ مسروق کا متقوم ہونا: یعنی قابل قیمت ہو جس کو تلف کرنے والا ضامن ہوتا ہے، لہذا اگر کوئی شخص ایسی شئ چرائے کہ شریعت کی نگاہ میں اس کی کوئی قیمت نہ ہو، جیسے سور، شراب، مردار، لہو ولعب کے آلات، حرام کتابیں، صلیب اور بت تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، بعض میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، چنانچہ ان کی رائے ہے کہ اس شخص پر حد قائم کی جائے گی جو صلیب چرائے جس کی قیمت نصاب کے برابر ہو اگر محفوظ مقام میں ہو، اسی طرح ان کی رائے ہے کہ اس شخص پر حد قائم کی جائے گی جو ایسا برتن چرائے جس میں شراب ہو اگر صرف برتن کی قیمت نصاب کے برابر ہو۔

ج - شئ مسروق کا متمول ہونا: اس طرح کہ حقیر نہ ہو اور قابل ادخار ہو لیکن اگر گھٹیا ہو اس کی اہمیت کے کم ہونے اور اس کے عزیز نہ ہونے کی وجہ سے لوگ اس کو جمع کر کے نہ رکھتے ہوں جیسے مٹی، کیچڑ، بھوسہ، بانس، لکڑی وغیرہ تو اس میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ لوگ اس طرح کی چیزیں دینے میں بخل نہیں کرتے ہیں، ہاں اگر اس کو صنعت کے ذریعہ قابل اعتناء بنا دیا جائے، جیسے بانس اس سے تیر بنا لیا جائے تو اس کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائے گا[1]۔

اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، ان کی رائے ہے کہ اس شخص پر حد قائم کی جائے گی جو محفوظ مال چرائے جس کی قیمت نصاب کے برابر ہو، خواہ مال مسروق گھٹیا ہو، یا عمدہ، البتہ اس حکم سے پانی، مٹی، کیچڑ، گچ، چونہ اور گانے بجانے کے آلات مستثنی ہیں، اس لئے کہ جس شئ کی خرید وفروخت جائز ہو، اور اس کے غصب پر ضمان واجب ہوتا ہو اس کے چرانے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا[2]۔

اسی طرح اگر شئ مسروق نا قابل ادخار ہو اس طور پر کہ جلد خراب ہو جانے والی ہو تو حد قائم نہیں کی جائے گی۔

اس میں بھی امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، وہ اس میں سے کوئی بھی شئ چرانے والے پر حد قائم کرنے کو واجب قرار دیتے ہیں، انہوں نے نا قابل ادخار اشیاء کو قابل ادخار اشیاء پر قیاس کیا، اس لئے کہ دونوں طرح کے اموال لوگ عادۃً جمع کرتے ہیں اور مرغوب

---

(۱) بدائع الصنائع ۶۷/۷، ۶۹، البحر الرائق ۵۸/۵، ۵۹، فتح القدیر ۲۳۰/۴، ۲۳۲، الفتاوی الہندیہ ۱۷۷/۲، ۱۷۸۔

(۲) فتح القدیر ۲۲۷/۴۔

ہوتے ہیں۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ درخت میں لٹکے ہوئے پھلوں کی چوری میں حد قائم نہیں کی جائے گی، اگر چہ یہ درخت ایسی چیزوں سے گھرے ہوئے ہوں کہ وہ دوسروں کے دست برد سے محفوظ ہوں، اس لئے کہ جب تک پھل درختوں پر ہوتے ہیں، جلد خراب ہوتے ہیں۔

ہاں اگر پھلوں کو توڑ کر کھلیان میں جمع کر دیا جائے پھر اس میں سے کوئی چرالے تو اگر پھل خشک ہو کر مستحکم ہو گئے ہوں تو اس میں ہاتھ کاٹا جائے گا، اس لئے کہ وہ قابل ادخار ہو جاتا ہے جلد خراب نہیں ہوتا، اور اگر خشک ہو کر مستحکم نہ ہوئے ہوں تو چور پر حد نہیں ہوگی، اس لئے کہ نا قابل ادخار ہوتے ہیں اور جلد خراب ہو جاتے ہیں [۱]۔

اس شخص پر حد قائم کرنا واجب نہیں جو قرآن کریم چرائے اگر چہ اس میں زینت کے لئے سونا وغیرہ جڑا ہوا ہو جو نصاب کے بقدر ہو، اسی طرح اس کا بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا جو تفسیر، حدیث، فقہ اور دیگر مفید علوم کی کتابیں چرائے، اس لئے کہ لینے والا پڑھنے اور مطالعہ کرنے کا بہانہ کرسکتا ہے، امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ قرآن یا کسی بھی مفید کتاب کے چرانے والے پر حد قائم کی جائے گی اگر اس کی قیمت نصاب کے برابر ہو، اس لئے کہ لوگ ان کو نفیس مالوں میں شمار کرتے ہیں [۲]۔

د- مسروق کا اصل کے اعتبار سے مباح نہ ہونا: یعنی اس کی جنس مباح نہ ہو: چنانچہ پانی، گھاس، آگ اور شکار کے چرانے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، خواہ شکار جنگلی ہو یا دریائی ہو اگر چہ کسی کی ملکیت میں داخل ہوں اور محفوظ ہو گئے ہوں، اس لئے کہ یا تو لوگوں کے

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۶۹، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۷۵، ۱۷۶، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۷۳، المبسوط ۹/ ۱۵۲، ۱۵۳، فتح القدیر ۴/ ۲۲۷، ۲۲۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۶۸، ابن عابدین ۳/ ۲۷۵، فتح القدیر ۴/ ۲۲۹، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۱۷۷، المبسوط ۹/ ۱۵۲۔

درمیان مشترک ہوں گے یا نا قابل اعتناء ہوں گے، یا جلد قابو سے چھوٹ کر بھاگ جانے والے ہوں گے، امام ابو یوسف نے اختلاف کیا ہے ان کے نزدیک ان سب میں حد جاری کی جائے گی [۱]۔

اس کے باوجود اگر اصل کے اعتبار سے مباح چیز قیمتی ہو، اس کا تقاضا ہو کہ جو اس کو لے اس کی حفاظت کرے اس سے تعلق رکھے تو اس کے چرانے والے پر حد قائم کی جائے گی اگر وہ نصاب کے برابر ہو، جیسے: سونا، چاندی، آبنوس (ایک قسم کی سخت اور کالی لکڑی) صندل، زبرجد، موتی، یاقوت وغیرہ [۲]۔

ب- مالکیہ:

۲۹- مالکیہ حد کے قیام کے لئے شرط لگاتے ہیں کہ شی مسروق ازروئے شرع محترم مال ہو۔

مالیت کی شرط لگانے کے باوجود مالکیہ نے اس شخص پر حد قائم کرنے کو واجب قرار دیا ہے جو کسی غیر ممیز آزاد چھوٹے بچہ کو چرائے، اگر اس کو محفوظ جگہ سے چرائے، اس طور پر کہ وہ بچہ مثلاً بند گھر میں ہو، خواہ اس کے کپڑے بوسیدہ ہوں یا نئے ہوں، خواہ اس کے بدن پر زیور ہو یا نہ ہو، اور یہ اس لئے کہ حدیث میں ہے: **"أتی النبی ﷺ برجل یسرق الصبیان، ثم یخرج فیبیعهم فی أرض أخری، فأمربه رسول الله ﷺ فقطعت یده"** [۳] (نبی

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۶۸، فتح القدیر ۴/ ۲۳۳۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۷۳، بدائع الصنائع ۷/ ۶۸، شرح فتح القدیر ۴/ ۲۳۲، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۷۵۔

(۳) حدیث: "أتی النبي ﷺ برجل یسرق الصبیان" کی روایت دارقطنی (۳/ ۲۰۲ طبع دار المحاسن) اور بیہقی (۸/ ۲۶۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور دارقطنی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔
اور دیکھئے: تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۵۲، شرح الزرقانی ۸/ ۹۴، ۱۰۳، المدونہ ۶/ ۲۸۶۔

ﷺ کے پاس ایک شخص لایا گیا جو بچوں کا اغوا کیا کرتا تھا اور دوسری جگہ لے جا کر فروخت کر دیتا تھا تو آپ ﷺ اس کے بارے میں حکم دیا اور اس کا ہاتھ کاٹا گیا)۔

اور چونکہ انہوں نے مال مسروق میں شرعاً محترم ہونے کی قید لگائی ہے، اس لئے وہ اس شخص پر حد قائم نہیں کرتے ہیں جو سور یا شراب چرائے، اگرچہ وہ دونوں غیر مسلم کی ملکیت میں ہوں اور نہ ہی اس شخص پر جو کتا چرائے اگرچہ وہ معلم، یا حفاظت کا کتا ہو، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے کتے کا ثمن لینے سے منع فرمایا، اور نہ اس شخص پر جو لہو ولعب کے آلات چرائے جیسے دف، طبلہ، بانسری، یا جوے کے آلات چرائے جیسے نرد، یا وہ شئی چرائے جس کا استعمال اور گھروں میں رکھنا حرام ہے، جیسے: صلیب، بت اور اس جیسی چیزیں، لیکن اگر مقام محفوظ میں اسے توڑ دے، پھر اس کے ٹکڑوں میں سے اتنا باہر نکال کر لے جائے جس کی قیمت نصاب کے برابر ہو تو اس پر حد قائم کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے محفوظ نصاب کی چوری کی ہے۔

اگر کوئی ایسا برتن چرائے جس میں شراب ہو اور شراب کے بغیر برتن کی قیمت نصاب کے برابر ہو تو اس پر حد قائم کی جائے گی، لیکن اگر ایسی کتابیں چرائے جو شرعاً قابل احترام نہ ہوں، جیسے سحر و زندقہ کے موضوع پر کتابیں تو اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی ہاں اس وقت جاری کی جائے گی جبکہ کاغذ اور جلد کی قیمت نصاب کے برابر ہو۔

ان کے علاوہ اشیاء میں اس شخص پر حد قائم کی جائے گی جو شرعاً محترم مال چرائے، خواہ وہ گھٹیا ہو یا قیمتی ہو، خواہ قابل ادخار ہو یا نہ ہو، اصل کے اعتبار سے مباح ہو یا مباح نہ ہو، اسی طرح اس شخص پر حد قائم کی جائے گی جو قرآن کریم یا مفید کتابیں چرائے اگر اس کی قیمت نصاب کے برابر ہو[1]۔

(۱) المدونۃ الکبریٰ ۱۶/۷۷، ۸۷، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۳۳۶، الخرشی علی خلیل ۸/ ۹۶، شرح الزرقانی ۸/ ۹۷۔

اور مالکیہ کی رائے ہے کہ اس شخص پر حد قائم نہیں کی جائے گی جو درخت پر لٹکے ہوئے پھلوں کو چرائے، کھیتی کاٹنے سے پہلے کھیت سے چرائے، اور اگر پھل توڑنے کے بعد اور کھیتی کاٹنے کے بعد کھلیان پہنچنے سے پہلے چوری ہو جائے تو اس سلسلہ میں مالکیہ کے تین اقوال ہیں:

پہلا قول: کاٹا جائے گا خواہ سب کو جمع کیا گیا ہو یا نہیں۔

دوسرا قول: مطلق نہیں کاٹا جائے گا۔

تیسرا قول: اگر سب کو جمع کرنے سے پہلے چرائے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اور اگر سب کو جمع کرنے کے بعد چوری کرے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔

یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ کوئی پہرہ دار نہ ہو، ورنہ چور کا ہاتھ کاٹنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، یہی حکم کھلیان میں پہنچنے کے بعد کا ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا قطع في ثمر ولا كثر فإذا آواه الجرين قطع**"[1] (پھل یا شگوفہ میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کھلیان میں جب آ جائے تو ہاتھ کاٹا جائے گا)، اور اگر پھل اپنے درخت میں لگے ہوں اور کھیتی نہ کاٹی گئی ہو، لیکن ایسے باغ میں ہوں جو چہار دیواری سے گھرا ہوا ہو اور گیٹ بند ہو تو اس شخص پر حد قائم کی جائے گی، جو اس میں سے بقدر نصاب چرائے، یہ ایک رائے ہے، دوسری رائے کے مطابق اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی اور یہ دوسری رائے ہی منصوص ہے، اور اگر گھر کے احاطہ میں پھلدار درخت ہوں تو ان کے نزدیک بلا اختلاف اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا جو اس میں

(۱) حدیث: "لا قطع في ثمر ولا كثر" کی روایت احمد (۳/ ۴۶۳ طبع المیمنیہ) اور ابوداؤد (۴/ ۵۵۰، طبع عزت عبید الدعاس) نے حضرت رافع بن خدیج سے کی ہے اور ابن حجر نے کہا کہ امام طحاوی کہتے ہیں: اس حدیث کے متن کو علماء نے قبول کیا ہے، ایسا التلخیص الحبیر (۴/ ۶۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے، نیل الأوطار ۷/ ۱۴۳، شرح الزرقانی ۸/ ۱۰۵، الکثر: دونوں کے فتحہ کے ساتھ: کھجور کے درخت کا شگوفہ اور وہ اس کی چربی ہے۔ کھجور کے درخت کے بیچ میں ہوتی ہے (النہایۃ لابن الأثیر ۴/ ۱۵۲)۔

سے اتنا چرائے جس کی قیمت نصاب کے برابر ہو، کیونکہ حرز مکمل طور پر پایا جارہا ہے[۱]۔

ج-شافعیہ:

۳۰- سرقہ کی حد قائم کرنے کے لئے شافعیہ شرط لگاتے ہیں کہ شیٔ مسروق شرعاً محترم مال ہو، اسی بنا پر وہ اس شخص پر حد قائم نہیں کرتے ہیں جو آزاد انسان کو چرائے خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا، اس لئے کہ وہ مال نہیں ہے، لیکن اگر غیر ممیّز چھوٹا بچہ یا مجنون یا عجمی یا اندھا کو اغوا کرے اور اس کے جسم پر کپڑے یا زیور یا اس کے ساتھ کوئی بھی ایسا مال ہو جو اس کی شان کے مناسب ہو تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، یہی اصح قول ہے، کیونکہ اس مال پر آزاد کا قبضہ ہوتا ہے جو اس کے ساتھ ہو، یہ ایسا ہوگا جیسے کہ کوئی شخص اونٹ چرائے اور اس کا مالک اس پر سوار ہو، دوسری رائے یہ ہے کہ اگر اس کے جسم پر موجود اشیاء کی قیمت نصاب کے برابر ہو تو اس پر حد قائم کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے اس کے ساتھ موجود مال کے لئے ہی اس کا اغوا کیا ہے، اور اگر اس کے ساتھ جو مال، یا کپڑے، یا زیور ہیں وہ اس کی حیثیت سے فائق ہیں، اور چور اس میں سے اس کے محفوظ مقام سے بقدر نصاب لے لے تو اس پر بلا اختلاف حد قائم کی جائے گی۔

اور چونکہ انہوں نے شرط لگائی ہے کہ مال مسروق شرعاً قابل احترام ہو، اس لئے وہ اس شخص پر حد قائم نہیں کرتے ہیں جو شراب، یا سور، یا کتا، یا دباغت سے پہلے مردار کا چمڑا چرائے اور اگر لہو ولعب کے آلات، یا جوا کے سامان، یا سونا و چاندی کے برتن یا بت، یا صلیب یا شرعاً غیر محترم کتابیں چرائے تو اس پر سرقہ کی حد قائم نہیں کی جائے گی، ہاں اگر توڑنے یا خراب کرنے کے بعد چرائی ہوئی شیٔ کی قیمت نصاب کے برابر ہو جائے تو حد قائم کی جائے گی[۱]۔

شافعیہ کے نزدیک اس شخص پر حد قائم کی جائے گی جو قرآن کریم یا مباح کتابیں چرائے اگر مسروق کی قیمت نصاب کے برابر ہو، اسی طرح اس پر بھی حد قائم کی جائے گی جو ایسا مال چرائے جس پر سرقہ کی حد جاری نہیں ہوتی، لیکن وہ ایسی شیٔ سے متصل ہو جس کے سرقہ پر حد جاری ہوتی ہو، جیسے برتن جس میں شراب ہو، یا لہو ولعب کے آلات جن پر زیورات کندہ ہوں اگر اس کی قیمت جس میں حد جاری ہوتی ہے، نصاب کے برابر ہو۔

شافعیہ کے نزدیک درخت میں لگے ہوئے پھلوں کی چوری میں حد جاری نہیں کی جائے گی اگر کوئی پہرہ دار نہ ہو، اور نہ ہی ایسے پڑوسیوں سے متصل درخت ہو جو اس کی نگرانی کرتے ہوں اور اگر کھلیان میں آجائے اور کھلیان سے کوئی بقدر نصاب چرائے تو اس پر سرقہ کی حد قائم کی جائے گی۔

جو شخص شرعاً محترم مال میں سے محفوظ نصاب کے بقدر چرائے اس پر حد قائم کرنا مال کی صفت پر موقوف نہیں ہے، لہٰذا ان کے نزدیک گھٹیا اور عمدہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اور نہ ہی قابل ادخار اور نا قابل ادخار میں فرق ہے، اور نہ مباح الاصل اور غیر مباح الاصل کے درمیان کوئی فرق ہے[۲]۔

د-حنابلہ:

۳۱- حنابلہ شرط لگاتے ہیں کہ سرقہ کی حد اس وقت قائم کی جائے گی جبکہ شیٔ مسروق شرعاً محترم مال ہو۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۷۶، شرح الزرقانی ۸/ ۱۰۵، الدسوقی ۴/ ۳۴۴۔

(۱) القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۵، مغنی المحتاج ۴/ ۱۷۳، أسنی المطالب ۴/ ۱۳۹، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۲۱۔

(۲) أسنی المطالب ۴/ ۱۳۹، ۱۴۱، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۲۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۷۳، المہذب ۲/ ۲۷۸۔

اسی بنا پر آزاد آدمی کے چرانے والے پر حد قائم نہیں کی جائے گی، خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا، اس لئے کہ وہ مال نہیں ہے، اور اگر اس کے ساتھ مال ہو یا اس کے جسم پر کپڑے یا زیور ہوں جو نصاب کے برابر ہو، تو اس سلسلہ میں ان کے یہاں دو روایتیں ہیں: پہلی روایت یہ ہے کہ چور پر حد جاری کرنا واجب ہے، کیونکہ اس نے مال چرانے کا قصد کیا تھا، دوسری روایت ہے کہ اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ جو کچھ اس کے ساتھ ہے وہ اس کی ذات کے تابع ہے جس کے چرانے پر حد نہیں ہے۔

ان کے نزدیک اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی جو شرعاً حرام شئ چرائے، جیسے شراب، سور اور مردار، خواہ وہ مسلمان ہو یا ذمی اور نہ اس پر جو لہو ولعب کے آلات یا جوا کے سامان چرائے اگرچہ ان کے توڑنے کے بعد ان کی قیمت نصاب کے برابر ہو، اس لئے کہ وہ معصیت کے اسباب ہیں، لہذا اس کو حق ہوگا کہ ان کو لے کر توڑ دے اور اس میں شبہ پیدا ہوگا، اس لئے حد ساقط ہوجائے گی، لیکن اگر ان آلات پر نصاب کے بقدر زیور ہو تو اس کی چوری کی وجہ سے حد قائم کرنے کے بارے میں دو روایتیں ہیں، اور اگر سونا یا چاندی کی بنی ہوئی صلیب چرائے تو ایک روایت کے مطابق اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اور دوسری روایت کے مطابق اگر اس کو توڑنے کے بعد اس کی قیمت نصاب کے برابر ہوجائے تو حد قائم کی جائے گی، اور جو شخص سونا یا چاندی کے برتن چرائے تو اگر برتن توڑنے کے بعد اس کی قیمت سرقہ کے نصاب کے برابر ہوجائے تو اس پر حد قائم کی جائے گی اور اگر جس شئ میں قطع ید نہیں ہے وہ اس کے ساتھ متصل ہو جس کی چوری پر حد قائم کی جاتی ہے، جیسے برتن جس کی قیمت نصاب کے برابر ہو اور اس میں شراب ہو تو اس کے حکم کے بارے میں دو روایتیں ہیں، پہلی روایت: ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ وہ اصل شئ کے تابع ہیں، دوسری روایت: حد قائم کرنا واجب ہے (۱)۔

بعض حنابلہ قرآن کی چوری میں حد قائم کرنے کو واجب قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ وہ مال متقوم (قابل قیمت) ہے، اصل مذہب یہ ہے کہ اس کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اس سے مقصود اللہ کا کلام ہے جو اس میں موجود ہے اور اللہ کے کلام کا معاوضہ لینا درست نہیں ہے اور جو قرآن بقدر نصاب زیور سے آراستہ ہو اس میں بھی سابق مسئلہ کی طرح دو قول ہیں، لیکن صحیح مذہب یہ ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ زیور اس شئ سے متصل ہے جس میں ہاتھ نہیں کاٹا جاتا ہے، بعض فقہاء کہتے ہیں: ہاتھ کاٹنا واجب ہے، جیسا کہ اگر کوئی صرف زیور چراتا، فقہ، حدیث اور تمام شرعی علوم کی کتابوں کی چوری میں حد قائم کرنے میں اصل مذہب میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اگر مسروقہ کتابوں کی قیمت نصاب کے برابر ہو (۲)۔

حنابلہ کے نزدیک درخت پر لگے ہوئے پھل یا شگوفہ کی چوری میں حد قائم نہیں کی جائے گی، اگرچہ درخت چہار دیواری سے گھرے ہوئے باغ میں ہوں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا قطع في ثمر ولا في كثر" (۳) (یعنی پھل اور شگوفہ میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا) اور اگر درخت خرما یا درخت محفوظ گھر کے احاطہ میں ہوں تو ہاتھ کاٹا جائے گا اگر مسروق کی قیمت نصاب کے برابر ہو (۴)۔

حنابلہ کے نزدیک حد کا قائم کرنا مال کی صفت یعنی اس کے گھٹیا یا عمدہ ہونے، مباح الاصل یا غیر مباح الاصل ہونے یا قابل ضیاع ہونے یا قابل ضیاع نہ ہونے پر موقوف نہیں ہے، اس کے باوجود

(۱) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۶۴، المغنی ۱۰/ ۲۴۵، ۲۸۳، ۲۸۴، کشاف القناع ۶/ ۱۳۰،۷۸۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۶۴، المغنی ۱۰/ ۲۴۹، کشاف القناع ۶/ ۱۰۶۔

(۳) حدیث: "لا قطع في ثمر ولا في كثر" کی تخریج فقرہ ۲۹ پر گذر چکی ہے۔

(۴) المغنی ۱۰/ ۲۶۲، ۲۶۳۔

انہوں نے پانی، نمک، گھانس، برف اور گوبر کو مستثنی کیا ہے کہ ان کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ ان میں سے بعض چیزیں لوگوں کے درمیان مشترک ہیں، جیسا کہ حدیث میں صراحت کی گئی ہے [۱]۔

اور بعض دوسری چیزوں کی ذخیرہ اندوزی لوگ عام طور پر نہیں کرتے ہیں [۲]۔

ب- شیٔ مسروق کا نصاب کے بقدر ہونا۔

۳۲- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ حد قائم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ مال مسروق نصاب کے برابر ہو [۳]۔

البتہ نصاب کی مقدار متعین کرنے میں اختلاف ہے، اسی طرح تحدید کے وقت میں مال مسروق کی قیمت لگانے والوں میں اختلاف کے اثر میں اور مال مسروق کی قیمت سے چور کی واقفیت کے ضروری ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(۱) حدیث: "المسلمون شركاء في ثلاث : الماء والكلاء والنار" کی روایت ابوداؤد (۳/۷۵۱ تحقیق عزت عبید الدعاس) نے مہاجرین میں سے ایک صحابی سے کی ہے اور ارناؤوط نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے، جامع الاصول (۱/۴۸۶ طبع الملاح)۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۳/۳۶۴، المغنی ۱۰/۲۴۷۔

(۳) بعض فقہاء کی رائے (جن میں حسن بصری ہیں) یہ ہے کہ چوری کی حد قائم کرنے کے لئے نصاب کی شرط نہیں ہے، ان کے نزدیک بہرصورت چوری کرنے پر ہاتھ کاٹا جائے گا، خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد مطلق ہے: "وَالسَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا" اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لعن الله السارق ، يسرق البيضة فتقطع يده، و يسرق الحبل فتقطع يده" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۸۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے - بدایۃ المجتہد ۲/۴۳۷، المغنی ۱۰/۲۴۱۔

الف- حنفیہ:

۱- نصاب کی مقدار کی تعیین:

۳۳- حنفیہ کی رائے ہے کہ نصاب جس کی چوری میں ہاتھ کاٹنا واجب ہے ڈھلے ہوئے دس دراہم ہیں یا جس کی قیمت دس دراہم ہوں، لہذا ان کے نزدیک اس شخص پر حد جاری نہیں کی جائے گی جو اس سے کم چرائے اگرچہ اس کی قیمت چوتھائی دینار کے برابر ہو [۱]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"لا تقطع اليد إلا في دينار أو عشرة دراهم"** [۲] (ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر ایک دینار یا دس درہم میں)، نیز آپ نے فرمایا: **"لا تقطع يد السارق فيما دون ثمن المجن"** [۳] (ڈھال کی قیمت سے کم میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا)۔

ڈھال کی قیمت متعین کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے: بعض نے اس کی مقدار تین درہم، بعض نے چار درہم، بعض نے پانچ درہم اور بعض نے دس درہم بتایا ہے [۴]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اکثر کے قول کا اختیار کرنا زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ اقل میں احتمال باقی رہے گا، جس کی وجہ سے شبہ پیدا ہوگا، جس

(۱) دینار: سونے کی کرنسی، جس کا وزن اسلامی حکومت میں ۴،۲۵ گرام کے برابر تھا۔
درہم: چاندی کی کرنسی، جس کا وزن اسلامی حکومت میں ۲،۹۷۵ گرام کے برابر تھا۔

(۲) حدیث: "لا تقطع اليد إلا في دينار أو عشرة دراهم" کی روایت عبد الرزاق (۱۰/۲۳۳ طبع المجلس العلمی) نے کی ہے اور وہ عبد اللہ بن مسعودؓ پر موقوف ہے، اور اس میں انقطاع ہے۔ نصب الرایۃ للزیلعی (۳/۳۶۰ طبع المجلس العلمی)۔

(۳) حدیث: "لا تقطع يد السارق فيما دون ثمن المجن" کی روایت دارقطنی (۳/۱۹۳ طبع دار المحاسن) نے حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے کی ہے اور زیلعی نے (نصب الرایۃ ۳/۳۵۹ طبع المجلس العلمی) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۴) فتح الباری ۱۲/۸۸، نیل الأوطار ۷/۲۹۸۔

سے حد ساقط ہوجاتی ہے[۱]۔

۲-نصاب کی تعیین کا وقت:

اس سلسلہ میں حنفیہ کا اصول یہ ہے کہ محفوظ مقام سے نکالنے کے وقت جو مسروق کی قیمت ہوگی اس کا اعتبار ہوگا، لہذا اگر مسروق کی قیمت اس کو محفوظ مقام سے نکالتے وقت دس درہم سے کم ہو پھر اس کے بعد اس کی قیمت بڑھ جائے تو اس اضافہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے چور پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اور اگر محفوظ مقام سے نکالتے وقت مسروق کی قیمت دس درہم ہو پھر نکالنے کے بعد اور فیصلہ سے پہلے اس کی قیمت گھٹ جائے تو اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے، اگر عین مسروق میں کمی ہوئی ہو اس طور پر کہ محفوظ مقام سے نکالنے کے بعد چور کے قبضہ میں اس کا کچھ حصہ ہلاک ہوجائے تو اس کمی کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ کل کی ہلاکت حد قائم کرنے میں مانع نہیں ہے تو بعض کی ہلاکت بدرجہ اولی اس کے قائم کرنے سے مانع نہیں ہوگی، پس قاعدہ صادق آئے گا یعنی مقام محفوظ سے نکالتے وقت مسروق کی قیمت کا اعتبار ہوگا، اور اگر مسروق کی قیمت کی کمی کا سبب اس کی قیمت میں تغیر واقع ہونا ہو تو اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں: امام محمد امام ابوحنیفہ سے روایت کرتے ہیں، اور اسی کو امام طحاوی نے راجح قرار دیا کہ مقام محفوظ سے نکالتے وقت مسروق کی جو قیمت ہوگی اس کا اعتبار ہوگا، اور سابق قاعدہ اس پر منطبق ہوگا، دوسری روایت جو کہ ظاہر روایت ہے، جیسا کہ امام کرخی نے ذکر کیا کہ مقام محفوظ سے نکالتے وقت اور فیصلہ کرتے وقت مسروق کی قیمت کا اعتبار ہوگا، لہذا اگر قیمت میں تبدیلی آجائے یعنی فیصلہ سے پہلے مسروق کی قیمت دس درہم سے کم ہوجائے تو حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس میں چور کے عمل کو کوئی دخل نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ فیصلہ کے وقت قیمت میں کمی شبہ پیدا کرتی ہے جس سے حد ساقط ہوجاتی ہے۔

چوری کا واقعہ کہیں اور پیش آئے اور مال مسروق دوسری جگہ ضبط کیا جائے تو ایک رائے کے مطابق چوری کی جگہ میں شئ مسروق کی جو قیمت ہوگی اس کا اعتبار ہوگا، اور دوسری رائے کے مطابق محل ضبط میں جو اس کی قیمت ہوگی اس کا اعتبار ہوگا[۱]۔

۳-شئ مسروق کی قیمت کی تعیین میں قیمت لگانے والوں کا اختلاف:

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر مال مسروق کی قیمت متعین کرنے میں قیمت لگانے والوں کے درمیان اختلاف ہوجائے، بعض اس کی مقدار دس درہم بتائیں اور بعض دوسرے لوگ اس کی مقدار دس درہم سے کم بتائیں تو اعتبار کم کا ہوگا، اس لئے کہ یہ اختلاف شبہ پیدا کرتا ہے جس سے حد ساقط ہوجاتی ہے، انہوں نے اپنی رائے پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک چور کا ہاتھ کاٹنے کا ارادہ کیا، حضرت عثمانؓ نے ان سے فرمایا کہ اس نے جو چرایا ہے وہ نصاب کے برابر نہیں ہے، پھر حضرت عمرؓ نے اس سے حد کو ساقط کردیا[۲]۔

۴-شئ مسروق کی قیمت سے چور کا واقف ہونا:

بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ حد قائم کرنے میں چوری کا ارادہ کرنا کافی ہے، اگر مسروق کی قیمت دس درہم کے برابر ہو اگرچہ چور سمجھتا ہو کہ اس کی قیمت دس درہم سے کم ہے، جیسے وہ کوئی کپڑا چرائے، جس کی قیمت نصاب کے برابر نہ ہو، لیکن اس کپڑے کی جیب میں دس درہم پائے، دوسرے بعض فقہاء کی رائے ہے کہ مسروق کی قیمت سے

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/۷۷، ۷۸، فتح القدیر ۴/۲۲۰، الدر المختار ۳/۱۹۹، المبسوط ۹/۱۳۷، ۱۳۸، الفتاوی الہندیہ ۲/۱۷۰۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/۷۹۔

(۲) بدائع ۷/۷۷، ۷۹۔

چور کا واقف ہونا شرط ہے، اس طور پر کہ اس کو معلوم ہو کہ کپڑے کی جیب میں نصاب کے برابر مال ہے، لہذا اگر وہ نہ جانتا ہو تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے صرف کپڑے کی چوری کا ارادہ کیا تھا اور وہ نصاب کے برابر نہیں ہے، اس کے برخلاف اگر وہ ایک تھیلا یا صندوق چرائے، اور اس میں بہت سا مال ہو، اور اس کو اس کی حقیقت معلوم نہ ہو تو بلا اختلاف اس صورت میں اس پر حد قائم کی جائے گی، کیونکہ اس نے تھیلے یا صندوق کے بجائے اس میں موجود مال کا قصد کیا ہے (۱)۔

ب- مالکیہ:

ا- نصاب کی مقدار کی تعیین:

۳۴- مالکیہ کی رائے ہے کہ نصاب جس کی چوری میں ہاتھ کاٹنا واجب ہے چوتھائی دینار یا تین شرعی درہم ہے جو کھونٹ سے محفوظ ہو یا ناقص ہو، لیکن کامل سکہ کی طرح مارکیٹ میں چل رہا ہو، یا جس کی قیمت اس کے برابر ہو، اس سلسلہ میں ان کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ سونا اور چاندی میں سے ہر ایک بذات خود معتبر ہے، لہذا اگر مال مسروق سونا یا چاندی کے علاوہ ہو تو دراہم سے اس کی قیمت لگائی جائے گی، پس اگر اس کی قیمت تین درہم کے برابر ہو جائے لیکن چوتھائی دینار سے کم ہو تو حد قائم کی جائے گی، اور اگر اس کی قیمت چوتھائی دینار کے برابر ہو لیکن تین درہم کے برابر نہ ہو تو حد قائم نہیں کی جائے گی (۲)۔

اس سلسلہ میں ان حضرات کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: "**قطع في مجن قيمته ثلاثة دراهم**" (۳) (رسول اللہ ﷺ نے ایک ڈھال میں ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا جس کی قیمت تین درہم تھی)، اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا**" (۱) (چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ میں)، ان حضرات نے حضرت عائشہؓ کی حدیث اس مسئلہ میں لی جس میں شئ مسروق سونے کی ہو، اور اگر مال مسروق چاندی ہو یا سونا اور چاندی کے علاوہ کوئی اور شئ ہو تو حضرت ابن عمرؓ کی حدیث اختیار کی۔

۲- نصاب کی تعیین کا وقت: مالکیہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ مقام محفوظ سے نکالتے وقت نصاب کی قیمت کا اعتبار ہوگا، چنانچہ اگر مسروق کی قیمت سرقہ کے وقت تین درہم سے کم ہو پھر مقام محفوظ سے اس کو نکالنے کے بعد قیمت بڑھ کر تین درہم ہو جائے تو حد قائم نہیں کی جائے گی، اور اس کے برعکس اگر مسروق کی قیمت مقام محفوظ سے اس کے نکالتے وقت تین درہم ہو، پھر اس کے بعد کم ہو جائے تو حد قائم کی جائے گی، خواہ کمی عین مسروق میں ہو یا قیمتوں کے تغیر کی وجہ سے ہو۔

اور اگر چوری ایک جگہ واقع ہو اور شئ مسروق دوسری جگہ ضبط کی جائے تو اعتبار چوری کی جگہ کا ہوگا۔

۳- شئ مسروق کی قیمت کی تعیین میں قیمت لگانے والوں کا اختلاف: مالکیہ کا اصول یہ ہے کہ ثابت کرنے والے کو نفی کرنے والے پر مقدم کیا جائے گا، چنانچہ اگر دو عادل شہادت دیں کہ مسروق کی قیمت نصاب کے برابر ہے تو یہ شہادت قبول کی جائے گی اور حد

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۷۹، ۸۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۳، ۳۳۴، المدونہ ۶/ ۲۶۶۔

(۳) حدیث: "قطع في مجن ثمنه ثلاثة دراهم" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۹۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۱۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حدیث: "لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۹۶، طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۱۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

قائم کی جائے گی، اگر چہ دوسری شہادتیں اس کے خلاف ہوں۔

۴-مسروق کی قیمت سے چور کا واقف ہونا: مالکیہ کی رائے ہے کہ چور کے گمان کے بجائے چوری کے ارادہ کا اعتبار ہوگا الا یہ کہ عرف اس کے گمان کی تائید کرے، لہذا اگر کوئی کپڑا چرائے جو کہ نصاب کے برابر نہ ہو، لیکن اس کی جیب میں نصاب کے برابر مال ہوتو اس پر حد قائم کی جائے گی، اگر چہ اس کو جیب کے اندر موجود چیز کا علم نہ ہو، اس لئے کہ عرف کپڑے کی جیب میں روپے رکھنے کا جاری ہے، لیکن اگر لکڑی کا ایک ٹکڑا چرائے اور اس کی حقیقت سے واقف نہ ہو اور وہ اس کو اندر سے کھوکھلا پائے، اور اس میں نصاب کے برابر مال ہوتو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، کیونکہ اس طریقہ سے روپئے کی حفاظت کا رواج عرف میں نہیں ہے [۱]۔

ج-شافعیہ:

۱-نصاب کی مقدار کی تعیین:

۳۵- جمہور شافعیہ کے نزدیک نصاب کی مقدار چوتھائی دینار ہے یا جس کی قیمت اس کے برابر ہو، اس لئے کہ اشیاء کی قیمت لگانے میں اصل سونا ہے، اسی بنا پر اس شخص پر حد قائم نہیں کی جائے گی جو کہ تین درہم یا ایسی شی چرائے جس کی قیمت تین درہم ہو، اگر عمدہ رائج دنانیر میں سے چوتھائی دینار سے کم ہو [۲]۔

ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "**لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا**" [۳] (چور کا ہاتھ چوتھائی دینار سے کم میں نہیں کاٹا جائے گا)۔

۲-نصاب کی تعیین کا وقت: شافعیہ کی رائے ہے کہ نصاب کی قیمت میں مقام محفوظ سے نکالتے وقت کا اعتبار ہوگا، پس اگر چوری کے وقت شی مسروق کی قیمت چوتھائی دینار سے کم ہو اور مقام محفوظ سے اس کے نکالنے کے بعد، بڑھ کر چوتھائی دینار ہوجائے تو حد قائم نہیں کی جائے گی، اور اگر مقام محفوظ سے نکالتے وقت مسروق کی قیمت چوتھائی دینار ہو، پھر اس کے بعد قیمت گھٹ جائے تو حد قائم کی جائے گی خواہ یہ کمی چور کے عمل کی وجہ سے ہو، جیسے وہ کچھ کھالے، یا قیمتوں کا بدلنا سبب ہو، چوری کی جگہ میں قیمت کا اعتبار ہوگا، دوسری جگہ میں اس کی قیمت کا اعتبار نہ ہوگا۔

۳-مسروق کی قیمت متعین کرنے میں قیمت لگانے والوں کا اختلاف: شافعیہ کے یہاں اصول یہ ہے کہ قیمت لگانے والوں کی شہادت اگر یقین کی بنیاد پر قائم ہوتو قبول کی جائے گی، اور اگر محض ظن وگمان کی بنیاد پر قائم ہوتو کم قیمت کی شہادت قبول کی جائے گی، یہ حکم اس لئے ہے کہ بینات میں تعارض ہے۔

۴-مسروق کی قیمت سے چور کا واقف ہونا: شافعیہ یہ شرط نہیں لگاتے ہیں کہ سارق مسروق کی قیمت سے واقف ہو، بلکہ ان کے نزدیک محض چوری کا قصد کرنا کافی ہے، اسی بنا پر کہتے ہیں: اگر ایسا کپڑا چرانے کا قصد کرے جو چوتھائی دینار کے مساوی نہ ہو اور کپڑے کی جیب میں چوتھائی دینار کے مساوی کوئی شی ہوتو اس پر حد قائم کی جائے گی، لیکن اگر وہ ایک صندوق چرانے کا قصد کرے اس خیال سے کہ اس میں دنانیر ہوں گے، لیکن اس کو خالی پائے اور صندوق چوتھائی دینار کے برابر نہ ہو، تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی [۱]۔

---

(۱) المدونۃ الکبری ۱۶/ ۹۰، شرح الزرقانی ۸/ ۹۴-۹۵۔

(۲) أسنی المطالب ۴/ ۱۳۷، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۸۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۸، المہذب ۲/ ۲۹۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۱۹۔

(۳) حدیث: "لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا" کی تخریج فقرہ ۳۴ پر گذر چکی ہے۔

(۱) أسنی المطالب ۴/ ۱۳۷، ۱۳۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۲۰۔

د-حنابلہ:

۱-نصاب کی مقدار کی تعیین:

۳۶-اس نصاب کی مقدار کے بارے میں جس کی چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا واجب ہوتا ہے، امام احمد سے مختلف روایات ہیں: اکثر حنابلہ کی رائے ہے کہ اس کی مقدار تین درہم یا چوتھائی دینار یا کوئی سامان جس کی قیمت ان دونوں میں سے کسی ایک کے برابر ہو۔

دوسری روایت یہ ہے کہ اگر مال مسروق سونا ہو تو نصاب چوتھائی دینار ہوگا اور اگر مال مسروق چاندی ہو تو نصاب تین درہم ہوگا، اور اگر مال مسروق ان دونوں کے علاوہ ہو تو اتنا ہو جس کی قیمت تین درہم ہو[۱]۔

۲-نصاب کی تعیین کا وقت: حنابلہ کے نزدیک مقام محفوظ سے نکالتے وقت اور چوری کی جگہ میں مال مسروق کی جو قیمت ہوگی اس کا اعتبار ہوگا، اس کے بعد کسی بھی وجہ سے قیمت میں تغیر واقع ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

۳-مسروق کی قیمت کی تعیین میں قیمت لگانے والوں کا اختلاف: اگر بعض دام لگانے والے مال مسروق کی قیمت بقدر نصاب بتائیں اور بعض اس کی مقدار اس سے کم بتائیں تو چور پر حد قائم نہیں کی جائے گی، کیونکہ قیمت میں بینات کے تعارض کی صورت میں کم قیمت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

۴-مسروق کی قیمت سے چور کا واقف ہونا: چوری کی حد قائم کرنے کے لئے حنابلہ شرط لگاتے ہیں کہ چور مال مسروق کے بارے میں جانتا ہو کہ اس کی قیمت نصاب کے برابر ہے، اسی بنا پر کہتے ہیں کہ اس شخص پر حد قائم نہیں کی جائے گی جو رومال چرائے جس کی قیمت نصاب کے برابر نہ ہو اور اس میں ایک دینار باندھا ہوا ہو، بشرطیکہ چور اس ایک دینار سے ناواقف ہو اور اگر اس کو دینار کی موجودگی کا علم ہو تو اس پر حد قائم کی جائے گی[۱]۔

۳-مال مسروق کا محرز (محفوظ) ہونا:

۳۷-فقہاء کے یہاں حرز وہ مضبوط جگہ ہے جہاں مال عادۃً محفوظ رکھا جاتا ہے اس طور پر کہ اس جگہ اس کا رکھنے والا مال کو ضائع کرنے والا نہیں سمجھا جائے[۲]۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اس وقت حد قائم کی جائے گی جب چور نصاب کے بقدر مقام محفوظ سے مال چرائے، اس لئے کہ غیر محفوظ مال اس کے مالک کی کوتاہی کی وجہ سے ضائع ہوتا ہے[۳]۔

جمہور فقہاء کا استدلال اس حدیث سے ہے جس کی روایت اصحاب سنن نے حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے کی ہے، انہوں نے کہا کہ میں نے قبیلہ مزینہ کے ایک شخص کو رسول اللہ ﷺ سے (حریسہ)[۴] اس بکری کے بارے میں دریافت کرتے ہوئے سنا جو اپنی چراگاہوں میں سے چرائی جائے تو آپ ﷺ نے فرمایا: "فيها ثمنها مرتين، و ضرب نكال، و ما أخذ

---

(۱) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۶۴، کشاف القناع ۴/ ۷۸، المغنی ۱۰/ ۲۴۲، ۲۷۸۔

(۱) کشاف القناع ۴/ ۷۸، ۲۳، المغنی ۱۰/ ۲۷۸۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۳۸۰، الخرشی علی خلیل ۸/ ۹۷، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۰، کشاف القناع ۶/ ۱۱۰۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۶۷، البدائع ۷/ ۶۶، المبسوط ۹/ ۱۳۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۳۹، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۳۳۸، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۰، مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۴، المہذب ۲/ ۹۴، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۶۷، کشاف القناع ۶/ ۱۱۰۔

(۴) حریسۃ الجبل: وہ بکری جو اپنے پناہ گاہ تک پہنچنے سے پہلے رات کی تاریکی میں پھنس جائے اور پہاڑوں پر سے چرالی جائے، (المصباح المنیر)۔

من عطنه ففيه القطع إذا بلغ ما يؤخذ من ذلك ثمن المجن" (اس میں اس کی دوگنی قیمت اور عبرتناک پٹائی ہوگی، اور جو کوئی اس کے بیٹھنے کی جگہ سے چوری کرے تو اس میں ہاتھ کاٹا جائے گا اگر وہ ڈھال کی قیمت کے برابر ہو)، پھر اس شخص نے دریافت کیا: یا رسول اللہ! پھل اور جو اس میں سے شگوفے کی حالت میں لیا جائے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "**من أخذ بفمه و لم يتخذ خبنة فليس عليه شئ، ومن احتمل فعليه ثمنه مرتين ، و ضرب نكال، وما أخذ من أجرانه ففيه القطع، إذا بلغ مايؤخذ من ذلك ثمن المجن**" [1] (جو منہ میں کھالے اور کپڑے کی تہہ میں نہ چھپائے تو اس پر کچھ نہیں، اور جو اٹھا کر لے جائے تو اس پر اس کی دوگنی قیمت اور عبرتناک پٹائی ہوگی، اور جو کوئی اس کے کھلیان سے چرائے تو ہاتھ کاٹا جائے گا اگر جو کچھ لیا ہے اس کی قیمت ڈھال کی قیمت کے برابر ہو)۔

بعض فقہاء اور محدثین کی ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ چوری کی حد قائم کرنے کے لئے حرز کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد عام ہے: "**وَالسَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا**" [2] (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)۔

حرز کی دو قسمیں ہیں:

(۱) حدیث: "سمعت رجلا من مزينة يسأل رسول الله ﷺ عن الحريسة التي توجد......" کی روایت احمد (۲/ ۲۰۳، طبع المیمنیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے اور احمد شاکر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، (۶۸۹۱ طبع دار المعارف)، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۰۱، ۴۳۹، المغنی ۱۰/ ۲۵۰۔
العطن: وہ جگہ جہاں پانی پر اونٹ چھوڑ دیا جاتا ہے۔
المجن: ڈھال، الخبنۃ: وہ چیز جسے آدمی اپنی گود میں چھپا کر لے جائے۔
دیکھئے: الزاہر، الصحاح۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔

۱-حرز بنفسہ، اسی کو حرز بالمکان بھی کہا جاتا ہے، اور یہ ہر اس جگہ کو کہتے ہیں جو اشیاء کی حفاظت کے لئے تیار کی گئی ہو، اس میں دوسروں کا داخلہ بلا اجازت ممنوع ہو، جیسے گھر اور کمرہ۔

۲-حرز بغیرہ، اسی کو حرز بالحافظ کہا جاتا ہے، ہر اس مکان کو کہتے ہیں جو اشیاء کی حفاظت کے لئے تیار نہ کیا گیا ہو، اس میں کسی کا داخلہ ممنوع نہ ہو، جیسے مسجد اور بازار [1]، اور چونکہ حرز کے ضابطہ اور اس کے مفہوم کی تعیین کی بنیاد عرف ہے، اور عرف زمان ومکان کے اعتبار سے اور جس مال کی حفاظت مقصود ہے اس کی نوعیت کے اعتبار سے، عدل وظلم اور قوت وضعف میں بادشاہ کے حالات کے اختلاف سے بدلتا رہتا ہے، اس لئے ان شرطوں کے بارے میں جن کا مکمل پایا جانا حرز کے مکمل ہونے کے لئے ضروری ہے فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس کے نتیجہ میں اس شخص پر حد قائم کئے جانے کے بارے میں اختلاف ہے جو اس جگہ سے چرائے۔

۳۸-الف-حنفیہ کی رائے ہے کہ حرز بنفسہ ہر وہ جگہ ہے جو اشیاء کی حفاظت کے لئے تیار کی گئی ہو اور اس میں داخلہ بلا اجازت ممنوع ہو، جیسے: گھر، دکان، خیمہ، ذخیرہ رکھنے کی جگہ، صندوق، کھلیان اور جانوروں کے باڑے، خواہ دروازہ بند ہو یا کھلا ہوا ہو، یا سرے سے دروازہ ہی نہ ہو، اس لئے کہ ان مواضع میں حفاظت مقصود ہوتی ہے وہ جیسی بھی ہو۔

ان کے یہاں حرز بنفسہ میں محافظ کا ہونا شرط نہیں ہے، اور اگر رہے بھی تو اس کے رہنے کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، اسی بنا پر اگر حرز بنفسہ میں خلل واقع ہوجائے اس طور پر کہ چور کو اندر آنے کی اجازت دیدے تو اس پر چوری کی حد قائم نہیں ہوگی، اگرچہ وہاں کوئی محافظ بھی

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۷۳، الخرشی ۸/ ۱۱۷، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۰، اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۱۰/ ۲۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

موجود ہو، اسی وجہ سے مہمان پر چوری کی حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس کو داخل ہونے کی اجازت نے حرز بنفسہ میں خلل پیدا کردیا، اسی طرح نوکر پر حد قائم نہیں کی جائے گی، کیونکہ اس کا فعل خیانت ہے اور خائن کی سزا ہاتھ کاٹنا نہیں ہے، اسی طرح اس پر بھی حد قائم نہیں ہوگی جو دوکانوں سے داخلہ کی اجازت کے وقفہ میں چرائے، بخلاف اس صورت کے کہ ایسے وقت میں چرائے جس میں داخلہ کی اجازت نہیں ہوتی۔

محفوظ مقام سے چرانے میں خود محفوظ مقام کا چرالینا داخل نہیں ہے، اس لئے کہ چوری کا تقاضا مقام محفوظ سے نکالنا ہے اور خود محفوظ مقام، محفوظ مقام میں نہیں ہے، اس لئے اس میں نکالنا نہیں پایا جائے گا، اسی بنا پر اگر کوئی گھر کا دروازہ یا دکان کی دیوار، یا نصب کردہ خیمہ چرالے جائے تو حنفیہ کے یہاں اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، کیونکہ اس نے نفس حرز کو چرایا ہے، حرز سے کسی چیز کو نہیں چرایا ہے۔

اور حرز بغیرہ ہر وہ جگہ ہے جو اشیاء کی حفاظت کے لئے تیار نہ کی گئی ہو اس میں بلا اجازت داخل ہوا جاسکتا ہے، کسی کو داخل ہونے سے روکا نہیں جائے گا، جیسے: مساجد، راستے اور بازار، یہ مقامات حرز نہیں سمجھے جاتے ہیں، الا یہ کہ یہاں کوئی محافظ ہو یعنی ایسا شخص ہو جو محض حراست و پہرہ داری کے لئے مقرر ہو[۱]، اور اگر اس کا کوئی دوسرا مقصد ہو تو مال اس کے ذریعہ محرز نہیں ہوگا۔

اسی بنا پر حنفیہ کے یہاں چراگاہ سے جانور کے چرانے والے پر حد قائم نہیں ہوگی، اگر چہ چرواہا اس کے ساتھ ہو، اس لئے کہ چرواہے کا کام چرانا ہے، حفاظت اس کے ضمن میں حاصل ہوتی ہے، بخلاف اس صورت کے کہ اگر چرواہے کے ساتھ کوئی محافظ بھی ہو جس کا کام صرف حفاظت ہو تو ایسی حالت میں جانور محافظ کی وجہ سے محرز ہوگا، لہذا حد قائم کی جائے گی۔

اور اس شخص پر حد قائم نہیں کی جائے گی جو ایسا سامان چرائے جس کو اس کے مالک نے مسجد میں چھوڑ دیا ہو، اس لئے کہ مسجد مالوں کی حفاظت کے لئے نہیں بنائی گئی ہے، یہاں بلا اجازت ہر کوئی آسکتا ہے، اور اگر محافظ کے موجود ہونے کی حالت میں چرائے گا تو اس پر حد قائم کی جائے گی، کیونکہ حدیث میں آتا ہے: "**أن النبی ﷺ قطع ید سارق خمیصة صفوان، وکان نائما علیها فی المسجد**"[۱] (نبی کریم ﷺ نے صفوان کی چادر کے چور کا ہاتھ کاٹا، صفوان اس پر مسجد میں سو رہے تھے)، اگر کوئی شخص حرز بالحافظ کو ہی چرالے تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، جیسے کوئی اونٹ چرائے اور اس پر اس کا سوار سو رہا ہو، اس لئے کہ اونٹ محرز بالحافظ ہے، جب چور دونوں کو چرالے تو ایسا ہی ہوگا جیسے کوئی خود حرز کو چرالے۔

حنفیہ کے نزدیک مکان محرز بالحافظ سمجھا جائے گا جب وہ شئی اس کی نگاہ کے سامنے ہو خواہ وہ ممیّز ہو یا غیر ممیّز، اس لئے کہ اس جگہ حفاظت ہی کے لئے محافظ ہے اور اس کا مقصد حفاظت ہی ہے، اسی بنا پر کہتے ہیں، انسان جو لباس زیب تن کئے ہوئے ہے، یا جو اس کے پاس ہے، یا جس پر سوار ہے یا جو سامان وغیرہ اس کی نگاہ کے سامنے ہے، وہ محرز بالحافظ سمجھا جائے گا اور اس پر حد قائم کی جائے گی جو اس میں سے نصاب کے برابر چرائے گا۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۷۳، ۷۴، فتح القدیر ۴/ ۲۴۰، ۲۴۶، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۷۹۔

(۱) نیل الأوطار ۷/ ۱۴۳، حدیث: "**قطع ید سارق خمیصة صفوان**" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۵۳ تحقیق عزت عبید الدعاس)، نسائی (۸/ ۶۹ طبع دار البشائر) اور حاکم (۴/ ۳۸۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے کہا: حدیث صحیح الاسناد ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ مسجد حرز بالحافظ سمجھی جائے گی،لہذ ا اگر اس میں کوئی پہرہ دار نہ ہو اور کوئی شخص کوئی ایسا سامان چرالے جو مسجد کی ضرورت کے لئے لازم ہو جیسے چٹائی، قندیل، یا زینت کے لئے ہو جیسے: منارہ، چراغدان، یا اس سے انتفاع کے لئے ہو جیسے قرآن اور علمی کتابیں تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ حرز نہیں ہے، بخلاف اس صورت کے کہ اگر مسجد میں کوئی پہرہ دار ہو تو اس کی وجہ سے مسجد محرز ہوگی (۱)۔

۳۹-ب- مالکیہ کی رائے ہے کہ حرز بنفسہ ہر وہ جگہ ہے جس کو آدمی اپنا ٹھکانا بنائے، یا لوگ وہاں اپنے سامان رکھنے کے عادی ہوں، خواہ وہ جگہ گھری ہوئی ہو یا گھری ہوئی نہ ہو، جیسے گھر، دکان اور ذخیرہ اندوزی کی جگہ، اور جیسے کھلیان جہاں غلہ اور کھجور جمع کئے جاتے ہیں اور وہاں نہ کوئی دروازہ ہے، نہ چہار دیواری ہے اور نہ بند ہے اور جیسے بازار یا راستے میں وہ جگہیں جہاں تجار اپنے سامان رکھتے ہیں، اور وہ محفوظ کی ہوئی نہیں ہوتی ہیں اور جیسے وہ مقامات جہاں شام میں جانور واپس ہوتے ہیں اور ٹھہرتے ہیں اور وہ تعمیر شدہ نہیں ہوتے ہیں یا وہ مقام جہاں اونٹ کرایہ پر دینے کے لئے بیٹھائے جاتے ہیں (۲)۔

مالکیہ کی رائے یہ نہیں ہے کہ حرز بنفسہ کا حرز بالحافظ ہونا ممنوع ہے، جہاں اگر حرز بنفسہ میں خلل ہو جائے، اور وہ اس طرح کہ چور کو اندر داخل ہونے کی اجازت دیدی جائے تو حرز بالحافظ ہو جائے گا اگر وہاں کوئی محافظ ہو، اسی بنا پر کہتے ہیں کہ مہمان پر حد قائم کی جائے گی اگر وہ اپنے میزبان کے گھر سے کچھ چرالے خواہ میزبان سو رہا ہو یا بیدار ہو جب تک کہ شئ مسروق اس کی نگاہ کے سامنے ہو، اسی طرح ان کی رائے ہے کہ اس شخص پر حد قائم کی جائے گی جو داخل ہونے کے اذن عام کے وقت دکانوں کے صحن سے مال چرائے اگر چہ وہاں سامان پر کوئی نگراں نہ ہو، اس لئے کہ پڑوسیوں کی نگاہوں سے عادۃً اس کی حفاظت و نگرانی ہوتی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اس شخص پر حد قائم کی جائے گی جو خود حرز کو چرالے اس لئے کہ حرز اس کے قائم کرنے کی وجہ سے محرز ہے، چنانچہ دیوار اپنی تعمیر کی وجہ سے محرز ہے، دروازہ زمین میں ثابت و نصب کی وجہ سے محرز ہے، اور خیمہ قائم رہنے کی وجہ سے محرز ہے۔

''حرز بغیرہ'' وہ مقام ہے جس کو اس کے مالک نے اپنا ٹھکانا نہ بنایا ہو اور نہ ہی وہاں سامان رکھنے کا رواج ہو، جیسے راستہ، صحراء، وہ جگہ صاحب سامان سے محرز ہوگی، اگر وہ سامان سے عرف میں قریب سمجھا جاتا ہو، بشرطیکہ وہ زندہ، عاقل اور باشعور ہو، اسی وجہ سے مالکیہ کے نزدیک اس شخص پر حد قائم نہیں کی جائے گی جو کسی میت، یا مجنون، یا بے شعور بچہ کی موجودگی میں کوئی سامان چرائے۔

مالکیہ نے اس حکم سے چراگاہ میں بکریوں کی چوری کو مستثنی کیا ہے اگر چہ ان کے ساتھ ان کا چرواہا ہو، لہذا ان کے چرانے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ چرانے کے دوران بکریاں منتشر رہتی ہیں، اور ان سب پر کنٹرول نہیں رہتا ہے اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے: **"لا قطع في ثمر معلق ولا في حريسة جبل"** (۱) (لٹکے ہوئے پھلوں اور پہاڑوں میں رہ جانے والی بکری کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا)، ان کے نزدیک اسی سے قریب پھیلائے ہوئے کپڑے کی چوری کا مسئلہ ہے اگر چہ محافظ کی موجودگی میں ہو،

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۷۴، ۷۶، فتح القدیر ۴/ ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۴۶۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۳۳۱، الخرشی ۸/ ۱۱۷، المدونہ ۱۶/ ۷۹، المنتقی شرح الموطا ۷/ ۱۵۹ میں ہے: اگر مویشی باڑہ میں آجائے تو اس میں ہاتھ کاٹا جائے گا اگر چہ گھر اور احاطہ نہ ہو اور نہ بند ہو اور اس کا مالک اپنے شہر میں ہو۔

(۱) حدیث: "لا قطع في ثمر معلق، ولا في حريسة جبل" کی روایت امام مالک نے الموطا (۲/ ۸۳۱ طبع الحلبی) میں حضرت عبداللہ المکی سے مرسلا کی ہے، ابن عبدالبر کا بیان ہے: مؤطا کے رواۃ ارسال پر متفق ہیں اور حضرت عبداللہ بن عمرو وغیرہ کی حدیث معنی متصل ہے۔

اس لئے کہ یہاں اس کا لینے والا خائن ہے یا اچکا ہے۔

اور اس شخص پر حد قائم نہیں کی جائے گی جو ایسا مال چرائے جس کے مالک نے اس کو مسجد میں رکھا ہو، اس لئے کہ وہ اصلا مال کی حفاظت کے لئے نہیں بنی ہے، الا یہ کہ وہاں کوئی پہرہ دار ہو جو اس کی نگرانی کر رہا ہو، کیونکہ اس صورت میں وہ حرز بالحافظ ہو جائے گی، اسی طرح اگر کوئی شخص حرز بالحافظ کو چرالے تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، جیسے کوئی اونٹ چرائے اور اس کا سوار اس پر سویا ہوا ہو، اس لئے کہ محافظ کا قبضہ اونٹ سے زائل نہیں ہوا ہے، لہذا اگر اس کے بعد سوار بیدار ہو جائے تو چور کا یہ فعل اختلاس (اچکنا) کہلائے گا اگر سوار کا قبضہ اونٹ پر سے ختم کردے[۱]۔

مسجد کے چور کے بارے میں مالکیہ سے دو روایتیں ہیں: پہلی روایت کے مطابق اس شخص پر حد قائم کی جائے گی جو مسجد کی عمارت کا کوئی حصہ چرائے، جیسے: دیوار، یا دروازہ، یا چھت اور اس شخص پر بھی حد جاری کی جائے گی جو مسجد میں استعمال کرنے کے لئے تیار کردہ کسی سامان میں سے چرائے جیسے: چٹائی، یا دری، جائے نماز، یا قندیل کیونکہ یہ سامان بذات خود محرز و محفوظ ہیں۔

دوسری روایت کے مطابق مسجد کے سامانوں میں سے جو زمین میں ثابت شدہ ہوں جیسے ٹالیاں یا جو کیل کے ذریعہ بندھے ہوئے ہوں جیسے زنجیروں میں بندھی ہوئی قندیلیں یا بعض بعض سے بندھے ہوئے ہوں، جیسے بعض بعض میں سلے ہوئے فرش، ان سب کے چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور جو ایسے نہ ہوں ان کے چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا[۲]۔

۴۰ - ج - شافعیہ کے نزدیک حرز بنفسہ صرف وہ بند مکان ہے جو مال کی حفاظت کے لئے آبادی کے اندر بنایا گیا ہو، جیسے گھر، دوکانیں اور جانوروں کے باڑے، لہذا اگر مکان بند نہ ہو، اس طرح کہ اس کا دروازہ کھلا ہوا ہو، یا اس کا دروازہ ہی نہ ہو، یا اس کی دیوار منہدم ہو یا اس میں سوراخ ہو تو وہ حرز بنفسہ نہیں ہوگا اور اگر وہ مکان مال کی حفاظت کے لئے نہ بنایا گیا ہو جیسے بازار، مسجد اور راستہ تو وہ حرز بنفسہ نہیں ہوگا اور اگر وہ مکان آبادی سے باہر ہو اس طور پر کہ گاؤں یا شہر کی عمارتوں سے الگ ہو اگرچہ ایک باغ کا فاصلہ ہو تو حرز بنفسہ نہیں ہوگا، شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ حرز بنفسہ کا حرز بالحافظ ہونا ممنوع نہیں ہے اگر حرز بالمکان میں خلل واقع ہو جائے، اس طرح کہ چور کو داخلہ کی اجازت دے دے یا دروازہ کھول دے، یا اس میں سوراخ کردے، اسی بنا پر ان کے نزدیک مہمان پر حد قائم کی جائے گی، اگر اس مکان کے علاوہ سے چرائے جس میں وہ مہمان ہوا ہے، کیونکہ اس نے مال محرز چرایا جس میں اس کے لئے کوئی شبہ نہیں ہے، بخلاف اس صورت کے جب وہ اس مکان سے چرائے جس میں وہ مہمان بن کر اترا ہے، اس لئے کہ اجازت کی وجہ سے حرز میں خلل ہو گیا، الا یہ کہ اگر اس مکان میں جہاں وہ مہمان بن کر اترا ہے کوئی محافظ ہو جس کی نگاہ اس پر ہو تو مکان حرز بالحافظ سمجھا جائے گا اور اگر محافظ سو رہا ہو تو حرز میں خلل ہو جائے گا، لیکن اگر مہمان ایسی شئی چرائے جس کو سونے والا پہنے ہوا ہو یا اس کو تکیہ بنائے ہوا ہو یا اس پر ٹیک لگائے ہو یا اسے لپیٹے ہوا ہو تو اس کی چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹا جائے گا۔ شافعیہ کے یہاں نفس حرز کے چور پر سرقہ کی حد جاری کی جائے گی، کیونکہ وہ اپنی اقامت کی وجہ سے محرز ہے، اسی بنیاد پر جو شخص دیوار کا پتھر یا گھر کا دروازہ یا چھت کی لکڑی چرائے اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

اور "حرز بغیرہ" ہر وہ جگہ ہے جو مال کی حفاظت کے لئے نہ بنایا گیا ہو یا آبادی سے باہر ہو، یا بند نہ ہو[۱]، اور یہ مکان اس وقت حرز

(۱) شرح الزرقانی ۸/ ۹۹، ۱۰۴، شرح الخرشی ۸/ ۱۱۹، مواہب الجلیل ۶/ ۳۰۹۔

(۲) مواہب الجلیل ۶/ ۳۰۹، ۳۱۳۔

(۱) أسنی المطالب ۴/ ۱۴۱، ۱۴۲، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۲، المہذب ۲/ ۲۸۰،

ہوگا جبکہ وہاں مال کی دیکھ بھال کرنے والا کوئی محافظ مقرر ہو اس طرح کہ چوری کے وقت اس کا مالک عرف میں کوتاہی کرنے والا نہ سمجھا جائے، حرز کے نوع کے اختلاف کے اعتبار سے نگرانی کی حد الگ الگ ہوگی۔

۱- اگر مال کسی غیر محفوظ جگہ پر ہو، جیسے: جنگل یا مسجد یا سڑک، تو محرز ہونے کے لئے شافعیہ نے شرط لگائی ہے کہ مالک کی طرف سے یا اس شخص کی طرف سے جس کو مالک نے اس کی نگرانی کے لئے رکھا ہو مسلسل اس کی نگرانی ہو رہی ہو، عارض وقفے جن میں نگراں غافل ہو جاتے ہیں عرف میں اس تسلسل کو ختم کرنے والے نہیں سمجھے جاتے ہیں، لہذا اس شخص پر حد قائم کی جائے گی جو اس وقفہ کے دوران چوری کرے، اسی وجہ سے یہ مکان حرز نہیں سمجھا جائے یا اگر محافظ مال سے اتنی دور ہو کہ عرف میں دور سمجھا جائے گا یا سو رہا ہو یا اس کی طرف اپنی پشت کئے ہوئے ہو یا وہاں پر بھیڑ ہو جو مال اور نگراں کے درمیان حائل ہو۔

مسلسل نگرانی کا تقاضا یہ ہے کہ نگراں از خود اپنی قوت سے یا بذریعہ استغاثہ دوسروں کی قوت سے چور کو چوری کرنے سے روکنے پر قادر ہو، لہذا اگر نگراں کمزور ہو، چور کو دفع کرنے پر قدرت نہ رکھتا ہو، اور بوجہ دوری دوسروں سے تعاون لینا ممکن نہ ہو تو مال محفوظ نہیں سمجھا جائے گا، چراگاہ ان جگہوں میں سے ہے جو مسلسل نگرانی کے محتاج ہیں، لہذا چوپایوں کے لئے وہ حرز نہیں سمجھا جائے گا مگر جبکہ ان کے ساتھ نگراں مقرر ہو جو برابر جانوروں پر نگاہ رکھے، اور اگر جانور دور ہو جائیں تو ان کی آواز سن سکے اور اگر جانور قطار میں چل رہے ہوں، اور ان کو ایک شخص کھینچ کر لے جا رہا ہو تو اس کی وجہ سے جانور محرز نہیں ہوں گے مگر جبکہ ہر لمحہ ان کی طرف متوجہ رہے اور ان کو دیکھتا رہے، اور اگر جانور قطار میں نہ ہوں یا قائد بعض جانوروں کو کسی شئی کے حائل ہو جانے کی وجہ سے نہ دیکھ سکتا ہو تو حرز میں خلل ہو جائے گا، اور چور سے حد ساقط ہو جائے گی۔

۲- اور اگر مال کسی محفوظ جگہ میں ہو، جیسے گھر، دکان، اصطبل تو رواج کے مطابق نگرانی کافی ہوگی، لہذا اگر یہ مکان آبادی سے متصل ہو اور اس میں بند دروازہ ہو تو وہ حرز سمجھا جائے گا، خواہ محافظ طاقتور ہو یا ضعیف، سو یا ہوا ہو یا بیدار، دن میں ہو یا رات میں خواہ امن و سکون کا زمانہ ہو، یا بدامنی کا اور اگر کوئی وہاں محافظ نہ ہو تو حرز نہیں سمجھا جائے گا مگر جبکہ دروازہ بند ہو اور وقت دن کا ہو اور زمانہ امن کا ہو ورنہ حرز نہیں ہوگا [۱]۔

اور اگر وہ مکان آبادی سے دور ہو اور وہاں کوئی طاقتور، اور بیدار محافظ ہو تو وہ حرز سمجھا جائے گا، خواہ دروازہ بند ہو یا کھلا ہوا ہو، شافعیہ کے یہاں اصح قول یہ ہے کہ اگر وہاں کوئی طاقتور شخص سو یا ہوا ہو اور دروازہ بند ہو تو وہ جگہ حرز ہوگی اور اگر وہاں کوئی نہ ہو، یا کمزور شخص ہو تو وہ مکان اس میں موجود مال کے لئے حرز نہیں سمجھا جائے گا اگر چہ دروازہ بند ہو۔

صحیح مذہب یہ ہے کہ مسجد بذات خود حرز بنفسہ ہے، اس چیز کے حق میں جو اس کی تعمیر کے لئے ہو، جیسے چھت اور بلڈنگ یا اس کی مضبوطی کے لئے ہو، جیسے: دروازے اور کھڑکیاں، یا اس کی زینت کے لئے ہو جیسے پردے اور زینت کے لئے لٹکی ہوئی قندیلیں۔

اور جو لوگوں کے انتفاع کے لئے ہو، جیسے: چٹائی، لالٹین جو مسجد میں روشن کی جاتی ہیں اور قرآن کریم، اس سلسلہ میں اصح قول یہ ہے کہ ان کے چور پر حد قائم نہیں کی جائے گی اگر اس کو بھی انتفاع کا حق

= مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۵۔

(۱) القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۲۸، ۴۵۰، ۴۵۲۔

ہو، اس لئے کہ شبہ موجود ہے، اصح قول کے مقابل قول یہ ہے کہ چٹائی، اورقندیلوں کے چرانے والے پر حد قائم کرنا واجب ہے (۱)۔

۴۱-د-حرز بنفسہ کے بارے میں حنابلہ، شافعیہ کے موافق ہیں کہ یہ ہر وہ جگہ ہے جو بند ہو، مال کی حفاظت کے لئے آبادی کے اندر بنائی گئی ہو، جیسے: گھر، دکانیں اور جانوروں کے باڑے۔

اور اگر بند نہ ہو: اس طرح کہ اس کا دروازہ کھلا ہو یا اس میں سوراخ ہو تو وہ جگہ حرز بنفسہ نہیں سمجھی جائے گی، اور اگر مال کی حفاظت کے لئے نہ بنائی گئی ہو جیسے بازار اور مسجد، تو حرز بنفسہ نہیں سمجھی جائیگی اور اگر آبادی سے باہر ہو تو بھی حرز بنفسہ نہیں سمجھی جائے گی، حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ حرز بنفسہ کو حرز بالحافظ سمجھنا ممنوع نہیں ہے، اگر حرز بالمکان میں خلل واقع ہو جائے اس طور پر کہ چور کو داخلہ کی اجازت دیدی جائے یا دروازہ کھلا ہوا ہو یا مکان میں سوراخ کردیا گیا ہو، اسی وجہ سے ان کے نزدیک مہمان پر حد قائم نہیں کی جائے گی اگر وہ اس جگہ سے چرائے جہاں اس کو داخل ہونے کی اجازت ہے، کیونکہ اجازت کی وجہ سے حرز میں خلل ہو جائے گا، لیکن اگر ایسی جگہ سے چرائے جہاں داخلہ کی اجازت نہیں ہے تو مہمان کے معاملہ کے اعتبار سے حکم الگ الگ ہوگا، لہذا اگر میزبان اس کی مہمان نوازی نہ کرے اور وہ ضیافت کے بقدر چوری کرلے تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اور اگر میزبان اس کی ضیافت کرے تو اس پر چوری کی حد قائم کی جائے گی۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اس شخص پر حد قائم کی جائے گی جو خود حرز کو چرالے، کیونکہ وہ اپنے قیام کی وجہ سے محرز ہے، اسی بنا پر جو شخص گھر کی دیوار کا پتھر یا اس کا دروازہ وغیرہ چرائے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

اور حرز بغیرہ وہ مقام ہے جو عادۃً نگراں کے بغیر مال کی حفاظت کے لئے نہ بنایا گیا ہو، جیسے ڈیرے اور بڑے خیمے، یا آبادی سے الگ مکان جیسے باغوں، صحراء اور راستوں پر بنے ہوئے گھر خواہ بند ہوں یا کھلے، تو یہ مکانات نگراں کے بغیر حرز نہیں ہوں گے خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا، طاقتور ہو یا کمزور جب تک کہ سوکر نگرانی میں کوتاہی نہ کرے یا کھیل وغیرہ میں لگ کر نگرانی سے غافل نہ ہو جائے، اسی بنا پر چراگاہ میں جانور کا حرز ان کے چرواہے کی نگرانی سے ہوگا، اس طرح کہ ان کو دیکھ رہا ہو اور اپنی آواز جانوروں تک پہنچاتا ہو اور اگر وہ سوجائے یا جانوروں سے غافل ہو جائے، یا بعض جانور اس کی نگاہ سے اوجھل ہو جائیں تو جانور محرز نہیں ہوں گے، اگر اونٹ بیٹھے ہوئے ہوں تو وہ محرز ہوں گے، اگر انہیں باندھ دیا جائے اور ان کے ساتھ نگراں ہو اگرچہ وہ سویا ہوا ہو (۱)۔

مسجد سے چوری کے متعلق حنابلہ کی دو رائیں ہیں: پہلی رائے: مسجد حرز بنفسہ نہیں ہے مگر اس سامان کے حق میں جو اس کی عمارت یا اس کی زینت کے لئے ہو، جیسے چھت اور دروازے وغیرہ اور جو اشیاء لوگوں کے انتفاع کے لئے ہوں، جیسے چٹائی، قالین، جائے نماز، روشنی کے لئے قندیلیں تو ان اشیاء کے چرانے والے پر حد قائم نہیں کی جائے گی اگرچہ کسی نگراں کی نگرانی سے محرز ہوں، اس لئے کہ ان اشیاء سے فائدہ اٹھانے میں چور کا حق شبہ سمجھا جائے گا جس کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی، دوسری رائے: مسجد کی کوئی بھی شی چرانے والے پر حد جاری نہیں کی جائے گی خواہ وہ چیز مسجد کی عمارت وزینت کے لئے ہو، یا لوگوں کے انتفاع کے لئے ہو، اس لئے کہ مخلوق میں سے کوئی بھی مسجد کا مالک نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کی تعمیر

---

(۱) أسنی المطالب ۴/ ۱۴۲، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۲، المہذب ۲/ ۲۷۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۲۵۔

(۱) کشاف القناع ۴/ ۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۲۵۰، ۲۵۷۔

عامۃ المسلمین کے انتفاع کے لئے ہوتی ہے، لہذا یہ شبہ ہوگا جو حد کو ساقط کردے گا، خواہ حرز بنفسہ سے چوری سمجھی جائے یا نگراں کے ذریعہ حفاظت سے سمجھا جائے (۱)۔

رکن چہارم: خفیہ طور پر لینا:

۴۲- سرقہ کی حد قائم کرنے کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ چور مال مسروق کو خفیہ طور پر لے اور اس کو مقام محفوظ سے نکالے اور اگر لینا شروع کرے لیکن پوری نہ کرسکے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، بلکہ تعزیر کی جائے گی اور بعض اوقات شریک پر چوری کی حد قائم کی جاتی ہے اگر اس کا عمل اس حد تک پہنچ چکا ہو کہ اس کی طرف چوری کی نسبت کرنا ممکن ہو۔

۱- لینا:

۴۳- جمہور فقہاء کے نزدیک محض لینا چوری نہیں سمجھا جائے گا جب تک کہ حرز ختم نہ ہوجائے، جیسے چور اس کے تالے کھولے اور داخل ہوجائے، یا اس کا دروازہ یا اس کی کھڑکیاں توڑے یا چھت یا دیوار میں سوراخ کرے یا جیب کے اندر سے روپے وغیرہ نکالنے کے لئے اس میں ہاتھ ڈالے، یا سونے والے کے سر کے نیچے سے کپڑا کھینچ لے یا اسی طرح کوئی اور عمل کرے، لیکن تمام فقہاء لینے کے طریقہ پر جس کی وجہ سے حد قائم کی جاتی ہے، متفق نہیں ہیں۔

امام ابو یوسف کے علاوہ حنفیہ کی رائے ہے کہ لینا اس وقت پایا جائے گا جب حرز مکمل ختم ہوجائے، ختم نہ ہونے کا شبہ نہ رہے، اس طور پر کہ عملاً حرز میں داخل ہوجائے اگر اس میں داخل ہونا ممکن ہو، جیسے گھر اور دکان اور اگر ایسی چیز ہے جس میں داخل ہونا ممکن نہ ہو، جیسے صندوق اور جیب تو داخل ہونے کی شرط نہیں ہوگی (۱)۔

اس سلسلہ میں ان حضرات کی دلیل: حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: چور اگر چالاک ہوگا تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، دریافت کیا گیا: وہ کیسے؟ انہوں نے فرمایا: گھر میں نقب لگائے اور خود داخل ہونے کے بجائے اندر ہاتھ داخل کرکے سامان نکال لے (۲)۔

امام ابو یوسف، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ حرز کے ختم ہونے اور لینے کے پائے جانے کے لئے حرز میں داخل ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ حرز میں داخل ہونا مقصود بالذات نہیں ہے، بلکہ مال لینے کے لئے ہے، لہذا اگر حرز کے اندر ہاتھ داخل کرکے مال نکال کر مقصد پورا ہوجائے تو اتنا ہی حرز کے ختم ہونے اور مال لینے کے لئے کافی ہے (۳)۔

اس سلسلہ میں ان حضرات کی دلیل: حدیث میں آیا ہے کہ ایک شخص اپنے ٹیڑھے سر والے ڈنڈا سے حاجیوں کا سامان چراتا تھا اس سے کہا گیا: کیا تم حاجیوں کا سامان چراتے ہو؟ اس نے جواب دیا، میں نہیں چراتا ہوں، وہ تو ٹیڑھے سر والا ڈنڈا چراتا ہے، نبی کریم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"رأیته یجر قصبه فی النار"** (میں نے اس کو جہنم میں دیکھا کہ وہ اپنی آنتیں کھینچ رہا ہے)، کیونکہ وہ حاجیوں کا مال لیا کرتا تھا (۴)۔

۲- چھپا کر لینا:

۴۴- سرقہ (چوری) کی حد قائم کرنے کے لئے شرط ہے کہ خفیہ

---

(۱) کشاف القناع ۴/ ۸۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۲۵۴۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۶۶، الہدایہ ۲/ ۹۳۔

(۲) المبسوط ۹/ ۱۴۷۔

(۳) فتح القدیر ۴/ ۲۴۵، مواہب الجلیل ۶/ ۳۱۰، المہذب ۲/ ۲۹۷، المغنی ۱۰/ ۲۵۹۔

(۴) حدیث "المحجن" کی روایت مسلم (۲/ ۶۲۳ طبع الحلبی) نے حضرت جابرؓ

طور سے چھپا کر کوئی شئ لی جائے، اور وہ اس طرح کہ مالک کے علم اور اس کی رضامندی کے بغیر لی جائے، اس لئے کہ علی الاعلان کسی شئ کا لینا سرقہ نہیں ہے، بلکہ غصب، یا لوٹ یا ناحق غلبہ یا جھپٹ ہے، اور اگر مالک یا اس کے قائم مقام کے علم کے بغیر کوئی شئ لے، پھر وہ راضی ہوجائے تو وہ سرقہ نہیں ہے، اس کی تفصیل پیچھے گذر چکی ہے، دیکھئے: اصطلاح: ''الاختلاس''، ''جحد الأمانۃ''، ''الحرابۃ''، ''الغصب''، ''النبش''، ''النشل'' اور ''النہب''[1]۔

۳-نکالنا:

۴۵- خفیہ طور پر لینا اس وقت مکمل ہوگا جبکہ چور مال مسروق کو مقام حرز اور مسروق منہ (جس کا مال چرایا جائے) کے قبضہ سے نکال کر اپنے قبضہ میں کرلے۔

الف-حرز سے نکالنا:

۴۶- جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ سرقہ کی حد قائم کرنے کے لئے شئ مسروق[2] کا حرز سے نکالنا واجب ہے، اگر سرقہ حرز بالحافظ سے ہو تو محض لینا کافی ہوگا، اس لئے کہ حرز بالحافظ میں مکان کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اور اگر سرقہ حرز بنفسہ سے ہو تو مال مسروق کو اس جگہ سے نکالنا ضروری ہے جو کہ اس کی حفاظت کے لئے تیار کی گئی ہو، اور اگر مال مسروق کو نکالنے سے پہلے حرز کے اندر ہی چور پکڑ لیا جائے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، بلکہ تعزیر کی جائے گی[1]۔

حرز سے نکالنا یا تو براہ راست ہوگا اس طور پر کہ مال مسروق کو حرز سے خفیہ طور پر لینے کے لئے چور خود جائے اور اس کو لے کر نکل آئے، یا اس طور پر کہ اس کا عمل براہ راست اس کو نکالنے کا ذریعہ ہو، مثلاً حرز میں داخل ہو اور مسروق کو لے کر اسے حرز سے باہر پھینک دے، یا حرز سے نکالنا براہ راست نہیں ہوگا، اس کو فقہاء ''اخذ بالتسبب'' (سبب کے ذریعہ لینا) سے تعبیر کرتے ہیں، اس طور پر کہ چور کا عمل مسروق کو حرز سے نکالنے کا سبب تو ہو مگر براہ راست نہ نکالے، مثلاً اس کو کسی جانور کی پشت پر رکھ دے اور اس کو کھینچ کر حرز سے باہر کردے، یا اس کو ٹھہرے ہوئے پانی میں ڈال دے، پھر پانی کا دہانہ کھولدے اور پانی کی لہر اس کو حرز سے باہر نکالدے، اور چاہے نکالنا براہ راست ہو یا براہ راست نہ ہو، پھر بھی خفیہ طور پر لینے کی شرطیں پوری پائی جائیں گی اور چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا، کیونکہ دراصل وہی شئ مسروق کو نکالنے والا ہے، خواہ بذات خود یا آلہ کے ذریعہ ہو، البتہ حرز سے نکالنے کی بعض ایسی صورتیں ہیں جن کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور یہ اختلاف اخذ تام (مکمل طور پر لینا) کے مفہوم میں اختلاف پر مبنی ہے، ان ہی میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ چور حرز کو ختم کردے اور اس میں داخل ہوجائے، اور خفیہ طریقہ پر سامان لے کر حرز سے باہر پھینک دے، اس کے بعد خود نکلے اور اس کو لے لے، اس صورت میں جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ اس پر متفق ہیں کہ اخذ تام ہے، لہذا چور پر حد قائم کی جائے گی، امام زفر نے اختلاف کیا ہے، ان

= سے ان الفاظ سے کی ہے: ''حتى رأيت فيها صاحب المحجن يجر قصبه في النار وكان يسرق الحاج بمحجنه، فإن فطن له قال: إنما تعلق بمحجني، و إن غفل عنه ذهب به'' اور المحجن: ٹیڑھے سر والا ڈنڈا اور ہر ٹیڑھے سر والا، جیسے صولجان۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۶۴، ۶۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۳۶، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۸۶، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۶۲، اس بحث کے شروع میں متعلقہ الفاظ کی تفصیل دیکھی جائے۔

(۲) البحر الرائق ۵/ ۵۵، الخرشی علی خلیل ۸/ ۹۷، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۰، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۶۷۔

(۱) البحر الرائق ۵/ ۶۴، ۶۵، بدائع الصنائع ۷/ ۶۵، شرح الزرقانی ۸/ ۹۸، المہذب ۲/ ۲۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۴/ ۷۹۔

کی رائے ہے کہ اخذ تام صرف نکالنے سے ہوتا ہے اور پھینکنا نکالنا نہیں ہے اور باہر سے لینا حرز سے لینا نہیں سمجھا جائے گا [۱]۔

ب-مال مسروق کو مالک یا اس کے نائب کے قبضہ سے نکالنا:

۴۶-م-حرز سے مال مسروق کو نکالنے سے مسروق منہ کے قبضہ سے بھی نکل جاتا ہے، اور وہ اس طرح کہ چور جب مال مسروق کو گھر، یا دکان یا باڑہ، یا جیب سے نکالے گا تو وہ مسروق منہ کے قبضہ سے بھی نکالے گا، کیونکہ اس نے قابض کے قبضہ کو مسروق سے زائل کردیا، لیکن مال مسروق کا مالک یا اس کے نائب کے قبضہ سے نکالنا حرز سے اس کو لے کر چور کے نکلنے پر موقوف نہیں ہوگا، چنانچہ کبھی قابض کا قبضہ مسروق سے زائل ہوجاتا ہے حالانکہ چور حرز میں موجود ہوتا ہے، اور مسروق کو حرز سے نکالنا نہیں پایا جاتا ہے، جیسا کہ اگر چور مقام حرز کو چھوڑنے سے پہلے مسروق کو نگل جائے، تو اس صورت میں اور اس کے مثل صورتوں میں حرز سے چور کے نکلے بغیر مسروق مسروق منہ کے قبضہ سے نکل جائے گا۔

ج-مال مسروق کا چور کے قبضہ میں داخل ہونا:

۴۷- حنفیہ کی رائے ہے کہ مال مسروق کو حرز اور مسروق منہ کے قبضہ سے نکالنے سے چور کے قبضہ میں داخل ہونا لازم نہیں آئے گا، اسی وجہ سے اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اس کی مثال: چور حرز کو ختم کردے اور اندر داخل ہوجائے، خفیہ طور پر سامان لے لے اور حرز سے باہر اس کو پھینک دے اس کے بعد اس کو لینے کے لئے باہر نہ نکل سکے یا حرز سے باہر نکلے، تاکہ اس کو لے لے، لیکن نکلنے کے بعد معلوم ہو کہ دوسرا اس کو لے کر چلا گیا ہے، یہاں یقیناً مال مسروق حرز اور مسروق منہ کے قبضہ سے نکل گیا ہے، لیکن چور کے قبضہ میں نہیں گیا ہے، کیونکہ اگر وہ حرز سے باہر نکلنے پر قادر نہ ہوسکے تو مسروق پر اس کا قبضہ ثابت نہیں ہوگا اور عملاً اس کے قبضہ میں نہیں سمجھا جائے گا، اور اگر وہ باہر نکلے، اور مسروق کو نہ پائے اس صورت میں لینے والے کے قبضہ نے چور کے قبضہ کو روک دیا، اس طرح مال مسروق لینے والے کے قبضہ میں داخل ہوجائے گا، چور کے قبضہ میں داخل نہیں ہوگا اور اس وقت چور پر حد قائم کرنے کے درمیان یہ روک بننے والا قبضہ حائل ہوجائے گا، اگرچہ اس کی تعزیر ہوگی [۱]، حنفیہ کے نزدیک یہی حکم اس شخص پر منطبق ہوگا جو حرز کو ختم کردے اور اس میں داخل ہوجائے اور خفیہ طور پر سامان لے لے۔ اور حرز کے اندر ہی اسے تلف کردے، اس لئے کہ اگر ایسے مال کو تلف کرے گا جو تلف کرنے سے ختم ہوجاتا ہے، جیسے کھانا کھالے یا سامان جلا دے یا کپڑا پھاڑ دے، یا برتن توڑ دے تو وہ چور نہیں کہلائے گا بلکہ وہ تلف کرنے والا ہوگا، اور اس پر ضمان عائد ہوگا اور تعزیر ہوگی، اور اگر وہ اس کے بعض حصہ کو تلف کردے اور بعض کو باہر نکال لے اور جسے باہر لایا ہے اس کی قیمت نصاب کے برابر ہو تو وہ چور ہوگا، کیونکہ حرز کے ختم کرنے اور نکالنے کی وجہ سے پوری طرح لینا پایا جائے گا، امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، اس لئے کہ اگر چور بعض حصہ کو تلف کردے تو وہ اس کا ضامن ہوگا اور جس چیز کا ضمان ادا کیا جائے وہ ضمان کی وجہ سے ملکیت میں آجاتی ہے، لہذا سبب ملک نکالنے سے پہلے پایا جائے گا اور کسی کا ہاتھ اپنے مال میں نہیں کاٹا جاتا ہے، اور حرز کے اندر جس مال کو تلف کیا ہے اگر وہ تلف کرنے سے ختم نہ ہوتا ہو، جیسے: جواہر یا دینار کو نگل جائے تو اس میں بھی وہ چور نہیں سمجھا جائے گا یہاں تک کہ

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۴۴، المبسوط ۹/ ۱۴۸، الہدایۃ ۲/ ۹۳، بدائع الصنائع ۷/ ۶۵، مواہب الجلیل ۶/ ۳۰۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۲۵۹، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۷۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۶۵، فتح القدیر ۴/ ۲۴۴، المبسوط ۹/ ۱۴۸۔

اگر جس کو نگلا تھا وہ نکل بھی جائے، کیونکہ نگلنا شئی کو ہلاک کرنا سمجھا جاتا ہے، اس لئے وہ اتلاف ہوگا، اور اس پر ضمان عائد ہوگا[1]۔

حنفیہ کے علاوہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ مال مسروق کو حرز اور مسروق منہ کے قبضہ سے نکالنے سے چور کے قبضہ میں داخل ہونا عملا یا حکما لازم ہوگا، اسی بنا پر کہتے ہیں کہ اگر چور حرز میں داخل ہوا اور خفیہ طور پر کوئی شی لے لے اور حرز سے باہر اس کو پھینک دے تو اس پر حد قائم کی جائے گی، اس لئے کہ جس وقت اس نے مال مسروق کو اس کے حرز اور مسروق منہ کے قبضہ سے نکالا، تو اس نے اپنے قبضہ میں حکما داخل کرلیا، جب وہ اس کے بعد باہر نکلے گا اور اس کو لے گا تو مسروق پر بالفعل قبضہ حکما قبضہ سے ضم ہوجائے گا، اور دونوں میں سے ہر ایک تنہا موجب حد ہے، اسی طرح اگر وہ حرز سے نکلے اور دیکھے کہ دوسرے نے مال مسروق لے لیا ہے، اس لئے کہ مال مسروق پہلے ہی اس کے قبضہ میں حکما داخل ہو چکا تھا، اگر چہ وہ اس پر عملا قابض نہیں ہوسکا، دوسرا جس نے مال مسروق پر قبضہ کیا ہے وہ اس حکم میں ان کے نزدیک کوئی تغیر واقع نہیں کرے گا، اس لئے کہ دوسرے کا قبضہ چور کے قبضہ میں داخل ہونے کے بعد ہی ہوگا۔

اسی طرح (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک) چور پر اس وقت بھی حد قائم کی جائے گی جب مال مسروق کو حرز سے باہر پھینک دے، پھر اس کو لینے کے لئے باہر نہ نکل سکے اس طور پر کہ اندر ہی پکڑ لیا جائے، یا باہر نکلنے سے روک دیا جائے، اس لئے کہ وہ مسروق منہ کے قبضہ سے محض نکلتے ہی چور کے قبضہ میں حکما داخل ہوجائے گا، اور اخذ کے مکمل ہونے کے لئے عملا قبضہ کی طرح حکمی قبضہ بھی کافی ہے، اگر چور مال مسروق کو باہر پھینک دے، اور اس کو لینے کے لئے خود باہر

(۱) بدائع الصنائع ۷/۷۰، ۷۱، ۸۴، فتح القدیر ۴/ ۲۶۴، المبسوط ۹/ ۱۶۴، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۹۹۔

نہ نکل سکے بلکہ حرز کے اندر ہی گرفتار کرلیا جائے تو اس پر حد قائم کرنے کے بارے میں اگر چہ امام مالک کو تردد تھا لیکن صحیح قول حد قائم کرنے کا ہی ہے، جیسا کہ ابن عرفہ نے صراحت کی ہے[1]، ہاتھ کاٹنے کا دار و مدار حرز سے نصاب کے برابر نکالنے پر ہے، خواہ چور حرز میں داخل ہونے کے بعد باہر نکلے، یا نہ نکلے یہاں تک کہ اگر چور حرز سے نصاب کے مساوی مال نکالے، پھر مال مسروق لے کر واپس آجائے، اس کو حرز میں رکھ دے تو بھی اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ جمہور حنفیہ کے ساتھ اس پر متفق ہیں کہ اگر کوئی شخص حرز کو ختم کردے اور اندر داخل ہوجائے اور ایسی شئ لے لے جو کہ اتلاف سے فاسد ہوجاتی ہے، پھر اس کو تلف کردے درانحالیکہ وہ حرز کے اندر ہی ہو، اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس کا یہ عمل ہلاک کرنا سمجھا جائے گا نہ کہ چوری، اور اس پر ضمان اور تعزیر لازم ہوگی، اور اگر مال مسروق کے بعض حصہ کو حرز کے اندر تلف کردے، اور دوسرے بعض کو باہر نکالے اور جتنا باہر نکالے اس کی قیمت نصاب کے برابر ہو تو وہ چور کہلائے گا، اور اس پر حد قائم کی جائے گی، اس لئے کہ حرز کو ختم کرنے اور اس سے بقدر نصاب باہر نکالنے کی وجہ سے لینا پایا جائے گا، لیکن اختلاف اس شخص کے حکم کے بارے میں ہے جو حرز کے اندر ایسی شئ تلف کردے جو تلف کرنے سے ختم نہ ہوتی ہو، مثلاً: دینار یا جوہرہ نگل جائے، پھر حرز سے باہر آجائے، مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اس حالت میں نگلنا مکمل لینا سمجھا جائے گا، گویا کہ اس نے مال مسروق کو ایک برتن میں رکھا اور برتن لے کر نکل گیا، لہذا اس پر حد قائم کی جائے گی اس میں اختلاف نہیں ہے۔

(۱) مواہب الجلیل ۶/ ۳۰۸، المہذب ۲/ ۲۹۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۲۵۹، شرح الزرقانی ۸/ ۹۸، أسنی المطالب ۴/ ۱۳۸، ۷/ ۱۴۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۸۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ یہ عمل اتلاف قرار دیا جائے گا، اگر مسروق کو نگلنے کے بعد اپنے پیٹ سے نہ نکالے، لہذا اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، کیونکہ اس نے اسے حرز کے اندر ہوتے ہوئے ہی استعمال کرلیا ہے تو یہ کھانا کھانے کی طرح ہوجائے گا لیکن اگر مسروق نگلنے کے بعد اس کے پیٹ سے نکل جائے تو اصح قول یہ ہے کہ اس پر حد قائم کی جائے گی، کیونکہ مسروق اپنے حال پر باقی ہے ختم نہیں ہوا ہے، پس یہ اس صورت کے مشابہ ہوجائے گا جبکہ منہ میں یا کسی برتن میں رکھ کر اس کو نکالے۔

حنابلہ کے دو قول ہیں: اول: ہر حال میں یہ عمل تلف کرنا سمجھا جائے گا اور ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا؟ بلکہ ضمان واجب ہوگا، دوسرا قول: مال مسروق اگر نگلنے والے کے پیٹ سے نہ نکلے تو یہ عمل تلف کرنا سمجھا جائے گا، اور حد جاری نہیں ہوگی، اور اگر نگلنے کے بعد پیٹ سے باہر نکل آئے تو سرقہ سمجھا جائے گا، اور اس پر حد قائم ہوگی، یہ ایسا ہے گویا اس کو اپنی جیب میں رکھ کر باہر نکالا[1]۔

د- لینے کی ابتداء کرنا:

۴۸- ہر وہ عمل جو چوری کا سبب ہوسکتا ہو وہ چوری کا شروع کرنا سمجھا جائے گا، لیکن اس سے سرقہ مکمل نہیں ہوگا، اور یہ جیسے وہ وسائل جو حرز کو ختم کرنے یا مالک کے علم ورضا کے بغیر کسی شئ کے لینے یا مال مسروق کے لینے والے کے قبضہ میں داخل ہوئے بغیر اس کے حرز اور مسروق منہ کے قبضہ سے نکالنے یا نصاب سے کم نکالنے کے سبب ہوں اور اگر سرقہ تام ہوگا تو چور پر حد جاری کی جائے گی، کیونکہ اس نے ایک ایسے جرم کا ارتکاب کیا ہے جس کی وجہ سے شرعاً حد واجب ہوتی ہے، یہاں ان اعمال کو الگ الگ نہیں دیکھا جائے گا، جن سے سرقہ مکمل ہوا ہے۔

سرقہ شروع کرنے کا حکم:

۴۹- شرع اسلامی میں طے شدہ ہے کہ ہر وہ معصیت جس کے نتیجہ میں کسی انسان کے حق، یا امت کے حق کے خلاف زیادتی لازم آئے تو اس معصیت کے مرتکب پر حد، یا تعزیر یا کفارہ لازم آئے گا، شرعی حدود اور کفارے متعین ہیں جس معصیت میں کوئی حد یا کفارہ نہ ہو، تو اس معصیت کے مرتکب کو بطور تعزیر سزا دی جائے گی، اس لئے کہ اس نے ایک مکمل جرم کیا ہے، اس بات سے صرف نظر کرتے ہوئے کہ اس کا عمل دوسرے جرم کو شروع کرنا سمجھا جائے[1]، دیکھئے: اصطلاح ''تعزیر''۔

اسی وجہ سے جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ اگر سرقہ تام نہ ہو تو حد جاری نہیں ہوگی، لیکن اس شخص پر تعزیر واجب قرار دیتے ہیں جو ایسے اعمال کرنے شروع کرے جس کے مجموعہ سے سرقہ مکمل ہوتا ہے، لیکن اس اعتبار سے نہیں کہ وہ سرقہ شروع کرنے والا ہے، بلکہ اس اعتبار سے کہ اس نے ایک معصیت کا ارتکاب کیا ہے جس کی وجہ سے تعزیر واجب ہوتی ہے[2]، حضرت عمرو بن شعیبؒ سے روایت ہے کہ ایک چور نے مطلب بن وداعہ کے خزانہ میں نقب لگایا، اس نے سامان جمع کیا اور لے کر نکل نہیں سکا اسے حضرت ابن زبیرؓ کے پاس لایا گیا، انہوں نے کوڑے لگائے اور ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا، حضرت ابن عمرؓ کے پاس سے گذر رہا تو انہوں نے پوچھا، تو ان کو بتایا گیا وہ حضرت ابن

---

(۱) شرح الخرشي ۸/ ۹۷، شرح الزرقانی ۸/ ۹۹، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۳۳۸، أسنی المطالب ۴/ ۱۸۴، المہذب ۲/ ۲۹۷، مغنی المحتاج ۴/ ۱۷۳، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۳۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۲۶۱۔

(۱) المبسوط ۹/ ۳۶، مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۰، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۰۵، کشاف القناع ۴/ ۷۲۔

(۲) المبسوط ۹/ ۱۴۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۶، الأحکام السلطانیہ للماوردي ص ۲۳۷، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ص ۲۸۱۔

زبیرؓ کے پاس آئے اور کہا: آپ نے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہے؟ انہوں نے جواب دیا: ہاں، حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: پھر کوڑے کس لئے؟ انہوں نے کہا: مجھے غصہ آ گیا تھا، حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا یہاں تک کہ وہ گھر سے نکل جائے، تمہارا کیا خیال ہے اگر تم کسی عورت کے دونوں پیروں کے درمیان کسی مرد کو دیکھو درانحالیکہ ابھی اس نے بدکاری نہیں کی، کیا تم اس پر حد جاری کروگے؟ انہوں نے کہا: نہیں [1]۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ سرقہ شروع کرنے کے لئے کوئی سزا متعین نہیں ہے، اس پر تعزیر کے عام قواعد جاری ہوں گے [2]۔

چوری کرنے میں شریک ہونا:

۵۰ - فقہاء نے چوری میں شریک ہونے کے مسائل میں شریک مباشر اور شریک بالتسبب کے درمیان فرق کیا ہے [3]، شریک مباشر وہ شخص ہے جو کہ ان افعال میں سے کوئی فعل براہ راست کرے، جن سے لینا مکمل ہوتا ہے، اور وہ یہ ہیں: مال مسروق کو اس کے حرز اور مسروق منہ کے قبضہ سے نکالنا اور چور کے قبضہ میں داخل کرنا۔

شریک بالتسبب وہ شخص ہے جو ان افعال میں سے کسی فعل کو براہ راست نہ کرے، جن سے لینا مکمل ہوتا ہے بلکہ اس کا عمل محض چور کی طرف مدد کا ہاتھ بڑھانا ہوتا ہے، اس طور پر کہ مال مسروق کی جگہ کی نشاندہی کرے، یا حرز کے باہر کھڑا ہوجائے، تاکہ پڑوسیوں کو مدد کے لئے آنے سے روک سکے، یا سامان کو حرز سے چور کے نکالنے کے بعد دوسری جگہ منتقل کردے، حد صرف مباشر پر قائم کی جائے گی، متسبب کی تعزیر کی جائے گی [1]۔

شرکت کے بارے میں فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ شریک اور مددگار کے درمیان فرق کرتے ہیں، ان کے نزدیک شریک وہ شخص ہے جو دوسرے کے ساتھ مل کر سرقہ کے اعمال میں سے کوئی عمل انجام دے، خاص طور پر حرز کو ختم کرنا، مال مسروق کو مسروق منہ کے قبضہ سے نکالنا اور چور کے قبضہ میں داخل کرنا، معین وہ شخص ہے جو کہ حرز کے اندر یا اس کے باہر چور کی مدد کرے، لیکن اس کا عمل اس حد تک نہ پہنچا ہو کہ اس کی طرف سرقہ کی نسبت کی جاسکے۔

یہ بعض شرکاء پر حد منطبق کرنے اور بعض پر منطبق نہ کرنے کے بارے میں فقہاء کے اختلاف کی بنیاد ہے، اور وہ حسب ذیل طریقہ پر ہے:

ا-حنفیہ:

۵۱ - حنفیہ کی رائے ہے کہ جو شخص حرز میں داخل ہو وہ سرقہ میں شریک سمجھا جائے گا، خواہ وہ مادی عمل کرے، جیسے شئی مسروق کو اپنے ساتھی کی پشت پر رکھے اور وہ اس کو حرز سے باہر نکال لائے یا معنوی عمل انجام دے، جیسے: نگہبانی یا حرز سے مسروق کے منتقل کرنے پر نگرانی کے لئے کھڑا ہوجائے، اس حالت میں سب پر حد قائم کی جائے گی، اگر شرکاء میں سے ہر ایک کا حصہ نصاب کے برابر ہوجائے، اور اگر مسروق کی قیمت اتنی نہیں ہے کہ ہر ایک کا حصہ نصاب کے برابر ہوجائے تو حد قائم نہیں کی جائے گی، بلکہ تعزیر کی جائے گی اور یہی حکم شرکاء پر منطبق ہوگا، اگر بعض شرکاء اتنا مال نکالیں کہ اس کی قیمت نصاب کے برابر یا اس سے زیادہ ہو اور دوسرے

(۱) ابن حزم نے المحلی ۱۱/۳۲۰ میں اس کو ذکر کیا ہے۔
(۲) الأحکام السلطانیہ رص ۲۲۳، ۲۸۱۔
(۳) بدائع الصنائع ۷/۶۶، شرح الزرقانی ۸/۹۲، نہایۃ المحتاج ۷/۴۲۱، کشاف القناع ۴/۷۹۔

(۱) القلیوبی وعمیرہ ۴/۱۹۴، حد صرف براہ راست جرم کرنے پر واجب ہوتی ہے سبب بننے سے نہیں۔

بعض اتنا نکالیں کہ اس کی قیمت نصاب سے کم ہو تو اگر مسروق کی مجموعی قیمت اتنی ہے کہ شرکاء میں سے ہر ایک کا حصہ نصاب کے برابر ہو تو سب کے ہاتھ کاٹے جائیں گے، اور اگر ہر ایک کا حصہ نصاب کے برابر نہ ہو تو جو نصاب کے برابر نکالے گا اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اور دوسروں کی تعزیر کی جائے گی[1]۔

اور اگر ایک شریک حرز میں داخل ہو اور دوسرا باہر ہے، اندر والا مال مسروق لے کر ہاتھ سے باہر بڑھا دے، دوسرا شریک لے لے، تو امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: اندر والے کے حق میں اخذ تام نہیں پایا گیا، کیونکہ اس نے مال مسروق حرز سے اور مسروق منہ کے قبضہ سے ضرور نکالا، لیکن اس نے اپنے قبضہ میں داخل نہیں کیا، بلکہ باہر کھڑا شریک کے قبضہ میں داخل کیا، لہذا اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اسی طرح خارج کے حق میں بھی اخذ تام نہیں پایا جارہا ہے، اس لئے کہ اگرچہ مسروق اس کے قبضہ میں داخل ہوگیا ہے لیکن اس نے حرز سے اور مسروق منہ کے قبضہ سے نہیں نکالا، لہذا اس پر بھی حد قائم نہیں کی جائے گی، امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ہے کہ داخل شریک کے حق میں اخذ تام پایا جارہا ہے خارج کے حق میں نہیں، اس لئے کہ مسروق اس کے قبضہ میں داخل ہے، اس طرح کہ جس وقت مال مسروق کو خارج شریک کے حوالہ کیا اس کو اپنا قائم مقام بنایا[2]۔ ان تمام صورتوں میں جن کا پایا جانا ممکن ہے حکم کی تفصیل کی بنیاد حرز کے مکمل ختم کرنے اور ''الید المعترضة'' (دوسرے کا قبضہ) کے مسئلہ پر ہے جس کا بیان فقرہ ''۴۳-۴۷'' میں گذر چکا۔

۲- مالکیہ:

۵۲- جمہور مالکیہ کی رائے ہے کہ چور کی مدد کرنے والے کو اس وقت شریک کہا جائے گا جب وہ ایسا مادی عمل کرے جو مسروق کو حرز سے نکالنے کے لئے ضروری ہو، خواہ یہ اعانت حرز کے اندر ہو، اس طرح کہ مال مسروق کو ساتھی کی پشت پر رکھے اور وہ اس کو حرز سے نکال دے یا یہ اعانت حرز کے باہر ہو، اس طرح کہ حرز کے اندر اپنا ہاتھ داخل کرے اور اندر موجود اپنے ساتھی کے ہاتھ سے مال مسروق لے لے، اس طرح کہ دونوں کا عمل نکالنے کے وقت ایک ساتھ ہو یا اس طرح کہ اندر والا مال مسروق کو رسی وغیرہ سے باندھ دے، اور باہر والا اس کو کھینچ لے، اس طرح مال مسروق کو حرز سے نکالنے میں اندر والا شریک مستقل نہیں سمجھا جائے گا، لیکن اگر اعانت معنوی امر کے ذریعہ ہو، جیسے حرز کے اندر داخل ہو یا حرز سے باہر ٹھہرا رہے، تاکہ چور کی حفاظت کرے یا مسروق کی جگہ تک اس کی رہنمائی کرے، تو وہ سرقہ میں شریک نہیں سمجھا جائے گا، اور اسی وجہ سے اس پر حد جاری نہیں ہوگی، بلکہ تعزیر ہوگی۔

اگر یہ ثابت ہوجائے کہ مال مسروق بغیر اجتماعی عمل کے حرز سے باہر نہیں نکلا ہے، تو جو بھی نکالنے میں شریک ہوگا ہر ایک پر حد قائم کی جائے گی اگر مسروق کی قیمت ایک نصاب کے برابر ہوجائے، خواہ براہ راست چوری کرے اس طرح کہ مسروق کو اٹھانے میں ساتھی کی مدد کرے یہاں تک کہ دونوں اس کو لے کر حرز سے نکلیں یا براہ راست چوری نہ کرے، اس طرح کہ مسروق کو ساتھی کی پشت پر ڈال دے اور وہ تنہا اس کو لے کر نکلے، جب تک دونوں میں سے ہر ایک کا نکالنے میں مستقل ہونا ممکن نہ ہو، لیکن اگر تعاون حاصل نہ ہو، اس طرح کہ ہر ایک الگ مسروق کا کچھ حصہ باہر نکالے تو صرف اس پر حد قائم کی جائے گی جو پورے نصاب کے برابر نکالے، کیونکہ سرقہ میں

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۶۶، ۸۷، فتح القدیر ۴/ ۲۲۵، الفتاوی الہندیة ۲/ ۱۷۱، المبسوط ۹/ ۱۴۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۶۵، فتح القدیر ۴/ ۲۴۳، مواہب الجلیل ۶/ ۳۱۰، المہذب ۲/ ۲۹۷، کشاف القناع ۴/ ۱۰۴۔

شرکت کو ثابت کرنے کے لئے باہم تعاون نہیں پایا گیا[۱]۔

۳-شافعیہ:

۵۳- شافعیہ کی رائے ہے کہ شریک اس شخص کو کہا جائے گا جو دوسرے کے ساتھ براہ راست ایسا عمل کرے جس کے نتیجہ میں مسروق کا حرز سے نکلنا پایا جائے، جیسے تمام چور کسی بھاری چیز کے اٹھانے میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کریں اور اس کو حرز سے باہر نکالیں یا ان میں سے ہر ایک کچھ اٹھائے اور لے کر باہر آ جائے، اور اس صورت میں ہر ایک کو چور کہا جائے گا، لیکن شرکت کا اثر تمام پر حد جاری کرنے میں اس وقت ظاہر ہوگا جبکہ جس کو سبھوں نے نکالا ہے ان میں سے ہر ایک کے حصہ کی قیمت نصاب کے مساوی ہوجائے، اس کو نہ دیکھا جائے گا کہ ان میں سے ہر ایک نے کتنا نکال کر لایا، اور اگر ہر ایک چور اپنے عمل اور قصد میں دوسروں سے الگ اور مستقل ہو تو ان کے درمیان شرکت نہیں سمجھی جائے گی، اور حد صرف اسی پر جاری ہوگی جو نصاب کے برابر نکالے گا، اور دوسروں پر تعزیر ہوگی۔

شافعیہ کے یہاں چور کی مدد کرنے والا شریک نہیں سمجھا جائے گا، خواہ وہ مادی وحسی عمل کرے یا معنوی اور خواہ یہ تعاون حرز کے اندر کرے، یا حرز سے باہر اس پر سرقہ کی حد قائم نہیں کی جائے گی، بلکہ تعزیر ہوگی[۲]۔

۴-حنابلہ:

۵۴-حنابلہ کی رائے ہے کہ مادی یا معنوی عمل کے ذریعہ چور کی مدد کرنے والے کو شریک کہا جائے گا خواہ وہ حرز کے اندر یا حرز سے باہر ہو، لہذا اگر مسروق کی قیمت ایک نصاب کے مساوی ہوجائے تو سرقہ میں شریک ہونے والے تمام لوگوں پر حد قائم کی جائے گی خواہ شرکت نکالنے میں ہو، یا بعض کے نکالنے اور دوسرے بعض کی اعانت سے ہو، پھر اعانت خواہ حرز کے اندر والے کی طرف سے ہو یا باہر والے کی طرف سے ہو، خواہ مادی عمل کے ذریعہ ہو، جیسے مسروق کے اٹھانے میں مدد کرنا یا معنوی عمل کے ذریعہ ہو جیسے مسروق کی جگہ کی نشاندہی کرنا یا کوئی بھی عمل نہ کیا ہو، جیسے چور کے ساتھ حرز میں داخل ہو، تاکہ اگر سرقہ ظاہر ہوجائے تو چور کو متنبہ کرے، اس لئے کہ سرقہ کا عمل ان میں سے ہر ایک کی طرف منسوب ہوگا[۱]۔

چوری کا اثبات:

۵۵- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ سرقہ اقرار یا بینہ سے ثابت ہوگا[۲]، بعض فقہاء کے یہاں سرقہ یمین مردودہ[۳] سے بھی ثابت ہوگا، اور بعض کے یہاں قرائن سے بھی ثابت کرنا جائز ہے[۴]۔

اول-اقرار:[۵]

۵۶-اگر چور مکلّف، یعنی عاقل بالغ ہو تو اس کے اقرار سے سرقہ ثابت ہوگا، اس تفصیل کے مطابق جو پیچھے گذر چکی ہے۔

---

(۱) شرح الزرقانی ۸/ ۹۶، ۱۰۶، المدونہ ۱۶/ ۶۸، ۶۹، ۷۳، الموطأ ۲/ ۸۳۷، محمد فؤاد عبد الباقی طبع الحلبی تفسیر القرطبی ۳/ ۱۶۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۴۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۰، المہذب ۲/ ۲۹۷، ۲۴۹، أسنی المطالب ۴/ ۱۳۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۲۱، ۴۵۸۔

(۱) کشاف القناع ۴/ ۹۷، المغنی ۱۰/ ۲۹۵، ۲۹۶، الإفصاح لابن ہبیرہ ص ۳۶۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۴۶، ۸۱، فتح القدیر ۴/ ۲۱۹، مواہب الجلیل ۶/ ۳۰۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۴۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۷۵، ۱۷۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۱۸، کشاف القناع ۶/ ۱۱۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۲۸۹، ۲۹۰۔

(۳) القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۴۱۔

(۴) الطرق الحکمیہ ۳، ۱۷۔

(۵) اقرار کی تعریف، اس کا حکم، اس کا اثر، اس کا حجت ہونا، ارکان، ہر رکن کی شرطیں اور اقرار سے رجوع کے لئے دیکھئے: اصطلاح: ''إقرار'' ۶/ ۴۶، ۷۹۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ چور کا اپنے اقرار میں با اختیار ہونا ضروری ہے اگر اس کو قید، یا پٹائی یا اسی طرح کے اور کسی امر کے ذریعہ دھمکا کر اقرار پر مجبور کیا جائے تو ایسا اقرار معتبر نہ ہوگا، بعض متاخرین حنفیہ نے اکراہ کے ساتھ بھی چور کے اقرار کو درست قرار دیا ہے، اس لئے کہ اب چور بہ رضا اقرار نہیں کرتے ہیں۔

بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ جو سرقہ کے ساتھ متہم ہو اکراہ کے ساتھ اس کے اقرار پر عمل کیا جائے گا، اگر حاکم کے پاس ثابت ہوجائے کہ وہ متہم ہے۔

حنفیہ یہ بھی شرط لگاتے ہیں کہ سرقہ کا اقرار کرنے والا گونگا نہ ہو بلکہ بولنے والا ہو، اسی وجہ سے وہ گونگا کے اشارہ کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، اگرچہ اشارہ سمجھا جانے والا ہو، کیونکہ اشارہ سے اقرار میں دوسرے کا احتمال ہے اور اس سے شبہ پیدا ہوتا ہے اور حد ساقط ہوجاتی ہے، جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر اس اقرار سے پہلے اس کا اشارہ سمجھا جاتا ہو تو اس کا اقرار صحیح ہوگا [۱]۔

حد قائم کرنے کے لئے اقرار کافی نہیں ہوگا، مگر جبکہ اقرار صریح ہو، اور قاضی کے سامنے سرقہ کے دیگر ارکان پورے طور پر ثابت ہوجائیں، اس طور پر کہ کسی طرح کا کوئی شبہ باقی نہ رہے [۲]۔

جمہور فقہاء شرط لگاتے ہیں کہ جس کو حد قائم کرنے کی ولایت حاصل ہو اس کے سامنے اقرار ہو، دوسرے کے سامنے اقرار کا اعتبار نہیں ہوگا، اور نہ ہی سرقہ کے دعوی سے پہلے اقرار کا اعتبار ہوگا [۳]۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۴۹، فتح القدیر ۵/ ۲۱۸، المبسوط ۹/ ۱۸۴، ۱۸۵، مواہب الجلیل ۵/ ۲۱۶، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۶، نیل المآرب ۲/ ۲۸۰، الدسوقی ۴/ ۳۴۵، المغنی ۸/ ۱۹۵، ۱۹۶۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۷۱، شرح الزرقانی ۸/ ۹۷، أسنی المطالب ۴/ ۱۵۰، کشاف القناع ۶/ ۱۱۷۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۹۶، بدائع الصنائع ۶/ ۲۷۷۔

۵۷ - سرقہ کی حد قائم کرنا کتنی بار اقرار سے واجب ہوگا؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے: امام ابو یوسف کے علاوہ حنفیہ، شافعیہ، ایک روایت میں امام مالک، عطاء اور ثوری چور کے ایک بار اقرار کو کافی قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**أن النبی ﷺ قطع سارق خمیصة صفوان وسارق المجن**" [۱] (نبی کریم ﷺ نے صفوان کی کالی چادر کے چور اور ڈھال کے چور کا ہاتھ کاٹا)، دونوں واقعے میں سے کسی میں یہ منقول نہیں ہے کہ کسی نے ایک سے زائد بار اقرار کیا ہو، نیز اس لئے بھی کہ حقوق کے متعلق اقرار ایک بار کافی ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ اقرار خبر دینا ہے جس میں صدق کا پہلو کذب کے پہلو پر راجح ہوتا ہے، تکرار سے اس میں کوئی اضافہ نہیں ہوگا، امام ابو یوسف، امام زفر، ایک دوسری روایت میں امام مالک، حنابلہ، ابن ابی لیلی اور ابن شبرمہ دو مختلف مجلسوں میں دو بار اقرار کو واجب قرار دیتے ہیں، لہذا اگر چور ایک بار اقرار کرے تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، بلکہ اس پر صرف تعزیر واجب ہوگی، اور ضمان لازم ہوگا، کیونکہ نبی کریم ﷺ کے پاس ایک چور لایا گیا جس نے چوری کا اعتراف کیا تھا، اس کے ساتھ کوئی سامان نہیں تھا، نبی کریم ﷺ نے اس سے کہا میں نہیں سمجھتا ہوں کہ تم نے چوری کی ہے، اس نے کہا: کیوں نہیں یا رسول اللہ، آپ ﷺ نے دو یا تین بار "**ما أخالک سرقت**" (میں نہیں سمجھتا ہوں کہ تم نے چوری کی ہے) کہا، آپ ﷺ نے چند بار اقرار کے بعد ہی ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا، اگر ایک ہی بار اقرار سے ہاتھ کاٹنا واجب ہوتا تو آپ ﷺ اس میں تاخیر نہیں فرماتے۔

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ قطع سارق خميصة صفوان" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۵۳، تحقیق عزت عبید دعاس) اور نسائی (۸/ ۶۹ طبع دار البشائر) اور حاکم (۴/ ۳۸۰ طبع دار المعارف العثمانیہ) اور حاکم نے کہا: سند صحیح ہے، اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

۵۸ - اقرار کے ساتھ مقدمہ دائر کرنے کی شرط لگانے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابو یوسف کے علاوہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ اقرار قبول کرنے کے لئے جس کو مسروق کے مطالبہ کا حق ہے اس کی طرف سے مطالبہ کی شرط لگاتے ہیں، کیونکہ عدم مطالبہ سے شبہ پیدا ہوتا ہے، جس کی وجہ سے حد ساقط ہوجاتی ہے، اسی بنا پر کہتے ہیں کہ اس شخص پر حد قائم نہیں کی جائے گی جو کسی مجہول یا غائب شخص کا مال چرانے کا اقرار کرے [۱]۔

امام ابو یوسف، مالکیہ، ابوثور، ابن المنذر اور ابن ابی لیلی مسروق منہ کے دعوی پر سرقہ کی حد نافذ کرنے کو موقوف نہیں کرتے ہیں، اس لئے کہ آیت سرقہ عام ہے، اس عموم کی تخصیص کی دلیل نہیں ہے، اسی بنا پر کہتے ہیں: سرقہ کی حد اس شخص پر قائم کی جائے گی جو کسی مجہول یا غائب شخص کے مال سے نصاب کے برابر سرقہ کا اقرار کرے، اگر سرقہ ثابت ہوجائے، اس لئے کہ اقرار کرنے والا اپنی ذات کے خلاف اقرار میں متہم نہیں ہوتا ہے [۲]۔

دوم - بینہ:

۵۹ - دو مردوں کی شہادت سے سرقہ ثابت ہوگا، بشرطیکہ ان دونوں میں تحمل شہادت اور اداء شہادت کی شرطیں مکمل پائی جائیں [۳]۔

اسی بناء پر ضروری ہے کہ شہادت دیتے وقت شاہد مرد مسلمان،

(۱) بدائع الصنائع ۷/۸۱، ۸۲، شرح الزرقانی ۸/۱۰۶، القلیوبی وعمیرہ ۴/۱۹۶، المغنی ۱۰/۲۹۱، أسنی المطالب ۴/۱۵۲، کشاف القناع ۶/۱۱۷، ۱۱۸، نیل الأوطار ۷/۱۵۰، ۱۵۱۔

(۲) المبسوط ۹/۱۴۴، شرح الزرقانی ۸/۱۰۶، المغنی ۱۰/۲۹۹، شرح الہروی علی الکنز ۱/۲۹۰۔

(۳) شہادت کے احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''شہادۃ'' اور دیکھئے: فتح القدیر ۶/۱۱، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/۱۴۶، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/۳۷۷، کشاف القناع ۶/۳۲۸، المغنی ۱۰/۲۸۹، ۲۹۰۔

بالغ، عاقل، آزاد، بینا، عادل اور بااختیار ہو۔

تنہا عورتوں کی شہادت یا مردوں کے ساتھ مل کر ان کی شہادت پر حد قائم نہیں کی جائے گی، بلکہ دو مردوں کی شہادت ضروری ہے، لہذا ایک مرد کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اگرچہ اس کے ساتھ مسروق منہ کی قسم بھی ہو [۱]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''شہادۃ''۔

جب سابق شرطیں مکمل پائی جائیں تو شاہد بغیر قسم کے سرقہ کی شہادت دے گا، اس لئے کہ لفظ شہادت میں یمین داخل ہے، اور اس لئے بھی کہ شاہد کو قسم کھلانا اس کے اس اکرام کے منافی ہے جس کا حکم نبی کریم علیہ السلام نے اپنے ارشاد میں دیا ہے: ''أکرموا الشھود، فإن اللہ یحیي بھم الحقوق'' [۲] (شاہدوں کا اکرام کرو، کیونکہ اللہ تعالی ان کے ذریعہ حقوق زندہ کرتے ہیں)، بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ شاہد سے قسم لی جائے گی تاکہ اس کے صدق کی تائید ہوجائے، اور اس لئے بھی کہ اس میں عمومی مصلحت ہے، اور شاہد کو قسم کھلانا رسول اللہ علیہ السلام کے فرمان کے خلاف نہیں ہے، کیونکہ قسم کھلانا اس کی اہانت کے لئے نہیں ہے [۳]۔

سوم - یمین مردودہ:

۶۰ - جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ یمین مردودہ

(۱) بدائع الصنائع ۷/۸۱، ابن عابدین ۳/۱۹۶، شرح الزرقانی ۸/۱۰۶، القلیوبی وعمیرہ ۴/۱۹۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/۲۸۹، بدایۃ المجتہد ۲/۴۴۴، نہایۃ المحتاج ۷/۴۴۳، کشاف القناع ۶/۱۱۷۔

(۲) حدیث: ''أکرموا الشھود......'' کی روایت الخطیب نے اپنی تاریخ (۶/۱۳۸ طبع السعادہ) میں حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ابن حجر نے فرمایا: عقیلی کا بیان ہے کہ یہ حدیث محفوظ نہیں ہے، صغانی نے صراحت کی ہے کہ یہ موضوع ہے (التلخیص الحبیر ۴/۱۹۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۳) ابن عابدین ۳/۱۹۶، فتح القدیر ۴/۱۶۲، المدونہ ۶/۲۸۶، مغنی المحتاج ۴/۱۵۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/۱۸۷، الطرق الحکمیہ رص ۱۴۲، ۱۴۳۔

(وہ قسم جو مدعا علیہ سے لوٹ کر مدعی پر آئے) سے سرقہ کی حد قائم نہیں ہوگی، لہذا اگر کوئی شخص دوسرے پر سرقہ کا دعوی کرے جس میں قطع ید واجب ہو اور مدعا علیہ سرقہ کا انکار کرے، مدعی اس سے اپنی براءت کو ثابت کرنے کے لئے قسم کا مطالبہ کرے اور وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو یمین لوٹ کر مدعی پر آ جائے گی، اور اگر وہ قسم کھالے کہ جس مال کی چوری کا اس نے دعوی کیا ہے وہ مدعا علیہ نے اس کو چرایا ہے تو اس یمین مردودہ سے مال مسروق تو ثابت ہو جائے گا، لیکن اقرار یا بینہ کے بغیر حد قائم نہیں کی جائے گی۔

شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ سرقہ مدعی کی یمین مردودہ سے ثابت ہو جائے گا، اور مال مدعا علیہ کے ذمہ لازم ہوگا، اور اس پر حد بھی قائم کی جائے گی، اس لئے کہ یمین مردودہ بینہ یا مدعا علیہ کے اقرار کی طرح ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک سے بلا اختلاف ہاتھ کاٹنا واجب ہوتا ہے، اصح کے مقابل قول یہ ہے کہ یمین مردودہ سے صرف مال ثابت ہوگا، اس کی وجہ سے حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ سرقہ میں ہاتھ کاٹنا اللہ کا حق ہے اور وہ اقرار یا بینہ کے بغیر ثابت نہیں ہوتا ہے، اصح کے مقابل قول ہی مذہب میں معتمد ہے، جیسا کہ امام نووی نے ''روضہ'' میں، رافعی نے ''الشرح الکبیر'' میں اور صاحب حاوی صغیر نے ذکر کیا ہے، اذرعی کا بیان ہے: یہی صحیح مذہب اور درست بات ہے، جسے ہمارے جمہور اصحاب نے اختیار کیا ہے، بلقینی کہتے ہیں: یہی معتمد ہے، اس لئے کہ ''الام'' میں اس کی صراحت ہے، ''مختصر'' میں ہے: دو شاہد کی شہادت یا چور کے اقرار کے بغیر ہاتھ کاٹنا ثابت نہ ہوگا[1]۔

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۴۰، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۷۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۱۲۴ اور اس کے بعد کے صفحات، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۴۱، أسنی المطالب ۴/ ۱۵۰، حاشیۃ البجیرمی علی حاشیۃ المنہج ۴/ ۲۳۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۴۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۷۵۔

چہارم- قرائن:

۶۱ - جمہور فقہاء کے نزدیک سرقہ کی حد صرف اقرار یا بینہ سے ثابت ہوگی، بعض فقہاء کی رائے ہے کہ قرائن اور علامات کے ذریعہ سرقہ کا ثبوت اور اس کی وجہ سے حد قائم کرنا، مال کا ضمان واجب کرنا جائز ہے، اگر ان قرائن اور علامات کی دلالت ظاہر ہو، اس اعتبار سے کہ یہ اس شرعی سیاست میں سے ہے، جو حق کو ظالم فاجر کے پنجہ سے نکالتی ہے، ابن القیم کا بیان ہے[1]: ائمہ اور خلفاء قطع ید کا فیصلہ کرتے رہے ہیں اگر مال مسروق متہم شخص کے پاس پایا جاتا، یہ قرینہ بینہ اور اقرار سے زیادہ قوی ہے، اس لئے کہ یہ دونوں خبر ہیں جن میں صدق و کذب دونوں کا احتمال ہے اور مال کا متہم شخص کے ساتھ ملنا صریح نص ہے، جس میں کسی شبہ کا احتمال نہیں ہے۔

چوری کی حد:

۶۲ - تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ چور کی سزا اس کا ہاتھ کاٹنا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالسَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ"[2] (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو ان کے کرتوتوں کے عوض میں اللہ کی طرف سے بطور عبرتناک سزا کے اور اللہ بڑا قوت والا ہے بڑا حکمت والا ہے)۔ یہی وہ حد ہے جو رسول اللہ ﷺ نے اپنے عہد میں چور پر جاری کیا، جیسا کہ اس سلسلہ میں متواتر احادیث ہیں[3]، اسی پر

(۱) الطرق الحکمیہ رص ۸۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔

(۳) سب سے پہلے اسلام میں: الخيار بن عدي بن نوفل بن عبد مناف کا ہاتھ کاٹا گیا تفسیر القرطبی ۶/ ۱۶۰، اس کے بعد ایک مخزومی خاتون کا ہاتھ کاٹا گیا، جس کے بارے میں حضرت اسامہ نے سفارش کی تھی تو آپ ﷺ ان کی سفارش کی

خلفاء راشدین عمل پیرا ہوئے، کسی نے ان پر اعتراض نہیں کیا[1]، اور اس پر امت کا اجماع ہے۔

فقہاء کا درج ذیل امور میں اختلاف ہے: محل قطع، اس کی مقدار، اس کی کیفیت، سرقہ کے تکرار کے ساتھ اس کا تکرار وغیرہ۔

۱- کاٹنے کا محل:

۶۳- اگر پہلی مرتبہ چوری ثابت ہو تو دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے دایاں ہاتھ کاٹا تھا، ایسا ہی ان کے بعد ان کے خلفاء وائمہ نے کیا، اور اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قراءت ہے: "فاقطعوا أيمانهما"[2] (دونوں کے دائیں ہاتھ کاٹو)، اور یہ ان کی مشہور قراءت ہے، اس قراءت کے قرآن ہونے پر اجماع منعقد نہیں ہوسکا، کیونکہ امام کے قرآن کے خلاف ہے، لہذا عبداللہ بن مسعود کی قراءت کی حیثیت خبر مشہور کی ہوئی، لہذا نص کو مقید کیا جائے گا[3] اور اگر بالفرض آیت کی مراد مطلق ہوتی اور دائیں یا بائیں کسی بھی ہاتھ کو کاٹنے سے آیت کے امر پر عمل ہوجاتا تو آپ ﷺ اپنی عادت کے مطابق ان کے آسانی کے لئے بایاں ہاتھ ہی کاٹتے، کیونکہ آپ ﷺ کی عادت شریفہ تھی: "أنه ماخير بين أمرين إلا أخذ أيسرهما مالم يكن إثما"[1] (آپ ﷺ کو جب بھی دو کاموں کے درمیان اختیار دیا گیا تو آپ ﷺ نے ان دونوں میں سے جو زیادہ آسان وہلکا ہوا اس کو اختیار فرمایا جبکہ اس میں کوئی گناہ نہ ہو)۔

اور اگر چور کا دایاں ہاتھ صحیح نہ ہو اس طور پر کہ شل ہوگیا ہو، یا اس کی اکثر انگلیاں نہ ہوں تو محل قطع میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ کاٹنے کا تعلق پہلے دایاں ہاتھ سے ہوگا، کیونکہ آیت سرقہ عام ہے، آیت میں صحیح اور غیر صحیح کے درمیان فرق نہیں کیا گیا ہے۔ اور اس لئے بھی کہ اگر شرعی حکم صحیح ہاتھ سے متعلق ہوتا تو وہی کاٹا جاتا، تو اگر عیب زدہ ہاتھ کاٹا جائے تو یہ اولی ہوگا[2]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ عیب زدہ ہاتھ کا کاٹنا کافی نہ ہوگا، کیونکہ حد کا مقصد اس منفعت کو زائل کرنا ہے جس سے چوری کرنے میں مدد لی جاتی ہے، اور جب ہاتھ شل ہو یا اسی کے مانند عیب زدہ ہو تو اس میں کوئی نفع نہیں ہے، لہذا اس کے کاٹنے میں شریعت کا مقصود پورا نہیں ہوگا، کیونکہ قطع سے جس منفعت کو شریعت زائل کرنا چاہتی ہے، وہ بغیر کاٹے باطل ہے، اس لئے کاٹنا بایاں پیر کی طرف منتقل ہوجائے گا[3]۔

دایاں ہاتھ اگر عیب زدہ ہو تو اس کے کاٹنے میں شافعیہ حسب ذیل تفصیل بیان کرتے ہیں: چوری کی حد میں دایاں ہاتھ کاٹنا کافی ہے، اگر وہ شل ہوا الا یہ کہ اس کے کاٹنے میں اندیشہ ہو کہ خون بند نہیں ہوگا، لہذا اگر واقف کار ڈاکٹر یہ بتائیں کہ رگیں بند نہ ہوں گی اور خون خشک نہ ہوگا، تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا بلکہ بایاں پیر کاٹا جائے گا، اور اگر دایاں ہاتھ کی بعض انگلیاں نہ ہوں تو بالاتفاق اس کا کاٹنا کافی ہوگا

= وجہ سے بہت غصہ ہوگئے" بخاری ومسلم"، اسی طرح آپ ﷺ نے صفوان بن امیہ کی چادر کے چرانے والے کا ہاتھ کاٹا (امام ترمذی کے علاوہ پانچوں نے اس کی روایت کی ہے)۔

(۱) طرح التثریب بشرح التقریب ۸/ ۲۳۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۸۶، فتح القدیر ۴/ ۲۴۷، الخرشي علی خلیل ۸/ ۹۲، حاشیة الدسوقي علی الشرح الکبیر ۴/ ۳۳۲، المہذب ۲/ ۳۰۰، مغنی المحتاج ۴/ ۱۷۷، نہایة المحتاج ۷/ ۴۴۳، کشاف القناع ۶/ ۱۱۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۲۶۴، الجامع لأحکام القرآن ۶/ ۱۶۰، تفسیر الطبری ۶/ ۲۲۸۔

(۱) حدیث: "ما خير بين أمرين إلا أخذ أيسرهما" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۸۶، طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۸۱۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۸۷، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۸۵۔

(۳) شرح الزرقانی ۸/ ۹۲، ۹۳۔

اگرچہ ایک ہی انگلی باقی ہو اور اگر تمام انگلیاں ناقص ہوں تو اصح قول کے مطابق اس کے کاٹنے پر اکتفا کیا جائے گا، اس لئے کہ تمام انگلیوں کے ناقص ہونے کے باوجود اس کو ہاتھ کہا جاتا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ اگر پانچ انگلیاں ناقص ہوں تو حد پوری نہیں ہوگی، اس لئے ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا بلکہ بایاں پیر کاٹا جائے گا[۱]۔

حنابلہ سے دو روایتیں منقول ہیں: پہلی روایت: دایاں ہاتھ کاٹنے پر اکتفا کیا جائے گا اگرچہ شل ہی ہو، جبکہ واقف کار ماہر ڈاکٹر بتائیں کہ اگر شل ہاتھ کاٹا جائے تو خون بند ہوجائے گا اور رگیں بند ہوجائیں گی، دوسری روایت: شل ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ اس ہاتھ میں نہ کوئی فائدہ ہے اور نہ اس کی وجہ سے کوئی خوبصورتی ہے، بلکہ بایاں پیر کاٹا جائے گا، اور اگر دایاں ہاتھ کی انگلیاں کٹی ہوئی ہیں تو دو رائیں ہیں: اول: صرف دایاں ہاتھ کاٹنے پر اکتفا کیا جائے گا اگرچہ اس کی تمام انگلیاں ختم ہوگئی ہوں۔

دوسری روایت: دایاں ہاتھ کے کاٹنے پر اکتفا نہیں کیا جائے گا اگر اس کی اکثر منفعت فوت ہوگئی ہو، کیونکہ اس صورت میں معدوم کے حکم میں ہوگا اور بایاں پیر کاٹا جائے گا[۲]۔

۶۴ - اگر کاٹنے کا تعلق داہنے ہاتھ سے ہو اور بایاں ہاتھ کی منفعت ختم ہوگئی ہو یا قصاص، یا آسمانی آفت کی وجہ سے کاٹا گیا ہو تو فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک دایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اس کے کاٹنے کی وجہ سے ہاتھ کی منفعت بالکل ختم ہوجائے گی اور حد ہلاک کرنے کے لئے نہیں بلکہ صرف زجر کے لئے مشروع ہوئی ہے، ایک روایت امام احمد سے بھی یہی منقول ہے، امام احمد سے دوسری روایت مالکیہ اور شافعیہ کے مطابق ہے[۱]، یعنی اس حالت میں بھی دایاں ہاتھ ہی کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اگر وہ دوبارہ چوری کرے تو بایاں ہاتھ بھی کاٹنے کا محل ہے، اور اگر دایاں پیر کٹا ہوا ہو یا اس کی منفعت ختم ہوگئی ہو اور کاٹنے کا تعلق بایاں پیر کے ساتھ ہو تو اس کا حکم اسی طرح ہے۔

۶۵ - اسی طرح اگر کاٹنے کا تعلق داہنے ہاتھ سے ہو اور وہ کٹا ہوا ہو تو فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر دایاں ہاتھ چوری سے پہلے یا اس کے بعد مقدمہ سے پہلے کٹ چکا ہو تو بایاں پیر کاٹا جائے گا، اس لئے کہ غیر موجود عضو سے حد متعلق نہیں ہوئی تو اس کے فوت ہوجانے سے حد ساقط بھی نہیں ہوگی، اس کے برخلاف اگر مقدمہ کے بعد اور قاضی کے فیصلہ سے پہلے یا مقدمہ اور فیصلہ کے بعد داہنا ہاتھ کٹ جائے تو حد بایاں پیر کی طرف منتقل نہیں ہوگی، بلکہ ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ مقدمہ کی وجہ سے کاٹنے کا تعلق دایاں ہاتھ کے ساتھ ہوجائے گا، لہذا جب وہ فوت ہوجائے گا تو محل کے فوت ہونے کی وجہ سے حد بھی ساقط ہوجائے گی۔

جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے[۲] کہ اگر چوری سے پہلے دایاں ہاتھ ضائع ہوجائے تو حد بایاں پیر کی طرف منتقل ہوجائے گی، اور اگر چوری کے بعد ضائع ہو تو حد ساقط ہوجائے گی، خواہ اس کا ضائع ہونا مقدمہ سے قبل ہو یا اس کے بعد فیصلہ سے پہلے ہو یا اس کے بعد خواہ کسی آفت کی وجہ سے ہو، یا جنایت کی وجہ سے یا قصاص کی وجہ سے، کیونکہ محض چوری کی وجہ سے کاٹنے کا تعلق دایاں ہاتھ سے ہوجائے گا، اور جب وہ ضائع ہوجائے گا تو جس سے کاٹنا متعلق ہے وہ ختم ہوجائے گا، لہذا حد ساقط ہوجائے گی۔

---

(۱) أسنی المطالب ۴/ ۱۵۲، ۱۵۳، المہذب ۲/ ۲۸۳۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۸۷، ۸۸، المغنی ۱۰/ ۲۶۸، ۲۶۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۸۷، شرح الزرقانی ۸/ ۹۲، ۹۳، أسنی المطالب ۴/ ۱۵۲، ۱۵۳، الإقناع ۴/ ۲۸۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۸۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۴۷، شرح الزرقانی ۸/ ۱۰۸، أسنی المطالب ۴/ ۱۵۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۷۹، کشاف القناع ۴/ ۱۴۸، المغنی ۱۰/ ۲۶۹۔

٢- کاٹنے کی جگہ اور اس کی مقدار:

٦٦- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ وغیرہ کی رائے ہے کہ ہاتھ پہنچا سے کاٹا جائے گا، اور وہ ہتھیلی کا جوڑ ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے چور کا ہاتھ پہنچا سے کاٹا [١] اور اس لئے بھی کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ فرماتے ہیں: اگر چور چوری کرے تو پہنچا سے اس کا دایاں ہاتھ کاٹو۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ کاٹنے کی جگہ مونڈھا ہے، اس لئے کہ ید (ہاتھ) اس عضو کا نام ہے جو انگلیوں کے سرے سے مونڈھوں تک ہے، بعض کی رائے ہے کہ کاٹنے کی جگہ انگلیوں کے جوڑ ہیں جو کہ ہتھیلی سے متصل ہیں [٢]۔

پیر میں کاٹنے کی جگہ پنڈلی سے ٹخنہ کا جوڑ ہے، ایسا ہی حضرت عمرؓ نے کیا، یہی رائے جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ وغیرہ کی ہے، یہی امام احمد سے ایک روایت ہے، ان سے دوسری روایت یہ ہے کہ کاٹنے کی جگہ پیر کی انگلیوں کی جڑیں ہیں، اسی کے قائل دوسرے بعض فقہاء بھی ہیں، اس لئے کہ حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ وہ قدم کا نصف حصہ کاٹتے تھے، اور اس کی ایڑی کو چھوڑ دیتے تھے جس پر وہ چلتا تھا [٣]۔

(١) حدیث: "قطع يد السارق من الكوع" کی روایت بیہقی (٢٧١/٨ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اور انہوں نے فرمایا: "نبی کریم ﷺ نے ایک چور کا ہاتھ جوڑ سے کاٹا"، اس حدیث کی سند میں کلام ہے، لیکن اس حدیث سے پہلے امام بیہقی نے حضرت جابر بن عبداللہ کی حدیث نقل کی ہے جو اس کے لئے شاہد ہے اور جس سے اس کو تقویت ملتی ہے۔

(٢) المبسوط ١٣٣/٩، ابن عابدین ٢٨٥/٣، حاشیۃ الدسوقی ٣٣٢/٤، بدایۃ المجتہد ٤٤٣/٢۔

(٣) المہذب ٣٠١/٢، کشاف القناع ١١٨/٦، البحر الرائق ٦٦/٥، شرح الزرقانی ٩٢/٨، ٩٣، أسنی المطالب ١٥٢/٤، المغنی ٢٦٦/١٠، أحکام القرآن للجصاص ٧٠/٤، ٧١، شرح منتہی الإرادات ٣٧٢/٣، فتح الباری ١٥/

٣- کاٹنے کا طریقہ:

٦٧- فقہاء کا اتفاق ہے کہ حد قائم کرنے میں احسان کی رعایت ملحوظ رکھی جائے گی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا تكونوا عون الشيطان على أخيكم**" [١] (تم لوگ اپنے بھائی کے خلاف شیطان کے مددگار نہ بنو)، اسی بناء پر مناسب یہ ہے کہ حاکم کاٹنے کے لئے مناسب وقت کا انتخاب کرے، اس طور پر کہ شدید گرمی اور شدید ٹھنڈک کے زمانہ میں نہ کاٹے جبکہ چور کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو، اور ایسے مرض کے دوران حد جاری نہ کرے جس سے شفا پانے کی امید ہو، حاملہ یا نفاس والی عورت پر حد قائم نہ کرے، اور اگر چور دوبارہ چوری کرے تو پہلا زخم مندمل ہونے سے پہلے حد جاری نہ کرے، نیز یہ بھی مناسب ہے کہ چور کو ہاتھ کاٹنے کی جگہ نرمی سے لایا جائے، اس پر سختی نہ کی جائے، اس کو عار نہ دلایا جائے اور اس کو گالی گلوج نہ کیا جائے، جب کاٹنے کی جگہ پہنچ جائے (بیٹھا دیا جائے گا، اور اس کو پکڑا جائے گا تاکہ وہ حرکت نہ کرے اور اپنے خلاف کوئی اور اقدام نہ کرے، اس کا ہاتھ رسی سے باندھ دیا جائے، اس کے بعد کھینچا جائے یہاں تک کہ بازو کا جوڑ الگ ہوجائے، پھر درمیان میں تیز چھری رکھی جائے گی اور اس کے اوپر بڑی قوت سے مارا جائے گا، تاکہ ایک ہی بار میں کٹ جائے یا جوڑ پر تیز چھری رکھی جائے گی اور ایک بار قوت سے کھینچی جائے، اور اگر کاٹنے کا اس سے بھی تیز کوئی طریقہ معلوم ہو تو اس کے مطابق کاٹا جائے) [٢]۔

کاٹنے کی جگہ خون روکنے کے لئے داغنے کے بارے میں فقہاء کا

= ١٠٤، المہذب ٣٠١/٢۔

(١) حدیث: "لا تكونوا عون الشيطان على أخيكم" کی روایت بخاری (الفتح ٧٥/١٢ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(٢) المغنی والشرح الکبیر ٢٦٦/١٠، اور اس کے بعد کے صفحات۔

اختلاف نہیں ہے، اور یہ ایسی شئ کے استعمال کے ذریعہ ہوگا جو رگوں کو بند کردے اور خون کے بہنے کو روک دے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس شخص کے بارے میں جس کی چوری ثابت ہوگئی تھی فرمایا: "اذهبوا به فاقطعوه، ثم احسموه" (۱) (اس کو لے جاؤ اور اس کا ہاتھ کاٹ دو پھر اس کو داغ دو)، لیکن داغنے کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے، حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جس نے کاٹا اس پر واجب عین ہے، اس لئے کہ حدیث میں صیغۂ امر ہے، جس سے وجوب معلوم ہوتا ہے۔

مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ داغنا واجب علی الکفایہ ہے، کسی خاص شخص پر لازم نہیں ہے، لہذا اگر ہاتھ کاٹنے والا یا جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے یا ان دونوں کے علاوہ کوئی تیسرا اس کام کو انجام دے تو مقصد حاصل ہوجائے گا، اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ داغنے کا امر مندوب ہونے پر محمول ہے وجوب پر نہیں، اس لئے کہ یہ اس کا حق ہے جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے، حد کا جزء نہیں ہے، لہذا امام کے لئے یوں ہی چھوڑ دینا جائز ہوگا، ایسی صورت میں امام اور دوسرے کے لئے داغنا مستحب ہوگا، کیونکہ اس میں چور کا مفاد ہے، اور ہلاکت سے اس کی حفاظت ہے، اور یہ چور پر واجب ہونے سے مانع نہیں ہے، اگر کوئی دوسرا اس کو انجام نہ دے، اور اگر چور کے لئے اس کی بے ہوشی وغیرہ کی وجہ سے داغنے کا عمل دشوار ہو اور اس کو چھوڑ دینے کی صورت میں اس کی جان کا تلف ہونا یقینی ہو تو اس حالت میں امام کے لئے اس کو چھوڑ دینا جائز نہیں ہوگا، بلکہ اس کے داغنے کا کام کرنا اس پر واجب ہوگا، جیسا کہ علامہ بلقینی اور دوسروں نے صراحت کی ہے، شافعیہ کا غیر اصح قول یہ ہے کہ داغنا حد کا جزء ہے، لہذا امام پر ایسا کرنا واجب

(۱) حدیث: "اذهبوا به فاقطعوه ثم احسموه" کی روایت دارقطنی (۱۰۲/۳، طبع دار المحاسن) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے پھر اس کے معلول ہونے کی طرف اشارہ کیا کہ وہ مرسلاً مروی ہے۔

ہوگا، اس کو چھوڑ دینا بالکل جائز نہیں ہوگا (۱)۔

۶۸ - شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسنون ہے کہ کٹا ہوا ہاتھ اس کی گردن میں لٹکا دیا جائے تاکہ لوگوں کے لئے عبرت کا باعث ہو، اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک چور لایا گیا تو اس کا ہاتھ کاٹا گیا، اور آپ ﷺ کے حکم سے کٹا ہوا ہاتھ اس کی گردن میں لٹکایا گیا (۲)، شافعیہ نے لٹکے رہنے کی مدت ایک گھنٹہ مقرر کی ہے، اور حنابلہ کے نزدیک اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔

حنفیہ کے یہاں گردن میں ہاتھ لٹکانا مسنون نہیں ہے، بلکہ معاملہ امام وقت پر چھوڑ دیا جائے گا، اگر وہ لٹکانا از راہ مصلحت مناسب سمجھے تو لٹکائے گا، ورنہ نہیں (۳)، مالکیہ نے ہاتھ لٹکانے کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے۔

۴ - چوری کی تکرار سے کاٹنے کی تکرار: حد کا ایک دوسرے میں داخل ہونا:

۶۹ - اختلاف مذاہب کے ساتھ فقہ اسلامی میں ایک عام اصول یہ ہے کہ اگر حد کی وجہ متحد ہو، اور اس سے کسی انسان کا کوئی حق متعلق نہ ہو تو حدود میں تداخل ہوگا، اسی بنا پر اگر حد جاری ہونے سے پہلے چوری کا واقعہ ایک سے زائد بار پیش آئے اور ہر بار کاٹنا واجب ہو تو سب کے لئے ایک ہی بار کاٹا جائے گا، اس لئے کہ حدود شبہ سے

(۱) ابن عابدین ۲۸۵/۳، الفتاوی الہندیہ ۱۸۲/۲، کشاف القناع ۱۱۹/۶، المغنی و الشرح الکبیر ۲۶۶/۱۰، الخرشی علی خلیل ۹۲/۸، القلیوبی وعمیرہ ۱۹۸/۴، مغنی المحتاج ۱۷۸/۴۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ أتي بسارق فقطعت يده ثم أمر بها فعلقت في عنقه" کی روایت نسائی (۹۲/۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت فضالہ بن عبید سے کی ہے پھر اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) ابن عابدین ۲۸۵/۳، ابن نجیم ۶۶/۵، اسنی المطالب ۱۵۳/۴، المہذب ۳۰۱/۲، کشاف القناع ۱۱۹/۶، المغنی ۲۶۷/۱۰۔

ساقط ہوجاتی ہیں، لہذا بعض کا بعض میں تداخل ہوگا، اور اس لئے بھی کہ حد کا مقصد زجر ہے اور وہ ایک بار حد جاری کرنے سے حاصل ہوجاتا ہے [۱]۔

کاٹنے کے بعد چوری:

۷۰ - اگر چور کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے پھر دوبارہ وہ چوری کرے تو اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

عطاء بن ابی رباح کی رائے ہے کہ پہلی چوری میں جس کا داہنا ہاتھ کاٹا گیا، اس کے بعد پھر اس نے چوری کی تو اس کو مارا جائے گا اور قید کردیا جائے گا، اس لئے کہ صرف پہلی چوری میں کاٹنا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: "فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا" [۲] (دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)، یعنی دایاں ہاتھ جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی قراءت میں ہے: "فاقطعوا أيمانهما" (دونوں کے دائیں ہاتھ کاٹو) اور اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو پیر کاٹنے کا حکم دیتا، کیونکہ "وما کان ربک نسيا" [۳] (اور آپ کا پروردگار بھولنے والا نہیں)۔

ربیعہ اور بعض فقہاء کی رائے ہے کہ پہلی چوری میں جس کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے، پھر دوسری مرتبہ چوری کرے تو اس کا بایاں ہاتھ کاٹا جائے گا، اس کے بعد پھر چوری کرے تو کوئی عضو نہیں کاٹا جائے گا، بلکہ تعزیر کی جائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ہاتھوں کو کاٹنے کا حکم دیا، اور اس میں دایاں اور بایاں ہاتھ دونوں داخل ہیں، کاٹنے کے حکم میں پیروں کو داخل کرنا نص میں اضافہ کرنا ہے [۴]۔

(۱) المبسوط ۹/ ۱۷۷، شرح الزرقانی ۸/ ۱۰۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۶۷، المغنی، الشرح الکبیر ۱۰/ ۲۶۸۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔

(۳) سورۂ مریم/ ۶۴۔

(۴) أحکام القرآن لابن العربی ۲/ ۶۱۳، المحلی ۱۱/ ۳۵۴، المغنی ۱۰/ ۲۶۵، فتح الباری ۱۵/ ۱۰۵، ۱۰۶۔

حنفیہ کا مذہب اور حنابلہ کی ایک روایت اور یہی صحیح مذہب ہے کہ دایاں ہاتھ کاٹے جانے کے بعد اگر دوبارہ چوری کرے تو اس کا بایاں پیر کاٹا جائے گا، اور اگر اس کے بعد پھر چوری کرے تو اس پر کاٹنے کی سزا نہ ہوگی، بلکہ قید کیا جائے گا اور مارا جائے گا۔ یہاں تک کہ توبہ کرلے اور اس کے آثار ظاہر ہوجائیں، یا اس کی موت آجائے، ایسا ہی حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، شعبی، ثوری، زہری، نخعی، اوزاعی اور حماد سے منقول ہے [۱]، اس لئے کہ حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ اگر کوئی شخص چوری کرے تو اس کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا، اور اگر پھر چوری کرے تو اس کا بایاں پیر کاٹا جائے گا، اور اگر پھر چوری کرے تو اس کو قید خانہ میں ڈال دوں گا یہاں تک کہ اس سے بھلائی اور خیر ظاہر ہونے لگے، مجھے اللہ سے شرم آتی ہے کہ میں اس کو اس حال میں چھوڑوں کہ اس کو ہاتھ نہ ہو جس سے کھاسکے اور استنجا کرسکے، اور نہ اس کو پیر ہو جس سے چل سکے [۲]۔

مالکیہ، شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ پہلی بار دایاں ہاتھ کاٹنے کے بعد دوبارہ چوری کرے تو اس کا بایاں پیر کاٹا جائے گا، اور اگر تیسری بار چوری کرے تو اس کا بایاں ہاتھ کاٹا جائے گا، پھر اگر چوتھی بار چوری کرے تو اس کا دایاں پیر کاٹا جائے گا، اس کے بعد پھر بھی چوری کرے تو قید کردیا جائے گا، یہاں تک کہ اس کی توبہ کے آثار ظاہر ہوجائیں یا موت واقع ہوجائے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**إذا سرق السارق فاقطعوا يده، فإن عاد فاقطعوا رجله، فإن عاد فاقطعوا يده، فإن عاد فاقطعوا**

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۸۵، بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۸۶، المبسوط ۹/ ۱۶، کشاف القناع ۶/ ۱۱۹، المغنی والشرح الکبیر ۱۰/ ۲۷۱، فتح الباری ۱۵/ ۱۰۵، ۱۰۶، المحلی ۱۱/ ۳۵۴۔

(۲) سنن بیہقی ۸/ ۲۷۳، سنن الدارقطنی ۳/ ۱۰۳۔

رجلہ"[(۱)] (جب چور چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹ دو، پھر چوری کرے تو اس کا پیر کاٹ دو، پھر چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹ دو، پھر چوری کرے تو اس کا پیر کاٹ دو)۔

ایسا ہی حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے کیا، اور اسی کے قائل اسحاق، قتادہ اور ابوثور ہیں[(۲)]۔

حضرت عثمانؓ، حضرت عمرو بن العاصؓ، حضرت عمر بن عبدالعزیز، اور بعض اصحاب مالک سے منقول ہے کہ اگر کوئی چور (چاروں اعضاء کاٹے جانے کے بعد بھی) چوری کرے تو حد میں قتل کردیا جائے گا، ایسا ہی امام شافعی کا قدیم قول ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے نبی کریم علیہ السلام نے ایک چور کو (پانچویں مرتبہ چوری کرنے پر) قتل کا حکم دیا، حضرت جابرؓ کا بیان ہے کہ ہم اسے لے گئے، پھر ایک کنویں میں کھینچ کر ڈال دیا اور اس پر پتھر برسائے[(۳)]۔

خطابی کا بیان ہے: اس کی سند میں کلام ہے، ایک صحیح حدیث اس کے معارض ہے، اور وہ یہ ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: "لا یحل دم أمرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث: کفر بعد إیمان وزنی بعد إحصان أو قتل نفس بغیر نفس"[(۱)] (کسی مسلمان کا خون مباح نہیں ہے مگر تین میں سے کسی ایک امر کے پائے جانے کے وقت: ایمان لانے کے بعد کفر کرنا، محصن ہونے کے بعد زنا کرنا، یا ناحق کسی کو قتل کرنا)، خطابی کا بیان ہے: میرے علم کے مطابق فقہاء میں سے کسی نے بھی چور کے خون کو مباح قرار نہیں دیا ہے[(۲)]۔

حد کا ساقط ہونا:

۷۱- حد ساقط کرنے کے اسباب کی تعیین کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، خواہ اس کا تعلق مسروق منہ سے ہو یا دوسرے سے، جیسے: معاف کرنا، سفارش کرنا، بعض اسباب چور سے متعلق ہیں: جیسے توبہ، اقرار، سرقہ سے رجوع اور جس پر حد جاری کرنا درست نہیں ہے اس کے ساتھ اس کا شریک ہونا، بعض اسباب مسروق سے متعلق ہیں: جیسے مال مسروق کا مالک خود چور ہوجائے اور کبھی طویل زمانہ گزر جانے کے نتیجہ میں حد ساقط ہوجاتی ہے۔

۱- سفارش ومعافی:

۷۲- تمام فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ چوری کے بعد حاکم تک مقدمہ پہنچنے سے پہلے سفارش کرنا جائز ہے، بشرطیکہ چور شرارت میں معروف نہ ہو، تاکہ اس کا عیب چھپ جائے اور توبہ پر اعانت ہو[(۳)]،

(۱) حدیث: "إذا سرق السارق فاقطعوا یدہ، فإن عاد فاقطعوا رجلہ" کی روایت دارقطنی (۳/۱۸۱ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور ابن حجر نے اس کی اسناد کو التلخیص (۴/۶۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ضعیف قرار دیا ہے اور اس کو تقویت پہنچانے والی روایت ذکر کی ہے۔

(۲) الخرشی علی خلیل ۸/۹۳، القوانین الفقہیہ رص ۳۶۱، أسنی المطالب ۴/۱۵۲، القلیوبی وعمیرہ ۴/۱۹۸، المہذب ۲/۳۰۰، شرح الزرقانی علی المؤطا ۸/۹۲، ۹۳، فتح الباری ۱۵/۱۰۶، الجامع لأحکام القرآن ۶/۱۶۰، سنن الدارقطنی ۲/۳۶۴، بدایۃ المجتہد ۲/۴۱۳، ۴۱۴، فتح الباری ۱۵/۱۰۵، ۱۰۶، المحلی ۱۱/۳۵۶، الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی رص ۲۶۶۔

(۳) حدیث: "أن النبي علیہ السلام أمر بقتل سارق في المرۃ الخامسۃ" کی روایت دارقطنی (۳/۱۸۱ طبع دار المحاسن) نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۴/۶۸، طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے لیکن دارقطنی نے اس کی دوسری سندیں ذکر کی ہیں جس سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

(۱) حدیث: "لا یحل دم امری ء مسلم إلا بإحدی ثلاث" کی روایت ترمذی (۴/۴۶۰، ۴۶۱ طبع الحلبی) نے حضرت عثمان بن عفانؓ سے اس سے ملتے جلتے الفاظ سے کی ہے اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) فتح القدیر ۵/۵۹۶، المغنی والشرح الکبیر ۱۰/۲۷۱، تبصرۃ الحکام ۲/۳۵۳، معالم السنن ۳/۳۱۳، ۳۱۴، مغنی المحتاج ۴/۱۷۸، النہایۃ فی شرح الغایۃ ۳/۵۷۔

(۳) الجامع لأحکام القرآن ۵/۲۹۵، نیل الأوطار ۷/۳۱۱۔

لیکن اگر معاملہ حاکم تک پہنچ جائے تو اس میں سفارش کرنا حرام ہے، اس لئے کہ آپ علیہ السلام نے حضرت اسامہؓ سے (جس وقت حضرت اسامہؓ نے مخزومی خاتون کے بارے میں جس نے چوری کی تھی سفارش کی) فرمایا: "أتشفع فی حد من حدود الله"[1] (کیا تم اللہ تعالی کی کسی حد کے بارے میں سفارش کرتے ہو)، حدیث میں آتا ہے کہ حضرت زبیر بن العوامؓ کی ایک شخص سے ملاقات ہوئی جس نے ایک چور کو پکڑ رکھا تھا، حضرت زبیرؓ نے سفارش کی، اس شخص نے کہا: نہیں، یہاں تک کہ میں معاملہ امام تک پہنچا دوں، حضرت زبیرؓ نے فرمایا: جب معاملہ امام تک پہنچ جائے گا تو اللہ تعالی نے سفارش کرنے والے اور جس کی سفارش کی جائے اس پر لعنت بھیجی ہے[2]۔

یہی حکم چور کو معاف کرنے کا ہے، یعنی جب تک مقدمہ حاکم تک نہ پہنچے تو معاف کرنا جائز ہے، اور اگر حاکم تک معاملہ پہنچ جائے تو معافی قبول نہیں ہوگی، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "تعافوا الحدود فیما بینکم، فما بلغنی من حد فقد وجب"[3] (اپنے درمیان حدود سے درگزر کرو، جب ہم تک کسی حد کا مقدمہ پہنچ جائے گا تو حد واجب ہوجائے گی)۔

رسول اللہ علیہ السلام نے حضرت صفوان سے فرمایا: (جبکہ انہوں نے اپنی چادر کے چور کو صدقہ کردی)، "فهلا قبل أن تأتینی به"[4] (تم نے میرے پاس لے کر آنے سے پہلے ایسا کیوں نہیں کیا؟)۔

۲- توبہ:

۴۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ خالص توبہ، یعنی جرم پر ایسی ندامت کہ آئندہ دوبارہ نہ کرنے کا عزم مصمم ہو چور سے آخرت کا عذاب ساقط کردیتی ہے[1]، لیکن فقہاء کا اختلاف اس بات پر ہے کہ آیا توبہ کا اثر سرقہ کی حد قائم کرنے پر ہوگا یا نہیں: حنفیہ، مالکیہ کی رائے، شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کی ایک روایت، عطاء اور فقہاء کی ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ توبہ سے چوری کی حد ساقط نہیں ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا: "وَالسَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّٰهِ"[2] (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو ان کے کرتوتوں کے عوض میں اللہ کی طرف سے بطور عبرتناک سزا کے)، آیت پاک میں توبہ کرنے والے اور توبہ نہ کرنے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے اور اس لئے بھی کہ نبی کریم علیہ السلام نے حضرت عمرو بن سمرہ پر حد قائم کی، جبکہ وہ توبہ کرکے آئے تھے اور اونٹ کی چوری سے پاک کرنے کا مطالبہ کررہے تھے[3]۔

شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ توبہ سے

(۱) حدیث: "أتشفع في حد من حدود الله" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۸۷ طبع السلفیہ) اور (مسلم ۳/ ۱۳۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) المنتقی شرح الموطا ۷/ ۱۶۳۔

(۳) حدیث: "تعافوا الحدود فیما بینکم" کی روایت نسائی (۸/ ۷۰ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عبد اللہ بن عمرو سے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۴) المبسوط ۷/ ۱۱۱، المنتقی ۷/ ۱۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات، تکملۃ المجموع ۱۸/ ۳۳۳، المغنی والشرح الکبیر ۱۰/ ۲۹۴، نیل الأوطار ۷/ ۱۵۳۔

= اور حدیث: "فهلا قبل أن تأتيني به" کی روایت حاکم (۴/ ۳۸۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) إحیاء علوم الدین ۴/ ۲۰، معالم السنن ۳/ ۳۰۱۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔

(۳) حدیث: "أن النبي علیہ السلام أقام الحد علی عمرو بن سمرة" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۶۳ طبع الحلبی) نے حضرت ثعلبہ انصاری سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۷۵ طبع دار الجنان) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

سرقہ کی حد ساقط ہوجائے گی، کیونکہ اللہ تعالی نے چور مرد اور چور عورت کی جزاء بیان کرنے کے بعد فرمایا: "فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللّٰهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ"[(۱)] (پھر جو شخص اپنی حرکت ناشائستہ کے بعد توبہ کرلے اور اپنی اصلاح کرلے تو بے شک اللہ اس پر توجہ کرے گا بے شک اللہ بڑا مغفرت والا ہے بڑا رحمت والا ہے)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تائب پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اگر توبہ کے بعد اس پر حد قائم کی جائے گی تو پھر آیت میں توبہ کا ذکر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا[(۲)]۔

۳-اقرار سے رجوع کرنا:

۷۴- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر چور ہاتھ کاٹے جانے سے قبل اقرار سے رجوع کرلے تو اس سے حد ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ اقرار سے رجوع کرنا شبہ پیدا کرتا ہے[(۳)]۔

بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ چور کا اپنے اقرار سے رجوع کرنا قابل قبول نہیں ہوگا، اور اس سے حد ساقط نہیں ہوگی، اس لئے کہ اگر وہ کسی آدمی کے لئے قصاص یا کسی حق کا اقرار کرے تو ان دونوں سے رجوع قابل قبول نہیں ہے، ایسا ہی حکم سرقہ کے اقرار میں بھی ہوگا[(۴)]۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/۳۹۔

(۲) فتح القدیر ۵/۴۲۹، الخرشی ،العدوی ۸/۱۰۳، المہذب ۲/۲۸۵، المغنی ۸/۲۸۱، ۲۹۶، طبع مکتبۃ القاہرہ، المحلی ۱۱/۱۲۹، القلیوبی وعمیرہ ۴/۲۰۱، نیل الأوطار ۷/۱۰۶، فتح الباری ۱۵/۱۱۷۔

(۳) ابن عابدین ۳/۲۹۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۴۵، القلیوبی وعمیرہ ۴/۱۹۶، کشاف القناع ۶/۱۱۷، ۱۱۸، الخراج ص ۱۹۱۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۷/۴۴۱، المغنی والشرح الکبیر ۱۰/۲۹۳۔

۴-جس پر حد قائم نہیں کی جاتی ہے اس کے ساتھ شریک ہونا:

۷۵- امام ابو یوسف کے علاوہ حنفیہ کی رائے اور حنابلہ کا اصح قول یہ ہے کہ اگر ایک پوری جماعت کسی چوری میں شریک ہو اور ان میں ایسا شخص بھی ہو جس پر چوری کی حد قائم نہیں ہوسکتی، جیسے نابالغ بچہ، یا مجنون، تو تمام شرکاء سے حد ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ چوری ایک ہے، اور یہ ایسے لوگوں کی طرف سے ہوئی ہے جن میں سے بعض پر کاٹنا واجب ہے اور بعض پر واجب نہیں ہے، لہذا سب سے ساقط ہوجائے گا، قتل میں خطاء کرنے والے کے ساتھ عمداً قتل کرنے والے کی شرکت پر قیاس کیا گیا ہے کہ دونوں سے قصاص ساقط ہوجاتا ہے۔

امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ حد اس وقت ساقط ہوگی جبکہ بچہ، یا مجنون نے ہی لینے اور نکالنے کا کام کیا ہو، کیونکہ نکالنا اصل ہے، اور اعانت تابع کی طرح ہے، جب کاٹنا اصل سے ساقط ہوجائے گا تو تابع سے بھی اس کو ساقط کرنا واجب ہوگا، اور اگر لینے والا اور نکالنے والا مکلّف ہو تو اس نے اصل کام کیا ہے، لہذا اس سے کاٹنا ساقط نہیں ہوگا اگرچہ بچہ یا مجنون سے ساقط ہوجائے گا۔

مالکیہ، شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ سرقہ میں ایسے شخص کی شرکت جس پر حد جاری نہیں ہوسکتی دیگر شرکاء سے حد ساقط نہیں کرے گی، کیونکہ حد جاری نہ کرنے کا سبب اسی کے ساتھ خاص ہے، لہذا دوسرے کی طرف متعدی نہیں ہوگا[(۱)]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/۶۷، المبسوط ۹/۱۵۱، تبصرۃ الحکام ۲/۳۵۲، شرح الزرقانی ۸/۹۵، أسنی المطالب ۴/۱۳۸، ۱۳۹، مغنی المحتاج ۴/۱۶۰، المغنی والشرح الکبیر ۱۰/۲۹۶، ۲۹۷۔

۵- فیصلہ سے پہلے ملکیت کا طاری ہونا:

۷۶- فیصلہ سے پہلے چور مال مسروق کا مالک بن جائے، اس طور پر کہ اس کو خرید لے یا اس کو ہبہ کر دیا جائے وغیرہ تو جمہور کے نزدیک اس سے حد ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ ہاتھ کاٹنے کا فیصلہ کرنے کے لئے مطالبہ شرط ہے، اس لئے اگر فیصلہ سے پہلے چور اس کا مالک بن جائے گا تو مطالبہ ممنوع ہوجائے گا، اس حکم میں مالکیہ کا اختلاف ہے، کیونکہ ان کے نزدیک مطالبہ شرط نہیں ہے، اس لئے حد کے واجب ہونے یا ساقط ہونے میں چوری کی حالت کا اعتبار ہوگا، اس کے بعد ملکیت کے منتقل ہونے کا اعتبار نہیں ہوگا۔

اور اگر فیصلہ کے بعد ہاتھ کاٹے جانے سے پہلے ملکیت حاصل ہوجائے تو امام ابو یوسف اور امام زفر کے علاوہ حنفیہ کے نزدیک حد ساقط ہوجائے گی، (اس لئے کہ حدود کے باب میں فیصلہ دراصل نفاذ کا نام ہے، جب تک نافذ نہ ہوا تو گویا کہ فیصلہ ہی نہیں ہوا)، اور اس لئے بھی کہ (فیصلہ کے بعد نفاذ سے قبل ملکیت کا حاصل ہونا اصل سبب سے متصل کی طرح ہے)، نیز اس لئے کہ (مالک بننا اگرچہ چوری کے وقت کوئی حق ثابت نہیں کرتا ہے مگر نفاذ کے وقت شبہ پیدا کر دیتا ہے اور یہ شبہ حد قائم کرنے میں مانع ہوجاتا ہے)۔

امام ابو یوسف، امام زفر، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ فیصلہ کے بعد مال مسروق کے مالک بننے کا کوئی اثر کاٹنے کے واجب ہونے پر نہیں ہوگا، (اس لئے کہ ہاتھ کاٹنے کا وجوب ایسا حکم ہے جس کا تعلق چوری کے وجود سے ہے، اور چوری مکمل ہوگئی اور وجوب کی شرطیں مکمل پائے جانے کی وجہ سے کاٹنے کا سبب ہوگئی، لہذا اس کے بعد ملکیت کا طاری ہونا موجودہ چوری میں کوئی خلل نہیں ڈال سکتا، پس ہاتھ کاٹنا واجب رہے گا)، اور (نیز حد واجب ہونے کے بعد) جو کچھ پیش آئے وہ وجوب میں کوئی شبہ پیدا نہیں کرسکتا، لہذا وہ حد کے نفاذ میں مؤثر بھی نہیں ہوگا، اور اگر (فیصلہ کے بعد) ملکیت کا طاری ہونا حد کو ساقط کر دیتا تو آپ ﷺ صفوانؓ کی چادر کے چور کا (ہاتھ) نہیں کاٹتے جبکہ صفوانؓ نے سارق پر صدقہ کر دیا تھا، بلکہ آپ ﷺ نے یوں فرمایا: ''فهلا قبل أن تأتيني به''[1] (تم نے ہمارے پاس لانے سے پہلے ایسا کیوں نہیں کیا؟)۔

۶- حد پر طویل عرصہ کا گذر جانا:

۷۷- جمہور فقہاء، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام زفر کی رائے یہ ہے کہ طویل زمانہ گذرنے سے حد ساقط نہیں ہوگی، اس لئے کہ حکم چوری کے ثابت ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے، لہذا اس کا نفاذ واجب ہوگا گرچہ طویل زمانہ گذر جائے، مناسب معلوم نہیں ہوتا ہے کہ مجرم کا بھاگنا یا نفاذ میں تاخیر حد کے ساقط ہونے کا سبب ہو، ورنہ یہ اللہ تعالی کے حدود کو معطل کرنے کا ذریعہ ہوگا۔

امام زفر کے علاوہ حنفیہ کی رائے ہے کہ فیصلہ کے بعد نفاذ پر طویل زمانہ کا گذر جانا حد کو ساقط کر دے گا، (کیونکہ حدود کے باب میں فیصلہ دراصل اس کا نفاذ ہے، لہذا جب تک حد نافذ نہ ہو تو گویا کہ فیصلہ نہیں ہوا، اور اس لئے بھی کہ نفاذ پر طویل زمانہ کا گذرنا بینہ ثابت کرنے میں طویل زمانہ گذرنے کی طرح ہے، لہذا اگر چوری میں شاہدوں کی شہادت سے ہاتھ کاٹنے کا فیصلہ ہوجائے پھر وہ بھاگ جائے اور ایک زمانہ کے بعد گرفتار ہو تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ چوری کی حد طویل زمانہ گذرنے کے بعد بینہ سے قائم نہیں کی جاتی ہے، اور حدود میں فیصلہ کے بعد نفاذ سے پہلے کسی عارض کا پیش

(۱) بدائع الصنائع ۸۸/۷، ۸۹، المبسوط ۱۸۷/۹، شرح الزرقانی ۸۹/۸، المہذب ۲۶۴/۲، ۲۸۲، المغنی، الشرح الکبیر ۲۷۷/۱۰، معالم السنن ۳۰۰/۳۔

آنا فیصلہ سے پہلے پیش آنے کی طرح ہے [۱]۔

تعزیر:

۷۸- جس چوری کے پورے ارکان یا پورے شرائط نہ پائے جائیں، اس پر تعزیر کرنا جائز ہے، کیونکہ اس میں حد واجب نہیں ہے، اسی طرح جس چوری میں حد شبہ کی وجہ سے ساقط ہوجائے۔ اس میں تعزیر ہوگی، اسی طرح اس چوری میں بھی تعزیر ہوگی جس میں مذکورہ تفصیل کے مطابق حد ساقط ہوجائے [۲]۔

ضمان:

۷۹- اس میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر مال مسروق موجود ہوتو اس کا مسروق منہ کو واپس کرنا واجب ہے خواہ چور مالدار ہو یا تنگدست؟ خواہ اس پر حد قائم کی جائے یا نہ کی جائے، خواہ مال مسروق اس کے پاس سے برآمد ہوا ہو یا دوسرے کے پاس سے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت صفوانؓ کی چادر ان کے حوالہ کردی اور چور کا ہاتھ کاٹا، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**علی الید ماأخذت حتی تؤدي**" [۳] (ہاتھ پر وہ شی واجب ہے جو وہ لے یہاں تک کہ اسے ادا کردے)، اسی طرح فقہاء میں اختلاف نہیں ہے کہ مسروق کا ضمان واجب ہوگا اگر وہ تلف ہوجائے، اور کسی ایسی وجہ سے چور پر حد قائم نہ کی جا سکے جو ہاتھ کاٹنے سے مانع ہو جیسے: غیر حرز سے مال لینا، یا نصاب سے کم لینا، یا کوئی شبہ پیدا ہوجائے جس کی وجہ سے حد ساقط ہوجائے وغیرہ، ایسی صورت میں چور پر واجب ہوگا کہ اگر مال مسروق مثلی ہوتو اس کی مثل یا اگر ذوات القیم میں سے ہوتو اس کی قیمت واپس کرے [۱]۔

۸۰- اور اگر مال مسروق تلف ہوجائے اور اس میں چور کا ہاتھ کاٹا جائے تو وجوب ضمان کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: مطلق ضمان واجب نہ ہوگا، خواہ مسروق از خود ہلاک ہوا ہو یا ہلاک کیا گیا ہو، یہی حنفیہ کا مشہور مذہب ہے، اسی کے قائل عطاء، بن سیرین، شعبی اور مکحول وغیرہ ہیں [۲]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّٰهِ**" [۳] (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو ان کے کرتوتوں کے عوض میں اللہ کی طرف سے بطور عبرتناک سزا کے)، قرآن نے کاٹنے کو جزاء قرار دیا ہے اور جزاء مکمل سزا ہے، لہذا اگر ضمان بھی عائد ہوتو مکمل سزا نہیں ہوگا، جزاء بھی نہیں ہوگا، حالانکہ قرآن نے کاٹنے کو مکمل جزاء قرار دیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے صرف اسی کو ذکر کیا ہے دوسرے کو ذکر نہیں کیا، تو اگر ہم ضمان کو بھی واجب قرار دیں تو کاٹنا جزاء کا ایک حصہ ہوگا، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا یغرم**

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/۸۹، المبسوط ۹/۱۷۶، فتح القدیر ۴/۱۶۴، تبصرۃ الحکام ۲/۵۲۳، مغنی المحتاج ۴/۱۵۱، المغنی والشرح الکبیر ۱۰/۲۰۵، ۲۰۶۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۳۶، معالم السنن ۳/۳۱۳، المغنی ۱۰/ ۲۷۱، نیز دیکھئے: اصطلاح "تعزیر"۔

(۳) حدیث: "علی الید ما أخذت حتی تؤدي" کی روایت ابوداؤد (۳/۸۲۲، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت حسن عن سمرہ سے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۳/۵۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہا کہ سمرہ سے حسن کے سماع میں اختلاف ہے۔

(۱) المبسوط ۹/۱۵۶، بدایۃ المجتہد ۲/۴۴۲، أسنی المطالب ۴/۱۵۲، المغنی، الشرح الکبیر ۱۰/۲۷۹، البیہقی ۸/۲۷۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۸۴، ۸۵، فتح القدیر ۵/۴۱۳، أحکام القرآن للجصاص ۴/۸۴، بدایۃ المجتہد ۲/۴۴۲۔

(۳) سورۂ مائدہ/۳۸۔

صاحب سرقة إذا أقيم عليه الحد"[1] (چور پر اگر حد قائم کی جائے تو اس پر کوئی تاوان نہیں ہوگا) چور کا ہاتھ کاٹے جانے کی صورت میں حدیث صاف لفظوں میں ضمان کی نفی کر رہی ہے، اسی بناء پر انہوں نے کہا: حد اور ضمان دونوں جمع نہیں ہوں گے، اس لئے کہ ضمان کا فیصلہ مسروق کو لینے کے وقت سے چور کا مملوک بنا دیتا ہے، لہذا اس پر حد قائم کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ کسی بھی شخص کا ہاتھ اس کی اپنی ملکیت کی چیز میں نہیں کاٹا جاتا ہے[2]۔

دوم: مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مسروق تلف ہوجائے تو چور پر اس کا ضمان عائد ہوگا بشرطیکہ چور چوری کے وقت سے لے کر ہاتھ کاٹے جانے تک خوشحال رہے، اس لئے کہ مسلسل خوشحالی کا باقی رہنا خود مال مسروق کے باقی رہنے کی طرح ہے، لہذا چور پر دو سزائیں جمع نہیں ہوں گی، اور اگر چور چوری کے وقت مالدار ہو پھر اس کے بعد تنگدست ہوجائے، یا چوری کے وقت تنگدست ہو، پھر اس کے بعد مالدار ہوجائے تو ضمان نہیں ہوگا تاکہ اس پر دو سزائیں جمع نہ ہوجائیں، یعنی اس کا ہاتھ کاٹنا اور اس کا پیچھا کرنا[3]۔

سوم: شافعیہ، حنابلہ، نخعی، حماد، بتی اور لیث کی رائے ہے اور یہی حسن بصری، زہری، اوزاعی، ابن شبرمہ اور اسحاق کا قول ہے کہ مطلقا ضمان واجب ہوگا[4]، خواہ چور مالدار ہو یا تنگدست ہو، خواہ مسروق از خود تلف ہوا ہو یا ہلاک کیا گیا ہو، خواہ چور پر حد قائم کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو، ہاتھ کا کاٹنا اور ضمان دونوں جمع ہوسکتے ہیں، اس لئے کہ کاٹنا اللہ تعالی کا حق ہے اور ضمان بندہ کے حق کی وجہ سے ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**علی الید ماأخذت حتی تؤدي**"[1] (ہاتھ پر وہ شئی واجب ہے جو اس نے لیا یہاں تک کہ ادا کردے)۔

جہاں تک قیمت کے اندازہ کے وقت کی بات ہے، اگر مسروق کے ضمان کا فیصلہ ہو تو قیمت کے مقرر کرنے کے وقت کے بارے میں اصطلاح: "ضمان" کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) حدیث: "**لا یغرم صاحب سرقة إذا أقیم علیه الحد**" کی روایت نسائی (۸/ ۹۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور کہا کہ یہ مرسل ہے، ثابت نہیں ہے۔

(۲) أحکام القرآن للجصاص ۴/ ۸۴، فتح القدیر ۵/ ۴۱۴، بدائع الصنائع ۷/ ۸۴، المبسوط ۹/ ۱۵۷۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۴۲، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۵۳، شرح الزرقانی ۸/ ۱۰۷، ۱۰۸، القوانین الفقہیہ رص ۳۶۱۔

(۴) القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۸، المہذب ۲/ ۲۸۴، کشاف القناع ۶/ ۱۴۹، المغنی، الشرح الکبیر ۱۰/ ۲۷۹، الجامع لأحکام القرآن ۶/ ۱۶۵، أحکام القرآن لابن العربی ۲/ ۶۰۹۔

(۱) حدیث: "**علی الید ما أخذت......**" کی تخریج فقرہ ۷۹ پر گذر چکی ہے۔

سرقین

دیکھئے: ''زبل''۔

سروال

دیکھئے: ''لباس''۔

سُرّیۃ

دیکھئے: ''تسري''۔

سَریۃ

تعریف:

۱ - لغت میں سریۃ (سین کے فتحہ اور راء کے کسرہ اور یاء کی تشدید کے ساتھ) فوج کا ایک دستہ ہے۔

سریۃ بروزن فعیلۃ بمعنی فاعل۔ یہ ''سری فی اللیل و أسری'' سے ماخوذ ہے یعنی رات میں چلنا۔

جمع سرایا اور سریات آتی ہے (۱)۔

اصطلاحی معنی: فوج کا ایک دستہ جس کی تعداد زیادہ سے زیادہ چار سو ہو، جس کو امیر دشمنوں سے قتال، یا تجسس کے لئے بھیجتے ہیں، اس کا نام ''سریۃ'' اس لئے رکھا گیا کہ وہ قلت تعداد کی وجہ سے رات میں چلتے ہیں، اور دن میں چھپ جاتے ہیں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

جیش اور اس جیسے الفاظ:

۲ - جیش: جس فوج کی تعداد آٹھ سو سے زیادہ ہو وہ جیش ہے، جس فوج کی تعداد چار ہزار سے زیادہ ہو وہ جحفل ہے، خمیس: بڑی فوج، بعث: سریہ کا ایک حصہ اور کتیبہ: جو جمع ہوں منتشر نہ ہوں (۳)۔

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶۱/۸، حاشیۃ الجمل ۲۹۲/۵، حاشیۃ القلیوبی ۲۱۷/۴، السیر الکبیر ۶۸/۱۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۶۱/۸، أسنی المطالب ۱۹۲/۴، حاشیۃ القلیوبی ۲۱۷/۴،

شرعی حکم:

۳- دین کے اعزاز وسر بلندی، بندوں سے شر کو دور کرنے اور ملت اسلامیہ کی حمایت کے لئے مجاہدین کا نکلنا فرض کفایہ ہے، اور اللہ تعالی کی قربت کا بہترین ذریعہ ہے، قرآن مجید میں اللہ تعالی کے راستہ میں نکلنے کی ترغیب دی گئی ہے، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا مَالَكُمْ إِذَا قِيْلَ لَكُمُ انْفِرُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرَضِيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَامَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيْلٌ۝ إِلَّا تَنْفِرُوْا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيْمًا وَ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوْهُ شَيْئًا وَاللّٰهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْئٍ قَدِيْرٌ"[1] (اے ایمان والو تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ جب تم سے کہا جاتا ہے کہ نکلو اللہ کی راہ میں تو تم زمین سے لگے جاتے ہو، کیا تم دنیا کی زندگی پر بہ مقابلہ آخرت کے راضی ہو گئے، سو دنیا کی زندگی کا سامان تو آخرت کے مقابلہ میں بہت ہی قلیل ہے اگر تم نہ نکلو گے تو اللہ تمہیں ایک دردناک سزا دے گا اور تمہارے بدلہ ایک دوسری قوم پیدا کر دے گا اور تم اسے کچھ بھی نقصان نہ پہنچا سکو گے اور اللہ ہر شئی پر قادر ہے)۔

نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "مَاكَانَ لِأَهْلِ الْمَدِيْنَةِ وَ مَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوْا عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ وَلَا يَرْغَبُوْا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهٖ ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيْبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَلَا يَطَئُوْنَ مَوْطِئًا يَّغِيْظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُوْنَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهٖ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللّٰهَ لَا يُضِيْعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِيْنَ"[2] (مدینہ والوں اور ان کے اردگرد جو دیہاتی ہیں انہیں نہ چاہئے تھا کہ رسول اللہ ﷺ کو چھوڑ کر پیچھے رہ جائیں اور نہ یہ کہ اپنی جانوں کو ان کی جان سے عزیز رکھیں یہ (رفاقت ضروری) اس لئے تھی کہ ان (مجاہدین) کو اللہ کی راہ میں جو پیاس لگی اور جو ماندگی پہنچی اور جو بھوک لگی اور جو چلنا وہ چلے کافروں کو غیظ میں لانے والا اور دشمن سے انہیں جو کچھ حاصل ہوا (ان سب پر ان کے نام (ایک ایک) نیک عمل لکھا گیا بے شک اللہ نیکوکاروں کا اجر ضائع نہیں کرتا)۔

ان کے علاوہ اور دوسری آیات ہیں۔

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ألا أنبئكم بليلة أفضل من ليلة القدر: حارس حرس في أرض خوف لعله أن لا يرجع إلى أهله"[1] (کیا میں تم لوگوں کو ایک ایسی رات نہ بتاؤں جو لیلۃ القدر سے بھی افضل ہے، ایک پہرہ دار خوفناک سرزمین میں پہرہ داری کا فریضہ انجام دیتا ہے کہ شاید وہ اپنے اہل کی طرف واپس نہ آسکے)، نبی کریم ﷺ نے سرایا بھیجنے کا برابر اہتمام فرمایا، یہاں تک کہ آپ کے بھیجے ہوئے سرایا کی تعداد سینتالیس تک پہنچتی ہے[2]۔

سرایا بھیجنے کا معاملہ امام اور ان کے قائم مقام فوج کے امراء کی صواب دید پر موقوف ہوگا۔

سریہ کی کم از کم اور زیادہ سے زیادہ تعداد:

۴- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ سریہ کی زیادہ سے زیادہ تعداد چار

= مطالب أولی النہی ۲/۵۳۷۔

(۱) سورۂ توبہ/۳۸، ۳۹۔

(۲) سورۂ توبہ/۱۲۰۔

---

(۱) حدیث: "ألا أنبئكم بليلة أفضل من ليلة القدر" کی روایت حاکم (۲/۸۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔

(۲) سیرت کی کتابیں مراجعت فرمائیں جیسے: سیرت ابن ہشام اور ذہبی کی تاریخ الإسلام میں مغازی کا حصہ۔

یا پانچ سو ہے اور کم از کم تعداد ایک سو ہے[1]۔

ان حضرات کی دلیل یہ حدیث ہے: "خير الصحابة أربعة و خير السرايا أربع مائة، و خير الجيوش أربعة آلاف ، ولن يغلب اثنا عشر ألفا من قلة"[2] (سب سے بہتر صحابہ چار ہیں، سب سے بہتر دستہ چار سو کا ہے، سب سے بہتر فوج چار ہزار تعداد کی ہے اور بارہ ہزار فوج کی تعداد قلت کی وجہ سے ہرگز مغلوب نہیں ہوگی)۔

محمد بن الحسن نے کہا ہے: اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ امام ایک شخص کو یا دو یا تین اشخاص کو حسب ضرورت سریہ کے طور پر بھیجے، نبی کریم ﷺ نے چار سو سے مراد یہ نہیں لی کہ اس سے کم کا سریہ نہیں ہوسکتا، بلکہ آپ ﷺ کا منشا یہ تھا کہ اگر سریہ کی تعداد چار سو ہوگی تو ظاہر حال یہ ہے کہ یہ لوگ دشمن کے ملک سے بغیر مراد حاصل کئے واپس نہیں ہوں گے[3]، کیونکہ یہ ثابت ہے: "بعث النبي ﷺ حذيفة بن اليمان في أيام الخندق سرية وحده"[4] (نبی ﷺ نے غزوۂ خندق کے موقع پر حضرت حذیفہ بن الیمانؓ کو تنہا سریہ کے طور پر روانہ فرمایا) اور وارد ہے: "بعث عبد الله بن أنيس سرية وحده"[5] (حضرت عبد اللہ بن انیسؓ کو سریہ کے طور پر تنہا بھیجا) اور یہ بھی ثابت ہے: "بعث دحية الكلبي سرية وحده"[1] (حضرت دحیہ کلبیؓ کو سریہ کی حیثیت سے تنہا بھیجا)، اسی طرح "بعث ابن مسعود و خبابا سرية"[2] (حضرت ابن مسعودؓ اور خبابؓ کو سریہ بنا کر روانہ فرمایا)۔

امام سرخسی کا بیان ہے کہ وہ حدیث جو نبی کریم ﷺ سے منقول ہے: "نهى أن تبعث سرية دون ثلاثة نفر"[3] (آپ ﷺ نے تین افراد سے کم پر مشتمل سریہ بھیجنے سے منع فرمایا) تو دو طریقے سے اس کی تاویل کی جاتی ہے:

یا تو ایسا فرمانا مسلمانوں کے ساتھ شفقت کی بنیاد پر ہو اور یہ دین میں مکروہ نہ ہو، یا یہ بیان کرنا مقصود ہو کہ افضل یہ ہے کہ تین سے کم نہ نکلیں، تاکہ ان کے لئے باجماعت نماز پڑھنا ممکن ہو کہ ان میں سے ایک آگے بڑھ جائے اور دو اس کے پیچھے صف بنائیں۔

معنوی اعتبار سے: سرایا روانہ کرنے کا مقصد صرف قتال ہی نہیں ہوتا، بلکہ کبھی مقصود دشمنوں کے حالات کی جاسوسی بھی ہوتی ہے کہ پوشیدہ طور پر انہوں نے جو پروگرام بنایا ہوا اس کی خبر لائے، اور اس

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/۱۶۱، أسنی المطالب ۴/۱۹۲، حاشیۃ القلیوبی ۴/۲۱۷۔

(۲) حدیث: "خير الصحابة أربعة......" کی روایت ابوداؤد (۳/۸۲، تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/۴۴۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) شرح السیر الکبیر ۱/۶۷، ۷۰۔

(۴) حدیث: "بعث النبي ﷺ حذيفة بن اليمان في أيام الخندق سرية وحده" کو ابن جریر الطبری نے اپنی تاریخ (۲/۵۷۹ طبع المعارف) میں ذکر کیا ہے۔

(۵) حدیث: "بعث عبد الله بن أنيس سرية وحده" کی روایت احمد (۳/۴۹۶ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۶/۲۰۳، طبع = القدسی) میں اس کو ذکر کیا ہے اور اسے ابویعلی اور امام احمد کی طرف منسوب کیا ہے اور فرمایا: اس میں ایک راوی ہیں جن کا ذکر نہیں کیا گیا ہے اور وہ ابن عبد اللہ بن انیس ہیں، اس کے بقیہ رجال ثقہ ہیں۔

(۱) حدیث: "بعث دحية الكلبي سرية وحده" کی روایت احمد (۳/۴۴۱ طبع المیمنیہ) نے ہرقل کے قاصد التنوخی سے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸/۲۳۶ طبع القدسی) میں اس کو ذکر کیا ہے اور اسے امام احمد اور ابویعلی کی طرف منسوب کیا ہے اور فرمایا: اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۲) حدیث: "بعث ابن مسعود و خبابا سرية" کو محمد بن الحسن الشیبانی نے السیر الکبیر (۱/۶۷، ۷۰) میں ذکر کیا ہے اور ہمیں یہ حدیث اور سیر کی کتابوں میں نہیں ملی۔

(۳) حدیث: "نهى أن تبعث سرية دون ثلاثة نفر" کو محمد بن الحسن الشیبانی نے السیر الکبیر (۱/۶۷، ۷۰) میں ذکر کیا ہے اور یہ حدیث ہمیں حدیث وسیر کی کتابوں میں نہیں ملی۔

مقصد کے حاصل کرنے کے لئے ان کے درمیان ایک آدمی کا جانا تین آدمیوں کے جانے سے زیادہ کارآمد ہے۔

کبھی یہ مقصد ہوتا ہے کہ ایک شخص خبر لائے اور دوسرا دشمنوں کے درمیان رہ جائے، تاکہ پہلے شخص کے جانے کے بعد دشمنوں کے نئے پروگرام سے واقف ہوسکے تو اس صورت میں دو آدمیوں سے غرض پوری ہوگی۔

کبھی مقصود قتال یا دشمنوں کے بہادروں کو دھوکہ سے قتل کرنے تک رسائی حاصل کرنا ہوتا ہے، تو یہ مقصد تین اور اس سے زیادہ سے حاصل ہوگا، اسی لئے سریہ کی تحدید کا اختیار امام یا اس کے نائب کو ہوگا، جیسا وہ عامۃ المسلمین کے حق میں فائدہ اور مصلحت دیکھے گا ویسا کرے گا[۱]۔

سریہ کا نکلنا:

۵- امام کی اجازت کے بغیر سریہ کا نکلنا حرام ہے، اس لئے کہ وہ سریہ کے نکلنے کی ضرورت اور مصلحت سے زیادہ واقف ہوتا ہے جبکہ سریہ میں شامل لوگ اہل وظائف ہوں، کیونکہ یہ لوگ ایک اہم مقصد کے لئے جہاں امام بھیجتا ہے مزدور کے درجہ میں ہیں، لہذا ان لوگوں کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ اپنے طور پر نکلیں، ہاں اگر رضا کار ہوں کہ جب اپنے اندر نشاط محسوس کریں تو جہاد کے لئے نکل جائیں، اہل وظائف میں سے نہ ہوں تو ان کے لئے امام کی اجازت کے بغیر نکلنا مکروہ ہے[۲]۔

امام کے لئے مناسب یہ ہے کہ جب کوئی سریہ بھیجے تو ان پر ان میں سے کسی کو امیر بنادے۔

(۱) شرح السیر الکبیر ۱/۶۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۸/۶۱، حاشیۃ القلیوبی ۴/۲۱۷، مواہب الجلیل ۳/۳۴۹، مطالب أولی النہی ۲/۵۴۲۔

امام سرخسی کا بیان ہے: رسول اللہ ﷺ کی اقتداء میں امیر بنانا واجب ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے برابر سرایا بھیجا اور ان پر ہر بار امیر بنایا اور اگر اس کا ترک کرنا جائز ہوتا تو جواز کی تعلیم کے لئے کم سے کم ایک بار بھی ضرور ترک فرماتے اور اس لئے بھی کہ ان کو اجتماعی رائے اور اتحاد کی ضرورت ہے اور یہ مقصد اسی وقت حاصل ہوگا جب ان پر ان میں سے کسی ایک کو امیر بنائے اور باقی لوگ اس کی اطاعت کریں، جنگ میں اطاعت کرنا کبھی لڑنے سے زیادہ سودمند ہوتا ہے، نیز امام محمد بن الحسن نے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**إذا خرج ثلاثة مسلمين فى سفر فليؤمهم أكثرهم قرآنا و إن كان أصغرهم**"[۱] (اگر تین مسلمان سفر میں نکلیں تو چاہئے کہ ان میں سے زیادہ قرآن یاد رکھنے والا امامت کرے، اگرچہ وہ سب میں چھوٹا ہو)، اس کو امامت کے لئے اس لئے مقدم کیا کہ وہ ان میں افضل ہے، پھر انہوں نے کہا: جب ان لوگوں کی امامت کرے گا تو وہی ان لوگوں کا امیر ہوگا، یہی امیر ہے جس کو رسول اللہ ﷺ نے امیر بنایا[۲]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ امیر بنانا سنت ہے، واجب نہیں[۳]۔

مناسب یہ ہے کہ امیر ایسے شخص کو بنائے جو کہ جنگی امور سے باخبر اور حسن تدبیر کا ماہر ہو، ایسا نہ ہو کہ پوری فوج کو ہلاکت میں ڈال دے، اور نہ ایسا ہو کہ جب ان کو موقع ملے تو اس کو ہاتھ سے گنوادے، اور مسنون یہ ہے کہ اس کی دینداری قابل بھروسہ ہو، دینی احکام پر عمل کرنے کا اہتمام کرنے والا ہو، وہ فوج کو اللہ تعالی کی طاعت، پھر امیر

(۱) حدیث: "**إذا خرج ثلاثة مسلمين في سفر فليؤمهم أكثرهم قرآنا و إن كان أصغرهم**" کی روایت ابن أبی شیبہ (۱/۳۴۴ طبع الدار السلفیہ) نے حضرت ابوسلمہ بن عبدالرحمن سے مرسلاً کی ہے۔
(۲) شرح السیر الکبیر لمحمد بن الحسن ۱/۶۰۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۸/۶۰، القلیوبی ۴/۲۱۷، أسنی المطالب ۴/۱۹۲۔

المومنین کی اطاعت کا حکم اور تلقین کرے، اور لوگوں سے جہاد میں ثابت قدمی اور عدم فرار پر بیعت لے، جمعرات کے روز اور دن کے شروع حصہ میں نکلنا مستحب ہے (۱)، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اللهم بارک لأمتي في بكورها" (۲) (اے اللہ ہماری امت کی صبح میں برکت نازل فرما)۔

سریہ کا حاصل کردہ مال غنیمت:

٦ - اگر امام دشمن کی سرزمین میں ہو اور وہ فوج میں سے ایک سریہ روانہ کرے اور وہ مال غنیمت حاصل کرے تو اس میں وہ فوج بھی حصہ پائے گی جو امام کے ساتھ ہے، اسی طرح اگر سریہ کی عدم موجودگی میں وہ فوج مال غنیمت حاصل کرے تو اس میں وہ سریہ بھی شریک ہوگا۔

حدیث میں ہے: "أن النبي ﷺ لما غزا هوازن بعث سرية من الجيش قبل أوطاس فغنمت السرية فأشرك بينها و بين الجيش" (۳) (نبی کریم ﷺ جب ہوازن کی مہم پر نکلے تھے تو فوج میں سے ایک سریہ اوطاس کی طرف روانہ فرمایا، اس سریہ نے مال غنیمت حاصل کیا، آپ ﷺ نے مال غنیمت کو دستہ اور فوج کے درمیان مشترک کردیا)، اور رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے: "ویرد سرایاهم علی قعدتهم" (۴) (فوج کا سریہ ان کے بیٹھنے والوں پر لوٹائے (یعنی جو لوگ سریہ کے ساتھ نہیں نکل سکے))،

حضور ﷺ کا ابتداء میں چوتھائی اور لوٹتے وقت تہائی غنیمت مرحمت فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے علاوہ میں ان کے ساتھ شرکت ہے (۱)، کیونکہ اگر وہی لوگ اپنا مال غنیمت لے لیتے تو اس کا ثلث نفل نہ ہوتا، اور اس لئے بھی کہ سب ایک ہی لشکر ہیں، ان میں سے ہر ایک دوسرے کے لئے دفاعی طاقت ہیں، لہذا سب شریک ہوں گے جیسا کہ اگر لشکر کا کوئی ایک کنارہ مال غنیمت حاصل کرے۔

اگر امام ایک سریہ دار الحرب کی طرف روانہ کرے، اور وہ خود اپنے ملک میں ہو اور سریہ مال غنیمت حاصل کرے تو اس میں امام اور ان کے ساتھ جو لشکر ہے وہ حصہ نہیں پائیں گے اگرچہ دار الحرب قریب ہو، یہاں تک کہ اگر سریہ روانہ کرے اور اس کے پیچھے نکلنے کا ارادہ کرے، لیکن امام کے نکلنے سے پہلے سریہ مال غنیمت حاصل کرے تو اس میں امام حصہ نہیں پائے گا اگرچہ دار الحرب قریب ہو، اس لئے کہ مال غنیمت مجاہدین کا حق ہے اور یہ لوگ نکلنے سے پہلے مجاہد نہیں ہیں۔

اور اگر امام دو سریہ دو مختلف سمتوں میں روانہ کرے تو ان میں سے کوئی دوسرے کے حاصل کردہ مال غنیمت میں حصہ نہیں پائے گا۔

اور اگر دونوں دشمن کے ملک میں دور تک گھستے چلے جائیں اور کسی ایک جگہ دونوں جمع ہوجائیں تو جمع ہونے کے بعد حاصل کردہ مال غنیمت میں دونوں برابر کے شریک ہوں گے۔

---

(۱) شرح السیر الکبیر ۱/ ۶۱، ۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۱، ۶۲، اسنی المطالب ۴/ ۱۹۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۳۸۔

(۲) حدیث: "اللهم بارک لأمتي في بكورها......" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۰۸ طبع الحلبی) نے حضرت صخر الغامدی سے کی ہے اور کہا حدیث حسن ہے۔

(۳) حدیث: "لما غزا هوازن بعث سرية من الجيش قبل أوطاس" کو ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ (۴/ ۳۳۶ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ) میں ابن اسحاق کے حوالہ سے ذکر کیا ہے۔

(۴) حدیث: "یرد سرایاهم علی قعدتهم" کی روایت بیہقی (۹/ ۵۱ طبع دائرۃ

= المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبد اللہ بن عمرو سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "تنفيل النبي ﷺ في البدائة الربع" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۳۰ طبع الحلبی) نے حضرت عبادہ بن الصامت سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "کان ینفل في البدائة الربع و في القفول الثلث" اور کہا: حدیث حسن ہے، اور اس کے مانند کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۸۳، تحقیق عزت عبید الدعاس) نے حضرت حبیب بن مسلمہ سے کی ہے۔

اور اگر امام دونوں کو ایک ہی سمت روانہ کرے اور دونوں کا امیر بھی ایک ہو یا دونوں میں سے ایک دوسرے کے قریب ہو تو دونوں مال غنیمت میں شریک ہوں گے[1]۔

تفصیل اصطلاح ''غنیمۃ'' میں ہے۔

سریہ کو ''انعام'' دینا:

۷ - امام اگر دار الحرب میں جہاد کے لئے داخل ہو اور ایک سریہ اپنے آگے دشمن پر یلغار کے لئے روانہ کرے تو اس کے لئے جائز ہے کہ غنیمت میں سے خمس کے بعد چوتھائی حصہ ان کے لئے بطور انعام مقرر کرے۔

چنانچہ خمس نکالے گا، پھر سریہ کے لئے جو مقرر ہے یعنی باقی ماندہ کا چوتھائی حصہ ان کو دے گا، اس کے بعد جو بچے گا اس کو لشکر اور سریہ کے درمیان تقسیم کر دے گا، اور اگر لشکر کی واپسی کے بعد سریہ روانہ کرے تو سریہ کے لئے خمس کے بعد تہائی مقرر کرے گا، سریہ جتنا بھی مال غنیمت لے کر آئے گا، اس میں سے خمس نکالے گا پھر باقی ماندہ کا تہائی اس کو دے گا، پھر بقیہ مال کو لشکر اور سریہ میں تقسیم کرے گا[2]۔

تفصیل اصطلاح ''تنفیل'' میں ہے۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۹، المغنی ۸/ ۴۴۲، شرح السیر الکبیر ۲/ ۶۲۵۔

(۲) شرح السیر الکبیر ۲/ ۶۲۰، اور اس کے بعد کے صفحات، فتح القدیر ۵/ ۲۴۹، ابن عابدین ۳/ ۲۳۸، الزرقانی ۳/ ۱۲۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۱، المغنی ۸/ ۳۷۹۔

تراجم فقہاء

جلد ۲۴ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآجری: یہ محمد بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج۱۹ ص ۳۵۳ میں گذر چکے۔

ابن ابی شیبہ: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۲ میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن بطال: یہ علی بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن الحاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حجر المکی: یہ احمد بن حجر الہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۴ میں گذر چکے۔

ابن حمدان: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص ۳۷۲ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الجد) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن الرفعہ: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص ۳۱۰ میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن شاس: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

ابن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن عطاء اللہ (؟-۶۱۲ھ)

یہ عبدالکریم بن عطاء اللہ بن عبدالکریم بن علی ہیں، کنیت ابو محمد ہے اور نسبت قرشی، زہری اور اسکندرانی ہے، مالکی فقیہ، اصولی، عربی زبان کے ماہر، نحوی، لغوی تھے، ابیاری سے تحصیل علم میں ابن حاجب کے رفیق تھے، ان ہی سے فقہ پڑھی، ابوالحسین بن جبیر وغیرہ سے علم حاصل کیا، ان کے شاگرد بہت ہیں، ان ہی میں سے ابن أبی الدنیا طرابلسی ہیں۔

بعض تصانیف: "مختصر المفصل للزمخشری"، "البیان و التغریب في شرح التهذيب"، مختصر التهذيب للأزهری".

[الدیباج ر ص ۱۶۷؛ شجرۃ النور الزکیہ ر ص ۱۶۷؛ بغیۃ الوعاۃ ر ص ۳۱۱؛ معجم المؤلفین ۵ ر ۳۱۹]

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

ابن قاسم العبادی: یہ احمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم المالکی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن القصار: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۸ ص ۳۱۷ میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن أبی بکر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن الکاتب (؟-؟)

یہ عبدالرحمٰن بن علی بن محمد بن الکنانی ہیں، کنیت ابوالقاسم ہے، ابن کاتب سے مشہور ہیں، مالکی فقیہ ہیں۔ قیروان کے مشاہیر اور ماہرین فقہاء میں سے ہیں، ابن سعدون کا بیان ہے: علم، فقہ اور کلام میں ماہر تھے، اور ان کا فضل مشہور تھا، مذہب کے مشتبہ مسائل میں مہارت حاصل کیا، مصر میں ابوالقاسم الطائی نے ان سے ملاقات کی، مذہب کے مشتبہ مسائل کے جوابات میں فرق کے بارے میں ان سے دریافت کیا، طائی کہتے ہیں: قیروان کے علماء میں سے جن لوگوں سے ہماری ملاقات ہوئی، ان کے لئے ان مسائل کا جواب دینا دشوار تھا، ابوالقاسم نے مجھے برجستہ جواب دیا باوجودیکہ وہ سفر کی وجہ سے گراں خاطر تھے۔

فقہ کے موضوع پر ان کی ایک ضخیم کتاب ہے، تقریبا ایک سو پچاس جلدیں ہیں۔

[ترتیب المدارک ۳/۲۰۶؛ ۷/۲۰۷]

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن مرزوق (۷۱۰-۷۸۱ھ)

یہ محمد بن احمد بن محمد بن مرزوق الخطیب ہیں، کنیت ابوعبداللہ ہے، ابن مرزوق الخطیب سے معروف ہیں، مالکی فقیہ، اصولی، محدث، مفسر اور نحوی ہیں، عزالدین ابومحمد الحسین بن علی الواسطی، جمال الدین محمد بن احمد بن خلف المطری اور علی بن محمد الحجازی وغیرہ سے علم حاصل کیا، ان کے شاگردوں میں ابوعبداللہ بن العباس وغیرہ ہیں، مازری نے اپنے نوازل کے شروع میں لکھا ہے: ہمارے استاذ امام حافظ، مناظرہ میں مہارت اور فقہی اجتہاد میں سلف کی یادگار تھے، عجیب وغریب اور مطالب ومقاصد پر حاوی کتابوں کے مصنف ہیں۔

بعض تصنیفات: "تيسير المرام في شرح عمدة الأحكام"، شرح الأحكام الصغرى"، "شرح الجامع الصحيح للبخاری"، شرح كتاب الشفا في التعريف بحقوق المصطفى"۔

[شجرة النور الزکیہ ص ۲۳۶، نیل الابتہاج ص ۲۶۷، ۲۷۰، معجم المؤلفین ۹/۱۶، الدیباج ص ۳۰۵، ۳۰۹، الأعلام ۶/۲۲۶]

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن نافع: یہ عبداللہ بن نافع ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب المالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

أبو إسحاق السبیعی (۳۳-۱۲۷ھ)

یہ عمرو بن عبد اللہ بن عبید ہیں، کنیت ابواسحاق، نسبت السبیعی الہمدانی الکوفی ہے، ثقہ مشہور تابعی ہیں، اپنے زمانہ میں کوفہ کے شیخ

تھے۔حضرت علیؓ سے شرف ملاقات ہے، اوران سے روایت بھی کی ہے، اسی طرح مغیرہ بن شعبہ، زید بن ارقم، براء بن عازب اور جابر بن سمرہ وغیرہ سے روایت کی ہے، ان کے شاگردوں میں خودان کے صاحبزادہ یونس، قتادہ، سلیمان تیمی، ثوری، شعبہ اور زہیر بن معاویہ وغیرہ ہیں، ایک قول ہے کہ انہوں نے ۳۸ رصحابہؓ سے حدیث کی سماعت کی، وہ فتوحات میں شرکت کرنے والے مجاہد تھے، زیاد کے زمانہ میں روم کی چھ مہم میں شریک رہے، ابن معین اور نسائی نے کہا ہے کہ ثقہ ہیں، عجلی کہتے ہیں: کوفی تابعی ثقہ ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۸/ ۶۳، ۶۷؛ تاریخ الإسلام للذہبی ۵/ ۱۱۶؛الأعلام ۵/ ۲۵۱]

أبوإسحاق المروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۴ میں گذر چکے۔

ابوبکر الصدیق:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوجعفر الفقیہ: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

ابوحامد الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوداؤد: یہ سلیمان بن الأشعث ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوالدرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

ابورافع:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

ابوسعید الخدری: یہ سعد بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوالعالیہ: یہ رفیع بن مہران ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

ابوالعباس بن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابوعبدالرحمٰن السلمی (؟-۸۵، اورایک قول ۷۲ھ)

یہ عبداللہ بن حبیب بن ربیعہ ہیں، کنیت ابوعبدالرحمٰن اورنسبت الکوفی القاری ہے، تجوید میں ماہر تھے، ان کے والد صحابی تھے۔انہوں نے حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابوہریرہؓ وغیرہ سے روایت کی ہے، ان کے شاگردوں میں

ابراہیم نخعی، ابواسحاق السبیعی اور سعید بن جبیر وغیرہ ہیں، عجلی نے کہا ہے: کوفی تابعی ثقہ ہیں، امام نسائی کا بیان ہے ثقہ ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۸۳/۵؛ طبقات ابن سعد۶/ ۱۷۲؛ تاریخ بغداد۴۳۰/۹؛ البدایہ والنہایہ ۶/۹؛ سیر اعلام النبلاء ۲۷۲-۲۶۷/۴]

ابوعبید: یہ القاسم بن سلام ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوعمران موسی بن عیسی (؟-۴۳۰ھ)

یہ موسی بن عیسی بن أبی حجاج ہیں، کنیت ابوعمران، نسبت الغفجومی ہے، قیروان میں مالکیہ کے شیخ تھے، فقیہ اور محدث تھے، ابن العماد نے کہا ہے: علم قراءت میں امام، حدیث میں صاحب بصیرت اور فقہ میں سردار تھے، ابوالحسن القابسی اور احمد بن قاسم سے علم فقہ حاصل کیا، قاضی ابوبکر الباقلانی سے اصول پڑھا، ان کے شاگردوں میں ابن محرز اور عتیق السوسی وغیرہ ہیں۔

بعض تصنیفات: ''التعالیق علی المدونة''، لیکن پوری نہیں کرسکے ''الفہرست''۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ۱۰۶؛ الدیباج ص ۳۴۴؛ شذرات الذہب ۲۴۷/۳؛ الأعلام ۲۷۸/۸، معجم المؤلفین ۴۴/۱۳]

ابواللیث السمرقندی: یہ نصر بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمن بن صخر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

اُبیّ بن کعب:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

الأبی المالکی: یہ محمد بن خلیفہ ہیں:

ان کے حالات ج ۸ ص ۳۱۹ میں گذر چکے۔

الأثرم: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

الأسروشنی: یہ محمد بن محمود ہیں:

ان کے حالات ج ۲۰ ص ۳۸۹ میں گذر چکے۔

اشہب: یہ اشہب بن عبد العزیز ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۷ میں گذر چکے۔

الأوزاعی: یہ عبد الرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ب

البابرتی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

بشر المریسی: یہ بشر بن غیاث ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

بشر بن الولید (۱۵۰-۲۳۸ھ)

یہ بشر بن ولید بن خالد ہیں، کنیت ابو الولید اور نسبت الکندی ہے اور یہ کندہ (کاف کے کسرہ کے ساتھ) کی طرف منسوب ہے۔ جو یمن میں ایک مشہور قبیلہ ہے۔ فقیہ، حنفی اور عراق کے قاضی تھے، امام ابو یوسف کے خاص شاگردوں میں سے تھے، ان ہی سے فقہ حاصل کیا، امام مالک اور حماد بن زید وغیرہ سے سماعت کی ہے۔ ان کے شاگردوں میں احمد بن علی الأبار، ابویعلی الموصلی، ابو القاسم البغوی اور ابو العباس الثقفی وغیرہ ہیں، آجری نے کہا ہے: میں نے ان کے متعلق ابوداؤد سے پوچھا تو انہوں نے فرمایا: ثقہ ہیں، اور سلمی نے امام دارقطنی سے نقل کیا ہے کہ وہ ثقہ ہیں۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۰/ ۶۷۳؛ تاریخ بغداد ۷/ ۸۰؛ شذرات ۲/ ۸۹؛ الفوائد البہیہ ص ۵۴؛ الجواہر المضیئہ ۱/ ۱۶۶]

البغوی: یہ الحسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البلقینی: یہ عمر بن رسلان ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البنانی: یہ محمد بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البجیرمی: یہ سلیمان بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص ۳۷۹ میں گذر چکے۔

البیضاوی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۱۰ص ۳۶۵ میں گذر چکے۔

ت

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

ج

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

الجوینی: یہ عبداللہ بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

ح

الحافظ عراقی: یہ عبدالرحیم بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج۲ص ۶۰۶ میں گذر چکے۔

الحجاوی: یہ موسیٰ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ص ۵۹۱ میں گذر چکے۔

الحسن البصری: یہ الحسن بن یسار ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

الحسن بن زیاد:
ان کے حالات ج۱ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

حماد بن اَبی سلیمان:
ان کے حالات ج۱ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

خ

الخرشی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخصاف: یہ احمد بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

خیرالدین الرملی: یہ خیرالدین بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

د

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الدینوری: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ر

الرازی: یہ محمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

راشد بن سعد (؟ - ۱۱۳ھ)

یہ راشد بن سعد، نسبت الحبر انی ہے، ان کو المقرائی بھی کہا جاتا ہے، تابعی، فقیہ اور حمص کے محدث تھے، سعد بن أبی وقاص، معاویہ

بن أبی سفیان، ثوبان، عتبہ بن عبد السلمی اور ابوأمامہ وغیرہ سے روایت کی۔ اور ان کے شاگردوں میں ثور بن یزید، محمد بن الولید الزبیدی، معاویہ بن صالح اور صفوان بن عمرو وغیرہ ہیں۔

اثرم نے امام احمد سے نقل کیا ہے: ان سے روایت کرنے میں کوئی حرج نہیں، دارمی نے ابن معین سے نقل کیا ہے: ثقہ ہیں، اسی طرح ابوحاتم، عجلی اور یعقوب بن شیبہ سے منقول ہے۔

[تہذیب التہذیب ۳/ ۲۲۵؛ البدایہ والنہایہ ۹/ ۲۵۷؛ سیر أعلام النبلاء ۴/ ۴۹۰؛ تہذیب ابن عساکر ۵/ ۲۹۲]

الرافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الرملی: یہ خیرالدین الرملی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

الرویانی: یہ عبدالواحد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

ز

الزرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزبیر بن العوام:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۷ میں گذر چکے۔

زر بن حبیش:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۷ میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

الزین العراقی: دیکھئے: العراقی۔

س

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن عبدالعزیز:
ان کے حالات ج ۱۳ ص ۵۱۳ میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سفیان بن عیینہ:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

سلمان الفارسی:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

السندی: یہ محمد بن عبدالہادی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

ش

شارح المنیہ: یہ ابراہیم بن محمد الحلبی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۰ میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشبر املسی: یہ علی بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشرقاوی: یہ عبداللہ بن حجازی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

شمس الأئمۃ الحلوانی: یہ عبدالعزیز بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الشیخ علیش: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۲ میں گذر چکے۔

ص

صاحب البدائع: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

صاحب الحاوی: یہ علی بن محمد الماوردی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

صاحب الدرالمختار: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

صاحب المغنی: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

الصاحبان:
اس لفظ سے کون مراد ہیں، اس کا بیان ج ا ص ۴۳۷ میں گذر چکا۔

الصنعانی: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

ض

ضمرۃ بن حبیب (؟-۱۳۰ھ)
یہ ضمرہ بن حبیب بن صہیب ہیں، کنیت ابو عتبہ اور نسبت الزبیدی، الحمصی ہے، تابعی ہیں۔ شداد بن اَوس، ابو امامہ الباہلی، عوف بن مالک، عبدالرحیم بن عمرو السلمی، عبداللہ بن زغب الآیادی وغیرہ سے روایت کی، ان کے شاگردوں میں ان کے بیٹے عتبہ، معاویہ بن صالح الحضرمی، ابوبکر بن ابومریم اور عبدالرحمٰن بن یزید بن جابر وغیرہ ہیں، ابن سعد کہتے ہیں: انشاء اللہ وہ ثقہ ہیں، ابوحاتم کا بیان ہے: ان سے روایت لینے میں کوئی مضائقہ نہیں، ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے، عجلی نے کہا: شامی تابعی ہیں۔
[تہذیب التہذیب ۴/۴۵۹]

ط

طاؤس بن کیسان:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطحطاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

الطرطوشی: یہ محمد بن الولید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

عبادۃ بن الصامت:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

عبدالجبار بن وائل:
ان کے حالات ج ۱۷ ص ۳۷۹ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

العراقی (۷۲۵-۸۰۶ھ)

یہ عبدالرحیم بن الحسین بن عبدالرحمٰن بن أبی بکر ہیں، لقب زین الدین، کنیت ابوالفضل اور نسبت الکردی، المہر ان، العراقی ہے، شافعی فقیہ، محدث، حافظ، اصولی، لغوی اور بعض علوم میں ماہر ہیں، ابن عبدالہادی، علاء الدین الترکمانی اور ابن عبدالدائم وغیرہ سے سماعت کی۔ ان سے ان کے بہت سے معاصرین نے علم حاصل کیا، ان ہی میں سے نورالدین الہیتمی اور ابن حجر الہیتمی ہیں، ۷۸۸ھ میں مدینہ منورہ کے منصب قضاء اور مسجد نبوی کی خطابت اور امامت کی ذمہ داری ان کے سپرد کی گئی۔

بعض تصنیفات: ''**نظم الدرر السنية في السيرة الزكية**''، ''**الباعث على الخلاص من حوادث القصاص**''، ''**منظومة تفسير غريب القرآن**''، ''**ألفية في علوم الحديث**'' اور ''**شرح الألفية**''۔

[شذرات الذہب ۷/۵۵؛ البدر الطالع ۱/۳۵۴؛ الضوء اللامع ۴/۱۷۱؛ معجم المؤلفین ۵/۴؛ الأعلام ۴/۱۱۹]

عروہ بن الزبیر:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۶ میں گذر چکے۔

عزالدین بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۷ میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

علی القاری: یہ علی بن سلطان ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص:

ان کے حالات ج ۶ ص ۴۹۴ میں گذر چکے۔

عمیرة البرلسی: یہ احمد عمیرہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

ف

فضیل بن عیاض (۱۰۵-۱۸۷ھ)

یہ فضیل بن عیاض بن مسعود ہیں، کنیت ابو علی اور نسبت التمیمی، الیربوعی ہے، حنفی فقیہ اور الحرم المکی کے شیخ ہیں، بڑے زاہد اور عبادت گذار تھے، امام ابوحنیفہ سے فقہ کا علم حاصل کیا، ان کے بارے میں ابن المبارک کا بیان ہے: فضیل بن عیاض سے افضل روئے زمین پر کوئی نہیں رہا، شریک القاضی کہتے ہیں: فضیل اپنے اہل زمانہ کے لئے حجت تھے، ان کے شاگردوں میں امام شافعی، یحیی قطان، عبد الرحمٰن بن مہدی، ابن عیینہ، یحیی بن یحیی تمیمی اور ابن وہب وغیرہ ہیں، ابوحاتم اور نسائی کہتے ہیں: ثقہ مامون ہیں، عجلی کہتے ہیں: کوفی، عبادت گذار ثقہ ہیں، نیک آدمی ہیں، مکہ میں سکونت پذیر تھے، ان کا کلام ہے: "من عرف الناس استراح" (یعنی جو لوگوں

کو پہچانے گا وہ راحت پائے گا)۔

[تہذیب التہذیب ۸/ ۳۹۴؛ شذرات الذہب ۱/ ۳۱۶-۳۱۸؛ سیر أعلام النبلاء ۸/ ۲۷۳؛ الجواہر المضیئۃ ۱/ ۴۰۹؛ النجوم الزاہرۃ ۲/ ۱۲۱؛ الأعلام ۵/ ۳۶۰]

القفال: یہ محمد بن احمد الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

ق

قاضی خان: یہ حسن بن منصور ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القاضی عیاض: یہ عیاض بن موسی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۰ میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبید اللہ بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الکرلانی: یہ جلال الدین بن شمس الدین ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۱ میں گذر چکے۔

الکمال بن الہمام: یہ محمد بن عبد الواحد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ل

اللخمی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

اللقانی: یہ ناصر الدین محمد بن حسن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

م

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

المتولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۲ میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

محمد الرملی: یہ محمد بن احمد الرملی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحییٰ المزنی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

مسلم بن یسار:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

المقدسی ابوالفرج: یہ عبدالرحمٰن بن أبی عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص ۳۱۱ میں گذر چکے۔

مکحول:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

المناوی: یہ محمد عبدالرؤف بن نافع ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ن

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

و

وائل بن حجر:

ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

ی

یحییٰ بن سعید الأنصاری:

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۶ میں گذر چکے۔

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۲۵

سعایہ ——— شِرب

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

© جملہ حقوق بحق وزارت اوقاف واسلامی امور کویت محفوظ ہیں
پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
F-161، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہرگروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالٰی جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۲۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۵	سعایہ	۳۳-۳۶
۱	تعریف	۳۳
	متعلقہ الفاظ: عتق	۳۳
	سعایہ سے متعلق احکام	۳۳
۳	حاکم تک خبر رسانی	۳۳
۴	صدقات کی وصولی کے لئے کام کرنا	۳۳
۵	آزادی کے لئے کام کرنا	۳۴
۱-۱۰	سعر	۳۶-۳۹
۱	تعریف	۳۶
۲-۳	متعلقہ الفاظ: ثمن، قیمت	۳۶
	نرخ کے احکام	۳۷
۴	آخری نرخ پر بیع کرنا	۳۷
۵	باہر سے آنے والے تاجروں کو نرخ بتانے کے بعد اس میں اضافہ	۳۸
۶	نرخ بتانا	۳۸
۷	غصب کردہ شئی کے نرخ کا کم ہوجانا	۳۸
۸	بیوی کے نفقہ پر نرخ کی گرانی کا اثر	۳۸
۹	چوری کردہ مال کے نرخ کا کم ہوجانا	۳۸
۱۰	سامان پر لکھے ہوئے نرخ پر فروخت کرنا	۳۹
۱-۳۴	سعی	۳۹-۵۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱	تعریف	۳۹
۴-۳	متعلقہ الفاظ: طواف، سعی کا ثبوت	۴۰
۵	شرعی حکم	۴۰
۶	سعی کا طریقہ	۴۱
۷	سعی کا رکن	۴۲
۱۰-۸	سعی کی شرائط	۴۳
۱۱	سعی کا اصلی وقت	۴۴
۱۲	قارن کے لئے سعی کی تکرار	۴۴
۱۳	طواف زیارت سے سعی کے مؤخر ہوجانے کا حکم	۴۵
۱۵-۱۴	سعی کے واجبات	۴۵
۲۵-۱۶	سعی کی سنن ومستحبات	۴۶
۲۶	سعی کے مباحات	۴۸
۳۴-۲۷	سعی کے مکروہات	۴۸
۳-۱	سفتجہ	۵۳-۵۰
۱	تعریف	۵۰
۲	سفتجہ قرض ہے یا حوالہ؟	۵۰
۳	اجمالی حکم	۵۱
۲۱-۱	سفر	۷۰-۵۳
۳-۲	متعلقہ الفاظ: حضر، اقامہ	۵۳
۴	شرعی حکم	۵۴
۵	سفر اہلیت کے عوارض میں سے ہے	۵۵
۱۰-۶	سفر کی شرائط	۵۵
	احکام جو سفر میں بدل جاتے ہیں	۶۱
۱۵-۱۱	اول: وہ احکام جو مسافر کی سہولت کے لئے ہوتے ہیں	۶۱
۱۸-۱۶	دوم: وہ احکام جن کا مقصد تخفیف نہیں ہے	۶۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۹	جمعہ کے دن سفر کرنا	۶۵
۲۰	مدیون کا سفر کرنا	۶۶
۲۱	سفر کے آداب	۶۶
۱-۴	سفل	۷۰-۷۲
۱	تعریف	۷۰
۲-۴	سفل سے متعلق احکام	۷۰
۱-۵	سفہ	۷۳-۹۸
۱	تعریف	۷۳
۲-۴	متعلقہ الفاظ: حجر، عتہ، رشد	۷۳
	سفہ سے متعلق احکام	۷۴
۴م	اول: سفہ کے حالات	۷۴
۵	کیا اس پر حجر کے احکام کے مرتب ہونے کے لئے شرط ہے کہ کوئی قاضی حجر کا حکم لگائے؟	۷۷
۶-۷	اس کے حجر پر قاضی کا گواہ بنانا یا اس کا اعلان کرنا	۷۸
۷م	ایک قاضی کا حکم حجر دوسرے قاضی کے حکم سے ختم ہو جائے گا	۸۰
۸	سفیہ سے حجر کا ختم ہونا	۸۰
۹	سفیہ کے حجر کو کون ختم کرے گا	۸۰
۱۰	رشد یا سفہ کا دعویٰ کرنا اور اس پر بینہ قائم کرنا	۸۱
۱۱	سفیہ کے مال پر ولایت	۸۲
۱۲	حقوق اللہ سے متعلق احکام میں سفہ کا اثر	۸۳
۱۲م	زکاۃ میں سفہ کا اثر	۸۳
۱۳	صدقہ فطر، نفل صدقہ	۸۳
۱۴	قسم اور اس کے کفارہ پر سفہ کا اثر	۸۴
۱۵	نذر پر سفہ کا اثر	۸۴
۱۶-۱۸	حج اور عمرہ پر سفہ کا اثر	۸۵
۱۹	حقوق العباد سے متعلق احکام میں سفہ کا اثر	۸۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۰-۲۲	اول: نکاح میں اس کا اثر	۸۶
۲۳	طلاق، خلع، ظہار اور ایلاء پر سفہ کا اثر	۸۸
۲۴	حق حضانت کے ساقط کرنے پر سفہ کا اثر	۸۹
۲۵	سفہ کی وجہ سے حجر کئے گئے شخص کا نفقہ	۸۹
۲۶	خرید وفروخت پر سفہ کا اثر	۸۹
	ہبہ پر سفہ کا اثر	۸۹
۲۷	اول: سفیہ کا دوسرے کو ہبہ دینا	۸۹
۲۷	دوم: اس کو ہبہ دینا	۹۰
۲۸	وقف پر سفہ کا اثر	۹۰
	وکالت پر سفہ کا اثر	۹۰
۲۹	اول: سفیہ کا وکیل ہونا	۹۰
۳۰	دوم: اس کا دوسرے کو وکیل بنانا	۹۰
۳۱	شہادت پر سفہ کا اثر	۹۰
۳۲	وصیت پر سفہ کا اثر	۹۱
۳۳	سفیہ کے لئے وصیت کرنا اور اس کا وصیت کو قبول کرنا	۹۱
۳۴	قرض پر سفہ کا اثر	۹۲
۳۵	ودیعت رکھنے پر سفہ کا اثر	۹۲
۳۶	دوسرے کا مال غصب کرنے اور اس کو ضائع کرنے پر سفہ کا اثر	۹۲
۳۷	کفالہ وضمان پر سفہ کا اثر	۹۳
۳۸	حوالہ پر سفیہ کا اثر	۹۴
۳۹	اعارہ پر سفہ کا اثر	۹۴
۴۰	رہن رکھنے اور رہن لینے پر سفہ کا اثر	۹۴
۴۱	صلح پر سفہ کا اثر	۹۵
۴۲	اجارہ اور مساقات پر سفہ کا اثر	۹۵
۴۳	لقطہ اور لقیط پر سفہ کا اثر	۹۵
۴۴	مضاربت پر اس کا اثر	۹۵

صفحہ	عنوان	فقرہ
۹۵	اقرار پر سفہ کا اثر	
۹۵	اول: مال، دین یا کسی دوسری چیز کا اقرار کرنا	۴۵
۹۶	دوم: ودیعت کے ہلاک ہوجانے کا اقرار کرنا	۴۶
۹۶	سوم: نکاح کا اقرار کرنا	۴۷
۹۷	چہارم: نسب کا اقرار اور اس کی نفی کرنا	۴۸
۹۷	پنجم: قصاص یا کسی حد کا اقرار کرنا	۴۹
۹۷	جنایت یا اس کے لئے ثابت شدہ قصاص کے معاف کرنے پر سفہ کا اثر	۵۰
۹۸	سفور	
	دیکھئے: تبرج	
۹۸	سفیر	
	دیکھئے: ارسال	
۹۸-۱۰۳	سفینہ	۱-۱۱
۹۸	تعریف	۱
۹۸	سفینہ سے متعلق احکام	
۹۸	کشتی میں قبلہ رخ ہونا	۲
۹۹	کشتی میں نماز میں کھڑا ہونا	۳
۱۰۰	کشتیوں میں اقتداء کرنا	۴
۱۰۰	کشتی میں اشارہ سے نفل نماز پڑھنا	۵
۱۰۱	کشتی میں عقد کرنا	۶
۱۰۱	کشتی میں خیار مجلس کا ختم ہونا	۷
۱۰۲	دو کشتیوں کا ٹکرا جانا	۹
۱۰۲	سامان ضائع کر کے کشتی کو بچانا	۱۰
۱۰۲	کشتی کو ڈوبنے سے نہ بچانا	۱۱
۱۰۳	سفیہ	
	دیکھئے: سفہ	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۵	سقط	۱۰۴-۱۰۵
۱	تعریف	۱۰۴
	سقط سے متعلق احکام	۱۰۴
۲	ناتمام بچے کو غسل دینے اور اس کی نماز جنازہ پڑھنے کا حکم	۱۰۴
۳	طہارت اور عدت پر اثر انداز ہونے والے سقط سے متعلق احکام	۱۰۴
۴	جب سقط کا گرنا اس کی ماں پر ظلم وزیادتی کا نتیجہ ہو	۱۰۴
۵	سقط کی میراث	۱۰۴
۱-۱۱	سقوط	۱۰۵-۱۱۲
۱	تعریف	۱۰۵
	اللہ اور بندوں کے وہ حقوق جو سقوط کو قبول کرتے ہیں	۱۰۵
۲	فاقد الطہورین سے نماز کا ساقط ہونا	۱۰۵
۳	پٹی کا گرنا	۱۰۶
۴	حائضہ اور نفاس والی عورت سے نماز کا ساقط ہونا	۱۰۶
۵	مجنون اور بے ہوش آدمی کے ذمہ سے نماز کا ساقط ہونا	۱۰۶
۶	کھانا کھلا کر نماز کو ساقط کرنا	۱۰۷
۷	نماز جماعت اور جمعہ کا ساقط ہونا	۱۰۷
۸	چھوٹی ہوئی نمازوں کی ترتیب کا ساقط ہونا	۱۰۷
۹	روزہ کا ساقط ہونا	۱۰۸
۱۰	زکاۃ کا ساقط ہونا	۱۰۸
۱۱	فرض کفایہ کا ساقط ہونا	۱۰۹
۱۲	اضطرار کے وقت حرمت کا ساقط ہونا	۱۰۹
۱۳	حقوق العباد	۱۰۹
۱۴-۱۵	مہر کا ساقط ہونا	۱۰۹
۱۶	بیوی کے نفقہ کا ساقط ہونا	۱۱۰
۱۷	رشتہ دار کا نفقہ ساقط ہونا	۱۱۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۸	حق حضانت کا ساقط ہونا	۱۱۰
۱۹	خراج کا ساقط ہونا	۱۱۰
۲۰	حدود کا ساقط ہونا	۱۱۰
۲۱	جزیہ کا ساقط ہونا	۱۱۲
۱-۲	سکاء	۱۱۳-۱۱۳
۱	تعریف	۱۱۳
۲	اجمالی حکم	۱۱۳
۱-۲۷	سکر	۱۱۴-۱۲۸
۱	تعریف	۱۱۴
۲-۷	متعلقہ الفاظ: جنون، عتہ، اغماء، خدر اور ترقید	۱۱۴
۸	شرعی حکم	۱۱۵
۹	نشہ کا ضابطہ	۱۱۶
۱۰	خمر یا دیگر نشہ آور چیزیں پینے پر حد کا واجب ہونا	۱۱۶
۱۱	اول: خمر	۱۱۶
۱۲	دوم: خمر کے علاوہ دیگر نشلی چیزیں	۱۱۷
۱۳	بھنگ، افیون اور حشیش کے استعمال کا حکم	۱۱۸
۱۴	خمر کو دیگر چیزوں کے ساتھ ملانا	۱۱۸
۱۵	نشہ اور شراب نوشی کی سزا کی مقدار	۱۱۹
۱۶	نشہ آور چیز کا رمضان میں دن کے وقت پینا	۱۲۱
۱۷-۲۳	حد خمر کے وجوب کے شرائط	۱۲۱
۲۴	شراب کی بو کا پایا جانا	۱۲۵
۲۵	شراب کی قے کرنا	۱۲۶
۲۶	حد کو ثابت کرنا	۱۲۶
۲۷	اقرار	۱۲۷
۲۸	حد قائم کرنے کے شرائط	۱۲۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۹	حد خمر میں کوڑے مارنے کی کیفیت	۱۲۸
۳۰	واجب ہونے کے بعد حد کا ساقط ہونا	۱۲۸
	سکران	۱۲۸
	دیکھئے: سکر	
	سکہ	۱۲۹-۱۳۰
۱	تعریف	۱۲۹
۲-۴	اجمالی حکم	۱۲۹
۱-۳۶	**سکنی**	۱۳۱-۱۵۵
۱	تعریف	۱۳۱
۲	حق سکنی کی کیفیت	۱۳۱
۳	سکنی میں بندے اور خدا کا حق	۱۳۱
	سکنی سے متعلق احکام	۱۳۲
	اول: رہائش دوسرے کے ذمہ ایک حق کے طور پر	۱۳۲
۴	بیوی کی رہائش	۱۳۲
۵	دو بیویوں کو ایک رہائش گاہ میں ایک ساتھ رکھنا یا ایک مکان میں اس طرح رکھنا کہ ہر ایک کے لئے اس میں الگ گھر ہو	۱۳۲
۶	بیوی اور شوہر کے رشتہ داروں کو یکجا ایک ہی رہائش گاہ میں رکھنا	۱۳۳
۷	بیوی کے گھر والوں سے رہائش گاہ کا خالی ہونا	۱۳۴
۸	بیوی کی رہائش گاہ میں اس کے والدین یا محرم رشتہ داروں کا اس سے ملاقات کرنا	۱۳۴
۹	بیوی کے لئے شرعی رہائش گاہ	۱۳۵
۱۰	رہائش کی جگہ کا انتخاب	۱۳۵
۱۱	دلجوئی کرنے والی عورت کی رہائش	۱۳۶
۱۲	طلاق رجعی کی عدت گذارنے والی عورت کی رہائش	۱۳۶
۱۳	طلاق بائن کی عدت گذارنے والی عورت کی رہائش	۱۳۷
۱۴	شوہر کی وفات پر عدت گذارنے والی کا سکنی	۱۳۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۵	فسخ نکاح کی عدت گذارنے والی کاسکنی	۱۴۰
۱۶	عدت والی عورت کے ساتھ رہائش	۱۴۱
۱۷	پرورش کرنے والی عورت کاسکنی	۱۴۱
۱۸	قریبی رشتہ دار کاسکنی	۱۴۲
۱۹	سکنی بعض تصرفات پر مبنی ہونے کے اعتبار سے	۱۴۲
۲۰	رہائش کی وصیت	۱۴۲
۲۱	رہائش گاہ کو ہبہ کرنا	۱۴۴
۲۲	ہبہ کئے ہوئے گھر پر قبضہ	۱۴۵
۲۳	رہائش کے لئے عین شئ کو وقف کرنا	۱۴۶
۲۴	مرتہن کا عین مرہونہ میں رہائش اختیار کرنا	۱۴۶
۲۵	رہائش کو غصب کرنا	۱۴۷
۲۶	غصب کے قائلین کے نزدیک غصب کب متحقق ہوتا ہے؟	۱۴۷
۲۷	کسی غیر منفعت والے دعویٰ کے بدلہ سکنی پر مصالحت	۱۴۸
۲۸	سکنی کے سلسلہ میں صلح	۱۴۹
۲۹	مسلمانوں کے ساتھ ذمیوں کی رہائش	۱۴۹
۳۱	قرض خواہوں کے حق کے لئے مفلس آدمی کی رہائش گاہ کو بیچنا	۱۵۰
۳۲	فریضۂ حج کی ادائیگی کے لئے رہائش گاہ کو بیچنے کا حکم	۱۵۱
۳۳	جائے رہائش کی حرمت	۱۵۱
۳۵-۳۴	دوسرے کی رہائش گاہ میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہونے کا حکم	۱۵۲
۳۶	دوسرے کی رہائش گاہ میں بلا اجازت جھانکنے کا حکم	۱۵۳
۲-۱	**سکوت**	۱۷۰-۱۵۵
۱	تعریف	۱۵۵
۳-۲	متعلقہ الفاظ: صمت، انصات	۱۵۵
۴	سکوت کا حکم	۱۵۶
۵	شرعی حکم	۱۵۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶	مقتدی کی خاموشی	۱۵۶
۷	خطبہ سننے کے لئے خاموش رہنا	۱۵۸
۸	امام کی خاموشیوں کے وقفے	۱۵۹
۹	منکر بات دیکھ کر خاموش رہنا	۱۵۹
۱۰	گواہی دینے سے خاموش رہنا	۱۶۰
۱۱	معاملات اور عقود میں خاموشی کا حکم	۱۶۰
۱۲	الف۔فضولی کے تصرف کے وقت مالک کی خاموشی	۱۶۱
۱۳	ب۔ولی کا اپنے زیر ولایت شخص کی بیع وشراء پر خاموش رہنا	۱۶۲
۱۴	حق شفعہ والے کا خاموش رہنا	۱۶۲
۱۵	امانت اور ادھار چیز میں خاموشی	۱۶۳
۱۶	سکوت پر مصالحت	۱۶۳
۱۷	نکاح کے لئے اجازت لیتے وقت عورت کا خاموش رہنا	۱۶۴
۱۸	عورت کے وضع حمل کے وقت شوہر کی خاموشی	۱۶۵
۱۹	دوسرے مسائل میں بھی فقہاء نے سکوت کے حکم سے بحث کی ہے	۱۶۵
۲۰	دعووں میں خاموش رہنا	۱۶۷
	سکوت علماء اصول کے نزدیک	۱۶۸
۲۱	اول:اصولیین کے نزدیک بیان کے اقسام	۱۶۸
۲۲	دوم:اجماع سکوتی	۱۶۹
۱-۱۱	سلاح	۱۷۰-۱۷۷
۱	تعریف	۱۷۰
	سلاح سے متعلق احکام	۱۷۰
۲	جہاد کے لئے ہتھیار کی تیاری اور اسے چلانے کی تربیت	۱۷۰
۳	ہتھیار کو سونے چاندی سے مزین کرنا	۱۷۲
۴	نماز خوف میں ہتھیار بند رہنا	۱۷۳
۵	شہید (کے بدن) سے ہتھیار اتارنا	۱۷۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶	ہتھیار کی زکاۃ	۱۷۴
۷	احرام باندھنے والے کا ہتھیار بند ہونا	۱۷۵
۸	مکہ مکرمہ میں ہتھیار لے جانا	۱۷۵
۹	دوسرے پر ہتھیار اٹھانا	۱۷۵
۱۰	حربی اور باغی کو ہتھیار بیچنا	۱۷۶
۱۱	حرابہ (رہزنی) کی حد کے لئے ہتھیار اٹھانے کی شرط	۱۷۷
۱-۳	سلامی	۱۷۷-۱۷۸
۱	تعریف	۱۷۷
۲	اجمالی حکم	۱۷۷
۳	بحث کے مقامات	۱۷۸
۱-۳۱	سلام	۱۷۹-۱۹۸
۱	تعریف	۱۷۹
۳-۶	متعلقہ الفاظ: تحیۃ، تقبیل، مصافحہ، معانقہ	۱۷۹
۷-۸	سلام اور اس کے جواب کے الفاظ	۱۸۱
۹	جواب سلام کے الفاظ	۱۸۲
۱۰	سلام یا اس کا جواب اشارہ سے دینا	۱۸۲
۱۱	پیغامبر یا خط کے ذریعہ سلام	۱۸۳
۱۲	سلام اور اس کا جواب عربی کے علاوہ کسی زبان میں دینا	۱۸۴
۱۳-۱۴	سلام میں پہل کرنے کا حکم اور جواب دینے کا حکم	۱۸۴
۱۵	الف۔ اذان یا اقامت کہنے والے کو سلام کرنا	۱۸۶
۱۶	ب۔ نمازی کو سلام کرنا اور اس کا سلام کا جواب دینا	۱۸۶
۱۷	ج۔ قرأت، ذکر، تلبیہ، کھانے پینے، قضاء حاجت یا حمام وغیرہ میں مشغول آدمی کو سلام کرنا	۱۸۷
	سلام کے سلسلہ میں کچھ مزید احکام	۱۸۸
۱۸	بچے کو سلام کرنا	۱۸۸
۱۹	عورتوں کو سلام کرنا	۱۸۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۰	فاسقوں اور شریعت کی نافرمانی کرنے والوں کو سلام کرنا	۱۹۰
۲۱	ذمیوں اور دوسرے کافروں کو سلام کرنا	۱۹۱
۲۲	اہل ذمہ کو سلام کا جواب دینا	۱۹۳
۲۳	سلام کی ابتداء کون کرے؟	۱۹۳
۲۴	گھر یا مسجد میں داخل ہوتے وقت سلام کا مستحب ہونا خواہ اس میں کوئی نہ ہو	۱۹۴
۲۵	مجلس سے الگ ہوتے وقت سلام کرنا	۱۹۴
۲۶	اس شخص کو سلام کرنا جس کے بارے میں گمان ہو کہ وہ سلام کا جواب نہیں دے گا	۱۹۵
	مردوں کی زیارت کے وقت سلام کرنا	۱۹۵
۲۷	نبیؐ اور آپؐ کے دونوں صحابہ کی زیارت کے وقت سلام کرنا	۱۹۵
۲۸	قبروں کی زیارت کے وقت سلام	۱۹۶
۳۰-۲۹	کسی نبی یا کسی نیک آدمی کے ذکر کے وقت ''علیہ السلام'' کہنا	۱۹۷
۳۱	سلام جس کے ذریعہ آدمی نماز سے باہر آتا ہے	۱۹۷
۱۳-۱	**سلب**	**۲۰۶-۱۹۸**
۱	تعریف	۱۹۸
۴-۲	متعلقہ الفاظ: رضخ، غنیمت، انفال	۱۹۸
۵	شرعی حکم	۱۹۹
۱۰-۶	سلب کا مستحق کون ہوگا؟	۲۰۰
۱۱	کیا سلب کے استحقاق میں بینہ لازم ہے	۲۰۴
۱۲	کیا سلب میں خمس لیا جائے گا؟	۲۰۵
۱۳	سلب جو قاتل لے گا	۲۰۶
	سلحفاۃ	**۲۰۷**
	دیکھئے: أطعمہ	
۴-۱	**سلخ**	**۲۰۹-۲۰۷**
۱	تعریف	۲۰۷
۲	اجمالی حکم	۲۰۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	جانور کی کھال دینے پر اس کے اتارنے کے لئے عقد اجارہ کرنا	۲۰۸
۴	آدمی کی کھال کی دیت	۲۰۸
	سلطان	**۲۰۹**
	دیکھئے: امامت کبریٰ	
۵-۱	**سلس**	**۲۱۲-۲۰۹**
۱	تعریف	۲۰۹
۴-۲	متعلقہ الفاظ: استحاضہ، مرض، نجاست	۲۰۹
	اجمالی حکم	۲۱۰
۵	الف۔ سلس کی نماز اور وضو	۲۱۰
	سلف	**۲۱۲**
	دیکھئے: سلم، قرض	
۳۹-۱	**سلم**	**۲۴۵-۲۱۳**
۱	تعریف	۲۱۳
۶-۲	متعلقہ الفاظ: دین، ذمہ میں واجب وصف شدہ غائب عین کی بیع، عقد اجارہ، استصناع	۲۱۴
	سلم کا مشروع ہونا	۲۱۴
۶	الف۔ کتاب اللہ، ب۔ سنت، ج۔ اجماع	۲۱۴
۷	سلم کے مشروع ہونے کی حکمت	۲۱۵
۸	بیع سلم کا قیاس کے موافق ہونا	۲۱۵
۹	سلم کے ارکان اور اس کے صحیح ہونے کی شرائط	۲۱۷
۱۲-۱۰	پہلا رکن: صیغہ	۲۱۷
۱۳	عاقدین	۲۱۹
	معقود علیہ	۲۲۰
۱۴	الف۔ وہ شرائط جن کا تعلق دونوں بدل سے ہے	۲۲۰
۱۹-۱۵	ب۔ راس المال کی شرائط	۲۲۱
۲۰	ج۔ مسلم فیہ کی شرائط	۲۲۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
	عقد سلم پر مرتب ہونے والے اور اس سے متعلق احکام	۲۳۶
۲۹	الف۔ عوضین میں ملکیت کا منتقل ہونا	۲۳۶
۳۰-۳۲	ب۔ دین سلم پر قبضہ سے قبل اس میں تصرف کرنا	۲۳۶
۳۳-۳۵	ج۔ مسلم فیہ کی ادائیگی	۲۳۹
۳۶	د۔ اجل کے پورا ہونے کے وقت مسلم فیہ کا متعذر رہونا	۲۴۱
۳۷	ھ۔ عقد سلم میں اقالہ	۲۴۲
۳۸	و۔ مسلم فیہ دین کی توثیق	۲۴۴
۳۹	ز۔ مسلم فیہ کی قسط وار ادائیگی پر متفق ہونا	۲۴۵
۱-۱۴	**سلم**	**۲۴۶-۲۵۱**
۱	تعریف	۲۴۶
۲-۳	متعلقہ الفاظ: ہدنہ، امان، ذمہ	۲۴۶
۴-۶	معاہدہ، موادعت	۲۴۷
	اجمالی حکم	۲۴۷
۷	اول: سلم بمعنی اسلام	۲۴۷
۸-۹	دوم: سلم بمعنی مصالحت	۲۴۷
۱۰	عارضی عقد صلح کی دوسری صورت: عقد امان	۲۴۸
۱۱-۱۴	حربیوں کے ساتھ صلح کرنے کی دعوت	۲۴۹
۱-۱۵	**سماد**	**۲۵۱-۲۵۳**
۱	تعریف	۲۵۱
	اجمالی حکم	۲۵۱
۲	الف۔ کھاد کے پاک ہونے اور نجس ہونے کا حکم	۲۵۱
۳	نجس چیزوں کے ذریعہ کھاد بنانے اور نجس کھاد ڈالے گئے درختوں کے پھل کا حکم	۲۵۲
۴	ب۔ کھاد کی بیع	۲۵۳
۵	ج۔ عقد مزارعت یا عقد مساقات وغیرہ میں کھاد کا حکم	۲۵۳
۱-۱۸	**سماع**	**۲۵۴-۲۶۳**
۱	تعریف	۲۵۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲-۵	متعلقہ الفاظ: استماع، انصات، اصغاء، غناء	۲۵۴
	اجمالی حکم	۲۵۵
۶	جمعہ و جماعت کی نماز کا حکم اس شخص کے حق میں جو اذان کی آواز سنتا ہو	۲۵۵
۷	اذان سننے والا کیا کہے؟	۲۵۶
۸	مصلی کا خود کو قراءت سنانا	۲۵۶
۹	ان لوگوں کا خطبہ جمعہ کا سننا جن سے خطبہ کا انعقاد ہو جاتا ہے	۲۵۷
۱۰	آیات سجدہ کو سننے پر سجدہ کرنا	۲۵۷
۱۱	دعوی کی سماعت	۲۵۷
۱۲	گواہی کی سماعت	۲۵۹
۱۳	سماع کے ذریعہ شہادت	۲۵۹
۱۴	غناء اور موسیقی کا سننا	۲۶۰
۱۵	عورت کی آواز سننے کا حکم	۲۶۰
۱۶	قرآن سننے کا حکم	۲۶۰
۱۷	سماعت حدیث کا حکم	۲۶۰
۱۸	لغو سننا	۲۶۱
۱-۳	سمت	۲۶۳-۲۶۴
۱	تعریف	۲۶۳
۲	متعلقہ الفاظ: استقبال اور محاذاۃ	۲۶۳
۳	شرعی حکم	۲۶۴
۱-۳	سحاق	۲۶۴-۲۶۵
۱	تعریف	۲۶۴
۲	متعلقہ الفاظ	۲۶۴
۳	اجمالی حکم	۲۶۵
۱-۵	سمع	۲۶۵-۲۶۷
۱	تعریف	۲۶۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲-۳	متعلقہ الفاظ: استماع، انصات	۲۶۶
۴	اجمالی حکم	۲۶۶
۵	سمع کو ضائع کردینے پر واجب تاوان	۲۶۶
۱-۲	**سمعیات**	**۲۶۸**
۱	تعریف	۲۶۸
۲	شرعی حکم	۲۶۸
	سمک	**۲۶۸**
	دیکھئے: أطعمہ	
۱-۷	**سم**	**۲۶۹-۲۷۲**
۱	تعریف	۲۶۹
	متعلقہ الفاظ: تریاق، دوا	۲۶۹
	سم سے متعلق احکام	۲۶۹
۴	سم کا کھانا، سم کی طہارت ونجاست	۲۶۹
۵	سم کی بیع	۲۷۰
۶-۷	زہر سے علاج کرنا، زہر کے ذریعہ قتل کرنا	۲۷۰
	سمن	**۲۷۲**
	دیکھئے: نماء	
۱-۸	**سنۃ**	**۲۷۲-۲۷۴**
۱	تعریف	۲۷۲
۲-۳	متعلقہ الفاظ: عام، شہر	۲۷۲
۴	سنہ کی اقسام	۲۷۳
	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۲۷۳
۵	الف۔ زکاۃ	۲۷۳
۷	ب۔ لقطہ کے اعلان کی مدت، ج۔ عنین کو مہلت دینے کی مدت	۲۷۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	د۔ زنا کی سزا میں جلاوطنی کی مدت	۲۷۴
	سند	**۲۷۵**
۱	تعریف	
۱-۳	**سنۃ**	**۲۷۶-۲۷۸**
۱	تعریف	۲۷۶
	سنت سے متعلق احکام	۲۷۷
۲	اول: فقہی اصطلاح میں سنت	۲۷۷
۳	دوم: اصولیین کی اصطلاح میں سنت	۲۷۸
۱-۱۲	**سن**	**۲۷۹-۲۸۵**
۱	تعریف	۲۷۹
	سنن سے متعلق احکام	۲۷۹
۲	الف۔ دانت کے اکھاڑنے میں قصاص	۲۷۹
۳	ب۔ دانت کے توڑنے میں قصاص	۲۸۰
۴	ج۔ جس شخص کا دودھ والا دانت نہ ٹوٹا ہو اس کا دانت اکھاڑنا	۲۸۱
۵	دانت کے اکھاڑنے میں قصاص لینے کا وقت	۲۸۲
۶	جس دانت پر جنایت ہوئی ہو اگر قصاص لینے کے بعد نکل آئے تو اس کا حکم	۲۸۲
۷	قصاص لینے کا وقت	۲۸۳
۸	قصاص لینے کے بعد مجرم کے دانت کا نکل آنا	۲۸۳
۹	مثغور کے دانت کو غیر مثغور کے اکھاڑنے میں قصاص	۲۸۴
۱۰	دیت	۲۸۴
۱۱	سونے اور چاندی سے بنائے ہوئے دانت کا حکم	۲۸۴
۱۲	دانتوں میں فصل کرنے کا حکم	۲۸۵
	سن الیاس	**۲۸۶**
	دیکھئے: یاس	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۴	**السنن الرواتب**	۲۸۶-۲۹۶
۱	تعریف	۲۸۶
۲-۳	متعلقہ الفاظ: سنن زوائد، نوافل	۲۸۷
۴	شرعی حکم	۲۸۷
۵	سنن رواتب کی رکعات کی تعداد	۲۸۸
۶	جمعہ کی سنت	۲۹۰
۷	وتر سنت راتبہ ہے یا واجب	۲۹۰
۸	قیام رمضان	۲۹۰
۹	سنن رواتب کا وقت	۲۹۱
	سنن رواتب میں مستحبات اور مکروہات	۲۹۲
۱۰	(۱) سنن رواتب میں قرأت	۲۹۲
	(۲) ان کو گھر میں ادا کرنا	۲۹۲
۱۲	(۳) رواتب کو جماعت کے ساتھ یا تنہا ادا کرنا	۲۹۳
۱۳	سفر میں رواتب کی نماز	۲۹۴
۱۴	اگر سنن فوت ہو جائیں تو ان کی قضا کا حکم	۲۹۴
	سنور	۲۹۶
	دیکھئے: ہرۃ	
	سہو	۲۹۷
	دیکھئے: سجود السہو	
	سوداء	۲۹۷
	دیکھئے: لباس	
	سوار	۲۹۷
	دیکھئے: حلی	
	سوبیا	۲۹۷
	دیکھئے: اشربہ	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۰	سورۃ	۲۹۸-۳۰۱
۱	تعریف	۲۹۸
۲-۳	متعلقہ الفاظ: قرآن، آیات	۲۹۸
	اجمالی حکم	۲۹۸
۴	قرأت کے وقت سورہ کو الٹ دینا	۲۹۸
۵	نماز میں سورۂ فاتحہ پڑھنے کا حکم	۲۹۹
۶	نماز میں جان بوجھ کر فاتحہ کے بعد سورہ کا ترک کردینا	۲۹۹
۷	نماز کی آخری دونوں رکعتوں میں سورہ کا پڑھنا	۲۹۹
۸	پہلی دو رکعت میں فاتحہ کے بعد سورہ کی تکرار	۲۹۹
۹	ایک رکعت میں قرآن کی دو سورتوں کو جمع کرنا	۳۰۰
۱۰	جنازہ کی نماز میں سورہ کا پڑھنا	۳۰۰
۱-۵	سوم	۳۰۱-۳۰۳
۱	تعریف	۳۰۱
۲-۳	متعلقہ الفاظ: نجش، مزایدہ	۳۰۲
	سوم سے متعلق احکام	۳۰۲
۴	اول: زکاۃ میں سوم	۳۰۲
۵	دوم: بیع میں سوم	۳۰۳
۱-۳۰	سیاست	۳۰۴-۳۱۷
۱	تعریف	۳۰۴
	متعلقہ الفاظ: تعزیر، مصلحت	۳۰۵
۵	شرعی حکم	۳۰۶
۶	سیاست کی اقسام	۳۰۶
۷	رعایا کے حق میں امام کی اچھی سیاست	۳۰۷
	سیاست کے قواعد	۳۰۸
۸-۱۰	پہلی اساس: شریعت کی بالادستی	۳۰۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۱	شریعت سے مستنبط طریقوں کے وضع کرنے میں امام کا حق	۳۰۹
۱۲	دوسری اساس: شوری	۳۰۹
۱۳	تیسری اساس: عدل	۳۱۰
۱۴	طاقت وقدرت کا سرچشمہ	۳۱۰
	سیاست شرعیہ کی اقسام	۳۱۰
۱۵	اول: حکومت میں سیاست شرعیہ: امامت	۳۱۰
۱۶	امام کے حقوق	۳۱۲
۱۷	امام کی ذمہ داریاں	۳۱۲
	عمال کی تقرری اوران کی علاحدگی	۳۱۳
۱۸	الف۔عمال کی تقرری	۳۱۳
۱۹	ب۔عمال کی صفات	۳۱۳
۲۰	ج۔اپنے عمال کے تعلق سے امام کے واجبات	۳۱۴
۲۱	د۔ملازمین کا رجسٹر	۳۱۴
۲۲	دوم: مال میں سیاست شرعیہ	۳۱۴
۲۳	سوم: ولایات میں سیاست شرعیہ: فوج کی ولایت	۳۱۴
۲۴	قضاۃ کے کاموں کی نگرانی	۳۱۵
۲۵	ولایت صدقات کی نگرانی	۳۱۵
۲۶	باغی وغیرہ مخالفین کے حق میں سیاست شرعیہ	۳۱۵
	چہارم: سزا میں سیاست شرعیہ	۳۱۶
۲۷	الف۔عقوبت سیاست کے طور پر	۳۱۶
۲۸	سیاست کے طور پر جلاوطن کرنا	۳۱۶
۲۹	سیاست کے طور پر قتل کرنا	۳۱۷
۳۰	سیاست کے طور پر سزا دینے کا حق کس کو ہے؟	۳۱۷
	سیر	۳۱۷
	دیکھئے: جہاد، غنائم، امان، جزیہ	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۶	**سیف**	۳۱۸-۳۲۰
۱	تعریف	۳۱۸
	سیف سے متعلق احکام	۳۱۸
۲	اول: ناپاک شدہ تلوار کو پاک کرنا	۳۱۸
۳	دوم: جمعہ کے خطیب کا تلوار پر ٹیک لگانا	۳۱۸
۴	سوم: محرم کے لئے تلوار لٹکانا	۳۱۹
۵	چہارم: تلوار کو سونا اور چاندی سے آراستہ کرنا	۳۱۹
۶	پنجم: تلوار کے ذریعہ قصاص لینا	۳۱۹
	سیکران	۳۲۰
	دیکھئے: اشربہ	
	شائع	۳۲۰
	دیکھئے: شیوع	
	شاذ	۳۲۰
	دیکھئے: شذوذ	
۱-۳	**شاذروان**	۳۲۱-۳۲۲
۱	تعریف	۳۲۱
۳	اجمالی حکم	۳۲۲
۱-۱۷	**شارب**	۳۲۳-۳۳۱
۱	تعریف	۳۲۳
۲	متعلقہ الفاظ: لحیہ، عذار، عنفقہ، عثنون	۳۲۳
۶	شرب سے ماخوذ شارب سے متعلق احکام	۳۲۴
۷	شارب (مونچھ) سے متعلق احکام	۳۲۴
۷	اول: مونچھ کو پاک کرنا	۳۲۴
۷	الف- وضو میں	۳۲۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	ب۔غسل میں	۳۲۵
۹	ج۔مونچھ منڈانے کے بعد طہارت کا اعادہ	۳۲۵
۱۰	دوم: مونچھ کاٹنا	۳۲۶
۱۲	سوم: جمعہ کے دن مونچھ کاٹنا	۳۲۸
۱۳	چہارم: احرام کی حالت میں مونچھ کاٹنا	۳۲۹
۱۴	پنجم: میت کی مونچھ کاٹنا	۳۲۹
۱۵	ششم: معتکف کا اپنی مونچھ کاٹنا	۳۳۰
۱۶	ہفتم: مونچھ کاٹنے کے بعد وضو وغسل کرنا	۳۳۱
۱۷	ہشتم: مونچھ پر جنایت کرنا	۳۳۱
	شارب الخمر	۳۳۱
	دیکھئے: حدود، سکر	
۱-۴	**شارد**	۳۳۲-۳۳۳
۱	تعریف	۳۳۲
۲	متعلقہ الفاظ: آبق	۳۳۲
۳	شرعی حکم	۳۳۲
۳	اول: شارد کی بیع یا اس کا اجارہ	۳۳۲
۴	دوم: بدک کر بھاگے ہوئے جانور کا ذبح کرنا	۳۳۲
	شارع	۳۳۳
	دیکھئے: ارتفاق، حکم حاکم، طریق	
	شاۃ	۳۳۳
	دیکھئے: غنم	
	شاہین	۳۳۴
	دیکھئے: أطعمہ، صید	
۱-۵	**شؤم**	۳۳۴-۳۳۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱	تعریف	۳۳۴
۲	متعلقہ الفاظ: فأل	۳۳۴
۳	شرعی حکم	۳۳۵
۴	عورت، گھوڑا اور مکان کی بدشگونی	۳۳۶
۵	ایسا نام رکھنا جس سے بدفالی لی جائے	۳۳۷
۱-۴	**شِبَع**	۳۳۸-۳۳۹
۱	تعریف	۳۳۸
۲	متعلقہ الفاظ: بطنہ	۳۳۸
۳	شبع سے متعلق احکام	۳۳۸
۳	شکم سیری سے زیادہ حلال کھانا تناول کرنا	۳۳۸
۴	مضطر کا مردار سے پیٹ بھرنا	۳۳۹
۱-۵	**شَبَہ**	۳۴۰-۳۴۳
۱	تعریف	۳۴۰
۲	متعلقہ الفاظ: مناسب، طرد وعکس ودوران	۳۴۰
۴	اجمالی حکم	۳۴۱
	شبہ عمد	۳۴۳
	دیکھئے: قتل شبہ عمد	
۱-۵	**شُبہ**	۳۴۳-۳۴۸
۱	تعریف	۳۴۳
۲	جو چیزیں علماء کے نزدیک شبہ میں داخل ہیں	۳۴۳
۳	شبہ کی اقسام	۳۴۵
۴	شبہات پر عمل کرنے کا حکم	۳۴۵
۵	شبہات سے بچنے کے مختلف درجات ہیں	۳۴۶
	شَتم	۳۴۸
	دیکھئے: سبّ	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۱	**شجاج**	۳۴۸-۳۵۴
۱	تعریف	۳۴۸
۲	متعلقہ الفاظ: جراحت، جنایت علی مادون النفس	۳۴۸
۴	شجاج کی اقسام	۳۴۹
۵	شجاج سے متعلق احکام	۳۵۰
۵	اول: شجاج میں واجب شدہ قصاص یا تاوان	۳۵۰
۷	دوم: زخموں میں قصاص یا دیت کے فیصلہ کا وقت	۳۵۱
۱۱	سوم: زخموں میں قصاص لینے کا طریقہ	۳۵۳
۱-۸	**شجر**	۳۵۴-۳۵۷
۱	تعریف	۳۵۴
۲	متعلقہ الفاظ: زرع ونبات، کلأ	۳۵۴
۳	شجر سے متعلق احکام	۳۵۵
۳	اول: حرم کے درخت کو کاٹنا	۳۵۵
۴	دوم: زمین کی بیع میں درخت کا شامل ہونا	۳۵۵
۵	سوم: درخت میں حق شفعہ	۳۵۵
۶	چہارم: درخت کا حریم	۳۵۶
۷	پنجم: درخت میں عقد مساقاۃ	۳۵۶
۸	درخت کے نیچے پا□نہ کرنا	۳۵۷
	شحاذہ	۳۵۷
	دیکھئے: سؤال	
۱-۵	**شحم**	۳۵۸-۳۶۰
۱	تعریف	۳۵۸
۲	متعلقہ الفاظ: دہن، دسم	۳۵۸
۴	شحم سے متعلق احکام	۳۵۸
۵	اہل کتاب کے ذبیحہ کی چربی	۳۵۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۵	شذوذ	۳۶۰-۳۶۳
۱	تعریف	۳۶۰
۲	شاذ سے متعلق احکام	۳۶۱
	شراء	۳۶۴
	دیکھئے: بیع	
۱-۱۸	شُرب	۳۶۴-۳۷۲
۱	تعریف	۳۶۴
۲	شرعی حکم	۳۶۴
۳	پینے کے آداب	۳۶۵
۳	پیتے وقت بسم اللہ کہنا	۳۶۵
۴	داہنے ہاتھ سے پینا	۳۶۵
۵	تین سانس میں پینا	۳۶۵
۶	برتن میں سانس نہ لینا	۳۶۶
۷	کھڑے ہوکر نہ پینا	۳۶۶
۸	پانی کا چوسنا	۳۶۷
۹	پینے والی چیز میں کمی کرنا	۳۶۷
۱۰	مشکیزہ میں منھ لگا کر پینا	۳۶۸
۱۱	برتن کے شکاف سے پینا	۳۶۹
۱۲	پینے کے بعد الحمد للہ کہنا	۳۶۹
۱۳	پینے والی چیز دینے میں داہنی جانب سے شروع کرنا	۳۷۰
۱۴	سونے اور چاندی کے برتن میں پینا	۳۷۰
۱۵	جنبی کا پینا	۳۷۰
۱۶	نماز میں پینا	۳۷۱
۱۷	روزہ دار کا پینا	۳۷۲
۱۸	آب زمزم سے پینا	۳۷۲

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۸۱-۳۷۳	**شِرب**	۱-۱۵
۳۷۳	تعریف	۱
۳۷۳	متعلقہ الفاظ: شفعہ	۲
۳۷۳	اجمالی حکم	۳
۳۷۳	حق شرب اور حق شفعہ کے اعتبار سے پانی کی قسمیں	۳
۳۷۳	پہلی قسم: عام پانی	۳
۳۷۴	عام پانی کی تقسیم	۴
۳۷۵	عام نہروں کا کھودنا	۷
۳۷۶	دوسری قسم: مملوکہ نہروں اور ندیوں میں بہنے والا پانی	۸
۳۷۷	تیسری قسم: یہ کہ منبع مملوک ہو	۹
۳۷۸	نفع اٹھانے کے لئے نہ کہ ملکیت حاصل کرنے کے لئے کنواں کھودنا	۱۰
۳۷۹	چوتھی قسم: برتنوں میں محفوظ کیا گیا پانی	۱۱
۳۷۹	مخصوص ندیوں وغیرہ سے انتفاع کے وجوب کی شرط	۱۲
۳۷۹	شرب کے لئے دعوی دائر کرنا	۱۳
۳۷۹	شرب میں تصرف	۱۴
۳۸۱	شرب کے استحقاق میں تنازع	۱۵
۳۸۵	**تراجم فقہاء**	

☆☆☆

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

سعایہ

تعریف:

۱- سعایہ دراصل ''السعی'' سے ماخوذ ہے، اس کا معنی کسی کام میں تصرف کرنا ہے، خواہ وہ کام اچھا ہو یا برا، چنانچہ قرآن کریم میں ہے: ''لِتُجْزٰی کُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعٰی''[۱] (تاکہ ہر شخص کو اس کی کوشش کا بدلہ مل جائے)، ''وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعٰی''[۲] (اور انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی)۔

کہا جاتا ہے: ''سعی علی الصدقة سعیا، وسعایة'' یعنی اس نے صدقہ کی وصولی کا کام کیا، اور کہا جاتا ہے: سعی العبد في فک رقبته سعایة یعنی غلام نے اپنی آزادی کے لئے کام کیا، نیز کہا جاتا ہے: ''سعی به سعایة إلی الوالي یعنی اس نے حاکم کے پاس چغلی کھائی[۳]۔

اس لفظ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف: عتق:

۲- عتق کا اصطلاحی معنی: آدمی سے غلامی کو اس طرح دور کرنا ہے کہ کوئی اس کا مالک نہ ہو، بلکہ صرف اللہ تعالیٰ کا تقرب مقصود ہو، سعایہ اور عتق میں تعلق یہ ہے کہ سعایہ عتق تک رسائی کا ایک ذریعہ ہے۔

سعایہ سے متعلق احکام:

حاکم تک خبر رسانی:

۳- حاکم تک خبر رسانی برحق ہوگی یا ناحق ہوگی، برحق خبر رسانی یہ ہے کہ کوئی شخص ایذاء پہنچانے والے کی اطلاع حاکم تک پہنچائے، اس حال میں کہ حاکم تک معاملہ کو پہنچائے بغیر اس کی ایذاء رسانی کو ختم کرنا ممکن نہ ہو یا اس شخص کی خبر حاکم تک پہنچائے جو فسق وفجور کا ارتکاب کرتا ہو اور منع کرنے سے باز نہ آتا ہو، اس طرح کی خبر رسانی میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اگر حاکم اس شخص پر جرمانہ عائد کردے جس کی شکایت کی گئی ہے تو شکایت کرنے والے پر کوئی تاوان نہ ہوگا۔

لیکن حاکم کے پاس لوگوں کی ناحق شکایت کرنا یعنی ان کی چغلی کھانا گناہ کبیرہ ہے، اس کی وجہ سے شکایت کرنے والا فاسق ہوجائے گا اور قاضی کے پاس اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، بلکہ رد کردی جائے گی، اور شکایت کرنے والے کو اس کی تنبیہ کے لئے اور فساد کو دور کرنے کی غرض سے سزا دی جائے گی اور اگر حاکم اس شخص سے جرمانہ وصول کرلے تو شکایت کرنے والا ضامن ہوگا[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''ضمان''۔

صدقات کی وصولی کے لئے کام کرنا:

۴- امام پر واجب ہے کہ سنت پر عمل کرتے ہوئے زکاۃ کی وصولی

---

(۱) سورۂ طہ/ ۱۵۔

(۲) سورۂ نجم/ ۳۹۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، القاموس ومختار الصحاح، المعجم الوسیط۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۱۲۳، ابن عابدین ۵/ ۱۳۵، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۲۳، القلیوبی ۴/ ۳۱۹۔

اور اس کی تقسیم کے لئے لوگوں کو مقرر کرے، یہی لوگ زکاۃ کے عامل کہلاتے ہیں اور اس لئے کہ اس میں مستحقین تک ان کا حق پہنچانے کی کوشش ہے اور اس لئے بھی کہ بہت سے لوگ نہیں جانتے ہیں کہ وہ زکاۃ میں واجب کی ادائیگی سے کس طرح بری الذمہ ہوں گے۔

زکاۃ وصولی کرنے والے کے لئے شرط ہے کہ وہ عادل، فقیہ، زکاۃ کے مسائل سے واقف اور اس بات سے آگاہ ہو کہ زکاۃ میں کیا لے گا اور کن لوگوں پر خرچ کرے گا[1]۔

تفصیل اصطلاح ''زکاۃ'' میں ہے۔

آزادی کے لئے کام کرنا:

۵- آزادی کے لئے سعایہ یہ ہے کہ کسی غلام کا کچھ حصہ آزاد کر دیا جائے اور باقی کچھ حصہ غلام رہے، ایسا غلام محنت ومزدوری کر کے آمدنی حاصل کرے گا، اور اپنی کمائی کی آمدنی اپنے آقا کو دے گا، اس غرض سے اس کے عمل کرنے کو سعایہ کہتے ہیں۔

سعایہ کے مشروع ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے غلام کے کچھ حصہ کو آزاد کردے، تو اگر وہ اس کا خاص غلام ہوگا، کوئی دوسرا اس میں شریک نہیں ہوگا تو آزاد کردہ حصہ آزاد ہوجائے گا، پھر باقی حصہ بھی آزاد ہوجائے گا، اگرچہ آزاد کرنے والا تنگدست ہو، اور اگر غلام میں اس کے ساتھ کوئی دوسرا بھی شریک ہو تو اگر آزاد کرنے والا شخص اپنے شریک کا پورا حصہ یا بعض حصہ ادا کرنے کے لائق مال دار ہو تو اس کا حصہ آزاد ہوگا، پھر باقی حصہ بھی آزاد ہوجائے گا، اور اس پر واجب ہوگا کہ شریک نے جتنا حصہ آزاد کیا ہے آزاد کرنے کے دن اس کی جو قیمت ہو، اپنے شریک کو ادا کرے اور اگر آزاد کرنے والا شخص تنگدست ہو تو شریک کا

(۱) شرح روض الطالب ۱/ ۳۶۰، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۰۹۔

حصہ بدستور غلام رہے گا، اور غلام پر کام کرنا واجب نہ ہوگا اور نہ شریک کو غلام سے سعایہ (کام) کرانے کا حق ہوگا[1]۔

ان کی دلیل یہ حدیث ہے: **"من أعتق شقيصا من مملوكه فعليه خلاصه في ماله"**[2] (اگر کوئی شخص اپنے غلام کا کچھ حصہ آزاد کردے تو پورا غلام اس کے مال میں سے آزاد ہوجائے گا)، نیز دوسری حدیث ہے: **"من أعتق شركا له في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوّم العبد عليه قيمة عدل، فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد، وإلا فقد عتق منه ما عتق"**[3] (اگر کوئی شخص کسی غلام میں اپنا حصہ آزاد کردے اور اس کے پاس غلام کی قیمت کے برابر مال موجود ہو تو انصاف کے ساتھ غلام کی قیمت لگائی جائے گی اور اس کے شرکاء کو ان کے حصے دیئے جائیں گے اور غلام اس کی طرف سے آزاد ہوگا، ورنہ جتنا آزاد کیا ہے وہ حصہ آزاد ہوگا)، نیز حدیث ہے: **"إذا كان العبد بين اثنين فأعتق أحدهما نصيبه فإن كان موسراً يُقَوَّمُ عليه قيمة عدل لا وكس ولا شطط ثم يعتق"**[4] (اگر دو آدمیوں کے

(۱) روضۃ الطالبین ۱۲/ ۱۱۰، المغنی ۹/ ۳۳۶، الحطاب ۶/ ۳۳۶، بدائع الصنائع ۴/ ۸۶، فتح القدیر ۴/ ۲۵۵۔

(۲) حدیث: "من أعتق شقيصا......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۳۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۱۴۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) حدیث: "من أعتق شركا له في عبد......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۱۳۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "إذا كان العبد بين اثنين......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۲۵۸، ۲۵۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور وہ مسلم (۳/ ۱۲۸۱ طبع الحلبی) میں ان الفاظ کے ساتھ ہے: "من أعتق عبدا بينه و بين آخر......"۔

درمیان کوئی غلام شریک ہو اور ان میں سے ایک شخص اپنا حصہ آزاد کردے، تو اگر وہ خوشحال مال دار ہوگا تو انصاف کے ساتھ غلام کی قیمت لگائی جائے گی، اس میں کمی زیادتی نہیں کی جائے گی، پھر آزاد کردیا جائے گا)۔

امام شافعی نے ''الأم'' میں کہا: دونوں احادیث سعایہ کرانے کو ہر حال میں باطل قرار دیتی ہیں، اور تین باتوں پر دونوں متفق ہیں:

۱-سعایہ کرانے کا باطل ہونا۔

۲۔آزاد کرنے والے شخص کے تنگدست ہونے کی صورت میں غلامی کا برقرار رہنا۔

۳۔اگر آزاد کرنے والا خوشحال ہوتو آزادی کا نافذ ہونا [۱]۔

حنفیہ نے کہا ہے: سعایہ فی الجملہ ثابت ہے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ کی اس مرفوع حدیث سے استدلال کیا ہے: ''**من أعتق شقيصا من مملوكه فعليه خلاصه في ماله، فإن لم يكن له مال قوم المملوك قيمة عدل، ثم استسعِيَ غير مشقوق عليه**'' [۲] (اگر کوئی شخص اپنے غلام کا کچھ حصہ آزاد کردے تو پورا غلام اس کے مال میں سے آزاد ہوجائے گا، اور اگر اس کے پاس مال نہ ہوتو انصاف کے ساتھ غلام کی قیمت لگائی جائے گی، پھر اس سے سعایہ کرایا جائے گا، البتہ اس کو مشقت میں نہیں ڈالا جائے گا)۔

انہوں نے کہا: اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سعایہ فی الجملہ ثابت ہے، اور ضمان سعایہ ہلاک کرنے کا ضمان اور مالک بنانے کا ضمان نہیں ہے، بلکہ روکنے کا ضمان، جان اور گردن کی سلامتی اور حصول منفعت کا ضمان ہے۔

پھر حنفیہ کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ سعایہ کرانے کا حق کس کو اور کب حاصل ہوگا؟ امام ابوحنیفہؒ نے کہا: سعایہ کرانے کا حق اس شخص کو ہوگا جو اپنے غلام کے کسی حصہ کو آزاد کرے یا ایسے غلام کے کسی حصہ کو آزاد کرے جو اس کے اور دوسرے کے درمیان مشترک ہو۔

لہذا اگر اپنے غلام کے کسی حصہ کو آزاد کردے تو صحیح ہوگا، اور باقی ماندہ حصہ میں سعایہ کرائے گا اور اگر چاہے تو اس باقی ماندہ کو بھی آزاد کرسکتا ہے۔

صاحبین نے کہا: پورا غلام آزاد ہوجائے گا۔

اور اگر کوئی شریک اپنا حصہ آزاد کردے تو اس کے شریک کو تین اختیارات حاصل ہوں گے:

ایک یہ کہ وہ بھی اپنا حصہ آزاد کردے، دوم یہ کہ پہلے آزاد کرنے والے سے ضمان لے اور آزاد کرنے والا غلام سے وصول کرلے، سوم یہ کہ غلام سے سعایہ کرائے، سعایہ کرانے کا طریقہ یہ ہوگا کہ اس کو کرایہ پر لگادے اور اپنے حصہ کی قیمت کے بقدر وصول کرلے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ آزاد کرنے والا خوش حال ہو یا تنگدست، اس لئے کہ آزاد کرنا، اپنے شریک کے حصہ کو ضائع کرنا نہیں ہے، بلکہ یہ آزادی غلام کے نزدیک شریک کے حق کی وجہ سے محبوس ہے، جس سے اس کا چھٹکارا پانا ممکن نہیں ہے، اور اس سے ضمان واجب ہوتا ہے، اور یہ خوش حالی اور تنگدستی میں فرق کرنے کا متقاضی نہیں ہے، لہذا دونوں حالتوں میں سعایہ کا اختیار ثابت ہوگا۔

صاحبین نے کہا: سعایہ کرانے کا حق صرف اس صورت میں ثابت ہوگا جبکہ اپنے حصہ کو آزاد کرنے والا شریک تنگدست ہو، اگر اپنے غیر مشترک غلام کے کسی حصہ کو آزاد کردے، یا ایسے غلام میں اپنا

---

(۱) کتاب الأم ۸/۵۔

(۲) حدیث: ''من أعتق شقيصا من مملوكه......'' کی روایت بخاری (الفتح ۵/۱۳۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

حصہ آزاد کردے جو اس کے اور دوسرے کے درمیان مشترک ہو اور وہ خوش حال ہو تو سعایہ کرانے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ آزاد کرنے میں تجزی نہیں ہوتی، (یعنی ٹکڑا ٹکڑا کر کے آزادی نہیں ہوتی ہے)، لہذا آزاد کرنے والا اپنے شریک کے حصہ کو ضائع کرنے والا ہوگا، اس لئے اس پر ضمان واجب ہوگا، اور ضائع کرنے والے پر ضمان کا واجب ہونا سعایہ کرانے سے مانع ہے، قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ تنگدستی کی صورت میں بھی سعایہ واجب نہ ہو، بلکہ دونوں حالتوں میں صرف ضمان واجب ہو، کیونکہ ضائع شدہ شئ کے ضمان میں خوش حالی اور تنگدستی سے کوئی فرق نہیں ہوتا ہے، لیکن نص کی وجہ سے اس کو چھوڑ دیا گیا ہے، کیونکہ تنگدستی کی حالت کے سلسلے میں نص وارد ہے، فقہاء نے کہا ہے: سعایہ کرنے والے غلام کے بارے میں کوئی ایسا تصرف کرنا جو ملکیت کو منتقل کرنے والا ہو، جائز نہیں ہے، مثلاً بیع، ہبہ اور صدقہ کرنا، اسی طرح اس میں وراثت بھی جاری نہ ہوگی، اور وہ اپنی کمائی کا زیادہ حق دار ہوگا اور وہ سعایہ یا آزاد کرنے کے ذریعہ آزاد ہونے کا مستحق ہوگا اور وہ کبھی بھی غلامی کی طرف نہیں لوٹے گا، خواہ وہ سعایہ سے عاجز ہی کیوں نہ ہو جائے [۱]۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۵، ۱۶، بدائع الصنائع ۴/ ۸۶-۸۸۔

سعر

تعریف:

۱- لغت میں سعر کا معنی نرخ ہے، جس پر ثمن کی بنیاد ہوتی ہے، اس کی جمع أسعار ہے، ''قد أسعروا اور سعّروا'' کا معنی ہے: ان لوگوں نے کسی بھاؤ پر اتفاق کیا۔

کسی چیز کی قیمت بڑھ جائے تو عربی میں کہا جاتا ہے: **شئ له سعر** اور جب کسی چیز کی قیمت بہت کم ہو جائے تو کہا جاتا ہے: **ليس له سعر** [۱]۔

بازار کا بھاؤ وہ نرخ ہے جس کے مطابق کسی بھی وقت کوئی چیز خریدی جا سکے [۲]۔

اور نرخ کی تعیین یہ ہے کہ سلطان یا اس کا نائب لوگوں کے لئے ایک نرخ طے کردے، اور اسی نرخ کے مطابق خرید و فروخت کرنے پر لوگوں کو مجبور کرے۔ دیکھئے: اصطلاح ''تسعیر''۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ثمن:

۲- ثمن کا لغوی معنی: وہ شئ ہے جس سے کسی چیز کا استحقاق ہو۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی ۳۲۱، نیز دیکھئے: الموسوعہ ۱۵/ ۔

(۳) مطالب أولی النہی ۳/ ۶۲، أسنی المطالب ۲/ ۳۸، نیز دیکھئے: الموسوعہ ۱۱/ ۔

اصطلاح میں ثمن وہ ہے جو کسی مبیع کا بدل ہوا اور ذمہ میں متعین ہو، دیکھئے: اصطلاح ''ثمن''۔

ثمن کی اصطلاح میں یہ بات گذر چکی ہے کہ ثمن اور سعر میں یہ فرق ہے کہ سعر وہ نرخ ہے جس کا مطالبہ فروخت کنندہ کرتا ہے، اور ثمن وہ قیمت ہے جس پر فریقین باہم رضامند ہوتے ہیں۔

ب- قیمت:

۳- قیمت کا لغوی معنی: وہ ثمن ہے جس کے ذریعہ سامان کی قیمت لگائی جائے، یعنی جو سامان کے قائم مقام ہو، اس کی جمع قیم ہے [۱]۔

اصطلاح میں قیمت کسی شی کا حقیقی ثمن ہے [۲]۔

سعر اور قیمت میں فرق یہ ہے کہ سعر وہ قیمت ہے جو فروخت کنندہ اپنے سامان کے لئے ثمن کے طور پر مانگتا ہے، خواہ وہ ثمن حقیقی کے برابر ہو یا اس سے زیادہ ہو یا کم ہو۔

نرخ کے احکام:

آخری نرخ پر بیع کرنا:

۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے اور یہی حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب ہے، جیسا کہ المرداوی نے کہا ہے، اور اسی پر اصحاب کا اتفاق ہے کہ بازار کے آج کے نرخ پر بیع کرنا یا جس مقدار پر نرخ ختم ہو اس پر بیع کرنا، مجہول ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں ہے، گویا وہ کہتا ہے کہ آج لوگوں کے درمیان جو نرخ ظاہر ہوگا اس پر میں نے تجھ سے فروخت کیا۔

پھر المرداوی نے کہا: امام احمد سے منقول ہے کہ یہ صحیح ہے، ابن تیمیہ اور ابن القیم نے اسے اختیار کیا ہے اور کہا ہے کہ عقد کے وقت ثمن مقرر کئے بغیر جس مقدار پر نرخ ختم ہوا ہو اس پر بیع کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس بیع کی صورت یہ ہے کہ نانبائی، گوشت فروش اور گھی بیچنے والے وغیرہ سے اس طور پر بیع کا معاملہ کرے کہ وہ ان سے روزانہ ایک متعین مقدار لے گا، پھر مہینہ یا سال کے پورا ہونے پر سب کا حساب کرے گا اور اس کی قیمت اس کو دے گا، اکثر فقہاء نے اس کو ممنوع قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ اس میں قبضہ سے ملکیت حاصل نہ ہوگی، یہ فاسد قبضہ ہے جو غصب کے ذریعہ قبضہ کرنے کے درجہ میں ہے، کیونکہ عقد فاسد کے ذریعہ اس پر قبضہ کیا گیا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ جس مقدار پر نرخ ختم ہو اس پر بیع کرنا جائز ہے، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے اور ہمارے شیخ نے اس کو اختیار کیا ہے، میں نے ان کو یہ کہتے ہوئے سنا: یہ طریقہ خریدار کے دل کے لئے بھاؤ کرنے کی بہ نسبت زیادہ اطمینان بخش ہے، وہ کہتا ہے کہ مجھ کو لوگوں کی پیروی کرنا زیادہ پسند ہے، جس نرخ پر دوسرے لوگ لیں گے میں بھی لوں گا۔

انہوں نے کہا: پوری امت کا اس پر اجماع ہے کہ مہر مثل پر نکاح کرنا صحیح ہے، اکثر فقہاء نے اجرت مثل پر عقد اجارہ کرنے کو جائز قرار دیا ہے، جیسے غسل دینے والے، نانبائی، ملاح، غسل خانہ کے نگراں اور کرایہ دار وغیرہ، اسی طرح ثمن مثل پر بیع کو جائز کہا ہے، جیسے حمام کے پانی کی بیع کرنا۔

نرخ پر بیع کرنا زیادہ سے زیادہ ثمن مثل پر بیع کرنا ہے، لہذا جائز ہوگا، وہ فرماتے ہیں: یہی یقیناً درست اور صحیح ہے، ہر ملک اور ہر زمانہ میں اسی پر لوگوں کا عمل رہا ہے [۱]۔ دیکھئے: اصطلاح ''بیع الاستجرار''۔

---

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''قوم''، نیز دیکھئے: قواعد الفقہ للبرکتی / ۴۳۸۔

(۲) المجلہ مادہ: ۱۵۴۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۱، الدسوقی ۳/ ۱۵، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۰، إعلام الموقعین ۴/ ۵-۶۔

باہر سے آنے والے تاجروں کو نرخ بتانے کے بعد اس میں اضافہ:

۵ - باہر سے آنے والے تاجروں کے شہر میں داخل ہونے اور نرخ جاننے سے پہلے پہلے کسی نے ان کا سامان شہر کے نرخ سے کم میں خرید لیا، تو ان کو غبن کا علم ہونے کے فوراً بعد ان کو اختیار حاصل ہوگا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''**لا تلقوا الجلب، فمن تلقاه فاشترى منه، فإذا أتى سيده (أي: صاحبه) السوق فهو بالخيار**''[1] (باہر سے آنے والے سامان کو آگے بڑھ کر نہ خریدو، اگر کوئی شخص آگے بڑھ کر اس کو خرید لے تو اس کا مالک جب بازار میں آئے گا تو اس کو اختیار حاصل ہوگا)۔

دیکھئے: اصطلاح ''بیع منہی عنہ'' فقرہ/ ۱۳۰، اور اس کے بعد کے صفحات۔

نرخ بتانا:

۶ - مطالب اولی النہی میں ہے: اگر کوئی شخص نرخ سے ناواقف ہو اور وہ نرخ معلوم کرے تو جو شخص نرخ جانتا ہے اس پر واجب ہے کہ اس کو بتادے، اس لئے کہ خیر خواہی کے طالب کے لئے خیر خواہی کرنا واجب ہے[2]، کیونکہ حدیث میں ہے: ''الدين النصيحة''[3] (دین سراپا خیر خواہی ہے)۔

(۱) حدیث: ''لا تلقوا الجلب، فمن تلقاه......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۵۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) مطالب أولی النہی ۲/ ۵۷۔

(۳) حدیث: ''الدين النصيحة'' کی روایت مسلم (۱/ ۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت تمیم داریؓ سے کی ہے۔

غصب کردہ شیٔ کے نرخ کا کم ہوجانا:

۷ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ نرخ کے بدل جانے سے اگر غصب کردہ شیٔ کی قیمت کم ہوجائے تو غاصب کمی کا ضامن نہ ہوگا، ابوثور سے منقول ہے کہ وہ کمی کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اگر غصب کردہ شیٔ ضائع ہوجائے تو کمی کا ضامن ہوتا ہے، اسی طرح اگر نرخ کے کم ہونے کے بعد غصب کردہ شیٔ مغصوب کو واپس کرے گا تو کمی کا ضامن ہوگا[1]۔

دیکھئے: اصطلاح ''غصب''۔

بیوی کے نفقہ پر نرخ کی گرانی کا اثر:

۸ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر زوجین کے حالات کے مطابق بیوی کے لئے نفقہ مقرر کیا جائے، پھر نرخ گراں ہوجائے تو اس کو حق ہے کہ مقدار میں اضافہ کا مطالبہ کرے، اسی طرح اگر نرخ ارزاں ہوجائے تو شوہر کو حق ہے کہ نفقہ میں کمی کردے[2]۔

چوری کردہ مال کے نرخ کا کم ہوجانا:

۹ - جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے اور امام ابوحنیفہ سے ایک روایت ہے جس کو امام طحاوی نے ذکر کیا ہے، یہ ہے کہ چوری کی حد قائم کرنے میں چوری کردہ مال کو اس کے محفوظ مقام سے نکالنے کے وقت اس کی قیمت اور نصاب کے برابر اس کے ہونے کا اعتبار کیا جائے گا، اگر اس کے بعد اس چیز کی قیمت کم ہوجائے تو ہاتھ کاٹنا ساقط نہ ہوگا۔

(۱) البدائع ۷/ ۱۵۵، الدسوقی ۳/ ۴۵۲- ۴۵۳، القوانین الفقہیہ ر ۳۲۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۷، المغنی ۵/ ۲۶۰۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۳۳۱- ۳۳۲۔

حنفیہ کے نزدیک جیسا کہ حصکفی نے کہا ہے: چوری کے وقت اور ہاتھ کاٹنے کے وقت اور جگہ کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا، قیمت کے ماہر دو عادل آدمی اس کی قیمت طے کریں گے، اگر قیمت لگانے والوں میں اختلاف ہوجائے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

کاسانی نے کہا ہے: نرخ کے کم ہونے سے چوری کے وقت چوری کے مال میں کمی کا شبہ پیدا ہوتا ہے، اس لئے کہ چوری کا سامان اپنی حالت پر باقی ہے، اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے، اور نرخ کی تبدیلی کا ضمان چور پر بالکل نہیں ہوتا ہے، لہذا بعد میں ہونے والی کمی کو چوری کے وقت موجود کمی کے درجہ میں رکھا جائے گا[1]۔

سامان پر لکھے ہوئے نرخ پر فروخت کرنا:

۱۰- اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ اگر فریقین یا ان میں سے کوئی ایک سامان پر لکھے ہوئے نرخ سے ناواقف ہو تو اس نرخ پر بیع کرنا ممنوع ہے، جبکہ دوسرے بعض فقہاء نے اس کو جائز قرار دیا ہے۔

دیکھئے: اصطلاح ''رقم''۔

(۱) البدائع ۷/۷۹، ابن عابدین مع الدر ۳/۱۹۳، المنتقی شرح الموطأ ۷/۱۵۸، القوانین الفقہیہ رص ۳۵۲، مغنی المحتاج ۴/۱۵۸، کشاف القناع ۶/۱۳۲۔

سعی

تعریف:

۱- لغت میں السعی: سعی یسعی سعیاً سے ماخوذ ہے، جس کا معنی ہے: قصد کرنا، عمل کرنا، چلنا اور دوڑنا[1]۔ اور یہ اکثر چلنے کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔

اس مادہ سے قرآن کریم میں لفظ مذکور ہے، جو چلنے میں کوشش کرنے کے معنی میں ہے جیسے جمعہ کی نماز کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''فَاسْعَوْا إِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ''[2] (تو چل پڑا کرو اللہ کی یاد کی طرف اور خرید وفروخت چھوڑ دیا کرو)، نیز ارشاد ہے: ''وَجَآءَ مِنْ اَقْصَا الْمَدِيْنَةِ رَجُلٌ يَّسْعٰى قَالَ يٰقَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِيْنَ''[3] (اور ایک شخص اس شہر کے کسی دور مقام سے دوڑتا ہوا آیا (اور) کہنے لگا کہ اے میری قوم والو (ان) رسولوں کی راہ پر چلو)۔

۲- سعی کا اصطلاحی معنی ہے: حج یا عمرہ میں طواف کے بعد صفا ومروہ کے درمیان والی مسافت کو آتے اور جاتے ہوئے سات بار طے کرنا۔

(۱) القاموس المحیط۔
(۲) سورۂ جمعہ/۹۔
(۳) سورۂ یٰس/۲۰۔

متعلقہ الفاظ:

الف-طواف:

۳- بیت اللہ کے چاروں طرف معروف طریقہ پر چکر لگانا طواف کہلاتا ہے۔ یہ قرآن کریم میں سعی کے معنی میں بھی استعمال کیا گیا ہے: "**إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا**"[1] (صفا ومروہ بے شک اللہ کی یادگاروں میں سے ہیں، سو جو کوئی بیت (اللہ) کا حج کرے یا عمرہ کرے، اس پر (ذرا بھی) گناہ نہیں کہ ان دونوں کے درمیان آمدورفت کرے) یعنی سعی کرے۔

اور احادیث میں بھی اس کا استعمال سعی کے معنی میں ہوا ہے، مثلاً حضرت جابر کی حدیث ہے: "**حتى إذا كان آخر طوافه على المروة**"[2] (آپ ﷺ کا آخری طواف مروہ پر ختم ہوا) یعنی نبی ﷺ کی آخری سعی۔

سعی کے صحیح ہونے کے لئے طواف کا اس سے پہلے ہونا شرط ہے۔

سعی کا ثبوت:

۴- سعی کے مشروع ہونے کی دلیل کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ ہے، چنانچہ قرآن کریم میں ہے: "**إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ**" (صفا ومروہ بے شک اللہ کی یادگاروں میں سے ہیں)۔

اور حدیث میں مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنے حج میں صفا ومروہ کے درمیان سعی کی اور ارشاد فرمایا: "**اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي**"[1] (سعی کرو، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تم پر سعی کو واجب قرار دیا ہے)۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۵۸۔

(۲) حدیث جابر: "حتى إذا كان آخر طوافه على المروة" کی روایت مسلم (۲/ ۸۸۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

حضرت ہاجرہؓ نے اپنے بیٹے کے لئے پانی کی تلاش میں صفا اور مروہ کے درمیان سات بار چکر لگایا، ان ہی کے طریقہ پر شریعت نے سعی کو واجب قرار دیا ہے، جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً بخاری میں مروی ہے، حدیث کے آخر میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**فذلك سعي الناس بينهما**"[2] (اسی وجہ سے لوگ صفا ومروہ کے درمیان سعی کرتے ہیں)۔

شرعی حکم:

۵- مالکیہ، شافعیہ اور معتمد قول کے مطابق حنابلہ کی رائے ہے کہ سعی حج اور عمرہ کا ایک رکن ہے، اس کے بغیر نہ حج صحیح ہوتا ہے اور نہ عمرہ، یہی حضرت عائشہؓ اور حضرت عروہ بن الزبیرؓ کا قول بھی ہے۔

حنفیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کی رائے ہے کہ حج اور عمرہ میں سعی کرنا واجب ہے، رکن نہیں ہے، لہذا اگر کوئی شخص اس کو بلا عذر ترک کرے گا تو اس پر دم واجب ہوگا، اور اگر کسی عذر کی وجہ سے ترک کرے گا تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، یہی حسن بصری اور سفیان ثوری سے بھی منقول ہے۔

ایک روایت امام احمد بن حنبل سے یہ ہے کہ سعی سنت ہے، اس کے ترک سے دم واجب نہ ہوگا، یہی حضرت ابن عباسؓ، حضرت

(۱) حدیث: "اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي" کی روایت دارقطنی (۲/ ۲۵۶ طبع دار المحاسن) نے حضرت صفیہ بنت ابی تجراۃ سے کی ہے، اور ابن عبد الہادی نے اس کو صحیح کہا ہے، جیسا کہ نصب الرایہ (۳/ ۵۶ طبع المجلس العلمی) میں ہے۔

(۲) حدیث: سعي السيدة هاجر عندما سعت بين موضع الصفا والمروة۔ کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۳۹۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

انسؓ، حضرت ابن الزبیرؓ اور ابن سیرین سے بھی منقول ہے[1]۔

اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ آیت کریمہ: "إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ......" (صفا ومروہ بے شک اللہ کی یادگاروں میں سے ہیں) میں سعی کے حکم کی صراحت نہیں ہے، اس لئے سنت سے استدلال کی ضرورت ہوئی، حدیث میں ہے: "اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي"[2] (سعی کرو، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تم پر سعی کوواجب قرار دیا ہے)۔

بخاری ومسلم میں حضرت ابوموسی اشعریؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: میں نبی کریم ﷺ کے پاس آیا، اس وقت آپ ﷺ بطحا میں تشریف فرما تھے، آپ ﷺ نے دریافت فرمایا: "بما أهللت؟ قلت: أهللت بإهلال النبي ﷺ، قال: هل سقت من هدي؟ قلت: لا، قال: فطف بالبيت وبالصفا والمروة، ثم حل"[3] (تونے کس چیز کا احرام باندھا ہے؟ میں نے جواب دیا کہ نبی کریم ﷺ کے احرام کے مطابق احرام باندھا ہے، آپ نے پوچھا: ہدی لائے ہو؟ میں نے کہا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: تب بیت اللہ اور صفا ومروہ کا طواف کرکے حلال ہوجاؤ)۔

اس سے مالکیہ، شافعیہ اور ان کے موافقین نے فرضیت پر استدلال کیا ہے، اس لئے کہ "کتب" کا لفظ فرض کرنے کے معنی میں ہے، اور اس لئے بھی کہ حضرت ابوموسی اشعریؓ کو آپ نے سعی کرنے کا حکم دیا، اور اس کے بعد ہی حلال ہونے کو کہا، لہذا سعی کرنا فرض ہوگا۔

(۱) دیکھئے: المذاہب والأدلۃ فی فتح القدیر ۲/۱۵۷-۱۵۸، البدائع ۲/۱۳۳-۱۴۳، ردالمحتار ۳/۲۰۲، شرح الرسالہ ۱/۱۷۴، الشرح الکبیر ۲/۳۴، شرح المنہاج ۲/۱۲۶-۱۲۷، المہذب والمجموع ۸/۷۱-۷۲، ۷۳-۷۵، المغنی ۳/۳۸۸-۳۸۹، الفروع ۳/۵۱۷، اس میں مرادی کا قول ہے: "والصواب أنه واجب" نیز دیکھئے: کشاف القناع ۵/۲۱۔

(۲) حدیث: "اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي" کی تخریج فقرہ/۴ میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث أبی موسی: "قدمت على النبي ﷺ وهو بالبطحاء" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۴۱۶-۵۵۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۸۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

حنفیہ نے اس سے وجوب پر استدلال کیا ہے، اس لئے کہ جیسا کہ کمال بن الہمام نے کہا ہے: اس جیسی حدیث سے صرف وجوب ہی ثابت ہوسکتا ہے، اس لئے ہم وجوب کے قائل ہیں، ہمارے نزدیک رکن ہونے کا ثبوت صرف دلیل قطعی سے ہی ہوسکتا ہے، لہذا اس حدیث سے رکنیت ثابت کرنا بلا دلیل ثابت کرنا ہوگا[1]۔ یعنی ایسی دلیل نہیں ہے جس میں رکنیت ثابت کرنے کی صلاحیت ہو، اور اس کے سنت ہونے پر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا گیا ہے: "فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا"[2] (اس پر (ذرا بھی) گناہ نہیں کہ ان دونوں کے درمیان آمدورفت کرے)، فاعل سے حرج کی نفی کرنا اس کے واجب نہ ہونے کی دلیل ہے، کیونکہ یہ مباح کا درجہ ہے، اور اس کا سنت ہونا اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "من شعائر الله" سے بھی ثابت ہوتا ہے[3]۔

سعی کا طریقہ:

۶- حج یا عمرہ کرنے والا طواف سے فارغ ہونے کے بعد صفا پر جائے گا، تاکہ وہاں سے سعی شروع کرے، چنانچہ صفا پر جاکر کعبہ کی طرف رخ کرے گا، اللہ تعالیٰ کی توحید اور کبریائی بیان کرے گا، اور احادیث میں مروی ذکر ودعا کرے گا، پھر مروہ پر جائے گا اور جب

(۱) فتح القدیر ۲/۱۵۸۔

(۲) سورۂ بقرہ/۱۵۸۔

(۳) المغنی ۳/۳۸۹، سورۂ بقرہ/۱۵۸۔

مسعی (سعی کی جگہ) میں دونوں سبز ستونوں کے سامنے پہنچے گا، تو ممکن حد تک تیز قدم چلے گا، اسی طرح آگے کے دونوں سبز ستونوں تک چلے گا پھر عام رفتار سے چلے گا، جب مروہ پر پہنچے گا تو اوپر چڑھے گا اور اللہ تعالیٰ کی توحید اور کبریائی بیان کرے گا، جیسا کہ صفا پر کیا تھا، اور یہ ایک شوط (چکر) ہوگا۔

پھر دوسرا شوط شروع کرے گا اور مروہ سے صفا جائے گا، اور جب سبز ستونوں کے سامنے پہنچے گا تو بہت تیز چلے گا اور جب آگے کے سبز ستونوں کے سامنے پہنچ جائے گا تو پھر عام رفتار سے چلے گا، اور جب صفا کے پاس پہنچے گا تو اس پر چڑھے گا، کعبہ کی طرف رخ کرے گا، اللہ تعالیٰ کی توحید و کبریائی بیان کرے گا، اور دعا کرے گا، جیسے پہلی بار کیا تھا اور یہ دوسرا شوط ہوگا، پھر وہ مروہ تک لوٹے گا اور اسی طرح سات شوط پوری کرے گا، اس کی انتہاء مروہ پر ہوگی۔

اگر وہ صرف عمرہ کرنے والا ہو یا حج تمتع میں عمرہ کرنے والا ہو تو اس کا عمرہ پورا ہوگیا اور وہ حلق یا قصر کرے گا اور پوری طرح حلال ہوجائے گا، اور اگر صرف حج کرنے والا یا قران کرنے والا ہو تو حلق یا قصر نہیں کرے گا، بلکہ وہ حالت احرام میں باقی رہے گا، یہاں تک کہ دس ذی الحجہ کے اعمال کو ادا کر کے حلال ہوگا۔

دیکھئے: ''احرام'' فقرہ/ ۱۲۳، ۱۲۶، اور ''حج'' فقرہ/ ۸۲۔

سعی کا رکن:

۷ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ سعی حج یا عمرہ میں رکن ہے، نیز انہوں نے کہا ہے: اتنی مقدار جس کے بغیر سعی کا وجود نہیں ہوتا ہے، صفا اور مروہ کے درمیان سات شوط ہیں، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے اس پر عمل کیا ہے، اور اسی طرح سعی کرنے پر سلف سے خلف تک پوری امت کا اجماع ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے: واجب کو ساقط کرنے کے لئے چار شوط کافی ہیں، اس لئے کہ یہ سعی کا اکثر حصہ ہے، اور اکثر کل کے حکم میں ہوتا ہے، لہذا اگر چار شوط سے کم سعی کرے گا تو حنفیہ کے نزدیک اس پر دم واجب ہوگا، کیونکہ اس نے واجب کو ادا نہیں کیا، لیکن جمہور کے نزدیک نقصان کی تلافی کے لئے دوبارہ کرنا ضروری ہے، خواہ ایک قدم کی ہی کمی کیوں نہ رہ گئی ہو، اس کے بغیر وہ احرام سے حلال نہیں ہوسکتا ہے۔

مقررہ اشواط میں صفا و مروہ کے درمیان سعی کے ہونے سے رکن ادا ہوجاتا ہے، خواہ خود کرے یا دوسرے کے ذریعہ ادا کرے، اور صفا و مروہ پر چڑھنا ضروری نہیں ہے، بلکہ یہ کافی ہے کہ اس کی ایڑیاں دونوں پہاڑوں سے چھوجائیں اور اگر سوار ہو تو جانور کی دونوں ایڑیاں ان سے چھوجائیں، اسی میں احتیاط ہے، یا شروع میں اپنی ایڑیوں سے صفا کو چھولے اور اپنے پاؤں کی انگلیوں سے مروہ کو چھولے اور لوٹنے میں اس کے برعکس کرلے، یہی اظہر قول ہے۔

لیکن یہ شکل پہلے زمانہ میں ہوسکتی تھی، جبکہ صفا و مروہ دونوں پہاڑیاں زمین سے بلند تھیں، لیکن آج کل جبکہ ان کا اکثر حصہ زمین میں چھپ گیا ہے، مذکورہ صورت کا پایا جانا ممکن نہیں ہے، لہذا ان کے شروع میں اوپر کے حصہ پر گذر جانا کافی ہوگا[1]۔

پھر یہ تمام فقہاء کے نزدیک فرض ہے، حنفیہ کے یہاں چار شوط میں یہی ظاہر مذہب ہے اور ان کے نزدیک واجب طواف میں چار شوط رکن ہیں[2]۔

(۱) دیکھئے: سعی کے ارکان کے بارے میں سابقہ مراجع کے ساتھ مندرجہ ذیل کتابیں: المسلک المتقسط/ ۱۱۷، ۱۱۸-۱۲۰، پہلی اور ساتویں شرط، بدائع الصنائع ۲/ ۱۳۵، شرح الرسالہ ۱/ ۴۷۱-۴۷۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۳، المغنی ۳/ ۳۸۶-۳۸۷، المحلی ۷/ ۱۹۶۔

(۲) حنفیہ کے نزدیک جو اشواط رکن ہیں ان کے بارے میں ملا علی قاری کی تحقیق یہ

سعی کی شرائط:

۸-الف-حنفیہ کے نزدیک سعی کا طواف صحیح کے بعد ہونا شرط ہے، خواہ طواف نفل ہی کیوں نہ ہو، یہی مالکیہ کے نزدیک بھی ہے، انہوں نے اس کا نام سعی کی ترتیب رکھا ہے۔

لیکن مالکیہ نے سعی کے لئے طواف کے مقدم ہونے میں واجب اور شرط کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: سعی کے صحیح ہونے کے لئے کسی بھی طواف کا اس سے پہلے ہونا شرط ہے، خواہ طواف نفل ہو، لیکن اس سے پہلے ہونے میں واجب ہے کہ طواف فرض ہو اور اسی کے حکم میں واجب طواف ہے، اور وہ اس کے فرض ہونے کی نیت کرے یا اس کا اعتقاد رکھے، اور ان کے نزدیک طواف قدوم واجب ہے، لہذا طواف قدوم کے بعد وقوف عرفہ سے پہلے سعی کرنا صحیح ہے۔

اگر نفل طواف کے بعد سعی کرے گا تو حنفیہ کے نزدیک اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

لیکن مالکیہ کے نزدیک اگر طواف نفل ہو یا اس کے سنت ہونے کی نیت کرے یا مطلق طواف کی نیت کرے، کچھ بھی نیت نہ ہو یا وہ اپنی ناواقفیت کی وجہ سے اس کے واجب نہ ہونے کا اعتقاد رکھے تو دوبارہ طواف کرے گا، اور اس کے فرض ہونے یا واجب ہو تو واجب ہونے کی نیت کرے گا، پھر اگر مکہ میں ہو تو دوبارہ سعی کرے گا[1] اور اگر اپنے وطن لوٹ گیا ہو تو اس پر دم واجب ہوگا[2]۔

= ہے کہ ان میں صفا اور مروہ کے درمیان پوری مسافت کو طے کرنا ضروری ہے، اور علامہ سندھی حنفی نے (المنسک المتوسط میں جو لباب المناسک سے مشہور ہے) دونوں پہاڑیوں کے درمیان مکمل مسافت کو طے کرنا واجب کہا ہے، نیز دیکھئے: المسلک المتقسط شرح المنسک المتوسط للقاری / ۱۲۰۔

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۳۴-۳۵۔

(۲) الحطاب ۳/ ۸۶، پہلی تنبیہ اور اس میں مزید تفصیل بھی ہے / ۸۵-۸۷۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ سعی کا طواف رکن یا طواف قدوم کے بعد ہونا شرط ہے، دونوں کے درمیان فصل ہو جانے سے کوئی حرج نہ ہوگا، البتہ طواف قدوم اور سعی کے درمیان وقوف عرفہ کے ذریعہ فصل نہ ہو، اگر دونوں کے درمیان وقوف عرفہ ہو جائے تو اب سعی طواف افاضہ کے بعد ہی ہو سکتی ہے۔

سب کی دلیل حضور اکرم ﷺ کا عمل ہے، حدیث میں ہے: **"سعی بعد الطواف"** (آپ ﷺ نے طواف کے بعد سعی کی)، اور آپ ﷺ سے مروی ہے: **"لتأخذوا مناسككم"**[1] (اپنے مناسک سیکھ لو) اور اس پر مسلمانوں کا اجماع بھی ہے۔

عطاء سے منقول ہے کہ طواف کا مقدم ہونا شرط نہیں ہے، اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ اگر کوئی بھول کر طواف سے پہلے سعی کرے تو اس کے لئے کافی ہو جائے گی[2]۔

۹-ب-صفا اور مروہ کے درمیان ترتیب شرط ہے بایں طور کہ صفا سے شروع کرے پھر مروہ پر جائے، اور سعی کا اختتام مروہ پر ہو، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

لہذا اگر کوئی شخص مروہ سے شروع کر دے تو یہ شوط لغو ہوگا، شوط کا شمار صفا سے ہوگا، اس لئے کہ آپ ﷺ نے ایسا ہی عمل کیا، جیسا کہ حضرت جابر کی حدیث میں گذرا۔ نیز آپ کا ارشاد ہے: **"أبدأ بما بدأ الله به، فبدأ بالصفا"** (جس سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا ہے اسی سے میں شروع کرتا ہوں، پھر صفا سے شروع کیا)، نیز حدیث میں امر کا صیغہ بھی ہے: **"ابدء وا بما بدأ الله به"**[3] (جہاں

(۱) حدیث: "لتأخذوا مناسككم" کی روایت مسلم (۲/ ۹۴۳ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۴۸۷۔

(۳) حدیث: "أبدأ بما بدأ الله به" کی روایت مسلم (۲/ ۸۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

سے اللہ نے شروع کیا ہے تم بھی وہیں سے شروع کرو)۔

۱۰- ج- نیت صرف حنابلہ کے یہاں شرط ہے، جیسا کہ ان کے یہاں مذہب ہے اور طے شدہ ہے، مرداوی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اکثر فقہاء حنابلہ کا کلام اس کے خلاف ہے، جیسا کہ ''الفروع'' میں ہے [۱]۔

سعی کا اصلی وقت:

۱۱- سعی کا اصلی وقت یوم النحر (دس ذی الحجہ کا دن)، طواف زیارت کے بعد ہے، طواف قدوم کے بعد نہیں، اس لئے کہ طواف قدوم سنت ہے، اور سعی واجب ہے، لہذا واجب کو سنت کے تابع کرنا مناسب نہ ہوگا، اور طواف زیارت فرض ہے، اور واجب کو فرض کے تابع کرنا جائز ہے، البتہ طواف قدوم کے بعد سعی کی اجازت دے دی گئی ہے، اس کو اس کا وقت بنادیا گیا ہے، تاکہ حج کرنے والوں کو آسانی اور سہولت ہو، کیونکہ قربانی کے دن اس پر کاموں کا ہجوم ہے۔

اس کا اصلی وقت دس ذی الحجہ کا دن طواف زیارت کے بعد ہے اور حنفیہ کے نزدیک طواف قدوم کا مقدم ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ شرط صرف طواف کا مقدم ہونا ہے، خواہ نفلی طواف ہو [۲]۔

= روایت: ''ابدأوا بما بدأ الله به'' کو دارقطنی (۲/ ۲۵۴ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، ابن دقیق العید نے اس کو شاذ کہا ہے، جیسا کہ ابن حجر کی التلخیص (۲/ ۲۵۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۱) سعی کی شرائط اور ماسبق کے بارے میں دیکھئے: المسلک المتقسط /۱۱۷-۱۲۰، شرح الرسالہ مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۷۱-۴۷۲، الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۳۴-۳۵، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۳-۴۹۵، المجموع ۸/ ۷۷-۸۳، المغنی ۳/ ۳۸۵-۳۹۰، الفروع ۳/ ۵۰۵-۵۰۶۔

(۲) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۲/ ۱۳۵، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۲/ ۱۵۶، المسلک المتقسط / ۱۱۸۔

اس سے قریب قریب جمہور کا مذہب ہے، البتہ مالکیہ نے دم واجب نہ ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ سعی واجب طواف کے بعد ہو اور اس کے واجب ہونے کی نیت ہو اور طواف قدوم ان کے نزدیک واجب ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے سعی کے وقت کو طواف رکن یا طواف قدوم کے بعد کے ساتھ خاص کیا ہے۔

یہ تفصیل آفاقی حج إفراد کرنے والے کے بارے میں ہے، کیونکہ اسی کے لئے طواف قدوم مشروع ہے، لیکن اگر حج إفراد کرنے والا مکی ہو یا آفاقی حج تمتع کرنے والا ہو تو ان دونوں کے لئے طواف قدوم نہیں ہے، اس لئے کہ وہ دونوں مکہ سے حج کا احرام باندھتے ہیں، لہذا جمہور کے نزدیک پہلے سعی نہیں کریں گے، لیکن مالکیہ کے نزدیک ان کے لئے ممکن ہے کہ وہ نفلی طواف کریں اور اس کے بعد سعی کرلیں، البتہ دونوں پر دم لازم ہوگا۔

اور حنفیہ کے نزدیک وہ ایسا کرسکتے ہیں اور ان پر کچھ لازم نہ ہوگا۔

قارن کے لئے سعی کی تکرار:

۱۲- حنفیہ کے نزدیک قارن دو طواف اور دو سعی کرے گا، پہلے عمرہ کا طواف کرے گا، پھر اس کی سعی کرے گا، اس کے بعد طواف قدوم کرے گا اور اگر حج کی سعی پہلے کرنا چاہے تو حج کی سعی کرے گا۔

لیکن جمہور کے نزدیک اس کا حکم حج إفراد کرنے والے کی طرح ہے، وہ ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی کرے گا، اور یہ طواف وسعی اس کے حج اور عمرہ دونوں کے لئے کافی ہوجائیں گے اور انہوں نے حضور اکرم ﷺ اور صحابہ کرامؓ کے عمل سے استدلال کیا جو آپ ﷺ کے ساتھ حج میں قارن تھے اور انہوں نے ایک ہی سعی کی تھی [۱]۔

(۱) حدیث سعی: ''النبي ﷺ وصحابته سعيا واحدا'' کی روایت

طواف زیارت سے سعی کے مؤخر ہوجانے کا حکم:

۱۳- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ محرم، اپنے احرام سے حلال نہیں ہوگا، جب تک کہ لوٹ کر سعی نہ کرلے خواہ ایک قدم کی کمی رہ گئی ہو، جب تک لوٹ کر سعی نہیں کرلے گا، اس وقت تک عورتوں کے حق میں محرم رہے گا، خواہ کتنا ہی دور جاچکا ہو، اس لئے کہ انہوں نے کہا: سعی رکن ہے، (دیکھئے: اصطلاح ''حج''، فقرہ/ ۵۶، ۱۲۵)، اور سعی کی تاخیر سے اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، خواہ کتنی ہی مدت گذر گئی ہو اور وہ اپنے اسی احرام کے ساتھ لوٹ کر آئے گا، کسی نئے احرام کی ضرورت نہ ہوگی [1]۔

حنفیہ نے کہا: اگر سعی اپنے اصلی وقت یعنی طواف زیارت کے بعد ایام نحر سے مؤخر ہوجائے تو اگر لوٹ کر اپنے اہل وعیال کے پاس نہیں گیا ہے تو سعی کرلے گا اور اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اس پر جو واجب ہے اس نے اس کو ادا کردیا، اور تاخیر کی وجہ سے اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے سعی کو اس کے اصلی وقت میں یعنی طواف زیارت کے بعد ادا کیا ہے، اگر اس نے جماع کرلیا ہے تو بھی کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک طواف زیارت کی وجہ سے تحلل اکبر (پوری طرح حلال ہونا) حاصل ہوچکا ہے، کیونکہ سعی رکن نہیں ہے کہ حلال ہونے سے مانع ہو، اور جب طواف زیارت کی وجہ سے حلال ہوگیا، تو خواہ سعی جماع سے قبل کرے یا اس کے بعد کرے، کوئی فرق نہیں ہوگا، البتہ اگر مکہ میں ہو تو سعی کرلے گا اور اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، جیسا کہ کہا گیا، اور اگر لوٹ کر اہل وعیال کے پاس چلا گیا تو بلا عذر سعی کے چھوڑنے کی وجہ سے اس پر دم لازم ہوگا اور اگر وہ مکہ لوٹ کر آنا چاہے تو نئے احرام کے ساتھ آئے گا، کیونکہ اس کا پہلا احرام طواف زیارت کی وجہ سے ختم ہوچکا ہے، اور تحلل اکبر ہوچکا ہے، لہذا نئے احرام کی ضرورت ہوگی، اور جب لوٹ کر سعی کرلے گا تو دم ساقط ہوجائے گا، کیونکہ اس نے ترک سعی کا تدارک کرلیا۔

امام محمد بن الحسن نے کہا: مجھے زیادہ پسند ہے کہ لوٹنے کے بجائے دم دے، اس لئے کہ اس میں فقراء کا نفع ہے اور نقصان بھی کوئی زیادہ نہیں ہے [1]۔

حنفیہ کی مذکورہ تفصیل حنابلہ کے یہاں بھی اس قول کے مطابق ہے جس میں وہ سعی کو واجب کہتے ہیں۔

سعی کے واجبات:

۱۴- الف- جو شخص چلنے پر قادر ہو اس کے لئے خود چل کر سعی کرنا حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک واجب ہے، اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک سنت ہے۔

لہذا اگر بلا عذر سوار ہوکر یا اٹھا کر یا گھسٹ کر سعی کرے تو سب کے نزدیک سعی صحیح ہوجائے گی، لیکن حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک بلا عذر چلنا ترک کرنے کی وجہ سے اس پر دم لازم ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک چلنا واجب ہے، یا اس پر سعی کا اعادہ واجب ہوگا۔

اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، اگرچہ بلا عذر سوار ہو، کیونکہ سعی میں پیدل چلنا ان کے نزدیک سنت ہے۔

بلکہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ افضل یہ ہے کہ سعی میں بلا عذر سوار نہ ہو، جیسا کہ طواف کی بحث میں گذر چکا ہے، اس لئے کہ پیدل چلنے میں تواضع زیادہ ہے، اس پر ان کا اتفاق ہے کہ سوار ہوکر سعی کرنا مکروہ نہیں ہے، البتہ خلاف افضل ہے۔

= حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث کے ضمن میں مسلم (۲/ ۸۸۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) طواف زیارت کے لئے لوٹ کر آنے کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حج''، فقرہ/ ۵۶-۱۲۵۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۳۵۔

اور اگر دوسرے نے اس کو اٹھا کر سعی کرادی تو جائز ہے، لیکن بہتر یہ ہے کہ وہ خود سعی کرے اگر چھوٹا بچہ نہ ہو یا اس کو کوئی عذر مثلاً مرض وغیرہ نہ ہو (۱)۔

۱۵- ب- حنفیہ کے نزدیک آخری تین اشواط کو پورا کرنا واجب ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک سات میں سے اقل مقدار واجب ہے، لہذا اگر اقل یعنی تین یا اس سے کم شوط چھوڑ دے تو اس کی سعی صحیح ہوجائے گی اور ان کے نزدیک ہر شوط کے بدلہ اس پر صدقہ واجب ہوگا، لیکن جمہور کے نزدیک ساتوں اشواط رکن ہیں، ایک قدم بھی اس میں کم کرنا جائز نہ ہوگا (۲)۔

سعی کی سنن ومستحبات:

۱۶- الف- طواف وسعی کو بلا فصل ادا کرنا:

اگر دونوں کے درمیان بلا عذر طویل فصل ہوجائے تو برا ہے اور اس کا اعادہ مسنون ہے، لیکن اگر اعادہ نہ کرے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، اس پر سب کا اتفاق ہے۔

اس سلسلہ میں فقہاء کی دلیل اس کو وقوف عرفہ سے طواف زیارت کے موخر کرنے پر قیاس کرنا ہے کہ طواف زیارت کو وقوف عرفہ سے چند سالوں تک موخر کرنا بھی جائز ہے، اس کی تاخیر کے لئے کوئی حد نہیں ہے جب تک کہ وہ زندہ رہے، اس میں حنفیہ کا بھی اختلاف نہیں ہے۔ دیکھئے: "طواف"، فقرہ/ ۹، اور "حج"، فقرہ/ ۱۴۰، ۱۴۲۔

اس کے بارے میں ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اس نے اس کو اس کے اصلی وقت یعنی طواف افاضہ کے بعد ادا کیا ہے۔

(۱) المجموع ۸/ ۸۴۔

(۲) البدائع ۱/ ۱۳۴، المسلک المتقسط ص ۱۲۰، شرح الرسالہ ۱/ ۴۷۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۵، المغنی ۳/ ۳۹۶۔

۱۷- ب- نیت: یہ جمہور کے نزدیک سعی میں سنت ہے اور حنفیہ کے نزدیک راجح قول کے مطابق سنت ہے اور ایک قول کے مطابق ان کے نزدیک مستحب ہے، اس میں حنابلہ کا اختلاف ہے، وہ اس کے شرط ہونے کے قائل ہیں، ملا علی قاری نے کہا: شاید جمہور فقہاء نے سعی کی نیت کو محرم کے ان تمام افعال کے ضمن میں رکھا ہے جن کا التزام اس کے احرام میں شامل ہے۔

لہذا اگر صفا سے مروہ بھاگ کر یا بیچ کرتے ہوئے یا تفریح کی غرض سے جائے یا اس کو خبر نہ ہو کہ یہ سعی ہے تو اس کی سعی صحیح ہوجائے گی، یہ ایک بہت بڑی سہولت اور آسانی ہے، جیسا کہ وقوف عرفہ میں نیت شرط نہیں ہے (۱)۔

۱۸- ج- طواف کی دو رکعت ادا کرنے کے بعد سعی کے لئے جانے سے قبل حجر اسود کا استلام کرے اگر حجر اسود کا استلام کرنا آسان ہو، ورنہ اس کی طرف اشارہ کرے گا، استلام طواف اور سعی کو ملانے کے درجہ میں ہے (۲)۔

۱۹- د- حدث اصغر، حدث اکبر اور نجاست سے پاک ہوکر سعی کرنا مستحب ہے، اگر اس کے خلاف کرے گا تو بھی سعی صحیح ہوجائے گی، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی صحیح حدیث میں ہے کہ جب ان کو حیض آ گیا تو نبی کریم ﷺ نے ان سے فرمایا: **"افعلي كما يفعل الحاج، غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهري" متفق عليه** (۳) (جو عمل حاجی کرتے ہیں تم بھی کرو، البتہ پاک ہونے سے پہلے بیت اللہ کا طواف نہ کرنا، متفق علیہ)، اس سے صراحتاً معلوم ہوتا

(۱) المسلک المتقسط/ ۱۲۱۔

(۲) المجموع ۸/ ۷۶۔

(۳) حدیث: "افعلي كما يفعل الحاج، غير أن......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۵۰۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۷۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

ہے کہ بغیر طہارت کے سعی کرنا جائز ہے۔

۲۰-ھ- جب جب اپنی سعی میں صفا و مروہ پر پہنچے اس پر اتنا چڑھے کہ کعبہ سامنے ہوجائے، نووی نے "المجموع" میں اس کی مقدار قد کے برابر بتائی ہے، یہ چڑھنا شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک مستحب ہے اور صرف مردوں کے لئے ہے، عورتوں کے لئے نہیں ہے۔

۲۱-و- دعا کرنا:

صفا اور مروہ پر چڑھنے کے وقت اور دونوں کے درمیان سعی کرنے میں دعا کرنے کو حنفیہ نے مستحب کہا ہے، اس میں کچھ تفصیل ہے جس کا ذکر آگے آرہا ہے۔

۲۲-ز-میلین اخضرین کے درمیان تیز چلنا: میلین اخضرین آج کل مسعی کی دیوار میں دو سبز ستون ہیں، یہ ساتوں اشواط میں سنت ہے، اور مستحب ہے کہ رمل سے زیادہ اور دوڑنے سے کم ہو، اور اس کے علاوہ میں عادت کے مطابق چلنا سنت ہے، حدیث میں ہے: "**فقد کان ﷺ یسعی بطن المسیل إذا طاف بین الصفا والمروۃ**"(۱) (نبی کریم ﷺ جب صفا، مروہ کے درمیان سعی کرتے تو بطن مسیل میں تیز چلتے تھے)۔

مالکیہ نے کہا ہے: صرف صفا سے مروہ جانے میں تیز چلنا مسنون ہے، واپسی میں مسنون نہیں ہے۔

اور سعی میں یہ تیز چلنا صرف مردوں کے لئے سنت ہے، عورتوں کے لئے نہیں ہے، اس لئے کہ ان سے پردہ کی حالت مطلوب ہے، لہٰذا ان کے لئے سنت صرف چلنا ہے۔

(۱) حدیث: "**کان ﷺ یسعی بطن المسیل إذا طاف**......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۵۰۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۲۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

۲۳-ح-سعی کے اشواط میں تسلسل برقرار رکھنا یعنی بلافصل ادا کرنا، یہ جمہور کے نزدیک سنت ہے، اس میں مالکیہ کا اور معتمد قول کے مطابق حنابلہ کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک سعی کے اشواط کو بلافصل ادا کرنا سعی کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے۔

اسی بنا پر مالکیہ نے تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے(۱):

۱-اگر سعی کے دوران تھوڑی دیر بیٹھ جائے تو جائز ہے اگر چہ اس کے لئے یہ مناسب نہیں ہے، اگر بیٹھنا طویل ہوجائے کہ محسوس ہو کہ اس نے سعی چھوڑ دی ہے تو از سرِ نو سعی کرے گا۔

۲-اس کے لئے مناسب نہیں ہے کہ خرید وفروخت کرے یا کھڑے ہو کر کسی سے بات کرے، اگر ایسا کر لے اور معمولی ہو تو کوئی حرج نہیں ہے اگر چہ مکروہ ہوگا، اور اگر زیادہ ہو تو از سرِ نو سعی کرے گا۔

۳-اگر اس کو پیشاب کا تقاضا ہوجائے تو (فارغ ہوکر) وضو کرے گا اور ما سبق پر بنا کرے گا، اعادہ نہیں کرے گا۔

۴-اگر نماز کی اقامت کہی جائے تو سعی کو مکمل کرے گا، البتہ اگر نماز کا وقت تنگ ہو تو نماز پڑھ لے گا، پھر گذشتہ سعی پر بنا کرے گا۔

جمہور کے نزدیک یہ سب نقصان دہ نہیں ہیں، کم ہوں یا زیادہ(۲)، لیکن مکروہ ہیں، البتہ اگر جماعت کے ساتھ فرض نماز ادا کرنے کے لئے اور نماز جنازہ ادا کرنے کے لئے سعی بند کرے تو یہ مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ طواف میں ہے، بلکہ سعی بند کرنا ہی زیادہ بہتر ہے۔

۲۴-ط-شافعیہ کی رائے ہے کہ طواف پر قیاس کرتے ہوئے سعی میں بھی اضطباع سنت ہے۔

۲۵-ی-حنفیہ کے نزدیک مستحب ہے کہ جب سعی سے فارغ ہو تو

(۱) شرح الرسالہ مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۷۱-۴۷۲، کشاف القناع ۲/ ۴۸۷۔

(۲) یہاں تک کہ علامہ نووی فرماتے ہیں کہ اگر چہ ایک ماہ یا ایک سال یا اس سے بھی زیادہ ہوجائے، یہی راجح مذہب ہے، اس کے قائل جمہور ہیں۔ المجموع ۸/ ۸۱-۸۲۔

مسجد میں جا کر دو رکعت نماز ادا کرے، تاکہ طواف کے اختتام کی طرح سعی کا اختتام بھی نماز پر ہو، جیسا کہ ثابت ہے کہ استلام سے اس کی ابتداء کرنا طواف کی ابتداء کی طرح ہے [۱]۔

ان دو رکعات کے بارے میں شافعیہ کے دو اقوال ہیں: جوینی نے کہا: اچھا ہے اور طاعت میں اضافہ ہے، ابن الصلاح نے کہا: اسے مکروہ ہونا چاہئے کہ یہ بدعت ہے، نووی نے کہا [۲]: ابن الصلاح کا قول اظہر معلوم ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم [۳]۔

سعی کے مباحات:

۲۶- طواف میں جو مباح ہے وہ سعی میں بھی مباح ہے، بلکہ بدرجہ اولیٰ مباح ہے، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف- مباح کلام جو سعی کو روک نہ دے۔

ب- کھانا، پینا۔

ج- فرض نماز، یا نماز جنازہ کو ادا کرنے کے لئے نکلنا، اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے [۴]۔

سعی کے مکروہات:

۲۷- الف- خرید وفروخت اور بات چیت کرنا، اگر ان میں سے کوئی اس طرح ہو کہ ذہن حاضر نہ رہے، اور اس کو ذکر و دعا سے غافل کر دے یا تسلسل برقرار نہ رہے۔

۲۸- ب- سعی کو طواف سے غیر معمولی طور پر مؤخر کر کے بلا عذر اس کے مختار وقت سے مؤخر کرنا مکروہ ہے [۱]۔

سعی میں بہت سی دعائیں اور اذکار نبی کریم ﷺ اور بعض صحابہ سے منقول ہیں، ان میں سے بعض حسب ذیل ہیں:

۲۹- الف- سعی کے لئے صفا کی طرف جس دروازہ سے بھی اس کے لئے آسان ہو جائے، اور یہ آیت پڑھے: "**اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ**" (صفا ومروہ بے شک اللہ کی یادگاروں میں سے ہیں) اور اسی طرح ہر شوط کے آخر میں جب مروہ پر پہنچے تو یہی پڑھے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ایسا عمل کیا ہے [۲]۔

۳۰- ب- جب صفا پر چڑھے تو اس پر کھڑا ہو اس طرح کہ کعبہ شریف نظر آئے، اسی طرح جب مروہ پر چڑھے تو قبلہ کی طرف رخ کرے، ذکر کرے، دعا کرے، جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے کیا ہے، اور دیر تک کھڑے رہنا مسنون ہے، اور اس طرح کہے جیسا کہ صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے قبلہ کا رخ کیا، پھر اللہ تعالیٰ کی توحید و کبریائی بیان کی اور کہا: "**لا إله إلا الله وحده لاشريک له، له الملک، وله الحمد وهو علی کل شئ قدير، لا إله إلا الله وحده، أنجز وعده ونصر عبده وهزم الأحزاب وحده**" (ایک اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اس کا کوئی شریک نہیں، اسی کی حکومت ہے، اسی کے لئے تعریف ہے، اور وہ ہر چیز پر قادر ہے، ایک اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، اس نے اپنا وعدہ پورا کر دیا اور اپنے بندہ کی مدد کی اور تن تنہا تمام

(۱) فتح القدیر ۲/ ۱۵۶-۱۵۷، رد المحتار ۲/ ۲۳۵۔
(۲) المجموع ۸/ ۸۴-۸۵۔
(۳) سعی کی سنن کے لئے دیکھئے: المسلک المتقسط ۱۲۰-۱۲۱، شرح الرسالہ مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۷۰-۴۷۲، المجموع ۸/ ۸۳-۸۵، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۴-۴۹۵، المغنی ۳/ ۳۹۴-۳۹۸۔
(۴) المسلک المتقسط ۱۲۱۔

(۱) المسلک المتقسط ۱۲۱-۱۲۲۔
(۲) حدیث: "إن الصفا والمروة من شعائر الله" کی روایت مسلم (۲/ ۸۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، سورۂ بقرہ/ ۱۵۸۔

جتھوں کوشکست دی)، پھراس کے درمیان دعا کی اوراس کوتین بار کہا، پھر وہ مروہ پرتشریف لائے، اور جیسا صفا پر کیا اسی طرح مروہ پر بھی کیا[۱]۔

۳۱- ج- صفا پر یہ دعا کرنا منقول ہے: "اللهم إنک قلت: ادعوني، أستجب لكم، وإنک لا تخلف الميعاد، وإني أسألک کما هديتني للإسلام ألا تنزعه مني حتى تتوفاني وأنا مسلم"[۲] (اے اللہ! آپ نے فرمایا ہے کہ مجھ سے مانگو میں تمہاری دعا قبول کروں گا، بے شک آپ وعدہ کے خلاف نہیں کرتے ہیں، اے اللہ! میں آپ سے درخواست کرتا ہوں کہ جس طرح آپ نے مجھ کو اسلام کی توفیق دی ہے، اس کو مجھ سے الگ نہ کیجئے، یہاں تک کہ مسلم ہونے کی حالت میں مجھے موت آجائے)۔

"اللهم اعصمنا بدينک وطواعيتک، وطواعية رسولک، وجنبنا حدودک، اللهم اجعلنا نحبک ونحب ملائكتک وأنبيائک ورسلک، ونحب عبادک الصالحين، اللهم يسرنا لليسرى وجنبنا العسرى، واغفرلنا في الآخرة والأولى، واجعلنا من أئمة المتقين"[۳] (اے اللہ! اپنے دین، اپنی اطاعت اور اپنے رسول کی اطاعت کے ذریعہ ہماری حفاظت فرما، اپنے حدود سے ہم کو بچا، اے اللہ! ہم کو ایسا بنادے کہ ہم تجھ سے محبت کریں، تیرے ملائکہ، تیرے انبیاء اور تیرے رسولوں سے محبت کریں، تیرے نیک بندوں سے محبت کریں، اے اللہ آسانی کو ہمارے لئے آسان فرمادے، دشواری سے ہم کو بچا، دنیا وآخرت میں ہماری مغفرت فرما اور ہم کو متقیوں کے سربراہوں میں سے بنا)۔

۳۲- د- صفا سے اترتے وقت یہ دعا منقول ہے: "اللهم أحيني على سنة نبيک، وتوفني على ملته، وأعذني من مضلات الفتن برحمتک يا أرحم الراحمين"[۱] (اے اللہ! مجھ کو اپنے نبی کی سنت پر زندہ رکھ اور ان کی ملت پر مجھ کو موت دے، اے ارحم الراحمین! اپنی مہربانی سے گمراہ کرنے والے فتنوں سے میری حفاظت فرما)۔

۳۳- ھ- میلین اخضرین کے درمیان تیز چلتے وقت کی دعا یہ ہے: "رب اغفر وارحم إنک أنت الأعز الأكرم" (اے میرے پروردگار! مغفرت فرما اور رحم فرما، بے شک آپ ہی سب سے زیادہ عزت والے اور زیادہ کرم والے ہیں)۔

۳۴- و- مروہ سے قریب پڑھے: "إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ" (صفا اور مروہ بے شک اللہ کی یادگاروں میں سے ہیں)، پھر مروہ پر چڑھے اور قبلہ کا رخ کرکے کھڑا ہو، اور ذکر ودعا کرے، جیسا کہ صفا پر کیا ہے، اسی طرح مروہ سے اترتے وقت وہ دعاء پڑھے جو صفا سے اترتے وقت پڑھی تھی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے مروہ پر وہی عمل کیا جو صفا پر کیا، جیسا کہ حدیث میں گذرا۔

حدیث میں کوئی خاص ذکر ودعا ایسی منقول نہیں ہے جو سعی کے اشواط میں سے ہر شوط کے لئے علاحدہ علاحدہ مخصوص ہو، علماء نے سعی وغیرہ میں منقول دعاؤں کو سعی کے اشواط پر اس لئے تقسیم کردیا ہے کہ

---

(۱) حدیث: "الذكر عند الصفا والمروة" کی روایت مسلم (۲/۸۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث ذکر: "اللهم إنک قلت ادعوني أستجب لكم" کی روایت مالک نے الموطأ (۱/۲۷۳-۳۷۳ طبع الحلبی) میں حضرت ابن عمرؓ سے موقوفاً کی ہے۔

(۳) دعاء: "اللهم اعصمنا بدينک" کی روایت بیہقی (۵/۹۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے موقوفاً کی ہے۔

---

(۱) فتح القدیر ۲/۱۵۵۔

حدیث: "ذكر اللهم أحييني على سنة نبيک" کی روایت بیہقی (۵/۹۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عمر سے موقوفاً کی ہے۔

لوگوں کو رہنمائی ہو اور ان کے لئے سعی کے اشواط کو شمار کرنا آسان ہو، مالکیہ کے نزدیک یہ کسی تحدید کے بغیر سنت ہے، حنفیہ نے سعی میں دعا کو مستحب قرار دیا ہے۔

پوری سعی میں مختلف اذکار اور دعائیں پڑھنے کی کوشش کرے، اس لئے کہ یہی بڑا مقصود ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إنما جعل رمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة لإقامة ذكر الله" (۱) (یعنی رمی جمار اور صفا ومروہ کے درمیان سعی کو محض اللہ تعالیٰ کا ذکر کرنے کے لئے مقرر کیا گیا ہے)۔

(۱) حدیث: "إنما جعل رمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة لإقامة ذكر الله" کی روایت ترمذی (۳/ ۲۳۷ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اس کی سند میں ایک راوی ہیں جن کے بارے میں محدثین نے کلام کیا ہے، ذہبی نے اس حدیث کو اپنی مناکیر میں ذکر کیا ہے، جیسا کہ میزان الاعتدال (۳/ ۸ طبع الحلبی) میں ہے۔

سفتجہ

تعریف:

۱ - سفتجة: سین کے پیش اور زبر کے ساتھ اور تاء کے زبر کے ساتھ، فارسی لفظ ہے جس کو عربی میں منتقل کیا گیا ہے، القاموس میں ہے کہ سُفتجه، قرطقه کی طرح ہے، یعنی کوئی شخص کسی دوسرے کو مال دے، اور اس دوسرے کا مال، دینے والے شخص کے شہر میں ہو، وہ اس کو وہاں ادا کردے، اس طرح راستہ میں امن کا فائدہ حاصل ہوجاتا ہے (۱)۔

سفتجہ کا اصطلاحی معنی جیسا کہ ابن عابدین نے کہا ہے، راستہ کے خطرہ کو دور کرنے کے لئے قرض دینا ہے، "الدسوقی" میں ہے: یہ ایک تحریر ہے جو قرض لینے والا کسی شہر میں اپنے وکیل کو بھیجتا ہے کہ وہ قرض دینے والے کو اتنی رقم ادا کردے جو اس نے اس سے اپنے شہر میں لی ہے اس کو ہنڈی کہتے ہیں (۲)۔

سفتجہ قرض ہے یا حوالہ؟:

۲ - سفتجہ: حوالہ کے مشابہ ہے، اس طرح کہ قرض لینے والا، قرض دینے والے کو کسی تیسرے کے حوالہ کرتا ہے، گویا کہ اس نے قرض دار

(۱) القاموس اور لسان العرب کے ضمیمہ "قسم المصطلحات الفنیہ والعلمیہ" میں ہے: سفتجہ: قرض خواہ کی طرف سے جاری ہونے والی ایک تحریر ہے جس میں قرض خواہ اپنے مدیون کو پابند کرتا ہے کہ وہ مقررہ تاریخ میں مقررہ رقم کسی تیسرے شخص کو یا خود قرض خواہ کو یا حامل تحریر کو ادا کرے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۴/ ۲۹۵، الدسوقی ۳/ ۲۲۵۔

کو اپنے ذمہ سے اس شخص کے ذمہ میں منتقل کردیا جس کے حوالہ کیا گیا، اور حوالہ میں بھی یہی ہوتا ہے کہ قرض ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ میں منتقل ہوجاتا ہے۔

لیکن جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ نے اس کو قرض کہا ہے، اس لئے گفتگو اس قرض کے بارے میں ہے جس سے کوئی نفع ہو کہ وہ جائز ہے یا نہیں؟ حوالہ تو بالفعل ذمہ میں ثابت شدہ دین ہوتا ہے۔

بعض فقہاء حنفیہ مثلاً حصکفی اور مرغینانی نے اس کو باب حوالہ کے آخر میں ذکر کیا ہے، اور باب قرض میں بھی ذکر کیا ہے۔

ابن الہمام اور بابرتی نے لکھا ہے کہ قدوری نے اس مسئلہ کو یہاں اس لئے ذکر کیا ہے کہ یہ کفالہ اور حوالہ کی طرح دین میں ایک معاملہ ہے، کرلانی کہتے ہیں: یہ حوالہ کے معنی میں ہے، اس لئے کہ وہ متوقع خطرہ کو قرض لینے والے کے حوالہ کرتا ہے، یہ وہی بات ہوئی جو حصکفی نے کہی ہے کہ سفتجہ راستہ کے خطرہ کو دور کرنے کے لئے قرض دینا ہے، گویا اس نے متوقع خطرہ کو قرض لینے والے کے حوالہ کردیا، لہذا یہ حوالہ کے معنی میں ہوگا، ابن عابدین کہتے ہیں کہ ابن الفصیح کی "نظم الکنز" میں ہے کہ میں راستہ کے سفاتج کو مکروہ سمجھتا ہوں، یہ درحقیقت حوالہ کرنا ہے، اس کے شارح المقدسی کہتے ہیں: اس لئے کہ وہ اپنے دوست کو اس کے حوالہ کرتا ہے یا جس کے پاس لکھتا ہے اس کو حوالہ کرتا ہے (۱)۔

اجمالی حکم:

۳- قرض دینا مندوب عبادت ہے، یہ بھلائی کا ایک شعبہ ہے، اس لئے مشروع ہے کہ لوگوں کے درمیان آپس میں تعاون ہو، قرض دینے والا محتاج مدیون کو جو کچھ دیتا ہے اس سے ضرورت مندوں کے مصائب دور ہوتے ہیں، اور وہ اس قرض سے صرف اللہ تعالیٰ کی طرف سے ثواب کا طالب ہوتا ہے، لہذا اگر قرض دینے والا، قرض کے ذریعہ مدیون سے کسی خاص نفع کا طالب ہو تو پھر یہ معاملہ قرض کے باب سے نکل جائے گا، اس لئے کہ قرض ایک عبادت ہے اور سہولت فراہم کرنے والا عقد ہے، اسی لئے اگر قرض دینے والے کو قرض سے نفع حاصل ہو تو یہ حرام ہے، خاص طور پر اگر عقد قرض میں اس کی شرط لگادی گئی ہو مثلاً قرض دینے والا یہ شرط لگادے کہ مدیون قرض سے زیادہ دے گا، یا جو لیا ہے اس سے اچھا دے گا، اس لئے کہ یہ سود ہوجائے گا اور معروف قاعدہ ہے: ہر وہ قرض جو نفع لائے وہ حرام ہے، یہی حضرت ابی بن کعبؓ، ابن عباسؓ اور ابن مسعودؓ سے مروی ہے، ابن ابی شیبہ نے صحابہ اور سلف سے اس کو اپنی مصنف میں نقل کیا ہے، کہتے ہیں: مجھ سے خالد الأحمر نے ان سے حجاج نے اور ان سے عطاء نے بیان کیا اور کہا: وہ لوگ ہر اس قرض کو ناپسند کرتے تھے جس سے نفع حاصل ہو۔

ان ہی صورتوں میں سے جن سے قرض دینے والے کو نفع حاصل ہوتا ہے، ایک صورت سفتجہ ہے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص دوسرے کو خواہ وہ تاجر ہو یا تاجر نہ ہو، کسی شہر میں قرض دیتا ہے، اور مدیون سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ ایک تحریر لکھ دے جس کے ذریعہ وہ قرض کا بدلہ دوسرے شہر میں مدیون کے شریک یا اس کے وکیل سے وصول کرلے گا۔

یہاں متوقع نفع یہ ہے کہ قرض دینے والا راستہ کے خطرہ کو دور کرنے کا فائدہ حاصل کررہا ہے، اس لئے کہ کبھی کبھی اندیشہ ہوتا ہے کہ اگر اپنے اموال کے ساتھ سفر کرے گا تو چور اور ڈاکو اس پر حملہ

(۱) ابن عابدین ۴/ ۱۷۴، ۲۹۵-۲۹۶، فتح القدیر لابن الہمام وبہامشہ العنایۃ للبابر والکفایۃ للکرلانی ۶/ ۳۵۵-۳۵۶ دار إحیاء التراث، الدسوقی ۳/ ۲۲۵-۲۲۶، المہذب ۱/ ۳۱۱، المغنی ۴/ ۳۵۴-۳۵۶۔

کریں گے، لہذا وہ مجبوراً یہ حیلہ کرتا ہے، تا کہ اس قرض کے ذریعہ راستہ میں متوقع خطرہ کو دور کر سکے۔

اس کے بارے میں احکام الگ الگ ہیں، اس لئے کہ تحریر جو قرض لینے والا اپنے وکیل کو لکھتا ہے جسے سفتجہ کہتے ہیں، عقد قرض میں مشروط ہوگی یا غیر مشروط ہوگی۔

اگر وہ عقد قرض میں مشروط ہو تو حرام ہے اور عقد فاسد ہے، اس لئے کہ یہ نفع لانے والا قرض ہے، لہذا سود کے مشابہ ہوگا، کیونکہ منفعت ایسا اضافہ ہے جس کے بدلہ میں کوئی عوض نہیں ہے، یہ جمہور فقہاء یعنی حنفیہ، شافعیہ اور بعض فقہاء مالکیہ کے نزدیک ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے، ابن عبدالبر نے لکھا ہے کہ امام مالکؒ نے دراہم ودنانیر کے ذریعہ سفاتج پر عمل کرنے کو مکروہ کہا ہے، اس کو حرام قرار نہیں دیا ہے، ان کے اصحاب کی ایک جماعت، نیز اہل علم کی ایک جماعت نے اس کو جائز قرار دیا ہے، امام مالک سے یہ بھی منقول ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، مشہور یہی ہے کہ لوگ سفاتج کا جو معاملہ کرتے ہیں اس کو انہوں نے مکروہ کہا ہے۔

امام احمد سے ایک روایت ہے کہ وہ جائز ہے، اس لئے کہ اس میں دونوں کے لئے مصلحت ہے، عطاء کہتے ہیں کہ ابن الزبیر کچھ لوگوں سے مکہ میں دراہم لیتے تھے، پھر ان کے لئے ایک تحریر عراق میں مصعب بن الزبیر کے نام لکھ دیتے تھے، وہ لوگ جا کر ان سے وصول کر لیتے تھے، اس کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا گیا تو انہوں نے اس میں کوئی حرج نہیں سمجھا، جو لوگ اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے ہیں ان میں ابن سیرین اور نخعی بھی ہیں، یہ ساری تفصیلات سعید بن منصور نے نقل کی ہیں۔

حنابلہ میں سے قاضی نے لکھا ہے کہ وصی کو حق ہے کہ یتیم کا مال دوسرے شہر میں قرض دے دے، تا کہ راستہ کے خطرہ سے حفاظت کا فائدہ حاصل ہو، صحیح یہ ہے کہ یہ جائز ہے، اس لئے کہ اس میں دونوں کی مصلحت ہے، اور کسی کو کوئی ضرر بھی نہیں ہے۔

شریعت ان مصالح کو حرام قرار نہیں دیتی ہے، جن میں کوئی ضرر نہ ہو، بلکہ ان کو مشروع قرار دیتی ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کے حرام ہونے پر کوئی نص موجود نہیں ہے اور نہ یہ منصوص کے حکم میں ہے، لہذا اس کو اباحت پر باقی رکھنا واجب ہوگا، البتہ مالکیہ نے اس صورت کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جبکہ اس جگہ کے تمام راستے پر خطر ہوں جہاں قرض دینے والا جارہا ہے، اگر راستہ کے خطرہ کی وجہ سے جان یا مال کے ضیاع کا اندیشہ غالب ہو تو سفتجہ کے عمل میں حرمت باقی نہیں رہ جائے گی، بلکہ یہ مستحب ہوگا، تا کہ حفاظت جان ومال کی اس نقصان پر مقدم ہو جو قرض میں نفع حاصل کرنے سے ہورہا ہے، اسی طرح ان کے نزدیک یہ اس وقت بھی جائز ہے جب قرض لینے والے کو نفع ہو، یا قرض لینے والا ہی اس کا مطالبہ کرے۔

اور اگر قرض لینے والا ہی سفتجہ لکھے، اس سلسلہ میں قرض دینے والے کی طرف سے کوئی شرط نہ ہو تو یہ بالاتفاق جائز ہے، اس لئے کہ یہ اچھی طرح ادا کرنا ہے، حدیث میں ہے: "**وقد استسلف النبي ﷺ من رجل بكراً فقدمت عليه إبل الصدقة، فأمر أبا رافع أن يقضي الرجل بكره، فرجع إليه أبو رافع فقال: لم أجد فيها إلا خيارا رباعيا فقال: أعطه إياه، إن خيار الناس أحسنهم قضاء**"(۱) (نبی کریم ﷺ نے ایک کم عمر اونٹ قرض لیا، جب آپ کے پاس صدقہ کے اونٹ آئے تو ابورافع کو حکم دیا کہ اس شخص کو اس کا اونٹ ادا کردو، ابورافع لوٹ کر آپ ﷺ کے پاس آئے اور کہا کہ صدقہ کے اونٹوں میں صرف

---

(۱) حدیث: "استسلف النبي ﷺ من رجل بكرا......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۲۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

ایک چار سالہ عمدہ اونٹ ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا اس کو وہی دے دو، اس لئے کہ اچھے لوگ وہ ہیں جو ادائیگی میں اچھے ہوں)۔

اس کے بارے میں حضرت ابن عمرؓ، سعید بن المسیبؒ، حسن، نخعی، شعبی، زہری، مکحول، قتادہ اور اسحاق نے رخصت دی ہے [۱]۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۱۷۴، ۲۹۵-۲۹۶، تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۲۵۰-۲۵۱ شائع کردہ دار الفکر بیروت، البدائع ۷/ ۳۹۵، الدسوقی ۳/ ۲۲۵-۲۲۶، الحطاب والمواق بہامشہ ۴/ ۵۴۷، الکافی لابن عبد البر ۲/ ۷۲۸-۷۲۹، المہذب ۱/ ۳۱۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۲۵، المغنی ۴/ ۳۵۴-۳۵۵-۳۵۶، کشاف القناع ۳/ ۳۱۷۔

سفر

تعریف:

۱- سفر کا لغوی معنی: دور مسافت کا طے کرنا ہے، یہ اس وقت کہا جاتا ہے، جب کوچ کے لئے نکل جائے۔

فیومی نے کہا ہے: بعض مصنفین نے لکھا ہے کہ سفر کی کم از کم مقدار ایک دن ہے، اس کی جمع اسفار ہے، اور آدمی کی صفت: مسافر ہے، قوم کی صفت: سفر، أسفار اور سُفّار ہے، اس کا اصلی معنی کھولنا ہے، سفر کو سفر اس لئے کہتے ہیں کہ یہ مسافر کی حقیقت اور اس کے اخلاق کو کھول دیتا ہے، تو اس کے مخفی گوشے واضح ہوجاتے ہیں [۱]۔

اصطلاح میں سفر: قصر کی شرعی مسافت یا اس سے زیادہ مسافت کے ارادہ سے نکلنا ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- حضر:

۲- حضر، (حاء اور ضاد کے زبر کے ساتھ)، حضرۃ اور حاضرۃ، یہ بادیۃ کی ضد ہے، یہ شہر، دیہات اور شاداب علاقہ کو کہتے ہیں، اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ ان جگہوں کے لوگ شہروں اور ایسے علاقہ کے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، تاج العروس مادہ: ''سفر''۔

(۲) التعریفات / ۱۵۷ دار الکتاب العربی ۱۹۸۵ء، الکلیات ۳/ ۳۳، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون ۲/ ۱۶۹ مؤسسۃ الأعلمی ۱۹۷۵ء۔

مکانات میں رہتے ہیں جہاں انہیں استحکام حاصل ہوتا ہے، اور ان مقامات کے رہنے والے لوگ حضر کہلاتے ہیں، حاضر بادی کی ضد ہے، حضر وہ شخص ہے جو سفر کی صلاحیت نہ رکھتا ہو[1]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

ب-اقامت:

۳-اقامت کا ایک معنی ہے: کسی جگہ ٹھہرنا اور اس کو وطن بنانا، یہ سفر کی ضد ہے[2]۔

شرعی حکم:

۴- حنفیہ نے سفر کے حکم کے اعتبار سے اس کی تین قسمیں کی ہیں: سفر طاعت جیسے حج اور جہاد کے لئے سفر کرنا، سفر مباح مثلاً تجارت کے لئے سفر کرنا، سفر معصیت جیسے ڈکیتی کے لئے سفر کرنا، اور عورت کا بلا محرم کے حج کا سفر کرنا۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ سفر کی دو قسمیں ہیں: سفر طلب اور سفر ہرب، سفر ہرب واجب ہے، وہ یہ ہے کہ اگر ایسی جگہ ہو جہاں حرام کی کثرت ہو اور حلال بہت کم ہو تو اس پر واجب ہے کہ وہاں سے ایسی جگہ سفر کر کے چلا جائے جہاں حلال زیادہ ہو، اسی طرح جہاں شراب نوشی وغیرہ منکرات اور محرمات کھلے عام ہوں، وہاں سے سفر کر کے ایسی جگہ جانا واجب ہے جہاں یہ منکرات نہ ہوں، اسی طرح جہاں اس کی ذلت ہوتی ہو وہاں سے سفر کر کے ایسی جگہ جانا واجب ہے، جہاں اس کی عزت ہو، اس لئے کہ مؤمن باعزت ہے، وہ اپنے کو ذلیل نہیں کر سکتا، اسی طرح جہاں علم نہ ہو وہاں سے نکل کر دوسری جگہ چلا جانا واجب ہے جہاں علم ہو، اسی طرح جہاں حضرات صحابہ کرامؓ کو گالی دی جاتی ہو، وہاں سے نکل جانا واجب ہے، یہ بات مخفی نہ رہے کہ یہ سب وہاں ہے جہاں انسان حالات کو نہ بدل سکے اور ان کی اصلاح نہ کر سکے۔

اور سفر طلب کی چند قسمیں ہیں، سفر واجب جیسے فرض حج کا سفر اور جہاد کا سفر جب وہ متعین ہو جائے، سفر مندوب جو تقرب الہی کے مقصد سے نیک کام کے لئے ہو، مثلاً والدین کی فرماں برداری، صلہ رحمی، طلب علم یا اللہ تعالیٰ کی مخلوقات میں غور وفکر کے لئے سفر کرنا، سفر مباح: یہ تجارت کے لئے سفر کرنا ہے، سفر ممنوع: یہ اللہ تعالیٰ کی معصیت کے لئے سفر کرنا ہے، (شافعیہ اور حنابلہ نے اس تفصیل میں مالکیہ سے اتفاق کیا ہے) اور شافعیہ نے سفر مکروہ کی مثال اس شخص سے دی ہے جو تنہا سفر کرے، دو آدمی کے سفر میں کم درجہ کی کراہت ہے، اس لئے کہ امام احمد وغیرہ کی حدیث میں ہے: "**کرہ النبي ﷺ الوحدة في السفر**"[1] (نبی کریم ﷺ نے تنہا سفر کرنے کو ناپسند کیا ہے)، نیز حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**الراکب شیطان والراکبان شیطانان والثلاثة رکب**"[2] (ایک مسافر ایک شیطان ہے، دو مسافر دو شیطان ہیں اور تین مسافر ایک جماعت ہیں)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ممالک کو دیکھنے اور وہاں

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "حضر"۔

(۲) المصباح المنیر مادہ: "قوم"۔

---

(۱) حدیث: "کرہ النبي ﷺ الوحدة في السفر" کو صاحب نہایۃ المحتاج (۲/۲۴۸ طبع الحلبی) نے ذکر کیا ہے اور اس کی نسبت امام احمد کی طرف کی ہے، شائع شدہ مسند میں ہمیں یہ حدیث نہیں ملی۔

(۲) حدیث: "الراکب شیطان، والراکبان شیطانان، والثلاثة رکب" کی روایت ترمذی (۴/۱۹۳ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

تفریح کی غرض سے سفر کرنا مباح ہے۔ حنابلہ نے کہا ہے کہ غیر معین مقام کے لئے سفر کرنا مکروہ ہے[۱]۔

سفر اہلیت کے عوارض میں سے ہے:

۵- سفر اہلیت کے اختیاری عوارض میں سے ہے، یہ وجوب یا اداء کے اعتبار سے عبادات وغیرہ کے احکام کی اہلیت کے منافی نہیں ہے، لہذا یہ نماز، زکاۃ اور حج وغیرہ کے احکام کے واجب ہونے سے مانع نہیں ہے، اس لئے کہ قدرت ظاہرہ وباطنہ پوری طرح موجود رہتی ہے، لیکن شریعت نے سفر کو بذات خود تخفیف کا ایک سبب قرار دیا ہے، بغیر اس فرق کے کہ سفر میں مشقت ہے یا نہیں، اس لئے کہ سفر عام طور پر مشقت کا سبب ہوتا ہے، اسی لئے خود سفر کو رخصت کا سبب اور مشقت کے قائم مقام سمجھا گیا ہے[۲]۔

اس کی تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

سفر کی شرائط:

۶- جس سفر میں احکام بدل جاتے ہیں، اس کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

الف- شریعت کی مقرر کردہ مسافت کے برابر سفر ہو:

۷- اس سفر کی مسافت کے بارے میں جس سے احکام بدل جاتے

(۱) العنایہ علی الہدایہ بہامش القدیر ۲/۱۹ دار إحیاء التراث العربي، مواہب الجلیل ۲/۱۳۹ دار الفکر ۱۹۷۸ء، نہایۃ المحتاج ۲/۲۴۸ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۶۷ء، حاشیۃ الجمل ۱/۵۸۹ دار إحیاء التراث العربي، کشاف القناع ۱/۵۰۳ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۲) تیسیر التحریر ۲/۲۵۸-۳۰۳ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۰ء، کشف الأسرار ۴/۲۷۶ دار الکتاب العربی ۱۹۷۴ء۔

ہیں، فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ سفر کی وہ مسافت جس کی وجہ سے احکام بدل جاتے ہیں، چار ''برد'' ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"يا أهل مكة لاتقصروا في أقل من أربعة بُرُد من مكة إلى عسفان"**[۱] (مکہ کے لوگو! مکہ سے عسفان تک چار برد سے کم کی مسافت میں قصر نہ کرو)، حضرت ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ چار برد میں قصر وافطار کرتے تھے اور یہ قیاس سے نہیں کیا جا سکتا ہے، اور ایک برید چار فرسخ کے برابر ہوتا ہے اور ایک فرسخ تین ہاشمی میل ہوتا ہے، تو اس طرح اڑتالیس میل ہوئے اور بنوامیہ کے میل سے فرسخ ڈھائی میل کا ہوتا ہے، اس صورت میں مسافت چالیس میل ہوگی۔

اڑتالیس میل سے مسافت کی مقدار متعین کرنا ہی مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک مشہور ہے[۲]۔ ان کے نزدیک اس کے علاوہ بھی کچھ ضعیف اقوال ہیں، اس مسافت میں بالاتفاق لوٹنے کی مدت شمار نہیں کی جائے گی۔

اگر یہ مسافت جانے اور آنے سے مل کر ہو تو احکام نہیں بدلیں گے، یہ مسافت وقت کے اعتبار سے دو مرحلہ ہے، اور یہ دو مرحلے سامان سے لدے ہوئے اونٹ کی معتدل رفتار سے دو دن یا ایک دن ایک رات کے سفر کے برابر ہیں، جس میں آرام کرنے، کھانے پینے اور

(۱) حدیث: "يا أهل مكة، لا تقصروا في أقل من أربعة برد من مكة إلى عسفان" کی روایت دار القطنی (۱/۳۸۷ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، ابن حجر نے کہا ہے کہ اس کی اسناد ضعیف ہے، حضرت ابن عباس سے صحیح یہ ہے کہ یہ ان کا قول ہے، التلخیص الحبیر (۲/۴۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) قدیم دور میں ایک میل کی مقدار چار ہزار ذراع تھی، یہی میل ہاشمی ہے، آج کی پیمائش میں اس کی مقدار ۱۶۰۹ میٹر ہوتی ہے، اس بنیاد پر قصر کو مباح کرنے والی مسافت تقریباً ۷۷ کلومیٹر ہوگی، دیکھئے: اصطلاح ''مقادیر''۔

نماز کے لئے معمول کے مطابق ٹھہرا جائے ، اثرم کہتے ہیں کہ ابوعبداللہ سے پوچھا گیا کہ کتنی مسافت میں نماز میں قصر کیا جائے گا تو انہوں نے کہا: چار برد میں، کہا گیا: پورے ایک دن کے سفر کے برابر؟ تو انہوں نے کہا: نہیں، بلکہ چار برد، سولہ فرسخ، دو دن کی مسافت، بہوتی نے کہا: حضرت ابن عباسؓ نے اس کی مقدار عسفان سے مکہ، طائف سے مکہ اور جدہ سے مکہ بتائی ہے، مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ دن طلوع آفتاب کے وقت سے معتبر ہوگا، طلوع فجر سے نہیں، اس لئے کہ عموماً معمول کا سفر طلوع آفتاب کے بعد ہوتا ہے، مذکورہ مسافت کی شرط لگانے میں سمندر کا سفر خشکی کے سفر کی طرح ہے۔

دسوقی نے کہا: سمندر میں مسافت کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ وقت کا اعتبار ہوگا، جو ایک دن اور ایک رات کی مسافت ہے، ایک قول ہے کہ اس میں بھی خشکی کی طرح مسافت کا اعتبار ہوگا، اور یہی معتمد قول ہے، لہذا اگر کوئی سفر کرے اور اس کا کچھ سفر خشکی میں اور کچھ سمندر میں ہو تو ایک قول ہے کہ مطلقا ایک کی مسافت کو دوسرے کی مسافت کے ساتھ جمع کرے گا، اس میں کوئی تفصیل نہ ہوگی، اور ایک قول ہے کہ اس میں تفصیل ضروری ہے، جیسا کہ گذرا اور یہی معتمد قول ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ تھوڑے وقت میں مسافت طے کر لینے سے کوئی نقصان نہیں ہے، اس لئے اگر ایک گھنٹہ میں کئی میلوں کا سفر طے کر لے مثلاً ہوا وغیرہ کی وجہ سے کشتی تیز بہ جائے، یا خشکی میں عمدہ سواری کی وجہ سے تھوڑی دیر میں مسافت طے کر لے تو اس کے حق میں احکام بدل جائیں گے، اس لئے کہ احکام کو بدلنے والی مسافت پائی گئی ہے، نیز یہ بات اس پر صادق آتی ہے کہ اس نے چار برید کی مسافت طے کی ہے[1]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ جس سفر کی مسافت سے احکام بدل جاتے ہیں وہ تین ایام کی مسافت ہے، بعض مشائخ حنفیہ نے اس کی مقدار سال کے سب سے چھوٹے ایام سے مقرر کی ہے۔

ابن عابدین نے ''الحلیہ'' سے نقل کرتے ہوئے کہا: ظاہر ہے کہ اس کو اس کے اطلاق پر باقی رکھا جائے، بایں طور کہ لمبے، چھوٹے اور معتدل جیسے بھی ایام پیش آئیں، اگر اس مسافت کو معتدل ایام سے نہ مقرر کیا جائے جو درمیانی دن ہے اور ان کے نزدیک صحیح مذہب کے مطابق فرسخ کا اعتبار نہیں ہے، ''ہدایہ'' میں ہے کہ یہی صحیح ہے، اس میں ان عام مشائخ کے قول سے احتراز ہے جنہوں نے مسافت سفر کی مقدار فراسخ سے مقرر کی ہے، پھر ان مشائخ میں بھی اختلاف ہے، ایک قول ہے کہ بیس فرسخ، ایک قول ہے: اٹھارہ فرسخ اور ایک قول پندرہ فرسخ کا ہے، فتوی دوسرے قول پر ہے، کیونکہ وہی درمیانی مسافت ہے، ''المجتبی'' میں ائمہ خوارزم کا فتوی تیسرے قول پر ہے۔

پھر روزانہ رات تک سفر کرنے کی شرط نہیں ہے، بلکہ زوال تک سفر کرنا کافی ہے، اور اوسط رفتار کا اعتبار ہے، اور انہوں نے کہا: پہاڑ میں اسی کے مناسب رفتار معتبر ہے، اس لئے کہ اس میں چڑھنا اور اترنا ہوگا، نیز تنگ اور دشوار گذار راستے ہوں گے، لہذا پیدل یا اونٹ کا چلنا ہموار راستہ کے مقابلہ میں کم ہوگا، سمندر کے سفر میں ہوا کے معتدل ہونے کا اعتبار ہوگا، الغرض جہاں سفر ہوگا وہاں معتدل رفتار کا اعتبار ہوگا، یہ بات لوگوں کو معلوم رہتی ہے، جہاں شبہ ہو ان سے معلوم کیا جائے گا، گاڑی کھینچنے والے بیل کی رفتار کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس کی رفتار بہت کم ہوتی ہے، جیسا کہ گھوڑے اور ڈاک کی رفتار معتبر نہیں ہے، کیونکہ ان کی رفتار بہت تیز ہوتی ہے، یہاں تک کہ اگر عام رفتار سے تین دن کی مسافت ہو، لیکن تیز گھوڑے کے ذریعہ

---

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۱۴۰ طبع دار الفکر ۱۹۷۸ء، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۵۸ دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۵۷ مطبعۃ مصطفیٰ الحلبی ۱۹۶۷ء، القلیوبی وعمیرہ = ۱/ ۲۵۹ عیسی الحلبی، کشاف القناع ۱/ ۵۰۴ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

اس کو دو دن یا کم میں طے کر لے تو قصر کرے گا[۱]۔

ب-قصد:

۸-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس سفر کی وجہ سے احکام بدل جاتے ہیں، اس میں یہ شرط ہے کہ سفر کی ابتداء کے وقت کسی خاص متعین جگہ کا ارادہ ہو، لہذا آوارہ پھرنے والا شخص جو نہیں جانتا ہے کہ کہاں جانا ہے، نہ قصر کرے گا اور نہ افطار کرے گا، اسی طرح راستہ بھٹک جانے والا یا سیاح جس کا مقصد کسی خاص جگہ جانا نہ ہو، قصر وافطار نہیں کریں گے، اسی طرح اگر امیر اپنی فوج کے ساتھ دشمن کی تلاش میں نکلے اور اس کو معلوم نہ ہو کہ دشمن سے کہاں ملاقات ہوگی تو وہ نماز پوری پڑھے گا، خواہ تلاش کی مدت یا قیام کا زمانہ طویل ہی کیوں نہ ہو، اسی طرح مدیون یا بھاگے ہوئے غلام کا متلاشی اگر یہ ارادہ رکھتا ہو کہ ان کو پالینے کے بعد ہی لوٹے گا اور اس کو معلوم نہ ہو کہ وہ کہاں ملیں گے تو اگر چہ سفر طویل ہو مگر نماز پوری پڑھے گا[۲]۔

یہ اس شخص کا حکم ہے جو اپنا فیصلہ خود کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو، جو شخص دوسرے کے تابع ہو، مثلاً بیوی اپنے شوہر کے ساتھ، فوجی اپنے امیر کے ساتھ ہو تو اس میں اختلاف اور تفصیل ہے، دیکھئے: ''صلاۃ المسافر''۔

ج-محل اقامت سے جدا ہو جانا:

۹-جس سفر کی وجہ سے احکام بدل جاتے ہیں، اس میں یہ شرط ہے کہ شہر کی آبادی سے جدا ہو جائے، لہذا جدا ہونے سے قبل مسافر نہ ہوگا۔

حنفیہ نے کہا ہے: قیام کی جگہ کے مضافات سے جدا ہو جانا شرط ہے، جیسے شہر کا گرد ونواح یعنی شہر کے آس پاس کے گھر اور مکانات کہ وہ بھی شہر ہی کے حکم میں ہوتے ہیں، اسی طرح صحیح قول کے مطابق گرد ونواح سے متصل گاؤں بھی شہر میں داخل ہیں، باغات اس میں داخل نہیں ہیں، اگر چہ مکانات سے متصل ہوں، اس لئے کہ وہ شہر کا حصہ نہیں ہیں، اگر چہ اہل شہر پورے سال یا سال کے کچھ حصہ میں وہاں رہتے ہوں، اسی طرح حفاظت کرنے والوں اور کاشت کرنے والوں کے مکانات بالاتفاق شہر میں داخل نہیں ہیں، ''فناء'' یعنی وہ جگہ جو شہر کی ضروریات کے لئے مقرر ہو مثلاً گھوڑ دوڑ کی جگہ یا مردوں کو دفن کرنے کی جگہ اور کوڑا پھینکنے کی جگہ، اگر یہ شہر سے متصل ہوں تو ان سے آگے بڑھ جانے کا اعتبار ہوگا اور اگر تین سو سے چار سو ذراع تک کاشت کی اراضی کا فاصلہ ہو تو یہ شرط نہیں ہوگی، جو گاؤں فناء سے تو متصل ہو، مگر مضافات شہر سے متصل نہ ہو، صحیح قول کے مطابق اس سے آگے بڑھ جانے کا اعتبار نہ ہوگا اور اس جانب آگے بڑھ جانے کا اعتبار ہے جدھر سے نکلا ہے، یہاں تک کہ اگر شہر کی آبادی سے نکل جائے گا تو قصر کرے گا، اگر چہ دوسری جانب اس کے سامنے آبادی ہو۔

مالکیہ نے شرط لگائی ہے کہ باغات سے آگے بڑھ جانا ضروری ہے اگر اس جانب سے سفر کرے یا دوسری جانب سے سفر کرے اور باغات اس کے بالمقابل ہوں، ورنہ محض گھروں سے آگے بڑھ جانے کے بعد قصر کرے گا۔

البنانی نے کہا: باغات سے آگے بڑھ جانا صرف اس وقت شرط ہے جبکہ اس کی جانب سے سفر کرے، اگر دوسری جانب سے سفر کرے تو اس سے آگے بڑھ جانا شرط نہیں ہے، اگر چہ اس کے آمنے سامنے ہو، اس لئے کہ باغات کی حیثیت زیادہ سے زیادہ شہر کے ایک حصہ کی ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۲۶-۵۲۷ دار إحیاء التراث العربی، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۳۸ طبع الأمیریہ ۱۳۱۰ھ۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۶۲، القلیوبی وعمیرہ ۱/۲۶۰، کشاف القناع ۱/۵۰۶۔

دسوقی نے کہا ہے: رہائشی باغات کی طرح وہ دونوں گاؤں بھی ہوں گے جہاں ایک گاؤں والے عملی طور پر دوسرے گاؤں والوں سے فائدہ اٹھاتے ہوں، ورنہ ہر گاؤں الگ معتبر ہوگا، اگر گاؤں کے بعض باشندے دوسرے گاؤں سے فائدے اٹھاتے ہوں، مثلاً دائیں جانب والے فائدہ اٹھاتے ہوں، دوسرے لوگ فائدہ نہ اٹھاتے ہوں تو ظاہر یہ ہے کہ پورے گاؤں کا حکم متصل کے حکم کی طرح ہوگا، نیز ان کے نزدیک متصل باغات کا اعتبار ہے، اگر حکم کے اعتبار سے متصل ہو، اس طرح کہ باغات کے رہنے والے، شہر کے رہنے والوں سے ساتھ رہنے والوں کی طرح آگ، کھانا بنانے اور روٹی پکانے میں فائدہ اٹھاتے ہوں، خواہ سال کے بعض ایام میں ہی فائدہ اٹھاتے ہوں۔

جو باغات الگ ہوں یا رہائشی نہ ہوں ان کا اعتبار نہ ہوگا، اسی طرح ان میں کام کرنے والے مزدور یا محافظ کا بھی اعتبار نہ ہوگا۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر شہر کا کوئی شہر پناہ ہو تو اس کے سفر کی ابتداء شہر پناہ سے آگے بڑھ جانے کے بعد ہوگی، اگرچہ شہر پناہ متعدد ہوں یا اس کے اندر کاشت کی اراضی یا ویرانہ ہو، اس لئے کہ جو شہر پناہ کے اندر ہوگا اس کا شمار خود شہر میں ہوگا، اور اس کو قیام کی جگہ سمجھا جائے گا، اور اگر شہر کے بعض اطراف میں شہر پناہ ہو اور وہ اس کے سفر کی سمت میں ہو تو اس سے آگے بڑھ جانے کی شرط ہوگی اور اگر شہر پناہ منہدم ہوگیا ہو اور اس کے آثار باقی ہوں تو بھی اس سے آگے بڑھ جانے کی شرط ہوگی، ورنہ نہیں، اور جس شہر میں شہر پناہ نہ ہو، بلکہ اس میں خندق ہو تو خندق کا حکم شہر پناہ کی طرح ہوگا، اس کے بعض کا حکم اس کے بعض کے حکم کی طرح ہوگا، البتہ شہر پناہ کی موجودگی میں خندق کا اعتبار نہ ہوگا، اور اگر گاؤں کے لوگوں نے مٹی وغیرہ سے گاؤں کا احاطہ کیا ہو تو وہ احاطہ شہر پناہ کے حکم میں ہوگا، صحیح قول کے مطابق یہ شرط نہیں ہے کہ شہر پناہ کے باہر آبادی سے آگے بڑھ جائے، اس لئے کہ اس کا شمار شہر میں نہیں ہوتا ہے، اور اگر کسی شہر میں شہر پناہ بالکل ہی نہ ہو یا اس کے سفر کی جہت میں نہ ہو، یا شہر پناہ تو ہو مگر اس شہر کے ساتھ خاص نہ ہو، مثلاً الگ الگ گاؤں ہوں اور ان سب کا شہر پناہ ایک ہو، اگرچہ گاؤں قریب قریب ہوں، ایسی صورت میں اس کے سفر کی ابتداء آبادی سے آگے بڑھ جانے سے ہوگی اور اگر اس کے درمیان ویرانہ ہو، جہاں مکانات کی بنیادیں تک نہ ہوں، یا نہر ہو، خواہ بڑی ہو تو اس سے آگے بڑھ جانا شرط ہے، اس لئے کہ وہ قیام کی جگہ ہے، لیکن اگر ویرانہ آبادی سے باہر ہو اور اس کی بنیادیں باقی نہ ہوں یا لوگوں نے اس کا احاطہ کرکے اس کو چھوڑ دیا ہو، یا اس کو کاشت کی اراضی بنادیا ہو تو اس سے آگے بڑھ جانا شرط نہیں ہے، اسی طرح باغات اور کاشت کی اراضی سے آگے بڑھ جانا معتمد قول کے مطابق شرط نہیں ہے، اگرچہ یہ اس شہر سے متصل ہوں جہاں سے سفر کررہا ہے انہیں گھیر دیا گیا ہو، اس لئے کہ وہ قیام کے لئے نہیں ہوتے ہیں، خواہ ان میں محلات یا جھونپڑیاں ہوں، جن میں سال کے بعض حصوں میں لوگ رہتے ہوں یا نہ ہوں۔ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر عرف میں دو گاؤں متصل ہوں تو وہ ایک شہر کے حکم میں ہیں، خواہ ان دونوں کا نام الگ الگ ہو، ورنہ مسافر کے گاؤں سے آگے بڑھ جانا کافی ہوگا۔

حنابلہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ اپنے گاؤں کے آباد مکانات سے آگے بڑھ جائے، خواہ وہ گھر شہر پناہ کے اندر ہوں یا باہر ہوں، جب ان گھروں سے اتنی دور آگے چلا جائے گا کہ عرف میں اس کو جدا ہونے والا کہا جائے تو قصر کرے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف اس شخص کے لئے قصر کو مباح کیا ہے جو زمین میں سیر کرے، اور مذکورہ آبادی سے علاحدہ ہونے سے قبل وہ زمین میں سیر کرنے والا یا مسافر نہیں ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ یہ سفر کا ایک کنارہ ہے جو انتہاء کی

حالت کے مشابہ ہے۔

اور اس لئے بھی کہ نبی کریم ﷺ جب روانہ ہوتے تھے تب ہی قصر کرتے تھے، ویرانہ سے آگے بڑھ جانا معتبر نہیں ہے، اگر چہ اس کی دیواریں قائم ہوں، اگر اس سے متصل آبادی نہ ہو اور اگر اس سے متصل آبادی ہو تو سب سے آگے بڑھ جانا معتبر ہوگا، اسی طرح اگر ویرانہ کو کاشت کی اراضی بنادے یا باغ بنادے جس میں اس کے مالک رہتے ہوں، خواہ تفریح کے زمانہ میں رہتے ہوں تو اس سے جدا ہونے سے پہلے قصر نہیں کرے گا اور دو گاؤں قریب قریب ہوں اور ایک کی آبادی دوسرے سے متصل ہو تو وہ دونوں ایک گاؤں کے حکم میں ہیں، اور اگر متصل نہ ہوں تو ہر گاؤں کا حکم الگ ہوگا۔

رہے خیموں کے مکانات، تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس کے سفر کی ابتداء اس کے حلّہ سے آگے بڑھ جانے سے ہوگی، شافعیہ نے کہا ہے: حلّہ وہ ملے ہوئے یا الگ الگ گھر ہیں جن کے باشندے قصہ گوئی کے لئے ایک چوپال میں جمع ہوتے ہوں اور ایک دوسرے سے عاریت کا معاملہ کرتے ہوں۔

مالکیہ نے کہا ہے: حلّہ وہ جگہ ہے جہاں مسافر کی قوم کے لوگ رہتے ہیں، گویا حلّہ اور منزل ایک معنی میں ہے، مالکیہ کا مذہب ہے کہ حلہ کے گھروں سے آگے بڑھ جانا شرط ہے، اگر چہ گھر الگ الگ ہوں، اس لئے کہ ''حی'' (قبیلہ) اور ''دار'' (گھر) یا صرف ''دار'' ان سب کو شامل ہے، بایں طور کہ اگر حی اور دار کا لفظ یا صرف دار کا لفظ ان سب کو شامل ہو تو ان دونوں حالتوں میں جب تک تمام گھروں سے آگے نہیں نکل جائے گا، قصر نہیں کرے گا، اگر ان کا حی ایک ہو، دار ایک نہ ہو، اس طرح کہ ہر جماعت الگ الگ دار میں اس طور پر رہتی ہو کہ وہ لوگ ایک دوسرے سے فائدہ نہ اٹھاتے ہوں تو ہر دار کا الگ الگ اعتبار ہوگا، ورنہ وہ ایک دار والوں کی طرح ہوں گے، اسی طرح اگر ان کا حی اور دار ایک نہ ہو تو جب اپنے حلّہ کے گھروں سے آگے بڑھ جائے گا تو قصر کرے گا، ان کے نزدیک حی سے مراد قبیلہ ہے اور دار سے مراد وہ منزل ہے جہاں وہ اترتے ہیں۔

شافعیہ کے نزدیک حلہ سے آگے بڑھنے کا اعتبار اس وقت ہے جب وہ ہموار علاقہ میں ہو۔

اگر حلّہ وادی میں ہو اور مسافر اس کی چوڑائی میں یا حلّہ کسی ٹیلہ پر واقع ہو یا کسی نشیب میں ہو تو چوڑائی اور ٹیلہ پر چڑھنے اور اترنے کی جگہ سے آگے بڑھ جانا شرط ہے، اگر یہ تینوں معتدل ہوں، ورنہ اگر اس کی وسعت بہت زیادہ ہو یا حلّہ چوڑائی کے کچھ حصہ میں واقع ہو تو حلہ سے آگے بڑھ جانا کافی ہوگا، نیز انہوں نے کہا ہے: حلّہ کی عمومی سہولیات کی جگہ سے آگے بڑھ جانا بھی شرط ہے، مثلاً بچوں کے کھیل کا میدان، پنچایت گھر، راکھ پھینکنے کی جگہ اور اونٹ باندھنے کی جگہ، اسی طرح پانی اور لکڑی جو اس کے ساتھ خاص ہوں۔

پہاڑ کا باشندہ اور جو شخص کسی جنگل میں تنہا مقیم ہو اس کے لئے اپنے سفر میں اپنی جگہ سے آگے بڑھ جانا شرط ہے۔

مالکیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ باغات کے رہنے والے اور ایسے ہی دور کی چراگاہ کے رہنے والے لوگوں کے لئے اپنے سفر میں اپنے مکانات سے جدا ہو جانا شرط ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے: وہ باغات خواہ شہر سے متصل ہوں یا علاحدہ ہوں۔ حنابلہ نے اس بارے میں عرف کا اعتبار کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ ان کے مسافر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ جو چیزیں ان کی طرف منسوب ہیں ان سے وہ اس طرح جدا ہو جائیں کہ عرف میں جدا ہونا سمجھا جائے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ سمندر کے سفر میں جس کا ساحل شہر سے متصل ہو، کشتی یا ڈونگی کا روانہ ہو جانا معتبر ہے، ابن حجر نے کہا ہے:

اگرچہ آبادی کی فضا میں ہو، یہی ان کے اطلاق کا تقاضا ہے [1]۔

د- معصیت کا سفر نہ ہونا:

۱۰ - جمہور فقہاء یعنی راجح قول کے مطابق مالکیہ نیز شافعیہ اور حنابلہ نے اس سفر کے لئے جس کی وجہ سے احکام بدل جاتے ہیں یہ شرط لگائی ہے کہ مسافر اپنے سفر میں معصیت کا ارتکاب کرنے والا نہ ہو، جیسے ڈاکو، شوہر کی نافرمانی کرکے سفر کرنے والی عورت، والدین کی نافرمانی کرنے والا اور ایسا مسافر اور جس پر فوری واجب الاداء دین ہو، اور وہ اس دین کے ادا کرنے پر قادر بھی ہو اور وہ اپنے قرض خواہ کی اجازت کے بغیر سفر کرے۔

اس لئے کہ سفر میں رخصت آسانی و مدد کے لئے حاصل ہوتی ہے، اور نافرمان شخص کی اعانت نہیں کی جائے گی، کیونکہ رخصتوں کو معاصی سے نہیں جوڑا جاتا ہے، اسی کے مثل یہ صورت بھی ہے کہ اپنے مباح سفر سے معصیت کے سفر کی طرف منتقل ہو جائے، اس طرح کہ اس نے مباح سفر شروع کیا، پھر حرام سفر کا ارادہ کرلیا۔

سفر میں معصیت کا ارتکاب کرنے والے یا سفرِ معصیت سے مراد یہ ہے کہ سفر پر آمادہ کرنے والی چیز خود معصیت ہو، جیسا کہ سابقہ مثالوں میں ہے، حنابلہ نے سفر معصیت کے ساتھ سفر مکروہ کو بھی شامل کیا ہے، چنانچہ ان کے نزدیک کسی مکروہ عمل کے لئے سفر کرنے والے مسافر کو رخصت حاصل نہیں ہوگی، سفر مکروہ میں رخصت کے بارے میں مالکیہ کے یہاں اختلاف ہے، ایک قول ہے کہ ممنوع ہے، ایک قول ہے کہ جائز ہے، ابن شعبان کہتے ہیں کہ اگر قصر کرلے تو اعادہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس میں اختلاف ہے۔

اور اگر سفر معصیت کرنے والا دوران سفر توبہ کرلے تو اس کو اس کے سفر میں اسی طرح رخصت حاصل ہوگی، جیسے اگر معصیت شروع ہی سے نہ پائی گئی ہوتی، اور اس کے سفر کا آغاز توبہ کے وقت سے ہوگا۔

اس بنیاد پر اگر محل توبہ اور مقصد سفر کے درمیان دو مرحلے ہوں تو قصر کرے گا اور اگر اس سے کم باقی رہ گیا ہو تو قصر نہیں کرے گا، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، مالکیہ نے توبہ کی حالت میں مسافت کا ذکر نہیں کیا ہے۔

بعض مالکیہ کے نزدیک سفر معصیت میں کراہت کے ساتھ رخصت جائز ہے۔

حنفیہ نے یہ شرط نہیں لگائی ہے، چنانچہ اپنے سفر میں معصیت کا ارتکاب کرنے والا مسافر سفر کی تمام رخصتوں سے فائدہ اٹھائے گا، اس لئے کہ رخصت کی نصوص مطلق ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَمَنْ كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" [1] (پھر تم میں سے جو شخص بیمار ہو یا سفر میں ہو، اس پر دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم ہے)، اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: "فرض الله الصلاة على لسان نبيكم في الحضر أربع ركعات وفي السفر ركعتين" [2] (اللہ تعالیٰ نے تمہارے نبی کے ذریعہ حضر میں چار رکعات اور سفر میں دو رکعات نماز فرض کی ہے)۔ انہوں نے کہا: اس کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز کسی دوسری وجہ سے قبیح ہو وہ مشروعیت کو ختم نہیں کرتی ہے، اس کے برعکس جو چیز

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۲۵ دار احیاء التراث العربی، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۳۹ المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۵۹ دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۵۲ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۶۷ء، کشاف القناع ۱/ ۵۰۷ عالم الکتب۔

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۸۴۔

(۲) حدیث ابن عباس: "فرض الله الصلاة على لسان نبيكم في الحضر أربع ركعات وفي السفر ركعتين" کی روایت مسلم (۱/ ۴۷۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اپنی ذات میں قبیح ہو وہ مشروعیت کو ختم کر دیتی ہے، خواہ قبیح اصلی ہو، مثلاً کفر وشرک یا شرعی ہو، مثلاً آزاد انسان کی بیع۔

اسی طرح معصیت رخصت کا سبب نہیں ہے، سبب تو سفر ہے، اور خود سفر معصیت نہیں ہے، لہذا سفر جو رخصت کا سبب ہے موجود ہے۔

جو شخص اپنے سفر میں معصیت کا ارتکاب کرلے، یعنی سفر مباح کا ارادہ کرے، پھر سفر کے دوران کسی معصیت کا ارتکاب کرلے تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس کو سفر میں رخصت ہوگی، اس لئے کہ اس نے معصیت کے لئے سفر کا ارادہ نہیں کیا ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کی رخصت کا سبب یعنی سفر معصیت کے قبل بھی مباح ہے اور معصیت کے بعد بھی مباح ہے (۱)۔

احکام جو سفر میں بدل جاتے ہیں:

جو احکام سفر میں بدل جاتے ہیں، ان میں سے بعض مسافر سے تخفیف کے لئے ہوتے ہیں، اور بعض ایسے نہیں ہوتے ہیں۔

اول: وہ احکام جو مسافر کی سہولت کے لئے ہوتے ہیں:

الف- خفین پر مسح کی مدت کا دراز ہو جانا:

۱۱- جمہور فقہاء یعنی حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ سفر کی وجہ سے خفین پر مسح کی مدت تین دن، تین رات تک دراز ہو جاتی ہے، جبکہ مقیم کے لئے ایک دن ایک رات کی مدت ہوتی ہے۔

(۱) تیسیر التحریر ۲/ ۳۰۴ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۰ھ، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۲۷ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۵۸ دار الفکر، مواہب الجلیل ۲/ ۱۴۰ دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۶۳ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۶۷ء، کشاف القناع ۱/ ۵۰۵-۵۰۶ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

شریح بن ہانی سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے خفین پر مسح کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا کہ علیؓ سے پوچھ لو، کیونکہ وہ نبی کریم ﷺ کے ساتھ سفر کیا کرتے تھے، تو میں نے ان سے پوچھا تو انہوں نے بتایا: "**جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوماً وليلة للمقيم**"(۱) (رسول اللہ ﷺ نے مسافر کے لئے تین دن اور تین راتیں مقرر کی ہیں اور مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اپنے سفر میں معصیت کا مرتکب مسافر مقیم کی طرح ایک دن اور ایک رات مسح کرے گا، اس لئے کہ وہ مقیم کے حکم میں ہے، حنفیہ نے سفر معصیت میں تین دن اور تین رات مسح کی اجازت دی ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ حضر وسفر میں کسی متعین زمانہ کی تحدید کے بغیر مسح کرنا جائز ہے، جب تک موزہ اتار نہ دے، یا حدث اکبر نہ پیش آجائے، اس طرح کا قول ابن تیمیہ نے اس مسافر کے بارے میں اختیار کیا ہے جس کو موزہ کے اتارنے اور پہننے میں دشواری ہو، مثلاً مسلمانوں کے مفادات کے لئے مقرر کردہ ڈاکیہ (۲)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "مسح علی الخفین" میں ہے۔

(۱) حدیث: "جعل رسول الله ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم" کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۸۰ دار إحیاء التراث العربی، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۳ المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ، مواہب الجلیل ۱/ ۳۲۰ دار الفکر ۱۹۷۸ء، نیز دیکھئے: القوانین الفقہیہ / ۳۰، کفایۃ الطالب الربانی ۱/ ۲۰۷ دار المعرفہ، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۵۷ طبع عیسی الحلبی، کشاف القناع ۱/ ۱۱۴ عالم الکتب ۱۹۸۳ء، الاختیارات للبعلی / ۱۵۔

ب-نماز میں قصر کرنا اور دو نمازوں کو جمع کرنا:

۱۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سفر کی حالت میں نماز میں قصر کرنا مشروع ہے (۱)، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا" (۲) (اور جب تم زمین میں سفر کرو تو تم پر اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں کہ نماز میں کمی کر دیا کرو، اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ کافر لوگ تمہیں ستائیں گے)، نیز یعلی بن امیہ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ کے سامنے تلاوت کی: "فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا" اور کہا کہ اب تو لوگ امن میں ہیں، تو انہوں نے جواب دیا کہ مجھے بھی تمہاری طرح تعجب ہوا تھا تو میں نے رسول اللہ ﷺ سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته" (۳) (یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے تم پر صدقہ کیا گیا ہے، لہذا اس کا صدقہ قبول کرو) جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ سفر ان اعذار میں سے ہے، جن کی وجہ سے دو نمازوں کو جمع کرنا جائز ہو جاتا ہے، حنفیہ کے نزدیک عرفہ اور مزدلفہ کے علاوہ کہیں بھی دو فرض نمازوں کو جمع کرنا جائز نہیں ہے، عرفہ میں ظہر کے وقت میں ظہر وعصر کے درمیان جمع کیا جائے گا، اور مزدلفہ میں عشاء کے وقت عشاء ومغرب کے درمیان جمع کیا جائے گا (۴)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "صلاۃ المسافر"۔

ج-جمعہ کا وجوب ساقط ہونا:

۱۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جمعہ کے واجب ہونے کی ایک شرط اقامت ہے، اسی لئے مسافر پر جمعہ کی نماز واجب نہیں ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فعليه الجمعة إلا مريض أو مسافر أو امرأة أو صبي أو مملوك**" (۱) (جو شخص اللہ تعالیٰ اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہو اس پر جمعہ واجب ہے، الا یہ کہ مریض، مسافر، عورت، بچہ یا غلام ہو)، نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ اور صحابہ کرامؓ جمعہ وغیرہ میں سفر کرتے تھے، ان میں سے کسی نے سفر میں بڑی تعداد میں ہونے کے باوجود جمعہ نہیں پڑھا، نیز اس لئے کہ مسافر کو جمعہ میں حاضر ہونے میں حرج ہوگا (۲)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "صلاۃ الجمعۃ" میں ہے۔

د-سواری پر نفل نماز پڑھنا:

۱۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سفر میں سواری پر نفل نماز پڑھنا جائز ہے، کیونکہ حضرت ابن عمر کی حدیث میں ہے: "أن النبي ﷺ

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۶۰، قلیوبی وعمیرہ ۱/۲۵۵، کشاف القناع ۱/۳۔

(۲) سورۂ نساء/۱۰۱۔

(۳) حدیث: "صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا" کی روایت مسلم (۱/۴۷۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) بدائع الصنائع ۱/۱۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۶۸، القلیوبی وعمیرہ ۱/۲۶۴، کشاف القناع ۲/۵۔

(۱) حدیث: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فعليه الجمعة" کی روایت دار قطنی (۲/۳ طبع دار المحاسن) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، اس کی اسناد متکلم فیہ ہے، لیکن اس کے شواہد ہیں جن سے اس کی تائید ہوتی ہے، ان کو ابن حجر نے التلخیص (۲/۶۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں لکھا ہے۔

(۲) البحر الرائق ۲/۱۶۳ طبع سوم دار المعرفہ، کفایۃ الطالب الربانی ۱/۳۳۳ دار المعرفہ، قلیوبی وعمیرہ ۱/۲۶۴ طبع عیسی الحلبی، نہایۃ المحتاج ۲/۲۸۵ طبع مصطفیٰ الحلبی ۱۹۶۷ء، کشاف القناع ۲/۲۳ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

كان يوتر على البعير"[۱] (اللہ کے رسول علیہ اونٹ پر وتر کی نماز پڑھتے تھے)[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''تطوع'' میں ہے۔

ھ-رمضان میں افطار کا جائز ہونا:

۱۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سفر اپنی سابقہ شرائط کے ساتھ ان اعذار میں سے ہے، جن کی وجہ سے رمضان میں روزہ نہ رکھنا جائز ہوجاتا ہے، لہٰذا مسافر کے لئے جائز ہے کہ رمضان میں روزہ نہ رکھے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ''[۳] (اور جو کوئی بیمار ہو یا سفر میں ہو، تو (اس پر) دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم ہے)، اور نبی کریم علیہ کا ارشاد ہے: ''ليس من البر الصوم في السفر''[۴] (سفر میں روزہ رکھنا نیکی کا کام نہیں ہے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''صوم'' میں ہے۔

دوم: وہ احکام جن کا مقصد تخفیف نہیں ہے:

الف-مسافر کے ذریعہ جمعہ کا منعقد ہونا:

۱۶- جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ نماز جمعہ کے صحیح ہونے کی ایک شرط اقامت ہے، اس لئے نہ مسافر کے ذریعہ جمعہ صحیح ہے، اور نہ اس سے جمعہ کی نماز منعقد ہوتی ہے، یعنی مسافر کے ذریعہ جمعہ کا نصاب پورا نہیں ہوتا ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ مسافر کے ذریعہ جمعہ منعقد ہوجاتا ہے[۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''صلاۃ الجمعۃ'' میں ہے۔

ب-عورت کے لئے شوہر یا محرم کے بغیر سفر کا حرام ہونا:

۱۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت کے لئے تنہا سفر کرنا حرام ہے، اس کے ساتھ شوہر یا کسی محرم کا ہونا ضروری ہے[۲]، اس لئے کہ نبی کریم علیہ کا ارشاد ہے: ''لايحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة ليس معها حرمة''[۳] (جو عورت اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو، اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ ایک دن اور ایک رات کی مسافت کا سفر محرم کے بغیر کرے)، نیز حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث ہے: ''لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم، ولا يدخل عليها رجل إلا ومعها محرم، فقال رجل: يا رسول الله إني أريد أن أخرج في جيش كذا وكذا، وامرأتي تريد الحج، فقال: اخرج معها''[۴] (کوئی

---

(۱) حدیث: ''كان يوتر على البعير'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۴۸۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۲۷۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۳۴، شرح روض الطالب ۱/ ۴۲۲، کشاف القناع ۲/ ۳۱۱۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۴) حدیث: ''ليس من البر الصوم في السفر'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۸۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۸۶ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۴۸، کفایۃ الطالب الربانی ۱/ ۳۲۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۰۶، کشاف القناع ۲/ ۲۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۴۶ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۹ دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۵۰ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۶۷ء، کشاف القناع ۲/ ۳۹۴ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۳) حدیث: ''لا يحل لا مرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر......'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۶۶ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: ''لا تسافر المرأة إلا مع ذی محرم'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

عورت محرم کے بغیر سفر نہ کرے، اور کوئی آدمی کسی عورت کے پاس صرف اس وقت جائے جب اس کے ساتھ اس کا کوئی محرم بھی ہو، تو ایک آدمی نے کہا: اے اللہ کے رسول! میں فلاں فلاں فوجی مہم میں جانا چاہتا ہوں اور میری بیوی حج کا ارادہ رکھتی ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا: اپنی بیوی کے ساتھ جاؤ)۔

۱۸- شوہر یا محرم کے بغیر عورت کے سفر کے ممنوع ہونے سے ہجرت کرنے والی اور قیدی عورت مستثنی ہے، چنانچہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی عورت دار الحرب میں اسلام قبول کرے تو اس کے لئے دار الحرب سے نکل کر دار الاسلام میں آنا واجب ہے، اگر چہ اس کے ساتھ کوئی محرم نہ ہو، اسی طرح اگر اس کو کفار قید کرلیں اور اس کے لئے ان سے رہا ہوکر بھاگ جانا ممکن ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ محرم کے بغیر نکل جائے، اس حالت میں عورت کے نکل جانے کو حنفیہ سفر نہیں قرار دیتے ہیں، کمال ابن الہمام فرماتے ہیں: اس لئے کہ وہ کسی خاص جگہ کا ارادہ نہیں رکھتی ہے، بلکہ اس کا مقصد فتنہ کے اندیشہ سے نجات پانا ہے، لہذا اس کے لئے مسافت طے کرنا سیاح کے مسافت طے کرنے کی طرح ہے۔

اسی لئے اگر اس کو کوئی محفوظ جگہ مل جائے، مثلاً مسلمانوں کی فوج ہو تو اس پر واجب ہے کہ وہاں ٹھہر جائے، اور شوہر یا محرم کے بغیر سفر نہ کرے، بلکہ اگر وہ کسی متعین جگہ کا ارادہ کرے گی بھی تو اس کے اس ارادہ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اور اس کی وجہ سے سفر ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا حال جو بظاہر محض چھٹکارا پانا ہے، اس کے ارادہ کو باطل کردیتا ہے۔

دسوقی نے کہا ہے: اگر اس کو اقامت کرنے اور قابل بھروسہ رفقاء سفر کے بغیر نکلنے میں ضرر کا اندیشہ ہو تو اگر دونوں ضرر برابر ہوں تو اس کو اختیار ہوگا[1]۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۳۳۱، مواہب الجلیل ۲/ ۵۲۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۷۔

مالکیہ اور شافعیہ نے اجازت دی ہے کہ عورت قابل بھروسہ رفقاء سفر کے ساتھ حج واجب کے لئے سفر کرسکتی ہے، حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی اجازت نہیں دی ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''رفقۃ''، فقرہ/ ۹ (۲۲/ ۲۹۹) میں گذر چکی ہے، مالکیہ نے حج کے ساتھ اس کے واجب سفر کو بھی شامل کیا ہے، چنانچہ اس کے لئے جائز ہے کہ ثقہ عورتوں کی قابل اعتماد جماعت کے ساتھ اپنا ہر وہ سفر کرے جو اس پر واجب ہے۔

باجی نے کہا ہے: غالباً یہ مسئلہ جو ہمارے اصحاب نے ذکر کیا ہے، تنہا یا چند معمولی افراد کے بارے میں ہے، ورنہ بڑے بڑے قافلوں اور محفوظ، آباد اور مشترک راستوں میں سفر کرنا میرے نزدیک ان بڑے شہروں کی طرح ہے، جن میں بازار اور تاجران ہوں کہ عورت کو اس صورت میں محرم یا کسی عورت کے بغیر بھی امن حاصل ہوگا، یہ اوزاعی سے بھی منقول ہے، حطاب کہتے ہیں کہ زناتی نے ''شرح الرسالۃ'' میں لکھا ہے کہ یہی راجح مذہب ہے، لہذا دوسرے لوگوں کے کلام میں اس قید کا لحاظ رکھا جائے گا، البتہ اس کے لئے نفلی سفر کرنا شوہر یا محرم کے بغیر جائز نہ ہوگا[1]۔

اسی طرح فقہاء نے اجازت دی ہے کہ جس عورت پر اس کے سفر کے دوران عدت واجب ہوجائے، وہ بغیر محرم کے سفر کرسکتی ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر سفر کے دوران اس پر عدت لازم ہوجائے تو اگر طلاق رجعی ہو تو وہ اپنے شوہر کے ساتھ جائے گی جہاں وہ جائے، اس لئے کہ ابھی نکاح باقی ہے اور اگر طلاق بائنہ ہو یا شوہر کی موت ہوجائے، اور اس کے اور اس کے وطن کے درمیان اور اس کے منزل مقصود کے درمیان سفر سے کم کی مسافت ہو تو اس کو اختیار ہے، چاہے تو منزل مقصود کی طرف جائے اور چاہے تو وطن لوٹ جائے، خواہ شہر میں ہو یا نہ ہو، اس

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۵۲۴، المنتقی شرح الموطأ للباجی ۳/ ۸۲-۸۳۔

کے ساتھ محرم ہو یا نہ ہو، کیونکہ اس صورت میں سفر کا آغاز نہیں ہے، مطلقہ اور جس کا شوہر مرجائے اگر اس کو ضرورت ہو تو سفر سے کم مسافت کے لئے وہ محرم کے ساتھ اور بغیر محرم کے بھی نکل سکتی ہے، البتہ اس کے لئے زیادہ بہتر یہ ہے کہ لوٹ آئے، تاکہ شوہر کے گھر میں عدت گذارے، اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کی مسافت کم ہو تو اسی جگہ جانا متعین ہوگا، اسی کے قریب حنابلہ کا مذہب ہے، البتہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر اس کا محرم نہ ہو تو اس کے لئے سفر کو جاری رکھنا جائز نہیں ہے، لیکن اگر اس کے لوٹنے میں خوف یا ضرر کا اندیشہ ہو تو اس کے لئے سفر کو جاری رکھنا جائز ہے۔

اس حالت میں مالکیہ نے اس پر واجب قرار دیا ہے کہ اپنے گھر لوٹ آئے اگر کچھ بھی عدت باقی ہو، لیکن قابل بھروسہ لوگوں کے ساتھ لوٹے، خواہ وہ غیر محرم ہوں۔

شافعیہ نے کہا ہے: عورت کے لئے اپنے گھر لوٹ آنا افضل تو ہے، اس پر واجب نہیں ہے، اگر اس کا شوہر اس حال میں مرجائے کہ وہ دونوں سفر کی حالت میں ہوں[۱]۔

جمعہ کے دن سفر کرنا:

۱۹ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس پر جمعہ لازم ہے، اس کے لئے جمعہ کے دن زوال کے بعد سفر کرنا حرام ہے، اس لئے کہ محض وقت کے داخل ہونے سے اس پر جمعہ واجب ہوگیا ہے، لہذا اس کو چھوڑنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا، حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے، اور انہوں نے اس کا وقت پہلی اذان کو قرار دیا ہے، البتہ اگر مسافر کے لئے راستہ میں یا منزل پر پہنچ کر جمعہ کی نماز ادا کرنا ممکن ہو تو یہ جائز ہے، حرام نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں مقصد حاصل ہوجائے گا، اسی طرح مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ رفقاء سفر کے چھوٹ جانے سے ضرر کا اندیشہ ہو تو دفع ضرر کی وجہ سے حرام نہ ہوگا۔

البتہ زوال سے قبل سفر کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ زوال سے قبل سفر کرنا مکروہ ہے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**من سافر من دار إقامة يوم الجمعة دعت عليه الملائكة أن لا يصحب في سفره، ولا يعان في حاجته**"[۱] (جو شخص جمعہ کے دن اپنے وطن سے سفر کرتا ہے فرشتے اس کو بددعا دیتے ہیں کہ سفر میں اس کو کوئی ساتھی نہ ملے اور اس کی حاجت میں اس کے ساتھ تعاون نہ ہو)۔

مالکیہ نے کہا ہے: مشہور قول کے مطابق یہ حکم جمعہ کے دن فجر کے بعد سے متعلق ہے، لیکن اس سے اختلاف کرتے ہوئے علی بن زیاد اور ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ یہ مباح ہے۔

حنابلہ نے کہا ہے: یہ حکم طلوع فجر کے بعد زوال سے سے پہلے سفر سے متعلق ہے، لیکن اگر راستہ میں اس کو ادا کرلے تو مکروہ نہیں ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ زوال سے قبل سفر کرنا جائز ہے، اس میں ان کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے، اسی طرح جمعہ سے فارغ ہونے کے بعد بھی یہی حکم ہے، اگرچہ اس کو جمعہ نہ ملا ہو۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ زوال سے قبل بھی سفر کرنا حرام ہے، اس کی ابتداء طلوع فجر سے ہوتی ہے، اس لئے کہ جس کا گھر مسجد سے دور ہے زوال سے قبل اس پر جمعہ کے لئے سعی کرنا واجب ہے، اور جمعہ کی اضافت یوم کی طرف کی گئی ہے، اگر راستہ میں جمعہ ادا کرنا ممکن ہو یا

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۴۶، فتح القدیر ۴/ ۱۶۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۸۵، شرح الروض الطالب ۳/ ۴۰۴۔

(۱) حدیث: "من سافر من دار إقامة يوم الجمعة دعت عليه الملائكة......" کی روایت ابن النجار نے کی ہے، جیسا کہ کنز العمال (۶/ ۱۵۷ طبع الرسالہ) میں ہے، اسی کے قریب الفاظ میں ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۶۶ طبع شرکۃ الطباعہ) میں ذکر کیا ہے اور اس کی نسبت دارقطنی کی طرف کی ہے، اور اس کو ضعیف کہا ہے۔

پیچھے رہ جانے کی وجہ سے ضرر کا اندیشہ ہوتو سفر کرنا جائز ہوگا، ورنہ نہیں، صحیح قول کے مطابق اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ سفر مباح ہو یا طاعت کا ہو[۱]۔

اسی طرح شافعیہ کے نزدیک جمعہ کی رات میں سفر کرنا مکروہ ہے، کیونکہ حدیث میں ہے: "من سافر ليلة الجمعة دعا عليه ملكاه"[۲] (جو شخص جمعہ کی رات میں سفر کرتا ہے، اس کے دونوں فرشتے اس کو بددعا دیتے ہیں)۔

مدیون کا سفر کرنا:

۲۰- اس پر فی الجملہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس شخص پر فوری واجب الاداء دین ہو، اس کے لئے اپنے قرض خواہ کی اجازت کے بغیر سفر کرنا جائز نہیں ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر دین فوری واجب الاداء ہوتو قرض خواہ کو حق ہے کہ مدیون کو سفر کرنے سے روک دے، اور اگر دین فوری واجب الاداء نہ ہوتو اس کو روکنے کا حق نہیں ہے، الا یہ کہ سفر طویل ہو اور سفر کے دوران ہی دین واجب الاداء ہوجائے۔

یہی رائے مالکیہ کی بھی ہے، البتہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر دین فوری واجب الاداء ہو، مگر وہ ادا کرنے پر قادر نہ ہوتو اس کے لئے سفر کرنا جائز ہے۔

شافعیہ نے اجازت دی ہے کہ اگر دین فوری واجب الاداء نہ ہوتو

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ۲۸۳، حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۵۵۳، حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۳۸۷، نہایۃ المحتاج ۲ر ۲۹۱، مغنی المحتاج ۱ر ۲۷۸، کشاف القناع ۲ر ۲۵۔

(۲) حدیث: "من سافر ليلة الجمعة دعا عليه ملكاه" عراقی کہتے ہیں: خطیب نے الرواۃ میں امام مالک کے واسطہ سے حضرت ابوہریرہؓ سے انتہائی ضعیف سند سے روایت کی ہے (إتحاف السادۃ المتقین ۳ر ۳۰۲)۔

مطلقاً اس کے لئے سفر کرنا جائز ہے، خواہ ادائیگی کا مقررہ وقت قریب ہو یا دور ہو[۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "غریم" اور "دین" میں ہے۔

سفر کے آداب:

۲۱- سفر کے بہت سے آداب ہیں، ان میں سے چند حسب ذیل ہیں:

(۱) جب کوئی شخص حج، جہاد یا کسی بھی طاعت کے لئے سفر کا پختہ ارادہ کرلے تو اس کو چاہئے کہ پہلے تمام گناہوں سے توبہ کرے، لوگوں کے حقوق ادا کرکے بری الذمہ ہوجائے، جہاں تک ممکن ہو ان کے دیون ادا کردے، امانتیں واپس کردے، اگر کسی کے ساتھ معاملہ کرنے میں یا ساتھ رہنے میں اس سے کسی کو تکلیف پہنچ گئی ہوتو اس سے معاف کرالے، وصیت لکھ دے اور اس پر گواہ بنالے، اور جو قرضے وہ ادا نہ کرسکا ہو اس کے ادا کرنے کے لئے وکیل بنادے، اپنے اہل وعیال کے لئے اور ان لوگوں کے لئے جن کا نفقہ اس پر واجب ہے اپنی واپسی تک کے لئے نفقہ چھوڑ جائے۔

سنت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے استخارہ کرے، فرض کے علاوہ دو رکعات نماز ادا کرے، پھر دعاء استخارہ کرے، دیکھئے: "استخارہ"، مناسب ہے کہ والدین کو اور جن کی اطاعت وفرمانبرداری اس پر واجب ہے ان کو راضی کرلے۔

(۲) مستحب یہ ہے کہ سفر میں ایسے شخص کو ساتھ رکھے جو اس کا ہمدرد ہو، خیر کا خواہشمند اور برائی کو ناپسند کرنے والا ہو، اگر وہ بھول جائے تو یاد دلائے اور اگر یاد ہوتو اس کی اعانت کرے اور مستحب ہے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴ر ۳۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۲ر ۱۷۵، مواہب الجلیل ۳ر ۳۴۹، روضۃ الطالبین ۴ر ۱۳۶، ۱۰ر ۲۱۰، کشاف القناع ۳ر ۴۴۔

کہ اپنے سفر میں جماعت کے ساتھ ہو، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**لو أن الناس يعلمون ما أعلم من الوحدة ما سرى راكب بليل يعني وحده**"(۱) (اگر لوگوں کو وہ معلوم ہو جائے جو میں جانتا ہوں کہ تنہائی میں کیا نقصان ہے تو کوئی بھی سوار رات میں تنہا سفر نہ کرے)۔

(۳) مستحب یہ ہے کہ جمعرات کو سفر کرے، اگر جمعرات کو نہ کر سکے تو سوموار کو کرے اور صبح کو کرے، جمعرات کو سفر کرنے کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت بخاری نے کی ہے: "**أن رسول الله ﷺ كان يحب أن يخرج يوم الخميس**"(۲) (اللہ کے رسول ﷺ جمعرات کے دن سفر کرنے کو پسند کرتے تھے)، ایک روایت میں ہے: "**أقل ما كان رسول الله ﷺ يخرج إلا يوم الخميس**" (اللہ کے رسول ﷺ جمعرات کے علاوہ دوسرے دن بہت کم سفر کرتے تھے)، سوموار کے دن سفر کرنے کی دلیل یہ ہے: "**أن النبي ﷺ هاجر من مكة يوم الإثنين**"(۳) (نبی کریم ﷺ نے مکہ سے سوموار کو ہجرت فرمائی)، صبح کو سفر کرنے کی دلیل صخر الغامدیؓ کی یہ حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**اللهم بارك لأمتي في بكورها**" (اے اللہ میری امت کو صبح کے وقت میں برکت دے)، نیز انہوں نے کہا ہے کہ نبی کریم ﷺ

(۱) حدیث: "لو أن الناس يعلمون ما أعلم في الوحدة" کی روایت ترمذی (۴/۱۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "كان يحب أن يخرج يوم الخميس" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۱۱۳ طبع السلفیہ) نے حضرت کعب بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "هاجر من مكة يوم الإثنين" کی روایت احمد (۱/۲۷۷ طبع المیمنیہ) نے اور طبرانی نے الکبیر (۱۲/۲۳۷ طبع الوطن العربی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ہیثمی نے کہا ہے کہ اس کی سند میں ابن لہیعہ ہیں جو ضعیف ہیں، اس کے باقی راوی اہل صحیح کے ثقہ راوی ہیں (مجمع الزوائد ۱/۱۹۶ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

جب کوئی فوج بھیجتے تو دن کے شروع حصہ میں روانہ فرماتے تھے، اور حضرت صخرؓ تاجر تھے، اپنے تجار کو جب بھی بھیجتے تو دن کے شروع میں بھیجا کرتے تھے، چنانچہ خوش حال ہو گئے اور مال کی بہت کثرت ہو گئی(۱)۔

رات کے آخری حصہ میں سفر کرنا مستحب ہے، کیونکہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے، وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**عليكم بالدلجة فإن الأرض تطوى بالليل**"(۲) (رات کے آخری حصہ میں چلا کرو، کیونکہ زمین رات کو لپیٹ دی جاتی ہے)۔

(۴) مسافر جب اپنے گھر سے نکلنے کا ارادہ کرے تو اس کے لئے مستحب ہے کہ دو رکعات نماز پڑھے، پہلی رکعت میں "**قُلْ يٰاَيُّهَا الْكَافِرُوْنَ**" اور دوسری رکعت میں "**قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ**" پڑھے، چنانچہ حدیث میں نبی ﷺ سے مروی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "**ما خلف عبد على أهله أفضل من ركعتين يركعهما عندهم حين يريد السفر**"(۳) (جب کوئی بندہ سفر کا ارادہ کرتا ہے تو وہ اپنے اہل وعیال کے پاس ان دو رکعات نماز سے بہتر کوئی چیز نہیں چھوڑتا ہے جو وہ ان کے پاس ادا کرتا ہے)۔

حضرت انسؓ سے مروی ہے: "**كان النبي ﷺ لا ينزل**

(۱) حدیث صخر الغامدی: "اللهم بارك لأمتي في بكورها" کی روایت ترمذی (۳/۵۰۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث: "عليكم بالدلجة فإن الأرض تطوى بالليل" کی روایت حاکم (۱/۴۴۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث: "ما خلف عبد على أهله أفضل من ركعتين" کی روایت ابن ابی شیبہ (۲/۸۱ شائع کردہ دار السلفیہ ممبئی) نے حضرت مطعم بن المقدامؒ سے مرسلاً کی ہے، اسی طرح ابن حجر نے اس کو ارسال کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے جیسا کہ ابن علان کی الفتوحات (۳/۱۰۵ طبع المنیریہ) میں ہے۔

منزلاً إلا ودعه بركعتين“[۱] (نبی کریم ﷺ جہاں بھی اترتے تھے تو دو رکعت پڑھ کر رخصت ہوتے تھے)۔

(۵) مستحب ہے کہ اپنے اہل وعیال، پڑوسیوں، دوستوں اور تمام احباب کو رخصت کرے اور وہ لوگ اس کو رخصت کریں اور ہر ایک اپنے ساتھی سے کہے کہ میں تجھ کو تیرے دین، تیری امانت اور تیرے آخری اعمال کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے حوالے کرتا ہوں، اللہ تعالیٰ تجھ کو تقوی سے نوازے، اور تیرا گناہ بخش دے اور تو جہاں بھی جائے تیرے لئے خیر کو آسان کردے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ جب کوئی شخص سفر کا ارادہ کرتا تو اس سے کہتے کہ آؤ میں تجھ کو رخصت کروں جیسا کہ مجھ کو اللہ کے رسول ﷺ نے رخصت کیا: ”**أستودع الله دينك وأمانتك وخواتيم عملك**“[۲] (میں تیرے دین، تیری امانت اور تیرے آخری اعمال کو اللہ تعالیٰ کے حوالہ کرتا ہوں)، حضرت عبداللہ بن یزید الخطمی سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ جب فوج کو رخصت کرتے تو فرماتے: ”**أستودع الله دينكم وأمانتكم وخواتيم أعمالكم**“[۳] (میں تمہارا دین، تمہاری امانت اور تمہارے آخری اعمال اللہ تعالیٰ کے حوالہ کرتا ہوں)۔

حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نبی کریم ﷺ کے پاس آیا، اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول میں سفر میں جا رہا ہوں، آپ مجھ کو زاد راہ دیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: ”**زودک الله التقوی**“ (اللہ تعالیٰ تجھ کو تقوی سے سرفراز فرمائے)، اس نے درخواست کی مزید دعا دیں، آپ ﷺ نے فرمایا: ”**وغفر ذنبک**“ (اور تمہارے گناہ بخش دے)، اس نے مزید کی درخواست کی تو آپ ﷺ نے فرمایا: ”**ويسر لک الخير حيثما كنت**“[۱] (اور جہاں بھی جاؤ اللہ تعالیٰ تمہارے لئے خیر کو آسان فرمائے)۔

(۶) مستحب ہے کہ تمام رفقاء اپنے درمیان ایک شخص کو امیر بنالیں جو ان میں سب سے افضل ہو، سب سے اچھی رائے والا ہو اور اس کی اطاعت کریں، کیونکہ حضرت ابوسعیدؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے، وہ حضرات فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: ”**إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمّروا أحدهم**“[۲] (جب تین آدمی سفر میں نکلیں تو اپنے میں سے کسی ایک کو امیر بنالیں)۔

(۷) مسافر کے لئے مستحب ہے کہ جب ٹیلہ وغیرہ پر چڑھے تو اللہ اکبر کہے اور جب وادی وغیرہ میں اترے تو سبحان اللہ کہے اور آواز بلند کرنا مکروہ ہے، کیونکہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے، وہ کہتے ہیں: ”**كنا إذا صعدنا كبرنا وإذا نزلنا سبحنا**“[۳] (جب

---

(۱) حدیث: ”كان لا ينزل منزلا إلا ودعه بركعتين“ کی روایت حاکم (۱/۳۱۵-۳۱۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور ذہبی نے اس کی سند میں ایک ضعیف راوی ہونے کی وجہ سے حدیث کے ضعیف ہونے کا اشارہ کیا ہے۔

(۲) حدیث ابن عمر: ”أستودع الله دينك وأمانتك وخواتيم عملك“ کی روایت ابوداؤد (۳/۷۶ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۵/۵۰۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث عبداللہ بن یزید الخطمی: ”كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يودع الجيش......“ کی روایت ابوداؤد (۳/۷۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، نووی نے ریاض الصالحین (۳۰۷ طبع المکتب الإسلامی) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: ”زودک الله التقوی......“ کی روایت ترمذی (۵/۵۰۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث: ”إذا خرج ثلاثة في سفر“ کی روایت ابوداؤد (۳/۸۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، نووی نے اس کو ریاض الصالحین (ص ۳۷۶ طبع المکتب الإسلامی) میں حسن کہا ہے۔

(۳) حدیث جابر: ”كنا إذا صعدنا كبرنا“ کی روایت بخاری (الفتح ۶/۱۳۵

ہم اوپر چڑھتے تو تکبیر کہتے اور اترتے تو تسبیح بیان کرتے) حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں: "كنا مع النبي ﷺ فكنا إذا أشرفنا على واد هللنا وكبرنا، ارتفعت أصواتنا، فقال النبي: "يا أيها الناس أربعوا على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصم ولا غائبا إنه معكم سميع قريب"[1] (ہم لوگ نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھے، جب ہم کسی وادی کے قریب پہنچتے تو لا إله إلا الله اور الله اکبر کہتے، ہماری آواز بلند ہوتی، تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: لوگو! اپنے اوپر رحم کرو، تم لوگ کسی بہرے یا غائب کو نہیں پکارتے ہو، بے شک وہ تمہارے ساتھ ہے، سننے والا اور قریب تر ہے) اور مستحب ہے کہ جب کسی گاؤں کے قریب آئے اور داخل ہونے کا ارادہ ہو یا گھر میں آئے تو کہے کہ اے اللہ میں تجھ سے گاؤں کی بھلائی، اہل گاؤں کی بھلائی اور جو کچھ اس گاؤں میں ہے سب کی بھلائی کی درخواست کرتا ہوں، اور اس گاؤں کے شر، اہل گاؤں کے شر اور جو کچھ اس گاؤں میں ہے سب کے شر سے تیری پناہ مانگتا ہوں، کیونکہ حضرت صہیبؓ کی حدیث ہے: "لم ير قرية يريد دخولها إلا قال حين يراها: اللهم رب السموات السبع وما أظللن ورب الأرضين السبع وما أقللن ورب الشياطين وما أضللن، ورب الرياح وما أذرين فإنا نسألك خير هذه القرية وخير أهلها، ونعوذ بك من شرها وشر أهلها وشر ما فيها"[2] (نبی کریم ﷺ جب بھی کسی گاؤں کو دیکھتے اور اس میں داخل ہونے کا ارادہ فرماتے تو نظر پڑتے وقت فرماتے: اے میرے اللہ، اے ساتوں آسمان اور جن پر وہ سایہ فگن ہیں ان کے رب، اے ساتوں زمین اور جو کچھ ان کے اوپر ہے ان کے رب، اے شیاطین اور جن کو انہوں نے گمراہ کیا ان کے رب، اے ہواؤں اور جن کو وہ اڑائیں ان کے رب، ہم آپ سے اس گاؤں کی بھلائی اور اہل گاؤں کی بھلائی مانگتے ہیں، اور اس گاؤں کے شر، اہل گاؤں کے شر اور جو کچھ اس میں ہیں ان سب کے شر سے آپ کی پناہ مانگتے ہیں)۔

(۸) مستحب ہے کہ مسافر اپنے سفر میں اکثر اوقات میں دعا کرے، اس لئے کہ اس کی دعا قبول کی جاتی ہے، کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے، وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "ثلاث دعوات مستجابات: دعوة المظلوم، ودعوة المسافر، ودعوة الوالد على ولده"[1] (تین دعائیں قبول ہوتی ہیں: مظلوم کی دعا، مسافر کی دعا اور بیٹے کے لئے والد کی بددعا)۔

(۹) مسافر کے لئے سنت ہے کہ جب اپنی ضرورت پوری کرلے تو اپنے اہل وعیال کی طرف لوٹنے میں جلدی کرے، کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "السفر قطعة من العذاب يمنع أحدكم نومه وطعامه وشرابه فإذا قضى أحدكم نهمته فليعجل إلى أهله"[2] (سفر عذاب کا ایک ٹکڑا ہے، تمہاری نیند اور کھانا پینا روک دیتا ہے، اس لئے جب تم میں سے کوئی اپنی ضرورت پوری کرلے تو اپنے اہل وعیال کی طرف لوٹنے میں جلدی کرے) اور مکروہ ہے کہ بلا عذر اپنے اہل وعیال کے

= طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث ابی موسیٰ: "كنا مع النبي ﷺ" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۵۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث صہیب: "أن النبي ﷺ لم ير قرية يريد دخولها" کی روایت نسائی نے عمل الیوم واللیلہ (ص ۳۶۷ طبع الرسالہ) میں کی ہے، ابن حجر نے اس کو حسن کہا ہے جیسا کہ الفتوحات الربانیہ (۵/ ۱۵۴ طبع المنیریہ) میں ہے۔

(۱) حدیث: "ثلاث دعوات مستجابات" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۰۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث: "السفر قطعة من العذاب" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۳۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

پاس رات کو آئے، بلکہ سنت یہ ہے کہ دن کے شروع میں یا آخر میں آجائے، کیونکہ حضرت انس کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "کان النبي ﷺ لا یطرق أهله وکان لا یدخل إلا غدوة أو عشیة"[1] (نبی کریم ﷺ اپنے اہل وعیال کے پاس رات کو نہیں آتے تھے، صبح یا شام کو ہی تشریف لاتے تھے)۔ نووی نے سفر کے آداب کو ۶۲ آداب تک شمار کیا ہے، اس کی تفصیل انہوں نے اپنی کتاب "المجموع" میں ذکر کی ہے[2]۔

(۱) حدیث: "کان لا یطرق أهله" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۶۱۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) المجموع ۴/۳۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات، المکتبۃ السلفیہ مدینہ منورہ، القوانین الفقہیہ/۲۹۰ دار القلم ۱۹۷۷ء۔

سفل

تعریف:

۱- السفل: سین کے پیش اور زیر کے ساتھ "العلو"، (عین کے پیش اور زیر کے ساتھ) کی ضد ہے، الأسفل، الأعلی کی ضد ہے[1]۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، اس لئے کہ وہ کہتے ہیں کہ سفل مسقّف مکان کا نام ہے[2] اور سفل سے مراد سفل اضافی ہے، زمین سے ملا ہوا حصہ نہیں ہے، اس لئے کہ کبھی مکان کی متعدد منزلیں ہوتی ہیں اور ہر اوپر والی منزل کے نیچے سفل ہے[3]۔

سفل سے متعلق احکام:

سفل کو منہدم کرنا اور اس کا منہدم ہو جانا:

۲- اگر سفل کا مالک اپنے سفل کو بلا ضرورت منہدم کردے، یہاں تک کہ وہ منہدم ہو جائے تو اس کو دوبارہ تعمیر کرنے پر مجبور کیا جائے گا، یہی جمہور فقہاء کی رائے ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ صاحب سفل نے صاحب علو کی جگہ کو تلف کرکے اس کا حق ضائع کیا ہے، اور دوبارہ تعمیر

(۱) المصباح المنیر، المفردات للراغب الأصفہانی، لسان العرب۔

(۲) شرح المجلۃ للأتاسی ۴/۱۳۷، حاشیہ خیر الدین الرملی علی جامع الفصولین ۲/۲۰۹۔

(۳) الزرقانی ۶/۶۰۔

کرکے اس کی تلافی ممکن ہے، لہذا اس پر اس کا دوبارہ تعمیر کرنا واجب ہوگا[1]۔ شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر سفل منہدم ہوجائے، خواہ اس کے مالک کی زیادتی کی وجہ سے منہدم ہو تو صاحب علو اس پر اپنی تعمیر کرنے کے لئے اس کو دوبارہ تعمیر کرنے پر مجبور نہیں کرسکتا ہے[2]۔

اگر سفل اس کے مالک کے عمل کے بغیر منہدم ہوجائے تو اس کو اس کی تعمیر پر مجبور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس کی کوئی زیادتی نہیں پائی گئی، یہ حنفیہ اور شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کی ایک روایت ہے[3]۔

کاسانی نے کہا ہے: صاحب علو کو حق ہے کہ اپنے مال سے نیچے منزل کی تعمیر کرے، پھر جو کچھ خرچ کیا ہے وصول کرلے اگر صاحب سفل کی اجازت یا قاضی کی اجازت سے تعمیر کی ہے، ورنہ جس دن مکان بنایا ہے اس دن کے مکان کی قیمت وصول کرے۔

اس لئے کہ اس حالت میں مکان بنانا اگرچہ دوسرے کی ملکیت میں تصرف کرنا ہے، مگر اس میں مجبوری اور ضرورت ہے، کیونکہ دوسرے کی ملکیت میں تصرف کئے بغیر اپنی ملکیت سے فائدہ اٹھانا صاحب علو کے لئے ممکن نہیں ہے، لہذا شرعاً اس کو اس کی اجازت ہوگی اور اس کو تعمیر شدہ مکان کی قیمت وصول کرنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ مکان اس کی ملکیت ہے، جو شریعت کی اجازت اور اس کے موقع دینے سے اس کو حاصل ہوئی ہے، لہذا اس کو حق ہے کہ اپنی ملکیت کا بدل یعنی قیمت وصول کئے بغیر اس سے فائدہ اٹھانے کا موقع نہ دے[4]۔

مالکیہ اور ابوثور کی رائے اور حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ سفل کے مالک کو تعمیر پر مجبور کیا جائے گا، تاکہ صاحب علو کے لئے اس سے فائدہ اٹھانا ممکن ہو[1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۶۴، ابن عابدین ۴/ ۳۵۸، الزرقانی ۶/ ۶۰-۶۱، المغنی ۴/ ۵۶۹، کشاف القناع ۳/ ۴۱۵۔

(۲) القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۱۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۲۶۴، ابن عابدین ۴/ ۳۵۸، أسنی المطالب ۲/ ۲۲۴، المغنی ۴/ ۵۶۵-۵۶۸۔

(۴) بدائع الصنائع ۶/ ۲۶۴، نیز دیکھئے: ابن عابدین ۴/ ۳۵۸۔

چھت کے بارے میں اختلاف:

۳- اگر سفل ایک آدمی کا ہو، اور علو دوسرے کا ہو، اور چھت کے بارے میں دونوں کے درمیان اختلاف ہو اور کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو چھت نیچے والے کی ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لبیوتھم سقفا من فضّة"[2] (ان کے گھروں کی چھتیں ہم چاندی کی کردیتے)۔

سقف کی نسبت بیت کی طرف ہے اور بیت نیچے والے کا ہے، اور اس لئے بھی کہ نیچے والے کا قبضہ پہلے ہے، لہذا ظاہر حال اس کا شاہد ہوگا، یہی حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے[3]۔

شافعیہ نے کہا ہے: ایک آدمی کے سفل اور دوسرے کے علو کی درمیانی چھت ان دونوں کی ملکیت میں ہونے والی دیوار کی طرح ہے، جب دونوں اس کا دعوی کریں، تو اگر اوپر کی منزل بنانے کے بعد اس کو نہ بنایا گیا ہو جیسے ایسا لمبا مکان جس میں علو تک دیوار کے اٹھ جانے کے بعد درمیان میں چھت کی تعمیر ممکن نہ ہو تو اسے نیچے والے کے قبضہ میں دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس کے مکان سے جڑی ہوئی ہے، اور اگر درمیان میں چھت کی تعمیر ممکن ہو اس طور پر کہ چھت بلند ہو اور دیوار کے بیچ میں سوراخ کرکے شہتیر کے کنارے اس سوراخ میں رکھ دیئے جائیں اور ایک گھر دو گھر بن جائیں، تو وہ دونوں کے قبضہ

(۱) الشرح الصغیر ۳/ ۴۸۰، القوانین الفقہیہ/ ۳۴۶، المغنی ۴/ ۴۶۸، کشاف القناع ۳/ ۴۱۵۔

(۲) سورۂ زخرف/ ۳۳۔

(۳) جامع الفصولین ۲/ ۲۱۰، الزرقانی ۶/ ۶۰-۶۱۔

میں ہوگی، اس لئے کہ اس سے فائدہ اٹھانے میں دونوں مشترک ہیں (۱)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ چھت دونوں کی ہوگی، تاکہ دونوں اس سے فائدہ اٹھائیں، صرف صاحب علو کی نہیں ہوگی (۲)۔

اوپر والے پڑوسی کا نیچے والے پڑوسی کے گھر میں جھانکنا:

۴- مالکیہ کی رائے اور حنفیہ کا مفتی بہ قول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے گھر میں نیا روشن دان، دروازہ یا کھڑکی کھولے جس کے ذریعہ اپنے پڑوسی کے گھر میں جھانکے تو ان سب کو بند کرنے کا حکم دیا جائے گا (۳)۔

اگر پرانا روشن دان ہو تو اس کو بند کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، پڑوسی کو کہا جائے گا کہ اگر تم چاہو تو اپنی پردہ پوشی کا انتظام کرو (۴)۔

حنفیہ میں خیر الرملی کہتے ہیں: نئے پرانے میں کوئی فرق نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی علت واضح ضرر ہے جو دونوں میں موجود ہے (۵)۔

حنفیہ کا راجح مذہب اور یہی فقہاء حنابلہ کی عبارتوں سے سمجھ میں آتا ہے، یہ ہے کہ اگر کوئی شخص نئی کھڑکی کھولے یا نیا مکان بنائے اور اس میں اس جگہ کی طرف کھڑکی کھولے جو اس کے پڑوسی کی عورتوں کے بیٹھنے کی جگہ ہو، خواہ متصل ہو یا درمیان میں راستہ کا فاصلہ ہو تو اس کو رفع ضرر کا حکم دیا جائے گا، اور اس کو مجبور کیا جائے گا کہ اس طرح اس ضرر کو دور کرے کہ نگاہ پڑنے سے رکاوٹ ہو جائے، خواہ دیوار کھڑی کردے یا طبلہ رکھ دے، لیکن اس کو مکمل کھڑکی کے بند کرنے پر مجبور

(۱) روضۃ الطالبین ۴/ ۲۲۶۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۴۱۶، المغنی ۴/ ۵۶۴۔

(۳) الخرشی ۶/ ۵۹-۶۰، الدسوقی ۳/ ۳۶۹، ابن عابدین ۴/ ۳۶۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۸۶۔

(۴) الدسوقی ۳/ ۳۶۹۔

(۵) ابن عابدین ۴/ ۳۶۱۔

نہیں کیا جائے گا (۱)۔

راجح مذہب کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ مالک کو اپنی ملکیت میں روشن دان اور کھڑکیاں کھولنے کا حق ہے، اگرچہ روشنی کی ضرورت نہ ہو، اس لئے کہ یہ اپنی ملکیت میں تصرف کرنا ہے، جرجانی نے روشن دان کھولنے کے جائز ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ اونچی جگہ پر ہو کہ وہاں سے پڑوسی کے گھر میں نگاہ نہ پڑے، لیکن شیخ ابو حامد نے صراحت کی ہے کہ اپنی ملکیت میں کھڑکی کھولنا جو پڑوسی اور اس کی عورتوں کی طرف کھلتی ہو جائز ہے، پڑوسی کو منع کرنے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ اگر وہ پوری دیوار ہٹا دینا چاہے تو اس کو اس سے نہیں روکا جا سکتا ہے، تو اگر دیوار کا کچھ حصہ ہٹا دے تو بھی نہیں روکا جائے گا۔

بعض متاخرین شافعیہ نے کہا ہے: پڑوسی سے اس طرح ضرر دور کیا جائے گا کہ وہ اپنی ملکیت میں روشن دان کے سامنے دیوار کھڑی کردے اور اس کی روشنی اور اس کے دیکھنے کو بند کردے، اس کو اس سے نہیں روکا جائے گا (۲)۔

بجیرمی نے صراحت کی ہے کہ کسی شخص کا اپنی دیوار میں روشن دان کھولنا، جس کے ذریعہ اس کے پڑوسی کی بے پردگی ہو حرام ہے (۳)۔

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ مادہ (۱۲۰۲)، البزازیہ بہامش الہندیہ ۶/ ۴۱۴، کشاف القناع ۳/ ۴۱۳، المغنی ۴/ ۵۷۳، مطالب أولی النہی ۳/ ۳۵۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۱۸۶-۱۸۷، أسنی المطالب مع حاشیۃ الرملی ۲/ ۲۲۲-۲۲۳۔

(۳) بجیرمی علی الخطیب ۳/ ۸۴ شائع کردہ دار المعرفہ۔

سفہ

تعریف:

۱- السفه، السفاه، السفاهة: یہ حلم (بردباری) کی ضد ہیں، یہ باب سمع سے سفه یسفه کے مصادر ہیں، یہ عقل میں ایک قسم کا نقص ہے، اس کی اصل ہلکا پن اور عدم استحکام ہے، کہا جاتا ہے: تسفهت الريح الشجر یعنی ہوا نے درخت کو جھکایا، سفه (فاء کے پیش کے ساتھ) اور سفه (فاء کے زیر کے ساتھ) کا معنی ہے: بے وقوف ہونا، اس کی جمع سفهاء، سفه اور سفاه ہے، مؤنث سفیهة ہے، اس کی جمع سفائه ہے (۱)۔

اصطلاحی معنی: مال میں اسراف وفضول خرچی کرنا اور اس کا فاسق ہونے اور عادل ہونے سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس کے بالمقابل لفظ رشد ہے، جس کا معنی ہے: مال کی اصلاح کرنا، اس کو بڑھانا، اس میں فضول خرچی نہ کرنا۔

یہ جمہور فقہاء یعنی ابوحنیفہ، ابویوسف، محمد اور مالک کے نزدیک ہے، یہی حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب اور شافعیہ کے نزدیک مرجوح مذہب ہے، یہی حسن، قتادہ، ابن عباس، ثوری، سدی اور ضحاک کا قول ہے۔

شافعیہ کے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ سفہ، مال میں فضول خرچی کرنا، اور دین ومال دونوں کو ایک ساتھ خراب وبرباد کرنا ہے، یہی امام احمد کا ایک قول ہے (۲)۔

(۱) الصحاح، المصباح المنیر۔

(۲) جمہور کے نزدیک رشد میں عورت اور مرد کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، مالکیہ = کے نزدیک اور یہی امام احمد کی مرجوح رائے یہ ہے کہ عورت کے رشد کے لئے ضروری ہے کہ اس کے بالغ ہونے کے بعد اس کی شادی ہوجائے، اور اس کا شوہر اس سے وطی کرلے۔

دیکھئے: آٹھویں صدی ہجری کے مشہور شافعی عالم ابوعبداللہ محمد بن عبدالرحمن الدمشقی العثمانی کی کتاب ''رحمۃ الأمۃ فی اختلاف الائمۃ'' ۱۹۸/، جوامیر قطر کے صرفہ سے ۱۴۰۱ھ، ۱۹۸۱ء میں طبع ہوئی۔ المغنی لابن قدامہ ۴/۵۱۷، المجموع ۱۳/۳۶۷، المبدع ۴/۳۳۴، نیل الأوطار ۵/۳۷۰۔

متعلقہ الفاظ:

الف- الحجر:

۲- یہ ''حجر عليه القاضي يحجر حجراً'' کا مصدر ہے، جب قاضی اسے اپنے مال میں تصرف کرنے سے روک دے، سفہ حجر کا ایک سبب ہے (۱)۔

ب- العتہ:

۳- عتہ، جنون یا مدہوشی کے بغیر عقل میں ہونے والا نقص ہے، معتوہ کا معنی ناقص العقل ہے، عتہ اور سفہ میں فرق یہ ہے کہ عتہ، انسان کی ذات میں پیدا ہونے والی وہ بیماری ہے جس کی وجہ سے عقل میں خلل آجاتا ہے تو ایسے شخص کی عقل میں گڑبڑی ہوجاتی ہے، اس کی کچھ باتیں عقل مندوں کی طرح ہوتی ہیں اور کچھ باتیں پاگلوں کی مانند جب کہ سفہ ایسا نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ ایک ہلکا پن ہے جو انسان کو پیش آتا ہے وہ اس کی ذات میں کوئی بیماری نہیں ہے (۲)۔

ج- الرشد:

۴- رشد: جمہور کے نزدیک مال میں صلاح کو کہتے ہیں، اور

(۱) الصحاح، المصباح المنیر۔

(۲) التعریفات للجرجانی / ۱۱۹-۱۴۷۔

شافعیہ کے نزدیک مال و دین دونوں میں صلاح کا نام ہے، سفہ کی ضد ہے۔

دیکھئے: ''رشد''۔

سفہ سے متعلق احکام:

اول: سفہ کے حالات:

۴م- سفہ کی دو حالتیں ہیں:

پہلی حالت: آدمی بالغ ہونے یا جنون سے افاقہ پانے کے بعد بھی مسلسل سفیہ رہے۔

دوسری حالت: بالغ اور رشید ہونے کے بعد سفہ طاری ہو۔

پہلی حالت کے بارے میں جمہور فقہاء اور صاحبین کی رائے ہے کہ اس کو اپنے مال میں تصرف کرنے سے روک کر حجر کو برقرار رکھا جائے گا، اس لئے کہ صبی اور مجنون پر حجر کرنا فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے، اگر بچہ بالغ ہو یا مجنون کو افاقہ ہو اور وہ دونوں اپنے مال میں فضول خرچی کرتے ہوں تو ان پر حجر برقرار رہے گا اور ان کو تصرف سے روک دیا جائے گا[1]۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ بالغ ہوجانے کے بعد اس پر حجر نہیں کیا جائے گا، اگرچہ غیر رشید حالت میں بالغ ہو، البتہ ولی کو اس کا مال اس کے حوالہ کرنے سے روک دیا جائے گا، لیکن اس کو بیع یا عتق وغیرہ کے ذریعہ اپنے مال میں تصرف کرنے سے نہیں روکا جائے گا۔

اس کا مال اس کو پچیس برس کی عمر ہونے سے پہلے نہیں دیا جائے گا، جب پچیس برس کا ہوجائے گا تو اس کا مال اس کو دے دیا جائے گا، خواہ

(۱) الاختیار ۲/۹۶، بلغۃ السالک ۲/۱۲۸، بدایۃ المجتہد ۲/۲۱۰، مغنی المحتاج ۲/۱۶۶، المبدع ۴/۳۳۴۔

سفیہ رہے یا رشید ہوجائے[1]۔

جمہور فقہاء اس بات کے قائل ہیں کہ اگر بچہ کے بالغ ہونے کے بعد یا مجنون کے افاقہ پانے کے بعد سفہ برقرار رہے، یا رشد کی حالت میں بالغ ہونے یا افاقہ پانے کے بعد سفہ طاری ہوجائے تو سفیہ پر حجر برقرار رہے گا، ان کی دلیل[2] اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَابْتَلُوا الْيَتَامٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ''[3] (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو، یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں، تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو اس کے حوالہ ان کا مال کردو)، استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم لوگوں کو یتیموں کا مال ان کو بالغ ہونے کے بعد رشد محسوس ہونے پر دینے کا حکم دیا ہے، اس کے بغیر نہیں۔

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوْهُمْ فِيْهَا وَاكْسُوْهُمْ وَقُوْلُوْا لَهُمْ قَوْلاً مَّعْرُوْفًا''[4] (اور کم عقلوں کو اپنا وہ مال نہ دے دو جس کو اللہ نے تمہارے لئے مایۂ زندگی بنایا ہے اور اس مال میں سے انہیں کھلاتے اور پہناتے رہو، اور ان سے بھلائی کی بات کہتے رہو)۔

اس سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سفہاء کو مال دینے سے منع کیا ہے اور اولیاء کو صرف اتنی رخصت دی گئی کہ وہ

(۱) شرح المنار لابن ملک ۲/۹۸۹، تیسیر التحریر ۲/۳۰۰، الہدایہ علی فتح القدیر ۴/۱۹۶، الاختیار ۲/۹۵، مغنی المحتاج ۲/۱۷۰، المبدع ۴/۳۴۲، نیل الأوطار ۵/۳۶۸، بلغۃ السالک ۲/۱۳۱۔

(۲) المجموع ۱۳/۳۶۸، شرح المنار ۲/۹۸۹، تیسیر التحریر ۲/۳۰۰، فتح القدیر ۴/۱۹۶، الاختیار ۲/۹۵، تفسیر القرطبی ۵/۳۷، نیل الأوطار ۵/۳۶۸۔

(۳) سورۂ نساء/۶۔

(۴) سورۂ نساء/۵۔

ان کے کھانے، کپڑے کا خرچ دیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اولیاء کی طرف جو مال کی اضافت کی گئی ہے، اس سے مراد ولی کا مال نہیں ہے، بلکہ سفیہ کا مال ہے۔

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ**" (اوراس مال میں سے انہیں کھلاتے اور پہناتے رہو)، کیونکہ اس کو اسی کے مال سے کھانا کپڑا دیا جائے گا۔

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْلاَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ**"[(۱)] (پھر اگر وہ جس کے ذمہ حق واجب ہے عقل کا کوتاہ ہو یا یہ کہ کمزور ہو اور اس قابل نہ ہو کہ وہ خود لکھوا سکے تو لازم ہے کہ اس کا رکن ٹھیک ٹھیک لکھوادے)، اس آیت سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سفیہ کے کلام کو اس شخص کے کلام کے مشابہ قرار دیا ہے جس کو تعبیر کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے، اور اس کے ولی کے کلام کو اس کے کلام کے قائم مقام بنایا ہے، اور اس پر ولایت کو واجب کیا ہے، یہی حجر کی نشانیاں ہیں۔

اسی طرح ان کی دلیل حضرت مغیرہ بن شعبہ کی حدیث ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**إن الله كره لكم ثلاثا: قيل وقال، وإضاعة المال، وكثرة السؤال**"[(۲)] (اللہ نے تمہارے لئے تین چیزوں کو ناپسند کیا ہے، قیل قال کو، مال ضائع کرنے کو اور کثرت سوال کو)، اس حدیث سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ کسی چیز سے منع کرنا اس کی ضد کا حکم دینا ہے، یہاں مال کو ضائع کرنے سے منع کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حفاظت کرنا واجب ہے، اور اس کو فضول خرچ سفیہ کے ہاتھ میں چھوڑ دینا حکم کے خلاف ہے، لہذا اس پر حجر کرنا واجب ہوگا۔

نیز حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**خذوا على يد سفهائكم**"[(۱)] (اپنے سفہاء کے ہاتھ پکڑے رہو)۔

نیز امام شافعی نے اپنی مسند میں حضرت عروہ بن الزبیرؓ سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ عبداللہ بن جعفرؓ نے بیع کا ایک معاملہ کیا تو حضرت علیؓ نے کہا کہ میں حضرت عثمانؓ کے پاس جاتا ہوں تم پر ضرور حجر کراؤں گا، ابن جعفر نے اس کی اطلاع حضرت زبیرؓ کو کردی تو انہوں نے کہا کہ میں تیرے ساتھ تیری بیع میں شریک ہوں، حضرت علیؓ حضرت عثمانؓ کے پاس آئے اور کہا کہ ان پر حجر کردیں، حضرت زبیرؓ نے کہا کہ میں ان کا شریک ہوں، حضرت عثمانؓ نے کہا کہ میں اس شخص پر کیسے حجر کرسکتا ہوں جس کے شریک زبیرؓ ہوں[(۲)]۔

استدلال اس طرح ہے کہ حضرت علیؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت زبیرؓ اور حضرت عبداللہ بن جعفرؓ میں سے کسی نے حجر کا انکار نہیں کیا، بلکہ حضرت علیؓ نے تو اس کا مطالبہ ہی کیا، اور دوسرے لوگوں نے بھی اس کا انکار نہیں کیا، بلکہ حضرت زبیر نے شرکت کا حیلہ کیا، تاکہ حضرت عبداللہ بن جعفر کو اس میں دھوکہ کھانے والا نہ سمجھا جائے۔

انہوں نے عقلی استدلال بھی کیا ہے کہ وہ اپنے مال میں فضول خرچ ہے، لہذا بچے کی طرح اس پر حجر کیا جائے گا، بلکہ اس پر حجر کرنا زیادہ مناسب ہے، اس لئے کہ بچہ پر تو حجر اس لئے کیا جاتا ہے کہ اس کی طرف سے فضول خرچی کا اندیشہ ہوتا ہے، اور یہاں تو اسراف

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۲) حدیث: "**إن الله كره لكم ثلاثا**......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۴۰ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۴۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "**خذوا على يد سفهائكم**" کی روایت طبرانی نے اپنی المعجم الکبیر میں نعمان بن بشیر سے کی ہے، جیسا کہ سیوطی کی الجامع الصغیر (۳/ ۴۳۵ بشرہ الفیض طبع المکتبۃ التجاریہ) میں اس کے ضعیف ہونے کا اشارہ کیا ہے۔

(۲) مسند الشافعی (۲/ ۱۹۱-۱۹۲ بترتیبہ بدائع المنن طبع دار الأنوار)۔

وفضول خرچی موجود ہے، لہذا اس پر حجر کرنا زیادہ مناسب ہوگا(۱)۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے موافقین نے اس بات پر کہ بلوغ کے بعد سفیہ پر حجر نہیں کیا جائے گا، اور اس کی عمر پچیس برس ہونے تک اس کا مال اس کو نہیں دیا جائے۔ اس طرح استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَّبِدَارًا أَنْ يَّكْبَرُوْا" (۲) (اور مال کو جلد سے جلد اسراف سے اور اس خیال سے کہ یہ بڑے ہوجائیں گے مت کھا ڈالو) استدلال اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ولی کو اس اندیشہ سے کہ جب یتیم بڑا ہوجائے گا تو اس پر اس کی ولایت باقی نہیں رہ جائے گی، اس کے مال میں اسراف سے منع کیا ہے، بڑا ہونے کے بعد اس سے اس کی ولایت کے ختم ہوجانے کی صراحت، اس بات کی صراحت ہے کہ بڑا ہونے کے بعد اس پر کیا ہوا حجر ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ اس پر ولایت ضرورت کی وجہ سے تھی، اور ضرورت صرف اس وقت ختم ہوگی جب وہ خود تصرف کا حق دار ہوگا(۳)۔

انہوں نے حضرت حبان بن منقذ انصاری کی حدیث سے بھی استدلال کیا ہے کہ ان کے سر میں کوئی بیماری پیش آگئی تھی جس کی وجہ سے وہ خرید وفروخت کے معاملہ میں دھوکہ کھا جاتے تھے، ان کے گھر والوں نے نبی علیہ السلام سے درخواست کی کہ ان پر حجر کردیں، انہوں نے کہا: میں خرید وفروخت ترک نہیں کرسکتا ہوں تو نبی علیہ السلام نے فرمایا: "**إذا بعت فقل: لا خلابة وجعل له الخيار ثلاثة أيام**" (۴) (جب خرید وفروخت کرو تو "لا خلابۃ" (دھوکہ نہیں) کہہ لیا کرو اور ان کو تین دن تک اختیار دیا)۔

استدلال اس طرح ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے ان کے گھر والوں کے مطالبہ کے باوجود ان پر حجر نہیں کیا، جس شخص کو خرید وفروخت میں دھوکہ ہوجاتا ہو اگر اس پر حجر کرنا مشروع ہوتا تو آپ علیہ السلام ضرور ان پر حجر کردیتے۔

انہوں نے قیاس سے بھی استدلال کیا ہے کہ سفیہ شخص آزاد اور احکام کا مخاطب ہے، لہذا وہ رشید کی طرح اپنے مال میں تصرف کرنے میں مختار ہوگا، یہ اس لئے کہ حقیقت میں تصرف اس وقت پایا جاتا ہے جب اس کا رکن پایا جائے اور شرعاً اس کا وجود اس وقت ہوتا جب تصرف کے اہل سے اس کے محل میں صادر ہوتا اور اپنے مال میں سفیہ کے تصرف کرنے میں یہ ساری چیزیں پائی جاتی ہیں (۱)۔

دوسری حالت یہ ہے کہ رشد کی حالت میں بچہ بالغ ہو یا مجنون افاقہ پائے، پھر اس کے بعد ان دونوں پر سفہ طاری ہو تو کیا ان پر حجر کیا جائے گا؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

(۱) جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ بعد میں طاری ہونے والے سفہ کی وجہ سے حجر کرنا لازم ہوگا، اسی طرح امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک ان معاملات میں جو ہزل (مذاق) کی وجہ سے باطل ہوجاتے ہیں اس پر حجر کیا جائے گا اور جو معاملات ہزل سے باطل نہیں ہوتے ہیں، ان میں اس پر حجر نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ان دونوں حضرات کے نزدیک سفیہ ہازل کے معنی میں ہے جس کا کلام عقل میں کسی نقص کی وجہ سے نہیں، بلکہ خواہش کی اتباع اور عقل کا مقابلہ کرنے کی وجہ سے عقلاء کے کلام سے نکل جاتا ہے، لہذا ایسا ہی حکم سفیہ کا بھی ہوگا۔

---

(۱) المبسوط ۲۴/۱۵۸ لشمس الأئمہ السرخسی طبع اول مطبعۃ السعادہ بجوار محافظۃ مصر۔

(۲) سورۂ نساء/۶۔

(۳) المبسوط ۲۴/۱۵۹، البدائع ۷/۱۷۰، التلویح علی التوضیح ۲/۱۹۲۔

(۴) حدیث: "إذا بعت فقل: لا خلابة" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۳۳۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۱۶۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، ان کے قول: "إذا بعت فقل لا خلابة"۔ اور خیار کے ذکر کی روایت دارقطنی (۳/۵۴، ۵۵ طبع دار المحاسن) نے کی ہے۔

(۱) المبسوط ۲۴/۱۵۹-۱۶۰۔

بعد میں طاری ہونے والے سفہ کی وجہ سے جو لوگ حجر کے قائل ہیں ان میں حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن جعفرؓ، شریح، مالک، شافعی، اوزاعی، احمد، اسحاق اور ابوثور ہیں۔

(۲) امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اس پر حجر کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اس کا مال اس سے روک لیا جائے گا، یہی زفر، ابراہیم نخعی اور ابن سیرین کی رائے ہے [۱]۔

کیا اس پر حجر کے احکام کے مرتب ہونے کے لئے شرط ہے کہ کوئی قاضی حجر کا حکم لگائے؟:

۵ - سفہ کی دو قسمیں ہیں، جیسا کہ گذر چکا:

(۱) بچپن کے بعد آنے والا سفہ، اس طرح کہ حالت سفہ میں بالغ ہو۔

(۲) حالت رشد میں بچہ کے بالغ ہونے کے بعد اس پر سفہ طاری ہو جائے۔

پہلی قسم میں قاضی کے فیصلہ کی ضرورت ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں فقہاء کی دو مختلف رائیں ہیں:

اول: یہ ہے کہ قاضی کے فیصلہ کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ حجر جاری رہ جائے گا، اور یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کا مال ان کو دینے کو ان کی طرف سے رشد کے محسوس ہونے پر معلق کیا ہے، لہذا اگر ان کا رشید ہونا محسوس نہ ہو تو وہ مجور رہیں گے، فیصلہ کے ذریعہ ان پر حجر کرنا تحصیل حاصل ہوگا۔

یہ رائے، شافعیہ، حنابلہ، محمد بن الحسن کی ہے اور یہی قول محمد بن القاسم کا ہے۔

(۱) تکملۃ المجموع ۱۳/ ۲۶۸، تیسیر التحریر ۲/ ۳۰۰، فتح القدیر ۴/ ۱۹۶۔

دوم: یہ ہے کہ قاضی کے فیصلہ کی ضرورت ہوگی، یہ مالکیہ کا راجح مذہب اور امام ابو یوسف کی رائے ہے۔

اسی وجہ سے امام مالک نے اس پر حجر کرنے سے قبل اس کے تصرفات کو جائز قرار دیا ہے، اس کا نام انہوں نے سفیہ مہمل رکھا ہے، اس لئے کہ سفیہ پر حجر کرنا اس کے نفع کے لئے ہے، اور اس کے تصرف میں نفع وضرر دونوں کا اندیشہ ہے، ملکیت کو باقی رکھنے میں اس کا نفع ہے اور اس کے قول کو باطل کرنے میں اس کا ضرر ہے، اس لئے دونوں میں سے کوئی ایک قاضی کے فیصلہ کے ذریعہ ہی راجح قرار پائے گا [۱]۔

دوسری قسم کے بارے میں فقہاء کی تین مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے یہ ہے کہ جب تک قاضی اس پر حجر کا فیصلہ نہیں کرے گا، اس پر حجر نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حدیث گذر چکی کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**خذوا علی ید سفهائكم**" [۲] (اپنے سفہاء کے ہاتھ پکڑے رہو)۔

نیز حضرت علیؓ کا وہ اثر ہے جس کی روایت امام شافعی نے کی ہے: "**لآتين عثمان ليحجر عليك**" (میں ضرور عثمان کے پاس جاؤں گا تاکہ وہ تم پر پابندی لگادیں)۔

نیز اس لئے کہ فضول خرچی کے درجات مختلف ہیں، لہذا اجتہاد کی ضرورت ہوگی، اور جب کوئی سبب اجتہاد کا محتاج ہوتا ہے تو قضاء قاضی کے فیصلہ کے بغیر وہ ثابت نہیں ہوتا ہے، جیسے مفلس پر حجر کرنا۔

یہی حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا راجح قول ہے، حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اسی کے قائل ہیں، اور یہی امام مالک کا مذہب اور محمد بن

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۰، المبدع ۴/ ۳۳۱، بلغۃ السالک ۲/ ۱۳۰-۱۴۰، مواہب الجلیل ۵/ ۶۴، بدائع الصنائع ۷/ ۱۶۹ لابی بکر بن مسعود الکاسانی المتوفی ۵۸۷ھ طبع اول ۱۳۲۸ھ، المبسوط ۲۴/ ۱۶۳۔

(۲) حدیث: "خذوا علی ید سفهائكم" کی تخریج فقرہ/ ۴ میں گذر چکی ہے۔

القاسم کے علاوہ ان کے اصحاب کا مذہب ہے (۱)۔

اور اس پر صرف حاکم ہی حجر کرسکتا ہے، اگر والد اپنے بیٹے پر حجر کرنا چاہے تو وہ امام کے پاس آئے گا، تاکہ وہ اس پر حجر کرے (۲)۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ قاضی کے فیصلہ کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے محض فضول خرچ ہونے کی وجہ سے اس پر حجر ہوجائے گا، اس طرح اس کا اپنے مال کی اصلاح کرنا اس کو حجر سے آزاد کردے گا، محض اس پر نگاہ ہوگی کہ حجر کا باعث موجود ہے، یا ختم ہوگیا ہے، لہذا وہ مجنون کے مشابہ ہوگا، یہ رائے محمد بن الحسن اور مالکیہ میں سے محمد بن القاسم کی ہے اور شافعیہ کا مرجوح قول ہے (۳)۔

تیسری رائے: یہ ہے کہ اگر اس کے بالغ ہونے کے بعد اس کے رشید ہونے کی وجہ سے قاضی کے فیصلہ کے بغیر اس سے حجر دور ہوگیا ہو پھر سفیہ ہوجائے تو قاضی کے حکم کے بغیر حجر ہوجائے گا، اور اگر قاضی کے حکم سے حجر ختم ہوا ہو تو دوبارہ حجر کے لئے قاضی کا فیصلہ ضروری ہے، یہ حنابلہ کا دوسرا قول ہے۔

اس کی وجہ انہوں نے یہ بتائی ہے کہ جیسے فیصلہ کے ذریعہ حجر ختم ہوا ہے اسی طرح فیصلہ کے ذریعہ ہی دوبارہ حجر ہوسکے گا (۴)۔

اس کے حجر پر قاضی کا گواہ بنانا یا اس کا اعلان کرنا:

۶ - جو لوگ کہتے ہیں کہ اس پر حجر کرنے کے لئے قاضی کا فیصلہ ضروری ہے، ان کی رائے ہے کہ قاضی کے لئے مستحب ہے کہ اس کے حجر پر گواہ بنالے اور اس کا اظہار واعلان کردے، بازاروں میں اور جامع

(۱) دیکھئے: سابقہ مراجع۔

(۲) مواہب الجلیل ۵/ ۶۴۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۰، المبدع ۴/ ۳۳۱، المبسوط ۲۴/ ۱۶۳، بلغۃ السالک ۲/ ۱۳۰ - ۱۴۰، مواہب الجلیل ۵/ ۶۴، بدائع الصنائع ۷/ ۱۶۹۔

(۴) المبدع ۴/ ۳۴۲۔

مسجد میں اس کو مشہور کرادے، تاکہ لوگوں کو اس کے حال کا علم ہوجائے، تاکہ لوگ اس کے ساتھ معاملہ کرنے سے پرہیز کریں، اور لوگوں کو بتادے کہ جو کوئی اس کے ساتھ معاملہ کرے گا، وہ اپنا مال ضائع کرے گا۔

اور اگر قاضی اس کا اعلان کرنا مناسب سمجھے تو کسی کو مقرر کردے کہ وہ لوگوں میں اس کے حجر کا اعلان کردے، اس کی صراحت مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ نے کی ہے (۱)۔

قاضی کی طرف سے اس پر حجر کے شرط ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف کے درج ذیل نتائج نکلیں گے:

اگر کوئی شخص سفیہ کے ساتھ خریداری یا قرض دینے کا معاملہ کرے، خواہ اس کو اس کے سفیہ ہونے کا علم ہو یا نہ ہو، پھر خرید کردہ شئ ضائع ہوجائے یا قرض دینے والے کا حق برباد ہوجائے تو کیا سفیہ ضامن ہوگا یا ضمان اس شخص پر ہوگا جس نے اس کے ساتھ معاملہ کیا ہے؟

مالکیہ کی رائے ہے کہ اس پر حجر کردینے کے بعد اس کا تصرف قابل رد ہے، اگرچہ اس کا تصرف اچھا ہو جب تک کہ حجر سے اس کو چھٹکارا نہ ہوجائے۔

اگر اس کے ساتھ کوئی شخص معاملہ کرے اور وہ اس کے حال سے ناواقف ہو تو سفیہ کے افعال رد نہیں ہوں گے، اس پر فقہاء مالکیہ کا اتفاق ہے۔

اگر اس کے حال سے واقف ہو، مگر سفیہ پر حجر نہ کیا گیا ہو، اس طرح کہ وہ مہمل ہو، اس کا کوئی ولی نہ ہو تو اس کا تصرف نافذ اور لازم ہوگا، رد نہیں کیا جاسکے گا، اگرچہ بلاعوض کے ہو، مثلاً آزاد کرنا ہو، اس لئے کہ رد کرنے کی وجہ اس پر حجر کا ہونا ہے، اور وہ یہاں موجود نہیں

(۱) مواہب الجلیل ۵/ ۶۴، تکملۃ المجموع ۱۳/ ۳۷۹، المبدع ۴/ ۳۴۳۔

ہے، یہ امام مالک اوران کے اصحاب کبار کا قول ہے، اور مذہب میں یہی معتمد قول ہے۔

البتہ ابن القاسم کی رائے ہے کہ اس کا تصرف نافذ نہ ہوگا، اس لئے کہ حجر کے لئے فیصلہ شرط نہیں ہے، جو حاکم یا مقرر کردہ شخص اس کا ولی ہو اس پر واجب ہے کہ اس کو رد کردے، اسی طرح خود اس کو حق ہے کہ رشد کے بعد اس کو رد کردے۔

البتہ اس پر حجر کرنے کے بعد اس کا تصرف مردود ہے، اگر چہ اس کا تصرف اچھا ہو، جب تک کہ وصی، قاضی یا مقرر کردہ شخص کی طرف سے اس کو حجر سے چھٹکارا نہ حاصل ہو جائے، یہ بھی امام مالک اوران کے اصحاب کبار کے نزدیک ہے، اس لئے کہ حجر کی علت یعنی سفہ موجود ہے۔

ابن القاسم نے کہا: اگر رشید ہو جائے تو اس کا تصرف چھٹکارے سے پہلے بھی نافذ ہوگا، اس لئے کہ رد کی علت محض اس کا سفیہ ہونا ہے، اور یہ اس کے رشد کی وجہ سے ختم ہو چکا ہے [1]۔

شافعیہ کی رائے ہے جو ان کے نزدیک اصح ہے کہ قاضی کے فیصلے کے بغیر وہ مجور نہیں ہوگا، اسی لئے انہوں نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص حجر کے بعد اس کو مال قرض دے یا اس سے کوئی سامان فروخت کرے تو وہ اس کا مالک نہ ہوگا، اس لئے کہ رشد نہ ہونے کی وجہ سے وہ مجور علیہ ہے، لہذا اگر عین باقی ہو تو لوٹادی جائے گی اور اگر ضائع ہو گئی ہو تو وہ اس کا ضامن نہ ہوگا، خواہ اس کو اس کی حالت کا علم ہو یا نہ ہو، نہ حجر کے ختم ہونے سے قبل اس کا ضمان دے گا، نہ اس کے بعد دے گا، اس لئے کہ اگر وہ اس کے حال سے واقف تھا تو اس نے اس کے ساتھ یہ جان کر معاملہ کیا ہے کہ اس کا مال ضائع ہو جائے گا، اور اگر اس کے حال سے واقف نہ تھا تو جس وقت اس کے معاملہ کی تحقیق نہیں کی اور بغیر جانے ہوئے اس کے ساتھ معاملہ کرلیا تو اس نے کوتاہی کی ہے، اس سے حجر کے ختم ہو جانے کے بعد بھی ظاہر کے اعتبار سے اس پر ضمان کا نہ ہونا شافعیہ کے نزدیک متفق علیہ ہے۔

۷-لیکن کیا باطن میں یعنی فیما بینہ وبین اللہ اس پر ضمان واجب ہوگا یا نہیں؟

اس سلسلہ میں ان کے یہاں دو مختلف اقوال ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ اس پر اس کا ضمان واجب ہوگا، یہی صید لانی اور عمرانی کا قول ہے، اسی کی صراحت امام شافعی نے اپنی کتاب ''الام'' میں کی ہے، یہ اس لئے کہ حجر کی وجہ سے دوسرے کا مال اس کے لئے مباح نہیں ہو جائے گا، یہی ظاہر ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس پر اس کا ضمان لازم نہ ہوگا، غزالی اور نووی کے یہاں یہی اصح ہے۔

سابقہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ سفیہ نے مال پر قبضہ رشید کی طرف سے اس کی اجازت سے کیا ہو اور قبضہ کردہ مال اس کے مالک کے مطالبہ سے قبل ضائع ہو گیا ہو۔

لیکن اگر اس پر قبضہ غیر رشید کی طرف سے کیا ہو، یا رشید کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر کیا ہو یا اس کے مالک کے مطالبہ کے بعد ضائع ہوا ہو تو ان تمام صورتوں میں سفیہ ضامن ہوگا، اس میں ان کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ قاضی کی طرف سے سفیہ پر حجر کرنے کے بعد کسی نے اس کے ساتھ معاملہ کیا، اور سفیہ نے مال ضائع کردیا تو اس پر ضمان نہ ہوگا، ضمان اس پر ہوگا جس نے اس کے ساتھ معاملہ کیا ہے، خواہ اس کو حجر کا علم ہو یا نہ ہو، جیسا کہ شافعیہ نے کہا ہے، یہ اس صورت میں جب کہ معاملہ کرنے والے نے اس پر اس کو قبضہ دیا ہو۔

لیکن اگر سفیہ نے اس کے مالک کی اجازت کے بغیر خود اس پر

---

(۱) المواق ومواہب الجلیل ۵/ ۶۶، بلغۃ السالک ۲/ ۱۳۰۔

قبضہ کیا ہو تو قاضی ابوبکر نے اس پر ضمان واجب کیا ہے، اگر وہ اس کو تلف کردے یا اس کی کوتاہی کی وجہ سے تلف ہوجائے، اس لئے کہ اس صورت میں اس کے مالک کی طرف سے کوئی کوتاہی نہیں ہے [۱]۔

ایک قاضی کا حکم حجر دوسرے قاضی کے حکم سے ختم ہوجائے گا:

۷م- حنفیہ نے کہا ہے: اگر ایک قاضی کسی سفیہ پر حجر کردے، پھر یہ معاملہ دوسرے قاضی کے پاس پیش ہو، اور وہ اس کے حجر کو ختم کردے اور حجر کی حالت میں اس نے جو کچھ بیچا یا خریدا یا کوئی تصرف کیا ہے اس کو جائز قرار دے، پہلے قاضی کے حجر کو کوئی اہمیت نہ دے، تو اس کا اس کے حجر کو باطل کرنا اور اس کو حجر سے رہائی دینا جائز ہے۔

اس لئے کہ اگر خود پہلے قاضی کی رائے بدل جائے، اور وہ اس کے حجر کو ختم کردے تو جائز ہے، تو اسی طرح دوسرا قاضی بھی کرسکتا ہے۔

یہ اس لئے کہ سفیہ پر حجر کرنا اجتہادی مسئلہ ہے۔

نیز اس پر حجر کرنا قاضی کی طرف سے حکم نہیں ہے، اس لئے کہ فیصلہ کے لئے ضروری ہے کہ ایک ایسا فریق ہو جس کے حق میں فیصلہ کیا گیا ہو اور دوسرا ایسا فریق ہو جس کے خلاف فیصلہ کیا گیا ہو، اور یہ بات یہاں نہیں پائی جارہی ہے، یہ تو قاضی کی طرف سے اس کے ساتھ ایک بھلائی ہے اور دوسرے نے اس کو حجر سے چھٹکارا دینے میں اس کے لئے بھلائی سمجھی ہے، تو یہ اس کی طرف سے نافذ ہوگا [۲]۔

سفیہ سے حجر کا ختم ہونا:

۸- جمہور فقہاء جو سفیہ پر حجر کے قائل ہیں جن میں صاحبین بھی شامل ہیں، ان کی رائے ہے کہ سفیہ کی جانب سے رشد کے محسوس کرنے کے بعد ہی اس سے حجر کو ختم کیا جائے گا، صاحبین بھی ان کے ساتھ ہیں۔

امام ابوحنیفہ اس بات کے قائل ہیں کہ بالغ پر حجر نہیں کیا جائے گا، البتہ ولی کو اس کا مال اس کے حوالہ کرنے سے منع کردیا جائے گا جب وہ غیر رشید حالت میں بالغ ہو، یہاں تک کہ اس کی عمر پچیس برس ہوجائے، جب وہ اس عمر کو پہنچ جائے گا تو ولی اس کا مال اس کے حوالہ کردے گا، خواہ وہ رشید ہو یا نہ ہو۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ وہ عاقل اور مخاطب ہے، لہذا رشید پر قیاس کرتے ہوئے اس پر حجر نہیں کیا جائے گا۔

اور اس لئے بھی کہ حجر کرنے میں اس کی ولایت کو ختم کرنا، اس کی آدمیت کو باطل کرنا اور اس کو جانوروں کے ساتھ شامل کردینا ہے، جو اس کے لئے فضول خرچی سے زیادہ ضرر رساں ہے، لہذا ادنی ضرر کو دور کرنے کے لئے اعلیٰ ضرر کو برداشت نہیں کیا جائے گا۔

نیز اس لئے کہ اکثر اس مدت میں رشد محسوس ہوجاتا ہے، کیونکہ وہ اس مدت میں دادا بن جانے کا اہل ہوتا ہے، نیز حضرت عمرؓ کا قول ہے: پچیس برس میں آدمی کی عقل مکمل ہوجاتی ہے [۱]، انہوں نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "حَتّٰی يَبْلُغَ أَشُدَّهٗ" [۲] (یہاں تک کہ وہ اپنی پختگی کو پہنچ جائے) میں اشد کی تفسیر اسی سے کی ہے۔

سفیہ کے حجر کو کون ختم کرے گا:

۹- جیسا کہ گذرا سفہ کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جو بلوغ کے بعد بھی

(۱) دیکھئے: تکملۃ المجموع ۳/۳۸۰، مغنی المحتاج ۲/۱۷۱، المغنی ۴/۵۲۰۔

(۲) المبسوط ۲۴/۱۸۴۔

(۱) الاختیار ۲/۹۷، الہدایہ علی فتح القدیر ۸/۱۹۳، مغنی المحتاج ۲/۱۷۰، المغنی لابن قدامہ ۴/۵۱۸، بلغۃ السالک ۲/۱۲۸، نیل الأوطار ۵/۳۶۸۔

(۲) سورۂ انعام/۱۵۲۔

مسلسل جاری رہے، دوم وہ جو رشد کی حالت میں بالغ ہونے کے بعد اس پر طاری ہو۔

اگر بلوغ کے بعد سفہ مسلسل جاری رہے تو اس سے حجر کو دور کرنے کے بارے میں فقہاء کی تین آراء ہیں:

اول: یہ ہے کہ سفہ کے ختم ہونے کے بعد حجر خود بخود ختم ہوجائے گا، کسی قاضی کے فیصلہ، ولی کے ختم کرنے یا شوہر کی اجازت کی ضرورت نہ ہوگی، یہی شافعیہ کے نزدیک راجح ہے، اور ان لوگوں کا قول ہے جو اس پر حجر کرنے میں قاضی کے فیصلہ کو ضروری خیال نہیں کرتے ہیں۔

اس کی وجہ انہوں نے یہ بتائی ہے کہ وہ قاضی کے فیصلہ کے بغیر ثابت ہوجاتا ہے، تو قاضی کے فیصلہ کے بغیر ختم بھی ہوجائے گا، جیسے مجنون پر حجر کا مسئلہ ہے [۱]۔

دوم: یہ ہے کہ اس کے ختم ہونے کے لئے قاضی کا فیصلہ ضروری ہے، یہ شافعیہ کا دوسرا قول ہے، اس لئے کہ رشد نظر واجتہاد کا محتاج ہے، یہ امام ابو یوسف کا قول ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس پر حجر کے لئے قاضی کا فیصلہ ضروری ہے، لہذا اس کے فیصلہ کے بغیر ختم بھی نہ ہوگا۔

سوم: یہ ہے کہ اگر اس کا ولی، وصی ہو یا قاضی کا مقرر کردہ ہو تو ان کے لئے اس سے حجر کو دور کرنے میں قاضی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ وہ دونوں خود اس کو دور کر سکتے ہیں۔

اگر ولی، باپ ہو تو اس کے رشد کی وجہ سے حجر ختم ہوجائے گا، الا یہ کہ رشد سے قبل اس پر حجر کیا ہو، یہی مالکیہ کے نزدیک راجح مذہب ہے [۲]۔

اور اگر رشد کی حالت میں اس کے بالغ ہونے کے بعد اس پر سفہ طاری ہو تو اس کے بارے میں دو مختلف مذاہب ہیں:

اول: یہ ہے کہ اس کے ختم ہونے کے لئے قاضی کا فیصلہ شرط ہے، یہی حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب ہے، اس کے قائل امام ابو یوسف ہیں، مالکیہ کے مذہب میں یہی مفتی بہ ہے، اسی کے قائل شافعیہ اور وہ تمام لوگ ہیں جو اس کے حجر کے لئے قاضی کے فیصلہ کو شرط قرار دیتے ہیں۔

انہوں نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ وہ قاضی کے فیصلہ سے ثابت ہوتا ہے، تو قاضی کے فیصلہ کے بغیر ختم بھی نہ ہوگا [۱]۔

دوم: یہ ہے کہ اس کے ختم ہونے کے لئے قاضی کا فیصلہ شرط نہیں ہے، بلکہ اس کے رشید ہونے کے لئے اس سے سفہ کا ختم ہوجانا کافی ہے، یہ حنابلہ میں سے ابو الخطاب کا قول ہے، اس لئے کہ اس حجر کا سبب سفہ ہے اور وہ ختم ہو چکا ہے، جیسا کہ صغر (بچپن) اور جنون کے مسئلہ میں ہے [۲]۔

رشد یا سفہ کا دعوی کرنا اور اس پر بینہ قائم کرنا:

۱۰- اگر سفہ کی وجہ سے حجر کیا ہوا شخص دعوی کرے کہ وہ رشید ہوگیا ہے اور اس پر بینہ بھی پیش کرے اور ولی یا وصی دوسرا بینہ اس کے سفہ پر یا سفہ کے باقی رہنے پر پیش کرے تو اگر دونوں بینہ تاریخ بتائیں اور تاریخ میں اختلاف ہو تو بعد کی تاریخ والا بینہ قبول کیا جائے گا۔

اور اگر دونوں میں کسی خاص وقت کی قید ہو اور اس وقت میں دونوں برابر ہوں تو سفہ کا بینہ مقدم ہوگا۔

اس کی صراحت شافعیہ اور حنفیہ نے کی ہے، اس لئے کہ اس بینہ

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۰، المبدع ۴/ ۳۳۱، المبسوط ۲۴/ ۱۶۳، بلغۃ السالک ۲/ ۱۳۰۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۲۹۶، مواہب الجلیل ۵/ ۶۵۔

(۱) المبدع ۴/ ۳۴۲، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۱۵۲، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۰، تکملۃ المجموع ۱۳/ ۳۸۲۔

(۲) المبدع ۴/ ۳۴۲۔

کے پاس اضافی علم ہے، یعنی اصل حالت پر اس کا باقی رہنا، البتہ شافعیہ نے سفہ اور رشد کی شہادت قبول کرنے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ ان دونوں کا سبب بھی بیان کیا جائے، اس لئے کہ کبھی کبھی بعض تصرف کو ایک قسم کا اسراف سمجھ لیا جاتا ہے، حالانکہ فی الواقع وہ اسراف نہیں ہوتا ہے، مثلاً وہ نہایت عمدہ کھانے اور نفیس کپڑے استعمال کرے جو اس جیسے لوگوں کے لائق ہو، اسی طرح کبھی کبھی کسی تصرف کے اچھا ہونے کو رشد سمجھ لیا جاتا ہے، اس لئے سفہ اور رشد کے سبب کو بیان کرنا ضروری ہے۔

البتہ اگر بینہ وقت سے خالی ہو تو شافعیہ نے کہا ہے کہ رشد کا بینہ مقدم ہوگا[1]۔

سفیہ کے مال پر ولایت:

۱۱- گذر چکا ہے کہ سفہ کی دو قسمیں ہیں: بلوغ کے بعد تک برقرار رہنے والا سفہ اور رشد کی حالت میں بالغ ہونے کے بعد طاری ہونے والا سفہ۔

(۱) اگر پہلی صورت ہو تو مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ ولایت کا حق دار باپ ہوگا، پھر اس کا وصی ہوگا، اور حنابلہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر باپ کسی کو وصی نہ بنائے تو قاضی کو اختیار ہوگا کہ اس کے اموال پر نظر رکھنے کے لئے کوئی امین مقرر کردے، اسی کو ابن تیمیہ نے راجح قرار دیا ہے۔

پھر وصی کے بعد حاکم ہوگا اور حنابلہ نے اضافہ کیا ہے کہ اگر حاکم نہ ہو تو کوئی امین اس کا ذمہ دار ہوگا[2]۔

(۱) دیکھئے: تکملۃ المجموع ۱۳؍ ۳۷۰، مغنی المحتاج ۲؍ ۱۷۷، حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۶؍ ۱۵۲۔

(۲) الخرشی ۵؍ ۲۹۷، کشاف القناع ۳؍ ۴۳۴-۴۴۰۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ ولی باپ ہوگا، پھر اس کے مرنے کے بعد اس کا وصی، پھر اس کے وصی کا وصی، پھر جد صحیح (دادا) اور اس سے اوپر تک، پھر اس کا وصی پھر اس کے وصی کا وصی پھر قاضی یا اس کا وصی[1]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ سب سے مقدم باپ، پھر دادا ہے، اس لئے کہ وہ دونوں اس پر زیادہ شفیق ہیں، پھر قاضی یا سلطان[2]۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اس حالت میں ولایت صرف سلطان یا قاضی کو ہوگی، اس لئے کہ وہی اس پر دوبارہ حجر کرے گا اور اس سے حجر کو ختم کرے گا، کیونکہ باپ وغیرہ کی ولایت ختم ہوگئی ہے، اس کے بارے میں وہی ذمہ دار ہوگا جو عام ذمہ دار ہوتا ہے، یہی شافعیہ کے دو اقوال میں سے راجح قول اور یہی حنفیہ کے نزدیک قیاس کے مطابق ہے، اور کہا گیا ہے کہ یہی امام ابو یوسف کا قول ہے۔

شافعیہ کا مرجوح قول اور حنفیہ کے نزدیک استحسان یہ ہے، اور کہا گیا ہے کہ یہی امام محمد کا قول ہے کہ اس میں اولی وہ ہے جس کا ذکر سفہ استمراری میں ہوا[4]۔

(۲) اگر دوسری صورت ہو تو مالکیہ کے کلام کے اطلاق سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ولایت کے سلسلہ میں سفہ استمراری اور سفہ طاری میں کوئی فرق نہیں ہے، چنانچہ سب سے زیادہ حق دار باپ ہے، پھر اس کا وصی، پھر حاکم[3]۔

ماں کو ولایت نہیں ہوتی ہے، البتہ حنابلہ میں اثرم کا قول اور شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ اگر وصی نہ ہو تو ماں

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۶؍ ۱۷۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۲؍ ۱۷۰، القلیوبی ۲؍ ۳۰۴۔

(۳) الخرشی ۵؍ ۲۹۷۔

(۴) کشاف القناع ۳؍ ۴۳۵، ۴۴۰، مغنی المحتاج ۲؍ ۱۷۸، حاشیہ ابن عابدین ۶؍ ۱۷۴۔

کی ولایت جائز ہے۔

اسی طرح مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک دادا اور عصبات کو ولایت نہیں ہوتی ہے۔

جولوگ دادا اور عصبات کو نکاح پر تو ولایت کا حق دیتے ہیں، مال پر نہیں دیتے ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ مال محل خیانت ہے، باپ، اس کے وصی اور قاضی کے علاوہ دوسرے لوگوں میں ولایت ناقص ہوگی اور مال کے بارے میں وہ قابل اعتماد نہیں ہوں گے۔

ولی کی شرائط، اس کے واجبات اور کیا کرنا اس کے لئے جائز اور کیا کرنا ناجائز ہے، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ولایت''۔

حقوق اللہ سے متعلق احکام میں سفہ کا اثر:

۱۲ - خطاب کا اہل ہونے میں سفہ کوئی خلل نہیں پیدا کرتا ہے، اور سفیہ کے حق میں یا اس کے خلاف واجب ہونے کے سلسلہ میں شریعت کے کسی حکم کے لئے وہ مانع نہیں ہوتا ہے، لہذا اس سے تمام احکام کا مطالبہ ہوگا۔

اسی لئے سفہ کی وجہ سے اہلیت ختم نہیں ہوتی ہے، اور شریعت کے کسی حکم کے بارے میں اس سے خطاب کے ساقط ہونے میں سفہ کو عذر نہیں مانا گیا ہے، اسی طرح اگر وہ سزا کو واجب کرنے والے اسباب میں سے کسی سبب کا اپنے خلاف اقرار کرتا ہے تو اس کے کلام کو سفہ کی وجہ سے مہمل قرار نہیں دیا جاتا ہے[1]۔

زکاۃ میں سفہ کا اثر:

۱۲م - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سفیہ کے مال میں زکاۃ واجب

(۱) المبسوط ۲۴/ ۱۵۷، شرح المنار لابن ملک ۲/ ۹۸۸-۹۸۹۔

ہے، زکاۃ کے واجب ہونے میں وہ رشید کی طرح ہے، اس لئے کہ وہ ایسا تصرف ہے جو فسخ ہونے اور ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتا ہے، نیز اس لئے کہ حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء نے صغیر اور مجنون کے مال میں زکاۃ کو واجب کیا ہے، تو سفیہ پر زکاۃ کا واجب ہونا بدرجہ اولی ہوگا۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ زکاۃ ادا کون کرے گا، وہ خود یا اس کا ولی؟

جمہور کی رائے ہے کہ اس کا ولی اس کے دوسرے تصرفات مالی کی طرح اس کی طرف سے زکاۃ ادا کرے گا، اس لئے کہ یہ ولایت اور مالی تصرف ہے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ وہ خود زکاۃ تقسیم نہیں کرے گا، لیکن اگر اس کو ولی اجازت دے دے اور مستحق شخص کو متعین کردے تو اس کا تصرف کرنا صحیح ہوگا، اور یہ ولی یا اس کے نائب کی موجودگی میں ہوگا۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اس کا ولی زکاۃ کی رقم اس کو دے دے گا کہ وہ خود خرچ کرے، اس لئے کہ یہ عبادت ہے، اس میں نیت ضروری ہے، لیکن اس کے ساتھ ایک امین کو بھیجے گا، تا کہ وہ اس کو غیر مصرف میں نہ خرچ کردے[1]۔

صدقہ فطر:

۱۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ صدقۂ فطر سفیہ پر اور جس پر اس کا نفقہ واجب ہے اس پر واجب ہوگا، یہ اس لئے کہ وہ مسلمان ہے،

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۸/ ۱۹۹، بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۲، کشاف القناع ۳/ ۴۴۲ از امام علامہ منصور بن ادریس بہوتی پیدائش ۱۰۰۰ھ، وفات بمقام قاہرہ ۱۰۵۱ھ مطبعۃ الحکومۃ مکہ ۱۳۹۴ھ، بلغۃ السالک ۱/ ۱۹۳ مالکیہ نے صغیر اور مجنون کے مال میں زکاۃ واجب قرار دی ہے تو سفیہ کے مال میں زکاۃ بدرجہ اولی واجب ہوگی۔

آزاد اور مکلّف ہے اور اس میں سفہ کا ہونا وجوب کا اہل ہونے کے منافی نہیں ہے۔

البتہ اس میں بھی زکاۃ کی طرح اختلاف ہے کہ کون اس کو ادا کرے گا۔

اگر ولی اس کی ادائیگی میں کوتاہی کرے تو وہ خود حجر کے دور ہونے کے بعد اس کو ادا کرے گا۔

نفل صدقہ:

جو فقہاء سفیہ پر حجر کے قائل ہیں، ان کی رائے ہے کہ اس کو نفل صدقہ سے منع کیا جائے گا[1]۔

البتہ شافعیہ نے اس کے ولی کی اجازت سے اس کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ وہ اس کی اجازت کے بغیر اس کے تصرف کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔

قسم اور اس کے کفارہ پر سفہ کا اثر:

۱۴- اگر سفیہ اللہ کی یا اس کی کسی صفت کی قسم کھائے تو اس کی قسم بالاتفاق منعقد ہوجائے گی۔

رہا اس کا کفارہ: تو فقہاء کی رائے ہے کہ سفیہ صرف روزہ کے ذریعہ کفارہ ادا کرے گا، جیسا کہ وہ مسافر جو اپنے مال سے الگ رہ گیا ہو، کفارہ میں نہ تو غلام آزاد کرے گا، نہ کھانا کھلائے گا اور نہ کپڑا پہنائے گا، اس لئے کہ اگر یہ دروازہ کھول دیا جائے تو اس طریقہ سے اپنے مال فضول خرچ کرے گا، اور اگر مال کے ذریعہ کفارہ ادا کرے تو کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ مالی تصرف ہے جو اس کی طرف سے صحیح نہیں ہوگا۔

شافعیہ نے اجازت دی ہے کہ وہ روزہ کے علاوہ سے بھی کفارہ ادا کرسکتا ہے، اگر ولی اجازت دے دے اور مصرف متعین کردے اور اس کی یا اس کے نائب کی موجودگی میں ادا کرے، جیسا کے زکاۃ میں ہے[1]۔

البتہ امام ابو یوسف اور امام محمد کہتے ہیں کہ اگر اپنی قسم میں غلام آزاد کرے تو آزادی صحیح ہوجائے گی اور غلام اپنی قیمت میں سعایہ کرے گا[2] اور کفارہ کی طرف اس کا آزاد کرنا کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ عوض لے کر آزاد کرنا ہے، لہذا آزاد کرنا کفارہ نہ ہوگا۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک پچیس سال کے بعد رشید کی طرح کفارہ ادا کرے گا، اس لئے کہ اب وہ مجور علیہ نہیں ہوگا، اسی طرح اس سے پہلے بھی ادا کرسکتا ہے، کیونکہ یمین کی آیت عام ہے۔

اگر روزہ کے ذریعہ کفارہ ادا کرے اور روزہ کے دوران اس کا حجر ختم کردیا جائے یا خود ختم ہوجائے تو روزہ کے ذریعہ کفارہ ادا کرنا باطل ہوجائے گا، اور اس پر واجب ہوگا کہ رشید کی طرح کفارہ ادا کرے، کیونکہ اس سے حجر ختم ہوچکا ہے، البتہ اگر روزہ مکمل ہونے کے بعد حجر ختم ہو تو دوبارہ کفارہ ادا کرنا اس پر لازم نہ ہوگا[3]۔

نذر پر سفہ کا اثر:

۱۵- اگر سفیہ کسی بدنی عبادت کی نذر مانے تو بالاتفاق وہ اس پر

---

(۱) الإفصاح عن معانی الصحاح لأبی المظفر یحیی بن محمد ابن ہبیرہ الحنبلی المتوفی ۵۶۰ھ، شائع کردہ اور طبع المؤسسۃ السعیدیہ بالریاض، حاشیہ ابن عابدین ۱۴۹/۶، مغنی المحتاج ۴۰۹/۱، بدائع الصنائع ۱۷۱/۷، المبدع ۳۳۰/۴، بدایۃ المجتہد ۲۱۳/۲، الإقناع علی أبی شجاع شرح الشربینی ۱۷/۳۔

---

(۱) المجموع ۱۸۱/۱۳، بدائع الصنائع ۱۷۰/۷، مغنی المحتاج ۱۷۱/۲-۱۷۳، المواق ۶۵/۵، کشاف القناع ۴۱۳/۳۔

(۲) سعایہ: یہ ہے کہ آزاد شدہ غلام کو حکم دیا جائے کہ وہ کمائے اور مال جمع کرے اور اپنی آزادی کے بدلہ میں اپنی قیمت اپنے مالک کو دے۔

(۳) المبسوط ۱۷۰/۲۴، الاختیار ۶۸/۲، کشاف القناع ۴۴۳/۳، المبدع ۳۴۴/۴۔

واجب ہوگی، اس لئے کہ اس پر اپنے مال میں تصرف کرنے اور اس کے خرچ کرنے سے حجر کیا گیا ہے اور بدنی عبادت کا تعلق مال سے نہیں ہے۔

اور اگر مالی عبادت کی نذر مانے تو اس کے صحیح ہونے میں تین مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: نذر اس کے ذمہ میں لازم ہوگی، اس کے مال سے اس کا تعلق نہ ہوگا، لہذا جس چیز کی نذر مانی ہے وہ اس کے ذمہ میں ثابت ہوگی اور حجر کے دور ہونے کے بعد اس کو ادا کرے گا، یہ شافعیہ کی رائے ہے (١)۔

دوسری رائے: اس پر نذر لازم نہ ہوگی، یہ حنفیہ اور حنابلہ کا قول ہے (٢)۔

تیسری رائے: اس پر لازم ہوگی، لیکن ولی کو حق ہوگا کہ اس کو باطل کردے، یہ مالکیہ کی رائے ہے (٣)۔

حج اور عمرہ پر سفہ کا اثر:

١٦ - رہا حجۃ الاسلام یعنی فرض حج خواہ اداء ہو یا قضاء، تو فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ سفیہ پر یہ حج واجب ہوگا اور اس کی طرف سے ادا کرنا بھی صحیح ہوگا، ولی کو حق نہیں ہے کہ اس کو حج سے روکے، کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے واجب ہوا ہے اور خرچ قابل بھروسہ شخص کو دیا جائے گا جو واپس آنے تک اس پر خرچ کرے گا (٤)۔

(١) مغنی المحتاج ٢/ ١٧٣۔

(٢) المبسوط ٢٤/ ١٧٠، شرح العنایہ علی الہدایہ ٨/ ١٩٩، کشاف القناع ٣/ ١٤٣۔

(٣) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ١/ ٣٢٣۔

(٤) فتح القدیر علی الہدایہ ٨/ ١٩٩، مغنی المحتاج ٢/ ١٧٣، کشاف القناع ٣/ ٤٤٢، بلغۃ السالک ١/ ٢٤٤۔

رہا نذر مانا ہوا حج تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ لازم ہوگا، چنانچہ انہوں نے تمام مالی عبادات میں نذر کے لازم ہونے کی صراحت کی ہے (١)۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک سفیہ پر نذر کا حج لازم نہ ہوگا (٢)۔

رہا نفل حج تو اس کو اس سے منع کیا جائے گا، اگر حجر کے بعد اس کا احرام باندھ لے تو صحیح ہوگا اور اس کو اس کا مناسب خرچ دیا جائے گا، یعنی اتنی مقدار کہ اگر وہ گھر پر ہوتا تو خرچ کرتا (٣)۔

١٧ - اگر پہلی بار عمرہ کا احرام باندھا ہے تو جو لوگ کہتے ہیں کہ عمرہ واجب ہے، یعنی شافعیہ اور حنابلہ، وہ کہتے ہیں کہ اس کا عمرہ کا احرام باندھنا صحیح ہے، اس کے اخراجات کسی ثقہ شخص کو دیئے جائیں گے جو واپس آنے تک اس پر خرچ کرے گا، جیسا کہ حج کے بارے میں گذرا۔

حنفیہ بھی اسی کے قائل ہیں، یعنی اس کو عمرہ ادا کرنے سے نہیں روکا جائے گا، اگرچہ وہ کہتے ہیں کہ عمرہ سنت ہے، مگر اس کی طرف سے عمرہ ادا کرنے کی اجازت اس لئے دیتے ہیں کہ اس کے واجب ہونے میں علماء کا اختلاف ہے۔

انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اس کو حج وعمرہ ایک ساتھ ادا کرنے سے نہیں منع کیا جائے گا، اس لئے کہ جب ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے الگ سفر کرنے سے نہیں روکا جائے گا تو ان دونوں کو جمع کرنے سے بھی منع نہیں کیا جائے گا۔

رہے مالکیہ تو اس مسئلہ میں ان کی صراحت ہمیں نہیں ملی (٤)۔

(١) مغنی المحتاج ٢/ ١٧٣، الصاوی ١/ ٣٢٣، کشاف القناع ٣/ ١٤٣۔

(٢) المبسوط ٢٤/ ١٧١۔

(٣) الہدایہ مع فتح القدیر ٨/ ١٩٩، ابن عابدین ٦/ ١٤٩، مغنی المحتاج ٢/ ١٧٣، کشاف القناع ٣/ ٤٤٢۔

(٤) مغنی المحتاج ٢/ ١٧٣، نیز اس کے سنت اور واجب ہونے میں اختلاف کے

احرام میں اس کی جنایت:

۱۸ - اگر حج یا عمرہ کا احرام باندھے اور اس سے کوئی جنایت ہوجائے، تو اگر ایسی جنایت ہے کہ اس کے کفارہ میں روزہ رکھنا کافی ہوجاتا ہے، تو صرف روزہ کے ذریعہ کفارہ دے گا، اور اگر اس میں دم لازم ہو تو اس کے رشید ہونے تک اس کو مؤخر کیا جائے گا، جیسے وہ فقیر جس کے پاس مال نہ ہو، اسی طرح اگر وقوف عرفہ کے بعد جماع کرلے تو اس کے رشید ہونے کے بعد اس پر بدنہ (بڑا جانور) لازم ہوگا [۱]۔

حقوق العباد سے متعلق احکام میں سفہ کا اثر:

۱۹ - مالکیہ نے کہا ہے: سفیہ، باشعور بچہ کے مثل ہے، البتہ طلاق، نسب کے ثبوت اور اس کی نفی، قصاص اور اس کی معافی اور سزا کو واجب کرنے والے اقرار میں اس کا حکم الگ ہے [۲]۔

اول: نکاح میں اس کا اثر:

الف- سفہ کی وجہ سے ولایت نکاح کا ختم ہوجانا:

۲۰ - ولی میں رشد کی شرط ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے، اس لئے سفیہ کی ولایت کے ختم ہوجانے اور باقی رہنے میں فقہاء کے دو مختلف مذاہب ہیں:

پہلا مذہب: سفہ کی وجہ سے ولی کی ولایت ختم ہوجاتی ہے، اس لئے کہ جب وہ اپنے معاملہ کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے تو دوسرے کے معاملہ کی صلاحیت کیسے رکھ سکے گا، اس لئے اس کا ایجاب نہ اصالۃً صحیح ہے اور نہ وکالتاً، خواہ ولی اجازت دے یا نہ دے، رہا قبول تو اس میں اس کی وکالت صحیح ہے، یہی شافعیہ کا راجح مذہب اور امام مالک کا ایک قول ہے۔

دوسرا مذہب: اس کی ولایت باقی رہتی ہے، کیونکہ مال کا رشد نکاح میں معتبر نہیں ہے، وہ نکاح کے معاملہ میں کامل نظر والا ہے، اس پر حجر صرف اس کے مال کی حفاظت کی غرض سے ہے۔

یہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے اور شافعیہ کی دوسری رائے اور امام مالک کا مشہور مذہب ہے [۱]۔

ب- سفیہہ عورت کا خود اپنا نکاح کرنا:

۲۱ - جو لوگ رشیدہ عورت کو اپنا نکاح کرنے کی اجازت نہیں دیتے ہیں، وہ بدرجہ اولی سفیہہ کو اجازت نہیں دیں گے۔

اور جو لوگ رشیدہ کو اپنا نکاح کرنے کی اجازت دیتے ہیں جیسے امام ابوحنیفہ، ایک روایت میں امام محمد اور امام زفر اور ظاہر روایت کے مطابق امام ابویوسف، ان کے یہاں سفیہہ کا خود اپنا نکاح کرنے میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ، امام زفر اور امام حسن اس پر حجر کی اجازت نہیں دیتے ہیں، اس لئے کہ امام ابوحنیفہ اس کے قائل نہیں ہیں۔

چنانچہ ان کے نزدیک سفیہہ اپنا نکاح کرسکتی ہے۔

لیکن دوسرے لوگ جو ولی کی شرط نہیں لگاتے ہیں، ان میں امام محمد نے کہا: اس کا کیا ہوا نکاح موقوف رہے گا، ولی کی اجازت کے بغیر نافذ نہیں ہوگا [۲]۔

لئے دیکھئے: الخرشی ۲/ ۲۸۱۔

(۱) الہدایہ مع الفتح ۸/ ۱۹۹۔

(۲) بلغۃ السالک ۲/ ۱۳۹۔

---

(۱) کشاف القناع ۵/ ۵۵، بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۱، ۳/ ۱۵۴۔

(۲) دیکھئے: نیل الأوطار ۶/ ۲۵۱، الاختیار ۳/ ۹۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۷، المبسوط ۲۴/ ۷۸-۷۹-۴، المغنی ۶/ ۴۱۹۔

ج-نکاح میں سفہ کا اثر:

۲۲-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سفہ کی وجہ سے حجر کئے ہوئے شخص کا نکاح صحیح ہے، البتہ اس کے صحیح ہونے کے لئے ولی کی اجازت شرط ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ میں القاضی کی رائے ہے کہ اس کا نکاح صحیح ہے، ولی اجازت دے یا نہ دے، انہوں نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ یہ غیر مالی عقد ہے، اس میں مال کا واجب ہونا ضمنا ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ وہ مذاق کے ساتھ صحیح ہوجاتا ہے، اور نیز اس لئے کہ وہ انسان کی بنیادی ضروریات میں سے ہے۔

حنابلہ کے ایک قول کے مطابق اس شرط کے ساتھ صحیح ہے کہ اس کو نکاح کی ضرورت ہو، انہوں نے کہا: یہ اس لئے کہ یہ محض مصلحت ہے، نکاح مال حاصل کرنے کے لئے مشروع نہیں ہوا ہے، اور ضرورت خواہ استمتاع کی ہو یا خدمت کی ہو۔

شافعیہ اور ابوثور کی رائے ہے کہ ولی کی اجازت کے بغیر صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ ایسا تصرف ہے کہ اس کی وجہ سے مال واجب ہوتا ہے، لہذا خریداری کی طرح اس کے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح بھی صحیح نہ ہوگا، ان حضرات نے ولی کو اختیار دیا ہے کہ اگر چاہے تو خود اس کی شادی کردے یا اگر چاہے تو اس کو اجازت دے دے کہ وہ اپنا نکاح خود کرلے (۱)۔

لہذا اگر اپنے ولی کی اجازت کے بغیر شادی کرلے تو بیوی کو کچھ نہیں ملے گا، اگر اس سے وطی نہ کرے، یہ شافعیہ کے نزدیک ہے، لیکن اگر اس سے وطی کرلے تو اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی، کیونکہ شبہ ہے، اور اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، جیسا کہ اگر اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کچھ خرید لے اور اس کو ضائع کردے اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس پر مہر مثل لازم ہوگا، جیسا کہ اگر کسی کے خلاف کوئی جنایت کردے، تیسرا قول ہے کہ کم از کم ایسی چیز اس پر لازم ہوگی جس کو مال کہا جاسکے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ سفہ کی وجہ سے حجر کئے ہوئے شخص کا نکاح صحیح ہے، اور یہ نکاح ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر وہ اس کی اجازت دے گا تو نافذ ہوگا اور اگر اس کو رد کردے گا تو باطل ہوجائے گا اور بیوی کو کچھ نہیں ملے گا، اور کیا ولی کو حق ہے کہ سفیہ کو نکاح پر مجبور کرے؟

حنابلہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اگر سفیہ اس کا محتاج ہو، مثلاً وہ اپاہج یا کمزور ہو، اس کو کسی عورت کی ضرورت ہو جو اس کی خدمت کرسکے، اگر وہ نکاح کا ضرورت مند نہ ہو تو ولی کو اس کا حق نہیں ہے، اور یہی شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول ہے (۱)۔

۲۲م-مہر کے بارے میں امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ سفہ کی وجہ سے حجر کئے ہوئے شخص نے جس عورت سے نکاح کیا ہے اس کو مقرر کردہ مہر ملے گا، اس لئے کہ وہ اس پر حجر کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں۔

ان کے علاوہ دوسرے فقہاء نے اس میں مہر مثل کی قید لگائی ہے، اور کہا ہے کہ اگر ولی اجازت دے بھی دے تب بھی اس میں اضافہ کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ تبرع ہے اور وہ تبرع کا اہل نہیں ہے، البتہ حنابلہ نے ایک قول میں اضافہ کو لازم قرار دیا ہے اگر ولی اس اضافہ کی اجازت دے دے (۲)۔

---

(۱) الہدایہ علی فتح القدیر ۸/ ۱۹۸، بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۱، المبدع ۴/ ۳۴۳، کشاف القناع ۳/ ۴۴۱، تکملۃ المجموع ۱۳/ ۳۸۱، المغنی ۲/ ۵۲۳۔

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۹۹، تکملۃ المجموع ۳/ ۳۸۱، التاج والإکلیل للمواق ۳/ ۴۵۷، کشاف القناع ۵/ ۴۵، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۱۔

(۲) الہدایہ مع فتح القدیر ۸/ ۱۹۸، المبدع ۴/ ۳۴۳۔

طلاق، خلع، ظہار اور ایلاء پر سفہ کا اثر:

۲۳- اکثر اہل علم کی رائے ہے کہ مجور علیہ سفیہ کی طرف سے طلاق واقع ہوجائے گی، انہوں نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ وہ اپنی ذات کے بارے میں متہم نہیں ہے، اور حجر کا تعلق صرف اس کے مال سے ہے، اور طلاق مال میں تصرف کرنا نہیں ہے، لہذا اس سے نہیں روکا جائے گا، جیسے حد کا اقرار کرنا، اس کی دلیل یہ ہے کہ غلام کا اپنے آقا کی اجازت کے بغیر طلاق دینا صحیح ہے، حالانکہ اس کو بھی مال میں تصرف کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

ابن ابی لیلیٰ نخعی اور امام ابو یوسف کہتے ہیں: اس کی طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ بضع، مال کے قائم مقام ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ مال کے ذریعہ اس میں ملکیت آتی ہے اور مال کے بدلہ میں اس سے ملکیت کو ختم کرنا بھی صحیح ہے، لہذا مال ہی کی طرح اس میں بھی تصرف کا مالک نہ ہوگا[1]۔

لیکن اس کا خلع کرنا صحیح ہے، البتہ زوجہ بدل خلع اس کو نہیں دے گی، بلکہ اس کے ولی کو سپرد کرے گی، اگر اسی کو حوالہ کردے اور اس کے قبضہ میں ضائع ہوجائے یا وہ اس کو ضائع کردے تو عورت پر ضمان واجب ہوگا، جیسا کہ بیع کی صورت میں ہوتا ہے۔

اور اگر اس کو اس کے ولی کی اجازت سے سپرد کرے تو اس میں دو اقوال ہیں:

ایک قول: یہ ہے کہ وہ بری ہوجائے گی، جیسا کہ اگر غلام کو اس کے آقا کی اجازت سے سپرد کردے۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ وہ بری الذمہ نہ ہوگی، اس لئے کہ سفیہ قبضہ کرنے کا اہل نہیں ہے۔

(۱) المبسوط ۲۴/ ۱۷۱، بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۱، مغنی المحتاج ۳/ ۲۷۹، ۲/ ۱۷۲، تکملۃ المجموع ۱۳/ ۳۸۰، کشاف القناع ۳/ ۴۴۲، المغنی ۴/ ۵۲۱، الخرشی ۵/ ۲۶۵، المواق ۵/ ۶۵۔

اس کی طرف سے رجعت کرلینا صحیح ہے، اگرچہ اس کا ولی اس کی اجازت نہ دے[1]۔

سفیہ کا ظہار اور اس کا ایلاء واقع ہوگا، البتہ وہ صرف روزہ کے ذریعہ کفارہ ادا کرے گا، غلام آزاد کرکے یا کھانا کھلا کر کفارہ ادا نہیں کرے گا، جیسا کہ قسم کے کفارہ میں گذرا، اگر غلام آزاد کرکے کفارہ دے گا تو نافذ نہ ہوگا اور کھانا کھلا کر کفارہ ادا کرے تو جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ مالی تصرف ہے، اگر روزہ رکھنے سے قبل اس سے حجر دور ہوجائے تو رشید کی طرح کفارہ ادا کرے، اگر روزہ کے بعد حجر دور ہو تو نہیں[2]۔

اگر سفیہہ خلع طلب کرے تو شافعیہ، حنابلہ اور امام محمد بن الحسن کے نزدیک اگر رشیدہ ہونے کی حالت میں بالغ ہوئی اور اس پر حجر کردیا گیا تو اس کا خلع صحیح نہیں ہوگا، اگر لفظ خلع کے ذریعہ شوہر نے اس سے خلع کیا ہے تو اگر وطی کے بعد ہو تو طلاق رجعی واقع ہوگی، اور اگر وطی سے قبل ہو تو طلاق بائن واقع ہوگی اور شوہر کو مال نہیں ملے گا، مال کا ذکر کرنا لغو ہوگا، اس لئے کہ عورت اپنے اوپر مال لازم کرنے کی اہل نہیں ہے، اگرچہ ولی اس کو اجازت دے دے، اور اگر اس پر حجر نہ کیا گیا ہو تو اس کا خلع کرنا صحیح ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر سفیہہ خلع طلب کرے اور اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنی طرف سے مال خرچ کرے تو خلع صحیح نہ ہوگا، اور اگر کوئی دوسرا مال خرچ کرے یا وہ ولی کی اجازت سے خرچ کرے تو خلع صحیح ہوگا، ورنہ وہ بلا معاوضہ بائنہ ہوجائے گی[3]۔

(۱) تکملۃ المجموع ۱۴/ ۳۸۰، المبدع ۴/ ۳۴۳، مغنی المحتاج ۳/ ۳۳۶، بلغۃ السالک ۱/ ۴۳۹۔

(۲) الخرشی ۵/ ۲۹۵، المبدع ۴/ ۳۴۳، المبسوط ۲۴/ ۱۷۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۵۲، السیل الجرار ۲/ ۴۱۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۴، المبسوط ۲۴/ ۱۷۴، الفروع ۵/ ۳۴۴، بلغۃ السالک ۱/ ۴۱۰۔

حق حضانت کے ساقط کرنے پر سفہ کا اثر:

۲۴- اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ سفہ عورت کے لئے حق حضانت سے مانع یا اس کو ساقط کرنے والا ہے۔

جولوگ حاضنہ میں رشد کی شرط لگاتے ہیں، یعنی مالکیہ اور شافعیہ ان کی رائے ہے کہ سفہ حق حضانت سے مانع اور اس کو ساقط کرنے والا ہے، لہذا سفیہ کو بچہ یا بچی کی پرورش کا حق نہ ہوگا۔

انہوں نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ وہ فضول خرچ کرنے والا ہے، ہوسکتا ہے کہ محضون (زیر پرورش بچہ) کا مال ضائع کردے یا اس کے مال سے اس پر ایسا خرچ کرے جو اس کے مناسب حال نہ ہو، لیکن حنفیہ اور حنابلہ نے جہاں حاضنہ کی شرطیں ذکر کی ہیں، وہاں رشد کی شرط نہیں ذکر کی ہے، اس لئے ان کے نزدیک حضانت کو ساقط کرنے میں سفہ غیر مؤثر ہے [۱]۔

سفہ کی وجہ سے حجر کئے گئے شخص کا نفقہ:

۲۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مجور علیہ سفیہ پر اس کے مال میں سے خرچ کیا جائے گا، اسی طرح جن لوگوں کا نفقہ اس پر واجب ہے، ان پر بھی خرچ کیا جائے گا، اور اس کا ذمہ دار اس کا ولی ہوگا جو اس پر معروف طریقہ پر خرچ کرے گا، یہ اس لئے کہ نفقہ اس کی ضروریات میں سے ہے، نیز اس لئے کہ یہ اس پر اس کے رشتہ داروں کا حق ہے، اور سفہ کی وجہ سے نہ حق اللہ باطل ہوتا ہے اور نہ حق الناس باطل ہوتا ہے [۲]۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/۴۵۶، بلغۃ السالک ۱/۴۹۱، فتح القدیر ۴/۱۸۴، المبدع ۴/۲۳۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۱۷۱، مجمع الأنہر ۲/۴۴، کشاف القناع ۳/۴۴۱، مغنی المحتاج ۳/۴۲۸، ۲/۱۷۶، بلغۃ السالک ۱/۴۸۱۔

خرید وفروخت پر سفہ کا اثر:

۲۶- اگر سفیہ اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کوئی چیز فروخت کرے یا خریدے تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس کی خرید وفروخت منعقد نہ ہوگی، امام مالک، امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک ولی یا قاضی کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہوگی، اگر وہ اس میں کوئی بہتری محسوس کریں گے تو اجازت دیں گے، اور اگر اس میں نقصان سمجھیں گے تو رد کردیں گے۔

یہ اس لئے کہ اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اس کے تصرف کرنے میں اس کا مال ضائع ہوسکتا ہے اور اس میں اس کا ضرر ہے۔

اور اگر ولی اس کی اجازت دے دے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس کی خرید وفروخت نافذ ہوگی، شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ عقد صحیح نہ ہوگا، اصح کے بالمقابل شافعیہ کی دوسری رائے اور حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا عقد صحیح ہوگا، شافعیہ کی یہ دونوں آراء اس وقت ہیں جب ولی ثمن کی مقدار متعین کردے، ورنہ یقینی طور پر صحیح نہ ہوگا، نیز عقد اس وقت صحیح ہوگا جبکہ تصرف بالمعاوضہ ہو، مثلاً بیع ہو، لہذا اگر تصرف عوض سے خالی ہو، مثلاً ہبہ ہو تو یقینی طور پر صحیح نہ ہوگا [۱]۔

ہبہ پر سفہ کا اثر:

اول: سفیہ کا دوسرے کو ہبہ دینا:

۲۷- جولوگ سفیہ پر حجر کرنے کے قائل ہیں، ان کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کا ہبہ اگر عوض سے خالی ہو تو صحیح نہیں ہے، اگرچہ ولی اس کی اجازت دے دے۔

(۱) تکملۃ المجموع ۱۳/۳۸۱، مغنی المحتاج ۲/۱۷۱-۱۷۲، المغنی ۴/۵۲۵، المبدع ۴/۳۳۰، الشرح الصغیر ۳/۳۸۴، بدائع الصنائع ۷/۱۷۱۔

اس لئے کہ یہ ایک مالی تبرع ہے اور وہ اس کا اہل نہیں ہے، نیز اس لئے کہ یہ ان تصرفات میں سے ہے جو ٹوٹنے اور فسخ ہونے کا احتمال رکھتے ہیں، اور اس لئے بھی کہ اس میں ایجاب کی ضرورت ہے اور وہ اس کا اہل نہیں ہے۔

البتہ اگر عوض کے ساتھ ہو اور ولی اس کو اس کی اجازت دے دے تو مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ صحیح ہوگا۔

دوم: اس کو ہبہ دینا:

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور اصح قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک اس کو ہبہ دینا صحیح ہے، اس لئے کہ اس میں مال کو ضائع کرنا نہیں ہے، بلکہ اس کو حاصل کرنا ہے [1]۔

وقف پر سفہ کا اثر:

۲۸ - چونکہ اس کے مال کی حفاظت کی خاطر اس پر حجر کیا گیا ہے، اور وقف ایک قسم کا مالی تبرع ہے، اور وہ تبرع کا اہل نہیں ہے، اس لئے اس کی طرف سے وقف کرنا صحیح نہ ہوگا [2]۔

وکالت پر سفہ کا اثر:

اول: سفیہ کا وکیل ہونا:

۲۹ - شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جو عقد سفیہ خود کرسکتا ہے اس میں اس کا وکیل بننا بھی جائز ہوگا اور جو عقد وہ خود نہیں کرسکتا ہے، اس میں اس کا وکیل بننا بھی جائز نہ ہوگا، البتہ شافعیہ کے نزدیک نکاح میں قبول کرنا مستثنی ہے، اس میں ایجاب کے بجائے قبول کرنے میں اس کا وکیل بننا صحیح ہے، اس لئے کہ ایجاب ولایت ہے اور وہ ولی کی اجازت کے بغیر اس کا اہل نہیں ہے، حنفیہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ولی کی اجازت سے سفیہ کی وکالت صحیح ہے [1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۱، الاختیار ۳/ ۴۸، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۱-۳۹۷، المبدع ۵/ ۳۶۵، کشاف القناع ۳/ ۴۴۱، بلغۃ السالک ۳/ ۲۸۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۳، السیل الجرار ۱/ ۲۹۳-۲۹۴۔

(۲) المبدع ۴/ ۳۴۴، کشاف القناع ۳/ ۴۴۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۳، بلغۃ السالک ۲/ ۲۷۶، الاختیار ۳/ ۴۵، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۷۔

دوم: اس کا دوسرے کو وکیل بنانا:

۳۰ - جس عقد میں خود اس کے لئے تصرف کرنا صحیح نہیں ہے، اس میں کسی دوسرے کو اس کا وکیل بنانا بھی صحیح نہیں ہوگا، اور جس میں وہ خود تصرف کرسکتا ہے جیسے طلاق، خلع، قصاص کا مطالبہ وغیرہ اس میں اس کے لئے جائز ہے کہ اپنی طرف سے دوسرے کو وکیل بنادے، اس لئے کہ ایجاب وقبول میں وکیل اصیل کے قائم مقام ہوتا ہے، اس لئے ضروری ہے کہ وہ ان دونوں کا اہل ہو۔

شافعیہ نے اس سے نکاح کا استثناء کیا ہے، اس لئے کہ اگرچہ ولی کی اجازت سے اپنے لئے اس کا عقد نکاح کرنا صحیح ہے، لیکن اس میں دوسرے کو وکیل نہیں بنا سکتا ہے [2]۔

شہادت پر سفہ کا اثر:

۳۱ - سفیہ کی شہادت قبول کرنے کے بارے میں فقہاء کی دو مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: اگر عادل ہو تو اس کی شہادت قبول کی جائے گی، یہ

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۷، الاختیار ۲/ ۱۵۶، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۸۷-۸۸، المبدع ۴/ ۳۵۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۶۔

(۲) سابقہ مراجع۔

حنفیہ کا قول اور امام مالک سے اشہب کی روایت ہے، یہی بظاہر حنابلہ کی رائے بھی معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ انہوں نے گواہ میں رشد کی شرط نہیں لگائی ہے۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، یہ امام مالک سے دوسری روایت ہے اور شافعیہ کی رائے ہے جس کو نووی نے ''الصیمری'' سے اصل الروضہ میں نقل کیا ہے (۱)۔

وصیت پر سفہ کا اثر:

۳۲-اگر سفیہ وصیت کرے تو کیا اس کی وصیت صحیح ہوگی؟ یا صحیح نہیں ہوگی؟ اس سلسلہ میں فقہاء کی تین مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: جن امور کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کیا جاتا ہے، ان میں ایک تہائی مال سے وصیت کرنا اس کے لئے صحیح ہے، یہ استحساناً حنفیہ کی رائے اور حنابلہ کا راجح مذہب ہے، یہی مالکیہ کا قول ہے، اگر اس میں اختلاط کلام نہ ہو اور شافعیہ کے نزدیک راجح مذہب ہے، یہ اس لئے کہ اس کا کلام صحیح ہے، کیونکہ وہ عاقل اور مکلّف ہے، نیز اس لئے کہ اس کے مال کی حفاظت کی غرض سے اس پر حجر کیا گیا ہے، اور وصیت میں اس کے مال کا ضائع کرنا نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ زندہ رہے گا تو اس کا مال ہوگا، اور اگر مر جائے گا تو اس کو اس کا ثواب ملے گا اور وہ دوسرے کے مقابلہ میں ثواب کا زیادہ محتاج ہے۔

ابن رشد کہتے ہیں کہ میرے علم کے مطابق اس کے نافذ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

دوسری رائے: اس کی طرف سے وصیت کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اپنے تصرفات کے سلسلہ میں اس پر حجر کیا جاچکا ہے، یہ حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب کے خلاف ہے، اور شافعیہ کا ایک قول ہے: جب اس پر حجر کر دیا گیا ہو اور حجر کرنے سے قبل صحیح ہے۔

تیسری رائے: اگر اختلاط کلام ہو تو وصیت صحیح نہ ہوگی، یعنی ایسی چیز میں وصیت کرے جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کیا جاتا ہو، یا اس کے فساد عقل کی وجہ سے اس کے ابتدائی اور انتہائی کلام میں کوئی جوڑ نہ معلوم ہو، خواہ اس پر کسی کو ولی مقرر کیا گیا ہو یا نہیں، یہ مالکیہ اور حنفیہ کی رائے ہے (۱)۔

سفیہ کے لئے وصیت کرنا اور اس کا وصیت کو قبول کرنا:

۳۳-سفیہ کے لئے وصیت کرنا جائز ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، البتہ اگر وہ وصیت قبول کرے تو اس کے صحیح ہونے میں اختلاف ہے، اصح قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ اس کا وصیت کو قبول کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ مالک بننا ہے، نیز اس لئے کہ یہ مالی تصرف ہے، اصل الروضہ کے کلام کا تقاضا یہی ہے (۲)۔

الماوردی، الرویانی اور الجرجانی نے ہبہ کی طرح اس کے قبول کرنے کو صحیح قرار دیا ہے۔

رہا اس کو وصی مقرر کرنا، تو جو لوگ سفیہ پر حجر کے قائل ہیں، ان کی رائے ہے کہ اس کو وصی بنانا صحیح نہیں ہے، کیونکہ وصیت کردہ شئ میں میں تصرف کرنے پر قادر نہیں ہوسکے گا، اس لئے جس شخص کا یہ حال ہو اس کو ذمہ دار بنانے میں کوئی مصلحت نہیں ہے، اسی طرح مالکیہ نے وصی میں رشید ہونے کی شرط لگائی ہے (۳)۔

---

(۱) المواق ۶۶/۵، المبسوط ۱۴۵/۸، بلغۃ السالک ۳۲۳/۲، مغنی المحتاج ۴۲۷/۴۔

(۱) شرح العنایہ ۲۰۰/۸، مغنی المحتاج ۳۹/۳، بلغۃ السالک ۲۱۲/۲-۴۳۱، بدایۃ المجتہد ۱۱۲/۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۱۷۱/۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۱۷۱/۲، المغنی ۱۲۵/۶-۱۴۱، بلغۃ السالک ۴۳۲/۲-۴۷۴۔

قرض پر سفہ کا اثر:

۳۴- جو لوگ سفیہ پر حجر کے قائل ہیں، ان کا اس پر اتفاق ہے کہ دوسرے کو اس کا قرض دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ قرض میں ایک قسم کا تبرع ہے، لہذا اس کی طرف سے صحیح نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ اس کے مال سے قرض دینا اس پر حجر کے منافی ہے، رہا دوسرے سے اس کا قرض لینا تو سفیہ کو قرض لینے کا حق بھی نہیں ہے، اور جو مال وہ قرض میں لے گا اس کا مالک وہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ رشد کے نہ ہونے کی وجہ سے وہ مجور علیہ ہے، لہذا اگر قرض میں لیا ہوا مال باقی ہوگا تو اس کا ولی قرض دینے والے کو واپس کردے گا۔

اور اگر تلف ہوجائے تو سفیہ ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ مالک کوتاہی کرنے والا ہے، کیونکہ اس نے اس کو اپنی رضامندی سے مال پر قبضہ دیا ہے، خواہ اس پر حجر ہونے کا علم اس کو ہو یا نہ ہو، کیونکہ وہ اپنے مال میں تعدی کرنے والا ہے۔

البتہ حنفیہ نے اس کے قرض لینے کے لئے ممنوع ہونے سے درج ذیل صورتوں کو مستثنی کیا ہے:

الف- اگر مہر مثل ادا کر لینے کے لئے قرض لے، اس لئے کہ یہ اپنے ذمہ سے اس کو ساقط کرنا ہے، اگر مہر ادا کرنے کے لئے قرض لیا، اور اس کو اپنی دیگر ضروریات میں خرچ کر دیا تو قرض دینے والے کے لئے اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

ب- اگر اپنی ذات پر مناسب نفقہ کے لئے قرض لے، اگر قاضی نے اس مدت کے لئے اس کو نفقہ نہ دیا ہو تو اس حالت میں قاضی پر قرض کو ادا کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ اس کے اس عمل میں کوئی خامی نہیں ہے۔

لیکن اگر قاضی نے اس کو نفقہ دیا ہو تو اس کا قرض لینا صحیح نہ ہوگا۔

اگر اس نے مناسب نفقہ سے زیادہ قرض لیا تو اس مدت کے لئے جو اس کے لئے مناسب نفقہ ہوگا قاضی اس کی طرف سے ادا کرے گا اور اضافہ کو باطل قرار دے گا، اس لئے کہ زائد میں فساد اور اسراف کا معنی پایا جاتا ہے[1]۔

ودیعت رکھنے پر سفہ کا اثر:

۳۵- سفیہ کا اپنے مال کو ودیعت رکھنا، اس کی طرف سے مال میں ایک قسم کا تصرف ہے، اور اس کو اس سے روک دیا گیا ہے، رہا اس کے پاس ودیعت رکھنا تو یہ وکیل کے مشابہ ہے، لہذا ضروری ہے کہ اس کے لئے تصرف کرنا جائز ہو، اور سفیہ کو تصرف سے روک دیا گیا ہے، اگر کوئی شخص اس کے پاس مال ودیعت رکھ دے اور وہ اس کو ضائع کردے تو کیا اس کا ضامن ہوگا؟ اس مسئلہ میں دو اقوال ہیں، ایک قول: یہ ہے کہ اس کا ضمان واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ ودیعت رکھنے والے نے اس کو سپرد کرنے میں کوتاہی سے کام لیا ہے، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، اور مالکیہ نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ وہ ضامن نہ ہوگا، اگر چہ اس کا ولی اس کو اس کی اجازت دے دے۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ اس کا ضمان واجب ہوگا، کیونکہ وہ مال کو ضائع کرنے پر راضی نہیں ہے[2]۔

دوسرے کا مال غصب کرنے اور اس کو ضائع کرنے پر سفہ کا اثر:

۳۶- اگر سفیہ دوسرے کا مال غصب کرے تو اس کو واپس کرے گا اگر موجود ہو، اگر غصب کردہ مال ضائع ہوجائے یا وہ کسی آدمی کا مال ضائع کردے تو ضامن ہوگا، غلام اور بچہ تلف کردہ مال کے ضامن

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۱۸، المبدع ۴/ ۲۰۵، کشاف القناع ۳/ ۳۰۰، المبسوط ۲۴/ ۱۷۶، المجموع ۱۳/ ۳۷۴، المغنی ۴/ ۵۲۰۔

(۲) دیکھئے: بلغۃ السالک ۲/ ۱۸۴، المجموع ۱/ ۳۷۵، المبدع ۵/ ۲۳۳، مغنی المحتاج ۳/ ۸۰، المبسوط ۲۴/ ۱۷۷۔

ہوتے ہیں، حالانکہ ان دونوں کا حجر سفیہ کے حجر سے بڑھا ہوا ہے، توسفیہ بدرجہ اولی ضامن ہوگا، نیز اس لئے کہ مالک کی طرف سے ودیعت کی طرح اس کو قبضہ نہیں دیا گیا ہے، لہذا اگر اس کے پاس مال موجود ہو تو اس کے مال سے غصب شدہ مال کی قیمت وصول کی جائے گی، اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو مال کے موجود ہونے تک اس کے ذمہ میں ثابت رہے گا۔

مالکیہ نے اس صورت کا استثناء کیا ہے کہ اگر وہ مال اس سے اس کا ولی لے لے، تاکہ مالک کے لئے اس کو محفوظ رکھے تو اصح قول کے مطابق سفیہ ضامن نہ ہوگا[۱]۔

شرکت پر سفہ کا اثر:

شریک کے بارے میں فقہاء نے بیع کی طرح تصرف کا اہل ہونے کی شرط لگائی ہے، یعنی وہ آزاد، بالغ اور رشید ہو، اور دونوں میں سے ہر ایک وکیل بننے اور وکیل بنانے کا اہل ہو، اسی لئے جن لوگوں کے نزدیک ولی کی اجازت سے اس کے تصرفات جائز ہیں، ان کے نزدیک ولی کی اجازت کے بغیر، سفیہ کی طرف سے شرکت کا معاملہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ مال میں تصرف کرنا ہے، اور اس کو تصرف سے روک دیا گیا ہے[۲]۔

کفالہ اور ضمان پر سفہ کا اثر:

۳۷- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ سفیہ کا کفالہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ کفالہ کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ کفیل تبرع اور تصرف کا اہل ہو، کیونکہ اس میں اپنے اوپر حق کو لازم کرنا ہے۔

حنابلہ میں سے القاضی کی رائے ہے کہ سفیہ کا ضمان جائز ہے، کیونکہ اس کا اقرار صحیح ہے اور اس کا حجر ختم ہونے کے بعد اس سے مطالبہ کیا جاتا ہے، اسی طرح اس کا ضمان بھی صحیح ہوگا، اور حجر ختم ہونے کے بعد اس سے مطالبہ کیا جائے گا۔

رہا کفالہ تو اس کو انہوں نے مطلقاً ممنوع قرار دیا ہے۔

شافعیہ میں سے الاذرعی نے کہا ہے کہ ولی کی اجازت سے اس کا کفالہ صحیح ہے، اظہر رائے یہی ہے۔

مالکیہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اگر ولی کی اجازت سے ہو۔

رہا اس کا مکفول عنہ ہونا، یعنی اس کی طرف سے کسی کا کفیل ہونا، تو حنفیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص سفیہ کا کفیل ہو جائے تو جائز ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک مکفول عنہ کا راضی ہونا شرط نہیں ہے، اسی طرح شافعیہ کے نزدیک اس کا ضمان صحیح ہے، اس لئے کہ جب دوسرے کے دین کو اس کی اجازت کے بغیر ادا کرنا جائز ہے تو اس کے ادا کرنے کی ذمہ داری لینا تو بدرجہ اولی جائز ہوگا اور اس کا کفارہ بھی صحیح ہے، پھر اگر مال کے خرچ سے خالی ہو تو اس کی اجازت معتبر ہوگی، اور اگر اس میں مال خرچ کرنا ہو، مثلاً اس کو حاضر کرنے کے لئے سفر کے اخراجات کی ضرورت ہو تو ولی کی اجازت معتبر ہوگی۔

مالکیہ نے راجح قول میں اس کی کفالت کو جائز قرار دیا ہے، یعنی سفیہ نے جو لیا ہے یا قرض لیا ہے یا اپنے سامان میں سے کچھ فروخت کیا تو اگر ضامن اس کی طرف سے ادا کرے گا تو سفیہ کے مال سے وصول کرلے گا[۱]۔

(۱) بلغۃ السالک ۲/ ۱۲۹، ۱۸۴، المجموع ۳/ ۳۷۵، المبدع ۴/ ۳۳۰۔

(۲) الاختیار ۳/ ۱۶، ۱۸، المبدع ۵/ ۳، بلغۃ السالک ۲/ ۱۵۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۳، کشاف القناع ۳/ ۴۹۲، المغنی ۴/ ۵۹۸۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۲۴۴-۳۵۰-۳۶۲، مواہب الجلیل والمواق ۵/ ۹۶، بلغۃ السالک ۲/ ۱۴۴، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۸، ۲۰۰، الاختیار ۲/ ۱۵۶، المغنی ۴/ ۵۹۸، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۰۲۔

حوالہ پر سفیہ کا اثر:

۳۸-سفیہ محیل ہوگا، یا محتال، یا محال الیہ۔

اگر سفیہ محیل ہو (اصل مقروض جس نے اپنے اوپر واجب الاداء دین کو دوسرے کے حوالہ کیا) تو اس کا احالہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ خرید وفروخت کی طرح مالی تصرف ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کی رضامندی ضروری ہے، اور اس کی رضامندی قابل قبول نہیں ہے، کیونکہ وہ قول کے اعتبار سے مجور ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اور اگر محال ہو (یعنی قرض دینے والا جس کے دین کو دوسرے کے حوالہ کیا جائے) تو جو لوگ اس کی رضامندی کی شرط لگاتے ہیں، یعنی حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ ان کے نزدیک اس کا حوالہ کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس کی رضامندی معتبر نہیں ہے، اس لئے کہ یہ مقروض کے علاوہ دوسرے سے اپنے مال پر قبضہ کرنے والا تصرف ہے، لہذا اس کا حوالہ کرنا، اس کے ولی کی اجازت کے بغیر صحیح نہ ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر خوش حال پر حوالہ کیا گیا ہو تو اس کی رضامندی شرط نہ ہوگی [1]۔

اور اگر محال الیہ ہو (جس کے ذمہ دین حوالہ کیا جائے) تو سفیہ پر حوالہ کے صحیح ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

(۱) جمہور فقہاء مالکیہ، اصح قول میں شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اس پر حوالہ کرنا صحیح ہے، یہ اس بنیاد پر ہے کہ حوالہ کے صحیح ہونے کے لئے محال علیہ کی رضامندی ان حضرات کے نزدیک شرط نہیں ہے، اور اس صورت میں اس کی طرف سے اس کا ولی یا وصی ادا کرے گا۔

(۲) امام ابو یوسف، امام محمد اور اصح قول کے بالمقابل شافعیہ کی رائے ہے کہ سفیہ پر حوالہ صحیح نہیں ہے، اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ حوالہ کے صحیح ہونے کے لئے ان حضرات کے نزدیک محال علیہ کی رضامندی شرط ہے اور سفیہ رضا اور تصرف کا اہل نہیں ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک چونکہ سفیہ پر حجر کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے اس کی رضامندی کا اعتبار ہوگا اور اس پر حوالہ کرنا صحیح ہوگا [1]۔

(۱) الاختیار ۳/۴، بلغۃ السالک ۲/۱۴۲، مغنی المحتاج ۲/۱۹۳، الإنصاف ۵/۲۲۷-۲۲۸۔

(۱) فتح القدیر علی الہدایہ ۵/۴۴۴، الإنصاف ۵/۲۲۷-۲۲۸، المغنی ۴/۵۰۵، بلغۃ السالک ۲/۱۵۳، بدایۃ المجتہد ۲/۲۹۹، مغنی المحتاج ۲/۱۴۹۔

اعارہ پر سفہ کا اثر:

۳۹-اگر سفیہ کوئی چیز عاریت پر دے یا عاریت پر لے تو صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ عاریت پر دینے اور عاریت پر لینے والے کے لئے شرط ہے کہ وہ تبرع کا اہل اور تصرف کا مالک ہو، اور سفیہ ایسا نہیں ہے۔

اگر کوئی چیز عاریت پر لے اور وہ ضائع ہو جائے تو کیا اس پر ضمان واجب ہوگا؟ اس سلسلہ میں حنابلہ کے یہاں دو اقوال ہیں:

اول: یہ ہے کہ وہ ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے مالک کی اجازت سے اس کو لیا ہے۔

دوم: یہ ہے کہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس کے لئے عاریت پر لینا جائز نہیں ہے [2]۔

رہن رکھنے اور رہن لینے پر سفہ کا اثر:

۴۰-سفیہ کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ کوئی چیز دوسرے کے پاس رہن رکھے، یا اپنے پاس کوئی چیز بطور رہن رکھے، اس لئے کہ بعض فقہاء یعنی مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ راہن اور مرتہن دونوں

(۲) مغنی المحتاج ۲/۲۶۴، المبدع ۴/۳۳۰، بلغۃ السالک ۲/۱۹۔

میں تصرف کا مالک ہونا اور تبرع کا اہل ہونا شرط ہے، اور سفیہ اس کا اہل نہیں ہے، اسی طرح اس کے ولی کے لئے بھی ضرورت اور غبطہ کے بغیر رہن رکھنا صحیح نہیں ہے، اور بعض فقہاء یعنی حنفیہ کے نزدیک ایجاب وقبول شرط ہے، کیونکہ وہ عقد تبرع ہے، اس لئے اس کی طرف سے صحیح نہیں ہے [۱]۔

صلح پر سفہ کا اثر:

۴۱- سفیہ کی طرف سے صلح کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ صلح ایسا عقد ہے جس میں معاوضہ اور تبرع کا معنی پایا جاتا ہے، جبکہ سفیہ اس کا اہل نہیں ہے، دیکھئے: اصطلاح ''صلح'' [۲]۔

اجارہ اور مساقات پر سفہ کا اثر:

۴۲- سفیہ کے لئے صحیح نہیں ہے کہ اپنے ولی کی اجازت کے بغیر خود اجرت پر کام کرے یا کسی سے اجرت پر کام لے، اس لئے کہ یہ ایسا معاملہ ہے جس کے ٹوٹنے اور فسخ ہونے کا احتمال ہے، لہذا اسی شخص کے لئے یہ معاملہ کرنا درست ہوگا جس کو تصرف کا حق ہو، جیسے خرید وفروخت ہے، لیکن مالکیہ نے کہا ہے کہ خود اس کے لئے اجرت پر کام کرنا صحیح ہے، الا یہ کہ اجرت میں غیر معمولی کمی ہو [۳]۔

لقطہ اور لقیط پر سفہ کا اثر:

۴۳- اگر سفیہ کوئی گری پڑی چیز اٹھائے یا کوئی پھینکا ہوا بچہ پائے تو

(۱) الاختیار ۲/ ۶۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۲، المبدع ۴/ ۲۱۴، بلغۃ السالک ۲/ ۱۰۸۔

(۲) الاختیار ۳/ ۵، المبدع ۴/ ۲۷۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۷، بلغۃ السالک ۲/ ۱۳۶۔

(۳) المبدع ۵/ ۶۳، بلغۃ السالک ۲/ ۲۴۴، بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۱، مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۲۔

اس کا اٹھالینا صحیح ہے، لیکن لقیط (پھینکا ہوا بچہ) کے حق اور لقطہ (گری پڑی چیز) کے حق کی وجہ سے اس کا ولی اس سے لے لے گا اور لقطہ کے اعلان کی ذمہ داری نبھائے گا، اس لئے کہ خود اٹھانے والا اس کے اعلان کا اہل نہیں ہے، اور ولی اس کے مال میں اس کا قائم مقام ہے، تو اسی طرح اس کے لقطہ میں بھی ہوگا [۱]۔

مضاربت پر اس کا اثر:

۴۴- سفیہ کے لئے صحیح نہیں ہے کہ وہ دوسرے کو مال مضاربت پر دے یا خود دوسرے سے مال مضاربت پر لے، اس لئے کہ یہ ایک قسم کی شرکت ہے، اور عامل، رب المال کا وکیل ہوتا ہے، اور شریک کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ اس کا تصرف کرنا جائز ہو، اس لئے کہ یہ مال میں تصرف کرنے کا عقد ہے، لہذا ایسے شخص کی طرف سے جائز نہ ہوگا جو تصرف کا مالک نہ ہو، اسی طرح وکیل میں بھی شرط ہے [۲]۔

اقرار پر سفہ کا اثر:

اول: مال، دین یا کسی دوسری چیز کا اقرار کرنا:

۴۵- اگر سفیہ دین کا یا کسی مال کے ضائع کرنے کا اقرار کرے یا اس کے قبضہ میں کوئی چیز ہو، اس کا دوسرے کے لئے اقرار کرے تو کیا مجلس قضاء میں اس کا اقرار درست ہوگا؟ اس مسئلہ میں چند آراء ہیں:

پہلی رائے: اس کا اقرار کرنا صحیح نہیں ہے، خواہ مال کے واجب ہونے کی نسبت حجر کے ماقبل زمانہ کی طرف کرے یا اس کے بعد کے زمانہ کی طرف کرے، جیسا کہ بچہ کا اقرار صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۸، المبدع ۵/ ۲۹۰-۲۹۶۔

(۲) الاختیار ۳/ ۱۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۳-۳۱۴، المبدع ۵/ ۲، بلغۃ السالک ۲/ ۱۲۴-۲۲۶۔

کے مال کی حفاظت کی خاطر ہی اس پر حجر کیا گیا ہے۔

اگر ہم اس کے اقرار کو صحیح قرار دیں تو اقرار کی وجہ سے حجر کے معنی کو ختم کرنا لازم آئے گا اور جو چیز اقرار اور خریداری کی وجہ سے اس پر لازم نہ ہوگی وہ اس پر حجر کے ختم ہونے کے بعد بھی لازم نہ ہوگی، اس لئے کہ جب ہم نے مال کی حفاظت کی خاطر اس کی خریداری اور اقرار کے حکم کو ساقط کر دیا ہے، پھر اگر ہم یہ کہیں کہ اس سے حجر کے ختم ہونے کے بعد وہ حکم اس پر لازم آئے گا تو مال کی حفاظت کے سلسلہ میں حجر مؤثر نہیں رہ جائے گا۔

یہی حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ کی رائے اور مالکیہ کا اصح قول ہے، البتہ حنفیہ کہتے ہیں کہ اس کے ٹھیک ہوجانے کے بعد اگر اس سے اقرار کے بارے میں پوچھا جائے اور وہ کہے کہ وہ حق تھا تو اس سے حجر کے دور ہونے کے بعد وصول کیا جائے گا۔

حنابلہ کے نزدیک اس سے حجر کے دور ہونے کے بعد کے بارے میں دو اقوال ہیں، اصح قول یہ ہے کہ اس پر لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ اس پر حجر کی حالت میں اس کے اقرار کے نافذ ہونے کو، اس کے مال کی حفاظت اور اس سے ضرر کو دور کرنے کے لئے ممنوع قرار دیا گیا ہے، تو اگر اس سے حجر کے دور ہونے کے بعد اس کو نافذ قرار دیا جائے گا تو حجر کا فائدہ صرف یہ رہ جائے گا کہ اس کی حالت اچھی ہونے تک ضرر مؤخر ہوجائے گا۔

دوسری رائے: اس سے حجر کے دور ہونے کے بعد اس پر اقرار لازم ہوگا، اس لئے کہ وہ مکلّف ہے، لہذا جس چیز کا اقرار کیا ہے، وہ اس پر حجر کے دور ہونے کے بعد لازم ہوگی، جیسے کہ راہن اور مفلس کا حال ہے۔

تیسری رائے: اس کا قول قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ اگر وہ بذات خود ضائع کرے تو ضامن ہوتا ہے، لہذا اگر اقرار کرے تو قضاءً قبول کیا جائے گا، یہ شافعیہ کے یہاں مرجوح قول ہے۔ رہا دیانۃً تو اگر وہ اپنے اقرار میں سچا ہوگا تو اس سے حجر کے دور ہونے کے بعد اس کا واپس کرنا اس پر لازم ہوگا[1]۔

دوم: ودیعت کے ہلاک ہوجانے کا اقرار کرنا:

۴۶- سفیہ اگر اقرار کرے کہ وہ ودیعت جس کو فلاں شخص نے اس کے پاس رکھا تھا، ہلاک ہوگئی ہے، تو اس کے اس اقرار میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور نہ اس پر کچھ لازم ہوگا، اس لئے کہ جب تک وہ مجبور ہے، بچہ کی طرح اس پر اس کے اقرار کی وجہ سے مال لازم نہ ہوگا[2]۔

سوم: نکاح کا اقرار کرنا:

۴۷- اگر سفیہ نکاح کا اقرار کرے، تو یہ اس کی طرف سے نکاح کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کے تابع ہے، جو لوگ کہتے ہیں کہ اس کی طرف سے انشاء نکاح جائز ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس کا نکاح کا اقرار کرنا بھی صحیح ہوگا، یہ حنفیہ کے یہاں ہے، اور جو لوگ کہتے ہیں کہ اس کے ولی کی اجازت ضروری ہے، وہ لوگ اس کے اقرار کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، البتہ سفیہہ عورت کا اقرار رشیدہ کی طرح اس شخص کے حق میں قبول کیا جائے گا جو اس کی تصدیق کرے۔

اس لئے کہ اس کی جانب سے سفہ کا کوئی اثر نہیں ہوگا، کیونکہ عورت کے اقرار سے مال یعنی مہر ملے گا، اور مرد کے اقرار سے مال

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۲، المبسوط ۲۴/ ۱۷۷، المبدع ۴/ ۳۴۴-۳۴۵، کشاف القناع ۳/ ۴۴۳، بلغۃ السالک ۲/ ۱۹۰۔

(۲) المبسوط ۲۴/ ۱۷۷۔

ضائع ہوگا[۱]۔

چہارم: نسب کا اقرار اور اس کی نفی کرنا:

۴۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر سفیہ نسب کا اقرار کرے تو صحیح ہوگا، اور جس بچہ کے نسب کا اقرار کرے وہ اس کے ساتھ لاحق کر دیا جائے گا، اس لئے کہ اس پر سفہ کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یہ مال نہیں ہے، لہذا حد کی طرح اس کا اقرار قبول کیا جائے گا۔

اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو بچہ پر بیت المال سے خرچ کیا جائے گا۔

ابن المنذر نے کہا: ہمارے علم کے مطابق تمام اہل علم کا اس پر اجماع ہے[۲]۔

پنجم: قصاص یا کسی حد کا اقرار کرنا:

۴۹- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ کسی ایسے جرم کا اقرار کرنا جس سے حد واجب ہو یا قصاص واجب ہو، صحیح ہے۔

ابن المنذر نے کہا ہے: ہمارے علم کے مطابق اس مسئلہ پر تمام اہل علم کا اجماع ہے، اس لئے کہ وہ اپنی ذات کے بارے میں متہم نہیں ہے، نیز اس کا تعلق مال سے نہیں ہے، اور اس پر اس کی جنایت کا تاوان ہوگا، اس لئے کہ یہ مالک کی طرف سے کوتاہی ہے، اور اتلاف میں جس کو تصرف کا اختیار ہو اور جس کو تصرف کا اختیار نہ ہو دونوں برابر ہیں۔

جس کے حق میں اقرار کیا گیا ہے وہ معاف کردے تو کیا ساقط ہوجائے گا یا نہیں؟ حنابلہ نے دو اقوال ذکر کئے ہیں: اصح قول یہ ہے

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۲-۱۷۹، ۲۳۹، المبسوط ۲۴/ ۱۷۱۔

(۲) المبدع ۴/ ۳۴۴، ۴/ ۱۷۳، المبسوط ۲۴/ ۱۶۹، بلغۃ السالک ۲/ ۱۷۶، ۱۸۰، تکملۃ المجموع ۱۳/ ۳۸۱۔

کہ قصاص تو ساقط ہوجائے گا، مگر فی الحال مال واجب نہ ہوگا، کیونکہ سفیہ اور وہ شخص جس کے حق میں اقرار کیا گیا ہے دونوں اس پر ساز باز کرسکتے ہیں، ان کے نزدیک جب حجر ختم ہوگا تب مال واجب ہوگا، شافعیہ کے نزدیک مال واجب ہوگا، کیونکہ اس کا تعلق اس کے اقرار سے نہیں ہے، بلکہ دوسرے کے اختیار سے ہے اگر اس نے ایسا اقرار کیا جس سے مال واجب ہو تو وہ اس پر لازم ہوگا جیسے قتل خطا اور شبہ عمد کی جنایت[۱]۔

جنایت یا اس کے لئے ثابت شدہ قصاص کے معاف کرنے پر سفہ کا اثر:

۵۰- اگر کوئی شخص اس پر اس کے بدن میں عمداً کوئی جنایت کرے یا اس کے مورث کے قتل کی وجہ سے اس کے لئے حق قصاص ثابت ہو، اور وہ مجرم کو معاف کرنا چاہے تو کیا یہ صحیح ہوگا یا نہیں؟

اگر اس کے لئے قصاص ثابت ہو تو وہ قصاص لے سکتا ہے، اس لئے کہ قصاص کا مقصد دل کے غصہ کو ٹھنڈا کرنا ہے، اور اگر مال کے عوض معاف کردے تو اس کو اس کا بھی حق ہے۔

اور اگر مطلقا معاف کردے یا بغیر مال کے معاف کردے تو اس قول کے مطابق جس میں کہا گیا ہے کہ صرف قصاص واجب ہوگا، دوسری کوئی چیز واجب نہ ہوگی، اس کا معاف کرنا صحیح ہے، اور اس قول کے مطابق جس میں کہا گیا ہے کہ قصاص یا دیت میں سے کوئی ایک واجب ہوگا، مال کے عوض اس کا معاف کرنا صحیح ہوگا۔

کیا اس کا دیت کو معاف کرنا صحیح ہوگا؟ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کا دیت کو معاف کرنا صحیح نہ ہوگا، مالکیہ کا مشہور مذہب اور

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۲، بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۱، الخرشی ۵/ ۲۹۵، کشاف القناع ۳/ ۴۴۱-۴۴۲، المبدع ۴/ ۳۴۴۔

ابن القاسم کا قول یہ ہے کہ بغیر مال کے معاف کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ اس میں معاوضہ معاف کرنا یا قصاص لینا ہے۔

تمام فقہاء کے نزدیک اس کا خطاءً ہونے والے زخم کو معاف کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ وہ مال ہے، اگر اس کے زخم کے اثر سے اس کی جان چلی جائے، اور وہ موت کے وقت اس کو معاف کردے، تو یہ معافی وصایا کی طرح اس کے تہائی مال سے ہوگی۔

خطا کے حکم میں وہ عمد بھی ہے جس میں قصاص واجب نہیں ہوتا ہے، مثلاً جائفہ (پیٹ کا گہرا زخم) [۱]۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/۱۷۲، المبدع ۸/۳۰۰، تکملة المجموع ۱۳/۳۸۱، الخرشی ۵/۲۹۵۔

سفور

دیکھئے: "تبرج"۔

سفیر

دیکھئے: "اِرسال"۔

سفینہ

تعریف:

۱- سفینہ (کشتی) معروف چیز ہے، اس کو فلک بھی کہتے ہیں، کشتی کو سفینہ اس لئے کہتے ہیں کہ وہ پانی کے اوپر کی سطح کو پھاڑ دیتی ہے، وہ "فعیلة" کے وزن پر "فاعلة" کے معنی میں ہے، ایک قول یہ ہے کہ اس کا نام سفینہ اس لئے ہے کہ اگر پانی کم ہو تو ریت کو پھاڑتی ہے، ایک قول یہ ہے کہ وہ زمین کے اوپر یعنی اس سے متصل رہتی ہے، اس کی جمع سفائن، سفن اور سفین ہے [۱]۔

فقہاء اس لفظ کو لغوی معنی ہی میں استعمال کرتے ہیں، ان کے نزدیک سفینہ ہر اس سواری کو کہتے ہیں جو دریا میں چلتی ہے، جیسے زورق (چھوٹی کشتی)، قارب (ڈونگی)، باخرہ (اسٹیمر)، بارجہ (بڑی جنگی کشتی) اور غواصہ (آب دوز کشتی) [۲]۔

سفینہ سے متعلق احکام:

کشتی میں قبلہ رخ ہونا:

۲- جو شخص کشتی میں فرض نماز پڑھ رہا ہو، اس پر قبلہ رخ ہونا واجب ہے، اگر ہوا چلے اور کشتی کا رخ پھر جائے اور اس کا چہرہ قبلہ سے ہٹ جائے، تو قبلہ کی طرف گھوم جانا اس پر واجب ہوگا، اور اپنی نماز جاری

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط، متن اللغہ مادہ: "سفن"۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/۱۴۴۔

رکھے گا، اس لئے کہ قدرت پائے جانے پر قبلہ کی طرف رخ کرنا واجب ہے، اوراس شخص کوقدرت حاصل ہے، یہ جمہورفقہاء کی رائے ہے[1]۔

ایک قول کے مطابق حنابلہ کی رائے ہے کہ جب جب کشتی گھومے ہر بارقبلہ کی طرف رخ کرنا فرض پڑھنے والے پرواجب نہ ہوگا جیسا کہ نفل پڑھنے والے کا حکم ہے[2]۔

اس کے علاوہ حنابلہ نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ جب جب کشتی قبلہ سے پھر جائے ملاح پر واجب نہیں ہوگا کہ وہ قبلہ کی طرف گھوم جائے، اس لئے کہ اس کوکشتی کے چلانے کی ضرورت ہے[3]۔

اس مسئلہ کے متعلق اورکشتی پرنفل پڑھنے والے کےقبلہ رو ہونے کے متعلق احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''صلاۃ''، ''نفل''۔

کشتی میں نماز میں کھڑا ہونا:

۳- جمہورفقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اورحنفیہ میں سے امام ابو یوسف اورامام محمد کی رائے ہے کہ جو شخص کشتی میں فرص نماز ادا کرے، اس کے لئے خشکی کی طرح قیام پر قدرت کے باوجود اس کوترک کردینا جائز نہیں ہے، ان کی دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"فإن لم يستطع فقاعداً"**[4] (جو کھڑے ہونے پر قادر نہ ہو، وہ بیٹھ کر پڑھ سکتا ہے) اور یہ شخص کھڑا ہونے پر قادر ہے، نیز حدیث میں ہے: **"أن النبي ﷺ لما بعث جعفر بن أبي طالبؓ إلى الحبشة أمره أن يصلي في السفينة قائماً إلا أن يخاف الغرق"**[1] (نبی کریم ﷺ نے جب حضرت جعفر بن ابی طالب کوحبشہ بھیجا تو ان کوحکم دیا کہ کشتی میں کھڑے ہوکر نماز پڑھیں، الا یہ کہ ڈوبنے کا اندیشہ ہو)۔ نیز اس لئے کہ نماز میں قیام ایک رکن ہے، لہذا وہ بلاعذر ساقط نہ ہوگا اور یہاں کوئی عذر موجود نہیں ہے[2]۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ جوشخص چلتی ہوئی کشتی میں رکوع اورسجدہ کے ساتھ بیٹھ کرنماز پڑھے اس کی نماز صحیح ہے، اگرچہ کھڑے ہوکر یا ساحل پرآ کرنماز پڑھنے پر قادر ہو، ''المضمرات'' میں اور ''البحر'' میں ''البدائع'' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس میں بےادبی ہے۔

امام ابوحنیفہ کی اس رائے کے دلائل حسب ذیل ہیں:

(۱) ابن سیرین سے مروی ہے، انہوں نے کہا کہ ہم لوگوں نے حضرت انسؓ کے ساتھ کشتی میں بیٹھ کرنماز پڑھی، اگر ہم چاہتے تو جدد (ساحل) پرآسکتے تھے[3]۔

(۲) مجاہد نے کہا ہے: ہم لوگوں نے حضرت جنادہؓ کے ساتھ کشتی میں بیٹھ کرنماز پڑھی، اگرہم چاہتے تو کھڑے ہوکر پڑھ سکتے تھے۔

(۳) حسن بن زیاد نے اپنی کتاب میں اپنی سند سے حضرت سوید بن عقلہ سے نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ سے کشتی میں نماز پڑھنے کے بارے میں دریافت کیا تو ان

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/۱۴۴، المجموع ۳/۲۴۲، القوانین الفقہیہ/۶۰، الدسوقی ۱/۲۲۶، مراقی الفلاح/۲۲۳، کشاف القناع ۱/۳۰۴۔

(۲) تصحیح الفروع ۱/۳۸۰۔

(۳) کشاف القناع ۱/۳۰۴۔

(۴) حدیث: "فإن لم تستطع فقاعدا'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/۵۸۷ طبع السلفیہ) نے حضرت عمران بن حصینؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "لما بعث جعفر بن أبي طالب إلى الحبشة أمره أن يصلي في السفينة'' کا ذکر ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲/۱۶۳ طبع القدسی) میں کیا ہے، اور کہا ہے: اس کی روایت بزار نے کی ہے، اوراس میں ایک راوی ہیں جن کا نام نہیں لیا گیا ہے، سند کے بقیہ رجال ثقہ ہیں اوراس کی سند متصل ہے۔

(۲) مراقی الفلاح/۲۲۳، بدائع الصنائع ۱/۱۰۹، المجموع ۳/۲۴۲، المغنی ۲/۱۴۴، الحطاب ۲/۵۱۵۔

(۳) الجد (جیم کے زیر اوردال کی تشدید کے ساتھ) نہر کا کنارہ (حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح/ص ۲۲۳)۔

دونوں نے کہا: اگر کشتی چل رہی ہوتو بیٹھ کر نماز پڑھی جائے گی اور اگر لنگر انداز ہوتو کھڑے ہوکر نماز پڑھی جائے گی، انہوں نے کوئی تفصیل نہیں کی کہ کھڑے ہونے پر قدرت ہو یا نہ ہو۔

(۴) کشتی کا چلنا اکثر سر کے چکرانے کا سبب ہوتا ہے، اور جب مسبب پر مطلع ہونا دشوار ہوتو سبب ہی کو اس کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے، یا اگر مسبب ایسا ہو کہ سبب کے پائے جانے پر اس کا نہ پایا جانا انتہائی نادر ہوتو نادر کو غیر موجود سمجھا جاتا ہے، اس لئے کہ نادر کا کوئی اعتبار نہیں ہے، یہاں سر کا نہ چکرانا انتہائی نادر ہے، لہذا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور یہ اس شخص کی طرح ہوگا جو کسی جانور پر سوار ہو اور جانور چل رہا ہوتو عام طور پر جانور پر قیام کے دشوار ہونے کی وجہ سے قیام ساقط ہوجاتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ساقط ہوجائے گا [۱]۔

کشتیوں میں اقتداء کرنا:

۴- حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ ایک کشتی کے رہنے والوں میں سے کوئی شخص دوسری کشتی میں موجود کسی امام کی اقتداء کرے، اس لئے کہ دونوں کشتیوں کے درمیان نہر یا دریا کا فاصلہ حائل ہوگا، البتہ اگر دونوں کشتیاں ملی ہوئی ہوں تو اس وقت اقتداء کرنا درست ہوگا، اس لئے کہ دونوں کے درمیان اس سے مانع کوئی چیز نہیں ہے، گویا وہ دونوں ایک ہی کشتی میں ہیں، اس لئے کہ دو آپس میں ملی ہوئی کشتیاں، ایک کشتی کے تختوں کے حکم میں ہیں [۲]۔

ملی ہوئی ہونے سے مراد یہ ہے کہ دونوں کشتیاں نماز کے دوران متصل رہیں، اگر چہ بندھی ہوئی نہ ہوں، اس کو طحطاوی نے ظاہر قرار

(۱) بدائع الصنائع ۱/۱۰۹-۱۱۰، مراقی الفلاح ر ۲۲۳۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۲/۳، مطالب أولی النہی ۱/ ۶۹۴۔

دیا ہے، ایک قول یہ ہے کہ ملی ہوئی ہونے سے مراد یہ ہے کہ کسی رسی وغیرہ سے دونوں بندھی ہوئی ہوں [۱]۔

حنابلہ کے نزدیک اقتداء کا صحیح نہ ہونا اس وقت ہے جبکہ امام ومقتدی انتہائی خوف کی حالت میں نہ ہوں، ورنہ سخت خوف کی حالت میں ضرورت کی وجہ سے اقتداء صحیح ہے [۲]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ قریب قریب کشتیوں والوں کے لئے ایک ایسے امام کی اقتداء کرنا صحیح ہے جس کی آواز وہ سن رہے ہوں یا اس کے افعال کو دیکھ رہے ہوں یا اس شخص کے افعال دیکھ رہے ہوں جو امام سے قریب ہو، اس کی آواز سن رہا ہو، اور مستحب یہ ہے کہ امام اس کشتی میں ہو جو قبلہ کی جانب ہو [۳]۔

شافعیہ نے کہا ہے: اگر امام ومقتدی سمندر میں دو کھلی ہوئی کشتیوں میں ہوں تو وہ میدان کی طرح ہیں، لہذا ان میں کسی ایک کا دوسرے کی اقتداء کرنا صحیح ہوگا، اگر چہ کشتی دوسری کشتی کے ساتھ بندھی ہوئی نہ ہو، بشرطیکہ دونوں کے درمیان تین گز سے زائد کا فاصلہ نہ ہو، اگر دونوں کشتیاں یا ان میں سے کوئی ایک ڈھکی ہوئی ہوتو مسافت کی مقدار، رکاوٹ کے نہ ہونے اور اگر ان دونوں کے درمیان کوئی گذرگاہ ہوتو اس میں کھڑے ہونے والے کے پائے جانے کی شرط ہونے میں وہ دونوں کشتیاں دو گھروں کے حکم میں ہوں گی [۴]۔

کشتی میں اشارہ سے نفل نماز پڑھنا:

۵- حنفیہ اور حنابلہ کی رائے اور مالکیہ کا معتمد قول یہ ہے کہ مسافر کے لئے کشتی میں اشارہ سے نماز پڑھنا ناجائز ہے، اس کے برخلاف

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ۱۶۰۔

(۲) مطالب أولی النہی ۱/ ۶۹۴۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۳۶۔

(۴) أسنی المطالب ۱/ ۲۲۵۔

جانور پر سوار شخص کے لئے نص کی وجہ سے یہ جائز ہے، کشتی کا سوار اس کے حکم میں نہیں ہے، اس لئے کہ جانور پر سوار کے لئے زمین پر قرار کی کوئی جگہ نہیں ہے، اور کشتی پر سوار کے لئے کشتی میں زمین پر قرار کی جگہ ہے، کیونکہ کشتی اس کے حق میں گھر کی طرح ہے (١)۔

علاوہ ازیں کشتی میں اشارہ سے نفل نماز پڑھنے کے مسئلہ میں ہمیں شافعیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی (٢)۔

کشتی میں عقد کرنا:

٦ - اگر دو شخص کشتی میں کوئی عقد کریں تو عقد منعقد ہو جائے گا، خواہ کشتی کھڑی ہو یا چل رہی ہو۔

کاسانی نے لکھا ہے: اگر دو آدمی آپس میں خرید وفروخت کا معاملہ کریں اور دونوں کشتی میں ہوں تو بیع منعقد ہو جائے گی، خواہ کشتی کھڑی ہو یا چل رہی ہو (٣)۔

ابن الہمام نے اس کی وجہ یہ بتائی کہ کشتی کے چلنے کی وجہ سے مجلس نہیں بدلے گی، وہ کہتے ہیں: کشتی گھر کی طرح ہے، لہذا اگر دونوں عقد کریں جبکہ کشتی چل رہی ہو اور دوسرا قبول کرے تو کشتی کے چلنے کی وجہ سے مجلس ختم نہ ہوگی، اس لئے کہ کشتی کو روکنا ان کے اختیار میں نہیں ہے (٤)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اتحاد المجلس''، ''صیغہ''، ''عقد'' اور ''مجلس''۔

(١) المبسوط ٢/٢، الشرح الصغیر ١/٣٠٠، کشاف القناع ١/٣۔
(٢) أسنی المطالب ١/٢٢٥-٢٢٨، روضۃ الطالبین ١/٢٣٩، نہایۃ المحتاج ١/٤٥٢۔
(٣) بدائع الصنائع ٥/١٣٧۔
(٤) فتح القدیر ٥/٧٨-٧٩ طبع بولاق۔

کشتیوں میں حق شفعہ:

٧ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ حق شفعہ کے ثابت ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ مبیع عقار (اراضی) یا اس کی طرح غیر منقولہ جائداد ہو، اس لئے کہ ان کے نزدیک کشتیوں میں حق شفعہ ثابت نہ ہوگا۔

امام مالک سے منقول ہے، وہ فرماتے ہیں: کشتیوں میں حق شفعہ ثابت ہوگا، امام احمد سے ایک روایت کا مقتضی بھی یہی ہے، یہی اہل مکہ کا قول بھی ہے (١)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''شفعہ''۔

کشتی میں خیارِ مجلس کا ختم ہونا:

٨ - جو لوگ خیار مجلس کے قائل ہیں، ان کے نزدیک خیار مجلس کے ختم ہونے کا ایک سبب جدا ہونا بھی ہے، جدا ہونے میں معیار لوگوں کا وہ عرف اور رواج ہوگا جس میں وہ کسی چیز کو جدا ہونا سمجھتے ہوں، اس لئے کہ شارع نے جدائی پر حکم کو معلق کیا ہے، اس کی وضاحت نہیں کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شارع کی مراد یہ ہے کہ لوگ جس کو جدائی سمجھیں وہ جدائی ہے، لہذا اگر عاقدین کسی بڑی کشتی میں سوار ہوں تو نیچے کی منزل میں اترنا یا اوپر کی منزل پر چڑھنا جدائی سمجھی جائے گی۔

اور اگر دونوں کسی چھوٹی کشتی میں سوار ہوں تو کشتی سے کسی ایک کے نکلنے سے جدائی ہوگی (٢)۔

(١) بدائع الصنائع ٥/١٢، تبیین الحقائق ٥/٢٥٢، مغنی المحتاج ٢/٢٩٦، المغنی ٥/٣١٢، مطالب أولی النہی ٤/١٠٩، أعلام الموقعین ٢/١٤٠ شائع کردہ دار الجیل۔
(٢) مغنی المحتاج ٢/٤٥، الأنوار لأعمال الأبرار ١/٣٣٨، المجموع ٩/١٨٠، المغنی ٣/٥٦٥۔

تفصیل اصطلاح ''خیار المجلس'' میں ہے۔

دو کشتیوں کا ٹکرا جانا:

۹- اگر دو کشتیاں ان کے چلانے والوں کی کوتاہی سے ٹکرا جائیں، اور ڈوب جائیں تو دونوں چلانے والوں میں سے ہر ایک دوسرے کی کشتی اور اس میں موجود جان ومال کا ضمان دے گا، اس لئے کہ نقصان ان دونوں کے فعل کے سبب ہوا ہے، اس لئے ان دونوں میں سے ہر ایک پر اس چیز کا ضمان ہوگا جو اس کے عمل کے سبب ضائع ہوئی ہے، جیسے اس وقت حکم ہے جب دو شہ سوار ٹکرا جائیں، یہ جمہور فقہاء کی رائے ہے، اور شافعیہ کی رائے ہے کہ دونوں چلانے والوں میں سے ہر ایک پر دوسرے کے لئے اس کی کشتی اور اس میں موجود اشیاء کا نصف واجب ہوگا[1]۔

اس مسئلہ میں فقہاء کے یہاں کچھ تفصیلات ہیں، جن کو ''اتلاف''، ''قتل''، ''قصاص'' اور ''ضمان'' میں دیکھا جائے۔

سامان ضائع کر کے کشتی کو بچانا:

۱۰- اگر کشتی کے ڈوب جانے کا اندیشہ ہو تو اس کے کچھ سامان کو دریا میں پھینک دینا جائز ہے، اور اگر سوار لوگوں کے ہلاک ہوجانے کا اندیشہ ہو اور سامانوں کے پھینک دینے سے نجات کی امید ہو تو سامان پھینک دینا واجب ہوگا اور جانداروں کو بچانے کے لئے بے جان اشیاء کو پھینک دینا واجب ہوگا، اگر بے جان اشیاء کو دریا میں ڈال کر کشتی کو بچالینا ممکن ہو تو جانوروں کو دریا میں پھینکنا جائز نہ ہوگا، اور اگر آدمیوں کو بچانے کے لئے چوپایوں کو پھینکنے کی ضرورت پڑ جائے تو جانوروں کو پھینک دیا جائے گا، کسی آدمی کو کسی بھی حال میں پھینکنا جائز نہ ہوگا، خواہ مرد ہو یا عورت، مسلمان ہو یا کافر[1]۔

اس مسئلہ کی بعض جزئیات میں اختلاف اور تفصیل ہے، جس کو ''اتلاف''، ''ضمان'' میں دیکھا جائے۔

کشتی کو ڈوبنے سے نہ بچانا:

۱۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ڈوبنے والے کو ڈوبنے سے بچانے کے لئے مدد کرنا واجب ہے، اگر کوئی شخص اس کو بچانے پر قادر ہو اور دوسرا کوئی موجود نہ ہو تو مدد کرنا اس پر متعین ہوجائے گا، اور اگر وہاں کوئی دوسرا بھی ہو جو اس پر قادر ہو تو جتنے لوگ اس کو بچانے پر قادر ہوں گے سب پر مدد کرنا واجب علی الکفایہ ہوگا، اگر کوئی ایک آدمی اس ذمہ داری کو ادا کردے تو سب سبکدوش ہوجائیں گے، ورنہ سب گنہ گار ہوں گے[2]۔

دیکھئے: ''إعانت''، فقرہ/ ۵۔

حصکفی نے کہا ہے: فریاد کرنے والے مظلوم، ڈوبنے والے اور جلنے والے کی مدد کے لئے نماز توڑ دینا واجب ہے[3]۔

ابن عابدین نے کہا ہے: نمازی اگر کسی کو فریاد کرتے ہوئے سنے، اگرچہ فریادی اس کو آواز دے کر نہ پکارے یا اجنبی ہو اور اگرچہ نمازی کو یہ علم نہ ہو کہ اس پر کیا مصیبت آئی ہے یا علم ہو اور وہ

---

(۱) الحطاب ۶/ ۲۴۳، کشاف القناع ۴/ ۱۳۰، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۳۴۸، الاختیار ۵/ ۴۹، المبسوط ۲۶/ ۱۹۰، أسنی المطالب ۴/ ۷۹۔

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۳۳۸، مطالب أولی النہی ۴/ ۹۵، الدسوقی ۴/ ۲۷، ابن عابدین ۵/ ۱۷۲۔

(۲) الاختیار ۴/ ۱۷۵، المغنی ۸/ ۶۰۲۔

(۳) الدر المختار ۱/ ۴۴۰۔

اس کی مدد کرنے اور اس کو نجات دلانے پر قادر ہو تو اس پر اس کی مدد کرنا اور نماز توڑ دینا واجب ہوگا، خواہ نماز فرض ہو یا کوئی دوسری نماز ہو[1]، مذکورہ عبارتوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ جو شخص کسی کشتی کو ڈوبنے کے قریب دیکھے اور وہ اس کے بچانے پر قادر بھی ہو تو اس پر اس کو بچانا واجب ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اختلاف صرف اس میں ہے کہ جو شخص کشتی کو ڈوبنے سے بچانے پر قادر تھا اور اس نے بچانے کی کوشش نہیں کی، اس پر ضمان واجب ہوگا یا نہیں؟

فریاد کرنے والے مظلوم کی مدد، ڈوبنے والے کو بچانے اور مضطر کو کھانا کھلانے سے گریز کرنے کے مسئلہ میں اکثر فقہاء کی آراء دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ڈوبنے کے قریب ہونے والی کشتی کو ڈوبنے سے بچانے پر قدرت کے باوجود بچانے سے گریز کرنے پر فقہاء ضمان واجب نہیں کرتے ہیں، بلکہ ان کی رائے ہے کہ دیانۃً اس میں گناہ ہوگا۔

گریز کرنے والے پر ضمان واجب نہ ہونے کی وجہ ان کے نزدیک یہ ہے کہ اس نے کشتی والوں کو ہلاک نہیں کیا ہے، نہ ان کے ڈوبنے کا سبب بنا ہے، لہذا ان کا ضامن نہ ہوگا، جیسا کہ اگر اس کو ان کے حال کا علم نہ ہوتا۔

مالکیہ اور حنابلہ میں ابو الخطاب کی رائے ہے کہ قدرت کے باوجود گریز کرنے والے پر ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے قدرت کے باوجود کشتی والوں کو ہلاکت سے نجات نہیں دلائی، لہذا ان کا ضامن ہوگا[2]۔

دیکھئے: ''ترک'' فقرہ/ ۱۴ (جلد ۱۱/ ......)۔

سفیہ

دیکھئے: ''سفہ''۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۷۸۔

(۲) المغنی ۷/ ۸۳۴، الدسوقی ۴/ ۲۴۲، ۲/ ۱۱۲، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۹، حاشیۃ الجمل ۵/ ۷، الاختیار ۴/ ۱۷۵، بدائع الصنائع ۷/ ۲۳۴-۲۳۵۔

سقط

تعریف:

۱- لغت میں سقط: اس بچہ، لڑکا یا لڑکی کو کہتے ہیں جو تمام ہونے سے پہلے گر جائے، مگر اس کے اعضاء ظاہر ہو چکے ہوں، بولا جاتا ہے: **سقط الولد من بطنِ أمه سقوطاً فهو سقط** یعنی بچہ اپنی ماں کے پیٹ سے ساقط ہوا، اس لئے وہ سقط ہے [۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

سقط سے متعلق احکام:

ناتمام بچے کو غسل دینے اور اس کی نماز جنازہ پڑھنے کا حکم:

۲- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جب بچہ پیدائش کے وقت آواز کے ساتھ روئے تو اسے نہلایا جائے گا اور اس کی نماز پڑھی جائے گی، اس کے علاوہ دیگر صورتوں میں اختلاف ہے، جسے ''جنین'' اور ''تغسیل'' کی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

طہارت اور عدت پر اثر انداز ہونے والے سقط سے متعلق احکام:

۳- جب ''سقط'' پوری ساخت کا ہو کر گرے تو اس پر وہ تمام احکام مرتب ہوں گے جو پیدائش پر ہوتے ہیں، یعنی نفاس، حاملہ کی عدت کا اختتام، ولایت پر معلق طلاق کے وقوع وغیرہ کے احکام۔ ولادت ہی کے احکام اس وقت بھی جاری ہوں گے جیسا کہ ایسا مضغہ (گوشت کا ٹکڑا) ساقط ہو جس میں انسانی ساخت واضح ہو چکی ہو، البتہ اگر ''مضغہ'' میں ابھی ساخت واضح نہ ہوئی ہو یا ''علقہ'' (جما ہوا خون) ساقط ہو تو ان صورتوں میں اختلاف ہے، جسے ''اِجہاض'' فقرہ/ ۱۰۷ میں دیکھا جائے۔

جب سقط کا گرنا اس کی ماں پر ظلم وزیادتی کا نتیجہ ہو:

۴- جب حاملہ پر زیادتی کی جائے اور وہ اپنا جنین زندہ حالت میں گرادے پھر وہ مرجائے تو اس میں جان کی دیت واجب ہوگی، لیکن اگر وہ اسے مردہ حالت میں گرائے اور اس کی انسانی ساخت بھی ظاہر ہو چکی ہو تو اس صورت میں ایک غلام یا ایک باندی بطور تاوان عائد ہوگا، اگر غلام یا باندی دستیاب نہ ہو تو کامل دیت کا بیسواں حصہ واجب ہوگا، تفصیل اصطلاح ''اِجہاض'' فقرہ/ ۱۳۰ اور ''دیت'' فقرہ/ ۳۳ میں ہے، نیز اِجہاض میں کفارہ کے واجب ہونے کا حکم اصطلاح ''کفارہ'' میں ہے۔

سقط کی میراث:

۵- سقط صرف اسی وقت وارث بن سکتا ہے، جبکہ بوقت پیدائش وہ رویا ہو، اس کی دلیل نبی ﷺ کا یہ فرمان ہے: **"إذا استهل الصبي ورث وصلی علیه"** [۱] (جب نوزائدہ رو دے تو وہ وارث ہوگا،

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، القاموس المحیط۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۴۹، الخرشی ۲/ ۱۴۲۔

(۱) حدیث: "إذا استهل الصبي ورث وصلي علیه" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۴۱ طبع الحلبی) اور حاکم (۴/ ۳۴۹ طبع دائرۃ المعارف

اوراس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی)، یہ مسئلہ فقہاء کے اس اختلاف کے ساتھ ہے جو''استہلال'' کی کیفیت کے بارے میں ان کے درمیان ہے، بہرحال جب ''سقط'' مردہ گرے تو وارث نہیں ہوگا۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''ارث'' فقرہ ر ۱۱۲ اور ''استہلال'' میں گذر چکی ہے۔

= العثمانیہ) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے، اور الفاظ حاکم کے ہیں۔

سقوط

تعریف:

۱- سقوط: سقط کا مصدر ہے، بولا جاتا ہے: **سقط الشيء** یعنی چیز اوپر سے نیچے گری۔

وأسقطه إسقاطاً فسقط یعنی اس کو گرایا تو وہ گرا، گویا سقوط اسقاط کا اثر اور نتیجہ ہے، سقط (دونوں حروف پر زبر کے ساتھ) کے معنی ہیں: ردی سامان اور غلط قول وعمل۔

کہا جاتا ہے: **لکل ساقطةٍ لاقطة** (ہر گرنے والی چیز کو کوئی اٹھانے والی مل جاتی ہے) یعنی ہر نکلنے والی بات کو اٹھانے والا کوئی کان ہوتا ہے، یہ مثل گفتگو میں احتیاط کے لئے بولی جاتی ہے، فقہاء کے کلام میں **سقط الفرض** کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کا مطالبہ اور اس کے بارے میں حکم ساقط ہوگیا[۱]۔

سقط (سین پر تینوں حرکتوں کے ساتھ) سے مراد نر یا مادہ وہ جنین ہے جو نا تمام حالت میں گر جائے، لیکن اس کی ساخت ظاہر ہو چکی ہو، نیز سقوط کے اصطلاحی اور لغوی معنی میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اللہ اور بندوں کے وہ حقوق جو سقوط کو قبول کرتے ہیں:

فاقد الطہورین سے نماز کا ساقط ہونا:

۲- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص طہارت کے دونوں ذرائع سے

(۱) لسان العرب، القاموس، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادہ: ''سقط''۔

معذور ہو، اس کے ذمہ سے نماز ساقط نہیں ہوتی، فاقد الطہورین سے مراد وہ شخص ہے جو طہارت کے لئے پانی اور تیمّم کے لئے مٹی نہ پائے، چنانچہ ایسے شخص پر بلا طہارت نماز واجب ہوگی، اس سے ساقط نہیں ہوگی، نیز حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس نماز کا اعادہ کرنا بھی واجب ہے، البتہ حنابلہ کے نزدیک اس کا اعادہ کرنا واجب نہیں، مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کے ذمہ سے نماز بالکلیہ ساقط ہوجائے گی، اداء بھی اور قضاء بھی۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تیمّم'' فقرہ/۴۱ اور ''صلاۃ''۔

پٹی کا گرنا:

۳- شفایابی کے بعد پٹی گر جائے تو کیا چیز واجب ہوتی ہے، اور بغیر شفایابی کے گرے تو کیا کچھ واجب ہوتا ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''جبیرۃ''، فقرہ/۷ میں ہے۔

حائضہ اور نفاس والی عورت سے نماز کا ساقط ہونا:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حیض ونفاس کے دوران عورت سے نماز ساقط ہوجائے گی اور اس کے بعد اس کے لئے نماز کی قضاء کا حکم نہیں ہوگا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاحات ''صلاۃ''، ''حیض'' اور ''نفاس''۔

مجنون اور بے ہوش آدمی کے ذمہ سے نماز کا ساقط ہونا:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مجنون اپنے جنون سے شفا پانے کے بعد نماز کی قضاء نہیں کرے گا، نبی ﷺ کا فرمان ہے: "رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق"[1] (تین طرح کے لوگوں سے ذمہ داری اٹھالی گئی ہے: سونے والے سے جب تک وہ جاگ نہ جائے، نابالغ سے جب تک وہ بالغ نہ ہوجائے، پاگل سے جب تک اسے عقل نہ آجائے یا افاقہ نہ ہوجائے)۔

حنفیہ کے نزدیک اس سے نماز کے ساقط ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ پانچ نمازوں سے زیادہ وقت تک پاگل رہے، پس وہ صرف پانچ نمازیں یا اس سے کم کی ہی قضا کرے گا[2]۔

جہاں تک بے ہوش آدمی کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں جمہور فقہاء یعنی حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ وہ بے ہوشی کے دوران فوت ہونے والی نمازوں کی قضا نہیں کرے گا، البتہ حنفیہ نے حسب سابق یہاں بھی پانچ نمازوں سے زیادہ گذرنے کی شرط لگائی ہے، حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ بے ہوش آدمی ان تمام نمازوں کی قضا کرے گا جو بے ہوشی کی حالت میں گذری ہو[3]۔

اسی طرح برسام میں مبتلا شخص اور کم عقل اور زیادتی کے بغیر نشہ آجانے والے شخص سے نماز ساقط ہوجائے گی[4]۔

اس سلسلہ میں بعض اختلافات بھی ہیں جن کا ذکر اصطلاح ''صلاۃ'' میں کیا جائے گا۔

---

(۱) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة" کی روایت ابن ماجہ (۱/۶۵۸ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/۵۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/۵۱۲، الشرح الصغیر ۱/۳۶۴، مغنی المحتاج ۱/۱۳۱، المغنی ۱/۴۰۰۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) برسام: جنون سے مشابہ ایک دماغی بیماری ہے جس سے 'ہذیان' (بکواس) پیدا ہوتی ہے، دیکھئے: تاج العروس، المصباح، حاشیہ ابن عابدین ۲/۴۲۶۔

کھانا کھلا کر نماز کو ساقط کرنا:

۶ - جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ (مسکینوں کو) کھانا کھلانے سے میت سے نماز ساقط نہیں ہوتی ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جب مریض مرنے لگے اور وہ اپنے سر کے اشارے سے بھی نماز کی ادائیگی پر قادر نہ ہو تو اس پر نماز کے لئے وصیت کرنا لازم نہیں ہے، البتہ اگر وہ نماز پڑھنے پر قادر ہو، خواہ اشارے سے ہی اور بغیر کسی عذر کے اس سے نماز فوت ہو جائے تو اس کے کفارے کے لئے وصیت کرنا اس پر لازم ہے، چنانچہ اس کا ولی اس کی جانب سے تہائی ترکہ سے ہر فرض نماز کے بدلہ فدیہ نکالے گا، وتر کا حکم بھی یہی ہے، کیونکہ وہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک فرض عملی ہے۔

روزہ کے سلسلہ میں تو نص وارد ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**ولكن يطعم عنه**"[1] (بلکہ اس کی جانب سے مسکین کو کھلائے) اور مشائخ کے استحسان کی رو سے نماز کا معاملہ روزہ ہی کی طرح ہے، کیونکہ نماز زیادہ اہم ہے۔

صحیح رائے یہ ہے کہ ہر نماز کو ایک دن کے روزہ کے برابر سمجھا جائے گا، اس طرح ہر نماز کے بدلہ ایک فدیہ عائد ہوگا جو کہ آدھا صاع گیہوں یا اس کا آٹا یا اس کا ستو ہے، یا ایک صاع کھجور یا منقی یا جو یا اس کی قیمت ہے، قیمت دینا افضل ہے، کیونکہ فقیر کی ضرورتیں مختلف طرح کی ہوتی ہیں۔

اگر میت نے وصیت نہیں کی اور اس کے ولی نے یا کسی اجنبی نے اس کی طرف سے تبرع کیا تو انشاء اللہ جائز ہوگا، یہ رائے صرف محمد بن الحسن کی ہے، کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ روزہ میں وارث کا مسکین کو کھلا کر تبرع کرنا انشاء اللہ میت کو کافی ہوگا، مگر ان کا یہ قول جزم کے ساتھ نہیں ہے، البتہ میت کے وصیت کرنے کی صورت میں حنفیہ اس کو بالجزم جائز قرار دیتے ہیں[1]۔

تفصیل کے لئے اصطلاح "صلاۃ" اور "صوم" کی طرف رجوع کیا جائے۔

نماز جماعت اور جمعہ کا ساقط ہونا:

۷ - جن چیزوں سے نماز جماعت اور جمعہ ساقط ہوتے ہیں، وہ یہ ہیں: قید کیا جانا، ایسی بیماری جس کے ساتھ (جماعت و جمعہ میں) حاضری باعث مشقت ہو، جب آدمی کو جان، مال یا عزت کے نقصان کا اندیشہ ہو، بارش، کیچڑ، سخت سردی، ظہر کے وقت سخت گرمی، رات میں تیز آندھی، دو خبیث چیزوں یعنی پیشاب پاخانہ کا شدید تقاضا یا کسی کچی بدبودار چیز کا کھانا جس کا ازالہ ممکن نہ ہو۔

اس کی تفصیل "صلاۃ الجماعۃ" اور "صلاۃ الجمعۃ" میں ہے۔

چھوٹی ہوئی نمازوں کی ترتیب کا ساقط ہونا:

۸ - فقہاء کی رائے یہ ہے کہ فوت شدہ اور موجود نمازوں کے مابین ترتیب اس وقت ساقط ہو جاتی ہے جب کہ دونوں کی ادائیگی کے لئے وقت تنگ ہو گیا ہو، ایسی صورت میں وقت کی نماز پہلے پڑھی جائے گی، اس کے بعد ترتیب سے فوت شدہ نمازوں کی قضا کی جائے گی[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "ترتیب"۔

---

(۱) حدیث: "ولكن يطعم عنه"، فقرہ نمبر ۹ میں حدیث کا متن آرہا ہے اور اس کی تخریج بھی۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۹۲، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۷/ ۲۳-۲۳۹۔

(۲) مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی ۱۶۲-۱۶۳، القوانین الفقہیہ ۴۸-۵۵، مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۴، ۱/ ۲۷۶، ۲، المغنی ۱/ ۶۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

روزہ کا ساقط ہونا:

۹-عمر رسیدہ بوڑھا شخص جو روزہ رکھنے کی سکت نہ رکھتا ہو، اس سے روزہ ساقط ہوجاتا ہے، اس پر ہر روزہ کے بدلے فدیہ واجب ہے، جو کہ ایک مسکین کو کھانا کھلانا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صیام''۔

جو شخص اس حالت میں وفات پا جائے کہ اس کے ذمہ رمضان کا کوئی روزہ ہو تو لازمی طور پر وہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا:

اول: یہ کہ اس کے لئے موت سے پہلے روزہ رکھنا ممکن نہ ہوسکا، خواہ وقت کی تنگی کی بنا پر یا بیماری اور سفر کے عذر کی بنا پر یا روزہ سے عاجزی کی بنا پر، اس حالت میں اکثر اہل علم کے نزدیک اس پر کوئی چیز واجب نہیں (اور روزہ اس سے ساقط ہوگا)، امام احمد کی ایک روایت کے مطابق، نیز طاؤس وقتادہ کا مسلک بیان کیا جاتا ہے کہ میت کی طرف سے مسکین کو کھلانا واجب ہوگا، کیونکہ یہ ایک واجب روزہ ہے جو عجز کی بنا پر اس سے ساقط ہوا ہے، لہذا اس روزہ کے بدلہ میت کی طرف سے کھانا کھلانا اسی طرح واجب ہوگا، جیسے انتہائی بوڑھے شخص پر واجب ہوتا ہے، جب وہ روزہ رکھنے سے اپنی عاجزی کی بنا پر روزہ رکھنا ترک کردیتا ہے۔

دوم: یہ ہے کہ میت کے لئے موت سے پہلے روزہ کی قضا کرنا ممکن رہا ہو، اس صورت میں ہر روزہ کے بدلہ ایک مسکین کو میت کی طرف سے کھانا کھلانا واجب ہے، یہ رائے اکثر علماء کی ہے، حضرت عائشہؓ، ابن عباسؓ، اوزاعی، ثوری، ابن علیہ اور ابوعبید سے جو صحیح روایات منقول ہیں، ان کی رو سے یہ حضرات اسی رائے کے قائل ہیں۔

یہی رائے حنفیہ، مالکیہ، مذہب جدید کی رو سے امام شافعی اور حنابلہ کی ہے، ان کی دلیل حدیث رسول ﷺ ہے: ''من مات وعليه صيام شهر فليطعم عنه مكان كل يوم مسكيناً''[1] (جس شخص کو اس حالت میں موت آئے کہ اس کے ذمہ کسی ماہ رمضان کا روزہ ہو تو اس کی طرف سے ہر دن کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلایا جائے)۔

امام ابوثور نے کہا ہے اور یہی امام شافعی کا قول قدیم ہے کہ اس کی طرف سے روزہ رکھا جائے گا۔

امام نووی کہتے ہیں کہ یہاں امام شافعی کا قول قدیم زیادہ قوی ہے[2]، کیونکہ اس مسئلہ میں متعدد صحیح احادیث وارد ہیں، جیسے کہ صحیحین کی حدیث ہے: ''من مات وعليه صيام صام عنه وليه''[3] (جسے اس حال میں موت آئے کہ اس کے ذمہ روزہ ہو تو اس کا ولی اس کی طرف سے روزہ رکھے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صوم''۔

زکاۃ کا ساقط ہونا:

۱۰-جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ زکاۃ صاحب مال کی موت سے ساقط نہیں ہوتی ہے، اس کے مال سے وہ نکالی جائے گی، عطاء، حسن، زہری، قتادہ، اسحاق ابوثور اور ابن المنذر

---

(۱) حدیث: ''من مات وعليه صيام شهر فليطعم عنه كل يوم مسكينا'' کی روایت ترمذی (۳/ ۸۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً کی ہے، اور حضرت ابن عمر پر موقوف ہونے کو درست قرار دیا ہے، دارقطنی اور بیہقی بھی اس کے موقوف ہونے کو صحیح کہتے ہیں، جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۲/ ۲۰۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۲۸۰، القوانین الفقہیہ / ۸۲ طبع دار القلم، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۹، المغنی ۳/ ۱۴۲-۱۴۴۔

(۳) حدیث: ''من مات وعليه صيام صام عنه وليه'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۹۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۰۳ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

اسی کے قائل ہیں۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ بغیر وصیت کے ترکہ سے زکاۃ کی ادائیگی واجب نہیں، البتہ اگر میت نے اداء زکاۃ کی وصیت کی ہو تو اس کے تہائی مال سے اس کی ادائیگی واجب ہوگی۔

ابن سیرین، شعبی، نخعی، حماد بن ابوسلیمان، داؤد بن ابی ہند، حمید الطویل، مثنی اور ثوری کی یہی رائے ہے۔

امام اوزاعی اور لیث کہتے ہیں کہ زکاۃ تہائی ترکہ سے دیگر وصیتوں سے پہلے نکالی جائے گی اور تہائی مال سے تجاوز نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ کے یہاں زکاۃ اس صورت میں بھی ساقط ہوجائے گی جب کہ مال پر سال تو پورا گذر چکا ہو مگر ادائیگی زکاۃ پر قادر ہونے سے پہلے پہلے نصاب زکاۃ ہلاک ہوجائے، نیز ارتداد سے بھی زکاۃ ساقط ہوجاتی ہے [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''ترکہ'' فقرہ/۲۶ میں ہے۔

فرض کفایہ کا ساقط ہونا:

۱۱- فرض کفایہ ساقط ہوجاتا ہے، جبکہ بعض افراد اسے انجام دینے کی ذمہ داری لے لیں، خواہ ابھی کام کے کئے جانے کا گمان ہو (اور ابھی انجام نہ دیا گیا ہو)۔

دیکھئے: اصطلاح ''إسقاط'' اور ''فرض''۔

اضطرار کے وقت حرمت کا ساقط ہونا:

۱۲- اضطرار کی بنا پر حرمت ساقط ہوجاتی ہے، جیسے مجبور شخص کے لئے مردار کا کھانا، شراب کے ذریعہ لقمہ کو اتارنا، ڈاکٹر کے لئے جسم کے ستر والے حصہ کو دیکھنا۔

دیکھئے: اصطلاح ''إسقاط'' نیز ''اضطرار''، ''خمر'' اور ''عورت'' کی اصطلاحات بھی دیکھی جائیں۔

حقوق العباد:

۱۳- اس باب میں اصل یہ ہے کہ حقدار جب حق ساقط کردے تو وہ حق ساقط ہوجاتا ہے، بشرطیکہ وہ اپنا حق ساقط کرنے کا اہل ہو اور موقع ومحل سقوط کے لائق ہو۔ اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے، جسے اصطلاح ''إسقاط'' میں دیکھا جاسکتا ہے۔

ذیل میں بعض ان حقوق العباد کا تذکرہ کیا جارہا ہے جو سقوط کا محل ہوسکتے ہیں:

مہر کا ساقط ہونا:

۱۴- الف- شوہر کے ذمہ سے پورا مہر متعدد اسباب کی بنا پر ساقط ہوجاتا ہے:

(۱) بغیر طلاق کے عورت کے ساتھ دخول سے پہلے تفریق، جبکہ یہ تفریق عورت کے مطالبہ پر یا اس کے سبب سے ہو۔

(۲) دخول سے پہلے یا اس کے بعد پورے مہر سے بری الذمہ کردینا، جبکہ مہر دین کی صورت میں ہو، کیونکہ إبراء فی الواقع إسقاط ہی ہے اور اسقاط کا عمل اہل اسقاط کی طرف سے قابل سقوط محل میں موجب سقوط ہوتا ہے۔

(۳) دخول سے پہلے یا اس کے بعد مہر کے بدلہ خلع۔

(۴) قبضہ میں لینے سے پہلے پورے مہر کا ہبہ کردینا، خواہ مہر نقد ہو

---

(۱) البدائع ۲/۵۲-۵۳، المجموع ۶/۱۸۸، المغنی ۲/۶۸۳-۶۸۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/۴۵۸۔

یا ادھار، اور قبضہ میں لینے کے بعد ہبہ کرنا جبکہ وہ عین نقد ہو۔

۱۵-ب- وہ اسباب جن سے آدھا مہر ساقط ہوتا ہے:

آدھا مہر دخول سے پہلے طلاق دینے سے ساقط ہوتا ہے، جبکہ نکاح کے وقت مہر کا ذکر کر دیا گیا ہو اور وہ ادھار ہو، ابھی قبضہ میں نہ لیا گیا ہو[1]۔

ان مسائل میں تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاحات ''مہر''، ''خلع''، ''ہبہ''، ''متعہ'' اور ''طلاق'' دیکھی جائیں۔

بیوی کے نفقہ کا ساقط ہونا:

۱۶- بیوی کا نفقہ، نشوز یعنی شوہر کی اطاعت سے نکل جانے پر ساقط ہوتا ہے، نیز ماضی کے نفقہ سے بری الذمہ کر دینے پر ساقط ہوتا ہے[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''نشوز'' اور ''نفقہ'' میں ہے۔

رشتہ دار کا نفقہ ساقط ہونا:

۱۷- رشتہ داروں کا نفقہ مدت گذر جانے سے ساقط ہوجاتا ہے[3]۔

اس مسئلہ میں کچھ اختلاف بھی ہے، تفصیل اصطلاح ''نفقہ'' میں دیکھی جائے۔

(۱) البدائع ۲/۲۹۵-۲۹۶-۳۰۳، القوانین الفقہیہ /۲۰۷، الشرح الصغیر ۲/۴۳۷، مغنی المحتاج ۳/۲۳۴، کشاف القناع ۵/۱۵۷-۱۵۸-۱۶۳۔

(۲) البدائع ۴/۲۲-۲۹، القوانین الفقہیہ /۲۲۷، مغنی المحتاج ۳/۴۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۷/۶۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) البدائع ۴/۳۸، القوانین الفقہیہ /۲۲۸، المہذب ۲/۱۶۷، شرح منتہی الإرادات ۳/۲۵۶۔

حق حضانت کا ساقط ہونا:

۱۸- حضانت کی شرطوں میں سے اگر کسی شرط میں خلل آجائے یا کوئی مانع پایا جائے تو حضانت ساقط ہوجائے گی، اسی طرح اس وقت بھی یہ ذمہ داری ساقط ہوجائے گی جب ولی یا پرورش کنندہ کسی جگہ منتقل ہونے کے لئے عازم سفر ہوجائے۔

تفصیل اصطلاح ''حضانہ''، فقرہ/۱۸، ج ۱۷ میں ہے۔

خراج کا ساقط ہونا:

۱۹- زمین کے ناقابل کاشت ہونے اور اس بنا پر اسے بے کاشت چھوڑ دینے کی وجہ سے خراج ساقط ہوجاتا ہے، نیز کسی آسمانی آفت سے زراعت کے تباہ ہونے کی بنا پر بھی اور امام کے خراج کو ان لوگوں سے ساقط کرنے کی بنا پر بھی جن پر خراج واجب ہوتا ہے، خراج ساقط ہوجائے گا۔

تفصیل اصطلاح ''خراج'' فقرہ/۵۷، اور اس کے بعد کے صفحات میں ہے۔

حدود کا ساقط ہونا:

۲۰- حدود مندرجہ ذیل وجوہ سے ساقط ہوجاتی ہیں:

الف۔ شبہات کی بنا پر، اس پر فقہاء کا اجماع ہے اور اس کی دلیل نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**ادرؤوا الحدود بالشبهات**"[1] (حدود کو شک وشبہ کی بنا پر ہٹاؤ)۔

(۱) حدیث: "ادرؤوا الحدود بالشبهات" کی روایت سمعانی نے کی ہے، جیسا کہ المقاصد الحسنۃ للسخاوی (ص ۳۰ طبع السعادہ) میں ہے، ابن حجر سے ان کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ اس کی سند میں بعض غیر معروف راوی ہیں۔

ب- اعتراف جرم سے رجوع کرلینے پر، یہاں فقہاء نے حدقذف کومستثنیٰ قرار دیا ہے۔

ج-گواہوں کے وفات پا جانے پر۔

د-جھٹلانے پر، جیسے وہ عورت جس سے زنا کیا گیا ہو، زنا کا اقرار کرنے والے کوسزا کے نفاذ سے پہلے جھٹلادے۔

دیکھئے: اصطلاح ''حدود'' فقرہ/ ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، نیز ''زنا'' اور ''قذف''۔

ھ-توبہ کرلینے پر، اس سلسلہ میں کچھ تفصیل ہے:

فقہاء کا اتفاق ہے کہ رہزنی کرنے والے (محارب) سے اس پر قابو پانے سے پہلے اس کے توبہ کرلینے پر سزا ساقط ہوجائے گی، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ''[1] (مگر جو لوگ توبہ کرلیں اس کے کہ تم ان پر قابو پاؤ، تو جانے رہو کہ بے شک اللہ بڑا مغفرت والا ہے)، یہ صرف ان سزاؤں میں ہے جو اللہ کے حق کے طور پر واجب ہوئی ہیں، جہاں تک بندوں کے حقوق کا تعلق ہے تو وہ توبہ سے ساقط نہیں ہوسکتے۔

تفصیل کے لئے اصطلاح ''حرابہ'' فقرہ/ ۲۴ دیکھی جائے۔

محاربین کے علاوہ جن پر حد واجب ہوتی ہے اگر وہ توبہ کریں اور اصلاح کرلیں تو ان کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ان سے حد ساقط نہیں ہوگی، کیونکہ فرمان باری ہے: ''اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ''[2] (زنا کار عورت اور زنا کار مرد، سو (دونوں کا حکم یہ ہے کہ) ان میں سے ہر ایک کے سو سو درے مارو)، یہ حکم توبہ کرنے والے اور نہ کرنے والے سب کے لئے عام ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۴۔

(۲) سورۂ نور/ ۲۔

نیز ارشاد ربانی ہے: ''وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا''[1] (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)، نیز یہ کہ نبی ﷺ نے ماعز اور غامدیہ کو رجم کیا اور جس نے چوری کا اقرار کیا تھا اس کا ہاتھ کاٹا، حالانکہ یہ سب توبہ کرکے آئے تھے، اور حد کا نفاذ کرکے اپنے کو پاک کرانا چاہتے تھے اور رسول اللہ ﷺ نے بھی ان کے فعل کو توبہ قرار دیا تھا، آپ ﷺ نے عورت کے حق میں فرمایا: ''لقد تابت توبة لو قسمت على سبعين من أهل المدينة لو سعتهم''[2] (اس عورت نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر ستر اہل مدینہ پر تقسیم کردی جائے تو سب کے لئے کافی ہو)، عمرو بن سمرہ نے نبی ﷺ کے پاس آکر کہا: ''یا رسول الله ﷺ إني سرقت جملاً لبني فلان فطهرني''[3] (اے اللہ کے رسول میں نے فلاں قبیلہ کا ایک اونٹ چوری کرلیا، مجھے پاک کردیجئے)۔ ان سب پر رسول اللہ ﷺ نے حد جاری کی اور اس لئے کہ حد کی حیثیت کفارہ کی ہے، لہذا یہ حد توبہ سے ساقط نہیں ہوسکتی ہے، جیسے یمین اور قتل کا کفارہ (ساقط نہیں ہوتا) اور اس لئے کہ وہ قابو یافتہ ہے، لہذا اب اس سے توبہ کی بنا پر حد ساقط نہیں ہوسکتی، جس طرح محارب سے اس پر قدرت پاجانے کے بعد حد ساقط نہیں ہوتی۔

امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ توبہ کی بنا پر حد ساقط ہوجائے گی، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔

(۲) حدیث: ''لقد تابت توبة لو قسمت على سبعين من أهل المدينة لوسعتهم'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۲۴ طبع الحلبی) نے حضرت عمران بن حصینؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''جاء عمرو بن سمرة إلى النبي ﷺ فقال:'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۶۳ طبع الحلبی) نے حضرت ثعلبہ انصاریؓ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۷۵ طبع دارالجنان) میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

فَآذُوهُمَا، فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا"[1] (اورتم میں سے کوئی دو جو وہ کام کریں، انہیں اذیت پہنچاؤ، پھر اگر وہ دونوں توبہ کریں اور اپنی اصلاح کرلیں تو ان سے تعریض نہ کرو، بیشک (اللہ بڑا توبہ قبول کرنے والا ہے، بڑا مہربان ہے)، اسی طرح حد سرقہ کا ذکر کرنے کے بعد اللہ کا ارشاد ہے: "**فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللّٰهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ**"[2] (پھر جو شخص اپنی حرکت ناشائستہ کے بعد توبہ کرے اور اپنی اصلاح کرلے تو بے شک اللہ اس پر توجہ کرے گا) اور نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**التائب من الذنب كمن لاذنب له**"[3] (گناہ سے توبہ کرنے والا اس شخص کی مانند ہے جس نے کوئی گناہ نہیں کیا) اور جس نے کوئی جرم نہیں کیا اس پر کوئی حد نہیں، نیز ماعز کے سلسلہ میں جب آپ کو بتایا گیا کہ وہ رجم کئے جاتے وقت بھاگنے لگے تھے تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**هلا تركتموه يتوب فيتوب الله عليه**"[4] (کیوں نہ تم لوگوں نے اسے چھوڑ دیا کہ وہ توبہ کرے اور اللہ تعالیٰ اسے معاف فرمادے) نیز یہ حد خالص اللہ کا حق ہے، لہذا توبہ سے ساقط ہوجائے گی، جیسے محارب کی حد ساقط ہوجاتی ہے[5]۔

کیا توبہ کا سقوط اس بات سے مشروط ہوگا یا نہیں کہ وہ معاملہ کے حاکم تک پہنچنے سے پہلے ہو؟ نیز یہ کہ وہ حقوق اللہ میں سے ہو یا نہیں۔

اس کی تفصیل اصطلاح "حدود" فقرہ/ ۱۲ اور "توبہ" فقرہ/ ۱۸، ۱۹ میں دیکھی جائے۔

جزیہ کا ساقط ہونا:

۲۱- جزیہ کے سقوط کے متعدد اسباب ہیں: اسلام لانا، کئی جزیوں کا باہم ایک دوسرے میں داخل ہوجانا، تنگ دستی طاری ہوجانا، رہبانیت اختیار کرلینا، عزلت نشینی، جنون، نابینا ہوجانا، اپاہج ہونا، انتہائی بڑھاپا، حکومت کا ان کی حفاظت سے عاجز ہونا، جنگ ہی میں مسلمانوں کے ساتھ ذمیوں کا شامل ہونا، یا موت، مذکورہ امور میں سے بعض میں اختلاف ہے، جس کی تفصیل اصطلاح "جزیہ" فقرہ/ ۶۹-۷۹ میں ہے۔

= ۴/ ۲۰۰-۲۰۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۴، أسنی المطالب ۴/ ۱۵۶، المغنی ۸/ ۲۹۶، غایۃ المنتہی ۳/ ۳۴۵-۳۴۶۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۶۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۹۔

(۳) حدیث: "التائب من الذنب كمن لا ذنب له" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۴۲۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے، ابن حجر نے اس کے شواہد کی بنا پر اسے حسن قرار دیا ہے، جیسا کہ المقاصد الحسنہ للسخاوی (ص ۲۴۹ طبع دار الکتاب العربی) میں ہے۔

(۴) حدیث: "هلا تركتموه يتوب فيتوب الله عليه" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۴۱ تحقیق عزت عبید دعاس) میں یہ حدیث مختصر آئی ہے، نسائی اسے الکبری میں لائے ہیں، جیسا کہ تحفۃ الاشراف (۹/ ۳۴ طبع ممبئی) میں ہے، ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۵۸ شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔

(۵) البدائع ۷/ ۹۶، الفروق للقرافی ۴/ ۱۸۱، القوانین الفقہیہ ص/ ۳۵۷، القلیوبی

سکّاء

تعریف:

۱-السکک: کان کا چھوٹا ہونا اور اس کا سر سے چپکا ہونا اور اس کا کم بلند ہونا، یا کھڑا نہ ہونا، ایک معنی کان کا کوتاہ ہونا بھی بتایا جاتا ہے۔

ابن الاعرابی نے کہا ہے: قطاۃ (بھٹ تیتر) کو حذاء (ہلکی دم والا) اس لئے کہتے ہیں کہ اس کی دم کوتاہ ہوتی ہے، اور سکاء اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کا کان نہیں ہوتا۔

السکک کے اصل معنی بہراپن کے ہیں اور اُذن سکاء کا مطلب ہے چھوٹا کان۔

کہا جاتا ہے: کل سکاء تبیض، و کل شرفاء تلد یعنی ہر سکاء انڈے دیتی ہے اور ہر شرفاء بچہ جنتی ہے۔

گویا سکاء وہ ہے جس کے کان نہ ہو اور شرفاء وہ ہے جس کے کان ہو، چاہے پھٹا ہوا ہو۔

سکاء کو صمعاء (چھوٹے کانوں والا) بھی کہا جاتا ہے، صمع کے معنی ہیں: دونوں کانوں کا چپکا ہوا ہونا اور ان کا چھوٹا ہونا [1]۔

سکاء کی تفسیر میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، مالکیہ نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ سکاء وہ جانور ہے جو پیدائشی طور پر دونوں کانوں سے عاری ہو، کتب حنفیہ میں سے درمختار میں یہی معنی درج ہے، لیکن کاسانی حنفی نے ''بدائع'' میں لکھا ہے: سکاء چھوٹے کان والے کو

(۱) لسان العرب (سکک)، المصباح المنیر مادہ: ''صمع''۔

کہتے ہیں [1]۔

المصباح میں ہے: سکک یعنی دونوں کانوں کا چھوٹا ہونا۔

المغرب میں ہے: سکک یعنی کان کا چھوٹا ہونا، اس کے بعد لکھا ہے: فقہاء کے نزدیک سکاء وہ جانور ہے جس کا کوئی کان نہ ہو [2]۔

اجمالی حکم:

۲-فقہاء قربانی کے باب میں سکاء اور صمعاء کے حکم پر یہ بتانے کے لئے گفتگو کرتے ہیں کہ کس طرح کے چوپائے کی قربانی ہوسکتی ہے، اور کس کی نہیں، قربانی کے جواز اور عدم جواز کے معاملہ میں مدار اس بات پر ہے کہ کون چوپائے چھوٹے کانوں والے ہیں، اور کون پیدائشی طور پر بغیر کان کے ہیں۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ چھوٹے کانوں والے جانور کی قربانی درست ہے (چاہے اسے سکاء کہا جائے یا صمعاء)۔

لیکن مالکیہ کے نزدیک اگر کان اتنا زیادہ چھوٹا ہو کہ اس کی وجہ سے جانور کی ساخت بدنما ہوجائے تو قربانی درست نہیں ہوگی۔

رہا وہ جانور جو پیدائشی طور پر دونوں کانوں سے محروم ہو تو جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک وہ قربانی کے لئے کافی نہیں ہوگا۔ حنابلہ کے نزدیک کافی ہوجائے گا، کیونکہ اس سے کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔

جو مسئلہ قربانی کا ہے، وہی ہدی (حج میں قربانی کے جانور) کا بھی ہے [3]۔

(۱) الدسوقی ۲/ ۱۲۰، المواق ۳/ ۲۴۱، الدر المختار ۵/ ۲۰۶، البدائع ۵/ ۷۵۔

(۲) المصباح، المغرب مادہ: ''سکک''۔

(۳) البدائع ۵/ ۷۵، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۰۶، المواق ۳/ ۲۴۱، الدسوقی ۲/ ۱۲۰، الشبر املسی بہامش نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۲۸، کشاف القناع ۳/ ۶، المغنی ۸/ ۶۲۵۔

سکر

تعریف:

۱- لغت میں سکر: سکر فلان من الشراب ونحوه (فلاں شخص شراب اوراس جیسی چیز سے نشہ میں ہوا) کا مصدر ہے اس کی ضد صحو ہے، سکر (پہلے دونوں حروف کے زبر کے ساتھ) کے لغوی معنی ہیں: ہر وہ شراب یا مشروب جونشہ پیدا کرے، سکراس بھگوئی ہوئی کھجوروں کے شربت کو بھی کہتے ہیں جسے آگ پر نہ پکایا گیا ہو، قرآن مجید میں ہے: ''وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَّرِزْقًا حَسَنًا''[۱] (اور کھجوروں اور انگوروں کے پھلوں میں (بھی تمہارے لئے سبق ہے) تم ان سے نشہ کے چیزیں اور عمدہ چیزیں بناتے ہو)، ابن العربی کہتے ہیں کہ یہ آیت شراب کی حرمت سے پہلے نازل ہوئی ہے، لہذا منسوخ ہے[۲]۔

سکر کی تعریف میں فقہاء کی عبارتیں مختلف ہیں:

امام ابوحنیفہ اور شافعیہ میں مزنی کے نزدیک سکر: ایسا نشہ ہے جو عقل کو اس طرح زائل کردیتا ہے کہ وہ آسمان وزمین اور مرد وعورت میں تمیز نہیں کرپاتی، ابن الہمام نے صراحت کی ہے کہ سکر کی مذکورہ تعریف دراصل اس نشہ کے لئے ہے جس پر حد وجب ہوجاتی ہے، جس نشہ پر حد واجب نہ ہو اس کی تعریف تمام ائمہ حنفیہ کے نزدیک گفتگو میں بے ربطی اور ہذیان گوئی ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سکران (مدہوش شخص) وہ ہے جس کی مرتب گفتگو بے ربط ہوجائے اوراس کا راز نہاں عیاں ہوجائے، ایک قول یہ ہے کہ نشہ ایک ایسی حالت ہے جو انسان پر اس وقت طاری ہوتی ہے جب شراب وغیرہ سے چڑھنے والے بخارات سے اس کا دماغ پُر ہوجاتا ہے، اوراس کے ساتھ وہ عقل جو اچھی اور بُری چیزوں میں تمیز کرتی ہے، معطل ہوجاتی ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

جنون:

۲- جنون: عقل کے اس طرح مختل ہوجانے کو کہتے ہیں کہ آدمی کا قول وفعل اپنے معمول پر جاری نہ رہے، سوائے کبھی کبھار کے[۲]۔

جنون کی دوسری تعریفیں بھی کی گئی ہیں۔ دیکھئے: ''جنون''۔

عتہ:

۳- عتہ: ایک ایسی بیماری ہے جو عقل میں خلل پیدا کردیتی ہے، جس سے آدمی کی بات چیت بے ربط ہوجاتی ہے، اس کی کچھ باتیں سمجھ داروں کی سی ہوتی ہیں، اور کچھ پاگلوں جیسی، یہی حال اس کے تمام معاملات کا ہوتا ہے[۳]۔

(۱) سورۂ نحل/ ۶۷۔

(۲) مختار الصحاح للشیخ محمد بن أبی بکر عبد القادر الرازی، شائع کردہ دار الحدیث قاہرہ، لسان العرب مادہ: ''سکر''، المعجم الوسیط، تفسیر القرطبی ۱۰/ ۱۲۸۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۲۳، کشف الأسرار ۴/ ۲۶۳، الفروق للقرافی ۱/ ۲۱۷، الفرق (۴۰)، رحمۃ الأمۃ فی اختلاف الأئمہ/ ۲۸۷، القلیوبی ۳/ ۳۳، الأشباہ والنظائر للسیوطی/ ۲۱۷۔

(۲) التعریفات للجرجانی۔

(۳) کشف الأسرار ۴/ ۲۷۴، ابن عابدین ۲/ ۴۲۶۔

صرع:

۴-صرع (مرگی): ایک ایسی بیماری ہے جو دماغ کو اس کے فعل سے ادھورے طور پر روکتی ہے، جس سے اعضاء میں تشنج پیدا ہوجاتا ہے[1]۔

إغماء:

۵-إغماء (بےہوشی): أغمي علی الرجل کا مصدر ہے، اور یہ فعل مجہول ہی استعمال ہوتا ہے، یہ ایک مرض ہے جو قویٰ کو زائل کردیتا ہے، اور عقل کو چھپالیتا ہے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ ایک ایسا فتور ہے جو کسی نشہ آور چیز کے بغیر طاری ہوتا ہے، اور قوی کے عمل کو زائل کردیتا ہے[2]۔

خدر:

۶-خدر (عضو کی بےحسی): استرخاء کی کیفیت کو کہتے ہیں، یعنی ایک طرح کا ڈھیلا پن جو بعض اعضاء یا پورے جسم پر چھا جاتا ہے، "خدر العضو تخدیراً" کے معنی ہیں: عضو کو سن اور بےحس کردینا یا احساس کو زائل کرنے کے لئے کسی بےحس کرنے والی چیز کا انجکشن دینا[3]۔

ترقید:

۷-ترقید (نیند طاری کرنا): مرقد خواب آور شے ایسی چیز ہے جس کے پینے سے نیند طاری ہوجاتی ہے، اور وہ خوابیدہ کردیتی ہے، اور اس کے ساتھ تمام حواس زائل ہوجاتے ہیں[1]۔

شرعی حکم:

۸-سکر (نشہ) کبھی زیادتی کرتے ہوئے کسی جانی پہچانی حرام چیز جیسے خمر (شراب) وغیرہ نشہ آور چیزیں پینے سے ہوتا ہے اور یہ حرام ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ"[2] (اے ایمان والو! شراب اور جوا اور بت اور بانسے تو بس نری گندی باتیں ہیں شیطان کے کام، سو اس سے بچے رہو، تاکہ فلاح پاؤ)، اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "كل مسكر خمر وكل خمر حرام"[3] (ہر نشہ آور چیز خمر ہے اور ہر خمر حرام ہے)۔

یا پھر یہ نشہ کسی ارتکاب جرم کے بغیر ہوگا، جیسے کہ کوئی نشہ آور چیز یہ سمجھ کر پئے کہ وہ غیر نشہ آور ہے، اس صورت میں کوئی گناہ لازم نہیں آتا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ"[4] (تمہارے اوپر کوئی گناہ نہیں جو تم سے بھول چوک ہوجائے، ہاں (گناہ تو اس پر ہے) جو تم دل سے ارادہ کرکے کہو)، اسی طرح اگر اس نے نشہ آور چیز حالت اضطرار میں پی ہو، جیسے کہ اسے اس کام پر مجبور کیا گیا ہو، یا کسی اٹکے ہوئے لقمے کو دفع کرنے کے لئے پیا ہو، جبکہ اس کے پاس کوئی دوسری شے موجود نہ ہو (تو یہی حکم ہے)۔

---

(۱) القاموس۔

(۲) المعجم الوسیط، التعریفات للجرجانی۔

(۳) لسان العرب، تاج العروس۔

---

(۱) لسان العرب، الفروق للقرافی ۱/۲۱۷، الفرق الاربعون۔

(۲) سورۂ مائدہ/۹۰۔

(۳) حدیث: "كل مسكر خمر، وكل خمر حرام" کی روایت مسلم (۳/۱۵۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔۔

(۴) سورۂ احزاب/۵۔

۹ - نشہ کا ضابطہ:

نشہ کا پیمانہ متعین کرنے میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں، جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں صاحبین کی رائے ہے کہ نشہ کا معیار یہ ہے کہ آدمی کا کلام بے ربط ہوجائے اور اس کی گفتگو کا غالب حصہ ہذیان گوئی پر مشتمل ہو، چنانچہ امام شافعی اس کی تعریف میں فرماتے ہیں کہ نشہ والا وہ شخص ہے جس کی مرتب گفتگو خلل کا شکار ہوجائے اور اس کا پوشیدہ راز کھل جائے، امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں نشہ والا وہ شخص ہے جو زمین وآسمان اور مرد وعورت میں تمیز نہ کرسکے، امام مزنی شافعی کا قول بھی یہی ہے۔

دیکھئے: ''أشربہ'' ج ۵۔

خمر یا دیگر نشہ آور چیزیں پینے پر حد کا واجب ہونا:

۱۰ - نشہ یا تو خمر کے پینے سے چڑھے گا، یا دیگر مشروبات سے، بعض فقہاء کے نزدیک خمر پینے والے کا حکم نبیذ جیسی دیگر نشہ آور چیزیں پینے والے کے حکم سے مختلف ہے۔

اول - خمر:

۱۱ - فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ خمر پینا حرام ہے، اور اس کے پینے والے پر حد واجب ہے، چاہے اس نے تھوڑا پیا ہو یا زیادہ اور چاہے اس سے اس کو نشہ آیا ہو یا نہ آیا ہو[1]۔

تمام فقہاء نے اس رائے پر کتاب، سنت اور اجماع سے دلیل قائم کی ہے۔

کتاب اللہ سے دلیل یہ آیت کریمہ ہے: ''يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ، إِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُّوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ''[1] (اے ایمان والو! شراب اور جوا اور بت اور پانسے تو بس نری گندی باتیں ہیں شیطان کے کام، سو اس سے بچے رہو، تاکہ فلاح پاؤ، شیطان تو بس یہی چاہتا ہے کہ تمہارے آپس میں دشمنی اور کینہ، شراب اور جوئے کے ذریعہ سے ڈال دے اور تمہیں اللہ کی یاد اور نماز سے روک دے، سو اب بھی تم باز آؤ گے)۔

سنت میں خمر کی حرمت کے سلسلے میں نبی علیہ السلام سے اتنی تعداد میں حدیثیں ثابت ہیں جو مجموعی طور پر تواتر کی حد تک پہنچی ہوئی ہیں[2]۔ چنانچہ حضرت ابوسعید خدری سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ علیہ السلام کو فرماتے ہوئے سنا: **"يا أيها الناس إن الله تعالىٰ يعرض بالخمر ولعل الله سينزل فيها أمرا فمن كان عنده منها شئٌ فليبعه ولينتفع به"** (اے لوگو! اللہ تعالیٰ خمر کی تعریض کرتا ہے، توقع ہے کہ جلد ہی اللہ تعالیٰ اس کے سلسلہ میں کوئی فرمان نازل فرمائے گا، لہذا جس کے پاس کچھ شراب ہو تو اسے بیچ کر اس سے نفع حاصل کرلے) ابوسعیدؓ کہتے ہیں کہ کچھ ہی دن گذرے تھے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: **"إن الله تعالىٰ حرم**

---

(۱) البدائع ۳۹/۷، ابن عابدین ۳/۴-۳۸، الہدایہ ۱۱۰/۲، المبسوط ۲/۲۴-۳، حاشیۃ الدسوقی ۳۵۲/۴، شرح منح الجلیل ۵۵۰/۴، بدایۃ المجتہد ۴۷۷/۲، مغنی المحتاج ۱۸۶/۴، نہایۃ المحتاج ۱۱/۸-۱۲، حاشیۃ الجمل ۱۵۷/۵، المغنی لابن قدامہ ۳۰۳/۸، الإقناع فی فقہ الإمام احمد بن حنبل لشرف الدین موسی الحجاوی ۲۶۷/۴ دار المعرفہ بیروت۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۰-۹۱۔

(۲) نیل الأوطار شرح منتقی الأخبار للشوکانی ۱۲۶/۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات، مکتبۃ الکلیات الأزہریہ ۱۳۹۸ھ ۱۹۷۸ء۔

الخمر، فمن أدركته هذه الآية وعنده منها شئ فلايشرب ولا يبع، قال: فاستقبل الناس بما كان عنده منها في طريق المدينة فسفكوها"[1] (اللہ تعالیٰ نے شراب کو حرام کردیا، بس جس تک یہ آیت پہنچے اور اس کے پاس کچھ شراب ہو تو وہ نہ اسے پیئے اور نہ بیچے، راوی کا بیان ہے: اس کے بعد یہ ہوا کہ لوگ اپنے پاس بچی ہوئی اور رکھی ہوئی شراب کو مدینہ کی گلیوں میں لے کر آئے اور اسے بہادیا)۔

حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**کل مسکر خمر، وکل مسکر حرام**"[2] (ہر نشہ والی چیز خمر ہے، اور ہر نشہ والی چیز حرام ہے)۔

ایک اور روایت میں اس طرح ہے: "**کل مسکر خمر، وکل خمر حرام**" (ہر نشہ والی چیز خمر ہے اور ہر خمر حرام ہے)، اجماع سے استدلال یوں ہے کہ امت کا اس کے حرام ہونے پر اجماع ہے[3]۔

دوم: خمر (شراب) کے علاوہ دیگر نشیلی چیزیں:

۱۲- خمر کے علاوہ نبیذ جیسی دیگر نشیلی چیزیں پینے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول:

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ انگور سے کشید کی گئی شراب اور دیگر نشیلی نبیذوں کے درمیان پینے کی حرمت کے معاملہ میں کوئی فرق نہیں ہے، یہ سب خمر کہلائیں گی اور اس کی کم یا زیادہ کوئی بھی مقدار پینے پر حد واجب ہوگی، چاہے اس کو پینے سے نشہ آئے یا نہ آئے[1]۔

اس کے حرام ہونے کی روایت حضرت عمر، علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ، ابوہریرہؓ، سعد بن ابی وقاصؓ، ابی بن کعبؓ، انسؓ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، اور اسی کے قائل حضرت عطاء، طاؤس، مجاہد، قاسم، قتادہ، عمر بن عبدالعزیز اور اسحاق ہیں[2]۔

ان حضرات نے عدم تفریق پر حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**کل مسکر خمر وکل خمر حرام**"[3] (ہر نشہ آور خمر ہے اور خمر حرام ہے)۔

نیز حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے بھی کہ رسول ﷺ سے "بتع" (شہد کی شراب) کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے جواب دیا: "**کل شراب أسکر فھو حرام**"[4] (ہر مشروب جو نشہ پیدا کرے حرام ہے)۔

نیز حضرت ابوموسیٰؓ کی حدیث بھی ان کی دلیل ہے جس میں وہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے مجھے اور معاذ بن جبل کو یمن بھیجا تو میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہمارے علاقہ میں ایک مشروب جَو سے بنتا ہے جو "مزر" کہلاتا ہے، اور ایک دوسرا مشروب شہد سے بنتا ہے جو

(۱) حدیث: "**یا أیھا الناس إن اللہ یعرض بالخمر**" کی روایت مسلم (۳/۱۵۷۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔
(۲) حدیث: "**کل مسکر خمر وکل مسکر حرام**" کی روایت مسلم (۳/۱۵۸۷-۱۵۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔
(۳) المبسوط ۷/۲۳، المغنی لابن قدامہ ۸/۳۰۳۔

(۱) شرح منح الجلیل ۴/۵۴۹، بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد ۲/۷۷۴، مغنی المحتاج ۴/۱۸۷، المجموع شرح المہذب ۲۰/۱۱۲، نہایۃ المحتاج ۸/۱۲، حاشیۃ الجمل ۵/۱۵۸، المغنی لابن قدامہ ۸/۳۰۴-۳۰۵، منتہی الإرادات فی جمع المقنع مع التنقیح وزیادات لابن النجار ۲/۴۷۵ شائع کردہ عالم الکتب، المحرر فی الفقہ لأبی البرکات ۲/۱۶۲ شائع کردہ دار الکتاب العربی، الإقناع ۴/۲۶۶۔
(۲) المغنی ۸/۳۰۵۔
(۳) حدیث: "**کل مسکر خمر، وکل خمر حرام**" کی تخریج گذر چکی ہے۔
(۴) حدیث: "**کل شراب أسکر فھو حرام**" کی روایت مسلم (۳/۱۵۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

"بتع" کہلاتا ہے، آپ کیا فرماتے ہیں؟ نبی کریم ﷺ نے جواب دیا: "کل مسکر حرام" (۱) (ہر نشیلی چیز حرام ہے)۔

دوسرا قول:

حنفیہ کی رائے میں رائج ومعروف نشیلی مشروبات میں سے خمر کے سوا کسی بھی مشروب پینے والے پر اس وقت تک کوئی حد واجب نہیں ہوگی جب تک کہ وہ پی کر مدہوش نہ ہوجائے، مثلاً نقیع الزبیب (کشمش یا منقی کا شربت) تھوڑی دیر تک پکایا ہوا انگور، کھجور، منقی اور مثلث (وہ شربت جسے اتنا پکایا گیا ہو کہ اس کے دوثلث ختم ہوگئے ہوں)، اسی طرح گیہوں، جو، باجرہ، مکئی، شہد اور انجیر وغیرہ سے کشید کئے گئے مشروبات (۲)۔

ان حضرات نے ابن عباسؓ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "**حرمت الخمرة بعينها قليلها وكثيرها والسكر من كل شراب**" (۳) (خمر کو بعینہ حرام کیا گیا ہے، چاہے تھوڑا ہو یا زیادہ، اور ہر مشروب کا نشہ (حرام کیا گیا ہے)۔

بھنگ، افیوم اور حشیش کے استعمال کا حکم:

۱۳ - بھنگ، افیوم اور حشیش کا استعمال کرنا حرام ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک اس کے پینے والے پر حد نہیں جاری ہوگی، بلکہ اسے تعزیری سزا دی جائے گی (۱)۔

امام بزدوی نے کہا: مفتی بہ قول کے مطابق ہمارے زمانے میں بھنگ سے نشہ کرنے پر حد جاری کی جائے گی۔

امام ابن تیمیہ نے کہا: حد واجب ہوگی، خواہ نشہ پیدا ہو یا نہ ہو، اور جو اس سے نشہ کرنے کو حلال سمجھے اور یہ رائے رکھے کہ وہ حلال ہے تو اس سے توبہ کرائی جائے گی (۲)۔

خمر کو دیگر چیزوں کے ساتھ ملانا:

۱۴ - اگر کوئی خمر میں ثرید بنائے یا اس سے سالن بنائے یا اس کے ذریعہ گوشت پکائے اور اس کے شوربہ سے کھائے تو اس پر حد واجب ہوگی، کیونکہ ان صورتوں میں عین خمر موجود ہے، یہی حکم اس صورت میں ہوگا جب وہ اس سے ستو گوندھ کر کھائے، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، اور اگر وہ اس سے آٹا گوندھ کر روٹی پکائے اور کھالے تو حد جاری نہیں ہوگی، شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ان کے نزدیک صحیح قول یہی ہے، نیز حنابلہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ آگ خمر کے اجزاء کو جلا چکی ہے اور اب اس کے اثر کے سوا کچھ باقی نہیں رہا (۳)۔

اگر وہ خمر کے ذریعہ حقنہ لگانے کا عمل کرے تو اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی، مالکیہ اور صحیح تر قول کے مطابق شافعیہ، نیز حنابلہ نے اسی کی صراحت کی ہے، حنفیہ کی رائے بھی یہی ہے، اس کی وجہ ان کے نزدیک یہ ہے کہ یہ نہ تو خمر کو کھانے کے ہم معنی ہے اور نہ پینے کے،

---

(۱) حدیث أبي موسی: قال: "بعثني النبي ﷺ أنا ومعاذ بن جبل إلی اليمين" کی روایت مسلم (۳/۱۵۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) البدائع ۷/۳۹، ابن عابدین ۴/۳۸، الہدایہ ۲/۱۱۱، المبسوط ۲۴/۹، فتح القدیر ۵/۳۰۵۔

(۳) ابن عباس کا قول: "حرمت الخمرة بعينها قليلها وكثيرها والسكر من كل شراب" کی روایت نسائی (۸/۳۲۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/۲۹۴-۲۹۵۔

(۲) الاختیارات/۲۹۹، مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۳۴/۲۱۰-۲۱۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/۱۸۸، المغنی لابن قدامہ ۸/۳۰۶، منتہی الإرادات ۲/۴۷۶، الإقناع ۴/۲۶۷، المحرر فی الفقہ/۱۶۳۔

نیز یہ کہ اس کے حلق تک نہیں پہنچا، لہذا یہ ایسا ہی ہوا، جیسے اگر وہ اس کے ذریعہ اپنے زخم کا علاج کرتا[۱]، امام احمد سے مروی ہے کہ خمر سے پچھنا لگانے والے پر حد ہے، کیونکہ اس نے اس کو اپنے پیٹ تک پہنچایا، متقدمین حنابلہ کے نزدیک پہلی رائے اولیٰ ہے، جیسا کہ ابن قدامہ کا کہنا ہے، متأخرین نے دوسرے قول کو ترجیح دی ہے[۲]۔

اگر وہ خمر کو ناک کے راستہ کھینچ کر اندر لے جائے تو اس پر ''حد'' ہے، حنابلہ کے یہاں اس کی صراحت موجود ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اسے اپنے حلق سے گذار کر اپنے اندر لے گیا[۳]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اس پر کوئی حد نہیں ہے، یہی حکم اس وقت بھی ہے جب اس کو بطور سرمہ لگائے یا اپنے کان میں ٹپکائے یا بطور دوا پیٹ کے زخم یا سر کے زخم میں استعمال کرے، اور وہ اس کے دماغ تک پہنچ جائے، یہ اس لئے کہ حد کا وجوب خمر کے پینے پر مبنی ہے، اور وہ ان کاموں سے پینے والا نہیں شمار ہوتا، شراب کے مزاج میں بھی ان افعال کی طرف لے جانے والا کوئی داعیہ نہیں ہے کہ اس سے روکنے کی مشروعیت کی ضرورت پیدا ہو[۴]۔

اگر خمر کو پانی کے ساتھ ملا دیا جائے اور خمر غالب ہو تو حد جاری کی جائے گی، اور اگر پانی غالب ہو تو حد جاری نہیں کی جائے گی، الا یہ کہ اس سے نشہ پیدا ہو، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے۔

یہی حکم اس وقت بھی ہے جب دونوں برابر ہوں، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ خمر کا نام باقی ہے، (اب بھی

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۸، المغنی ۸/ ۳۰۶، المبسوط ۲۴/ ۳۵۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۰۷، کشاف القناع ۶/ ۱۹۸، المحرر فی الفقہ ص ۱۶۳۔

(۳) المغنی ۸/ ۳۰۷، الإقناع ۴/ ۲۶۷۔

(۴) المبسوط ۲۴/ ۳۵۔

اسے خمر ہی کہا جاتا ہے) اور بعض پینے والوں کی عادت ہوتی ہے کہ وہ اسے پانی میں ملا کر پیتے ہیں[۱]۔

حنابلہ کا کہنا ہے کہ اگر کوئی نشہ والی چیز کو پانی میں ملائے اور وہ پانی میں فنا ہو جائے پھر اسے پئے تو اس پر حد نہیں ہوگی۔

نیز ان کا کہنا ہے کہ پیاس کی وجہ سے اس نے شراب پی جو کہ اتنے پانی میں ملا ہوا تھا جو پیاس بجھانے کے لئے کافی ہوتا ہے تو یہ شراب بوقت اضطرار پیاس رفع کرنے کے لئے مباح ہوگی، اور اگر اس نے شراب کو اس حال میں پیا کہ وہ کسی اتنے تھوڑے پانی میں ملی ہوئی تھی جو کہ پیاس نہیں بجھایا کرتا تو یہ شراب مباح نہیں ہوگی، کیونکہ اس سے مقصود حاصل نہیں ہوسکتا، چنانچہ اس پر حد نافذ ہوگی[۲]۔

اگر آدمی کسی دوا کو شراب میں گوندھ کر یا لپیٹ کر یا مرکب دوا کا جز بنا کر پئے درانحالیکہ دوا غالب ہو تو اس پر حد نہیں ہے، لیکن اگر خمر ہی غالب ہو تو حنفیہ کے نزدیک حد جاری ہوگی۔

کیونکہ مغلوب حصہ اس صورت میں غالب حصہ کے ذریعہ فنا ہو جاتا ہے، جبکہ غالب جز مغلوب حصہ کی مخالف جنس سے ہو، اور (قاعدہ یہ ہے کہ) ''حکم'' غالب کے اعتبار سے لگایا جاتا ہے[۳]۔

نشہ اور شراب نوشی کی سزا کی مقدار:

۱۵ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ شراب پینے والے پر مطلقاً حد واجب ہے، چاہے وہ اس سے مدہوش ہو یا نہ ہو، اور چاہے تھوڑا پیا ہو یا زیادہ، البتہ شراب پینے پر جو حد واجب ہے اس کی مقدار کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان دو اقوال ہیں:

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۸، البدائع ۷/ ۴۰۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۱۱۷-۱۱۸۔

(۳) المبسوط ۲۴/ ۳۵۔

پہلا قول:

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کا راجح قول [۱] جو کہ دراصل شافعیہ کے قول اصح کا مقابل ہے یہ ہے کہ اس کی حد، اسی کوڑا ہے، اور مرد وعورت کے درمیان اس میں کوئی فرق نہیں ہے، امام ثوری اسی کے قائل ہیں، اس رائے کے حق میں ان کا استدلال اجماع صحابہ سے ہے، مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے حد خمر کے سلسلہ میں لوگوں کو مشورے کے لئے بلایا، چنانچہ عبدالرحمٰن بن عوف نے یہ رائے دی کہ اس کے لئے سب سے ہلکی سزا یعنی ۸۰ کوڑے مقرر کیجئے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے شارب خمر پر ۸۰ کوڑے جاری کئے، اور یہی فیصلہ انہوں نے لکھ کر حضرت خالد اور ابوعبیدہ کو ملک شام میں بھیجا۔

ایک روایت یہ بھی ہے کہ حضرت علیؓ نے مشورے کے وقت فرمایا: شرابی جب نشہ میں آتا ہے تو ہذیان بکتا ہے، اور ہذیان میں افترا پردازی کرتا ہے، اور (یہ معلوم ہے کہ) بہتان تراشی کرنے والے کی سزا ۸۰ کوڑے ہیں [۲]۔

دوسرا قول:

اصح قول کے مطابق شافعیہ اور ابوبکر اور ابوثور [۳] کی اختیار کردہ ایک دوسری روایت کے مطابق حنابلہ اس رائے کے قائل ہیں کہ حد خمر کی مقدار صرف ۴۰ رکوڑے ہیں، اور اگر امام سزا کو اسی ۸۰ کوڑے تک پہنچانا مناسب سمجھے تو شافعیہ کے نزدیک صحیح تر قول کے مطابق اس کے لئے ایسا کرنا جائز ہوگا، البتہ چالیس (۴۰) کوڑے پر یہ اضافہ بطور تعزیر ہوگا۔

اس سلسلہ میں ان کی دلیل وہ واقعہ ہے کہ حضرت علیؓ نے ولید بن عقبہ کو چالیس کوڑے لگائے اور فرمایا: نبی ﷺ نے چالیس کوڑے لگائے، حضرت ابوبکر نے بھی چالیس ہی لگائے، حضرت عمرؓ نے اسی کوڑے لگائے، یہ سب ہی سنت ہیں اور چالیس کوڑے مجھے زیادہ پسند ہے [۱]۔

انس بن مالکؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے خمر کے سلسلہ میں کھجور کی چھڑی اور جوتے سے سزا دی، اس کے بعد حضرت ابوبکر نے چالیس کوڑے لگائے، پھر جب حضرت عمرؓ کے زمانہ خلافت میں لوگ ''ریف'' (کھانے پینے کی فراخی وفراوانی) اور بستیوں اور قصبوں سے قریب ہوگئے تو انہوں نے (اہل مشورہ کے سامنے) یہ سوال رکھا: شراب پینے پر کوڑے مارنے کے بارے میں آپ لوگوں کی کیا رائے ہے؟ عبدالرحمٰن بن عوف نے کہا: میری رائے میں آپ اسے سب سے ہلکی حد کے برابر رکھیں، چنانچہ انس بن مالک کا بیان ہے کہ عمرؓ نے اسی کوڑے جاری کردیئے [۲]۔

اس سلسلہ میں (شافعیہ اور اس رائے کے قائلین حنابلہ) کہتے ہیں کہ نبی ﷺ کا فعل حجت ہے اور اسے کسی غیر نبی کے فعل کی بنا پر ترک کرنا جائز نہیں ہے، نیز کسی ایسی بات پر اجماع منعقد نہیں ہوسکتا جو نبی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۶۱، البدائع ۷/۵۷، المبسوط ۲۴/۳۰، فتح القدیر ۵/۳۱۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۵۳، شرح منح الجلیل ۴/۵۵۵، بدایۃ المجتہد ۲/۴۷۷، المغنی لابن قدامہ ۸/۳۰۷، منتہی الإرادات ۲/۴۷۶، المحرر فی الفقہ ۲/۱۶۳، الإقناع ۴/۲۶۷۔

(۲) اثر علی: "إذا سكر هذى.." کی روایت دارقطنی (۳/۱۵۷ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، ابن حجر نے حضرت علیؓ سے اس کے ثبوت پر شک کا اظہار کیا ہے، جیسا کہ التلخیص الحبیر (۴/۷۵-۷۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/۱۸۹، نہایۃ المحتاج ۸/۱۴، حاشیۃ الجمل ۵/۱۶۰، المغنی ۸/۳۰۷، المحرر فی الفقہ ۲/۱۶۳، بدایۃ المجتہد ۲/۴۷۷۔

(۱) حدیث: "أن عليا جلد الوليد بن عقبة" کی روایت مسلم (۳/۱۳۳۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ جلد في الخمر بالجريد والنعال" کی روایت مسلم (۳/۱۳۳۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ﷺ، ابوبکرؓ اور علیؓ کے عمل کے خلاف ہو، لہذا عمرؓ کی طرف سے کوڑوں میں اضافہ کو اس حقیقت پر محمول کیا جائے گا کہ یہ دراصل تعزیر ہے، جس کا کرنا امام کے لئے جائز ہے، اگر وہ ایسا کرنا مناسب سمجھے۔

نشہ آور چیز کا رمضان میں دن کے وقت پینا:

۱۶ - جب کوئی انسان رمضان میں دن کے وقت کوئی نشہ آور چیز پی لے تو پینے کی بنا پر اسے ''حد'' لگائی جائے گی اور رمضان میں روزہ توڑنے کی بنا پر بیس کوڑے بطور تعزیر لگائے جائیں گے، حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے (۱)۔

ایسا اس وجہ سے ہے کہ شراب نوشی سے حد لازم آتی ہے اور ماہ رمضان، نیز روزے کی بے حرمتی سے تعزیر واجب ہوتی ہے، لیکن چونکہ حد تعزیر سے زیادہ سخت ہے، اس لئے اس پر حد پہلے لگائی جائے گی، اس کے بعد متصلاً ہی اس کی تعزیر نہیں کی جائے گی، تاکہ اسے کوئی جسمانی گزند نہ پہنچے۔

اس مسئلہ میں اصل حضرت علیؓ کی یہ حدیث ہے کہ ان کے پاس نجاشی حارثی کو لایا گیا جو شراب پیئے ہوئے تھا، حضرت علیؓ نے اس پر حد جاری کر کے قید کر دیا، پھر دوسرے دن اسے قید سے نکال کر بیس کوڑے لگائے، اور فرمایا: یہ اللہ کے مقابلہ میں تمہاری جسارت اور رمضان میں تمہارے روزہ توڑنے کی سزا ہے (۲)۔

حد خمر کے وجوب کے شرائط:

حد کو واجب کرنے کے لئے مندرجہ ذیل باتیں شرط ہیں:

۱۷ - اول: مکلّف ہونا جو یہاں اس مسئلہ میں عاقل اور بالغ ہونا ہے، چنانچہ مجنون اور بچے پر بالاتفاق حد واجب نہیں ہے (۱)۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حد ایک خالص سزا ہے، جو خالص جرم کی طالب ہے، جبکہ بچے اور پاگل کا فعل جرم نہیں کہلا سکتا، لہذا ان دونوں سے جرم کے معدوم ہونے کی وجہ سے ان پر کوئی حد نہیں ہے۔

البتہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ باشعور لڑکے کو بطور تنبیہ تادیب کی جائے گی۔

۱۸ - دوم: مسلمان ہونا (۲)۔ حنفیہ کے نزدیک ظاہر روایت کے مطابق ذمی (اسلامی ریاست کا غیر مسلم شہری) اور مستأمن حربی (دشمن ملک کا پناہ گزین) پر شراب پینے یا نشہ کرنے کی بنا پر حد نہیں ہے (۳)۔

امام کاسانی کہتے ہیں کہ ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک شراب پینا اہل ذمہ کے لئے مباح ہے، لہذا یہ جرم میں شمار نہیں ہوگا، بعض مشائخ کے نزدیک اگرچہ یہ حرام ہے، لیکن ہمیں ان سے اور ان کے دینی معاملات سے تعرض کرنے سے منع کیا گیا ہے، جبکہ ان پر حد جاری کرنا گویا ان سے تعرض کرنا ہے، کیونکہ ایسا کر کے ہم انہیں شراب نوشی سے روک رہے ہوں گے۔

حسن بن زیاد سے مروی ہے کہ جب وہ (مستامن حربی اور ذمی) پی کر مدہوش ہو جائیں تو نشہ کے سبب ان پر حد جاری کی جائے گی، نہ کہ محض پینے کی بنا پر، کیونکہ نشہ کرنا تمام مذاہب میں حرام ہے، امام

---

(۱) المبسوط ۳۲/۲۴-۳۳، منتہی الإرادات ۴۷۸/۲۔

(۲) المبسوط ۳۳/۲۴۔

---

(۱) البدائع ۳۹/۷، ابن عابدین ۳/۷۴، حاشیۃ الدسوقی ۳۵۲/۴، شرح منح الجلیل ۵۴۹/۴، مغنی المحتاج ۱۸۷/۴، نہایۃ المحتاج ۱۲/۸، منتہی الإرادات ۴۷۶/۲، الإقناع ۲۶۷/۴۔

(۲) البدائع ۳۹/۷، ابن عابدین ۳/۷۴، حاشیۃ الدسوقی ۳۵۲/۴، شرح منح الجلیل ۵۴۹/۴، مغنی المحتاج ۱۸۷/۴، نہایۃ المحتاج ۱۲/۸، منتہی الإرادات ۴۷۶/۲، المحرر فی الفقہ ۱۶۳/۲، الإقناع ۲۶۷/۴۔

(۳) البدائع ۳۹/۷، المبسوط ۳۱/۲۴۔

کاسانی کہتے ہیں کہ امام حسنؒ کا یہ قول حسن ہے [۱]۔

حاشیہ ابن عابدین میں تحریر ہے: اگر ذمی حرام چیز کا استعمال کر کے نشہ کرے تو صحیح تر قول کے مطابق اس پر حد جاری ہوگی، کیونکہ ہر دین وملت میں نشہ حرام ہے، حاشیہ میں ان کا یہ قول بھی ہے کہ صحیح تر رائے میں اس پر حد لگائی جائے گی، یہ امام حسن کا فتوی ہے، اور بعض مشائخ نے اس رائے کو پسند کیا ہے، البتہ فقہ حنفی میں اصل مذہب یہ ہے کہ جب وہ شراب پئے اور اس سے نشہ میں آجائے تو اس پر حد جاری نہیں ہوگی، جیسا کہ ''نہر'' میں ''فتاوی قاری الہدایہ'' سے نقل کیا گیا ہے [۲]۔

مجد بن تیمیہ کہتے ہیں کہ ذمی کو شراب نوشی پر حد نہیں لگائی جائے گی، اگر چہ اسے نشہ آجائے اور ان سے ایک روایت یہ ہے کہ حد جاری کی جائے گی، اور میرے نزدیک اگر اسے نشہ آجائے تو حد ہوگی ورنہ نہیں [۳]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ذمی اگر علانیہ شراب پیئے تو اس کی تادیب کی جائے گی [۴]۔

۱۹-سوم: شراب پینے پر مجبور نہ ہونا یعنی یہ کہ وہ اسے اپنے اختیار سے پئے، یہ متفق علیہ شرط ہے [۵]، چنانچہ جسے شراب پینے پر مجبور کیا گیا ہو اس پر کوئی حد نہیں ہے، اس مسئلہ میں رسول ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ''رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه'' [۱] (میری امت سے غلطی، بھول چوک اور جس کام پر وہ مجبور کئے گئے ہوں اسے معاف کر دیا گیا ہے)، دوسری بات یہ ہے کہ ''حد'' ایک خالص سزا ہے، اور جرمِ خالص کا تقاضا کرتی ہے، جبکہ جبری شراب نوشی حلال ہے، کوئی جرم نہیں ہے، لہذا کسی حد یا گناہ کا سوال نہیں [۲]۔

نیز اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ اسے ڈرا دھمکا کر اور زدوکوب کر کے مجبور کیا گیا ہو یا زبردستی منہ کھول کر اور اس میں شراب انڈیل کر اس کو پینے پر مجبور کیا گیا ہو، حنابلہ نے صاف طور پر یہ مسئلہ لکھا ہے [۳]۔

اور مالکیہ نے صراحتاً یہ لکھا ہے کہ جبر واکراہ سے مراد قتل یا قاتلانہ زدوکوب یا کسی جسمانی عضو کی ہلاکت یا اس قسم کی مہلک مار کی دھمکی ہے، مہلک مار سے مراد امام سحنونؒ کے نزدیک قوی تر قول کے مطابق سخت قسم کا قید وبند ہے [۴]۔

اسی طرح اس شخص پر کوئی حد نہیں ہوگی جس کے پاس شراب کے سوا کوئی سیال چیز موجود نہ ہو اور اٹکے ہوئے لقمہ کو دفع کرنے کے لئے اسے پینے پر مجبور ہو، اس کی دلیل تحریم خمر والی آیت میں یہ ارشاد ربانی ہے: ''**فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ**'' [۵] (لیکن (اس میں بھی) جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ بے حکمی کرنے والا

(۱) البدائع ۷/ ۴۰۔
(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۷۔
(۳) المحرر ۱۶۳۔
(۴) الدسوقی ۴/ ۳۵۲، منح الجلیل ۴/ ۵۴۹۔
(۵) البدائع ۷/ ۳۹، ابن عابدین ۴/ ۳۷، المبسوط ۲۴/ ۳۲، الہدایہ ۲/ ۱۱۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۲، شرح منح الجلیل ۴/ ۵۴۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۲، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۵۹، المغنی ۸/ ۳۰۷، منتہی الإرادات ۲/ ۴۷۶، المحرر فی الفقہ/ ۱۶۳، الإقناع ۴/ ۲۶۷۔

(۱) حدیث: ''رفع عن أمتي الخطأ والنسيان'' یہ حدیث ان الفاظ میں بھی آئی ہے: ''إن الله وضع عن أمتي......'' کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/ ۱۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔
(۲) البدائع ۷/ ۳۹، المغنی ۸/ ۳۰۷۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۰۷، الإقناع ۴/ ۲۶۷۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۳، شرح منح الجلیل ۴/ ۵۵۲۔
(۵) سورۂ بقرہ/ ۱۷۳۔

ہواور نہ حد سے نکل جانے والا ہوتو اس پر کوئی گناہ نہیں)۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ''حد'' ایک خالص سزا ہے جو کہ جرم خالص کی متقاضی ہے، جبکہ حلق میں لقمہ اٹکنے کے اضطرار کی بنا پر شراب پینا حلال ہے، لہذا یہ جرم نہیں ہوا، اس کی صراحت حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کی ہے [۱]۔

اگر اس نے شراب پیاس کی بنا پر پیا تو حنابلہ [۲] کا کہنا ہے کہ اگر وہ اتنے پانی میں ملایا گیا ہو جو پیاس بجھاتا ہو تو اضطرار کے وقت پیاس بجھانے کے لئے مباح ہوگا، جیسا کہ جان لیوا فاقہ (مخمصہ) کے وقت مردار مباح ہوجاتا ہے، اور جس طرح یہ لقمہ اٹک جانے کے وقت مباح ہوتا ہے، عبداللہ بن حذافہ کے قصے میں آتا ہے کہ ان کو رومیوں نے گرفتار کرلیا، اور ان کے متکبر اور سرکش لوگوں نے انہیں ایک ایسے گھر میں قید کردیا جس میں ان کے کھانے پینے کے لئے شراب ملا ہوا پانی اور بھنا ہوا سور کا گوشت دیا جاتا تھا، انہیں تین دن تک اسی طرح رکھا گیا، مگر انہوں نے اسے نہیں کھایا پیا، جب ان لوگوں کو ان کے مرنے کا اندیشہ ہوا تو انہیں نکالا، اس وقت وہ ان لوگوں سے بولے کہ بخدا، اللہ تعالیٰ نے اسے میرے لئے حلال کردیا تھا، کیونکہ میں مجبور ومضطر تھا، مگر میں تم لوگوں کو دین اسلام کا مذاق اڑانے اور خوش ہونے کا موقع نہیں دینا چاہتا تھا [۳]۔

اگر اس نے خالص شراب پیا یا اتنا تھوڑا پانی ملا ہوا پیا ہو جس سے پیاس نہیں بجھا کرتی تو یہ اس کے لئے مباح نہیں ہوگا، بلکہ اس پر حد جاری ہوگی۔

حنفیہ [۱] کے نزدیک پیاس کی بنا پر شراب کا پینا حلال ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ'' [۲] (سوا اس کے کہ اس کے لئے تم مضطر ہوجاؤ)۔

شافعیہ کے نزدیک صحیح تر قول پیاس اور بھوک کی بنا پر شراب نوشی کا حرام ہونا ہے، لیکن حد نہیں نافذ ہوگی، ان کا کہنا ہے: اگر وہ پیاس کی وجہ سے ہلاکت کے قریب پہنچ جائے تو اس کے لئے اس کا پینا جائز ہے [۳]۔

نشہ آور چیز علاج کے لئے پینا:

۲۰ - اگر آدمی نشہ آور چیز علاج کے لئے پئے تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایسا کرنا اس کے لئے مباح نہیں ہے، شافعیہ کے یہاں بھی صحیح تر قول یہی ہے [۴]، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس پر حد لگائی جائے گی۔

ان فقہاء نے علاج کے لئے شراب پینے کے عدم جواز پر وائل حضرمی کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ طارق بن سوید الجعفی نے نبی ﷺ سے شراب کے بارے میں دریافت کیا، تو آپ نے انہیں منع فرمایا، یا یہ کہ اس کا بنانا آپ نے ناپسند فرمایا، جعفی نے وضاحت کی کہ میں تو اسے دوا کے لئے بناتا ہوں، اس پر نبی ﷺ

(۱) البدائع ۷/ ۳۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۴، اس میں عدم جواز کے سلسلہ میں ابن عرفہ کے اختلاف کا ذکر ہوا ہے، شرح منح الجلیل ۴/ ۵۵۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۳، المغنی ۸/ ۳۰۷، منتہی الإرادات ۲/ ۴۷۶، المحرر ۲/ ۱۶۲، الإقناع ۴/ ۲۶۶۔

(۲) المغنی ۸/ ۳۰۷، منتہی الإرادات ۲/ ۴۷۵، المحرر فی الفقہ ۲/ ۱۶۲۔

(۳) عبداللہ بن حذافہ کا یہ قصہ ابن حجر نے الإصابہ (۲/ ۲۹۶-۲۹۷ طبع السعادۃ) میں نقل کیا ہے، اور اسے بیہقی کی طرف منسوب کیا ہے۔

(۱) المبسوط ۲۴/ ۲۸۔

(۲) سورۂ أنعام/ ۱۱۹۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۵۸۔

(۴) المبسوط ۲۴/ ۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۳-۳۵۴، شرح منح الجلیل ۴/ ۵۵۲، المغنی ۸/ ۳۰۸، مغنی المحتاج ۲۰/ ۱۸۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۵۸۔

نے فرمایا: "إنه لیس بدواء ولکنه داء"[۱] (یہ دوا نہیں، بلکہ بیماری ہے)۔

اور اس لئے کہ نشہ والی چیز حرام بعینہ (یعنی اپنی ذات میں حرام) ہے، اس لئے علاج کے لئے مباح نہیں ہوسکتی، جیسے خنزیر کا گوشت۔

قول اصح کے مقابلہ میں شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اتنی مقدار کے ذریعہ علاج کرنا جائز ہے، جو نشہ نہ پیدا کرے، جیسا کہ دیگر نجاسات (کا معاملہ ہے) اور یہ مسئلہ عام حالات میں ہے، جہاں تک اضطراری حالت کا سوال ہے، جبکہ وہ کوئی دوسری دوا نہ پائے تو اس کے جواز میں اختلاف ہے، اس کی تفصیل "تداوی" میں دیکھی جائے۔

۲۱- چہارم: حد واجب ہونے کی شرائط میں سے ایک یہ بھی ہے کہ پیتے وقت مشروب پر خمر ہی کے نام کا اطلاق ہوتا ہو۔

حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے[۲]۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شراب نوشی کی حد کا واجب ہونا، شراب پینے سے وابستہ ہے، حتی کہ اگر شراب میں پانی ملا دیا ہو پھر اس کے بعد پیا ہو تو دیکھا جائے گا، اگر غالب حصہ پانی ہے تو اس پر کوئی حد نہیں جاری کی جائے گی، کیونکہ پانی کے غالب ہونے کی بنا پر شراب کا نام اس سے زائل ہوگیا، اور اگر غالب حصہ شراب ہو یا دونوں برابر ہوں تو حد جاری کی جائے گی، کیونکہ شراب کا نام باقی ہے (اب بھی اسے شراب کہا جاتا ہے)، بعض شرابیوں کی عادت ہوتی ہے کہ وہ اسے پانی میں ملا کر پیتے ہیں۔

جو شخص شراب کی دردی (تلچھٹ)[۳] پیئے، جمہور فقہاء کے نزدیک اس پر حد ہے، کیونکہ وہ بلا شبہ شراب ہے، حنفیہ کی رائے اس سے مختلف ہے، ان کے نزدیک اس کا پینا اور اس سے فائدہ اٹھانا مکروہ ہے، کیونکہ ہر چیز کی تلچھٹ اس کی صافی (خالص) کے درجہ میں ہوتی ہے، اور شراب سے فائدہ اٹھانا حرام ہے، اسی طرح اس کی تلچھٹ سے فائدہ اٹھانا بھی حرام ہوگا، ایسا اسی وجہ سے ہے کہ تلچھٹ میں شراب کے اجزاء ہوتے ہیں، اگر پانی میں شراب کا ایک قطرہ گر جائے تو اس کا پینا اور اس سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں، جب مسئلہ یہ ہے تو تلچھٹ بدرجۂ اولی ناجائز ہوگی[۱]۔

۲۲- پنجم: ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ جانتا ہو کہ جو مشروب وہ پی رہا ہے اس کی کثیر مقدار نشہ پیدا کرتی ہے، کیونکہ اس کے پینے پر حد اسی وقت لازم آتی ہے جبکہ وہ جانتا ہو کہ زیادہ مقدار میں پینا نشہ پیدا کرے گا، جو یہ نہ جانتا ہو اس پر کوئی حد نہیں ہے، یہ عام اہل علم کا قول ہے، شافعیہ نے صرف یہ شرط قرار دی ہے کہ بس وہ یہ جانتا ہو کہ جو چیز وہ پی رہا ہے وہ نشہ آور ہے[۲]۔

اس پر حد عائد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ نہ اس کے حرام ہونے کا علم رکھتا تھا اور نہ اس کو پی کر ارتکاب معصیت کا اس کا کوئی ارادہ تھا، اس کا معاملہ گویا اس شخص کا سا ہے، جس کے پاس اس کی منکوحہ بیوی کے علاوہ کوئی دوسری عورت دلہن بنا کر شبِ زفاف میں پہنچا دی گئی، اور اس شخص پر بھی کوئی حد نہیں جو اسے (کسی نشہ آور مشروب کو) اس حال میں پیئے کہ اسے اس کی تحریم ہی کا علم نہ ہو، کیونکہ حضرت عمرؓ اور عثمانؓ کا قول ہے کہ حد صرف اسی پر ہے جسے اس کا

(۱) حدیث وائل الحضرمی: "إنه لیس بدواء" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۷۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) البدائع ۷/ ۴۰۔

(۳) الدردی اس عکر (تلچھٹ) کو کہتے ہیں جو شراب کے برتن کے پیندے میں ہوتا ہے، کیونکہ وہ اسی کا جز ہوتا ہے۔

(۱) الموسوعہ ۵/ ۱۷ "أشربہ"۔

(۲) الہدایہ ۲/ ۱۱۱، المبسوط ۲۴/ ۳۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۲، شرح منح الجلیل ۴/ ۵۵۰، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۳، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۵۹، المغنی ۸/ ۳۰۸، منتہی الإرادات ۲/ ۴۷۶، المحرر فی الفقہ/ ۱۶۳، الإقناع ۴/ ۲۶۷۔

علم ہو اور اس لئے بھی کہ تحریم سے ناواقف شخص اس آدمی کے مانند ہے، جو نہ جانتا ہو کہ یہ شراب ہے، چنانچہ جب وہ اس کی تحریم سے ناواقف ہونے کا دعوی کرے تو غور کیا جائے گا۔

اگر وہ مسلمانوں کے درمیان اسلامی ملک میں پلا بڑھا ہو، تو اس کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس طرح کی چیز اس پر مخفی نہیں رہ سکتی، اسی لئے اس بارے میں اس کا دعویٰ ناقابلِ قبول ہوگا، اگر وہ جلد ہی اسلام لایا ہے، یا شہروں سے دور دیہات میں پرورش پایا ہے تو اس کا دعویٰ قبول کرلیا جائے گا، کیونکہ جو بات وہ کہہ رہا ہے اس کا احتمال موجود ہے، اس مسئلہ کی صراحت حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کی ہے [۱]۔

۲۳-ششم: حنفیہ نے ایک شرط یہ لگائی ہے کہ وہ بولنے کی صلاحیت رکھتا ہو، چنانچہ گونگے پر شبہ کی بنیاد پر "حد" نہیں لگائی جائے گی [۲]۔ کیونکہ اگر وہ گویائی کی صلاحیت رکھتا تو اس بات کا احتمال تھا کہ وہ شراب نوشی کا کوئی ایسا سبب بتاتا جس سے اس کو حد نہ لگائی جاسکے، جیسے جبر واکراہ یا کسی اٹکے ہوئے لقمہ کو نگلنا۔

اس کا مرد ہونا یا آزاد ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ حد مرد وعورت، غلام سب پر نافذ ہوگی، البتہ غلام کی حد آزاد کی حد کا نصف ہوگی [۳]۔

شراب کی بو کا پایا جانا:

۲۴-جس کے منہ سے شراب کی بو آئے اس پر حد واجب ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس سلسلہ میں ان کے دو اقوال ہیں:

پہلا قول:

حنفیہ، شافعیہ اور راجح روایت کے مطابق [۱] حنابلہ کی رائے ہے کہ جس کے منہ سے شراب کی بو آئے اس پر حد واجب نہیں ہے، یہ اس لئے کہ شراب کی بو کا پایا جانا شراب پینے پر دلالت نہیں کرتا، ہوسکتا ہے کہ اس نے اس سے محض کلی کی ہو، اسے پیا نہ ہو یا جبراً پیا ہو یا لقمہ اٹک جانے کی بنا پر پیا ہو، جس سے جان جانے کا اندیشہ رہا ہو۔

دوسرا قول:

مالکیہ اور دوسری روایت کے مطابق حنابلہ [۲] کی رائے ہے کہ شراب کی بو کی وجہ سے اسے حد لگائی جائے گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے ایک شخص کو جس کے منہ سے شراب کی بو آرہی تھی کوڑے لگائے تھے [۳]۔

حضرت عمرؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: مجھے عبید اللہ کے منہ سے پینے کی بو آئی جس پر اس نے اقرار کیا کہ اس نے طلا (انگوروں کا

---

(۱) المبسوط ۲۴/ ۳۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۸، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۵۹، المغنی ۸/ ۳۰۸-۳۰۹، منتہی الإرادات ۲/ ۴۷۶۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۷۔

(۳) البدائع ۷/ ۴۰، شرح منح الجلیل ۴/ ۵۴۹۔

(۱) البدائع ۷/ ۴۰، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۰، الہدایہ شرح بدایۃ المبتدی ۲/ ۱۱۱، المبسوط ۴/ ۳۱، فتح القدیر ۵/ ۳۰۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۰۹، منتہی الإرادات ۲/ ۴۷۶، الإقناع ۴/ ۲۶۷، الإقناع میں یہ بھی درج ہے کہ جس کے منہ سے شراب کی بو آئے اسے تعزیری سزا دی جائے گی، المحرر فی الفقہ/ ۱۶۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۳، شرح منح الجلیل ۲/ ۵۵۲، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۷۹، المغنی ۸/ ۳۰۹، المحرر فی الفقہ/ ۱۶۳۔

(۳) اثر ابن مسعودؓ: "في جلده رجلاً وجد منه رائحة الخمر" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۴۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۵۱-۵۵۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

گاڑھا رس) پیا ہے، عمرؓ نے فرمایا: میں طلا کے بارے میں دریافت کروں گا، اگر یہ نشہ پیدا کرتا ہوگا تو عبید اللہ کو کوڑے لگاؤں گا [۱]۔

اور اس لئے کہ بو، شراب پینے پر دلالت کرتی ہے، لہذا وہ اقرار کے قائم مقام ہوئی [۲]۔

شراب کی قے کرنا:

۲۵ - شراب کی قے کی بنا پر حد واجب ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اس سلسلہ میں ان کے دو اقوال ہیں:

پہلا قول:

حنفیہ، شافعیہ اور ایک روایت کے مطابق [۳] امام احمد کی رائے یہ ہے کہ جو شخص شراب کی قے کرے اس پر حد نہیں ہے، کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ وہ مجبور کیا گیا ہو، یا نہ جانتا ہو کہ اس سے نشہ پیدا ہوتا ہے، یا اسی طرح کی کوئی اور بات ہو۔

دوسرا قول:

مالکیہ اور ایک روایت کی رو سے امام احمد [۴] کا مذہب یہ ہے کہ شراب کی قے کرنے پر حد لگائی جائے گی، کیونکہ ایسا شراب پینے کے بعد ہی ہوتا ہے، یہ گویا ایسا ہی ہے جیسے اس پر شراب پینے کا ثبوت قائم ہو چکا ہو۔

(۱) اثر عمر: "إني وجدت من عبيد الله ريح الشراب.." کی روایت عبد الرزاق نے المصنف (۹/ ۲۲۸ طبع المجلس العلمی) میں کی ہے۔

(۲) المغنی ۸/ ۳۰۹۔

(۳) البدائع ۷/ ۴۰، ابن عابدین ۴/ ۴۰، الہدایہ ۲/ ۱۱۱، المبسوط ۲۴/ ۳۱، فتح القدیر ۵/ ۳۰۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶، المغنی ۸/ ۳۰۹۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۳، المغنی ۸/ ۳۰۹، الإقناع ۴/ ۲۶۸، منتہی الإرادات ۲/ ۴۷۶۔

نیز امام شعبی کا قول ہے کہ جب قدامہ کا معاملہ پیش آیا تو علقمہ الخصی نے آکر کہا تھا: میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے اسے شراب کی قے کرتے دیکھا ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے یہ کہہ کر اس پر حد جاری کی کہ جس نے شراب کی قے کی وہ گویا اسے پی چکا ہے [۱]۔

نیز حضرت عثمانؓ کے بارے میں منقول ہے کہ جب ان کے پاس ولید بن عتبہ کو لایا گیا، تو حمران اور ایک دوسرے شخص نے اس کے خلاف گواہی دی، ان میں سے ایک نے یہ گواہی دی کہ اس نے اسے شراب پیتے ہوئے دیکھا ہے، اور دوسرے نے شہادت دی کہ اس نے اسے اس کی قے کرتے ہوئے دیکھا، چنانچہ حضرت عثمانؓ نے فرمایا: یہ قے نہیں کرسکتا جب تک کہ اسے پیا نہ ہو، پھر علیؓ سے فرمایا کہ اسے کوڑے لگاؤ، حضرت علیؓ نے عبد اللہ بن جعفرؓ کو حکم دیا تو انہوں نے اسے کوڑے لگائے [۲]۔ یہ واقعہ ذی علم اکابر صحابہ کے سامنے پیش آیا اور کسی نے نکیر نہیں کی، اس طرح یہ ایک اجماعی مسئلہ ہوگیا۔

علاوہ ازیں اس کے خلاف گواہی کے لئے صرف اتنی بات کافی ہے کہ اس نے شراب پی ہے، جبکہ یہ واقعہ ہے کہ جب تک کہ وہ اسے پی نہ لے شراب کی قے نہیں کرسکتا، یا اس سے مدہوش نہیں ہوسکتا [۳]۔

حد کو ثابت کرنا:

حد اس وقت تک واجب نہیں ہوسکتی جب تک کہ پینا یا نشہ کرنا

(۱) اثر عمر: "من قاء ها فقد شربها" ابن قدامہ نے اس کو سنن سعید بن منصور کے حوالہ سے سعید بن منصور کی طرف منسوب کیا ہے، جیسا کہ المغنی (۸/ ۳۱۰ طبع الریاض) میں ہے۔

(۲) أثر عثمان: "حين جلد الوليد بن عقبة" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۳۱، ۱۳۳۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) المغنی ۸/ ۳۱۰۔

''اقرار'' یا ''ثبوت'' میں سے کسی ایک کے ذریعہ ثابت نہ ہوجائے۔

بینہ:

۲۶- فقہاء کا اتفاق ہے کہ پینا اور اسی طرح نشہ کرنا، بینہ کے ذریعہ ثابت ہوگا، یعنی گواہوں کی گواہی کے ذریعہ جس سے مراد دو عادل افراد کی گواہی ہے (۱)، ان دونوں گواہوں میں مندرجہ ذیل باتوں کا پایا جانا شرط ہے:

۱- یہ کہ دونوں عادل ہوں، مسلمان ہوں۔

۲- مرد ہوں، عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہوگی (۲)۔

۳- شہادت براہ راست ہو، چنانچہ تمام حدود میں نہ تو گواہی پر گواہی قبول ہوگی، اور نہ قاضی کا خط قاضی کے نام، کیونکہ اس میں شبہہ کا امکان بڑھ جاتا ہے، اور حدود شبہات کی موجودگی میں ثابت نہیں ہوتیں (۳)۔

۴- عدم تقادم یعنی واقعہ کا پرانا نہ ہونا، دیکھئے: اصطلاح ''شہادۃ''، ''حدود'' اور ''تقادم'' فقرہ/ ۱۳۔

۵- ابن عابدین نے ذکر کیا ہے کہ امام کے لئے واجب ہے کہ وہ دونوں گواہوں سے شراب کی ماہیت کے بارے میں دریافت کرلے اور یہ کہ اس نے کس طرح شراب پی، کیونکہ جبر واکراہ کا احتمال موجود ہے، اور یہ معلوم کرے کہ کب پیا، کیونکہ واقعہ کے پرانا ہونے کا احتمال ہے، اور کہاں پیا اس لئے کہ دار الحرب میں پینے کا احتمال ہے، جب گواہ یہ وضاحت سے بتادیں تو وہ شرابی کو قید کردے گا، یہاں تک کہ پھر امام ان گواہوں کے عادل ہونے کے بارے میں پوچھ گچھ کرے گا، اور ان کی ظاہری عدالت پر فیصلہ نہیں کرے گا (۱)۔

۶- امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف کے قول کے مطابق حد شرب میں گواہی دیتے وقت بو کا موجود ہونا شرط ہے، امام محمد کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے (۲)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ جب دو عادل افراد کسی کے شراب پینے کی گواہی دیں اور ان دو کے علاوہ بعض عادل لوگ ان کی مخالفت کریں، مثلاً یہ کہیں کہ اس کی بو شراب کی بو نہیں، بلکہ سرکہ کی ہے، تو مخالفت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور حد جاری کی جائے گی، کیونکہ ثابت کرنے والا نفی کرنے والے پر مقدم ہوتا ہے (۳)۔

اقرار:

۲۷- فقہاء کا اتفاق ہے کہ شراب نوشی خود پینے والے کے اقرار سے بھی ثابت ہوجائے گی، دیکھئے: ''حدود'' اور ''اثبات'' (۴)۔

حد قائم کرنے کے شرائط:

۲۸- شراب نوشی اور مدہوشی کی حد نافذ کرنے کے لئے چند شرائط ہیں:

---

(۱) البدائع ۷/ ۴۶، ابن عابدین ۴/ ۴۰، الہدایہ ۲/ ۱۱۱، فتح القدیر ۵/ ۳۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۳، شرح منح الجلیل ۴/ ۵۵۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۷۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۶۱، المغنی ۸/ ۳۱۰، منتہی الإرادات ۲/ ۴۷۶، المحرر فی الفقہ ۲/ ۱۶۳، الإقناع ۴/ ۲۶۷۔

(۲) البدائع ۷/ ۴۶، ابن عابدین ۴/ ۴۰، الہدایہ ۲/ ۱۱۱، فتح القدیر ۵/ ۳۱۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۰، الإقناع ۴/ ۲۶۷۔

(۳) البدائع ۷/ ۴۶۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۰۔

(۲) البدائع ۷/ ۴۷، ابن عابدین ۴/ ۴۰۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۳، شرح منح الجلیل ۴/ ۵۵۲۔

(۴) البدائع ۷/ ۴۹، ابن عابدین ۴/ ۴۱، الہدایہ ۲/ ۱۱۱، فتح القدیر ۵/ ۳۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۳، شرح منح الجلیل ۴/ ۵۵۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۷۹،

۱-امامت (حاکم ہونا)، فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ جو شخص حد قائم کرے گا، اسے امام یا امام کا مقرر کردہ نائب ہونا چاہئے (۱)۔

۲- حد قائم کرتے وقت گواہوں کے اندر گواہی دینے کی اہلیت (۲)، دیکھئے: ''حدود''۔

۳-حد خمر کے نفاذ میں آدمی کی ہلاکت کا خوف نہ ہو، کیونکہ یہ حد بطور زجر و تنبیہ مشروع کی گئی ہے، ہلاک کرنے کے لئے نہیں (۳)۔

دیکھئے: اصطلاحات ''جلد''، ''حدود''، ''زنی'' اور ''قذف''۔

حد خمر میں کوڑے مارنے کی کیفیت:

۲۹- شراب نوشی کی سزا میں کوڑا مارنے کی ایک خاص کیفیت ہے، جسے اصطلاح ''جلد'' اور ''حدود'' میں دیکھا جا سکتا ہے۔

واجب ہونے کے بعد حد کا ساقط ہونا:

۳۰- حد واجب ہونے کے بعد چند باتوں کی وجہ سے وہ ساقط ہو جاتی ہے، جنہیں اصطلاح ''حدود'' اور ''سقوط'' میں دیکھا جائے۔

سکران

دیکھئے: ''سکر''۔

= مغنی المحتاج ۴/۱۹۰، حاشیۃ الجمل ۵/۱۶۱، نہایۃ المحتاج ۸/۱۶، المغنی ۸/۳۰۱، منتہی الإرادات ۲/۴۷۶، المحرر فی الفقہ ۲/۱۶۳، الإقناع ۴/۲۶۷۔

(۱) البدائع ۷/۵۷، بدایۃ المجتہد ۲/۴۷۸، المحرر فی الفقہ ۲/۱۶۴۔

(۲) البدائع ۷/۵۹۔

(۳) البدائع ۷/۵۹، ابن عابدین ۴/۴۰، الہدایہ ۲/۱۱۱، نہایۃ المحتاج ۸/۱۷۔

سکہ

تعریف:

۱- لغت میں لفظ سکہ (زیر کے ساتھ) کا اطلاق، گلی یا اس راستہ پر ہوتا ہے جو کھجور کے درختوں سے صف بستہ ہو، اسی طرح اس کا اطلاق نقش کئے ہوئے لوہے کے اس ٹکڑے پر بھی ہوتا ہے، جس کے ذریعہ درہم اور دینار پر نقوش کندہ کئے جاتے ہیں، نیز ہل کے پھل کو بھی سکہ کہا جاتا ہے، یعنی لوہے کا وہ ٹکڑا جس سے زمین جوتی جاتی ہے [۱]۔

اصطلاح میں فقہاء لفظ سکہ کو لوہے کے اس منقوش ٹکڑے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، جس کے ذریعہ درہم اور دینار نقش کئے جاتے ہیں، نیز نقش کئے ہوئے درہم و دینار کے معنی میں بولتے ہیں، اسی طرح اس لفظ کو ہموار راستہ اور کوچہ کے لئے بھی استعمال کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۲- نقش کئے ہوئے درہم دینار کے معنی میں سکہ سے متعلق جو احکام ہیں، ان کی بحث اصطلاحات ''دراہم''، ''دنانیر'' اور ''ذہب'' میں گذر چکی ہے۔

نیز اصطلاح ''فلوس'' اور ''نقود'' میں دیکھا جائے۔

رہا وہ سکہ جس کے ذریعہ درہم و دینار نقش کئے جاتے ہیں، اس کے بارے میں فقہاء نے صراحت کی ہے کہ امام مسلمین کو لوگوں کے لئے ٹکسال میں پیسے اور درہم و دینار ڈھالنے کا اختیار حاصل ہے اور یہ لوگوں کے لین دین میں عادلانہ قیمت پر ہونا چاہئے، تاکہ ان کو سہولت میسر آئے اور ان کے معاش میں آسانی پیدا ہو، امام کے لئے یہ جائز نہیں ہوگا کہ وہ کھوٹے سکے ڈھلوائے۔ حدیث صحیح میں وارد ہے: ''**من غشنا فليس منّا**'' [۱] (یعنی جو ہم سے دھوکہ کرے وہ ہم میں سے نہیں)، اسی طرح امام کے علاوہ کسی شخص کے لئے سکے ڈھالنا جائز نہیں، کیونکہ یہ اس کے اختیارات پر دست درازی ہے، نیز اس میں اس بات کا اندیشہ ہے کہ درہم و دینار کی قیمتوں اور ان کی مقدار میں تبدیلی کر کے فساد اور دھوکہ کیا جائے۔

امام کے لئے فلوس کی تجارت کرنا جائز نہیں ہے، مثلاً وہ تانبا خرید کر اسے ڈھالے اور پھر اس کی تجارت کرے، اور یہ کہ لوگوں پر ان فلوس کو ممنوع قرار دے دے جو ان کے پاس ہیں اور پھر ان کے لئے دوسرے فلوس ڈھالے، کیونکہ یہ لوگوں کو ضرر پہنچانا اور انہیں گھاٹے میں مبتلا کرنا ہے، البتہ مصلحت عامہ کی خاطر تانبے کو فلوس میں بغیر کسی نفع کے ان ہی کی قیمت میں ڈھالے اور ڈھالنے والوں کی اجرت بیت المال سے ادا کرے، کیونکہ ان فلوس کے ذریعہ تجارت کرنا لوگوں کے مال کو باطل طریقے سے کھانے کے قبیل سے ہے، اس لئے کہ لوگوں کے پاس جو پیسے ہیں اگر ان کے ذریعہ معاملہ کرنا ممنوع قرار دیا جائے تو وہ فلوس محض خرید وفروخت کے سامان بن جائیں گے، اور جب وہ ان کے لئے دوسرے فلوس ڈھالے گا تو جو اموال لوگوں کے پاس موجود تھے ان کے نرخ میں کمی کر کے وہ فساد پیدا کرے گا، اور جو فلوس اس نے ڈھالے ہیں ان کے ذریعہ اموال

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، مادہ: ''سکک''۔

(۱) حدیث: ''من غشنا فليس منا'' کی روایت مسلم (۱/ ۹۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

کے نرخ بڑھنے کی بنا پر ان پر ظلم کا مرتکب ہوگا۔

مسلمانوں کے ان سکوں کو جو ان کے باہمی لین دین میں رائج ہوں، توڑنے کی ممانعت آئی ہے، الا یہ کہ وہ کھوٹے ہوں یا اس میں ملاوٹ ہو، اس مسئلہ پر یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ رسول ﷺ نے مسلمانوں کے ان سکوں کو توڑنے سے منع فرمایا جو ان کے درمیان رائج ہیں الا یہ کہ کوئی حرج ہو[1]۔

ممانعت کی علت یہ ہے کہ لوگ درہم و دینار کو کتر کر ان کے کناروں کو لے لیتے تھے، اس طرح وہ انہیں اس نرخ سے خارج کر لیتے تھے، جس میں ان لوگوں نے انہیں لیا ہوتا تھا، اور اس کترن سے بہت کچھ پگھلا کر جمع کر لیتے تھے، اس طرح ان کا توڑنا قیمت میں کمی کرنے اور ڈنڈی مارنے کے مترادف ہوتا تھا۔

بعض فقہاء کے نزدیک سکوں کو توڑنے کی ممانعت کی علت یہ ہے کہ انہیں دوبارہ ڈھیلا نہ بنایا جائے اور وہ علی حالہ خرچ اور استعمال کے لئے تیار شدہ باقی رہیں، اس سلسلہ کی ممانعت اس آیت قرآنی میں وارد ہے: "قَالُوْا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِيْ أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيْمُ الرَّشِيْدُ"[2] (وہ بولے اے شعیب کیا یہ تمہاری نماز تمہیں تعلیم دیتی ہے کہ ہم ان چیزوں کو چھوڑ دیں جن کی پرستش ہمارے بڑے کرتے آئے ہیں یا اس کو چھوڑ دیں کہ ہم اپنے مال کے ساتھ جو چاہیں کریں واقعی تمہی تو بڑے عقلمند بڑے دیندار ہو)۔

اصل میں قصہ یہ ہے کہ حضرت شعیبؑ کی قوم دینار و درہم کو توڑتی تھی، ابن عربی اس آیت کی تفسیر میں کہتے ہیں: دینار و درہم کو توڑنا بڑا گناہ ہے، کیونکہ یہ چیزوں کی قیمتوں کا اندازہ لگانے کا واسطہ ہے، اور مالوں کی مقدار کو جاننے اور باہمی لین دین میں ان کو کام لانے کا ذریعہ ہے[1]۔

(۱) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ أن تكسر سكة المسلمين الجائزة بينهم إلا من بأس" کی روایت ابوداؤد (۷۳۰/۳ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی سند ضعیف ہے (جامع الأصول ۷۹۲/۱۱ طبع الملاح)۔

(۲) سورۂ ہود/۸۷۔

(۱) کشاف القناع ۲۳۲/۲-۲۳۳، المجموع ۱۰/۶-۱۱، الأحكام السلطانیہ للماوردی/۱۵۵-۱۵۶، عون المعبود ۳۱۸/۹، أحكام القرآن لابن العربی ۲۳/۳ طبع الدار العلمیہ بیروت۔

السکنی

تعریف:

۱- سکنی: سکن کا اسم مصدر ہے، اس کے معنی کسی ایسی جگہ پر ٹھہرنے کے ہیں جو اس غرض سے تیار کی گئی ہو، مسکن (کاف کے زبر اور زیر کے ساتھ) منزل یا گھر کو کہتے ہیں، اس کی جمع مساکن ہے، لفظ سکون "حرکۃ" کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: سکن یعنی آہستہ ہونا اور چپ ہونا[1]۔

اصطلاح میں سکنی کسی مقام پر مستقل اور دائمی طور پر رہنے کو کہتے ہیں[2]۔

حق سکنی کی کیفیت:

۲- فقہاء کے درمیان یہ بات مسلم ہے کہ رہائش دیگر منافع کی طرح ایک منفعت ہے، اور یہ ایسی منفعت ہے جو عرضی ہے، یعنی کسی ذات کے ساتھ قائم اور اس سے متعلق ہوتی ہے، اور سکنی کا ایک وجود ہوتا ہے، چاہے وہ طویل مدت تک برقرار نہ رہے۔

اس بنیاد پر حق سکنی ایک منفعت والا حق ہونے کی بنا پر، حق انتفاع سے زیادہ عام اور وسیع ہے، حق سکنی کی ملکیت مالک بنانے والے کسی عقد سے وجود میں آتی ہے، جیسے وقف، اجارہ، اعارہ، منافع کی وصیت کرنا، اس طرح یہ ایسا حق ہے جو حق والے کو اسے براہ راست استعمال کرنے پر یا خود اس سے انتفاع پر قدرت عطا کرتا ہے، یا حق دار کے علاوہ کو معاوضہ کے بدلے انتفاع پر قادر بناتا ہے، اس کے برخلاف حق انتفاع کا معاملہ یہ ہے کہ وہ محض ایک عقد سے وجود میں آتا ہے، جیسے رہائش کے لئے گھر ہبہ کرنا یا مالک کی طرف سے محض اباحت اور اجازت کا پایا جانا، اسی لئے اس طرح کے حق والے کے لئے یہ درست نہیں ہے کہ وہ اپنے علاوہ کسی شخص کو اس سے انتفاع کی قدرت دے۔

سکنی میں بندے اور خدا کا حق:

۳- رہائش کے معاملہ میں اللہ کا حق ہر اس چیز میں ثابت ہوتا ہے جس کو ساقط کرنا بندے کے لئے جائز نہیں ہے، اس کی چند مثالیں یہ ہیں:

(۱) مطلقہ رجعیہ کے حق سکنی کو ساقط کرنا جائز نہیں ہے، چنانچہ شوہر پر مطلقہ کو ایسے مکان میں ٹھہرانا واجب ہے، جس میں وہ اپنی عدت گذارے اور یہ وہی مقام ہوگا جس میں عدت واجب ہوئی ہے۔

مطلقہ بائنہ اور وہ عورت جس کا شوہر وفات پا گیا ہو، ان کے معاملہ میں حق سکنی بعض فقہاء کے نزدیک اللہ کا ایک حق ہے اور بعض دوسرے فقہاء کے نزدیک بندے کا ایک حق ہے، لیکن اس بات پر سب متفق ہیں کہ اس مسکن سے نکلنا جائز نہیں جس میں ٹھہرنے کو اس مطلقہ نے اپنے اوپر لازم کیا ہے۔

(۲) خلع حاصل کرنے والی خواتین کے حق سکنی میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کی رائے ہے کہ اگر خلع دینے والا شوہر سکنی سے بری الذمہ ہونے کی شرط رکھے تو یہ جائز نہیں ہے، کیونکہ عدت کے دوران شوہر کے گھر میں رہائش اللہ تعالیٰ کا حق ہے، اور کسی کے لئے اسے ساقط کرنا

(۱) القاموس، المصباح، لسان العرب۔

(۲) المبسوط لشمس الأئمۃ السرخسی ۸/ ۱۶۰ طبع مطبعۃ دار المعرفۃ للطباعۃ والنشر، بدائع الصنائع للکاسانی ۴/ ۲۸ ۱ طبع مطبعۃ الإمام مصر، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل للحطاب ۳/ ۳۰۳ ۱ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ البجیرمی علی شرح منہج الطلاب ۴/ ۲۹۶ طبع المطبعۃ الأمیریہ بولاق مصر، کشاف القناع علی متن الإقناع ۴/ ۲۱۵۴۔

جائز نہیں، نہ توکسی معاوضہ کے بدلہ اور نہ کسی اور بنیاد پر۔

حنابلہ کو جمہور کے مسلک سے اختلاف ہے، ان کا کہنا ہے کہ شوہر کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنی حاملہ بیوی کو اس کے سکنی اور نفقہ کے بدلہ میں خلع دے اور ان دونوں چیزوں سے بریٔ الذمہ ہوجائے [۱]۔

جہاں تک سکنی میں بندے کے حق کا تعلق ہے، تو اس کا اظہار ہر اس تصرف میں ہوتا ہے جس سے مقصود بندے کی مصلحت ہو جیسے رہائش کو ہبہ کرنا یا اس کو بیچنا یا کرایہ پر دینا، یہ واجب ہے کہ یہ تصرفات ان قواعد شرعیہ کے مطابق جاری ہوں جو انہیں منظم کرتے ہیں، کیونکہ ان تصرفات کی تنظیم حقوق اللہ میں سے ایک حق ہے۔

سکنی سے متعلق احکام:

اول: رہائش دوسرے کے ذمہ ایک حق کے طور پر:

بیوی کی رہائش:

۴- بیوی کے لئے رہائش کی فراہمی اس کے شوہر پر واجب ہے، یہ حکم فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مطلقہ رجعیہ کی رہائش اس کے شوہر پر واجب قرار دیا ہے، فرمان باری ہے: "اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُّجْدِكُمْ" [۲] (ان (مطلقات) کو اپنی حیثیت کے موافق رہنے کا مکان دو)۔ لہذا اس عورت کے لئے رہائش کی فراہمی بدرجۂ اولیٰ واجب ہے جو عقد نکاح میں موجود ہے، نیز اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے میاں بیوی کے درمیان معروف کے ساتھ معاشرت کو واجب قرار دیا ہے، ارشاد ربانی ہے:

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار لابن عابدین ۳/۶۱۱، جامع الفصولین لابن قاضی شحادہ ۱/۲۰۰-۲۰۱، شرح الخرشی علی مختصر خلیل ۳/۱۵۵، نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۶/۳۹۸، إعلام الموقعین عن رب العالمین لابن قیم الجوزیہ ۴/۳۷۔

(۲) سورۂ طلاق/۶۔

"وَعَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ" [۱] (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گزر بسر کیا کرو)، جس معروف کی تاکید یہاں کی گئی ہے، وہ یہ ہے کہ وہ اسے ایسی رہائش گاہ میں رکھے جس میں عورت اپنی جان اور اپنے مال کے سلسلہ میں مطمئن ہو، نیز ایک حقیقت یہ بھی ہے کہ عورت مسکن سے بے نیاز نہیں رہ سکتی، تاکہ وہ لوگوں کی نگاہوں سے پردہ کرسکے، اور شوہر اس کی ذات سے فائدہ اٹھا سکے اور اس کا سامان محفوظ رہ سکے، اسی وجہ سے سکنی اس کے شوہر پر اس کا حق ہے، اور یہ ایسا حق ہے جو اہل علم کے اجماع سے ثابت شدہ ہے [۲]۔

دو بیویوں کو ایک رہائش گاہ میں ایک ساتھ رکھنا، یا ایک مکان میں اس طرح رکھنا کہ ہر ایک کے لئے اس میں الگ گھر ہو:

۵- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ دو عورتوں کو ایک ہی رہائش گاہ میں یکجا رکھنا جائز نہیں، کیونکہ یہ معروف کے مطابق رہن سہن نہیں ہے، نیز یہ جھگڑے کا بھی باعث بنے گا، جس کی شارع نے ممانعت کی ہے، مگر ایک ہی سکونت گاہ میں دو عورتوں کے یکجا رہنے کی ممانعت خالص ان دونوں کا حق ہے، اس لئے جمہور فقہاء کے نزدیک ان دونوں کی رضامندی سے وہ ساقط ہوسکتا ہے۔

مالکیہ میں ابن عبدالسلام کی رائے یہ ہے کہ یہ حق ساقط نہیں ہوسکتا، چاہے بیوی اس پر راضی ہو، جہاں تک دو بیویوں کو یکجا ایک مکان کے الگ الگ گھروں میں رکھنے کا تعلق ہے تو جمہور فقہاء حنفیہ،

(۱) سورۂ نساء/۱۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۴/۱۵، المجموع شرح المہذب /۲۵۶، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۷/۴۴۳، الشرح الکبیر للدردیر ۲/۵۰۹، الفروع لابن مفلح ۵/۵۷۷۔

مالکیہ اور حنابلہ اس کے جواز کے قائل ہیں، اور یہی مالکیہ کا قول راجح ہے، جمہور نے اس کی صحت کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ ہر گھر میں اس کی تمام مخصوص سہولتیں موجود ہوں اور الگ تالا ہو جس سے اس کو بند کیا جا سکے، اور دونوں کو اس طرح یکجا رکھنے کے لئے ان دونوں کی رضامندی کی شرط نہیں ہے۔

بعض مالکیہ کی رائے (جو کہ ان کے مسلک میں ایک ضعیف قول ہے) یہ ہے کہ اس مکان میں ان دونوں کو یکجا رکھنا ان کی رضامندی کے بغیر جائز نہیں، پس اگر وہ اس سے انکار کریں یا کوئی ایک اسے ناپسند کرے تو دونوں کو یکجا رکھنا درست نہیں ہوگا[1]۔

بیوی اور شوہر کے رشتہ داروں کو یکجا ایک ہی رہائش گاہ میں رکھنا:

٦ - یہاں شوہر کے اقرباء سے مراد ماں باپ اور اس کی وہ اولاد ہے جو دوسری بیوی سے ہو۔

والدین اور بیوی کو یکجا ایک ہی مسکن میں رکھنا جائز نہیں ہے، (اسی طرح ان کے علاوہ اقارب کو بھی) اسی وجہ سے بیوی کے لئے ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ رہائش سے انکار کا حق ہے، کیونکہ کسی مسکن میں تنہا رہنا جہاں وہ اپنی جان و مال کو مامون سمجھے اس کا حق ہے اور کسی کو اس معاملہ میں اس پر جبر کرنے کا اختیار نہیں ہے، یہ جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے۔

مالکیہ نے شریف اور رذیل بیوی میں فرق کیا ہے، ان کے نزدیک شریف بیوی اور والدین کو یکجا رکھنا جائز نہیں ہے، اور رذیل بیوی کے ساتھ والدین کو یکجا رکھنا جائز ہے، الا یہ کہ رذیل بیوی اور والدین کو یکجا رکھنے میں والدین کو نقصان کا اندیشہ ہو۔

جب شوہر نے (نکاح کے وقت) اپنی بیوی پر والدین کے ساتھ رہائش کی شرط رکھی ہو اور وہ رہنے بھی لگے، پھر الگ رہائش گاہ میں تنہا رہنے کا مطالبہ کرے تو مالکیہ کے نزدیک اسے اس کا حق نہیں ہے، الا یہ کہ وہ والدین کے ساتھ یکجا رہنے میں ضرر ثابت کردے۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر شوہر عاجز ہو تو اس کا یہ مطالبہ پورا کرنا اس پر لازم نہیں ہے، اور اگر قادر ہو تو لازم ہوگا، ایک قول یہ ہے کہ جو شرط بیوی نے اس پر عائد کی ہے اس کے علاوہ کوئی چیز اس پر لازم نہیں[1]۔

جہاں تک بیوی کو اور دوسری بیوی سے شوہر کی اولاد کو یکجا ایک رہائش گاہ میں رکھنے کا تعلق ہے تو یہ بہ اتفاق فقہاء ناجائز ہے، جبکہ شوہر کی دوسری بیوی کی اولاد بڑی ہو اور جماع کا مطلب سمجھتی ہو، کیونکہ اس کے ساتھ رہائش کرنے میں بیوی کو ضرر پہنچانا ہے، البتہ یہ بیوی کا حق ہے، لہذا اس کی رضامندی سے ساقط ہو سکتا ہے۔

اگر اولاد چھوٹی ہو، جماع کا مطلب نہ سمجھتی ہو تو حنفیہ کی رائے ہے کہ اس کو بیوی کے ساتھ رکھنا جائز ہے، ایسی نابالغ اولاد کے ساتھ رہائش سے انکار کا حق اسے نہیں ہے۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جب بیوی نکاح کے وقت دوسری بیوی سے شوہر کی اولاد کے بارے میں جانتی ہو تو اسے ان کے ساتھ رہائش سے انکار کا حق حاصل نہیں ہوگا، لیکن اگر وہ شادی کے وقت اس کے بارے میں نہیں جانتی تھی اور کوئی عورت اس اولاد کی پرورش کرنے والی تھی تو بیوی کو اس کے ساتھ رہائش سے انکار کا حق حاصل ہوگا،

---

(۱) مجمع الأنہر ۱؍ ۴۹۳، فتح القدیر ۴؍ ۲۰۷، نہایۃ المحتاج ۷؍ ۱۸۶، کشاف القناع ۵؍ ۱۹۶، الفروع ۵؍ ۳۲۴، مواہب الجلیل ۴؍ ۱۳، الشرح الکبیر ۲؍ ۳۱۶۔

(۱) بدائع الصنائع ۵؍ ۲۲۱۳، بستان العارفین للإمام النووی ر ۳۴، کشاف القناع ۳؍ ۵۳، الشرح الکبیر ۲؍ ۴۷۴۔

البتہ اگر اس اولاد کے لئے اس کے باپ کے سوا کوئی دوسری عورت پرورش کرنے والی نہیں تھی، تو بیوی کو اس کے ساتھ رہائش سے انکار کا حق نہیں ہوگا[1]۔

بیوی کے گھر والوں سے رہائش گاہ کا خالی ہونا:

۷- یہاں اہل (گھر والوں) سے مراد ماں باپ یا ان کے علاوہ اس کے دیگر محرم رشتہ دار اور دوسرے شوہر سے اس کی اولاد ہے، پس جب بیوی یہ چاہے کہ وہ دوسرے شوہر سے اپنی اولاد کے سوا اور اپنے خاندان والوں میں سے کسی کو اپنے ساتھ رکھے تو اسے یہ حق نہیں ہے، شوہر کے لئے یہ جائز ہوگا کہ وہ بیوی کو، اس کے کسی اہل خاندان کو اپنے ساتھ رکھنے سے منع کرے، کیونکہ منزل یا تو شوہر کی ملکیت ہوتی ہے یا اس کو اس منزل سے حق انتفاع ہوتا ہے، اپنے اقارب کو اپنے ساتھ رکھنے سے بیوی کو روکنے کے سلسلہ میں شوہر کا حق اس کی رضامندی سے ساقط ہوسکتا ہے، پس جب شوہر بیوی کے اپنے کسی اہل خانہ کو اپنے ساتھ رکھنے پر راضی ہو تو اس میں کوئی مسئلہ نہیں ہے۔

امام زیلعی کہتے ہیں: ایسا اس وجہ سے ہے کہ لوگوں کے ساتھ رہائش سے دونوں کو ضرر پہنچتا ہے، انہیں اپنے سامان کے سلسلہ میں اطمینان نہیں رہتا اور یہ چیز ان دونوں کو ایک دوسرے سے بھرپور طریقہ سے متمتع ہونے اور باہمی معاشرت سے روکتی ہے، الا یہ کہ وہ دونوں اپنی مرضی سے اسے اختیار کریں، کیونکہ حق ان ہی دونوں سے متعلق ہے، اسی لئے انہیں باہمی اتفاق کے ساتھ ایسا کرنے کا اختیار ہے۔

اگر رہائش گاہ ان دونوں کی مشترک ملکیت ہو تو شوہر کے لئے بیوی کے اہل خانہ کو اس کے ساتھ رہائش سے روکنا جائز نہیں ہے، جبکہ بیوی ایسا چاہتی ہو۔

اگر بیوی اپنے دوسرے شوہر سے اپنی اولاد کو ساتھ رکھنا چاہتی ہو، تو جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے میں بیوی کے لئے شوہر کی رضا کے بغیر اسے اپنے ساتھ رکھنا جائز نہیں، الا یہ کہ شوہر اس پر راضی ہو، اگر وہ راضی نہ ہو تو بیوی کے لئے اس کو اپنے شوہر کے ساتھ رکھنا جائز نہیں، جمہور نے اس میں کوئی فرق نہیں کیا ہے کہ شادی کے وقت شوہر کو بیوی کی کسی اولاد کا علم تھا یا نہیں یا اس اولاد کی کوئی پرورش کرنے والی تھی یا نہیں۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ شوہر کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ بیوی کو دوسرے شوہر سے اپنی اولاد کو اپنے ساتھ رکھنے سے روکے، چاہے شوہر کو شادی کے وقت اس کا علم رہا ہو یا نہ رہا ہو اور اس کا کوئی پرورش کرنے والا نہ ہو، اگر علم نہ رہا ہو اور اس کا کوئی پرورش کرنے والا ہو تو بیوی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اسے اپنے ساتھ ان کے یہاں رکھے[1]۔

بیوی کی رہائش گاہ میں اس کے والدین یا محرم رشتہ داروں کا اس سے ملاقات کرنا:

۸- بیوی کے ماں باپ اور دوسرے شوہر سے اس کی بالغ اولاد کے لئے یہ جائز ہے کہ اس گھر میں جس میں شوہر اسے رکھتا ہے، اس سے ہر جمعہ کو ایک بار ملاقات کرنے آئیں، اس کی نابالغ اولاد کو روزانہ گھر میں جانے کا حق ہے، تاکہ عورت اس کی خیر خیریت معلوم کرسکے۔ جہاں تک ماں باپ کے علاوہ دیگر محرم قرابت داروں کا تعلق ہے تو انہیں ہر مہینہ میں ایک بار اس سے ملاقات کرنے کا حق ہے، ایک قول سال میں ایک بار ملاقات کا ہے، یہ مالکیہ کا قول ہے، اور یہی قول

---

(۱) البحر الرائق ۴/۲۱۰، فتح القدیر ۳/۳۳۵، العقود الدریہ ۱/۱۷، الشرح الصغیر ۱/۵۸۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۷۴۔

(۱) تبیین الحقائق ۳/۵۸، البحر الرائق ۴/۲۱۰، نہایۃ المحتاج ۷/۵۹۷، کشاف القناع ۳/۱۱۷، البہجہ شرح التحفہ ۱/۴۱۲۔

حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ ہے، شافعیہ نے کہا ہے اور یہی بعض حنفیہ کا قول بھی ہے، کہ ناپسندیدگی کی صورت میں شوہر کے لئے عورت کے اقرباء کو اس کے پاس آنے سے روکنے کا حق ہے۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ شوہر کے لئے بیوی کے ماں باپ کو اس سے ملاقات کرنے سے روکنے کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ اس میں قطع رحمی پائی جاتی ہے، لیکن اگر شوہر کو قرائن سے ان دونوں کے یا کسی ایک کے ملاقات کرنے سے نقصان پہنچنے کا پتہ چلے تو اس کو منع کرنے کا اختیار حاصل ہے (۱)۔

تفصیل اصطلاح ''زیارۃ'' میں دیکھی جائے۔

بیوی کے لئے شرعی رہائش گاہ:

۹- مالکیہ، حنابلہ اور اکثر حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ بیوی کے لئے قانون شریعت کے مطابق رہائش گاہ کے سلسلے میں جو چیز معتبر ہے وہ ہے شوہر کی (معاشی) استطاعت اور بیوی کی معاشرتی حالت، یہ دراصل نفقہ پر قیاس کیا گیا ہے، اس اعتبار سے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک ایسا حق ہے جو عقد نکاح پر مرتب ہوتا ہے، اور چونکہ نفقہ میں زن وشوہر دونوں کے حالات کا اعتبار کیا جاتا ہے، اسی طرح سکنی میں بھی ہوگا۔ دیکھئے: اصطلاح ''نفقۃ''۔

(شیرازی کو چھوڑ کر دیگر) شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ شرعی رہائش گاہ کے معاملہ میں برخلاف نفقہ کے، صرف بیوی کی حالت معتبر ہے، کیونکہ بیوی رہائش گاہ سے وابستہ ہوتی ہے، اس کے لئے اس کا بدل ممکن نہیں، پس اگر اس کے حال کا اعتبار نہ کیا جائے تو یہ اس کو نقصان پہنچانا ہوگا اور شریعت میں ضرر رسانی سے منع کیا گیا ہے، جہاں تک نفقہ کا تعلق ہے تو اس کے لئے اس میں تبدیلی لانا ممکن ہے۔

شافعیہ میں شیرازی کی رائے یہ ہے کہ مسکن کا اندازہ لگانے میں صرف شوہر کی استطاعت معتبر ہے، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ''اَسْکِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُّجْدِكُمْ'' (۱) (ان (مطلقات) کو اپنی حیثیت کے موافق رہنے کا مکان دو، جہاں تم رہتے ہو)، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''لِيُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ، وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللّٰهُ'' (۲) (وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے موافق کرنا چاہئے اور جس کی آمدنی کم ہو، اسے چاہئے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے، اس میں سے خرچ کرے)، یہ دونوں آیتیں مطلقہ کے سلسلہ میں ہیں، پس بیوی اس کی زیادہ مستحق ہے۔

شیرازی نے کہا: نفقہ کے معاملہ میں خوش حال اور تنگ دست کے درمیان فرق کیا جائے گا، اور واجب نفقہ، خرچ کرنے والے کی حالت میں یعنی خوشحالی، تنگ دستی اور درمیانی حالت کے لحاظ سے ہوگا جیسا کہ آیت میں وارد ہے، اسی طرح رہائش کی فراہمی بھی اس کی خوشحالی، تنگی اور توسط کے لحاظ سے ہوگی (۳)۔

رہائش کی جگہ کا انتخاب:

۱۰- فقہاء کی رائے یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی کے ساتھ جہاں رہائش

(۱) دسوقی نے اپنے حاشیہ میں اس تعبیر پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا: یہ اس وقت ہے جبکہ شوہر کو بیوی کے پاس ان کے آنے سے ضرر پہنچتا ہو، اگر اسے ضرر نہ پہنچتا ہو تو شوہر کو انہیں بیوی کے پاس آنے سے روکنے کا اختیار نہیں ہے ۲/ ۴۷۳، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۲/ ۴۷۳، البحر الرائق ۲/ ۲۱۲، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۵۷، فتاوی خانیہ مع الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۲۹، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳۲، کشاف القناع ۲/ ۱۱۷، رد المحتار ۳/ ۶۶۴، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۹۹۔

(۱) سورۂ طلاق/ ۶۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۷۔

(۳) ارشاد الساری لشرح صحیح البخاری ۸/ ۲۲۹، شرح منہج الطلاب مع البجیرمی ۲/ ۱۰۲، مغنی المحتاج ۳/ ۴۳۲۔

اختیار کرنا چاہے اسے اختیار ہے، مگر حنفیہ صراحت کرتے ہیں کہ رہائش پڑوسیوں کے درمیان ہونی چاہئے۔

نیز فقہاء کا کہنا ہے کہ جب بیوی کو شوہر کی طرف سے ضرر رسانی کی شکایت ہو تو حاکم اسے نیک لوگوں کے درمیان رکھوائے گا، تا کہ وہ لوگ عورت کے دعویٰ کی صحت معلوم کرسکیں [۱]۔

دلجوئی کرنے والی عورت کی رہائش:

۱۱- فقہاء کے نزدیک مونسہ (دلجوئی کرنے والی) سے مراد وہ عورت ہے جو شوہر کے باہر جانے کے بعد جبکہ بیوی کے پاس کوئی نہ ہو، اس کی دلجوئی کرے، زوجہ کے لئے مونسہ کا انتظام کرنا اس کے شوہر پر واجب ہے، جب بھی اس کی ضرورت پڑے، جیسے بیوی کو اس مکان ہی سے خوف آتا ہو یا بیوی کو اپنی جان کے سلسلہ میں کسی ایسے دشمن سے اندیشہ ہو جو اس کی تاک میں ہو۔

مشہور قول کے مطابق حنفیہ، نیز حنابلہ اسی رائے کے قائل ہیں [۲]، اس سلسلے میں ان کی دلیل یہ ہے کہ بیوی کو کسی ایسی جگہ رہنے کا پابند کرنا جہاں وہ اپنی جان کے سلسلہ میں مطمئن نہ ہو اور جہاں اس کے ساتھ کوئی غمخوار نہ ہو، اس ضرر رسانی کے قبیل سے ہے، جس سے منع کیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلاَ تُضَارُّوْهُنَّ لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ" [۳] (اور انہیں تنگ کرنے کے لئے انہیں تکلیف مت پہنچاؤ)، اسی طرح یہ بیوی کے ساتھ معروف کے مطابق معاشرت بھی نہیں ہے، جس کی اللہ تعالیٰ کے اس قول میں تلقین کی گئی ہے: "وَعَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ" [۱] (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گذر بسر کیا کرو)۔

حنفیہ میں سے اس رائے کے قائلین نے ان لوگوں کے قول کو جو کہ اس لزوم کے قائل نہیں ہیں، اس حالت پر محمول کیا ہے، جبکہ شوہر بیوی کو نیک پڑوسیوں کے بیچ رکھے اور اسے اس جگہ سے وحشت بھی نہ ہو۔

شرنبلالی نے کہا: "نہر" میں (صاحب نہر کا) قول ہے کہ ہم نے ان (مشائخ) کے کلام میں مؤنسہ کا ذکر نہیں پایا، البتہ یہ ذکر ہے کہ وہ بیوی کو نیک لوگوں کے درمیان رکھے جہاں اسے وحشت کا احساس نہ ہو، اور مؤنسہ کا واجب ہونا اس حالت میں واضح ہے جبکہ گھر پڑوسیوں سے خالی ہو، خاص طور سے جب گھر کی وسعت (کشادگی) کی وجہ سے اسے اپنے حواس باختہ ہوجانے کا اندیشہ ہو۔

شافعیہ کے نزدیک جو چیز مقرر ہے اور جس کے قائل بعض احناف بھی ہیں، وہ یہ ہے کہ مونسہ کا انتظام شوہر پر لازم نہیں ہے [۲]۔

طلاق رجعی کی عدت گذارنے والی عورت کی رہائش:

۱۲- طلاق رجعی کی عدت گذارنے والی عورت کو بیوی ہی تصور کیا جائے گا، کیونکہ نکاح کی ملکیت اب بھی قائم ہے، چنانچہ طلاق کے بعد بھی حال وہی رہے گا، جو اس سے پہلے تھا، اسی لئے تمام اہل علم مطلقہ رجعیہ کی عدت کے دوران رہائش کے واجب ہونے پر متفق ہیں [۳]، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ

---

(۱) البحر الرائق ۴؍۲۱۱، التاج والإکلیل ۴؍۱۶ مع مواہب الجلیل، تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج ۷؍۴۵۶ اور اس پر الشروانی وابن قاسم العبادی کا حاشیہ، کشاف القناع ۳؍۱۲۵، شرح منتہی الإرادات للبہوتی ۳؍۱۸۳۔

(۲) البحر الرائق ۴؍۲۱۱، ردالمحتار علی الدرالمختار ۲؍۹۱۴، کشاف القناع ۳؍۳۰۰۔

(۳) سورۂ طلاق؍۶۔

(۱) سورۂ نساء؍۱۹۔

(۲) عینۃ ذوی الأحکام ہامش درر الحکام ۱؍۴۱۶۔

(۳) بدایۃ المجتہد لابن رشد ۲؍۶۵۔

وُّجْدِكُمْ"[1] (ان (مطلقات) کو اپنی حیثیت کے موافق رہنے کا مکان دو جہاں تم رہتے ہو)۔

طلاق بائن کی عدت گذارنے والی عورت کی رہائش:

۱۳ - اگر طلاق بائن کی عدت گذارنے والی عورت حاملہ ہو تو اس کے لئے رہائش کے واجب ہونے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، ابن قدامہ وغیرہ نے اس کے لئے رہائش کے واجب ہونے پر اہل علم کے اجماع کا ذکر کیا ہے، دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُّجْدِكُمْ"[2] (ان (مطلقات) کو اپنی حیثیت کے موافق رہنے کا مکان دو جہاں تم رہتے ہو)۔

ابن عربی نے کہا: اللہ تعالیٰ نے رہائش کی فراہمی بغیر کسی قید کے ہر مطلقہ کے لئے قرار دیا ہے، لہذا یہ ان کا حق ہے، کیونکہ اللہ کی مراد اس کے علاوہ ہوتی تو قید کے ساتھ بیان فرماتا، جیسا کہ نفقہ کے بارے میں ایسا کیا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول میں نفقہ کو حاملہ ہونے سے مقید کیا ہے: "وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ"[3] (اور اگر وہ حمل والیاں ہوں تو انہیں خرچ دیتے رہو)۔

جب طلاق بائنہ کی عدت گذارنے والی عورت حاملہ نہ ہو تو حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے میں اس کے لئے سکنی واجب ہے، امام احمد کی دو روایات میں سے ایک روایت یہی ہے، اور یہی رائے حضرت عمر بن الخطابؓ، ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ اور عائشہؓ، نیز عمر بن عبد العزیز، سعید بن المسیب، قاسم، سالم، ابوبکر بن عبد الرحمٰن، خارجہ بن زید اور سلیمان بن یسار کی ہے۔

(۱) سورۂ طلاق ۶/۔

(۲) سورۂ طلاق ۶/۔

(۳) سورۂ طلاق ۶/۔

مذکورہ بالا آیت تمام مطلقات کے سلسلہ میں عام ہے، کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے بعد ذکر کی گئی ہے: "فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ"[1] (تو ان کو ان کی عدت پر طلاق دو)۔ اور یہ مطلقہ رجعیہ اور مطلقہ بائنہ کو شامل ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جس نے بیوی کے طلاق میں سے ایک باقی رکھا ہو، اگر وہ مزید طلاق دینے کا ارادہ رکھتا ہو تو آیت کے مطابق عدت کا خیال کر کے طلاق دے۔

اسی طرح جب حضرت عمرؓ نے نبی علیہ السلام کو بتایا کہ عبد اللہ نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی ہے تو نبی علیہ السلام نے عمر بن الخطاب سے فرمایا: "ليطلقها طاهراً أو حاملاً"[2] (وہ اسے طہر کی حالت میں طلاق دے یا جب کہ وہ حاملہ ہو)۔ اور پہلی اور دوسری طلاق میں فرق نہیں کیا، اسی لئے اللہ تعالیٰ کا فرمان: "فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ" (تو ان کو طلاق دو ان کی عدت پر) طلاق بائن اور رجعی دونوں کو شامل ہے[3]۔

ان حضرات[4] نے اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے جو امام مالک نے اپنی موطا میں نقل کیا ہے، یعنی فاطمہ بنت قیس کی حدیث جس میں آتا ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "ليس لك عليه نفقة"[5] (تمہارے لئے اس کے ذمہ نفقہ نہیں ہے)، نیز آپ علیہ السلام نے فاطمہ بنت قیس کو ہدایت کی کہ وہ ام مکتوم کے گھر

(۱) سورۂ طلاق ۱/۔

(۲) حدیث: "ليطلقها طاهرا أو حاملا" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۹۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) قوانین الأحکام الشرعیہ لابن جزی ۲۵۱/، بدائع الصنائع ۲/ ۲۳۸، أحکام القرآن ۳/ ۴۵۹، ۴/ ۲۰۳۸، التاج والإکلیل ۴/ ۱۶۲ مع مواہب الجلیل، مغنی المحتاج ۳/ ۴۰۱، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۲۸۔

(۴) یعنی وہ لوگ جو اس کے لئے سکنی کے واجب ہونے کے قائل ہیں۔

(۵) حدیث: "ليس لك عليه نفقة" کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۱۴ طبع الحلبی) نے حضرت فاطمہ بنت قیسؓ سے کی ہے۔

میں عدت گذارے اس روایت میں سکنی کو ساقط کرنے کا ذکر نہیں ہے، اس طرح وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں اپنے عموم پر باقی رہا: "اَسۡکِنُوۡهُنَّ مِنۡ حَیۡثُ سَکَنۡتُمۡ"(۱) (ان (مطلقات) کو اپنی حیثیت کے موافق رہنے کا مکان دو)۔

ایک دوسری روایت کی رو سے حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ طلاق بائن کی عدت گزارنے والی غیر حاملہ عورت کے لئے سکونت نہیں ہے، حضرت ابن عباسؓ، جابر، عطاء، طاؤس، حسن، عمرو بن میمون، عکرمہ، شعبی، اسحاق، ابوثور، داؤد اسی رائے کے قائل ہیں، لیکن اگر طلاق دینے والا مطلقہ بائنہ کو اپنے گھر میں یا کسی ایسے گھر میں رہائش فراہم کرنا چاہے جو کہ مرد کے فراش (بستر) کی حفاظت کے پہلو سے عورت کے لئے مناسب ہو اور اس کے لئے اس میں کوئی ممانعت کا پہلو نہ ہو تو یہ عورت پر لازم ہو جائے گا، کیونکہ اس معاملہ میں حق مرد کو حاصل ہے، اس کے لئے دلیل فاطمہ بنت قیس کی وہ روایت ہے جس میں وہ کہتی ہیں کہ نبی ﷺ کے زمانے میں ان کے شوہر نے ان کو طلاق دی، ان کے شوہر ان کو بہت کم نفقہ دیتے تھے، جب فاطمہ بنت قیس نے یہ دیکھا تو بولیں کہ بخدا میں رسول ﷺ کو باخبر کروں گی، اگر میرے لئے نفقہ ہے تو میں اتنا لوں گی جتنا میرے لئے مناسب ہوگا اور اگر نفقہ نہیں ہے تو میں کچھ بھی نہیں لوں گی، وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول ﷺ سے اس کا ذکر کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "لا نفقه لک ولا سکنی"(۲) (تمہیں نہ تو نفقہ ملے گا اور نہ سکنی)۔

(۱) سورۂ طلاق / ۶۔

(۲) موطأ مالک بشرح الزرقانی ۳/ ۶۳، کشاف القناع ۳/ ۳۰۱۔

شوہر کی وفات پر عدت گذارنے والی کا سکنی:

۱۴ - مرنے والے کے مال میں دوران عدت بیوی کا سکنی واجب ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ کی رائے جو کہ شافعیہ کا بھی قول اظہر کے خلاف ایک قول ہے، یہ ہے کہ عورت کے لئے مرنے والے پر اس کے مال میں سے رہائش کا حق نہیں ہے، اور یہی حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت ام سلمہؓ کا قول ہے، ان کی دلیل حضرت فاطمہؓ بنت قیس کی یہ حدیث ہے، جس کو اپنی کتاب میں سند کے ساتھ امام احمد اور نسائی نے نقل کیا ہے، نبی ﷺ نے فرمایا: "إِنَّمَا النَّفَقَةُ وَالسُّکْنٰی لِلْمَرْأَةِ إِذَا کَانَ لِزَوْجِهَا عَلَیْهَا الرَّجْعَةُ"(۱) (عورت کے لئے نفقہ اور سکنی اس وقت ہے جب اس کے شوہر کو اس سے رجوع کا حق حاصل ہو)، اللہ تعالیٰ کا قول ہے کہ: "وَالَّذِیۡنَ یُتَوَفَّوۡنَ مِنۡکُمۡ وَیَذَرُوۡنَ اَزۡوَاجًا وَّصِیَّةً لِّاَزۡوَاجِهِمۡ مَّتَاعًا إِلَی الۡحَوۡلِ غَیۡرَ اِخۡرَاجٍ"(۲) (اور جو لوگ تم میں سے وفات پا جائیں اور بیویاں چھوڑ جائیں (ان پر لازم ہے) اپنی بیویوں کے حق میں نفع اٹھانے کی وصیت (کر جانے) کی کہ وہ ایک سال تک (گھر سے) نکالی نہ جائیں)۔

حضرت ابن عباسؓ اس آیت کے سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ یہ آیت میراث والی اس آیت سے منسوخ ہوگئی ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے ان کے لئے ربع اور ثمن حصہ مقرر فرمایا اور حول کی مدت اس طرح منسوخ

(۱) حدیث: "إنما النفقة والسكنى للمرأة إذا كان لزوجها عليها الرجعة" کی روایت احمد (۶/ ۳۷۳ طبع المیمنیہ) اور نسائی (۶/ ۱۴۳، ۱۴۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت فاطمہ بنت قیسؓ سے کی ہے، اصل حدیث اس اضافہ کے بغیر صحیحین میں موجود ہے، زیلعی نے اسے ضعیف قرار دیا ہے (نصب الرایہ ۳/ ۲۷۲ طبع المجلس العلمی)۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۲۴۰۔

ہوگئی کہ اس کی مدت اللہ تعالیٰ نے چار مہینے دس دن قرار دیا[۱]۔ نیز ان حضرات کا کہنا ہے کہ جو گھر میت نے چھوڑا ہے وہ یا تو میت کی ملکیت ہوگا یا کوئی اور مالک ہوگا اگر دوسرے کی ملکیت تھا یعنی میت نے اسے اجرت یا عاریت پر لیا تھا تو اس کی موت واقع ہوتے ہی وہ معاملہ ختم ہوگیا، اب کسی کے لئے اس میں بودوباش حلال نہیں، الا یہ کہ مالک مکان بخوشی اس کی اجازت دے دے، نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "إِنَّ دِمَاءَ كُمْ وَأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ"[۲] (تمہارے خون اور تمہارے مال تم پر حرام ہیں)، اگر دوسری صورت ہو یعنی گھر کا مالک میت ہو تو یہ قرض خواہوں یا وارثوں یا وصیت والوں کے لئے ہوگا، اور سابق الذکر حدیث کی بنا پر متوفی عنہا زوجہا کے لئے قرض خواہوں، وارثوں اور وصیت والوں کا مال حلال نہیں ہوگا، اس بنیاد پر اس کے لئے صرف اس کی میراث کے بقدر ہی حق ہوگا اگر وہ صرف وارث ہے[۳]۔

قول اظہر میں شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس عورت کو سکنی کا حق ہے، اسی طرح دو شرطوں کے ساتھ مالکیہ بھی اسی کے قائل ہیں: پہلی شرط یہ ہے کہ شوہر نے اس سے صحبت کی ہو، اور دوسری شرط یہ کہ میت کا گھر یا تو ملکیت کی بنا پر ہو یا معین وقت تک استعمال کے لئے ہو، یا اجرت کی بنا پر ہو جس کا کرایہ موت سے پہلے نقد ادا کر چکا ہو، اگر کچھ کرایہ ادا کیا تھا تو صرف ادائیگی کی بقدر ہی اس کو رہائش ملے گی۔

عبدالحق مالکی کا کہنا ہے کہ اگر اس نے ایک متعین سال کے لئے کرایہ پر لے رکھا ہو تو وہ رہائش کی زیادہ مستحق ہے، اگرچہ نقد نہ ادا کیا ہو۔

مسلک حنفی میں بھی یہ قول نقل کیا گیا ہے، اور یہی حضرت ابن مسعودؓ اور سفیان ثوری سے بھی مروی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا، فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَاجُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْمَا فَعَلْنَ فِيْٓ اَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ، وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ"[۱] (اور تم میں سے جو لوگ وفات پا جاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں، وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینہ دس دن تک روکے رکھیں، پھر جب وہ اپنی مدت تک پہنچ جائیں تو تم پر اس باب میں کوئی گناہ نہیں کہ وہ عورتیں اپنی ذات کے بارے میں کچھ (کارروائی) کریں، شرافت کے ساتھ اور جو کچھ بھی تم کرتے ہو اللہ اس سے خوب واقف ہے)، اور فریعہ بنت مالکؓ کی یہ حدیث ہے کہ جب ان کے شوہر کا انتقال ہوا اور انہوں نے رسول علیہ السلام کو بتا کر اپنے اہل اور اپنے بھائیوں کی طرف منتقل ہونا چاہا تو نبی علیہ السلام نے ان سے کہا: "امكثى فى بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله"[۲] (اپنے گھر میں ٹھہری رہو، یہاں تک کہ فرض عدت اپنی مدت کو پہنچ جائے)۔

---

(۱) کشاف القناع طبع الریاض ۵/۴۳۴، المغنی لابن قدامہ ۷/۵۲۸، نیل الأوطار للشوکانی ۶/۳۴۰۔

(۲) صحیح بخاری ۲/۲۲۶ (باب الخطبہ) اور حدیث: "فإن دماء کم وأموالکم علیکم حرام"، کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۵۷۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ اور ابوبکرہ سے کی ہے، اور مسلم (۲/۸۸۹ طبع الحلبی) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) بدائع الصنائع ۴/۲۰۴۲۔

(۱) سورۂ بقرہ/۲۳۴۔

(۲) حدیث: "امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب" کی روایت ابوداؤد (۲/۷۲۳-۷۲۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/۵۰۸، ۵۰۹ طبع الحلبی) نے حضرت زینب بنت کعبؓ سے کی ہے، حافظ کہتے ہیں: (عبدالحق نے اس کو ابن حزم کی پیروی میں زینب کے مجہول الحال ہونے کی بنا پر معلول قرار دیا ہے)، التلخیص الحبیر (۳/۲۴۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

حنابلہ نے کہا: ایک روایت کے مطابق یہ ہے کہ متوفی عنہا زوجہا اگر حاملہ نہیں ہے، تو اس کے لئے سکنی نہیں ہے، اور اگر حاملہ ہے تو دو روایات ہیں[(۱)]۔

فسخ نکاح کی عدت گذارنے والی کا سکنی:

۱۵ - حنفیہ اور اپنے راجح قول کے مطابق شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ نکاح صحیح کے فسخ ہونے پر عدت گذارنے والی عورت کو سکنی ملے گا، ان حضرات نے اس میں کوئی فرق نہیں کیا ہے کہ فسخ عورت کی جانب سے کسی سبب کی بنا پر واقع ہوا ہے یا مرد کے اندر کسی سبب کے پائے جانے سے، نیز ان کے نزدیک فسخ کا سبب عورت کی کوئی نافرمانی ہو یا نافرمانی نہ ہو دونوں برابر ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ گھر میں سکونت اس کا حق قرار دیا گیا ہے، نیز یہ کہ وہ صحیح نکاح کے بعد زندگی ہی میں تفریق کی بنا پر عدت گذار رہی ہے، گویا اسے نسب کی حفاظت کے لئے مطلقہ کے مشابہ سمجھا گیا ہے۔

اگر نکاح فاسد یا وطی بالشبہ کی بنا پر فسخ نکاح ہوا ہو تو اس عدت والی عورت کے لئے سکنی نہیں ہے، کیونکہ نکاح فاسد میں کوئی سکنی نہیں ہے، مطلب یہ کہ جو نکاح کا حال ہوگا وہی عقد کا حال ہوگا، چنانچہ اس کے لئے صحبت کرنے والے یا زوج پر کوئی سکنی نہیں عائد ہوتا۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ فسخ نکاح کی عدت گذارنے والی کے لئے نکاح صحیح اور نکاح فاسد دونوں صورت میں سکنی ہے، چاہے فسخ کا سبب اس کی زندگی میں معلوم ہوا ہو یا اس کی موت کے بعد، اصل میں جب بھی نکاح کے بعد عورت مرد کی وجہ سے محبوس ہوگی، اس کے لئے سکنی ہوگا۔

ان کا کہنا ہے کہ شبہہ کی بنا پر جس عورت سے وطی کی گئی ہو، اس کے لئے دو صورتوں میں سکنی ہے: ایک: جبکہ اس کا کوئی شوہر نہ ہو، دوسرے: شوہر ہو مگر اس نے صحبت نہ کی ہو، جب شوہر نے اس سے صحبت کی ہو تو اس کا سکنی شوہر ہی پر ہوگا، چاہے عورت غلطی کرنے والے سے حاملہ ہوئی ہو، یا نہ ہوئی ہو، الا یہ کہ شوہر نے اس کے حمل کی نفی ''لعان'' کے طریقہ پر کی ہو، اور حمل کو غلطی کرنے والے سے ملحق کر دیا گیا ہو، ایسی حالت میں سکنی غلطی کرنے والے پر ہوگا۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ فسخ کی عدت گذارنے والی عورت کے لئے سکنی اس وقت ہوگا جبکہ وہ حاملہ ہو، اگر وہ حاملہ نہ ہو تو اس کے لئے سکنی نہیں ہے، اگر مطلقہ رجعیہ سے شبہہ کی بنا پر یا نکاح فاسد کی بنا پر وطی کی گئی، پھر عورت کے حمل کا پتہ چلا جو کہ شوہر کا بھی ہو سکتا ہے اور واطی کا بھی، تو اس صورت میں دونوں پر وضع حمل تک اجرت واجب ہوگی اور وضع حمل کے بعد نفقہ واجب ہوگا، یہاں تک کہ ان دونوں میں سے اصل باپ کا انکشاف ہو جائے، انکشاف کے بعد وہ شخص جس سے نسب ثابت نہیں ہوا، دوسرے سے (اصل باپ سے) وہ خرچہ واپس لے گا، جو اس نے کیا تھا، اس لئے کہ اس نے دوسرے شخص کی طرف سے اس ذمہ داری کو ادا کیا جو اس شخص پر واجب ہوتا تھا[(۱)]۔

---

(۱) التاج والإکلیل مختصر خلیل من مواہب الجلیل ۱۶۲/۴، المدونۃ الکبری ۱۵۷/۵، شرح أبی عبد اللہ محمد الخرشی ۱۵۶/۴، مغنی المحتاج ۴۰۲/۳، حاشیہ ابن عابدین ۶۲۲/۳، زاد المعاد ۲۱۸/۴ - ۲۱۹، نیل الأوطار للشوکانی ۳۳۶/۶، المغنی ۵۳۲/۷۔

(۱) فتح القدیر ۳۴۲/۳، بدائع الصنائع ۲۰۴۱/۴ - ۲۰۴۲، نہایۃ المحتاج ۱۴۵/۷ - ۱۴۶، شرح التحریر ۳۴۷/۲ من حاشیۃ الشرقاوی، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴۵۲/۲، حاشیۃ الشیخ علی العدوی علی الإمام ابی الحسن ۱۰۵/۲، کشاف القناع ۳۰۱/۳، ۴۶۶/۵ طبع الریاض۔

عدت والی عورت کے ساتھ رہائش:

۱۶ - مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ طلاق دینے والے مرد کے لئے عدت والی عورت کے ساتھ سکونت اختیار کرنا جائز نہیں ہے، اور اس معاملہ میں ان کے نزدیک مطلقہ رجعیہ اور بائنہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، الا یہ کہ جب گھر ان دونوں کا ہو اور ان کے ساتھ کوئی محرم بھی رہے، شافعیہ کے یہاں اس میں یہ شرط بھی ہے کہ وہ محرم ایسا ہو جو تمیز کی صلاحیت والا اور دور اندیش ہو، چاہے وہ مرد ہو یا عورت۔

اگر ان دونوں کے ساتھ رہنے والا شوہر کا محرم ہو تو اس کا عورت ہونا شرط ہے، یہ درست نہیں ہے کہ ان دونوں کے ساتھ شوہر کا کوئی مرد محرم رہے[(۱)]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ آدمی کے لئے اپنی مطلقہ رجعیہ کے پاس جانا جائز نہیں ہے، اگرچہ عورت کے ساتھ اس کی حفاظت کرنے والا ہو، اور مرد کے لئے اس کے ساتھ کسی ایسے گھر میں رہنا بھی مباح نہیں ہے جس میں وہ عورت اور دوسرے لوگ ایک ساتھ رہتے ہوں، مطلقہ عورت کے ساتھ خلوت حرام ہونے کے لئے ان کی دلیل یہ ہے کہ طلاق دراصل نکاح ہی کی ضد ہے جو کہ اباحت کا سبب بنا ہے، لہذا خلوت کی اجازت دینا ایسے ہی ہے جیسے ضد کا باقی رکھنا اس کی ضد کی موجودگی کے ساتھ۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جب شوہر کے گھر میں عدت گذارنا واجب ہو تو اس میں حرج نہیں کہ دونوں ایک ہی گھر میں رہیں، جبکہ طلاق دینے والا عادل ہو، طلاق خواہ رجعی ہو یا بائن یا تین طلاقیں، طلاق بائن میں افضل یہ ہے کہ دونوں کے درمیان ایک پردہ حائل کر دیا جائے، البتہ اگر شوہر فاسق ہو تو ایسی صورت میں ان کے ساتھ ایک قابل اعتماد خاتون ہو جو ان کے درمیان حائل رہنے پر قادر ہو، اگر ایسا کرنا قابل عمل نہ ہو تو عدت گزارنے والی عورت دوسرے گھر میں عدت گذارے، ایسا ہی وہ اس وقت کرے جب گھر تنگ ہو، عورت کے بجائے اگر مرد ہی نکل جائے تو یہ زیادہ مناسب ہے۔ ان دونوں کو تین طلاق کے بعد بھی اختیار ہے کہ ساتھ رہیں، بشرطیکہ میاں بیوی کی طرح نہ ملیں اور اس میں کسی فتنہ کا اندیشہ نہ ہو۔

حنابلہ کے نزدیک جیسا کہ ان کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے، مسئلہ یہ ہے کہ طلاق دینے والے کو مطلقہ رجعیہ کے ساتھ رہنے کی اجازت ہے، اسی طرح عورت کو اپنی آرائش کرنے کی اجازت ہے، نیز یہ کہ رجعت صرف اس کے ساتھ مباشرت جیسے بوس وکنار وغیرہ سے واقع نہیں ہوگی، بلکہ یہ وطی (صحبت) کے ذریعہ ہی حاصل ہوگی، جہاں تک مطلقہ بائنہ کا تعلق ہے تو اس کے لئے سکنی نہیں ہے، وہ جہاں چاہے عدت گذار سکتی ہے، اگر طلاق دینے والے کا گھر دونوں ہی کے لئے کشادہ ہو اور عورت کے لئے علاحدہ کمرہ میں تمام ضروریات کے ساتھ رہائش ممکن ہو اور دونوں کے درمیان بند دروازہ ہو اور باقی گھر میں شوہر رہے تو یہ جائز ہے، اگر ان کے درمیان بند دروازہ نہ ہو اور عورت کے ساتھ کوئی محرم ہو جس کے سہارے وہ تحفظ حاصل کرے تو یہ جائز ہے، ورنہ جائز نہیں ہے[(۱)]۔

پرورش کرنے والی عورت (دائی) کا سکنی:

۱۷ - پرورش کرنے والی عورت کی سکونت کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، جبکہ یہ خود ایسی ماں نہ ہو، جو بچے کے باپ کی عصمت میں برقرار ہو، چنانچہ بعض فقہاء کی رائے ہے کہ حاضنہ کو پرورش کئے

(۱) زاد المعاد ۴؍۲۱۹، البجیرمی ۴؍۸۵، کشاف القناع ۳؍۲۷۶۔

(۱) البحر الرائق ۴؍۱۶۸، تبیین الحقائق للزیلعی ۳؍۳۷، الخرشی ۴؍۸۵، ۸۶، کشاف القناع طبع الریاض ۵؍۴۳۳-۴۳۴، المبسوط للسرخسی ۵؍۲۰۹، البحر الرائق ۴؍۲۲۰۔

جانے والے بچہ کے مال میں سے رہائش کا خرچ ملے گا، اگر اس کے پاس مال ہو، ورنہ اس کے ذمہ ہوگا جس پر اس کا نفقہ واجب ہے، دوسرے فقہاء نے کہا: جن لوگوں کے ذمہ اس کا نفقہ واجب ہے ان پر حاضنہ کا سکنی واجب نہیں ہوگا، بلکہ حاضنہ کو صرف حضانت کی اجرت ملے گی [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حضانۃ''۔

قریبی رشتہ دار کا سکنی:

۱۸ - کمانے سے معذور تنگ دست رشتہ دار کی رہائش آدمی پر کچھ شرائط کے ساتھ اسی طرح واجب ہوگی جس طرح اس کا نفقہ واجب ہوتا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''نفقۃ'' میں دیکھی جائے۔

سکنی بعض تصرفات پر مبنی ہونے کے اعتبار سے:

۱۹ - (۱) سکنی کو اجرت پر دینا۔

(۲) مقام رہائش کا بیان۔

رہائش ایک قسم کی منفعت ہے جس کے لئے کوئی ایسا محل و مقام لازمی ہے جس سے وہ حاصل کی جاسکے، اور یہ مقام گھر اور مکان ہیں، مقام کا بیان کرنا عقد اجارہ کی صحت کے لئے شرط ہے، اور یہ بیان اس عین (اصل شی) کے ذکر سے متحقق ہوتا ہے، جس کی منفعت پر اجارہ منعقد ہوتا ہے، مثلاً آدمی کہے: ''**استأجرت هذه الدار للسكنى**'' (میں نے یہ گھر رہائش کے لئے اجرت پر لیا) یا اجرت پر دینے والا یہ کہے: ''**أجرتک هذه الدار**'' (میں نے یہ گھر تم کو اجرت پر دیا)، لیکن اگر وہ یہ کہے: میں نے تم کو ان دونوں گھروں میں سے ایک رہائش کے لئے اجرت پر دیا تو معاملہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ محل عقد مجہول ہے، اور یہ ایسی جہالت ہے جو جھگڑے تک پہنچانے والی ہے [1]۔

جو اس گھر میں رہے گا اس کا بیان کرنا شرط نہیں ہے اور نہ یہ کہ وہ اس میں کیا کرے گا، کیونکہ اس سلسلہ میں عرف کافی ہے، نیز اس بنا پر کہ رہائش کے منافع میں زیادہ فرق و تفاوت نہیں ہوتا اور جو تھوڑا بہت ہوتا بھی ہے عرف کی بنا پر اسے نظر انداز کیا جاتا ہے۔

امام کاسانی کہتے ہیں: اس مکان میں وہ جو کچھ کرے گا اس کا ذکر کرنا شرط نہیں ہے، کیونکہ اجارہ انتفاع کے لئے مشروع ہوا ہے، اور مکان اور گھر وغیرہ رہائش کی غرض سے انتفاع کے لئے تیار کئے گئے ہیں، اور رہائش کے لئے تیار کئے ہوئے مکان کے منافع قریب قریب ملتے جلتے ہوتے ہیں، کیونکہ رہائش کے معاملے میں لوگوں میں زیادہ فرق نہیں ہوتا، گویا یہ بغیر نام لئے معلوم ہوتا ہے، اسی طرح رہنے والوں کے زیادہ یا کم ہونے سے منفعت پر بہت معمولی فرق پڑتا ہے، جو کہ نہ ہونے کے برابر ہے، اسی طرح اسے اختیار ہے کہ خود رہے یا دوسرے کو رکھے [2]۔

اور اس سلسلے میں اجارہ کے احکام کی رعایت کی جائے گی۔ دیکھئے: اصطلاح ''إجارۃ''۔

رہائش کی وصیت:

۲۰ - رہائش کی وصیت کرنا وصیت کی اقسام میں سے ایک ہے، یہ

---

(۱) مواہب الجلیل ۲/۲۲۰، ۴/۴۰، ردالمحتار مع حاشیہ ابن عابدین ۲/۸۷۷، الفتاوی الکبری لابن حجر المکی ۴/۲۱۶۔

(۱) البدائع ۵/۲۵۶۹، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/۲۰، حاشیۃ الرشیدی ۲/۱۲، المقنع ۲/۲۰۲۔

(۲) البدائع حوالہ سابق۔

وصیت یا تو وقت کے ذکر کے بغیر ہوگی یا کسی وقت سے مقید ہوگی، دونوں ہی صورتوں میں یا تو وہ کسی معین شخص جیسے زید کے لئے ہوگی یا غیر معین اشخاص کے لئے جیسے فقراء مساکین کے لئے، جب رہائش کی وصیت مطلق ہو اور متعین شخص کے لئے ہو تو حنفیہ کے رائے یہ ہے کہ جب تک وصیت پانے والا زندہ رہے، اس کو گھر کی رہائش سے فائدہ اٹھانے کا حق ہے، جب وہ مرجائے تو رہائش اس چیز کے مالکوں کی ملکیت کی طرف لوٹ جائے گی، یعنی وصیت کرنے والے کے وارثوں کی طرف، کیونکہ وصیت پانے والے کی موت سے وصیت کا وجود ختم ہو گیا۔

سکنی سے وصیت پانے والے کے انتفاع کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ چیز جس میں رہائش کی وصیت کی گئی ہے وصیت کرنے والے کے تہائی مال سے زیادہ نہ ہو، اگر اس کے پاس اس گھر کے سوا جس کی رہائش کی وصیت کی گئی ہے اور کچھ نہ ہو تو وصیت پانے والا اس کے تہائی حصہ میں رہے گا، اور وصیت کرنے والے کے ورثاء اس کے دو تہائی میں رہیں گے، جب تک کہ وصیت پانے والا زندہ ہے، اگر وصیت پانے والے کی وفات ہو جائے تو ورثاء کی طرف مکمل طور سے منفعت پلٹ آئے گی، جب رہائش کی وصیت مطلق ہو اور غیر معین اشخاص کے لئے ہو تو حنفی مسلک میں اس کے جواز میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ اس وصیت کو ناجائز اور صاحبین جائز سمجھتے ہیں۔

اگر رہائش کی وصیت متعین مدت مثلاً ایک سال کے لئے ہو تو دیکھا جائے گا کہ وصیت کرنے والے نے جس گھر میں ایک متعین سال رہائش کی وصیت کی ہے، کیا اس کے علاوہ کوئی دوسرا مال اس کا ہے؟ (پس اگر اس کا اس کے سوا اور کوئی مال نہیں) اور ورثاء اس وصیت کی اجازت دے دیں تو گھر وصیت پانے والے کے حوالہ کر دیا جائے گا، تاکہ وہ اس میں سال مذکور میں رہائش اختیار کر لے، اگر ورثاء اجازت نہ دیں تو گھر کی رہائش وصیت پانے والے اور ورثاء کے درمیان تہائیوں میں تقسیم کر دی جائے گی، یعنی اس کی ایک تہائی رہائش وصیت پانے والے کے لئے اور دو تہائی وصیت کرنے والے کے ورثاء کے لئے ہوگی، اور اگر اس نے گھر میں ایک غیر متعین سال تک رہائش کی وصیت کی ہو تو وہ وصیت کے مستحق کو اس میں رہنے کے لئے اسی وقت حوالہ کیا جائے گا جب کہ ورثاء اس کی اجازت دیں، اگر وہ اس کی اجازت نہ دیں تو گھر تہائیوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، وصیت کا مستحق اس کے ایک تہائی میں تین سالوں تک رہے گا، جب مذکورہ مدت پوری ہو جائے گی تو وہ تہائی ورثاء کو لوٹا دی جائے گی، اور اس کے بعد پورا گھر ورثاء کا ہو جائے گا۔

(دوسری صورت یہ ہے کہ) اس کا اس کے علاوہ بھی کوئی مال ہو، اس شکل میں اگر تہائی مال اس وصیت پر حاوی ہو تو گھر وصیت پانے والے کو حوالہ کر دیا جائے، تاکہ وہ اس میں متعین کردہ سال تک رہے، اور اگر تہائی مال اس وصیت کی گنجائش تو نہ رکھتا ہو، تاہم ورثاء اس کی اجازت دیں تو گھر وصیت کے حقدار کو متعین سال تک رہنے کے لئے حوالہ کر دیا جائے گا، البتہ اگر وہ اس کی اجازت نہ دیں تو وہ تہائی حصہ میں حسب تفصیل سابق سکونت اختیار کرے گا۔

اگر وصیت کرنے والا اس سال کو متعین کر دے جس میں رہائش کی اس نے وصیت کی ہے اور وہ سال موصی (وصیت کرنے والے) کی وفات سے پہلے ہی گذر جائے تو معین سال کے فوت ہو جانے کی بنا پر وصیت کالعدم ہو جائے گی، کیونکہ وصیت موصی کی موت کے بعد ہی اپنا اثر دکھاتی ہے، اور اگر وہ سال معین کے دوران مر جائے تو اس کی وفات سے پہلے جو وقت گذرا اس میں وصیت باطل ہوگی، اور وصیت کرنے والے کی وفات کے بعد سال کا جو حصہ باقی ہے اس میں وصیت پانے

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۳۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات، تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۲۰۱ - ۲۰۳، المبسوط ۲۷/ ۱۸۲، البحر الرائق ۸/ ۵۱۳ - ۵۱۴، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۲۲۔

والے کو اس معین چیز میں رہائش کا حق حاصل رہے گا[۱]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ کسی متعین گھر میں رہائش کی وصیت اگر مطلق (وقت کی تعیین کے بغیر) کی گئی ہے، تو وصیت پانے والا تہائی کا مستحق ہے، البتہ جب وصیت متعین وقت کے لئے کی گئی ہو تو غور کیا جائے گا، اگر تہائی ترکہ وصیت کی قیمت کا متحمل ہو تو وصیت پانے والے کو وصیت کی چیز حوالہ کرنا متعین ہوجائے گا، تاکہ وہ اس میں سکونت اختیار کرے، لیکن اگر تہائی ترکہ اس چیز کی قیمت کا متحمل نہ ہو جس میں رہنے کی وصیت کی گئی ہے تو وارث کو اختیار ہوگا، چاہے تو وصیت جاری کرنے کی اجازت دے دے یا حاضر وغائب وارثوں سے کل ترکہ کا تہائی معاوضہ کی صورت میں یا بعینہ یا ان کے علاوہ کسی اور شکل میں لے کر وصیت کے مستحق کو دے دے، اس طرح وصیت کے حق دار کے لئے اس تمام ترکہ کا تہائی ہوجائے گا جو وصیت کرنے والے نے چھوڑا ہے[۱]۔

شافعیہ[۲] کی رائے یہ ہے کہ جب سکنی کی وصیت وقت کی تعیین سے آزاد ہو، تو وصیت پانے والا گھر کی سکونت کا مالک ہوگا، اور اسے گھر کو اجرت پر دینے، عاریتاً دینے اور اس کی منفعت کی وصیت کرنے کا حق ہوگا اور اس کی موت کے بعد گھر کی منفعت کی اس سے وراثت چلے گی، اور جب وصیت کسی متعین وقت جیسے سال (وماہ) یا وصیت پانے والے کی زندگی سے مقید ہو تو وصیت کا حق دار معینہ مدت یا اپنی مدت حیات تک خود رہائش سے مستفید ہوگا، اسے یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اس کو اجرت پر دے یا عاریت پر دے اور اس کے مرنے کے بعد اس کی وراثت نہیں چلے گی، کیونکہ یہاں سکنی کی وصیت

(۱) مواہب الجلیل للحطاب ۶/ ۳۸۴، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۴۱۲، الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۴۳۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۸۳، حاشیۃ الشروانی وابن قاسم العبادی علی تحفۃ المحتاج ۷/ ۵۶۲۔

از قبیل اباحت ہے، نہ کہ بطور تملیک۔

یہ قول کہ جب وصیت استعمال سے مقید ہو، جیسے رہائش سے تو وصیت پانے والے کے لئے وصیت کی چیز کو اجرت پر دینا جائز نہیں، حنفیہ کا مسلک بھی یہی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں ملکیت مفت ہے، اور اجارہ کے ذریعہ مالک بنانا معاوضہ کے بدلہ مالک بنانا ہے، اور یہ مفت مالک بنانے سے زیادہ قوی ہے، اور (معلوم ہے کہ) کمزور تر ملکیت والا قوی تر کو مالک نہیں بنا سکتا[۱]۔

جہاں تک حنابلہ کی بات ہے تو ان کا کہنا ہے کہ جس کو گھر کی رہائش کی وصیت کی گئی ہے اسے رہنے کے لئے گھر حوالہ کردیا جائے گا اور یہ اس وقت ہے جبکہ وصیت کو تہائی ترکہ حاوی ہو، خواہ وصیت مطلق ہو یا متعین مدت سے مقید ہو، البتہ جب وصیت کو تہائی ترکہ حاوی نہ ہو تو اس وصیت میں صرف اتنا ہی جائز ہے جو تہائی کی بقدر ہو۔

حنابلہ گھر کی رہائش کی وصیت پانے والے کو اس بات کی اجازت دیتے ہیں کہ جتنے میں اس کو رہائش کا حق حاصل ہے، اسے وہ اجرت پر دے سکتا ہے[۲]۔

رہائش گاہ کو ہبہ کرنا:

۲۱- رہائش کی غرض سے گھر ہبہ کرنے کے لئے پیش کش کے الفاظ یا تو مطلق ہوں گے، جیسے ہبہ کرنے والا دوسرے شخص سے کہے: "وهبت لک داری للسکنی" (میں نے تمہیں اپنا گھر رہائش کے لئے ہبہ کیا، یا میں نے تمہیں اپنی عمارت کی رہائش کا مالک بنایا)، اس صورت میں گھر کی رہائش جس کو ہبہ کی گئی ہے، اس کے لئے ہوجائے گی، جبکہ عمل ہبہ کی تکمیل میں وہ تمام شرائط اور ارکان پائے

(۱) الدر المختار ۵/ ۶۰۷۔

(۲) المقنع مع حاشیہ ۲/ ۳۸۰۔

جائیں جن کا اس میں موجود ہونا لازم ہے، اسی طرح اس کے لئے جائز ہوگا کہ (اس میں خود رہنے کے بجائے) اس کو اجرت پر یا عاریت پر کسی اور کو رہنے کے لئے دے[۱]۔ اس صورت میں ہبہ پر ہبہ کئے جانے والے شخص کی ملکیت غیر لازم ہوگی، ہبہ کرنے والے کے لئے اپنے ہبہ کو واپس لینا جائز ہوگا۔

لیکن اگر ہبہ کی پیشکش مقید ہے تو اس میں اختلاف ہے، جس کی تفصیل اصطلاحات ''ہبہ''، ''عمری'' اور ''رقبی'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔ ہبہ کرنے والے کی طرف سے وقت کی قید نہ لگانے کی صورت میں وہ مدت جس میں ہبہ کرنے والا رہائش واپس لے سکتا ہے، اس میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں: حنفیہ، حنابلہ اور دو اقوال میں سے ایک کے مطابق شافعیہ[۲] کی رائے یہ ہے کہ ہبہ کرنے والا جب بھی چاہے اس کے لئے رہائش کی خاطر ہبہ کی ہوئی شئ کا واپس لینا جائز ہے، ہبہ کی ہوئی شئ واپسی کے معاملہ میں کسی متعین وقت کی پابندی نہیں ہے، کیونکہ وہ فی الحقیقت از قسم عاریت ہے۔

مالکیہ اور اپنے دوسرے قول کے مطابق شافعیہ[۳] کی رائے یہ ہے کہ رہائش ہبہ کرنے والا ہبہ کئے جانے والے شخص کی موت کے بعد ہی رہائش واپس لے سکتا ہے، جب ہبہ کرنے والا ہبہ کئے جانے والے شخص کی موت سے پہلے مرجائے تو ہبہ کئے جانے والے شخص کی موت کے بعد رہائش گاہ ورثاء کی طرف لوٹ جائے گی، اس رائے کے قائلین رہائش گاہ کو ایسی چیز تصور کرتے ہیں جس میں عمری کا معاملہ کیا گیا ہو، (یعنی ایسا معاملہ جس میں مکان یا زمین کو تمام عمر کے لئے دے دیا جائے)۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۶/ ۲۹۶۔

(۲) بدائع الصنائع للکاسانی ۸/ ۳۶۷۳، المقنع لابن قدامہ المقدسی مع حاشیہ ۲/ ۳۳۶، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۹۔

(۳) مواہب الجلیل للحطاب ۶/ ۶۱، ۶۲، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۹۔

ہبہ کئے ہوئے گھر پر قبضہ:

۲۲ - جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہبہ کئے ہوئے گھر پر ملکیت ہبہ کرنے والے کی اجازت سے قبضہ کر لینے سے ثابت ہوتی ہے[۱]، اور مالکیہ کے نزدیک محض عقد[۲] سے ثابت ہوتی ہے، لیکن ان کے یہاں عقد کے تمام ہونے کے لئے ہبہ کئے ہوئے گھر پر قبضہ کرنا شرط ہے۔

مذکورہ بالا نقطۂ نظر کی روشنی میں گویا جب کوئی شخص کسی دوسرے کو کوئی گھر ہبہ کرے تو ہبہ کئے جانے والے شخص کے لئے گھر کی ملکیت ثابت ہوجائے گی اور اس گھر پر قبضہ لینے سے تمام فقہاء کے نزدیک ملکیت نافذ ہوجائے گی، مگر یہ اس وقت ہے جب کہ ہبہ کا مستحق شخص بالغ اور سمجھدار ہو۔

اگر وہ محجور علیہ ہو (یعنی جس کو مالی تصرف سے روک دیا گیا ہو) تو اس کا ولی اس کی نیابت میں اس کی قائم مقامی کرے گا، جبکہ وہ خود ہبہ کرنے والا نہ ہو، اگر ولی ہی واہب ہو تو مالکیہ کے قول کے مطابق ہبہ کئے ہوئے گھر کو ہبہ کئے جانے والے شخص کے لئے خالی کرایا جائے گا، ولی اس میں سکونت نہیں کرسکتا، اگر وہ اس میں رہے تو ہبہ باطل ہوجائے گا[۳]۔

حنفیہ نے کہا: اگر باپ اپنے نابالغ بیٹے کو وہ گھر ہبہ کرے جس میں وہ خود رہ رہا ہے اور اس گھر میں (باپ) کے سامان محفوظ ہوں تو یہ اس کے لئے جائز ہے، یہ چیز ہبہ کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہوگی، لیکن اگر باپ نے دوسرے کو اجرت پر رہنے کے لئے دے رکھا ہو تو یہ جائز نہیں ہوگا اور اگر بغیر اجرت کے دوسرے کو رہنے کے لئے دیا ہو

(۱) المبسوط ۱۲/ ۴۸، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۰، المقنع ۲/ ۳۳۲۔

(۲) کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۲۱۵، الخرشی ۷/ ۱۰۵۔

(۳) التاج والإکلیل للمواق ہامش مواہب الجلیل للحطاب ۶/ ۶۰۔

تو یہ ان کے نزدیک جائز ہے[۱]۔

مالکیہ اور حنفیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر بیوی اپنا گھر اپنے شوہر کو ہبہ کردے جبکہ وہ اس میں رہ رہی ہو اور اس میں اس کا سامان ہو اور شوہر اس کے ساتھ ہی رہتا ہو، تو یہ ہبہ صحیح ہے، مالکیہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے کہ شوہر اپنی رہائش گاہ اپنی بیوی کو ہبہ کرے، کیونکہ سکنی مرد کے لئے ہے، نہ کہ عورت کے لئے، وہ تو اپنے شوہر کے تابع ہے[۲]۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ ہبہ کئے جانے والے گھر کا ہبہ کئے جانے والے شخص کے علاوہ دوسرے لوگوں کے سامان سے خالی ہونا ضروری ہے، اگر اس کو دوسروں کے سامان نے گھیر رکھا ہو اور اسی طرح مستقل پڑا رہے تو ہبہ صحیح نہیں ہوگا، ان کے نزدیک اجنبی کو ہبہ کرنے اور اپنی نابالغ اولاد کو ہبہ کرنے میں کوئی فرق نہیں ہے، یہ حضرات اس بات کے جواز کے قائل ہیں کہ باپ اپنی اس رہائش گاہ میں رہ سکتا ہے، جو اپنے زیر ولایت بچہ کے لئے ہبہ کی گئی ہے، اور ہبہ کے مکمل ہونے کے بعد اس پر اجرت عائد ہوگی[۳]۔

رہائش کے لئے (منافع کے بجائے) عین شئ کو وقف کرنا:

۲۳ - جمہور فقہاء کے نزدیک وقف کرنا مشروع ہے، جائز ہے اور اگر واقع ہو تو لازم ہوجاتا ہے، رہائش گاہ کا وقف کرنا ان کے نزدیک اختلافی ہے، اس کی وجہ منافع کے وقف کے سلسلہ میں ان کا اختلاف ہے۔

جمہور شافعیہ، بعض حنابلہ اور حنفیہ میں سے جو وقف کے جواز کے قائل ہیں، ان کی رائے یہ ہے کہ اگر آدمی منافع کو وقف کرے، ذات کو نہیں، تو یہ وقف درست نہیں ہوگا۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر وہ رہائش کو ایک منفعت کے طور پر وقف کرے تو جائز ہے، اور شرعاً صحیح ہے، خلو (اوپر کا خلاء، چھت کے اوپر بنانے کا حق) کے وقف میں مالکیہ اور حنابلہ کا اختلاف ہے، ان میں سے بعض اس کے وقف کے صحیح ہونے کے قائل ہیں، اور بعض کے نزدیک اس کا وقف صحیح نہیں ہے[۱]۔

دیکھئے: اصطلاح ''خلو'' فقرہ/ ۲۲ اور ''وقف''۔

مرتہن کا عین مرہونہ میں رہائش اختیار کرنا:

۲۴ - فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مرتہن (جس کے پاس رہن رکھا گیا ہے) کے لئے اس گھر میں رہائش جائز نہیں ہے، جو گھر رہن پر رکھا گیا ہو، جب تک کہ راہن (رہن رکھنے والا) اجازت نہ دے، کیونکہ منفعت کا مالک اصل کی ملکیت کے ذریعہ ہی بنا جاسکتا ہے، اور یہاں اصل راہن کی ملکیت ہے، چنانچہ منفعت اسی کی ملکیت پر منحصر رہے گی، اور راہن کے علاوہ کوئی اس سے اسی وقت فائدہ اٹھاسکتا ہے، جبکہ وہ حق اس کو حاصل ہوجائے، اور عقد رہن سے مرتہن کو صرف قبضہ کی ملکیت حاصل ہوتی ہے، نہ کہ نفع اٹھانے کی ملکیت، پس راہن کے عقد کے بعد بھی اس کا مال انتفاع کے سلسلہ میں ویسے ہی ہوگا جیسا عقد سے پہلے تھا۔

یہ مسئلہ اس وقت ہے جبکہ راہن نے اس کی اجازت نہ دی ہو، لیکن اگر راہن نے مرتہن کو رہائش کی اجازت دے دی تو اس بارے

---

(۱) منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۷/ ۲۸۸۔

(۲) الخرشی ۷/ ۱۱۰-۱۱۱، منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۷/ ۲۸۸۔

(۳) الفتاوی الکبری لابن حجر ۷/ ۳۶۲۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۵۹، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۸۷، المبسوط ۱۲/ ۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۷، فتح العلی المالک ۲/ ۲۵۰-۲۵۱، حاشیۃ الشیخ علی العدوی علی الخرشی ۷/ ۷۹۔

میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں، اسی طرح ان کے درمیان راہن کے گھر میں خود راہن کی رہائش کے مسئلہ میں بھی اختلاف ہے [۱]۔

رہائش کو غصب کرنا:

۲۵ - جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ رہائش پر غصب واقع ہوسکتا ہے، کیونکہ رہائش غیر منقولہ جائداد کی منفعت ہے، اور غیر منقولہ جائداد کو غصب کیا جانا ممکن ہے، پس جو شخص کسی دوسرے شخص کو اس کے گھر کی رہائش سے روکے وہ رہائش کا غاصب ہوگا، اس سلسلہ میں نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**من ظلم قيد شبر من الأرض طوقه الله من سبع أرضين**" (جو شخص بالشت بھر زمین میں ظلم کا مرتکب ہوگا، اللہ تعالیٰ اسے سات زمینوں کا طوق پہنائے گا) یہ دوسرے الفاظ میں بھی مروی ہے: "**من غصب شبراً من الأرض**" [۲] (جو ایک بالشت زمین غصب کرے گا)۔

پس اس حدیث کا ظاہر (منطوق) ناقابل انتقال شئ میں غصب کے ممکن الوقوع ہونے پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ غصب کی نسبت زمین کی طرف کی گئی ہے، اور یہ نسبت وقوع اور اس کے امکان کی دلیل ہے، لہذا جب عقار میں غصب کا وقوع ثابت ہوگیا تو اس کے ان منافع میں بھی یہ ثابت ہوجاتا ہے جن میں سے ایک منفعت گھروں کی رہائش ہے۔

نیز یہ بات بھی ہے کہ غصب غاصب کا قبضہ واقع ہوجانے اور مالک کا قبضہ اٹھ جانے سے متحقق ہوتا ہے اور یہ چیز گھر اور عقار میں بھی متحقق ہوتی ہے، پس غاصب اپنا ناحق قبضہ قائم کرتا ہے اور مالک کا مبنی حق قبضہ زائل کرتا ہے، قبضہ کا مطلب تصرف پر قدرت ہے، اور عدم قبضہ کا مطلب ہے تصرف پر عدم قدرت، پس اگر غاصب اپنا قبضہ قائم کردے تو اس پر ضمان ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ سکنی میں غصب متحقق نہیں ہوتا، کیونکہ یہ منفعت ہے، نہ کہ مال اور غصب صرف مال میں ہی ہوتا ہے، پس اگر کسی نے کوئی گھر غصب کرلیا تو مدت گذرنے پر وہ اس کے منافع کا ضامن نہیں ہوگا، اس حکم سے چند صورتیں انہوں نے مستثنیٰ کی ہیں: جیسے وقف اور یتیم کا گھر اور وہ زمین جو غلہ حاصل کرنے کے لئے تیار کی گئی ہو [۱]۔ دیکھئے: اصطلاحات "ضمان" اور "غصب"۔

غصب کے قائلین کے نزدیک غصب کب متحقق ہوتا ہے:

۲۶ - مالکیہ ذات (اصل) پر تسلط اور منفعت پر تسلط کے درمیان فرق کرتے ہیں، اور اس فرق کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ گھر کا غاصب اجرت کا ضامن نہیں ہوگا، الا یہ کہ وہ اس امر میں رہے یا دوسرے کو رہائش کے لئے دے، جہاں تک زیادتی کرنے والے شخص کا تعلق ہے (جو کسی شئ پر اس کے مالک کی اجازت کے بغیر اور اپنی ملکیت میں اسے لینے کے ارادے کے بغیر تصرف کرتا ہے) [۲] تو اس پر تمام ہی حالات میں منفعت کے مالک کو اجرت ادا کرنا واجب ہوگا [۳]۔

---

(۱) الشرح الكبير للدردير ۳/۲۰۸-۲۱۸ مع حاشية الدسوقی، المبسوط ۲۱/۱۰۶، تحفۃ المحتاج ۵/۷۶، کشاف القناع ۲/۱۵۵، المغنی ۴/۴۳۴، مجمع الضمانات ص ۶۰۴-۶۰۹۔

(۲) حدیث: "من ظلم قيد شبر من الأرض" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۲۹۲-۲۹۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۳۱-۱۲۳۲ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) بدایۃ المجتہد لابن رشد ص ۳۴۲، نہایۃ المحتاج ۴/۱۰۹، کشاف القناع ۲/۳۴۰، رد المحتار علی الدر المختار ۵/۱۶۲۔

(۲) فتح العلی المالک ۲/۱۸۵۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۴۱۴۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ غصب گھر میں داخل ہونے اور اس کے مکینوں کو ان کی جگہ سے ہٹانے سے واقع ہوتا ہے، چاہے اس کی نیت اس پر قبضہ جمانے اور اس کے منافع کو اپنے لئے خاص کرنے کی ہو یا نہ ہو۔

یہ مسئلہ ان کے اس قول کی بنیاد پر ہے کہ غصب ظالمانہ قبضہ کے قائم ہونے سے واقع ہوجاتا ہے اور اس حالت میں قبضہ کے ثابت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر باہری شخص اور گھر کے اندر کے شخص میں جھگڑا ہوجائے تو جو گھر کے اندر ہے اس کے حق میں فیصلہ کیا جاتا ہے نہ کہ اس کے حق میں جو گھر سے باہر ہے [۱]۔

حنابلہ نے کہا: غصب صرف اس صورت میں ثابت ہوگا جبکہ گھر میں اس پر قبضہ جمانے کی نیت سے داخل ہوجائے، اس ارادے کے بغیر گھر میں داخل ہونے کو غصب نہیں کہا جاسکتا، اسی لئے یہ حضرات اپنی کتابوں میں لکھتے ہیں کہ غصب بغیر تسلط کے حاصل نہیں ہوگا، چنانچہ اگر کوئی کسی آدمی کی زمین یا گھر میں داخل ہوجائے تو اس میں محض داخلہ کی بنا پر ضامن نہیں ہوگا، خواہ اس کی مرضی سے داخل ہوا ہو یا بغیر مرضی کے، نیز چاہے اس کا مالک اس میں موجود ہو یا نہ ہو [۲]۔

کسی غیر منفعت والے دعویٰ کے بدلے سکنی پر مصالحت:

۲۷ - مال کے دعوی میں رہائش پر صلح ہوسکتی ہے، یہ مصالحت جس چیز کے ذریعہ صلح کی گئی ہے، اس کے لئے اجارہ کا معاملہ سمجھا جائے گا، اس لئے اس میں اجارہ کی شرائط کا پایا جانا ضروری ہوگا، کیونکہ جس چیز کا دعوی کیا گیا ہے وہ سکنی کی اجرت ہے (اور اس سے کوئی فرق نہیں

(۱) مغنی المحتاج ۲/۲۷۶۔

(۲) کشاف القناع ۴/۷۷ طبع الریاض۔

پڑتا کہ یہ مصالحت اقرار کی صورت میں ہوئی ہے یا انکار کی صورت میں یا مدعا علیہ کے سکوت کی شکل میں)۔

اس کی مثال یہ ہے کہ وہ کہے: میں نے تم سے اس گھر کے عوض کسی دوسرے گھر میں ایک معلوم مدت تک رہائش پر مصالحت کی، چنانچہ اس مصالحت کی بنا پر مدعی اس گھر کو چھوڑ دے گا، جس کا دعوی کیا گیا ہے اور اس مدت میں اس گھر میں سکونت اختیار کرے گا، جس پر مصالحت کی گئی ہے۔

مالکیہ نے سکنی پر مصالحت کے صحیح ہونے کے لئے کئی شرطیں لگائی ہیں، جو ان کے یہاں منافع پر صلح کے باب میں مذکور ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں: جس چیز کا دعوی کیا گیا ہے وہ متعین اور حاضر ہو، جیسے یہ غلام یا اپنے ہاتھ میں موجود کتاب کو یہ کتاب کہہ کر وہ دعوی کرے اور پھر اس سے اس کے گھر کی رہائش کے بدلے مصالحت کرے، جس چیز کا دعویٰ کیا گیا ہے، اگر وہ اس کے ذمہ بطور قرض ہو جیسے دراہم تو ان پر سکنی کے بدلے صلح جائز نہیں، کیونکہ یہ قرض کا قرض سے فسخ ہے [۱]۔

مالکیہ میں متیطی کی رائے ہے کہ کسی گھر کی رہائش پر مصالحت جائز نہیں ہے [۲]۔ اور شافعیہ اور حنابلہ نے یہ شرط قرار دیا ہے کہ مصالحت اسی چیز کی رہائش پر نہ ہو جس کا دعویٰ کیا گیا ہو، پھر اس کو مدعی کے حوالہ (بھی) کرے، اس لحاظ سے اگر وہ اس سے اس بات پر مصالحت کرے کہ مدعا علیہ جس کے قبضہ میں گھر ہے اس میں ایک سال قیام کرے، پھر اس کو مدعی کے حوالہ کرے تو یہ جائز نہیں ہوگا، کیونکہ چیز اور اس کے منافع اس شخص کی ملکیت ہیں جس کے حق میں

(۱) سکنی پر مصالحت کی صحت کے لئے مالکیہ کی جو شرط ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ رہائش گاہ کے قضیہ میں رہائش کے ذریعہ صلح ان کے نزدیک درست نہیں ہے، نیز دیکھئے: حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۲۸۰-۲۸۱۔

(۲) التاج والإکلیل ۵/۸۱۔

اقرار کیا گیا ہے، اب وہ کس طرح اپنی ہی ملکیت یا اس کی منفعت سے عوض لے گا، چنانچہ جب مدعی اقرار کرنے والے یعنی مدعا علیہ کو سکونت کرنے دے گا تو یہ صاحب البیت کی طرف سے اس کے لئے گھر کے منافع کا تبرع ہوگا، پس اسے اختیار ہوگا کہ اسے جب چاہے گھر سے نکال دے (۱)۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اس شرط پر مصالحت جائز ہے کہ مدعا علیہ جس کے قبضہ میں گھر ہے، ایک سال یا کم وبیش اس میں رہے، بشرطیکہ مدت معلوم ہو، اس صورت میں مدعا علیہ خود اپنی ملکیت میں مشروط مدت تک اپنے لئے منفعت کو حاصل کر کے خود اپنی ملکیت میں متصرف ہوگا، گویا دونوں میں سے ہر ایک بزعم خود اپنی ہی ملک میں متصرف ہوگا، لہذا یہ جائز ہوگا (۲)۔

سکنی کے سلسلے میں صلح:

۲۸- سکنی کے بدلے میں کچھ مال پر یا کسی خدمت وغیرہ جیسی منفعت پر صلح جائز ہے، جبکہ وہ دونوں مختلف الجنس ہوں (۳)۔

جہاں تک سکنی کے بارے میں سکنی کے ذریعہ مصالحت کا تعلق ہے تو اس مسئلہ میں اختلاف ہے، جسے اصطلاح ''صلح'' میں دیکھا جائے۔

مسلمانوں کے ساتھ ذمیوں کی رہائش:

۲۹- جزیرۂ عرب میں مسلمانوں کے ساتھ اہل ذمہ کی رہائش

(۱) حاشیۃ الشرقاوی علی التحریر ۲/۶۶ مع الشرح المذکور، کشاف القناع ۲/۱۹۱۔

(۲) البدائع ۷/۳۵۱۱۔

(۳) حاشیۃ العلامہ محمد ابی السعود ۳/۱۷۹، بدائع الصنائع ۷/۳۵۲۸، کشاف القناع ۲/۱۹۲۔

بالاتفاق جائز نہیں ہے (۱)۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ نبی ﷺ نے تین چیزوں کی وصیت فرمائی: "أخرجوا المشركين من جزيرة العرب وأجيزوا الوفود بنحو ماكنت أجيزهم وسكت عن الثالث" (۲) (مشرکوں کو جزیرۂ عرب سے نکال دینا اور ان کے وفود کو اسی طرح (آنے کی) اجازت دینا جس طرح میں اجازت دیتا تھا، اور تیسری بات کہنے سے خاموش رہے)، نیز موطا میں امام مالکؒ کی یہ روایت نبی ﷺ سے منقول ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "لايبقين دينان في جزيرة العرب" (۳) (جزیرۂ عرب میں دو دین ہرگز باقی نہ رہیں)۔

یہ حکم اگرچہ مذاہب اربعہ کے فقہاء کے مابین متفق علیہ ہے، مگر جزیرۂ عرب کے مفہوم ومصداق میں اختلاف واقع ہوا ہے۔

جہاں تک اہل ذمہ کا جزیرۂ عرب سے باہر (مسلمانوں کے ساتھ) رہائش کا تعلق ہے تو یہ اس جزیہ کے بدلہ میں ہے جو وہ ادا کرتے ہیں، مذکورہ بالا تمام فقہاء کے اتفاق رائے سے جائز ہے، اس مسئلہ کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اول: حنفیہ کا مسلک:

۳۰- جب ذمی مسلمانوں کے ساتھ رہائش اختیار کرنا چاہے تو اس کی یہ رہائش کوئی گھر خرید کر ہوگی یا مسلمانوں سے اجرت پر لے کر۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۲۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/۲۰۱، الأم ۴/۱۰۰ طبع کتاب الشعب، المغنی لابن قدامہ ۸/۵۲۷۔

(۲) حدیث: "أخرجوا المشركين من جزيرة العرب" کی روایت بخاری (فتح ۶/۱۷۰ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "لا يبقين دينان في جزيرة العرب" کی روایت مالک نے الموطأ (۲/۸۹۲ طبع الحلبی) اور بیہقی نے (۹/۲۰۸ طبع دائرۃ المعارف الہندیہ) میں حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے مرسلاً کی ہے۔

اگر وہ آبادی میں کوئی گھر خریدنا چاہے تو اس کے ہاتھ گھر نہیں بیچا جانا چاہئے، اگر وہ (پھر بھی) خرید لے تو اس کو کسی مسلمان کے ہاتھ گھر بیچنے پر مجبور کیا جائے گا، ایک قول یہ بھی ہے کہ اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا۔

امام سرخسی نے کہا: اگر امام ان (ذمیوں) کی زمینوں میں مسلمانوں کے لئے شہر بسائے جیسا کہ حضرت عمرؓ نے بصرہ اور کوفہ کے شہر بسائے، اور اہل ذمہ وہاں گھر خریدیں اور مسلمانوں کے ساتھ رہیں، تو انہیں اس سے نہیں روکا جائے گا، کیونکہ ہم نے ان سے ذمہ کا معاہدہ قبول کیا ہے، تاکہ وہ دین اسلام کی خوبیوں سے واقف ہوسکیں، اس طرح ہوسکتا ہے کہ وہ ایمان لے آئیں، مسلمانوں کے ساتھ ان کا ملنا جلنا اور ان کے ساتھ رہنا سہنا اس مقصد کو پورا کرے گا، شمس الائمہ حلوانی نے رہائش کے جواز میں کچھ قید لگائی ہے، کہتے ہیں کہ یہ اس وقت جائز ہے جبکہ اہل ذمہ کم ہوں، اور اس حالت میں ہوں کہ مسلمانوں کے ساتھ ان کے اس طرح رہائش اختیار کرنے سے مسلمانوں کی اجتماعیت میں خلل اور تعطل پیدا نہ ہو اور مسلم جماعت کم نہ ہو، اگر وہ کثرت میں اس درجہ کو پہنچ جائیں کہ بعض مسلم اجتماعیتوں میں تعطل اور خلل پیدا ہو جائے یا وہ قلیل ہو جائیں تو رہائش سے انہیں روکا جائے گا، اور انہیں حکم دیا جائے گا کہ کسی ایسے گوشہ میں رہیں جہاں مسلمانوں کی کوئی جماعت نہ ہو، حلوانی کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ امام ابو یوسفؒ سے امالی میں محفوظ ومنقول ہے۔

ابن عابدین نے کہا: خیر الدین رملی نے کہا: جو قابل اعتماد رائے ہے، وہ تفصیل والی رائے ہے، یعنی ہم نہ تو رہائش سے مطلقا روکنے کے قائل ہوں اور نہ ہی مطلقا نہ روکنے کے، بلکہ حکم کا مدار قلت وکثرت اور نفع ونقصان پر رہے گا، یہی رائے قواعد فقہیہ سے ہم آہنگ ہے۔

اگر اہل ذمہ مسلمانوں کی آبادی میں کرایہ پر گھر لیں، تاکہ ان میں رہیں تو یہ جائز ہے، کیونکہ اس کا نفع ہماری طرف لوٹے گا اور وہ ہمارے کاموں کو دیکھ کر اسلام قبول کرسکیں گے۔ اور کرایہ پر لینے اور خریدنے میں کوئی فرق نہیں ہے، ہر وہ بات جو خریدنے کے سلسلے میں کہی گئی ہے، وہ یہاں کرایہ پر لینے میں بھی صادق آئے گی (۱)۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے ذمی کی رہائش کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط رکھی ہے کہ یہ رہائش وہاں ہوں جہاں اسلام کی حکمرانی قائم ہو، ذمی وہاں نہیں رہ سکتا جہاں اس سے عہد شکنی کا اندیشہ ہو، چنانچہ اگر وہ ایسی جگہوں پر سکونت اختیار کرے جہاں ہماری حکمرانی نہیں پہنچ پاتی تو اسے وہاں سے منتقلی کا حکم دیا جائے گا، اگر وہ انکار کریں تو ان سے جنگ کی جائے گی۔

امام حطاب نے کسی محقق کا قول نقل کیا ہے: جب کسی خطہ کے لوگ اسلام قبول کریں اور ہمیں ان سے یہ اندیشہ ہو کہ جب اسلامی لشکر ہٹے گا تو وہ مرتد ہوسکتے ہیں، تو ایسی صورت میں انہیں وہاں سے منتقلی کا حکم دیا جائے گا (۲)۔

قرض خواہوں کے حق کے لئے مفلس آدمی کی رہائش گاہ کو بیچنا:

۳۱- جب مفلس آدمی کا کوئی گھر ہو تو بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس کو اس کے قرض کی ادائیگی کے لئے بیچا جائے گا، اور اس کے بدلہ کرایہ پر اس کے لئے گھر لیا جائے گا، کچھ دوسرے فقہاء کی رائے ہے کہ گھر کو اسی وقت بیچا جائے گا جبکہ اچھا ہو، اس کو بیچ کر اس کی کچھ قیمت سے کوئی رہائش گاہ خریدی جائے گی، اور باقی قرض خواہوں کو

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲۰۹/۴-۲۱۰۔

(۲) الحطاب مع التاج والإکلیل ۳۸۱/۳، نہایۃ المحتاج ۸۱/۸-۸۵، المغنی لابن قدامہ ۵۲۷/۸۔

واپس کیا جائے گا۔ دیکھئے: اصطلاح ''افلاس''، فقرہ / ۴۹۔

فریضۂ حج کی ادائیگی کے لئے رہائش گاہ کو بیچنے کا حکم:

۳۲- حج ہر عاقل بالغ آزاد مسلمان پر استطاعت کی شرط کے ساتھ فرض ہے، اور استطاعت سے مراد ہے قابل اعتماد ہم سفروں کے ساتھ توشہ اور سواری کا مہیا ہونا، اس بنا پر کیا وہ شخص جس کے پاس اپنا رہائشی مکان ہو، حج پر قادر سمجھا جائے گا کہ اسے بیچ کر اس کی قیمت سے حج ادا کرے؟

مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے اور یہی شافعیہ کے یہاں صحیح تر قول ہے کہ رہائش گاہ اگر اس کی ضرورت کے بقدر ہو یعنی وہ خود اس کی رہائش کے لئے یا جن کی رہائش کی فراہمی اس پر واجب ہے، ان کی رہائش کے لئے ناگزیر ہو، تو حج کرنے کے لئے اسے نہیں بیچا جائے گا۔

لیکن اگر رہائش گاہ اس کی حاجت سے زائد ہو، یا وہ اتنا اچھا ہو کہ اگر اس کے بدلے دوسرا گھر لیا جائے تو جو پیسہ باقی بچے وہ حج کے اخراجات کے لئے کافی ہو تو اس پر حج کرنے کے لئے فاضل گھر کو بیچنا یا اچھے گھر کو کسی رہائش کے لائق گھر سے بدلنا لازم ہے، شافعیہ کے نزدیک دوسری رائے یہ ہے کہ زاد و راحلہ اور خوراک کا اس کے اس کے لائق جائے سکونت سے فاضل ہونا شرط نہیں ہے، جو اس کی ضرورت میں لگا ہوا ہے، اس لئے قرض کے معاملہ میں گھر کو بیچنے پر قیاس کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ مسکن کو حج کرنے کے لئے بیچا جائے گا۔

حنفیہ نے کہا: حج کرنے کے مقصد سے اس پر اپنے مسکن کا بیچنا مطلقاً لازم نہیں ہے [1]۔

(۱) الدر المختار شرح تنویر الأبصار بحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۹۶، الحطاب و بہامشہ التاج والإکلیل ۲/ ۵۰۴، مغنی المحتاج لمعرفۃ الفاظ المنہاج ۱/ ۴۶۹، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۷۲۔

جائے رہائش کی حرمت:

۳۳- اللہ تعالیٰ نے رہائش گاہ کے لئے ایک حرمت مقرر کی ہے، چنانچہ اس کے مالک کی اجازت کے بغیر اس میں داخل ہونا جائز نہیں ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلٰى أَهْلِهَا**'' [1] (اے ایمان والو! تم اپنے (خاص) گھروں کے سوا دوسرے گھروں میں داخل مت ہو، جب تک کہ اجازت حاصل نہ کرلو اور ان کے رہنے والوں کو سلام نہ کرلو)، نبی ﷺ فرماتے ہیں: ''**من اطلع فی دار قوم بغیر إذنهم ففقأوا عينه فقد أهدرت عينه**'' [2] (جو شخص لوگوں کے گھر میں ان کی اجازت کے بغیر جھانکے اور وہ اس کی آنکھ پھوڑ دیں تو اس کی آنکھ ضائع ہے اس کا قصاص نہیں)۔

آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ''**الاستئذان ثلاث مرات فإن أذن لک فادخل وإلا فارجع**'' [3] (اجازت تین بار لی جائے، اگر مل جائے تو اندر جاؤ، ورنہ لوٹ جاؤ)، اس طرح اجازت لینے کے معاملہ میں سنت تین بار ہے، اس پر اضافہ نہیں کیا جائے گا، امام مالک کہتے ہیں کہ اجازت لینا تین بار ہے، میں اسے اچھا نہیں سمجھتا کہ کوئی

(۱) سورۂ نور / ۲۷۔

(۲) حدیث: ''من اطلع فی دار قوم بغیر إذنهم ففقأوا عينه فقد هدرت عينه'' کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۶۶ تحقیق عزت عبید دعاس) اور اسی کی ہم معنی حدیث کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۹۹ طبع الحلبی) اور نسائی (۸/ ۶۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''الاستئذان ثلاث فإن أذن لک فادخل وإلا فارجع'' کی روایت بخاری (فتح ۱۱/ ۲۶، ۲۷ طبع السلفیہ)، مسلم (۳/ ۱۶۹۴ طبع الحلبی) اور طحاوی نے مشکل الآثار (۱/ ۴۹۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے، الفاظ طحاوی کے ہیں، سب نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت کی ہے۔

اس سے زیادہ مرتبہ اجازت لے، سوائے اس شخص کہ جسے یہ علم ہوجائے کہ اس کی آواز سنی نہیں جارہی ہے۔ جب اسے یقین ہو کہ اس کی آواز سنی نہیں جارہی ہے تو میں اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا کہ وہ تین بار سے زیادہ اجازت لے۔

تفصیلات اصطلاح "استئذان" میں دیکھی جائیں۔

دوسرے کی رہائش گاہ میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہونے کا حکم:

۳۴- جو دوسرے کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہوجائے تو صاحب خانہ کو اختیار ہے کہ وہ اسے اپنے گھر سے نکلنے کا حکم دے، کیونکہ وہ دوسرے کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہوکر تعدی (زیادتی) کا مرتکب ہوا ہے، لہذا صاحب خانہ کو اس سے ترک تعدی کا مطالبہ کرنے کا ویسے ہی حق ہوگا، جیسے اگر اس نے اس سے کوئی چیز غصب کی ہوتی، اب اگر وہ حکم دینے پر نکل جائے تو صاحب خانہ کو اسے مارنے کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ مقصود اس کو نکالنا اور بغیر قتل کے زیادتی کا ازالہ کرنا ہے، جیسے کہ اگر اس نے اس سے کوئی چیز غصب کی ہوتی تو اس کو بغیر قتل کے اس سے چھیننا ممکن ہوتا، اگر وہ حکم دینے پر نہ نکلے تو اس کے دفع ہونے کا جو سب سے آسان طریقہ اسے معلوم ہو، اس کے ذریعہ اس کو دفع کرنے کا اسے اختیار ہوگا، کیونکہ مقصود اس کو دفع کرنا ہے، پس اگر وہ کم کے ذریعہ دفع ہوجائے تو اس سے زیادہ کی کوئی ضرورت نہیں، اگر اسے معلوم ہو کہ وہ لاٹھی کے ذریعہ نکلے گا تو اسے لوہے سے مارنے کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ لاٹھی کے برخلاف لوہا آلۂ قتل ہے، اگر قتل کرکے ہی اس کو دفع کرنا اس کے لئے ممکن ہو یا اسے اندیشہ ہو کہ اگر وہ (خود بڑھ کر) اسے قتل نہ کرے تو وہ قتل میں پہل کردے گا، تو اسے اس کو اس چیز کے ذریعہ دفع کرنے کا اختیار ہے، جو اس کو قتل کرسکتی ہے، یا اس کے عضو کو کاٹ سکتی ہے، اس (کے جسم) کا جو حصہ بھی تلف ہوگا وہ رائیگاں ہوگا، بشرطیکہ بینہ کے ذریعہ یہ ثابت ہوجائے کہ داخل ہونے والے نے صاحب خانہ سے مکابرہ (جدوجہد) کیا تھا، اور وہ صرف اسی طرح اس کو دفع کرسکتا تھا[1]، اس مسئلہ میں فی الجملہ اتفاق ہے۔

۳۵- اصل یہ ہے کہ دوسرے کے گھر میں اجازت کے بغیر داخل ہونا جائز نہیں ہے، لیکن بعض خاص احوال اس سے مستثنیٰ ہیں جن میں بغیر اجازت داخل ہونا جائز ہے، ان میں سے بعض حالتیں وہ ہیں جن کے قائل حنفیہ ہیں:

الف- جنگ کی حالت: اگر گھر دشمن کے قریب ہے تو وہاں سے دشمن سے جنگ کرنے کے لئے فوجیوں کو اس میں داخل ہونے کا اختیار حاصل ہے، صاحب خانہ سے اجازت کی کوئی حاجت نہیں۔

ب- جو کسی کا کوئی کپڑا اچک کر اپنے گھر میں داخل ہوجائے تو کپڑے والے کے لئے جائز ہے کہ اپنا حق لینے کے لئے بغیر اجازت اس میں داخل ہوجائے[2]۔

ج- شافعیہ نے کہا: جس شخص کو معلوم ہو کہ کسی گھر میں شراب پی جارہی ہے یا ساز بجایا جارہا ہے تو اسے اس پر چڑھائی کرنے اور منکر کا ازالہ کرنے کا اختیار ہے، خواہ اس کے لئے جنگ کرنا پڑے، یہ مسئلہ اس وقت ہے جبکہ فتنہ کا اندیشہ نہ ہو[3]۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۱، العدوی علی الخرشی ۸/ ۱۱۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۹، المہذب ۲/ ۲۲۷، المغنی ۸/ ۳۲۹-۳۳۰۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۱۲۶-۱۲۷۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۔

دوسرے کی رہائش گاہ میں بلا اجازت جھانکنے کا حکم:

۳۶- شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص دوسرے کے گھر میں اجازت کے بغیر کسی سوراخ یا روشن دان سے جھانکے اور صاحب خانہ اس کو کنکری (ڈھیلا) پھینک مارے یا اس کو کوئی لکڑی چبھودے جس سے اس کی آنکھ نکل جائے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا، اسی طرح اگر وہ اس کی آنکھ کے پاس لگے اور اس کو مجروح کردے اور زخم کے سرایت کرنے سے وہ مرجائے تو وہ ہدر (ضائع) ہوگا، اس لئے کہ صحیحین کی مرفوع حدیث ہے: "**لو اطلع أحد في بيتك ولم تأذن له فحذفته بحصاة ففقأت عينه ماكان عليك جناح**"،[1] (اگر کوئی شخص تمہارے گھر میں جھانکے جس کو تم نے اجازت نہیں دی ہے، اور تم اس کو کنکریاں مار دو جس سے اس کی آنکھ پھوٹ جائے تو تم پر کوئی گناہ نہیں ہے)۔

سہل بن سعد سے روایت ہے کہ ایک شخص نے نبی علیہ السلام کے دروازے کے کسی سوراخ میں جھانکا، رسول علیہ السلام اس وقت اپنے ہاتھ میں ایک مدری (سینگ) لے کر اس سے اپنا سر رگڑ رہے تھے، آپ علیہ السلام نے (یہ معلوم ہونے پر) فرمایا: "**لو أعلم أنك تنتظرني لطعنت به في عينيك**"،[2] (اگر مجھے معلوم ہوتا کہ تم مجھے (جھانک کر) دیکھ رہے تو میں اس کو تمہارے آنکھوں میں چبھودیتا)۔ اگر دیکھنے والا جھانکنا چھوڑ دے اور ہٹ جائے تو اسے (کنکر یا لکڑی پھینک کر) مارنا جائز نہیں ہے، کیونکہ نبی علیہ السلام نے اس شخص کو چبھو کر نہیں مارا جو جھانک کر ہٹ گیا تھا، کیونکہ اس نے جرم کرنا ترک کردیا تھا۔

صاحب خانہ کے لئے جھانکنے والے کو شروع ہی میں اس چیز سے مارنا جائز نہیں ہے، جو اس کو قتل کرسکتی ہے، اگر اس نے اس کو پتھر پھینک کر مارا جو اسے قتل کرسکتا تھا یا بھاری لوہا پھینک کر مارا تو وہ اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس کو صرف اتنا ہی حق ہے جس سے دیکھنے والی اس آنکھ کو ہٹادے جس سے اس کو تکلیف پہنچ رہی ہے، نہ یہ کہ آنکھ کے علاوہ تک آگے بڑھ جائے، اگر جھانکنے والا کسی معمولی چیز کو پھینک کر مارنے سے نہ ہٹے تو اس سے زیادہ بڑی سخت چیز سے مارنا جائز ہوگا، چاہے وہ اس کی جان ہی لے لے، صاحب خانہ پر واجب یہ ہے کہ شروع میں وہ اس کو سب سے آسان چیز سے دفع کرے، جس سے اس کو دفع کرنا ممکن ہو، جیسے وہ اس سے کہے کہ ہٹ جا، یا اس کو ڈرائے دھمکائے یا اس پر ڈراؤنے انداز میں چیخے، اگر وہ پھر بھی نہ ہٹے تو اس کی طرف اس طرح اشارہ کرے جس سے اس کو لگے کہ وہ اس پر کچھ پھینک کر مار رہا ہے، اگر وہ اب بھی نہ ہٹے تب اسے واقعی (کوئی چیز پھینک کر) مارنے کا اختیار ہے۔

امام احمد کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ اس معاملہ میں خبر کے ظاہری معنی کی بنا پر اس شرط کا اعتبار نہیں ہے کہ اس کے لئے اس کے سوا کسی اور ذریعہ سے دفع کرنا ممکن نہ ہو، ابن قدامہ کہتے ہیں: سنت کی پیروی کرنا زیادہ بہتر ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جو شخص کھلے ہوئے دروازے سے جھانک کر دیکھے اسے کچھ پھینک کر مارنا جائز نہیں ہے، کیونکہ دروازہ کو کھلا رکھنا صاحب خانہ کی کوتاہی ہے، اور یہی حنابلہ کے نزدیک ظاہر اور اولی ہے، بعض حنابلہ کے نزدیک کھلا ہوا دروازہ روشن دان کی طرح ہے،

---

(۱) حدیث: "لو اطلع في بيتك أحد ولم تأذن له حذفته بحصاة ففقأت عينه ما كان عليك من جناح" کی روایت بخاری (فتح ۱۲/ ۲۱۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث: "لو أعلم أنك تنتظرني لطعنت به في عينيك" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۲۴۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۹۸ طبع الحلبی) نے حضرت سہل بن الساعدیؓ سے کی ہے، اور الفاظ دونوں کے ہیں۔

اور بڑا روشن دان کھلے دروازے کے مانند ہے، روشن دان ہی کے معنی میں کشادہ کھڑکی ہے، لہذا چونکہ کوتاہی صاحب خانہ کی جانب سے ہے، اس لئے صاحب خانہ کے لئے اس کو پھینک کر مارنا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ وہ اس کو (پہلے) خبردار کرلے، پھر اس کو مارے، یہی مسلک شافعیہ کا ہے۔

جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے تو ان کا کہنا ہے کہ سوراخ چھوٹا ہو یا بڑا یا شگاف کشادہ ہو بہر صورت صاحب خانہ کے لئے جھانکنے والے کو کچھ پھینک کر مارنا جائز ہے، اگر گھر میں عورتیں نہ ہوں، صاحب خانہ تنہا ہو تو شافعیہ کے نزدیک صحیح تر قول یہ ہے کہ جھانکنے والے کو پھینک کر مارنا اسی وقت جائز ہے جب کہ صاحب خانہ برہنہ اور بے لباس ہوں، جبکہ حنابلہ کے نزدیک صاحب خانہ کے لئے دیکھنے والے کو مارنا ہر صورت میں جائز ہے، خواہ گھر میں عورتیں ہو یا نہ ہوں، کیونکہ واقعہ میں یہ ذکر نہیں آیا ہے کہ جس گھر میں ایک شخص نے نبی ﷺ کو جھانک کر دیکھنے کی حرکت کی تھی اس میں عورتیں تھیں، نیز نبی ﷺ کا یہ قول: "**لو أن امرأً اطلع عليك بغير إذن فحذفته......**"[(۱)] (اگر کوئی شخص بغیر اجازت تمہیں جھانک کر دیکھے اور تم اسے پھینک کر مارو......) ہر گھر کے لئے عام ہے، جس میں عورتیں ہوں اس کے لئے بھی اور جس میں نہ ہوں اس کے لئے بھی، شافعیہ میں سے الاذرعی نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

شافعیہ نے حکم سے اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے جبکہ جھانک کر دیکھنے والا صاحب خانہ کے ان نسبی اصولی رشتہ داروں میں سے ہو جن پر قصاص یا حد قذف عائد نہیں ہوتا، چنانچہ اس کو مارنا جائز نہیں ہے، اگر وہ اس کو مارے گا تو ضامن ہوگا۔

اسی طرح اس صورت کو بھی مستثنیٰ کیا ہے جبکہ دیکھنے والے کے لئے دیکھنا، پیغام نکاح وغیرہ کی خاطر مباح ہو اور جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں: صحیح تر قول یہ ہے کہ دیکھنے والے کا اپنی چھت سے دیکھنا اور مؤذن کا مینار پر سے دیکھنا روشن دان سے دیکھنے کی طرح ہے، بشرطیکہ صاحب خانہ کی جانب سے کوئی کوتاہی نہ ہو[(۱)]۔

مالکیہ کے نزدیک مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص کنکری پھینک کر یا لکڑی چبھو کر دیکھنے والے کی آنکھ کو نشانہ بنائے اور اس کی آنکھ پھوڑ دے تو دیکھنے والے کو اس کی آنکھ سے قصاص لینے کا حق ہوگا، لیکن اگر اس کا ارادہ اس کی آنکھ پھوڑنے کا نہیں تھا، بلکہ اس نے محض اس کو تنبیہ کرنا چاہا تھا، مگر اچانک اس کی آنکھ کو لگ گیا، تو اس کے ذمہ قصاص نہیں ہے، اگر دیکھنے والے کے بجائے کسی اور کو لگا تو دیت اس کے عاقلہ (مددگار جماعت) پر عائد ہوگی، جھانکنے والے کو مارنے کے سلسلہ میں نبی ﷺ کی حدیث اس بات پر محمول ہے کہ وہ اس کو آنکھ پھوڑنے کا قصد کئے بغیر یہ متنبہ کرنے کے لئے کہ اس نے بھانپ لیا ہے یا اس کو اس سے باز رکھنے کے لئے مارے اور غلطی سے اس کی آنکھ پھوٹ جائے تو گناہ نہیں ہوگا، حدیث میں دراصل اسی چیز کی نفی کی گئی ہے، نیز اس لئے بھی کہ اگر کوئی انسان کسی کے ستر والے حصے کو اس کی اجازت کے بغیر دیکھ لے تو اس کی آنکھ پھوڑنا مباح نہیں ہوتا، لہذا اس کے گھر میں اس کی طرف دیکھنا بدرجۂ اولیٰ مباح نہیں ہونا چاہئے[(۲)]۔

حنفیہ نے کہا: جو کسی کے گھر میں (جھانک کر) دیکھے اور صاحب خانہ اس کی آنکھ پھوڑ دے تو وہ ضامن نہیں ہوگا، جبکہ اسے ہٹانا آنکھ پھوڑے بغیر ممکن نہ ہو اور اگر یہ ممکن تھا تو ضامن ہوگا، اگر اس نے اپنا

(۱) حدیث: "لو أن امرأً اطلع عليك" کی روایت بخاری (فتح ۱۲/ ۲۴۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۷-۱۹۹، المغنی ۸/ ۳۳۵-۳۳۶۔

(۲) منح الجلیل ۴/ ۵۶۰-۵۶۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۷۔

سر اندر کیا اور اس نے پتھر مارا جس سے آنکھ پھوٹ گئی تو بالا جماع وہ ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اس کی ملکیت پر عمل دخل کیا، یہ ایسا ہی ہے جیسے وہ اس کے کپڑے چھیننے کا ارادہ کرتا اور وہ اسے دفع کرتا، حتی کہ قتل کر دیتا، تو وہ ضامن نہیں ہوتا[1]۔

(۱) ابن عابدین ۵/۳۵۳۔

سکوت

تعریف:

۱ - سکوت نطق کی ضد ہے، یہ دونوں ہی مصدر ہیں، کہا جاتا ہے: **سکت الصائت سکوتًا** یعنی بولنے والا خاموش ہوگیا۔

سَکتة اور **سُکتة** اس کا اسم ہے[1] راغب اصفہانی کہتے ہیں: سکوت ترکِ کلام کے معنی میں خاص ہے۔

رجل سِکّیت کا مطلب ہے بڑا خاموش رہنے والا آدمی[2]۔

ابن اثیر کی النہایہ میں ہے: **تکلم الرجل ثم سکت** یعنی آدمی نے بات کی پھر چپ ہوگیا، یہ سکت بغیر الف کے ہے لیکن جب بات کا سلسلہ ٹوٹ جائے اور نہ بولے تو کہا جاتا ہے: **اَسکَتَ** یعنی بولتے بولتے رک گیا۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[3]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- الصمت:

۲ - صمت: مطلق سکوت کو کہتے ہیں، خواہ آدمی بولنے پر قادر ہو یا نہ ہو، ''المغرب'' میں مذکور ہے کہ صمت طویل خاموشی کو کہتے ہیں، تقریبا

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''سکت''۔

(۲) المفردات للراغب مادہ ''سکوت''۔

(۳) ابن عابدین ۲/۱۳۵۔

یہی معنی ابن عابدین نے ''النہر'' سے نقل کیا ہے، ان کا قول ہے کہ سکوت دونوں ہونٹوں کو ملانے کو کہتے ہیں، لہذا اگر یہ حالت طویل ہوجائے تو اسے صمت کہا جاتا ہے [۱]۔

حدیث میں ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''لاصمات یوم الی اللیل'' [۲] (کسی دن کی خاموشی رات تک نہیں ہے)۔

ب-الإنصات:

۳-اِنصات کے معنی ہیں غور سے سننے کے لئے چپ رہنا، چنانچہ جب آدمی اس طرح خاموش رہے جیسے توجہ سے سننے والا چپ ہوتا ہے تو کہتے ہیں: أنصت اور جب کسی کو اس طرح چپ کرانا ہوتا ہے تو کہتے ہیں: أنصته یعنی اس نے فلاں کو چپ رہنے کو کہا، گویا یہ لفظ لازم اور متعدی دونوں ہے [۳] آیت: ''وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا'' [۴] (اور جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگایا کرو اور خاموش رہا کرو) کی تفسیر کرتے ہوئے امام قرطبی کہتے ہیں کہ انصات توجہ سے سننے، کان لگانے اور لحاظ کرنے کے لئے چپ رہنے کو کہتے ہیں [۵]، اس بنا پر لفظ انصات (کا استعمال) سکوت کے مقابلے میں خاص ہے۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۳۵۔

(۲) حدیث: ''لا صمات یوم إلی اللیل'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۹۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، اس کی سند میں کلام کیا گیا ہے، جیسا کہ فیض القدیر للمناوی (۶/ ۴۴۴ طبع المکتبۃ التجاریۃ) میں مذکور ہے۔

(۳) لسان العرب مادہ: ''نصت''۔

(۴) سورۂ أعراف/ ۲۰۴۔

(۵) تفسیر القرطبی ۷/ ۳۵۴۔

سکوت کا حکم:

۴- فقہاء اور علماء اصول نے مختلف مسائل کے ذیل میں سکوت کے حکم سے بحث کی ہے، فقہاء کے نزدیک سکوت کے جو احکام ہیں، ہم انہیں ذیل میں بیان کرتے ہیں، سب سے پہلے شرعی حکم کا ذکر ہوگا، اس کے بعد معاملات، عقود، دعووں اور بینات وغیرہ میں اس کے اثر کا تذکرہ ہوگا، پھر ان امور کو بیان کریں گے جن کا ذکر اجمالی طور پر علماء اصول نے کیا ہے، ساتھ ہی اجماع سکوتی کے حکم سے بھی ہم بحث کریں گے۔

شرعی حکم:

۵-سکوت بیشتر احوال میں مباح ہے، اور حالات کے لحاظ سے اس کے دیگر احکام طے پاتے ہیں، فقہاء نے متعدد مسائل میں سکوت کے شرعی حکم سے بحث کی ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

مقتدی کی خاموشی:

۶-حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ قراءت کے وقت مقتدی پر مطلقاً سکوت واجب ہے، جب امام بآواز قراءت کرے تو وہ توجہ سے سنے اور جب بے آواز قراءت کرے تو خاموش رہے، اگر مقتدی قراءت کرے تو یہ مکروہ تحریمی ہے، اس رائے کی بنیاد اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ''وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ'' [۱] (اور جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگایا کرو اور خاموش رہا کرو، تاکہ تم پر رحمت کی جائے)، اکثر مفسرین کے خیال میں یہ آیت نماز کے بارے میں نازل ہوئی ہے، جیسا کہ

(۱) سورۂ أعراف/ ۲۰۴۔

حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں: ہم امام کے پیچھے قرآءت کیا کرتے تھے تو آیت: ''وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا'' نازل ہوئی، ابن عابدین ''البحر'' سے نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ آیت سے دو باتیں مطلوب ہیں: توجہ سے سننا اور خاموش رہنا، لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک پر عمل کیا جائے گا، جہری قراءت کے ساتھ خاص (صرف) پہلا حکم ہے، دوسرا نہیں، لہذا دوسرا حکم اپنے اطلاق وعموم پر باقی رہے گا، اس لئے سکوت قراءت کے وقت مطلقا واجب ہوگا (١)، امام کاسانی کہتے ہیں: خاموش قراءت کے وقت اگرچہ توجہ سے سننا ممکن نہیں ہے تاہم چپ رہنا ممکن ہے، لہذا یہ ظاہر نص سے واجب ہوگا، ایک حدیث مشہور میں آیا ہے: ''إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه، فإذا كبر فكبروا، وإذا قرأ فأنصتوا'' (٢) (امام اس لئے مقرر کیا گیا ہے کہ اس کی پیروی کی جائے، لہذا اس کے خلاف عمل نہ کرو، جب وہ تکبیر کہے تو تکبیر کہو، اور جب قراءت کرے تو خاموش رہو)، ایک دوسری حدیث میں ہے: ''من كان له إمام فقراءة الإمام قراءة له'' (٣) (جو شخص امام کے پیچھے نماز پڑھے تو امام کی قراءت اس کی بھی قراءت ہوگی)، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: مقتدی پر قراءت واجب نہیں ہے، خواہ نماز جہری ہو یا سری، البتہ جن نمازوں میں قراءت آواز کے ساتھ نہیں کی جاتی، ان میں یہ حضرات قراءت کو مستحب قرار دیتے ہیں (١)، نیز حنابلہ جہری نمازوں میں امام کے سکتوں کے دوران بھی مقتدی کے لئے قرأت کے استحباب کے قائل ہیں (٢)۔

جہاں تک شافعیہ کا تعلق ہے تو ان کا کہنا ہے کہ مقتدی پر سری نماز میں قراءت فاتحہ واجب ہے، کیونکہ حضرت عبادہ بن صامتؓ سے نبی علیہ السلام کا یہ قول مروی ہے: ''لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب'' (٣) (جو شخص سورۂ فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز نہیں)۔

جہری نماز کے بارے میں ان کے یہاں دو قول ہیں، قول قدیم یہ ہے کہ مقتدی سورۂ فاتحہ نہ پڑھے، بلکہ خاموش رہے، اس کی دلیل آیت قرآنی اور اس سلسلہ میں وارد حدیثیں ہیں، جدید قول کے مطابق ان کا مسلک یہ ہے کہ نماز سری ہو یا جہری امام، منفرد اور مقتدی میں سے ہر ایک کے لئے ہر رکعت میں فاتحہ کا پڑھنا متعین ہے، خواہ حافظہ سے یا قرآن میں دیکھ کر یا کسی کی تلقین پر (یعنی کوئی پڑھتا جائے اور وہ دہراتا جائے)، یہ اس لئے کہ شیخین سے نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد منقول ہے: ''لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب'' (٤) (یعنی اس کی نماز نہیں جو سورۂ فاتحہ نہ پڑھے)۔

اس موضوع کی تفصیل اصطلاح ''قراءۃ'' میں ہے۔

(١) ابن عابدین ۱/۳۶۶، البدائع ۱/۱۱۱۔

(٢) حدیث: ''إنما جعل الإمام ليؤتم به......'' کاسانی نے حدیث اسی طرح نقل کی ہے، مسلم میں الفاظ یہ ہیں: ''إذا صليتم فأقيموا صفوفكم، ثم ليؤمكم أحدكم، فإذا كبر فكبروا......'' یہاں تک کہ ایک روایت میں ہے: ''وإذا قرأ فأنصتوا'' مسلم (۱/۳۰۳-۳۰۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے روایت کی ہے۔

(٣) البدائع ۱/۱۱۱۔

حدیث: ''من كان له إمام فقراءة......'' کی روایت ابن ماجہ (۱/۲۷۷ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/۱۷۵ طبع دار الجنان) میں اس سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(١) الدسوقی ۱/۲۳۶-۲۳۷، المغنی ۱/۵۶۲-۵۶۵-۵۶۶۔

(٢) المغنی ۱/۵۶۵-۵۶۶-۵۶۷۔

(٣) حدیث: ''لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/۲۳۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۲۹۵ طبع الحلبی) نے حضرت عبادہ بن الصامتؓ سے کی ہے۔

(٤) المہذب ۱/۷۹، مغنی المحتاج ۱/۱۵۶-۱۵۷۔

خطبہ سننے کے لئے خاموش رہنا:

۷ - جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور قول قدیم میں شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ خطبہ سننے کے لئے خاموش رہنا واجب ہے، خطبہ دینے والے یا جس سے وہ بات کرے ان کو چھوڑ کر سب کے لئے بات کرنا حرام ہے، اس کی بنیاد اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ''وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا''(۱) (اور جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگایا کرو اور خاموش رہا کرو)، نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''إذا قلت لصاحبک یوم الجمعة أنصت والإمام یخطب فقد لغوت''(۲) (اگر جمعہ کو امام کے خطبہ کے دوران اپنے بغل میں بیٹھے ہوئے ساتھی سے تم نے کہا چپ رہو، تو تم نے لغو کام کیا)۔

اس حکم سے ان حضرات نے اس حالت کو مستثنیٰ کیا ہے، جب (کلام کا مقصد) کسی ایسے شخص کو ہوشیار کرنا ہو جس کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، کیونکہ یہ تنبیہ آدمی کے حق کی خاطر واجب ہے، جبکہ وہ اس کا محتاج ہو، اور خاموش رہنا اللہ کے حق کی خاطر ہے، جس کی بنیاد عفو ودرگزر پر ہے(۳)۔ بعض لوگوں نے خاموشی کے ساتھ مختصر ذکر کو جائز قرار دیا ہے، جیسے ''سبحان اللہ'' کہنا یا ''لاالہ الا اللہ'' کہنا یا درود پڑھنا، نیز اس بات میں کوئی حرج نہیں کہ کسی منکر کو دیکھ کر آدمی اپنے سر یا ہاتھ کے اشارہ سے اسے روکے(۴)۔

حنابلہ نے خاموشی کے واجب ہونے کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ امام اتنا قریب ہو کہ مقتدی امام کی آواز سن سکتا ہو، کیونکہ چپ رہنا خطبہ سننے کے لئے واجب ہے، اور جو امام سے دور ہے وہ خطبہ سن نہیں رہا ہے(۱)۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے تو وہ صحیح تر قول کے مطابق قریب اور بعید میں فرق کئے بغیر خطبہ کے وقت سکوت کے واجب ہونے کے قائل ہیں۔

جدید قول کے مطابق شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ خاموش رہنا واجب نہیں ہے، اور خطبہ کے وقت بات کرنا حرام نہیں ہے، کیونکہ صحیح روایت کے مطابق ایک بدوی نے نبی علیہ السلام سے کہا کہ مال (مویشی) ہلاک ہوگئے اور اہل وعیال بھوکے مر رہے ہیں، لہذا ہمارے لئے دعا کیجئے: ''فرفع یدیه ودعا''(۲) (اس پر نبی علیہ السلام نے اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے اور دعا کی) نیز ایک شخص نے قیامت کا وقت دریافت کیا، لوگوں نے اسے اشارہ سے چپ رہنے کو کہا، مگر وہ نہیں مانا اور اپنی بات کو دہرایا(۳) نبی علیہ السلام نے ان دونوں اشخاص پر کوئی نکیر نہیں کی، آیت میں صیغۂ امر ندب کے لئے ہے، لہذا خاموشی سنت قرار پائے گی اور بات کرنا مکروہ ہوگا، دلائل میں تطبیق سے یہی بات سامنے آتی ہے(۴)۔

---

(۱) سورۂ أعراف / ۲۰۴۔

(۲) حدیث: ''إذا قلت لصاحبک یوم الجمعة......'' کی روایت بخاری (الفتح ۲ / ۴۱۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲ / ۵۸۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱ / ۵۵۱، البدائع ۱ / ۲۶۳، حاشیۃ الدسوقی ۱ / ۳۸۷، نہایۃ المحتاج ۲ / ۳۰۸، کشاف القناع ۱ / ۴۷۔

(۴) سابقہ مراجع۔

---

(۱) کشاف القناع ۱ / ۴۷۔

(۲) حدیث: ''أن أعرابیا قال للنبي علیہ السلام: هلک المال......'' کی روایت بخاری (الفتح ۲ / ۴۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲ / ۶۱۴ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''سأله رجل عن موعد الساعة......'' کی روایت بیہقی (۳ / ۲۲۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، نووی نے اسے صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ المجموع (۴ / ۵۲۵ طبع المنیریہ) میں ہے۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۲ / ۳۰۷-۳۰۸۔

امام کی خاموشیوں کے وقفے:

۸- شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ امام کے لئے یہ بات مستحب ہے کہ وہ سورۂ فاتحہ کی قراءت اور آمین کہنے کے بعد اتنی دیر چپ رہے کہ مقتدی سورۂ فاتحہ پڑھ لے، یہ جہری نماز میں ہے، تاکہ مقتدی امام کی قراءت کے وقت خاموشی کے حکم پر عمل کرنے کے ساتھ ساتھ سورۂ فاتحہ کی قراءت کے حکم پر بھی عمل کرسکے [۱]۔

شافعیہ کا کہنا ہے کہ اس وقت (یعنی سورۂ فاتحہ کی قراءت اور آمین کہنے کے بعد خاموشی کے وقت) امام کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ آہستہ آہستہ ذکر یا دعا یا قراءت میں مشغول رہے، کیونکہ نماز میں امام کے لئے حقیقی خاموشی درست نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ نماز میں مندوب خاموشی کے وقفے چار ہیں: تکبیر تحریمہ کے بعد خاموشی جس میں وہ سورۂ فاتحہ پڑھتا ہے، ولا الضالین اور آمین کے درمیان کی خاموشی، اور جہری نماز میں آمین کہنے کے بعد سورۂ فاتحہ کی قراءت کے بقدر امام کی خاموشی اور رکوع کی تکبیر سے پہلے خاموشی [۲]۔

المغنی میں آیا ہے کہ ابوسلمہ بن عبد الرحمن نے کہا کہ امام کے لئے دو خاموشی کے وقفے ہیں، لہذا ان دونوں سے فائدہ اٹھالو، ایک وقفہ جب کہ امام نماز میں داخل ہوکر سورۂ فاتحہ پڑھتا ہے، اور دوسرا جب کہ وہ ولا الضالین کہتا ہے۔

عروۃ بن زبیر کا قول ہے کہ میں تو امام کے پیچھے دو اوقات میں فائدہ اٹھاتا ہوں، جب وہ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین کہتا ہے تو اس وقت میں قراءت کرتا ہوں اور جب وہ سورہ ختم کرتا ہے تو میں اس کے رکوع کرنے سے پہلے قراءت کرتا ہوں [۳]۔

(۱) أسنی المطالب ۱/ ۱۵۰، کشاف القناع ۱/ ۳۳۹۔

(۲) أسنی المطالب ۱/ ۱۵۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۷۴۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۶۶۔

حنفیہ اور مالکیہ ان خاموش وقفوں کے استحباب کے قائل نہیں ہیں، ان مسائل کی تفصیل اصطلاح ''صلاۃ'' اور ''قراءۃ'' میں ہے۔

منکر بات دیکھ کر خاموش رہنا:

۹- معروف کا حکم دینا جیسے اللہ کی اطاعت، اس سے تقرب اور لوگوں کے ساتھ حسن سلوک وغیرہ اور منکر سے روکنا یعنی ہر اس قول وفعل سے جس میں اللہ کا غضب ہو، یہ کام جیسا کہ امام غزالی کہتے ہیں، دین کے اصول میں سے ایک ہے، اور یہ فی الجملہ واجب ہے، امام نووی اور ابن حزم نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، چنانچہ ایسا منکر جس کی حرمت متفق علیہ ہو، اس کا ارتکاب ہوتے دیکھ کر چپ رہنا حرام ہے، اور اس سے روکنا واجب ہے، یہ مسئلہ اس وقت ہے جب کہ اس کی شرطیں اور حدیث میں مذکور وسائل اور مراتب پائے جائیں، حضرت ابوسعید خدریؓ سے یہ حدیث مرفوعا مروی ہے: "**من رأی منکم منکراً فلیغیره بیده، فإن لم یستطع فبلسانه، فإن لم یستطع فبقلبه، وذلک أضعف الإیمان**" [۱] (یعنی تم میں سے جو شخص کوئی منکر کام ہوتا ہوا دیکھے تو اسے اپنے ہاتھ سے مٹائے، اگر یہ ممکن نہ ہو تو اپنی زبان سے روکے، اور اگر یہ بھی نہ ہوسکے تو اپنے دل کے ذریعہ اس کا مخالف رہے جو کہ ایمان کا کمزور ترین درجہ ہے) یہ حکم اجمالی طور پر ہے۔

اس کے شرائط، ارکان اور مراتب، نیز وہ وسائل جنہیں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لئے اختیار کرنا واجب یا مستحب ہے،

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۱، مواہب الجلیل للحطاب ۳/ ۳۴۸، الأحکام السلطانیہ للماوردی ۲۴۱، الزواجر ۲/ ۱۶۱، شرح النووی علی مسلم ۲/ ۲۲، إحیاء علوم الدین ۲/ ۳۹۱، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/ ۱۸۳۔

اور یہ بات کہ یہ فرض عین ہے یا فرض کفایہ، ان سب میں کچھ تفصیل اور اختلاف ہے جسے اصطلاح ''امر بالمعروف'' اور ''نہی عن المنکر'' فقرہ/ ۳-۵ (۳۴۸/۶-۳۵۰) میں دیکھا جائے۔

گواہی دینے سے خاموش رہنا:

۱۰- گواہ بننا اور گواہی دینا فرض کفایہ ہے، لہٰذا حقوق العباد کے معاملہ میں گواہی کے مطالبہ پر گواہی دینا واجب ہے، بشرطیکہ گواہی کے لئے کوئی دوسرا موجود نہ ہو، یہ مسئلہ اس وقت ہے جبکہ گواہ یہ جانتا ہو کہ اس کی گواہی قبول کی جائے گی، نیز قاضی عادل ہو اور گواہی دینے کا مقام قریب ہو، نیز اس کے علم میں نہ ہو کہ اس کا یہ گواہی دینا باطل ہے، اور وہ یہ بھی نہ جانتا ہو کہ اقرار کرنے والے نے خوف کی وجہ سے اعتراف کیا ہے۔

جب یہ شرائط موجود ہوں تو گواہ پر واجب ہوگا کہ وہ گواہی دے اور خاموش رہنا اس پر حرام ہوگا، کیونکہ اس کا چپ رہنا حق کو ضائع کرنے کا باعث ہوگا، جو کہ حرام ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''وَلاَ تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ، وَمَنْ يَّكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ'' [۱] (اور گواہی کو مت چھپاؤ اور جو کوئی اسے چھپائے گا اس کا قلب گنہ گار رہوگا) یہ مسئلہ تو بندوں کے حق کا ہے۔

جہاں تک اللہ تعالیٰ کے حقوق کا تعلق ہے، جیسے طلاق، غلامی سے آزادی، وقف اور رضاعت تو ان میں گواہی دینا بغیر مطالبے کے محض دینی تقاضے کے طور پر واجب ہے۔

البتہ فقہاء یہ بھی کہتے ہیں کہ حدود کے معاملہ میں اسے اختیار ہوگا، اور بعض حدود میں تو اس کو چھپانا ہی بڑی نیکی ہے، لہٰذا ان میں چھپانا زیادہ مناسب ہے، سوائے اس کے کہ معاملہ کسی گھٹیا شخص کا ہو اور جو فسق ومعصیت میں مشہور ہو۔

حنفیہ کے یہاں مسئلہ اسی طرح مذکور ہے [۱]۔ دوسرے مذاہب کے فقہاء نے جو کچھ بیان کیا ہے، وہ بھی اسی کے مانند ہے، البتہ بعض شرائط میں کچھ تفصیل اور بعض فروع میں کچھ اختلاف ہے [۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''شہادۃ'' میں دیکھی جائے۔

معاملات اور عقود میں خاموشی کا حکم:

۱۱- معاملات اور معاہدات کی بنیاد وہ رضامندی ہے، جس کا اظہار عام طور پر ایجاب (پیشکش) اور زبان سے اس کی قبولیت (منظوری) کے ذریعہ ہوتا ہے۔

اس باب میں اصل یہ ہے کہ سکوت کو رضامندی شمار نہیں کیا جائے گا، فقہی قاعدہ ہے: ''لا ينسب إلى ساكت قول'' [۳] (یعنی کسی خاموش شخص کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جائے گا)، اس قاعدہ کے تحت بہت سے فروع آتے ہیں، ان میں سے بعض مسائل جن کو ابن نجیم اور سیوطی نے اپنی اپنی کتاب ''الأشباہ'' میں ذکر کیا ہے، بطور مثال درج ہیں: شوہر دیدہ عورت اگر نکاح کے لئے اجازت طلبی کے وقت خاموش رہے تو یہ اجازت کے قائم مقام نہیں ہوگا، اسی طرح اگر کوئی کسی اجنبی کو اپنا مال بیچتے ہوئے دیکھے اور چپ رہے، اس کو بیع سے نہ روکے، تو اجنبی مؤکل کے خاموش رہنے سے وکیل نہیں بن جائے گا، یا کوئی اپنے کسی عضو کے کاٹے جانے سے یا اپنے مال میں سے کچھ حصہ ضائع کئے جانے سے منع کرنے کی قدرت کے باوجو

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

(۱) ابن عابدین ۳۷۰/۴، ۳۷۱۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲۳۲/۲-۲۳۶، حاشية القليوبي على شرح المنهاج ۳۲۹/۴-۳۳۱، المغنی لابن قدامہ ۱۴۶/۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: ''۶۷''، الأشباہ والنظائر للسیوطی۔

چپ رہے، تو اس کا ضمان ساقط نہیں ہوگا، نیز کوئی عورت غیر کفو میں شادی کرلے تو ولی کا تفریق کے مطالبہ سے خاموش رہنا اس وقت تک کوئی رضامندی نہیں ہے جب تک اس کے یہاں کوئی بچہ نہ پیدا ہوجائے (۱)۔

ان میں سے بعض فروع اور ان کے نظائر کی تفصیل بعد میں دلائل کے ساتھ آئے گی، یہ اس باب میں اصل کا ذکر ہوا۔

لیکن کبھی کبھی رضامندی فعل اور لین دین سے حاصل ہوجاتی ہے، یا ایک جانب کا قول اور دوسری جانب کا فعل یا ایک جانب کا قول اور دوسری جانب کا سکوت رضامندی پر دلیل ہوتا ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل اصطلاح ''عقد'' میں ہے۔

فقہی قاعدہ: ''أن السکوت فی معرض الحاجة بیان'' (یعنی حاجت کے موقع پر خاموشی بیان ہے) کے مطابق جن مواقع پر سکوت رضامندی اور اجازت پر دلالت کرتا ہے، فقہاء نے اس کی بھی متعدد مثالیں ذکر کی ہیں، جیسا کہ انہوں نے ان مثالوں کا ذکر کیا ہے، جہاں اصل فقہی کے مطابق سکوت رضامندی پر دلالت نہیں کرتا۔

ذیل میں ہم ان میں سے بعض اہم مسائل تفصیل سے بیان کرتے ہیں:

الف-فضولی کے تصرف کے وقت مالک کی خاموشی: (۲)

۱۲ - جب فضولی دوسرے کی ملکیت میں مالک کی موجودگی میں بیچنے کا تصرف کرے اور مالک تصرف کا اہل ہونے کے باوجود چپ رہے، فضولی کو بیع سے نہ روکے، تو کیا مالک کا سکوت بیع کے لئے رضامندی اور اجازت سمجھا جائے گا؟ اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ خاموشی اجازت نہیں سمجھی جائے گی، اور اس سے بیع لازم نہیں ہوگی، اس کی بنیاد یہ قاعدہ ہے کہ: ''لاینسب إلی ساکتٍ قول'' (۱) (کسی خاموش شخص کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جائے گا)، لہذا بیع صحیح ہوگی، مگر وہ مالک کی صریح اجازت پر موقوف رہے گی۔

مالکیہ کا کہنا ہے کہ اگر کسی شخص کا مال اس کی موجودگی میں بیچا جائے اور وہ چپ رہے تو اس پر بیع لازم ہوگی، اگر وہ خاموش رہنے کا دعوی کرے تو اس کی خاموشی کی بنا پر اس کا عذر قبول نہیں کیا جائے گا، اسی خاموشی کی حالت میں اگر ایک سال گذر جائے تو قیمت میں بھی اس کا حق ساقط ہوجائے گا (۲)۔

رہے شافعیہ اور حنابلہ تو ان کے نزدیک اصلاً فضولی کی بیع ہی صحیح نہیں ہے، یہی شافعیہ کے یہاں قول جدید میں منصوص ہے، اور حنابلہ کے یہاں یہی مذہب ہے، شافعیہ کا کہنا ہے کہ اگر فضولی دوسرے کا مال اس کی موجودگی میں بیچے جبکہ مال والا خاموش ہو، تو قطعی طور پر یہ بیع صحیح نہیں ہوگی (۳)۔ ٹھیک یہی بات حنابلہ کہتے ہیں، امام بہوتی کا کہنا ہے کہ اگر فضولی دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر بیچے، چاہے وہ موجود اور خاموش ہی کیوں نہ ہو، اور چاہے اس نے بعد میں اجازت دی ہو، کسی حال میں یہ بیع صحیح نہیں ہوگی، کیونکہ بیع کی شرط یعنی ملکیت اور اجازت مفقود ہے (۴)۔

جہاں تک فضولی کی خریداری کا تعلق ہے، تو اس میں تفصیل اور اختلاف ہے جسے اصطلاح ''فضولی'' میں دیکھا جائے۔

---

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم مع حاشیۃ الحموی ص ۱۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الأشباہ والنظائر للسیوطی ص ۱۴۲، المنثور للزرکشی ۲/ ۲۰۵۔

(۲) فضولی وہ ہے جو عقد میں نہ تو اصیل ہو، نہ ولی ہو اور نہ وکیل ہو۔

---

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم مع حاشیۃ الحموی ص ۱۸۴-۱۸۵۔

(۲) الزرقانی ۵/ ۱۹، الشرح الصغیر للدردیر ۳/ ۲۶۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۹۱۔

(۴) کشاف القناع ۳/ ۱۵۷۔

ب- ولی کا اپنے زیر ولایت شخص کی بیع وشراء پر خاموش رہنا:

۱۳- جب ولی اپنے زیر ولایت شخص کو خرید وفروخت کرتا ہوا دیکھے اور چپ رہے اور اس کو تصرف سے نہ روکے تو اس کی خاموشی حنفیہ کے نزدیک تجارت کی اجازت اور رضامندی سمجھی جائے گی، مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، موصلی کہتے ہیں کہ ان تصرفات سے اس کا خاموش رہنا رضامندی کی دلیل ہے، جس طرح فروخت کردہ شیٔ میں خریدار کے تصرف کے وقت شفیع (پڑوسی جس کو حق خرید حاصل ہو) کا خاموش رہنا، کیونکہ جب لوگ یہ دیکھیں گے کہ وہ یہ تصرفات کررہا ہے، اور ولی خاموش ہے، تو اس سے وہ یہی سمجھیں گے کہ وہ راضی ہے، ورنہ وہ اس کو منع کرتا، چنانچہ لوگ اس سے مأذون (جس کو تصرف کی اجازت دی گئی ہو) کا سا معاملہ کریں گے، اب اگر اس کے سکوت کو رضامندی نہ مانا جائے تو یہ چیز لوگوں کو ضرر پہنچانے کا باعث ہوگی (۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں اور یہی مالکیہ کا دوسرا قول ہے کہ اس حالت میں خاموش رہنا رضامندی نہیں تصور کیا جائے گا، کیونکہ یہ رضامندی اور نارضامندی دونوں کا احتمال رکھتا ہے، لہذا احتمال کے ہوتے ہوئے اس کا رضامندی کی دلیل ہونا درست نہیں ہے (۲)۔

حنفیہ نے اصل مسئلہ سے قاضی کے سکوت کو مستثنیٰ کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب قاضی بچے یا کم عقل شخص کو خرید وفروخت کرتے دیکھے اور خاموش رہے تو اس کی خاموشی تجارت کی اجازت نہیں ہے، کیونکہ دوسرے کے مال میں اسے کسی طرح کا حق ہی نہیں ہے کہ (قاضی کی) اجازت اس کے حق کو ساقط کرنے والی ہوسکے (۳)۔

(۱) الاختیار للموصلی ۲/ ۱۰۰، البہجہ شرح التحفہ ۲/ ۲۹۵۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۰، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۸۵۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۱۱۱۔

ج- حق شفعہ والے کا خاموش رہنا:

۱۴- چیز کے فروخت ہونے اور اس کی قیمت کی جانکاری کے بعد حق شفعہ والا شفعہ کے مطالبے سے خاموش رہے، تو سمجھا جائے گا کہ وہ عقد سے راضی ہے، اور اسے شفعہ سے دست برداری کا اقرار ہے، چنانچہ جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شفعہ کے مطالبہ کا حق اس سے ساقط ہوجائے گا، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ شفیع کے لئے لازم ہے کہ جس مجلس میں اس نے عقد بیع کے بارے میں سنا ہو، فوری طور پر کوئی ایسی بات بولے جو شفعہ کے مطالبہ پر دلالت کرے، اس کے بعد اس موقف پر قائم رہ کر اور گواہی پیش کرکے مطالبہ کرے، لیکن اگر خاموش رہا اور مطالبہ کو مؤخر کیا تو اس کا حق شفعہ ساقط ہوجائے گا (۱)۔

اسی طرح کے اقوال شافعیہ اور حنابلہ کے بھی ہیں، خطیب کہتے ہیں: قول اظہر یہ ہے کہ شفعہ فوری طور پر ہوتا ہے، کیونکہ یہ ایک ایسا حق ہے جو دفع ضرر کے لئے ثابت ہوتا ہے، لہذا ویسے ہی فوری ہوگا، جیسے بیچی ہوئی چیز کو واپس کرنا ہوتا ہے۔ البتہ جب شفیع بیمار یا غیر حاضر ہو یا کسی دشمن سے خوف زدہ ہو، تو وکیل بنالے اگر اس کی قدرت رکھتا ہو، ورنہ طلب کئے جانے پر حاضر ہو، بصورت دیگر قول اظہر یہ ہے کہ اس کا حق باطل ہوجائے گا، کیونکہ کوتاہی اس کی ہے، نیز یہ بات بھی ہے کہ گواہ بنانے پر قدرت کے باوجود خاموشی رضامندی کو ظاہر کرتی ہے (۲)۔

امام بہوتی کہتے ہیں کہ فروخت کا علم ہونے کے بعد بھی اگر وہ کسی دوسری گفتگو میں لگا رہے یا خریدار کو سلام کرے، پھر یونہی خاموش ہوجائے تو اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا (۳)۔

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: "۱۰۲۹-۱۳۲"، البدائع ۵/ ۱۸۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۰۷-۳۰۸۔
(۳) کشاف القناع ۴/ ۱۴۰-۱۴۲۔

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک اگرچہ فوری مطالبہ شرط نہیں ہے، لیکن ان کا کہنا ہے کہ اگر شفیع یہ علم ہونے کے باوجود خاموش رہے کہ خریدار نے زمین پر کوئی تعمیر یا انہدام کا عمل کیا ہے، خواہ وہ کسی اصلاح کے لئے ہو، یا دو مہینے بغیر کسی عذر کے خاموش رہے، اور عقد کے وقت حاضر ہو، (سفر پر نہ ہو) تو شفعہ ساقط ہوجائے گا، ورنہ ایک سال تک بلاعذر اس کے خاموش رہنے پر، درآنحالیکہ وہ سفر پر نہ ہو، شفعہ ساقط ہوجائے گا، مطلب یہ کہ جب اس حال میں سال گذر جائے کہ وہ شہر میں موجود ہوتے ہوئے بلاعذر خاموش رہے تو اس کے لئے حق شفعہ نہیں رہے گا [۱]۔

د- امانت اور ادھار چیز میں خاموشی:

۱۵- فقہاء نے بیان کیا ہے کہ ودیعت جس طرح ایجاب وقبول سے صراحتاً منعقد ہوتی ہے، اسی طرح وہ ایجاب وقبول سے دلالتاً بھی منعقد ہوتی ہے، مثلاً جب کوئی شخص اپنا مال کسی دوکان میں رکھ دے اور دوکاندار اس کو دیکھ کر چپ رہے، پھر آدمی اس مال کو چھوڑ کر چلا جائے، تو وہ مال دوکاندار کے پاس امانت بن جاتا ہے، کیونکہ مال رکھتے وقت دوکاندار کی خاموشی اس کی حفاظت قبول کرنے پر دلالت کرتی ہے، اسی بنا پر اگر وہ اس کی حفاظت میں کوتاہی کرے تو ضامن ہوگا، کیونکہ تمام امانات میں یہی حکم ہے [۲]۔

رہا ادھار چیز میں خاموش رہنا تو حنفیہ کے نزدیک یہ ادھار دینے والے کی جانب سے اجازت اور رضامندی نہیں سمجھا جائے گا، چنانچہ اگر کسی شخص نے دوسرے آدمی سے کوئی چیز ادھار مانگی اور اس چیز کا

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۸۴-۴۸۵۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم مع حاشیۃ الحموی / ۱۸۴، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: ''۷۷۳''، الزرقانی ۶/ ۱۱۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۱۹۔

مالک چپ رہا، پھر ادھار مانگنے والے نے وہ چیز لے لی تو وہ غاصب ہوگا۔

یہی شافعیہ کے نزدیک قول اصح ہے، وہ کہتے ہیں کہ ناطق (جو گونگا نہ ہو) کے سلسلہ میں قول اصح یہ ہے کہ وہ ایسے الفاظ ادا کرے جو اس کی اجازت یا اس کی طلب کو بتاتے ہوں، جیسے وہ کہے: میں نے تم کو یہ چیز عاریتاً دی، یا اسی طرح کے الفاظ، قول اصح کے مقابلہ میں دوسری رائے یہ ہے کہ الفاظ کی شرط نہیں ہے [۱]۔

اس موضوع کی تفصیل اصطلاحات ''ودیعۃ'' اور ''عاریۃ'' میں ہے۔

ھ- سکوت پر مصالحت:

۱۶- صلح جھگڑا ختم کرنے کو کہتے ہیں: یعنی جھگڑا یا جھگڑا کے اندیشہ کو ختم کرنے کے لئے کوئی معاوضہ لے کر کسی حق یا دعوی سے دست بردار ہوجانا، یہ تعریف مالکیہ نے کی ہے، حنفیہ کے نزدیک صلح ایک عقد ہے، جو باہمی رضامندی سے جھگڑے کو رفع کرنے کے لئے ہوتا ہے [۲]۔

فقہاء نے اس کی تین قسمیں کی ہیں، اقرار کے ذریعہ مصالحت، انکار کے ذریعہ مصالحت اور سکوت کے ذریعہ اس طرح مصالحت کہ مدعا علیہ مدعی کے دعوی کا جواب دینے سے خاموش رہے اور اس کو اس شرط پر کچھ دے کر اس سے مصالحت کرے کہ مدعی اپنا دعوی ترک کردے [۳]۔

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: ''۸۰۵''، مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۶-۲۶۷۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰۲، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: ''۱۵۳۱''۔

(۳) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: ''۱۵۳۵''، الدسوقی ۳/ ۳۱۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۵۔

سکوت پر صلح کا حکم شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہی ہے جو انکار پر صلح کا حکم ہے (۱)۔

بہوتی کا کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے قبضہ میں اپنی کسی چیز کے ہونے کا دعوی کرے یا اس کے ذمہ اپنے کسی قرض کا دعویٰ کرے اور مدعا علیہ اس کا انکار کرے یا اس سے ناواقف ہونے کی بنا پر چپ رہے، پھر مدعی کچھ مال دیئے جانے پر صلح کرلے تو صلح صحیح ہوگی، اور جس مال پر صلح ہوئی ہو وہ مدعی کے حق میں بیع اور منکر کے حق میں ابراء (خلاصی) ہوگا (۲)۔

اسی طرح کی بات حنفیہ نے مسئلہ بیان کرتے وقت کہی ہے، یعنی یہ کہ انکار یا سکوت پر صلح دراصل مدعی کے حق میں معاوضہ اور مدعا علیہ کے حق میں قسم سے چھٹکارا اور جھگڑے کا خاتمہ ہے (۳)۔

مالکیہ کے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ صلح میں سکوت کا حکم اقرار کے حکم جیسا ہے، لہذا اس میں معاوضہ کے حکم کا اعتبار کیا جائے گا، اور اس میں وہی صورتیں جاری ہوں گی جو اقرار میں جاری ہوتی ہیں، یعنی بیع، اجارہ اور ہبہ کی صورتیں (۴)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''صلح'' میں ہے۔

نکاح کے لئے اجازت لیتے وقت عورت کا خاموش رہنا:

۱۷- فقہاء اس امر پر متفق ہیں کہ نکاح کی اجازت لیتے وقت کنواری عورت کی خاموشی، رضامندی اور اجازت سمجھی جائے گی، کیونکہ حدیث میں وارد ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ''استأمروا النساء في أبضاعهن، قيل: إن البكر تستحيي وتسكت، قال: هو إذنها'' (۱) (یعنی عورتوں سے ان کے نکاح کے معاملہ میں اجازت لے لو، کسی نے پوچھا کہ کنواری عورت تو شرم سے چپ رہتی ہے، فرمایا: یہ اس کی اجازت ہے) ایک روایت میں ہے: ''البكر رضاها صماتها'' (۲) (یعنی کنواری عورت کی رضامندی اس کی خاموشی ہے)، اکثر فقہاء کا خیال ہے کہ اگر وہ بغیر آواز کے رودے یا ہنس پڑے تو یہ اس کی خاموشی ہی کے درجہ میں ہے (۳)۔

لیکن شافعیہ کا کہنا ہے کہ نکاح کے معاملہ میں کنواری عورت کا خاموش رہنا باپ دادا کے لئے تو قطعی طور پر اجازت ہے، جہاں تک باقی عصبہ رشتہ داروں اور حاکم کا تعلق ہے تو ان کے بارے میں دو اقوال ہیں: قول اصح یہ ہے کہ یہ اجازت ہے، اور اصح کے مقابل قول یہ ہے کہ شوہر آشنا ہی کی طرح بولنا لازمی ہے (۴)۔

رہی شوہر آشنا عورت کی بات، تو تمام فقہاء کے نزدیک نکاح کی اجازت لیتے وقت اس کی خاموشی اجازت نہیں سمجھی جائے گی، بلکہ بول کر صریح اجازت ضروری ہے (۵)۔ ابن قدامہ کہتے ہیں کہ ہمیں اہل علم کے درمیان اس بارے میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے کہ شوہر آشنا خاتون کی اجازت کلام (بولنا) ہے (۶)۔ کیونکہ حدیث میں ہے

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۵، کشاف القناع ۳/ ۳۹۷۔
(۲) کشاف القناع ۳/ ۳۹۷-۳۹۸۔
(۳) مجلۃ الأحکام العدلیہ مادہ (۱۵۳۵-۱۵۴۹)۔
(۴) الدسوقی ۳/ ۳۰۹-۳۱۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰۲۔

(۱) حدیث: ''استأمروا النساء في أبضاعهن'' کی روایت نسائی (۶/ ۸۶ طبع المکتبۃ التجاریۃ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور اس کی ہم معنی حدیث بخاری (الفتح ۱۲/ ۳۱۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۳۷ طبع الحلبی) میں ہے۔
(۲) حدیث: ''البكر رضاها صماتها'' کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۹۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۳) الاختیار ۳/ ۹۲، الأشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۶۱، الکافی ۲/ ۵۲۴، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۹۴، الأشباہ للسیوطی/ ۱۴۲، مغنی المحتاج ۲/ ۱۴۷۔
(۴) مغنی المحتاج ۲/ ۱۴۷، الأشباہ للسیوطی/ ص ۱۴۲۔
(۵) سابقہ مراجع۔
(۶) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۹۳-۴۹۴۔

کہ شوہر آشنا خاتون اپنا مافی الضمیر کھل کر بتائے گی [۱]۔ نیز یہ کہ کنواری عورت کے معاملہ میں خاموشی کو اس حیاء کی بنا پر اجازت قرار دیا گیا ہے جو خاص طور سے کنواریوں کو بولنے سے روکتی ہے، اس لئے کہ ان میں حیا زیادہ ہوتی ہے، لہذا شوہر آشنا کو اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ موصلی کا کہنا ہے [۲]۔

موضوع کی تفصیل اصطلاح: ''نکاح'' اور ''استئذان'' میں ہے۔

عورت کے وضع حمل کے وقت شوہر کی خاموشی:

۱۸- لعان کی بحث میں فقہاء نے یہ ذکر کیا ہے کہ اگر شوہر نے تہنیت (مبارکبادی) کی مدت میں یا پیدائش کے وقت کی ضروریات جیسے پالنا وغیرہ خریدتے وقت اولاد کی نفی کردی تو اس کا نفی کرنا صحیح ہوگا، البتہ تہنیت کے بعد یا اس کی مدت گزر جانے کے بعد نفی صحیح نہیں ہوگی، کیونکہ اس مدت میں اس کا سکوت اس کی رضامندی اور نسب کے اقرار کی دلیل ہے، لہذا اس کے بعد اس کا نفی کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

تہنیت کی مدت کے سلسلہ میں فقہاء میں اختلاف واقع ہوا ہے، بعض حنفیہ کے نزدیک یہ تین دن ہے، اور بعض کے نزدیک سات دن، اور بعض نے اس کی مقدار نفاس کی مدت کے بقدر بتائی ہے [۳]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر شوہر نے حمل کی نفی کو وضع حمل یا استقرار حمل کا علم ہوجانے کے بعد ایک دن بھی بلا عذر مؤخر کیا تو اس کا لعان ممتنع ہوجائے گا، اور اولاد اس سے ثابت ہوجائے گی [۱]۔ یہی رائے شافعیہ کے یہاں قول اظہر ہے، وہ کہتے ہیں کہ فوری طور پر نفی کرنا شرط ہے، اگر وہ رد کرنے کی قدرت کے باوجود کچھ مدت خاموش رہا تو اس کی خاموشی رضامندی اور اقرار سمجھی جائے گی، جیسے بربنائے عیب (خرید کردہ شی کو) رد کرنے کے حق یا شفعہ کے اختیار میں ہوتا ہے [۲]۔

حنابلہ کا کہنا ہے کہ جو شخص کسی انسان کو کسی نسب کا اقرار کرتا ہوا سنے، اور مقرلہ خاموش رہے تو سننے والے کے لئے جائز ہے کہ وہ اقرار کرنے والے کے حق میں اس کی شہادت دے، کیونکہ نسب کے معاملہ میں چپ رہنا، اقرار کے ہم معنی ہے، کیونکہ جسے کسی بچہ کی بشارت دی جائے اور وہ چپ رہے تو وہ بچہ اس سے اسی طرح لاحق ہوگا جیسے کہ اس نے اس کا اقرار کیا ہوتا [۳]۔ موضوع کی تفصیل اصطلاحات ''لعان'' اور ''نسب'' میں ہے۔

۱۹- ان کے علاوہ کچھ دوسرے مسائل میں بھی فقہاء نے سکوت کے حکم سے بحث کی ہے، اور ذکر کیا ہے کہ یہ اور ان جیسے مسائل میں سکوت کو رضا اور اجازت مانا جائے گا، جیسے اجارہ اور وکالہ کے معاملات میں سکوت کے ذریعہ قبولیت، بیع و رہن میں قبضہ کے ذریعہ اجازت، سرمنڈواتے وقت محرم کی خاموشی وغیرہ کے مسائل، چنانچہ حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ اجارہ میں سکوت قبولیت و رضامندی شمار کیا جائے گا، اگر صاحب خانہ کہے کہ اتنے کرایہ پر سکونت اختیار کرو، ورنہ نکل جاؤ، اور وہ چپ رہے اور رہنے لگے، تو وہ اپنی رہائش اختیار

(۱) حدیث: ''الثيب تعرب عن نفسها'' کی روایت ابن ماجہ (۱/۶۰۲ طبع الحلبی) نے حضرت عدی الکندیؓ سے کی ہے، بوصیری نے اسے اس بنا پر معلول قرار دیا ہے کہ ان کے نزدیک عدی اور ان سے روایت کرنے والے ان کے بیٹے کے درمیان انقطاع ہے، لیکن انہوں نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ مسلم وغیرہ میں ابن عباسؓ کی حدیث بطور شاہد ہے، جیسا کہ مصباح الزجاجۃ (۱/۳۳۰ طبع دار الجنان) میں ہے۔

(۲) الاختیار ۳/۹۲-۹۳۔

(۳) ابن عابدین ۲/۵۹۱۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۳۸۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/۳۸۰-۳۸۱۔

(۳) مطالب أولی النہی ۶/۵۹۱۔

کرنے اور چپ رہنے کی بنا پراتنے کا کرایہ دار رہوگا جتنا کرایہ کہا گیا، اسی طرح اگر مالک مکان کہے کہ سو(۱۰۰) میں رہو،اور کرایہ دار کہے کہ اسی (۸۰) میں، اس پر مالک چپ رہے اور کرایہ دار کو سکونت پذیر چھوڑ دے تو اسی لازم ہوں گے، کیونکہ اس حالت میں مالک کی طرف سے خاموشی قبولیت شمار ہوگی [۱]۔

اسی طرح اگر چرواہا مالک سے کہے کہ میں اس پر راضی نہیں ہوں جتنا تم نے کہا ہے، میں تو اتنی اجرت پر راضی ہوں، اس پر مالک چپ رہے اور چرواہا چراتا رہا تو مالک پر اس کی خاموشی کے سبب وہی لازم ہوگا جو چرواہے نے کہا تھا [۲]۔

نیز فقہاء کا کہنا ہے کہ وکیل کی خاموشی قبولیت ہے اور اس کے رد کرنے سے رد ہوگا [۳]۔ اور بیچنے والا جس کو بیچی جانے والی چیز کو روکنے کا حق حاصل ہوتا ہے، اس کا اس وقت خاموش رہنا جب کہ وہ خریدار کو بکری کا سامان قبضہ میں لیتے ہوئے دیکھے، یہ اس کے قبضہ کی بنا پر اجازت شمار ہوگا، نیز جب گروی رکھنے والا رہن رکھوانے والے کو دیکھے کہ وہ رہن کی چیز کو بیچ رہا ہے اور چپ رہے تو یہ رہن رکھنے والے کی طرف سے رضامندی ہوگی، اور حنفیہ کے نزدیک مذہب یہ ہے کہ رہن باطل ہوجائے گا [۴]۔

حنفیہ اور شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ اگر نائی محرم کا سر مونڈے اور محرم چپ رہے، روکنے کی قدرت کے باوجود اس کو نہ روکے، تو یہ اجازت سمجھا جائے گا، شافعیہ کہتے ہیں کہ قول اصح یہ ہے کہ یہ ویسے ہی ہوگا جیسے اس نے اس کے حکم سے سر مونڈا ہو، لہذا اس پر فدیہ لازم آئے گا [۱]۔

اسی قبیل سے شیخ کے سامنے وہ قراءت ہے جس میں شیخ خاموش رہے، یہ خاموشی گویا نطق کے درجہ میں ہوگی، امام الحرمین نے اس میں یہ شرط لگائی ہے کہ اگر قاری کی طرف سے کوئی تصحیف یا تحریف واقع ہوتی تو شیخ اس کو رد کردیتا، گویا اس وقت اس کا سکوت اس کی قرأت کے درجہ میں ہے، ابن نجیم نے اپنی کتاب ''الأشباہ'' میں اور کمال بن ہمام، ابن عابدین، نیز زرکشی نے دوسری جزئیات کا ذکر کیا ہے جن میں سکوت بمنزلہ نطق اور اذن ہے۔

اسی طرح ان حضرات نے دوسری وہ مثالیں بھی ذکر کی ہیں جن میں سکوت قاعدہ: ''**لاینسب إلی ساکت قول**'' کے مطابق رضا اور اذن پر دلالت نہیں کرتا، چند مثالیں یہ ہیں:

اگر آدمی اپنا کوئی عضو کاٹے جاتے وقت خاموش رہے تو اس کا ضمان ساقط نہیں ہوگا، یا مثلاً اگر آدمی دفاع کی قدرت کے باوجود اپنے کسی مال کو برباد کئے جاتے وقت خاموش رہے، تو اس کا ضمان ساقط نہیں ہوگا، یا مثلاً اگر عورت غیر کفو سے شادی کرلے اور ولی علاحدگی کے مطالبہ سے خاموش رہے، تو جب تک عورت کے بچہ نہ ہو، ولی کی خاموشی کو رضامندی نہیں شمار کیا جائے گا، اسی طرح نامرد شخص کی عورت کی خاموشی رضامندی نہیں ہے، اگرچہ وہ عورت اس کے ساتھ کئی سال تک رہے، ان میں سے بعض مسائل میں اختلاف اور تفصیلات ہیں، جنہیں کتب فقہ میں ان کی اصطلاحات کے بیان میں ان کے مواقع پر دیکھا جاسکتا ہے [۲]۔

---

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ مادہ (۴۳۸)۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم مع حاشیۃ الحموی رص ۱۸۴-۱۸۵۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) سابقہ مراجع ۱ر ۱۸۵-۱۸۶۔

---

(۱) سابقہ مراجع، المنثور للزرکشی ۲ر ۲۰۷۔

(۲) فتح القدیر لابن الہمام مع الہدایہ ۳ر ۲۰۶-۲۰۷، حاشیہ ابن عابدین ۳ر ۴۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات، المنثور للزرکشی ۲ر ۲۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۴۲، ولابن نجیم مع حاشیۃ الحموی ۱ر ۱۸۴-۱۸۶۔

دعووں میں خاموش رہنا:

۲۰ - حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ جب مدعا علیہ کو یمین کا مکلّف کیا جائے اور وہ صراحتاً انکار کرے، جیسے بغیر کسی عذر یا بغیر کسی آفت (گونگا پن یا بہرا پن) کے خاموش رہے تو اس کا سکوت قسم کھانے سے انکار (نکول) مانا جائے گا، حاکم اس کے انکار کی بنا پر اس کے خلاف فیصلہ کرے گا[۱]۔

جب مدعا علیہ یہ کہے کہ میں نہ تو اقرار کرتا ہوں اور نہ انکار، تو اس سے حلف نہیں لیا جائے گا، بلکہ اس کو اس وقت تک قید رکھا جائے گا جب تک کہ وہ اقرار یا انکار نہ کرے، امام ابو یوسف کے نزدیک ایسا ہی اس وقت کیا جائے گا جب کہ وہ خاموشی لازم کرلے، ابن عابدین نے ''البدائع'' سے نقل کیا ہے کہ اشبہ یہ ہے کہ یہ سکوت بدرجہ انکار ہے، لہذا حلف کا مطالبہ کیا جائے گا[۲]۔

مالکیہ کا کہنا ہے کہ اگر مدعا علیہ خاموش رہے یا کہے کہ میں اس سے نزاع نہیں چاہتا، تو قاضی اس سے کہے گا کہ یا تو تم فریق مقدمہ بنو، یا میں اس مدعی کو اس کے دعوی پر قسم دلاؤں گا اور اس کے حق میں فیصلہ کردوں گا، پس اگر مدعا علیہ بولے (تو ٹھیک)، ورنہ اس کے نکول (قسم سے انکار) کی بنا پر مدعی کی قسم کے بعد اس کے خلاف فیصلہ کردے گا، محمد بن عبد الحکم کا قول ہے اور یہی اشہب کی روایت ہے اور عمل بھی اسی پر جاری ہے کہ اگر وہ کہے کہ میں نہ تو اقرار کرتا ہوں اور نہ انکار تو حاکم اسے اس وقت تک نہیں چھوڑے گا جب تک وہ اقرار یا انکار نہ کرے، اگر وہ اپنے گریز پر اڑا رہے تو بغیر کسی یمین کے اس کے خلاف فیصلہ کردے گا[۳]۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۲۴۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۲۳۔

(۳) تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۴۱۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر مدعا علیہ مدعی کا جواب دینے سے خاموش رہے اور اس پر بغیر کسی دہشت یا کم سمجھی کے مصر رہے تو اس کا حکم دعوی کے اس منکر کی طرح قرار دیا جائے گا جو قسم سے انکاری ہو، اس وقت قسم مدعی کی طرف پھیر دیا جائے گا، قاضی پہلے اس سے کہے گا کہ اس کے دعوی کا جواب دو، ورنہ میں تمہیں ناکل (قسم کھانے سے منکر) قرار دے دوں گا، اگر اس کی خاموشی کسی حیرانی ودہشت یا جہالت وناواقفیت یا غفلت وکم سمجھی کے سبب ہو تو وہ اس کے سامنے واضح کرے، اس کے بعد وہ اس کے خلاف فیصلہ کردے گا، گونگے کا کسی ایسے اشارہ سے خاموش رہنا جو جواب سمجھانے والا ہو، ناطق (بولنے والا) کی خاموشی کی طرح ہے[۱]۔

حنابلہ کے یہاں مدعا علیہ کے سکوت کو نکول (قسم سے انکار) سمجھنے کے بارے میں دو روایتیں ہیں، المغنی میں ہے کہ اگر مدعی علیہ جواب دعوی سے خاموش رہے تو حاکم اس کو اس وقت تک قید رکھے گا جب تک وہ جواب نہ دے، اس کی وجہ سے حاکم اس کو ناکل نہیں قرار دے گا، یہ روایت قاضی نے ''المجرد'' میں ذکر کی ہے[۲]۔

ابن قدامہ نے ابو الخطاب سے ایک دوسرا قول نقل کیا ہے جو امام بہوتی کے قول کے موافق ہے، وہ یہ کہ اگر مدعی علیہ چپ رہے، نہ تو اقرار کرے اور نہ انکار، یا کہے کہ میں نہ اقرار کرتا ہوں اور نہ انکار، یا کہے کہ مجھے اچھی طرح معلوم نہیں تو قاضی اس سے کہے گا کہ قسم کھاؤ، ورنہ میں تمہیں ناکل قرار دے کر تمہارے خلاف فیصلہ کردوں گا، اب اگر مدعی علیہ قسم نہ کھائے تو قاضی اس سے کہے گا اگر تم نے قسم کھائی تو ٹھیک، ورنہ میں نکول کی بنا پر تمہارے خلاف فیصلہ کردوں گا، یہ بات وہ اس سے بار بار کہے، اگر وہ جواب دے تو ٹھیک، ورنہ وہ اس کو ناکل

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۶۸، القلیوبی ۴/ ۳۴۲۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۹۰۔

قرار دے کر اس کے خلاف فیصلہ کر دے گا[۱]۔

اس موضوع کی تفصیل اصطلاح "قضاء" میں ہے۔

سکوت علماء اصول کے نزدیک:

علماء اصول نے دو جگہوں پر سکوت کے حکم سے بحث کی ہے: اول بیان کی قسموں پر گفتگو کرتے وقت جن میں سے ایک بیان ضرورت ہے، دوم اجماع سکوتی پر کلام کرتے وقت، جو کچھ انہوں نے کہا ہے وہ اجمالی طور پر حسب ذیل ہے:

۲۱ - اول علماء اصول کے نزدیک بیان کے اقسام میں ایک قسم بیان ضرورت ہے، یہ وہ بیان ہے جو ضرورت کے سبب اور اس چیز کے ذریعہ واقع ہوتا ہے، جس کے لئے وہ وضع نہیں کیا گیا ہے، یعنی سکوت کے ذریعہ، چنانچہ اس میں سکوت کلام کے قائم مقام ہوجاتا ہے، یہ چار طرح کے ہیں:

(اول): وہ بیان جو منطوق کے حکم میں ہو، جیسے اللہ تعالی کا فرمان کہ: "وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ"[۲] (اور اس کے والدین ہی اس کے وارث ہوں تو اس کی ماں کا ایک تہائی ہے)، یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ باقی (میراث) باپ کے لئے ہے، اس طرح یہ اس حصہ کی مقدار (بتانے) کے لئے صدر کلام کی دلالت کے ذریعہ نہ کہ محض سکوت کے ذریعہ بیان بن گیا ہے، اس کی نظیر مضاربت ہے، کیونکہ مضارب (معاملہ میں اپنی محنت اور عمل کے ذریعہ شریک ہونے والا) کے حصہ کا بیان اور صاحب مال کے حصہ سے سکوت بیان سے مستغنی ہونے کی بنا پر صحیح ہے، اسی طرح صاحب مال کے حصہ کا بیان کرنا اور مضارب کے حصہ سے خاموشی (بھی صحیح ہے) مزارعت کا حکم بھی اسی اصول پر ہے۔

(دوم): وہ بیان جو متکلم کی حالت کی دلالت سے ثابت ہوتا ہے، جیسے کسی امر کو ہوتے ہوئے دیکھ کر نبی علیہ السلام کی خاموشی، یہ اس کے حق ہونے پر دلالت کرتا ہے، آپ علیہ السلام نے لوگوں کو آپس میں جو خرید وفروخت اور معاملات کرتے دیکھا اور جو چیزیں انہیں کھاتے پیتے اور پہنتے دیکھا، آپ علیہ السلام نے انہیں ان پر برقرار رکھا، یہ گویا اس بات کی دلیل بنی کہ یہ سب کچھ شریعت میں مباح ہے، کیونکہ نبی علیہ السلام کی طرف سے یہ جائز نہیں ہے کہ آپ علیہ السلام لوگوں کو کسی منکر اور ممنوع امر پر برقرار رہنے دیں، چنانچہ آپ علیہ السلام کا سکوت بیان قرار پایا[۱]۔ اس سلسلہ میں تفصیل ہے، جسے "اصولی ضمیمہ" میں دیکھی جائے۔

نکاح کے معاملہ میں بالغ کنواری لڑکی کا سکوت بھی بیان کے اسی نوع سے تعلق رکھتا ہے، اس کو اس کی شرم وحیا کی حالت کی بنا پر بیان قرار دیا جاتا ہے، چنانچہ اس کے سکوت کو اجازت اور رضامندی پر دلیل قرار دیا گیا، اسی طرح نکول کو ناکل کی حالت کی بنا پر بیان قرار دیا گیا، اس کی حالت سے مراد اس کا اس ذمہ داری کی ادائیگی سے گریز کرنا ہے، جو اس کی ادائیگی پر قدرت ہوتے ہوئے لازم ہے، اس طرح یہ دعوی کے بارے میں اس کے اقرار پر دلالت کرتا ہے۔

(سوم): (وہ سکوت) جس کو دھوکہ سے بچنے کی ضرورت کی بنا پر بیان قرار دیا گیا، جیسے اپنے غلام کو خرید وفروخت کرتے دیکھ کر مولی کا سکوت، اس خاموشی کو لوگوں سے دھوکہ دور کرنے کے لئے اجازت قرار دیا گیا۔

اسی طرح حق شفعہ والے کا سکوت ہے، جو اسی غرض سے یعنی

---

(۱) کشاف القناع ۶/ ۳۴۰، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۹۰۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۱۔

(۱) کشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوی ۳/ ۱۴۷-۱۴۸، التلویح والتوضیح ۲/ ۳۹، ۴۰ مطبعہ محمد علی صبیح واولادہ۔

خریدار سے دھوکہ کو دور کرنے کے لئے قرار دیا گیا، کیونکہ اگر شفعہ کے مطالبہ سے صاحب شفعہ کے سکوت کو شفعہ کا اسقاط نہ قرار دیا جائے تو پھر یا تو یہ ہوگا کہ خریدار تصرف سے محروم ہوجائے، یا وہ تصرف کرے، پھر صاحب شفعہ اس کے خلاف اس کے تصرف کو بے اثر کردے، یہ دونوں ہی باتیں خریدار کے لئے نقصان دہ ہیں۔

(چہارم): جو کلام کی ضرورت کی بنا پر ثابت ہوتا ہے، جیسے اگر وہ کہے: **له علي ألف ودرهم** (اس کا مجھ پر ایک ہزار اور ایک درہم ہے) یا کہے: **أو ألف ودينار** (ایک ہزار اور ایک دینار ہے) یا: **أو مائة وقفيز حنطة** (ایک سو اور ایک قفیز گیہوں ہے) تو ان مثالوں میں عطف (یعنی اور ایک درہم اور ایک دینار وغیرہ) پہلے لفظ (یعنی ایک ہزار، ایک سو) کا بیان ہے، چنانچہ اول کو معطوف (یعنی بعد والے) کی جنس سے قرار دیا جائے گا[1]۔

دوم: اجماع سکوتی:

۲۲ - اجماع سکوتی یہ ہے کہ کوئی مجتہد ایک بات کہے اور وہ اس زمانے کے مجتہدین میں پھیل جائے، پھر وہ خاموش رہیں، نہ تو ان کی طرف سے قول کی صراحت ہو اور نہ انکار (کی تصریح)[2]۔

اجماع سکوتی جس کے حکم میں فقہاء اور علماء اصول کا اختلاف ہے، اس کی شرائط حسب ذیل ہیں:

(۱) یہ کہ سکوت رضامندی اور غیر رضامندی کے کسی اشارہ سے خالی ہو، اگر سکوت رضامندی کے قرینہ کے ساتھ ہوگا تو یہ قطعی طور پر اجماع ہوگا، اور اگر غیر رضامندی کے قرینہ کے ساتھ ہوگا تو یہ قطعی طور پر اجماع نہیں ہوگا۔

(۱) کشف الأسرار ۳/۱۵۱-۱۵۳، التلویح مع التوضیح ۲/۴۰۔

(۲) إرشاد الفحول/۷۹ اور اس کے بعد کے صفحات، مسلم الثبوت ۲/۲۳۲۔

(۲) یہ کہ مسئلہ اس زمانہ والوں میں تمام مجتہدین تک پہنچ چکا ہو۔

(۳) یہ کہ مسئلہ کے حکم پر غور وفکر کی مہلت کے لئے عادتاً جتنی مدت درکار ہوتی ہے وہ گذر چکی ہو، اور کسی خوف یا ڈر وغیرہ سے بچنے کا کوئی پہلو نہ ہو۔

(۴) مسئلہ محل اجتہاد ونظر ہو، قطعی نہ ہو، ورنہ وہ اجماع سکوتی کا محل نہیں ہوگا[1]۔

اجماع سکوتی کی حجیت کے سلسلہ میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں: اکثر حنفیہ نے کہا: یہ قطعی اجماع ہے، اس لئے کہ اگر انعقاد اجماع کے لئے ہر مجتہد کے قول کی شرط ہو تو کوئی اجماع اصل کی رو سے متحقق ہی نہیں ہوگا، کیونکہ ہر زمانہ میں عادت یہ ہے کہ اکابر فتوی دیتے ہیں اور اصاغر اسے تسلیم کرتے ہوئے خاموش رہتے ہیں[2]۔ جلال الدین محلی کہتے ہیں: اس طرح کے مسائل میں علماء کی خاموشی عادتاً ان کی طرف سے موافقت خیال کی جاتی ہے[3]۔

امام شافعی سے مروی ہے کہ یہ (اجماع سکوتی) حجت نہیں ہے، ان کے اس قول کی بنیاد یہ قاعدہ ہے: "لاينسب إلى ساكت قول" (یعنی کسی خاموش شخص کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جاسکتا)، اور یہ احتمال بھی ہے کہ سکوت عدم موافقت کی بنا پر ہو، جیسے خوف، ڈر یا مسئلہ میں تردد[4]۔

بعض فقہاء کا کہنا ہے کہ یہ صرف فتوی کے معاملہ میں اجماع قطعی ہے، جہاں تک قضاء کا تعلق ہے تو اس میں اصلاً کوئی اجماع ہوتا ہی نہیں[5]۔

(۱) مسلم الثبوت بہامش المستصفی ۲/۲۳۲، جمع الجوامع ۲/۱۹۱-۱۹۳۔

(۲) مسلم الثبوت ۲/۲۳۳۔

(۳) جمع الجوامع ۲/۱۸۸۔

(۴) جمع الجوامع ۲/۱۸۹، مسلم الثبوت ۲/۲۳۲-۲۳۳۔

(۵) مسلم الثبوت ۲/۲۳۲۔

ایک رائے یہ بھی ہے کہ یہ اس وقت اجماع قطعی ہوگا جب کہ مسئلہ عموم بلوی (عام ابتلا) کا ہو اور سکوت کثرت اور تکرار (تسلسل) کے ساتھ جاری ہو، آمدی اور کرخی کا مسلک یہ ہے کہ یہ اجماع ظنی ہے [۱]۔

ابن السبکی اس سلسلہ میں علماء کے آراء واقوال نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ مطلقا حجت ہے [۲]۔

موضوع کی تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں ہے۔

(۱) سابقہ مراجع، نیز دیکھئے: رسالۃ إجمال الإصابہ فی أقوال الصحابۃ للعلائی، شائع کردہ مرکز المخطوطات والتراث التابع لجمعیۃ التراث الإسلامی کویت ۱۴۰۷ھ۔

(۲) جمع الجوامع مع حاشیۃ البنانی ۲/ ۱۷۹، نیز دیکھئے: التلویح مع التوضیح ۲/ ۴۲۔

سلاح

تعریف:

۱ - سلاح ہر طرح کے آلۂ حرب کے لئے ایک جامع لفظ ہے، یعنی ہر وہ شے جس سے جنگ کی جائے، اس کی جمع اسلحہ آتی ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ" [۱] (اور یہ لوگ بھی اپنے بچاؤ کا سامان اور اپنے ہتھیار (ساتھ) لئے رہیں)، بعض لوگوں نے سلاح کو صرف اس ہتھیار کے لئے خاص کیا ہے جو لوہے سے بنتا ہے، اور بسا اوقات اس کو تلوار کے ساتھ خاص کردیا ہے، ازہری کہتے ہیں: صرف تلوار ہی کو سلاح کہا جاتا ہے [۲]۔ اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

سلاح سے متعلق احکام:

جہاد کے لئے ہتھیار کی تیاری اور اسے چلانے کی تربیت:

۲ - علماء کی رائے یہ ہے کہ جہاد کی تیاری ہتھیار کی تیاری کے ذریعہ ہی ہوتی ہے، اور یہ کہ ہتھیار کے استعمال کی تربیت اور رمی (ہتھیار پھینک کر مارنے) کی ٹریننگ ایک ایسا فریضہ ہے جو فریضۂ جہاد کا مقتضی ہے، چنانچہ اللہ کا فرمان ہے: "وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ

(۱) سورۂ نساء/ ۱۰۲۔

(۲) لسان العرب، المفردات للراغب، متن اللغہ مادہ "سلح"، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۷۸، الفتح الربانی ۶/ ۱۶۔

مِّنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُوْنَ بِهٖ عَدُوَّ اللّٰهِ وَعَدُوَّكُمْ"[1] (اوران سے مقابلہ کے لئے جس قدر بھی تم سے ہوسکے سامان درست رکھوقوت سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے جس کے ذریعہ سے تم اپنا رعب رکھتے ہو، اللہ کے دشمنوں اوراپنے دشمنوں پر)۔

قرطبی اورفخر الدین رازی کہتے ہیں کہ یہ آیت بتاتی ہے کہ ہتھیار کے ذریعہ جہاد کے لئے تیار رہنا فرض ہے، البتہ یہ فریضہ فرض کفایہ ہے[2]۔

اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے مسلمانوں کو دشمنوں کے لئے ہتھیار تیار کرنے کا حکم دیا ہے، نیز آیت کریمہ میں لفظ" قوۃ" بغیر کسی قید اور تحدید کے مطلق آیا ہے، لہذا یہ لفظ پوری گنجائش رکھتا ہے کہ قوت کے تمام مادی اور معنوی عناصر پر حاوی ہو، نیز ہر وہ چیز جس کے ذریعہ دشمن سے جنگ میں قوت حاصل ہو، اور جو چیز بھی لڑنے اور جہاد کرنے کا آلہ ہو، وہ من جملہ قوت کے ہے، آیت کریمہ نے مطلوب قوت کی تحدید کو چھوڑ دیا ہے، کیونکہ قوت زمان ومکان کی تبعیت میں بدلتی رہتی ہے، نیز اس لئے کہ مسلمان اس قوت کی تیاری کا التزام کریں جو ان کے حالات کے مناسب ہو، جس کے ذریعہ وہ دشمن کو ڈرائے رکھ سکتے ہوں[3]۔

حضرت عقبہ بن عامرؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو منبر پرفرماتے ہوئے سنا: "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة، ألا إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي ألا إن القوة الرمي"[4]

(۱) سورۂ أنفال ۶۰۔

(۲) تفسیر القرطبی ۸/ ۳۵ طبع دار الکتب المصریہ، التفسیر الکبیر ۱۵/ ۱۸۵ طبع اول۔

(۳) تفسیر القرطبی ۸/ ۳۵، أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۸۵ طبع البہیۃ المصریۃ، تفسیر الرازی ۱۵/ ۱۸۵، فتح الباری ۶/ ۹۱ طبع السلفیہ۔

(۴) حدیث: "ألا إن القوة الرمي......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۹۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(دیکھوقوت تیراندازی ہے، دیکھو، قوت تیراندازی ہے، دیکھوقوت تیراندازی ہے)۔ آپ ﷺ نے تیراندازی سیکھنے اور اسلحہ جنگ کی تیارکرنے کی ترغیب اور تاکید کے لئے یہ فقرہ تین بار دہرایا، اورقوت کی تفسیر تیراندازی سے کی، جو کہ فنونِ جنگ میں ایک اہم فن ہے، اور اسلحوں کے استعمال میں اعلیٰ مرتبہ کی حامل ہے[1]۔

قرطبی کہتے ہیں کہ اگر چہ قوت تیراندازی کے علاوہ دیگر آلاتِ حرب کی تیاری سے بھی ظاہر ہوتی تھی، (اس کے باوجود) رسول اللہ ﷺ نے قوت کی تفسیر تیراندازی سے اس لئے کی کہ تیراندازی دشمن کو سخت چوٹ پہنچانے والی اور بہت آسانی سے مشقت میں ڈالنے والی ہوتی ہے، کیونکہ کبھی کبھی فوجی دستہ کے سردار کو تیر کا نشانہ بنالیا جاتا ہے، اور بالآخران سب کو شکست دے دی جاتی ہے جو اس کے پیچھے ہوتے ہیں[2]۔

ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن حبان میں عقبہ بن عامرؓ سے ایک روایت دوسرے طریقے سے اس طرح مروی ہے، عقبہؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "**إن الله عز وجل يدخل بالسهم الواحد ثلاثة نفر الجنة: صانعه يحتسب في صنعته الخير، والرامي والرامي به ومنبله[3] وارموا واركبوا، وأن ترموا أحب إلى من أن تركبوا ليس من اللهو إلا ثلاث: تأديب الرجل فرسه، وملاعبته أهله، ورميه بقوسه ونبله، ومن ترك الرمي بعدما علمه رغبة عنه، فإنها نعمة تركها أو قال (كفرها)**"[4] (اللہ تعالیٰ ایک

(۱) فتح الباری ۶/ ۹۱ طبع السلفیہ، أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۸۵ طبع البہیۃ المصریہ، القرطبی ۸/ ۳۵ طبع دار الکتاب المصریہ، الفروسیہ لابن القیم رص ۹۔

(۲) القرطبی ۸/ ۳۵، نیز دیکھئے: سابقہ مراجع۔

(۳) نبل کے معنی تیر کے ہیں اور منبل سے مراد تیر دینے والا ہے۔

(۴) حدیث: "إن الله –عز و جل– يدخل بالسهم الواحد ثلاثة......"

تیر کے بدلے تین آدمی کو جنت میں داخل کرے گا: تیر ساز کو جو اس کو بنانے میں خیر کی نیت رکھتا تھا، تیرانداز کو اور تیر دینے والے کو۔ تیراندازی کرو اور شہ سواری کرو، تمہاری تیراندازی مجھے تمہاری شہ سواری سے زیادہ محبوب ہے، یہ تین چیزیں لہوولعب نہیں ہیں: آدمی کا اپنے گھوڑے کو سدھانا اور تربیت دینا، اس کا اپنی بیوی کے ساتھ ہنسی مذاق کرنا اور اس کا تیراندازی کرنا، جو شخص تیراندازی جاننے کے بعد اس سے بے رغبتی کی بنا پر اس کو ترک کردے تو اس نے گویا ایک نعمت ترک کردی، یا آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس نعمت کی ناشکری کی)۔

خطابی کہتے ہیں کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جائز تفریح تین ہی چیزیں ہیں، یہ مطلب بھی بتایا گیا ہے کہ مستحب تفریح بس یہی تین ہیں۔

یہ حدیث بتاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ تیر ساز، تیرانداز اور تیر دینے والے کو جنت میں داخل فرمائے گا جب کہ وہ اپنے اس عمل میں اللہ کے کلمہ کو بلند کرنے اور کفار سے جہاد کرنے کا ارادہ رکھتے ہوں، یہ مستحب تفریح ہی میں سے ہے کہ آدمی اپنے گھوڑے کو جہاد کی نیت سے (کبھی) دوڑا کر اور (کبھی) چکر دے کر سدھائے اور تربیت کرے، اسی طرح تیراندازی بھی مستحب تفریح ہے[۱]۔

ہتھیار کو سونے چاندی سے مزین کرنا:

۳- جنگی ہتھیاروں کو سونے سے مزین کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں اور یہی حنابلہ کے یہاں بھی ایک روایت ہے: مردوں کے لئے آلاتِ حرب کو سونے سے آراستہ کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ اصل شرعی یہ ہے کہ مردوں پر سونے کو بطور زیور استعمال کرنا حرام ہے، نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "إن هذين حرام على ذكور أمتي"[۱] (یہ دونوں چیزیں (سونا، چاندی) میری امت کے مردوں پر حرام ہیں)۔ سوائے اس صورت کے جس کو کوئی دلیل مستثنیٰ کرے، اور (یہاں) کوئی ایسی ثابت چیز نہیں ہے جو اس کے جواز پر دلالت کرے، اس پر مستزاد یہ کہ اس میں فضول خرچی اور تکبر ہے[۲]۔

ایک قول یہ ہے کہ حنابلہ کے نزدیک ہتھیار میں سونا استعمال کرنا مباح ہے، حنابلہ میں سے آمدی اور ابن تیمیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے[۳]۔ جہاں تک آلات حرب کو چاندی سے مزین کرنے کا تعلق ہے تو یہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جائز ہے۔

امام نووی کہتے ہیں کہ مرد کے لئے چاندی میں سے انگوٹھی اور آلات حرب جیسے تلوار، نیزہ، کمر کا پٹکا (پٹی)، زرہ، چرمی موزہ اور تیر کے کناروں کو مزین کرنا حلال ہے، کیونکہ یہ کفار کو غیظ میں

= کی روایت ابوداؤد (۳/۲۸-۲۹ تحقیق عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۴/۱۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) عون المعبود شرح سنن أبي داؤد ۷/۱۸۹-۱۹۱ طبع دار الفکر، سنن الترمذی ۷/۱۶۳، سنن ابن ماجہ ۲۸۱۱، سنن النسائی ۶/۲۲۳، مسند احمد بن حنبل ۴/۱۴۶-۱۴۸، الفروسیہ لابن القیم رص ۹۔

(۱) حدیث: "إن هذين حرام على ذكور أمتي" کی روایت ابوداؤد (۴/۳۳۰ تحقیق عزت عبید دعاس) اور نسائی (۸/۱۶۰ طبع البشائر) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے اور ترمذی (۴/۴/۲۱۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے اسی طرح روایت کی ہے، اور کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/۱۳۲-۱۳۳ طبع دار الکتاب العربی، حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۲۹ طبع بولاق، اللباب شرح الکتاب ۳/۲۸۵ طبع دار الفکر، الخرشی ۱/۹۹، الدسوقی ۱/۶۳ طبع دار الفکر، المحلی علی المنہاج مع القلیوبی وعمیرہ ۲/۲۴ طبع عیسی الحلبی، الإنصاف ۳/۱۴۹ طبع دار إحیاء التراث العربی، شرح منتہی الإرادات ۱/۴۰۶ طبع دار الفکر، کشاف القناع ۲/۲۳۷ طبع عالم الکتب۔

(۳) الإنصاف ۳/۱۴۹ طبع دار إحیاء التراث العربی۔

مبتلا کرتا ہے [۱]۔

حنفیہ اور مالکیہ کا کہنا ہے کہ چاندی کا زیور استعمال کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ سونے کے زیور بنانے ہی کے ہم معنی ہے [۲]۔ البتہ تلوار کو چاندی سے مزین کرنا باتفاق فقہاء جائز ہے، اس کی دلیل حضرت انسؓ کی یہ حدیث ہے: "كانت قبيعة سيف النبي ﷺ فضة" [۳] (نبی ﷺ کی تلوار کے قبضہ کا کنارا چاندی کا تھا)۔ امام بیہقی مسعودی کا قول نقل کرتے ہیں: میں نے قاسم بن عبدالرحمٰن کے گھر میں ایک تلوار دیکھی جس کے قبضہ کا کنارا چاندی کا تھا، میں نے پوچھا کہ یہ تلوار کس کی ہے، انہوں نے جواب دیا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی تلوار ہے۔

صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیر اور حضرت عروہ بن زبیر کی دو تلواریں چاندی سے آراستہ تھیں، حنفیہ کہتے ہیں کہ تلوار کو چاندی سے مزین کرنا اس شرط پر جائز ہے کہ وہ اپنا ہاتھ چاندی کے مقام پر نہ رکھے، اور جہاں تک سونے سے اس کی تزئین کا تعلق ہے تو یہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے، اس لئے کہ مردوں کے لئے سونے کا زیور استعمال کرنا حرام ہے، مزید یہ کہ اس میں فضول خرچی اور تکبر بھی ہے [۴]۔

مالکیہ اور حنابلہ کا کہنا ہے کہ تلوار کو سونے اور چاندی سے مزین کرنا جائز ہے، چاہے سونا اس سے متصل ہو جیسے تلوار کا قبضہ یا اس سے الگ ہو جیسے تلوار کا میان، یہ مسئلہ مردوں کے لئے ہے، رہا عورت کی تلوار کا مسئلہ تو اس کو سونے اور چاندی سے آراستہ کرنا ان کے نزدیک جائز ہے [۱]۔

---

(۱) القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۴، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۰۶، کشاف القناع ۲/ ۲۳۷، المبدع ۲/ ۱۷۳۔

(۲) البنایہ شرح الہدایہ ۹/ ۲۳۸ طبع دار الفکر، الخرشی ۱/ ۹۹، الدسوقی ۱/ ۶۳۔

(۳) حدیث: "كان قبيعة سيف النبي ﷺ فضة" کی روایت ترمذی (۴/ ۲۰۱ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۴) البنایہ شرح الہدایہ ۹/ ۲۲۸-۲۳۰، الخرشی ۱/ ۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۳، الأم للإمام الشافعی ۲/ ۳۵، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۰۶، کشاف القناع ۲/ ۲۳۷، المغنی ۳/ ۱۵۔

---

(۱) الخرشی ۱/ ۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۳، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۰۶، کشاف القناع ۲/ ۲۳۷-۲۳۸۔

نماز خوف میں ہتھیار بند رہنا:

۴- جمہور فقہاء نماز خوف پڑھنے والے کے لئے ہتھیار بند ہونے کے استحباب کی طرف گئے ہیں تاکہ وہ دشمن سے اپنا دفاع کر سکے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ" [۲] (اور یہ لوگ بھی اپنے بچاؤ کا سامان اور اپنے ہتھیار ساتھ لئے رہیں)۔

نیز اس لئے کہ اس بات سے مامون نہیں کہ اچانک ان کا دشمن ان پر آپڑے اور دھاوا بول دے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَاحِدَةً" [۳] (کافروں کی تو خواہش ہی یہ ہے کہ تم اپنے ہتھیاروں اور اپنے سامان سے (ذرا) غافل ہو جاؤ تو یہ لوگ تمہارے اوپر یکبارگی ہی ٹوٹ پڑیں)۔

اور اس میں مستحب مقدار اتنی ہے جس سے وہ اپنا دفاع کر سکے جیسے تلوار اور چھری، اور اس پر بھاری نہ ہو جیسے زرہ، اور پوری طرح سجدہ کرنے میں مانع نہ ہو جیسے خود [۴] اور دوسرے کو ایذاء نہ پہنچائے جیسے درمیانی یا بڑے سائز کا نیزہ اور ناپاک ہتھیار کا پہننا بھی جائز نہیں

---

(۲) سورۂ نساء/ ۱۰۲۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۰۲۔

(۴) مغفر: جالی دار بنی ہوئی زرہ جس کو ٹوپ کے نیچے پہنا جاتا ہے۔

اور نہ ایسے ہتھیار کا جو کسی رکن صلاۃ میں خلل پیدا کرے اِلا یہ کہ مجبوری ہو [۱]۔

جمہور کے نزدیک یہ نص وجوب کے لئے نہیں ہے، کیونکہ اس کا حکم ان کے ساتھ نرمی وشفقت اور ان کی حفاظت کے پہلو سے ہے، ایجاب کے لئے نہیں [۲]۔

بعض شافعیہ کا کہنا ہے کہ نماز خوف میں ہتھیار بند ہونا واجب ہے، کیونکہ امر کا ظاہری معنی وجوب ہے، اور نص کے ساتھ (یہاں) ایسا قرینہ بھی ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس سے مراد وجوب ہے، اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّنْ مَّطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَّرْضٰى أَنْ تَضَعُوْا أَسْلِحَتَكُمْ" [۳] (اور اگر تم کو بارش کی وجہ سے تکلیف ہو یا تم بیمار ہو تو تم کو اس میں کچھ گناہ نہیں کہ ہتھیار اتار رکھو) اذیت کے ساتھ مشروط کرکے حرج کی نفی کرنا اس بات پر دلیل ہے کہ اذیت کے نہ ہونے کی صورت میں ہتھیار بند ہونا لازم ہے، البتہ اگر انہیں بارش یا بیماری کی اذیت لاحق ہو تو بلا اختلاف ایسا کرنا واجب نہیں ہے، کیونکہ نص اس میں حرج نہ ہونے کی صراحت کررہی ہے [۴]۔

شہید (کے بدن) سے ہتھیار اتارنا:

۵- شہید کے بدن سے ہتھیار اتارلیا جائے گا، حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے غزوۂ احد کے مقتولین کے بارے میں فرمایا: "أن ينزع عنهم الحديد والجلود وأن يدفنوا بدمائهم وثيابهم" [۱] (ان کے بدن سے لوہا اور چمڑا ہٹالیا جائے، اور انہیں ان کے خون اور ان کے کپڑوں سمیت دفن کیا جائے)۔ امام بغوی کہتے ہیں کہ شہید کے سلسلہ میں سنت یہی ہے کہ اس سے اسلحہ، کھالیں، چرمی موزہ اور پوستین اتار لئے جائیں اور جو عام لباس وہ پہنے ہوئے ہوں، ان کے ساتھ ان کو دفن کیا جائے، نیز یہ کہ جن چیزوں کو اتارنے کا حکم دیا گیا ہے، وہ کفن کی جنس سے نہیں ہیں، مزید یہ بات بھی ہے کہ ہتھیار اور اس کے ساتھ جن چیزوں کا ذکر کیا گیا ہے، ان کے ساتھ دفن کرنا اہل جاہلیت کے عادات میں داخل تھا، وہ اپنے جنگجو سورماؤں کو پہنے ہوئے ہتھیاروں کے ساتھ دفن کرتے تھے، جب کہ ہمیں ان کے ساتھ تشبہ کرنے سے منع کیا گیا ہے [۲]۔

ہتھیار کی زکاۃ:

۶- جس طرح سواری کے جانور، بدن کے کپڑے اور گھر کے سامان میں زکاۃ نہیں ہے، استعمال والے ہتھیار میں بھی نہیں ہے، کیونکہ یہ ہتھیار حاجت اصلی میں لگے ہوتے ہیں، نمو والے نہیں ہوتے (یعنی بڑھنے کی طاقت نہیں رکھتے) یہ مسئلہ اس وقت ہے جب کہ ہتھیار وغیرہ تجارت کے لئے نہ ہوں [۳]۔

---

(۱) البدائع ۱/ ۲۴۵ طبع دار الکتاب العربي، البنایہ شرح الہدایہ ۲/ ۹۴۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۵۹ طبع المکتب الإسلامي، مغني المحتاج ۱/ ۳۰۴ طبع مصطفی الحلبی، المہذب ۱/ ۱۱۴ طبع دار المعرفہ، المغنی ۲/ ۴۱۲ طبع الریاض، کشاف القناع ۲/ ۱۷ طبع عالم الکتب، تفسیر القرطبی ۵/ ۳۷۱۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۰۲۔

(۴) المہذب ۱/ ۱۱۴، مغني المحتاج ۱/ ۳۰۴، روضۃ الطالبین ۲/ ۵۹، المغنی ۲/ ۴۱۲۔

(۱) حدیث: "أمر رسول الله ﷺ بقتلى أحد أن ينزع......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۹۷-۴۹۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۲/ ۱۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۳۲۴، المبسوط ۲/ ۵۰، شرح منح الجلیل ۱/ ۳۱۲، الدسوقی ۱/ ۴۲۵، مغني المحتاج ۱/ ۳۵۱، شرح التحریر بحاشیۃ الشرقاوی ۱/ ۳۳۷، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۲۰، کشاف القناع ۲/ ۹۹، منتہی الإرادات ۱/ ۱۵۵۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۴۸۷، ابن عابدین ۲/ ۶، شرح الزرقانی ۲/ ۱۴۵، کشاف القناع ۲/ ۱۶۷۔

احرام باندھنے والے کا ہتھیار بند ہونا:

۷- محرم کے لئے جائز ہے کہ وہ ضرورت سے تلوار لٹکائے، حضرت براء بن عازبؓ کی روایت ہے: "**لما صالح رسول الله ﷺ أهل الحديبية، صالحهم أن لا يدخلها إلا بجلبان السلاح: القراب بما فيه**"(۱) (جب رسول اللہ ﷺ نے اہل حدیبیہ سے صلح کی تھی، تو ان سے اس شرط پر مصالحت کی تھی کہ آپ ﷺ ہتھیار والے چرمی تھیلے کے ساتھ ہی داخل ہوں گے، مطلب یہ ہے کہ میان میں جو کچھ ہوتا ہے، اس کے ساتھ)۔ ضرورت کے وقت حرم میں ہتھیار لے جانے کے جواز میں یہ حدیث ظاہر کا حکم رکھتی ہے، کیونکہ وہ لوگ اہل مکہ کی جانب سے اس بات سے مطمئن نہیں ہوسکتے تھے کہ وہ (کب) عہد شکنی کر بیٹھیں۔

بغیر ضرورت تلوار وغیرہ اسلحہ لٹکانا جائز نہیں ہے، ابن عمرؓ کا قول ہے کہ کسی احرام والے کے لئے حرم میں ہتھیار بند ہونا حلال نہیں ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا ہے کہ ہتھیار بند ہونا مباح ہو، کیونکہ یہ پہننے کے معنی میں نہیں ہے، جیسے اگر وہ اپنی گردن میں مشکیزہ لٹکائے (تو یہ پہننا نہیں ہے)(۲)۔

مکہ مکرمہ میں ہتھیار لے جانا:

۸- بلاضرورت مکہ میں ہتھیار لے جانا جائز نہیں ہے، امام مسلم نے حضرت جابرؓ سے یہ حدیث مرفوعا روایت کی ہے: "**لا يحل لأحدكم أن يحمل بمكة السلاح**"(۱) (تم میں سے کسی کے لئے یہ حلال نہیں کہ مکہ میں ہتھیار لے جائے)۔ حسن بصری کہتے ہیں کہ کسی کے لئے مکہ میں ہتھیار لے جانا حلال نہیں ہے، کیونکہ وہاں جنگ کرنا ممنوع ہے، پس جو اس کا ذریعہ ہو وہ بھی حلال نہیں ہوسکتا۔

قاضی عیاض کہتے ہیں کہ یہ حدیث اہل علم کے نزدیک بغیر مجبوری یا بلاضرورت ہتھیار لے جانے پر محمول ہے، اگر ضرورت ہو تو جائز ہے: "**لأن النبي ﷺ دخل عام عمرة القضاء بما اشترطه من السلاح في القراب**"(۲) (کیونکہ نبی ﷺ عمرۃ القضاء کے سال (مکہ میں) شرط کے مطابق میان میں ہتھیار لے کر داخل ہوئے تھے)۔ اور فتح مکہ کے سال جنگ کے لئے تیار ہوکر داخل ہوئے(۳)۔

دوسرے پر ہتھیار اٹھانا:

۹- جو شخص مسلمانوں پر ناحق اور بلا عذر اور بلا جواز ہتھیار اٹھائے وہ عاصی اور نافرمان ہے، اس کی بنا پر اسے کافر نہیں قرار دیا جائے گا، البتہ اگر وہ اسے جائز اور حلال سمجھے تو اس کی تکفیر کی جائے گی، کیونکہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**من حمل علينا السلاح فليس منا**"(۴)

---

(۱) حدیث: "لما صالح رسول الله ﷺ أهل الحديبية" کی روایت بخاری (فتح ۵/ ۳۰۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۰۹-۱۴۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) فتاوی قاضیخان بہامش الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۸۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۸۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۵، إعلام الساجد فی أحکام المساجد رص ۱۶۹، کشاف القناع ۲/ ۴۲۸۔

(۱) حدیث: "لا يحل لأحدكم أن يحمل بمكة السلاح" کی روایت مسلم (۲/ ۹۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إن النبي ﷺ دخل عام عمرة القضاء......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۰۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۱۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت براءؓ سے کی ہے۔

(۳) فتاوی قاضیخان بہامش الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۸۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۸۶، إعلام الساجد رص ۱۶۹، کشاف القناع ۲/ ۴۲۸۔

(۴) حدیث: "من حمل علينا السلاح فليس منا" کی روایت بخاری (فتح ۱۲/ ۱۹۲

(جو ہم پر ہتھیار اٹھائے وہ ہم میں سے نہیں)۔ ابن حجر فتح الباری میں تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ''ہم میں سے نہیں ہے'' کا مطلب ہے: ہمارے طریقہ کا پیرو نہیں ہے، اس لئے کہ مسلمانوں کا حق تو یہ ہے کہ وہ اس کی مدد کرے اور اس کی طرف سے لڑے، نہ یہ کہ اس سے جنگ کرنے یا اس کو قتل کرنے کے ارادے سے اس پر ہتھیار اٹھا کر اس کو خوف زدہ کرے، اور یہ مسئلہ اس شخص کے حق میں ہے جو اس کو جائز نہ سمجھتے ہوئے کرے، رہا وہ شخص جو اسے جائز سمجھتا ہو تو اس کو حرام کو حلال سمجھنے کی بنا پر اس کی اپنے شرائط کے ساتھ کافر قرار دیا جائے گا، محض ہتھیار اٹھانے کے بنا پر نہیں، بہت سے علماء سلف کے نزدیک زیادہ مناسب یہ ہے کہ حدیث کے الفاظ کو بغیر تأویل کے مطلق رکھا جائے، تاکہ یہ دلوں کے لئے زیادہ مؤثر ثابت ہو اور زجر وتنبیہ کے لئے زیادہ بلیغ ہو، سفیان بن عیینہؓ ان لوگوں پر نکیر کرتے تھے جو اس کو اس کے ظاہری معنی سے ہٹاتے تھے[(۱)]۔

ہتھیار اٹھانے سے مراد اس کو مسلمانوں پر سونت کر بلند کرنا اور ان پر حملہ کرنا ہے، تفصیل اصطلاح ''صیال'' میں دیکھی جائے۔

حربی اور باغی کو ہتھیار بیچنا:

۱۰ - اہل حرب اور ان لوگوں کے ہاتھ بیچنا حرام ہے، جن کے بارے میں آدمی جانتا ہے کہ وہ مسلمانوں کے خلاف رہزنی یا ان کے درمیان فتنہ برپا کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں، حسن بصریؒ کہتے ہیں کہ کسی مسلمان کے لئے حلال نہیں ہے کہ وہ مسلمانوں کے دشمن کو ہتھیار فراہم کر کے انہیں مسلمانوں کے مقابلہ میں طاقتور بنائے، اور نہ بار برداری کے جانور (گھوڑے، خچر، گدھے) فراہم کرے، اور نہ کوئی ایسی چیز جس سے ہتھیار اور بار برداری کے انتظام میں مدد لی جاتی ہے، کیونکہ اہل حرب کو ہتھیار بیچنا انہیں مسلمانوں سے جنگ کرنے میں تقویت پہنچانا ہے، اور انہیں جنگ آزمائی اور جنگ کو مستقل جاری رکھنے کا باعث ہے، اس لئے کہ وہ اس سے مدد لیں گے، یہ مصلحت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ انہیں ہتھیار بیچنا ممنوع ہو[(۱)]۔

باغیوں اور اہل فتنہ کو ہتھیار بیچنا بھی حرام ہے[(۲)]۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''**وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى، وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ**''[(۳)] (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقویٰ میں کرتے رہو اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کرو)، نیز حضرت عمران بن حصینؓ سے مروی ہے: ''**أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع السلاح في الفتنة**''[(۴)] (رسول اللہ ﷺ نے فتنہ وفساد اور بدامنی میں ہتھیار بیچنے سے منع فرمایا)۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ''**الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها**''[(۵)] (فتنہ سویا ہوا ہوتا

= طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱/۹۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۱) فتح الباری ۱۳/۲۰ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثۃ، الفتح الربانی ۱۶/۶ طبع اول، شرح مسلم للنووی ۲/۱۰۸ المطبعۃ المصریہ۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۵/۱۲۵، بدائع الصنائع ۴/۱۸۹، السیر الکبیر ۴/۱۴۱، الخراج لأبی یوسف رص ۱۹۰، الحطاب ۴/۲۵۴، جواہر الإکلیل ۲/۳، ۱۴۵، مغنی المحتاج ۴/۲۲۸، نہایۃ المحتاج ۵/۱۲۲، القلیوبی ۳/۱۹، إعلام الموقعین ۳/۱۵۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۴/۱۸۹، تبیین الحقائق ۳/۲۹۶، الحطاب ۴/۲۵۴، نہایۃ المحتاج ۳/۴۵۵، المغنی ۴/۲۴۶، إعلام الموقعین ۳/۱۵۸۔

(۳) سورۂ مائدہ/۲۔

(۴) حدیث: ''أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع......'' کی روایت بیہقی (۵/۳۲۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عمران بن حصینؓ سے کی ہے، اور اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۵) حدیث: ''الفتنة نائمة لعن الله......'' صاحب کنز العمال (۱۱/۱۲۷ طبع الرسالہ) اور سیوطی (فیض القدیر ۴/۴۶۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے اس حدیث کو رافعی کی طرف منسوب کیا ہے، اور سیوطی نے اسے ضعیف قرار دیا ہے، حدیث حضرت انسؓ سے مروی ہے۔

ہے، اللہ کی لعنت ہے اس شخص پر جو اس کو جگائے)۔ نیز یہ معصیت پر اعانت ہے۔ تفصیل اصطلاح ''اہل الحرب'' اور ''بغاۃ'' میں ہے۔

جہاں تک اس چیز کے بیچنے کا تعلق ہے جس سے ہتھیار بنایا جاتا ہے جیسے لوہا وغیرہ تو یہ بھی جمہور کے نزدیک حرام ہے، ان ہی میں سے صاحبین ہیں جو امام ابوحنیفہؒ کے خلاف رائے رکھتے ہیں، اس کی تفصیل ''بیع منہی عنہ'' فقرہ/۱۱۶، (ج ۹/ ۲۱۲) میں ہے۔

حرابہ (رہزنی) کی حد کے لئے ہتھیار اٹھانے کی شرط:

۱۱ - حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک جس محارب (رہزن) پر رہزنی کی حد نافذ ہوگی، اس کے معاملہ میں یہ شرط ہے کہ اس کے پاس ہتھیار ہو، یہاں پتھر اور لاٹھی کا شمار بھی ہتھیار میں ہوگا، چنانچہ اگر یہ رہزن لوگوں کے ساتھ لاٹھی اور پتھروں کے ذریعہ تعرض کریں تو یہ محارب گردانے جائیں گے، البتہ اگر یہ مذکورہ اشیاء میں سے کوئی چیز نہ لئے رہیں تو یہ محارب نہیں شمار ہوں گے[۱]۔

مالکیہ اور شافعیہ ہتھیار اٹھانے کو شرط نہیں قرار دیتے، بلکہ ان کے نزدیک قہر، غلبہ اور مال چھیننا کافی ہے، چاہے یہ توڑ پھوڑ اور مکے سے زدوکوب کے ذریعہ ہو[۲]۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۱۲، المغنی ۸/ ۲۸۸۔

(۲) المدونۃ الکبری ۶/ ۳۰۳، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۵۶، شرح روض الطالب ۴/ ۱۵۴۔

سُلامیٰ

تعریف:

۱ - لغت میں سلامی (میم پر زبر) سلامیات کا واحد ہے، جس کا معنی ہے، انگلیوں کی ہڈیاں، سلامی اسم واحد بھی اور اسم جمع بھی ہے، ابن اثیر کا قول ہے کہ سلامی سلامیۃ کی جمع ہے اور اس کا معنی ہے: انگلیوں کا پور[۱]۔

حدیث میں ہے: ''**کل سلامی من الناس علیه صدقة کل یوم تطلع فیه الشمس**''[۲] (ہر آفتوں سے محفوظ انسان کے ذمہ ہر سورج طلوع ہونے والے دن کا صدقہ ہے)۔

اجمالی حکم:

۲ - اطراف (بدن کے کنارے کے اعضاء) میں قصاص جاری کرنے پر اہل علم کا اجماع ہے، یہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ثابت ہے: ''**وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ**''[۳] (اور ہم نے ان پر اس میں یہ فرض کر دیا تھا کہ جان کا

(۱) اللسان، المصباح، النہایہ، مختار الصحاح۔

(۲) حدیث: ''کل سلامی من الناس علیه صدقة'' کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۰۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۹۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

بدلہ جان ہے اور آنکھ کا بدلہ آنکھ اور ناک کا بدلہ ناک اور کان کا بدلہ کان اور دانت کا بدلہ دانت اور زخموں میں قصاص ہے)۔

اس میں قصاص جاری کرنے کے لئے چند شرطیں ہیں، ایک یہ کہ قطع کا عمل ہڈی کے جوڑ سے ہوا ہو، اگر جوڑ کے مقام سے نہ ہوا ہو،تو اس میں بلا اختلاف کٹنے کی جگہ سے قصاص نہیں ہے، حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: "أن رجلا ضرب رجلا على ساعده بالسيف، فقطعها من غير مفصل، فاستعدى عليه النبي ﷺ، فأمر له بالدية، قال: إني أريد القصاص قال: "خذ الدية بارک الله لک فيها"[۱] ولم يقض له بالقصاص"[۲] (ایک شخص نے کسی دوسرے شخص کو اس کی کلائی پر تلوار سے وار کیا اور اس کو جوڑ کے مقام سے ہٹ کر کاٹ دیا، اس نے اس کے خلاف نبی ﷺ سے مدد طلب کی، چنانچہ آپ ﷺ نے اس کے لئے دیت کا حکم دیا، اس شخص نے کہا کہ میں قصاص چاہتا ہوں نبی ﷺ نے فرمایا: "خذ الدية، بارک الله فيها" (دیت لے لو، اللہ تعالیٰ تم کو اس میں برکت دے)، آپ ﷺ نے اس کے لئے قصاص کا فیصلہ نہیں فرمایا)۔

فقہاء کا کہنا ہے کہ دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں میں سے ہر ایک کی انگلیاں دس ہیں، پس ہر انگلی میں دیت کا دسواں حصہ ہے، اور ہر انگلی کی دیت اس کے پوروں پر تقسیم ہوگی، لہذا انگوٹھے کو چھوڑ کر ان میں سے ہر پور پر انگلی کی دیت کا تہائی ہے، کیونکہ انگوٹھے کے سوا ہر انگلی میں تین پور ہوتے ہیں، انگوٹھے میں دو ہی پور ہوتے ہیں، چنانچہ انگوٹھے کے ہر پور پر انگلی کے قسط واجب پر عمل کرتے ہوئے انگلی کی دیت کا نصف ہوگا[۱]۔

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء سلامی کے احکام بیان کرتے ہوئے سلامی کو کبھی انگلیوں کے پور سے تعبیر کرتے ہیں اور کبھی ہاتھوں اور پاؤں کی انگلیوں کے جوڑوں سے، یہ بحث مندرجہ ذیل مواقع پر آتی ہے، جنایات کی بحث میں اطراف کی دیت اور قصاص پر گفتگو کرتے ہوئے، جنائز کے باب میں میت کے اعضاء بدن کے جوڑوں کو نرم کرنے کی بحث میں، وضو کے مسئلہ میں جوڑوں کو دھوتے وقت، نیز سونا چاندی کے استعمال میں ان سے سرانگشت (انگلیوں کا پورا) بنانے کے حکم کے بیان میں۔

(۱) حدیث جابر: "أن رجلا ضرب رجلا على ساعده......" کی روایت ابن ماجہ (۸۸۰/۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، بوصیری الزوائد میں کہتے ہیں کہ اس حدیث کی سند میں ایک راوی دہثم بن قران الیمانی ہے جس کو ابوداؤد نے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) المغنی ۷/ ۷۰۷۔

(۱) مغنی المحتاج ۶/ ۱۳۱، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۷۰، الزیلعی ۶/ ۱۳۱۔

سلام

تعریف:

۱- سلام (سین پر زبر کے ساتھ) سَلَّم کا اسم مصدر ہے، یعنی سلامتی پیش کرنا، سلام کے معانی میں ہے سلامتی، امن اور تحیہ، اسی لئے جنت کو "دار السلام" کہا گیا ہے، کیونکہ وہ بڑھاپے، بیماری اور موت جیسی آفات سے سلامتی کا گھر ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ"[1] (ان کے واسطے سلامتی کا گھر ہے ان کے پروردگار کے پاس)۔

نیز سلام اللہ تعالی کے ناموں میں سے ایک نام ہے[2]۔

۲- فقہاء کے نزدیک سلام کا اطلاق کئی امور پر ہوتا ہے:

ایک وہ تحیہ جس کے ذریعہ مسلمان ایک دوسرے کو سلام و دعا پیش کرتے ہیں اور جس کا اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں حکم دیا ہے، چنانچہ فرمایا: "وَإِذَا حُيِّيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوْا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوْهَا"[3] (اور جب تمہیں سلام کیا جائے تو تم اس سے بہتر طور پر سلام کرو یا اسی کو لوٹا دو)۔ نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَسَلِّمُوْا عَلٰى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً"[4] (تو اپنے لوگوں کو سلام کر لیا کرو (جو) دعا کے طور پر اللہ کی طرف سے (مقرر) ہے بابرکت اور عمدہ (چیز) ہے)۔ عرب و غیر عرب ہر ایک کے یہاں ان کے اپنے سلام و دعاء کے خاص الفاظ رائج تھے جب اسلام آیا تو اس نے مسلمانوں کو مخصوص قسم کی تحیہ کی ہدایت دی جو "السلام علیکم" ہے۔ مسلمانوں کو اسی طریقہ کا پابند کیا اور انہیں اس کے پھیلانے اور رواج دینے پر مامور کیا۔ سلام اہل جنت کا بھی تحیہ ہے۔ اللہ سبحانہ نے فرمایا: "وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُوْنَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلٰمٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ"[1] (اور فرشتے ان کے پاس ہر دروازہ سے داخل ہوتے ہوں گے (یہ کہتے ہوئے کہ) سلامتی ہو تم پر اس کے صلہ میں کہ تم صبر کرتے رہے، سو (تمہارا) اس جہاں میں بہت ہی اچھا انجام ہے)۔

صرف اسی لفظ "سلام" کو اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے معنی ہی ہیں: دین اور جان و مال میں آفات سے سلامتی کی دعاء دینا، نیز اس لفظ سے مسلمانوں کے باہمی تحیہ میں ایک مشترکہ عہد بھی موجود ہے، یعنی یہ کہ ان کا خون، عزت و آبرو اور مال ان کی جانب سے محفوظ ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تحیۃ:

۳- لغت میں تحیۃ: حیاہ یحییہ تحیۃ کا مصدر ہے، اس کا اصل لغوی معنی ہے 'جینے کی دعا دینا' اسی سے 'التحیات للہ' ماخوذ ہے[3] جس کا معنی "بقاء" ہے ایک معنی "بادشاہی" بھی بیان کیا گیا

(۱) سورۂ أنعام/ ۱۲۷۔
(۲) اللسان، الصحاح، المصباح مادہ: "سلم"۔
(۳) سورۂ نساء/ ۸۶، تفسیر القرطبی ۵/ ۲۹۷ طبع اول۔
(۴) سورۂ نور/ ۶۱، تفسیر القرطبی ۱۲/ ۳۱۸ طبع اول، روح المعانی ۱۸/ ۲۲۲ طبع المنیریہ۔

(۱) سورۂ رعد/ ۲۳-۲۴۔
(۲) لسان العرب، المصباح مادہ: "سلم"۔
(۳) حدیث: "التحیات للہ" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۱۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۰۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

ہے، پھر اس کا استعمال ہر اس معنی میں ہونے لگا جس کے ذریعہ تحیہ کیا جاتا ہو، جیسے سلام وغیرہ [1]، اس طرح یہ سلام سے عام ہے اور سلام کرنے، بوسہ لینے، مصافحہ اور معانقہ وغیرہ کو شامل ہے، جیسا کہ آگے آئے گا۔

ب-تقبیل:

۴- لغت میں تقبیل "قبل" کا مصدر ہے، اس کا اسم (مصدر) قبلہ ہے اور جمع قبل آتی ہے [2] تقبیل (بوسہ لینا) دراصل تحیہ کی ایک شکل ہے۔

ج-مصافحہ:

۵- مصافحہ جیسا کہ مصباح میں درج ہے، ہاتھ کو ہاتھ کی طرف لیجانا ہے، ابن عابدین نے لکھا ہے کہ مصافحہ اصل میں ہتھیلی کو ہتھیلی سے ملانا اور آمنے سامنے ہونا ہے، چنانچہ انگلیوں کو پکڑنا مصافحہ نہیں ہے، برخلاف روافض کے جو اسے بھی مصافحہ کہتے ہیں، سنت یہ ہے کہ ملاقات کے وقت سلام کرنے کے بعد دونوں ہاتھوں سے درمیان میں حائل کسی چیز جیسے کپڑا وغیرہ کے بغیر مصافحہ کیا جائے اور انگوٹھا کو پکڑے، کیونکہ اس میں ایک رگ ہوتی ہے، جو محبت پیدا کرتی ہے، کبھی مصافحہ حرام بھی ہوتا ہے، جیسے امرد (بے ریش جوان) سے مصافحہ کرنا اور کبھی یہ مکروہ ہوتا ہے جیسے برص وجذام جیسی کسی بیماری والے سے مصافحہ کرنا، اس کے علاوہ مواقع پر خصوصاً سفر سے آمد پر اپنے ہم جنس (مرد کا مرد) سے مصافحہ کرنا سنت ہے [3]۔ اس کی تفصیل اصطلاح "مصافحہ" میں ہے۔

د-معانقہ:

۶- لغت میں معانقہ ضم و التزام (ملنے اور لپٹنے) کو کہتے ہیں، "اعتنقت الأمر" کا مطلب ہوتا ہے، میں نے معاملہ کو سنجیدگی سے لیا، صاحب فواکہ الدوانی نے ذکر کیا ہے کہ معانقہ اصل میں آدمی کا اپنی گردن کو اپنے ساتھی کی گردن پر رکھنا ہے۔

امام مالک اسے مکروہ تنزیہی قرار دیتے ہیں، کیونکہ یہ عجمیوں کا طریقہ ہے۔

امام قرافی "ذخیرۃ" میں بیان کرتے ہیں: امام مالک کے نزدیک معانقہ اس لئے مکروہ ہے کہ ایسا کرنا رسول اللہ ﷺ سے منقول نہیں ہے، سوائے (اس واقعہ کے آپؐ نے) جعفر بن ابی طالب کے ساتھ (معانقہ کیا) جبکہ وہ حبشہ سے واپس آئے تھے۔ اس کے بعد صحابہ کا عمل بھی اس پر نہیں رہا۔

جہاں تک مالکیہ کے علاوہ دیگر فقہاء جیسے حنابلہ کا تعلق ہے تو وہ اس کے جواز کے قائل ہیں، چنانچہ ابن مفلح کی کتاب "آداب شرعیۃ" میں معانقہ کو مباح قرار دیا گیا ہے، اور یہی حکم ہاتھ اور سر کو بوسہ دینے کا ہے جب کہ دینی عمل سمجھ کر اور اکرام و احترام کی نیت سے کیا جائے اور شہوت کا خدشہ نہ ہو، اس کی دلیل حضرت ابو ذرؓ کی یہ حدیث ہے: "أن النبي ﷺ عانق أبا ذر" [1] (نبی ﷺ نے ان سے معانقہ کیا)، اسحاق بن ابراہیم کہتے ہیں کہ میں نے ابو عبد اللہ سے معانقہ کرنے والے کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے جواب دیا کہ

---

(۱) اللسان، المصباح مادہ: "حیا"، تفسیر القرطبی ۵/۲۹۷، ۲۹۸ طبع اول۔

(۲) المصباح، اللسان، تاج العروس مادہ: "قبل"۔

(۳) المصباح مادہ: "صفح"، ابن عابدین ۵/۲۴۲ المصریہ، الفواکہ الدوانی ۲/۴۲۴ طبع حلب، حاشیۃ القلیوبی ۳/۲۱۳ طبع حلب۔

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ عانق أبا ذر" کی روایت ابوداؤد (۵/۳۸۹، ۳۹۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن مفلح نے اس بنا پر اسے معلول قرار دیا ہے کہ حضرت ابوذرؓ سے روایت کرنے والا مجہول ہے، جیسا کہ الآداب الشرعیہ (۲/۲۷۵ طبع المنار) میں ہے۔

درست ہے، حضرت ابودرداء نے ایسا کیا ہے۔

اجنبی عورت اور امرد (بے ریش نوجوان) سے معانقہ کرنا حرام ہے، جیسا کہ شافعیہ کے یہاں مذکور ہے، آدمی کا اپنی بیوی سے معانقہ کرنا روزہ میں مکروہ ہے، اسی طرح آفت رسیدہ لوگ جیسے برص وجذام والوں سے معانقہ بھی مکروہ ہے، اس کے علاوہ مواقع میں معانقہ کرنا جیسے مرد کا مرد سے معانقہ تو یہ ایک سنت حسنہ ہے، خاص طور سے جب آدمی سفر سے آئے [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''معانقہ'' میں ہے۔

سلام اور اس کے جواب کے الفاظ:

۷- سلام کے الفاظ اور اس کا کامل طریقہ یہ ہے کہ سلام کرنے والا ''**السلام علیکم**'' کہے یعنی 'السلام' بصورت معرفہ اور 'علیکم' بصورت جمع خواہ سلام کیا جانے والا تنہا ہو یا کوئی جماعت، کیونکہ تنہا آدمی محافظ فرشتوں کے ساتھ مل کر ویسے ہی ہے، جیسے آدمیوں کی جماعت، نیز یہی الفاظ نبی ﷺ سے مروی ہیں اور سلف صالح سے بھی اور ''**سلام علیکم**'' بصورت نکرہ بولنا بھی جائز ہے، البتہ معرفہ افضل ہے، کیونکہ دنیا والوں کے سلام کا طریقہ یہی ہے، جب کہ نکرہ کی صورت میں 'سلام' اہل جنت کا سلام ہے جیسا کہ اللہ تعالی کے اس ارشاد میں وارد ہے: ''**سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ**'' [2] (سلامتی ہو تم پر اس کے صلہ میں کہ تم صبر کرتے رہے، سو (تمہارا) اس جہاں میں بہت ہی اچھا انجام ہے)۔

(۱) المصباح مادہ: ''عنق''، ابن عابدین ۲/ ۲۸۲-۲۸۳، ۵/ ۲۴۴ طبع المصریہ، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۵ طبع حلب، حاشیہ عمیرہ ۲/ ۵۸ طبع حلب، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۱۳ طبع حلب، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/ ۲۷۰-۲۷۲ طبع الریاض۔

(۲) سورۂ رعد/ ۲۴۔

۸- 'علیکم' کو 'السلام' کے بعد کہنا زیادہ کامل طریقہ ہے، اگر کوئی یوں کہے کہ: 'علیکم السلام' یا 'علیک السلام' تو یہ اکمل طریقہ کے خلاف ہوگا، اس لئے کہ حضرت جابرؓ بن سلیم سے مروی ہے کہ وہ رسول ﷺ سے ملے تو بولے: ''**علیک السلام یا رسول اللہ**'' اس پر نبی ﷺ نے فرمایا: '**علیک السلام**' نہ کہو، کیونکہ **علیک السلام** میت کا تحیہ ہے، بلکہ کہو: **السلام علیک** [1]، قرطبی کہتے ہیں کہ چونکہ عربوں کی عادت تھی کہ جب شر کے معاملہ میں کسی کے خلاف بد دعا کرتے تو اس کا نام پہلے لاتے جیسے وہ کہتے: '**علیہ لعنة اللہ وغضب اللہ**' اس لئے نبی ﷺ نے اس طریقہ سے منع فرمایا، اس بنا پر نہیں کہ وہ مردہ لوگوں کے لئے کوئی مشروع لفظ ہے، چنانچہ نبیؐ سے ثابت ہے کہ آپ نے مردوں کو اسی طرح سلام بھیجا جیسے زندوں کو سلام کرتے تھے آپ ﷺ نے فرمایا: ''**السلام علیکم دار قوم مومنین ،و إنا إنشاء اللہ بکم لاحقون**'' (اے جماعت مومنین! تم پر سلامتی ہو، ہم انشاء اللہ تم سے آکر ملنے والے ہیں)۔

یہ حکم بطور تحریم نہیں ہے، بلکہ زیادہ کامل طریقہ کے خلاف ہے، یا مکروہ ہے جیسا کہ امام غزالی کا کہنا ہے، البتہ ہر صورت میں سلام کا جواب دینا واجب ہے [2]۔

پھر ''سلام'' کے کلمات زیادہ سے زیادہ کلمۂ برکت تک (مسنون) ہیں، چنانچہ یوں کہیں گے ''**السلام علیکم و رحمة**

(۱) حدیث: ''**لا تقل علیک السلام**'' کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۴۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت جابر بن سلیمؓ سے کی ہے، اور ترمذی (۵/ ۷۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۲/ ۴۳۵ طبع المعرفہ، القرطبی ۵/ ۳۰۰-۳۰۱ طبع اول، الأذکار للنووی/ ۳۹۰ طبع اول، الفتوحات الربانیہ شرح الأذکار ۵/ ۳۲۲، اور حدیث: ''**السلام علیکم دار قوم مؤمنین**'' کی روایت مسلم (۱/ ۲۱۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

الله و بركاته'' اسی پر (امت کا) عمل ہے، چنانچہ حضرت عروہ بن زبیر سے مروی ہے کہ ایک شخص نے انہیں سلام کرتے ہوئے السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، کہا اس پر عروہ بولے کہ اس نے میرے لئے کوئی فضیلت نہیں چھوڑی، کلمات سلام ''وبرکاتہ'' تک پہنچ کر ختم ہوگئے۔ روح المعانی میں اس کی حکمت یہ بتائی ہے کہ تحیہ ان تمام معانی پر حاوی ہو جائے جو مضرت سے سلامتی، منافع کے حصول، ان کے دوام اور نمو واضافہ سے عبارت ہیں۔

ایک قول یہ ہے کہ جب سلام کرنے والا سلام، رحمت، برکت، تینوں کلمے جمع کردے تو جواب دینے والا ان پر اضافہ کرسکتا ہے، جیسا کہ سالم مولی حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ جب وہ حصرت ابن عمر کو سلام کرتے تو وہ جواب میں زیادہ کلمات بولتے، سالم کہتے ہیں کہ میں نے آ کر کہا 'السلام علیکم' انہوں نے جواب دیا، السلام علیکم ورحمۃ اللہ، پھر میں ان کے پاس دوسری بار آیا تو کہا: ''**السلام عليكم و رحمة الله و بركاته**'' اس پر انہوں نے جواب دیا: ''**السلام عليكم و رحمة الله تعالى و بركاته و طيب صلواته**''، مذکورہ روایت سے زیادتی کی کوئی تعیین نہیں ہوتی، کیونکہ حضرت معاذؓ سے ''**و مغفرته**'' کا اضافہ بھی مروی ہے[1]۔

جواب سلام کے الفاظ:

۹- سلام کے جواب کا پیرایہ یہ ہے کہ جس کو سلام کیا گیا ہے، وہ کہے ''**وعليكم السلام**''، یعنی '**عليكم**' کا لفظ پہلے اور '**السلام**' بعد میں ہو، اور شروع میں حرف ''وٗ'' ہو۔ '**سلام عليكم**' کہنا بھی صحیح ہے، یعنی 'سلام' پہلے ہو اور بصورت نکرہ ہو، اور شروع میں ''واؤ'' نہ ہو، البتہ ''واؤ'' کے ساتھ افضل ہے، تاکہ اس کے ذریعہ کلام دو جملہ بن جائے، گویا تقدیر عبارت یوں ہوگی: ''**علي السلام و عليكم**'' (یعنی مجھ پر بھی سلامتی ہو اور تم پر بھی) اس طرح جواب دینے والا اپنے کو دوبار سلام کہنے والا بن جائے گا ایک بار سلام کہنے والے کی طرف سے اور دوسری بار خود جواب دینے والے کی طرف سے، برخلاف اس صورت کے جب ''واؤ'' کو ترک کردیا ہو، کیونکہ ایسی شکل میں کلام بس ایک ہی جملہ بنے گا، جو تنہا سلام کہنے والے کے لئے خاص ہوگا۔

سلام کے جواب میں اصل یہ ہے کہ کلمات جواب برکت پر ختم ہوں، یعنی اس طرح: ''**وعليكم السلام و رحمة الله و بركاته**'' جب سلام کرنے والا کہے: **السلام عليكم و رحمة الله و بركاته** تو اضافی کلمات واجب ہوں گے، لیکن اگر سلام کرنے والا لفظ 'السلام علیکم' پر اکتفا کرے تو اضافہ مستحب ہوگا (واجب نہیں)، اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''**وَ إِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا**''[1] (اور تمہیں سلام کیا جائے تو تم اس سے بہتر طور پر سلام کرو یا اسی کو لوٹا دو)۔

سلام یا اس کا جواب اشارہ سے دینا:

۱۰- محض ہاتھ یا سر کے اشارہ سے سلام کرنا یا جواب دینا ایک مکروہ عمل ہے جب کہ وہ شخص جسے سلام کیا جا رہا ہو اس کے قریب ہو اور وہ خود سلام منہ سے ادا کرنے پر قدرت بھی رکھتا ہو، کیونکہ یہ اہل کتاب کا طریقہ ہے، حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ یہ روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ''**ليس هذا من تشبه بغيرنا، لاتشبهوا باليهود ولا بالنصارى، فإن تسليم اليهود**

---

(۱) روح المعانی ۵/۹۹ طبع المنیریہ۔

(۱) سورۂ نساء/۸۶، نیز دیکھئے: روح المعانی ۵/۹۹ طبع المنیریہ، القرطبی ۵/۲۹۹ طبع اول، العدوی علی الرسالہ ۲/۴۳۵ طبع المعرفہ، الأذکار للنووی/۳۹۱، ۳۹۲ طبع اول۔

الإشارة بالأصابع و تسليم النصارى الإشارة با لأكف" [1]

(جو دوسروں کی مشابہت اور نقالی کرے وہ ہماری جماعت میں سے نہیں، تم یہود ونصاری کی مشابہت مت کرو، یہود انگلیوں کے اشارہ سے سلام کرتے ہیں اور نصاری ہتھیلی کے اشارہ سے)۔

اگر اشارہ اس طرح ہو کہ سلام منھ سے بولا بھی جائے یعنی سلام یا اس کا جواب زبان سے ہو اشارہ کے ساتھ، یا سلام کیا جانے والا سلام کرنے والے سے دور ہو، اس کی آواز نہ سن سکتا ہو، اس لئے وہ اپنے ہاتھ یا سر سے سلام کا اشارہ کرے، تاکہ وہ سمجھ جائے کہ وہ سلام کر رہا ہے تو اس میں کوئی کراہت نہیں ہے [2]۔

بہرے یا گونگے کو سلام کرنے یا اس کے سلام کا جواب دینے میں اشارہ کافی ہے، برخلاف اس قول کے جسے امام نووی نے کتاب ''الأذکار'' میں المتولی سے نقل کیا ہے کہ جب آدمی کسی بہرے کو سلام کرے جو سنتا نہ ہو، تو چاہئے کہ لفظ سلام کا تلفظ کرے، کیونکہ اس تلفظ پر اسے قدرت حاصل ہے، اور ہاتھ سے اشارہ کرے، تاکہ وہ سمجھ لے اور وہ جواب کا مستحق ہو جائے، لیکن اگر اس نے دونوں باتوں کو جمع نہ کیا تو وہ جواب کا مستحق نہیں ہوگا، اسی طرح مزید ان کا کہنا یہ بھی ہے کہ اگر کوئی بہرا کسی آدمی کو سلام کرے اور آدمی اس کو جواب دینا چاہے تو وہ زبان سے تلفظ کرے گا، اور جواب کا اشارہ کرے گا، تاکہ اس کے ذریعہ وہ سمجھ جائے اور اس سے جواب کا فرض ساقط ہو جائے، مزید کہتے ہیں کہ اگر آدمی کسی گونگے کو سلام کرے اور گونگا ہاتھ سے اشارہ کرے تو اس سے فرض ساقط ہو جائے گا، کیونکہ اس کا اشارہ عبارت (تلفظ) کے قائم مقام ہے، اسی طرح گونگا اس کو اشارہ سے سلام کرے تو وہ عبارت کے ذریعہ جواب کا مستحق ہوگا [1]۔

پیغامبر یا خط کے ذریعہ سلام:

۱۱ - پیغامبر یا خط کے ذریعہ سے سلام کرنا روبرو سلام کرنے کی طرح ہے، امام نووی نے اپنی کتاب ''الأذکار'' میں ابو سعد المتولی وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ جب کوئی انسان کسی کو پردے یا دیوار کے پیچھے سے پکار کر اے فلاں! السلام علیکم کہے یا کوئی خط لکھے جس میں یہ تحریر ہو کہ اے فلاں! 'السلام علیکم' یا فلاں کو سلام، یا وہ کوئی پیغامبر بھیج کر کہے کہ فلاں کو سلام، اور اس تک خط یا پیغامبر پہنچ جائے تو اس پر سلام کا جواب دینا واجب ہے، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، امام نووی کہتے ہیں: ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ یہ جواب دینا فوری طور پر واجب ہے، اسی طرح اگر کسی غائب شخص کی طرف سے کسی کاغذ میں سلام لکھا ہوا پہنچے تو جب وہ اس کو پڑھے تو اس پر واجب ہے کہ فوری طور پر الفاظ میں سلام کا جواب دے۔

صحیحین میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "هذا جبريل يقرأ عليك السلام قالت: قلت: وعليه السلام و رحمة الله" [2] (یہ جبرئیلؑ تم کو سلام پیش کر رہے ہیں، جس پر انہوں نے جوابا کہا: ان پر بھی سلام اور اللہ کی رحمت ہو)، نیز یہ بات مستحب ہے کہ وہ سلام پہنچانے والے کو بھی جواب میں شامل کرے، یعنی اس طرح کہے: " وعليك وعليه

---

(۱) حدیث: "ليس منا من تشبه بغيرنا" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۶-۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۲-۴۲۳ طبع حلب، الأذکار للنووی ر ۳۹۳-۳۹۴ طبع اول۔

(۱) الأذکار للنووی ر ۳۹۶ طبع اول، دلیل الفالحین ۵/ ۳۱۰، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/ ۴۱۹۔

(۲) حدیث: "هذا جبريل يقرأ عليك السلام" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۳۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۸۹۵ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

السلام'' (تم پراوران بھی سلامتی ہو) [1]۔

سلام اوراس کا جواب عربی کے علاوہ کسی زبان میں دینا:

۱۲- غیر عربی میں سلام کرنااوراس کا جواب دیناایسا ہی ہے جیسے عربی میں سلام کرنااوراس کا جواب دینا، کیونکہ سلام کا مقصد امن دینا، سلامتی کی دعا کرنا، اورتحیہ ہے جو غیر عربی کے ذریعہ بھی اسی طرح حاصل ہوتا ہے جیسے عربی کے ذریعہ۔ یہ مسئلہ اس وقت ہے جب کہ نماز سے باہر ہو، کیونکہ نماز کے اندر غیر عربی میں سلام شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک ایک قول کے مطابق جائز نہیں ہے، اور نماز سے محض نیت کے ذریعہ نکلنا کافی نہیں ہے، پس اگر نمازی غیر عربی میں سلام کرے تو مالکیہ کے یہاں ایک قول کے مطابق نماز باطل ہوجائے گی۔ بعض شیوخ مالکیہ نے نماز کی صحت کو اظہر قرار دیا ہے، انہوں نے اس کو عربی پر قدرت کے باوجود غیر عربی میں دعا پر قیاس کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک سلام اور نماز کے تمام اذکار غیر عربی میں مطلقاً صحیح ہیں، صاحبین کا اس میں اختلاف ہے، اس کی تفصیل اصطلاح 'صلاۃ' میں ذکر کی جائے گی [2]۔

'سلام' میں پہل کرنے کا حکم اور جواب دینے کا حکم:

۱۳- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ سلام ایک مستحب سنت ہے، واجب نہیں ہے، اگر مسلمان جماعت کی صورت میں ہوں تو یہ سنت کفایہ ہے، یعنی ان میں سے کسی ایک کا سلام کرنا بھی کافی ہوگا، اور اگر سب سلام کریں تو یہ افضل ہے۔

حنفیہ کا مذہب (اور یہی امام احمد کی ایک روایت ہے اور مالکیہ کا مشہور کے مقابلے میں دوسرا قول) ہے کہ سلام میں پہل کرنا واجب ہے، اس کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: " **حق المسلم على المسلم ست**" (مسلمان پر مسلمان کے چھ حقوق ہیں)، پوچھا گیا: اللہ کے رسولؐ! وہ کیا ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "**إذا لقيته فسلم عليه، وإذا دعاك فأجبه، وإذا استنصحك فانصح له، وإذا عطس فحمد الله فشمته، وإذا مرض فعده، وإذا مات فاتبعه**" [1] (جب تم اس سے ملو تو سلام کرو، جب وہ تمہیں دعوت دے تو قبول کرو، جب وہ خیر خواہی چاہے تو خیر خواہی کرو جب اسے چھینک آئے اور خدا کی حمد وتعریف کرے تو "**یرحمک اللہ**" کہہ کر دعا دو، جب وہ بیمار پڑے تو اس کی عیادت کرو، اور جب وہ مرجائے تو اس کے جنازہ میں شریک ہو)۔

۱۴- جہاں تک سلام کا جواب دینے کی بات ہے تو اگر وہ شخص جسے سلام کیا گیا ہے تنہا ہو تو جواب دینا متعین طور پر اس کے ذمہ ہے، لیکن اگر وہ جماعت کی شکل میں ہوں تو سلام کا جواب دینا ان پر فرض کفایہ ہے، ان میں سے ایک نے جواب دے دیا تو باقی لوگوں سے ذمہ ساقط ہوجائے گا، اگر سب نے جواب چھوڑ دیا تو سب گناہ گار ہوں گے اور اگر سب نے جواب دیا تو نہایت کمال وفضیلت کی بات ہے، اگر ان کے علاوہ کسی آدمی نے جواب دیا تو ان سے جواب ساقط

---

(۱) روح المعانی ۵/۱۰۰-۱۰۱ طبع المنیریہ، القرطبی ۵/۳۰۰، ۳۰۱ طبع اول، التفسیر الکبیر للرازی ۱۰/۲۱۳-۲۱۵ طبع اول، الأذکار للنووی ۳۹۵-۳۹۶ طبع اول۔

(۲) ابن عابدین ۱/۳۵۰ طبع المصریہ، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۴۱ طبع الفکر، الشرح الصغیر ۱/۱۲۵ طبع سوم، روضۃ الطالبین ۱/۲۶۷-۲۶۹ طبع المکتب الإسلامی، حاشیۃ القلیوبی ۱/۱۶۹ طبع حلب، کشاف القناع ۱/۳۶۱ طبع النصر، المغنی ۱/۵۵۱ طبع الریاض۔

(۱) حدیث: "حق المسلم" کی روایت مسلم (۴/۱۷۰۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نہیں ہوگا، بلکہ ان پر جواب دینا واجب ہوگا۔ اگر انہوں نے اس اجنبی کے جواب پر اکتفا کیا تو سب گنہ گار ہوں گے۔

مذکورہ تفصیل کے مطابق سلام کا حکم کتاب وسنت اور عمل صحابہ سے ثابت ہے۔ قرآن میں ارشاد خداوندی ہے: "**فَسَلِّمُوْا عَلٰی أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِنْدِ اللهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً**"[1] (تو اپنے لوگوں کو سلام کرلیا کرو (جو) دعا کے طور پر اللہ کی طرف سے (مقرر) ہے، بابرکت اور عمدہ چیز ہے) نیز فرمان الٰہی ہے: "**وَ إِذَا حُيِّيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوْا بِاَحْسَنَ مِنْهَا اَوْ رُدُّوْهَا**"[2] (اور جب تمہیں سلام کیا جائے تو اس سے بہتر طور پر سلام کرو یا اسی کو لوٹا دو)۔

سنت میں اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے نبی ﷺ سے دریافت کیا: "**أي الإسلام خير**" اسلام کا کونسا عمل سب سے اچھا ہے؟ آپ ﷺ نے اسے بتایا: "**تطعم الطعام و تقرأ السلام على من عرفت و على من لم تعرف**"[3] (کھانا کھلانا اور جان پہچان والے اور اجنبی سب کو سلام کرنا)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**خلق الله آدم على صورته، طوله ستون ذراعا، فلماخلقه قال: اذهب فسلم على أولئك ۔ نفر من الملائكة جلوس. فاستمع ما يحيونك ، فإنها تحيتك و تحية ذريتك، فقال السلام عليكم، فقالوا: السلام عليك و رحمة الله، فزادوه و رحمة الله**"[4] (اللہ تعالی نے آدمؑ کو اپنی صورت پر پیدا کیا، ان کا قد ۶۰ گز تھا۔ تخلیق کے بعد اللہ تعالی نے انہیں حکم دیا کہ جایئے اور ان بیٹھے ہوئے فرشتوں کو سلام کیجئے، وہ جواب میں جو کہیں وہ غور سے سنئے وہی آپ اور آپ کی ذریت کا تحیہ (سلام و دعا) ہوگا، چنانچہ انہوں نے جا کر کہا: "**السلام عليكم**" فرشتوں نے ان کو جواب دیا: "**السلام عليک و رحمة الله**"، انہوں نے "**و رحمة الله**" کے الفاظ کا اضافہ کیا۔

حضرت ابو عمارہ براء بن عازب کی روایت ہے: "**أمرنا رسول الله ﷺ ......بسبع: عيادة المريض، واتباع الجنائز، وتشميت العاطس، ونصر الضعيف وعون المظلوم، وإفشاء السلام وإبرار القسم**"[1] (ہمیں رسول اللہ ﷺ نے درج ذیل سات باتوں کی تاکید کی: بیمار کی عیادت کرنے، جنازوں میں شرکت کرنے، چھینکنے والے کے الحمدللہ کہنے پر اس کو دعا دینے، کمزور کی مدد کرنے، مظلوم کی اعانت کرنے، سلام کو پھیلانے اور قسم کھانے والے کی قسم پوری کرنے کی)۔

حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**يجزئ عن الجماعة إذا مروا أن يسلم أحدهم ويجزئ عن الجلوس أن يرد أحدهم**"[2] (جب کوئی جماعت گذرے تو ان کی طرف سے یہ کافی ہوگا کہ ان میں سے کوئی ایک سلام کرے، اور

---

(۱) سورۂ نور/۶۱۔

(۲) سورۂ نساء/۸۶۔

(۳) حدیث: "أي الإسلام خير" کی روایت بخاری (الفتح ۲۱/۱۱ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۶۵/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "خلق الله آدم" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۱۱ طبع السّلفیہ)

= اور مسلم (۲۱۸۳/۴-۲۱۸۴ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث البراء: "أمرنا رسول الله ﷺ بسبع" کی روایت بخاری (الفتح ۱۸/۱۱ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱۶۳۵/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "يجزیء عن الجماعة" کی روایت ابوداؤد (۳۸۷/۵-۳۸۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، منذری نے مختصر السنن (۷۸/۸ شائع کردہ دار المعرفہ) میں اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے، لیکن اس حدیث کے ایسے کئی شواہد ہیں جو اسے تقویت پہنچاتے ہیں، بعض شواہد کا ذکر زیلعی نے نصب الرایہ میں کیا ہے۔

بیٹھے ہوئے لوگوں کی طرف سے کسی ایک کا جواب دینا کافی ہوگا)۔

صحابہ کے عمل سے دلیل وہ روایت ہے جو حضرت طفیل بن ابی بن کعب سے مروی ہے کہ وہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کے پاس آتے اور ان کے ساتھ بازار جایا کرتے تھے، ان کا بیان ہے کہ جب ہم بازار جاتے تو عبد اللہ جس کباڑی (ردی سامان بیچنے والا) دکاندار، فقیر یا جس آدمی کے پاس سے گزرتے اس کو سلام کرتے۔ طفیل کہتے ہیں کہ ایک روز میں عبد اللہ بن عمرؓ کے پاس آیا تو انہوں نے مجھے ساتھ چلنے کو کہا، میں نے ان سے کہا کہ آپ بازار میں کرتے کیا ہیں؟ آپ نہ تو خرید وفروخت کے سامان کے پاس ٹھہرتے ہیں، نہ سامان کے بارے میں کوئی سوال کرتے ہیں، اور نہ ان میں بھاؤ تاؤ کرتے ہیں اور نہ بازار کی مجلسوں میں بیٹھتے ہیں، میں کہتا ہوں کہ ہم یہیں بیٹھ کر باتیں کریں، یہ سن کر عبد اللہ نے جواب دیا کہ اے پیٹو! (دراصل طفیل کے پیٹ نکلا ہوا تھا) ہم تو سلام کرنے کی غرض سے جاتے ہیں، تاکہ جس سے ملیں اس کو سلام کریں (۱)۔

سلام کرنے اور اس کا جواب دینے کا جو حکم اس سے پہلے مذکور ہوا ہے یہ اس مسلمان کے ساتھ خاص ہے جو اذان یا نماز یا قرآن کی قراءت یا حج وعمرہ کے تلبیہ یا کھانے پینے یا قضائے حاجت وغیرہ میں مشغول نہ ہو۔ کیونکہ مذکورہ چیزوں میں مشغول آدمی کو سلام کرنا کسی دوسرے کو سلام کرنے کی طرح نہیں ہے، اس کا بیان مندرجہ ذیل ہے:

الف-اذان یا اقامت کہنے والے کو سلام کرنا:

۱۵ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ اذان دینے والے کے لئے سلام کا جواب دینا مکروہ ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک اذان کے جملوں کے درمیان فصل کرنا مکروہ ہے، چاہے یہ فصل مالکیہ کے نزدیک اشارہ سے ہو، جب کہ اس کے برخلاف شافعیہ کے نزدیک مؤذن اشارہ سے سلام کا جواب دے گا۔ ان کے نزدیک حج یا عمرہ کا تلبیہ کہنے والے پر بھی اسی علت کی بناء پر سلام کرنا مکروہ ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اذان یا اقامت کہنے والے کو سلام کرنا اذان واقامت میں ان کی مشغولیت کی بنا پر مکروہ ہے، حنابلہ کی رائے ہے کہ اذان واقامت کہنے والے کو سلام کرنا مسنون نہیں ہے، اور نہ اس پر سلام کا جواب دینا واجب ہے، البتہ (اشارہ کے بجائے) کلام کے ذریعہ سلام کرنا جائز ہے اور یہ اذان واقامت کو باطل نہیں کرتا (۱)۔

ب-نمازی کو سلام کرنا اور اس کا سلام کا جواب دینا:

۱۶ - نمازی کو سلام کرنا مالکیہ کے نزدیک سنت اور حنابلہ کے نزدیک جائز ہے، امام احمد سے پوچھا گیا کہ ایک شخص ایسے لوگوں کے پاس آتا ہے جو نماز میں مشغول ہیں تو کیا وہ آدمی ان کو سلام کرے؟ امام احمد نے جواب دیا: 'ہاں' (۲) رہی بات نمازی کے جواب دینے کی تو حنفیہ نے ذکر کیا ہے، جیسا کہ ''ہدایہ'' میں ہے کہ وہ اپنی زبان سے سلام کا جواب نہیں دے گا، کیونکہ یہ کلام ہے، ہاتھ سے بھی جواب نہیں دے گا، کیونکہ یہ معنیً سلام ہی ہے، حتی کہ اگر وہ سلام کرنے کی نیت سے مصافحہ کرے تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی۔

صاحب فتح القدیر نے ذکر کیا ہے کہ نمازی کا اشارہ سے سلام کا جواب دینا مکروہ ہے، اور مصافحہ کے ذریعہ جواب دینا نماز کو فاسد

(۱) فتح القدیر ۵/۴۶۹ طبع الأمیریہ، مراقی الفلاح / ۱۰۵، حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۶۰، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۲/۴۳۴-۴۳۶، طبع المعرفہ، حاشیۃ القلیوبی ۴/۲۱۵-۲۱۶، الأذکار للنووی / ۳۹۴-۳۹۵ طبع اول، ریاض الصالحین / ۳۴۳-۳۴۴ طبع دار الکتاب العربی، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/۳۷۴۔

(۱) ابن عابدین ۱/۲۶۰ طبع بولاق، جواہر الإکلیل ۱/۳۶-۳۷ طبع المعرفہ، تحفۃ المحتاج ۹/۲۲۷-۲۲۸ طبع دار صادر، المغنی ۲/۶۰-۶۱ طبع الریاض۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/۲۵۱ طبع المعرفہ، المغنی ۲/۶۰-۶۱ طبع الریاض، کشاف القناع ۱/۴۲۱۔

کر دیتا ہے، پھر یہ کہ نماز سے فراغت کے بعد سلام کا جواب لفظاً دینا مصلی پر لازم نہیں، بلکہ امام ابوحنیفہ سے منقول ایک روایت کی رو سے وہ اپنے دل میں جواب دے گا، ان ہی سے منقول ایک دوسری روایت کے مطابق نمازی فراغت کے بعد سلام کا جواب دے گا۔ البتہ امام ابوجعفر نے کہا: اس کی توجیہ یہ ہے کہ اس شخص کے نماز میں ہونے کا علم نہ ہو۔

امام محمد کے نزدیک وہ نماز سے فراغت کے بعد سلام کا جواب دے گا، امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ نمازی سلام کا جواب نہیں دے گا، نہ تو فراغت سے پہلے اور نہ اس کے بعد اپنے دل میں۔

مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ نمازی سلام کا جواب الفاظ میں نہیں دے گا۔ اگر اس نے دانستہ یا لاعلمی میں جواب دیا تو نماز باطل ہوجائے گی، سہوا الفاظ میں سلام کا جواب دینے سے سجدۂ سہو لازم آئے گا، دراصل اس پر واجب یہ ہے کہ اشارہ سے سلام کا جواب دے۔ برخلاف شافعیہ کے جو اس بات کے قائل ہیں کہ جواب دینا واجب نہیں ہے۔

حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ نمازی کا دانستہ کلام کے ذریعہ سلام کا جواب دینا نماز کو باطل کر دیتا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک نمازی کا اشارہ کے ذریعہ سلام کا جواب دینا مشروع ہے۔

جہاں تک نمازی کا حالت نماز میں دوسرے کو ہاتھ یا سر کے اشارہ سے سلام کرنے کا تعلق ہے تو یہ صرف مالکیہ کے نزدیک جائز ہے، اور اس کی وجہ سے اس پر سجدہ لازم نہیں ہے [۱]۔

ج - قرأت، ذکر، تلبیہ، کھانے پینے، قضائے حاجت یا حمام وغیرہ میں مشغول آدمی کو سلام کرنا:

۱۷ - اولی یہ ہے کہ تلاوت قرآن میں مشغول شخص کو سلام نہ کیا جائے، اگر اسے سلام کیا جائے تو اس کے لئے اشارہ سے جواب دینا کافی ہے، اگر اس نے الفاظ میں جواب دیا تو نئے سرے سے "**أعوذ بالله من الشیطان الرجیم**" پڑھے پھر تلاوت کرے، امام نووی نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ اس کو سلام کیا جائے گا، اور اس پر لفظاً جواب دینا واجب ہوگا۔

جو شخص دعا و تدبر (غور وفکر) جیسے ذکر میں مشغول ہو، اس کو سلام کیا جانا ویسے ہی ہے جیسے قراءت میں مصروف شخص کو سلام کرنا، لیکن قول اظہر یہ ہے، جیسا کہ نووی نے ذکر کیا ہے کہ اگر وہ دل کی یکسوئی کے ساتھ دعا میں محو ہو تو اس کو سلام کرنا مکروہ ہے، اس کی وجہ وہ مشقت ہے جو اس کو سلام کا جواب دینے میں لاحق ہوگی، اور جو اس کو دعا میں محویت سے کاٹ دے گی، اور یہ اس مشقت سے بڑھ کر ہے جو کھانے والے کو اس وقت لاحق ہوتی ہے، جب اس کو سلام کیا جائے اور اسی کھانے کی حالت میں وہ جواب دے، جہاں تک احرام میں تلبیہ کہنے والے کا تعلق ہے تو اس کو سلام کرنا مکروہ ہے، لیکن اگر اسے سلام کیا جائے تو وہ سلام کرنے والے کو الفاظ میں جواب دے گا۔

جمعہ کے خطبہ کے دوران سلام کا مسئلہ یہ ہے کہ سلام کی ابتداء کرنا مکروہ ہے، کیونکہ لوگوں کو خطبہ کے لئے خاموشی برقرار رکھنے کا حکم دیا گیا ہے، اگر کوئی سلام کرے تو لوگ اس کا جواب نہیں دیں گے، کیونکہ کوتاہی سلام کرنے والے کی ہے، ایک قول یہ ہے: اگر خاموشی برقرار رکھنا واجب ہو تو اسے جواب نہیں دیا جائے گا، لیکن اگر خاموش رہنا سنت ہو تو جواب دیا جائے گا اور جو بھی صورت ہو صرف ایک ہی آدمی اس کو جواب دے گا۔

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۱/ ۲۷۳، ۲۹۱ - ۲۹۲ طبع الأمیریہ، ابن عابدین ۱/ ۴۱۴ طبع المصریہ، جواہر الإکلیل ۱/ ۶۳ طبع المعرفہ، تحفۃ المحتاج ۹/ ۲۲۸ طبع دار صادر، المغنی ۲/ ۶۰ - ۶۱ طبع الریاض، کشاف القناع ۱/ ۳۹۹۔

جو شخص کھانے میں مشغول ہو اور لقمہ اس کے منہ میں ہو تو اس کو سلام نہیں کیا جائے گا، اگر کسی نے سلام کیا تو وہ جواب کا مستحق نہیں ٹھہرے گا، البتہ جب اس کو کھانا نگلنے کے بعد یا لقمہ منہ میں رکھنے سے پہلے کوئی سلام کرے تو ممانعت عائد نہیں ہوگی، اور جواب دینا واجب ہوگا، خرید و فروخت اور دیگر تمام معاملات کی حالت میں سلام کیا جائے گا اور جواب دینا واجب ہوگا۔

قضائے حاجت کرنے والے، جماع کرنے والے، حمام میں نہانے والے، سونے والے اور دیوار کے پیچھے غائب شخص کو سلام کرنا مکروہ ہے، جو ان کو سلام کرے گا جواب کا مستحق نہیں ہوگا، حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے: "أن رجلا مر ورسول الله ﷺ يبول، فسلم فلم يرد عليه"[1] (ایک شخص کا گذر نبی ﷺ کے پاس سے ہوا جب کہ آپ پیشاب کررہے تھے، اس نے آپ ﷺ کو سلام کیا تو آپ ﷺ نے اسے جواب نہیں دیا)، حضرت جابرؓ سے مروی ہے: "أن رجلا مر ورسول الله ﷺ يبول، فسلم عليه، فقال النبي ﷺ: إذا رأيتني على مثل هذه الحال فلا تسلم عليّ، فإنك إن فعلت ذلك لم أرد عليك"[2] (ایک شخص کا گذر نبی ﷺ کے پاس سے ہوا، جب آپ پیشاب کررہے تھے، اس نے آپ کو سلام کیا تو آپ ﷺ نے (اسے جواب دینے کے بجائے) فرمایا: جب تم مجھے اس حالت میں دیکھو تو مجھے سلام نہ کرو، کیونکہ اگر ایسا کروگے تو میں تمہیں تمہارے سلام کا جواب نہیں دوں گا)۔

(۱) حدیث ابن عمر: "أن رجلا مر ورسول الله ﷺ يبول......" کی روایت مسلم (۱/۲۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث جابر: "أن رجلا مر على النبي ﷺ وهو يبول......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۱۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/۱۰۲ طبع دار الجنان) میں اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔

جہاں تک ان لوگوں کی طرف سے جواب دینے کے حکم کا تعلق ہے تو یہ قضائے حاجت اور جماع میں مشغول شخص کی طرف سے مکروہ ہے، البتہ حمام والے شخص کی طرف سے سلام کا جواب دینا مستحب ہے، جیسا کہ امام نووی نے "الروضة" میں ذکر کیا ہے[1]۔

سلام کے سلسلہ میں کچھ مزید احکام:

بچے کو سلام کرنا:

۱۸ - حنفیہ کے نزدیک بچے کو سلام کرنا، نہ کرنے سے افضل ہے، جبکہ مالکیہ کی رائے ہے کہ یہ مشروع ہے، امام نووی نے "الروضة" میں ذکر کیا ہے کہ یہ سنت ہے اور ابن مفلح نے "الآداب الشرعية" میں ذکر کیا ہے کہ یہ بچوں کو ادب سکھانے کے لئے جائز ہے، اور یہی ابن عقیل کے کلام کا مطلب ہے، قاضی نے "المجرد" میں اور صاحب عیون المسائل نے، نیز شیخ عبد القادر نے ذکر کیا ہے کہ یہ مستحب ہے۔

اس کی دلیل حضرت انسؓ سے مروی یہ حدیث ہے کہ وہ بچوں کے پاس سے گزرے تو انہیں سلام کیا، اور کہا: نبی ﷺ ایسا کیا کرتے تھے[2]۔

جہاں تک بچوں کی طرف سے سلام کے جواب کا تعلق ہے تو یہ واجب نہیں ہے، کیونکہ وہ مکلّف نہیں ہیں، جیسا کہ مالکیہ اور شافعیہ

(۱) فتح القدیر ۱/۱۷۳ طبع الأمیریہ، ابن عابدین ۱/۴۱۱-۴۱۵ طبع المصریہ، جواہر الإکلیل ۱/۲۵۱-۳ طبع المعرفہ، الزرقانی ۳/۱۰۹ طبع الفکر، الخرشی ۳/۱۱۰ طبع بولاق، تحفۃ المحتاج ۹/۲۲۷-۲۲۸ طبع دار صادر، الروضہ ۱۰/۲۳۲ طبع المکتب الإسلامی، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۵/۱۸۸-۱۸۹ طبع التراث، الأذکار ۱/۴۰۱-۴۰۲ طبع اول، المغنی ۱/۱۶۷ طبع الریاض۔

(۲) حدیث انس: "أنه مر على صبيان فسلم عليهم" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۳۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

نے ذکر کیا ہے۔ بچے کے جواب دینے سے باقی لوگوں سے سلام کا جواب دینا ساقط ہوجاتا ہے، اگر بچہ عاقل ہو، کیونکہ وہ فی الجملہ اہل فرض میں سے ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ بچہ کا ذبیحہ حلال ہوتا ہے، باوجود اس کے کہ حلال ذبیحہ میں تسمیہ فقہاء کے نزدیک فرض ہے۔

مالکیہ میں سے اجھوری اور شافعیہ میں سے شاشی کی بھی یہی رائے ہے، انہوں نے اسے بڑے مردوں کے لئے بچہ کی اذان پر قیاس کیا ہے، شافعیہ کے نزدیک قول اصح یہ ہے کہ بچے کے جواب دینے سے جماعت کے سلام کا جواب دینے کا فریضہ ساقط نہیں ہوتا، شافعیہ میں سے قاضی اور متولی نے اسی رائے کو قطعی قرار دیا ہے، مالکیہ میں سے صاحب ''الفواکہ الدوانی'' نے جماعت کی طرف سے بچے کے جواب کے کافی ہونے پر توقف کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں ہمیں توقف ہے، کیونکہ جواب دینا بالغوں پر فرض ہے اور بچہ کا جواب دینا اس پر فرض نہیں ہے، لہٰذا مکلفین پر عائد فرض کے بدلہ میں یہ کیسے کافی ہوگا، اس طرح قول اظہر گویا بالغوں کی طرف سے بچہ کے جواب کا کافی نہ ہونا ہے۔

پھر شافعیہ نے بالغ کی طرف سے بچے کے سلام کے جواب میں دوصورتوں کا تذکرہ کیا ہے۔ کیوں کہ بچہ کا اسلام لانا صحیح ہے، اور امام نووی نے جواب کے واجب ہونے کو صحیح قرار دیا ہے[1]۔

عورتوں کو سلام کرنا:

۱۹–عورت کا عورت کو سلام کرنا اسی طرح مسنون ہے جس طرح مرد کا مرد کو سلام کرنا، اور عورت کا عورت کے سلام کا جواب دینا اسی طرح واجب ہے جیسے مرد کا مرد کے سلام کا جواب دینا۔

رہا عورت کو مرد کے سلام کرنے کا مسئلہ تو اگر وہ عورت بیوی، یا باندی یا محارم میں سے ہو تو مرد کے لئے اس کو سلام کرنا سنت ہے اور عورت کے لئے اس کو جواب دینا واجب ہے، بلکہ یہ مسنون ہے کہ مرد اپنے گھر والوں اور اپنے محارم کو سلام کرے، اگر وہ عورت اجنبیہ ہو اور بوڑھی یا ایسی عورت ہو جس میں مردوں کو اشتہاء نہ ہو تو اس کو سلام کرنا سنت ہے، اور اس کی طرف سے سلام کرنے والے کو الفاظ میں سلام کا جواب دینا واجب ہے۔

لیکن اگر وہ اجنبیہ عورت جوان ہو، اس سے آدمی کے فتنہ میں پڑنے کا اندیشہ ہو یا خود عورت کے سلام کرنے والے آدمی سے فتنہ میں مبتلا ہونے کا ڈر ہو، تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کو سلام کرنا اور اس کی طرف سے سلام کا جواب دیا جانا مکروہ ہے، حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ ایسی عورت اگر سلام کرے تو مرد اپنے دل میں اس کا جواب دے اور اگر مرد سلام کرے تو عورت اپنے دل میں جواب دے۔ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ایسی عورت کا مرد کو جواب دینا حرام ہے۔

عورتوں کی جماعت کو مرد کا سلام کرنا جائز ہے، اسی طرح تنہا عورت کو مردوں کی جماعت کا سلام کرنا فتنہ سے محفوظ ہونے پر جائز ہے، عورتوں کی جماعت کو مرد کے سلام کرنے کے جواز کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت اسماء بنت یزیدؓ سے منقول ہے، وہ کہتی ہیں: "**مر علينا رسول الله ﷺ في نسوة فسلم علينا**"[1] (رسول اللہ

(۱) ابن عابدین ۵/۲۶۵ طبع المصریہ، الفواکہ الدوانی ۲/۴۲۲ طبع دوم، القرطبی ۵/۳۰۲ طبع اول، الروضہ ۱۰/۲۲۹ طبع المکتب الإسلامی، نہایۃ المحتاج ۸/۴۷ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، تحفۃ المحتاج ۹/۲۲۳ طبع دار صادر، الأذکار/۳۹۶-۳۹۷ طبع اول، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/۳۸۰ طبع المنار۔

(۱) حدیث أسماء بنت یزید: "مر علینا النبي ﷺ فی نسوۃ" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۸۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۵/۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، اور ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔

ﷺ ہم عورتوں کے پاس تشریف لائے تو ہمیں سلام کیا)۔

بوڑھی عورت کو سلام کرنے کے جواز کی دلیل امام بخاری کی وہ حدیث ہے جس کو انہوں نے حضرت سہل بن سعدؓ سے روایت کیا ہے، سہل کہتے ہیں کہ ہمارے یہاں ایک بوڑھی عورت تھی جو مجھے مدینہ کی کچھ کھجوریں بھیجتی تھی۔ وہ چقندر کی کچھ جڑیں لیتی اور اس کو دیگچی میں ڈال دیتی تھی اور جو کے کچھ دانے کو پیس دیتی تھی جب ہم جمعہ کی نماز پڑھ کر واپس ہوتے اور اس کو سلام کرتے تو وہ اسے ہم لوگوں کو پیش کرتی [1]۔ ''تکرکر'' کا مطلب ہے تطحن [2] (پیسنا)۔

فاسقوں اور شریعت کی نافرمانی کرنے والوں کو سلام کرنا:

۲۰- ابن عابدین نے ذکر کیا ہے کہ ایسے فاسق کو سلام کرنا جو علانیہ فسق کا ارتکاب کرتا ہو، مکروہ ہے، ورنہ نہیں، اس قسم کے فاسق یہ لوگ ہیں: قمار باز، شراب نوش، کبوتر باز، سازندہ اور غیبت کرنے والا، جب کہ یہ لوگ ان کاموں میں لگے ہوئے ہوں، فصول العلامی سے منقول ہے کہ ایسے فاسق کو سلام نہیں کیا جائے گا، امام ابوحنیفہ کے نزدیک معصیت میں مشغول لوگوں کو اور جو شطرنج کھیل رہے ہوں ان کو اس نیت سے سلام کرے گا کہ وہ انہیں ان کے مشغلہ سے ہٹا کر مشغول کرے، صاحبین کے نزدیک سلام کرنا مکروہ ہے، تاکہ ان کی

(۱) حدیث سہل بن سعد: ''کانت لنا عجوز'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۳۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۳۶ طبع المصریہ، روح المعانی ۵/ ۹۹ طبع المنیریہ، القرطبی ۵/ ۳۰۲ طبع اول، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۲ طبع سوم، شرح الزرقانی ۳/ ۱۱۰ طبع دار الفکر، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۲۹-۲۳۰ طبع المکتب الإسلامی، الأذکار للنووی ۴۰۲-۴۰۳ طبع اول، تحفۃ المحتاج ۹/ ۲۲۳ طبع دار صادر، التفسیر الکبیر للرازی ۱۰/ ۲۱۴-۲۱۵ طبع اول، الآداب الشرعیہ ۱/ ۳۷۴-۳۷۵ طبع اول۔

تحقیر ہو [1]۔

مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ اہل اہواء (نفس پرستوں) کو ابتداءً سلام کرنا ویسے ہی مکروہ ہے جیسے یہود و نصاری کو سلام میں پہل کرنا [2]۔

امام نووی نے ''الروضہ'' میں فاسقوں کو سلام کرنے کے استحباب میں اور مجنون و مدہوش جب سلام کریں تو ان کے سلام کا جواب دینے کے وجوب کے بارے میں دو صورتیں ذکر کی ہیں اور ''اذکار'' میں ذکر کیا ہے کہ بدعتی اور جو بڑے گناہ کا مرتکب ہوا ہو اور اس سے توبہ نہ کی ہو تو اسے سلام نہیں کرنا چاہئے اور نہ اس کے سلام کا جواب دینا چاہئے۔

انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جو بخاری و مسلم نے کعب بن مالک کے قصہ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ جب وہ اور ان کے دو ساتھی غزوہ تبوک میں پیچھے رہ گئے تو رسول اللہ نے ان سب سے گفتگو کرنے سے منع فرمادیا، وہ کہتے ہیں کہ میں رسول اللہ کے پاس آتا اور انہیں سلام کیا کرتا اور دل ہی دل میں سوچتا کہ آیا نبی ﷺ نے سلام کے جواب میں ہونٹ ہلائے یا نہیں [3]، ایک دوسری دلیل وہ روایت ہے جو امام بخاری نے ''الادب المفرد'' میں حضرت عبد اللہ بن عمرو سے نقل کی ہے، یعنی یہ کہ ''**لاتسلموا علی شراب الخمر**'' [4] (یعنی شرابیوں کو سلام نہ کرو)۔

امام نووی کا کہنا ہے کہ اگر ظالموں کو سلام کرنے پر مجبور ہونا

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۱۴، ۵/ ۲۶۷ طبع المصریہ، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۶ طبع سوم۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۴۳۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۶۔

(۳) حدیث قصہ کعب بن مالک کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۱۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۱۲۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) قول عبد اللہ بن عمرو: ''لاتسلموا علی شراب الخمر'' کی روایت بخاری نے الأدب المفرد (ص ۲۶۳ طبع السلفیہ) میں کی ہے۔

پڑے، اس طرح کہ ان کے پاس آئے تو اسے اس بات کا اندیشہ ہو کہ اگر اس نے سلام نہ کیا تو اسے کوئی دینی یا دنیاوی یا کسی اور طرح کا مفسدہ پہنچے گا تو ایسی صورت میں وہ ان کو سلام کرلے، انہوں نے ابوبکر بن العربی کی رائے نقل کی ہے کہ وہ سلام کرے گا اور نیت یہ رکھے گا کہ "السلام" اللہ تعالی کے ناموں میں سے ایک نام ہے، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ "**الله عليكم رقيب**" (اللہ تم پر نگراں ہے)[۱]۔

ابن مفلح نے "الآداب الشرعیۃ" میں ذکر کیا ہے کہ ہر مسلمان کے لئے یہ مکروہ ہے کہ وہ نرد (ایک قسم کا کھیل) یا شطرنج کھیلنے والے کو سلام کرے، اسی طرح ان کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا بھی مکروہ ہے، کیونکہ وہ کھلے عام معصیت کا ارتکاب کرتا ہے، شطرنج کھیلنے والے کے بارے میں امام احمد کہتے ہیں کہ وہ اس کا اہل نہیں ہے کہ اسے سلام کیا جائے، اسی طرح معاصی میں لگے ہوئے لوگوں کو سلام نہیں کرے گا، البتہ اگر وہ لوگ سلام کریں تو وہ انہیں جواب دے گا۔ الا یہ کہ اس کا غالب گمان یہ ہو کہ سلام کا جواب نہ دینے سے انہیں تنبیہ ہوگی۔

امام ابوداؤد کہتے ہیں کہ میں نے امام احمد سے پوچھا کہ میرا گذر ایسے لوگوں کے پاس سے ہوتا رہتا ہے جو باہم گالی گلوج کرتے ہیں، کیا میں انہیں سلام کروں؟ انہوں نے جواب دیا کہ یہ سفیہ لوگ ہیں اور "السلام" اللہ کے ناموں میں سے ایک نام ہے، میں نے امام احمد سے پوچھا کہ کیا میں مخنث (ہجڑا) کو سلام کرسکتا ہوں، انہوں نے جواب دیا: میں نہیں جانتا، "السلام" تو اللہ عزوجل کے ناموں میں سے ایک نام ہے[۲]۔

جہاں تک فاسق یا بدعتی کو اس کے سلام کا جواب دینے کا معاملہ ہے تو یہ واجب نہیں ہے جیسا کہ "روح المعانی" میں ہے، تاکہ انہیں تنبیہ ہو[۱]۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۳۰ طبع المکتب الإسلامی، الأذکار ر ۴۰۷ طبع اول، الأدب المفرد بشرحہ ۲/ ۴۷۲ طبع السّلفیہ۔

(۲) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۳۸۹ طبع اول۔

(۱) روح المعانی ۵/ ۱۰۱ طبع المنیریہ۔

ذمیوں اور دوسرے کافروں کو سلام کرنا:

۲۱ - حنفیہ کی رائے ہے کہ اہل ذمہ کو سلام کرنا مکروہ ہے، کیونکہ اس میں ان کی تعظیم ہے، البتہ اگر ذمی سے اسے کوئی ضرورت ہو تو اسے سلام کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اس وقت سلام ضرورت کی وجہ سے ہے، نہ کہ اس کی تعظیم کی بنا پر، انہیں اس طرح کہنا جائز ہے: "**السلام على من اتبع الهدى**"[۲] یعنی سلامتی اس شخص پر جو ہدایت کی پیروی کرے، مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے کہ یہودیوں، عیسائیوں اور تمام گمراہ قوموں کو سلام میں پہل کرنا مکروہ ہے، کیونکہ سلام تحیہ ہے اور کافر اس کا اہل نہیں ہے[۳]۔

شافعیہ کے نزدیک ذمی کو سلام میں پہل کرنا حرام ہے، البتہ اگر اس کو اس سے کوئی ضرورت ہو تو اس کے لئے سلام کے علاوہ دیگر الفاظ سے تحیہ کرنا جائز ہے، مثلاً وہ کہے: "**هداك الله**" اللہ تم کو ہدایت دے "**أنعم الله صباحك**" یعنی اللہ تمہاری صبح بخیر کرے، ورنہ وہ اصلاً کسی طرح کے اکرام کی پہل اس سے نہیں کرے گا، کیوں کہ یہ اس کو خوش کرنا ہے، نیز مانوس کرنا اور محبت کا اظہار ہے[۴]۔ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "**لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ**

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۶۴-۲۶۵ طبع المصریہ، الاختیار ۴/ ۱۶۵ طبع المعرفہ، روح المعانی ۵/ ۱۰۰ طبع المنیریہ۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۵، ۴۲۶ طبع سوم، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۳/ ۱۱۰ طبع بولاق، القرطبی ۵/ ۳۰۳ طبع اول۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۹ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، تحفۃ المحتاج ۹/ ۲۲۶ طبع دار صادر، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۳۰-۲۳۱ طبع المکتب الإسلامی۔

مَنْ حَادَّ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ''[1] (جو لوگ اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہیں، آپ انہیں نہ پائیں گے کہ وہ ایسوں سے دوستی رکھیں جو اللہ اوراس کے پیغمبر کے مخالف ہیں)۔

امام نووی ''اذکار'' میں کہتے ہیں کہ اہل ذمہ کے بارے میں ہمارے فقہاء کا اختلاف ہے، اکثر علماء قطعیت کے ساتھ اس بات کے قائل ہیں کہ انہیں سلام میں پہل کرنا جائز نہیں ہے، کچھ دوسرے فقہاء کہتے ہیں کہ یہ حرام نہیں ہے، بلکہ مکروہ ہے۔

الماوردی نے ہمارے بعض فقہاء کی ایک مزید رائے کی حکایت کی ہے، وہ یہ کہ ذمی کو پہلے سلام کرنا جائز ہے، البتہ مسلمان صرف اس قول پر اکتفا کرے: ''السلام علیک'' صیغہ جمع کا استعمال نہ کرے، مگر امام نووی نے اس رائے کو ''شاذ'' کہا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک بھی اہل ذمہ کو پہلے سلام کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح یہ جائز نہیں ہے کہ ہم سلام کے علاوہ کسی دوسرے کلمات تحیہ سے ان کو تحیہ کریں، امام ابوداؤد کہتے ہیں کہ میں نے ابوعبداللہ سے پوچھا: کیا آپ اسے مکروہ سمجھتے ہیں کہ آدمی ذمی سے کہے: 'کیف أصبحت ' یا یہ کہ تمہارا کیا حال ہے، یا یہ کہ تم کیسے ہو، یا اسی طرح کے جملے، اس پر وہ بولے کہ ہاں، یہ میرے نزدیک سلام سے بھی زیادہ ہے۔

حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر وہ ذمی سے یہ کہے: ''أطال اللّٰہ بقاءک''، یعنی اللہ تعالی تمہاری بقا کو طول دے تو یہ جائز ہے، بشرطیکہ اس کی نیت یہ ہو کہ اللہ تعالی اس کی عمر اس لئے دراز کرے کہ وہ اسلام لے آئے یا جزیہ ادا کرے۔ اس لئے کہ یہ اسلام قبول کرنے کی دعاء ہے، اگر یہ نیت نہ ہو تو ذمی کو اس طرح کہنا جائز نہیں ہے[2]۔

(۱) سورۂ مجادلہ/ ۲۲۔

(۲) الاختیار ۴/ ۱۶۵ طبع المعرفہ، الأذکار ص ۴۰۴-۴۰۶ طبع اول، المغنی ۸/ ۵۳۶ طبع الریاض، کشاف القناع ۳/ ۱۲۹ طبع النصر، الکافی ۴/ ۳۵۹ طبع دوم۔

سلام میں پہل کرنے کی کراہت کی دلیل رسول ﷺ کا یہ قول ہے: ''لا تبدأوا الیھود ولا النصاری بالسلام، فإذا لقیتم أحدھم في طریق فاضطروہ إلی أضیقہ''[1] (یہودیوں اور عیسائیوں کو سلام کرنے میں پہل نہ کرو، جب تم ان میں سے کسی سے راستہ میں ملو تو اسے تنگ حصہ میں چلنے پر مجبور کرو)۔

استقالہ (رجوع) یہ ہے کہ وہ اس سے کہے: میرا سلام جو میں نے تم کو کیا ہے، واپس کرو، کیونکہ اگر میں جانتا کہ تو کافر ہے تو میں تجھے سلام نہ کرتا، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی کسی کو مسلمان سمجھ کر سلام کرے اور وہ ذمی نکلے تو وہ یہ کہہ کر اس سے استقالہ (رجوع) کرے کہ جو سلام میں نے تمہیں کیا ہے، لوٹا دو، اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے یہ روایت ہے کہ وہ ایک شخص کے پاس سے گزرے تو اسے سلام کیا۔ انہیں بتایا گیا کہ وہ کافر ہے، اس پر انہوں نے کہا کہ جو سلام میں نے تمہیں کیا وہ واپس کردو، چنانچہ اس نے انہیں لوٹا دیا، تب انہوں نے دعا دی: ''أکثر اللّٰہ مالک وولدک''، یعنی اللہ تمہارے مال اور اولاد میں اضافہ کرے، پھر وہ اپنے ساتھیوں کی طرف متوجہ ہوکر بولے کہ (اس طرح) خوب جزیہ دے گا، مالکیہ کا کہنا ہے کہ اس سے استقالہ نہیں کریں گے۔

جب مسلمان ذمی کو کوئی خط لکھے تو اس میں اپنے اس قول پر اکتفاء کرے: ''السلام علی من اتبع الھدی'' اس لئے کہ اس میں رسول اللہ کی پیروی ہے، آپ نے جب روم کے بادشاہ ''ہرقل'' کو خط لکھا تو اسی پر اکتفا کیا تھا۔

جب آدمی تنہا کسی ایسی جماعت کے پاس آئے جس میں کچھ مسلمان ہوں خواہ وہ ایک ہو اور کئی کافر ہوں تو سنت یہ ہے کہ ان کو

(۱) حدیث: ''لا تبدأوا الیھود ولا النصاری بالسلام'' کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

سلام کرے، اور (دل میں) ان مسلمانوں یا تنہا مسلمان کا قصد کرے۔ حضرت اسامہ بن زیدؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ ایک مجلس کے پاس آئے جس میں مسلمان اور بت پرست مشرکین اور یہودی ملے جلے تھے تو نبی ﷺ نے انہیں سلام کیا [۱]۔

اہل ذمہ کو سلام کا جواب دینا:

۲۲ - جہاں تک ذمیوں کے سلام کا جواب دینے کا مسئلہ ہے تو حنفیہ کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں ہے، مالکیہ کے نزدیک بھی یہ جائز ہے، البتہ یہ واجب صرف اس وقت ہوگا جب سلام کرنے والے ذمی کی طرف سے لفظ سلام متحقق ہوجائے، اس صورت میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ واجب ہے۔

جواب دینے میں صرف اس قول پر اکتفا کرے گا یعنی: 'علیکم' صیغۂ جمع میں اور ''و'' عاطفہ کے اضافہ کے ساتھ یا ''وعلیک'' یعنی صیغۂ واحد میں اور ''واؤ'' کے اضافہ کے ساتھ، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے، اس کی دلیل اس باب میں مروی کثیر احادیث ہیں [۲]۔

اس سلسلہ میں ایک روایت حضرت انسؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول ﷺ نے فرمایا: **"إذا سلم عليكم أهل الكتاب فقولوا وعليكم"** [۳] (جب اہل کتاب تم کو سلام کریں تو 'علیکم'

(۱) ابن عابدین ۵/۲۶۴-۲۶۵ طبع المصریہ، الفواکہ الدوانی ۲/۴۲۵-۴۲۶ طبع سوم، نہایۃ المحتاج ۸/۴۹ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، تحفۃ المحتاج ۹/۲۲۶ طبع دار صادر، الأذکار ۴۰۵-۴۰۶ طبع اول، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۳۱، المغنی ۸/۵۳۶ طبع الریاض۔

(۲) الاختیار ۴/۱۶۵ طبع المعرفہ، الفواکہ الدوانی ۲/۴۲۵-۴۲۶ طبع سوم، نہایۃ المحتاج ۸/۴۹ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۳/۱۳۰ طبع النصر۔

(۳) حدیث: "إذا سلم عليكم أهل الكتاب فقولوا وعليكم" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۴۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۱۷۰۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کہو)، حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"إذا سلم عليكم اليهود فإنما يقول أحدهم: السام عليكم فقل وعليك"** [۱] (جب تم کو یہودی سلام کرتے ہیں تو ان میں کا کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ 'السام علیکم' (تم پر موت ہو)، لہذا تم انہیں جواب دو، 'وعلیک')۔

مالکیہ کے نزدیک جواب میں 'علیک' کہے، یعنی بغیر واؤ کے، واحد یا جمع کے صیغہ میں [۲]، کیونکہ ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا: **"إن اليهود إذا سلموا عليكم، يقول أحدهم: السام عليكم فقل عليك"** [۳] (جب یہودی تم کو سلام کرتے ہیں تو ان میں کا کوئی 'السام علیکم' کہتا ہے تو تم علیک کہو) ابن عمر سے ایک دوسری روایت میں 'علیکم' جمع کے صیغہ میں ''واؤ'' کے بغیر ہے۔

نفراوی نے اجہوری سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ اگر مسلمان کو یہ تحقیق ہو کہ ذمی نے ''سلام'' کا لفظ (سین کے زبر کے ساتھ) ادا کیا ہے تو ظاہر یہ ہے کہ اس پر جواب دینا واجب ہوگا، کیونکہ یہ احتمال ہے کہ اس کا مقصد اس کے ذریعہ دعا دینا ہو۔

سلام کی ابتداء کون کرے:

۲۳ - سوار پیدل کو، پیدل چلنے والا بیٹھے ہوئے کو، کم لوگ زیادہ لوگوں کو اور چھوٹا بڑے کو سلام کرے۔

صحیحین میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ

(۱) حدیث: "إذا سلم عليكم اليهود فإنما يقول أحدهم......" کی روایت بخاری (۱۱/۴۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) ریاض الصالحین ۹/۳۴۹ طبع دار الکتاب العربی، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۴/۱۴۴ طبع اول، الأذکار ۴۰۴-۴۰۵ طبع اول۔

(۳) حدیث: "إن اليهود إذا سلموا عليكم" کی روایت مسلم (۴/۱۷۰۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نے فرمایا: "**يسلم الراكب على الماشي، والماشي على القاعد، والقليل على الكثير**"(۱) (سوار پیدل کو، پیدل بیٹھے ہوئے کو اور تھوڑے آدمی زیادہ لوگوں کو سلام کریں) بخاری کی ایک روایت میں یہ اضافہ ہے: "**الصغير على الكبير**"(۲) (چھوٹا بڑے کو سلام کرے)، مذکورہ طریقہ ہی سنت ہے، اگر لوگ اس کے خلاف کریں اور پیدل سوار کو سلام کرے یا بیٹھا ہوا آدمی پیدل اور سوار کو سلام کرے تو یہ مکروہ نہیں ہوگا، اس کا مقتضی یہ ہے کہ زیادہ آدمی کم لوگوں کو پہلے سلام کریں اور بڑا چھوٹے کو سلام کرے تو یہ مکروہ نہ ہوگا، یہ محض اپنے اس حق کو ترک کرنا ہوگا، جو وہ دوسرے پر سلام کے سلسلے میں رکھتا تھا، یہ مسئلہ اس وقت ہے جب کہ دو آدمی کسی راستہ میں ملیں۔ رہی یہ صورت جب کہ آدمی بیٹھے ہوئے کسی ایک شخص یا کئی اشخاص کے پاس آئے تو ہر حال میں آنے والا ہی پہلے سلام کرے گا، خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا، کم ہو یا زیادہ، جب ایک آدمی کسی جماعت سے ملے اور وہ ان میں سے چند مخصوص لوگوں کو سلام کرنا چاہے تو یہ مکروہ ہے، کیونکہ سلام کا مقصد باہم انسیت اور الفت کا حصول ہے، جب کہ کچھ لوگوں کو خاص کرنے میں باقی لوگوں کے لئے وحشت پیدا کرنا ہے، بلکہ یہ بسا اوقات دشمنی کا سبب بن جاتا ہے، جب بازار میں یا مصروف راستوں وغیرہ میں آدمی چلے جہاں ملنے والے بہت ہوتے ہیں تو ماوردی ذکر کرتے ہیں کہ یہاں ایسا ہو سکتا ہے کہ سلام بعض لوگوں کے لئے مخصوص ہو اور بعض کے لئے نہ ہو، وہ کہتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر وہ ملنے والے کو سلام کرے تو وہ ان سب سے کٹ کر اسی میں مشغول ہو جائے گا اور ایسا کر کے وہ عرف سے بھی ہٹ جائے گا۔

(۱) حدیث: "يسلم الراكب على الماشي" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۱۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) روایت: "الصغير على الكبير" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۱۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

گھر یا مسجد میں داخل ہوتے وقت سلام کا مستحب ہونا، خواہ اس میں کوئی نہ ہو:

۲۴- آدمی کے لئے یہ بات مستحب ہے کہ جب وہ اپنے گھر میں داخل ہو تو سلام کرے، چاہے اس میں کوئی نہ ہو، اور اس طرح کہے: "**السلام علينا و على عباد الله الصالحين**" (ہم پر اور اللہ کے نیک بندوں پر سلامتی ہو)(۱)، اسی طرح جب وہ کسی مسجد یا دوسرے کے گھر میں داخل ہو جس میں کوئی موجود ہو تو سلام کرنا اور یہ کہنا مستحب ہے: "**السلام علينا و على عباد الله الصالحين، السلام عليكم أهل البيت و رحمة الله و بركاته**" (ہم پر اور اللہ کے نیک بندوں پر سلامتی ہو، اے گھر والو تم پر سلامتی اور اللہ کی رحمت اور اس کی برکتیں ہوں)(۲)۔

مجلس سے الگ ہوتے وقت سلام کرنا:

۲۵- جب آدمی کچھ لوگوں کے ساتھ بیٹھا ہوا ہو پھر ان سے رخصت ہونے کے لئے اٹھے تو سنت یہ ہے کہ انہیں سلام کرے، حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذا انتهى أحدكم إلى مجلس فليسلم، فإن بدا له أن يجلس فليجلس، ثم إذا قام فليسلم، فليست الأولى بأحق من الآخرة**"(۳) (تم میں سے جب کوئی شخص کسی مجلس میں آئے تو سلام کرے، اگر اس کا جی چاہے کہ

(۱) امام مالک نے موطأ (۲/ ۹۶۲ طبع الحلبی) میں کہا: انہیں یہ (حدیث) پہنچی ہے کہ جب آدمی غیر آباد گھر میں پہنچے تو یہ کہے: "السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين"۔

(۲) اس پر اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا گیا ہے: "فإذا دخلتم بيوتا فسلموا على أنفسكم تحية من عند الله مباركة طيبة" سورۂ نور/ ۶۱۔

(۳) حدیث: "إذا انتهى أحدكم إلى مجلس" کی روایت ترمذی (۵/ ۶۲، ۶۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

وہاں بیٹھے تو بیٹھ جائے، پھر (جانے کے لئے) اٹھے تو سلام کرے پہلا سلام آخری سلام سے افضل نہیں ہے)۔

اس شخص کو سلام کرنا جس کے بارے میں گمان ہو کہ وہ سلام کا جواب نہیں دے گا:

۲۶- امام نووی کہتے ہیں کہ جب آدمی ایک یا زیادہ اشخاص کے پاس سے گذرے اور اسے گمان غالب ہو کہ اگر وہ سلام کرلے گا تو وہ جواب نہیں دیں گے یا تو اس لئے کہ وہ متکبر ہوں یا یہ کہ اس گذرنے والے آدمی کو مہمل سمجھتے ہوں یا کسی اور وجہ سے، ایسی صورت میں سلام کرنا چاہئے اور گمان کی بنا پر سلام ترک نہیں کرنا چاہئے، کیونکہ سلام کا حکم دیا گیا ہے، گذرنے والے کو جس بات کا حکم ہے وہ یہ ہے کہ وہ سلام کرے، اسے یہ حکم نہیں دیا گیا ہے کہ جواب حاصل کرے، نیز یہ کہ جس کے پاس سے وہ گذر رہا ہے، وہ اس کے سلسلہ میں گمان کرنے میں غلطی بھی کرسکتا ہے اور ہوسکتا ہے کہ وہ جواب دے۔

اس کے بعد امام نووی کہتے ہیں کہ جو کسی انسان کو سلام کرے، اپنا سلام اس کو سنائے، اس پر جواب دینا اس کی تمام شرائط کے ساتھ متوجہ ہوجائے، پھر بھی وہ جواب نہ دے تو سلام کرنے والے کے لئے یہ مستحب ہے کہ وہ اس انسان کو اس سے بری کردے، اور کہے: میں نے اس کو سلام کے جواب دینے میں اپنے حق سے بری کیا، یا یہ کہ میں نے اس کو اس کے لئے حلال قرار دیا، یا اسی طرح کے دیگر جملے اور ان الفاظ کو زبان سے ادا کرے، اس سے اس آدمی کا حق ساقط ہوجائے گا۔

جو شخص کسی انسان کو سلام کرے اور وہ جواب نہ دے تو سلام کرنے والے کے لئے مستحب ہے کہ وہ نرم انداز میں اس سے کہے: سلام کا جواب دینا واجب ہے، آپ کو چاہئے کہ میرے سلام کا جواب دیں، تاکہ جواب دینے کا فرض آپ سے ساقط ہوجائے (۱)۔

مردوں کی زیارت کے وقت سلام کرنا:

الف- نبی ﷺ اور آپ ﷺ کے دونوں صحابہ کی زیارت کے وقت سلام کرنا:

۲۷- ہر حاجی کے لئے مدینہ میں نبی ﷺ کی زیارت مستحب ہے، کیونکہ نبی ﷺ کی زیارت کرنا عظیم ترین اور اہم ترین دینی اعمال میں سے ہے، سب سے نفع بخش سعی اور افضل ترین مطلوبات میں سے ہے۔ دیکھئے: اصطلاح ''زيارة''۔

جب زائر مسجد نبوی میں آئے تو تحیۃ المسجد پڑھے، پھر قبر شریف کے پاس آئے، وہاں قبر کی دیوار سے تقریباً ۴ گز کے فاصلہ پر اس کی طرف منہ کرکے، قبلہ کی طرف پیٹھ کرکے کھڑا ہو اور سلام پیش کرے، اس طرح کہنا مستحب ہے: ''**السلام عليك يا رسول الله، السلام عليك يا خيرة الله من خلقه، السلام عليك يا حبيب الله، السلام عليكم يا سيد المرسلين ، وخاتم النبيين، السلام عليك وعلى آلك وأصحابك وأهل بيتك وعلى النبيين وسائر الصالحين، أشهد أنك بلغت الرسالة و أديت الأمانة، ونصحت الأمة فجزاك الله عنا أفضل ما جزى رسولا عن أمته**'' (اے اللہ کے رسول! آپ پر سلام، اے اللہ کی مخلوق میں بہترین انسان! آپ پر سلام، اے اللہ کے محبوب! آپ پر سلام، اے رسولوں کے سردار اور نبیوں میں آخری، آپ سب پر سلام، آپ پر، آپ کی اولاد پر، آپ کے صحابہ، آپ کے گھر والوں، نبیوں اور دیگر تمام نیک لوگوں پر

(۱) روح المعانی ۵/ ۱۰۲ طبع المنیریہ، تفسیر القرطبی ۵/ ۳۰۱-۳۰۲ طبع اول، التفسیر الکبیر للرازی ۱۰/ ۲۱۳ طبع اول، الأذکار/ ۲۰۸، ۲۱۲ طبع اول۔

سلام، میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ نے پیغام پہنچا دیا، امانت ادا کر دی، امت کی خیرخواہی کا حق ادا کر دیا، پس اللہ تعالی آپ کو ہماری طرف سے وہ افضل بدلہ دے جو کسی امت کی طرف سے کسی رسول کو اس نے دیا)۔ اور یہ سب کچھ کہتے وقت اپنی آواز بلند نہ کرے، اگر کسی نے اس سے رسول اللہ ﷺ کو سلام پیش کرنے کی وصیت کی ہو تو یوں کہے: "**السلام علیکم یا رسول اللّٰہ من فلان بن فلان**" (اے اللہ کے رسول! فلاں بن فلاں کی طرف سے آپ کو سلام، اس کے بعد وہ ایک گز کے بقدر اپنے دائیں جانب پیچھے آ جائے اور ابوبکرؓ کو سلام پیش کرے۔ یوں کہے: "**السلام علیک یا خلیفة رسول اللّٰہ، السلام علیک یا صدیق رسول اللّٰہ، أشهد أنک جاهدت فی اللّٰہ حق جهاده، جزاک اللّٰہ عن أمة محمد خیرا رضی اللّٰہ عنک و أرضاک و جعل الجنة متقلبک و مثواک، و رضی اللّٰہ عن کل الصحابة أجمعین**" (اے خلیفۂ رسول اللہ! آپ پر سلام، اے رسول اللہ ﷺ کے دوست! آپ پر سلام، میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ نے اللہ کے لئے جہاد کرنے کا حق ادا کر دیا، امت محمدیہ کی طرف سے اللہ تعالی آپ کو بہترین بدلہ دے۔ اللہ تعالی آپ سے راضی ہو اور آپ کو راضی وخوش کرے، جنت آپ کا گھر اور ٹھکانا بنائے، اور اللہ تعالی تمام صحابہ سے راضی ہو)۔

پھر اس کے بعد ایک گز ہٹ کر حضرت عمرؓ کو سلام پیش کرے، اس طرح کہے: "**السلام علیک یا صاحب رسول اللّٰہ، السلام علیک یا أمیرالمؤمنین عمر الفاروق، أشهد أنک جاهدت فی اللّٰہ حق جهاده، جزاک اللّٰہ عن أمة محمد خیرا، رضی اللّٰہ عنک وأرضاک، وجعل الجنة متقلبک ومثواک، ورضي اللّٰہ عن کل الصحابة أجمعین**"[1]

(۱) فتح القدیر ۲/۳۳۷ طبع الأمیریہ، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی

پھر اپنی پہلی جگہ یعنی رسول اللہ کے رخ کے سامنے آ جائے۔

قبروں کی زیارت کے وقت سلام:

۲۸- امام قرطبی کہتے ہیں کہ قبروں کی زیارت کرنا سخت دل انسان کے لئے عظیم ترین دوا ہے، کیونکہ یہ موت اور آخرت کی یاد دلاتی ہے، اور یہ چیز امیدیں کم باندھنے، دنیا سے بیزاری اور اس کی بے رغبتی پر اکساتی ہے[1]، حدیث وسنت کی کتابوں میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ قبروں کی زیارت کرتے تھے اور قبر میں بسنے والوں کو سلام کرتے تھے، اور اپنے صحابہ کو اس کی تعلیم دیتے تھے۔

چنانچہ حضرت بریدہؓ سے مروی ہے کہ جب صحابہ قبرستانوں کی طرف جاتے تو آپ ﷺ انہیں تعلیم دیتے، ان میں سے کوئی یوں کہتا: "**السلام علیکم أهل الدیار من المومنین والمسلمین، و إنا إنشاء اللّٰہ بکم للا حقون وأسأل اللّٰہ لنا ولکم العافیة**"[2] (اے ایمان والو، مسلمانو، تم پر سلامتی ہو، ہم انشاء اللہ تم سے آ ہی ملنے والے ہیں، ہم اپنے لئے اور تمہارے لئے اللہ سے عافیت کی دعا کرتے ہیں)۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ جس رات رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ان کی باری ہوتی، آپ ﷺ رات کے آخری پہر بقیع (مدینہ

= ۲/۱۷-۲۷ طبع المعرفہ، حاشیۃ القلیوبی ۲/۱۲۶ طبع الحلبی، الأذکار/ ۳۳۳-۳۳۴ طبع اول، المغنی ۳/۵۵۸ طبع الریاض، کشاف القناع ۲/۵۱۵-۵۱۷ طبع النصر۔

(۱) تفسیر القرطبی ۲۰/۱۷۰ طبع اول۔

(۲) حدیث بریدہ: "**کان رسول اللّٰہ ﷺ یعلمهم إذا خرجوا إلی المقابر**" کی روایت مسلم (۱/۶۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، نیز دیکھئے: نسائی ۴/۹۴ طبع التجاریہ، ابن ماجہ: ۱۵۴۷ میں "**للاحقون**" کے بعد "**أنتم لنا فرط، ونحن لکم تبع**" کے الفاظ کا اضافہ ہے، نیل الأوطار ۴/۱۶۶ طبع الجیل، ریاض الصالحین/ ۲۶۰ طبع دار الکتاب العربی، الأذکار/ ۲۸۲ طبع اول۔

کے قبرستان) کی طرف جاتے اور فرماتے: **السلام علیکم دار قوم مؤمنین، و أتاکم ما توعدون غدا مؤجلون ، وإنا إنشاء اللّٰہ بکم لاحقون اللھم اغفر لأھل بقیع الغرقد**"[۱] (اے اہل ایمان کے گھرانے! تم پر سلامتی ہو، اور تم پر وہ (موت) آگئی جس کا تم سے وعدہ کیا گیا تھا، کل (قیامت) تک کے لئے تمہیں مہلت دی گئی ہے، انشاء اللہ ہم تم سے آملنے والے ہیں، اے اللہ! بقیع غرقد والوں کی مغفرت فرما)۔

کسی نبی یا کسی نیک آدمی کے ذکر کے وقت ''علیہ السلام'' کہنا:

۲۹- غائبانہ میں جن لوگوں کے ذکر کے وقت ''علیہ السلام'' کہنا چاہئے وہ صرف انبیاء اور فرشتے ہیں، جیسے کہیں گے: نوح علیہ السلام یا ابراہیم علیہ السلام یا جبریل علیہ السلام، ایسا دراصل اللہ تعالی کے ان ارشادات کی پیروی میں ہے: "**سلام علی نوح فی العالمین**"[۲] (سلام ہے نوح پر سارے جہان والوں میں) "**سلام علی إبراھیم**"[۳] (سلام ہے ابراہیم پر)، "**سلام علی موسی وھارون**"[۴] (سلام ہے موسی اور ہارون پر) "**سلام علی الیاسین**"[۵] (سلام ہے الیاس پر)، البتہ ان کے آل واصحاب پر ان کی تبعیت میں سلام بھیجنا جائز ہے، مستقلا نہیں۔

۳۰- جہاں تک ان کے علاہ مومنین صالحین کے لئے مستقل طور پر ''سلام'' کے استعمال کا تعلق ہے تو شافعیہ میں سے شیخ ابو محمد الجوینی نے اس سے منع کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ سلام صلوۃ کے معنی میں ہے، لہذا اسے غائب شخص کے لئے استعمال نہیں کیا جا سکتا، چنانچہ انبیاء کے علاوہ کے لئے تنہا استعمال نہیں ہوگا، جیسے ابوبکر علیہ السلام یا علی علیہ السلام نہیں کہا جا سکتا۔ اس معاملہ میں زندہ اور مردہ دونوں یکساں ہیں، جہاں تک حاضر شخص کی بات ہے تو اسے اس کے ذریعہ مخاطب کیا جائے گا، جیسے **سلام علیک، یا سلام علیکم، یا السلام علیک یا علیکم**۔

کچھ دوسرے فقہاء نے سلام اور صلاۃ کے درمیان اس طرح فرق کیا ہے کہ سلام ہر زندہ، مردہ، غائب اور حاضر مومن کے حق میں مشروع ہے اور یہ اہل اسلام کا تحیہ ہے، برخلاف صلاۃ کے جو کہ رسول ﷺ اور ان کے آل کے حقوق میں سے ہے، اسی لئے نمازی "**السلام علینا و علی عباد اللّٰہ الصالحین**" کہتا ہے، "**الصلاۃ علینا**" نہیں کہتا[۱]۔

وہ سلام جس کے ذریعہ آدمی نماز سے باہر آتا ہے:

۳۱- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ''سلام'' کے ذریعہ ہی نماز سے باہر نکلا جاتا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک سلام ارکان صلوۃ میں سے ایک رکن ہے، نبی ﷺ کا فرمان ہے: "**مفتاح الصلاۃ الطھور، و تحریمھا التکبیر، و تحلیلھا التسلیم**"[۲] (نماز کی کنجی پاکی ہے، ہر چیز کو حرام کرکے نماز کے لئے یکسو ہوجانے کی علامت تکبیر ہے، اور نماز مکمل کرکے ہر چیز کو حلال کرنے کا ذریعہ 'سلام' ہے)۔

---

(۱) حدیث عائشۃ: "أن رسول اللہ ﷺ کلما کان لیلتھا" کی روایت مسلم (۱/ ۶۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ صافات/ ۷۹۔

(۳) سورۂ صافات/ ۱۰۹۔

(۴) سورۂ صافات/ ۱۲۰۔

(۵) سورۂ صافات/ ۱۳۰۔

---

(۱) الأذکار/ ۲۱۰ طبع اول، القول البدیع للسخاوی/ ۵۷ طبع سوم، جلاء الأفھام لابن القیم/ ۳۴۵ طبع اول۔

(۲) حدیث: "مفتاح الصلاۃ الطھور......" کی روایت ترمذی (۱/ ۹ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، حدیث کی سند صحیح ہے۔

جہاں تک حنفیہ کا معاملہ ہے تو ان کے نزدیک 'سلام' رکن نہیں ہے، بلکہ واجب ہے، کیونکہ رسول علیہ نے اس شخص کو جو صحیح طریقہ سے نماز نہیں پڑھ رہا تھا، یہ نہیں سکھایا، اگر یہ فرض ہوتا تو آپ علیہ اس کا حکم دیتے، کیونکہ بیان کو وقت ضرورت سے مؤخر کرنا درست نہیں ہے، چنانچہ ان کے نزدیک نماز سے نکلنا سلام اور اس کے علاوہ ہر اس عمل یا قول سے ہوجاتا ہے جو منافی صلاۃ ہو، جب کہ آدمی کی نماز مکمل ہوچکی ہو، وہ (لازمی طور پر) سلام کا محتاج نہیں ہے[1] اس کی تفصیل اصطلاح "تسلیم" میں ہے۔

اسی کے ساتھ یہ بات ملحوظ رہے کہ وہ سلام جس کے ذریعہ صلاۃ الجنازہ میں آدمی نماز سے باہر آتا ہے، وہ آخری تکبیر کے بعد ہوتا ہے، اس کا ذکر فقہاء "صلاۃ الجنازہ" میں تفصیل سے کرتے ہیں[2]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۱۴-۳۱۵ طبع المصریہ، فتح القدیر ۱/ ۲۲۵-۲۲۶ طبع اول، الاختیار ۱/ ۵۴ طبع سوم، تبیین الحقائق ۱/ ۱۲۵-۱۲۶ طبع اول بولاق، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۷۶-۷۷ طبع دوم بولاق، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۸-۴۹ طبع المعرفہ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۰-۲۴۱ طبع الفکر، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/ ۲۴۵-۲۴۷ طبع المعرفہ، شرح الزرقانی ۱/ ۲۰۲ طبع الفکر، الخرشی ۱/ ۲۷۳-۲۷۴ طبع بولاق، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۱۶۹-۱۷۰ طبع حلب، الروضہ ۱/ ۲۶۷، ۲۶۹ طبع المکتب الإسلامی، المہذب للشیرازی ۲/ ۸۷ طبع دوم، نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۱۴-۵۱۵ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، المجموع ۳/ ۴۷۳-۴۸۴ طبع السّلفیہ، کشاف القناع ۱/ ۳۶۱ طبع النصر، الإنصاف ۲/ ۸۲-۸۳ طبع دوم، المغنی ۱/ ۵۵۱-۵۵۲ طبع الریاض۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۲۴۱ طبع الأمیریہ، ابن عابدین ۱/ ۵۸۵ طبع المصریہ، الاختیار ۱/ ۹۵ طبع المعرفہ، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰۸ طبع المعرفہ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۱۳ طبع الفکر، الخرشی ۲/ ۱۱۷-۱۱۹ طبع بولاق، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/ ۳۷۵ طبع الفکر، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۳۳۱ طبع حلب، المہذب ۱/ ۱۴۱ طبع حلب، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۲۷ طبع المکتب الإسلامی، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۶۳-۴۶۴ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۲/ ۱۱۶ طبع النصر، الإنصاف ۲/ ۵۲۳ طبع التراث، المغنی ۲/ ۴۹۱-۴۹۲ طبع الریاض۔

سلب

تعریف:

۱- جنگ میں ایک فوجی، اپنے دشمن فوجی کے بدن پر اور اس کے پاس موجود جو کپڑے، ہتھیار اور جانور لیتا ہے اس کو سلب کہتے ہیں، یہ مصدر، مفعول کے معنی میں ہے۔ یعنی سلب، مسلوب کے معنی میں ہے۔ کہا جاتا ہے: "أخذ سلب القتيل و أسلاب القتلى" (اس نے مقتول کا سامان، یا مقتولین کے سامان لے لیا) اور مصدر سلب ہے، اس کا معنی کسی چیز کو زبردستی چھین لینا ہے، اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- الرضخ:

۲- لغت میں رضخ کا معنی: تھوڑا دینا ہے، کہا جاتا ہے: **رضخت له رضخا**: میں نے اس کو بہت تھوڑی سی چیز دی جو زیادہ نہیں ہے۔

اصطلاح شرع میں: وہ مال ہے جو امام خمس میں سے دیتا ہے جیسے کہ نفل، اس کی مقدار امام کی صوابدید پر موقوف ہے، بعض نے اس کی تعریف کی ہے کہ وہ پیادہ کے حصہ سے کم چیز ہے۔ اس کی مقدار امام

(۱) لسان العرب، أساس البلاغہ، المغرب فی ترتیب المعرب، المعجم الوسیط مادہ: "سلب"۔

اپنی صوابدید سے طے کرتا ہے اور وہ خمس کے چار حصوں میں سے ہوتا ہے اور ایک قول ہے کہ خمس کے خمس سے ہوتا ہے[1]۔

ب-الغنیمۃ:

۳- یہ غنم سے ماخوذ ہے، فعیلۃ کے وزن پر مفعولۃ کے معنی میں ہے، لغت میں اس کا معنی نفع اور اضافہ ہے، اس کا نام غنیمت اس لئے رکھا گیا کہ وہ محض نفع ہی نفع ہے۔

شریعت میں: وہ مال ہے جو اصلی حربی کفار سے جنگ کے ذریعہ یا فوج کشی وغیرہ کے ذریعہ ہم لوگوں کو حاصل ہو، بعض علماء نے یہ اضافہ کیا ہے: ایسے طریقہ پر حاصل ہو جس میں اعلاء کلمۃ اللہ ہو اور اس میں سلب، رضخ اور نفل داخل ہے[2]۔

ج-الأنفال:

۴- انفال: وہ اموال ہیں جو اہل حرب سے مسلمانوں کو جنگ کے ذریعہ حاصل ہوں، جیسے غنیمت، یا بغیر جنگ کے حاصل ہوں، جیسے فیٔ، کسی مصلحت کی وجہ سے حصہ سے زیادہ دینے کو نفل کہتے ہیں، اور یہ اس شخص کو دیا جاتا ہے جو جنگ میں ایسا زائد کام کرتا ہے جو موثر اور نفع بخش ہو[3]۔

شرعی حکم:

۵- جمہور فقہاء، شافعیہ، حنابلہ، اوزاعی، لیث، اسحاق، ابو عبید اور ابوثور کی رائے ہے کہ مسلمان اگر کسی مشرک کو، میدان جنگ میں، جنگ شروع کرتے ہوئے قتل کرے تو اس کا سامان اسی مسلمان کو ملے گا، خواہ امام نے اس کا اعلان کیا ہو یا نہ کیا ہو، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "من قتل كافراً فله سلبه"[1] (جو کسی کافر کو قتل کرے گا تو اس کا سامان اس کو ملے گا)۔ نیز عبداللہ بن جحش کا قول ہے: "اے اللہ مجھ کو ایک بہادر آدمی عطا فرما تا کہ میں اس کو قتل کروں اور اس کا سامان لے لوں"۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ قتل کرنے والا، سامان کا مستحق نہ ہوگا، الا یہ کہ امام اس کے لئے اس کی شرط لگا دے۔ مثلا جنگ کے ختم ہونے اور غنیمت کے جمع کرنے سے قبل اعلان کردے کہ جو کسی کو قتل کرے گا اس کا سامان اس کو ملے گا۔ ورنہ سامان، پوری غنیمت میں شامل ہوکر مجاہدین کے درمیان تقسیم کیا جائے گا، حنفیہ میں سے طحاوی نے کہا ہے: سلب کا معاملہ، امام کی صوابدید پر موقوف ہے، وہ مصلحت کے مطابق اپنی صوابدید پر عمل کرے گا، اس لئے کہ عوف بن مالکؓ سے مروی ہے کہ ایک آدمی ان کے ساتھ آیا اور ایک عجمی کافر کو قتل کیا تو حضرت خالد نے اس کا کچھ سامان خود لے لیا اور بعض سامان اس کو دیدیا۔ پھر اس کا تذکرہ نبی کریم علیہ السلام کے پاس کیا تو آپ نے فرمایا: "لا ترد عليه يا خالد"[2] (خالد! اس کو واپس نہ کرو) نیز ابوجہل کے قتل کے واقعہ میں ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے اس کا سامان معاذ بن عفراء کو دیدیا، حالانکہ آپ نے ارشاد فرمایا: "كلا كما قتله

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "رضخ"، ابن عابدین ۳/۲۳۵، الفواکہ الدوانی ۱/۴۲۷، مغنی المحتاج ۳/۱۰۵، التعریفات للجرجانی۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط مادہ: "غنم"، المغنی لابن قدامہ ۶/۴۰۲، مغنی المحتاج ۳/۹۹، ابن عابدین ۳/۲۲۸، التعریفات للجرجانی۔

(۳) کشاف القناع ۳/۸۶، غریب القرآن للأصفہانی۔

(۱) حدیث: "من قتل كافرا فله سلبه" کی روایت ابوداؤد (۳/۱۶۲ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۳/۳۵۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث عوف بن مالک کی روایت احمد (۶/۲۶ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اس کی اصل مسلم (۳/۱۳۷۳ طبع الحلبی) میں ہے۔

......"[۱] (تم دونوں نے اس کو قتل کیا ہے)۔

مالکیہ نے کہا ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے جس کو حنابلہ میں سے ابوبکر نے اختیار کیا ہے کہ قتل کرنے والا مقتول کے سامان کا مستحق نہ ہوگا۔ الا یہ کہ امام اس کا اعلان کردے، اور امام کے لئے جائز نہیں ہے کہ جنگ کے ختم ہونے سے قبل اس کا اعلان کرے، تاکہ اس کی نیت خراب نہ ہو اور اس کی نیت دنیا کے لئے جنگ کرنے کی نہ ہوجائے، اس لئے کہ ان کے نزدیک سلب، نفل کا ایک حصہ ہے، لہذا امام مصلحت کا لحاظ کرتے ہوئے اپنی صوابدید کے مطابق دے گا، ان کی دلیل عوف بن مالک کی گزشتہ حدیث ہے۔

اسی طرح شبر بن علقمہ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: میں نے جنگ قادسیہ میں ایک شخص سے مبارزت کی اور اس کو قتل کرڈالا، اور اس کا سامان لے لیا، پھر اس کو لے کر سعد کے پاس آیا تو حضرت سعد نے اپنے ساتھیوں سے تقریر کرتے ہوئے کہا: یہ شبر کا سامان ہے، بارہ ہزار سے بہتر ہے، یہ ہم نے ان کو دے دیا ہے[۲]۔

سلب کا مستحق کون ہوگا؟

۶ - مجاہدین میں سے سلب کا مستحق کون ہوگا؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور حنفیہ، راجح قول کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ سلب ہر اس قتل کرنے والے کے لئے ہوسکتا ہے جو سہم یا رضخ کا مستحق ہو، مثلاً غلام، عورت، بچہ، تاجر اور ذمی، اس لئے کہ حدیث عام ہے کہ جو کسی کو قتل کرے اور اس پر اس کے پاس بینہ ہو تو اس کا سامان قتل کرنے والے کو ملے گا[۱]، نیز عوف بن مالک کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ قضى بالسلب للقاتل"[۲] (نبی کریم ﷺ نے قتل کرنے والے کے لئے سلب کا فیصلہ فرمایا) اور یہ حکم مطلق ہے، اس میں کسی چیز کی قید نہیں ہے۔

البتہ شافعیہ نے ذمی کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، چنانچہ ان کی رائے ہے کہ وہ سلب کا مستحق نہیں ہوگا، اگرچہ وہ امام کی اجازت سے جنگ میں شریک ہو، اگر امام کی اجازت کے بغیر جنگ میں حصہ لے گا تو بالاتفاق سلب کا مستحق نہ ہوگا۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ عورت، ذمی، بچہ اور ہر وہ شخص جس کے لئے مال غنیمت میں حصہ نہیں ہے، وہ سلب کا مستحق نہیں ہوگا، شافعیہ کے نزدیک یہ مرجوح قول ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر امام ان کو اجازت دیدے یا مسلمانوں کے علاقہ میں کفار کے داخل ہوجانے کی وجہ سے یا اور کسی وجہ سے ان پر جہاد فرض علی العین ہوجائے تو اس وقت وہ سلب لے سکتے ہیں، لیکن جو نہ سہم کے مستحق ہیں، نہ رضخ کا حق رکھتے ہیں، جیسے افواہ پھیلانے والا، تعاون سے کنارہ کش ہوجانے والا، خیانت کرنے والا اور مسلمانوں کے خلاف مدد کرنے والا وغیرہ تو وہ سلب کا مستحق نہ ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[۳]۔

---

(۱) قصۂ قتل ابی جہل کی روایت بخاری (الفتح ۶؍۲۴۶-۷؍۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳؍۱۳۷۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ سے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳؍۲۳۸، حاشیۃ العدوی ۲؍۱۴، الشرح الصغیر ۲؍۲۷۶، القوانین الفقہیہ ص ۹۹، روضۃ الطالبین ۶؍۳۷۲، مغنی المحتاج ۳؍۹۹، المغنی لابن قدامہ ۸؍۳۹۲، سبل السلام ۴؍۵۲، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۲؍۲۳۸۔

---

(۱) حدیث: "من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه" کی روایت بخاری (الفتح ۷؍۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳؍۱۳۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ قضى بالسلب للقاتل" کی روایت ابوداؤد (۳؍۱۶۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے عوف بن مالک اور خالد بن ولیدؓ سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۳؍۱۰۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہا ہے کہ وہ صحیح مسلم میں ایک طویل حدیث کے ضمن میں ثابت ہے اور وہ صحیح مسلم (۳؍۱۳۷۳ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳؍۲۳۹، سبل السلام ۴؍۵۲، الخرشی ۳؍۱۳۰، الشرح

۷- سلب کے مستحق ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ کافر کے قتل میں، قتل کرنے والا اپنے کو خطرہ میں ڈالے، یعنی اپنی زندگی کو خطرہ میں ڈالے اور موت کا سامنا کرے، لہذا اگر اس کو تیر وغیرہ سے مسلمانوں کی صف میں رہتے ہوئے مارے گا یا قلعہ میں محفوظ ہو کر مارے گا تو اس کو سلب نہیں ملے گا۔

اگر جنگ کی حالت میں کافر کے قتل میں دو یا اس سے زیادہ مسلمان شریک ہوں تو شافعیہ اور حنابلہ میں ابویعلی کے نزدیک سب کو سلب ملے گا۔ اس لئے کہ ارشاد نبوی عام ہے: "من قتل قتيلا فله سلبه" (جو کسی کو قتل کرے گا اس کا سامان اس کو ملے گا)۔ اس میں ایک دو اور پوری جماعت داخل ہے۔ اس لئے کہ سب یعنی قتل میں سب شریک ہیں، لہذا سلب میں بھی سب شریک ہوں گے، حنابلہ کی رائے اور یہی شافعیہ کے نزدیک ایک قول ہے کہ اگر مقتول ایسی جماعت میں پھنس جائے کہ ان سے بچ نکلنے کی امید نہ ہو تو اس کا سلب اس کے قاتل کے لئے خاص نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنے کو خطرہ میں نہیں ڈالا ہے، نیز اس لئے کہ کافر کا شر ان کے درمیان پھنس جانے کی وجہ سے ختم ہوگیا ہے۔ حنابلہ نے مزید کہا ہے کہ اگر مسلمانوں کی جماعت، کسی کافر پر حملہ کرے اور سب مل کر اس کو قتل کردیں تو اس کا سلب ان کو نہیں ملے گا۔ بلکہ وہ غنیمت میں داخل ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے اس کو قتل میں اپنے کو خطرہ میں نہیں ڈالا ہے، اسی طرح اگر اس کے قتل میں دو یا زیادہ افراد شریک ہوں اور ان میں سے کوئی قتل کرنے میں دوسرے سے بڑھا ہوا نہ ہو، اس لئے کہ سلب کا استحقاق اس کے قتل میں اپنے کو خطرہ میں ڈالنے سے ہوتا ہے، اور دو یا زیادہ کے قتل سے خطرہ نہیں ہوتا ہے، لہذا اس کی وجہ سے سلب کا استحقاق بھی نہ ہوگا۔ انہوں نے کہا: اس لئے کہ ہمیں یہ بات نہیں معلوم ہے کہ نبی کریم ﷺ نے کسی سلب میں دو آدمیوں کو شریک کیا ہو۔ نیز اس لئے کہ ابوجہل کو معاذ بن عمرو بن جموحؓ اور معاذ بن عفراءؓ نے قتل کیا اور دونوں نے نبی کریم ﷺ کے پاس آکر آپ کو خبر دی تو آپ نے فرمایا: "كلا كما قتله" (تم دونوں نے اس کو قتل کیا ہے) اور سلب کا فیصلہ معاذ بن الجموح کے لئے کیا[1]۔

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس مقتول کے قاتل کو اس کا سلب ملے گا، اس کے بارے میں یہ شرط ہے کہ وہ ان جنگجوؤں میں ہو جن کو قتل کرنا شرعاً جائز ہے، لہذا اگر کسی عورت، بچہ، شیخ فانی، مجنون، اپنی عبادت گاہ میں یکسو رہنے والے راہب یا ان جیسے کسی آدمی کو قتل کردے جن کو قتل کرنے سے منع کیا گیا ہے تو اس کا قاتل سلب کا مستحق نہیں ہوگا جب تک مقتول جنگ میں شریک نہ ہو، اگر مذکورہ بالا افراد میں سے کوئی جنگ میں شریک ہو تو اس کا قاتل اس کے سلب کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ اس وقت اس کو قتل کرنا جائز ہوگا۔

۹- سلب کے استحقاق کی ایک شرط یہ ہے کہ اس کو قتل کردے یا ایسا کاری زخم لگائے کہ اس کو مقتول کے حکم میں کردے، اس طرح کہ مسلمان پوری طرح اس کے شر سے محفوظ ہوجائیں اور وہ اپنی بچاؤ سے پوری طرح معذور ہوجائے، مثلاً اس کی دونوں آنکھیں پھوڑ دے یا اس کی بینائی ختم کردے یا اس کے دونوں ہاتھ اور دونوں پیر کاٹ ڈالے، اظہر قول میں شافعیہ نے کہا ہے کہ یہی حکم اس وقت بھی ہوگا، اگر اس کے دونوں ہاتھ اس کے دونوں پیر کاٹ ڈالے یا اس کو قید کردے یا اس کا ایک ہاتھ اور ایک پیر کاٹ دے، اس لئے کہ کاٹنے کی صورت میں اس کی حرکت کمزور پڑ جائے گی اور اس لئے کہ قید کرنا مغلوب کرنے میں زیادہ بڑھا ہوا ہے اور قتل سے زیادہ سخت

= الصغیر ۲/ ۱۷۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۱، مغنی المحتاج ۳/ ۹۹، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۸۷، حاشیۃ العدوی ۲/ ۱۴، فتح القدیر ۵/ ۲۴۹، کشاف القناع ۳/ ۷۱۔

(۱) اس کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

ہے، اوراس لئے بھی کہ قیدی کے بارے میں امام کو اختیار ہے کہ قتل کرے، احسان کرے یا فدیہ لے وغیرہ۔

مکحول نے کہا ہے کہ سلب صرف اس شخص کو ملے گا جو کسی موٹا قوی [1] عجمی کافر کو قید کرے یا اس کو قتل کرے، حنابلہ میں سے قاضی ابویعلی نے کہا ہے کہ اگر کسی کو گرفتار کرے، پھر امام اس کو قتل کرنے کے لئے بند کردے تو اس کا سلب اس کو ملے گا جس نے گرفتار کیا ہے، اور امام اگر اس کو باقی رکھے تو اس کا فدیہ یا اس کی ذات اور اس کا سامان اس کو ملے گا، اس لئے کہ اس نے مسلمانوں کو اس کے شر سے محفوظ کیا ہے، ایک قول میں شافعیہ کی رائے یہی ہے، بعض علماء کی رائے جن میں سبکی بھی ہیں، یہ ہے کہ سلب کا مستحق صرف قتل کرنے والا ہی ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کے ارشاد کا ظاہر یہی ہے: "من قتل قتيلاً فله سلبه"[2] (جو کسی کو قتل کرے گا اس کا سامان اس کو ملے گا)۔ نیز اس لئے کہ قتل کے علاوہ کوئی سزا اس کا قوم کے لئے قوت فراہم کرنا ختم نہیں کرے گا۔ کیونکہ بہت سے نابینا، آنکھ والے سے زیادہ شریر ہوتے ہیں، اور جس کے ہاتھ پیر کاٹ دیئے جائیں وہ اپنی ذات کا بدلہ لینے کے لئے حیلے کرتا ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ دونوں پیر، یا دونوں ہاتھ یا ایک ہاتھ اور ایک پیر کو کاٹنے والا سلب کا مستحق نہ ہوگا، کیونکہ اس نے مسلمانوں سے اس کے شر کو دور نہیں کیا ہے۔

یہی حکم ہے اگر اس کو گرفتار کرے، اس لئے کہ جس نے گرفتار کیا ہے، اس نے اس کو قتل نہیں کیا ہے، خواہ امام اس کو قتل کرے یا غلام بنا کر باقی رکھے یا فدیہ لے یا احسان کرے اس کا سلب، اگر فدیہ لے تو اس کا فدیہ اور غلام بنائے تو اس کی غلامی، مسلمانوں کے درمیان غنیمت ہوگی، اس لئے کہ مسلمانوں نے بدر کے قیدیوں کو گرفتار کیا تو ان میں سے عقبہ بن ابی معیط اور نضر بن الحارث کو نبی کریم علیہ السلام نے قتل کر دیا اور باقی سب کو باقی رکھا[1] اور جن لوگوں نے ان کو گرفتار کیا تھا ان کو ان کا سلب نہیں دیا، نہ ان کا فدیہ ان کو دیا۔ بلکہ ان کا فدیہ مسلمانوں کے لئے غنیمت تھا، اظہر کے بالمقابل شافعیہ کی ایک رائے یہی ہے۔

اگر کسی نے کسی کو دبوچ لیا اور دوسرے نے اس کو قتل کر دیا تو شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اس کا سلب قاتل کو ملے گا، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "من قتل قتيلاً فله سلبه" (جو کسی کو قتل کرے گا اس کا سامان اس کو ملے گا) اور اس لئے کہ اسی نے مسلمانوں کو اس کے شر سے بچایا ہے۔ لہذا یہ اس کے مشابہ ہو جائے گا کہ اگر دوسرا اس کو نہ دبوچتا۔

اور اوزاعی کی رائے ہے کہ اس کا سلب دبوچنے والے کو ہوگا، اور اس کے مثل اگر کوئی کافر کسی آدمی کی طرف جنگ کے لئے متوجہ ہو اور کوئی دوسرا اس کے پیچھے سے آکر اس کو قتل کر دے تو اس کا سلب اس کے قاتل کو ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابوقتادہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حنین کے سال ہم لوگ رسول اللہ علیہ السلام کے ساتھ نکلے، جب ہم لوگ ملے تو مسلمانوں کو غلبہ ہوا، میں نے مشرکین میں سے ایک شخص کو دیکھا کہ ایک مسلمان کو مغلوب کر لیا ہے، میں چکر کاٹ کر اس کی طرف بڑھا، پیچھے سے اس کے پاس پہنچا اور اس کی گردن پر ایک وار کیا، وہ میری طرف گھوم گیا اور مجھ کو سخت دبوچا، مجھے اس کی موت کا احساس ہوا، پھر اس کو موت آ گئی...... پھر لوگ لوٹے، اللہ کے رسول

---

(۱) علج: موٹا قوی عجمی کافر۔

(۲) اس کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۱) بدر کے قیدیوں اور عقبہ ونضر کے قتل کے واقعہ کا ذکر ابن کثیر نے السیرۃ النبویہ (۲/ ۴۷۳ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی) میں کیا ہے، اور اس کی نسبت ابن اسحاق کی طرف کی ہے کہ انہوں نے اپنی سیرت میں اس کا ذکر کیا ہے۔

علیہ وسلم تشریف فرما ہوئے اور ارشاد فرمایا کہ جس نے کسی کو قتل کیا ہو اور اس پر اس کے پاس ثبوت ہو تو اس کا سلب اس کو ملے گا، حضرت قتادہؓ فرماتے ہیں کہ میں کھڑا ہوا اور اعلان کیا کہ میرا کوئی گواہ ہے ؟...... یہاں تک کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ابوقتادہ! کیا بات ہے؟ میں نے پورا واقعہ بیان کیا، پھر قوم میں سے ایک آدمی نے کہا: اے اللہ کے رسول یہ سچ کہتے ہیں، اس مقتول کا سلب میرے پاس ہے۔ آپ ان کو اپنا حق چھوڑنے پر راضی کر دیں، حضرت ابوبکر نے فرمایا: نہیں! اللہ کی قسم! اللہ کے شیروں میں سے کسی شیر کو جو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے جہاد کرے، نہیں کہا جائے گا کہ وہ سلب تجھ کو دیدے، رسول اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''صدق فأعطه إياه'' (ابوبکر سچ کہتے ہیں، تم سلب اس کو دیدو)، ابوقتادہؓ فرماتے ہیں: اس نے سلب مجھ کو دیدیا[1]۔

شافعیہ میں سے ابوالفرج الزاز نے کہا ہے کہ اس کو اگر ایک آدمی روکے اور دوسرا اس کو قتل کرے تو سلب دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا، اس لئے کہ دونوں نے اس کے شر کو دور کیا ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کو بھاگنے سے روک دے، لیکن اس پر قبضہ نہ کرے، اگر روکنا قبضہ کے ساتھ ہوگا تو یہ گرفتار کرنا ہے، اور گرفتار شخص کو قتل کرنے سے سلب کا استحقاق نہیں ہوتا ہے[2]۔

۱۰ - سلب کے استحقاق میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ کافر کو اس حال میں قتل کیا جائے کہ وہ لڑائی میں مصروف ہو اور جنگ جاری ہو، اگر مشرکین کی فوج کو شکست ہو جائے اور کوئی شخص ان کا پیچھا کرے اور ان میں سے کسی کافر کو قتل کر دے تو اس کے سلب کا مستحق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان کو ہزیمت وشکست سے ان کا شر دفع ہو چکا ہے، یہی حکم اس وقت ہے جب کسی کافر کو اس حال میں قتل کرے کہ وہ اس کے ہاتھ میں گرفتار ہو، یا سویا ہوا ہو یا کھانے وغیرہ میں مشغول ہو یا ایسا کاری زخم اس کو لگا ہو کہ اپنی حفاظت نہ کر سکتا ہو، اس لئے کہ قاتل نے اس کے قتل میں اپنے کو خطرہ میں نہیں ڈالا ہے اور مسلمانوں کو اس کے شر سے نہیں بچایا ہے۔

اس لئے بھی کہ نبی کریم علیہ وسلم نے حضرت ابن مسعودؓ کو ابوجہل کا سلب نہیں دیا۔ انہوں نے اس کو معاذ بن الجموح کے کاری زخمی کرنے کے بعد قتل کیا تھا[1] اور رسول اللہ علیہ وسلم نے بدر کے قیدیوں میں سے عقبہ بن معیط اور نضر بن الحارث کو قتل کرنے کا حکم دیا اور جس نے ان دونوں کو قتل کیا، ان کا سلب آپ نے قاتل کو نہیں دیا[2]۔ بنی قریظہ کے مرد قتل کئے گئے، مگر آپ نے ان کے قاتلین کو ان کا سامان نہیں دیا[3]۔

ابوثور اور ابن المنذر کی رائے ہے کہ ہر وہ شخص جو کسی کافر کو قتل کرے، سلب کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ حدیث عام ہے: ''من قتل قتيلاً فله سلبه''[4] (جو کسی کو قتل کرے گا تو اس کا سلب اس کو ملے گا)۔

نیز اس لئے کہ حضرت سلمہ بن الاکوعؓ نے کفار کے ایک جاسوس کو قتل کر دیا اور وہ شکست کھا چکا تھا تو نبی کریم علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ اس کو کس نے قتل کیا؟ لوگوں نے بتایا کہ سلمہ بن الاکوع نے

---

(۱) حدیث ابی قتادہ کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۲۴۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۷۰-۱۳۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۸۶، روضۃ الطالبین ۶/ ۲۶۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۰۰، کشاف القناع ۳/ ۱۷، سبل السلام ۴/ ۵۳۔

(۱) حدیث کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ/ ۹ میں گذر چکی ہے۔

(۳) بنی قریظہ کے مردوں کے قتل کے واقعہ کو ابن کثیر نے السیرہ (۳/ ۲۴۸-۲۴۲ شائع کردہ دار إحیاء التراث العربی) میں ابن اسحاق کی سیرت کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔

(۴) حدیث کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

اس کو قتل کیا ہے تو آپ نے فرمایا کہ اس کے تمام سامان ان کو ملیں گے [۱]۔

اگر مشرکین میں سے کوئی شکست کھا جائے، پھر کوئی مسلمان اس کو قتل کردے اور جنگ جاری ہو تو اس کا سلب اس کے قاتل کو ملے گا، اس لئے کہ جنگ میں بھاگنا اور پلٹنا ہوتا ہے، اور جب تک جنگ قائم و جاری ہے اس کو سامنے سے قتل کرے یا بھاگنے کی حالت میں قتل کرے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے شر متوقع ہے، کیونکہ بھاگنے والے کی واپسی کا اندیشہ رہتا ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ گھمسان کی جنگ میں قاتل اپنے مقتول کے سلب کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ حدیث عام ہے کہ ''جو کسی کو قتل کرے گا اس کا سامان اس کو ملے گا''، نیز حضرت ابوقتادہؓ کی سابقہ حدیث ہے، جس میں انہوں نے کہا: جب ہم لوگ ملے تو مشرکین میں سے ایک شخص کو دیکھا کہ ایک مسلمان پر غلبہ حاصل کیا ہے الخ، نیز حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ حضرت ابوطلحہؓ نے جنگ ہوازن میں بیس آدمیوں کو قتل کیا، اور ان کے سامان لے لیا، حالانکہ یہ گھمسان کی جنگ کے بعد ہوا تھا [۲]۔ نیز عوف بن مالکؓ کی حدیث ہے، اس مددی کے قصہ میں جس نے ایک رومی کو قتل کردیا تھا۔ اس حدیث میں ہے کہ ہمارے لئے فیصلہ کیا، اس لئے کہ ہم اپنے دشمنوں سے ملے، جنہوں نے ہم لوگوں سے سخت جنگ کی [۳] الخ، اس کے باوجود مددی نے اس آدمی کا سامان لے لیا جس کو اس نے قتل کیا تھا۔

اوزاعی، مسروق، سعید بن عبد العزیز اور ابو بکر بن ابی مریم کی رائے ہے کہ قاتل کو سلب ملے گا جب تک دونوں فوجیں مل نہ جائیں، اور صفوف ایک دوسرے میں گھس نہ جائیں۔ یعنی گھمسان کی جنگ شروع نہ ہو جائے، جب ایسا ہو جائے گا تو پھر کسی کو سلب نہیں ملے گا، اور کیا اس میں امام کی اجازت کی شرط ہوگی، امام احمد اور اوزاعی نے کہا کہ امام کی اجازت کے بغیر قاتل کا سلب لینا مجھے پسند نہیں ہے، اس لئے کہ یہ مجتہد فیہ ہے، لہذا امام کی اجازت کے بغیر اس کا حکم نافذ نہ ہوگا، بلکہ وہ اپنا سہم لے گا، ابن قدامہ نے کہا ہے ہوسکتا ہے کہ یہ امام احمد سے بطور استحباب مروی ہو، ایجاب کے طور پر نہ ہو، تاکہ اختلاف سے نکل جائے، لہذا اگر امام کی اجازت کے بغیر لے لے گا تو فضیلت کو ترک کرنے والا ہوگا، لیکن اس کا لینا جائز ہوگا [۱]۔

امام شافعی اور ابن المنذر نے کہا ہے کہ اس کو امام کی اجازت کے بغیر سلب لینے کا حق ہے، اس لئے کہ وہ نبی کریم ﷺ کے مقرر کرنے سے اس کا مستحق ہوا ہے، اور اندیشہ ہے کہ اگر اس کو ظاہر کردے تو امام اس کو نہ دے گا [۲]۔

کیا سلب کے استحقاق میں بینہ لازم ہے؟:

۱۱ - اس میں علماء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کی ایک جماعت کی رائے ہے کہ سلب کے استحقاق میں شہادت کے بغیر دعوی قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ بعض روایات میں الفاظ یہ ہیں: ''من قتل قتيلاً له عليه بينة فله سلبه'' [۳] (جو کسی کو قتل کرے گا اور اس پر اس کے پاس بینہ ہوگا اس کا سلب اس کو ملے گا)، امام مالک اور اوزاعی نے کہا ہے کہ اگر وہ کہے کہ میں نے قتل کیا ہے تو

(۱) حدیث: ''قتل سلمة بن الأكوع رجلا من طليعة الكفار'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۷۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث انس: ''أن أبا طلحة قتل يوم هوازن عشرين رجلا'' کا بعض حصہ فقرہ/ ۵ میں گذر چکا ہے، اس کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث عوف بن مالک کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۸۸۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) حدیث کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی ہے۔

اس سے بینہ نہیں طلب کیا جائے گا، سلب اس کو دیدیا جائے گا۔ اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے ابوقتادہ اور معاذ بن عمرو بن جموح وغیرہ کا قول قبول کرلیا اور ان کو سلب دیدیا، نہ شہادت طلب کی نہ قسم لی، بعض علماء جو بینہ کی شرط لگاتے ہیں، ان کی رائے ہے کہ دو مردوں کی شہادت کے بغیر اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ شارع نے بینہ کا اعتبار کیا ہے اور جہاں ان کا ذکر مطلق ہے، وہ شاہدین کے اعتبار پر محمول ہوگا، نیز اس لئے کہ وہ قتل عمد کی شہادت کی طرح ہے، ان فقہاء میں امام احمد بھی ہیں، بعض دوسرے فقہاء کی رائے ہے کہ ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت یا ایک مرد کی شہادت اور قسم قبول کی جائے گی، اس لئے کہ یہ مال کا دعوی ہے، لہذا اس کا حکم دوسرے اموال کی طرح ہوگا، محدثین کی ایک جماعت کی رائے یہی ہے [۱]، بعض کی رائے ہے کہ ایک گواہ کی شہادت قبول کی جائے گی۔ اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے اس شخص کی شہادت جس نے ابوقتادہؓ کے حق میں گواہی دی تھی بغیر یمین کے قبول فرمائی تھی [۲]۔

کیا سلب میں خمس لیا جائے گا؟:

۱۲- سلب کا خمس لینے میں فقہاء کا اختلاف ہے، مشہور قول کے مطابق شافعیہ، حنابلہ، ابن المنذر اور ابن جریر کی رائے ہے کہ سلب کا خمس نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ عوف بن مالک اور خالد بن الولید نے روایت کی ہے: "**أن رسول الله ﷺ قضى بالسلب للقاتل ولم يخمس السلب**" [۳] (رسول اللہ علیہ السلام نے قاتل کے لئے سلب کا فیصلہ کیا اور سلب کا خمس نہیں لیا)، نیز حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ ہم لوگ سلب کا خمس نہیں لیتے تھے۔

اوزاعی اور مکحول کی رائے، یہی شافعیہ کے مشہور قول کے مقابل رائے ہے کہ سلب میں خمس لیا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد عام ہے: "**وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُوْلِ**" **الآية** [۱] (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بطور غنیمت حاصل ہو سو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول کے لئے ہے)، یہی رائے حضرت ابن عباسؓ کی ہے۔ اسحاق نے کہا ہے کہ اگر امام سلب کو بہت زیادہ محسوس کرے تو اس کا خمس لے گا، اس لئے کہ ابن سیرین کی روایت ہے کہ براء بن مالکؓ نے بحرین میں ''مرزبان زارہ'' سے مبارزت کی، اس کو نیزہ مارا اور اس کی ریڑھ کی ہڈی توڑ دی اور اس کے کنگن اور سلب لے لیا، پھر جب ظہر کی نماز پڑھ لی تو ابوطلحہ کے پاس ان کے گھر میں آئے اور کہا کہ ہم لوگ سلب کا خمس نہیں لیتے تھے اور براء کا سلب بہت زیادہ ہے اور میں اس کا خمس لوں گا، اسلام میں سب سے پہلا خمس براء کے سلب سے لے لیا گیا ان کا سلب تیس ہزار کے برابر تھا [۲]۔

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ مقتول کا سلب دوسرے مال غنیمت کی طرح ہے، قاتل کے ساتھ خاص نہیں ہے قاتل اور دوسرے لوگ اس میں برابر ہیں۔ امام اس کو بطور نفل دے گا اور حنفیہ کے نزدیک دار الاسلام میں لانے سے قبل نفل چار خمس میں سے دے گا، اور دار الاسلام میں لانے کے بعد خمس میں سے دے گا، مالکیہ کے نزدیک اگر امام مصلحت سمجھے گا تو مجاہد کو خمس میں سے بطور نفل دے گا [۳]۔

(۱) سبل السلام ۴/ ۵۳، کشاف القناع ۳/ ۷۲، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۹۶۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۹۶، کشاف القناع ۳/ ۷۲، سبل السلام ۴/ ۵۳۔

(۳) حدیث کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی ہے۔

(۱) سورۂ أنفال/ ۴۱۔

(۲) سابقہ مراجع، مغنی المحتاج ۳/ ۱۰۱، روضہ الطالبین ۶/ ۳۷۵، فتح القدیر ۵/ ۲۴۹۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۲۴۹، القوانین الفقہیہ ص ۹۹، سبل السلام ۴/ ۵۸۔

سلب جو قاتل لے گا:

۱۴ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سلب، جس کا مستحق قاتل ہوتا ہے وہ وہ ہے جو مقتول کے بدن پر ہو، یعنی کپڑے، عمامہ، ٹوپی، خف (موزہ) ران (موزہ نما جوتا)[1]، اور سبز چادر اسی طرح اس کے ہتھیار اور آلات جنگ جیسے زرہ، خود، نیزہ، چھری، تلوار، لست، کمان اور تیر وغیرہ، اسی طرح جو اس کی سواری پر ہو مثلاً زین، لگام اور نکیل وغیرہ۔

ان کے علاوہ دوسرے سامان کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، اظہر قول کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ سلب میں وہ تمام سامان ہیں جو اس کی زینت وشرف کے لئے ہوں، جیسے تاج، کنگن، انگوٹھی، طوق، منطقہ (پٹکا) اگر چہ اس پر سونے کا پانی چڑھا ہوا ہو وغیرہ، اسی طرح نفقہ کی تھیلی[2] اور اس میں موجود نفقہ بھی داخل ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد عام ہے، جو کسی کو قتل کرے اس کا سامان اس کو ملے گا، اور حضرت براء کی گزشتہ حدیث ہے کہ سلب میں اس کا کنگن اور اس کا منطقہ تھا، اور سلب میں وہ چوپایہ بھی داخل ہے جس پر وہ سوار ہو، اس لئے کہ مددی کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے ایک عجمی کافر کو قتل کیا تو اس کا گھوڑا اور اس کے ہتھیار لے لیا[3]، یہی رائے اوزاعی اور مکحول کی بھی ہے۔

مالکیہ وشافعیہ نے کہا ہے کہ اسی طرح وہ جانور بھی داخل ہے جس کو اس نے اپنے ہاتھ سے پکڑ رکھا ہو، یا اس کے غلام کے ہاتھ میں ہو اور وہ جنگ کے لئے ہو، حنفیہ وحنابلہ نے اس میں ان کی مخالفت کی ہے، انہوں نے کہا ہے کہ جو جانور اس کے غلام کے ہاتھ میں ہو یا جو جانور اس کے ساتھ ہو جس کو جنیبہ کہا جاتا ہے، خواہ اس کے آگے ہو یا پیچھے یا بغل میں ہو، سلب میں داخل نہ ہوگا۔

امام احمد سے منقول ہے کہ جس جانور پر وہ سوار ہوگا، وہ سلب میں داخل نہیں ہے، یہی ابو بکر کے نزدیک مختار ہے، اس لئے کہ سلب وہ ہے جو اس کے بدن پر ہو، جانور ایسا نہیں ہے، جو جانور اس کے گھر پر ہو، یا اس کے خیمہ میں ہو، یا بھاگا ہوا ہو وہ بالاتفاق سلب میں داخل نہ ہوگا۔

مالکیہ کی رائے اور یہی شافعیہ کے نزدیک اظہر کے بالمقابل قول ہے کہ تاج، طوق، کنگن، بالی جو کان میں ہو، انگوٹھی، عین، صلیب، تھیلی اور اس میں موجود نفقہ وغیرہ سلب میں داخل نہیں ہیں، اس لئے کہ یہ اشیاء ایسی نہیں ہیں جن سے جنگ میں مدد لی جاسکے۔

جو مال اس کے ساتھ اس کے بیگ یا تھیلا میں ہو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ کا راجح مذہب اور حنابلہ کی رائے ہے کہ وہ سلب میں داخل نہیں ہے، اس لئے کہ وہ نہ تو اس کا لباس ہے، نہ اس کی یا اس کے گھوڑے کی زینت کا سامان ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ وہ سلب میں داخل ہے، اگر چہ اس پر سونا یا چاندی کا پانی چڑھایا گیا ہو، شافعیہ میں سبکی کی رائے یہی ہے، کیونکہ اس نے اس کو اپنے ساتھ اس لئے رکھا ہے کہ ہوسکتا ہے اس کی ضرورت پڑ جائے[1]۔

---

(۱) الران كالخف إلا أنه لا قدم له (القاموس)۔

(۲) ہمیان: نفقہ کی تھیلی جو کمر میں باندھی جاتی ہے۔

(۳) حدیث کی تخریج فقرہ/۱۰ میں گذر چکی ہے۔

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۲۵۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۴۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۱، الشرح الصغیر ۲/ ۱۷۷، حاشیۃ الخرشی ۳/ ۱۳۰، مغنی المحتاج ۳/ ۱۰۰، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۴، المہذب ۲/ ۲۳۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۹۴، کشاف القناع ۳/ ۷۲۔

سلحفاۃ

دیکھئے: "أطعمة"۔

سلخ

تعریف:

۱- لغت میں سلخ کا معنی جانور کا چمڑا اتارنا ہے۔

جب بکری کی کھال اتار دے تو کہا جاتا ہے: **سلّخ الإهاب من الشاة يسلخه**، صاحب لسان العرب نے نقل کیا ہے کہ کوئی چیز اپنے چھلکے کو پھاڑ دے تو کہا جاتا: **انسلخ سلخ الحر جلد الإنسان فانسلخ** (گرمی نے انسان کی کھال اتار دی تو وہ اتر گئی)، **سلخت المرأة عنها درعها** (عورت نے اپنے کپڑے اتار دیئے)، نیز کہا جاتا ہے: **انسلخ النهار من الليل**: دن، رات سے اس طرح جدا ہو گیا کہ اس کی روشنی کا کوئی حصہ رات کے ساتھ باقی نہیں رہ گیا[۱]۔

قرآن کریم میں ہے: "**وَآيَةٌ لَّهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُّظْلِمُوْنَ**"[۲] (اور ایک نشانی ان لوگوں کے لئے رات بھی ہے ہم اس پر سے دن کو اتار لیتے ہیں سو یکایک لوگ اندھیرے میں رہ جاتے ہیں)۔

اجمالی حکم:

۲- آدمی کی زندگی میں اور اس کی موت کے بعد اس کی کھال اتارنا

(۱) لسان العرب، المفردات۔

(۲) سورۂ یس ر ۳۷۔

حرام ہے، اس لئے کہ اس میں اس کی بے حرمتی ہے [۱]۔

اس پر تمام علماء امت کا اجماع ہے۔ اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" [۲] (اور ہم نے بنی آدم کو عزت دی ہے)۔

جانور کی زندگی میں اس کا کھال اتارنا حرام ہے، اس لئے کہ اس میں بلا وجہ اس کو عذاب دینا ہے۔

جانور کی جان نکلنے اور اس کے اضطراب کے دور ہونے سے قبل قصاب کے لئے اس کی کھال اتارنے کا آغاز کرنا مکروہ ہے [۳]۔

اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "بعث رسول الله ﷺ: بديل بن ورقاء الخزاعي على جمل أورق يصيح في فجاج منى بكلمات منها: "لاتعجلوا الأنفس حتى تزهق، و أيام منى أيام أكل وشرب" [۴] (رسول اللہ ﷺ نے بدیل بن ورقاء الخزاعی کو ایک خاکستری رنگ کے اونٹ پر بھیجا کہ منی کے راستوں میں ان کا اعلان کردیں، لوگو! جانور کی جان نکلنے سے قبل اس کی کھال اتارنے میں جلدی نہ کرو، اور منی کے ایام کھانے پینے کے ایام ہیں)۔

جانور کی کھال دینے پر اس کے اتارنے کے لئے عقد اجارہ کرنا:

۳- جانور کی کھال اجرت میں دے کر اس کو اتارنے کے لئے کسی کے ساتھ عقد اجارہ کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں دھوکا ہے، کیونکہ معلوم نہیں ہے کہ کھال صحیح سالم اتر جائے گی یا نہیں؟ کیا وہ موٹی ہے یا پتلی ہے؟ نیز اس لئے کہ بیع میں اس کا ثمن بنا جائز نہیں ہے، لہذا منفعت کا عوض بننا بھی جائز نہ ہوگا، اگر اس شرط پر کھال اتارا کہ وہی اس کی اجرت ہوگی تو اس صورت میں اس کو اجرت مثل ملے گی۔ اس لئے کہ عقد اجارہ فاسد ہے [۱]۔

آدمی کی کھال کی دیت:

۴- حنفیہ نے کہا ہے کہ آدمی کی کھال میں عادل آدمی کا فیصلہ واجب ہوگا، حاشیہ ابن عابدین میں ہے: آدمی کی کھال، پیٹھ اور پیٹ، گوشت اور جو زخم چہرہ اور سر کے علاوہ دوسرے اعضاء میں ہوں، ان سب میں عادل آدمی کا فیصلہ واجب ہے [۲] (یعنی دو عادل آدمی نقصان کا جوتاوان طے کردیں)۔

مالکیہ وحنابلہ کی کتابوں میں جو مراجع ہمیں دستیاب ہوسکے ان میں اس مسئلہ کے حکم میں ان کی کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی معصوم الدم آدمی کی کھال اتار دے تو اس پر پوری دیت واجب ہوگی۔ اس لئے کہ کھال میں حسن اور ظاہری منفعت ہے۔ اگر ایسے آدمی کی کھال اتارے جس کا کوئی عضو مثلا ہاتھ کٹا ہوا ہو یا ایسا عضو کاٹ دے جس کی کھال اتاردی گئی ہو تو پہلی صورت میں کٹے ہوئے عضو کے حصہ کے بقدر چھوڑ کر کھال کی دیت واجب ہوگی اور دوسری صورت میں کھال کی مساحت پورے بدن پر تقسیم کی جائے گی۔ کٹے ہوئے عضو کے حصہ

---

(۱) المجموع ۱/ ۲۱۶۔

(۲) سورۂ اسراء/ ۷۰۔

(۳) المدونہ ۲/ ۶۶، مواہب الجلیل ۳/ ۲۲۲، الاختیار ۵/ ۱۲، کشاف القناع ۶/ ۲۱۰، ۲۱۱، الفتاوی الہندیہ۔

(۴) حدیث: "لا تعجلوا الأنفس حتى تزهق، وأيام منى......" کی روایت دارقطنی (۴/ ۲۸۳ طبع دار المحاسن) اور بیہقی ((۹/ ۲۷۸ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور بیہقی نے کہا کہ یہ حدیث ضعیف اور بے کار ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۶۸، الإقناع للشربینی الخطیب ۲/ ۳۰۷، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۹۴، الشرح الصغیر ۵/ ۱۸۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۷۳۔

میں جو کھال آئے گی اس کے بقدر اس عضو کی دیت میں کمی کر دی جائے گی اور اس عضو کی باقی دیت واجب ہوگی [۱]۔

تفصیل: ''دیات'' میں ہے۔

سلطان

دیکھئے: ''إمامۃ کبری''۔

(۱) روضۃ الطالبین ۹/۲۸۸، أسنی المطالب ۴/۵۰۔

سلس

تعریف:

۱ - لغت میں السلس کا معنی: آسان ہونا، نرم ہونا، اطاعت کرنا، جاری ہونا، نہ رکنا ہے، المصباح میں ہے: سلس سلسا، باب سمع سے ہے، آسان ہونا، نرم ہونا، اسم صفت سلس ہے، رجل سلس لام کے زیر کے ساتھ۔ جس کی نرمی واضح ہو، سلاسۃ کا معنی نرم خوئی ہے، سلس البول کا معنی پیشاب کا جاری رہنا، اس کا نہ رکنا ہے، یہ حالت کسی مرض کی وجہ سے ہوجاتی ہے، جس شخص کو یہ مرض ہوجائے اس کو سلس۔ لام کے زیر کے ساتھ کہتے ہیں۔

فقہاء کے نزدیک سلس کا معنی بدن سے نکلنے والی اشیاء: پیشاب، مذی، منی، ودی، پاخانہ یا ریاح کا از خود بے اختیار نکل جانا ہے [۱]، کبھی خود نکلنے والی چیز کو بھی سلس کہتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف - الاستحاضۃ:

۲ - استحاضہ، عورت کے ایام حیض کے علاوہ دنوں میں اس کے رحم سے نکلنے والا خون ہے، یہ فاسد خون ہے [۲]۔

(۱) الصحاح، المصباح مادہ: ''سلس''، جواہر الإکلیل ۱/۱۹ طبع المعرفہ۔

(۲) المصباح مادہ: ''حیض''۔

ب-المرض:

۳- اصطلاح میں: مرض اس حالت کو کہتے ہیں، جو بدن کو لگے اوراس کو خاص اعتدال کی حالت سے نکال دے[۱]۔

ج-النجاسۃ:

۴-نجاست یاتوعین ہوگی، یہ گندگی ہے اگر معاف نہ ہوتو نماز کے صحیح ہونے سے مانع ہے، یا نجاست حکمی ہوگی یہ ایک وصف ہے جو محل کے ساتھ قائم رہتا ہے، اگر رخصت پیدا کرنے والی کوئی چیز نہ ہوتو یہ بھی نماز کے صحیح ہونے سے مانع ہے[۲]۔

اجمالی حکم:

سلس کی نماز و وضو:

۵-سلس، ہمیشہ رہنے والا حدث ہے اوراس کا مریض معذور ہے، اس کی عبادت اور وضو میں ایک خاص معاملہ کیا جائے گا جو دوسرے تندرست لوگوں کے معاملہ سے الگ ہوگا، چنانچہ حنفیہ نے لکھا ہے کہ مستحاضہ عورت، وہ شخص جس کو سلس البول ہو، یا مسلسل دست آرہا ہو، لگاتار ریاح خارج ہورہی ہو، دائمی نکسیر ہو یا برابر رہنے والا زخم ہوتو یہ لوگ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کریں گے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة"[۳]

(۱) المصباح مادہ: "مرض"، التعریفات للجرجانی ر ۲۶۸ طبع الکتاب العربی۔

(۲) المصباح مادہ: "نجس"، حاشیۃ القلیوبی ۱ر ۶۸، ۶۹ طبع الحلبی۔

(۳) حدیث: "المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة" زیلعی (۱ر ۲۰۴ طبع المجلس العلمی) نے کہا یہ حدیث بہت ہی غریب ہے، ابن قطلوبغا نے اس پر یوں تنقید کی ہے: میں کہتا ہوں کہ محمد بن الحسن نے اس کو "الآثار" میں لکھا ہے، اس کی روایت ابن بطہ نے حمنہ بنت جحش سے کی ہے، ایسا ہی منیۃ الألمعی (ص ۱۱۹ الملحق بآخر نصب الرایہ) میں ہے۔

(مستحاضہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرے گی) اور مستحاضہ پر دوسرے عذر والوں کو بھی قیاس کیا جائے گا، اور وہ لوگ وقت کے اندر جو نماز پڑھنا چاہیں فرض یا نفل پڑھ سکتے ہیں، اگر سیلان کی حالت میں وضو کرے، پھر بند ہوجانے پر نماز ادا کرے اور دوسرے پورے وقت میں بند رہے تو وہ اس نماز کو دوبارہ ادا کرے گا، یہی حکم اس وقت بھی ہوگا اگر نماز کے دوران بند ہوجائے اور مکمل بند رہے۔

فرض نماز کا وقت نکل جانے کے وقت سابق حدث کی وجہ سے وضوٹوٹ جائے گا یہی صحیح ہے اور امام ابوحنیفہ کا یہی قول ہے۔

امام زفرؒ نے کہا ہے کہ وقت کے داخل ہونے سے وضو باطل ہوگا اور امام ابویوسف ومحمد نے کہا ہے کہ (وقت کے نکلنے اور داخل ہونے) دونوں سے وضو باطل ہوجائے گا۔

اور جب تک وقت باقی رہے گا دو شرطوں کے ساتھ وضو بھی باقی رہے گا:

عذر کی وجہ سے وضو کیا ہو اور اس پر کوئی دوسرا حدث طاری نہ ہوا ہو، مثلاً ریاح کا خارج ہونا اور کسی دوسری جگہ سے خون کا نکلنا[۱]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر سلس اکثر وقت بند رہے، کم وقت میں جاری رہے تو اس سے وضوٹوٹ جائے گا، اگر نصف وقت، یا اکثر وقت یا کل وقت میں جاری رہے تو وضو نہیں ٹوٹے گا، لیکن یہ اس وقت ہے جب وہ اس کو دور کرنے پر قادر نہ ہو، اگر اس کو دور کرنے پر قادر ہو اور دور نہ کرے تو مطلقاً اس سے وضوٹوٹ جائے گا (خواہ کم ہی وقت میں جاری رہے) مثلاً زیادہ دنوں تک غیر شادی شدہ رہنے کی وجہ سے یا کسی مرض کی وجہ سے مسلسل مذی ہو۔ ذکر یا فکر کے بغیر نکل جاتی ہو، علاج کرکے یا روزہ رکھ کر یا شادی کرکے اس کو دور کرنا ممکن ہو، البتہ

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱ر ۴۱ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، الدر المختار ۱ر ۱۳۹-۲۸۰، ۲۸۳، فتح القدیر ۱ر ۱۲۴-۱۲۸، تبیین الحقائق ۱ر ۶۴، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی ر ۸۰۔

شادی وعلاج کے زمانہ میں معاف رہے گا، اگر اکثر زمانہ میں یا نصف زمانہ میں جاری رہے تو ان کے نزدیک وضو کرنا مندوب ہے، اگر پورے زمانہ میں جاری رہے تو وضو کرنا مندوب نہیں ہے، پورے زمانہ میں جاری رہنے کی حالت میں بھی وضو کرنا اس وقت مندوب ہے جب کہ مشقت نہ ہو، اگر ٹھنڈک وغیرہ کی وجہ سے وضو کرنا دشوار ہو تو مندوب نہ رہے گا، متاخرین مالکیہ کو اس میں تردد ہے کہ عذر کے ہمیشہ رہنے، اکثر اوقات، یا نصف یا کم میں رہنے کے لازم ہونے میں خاص طور پر نماز کے وقت میں اس کا اعتبار ہوگا، اور وہ زوال سے دوسرے دن کے طلوع آفتاب تک ہے، یا مطلقاً اس کا اعتبار ہوگا نماز کے وقت کی قید اس میں نہ ہوگی، یہاں تک کہ طلوع آفتاب سے زوال تک کے اوقات میں بھی اعتبار ہوگا، اہل عراق مالکیہ کے قول میں سلس البول مطلقاً ناقض نہیں ہے، البتہ اس سے وضو کر لینا مندوب ہے، اگر پورے زمانہ میں لازم نہ ہو تو مندوب نہیں ہے[۱]۔

شافعیہ نے لکھا ہے کہ چھ شرطیں ہیں جن کے ساتھ وہ شخص خاص ہے جس کو دائمی حدث ہو مثلاً سلس البول یا استحاضہ ہو، وہ یہ ہیں: باندھنا، پٹی چڑھانا، صحیح قول کے مطابق جیسا کہ ''الروضہ'' میں ہے وقت کے داخل ہونے کے بعد ہر فرض کے لئے وضو کرنا، ایک شاذ قول کے مطابق وقت سے پہلے وضو کرنا بھی کافی ہو جائے گا، ہر فرض کے لئے پٹی بدلنا، راجح مذہب کے مطابق نماز کے مباح ہونے کی نیت کرنا، اصح قول کے مطابق نماز ادا کرنے میں جلدی کرنا۔

اگر کسی مصلحت کی وجہ سے تاخیر کرے، مثلاً ستر عورت، اذان، اقامت، جماعت کا انتظار کرنا، قبلہ معلوم کرنا، کسی مسجد کی طرف جانا اور سترہ حاصل کرنا وغیرہ تو یہ مضر نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی وجہ سے وہ کوتاہی کرنے والا نہیں سمجھا جائے گا اور ہر فرض کے لئے وضو کرے گا، اگر چہ نذر مانی ہوئی نماز ہو، جیسا کہ تیمم کرنے والے کا حکم ہے، کیونکہ حدث باقی ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فاطمہ بنت ابی حبیشؓ سے فرمایا: ''توضئ لکل صلاۃ''[۱] (ہر نماز کے لئے وضو کرو) اور اس سے صرف جو نفل نماز چاہے پڑھ سکتا ہے، جنازہ کی نماز نفل نماز کے حکم میں ہے، اگر عذر اتنی دیر تک زائل رہے جس میں وضو اور نماز کی گنجائش ہو مثلاً خون بند ہو جائے تو شرم گاہ پر جو خون وغیرہ ہے اس کو دور کرنا اور وضو کرنا واجب ہوگا۔

جس کو سلس منی کی شکایت ہو، اس پر ہر فرض کے لئے غسل کرنا واجب ہوگا، اگر نماز میں بیٹھنے سے حدث رک جائے تو بیٹھنا واجب ہوگا، اعادہ واجب نہ ہوگا، اور معذور نماز کے مباح ہونے کی نیت کرے گا۔ حدث کے دور کرنے کی نیت نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس کا حدث دائمی ہے، اس کے وضو سے وہ دور نہ ہوگا، البتہ اس کے لئے عبادت مباح ہو جائے گی۔

ان تمام مسائل میں حنابلہ کی رائے شافعیہ کی رائے کی طرح ہے، البتہ ہر فرض کے لئے وضو کے بارے میں ان کا اختلاف ہے، ان کی رائے ہے کہ دائمی حدث والا، ہر وقت کے لئے وضو کرے گا، اور اس سے جو فرض یا نفل نماز پڑھنا چاہے پڑھ سکتا ہے، جیسا کہ حنفیہ نے ذکر کیا ہے، مالکیہ کے علاوہ دوسرے تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ معذور کے لئے وضو کی تجدید واجب ہے، مالکیہ نے کہا ہے کہ مستحب ہے جیسا کہ گذر چکا، شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک وقت کے داخل ہونے کے بعد وضو ہوگا[۲]۔

اس کی تفصیل فقہاء ''وضوء'' اور ''صلاۃ'' کے بیان میں کرتے ہیں۔

---

(۱) الدسوقی ۱/ ۱۱۶-۱۱۷ طبع الفکر، الخرشی ۱/ ۱۵۲-۱۵۳ طبع الفکر، الزرقانی ۱/ ۸۴-۸۵ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۹-۲۰ طبع المعرفہ۔

(۱) حدیث: ''توضئی لکل صلاۃ'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۳۲ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) المنثور ۲/ ۴۳ طبع اول، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۳۷ طبع المکتب الإسلامی، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۱ طبع الفکر، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۱۰۱-۱۰۲ طبع الحلبی، کشاف القناع ۱/ ۲۱۳-۲۱۷ طبع النصر، المغنی ۱/ ۳۴۰-۳۴۳ طبع الریاض۔

سلس کی امامت:

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر امام سلس مریض ہو اور مقتدی بھی ایسا ہی ہو تو نماز جائز ہے، اور اگر امام مریض ہو اور مقتدی اس سے محفوظ (تندرست) ہو تو دوسرے تندرست مقتدیوں کی نماز کے لئے مریض کی امامت کے جائز ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: حنفیہ، حنابلہ اور اصح کے بالمقابل شافعیہ کی رائے ہے کہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ عذر والے درحقیقت حدث کے ساتھ نماز ادا کریں گے، البتہ ان کے حق میں موجود حدث نہ ہونے کے حکم میں ہے، کیونکہ وہ نماز ادا کرنے کے محتاج ہیں، لہذا یہ حکم ان ہی تک محدود رہے گا، اس لئے کہ ضرورت کا اعتبار بقدر ضرورت ہی رہتا ہے، نیز تندرست کی حالت، معذور سے قوی ہے اور ضعیف پر قوی کی بنا جائز نہ ہوگی۔

دوسرا قول: مشہور قول کے مطابق مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کا اصح قول ہے کہ جائز ہے، اس لئے کہ ان کی نماز اعادہ کے بغیر صحیح ہے، نیز اس لئے کہ جب اعذار صاحب اعذار کے حق میں معاف ہیں تو دوسرے کے حق میں بھی معاف ہوں گے، نیز اس لئے کہ حضرت عمرؓ امام تھے۔ وہ سلسل المذی محسوس کرتے تھے، اور نہیں لوٹتے تھے، البتہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ معذور کے لئے تندرست لوگوں کی امامت کرنا مکروہ ہے [1]۔

تفصیل اصطلاح: ''عذر'' میں ہے۔

(۱) فتح القدیر ا/ ۳۱۸ طبع الأمیریہ، تبیین الحقائق ا/ ۱۴۰-۱۴۱ طبع الأمیریہ، الفتاوی الہندیہ ا/ ۸۴ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، جواہر الإکلیل ا/ ۷۸ طبع المعرفہ، الدسوقی ا/ ۳۳۰ طبع الفکر، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۲/ ۱۰۴ طبع النجاح، مغنی المحتاج ا/ ۲۴۱ طبع الفکر، کشاف القناع ا/ ۴۷۶ طبع النصر، المغنی ا/ ۳۴۰-۳۴۳ طبع الریاض۔

سلف

دیکھئے: ''سلم'' اور ''قرض''۔

سلم

تعریف:

۱ - لغت عرب میں سلم کا ایک معنی: دینا اور قرض دینا ہے[1] کہا جاتا ہے: أسلم الثوب للخياط درزی کو کپڑا دیا، المطرزی نے کہا ہے: اسلم فی البر یعنی گیہوں میں ادھار بیع کرنا، یہ سلم سے ماخوذ ہے۔ اس کی اصل "أسلم الثمن فيه" ہے، ہمزہ حذف کردیا گیا[2]۔

اصطلاح میں سلم وہ بیع ہے جو ذمہ میں ہو اور اس کا بدل فوراً ادا کردیا جائے۔ چونکہ اس کے لئے معتبر شرائط میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس لئے اس کے نتیجہ میں اس کی تعریف میں بھی ان کا اختلاف ہوا ہے۔

چنانچہ حنفیہ اور حنابلہ جنہوں نے اس کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ مجلس عقد میں راس المال پر قبضہ ہوجائے اور مسلم فیہ مؤجل (ادھار) ہو۔ تاکہ نقد سلم سے احتراز ہو۔ اس کی ایسی تعریف کی ہے۔ جس میں یہ دونوں شرطیں داخل ہوں، ابن عابدین نے کہا ہے کہ نقد دے کر ادھار خریدنا بیع سلم ہے[3]، مجلّہ عدلیہ کے دفعہ (۱۲۳) میں صراحت ہے کہ بیع سلم نقد کے ذریعہ ادھار کی بیع ہے، "الإقناع" میں ہے کہ بیع سلم ایسی چیز پر عقد کرنا ہے جو ذمہ میں ادھار ہو اور مجلس عقد میں اس کے ثمن پر قبضہ کرلیا جائے[1]۔

شافعیہ جنہوں نے سلم کے صحیح ہونے کے لئے مجلس عقد میں راس المال پر قبضہ کی شرط لگائی ہے اور سلم کے نقد اور ادھار دونوں کو جائز قرار دیا ہے، اس کی تعریف اس طرح کی ہے: بیع سلم ایسی چیز پر عقد کرنا ہے جو ذمہ میں واجب ہو اور اس کا بدل نقد ادا کیا جائے[2]، انہوں نے ذمہ میں واجب مسلم فیہ میں ادھار ہونے کی قید نہیں لگائی ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک نقد سلم بھی جائز ہے۔

مالکیہ جنہوں نے نقد سلم کو ممنوع قرار دیا ہے اور مجلس عقد میں رأس المال کو سپرد کرنے کی شرط نہیں لگائی ہے، معاملہ کو آسان بنانے کے لئے اس میں دو تین دنوں کی تاخیر کی اجازت دی ہے، سلم کی تعریف یوں کی ہے: بیع سلم عین سے جو حاضر ہو یا جو حاضر کے حکم میں ہو، معلوم فی الذمہ کی بیع ہے جس کی صفت متعین ہو، اور یہ بیع ادھار ہو[3]۔

"أو ما في حكمها" کی تعبیر سے اس طرف اشارہ ہے کہ سلم کے راس المال میں دو تین دنوں کی تاخیر جائز ہے، اس طرح کہ وہ تعجیل کے حکم میں ہے، اس بنیاد پر کہ جو کسی شئ سے قریب ہو اس کو اسی شئ کا حکم دیدیا جاتا ہے[4]۔

ان کے قول "إلى أجل معلوم" سے واضح ہوتا ہے کہ مسلم فیہ کا مؤجل ہونا واجب ہے۔ تاکہ نقد سلم سے احتراز ہوسکے، اس عقد میں فقہاء مشتری کو رب السلم یا مسلم، بائع کو مسلم الیہ، مبیع کو مسلم فیہ اور ثمن کو سلم کا رأس مال کہتے ہیں[5]۔

---

(۱) لسان العرب، مادہ: "غرز"، المقالۃ للمغراوی ص ۲۱۶، أنیس الفقہاء للقونوی ص ۲۱۸ مشارق الأنوار للقاضی عیاض ۲/ ۲۱۷۔

(۲) المغرب للمطرزی ۱/ ۴۱۲ (تحقیق الفاخوری، مختار، حلب ۱۴۰۲ھ)۔

(۳) ردالمحتار ۴/ ۲۰۳ (بولاق ۱۲۷۲ھ)۔

---

(۱) کشاف القناع ۳/ ۲۷۶ (مطبعۃ الحکومہ مکہ ۱۳۹۴ھ)، المطلع للبعلی ص ۲۴۵۔

(۲) فتح العزیز للرافعی ۹/ ۲۰۷، الروضہ للنووی ۴/ ۳۔

(۳) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ص ۱۱۸۶ طبع دار الشعب قاہرہ۔

(۴) دیکھئے: ایضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک للونشریسی ص ۱۷۳۔

(۵) أنیس الفقہاء للقونوی ص ۲۲۰۔

متعلقہ الفاظ:

الف-الدین:

۲- دین وہ ہے جو ذمہ میں واجب ہو اور متعین نہ ہو، خواہ نقد ہو یا ادھار (۱)۔

دین، سلم سے عام ہے۔ دیکھئے: اصطلاح "دین"۔

ب- ذمہ میں واجب وصف شدہ غائب عین کی بیع:

۳- اس کی دو قسمیں ہیں: اول یہ کہ عین معین ہو، دوم یہ کہ عین معین نہ ہو۔ اس دوسری قسم میں اور بیع سلم میں فرق یہ ہے کہ بیع سلم میں یہ شرط ہے کہ مبیع کی سپردگی ادھار ہو، اور موصوف فی الذمہ کی بیع کبھی نقد ہوتی ہے۔ دیکھئے: اصطلاح "بیع"۔

شافعیہ نے ذمہ میں واجب موصوف غائب عین کی بیع کے بارے میں اگر عقد لفظ سلم سے ہو یا لفظ بیع سے ہو دونوں میں فرق کیا ہے۔ اگر لفظ سلم سے ہو تو جدا ہونے سے قبل ثمن ادا کردینا شرط ہے۔

اگر لفظ بیع کے ساتھ ہو تو لفظ کا اعتبار کرتے ہوئے ثمن کو سپرد کردینا شرط نہیں ہے، البتہ بیع ہونے کی وجہ سے عوضین میں سے کسی ایک کی تعیین شرط ہے، ورنہ دین سے دین کی بیع ہوجائے گی جو باطل ہے، اور مجلس میں قبضہ کرنا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ تعیین، قبضہ کے درجہ میں ہے، کیونکہ معین، نقد ہے، اس میں اجل کبھی داخل ہو ہی نہیں سکتی ہے (۲)۔

ج- عقد اجارۃ:

۴- اور یہ متعین عوض کے مقابلہ میں متعین منفعت کو فروخت کرنا ہے (۳)۔

(۱) دیکھئے: مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ ۱۵۸۔
(۲) المغنی ۳/ ۵۸۳، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۶۔
(۳) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ ۴۰۵۔

د- الاستصناع:

۵- اہل صنعت سے کسی کام کے کرنے پر زبانی عقد (ٹھیکہ کا معاملہ) کرنا ہے (۱)۔

سلم کا مشروع ہونا:

۶- عقد سلم کا مشروع و جائز ہونا، کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ اور اجماع سے ثابت ہے۔

الف- کتاب اللہ: ارشاد ربانی ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ" (۲) (اے ایمان والو! جب ادھار کا معاملہ کسی مدت معین تک کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو)۔ حضرت ابن عباسؓ نے کہا ہے: میں گواہی دیتا ہوں کہ عقد سلم جس کی مدت مقرر ہو اللہ تعالی نے اس کو اپنی کتاب میں حلال قرار دیا ہے اور اس کی اجازت دی ہے، پھر اس آیت کی تلاوت کی (۳)۔

آیت کریمہ میں اس طرح دلالت ہے کہ اس میں دین کو مباح قرار دیا ہے اور عقد سلم دین کی ایک قسم ہے، ابن العربی نے کہا ہے کہ ہر وہ معاملہ دین ہے جس میں ایک عوض نقد ہو اور دوسرا ذمہ میں ادھار ہو، اس لئے کہ عرب کے نزدیک، جو حاضر ہو وہ عین ہے اور جو غائب ہو وہ دین ہے (۴)۔

آیت سے تمام مداینات (دین سے متعلق معاملات) کا حلال ہونا معلوم ہوتا ہے، اور عقد سلم اس کا ایک فرد ہونے کی وجہ سے اس

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ ۱۲۴۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔
(۳) اثر ابن عباس: "أشهد أن السلف المضمون إلى أجل مسمى......" کی روایت شافعی (۲/ ۱۷۱- مسندہ- ترتیب السندی- شائع کردہ دار الکتب العلمیہ) اور حاکم (۲/ ۲۸۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔
(۴) أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۴۷۔

میں داخل ہے۔ اس لئے کہ مسلم فیہ ایک مدت تک کے لئے مسلم الیہ کے ذمہ میں ثابت ہوتی ہے۔

ب- سنت: حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ مدینہ تشریف لائے اور لوگ کھجور میں دو سال تین سال کے لئے عقد سلم کرتے تھے تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**من أسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم**"[1] (جو شخص کھجور میں عقد سلم کرے، اس کو متعین کیل، متعین وزن اور متعین مدت تک کے لئے کرنا چاہئے)۔

اس حدیث شریف سے بیع سلم کے مباح ہونے اور اس میں معتبر شرائط کا علم ہوتا ہے، اور عبدالرحمٰن ابن أبزی، اور عبداللہ بن ابی اوفی کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ غنیمت حاصل کرتے تھے، ہمارے پاس شام کے عجمی لوگ آتے تھے تو ہم ان کے ساتھ مقررہ مدت تک گندم، جو اور زیتون میں بیع سلم کرتے تھے، میں نے پوچھا، کیا ان کے یہاں کھیتی ہوتی تھی یا کھیتی نہیں ہوتی تھی؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ ہم ان سے یہ نہیں پوچھتے تھے[2]۔

ج- اجماع: ابن المنذر نے کہا ہے کہ ہمارے علم کے مطابق تمام اہل علم کا اجماع ہے کہ بیع سلم جائز ہے[3]۔

سلم کے مشروع ہونے کی حکمت:

۷- عقد سلم کی ضرورت ہوتی ہے، اس لئے کہ اس کے مباح ہونے میں لوگوں سے حرج کو رفع کرنا ہے، مثلاً کاشتکار کے پاس کبھی اتنا مال نہیں ہوتا ہے کہ اپنی زمین کی اصلاح اور اپنی کھیتی کے پکنے تک اس کی دیکھ بھال میں خرچ کر سکے، اور اس کو کوئی ایسا آدمی بھی نہیں ملتا ہے جو ضرورت کے مطابق اس کو قرض دے۔ اس لئے وہ کوئی ایسا معاملہ کرنے کا حاجت مند ہوتا ہے جس کے ذریعہ ضرورت کے بقدر مال حاصل کر سکے، ورنہ اس کی زمین کی پیداوار کی مصلحت فوت ہوجائے گی اور وہ تنگی، مشقت اور دشواری میں پڑ جائے گا، اسی وجہ سے بیع سلم مباح کی گئی ہے۔

ابن قدامہ نے "المغنی" میں اسی حکمت کی طرف اشارہ کیا ہے، انہوں نے کہا ہے: اس لئے کہ مبیع بیع میں عقد کا ایک عوض ہے، لہذا ثمن کی طرح اس کا ذمہ میں ثابت ہونا جائز ہوگا، نیز اس لئے کہ لوگوں کو اس کی حاجت ہوتی ہے، کیونکہ کھیتی، پھل اور تجارت کے مالکان، اپنے اوپر اور کھیتی کی تکمیل کے لئے اس پر خرچ کے محتاج ہوتے ہیں، اور کبھی خرچ کرنا ان کے لئے دشوار ہوتا ہے تو ان کے لئے بیع سلم کرنا جائز ہے، تاکہ وہ اس سے فائدہ اٹھائیں[1]، اور مسلم (**یعنی رب السلم**) ارزانی سے فائدہ اٹھاتا ہے[2]۔

بیع سلم کا قیاس کے موافق ہونا:

۸- کتاب، سنت اور اجماع سے عقد سلم کی مشروعیت کے ثابت ہونے کے بعد، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا یہ مشروعیت، قیاس اور شریعت کے عام قواعد کے مقتضی کے موافق ہے؟ یا یہ خلاف قیاس بطور استثناء مشروع ہے؟ اس لئے کہ لوگوں کو اس کی حاجت وضرورت ہے، اس سلسلہ میں دو اقوال ہیں:

---

(۱) حدیث: "من أسلف في تمر......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۲۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۰۴ (مکتبۃ الریاض الحدیثۃ ۱۴۰۱ھ)۔
اور حدیث عبدالرحمٰن بن ابزی وعبداللہ بن ابی اوفی کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۳۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) المغنی ۴/ ۳۰۴۔

---

(۱) یعنی رب السلم۔

(۲) المغنی ۴/ ۳۰۵۔

اول: جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ عقد سلم خلاف قیاس جائز ہے(۱)، ابن نجیم نے کہا ہے کہ یہ خلاف قیاس ہے، اس لئے کہ یہ معدوم کی بیع ہے، حاجت کی بنیاد پر نص و اجماع سے جائز ہے(۲)، زکریا انصاری نے کہا ہے کہ بیع سلم عقد غرر ہے، حاجت کی وجہ سے جائز قرار دی گئی ہے(۳)، ''منح الجلیل'' میں ہے: ''المدونۃ'' میں صراحت ہے کہ بیع سلم رخصت ہے۔ جو چیز بائع کے پاس نہ ہو اس کی بیع سے مستثنیٰ ہے(۴)۔

دوم: تقی الدین بن تیمیہ اور ابن القیم کی رائے ہے کہ بیع سلم قیاس کے مطابق مشروع عقد ہے، اس میں قواعد شرعیہ کی مخالفت نہیں ہے۔

ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ فقہاء کا کہنا ہے کہ بیع سلم قیاس کے خلاف ہے، ان کا یہ قول ایسا ہی ہے جیسا کہ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: "لا تبع ما لیس عندک"(۵) (جو تمہارے پاس نہ ہو اس کو فروخت نہ کرو) اور آپ نے بیع سلم میں رخصت دی ہے۔ حالانکہ یہ ٹکڑا حدیث میں مروی نہیں ہے، بلکہ یہ محض بعض فقہاء کا کلام ہے اور وہ اس طرح کہ انہوں نے کہا: بیع سلم: انسان کا ایسی چیز کو فروخت کرنا ہے جو اس کے پاس نہیں ہے، لہذا قیاس کے خلاف ہوگا۔

(۱) دیکھئے: الإشراف علی مسائل الخلاف للقاضی عبدالوہاب ۱/ ۲۸۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۸ (طبع دار الکتب الحدیثۃ مصر)، بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۱ (مطبعۃ الجمالیہ ۱۳۲۸ھ)، المغنی ۴/ ۳۲۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۸-۲۲۱، الخرشی ۵/ ۲۱۴۔

(۲) البحر الرائق ۶/ ۱۶۹۔

(۳) أسنی المطالب شرح روض الطالب ۲/ ۱۲۲۔

(۴) منح الجلیل لعلیش ۳/ ۲۔

(۵) حدیث: "لا تبع ما لیس عندک" کی روایت ترمذی (تحفۃ الأحوذی ۴/ ۴۳۰ طبع السلفیہ) نے حضرت حکیم بن حزامؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔

نبی کریم ﷺ نے حکیم بن حزام کو اس چیز کی بیع سے منع فرمایا جو ان کے پاس نہ ہو یا تو اس سے معین عین کی بیع مراد ہوگی تو یہ ایسا ہوگا کہ اس نے دوسرے کا مال اس کو خریدنے سے قبل ہی فروخت کر دیا ہے، اور اس میں نظر ہے، یا یہ مراد ہے کہ ایسی چیز کو فروخت کیا ہے جس کو سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے، اگرچہ ذمہ میں ہے۔ یہ زیادہ مناسب ہے، تو یہ ایسا ہوگا کہ اس نے ایسی چیز کا ضمان لیا ہے جس کے بارے میں نہیں جانتا ہے کہ وہ اس کو حاصل ہوگی یا نہیں؟ اور یہ نقد سلم میں ہوگا جب کہ اس کے پاس وہ چیز ادا کرنے کے لئے نہ ہو اور اس میں مناسبت ظاہر ہے۔

لیکن اگر بیع سلم ادھار ہو تو وہ ایک دین ہے، اور یہ ادھار ثمن کے ذریعہ خریدنے کی طرح ہے تو ذمہ میں ایک عوض کے مؤجل ہونے میں اور ذمہ میں دوسرے عوض کے مؤجل ہونے میں کیا فرق ہے؟ حالانکہ ارشاد باری ہے: **إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ**(۱) (جب ادھار کا معاملہ کسی مدت معین تک کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو) حضرت ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ سلف جس کا ضمان ذمہ میں ہو کتاب اللہ میں حلال ہے اور اس آیت کو پڑھا۔

لہذا اس کا مباح ہونا قیاس کے موافق ہے، اس کے خلاف نہیں ہے(۲)۔

ابن قیم نے إعلام الموقعین میں کہا ہے کہ بیع سلم کے بارے میں جس نے یہ سمجھا ہے کہ وہ قیاس کے خلاف ہے اس کو یہ وہم ہو گیا ہے کہ یہ نبی کریم ﷺ کے اس قول میں داخل ہے: "لا تبع ما لیس عندک" (جو تمہارے پاس نہ ہو اس کو فروخت نہ کرو)۔ اس لئے

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۲) مجموعہ فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۰/ ۵۲۹۔

کہ یہ غیر موجود کی بیع ہے، اور قیاس اس سے مانع ہے۔

حالانکہ درست بات یہ ہے کہ وہ قیاس کے موافق ہے۔ اس لئے کہ وہ ایسی بیع ہے کہ اس کا ضمان ذمہ میں واجب ہے اور اس کے اوصاف بیان کردیئے گئے ہیں اور اکثر اس کی سپردگی پر قدرت رہتی ہے اور وہ اجارہ میں منافع پر معاوضہ کی طرح ہے، اور گذر چکا ہے کہ وہ قیاس کے مطابق ہے۔

اللہ تعالی نے اصحاب عقل ودانش کو اتنی سمجھ دی ہے کہ وہ اس چیز کی بیع میں جس کا مالک وہ نہ ہو اور نہ اس کا سپرد کرنا اس کے بس میں ہو اور بیع سلم میں فرق کریں جس کا ضمان ذمہ میں ہوتا اور عام طور پر اس کی سپردگی پر قدرت ہوتی ہے، ان دونوں کو حکم میں جمع کرنا ایسا ہی ہے جیسے ذبیحہ اور مردار کو یا بیع وربا کو جمع کیا جائے [1]۔

سلم کے ارکان اور اس کے صحیح ہونے کی شرائط:

۹- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ سلم کے ارکان تین ہیں:

(۱) صیغہ (یعنی ایجاب وقبول)۔

(۲) عاقدین (یعنی مسلم، اور مسلم الیہ)۔

(۳) محل (یعنی دو چیزیں، راس المال اور مسلم فیہ)۔

اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے۔ چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ سلم کا رکن وہ صیغہ ہے جو ایجاب وقبول سے مرکب ہو اور اس سے معلوم ہو کہ دونوں کے ارادے ایک ہیں اور دونوں اس عقد کے کرنے پر متفق ہیں [2]۔

(۱) إعلام الموقعين عن رب العالمين ۲/ ۱۹ (مراجعه طه عبد الرؤوف سعد)۔

(۲) دیکھئے: التعریفات للشریف الجرجانی ص ۵۹، ۶۷ (طبع الدار التونسیہ ۱۹۷۱ء)۔

پہلا رکن: صیغہ:

۱۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ لفظ سلم یا سلف اور ان دونوں سے مشتق ہر لفظ سے ایجاب صحیح ہے، جیسے ''أسلفتک ، أسلمتک، أعطيتک كذا سلماً يا سلفاً في كذا......'' وغیرہ، اس لئے کہ ان دونوں الفاظ کا معنی ایک ہی ہے اور دونوں ایک ہی عقد کے نام ہیں، اسی طرح ہر ایسے لفظ سے جس سے پہلے کے ایجاب پر رضامندی کا اظہار ہو، قبول کرنا صحیح ہے، جیسے قبلت، رضیت وغیرہ [1]۔

۱۱- لفظ بیع کے ذریعہ سلم کے انعقاد کے صحیح ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: امام ابوحنیفہ، صاحبین، مالکیہ، اصح کے بالمقابل ایک قول میں شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر سلم کا ارادہ ظاہر کردیا جائے اور اس کی شرطیں پائی جائیں تو لفظ بیع سے عقد سلم منعقد ہوجائے گا، مثلاً رب السلم کہے: ''اشتريت منک خمسين رطلا زيتا صفته كذا إلى أجل كذا بعشرة دنانير حالة'' (میں نے تم سے پچاس رطل زیتون کا تیل خریدا وہ تیل ایسا ایسا ہوگا اس کی ادائیگی کی مدت یہ ہوگی، یہ خریداری دس دینار میں ہے جو نقد ادا ہوگا) اور مسلم الیہ اس کو قبول کرلے، یا مسلم الیہ کہے: میں نے نقد پچاس دینار کے بدلہ میں جو مجلس میں ادا کیا جائے گا تم سے بیس صاع گندم فروخت کیا، جس کی صفت ایسی اور مدت یہ ہوگی، اور دوسرا اس کو قبول کرلے [2]۔

ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ تحقیق یہ ہے کہ متعاقدین اگر مقصود سمجھ لیں

(۱) البدائع ۵/ ۲۰۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۴، نہایۃ المحتاج اور اس پر رشیدی کا حاشیہ ۴/ ۱۷۸، المہذب ۱/ ۳۰۴، منح الجلیل ۳/ ۲۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۴، بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۱، المہذب ۱/ ۳۰۴، روضۃ الطالبین ۴/ ۶، مواہب الجلیل ۴/ ۵۳۸، الخرشی ۵/ ۲۲۳، منح الجلیل ۳/ ۳۶، فتح العزیز ۹/ ۲۲۴، بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۱۔

تو بیع سلم منعقد ہوجائے گی، لہذا جس لفظ سے بھی فریقین اپنا مقصود سمجھ لیں اس سے عقد منعقد ہوجائے گا، یہ تمام عقود میں عام ہے، اس لئے کہ شارع نے عقود کے الفاظ کو متعین نہیں کیا ہے، بلکہ ان کو مطلق رکھا ہے، لہذا جس طرح اس پر دلالت کرنے والے فارسی، رومی یا دوسرے عجمی الفاظ سے عقد ہوجاتا ہے، اسی طرح اس پر دلالت کرنے والے عربی الفاظ سے بھی عقد منعقد ہوجائے گا، لہذا جس طرح طلاق وعتاق پر دلالت کرنے والے ہر لفظ سے طلاق اور عتاق واقع ہوجاتے ہیں، اسی طرح بیع وغیرہ بھی ہوجائے گی [۱]۔

قول دوم: حنفیہ میں سے امام زفر اور ایک قول میں شافعیہ کی رائے جس کو شیخ نووی اور شیخ رافعی نے صحیح قرار دیا ہے، یہ ہے کہ لفظ بیع سے بیع سلم منعقد نہ ہوگی، امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ سرے سے یہ بیع منعقد ہی نہ ہو، اس لئے کہ یہ اس چیز کی بیع ہے جو انسان کے پاس نہیں ہے، اور یہ ممنوع ہے، البتہ شریعت میں لفظ سلم کے ذریعہ اس کا جواز منقول ہے [۲]، حدیث میں ہے: "**ورخص فی السلم**" [۳]، لہذا اس لفظ پر اقتصار کرنا اور دوسرے لفظ سے جائز قرار نہ دینا واجب ہے۔

شافعیہ میں یہ رائے رکھنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اس کے لفظ کا اعتبار کیا جائے گا، لفظ کو دیکھتے ہوئے بیع منعقد ہوجائے گی اور اس کے صحیح ہونے کے لئے عوضین میں سے کسی ایک کی تعیین شرط ہوگی اور مجلس میں راس المال پر قبضہ کرنا ضروری نہ ہوگا، اس لئے کہ سلم عام

(۱) القیاس لابن تیمیہ ص ۲۴، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۰/ ۵۳۳، نیز دیکھئے: إعلام الموقعین ۲/ ۲۳ (طبع طہ عبدالرؤوف سعد)۔
(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۱۔
(۳) حدیث: "رخص في السلم" زیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۴۵ طبع المجلس العلمی) میں ذکر کیا ہے کہ یہ ابن عباسؓ کی حدیث سے مستنبط ہے جو فقرہ/ ۴ میں گذر چکی ہے۔

بیع کے علاوہ ہے، لہذا بیع کے لفظ سے عقد سلم منعقد نہ ہوگا [۱]۔

۱۲- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ نے سلم کے صیغہ میں یہ شرط لگائی ہے کہ بیع قطعی (نافذ غیر موقوف) ہو، عاقدین میں سے کسی کو خیار نہ ہو، اس لئے کہ یہ ایسا عقد ہے جو خیار شرط کے قابل نہیں ہے۔ کیوں کہ اس کے صحیح ہونے کے لئے راس المال کا مالک بنانا اور جدا ہونے سے قبل اس پر مسلم الیہ کو قبضہ دلانا شرط ہے۔ اور ان دونوں چیزوں کے پائے جانے کا واجب ہونا خیار شرط کے خلاف ہے۔

امام شافعی نے "الأم" میں کہا ہے: سلف میں خیار جائز نہیں ہے، اگر کوئی کسی سے کہے: میں تم سے سو دینار میں جن کو میں تمہیں نقد ادا کروں گا سو صاع کھجور ایک مہینہ کی مدت میں خریدتا ہوں، جہاں ہم لوگ بیع کا معاملہ کررہے ہیں، یہاں سے ہمارے جدا ہونے کے بعد مجھ کو خیار ہوگا یا تم کو خیار ہوگا یا ہم دونوں کو خیار ہوگا تو بیع جائز نہ ہوگی، جیسا کہ اگر اعیان کی بیع میں تین آدمیوں کے لئے شرط لگادی جائے تو بیع جائز نہیں ہوتی ہے۔

اسی طرح اگر کہے: میں تم سے سو صاع کھجور سو دینار میں خریدتا ہوں، اس شرط پر کہ مجھ کو ایک دن خیار ہوگا، اگر میں راضی ہوں گا تو تم کو دینار دیدوں گا اور اگر راضی نہ ہوں گا تو میرے اور تیرے درمیان بیع فسخ ہوجائے گی، تو جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ بیع موصوف ہے، اور بیع موصوف اس وقت تک جائز نہیں ہے جب تک کہ عاقد جدا ہونے سے قبل اس کے ثمن پر قبضہ نہ کرلے۔ اس لئے کہ جس چیز میں سلف کیا ہے اس میں اس کا قبضہ مالکانہ قبضہ ہے، اگر وہ کسی کے مال پر اس شرط کے ساتھ قبضہ کرے کہ اس کو خیار ہے تو یہ قبضہ مالکانہ نہ ہوگا۔ ان میں سے کسی ایک کو خیار ہو یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اگر

(۱) المہذب ۱/ ۳۰۴، روضۃ الطالبین ۴/ ۶، فتح العزیز ۹/ ۲۲۴، أسنی المطالب ۲/ ۱۲۴۔

مشتری کو خیار ہوگا تو اس نے بائع کو جو کچھ دیا ہے بائع اس کا مالک نہ ہوگا، اور اگر بائع کو خیار ہوگا تو بائع نے جو فروخت کیا ہے مشتری کو اس کا مالک نہیں بنائے گا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کے مال سے فائدہ اٹھائے، پھر اسے مشتری کو لوٹا دے، لہذا خیار کے بغیر صرف قطعی بیع ہی جائز ہوگی [۱]۔

"بدائع الصنائع" میں ہے: شرط ہے کہ عقد قطعی ہو، عاقدین یا ان میں سے کسی ایک کے لئے خیار شرط سے خالی ہو، اس لئے کہ دراصل خیار کی شرط کے ساتھ بیع کا جائز ہونا خلاف قیاس ثابت ہے، کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جو عقد کے مقتضی کے خلاف ہے، عقد کا تقاضا ہے کہ فی الحال حکم ثابت ہو، اور خیار کی شرط حکم کے حق میں عقد کے انعقاد سے مانع ہے۔

دراصل اس طرح کی شرط، عقد کو فاسد کرنے والی ہے، البتہ ہم کو اس کا جواز نص سے معلوم ہوا ہے اور نص عین کی بیع کے بارے میں ہے، لہذا عین کے علاوہ میں اصل قیاس پر باقی رہے گا، خصوصا جب کہ اس کے معنی میں نہ ہو، سلم اس عین کی بیع کے معنی میں نہیں ہے جس میں خیار مشروع ہے، اس لئے کہ خیار غبن کو دور کرنے کے لئے مشروع ہے اور سلم کی بنیاد ہی غبن اور قیمت کی کمی پر ہے، کیونکہ یہ مفلسوں کی بیع ہے، لہذا یہ بیع اس بیع کے حکم میں نہیں ہوگی جہاں نص وارد ہے، اور وہاں نص کا ہونا دلالت کے طور پر یہاں ہونا نہیں سمجھا جائے گا، اس لئے یہاں حکم قیاس کے مطابق باقی رہے گا۔

نیز اس لئے کہ عقد سلم کے صحیح ہونے کی ایک شرط راس المال پر قبضہ کرنا ہے، جیسا کہ ہم ذکر کریں گے اور ملکیت کے بغیر قبضہ صحیح نہیں ہوتا ہے، اور خیار شرط ملکیت سے مانع ہے تو قبضہ کے صحیح ہونے سے بھی مانع ہوگا، اور اسی کے مثل "منتہی الإرادات" میں بھی ہے [۲]۔

مالکیہ نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے، انہوں نے کہا ہے کہ بیع

(۱) الأم ۳/ ۱۳۳ (باشراف محمد زہری النجار)۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۶۹۔

سلم میں عاقدین کے لئے یا ان میں سے کسی ایک کے لئے تین دن یا اس سے کم خیار شرط ہونا جائز ہے، بشرطیکہ راس المال غیر موجود نہ ہو، اگر راس المال موجود نہ ہوگا تو خیار شرط کے ساتھ تو عقد فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ راس المال کے سلف اور ثمن ہونے میں تردد ہوجائے گا [۱]۔

مالکیہ کے نزدیک یہی معتمد رائے ہے اور یہ رائے اس پر مبنی ہے کہ سلم کے راس المال پر قبضہ کو تین دن یا اس سے کم تک موخر کرنا جائز ہے، اس لئے کہ یہ معمولی تاخیر تعجیل کے حکم میں ہی ہے، لہذا وہ معاف ہوگا، کیونکہ قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی کے قریب ہوتی ہے، اس کو اسی کا حکم دے دیا جاتا ہے۔

عاقدین:

۱۳ - فقہاء نے عاقدین میں سے ہر ایک میں یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اس بیع کے صادر کرنے کا اہل ہو، اور یہ کہ اگر دوسرے کے لئے عقد کرے تو اس کو اس کی ولایت حاصل ہو۔

جس اہلیت کی شرط لگائی گئی ہے، اس سے مراد اہلیت اداء ہے، یعنی آدمی میں ایسی صلاحیت کا ہونا کہ اس سے جو اقوال صادر ہوں وہ شرعا معتبر ہوں، اور یہ اہلیت اس آدمی میں پائی جاتی ہے جو عاقل، بالغ، رشید ہو اور حجر کے اسباب میں سے کسی بھی سبب سے اس پر حجر نہ کیا گیا ہو۔ دیکھئے: "اہلیۃ"۔

دوسرے کی طرف سے عقد سلم کرنے والے میں جو ولایت مطلوب ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ اس کو دو میں سے کسی ایک طریقہ سے اس بارے میں شرعا حق حاصل ہو۔

اختیاری نیابت سے حاصل ہو جو وکالت میں ہوتی ہے، اس میں یہ ضروری ہے کہ وکیل اور موکل دونوں مالی عقود معاوضہ کرنے کے

(۱) منح الجلیل لعلیش ۳/ ۵۔

اہل ہوں، دیکھئے: ''وکالۃ''۔

یا اجباری نیابت سے حاصل ہو جو شارع کی طرف سے مقرر کئے جانے سے ہوتی ہے، اور یہ ان اولیا اور اوصیاء کو حاصل ہوتی ہے جو محجور علیہم (اپنے ماتحتوں) کے مال کے نگراں ہوتے ہیں، جن کو اپنے زیر ولایت لوگوں کی مصلحت کے لئے مالی تصرفات کرنے اور عقود کے انجام دینے کا شرعا اختیار ہوتا ہے۔ دیکھئے: ''ولایۃ''۔

اسی طرح حنفیہ نے عقد سلم میں عاقدین میں سے کسی ایک کے مرض الموت میں مبتلا نہ ہونے کی شرط لگائی ہے (۱)۔ اور مریض کے عقد سلم کے لئے انہوں نے خاص احکام مقرر کئے ہیں، تا کہ اس کے نقصان دہ تصرفات سے ورثہ اور قرض خواہوں کے حقوق کی حفاظت ہو سکے، اس لئے کہ عقد سلم میں طرف داری کا گمان زیادہ ہے، کیونکہ اس میں مبیع کو اس کی مناسب قیمت سے کم میں فروخت کیا جاتا ہے۔

مرض الموت میں عقد سلم کے حکم میں انہوں نے رب السلم کے مریض ہونے اور مسلم الیہ کے مریض ہونے میں فرق کیا ہے، اس کی تفصیل ان کی کتابوں میں موجود ہے (۲)۔

معقود علیہ:

الف- وہ شرائط جن کا تعلق دونوں بدل سے ہے:

۱۴- الف: فقہاء کی رائے ہے کہ راس المال اور مسلم فیہ دونوں کا مال متقوم ہونا عقد سلم کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، لہذا یہ جائز نہیں ہے کہ ان میں سے کوئی شراب یا سور وغیرہ ہو جو شرعا قابل انتفاع مال نہیں ہے۔ دیکھئے: ''مال''۔

(۱) مرض الموت: وہ خوفناک مرض جو موت سے متصل ہو اگر چہ وہ موت کا سبب ہو۔ (دیکھئے: مرض الموت)۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۲۹/ ۳۸ اور اس کے بعد کے صفحات، ۵۴-۸۷، البدائع ۷/ ۳۵۳۔

ب- اس کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ راس المال اور مسلم فیہ ایسے مال نہ ہوں کہ ان میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ عقد سلم کرنے میں ربا النسیہ پایا جائے، وہ اس طرح کہ ربا الفضل کی علت کے دو وصفوں میں سے کوئی ایک وصف بدلین میں نہ ہو، اس لئے کہ اس میں مسلم فیہ ذمہ میں مؤجل ہوتا ہے تو جب راس المال کے ساتھ اس میں بھی ربا الفضل کی علت کا ایک وصف موجود ہوگا تو اس میں ربا النساء ہو جائے گا اور فاسد ہو جائے گا۔ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے (۱) اور یہ اس لئے کہ حضرت عبادہ بن الصامتؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "الذهب بالذهب، و الفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد" (۲) (سونا کو سونے سے، چاندی کو چاندی سے، گندم کو گندم سے، جو کو جو سے، کھجور کو کھجور سے اور نمک کو نمک سے برابر، سرابر اور ہاتھوں ہاتھ فروخت کرو، اگر ان کی اقسام مختلف ہوں تو جیسے چاہو فروخت کرو بشرطیکہ ہاتھوں ہاتھ ہو)۔

ج- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ) کی رائے ہے کہ منافع بذات خود اموال ہیں، ان کے اصول ومصادر کو قبضہ میں کر کے ان کو بھی قبضہ میں لیا جاتا ہے اور ان کے اصول ومصادر وہ اعیان ہیں جن سے نفع حاصل کیا جاتا ہے، اسی لئے انہوں نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ عقد سلم میں نفع کو راس المال یا مسلم فیہ بنایا جا سکتا ہے، لہذا

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۲۷۳، نیز دیکھئے: شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۵، الخرشی ۵/ ۲۰۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۷ طبع دار الکتب الحدیثۃ، کشاف القناع ۲/ ۲۷۸، بدائع الصنائع ۵/ ۲۱۴، المغنی ۴/ ۳۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "الذهب بالذهب والفضة بالفضة....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اگر رب السلم کہے: میں نے اپنا یہ مکان تم کو ایک سال کی رہائش کے لئے بطور عقد سلم اتنی رقم میں دیا جو تم اتنی مدت میں ادا کردو، یا کہے: میں نے اپنی ایک ماہ کی خدمت تم کو بطور عقد سلم اتنی رقم میں دی جو تم اتنی مدت میں ادا کروگے تو یہ سلم صحیح ہوگا۔

اگر اس سے کہے: میں نے بیس دینار تم کو بطور عقد سلم فلاں منفعت کے بدلہ دیا جو فلاں مدت تک تمہارے ذمہ ہوگی تو سلم صحیح ہوگا۔

د- حنفیہ کی رائے ہے کہ عقد سلم میں بدلین میں سے کسی کا منفعت ہونا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اگرچہ منافع ملک ہیں، لیکن ان کے مذہب میں یہ مال نہیں ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک مال وہ ہے جس کی طرف انسانی طبائع کا میلان ہو، وقت ضرورت کے لئے ان کو محفوظ رکھنا ممکن ہو[1] اور منافع قبضہ کرنے اور محفوظ رکھنے کے لائق نہیں ہیں، اس لئے کہ یہ اعراض ہیں جو دھیرے دھیرے آناً فاناً پیدا ہوتے ہیں اور وقت کے گذرنے کے ساتھ ہی ختم بھی ہوجاتے ہیں، اور جو نفع پیدا ہوتا ہے وہ اس نفع سے الگ ہوتا ہے جو گذرگیا، اور ختم ہوگیا، لہذا ان کے نزدیک عقد سلم میں منافع کو بدل بنانا صحیح نہیں ہے[2]۔ دیکھئے: "منافع"۔

ب- راس المال کی شرائط:

فقہاء نے راس المال میں دو شرطیں لگائی ہیں:

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: ۱۲۶۔

(۲) فتح العزیز للرافعی ۹/ ۲۱۰، شرح الخرشی علی خلیل ۵/ ۲۰۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۰، أسنی المطالب ۲/ ۱۲۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۸۲-۲۰۸، روضۃ الطالبین ۴/ ۷۲۔

شرط اول: یہ کہ معلوم ہو:

۱۵- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ راس المال کا معلوم ہونا شرط ہے، یہ اس لئے کہ وہ مالی عقد معاوضہ میں بدل ہے، لہذا دوسرے عقود معاوضات کی طرح اس کا معلوم ہونا بھی ضروری ہے۔

راس المال یا تو ذمہ میں واجب ہوگا، پھر مجلس عقد میں متعین ہوگا یا عقد کے وقت ہی متعین ہوگا، اس طرح کہ سامنے موجود ہو اور اس کے عین پر عقد کیا جائے۔

اگر ذمہ میں واجب ہو تو عقد سلم میں اس کی جنس، نوع، مقدار اور صفت کی صراحت کردینا واجب ہوگا۔

اس لئے کہ اگر دوسرا فریق اس کو قبول کرلے تو عقد کو مکمل کرنے کے لئے مجلس عقد میں راس المال کی تعیین اور دوسرے فریق کو اس کی سپردگی واجب ہوگی[1]۔

اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ عقد سلم میں موجود راس المال کی طرف اشارہ کردینا اس سے جہالت کو دور کرنے اور اس کے متعین ہونے کے لئے کافی ہوجائے گا یا اس کے ساتھ مقدار وصفت کو بیان کرنا بھی ضروری ہوگا۔

مالکیہ، حنفیہ میں صاحبین کی رائے، شافعیہ کا اظہر قول اور حنابلہ میں خرقی کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ اگر عقد سلم کا راس المال متعین ہو تو دیکھ لینا ہی کافی ہے، خواہ مثلی ہو یا ذوات القیم میں سے ہو، اس کی مقدار وصفات کا ذکر کرنا ضروری نہیں ہے[2]۔

(۱) ردالمحتار ۴/ ۲۰۶، المہذب ۱/ ۳۰۷، القوانین الفقہیہ لابن جزی ص ۲۷۴ طبع تونس، المغنی ۴/ ۳۳۰ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثۃ، أسنی المطالب ۲/ ۱۲۳-۱۲۴۔

(۲) المغنی ۴/ ۳۳۱، البدائع ۵/ ۲۰۱، أسنی المطالب ۲/ ۱۴۲، ردالمحتار ۴/ ۲۰۷، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۸۳، مواہب الجلیل ۴/ ۵۱۶، التاج والإکلیل ۴/ ۵۱۶، العنایۃ علی الہدایہ ۶/ ۲۲۱ طبع المیمنیہ ۱۳۱۹ھ۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ ضرورت راس المال کو متعین کرنے کی ہوتی ہے، اور یہ تعیین اس کی طرف اشارہ کرنے سے حاصل ہوجاتی ہے، لہذا اس کی مقدار بتانے کی ضرورت نہ ہوگی، اسی وجہ سے عین کی بیع میں ثمن کی مقدار کا معلوم ہونا شرط نہیں ہے، اور نہ عقد سلم میں شرط ہے اگر راس المال ایسا نہ ہو جس کی مقدار سے عقد کا تعلق ہو [۱]۔

شیرازی نے کہا ہے: اس کی صفات و مقدار کا ذکر کرنا ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ وہ ایسے عقد میں عوض ہے کہ وہ مثل کے لوٹانے کا متقاضی نہیں ہے، لہذا یہ واجب ہے کہ مشاہدہ کر لینے کے بعد اس کی صفات کو ذکر کرنے کی ضرورت نہ ہو، جیسا کہ مہر اور بیع میں ثمن میں ہوتا ہے [۲]۔

حنابلہ کی رائے جو ان کے یہاں معتمد ہے اور امام شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ اس کی مقدار وصفات کا ذکر کرنا واجب ہے۔ ان کو بیان کئے بغیر عقد سلم صحیح نہ ہوگا [۳]۔ شیرازی نے کہا: اس لئے کہ مسلم فیہ کے انقطاع کے سبب عقد سلم کے فسخ ہوجانے کا اندیشہ ہے، تو اگر اس کی مقدار وصفت معلوم نہ ہو تو یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ کیا لوٹایا جائے گا [۴]۔

''کشاف القناع'' میں ہے: عقد سلم میں مسلم فیہ کی طرح راس المال کی مقدار وصفت کا معلوم ہونا بھی شرط ہے، اس لئے کہ کبھی معقود علیہ کی سپردگی میں تاخیر ہوسکتی ہے اور عقد کے فسخ ہوجانے کا بھی اندیشہ ہے، لہذا راس المال کا علم ضروری ہے، تاکہ اس کا بدل واپس کیا جاسکے، جیسا کہ قرض میں ہے، لہذا ایسی ڈھیر کے ذریعہ عقد سلم صحیح نہ ہوگا جس کا مشاہدہ ہو، مگر عاقدین کو اس کی مقدار معلوم نہ ہو [۵]۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۲۔
(۲) المہذب ۱/ ۳۰۷۔
(۳) المغنی ۴/ ۳۳۰، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۱، حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۲/ ۱۲۴، المہذب ۱/ ۳۰۷۔
(۴) المہذب ۱/ ۳۰۷۔
(۵) کشاف القناع ۳/ ۲۹۱۔

امام ابوحنیفہ، ثوری اور مالکیہ میں سے قاضی عبد الوہاب بغدادی کی رائے ہے کہ عقد سلم کے راس المال کی صفات کا ذکر کرنا شرط نہیں ہے، خواہ مثلی ہو یا ذوات القیم میں سے ہو، اس لئے کہ جہالت کو دور کرنے میں اوصاف کے ذکر کے بجائے مشاہدہ کافی ہے۔

رہی اس کی مقدار! تو یہاں راس المال کے مثلی ہونے میں جس کی مقدار سے عقد کا تعلق ہوتا ہے اور اس کے ذوات القیم ہونے میں فرق ہے، اگر مثلی ہو مثلاً کیلی، وزنی، ذراع سے پیمائش کی جانے والی اور باہم قریب شمار کی جانے والی ہو تو اس کی مقدار کو بیان کرنا واجب ہے، صرف مشاہدہ کافی نہ ہوگا، اگر وہ ذوات القیم میں سے ہو تو اس کی مقدار بتانا شرط نہیں ہے، بلکہ اس کی طرف اشارہ کر دینا کافی ہوگا [۱]۔

شرط دوم- مجلس عقد میں راس المال کی سپردگی:

۱۶- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ عقد سلم کے صحیح ہونے کی ایک شرط مجلس عقد میں اس کے راس المال کی سپردگی ہے، اگر اس سے پہلے عاقدین الگ ہوجائیں تو عقد باطل ہوجائے گا [۲]۔

ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

(اول) نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من أسلف فليسلف

(۱) فتح القدیر والعنایہ ۶/ ۲۲۱ مطبعہ المیمنیہ ۱۳۱۹ھ، رد المحتار ۴/ ۲۰۷ بولاق ۱۲۷۲ھ، الإشراف علی مسائل الخلاف للقاضی عبد الوہاب البغدادی ۱/ ۲۸۰، بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۲۔
(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۲، الأم ۳/ ۹۵ طبع زہری النجار، المہذب ۱/ ۳۰۷، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۲، فتح العزیز ۹/ ۲۰۹، کفایۃ الأخیار ۱/ ۱۴۲، أنیس الفقہاء ص ۲۲۰، حلیۃ الفقہاء لابن فارس ص ۱۴۰، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۰، المغنی ۴/ ۳۲۸، کشاف القناع ۳/ ۲۹۱، فتح القدیر والعنایہ ۵/ ۲۲۷ طبع المیمنیہ ۱۳۱۹ھ، رد المحتار ۴/ ۲۰۸۔

في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم"(۱) (جو عقد سلف کرے وہ متعین کیل، متعین وزن میں متعین مدت کے لئے کرے) جس زبان میں نبی کریم ﷺ نے ہم سے خطاب کیا ہے اس میں تسلیف کا معنی دیدینا ہے، لہذا حضور ﷺ کے کلام میں "فلیسلف" کا معنی "دے دے" ہوگا۔ اس لئے کہ جس کے ساتھ عقد سلف کیا ہے اس کے جدا ہونے سے قبل اس کو وہ مال نہیں دیدے گا جس کے ذریعہ عقد سلف ہوا ہے تو اس کو سلف نہیں کہا جائے گا، اگر اس کو راس المال نہیں دے گا تو کسی چیز میں سلف کرنے والا نہیں ہوگا، بلکہ سلف کا وعدہ کرنے والا ہوگا، رملی نے کہا ہے: اس لئے کہ سلم تسلیم راس المال سے مشتق ہے، یعنی اس کو فوراً دینا، اور عقود کے جو اسماء معانی سے مشتق ہوں، ان میں ان معانی کا پایا جانا ضروری ہے(۲)۔

(دوم) راس المال پر قبضہ کرنے سے قبل جدا ہوجانا، ادھار کی بیع ادھار سے کر کے جدا ہونا ہوگا، اور یہ بالاجماع ممنوع ہے(۳)۔

(سوم) سلم میں دھوکا ہے، ضرورت کی وجہ سے اس کو جائز قرار دیا گیا ہے، لہذا دوسرے عوض یعنی ثمن پر فوری قبضہ کے ذریعہ اس کی تلافی کی جاتی ہے، تاکہ طرفین میں دھوکا بڑا نہ ہوجائے(۴)۔

(چہارم) عقود میں شرعی مقصد یہ ہے کہ محض ان کے انعقاد سے ان پر ان کے آثار مرتب ہوں تو اگر دونوں بدل مؤخر ہوجائیں گے تو عقد اپنے اصلی حکم اور اس کی غرض و مقتضی کے خلاف عاقدین کے لئے غیر مفید رہ جائے گا، اسی وجہ سے ابن تیمیہ نے عقد سلم میں راس المال

(۱) حدیث: "من أسلف فليسلف في كيل معلوم......" کی تخریج فقرہ ر ۴ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۲ر ۱۲۲۔

(۳) دیکھئے: المغنی ۴ر ۵۴، نظریۃ العقد لابن تیمیہ ص ۲۳۵، نیل الأوطار ۵ر ۲۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، تکملۃ المجموع للسبکی ۱۰ر ۱۰۷، الموطأ باب جامع بیع الثمر ۲ر ۶۲۸-۶۶۰ طبع عیسی الحلبی۔

(۴) فتح العزیز ۹ر ۲۰۹۔

کی تاخیر کے بارے میں کہا ہے کہ یہ ممنوع ہے، تاکہ عاقدین میں سے ہر ایک کا ذمہ بغیر کسی فائدہ کے مشغول نہ ہو، نہ اس کو فائدہ ہو، نہ دوسرے کو فائدہ ہو، اور عقود کا مقصد قبضہ کرنا ہوتا ہے اور یہ ایسا عقد ہوجائے گا جس سے مقصود بالکل ہی حاصل نہ ہوگا، بلکہ یہ بلا فائدہ ایک چیز کو اپنے اوپر لازم کرنا ہوگا(۱)۔

(پنجم) شارع کا مطلوب آپس میں اصلاح کرنا اور فتنہ وفساد کے مادہ کو ختم کرنا ہے اور معاملہ میں دونوں ذمہ مشغول ہوں گے تو دونوں طرف سے مطالبہ ہوگا اور یہ جھگڑے اور دشمنی کی کثرت کا سبب بنے گا، لہذا شریعت نے راس المال پر فوری قبضہ کی شرط لگا کر اس کو ممنوع قرار دیدیا جو اس کا سبب بنے(۲)۔

یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک جدا ہونے سے قبل سلم کے راس المال پر قبضہ کی شرط صرف عقد کو صحیح باقی رکھنے کے لئے ہے۔ صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ عقد سلم راس المال پر قبضہ کے بغیر بھی صحیح منعقد ہوجاتا ہے، پھر قبضہ سے قبل جدا ہوجانے سے فاسد ہوجاتا ہے، اور عقد کا صحیح باقی رہنا عقد کے بعد ہوگا، اس سے پہلے نہیں ہوگا، لہذا قبضہ اس کے لئے شرط بننے کی صلاحیت رکھتا ہے(۳)۔

مجلۃ الاحکام العدلیہ کی دفعہ (۳۸۷) میں ہے: مجلس عقد میں ثمن کو سپرد کرنا، عقد سلم کے صحیح باقی رہنے کی شرط ہے، لہذا اگر عاقدین، سلم کے راس المال کو سپرد کرنے سے قبل جدا ہوجائیں تو عقد فسخ ہوجائے گا۔

مجلس عقد میں سلم کے راس المال کی سپردگی کی شرط لگانے میں

(۱) نظریۃ العقد لابن تیمیہ ص ۲۳۵۔

(۲) الفروق للقرافی ۳ر ۲۹۰۔

(۳) بدائع الصنائع ۵ر ۲۰۳، ردالمحتار ۴ر ۲۰۸، نیز دیکھئے: دفعہ ۵۵۵ مرشد الحیران، البحر الرائق ۶ر ۱۷۷۔

مالکیہ نے اپنے مشہور قول کے مطابق جمہور فقہاء سے اختلاف کیا ہے، انہوں نے کہا ہے کہ شرط کے ساتھ یا بلا شرط دو یا تین دنوں کی تاخیر جائز ہے، انہوں نے اس قاعدہ فقہیہ کا اعتبار کیا ہے کہ جو کسی شئ سے قریب ہو، اس کو اسی کا حکم دے دیا جاتا ہے، اس لئے انہوں نے اس معمولی تاخیر کو معاف قرار دیا ہے، کیونکہ یہ فوری ادائیگی ہی کے حکم میں ہے [۱]۔

اسی وجہ سے قاضی عبدالوہاب بغدادی نے اپنی کتاب "الإشراف" میں اس معمولی تاخیر کے جواز کی علت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ تاخیر قبضہ میں مشغول رہنے کے مشابہ ہے [۲]۔

ابن رشد نے "المقدمات الممهدات" میں کہا ہے کہ شرط کے ساتھ تین دنوں سے زیادہ اس کی تاخیر کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہے، راس المال عین ہو یا سامان ہو، اور اگر بلا شرط تین دنوں سے زیادہ تاخیر کرے تو اگر سامان ہو تو عقد فسخ نہ ہوگا، اور اگر عین ہو تو اس میں اختلاف ہے، "المدونہ" کے باب السلم کے مطابق اس کی وجہ سے عقد فاسد و فسخ ہوجائے گا اور ابن حبیب کی رائے ہے کہ فسخ نہیں ہوگا، الا یہ کہ تین دنوں سے زیادہ کی تاخیر شرط کے ساتھ ہو [۳]۔

۱۷- اس کے بعد ایک اہم مسئلہ باقی رہ گیا وہ یہ کہ اگر مسلم، راس المال کا کچھ حصہ مجلس میں ادا کردے اور کچھ حصہ مؤخر کردے تو کیا حکم ہوگا؟

اس میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ راس المال کے جس حصہ پر قبضہ نہیں ہوا ہے اس میں عقد سلم باطل ہوجائے گا اور مسلم فیہ میں سے اس کے حصہ کے بقدر ساقط ہوجائے گا، اور باقی میں اس کے حصہ کے بقدر صحیح رہے گا [۱]، ابن نجیم نے کہا ہے کہ عقد سلم، نقد کے حصہ میں صحیح ہوگا، اس لئے کہ اس کے بقدر راس المال پر قبضہ موجود ہے، فساد پورے میں نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ طاری ہے، کیونکہ عقد سلم پورے میں صحیح ہو چکا ہے، اسی لئے اگر جدا ہونے سے قبل سب ادا کردے تو عقد صحیح ہوجائے گا [۲]۔

دوسرا قول: مالکیہ وابن ابی لیلی کی رائے ہے کہ پورے معاملہ میں سلم باطل ہوجائے گا۔

مالکیہ نے اپنے اس قول کی وجہ یہ بتائی ہے کہ جب وہ بعض پر قبضہ کرے گا اور بعض کو مؤخر کردے گا تو عقد فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ دین کی بیع دین سے ہوجائے گی، یعنی ابتداءً ہی دین کی بیع دین سے ہوجائے گی [۳]۔

ابن ابی لیلی کی دلیل یہ ہے کہ معاملات کے ابواب میں ان کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اگر کسی عقد کا کچھ حصہ فسخ ہوگا تو پورا عقد فسخ ہوجائے گا [۴]۔

۱۸- رب السلم اگر اس دین کو جو مسلم الیہ کے ذمہ میں ہے سلم کا راس المال بنانا چاہے تو یہ جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ، امام مالک، اوزاعی اور ثوری کے نزدیک جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ دین سے دین کی بیع ہوجائے گی [۵]۔

---

(۱) شرح الخرشی ۲۲۰/۵، المقدمات الممهدات لابن رشد ص ۵۱۶، مواہب الجلیل ۵۱۴/۴ اور اس کے بعد کے صفحات، ایضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک للونشریسی ص ۱۷۳، غالباً یہ اس سے ماخوذ ہے کہ امام مالک نے المدونہ میں ایک اور دو دن کو اجل قرار نہیں دیا ہے جیسا کہ صاحب التاج والإکلیل (۳۶۷/۴) نے ابن سراج سے نقل کیا ہے۔

(۲) الإشراف علی مسائل الخلاف ۲۸۰/۱۔

(۳) المقدمات الممهدات ص ۵۱۶، نیز دیکھئے: منح الجلیل ۳/۴، ۳/۳۔

(۱) فتح العزیز ۲۱۰/۹، روضۃ الطالبین ۳/۴، مغنی المحتاج ۱۰۲/۲، کشاف القناع ۲۹۱/۳، البحر الرائق ۱۷۸/۶، تأسیس النظر ص ۹۵۔

(۲) البحر الرائق ۱۷۸/۶۔

(۳) حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۱۶۳/۲۔

(۴) تأسیس النظر للدبوسی ص ۹۵ طبع دار الفکر بیروت ۱۳۹۹ھ۔

(۵) رد المحتار ۲۰۹/۴، تبیین الحقائق للزیلعی ۱۴۰/۴، فتح العزیز ۲۱۲/۹، الشرح الکبیر علی المقنع ۳۳۶/۴، بدائع الصنائع ۳۱۵۵/۷ مطبعۃ الإمام

شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور ابن القیم نے اس سے اختلاف کیا ہے، ان دونوں حضرات کی رائے ہے کہ مدیون کے ذمہ جو دین ہے اگر فوری واجب الاداء ہو تو اس کو سلم کا راس المال بنا دینا جائز ہے، اور جائز ہونے کے بارے میں ان کی دلیل یہ ہے کہ دین سے دین کی بیع جو ممنوع ہے۔ یہاں نہیں پائی جارہی ہے (کیونکہ "بیع الکالئ بالکالئ" سے مراد دین مؤخر سے دین مؤخر کی بیع ہے) اس مسئلہ کی بنیاد پر اگر وہ دین جو راس المال بنایا جارہا ہے مدیون کے ذمہ میں مؤجل نہ ہو، اس لئے کہ اس صورت میں دین مؤخر کی بیع دین معجّل سے ہوگی اور مسلم الیہ کی طرف سے مجلس عقد میں سلم کے راس المال پر حکمی قبضہ پایا جائے گا، کیونکہ وہ اس کے ذمہ فوری واجب الاداء ہے تو جب مسلم اپنے اس مال کو جو مسلم الیہ کے ذمہ فوری واجب الاداء ہے سلم کا راس المال بنادے گا تو گویا اس پر اس کی طرف سے قبضہ کر کے پھر اس کو لوٹا دیا تو دین معجّل مقبوض کے حکم میں ہوگا، اور شرعی مانع دور ہوجائے گا اور اس لئے بھی کہ منع پر اجماع کا دعوی قابل تسلیم نہیں ہے [1]۔

اگر سلم کا راس المال بنایا ہوا دین مدیون کے ذمہ مؤجل ہو تو شرعاً اس کے ممنوع ہونے میں کسی فقیہ کا اختلاف نہیں ہے، اور وہ دین کی بیع دین سے ہے جو ممنوع ہے، اس لئے کہ یہ ربا النسیہ کا ذریعہ ہوگا۔

۱۹- اگر رب السلم، مسلم الیہ کے قبضہ میں موجود مال کو سلم کا راس المال بنائے تو کیا یہ صحیح ہوگا؟ اور عقد سے قبل کا قبضہ، مجلس میں واجب قبضہ کے قائم مقام ہو جائے گا؟ یا یہ صحیح نہ ہوگا اور جدید قبضہ کی ضرورت ہوگی۔

اس مسئلہ میں فقہاء کے دو اقوال ہیں: ایک حنابلہ کا قول ہے کہ سلم کا راس المال بنائے ہوئے عین پر مسلم الیہ کا سابق قبضہ، عقد کے ذریعہ مستحق قبضہ کے قائم مقام ہوجائے گا، خواہ عین اس کے قبضہ میں امانت ہو یا قابل ضمان ہو، قبضہ کی تجدید کی ضرورت نہ ہوگی [1]۔

دوسرا قول حنفیہ کا ہے کہ مسلم کے راس المال پر سابق قبضہ، مجلس عقد میں مستحق قبضہ کے قائم مقام اس وقت ہوگا جب کہ اس پر مسلم الیہ کا قبضہ، قبضۂ ضمان ہو، قبضہ امانت نہ ہو، اس لئے کہ جب سابق قبضہ جو بدل ہے، مستحق قبضہ کے مثل یا اس سے قوی ہوگا تو ممکن ہوگا کہ اس کے قائم مقام ہوجائے، لیکن اگر اس کا قبضہ، قبضۂ امانت ہو، مثلا وکیل، ودیع اور شریک وغیرہ کا قبضہ ہو تو سابق قبضہ اس کے قائم مقام نہ ہوگا اور عقد سلم کے صحیح ہونے کے لئے مجلس عقد میں تجدید قبضہ کی ضرورت ہوگی [2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "قبض" میں ہے۔

ج- مسلم فیہ کی شرائط:

پہلی شرط: مسلم فیہ کا، ذمہ میں موصوف دین ہونا:

۲۰- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مسلم فیہ کا، مسلم الیہ کے ذمہ میں موصوف دین ہونا شرط ہے، اگر مسلم فیہ کسی خاص متعین چیز کو بنا دیا جائے تو عقد سلم صحیح نہ ہوگا [3]، اس لئے کہ یہ اس غرض کے خلاف ہے جو اس عقد کا مقصود ہے، اس لئے کہ یہ عقد، نقد قیمت سے ذمہ میں کسی چیز کی بیع کے لئے مقرر کیا گیا ہے اور اس کا تقاضا ہے کہ مسلم فیہ، مسلم الیہ کے ذمہ میں دین ہو، اور اس کا محل

= بالقاہرہ، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۸۰، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۱۔

(۱) إعلام الموقعین ۲/ ۹۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۱، کشاف القناع ۳/ ۲۹۱۔

(۲) مجمع الضمانات البغدادی ص ۲۱۷، الفتاوی الطرطوسیہ ص ۲۵۳، بدائع الصنائع ۵/ ۲۴۸۔

(۳) الہدایہ مع فتح القدیر، العنایہ ۶/ ۲۱۹ (المیمنیہ ۱۳۱۹ھ)، القوانین الفقہیہ ص ۲۷۴ (طبع الدار العربیہ للکتاب)، مواہب الجلیل ۴/ ۵۳۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۰، روضۃ الطالبین ۴/ ۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۸۳۔

مسلم الیہ کا ذمہ ہے اور جب مسلم فیہ معین ہوجائے گا تو رب السلم کے حق کا تعلق اس کی ذات سے ہوجائے گا، اور محل التزام وہ معین شئ ہوجائے گی، مسلم الیہ کا ذمہ محل نہیں رہے گا، اسی جہ سے مسلم فیہ کی تعیین عقد کے تقاضا کے خلاف ہے۔

مزید برآں یہ تعیین عقد سلم کو عقد غرر بنادے گی۔ اس لئے کہ عقد کے نافذ کرنے پر قادر نہ ہونے کا غرر اس سے پورا ہوتا ہے، لہذا معلوم نہیں ہوگا کہ کیا یہ عقد مکمل ہوگا یا فسخ ہوجائے گا؟ اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کی ادائیگی کا وقت آنے سے قبل وہ شئ معین ہلاک ہوجائے تو اس عقد کو نافذ کرنا محال ہوجائے گا۔

غرر مالی عقود معاوضہ کو فاسد کردیتا ہے، جیسا کہ معلوم ہے، اس کے برخلاف یہ صورت ہے کہ مسلم فیہ ذمہ میں موصوف ہو، اس لئے کسی بھی عین کو ادا کرکے جس میں متفق علیہ اوصاف موجود ہوں عقد کو پورا کرنا ہوجائے گا، اور اگر مسلم فیہ سپردگی سے قبل تلف ہوجائے تو بھی عقد کو نافذ کرنا دشوار نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں اس کے مثل دوسرے عین کی طرف منتقل ہونے کی گنجائش ہوگی [۱]۔

بعض فقہاء نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ جب مسلم فیہ کے متعین ہونے کی وجہ سے عقد سلم غرر پر مشتمل ہو تو اس کے نتیجہ میں عقد ایسے سلف کی طرف لوٹ جائے گا جو نفع حاصل کرنے والا ہوگا، چنانچہ قاضی ابوالولید بن رشد نے "المقدمات الممهدات" میں لکھا ہے کہ مکانات اور اراضی میں اس لئے سلم جائز نہیں ہے کہ سلم وصف بتائے بغیر جائز نہیں ہے اور مکانات واراضی کے وصف میں ان کی جگہ کا ذکر کرنا ضروری ہوگا، اور جب ان کی جگہ ذکر کردی جائے گی تو وہ متعین ہوجائیں گے۔ اس میں عقد سلم ایسا ہی ہوجائے گا کہ کسی آدمی سے فلاں کا گھر اس شرط پر خریدے کہ وہ اس گھر کو اس سے اس کے لئے

(۱) کشاف القناع ۳/ ۲۹۲، أسنی المطالب ۲/ ۱۲۴-۱۳۰۔

حاصل کرے گا اور یہ ایسا غرر ہے جو حلال اور جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ معلوم نہیں ہے کہ اس سے اس گھر کو کتنا میں حاصل کرسکے گا۔ ہوسکتا ہے کہ اس کو اس سے حاصل کرنے پر قادر ہی نہ ہو، اور جب اس کو اس سے حاصل کرنے پر قادر نہ ہوگا تو اس کا راس المال اس کو لوٹائے گا، تو ایک بار یہ بیع ہوگی اور ایک بار عقد سلف ہوگا اور یہ ایسا سلف ہوگا جو نفع لانے والا ہے [۱]۔

اسی طرح بعض فقہاء نے مسلم فیہ کے معین ہونے کو اس بنیاد پر ممنوع کہا ہے کہ عقد سلم قیاس کے خلاف محض ضرورت کی وجہ سے مشروع ہے تو اگر مسلم فیہ معین ہو تو اس صورت میں فی الحال اس کی بیع ممکن ہے تو اس وقت عقد سلم کی حاجت نہ رہے گی اور اس کا اصلی حکم یعنی مشروع نہ ہونا لوٹ آئے گا [۲]۔

غالباً مسلم فیہ کے ذمہ میں موصوف دین ہونے کے واجب ہونے اور معین ہونے کی صورت میں عقد سلم کے ناجائز ہونے کی دلیل نص میں وہ حدیث ہے جس کی روایت ابن ماجہ نے اپنی سند کے ساتھ عبداللہ بن سلام سے کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ایک آدمی نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ بنی فلاں نے اسلام قبول کرلیا ہے (یہود کی ایک قوم مراد ہے) اور وہ لوگ آئے ہیں، مجھے اندیشہ ہے کہ وہ مرتد ہوجائیں گے تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "من عنده؟" (کسی کے پاس کچھ ہے؟) ایک یہودی نے کہا میرے پاس اتنا اتنا ہے (اس نے کسی چیز کا نام لیا) میرا خیال ہے کہ اس نے کہا: تین سو دینار، اس بھاؤ سے بنی فلاں کے باغ سے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "بسعر كذا وكذا إلى أجل كذا وكذا وليس من حائط بني فلان" [۳] (فلاں نرخ میں فلاں مدت

(۱) المقدمات الممهدات رص ۵۱۶۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۲۹۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۱۔

(۳) حدیث عبداللہ بن سلام: "جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: إن بني

تک، لیکن فلاں کے باغ سے نہیں)۔

۲۱ -مسلم فیہ کے ذمہ میں دین ہونے کی شرط کی بنیاد پر فقہاء نے کہا ہے کہ جن اموال کا مسلم فیہ ہونا درست ہے، وہ مثلیات ہیں، مثلاً کیلی، وزنی، ذراع سے ناپی جانے والی، باہم قریب شمار والی اور وہ ذوات القیم جو وصف کے ذریعہ قابل انضباط ہوں [(۱)]۔

شیرازی نے ''المہذب'' میں کہا ہے کہ ہر اس مال میں سلم جائز ہے جس کی بیع جائز ہے اور اس کے صفات قابل انضباط ہیں، جیسے سونا، چاندی، غلہ جات، پھل، کپڑے، چوپائے، اون، بال، لکڑیاں، پتھر، مٹی، ٹھیکرا، لوہا، سیسہ، بلور اور شیشہ وغیرہ وہ تمام اموال جو فروخت کئے جاتے ہیں اور صفات کے ذریعہ قابل انضباط ہیں [(۲)]۔

وہ مال جس کی صفات کا انضباط ممکن نہیں ہے، اس میں عقد سلم بھی جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اختلاف اور جھگڑے کا سبب بنے گا اور شریعت میں جھگڑا نہ ہونا مطلوب ہے [(۳)]۔

اسی وجہ سے جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ نقود میں عقد سلم جائز ہے، بشرطیکہ راس المال نقد کے علاوہ ہو، تاکہ یہ ربا النساء کا ذریعہ نہ بن جائے [(۴)]، ابن قدامہ نے کہا ہے:

= فلان أسلموا......'' کی روایت ابن ماجہ (۷۶۶/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۲۴ طبع دار الجنان) میں اس کی سند کو ضعیف کہا ہے۔

(۱) البحر الرائق ۱۶۹/۶، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۴ - ۲۱۵، أسنی المطالب ۱۲۸/۲، فتح العزیز ۲۶۸/۹، الہدایہ مع فتح القدیر والعنایہ ۲۰۶/۶-۲۰۷، کشاف القناع ۲۷۶/۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الخرشی ۵/ ۲۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات، الإفصاح ۱/ ۳۶۳، بدایۃ المجتہد ۲۲۹/۲، رد المحتار ۲۰۳/۴، المغنی ۳۱۸/۴-۳۲۰۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۰۴۔

(۳) أسنی المطالب ۱۳۰/۲، کشاف القناع ۲۷۶/۳، نہایۃ المحتاج ۱۹۵/۴، بدائع الصنائع ۲۰۸/۵۔

(۴) شرح منتہی الإرادات ۲۱۵/۲، کشاف القناع ۲۷۸/۳، المقدمات

اس لئے کہ یہ مہر کے طور پر ذمہ میں ثابت ہوتے ہیں تو عقد سلم میں بھی ثابت ہوں گے، جیسے سامان، نیز اس لئے کہ ان دونوں میں نہ ربا الفضل ہے، نہ ربا النساء ہے [(۱)]، اس لئے ایک کا دوسرے سے عقد سلم کرنا صحیح ہوگا جیسا کہ سامان کا سامان سے عقد سلم صحیح ہوتا ہے [(۲)]۔

اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **''من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم''** [(۳)] (جو عقد سلم کرے وہ متعین کیل اور متعین وزن میں کرے) اور یہ وزنی ہیں، نیز ہر وہ چیز جس کا بطور ثمن ذمہ میں ہونا جائز ہے، اس کا مسلم فیہ ہونا بھی جائز ہے، نیز اس لئے کہ اس کی نوع ذکر کر کے صفت کے ذریعہ اس کا انضباط ممکن ہے، اس طرح تمام موانع ختم ہو جائیں گے اور جواز کی ساری بنیادیں پوری طرح موجود ہوں گی [(۴)]۔

اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا ہے کہ مسلم فیہ کا نقد ہونا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ مسلم فیہ کا ثمن ہونا ضروری ہے، اور نقود اثمان ہیں، لہٰذا وہ مسلم فیہ نہیں ہو سکتے ہیں [(۵)]۔

علامہ کاسانی نے اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ مسلم فیہ کا ایسا ہونا شرط ہے کہ وہ تعیین کرنے سے متعین ہو جائے، لہٰذا اگر ایسا ہو کہ متعین کرنے سے متعین نہ ہو جیسے دراہم و دنانیر تو اس میں عقد سلم جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ مسلم فیہ، مبیع ہے، کیونکہ مروی ہے: **''أن النبي**

= الممہدات ص ۵۱۹، أسنی المطالب ۱۳۷/۲، الخرشی ۲۰۶/۵، منح الجلیل ۱۱/۳، کفایۃ الطالب الربانی مع حاشیۃ العدوی ۲/ ۱۶۳۔

(۱) اس لئے کہ راس المال نقد نہیں ہے بلکہ سامان ہے۔

(۲) المغنی ۴/ ۳۳۲۔

(۳) حدیث: **''من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم''** کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی ہے۔

(۴) الإشراف علی مسائل الخلاف للقاضی عبد الوہاب البغدادی ۲۸۱/۱۔

(۵) رد المحتار ۲۰۳/۴، الہدایہ و فتح القدیر والعنایہ ۲۰۶/۶۔

ﷺ نهى عن بيع ماليس عند الإنسان و رخص في السلم"[۱] (نبی کریم ﷺ نے اس چیز کو فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے جو انسان کے پاس نہ ہو اور سلم میں رخصت دی ہے)، آپ نے سلم کو بیع کہا، لہذا مسلم فیہ مبیع ہوگا اور مبیع متعین کرنے سے متعین ہوجاتی ہے اور دراہم و دنانیر عقود معاوضات میں متعین نہیں ہوتے ہیں، اس لئے وہ مبیع نہیں ہوسکتے ہیں اور اس میں عقد سلم بھی جائز نہ ہوگا[۲]۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ نے ذراع سے پیمائش کی جانے والی اشیاء کو جن کے افراد ایک دوسرے کے مماثل ہوں اور شمار کی جانے والی اشیاء کو جو ایک دوسرے کے مساوی یا قریب ہوں، ان مثلیات میں شمار کیا ہے جو عقد سلم میں بطور دین ذمہ میں ثابت ہونے کے لائق ہیں اور کیلی ووزنی اشیاء پر قیاس کر کے جن میں عقد سلم کے جائز ہونے کی صراحت حدیث میں ہے، ان کا مسلم فیہ ہونا صحیح ہوگا، اور دونوں میں جامع علت مقدار سے جہالت کا دور ہونا اور نزاع کے بغیر سپردگی کا ممکن ہونا ہے، جن چیزوں کی مقدار لمبائی میں ناپ کر یا گن کر معلوم ہوتی ہے اس کی مقدار شمار کر کے یا ناپ کر معلوم کی جاسکتی ہے، جیسا کہ وزن اور حجم کے ذریعہ وزنی اور کیلی اشیاء کی مقدار معلوم کی جاتی ہے۔ خطیب شربینی نے کہا ہے کہ اگر یہ سوال ہو کہ حدیث میں خاص طور پر کیل ووزن کا ذکر کیوں ہے تو جواب دیا جائے گا کہ کثرت استعمال اور ان کے علاوہ پر تنبہ کرنے کے لئے حدیث میں ان دونوں کا ذکر ہے[۳]۔

(۱) حدیث: "نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم" زیلعی نے نصب الرایہ (۴/۴۵ طبع المجلس العلمی) میں لکھا ہے کہ اس لفظ کے ساتھ یہ حدیث غریب ہے، پھر لکھا ہے کہ یہ دو احادیث کے معنی سے مرکب ہے، اسی بحث میں دونوں احادیث گذر چکی ہیں۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/۲۱۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/۱۰۸۔

دوسری شرط: مسلم فیہ معلوم ہو:

۲۲- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عقد سلم کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ مسلم فیہ معلوم ہو اور اس طرح واضح ہو کہ اس سے جہالت دور ہوجائے اور اس کی سپردگی کے وقت عاقدین کے درمیان جھگڑے کا دروازہ بند ہوجائے، اس لئے کہ وہ مالی معاوضہ کے عقد میں بدل ہے، لہذا اس کا معلوم ہونا شرط ہوگا، جیسا کہ تمام مالی معاوضات کے عقود کی شان یہی ہے۔

چونکہ مسلم فیہ ذمہ میں ثابت ہوتا ہے، اپنی ذات کے اعتبار سے متعین نہیں ہوتا ہے، اس لئے فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ عقد سلم میں مسلم فیہ کی جنس کی صراحت کردی جائے، یعنی بیان کردیا جائے کہ وہ گندم ہے، یا جو، کھجور یا زیتون ہے اور اگر ایک جنس کی ایک سے زیادہ انواع ہوں تو اس کی نوع کی صراحت بھی ضروری ہوگی، مثلا واضح کردیا جائے کہ چاول امریکی ہوگا یا پشاوری وغیرہ، اگر کسی جنس کی ایک ہی نوع ہو تو نوع کا ذکر کرنا ضروری نہ ہوگا[۱]۔

اسی طرح انہوں نے شرط لگائی ہے کہ اس کی مقدار بیان کردی جائے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم"[۲] (جو عقد سلم کرے وہ متعین کیل اور متعین وزن میں عقد سلم کرے) مقدار کا بیان ہر اس ذریعہ سے ہوجائے گا جس سے اس مقدار کی جہالت دور ہوجائے جس کی سپردگی واجب ہے، اور جو مقدار ذمہ میں بطور دین ثابت ہے، وہ اس طرح منضبط ہوجائے کہ ادائیگی کے وقت نزاع کی کوئی

(۱) البدائع ۵/۲۰۷، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۱۶، الخرشی ۵/۲۱۳، بدایۃ المجتہد ۲/۲۳۰، المغنی ۴/۳۱۰۔

(۲) حدیث: "من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم" کی تخریج فقرہ/۶ میں گذر چکی ہے۔

گنجائش باقی نہ رہ جائے[۱]۔

ابن قدامہ نے ''المغنی'' میں کہا ہے کہ ایسی مکیال یا رطل سے اس کی مقدار بتانا واجب ہے جو عام لوگوں کے نزدیک معلوم ہو، لہذا اگر غیر معلوم برتن سے یا معین باٹ سے جس کی مقدار معلوم نہ ہو اس کی مقدار بتائے تو عقد صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ ہلاک ہوجائے تو ایسی صورت میں مسلم فیہ کی مقدار کو جاننا ناممکن ہوجائے گا، یہ ایسا غرر ہے کہ عقد میں اس کی ضرورت نہیں ہے۔

ابن المنذر نے کہا: ہمارے علم کے مطابق تمام اہل علم جن میں امام ابوحنیفہ، ان کے اصحاب، امام شافعی، ثوری اور ابوثور بھی ہیں، کا اجماع ہے کہ غلہ میں ایسی قفیز سے بیع سلم کرنا جس کی مقدار معلوم نہ ہو جائز نہیں ہے، اسی طرح کسی خاص شخص کے ذراع سے کپڑے میں عقد سلم صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ وہ قفیز تلف ہوجائے یا وہ آدمی مرجائے تو عقد سلم باطل ہوجائے گا۔

اگر کسی خاص شخص کی مکیال یا وزن کو متعین کرے اور اس کی مقدار لوگوں کو معلوم ہو تو عقد سلم جائز ہوگا اور اس کے کیل و وزن کے ساتھ خاص نہیں رہے گا، اور اگر معلوم نہ ہو تو جائز نہ ہوگا[۲]۔

علاوہ ازیں جمہور فقہاء حنفیہ و شافعیہ کی رائے اور امام احمد سے ایک روایت جس کو بہت سے حنابلہ نے راجح قرار دیا ہے[۳]۔ یہ ہے کہ اگر عاقدین کسی بھی مقدار کے ذریعہ جو قیاس کے مطابق ہو معروف ہو، اس کا انضباط ممکن ہو، مسلم فیہ کی تحدید پر متفق ہوجائیں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اگرچہ نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں تحدید کے لئے اس کا استعمال نہ ہوا ہو، اس لئے کہ مقصد اس طرح اس کی مقدار کو جاننا ہے کہ اس سے جہالت و غرر دور ہوجائے، بلا نزاع اس کو سپرد کرنا ممکن ہو اور کسی بھی باٹ کے ذریعہ جو عرف میں منضبط ہو اس کی مقدار کا جاننا ممکن ہے، لہذا وہ دونوں جس مقدار کو مقرر کرلیں گے جائز ہوگا[۱]، ربوی اموال کی بیع اس سے الگ ہے، اس لئے کہ ان میں جو کیلی ہیں ان میں کیل کے ذریعہ اور جو وزنی ہیں ان میں وزن کے ذریعہ مماثلت کا ہونا شرط ہے، اگر ان کی اصلی مقدار کے علاوہ سے ان کی مقدار بیان کی جائے گی تو یہ شرط نہیں پائی جائے گی[۲]۔

حنابلہ نے اپنے مذہب میں معتمد قول کے مطابق اس رائے سے اختلاف کیا ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ کیلی میں وزن کے ذریعہ اور وزنی میں کیل کے ذریعہ عقد سلم صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ وہ مبیع ہے جس کی مقدار کا علم ضروری ہے، لہذا اصل میں جس کے ذریعہ اس کی مقدار معلوم کی جاتی ہے، اس کے علاوہ سے اس کی مقدار بتانا جائز نہ ہوگا، جیسا کہ اگر ربویات میں بعض کی بیع بعض سے ہو، نیز اس لئے کہ اس نے ایسی چیز کے ذریعہ اس کی مقدار مقرر کی ہے جس کے ذریعہ اصل میں اس کی مقدار نہیں بتائی گئی ہے، اس لئے جائز نہ ہوگا، جیسا کہ ذراع سے پیمائش کی جانے والی چیز میں وزن کے ذریعہ عقد سلم کرے[۳]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ جس شہر میں عقد سلم ہو رہا ہے، اس شہر والوں کے عرف کا اعتبار ہوگا اور ضروری ہے کہ مسلم فیہ کو اس پیمانہ سے منضبط

(۱) المغنی ۴/ ۳۱۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۹۰، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۸، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۹۔
(۲) المغنی ۴/ ۳۱۸، بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۷۔
(۳) اس روایت کو حنابلہ میں سے موفق الدین ابن قدامہ نے المغنی میں اور ابن عبدوس نے تذکرہ میں اختیار کیا ہے، الوجیز، النور اور منتخب الأزجی میں اس کو قطعی کہا ہے، دیکھئے: کشاف القناع ۳/ ۲۸۵، المغنی ۴/ ۳۱۸۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۹۱، بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۸، المغنی ۴/ ۳۱۸، المہذب ۱/ ۳۰۶۔
(۲) المغنی ۴/ ۳۱۹۔
(۳) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۸، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۳/ ۲۸۵۔

کیا جائے جس پیمانہ سے اہل شہر اس کی مقدار عقد کے وقت متعین کرتے ہوں، تاکہ ادائیگی کے وقت عقدین کے درمیان اس کی مقدار میں کوئی اختلاف نہ ہو، الخرشی نے کہا ہے کہ عاقد سلم کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ عقد کے شہر کی عادت وعرف کے مطابق اس کا انضباط ہو، کیل کی جانے والی چیزیں کیل کے ذریعہ، مثلاً گندم، یا وزن کے ذریعہ جیسے گوشت وغیرہ یا عدد کے ذریعہ جیسے انار وسیب بعض علاقوں میں [1]۔

اس صورت میں مسلم فیہ کی مقدار کا بیان صرف ان مثلیات میں ہوگا جن میں عرف میں رائج پیمانے جاری ہوتے ہیں اور وہ پیمانے وزن، حجم، طول یا عدد ہیں، لیکن اگر مسلم فیہ ذوات القیم میں سے ہو، جس کے افراد میں اتنا زیادہ فرق ہوتا ہے کہ ان رائج پیمانوں سے ان کی مقدار مقرر کرنا ممکن نہیں ہے، اگرچہ ان کی صفات قابل انضباط ہوں، اس وقت ان میں عقد سلم کے جائز ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ ان کی ان صفات کو بیان کر دیا جائے جن میں رغبت ہوتی ہے اور جن کے فرق سے قیمت میں بہت زیادہ اختلاف ہوتا ہے، ابن رشد الحفید نے کہا: یہ جان لینا چاہئے کہ عقد سلم میں مقدار کا علم جس میں وزن ممکن ہو اس میں وزن کے ذریعہ ہوتا ہے، جس میں کیل ممکن ہو اس میں کیل کے ذریعہ ہوتا ہے، جس میں ذراع سے ناپنا ممکن ہو اس میں ذراع کے ذریعہ ہوتا ہے، جس میں شمار کرنا ممکن ہو اس میں عدد کے ذریعہ ہوتا ہے اور جہاں ان میں سے کوئی ممکن نہ ہو اس کا انضباط ان صفات کے ذریعہ ہوتا ہے جو جنس سے مقصود ہوں، اگر اس کی انواع مختلف ہوں تو اس کی نوع بھی ذکر کی جائے گی، اور اگر ایک ہی نوع ہوگی تو اس کا ذکر ضروری نہ ہوگا [2]۔

(۱) التاج والإکلیل ۴/ ۵۳۰، الخرشی علی خلیل ۵/ ۲۱۲۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۰۔

تمام صفات کا احاطہ ضروری نہیں ہے، کیونکہ یہ کام ناممکن ہے، اور معاملہ یہاں تک پہنچ جائے گا کہ مسلم فیہ کو سپرد کرنا ناممکن ہوجائے گا، اس لئے کہ ادائیگی کے وقت مسلم فیہ میں ان تمام صفات کا پایا جانا تقریباً ناممکن ہے، لہذا ان ظاہر اوصاف پر اکتفاء کیا جائے گا جن کی وجہ سے اکثر قیمت میں اختلاف ہوتا ہے، الخرشی نے اس کی تعبیر یوں کی ہے: اگر مسلم فیہ کے وہ اوصاف بیان کر دیئے جائیں جن کی وجہ سے اس کی قیمت میں عاقدین کے نزدیک ایسا اختلاف ہوتا ہے کہ لوگ عام طور پر اس جیسی چیز میں اس کو برداشت کرتے ہیں، حطاب نے صاحب شامل سے نقل کیا ہے کہ اس کی وہ صفات جو ان دونوں کو اور ان کے علاوہ دوسروں کو معلوم ہیں، واضح ہوجائیں اگر سماج میں مسلم فیہ کی قیمت ان کی وجہ سے بدل جاتی ہے یا اس کی وجہ سے اغراض بدل جاتے ہیں [1]۔

تیسری شرط: مسلم فیہ کا مؤجل ہونا:

۲۳ - جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے عقد کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ مسلم فیہ مؤجل ہو، لہذا نقد عقد سلم صحیح نہ ہوگا [2]، اجل کی شرط لگانے میں ان کی دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم**" [3] (جو عقد سلم کرے وہ متعین کیل، متعین وزن

(۱) المغنی ۴/ ۳۱۱، شرح الخرشی ۵/ ۲۱۳، مواہب الجلیل ۴/ ۵۳۱۔

(۲) القوانین الفقہیہ ص ۲۷۴، البدائع ۵/ ۲۱۲، المقدمات الممہدات ص ۵۱۵، المغنی ۴/ ۳۲۱، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۱۶۳، البحر الرائق ۶/ ۱۷۴، المنتقی للباجی ۴/ ۲۹۷، الہدایہ مع فتح القدیر والعنایہ ۶/ ۲۱۷، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۸۔

(۳) حدیث: "من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم......" کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی ہے۔

میں متعین مدت تک کے لئے کرے) آپ نے عقد سلم میں اجل کا حکم دیا، آپ کا حکم وجوب کا متقاضی ہے، لہذا اجل عقد سلم کے صحیح ہونے کی شرط ہوگی، اس کے بغیر عقد سلم صحیح نہ ہوگا۔

نیز اس لئے کہ عقد سلم کو آسانی کے لئے رخصت کے طور پر جائز قرار دیا گیا ہے، اور اجل کے بغیر آسانی حاصل نہ ہوگی، لہذا اجل کے نہ ہونے پر آسانی بھی ختم ہوجائے گی، یہ اس لئے کہ عقد سلم کرنے والا مسلم فیہ کے سستا ہونے کی وجہ سے پہلے ثمن دینے پر آمادہ ہوتا ہے اور مسلم الیہ ادھار ہونے کی وجہ سے تیار ہوتا ہے اور جب اجل کی شرط نہیں رہے گی تو یہ معنی ختم ہوجائے گا (۱)۔

قاضی عبدالوہاب نے کہا ہے: اس لئے کہ سلم کا معنی سلف ہے، یعنی راس المال کا مقدم ہونا اور مسلم فیہ کا مؤخر ہونا، لہذا جو چیز اس کو اس حقیقت سے نکالدے وہ ممنوع ہوگی (۲)۔

نیز اس لئے کہ نقد سلم جھگڑا کا سبب ہوگا، کیونکہ بیع سلم مفلسوں کی بیع ہے اور ظاہر یہ ہے کہ مسلم الیہ مسلم فیہ کو سپرد کرنے سے عاجز ہوگا اور رب السلم سپردگی کا مطالبہ کرے گا، اور دونوں میں ایسا جھگڑا ہوسکتا ہے جس کی وجہ سے عقد کو فسخ کرنا پڑے، ایسی صورت میں رب السلم کو ضرر ہوگا، اس لئے کہ وہ راس المال، مسلم الیہ کو دے چکا ہے اور اس نے اس کو اپنی ضروریات میں خرچ کرلیا ہے تو اس کو نہ راس المال ملے گا اور نہ مسلم فیہ، لہذا اجل کی شرط لگائی گئی، تاکہ اجل کے آنے سے قبل اس کو مطالبہ کا حق نہ ہو اور اجل کے آنے پر بظاہر مسلم فیہ کے سپرد کردینے پر قادر ہوجائے گا، لہذا ایسا جھگڑا نہیں ہوگا جس کی وجہ سے عقد کو فسخ کرنا پڑے اور رب السلم کو ضرر پہنچے (۳)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ نقد عقد سلم جائز ہے جیسا کہ ادھار جائز ہے، مسلم فیہ کے نقد ہونے پر ان کی دلیل قیاس کے ذریعہ مؤجل مسلم فیہ سے اولی قرار دینا ہے (۱)، شیرازی نے کہا ہے: اس لئے کہ اگر عقد سلم مؤجل جائز ہے تو نقد بدرجۂ اولی جائز ہوگا، کیونکہ یہ غرر سے بہت دور ہے (۲)، ان کی مراد یہ ہے کہ اجل میں ایک قسم کا ضرر ہے، اس لئے کہ کبھی ایسا ہوسکتا ہے کہ مسلم الیہ فی الحال مسلم فیہ کے سپرد کرنے پر قادر ہو، اور اجل کے آنے پر قادر نہ ہو تو اگر عقد سلم مؤجل جائز ہے تو نقد ہونے کی صورت میں بدرجۂ اولی جائز ہونے کے لائق ہے، کیونکہ وہ غرر سے دور ہے۔

امام شافعی نے ''الام'' میں کہا ہے: جب رسول اللہ ﷺ نے غلہ کی بیع کو صفت کے ساتھ ادھار جائز قرار دیا ہے تو صفت کے ساتھ غلہ کی بیع، نقد بدرجۂ اولی جائز ہوگی، اس لئے کہ بیع کی حقیقت میں ہے کہ صفت کے ساتھ ہو اور دوسرا فریق اس کا ضامن ہو اور جب وہ تاخیر کی صورت میں ضامن ہوگا تو نقد کی صورت میں بھی ضامن ہوگا، نقد کا ضمان، ادھار کے ضمان سے پختہ ہوگا، نقد اس کو غرر سے نکال دے گا اور علت جامع یہ ہے کہ صفت کے ساتھ فروخت کرنے والا اس کا ضامن ہوگا (۳)۔

عقد سلم میں کم از کم مدت:

۲۴ - عقد سلم کے صحیح ہونے کے لئے مسلم فیہ کے ادھار ہونے کے واجب ہونے پر شافعیہ کے علاوہ جمہور فقہاء کا اتفاق ہے۔ لیکن کم سے کم مدت جس سے کم میں عقد سلم صحیح نہ ہو اس کی تعیین میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ اس سلسلہ میں چند اقوال ہیں:

(۱) الإشراف علی مسائل الخلاف ۱/۲۸۰، نیز دیکھئے: المغنی ۴/۳۲۱۔
(۲) بدایۃ المجتہد ۲/۲۲۸۔
(۳) بدائع الصنائع ۵/۲۱۲۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/۱۸۵، أسنی المطالب ۲/۱۲۴، فتح العزیز ۹/۲۲۶، روضۃ الطالبین ۴/۷۔
(۲) المہذب ۱/۳۰۴۔
(۳) الأم ۳/۹۵ (تصحیح محمد زہری النجار)۔

الف-حنفیہ میں کرخی نے لکھا ہے کہ مدت کی مقدار طے کرنے کا حق عاقدین کو ہے۔ اگر نصف یوم بھی طے کرلیں گے تو جائز ہوگا۔

بعض حنفیہ نے کہا ہے کہ خیار شرط پر قیاس کرتے ہوئے اس کی کم از کم مدت تین ایام ہوگی۔

امام محمد سے منقول ہے کہ انہوں نے اس کی مقدار ایک ماہ بتائی ہے، ''بدائع'' میں اسی کو صحیح قرار دیا ہے، اس لئے کہ عقد سلم میں اجل کی شرط مسلم الیہ کی آسانی وسہولت کے لئے لگائی گئی ہے، تاکہ اس مدت میں وہ اس کو حاصل کرسکے۔ ایک ماہ ایسی معتبر مدت ہے کہ اس میں اس کا کمالینا ممکن ہے تو اس صورت میں سہولت کا معنی پایا جائے گا، اگر ایک ماہ سے کم کی مدت ہو تو یہ مدت بہت کم ہوگی، نہ ہونے کے حکم میں ہوگی (۱)۔

ب-مشہور قول کے مطابق مالکیہ کی رائے ہے کہ اس کی کم از کم مدت وہ ہے جس میں بازار کے حالات بدل جائیں، مثلاً پندرہ دن وغیرہ یہ ابن القاسم کا قول ہے (۲)۔

ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ دو تین دن جائز ہے، ابن عبدالحکم نے کہا ہے کہ ایک دن میں بھی کوئی حرج نہیں ہے (۳)۔

باجی نے ان اقوال کو پیش کرنے کے بعد کہا ہے: جب ہماری بات ثابت ہوگئی تو جو کچھ قاضی ابو محمد نے کہا ہے کہ بازار کا بدلنا کسی مدت کے ساتھ خاص نہیں ہے یہ تو محض شہر کے عرف کے اعتبار سے ہوگا، اور جن لوگوں نے اس کی مقدار پندرہ دن یا زیادہ بتائی ہے، انہوں نے اپنے شہر کے عرف کے اعتبار سے مقرر کیا ہے۔ ابن القاسم کا اس کی مقدار پندرہ دن یا بیس دن مقرر کرنا اظہر ہے۔ اس لئے کہ یہ شہروں کا عرف ہے، ان کے بازاروں سے حاصل شدہ علم کا تقاضا ہے، اس لئے کہ اکثر اس مدت میں بازار بدل جاتا ہے (۱)۔

ج-حنابلہ نے کہا ہے: اجل کی شرط ہے کہ اس کے لئے اتنی مدت ہو جس کا اثر عام طور پر ثمن میں ہو جیسے ایک ماہ یا اس سے قریب، اس لئے کہ اجل اس سہولت کو متحقق کرنے کے لئے ہے جس کے لئے عقد سلم مشروع ہوا ہے، اور یہ مقصد اس مدت میں حاصل نہیں ہوگا جس کا کوئی اثر ثمن میں نہ ہو (۲)۔

چوتھی شرط: مدت کا متعین ہونا:

۲۵-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عقد سلم کے صحیح ہونے کے لئے اس مدت کا متعین ہونا جس میں مسلم فیہ کو ادا کیا جائے شرط ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **''من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم''** (۳) (جو شخص عقد سلم کرے وہ متعین کیل، متعین وزن اور متعین مدت تک کے لئے کرے) چنانچہ آپ ﷺ نے مدت کے متعین ہونے کو واجب قرار دیا (۴)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۱۳، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۶/ ۲۱۹ (المیمنیہ ۱۳۱۹ھ)، ردالمحتار ۴/ ۲۰۶۔

(۲) شرح الخرشی ۵/ ۲۱۰، القوانین الفقہیہ ص ۲۷۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۸، المقدمات الممہدات ص ۵۱۷۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۸، المنتقی للباجی ۴/ ۲۹۷، الباجی اور ابن رشد نے لکھا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ مسلم فیہ اس شہر میں ادا کیا جائے جس میں عقد سلم ہوا ہے، اگر مسلم فیہ دوسرے شہر میں ادا کیا جائے تو ان کے نزدیک کم از کم مدت اتنی ہوگی جس میں دونوں شہروں کے درمیان کی مسافت طے کی جاسکے، خواہ کم ہو یا زیادہ نیز دیکھئے: شرح الخرشی ۵/ ۲۱۱۔

(۱) المنتقی للباجی ۴/ ۲۹۸۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۸، المغنی ۴/ ۳۲۳، کشاف القناع ۳/ ۲۸۵۔

(۳) حدیث: ''من أسلف فليسلف في كيل معلوم......'' کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی ہے۔

(۴) الخرشی ۵/ ۲۱۰، المغنی ۴/ ۳۲۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۸، القوانین الفقہیہ ص ۲۷۴ طبع الدار العربیہ للکتاب، المقدمات الممہدات ص ۵۱۵۔

فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر اجل مجہول ہو تو عقد سلم فاسد ہوجائے گا، خواہ جہالت بہت زیادہ ہو یا کم ہو، اس لئے کہ دونوں جھگڑے کا سبب ہوں گے، نیز اس لئے کہ اجل کی جہالت عقد کو فاسد کردیتی ہے، جیسا کہ مقدار کی جہالت اس کو فاسد کردیتی ہے [1]۔

اجل کا علم، چاند کے ذریعہ اس کی مدت مقرر کرنے سے ہوجائے گا، مثلاً رجب کی پہلی تاریخ یا محرم کا بیچ کا دن یا اس کا کوئی متعین دن، یا شمسی مہینوں سے اس کی تحدید سے بھی ہوجائے گا، جو مسلمانوں کے نزدیک معروف ومشہور ہوں، مثلاً فروری کے شروع میں یا مارچ کے آخر میں یا اس کے کسی معلوم دن میں، یا مسلم فیہ کی ادائیگی کے وقت کی تحدید کے ذریعہ ہو، مثلاً کہا جائے چھ ماہ کے بعد دو ماہ کے بعد، یا سال بھر کے بعد وغیرہ [2]۔

مدت کے متعین ہونے کی صورتیں اصطلاح ''اجل'' فقرہ/ ۷۱، ۸۰ میں دیکھی جائیں۔

پانچویں شرط: مسلم فیہ کی ادائیگی کے وقت اس کی ادائیگی پر قادر ہونا:

۲۶- اس شرط کا تقاضا ہے کہ مسلم فیہ ان اشیاء میں سے ہو جو مدت کے پورا ہونے کے وقت اکثر پائی جاتی ہیں، عقد سلم کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے، اور یہ اس لئے کہ مدت کے پورا ہونے پر مسلم فیہ کو سپرد کرنا واجب ہے، لہذا اس وقت اس کی سپردگی پر قدرت کا ہونا ضروری ہوگا، ورنہ ایسا غرر ہوجائے گا جو ممنوع ہے [1]۔

لہذا کسی پھل میں ایسی مدت تک کے لئے عقد سلم کرنا کہ اس مدت میں اس پھل کا پایا جانا یقینی نہ ہو یا شاذ ونادر ہی پایا جاتا ہو جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح کسی خاص درخت کے پھل میں یا کسی خاص باغ کے پھل میں عقد سلم جائز نہیں ہے۔

ابن قدامہ نے ''المغنی'' میں کہا ہے کہ پانچویں شرط، مسلم فیہ کی ادائیگی کے وقت عام طور پر اس کا پایا جانا ہے، ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، یہ اس لئے کہ جب ایسا ہوگا تو مدت کے پورا ہونے پر اس کی ادائیگی ممکن ہوگی اور اگر عام طور پر موجود نہیں ہوگا تو بظاہر ادائیگی کے وقت موجود نہیں ہوگا اور اس وقت اس کو ادا کرنا ممکن نہیں ہوگا۔

لہذا اس کی بیع صحیح نہ ہوگی، جیسے بھاگے ہوئے غلام کی بیع درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ عقد سلم میں ضرورت کی وجہ سے بہت سے غرر کو انگیز کیا جاتا ہے، لہذا اس میں مزید کسی غرر کو برداشت کرنے کی صلاحیت نہ ہوگی، تاکہ اس میں غرر زیادہ نہ ہوجائے [2]۔

۲۷- جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عقد سلم کے صحیح ہونے کے لئے، عقد کے وقت مسلم فیہ کا موجود ہونا شرط نہیں ہے، لہذا جو چیز عقد کے وقت موجود نہ ہو اور جو چیز مدت کے پورا ہونے سے قبل لوگوں کے پاس نہ رہے اس میں عقد سلم جائز ہے [3]۔

اس سلسلہ میں ان کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو امام بخاری

= نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۸۶، الہدایہ مع فتح القدیر والعنایہ ۶/ ۲۱۸، روضۃ الطالبین ۴/ ۷۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۱۳۔

(۲) المغنی ۴/ ۳۲۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۸۷، روضۃ الطالبین ۴/ ۸۔

---

(۱) فتح العزیز ۹/ ۲۴۳، کشاف القناع ۳/ ۲۹۰، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۱۶۲، المحلی ۹/ ۱۱۴، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۱، شرح الخرشی ۵/ ۲۱۸، الہدایہ مع فتح القدیر والعنایہ ۶/ ۲۱۳، المنتقی للباجی ۴/ ۳۰۰، المہذب ۱/ ۳۰۵۔

(۲) المغنی ۴/ ۳۲۵۔

(۳) فتح العزیز ۹/ ۲۴۵، المنتقی للباجی ۴/ ۳۰۰، المغنی ۴/ ۳۲۶، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۰، المقدمات الممہدات ص ۵۱۳، القوانین الفقہیہ ص ۲۷۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۹، الإشراف للقاضی عبدالوہاب ۱/ ۲۷۹۔

وامام مسلم نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ مدینہ تشریف لائے اور لوگ پھل میں ایک سال دوسال کے لئے عقد سلم کرتے تھے تو آپ نے فرمایا: "من أسلف في شئ، ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم"[1] (جو شخص کسی چیز میں عقد سلم کرے اس کو متعین کیل، متعین وزن میں متعین مدت تک کے لئے کرنا چاہئے) حضور ﷺ نے عقد کے وقت مسلم فیہ کے موجود ہونے کی شرط نہیں لگائی، اگر اس کا موجود ہونا شرط ہوتا تو آپ اس کو ضرور ذکر کرتے اور آپ ان کو دو سال تین سال سے ضرور منع فرماتے، اس لئے کہ یہ یقینی ہے کہ اتنی طویل مدت تک پھل نہیں رہتے ہیں۔

نیز مدت پوری ہونے سے قبل سپردگی ضروری نہیں ہے، لہذا مسلم فیہ کا پایا جانا بھی ضروری نہ ہوگا، اس لئے کہ اس وقت اس کے پائے جانے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

حنفیہ، ثوری اور اوزاعی نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے۔ انہوں نے کہا ہے کہ جو چیز عقد کے وقت سے مدت کے پوری ہونے تک انقطاع کے بغیر مسلسل بازاروں میں موجود نہ رہے اس میں عقد سلم صحیح نہیں ہے[2]۔

اس شرط پر ان کی دلیل یہ ہے کہ مسلم الیہ کے مرجانے سے مدت باطل ہوجاتی ہے، اور اس کے ترکہ سے مسلم فیہ کا وصول کرلینا واجب ہوجاتا ہے، اسی لئے مسلم فیہ کے ہمیشہ موجود رہنے کی شرط لگائی جاتی ہے، تاکہ سپردگی پر قدرت بھی ہمیشہ رہے۔ اس لئے کہ اگر یہ شرط نہ ہو اور مسلم الیہ مدت پوری ہونے سے قبل مرجائے تو ہوسکتا ہے کہ مسلم فیہ کو سپرد کرنا ناممکن ہوجائے تو اس کا نتیجہ غرر ہوگا[1]۔

(۱) حدیث: "الذي رواه الشيخان عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قدم المدينة......" کی تخریج فقرہ/۶ میں گذر چکی ہے۔

(۲) الہدایہ مع فتح القدیر والعنایہ ۶/ ۲۱۳، المغنی ۴/ ۳۲۶، البحر الرائق ۶/ ۱۷۲، بدائع الصنائع ۵/ ۲۱۱۔

چھٹی شرط: ادائیگی کی جگہ کا متعین کرنا:

۲۸- عقد سلم کے صحیح ہونے کے لئے، مسلم فیہ کی ادائیگی کی جگہ کی تعیین کی شرط لگانے میں فقہاء کے چار مختلف رجحانات ہیں:

الف- حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر مسلم فیہ کی نقل وحمل میں اخراجات نہ ہوں تو ادائیگی کی جگہ کو بیان کردینا شرط نہیں ہے، نقل وحمل سے مراد یہ ہے کہ اس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانے میں منتقل کرنے کے وسائل اختیار کرنے اور لے جانے والوں کو اجرت دینے کی ضرورت نہ ہو[2]۔

اگر اس کو منتقل کرنے میں اخراجات ہوں، اور وسائل کو اختیار کرنے کی ضرورت ہو تو ادائیگی کی جگہ کو متعین کرنے کی شرط ہونے میں امام ابوحنیفہ کا صاحبین کے ساتھ اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ نے کہا ہے: مسلم فیہ کی ادائیگی کی جگہ کو بیان کردینا شرط ہے، اس لئے کہ فی الحال سپرد کرنا واجب نہیں ہے۔ اس لئے عقد کی جگہ، سپردگی کی جگہ متعین نہ ہوگی، اور جب جگہ متعین نہ ہوگی تو مجہول رہ جائے گی اور ایسی جہالت ہوگی جو جھگڑے کا سبب ہوگی، کیونکہ الگ الگ جگہ میں قیمتیں الگ الگ ہوتی ہیں، لہذا جگہ کو ختم کرنے کے لئے اس کو بیان کردینا ضروری ہوگا، اور یہ صفت کی جہالت کی طرح ہوجائے گی۔

(۱) الدر المختار مع حاشیہ رد المحتار ۴/ ۲۰۶ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، البحر الرائق ۶/ ۱۷۲، المقدمات الممہدات ص ۵۱۳۔

(۲) اس حکم میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اس حالت میں مسلم الیہ کو حق ہوگا کہ جہاں چاہے ادا کردے جیسا کہ حصکفی نے درمختار میں اس کو صحیح قرار دیا ہے، ابن کمال نے اس کو صحیح قرار دیا ہے کہ عقد کی جگہ میں ادا کرے گا (الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۰۷)۔

امام ابو یوسف و امام محمد نے کہا ہے کہ اس کی تعیین کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ عقد کی جگہ اس کو ادا کرے گا، اس لئے کہ عقد کی جگہ ہی التزام کی جگہ ہے، لہذا وہی جگہ اس چیز کی ادائیگی کے لئے متعین ہو جائے گی جس کو اس نے اپنے اوپر لازم کیا ہے، جیسے قرض لینے اور ہلاک کرنے کی جگہ اور جیسے متعین گندم کی بیع (۱)۔

ب- مالکیہ نے کہا ہے کہ ادائیگی کی جگہ کو متعین کرنا شرط نہیں، لیکن افضل ہے (۲)، ابن جزی کی ''القوانین الفقہیہ'' میں ہے: ادائیگی کی جگہ کی شرط لگانا زیادہ بہتر ہے.........، لہذا اگر عقد میں کوئی جگہ متعین نہ کر سکیں تو عقد کی جگہ ادائیگی کے لئے متعین ہو جائے گی، اور اگر وہ کوئی جگہ مقرر کر دیں گے تو وہی جگہ متعین ہو جائے گی اور یہ جائز نہ ہوگا کہ مقررہ جگہ کے علاوہ کسی دوسری جگہ قبضہ کرے اور دونوں مکانوں کے درمیان مسافت کا کرایہ بھی وصول کرے، اس لئے کہ یہ دونوں جگہ دو مدت کے درجہ میں ہیں (۳)۔

ج۔ معتمد قول کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ عقد سلم کے صحیح ہونے کے لئے مسلم فیہ کی سپردگی کی جگہ کو بیان کر دینا شرط ہے، اگر عقد کی جگہ سپردگی کے لائق نہ ہو، مثلاً جنگل ہو یا اس کو منتقل کرنے میں اخراجات ہوں اور اگر عقد ایسی جگہ میں ہو جو مسلم فیہ کی سپردگی کے لائق ہو یا اس کے منتقل کرنے میں اخراجات نہ ہوں تو یہ شرط نہ ہوگی، اور عرف کی وجہ سے سپردگی کے لئے عقد کی جگہ ہی متعین ہو جائے گی، یہ اس صورت میں ہے کہ مسلم فیہ ادھار ہو، اگر عقد سلم نقد ہو تو ادائیگی کی جگہ متعین کرنا شرط نہیں ہے، اور سپردگی کے لئے عقد کی جگہ ہی متعین ہو جائے گی (۱)۔

انہوں نے کہا ہے کہ مؤجل میں مکان کی تعیین کی شرط لگانے کی وجہ یہ ہے کہ اگر عقد کی جگہ سپردگی کے لائق نہ ہو تو جگہ کے فرق سے اغراض میں اختلاف و فرق ہو جائے گا، لہذا اس کو بیان کرنا واجب ہوگا۔ جیسا کہ اوصاف میں تعیین کا معاملہ ہے، اور اگر اس کے نقل وحمل میں اخراجات ہوں تو اس لئے کہ جہاں سپرد کیا جائے گا ان مقامات کے اعتبار سے ثمن الگ الگ ہوگا۔ جیسا کہ ان صفات کا حکم ہے جن کے اختلاف سے ثمن میں اختلاف ہو جاتا ہے، اس کے برخلاف اگر اس کے نقل وحمل میں اخراجات نہ ہوں تو سپردگی کی جگہ کو بیان کرنا ضروری نہ ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں جگہ کے اختلاف سے اس کا ثمن نہیں بدلے گا، لہذا اس کا بیان کرنا واجب نہ ہوگا، جیسا کہ ان صفات کا حکم ہے جن کے اختلاف سے ثمن میں اختلاف نہیں ہوتا ہے (۲)۔

د- حنابلہ کی رائے ہے کہ ادائیگی کی جگہ کو بیان کرنا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس کو ذکر نہیں کیا ہے (۳)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جگہ کا ذکر شرط نہیں ہے، نیز اس لئے کہ وہ عقد معاوضہ ہے، لہذا ادائیگی کی جگہ کا ذکر کرنا اس میں شرط نہ ہوگا، جیسا کہ اعیان کی بیع میں شرط نہیں ہے۔ الا یہ کہ عقد کی جگہ ایسی ہو جہاں ادا کرنا ممکن نہ ہو جیسے کھلا ہوا میدان، دریا اور پہاڑ وغیرہ، اس وقت اس کا بیان کرنا شرط ہوگا، اس لئے کہ عقد کی جگہ میں ادا کرنا ناممکن ہے تو سپردگی کی جگہ مجہول ہو جائے گی، لہذا اجل کی طرح قول کے ذریعہ

(۱) البحر الرائق ۶/ ۱۷۶، رد المحتار ۴/ ۲۰۷، بدائع الصنائع ۵/ ۲۱۳، الہدایہ مع فتح القدیر والعنایہ ۶/ ۲۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۹، المنتقی للباجی ۴/ ۲۹۹، اور یہ اس لئے کہ عاقدین کے درمیان جھگڑا ختم ہو جائے اور علم کے ساتھ وہ عقد کر سکیں۔

(۳) القوانین الفقہیہ ص ۲۷۵۔

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۱۲۸، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۲- ۱۳، فتح العزیز ۹/ ۲۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۱/ ۳۰۷۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۰۷، أسنی المطالب ۲/ ۱۲۷۔

(۳) حدیث ہے: ''من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم''۔

اس کی تعیین شرط ہوگی (۱)۔

عقد سلم پر مرتب ہونے والے اور اس سے متعلق احکام:

الف- عوضین میں ملکیت کا منتقل ہونا:

۲۹- اگر مسلم الیہ راس المال پر قبضہ کرلے گا تو اس کے لئے اس میں ہر قسم کا تصرف کرنے کا حق ہوگا جو شرعا جائز ہو، اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت ہے، اور اس کے قبضہ میں ہے۔

رہا مسلم فیہ! تو عقد کے تقاضا کے مطابق رب السلم کے لئے اس کے دین ہونے کے باوجود، اس میں رب السلم کی ملکیت ثابت وبرقرار نہیں رہتی ہے۔ سیوطی نے "الأشباہ والنظائر" میں کہا ہے کہ ذمہ میں واجب ہونے والے تمام دیون، ان کے لازم ہونے اور ان کے مقابل پر قبضہ کرنے کے بعد ثابت وبرقرار ہوجاتے ہیں، البتہ ایک دین ان سے مستثنی ہے اور وہ دین سلم ہے کہ وہ اگرچہ لازم ہوتا ہے، مگر ثابت وبرقرار نہیں ہوتا ہے، اس کے غیر ثابت رہنے کی وجہ یہ ہے کہ مسلم فیہ کے انقطاع کے طاری ہوجانے کا خطرہ رہتا ہے، ایسی صورت میں عقد ہی فسخ ہوجائے گا (۲)۔

ب- دین سلم پر قبضہ سے قبل اس میں تصرف کرنا:

۳۰- اس بناء پر کہ دین سلم مستحکم نہیں ہوتا ہے، جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مسلم فیہ کی بیع اس شخص سے جس کے ذمہ میں ہے یا دوسرے سے کرنا یا اس کو بدلنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں مسلم فیہ کے انقطاع کے سبب عقد کے فسخ ہونے کا، اور اس کا عوض لینے کے ممنوع ہونے کا اندیشہ ہے تو وہ قبضہ سے قبل مبیع کی طرح ہوگا، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من أسلم في شئ، فلا يصرفه في غيره" (۱) (جو شخص کسی شئ میں بیع سلم کرے تو وہ اس کو دوسری چیز کی طرف نہ پھیر دے) انہوں نے کہا: اس کا تقاضا ہے کہ رب السلم دین سلم کو نہ مسلم الیہ سے فروخت کرے گا، نہ کسی دوسرے سے (۲)، یہ بیع کے بارے میں ہے۔ دوسرے تصرفات کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ رب السلم کے لئے مسلم فیہ پر قبضہ کرنے سے قبل اس میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے، جیسے بیع شرکت، مرابحہ، تولیہ اگرچہ اس سے فروخت کرے جس پر وہ دین ہے (۳)۔

کاسانی نے کہا ہے کہ مسلم فیہ پر قبضہ کرنے سے قبل اس کو بدلنا جائز نہیں ہے، اس طرح کہ رب السلم اس کی جگہ کوئی دوسری جنس سے لے لے۔ اس لئے کہ ہم نے بتادیا ہے کہ مسلم فیہ اگرچہ دین ہے، مگر وہ مبیع ہے۔ اور منقول مبیع پر قبضہ سے پہلے اس کی بیع جائز نہیں ہے، مسلم فیہ میں عقد "حوالہ" جائز ہے، اس لئے کہ حوالہ کا رکن اپنی شرائط کے ساتھ

---

(۱) کشاف القناع ۳/ ۲۹۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۱، نیز دیکھئے: المغنی ۴/ ۳۳۳۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی ص ۳۲۶۔

(۱) حدیث: "من أسلم في شيء فلا يصرفه إلى غيره" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۶۶ طبع الحلبی) اور دارقطنی (۳/ ۴۵ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابوسعیدؓ سے کی ہے، اور الفاظ دارقطنی کے ہیں۔
ابن حجر نے حضرت ابوسعیدؓ سے روایت کرنے والے کو ضعیف کہا ہے اور علماء کی ایک جماعت سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے ضعف اور اضطراب کی وجہ سے حدیث کو معلول کہا ہے، ایسا ہی التلخیص الحبیر (۳/ ۲۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) رد المحتار ۴/ ۱۶۶، ۲۰۹، تبیین الحقائق مع حاشیۃ الشلبی ۴/ ۱۱۸، أسنی المطالب ۲/ ۸۴، الأم ۳/ ۱۳۳ طبع زہری النجار، نہایۃ المحتاج ۴/ ۸۷، المہذب ۱/ ۲۷۰، فتح العزیز ۸/ ۴۳۲، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/ ۵۰۰-۵۰۳-۵۰۶، المغنی ۴/ ۳۳۴، المبدع ۴/ ۱۹۷، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۲۔

(۳) دیکھئے: رد المحتار ۴/ ۲۰۹، کشاف القناع ۳/ ۲۹۳۔

موجود ہے، اسی طرح اس کا ''کفالہ'' بھی صحیح ہے، مسلم فیہ کے بدلہ میں رہن رکھنا بھی جائز ہے، اس لئے کہ وہ حقیقت میں دین ہے اور رہن دین کے بدلہ میں خواہ کوئی بھی دین ہو جائز ہے (۱)۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ مسلم فیہ کی بیع اور اس کو بدلنا جائز نہیں ہے اور کیا اس کا حوالہ کرنا جائز ہے، اس طرح کہ مسلم الیہ، رب السلم کو اس کے حق کے ساتھ ایسے شخص کے حوالہ کردے جس پر اس کا دین قرض یا دین اتلاف ہو، یا کیا اس پر حوالہ کرنا صحیح ہے، اس طرح کہ رب السلم اس شخص کو جس کا اس پر دین قرض یا دین اتلاف ہو مسلم الیہ کے حوالہ کردے۔ اس میں تین اقوال ہیں۔ اصح یہ ہے کہ جائز نہیں ہے۔ دوسرا قول ہے کہ جائز ہے، تیسرا قول ہے کہ اس پر حوالہ کرنا ناجائز ہے۔ اس کا حوالہ کرنا جائز ہے (۲)۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ مسلم فیہ پر قبضہ سے قبل اس کی بیع صحیح نہیں ہے، اگرچہ اس شخص سے ہو جس کے ذمہ میں وہ ہے اور نہ مسلم فیہ کی جگہ پر اس کے علاوہ کا لینا جائز ہے۔ خواہ مسلم فیہ موجود ہو، یا موجود نہ ہو اور خواہ عوض، قیمت میں اس کے مثل ہو یا کم وبیش ہو، اور اس کا حوالہ بھی صحیح نہیں ہے، یعنی دین سلم کا، اس لئے کہ یہ مسلم فیہ پر قبضہ سے قبل اس کو بدلنا ہے، لہذا بیع کی طرح جائز نہ ہوگا اور نہ اس پر حوالہ کرنا صحیح ہے، اس لئے کہ یہ صرف مستحکم دین میں ہوتا ہے، اور عقد سلم میں فسخ کا خطرہ رہتا ہے (۳)۔

۳۱- ابن تیمیہ اور ابن قیم جوزی نے اس میں اختلاف کیا ہے۔ ان دونوں نے مسلم فیہ پر قبضہ کرنے سے قبل ثمن مثل یا اس سے کم میں اس کی بیع کو اس شخص سے جائز قرار دیا ہے جس کے ذمہ میں ہو۔ ثمن مثل سے زیادہ میں نقد بیع کرنا جائز قرار نہیں دیا ہے۔ یہ حضرت ابن عباسؓ

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۱۴۔

(۲) المجموع شرح المہذب ۹/ ۲۷۳۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۲۹۳۔

کا قول ہے اور امام احمد سے ایک روایت ہے (۱)۔

ابن المنذر نے کہا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے ثابت ہے کہ انہوں نے کہا: اگر تم کسی چیز میں ایک مدت تک کے لئے عقد سلم کرو تو جس چیز میں عقد سلم کیا ہے اس کو لے لو تو ٹھیک ہے، ورنہ اس کا بدل اس سے کم لو، دوبار نفع نہ لو (۲)۔

مدیون سے اس کی بیع کے جائز ہونے یا ثمن مثل یا اس سے کم اس کا عوض لینے کے جائز ہونے پر ان کی دلیل یہ ہے کہ کوئی شرعی مانع نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث: ''**من أسلم في شيء فلا يصرفه إلى غيره**'' ضعیف ہے، وہ حجت کے لائق نہیں ہے (۳)، اگر ثابت بھی ہو تو ''**فلا يصرفه إلى غيره**'' کا معنی ہے کہ اس کو دوسرے سلم کی طرف نہ پھیرے یا اس کو معین مؤجل سے نہ فروخت کرے، اور یہ محل نزاع نہیں ہے۔ ابن القیم نے کہا ہے: لہذا ثابت ہو گیا کہ حرمت کے بارے میں نہ تو کوئی نص ہے، نہ اجماع اور نہ قیاس ہے، بلکہ نص وقیاس کا تقاضا ہے کہ مباح ہو (۴)۔

اور اس کی قیمت سے زائد عوض لینے کے ناجائز ہونے پر ان کی دلیل یہ ہے کہ دین سلم بائع پر ہے اور وہ اس کا ضامن ہے، ابھی وہ مشتری کے ضمان میں نہیں لیا ہے، لہذا اگر مشتری اس کو مسلم الیہ سے اضافہ کے ساتھ فروخت کرے گا تو رب السلم اس چیز میں نفع لے گا جو ابھی اس کے ضمان میں نہیں آئی ہے اور صحیح حدیث میں ہے: ''عن

(۱) مختصر الفتاوی العصریہ لابن تیمیہ ص ۳۴۵، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/ ۵۰۳-۵۰۴-۵۱۸-۵۱۹، تہذیب سنن ابی داؤد وایضاح مشکلاتہ لابن القیم ۵/ ۱۱۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) تہذیب سنن ابی داؤد وایضاح مشکلاتہ ۵/ ۱۱۳۔

(۳) حافظ ابن حجر نے کہا: اس میں عطیہ بن سعد عوفی ہیں جو ضعیف ہیں، ابوحاتم، بیہقی، عبدالحق اور ابن القطان نے ضعف واضطراب کی وجہ سے اس کو معلول کہا ہے (التلخیص الحبیر ۳/ ۲۵)۔

(۴) تہذیب سنن ابی داؤد وایضاح مشکلاتہ ۵/ ۱۱۷۔

النبي علیہ السلام أنه نهى عن ربح مالم يضمن"[1] (نبی کریم علیہ السلام نے اس چیز کا نفع لینے سے منع فرمایا ہے جو ضمان میں نہ ہو)۔

۳۲- اس مسئلہ میں مالکیہ کا طریقہ میانہ روی کا ہے، اس لئے کہ انہوں نے مسلم الیہ کے علاوہ دوسرے سے مسلم فیہ کی بیع کی اجازت دی ہے، اگر وہ کھانے کی قسم کی چیز نہ ہو، چنانچہ ابن رشد الحفید نے کہا ہے: مسلم الیہ کے علاوہ دوسرے سے مسلم فیہ کی بیع ہر اس چیز سے جائز ہے جس سے خرید وفروخت جائز ہے، بشرطیکہ کھانے کی چیز نہ ہو، کیونکہ یہ اس کو کھانے کی چیز پر قبضہ سے قبل اس کی بیع میں داخل کردے گا[2]۔

رہا اس کا عوض لینا یا مسلم الیہ سے اس کی بیع کرنا تو مالکیہ نے تین شرائط کے ساتھ اس کو جائز قرار دیا ہے، خرشی ان کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: مسلم الیہ کے لئے جائز ہے کہ مسلم فیہ کی جنس کے علاوہ سے سلم کی ادائیگی کرے خواہ مدت آ گئی ہو یا نہ آئی ہو، البتہ اس کے لئے تین شرطیں ہیں:

اول: یہ کہ مسلم فیہ ان چیزوں میں سے ہو جن پر قبضہ سے قبل ان کی بیع جائز ہو، جیسے کپڑا سے کسی جانور میں بیع سلم کرے، اور اس جانور کے بدلہ میں دراہم لے لے، کیونکہ جانور پر قبضہ سے قبل اس کی بیع جائز ہے۔

دوم: لیا ہوا مال ان چیزوں میں سے ہو جن کو مسلم فیہ سے ہاتھوں ہاتھ (نقد) فروخت کیا جاتا ہو، جیسا کہ مثلاً دراہم کے ذریعہ کسی کپڑا میں سلم کرے پھر اس کے بدلہ میں پیتل کا طشت لے لے۔ اس لئے کہ کپڑا سے طشت کی بیع ہاتھوں ہاتھ جائز ہے۔

(۱) حدیث: "نهى عن ربح مالم يضمن" یہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع حدیث کا ایک ٹکڑا ہے، پوری حدیث ہے: "لا يحل سلف ولا بيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح مالم يضمن" اس کی روایت ترمذی (۳/ ۵۲۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۱۔

سوم: لیا ہوا مال ان چیزوں میں سے ہو جن میں راس المال کے ذریعہ بیع سلم کرنا جائز ہو، جیسا کہ اگر دراہم کے ذریعہ جانور میں بیع سلم کرے، اور اس جانور کے بدلہ میں کپڑا لے لے تو یہ جائز ہے، اس لئے کہ دراہم کے ذریعہ کپڑا میں بیع سلم جائز ہے[1]۔

ابن جزی نے کہا ہے: جو کھانے کی چیز میں عقد سلم کرے، اس کے لئے اس کی طرف سے کھانے کی چیز کے علاوہ دوسری چیز لینا جائز نہیں ہے، اور نہ دوسری جنس سے کھانے کی چیز لینا جائز ہے۔ خواہ یہ مدت پوری ہونے سے قبل ہو یا اس کے بعد ہو۔ اس لئے کہ یہ کھانے کی چیز پر قبضہ کرنے سے قبل اس کی بیع کرنا ہے۔ اور اگر کھانے کی چیز کے علاوہ میں عقد سلم کرے تو اس کی جگہ پر دوسری چیز لینا جائز ہے اگر دوسری جنس پر اسی وقت قبضہ کر لے۔

اگر عقد کے وقت قبضہ نہیں کرے گا تو جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ دین کی بیع دین سے ہو جائے گی۔ اگر مسلم فیہ کھانے کی چیز ہو تو اسی جنس کی دوسری نوع لینا جائز ہے، مثلاً سیاہ کشمش کے بدلہ میں سفید لینا۔ البتہ اگر کوئی دوسرے سے اعلی یا ادنی ہو تو مدت پوری ہونے کے بعد جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ نرمی اور چشم پوشی ہے جو مدت پوری ہونے سے قبل جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ادنی میں جلد ادا کرنے کی وجہ سے وضع کرنا ہوگا اور اعلی میں ضمان کا عوض ہوگا، اس کے بعد انہوں نے کہا ہے: مسلم فیہ کے عوض پر قبضہ سے قبل، اس کے بائع سے ثمن مثل یا اس سے کم میں بیع کرنا جائز ہے۔ زیادہ میں جائز نہیں ہے، اس لئے کہ زیادہ کی صورت میں اس پر ایسے سلم کی تہمت ہوگی جو نفع بخش ہو اور بائع کے علاوہ کسی دوسرے سے ثمن مثل یا کم وبیش کے ساتھ بیع کرنا جائز ہے۔ اگر ہاتھوں ہاتھ (نقد) ہو، تاخیر کے ساتھ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں غرر ہے۔ کیونکہ وہ ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ میں

(۱) شرح الخرشی ۵/ ۲۲۷۔

منتقل کرنا ہے اور اگر پہلی بیع نقد ہو تو جائز ہے [۱]۔

ج- مسلم فیہ کی ادائیگی:

۳۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عقد سلم میں جس مدت پر دونوں کا اتفاق ہے جب وہ مدت پوری ہوجائے تو مسلم الیہ پر مسلم فیہ دین کی ادائیگی واجب ہوگی۔

لہذا اگر وہ ان صفات کے ساتھ ادا کرے جن کی شرط واضح طور پر عقد میں لگائی گئی ہو تو رب السلم پر اس کو قبول کرنا واجب ہوگا [۲]، اس لئے کہ اس نے اس کے حق کو برمحل ادا کیا ہے، لہذا اس کا قبول کرنا لازم ہوگا، جیسا کہ معین مبیع کا حکم ہے، خواہ اس پر قبضہ کرنے میں اس کو ضرر ہو یا نہ ہو۔

اگر وہ قبضہ کرنے سے انکار کرے گا تو اس کو کہا جائے گا یا تو اپنا حق لے لو، یا اس سے اس کو بری کردو، اگر وہ قبضہ کرنے سے گریز اختیار کرے گا تو حاکم اس کو مسلم الیہ سے رب السلم کے لئے اپنے قبضہ میں لے لے گا اور اس کا ذمہ اس سے بری ہوجائے گا، اس لئے کہ حاکم اپنی ولایت کی وجہ سے گریز کرنے والے کے قائم مقام ہوجائے گا [۳]۔

مدت پوری ہونے سے قبل رب السلم کو مسلم الیہ سے مسلم فیہ دین کے مطالبہ کا حق نہیں ہے [۴]۔

لیکن اگر مدت پوری ہونے سے قبل مسلم الیہ اس کو ادا کردے اور رب السلم اس کو قبول کرنے سے گریز کرے تو کیا اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

الف- شافعیہ و حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر مسلم الیہ اس کو مدت پوری ہونے سے قبل ادا کرے تو دیکھا جائے گا:

اگر ایسی چیز ہے کہ مدت پوری ہونے سے قبل اس پر قبضہ کرنے میں رب السلم کو ضرر ہو یا تو اس لئے کہ وہ جلد خراب ہوجانے والی ہو، جیسے پھل اور کھائی جانے والی تمام اشیاء، یا پرانی چیز نئی چیز سے کم تر ہو، جیسے تمام غلہ جات تو رب السلم پر اس کو قبول کرنا واجب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کی تاخیر سے اس کا مفاد وابستہ ہے، اس طرح کہ اس وقت اس کو اس کے کھانے یا کھلانے کی ضرورت ہوگی؟ یہی حکم حیوان کا ہے، اس لئے کہ اس کے تلف ہوجانے کا خطرہ ہے اور اس وقت تک اس پر خرچ کرنے کی ضرورت ہوگی اور ہوسکتا ہے کہ اس کو اس وقت ضرورت ہو اور اس سے پہلے ضرورت نہ ہو۔ یہ اس وقت ہے جب کہ اس کی حفاظت میں اخراجات ہوں جیسے روئی وغیرہ یا ہنگامی وقت ہو جس چیز پر قبضہ کرے گا اس کے لوٹ لئے جانے کا اندیشہ ہو، ان تمام حالات میں اس کو لینا اس پر واجب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس پر قبضہ کرنے میں اس کو ضرر ہے اور ابھی اس کے استحقاق کا وقت نہیں آیا ہے تو یہ اس کی صفت میں نقص کے درجہ میں ہوگا۔

اگر ایسی چیز ہو کہ اس پر قبضہ کرلینے میں کوئی ضرر نہ ہو۔ اس طرح کہ وہ بدلنے والی چیز نہ ہو، مثلاً لوہا، سیسہ یا پیتل، کیونکہ اس میں نیا، پرانا یکساں ہوتا ہے، اسی طرح تیل اور شہد بھی ہے اور اس پر قبضہ کرنے میں اخراجات برداشت کرنے اور خوف کی وجہ سے ضرر نہ ہو تو اس پر قبضہ کرلینا اس پر واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کا مقصد حاصل ہے، مزید جلد ادائیگی کا نفع بھی اس کو ہے تو یہ صفت میں اضافہ اور مؤجل دین کو جلد ادا کرنے کے قائم مقام ہوگا۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ رب السلم کو گریز کرنے میں کوئی فائدہ نہ ہو، اور مسلم الیہ کو بری الذمہ ہونے کے علاوہ کوئی دوسرا فائدہ

---

(۱) القوانین الفقہیہ ص ۲۷۴-۲۷۵ طبع الدار العربیہ للکتاب بتونس۔

(۲) روضۃ الطالبین ۴/ ۲۹-۳۰۔

(۳) المغنی ۴/ ۳۳۹، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۳/ ۲۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۴) روضۃ الطالبین ۴/ ۳۰۔

ہو اس طرح کہ مسلم فیہ کے بدلہ میں کوئی رہن ہو یا کوئی کفیل ہو تو رب السلم کو راجح مذہب کے مطابق قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، ورنہ اس میں دو اقوال ہیں: اصح یہ ہے کہ مجبور کیا جائے گا [۱]۔

ب- مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر مدت پوری ہونے سے قبل، مسلم فیہ ادا کرے تو اس کو قبول کرنا جائز ہے، واجب نہیں ہے، اور متاخرین نے ایک دو دنوں میں قبول کرنے کو واجب قرار دیا ہے [۲]۔

۴۳- اگر مسلم الیہ، مسلم فیہ دین کو مشروط صفت کے ساتھ مقررہ وقت کے گذر جانے کے بعد حاضر کرے تو حنابلہ نے کہا ہے کہ اس پر قبضہ کرنا اس پر واجب ہوگا، جیسا کہ دونوں کے جدا ہونے کے بعد بائع معین مبیع کو حاضر کرے [۳]۔

مالکیہ نے کہا ہے: اس کے بارے میں امام مالک کے شاگردوں میں اختلاف ہے۔ ان سے ایک روایت یہ ہے کہ اس پر قبضہ کرنا اس پر واجب ہوگا مثلاً جاڑے کی مخملی چادروں میں عقد سلم کرے، اور اس کو گروی میں حاضر کرے، ابن وہب اور ایک جماعت نے کہا ہے: یہ اس پر واجب نہ ہوگا [۴]۔

اس مسئلہ میں اختلاف کے منشا کی وضاحت کرتے ہوئے ابن رشد الحفید نے کہا ہے کہ جن لوگوں نے مدت کے گذر جانے کے بعد قبضہ کو ضروری قرار نہیں دیا ہے ان کا خیال ہے کہ سامان سے مقصود مقررہ وقت کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ دوسرے وقت سے نہیں ہوتا ہے۔ اور جن لوگوں نے اس کو جائز کہا ہے اور اس پر قبضہ کرنے کو واجب قرار دیا ہے، انہوں نے اس کو درہم و دینار سے تشبیہ دی ہے [۱]۔

اگر مسلم الیہ، مسلم فیہ کو وقت مقررہ میں اس صفت کے خلاف لائے جس کی شرط عقد میں لگائی گئی ہے تو دیکھا جائے گا اگر اس نے اس کو اسی جنس اور اسی نوع سے حاضر کیا ہے، لیکن جس صفت کی شرط لگائی گئی ہے، اس سے گھٹیا صفت پر ہے تو رب السلم کے لئے اس کو قبول کرنا جائز ہوگا، لیکن اس پر واجب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس میں اپنے حق کو ساقط کرنا ہے۔ لہذا اس کا لینا اس پر واجب نہ ہوگا۔

اگر اسی جنس اور اسی نوع سے حاضر کیا ہے اور مشروط صفت سے اعلی ہے تو اس کو قبول کرنا اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ اس نے عقد کے تقاضا کے مطابق ادا کیا ہے اور اضافہ اس کے تابع ہے جو نفع بخش ہے، ضرر رساں نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں اس کی کوئی غرض فوت نہیں ہوتی ہے [۲]۔

اگر اسی جنس سے دوسری نوع حاضر کرے، مثلاً خضری کھجور میں عقد سلم کرے اور برنی حاضر کرے یا ہروی کپڑا میں عقد کرے اور مروی حاضر کرے تو شافعیہ کے یہاں تین اقوال ہیں:

نووی نے کہا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ اس کا قبول کرنا حرام ہے، دوسرا قول ہے: واجب ہے، تیسرا قول ہے کہ جائز ہے، المحلی نے کہا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ عوض لینے کے مشابہ ہے، یعنی ربا کی جنس سے سپردگی کی تاخیر کے ساتھ اس کا عوض لینا ہے [۳]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اس کو قبول کرنا اس پر لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ عقد میں وہ چیز داخل ہوگی جو شرط لگائی ہوئی صفت پر ہو اور اس میں بعض صفات نہیں ہیں، کیونکہ نوع بھی ایک صفت ہے اور وہ موجود نہیں ہے تو یہ ایسا ہی ہوگا کہ کوئی دوسری صفت موجود نہ ہو۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۳۹، نیز دیکھئے: روضۃ الطالبین ۴/ ۳۰، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۹۔

(۲) القوانین الفقہیہ ص ۲۷۵، نیز دیکھئے: بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۲، المنتقی للباجی ۴/ ۳۰۴، المدونہ ۹/ ۴۳۔

(۳) المغنی ۴/ ۳۳۹، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۹، کشاف القناع ۳/ ۲۸۸۔

(۴) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۲۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۳۔

(۲) روضۃ الطالبین ۴/ ۲۹، المغنی ۴/ ۳۴۰، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۷۔

(۳) روضۃ الطالبین ۴/ ۳۰، القلیوبی علی شرح المحلی للمنہاج ۲/ ۲۵۵۔

ابویعلی نے کہا ہے کہ اس کو قبول کرنا اس پر لازم ہوگا۔ اس لئے کہ دونوں کی جنس ایک ہے، زکوۃ میں دونوں کو ایک دوسرے کے ساتھ ملایا جاتا ہے تو یہ نوع میں یکسانیت کے ساتھ صفت میں اضافہ کے مشابہ ہوگا [۱]۔

مسلم فیہ میں جس صفت کا مکمل پایا جانا واجب ہے، اس کی حد میں فیصلہ کن معیار کو ابن قدامہ نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے: رب السلم کو صفت کا ادنی درجہ لینے کا حق ہے۔ اس لئے کہ جب اس نے عقد سلم کیا ہے تو اس نے اس کو اختیار دیدیا ہے کہ عقد میں جو داخل ہو اس کو ادا کرے، لہذا اس سے اس کا ذمہ بری ہو جائے گا [۲]۔

۳۵- جس عقد میں کسی معین جگہ میں مسلم فیہ دین کو ادا کرنا مسلم الیہ پر واجب ہو تو اگر وہ اس کو اس جگہ لائے تو رب السلم کو اس کے قبول کرنے سے گریز کرنے کا حق نہیں ہے۔ اگر مسلم الیہ اس کو دوسری جگہ ادا کرنا چاہے تو اس بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

الف- حنفیہ، مالکیہ و حنابلہ نے کہا ہے کہ دوسری جگہ اس کو قبول کرنا رب السلم پر واجب نہ ہوگا۔ اگر چہ نقل وحمل آسان ہو، اور یہ جائز نہیں ہے کہ مقررہ جگہ کے علاوہ دوسری جگہ وصول کرے اور دونوں مقام کے درمیان والی مسافت کا کرایہ وصول کرے، اس لئے کہ یہ دونوں دو اجل کے درجہ میں ہیں۔

''البدائع'' میں ہے: اگر مشروط جگہ کے علاوہ میں ادا کرے تو رب السلم کو حق ہے کہ انکار کردے۔ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''**المسلمون علی شروطھم**'' [۳] (مسلمان اپنی شرط پر رہیں گے)، اگر وہ اس کو اس پر کرایہ دے تو اس کے لئے اس پر کرایہ لینا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ جب وہ مسلم فیہ پر قبضہ پالے گا تو مقبوض میں اس کی ملکیت متعین ہوجائے گی، تو واضح ہوجائے گا کہ اس نے اپنی ملکیت منتقل کرنے پر اجرت لیا ہے، لہذا جائز نہ ہوگا اور اجرت کو واپس کرے گا، البتہ اس کو حق ہوگا کہ مسلم فیہ کو واپس کردے، تاکہ وہ اس کو مشروط جگہ پر سپرد کرے، اس لئے کہ اس کا حق وہاں سپرد کرنے میں ہے اور وہ اپنا حق عوض کے بغیر باطل کرنے پر راضی نہیں ہوا ہے، لہذا مشروط جگہ میں سپردگی کے بارے میں اس کا حق باقی رہے گا [۱]۔

ب- شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر مسلم الیہ، مسلم فیہ کو سپردگی کی جگہ کے علاوہ میں دوسری جگہ کرنا چاہے اور رب السلم اس کو لینے سے گریز کرے تو اگر اس کے نقل وحمل میں خرچ ہو یا جگہ خوفناک ہو تو اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا، ورنہ دو اقوال ہیں: ان کی بنیاد مدت پوری ہونے سے قبل ادا کرنے کے بارے میں دو اقوال پر ہے، لہذا اگر راضی ہوجائے اور اس کو لے لے تو اس کو نقل وحمل کا خرچ لینے کا حق نہ ہوگا، نووی نے کہا ہے: میں کہتا ہوں کہ اصح قول یہ ہے کہ اس کو مجبور کیا جائے گا [۲]۔

د- اجل کے پورا ہونے کے وقت مسلم فیہ کا متعذر رہونا:

۳۶- اگر اجل کے پورا ہونے کے وقت مسلم فیہ منقطع ہوجائے، اس طرح کہ مقررہ وقت پر مسلم فیہ کا رب السلم کو سپرد کرنا مسلم الیہ کے

---

(۱) المغنی ۴/ ۳۴۰، نیز دیکھئے: شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۷۔

(۲) المغنی ۴/ ۳۴۱، نیز دیکھئے: شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۰، کشاف القناع ۳/ ۲۸۹۔

(۳) حدیث: ''المسلمون علی شروطھم'' کی روایت ابوداؤد (۴/ ۲۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اس کی اسناد میں کلام ہے، لیکن ابن حجر نے التغلیق (۳/ ۲۸۲ طبع المکتب الإسلامی) میں ایک حدیث ذکر کی ہے جس سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۱۳، الخرشی ۵/ ۲۲۸، القوانین الفقہیہ ص ۲۷۵، نیز دیکھئے: المدونہ ۹/ ۴۲ (مطبعہ السعادہ ۱۳۲۳ھ)، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۳/ ۲۹۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۲۔

(۲) روضۃ الطالبین ۴/ ۳۱۔

لئے ناممکن ہوجائے تو اس پر مرتب ہونے والے احکام کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف مذاہب ہیں:

الف- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، اظہر قول میں شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ رب السلم کو اختیار ہوگا کہ اس کے پائے جانے تک صبر کرے اور اس کے پائے جانے پر اس سے اس کا مطالبہ کرے یا عقد سلم کو فسخ کردے اور راس المال اگر موجود ہو تو واپس لے لے اور اگر موجود نہ ہو تو اس کا عوض لے لے، اس لئے کہ اس کی واپسی ناممکن ہے۔ صاحب ہدایہ نے کہا ہے: اس لئے کہ عقد سلم صحیح ہو چکا ہے اور عجز طاری ہے جو زائل بھی ہوسکتا ہے، تو یہ ایسا ہی ہے جیسے قبضہ سے قبل مبیع بھاگ جائے۔

ابن رشد الحفید نے کہا ہے: ان کی دلیل یہ ہے کہ عقد موصوف فی الذمہ پر ہوا ہے اور وہ اپنی اصل پر باقی ہے اور اس کے جواز کی شرط میں سے یہ نہیں ہے کہ اسی سال کے پھل میں سے ہو۔ بلکہ وہ ایک شئ ہے جس کی شرط رب السلم نے لگائی ہے، لہذا اس کو خیار ہوگا[1]۔

نووی نے انقطاع کا ضابطہ اس طرح کیا ہے، انہوں نے کہا ہے کہ مسلم فیہ اگر بالکل موجود نہ ہو، اس طرح کہ وہ چیز اسی شہر میں پیدا ہوتی تھی۔ مگر کوئی ایسی آفت آ گئی۔ جس نے فصل کو بالکل برباد کردیا تو یہ حقیقی انقطاع ہے، اگر دوسرے شہر میں وہ پائی جائے، لیکن لانے میں خراب ہوجائے یا صرف ایسے لوگوں کے پاس موجود ہو جو اس کے ہاتھ فروخت نہ کرتے ہوں تو یہ انقطاع ہے اور اگر گراں قیمت میں فروخت کرتے ہوں تو یہ انقطاع نہیں ہے، بلکہ اس کو حاصل کرنا واجب ہوگا، اور اگر اس کو منتقل کرنا ممکن ہو تو واجب ہوگا اگر قریب ہو[2]۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/۲۲۰، کشاف القناع ۳/۲۹۰، القوانین الفقہیہ ص ۲۷۵، بدایۃ المجتہد ۲/۲۳۰، الخرشی ۵/۲۲۱، المغنی ۴/۳۲۶، الہدایہ مع فتح القدیر والعنایہ ۶/۲۱۴، المہذب ۱/۳۰۹، روضۃ الطالبین ۴/۱۱۔

(۲) روضۃ الطالبین ۴/۱۲۔

ب- زفر، اشہب اور ایک قول میں امام شافعی نے کہا ہے کہ عقد سلم فسخ ہوجائے گا اور رب السلم، راس المال واپس لے لے گا، تاخیر کرنا جائز نہ ہوگا۔

ابن رشد نے اشہب کی رائے کی وجہ بتاتے ہوئے کہا ہے: گویا انہوں نے سمجھا ہے کہ یہ ادھار کی بیع ادھار سے ہے، شیرازی نے امام شافعی کے اس قول کی وجہ بتاتے ہوئے کہا ہے: اس لئے کہ جس پر عقد ہوا ہے وہ اس سال کا پھل ہے اور وہ ہلاک ہو چکا ہے، لہذا عقد فسخ ہوجائے گا، جیسا کہ اگر غلہ کے کسی ڈھیر سے ایک قفیز خریدے اور وہ ڈھیر ہلاک ہوجائے، امام زفر کی دلیل بعینہ یہی ہے، جس کو ابن الہمام نے نقل کیا ہے کہ بطلان، قبضہ سے قبل سپردگی سے عاجز ہونے کی وجہ سے ہے۔ یہ ایسا ہو گیا کہ معین مبیع میں قبضہ سے قبل مبیع ہلاک ہوجائے۔ اس لئے کہ کوئی شئ اپنی جگہ کے علاوہ میں ثابت نہیں ہوتی ہے، اور اس کے فوت ہوجانے کے بعد باقی نہیں رہتی ہے، جیسا کہ اگر ''فلوس'' سے خریدے اور قبضہ سے قبل ان کا چلن بند ہوجائے تو عقد باطل ہوجائے گا، اسی طرح یہاں بھی ہوگا[1]۔

ج- سحنون نے کہا: رب السلم کو عقد سلم فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، بلکہ وہ آئندہ سال تک کے لئے صبر کرے گا[2]۔

ھ- عقد سلم میں اقالہ:

۳۷- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ عقد سلم میں اقالہ جائز ہے، لہذا اگر رب السلم اقالہ کرے تو مسلم الیہ پر واجب ہوگا کہ اگر ثمن باقی ہو تو اس کو واپس کردے اور اگر باقی نہ ہو

(۱) الہدایہ مع العنایہ وفتح القدیر ۶/۲۱۴، القوانین الفقہیہ ص ۲۷۵، المہذب ۱/۳۰۹، بدایۃ المجتہد ۲/۲۳۰، روضۃ الطالبین ۴/۱۱۔

(۲) القوانین الفقہیہ ص ۲۷۵، بدایۃ المجتہد ۲/۲۳۰۔

تو اگر مثلی ہو تو اس کا مثل واپس کرے اور ذوات القیم میں سے ہو تو اس کی قیمت واپس کرے۔

ابن المنذر نے کہا ہے کہ ہمارے علم کے مطابق تمام اہل علم کا اجماع ہے کہ پورے مسلم فیہ میں اقالہ جائز ہے [۱]، دیکھا جائے اصطلاح ''اقالۃ''۔

اگر اقالہ کے بعد عاقدین اس پر متفق ہوجائیں کہ مسلم الیہ، رب السلم کو راس المال کا عوض عین یا ثمن دیدے تو اس کے جائز ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

الف- حنفیہ، امام مالک اور ان کے اصحاب اور بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ یہ جائز نہیں ہے [۲]، امام ابوحنیفہ کی دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''من أسلم في شيء، فلا يصرفه إلى غيره'' [۳] (جو کسی شئ میں عقد سلم کرے تو اس کو دوسری طرف نہ پھیرے) اور اس لئے بھی کہ یہ عقد سلم کی وجہ سے مسلم الیہ کے ضمان میں ہے، لہذا اس پر قبضہ سے قبل اس میں تصرف کرنا جائز نہ ہوگا، جیسا کہ اگر مشتری کے قبضہ میں ہوتا [۴]، امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ یہ اقالہ ایک ناجائز کام کا ذریعہ بن جائے گا [۵]۔

ب- امام شافعی، ثوری اور حنابلہ میں سے ابویعلی کی رائے ہے کہ مسلم فیہ کا عوض لینا جائز ہے [۶]، اس لئے کہ یہ ذمہ میں مستحکم چیز کا

(۱) المغنی ۴/ ۳۳۶-۳۳۷، المہذب ۱/ ۳۰۹، المدونہ ۹/ ۶۹ (مطبعۃ السعادہ ۱۳۲۳ھ)، بدائع الصنائع ۵/ ۲۱۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۳، المنتقی ۴/ ۳۰۲۔

(۲) ردالمحتار ۴/ ۲۰۹ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، البدائع ۵/ ۲۰۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۲، المغنی ۴/ ۳۳۷۔

(۳) حدیث: ''من أسلم في شيء فلا يصرفه......'' کی تخریج فقرہ/ ۳۰ میں گذر چکی ہے۔

(۴) المغنی ۴/ ۳۳۷۔

(۵) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۲۔

(۶) المغنی ۴/ ۳۳۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۲، المہذب ۱/ ۳۰۹۔

عوض ہے، لہذا اس کا عوض لینا جائز ہوگا جیسا کہ اگر قرض ہوتا، نیز اس لئے کہ وہ ایسا مال ہے جو عقد کے فسخ ہونے کی وجہ سے اس کے پاس لوٹ کر آیا ہے لہذا اس کا عوض لینا جائز ہوگا، جیسا کہ بیع میں ثمن کا حکم ہے اگر بیع فسخ ہوجائے۔ مسلم فیہ عقد کی وجہ سے قابل ضمان ہے اور یہ عقد کے فسخ کے بعد قابل ضمان ہے، اور حدیث میں مسلم فیہ مراد ہے تو اس میں یہ داخل نہ ہوگا۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: اگر ہم یہ کہیں تو اس کا حکم اس مال کے حکم کی طرح ہوگا کہ اگر وہ قرض ہو یا عین کی بیع میں ثمن ہو تو اس کو دوسری چیز میں سلم بنانا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ دین کی بیع دین سے ہوجائے گی اور اس میں وہ جائز ہوگا جو قرض میں اور بیع کے فسخ ہونے کی صورت میں ثمن میں جائز ہوتا ہے [۱]۔

شیرازی نے کہا ہے کہ اگر وہ دوسری چیز میں سلم کرنا چاہے تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ دین سے دین کی بیع ہوجائے گی اور اگر اس سے کوئی عین خریدنا چاہے تو دیکھا جائے گا۔ اگر ربا کی کوئی ایک علت دونوں کو جمع نہ کر رہی ہو جیسے دراہم کی بیع دیناروں سے اور گندم کی بیع جو سے تو قبضہ سے قبل دونوں کا جدا ہونا جائز نہ ہوگا، جیسا کہ دونوں میں سے کوئی دوسرے سے عین کے بدلہ میں عین فروخت کرے، اور اگر ربا کی کوئی ایک علت دونوں کو جمع کر رہی ہو جیسے دراہم کی بیع گندم سے اور کپڑے کی بیع کپڑے سے تو اس میں دو اقوال ہیں: اول: بغیر قبضہ کے دونوں کا جدا ہونا جائز ہوگا، جیسا کہ دونوں میں سے ایک دوسرے سے عین کے بدلہ میں کوئی عین فروخت کرے اور قبضہ کے بغیر دونوں جدا ہوجائیں تو جائز ہے، دوم: جائز نہیں ہے، اس لئے کہ مبیع ذمہ میں ہے، لہذا اس کے عوض پر قبضہ کرنے سے قبل جدا ہونا جائز نہ ہوگا جیسا کہ مسلم فیہ کا حکم ہے [۲]۔

(۱) المغنی ۴/ ۳۳۷۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۰۹۔

و۔ مسلم فیہ دین کی توثیق:

۳۸- یہ بات مخفی نہیں ہے کہ مسلم فیہ دین کی توثیق دو میں سے کسی ایک امر کے ذریعہ ہوتی ہے:

الف- یا تو کتابت یا شہادت کے ذریعہ، مسلم فیہ دین میں رب السلم کے حق کی تاکید سے ہوتی ہے تاکہ مسلم الیہ انکار نہ کرسکے، اور بھول جائے تو اس کی یاد دہانی کرائی جاسکے اور مقدار یا صفت میں مسلم فیہ کے کم ہونے کا دعوی نہ کرے وغیرہ۔ تفصیل اصطلاح ''توثیق'' میں ہے۔

ب- یا کفالہ ورہن سے ہوتی ہے، کفالہ سے مسلم فیہ دین کی توثیق کے بارے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

(۱) حنفیہ، امام مالک، امام شافعی، اسحاق اور ابن المنذر کی رائے ہے کہ یہ جائز ہے۔ ایک روایت امام احمد سے یہی ہے، عطاء، مجاہد، عمرو بن دینار اور حکم وغیرہ کی رائے یہی ہے[۱]۔

امام شافعی نے ''الأم'' میں لکھا ہے کہ سلم، سلف ہے، اسی وجہ سے میں کہتا ہوں کہ اس میں رہن اور کفالہ میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ وہ ایک بیع ہے اور اللہ جل ثناء ہ نے رہن کا حکم دیا ہے اور اللہ تعالی کے حکم کا کم از کم درجہ یہ ہے کہ مباح ہو، اس لئے کہ سلم بھی ایک بیع ہی ہے[۲]۔

(۲) حنابلہ کی رائے جو ان کے نزدیک معتمد ہے، یہ ہے کہ مسلم الیہ سے رہن یا کفیل لینا صحیح نہیں ہے[۳]، اس لئے کہ رہن اگر مسلم کے راس المال میں، رہن اور کفیل لے گا تو ایسے مال میں لے گا جو نہ فی الحال واجب ہے اور نہ آئندہ واجب ہوگا، اس لئے کہ مسلم الیہ اس کا مالک ہو چکا ہے اور اگر مسلم فیہ میں لے گا تو رہن صرف ایسی چیز میں جائز ہے جس کا وصول کرنا رہن کے ثمن سے ممکن ہو اور مسلم فیہ کو وصول کرنا نہ رہن سے ممکن ہے، نہ کفیل سے ممکن ہے، نیز اس کے قبضہ میں تعدی کی وجہ سے رہن کے ہلاک ہوجانے کا اندیشہ بھی ہے تو وہ مسلم فیہ کے علاوہ سے اپنا حق وصول پانے والا ہوجائے گا، حالانکہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''من أسلم في شيء، فلا يصرفه إلى غيره''[۱] (جو شخص کسی چیز میں عقد سلم کرے، اس کو دوسری طرف نہ پھیرے) اور اس لئے بھی کہ جو ضامن کے ذمہ ہوگا، وہ اس کے قائم مقام ہوگا جو مضمون عنہ کے ذمہ میں ہے تو یہ عوض اور اس کا بدل لینے کے حکم میں ہوجائے گا اور یہ جائز نہیں ہے[۲]۔

(۳) حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، الحسن، سعید بن جبیر اور اوزاعی سے مروی ہے کہ یہ مکروہ ہے[۳]۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ اگر ہم سلم کے ضمان کو صحیح کہیں گے تو حقدار کو حق ہوگا کہ ان میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرے اور دونوں میں سے کوئی بھی اس کو ادا کردے دونوں کا ذمہ اس سے بری ہوجائے گا۔ پھر اگر مسلم الیہ، مسلم فیہ ضامن کو سپرد کرے، تاکہ وہ رب السلم کو دیدے تو جائز ہوگا، اور ضامن وکیل ہوگا اور اگر کہے کہ یہ اس کی طرف سے لے لو جس کا ضمان تم نے میری طرف سے لیا ہے تو صحیح نہ ہوگا اور قبضہ فاسد ہوگا اور وہ اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ ادا کرنے کے بعد ہی لینے کا مستحق ہوسکتا ہے، پھر اگر اسے رب السلم تک پہنچا دے تو بری ہوجائے گا، اس لئے کہ مسلم الیہ نے اس کو جس

---

(۱) القوانين الفقهيہ رص ۳۲۸، منح الجلیل ۳/ ۲۵۲، ردالمحتار ۴/ ۲۶۳، ۵/ ۳۱۸، المغنی ۴/ ۳۴۲، الأم ۳/ ۹۴۔

(۲) الأم ۳/ ۹۴۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۲، المغنی ۴/ ۳۴۲، کشاف القناع ۳/ ۲۹۸۔

(۱) حدیث: ''من أسلم فيشيء فلا يصرفه إلى غيره'' کی تخریج فقرہ/ ۳۰ میں گذر چکی ہے۔

(۲) المغنی ۴/ ۳۴۲۔

(۳) المغنی ۴/ ۳۴۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۲۔

چیز میں تصرف کرنے کا اختیار دیا ہے، اس نے اس کو پہنچا دیا اور اگر اس کو تلف کردے تو اس پر اس کا ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے اسی کے ساتھ اس پر قبضہ کیا ہے [(۱)]۔

نیز اگر مسلم فیہ کے بارے میں رہن یا ضامن لے، پھر دونوں عقد سلم میں اقالہ کرلیں یا مسلم فیہ کے ناممکن ہونے کی وجہ سے عقد فسخ ہوجائے تو رہن باطل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ جس دین کی وجہ سے رہن تھا وہی ختم ہوگیا، اور ضامن بھی بری ہوجائے گا۔

اور فوراً سلم کے راس المال کو واپس کرنا مسلم الیہ پر واجب ہوگا، اور مجلس میں اس پر قبضہ کرنا شرط نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ عوض نہیں ہے [(۲)]۔

ز- مسلم فیہ کی قسط وار ادائیگی پر متفق ہونا:

۳۹- اگر کوئی شخص کسی چیز میں اس شرط پر عقد سلم کرے کہ وہ مختلف اوقات میں قسط وار مقررہ حصہ لے گا۔ مثلاً گھی میں کہ کچھ حصہ رجب کے شروع میں لے گا، کچھ حصہ رمضان کے شروع میں اور کچھ حصہ نصف شوال میں لے گا۔

تو اس کے جائز ہونے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

الف- مالکیہ اور اظہر قول میں شافعیہ کی رائے ہے کہ یہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ جس چیز کا کسی ایک مدت تک ذمہ میں ہونا جائز ہو، اس کا دو یا تین مدتوں تک ہونا بھی جائز ہوگا، جیسا کہ اعیان کی بیع میں ثمن کا حکم ہے [(۳)]۔

ب- ایک دوسرے قول میں امام شافعی کی رائے ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ جو دونوں میں بعد والی مدت کے مقابلہ میں ہوگا وہ اس سے کم ہوگا جو دوسرے کے مقابلہ میں ہوگا، اور یہ مجہول ہے، لہذا جائز نہ ہوگا [(۱)]۔

ج- حنابلہ کی رائے جو ان کے یہاں معتمد ہے، یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ ایک جنس میں دو مدت تک عقد سلم کرنا صحیح ہے، مثلاً گھی میں کہ کچھ حصہ رجب میں لے گا اور کچھ حصہ رمضان میں اس لئے کہ جو بیع ایک مدت تک کے لئے جائز ہے وہ دو یا چند مدتوں تک کے لئے جائز ہوگی اگر ہر مدت کی قسط اور اس کا ثمن بیان کردیا جائے اس لئے کہ جس کی مدت دور ہوگی، قریب مدت والے پر زائد ہوگا تو جو اس کے مقابلہ میں ہوگا کم ہوگا، اس لئے اس کی قسط اور ثمن کا معلوم ہونا ضروری ہے۔ اگر قسط وثمن بیان نہ کیا جائے تو صحیح نہ ہوگا۔

اور یہ بھی صحیح ہے کہ کسی ایک چیز میں مثلاً گوشت، روٹی یا شہد میں عقد سلم کرے اور مطلقاً روزانہ ایک حصہ لے، یعنی چاہے ہر قسط کا ثمن بیان کرے یا نہ کرے، اس لئے کہ اس کی ضرورت ہے۔

جس چیز میں سلم کیا کہ روزانہ اس میں سے مقررہ مقدار لے گا اگر اس میں سے بعض پر قبضہ کرلے اور باقی پر قبضہ دشوار ہوجائے تو اس کی قسط کے مطابق ثمن سے واپس لے گا، باقی کو مقبوض پر افضل نہیں قرار دے گا، اس لئے کہ وہ ایک مبیع ہے جس کے اجزاء ایک دوسرے کے مثل ہیں۔ لہذا ثمن کی قسط اس کے اجزاء پر برابر تقسیم ہوگی، جیسا کہ اگر اس کی مدت ایک ہوتی [(۲)]۔

(۱) المغنی ۴/ ۳۴۳۔
(۲) المغنی ۴/ ۳۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) روضۃ الطالبین ۴/ ۱۱، أسنی المطالب ۲/ ۱۲۶، المغنی ۴/ ۳۳۸، الإشراف علی مسائل الخلاف ۱/ ۲۸۰، المہذب ۱/ ۳۰۷۔

(۱) المہذب ۱/ ۳۰۷۔
(۲) کشاف القناع ۳/ ۲۸۶-۲۸۷، نیز دیکھئے: شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۸-۲۱۹، المغنی ۴/ ۳۳۸۔

سَلَم

تعریف:

۱- سلم: سین کے زبر اور زیر کے ساتھ: اس کا معنی صلح ہے، مذکر ومونث دونوں استعمال ہوتا ہے۔

سلم: مسالم یعنی آپس میں صلح کرنے والے کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: **أنا سلم لمن سالمنی** (میں اس کے لئے سراپا صلح ہوں جو مجھ سے صلح کرے)۔

تسالم: تصالح کے معنی میں ہے، اور مسالمۃ: یعنی مصالحت۔

سلم اسلام کے معنی میں بھی آتا ہے، اسی معنی میں اللہ تعالی کا قول ہے: **"یا أَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اُدْخُلُوْا فِيْ السِّلْمِ کَافَّةً"** [1] (اے ایمان والو! اسلام میں پورے داخل ہو جاؤ)۔

وہ کہتے ہیں: اسلام: عاجزی کا اظہار اور شریعت کا اعلان کرنا ہے، اور اس چیز کی پابندی کرنا ہے جس کو نبی ﷺ لے کر آئے ہیں، اسلام کی وجہ سے خون محفوظ ہو جاتا ہے اور مکروہات (ناپسندیدہ اشیاء) کو دور کیا جاتا ہے [2]۔

سلم اپنی شرعی حقیقت میں اپنی لغوی حقیقت سے الگ نہیں ہے، اسی وجہ سے وہ کہتے ہیں: یہ (سلم) صلح ہے حرب کی ضد، یا یہ کافروں کے ساتھ جہاد نہ کرنا ہے، جبکہ جہاد نہ کرنے کی شرائط پائی جائیں [1]۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **"وَإِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ"** [2] (اور اگر وہ جھکیں صلح کی طرف تو آپ بھی اس طرف جھک جائیں اور اللہ پر بھروسہ رکھئے)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ہدنہ:

۲- مہادنہ: آپس میں صلح کرنے کو کہتے ہیں، اسی کو موادعہ اور معاہدہ بھی کہا جاتا ہے۔

اور شریعت میں مہادنہ حربیوں سے عوض لے کر یا بغیر عوض کے ایک معین مدت کے لئے قتال نہ کرنے پر صلح کرنا ہے [3]۔

ب- أمان:

۳- أمان لغت میں: آنے والے زمانے میں کسی ناپسندیدہ امر کی توقع نہ کرنا ہے۔

اور شریعت میں: حربی سے قتال کے وقت یا اس پر تاوان کے وقت ایک مدت تک کے لئے اس کے خون، اس کی غلامی اور اس کے مال کو مباح کرنے سے رک جانا ہے، بشرطیکہ اس کا قیام اسلامی حکومت میں ہو [4]۔

ج- ذمہ

۴- ذمہ لغت میں: عہد اور امان ہے۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۰۸۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "سلم"، النہایہ لابن الأثیر ۲/ ۳۹۴، الجامع لأحکام القرآن ۳/ ۲۳، فتح الباری ۸/ ۵۸۷ طبع السّلفیہ۔

(۱) قواعد الفقہ للمجددی/ ۳۲۵، المعجم الوسیط۔

(۲) سورۂ أنفال/ ۶۱۔

(۳) شرح روض الطالب ۴/ ۲۲۴ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، المغنی ۸/ ۴۵۹۔

(۴) الحطاب ۳/ ۳۶۰ بحوالہ ابن عرفہ۔

اور فقہاء کے نزدیک: اپنے دیار میں کفار کو جزیہ کے عوض ٹھہرانا، ان کی حفاظت اور ان سے دفاع کرنا ہے۔ دیکھئے: موسوعہ ۷۔

د-معاہدہ:

۵- یہ باہم عہد و پیمان کرنا اور معاہدہ کرنا ہے، معاہد ایسا شخص ہے کہ اس کے اور آپ کے درمیان کوئی عہد ہو۔

ابن الاثیر کہتے ہیں: حدیث میں اس کا زیادہ تر اطلاق اہل ذمہ پر ہوتا ہے، اور اس کا اطلاق ان کے علاوہ دوسرے کفار پر بھی ہوتا ہے جب کہ ایک مدت کے لئے جنگ نہ کرنے پر ان سے مصالحت ہوئی ہو[1]۔

و-موادعہ:

۶- یہ جنگ نہ کرنے اور تکلیف نہ پہنچانے پر مصالحت کرنا ہے، موادعہ درحقیقت متارکہ ہے، یعنی دونوں میں سے ہر ایک اس کو چھوڑ دیں جس میں وہ مشغول ہیں[2]۔

اجمالی حکم:

اول: سلم بمعنی اسلام:

۷- مطلق سلم جو اصل ملت (مذہب) کی بنیاد پر ہوتا ہے، کسی معاہدہ کی وجہ سے وجود میں نہیں آتا ہے، اور یہ صرف مسلمان کو حاصل ہوتا ہے، خواہ وہ پیدائشی طور پر ہو یا اسلام میں داخل ہوکر ہوا ہو، دیکھئے: ''اسلام'' موسوعہ ۴۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) النہایہ ۵/ ۱۶۷۔

دوم: سلم بمعنی مصالحت:

۸- یہ مسلمانوں اور غیر مسلم کفار کے درمیان بطور معاہدہ ہوتا ہے، اس کی کئی انواع ہیں:

نوع اول: جو دائمی اور مستقل ہو، اور یہ عقد ذمہ ہے:

اس کا مقصد بعض کفار کو اسلامی مملکت میں ان کے کفر پر باقی رہنے دینا ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ جزیہ ادا کریں اور اسلام کے دنیاوی احکام کی پابندی کریں۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھے: ''اہل الذمہ'' موسوعہ ۷، ''جزیہ'' موسوعہ ۱۵۔

نوع دوم:

جو موقت یعنی عارضی ہو، اس کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: عقد ہدنہ:

۹- اس میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ''وَإِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ''[1] (اور وہ جھکیں صلح کی طرف تو آپ بھی اس طرف جھک جائیں اور اللہ پر بھروسہ رکھئے)۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مہادنہ (مصالحت کرنا) جائز ہے، بشرطیکہ ایسا کرنے میں مسلمانوں کی کوئی مصلحت ہو[2]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''فَلاَ تَهِنُوْا وَ تَدْعُوْا إِلَى السَّلْمِ وَ أَنْتُمْ

(۱) سورۂ أنفال/ ۶۱۔

(۲) الجامع لأحکام القرآن ۸/ ۳۹-۴۱، المغنی ۸/ ۴۵۹، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۲/ ۴۴۳، جواہر الإکلیل شرح مختصر خلیل ۱/ ۲۶۹، شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۴/ ۲۲۴۔

الْأَعْلَوْنَ" [1] (سو تم ہمت نہ ہارو اور انہیں صلح کی طرف مت بلاؤ اور تم ہی غالب رہوگے)۔

لیکن اگر موادعہ (مصالحت کرنا) میں کوئی مصلحت پیش نظر نہ ہو تو بالاجماع ایسا کرنا جائز نہیں [2]۔

صاحب ''روض الطالب'' کہتے ہیں: اس میں اصل (اجماع سے پہلے) اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "بَرَاءَةٌ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ" [3] (اللہ کی طرف سے اور اس کے رسول کی طرف سے دست برداری ہے) اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ" [4] (اور وہ جھکیں صلح کی طرف تو آپ بھی اس طرف جھک جائیں اور اللہ پر بھروسہ رکھئے)۔

اور رسول اللہ ﷺ کا حدیبیہ کے سال قریش سے مصالحت کرنا ہے [5] اور یہ جائز ہے، واجب نہیں [6]۔

ابن العربی کہتے ہیں: اگر مسلمانوں کے پاس طاقت وقوت، غلبہ، متعدد جماعتیں اور مضبوط طاقت ہو تو کوئی صلح نہیں۔

اور اگر کوئی فائدہ حاصل کرنے کے لئے یا کسی ضرر کو دور کرنے کے لئے صلح کرنے میں ہی مسلمانوں کے لئے مصلحت ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں کہ اس سلسلہ میں مسلمان پہل کریں جب کہ انہیں اس کی ضرورت ہو۔

رسول اللہ ﷺ نے اہل خیبر سے چند شرائط پر صلح کر لی جن کو ان لوگوں نے توڑ دیا تو حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں ان لوگوں کے عقد صلح کو بھی ختم کر دیا گیا، آپ ﷺ نے ضمری، الجندل کے دومہ اکیدر اور اہل نجران سے معاہدہ کیا، اور آپ ﷺ نے قریش سے دس سال کے لئے معاہدہ امن کیا حتی کہ قریش نے آپ کے معاہدہ کو توڑ دیا۔

خلفاء اور صحابہ بھی اس طریقہ پر چلتے رہے [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''ہدنہ، صلح، معاہدہ''۔

عارضی عقد صلح کی دوسری صورت: عقد امان:

۱۰ - یہ عقد غیر لازم ہے، جسے شرائط کی موجودگی میں توڑا جا سکتا ہے، اور اس کا حکم جواز کا ہے، بشرطیکہ ضرر نہ ہو۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب کے مطابق اگرچہ اس میں ظاہری مصلحت نہ ہو، حنفیہ کا اختلاف ہے جن کے نزدیک یہ شرط ہے کہ اس میں مسلمانوں کے لئے کوئی ظاہری مصلحت ہو۔

عقد امان اور عقد ہدنہ کے درمیان ظاہری فرق یہ ہے کہ عقد ہدنہ صرف امام یا اس کے نائب کے منعقد کرنے سے ہی واقع ہوگا، جب کہ عقد امان امام کی طرف سے، مسلمانوں کی ایک جماعت کی طرف سے اور مسلمانوں کے عام افراد کی طرف سے خواہ وہ کوئی عورت ہی ہو، جمہور فقہاء کے نزدیک واقع ہو جائے گا، مالکیہ میں سے ابن الماجشون کا کہنا ہے کہ عورت، غلام اور بچہ کی طرف سے عقد امان، ابتداء واقع نہیں ہوگا، لیکن اگر واقع کر دے تو امام کے واقع کرنے سے واقع ہو جائے گا اور اگر چاہے تو امام اس کو رد کر دے۔

فقہاء نے اس کے احکام ''ابواب السیر والجہاد'' میں تفصیل سے بیان کئے ہیں۔

دیکھئے: اصطلاح ''امان'' موسوعہ ٦۔

(۱) سورۂ محمد/ ۳۵۔
(۲) حاشیۃ الطحطاوی ۲/ ۴۴۳۔
(۳) سورۂ توبہ/ ۱۔
(۴) سورۂ أنفال/ ٦۱۔
(۵) حدیث: "مهادنته قريشا عام الحديبية" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۴۰۹-۱۴۱۰ طبع الحلبی) نے متعدد صحابہ سے کی ہے۔
(٦) روض الطالب ۴/ ۲۲۴۔

(۱) القرطبی ۸/ ۴۰۔

حربیوں کے ساتھ صلح کرنے کی دعوت:

۱۱-مسلمانوں کے امام کی طرف سے کفار کے ساتھ عقد صلح اور معاہدۂ امن کی دعوت دینا جائز ہے، اگر ایسا کرنے میں کوئی مصلحت ہو جس کا فائدہ مسلمانوں کو پہنچ رہا ہو، حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ امام اگر دیکھے کہ حربیوں یا ان کی کسی جماعت کے ساتھ مصالحت کرنے میں مسلمانوں کے لئے مصلحت ہے تو ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ**"[۱] (اور وہ جھکیں صلح کی طرف تو آپ بھی اس طرف جھک جائیں اور اللہ پر بھروسہ رکھئے)۔ "**ووادع رسول الله ﷺ أهل مكة عام الحديبية على أن يضع الحرب بينه وبينهم عشر سنين**"[۲] (اور رسول اللہ ﷺ نے حدیبیہ کے سال اہل مکہ سے اس بات پر صلح کی کہ آپ ﷺ کے اور اہل مکہ کے درمیان دس سال تک جنگ بند رہے گی) اور اس لئے کہ مصالحت کرنا بھی معنوی طور پر ایک جہاد ہے، اگر اس میں مسلمانوں کے لئے خیر ہو، کیونکہ مقصود جو کہ دفع شر ہے، دونوں ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے، اور یہ حکم او پر مروی مدت تک محدود نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا معنی اس سے زائد مدت تک دراز ہوتا ہے، برخلاف اس کے جب کہ مصالحت کرنے میں کوئی خیر نہ ہو، اس لئے کہ یہ ظاہری اور معنوی طور پر جہاد کو ترک کرنا ہے، اور اگر اس (امام) نے کسی مدت تک کے لئے ان سے مصالحت کر لی ہے، پھر اس نے محسوس کیا کہ صلح توڑ دینا ہی زیادہ فائدہ مند ہے تو ان سے صلح کو توڑ دے گا اور ان سے قتال کرے گا، اس لئے کہ مصلحت جب بدل جائے تو نقض عہد ہی جہاد ہوگا اور ایفائے عہد ظاہری اور معنوی طور پر جہاد کو ترک کرنا ہوگا، اور دھوکہ (غداری) سے بچنے کے لئے نقض عہد ضروری ہے، رسول اللہ ﷺ نے عہود کے بارے میں فرمایا: "**وفاء لاغدر**"[۱] (وعدہ کو پورا کیا جائے اس میں کوئی دھوکہ دہی نہیں کی جائے)، اتنی مدت رکھنا ضروری ہوگا جس میں نقض عہد کی خبر تمام حربیوں تک پہنچ جائے، اس سلسلہ میں اتنی مدت کا گزر جانا کافی ہوگا کہ حربیوں کا بادشاہ نقض عہد کو جان لینے کے بعد اپنے ملک کے تمام اطراف میں اس خبر کو پھیلا سکے، کیونکہ ایسا کرنے میں غدر کی نفی ہو جائے گی[۲]۔

۱۲-اس کے لئے مالکیہ اور شافعیہ نے کئی شرطیں ذکر کی ہیں:

اول: یہ کہ اس کا معاہدہ کرنے والا امام ہو یا اس کا نائب، برخلاف امان کے، کہ وہ صحیح ہے، خواہ وہ عام افراد کی طرف سے ہو۔

دوم: یہ کہ ایسا کسی مصلحت کی وجہ سے ہو، جیسے مطلقا یا وقتی طور پر قتال کرنے سے عاجز ہونا، عوض کے ساتھ ہو یا بلا عوض کے، اور اگر ظاہری مصلحت نہ ہو مثلا مسلمان ان پر غالب آگئے تو معاہدہ کرنا جائز نہ ہوگا۔

سوم: یہ کہ کسی فاسد شرط سے وہ عقد خالی ہو، ورنہ جائز نہیں ہوگا، مثلا یہ شرط ہو کہ کوئی مسلم قیدی ان کے قبضہ میں رہنے دیا جائے، یا مسلمانوں کا کوئی گاؤں خالی کرا کر ان کے قبضہ میں رہنے دیا جائے اور یہ کہ وہ ہم سے کوئی مال لے لیں، اِلا یہ کہ ان کی طرف سے کوئی اندیشہ ہو تو ہر وہ چیز جائز ہو جائے گی جس سے منع کیا گیا ہے۔

---

(۱) سورۂ أنفال/۶۱۔

(۲) حدیث: "وادع رسول الله ﷺ أهل مكة......" کی تخریج فقرہ/۹ میں گذر چکی ہے۔

(۱) حدیث: "وفاء لا غدر" کی روایت ابوداؤد (۱۹۰/۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۱۴۳/۴ طبع الحلبی) نے حضرت عمرو بن عبسہؓ سے موقوفاً کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حسن صحیح ہے۔

(۲) الہدایہ مع فتح القدیر ۲۹۳/۴-۲۹۴ طبع الأمیریہ، الاختیار ۱۲۰/۴-۱۲۱ طبع المعرفہ، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۴۴۳/۲-۴۴۴ طبع بولاق، ابن عابدین ۲۲۶/۳ طبع المصریہ، تبیین الحقائق ۲۴۵/۳-۲۴۶ طبع الأمیریہ۔

چہارم: اور یہ خاص طور پر مالکیہ کا مذہب ہے کہ اس کی مدت کم یا زیادہ کے ساتھ محدود نہ ہو، بلکہ اسے امام کے اجتہاد اور بقدر ضرورت چھوڑ دیا جائے اور جب اسلام کو قوت حاصل ہوجائے تو مہلت نہیں دی جائے گی[1]۔

شافعیہ نے چوتھی شرط کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے، یہ ان کے نزدیک جیسا کہ ''الروضہ'' میں ہے مشروع مدت تک محدود ہوگا۔

پھر یہ اس بات سے خالی نہ ہوگا کہ یا تو مسلمان کمزور ہوں گے یا نہیں ہوں گے، اگر کمزور نہیں ہیں اور امام مصالحت کرنے ہی میں مصلحت سمجھے تو چار مہینے یا اس سے کم مدت کے لئے مصالحت کرلے، اور ایک سال سے زیادہ مدت کے لئے قطعی طور پر جائز نہیں، اور مذہب کے مطابق ایک سال کے لئے بھی نہیں، اور اظہر قول کے مطابق ان دونوں کے درمیان اور چار مہینے کی مدت کے درمیان کوئی مدت جائز نہیں۔

اگر مسلمان کمزور ہوں تو ضرورت کے مطابق تو دس سال کی مدت تک کے لئے مصالحت جائز ہوگی اور دس سے زیادہ جائز نہیں ہوگی، لیکن اگر مدت ختم ہوجائے اور ضروت باقی ہو تو معاہدہ نئے سرے سے کیا جائے گا[2]۔

۱۳ - حنابلہ نے مصلحت کے وقت کفار سے مصالحت کرنے کو جائز کہا ہے اگر مال کے بدلہ ہو جسے مسلمان بوقت ضرورت کفار کو دیں، مثلاً مسلمانوں کے ہلاک یا قید ہوجانے کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ مال کے ذریعہ اپنی جان کا فدیہ دینا قیدی کے لئے جائز ہے، اسی طرح یہاں ہوگا اور کسی بڑی ذلت کو رفع کرنے کے لئے مثلاً قتل یا قید اور بچوں کی گرفتاری جو ان کے کفر کا سبب بنے، چھوٹی ذلت کو برداشت کرنا جائز ہے۔

زہری کہتے ہیں: ''**أرسل رسول الله ﷺ إلى عيينة بن حصن وهو مع أبي سفيان يعني يوم الأحزاب أرأيت إن جعلت لک ثلث ثمر الأنصار أترجع بمن معک من غطفان أو تخذل بين الأحزاب؟ فأرسل إليه عيينة إن جعلت الشطر فعلت**''[1] (رسول اللہ ﷺ نے عیینہ بن حصن کے پاس جب کہ وہ احزاب کے دن ابوسفیان کے ساتھ تھے پیغام بھیجا کہ تمہارا کیا خیال ہے اگر میں تمہارے لئے انصار کے پھلوں کا ایک تہائی مختص کردوں تو کیا تم ان لوگوں کو لے کر لوٹ جاؤ گے جو قبیلہ غطفان کے افراد تمہارے ساتھ ہیں، یا مختلف گروپوں کے درمیان جا کر ان کو ترک جنگ پر آمادہ کروگے؟ تو عیینہ نے آپ ﷺ کے پاس یہ پیغام بھیجا کہ اگر آپ نصف حصہ دیں تو میں ایسا کرنے کو تیار ہوں) اگر یہ جائز نہ ہوتا تو نبی ﷺ خرچ نہ کرتے، اور یہ کہ مدت اس میں معلوم ہو، اس لئے کہ جس چیز کا متعین کرنا واجب ہے، اس کا معلوم ہونا بھی واجب ہے جیسا کہ خیار شرط ہے، اگرچہ دس سال سے زائد ہو، اس لئے کہ مصالحت دس سال سے کم میں جائز ہے تو اس مدت سے زیادہ میں بھی جائز ہے، جیسا کہ مدت اجارہ ہے، اور اس لئے کہ صرف مصلحت کی وجہ سے عقد مصالحت جائز ہے، لہذا جہاں مصلت پائی جائے گی اس کو حاصل کرنے کے لئے عقد مصالحت جائز ہوگا، اور اگر ان سے مطلقاً عقد مصالحت کرلیا اس طور پر کہ کسی مدت کی قید نہیں لگائی تو یہ عقد صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ مطلق ہونا ہمیشگی کا تقاضا

(۱) الدسوقی ۲/ ۲۰۵-۲۰۶ طبع الفکر، الخرشی ۳/ ۱۵۰، ۱۵۱ طبع بولاق، شرح الزرقانی ۳/ ۱۴۸-۱۴۹ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۹ طبع دار المعرفہ۔

(۲) المہذب ۲/ ۲۶۰-۲۶۱ طبع حلب، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۳۴-۳۳۶ طبع المکتب الإسلامی، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۳۷-۲۳۸ طبع حلب، الجمل علی المنہج ۵/ ۲۲۸-۲۲۹ طبع التراث۔

(۱) حدیث: ''**أرسل رسول الله ﷺ إلى عيينة بن حصن**......'' کی روایت عبد الرزاق (۵/ ۳۶۷-۳۶۸ طبع المجلس العلمی) نے زہری سے مرسلاً کی ہے۔

کرتا ہے اور یہ بالکلیہ ترک جہاد کا سبب بنتا ہے جو کہ ناجائز ہے، یا مصالحت کو کسی کی مشیئت پر معلق کردے، مثلاً جو ہم چاہیں یا جو تم چاہو یا جو فلاں چاہے یا جس پر اللہ تم کو باقی رکھے تو مدت میں جہالت پائے جانے کی وجہ سے یہ عقد صحیح نہ ہوگا جیسا کہ مطلق اجارہ۔

۱۴- قرطبی کہتے ہیں: علماء کا اس کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ یہ اللہ تعالی کے اس قول: "وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ"(۱) اس لئے کہ اللہ تعالی نے ایسے وقت میں صلح کرنے سے منع کیا جب کہ مسلمانوں کو صلح کرنے کی ضرورت نہ ہو، اور ایک قول یہ ہے کہ یہ اللہ تعالی کے اس قول: "وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ" سے منسوخ ہے اور ایک قول یہ ہیکہ یہ آیت محکمہ ہے۔ اور دونوں آیتیں دو مختلف حالتوں اور وقتوں میں نازل ہوئیں ہیں، ایک قول یہ ہے کہ: اللہ تعالی کا یہ قول "وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ" ایک قوم کے سرداروں کے سلسلہ میں مخصوص ہے اور دوسری آیت عام ہے، لہذا کفار سے مصالحت کرنا ضرورت کے وقت ہی جائز ہوگا، اور یہ اس وقت جب کہ مسلمانوں میں قوت کی کمی کی وجہ سے ہم ان سے مقابلہ نہ کریں(۲)۔

(۱) سورۂ أنفال/۶۱۔

(۲) تفسیر القرطبی ۲۵۶/۱۶۔

سماد

تعریف:

۱- سماد: جس کے ذریعہ زمین کو کھاد والی بنائی جائے، یہ "سمد الأرض" سے ماخوذ ہے: یعنی زمین کو کھاد کے ذریعہ مفید بنایا۔

"تسمید الأرض" یعنی زمین میں کھاد ڈالنا۔

سماد: جو کھیتی اور سبزی کی جڑوں میں مٹی اور گوبر وغیرہ کی کھاد ڈالی جائے، تا کہ وہ اچھی طرح اُگ آئے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۱)۔

اجمالی حکم:

الف- کھاد کے پاک ہونے اور نجس ہونے کا حکم:

۲- پرندوں کے علاوہ غیر ماکول اللحم جانوروں کی لید سے بنائے گئے کھاد کے نجس ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اور جو کھاد غیر ماکول اللحم پرندوں یعنی پنجہ رکھنے والے پرندے جیسے شاہین اور باز کی بیٹ سے بنائے گئے ہوں، وہ جمہور کے نزدیک نجس ہیں، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے کہ وہ پاک ہیں(۲)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "سمد"، کشاف القناع للبہوتی ۱۹۴/۶ طبع عالم الکتب، مغنی المحتاج ۱۱/۲۔

(۲) ابن عابدین ۲۱۴/۱، الدسوقی ۱۵۱/۱، جواہر الإکلیل ۹/۱، مغنی المحتاج ۷۵/۱، القلیوبی ۱۴۷/۱، کشاف القناع ۱۹۳/۱۔

اوروہ کھاد جو ماکول اللحم جانوروں کی لید سے بنائے گئے ہوں اس کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام زفر کی رائے اور امام محمد کی بھی ایک روایت یہ ہے کہ وہ مطلقاً پاک ہیں، خواہ وہ پرندوں کے ہوں یا بقیہ دوسرے جانوروں کے، اور یہ شافعیہ کا بھی ایک قول ہے، جس کا ذکر امام نووی نے ''الروضہ'' میں کیا ہے۔

مالکیہ نے ماکول اللحم جانور کے کھاد کے پاک ہونے کے سلسلہ میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ نجس چیزیں نہ کھاتا ہو، اگر وہ نجس چیزیں کھاتا ہوتو اس کا کھاد بھی ان کے نزدیک نجس ہوگا[1]۔

شافعیہ کی رائے اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ تمام جانوروں کی لید، خواہ وہ ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم، پرندے ہوں یا پرندوں کے علاوہ ہوں، نجس ہے، امام زفر اور امام محمد کے علاوہ حنفیہ کا بھی یہی مذہب ہے، البتہ انہوں نے عموم بلوی کی وجہ سے ماکول اللحم پرندوں کی بیٹ کا استثناء کیا ہے اور اس کو معفوعنہ میں سے شمار کیا ہے[2]۔

اس مسئلہ میں دوسرے اقوال بھی ہیں، جن کی تفصیل اصطلاح ''روث، عذرۃ، زبل، نجاسۃ'' میں دیکھی جائے۔

نجس چیزوں کے ذریعہ کھاد بنانے اور نجس کھاد ڈالے گئے درختوں کے پھل کھانے کا حکم:

۳- مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ کھیتی پاک ہے جسے نجس چیز سے سیراب کیا گیا ہو یا کسی نجس بیج سے پودا اگایا گیا ہو، اور جس کا ظاہر نجس ہوتو کھانے سے پہلے اسے دھولیا جائے اور جب بالی نکل آئے تو اس سے نکلنے والے دانے قطعی طور پر پاک ہیں، انہیں دھونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اسی طرح کھیرا، ککڑی اور ان جیسی چیزیں پاک ہیں، ان کو دھونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، شافعیہ نے کتے اور خنزیر کی لید کا استثناء کیا ہے، لہذا ان کے نزدیک ان دونوں میں سے کسی کی لید سے کھاد بنانا جائز نہیں ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ نجس چیزوں کے ذریعہ کھاد بنانا جائز ہے، اور نجس چیزوں کے ذریعہ سیراب کی گئی کھیتیاں نہ حرام ہیں اور نہ مکروہ۔

حنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ وہ کھیتیاں یا پھل جنہیں نجس چیزوں کے ذریعہ سیراب کیا گیا ہو یا ان کو نجس کھاد دی گئی ہو، حرام نہیں ہیں، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں: ہم رسول اللہ ﷺ کی زمینیں کرایہ پر دیتے تھے اور یہ شرط لگا دیتے تھے کہ لوگوں کے فضلات اس میں نہ ڈالے جائیں، اور اس لئے بھی کہ نجاست کی وجہ سے پیداوار کے کچھ اجزاء چھوڑ دیئے جاتے ہیں، اور تبدیلی ماہیت ان کے نزدیک نجاست کو پاک نہیں کرتا ہے، ابن عقیل کہتے ہیں: اس کا احتمال ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہو، حرام نہ ہو، اور ان پر ناپاک کرنے کا حکم نہ لگایا جائے، اس لئے کہ نجاست کی ہیئت باطنی طور پر بدل جاتی ہے، لہذا تبدیلی ماہیت کی وجہ سے وہ پاک ہوگی، جیسا کہ خون حیوان کے اعضاء کے اندر گوشت میں تبدیل ہوجاتا ہے اور دودھ بن جاتا ہے، سعد بن ابی وقاصؓ اپنی زمین میں آدمی کے فضلات ڈالا کرتے تھے اور کہتے تھے: "مكتل عرة مكتل برة" (ایک ٹوکرا پاخانہ ایک ٹوکرا گندم لانے والا ہے) اور "عرۃ" لوگوں کا پاخانہ ہے[1]۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۲۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۹، ۲۱۷، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۷۰، کشاف القناع ۱/ ۱۹۴، المغنی ۲/ ۸۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۷۹، الاختیار ۱/ ۳۴، المغنی ۲/ ۸۸۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۱۷، بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۴، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۱۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰-۱۲، حاشیۃ الجمل ۲/ ۸۶، المجموع شرح المہذب ۲/ ۵۷۳، المغنی ۸/ ۵۹۴، ۴/ ۲۸۳، کشاف القناع ۶/ ۱۹۴۔

ب-کھاد کی بیع:

۴- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ کھاد کی بیع جائز ہے، خواہ وہ ماکول اللحم کا ہو یا غیر ماکول اللحم کا، اور صرف آدمی کے پاخانہ کی بیع ان کے نزدیک مکروہ ہے، برخلاف اس کے کہ اس میں مٹی یا راکھ ملی ہوئی ہو تو مکروہ نہیں ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے، وہ کہتے ہیں: گوبر، لید اور پاک کھاد جیسے کبوتر کی بیٹ، گائے کا گوبر اور اونٹ کی مینگنی وغیرہ کی بیع جائز ہے۔

اور نجس کھاد کی بیع حنابلہ کے نزدیک حرام ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"إن الله إذا حرم علی قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه"**[1] (اللہ تعالیٰ جب کسی قوم پر کسی چیز کے کھانے کو حرام کرتا ہے تو ان پر اس کے ثمن کو بھی حرام کر دیتا ہے)، اور یہ مالکیہ کا ظاہر مذہب بھی ہے چنانچہ انہوں نے بیع کے باب میں ذکر کیا ہے: ایسی چیزوں کی بیع صحیح نہیں ہے جو نجاست اصلیہ ہو یا جس کا پاک ہونا ممکن نہ ہو جیسے گوبر، اور یہ اس وجہ سے ہے کہ ان کے نزدیک بیع میں طہارت کی شرط ہے، لیکن عمل مالکیہ کے نزدیک کھاد کی بیع کے جواز پر ہے جو آدمی کے پاخانہ سے نہ بنایا گیا ہو، اور یہ ضرورت کی وجہ سے ہے۔

شافعیہ اس طرف گئے ہیں کہ مطلقا کھاد کی بیع جائز نہیں ہے، خواہ وہ ماکول اللحم کا ہو یا غیر ماکول اللحم کا، اس لئے کہ وہ نجس ہے اور نجس کی بیع درست نہیں ہے، خواہ تبدیلی ماہیت کے ذریعہ اس کا پاک کرنا ممکن ہو، جیسے مردار کی کھال، یا اس کا پاک کرنا ممکن نہ ہو جیسے گوبر اور کھاد وغیرہ[1] دیکھئے: "نجاسۃ"۔

ج-عقد مزارعت یا عقد مساقات وغیرہ میں کھاد کا حکم:

۵- جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ہر وہ شرط جو اعمال زراعت میں سے نہیں ہے اگر مالک اس کی شرط لگائے تو عقد مزارعت فاسد ہو جائے گا، اور اسی میں سے زمین میں گوبر کی کھاد ڈالنا ہے تو اس کی خریداری رب المال کے ذمہ ہوگی، اس لئے کہ وہ عمل نہیں ہے، لہذا وہ اس چیز کے حکم میں ہوگا جس کے ذریعہ بار آوری کی جاتی ہے، البتہ زمین میں اس کا بکھیرنا عامل کے ذمہ ہے مثلاً تلقیح کرنا (یعنی نر کھجور کا شگوفہ مادہ کھجور میں ڈالنا)، اگر دونوں نے اس کی شرط لگائی تو یہ تاکید ہوگی، اور اگر دونوں میں سے کسی ایک پر ایسی چیز کی شرط لگائی جو دوسرے کے ذمہ لازم ہو تو قاضی اور ابو الخطاب کا کہنا ہے کہ یہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے جو عقد کے تقاضہ کے خلاف ہے، لہذا یہ اس کو فاسد کر دے گی جیسے عقد مضاربت میں رب المال پر عمل کی شرط لگادی جائے۔

حنفیہ نے اپنے قول میں اس کا اضافہ کیا ہے کہ ہر وہ شرط جس سے مدت کے ختم ہونے کے بعد زمین کے مالک کو فائدہ ہو، اس سے مزارعت فاسد ہو جائے گی جیسے کہ زمین میں گوبر کی کھاد کا ڈالنا[2]۔

---

(۱) حدیث: "إن الله إذا حرم علی قوم......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۵۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۴۶-۲۴۷، الدسوقی ۳/ ۱۰، کشاف القناع ۳/ ۱۵۶، الحطاب ۴/ ۲۶۰، أسنی المطالب ۲/ ۸، الروضہ ۳/ ۳۴۸، المغنی ۴/ ۲۸۳، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۱۶، بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۴۔

(۲) المغنی ۵/ ۴۰۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۵۴، الاختیار ۳/ ۷۸ طبع دار المعرفہ بیروت۔

سماع

تعریف:

۱- سماع ، سمع کا مصدر ہے ، یعنی سمع یسمع سَمعا و سِمعا و سماعا،اس کے معانی درج ذیل ہیں:

الف- ادراک : کہا جاتا ہے : سمع الصوت سماعا جب وہ حس سماعت کے ذریعہ آواز کو محسوس کرلے، ایسا شخص سامع ہے،اسی سے سماع ہے،غناء اور آلات غناء سننے کے معنی میں،اور کبھی اس کا اطلاق صرف غناء پر ہوتا ہے [۱] ۔

ب- اِجابت : جیسے نماز کی دعاؤں میں ہے:"سمع الله لمن حمده"، یعنی جس نے اس کی تعریف کی اس کو قبول کیا۔

ج-فہم : کہا جاتا ہے:سمعت کلامه، جب اس کے لفظ کا معنی سمجھ جائے۔

د-قبول : مثلاً:سمع عذره ، جب عذر قبول کرلے، سمع القاضي البينة یعنی اس نے بینہ کو قبول کرلیا،اور سمع الدعوی، یعنی اس کو رد نہیں کیا [۲] ۔

اس کا اصطلاحی معنی ان لغوی معانی سے الگ نہیں ہے۔

(۱) النہایہ،لسان العرب،تاج العروس،المصباح۔

(۲) النہایہ فی غریب الحدیث والأثر ۲/۴۰۱،لسان العرب، المصباح المنیر ،تاج العروس۔

متعلقہ الفاظ:

الف-استماع:

۲- سماع قصد کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور بغیر قصد کے بھی ، جب کہ استماع بغیر قصد کے نہیں ہوتا ہے، جو چیز سنی گئی ہے اس کا بھی نام سماع رکھتے ہیں چنانچہ غناء کو بھی سماع کہا جاتا ہے [۱] ۔

ب-اِنصات:

۳- اِنصات، خاموش رہنا ہے اور سماع اور استماع کی خاطر لغو کو ترک کرنا ہے۔دیکھئے:"استماع"،اللہ تعالی نے اس معنی کے دو کلمے اس آیت میں ذکر کئے ہیں:"وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَأَنْصِتُوْا" [۲] (اور جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگایا کرو اور خاموش رہا کرو)۔اہل لغت وتفسیر کی صراحت کے مطابق معنی یہ ہے: جب امام قراءت کرے تو تم اس کی قراءت کو غور سے سنو اور بات مت کرو [۳] جیسا کہ یہ دونوں کلمے ایک ساتھ بہت سی احادیث میں وارد ہیں،اسی طرح یہ دونوں حضرت عثمان بن عفانؓ کے قول میں وارد ہیں، جیسا کہ امام مالک نے اس کی روایت کی ہے:"إذا قام الإمام يخطب يوم الجمعة فاستمعوا وأنصتوا" [۴] (جب امام کھڑا ہوجائے اور جمعہ کا خطبہ دینے لگے تو تم غور سے سنو اور خاموشی اختیار کرو)۔

(۱) الفروق للعسکری رص ۷۰۔

(۲) سورۂ أعراف ر ۲۰۴۔

(۳) لسان العرب۔

(۴) اثر:"إذا قام الإمام يخطب يوم الجمعة فاستمعوا وأنصتوا" کی روایت امام مالک نے (الموطأ ۱/۱۰۴ طبع عیسی الحلبی) میں حضرت عثمان بن عفانؓ سے موقوفاً کی ہے۔

ج - إصغاء:

۴ - یہ انصات میں مبالغہ کے طور پر حسن سماع کے ساتھ استماع کا پایا جانا ہے، اس لئے کہ یہ صیغہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سننے والے نے اپنی سماعت یا اپنے کان کو بولنے والے یا آلہ صوت کی طرف مائل کر دیا، یہاں تک کہ ہر وہ چیز جو اس کو مشغول کرنے والی ہو اس سے منقطع ہو جائے [1]۔

د - غناء:

۵ - غناء (مد کے ساتھ) لغت میں مسلسل بلند آواز کو کہتے ہیں، ابن سیدہ نے کہا: غناء وہ آواز ہے جس سے طرب پیدا ہو۔

اور اصطلاح میں: قرطبی نے اپنی کتاب "کشف القناع" میں اس کی تعریف یہ کی ہے کہ یہ شعر کے ذریعہ اور رجز کے ذریعہ ایک مخصوص طور پر آواز کو بلند کرنا ہے [2]، پس غناء بھی سماع کی ایک قسم ہے۔

تغبیر: ایک قسم کا غناء ہے جس کے ذریعہ غابرہ یعنی آخرت کو یاد کیا جاتا ہے، مغبّرہ ایک قوم ہے جو اللہ کا ذکر دعا و تضرع کے ساتھ کرتی ہے، ان کا یہ نام اس لئے ہے کہ وہ لوگوں کو فانی یعنی دنیا سے بے رغبتی اور باقی یعنی آخرت کی ترغیب دیتے ہیں، اور یہ "غبر" سے مشتق ہے جس کا استعمال باقی کے لئے ہوتا ہے، جیسا کہ ماضی کے لئے استعمال ہوتا ہے، امام شافعی نے اسے مکروہ قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ قرآن سے غافل کر دیتا ہے اور انہوں نے اس کو زنادقہ کا عمل شمار کیا ہے، شیخ ابن تیمیہ نے اس کے بارے میں کہا کہ وہ سماع کے اقسام کے زیادہ مشابہ ہے، اس کے ساتھ ائمہ نے اس کو مکروہ کہا ہے تو اس کے علاوہ کے ساتھ کیسے مکروہ نہ ہوگا [1]۔

اجمالی حکم:

جمعہ و جماعت کی نماز کا حکم اس شخص کے حق میں جو اذان کی آواز سنتا ہو:

۶ - جو شخص جمعہ کے علاوہ پانچوں نمازوں کے لئے اذان کی آواز سنتا ہو اس کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ پانچوں نمازوں میں حاضر ہونا واجب ہے، بعض دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ یہ فرض عین نہیں، بلکہ فرض کفایہ ہے، اور ان کے علاوہ ایک تیسری جماعت کا کہنا ہے کہ یہ سنت مؤکدہ ہے، لیکن جمعہ میں حاضر ہونا اس کی شرائط کے ساتھ فرض عین ہے، اس کی تفصیل اصطلاح "صلاۃ الجماعۃ" اور "صلاۃ الجمعہ" میں دیکھی جائے [2]۔

---

(۱) النہایہ فی غریب الحدیث والأثر۔

(۲) الإمتاع بأحکام السماع (مخطوطہ) المکتبۃ الوطنیہ تیونس، رقم / ۱۷ وجہ، نیز دیکھئے: فرح الأسماع برخص السماع / ۴۹ طبع الدار العربیہ للکتاب تونس، تحقیق وتقدیم محمد شریف الرحمونی طبع اول ۱۹۸۵ء، النہایہ فی غریب الحدیث والأثر، لسان العرب۔

---

(۱) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۱۱/ ۲۹۸-۶۲۹، ۶/ ۳۶/ ۲۰۰، المقدمہ لابن خلدون رص ۴۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع المکتبۃ التجاریہ الکبری مصر، إحیاء علوم الدین ۲/ ۲۶۸-۲۶۹ دار المعرفہ بیروت ۱۹۸۲ء، کتاب السماع رص ۳۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، □ المراغی، طبع لجنۃ إحیاء التراث قاہرہ ۱۳۹۰ھ/ ۱۹۷۰ء، قواعد الأحکام فی مصالح الأنام ۲/ ۲۱۵-۲۲۲ طبع دار الشروق للطباعہ قاہرہ ۱۳۸۸ھ / ۱۹۶۸ء، فرح الأسماع برخص السماع رص ۴۹، المعیار ۱۱/ ۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات، رص ۱۰۶ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع دار الغرب الإسلامی ۱۴۰۱ھ/ ۱۹۸۱ء۔

(۲) ابن تیمیہ: مجموع الفتاوی ۲۳/ ۲۲۵-۲۲۶، النووی علی صحیح مسلم ۵/ ۱۵۵-۱۵۳، ابن قدامہ: المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۴، ۵، طبع دار الفکر بیروت ۱۴۰۴ھ، نیل الأوطار ۳/ ۲۳۴، الأم ۱/ ۱۵۳، طبع دوم دار المعرفہ بیروت ۱۳۹۳ھ/ ۱۹۷۳ء، القفال الشاشی: حلیۃ العلماء فی معرفۃ مذاہب العلماء ۲/ ۱۵۵، طبع اول مؤسسۃ الرسالہ دار الأرقم عمان ۱۴۰۰ھ/ ۱۹۸۰ء۔

اذان سننے والا کیا کہے:

۷-اذان سننے والے کے لئے مسنون ہے کہ وہ بھی اسی کے مثل کہے جو موذن کہتا ہے، اس لئے کہ صحیح احادیث اس سلسلہ میں وارد ہیں، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **"إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن"** [1] (جب تم اذان سنو تو تم اسی کے مثل کہو جو موذن کہتا ہے)۔

اور ایک روایت میں ہے: مگر **"حيّ على الصلاة ، حيّ على الفلاح "** میں تم کہو: **"لاحول ولا قوة إلا بالله"** [2]۔

جب اذان پوری ہوجائے تو سننے والے کے لئے مسنون ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے لئے وسیلہ اور فضیلت طلب کرے، اس لئے کہ جابر بن عبداللہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"من قال حين يسمع النداء: اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة آت محمدًا الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاماً محمودًا الذي وعدته حلت له شفاعتي يوم القيامة"** [1] (جو شخص اذان سننے کے وقت کہے: **" اللهم رب هذه الدعوة التامة و الصلاة القائمة آت محمدا الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاما محمودا الذى وعدته"** تو قیامت کے دن اس کے لئے میری شفاعت حلال ہوگی)۔ دیکھئے: اصطلاح "أذان"۔

مصلی کا خود کو قراءت سنانا:

۸- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ قراءت مسموع کا سب سے ادنی درجہ جو حالت سری میں کافی ہوجائے یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو سنائے اگر وہ سننے والا ہو، جیسا کہ تکبیر تحریمہ میں ہے، اس لئے کہ اس سے کم والی حالت ان کے نزدیک قراءت نہیں ہے۔ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ حالت سری میں مطلوب یہ ہے کہ مصلی اپنی قراءت خود کو سنائے، دوسرے کو نہیں، اور ممکن ہے کہ ان کے نزدیک قراءت قرآن میں زبان کے ذریعہ حرکت دینا کافی ہوجائے، اپنے آپ کو سنانا لازم نہ ہو، ابن قاسم کہتے ہیں: سری قراءت کرنے والے کا صرف اپنی زبان کو حرکت دینا کافی ہوجائے گا، اگر اپنے کانوں کو سنالے تو میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے، اور اس سے کم کی حالت کافی نہ ہوگی، مثلاً دل میں قراءت کرنا، اس لئے کہ زبان کو حرکت دینا صحت قراءت کے لئے سب سے ادنی شرط ہے، ابن قاسم کہتے ہیں: امام مالک اس کو قراءت نہیں سمجھتے تھے کہ آدمی نماز میں اپنے دل میں قراءت کرے اور زبان کو کوئی حرکت نہ دے، اسی بنیاد پر مشائخ مالکیہ سے منقول ہے کہ جو شخص قسم کھالے کہ وہ قراءت نہیں کرے گا، پھر دل

---

(۱) حدیث: "إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۹۰ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱/۸۸ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوسعید الخدریؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۲) حدیث: "إلا فى حى على الصلاة حى على الفلاح فقولوا: لا حول ولا قوة إلا بالله" اس پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس کو مسلم نے عمر بن خطابؓ سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے: "إذا قال المؤذن: الله أكبر الله أكبر. فقال أحدكم: الله أكبر الله أكبر. ثم قال: أشهد أن لا إله إلا الله. قال: أشهد أن لا إله إلا الله. ثم قال:أشهد أن محمداً رسول الله. قال: أشهد أن محمداً رسول الله. ثم قال:حى الصلاة. قال: لا حول ولا قوة إلا بالله. ثم قال: حى على الفلاح. قال: لا حول ولا قوة إلا بالله. ثم قال: الله أكبر الله أكبر. قال: الله أكبر الله أكبر. ثم قال:لا إله إلا الله. قال: لا إله إلا الله من قلبه دخل الجنة" (صحیح مسلم ۱/۲۸۹ طبع عیسی الحلبی)، اور بخاری نے اسی کے مثل حضرت معاویہ سے روایت کیا ہے اور کہا: اسی طرح میں نے تمہارے نبی ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا (فتح الباری ۲/۹۱، نیل الأوطار ۲/۵۳ شائع کردہ دار الجیل)۔

(۱) حدیث: "من قال حين يسمع النداء......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۹۴ طبع السّلفیہ) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

میں قراءت کرے تو حانث نہیں ہوگا، اور یہ کہ جنبی کے لئے دل میں قرآن پڑھنا جائز ہے جب کہ وہ اپنی زبان کو حرکت نہ دے (۱)۔

اور حالت جہر میں مصلی سے جو مطلوب ہے اس کا ادنی درجہ یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو اور اپنے بغل والے کو سنائے، اور جہر میں زیادتی کی کوئی حد نہیں ہے، خاص طور پر جب کہ وہ امام ہو، چونکہ اس پر ضروری ہے کہ آواز اونچی کرنے میں اتنا مبالغہ کرے کہ مقتدیوں کو سنالے، اس لئے کہ مقتدیوں سے امام کی قراءت کو غور سے سننے اور خاموش رہنے کا مطالبہ کیا گیا ہے، نہ کہ قراءت کا (۲)۔

تفصیل اصطلاح ''صلاۃ الجماعۃ'' میں دیکھی جائے۔

عورت کا جہر مرد سے کم ہوگا، چونکہ اس پر ضروری ہے کہ صرف اپنے آپ کو سنائے جیسا کہ اس کے حق میں تلبیہ کی بہ نسبت مقرر کیا گیا ہے، اس کی وجہ سے اس کے جہر کا اعلی اور ادنی درجہ ایک ہی ہوگا اور اس کے حق میں دونوں حالتیں برابر ہوں گی (۳)۔

ان لوگوں کا خطبہ جمعہ کا سننا جن سے خطبہ کا انعقاد ہوجاتا ہے:

۹ - حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اوزاعی کی رائے یہ ہے کہ جن لوگوں سے خطبہ کا انعقاد ہوجاتا ہے ان کا خطبہ کو سننا واجب ہے۔

شافعیہ، عروہ بن زبیر، سعید بن جبیر، شعبی، نخعی اور ثوری کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ یہ سنت ہے۔

دیکھئے: اصطلاح ''استماع، صلاۃ الجمعہ''۔

آیات سجدہ کو سننے پر سجدہ کرنا:

۱۰ - آیت سجدہ سننے پر سجدہ تلاوت مرتب ہوتا ہے، اس کے حکم میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے اصطلاح ''سجود التلاوۃ'' دیکھی جائے۔

دعوی کی سماعت:

۱۱ - دعوی کی سماعت فقہاء کے عرف میں قاضی کی طرف سے یا اس کے نائب کی طرف سے ہوگی (۱) اور وہ اس سماعت سے درج ذیل دو امور مراد لیتے ہیں:

امر اول: دعوی کا بغور سننا اور خاموش رہنا، تاکہ مدعی یا اس کے وکیل کی طرف سے دعوی پیش کئے جانے کے وقت اس کا احاطہ کرسکے اور اس کے پوشیدہ امور کا ادراک کرسکے، اس کے ساتھ فقہاء نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ یہ ضروری ہے کہ سماعت مکمل اور جامع ہو اور اس کے نتیجہ میں وہ فہم صحیح حاصل ہو جس کا حکم عمر بن خطابؓ نے ابوموسی اشعری کو قضاء والے مشہور خط میں دیا تھا، فرمایا: جب تمہارے پاس کوئی مقدمہ پیش ہو تو فہم سے کام لو، کیونکہ کوئی بھی حاکم خواہ کسی بھی مرتبہ کا ہو دو قسم کے فہم کے بغیر حق فیصلہ نہیں کرسکتا ہے:

پہلی قسم: اس دعوی کا فہم جو اس کے سامنے پیش کیا گیا ہے،

---

(۱) زروق علی رسالہ ابن ابی زید القیروانی مع شرح ابن ناجی ۱/۱۵۶-۱۷۹-۱۸۳ طبع دار الفکر ۱۴۰۲ھ، التاج والإکلیل لمختصر خلیل بہامش مواہب الجلیل ۱/۵۱۸، طبع دوم دار الفکر ۱۳۹۸ھ/۱۹۸۰ء، المدونۃ الکبری ۱/۶۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/۵۵۹ طبع دار الفکر دمشق۔

(۲) الحطاب: مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۱/۵۲۵، المواق: التاج والإکلیل ۱/۵۲۵ حوالۂ سابق کا حاشیہ، زروق مع ابن ناجی علی رسالۃ ابن ابی زید ۱/۱۸۳، ابوالحسن علی الرسالہ بحاشیۃ العدوی ۱/۲۵۵ طبع دار المعرفہ بیروت، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/۶۴۳، أحکام القرآن للجصاص ۳/۲۶۰۔

(۳) المعیار ۱/۱۵۱-۱۵۳ طبع دار الغرب الإسلامی بیروت، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/۱۳۸-۱۴۹، الحطاب: مواہب الجلیل ۱/۵۲۵، زروق علی الرسالہ مع ابن ناجی ۱/۱۷۹، شرح الرسالہ بحاشیۃ العدوی ۱/۲۵۵-۲۵۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/۵۵۹-۵۶۰، مواہب الجلیل ۱/۵۱۸۔

(۱) مثلاً: پولیس، محتسب، صاحب الرد، حاکم شہر، جیسا کہ کئی فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے (النباہی: المرقبۃ العلیا ص ۵)۔

ابن القیم نے اسی کو فقہ اور حقیقت کے فہم سے تعبیر کیا ہے[۱]۔

دوسری قسم: درپیش معاملہ میں واجب کا سمجھنا، اور وہ اللہ کے اس فیصلہ کا فہم ہے جس کے ذریعہ اللہ نے اپنی کتاب میں یا اپنے رسول کی زبان پر اس پیش مسئلہ میں فیصلہ کیا ہے۔

فقہاء اس بات کے کوشاں رہے ہیں کہ وہ اسباب بھی پائے جائیں جو اس مرحلہ یعنی دعوی کی سماعت کے مرحلہ کی درستگی اور فہم کے لئے معاون ہوں، چنانچہ انہوں نے درج ذیل باتوں سے آگاہ کیا:

اول: یہ کہ قوت سماعت اور قوت گویائی سلامت ہو جو ان شرائط میں سے ہیں جن کا قاضی کے اندر پایا جانا اس کی ولایت کے برقرار رہنے کے لئے ضروری ہے، اور یہ جمہور فقہاء کا قول ہے۔

دوم: یہ کہ اگر دونوں فریق میں سے کسی کے کلام کا ادراک قاضی نہ کر سکے تو وہ اس بات پر مامور ہوگا کہ وہ اس سے اپنی بات دہرانے کا مطالبہ کرے، یہاں تک کہ اس کی بات کو پوری طرح قاضی سمجھ جائے[۲]۔

اخیر میں فقہاء نے ایسے امور سے بچنے کی تاکید کی ہے جو سامع کو متابعت، تنبہ، حضور قلب اور فکر کے یکسو ہونے سے ہٹا دے، مثلاً غصہ، حد سے زیادہ بھوک، سخت پیاس، پریشان کن تکلیف، پیشاب اور پاخانہ میں سے کسی کو روکے رہنا، سخت اونگھ، خوشی اور غم اور اس طرح کی دوسری چیزیں، اس سب کے سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**لایقضی القاضی أولا یحکم الحاکم بین اثنین وھو غضبان**"[۳] (قاضی یا حاکم دو آدمیوں کے درمیان فیصلہ نہ کرے جب کہ وہ غصہ میں ہوں)۔ اور حضرت عمر بن خطاب کا قول ان کے مذکورہ خط میں ہے: خصومت کے وقت غصہ، قلق، اکتاہٹ، لوگوں کو تکلیف پہنچانے، اور ان پر نکیر کرنے سے بچو۔

امر دوم: مدعی کی طرف سے دعوی کا قبول کرنا، کہا جاتا ہے: **سمع القاضی دعوی فلان** جب وہ اس کو قبول کر لے، اور جب رد کر دے تو کہا جاتا ہے: **لم یسمعھا**، اسی طرح کہا جاتا ہے: **ھذہ دعوی مسموعۃ**، یعنی قبول کی شرائط اس میں موجود ہیں، **وتلک دعوی غیر مسموعۃ**، یعنی دعوی کی سماعت کے لئے جو امور مطلوب ہیں وہ مکمل نہیں ہیں۔

فقہاء نے دعوی کی باہم ملتی جلتی تعریفیں کی ہیں، جن کے ذریعہ بعض سے بعض کو قوت ملتی ہے اور ایک دوسرے کی تشریح کرتی ہیں۔

اور جس کا ذکر یہاں ضروری ہے یہ ہے کہ دعوی خواہ کسی نوعیت کا ہو[۱]، صرف دو حالتوں میں اس کی سماعت کی جائے گی اور اسے لازم کیا جائے گا:

اول: یہ کہ وہ صحیح ہو اور اس کی شرائط اس میں موجود ہوں۔

دوم: یہ کہ اس میں کوئی شرعی بینہ بھی ہو جس سے مدعی کے دعوی کی تصدیق ہوتی ہو۔

دیکھئے: اصطلاح "دعوی"۔

پہلی حالت میں دعوی کی سماعت مدعی کے لئے یہ لازم کرتی ہے

---

(۱) إعلام الموقعین عن رب العالمین ۱/ ۸۵ طبع دار الجیل بیروت۔

(۲) إعلام الموقعین ۱/ ۸۷-۸۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۲۸۲-۳۹۶-۳۹۹، تبصرۃ الحکام بہامش فتح العلی المالک ۱/ ۲۵، ۳۷، جواہر الإکلیل شرح مختصر خلیل ۲/ ۲۲۱، مواہب الجلیل مع التاج والإکلیل ۶/ ۹۹، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۶۰، للماوردی ر ۶۶۔

(۳) حدیث: "لا یقضی القاضی أو لا یحکم الحاکم بین اثنین وھو = غضبان" کی روایت امام شافعی نے انہیں الفاظ میں کی ہے جیسا کہ الفتح (۱۳/ ۱۳۷ طبع السلفیہ) میں ہے، بخاری نے اس کی روایت حضرت ابوبکرہؓ سے مرفوعاً ان الفاظ میں کی ہے: "لا یقضین حکم بین اثنین وھو غضبان" (فتح الباری ۱۳/ ۱۳۶ طبع السلفیہ)۔

(۱) إعلام الموقعین ۱/ ۸۶، ۲/ ۱۷۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۳۹۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۵، مواہب الجلیل مع التاج والإکلیل ۶/ ۱۲۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۵، التبصرہ ۲/ ۱۳۲، المصباح المنیر ۱/ ۳۹۲-۳۹۳۔

کہ وہ مدعا علیہ سے جواب طلب کرے، اس کے ساتھ ہی اگر وہ انکار کرے تو اس سے قسم کھلائی جائے، اور دوسری حالت میں دعوی کی سماعت مدعی کے لئے حکم کو لازم کرتی ہے، اس حجت شرعیہ کے تقاضہ کی وجہ سے جو اس نے قائم کی (۱)۔

گواہی کی سماعت:

۱۲ - گواہی دینے والے کے لئے ان ہی باتوں کی گواہی دینا جائز ہے جن کو وہ جانتا ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "**وَلاَ تَقْفُ مَالَيْسَ لَکَ بِهٖ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولٰئِکَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا**" (۲) (اور اس چیز کے پیچھے مت ہولیا کر جس کی بابت تجھے علم نہ ہو بے شک کان اور آنکھ اور دل ان کی پوچھ ہر شخص سے ہوگی)، نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ**" (۳) (ہاں جن لوگوں نے حق کا اقرار کیا اور وہ تصدیق بھی کرتے رہے (وہ البتہ سفارش کر سکیں گے)، اور یوسفؑ کے بھائیوں کے قول کو بیان کرتے ہوئے اللہ تعالی کا قول ہے: "**وَمَاشَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا**" (۴) (اور ہم تو شاید اتنے ہی کے تھے جتنا ہم جانتے تھے) اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**إذا علمت مثل الشمس فاشهد و إلا فدع**" (۵) (جب روز روشن کی طرح تمہیں علم ہو جائے تو گواہی دو، ورنہ چھوڑ دو)۔

اور وہ علم جس کے ذریعہ شہادت واقع ہوتی ہے، دو طریقوں سے حاصل ہوتا ہے۔

الف - رؤیت:

یہ افعال میں ہوتی ہے، مثلاً غصب، اتلاف، زنا، شرب خمر، سرقہ اور اکراہ وغیرہ، اسی طرح مرئی صفات میں ہوتی ہے، مثلاً مبیع میں، اجرت پر دی گئی چیز میں اور زوجین میں سے کسی میں عیب کا پایا جانا (۱)۔

ب - سماع: اور اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: اقوال کے سلسلہ میں مشہود علیہ کی آواز کا سننا، خواہ سننے والا دیکھ رہا ہو یا نہ دیکھ رہا ہو، اس طرح جس سے عقود انجام پاتے ہیں، مثلاً بیع، اجارہ، سلم اور رہن وغیرہ، یعنی جس میں متعاقدین کے کلام کو سننے کی ضرورت پڑتی ہے، جب کہ سامع اس کو جان لے اور اس کو یہ یقین ہو جائے کہ یہ اس کا نتیجہ ہے جو اس نے سنا (۲)۔

تفصیل اصطلاح "شہادۃ" میں ہے۔

سماع کے ذریعہ شہادت:

۱۳ - یہ ایسی شہادت ہے جس کا ذریعہ حسّ سماع ہے۔

---

(۱) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۳۵/ ۳۹۰۔

(۲) سورۂ إسراء/ ۳۶۔

(۳) سورۂ زخرف/ ۸۶۔

(۴) سورۂ یوسف/ ۸۱۔

(۵) حدیث: "**إذا علمت مثل الشمس فاشهد وإلا فدع**" کا ذکر سخاوی نے المقاصد الحسنہ (ص/ ۲۹۱) میں کیا ہے، اور اس کی نسبت حاکم اور بیہقی کی طرف کی ہے، اور حاکم نے اس کی روایت حضرت ابن عباس سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "**ذُكر عند رسول الله ﷺ الرجل يشهد بشهادة**

= **فقال لي يا ابن عباس: لا تشهد إلا على ما يضئ لک كضياء هذا الشمس، وأومأ رسول الله ﷺ بيده إلى الشمس**"، حاکم نے حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے اس کے بعض راویوں کے ضعف کی وجہ سے معلول کہا ہے (المستدرک ۴/ ۹۸ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۲۰-۲۱، مواہب الجلیل ۶/ ۱۴۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۳۔

(۲) البیان والتحصیل لابن رشد ۹/ ۴۴۴-۴۴۵، ۱۰/ ۵۷-۸۹ طبع دار الغرب الإسلامی، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۲۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۳، مواہب الجلیل ۶/ ۱۵۴۔

تفصیل اصطلاح ''شہادۃ'' میں دیکھی جائے۔

غناء اور موسیقی کا سننا:

۱۴- غناء اور موسیقی کے سننے کے حکم کے سلسلہ میں علماء کے مختلف مذاہب ہیں، جنہیں اصطلاح ''استماع، غناء، معازف'' میں دیکھا جائے۔

عورت کی آواز سننے کا حکم:

۱۵- عورت کی آواز سننے والا اگر اس سے لذت محسوس کرے یا اپنے نفس پر فتنہ کا اندیشہ ہو تو اس پر اس کی آواز کا سننا حرام ہوگا، ورنہ نہیں۔

قرآن سننے کا حکم:

۱۶- تلاوت کے وقت قرآن کا سننا شرعاً مطلوب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهُ وَ أَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ''[۱] (اور جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگایا کرو اور خاموش رہا کرو تاکہ تم پر رحمت کی جائے)۔

اور قرآن سننے کے واضح احکام وآداب ہیں جن کی تفصیل اصطلاح ''استماع، تلاوۃ، قرآن'' میں ہے۔

سماعت حدیث کا حکم:

۱۷- حدیث نبوی کا سننا، سنن اور آثار کو معلوم کرنا، انہیں محفوظ رکھنا اور ان کو یاد رکھنا ایک فرض کفایہ ہے، اس لئے کہ جس شریعت کے ذریعہ ہم ایک اللہ کی عبادت کرتے ہیں، وہ نبیؐ سے اس طور پر منقول

(۱) سورۂ أعراف ر ۲۰۴۔

ہے کہ آپ ﷺ نے تلاوت کی جانے والی معجزہ نما وحی یعنی قرآن کریم کو ہم تک پہنچایا اور دوسری وہ وحی بھی پہنچائی جو معجزہ تو نہیں ہے اور نہ تلاوت کی جاتی ہے، لیکن پڑھی اور سنی جاتی ہے، اور یہی قسم احادیث وروایات میں مروی ہے۔

حدیث کو جمع کرنے اور حاصل کرنے کی ذمہ داری اس امت کے دوش پر اس کے خصوصی افراد اور باصلاحیت اشخاص پر ڈالی گئی ہے، اور یہ ذمہ داری حدیث کو سننے، انہیں تحریر کرنے، یاد کرنے اور مدون کرنے سے پوری ہوتی ہے[۱]۔

نبی ﷺ نے فرمایا: ''**نضّر الله امرأً سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه غيره، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه**''[۲] (اللہ تعالیٰ اس شخص کو تروتازہ رکھے جس نے ہم سے کوئی حدیث سنی، پھر اسے یاد رکھا، یہاں تک کہ دوسرے شخص تک پہنچادی، بسا اوقات دوسرا شخص پہلے سے زیادہ سمجھدار ہوتا ہے اور بسا اوقات پہلا شخص فقہ وفہم نہیں رکھتا ہے)۔

ترمذی کی دوسری روایت میں حضرت ابن مسعود سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: ''**نضّر الله امرأً سمع منا شيئا فبلّغه كما سمع فرب مبلغ أوعى من سامع**''[۳] (اللہ تعالیٰ اس شخص کو تازہ رکھے جس نے

(۱) الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع ص ۶، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ۱/۹۶، ۹۷، طبع دوم دار الآفاق الجديدہ بیروت ۱۴۰۲ھ / ۱۹۸۳ء۔

(۲) حدیث: ''نضر الله امرأ سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه غيره، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه'' کی روایت ترمذی (۵ / ۳۳ طبع دار الکتب العلمیہ) اور ابوداؤد (۴ / ۶۸، ۶۹ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: ''نضر الله امرأ سمع منا شيئا فبلغه كما سمع فرب مبلغ أوعى من سامع'' کی روایت ترمذی (۵ / ۳۳ طبع دار الکتب العلمیہ) نے

ہم سے کوئی چیز سنی، پھر اسے پہنچادیا جس طرح سنا تھا، بہت سے پہنچائے جانے والے شخص سننے والے سے زیادہ یاد رکھنے والے ہوتے ہیں)، حدیث کے اخذ کرنے اور پہنچانے میں اس طریقہ پر اعتماد کرنے پر رسول اللہ ﷺ نے ابھارا ہے، چنانچہ حضرت ابن عباس سے مروی روایت میں آپ ﷺ نے فرمایا: "**تسمعون ويسمع منكم ويسمع ممن سمع منكم**"[1] (تم سنتے ہو پھر تم سے سنا جائے گا اور تم سے جو سنیں گے ان سے سنا جائے گا)۔

یہ بات مخفی نہیں کہ ان دونوں احادیث میں ان دونوں جانب اشارہ ہے کہ علم کے لئے سننا، ہمہ تن گوش ہونا، یادرکھنا، عمل کرنا اور پھیلانا مقصود ہے[2]۔

حدیث کی سماعت میں شعور کے اعتبار کی علماء نے صراحت کی ہے، پس اگر خطاب کو سمجھنے اور جواب دینے کی صلاحیت ہے تو ایسا شخص باشعور ہے اور اس کا حدیث سننا صحیح ہے، ورنہ نہیں، یہی رائے اکثر اہل علم کا ہے، جس میں موسی بن ہارون اور احمد بن حنبل بھی ہیں۔

قاضی عیاض نے نقل کیا ہے کہ اہل فن نے اس پہلی عمر کی تحدید جس میں سماعت حدیث درست ہے، پانچ سال سے کی ہے، اور اسی پر عمل رہا ہے[3]، جس کی بنیاد بخاری اور مسلم میں حضرت محمود بن ربیع سے مروی یہ روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی ﷺ سے یہ بات یادرکھی کہ آپ ﷺ نے ہمارے گھر کے ایک کنویں کے ڈول سے پانی لے کر میرے منہ پر کلی کردی، اس وقت میری عمر پانچ سال تھی، اہل فن نے یہ تحدید غالبا اس بنیاد پر کی ہے کہ یہ وہ ادنی عمر ہے جس میں سنی ہوئی چیز کو محفوظ رکھنا پایا جاتا ہے، ورنہ اس کا انحصار صرف عادت کے اوپر ہے، کیونکہ یہ معاملہ اشخاص کی صلاحیت اخذ وفہم کے فرق سے مختلف ہوتا رہتا ہے، جس طرح جاننے کے ذرائع کے فرق سے مختلف ہوتا ہے، ان ذرائع کی مختلف قسمیں ہیں، اہل روایت نے انہیں آٹھ قسموں میں منضبط کیا ہے جس میں پہلی قسم شیخ کے لفظ سے حدیث کا سننا ہے، جمہور اہل علم کے نزدیک یہ سب سے اعلی قسم ہے اور اس کی سب سے ادنی قسم وجادہ ہے۔

وہ عمر جس میں طالب علم کے لئے سماعت حدیث کا آغاز مستحب ہے ایک قول میں تیس سال بتائی گئی ہے، اور ایک قول بیس سال کا ہے، سماعت حدیث شروع کرنے سے قبل ضروری ہے کہ اپنے اندر محدثین کے اخلاق پیدا کئے جائیں، ان کا لباس اپنایا جائے، ان کے آداب برتے جائیں، وقار وسکون، طلب حدیث میں پابندی، اخلاص نیت، اساتذہ کے تئیں تواضع اور اس راہ میں آنے والی دشواریوں پر صبر اور اس جیسے وہ تمام امور اپنائے جائیں جو استفادہ وافادہ میں معاون اور نقل وروایت میں باعث آسانی ہیں[1]۔

لغو سننا:

۱۸ - لغو کلام وہ ہے جو قابل شمار نہ ہو، یا اس لئے کہ وہ بغیر غور اور قصد وفکر کے برجستہ زبان پر آ گیا ہو تو اس لغا کی طرح ہے جو گوریا وغیرہ پرندوں کی آواز کے لئے کہا جاتا ہے[2]۔

= کی ہے، اور کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "**تسمعون ويسمع منكم ويسمع ممن سمع منكم**" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۶۸ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے (جامع الأصول فی أحادیث الرسول ۸/ ۱۹، ۲۰ طبع مطبعۃ الملاح)۔

(۲) جامع بیان العلم ۱/ ۱۱۸ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت، الإلماع إلی معرفة أصول الروایة وتقیید السماع رص ۲۲۱۔

(۳) الإلماع إلی معرفة أصول الروایة وتقیید السماع رص ۶۲- ۶۵-۶۶، فتح الباری بشرح صحیح البخاری ۱/ ۱۷۱ طبع المکتبۃ السلفیہ، تدریب الراوی فی شرح تقریب المناوی ۲/ ۵، ۶ طبع دوم دار التراث ۱۳۹۲ھ/ ۱۹۷۲ء۔

(۱) الإلماع ۴۵ - ۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات، جامع الأصول ۹/ ۱۵-۳۸ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح الباری ۱/ ۱۷۲، البرہان ۱/ ۶۴۴، الإلماع رص ۶۴، فتح الباری ۱/ ۱۷۳، تدریب الراوی ۲/ ۱۴۰ - ۱۵۸۔

(۲) المفردات فی غریب القرآن رص ۴۵۱، روح المعانی ۲۷/ ۱۳۹، ۳۰/ ۲۲-۲۳۔

اور یا اس لئے کہ وہ غیر محل میں پیش آتا ہے جس کی وجہ سے وہ درست نہیں کہلاتا، جیسے امام کے خطبہ کے دوران کوئی شخص دوسرے سے کہے خاموش رہو [۱]، یا جیسے کوئی شخص خطبۂ جمعہ میں اہل دنیا کے لئے دعا کرے [۲]۔

بسا اوقات لغو کا استعمال ہر قبیح اور باطل کلام پر ہوتا ہے، جیسے معصیت میں پڑنا، گالی گلوچ اور جنسی باتیں وغیرہ [۳]، اللہ تعالیٰ نے مومنین کی صفت بتائی: "وَإِذَا مَرُّوْا بِاللَّغْوِ مَرُّوْا كِرَامًا" [۴] (اور جب وہ لغو مشغلوں کے پاس سے گزرتے ہیں تو شرافت کے

(۱) حدیث: "إذا قلت لصاحبک أنصت یوم الجمعة والإمام یخطب فقد لغوت" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۴۱۴ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۲/ ۵۸۳) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۲) ابن العربی کہتے ہیں: میں نے مدینة السلام اور کوفہ میں زاہدوں کو دیکھا کہ جب امام اہل دنیا کے لئے دعا پر پہنچتا تو یہ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگتے، اور میں نے ان کو دیکھا کہ وہ اپنے ہم نشینوں کے ساتھ اپنی ضرورتوں کے سلسلہ میں یا کسی علمی مسئلہ کے بارے میں گفتگو کرنے لگتے، اور اس وقت ان کو نہیں سنتے ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ لغو ہے لہذا اس کا سننا ضروری نہیں، خاص طور پر ایسے وقت بعض خطیب جھوٹ سے کام لیتے ہیں لہذا ان کو چھوڑ کر طاعت میں مشغول ہونا واجب ہے (العارضہ ۲/ ۳۰۲)، ابن الأزرق نے مراکش کے فقیہ ابو زید بن الامام سے نقل کیا ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے اس قول: "إذا قلت لصاحبک أنصت والإمام یخطب یوم الجمعة فقد لغوت" کی تفسیر میں کہا کرتے تھے کہ جب امام سلطان کے لئے دعا شروع کردے تو بات کرنا جائز ہوگا اور انصات کا وجوب ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ اس حالت میں وہ سلطان کی مدح کرتا ہے خطبہ نہیں دیتا ہے، چنانچہ اس کے منہ پر مٹی ڈالنا اس کی بات سننے سے بہتر ہے (بدائع السلک فی طبائع الملک ۲/ ۲۴۵، تحقیق علی سامی النشار، طبع العراقیہ)، واضح رہے کہ اس قول کا کہنے والا وہ شخص ہے جو سلطان ابو الحسن المرینی کے ساتھ سب سے زیادہ رہنے والا تھا، لیکن سچی بات کو اس کا زیادہ حق ہے کہ وہ کہی جائے اور اس کی اتباع کی جائے۔

(۳) أحکام القرآن ۳/ ۱۲۳-۴۲۸ طبع المطبعة البهیہ مصر ۱۳۴۷ھ، روح المعانی ۲۷/ ۱۳۹، ۳۰/ ۲۲-۲۳۔

(۴) سورۂ فرقان/ ۷۲۔

ساتھ گزر جاتے ہیں)۔ یعنی وہ بری بات سے کنایہ کرجاتے ہیں، اور صراحتاً اس کے اظہار سے گریز کرتے ہیں، اس آیت کا ایک معنی یہ بتایا گیا کہ جب ان کا سامنا اہل لغو سے ہوتا ہے تو وہ ان کے باطل میں یا گھٹیا باتوں میں شامل نہیں ہوتے ہیں۔

اور جب تک لغو اس معنی میں ہو جو نہ کوئی فائدہ پہنچاتا ہے اور نہ کسی گناہ کو ختم کرتا ہے، نہ اس میں کوئی صحیح قصد وارادہ ہوتا ہے تو اس کے سننے کا حکم بھی اس میں شامل ہونے کی طرح ممانعت وناپسندیدگی سے خالی نہیں، جو مفاسد کے ساتھ اس کے وابستہ ہونے اور نہ ہونے کے تابع ہوتا ہے [۱]۔

مومنین سے مطالبہ ہے کہ وہ لغو کلام سے اعراض کریں، اس کو نہ سنیں اور اس میں قطعاً شامل نہ ہوں، اس لئے کہ یہ ان کے اخلاق کے شایاں نہیں، اور اقل درجہ میں ان کی سنجیدگی اور پختگی سے جوڑ نہیں رکھتے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُوْنَ وَالَّذِيْنَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُوْنَ" [۲] (یقیناً وہ مومنین فلاح پاگئے جو اپنی نماز میں خشوع رکھنے والے ہیں اور جو لغو بات سے برکنار رہنے والے ہیں)۔

اور اللہ تعالیٰ نے مومنین کے وصف میں بتایا: "وَالَّذِيْنَ لَا يَشْهَدُوْنَ الزُّوْرَ وَ إِذَا مَرُّوْا بِاللَّغْوِ مَرُّوْا كِرَامًا" [۳] (اور وہ لوگ ایسے ہیں کہ بیہودہ باتوں میں شامل نہیں ہوتے اور جب وہ لغو مشغلوں کے پاس سے گزرتے ہیں تو شرافت کے ساتھ گزر جاتے ہیں)۔ اور فرمایا: "وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوْا عَنْهُ وَ قَالُوْا لَنَا

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۴۲۸، المفردات فی غریب القرآن/ ص ۴۵۱، روح المعانی ۱۹/ ۵۱، أحکام القرآن لابن العربی ۲/ ۱۲۶۔

(۲) سورۂ مؤمنون/ ۱-۳۔

(۳) سورۂ فرقان/ ۷۲۔

أَعْمَالُنَاوَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ لاَ نَبْتَغِي الْجَاهِلِيْنَ"[۱] (اور جب کوئی لغو بات سنتے ہیں تو اسے ٹال جاتے ہیں اور کہہ دیتے ہیں کہ ہمارے عمل ہمارے لئے اور تمہارے عمل تمہارے لئے، تم پر سلام ہو، ہم بے سمجھ لوگوں سے تعلقات نہیں چاہتے)۔

(۱) سورۂ قصص/ ۵۵۔

سمت

تعریف:

۱- لغت میں سمت کا ایک معنی قصد کے ہیں، مسامت کے معنی ہے: سامنا کرنا، مقابلہ کرنا، کہا جاتا ہے: سامت القبلة مسامتةً، اس نے قبلہ کی طرف رخ کیا، اور سمت سمته، وہ اس کی راہ پر چلا، سمت کا استعمال حق اور ہدایت کی اتباع پر بھی ہوتا ہے، چنانچہ حضرت حذیفہؓ کی حدیث میں ہے: "أن أشبه الناس دلاّ وسمتا وهديا برسول الله ﷺ لابن أم عبد"[۱] (رسول اللہ ﷺ کے اطوار، چال اور انداز سے لوگوں میں سب سے زیادہ مشابہت رکھنے والے حضرت ابن ام عبد ہیں)۔

سمت کا معنی اہل خیر کی ہیئت بھی ہے، کہا جاتا ہے: "رجل حسن السمت" آدمی اچھی ہیئت کا ہے "وما أحسن سمته" یعنی اس کے اخلاق کتنے اچھے ہیں، تسمیت (سین سے اور شین سے) کا معنی چھینکنے والے کو دعا دینا ہے[۲]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

۲- استقبال اور محاذاۃ: یعنی قبلہ کا رخ کرنا اور اس کے سامنے ہونا، یہ

(۱) قول حذیفہ: "إن أشبه الناس دلا وسمتا......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۰۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے، اور ابن ام عبد سے مراد حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ہیں۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔

دونوں الفاظ مسامتة کے مرادف ہیں۔

تفصیل اصطلاح ''استقبال'' میں دیکھی جائے۔

شرعی حکم:

۳- فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ قبلہ رخ ہونا اس پر قادر شخص کی نماز کی صحت کے لئے شرط ہے [۱]، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ'' [۲] (اچھا اب کر لیجئے اپنا چہرہ مسجد حرام کی طرف)۔

تفصیل اصطلاح ''استقبال'' میں ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/۷ ۴۱، الدسوقی ۱/ ۲۲۳۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۴۴۔

سمحاق

تعریف:

۱- سمحاق (سین کے زیر اور حاء کے ساتھ) سر کی ہڈی کے اوپر وہ پتلی جھلی ہے جو گوشت کو ہڈی سے جدا کرتی ہے، اصطلاح میں جمہور فقہاء کے نزدیک سمحاق وہ زخم ہے جو مذکورہ جھلی تک پہنچ جائے، گوشت کو کاٹ دے، لیکن ہڈی تک نہ پہنچے (۱)، مالکیہ اسے ملطاۃ کہتے ہیں، ان کے نزدیک سمحاق وہ زخم ہے جو کھال کو گوشت سے ہٹا دے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- چہرہ یا سر پر آنے والے زخم گہرے یا ہلکے ہونے کے اعتبار سے مختلف قسم کے ہیں، ایک وہ قسم ہے جو ہڈی تک نہ پہنچے، جیسے حارصہ (جلد پر خراش آئے خون نہ نکلے)، دامعہ (خون نکل جائے بہے نہیں)، دامیہ (خون بہ جائے)، باضعہ (کھال کے بعد گوشت کو پھاڑ دے)، متلاحمہ (گوشت میں اندر اتر جائے) اور سمحاق (گوشت اور ہڈی کے درمیان کی پتلی جھلی) تک پہنچ جائے، دوسری قسم ایسے زخم کی ہے جو ہڈی تک پہنچ جائے جیسے: موضحہ (ہڈی نظر آنے لگے)۔ ہاشمہ (ہڈی ٹوٹ جائے)۔ آمّہ (دماغ کی پتلی جھلی تک پہنچ جائے)۔ منقلہ (ہڈی ٹوٹ کر اپنی جگہ سے ہٹ

(۱) لسان العرب، الزیلعی ۶/ ۱۳۲، القلیوبی ۴/ ۱۱۲، المطلع علی أبواب المقنع رص ۳۶۷۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۹۔

جائے)[1]۔ ان سب کے احکام ان کی اصطلاحات میں بیان کی گئی ہیں۔

اجمالی حکم:

۳- سمحاق سر کے زخموں میں سے ایک قسم کا زخم ہے، جس میں جمہور فقہاء کے نزدیک نہ دیت واجب ہوتی ہے اور نہ معینہ تاوان، بلکہ اس میں صرف حکومت عدل (قاضی یا اہل تجربہ کی جانب سے مقرر کردہ مقدار) واجب ہوتی ہے [2]، خواہ وہ جان بوجھ کر ہو یا غلطی سے، اس لئے کہ اس میں شرع کی کوئی نص وارد نہیں ہے، اور اس کو منضبط اور معین کرنا دشوار ہے، اور اس کو ہدر کرنا (ضائع جانے دینا) بھی ممکن نہیں، لہذا اس میں حکومت عدل واجب ہوگی [3]، مالکیہ نے کہا اور یہی شافعیہ کا ایک قول اور حنفیہ میں سے امام محمد کی ایک روایت ہے، جیسے موصلی نے ذکر کیا ہے کہ عمداً ایسے زخم میں قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کو منضبط کرنا ممکن ہے [4]۔

دیکھئے: ''دیات'' اور ''قصاص''۔

(۱) الزیلعی ۶/ ۱۳۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۹، القلیوبی ۴/ ۱۱۲- ۱۱۳، المطلع رص ۳۶۷۔

(۲) حکومت: وہ مال ہے جو قاضی کے اجتہاد یا اہل تجربہ کی تعیین سے جنایت کرنے والے کی طرف سے اس شخص کے لئے دیا جائے جس پر جنایت ہوئی ہے، اور یہ اس میں ہے جس میں کوئی معینہ تاوان نہ ہو (دیکھئے: حکومۃ)۔

(۳) الاختیار ۵/ ۴۲، الزیلعی ۶/ ۱۳۲- ۱۳۴، الروضہ ۹/ ۲۶۵، القلیوبی ۴/ ۱۱۲- ۱۱۳، المغنی ۸/ ۴۲۔

(۴) الاختیار ۵/ ۴۲، القلیوبی ۴/ ۱۱۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۱۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۹۔

سمع

تعریف:

۱- لغت میں: سمع کان کا حس ہے، راغب نے کہا: سمع: کان کی وہ قوت ہے جس کے ذریعہ آوازوں کا ادراک ہوتا ہے، قرآن کریم میں ہے؟ ''إِنَّ فِي ذٰلِکَ لَذِکْرٰی لِمَنْ کَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيْدٌ''[1] (اس اہلاک میں اس کے لئے بڑی عبرت ہے جس کے پاس دل ہے یا وہ متوجہ ہوکر کان ہی لگا دیتا ہے)۔

سمع کا اطلاق کان پر بھی ہوتا ہے، اور کبھی یہ قبول و اجابت کے معنی میں آتا ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے: **''سمع الله لمن حمده''**[2] (جس نے اللہ کی حمد کی اللہ نے اس کی حمد کو قبول کیا) اور اسی معنی میں یہ دعائے ماثورہ ہے: **''اللهم إني أعوذ بک من دعاء لایسمع''**[3] (اے اللہ! میں تیری پناہ چاہتا ہوں ایسی دعا سے جو نہ سنی جائے)، یعنی جو نہ قبول کی جائے اور نہ شمار کی جائے، گویا وہ سنی ہی نہ گئی ہو[4]۔

اللہ تعالی کے اسماء میں ایک سمیع ہے۔

(۱) سورۂ ق/ ۳۷۔

(۲) حدیث: ''سمع الله لمن حمده'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۸۲ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) دعا: ''اللهم إني أعوذ بک من دعاء لا یسمع'' کی روایت ترمذی (۵/ ۵۱۹ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۴) لسان العرب، مفردات الراغب، تعریفات الجرجانی۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

استماع:

۲- استماع لغت اور اصطلاح میں سماعت کا اس غرض سے ارادہ کرنا کہ سنی ہوئی بات کو سمجھا جائے یا اس سے استفادہ کیا جائے، سمع اس قصد کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور اس کے بغیر بھی، لہذا یہ استماع سے زیادہ عام ہے[1]۔

ب- انصات:

۳- انصات لغت اور اصطلاح میں: استماع کے لئے خاموش ہونا ہے[2]۔

اجمالی حکم:

۴- سماع دیگر حواس اور اعضاء کی طرح ان بڑی نعمتوں میں سے ایک ہے جن کے ذریعہ اللہ نے اپنے بندوں پر احسان فرمایا ہے، اور حرام چیزوں سے ان کو محفوظ رکھنے کا حکم دیا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَلاَ تَقْفُ مَا لَيسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالفُؤَادَ كُلُّ أُولٰئِکَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُوْلاً'' [3] (اور اس چیز کے پیچھے مت ہولیا کر جس کی بابت تجھے علم صحیح نہ ہو بے شک کان اور آنکھ اور دل ان کی پوچھ ہر شخص سے ہوگی)۔ اور ارشاد ہے: ''وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللّٰهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلاَ تَقْعُدُوْا مَعَهُمْ حَتّٰى يَخُوْضُوْا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ''[1] (اور وہ تمہارے اوپر یہ فرمان کتاب میں نازل کر ہی چکا ہے کہ جب تم اللہ کی نشانیوں کے ساتھ کفر اور تمسخر ہوتا ہوا سن لو تو ان لوگوں کے ساتھ مت بیٹھو یہاں تک کہ وہ کسی اور بات میں مشغول ہوجائیں کہ اس حالت میں یقیناً تم بھی ان ہی جیسے ہوجاؤ گے)۔

سمع انسان کے اہم اور معزز حواس میں سے ہے، حتی کہ نگاہ سے بھی زیادہ اہم ہے، جیسا کہ اکثر فقہاء کی رائے ہے، اس لئے کہ یہی شرع کے خطاب کا ادراک کرتا ہے، جس پر شرعی ذمہ داری کا دار و مدار ہے، اور اس لئے کہ سمع کے ذریعہ ہر چہار رخ سے اور تمام حالات میں ادراک ہوتا ہے، جب کہ نگاہ کے ذریعہ ادراک صرف سامنے کی جہت کا ہوتا ہے[2]۔

اسی لئے جو شخص مسلمانوں کے عمومی امور میں سے کسی اہم امر کے منصب پر فائز ہو جیسے امامت اور قضاء اس کے لئے شرط ہے کہ وہ سننے والا ہو، لہذا کسی بہرے امام کو مقرر کرنا اور ایسے قاضی کو جو نہ سنتا ہو متعین کرنا جائز نہیں ہے۔ تفصیل اصطلاح ''امامت کبری'' اور باب ''قضاء'' میں ہے۔

غیبت، فحش کلام، حرام گانا اور اس جیسی حرام چیزوں کو سننا حرام ہے۔

سمع کو ضائع کردینے پر واجب تاوان:

۵- سمع ان معانی میں سے ایک ہے جن کی منفعت براہ راست ان پر جنایت کرنے سے ختم نہیں ہوتی، بلکہ وہ اپنے محل یا اپنے ارد گرد کے

(۱) المصباح، الفروق للعسکری ر ۸۱، القلیوبی ۳ر ۲۹۷۔
(۲) المغرب، المصباح، النظم المستعذب للرکبی ۱ر ۸۱، القلیوبی ۱ر ۲۸۰۔
(۳) سورۂ اسراء ر ۳۶۔

(۱) سورۂ نساء ر ۱۴۰۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۷ر ۳۳۴۔

تابع ہوکر ضائع ہوتی ہے، فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر سمع ایسی جنایت کے سرایت کرنے سے ختم ہوجائے جس میں قصاص نہیں ہے تو اس میں مکمل دیت واجب ہوگی (۱) جیسے کہ جنایت غلطی سے ہو، یا اس نوع کی جنایت ہو جس میں جنایت اور قصاص کے درمیان یکسانیت دشوار ہو جیسے ہاشمہ، یا جنایت کرنے والے اور متاثرہ شخص کے درمیان برابری نہ ہو، ابن قدامہ نے ابن المنذر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ عام اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ سمع میں دیت ہے، وہ کہتے ہیں: حضرت عمر سے مروی ہے، اور یہی قول مجاہد، ثوری، اوزاعی، اہل شام، اہل عراق، مالک، شافعی اور ابن المنذر کا ہے، ابن قدامہ نے کہا: مجھے ان کے علاوہ علماء کے نزدیک ان سے اختلاف نہیں معلوم ہے (۲)۔

حضرت معاذؓ سے مروی ہے، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**وفي السمع دية**" (۳) (سمع میں دیت ہے)۔

اور مروی ہے کہ ایک شخص نے کسی آدمی کو پتھر سے مارا تو اس کی سماعت اور عقل اور زبان اور عضو تناسل ضائع ہوگئے، حضرت عمرؓ نے اس کے حق میں چار دیت کا فیصلہ فرمایا، جب کہ وہ شخص زندہ تھا، اور اس لئے کہ سمع ایسا حاسہ ہے جو نفع کے ساتھ مخصوص ہے تو اس میں دیت ہوگی۔

اگر سمع ایسی جنایت کی وجہ سے ضائع ہو جس میں قصاص ہے تو فقہاء کا اختلاف ہے کہ اس میں کیا واجب ہوگا، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اس میں قصاص واجب ہوگا، لہذا اس سے اس فعل کے مثل کے ذریعہ قصاص لیا جائے گا، اگر اس سے سماعت چلی جائے تو مقصود حاصل ہوجائے گا، اور اگر نہ جائے تو معالجہ کے ذریعہ اس کو ختم کیا جائے گا، اس لئے کہ سمع کا ایک مقررہ مقام ہے، اور ماہرین کے پاس اس کو ضائع کرنے کے مختلف طریقے ہوتے ہیں، یہ مالکیہ کا مذہب ہے، لیکن انہوں نے کہا کہ اگر قصاص سے ضائع نہ ہو تو معالجہ کے ذریعہ ضائع نہیں کیا جائے گا، بلکہ جنایت کرنے والے شخص یا اس کے عاقلہ پر دیت ہوگی (۱)۔

حنفیہ نے کہا: سمع کو ضائع کرنے میں قصاص نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں قصاص لینا دشوار ہے (۲)۔ تفصیل "قصاص، دیت، جنایۃ فیما دون النفس" کی اصطلاحات میں ہے، اصل اصطلاح "سمع" سے تعلق رکھنے والی کچھ باتیں بحث "استماع" اور "اذن" میں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/۳۴۸، نہایۃ المحتاج ۷/۳۳۴، مواہب الجلیل ۶/۲۴۸، المغنی ۸/۹۔

(۲) المغنی ۸/۹۔

(۳) حدیث: "وفي السمع دية" کا ذکر بیہقی نے اپنی سنن (۸/۸۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ان الفاظ کے ساتھ کیا ہے: "في السمع مائة من الإبل"، اور اس کی نسبت ابو یحیی ساجی کی طرف کی ہے، اس کی اسناد ضعیف ہے۔

(۱) أسنی المطالب ۴/۲۵، نہایۃ المحتاج ۷/۲۸۶، مواہب الجلیل ۶/۲۴۸، کشاف القناع ۵/۵۵۲-۵۵۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۳۰۷۔

سمعیات

تعریف:

۱- سمعیات وہ امور ہیں جن پر سمع موقوف ہوتا ہے، جیسے نبوت، یا وہ امور ہیں، جو سمع پر موقوف ہوتے ہیں، جیسے معاد (آخرت)، سعادت اور شقاوت کے اسباب جیسے ایمان، اطاعت، کفر اور معصیت [1]۔

سمعیات میں قیامت کی نشانیاں، قبر اور حشر کا عذاب اور وہ امور جو دوبارہ اٹھائے جانے کے بعد ہوں گے، جیسے حساب کتاب، پل صراط، میزان، شفاعت، حوض اور جنت ودوزخ، یہ سب داخل ہیں [2]۔

شرعی حکم:

۲- سمعیات سے تعلق رکھنے والے شرعی حکم کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم کا تعلق سمعیات پر ایمان، ان کی اقسام اور ان کی دلائل سے ہے، اس کی تفصیل بحث ایمان میں ہے [3]۔

دوسری قسم کا تعلق اس کے منکر یا اس کے جز کے منکر کے حکم اور اس کی جزا سے ہے، اس کی تفصیل بحث ''ردۃ'' میں ہے۔

---

(۱) المعجم الوسیط ۱/ ۴۵۲، شرح الشریف الجرجانی علی المواقف ص ۲۱۷، تفسیر الفخر الرازی ۲/ ۲۷، الآلوسی ۱/ ۱۱۴۔

(۲) القرطبی ۱/ ۱۶۳، الشریف الجرجانی علی المواقف العضدیہ/ ۲۱۷، المواقف العضدیہ: المرصد الثانی/ ۳۱۷، ۳۸۳، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۷۱۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیہ ۷/ ۳۱۴۔

سمک

دیکھئے: ''أطعمۃ''۔

سُم

تعریف:

۱-لغت میں سُم (سین کے ضمہ، فتحہ، کسرہ کے ساتھ) کا معنی زہر قاتل ہے، اس کی جمع سموم اور سمام ہے، کہا جاتا ہے: **هذا شيء مسموم** یعنی اس میں زہر ہے، کہا جاتا ہے: **سم الطعام**، کھانا میں زہر ملانا [۱]۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تریاق:

۲-یہ تاء کے کسرہ کے ساتھ ہے، اس کو دریاق بھی کہا جاتا ہے: یہ زہر کی دوا ہے، چنانچہ حدیث میں ہے: "**إن في عجوة العالية شفاء، أو إنها ترياق أول البكرة**" [۲] (عجوہ عالیہ میں شفاء ہے، یا وہ صبح کے پہلے حصہ میں تریاق ہے) جو چیز دوا اور معجون میں زہر کو دور کرنے کے لئے استعمال کی جائے اس کو تریاق کہتے ہیں [۳]۔

ب-دواء:

۳-دواء، **داويت العليل دواء و مداواة** سے ماخوذ ہے جب کہ مریض کے موافق شفا بخش اشیاء سے اس کا علاج کیا جائے [۱]۔

سم سے متعلق احکام:

سم کا کھانا

۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بلاضرورت زہر قاتل کا کھانا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلاَ تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ" [۲] (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)، نیز ارشاد ربانی ہے "وَلاَ تَقْتُلُوْا أَنْفُسَكُمْ" [۳] (اور اپنی جانوں کو قتل مت کرو)۔

سم کی طہارت ونجاست:

سم کی طہارت میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنابلہ نے سم کو مطلق نجس کہا ہے، انہوں نے جامد اور غیر جامد میں فرق نہیں کیا ہے، اسی طرح انہوں نے اس زہر میں جو ایسے پاک پودوں سے حاصل کیا جائے جو صرف مضر ہونے کی وجہ سے حرام ہیں، اور اس زہر میں جو سانپ بچھو اور دوسرے زہریلے جانوروں سے حاصل کیا جائے کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

شافعیہ نے اس زہر میں جو ایسے درخت اور پودوں سے حاصل کیا گیا ہو جو صرف صحت کے لئے مضر ہونے کی وجہ سے حرام ہیں اور اس زہر میں جس میں نجاست مل گئی ہو یا جو نجس چیز سے حاصل کیا گیا

---

(۱) لسان العرب۔

(۲) حدیث: "إن في عجوة العالية شفاء ......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۱۹ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) لسان العرب۔

---

(۱) لسان العرب۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

(۳) سورۂ نساء/ ۲۹۔

ہو، فرق کیا ہے مثلاً سانپ وغیرہ زہریلے جانور کے گوشت اس میں ملائے گئے ہوں، یا ان کے لعاب ہوں، جیسے سانپ، بچھو اور دوسرے زہریلے جانوروں کا زہر، انہوں نے کہا ہے کہ سانپ کے ڈسنے سے نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ ڈسنے کی جگہ پر اس کا زہر ظاہر ہوجاتا ہے، البتہ بچھو کے لعاب سے ان کے نزدیک راجح قول کے مطابق نماز باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ اس کا ڈنک (زہریلا کانٹا) گوشت کے اندر داخل ہوجاتا ہے اور اس میں زہر چھوڑتا ہے اور اس کا دھونا واجب نہیں ہے (۱)۔ اور ان کے نزدیک اس کی نجاست کا سبب زہر ہونا نہیں ہے، بلکہ اس کا غیر ماکول جانور کا فضلہ ہونا ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ سانپ، بچھو اور دوسرے زہریلے جانوروں کا لعاب پاک ہے، جیسے دوسرے جاندار کا لعاب پاک ہے، اگر نجاست استعمال نہ کرے، ''مواہب الجلیل'' میں ہے کہ صاحب ''الجمع'' نے ابن ہارون سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے ابن حاجب کے قول کہ زندہ کا لعاب اور رینٹ پاک ہے، کی شرح میں کہا ہے۔ پھر کہا ہے کہ اگر کیڑے مکوڑوں کے زہر سے اندیشہ نہ ہو تو وہ مباح ہیں اور الزرقانی نے کہا ہے کہ اگر چہ ان کے زہر کا اندیشہ ہو (۲)۔

حنفیہ کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک سانپ اور بچھوؤں کا لعاب نجس ہے، اس لئے کہ ان کا گوشت نجس ہے اور لعاب اس کے جسم کا جزء ہے، جیسا کہ تمام حرام جانوروں کا حکم ہے (۳)۔

تفصیل باب ''النجاسات'' میں ہے۔

(۱) مطالب أولی النہی ۶/ ۳۰۹، کشاف القناع ۶/ ۱۸۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۳۳-۲۳۴، حاشیۃ الشرقاوی علی التحریر ۱/ ۱۱۸۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الزرقانی ۱/ ۲۴۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی ص ۱۹، بدائع الصنائع ۱/ ۶۴، ۶۵۔

سم کی بیع:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر زہر قاتل مباح نفع سے خالی ہو یا اس میں نجاست ملی ہوئی ہو، مثلاً سانپ وغیرہ نجس جانوروں کے گوشت اس میں ملے ہوئے ہوں تو اس کی بیع جائز نہیں ہے، اس لئے کہ مبیع سے مشروع انتفاع کا جائز ہونا اور اس کا پاک ہونا، عقد بیع کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے (۱)۔

اگر اس میں شرعاً مباح نفع ہو اور اس میں کسی قسم کی نجاست ملی ہوئی نہ ہو تو حنفیہ، مالکیہ و شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس کی بیع جائز ہے، خواہ زہر کیڑے مکوڑوں سے حاصل کردہ ہو یا سانپ کا ہو، حنابلہ نے نباتات اور کیڑے مکوڑوں سے حاصل کردہ زہر اور سانپ سے حاصل کردہ زہر میں فرق کیا ہے، انہوں نے کہا ہے کہ سانپ کے زہر کی بیع حرام ہے، اس لئے کہ اس میں مباح نفع نہیں ہے۔ نباتات اور کیڑے مکوڑوں سے حاصل کردہ زہر، اگر قابل انتفاع نہ ہو یا اس کی کم از کم مقدار بھی اکثر قاتل ہو تو اس کی بیع جائز نہیں ہے، اس لئے کہ کوئی فائدہ نہیں ہے، اور اس سے ضرر کا اندیشہ ہے، اور اگر اس میں نفع ہو، مثلاً اس سے علاج کیا جاسکتا ہو تو اس کی بیع جائز ہے (۲)۔

تفصیل اصطلاح ''بیع'' میں ہے۔

زہر سے علاج کرنا:

۶- زہر سے علاج کرنا جائز ہے، ان لوگوں کے نزدیک بھی جو کہتے ہیں کہ وہ نجس ہے، اگر اس کے ضرر کا اندیشہ نہ ہو اور نفع کی امید ہو۔ اس لئے کہ اس میں ایک بڑے ضرر کو دفع کرنے کے لئے چھوٹے

(۱) کتاب الأم للشافعی ۳/ ۱۱۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۸۴، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۳/ ۲۶، کشاف القناع ۳/ ۱۵۵، مواہب الجلیل ۴/ ۲۶۶۔

(۲) سابقہ مراجع۔

ضرر کو اختیار کرنا ہے، بشرطیکہ کوئی عادل مسلمان ڈاکٹر بتائے یا خود علاج کرنے والے کو اس کا علم ہو اور اس کی قائم مقام کوئی شی نہ ہو جس سے علاج کیا جاسکے [1]۔

زہر کے ذریعہ قتل کرنا:

۷ - جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ اگر بے شعور بچہ یا مجنون کے سامنے زہریلا کھانا پیش کرے اور وہ اس کی وجہ سے مرجائے تو کھانا پیش کرنے والے سے قصاص لیا جائے گا، اگر اس کو علم ہو کہ یہ زہر اکثر قاتل ہوتا ہے، خواہ اس کو بتادے کہ کھانا زہریلا ہے یا نہ بتائے۔

اگر کوئی شخص کسی عاقل بالغ کو زہریلا کھانا کھانے پر مجبور کرے، اور جس کو مجبور کیا ہے اس کو علم نہ ہو کہ یہ کھانا زہریلا ہے تو اکراہ کرنے والے پر قصاص واجب ہوگا، اور اگر کھانے والے کو (جسے مجبور کیا گیا ہو) علم ہو کہ وہ زہریلا ہے تو قصاص نہ ہوگا، جیسا کہ اگر کسی کو خودکشی پر مجبور کرے۔

اگر کسی کے حلق میں زہر ٹپکا دے تو اس پر قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کو مجبور کر دیا ہے، اس کو کوئی اختیار نہیں ہے کہ یہ کہا جائے کہ اس نے اپنے اختیار سے زہر کھایا ہے، لہذا اس پر عمد کی تعریف صادق آئے گی [2]، اگر کسی عاقل بالغ کو زہر آلود کھانا پیش کرے اور وہ کھا کر مرجائے تو اگر اس کو معلوم تھا تو نہ قصاص واجب ہوگا، نہ دیت واجب ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اس نے خودکشی کی ہے، اگر اس کو حال معلوم نہیں تھا تو قصاص کے واجب ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ شافعیہ نے کہا ہے کہ قصاص واجب نہ ہوگا، بلکہ دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ شبہ عمد ہے، کیونکہ اس نے اپنے اختیار سے کھانا کھایا ہے۔ اس کا دھوکہ دینا موثر نہ ہوگا، اور ان کے نزدیک ایک قول ہے کہ قصاص واجب ہوگا، کیونکہ اس نے دھوکہ دیا ہے، جیسا کہ اکراہ میں واجب ہوتا ہے [1]۔

مالکیہ وحنابلہ نے کہا ہے کہ اس پر قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ زہر اکثر قاتل ہوتا ہے، اور بہت سے لوگ اس طریقہ سے قتل کرتے ہیں، لہذا قصاص واجب ہوگا [2]۔

تفصیل ''قصاص'' و''دیۃ'' کے باب میں ہے۔

اگر کسی باشعور یا بالغ کے کھانا میں چھپا کر زہر ملادے، جس کھانا میں سے اکثر وہ کھاتا ہے، پھر وہ ناواقفیت میں کھالے تو اس پر شبہ عمد کی دیت واجب ہوگی، اگر اپنے کھانا میں زہر ملادے، اور کوئی دوسرا شخص اس میں سے کھالے جو اکثر اس کے پاس آتا جاتا ہے تو یہ رائیگاں ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کو قتل نہیں کیا ہے۔ بلکہ داخل ہونے والے نے ہی اپنے کو قتل کیا ہے۔ یہ ایسا ہوگا کہ کوئی اپنے گھر میں کنواں کھودے، اور دوسرا اس گھر میں داخل ہو کر گر جائے [3]۔

اگر کسی کے جسم میں قابل ضمان جنایت کی وجہ سے زخم ہو اور وہ زہر قاتل سے اس کا علاج کرے اور مرجائے تو زخمی کرنے والے پر نہ قتل کا قصاص ہوگا، نہ قتل کی دیت ہوگی، اس لئے کہ خود اسی نے اپنے کو قتل کیا ہے۔ اگرچہ اس کو علم نہ ہو کہ یہ زہر اکثر قاتل ہوتا ہے، یہ علم نہ ہو کہ یہ زہر ہے، بلکہ زخمی کرنے والے پر جنایت کے تقاضا کے مطابق قصاص یا تاوان کا ضمان ہوگا، تفصیل ''جنایات'' اور ''قصاص'' کے باب میں ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ زہر کے ذریعہ قتل کرنے میں مطلقا قصاص نہ

(۱) کشاف القناع ۲/۷۶، أسنی المطالب ۴/۱۵۹، الأم للشافعی ۳/۱۱۵، شرح الزرقانی ۳/۲۷، ابن عابدین ۴/۱۰۱۔

(۲) أسنی المطالب ۴/۵، نہایۃ المحتاج ۷/۲۵۴، المغنی ۷/۶۴۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/۲۴۴، مواہب الجلیل ۶/۲۴۱۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/۲۵۴۔

(۲) المغنی ۷/۶۴۳، المدونہ ۶/۴۳۳، مواہب الجلیل ۶/۲۴۱۔

(۳) سابقہ مراجع۔

ہوگا، لہذا اگر کسی آدمی کے سامنے زہر آلود کھانا پیش کرے اور وہ اس میں سے کھالے، اس کو علم نہ ہو کہ وہ زہر آلود ہے، اور مرجائے تو نہ قصاص واجب ہوگا، نہ دیت واجب ہوگی، اس کو قید وغیرہ کے ذریعہ سزا دی جائے گی، اگر اس کے حلق میں ٹپکادے یا اس کو اس کے کھانے پر مجبور کرے تو مجرم کے عاقلہ پر دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ ایسی چیز سے قتل کیا ہے جس سے زخم نہیں ہوتا ہے تو یہ شبہ عمد میں سے ہوگا[1]۔

سمن

دیکھئے: ''نماء''۔

(۱) ابن عابدین ۳۴۸/۵-۳۴۹۔

سنۃ

تعریف:

۱- لغت اور اصطلاح میں سنۃ کا معنی، سال ہے، اس کی جمع سنوات ہے، سنہات بھی جائز ہے، اگر فقہاء کے کلام میں مطلق سنۃ کا ذکر ہو تو تو اس سے شمسی (انگریزی) سال کے بجائے قمری (عربی) سال مراد ہوتا ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عام:

۲- لغت میں عام کا معنی سال ہے، جیسا کہ ''المصباح'' میں ہے۔ بعض اہل لغت نے عام وسنۃ میں فرق کیا ہے۔ ابن الجوالیقی نے کہا ہے کہ عام لوگ سنۃ اور عام میں فرق نہیں کرتے ہیں، بلکہ دونوں کو ایک معنی میں استعمال کرتے ہیں، حالانکہ یہ غلط ہے، صحیح وہ ہے جو احمد بن یحیی سے منقول ہے، انہوں نے کہا: جس دن سے شمار کیا جائے دوسرے سال اسی دن تک سنۃ ہے، اور لفظ عام صرف جاڑا و گرمی کو کہتے ہیں، ''التہذیب'' میں بھی ہے کہ عام وہ سال ہے جو جاڑا و گرمی پر بولا جاتا ہے، اس بنیاد پر عام، سنۃ سے خاص ہے، ہر عام سنۃ ہوگا، مگر ہر سنۃ عام نہیں ہوگا، اگر تم کسی دن سے دوسرے سال اسی دن تک شمار کرو تو یہ سنۃ ہے اور کبھی اس میں آدھی گرمی اور آدھا جاڑا ہوگا

(۱) الصحاح، اللسان، المصباح، المغرب مادہ: ''سنۃ''۔

اورعام میں گرمی، جاڑا متصل ہوں گے (۱)۔

ب-شہر:

۳-دو چاند کا درمیانی وقفہ شہر ہے، یہ قمری سال کا ایک جزء ہے، اس کی مقدار زمین کے گرد چاند کے چکر لگانے سے مقرر ہوتی ہے، اس کو قمری ماہ کہا جاتا ہے یا اس کی مقدار شمسی سال کے بارہ حصوں میں سے ایک حصہ سے مقرر کی جاتی ہے، اس کو شمسی ماہ کہتے ہیں، متعین ایام کو بھی شہر کہا جاتا ہے (۲)۔

سنۃ کی اقسام:

۴-سال کی دو قسمیں ہیں، شمسی سال، قمری سال، شمسی سال وہ ہے جس کی ابتداء وانتہا سورج کی حرکت سے ہوتی ہے، زکریا انصاری نے کہا ہے کہ شمسی سال کے ایام تین سو پینسٹھ دن اور ایک دن کے تین سو اجزاء میں سے ایک جزء کم چوتھائی دن ہیں، قمری سال کی بنیاد، مہینہ کے شروع میں چاند کے طلوع ہونے اور ماہ کے آخر میں اس کے چھپ جانے پر ہوتی ہے، زکریا انصاری نے کہا ہے: قمری سال کے ایام تین سو چوّن دن اور ایک دن کا پانچواں وچھٹا حصہ ہیں، شمسی سال اور قمری سال مہینوں کی تعداد میں تو متفق ہیں، البتہ شمسی سال کے ایام، قمری سال کے ایام سے گیارہ دن اور ایک دن کا اکیسواں حصہ زائد ہوتے ہیں۔

روم، سریان، فارس اور قبط کے باشندوں نے شمسی سال پر اعتماد کیا ہے، ان کی تاریخ میں رومی سال، سریانی سال، فارسی سال اور قبطی سال ہے، یہ تمام سال اگرچہ مہینوں کی تعداد میں یکساں ہیں، مگر ان مہینوں کے نام، ان میں سے ہر ایک سال کی ابتداء کی تاریخ اوران کے ایام کی تعداد الگ الگ ہے (۱)۔

اجمالی احکام اور بحث کے مقامات:

الف-زکاۃ:

۵-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ چوپایوں میں سائمہ کے نصاب میں اثمان یعنی سونا چاندی میں اور تجارت کے سامان میں زکاۃ کے واجب ہونے کے لئے نصاب پر ایک مکمل سال کا گذر جانا شرط ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول**" (۲) (مال میں اس وقت تک زکاۃ واجب نہیں جب تک کہ اس پر سال نہ گذر جائے) کھیتی اور پھل میں سال کا گذرنا شرط نہیں ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" (۳) (اوراس میں جو حق واجب ہے وہ اس کے کاٹنے کے دن دیا کرو) اور اس لئے بھی کہ اس سے زکاۃ نکالنے کے وقت وہ خود ہی مکمل نما ہے، لہذا اسی وقت اس کی زکوۃ لی جائے گی، پھر وہ کم ہونا شروع ہوجاتا ہے، بڑھتا نہیں ہے، لہذا اس میں دوبارہ زکاۃ واجب نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ نماء کے لئے نہیں رکھا جاتا ہے، زمین سے نکالا ہوا معدن کھیتی کے حکم میں ہے۔اس میں زکاۃ یا خمس

---

(۱) المصباح۔

(۲) المعجم الوسیط، القاموس المحیط۔

(۱) مروج الذہب للمسعودی ۱/۳۴۹-۳۵۴ طبع البہیہ، التعریفات للجرجانی ۱۶۱/ طبع العربی، فتح القدیر ۲۶۶/۳ طبع الأمیریہ، أسنی المطالب ۱۲۵/۲ طبع المیمنیہ۔

(۲) حدیث: "**لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول**" کو ابن حجر نے التلخیص (۱۵۶/۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ان ہی الفاظ سے ذکر کیا ہے، اوراس کی سند کے بارے میں کہا کہ اس میں کوئی حرج نہیں، اوراس کی روایت ابوداؤد (۲۳۰/۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "**ليس في مال زكاة......**"۔

(۳) سورۂ أنعام/۱۴۱۔

کے واجب ہونے کے سال کا گذرنا شرط نہیں ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

لہذا اس کے حاصل ہونے کے وقت، اس کی زکاۃ لی جائے گی، البتہ اگروہ اثمان (سونا چاندی) کی جنس سے ہوتو اس میں سے ہرسال زکاۃ لی جائے گی، اس لئے کہ اس میں بڑھنے کا گمان رہتا ہے، کیونکہ وہ تمام اموال کی قیمت اورتجارت کا راس المال ہیں، اور اسی سے مضاربت وشرکت ہوتی ہے۔

اس میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے کہ اگرکسی ایسے مال زکاۃ سے نصاب کا مالک ہوجس کے لئے سال کا گذرنا شرط ہے، اوراس کے پاس اس کے علاوہ کوئی دوسرا مال نہ ہو، ملکیت کے حاصل ہونے کے ساتھ اس کا سال شروع ہوجائے گا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے (۱)۔ تفصیل کے لئے اصطلاح ''زکوۃ'' دیکھی جائے۔

ب-لقطہ کے اعلان کی مدت:

۶- مالکیہ، شافعیہ اورحنابلہ کی رائے ہے کہ لقطہ کے اعلان کی مدت مکمل ایک سال ہے۔ حنفیہ میں سے امام محمد کی رائے بھی یہی منقول ہے، جس مال کی قیمت دس درہم سے زائد ہواس کے بارے میں امام ابوحنیفہ سے بھی یہی منقول ہے (۲) تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''لقطۃ''۔

ج-عنین کومہلت دینے کی مدت:

۷- جمہور کے نزدیک قاضی عنین کوایک سال کی مہلت دے گا (جیسا کہ حضرت عمرؓ نے کہا)، اس لئے کہ جماع کبھی حرارت کی وجہ سے ناممکن ہوجاتا ہےتو یہ جاڑے میں دور ہوجائے گی، کبھی ٹھنڈک سے ناممکن ہوتا ہےتو یہ گرمی میں دور ہوجائے گی، کبھی خشکی سے ناممکن ہوتا ہےتو یہ برسات میں دور ہوجائے گی، کبھی رطوبت سے ناممکن ہوتا ہےتو یہ موسم خزاں میں دور ہوجائے گی، لہذا اگر سال گذر جائے اور وطی نہ کرسکے تو ہمیں معلوم ہوجائے گا کہ یہ عاجزی پیدائشی ہے، دیکھئے: ''إمہال، عنۃ''۔

د-زنا کی سزا میں جلاوطنی کی مدت:

۸- مالکیہ، شافعیہ اورحنابلہ کی رائے ہے کہ زانی کی حد میں یہ داخل ہے کہ اگروہ غیرشادی شدہ ہوتو قصر کی مسافت کے بقدر یا اس سے زیادہ دورتک اسے ایک سال کے لئے جلاوطن کیا جائے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ جلاوطن کرنا حد کا حصہ نہیں ہے، البتہ انہوں نے کہا ہے کہ امام کے لئے جائز ہے کہ اگر وہ مصلحت سمجھے تو کوڑا مارنے کے ساتھ جلاوطن بھی کردے، اس کی تفصیل ''زنا، وتغریب'' میں ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۳- ۱۳-۱۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۱- ۴۵۱- ۴۵۶- ۴۵۷، المجموع للنووی ۵/ ۳۶۱، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۹-۲۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۶۳، المغنی ۲/ ۶۲۵۔

(۲) الاختیار ۳/ ۳۲ طبع المعرفہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۱۷ طبع المعرفہ، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۰۶، ۴۰۷ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۵/ ۶۹۵ طبع الریاض۔

سند

تعریف:

۱ - لغت میں سند کا معنی: پہاڑ میں سامنے کا حصہ جو سطح زمین سے اونچا ہو، اس کی جمع اسناد ہے، ہر وہ دیوار وغیرہ جس کا سہارا لیا جائے یا جس پر بھروسہ کیا جائے سند ہے، اسی معنی میں قرض وغیرہ کے چیک کو سند کہا گیا ہے: **سند إلی الشيء یسند سنودا، استند، تساند اور اسند** کا معنی ہے: بھروسہ کرنا، اعتماد کرنا، سہارا لینا اور سہارا دینا وغیرہ، جس پر ٹیک لگایا جاتا ہے اس کو "مَسند، مِسند مُسند" کہا جاتا ہے۔ اس کی جمع مساند ہے [۱]، اصطلاح میں لفظ سند دو معانی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے:

اول: لکھا ہوا دستاویز جس سے حقوق کی حفاظت ہوتی ہے، عدالت میں حقوق کو ثابت کرنے میں اس کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ **مجلة الأحکام العدلیه** میں ہے کہ اس کے لئے چند شرائط ہیں:

(۱) دستاویز میں اس چیز کی وضاحت ہو جس سے حق ثابت ہو جائے، اس طرح کہ مثلاً دین کی مقدار عدد میں اور حروف میں مذکور ہو، جس کا حق ہے اس کا نام مذکور ہو اور جس پر حق ہے اس کے دستخط کے ساتھ اس کی مہر بھی اس پر ہو۔

(۲) تزویر، تغییر و تبدیل سے محفوظ ہو۔ تحریر کے ماہرین کی شہادت سے یہ ثابت ہو جائے کہ یہ تحریر لکھنے والے کی تحریر ہے۔

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط مادہ: "سند"۔

مجلة الأحکام العدلیه (دفعہ ۱۷۳۶) میں ہے کہ صرف تحریر اور مہر پر عمل نہیں ہوگا، لیکن اگر دھوکہ اور کاٹ چھانٹ سے پاک ہو تو اس پر عمل ہوگا، یعنی اس کو فیصلہ کی بنیاد بنایا جاسکتا ہے، کسی دوسرے طریقہ سے اس کو ثابت کرنے کی ضرورت نہ ہوگی [۱]، اگر دستاویز میں اس کے معتبر ہونے کی ساری شرائط موجود ہوں تو وہ تحریر کے ذریعہ اقرار کے حکم میں ہوگا۔

مجلۃ الاحکام (دفعہ ۱۶۰۹) میں ہے کہ اگر کوئی شخص دستاویز لکھے یا کسی سے لکھوائے اور دستخط کرکے یا مہر لگا کر کسی کو دیدے تو یہ قابل اعتبار ہوگا اور زبانی اقرار کے درجہ میں ہوگا۔ اس لئے کہ یہ کتابت وتحریر کے ذریعہ اقرار ہے، اگر رسم ورواج کے مطابق ہو، اور وہ وثیقے جو قبض الوصول کے نام سے معروف ہیں، وہ بھی اسی قبیل سے ہیں [۲]۔

دفعہ (۱۶۰۷) میں ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو حکم دے کہ وہ اس کا اقرار لکھ دے تو یہ اقرار کے حکم میں ہوگا، اس لئے اگر کوئی کسی کاتب سے کہے کہ میرے لئے ایک دستاویز لکھ دو جس میں یہ مضمون ہو کہ میں فلاں کے اتنے دراہم کا مقروض ہوں اور اس میں اپنا دستخط یا اپنی مہر لگا دے تو یہ کتابت کے ذریعہ اقرار کے قبیل سے ہوگا اور اس دستاویز کی طرح ہوگا جس کو خود اپنی تحریر میں لکھے [۳]۔ سند سے متعلق مباحث کے لئے اصطلاح "اقرار" رفقرہ ۴۰، "اثبات" رفقرہ ۳۴، "توثیق" رفقرہ ۱۲ اور "تزویر" رفقرہ ۱۷ دیکھی جائے۔

دوم: حدیث کے راویوں کے سلسلہ کو جو متن تک ہو سند کہتے ہیں، حدیث کے قبول کرنے میں سند کی معتبر شرائط کا تذکرہ اصطلاح "اسناد" میں گذر چکا ہے۔

(۱) شرح المجلہ للأتاسی ۵/ ۳۸۴۔

(۲) شرح المجلہ للأتاسی ۴/ ۶۹۴۔

(۳) شرح المجلہ للأتاسی ۴/ ۶۸۹۔

سنۃ

تعریف:

۱- لغت میں سنت کا معنی، طریقہ، عادت وسیرت ہے، خواہ اچھی ہو یا بری ہو، اس کی جمع سنن ہے [۱]، حدیث میں ہے: "من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها و أجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء ، و من سن في الإسلام سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء" [۲] (جو شخص اسلام میں کوئی اچھا طریقہ رائج کرے گا، اس کو اس کا ثواب ملے گا اور اس کے بعد اس پر عمل کرنے والے کا ثواب بھی اس کو ملے گا اور عمل کرنے والوں کے ثواب میں کوئی کمی نہ کی جائے گی اور جو شخص اسلام میں کوئی برا طریقہ رائج کرے گا تو اس پر اس کا گناہ ہوگا اور جو شخص اس کے بعد اس پر عمل کرے گا اس کا گناہ بھی اس کو ہوگا اور عمل کرنے والوں کے گناہ میں کوئی کمی نہ ہوگی)۔

پھر اس کا استعمال سیدھے اور پسندیدہ طریقہ کے معنی میں ہونے لگا، چنانچہ سنة الله اس کے احکام اور امر ونہی ہیں، اور سن الله سنة یعنی اللہ نے سیدھی راہ واضح کی، کہا جاتا ہے فلان من أهل السنة اس کا معنی ہے کہ فلاں سیدھا پسندیدہ طریقہ والا ہے [۱]، نیز حدیث میں ہے: "تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله و سنتي" [۲] (میں تمہارے درمیان دو چیزیں چھوڑ کر جارہا ہوں، جب تک تم ان دونوں کو پکڑے رہوگے: ہرگز گمراہ نہ ہوگے اللہ کی کتاب اور نبی کی سنت)۔

فقہاء کے نزدیک سنت کے چند معانی ہیں: ایک معنی یہ ہے کہ سنت وہ طریقہ ہے جس پر دین میں عمل ہو اور وہ فرض یا واجب نہ ہو [۳]۔

بعض فقہاء کے نزدیک سنت وہ عمل بھی ہے جس پر رسول اللہ ﷺ نے پابندی کی ہو اور اس کے واجب ہونے کی کوئی دلیل نہ ہو [۴]۔

بعض فقہاء نے اس کی تعریف کی ہے کہ سنت وہ عمل ہے جس کے کرنے کا مطالبہ تاکید کے ساتھ ہو، مگر واجب نہ ہو [۵]۔

چنانچہ اس معنی کے اعتبار سے سنت ایک شرعی حکم ہے، اس کے مقابلہ میں واجب، فرض، حرام، مکروہ اور مباح ہیں، بعض فقہاء نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ سنت وہ عمل ہے جس کے کرنے پر ثواب کا مستحق ہو اور اس کے چھوڑنے پر سزا نہ ہو [۶]، سنت، شریعت کے

(۱) لسان العرب، المصباح المنير مادہ: "سنن"، التعریفات للجرجانی مادہ: "سنۃ"۔

(۲) حدیث: "من سن في الإسلام سنة حسنة فله......" کی روایت مسلم (۱/۷۰۵ طبع الحلبی) نے حضرت جریرؓ سے کی ہے۔

(۱) لسان العرب مادہ: "سن"۔

(۲) حدیث: "إني تركت فيكم شيئين......" کی روایت مالک نے الموطأ (۲/۸۹۸ طبع الحلبی) میں اور حاکم (۱/۹۳ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) کشف الأسرار للبزدوی ۲/۳۰۲، حاشیۃ الفنری علی التلویح ۲/۲۴۲، ابن عابدین ۱/۷۰، التعریفات للجرجانی۔

(۴) ابن عابدین ۱/۷۰-۷۴، جواہر الإکلیل ۱/۷۳، مسلم الثبوت ۲/۹۲، جمع الجوامع ۱/۸۹-۹۰۔

(۵) جواہر الإکلیل ۱/۱۱

(۶) الفتاوی الہندیہ ۱/۶۷، مطالب أولی النہی ۱/۹۲، ابن عابدین ۱/۷۰۔

دلائل میں سے ایک دلیل بھی ہے، اسی معنی میں اصولیین نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ سنت وہ قول، عمل یا تقریر ہے جو نبی کریم ﷺ سے صادر ہو[۱]۔

سنت سے متعلق احکام:

اول: فقہی اصطلاح میں سنت:

۲ - شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک، مندوب، مستحب اور تطوع، سنت ہے۔ یہ تمام الفاظ مترادف ہیں، ان سب سے مراد ایسا فعل ہے جس کا کرنا مطلوب ہو اور وہ واجب نہ ہو۔

البنانی نے کہا ہے کہ اسی کے مثل حسن، نفل اور مرغب فیہ ہے، قاضی حسین وغیرہ نے ان کے مترادف ہونے کا انکار کیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر نبی کریم ﷺ نے کسی کام کو ہمیشہ کیا ہو تو وہ سنت ہے اور اگر ہمیشہ پابندی سے نہ کیا ہو مثلاً ایک دو بار کیا ہو تو یہ مستحب ہے یا آپ ﷺ نے نہ کیا ہو، بلکہ لوگوں نے اپنے اختیار سے وظیفہ بنالیا ہو تو وہ تطوع ہے، قاضی حسین اور ان کے موافقین نے مندوب کا ذکر نہیں کیا ہے، اس لئے کہ وہ تینوں اقسام سے عام ہے[۲]۔

شافعیہ و حنابلہ نے سنن کی دو قسمیں کی ہیں، سنن مؤکدہ وغیر مؤکدہ، البتہ حنابلہ کہتے ہیں کہ سنن مؤکدہ کو ترک کرنا مکروہ ہے۔ غیر مؤکدہ کو ترک کرنا مکروہ نہیں ہے۔

ابن عابدین نے کہا ہے کہ مشروعات کی چار قسمیں ہیں: فرض، واجب، سنت اور نفل، جس کام کو کرنا چھوڑنے سے اولی ہو اور ترک کرنے سے منع کیا گیا ہو تو اگر وہ دلیل قطعی سے ثابت ہو تو فرض ہے، دلیل ظنی سے ثابت ہو تو واجب ہے اور اگر ترک سے منع نہ کیا گیا ہو تو اگر نبی کریم ﷺ نے یا آپ کے بعد خلفاء راشدین نے اس پر پابندی کے ساتھ عمل کیا ہو تو وہ سنت ہے ورنہ مندوب ہے[۱]۔

یہ حنفیہ کے قواعد کے مطابق ہے جو فرض واجب میں فرق کرتے ہیں، اس میں شافعیہ اور ان کے موافقین کا اختلاف ہے کہ وہ دونوں کو مترادف کہتے ہیں[۲]، البتہ بعض مواضع مستثنی ہیں جن کا ذکر اپنے موقع پر ہوگا۔ لہذا حنفیہ کے یہاں فقہی معنی کے اعتبار سے سنت کی دو قسمیں ہیں:

الف- سنت الہدی: یہ وہ سنت ہے جس کا قائم کرنا دین کی تکمیل کے لئے ہو اور اس کا چھوڑنا مکروہ یا بے ادبی ہو، جیسے جماعت کی نماز، اذان اور اقامت وغیرہ، یہ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے بطور عبادت اس کی پابندی کی اس کو سنت مؤکدہ بھی کہا جاتا ہے۔

ب- سنن زوائد: یہ وہ سنت ہے جس کے ترک سے نہ کراہت ہوتی ہے، نہ بے ادبی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس کو عادت کے طور پر کیا۔ لہذا اس کو کرنا اچھا و پسندیدہ ہے، جیسے لباس، قیام وقعود اور کھانے، پینے وغیرہ میں آپ کا طریقہ[۳]۔

اور مالکیہ کے نزدیک سنت وہ ہے جسے نبی کریم ﷺ نے کیا ہو اور اس کی پابندی کی ہو، اور جماعت کے سامنے اس کا اظہار کیا ہو اور اس کے وجوب پر کوئی دلیل نہ ہو اور رغیبہ: وہ عمل ہے جسے صرف شارع نے پسند کیا ہو اور جماعت میں اس کا اظہار نہ کیا ہو اور نفل وہ ہے جسے نبی ﷺ نے کیا ہو اور اس پر مداومت نہ فرمائی ہو یعنی بعض اوقات میں اسے چھوڑ دیا ہو[۴]۔

---

(۱) التوضیح والتلویح ۲ / ۲۴۲، مسلم الثبوت مع شرحہ فواتح الرحموت ۲ / ۹۷، جمع الجوامع ۲ / ۹۴۔

(۲) جمع الجوامع مع الشرح ۱ / ۸۹-۹۰۔

(۱) ابن عابدین ۱ / ۷۰۔

(۲) جمع الجوامع ۱ / ۸۸۔

(۳) التعریفات للجرجانی رص ۱۶۱-۱۶۲، ابن عابدین ۱ / ۷۰۔

(۴) جواہر الإکلیل ۱ / ۷۳۔

دوم: اصولیین کی اصطلاح میں سنت:

۳- شریعت کے دلائل جن پر اتفاق ہے اور جن سے فقہی احکام مستنبط ہوتے ہیں چار ہیں، کتاب، سنت، اجماع اور قیاس، سنت وہ قول، فعل یا تقریر ہے جو نبی کریم علیہ وسلم سے منقول ہو۔

اس معنی میں سنت، حدیث کے مترادف ہے، ایک قول یہ ہے کہ حدیث وہ اقوال ہیں جو نبی کریم علیہ وسلم سے منقول ہوں، اس معنی کے اعتبار سے حدیث سنت سے خاص ہے، حدیث کو خبر بھی کہتے ہیں، ایک قول یہ ہے کہ خبر عام ہے۔ اس میں نبی کریم علیہ وسلم سے منقول اور دوسرے سے منقول بھی داخل ہے۔ لہذا ہر حدیث خبر ہے، ہر خبر حدیث نہیں ہے [(۱)]۔

اس معنی کے اعتبار سے سنت کی تین اقسام ہیں: سنت قولی: یہ نبی کریم علیہ وسلم کے اقوال ہیں، سنت فعلی: یہ آپ علیہ وسلم کے افعال ہیں، سنت تقریری: صحابہؓ نے آپ کے سامنے کوئی کام کیا یا آپ علیہ وسلم کو اطلاع دی گئی۔ آپ نے اس کو منع نہیں فرمایا، آپ کی خاموشی سنت تقریری ہے [(۲)]۔

سند کے اعتبا سے سنت کی تین اقسام ہیں، متواتر، مشہور اور خبر واحد [(۳)]، سنت اصولی معنی کے اعتبا سے شریعت کی ایک دلیل ہے، اگر متواتر ہو تو اس سے علم یقین حاصل ہوتا ہے، اور خبر واحد سے عمل واجب ہوتا ہے۔ علم یقین حاصل نہیں ہوتا ہے۔ یہ اکثر اہل علم اور تمام فقہاء کا مذہب ہے، جیسا کہ اصولیین نے لکھا ہے [(۴)]۔

مشہور کو بعض فقہاء نے متواتر کے ساتھ رکھا ہے کہ اس سے علم یقین حاصل ہوتا ہے، اور بعض نے اس کو خبر واحد کے درجہ میں رکھا ہے

(۱) التلویح ۲/ ۲۴۲، کشف الأسرار ۲/ ۳۵۴، شرح نخبۃ الفکر ص ۲۳-۲۴۔
(۲) جمع الجوامع ۲/ ۹۴، مسلم الثبوت ۲/ ۹۷۔
(۳) کشف الأسرار للبزدوی ۲/ ۳۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۴) کشف الأسرار ۲/ ۳۶۰-۳۶۲-۳۷۰۔

کہ اس پر عمل تو واجب ہوتا ہے، مگر علم یقین حاصل نہیں ہوتا ہے [(۱)]۔

تواتر وشہرت کا معنی، ان کی شرائط، اصولیین کی آراء، ان کے دلائل اور خبر واحد وغیرہ سے ثابت ہونے والے مسائل کی تفصیل کے لئے ''اصولی ضمیمہ'' دیکھا جائے۔

(۱) کشف الأسرار ۲/ ۳۸۶-۳۶۹۔

سِنّ

تعریف:

۱ - لغت میں سن، اسنان کا واحد ہے، یہ ہڈیاں ہیں جو جبڑے میں اگتی ہیں، یہ لفظ مونث ہے، کہا جاتا ہے: "هذه سن" اس کی جمع اسنان ہے۔

آدمی کے بتیس دانت ہوتے ہیں، چار ثنایا، چار رباعی، چار انیاب، چار نواجذ اور سولہ ڈاڑھ۔

اور بعض لوگ کہتے ہیں: چار ثنایا، چار رباعی، چار انیاب، چار نواجذ، چار ضواحک اور بارہ رحی۔

بعض لوگوں نے اسنان کی تین قسمیں کی ہیں: قواطع، ضواحک اور طواحن۔

السن من الشيء: (کسی چیز کا دندانہ) کسی چیز کے ایک ہیئت پر بنے ہوئے اجزاء میں ہر جز کو سن کہا جاتا ہے، جیسے **سن المشط،** (کنگھی کا دندانہ) یا درانتی، آرہ، چابی یا قلم کے دندان، جب کسی کو دانت نکل آئے تو کہا جاتا ہے: **أسن فلان،** اگر عمر زیادہ ہوجائے تو کہا جاتا ہے: **كبرت سنه،** اگر کسی کی عمر اٹکل سے بتائی جائے تو کہا جاتا ہے: **سنن الرجل،** اگر کوئی کسی کا ہم عمر ہو تو کہا جاتا ہے: **فلان سن فلان**[1]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "سن"۔

سن سے متعلق احکام:

الف - دانت کے اکھاڑنے میں قصاص:

۲ - اس پر اہل علم کا اجماع ہے کہ اگر دانت عمداً اکھاڑ دے تو اس میں قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ الْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَ الْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَ السِّنَّ بِالسِّنِّ**"[1] (اور ہم نے ان پر اس میں یہ فرض کر دیا تھا کہ جان کا بدلہ جان ہے اور آنکھ کا آنکھ اور ناک کا ناک اور کان کا کان اور دانت کا دانت)۔ نیز حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ ان کی پھوپھی ربیع نے انصار کی ایک لڑکی کا دانت توڑ دیا تو اللہ کے نبی ﷺ نے قصاص کا فیصلہ کیا، تو ان کے بھائی انس بن نضر نے کہا: اے اللہ کے رسول! کیا ربیع کا دانت توڑا جائے گا؟ نہیں! اس ذات کی قسم جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے اس کا دانت نہیں توڑا جائے گا، راوی کہتے ہیں کہ اس سے قبل ان کے گھر والوں نے معاف کرنے اور تاوان لینے کی درخواست کی تھی، جب ان کے بھائی نے قسم کھالی اور وہ انس بن مالکؓ کے چچا تھے، تو لوگ معاف کرنے پر راضی ہوگئے تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره**"[2] (اللہ تعالی کے بعض بندے ایسے ہوتے ہیں کہ اگر وہ اللہ کے بھروسہ پر قسم کھالیں تو اللہ ان کی قسم پوری کر دیتا ہے)۔

اور اس لئے بھی کہ دانت میں پورا پورا وصول پانا ممکن ہے، اس لئے کہ وہ اپنی ذات میں محدود ہے، لہذا اس میں قصاص واجب ہوگا۔

چنانچہ صحیح دانت کے بدلہ میں صحیح دانت اکھاڑ دیا جائے گا اور اگر

(۱) سورۂ مائدہ/۴۵۔

(۲) حدیث أنس: "**إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره......**" کی روایت بخاری (الفتح ۳۰۶/۸/۱۷۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۳۰۲/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

مظلوم چاہے توصحیح دانت کے بدلہ میں ٹوٹا ہوا یا کالا یا زرد، یا لال یا سبز دانت اکھاڑ دیا جائے گا۔

اگر مظلوم کے دانت میں عیب ہو تو مماثلت کے نہ ہونے کی وجہ سے قصاص نہیں ہوگا، بلکہ تاوان لیا جائے گا جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

علیا کے بدلہ میں علیا، سفلی کے بدلہ میں سفلی، ثنیہ کے بدلہ میں ثنیہ، ناب کے بدلہ میں ناب، ضاحک کے بدلہ میں ضاحک، ضرس کے بدلہ ضرس اکھاڑا جائے گا، تاکہ منفعت اور جگہ دونوں میں مماثلت ہوجائے، اسفل کے بدلہ میں اعلی یا اعلی کے بدلہ میں اسفل نہیں اکھاڑا جائے گا، اس لئے کہ منفعت اور جگہ میں دونوں الگ الگ ہیں۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جس ظالم نے مظلوم کا دانت اکھاڑ دیا ہے اس کا دانت اکھاڑا جائے گا، اس لئے کہ ظلم کے بغیر حق وصول کرنا ممکن ہے۔

ایک قول کے مطابق حنفیہ کی رائے ہے کہ مجرم کا دانت نہیں اکھاڑا جائے گا، بلکہ گوشت تک دانت کو ریت دیا جائے گا، اور دانت کا جو حصہ گوشت سے باہر ہے اس کو توڑ دیا جائے گا، اور مسوڑھا کے اندر والے حصہ سے قصاص ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ مماثلت ناممکن ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ مسوڑھا خراب ہوجائے اور اس لئے بھی کہ اس میں اندیشہ ہے کہ اکھاڑنے والے نے جتنا کیا ہے، مظلوم اس سے زیادہ کچھ کر جائے۔

حنفیہ میں سے المقدسی سے ان کا یہ قول منقول ہے: ریت دینا زیادہ مناسب ہے، خصوصاً جب کہ اکھاڑنا دشوار ہو، مثلاً اس کے دانتوں میں فصل نہ ہو، اس طرح کہ اندیشہ ہو کہ ایک کے اکھاڑنے سے دوسرا بھی اکھڑ جائے گا یا مسوڑھا خراب ہوجائے گا، بعض فقہاء حنفیہ نے کہا ہے کہ یہی رائے مفتی بہ ہے۔

مالکیہ کے نزدیک قصاص کے واجب ہونے میں اکھاڑنے کی طرح دانت کو بہت زیادہ ہلا دینا بھی ہے، خواہ دانت ثابت رہے، یا اس کی جگہ پر دوسرا دانت نکل آئے یا اکھاڑے ہوئے کو لوٹا دے اور وہ بیٹھ جائے، اس لئے کہ جنایت کے دن کا اعتبار کیا جائے گا، اور اس لئے بھی کہ قصاص کا مقصد مجرم کو تکلیف پہنچانا ہے، تاکہ وہ آئندہ باز آئے اور اس جیسے دوسرے لوگ بھی باز آئیں[1]۔

ب- دانت کے توڑنے میں قصاص:

۳- حنفیہ و حنابلہ کی رائے ہے کہ اس میں قصاص واجب ہوگا، اور ریت کر قصاص لیا جائے گا، لہذا آدھے کا قصاص آدھا، تہائی کا قصاص تہائی، اور ہر جز کا قصاص اس کے مثل سے لیا جائے گا، پیمائش کر کے قصاص نہیں لیا جائے گا، کیونکہ اس صورت میں ہوسکتا ہے کہ مظلوم کے بعض دانت کے بدلہ میں مجرم کا پورا دانت اکھاڑ دیا جائے، اور قصاص ریتی کے ذریعہ لیا جائے گا، تاکہ زیادتی سے امن رہے، اور اس وقت تک قصاص نہیں لیا جائے گا جب تک ماہرین یہ نہ بتادیں کہ اس کے اکھڑنے یا سیاہ ہوجانے کا اندیشہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ زیادتی کے وہم سے قصاص ممنوع ہوگا۔ ان کی دلیل ربیع کی حدیث ہے کہ انہوں نے ایک لڑکی کا دانت توڑ دیا تھا تو نبی کریم ﷺ نے قصاص کا حکم دیا[2] اور اس لئے بھی کہ جس کے کل میں قصاص ہوتا ہے، اس کے بعض میں بھی قصاص ہوگا اگر ممکن ہو۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۳۱۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، مواہب الجلیل ۶/ ۲۴۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۱- ۲۶۸- ۲۷۰، حاشیۃ الخرشی ۸/ ۲۰،۴۲- ۳۷، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۹۸- ۲۷۰، مغنی المحتاج ۴/ ۳۵- ۶۳، الأم للشافعی ۶/ ۵۵، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۰،۷/ ۲۱/۸، کشاف القناع ۵/ ۵۵۰، الجامع لأحکام القرآن ۶/ ۱۹۷، أحکام القرآن لابن العربی ۲/ ۱۳۳۔

(۲) حدیث الربیع کی تخریج فقرہ/ ۲ میں گذر چکی ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ دانت کے توڑنے میں قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ مماثلت کا بھروسہ نہیں ہے، کیونکہ توڑنے کا انضباط ممکن نہیں ہے، اگر انضباط ممکن ہو تو قصاص واجب ہوگا۔

امام شافعی نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کا آدھا دانت توڑ دے تو میں اہل علم سے دریافت کروں گا، اگر وہ کہیں گے کہ ہم باقی کو ضائع کئے بغیر اور پھاڑے بغیر آدھا توڑنے پر قادر ہیں تو میں قصاص لوں گا، اگر وہ کہیں کہ ہم اس پر قادر نہیں ہیں تو اس کے ٹوٹنے کی وجہ سے میں قصاص نہیں لوں گا[1]۔

ج- جس شخص کا دودھ والا دانت نہ ٹوٹا ہو اس کا دانت اکھاڑنا:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس شخص کے دودھ کے دانت گر گئے ہوں، پھر دانت نکل آئے ہوں، صرف اس کے دانت میں قصاص لیا جائے گا۔

اگر ایسے شخص کا دانت اکھاڑ دے جس کا دودھ والا دانت ابھی نہیں گرا ہے تو فی الحال مجرم پر نہ قصاص ہوگا، نہ دیت ہوگی۔ اس لئے کہ اس صورت میں تلف کرنا نہیں پایا جائے گا، کیونکہ عادت کے مطابق اکثر دانت نکل آئے گا۔

اگر دانت نکل آنے کا وقت آئے اور اپنی جگہ پر صحیح سالم دانت نکل آئے تو مجرم پر کچھ نہیں ہوگا، یعنی اس پر نہ قصاص ہوگا، نہ دیت ہوگی جیسا کہ کوئی بال اکھاڑ دے اور وہ پھر نکل آئے۔ البتہ حنفیہ میں امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ تکلیف کا تاوان اور ڈاکٹر کی اجرت واجب ہوگی، اور اگر دانت ناقص نکلے تو اس میں جو نقصان ہوگا اس کے تناسب سے نقص کا تاوان دے گا۔ تہائی دانت میں تہائی دیت، چوتھائی دانت میں چوتھائی دیت اور نصف دانت میں نصف دیت دے گا، اسی طرح حساب سے دے گا، اگر دانت کالا، لال، زرد، سبز یا اپنی جگہ سے الگ یا ٹیڑھا نکل آئے، یا دانت نکل آنے کے بعد اس کے ساتھ کچھ باقی رہ جائے، یا پہلے سے لمبا نکل آئے یا اس کے ساتھ شاغبہ دانت نکل آئے (شاغبہ زائد دانت جو دوسرے دانتوں کے برخلاف ہو) تو اس میں عادل آدمی کے فیصلہ کے مطابق تاوان ہوگا۔ اس لئے کہ یہ ایک نقص ہے جو اس کے فعل کی وجہ سے ہوا ہے۔ اسی طرح اگر دانت نکل آئے اور خون جاری ہو۔ اس لئے کہ اس کے فعل کی وجہ سے نقصان ہوا ہے، لہذا اس پر اس کا تاوان واجب ہوگا، اور اگر دانت نکل آنے کا وقت آجائے اور دانت نہ نکلے۔ اس طرح کہ باقی دانت گرے اور نکل آئے اور اکھاڑا ہوا دانت نہیں نکلا تو ماہرین اور اطباء سے پوچھا جائے گا، اگر وہ کہیں کہ اس دانت کے نکل آنے کی امید نہیں ہے، اس لئے کہ نکلنے کی جگہ خراب ہوگئی ہے تو مظلوم کو اختیار ہوگا کہ قصاص لے یا دانت کی دیت لے۔ اگر وہ کہیں کہ اتنی مدت میں اس کے نکل آنے کی امید ہے تو انتظار کیا جائے گا، پھر اگر وقت گذر جائے اور دانت نہ نکلے تو بھی قصاص واجب ہوگا، اور بچہ کے لئے اس کے بچپن میں قصاص نہیں لیا جائے گا، بلکہ اس کے بالغ ہونے کا انتظار کیا جائے گا، تاکہ وہ خود قصاص لے، اس لئے کہ قصاص غصہ ٹھنڈا کرنے کے لئے دلایا جاتا ہے۔

اگر مظلوم بچہ مرجائے اور ابھی ناامیدی نہیں ہوئی تھی، اور حال بھی واضح نہ ہوسکا تھا تو اس کے وارثین کو نہ قصاص کا حق ہوگا، نہ دیت لینے کا حق ہوگا، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ اگر وہ زندہ رہتا تو

---

(۱) البدائع ۷/ ۳۱۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، مواہب الجلیل ۶/ ۲۴۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۱-۲۶۸، ۲۷۰، حاشیۃ الخرشی ۸/ ۴۲، ۲۰، ۳۷، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۹۸- ۲۶۰، ۲۷، مغنی المحتاج ۴/ ۳۵، ۶۳، الأم للشافعی ۶/ ۵۵، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۰، ۸/ ۲۱، کشاف القناع ۵/ ۵۵۰، الجامع لأحکام القرآن ۶/ ۱۹۷، أحکام القرآن لابن العربی ۲/ ۱۱۳۔

دانت نکل آتا اور مجرم بری ہوتا۔ تو اس صورت میں عادل آدمی کا طے کردہ تاوان واجب ہوگا، یہ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے، یہی شافعیہ کے نزدیک اصح قول اور حنابلہ کا ایک قول ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ بچہ کے وارثین کے لئے، عمد کی صورت میں قصاص اور خطاء کی صورت میں دیت واجب ہوگی، حنابلہ کی رائے اور یہی شافعیہ کا دوسرا قول ہے کہ دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ اکھاڑنا موجود ہے اور دانت کا نکل آنا مشکوک ہے، اور موت کے بعد نکلنا نہیں پایا جائے گا، اور اگر دانت نکلنے سے ناامید ہونے کے بعد مرے تو اس کا وارث فی الحال قصاص یا تاوان لے گا[1]۔

دانت کے اکھاڑنے میں قصاص لینے کا وقت:

۵- اگر ایسے آدمی کا دانت اکھاڑ دے جس کے دودھ کے دانت ٹوٹ گئے ہوں تو جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ فی الحال قصاص واجب ہوگا، نیا دانت نکل آنے کا انتظار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ اب دانت نہیں نکلے گا اور بعض حنفیہ، بعض اصحاب شافعی اور حنابلہ میں سے القاضی کی رائے ہے کہ انتظار کیا جائے گا اور ماہرین سے دریافت کیا جائے گا، اگر وہ کہیں کہ اب دانت نہیں نکلے گا تو مظلوم فی الحال قصاص لے سکتا ہے۔ اگر وہ کہیں کہ فلاں وقت تک اس کے نکل آنے کی امید ہے تو اس وقت تک اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، اگر اس وقت تک دانت نہ نکلے تو قصاص واجب ہوگا، اگر دانت نکل آئے تو نہ قصاص واجب ہوگا، نہ دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ نکلا ہوا دانت پہلے دانت کے قائم مقام ہوگا، گویا کہ وہ ٹوٹا ہی نہیں۔

مالکیہ، حنفیہ میں سے صاحبین کی رائے اور شافعیہ کے نزدیک اظہر قول یہ ہے کہ قصاص یا دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ نکلنے والا دانت ٹوٹے ہوئے کا بدل نہ ہوگا، بلکہ یہ اللہ تعالی کی جانب سے ایک نعمت ہوگی، لہذا اس کی وجہ سے ضمان ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ عادۃً ایسا نہیں ہوتا ہے، جیسے کوئی کسی کا مال تلف کردے پھر جس کا مال تلف ہوا ہے، اللہ تعالی اس کو تلف شدہ مال کا عوض دیدے اور جیسے زخم بھر جائے یا دانت نکل آئے۔

اگر کوئی شخص کسی کا دانت اکھاڑ دے اور دانت والا اس کو پھر اس کی جگہ پر لوٹا دے اور وہ جم جائے اور گوشت بھر جائے تو مجرم پر عمد کی صورت میں قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ مقصود یہ ہے کہ جو کچھ اس نے کیا ہے اس کے مثل اس کو بھی تکلیف پہنچے اور خطاء کی صورت میں دانت کی دیت واجب ہوگی۔ اس لئے کہ دوبارہ جمائے ہوئے دانت سے اس طرح فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا جیسا کہ وہ پہلے تھا۔ اس لئے کہ رگیں کٹ جاتی ہیں، اور معمولی دباؤ سے دانت خراب ہوجائے گا، لہذا اس کا لوٹانا اور نہ لوٹانا ایک ہی درجہ میں ہوگا، یہ جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے، البتہ ابن عابدین نے شیخ الاسلام سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ اگر دانت منفعت وحسن و جمال میں پہلی حالت پر آجائے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا[1]۔

جس دانت پر جنایت ہوئی ہو اگر قصاص لینے کے بعد نکل آئے تو اس کا حکم:

۶- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جس دانت پر جنایت ہوئی ہو اگر وہ قصاص لینے یا تاوان لینے کے بعد نکل آئے تو مجرم کو حق نہیں ہے کہ دوبارہ اس کو اکھاڑے اور نہ جو تاوان اس سے لیا گیا ہے وہ واپس لے سکتا ہے۔

حنابلہ، بعض مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ مجرم نے جو تاوان

(۱) سابقہ مراجع۔

(۱) سابقہ مراجع۔

دیا، وہ اس کو واپس لے سکتا ہے، اور اگر ابھی نہ دیا ہو تو اس پر تاوان لازم نہ ہوگا۔ لیکن اگر مظلوم نے اس سے قصاص لے لیا ہو تو مجرم کو دوبارہ اس کا دانت اکھاڑنے کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مظلوم نے قصاص لینے میں ظلم کا ارادہ نہیں کیا تھا۔

نکل آنے والے دانت میں تاوان کی واپسی یا عدم واپسی سے متعلق جو اختلاف ہے، اس کا محل وہ شخص ہے جس کے دودھ کے دانت گر گئے ہوں، اس مسئلہ میں کہ اگر مجرم سے تاوان لے لیا گیا ہو تو وہ تاوان واپس لے گا اور اگر اس نے ابھی نہ دیا ہو تو اس پر تاوان لازم نہ ہوگا، حنفیہ کی رائے، حنابلہ اور ان کے موافقین کی طرح ہے، لیکن حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر مظلوم مجرم سے قصاص لے لے پھر اس کا دانت نکل آئے تو مظلوم پر تاوان واجب ہوگا۔ اس لئے کہ قصاص لینے میں غلطی ظاہر ہوگئی ہے، کیونکہ قصاص کی بنیاد دانت نکلنے کی جگہ کا فاسد ہونا ہے اور وہ فاسد نہیں ہوا ہے، کیونکہ اس کی جگہ پر دانت نکل آیا ہے، لہذا جنایت ختم ہوگئی۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر مظلوم کے دودھ کے دانت گر گئے ہوں تو اس کو فی الحال قصاص لینے کا حق ہے۔ اور اس کو اختیار ہے کہ مجرم سے قصاص لے یا تاوان وصول کرے۔

قصاص لینے کا وقت:

۷- دانت میں قصاص لینے کے وقت کے بارے میں حنفیہ کی آراء مختلف ہیں، بعض کی رائے ہے کہ مکمل ایک سال کی مدت تک مہلت دینا واجب ہے، خواہ اکھاڑ دی گی ہو یا ہلائی گئی ہو، اور خواہ بالغ کا دانت ہو یا نابالغ کا ہو۔ اس لئے کہ اکھاڑنے کی حالت میں اس کے نکل آنے کا احتمال ہے، ہلائے ہوئے میں اس کے گر جانے یا ثابت ہوجانے کا احتمال ہے، ٹوٹے ہوئے میں بدل جانے یا نہ بدلنے کا احتمال ہے۔ یہ رائے امام ابوحنیفہ کی طرف منسوب ہے۔

ایک قول ہے: بالغ اور نابالغ کے درمیان فرق کیا جائے گا۔ بالغ میں انتظار نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے کہ بالغ کے دانت کا نکل آنا نادر ہے۔ نابالغ میں انتظار کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کا دانت اکثر نکل آتا ہے، یہ مسئلہ امام ابو یوسف سے مروی ہے، اور ایک قول ہے کہ اکھاڑے ہوئے ہلائے ہوئے اور توڑے ہوئے کے درمیان فرق کیا جائے گا، اکھاڑے ہوئے کے نکل آنے کا انتظار نہیں کیا جائے گا، بلکہ مظلوم کو فی الحال قصاص یا تاوان لینے کا حق ہوگا، اس لئے کہ جب دانت گر جاتا ہے تو اکثر نیا دانت نہیں نکلتا ہے۔ اور اگر جنایت کی وجہ سے ہل جائے تو انتظار کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ کبھی گر جاتا ہے، اور کبھی جم جاتا ہے۔ یہی حال ٹوٹے ہوئے کا ہے، وہ کبھی کالا، لال، زرد یا سبز ہوجاتا ہے، کبھی اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی ہے، لہذا حکم الگ الگ ہوگا، یہ روایت امام محمد بن الحسن کی طرف منسوب ہے [(۱)]۔

قصاص لینے کے بعد مجرم کے دانت کا نکل آنا:

۸- اگر مجرم سے قصاص لینے کے بعد اس کا دانت نکل آئے۔ اور مظلوم کا دانت نہ نکلے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، معتمد مذہب کے مطابق شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مظلوم کو حق ہے کہ دوبارہ سہ بارہ اس کو اکھاڑ دے۔ اس لئے کہ مجرم نے اس کے دانت نکلنے کی جگہ کو خراب کر دیا ہے۔ لہذا اس کا دانت بھی بار بار اکھاڑا جائے گا، تاکہ اس کے دانت نکلنے کی جگہ بھی خراب ہوجائے۔

شافعیہ کا ایک قول اور یہی بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ مظلوم کو اس کے اکھاڑنے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے ایک بار اکھاڑنے کے بدلہ میں ایک بار اکھاڑ دیا ہے۔ لہذا دوبارہ سزا نہیں دے گا، اور

(۱) سابقہ مراجع۔

اس لئے بھی کہ ایک دانت کے بدلہ میں دو دانت کا لینا نہ ہو جائے، حالانکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اَلسِّنَّ بِالسِّنِّ"[۱] (اور دانت کا بدلہ دانت ہے)، مگر چونکہ پہلا اکھاڑنا قصاص ہونے سے خارج ہوگیا، اس لئے شافعیہ کے نزدیک تاوان لے گا۔ گویا کہ کسی وجہ سے قصاص لینا ممکن نہیں رہا۔

شافعیہ کا ایک تیسرا قول ہے کہ مظلوم کو کچھ نہیں ملے گا، اس لئے کہ مجرم کا دانت نکل آنا اللہ تعالی کی طرف سے ایک نیا عطیہ ہے، وہ اپنا حق پہلے دانت سے وصول کر چکا ہے۔

مثغور کے دانت کو غیر مثغور کے اکھاڑنے میں قصاص:

۹ - شافعیہ کی رائے ہے کہ غیر مثغور (جس کے دودھ کے دانت گر کر دوسرے دانت نہ نکل آئے ہوں) اگر مثغور (جس کے دودھ کے دانت گر کر دوسرے دانت نکل آئے ہوں) کا دانت اکھاڑ دے تو مظلوم اگر بالغ ہو تو اس کو حق ہے کہ قصاص یا تاوان لے۔

اگر قصاص لے گا تو قصاص کے ساتھ اس کو دوسری کوئی چیز نہیں ملے گی۔

اگر مجرم نابالغ ہو تو قصاص نہیں ہوگا، اور اگر کسی زائد دانت کو اکھاڑ دے تو مظلوم اسی کے مثل اس کے دانت کو اکھاڑے گا اگر اس کے پاس بھی زائد دانت ہو، تاکہ مساوات رہے۔ اگر اس کے زائد دانت نہ ہو تو مجرم پر کسی عادل کے تخمینہ کے مطابق تاوان ہوگا۔ اس لئے کہ مماثلت کے نہ ہونے کی وجہ سے قصاص لینا ممکن نہیں ہے[۲]۔

اگر غیر مثغور، کسی غیر مثغور کا دانت اکھاڑ دے تو فی الحال قصاص نہ ہوگا، اگر دانت نکل آئے تو نہ قصاص ہوگا نہ دیت ہوگی۔ اگر دانت نکلنے کا وقت آجائے اور دانت نہ نکلے تو مظلوم کو حق ہوگا کہ قصاص یا دیت لے[۱]۔

دیت:

۱۰ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ہر دانت کی دیت پانچ اونٹ ہیں، اس میں آگے اور پیچھے کے دانت برابر ہیں اس لئے کہ عمرو بن حزم کے منشور میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**وفي السن خمس من الإبل**"[۲] (دانت میں پانچ اونٹ واجب ہیں) نیز عمرو بن شعیب نے اپنے والد و دادا کے واسطہ سے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**في الأسنان خمس خمس**"[۳] (دانتوں میں پانچ پانچ ہیں)، تفصیل اصطلاح "دیۃ" میں دیکھی جائے۔

سونے اور چاندی سے بنائے ہوئے دانت کا حکم:

۱۱ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مرد کے لئے سونا اور چاندی کا دانت بنوانا جائز ہے، اگرچہ متعدد ہوں، اسی طرح جب جب ضرورت ہو ہلنے والے دانت کو سونا یا چاندی سے باندھنا جائز ہے۔

شافعیہ نے ضرورت کی قید نہیں لگائی ہے۔ اس لئے کہ اثرم نے

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۱۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، مواہب الجلیل ۶/ ۲۴۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۱-۲۶۸-۲۷۰، حاشیۃ الخرشی ۸/ ۲۲، ۲۰، ۳۷، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۹۸-۲۰۱-۲۷۶، مغنی المحتاج ۴/ ۳۵-۶۳، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۰-۲۷۸، کشاف القناع ۵/ ۵۵۰، الجامع لأحکام القرآن ۶/ ۱۹۷، أحکام القرآن لابن العربی ۲/ ۱۳۳، الأم للإمام الشافعی ۶/ ۵۵۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "في السن خمس من الإبل" کی روایت نسائی (۸/ ۵۸-۵۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۱۷-۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ذکر کیا ہے اور اس کے سندوں پر کلام کیا ہے، اور علماء کی ایک جماعت سے اس کو صحیح قرار دینا نقل کیا ہے۔

(۳) حدیث: "في الأسنان خمس خمس" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۶۹۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے۔

بعض اسلاف سے نقل کیا ہے کہ وہ لوگ اپنے دانت سونا سے باندھتے تھے۔ امام ابوحنیفہ نے سونا سے باندھنے کو منع کیا ہے، اس لئے کہ چاندی سے ضرورت پوری ہوجاتی ہے لہذا سونا سے باندھنے کی ضرورت نہ ہوگی۔

عورت کے لئے یہ بدرجہ اولی جائز ہے، البتہ زینت کی خاطر سونا یا چاندی کے ذریعہ اپنے دانتوں کو الگ الگ کرنا اس پر حرام ہے [۱]۔

دانتوں میں فصل کرنے کا حکم:

۱۲ – علماء نے کہا ہے کہ تفلج حرام ہے، حسن وزینت کے لئے ثنایا و رباعی دانتوں کے درمیان ریتنا تاکہ ایک دوسرے سے الگ ہوجائیں، تفلج ہے۔

اس کا نام وشر بھی ہے، یعنی دانتوں کو تیز و باریک اور کشادہ کرنا، تاکہ یہ خیال ہو کہ دانت الگ الگ ہیں جو پسندیدہ ہے، یہ کام کبھی کبھی بوڑھی عورت کرتی ہے، تاکہ دیکھنے والا اس کو کم عمر جوان سمجھے۔

یہ وشر کرنے والے، اور کرانے والی دونوں کے لئے حرام ہے، اس لئے کہ یہ ہیئت کو بدلنا اور اللہ کی تخلیق میں تغیر کرنا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا لَعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ" [۲] (اور یہ لوگ پکارتے بھی ہیں تو بس شیطان سرکش کو، اس پر لعنت کی ہے اللہ نے اور وہ کہہ چکا ہے کہ میں تیرے بندوں میں اپنا مقرر حصہ لے کر رہوں گا اور میں انہیں گمراہ کر کے رہوں گا اور ان میں ہوس پیدا کر کے رہوں گا، چنانچہ وہ چوپایوں کے کانوں کو تراشیں گے اور انہیں حکم دوں گا تو وہ اللہ کی بناوٹ میں تبدیلی کریں گے، اور جو کوئی اللہ کو چھوڑ کر شیطان کو اپنا دوست بنائے گا وہ یقیناً کھلے ہوئے نقصان میں رہے گا)۔

اور اس لئے بھی کہ اس میں دھوکہ وفریب ہے، اسی لئے اللہ تعالی کے رسول ﷺ نے ایسا کرنے والی عورتوں پر لعنت کی ہے، اور ان کی صفت اللہ کی تخلیق کو بدلنے والی قرار دیا ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: اللہ تعالی حسن کے لئے گودنے والیوں، گودوانے والیوں، بال اکھاڑنے والیوں اور دانتوں میں فصل پیدا کرنے والیوں پر لعنت کرے جو اللہ کی تخلیق کو بدلنے والی ہیں، ایک خاتون نے اس بارے میں ان سے کچھ عرض کیا تو انہوں نے فرمایا کہ جس پر اللہ کے رسول اللہ ﷺ نے لعنت کی ہے میں اس پر لعنت کیوں نہ بھیجوں، حالانکہ کتاب اللہ میں ہے: "وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا" [۱] (تو رسول جو کچھ تمہیں دے دیا کریں وہ لے لیا کرو اور جس سے وہ تمہیں روک دیں، رک جایا کرو)۔

یہ حکم اس وقت ہے جب حسن وزینت کے لئے کرے، اگر علاج، عیب یا اس طرح کے کسی عذر کی وجہ سے کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے [۲]، دانتوں کی صفائی کا حکم دیکھنے کے لئے رجوع کریں، اصطلاحات "سواک"، "سنن الفطرة" اور "سنن الوضوء"۔

---

(۱) المجموع ۱/۲۹۲، ۶/۳۸-۴۶، روضۃ الطالبین ۲/۲۶۲، مغنی المحتاج ۱/۳۹۱، کشاف القناع ۲/۲۳۸، المغنی لابن قدامہ ۳/۱۵۔

(۲) سورۂ نساء/۱۱۷-۱۱۸-۱۱۹۔

(۱) حدیث ابن مسعود: "لعن الله الواشمات......" کی روایت بخاری (الفتح ۸/۶۳۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۶۷۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) القوانین الفقہیہ ص ۴۴۹، تفسیر القرطبی ۵/۳۹۲، أحکام القرآن لابن العربی ۱/۶۳۰، دلیل الفالحین شرح ریاض الصالحین ۴/۴۹۴، المغنی لابن قدامہ ۱/۹۳۔

سن الیأس

دیکھئے: ''یأس''۔

السنن الرواتب

تعریف:

۱ - لغت میں سنت کا معنی منہج اور طریقہ ہے، خواہ وہ پسندیدہ ہو یا غیر پسندیدہ ہو، اس معنی میں نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد گرامی ہے: ''من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها و أجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء ، و من سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه و زرها و وزر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء''[۱] (جو شخص اسلام میں کوئی اچھا طریقہ جاری کرے گا، اس کو اس کا اجر ملے گا اور اس کے بعد اس پر جو لوگ عمل کریں گے ان کا اجر بھی اس کو ملے گا، اور عمل کرنے والوں کے اجر میں کوئی کمی نہیں ہوگی، اسی طرح جو شخص اسلام میں کوئی برا طریقہ جاری کرے گا اس کو اس کا گناہ ہوگا اور اس کے بعد جو لوگ اس پر عمل کریں گے ان کا گناہ بھی اس کو ہوگا اور ان کے گناہ میں کوئی کمی نہ ہوگی)۔

پھر سنت کا استعمال پسندیدہ اور سیدھے طریقہ کے معنی میں ہونے لگا۔

سنت کی اصطلاحی تعریف عنقریب ''سنۃ'' کی بحث میں آئے گی۔

رواتب، راتبة کی جمع ہے، جو رتب الشيء رتوبا سے ماخوذ ہے، یعنی ثابت و برقرار رہنا، اسم فاعل راتب ہے، سنن رواتب کو

(۱) حدیث: ''من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها......'' کی روایت مسلم (۱/ ۷۰۵ طبع الحلبی) نے حضرت جریر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

رواتب اس لئے کہا گیا ہے کہ ان پر پابندی کے ساتھ عمل کرنا مشروع ہے [۱]۔

شافعیہ نے کہا ہے: سنن رواتب وہ سنتیں ہیں جو دوسرے کے تابع ہوں، یا وہ سنتیں ہیں جو دوسرے پر موقوف ہوں یا وہ سنتیں ہیں جن کے لئے کوئی معین وقت ہو، مثلاً عیدین، چاشت اور تراویح کی نمازیں ہیں [۲]، اور فقہاء فرض نمازوں سے قبل اور ان کے بعد پڑھی جانے والی سنتوں کو سنن رواتب کہتے ہیں، اس لئے کہ ان فرض نمازوں کے بغیر ان کو ادا کرنا مشروع نہیں ہے، شافعیہ نے صرف نماز ہی کو سنن رواتب نہیں کہا ہے، بلکہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ روزہ میں بھی سنن رواتب ہیں، مثلاً ماہ شوال میں چھ روزے رکھنا [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-سنن زوائد:

۲- یہ وہ سنتیں ہیں جن کو ادا کرنا پسندیدہ ہے، ان کو چھوڑ دینا مکروہ اور بے ادبی نہیں ہے، مثلاً اکیلے نماز پڑھنے والے کا اذان کہنا اور مسواک کرنا (۴)۔

ب-نوافل:

۳- نوافل، نافلہ کی جمع ہے، لغت میں اس کا معنی وہ اضافہ ہے جو مقررہ حصہ، یا حق یا فرض سے زائد ہو یا وہ انعام ہے جو امام، فوجی کو اس کے حصہ سے زائد عطاء کرے (۵)۔

نافلہ، سنت سے عام ہے۔ اس لئے کہ اس کی دو قسمیں ہیں: معین اور مطلق (غیر معین)، معین میں سنن رواتب داخل ہیں، اور مطلق میں تہجد کی نماز شامل ہے [۱]۔

سنن رواتب کی ادائیگی کا شرعی حکم:

۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ سنن رواتب کو پابندی کے ساتھ ادا کرنا مستحب ہے، امام مالکؒ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ فرائض کی حفاظت کے پیش نظر اس کے لئے کوئی وقت مقرر نہیں ہے، البتہ اگر فرض کے فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو جو نفل پڑھنا چاہے پڑھ سکتا ہے، اس کو منع نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ سنن رواتب کو چھوڑنے والا اساءت اور کراہت کا مستحق ہے، علامہ ابن عابدین نے اساءت کی تفسیر گمراہی اور ملامت سے کی ہے، صاحب "کشف الاسرار" نے کہا ہے کہ اساءت کا درجہ کراہت سے کم ہے، جب کہ ابن نجیم نے کہا ہے کہ اساءت کا درجہ کراہت سے بڑھا ہوا ہے، "تلویح" میں ہے کہ سنت مؤکدہ کو چھوڑ دینا حرام کے قریب ہے، حنابلہ نے کہا ہے کہ بلا عذر رواتب کو ترک کرنا مکروہ ہے [۲]۔

یہ حکم اقامت کی حالت میں ہے، سفر کی حالت میں فقہاء کی رائے ہے کہ سفر میں بھی سنن رواتب کا ادا کرنا مستحب ہے، البتہ اقامت کی حالت میں اس کی تاکید کچھ زیادہ ہے، ان کی دلیل یہ حدیث ہے: **"كان النبي ﷺ يصلي النوافل على راحلته في السفر حيث توجهت به"** [۳] (حضور اکرم ﷺ سفر میں اپنی سواری پر

---

(۱) المصباح المنیر مادہ: "رتب"۔

(۲) القلیوبی ۱/۲۱۰، الروضہ ۱/۳۲۷۔

(۳) شرح الروض ۱/۲۰۷۔

(۴) التعریفات ص ۱۲۲۔

(۵) لسان العرب مادہ: "نفل"۔

(۱) المغنی ۱/۴۶۶۔

(۲) فتح الباری ۳/۵۱ طبع السلفیہ، کشف الأسرار ۱/۶۳۰، ابن عابدین ۱/۳۱۸، ۳۱۹، مطالب أولی النہی ۱/۵۴۸۔

(۳) اس سلسلہ میں مروی ہے کہ حضور ﷺ اپنی سواری پر خواہ اس کا رخ کسی طرف

نفل نماز ادا کرتے تھے، خواہ جس طرف بھی اس کا رخ ہوتا) اور حضرت ابوقتادہ کی حدیث ہے کہ ایک سفر میں حضرات صحابہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھے، سب لوگ سو گئے، صبح کی نماز چھوٹ گئی؟ آفتاب طلوع ہوگیا، سبھوں نے سفر جاری رکھا، جب آفتاب بلند ہوگیا تو رسول اللہ ﷺ اترے اور وضو کیا، پھر حضرت بلال نے نماز کے لئے اذان دی، رسول اللہ ﷺ نے دو رکعت نماز ادا کی پھر صبح کی نماز ادا کی، اور روزانہ جو عمل کرتے تھے وہ سب کیا[1]۔

بعض حنفیہ نے کہا ہے کہ مسافر کے لئے سنت کو ترک کرنا جائز ہے، اور ان کے نزدیک مختار یہ ہے کہ خوف کی حالت میں ان کو ادا نہیں کرے گا، اقامت اور امن کی حالت میں ان کو ادا کرے گا۔

حنابلہ کے نزدیک مسافر کو اختیار ہے کہ سنن رواتب کو ادا کرے یا چھوڑ دے، البتہ فجر کی سنت اور وتر کو سفر وحضر دونوں میں پابندی کے ساتھ ادا کرے گا۔

ایک جماعت کی رائے ہے کہ سفر میں سنن رواتب نہیں پڑھی جائے گی، یہی حضرت ابن عمرؓ کا مذہب ہے جو صحیحین میں ثابت ہے، حفص بن عاصم نے کہا: میں مکہ جاتے ہوئے راہ میں حضرت ابن عمرؓ کے ساتھ تھا۔ انہوں نے ہم کو ظہر کی نماز دو رکعت پڑھائی، پھر اٹھ کھڑے ہوئے، ہم لوگ بھی ان کے ساتھ کھڑے ہوگئے، اپنے قیام گاہ کے پاس آئے اور بیٹھ گئے، ہم لوگ بھی ان کے ساتھ بیٹھ گئے۔ اچانک ان کی نگاہ اس طرف گئی جہاں نماز ادا کی تھی تو دیکھا کہ کچھ لوگ کھڑے ہیں، پوچھا کہ یہ لوگ کیا کر رہے ہیں۔ میں نے کہا نماز پڑھ رہے ہیں، تو انہوں نے فرمایا: اگر مجھ کو نماز پڑھنا ہوتا تو اپنی نماز پوری پڑھتا۔ میرے بھتیجے! میں سفر میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ رہا ہوں، آپ نے دو رکعت سے زیادہ نہیں پڑھی، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اٹھا لیا، حضرت ابوبکرؓ کے ساتھ بھی رہا ہوں، انہوں نے دو رکعت سے زیادہ نہیں پڑھی، یہاں تک کہ اللہ کو پیارے ہوگئے۔ حضرت عمرؓ کے ساتھ بھی رہ چکا ہوں، انہوں نے بھی اپنی وفات تک دو رکعت سے زیادہ نہیں پڑھی۔ پھر حضرت عثمانؓ کے ساتھ رہنے کا موقع ملا۔ انہوں نے بھی اپنی وفات تک دو رکعت پر اضافہ نہیں کیا۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُوْلِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ"[1] (رسول اللہ کا ایک عمدہ نمونہ موجود ہے تمہارے لئے)۔

علاوہ ازیں بعض فقہاء نے کہا ہے کہ جو شخص سفر کے بغیر سنن رواتب کو مسلسل ترک کردے گا، اس کی عدالت ساقط ہوجائے گی[2]۔ اس مسئلہ کی تفصیل اصطلاح "عدالۃ" میں دیکھی جائے۔

سنن رواتب کی رکعات کی تعداد:

۵- شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ سنن رواتب کی رکعات کی تعداد دس رکعتیں ہیں۔ شافعیہ کے نزدیک یہ کمال کا ادنیٰ درجہ ہے۔ دو رکعت ظہر سے پہلے، دو رکعت اس کے بعد، دو رکعت مغرب کے بعد، دو رکعت عشاء کے بعد اور دو رکعت فجر سے پہلے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کا قول ہے: "**كان رسول الله ﷺ يصلي في بيته قبل الظهر أربعا ثم يخرج فيصلي بالناس المغرب ثم يدخل فيصلي ركعتين، ويصلي بالناس العشاء ويدخل بيتي**

= ہوتا نماز ادا کرتے تھے اور اپنے سر مبارک سے اشارہ فرماتے، حضرت ابن عمرؓ بھی ایسا ہی کرتے تھے، اس کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۷۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حدیث أبی قتادہ: "أنهم كانوا مع رسول ﷺ في سفر" کی روایت مسلم (۱/ ۴۷۲-۴۷۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ أحزاب / ۲۱، اور حدیث کی روایت مسلم (۱/ ۴۷۹-۴۸۰) نے کی ہے اور بخاری (الفتح ۲/ ۵۷۷) نے اس کی روایت اختصار کے ساتھ کی ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۳۹، المجموع ۴/ ۲۹، ۴۰۰-۴۰۱، مطالب أولی النہی ۱/ ۵۴۸۔

فيصلي ركعتين"[۱] (اللہ کے رسول ﷺ اپنے گھر میں ظہر سے قبل چار رکعت نماز پڑھتے تھے، پھر باہر آتے اور لوگوں کو نماز پڑھاتے، پھر اندر آتے اور دو رکعت ادا کرتے، لوگوں کو مغرب کی نماز پڑھاتے، پھر گھر میں آ کر دو رکعت پڑھتے اور لوگوں کو عشاء کی نماز پڑھاتے اور میرے کمرہ میں آ کر دو رکعت نماز پڑھتے تھے)۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ وتر کے علاوہ رواتب کی کامل مقدار اٹھارہ رکعتیں ہیں، دو رکعت فجر سے پہلے، چار رکعت ظہر سے پہلے، دو رکعت اس کے بعد، چار رکعت عصر سے قبل، دو رکعت مغرب کے بعد، چار رکعت عشاء سے پہلے اور دو رکعت اس کے بعد۔

شافعیہ اور حنابلہ، دونوں نے وتر کو سنن رواتب میں شمار کیا ہے[۲]۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا ہے کہ سنن رواتب میں سب سے افضل وتر اور فجر کی دو رکعتیں ہیں اور شافعیہ کے نزدیک جدید صحیح قول کے مطابق ان دونوں میں افضل وتر ہے اور ایک قول کے مطابق دونوں برابر ہیں، اور حنابلہ کے نزدیک اس کے بعد مغرب کی سنت کا درجہ ہے[۳]۔

حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہے: "**إن رسول الله ﷺ لم يكن على شيء من النوافل أشد منه تعاهدا على ركعتي الفجر**"[۴] (اللہ کے رسول ﷺ فجر کی دو رکعت سنتوں سے زیادہ

(۱) حدیث عائشہ: "**كان رسول الله ﷺ يصلي في بيته قبل الظهر**......" کی روایت مسلم (۱/ ۵۰۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) دیکھئے: المجموع ۳/ ۴۶۱، ۴۶۲، المغنی والشرح الکبیر ۱/ ۷۶۲، ۷۶۳، المبدع ۲/ ۱۴، کشاف القناع ۱/ ۴۲۲۔

(۳) فتح الباری ۳/ ۴۵، الروضۃ ۱/ ۳۳۴، کشاف القناع ۱/ ۴۱۴ طبع عالم الکتب۔

(۴) حدیث عائشہ: "**أن رسول الله ﷺ لم يكن على شيء من النوافل أشد منه تعاهدا على**......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

کسی نفل نماز کی پابندی نہیں کرتے تھے)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**لاتدعوا ركعتي الفجر وإن طردتكم الخيل**"[۱] (فجر کی دو رکعتیں نہ چھوڑو خواہ گھوڑے تم کو روند ڈالیں)۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ سنن رواتب کی رکعات کی تعداد کل بارہ ہے، دو رکعت فجر سے قبل، چار ظہر سے پہلے ایک سلام سے، اور دو رکعت اس کے بعد، دو رکعت مغرب کے بعد اور دو رکعت عشاء کے بعد، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**من ثابر على ثنتي عشرة ركعة في السنة بنى الله له بيتا في الجنة، أربع ركعات قبل الظهر، و ركعتين بعدها، و ركعتين بعد المغرب، وركعتين بعد العشاء و ركعتين قبل الفجر**"[۲] (جو شخص سنت میں بارہ رکعات کی پابندی کرے گا، اللہ تعالی اس کے لئے جنت میں ایک گھر بنائے گا، چار رکعت ظہر سے پہلے، دو رکعت اس کے بعد، دو رکعت مغرب کے بعد، دو رکعت عشاء کے بعد اور دو رکعت فجر سے پہلے)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ سنن رواتب سے زائد نماز پڑھنا مستحب ہے، چار رکعت عصر سے قبل، چار رکعت عشاء سے پہلے اور چار رکعت اس کے بعد، اس میں دو رکعتیں سنت مؤکدہ ہوں گی اور مغرب کے

(۱) حدیث: "**لا تدعوا ركعتي الفجر**......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۴۶ تحقیق عزت عبید دعاس) اور احمد (۲/ ۴۰۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، اور ذہبی نے المیزان (۲/ ۵۴۷ طبع الحلبی) میں اس کو ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں ایک مجہول راوی ہیں۔

(۲) حدیث: "**من ثابر على ثنتي عشرة ركعة في السنة**......" کی روایت ترمذی (۲/ ۲۷۳ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، پھر ترمذی نے اس کی سند پر کلام کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ معلول ہے، لیکن ام حبیبہ کی ایک حدیث سے اس کا شاہد ذکر کیا ہے، اس سے اس کو قوت پہنچتی ہے۔

بعد چھ رکعتیں [۱]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ سنن رواتب کی رکعات کی تعداد متعین نہیں ہے، چنانچہ ہر وقت دو رکعت نماز پڑھ لینا استحباب کو حاصل کرنے کے لئے کافی ہوگا۔ اگرچہ چار رکعات کا پڑھنا زیادہ بہتر ہے، البتہ مغرب میں چھ رکعات پڑھنا زیادہ بہتر ہے۔ چنانچہ ظہر سے قبل اور اس کے بعد، عصر سے قبل، مغرب کے بعد اور عشاء کے بعد سنت، نماز پڑھے گا، فجر کی سنت زیادہ پسندیدہ ہے اور اس کا وقت طلوع فجر کے بعد ہے [۲]۔

جمعہ کی سنت:

۶- حنفیہ اور شافعیہ نے کہا ہے کہ جمعہ سے قبل اور اس کے بعد سنت نماز پڑھی جائے گی، حنفیہ کے نزدیک جمعہ سے قبل والی سنت چار رکعت ہے، اسی طرح بعد والی سنت بھی چار رکعت ہے، شافعیہ نے کہا ہے کہ سنت کی کم از کم مقدار جمعہ سے قبل دو رکعت اور جمعہ کے بعد دو رکعت ہے اور کامل درجہ اس سے قبل اور اس کے بعد چار رکعت ہے(۳)، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**من كان منكم مصلياً بعد الجمعة فليصل أربعاً**" [۴] (تم میں سے جو شخص جمعہ کے بعد نماز پڑھے وہ چار رکعت پڑھے)۔

مالکیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ جمعہ سے قبل کسی خاص عدد کی قید کے بغیر پڑھے گا۔ البتہ جو لوگ جمعہ کے دن سنت کے قائل ہیں، ان میں سے اکثر حضرات نے اس کو "تحیۃ المسجد" پر محمول کیا ہے، اور جن لوگوں نے جمعہ کے دن سنت نماز کو مکروہ کہا ہے، انہوں نے اس لئے مکروہ کہا ہے کہ یہ عام طور پر استواء کے وقت ہوگی، لیکن اگر استواء کے بعد آگے پیچھے ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے [۱]۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۴۴۱، تحفۃ الفقہاء ۲/ ۱۹۵، ابن عابدین ۱/ ۴۵۲ - ۴۵۳۔
(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۵۵۰-۵۵۷۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۵۲، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۰۔
(۴) حدیث: "**من كان منكم مصليا بعد الجمعة.....**" کی روایت مسلم (۲/ ۶۰۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

وتر سنت راتبہ ہے یا واجب؟

۷- مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور صاحبین نے کہا ہے اور امام ابوحنیفہ سے ایک تیسری روایت ہے کہ وتر سنت مؤکدہ ہے، شافعیہ نے وتر کو سنن رواتب میں شمار کرنے کی صراحت کی ہے، خطیب شربینی نے کہا ہے کہ وتر رواتب کی ایک قسم ہے جیسا کہ "الروضۃ" میں معتمد قول ہے اور ایک قول ہے کہ وہ رواتب کے بالمقابل ہے اور وتر سنن میں سب سے افضل ہے، حنفیہ کے علاوہ جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ اس کی کم از کم مقدار ایک رکعت اور زیادہ سے زیادہ گیارہ رکعات ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک اس کی کم از کم کامل مقدار تمام زمانوں میں ایک سلام سے تین رکعات ہیں اور زیادہ سے زیادہ گیارہ رکعت ہیں۔ آخری رکعت میں قنوت پڑھے گا [۲]۔

امام ابوحنیفہ کا راجح مذہب ہے کہ وتر واجب ہے، امام زفر نے کہا ہے، اور امام ابوحنیفہ سے دوسری روایت بھی ہے کہ وتر فرض ہے تفصیل "صلوۃ الوتر" میں ہے۔

قیام رمضان (تراویح)

۸- شافعیہ نے تراویح کی نماز کو سنن رواتب میں شمار کیا ہے، اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے تراویح کو سنت قرار دیا ہے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۱۲-۳۱۳-۳۸۶، نیز دیکھئے: الحرر ۱/ ۹۶، نیل الأوطار ۳/ ۳۱۲-۳۱۵۔
(۲) البنایہ شرح الہدایہ ۲/ ۵۲۷، تحفۃ الفقہاء ۲/ ۲۰۲-۲۰۴، المجموع ۳/ ۴۶۵-۴۶۹، القلیوبی ۱/ ۲۱۲، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۰۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ تراویح کی نماز سنت مؤکدہ ہے اور وہ بیس رکعات ہیں جو عشاء کی سنت کے بعد ادا کی جاتی ہیں اور یہ سنن رواتب میں داخل ہیں، اس لئے کہ فرض کے بعد ادا کی جاتی ہیں، ہر دو رکعت پر سلام پھیر دیا جاتا ہے اور ہر چار رکعت کے بعد تھوڑی دیر بیٹھ کر آرام کیا جاتا ہے، اس میں اللہ تعالیٰ کا ذکر کیا جاتا ہے، پھر اس کے بعد وتر کی نماز جماعت کے ساتھ ادا کی جاتی ہے (۱)۔

بعض مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ تراویح کی نماز چھتیس رکعات ہیں، ہر دو رکعت پر سلام پھیرا جائے گا، اور اس کے لئے جماعت مسنون ہے، یہی حال حضرت عمر بن عبد العزیز کے عہد خلافت میں تھا۔ تفصیل ''صلوۃ التراویح'' میں دیکھی جائے (۲)۔

سنن رواتب کا وقت:

۹- سنن رواتب کا تعلق فرائض کے ساتھ ہے، بعض فرض سے قبل پڑھی جاتی ہیں، مثلاً فجر کی سنت اور ظہر کی پہلی والی سنت اور بعض فرض کے بعد پڑھی جاتی ہیں، مثلاً ظہر کے بعد والی سنت، مغرب وعشاء کے بعد کی سنت اور وتر وتراویح کی نماز۔

ابن دقیق العید نے نوافل کو فرض سے قبل اور اس کے بعد ادا کرنے کے سلسلہ میں ایک بہت ہی عمدہ تفسیر لکھی ہے، فرض سے پہلے سنت پڑھنے میں حکمت یہ ہے کہ نفوس اسباب دنیا میں مشغول ہونے کی وجہ سے خشوع خضوع سے دور ہوتے ہیں، اور خشوع خضوع ہی عبادت کی اصل روح ہے، لہذا اگر فرائض سے قبل نوافل ادا کی جائے گی تو نفس عبادت سے مانوس ہوجائے گا اور ایسی حالت پیدا ہوجائے گی جو خشوع سے قریب کردے گی، نوافل کو فرائض سے مؤخر کرنے کی حکمت یہ ہے کہ احادیث میں مذکور ہے کہ نوافل سے فرائض میں ہونے والے نقصان کی تلافی ہوتی ہے، اس لئے اگر فرض ادا ہو تو مناسب ہے کہ اس کے بعد ایسا عمل ہو جو فرض میں ہونے والے خلل کی تلافی کردے، لیکن نقصان کی تلافی کی نیت نہیں کرے گا (۱)۔

ان سنن میں سے جو سنن فرض سے پہلے ہیں، ان کا وقت فرض کے وقت کے آجانے سے شروع ہوجاتا ہے، اور اگر فرض نماز جماعت سے ادا کی جائے تو اقامت کے وقت سنن کا وقت ختم ہوجاتا ہے۔ اس لئے کہ جب اقامت کہی جائے تو اس وقت فرض کے علاوہ کوئی دوسری نماز نہیں پڑھی جاسکتی، کیونکہ تعارض کے وقت فرائض، نوافل پر مقدم ہوتی ہیں، البتہ اگر آدمی کو یقین ہو کہ نفل کو ادا کرنے کے بعد امام کے ساتھ جماعت کو پالینا ممکن ہے تو اس وقت اس کو ادا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اگر آدمی تنہا فرض نماز ادا کررہا ہو تو سنت کا وقت فرض کے شروع کرنے کے وقت تک باقی رہتا ہے۔

آدمی کے لئے بہتر یہ ہے کہ جب اقامت کہی جائے تو وہ امام کے ساتھ فرض نماز میں شریک ہوجائے اور فرض کے مکمل کرنے کے بعد سنت کی تلافی کرے، یہ صورت فجر کی سنت اور ظہر کے قبل والی سنت میں ہوگی۔

رہیں فرض کے بعد والی سنتیں: مثلاً ظہر کے بعد والی اور مغرب وعشاء کی سنن، تو ان سب کا وقت، فرض نماز سے فارغ ہونے کے بعد سے شروع ہوجاتا ہے، اور فرض کا وقت ختم ہوکر دوسرے فرض کا وقت داخل ہونے پر ختم ہوتا ہے، لہذا جب فرض کا وقت نکل جائے اور بعد والی سنت ادا نہیں کی ہو تو انہیں چھوٹی ہوئی شمار کیا جائے گا۔

یہی حال جمعہ کے بعد والی سنت کا ہے، رہی وتر کی نماز تو اس کا

(۱) فتح القدیر ۱/ ۴۶۶-۴۶۷، البنایہ ۲/ ۵۸۲-۵۸۶، المجموع ۳/ ۴۸۴، المغنی والشرح الکبیر ۱/ ۷۹۷-۸۰۰۔

(۲) الشرح الکبیر ۱/ ۳۱۵۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۱۲-۳۱۳۔

وقت عشاء کے بعد والی سنت کے مکمل ہونے کے بعد شروع ہوتا ہے اور صبح صادق سے تھوڑی دیر قبل تک رہتا ہے، اگرچہ رات کے آخری تہائی حصہ تک اس کو مؤخر کرنا افضل ہے۔

تراویح کی نماز کا وقت، عشاء کی سنت کے ادا کرنے کے بعد شروع ہوتا ہے اور فجر سے اتنی دیر پہلے تک رہتا ہے کہ اس کے بعد وتر کی نماز ادا کی جاسکے، اگر تاخیر کرنے میں جماعت چھوٹ جائے تو اس کو مؤخر نہ کرنا افضل ہے، اس لئے کہ اس کو جماعت کے ساتھ ادا کرنا سنت ہے، جیسا کہ ابھی گذرا، اور اس سے فارغ ہونے کے بعد صرف رمضان المبارک میں وتر کی نماز جماعت کے ساتھ ادا کی جائے گی، رمضان کے علاوہ ایام میں وتر کو جماعت سے ادا کرنا مکروہ ہے [۱]۔

سنن رواتب میں مستحبات اور مکروہات:

(۱) سنن رواتب میں قراءت:

۱۰ - جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ نفل اور وتر میں قرأت مسنون ہے (۲)۔

یہاں قرأت سے مراد، سورۂ فاتحہ کے ساتھ کسی دوسری سورت کا پڑھنا ہے، فجر کی سنت میں ہلکی قرأت کرنا مسنون ہے [۳]۔ اس لئے کہ مروی ہے: "**أن النبي ﷺ قرأ فيها سورة الكافرون والإخلاص، وأطال القراءة في صلاة الفجر**" [۴] (رسول اللہ ﷺ اس میں سورہ کافرون و اخلاص پڑھتے تھے، اور فجر کی نماز میں طویل قرأت فرماتے تھے)۔

اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "**كان رسول الله ﷺ يصلي ركعتي الفجر مخففة حتى أني لأقول: هل قرأ فيهما بأم القرآن؟**" [۱] (انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ فجر کی دو رکعت سنت بہت ہلکی پڑھتے تھے، یہاں تک کہ مجھے یہ خیال ہوتا کہ شاید آپ نے ان دونوں رکعات میں صرف سورۂ فاتحہ پڑھا ہے)۔

اگر نفل نماز دن میں پڑھی جائے تو دن کی نماز کی حیثیت سے اس میں سری قرأت کرنا مستحب ہے، اور رات والی نماز میں اگر تنہا ادا کرے تو سرا اور جہر میں اختیار ہے، البتہ اگر دوسرے کو تکلیف نہ ہو تو جہرا افضل ہے، لیکن اگر نفل یا وتر جماعت کے ساتھ ادا کی جائے تو اس میں امام جہر کرے گا، تاکہ اس کے پیچھے والے مقتدی سن سکیں، اور تنہا نماز ادا کرنے والا متوسط درجہ کا جہر کرے گا۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ نفل اور وتر کی تمام رکعات میں قرأت واجب ہے، اس لئے کہ اس کا ہر شفعہ (دو رکعت) مستقل نماز ہے، تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہونا نئے تحریم کے درجہ میں ہے، اور وتر میں احتیاط کی وجہ سے واجب ہے [۲]۔

(۲) ان کو گھر میں ادا کرنا:

۱۱ - شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ نوافل کو گھر میں ادا کرنا افضل ہے، اور یہاں حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ رواتب کو مسجد میں ادا کرنا افضل ہے، اور یہ رسول اللہ ﷺ کی اقتداء کی وجہ سے ہے، چنانچہ

---

(۱) البنایہ ۲/ ۴۸۸-۴۹۱، فتح القدیر ۱/ ۴۵۰، الشرح الصغیر ۱/ ۵۵۲، المغنی والشرح الکبیر ۱/ ۷۸۲-۸۰۰۔

(۲) المجموع ۳/ ۴۶۵-۴۶۹، المغنی و الشرح الکبیر ۱/ ۵۳۲-۵۳۶، الشرح الصغیر ۱/ ۵۵۲-۵۶۰۔

(۳) المبسوط ۱/ ۲۴۸، المجموع ۳/ ۴۸۲۔

(۴) حدیث: "قراءته ﷺ سورة الكافرون والإخلاص في سنة الفجر" کی روایت مسلم (۱/ ۵۰۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث عائشۃ: "كان رسول الله ﷺ يصلی رکعتي الفجر" کی روایت مسلم (۱/ ۵۰۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ رد المحتار ۱/ ۴۴۶، ۴۵۶، فتح القدیر ۱/ ۴۵۴۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "كان يصلي في بيته قبل الظهر أربعا، ثم يخرج فيصلي بالناس ثم يدخل فيصلي ركعتين وكان يصلي بالناس المغرب، ثم يدخل فيصلي ركعتين ثم يصلي بالناس العشاء ويدخل بيتي فيصلي ركعتين" (۱) (آپ ﷺ اپنے گھر میں ظہر سے قبل چار رکعت پڑھتے تھے، پھر نکلتے اور لوگوں کو نماز پڑھاتے، پھر گھر میں آتے اور دو رکعت ادا فرماتے اور لوگوں کو مغرب کی نماز پڑھاتے، پھر اندر آ کر دو رکعت ادا فرماتے، پھر لوگوں کو عشاء کی نماز پڑھاتے اور میرے گھر میں داخل ہوتے اور دو رکعت ادا کرتے)۔

اس سلسلہ میں شہر کی مختلف مساجد اور ان مساجد میں کوئی فرق نہیں ہے، جن کی طرف سفر کر کے جانا جائز ہے وہ مسجد حرام، مسجد نبوی اور مسجد اقصی ہیں۔ اگر چہ ان مساجد میں نماز کا ثواب کئی گنا بڑھ جاتا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "صلوة المرء في بيته أفضل من صلاته في مسجدى هذا إلا في المكتوبة" (۲) (آدمی کا فرض کے علاوہ نفل نماز اپنے گھر میں پڑھنا، میری اس مسجد میں اس کے پڑھنے سے افضل ہے)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ عام سنن ونوافل کو گھر میں ادا کرنا افضل ہے۔ البتہ اگر مسجد سے لوٹ آنے کے بعد اس کے چھوٹ جانے کا اندیشہ ہو تو مسجد میں ادا کر لینا زیادہ بہتر ہے۔

مسجد میں نوافل کو ادا کرنا جائز ہے۔ خواہ راتبہ ہو یا غیر راتبہ اور اگر وہ جماعت کے ساتھ ادا کی جاتی ہو، مثلاً تراویح اور اس کے بعد وتر تو

(۱) حدیث: "كان يصلي فى بيته قبل الظهر......" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "صلاة المرء فى بيته أفضل من صلاته فى مسجدي" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۳۲ - ۶۳۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت زید بن ثابتؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

ان کو مسجد میں ادا کرنا افضل ہے، یہ اس لئے ہے کہ آدمی کو جماعت کی فضیلت حاصل ہو جائے (۱)۔

حنفیہ کا ایک قول اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت یہ ہے کہ نوافل کو گھر میں اور مسجد میں ادا کرنا برابر ہے۔

(۳) رواتب کو جماعت کے ساتھ یا تنہا ادا کرنا:

۱۲ - حنفیہ نے کہا ہے کہ نفل نماز میں جماعت مکروہ ہے (۲)۔

اسی طرح مالکیہ نے بھی کہا ہے کہ نوافل میں جماعت مکروہ ہے، اس لئے کہ نفل کی شان یہ ہے کہ اس کو تنہا ادا کیا جائے، اسی طرح نفل نماز تھوڑی جماعت کے ساتھ مشہور جگہ میں ادا کرنا مکروہ ہے، اور اگر جماعت کثیر نہ ہو اور جگہ بھی مشہور نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے (۳)۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ رمضان المبارک کے مہینہ میں تراویح اور وتر میں جماعت مستحب ہے اور دوسرے تمام رواتب کو جماعت کے ساتھ ادا کرنا مستحب نہیں ہے۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ نفل نماز تنہا اور جماعت کے ساتھ ادا کرنا جائز ہے (۴)، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے دونوں پر عمل کیا ہے، اکثر آپ ﷺ نفل نماز تنہا ادا فرماتے تھے، ایک مرتبہ حضرت ابن عباسؓ کے ساتھ نماز ادا کی اور ایک بار حضرت انسؓ، ان کی ماں اور یتیم کے ساتھ ادا فرمائی (۵)، اور ایک مرتبہ حضرت عتبانؓ کے گھر میں

(۱) الفروع ۱/ ۵۴۵، فتح القدیر ۱/ ۴۷۷، الشرح الصغیر ۱/ ۵۵۸، المجموع ۳/ ۴۸۴، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۳۰۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۴۵۰-۴۶۹-۴۷۰۔

(۳) الشرح الصغیر ۱/ ۵۶۴۔

(۴) المجموع ۳/ ۴۷۰-۴۷۱-۴۸۴، المغنی والشرح الکبیر ۱/ ۷۷۵-۷۷۶۔

(۵) حدیث: "صلاته بابن عباس" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۹۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور حدیث: "صلاته بأنس وأمه واليتيم" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۴۸۸ طبع السلفیہ) اور

آپ ﷺ نے صحابہ کی امامت کی، چنانچہ حضرت عتبان بن مالکؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا کہ اے اللہ کے رسول! کبھی میرے اور میری قوم کی مسجد کے درمیان سیلاب آ جاتا ہے، میں چاہتا ہوں کہ آپ ﷺ میرے گھر آئیں اور میرے گھر کے کسی کونہ میں نماز ادا فرمائیں، تاکہ میں اس کو اپنے لئے نماز کی جگہ بنالوں تو آپ ﷺ نے فرمایا: "سنفعل" (ہم لوگ ایسا کرلیں گے) چنانچہ جب آپ ﷺ تشریف لائے تو فرمایا: "أين تريد؟" (کہاں پڑھنا چاہتے ہو) میں نے گھر کے ایک گوشہ کی طرف اشارہ کیا تو آپ ﷺ کھڑے ہوئے اور ہم لوگوں نے آپ ﷺ کے پیچھے صف بنائی، آپ ﷺ نے ہم لوگوں کو دو رکعت نماز پڑھائی (۱)۔

جمہور فقہاء نے بلا عذر سنن رواتب کے ترک کو مکروہ قرار دیا ہے، البتہ اگر کوئی عذر ہو تو اس کے چھوڑنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

بعض رواتب کی، دوسری بعض کے مقابلہ میں تاکید زیادہ ہے، مثلاً فجر ومغرب کی سنت، وتر اور ظہر کی سنت، اور منفرد یعنی تنہا نماز پڑھنے والے کے حق میں ان کی تاکید زیادہ ہے، اس لئے کہ وہ ترک جماعت کی وجہ سے چھوٹ جانے والے ثواب کو مکمل کرنے کا زیادہ محتاج ہے (۲)۔

سفر میں رواتب کی نماز:

۱۳ - حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ سفر میں نوافل کو ادا کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ ان سے فرائض کی تکمیل ہوتی ہے، نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے تمام حالات میں اور اسفار میں ہمیشہ اس کو ادا کیا ہے، کبھی کبھی آپ ان کو سواری کی حالت میں بھی ادا فرماتے تھے، چنانچہ "**صلاته ﷺ الضحى يوم الفتح**" (۱) (فتح مکہ کے دن آپ ﷺ کا چاشت کی نماز ادا کرنا) اور "**صلاته ﷺ سنة الفجر ليلة التعريس**" (۲) (لیلۃ التعریس میں فجر کی سنت ادا کی)۔

اور اس لئے کہ عام رواتب کو ادا کرنے کی ترغیب احادیث میں مذکور ہے، اس کے بعد یہ حکم مکلّف کی رعایت اور اس کی ہمت وشوق اور تقوی پر منحصر ہے (۳)۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ سفر کے بغیر سنن رواتب کو ترک کرنا مکروہ ہے۔ سفر میں اس کو ادا کرنے اور چھوڑ دینے میں اختیار ہے، البتہ چونکہ فجر کی سنت اور وتر کی تاکید زیادہ ہے، اس لئے سفر وحضر میں وہ دونوں ادا کی جائیں گی (۴)۔

اگر سنن فوت ہو جائیں تو ان کی قضاء کا حکم:

۱۴ - حنفیہ نے کہا ہے کہ عام طور پر اگر سنن رواتب فوت ہو جائیں تو ان کی قضاء نہیں ہے، البتہ اگر فجر کی سنت فرض کے ساتھ فوت ہو جائے تو آفتاب کے بلند ہونے کے بعد فرض کے ساتھ اس کی قضاء کی جائے گی، اور اگر تنہا فوت ہو تو طلوع آفتاب کے قبل اس کی قضاء نہیں کرے گا، اس لئے کہ وہ مطلق نفل ہے، اور مطلق نفل صبح

= مسلم (۱/۴۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث عتبان بن مالک کی روایت بخاری (الفتح ۱/۵۱۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۵۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) فتح القدیر ۱/۴۸۱۔

(۱) حدیث: "صلاته ﷺ الضحى يوم الفتح" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۹۷ طبع الحلبی) نے حضرت ام ہانیؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "صلاته ﷺ سنة الفجر ليلة التعريس"، کی تخریج فقرہ/۴ میں گذر چکی ہے۔ اور تعریس کا معنی آرام کرنے کے لئے مسافر کا اترنا ہے (المصباح المنیر ۲/۵۰)۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱/۳۳۸، فتح القدیر ۱/۴۸۱۔

(۴) کشاف القناع ۱/۴۲۲۔

صادق کے بعد، آفتاب کے بلند ہونے تک مکروہ ہے، اور یہ ثابت نہیں ہے کہ آپ ﷺ نے اس کو دوسرے وقت میں تنہا ادا کیا ہو، بلکہ یہ ثابت ہے: "قضاهما تبعا للفرض غداة ليلة التعريس"،[۱] آپ نے اس کو صرف تعریس کی رات میں فرض کے تابع ادا کیا ہے)، امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کو آفتاب کے بلند ہونے کے بعد ادا نہیں کرے گا، اور امام محمد بن الحسن کے نزدیک زوال سے قبل تک اس کو ادا کرے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے لیلۃ التعریس کی صبح میں آفتاب کے بلند ہونے کے بعد اس کی قضاء کی ہے[۲]، لیلۃ التعریس والا واقعہ اس وقت پیش آیا جب آپ ﷺ غزوہ خیبر سے واپس لوٹ رہے تھے۔

ظہر سے پہلے والی سنت اگر فوت ہوجائے تو فرض کے بعد ادا کی جائے گی، البتہ بعد والی سنت سے قبل ادا کی جائے گی یا اس کے بعد اس سلسلہ میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک بعد والی سنت کے بعد ادا کرے گا اور امام محمد کے نزدیک بعد والی سنت کے قبل ادا کرے گا۔

باقی سنن رواتب اگر فرائض کے ساتھ فوت ہوجائیں تو ان کے بارے میں فقہاء حنفیہ کا اختلاف ہے، بعض کا قول ہے کہ نہ مستقل ادا کی جائیں گی، نہ فرائض کے تابع ادا کی جائیں گی اور یہی اصح قول ہے، بعض دوسرے حضرات نے کہا ہے کہ فرض کے تابع ادا کی جائیں گی، اس لئے کہ فجر کی سنت کی قضاء کے بارے میں جو حدیث ہے، اس کو عام سنن کے بارے میں بھی سمجھا جائے گا، خاص واقعہ کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔

(۱) حدیث: "أنه ﷺ قضى سنة الفجر مع الفريضة غداة ليلة التعريس" کی تخریج فقرہ/ ۴ میں گذر چکی ہے۔

(۲) تعریس: سونے اور آرام کی خاطر رات کے آخری حصہ میں تھوڑی دیر کے لئے مسافر کا اترنا ہے۔

فجر کی سنت اگر تنہا فوت ہوجائے تو اس کی قضا نہیں کی جائے گی، اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ عام طور پر سنت کی قضا نہیں کی جاتی ہے، اس لئے کہ قضاء واجب کے ساتھ خاص ہے، کیونکہ امر کے ذریعہ جو واجب ہو اس کا مثل ادا کرنا قضاء ہے، حدیث، فرض کے ساتھ اس کے تابع ہو کر سنت کی قضا کے بارے میں وارد ہے، لہذا اس کے علاوہ کے بارے میں حکم اپنی اصل پر رہے گا، اور صرف فرض کے تابع کر کے اس کی قضاء کی جائے گی اور وہ جماعت کے ساتھ یا تنہا زوال کے وقت تک ادا کرے گا[۱]۔

نیز حدیث میں ہے جس کی روایت حضرت ام سلمہؓ نے کی ہے، وہ فرماتی ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے عصر کی نماز پڑھی، پھر میرے گھر میں آئے اور دو رکعت ادا کی، میں نے دریافت کیا، اے اللہ کے رسول! آپ نے آج ایسی نماز ادا کی ہے جو پہلے کبھی نہیں پڑھتے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا: "قدم علي مال فشغلني عن الركعتين كنت أركعهما بعد الظهر، فصليتهما الآن" (میرے پاس مال آ گیا تھا۔ اس میں مشغولیت کی وجہ سے ظہر کے بعد کی دو رکعت جو میں پڑھا کرتا تھا چھوٹ گئی تھی تو اس وقت میں نے اس کو ادا کرلیا ہے)، میں نے پوچھا: اے اللہ کے رسول: اگر وہ چھوٹ جائے تو کیا ہم لوگ بھی اس کو ادا کرلیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ "لا"[۲] (نہیں)۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ نوافل کی قضاء نہیں کی جائے گی، صرف فجر کی سنت کی قضاء کی جائے گی، خواہ صبح کے فرض کے ساتھ ہو یا نہ ہو، بعض

(۱) فتح القدیر ا/ ۴۷۸-۴۷۹، رد المحتار ۲/ ۶۳-۶۵، البنایہ ۲/ ۶۱۰-۶۱۳۔

(۲) حدیث اُم سلمہ: "صلى النبي ﷺ العصر" کی روایت احمد (۶/ ۳۱۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے اس کو المجمع (۲/ ۲۲۴ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

مالکیہ سے منقول ہے کہ فجر کی سنت کے علاوہ نوافل کی قضاء ناجائز ہے[۱]۔

شافعیہ کا اظہر مذہب یہ ہے کہ ان نوافل کی قضاء مستحب ہے جن کے لئے کوئی وقت مقرر ہے، اظہر کے بالمقابل دوسرا قول یہ ہے کہ سنن مؤقتہ اگر فوت ہوجائیں تو ان کی قضاء نہیں ہے، اس لئے کہ وہ نوافل ہیں، لہذا غیر مؤقتہ نوافل کے مشابہ ہوں گی، اور یہ اگر چھوٹ جائیں تو ان کی قضاء نہیں ہوتی ہے، شافعیہ کا ایک تیسرا قول ہے کہ اگر نفل مؤقت کسی دوسری نماز کے تابع نہ ہو، مثلاً چاشت کی نماز تو اس کی قضاء کی جائے گی[۲]۔

قول اظہر کے سلسلہ میں ان کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد عام ہے: "**من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها**"[۳] (اگر کوئی شخص نماز بھول جائے یا اس کو چھوڑ کر سویا رہ جائے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ جب یاد آئے اس کو ادا کرلے)۔

نیز رسول اللہ ﷺ نے لیلۃ التعریس میں فجر کی سنت کی قضاء کی ہے، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**من نام عن و تره أو نسيه فليصله إذا ذكره**"[۴] (جو شخص وتر چھوڑ کر سویا رہ جائے یا اس کو بھول جائے تو جب یاد آئے اس کو پڑھ لے)، نیز حضرت ام سلمہؓ کی سابقہ حدیث ہے۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ فرائض کے ساتھ فوت شدہ سنن رواتب کی قضاء کی جائے گی اگر وہ کم ہوں، اگر زیادہ ہوں تو ان کو چھوڑ دینا ہی زیادہ بہتر ہے، البتہ فجر کی سنت خواہ زیادہ ہو اس کی قضاء کی جائے گی، فوت شدہ سنن اگر زیادہ ہوں تو ان کو چھوڑ دینا زیادہ بہتر ہے، اس کی دلیل، غزوہ خندق کے دن حضور ﷺ کا عمل ہے، آپ سے منقول نہیں ہے کہ قضاء کی جانے والی فرض نمازوں کے درمیان آپ نے کوئی نماز ادا کی ہو، نیز اس لئے کہ فرض کو ادا کرنے میں مشغول ہونا زیادہ بہتر ہے[۱]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ بیوی اور اجیر کے لئے اگرچہ اجیر خاص ہو یہ جائز ہے کہ فرض کے ساتھ سنن رواتب بھی ادا کریں، اس لئے کہ وہ فرض کے تابع ہیں، ان دونوں کو سنن کی ادائیگی سے منع کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ سنن کا وقت بھی فرائض کی طرح شرعاً مستثنی ہے[۲]۔

سنّور

دیکھئے: "ہرۃ"۔

(۱) الخرشی ۲/ ۱۵-۱۶، الشرح الصغیر ۱/ ۵۵۷، بلغۃ السالک ۱/ ۱۴۷۔

(۲) المجموع ۳/ ۴۹۰، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۴۔

(۳) حدیث: "من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۷۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۴) حدیث: "من نام عن وتره أو نسيه......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۳۷ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۳۰۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۰۲-۳۰۳۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۴۲۴ طبع عالم الکتب۔

سہو

دیکھیے: ''سجود السہو''۔

سوداء

دیکھیے: ''لباس''۔

سوار

دیکھیے: ''حلی''۔

سوبیا

دیکھیے: ''اشربہ''۔

سورة

تعریف:

۱- لغت میں سورۃ (سین کے پیش کے ساتھ) کا معنی مقام ہے، ابن السعید نے اس کو رفعت کے معنی میں مخصوص بتایا ہے، بعض لوگوں نے اس کا معنی شرف بتایا ہے، ایک قول ہے کہ اس کا معنی درجہ ہے، ایک قول ہے کہ اس کا معنی لمبی وخوبصورت عمارت ہے، ایک قول ہے کہ اس کا معنی علامت ہے۔

اصطلاح میں بعض علماء نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: یہ قرآن کریم کی آیات کا ایک ممتاز حصہ ہے جس کی ابتداء اور انتہاء ہو[1]۔

ایک قول ہے کہ سورہ سنا ہوا مکمل جملہ ہے جس میں مکمل معنی پایا جائے جیسے، شہر پناہ پورے شہر پر محیط ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

قرآن:

۲- قرآن: جو حضور ﷺ پر نازل ہوا اور مصاحف میں لکھا ہوا ہے جو بلا کسی شبہ کے تواتر کے ساتھ منقول ہے[2]۔

(۱) فنون الأفنان ۱/ ۲۳۳، الإتقان للسیوطی ۱/ ۱۵۰، تاج العروس، البرہان للزرکشی ۱/ ۲۶۳، لسان العرب۔

(۲) التعریفات للجرجانی۔

آیات:

۳- آیات: آیت کی جمع ہے، اس کا معنی لغت میں علامت اور نصیحت ہے۔

اصطلاح میں قرآن کی سورت کا جز ہے جس کا اول وآخر وقف میں واضح ہوتا ہے، سورت اور آیت میں فرق یہ ہے کہ سورت کے لئے اس کا کوئی خاص نام ہونا ضروری ہے اور وہ تین آیات سے کم نہیں ہوسکتی ہے، جب کہ آیت کے لئے کبھی اس کا کوئی خاص نام ہوتا ہے مثلاً آیۃ الکرسی، اور کبھی کوئی خاص نام نہیں ہوتا ہے جیسے اکثر آیات ہیں[1]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''آیۃ''۔

اجمالی حکم:

قرأت کے وقت سورہ کو الٹ دینا:

۴- جمہور کی رائے ہے کہ قرآن کریم کی سورتوں کو ترتیب کے ساتھ اسی طرح پڑھنا جیسا کہ وہ مصحف شریف میں ہے مستحب ہے، انہوں نے پڑھنے والے کے لئے نماز میں یا نماز کے باہر سورتوں کو الٹا پڑھنے کو مکروہ کہا ہے، مثلاً ''ألم نشرح'' پڑھے اس کے بعد ''والضحی'' پڑھے، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے اس شخص کے بارے میں پوچھا گیا جو قرآن کو الٹ کر پڑھتا ہے تو انہوں نے فرمایا کہ اس کا دل الٹا ہے، لیکن اگر تعلیم کے طور پر ہو تو بعض فقہاء نے اس الٹنے کو جائز قرار دیا ہے، مثلاً قرآن یاد کرنے کے لئے بچوں کو تعلیم دینا، یا ذکر کے طور پر ہو، لیکن مالکیہ کی رائے ہے کہ یہ خلاف اولی ہے[2]، دیکھئے: اصطلاح ''قرآن'' اور ''مصحف''۔

(۱) لسان العرب۔

(۲) الدر المختار ۱/ ۳۶۶، ۳۶۷، عمدۃ القاری ۶/ ۴۱، المجموع ۳/ ۳۸۵، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۰۳، کشاف القناع ۱/ ۳۴۴۔

نماز میں سورہ فاتحہ پڑھنے کا حکم:

۵ - جمہور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ سورۂ فاتحہ کا پڑھنا ہر رکعت میں ایک رکن ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"لا صلاة لمن لم یقرأ بفاتحة الکتاب"** [۱] (جو سورۂ فاتحہ نہیں پڑھے گا اس کی نماز صحیح نہ ہوگی)، البتہ شافعیہ نے کہا ہے کہ یہ مطلقاً رکن ہے، اور مالکیہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ یہ جہری نماز میں غیر مقتدی کے لئے فرض ہے، ان کے مذہب میں چند اقوال ہیں:

حنفیہ کی رائے ہے کہ نماز میں سورہ فاتحہ کا پڑھنا رکن نہیں ہے، لیکن ان کے نزدیک نماز میں قرآن کا وہ حصہ پڑھنا فرض ہے جو آسانی سے پڑھ سکتا ہو، ارشاد باری ہے: "فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ" [۲] (اور تم لوگ جتنا قرآن آسانی سے پڑھا جاسکے پڑھ لیا کرو)۔

اس آیت سے انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالی نے مطلقاً قرآن کے میسر حصہ کو پڑھنے کا حکم دیا ہے، اس میں سورۂ فاتحہ کی قید لگانا مطلق نص میں زیادتی کرنا ہے اور یہ جائز نہیں ہے، اس لئے یہ منسوخ کرنا ہے، لہذا کم از کم جس کو قرآن کہا جاسکے اس کا پڑھنا فرض ہوگا اس لئے کہ اسی کا حکم دیا گیا ہے [۳]۔

نماز میں جان بوجھ کر فاتحہ کے بعد سورہ کا ترک کردینا:

۶ - فاتحہ کے بعد سورہ کے سنت ہونے میں جمہور فقہاء کے یہاں کوئی

(۱) حدیث: "لا صلاة لمن لم یقرأ بفاتحة الکتاب" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۲۳۶، ۲۳۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۲۹۵ طبع الحلبی) نے حضرت عبادہ بن صامتؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ مزمل ر ۲۰۔

(۳) البنایہ ۲/ ۱۶۳، ۱۶۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۳۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۵۲، المغنی ۱/ ۲۶۳۔

اختلاف نہیں ہے، لیکن اگر کوئی شخص بھول کر یا جان بوجھ کر اس کو چھوڑ دے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے [۱] تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "سہو" اور "صلوۃ"۔

نماز کی آخری دو رکعتوں میں سورہ کا پڑھنا:

۷ - جمہور مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا قول اظہر یہ ہے کہ اخیر کی دو رکعتوں میں سورۂ فاتحہ کے بعد سورہ کا پڑھنا مسنون نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام عام طور پر ان میں کچھ نہیں پڑھتے تھے اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ تیسری رکعت میں نمازی پر کچھ واجب نہیں ہے، اگر وہ چاہے تو خاموش رہے اور اگر چاہے تو قراءت کرے یا تسبیح پڑھے اور اگر پڑھے تو سورۂ فاتحہ بطور ثنا اور ذکر کے پڑھے گا [۲]۔

پہلی دو رکعت میں فاتحہ کے بعد سورہ کی تکرار:

۸ - جمہور حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ نماز پڑھنے والا قرآن کی جس سورہ کو پہلی رکعت میں پڑھ چکا ہے اس کو دوسری رکعت میں بھی پڑھ لے، چنانچہ قبیلہ جہینہ کے ایک آدمی سے منقول ہے کہ اس نے نبی کریم علیہ السلام سے صبح کی نماز میں دونوں رکعات میں "إذا زلزلت" پڑھتے ہوئے سنا، مجھے معلوم نہیں کہ اللہ کے رسول علیہ السلام بھول گئے یا جان بوجھ کر پڑھا [۳]۔

(۱) البنایہ ۲/ ۱۶۶، ۱۶۷، مواہب الجلیل ۲/ ۱۸، المغنی ۱/ ۲۶۳، شرح المنہاج للمحلی ۱/ ۱۵۲۔

(۲) البنایہ ۲/ ۵۵۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۲، شرح المنہاج ۱/ ۱۵۲، المغنی ۱/ ۵۷۶۔

(۳) حدیث: "سمع رسول الله ﷺ یقرأ في الصبح......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۱۰، ۵۱۱ تحقیق عزت عبید دعاس) اور بیہقی (۲/ ۳۹۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے اپنے طریق سے جہینہ کے ایک آدمی سے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

نیز اس شخص کی حدیث ہے جو لوگوں کو نماز پڑھاتا تھا تو ہر سورہ سے قبل "قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ" (کہئے اللہ ایک ہے) پڑھتا تھا، اس نے کہا: مجھے یہ بہت پسند ہے، رسول اللہ علیہ السلام نے اس سے فرمایا: تیرا اس سورہ کو محبوب رکھنا تجھ کو جنت میں داخل کرے گا[1]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ سورہ کی تکرار مکروہ ہے، بعض نے کہا ہے کہ خلاف اولی ہے، چنانچہ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: ہر سورہ کے لئے رکوع اور سجدہ سے اس کا حصہ ہے[2]۔

ایک رکعت میں قرآن کی دو سورتوں کو جمع کرنا:

۹- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ایک رکعت میں دو سورتوں کو جمع کرنا جائز ہے، ان کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت حذیفہؓ سے ثابت ہے، انہوں نے فرمایا: "إن النبي ﷺ قرأ في ركعة سورة البقرة والنساء وآل عمران" [3] (نبی کریم ﷺ نے ایک رکعت میں سورۂ بقرہ، سورۂ نساء اور آل عمران کو پڑھا)، حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا: میں وہ نظائر جانتا ہوں جن کو اللہ کے رسول ﷺ ایک رکعت میں ملا کر پڑھا کرتے تھے، اور انہوں نے مفصل میں سے بیس سورتیں اور حامیم میں سے دو سورتیں ذکر کیں[4]۔

(۱) حدیث: "حبک إياها أدخلک الجنة" کی روایت بخاری (فتح ۲/۲۵۵ طبع السلفیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۰۹، عمدۃ القاری ۶/۴۲، مواہب الجلیل ۲/۲۶، شرح الزرقانی ۱/۲۰۴، نہایۃ المحتاج ۱/۴۷۲، المغنی ۱/۴۹۴، فتح الباری ۲/۲۵۶۔

(۳) حدیث: "قرأ في ركعة سورة البقرة والنساء و آل عمران" کی روایت مسلم (۱/۵۳۶-۵۳۷ طبع الحلبی) نے حضرت حذیفہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "لقد عرفت النظائر التي كان ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۲۵۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۵۶۳-۵۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

حنابلہ نے ایک رکعت میں چند سورتوں کے جمع کرنے کے سلسلہ میں نفل اور فرض کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر نوافل میں ایسا ہو تو کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ سابقہ روایات سے ثابت ہے، کیونکہ یہ نفل نماز مثلاً تہجد وغیرہ کا واقعہ ہے، ان کے یہاں مستحب یہ ہے کہ فرض میں فاتحہ کے بعد ایک سورہ پر ہی اکتفاء کیا جائے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ اکثر اپنی نماز اسی طرح ادا فرماتے تھے، ان کے یہاں یہ ایک روایت ہے، ان کے یہاں دوسری روایت مالکیہ کے مذہب کی طرح ہے کہ وہ مکروہ ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت معاذؓ کو حکم دیا کہ وہ اپنی نماز میں ایک ہی سورہ پڑھا کریں[1]، نیز حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کا قول ہے: جس وقت ان سے ایک آدمی نے کہا کہ میں نے ایک رکعت میں پورا مفصل پڑھا تو انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالی اگر چاہتا تو پورا قرآن ایک ہی بار نازل فرماتا، لیکن اس نے الگ الگ نازل کیا تاکہ ہر سورہ کو رکوع، سجدہ سے اس کا حصہ دیا جاسکے[2]۔

جنازہ کی نماز میں سورہ کا پڑھنا:

۱۰- حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ جنازہ کی نماز میں قراءت نہیں ہے، اور سورہ کا پڑھنا جو ثابت ہے وہ صرف بطور ثنا پڑھتے تھے قرأت کے طور پر نہیں پڑھتے تھے، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ نبی

(۱) حدیث: "أمر النبي ﷺ معاذا أن يقرأ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۲۰۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۳۹-۳۴۰ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

(۲) المغنی ۱/۴۹۴، کشاف القناع ۱/۳۴۷، شرح الزرقانی ۱/۲۰۳، مواہب الجلیل ۲/۲۳، عمدۃ القاری ۶/۴۲، فتح الباری ۲/۲۵۵۔ اور أثر: "إن الله تعالى لو شاء لأنزله جملة" کی روایت طحاوی نے شرح معانی الآثار (۱/۳۴۵ طبع الأنوار المحمدیہ) میں کی ہے۔

کریم ﷺ نے اس میں کوئی دعاء اور قرأت مقرر نہیں فرمائی ہے، نیز اس لئے کہ جس نماز میں رکوع نہیں ہے اس میں قرأت بھی نہیں ہے جیسے سجدۂ تلاوت۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جنازہ کی نماز میں سورہ فاتحہ پڑھنا واجب ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے ثابت ہے کہ انہوں نے ایک جنازہ پر نماز پڑھی تو سورہ فاتحہ پڑھا اور فرمایا کہ یہ سنت ہے، اور حضرت ام شریکؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا کہ نبی کریم ﷺ نے ہمیں حکم دیا کہ جنازہ کی نماز میں ہم فاتحہ پڑھیں[(۱)]، نیز یہ "**لاصلوة لمن لم يقرأ بأم القرآن**" کے عموم میں داخل ہے[(۲)]۔

نیز اس لئے کہ یہ ایسی نماز ہے جس میں قیام واجب ہے، لہذا دوسری تمام نمازوں کی طرح قراءت بھی واجب ہوگی۔

فاتحہ کے بعد سورہ پڑھنے کے بارے میں جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ سورہ نہیں پڑھی جائے گی، اس لئے کہ جنازہ کی نماز میں تخفیف مشروع ہے، لہذا اس میں فاتحہ کے بعد کچھ نہیں پڑھا جائے گا[(۳)]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "جنائز"۔

---

(۱) حدیث: "**أمرنا رسول الله ﷺ - أن نقرأ على الجنائز بفاتحة الكتاب**" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۴۷۹-۴۸۰ طبع الحلبی) اور ابن عدی نے الکامل (۲/ ۶۵۶ طبع دار الفکر) میں کی ہے، ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۱/ ۱۱۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "**لا صلاة لمن لم يقرأ بأم القرآن**" کی روایت ان ہی الفاظ میں مسلم (۱/ ۲۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۸۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۶۴، المغنی ۲/ ۳۶۲-۳۶۳۔

سوم

تعریف:

۱ - **السوم**: سامان کو فروخت کرنے کے لئے پیش کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "**سمت بالسلعة أسوم بها سوما**" فروخت کے لئے پیش کرنا اور قیمت بتلانا، **ساومت، استمت بها وعليها**، اپنے سامان کا بھاؤ کیا اور گراں قیمت پر فروخت کیا، اگر کوئی کسی سے کہے کہ یہ سامان اتنی قیمت میں لوگے؟ اس وقت بولا جاتا ہے: "**سمت فلانا سلعتي سوما، المساومة**" بائع اور مشتری کے درمیان سامان اور اس کی قیمت کی تفصیل میں بھاؤ کرنا، الفیومی نے کہا ہے: "**سام البائع السلعة سوما**" کا معنی ہے کہ اس نے فروخت کے لئے سامان پیش کیا، اور "**سامها المشترى واستامها**" کا معنی ہے، اس نے اس کے فروخت کرنے کا مطالبہ کیا۔

"**سامت الراعية و الماشية و الغنم تسوم سوما**" کا معنی خود سے چراگاہ میں جا کر جہاں چاہے چرنا ہے، اسم فاعل **سائمة** ہے، "**السوام و السائمة**" چرنے والے جانور، اور "**أسامها هو و سامها**" کا معنی ہے اس نے اس کو چرایا[(۱)]۔

فقہاء زکوۃ کے باب میں لفظ سوم کو مباح گھاس میں چرانے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، اسی طرح بائع کا اپنے سامان کو کسی بھی قیمت میں فروخت کرنے کے لئے پیش کرنے، نیز بائع کا اس

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

سے کم ثمن میں اس کی خریداری کے خواہش مند کے تلاش کرنے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-نجش:

۲-نجش (جیم کے سکون کے ساتھ) مصدر ہے، اور زبر کے ساتھ اسم مصدر ہے۔

نجش یہ ہے کہ کوئی شخص ثمن میں اضافہ کرے حالانکہ خریداری کا ارادہ نہ ہو، یا سامان کی ایسی تعریف کرے جو اس میں نہ ہوتا کہ اس کو رائج کرے، یہ نکاح وغیرہ میں بھی ہوتا ہے [۲]۔

نجش اور سوم میں فرق یہ ہے کہ نجش کرنے والا اس چیز کی خواہش نہیں رکھتا ہے، جب کہ بھاؤ کرنے والا اس کا خواہش مند ہوتا ہے۔

ب-مزایدۃ (ڈاک بولنا):

۳- بیع المزایدۃ جس کو بیع الدلالۃ بھی کہتے ہیں یہ ہے کہ سامان فروخت کرنے کی آواز لگائے، اور لوگ ایک دوسرے سے قیمت میں اضافہ کریں، یہاں تک کہ جو سب سے زیادہ دام لگائے گا وہ اس کو اس دام میں لے لے گا، اور یہ جائز بیع ہے [۳]۔

سوم سے متعلق احکام:

اول- زکوۃ میں سوم:

۴- جانور کی زکوۃ کے واجب ہونے میں ایک شرط، مباح گھاس میں اس کا سائمہ ہونا ہے، یہ جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کی طرف سے حضرت ابوبکرؓ کو لکھے گئے خط میں ہے: **"وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة......"** [۱] (بکری کی زکوۃ چالیس سے ایک سو بیس تک میں ایک بکری ہے)۔

حدیث میں سوم کی قید لگانے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ غیر سائمہ میں زکوۃ واجب نہیں ہے، اور زکوۃ سائمہ کے ساتھ اس لئے خاص ہے کہ مباح گھاس میں چرنے کی وجہ سے اس کا بوجھ کم ہوجاتا ہے۔

جمہور نے یہ شرط لگائی ہے کہ چرانا دودھ اور نسل حاصل کرنے کے لئے ہو، اس لئے کہ مال زکوۃ صرف نامی مال میں ہے، اور جانور میں مال نامی، چرانے کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ اس سے نسل حاصل ہوتی ہے، جس سے مال بڑھتا ہے، لہذا اگر سائمہ باربرداری اور سواری کے لئے ہو تو اس میں زکوۃ واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ اس وقت وہ بدن کے کپڑوں کی طرح ہوں گے۔

اسی طرح یہ شرط بھی ہے کہ چرانا سال کے اکثر ایام میں ہو، اس لئے کہ اکثر کل کے حکم میں ہوتا ہے، یہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، شافعیہ کے یہاں تفصیل ہے، اگر سال کے اکثر حصہ میں چارہ کھلائے گا تو ان کے نزدیک اس کی زکوۃ نہ ہوگی، اور یہ حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک متفق علیہ ہے۔

اور اگر اکثر حصہ سے کم چارہ کھلائے گا تو اصح قول یہ ہے کہ

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۵-۱۶، ۴/ ۱۳۲، القلیوبی ۲/ ۱۴-۱۸۳، کشاف القناع ۲/ ۱۸۳، ۳/ ۱۸۳، الفواکہ الدوانی ۱/ ۹۶، ۲/ ۱۵۶، ۳، الزاہر/ ۱۹۶۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، الدرالمختار ۴/ ۱۳۲۔

(۳) المعجم الوسیط، ابن عابدین ۴/ ۱۳۳، کشاف القناع ۳/ ۱۸۳۔

(۱) حدیث: "في صدقة الغنم......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۱۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اگراتنی مقدار میں چارہ کھلایا کہ اس کے بغیر، بلا واضح ضرر کے جانور زندہ رہ سکتا ہے تو اس کی زکوۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ اس صورت میں اس پر بوجھ کم ہے، اور اگر اس مدت میں اس چارہ کے بغیر جانور زندہ نہیں رہ سکتا ہے یا زندہ تو رہ سکتا ہے مگر واضح ضرر ہوگا تو ایسی حالت میں اس میں زکوۃ واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ اس میں بوجھ ظاہر ہے۔

شافعیہ نے اس میں مالک کی طرف سے چرانے کی شرط لگائی ہے، چنانچہ اگر جانور خود چر لے یا غاصب، یا شراء فاسد کے ذریعہ خریدنے والا شخص اس کو چرائے تو اصح قول کے مطابق اس میں زکوۃ واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ مالک کی طرف سے چرانا نہیں پایا گیا، اور اس کا قصد وارادہ اس لئے معتبر ہے کہ زکوۃ کے واجب ہونے میں چرانے کا اثر ہوتا ہے اس لئے اس کے قصد کا اعتبار ہوگا۔

یہ حنفیہ کے کلام کا مقتضی ہے، جیسا کہ ابن عابدین نے اس کو ظاہر کیا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک نیت شرط نہیں ہے، لہذا اگر جانور خود چر لے یا کوئی غاصب اس کو چرا دے تو اس میں زکوۃ واجب ہے جیسے کوئی شخص غلہ غصب کر کے اور اس کے مالک کی زمین میں اس کی کھیتی کر دے تو اس کے مالک پر اس میں عشر واجب ہوگا[1]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: ''زکوۃ'' کی بحث۔

مالکیہ کے نزدیک جانور میں زکوۃ واجب ہے خواہ وہ سائمہ ہو یا معلوفہ ہو (جس کو باندھ کر چارہ کھلایا جائے)، خواہ کام کرنے والا ہو یا کام کرنے والا نہ ہو، اس لئے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے خط میں نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد عام ہے کہ ہر چوبیس یا اس سے کم اونٹ میں ہر پانچ اونٹ کی طرف سے ایک بکری واجب ہے[1]۔

سائمہ کی قید اتفاقی ہے احترازی نہیں، چونکہ اس زمانہ میں عام طور پر ایسا ہی ہوتا تھا۔ سرزمین حجاز میں جانوروں میں عام طور پر چرانے کا رواج تھا جو قید عام رسم ورواج کی وجہ سے ہو وہ بالا جماع حجت نہیں ہے[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''زکوۃ'' کی بحث۔

دوم- بیع میں سوم:

۵- کسی قیمت پر باہمی رضامندی اور اتفاق سے قبل اگر بھاؤ ہو تو نہ حرام ہے اور نہ مکروہ، اس لئے کہ یہ مزایدہ (ڈاک بولنا) کے قبیل سے ہے، جو جائز ہے، لیکن اگر ثمن کی مقدار پر متفق ہو جانے کے بعد ہو تو حنفیہ کے نزدیک مکروہ اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حرام ہے۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''بیوع منہی عنہا'' اور ''مزایدہ'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔

لیکن بیع جمہور فقہاء کے نزدیک صحیح ہوگی، اس لئے کہ اس کے ارکان اور اس کی شرطیں مکمل ہیں، اگر خیار مجلس اور خیار شرط کے زمانہ میں ہو تو حنابلہ کے نزدیک باطل ہے، اس لئے کہ نہی کا تقاضا ہے کہ بیع فاسد ہو، یہ فی الجملہ ہے[3]۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۵، ۱۶، البدائع ۲/ ۳۰، مغنی المحتاج ۱/ ۳۷۹، ۳۸۰، القلیوبی ۲/ ۱۴، کشاف القناع ۲/ ۱۸۳- ۱۸۴، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۳۷۴۔

---

(۱) حدیث: ''في أربع وعشرين......'' کی تخریج فقرہ/ ۴ میں گذر چکی ہے۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۹۶۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۱۳۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۵۶، القلیوبی ۲/ ۱۸۳، کشاف القناع ۳/ ۱۸۳۔

سیاسة

تعریف:

۱- لغت میں سیاسة کے دو معانی ہیں:

اول: چرواہے کا عمل، یعنی ایسا شخص جو جانور کی دیکھ ریکھ پر مقرر ہوتا ہے اور اس کو سدھاتا ہے، کہا جاتا ہے: **ساس الدابة یسوسها سیاسة**، جانور کی دیکھ بھال کی اور اس کو سدھایا۔

دوم: کسی شئی کی اصلاح کے لئے اس پر مقرر ہونا، کہا جاتا ہے **ساس الأمر سیاسة**، یعنی اس نے انتظام کیا، **ساس الوالی الرعیة**: ان کو حکم دیا، منع کیا، اور ان کی قیادت کی ذمہ داری سنبھالی، اس سے معلوم ہوا کہ لغت میں سیاست کا معنی تدبیر، اصلاح اور تربیت ہے (۱)۔

اصطلاح میں یہ چند معانی کے لئے آتا ہے:

۲- اس میں سے پہلا معنی عام ہے، اس کا تعلق حکومت اور اقتدار سے ہے، اسی لئے کہا جاتا ہے: کہ سیاست دنیا اور آخرت میں نجات دینے والے راستہ کی طرف لوگوں کی رہنمائی کرکے ان کی سدھار کی کوشش کرنا اور ان کے امور ومعاملات کا نظم وانتظام کرنا ہے (۲)۔

(۱) الصحاح، القاموس المحیط، التاج، اللسان، المصباح، المغرب، أساس البلاغة، النہایہ، المعجم الوسیط۔

(۲) الکلیات۔ أبو البقاء ۳/ ۳۱ تحقیق عدنان درویش ومحمد المصری طبع وزارة الثقافہ دمشق ۱۹۷۴ء، جامع الرموز شرح مختصر الوقایہ، القہستانی ۲/ ۲۹۰ طبع محرم البوسنوی ۱۳۰۰ھ، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۵ طبع دوم الحلبی ۱۳۸۶ھ۔

البجیرمی نے کہا ہے: سیاست، رعایا کے امور کی اصلاح اور ان کے معاملات کا نظم و انتظام کرنا ہے (۱)، علماء نے سیاست کو "**الأحکام السلطانیة**" (۲) یا "**السیاسة الشرعیة**" (۳) یا "**السیاسة المدنیة**" (۴) بھی کہا ہے۔

چونکہ سیاست اس معنی میں حکم کی بنیاد ہے، اسی لئے حکومت کے ذمہ داران کے اعمال اور سلطنت سے متعلق افعال کا نام سیاست رکھ دیا گیا، اور ایک قول یہ ہے کہ امامت کبری (حکومت کی سربراہی)، دین کی حفاظت اور دنیا کے نظم وانتظام کے سلسلہ میں نبوت کی خلافت کے لئے وضع کی گئی ہے (۵)، اس بنیاد پر علم سیاست وہ علم ہے جس کے ذریعہ حکومت اور تمدنی ومعاشرتی سیاسیات کی انواع اور ان کے حالات کا علم ہو، یعنی سلاطین، ملوک، امراء، اہل احتساب، قضاۃ، علماء، اموال کے ذمہ داران، بیت المال کے نمائندگان اور ان کے قائم مقام لوگوں کے حالات معلوم ہوں۔

اور اس کا موضوع تمدنی مراتب اور ان کے احکام ہیں، اس معنی

= ۱۹۶۶ء، کشاف اصطلاحات الفنون۔ التھانوی ۱/ ۶۶۴-۶۶۵ طبع کلکتہ ۱۸۶۲ء۔

(۱) البحر الرائق شرح کنز الدقائق - ابن نجیم ۵/ ۶۷ طبع العلمیہ قاہرہ ۱۳۱۱ھ، طلبۃ الطلبہ فی الاصطلاحات الفقہیہ / ۱۶۷ طبع المثنی - بغداد ۱۱۱۳ھ، التجرید لنفع العبید حاشیۃ البجیرمی ۲/ ۱۷۸ طبع المکتبۃ الإسلامیہ - دیار بکر - ترکی، السیاسۃ الشرعیہ أو نظام الدولۃ الإسلامیہ / ۱۴ طبع السلفیہ قاہرہ ۱۳۵۰ھ، الکلیات ۳/ ۳۱، دستور العلماء ۲/ ۱۹۴۔

(۲) جیسا کہ ماوردی نے اپنی کتاب الأحکام السلطانیہ طبع العلمیہ بیروت اور ابویعلی نے الأحکام السلطانیہ طبع اول الحلبی ۱۳۵۶ھ ۱۹۳۸ء میں لکھا ہے۔

(۳) اس کو ابن تیمیہ نے اپنی کتاب السیاسۃ الشرعیہ فی إصلاح الراعی والرعیہ طبع الکتب العربیہ بیروت ۱۳۸۶ھ میں لکھا ہے۔

(۴) یہ ابو البقاء، اور صاحب دستور العلماء کی تعریف میں مذکور ہے۔

(۵) نصیحۃ الملوک للماوردی / ۵۱ تحقیق خضر محمد خضر طبع مکتبۃ الفلاح، دستور العلماء ۲/ ۱۹۴۔

میں سیاست، عملی حکمت کی ایک فرع ہے [۱]۔

غالبًا سب سے پہلے حکم سے متعلق معنی میں لفظ سیاست کا استعمال حضرت عمرو بن العاصؓ نے کیا جب انہوں نے حضرت معاویہؓ کے حالات کے بارے میں خط حضرت ابوموسی اشعریؓ کو لکھا، انہوں نے لکھا: میں ان کو مظلوم خلیفہ کا جانشیں اور ان کے خوف کا دعوی دار، اچھی سیاست والا اور بہترین انتظام کار سمجھتا ہوں [۲]۔

۳- دوسرا معنی: سزا سے متعلق ہے، یعنی سیاست، حاکم کی طرف سے کسی مصلحت کی وجہ سے جس کو وہ مناسب سمجھے کسی کام کا کرنا، اگرچہ اس کام کے سلسلہ میں کوئی جزئی دلیل موجود نہ ہو [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

تعزیر:

تعزیر کسی ایسے جرم میں سزا دینا ہے جس کے بارے میں شریعت میں نہ کوئی حد مقرر ہو نہ اس میں کوئی کفارہ ہو، خواہ وہ اللہ تعالی کا حق ہو یا کسی آدمی کا ہو۔

جس کی نگاہ عقوبت پر رہی اس نے کہا کہ تعزیر حد سے کم درجہ کی سزا ہے، یا کہا کہ یہ ایسی سزا ہے جو اللہ تعالی یا کسی بندہ کا حق ہو کر مقرر نہیں ہے۔

اسی وجہ سے ابن القیم نے کہا ہے کہ تعزیر کی کوئی حد مقرر نہیں ہے، بلکہ وہ جرم کی قسم، اس کی نوعیت اور اس کے بڑا یا چھوٹا ہونے کے اعتبار سے ہوتی ہے، ان کے نزدیک ممکن ہے کہ "تعزیر" "حد" سے زائد ہو، ان کی دلیل یہ ہے کہ فقہاء کی اصطلاح میں جس کو حد کہتے ہیں اس سے وہ حد عام ہے جس کو شریعت کی زبان میں حد کہتے ہیں [۱]۔

لہذا تعزیر سیاست سے خاص ہے۔

مصلحۃ:

۴- مصلحت کا معنی شریعت کے مقصود کی حفاظت کرنا ہے، اور شریعت کا مقصود انسان کی پانچ چیزوں کی حفاظت کرنا ہے:

یعنی ان کے دین، جان، عقل، نسل اور مال کی حفاظت کی جائے، لہذا جس چیز سے ان پانچوں اصول کی حفاظت ہو وہ مصلحت ہے، اور جس چیز سے یہ پانچوں ضائع ہوں وہ مفسدہ ہے، اور اس کو دور کرنا مصلحت ہے۔

یا بالفاظ دیگر انسان سے مفاسد کو دور کر کے شریعت کے مقاصد کی حفاظت کرنا مصلحت ہے [۲]۔

---

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون ۱/۳۸۶، مفتاح السعادہ - طاش کبری زادہ ۱/۶۶۵ طبع اول الکتب العلمیہ بیروت ۱۴۰۵ھ ۱۹۸۵ء، دستور العلماء ۲/۴۸۔

(۲) تاریخ الرسل والملوک۔ أبوجعفر محمد بن جریر الطبری ۵/۶۸۔ تحقیق محمد أبو الفضل ابراہیم (۲۔ دار المعارف مصر ۱۳۸۷ھ ۱۹۶۷ء)۔

(۳) البحر الرائق ۵/۱۱، حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۵۔

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۲۶، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ص ۲۶۳، حاشیۃ البجیرمی ۴/۲۳۶، إعلام الموقعین ۲/۹۹، الفروع ۶/۱۰۴-۱۱۶، درر الحکام فی شرح غرر الأحکام- ملاخسرو ۲/۷۴، ۷۵ (طبع احمد کامل استنبول ۱۳۳۰ھ)، تعریفات الجرجانی / ۵۵ طبع الحلبی ۱۳۵۷ھ- ۱۹۳۸ء، جامع الرموز ۲/۳۹۷، إعلام الموقعین ۲/۲۹۔

(۲) المستصفی من علم الأصول للغزالی ۱/۲۸۶-۲۸۷ طبع اول الأمیریہ بولاق ۱۳۲۲ھ، روضۃ الناظر وجنۃ المناظر- ابن قدامہ المقدسی ص ۱۴۸-۱۴۹ طبع اول الکتاب العربی بیروت ۱۴۰۱ھ، ۱۹۸۱ء، إرشاد الفحول إلی تحقیق الحق من علم الأصول للشوکانی طبع اول الحلبی ۱۳۵۶ھ، ۱۹۳۷ء، الموافقات فی أصول الشریعہ ۲/۲۵-۴۸ طبع المکتبۃ التجاریہ مصر۔

شرعی حکم:

۵ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ سلطان کو حق ہے کہ وہ لوگوں کے امور کے نظم و انتظام اور کجی و پیچیدگی کو درست کرنے کے لئے سیاست کا طریقہ اختیار کرے، ان ضوابط و کسوٹی کے مطابق جن کا بیان آگے آرہا ہے، اور سیاست صرف اس پر موقوف نہیں ہے جس کی صراحت شریعت نے کی ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ سیاست شریعت کے قواعد کے تحت داخل ہے، اگرچہ خاص طور پر اس کی صراحت نہیں کی گئی ہے، اس لئے کہ شریعت کی بنیاد (ایمان کے بعد) عالم کی بقا کے لئے فساد کی بنیاد کے ختم کرنے پر ہے[1]، مالکیہ میں سے قرافی نے کہا ہے کہ سیاسی احکام میں حکمرانوں کو موقعہ دینا شریعت کے خلاف نہیں ہے، بلکہ دلائل اور قواعد سے اس کی تائید وتوثیق ہوتی ہے، ان میں سب سے اہم فساد کی کثرت اور اس کا عام ہونا ہے، اور مصالح مرسلہ کے قائل امام مالکؒ اور دوسرے بہت سے علماء ہیں[2]۔

حنابلہ میں سے ابوالوفاء بن عقیل نے کہا ہے کہ سلطان کو حق ہے کہ سیاست کا طریقہ اپنائے، اور ہمارے نزدیک یہی دوراندیشی ہے، ہر امام نے اس کے بارے میں گفتگو کی ہے، اور سیاست صرف اس پر موقوف نہیں جس کی صراحت شریعت نے کی ہے، اس لئے کہ خلفاء راشدین نے قتل کیا ہے، سزائیں دی ہیں، مصاحف کو جلایا ہے، اور حضرت عمرؓ نے عورتوں کے فتنہ کے اندیشہ سے نصر بن حجاج کو جلاوطن کیا ہے۔

فقہاء نے اس کو مصالح مرسلہ میں شمار کیا ہے[3]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۵۔

(۲) اس کو ابن فرحون مالکی نے تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام ۲/۱۵۰، ۱۵۲ طبع الحلبی ۱۳۷۸ھ، ۱۹۵۸ء میں امام مالک سے نقل کیا ہے۔

(۳) الطرق الحکمیہ ر ۱۳، الفروع - ابوعبداللہ محمد بن مفلح ۶/۱۱۵-۱۱۶ طبع چہارم عالم الکتب بیروت ۱۴۰۵ھ، ۱۹۸۵ء۔

علامہ ابن قیم نے اس شخص کی زیادتی سے خبردار کیا ہے جس نے نصوص میں مذکور چیزوں پر اکتفاء کرتے ہوئے سیاست کو اختیار کرنے سے منع کیا ہے، اسی طرح اس شخص کی کوتاہی سے بھی متنبہ کیا ہے جس نے یہ سمجھا ہے کہ سیاست کے اختیار کرنے سے حکام کے لئے جائز ہوجاتا ہے کہ اپنی خواہش کے مطابق جو سزا مناسب سمجھیں مقرر کریں، پھر انہوں نے فرمایا ہے کہ دونوں جماعتوں سے اس چیز کے سمجھنے میں کوتاہی ہوئی ہے جس کو دے کر اللہ نے اپنا رسول بھیجا اور اپنی کتاب میں نازل کی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو بھیجا اور اپنی کتابیں نازل کیں تاکہ لوگوں میں انصاف قائم کریں، یہی وہ عدل ہے جس کی وجہ سے زمین وآسمان کا نظام قائم ہے، لہٰذا اگر عدل کی علامات ظاہر ہوں اور اس کا رخ روشن ہو، خواہ کسی طریقہ سے ہو وہاں اللہ کی شریعت اور اس کا دین ہوگا، اس لئے جس طریقہ سے عدل وانصاف قائم ہو وہ دین کا حصہ ہے[1]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ یہ ضروری ہے کہ سیاست شریعت کی حدود میں رہے، اس سے تجاوز نہ کرے، یہاں تک کہ انہوں نے کہا ہے کہ صرف وہ سیاست صحیح ہے جو شریعت کے موافق ہو، اسی وجہ سے وہ اس معنی میں سیاست کے اختیار کرنے سے لوگوں سے الگ رہے جو جمہور کے نزدیک مراد ہے یعنی نصوص میں جن کی صراحت ہے صرف ان پر ہی اکتفا نہ کیا جائے[2]۔

سیاست کی اقسام:

۶ - سیاست کی دو قسمیں ہیں: ظالم سیاست جس کو شریعت حرام قرار

(۱) إعلام الموقعين ۴/۳۷۲-۳۷۳، الطرق الحکمیہ ر ۱۳، ۱۴۔

(۲) الطرق الحکمیہ - ابن القیم الجوزیہ ر ۱۳ طبع السنۃ المحمدیہ قاہرہ ۱۳۷۲ھ، ۱۹۵۲ء، إعلام الموقعين عن رب العالمين - ابن قیم الجوزیہ ۴/۳۷۸ طبع اول السعادہ مصر ۱۳۷۴ھ ۱۹۵۵ء۔

دیتی ہے، دوسری عادل سیاست، جوحق کو غالب کرتی، مظالم کو دور کرتی، اہل فساد کو روکتی ہے، مقاصد شرعیہ تک پہنچاتی ہے، یہی وہ سیاست ہے جس پر اعتماد کرنا اور جس پر چلنا، شریعت واجب قرار دیتی ہے [۱]۔

عادل سیاست شریعت کا حصہ ہے، جس نے اس کو جانا، اس نے شریعت کو جانا اور جو اس سے ناواقف رہا وہ شریعت سے ناواقف رہا، اور جس کو اکثر وہ سلاطین جو علم کے بغیر اپنی خواہش اور رائے پر عمل کرتے ہیں، سیاست کہتے ہیں، وہ کوئی چیز نہیں ہے [۲]۔

نبی کریم ﷺ اور خلفاء راشدین لوگوں کے دین اور ان کی دنیا کے بارے میں تدبیر و انتظام کرتے تھے، چنانچہ اس دور میں حکم اور سیاست ایک ہی چیز تھی، پھر جب حکومت کا دائرہ وسیع ہوا تو شریعت اور سیاست میں فرق ظاہر ہوا، اس لئے کہ حکمران کتاب و سنت سے دلیل کے بغیر خواہشات کے مطابق حکم دینے لگے [۳]۔

علامہ ابن القیم نے کہا ہے کہ بعض نے حکم کے طرق کی دو قسم کی ہے: شریعت اور سیاست، اسی طرح بعض لوگوں نے دین کی دو قسم کی ہے: شریعت اور حقیقت، کچھ لوگوں نے دین کی دو قسم کی ہے: عقل و نقل، یہ ساری تقسیم باطل ہے بلکہ سیاست، حقیقت، طریقت اور عقل ہر ایک کی دو قسمیں ہیں: صحیح اور فاسد، چنانچہ صحیح شریعت کی ایک قسم ہے، اس کا کوئی دوسرا حصہ نہیں ہے، اور باطل اس کی ضد اور اس کے منافی ہے، یہ سب سے اہم اور نفع بخش اصول ہے، اور یہ صرف ایک

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/۱۳۲، الطرق الحکمیہ/۵، معین الحکام/۲۰۷، حاشیہ ابن عابدین ۱۵/۴۔

(۲) الطرق الحکمیہ/۵، الفروع ۴۳۱/۶، البحر الرائق ۷۶/۵، کشاف اصطلاحات الفنون ۶۶۵/۱۔

(۳) مجموع فتاوی شیخ الإسلام ابن تیمیہ ۵۵۱/۱۱، ۳۹۲/۲۵ طبع مکتبۃ المعارف رباط۔

حرف پر مبنی ہے، وہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کی رسالت ہر اس چیز کے اعتبار سے عام ہے جس کی ضرورت بندوں کو اپنے معارف، علوم اور اعمال میں ہوتی ہے، آپ نے اپنے بعد اپنی امت کو کسی کا محتاج نہیں چھوڑا ہے، بلکہ وہ صرف اس کے محتاج ہیں جو حضور ﷺ کی لائی ہوئی شریعت کو ان کے پاس پہنچائے [۱]۔

رعایا کے حق میں امام کی اچھی سیاست:

۷ - امت میں سیاست کا بڑا اثر ہوتا ہے چنانچہ اچھی سیاست سے ملک کے اطراف میں امن وامان عام ہوتا ہے، اس وقت لوگ اپنی مصالح اور اپنے اموال کے بارے میں مطمئن ہوتے ہیں، دولت بڑھتی ہے، خوش حالی عام ہوتی ہے، دین کو قوت پہنچتی ہے۔

یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ امام کے لئے دانشمندانہ سیاست ہو، امت کے تمام چھوٹے بڑے امور کا اہتمام کرتا ہو، لوگوں کو بھلائی کے کام کی ترغیب دیتا ہو، اچھے اعمال پر بہتر بدلہ دیتا ہو، شر وفساد سے ڈراتا اور اس پر سزا دیتا ہو، شر وفساد کرنے والوں اور اس کی دعوت دینے والوں کی جڑ کاٹتا ہو، اس طرح کی سیاست کے بغیر حکومت کمزور ہوگی اور ختم ہوگی اور ملک ویران ہوگا۔

دانش مندانہ سیاست جو امت کی بھلائی کا کام کرتی ہے وہ ہے جس میں امام سختی ونرمی کے درمیان ہو، سختی پر نرمی کو مقدم کرے، سزا سے پہلے اچھی طرح سمجھائے۔

اس پر واجب ہے کہ لوگوں کے دین کی اصلاح کا اہتمام کرے، اس لئے کہ اسی میں دین ودنیا کی بھلائی ہے۔

اس سلسلہ میں تین چیزوں سے بڑی مدد ملتی ہے۔

اول: اللہ تعالی کے لئے اخلاص اور اس پر توکل کرنا۔

(۱) إعلام الموقعین ۳۷۵/۴۔

دوم: نفع اور مال کے ذریعہ لوگوں کے ساتھ بھلائی کرنا۔
سوم: مصائب کے وقت لوگوں کی ایذاء پر صبر کرنا[۱]۔

سیاست کے قواعد:

شرعی سیاست کی عمومی بنیادیں وہ اساسی قواعد ہیں جن پر اسلامی حکومت کی بنیاد ہوتی ہے، اور حکومت کا سیاسی نہج ان ہی قواعد سے رہنمائی حاصل کرتا ہے۔

پہلی اساس: شریعت کی بالادستی:

۸- قرآن کریم میں ایک سے زائد مقامات پر اس سیادت وبالادستی کی تاکید آئی ہے، اس سلسلہ میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ أَمْرًا أَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلاً مُّبِيْنًا"[۲] (اور کسی مومن اور مومنہ کے لئے درست نہیں کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی امر کا حکم دے دیں تو پھر ان کو اپنے (اس) امر میں کوئی اختیار باقی رہ جائے اور جو کوئی اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا وہ صریح گمراہی میں جا پڑا)۔

نیز ارشاد ربانی ہے: "ثُمَّ رُدُّوْا إِلَى اللّٰهِ مَوْلٰهُمُ الْحَقِّ أَلاَ لَهُ الْحُكْمُ وَ هُوَ اَسْرَعُ الْحٰسِبِيْنَ"[۳] (پھر وہ سب واپس لائے جائیں گے اپنے مالک حقیقی کے پاس سن رکھو کہ فیصلہ اسی کا ہوگا اور وہ بہت ہی جلد حساب لے لے گا)۔ ابن جریر نے کہا ہے کہ حکم دینے اور فیصلہ کرنے کا حق صرف اسی کو ہے، اس کے سوا اس کی مخلوق میں سے کسی کو یہ حق حاصل نہیں ہے[۱]، اور یہ دنیا وآخرت میں حق ہے، اس لئے کہ آخرت میں حساب کی بنیاد محض دنیا میں لوگوں کے اعمال کے مطابق ہی قائم ہوگی، اور لوگوں نے دنیا میں جو کچھ کیا ہے اس بارے میں ان سے صرف اس شریعت کی اساس کے مطابق حساب لیا جائے گا جس کے احکام اجتماعی، سیاسی اور اقتصادی زندگی اور دوسرے معاملات کے امور کو منظم کرنے کے لئے آئے ہیں۔

۹- چونکہ اس دنیا میں زندگی کے تمام معاملات میں اللہ تعالی کی شریعت کی حاکمیت رہے گی اور آخر زمانہ تک ایسا رہے گا، اس لئے بہت سی آیات میں اس کے احکام کی تطبیق، اور جس کا حکم دیا گیا ہے اس کی اتباع کرنے اور جس سے روکا گیا ہے اس کو چھوڑنے کا امر ہے، اسی میں سے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "ثُمَّ جَعَلْنٰكَ عَلٰى شَرِيْعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِيْنَ لاَيَعْلَمُوْنَ"[۲] (پھر ہم نے تم کو دین کے ایک خاص طریقہ پر کر دیا، سو آپ اسی پر چلئے اور بے علموں کی خواہشوں کی پیروی نہ کیجئے)۔ ابن جریر نے کہا ہے کہ اس شریعت کی اتباع کیجئے جو ہم نے آپ کے لئے بنایا ہے اور اللہ تعالی سے ناواقف لوگ جو حق و باطل کو نہیں جانتے ہیں، جس چیز کی طرف بلاتے ہیں اس کی اتباع نہ کیجئے اور اس پر عمل نہ کیجئے، اگر آپ اس پر عمل کریں گے تو ہلاک ہو جائیں گے، یہ ابن عباس، قتادہ اور ابن زید کا قول ہے۔

---

(۱) المنہج المسلوک فی سیاسۃ الملوک لعبد الرحمن بن عبد اللہ بن نصر الشیزری ص ۹۰ طبع ۱۳۲۶ھ، دستور العلماء ۲/ ۱۹۴، التبر المسبوک فی نصائح الملوک۔ الغزالی/ ۵۳، ۷۰-۷۱- ۸۳ طبع اول الخیریہ مصر ۱۳۰۶ھ، نصیحۃ الملوک/ ۲۲۳، السیاسۃ الشرعیہ، لابن تیمیہ/ ۱۱۲- ۱۱۳۔

(۲) سورۂ أحزاب/ ۳۶۔

(۳) سورۂ أنعام/ ۶۲۔

(۱) جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری) ۷/ ۱۴۰ طبع چہارم دار المعرفہ بیروت ۱۴۰۰ھ ۱۹۸۰ء۔

(۲) سورۂ جاثیہ/ ۱۸۔

علامہ زمخشری نے کہا ہے: اپنی اس شریعت کی اتباع کیجئے جو دلائل اور بینات سے ثابت ہے اور جاہلوں کی خواہشات اور ان کے دین کی اتباع نہ کیجئے جن پر کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ خواہش نفس اور بدعت پر مبنی ہیں[1]، اسی سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اِتَّبِعُوْا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَّبِّكُمْ وَلَاتَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِهٖ أَوْلِيَاءَ قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُوْنَ"[2] (پیروی اس کی کرو جو کچھ تم پر تمہارے پروردگار کی طرف سے نازل کیا گیا ہے اور اللہ کو چھوڑ کر دوسرے رفیقوں کی پیروی مت کرو کم ہی تم لوگ نصیحت قبول کرتے ہو)۔

علامہ قرطبی نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "اِتَّبِعُوْا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَّبِّكُمْ" سے مراد کتاب وسنت ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَا اٰتَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَانَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا"[3] (تو رسول جو کچھ تمہیں دے دیا کریں وہ لے لیا کرو، اور جس سے وہ تمہیں روک دیں رک جایا کرو)۔

ایک جماعت نے کہا ہے کہ یہ حکم نبی کریم ﷺ اور آپ کی امت سب کے لئے ہے، ظاہر یہ ہے کہ یہ حکم آپ کے علاوہ تمام لوگوں کے لئے ہے یعنی ملت اسلام اور قرآن کی اتباع کرو، جس کو قرآن نے حلال کیا ہے اس کو حلال سمجھو، اور جس کو حرام کیا ہے اس کو حرام سمجھو، اس کے حکم کو بجالاؤ، اس کی نہی سے پرہیز کرو، آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ نص کی موجودگی میں رائے پر عمل نہیں کیا جائے گا[4]۔

۱۰- اور اللہ تعالیٰ نے جو کچھ نازل کیا ہے اس کی اتباع کا حکم صرف قرآن کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ سنت کو بھی عام ہے، اس کی تائید ان متعدد آیات سے ہوتی ہے جن میں سنت کی اتباع کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا أَطِيْعُوْا اللّٰهَ وَ أَطِيْعُو الرَّسُوْلَ وَلاَ تُبْطِلُوْا أَعْمَالَكُمْ"[1] (اے ایمان والو اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کرو)۔

شریعت سے مستنبط طریقوں کے وضع کرنے میں امام کا حق:

۱۱- شریعت کی بالادستی ثابت کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ امام اور دوسرے اہل حکومت، حکومت کے معاملات کو چلانے کے لئے ضروری طریقے اور تجاویز مرتب کرنے سے محروم ہیں۔

یہ اس لئے کہ شریعت کی نصوص محدود ہیں اور حوادث، زندگی کے حالات اور امت وحکومت دونوں کو پیش آنے والے مسائل غیر محدود ہیں، امام اور اہل حکومت کے لئے ضروری ہے کہ ان سب کا سامنا مناسب طریقوں سے کریں، لیکن ان کو یہ حق مطلقاً حاصل نہیں ہے، یہ ضروری ہے کہ یہ طریقے نصوص شرعیہ کے خلاف نہ ہوں، اسلام کے مبادی اور اس کے عام قواعد سے خارج نہ ہوں، اور امت کی مصلحت کے مطابق ہوں جن کی رعایت ضروری ہے، اور جن کے لئے حکومت کا قیام عمل میں آیا ہے، اور یہ اس وقت ہو سکے گا جب کہ اہل علم ماہر فقہاء کی طرف رجوع کیا جائے۔

دوسری اساس شوریٰ:

۱۲- حکم امانت ہے، امام اور اہل حکومت اس امانت کے ذمہ دار ہیں، اسی وجہ سے ان کی ایک صفت یہ ہے کہ وہ اپنی رائے کو ترجیح نہ

(۱) تفسیر الطبری ۲۵/ ۸۸، الکشاف ۳/ ۵۱۱ طبع دار المعرفہ بیروت۔
(۲) سورۂ أعراف/ ۳۔
(۳) سورۂ حشر/ ۷۔
(۴) الجامع لأحکام القرآن ۷/ ۱۶۱ طبع دار الکتب العربیہ قاہرہ ۱۳۸۷ھ ۱۹۶۷ء، الکشاف ۲/ ۶۴۔

(۱) سورۂ محمد/ ۳۳۔

دیں، اور لوگوں کی عقل سے فائدہ اٹھانے سے غافل نہ ہوں، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ أَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ"(۱) (اور ان کا اہم کام باہمی مشورے سے ہوتا ہے)۔

اسی وجہ سے عقلی طور پر یہ ثابت شدہ ہے کہ امام پر واجب ہے کہ ان علماء سے مشورہ کرے جو باعمل ہوں، اور حکومت اور امت کے خیر خواہ ہوں، اور اپنے احکام میں ان پر اعتماد کرے تا کہ اس کی حکومت ہمیشہ رہے اور صحیح اساس پر قائم رہے(۲)۔

دیکھئے: اصطلاح "شوری"۔

تیسری اساس عدل:

۱۳ - عدل وانصاف آسمانی دین کی وہ جامع صفت ہے جس کو نافذ کرنے اور لوگوں کو اس کی طرف بلانے اور ان کو اس پر آمادہ کرنے کے لئے حضرات انبیاء کرام اس دنیا میں تشریف لائے، چنانچہ قرآن کریم میں ہے: "لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ أَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيْزَانَ لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ"(۳) (اور ہم نے اپنے پیغمبروں کو کھلی ہوئی چیزیں دے کر بھیجا اور ہم نے ان کے ساتھ کتاب کو اور انصاف کرنے کو نازل کیا تا کہ لوگ اعتدال پر قائم رہیں)۔

اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ"(۴) (بے شک اللہ تعالیٰ عدل اور حسن سلوک کا حکم دیتا ہے)۔

عدل ایسا امر ہے جس کو زمین میں قائم کرنے کی کوشش کرنا اللہ تعالی نے مسلمانوں پر فرض قرار دیا ہے تا کہ ان کی خصوصیت تمام امتوں میں ممتاز ہو، اس لئے کہ ان کا دین، دین عدل ہے، یہاں تک کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ عدل میں کوئی رخصت نہیں ہے، نہ قریب کے بارے میں نہ دور کے بارے میں، نہ سختی میں اور نہ خوش حالی میں، علامہ ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ عدل ہر چیز میں ہر شخص پر واجب ہے(۱)، اس کی تفصیل اصطلاح "عدل" میں دیکھی جاسکتی ہے۔

طاقت وقدرت کا سرچشمہ:

۱۴ - امام کا انتخاب شرعاً واجب ہے، امام اہل حل وعقد کی بیعت سے متعین ہوجاتا ہے، امام احکام شریعت کا مکلّف اور حلال وحرام کا پابند ہے اور امت کے کسی فرد کی طرح اس کا ذمہ دار ہے، بلکہ وہ اس کا بھی ذمہ دار ہے کہ حکومت کے تمام امور میں ان احکام کو نافذ کرے، اس لئے کہ وہ اپنے منصب کی وجہ سے امت کا سب سے طاقت ور فرد ہے، امت پر اس کی اطاعت واجب ہے۔ دیکھئے: اصطلاح "طاعت"، "الإمامۃ الکبری" اور "بیعۃ"۔

سیاست شرعیہ کی اقسام:

اول: حکومت میں سیاست شرعیہ:

امامت:

۱۵ - یہ بات ثابت شدہ ہے کہ اسلام، مذہب اور حکومت دونوں ہے، اس لئے کہ قرآن کریم جس طرح عقیدہ کی کتاب ہے اسی طرح ان احکام وقواعد کی بھی کتاب ہے جو انسان کو انسان کے ساتھ

---

(۱) سورۂ شوری ر ۳۸۔

(۲) سراج الملوک ر ۴۱، تحریر الأحکام ر ۲۷ (فقرہ ر ۲۷)۔

(۳) سورۂ حدید ر ۲۵۔

(۴) سورۂ نحل ر ۹۰۔

(۱) تاریخ الطبری ۳ر ۵۸۵، الفتاوی المصریہ ر ۴۱۲، اختصار أبی عبد اللہ محمد ابن علی الحنبلی البعلی، وتعلیق محمد حامد الفقی (طبع نشر الکتب الإسلامیہ۔ گجرانوالہ پاکستان ۱۳۹۷ھ، ۱۹۷۷ء)۔

اورانسان کو معاشرہ کے ساتھ اور مسلم معاشرہ کو صلح و جنگ کی حالت میں غیر مسلم معاشرہ کے ساتھ مربوط کرتے ہیں۔

اس کے ساتھ ساتھ اسلام تمام اقسام کے حقوق اور ان کی جزئیات پر محیط ہے، شہری حقوق سے لے کر تعزیراتی حقوق تک، اقتصادی حقوق سے لے کر مالی، تجارتی اور خصوصی وعمومی دونوں قسم کے بین الاقوامی حقوق تک اس میں پائے جاتے ہیں۔

یہ حقوق نصائح نہیں ہیں کہ جن کو لوگوں کی خواہش پر چھوڑ دیا جائے، بلکہ یہ احکام اور واجب التنفیذ ہیں، اور حکومت کے قیام کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

اس حکومت کے لئے ایک سردار (امام) کا ہونا ضروری ہے جو اس کے معاملات کا ذمہ دار ہو اور امت کی مصلحت میں شب بیداری کرے، قرآن کریم نے اس مبارک آیت میں اسی کی طرف رہنمائی کی ہے، "وَ إِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلَائِکَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيْفَةً"[1] (اور وہ وقت یاد کرو جب تیرے پروردگار نے فرشتوں سے کہا، میں زمین پر اپنا نائب بنانا چاہتا ہوں)۔

قرطبی نے کہا ہے: یہ آیت ایسے امام وخلیفہ کے انتخاب میں اصل ہے جس کی سمع وطاعت کی جائے تا کہ اس کے ذریعہ اتحاد برقرار رہے اور اس کی وجہ سے خلیفہ کے احکام نافذ ہوں[2]۔

حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"لا یحل لثلاثة نفر یکونون بأرض فلاة إلا أمّروا علیھم أحدھم"**[3] (تین آدمی جو کسی بیابان میں ہوں ان کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنے میں سے کسی کو امیر نہ بنائیں)۔

(۱) سورۂ بقرہ / ۳۰۔

(۲) الجامع لأحکام القرآن ۱/ ۲۶۴ طبع الکتب العربیہ قاہرہ ۱۳۸۷ھ ۱۹۶۷ء۔

(۳) حدیث: "لا یحل لثلاثة نفر یکونون بأرض فلاة إلا أمروا علیھم أحدھم" کی روایت احمد (۲/ ۱۷۷ طبع المیمنیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے اس کو المجمع (۸/ ۶۳ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں ابن لہیعہ ہیں اور وہ ضعیف ہیں، اور اس کے باقی رجال صحیح کے رجال ہیں۔

نیز آپ ﷺ نے فرمایا: **"إذا خرج ثلاثة في سفر فلیؤمروا أحدھم"**[1] (اگر تین آدمی سفر میں نکلیں تو اپنے میں سے کسی ایک کو امیر بنالیں)۔

شوکانی نے کہا ہے: جب یہ ان تین آدمیوں کے لئے مشروع ہے جو جنگل بیابان میں ہوں یا سفر میں ہوں تو زیادہ تعداد کے لئے جو دیہاتوں اور شہروں میں رہتے ہیں اور ظلم کو دور کرنے اور جھگڑوں کو طے کرنے کے محتاج ہیں اس کی مشروعیت بدرجہ اولی ہوگی، اس میں اس شخص کے لئے دلیل ہے جس نے کہا ہے کہ مسلمانوں پر، ائمہ، والیان اور حکام کا انتخاب کرنا واجب ہے[2]، اور چونکہ ملک کی اصلاح، بندوں کا امن، فساد کے مواد کو ختم کرنا، ظالموں سے مظلوموں کو انصاف دلانا ایک زبردست غالب اور قدرت والے سلطان کے بغیر ممکن نہیں ہے[3]۔ اسی وجہ سے ایسے امام کا انتخاب واجب ہے جو دین کی نگہبانی اور امت کے امور کی سیاست کا ذمہ دار ہو، اور یہ بالاجماع فرض ہے[4]۔

(۱) حدیث: "إذا خرج ثلاثة فی سفر فلیؤمروا أحدھم" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور نووی نے اس کو ریاض الصالحین (ص ۳۷۶ طبع المکتب الإسلامی) میں حسن قرار دیا ہے۔

(۲) نیل الأوطار ۸/ ۲۶۵ طبع الحلبی۔

(۳) الفصل فی الملل والأھواء والنحر۔ ابن حزم ۴/ ۸۷ طبع دوم دار المعرفہ بیروت ۱۳۹۵ھ ۱۹۷۵ء، شرح مقاصد الطالبین فی علم اصول الدین۔ التفتازانی ۲/ ۲۰۱ طبع دار الطباعہ استنبول ۱۲۷۷ھ، سراج الملوک للطرطوشی/ ۳۹ مطبوع مع التبر المسبوک، السیاسة الشرعیہ لابن تیمیہ/ ۱۳۸-۱۳۹، تحریر الأحکام فی تدبیر أھل الإسلام۔ بدر الدین بن جماعہ/ ۴۸ (فقرہ/ ۵) تحقیق فؤاد عبد المنعم أحمد طبع اول۔ رئاسة المحاکم الشرعیہ قطر ۱۴۰۵ھ ۱۹۸۵ء۔

(۴) الفصل ۴/ ۸۷، أصول الدین للبغدادی/ ۲۷۱ طبع اول مطبعة الدولہ

اس امام کی صفات اور اس کی شرطیں، اور کن چیزوں سے اس کی امامت کا انعقاد ہوگا، یہ ساری تفصیلات اصطلاح: ''الإ مامۃ الکبری'' اور ''بیعۃ'' میں دیکھی جائیں۔

امام کے حقوق:

۱۶- ماوردی اور ابو یعلی کی رائے ہے کہ امام کے دو حقوق ہیں، طاعت اور نصرت۔

ابن جماعہ نے کہا ہے کہ دس حقوق ہیں: طاعت، نصیحت، تعظیم و احترام، غفلت کے وقت تنبیہ کرنا، غلطی کے وقت رہنمائی کرنا، ہر دشمن سے ڈرانا، اس کے کارندوں کی سیرت سے اس کو آگاہ کرنا، اس کی اعانت کرنا، اس کی محبت پر دلوں کو جمع کرنا اور نصرت [1]۔

یہ حقوق امام کو اس وقت حاصل ہوں گے جب وہ اللہ تعالی کی اطاعت وفرمانبرداری کرے گا، اس کے فرائض اور حدود کی پابندی کرے گا، اور امت کے جو حقوق اس پر واجب ہیں ان کو ادا کرے گا، امت جب ان حقوق کی رعایت کرے گی تو دل صاف ہوں گے، اتحاد برقرار رہے گا، اور اللہ کی مدد اترے گی۔

= استنبول ۱۳۴۶ھ ۱۹۲۸ء، الأ حکام السلطانیہ للماوردی / ۵۔
الأ حکام السلطانی لابی یعلی / ۳، نہایۃ الأ قدام فی علم الکلام للشہرستانی / ۴۷۸ تحقیق الفرید جیوم طبع مکتبۃ المثنی بغداد، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ / ۱۳۹، حاشیۃ البجیرمی ۴ / ۲۰۴، تحریر الأ حکام ۴۸ (فقرہ / ۵)۔

(۱) تاریخ الطبری ۴ / ۲۲۴، الخراج، لأبی یوسف / ۱۳ طبع پنجم السّلفیہ قاہرہ ۱۳۹۶ھ، منتخب کنز العمال، للمتقی الہندی ۲ / ۱۴۴ طبع الحلبی مصر ۱۳۱۳ھ، نہج البلاغہ۔ للرضی ۱ / ۱۷۸ بشرح ابن ابی الحدید طبع سوم دار الفکر للجمیع بیروت ۱۳۸۸ھ، نیز دیکھئے: کتاب الأ موال لأبی عبید القاسم بن سلام / ۱۲ (رقم ۱۱) تحقیق محمد خلیل ہراس طبع الکلیات الأ زہریہ ۱۳۸۹ھ ۱۹۶۹ء، الأ حکام السلطانیہ ص ۱۵-۱۷، نصیحۃ الملوک / ۵۳ میں اضافہ ہے اس کی تعظیم کرنا، اس کی مخالفت نہ کرنا، تحریر الأ حکام ۶۲-۶۴ (فقرہ / ۲۲)۔

مذکورہ حقوق کے علاوہ میں امام ایک عام آدمی کی طرح ہوگا، تمام حقوق واحکام میں لوگوں کے برابر ہوگا، بلکہ واجب ہے کہ وہ لوگوں میں سب سے زیادہ اللہ تعالی سے ڈرنے والا ہو، اور فرائض کی ادائیگی اور اوامر کی اتباع میں لوگوں میں سب سے اچھا ہو، اس لئے کہ وہ حکومت کا سربراہ ہے [1]۔

امام کی ذمہ داریاں:

۱۷- امت کے حقوق جو امام کے واجبات ہیں ان کو دس کی تعداد میں جمع کر دینا ممکن ہے:

(۱) دین کی حفاظت، اس کے عام کرنے پر آمادہ کرنا، علوم شرعیہ کی نشر واشاعت، اہل علم کی تعظیم کرنا، ان سے ملاقات کرنا، ان سے مشورہ کرتے رہنا۔

(۲) ملک کی حفاظت اور اس کا دفاع کرنا، اندرون ملک امن وامان برقرار رکھنا۔

(۳) مقدمات کے فیصلے کرنا، احکام کو نافذ کرنا۔

(۴) حکومت کے تمام معاملات میں عدل وانصاف قائم کرنا۔

(۵) حدود شرعیہ کو نافذ کرنا۔

(۶) جہاد کے فرض کو قائم کرنا۔

(۷) حکومت کو ترقی دینا، زندگی کی راہوں کو آسان کرنا، خوش حالی کو عام کرنا۔

(۸) شریعت نے لوگوں پر جو مال واجب کیا ہے ان کو سختی کے بغیر وصول کرنا، اور جائز مصارف میں نیز مستحقین پر کمی اور اسراف کے

(۱) نصیحۃ الملوک / ص ۵۳-۵۴، الأ حکام السلطانیہ للماوردی / ۱۷، أدب الدنیا والدین الماوردی / ۱۷ طبع اول الأ دبیہ مصر ۱۳۱۷ھ، تحریر الأ حکام ص ۶۴ (فقرہ / ۲۳)۔

بغیر خرچ کرنا۔

(۹) حکومت کے مناصب پر امانت دار، خیر خواہ اور اہل تجربہ کو مقرر کرنا۔

(۱۰) خود امت کی سیاست اور اس کی مصالح کا اہتمام کرنا، حکومت کے امور کی نگرانی کرنا، ان پر مقرر کردہ لوگوں کے حالات کا جائزہ لیتے رہنا(۱)۔

عمال کی تقرری اور ان کی علاحدگی:

الف-عمال کی تقرری:

۱۸- امام اپنے مقرر کردہ عمال کے تعاون کے بغیر حکومت کے تمام امور بذات خود انجام نہیں دے سکتا ہے، جب جب حکومت کے امور میں وسعت ہوگی اور کام پھیلے گا ان عمال کی ضرورت بڑھے گی، یہ معاملہ ایسا واضح ہے کہ عقل اس کو ضروری سمجھتی ہے، کسی صاحب عقل کو اس میں کسی طرح کا کوئی شبہ نہیں ہوسکتا ہے(۲)۔

جب رسول اللہ ﷺ مدینہ میں تھے تو آپ ﷺ نے یہ کام کیا، چنانچہ مکہ مکرمہ پر حضرت عتاب بن اسیدؓ کو ذمہ دار بنایا، طائف پر عثمان بن ابی العاصؓ کو مقرر فرمایا(۳)، حضرت علیؓ، معاذ اور ابوموسیؓ کو

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی / ۱۵-۱۷، أدب الدنیا والدین ۷۰-۱۷، نصیحۃ الملوک / ۱۹۶-۲۲۵، غیاث الأمم / ۱۳۵-۱۷۶، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ۱۱، ۱۲، تحریر الأحکام / ۶۵-۶۸ (فقرہ / ۲۴)۔

(۲) نصیحۃ الملوک / ۱۸۵-۱۸۶، غیاث الأمم / ۱۱۶-۲۱۴، تحریر الأحکام / ۵۸ (فقرہ / ۱۶)۔

(۳) عتاب بن أسید کی تقرری والی حدیث کو ابن اسحاق نے سیرۃ میں ذکر کیا ہے، اسی طرح سیرۃ لابن ہشام (۴ / ۸۴ طبع دار الکتاب العربی) میں ہے اور عثمان بن ابی العاص کی تقرری والی حدیث کو موسی بن عقبہ نے مغازی میں ذکر کیا ہے جیسا کہ تاریخ الإسلام للذہبی (قسم المغازی ص ۶۷۰ طبع دار الکتاب العربی) میں ہے۔

یمن بھیجا(۱)، آپ ﷺ سرایا پر امیر مقرر کرتے تھے، زکوۃ وصول کرنے والوں کو بھیجتے تھے، بادشاہوں اور قبائل کے پاس سفراء بھیجتے تھے(۲)۔ اسی طریقہ پر خلفاء راشدین اور ان کے بعد کے خلفاء عمل کرتے رہے ہیں۔

فقہاء نے وضاحت کی ہے کہ عمال کی تقرری امام کے فرائض میں سے ہے(۳)۔

ب-عمال کی صفات:

۱۹- امام پر واجب ہے کہ ایسے لوگوں کو مقرر کرے جو دیانت دار، پاکباز، صاحب عقل و دانش، سچے، امانت دار، محتاط اور باصلاحیت ہوں، صلاحیت عمل کی نوعیت کے اعتبار سے ہوگی(۴)۔

اس پر واجب ہے کہ سب سے بہتر پھر بہتر کا انتخاب کرے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: ”**من ولّی رجلا علی عصابة، وھو یجد في تلک العصابة من ھو أرضی للّٰہ منه فقد خان اللّٰہ ورسوله وجماعة المؤمنین**“(۵) (جو شخص کسی جماعت پر ایسے شخص کو امیر بنائے کہ اس جماعت میں اس سے زیادہ اللہ تعالی کا

(۱) حدیث: ”بعث معاذا وأبی موسی إلی الیمن“ کی روایت مسلم (۳ / ۱۵۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) عہد نبوی کی حکومت کی تشکیل اور اس کی تفاصیل کے لئے عبد الحیٔ الکتانی کی کتاب ”التراتیب الإداریہ“ کی طرف رجوع کیا جائے، اس لئے کہ اس موضوع پر یہ بہت مفصل کتاب ہے۔

(۳) دیکھئے: فقرہ / ۱۷۔

(۴) نصیحۃ الملوک / ۱۸۶-۱۸۷، الأحکام السلطانیہ للماوردی / ۲۰۹، غیاث الأمم ص ۲۱۵-۲۱۶-۲۱۹، سراج الملوک / ۱۱۴، الطرق الحکمیہ / ۲۳۸۔

(۵) حدیث: ”من ولی رجلا علی عصابة......“ کی روایت حاکم (۴ / ۹۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عباس سے اسی جیسے الفاظ میں کی ہے، ذہبی نے اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

فرمانبردار شخص موجود ہو تو وہ اللہ اور اس کے رسول اور مسلمانوں کے ساتھ خیانت کرے گا)، اس پر واجب ہے کہ اپنی خواہش کے مطابق تقرری سے پرہیز کرے۔

ان کا انتخاب امتحان اور تجربہ کے بعد ہی ہونا چاہئے (۱)۔

ج- اپنے عمال کے تعلق سے امام کے واجبات:

۲۰- امام پر واجب ہے کہ وہ اپنے عمال کو تاکید کرے کہ وہ ظلم ہرگز نہ کریں، خواہ کم ہو یا زیادہ، اور ان کو بتادے کہ ان میں اور دوسرے تمام لوگوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ ظالم عامل، حکومت کا سب سے بڑا دشمن ہے۔

امام پر واجب ہے کہ اپنے عمال کے کاموں کا جائزہ لیتا رہے، اگر کسی کو ترقی کا مستحق سمجھے تو اس کو ترقی دے، اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ بلا وجہ کسی کو چند درجہ ترقی دے دے۔

اور اگر کسی کی کارکردگی خراب پائے تو اس کا محاسبہ کرے، اس کو حق ہے کہ معاف بھی کردے، البتہ اگر اس نے کوئی ایسی حرکت کی ہو جس سے حد واجب ہوتی ہے، یا رعایا کے کسی حق میں تعدی کی ہو تو سزا دینا ضروری ہے۔

جو شخص اپنی ذمہ داری پوری نہ کرے اور اسکی اصلاح ممکن نہ ہو تو واجب ہے کہ اس کو معزول کردے۔

اور یہ سب اس وقت ہوسکتا ہے جب وہ حکومت کے افراد کی نگرانی برابر کرتا رہے، ان کے حالات اور تصرفات لوگوں کے ساتھ ان کے تعلقات سے واقف ہو اور علم رکھتا ہو کہ ان کو جو حکم دیا جاتا ہے اس کو نافذ کرتے ہیں، اس کام کے لئے ایسے ماہرین کو مقرر کرے گا جو حکومت اور لوگوں کے حالات سے اس کو برابر مطلع کرتے رہیں (۱)۔

(۱) الطرق الحکمیہ ص ۲۳۸، سراج الملوک ص ۱۱۴، نصیحۃ الملوک ص ۱۸۲۔

د- ملازمین کا رجسٹر:

۲۱- یہ ضروری ہے کہ حکومت میں ایک ایسا رجسٹر ہو جس میں مختلف مقامات پر کام کرنے والوں کا اندراج ہو، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ”دیوان“۔

دوم: مال میں سیاست شرعیہ:

۲۲- اس بحث میں اموال سے مراد عمومی مصالح کے اموال ہیں جو حکومت کے خزانہ میں جمع ہوں (۲)۔

اس میں مختلف قسم کے اموال ہوتے ہیں، ان کی تفصیل اور ان میں تصرف کا طریقہ جاننے کے لئے دیکھئے: اصطلاح ”بیت المال“۔

سوم: ولایات میں سیاست شرعیہ:

فوج کی ولایت:

۲۳- چونکہ جہاد کے لئے اور ملک کے دفاع کے لئے فوج ہوتی ہے، اس لئے امام پر واجب ہے کہ فوج کی تیاری اور ترتیب کی طرف توجہ کرے، اس کی قیادت کا نظم کرے، اس کے حالات کی تحقیق کرتا رہے، دشمن کے حالات سے واقف ہو، اور یہ مقاصد اس وقت حاصل ہوں گے جب کہ فوج کے مسلح کرنے اور اس کے انتظام کے لئے مال

(۱) نصیحۃ الملوک ر ۱۷۶-۱۷۸-۱۸۹-۱۹۰، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۱۲، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ص ۲۳۴، نصیحۃ الملوک ص ۱۹۰، غیاث الأمم ص ۱۱۶، التبر المسبوک ص ۸۶۔

(۲) تحریر الأحکام ص ۱۴۶-۱۴۹۔

فراہم ہو،فوج کے افراد کی ضروریات منظّم اور مناسب طریقہ پر پوری کی جائیں (۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''جہاد''۔

قضاۃ کے کاموں کی نگرانی:

۲۴ - قضاء جلیل القدر اور عظیم الشان منصب ہے، اس لئے کہ اسی سے امت میں عدل قائم ہوتا ہے، اور عدل کی بنیاد پر صالح حکومت قائم رہتی ہے، شریعت نے اس منصب کا بہت زیادہ احترام کیا ہے، اس کے احکام وقواعد کو منظّم کیا ہے، جس شخص کو اس منصب پر مقرر کیا جائے اس کی صفات، اور فیصلہ کے اصول مقرر کئے ہیں (۲)۔

امام پر واجب ہے کہ قضاۃ کے حالات کی تحقیق کرتا رہے، ان کی خبریں معلوم کرتا رہے، لوگوں کے ساتھ ان کا برتاؤ کیا ہے اس سے واقف رہے، اس کے فیصلوں کے بارے میں معلومات حاصل کرتا رہے، نیک قابل بھروسہ لوگوں کے ذریعہ ان باتوں سے واقفیت حاصل کرتا رہے (۳)۔ دیکھئے: اصطلاح ''قضاء''۔

ولایت صدقات کی نگرانی:

۲۵ - زکوۃ ، ارکان اسلام کا تیسرا رکن ہے، نصوص شرعیہ میں محل زکوۃ، اس کے نصاب، اس کی وصولی، اس کے خرچ کرنے کے اصول اور اس کے مستحقین کی تفصیلات بہت وضاحت کے ساتھ بیان کی گئی ہیں۔

اس لئے سربراہ مملکت پر واجب ہے کہ زکوۃ کے کام پر ایسے مسلمان کو مقرر کرے جو عادل ہو، زکوۃ کے مسائل سے واقف ہو، تاکہ اپنے اجتہاد سے اس کے بارے میں فیصلہ پر قادر ہو، کبھی اس کو زکوۃ وصول کرنے اور اس کی تقسیم کرنے کا اختیار ہوگا کبھی اس کو صرف وصولی کا اختیار ہوگا، تقسیم کرنے کا اختیار اس کو نہ ہوگا، کبھی اس کی ذمہ داری مطلق ہوگی، ایسی صورت میں اس کو حق ہوگا کہ تقسیم کرے یا نہ کرے، اور اگر وہ زکوۃ کے اموال میں سے محدود مال کے لینے کا ذمہ دار ہوگا تو ایسی حالت میں اس کے لئے زکوۃ کے مسائل سے واقف ہونا ضروری نہ ہوگا، اس لئے کہ اس وقت وہ قبضہ کے وکیل کی حیثیت سے ہوگا (۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''زکوۃ''۔

باغی وغیرہ مخالفین کے حق میں سیاست شرعیہ:

۲۶ - کبھی کوئی جماعت اجتماعی طور پر مسلح ہوکر حکومت سے خروج کرتی ہے، اگر ان کا خروج دین کے خلاف ہوگا تو یہ لوگ مرتد ہوں گے۔

اور اگر ان کا خروج امام کے خلاف ہوگا تو یہ باغی ہوں گے (۲)۔

فقہ میں ان دونوں جماعتوں کے مخصوص احکام ہیں، دیکھئے: ''ردۃ''، ''بغاۃ'' اور ''حرابۃ''۔

---

(۱) المنہج المسلوک / ۱۰۴-۱۰۷، سراج الملوک / ۹۹، الأحکام السلطانیہ للماوردی / ۳۵-۵۴، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی / ۲۳-۳۵، نصیحۃ الملوک / ۲۶۵-۲۸۸، غیاث الأمم ۱۵۶-۱۵۸، تحریر الأحکام ۷۹-۸۶-۹۴-۹۸-۱۱۸-۱۲۱-۱۲۸-۱۳۷-۱۴۴-۱۶۵-۱۸۷۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۶۵-۶۷، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی / ۴۸-۵۷، تحریر الأحکام ۸۸-۹۰ (فقرہ / ۴۷-۴۹)۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی / ۶۶-۶۷، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی / ۴۶، المبسوط للسرخسی ۱۶ / ۷۰ طبع دار المعرفہ بیروت ۱۴۰۶ھ ۱۹۸۶ء، تبصرۃ الحکام / ۱ / ۷۷۔

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی / ۱۱۳-۱۱۴-۱۱۶، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی / ۹۹-۱۰۲۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۵۵-۵۸، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ص ۳۵-۳۸، غیاث الأمم / ۱۶۰-۱۶۹-۱۷۰، نصیحۃ الملوک / ۲۵۴۔

چہارم: سزا میں سیاست شرعیہ:

الف-عقوبت سیاست کے طور پر:

۲۷-عقوبت کی دو قسمیں ہیں:

وہ سزائیں، جن کی مقدار شریعت میں متعین ہے، جیسے حدود، قصاص۔

وہ سزائیں جن کی مقدار شریعت میں متعین نہیں ہے، اور وہ تعزیر ہے۔

سیاست کے طور پر جو سزا ہوتی ہے وہ جرم یا گناہ کرنے کے وقت ہوتی ہے، اور یہ تعزیر کے مرادف ہے۔

چنانچہ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ کفن چور پر حد سرقہ جاری نہیں کی جائے گی، اگر وہ کفن چرانے کا عادی ہو تو سیاست کے طور پر اس کا ہاتھ کاٹا جا سکتا ہے۔ دیکھئے: اصطلاح ''سرقہ''۔

اسی طرح انہوں نے صراحت کی ہے کہ کبھی کبھی سیاست کے طور پر سزا زیادہ دی جاتی ہے، لہذا اگر مثلاً حد سرقہ جاری ہو جائے اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے تو توبہ کرنے تک اس کو قید کرنا جائز ہے[1]۔

اسی طرح حنفیہ اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ امام کو حق ہے کہ جو شخص لوگوں یا اموال کے خلاف جرم کے ارتکاب میں مشہور ہو اس کو قید کر دے گرچہ اس نے کوئی نیا جرم نہیں کیا ہو، اور اس کو قید کرنا توبہ کرنے تک برقرار رہے گا، اس لئے کہ حضرت عثمان بن عفانؓ نے ضابی بن الحارث کو جو بنی تمیم کے چوروں اور اچکوں میں سے تھا جیل میں ڈال دیا تھا، یہاں تک کہ وہ جیل ہی میں مر گیا۔

اسی طرح یہ کام اس شخص کے ساتھ بھی کیا جائے گا جو برائی اور ایذا رسانی میں مشہور ہو اگر اس کی ایذا کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ یہ وہ عمل ہے جس کے ذریعہ اللہ تعالی انسانوں اور ممالک کی اصلاح کرتا ہے[1]۔

دیکھئے: اصطلاح ''عقوبۃ'' اور ''تعزیر''۔

سیاست کے طور پر جلاوطن کرنا:

۲۸- یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مخنثوں کو سزا دی اور ان کو مدینہ منورہ سے نکال دینے اور جلاوطن کرنے کا حکم دیا[2]۔

حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ شراب نوش کو اس کی سزا میں اضافہ کرتے ہوئے خیبر کی طرف جلاوطن کرتے تھے۔

جب نصر بن حجاج کے حسن کی وجہ سے مدینہ کی عورتوں کے بارے میں فتنہ کا اندیشہ ہوا، اور انہوں نے اس کے بال کٹوا دیا اور دیکھا کہ اس سے وہ مزید حسین ہو گیا ہے تو اس کو جلاوطن کر دیا۔

اسی لئے ان جیسے لوگوں کو ایسے شہر کی طرف جلاوطن کرنا جائز ہے جہاں کے لوگوں کے بارے میں فتنہ وفساد کا اندیشہ نہ ہو، اگر ان کے بارے میں بھی اندیشہ ہو تو قید کر دیا جائے گا، اسی کو امام احمد نے اختیار کیا ہے، اس لئے کہ یہ سزا کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ برائی کے واقع ہونے سے قبل اس سے اندیشہ کے قبیل سے ہے[3] دیکھئے:

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۹۴، البحر الرائق ۵/ ۱۱۔

---

(۱) المبسوط ۲۴/ ۳۶-۳۷، درر الحکام ۲/ ۸۱، البحر الرائق ۵/ ۷۵، غنیہ ذوی الأحکام فی بغیۃ درر الحکام ۔حسن بن عمر الشرنبلالی ۲/ ۸۱ (مطبوع علی ہامش درر الحکام)، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۸۹-۱۹۰ طبع چہارم، إحیاء التراث العربي، بیروت، أقضیۃ رسول اللہ ۔ابو عبد اللہ بن فرج المالکی تحقیق محمد ضیاء الرحمن الأعظمی ۹۷-۹۸ طبع اول، دار الکتاب المصری، والبنانی قاہرہ بیروت ۱۳۹۸ھ ۱۹۷۸ء، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۶۳۔

(۲) حدیث: ''أن رسول اللہ ﷺ أمر بإخراج المخنثین'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۱۵۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) الطرق الحکمیہ/ ۲۶۶، فتاوی ابن تیمیہ ۱۵/ ۳۱۳، المبسوط ۹/ ۴۵، جامع الرموز ۲/ ۲۹۰، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۴-۶۶، إعلام الموقعین ۴/ ۳۷۷۔

"تغریب"۔

حضرت زید بن خالد کی حدیث میں مروی ہے کہ غیر محصن زانی کو کوڑا لگانے کے بعد جلاوطن کردیا جائے گا[1]، اور یہ اکثر فقہاء کے نزدیک حد کا ایک حصہ ہے، حنفیہ نے کہا ہے کہ جلاوطن کرنا، حد کے طور پر نہیں ہے، انہوں نے اجازت دی ہے کہ سیاست کے طور پر جلاوطن کیا جاسکتا ہے، ایک سال کی قید نہیں ہے، بلکہ اگر امام ضروری سمجھے تو اپنی صوابدید سے اس کی مقدار متعین کرسکتا ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ حد جاری کرنے کے بعد اس کو قید کرنا حرام ہے، البتہ اگر برائی سے باز نہ آئے تو امام اس کو توبہ کرنے تک قید کرسکتا ہے، اور ایک قول ہے کہ موت تک اس کو قید کرسکتا ہے[2]۔

سیاست کے طور پر قتل کرنا:

۲۹- بعض فقہاء نے مخصوص جرائم میں، سیاست کے طور پر قتل کرنے کو جائز کہا ہے[3]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "تعزیر" میں دیکھئے۔

سیاست کے طور پر سزا دینے کا حق کس کو ہے؟

۳۰- سیاست کے طور پر سزا مقرر کرنے کا حق امام اور اس کے نائبین کو ہے یا قاضی کو ہے؟ اس سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے[1]، اس کی تفصیل اصطلاح "عقوبۃ" اور "تعزیر" میں ہے۔

سیر

دیکھئے: "جہاد"، "غنائم"، "أمان" اور "جزیہ"۔

(۱) حدیث زید بن خالد الجہنی "تغریب الزاني غیر المحصن" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۱۵۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) المبسوط ۹/۴۵، البحر الرائق ۵/۱۱، بدائع الصنائع ۷/۳۹، جامع الرموز ۲/۲۹۰، درر الحکام ۲/۶۴، حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۴-۶۶-۶۷، الفروع ۶/۵۷۔

(۳) أقضیۃ الرسول ۱۷۹-۱۸۰، حاشیہ ابن عابدین ۴/۲۷-۶۳-۲۱۵-۱۱۸، البحر الرائق ۵/۷۵، المبسوط ۹/۷۸-۷۹۔

(۱) البحر الرائق ۷/۱۸-۱۳۸-۲۳۲، حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۵-۶۳، ۵/۲۹۹-۴۳۹، الأم للشافعی ۶/۱۹۹ طبع دار المعرفہ بیروت، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۸۳-۸۴-۲۱۹، حاشیۃ البجیرمی ۴/۴۰۱، المدونہ بروایۃ سحنون ۵/۱۴۴ طبع اول مطبعۃ السعادہ مصر، تبصرۃ الحکام ۱/۱۷-۱۸، ۲/۱۴۲-۱۴۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۵۱-۱۴۲-۱۷۴، الطرق الحکمیہ/۱۰۵، الفروع ۶/۴۸۰۔

سیف

تعریف:

۱- سیف (تلوار) ایک قسم کا مشہور ہتھیار ہے، اس کی جمع أسیاف، سیوف اور أسیف ہے، کہا جاتا ہے کہ فلاں کے منہ میں ننگی تلوار ہے، اس سے اشارہ اس کی زبان کی تیزی کی طرف کیا جاتا ہے، "استاف القوم و تسایفوا": لوگوں نے آپس میں شمشیر زنی کی، سایفه، اس کے ساتھ تلوار بازی کی[1]۔

سیف سے متعلق احکام:

اول: ناپاک شدہ تلوار کو پاک کرنا:

۲- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر تلوار میں کوئی نجاست لگ جائے تو اس کو پونچھ دینا کافی ہے، اس لئے کہ نجاست اندر تک سرایت نہیں کرتی ہے، اور جو باہری حصہ پر ہے وہ پونچھ دینے سے ختم ہوجاتی ہے، صحابہ کرامؓ سے ثابت ہے کہ تلواروں سے کفار کو قتل کرتے تھے، اور اس کو پونچھ کر اس کے ساتھ نماز ادا کرتے تھے۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ تلوار صاف شفاف ہو، لیکن اگر زنگ آلود ہو تو پانی سے دھوئے بغیر پاک نہ ہوگی[2]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ تلوار اور چکنا صاف شفاف ہونے میں جو

(۱) المعجم الوسیط فی اللغۃ، لسان العرب۔

(۲) فتح القدیر مع الہدایہ ۱/ ۱۷۴۔

اس کے مشابہ ہو، اس کو اگر مباح خون لگ جائے مثلاً جہاد، قصاص اور شرعی ذبح کا خون لگ جائے تو وہ معاف ہے، خواہ اس سے خون پونچھے یا نہیں، ان کے نزدیک معتمد قول یہی ہے، اور یہی ابن القاسم کا قول ہے، اس لئے کہ دھونے سے تلوار خراب ہوجائے گی۔

ایک قول کے مطابق جس کو الباجی نے امام مالک سے نقل کیا ہے، اگر مباح خون تلوار میں لگ جائے تو معاف ہے بشرطیکہ اس کو پونچھ دے، اس لئے کہ پونچھنے سے نجاست دور ہوجاتی ہے[1]، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تلوار پونچھنے سے پاک ہوجاتی ہے۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اس کو پونچھنا کافی نہیں ہے اگر چہ چکنی صاف ہو، بلکہ اس کو پاک کرنے کے لئے اس پر پانی ڈالنا اور اس سے نجاست کو دور کرنا شرط ہے[2]۔

اس مسئلہ میں ہمیں شافعیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

دوم: جمعہ کے خطیب کا تلوار پر ٹیک لگانا:

۳- جمہور فقہاء کے نزدیک مستحب ہے کہ خطیب جمعہ کے دن کمان، تلوار یا چھڑی پر ٹیک لگائے، اس لئے کہ حکم بن حزن الکلفی سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "**وفدت إلی رسول الله ﷺ فأقمنا أیاماً شهدنا فیها الجمعة مع رسول الله ﷺ فقام متوکئًا علی عصا أو قوس......**"[3] (میں ایک وفد میں رسول اللہ ﷺ کے یہاں حاضر ہوا، ہم لوگوں نے کچھ دن قیام کیا، ان ہی

(۱) الحطاب مع المواق ۱/ ۱۵۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۷۷۔

(۲) کشاف القناع عن متن الإقناع ۱/ ۱۸۴۔

(۳) حدیث الحکم بن حزن الکلفی: "وفدت إلی رسول الله ﷺ فأقمنا أیاما" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۵۸-۶۵۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، المنذری نے ایک راوی کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ مختصر السنن (۲/ ۱۸ شائع کردہ دار المعرفہ) میں ہے۔

ایام میں ہم لوگ جمعہ میں رسول اللہ علیہ کے ساتھ حاضر ہوئے، آپ علیہ چھڑی یا کمان پر ٹیک لگا کر کھڑے ہوئے)، اور اس لئے بھی کہ یہ اس کے لئے معاون ہے [1]۔

حنفیہ نے تفصیل کی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ جو شہر طاقت وقوت کے ذریعہ فتح کیا جائے، جیسے مکہ، تو اس میں امام تلوار کے ساتھ خطبہ دے گا، ورنہ نہیں جیسے مدینہ، الدرالمختار میں اس کی صراحت ہے، پھر الحاوی القدسی سے نقل کیا ہے کہ جب موذن فارغ ہو جائیں تو امام کھڑا ہو اور تلوار اس کی بائیں جانب رہے، اور وہ اس پر ٹیک لگائے [2]۔

سوم: محرم کے لئے تلوار لٹکانا:

۴- حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ محرم کے لئے تلوار اور ہتھیار لگانا جائز ہے اور وہ اپنی کمر میں پیٹی اور پٹکا باندھ سکتا ہے، اس لئے کہ اس کی وجہ سے نہ بدن چھپتا ہے اور نہ پہننا پایا جاتا ہے [3]۔

مالکیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اس کے لئے بلا ضرورت تلوار لٹکانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ محرم کے لئے حرم میں ہتھیار لگانا جائز نہیں ہے۔

اگر بلا عذر ہتھیار لٹکالے تو فوراً اس کو اتار دینا واجب ہے، جیسا کہ مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے [4]۔

اور اس پر فدیہ واجب ہوگا یا نہیں، اس میں تفصیل ہے جسے اصطلاح ''إحرام''، فقرہ ۶۱ میں دیکھی جائے۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱؍۹۷، الروضہ ۲؍۳۲، المغنی ۲؍۳۰۹۔
(۲) الدرالمختار بہامش ابن عابدین ۱؍۵۵۳۔
(۳) ابن عابدین ۱؍۱۶۴، روضۃ الطالبین ۳؍۱۲۷۔
(۴) جواہر الإکلیل ۱؍۱۸۶، مطالب أولی النہی ۲؍۳۳۰، کشاف القناع ۱؍۴۲۸۔

چہارم: تلوار کو سونا چاندی سے آراستہ کرنا:

۵- مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ تلوار اور جنگ کے دوسرے ہتھیار کو چاندی سے آراستہ کرنا جائز ہے [1]۔

مالکیہ نے اس میں اضافہ کیا ہے اور کہا ہے کہ سونا سے آراستہ کرنا بھی جائز ہے، خواہ اصل تلوار مثلاً دستہ میں ہو یا اس کے نیام میں ہو، لیکن شافعیہ نے کہا ہے: ان میں سے کسی کو بھی سونا سے آراستہ کرنا بالکل جائز نہیں ہے [2]۔

حنفیہ نے کہا ہے: تلوار اور چھری کے پھل اور ان کے دستہ پر چاندی چڑھانا مکروہ نہیں ہے اگر اس حصہ پر ہاتھ نہ رکھے [3]، اس کی تفصیل اصطلاح ''ذہب''، ''فضۃ'' اور ''سلاح'' میں ہے۔

پنجم: تلوار کے ذریعہ قصاص لینا:

۶- حنفیہ کی رائے اور یہی حنابلہ کے نزدیک اصح ہے کہ قصاص صرف تلوار سے لیا جائے گا، خواہ جرم کا ارتکاب تلوار کے ذریعہ ہو یا کسی دوسرے ہتھیار سے ہو، اگر ولی تلوار کے علاوہ کسی دوسری چیز سے قتل کرنا چاہے تو اس کو اس کا موقعہ نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ نبی علیہ نے ارشاد فرمایا ہے: ''لا قود إلا بالسیف'' [4]، اور اس لئے بھی کہ حدیث میں مثلہ سے منع کیا گیا ہے [5]، نیز اس لئے کہ تلوار کے علاوہ سے قصاص لینے میں تکلیف زیادہ ہے، اگر ولی ایسا

(۱) الحطاب ۱؍۲۵-۲۶، الروضہ ۲؍۲۶۲-۲۶۳۔
(۲) الروضہ ۲؍۲۱۳۔
(۳) الدرالمختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵؍۲۱۸-۲۱۹۔
(۴) حدیث: ''لا قود إلا بالسیف'' کی روایت ابن ماجہ (۲؍۸۸۹ طبع الحلبی) نے حضرت نعمان بن بشیرؓ سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۴؍۱۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی اسناد کو ضعیف کہا ہے۔
(۵) حدیث: ''النهي عن المثلة'' کی روایت بخاری (الفتح ۵؍۱۱۹ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن یزید انصاریؓ سے کی ہے۔

کرے گا تو حدیث کی مخالفت کی وجہ سے برا ہوگا اور اس کو سزا دی جائے گی، لیکن اس پر ضمان نہیں ہوگا، اور جس طریقہ سے بھی اس کو قتل کرے گا قصاص وصول پانے والا ہوجائے گا، خواہ اس کو لاٹھی، پتھر یا ان جیسی چیزوں سے قتل کرے، اس لئے کہ قتل کرنا اس کا حق ہے [1]۔

مالکیہ اور شافعیہ نے کہا ہے، اور یہی ایک روایت حنابلہ کے نزدیک بھی ہے کہ قتل کے حق دار کے لئے جائز ہے کہ جس طرح مجرم نے قتل کیا ہے اسی طرح اس کو بھی قتل کرے [2]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ إِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَاعُوْقِبْتُمْ بِهٖ" [3] (اور اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا دکھ انہوں نے تمہیں پہنچایا ہے)۔

اور اس لئے بھی کہ حدیث میں ہے: "أن یهودیًا رضّ رأس امرأة مسلمة بین حجرین فأمر النبي ﷺ أن یرض رأسه کذلک" [4] (ایک یہودی نے ایک مسلمان عورت کا سر دو پتھروں کے درمیان کچل دیا تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ اسی طرح اس کا سر بھی کچل دیا جائے)۔

جادو، لواطت، شراب یا اس جیسی ممنوع چیزوں سے قتل کرے تو یہ مستثنی ہیں، ان کے مثل کے ذریعہ قصاص نہیں لیا جائے گا، مالکیہ نے اس میں اس قتل کا بھی اضافہ کیا ہے جس میں دیر سے موت آئے مثلاً کھانا پانی بند کردینا کہ مرجائے، چنانچہ ان تمام صورتوں میں تلوار

(۱) البدائع ۷/ ۲۴۵-۲۴۶، کشاف القناع ۵/ ۵۳۸-۵۳۹، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۸۸۔
(۲) الدسوقی ۴/ ۲۶۵، مغنی المحتاج ۴/ ۴۴-۴۵، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۸۸۔
(۳) سورۂ نحل/ ۱۲۶۔
(۴) حدیث: "أن یهودیا رض رأس امرأة مسلمة" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۷۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۰۰ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ بن مالکؓ سے کی ہے۔

کے ذریعہ قصاص لینا متعین ہے [1]، ان مسائل کی تفصیل "قصاص" اور "استیفاء"، فقرہ/ ۱۴ میں ہے۔

سَکُران

دیکھئے: "أشربہ"۔

شائع

دیکھئے: "شیوع"۔

شاذ

دیکھئے: "شذوذ"۔

(۱) سابقہ مراجع، نیز دیکھئے: الزرقانی ۸/ ۲۹، الشرح الصغیر للدردیر ۴/ ۳۶۹، الروضہ ۹/ ۲۲۲، الفروع ۵/ ۶۶۳-۶۶۴۔

شاذَرْوان

تعریف:

۱ - شاذروان: ذال کے زبر اور راء کے سکون کے ساتھ، یہ بیت الحرام کی دیوار کا جز ہے، جو بنیاد کی چوڑائی سے باہر چھوڑ دیا گیا ہے، اس کو تأزیر کہتے ہیں، اس لئے کہ یہ بیت اللہ کے لئے ازار کے درجہ میں ہے[1]۔

ابن رشید نے اپنے سفرنامہ میں لکھا ہے کہ شاذروان عجمی لفظ ہے، یہ فارسی زبان میں ذال کے کسرہ کے ساتھ ہے۔

اہل علم نے اس کی تعریف اس سے بھی واضح کی ہے کہ وہ دو تہائی ذراع کے بقدر بیت اللہ کی دیوار کی چوڑائی سے باہر نکلا ہوا کارنس ہے۔

فقہاء نے لکھا ہے کہ اس پر چلنا ممکن ہے، انہوں نے اس کے اوپر طواف کے صحیح ہونے کے سلسلہ میں بحث کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی سطح چوڑی ہے، لیکن آجکل وہ کعبہ کی دیوار سے نمایاں ہے، اور اس پر چلنا ممکن ہے۔

۲ - شاذروان کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ کعبہ کا حصہ ہے یا نہیں؟

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ وہ کعبہ کا حصہ ہے، انہوں نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ قریش نے اس کی تعمیر نو کے وقت جس طرح حطیم کو چھوڑ دیا تھا اسی طرح اس کو بھی چھوڑ دیا۔ دیکھئے: ''حجر، کعبہ''۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ وہ کعبہ کا جز نہیں ہے، وہ تو صرف بنیاد ہے جو احتیاطاً کعبہ کی دیوار کے نیچے اس کے سہارا اور مضبوطی کے لئے رکھی گئی ہے، خصوصاً سابقہ زمانہ میں سیلاب کا اندیشہ ہوا کرتا تھا۔

حنفیہ کی رائے کی موافقت مالکیہ و شافعیہ میں سے فقہاء متاخرین کی ایک جماعت نے کیا ہے، انہوں نے شاذروان کے بیت اللہ کا جز ہونے کا انکار کیا ہے، مالکیہ میں سے خطیب ابوعبداللہ بن رشید ہیں، انہوں نے انکار کرنے میں مبالغہ سے کام لیا ہے، حطاب مالکی کا رجحان بھی ان کی رائے کی طرف ہے۔

ابن رشید نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ میرے علم کے مطابق نہ یہ نام کہیں پایا جاتا ہے، نہ اس کے مسمی کا ذکر کسی صحیح یا کمزور حدیث میں ہے، نہ کسی صحابی یا کسی سلف سے منقول ہے، نہ متقدمین فقہاء مالکیہ کے یہاں اس کا ذکر ملتا ہے۔

نیز انہوں نے کہا ہے کہ اس فارسی نام کے آنے سے قبل اس پر اہل علم کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ بیت اللہ دونوں رکن یمانی کی جانب سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی بنیاد پر بنا ہوا ہے، اسی وجہ سے نبی کریم ﷺ نے ان دونوں کا استلام کیا، دوسرے دونوں رکنوں کا استلام نہیں کیا[1]۔ اس کے علاوہ حضرت ابن زبیر نے جب بیت اللہ کو توڑا اور اس کو بنایا تو صرف حجر اسود کی جانب اضافہ کیا، اور انہوں نے اس کو اس بنیاد پر بنایا جو ظاہر ہوئی تھی جس کا معائنہ عادل صحابہ اور

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''الشاذروان''۔

(۱) حدیث: ''استلام النبی ﷺ الرکنین الیمانیین'' کا ذکر حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے، انہوں نے فرمایا: ''لم أر النبی ﷺ یمسح من البیت إلا الرکنین الیمانیین'' اس کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۲۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

کبار تابعین نے کیا تھا، اوراس پر اتفاق ہوا کہ حجاج نے خاص طور پر صرف حجر اسود کی جہت میں کمی کیا تھا۔

اسی طرح انہوں نے استدلال کیا ہے کہ حضرت ابن زبیر نے جب کعبہ کو منہدم کیا تو اس کو چاروں طرف سے زمین کے برابر کردیا، اوراس کی بنیاد ظاہر ہوگئی، انہوں نے اس پر لوگوں کو گواہ بنالیا، اوراسی بنیاد پر تعمیر نو کیا۔

اجمالی حکم:

۳- طواف کے دوران شاذروان کے داخل ہونے کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کی رائے ہے کہ طواف کرنے والے کے پورے بدن کا شاذروان سے باہر نکلنا واجب ہے، یعنی وہ اس کے ضمن میں داخل ہے جس کا طواف کیا جائے گا، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، حنفیہ نے اس سے اختلاف کیا ہے، انہوں نے اس کو واجب قرار نہیں دیا ہے، بلکہ اس کے اوپر طواف کو صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے: ''لیکن مناسب ہے کہ طواف اس کے باہر سے ہوتا کہ اختلاف سے محفوظ رہے''، لیکن جمہور کے مذہب کے قائلین میں سے بعض نے یہ نہیں کہا ہے کہ شاذروان کعبہ کا جز ہے [۱]، اس پر شافعیہ نے کچھ مسائل متفرع کیا ہے جن کو علامہ نووی نے لکھا ہے:

(۱) اگر شاذروان پر چلتے ہوئے طواف کرے گا خواہ ایک ہی قدم ہو تو اس کا وہ شوط صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے بیت اللہ کے اندر طواف کیا ہے، بیت اللہ کا طواف نہیں کیا ہے۔

(۲) اگر شاذروان کے باہر طواف کرے اور کبھی ایک پیر شاذروان پر رکھ دے اور دوسرے پیر سے کود جائے تو اس کا طواف صحیح نہ ہوگا، اس پر شافعیہ کا اتفاق ہے۔

اور یہ واضح ہے کہ آج کل یہ دونوں صورتیں ممکن نہیں ہیں، اس لئے کہ شاذروان اپنی بنیاد پر جھکا یا ہوا اٹھایا گیا ہے، یہاں تک کہ کعبہ کی دیوار سے مل کر ختم ہوگیا ہے۔

(۳) اگر شاذروان کے باہر طواف کیا اور شاذروان کے بالمقابل اپنے ہاتھ سے دیوار کو چھوتا تھا یا اس کے علاوہ بیت اللہ کے کسی جز کو چھوتا تھا تو اس کے طواف کے صحیح ہونے میں دو اقوال ہیں، اصح قول یہ ہے کہ طواف نہیں ہوگا [۱]۔

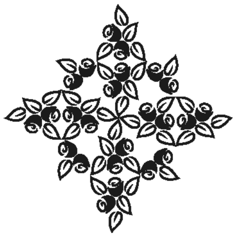

---

(۱) ابن قدامہ کا قول دیکھئے: ''فصل لو طاف علی جدار الحجرو شاذروان الکعبة وهو ما فضل من حائطها لم یجزئ لأن ذلک من البیت، فإذا لم یطف به لم یطف بکل البیت، لأن النبی ﷺ طاف من وراء ذلک'' (فصل: اگر کوئی شخص خانہ کعبہ کے شاذروان اور پتھر کی دیوار جو کہ کعبہ کی دیوار کا ہی زائد حصہ ہے، پر چڑھ کر طواف کرے تو درست نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ خانہ کعبہ ہی کا حصہ ہے، اگر اس حصہ کا طواف نہیں کیا گیا تو گویا پورے کعبہ کا طواف نہیں کیا، اس لئے کہ نبی ﷺ نے اس حصہ سے پرے ہو کر طواف کیا ہے)۔

(۱) المجموع ۸/ ۲۶، نیز دیکھئے: الحطاب ۳/ ۷۴، المغنی ۳/ ۳۸۳، ابن عابدین ۲/ ۱۶۸۔

شارب

تعریف:

۱-شارب، شرب سے اسم فاعل ہے، کہا جاتا ہے: شرب الماء أو غیرہ شربا فھو شارب (اس نے پانی وغیرہ پیا)، اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَشَارِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ فَشَارِبُونَ شُرْبَ الْهِيمِ"[۱] (پھر اس پر کھولتا پانی پینا ہوگا اور پینا بھی پیاس کے مارے ہوئے اونٹ کا سا)۔ کہا جاتا ہے: رجل شارب، شروب، شرّاب وشریب: پینے کا عاشق یعنی بہت پینے والا، شرب وشروب: قوم جو پیتی ہو اور ایک ساتھ پیتی ہو، ابن سیدہ نے کہا: شرب، شارب کا اسم جمع ہے جیسے رکب اور رجل، ایک قول ہے کہ وہ جمع ہے، اور شروب، شارب کی جمع ہے جیسے شاہد کی جمع شہود ہے۔

شارب اس بال کو بھی کہتے ہیں جو منہ پر لٹکتا ہے (مونچھ)، ابوحاتم نے کہا کہ اس کا تثنیہ نہیں آتا ہے، ابوعبیدہ نے کہا ہے کہ قبیلہ کلاب کے لوگ دونوں کناروں کے اعتبار سے اس کا تثنیہ شاربان ذکر کرتے ہیں، اس کی جمع شوارب ہے[۲]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۳]۔

(۱) سورۂ واقعہ/ ۵۴-۵۵۔

(۲) المصباح المنیر، القاموس المحیط، لسان العرب مادہ: "شرب"۔

(۳) الإقناع للشربینی ۱/ ۳۸، المفردات ص ۲۵۷۔

متعلقہ الفاظ:

الف-لحیہ:

۲-اللحیة: (لام کے زبر اور اس کے زیر کے ساتھ) خاص طور پر ٹھڈی پر اگنے والا بال ہے، اس کی جمع لِحًی لُحًی ہے، جو جبڑا کے ظاہر پر اگنے والا بال (داڑھی) ہے، شارب اور لحیہ دونوں چہرہ کے بال ہیں، لیکن شارب (مونچھ) اوپر والے ہونٹ پر ہوتا ہے، اور لحیہ (داڑھی) ٹھڈی پر ہوتا ہے[۱]۔

ب-عذار:

۳-العذار: علماء لغت وفقہ کے نزدیک وہ بال ہے جو دونوں کانوں کے سامنے کنپٹی اور رخسار کے درمیان اگتا ہے، اور اکثر امرد کو یہی بال پہلے اگتا ہے[۲]۔

شارب اور عذار دونوں چہرہ کے بال ہیں، لیکن چہرہ میں ان دونوں کی جگہ الگ الگ ہے

ج-عنفقہ (داڑھی بچہ):

۴-العنفقة: نچلے ہونٹ اور ٹھڈی کے مابین اگنے والے چند بال ہیں، ایک قول یہ ہے کہ عنفقہ، نچلے ہونٹ اور ٹھڈی کے درمیان کا حصہ ہے خواہ اس پر بال ہوں یا نہ ہوں، ایک قول ہے کہ عنفقہ نچلے ہونٹ پر اگنے والا بال ہے[۳]۔

۵-العثنون: داڑھی یا دونوں رخساروں کے بعد داڑھی کا زائد حصہ

(۱) المصباح المنیر، الخرشی ۱/ ۱۲۱، الإقناع ۱/ ۳۸۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب، الإقناع للشربینی ۱/ ۳۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۵۴۔

(۳) لسان العرب، القاموس المحیط۔

یا ٹھڈی اوراس کے نیچے اگنے والا بال (۱)۔

شرب سے ماخوذ شارب سے متعلق احکام:

۶- شارب۔ جیسا کہ تعریف میں گذرا۔ اس شخص کو کہتے ہیں جو پانی وغیرہ پئے، لیکن فقہاء کے یہاں شارب جس سے احکام متعلق ہوتے ہیں اس سے مراد شراب یا دوسری تمام نشہ آور چیز کا پینے والا ہے۔

شراب کا پینا گناہ کبیرہ ہے بلکہ شراب ام الکبائر ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ وعثمانؓ نے فرمایا ہے، اس کی حرمت کے بارے میں اصل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ" (۲) (اے ایمان والو شراب اور جوا اور بت اور پانسے تو بس نری گندی باتیں ہیں، شیطان کے کام سو اس سے بچے رہو تا کہ فلاح پاؤ)۔

دیکھئے: "أشربہ" اور "سکر"۔

شارب (مونچھ) سے متعلق احکام:

اول- مونچھ کو پاک کرنا:

الف- وضو میں:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وضو میں چہرہ کے ساتھ مونچھ کا دھونا واجب ہے، اور اگر مونچھ کے بال ہلکے ہوں اس طرح کہ مونچھ کے بال سے اس کے نیچے کا چمڑا نہ چھپتا ہو تو چمڑے کا دھونا واجب ہے، اس لئے کہ اگر چمڑا کو نہ دھوئے یعنی اس تک پانی نہ پہنچے تو یہ وضو میں

(۱) القاموس المحیط مادہ "عثن"۔

(۲) سورۂ مائدہ ۹۰۔

کافی نہ ہوگا (۱)۔

لیکن اگر مونچھ کا بال گھنا ہو جو جلد کو چھپالے تو ایسی صورت میں جلد تک پانی پہنچانا واجب ہے یا نہیں، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر مونچھ کا بال گھنا ہو تو اس کے نیچے جلد تک پانی پہنچانا اور مونچھ کے بال کے اندرونی حصہ کا دھونا واجب نہیں ہے، لیکن اگر بال لمبا ہو جو دونوں ہونٹوں کی سرخی کو چھپادے تو اس میں خلال کرنا واجب ہے، اس لئے کہ وہ بظاہر ہونٹ کے مکمل یا بعض حصہ تک پانی کے پہنچنے سے مانع ہوگا، خصوصاً جب کہ گھنا ہو اور اس کے خلال سے یقینی طور پر پورے ہونٹ تک پانی پہنچ جائے گا (۲)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ وضو میں چہرہ کے دھونے کے ساتھ بال کے ظاہر کا دھونا بھی واجب ہے اگر بال گھنا ہو، گھنا بال میں خلال کرنا مکروہ ہے، مدونہ سے یہی معلوم ہوتا ہے (۳)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ وضو میں چہرہ دھونے کے ساتھ مونچھ کے ظاہر و باطن کو دھونا اور اس کے نیچے جلد تک پانی پہنچانا واجب ہے، اگرچہ بال گھنا ہو، اس لئے کہ اس کا گھنا ہونا نادر ہے لہذا اکثر کے ساتھ لاحق ہوگا، اور ظاہر سے مراد اوپر والا حصہ ہے جو چہرہ سے متصل ہے، اور باطن سے مراد بال کا اندرونی حصہ اور اس کے نیچے کی جلد ہے، ایک قول ہے کہ ظاہر سے مراد وہ ہے جو دونوں طرف سے ظاہر ہو، اور باطن سے مراد درمیانی حصہ اور بال کے جڑ ہیں (۴)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ وضو میں چہرہ دھونے کے ساتھ مونچھ کا دھونا واجب ہے، اور اگر بال گھنا ہو جلد نظر نہ آئے تو اس کے ظاہر کو

(۱) ردالمحتار ۱/ ۶۶، ۶۹، الخرشی ۱/ ۱۲۲، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۵۴، المغنی ۱/ ۱۱۶۔

(۲) ردالمحتار ۱/ ۶۹، فتح القدیر ۱/ ۱۰۔

(۳) الخرشی ۱/ ۱۲۲۔

(۴) الإقناع للشربینی، حاشیۃ الباجوری ۱/ ۳۸۔

دھونا کافی ہوگا، اگر بال گھنا ہوتو مونچھ میں خلال کرنا، اور اس کے باطن کو دھونا مسنون ہوگا، تاکہ ان لوگوں کے اختلاف سے بچا جاسکے جو اس کو واجب کہتے ہیں، ابن قدامہ نے کہا ہے: ہمارے بعض اصحاب نے مونچھ کے بارے میں ایک دوسرا قول اختیار کیا ہے، یعنی اس کے باطن کا دھونا واجب ہے اگرچہ بال گھنا ہو، اس لئے کہ عام طور پر وہ نیچے کے چمڑا کو چھپا دیتا ہے، اور اگر وہ نظر آئے تو یہ نادر ہوگا اور اس سے کوئی حکم متعلق نہ ہوگا(۱)۔

ب-غسل میں:

۸-فقہاء کی رائے ہے کہ غسل میں مونچھ کے بال اور اس کے نیچے چمڑا تک پانی پہنچانا واجب ہے، بال گھنا ہو یا ہلکا ہو، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: **"إن تحت كل شعرة جنابة فاغسلوا الشعر وانقوا البشر"**(۲) (ہر بال کی جڑ میں جنابت ہوتی ہے، لہذا بال کو دھوؤ اور چمڑا کو صاف کرو)، نیز حضرت علیؓ نے رسول اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: **"من ترک موضع شعرة من جنابة لم يغسلها فعل به من النار كذا وكذا"** (جو شخص جنابت میں ایک بال کی جگہ چھوڑ دے گا اس کو نہیں دھوئے گا تو جہنم میں اس کو ایسے ایسے عذاب ہوگا)، حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے میں اپنے بال کا دشمن ہوگیا، انہوں نے یہ جملہ تین بار ارشاد فرمایا، وہ اپنے بال مونڈتے تھے(۳)، نیز اس لئے کہ جنابت کے غسل میں حدث پورے بدن کو عام ہوتا ہے لہذا دھونے میں بھی پورے بدن کو عام ہونا چاہئے، نیز اس لئے کہ بال کے نیچے جو چمڑا ہے وہاں بلاضرر کے پانی پہنچانا ممکن ہے، لہذا بدن کی تمام کھال کی طرح اس کو دھونا بھی واجب ہوگا، نیز اس لئے کہ یہ محل غسل میں اگنے والا بال ہے لہذا اس کو دھونا واجب ہوگا، اور نیز اس لئے کہ چمڑا کے دھونے سے وہ بھی دھل جائے گا لہذا اس کا دھونا واجب ہوگا، کیونکہ واجب جس کے بغیر مکمل نہ ہو وہ بھی واجب ہوتا ہے(۱)۔

ج-مونچھ منڈانے کے بعد طہارت کا اعادہ:

۹-فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص وضو یا غسل کرے پھر اپنی مونچھ منڈائے یا اس کو تراش دے تو اس پر وضو اور غسل کا اعادہ واجب نہیں ہوگا، اور مونڈنے اور کترنے کی جگہ کا دھونا بھی واجب نہ ہوگا۔ ابن قدامہ نے کہا ہے کہ اس میں وہ صورت بھی داخل ہے کہ اگر ان بالوں کو دھوئے پھر ان کو کاٹ دے تو اس کی طہارت پر کوئی اثر نہ پڑے گا، یونس بن عبید نے کہا ہے کہ اس سے اس کی طہارت میں اضافہ ہی ہوگا، یہ اکثر اہل علم کا قول ہے، اس لئے کہ غسل کی فرضیت اصل میں بال کی طرف منتقل ہوگئی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر چمڑا کو دھولے اور بال کو نہ دھوئے تو کافی نہ ہوگا، خفین کا حکم اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ خفین پر مسح کرنا دونوں پیروں کے دھونے کا بدل ہے، اس لئے اگر خفین پر مسح نہ کرے اور دونوں پیروں کو دھولے تو کافی ہوجائے گا(۲)۔

ابن جریر سے مروی ہے کہ چہرہ کا بال دھونے کے بعد اگر چمڑا

---

(۱) کشاف القناع ۱/۹۶، المغنی ۱/۱۱۶۔

(۲) حدیث: "إن تحت كل شعرة جنابة" کی روایت ابوداؤد (۱/۱۷۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، پھر ایک راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "من ترک موضع شعرة......" کی روایت ابوداؤد (۱/۱۷۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۱/۱۴۲ طبع

= شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اشارہ کیا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث حضرت علی بن ابی طالبؓ پر موقوف ہے۔

(۱) رد المحتار ۱/۱۰۳، الخرشی ۱/۱۶۸، مغنی المحتاج ۱/۳۷، المغنی ۱/۲۲۷-۲۲۸۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار ۱/۶۹، شرح الزرقانی ۱/۶۰، المغنی ۱/۱۱۷۔

ظاہر ہوجائے تو اس کا دھونا واجب ہے، انہوں نے اس کو موزہ پر مسح کرنے والے کے قدم کے ظاہر ہونے پر قیاس کیا ہے [۱]۔

دوم-مونچھ کاٹنا:

۱۰-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مونچھ کاٹنا سنت ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے نبی کریم ﷺ سے نقل کیا ہے: "**الفطرة خمس أو خمس من الفطرة: الختان والاستحداد وتقليم الأظفار ونتف الإبط وقص الشارب**"[۲] (پانچ چیزیں سنت ہیں: ختنہ کرنا، موئے زیر ناف مونڈنا، ناخن تراشنا، بغل کا بال اکھاڑنا اور مونچھ کاٹنا)۔

علامہ نووی نے کہا ہے کہ یہاں فطرت کی تفسیر سنت سے کرنا ہی صحیح و درست ہے، اس لئے کہ صحیح بخاری میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**من السنة قص الشوارب ونتف الإبط وتقليم الأظفار**"[۳] (مونچھ کاٹنا، بغل کا بال اکھاڑنا، اور ناخن تراشنا سنت ہے)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مونچھ کاٹنا سنت ہے[۴]، اس کی دلیل دونوں سابقہ احادیث ہیں، نیز حضرت زید بن ارقمؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من لم يأخذ من شاربه فليس منا**"[۱] (جو شخص مونچھ نہ کاٹے وہ ہم میں سے نہیں ہے)۔

۱۱-مونچھ کے کاٹنے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ اس کو کترے گا، یا کترنے میں مبالغہ کرے گا، یا اس کو مونڈ دے گا[۲]۔

مونچھ کے بارے میں مسنون کیا ہے، حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے، ابن عابدین نے اختلاف نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ بعض متاخرین مشائخ کی راجح رائے یہ ہے کہ سنت کترنا ہے، البدائع میں ہے کہ یہی صحیح ہے، طحاوی نے کہا ہے کہ کترنا اچھا ہے اور مونڈنا زیادہ بہتر ہے، اور یہ ہمارے تینوں علماء کا قول ہے۔

رہے مونچھ کے دونوں کنارے جن کو سبال کہتے ہیں، تو ایک قول ہے کہ وہ دونوں مونچھ میں داخل ہیں، اور ایک قول ہے کہ وہ داڑھی کا حصہ ہیں، اس لئے ان کو چھوڑ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، ایک قول ہے کہ اہل عجم اور اہل کتاب کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے مکروہ ہے، یہ قول زیادہ صحیح ہے، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ دار الحرب میں مجاہد کے لئے مونچھ بڑھانا پسندیدہ ہے تاکہ دشمن کی نگاہ میں بارعب ہو[۳]۔

ان کے نزدیک ہر ہفتہ میں مونچھ کاٹنا مستحب ہے اور جمعہ کے دن کاٹنا افضل ہے، اور اس کو چالیس ایام سے زیادہ چھوڑ دینا مکروہ

---

(۱) المغنی ۱/۱۷۱۔

(۲) حدیث: "الفطرة خمس، أو خمس من الفطرة......" کی روایت مسلم (۱/۲۲۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حافظ ابن حجر نے نووی کے قول "من السنة قص الشوارب" پر تنقید کی ہے، اور کہا ہے کہ انہوں نے یہ لفظ بخاری کے کسی بھی نسخہ میں نہیں دیکھا ہے، صحیح یہ ہے کہ بخاری میں لفظ "الفطرة" کے ساتھ مروی ہے، جیسا کہ فتح الباری (۱۰/۳۳۹ طبع السلفیہ) میں ہے، اور لفظ: "من الفطرة قص الشارب" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۳۳۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۴) صحیح مسلم بشرح النووی ۳/۱۴۶-۱۴۸، المجموع شرح المہذب ۱/۲۸۴-۲۸۷۔

---

(۱) حدیث: "من لم يأخذ من شاربه فليس منا" کی روایت ترمذی (۵/۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ابن حجر نے (الفتح ۱۰/۳۳۷ طبع السلفیہ) میں اس کی اسناد کو قوی کہا ہے۔

(۲) القص: کاٹنا، کہا جاتا ہے: قصصت ما بينهما یعنی کاٹ دیا، قص الشعر قینچی سے اس کو کاٹنا۔

الحلق: مونڈنا، کہا جاتا ہے: حلق رأسه، سر کا بال مونڈ دیا (القاموس المحیط)۔

الإحفاء: کاٹنے میں مبالغہ کرنا، کہا جاتا ہے: أحفى الرجل شاربه اس کے کاٹنے میں مبالغہ کیا (لسان العرب، المصباح المنیر)۔

(۳) رد المحتار ۲/۲۰۴، ۵/۲۶۰-۲۶۱، الاختیار ۴/۱۶۷، فتح القدیر ۲/۲۳۲۔

ہے، اس لئے کہ حضرت انس بن مالکؓ کی روایت ہے کہ مونچھ کاٹنے، ناخن تراشنے، بغل کا بال اکھاڑنے اور موئے زیر ناف کے مونڈھنے میں ہمارے لئے مقرر کیا گیا ہے کہ اس کو چالیس ایام سے زیادہ نہ چھوڑیں [۱]، یہ وہ مقدار ہے جس میں رائے کو کوئی دخل نہیں ہے اس لئے یہ مرفوع حدیث کے حکم میں ہوگا [۲]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ مونچھ کو کترنا سنت ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''قصوا الشوارب'' [۳] (مونچھ کو کترو)، یہ ہلکی سنت ہے، اس لئے کہ حدیث میں امر وجوب کے لئے نہیں ہے، اور سنت کترنا ہے، کترنے میں مبالغہ کرنا نہیں ہے، اور مونچھ مونڈی نہیں جائے گی بلکہ کتری جائے گی، یحیی کہتے ہیں کہ میں نے امام مالک کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ مونچھ اتنی کاٹی جائے کہ ہونٹ کا کنارہ ظاہر ہوجائے، یعنی زائد حصہ کاٹا جائے اس کو جڑ سے نہ کاٹ دے کہ مثلہ ہوجائے، اور دونوں کناروں کے کاٹنے میں ان کے نزدیک دو اقوال ہیں، اور مالکیہ کے نزدیک معتمد قول یہ ہے کہ اگر عورت کو مونچھ نکل آئے تو اس کو مونڈنا واجب ہے [۴]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ مونچھ کاٹنا سنت ہے، اس لئے کہ اس سلسلہ میں احادیث منقول ہیں، اور مونچھ کاٹنے میں دائیں جانب سے شروع کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ ہر چیز میں داہنی جانب سے شروع کرنا پسند کرتے تھے [۵]، اور اس کو اختیار ہے کہ خود کاٹے یا کوئی دوسرا اس کو کاٹ دے، اس لئے کہ بغیر ہتک عزت کے مقصد حاصل ہوجائے گا۔

لیکن کاٹنے کی حد کیا ہے؟ تو اس سلسلہ میں مختار یہ ہے کہ اتنا کاٹے کہ ہونٹ کا کنارہ ظاہر ہوجائے، اس کو جڑ سے کاٹنے میں مبالغہ نہ کرے، انہوں نے کہا ہے کہ حدیث: ''أحفوا الشوارب ......'' [۱] سے مراد وہ حصہ ہے جو ہونٹ سے آگے بڑھ جائے، اور ہونٹ کے کنارہ سے کاٹنے میں مبالغہ کرنا ہے بال کی جڑ سے کاٹنا مراد نہیں ہے، چنانچہ ترمذی میں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے: ''کان النبي ﷺ یقص أو یأخذ من شاربه، وکان إبراهیم خلیل الرحمن یفعله'' [۲] (نبی کریم ﷺ اپنی مونچھ کترتے تھے، اور حضرت ابراہیم خلیل اللہ ایسا ہی کرتے تھے)، بیہقی نے اپنی سنن میں حضرت شرحبیل بن مسلم الخولانی سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا: میں نے پانچ صحابہ کو دیکھا کہ وہ مونچھ کترتے تھے، داڑھی بڑھاتے تھے اس کو چھوٹی کرتے تھے: ابوامامہ الباہلی، عبداللہ بن بسر، عتبہ بن عبدالسلمی، حجاج بن عامر الثمالی اور مقدام بن معدی کرب الکندی، یہ لوگ اپنی مونچھ ہونٹ کے کنارے کے ساتھ کاٹتے تھے [۳]۔

الحاطی وغیرہ نے کہا ہے کہ مونچھ کو مونڈنا مکروہ ہے، الباجوری نے کہا ہے کہ مونچھ کو کترنے اور مونڈنے میں مبالغہ کرنا مکروہ ہے، سنت یہ ہے کہ کچھ مونڈ دیا جائے کہ ہونٹ ظاہر ہوجائے اور کچھ کتر دیا جائے اور کچھ باقی چھوڑ دیا جائے۔

---

(۱) حدیث أنس: ''وقت لنا في قص الشارب......'' کی روایت مسلم (۱/ ۲۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) رد المحتار ۵/ ۲۶۱ طبع بولاق۔

(۳) حدیث: ''قصوا الشوارب......'' کی روایت احمد (۲/ ۲۲۹ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے۔

(۴) حاشیة العدوی علی الفواکه الدوانی ۲/ ۳۵۳، الفواکه الدوانی ۱/ ۱۵۲، القوانین الفقہیہ /۴۳۰۔

(۵) حدیث: ''کان یحب التیامن......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۲۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۲۶ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: ''أحفوا الشوارب......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۲۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''کان یقص أو یأخذ من شاربه......'' کی روایت ترمذی (۵/ ۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا حدیث حسن غریب ہے۔

(۳) اثر شرحبیل بن مسلم کی روایت بیہقی (۱/ ۱۵۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔

الزرکشی نے ابوحامد اور الصیمری سے نقل کیا ہے کہ کاٹنے میں مبالغہ کرنا مستحب ہے، پھر کہا ہے کہ امام شافعی سے اس سلسلہ میں مجھے کوئی صراحت نہیں ملی، اور امام شافعی کے جن شاگردوں کو ہم نے دیکھا ہے جیسے مزنی اور ربیع، تو وہ دونوں مونچھ کترنے میں مبالغہ کرتے تھے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں نے امام شافعی سے لیا ہوگا، زرکشی نے کہا ہے کہ امام غزالی نے الاحیاء میں لکھا ہے کہ وہ بدعت ہے حالانکہ ایسی بات نہیں ہے، نسائی نے اپنی سنن میں اس کی روایت کی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک مونچھ کے دونوں کناروں کو چھوڑ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ وغیرہ نے ایسا کیا ہے، نیز اس لئے کہ ان دونوں سے منہ نہیں چھپتا ہے، اور ان میں کھانے کی چکنائی نہیں لگتی ہے، اس لئے کہ کھانا ان تک نہیں پہنچتا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک مونچھ کاٹنے میں ضرورت سے زائد تاخیر کرنا مکروہ ہے، چالیس ایام سے زائد تاخیر کرنے میں کراہت زیادہ ہے، اس لئے کہ مسلم کی حدیث گذر چکی ہے، المجموع میں ہے کہ حدیث کا معنی یہ ہے کہ وہ لوگ ان چیزوں میں تاخیر نہیں کرتے تھے، اگر کبھی تاخیر کرتے بھی تھے تو چالیس ایام سے زیادہ تاخیر نہ کرتے تھے، یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ چالیس ایام تک مؤخر کرتے تھے، امام شافعی اور ان کے اصحاب نے صراحت کی ہے کہ جمعہ کے دن ناخن تراشنا اور ان بالوں کو کاٹنا مستحب ہے[1]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ مونچھ کترنا مسنون ہے یعنی ہونٹ کے گول دائرہ کا کترنا، یا اس کے کنارہ کا کترنا اور اس کے کترنے میں مبالغہ کرنا زیادہ بہتر ہے۔ النہایہ میں ہے کہ شوارب کا احفاء یہ ہے کہ اس کے کترنے میں مبالغہ کیا جائے، اور مونچھ کے دونوں کنارے بھی مونچھ کا حصہ ہیں، اس لئے کہ امام احمد کی حدیث ہے: ''**قصوا سبالکم ووفروا عثانینکم و خالفوا أهل الکتاب**''[1] (اپنی مونچھ کے کناروں کو کاٹو اور اپنی داڑھی بڑھاؤ اور اہل کتاب کی مخالفت کرو)۔

انہوں نے کہا ہے کہ ہر جمعہ کو مونچھ کاٹنا مسنون ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ ہر جمعہ کو اپنی مونچھ اور ناخن کاٹتے تھے[2]، اس کو چالیس ایام سے ایک دن بھی زائد چھوڑ دینا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی حدیث گذر چکی کہ ہے: ''**وقت لنا في قص الشارب** ......'' فقہاء نے ہر جمعہ کو مونچھ کاٹنے کی وجہ یہ بتائی ہے کہ اگر چھوڑ دے گا تو بدنما ہو جائے گا[3]۔

سوم- جمعہ کے دن مونچھ کاٹنا:

۱۲- فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص جمعہ کی نماز میں حاضر ہونا چاہے اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ اس دن جو امور مندوب ہیں مثلاً مونچھ

---

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۳/۱۴۹، حاشیۃ الباجوری علی الإقناع ۲/۲۴۶، أسنی المطالب ۱/۵۵۱، المجموع ۱/۲۸۷-۲۸۸، روضۃ الطالبین ۲/۱۰۸، ۳/۲۳۴۔

(۱) حدیث: ''**قصوا سبالکم**'' کی روایت احمد (۵/۲۶۵ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے، ہیثمی نے المجمع (۵/۱۳۱ طبع القدسی) میں نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ احمد اور طبرانی نے اس کی روایت کی ہے، احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں، سوائے قاسم کے، اور وہ ثقہ ہیں، ان کے بارے میں جو کلام کیا گیا ہے وہ مضر نہیں ہے۔

(۲) حدیث: ''**أن النبي ﷺ کان یأخذ أظفاره وشاربه کل جمعة**'' حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے، بزار (الکشف ۱/۲۹۹ طبع الرسالہ) نے اس کی روایت کی ہے، ہیثمی نے کہا ہے کہ اس کی روایت بزار اور طبرانی نے الاوسط میں کی ہے، اس میں ایک راوی ابراہیم بن قدامہ ہیں، بزار نے کہا ہے کہ اگر وہ کسی حدیث میں منفرد ہوں تو وہ حجت نہیں ہے، اور وہ اس حدیث میں منفرد ہیں، ایسا ہی مجمع الزوائد (۲/۱۷۰-۱۷۱ طبع القدسی) میں ہے۔

(۳) مطالب أولی النہی ۱/۸۵-۸۷، ۲/۴۲۵۔

وغیرہ کاٹنا، ان پر عمل کرکے اپنی شکل وصورت اچھی بنالے، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث گذر چکی جس کو البغوی نے نقل کیا ہے، نیز اس لئے کہ جمعہ اسلام کا بڑا شعار ہے اس لئے مستحب ہے کہ جمعہ قائم کرنے والا بہتر حالت میں ہو، نیز اس میں جمعہ کی فضیلت کا اظہار بھی ہے، اس لئے کہ جمعہ جیسا کہ حدیث میں ہے سید الایام ہے (۱)۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مونچھ کترنا جمعہ کی نماز میں حاضر ہونے سے قبل ہونا چاہئے، لیکن حنفیہ نے کہا ہے کہ جمعہ کے دن نماز کے بعد بال مونڈنا افضل ہے تاکہ اس کو نماز کی برکت حاصل ہوجائے (۲)۔

چہارم: احرام کی حالت میں مونچھ کاٹنا:

۱۳- حج اور عمرہ کے احرام میں محرم کے پورے بدن سے بال کاٹنا ممنوع ہے، اسی میں مونچھ بھی داخل ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَلاَ تَحْلِقُوْا رُؤُوْسَكُمْ'' (۳) (اور اپنے سر نہ مونڈاؤ) یعنی اس کے بال نہ کاٹو، اس میں سر کا بال کاٹنے کی صراحت ہے، اور پورے بدن کے بال کا یہی حکم ہے، اس لئے کہ وہ سب بھی اس کے معنی میں ہیں، اس لئے کہ بال کاٹنے سے خوش حالی معلوم ہوتی ہے، جو احرام کے منافی ہے اس لئے کہ محرم پراگندہ بال غبار آلود ہوتا ہے، اکھیڑنا وغیرہ بھی کترنے کے حکم میں ہے، اس لئے کہ اس میں بال کو دور کرنا پایا جاتا ہے، قرآن کریم میں کاٹنا کہا گیا ہے، اس لئے کہ اکثر یہی ہوتا ہے (۱)، اس سلسلہ میں کیا واجب ہے اس کے لئے دیکھئے: ''احرام'' اور ''حلق''۔

پنجم- میت کی مونچھ کاٹنا:

۱۴- اگر حج یا عمرہ کا احرام باندھنے والا مرجائے تو اس کے احرام کی رعایت میں اس کی مونچھ یا اس کا کوئی بال نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ وہ اسی حال میں رہے گا، اور قیامت کے دن تلبیہ پڑھتا ہوا اٹھایا جائے گا (۲)، جیسا کہ اس اعرابی کی حدیث میں آیا ہے جس کو اس کی اونٹنی نے کچل ڈالا تھا اور وہ احرام کی حالت میں مرگیا تھا، تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''**اغسلوه بماء وسدر، وكفنوه في ثوبين، ولا تحنطوه، ولا تخمروا رأسه، فإنه يبعث يوم القيامة ملبيًا**'' (۳) (اس کو پانی اور بیر کی پتی سے غسل دو، اور دو کپڑوں میں اس کو کفناؤ، اس کو حنوط نہ لگاؤ، اس کے سر کو نہ چھپاؤ، اس لئے کہ وہ قیامت کے دن تلبیہ پڑھتا ہوا اٹھایا جائے گا)۔

غیر محرم میت کی مونچھ کاٹنے کے بارے میں اختلاف ہے، اس مسئلہ میں امام شافعی کے دو اقوال ہیں:

نووی نے کہا ہے کہ شافعیہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ میت

---

(۱) حدیث: ''**الجمعة سيد الأيام**......'' کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۴۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابولبابہ بن عبد المنذرؓ سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۲۰۴ طبع دار الجنان) میں اس کو حسن کہا ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۲۶۹، رد المحتار ۱/ ۵۵۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۹۶، کفایۃ الطالب ۱/ ۲۹۶، أسنی المطالب ۱/ ۲۶۶، کشاف القناع ۲/ ۴۲، مطالب أولی النہی ۱/ ۸۷۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

(۱) رد المحتار ۲/ ۲۰۹، کفایۃ الطالب ۱/ ۴۲۰، أسنی المطالب ۱/ ۵۰۹، المغنی ۲/ ۴۲۱-۴۲۲۔

(۲) فتح العزیز مع المجموع ۵/ ۱۲۹۔

(۳) حدیث: ''**اغسلوه بماء وسدر**......'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۳۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۶۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

کی مونچھ کاٹنے کے بارے میں تین اقوال ہیں: اول: مختار یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے، دوم: نہ مکروہ ہے نہ مستحب ہے، سوم: مستحب ہے، یہ حنابلہ کا قول ہے، اگر مونچھ لمبی ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "اصنعوا بموتاکم ما تصنعون بعرائسکم"[1] (اپنے مردوں کے ساتھ وہی برتاؤ کرو جو اپنی دلہنوں کے ساتھ کرتے ہو)، نیز اس لئے کہ اس کو چھوڑ دینے سے اس کی شکل وصورت خراب نظر آئے گی، نیز اس لئے کہ وہ زندگی میں مسنون عمل ہے، اس میں کوئی حرج نہیں ہے، لہذا موت کے بعد بھی مشروع رہے گا، جیسے غسل دینا، جن لوگوں نے اس کو مستحب کہا ہے وہ ہیں: سعید بن المسیب، ابن جبیر، حسن بصری، احمد بن حنبل اور اسحق بن راہویہ، اور جن لوگوں نے اس کو مکروہ کہا ہے وہ ہیں: امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام ثوری، المزنی، ابن المنذر، اور العبدری نے اس کو جمہور علماء سے نقل کیا ہے۔

جن لوگوں نے کہا ہے کہ میت کی مونچھ کاٹنا مکروہ نہیں ہے، ان میں محاملی وغیرہ نے صراحت کی ہے کہ یہ کاٹنا نہلانے سے قبل ہونا چاہئے۔

علامہ نووی نے کہا ہے کہ جمہور اصحاب شافعیہ نے میت کے ان اجزاء کے دفن کرنے کا ذکر نہیں کیا ہے، صاحب العدۃ نے کہا ہے کہ میت کا جو بال کاٹا جائے گا اس کے کفن میں رکھ دیا جائے گا، قاضی حسین اور صاحب التہذیب نے سر اور داڑھی میں کنگھی کرتے وقت اکھڑے ہوئے بال کے بارے میں ان کی موافقت کی ہے، اور دوسرے لوگوں نے بھی یہی کہا ہے۔

صاحب الحاوی نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک مختار یہ ہے کہ وہ میت کے ساتھ دفن نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے[1]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر بال کاٹا جائے تو اس کے ساتھ اس کے کفن میں رکھ دیا جائے، اس لئے کہ وہ میت کا جز ہے، لہذا اس کے دوسرے اجزاء کی طرح اس کو بھی اس کے کفن میں رکھ دینا مستحب ہے، اس کو دھو یا جائے اور اس کے ساتھ رکھ دیا جائے[2]۔

ششم- معتکف کا اپنی مونچھ کاٹنا:

۱۵- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ معتکف کا اپنی مونچھ کاٹنا اعتکاف میں نقصان دہ نہیں ہے، بشرطیکہ اس سے مسجد میں گندگی نہ پھیلے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے نہ اس کا حکم دیا ہے اور نہ اس سے منع فرمایا ہے، اور اصل اباحت کا باقی رہنا ہے۔

لیکن مالکیہ کی رائے ہے کہ معتکف کے لئے مسجد میں اپنی مونچھ کاٹنا مکروہ ہے اگرچہ جو کچھ کاٹا ہے اپنے کپڑے میں جمع کرے اور اس کو مسجد سے باہر پھینک دے، اس لئے کہ یہ حرام ہے، لہذا اگر مسجد میں کوئی شخص اپنی مونچھ کاٹے تو جو لوگ کہتے ہیں کہ ہر ممنوع کے ارتکاب سے اعتکاف باطل ہوجاتا ہے، ان کے نزدیک اعتکاف باطل ہوجائے گا، اور جو لوگ کہتے ہیں کہ صرف گناہ کبیرہ سے اعتکاف باطل ہوجاتا ہے ان کے نزدیک اعتکاف باطل نہ ہوگا۔

انہوں نے کہا ہے کہ اگر معتکف کو اپنی مونچھ کاٹنے کی ضرورت پڑجائے تو اس کے لئے جائز ہے کہ اپنا سر اس شخص کے سامنے مسجد

---

(۱) حدیث: "اصنعوا بموتاکم ما تصنعون بعرائسکم......" کو ابن قدامہ نے المغنی (۲/۵۴۱ طبع الریاض) میں نقل کیا ہے، اور انہوں نے کسی ماخذ کا حوالہ نہیں دیا ہے۔

(۱) الوسیط ۲/۸۰۷-۸۰۸، روضۃ الطالبین ۲/۱۰۸، المجموع ۵/۱۷۸-۱۷۹-۱۸۰۔

(۲) المغنی ۲/۵۴۱۔

سے باہر نکال دے جو اس کو کاٹ دے اور درست کر دے، اس کے لئے نہ اپنے گھر جائے نہ نائی کی دوکان میں جائے، اس لئے کہ وہ مسجد میں رہتے ہوئے اس پر قادر ہے[۱]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ مسجد کو ہر قسم کی گندگی مثلاً مونچھ کاٹنے وغیرہ سے محفوظ رکھنا ضروری ہے[۲]۔

ہفتم - مونچھ کاٹنے کے بعد وضو و غسل کرنا:

۱۶ - شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مونچھ کاٹنے والے کے لئے وضو کرنا، اسی طرح غسل کرنا مسنون ہے[۳]۔

ہشتم - مونچھ پر جنایت کرنا:

۱۷ - فقہاء کی رائے ہے کہ مونچھ پر جنایت کی وجہ سے حکومت عدل واجب ہے (یعنی دو عادل شخص جس تاوان کا فیصلہ کریں دلوایا جائے گا)، اس لئے کہ مونچھ، داڑھی کے تابع ہے لہذا اس کے ایک جز کے حکم میں ہوگا[۴]، تفصیل کے لئے دیکھئے: ''حکومۃ عدل''۔

شارب الخمر

دیکھئے: ''حدود'' اور ''سکر''۔

(۱) الدسوقی ۱/ ۵۴۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۹، مواہب الجلیل ۲/ ۴۶۳، الجمل ۲/ ۳۶۳۔

(۲) مطالب أولی النہی ۲/ ۲۵۴، کشاف القناع ۲/ ۳۶۴۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۲۱، الإقناع للشربینی ۱/ ۴۷۔

(۴) فتح القدیر ۸/ ۳۰۹، الإقناع للشربینی ۲/ ۱۶۶، مطالب أولی النہی ۶/ ۱۲۵۔

شارد

تعریف:

۱ - الشارد: لغت میں شرد کا اسم فاعل ہے، کہا جاتا ہے: "شرد البعیر شرودا"، یعنی اونٹ بدک کر بھاگ گیا، اسم شراد ہے (شین کے زیر کے ساتھ)[۱]، اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

آبق (بھگوڑا):

۲ - آبق: یہ کام کی زیادتی اور کسی اندیشہ کے بغیر اپنے مالک پر سرکشی کر کے بھاگ جانے والا غلام ہے، بعض فقہاء لفظ آبق اس غلام کے لئے استعمال کرتے ہیں، جو مطلقاً چھپ کر بھاگ جائے، خواہ کسی سبب سے ہو یا بلا سبب ہو، اور لفظ آبق انسان کے ساتھ خاص ہے، اور لفظ شارد جانور کے ساتھ خاص ہے (دیکھئے: "اِباق")۔

شرعی حکم:

(۱) شارد کی بیع یا اس کا اجارہ:

۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بدک کر بھاگے ہوئے اونٹ وغیرہ کی بیع جائز نہیں ہے، کیونکہ بائع اس کو مشتری کے سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے: "إن النبی ﷺ نهى عن بيع الغرر"[۱] (نبی کریم ﷺ نے بیع غرر سے منع فرمایا ہے)، نیز اس لئے کہ بیع کی غرض تصرف کا مالک بنانا ہے، اور یہ اس چیز میں نہیں پایا جائے گا جس کو سپرد کرنے کی قدرت نہ ہو۔

اسی طرح بدک کر بھاگے ہوئے اونٹ وغیرہ کو اجارہ پر لگانا بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں بھی غرر ہے اور اس کو سپرد کرنے پر قدرت نہیں ہے[۲]، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "بیع" اور "اِجارہ"۔

(۲) بدک کر بھاگے ہوئے جانور کا ذبح کرنا:

۴ - جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ وغیرہم کی رائے ہے کہ اگر کوئی پالتو ماکول اللحم جانور وحشی ہو جائے اور محل ذبح میں اس کے ذبح پر قدرت نہ ہو جیسے بدکا ہوا اونٹ، گائے اور بکری وغیرہ، تو اس کے بدن کا ہر جز محل ذبح ہے، اس لئے اگر اس کے بدن کے کسی جز کو زخمی کردے، خواہ پہلو میں یا ران میں یا ان کے علاوہ میں، اور وہ مرجائے تو اس کا کھانا حلال ہوگا، یعنی اس کے ذبح کے سلسلہ میں جو زخم بھی موت کا سبب بنے خواہ وہ کیسے ہی ہو کافی ہوگا، اس لئے کہ حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھے، لوگوں نے بکریاں اور اونٹ حاصل کیا، ان میں سے ایک اونٹ بدک کر بھاگ گیا تو ایک شخص نے اس کو تیر مارا تو اس کی وجہ سے اللہ نے اس کو روک دیا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، غریب القرآن مادہ: "شرد"، حاشیۃ الجمل ۲۸/۳۔

(۱) حدیث: "نهى عن بيع الغرر" کی روایت مسلم (۱۱۵۳/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۴، حاشیۃ الدسوقی ۸۴/۱، ۴، حاشیۃ العدوی ۱۲۷/۲، جواہر الإکلیل ۵/۲۔

"إن هذه البهائم لها أوابد كأوابد الوحش، فما غلبكم منها فاصنعوا به هكذا"[1] (ان پالتو جانوروں میں بھی کچھ بھگوڑے ہوتے ہیں جس طرح جنگلی جانوروں میں ہوتے ہیں تو ان میں سے جو تم پر غالب آجائیں ان کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کرو)، حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ جو جانور تمہارے قبضہ میں ہیں ان میں سے کوئی تم کو عاجز کردے تو وہ شکار کے درجہ میں ہے۔

علامہ نووی نے کہا ہے کہ وحشی ہونے سے مراد صرف اس کا بھاگ جانا نہیں ہے، بلکہ اگر دوڑ کر یا کسی ایسے شخص کی مدد سے جو اس کو پکڑ سکے اس تک پہنچنا ممکن ہو تو یہ وحشی ہونا نہیں ہوگا، اس وقت ذبح کی جگہ میں ذبح کئے بغیر حلال نہ ہوگا۔

حنفیہ نے بکری کے بارے میں جنگل میں بھاگنے اور شہر میں بھاگنے میں فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر بکری جنگل میں بھاگ جائے تو اس کو اضطراری ذبح کیا جائے گا، آدمی کے لئے جائز ہے کہ اس کے بدن کے کسی بھی حصہ میں زخم لگائے یہاں تک کہ اگر اس کی سینگ یا کھر کو زخم لگا کر خون آلود کردے اور وہ مرجائے تو اس کا کھانا جائز ہوگا، اس لئے کہ معروف طریقہ پر اس کو ذبح کرنا ممکن نہیں ہے، اور اگر شہر میں بھاگ جائے تو اس کو اضطراری ذبح کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ معروف طریقہ پر اس کو ذبح کرنا دشوار نہیں ہے۔

مالکیہ میں سے ابن العربی نے جمہور کی رائے اختیار کی ہے، اسی طرح ان میں سے ابن حبیب نے صرف بدک کر بھاگ جانے والی گائے کے بارے میں یہی رائے اختیار کی ہے۔

مالکیہ، سعید بن المسیب، لیث بن سعید اور ربیعہ کی رائے ہے

(۱) حدیث: "إن هذه البهائم لها أوابد" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۱۸۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۵۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کہ بدک کر بھاگ جانے والے اونٹ، گائے، اور بکری وغیرہ کو اس کے ذبح کی معروف جگہ حلق یا لبہ کے علاوہ دوسری جگہ ذبح کرنے سے حلال نہ ہوگا، اس کے بدک کر بھاگ جانے اور وحشی ہوجانے کی وجہ سے ذبح کی جگہ نہیں بدل جائے گی[1]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "الذكوة في الحلق واللبة"[2]، دیکھئے: اصطلاح "ذبح"، "زکاۃ" اور "صید"۔

شارع

دیکھئے: "ارتفاق"، "حکم حاکم" اور "طریق"۔

شاۃ

دیکھئے: "غنم"۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۱۹۲، القوانین الفقہیہ ص ۱۸۲، المجموع للنووی ۹/۱۲۲، المغنی لابن قدامہ ۸/۵۶۶۔

(۲) حدیث: "الذكاة في الحلق واللبة" کی روایت دارقطنی (۴/۲۸۳ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور زیلعی نے ابن عبد الہادی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کی اسناد کے بارے میں کہا ہے: "هذا إسناد ضعيف بمرة" جیسا کہ نصب الرایہ (۴/۱۸۵ طبع المجلس العلمی) میں ہے۔

شاہین

دیکھئے: ''أطعمۃ'' اور ''صید''۔

شؤم

تعریف:

۱- شؤم کا لغوی معنی نحوست اور برائی ہے، **رجل مشؤوم**: منحوس آدمی، **تشاء م القوم به**، بدفالی لینا، **التشاؤم**: بدشگونی لینا[۱]، اہل عرب جب کسی اہم کام کے لئے جانے کا ارادہ کرتے تو فال نکالا کرتے تھے، اس طرح کہ پرندہ کو اڑاتے اور اس سے معلوم کرتے کہ آگے جائیں یا واپس ہوجائیں، چنانچہ اگر پرندہ بائیں طرف جاتا تو براشگون لیتے اور لوٹ جاتے، اور اگر دائیں جانب جاتا تو نیک فال لیتے اور آگے بڑھ جاتے[۲]، نبی کریم ﷺ نے اس سے روک دیا اور فرمایا: **لا طیرة و لاهامة**[۳]، اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

فأل:

۲-**فأل**: قول یا فعل جس سے نیک شگون لیا جائے، کہا جاتا ہے: **تفاء ل بالشيء تفاؤلا و فألا**: اچھا شگون لینا، کبھی اس کا استعمال ناپسندیدہ چیز کے لئے بھی ہوتا ہے، بولا جاتا ہے: **لا فأل علیک**:

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''شؤم''۔

(۲) المصباح المنیر مادہ: ''طیر''۔

(۳) حدیث: ''لا طیرة ولا هامة'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۱۷۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۱۷۴۲-۱۷۴۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

یعنی تیرے اوپر کوئی ضرر نہیں، حدیث میں ہے:"أحسنها الفأل"،(۱) یعنی کوئی اچھا کلمہ سنے اور اس سے اچھا شگون لے، یہ طیرۃ کی ضد ہے مثلاً کوئی مریض سنے: ''اے تندرست''، یا کوئی تلاش کنندہ سنے'' اے پانے والے''(۲) (اور سمجھے کہ اس کو شفا ہو جائے گی یا وہ اپنا مقصود پالے گا)، رسول اللہ ﷺ جب اپنے گھر سے باہر آتے اور یا'' راشد'' یا'' نجیح'' سنتے تو آپ کو اچھا معلوم ہوتا تھا(۳)۔

شرعی حکم:

۳- بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ بدشگونی مکروہ ہے، نیک فال مکروہ نہیں ہے، ان کی دلیل حضرت بریدہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ کسی چیز سے براشگون نہیں لیتے تھے، لیکن اگر کسی جگہ جانا چاہتے تو اس کا نام پوچھتے تھے، اگر اچھا نام ہوتا تو چہرہ پر خوشی کے آثار محسوس ہوتے، اور اگر برا نام ہوتا تو اس کا اثر بھی محسوس ہوتا، اور اگر کسی کو کہیں بھیجتے تو اس کا نام پوچھتے، اگر اچھا نام ہوتا تو اس کا اثر چہرہ مبارک پر ظاہر ہوتا، اور اگر برا نام ہوتا تو وہ بھی محسوس ہو جاتا(۴)۔

نیز حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے:"إنما الشؤم فی ثلاثة: في الفرس والمرأة والدار"(۱) (بدشگونی صرف تین چیزوں میں ہے: گھوڑا، عورت اور گھر میں)، ابن مفلح نے کہا ہے کہ یہ بہت سے اصحاب کا قول ہے، انہوں نے کہا ہے کہ اولی یہ ہے کہ اس کے حرام ہونے کا یقین کیا جائے، اور غالباً کراہت سے ان کی مراد حرمت ہی ہے، بعض علماء کی رائے ہے کہ بدشگونی گناہ کبیرہ ہے، اس کا اعتقاد رکھنا اور اس پر عمل کرنا حرام ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:'' لیس منا من تطیر ولا من تطیر له''(۲) (جو بدشگونی لے یا جس کے لئے بدشگونی لی جائے وہ ہم میں سے نہیں ہے)، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "الطيرة شرک و ما منا إلا تطير ولكن الله يذهبه بالتوكل"(۳) (بدشگونی لینا شرک ہے، ہم میں سے ہر شخص بدشگونی لیتا ہے، لیکن اللہ اس کو توکل کے ذریعہ دور کرتا ہے)، علامہ نووی نے کہا ہے کہ بدشگونی ان کو بہت سے اوقات میں ان کی مصالح سے روک دیتی تھی، اس لئے شریعت نے اس کا انکار کیا، اور اس کو باطل قرار دیا، اور اس سے منع کیا اور بتایا کہ نفع، نقصان میں اس کا کوئی اثر نہیں ہے، یہی معنی حضور ﷺ کے

---

(۱) حدیث:"أحسنها الفأل" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۲۳۵ تحقیق عزت عبید دعاس) اور بیہقی (۸/ ۱۳۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عروہ بن عامرؓ سے مرسلاً کی ہے۔

(۲) لسان العرب، المعجم الوسیط مادہ:''فأل''۔

(۳) حدیث:''کان یعجبه إذا خرج......'' کی روایت ترمذی (۴/ ۱۶۱ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۴) حدیث:''کان لا یتطیر من شیئ......'' کی روایت احمد (۵/ ۳۴۷، ۳۴۸ طبع المیمنیہ) اور ابوداؤد (۴/ ۲۳۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے، اور حافظ ابن حجر نے الفتح (۱۰/ ۲۱۵ طبع السلفیہ) میں اس کو حسن کہا ہے۔

---

(۱) حدیث:''إنما الشؤم فی ثلاثة......'' کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۶۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۴۷ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث:"لیس منا من تطیر......" کی روایت بزار نے عمران سے کی ہے، جیسا کہ الترغیب والمجمع میں ہے، اور منذری (۴/ ۳۳ طبع الحلبی) نے کہا ہے کہ اس کی اسناد جید ہے اور طبرانی نے حضرت ابن عباسؓ سے عمدہ سند سے روایت کی ہے۔

(۳) حدیث:"الطيرة شرک" کی روایت احمد (۱/ ۳۸۹-۴۳۸ طبع المیمنیہ) اور ابوداؤد (۴/ ۲۳۰ تحقیق عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۴/ ۱۶۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا حدیث حسن صحیح ہے۔
حافظ ابن حجر نے کہا ہے:''وما منا إلا'' ابن مسعودؓ کا کلام ہے جو حدیث میں شامل ہو گیا ہے (الفتح ۱۰/ ۲۲۴ طبع السلفیہ)۔

ارشاد "لا طيرة" کا ہے [1] ایک دوسری حدیث میں ہے: **الطيرة شرک** " یعنی یہ اعتقاد رکھنا کہ وہ نفع نقصان پہنچانے والا ہے، اگر اس کی تاثیر کا اعتقاد رکھتے ہوئے اس کے تقاضا پر عمل کیا جائے تو یہ شرک ہے، اس لئے کہ وہ لوگ فعل اور ایجاد میں اس کو مؤثر سمجھتے تھے، رہا نیک فال تو اس کی تفسیر حضور علیہ السلام نے کلمہ صالح، حسنہ اور طیبہ سے کی ہے۔

علماء نے کہا ہے کہ فال اچھی، بری دونوں طرح کی چیزوں میں ہوتا ہے، اکثر اس کا استعمال خوش کن چیزوں میں ہوتا ہے، اور بدشگونی صرف بری چیزوں میں ہوتی ہے، کبھی کبھی مجازاً خوشی کی چیزوں میں بھی اس کا استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: **تفاء لت بكذا** (ہمزہ کی تشدید کے بغیر) اور تفاًلت (ہمزہ کی تشدید کے ساتھ) اور یہی اصل ہے، یعنی نیک شگون لیا۔

علماء نے کہا ہے کہ فال اس لئے اچھا ہے کہ انسان جب قوی یا ضعیف سبب کے وقت اللہ تعالی کی طرف فائدہ یا مہربانی کی امید رکھتا ہے تو وہ فی الحال خیر کی حالت میں ہے اگر چہ امید کے معاملہ میں غلطی پر ہو، اس لئے کہ امید رکھنا اس کے حق میں بہتر ہے، لیکن اگر اللہ تعالی سے امید اور توقع ختم کرلے تو یہ اس کے حق میں برا ہے، اور بدفالی میں بدگمانی اور مصیبت کی توقع ہے [2]، نیز دیکھئے: "تطیر" اور "تفاؤل"۔

عورت، گھوڑا اور مکان کی بدشگونی:

۴- رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "**إنما الشؤم في ثلاثة : في الفرس والمرأة والدار**" [1]۔

سہل بن سعد الساعدی سے مرفوعاً روایت ہے: "**إن كان الشؤم في شيء ففي المرأة والفرس والمسكن**" [2] (اگر کسی چیز میں بدشگونی ہوتی تو عورت، گھوڑے اور گھر میں ہوتی)، امام مالک، ابن قتیبہ اور بعض علماء نے اس حدیث کو اس کے ظاہر پر محمول کیا ہے۔

ابن حجر فرماتے ہیں کہ ابن قتیبہ نے کہا: اس کی تفسیر یہ ہے کہ اہل جاہلیت بدشگونی لیتے تھے تو نبی کریم علیہ السلام نے ان کو اس سے منع فرمایا اور بتایا کہ بدشگونی نہیں ہے، اگر وہ بدشگونی لینا ہی چاہیں تو ان تین چیزوں میں بدشگونی ہے، تو انہوں نے حدیث کے ظاہر پر عمل کیا، قرطبی نے کہا ہے کہ مطلب صرف یہ ہے کہ ان ہی تین چیزوں سے لوگ اکثر بدشگونی لیا کرتے ہیں، لہذا جس کے دل میں کوئی خیال آئے اس کے لئے جائز ہے کہ اس کو چھوڑ کر اس کے بدلہ میں دوسرے کو چن لے۔

بعض علماء کی رائے ہے کہ حدیث کا معنی یہ ہے کہ عورت میں بدشگونی اس وقت ہے جب وہ بانجھ ہو، گھوڑا میں بدشگونی اس وقت ہے جب اس پر جہاد نہ کیا جائے یا مارنے والا ہو، گھر میں بدشگونی یہ ہے کہ پڑوسی برا ہو یا گھر مسجد سے دور ہو، ام المؤمنین حضرت عائشہؓ نے جب اس کو سنا تو اس کا انکار کیا اور اس کو راوی کا وہم قرار دیا اور کہا کہ اس نے روایت میں غلطی کی ہے، امام احمد نے روایت کیا ہے کہ بنی عامر کے دو آدمی حضرت عائشہؓ کے پاس آئے اور کہا کہ ابو ہریرہؓ نے کہا ہے: **الطيرة في الفرس والمرأة والدار**، (بدشگونی

(۱) حدیث: "لا طيرة" کی تخریج فقرہ ۱ میں گذرچکی ہے۔

(۲) شرح النووی علی صحیح مسلم ۱۴/ ۲۱۹-۲۲۰۔

(۱) حدیث: "إنما الشؤم فی ثلاثة: فی الفرس والمرأة والدار" کی تخریج گذرچکی ہے۔

(۲) حدیث: "إن كان الشؤم في شيء ففي المرأة......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۶۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور اس کی تخریج فقرہ ۳ میں گذرچکی ہے۔

گھوڑے، عورت اور گھر میں ہے) تو حضرت عائشہؓ سخت ناراض ہوئیں اور کہا: انہوں نے اس طرح نہ کہا ہوگا، بلکہ کہا ہوگا کہ اہل جاہلیت ان چیزوں سے بدشگونی لیتے تھے۔

علامہ ابن حجر کہتے ہیں: حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کے انکار کی کوئی وجہ نہیں ہوسکتی ہے جب کہ دوسرے بہت سے صحابہ ان کی تائید کرتے ہیں، ابن العربی نے کہا ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام اس لئے نہیں بھیجے گئے تھے کہ وہ لوگوں کو ان کے گذشتہ اور موجودہ اعتقادات کی اطلاع دیں بلکہ آپ کی بعثت اس لئے ہوئی تھی کہ لوگوں کو بتائیں کہ ان کے لئے کن چیزوں کا اعتقاد رکھنا ضروری ہے (۱)۔

ایسا نام رکھنا جس سے بدفالی لی جائے:

۵ - شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ بچہ کا ایسا نام رکھنا جس کی نفی یا اثبات سے بدشگونی لی جائے مکروہ ہے، مثلاً برکت، غنیمت، نافع، یسار، حرب، قرۃ، شہاب اور حمار، اس لئے کہ حضرت سمرہؓ کی حدیث ہے وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: **"لا تسم غلامک يسارا ولا رباحا ولا نجيحا ولا أفلح فإنک تقول: أثم هو، فلا يكون، فتقول: لا"** (۲) (اپنے بچہ کا نام یسار، رباح، نجیح یا افلح مت رکھو، اس لئے کہ تم کہو گے کہ کیا وہ یہاں ہے؟ اور جب وہ وہاں نہ ہوگا تو کہو گے کہ نہیں ہے)۔

ہوسکتا ہے کہ یہ بدشگونی کا سبب ہو تو اس ممانعت میں وہ سب داخل ہیں جو بدشگونی کا سبب نہیں، البتہ یہ حرام نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام کے پانی پلانے کے برتن پر ایک بڑا کان والا غلام تھا جس کا نام رباح تھا (۱)۔

نیز دیکھئے: اصطلاح "تسمیہ"، فقرہ ۱۲۔

(۱) فتح الباری شرح صحیح البخاری (۶۱/۶ طبع السلفیہ)، شرح صحیح مسلم للنووی (۲۱۸/۱۴-۲۲۲) طبع المصریہ، سنن أبی داؤد مع شرحہ للخطابی (۲۳۶/۴-۲۳۷ طبع عزت عبید الدعاس)۔

(۲) حدیث: "لا تسم غلامک يسارا" ایک لمبی حدیث کا ٹکڑا ہے جس کی روایت مسلم (۱۶۸۵/۳ طبع الحلبی) نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے کی ہے۔

(۱) القلیوبی ۲۵۶/۴ طبع الحلبی، کشاف القناع ۲۶/۳ طبع الریاض، اور حدیث: "أن الأذن على ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲۷۸/۹، ۲۷۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۱۰۵/۲-۱۱۰۸ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

شِبَع

تعریف:

۱-شِبَع: لغت اور اصطلاح دونوں میں مشہور ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

بطنہ:

۲-بطنہ لغوی معنی کھانے سے پیٹ کا بہت زیادہ بھر جانا ہے[۲]۔

شبع سے متعلق احکام:

شکم سیری سے زیادہ حلال کھانا تناول کرنا:

۳- کھانا کھانے کا ایک ادب یہ ہے کہ کھانا میں میانہ روی اختیار کرے، پیٹ بھر کر نہ کھائے، اس سلسلہ میں زیادہ سے زیادہ جو گنجائش ہے وہ یہ ہے کہ مسلم اپنے شکم کا تین حصہ کرے، ایک تہائی کھانا کے لئے، ایک تہائی پانی کے لئے اور ایک تہائی سانس کے لئے رکھے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: **ما ملأ آدمي وعاء شراً من بطن، بحسب ابن آدم أكلات يقمن صلبه، فإن كان لا محالة فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه**"[۳] (آدمی جس برتن کو بھرتا ہے اس میں سب سے برا پیٹ کو بھرنا ہے، آدمی کے لئے چند لقمے کافی ہیں جن سے کمر سیدھی رہ سکے، اگر زیادہ ہی کھانا چاہے تو ایک تہائی کھانے کے لئے، ایک تہائی پینے کے لئے اور ایک تہائی سانس لینے کے لئے رکھے)، اور تاکہ بدن معتدل اور ہلکا رہے، اس لئے کہ بھر پیٹ کھانے سے گرانی ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے کام کرنے اور عبادت کرنے میں سستی وکاہلی پیدا ہوتی ہے، ایک تہائی کی پہچان اس طرح ہوگی کہ جتنا میں پیٹ بھر جاتا ہے اس کی ایک تہائی پر اکتفاء کرے، ایک قول یہ ہے کہ نصف مد پر اکتفاء کرے، نفراوی نے پہلے قول کو قوی قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس سلسلہ میں لوگوں کی عادات مختلف ہوتی ہیں، یہ سب اس شخص کے حق میں ہے جس کو بھر پیٹ سے کم کھانے سے کمزوری نہ ہو، ورنہ اس کے حق میں اتنا کھانا افضل ہے کہ جس سے عبادت میں نشاط حاصل ہو اور بدن تندرست رہے[۱]۔

الفتاوی الہندیہ میں ہے کہ کھانے کے چند درجات ہیں: فرض ہے، اتنا کھانا جس سے ہلاکت سے بچ سکے، لہذا اگر کھانا پینا چھوڑ دے یہاں تک کہ مرجائے تو گناہ گار ہوگا۔

قابل اجر کھانا، یہ فرض کی مقدار سے زائد ہو کہ کھڑے ہوکر نماز پڑھنا ممکن ہو، اور اس کے لئے روزہ رکھنا آسان ہو۔

مباح کھانا، جس کی مقدار قابل اجر کھانا سے زائد بھر پیٹ تک ہو، جس سے بدن کی طاقت وقوت میں اضافہ ہو، اس میں نہ کوئی ثواب ہے نہ گناہ، اگر کھانا حلال ہو تو اس پر اس سے آسان حساب لیا جائے گا۔

حرام کھانا، یہ وہ کھانا ہے جو بھر پیٹ سے بھی زائد ہو، البتہ اگر دوسرے دن کے روزہ پر قوت حاصل کرنا ہو یا یہ مقصد ہو کہ مہمان نہ شرما جائے تو بھر پیٹ سے زائد کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے[۲]۔

---

(۱) مختار الصحاح، متن اللغۃ، لسان العرب مادہ: "شبع"، ابن عابدین ۲۱۵/۵۔

(۲) مختار الصحاح، متن اللغۃ۔

(۳) حدیث: "ما ملأ آدمي وعاء شرا من بطن" کی روایت ترمذی (۵۹۰/۴ طبع الحلبی) نے حضرت مقدام ابن معدیکربؓ سے کی ہے، اور کہا: = حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) الآداب الشرعیہ ۱۹۹/۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳۳۶/۵، نیز دیکھئے: الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲۱۰/۳۔

ابن الحاج نے کہا ہے کہ کھانے کے مختلف درجات ہیں: واجب، مندوب، مباح، مکروہ اور حرام۔

واجب: اتنی مقدار کھانا ہے کہ جس سے کمر سیدھی رہ سکے اور اللہ کا فرض ادا کر سکے، اس لئے کہ جس چیز کے بغیر واجب ادا نہ ہو سکے وہ بھی واجب ہوتی ہے۔

مندوب: اتنی مقدار جو نوافل کی ادائیگی، علم کے حصول اور دوسری طاعات میں مددگار ہو۔

مباح: بھر پیٹ کھانا ہے۔

مکروہ: بھر پیٹ سے تھوڑا زیادہ کھانا جس سے ضرر نہ پہنچے، حرام، اتنا زیادہ کھانا جو بدن کے لئے نقصان دہ ہو[1]۔

علامہ نووی نے کہا ہے کہ حلال کھانا بھر پیٹ سے زیادہ تناول کرنا مکروہ ہے[2]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اتنا زیادہ کھانا جائز ہے جو اس کے لئے مضر اور نقصان دہ نہ ہو[3]۔

الفتیۃ میں ہے کہ بدہضمی کا اندیشہ ہو تو مکروہ ہے، ابن تیمیہ سے منقول ہے کہ اتنا کھانا جو بدہضمی کا سبب ہو مکروہ ہے، اسی طرح ان سے اس کی حرمت بھی منقول ہے[4]۔

مضطر کا مردار سے پیٹ بھرنا:

۴-اگر مجبوری کے ختم ہو جانے کی امید ہو تو مضطر کے لئے مردار سے اتنی مقدار میں کھانا مباح ہے جس سے جان بچ سکے، موت کا اندیشہ نہ رہے، اس پر فقہاء کا اجماع ہے، اور اس پر بھی اجماع ہے کہ بھر پیٹ

(۱) المدخل ۱/ ۲۱۲۔

(۲) روضۃ الطالبین ۳/ ۲۹۱۔

(۳) الآداب الشرعیہ ۳/ ۱۹۹، الفروع ۵/ ۳۰۲۔

(۴) الفروع ۵/ ۳۰۲، الاختیارات/ ۲۴۵۔

سے زائد کھانا حرام ہے[1]۔

البتہ بھر پیٹ کھانا جائز ہے یا نہیں اس سلسلہ میں اختلاف ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

حنفیہ کی رائے، حنابلہ کا راجح مذہب اور مالکیہ میں سے ابن حبیب اور ابن الماجشون کی رائے ہے کہ مضطر کے لئے صرف اتنا کھانا جائز ہے جس سے اس کی جان بچ سکے، بھر پیٹ کھانا اس کے لئے جائز نہیں ہے، اس لئے کہ سد رمق کے بعد وہ مضطر نہیں رہا اس لئے اس کے لئے مردار کھانا جائز نہ ہوگا، جیسا کہ اگر ابتداءً اضطرار کے بغیر کھانا چاہے تو جائز نہیں ہے[2]۔

مالکیہ کی رائے جو ان کے یہاں معتمد ہے، اور امام احمد سے ایک روایت جس کو ابو بکر نے مختار کہا ہے یہ ہے کہ مضطر کے لئے مردار سے پیٹ بھر کر کھانا جائز ہے، اس لئے کہ مجبوری کی وجہ سے حرمت ختم ہوگئی ہے تو مباح ہوگا، اور ضرورت کی مقدار کھانا کے نہ ہونے سے کھانا کے ہونے تک ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر مضطر کو عنقریب حلال کھانا ملنے کی توقع ہو تو سد رمق سے زیادہ کھانا جائز نہیں ہے، ورنہ ایک قول کے مطابق بھر پیٹ کھا سکتا ہے، راجح قول ہے کہ بقدر سد رمق کھائے گا، البتہ اگر سد رمق کی مقدار پر اکتفاء کرنے میں ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو زیادہ کھانا مباح ہوگا بلکہ ضروری ہوگا تاکہ اس کی جان ضائع نہ ہو[3]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''أکل''، ''سد رمق'' اور ''ضرورۃ''۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۷۳، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۷۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۹۵ تحقیق محمد مطیع الحافظ، المجموع ۹/ ۴۰-۵۲، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۷، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۱۸، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۵۔

(۳) الدسوقی ۲/ ۱۱۵، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۵-۵۶، المجموع ۹/ ۴۰، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۷۳۔

شَبَہ

تعریف:

۱- الشِبہ: لغت میں اس کا معنی مثل ہے، اسی طرح الشَبہ اور الشبیہ بھی ہے، کہا جاتا ہے: شبهه فلانا وبه، تشبیہ دینا، تمثیل دینا، أشبه الشيء الشيء: مشابہ ومماثل ہونا، المتشابہ: ایک دوسرے کے مماثل ومشابہ ہونا، شبہ کی جمع أشباہ ہے[1]، فقہی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

البتہ اہل اصول نے مشبہ کو ایک خاص معنی میں استعمال کیا ہے، چنانچہ بعض نے یہ تعریف کی ہے کہ یہ وہ وصف ہے کہ اس کی ذات پر نظر کرنے سے قیاس میں اصل کے حکم کے ساتھ اس کی مناسبت سمجھ میں نہیں آتی ہے، بلکہ مناسبت اس طرح سمجھی جاتی ہے کہ بعض مقامات پر شارع نے اس کی طرف توجہ کی ہے[2]۔

بعض دوسروں نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ جو اپنی ذات کے اعتبار سے مناسب نہ ہو بلکہ مناسبت کا وہم ہو، یہ اس معنی میں علت کی ایک قسم ہے۔

البنانی کہتے ہیں کہ شبہ جیسا کہ خود علت کو کہتے ہیں، اسی طرح اس وصف کو کہتے ہیں جس پر وہ علت مشتمل ہوتی ہے[3]، اس علت کے ذریعہ حکم کی تخریج کو قیاس شبہ کہتے ہیں، اس کی مثال یہ ہے کہ نجاست کے دور کرنے میں کہا جائے کہ یہ ایسی طہارت ہے جو نماز کے لئے حاصل کی جاتی ہے، لہذا اس میں پانی کا استعمال کرنا متعین ہوگا، کسی دوسری سیال چیز سے جائز نہ ہوگی، جیسا کہ حدث سے طہارت حاصل کرنے میں پانی کا استعمال ضروری ہے، اس کے نماز کے لئے حاصل کی جانے والی طہارت ہونے اور پانی کی تعیین میں مناسبت ظاہر نہیں ہے، اس لئے کہ حدث کا ازالہ حکماً ہی ممکن ہے، جب کہ نجاست کا ازالہ اس کی ذات کو دور کرنے سے ہوجاتا ہے، لیکن جب مختلف اوصاف جمع ہوگئے جن میں سے بعض کا شارع نے اعتبار کیا، مثلاً اس کا ایسی طہارت ہونا جو نماز کے لئے مقصود ہے، اور بعض کا اعتبار نہیں کیا ہے، مثلاً اس کا نجاست سے طہارت کا ہونا، تو اس سے ہم نے سمجھا کہ شریعت نے جس وصف کا اعتبار کیا ہے وہ حکم کے مناسب ہے اور اس میں کوئی مصلحت ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مناسب:

۲- المناسب: جو عام طور پر عقلاء کے افعال کے لئے لائق ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ معنی کے اعتبار سے یہ موتی اس موتی کے مناسب ہے، یعنی اس کو اس کے ساتھ ایک دھاگہ میں پرونا عقلاء کی عادت کے مطابق ہے۔

وصف کا اس پر مرتب ہونے والے حکم کے مناسب ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ ایک شئ کو اس کے مناسب شئ کے ساتھ ملانے میں عقلاء کی عادت کے موافق ہے، تخریج مناسبت کو تخریج مناط کہتے ہیں، یعنی معین اور حکم کے درمیان موافقت ومناسبت ظاہر کرکے علت کو متعین کرنا، جیسے اِسکار جس کا ذکر حدیث میں ہے: "کل مسکر

(۱) متن اللغہ، اللسان، المصباح المنیر۔

(۲) حاشیۃ الشربینی علی جمع الجوامع مع الشرح ۲۸۶/۲۔

(۳) حاشیۃ البنانی علی جمع الجوامع ۲۸۷/۲۔

(۱) مسلم الثبوت ۳۰۲/۲، حاشیۃ الشربینی علی جمع الجوامع مع الشرح ۲۸۷/۲۔

خمر و کل خمر حرام"[1] (ہر نشہ آور شراب ہے، اور ہر شراب حرام ہے)، وہ عقل کو زائل کرنے کی وجہ سے حرمت کے مناسب ہے[2]۔

ب-طرد، عکس، دوران:

۳-طرد: بغیر کسی مناسبت کے حکم کا وصف کے مقارن ہونا ہے، جیسا کہ سرکہ کے بارے میں بعض حضرات کا قول ہے کہ وہ ایسا سیال ہے کہ اس جیسے سیال پر پل نہیں بنایا جاتا ہے، لہذا اس سے نجاست دور نہ ہوگی، جیسے کہ تیل، بخلاف پانی کے کہ اس پر پل بنایا جاتا ہے، اس لئے اس سے نجاست دور کی جائے گی، یہاں پل کے بنانے اور نہ بنانے کو اصل حکم کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں ہے، اگر چہ یہ کلیہ ہے اس کے خلاف نہیں ہوتا ہے، اکثر علماء اصول اس کے ذریعہ حکم ثابت نہیں کرتے ہیں۔

طرد کے بالمقابل عکس ہے، وہ وصف وعلت کے نہ ہونے کی وجہ سے حکم کا نہ ہونا ہے، اس سے ظاہر ہے کہ شبہ کا درجہ مناسب اور طرد کے درمیان ہے، وہ اس حیثیت سے طرد کے مشابہ ہے کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے مناسب نہیں ہے، اور اپنی ذات کے اعتبار سے مناسب کے مشابہ ہے، اس طرح کہ شارع نے فی الجملہ اس کی طرف توجہ کی ہے، جس سے مناسبت کا وہم ہوتا ہے[3]۔

دوران: یہ طرد وعکس دونوں کا مجموعہ ہے، یعنی جب وصف پایا جائے تو حکم بھی پایا جائے، اور جب جب وصف نہ پایا جائے تو حکم بھی

(۱) حدیث: "کل مسکر خمر، وکل خمر حرام" کی روایت مسلم (۱۵۸۸/۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) جمع الجوامع مع الشرح ۲/ ۲۷۳-۲۷۴۔

(۳) جمع الجوامع ۲/ ۲۸۶-۲۹۱-۲۹۲-۳۰۲-۳۰۵۔

نہ پایا جائے، یہ قیاس میں علت کی ایک قسم ہے، حنفیہ اور بعض شافعیہ مثلاً الغزالی اور الآمدی نے اس کی نفی کی ہے، اکثر شافعیہ اس کو حجت قرار دیتے ہیں، ان کے یہاں اس کے ظنی اور قطعی ہونے میں اختلاف ہے[1]، دیکھئے: "دوران"۔

اجمالی حکم:

۴-فقہاء نے لقیط کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ اگر دو یا زیادہ آدمی اس کے نسب کا دعوی کریں اور کسی کے پاس بینہ نہ ہو، یا بینات میں تعارض ہو اور وہ ساقط ہوجائیں تو لقیط قیافہ شناس کے حوالہ کیا جائے[2]، قیافہ شناس اس کے نسب کے جاننے میں مشابہت پر اعتماد کریں گے، قیافہ شناس اس کا نسب جس سے بتائیں لقیط اس کے حوالہ کردیا جائے گا، یہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، اور یہی انس، عطاء، اوزاعی، لیث اور ابوثور کا قول ہے، قیافہ شناس کی بات تسلیم کرنے اور مشابہت پر اعتماد کرنے کے سلسلہ میں ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ ان کے یہاں خوشی کی حالت میں آئے، آپ کی پیشانی کے خطوط خوشی میں چمک رہے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا: "**ألم تری أن مجززا المدلجي نظر آنفا إلی زید وأسامة وقد غطیا**

(۱) مسلم الثبوت ۲/ ۳۰۲۔

(۲) القافہ: قائف کی جمع ہے، جو مشابہت کے ذریعہ نسب کو پہچانتا ہے، یہ کسی قوم کے ساتھ خاص نہیں ہے، اس میں صرف مشابہت کے سمجھ لینے کا لحاظ ہے جو اس کو پہچانے، اور بار بار کے تجربہ سے اس کا اندازہ صحیح ہو تو وہ قائف (قیافہ شناس) ہوگا، ایک قول ہے کہ یہ عرب میں بنی مدلج کے ساتھ خاص ہے، اس لئے کہ اس سلسلہ میں ان کو وہ قوت حاصل ہے جو دوسرے قبیلہ کو نہیں ہے (القلیوبی ۴/ ۳۴۹، الزرقانی ۶/ ۱۱۰، المغنی ۵/ ۷۶۹ اور اس کے بعد کے صفحات)۔

رؤوسهما وبدت أقدامهما فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض"[1] (تم نے دیکھا؟ کہ مجزز المدلجی نے ابھی زید اور اسامہ کو دیکھا ہے، ان کے سر ڈھکے ہوئے تھے، ان کے پیر نظر آرہے تھے تو اس نے کہا کہ یہ پیر ایک دوسرے سے پیدا شدہ ہیں)۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ لقیط کا نسب ایک آدمی سے محض اس کے دعوی کی وجہ سے ثابت ہوجائے گا، اسی طرح اگر ایک ساتھ دو آدمی دعوی کریں تو دونوں سے برابر نسب ثابت ہوگا، اگر ان میں سے ایک پہلے دعوی کرے تو وہ اس کا بیٹا ہوگا جب تک دوسرا بینہ نہ قائم کردے، انہوں نے مشابہت اور قیافہ شناس کی بات کا اعتبار نہیں کیا ہے، اس لئے کہ یہ محض اٹکل گمان ہے، کبھی کبھی غیروں میں بھی مشابہت پائی جاتی ہے اور رشتہ داروں میں نہیں پائی جاتی ہے[2]، نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ ایک اعرابی آپ کے پاس آیا، اور کہا: اے اللہ کے رسول! میری بیوی نے کالا لڑکا جنا ہے، آپ نے پوچھا: کیا تمہارے پاس اونٹ ہیں؟ اس نے کہا: ہاں، آپ نے پوچھا: ان کے رنگ کیا ہیں، جواب دیا: سرخ ہیں، آپ نے پوچھا: کیا اس میں کوئی خاکستری رنگ کا بھی ہے؟ اس نے کہا: ہاں، آپ نے پوچھا: یہ کہاں سے آ گیا؟ اس نے کہا: میرا خیال ہے کہ وہ اپنے کسی اصل کے مشابہ ہوگیا ہے، آپ نے فرمایا: ہوسکتا ہے تیرا یہ بیٹا بھی اپنے کسی اصل کے مشابہ ہوگیا ہو[3]۔

(۱) القلیوبی وعمیرہ ۳/۱۲۹، ۴/۳۴۹، المغنی ۵/۷۶۶-۷۶۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔ حدیث عائشہ: "أن النبي ﷺ دخل عليها مسرورا" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۵۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۱۰۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) ابن عابدین ۳/۳۱۵، المغنی لابن قدامہ ۵/۷۶۷۔

(۳) حدیث: "أن أعرابيا أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إن امرأتي ولدت غلاما أسود" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۱۷۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۱۱۳۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ لقیط کا نسب اٹھانے والے یا دوسرے کے ساتھ کسی بینہ یا اس کے دعوی کی سچائی پر دلالت کرنے والے قرینہ کے بغیر ثابت نہیں ہوگا، انہوں نے قیافہ شناس کی بات ماننے اور مشابہت پر اعتماد کرنے کا ذکر نہیں کیا ہے، لیکن بہت سے مسائل میں انہوں نے مشابہت کا اعتبار کیا ہے، مثلاً کسی کی بیوی اور دوسرے کی باندی بچہ جنیں اور دونوں بچے مل جائیں، ان میں سے کوئی عورت اپنے بچہ کو نہ پہچان سکے تو قیافہ شناس اس کو متعین کریں گے، اور قیافہ شناس مشابہت کے ذریعہ نسب کو پہچاننے میں زندہ یا مردہ باپ پر جو ابھی دفن نہ کیا گیا ہو، اعتماد کریں گے، باپ کے مدفون عصبہ کی مشابہت پر اعتماد نہیں کریں گے، ان کے یہاں مشہور یہ ہے کہ ایک قیافہ شناس کافی ہے[1]۔ ان مسائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "قافۃ"، "لقطۃ" اور "نسب"۔

۵ - علماء اصول نے یہ واضح کیا ہے کہ حکم کے لئے کسی علت کا ہونا ضروری ہے جس کے ساتھ شریعت نے دنیوی اور اخروی مصالح کی رعایت میں حکم کو جوڑا ہو، اسی طرح علیت کے اثبات کے لئے کسی طریقہ کا ہونا ضروری ہے، جس کو مسلک کہتے ہیں، یہاں علت کی تعیین کے لئے کچھ طریقے ہیں جو فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہیں، مثلاً نص، اجماع، سبر، تقسیم، مناسبت، اس میں کچھ تفاصیل ہیں[2]، کچھ طریقے مختلف فیہ ہیں، جیسے شبہ، قیاس شبہ، طرد اور دوران وغیرہ، انہوں نے واضح کیا ہے کہ اگر علت کا قیاس کرنا جو مناسب بالذات پر مشتمل ہو ممکن ہو تو شبہ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور بالاتفاق قیاس شبہ کو اختیار نہیں کیا جائے گا، اگر علت متعدد ہوں اور قیاس بالذات متعذر رہو، اس طرح کہ قیاس شبہ کے علاوہ دوسرا کوئی نہ ہو تو بھی یہ

(۱) جواہر الإکلیل ۲/۱۳۹، الزرقانی ۶/۱۱۰، الحطاب مع المواق ۵/۲۴۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۱۷، تبصرۃ الحکام ۲/۱۰۸-۱۰۹۔

(۲) مسلم الثبوت ۲/۲۹۴-۲۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

حنفیہ کے نزدیک قابل رد ہے، شافعیہ میں سے باقلانی، ابوبکر صیرفی اورابو اسحاق شیرازی کا قول بھی یہی ہے، اس لئے کہ یہ طرد کے مشابہ ہے۔

امام شافعی نے کہا ہے کہ یہ مناسب کے مشابہ ہونے کی وجہ سے حجت ہے، شافعیہ میں سے بعض نے کہا ہے کہ شبہ علت ہے مسلک نہیں ہے، بلکہ اگر کسی دوسرے طریقہ سے ثابت ہوجائے تو قابل قبول ہوگا ورنہ نہیں، مالکیہ میں سے ابن حاجب کی رائے یہی ہے[1]، اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

شبہ عمد

دیکھئے: ''قتل شبہ عمد''۔

(۱) مسلم الثبوت ۲/۳۰۱-۳۰۲، جمع الجوامع مع الشرح ۲/۲۸۷ اوراس کے بعد کے صفحات۔

شُبہہ

تعریف:

۱- شبهة: لغت میں أشبه الشيء الشيء سے ماخوذ ہے، یعنی صفات میں مانند ومشابہ ہونا، الشَبَه والشِبْه والشبيه کا معنی مثل ہے، اس کی جمع أشباه ہے، التشبيه کا معنی تمثیل ہے۔ الشبهة، مثل، التباس، شک، الأمور المشتبهة: مشکل امور جن میں التباس واقع ہو[1]۔

اصطلاحی معنی: شبہ وہ ہے جس کے حلال یا حرام ہونے کا یقین نہ ہو، یا حقیقت میں حلال ہے یا حرام اس کی واقفیت نہ ہو، یا جو ثابت کے مشابہ ہو مگر ثابت نہ ہو[2]۔

جو چیزیں علماء کے نزدیک شبہ میں داخل ہیں:

۲- علماء نے شبہ کی چار تفسیریں کی ہیں:

اول: جس میں دلائل متعارض ہوں۔

دوم: جس میں علماء کا اختلاف ہو، یہ پہلے سے متفرع ہے۔

سوم: مکروہ۔

چہارم: مباح، اس کی ذات سے باہر کسی امر کی وجہ سے اس کے کرنے سے نہ کرنا بہتر ہو۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''شبہ''۔

(۲) الموسوعہ ۴/۲۹۰ اصطلاح ''اشتباہ''۔

پہلی اور دوسری تفسیر پر اس حدیث سے روشنی پڑتی ہے جس کو نعمان بن بشیرؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے، آپ نے فرمایا: "**الحلال بيّن والحرام بيّن، وبينهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات كراع يرعى حول الحمي يوشک أن يواقعه، ألا وإن لكل ملک حمى، ألا إن حمى الله في أرضه محارمه، ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب**"[1] (حلال واضح ہے، اور حرام بھی واضح ہے اور ان دونوں کے درمیان مشتبہات ہیں جن کو بہت سے لوگ نہیں جانتے ہیں، تو جو شبہات سے بچے گا وہ اپنے دین اور آبرو کو بچالے گا، اور جو شبہات میں پڑ جائے گا وہ اس چرواہے کی طرح ہوگا جو ممنوعہ چراگاہ کے آس پاس اپنے مویشی چراتا ہے، ہوسکتا ہے کہ اس میں چلا جائے، دیکھو ہر بادشاہ کے لئے محفوظ چراگاہ ہوتا ہے، اور اللہ تعالی کا حمی زمین میں اس کے محارم ہیں، آگاہ رہو! بدن میں گوشت کا ایک ٹکڑا ہے، اگر وہ درست رہے تو پورا بدن درست رہے گا، اگر وہ خراب ہوجائے تو پورا بدن خراب ہوجائے گا، جان لو! وہ دل ہے)۔

دلیل رسول اللہ ﷺ کا ارشاد: "**لايعلمها كثير من الناس**" ہے، اور ترمذی کی روایت میں ہے: "**لا يدري كثير من الناس أمن الحلال هي أم من الحرام**" (بہت سے لوگ نہیں جانتے ہیں کہ وہ حلال ہے یا حرام ہے)۔

حضور ﷺ کے قول "کثیر" کا معنی یہ ہے کہ ان کے احکام بہت کم لوگ جانتے ہیں اور وہ مجتہدین ہیں۔ شبہ دوسرے لوگوں کے حق میں ہوتا ہے جن کے سامنے ایک دلیل راجح نہیں ہوتی ہے، یا علماء کے اقوال میں سے راجح کا علم نہیں ہوتا ہے، اور جس کی یہ حالت ہوگی اس کے بارے میں نہیں کہا جاسکتا ہے کہ یہ واضح حلال ہے یا واضح حرام ہے، اور متبین وہ ہے جس میں کوئی اشکال نہ ہو، یہ حدیث کے ان الفاظ سے معلوم ہوتا ہے: "**الحلال بين والحرام بين وبينهما مشبهات**"۔

تیسری اور چوتھی تفسیر کی دلیل یہ ہے کہ مکروہ میں، کرنے اور نہ کرنے میں کشمکش ہوتا ہے، یہی حال مباح کا ہے، جس سے مراد یہاں وہ مباح نہیں ہے جس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہوتا ہے، بلکہ یہاں مقصود وہ مباح ہے جو خلاف اولی ہو، اس طرح کہ اس کی ذات کے اعتبار سے کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہو، لیکن امر خارج کے اعتبار سے کرنے پر نہ کرنا راجح ہو، اس لئے کہ جو مکروہ کا ارتکاب زیادہ کرے گا وہ حرام کے ارتکاب پر دلیر ہوجائے گا، اور جو مباح پر عمل زیادہ کرے گا وہ مکروہ کے ارتکاب پر دلیر ہوجائے گا، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مکروہ جو منہی عنہ ہے مگر حرام نہیں ہے اس کے کرنے کی عادت اس منہی عنہ کے کرنے پر آمادہ کرتی ہے جو حرام ہے، اگر وہ مکروہ کی جنس سے ہو۔

اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو ابن حبان سے مروی ہے: "**اجعلوا بينكم وبين الحرام سترة من الحلال من فعل استبرأ لعرضه ودينه**"[1] (تم لوگ اپنے اور حرام کے درمیان حلال کا سترہ (پردہ) رکھو، جو ایسا کرے گا وہ اپنے دین اور آبرو کو محفوظ رکھے گا)، یعنی مطلب یہ ہے کہ جس حلال سے اندیشہ ہو کہ اس پر عمل کرنے سے مکروہ یا حرام میں مبتلا ہوجائے گا اس سے پرہیز کرنا ہی

---

(۱) حدیث: "الحلال بيّن والحرام بيّن......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲۶/۱ طبع السلفیہ)، مسلم (۱۲۱۹/۳-۱۲۲۰ طبع الحلبی) اور ترمذی (۵۰۲/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حدیث: "اجعلوا بينكم وبين الحرام سترة......" کی روایت ابن حبان (الإحسان ۷/ ۴۴۳ طبع دار الکتب العلمیہ) نے کی ہے۔

مناسب ہے، مثلاً طیبات کا بہت زیادہ استعمال کرنا، کیونکہ اس صورت میں زیادہ کمانے کی ضرورت ہوگی جس کی وجہ سے ممکن ہے کہ ایسا مال بھی لے لے جس کے لینے کا حق اس کو نہیں ہے یا اس کی وجہ سے نفس اترانے لگے۔ دیکھئے: اصطلاح ''اِباحۃ''، ''حلال'' اور ''سدّ ذرائع''(۱)۔

شبہہ کی اقسام:

۳- حنفیہ اور شافعیہ نے شبہ کی تین قسمیں کی ہیں: ان میں سے دو پر دونوں جماعتوں کا اتفاق ہے اور تیسری قسم میں دونوں مسلک الگ الگ ہیں۔

چنانچہ شبہ حکمیہ اور شبہ فاعل میں دونوں جماعتوں کا اتفاق ہے۔
پہلی قسم جو شبہ حکمیہ ہے اس کو شبهة المحل یعنی شبهة الملک کہتے ہیں۔

اس کا نام حکمیہ اس لئے رکھا گیا ہے کہ محل کا حلال ہونا شریعت کے حکم کی وجہ سے ثابت ہے، یا شریعت کے حکم کا شبہ محل کے حلال ہونے کی وجہ سے ثابت ہے، اس لئے کہ خود شریعت کا حکم یا اس کا محل ثابت نہیں ہے، صرف اس کا شبہ ثابت ہے، اس لئے کہ حل کی دلیل کا معارض مانع موجود ہے، اس کی مثال طلاق کنایہ کی معتدہ سے وطی کرنا ہے، اور اس خلع میں وطی کرنا ہے جو مال سے خالی ہو، اس شبہ کو شبہ ملک اس لئے کہتے ہیں کہ شبہ محل کے مملوک ہونے پر ہوتا ہے۔

دوسری قسم جو شبہ فعل ہے اس کو شبہ اشتباہ کہتے ہیں، یعنی اس شخص کے حق میں شبہ جس کو اشتباہ ہو گیا ہو، اور یہ اس وقت ہوگا جب اس کو حلال ہونے کا گمان ہو، اس لئے کہ ظن میں شبہ ہے کیونکہ کوئی دلیل قائم نہیں ہے جس سے شبہ ثابت ہو، شبہ فعل اور شبہ محل میں فرق یہ ہے کہ شبہ محل میں محل کے حلال ہونے کی دلیل سے شبہ پیدا ہوا ہے، لہذا اس میں حلال ہونے کے گمان کی حاجت نہیں ہے۔

شبہ فعل کی مثال تین طلاق کی معتدہ سے وطی کرنا، طلاق علی المال کی معتدہ سے وطی کرنا اور مال پر خلع کرنے والی عورت سے وطی کرنا ہے۔

ایک قسم جس میں حنفیہ منفرد ہیں شبہ عقد ہے، یعنی جس میں عقد کی صورت ہوتی ہے حقیقت میں عقد نہیں ہوتا ہے، جیسے کوئی شخص ایسی عورت سے نکاح کر کے وطی کرے جس سے نکاح کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اس سے حد واجب نہیں ہوتی ہے، صاحبین کے نزدیک اگر اس کو حرمت کا علم ہو تو حد واجب ہوگی، اور اسی پر فتوی ہے۔

ایک قسم جس میں شافعیہ منفرد ہیں شبہ طریق یا شبہ اختلاف فقہاء ہے، یہ وہ شبہ ہے جو فقہاء کے اختلاف سے پیدا ہوا ہے، اس طور پر کہ کوئی مجتہد اس کو حلال کہتا ہو، انہوں نے اس کی مثال یہ دی ہے کہ کوئی شخص اس منکوحہ سے وطی کرے جس کا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر ہوا ہو، ہوسکتا ہے کہ یہ قسم پہلی قسم میں داخل ہو جس کو حنفیہ شبہ حکمیہ کہتے ہیں(۱)۔

شبہات پر عمل کرنے کا حکم:

۴- شافعیہ کی رائے ہے کہ شبہ محل پر عمل کرنا حرام ہے، انہوں نے اس کی مثال یہ دی ہے کہ کوئی شخص اپنی مشترک باندی سے وطی کرے، اس لئے کہ اس کے حرام ہونے پر اجماع ہے۔

---

(۱) کشف الشبہات عن المشتبہات للشوکانی رص ۳-۱۱، شائع کردہ مکتبۃ الحرمین دمام، فتح الباری ۱/ ۱۲۷، فتح المبین رص ۱۱۲-۱۱۳۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۱-۱۵۳، الإقناع ۲/ ۸۱، تحفۃ المحتاج ۷/ ۳۰۴، الاختیار ۴/ ۹۰۔

رہا شبہ فعل تو اس کو نہ حلال کہا جائے گا اور نہ حرام، مثلاً کوئی شخص کسی عورت سے اس کو اپنی بیوی سمجھ کر وطی کرلے اس لئے کہ وہ حقیقت سے غافل ہونے کی حالت میں بالاتفاق مکلّف نہیں ہے، اس لئے اس پر اجماع منقول ہے کہ وہ گناہ گار نہیں ہوگا، اور جب مکلّف ہونا نہیں رہا تو اس کے عمل کو حلال یا حرام نہیں کہا جائے گا، انہوں نے جو کہا ہے کہ شبہ کی وطی کو حلال یا حرام نہیں کہا جاتا ہے اس کا یہی مطلب ہے۔

شبہ طریق کا حکم جس کی تقلید کی جائے گی اس کے اعتبار سے الگ الگ ہے، اگر ایسے شخص کی تقلید کرے جو اس کی حرمت کا قائل ہے تو حرام ہوگا ورنہ حرام نہیں ہوگا۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ شبہ محل پر عمل کرنا حرام ہے اگر اس کی حرمت متفق علیہ ہو جیسے مال پر خلع کرنے والی عورت سے وطی کرنا، اس لئے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مال پر خلع لینے سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے، شبہ محل پر عمل کے حرام ہونے کی جو مثال شافعیہ نے دی ہے، جس کی حرمت پر اجماع ہے اور وہ مشترکہ باندی سے وطی کرنا ہے، اس میں حنفیہ کی موافقت ہے، رہا شبہ فعل تو اس میں اس شرط کا اعتبار ہے کہ وہ اس کو حلال گمان کرے، جیسے کوئی شخص مال پر خلع کرنے والی سے یہ گمان کرکے وطی کرے کہ وہ اس کے لئے حلال ہے۔

رہا شبہ عقد تو مفتی بہ قول یہ ہے کہ حد کو ساقط کرنے میں اس کا اعتبار نہیں ہے، یہ صاحبین کا قول ہے، اس میں امام ابو حنیفہؒ کا اختلاف ہے (ان کے یہاں حد ساقط ہوجائے گی جیسا کہ گذرا)۔

شریعت نے شبہات سے بچنے کی ترغیب دی ہے، اور اس سے براءت طلب کرنے کو واجب قرار دیا ہے، اس لئے کہ دین کے معاملہ میں اسی میں احتیاط ہے، اس کی دلیل نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه"**[1] (جو شبہات سے بچے گا اپنے دین اور آبرو کو محفوظ رکھے گا)۔

ایک روایت میں ہے: **"فمن ترک ما شبه عليه من الإثم كان لما استبان أترک ومن اجترأ على ما يشک فيه من الإثم أو شک أن يواقع ما استبان"**[2] (جو اس کام کو چھوڑ دے گا جس میں گناہ کا شبہ ہے تو وہ اس کام کو زیادہ چھوڑنے والا ہوگا جس کا گناہ ظاہر ہے، اور جو اس کام کے کرنے پر دلیر ہوگا جس میں گناہ کا شبہ ہے عنقریب اس کام میں پڑ جائے گا جس کا گناہ ظاہر ہے)۔

نعمان بن بشیر کی حدیث میں احکام کی تین قسمیں کی گئیں ہیں: اول: واضح حلال، دوم: واضح حرام، سوم: مشتبہ، اس لئے کہ وہ خفی ہوتا ہے معلوم نہیں ہوتا ہے کہ حلال ہے یا حرام، اس لئے مناسب ہے کہ اس سے پرہیز کیا جائے، کیونکہ اگر حرام ہوگا تو اس پر پڑنے سے بچ جائے گا، اور اگر حلال ہوگا تو وقوع حرام سے بچنے کی نیت سے حلال کو چھوڑنے میں ثواب پائے گا۔

شبہات سے بچنے کے مختلف درجات ہیں:

۵ - اول: جس سے بچنا ہی مناسب ہے، اس لئے کہ اس کے ارتکاب سے حرام کا ارتکاب لازم آئے گا، یہ وہ قسم ہے جو دراصل حرام ہو جیسے شکار، جس کے شکار کرنے کے حلال ہونے میں شبہ ہو تو اس کو ذبح کرنے سے قبل اس کا کھانا حرام ہے، اگر اس میں شک ہو تو اصل حرمت پر باقی رہے گا، یہاں تک کہ حلال ہونے کا یقین ہوجائے۔

---

(۱) حدیث: "فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه" کی تخریج فقرہ/ ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۲) روایت: "فمن ترک ما شبه عليه......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۹۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اس کی دلیل حضرت عدی بن حاتم کی حدیث ہے: "سألت رسول اللهؐ عن المعراض، فقال: إذا أصاب بحده فكل، وإذا أصاب بعرضه فقتل فلا تأكل، فإنه وقيذ، قلت: يا رسول الله! أرسل كلبي وأسمي فأجد معه على الصيد كلبا آخر لم أسم عليه ولا أدري أيهما أخذ، قال: لا تأكل إنما سميت على كلبك ولم تسم على الآخر"[1] (انہوں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے بغیر پَر کے تیر کے بارے میں میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: اگر پھل سے شکار ہو تو کھاؤ، اور اگر چوڑائی سے شکار ہو اور مرجائے تو مت کھاؤ، اس لئے کہ وہ چوٹ سے مرا ہے، میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! میں اپنے کتے کو بسم اللہ کہہ کر شکار پر چھوڑوں اور اس کے ساتھ شکار پر دوسرے کتے کو پاؤں جس پر میں نے بسم اللہ نہیں کہا ہے اور مجھے یہ علم نہیں کہ کس کتے نے شکار کیا ہے تو آپ نے فرمایا: مت کھاؤ، اس لئے کہ تم نے صرف اپنے کتے پر بسم اللہ کہا ہے، دوسرے کتے پر بسم اللہ نہیں کہا ہے)۔

اسی طرح اس کی دلیل حضرت عقبہ بن الحارث کی حدیث بھی ہے انہوں نے کہا: "إن امرأة سوداء جاء ت فزعمت أنها أرضعتهما فذكر للنبي ﷺ فأعرض عنه وتبسم النبي ﷺ قال: كيف و قد قيل؟ و قد كانت تحته ابنة أبي إهاب التميمي"[2] (ایک کالی عوت آئی، اور اس نے دعوی کیا کہ اس نے ان دونوں کو دودھ پلایا ہے تو انہوں نے نبی کریم ﷺ سے ذکر کیا، تو آپ نے اعراض کیا اور آپ ﷺ مسکرائے اور فرمایا: کیسے جائز ہوگا جب یہ بات کہی جارہی ہے، ان کے نکاح میں ابو اہاب تمیمی کی بیٹی تھیں)، حدیث سے استدلال کی بنیاد آپ کا ارشاد "كيف وقد قيل" ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا ان کو اپنی بیوی کو الگ کردینے کا حکم دینا اس عورت کے کہنے کی وجہ سے تھا کہ اس نے ان دونوں کو دودھ پلایا ہے، اس لئے کہ اس میں احتمال تھا کہ صحیح ہو تو حرام کا ارتکاب ہوگا، لہذا آپ نے احتیاطاً اس کو جدا کردینے کا حکم دیا۔

دوم: جس کی اصل اباحت ہے، جیسے طہارت کہ اگر مکمل ہوجائے تو جب تک حدث کا یقین نہ ہو طہارت ختم نہ ہوگی، اس کی دلیل عبد اللہ بن زید کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں: "شكى إلى النبي ﷺ الرجل يجد في الصلاة شيئًا أيقطع الصلاة؟ قال: "لا، حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا"[1] (ایک آدمی نے نبی کریم ﷺ سے شکایت کی کہ اس کو نماز میں وضو کے ٹوٹنے کا شبہ ہوتا ہے تو کیا وہ نماز کو توڑ دے، آپ نے فرمایا: نہیں، یہاں تک کہ آواز سن لے یا بو محسوس کرے)، اس کی ایک مثال یہ ہے کہ کسی کی بیوی ہو اور اس کو شک ہو کہ کیا اس نے طلاق دیدی ہے تو اس شک کا اعتبار نہ ہوگا اور وہ اس کے نکاح میں باقی رہے گی۔

سوم: جس کی اصل ثابت نہ ہو اور اس کے ناجائز اور مباح ہونے میں تردد ہو تو اس کو چھوڑ دینا ہی زیادہ بہتر ہے، اس کی دلیل حضرت انسؓ کی حدیث ہے: "مر النبي ﷺ بتمرة مسقوطة فقال: لولا أن تكون صدقة لأكلتها"[2] (حضور ﷺ کا گذر ایک گری ہوئی کھجور پر ہوا تو فرمایا: اگر صدقہ ہونے کا اندیشہ نہ

(۱) حدیث عدی بن حاتم: "سألت رسول الله ﷺ عن المعراض ......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۹۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث عقبہ بن حارث: "کیف وقد قيل......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۹۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث عبد اللہ بن زید: "شكى إلى النبي الرجل يجد فی ......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۹۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث انس: "مر النبي ﷺ بتمرة مسقوطة......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۹۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ہوتا تو میں اس کو کھالیتا)، آپ نے اس کا کھانا صرف تقوی کی وجہ سے چھوڑ دیا، ورنہ یہ واجب نہیں ہے، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو کسی کے گھر میں ہو مباح ہے یہاں تک کہ اس کی حرمت پر کوئی دلیل قائم ہو جائے۔

چہارم: جس سے پرہیز کرنا مندوب ہے، اس کی مثال بعض فقہاء کے نزدیک اس شخص کے ساتھ معاملہ کرنے سے پرہیز کرنا ہے جس کے مال کا کم حصہ حرام ہو۔

پنجم: جس سے پرہیز کرنا مکروہ ہے، اس کی مثال غلو کے طور پر شرعی رخصتوں سے پرہیز کرنا ہے[۱]۔

اصطلاح شبہ سے متعلق دیکھا جائے: اصطلاح ''اشتباہ''، ''إباحۃ''، ''تعارض''، ''حلال'' اور ''سد ذرائع''، اور شبہ سے متعلق احکام اصطلاح ''نکاح''، ''حدود''، ''صید''، ''ذبائح'' اور ''بیوع'' میں دیکھی جائیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۵۱-۱۵۳، الإقناع ۲/۸۱، تحفۃ المحتاج ۷/۳۰۴، الاختیار ۴/۹۰، فتح المبین ر ۱۱۲-۱۱۳، فتح الباری ۴/۲۹۰-۲۹۵، مواہب الجلیل ۲/۵۳۰۔

شَتْم

دیکھئے: ''سبّ''۔

شِجاج

تعریف:

۱- شجاج، لغت میں شجۃ کی جمع ہے، شجۃ کا معنی چہرہ یا سر میں زخم ہے، بدن کے دوسرے حصہ میں زخم شجۃ نہیں ہوتا ہے، اور شجج: پیشانی میں زخم کے اثر کو کہتے ہیں[۱]، فقہاء لفظ شجاج کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں کرتے ہیں[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- جراحت:

۲- جراحت، شجہ سے عام ہے، اس لئے کہ شجہ چہرہ اور سر کے ساتھ خاص ہے، لیکن جراحت بدن کے زخم کو کہتے ہیں، کسی جزء میں ہو، خواہ سر یا چہرہ میں ہو یا ان کے علاوہ جسم کے دوسرے حصہ میں ہو[۳]۔

ب- جنایت علی مادون النفس: (جان مارنے سے کم درجہ کی جنایت)

۳- جان مارنے سے کم درجہ کی جنایت ہر وہ حرام فعل ہے جو بدن

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) ابن عابدین ۵/۳۷۲، البدائع ۷/۲۹۶، الدسوقی ۴/۲۵۰-۲۵۱، مغنی المحتاج ۴/۲۶۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، البدائع ۷/۲۹۶۔

کے اطراف یا اعضاء پر ہو، خواہ کاٹ دیا جائے، یا زخمی کیا جائے، یا اس کے منافع کو ختم کردیا جائے۔ دیکھئے: ''جنایت علی مادون النفس''۔

لہذا جنایت علی مادون النفس، شجاج سے عام ہے، اس لئے کہ شجاج، جسم کے مخصوص اجزاء یعنی سر اور چہرہ پر جنایت کو کہتے ہیں۔

شجاج کی اقسام:

۴- جسم میں پیدا کرنے والے اثر کے اعتبار سے شجاج کی دس یا گیارہ قسمیں ہیں، شجاج کی بعض اقسام کے نام اور ترتیب میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) الحارصة: یہ وہ زخم ہے جو چمڑا کو چھیل دے اور خون نہ نکالے، اس کو **الخارصة** بھی کہتے ہیں۔

(۲) **الدامعة**: یہ ایسا زخم ہے جو خون کو ظاہر کردے لیکن اس کو نہ بہائے، جیسے آنکھ میں آنسو۔

(۳) **الدامية**: جس میں خون بہہ جائے، ایک قول یہ ہے کہ دامیہ وہ ہے جس میں خون ظاہر ہوجائے لیکن نہ بہے، اور دامعہ وہ ہے جس میں خون بہہ جائے۔

حنابلہ دامیہ اور دامعہ کو ''بازلہ'' کہتے ہیں، یہ ان کے نزدیک ایک ہی زخم ہے۔

(۴) **الباضعة**: جس میں چمڑا پھٹنے کے بعد ہلکا گوشت بھی کٹ جائے۔

(۵) **المتلاحمة**: یہ وہ زخم ہے جو گوشت میں گھس جائے اور باضعہ سے زائد لیکن سمحاق سے کم ہو۔

(۶) **السمحاق**: وہ زخم ہے جو گوشت اور ہڈی کے درمیان پائے جانے والے باریک پردہ تک پہنچ جائے، اس باریک پردہ کو سمحاق کہتے ہیں، اس لئے اس تک پہنچنے والے زخم کو بھی سمحاق کہتے ہیں۔

(۷) **الموضحة**: جس میں ہڈی ظاہر ہوجائے۔

(۸) **الهاشمة**: جس میں ہڈی ٹوٹ جائے۔

(۹) **المنقلة**: جس میں ہڈی ٹوٹ کر ادھر ادھر ہوجائے۔

(۱۰) **الآمة**: اس کا نام **المأمومة** بھی ہے، یہ وہ زخم ہے جو اُم الدماغ تک پہنچ جائے، اُم الدماغ وہ باریک پردہ ہے جو ہڈی کے نیچے دماغ کے اوپر ہوتا ہے، اس کو **خريطة الدماغ** بھی کہتے ہیں۔

(۱۱) **الدامغة**: یہ وہ زخم ہے جو دماغ کے پردہ کو کاٹ کر دماغ تک پہنچ جائے۔

اس صورت میں عام طور پر انسان زندہ نہیں رہتا ہے، اس لئے حنفیہ میں سے امام محمدؒ نے اس کو شجاج سے الگ رکھا ہے، اس لئے کہ یہ قتل نفس ہے زخمی کرنا نہیں ہے، اسی طرح امام محمد نے خارصہ کو بھی الگ ہی رکھا ہے، اس لئے کہ عام طور پر اس کا اثر باقی نہیں رہتا ہے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک یہی سب شجاج ہیں۔

مالکیہ جمہور کی طرح ہیں، البتہ انہوں نے سمحاق کا نام **الملطاة** رکھا ہے، اور اس کی تعریف یوں کی ہے: یہ وہ زخم ہے جو ہڈی سے قریب ہوجائے مگر ہڈی تک نہ پہنچے، انہوں نے سمحاق اس زخم کو کہا ہے جو چمڑے کو اس کی جگہ سے ہٹادے۔

مالکیہ نے شجاج کی ترتیب میں جمہور سے اختلاف کیا ہے، یہ ان کے نزدیک اس طرح ہے: الدامیۃ، پھر الخارصۃ، پھر السمحاق، پھر الباضعۃ، پھر المتلاحمہ، پھر الملطاۃ، پھر الموضحہ، پھر المنقلہ، پھر الآمۃ، پھر الدامغہ [1]۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۷۲، البدائع ۷/ ۲۹۶، الدسوقی ۴/ ۲۵۱-۲۵۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶، کشاف القناع ۶/ ۵۱، ۵۲، الزاہر ص ۳۶۲-۳۶۴۔

شجاج سے متعلق احکام:

اول-شجاج میں واجب شدہ قصاص یا تاوان:

۵-شجاج میں جنایت عمداً ہوگی یا خطاً، اگر جنایت خطاً ہوتو اس صورت میں موضحہ سے قبل والے شجاج میں عادل آدمی کا فیصلہ معتبر ہے، اس لئے کہ اس میں کوئی مقررہ تاوان نہیں ہے، اور اس کو بیکار چھوڑ دینا بھی ممکن نہیں ہے، لہذا عادل آدمی کا فیصلہ واجب ہوگا، یہ حنفیہ، مالکیہ اور صحیح قول کے مطابق حنابلہ کے نزدیک ہے، اور یہی قول شافعیہ کا ہے اگر یہ معلوم نہ ہو کہ موضحہ سے زخم کی نسبت کیا ہے، اگر موضحہ سے زخم کی نسبت معلوم ہوگی تو اس نسبت کے اعتبار سے موضحہ کے تاوان کی ایک قسط واجب ہوگی، اور ایک قول یہ ہے کہ موضحہ کی قسط اور حکومت عدل میں جو زیادہ ہو وہ واجب ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا سبب موجود ہے، اور اگر دونوں برابر ہوں تو ان میں سے ایک واجب ہوگا۔

اگر موضحہ سے زخم کی نسبت معلوم ہو تو موضحہ کے تاوان کی ایک قسط واجب ہوگی، حنفیہ میں سے امام کرخی اور حنابلہ میں سے القاضی اس کے قائل ہیں، علامہ ابن قدامہ نے اس کو مستبعد سمجھا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک صحیح کے بالمقابل قول جس کو ابن قدامہ نے امام احمد سے نقل کیا ہے یہ ہے کہ دامیہ میں ایک اونٹ، باضعہ میں دو اونٹ، متلاحمہ میں تین اونٹ اور سمحاق میں چار اونٹ واجب ہوں گے، اس لئے کہ یہ حضرت زید بن ثابتؓ سے مروی ہے، اسی کے مثل سمحاق میں حضرت علیؓ سے مروی ہے، سعید نے ان دونوں سے روایت کیا ہے، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سے اس میں موضحہ کے تاوان کا نصف مروی ہے، ابن قدامہ نے کہا ہے کہ صحیح پہلا قول ہے (یعنی موضحہ کے ماقبل میں تاوان مقرر نہیں ہے)، اس لئے کہ یہ ایسے زخم ہیں کہ ان کے بارے میں شریعت میں کوئی تاوان مقرر نہیں ہے، اس لئے ان میں بدن کے دوسرے زخم کی طرح عادل آدمی کا فیصلہ واجب ہوگا، اور حضرت مکحول سے مروی ہے انہوں نے کہا: "قضى النبيّ في الموضحة بخمس من الإبل ولم يقض فيما دونها"[1] (نبی کریم ﷺ نے موضحہ میں پانچ اونٹ کا فیصلہ کیا اور اس سے کم میں کوئی فیصلہ نہیں کیا ہے)۔

یہ خطا کے تعلق سے حکم ہے اس زخم میں جو موضحہ سے قبل ہے، اگر خطا موضحہ اور اس کے بعد والے زخم میں ہو تو اس میں مقرر تاوان ہے، چنانچہ موضحہ میں دیت کا نصف عشر ہے جس کی مقدار آزاد مسلمان شخص میں پانچ اونٹ ہے، اس لئے کہ حضرت عمرو بن حزمؓ کی حدیث میں ہے: "وفي الموضحة خمس من الإبل"[2] (موضحہ میں پانچ اونٹ ہیں)۔

زخموں کی دیتوں کی تفصیل الموسوعۃ الفقہیہ ۲۱/ ۸۳، اصطلاح "دیات" فقرہ ۶۴ اور اس کے بعد کے فقرات میں مذکور ہے۔

۶-اگر شجاج میں جنایت عمداً ہو تو اگر موضحہ ہو تو اس میں قصاص ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ[3] (اور زخموں میں قصاص ہے)، نیز اس لئے کہ اس میں کمی زیادتی کے بغیر قصاص لینا ممکن ہے، کیونکہ اس کی ایک حد ہے جہاں تک چاقو پہنچ جائے گا اور وہ ہڈی ہے، اور زخم اگر موضحہ سے زائد ہو جیسے منقلہ اور آمہ تو اس میں قصاص نہیں ہے، اس

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۷۳، الزیلعی ۶/ ۱۳۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۶۳، الدسوقی ۴/ ۲۷۰-۲۷۱، مغنی المحتاج ۴/ ۵۹، کشاف القناع ۵/ ۵۵۸، ۶/ ۵۲، المغنی ۸/ ۵۵-۵۶۔

(۲) حدیث: "في الموضحة خمس من الإبل" کی روایت نسائی (۸/ ۵۸-۵۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۱۷-۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کی ہے، اور اس کی اسانید پر کلام کیا ہے اور علماء کی ایک جماعت سے اس کی تصحیح نقل کیا ہے۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

لئے کہ اس میں کمی زیادتی کا اندیشہ ہے، کیونکہ اس میں بغیر کوتاہی کے مثل کے ذریعہ قصاص لینا ممکن نہیں ہے، موضحہ اس کے برخلاف ہے، یہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، اور جب قصاص ناممکن ہے تو دیت واجب ہوگی، لیکن شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ موضحہ سے اوپر کی جنایت کا مظلوم موضحہ کے بقدر قصاص لے سکتا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں وہ اپنا بعض حق وصول کرے گا، اور محل جنایت سے قصاص لے گا، اور جب موضحہ میں قصاص لے گا تو موضحہ سے زائد کا تاوان اس کو ملے گا، اس لئے کہ اس میں قصاص ناممکن ہے لہذا وہ بدل کی طرف منتقل ہوجائے گا، یہ شافعیہ نیز حنابلہ میں سے ابوحامد کے نزدیک ہے، حنابلہ میں سے ابوبکر کے نزدیک مختار یہ ہے کہ موضحہ سے زائد کا تاوان اس کو نہیں ملے گا، اس لئے کہ وہ ایک ہی زخم ہے لہذا اس میں قصاص اور دیت دونوں جمع نہ ہوں گے (۱)۔

اور جو زخم موضحہ سے پہلے ہیں، مثلاً دامیہ، باضعہ اور متلاحمہ، تو مالکیہ کے نزدیک، ظاہر الروایہ میں حنفیہ کے نزدیک اور ایک قول میں شافعیہ کے نزدیک اس میں قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ اس میں زخم کی مقدار سے آگاہ ہوکر قصاص میں مساوات ممکن ہے، لہذا مثل کے ذریعہ قصاص ممکن ہوگا، قصاص کے حکم سے شافعیہ کے نزدیک حارصہ اور جیسا کہ حنفیہ کی کتابوں میں سے شرنبلالیہ میں ہے، سمحاق مستثنیٰ ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک اور یہی مذہب شافعیہ کا ہے کہ موضحہ سے کم زخموں میں قصاص نہیں ہے، اس لئے کہ ان کا انضباط اور کوتاہی کے بغیر مثل کے ذریعہ ان میں قصاص لینا بہت ہی دشوار ہے، اور اس لئے

(۱) البدائع ۷/۳۰۹، ابن عابدین ۵/۳۷۳، الفواکہ الدوانی ۲/۲۶۴، الدسوقی ۴/۲۵۱-۲۵۲، مغنی المحتاج ۴/۲۸، المہذب ۲/۱۷۹، المغنی ۷/۷۱۰۔

بھی کہ اس میں کوئی تاوان مقرر نہیں ہے، لہذا اس میں خطا کی طرح عادل آدمی کا فیصلہ واجب ہوگا، حسن نے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ موضحہ اور سمحاق کے علاوہ زخموں میں قصاص نہیں ہے بشرطیکہ سمحاق میں قصاص ممکن ہو۔

ایسا ہی امام نخعیؒ سے مروی ہے، انہوں نے کہا ہے کہ موضحہ سے کم درجہ خدوش (خراش) ہیں، ان میں عادل آدمی کا فیصلہ معتبر ہوگا، ایسا ہی حضرت عمر بن عبد العزیز اور شعبی سے بھی منقول ہے، انہوں نے کہا ہے کہ موضحہ سے کم میں طبیب کی اجرت واجب ہوگی (۱)۔

دوم- زخموں میں قصاص یا دیت کے فیصلہ کا وقت:

۷- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ زخموں کی جنایات میں قصاص کا حکم زخم کے اچھا ہونے کے بعد ہی ہوگا، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ ایک آدمی نے ایک دوسرے آدمی کو زخمی کردیا، اس نے چاہا کہ قصاص لے تو نبی کریم ﷺ نے زخمی کے شفایاب ہونے تک زخم لگانے والے سے قصاص لینے سے منع فرمادیا (۲)، نیز اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ زخم سرایت کرجائے اور وہ قتل بن جائے تو ظاہر ہوگا کہ اس نے اپنے حق کے علاوہ وصول کرلیا ہے، یہی اکثر اہل علم کا قول ہے، مثلاً نخعی، ثوری، اسحاق اور ابوثور، اور یہی عطاء اور حسن سے بھی منقول ہے، ابن المنذر نے کہا: اہل علم میں سے جن لوگوں کی رائے ہمیں مل سکی سبھوں نے زخم کے اچھا ہونے

(۱) البدائع ۷/۳۰۹، ابن عابدین ۵/۳۷۳، الدسوقی ۴/۲۵۰-۲۵۲، مغنی المحتاج ۴/۲۶، المغنی ۷/۷۱۰۔

(۲) حدیث: ”نهى النبي ﷺ أن يستقاد من الجارح حتى يبرأ المجروح“ کی روایت دارقطنی (۳/۸۸-۸۹ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، اور اس کے مرسل ہونے کو راجح قرار دیا ہے، لیکن اس کے بعد والی حدیث سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

تک انتظار کرنے کی رائے دی ہے۔

لیکن حنابلہ کے ایک قول سے معلوم ہوتا ہے کہ اچھا ہونے سے قبل بھی قصاص لینا جائز ہے، اگر مظلوم اپنے زخم کے اچھا ہونے سے قبل قصاص لے لے تو مجرم اور مظلوم کے زخم کا سرایت کرجانا ہدر اور باطل ہے، اس لئے کہ حضرت عمرو بن العاص کی حدیث ہے: ''أن رجلا طعن رجلا بقرن في ركبته، فجاء إلى النبيؐ فقال: أقدني، فقال: حتى تبرأ، ثم جاء إليه فقال: أقدني فأقاده، ثم جاء فقال: يا رسول الله! عرجت، فقال: قد نهيتک فعصيتني فأبعدک الله وبطل عرجک''[1] (ایک شخص نے دوسرے شخص کے گھٹنا میں تلوار کی دھار سے زخم لگادیا تو وہ شخص نبی کریم علیہ السلام کے پاس آیا، اور کہا کہ مجھ کو قصاص دلادیں تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: زخم کے اچھا ہونے تک انتظار کرو، وہ پھر آپ کے پس آیا اور کہا کہ مجھ کو قصاص دلادیں، آپ علیہ السلام نے اس کو قصاص دلادیا، پھر اس کے بعد وہ شخص آیا اور کہا کہ اے اللہ کے رسول! میں تو لنگڑا ہوگیا، آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ میں نے تو تم کو منع کیا تھا مگر تم نے میری بات نہیں مانی، لہذا اللہ تعالی نے تم کو دور کردیا اور تیرے لنگڑا پن کو باطل کردیا)۔

شافعیہ کے نزدیک راجح مذہب ہے کہ قصاص علی الفور ہو، لیکن تاخیر اولی ہے، اور یہی مستحب ہے جیسا کہ سابق حدیث میں ہے۔

۸- یہ تفصیل تو قصاص کے فیصلہ کے وقت کے اعتبار سے ہے، رہا دیت کے فیصلہ کے وقت کی نسبت تو مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور

(۱) حدیث: ''أن رجلا طعن رجلا بقرن......'' کی روایت احمد (۲/ ۲۱۷ طبع المیمنیہ) اور بیہقی (۸/ ۶۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور ارسال کی وجہ سے اس کو معلول کہا ہے، لیکن ابن الترکمانی نے الجوہر النقی بہامش السنن للبیہقی (۸/ ۶۷) میں اس کا موید ذکر کیا ہے، اور کہا: یہ متعدد طرق سے مروی ہے ان میں سے بعض سے بعض کی تائید ہوتی ہے۔

ایک قول میں شافعیہ کے نزدیک دیت کا فیصلہ بھی قصاص کی طرح اچھا ہونے کے بعد ہی ہوگا، اس لئے کہ زخم کے اچھا ہونے سے قبل تاوان کی تعیین نہیں ہوسکتی ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ زخم جان لیوا ہوجائے تو جان کی دیت واجب ہوگی۔

اور حنفیہ کے نزدیک اور یہی دوسرا قول شافعیہ کا ہے کہ زخم کے اچھا ہونے سے قبل تاوان لینا جائز ہے جیسا کہ اچھا ہونے سے قبل قصاص لینا جائز ہے، اگر جنایت وہیں تک محدود رہے تب تو ظاہر ہے، اور اگر سرایت کرجائے تو اس نے بعض دیت لے لیا ہے، باقی پھر لے لے گا[1]۔

۹- اگر جنایت سرایت کرجائے اور اس کی وجہ سے موت ہوجائے تو اگر جنایت عمداً ہو تو اس صورت میں جان کے بارے میں قصاص ہوگا، اس لئے کہ جب زخم سرایت کرجائے گا تو جان سے کم درجہ کا حکم باطل ہوجائے گا، اور ظاہر ہوجائے گا کہ زخم اپنے وجود کے وقت سے ہی قتل ہے، مقتول کا ولی اس کو قتل کرسکتا ہے، اس کو یہ حق نہیں ہے کہ جیسا اس نے کیا ہے ایسا ہی اس کے ساتھ کرے، شافعیہ کے نزدیک مقتول کے وارث کو حق ہے کہ جیسا مجرم نے کیا ہے ایسا ہی اس کے ساتھ کرے، چنانچہ اگر جنایت موضحہ ہو تو ولی کو حق ہے کہ مجرم کے سر کو زخمی کرے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ''[2] (اور زخموں میں قصاص ہے)، پھر اگر مرجائے تو ولی نے اپنا حق وصول پایا، اور اگر نہ مرے تو ولی اس کو تلوار سے قتل کرے گا۔

(۱) الاختیار ۵/ ۴۳، البدائع ۷/ ۳۱۰-۳۱۱، ابن عابدین ۵/ ۳۷۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۳، الدسوقی ۴/ ۲۵۹-۲۶۰، أسہل المدارک ۳/ ۱۲۲-۱۲۳، مغنی المحتاج ۴/ ۴۳، ۶۱، المہذب ۲/ ۱۸۶، أسنی المطالب ۴/ ۳۰-۳۸، کشاف القناع ۵/ ۵۶۱، ۶/ ۵۱، المغنی ۷/ ۲۹، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۲۹۸۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

۱۰ - اگر زخم غلطی سے ہو اور اس کی وجہ سے جان چلی جائے تو اس میں جان کی دیت ہوگی (۱)، اگر زخم ٹھیک ہوجائے تو اگر عمداً ہو تو جس میں قصاص ہوتا ہے اس میں قصاص ہوگا اور جس میں قصاص نہیں ہے اس میں مقررہ تاوان یا عادل آدمی کے فیصلہ کے مطابق تاوان واجب ہوگا (۲)، اور اگر زخم غلطی سے ہو اور ٹھیک ہوجائے مگر عیب پیدا ہوجائے تو اس میں مقررہ تاوان یا عادل آدمی کے فیصلہ کے مطابق تاوان واجب ہوگا جیسا کہ گذرا، اور اگر زخم ٹھیک ہوجائے اور کوئی عیب بھی پیدا نہ ہو مثلاً گوشت بھر جائے اور اس کا کوئی اثر باقی نہ رہے تو مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر زخم ایسا ہو کہ شارع نے اس میں تاوان مقرر کیا ہے، مثلاً موضحہ اور اس سے اوپر والا زخم تو اس میں شارع نے جو دیت مقرر کی ہے وہ واجب ہوگی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ان دیتوں کو اپنے اس خط میں بیان کیا ہے جو عمرو بن حزم کو لکھا اور اس میں کوئی تفصیل نہیں کی، لیکن موضحہ سے قبل والے زخم جن میں کچھ مقرر نہیں ہے، اگر عیب کے بغیر اچھا ہوجائے تو اس میں کچھ واجب نہ ہوگا، اور اصح قول کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ اس میں عادل آدمی کے فیصلہ کے مطابق تاوان واجب ہے، اور اس میں اچھا ہونے سے قریب والے نقص کا اعتبار کیا جائے گا، اور ایک قول ہے کہ قاضی نقصان کی مقدار متعین کرے گا، تاکہ جنایت سزا سے خالی نہ رہے۔

رہا مسئلہ حنفیہ کے نزدیک تو امام ابوحنیفہؒ نے کہا کہ اگر زخم عیب کے بغیر اچھا ہوجائے، اس طور پر کہ گوشت بھر جائے اور اس کا کوئی اثر باقی نہ رہے تو اس میں کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ تاوان تو صرف اس عیب کی وجہ سے ہوتا ہے جو زخمی میں زخم کے اثر سے پیدا ہوتا ہے، اور جب وہ نہیں رہا تو تاوان بھی ساقط ہوجائے گا، امام ابویوسف نے کہا کہ اس کو تکلیف کا بدلہ ملے گا، اس لئے کہ زخم تو ہوا ہے، اس کو بے کار چھوڑ دینا ممکن نہیں ہے اور زخم کا تاوان واجب کرنا بھی دشوار ہے لہذا تکلیف کا تاوان واجب ہوگا، اور امام محمد نے کہا ہے کہ اس زخم کی وجہ سے علاج ہوا ہو تو معالج کی اجرت واجب ہوگی، گویا اس نے اس کا اتنا مال ضائع کردیا (۱)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے اور یہی ایک قول شافعیہ کا ہے کہ اگر زخم اچھا ہوجائے اور اس کا کوئی اثر باقی نہ رہے تو اس صورت میں مجرم کو سزا دی جائے گی۔ اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اصطلاح جنایۃ علی مادون النفس''، ''تداخل'' اور ''دیات''۔

سوم - زخموں میں قصاص لینے کا طریقہ:

۱۱ - زخم میں قصاص لینے کے لئے ضروری ہے کہ لمبائی، چوڑائی ناپ کر زخم کی مقدار معلوم کی جائے، چنانچہ اگر زخم موضحہ ہو (یہ وہ زخم ہے جس میں عمد کی صورت میں بالاتفاق قصاص واجب ہے) تو اس کی مقدار لمبائی، چوڑائی کی پیمائش سے معلوم ہوسکتی ہے، گوشت کی کثافت و موٹائی سے معلوم نہ ہوسکے گی، اس لئے کہ موضحہ کی حد ہڈی ہے، اور گوشت کے کم یا زیادہ ہونے میں لوگوں کے حالات الگ الگ ہوتے ہیں (۲)۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۳۰۴-۳۲۰، الاختیار ۵/ ۴۳، ابن عابدین ۵/ ۳۶۱، أسہل المدارک ۳/ ۱۲۳، الدسوقی ۴/ ۲۶۰، المہذب ۲/ ۱۸۶-۱۸۷، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۲۹۷-۲۹۸، کشاف القناع ۵/ ۵۶۱، ۶/ ۵۱۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۰۴-۳۱۰-۳۱۱، منح الجلیل ۴/ ۳۷۰-۳۸۴، مغنی المحتاج ۴/ ۳۶، المغنی ۷/ ۷۰۶۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۳۱۶، ابن عابدین ۵/ ۳۷۹، الزیلعی ۶/ ۱۳۸، الدسوقی ۴/ ۲۶۰، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۶۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۷، مغنی المحتاج ۴/ ۶۱-۷۸، کشاف القناع ۶/ ۵۱-۵۸، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۲۶-۳۲۷۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۰۹، مغنی المحتاج ۴/ ۳۱-۳۲، کشاف القناع ۵/ ۵۵۹، المغنی ۷/ ۷۰۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۶۳، الدسوقی ۴/ ۲۵۱، المواق ۶/ ۲۴۶۔

اور اگر مجرم پورے سر کو زخمی کر دے اور مجرم کا سر مظلوم کے سر سے بڑا ہو تو مظلوم کو حق ہوگا کہ اپنے زخم کے بقدر جس جانب سے چاہے قصاص لے لے، مجرم کے پورے سر میں زخم نہیں لگائے گا، اس لئے کہ پورا سر زخمی کرنے میں حق سے زیادہ وصول ہوگی اور اس میں عیب زیادہ ہوگا، اور یہ جائز نہیں ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک زخمی شخص کو اختیار ہوگا کہ مجرم سے قصاص لے یہاں تک کہ لمبائی میں اپنے زخم کے بقدر پہنچ کر رک جائے گا، یا قصاص کے بجائے تاوان لے، اس لئے کہ اس نے اپنا حق ناقص پایا ہے، کیونکہ پہلا زخم پورے سر میں ہے، اور دوسرا زخم پورے سر میں کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے اس کو اختیار ہوگا، لہذا اگر چاہے تو اپنا حق ناقص ہی وصول کرلے تاکہ اس کے دل کو تسلی ہو جائے، اور اگر چاہے تو تاوان وصول کرے [۱]۔

(۱) البدائع ۷/۳۰۹، کشاف القناع ۵/۵۵۹، مغنی المحتاج ۴/۳۲۔

شجر

تعریف:

۱- القاموس میں ہے کہ شجر وہ پودا ہے جو اپنے تنا پر قائم رہے، یا جو خود بڑھے، چھوٹا ہو یا بڑا ہو، جاڑے کا مقابلہ کر سکے یا اس سے عاجز ہو۔ المصباح میں ہے کہ شجر وہ پودا ہے جس کا تنا سخت ہو جس پر وہ قائم رہ سکے جیسے کھجور کا درخت وغیرہ، اس کا واحد شجرۃ ہے، اس کی جمع أشجار اور شجرات بھی آتی ہے [۱]۔

فقہاء نے اس لفظ کا استعمال اس پودا کے لئے کیا ہے جس کا تنا ہو، یا ہر اس پودا کو کہتے ہیں جس کا تنا ہو اور اس کی جڑ نہ کاٹی جائے۔

الآبی مالکی نے مساقات میں اس کی تعریف یہ کی ہے کہ جس کی جڑ زمین میں پیوست ہو، پھل دے اور اس کی جڑ باقی رہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- زرع ونبات:

۲- نبات: وہ پودا ہے جو از خود زمین سے اُگے، اور زرع وہ پودا ہے جو زمین میں بیج ڈال کر اُگایا جائے، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ زرع اس وقت کہا جائے گا جب کہ وہ نرم اور تر و تازہ رہے [۳]، نبات زرع اور شجر سے عام ہے۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، متن اللغہ۔
(۲) ابن عابدین ۴/۳۵، ۵/۲۸۳، القلیوبی ۲/۱۴۱، جواہر الإکلیل ۲/۱۷۸۔
(۳) المصباح المنیر۔

ب-کلأ (گھاس):

الکلأ: گھاس ہے، تر ہو یا خشک ہو، ابن عابدین نے کہا ہے کہ یہ وہ پودا ہے جو پھیلے اور پتہ دے اور اس کو تنا نہ ہو جیسے اذخر وغیرہ، اور شجر اس کو کہتے ہیں جس کا تنا ہو [۱]۔

شجر سے متعلق احکام:

اول: حرم کے درخت کو کاٹنا:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حرم کے پودے کاٹنا یا اکھاڑنا حرام ہے، درخت ہو یا کوئی دوسرا پودا ہو، بشرطے کہ ایسا پودا ہو جس کو عام طور پر لوگ نہ اگاتے ہوں اور وہ تازہ ہو [۲]، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**لا یختلی خلاھا ولا یعضد شجرھا**" [۳] (اس کا تر گھاس نہ کاٹا جائے اور نہ اس کا درخت کاٹا جائے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "حرم" میں ہے۔

دوم: زمین کی بیع میں درخت کا شامل ہونا:

۴- حنفیہ و شافعیہ کی رائے ہے کہ زمین کی بیع میں درخت داخل ہوں گے، خواہ ان کو ذکر نہ کیا جائے، پھلدار ہوں یا نہ ہوں، چھوٹے ہوں یا بڑے ہوں، یہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ تر و تازہ اور قائم ہوں، خشک یا اکھاڑے ہوئے نہ ہوں، اس لئے کہ خشک اور اکھاڑے ہوئے درخت گھر کے سامان کی طرح ہیں، اور گھر کے سامان گھر کی بیع میں صراحت کے بغیر داخل نہ ہوں گے، مالکیہ کی رائے بھی یہی ہے بشرطے کہ اس کے خلاف عرف نہ ہو [۱]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ زمین کی بیع میں درخت اور مکان داخل ہوں گے اگر زمین کی بیع اس کے حقوق کے ساتھ ہو، اور اگر اس کے حقوق کی صراحت نہ ہو تو زمین کی بیع میں درخت و مکان داخل ہوں گے یا نہیں ان کے یہاں دو اقوال ہیں، لیکن اگر کہے: میں نے یہ باغ تم سے فروخت کیا تو یقینی طور پر درخت اس میں داخل ہوں گے، اس لئے کہ باغ، زمین، درخت اور دیوار کے مجموعہ کو کہتے ہیں، اسی وجہ سے خالی زمین کو باغ نہیں کہا جاتا ہے [۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "بیع"، فقرہ/ ۳۷۔

سوم: درخت میں حق شفعہ:

۵- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مکان اور درخت میں حق شفعہ نہیں ہے اگر ان کی بیع زمین کے بغیر ہو، اگر مملوکہ اراضی اس پر موجود درخت اور مکان کے ساتھ فروخت کی جائے تو زمین کے تابع ہو کر مکان اور درخت میں بھی حق شفعہ حاصل ہوگا، یعنی اگر مکان اور درخت آس پاس کی زمین کے ساتھ فروخت ہوں تو ان میں حق شفعہ ہوگا، اور اگر صرف درخت اور اس کی جگہ فروخت ہو تو اس میں حق شفعہ نہ ہوگا [۳]۔

---

(۱) المصباح المنیر، ابن عابدین ۵/ ۲۸۳۔

(۲) البدائع ۲/ ۲۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الزیلعی ۲/ ۲۷۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۹۸-۱۹۹، الحطاب ۳/ ۱۷۸، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۷، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حدیث: "لا یختلی خلاھا ولا یعضد شجرھا" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۶ طبع الحلبی) اور مسلم (۲/ ۹۸۶-۹۸۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۵، الدسوقی ۳/ ۱۷۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۱۶-۱۱۷، القلیوبی ۲/ ۲۲۹۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۸۶-۸۷۔

(۳) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۱۰۲۰)، ابن عابدین ۴/ ۴۲۱، ۵/ ۱۳۴-۱۶۳، الزیلعی ۵/ ۲۵۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۶۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۶-۲۹۷، مطالب أولی النہی ۴/ ۱۰۸-۱۰۹۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ عقار میں حق شفعہ ثابت ہوتا ہے، عقار زمین اور اس سے متصل مکان ودرخت کو کہتے ہیں گرچہ عقار درخت یا مملوکہ مکان ہو، ان کے نزدیک حق شفعہ اس میں ہوتا ہے جو شرکاء کے درمیان تقسیم نہ کیا گیا ہو، یعنی مکانات، اراضی، کھجور، پیڑ، درخت اور اس سے متصل مکان اور پھل وغیرہ، اگر وہ تقسیم کے قابل ہو، اور وہ تقسیم کے قابل نہ ہو تو اس میں حق شفعہ نہیں ہوگا، لہذا اگر کھجور کا ایک پیڑ دو آدمیوں میں مشترک ہو، ان میں سے ایک آدمی اپنا حصہ فروخت کردے تو اس کے شریک ساتھی کو حق شفعہ نہ ہوگا جیسا کہ امام مالک سے منقول ہے[1]۔

مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''شفعہ''۔

چہارم: درخت کا حریم:

٦ - حنفیہ کی رائے ہے کہ افتادہ اراضی میں درخت کا حریم ہر جانب سے پانچ ذراع ہے، کسی دوسرے کو حق نہیں ہے کہ اس کے حریم میں کوئی پودا لگائے، اس لئے کہ اس کو اس کا پھل توڑنے اور اس کو رکھنے کے لئے حریم کی ضرورت ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ اس کی ضرورت کا اعتبار کیا جائے گا اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے، اس لئے کہ درخت کے چھوٹا بڑا ہونے سے ضرورت مختلف ہوتی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک ہر درخت کے لئے اس کی مصلحت کے مطابق اس کا حریم ہوگا، ہر درخت کے بارے میں ماہرین سے معلوم کیا جائے گا۔

ایسا ہی شافعیہ کے کلام میں مذکور ہے کہ اس سلسلہ میں اہل عرف یعنی ماہرین کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

(۱) الشرح الصغیر ۳/ ۶۳۴، الحطاب مع المواق ۵/ ۳۱۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۵۸۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ درخت کے آس پاس جہاں تک اس کی شاخیں پہنچیں وہ اس درخت کا حریم ہے، اور کھجور کے پیڑ میں اس کی ٹہنیوں کے پھیلاؤ تک اس کا حریم ہوگا[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''حریم'' فقرہ/ ١٠ میں ہے۔

پنجم: درخت میں عقد مساقات:

٧ - مساقات یہ ہے کہ کوئی شخص درخت دوسرے کو دے دے، وہ اس کی سینچائی کرے اور وہ تمام کام انجام دے جس کی ضرورت درخت کو ہو اور اس کو درخت کے پھل کا متعین حصہ دیا جائے، گویا یہ ایسا عقد ہے جو درخت کی خدمت اور دیکھ ریکھ کے لئے اس کی آمدنی کے ایک حصہ کے بدلہ کیا جاتا ہے۔

یہ جمہور فقہاء مالکیہ، حنابلہ، حنفیہ میں سے امام ابویوسف وامام محمد کے نزدیک اور امام شافعی کے قول قدیم میں ہر پھل دار درخت میں جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: **"عامل رسول الله ﷺ أهل خيبر نخلها وأرضها بشطر ما يخرج منها من تمر أو زرع"**[2] (رسول اللہ ﷺ نے اہل خیبر سے وہاں کی زمین اور کھجور کے درختوں کے بارے میں پھل اور پیداوار کے ایک حصہ کے بدلہ میں معاملہ کیا)۔

نیز اس لئے کہ ضرورت کا تقاضا یہی ہے، کیونکہ کبھی درخت کا مالک اس کی دیکھ ریکھ اچھی طرح نہیں کر پاتا ہے یا اس کو اس کی فرصت نہیں رہتی ہے، اور جو شخص اچھی طرح اس کی دیکھ رکھ کرسکتا ہے

(۱) الزیلعی ۶/ ۳۸، ابن عابدین ۵/ ۲۸۰، المواق علی ہامش الحطاب ۶/ ۳، المہذب ۱/ ۴۳۱، المغنی ۵/ ۵۹۵۔

(۲) حدیث: **"عامل رسول الله ﷺ أهل خيبر نخلها وأرضها بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع"** کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اوراس کے لئے فارغ ہے اس کے پاس درخت نہیں ہوتا ہے، لہذا درخت کا مالک کام لینے کا اور یہ شخص کام کرنے کا محتاج ہے [۱]۔

باب المساقاۃ میں فقہاء کے نزدیک درخت سے مراد وہ پودا ہے جس کا تنا ہو اور وہ پھلدار ہو (اگرچہ شافعیہ نے کھجور کے پیڑ میں یہ شرط نہیں لگائی ہے) اور جس کا تنا نہیں ہے جیسے خربوزہ وغیرہ کی بیل، یا جو پھلدار نہیں ہے جیسے توت وغیرہ تو اس میں مساقات جائز نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ نے کہا ہے کہ مساقات عقد فاسد ہے، اس لئے کہ یہ مجہول اور معدوم اجرت پر اجارہ ہے، نیز اس کے عمل سے جو حاصل ہو اس کے ایک جز پر اجارہ ہے، جیسے قفیز الطحان، اور وہ اجارہ کو فاسد کر دیتا ہے۔

الموصلی نے کہا ہے کہ فتوی صاحبین کے قول پر ہے یعنی جائز ہے، اس لئے کہ لوگوں کو اس کی ضرورت ہے، اور سلف نے اس طرح کا معاملہ کیا ہے۔

شافعیہ کا جدید قول یہ ہے کہ مساقات صرف کھجور کے درخت میں صحیح ہے اس لئے کہ یہ رخصت ہے، لہذا جس کے بارے میں نص موجود ہے اسی کے ساتھ خاص ہوگی، اور اس میں یہ شرط ہے کہ پودا لگایا گیا ہو، معین ہو اور نظر آئے، اور کھجور کے درخت کی طرح انگور بھی ہے، اور دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں میں زکوۃ واجب ہوتی ہے [۲]۔

مساقات کی تمام شرائط و احکام کے بیان کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''مساقاۃ''۔

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۸/۳۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۲/۱۷۸، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۳/۵۳۹، مغنی المحتاج ۲/۳۲۲-۳۲۳، المغنی لابن قدامہ ۵/۳۹۱ اور اس کے بعد کے صفحات، مطالب أولی النہی ۳/۵۵۵۔

(۲) الاختیار ۳/۷۵، مغنی المحتاج ۵/۳۲۳۔

درخت کے نیچے پاخانہ نہ کرنا:

۸- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک پھل دار درخت کے نیچے بول و براز کرنا مکروہ ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ گرچہ درخت مباح ہو اور پھل کا وقت نہ ہو تاکہ پھل کے گرنے کے وقت گندگی سے اس کی حفاظت ہو اور طبیعت کو اس سے نفرت نہ ہو، انہوں نے اس کو حرام نہیں کہا ہے، اس لئے کہ نا پاک ہونا یقینی نہیں ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ نے اس میں سایہ دار درخت کا بھی اضافہ کیا ہے جس کے سایہ میں بیٹھ کر فائدہ اٹھایا جاتا ہو، یا جو اس لائق ہو کہ اس کے سایہ سے فائدہ اٹھایا جا سکے۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ نفع بخش سایہ اور ایسے درخت کے نیچے جس پر کھایا جانے والا مطلوب پھل ہو بول و براز کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اس کی وجہ سے پھل خراب ہوگا اور طبیعت کو نفرت ہوگی، لیکن اگر پھل موجود نہ ہو تو کوئی حرج نہیں ہے [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''قضاء الحاجۃ'' میں ہے۔

شحاذۃ

دیکھئے: ''سوال''۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۵۰، جواہر الإکلیل ۱/۱۷-۱۸، الحطاب مع المواق ۱/۲۷۷، أسنی المطالب ۱/۴۷، کشاف القناع ۱/۶۴، مطالب أولی النہی ۱/۷۲، المغنی ۱/۱۶۵۔

شحم

تعریف:

۱- شحم: جانور میں چربی کا جوہر ہے، اہل عرب اونٹ کے کوہان اور پیٹ کے سفید جز کو شحم کہتے ہیں اس کی جمع شحوم ہے [۱]۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

شحم، اکثر فقہاء کے نزدیک بدن کے اندر پائے جانے والے گردہ وغیرہ کی چربی کو کہتے ہیں۔

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ جانور کا جو جز آگ پر پگھل جائے وہ شحم ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- دہن:

دہن (تیل): زیتون وغیرہ کا تیل جس سے مالش کی جائے، اس کی جمع دہان ہے [۳]۔

دہن، شحم سے عام ہے، اس لئے کہ وہ نباتات اور جانور دونوں سے حاصل ہوتا ہے اور شحم صرف جانور سے حاصل ہوتا ہے [۴]۔

(۱) المصباح المنیر، متن اللغۃ، لسان العرب۔

(۲) المغنی ۸/ ۸۱۰، فتح القدیر ۴/ ۳۹۹-۴۰۰، شائع کردہ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۰۷۔

(۳) المصباح المنیر۔

(۴) المعجم الوسیط مادہ: ''دہن''۔

ب- دسم (چکنائی):

۳- دسم، چربی سے حاصل ہونے والی چکنائی ہے، اس میں (بھیڑ کی) چکتی، (اونٹ کا) کوہان، پیٹ، پیٹھ اور پہلو کی چربی داخل ہے۔ اسی طرح اس میں کھایا جانے والا تیل بھی داخل ہے، یہ بھی شحم سے عام ہے [۱]۔

شحم سے متعلق احکام:

۴- ذبح کردہ جانور کی چربی حلال ہے۔ خواہ بدن کے کسی حصہ کی ہو، رہے غیر ماکول جانور جیسے سور تو اس کی چربی، اس کے گوشت کی طرح حرام ہے۔ ذبح کرنے کا کوئی اثر اس میں نہیں ہوگا۔ اسی طرح مردار کی چربی کا کھانا حرام ہے۔

مردار کی چربی سے کھانے کے علاوہ فائدہ اٹھانے کے بارے میں جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ کسی چیز میں اس کا استعمال جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت جابر بن عبد اللہ کی حدیث میں ہے: **''إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، قيل: يا رسول الله أرأيت شحوم الميتة فإنه يطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس؟ قال: لا، هو حرام''** [۲] (اللہ تعالی اور اس کے رسول ﷺ نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی بیع کو حرام قرار دیا ہے۔ دریافت کیا گیا، اے اللہ کے رسول! مردار کی چربی کے بارے میں آپ کا کیا حکم ہے، اس

(۱) لسان العرب، حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۰۷-۳۰۸۔

(۲) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۱/ ۶، المغنی ۸/ ۶۱۰، ابن عابدین ۴/ ۱۱۴، الحطاب ۱/ ۱۲۰۔

حدیث: ''إن الله حرم بيع الخمر والميتة......'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ)، اور مسلم (۳/ ۱۲۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

لئے کہ وہ کشتیوں پر ملا جاتا ہے، چمڑوں پر روغن کیا جاتا ہے اور لوگ اس سے چراغ جلاتے ہیں، آپ نے فرمایا نہیں، وہ حرام ہے)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ کشتی پر ملنے اور اس سے چراغ جلانے وغیرہ میں مردار کی چربی سے انتفاع جائز ہے، البتہ کھانا اور آدمی کے بدن پر لگانا جائز نہیں ہے، اسی کے قائل عطاء بن ابی رباح اور محمد بن جریر الطبری ہیں[1]، ان کی رائے ہے کہ **هو حرام** میں ضمیر کا مرجع بیع ہے، مطلق انتفاع نہیں ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''استصباح'' اور ''میتۃ''

اہل کتاب کے ذبیحہ کی چربی:

۵- اہل کتاب کے ذبائح کی چربی کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ان پر حرام قرار دی گئی ہے: **''وَعَلَى الَّذِيْنَ هَادُوْا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِيْ ظُفُرٍ......''**[2] (اور جو لوگ کہ یہودی ہیں ان پر ہم نے کھر والے تمام جانور حرام کردئے تھے)۔

حنفیہ وشافعیہ کی رائے، حنابلہ کا راجح قول اور امام مالک کا ایک قول ہے کہ یہ چربیاں حلال ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ حلال ہیں، مکروہ نہیں ہیں[3]۔

ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **''وَطَعَامُ الَّذِيْنَ أُوْتُوْا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ''**[4] (اور جو لوگ کہ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لئے جائز ہے)۔ اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کے کھانا کو حلال قرار دیا ہے، اور طعام سے مراد ان کے ذبائح ہیں، اس میں سے کسی چیز کا استثناء نہیں کیا ہے۔ نہ چربی کا نہ کسی دوسری چیز کا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ذبائح اور مسلمانوں کے ذبائع سب کی چربی کھانا جائز ہے[1]۔

نیز عبد اللہ بن مغفل کی حدیث ہے کہ خیبر کے دن قلعہ سے چربی کا ایک برتن لٹکایا گیا، اس کو عبد اللہ بن مغفل نے لے لیا، اور کہا: **''والله لا أعطى أحداً منه شيئاً فضحك رسول الله ﷺ وأقره على ذلك''**[2] (اللہ کی قسم میں اس میں سے کسی کو کچھ نہ دوں گا تو اللہ کے رسول ﷺ مسکرائے اور ان کو اس پر برقرار رکھا)۔

اسی طرح ان کی دلیل یہ حدیث ہے: **''أن يهودية أهدت لرسول الله ﷺ شاة فأكل منها ولم يحرم شحم بطنها ولا غيره''**[3] (ایک یہودی عورت نے رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک بکری ہدیہ میں بھیجا، تو آپ ﷺ نے اس میں سے کھایا اور اس کے پیٹ کی چربی یا کسی دوسری چیز کو حرام قرار نہیں دیا)۔

ابن القاسم، اشہب، ابو الحسن تمیمی اور حنابلہ میں قاضی کی رائے اور یہی امام مالک سے مروی ہے اور اسی کو تمیمی نے ضحاک، مجاہد اور سوار سے نقل کیا ہے کہ اہل کتاب کے ذبائح کی چربی حرام ہے[4]،

---

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۲/۶، أسنی المطالب ۱/۲۷۸۔

(۲) سورۂ أنعام/۱۴۶۔

(۳) المجموع ۹/۷۱، المغنی ۸/۵۸۲، کشاف القناع ۶/۲۱۱-۲۱۲، المنتقی ۳/۱۱۲۔

(۴) سورۂ مائدہ/۵۔

---

(۱) المجموع ۹/۷۱۔

(۲) احکام أہل الذمہ ۱/۲۵۹۔
حدیث عبد اللہ بن مغفل: ''أن جرابا من شحم......'' کی روایت بخاری (الفتح ۹/۶۳۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۳۹۳ طبع الحلبی) نے قریب قریب الفاظ میں کی ہے۔

(۳) احکام أہل الذمہ ۱/۲۵۹۔ حدیث: ''أن يهودية أهدت لرسول الله ﷺ شاة......'' کی روایت بخاری (الفتح ۵/۲۳۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) المنتقی ۳/۱۱۲، المجموع ۹/۷۱، المغنی ۸/۵۸۳، احکام أہل الذمہ ۱/۲۵۸۔

اس لئے کہ اللہ تعالی نے ہمارے لئے اہل کتاب کا کھانا مباح قرار دیا ہے اور چربی ان پر حرام ہے، ان کا کھانا نہیں ہے، اس لئے ہمارے لئے مباح نہ ہوگی [۱]۔

قاضی ابومحمد نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ یہود پر حرام چربی مکروہ ہے، اس کا درجہ ان کے نزدیک حرام اور مباح کے درمیان ہے [۲]۔

(۱) أحکام أہل الذمہ ۱/۲۶۰۔

(۲) المنتقی ۳/۱۱۲، أحکام أہل الذمہ ۱/۲۵۸۔

شذوذ

تعریف:

۱ - شذوذ، لغت میں شذ یشذ شذوذا کا مصدر ہے، یعنی اکیلا ہونا، دوسروں سے الگ ہونا۔

شاذ جو اکیلا ہو یا جماعت سے باہر اور الگ ہو، صحیح راہ کے خلاف لوگوں سے الگ ہو۔ لیث سے منقول ہے کہ شذ الرجل: کا معنی اپنے ساتھیوں سے الگ ہوگیا، اسی طرح جو چیز الگ تھلگ ہو وہ شاذ ہے [۱]۔

حنفیہ اور مالکیہ کی اصطلاح میں شاذ وہ ہے جو مشہور یا راجح یا صحیح کے مقابل ہو، یعنی وہ مرجوح، ضعیف یا غریب رائے ہے، حاشیہ ابن عابدین میں ہے کہ اصح، صحیح کے بالمقابل ہے اور صحیح ضعیف کے بالمقابل ہے، لیکن بیری کی اشباہ کے حواشی میں ہے: مناسب ہے کہ اس میں غالب کی قید لگائی جائے۔ اس لئے کہ ہم نے اصح کے بالمقابل شاذ روایت پایا ہے، جیسا کہ ''شرح المجمع'' میں ہے [۲]۔

''فتح العلی المالک'' میں ہے: جو مقلد رخصتوں کی تلاش میں نہ ہو وہ اگر مشہور پر عمل کو چھوڑ کر شاذ پر عمل کرے جس میں رخصت ہو تو ان لوگوں کے نزدیک صحیح ہے جو کہتے ہیں کہ ارجح کی تقلید لازم نہیں ہے [۳]۔

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط، المصباح المنیر۔

(۲) ابن عابدین ۱/۵۰۔

(۳) فتح العلی المالک ۱/۶۱-۶۲، نیز دیکھئے: الخرشی ۱/۳۵-۳۶، العدوی۔

شافعیہ کے نزدیک ہمیں اس کی تعریف نہیں ملی، ہمارے علم کے مطابق حنابلہ نے شاذ کی تعبیر نہیں اختیار کی ہے، ضعیف کے بارے میں ان کا کلام کرنا اور ترجیح کے بغیر اس پر عمل کرنے سے ان کا منع کرنا اس میں داخل ہے۔

نووی نے کہا ہے کہ کبھی کبھی تقریباً دسیوں مصنفین کسی شئی کا یقین رکھتے ہیں، حالانکہ وہ مذہب میں راجح کے مقابلہ میں شاذ ہوتا ہے، اور جمہور کے خلاف ہوتا ہے (۱)۔

محدثین کے نزدیک شاذ کیا ہے۔ اس میں ان کے یہاں اختلاف ہے، امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ شاذ یہ ہے کہ ثقہ کوئی حدیث روایت کرے جو لوگوں کی روایت کے خلاف ہو، شاذ وہ نہیں ہے کہ ایسی روایت کرے جس کو دوسرے کسی نے نہ روایت کیا ہو، اہل حجاز کی ایک جماعت سے یہ منقول ہے۔

حفاظ حدیث کے نزدیک شاذ وہ ہے جس کی صرف ایک ہی سند ہو، خواہ شاذ ثقہ ہو یا غیر ثقہ ہو، البتہ جس روایت میں ثقہ شاذ ہوں، اس میں توقف کیا جائے گا، وہ قابل حجت نہ ہوگی اور جس میں غیر ثقہ شاذ ہوں وہ قابل رد ہوگی (۲)۔

اس کی تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں دیکھی جائے۔

شاذ سے متعلق احکام:

۲ - قول شاذ پر عمل کرنے، فتوی دینے اور فیصلہ کرنے کا حکم، مجتہد، مقلد اور عامی لوگوں کے اعتبار سے الگ الگ ہے۔

مجتہد کے لئے فی الجملہ تقلید کرنا جائز نہیں ہے، اس پر واجب ہے کہ دلائل پر نظر رکھے اور ان کے درمیان کسی کو ترجیح دے، اس سلسلہ میں خود عمل کرنا، فتوی دینا یا فیصلہ کرنا سب برابر ہے (۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''اجتہاد''، ''تقلید''، ''قضاء'' اور ''فتوی'' میں دیکھی جائے۔

۳ - یہ حکم مجتہد مطلق کے اعتبار سے ہے۔ جو شخص مذہب میں مجتہد ہو اس پر واجب ہے کہ مذہب کے امام اور ان کے اصحاب کی آراء میں نظر و فکر کرے اور قوت دلیل کے اعتبار سے اس کی نگاہ میں جو اصح اور ارجح ہو اس پر عمل کرے، خواہ یہ رای شاذ اور مرجوع عنہ ہی کیوں نہ ہو، مثلاً امام شافعی کے دو اقوال ہیں: قدیم اور جدید، جدید ہی صحیح ہے اور اسی پر عمل ہے، اس لئے کہ جب جدید قدیم کے خلاف ہو تو قدیم مرجوع عنہ ہوتا ہے، الا یہ کہ کوئی قدیم میں سے مستثنی ہو، اور بعض فقہاء شافعیہ نے بعض مسائل میں قول قدیم پر فتوی دیا ہے تو اس کو امام شافعی کا مذہب نہیں سمجھا جائے گا، بلکہ یہ سمجھا جائے گا کہ قدیم پر فتوی دینے والوں کے نزدیک ان سے اجتہاد کے مطابق دلائل کے ظاہر ہونے کی وجہ سے وہی صحیح ہے۔ ابوعمرو بن الصلاح نے کہا ہے کہ اگر ان میں سے کسی نے قدیم قول کو اختیار کیا تو اس نے امام شافعی کے علاوہ دوسرے کا مذہب اختیار کیا، اگر اس کے اجتہاد میں وہ صحیح ہو، اس لئے کہ اگر صاحب اجتہاد ہوگا تو اپنے اجتہاد پر عمل کرے گا، اگر اس کا اجتہاد، تقلید سے ملا ہوا مقید اجتہاد ہوگا تو اس ملاوٹ کو اس امام کی تقلید سے نقل کرے گا اور اگر فتوی دے گا تو اپنے فتوی میں اس کو بیان کردے گا۔ علامہ نووی نے کہا ہے کہ جو شخص مذہب میں تخریج

(۱) المجموع للنووی ۱/ ۸۳۔
(۲) الباعث الحثیث رص ۳۴ طبع دار الفکر بیروت، المجموع للنووی ۱/ ۱۰۱ المطبعی۔

(۱) فتح القدیر ۷/ ۳۰۱-۳۰۵، شائع کردہ دار الفکر بیروت، الزیلعی مع حاشیة الشلبی ۴/ ۱۸۹-۱۹۰، ابن عابدین ۴/ ۳۲۹-۳۳۰، منح الجلیل ۲/ ۵۸، التبصرہ بہامش فتح العلی ۱/ ۵۶-۵۷، القوانین الفقہیہ / ۲۹۲، المجموع ۱/ ۶۷، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۶، المغنی ۷/ ۴۷-۲۷۵-۲، ۹/ ۵۲-۵۶، مطالب أولی النہی ۶/ ۴۷۸، کشاف القناع ۶/ ۳۱۵، الأشباہ لابن نجیم رص ۱۰۸۔

واجتہاد کا اہل ہے اس پر لازم ہے کہ عمل کرنے اور فتوی دینے میں دلیل کے تقاضا کی اتباع کرے، اور اپنے فتوی میں یہ واضح کردے کہ یہ اس کی رائے ہے اور امام شافعی کا مذہب جیسا کہ انہوں نے قول جدید میں صراحت کی ہے یہی ہے[۱]۔

اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کے اصحاب اس قول کو اختیار کرتے تھے۔ جس کی دلیل ان کی نگاہ میں قوی ہوتی تھی، خواہ وہ قول مرجوع عنہ ہی کیوں نہ ہو، امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ میں نے کوئی ایسا قول نہیں اختیار کیا جس میں میں نے امام ابوحنیفہ کی مخالفت کی ہو اور انہوں نے یہ قول اختیار نہ کیا ہو، امام زفر سے منقول ہے، انہوں نے کہا کہ میں نے جب بھی امام ابوحنیفہؒ کی مخالفت کی تو اس قول میں مخالفت کی جو انہوں نے پہلے کہا پھر اس سے رجوع کرلیا، ابن عابدین نے کہا ہے کہ یہ اس طرف اشارہ ہے کہ انہوں نے اختلاف کی راہ نہیں اختیار کی، بلکہ انہوں نے جو کچھ کہا اجتہاد ورائے سے کہا[۲]۔

شیخ علیش نے ذکر کیا ہے کہ ائمہ کے ان اقوال کی تدوین کا فائدہ جس سے مذہب کے امام نے رجوع کرلیا ہے یہ ہے کہ مجتہد اور رتبۂ ترجیح پر فائز شخص کے لئے اس کو اختیار کرنا جائز ہے، اہل مذہب کے بہت سے شیوخ کے یہاں یہ بات پائی جاتی ہے، علامہ ابن القاسم نے اپنی کتاب میں تیرہ جگہ ایسا کیا ہے اور اشہب اور سحنون نے اس کو قبول کیا ہے[۳]۔

۴- رہا کسی مذہب کا مقلد تو فی الجملہ متفق علیہ اصل یہ ہے کہ مذہب میں صرف مشہور، راجح یا صحیح قول پر عمل کرے گا یا فتوی دے گا یا فیصلہ

(۱) المجموع ۱ر ۱۱۳-۱۱۴۔

(۲) ابن عابدین ۱ر ۴۶-۴۸-۵۲-۵۳۔

(۳) فتح العلی المالک ۱ر ۶۵۔

کرے گا، شاذ قول پر ایسا نہیں کرے گا[۱]۔

شیخ علیش نے اختلاف مقلد (جو درجہ اجتہاد کو نہ پہنچا ہو) اور عامی کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ کیا ان دونوں پر کسی معین مذہب کا التزام واجب ہے یا نہیں؟ اور کیا اس سے خروج جائز ہے یا نہیں؟ اور کیا اس کے لئے جائز ہے کہ کسی مفضول کی تقلید کرے یا اس پر واجب ہے کہ علم میں ارجح کی تلاش کرے، شیخ علیش نے اس کے بعد لکھا ہے کہ جب آپ نے یہ جان لیا تو یہ بھی معلوم ہوگیا ہوگا کہ جو مقلد رخصتوں کی تلاش میں نہ ہو، اگر وہ مشہور پر عمل کو چھوڑ کر شاذ پر عمل کرے جس میں رخصت ہے تو ان لوگوں کے نزدیک صحیح ہے جو کہتے ہیں کہ ارجح کی تقلید لازم نہیں ہے[۲]۔

اس مسئلہ میں فقہاء کے یہاں تفصیلات ہیں جنہیں اصطلاح ''اجتہاد'' اور ''تقلید'' میں دیکھا جائے۔

ابن ابی زید نے کہا ہے کہ مقلد کو اختیار دینا صحیح نہیں ہے، بلکہ قول راجح کو اختیار کرنا اس کے لئے متعین ہے۔ اگر وہ ترجیح کا اہل ہو تو ارجح پر عمل کرنا واجب ہے، اس بنا پر کہ اجتہادات میں صحیح تک پہنچنے والا ایک ہی ہوتا ہے، اور فاضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی تقلید کرنا ممنوع ہے۔ اس قول کی تائید اصولی قواعد سے ہوتی ہے، یہی رائے حجۃ الاسلام امام غزالی اور امام مازری کی ہے۔ یہی حق اور درست ہے، جو لوگ فتوی اور قضاء میں اس کے علاوہ راہ پر چلے انہوں نے اپنی خواہشات کی اتباع کی ہے، اور ہلاک ہوگئے ہیں، لہذا ہر راسخ عالم کے نزدیک راجح پر عمل کرنا متعین ہے، اگر مقلد کو کسی خاص مسئلہ میں اختلاف نظر آئے اور اس مسئلہ میں کوئی قول، شہرت، عمل یا کسی

(۱) ابن عابدین ۱ر ۵۱-۵۲، ۴ر ۳۳۵۔

(۲) فتح العلی المالک ۱ر ۶۰-۶۱، شائع کردہ دار المعرفہ، یا ۱ر ۵۱-۵۲ طبع التجاریہ۔

وجہ سے راجح موجود ہوتو راجح پر عمل کرنا اس پر واجب ومتعین ہے، انتہائی سخت ضرورت یا واضح مفسدہ کے بغیر دوسرے قول پر فتوی نہیں دے گا[۱]۔

ابواسحاق الشاطبی نے کہا ہے کہ مقلد یا مفتی کے لئے مشہور کے علاوہ پر فتوی دینا حلال نہیں ہے[۲]۔

ابوالفضل قاسم العقبانی نے لکھا ہے کہ اگر قاضی شاذ قول کے مطابق فیصلہ کردے تو جس حکم میں اس نے مشہور سے شاذ کی طرف عدول کیا ہے اس میں غور کیا جائے گا، اگر اس نے اسی کو مشہور سمجھ کر اس کے مطابق فیصلہ کیا ہے تو اس کا فیصلہ توڑ دیا جائے گا، اور اگر یہ جانتے ہوئے کہ وہ شاذ ہے، اس لئے اس کے مطابق فیصلہ کیا ہے کہ وہ اس کے نزدیک راجح ہے تو اگر وہ اہل نظر میں سے ہوگا جو راجح، مرجوح کو پہچانتے ہیں تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا اور اگر علم کے اس مقام پر نہیں ہوگا تو اس جیسے عمل پر اس کی سرزنش کی جائے گی، یعنی اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

علامہ مازری (جو طبقہ مجتہدین میں سے ہیں) ہمیشہ قول مشہور پر فتوی دیتے تھے۔ اس کے خلاف لوگوں کو آمادہ کرنے کے لئے راضی نہیں ہوتے تھے۔ لیکن ایک بار انہوں نے شاذ پر فتوی دیدیا، اور یہ کھیتی کرنے کے بعد غاصب کے قبضہ سے زمین کے واپس لینے کے مسئلہ میں امام مالک سے داؤدی کی روایت میں ہوا، حالانکہ ان کو اعتراف تھا کہ یہ ضعیف اور شاذ ہے۔ ان کی عادت تھی کہ وہ ہمیشہ مشہور قول کے مطابق جس پر جماعت وجمہور کا عمل ہوتا تھا فتوی دیتے تھے۔ مگر اپنی اس عادت کے خلاف، اہل بغاوت وفساد میں سے ظلم وتعدی کرنے والوں پر سختی کی غرض سے ایسا فتوی دیا اور یہ شریعت میں اور مذہب کے قواعد میں پسندیدہ ہے[۱]۔

۵- سبکی نے کہا ہے کہ اگر قاضی اہل ترجیح میں سے ہو، اور کسی منقول قول کو عمدہ دلیل کی بنیاد پر راجح قرار دے تو جائز ہے، اور اس کا فیصلہ نافذ ہوگا، اگرچہ اکثر اصحاب مذہب کے نزدیک مرجوح ہو، بشرطیکہ اپنے مذہب سے نہ نکل جائے۔ اس کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنے مذہب میں شاذ اور غریب قول پر فیصلہ کرے (یعنی اس بنیاد پر کہ یہی مذہب ہے) اگرچہ وہ اس کے نزدیک راجح ہو۔ اس لئے کہ وہ اپنے مذہب سے نکل جانے والے کی طرح ہوگا، لہذا اگر وہ اپنے مذہب سے باہر کسی قول کے مطابق فیصلہ کرے گا جو اس کے نزدیک راجح ہو، تو اگر امام نے منصب قضاء کی ذمہ داری سپرد کرتے وقت کسی خاص مذہب کے التزام کی شرط نہیں لگائی تھی تو اس کا فیصلہ صحیح ہوگا، اور اگر صراحت کے ساتھ یا عرف میں اس کی شرط ہو تو فیصلہ صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں وہ اس کے اختیار میں داخل نہیں ہے[۲]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ جو شخص کسی خاص امام کے مذہب سے منسوب ہو، اس کے لئے ایسے مسئلہ میں جس میں اس کے امام سے دو اقوال منقول ہوں، یا اصحاب مذہب کے دو رجحانات ہوں جائز نہیں ہے کہ اپنے اختیار سے کسی ایک قول کے مطابق فتوی دے یا فیصلہ کرے بلکہ اس پر واجب ہوگا کہ غور کرے کہ ان دونوں میں سے کون دلائل اور مذہب کے قواعد سے قریب تر ہے، اسی کے مطابق عمل کرے گا۔ کیونکہ وہی قوی ہوگا[۳]۔

---

(۱) فتح العلی ۱/ ۶۲-۶۳، شائع کردہ دار المعرفہ۔
(۲) فتح العلی ۱/ ۵۵-۵۶-۶۴-۶۵۔

---

(۱) فتح العلی المالک ۱/ ۶۴-۶۵ طبع مصطفی محمد۔
(۲) الأشباہ للسیوطی رص ۱۰۴-۱۰۵ طبع دار الکتب العلمیہ۔
(۳) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۵۸، مطالب أولی النہی ۶/ ۴۴۷۔

شراء

دیکھئے: ''بیع''۔

شُرب

تعریف:

۱- لغت میں شرب (ضمہ کے ساتھ) ہر سیال چیز کا لینا ہے، پانی ہو یا کوئی دوسری چیز [۱]۔

فقہاء اس لفظ کا استعمال اسی لغوی معنی میں کرتے ہیں۔

شرعی حکم:

۲- اصل یہ ہے کہ تمام مشروبات کا پینا جائز ہے، سوائے ان مشروبات کے جن کی حرمت پر کوئی دلیل موجود ہو [۲]۔

اگر نہ پینے میں انسانی جان یا اس کے بعض اعضاء کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو یا فرائض کی ادائیگی میں کوتاہی (کمزوری) پیدا کرے تو اس پر اس چیز کا پینا واجب ہے جس سے ضرر کا خوف زائل ہو جائے [۳]۔

قرطبی کہتے ہیں: رہی وہ چیز جس کی ضرورت ہو اور یہ وہ ہے جس سے پیاس بجھ جائے تو اس کا استعمال عقلاً وشرعاً مندوب ہے، اس لئے کہ اس میں جان کی حفاظت اور حواس کی نگہبانی ہے [۴]۔

---

(۱) المفردات للراغب الأصفہانی، التعریفات للجرجانی، طلبۃ الطلبہ رص ۳۱۹، شائع کردہ دار القلم۔

(۲) الجصاص ۳/۴۱ طبع المطبعۃ البہیۃ المصریہ۔

(۳) الجصاص ۳/۴۱، ابن عابدین ۵/۲۱۵۔

(۴) القرطبی ۷/۱۹۱۔

جصاص کہتے ہیں: بہر حال وہ حالت جس میں نہ پینے سے انسان کوضرر لاحق ہونے کا اندیشہ نہ ہوتو ایسی صورت میں پینا مباح ہے[(۱)]۔

حاجت سے زائد پینے کے سلسلہ میں دواقوال ہیں: ایک قول یہ ہے کہ حرام ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے۔

ابن العربی کہتے ہیں کہ یہی صحیح ہے[(۲)]۔

پینے کے آداب:

(۱) پیتے وقت بسم اللہ کہنا:

۳- پینے سے پہلے بسم اللہ کہنا مستحب ہے۔

صاحب ''غایۃ المنتہی'' کہتے ہیں: پینے والا ہر پینے کے شروع میں بسم اللہ کہے اور ہر پینے کے بعد الحمد للہ کہے۔

علماء کا کہنا ہے کہ بسم اللہ زور آواز سے کہنا مستحب ہے، تا کہ دوسرا بھی سن لے اور وہ بھی اس سلسلہ میں باخبر ہوجائے، اگر پینے سے پہلے جان بوجھ کر یا بھول سے، یا لاعلمی میں یا مجبوری کی وجہ سے یا کسی دوسرے عارض کی وجہ سے بسم اللہ ترک کردے، پھر پینے کے دوران یا پینے کے بعد بسم اللہ کہنے پر قادر ہوجائے تو مستحب ہے کہ بسم اللہ کہے اور یہ الفاظ کہے: **بسم اللّٰه أوله و آخره**''، اس لئے کہ آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''**إذا أكل أحدكم فليذكر اسم الله فإن نسي أن يذكر الله في أوله فليقل بسم الله أوله و آخره**''[(۳)] (جب تم میں سے کوئی کھائے تو چاہئے کہ اللہ کا نام لے، اگر شروع میں اللہ کا نام لینا بھول جائے تو اسے چاہئے کہ کہے: ''**بسم اللّٰه أوله و آخره**''۔

تسمیہ صرف ''بسم اللہ'' کہنے سے حاصل ہوجاتا ہے، اگر ''**بسم الله الرحمن الرحيم**'' کے الفاظ کہے تو زیادہ بہتر ہے[(۱)]۔

(۲) داہنے ہاتھ سے پینا:

۴- داہنے ہاتھ سے پینا مستحب ہے، اور بائیں ہاتھ سے پینا مکروہ ہے اگر کوئی عذر نہ ہو، اس لئے کہ حدیث ہے: ''**إذا أكل أحدكم فليأكل بيمينه، و إذا شرب فليشرب بيمينه، فإن الشيطان يأكل بشماله و يشرب بشماله**''[(۲)] (جب تم میں سے کوئی کھائے تو چاہئے کہ داہنے ہاتھ سے کھائے، اور جب پیئے تو چاہئے کہ داہنے ہاتھ سے پیئے، اس لئے کہ شیطان بائیں ہاتھ سے کھاتا ہے اور بائیں ہاتھ سے پیتا ہے)، اور اگر کوئی ایسا عذر ہو جو داہنے ہاتھ سے پینے میں مانع ہو، یعنی کوئی مرض ہو یا کوئی زخم یا اس کے علاوہ کوئی اور وجہ ہو تو بائیں ہاتھ سے پینے میں کوئی کراہت نہیں ہے[(۳)]۔

(۳) تین سانس میں پینا:

۵- سنت یہ ہے کہ تین سانس میں پانی پیا جائے، اس لئے کہ حضرت

---

(۱) الجصاص ۳/ ۴۱۔

(۲) القرطبی ۷/ ۱۹۱، ابن العربی ۲/ ۷۷۔

(۳) حدیث: ''إذا أكل أحدكم فليذكر اسم الله'' کی روایت ابوداؤد (۴/ ۱۴۰ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۲۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۳/ ۱۸۹، المنتقی ۵/ ۱۳۵، الشرح الصغیر ۴/ ۷۵۰، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۴۱-۲۴۴، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۱۷۸، ۱۷۹۔

(۲) حدیث: ''إذا أكل أحدكم فليأكل بيمينه......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۹۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۳/ ۱۹۱-۱۹۲، الشرح الصغیر ۴/ ۷۵۵، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۴۹۔

انسؓ سے مروی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ كان يتنفس في الإناء ثلاثاً" (نبی اکرم ﷺ برتن میں تین مرتبہ سانس لیا کرتے تھے)، ایک روایت کے الفاظ ہیں: "كان يتنفس ثلاثا، و يقول: إنه أروى وأبرأ وأمرأ"[۱]۔ "أروى" یعنی زیادہ سیراب کرنے والا "أبرأ" یعنی مرض سے یا کسی ایسی تکلیف سے جو ایک ہی سانس میں پینے سے پہنچتی ہو، زیادہ حفاظت کرنے والا، اور "أمرأ" یعنی بہت زیادہ خوشگوار۔

شوکانی اس حدیث پر تعلیق کرتے ہوئے کہتے ہیں: یہ تینوں چیزیں اسی وقت حاصل ہوتی ہیں جب کہ پیالہ کے باہر تین سانس لے کر پیا جائے[۲]۔

پھر ایک سانس میں پینے کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ ابن المسیب اور عطاء بن ابی رباح سے مروی ہے کہ یہ دونوں حضرات ایک سانس میں پینے کو جائز قرار دیتے ہیں، ابن عباس، طاؤس اور عکرمہ سے مروی ہے کہ ایک سانس میں پینا مکروہ ہے، اور حضرت ابن عباسؓ کا کہنا ہے کہ یہ شیطان کا پینا ہے[۳]۔

(۴) برتن میں سانس نہ لینا:

۶- پینے کے دوران سانس لیتے وقت پیالے کو دور رکھنا مندوب ہے، جس طرح برتن میں پھونکنا مکروہ ہے، اسی طرح اس میں سانس لینا بھی مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ نهى أن يتنفس في الإناء أو ينفخ فيه"[۱] (نبی ﷺ نے برتن میں سانس لینے یا اس میں پھونک مارنے سے منع فرمایا ہے)۔

ابو الولید الباجی نے برتن میں پھونک مارنے سے منع کرنے کی حکمت بتاتے ہوئے کہا کہ آپ ﷺ نے اپنی امت کو مکارم اخلاق کا حامل بنانے کے لئے پینے والی چیز میں پھونک مارنے سے منع فرمایا، اس لئے کہ ممکن ہے پانی کے برتن میں پھونک مارنے والے کے تھوک کی کچھ مقدار پھونک کے ساتھ اس برتن میں پڑ جائے تو دیکھنے والے کو ناگوار گزرے اور پانی اس کے لئے خراب ہو جائے[۲]۔

شوکانی کہتے ہیں: اس برتن میں جس سے وہ پی رہا ہے سانس لینے کی ممانعت اس لئے ہے، تاکہ اس کے منہ سے تھوک نہ نکلے جس سے اس کے بعد پینے والے کو ناگواری محسوس ہو، یا اس تھوک میں ناپسندیدہ بو ہو جو پانی یا برتن میں لگ جائے[۳]۔

(۵) کھڑے ہو کر نہ پینا:

۷- آپ ﷺ کا طریقہ بیٹھ کر پینے کا تھا، اور یہی طریقہ آپ کا معمول تھا، چنانچہ صحیح روایت ہے: "أنه نهى عن الشرب قائماً"[۴] (آپ ﷺ نے کھڑے ہو کر پینے سے منع فرمایا) اور

(۱) حدیث: "كان يتنفس في الإناء ثلاثا" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۹۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۰۲-۱۶۰۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور قول: "إنه أروى وأبرأ وأمرأ" کی روایت تنہا مسلم نے کی ہے۔

(۲) عمدۃ القاری ۲/ ۲۹۵، نیل الأوطار ۸/ ۱۹۲ طبع العثمانیہ۔

(۳) عمدۃ القاری ۲۱/ ۲۰۱۔

(۱) حدیث: "نهى أن يتنفس في الإناء ......" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۰۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) المنتقی ۷/ ۲۳۶، نیز دیکھئے: الآداب الشرعیہ ۳/ ۱۸۰، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۴۸۔

(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۷۵۴-۷۵۵، نیل الأوطار ۸/ ۱۹۲۔

(۴) حدیث: "نهى عن الشرب قائما" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۰۰ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

صحیح روایت یہ بھی ہے:"أنه أمر الذي شرب قائماً أن يستقيء"[۱] (آپ علیہ السلام نے کھڑے ہوکر پینے والے کو قے کردینے کا حکم فرمایا) اور یہ بھی صحیح روایت ہے:"أنه شرب قائماً"[۲] (آپ علیہ السلام نے کھڑے ہوکر پیا)۔

نووی کہتے ہیں: درست یہ ہے کہ ممانعت کو کراہت تنزیہی پر محمول کیا جائے، اور جہاں تک آپ علیہ السلام کے کھڑے ہوکر پینے کا تعلق ہے تو یہ بیان جواز کے لئے ہے، لہذا نہ کوئی اشکال رہا اور نہ کوئی تعارض، اور ہم نے جو توجیہ ذکر کی بالآخر وہی صورت متعین ہوتی ہے۔

پھر کہتے ہیں: اگر کہا جائے کہ کھڑے ہوکر پینا کیسے مکروہ ہوسکتا ہے جب کہ آپ علیہ السلام نے ایسا کیا ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ آپ علیہ السلام کا فعل جب بیان جواز کے لئے ہو تو مکروہ نہیں ہوگا، بلکہ اس کی وضاحت آپ علیہ السلام پر واجب ہے۔

یہ ثابت ہے کہ آپ علیہ السلام نے وضو میں ایک ایک مرتبہ اعضاء کو دھویا، اور اونٹ پر بیت اللہ کا طواف کیا، حالانکہ اس بات پر اجماع ہے کہ وضو میں اعضاء کو تین تین مرتبہ دھونا اور چل کر بیت اللہ کا طواف کرنا زیادہ کامل ہے، ایسی مثالیں بے شمار ہیں، چنانچہ آپ علیہ السلام ایک مرتبہ یا کئی مرتبہ کرکے کسی چیز کے جواز کو بتلاتے تھے، لیکن ہمیشہ اس چیز سے متعلق افضل پر عمل کرتے تھے، اسی طرح آپ علیہ السلام وضو میں اکثر تین تین مرتبہ دھوتے تھے، اور چل کر بیت اللہ کا طواف کرتے تھے، اور اکثر بیٹھ کر پیتے تھے۔

نووی نے "الروضۃ" میں رافعی کے تابع ہوکر کہا: کھڑے ہوکر

(۱) حدیث:"أمر الذى شرب قائما أن يستقئ" کی روایت مسلم (۱۶۰۱/۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث:"صح عنه أنه شرب قائما" کی روایت بخاری (الفتح ۸۱/۱۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۶۰۱/۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

پینا مکروہ نہیں ہے، مزید کہتے ہیں: مختار قول یہ ہے کہ بلا عذر کھڑے ہوکر پینا خلاف اولی ہے، صحیح مسلم میں صریح احادیث کے اندر اس کی ممانعت ہے، بعض مالکیہ نے ممانعت والی احادیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ وہ منسوخ ہیں[۱]۔

(۶) پانی کا چوسنا:

۸- پانی کو چوس کر پینا مندوب ہے اور اس کو گڑگڑا کر پینا مکروہ ہے، اس لئے کہ آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**إذا شرب أحدكم فليمص مصاً ولايعب عباً فإن الكباد من العب**"[۲] (جب تم میں سے کوئی پیئے تو اسے چاہئے کہ وہ چوس کر پیئے اور گڑگڑائے نہیں، اس لئے کہ کباد گڑگڑانے سے ہی ہوتا ہے)۔

کباد جگر کے درد کو کہتے ہیں، اور پانی ہی کا حکم ہر سیال چیز کا ہے جیسے کہ دودھ[۳]۔

رحیبانی کہتے ہیں: دودھ کو گڑگڑا کر پیا جائے گا، اس لئے کہ وہ کھانا ہے[۴]۔

(۷) پینے والی چیز میں کمی کرنا:

۹- کھانے اور پینے والی چیز میں اتنی مقدار میں کمی کرکے معدہ کو ہلکا

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۹۵/۱۳، روضۃ الطالبین ۳۴۰/۷، عمدۃ القاری ۱۹۳/۲۱، زاد المعاد ۲۲۹/۴۔

(۲) حدیث:"إذا شرب أحدكم فليمص مصا......" کی روایت عبد الرزاق (۴۲۸/۱۰ طبع المجلس العلمی) اور ان سے بیہقی (۲۸۴/۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے ابن ابی حسین کی سند سے مرسلاً کی ہے، اس طرح بیہقی نے ارسال کی وجہ سے اسے معلل قرار دیا ہے۔

(۳) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱۸۰/۳، الشرح الصغیر ۷۵۴/۴۔

(۴) مطالب أولی النہی ۲۴۳/۵۔

کرنا مطلوب ہے جس سے ضرر لاحق نہ ہو اور نہ عبادت میں سستی پیدا ہو[(۱)]۔

ابن مفلح کہتے ہیں: جان لو کہ اگر کسی نے کھانے اور پینے کی چیز میں بہت زیادہ کمی کی تو اس نے اپنے جسم یا اس کے کسی حصہ کو نقصان پہنچایا، یا اس فعل سے کوتاہی برتی جو اللہ کے حق کے لئے یا کسی آدمی کے حق کے لئے واجب ہے، مثلاً ان لوگوں کے لئے کمانا جس کے اخراجات اس کے ذمہ لازم ہیں، بلا شبہ ایسا کرنا حرام ہے، ورنہ ایسا کرنا مکروہ ہوگا، اگر امر شرعی سے تجاوز کر جائے[(۲)]۔

(۸) مشکیزہ میں منہ لگا کر پینا:

۱۰- مشکیزہ میں منہ لگا کر پینا مکروہ ہے، یہی حکم مشکیزہ کو پھاڑ کر پینے کا ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن الشرب من في السقاء"[(۳)] (رسول اللہ ﷺ نے مشکیزہ میں منہ لگا کر پینے سے منع فرمایا) اور ابو سعید خدریؓ کی حدیث ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن اختناث الأسقية"[(۴)] (رسول اللہ ﷺ نے مشکیزوں کو پھاڑنے سے منع فرمایا)، یعنی ان کے منہ پھاڑ دیئے جائیں، پھر ان سے پیا جائے[(۵)]۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۷۵۲-۷۵۳۔
(۲) الآداب الشرعیہ ۳/ ۲۰۰۔
(۳) حدیث: "نهى عن الشراب من في السقاء" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۹۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۴) حدیث: "نهى عن اختناث الأسقية" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۸۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۰۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۵) مطالب أولی النہی ۵/ ۲۴۸، الآداب الشرعیہ ۳/ ۱۸۲، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۴۰۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ کراہت یہاں پر تنزیہی ہے، تحریمی نہیں، نووی نے اس پر اجماع نقل کیا ہے[(۱)]۔

اس سلسلہ میں کئی احادیث ہیں جو مشکیزہ سے منہ لگا کر پینے کے جواز پر دلالت کرتی ہیں، عراقی جواز پر دلالت کرنے والی احادیث اور ممانعت پر دلالت کرنے والی احادیث کے درمیان جمع کے سلسلہ میں کہتے ہیں: اگر اس طرح فرق کیا جائے کہ جہاں کوئی عذر ہو جیسے مٹکا لٹکا ہوا ہو اور پیاسا کوئی برتن نہ پائے اور اپنے ہاتھ سے لینے پر قدرت نہ ہو تو ایسی صورت میں کراہت نہیں ہے اور اسی پر ان احادیث کو محمول کیا جائے گا جو مشکیزہ سے منہ لگا کر پینے کے جواز پر دلالت کرتی ہیں، اور جہاں کوئی عذر نہ ہو اس پر ممانعت والی احادیث کو محمول کیا جائے گا[(۲)]۔

ایک قول یہ ہے: فعلی حدیث کے علاوہ جواز پر دلالت کرنے والی کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی اور ممانعت والی تمام احادیث قولی ہیں، لہذا یہی زیادہ راجح ہیں[(۳)]۔

ممانعت کی حکمت کی وجہ جسے بعض لوگوں نے ذکر کیا ہے، یہ بیان کی جاتی ہے کہ مشکیزہ کے اندرون میں پانی کے ساتھ کچھ کیڑوں کا اندر چلا جانا خارج از امکان نہیں ہوتا، پس وہ پینے والے کے منہ میں چلا جائے گا، اور اسے معلوم بھی نہ ہوگا، چنانچہ اس بنیاد پر اگر کسی نے مشکیزہ کو بھرا اور وہ اس میں جانے والے پانی کو دیکھ رہا ہے، پھر اس کو مضبوطی سے باندھ دیا، پھر جب پینے کا ارادہ ہو تو اسے کھولے اور پی لے، تو ممانعت ایسی صورت حال کو شامل نہ ہوگی، ایک قول یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ان الفاظ میں وارد ہے: "نهى أن

(۱) عمدۃ القاری ۲۱/ ۱۹۹۔
(۲) نیل الأوطار ۸/ ۱۹۷ طبع العثمانیہ۔
(۳) عمدۃ القاری ۲۱/ ۱۹۹۔

يشرب من في السقاء لأن ذلک ينتنه"[۱] (آپ ﷺ نے مشکیزہ سے منہ لگا کر پینے سے منع فرمایا، اس لئے کہ اس طرح اس میں بدبو آجاتی ہے) اور یہ عام ہے، ایک قول یہ ہے کہ مشکیزہ سے منہ لگا کر پینے والے پر پانی غالب ہوتا ہے، چنانچہ پانی اس سے کہیں زیادہ بہہ جاتا ہے، جتنے کی ضرورت ہوتی ہے، اوراس کا بھی اندیشہ رہتا ہے کہ ایسا کرنے سے اچھولگ جائے یا اس کے کپڑے بھیگ جائیں[۲]۔

(۹) برتن کے شگاف سے پینا:

۱۱- برتن کے شگاف زدہ حصے کی طرف سے پینا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے: "**نهى رسول الله** ﷺ **عن الشرب من ثلمة القدح و أن ينفخ فی الشراب**"[۳] (رسول اللہ ﷺ نے پیالہ کے شگاف سے پینے سے اور پینے کی چیز میں پھونک مارنے سے منع فرمایا)۔

خطابی کہتے ہیں: پیالہ کے شگاف سے پینے سے اس لئے منع کیا گیا ہے کہ جب اس سے پیئے گا تو پانی کے قطرے اس کے چہرہ اور کپڑے پر بہیں گے، کیونکہ پینے والے کے ہونٹ شگاف پر پوری طرح نہیں جمتے ہیں، جس طرح پیالے اور گلاس میں صحیح جگہ پر جمتے ہیں[۴]۔

(۱۰) پینے کے بعد الحمد للہ کہنا:

۱۲- پینے والے کے لئے پینے کے بعد الحمد للہ کہنا مسنون ہے[۱]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**إن الله ليرضى عن العبد أن يأكل الأكلة فيحمده عليها، أو يشرب الشربة فيحمده عليها**"[۲] (بلا شبہ اللہ تعالی اس بندے سے ضرور راضی ہوگا جو ایک مرتبہ کھانا کھائے اور اس پر الحمد للہ کہے، یا ایک مرتبہ پیئے اور اس پر الحمد للہ کہے)۔

ابوداؤد نے حضرت ابوایوب کی سند سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ جب کھاتے یا پیتے تھے تو یہ کہتے: "**الحمد لله الذی أطعم وسقى وسوغه وجعل له مخرجا**"[۳] (تمام تعریف اس اللہ کے لئے ہے جس نے کھلایا اور پلایا اور اسے خوشگوار بنایا، اور اس کے لئے نکلنے کا راستہ بنایا)۔

حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ جب کھانے سے فارغ ہوتے تھے تو کہتے: "**الحمد لله الذی أطعمنا و سقانا و جعلنا مسلمين**"[۴] (تمام تعریف اس اللہ کے لئے ہے جس نے ہمیں کھلایا اور پلایا اور مسلمان بنایا)۔

---

(۱) حدیث: "نهى أن يشرب من في السقاء، لأن ذلک ينتنه" کی روایت حاکم (۱۴۰/۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اورابن حجر نے فتح الباری (۹۱/۱۰ طبع السلفیہ) میں اسے قوی قرار دیا ہے۔

(۲) عمدۃ القاری ۱۹۹/۲۱-۲۰۰، الآداب الشرعیہ ۱۸۲/۳۔

(۳) حدیث: "نهى عن الشرب من ثلمة القدح" کی روایت ابوداؤد (۱۱۱/۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اوراس کی اسناد حسن لغیرہ ہے، اس حدیث کے چند شواہد ہیں جن کا ذکر ہیثمی نے المجمع (۷۸/۵ طبع القدسی) میں کیا ہے۔

(۴) الآداب الشرعیہ ۱۸۳/۳، مطالب أولی النہی ۲۴۸/۵، معالم السنن للخطابی ۲۴۷/۴ طبع المطبعۃ العلمیہ حلب۔

(۱) الفتوحات الربانیہ ۲۲۸/۵-۲۲۹، الإقناع للشربینی الخطیب ۲۳۹/۲۔

(۲) حدیث: "إن الله ليرضى عن العبد......" کی روایت مسلم (۲۰۹۵/۴ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "كان إذا أكل أو شرب قال: الحمد لله الذى أطعم وسقى ......" کی روایت ابوداؤد (۱۸۷/۴-۱۸۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اوراس کی اسناد صحیح ہے۔

(۴) حدیث: "كان إذا فرغ من طعامه قال: الحمد لله الذي......" کی روایت ابوداؤد (۱۸۷/۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور ذہبی نے اسے اضطراب کی وجہ سے اور اس کے ایک راوی کی جہالت کی وجہ سے معلل قرار دیا ہے، جیسا کہ المیزان (۲۲۸/۱ طبع الحلبی) میں ہے۔

زکریا انصاری کہتے ہیں: تین سانس میں پینا مندوب ہے جس کے شروع میں بسم اللہ اور جس کے اخیر میں الحمد للہ کہا جائے (۱)۔

(۱۱) پینے والی چیز دینے میں داہنی جانب سے شروع کرنا:

۱۳ - کھانے پینے والی اور اسی طرح کی دوسری چیزوں کے دینے میں داہنی جانب سے شروع کرنا مسنون ہے، رحیبانی کہتے ہیں: جب دودھ یا کچھ اور پیئے تو داہنی جانب سے دینا مسنون ہے اگرچہ وہ چھوٹا اور کمتر درجہ کا ہو، اور یہ بات قابل توجہ ہے کہ بڑے کو دینے میں داہنی جانب والے سے اجازت لی جائے، اگر وہ اجازت نہ دے تو اسی سے شروع کرے (۲)۔

حضرت انس بن مالک سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس دودھ لایا گیا جس میں پانی ملایا گیا تھا، اور آپ ﷺ کی داہنی جانب ایک دیہاتی اور آپ ﷺ کی بائیں جانب حضرت ابو بکرؓ تھے، تو آپ ﷺ نے دودھ پیا، پھر اس دیہاتی کو دیا اور فرمایا: "الأيمن الأيمن" (۳) (داہنی جانب، داہنی جانب)، اور حضرت سہل بن سعد انصاری سے مروی ہے: "**أن رسول الله ﷺ أتي بشراب فشرب منه و عن يمينه غلام و عن يساره الأشياخ، فقال للغلام: أتأذن لی أن أعطی هؤلاء؟ فقال: والله يا رسول الله، لا أوثر بنصيبي منک أحدا، قال: فتله رسول الله ﷺ في يده**" (۴) (رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک مشروب لایا گیا تو آپ ﷺ نے اس سے پیا، اور آپ ﷺ کی داہنی جانب ایک لڑکا اور بائیں طرف کچھ بڑے بزرگ تھے، آپ ﷺ نے لڑکے سے پوچھا: کیا تمہاری اجازت ہے کہ میں ان لوگوں کو دیدوں؟ اس نے کہا: خدا کی قسم اے اللہ کے رسول! آپ ﷺ کی طرف سے میں اپنے حصہ میں کسی کو ترجیح نہ دوں گا، راوی کہتے ہیں: پھر رسول اللہ ﷺ نے اسے اس کے ہاتھ میں رکھ دیا)، شیخ ابو القاسم کہتے ہیں: یہ اس بات کا مقتضی ہے کہ دینے میں داہنی جانب سے شروع کرنے کا حکم عمر میں بڑے ہونے کے حکم سے زیادہ موکد ہے (۱)۔

سونے اور چاندی کے برتن میں پینا:

۱۴ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ سونے اور چاندی کے برتنوں میں کھانا اور پینا حرام ہے، اور اس حرمت میں مرد و عورت دونوں برابر ہیں (۲)۔

ابن المنذر نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، سوائے اس کے جو معاویہ بن قرہ تابعی سے منقول ہے، اور امام شافعی سے منقول ہے کہ "سماع حرملة" میں ہے کہ اس میں ممانعت تنزیہی ہے، کیونکہ اس میں عجمیوں سے مشابہت ہے (۳)۔

جنبی کا پینا:

۱۵ - شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جس پر غسل واجب ہو اس کے لئے مسنون یہ ہے کہ جب کھانے یا پینے کا ارادہ کرے تو وضو کر لے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتی ہیں:

---

(۱) أسنی المطالب ۳/ ۲۲۸۔

(۲) مطالب أولی النہی ۵/ ۲۵۱۔

(۳) حدیث انس: "أن رسول الله ﷺ أتي بلبن......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۸۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۰۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حدیث سہل بن سعد: "أن رسول الله ﷺ أتي بشراب......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۸۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

---

(۱) مطالب أولی النہی ۵/ ۲۴۷، المنتقی ۷/ ۲۳۷-۲۳۸۔

(۲) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۴/ ۲۹، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۷۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی ۱/ ۶۴، المجموع ۱/ ۲۵۰، المنتقی ۷/ ۲۳۵، الہدایہ مع الشروح ۸/ ۸۱۔

(۳) المجموع ۱/ ۲۴۹، فتح الباری ۱۰/ ۹۴۔

"رخص رسول الله ﷺ للجنب إذا أراد أن يأكل أو يشرب أن يتوضأ وضوءه للصلاة"[۱] (جنبی کو رسول اللہ ﷺ نے یہ رخصت دی ہے کہ جب وہ کھانے یا پینے کا ارادہ کرے تو نماز کی طرح وضو کرلے)۔

ابو علی طبری کہتے ہیں: ایسا کرنا حائضہ کے لئے مستحب نہیں ہے، اس لئے کہ وضو حدث حیض میں مؤثر نہیں ہوتا ہے جب کہ حدث جنابت میں مؤثر ہوتا ہے، کیونکہ وضو حدث کو ہلکا کر دیتا ہے اور اعضاء وضو سے اس کو زائل کر دیتا ہے[۲]۔

مالکیہ کی عبارتوں سے یہ ماخوذ ہے کہ جنبی کو کھانے اور پینے کے لئے وضو کا حکم نہیں دیا گیا ہے۔

امام مالک فرماتے ہیں: صرف سونے کا ارادہ کرنے والے کے لئے وضو ہے جب کہ وہ جنبی ہو، لیکن جو کھانے یا دوبارہ جماع کرنے کا ارادہ کرے تو اسے وضو کا حکم نہیں دیا گیا[۳]۔

نماز میں پینا:

۱۶- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نماز پڑھتے ہوئے شخص کو پینے سے روکا جائے گا، اگر وہ فرض نماز میں جان بوجھ کر پی لے تو نماز کا اعادہ اس پر لازم ہوگا[۴]۔

(۱) حدیث: "رخص رسول الله ﷺ للجنب......" کو صاحب مطالب أولی النہی (۱/ ۱۸۶ طبع المکتب الإسلامی) نے نقل کیا ہے، اور اس کی نسبت امام احمد کی طرف کی ہے، اور کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے۔

(۲) مطالب أولی النہی ۱/ ۱۸۶، المغنی ۱/ ۲۲۹، الإقناع للشربینی الخطیب ۱/ ۶۱، المجموع ۲/ ۱۵۵۔

(۳) المنتقی ۱/ ۹۸۔

(۴) المجموع ۴/ ۸۹-۹۰، المغنی ۲/ ۶۱، الشرح الصغیر ۱/ ۳۴۳، الزرقانی ۱/ ۲۵۱، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۷۷۔

اور اگر وہ بھول کر پی لے تو اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کی نماز باطل نہیں ہوگی، اس کے لئے سجدۂ سہو مشروع ہوگا، شافعیہ اور حنابلہ نے اس حالت میں نماز کے باطل نہ ہونے کی قید اس شرط کے ساتھ لگائی ہے جب کہ پینا تھوڑا اور معمولی ہو، لیکن اگر پینا زیادہ ہو تو نماز مطلق باطل ہوجائے گی[۱]۔

حنفیہ اور امام اوزاعی کی رائے یہ ہے کہ مطلق پینا نماز کو فاسد کر دے گا، اور جان بوجھ کر پینے اور بھول کر پینے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ یہ باطل کرنے والا فعل ہے جو نماز کی جنس سے نہیں ہے، لہذا پینے میں عمد اور سہو دونوں برابر ہیں جیسا کہ عمل کثیر میں ہے[۲]۔

اور جہاں تک نفل نماز کا تعلق ہے تو اکثر فقہاء کے نزدیک جان بوجھ کر پینے سے باطل ہوجائے گی، کیونکہ جو چیز فرض کو باطل کرتی ہے وہ نفل کو بھی باطل کرے گی، نماز کو فاسد کرنے والی دوسری چیزوں کی طرح۔

امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ نفل نماز کو باطل نہیں کرے گا، ابن زبیر اور سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ ان دونوں نے نفل نماز میں پیا، طاؤس سے مروی ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اسحاق کا قول بھی یہی ہے، اس لئے کہ یہ ایک معمولی عمل ہے، لہذا غیر اُکل کے مشابہ ہوگیا۔

لیکن اگر پینا کثیر ہو تو نماز کے فاسد ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، اس لئے کہ کھانے کے علاوہ کوئی عمل جب کثیر ہو تو نماز کو فاسد کر دیتا ہے تو کھانا اور پینا بدرجہ اولی فاسد کر دے گا[۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صلاۃ"۔

(۱) المغنی ۲/ ۶۳، مطالب أولی النہی ۱/ ۵۳۸، المجموع ۴/ ۹۰، الزرقانی ۱/ ۲۵۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۲۴۲، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۷۷، المجموع ۴/ ۹۰، المغنی ۲/ ۶۲۔

(۳) المغنی ۲/ ۶۱-۶۲۔

روزہ دار کا پینا:

۱۷- روزہ دار پر کھانا اور پینا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **"وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ، ثُمَّ أَتِمُّوْا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ"**(۱) (اور کھاؤ اور پیو جب تک کہ تمہارے اوپر سفید خط سیاہ خط سے نمایاں ہوجائے، پھر روزہ کو رات ہونے تک پورا کرو)۔ اگر اس نے روزہ یاد ہوتے ہوئے اور اس کی حرمت کو جانتے ہوئے پی لیا تو مختار قول یہ ہے کہ اس کا روزہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ حضرت لقیط بن صبرہؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: **"أسبغ الوضوء وخلل بين الأصابع وبالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائما"**(۲) (وضو پوری طرح کرو، انگلیوں کے درمیان خلال کرو، ناک میں پانی ڈالنے میں مبالغہ کرو، الا یہ کہ تم روزے سے ہو) تو یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگر دماغ تک کوئی چیز پہنچ جائے تو روزہ باطل ہوجائے گا۔

ابن المنذر نے روزہ دار کے لئے کھانے اور پینے کی حرمت پر اجماع نقل کیا ہے(۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صوم"۔

آب زمزم سے پینا:

۱۸- حج کرنے اور عمرہ کرنے والے کے لئے مستحب ہے کہ آب زمزم سے پیئے اور خوب سیر ہوکر پیئے، تفصیل کے لئے موسوعہ ج/ ۲۴، فقرہ/ ۳ میں "زمزم" کی بحث دیکھی جائے۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۷۔

(۲) حدیث: "أسبغ الوضوء، وخلل بين الأصابع......" کی روایت ترمذی (۱۴۶/۳ طبع الحلبی) نے حضرت لقیط بن صبرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) المجموع/ ۳۱۲، نیز دیکھئے: بدائع الصنائع ۹۱/۲، مطالب أولی النہی ۱۹۱/۲، بدایۃ المجتہد ۲۹۰/۱، شائع کردہ دار المعرفہ۔

شِرب

تعریف:

۱-لغت میں شرب: پانی کا حصہ ہے۔

اللہ تعالی نے اپنے نبی صالح علیہ الصلاۃ والسلام کے واقعہ میں ارشادفرمایا ہے:"قَالَ هٰذِهٖ نَاقَةٌ لَّهَا شِرْبٌ وَّ لَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُوْمٍ"[۱] (صالح نے فرمایا کہ یہ ایک اونٹنی ہے پانی پینے کے لئے ایک باری اس کی ہے اور ایک مقرردن میں ایک باری تمہاری)۔

اس کا اطلاق صرف پانی پر بھی ہوتا ہے، اور باری پر بھی، اور یہ پینے کے حق کا متعین وقت ہے، اور گھاٹ پر بھی ہوتا ہے، اس کی جمع "اشراب" آتی ہے[۲]۔

اور اصطلاح میں شرب: نفع اٹھانے کی باری ہے، یا درخت یا کھیتی کو سیراب کرنے کے لئے شرب سے نفع اٹھانے کا زمانہ ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

شفہ (پانی کا کنارہ):

۲-اس سے مراد وہ پانی ہے جس کی ضرورت انسان کو ہوتی ہے، خواہ وہ خود اپنی پیاس بجھانے کے لئے ہو یا پکانے کے لئے یا وضو اور غسل

(۱) سورۂ شعراء/۱۵۵۔

(۲) لسان العرب، ابن عابدین ۲۸۱/۵، بدائع الصنائع ۱۸۸/۶۔

(۳) سابقہ مراجع۔

کے لئے ہو، اور جس کی ضرورت مویشی اور جانوروں کو پلانے کے لئے ہو، تاکہ پیاس وغیرہ اتنی مقدار کے ذریعہ بجھائی جاسکے جو جانوروں کے لئے مناسب ہو[۱]۔

اجمالی حکم:

حق شرب اور حق شفہ کے اعتبار سے پانی کی قسمیں:

پانی کی ملکیت اور اس سے انتفاع کے اعتبار سے پانی کی چار قسمیں ہیں:

پہلی قسم-عام پانی:

۳-یہ کسی ایسی جگہ میں نکلنے والا پانی ہے جو کسی شخص کی خاص ملکیت نہ ہو اور نہ اس کے نکالنے اور جاری کرنے میں لوگوں کے کسی عمل کا دخل ہو جیسا کہ بڑے دریا مثلاً نیل، فرات اور دجلہ، اور دیگر دنیا کی وادیاں اور پہاڑوں سے نکلے ہوئے چشمے، اس طرح کے پانی میں تمام لوگوں کا حق ہے، کسی شخص کو پانی میں اور گزرگاہ میں ملکیت حاصل نہیں ہے۔

ہر شخص کو اس کے کنارہ اور گھاٹ سے انتفاع کا حق ہے، اور اسے یہ حق بھی ہے کہ دریاؤں سے نہریں نکالے، اور اپنی زمین تک پانی پہنچانے کے لئے ان نہروں پر سیراب کرنے والے آلات لگائے، اور اس کے علاوہ پانی سے انتفاع کے دوسرے وسائل بھی استعمال کرنے کا حق ہے۔

کسی حاکم اور اس کے علاوہ کسی شخص کو یہ اختیار نہیں کہ وہ کسی بھی طریقے سے پانی کے انتفاع سے کسی کو منع کرے، بشرطیکہ اس کے

(۱) ابن عابدین ۲۸۱/۵۔

عمل کے نتیجہ میں دریا یا لوگوں کی جماعت کو کوئی ضرر لاحق نہ ہو[۱]۔

اس لئے کہ حدیث ہے: "المسلمون شركاء في ثلاثة: في الكلأ والماء والنار"[۲] (تمام مسلمان تین چیزوں میں حصہ دار ہیں: گھاس، پانی اور آگ)، اگر اس کے عمل سے عام لوگوں کو ضرر لاحق ہو تو حاکم کو اختیار ہے کہ اس کے عمل سے ضرر والے حصہ کو دور کرے، اس لئے کہ یہ عام مسلمانوں کا حق ہے، اور ان کے حق میں تصرف کے جواز کی شرط یہ ہے کہ ضرر دور ہو جائے، اس لئے کہ حدیث ہے: "لا ضرر ولا ضرار"[۳] (نہ کوئی ضرر قبول کرنا ہے اور نہ کسی کو ضرر پہنچانا ہے) اور عام لوگوں کو بھی اختیار ہے کہ اپنے حق کو ضرر لاحق ہونے کی صورت میں اس کو منع کریں[۴]۔

اور اگر دو یا دو سے زائد اشخاص ہوں تو ہر شخص جتنا چاہے فائدہ اٹھائے گا۔

لیکن اگر پانی کم ہو یا گھاٹ تنگ ہو تو پہلے آنے والے کو مقدم کیا جائے گا، اگر دونوں ایک ساتھ پہنچیں تو دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی، اور اگر بعض لوگوں کو زمین سیراب کرنے کے لئے پانی کی ضرورت ہو اور بعض دوسرے لوگوں کو اپنی یا اپنے جانوروں کی پیاس بجھانے کے لئے پانی پینے کی ضرورت ہو تو پینے والے ضرورت مند کو مقدم کیا جائے گا۔

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۵۱، البدائع ۶/ ۱۹۲، تبیین الحقائق ۶/ ۳۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۴، شرح الزرقانی ۷/ ۷۲- ۷۳۔

(۲) حدیث: "المسلمون شركاء في ثلاثة......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۵۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے ایک مہاجر آدمی سے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "لا ضرر ولا ضرار" کی روایت مالک نے المؤطا (۲/ ۷۴۵ طبع الحلبی) میں یحیی المازنی سے مرسلاً کی ہے، لیکن دوسرے مرفوع طرق ہیں جن کی وجہ سے یہ حدیث قوی ہو جاتی ہے، اس کا ذکر ابن رجب نے جامع العلوم والحکم میں کیا ہے (ص ۲۸۶- ۲۸۷ طبع الحلبی)۔

(۴) سابقہ مراجع۔

عام پانی کی تقسیم:

۴- جب کوئی قوم اس طرح کے پانی سے اپنی زمینوں کو سیراب کرنا چاہے تو اگر دریا بڑا ہو اور گھاٹ اتنا چوڑا ہو کہ تمام لوگوں کے لئے کافی ہو تو جو چاہے جب چاہے سیراب کرے اور جتنا چاہے پانی اس سے لے۔

اور اگر پانی کم ہو اور گھاٹ تنگ ہو تو پہلا شخص اپنی زمین سیراب کر لے پھر دوسرے شخص کے لئے پانی چھوڑ دے، پھر دوسرا شخص تیسرے شخص کے لئے، اسی طرح آگے تک۔

یہ اس وقت ہے جب کہ پہلا شخص سیراب کرنے میں نیچی زمین والے سے مقدم ہو، یا دونوں شخص سیراب کرنے میں برابر ہوں، لیکن اگر نیچی زمین والا مقدم ہو تو اسی کو مقدم کیا جائے گا[۱]۔

اگر پہلے شخص یا دوسرے یا ان کے بعد آنے والوں سے کچھ نہ بچے تو باقی لوگوں کے لئے کچھ نہ ہوگا، اس لئے کہ ان لوگوں کے لئے صرف وہی ہے جو بچ جائے تو یہاں کچھ بچا ہی نہیں جیسا کہ میراث میں عصبہ کا معاملہ ہوتا ہے[۲]۔ اس سلسلہ میں اصل حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ قبیلہ انصار کے ایک آدمی نے "حرّہ" کے اس نالہ کے سلسلہ میں حضرت زبیرؓ سے جھگڑا کر لیا، مقدمہ نبی ﷺ کے پاس پہنچا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "اسق يا زبير ثم أرسل الماء إلى جارك" فغضب الأنصاري وقال: يا رسول الله إن كان ابن عمتك؟ فتلون وجه رسول الله ﷺ ثم قال! يا زبير اسق ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجدر"[۳] (اے زبیر تم سیراب کر لو پھر اپنے

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۵، اسنی المطالب ۲/ ۴۵۴، المغنی ۵/ ۵۸۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۴، رد المحتار ۵/ ۲۸۲۔

(۲) المغنی ۵/ ۵۸۳، اور سابقہ مراجع۔

(۳) حدیث: "اسق يا زبير ثم أرسل الماء إلى جارك" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۸۲۹- ۱۸۳۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

پڑوسی کے لئے پانی چھوڑ دو، تو انصاری غصہ ہوگیا اور کہا: اے اللہ کے رسول کیا اس لئے کہ وہ آپ کا پھوپھی زاد بھائی ہے؟ اس پر آپ ﷺ کا چہرہ متغیر ہوگیا، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: اے زبیر سیراب کرلو پھر پانی باندھ دو، یہاں تک کہ پانی کھجور کی جڑ تک پہنچ جائے) حضرت زبیرؓ کہتے ہیں کہ اللہ کی قسم میں سمجھتا ہوں کہ یہ آیت: "فَلاَ وَرَبِّکَ لاَ یُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی یُحَکِّمُوْکَ فِیْمَا شَجَرَ بَیْنَهُمْ"[1] (پھر قسم ہے آپ کے رب کی یہ لوگ ایمان دار نہ ہوں گے جب تک یہ بات نہ ہو کہ ان کے آپس میں جو جھگڑا واقع ہو اس میں یہ لوگ آپ سے تصفیہ کرادیں) اسی سلسلہ میں نازل ہوئی، حضرت عبداللہ بن زبیر کہتے ہیں کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ کے قول "ثم احبس الماء حتى يبلغ إلى الجدر"[2] میں غور کیا تو یہ ٹخنوں تک پہنچتا ہے۔

۵- اگر دو آدمی دریا کے کنارے سے یکساں دوری پر ہوں تو پانی ان دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا اگر ممکن ہو، اور اگر ممکن نہ ہو تو ان دونوں کے درمیان قرعہ اندازی ہوگی اور وہ مقدم ہوگا جس کے نام قرعہ نکلے گا، اور اگر پانی ان دونوں میں سے کسی ایک سے زائد نہ ہو تو وہ شخص جس کے نام قرعہ نکلا ہے اس پانی سے اپنے حصے کے بقدر سیراب کرے گا، پھر دوسرے کے لئے پانی چھوڑ دے گا، اور اسے یہ حق نہ ہوگا کہ وہ پورا پانی خرچ کرڈالے، اس لئے کہ دوسرا شخص بھی پانی میں اس کے برابر حق رکھتا ہے، قرعہ تو صرف اس کام کو پہلے انجام دینے کے لئے ہوتا ہے، نہ کہ اصل حق میں ہوتا ہے، برخلاف اسفل کے ساتھ اعلی کے مسئلہ میں۔

اگر ان دونوں میں سے کسی ایک کی زمین دوسرے کی زمین سے زیادہ ہو تو اراضی کے بقدر پانی ان دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا، اس لئے کہ کسی ایک کی زمین کا زائد حصہ دوری میں برابر ہے تو اس زائد کے لئے پانی کا ایک حصہ ہوگا جیسا کہ اگر وہ زائد حصہ کسی تیسرے شخص کا ہوتا[1]۔

۶- اگر کسی جماعت کو ایسے دریا میں جو کسی کی ملکیت نہ ہو یا بہاؤ میں حق شرب حاصل ہو اور ان کے علاوہ کوئی دوسرا شخص ایسی بنجر زمین کو آباد کرے جو ان کی اراضی کے مقابلہ میں اس دریا کے کنارہ سے زیادہ قریب ہو تو اس شخص کو یہ حق حاصل نہیں کہ ان سے پہلے سیراب کرے، اس لئے کہ وہ لوگ دریا کے اس سے زیادہ حق دار ہیں، اور اس لئے بھی کہ جو شخص کسی زمین کا مالک ہوتا ہے تو وہ اس کے تمام حقوق اور منافع کے ساتھ اس کا مالک ہوتا ہے، اور پانی اہم منفعت ہے تو وہ زمین کے حقوق کو ختم کرنے کا مالک نہیں ہے، اور شرب بھی زمین کے حقوق میں سے ہے[2]۔

عام نہروں کا کھودنا:

۷- کھودنا (کری): نہر کی زمین سے مٹی نکالنا، اس کو گڈھا کرنا اور اس کے دونوں کناروں کو درست کرنا ہے، کھدائی کرنے اور اس کی درستگی میں جن چیزوں کی ضرورت ہوگی ان تمام کا صرفہ مسلمانوں کے بیت المال سے ادا ہوگا، اس لئے کہ نہر عمومی مصلحت کے لئے ہے، اگر بیت المال میں کچھ نہ ہو اور لوگ درستگی نہ کریں تو حاکم لوگوں کو نہر کی اصلاح کے لئے مجبور کرے گا، تاکہ ضرر دور ہو اور عمومی مصلحت پوری ہوجائے[3]۔

---

(۱) سورۂ نساء/ ۶۵۔

(۲) المغنی ۵/ ۵۸۵۔

---

(۱) المغنی ۵/ ۵۸۴-۵۸۵، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۴، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۶۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۶، المغنی ۵/ ۵۸۵، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۴، ابن عابدین ۵/ ۲۸۴۔

(۳) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۶، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۴، ابن عابدین ۵/ ۲۸۴۔

دوسری قسم: مملوکہ نہروں اور ندیوں میں بہنے والا پانی:

۸ - کوئی شخص ایسا نہر کھودے جس میں پانی بڑی نہر یا اس سے نکلی ہوئی نہر سے آتا ہو تو پانی اس میں اپنی اباحت پر باقی ہوگا، لیکن نہر کا مالک اس کا زیادہ حقدار ہوگا جیسا کہ سیلاب کا پانی اس کی ملکیت میں آجائے، اور اس کے علاوہ دوسرے شخص کو اس نہر سے پینے، استعمال کرنے اور جانوروں کو پلانے کا حق ہوگا، نہ کہ اپنی زمین اور درختوں کو سیراب کرنے کا، اگر نہر کا مالک انکار کرے تو ضرورت مند کو اس سے جبراً لینے کا حق ہوگا، اور اگر اس کو روکے تو اسے اس سے لڑائی کرنے کا بھی حق ہوگا، خواہ ہتھیار سے ہو، اس شرط کے ساتھ کہ وہ مضطر شخص کوئی دوسرا مباح پانی نہ پائے، اس لئے کہ نہر کا پانی غیر مملوک ہوتا ہے [۱] اور اس لئے بھی کہ حضرت عمرؓ کا اثر ہے: ''روایت ہے کہ کچھ لوگ پانی کے قریب اترے اور وہاں کے لوگوں سے درخواست کی کہ وہ کنویں تک ان کی رہنمائی کردیں، ان لوگوں نے ان کی رہنمائی نہیں کی تو ان لوگوں نے کہا کہ ہماری اور ہمارے جانوروں کی گردنیں پیاس سے کٹی جارہی ہیں، تم لوگ کنویں تک ہماری رہنمائی کرو، اور ہمیں ایک ڈول دو کہ ہم سیراب ہولیں، لیکن ان لوگوں نے پھر بھی کنویں تک رہنمائی نہ کی، اس کا ذکر حضرت عمرؓ سے کیا گیا تو آپ نے کہا: تم لوگوں نے ان سے جنگ کیوں نہ کی''۔

نہر کے مالک کے علاوہ شخص کے لئے جائز ہے کہ نہر کے اوپر سے کوئی نہر کھود کر نکال لے، اگر نہر کے مالک کو کوئی دشواری نہ ہو، اگر اسے دشواری ہو تو اس شخص کے لئے ایسا کرنا درست نہیں۔

اگر کھدائی میں ایک جماعت شریک ہو تو وہ اپنے عمل کے بقدر ملکیت میں شریک ہوں گے، اور اگر ان لوگوں نے شرط یہ رکھی کہ نہر ان کے درمیان زمین کی ملکیت کے بقدر مشترک ہوگی تو ہر ایک کا عمل اس کی زمین کے بقدر ہوگا، اگر کسی نے تطوعاً حصۂ زمین سے زیادہ کام کیا تو باقی لوگوں پر اس کے لئے کچھ نہ ہوگا، اور اگر اسے مجبور کیا گیا یا اس کے لئے عوض کی شرط لگائی تو اس کے اضافی عمل کی اجرت لوگوں پر عائد ہوگی، اور اوپری زمین والے کو یہ حق نہیں کہ نچلی زمین والے سے پانی کو روک لے۔

اور اگر وہ پانی کی تقسیم دنوں اور گھنٹوں کے حساب سے کریں تو یہ بھی جائز ہے، اس لئے کہ یہ ان کا حق ہے جو ان سے علاحدہ نہیں ہے، اگر پانی کی تقسیم میں اختلاف ہوجائے تو حاکم ان کی ملکیت کے بقدر ان کے درمیان پانی کی تقسیم کرے گا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک اسی کے بقدر نہر کا مالک ہے [۱]۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ نہر کی چوڑائی میں لکڑی نصب کردی جائے جس میں یکساں یا متفرق طور پر ان کے حصوں کے تناسب سے سوراخ کردیئے گئے ہوں، اور کسی کو یہ حق نہیں کہ مشترکہ نہر میں نہر کے پاٹ کو چوڑا کرنے یا اسے کم کرنے میں تصرف کرے اور نہ کسی کو اس پر پل بنانے کا حق ہے، الا یہ کہ سبھوں کی رضامندی شامل ہو، اور ان کی رضا کے خلاف اس کا تعمیر کرنا اپنی ملکیت کے بقدر ہوگا، اس لئے کہ ملکیت اور انتفاع میں سبھی شریک ہیں، اور انہیں یہ حق ہے کہ باری کی بنیاد پر تقسیم کرلیں کہ ہر شخص ایک دن یا بعض اشخاص ایک دن یا اس سے زیادہ اپنے حصہ کے بقدر سیراب کرے گا، ان میں سے ہر ایک کو اپنی باری سے رجوع کرنے کا حق ہوگا جب چاہے، اور انہیں یہ بھی حق حاصل ہے کہ ہر وہ

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۷، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۵، رد المحتار ۵/ ۲۸۲، بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۹، المغنی ۵/ ۵۸۷-۵۸۹۔

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۷، المغنی ۵/ ۵۸۵-۵۸۶، ابن عابدین ۵/ ۲۸۴، ۲۸۵، اور سابقہ مراجع۔

چیز جو ان کو پانی سے ملے ہر حق والے کو اس کا حق دے کر آپس میں تقسیم کرلیں (۱)۔

تیسری قسم: یہ کہ پانی نکلنے کی جگہ مملوک ہو:

۹ - مثلاً کوئی اپنی ملکیت میں یا اپنی ملکیت میں شامل کرنے کے لئے غیر آباد جگہ میں کنواں کھودے، یا اس کی ملکیت میں کوئی چشمہ پھوٹ نکلے، تو پانی اس کی ملکیت ہوگی، اس لئے کہ یہ بھی اپنی ملکیت کو بڑھانا ہے جیسا کہ پھل اور دودھ ہے، اور یہی مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے، لیکن اس پر واجب ہے کہ اپنے پینے سے زائد پانی کو دوسرے کے پینے کے لئے خرچ کرے، اور اپنے چوپائے سے زائد پانی کو دوسرے کے چوپائے کے لئے خرچ کرے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**المسلمون شركاء في ثلاث: في الكلأ و الماء و النار**"(۲) (مسلمان تین چیزوں میں شریک ہیں: گھاس، پانی اور آگ میں)، شرط یہ ہے کہ یہاں ایسی گھاس ہو جسے چوپائے چر سکیں، اور کوئی مباح یا مملوک پانی نہ پائے جسے پانی کا مالک اس پر مفت خرچ کر سکے۔

اور اس کو یہ حق نہیں ہے کہ پانی کا معاوضہ لے، اس لئے کہ زائد پانی کو فروخت کرنے کی ممانعت وارد ہے، اور زائد پانی کو اس کی کھیتی کے لئے خرچ کرنا ضروری نہیں ہے (۳)۔

مالکیہ نے کہا: پانی کو دوسرے سے روک لینے کا، اس کو بیچنے اور ہبہ اور اسے صدقہ کردینے کا اسے حق ہے، البتہ ایسے شخص کو پانی دیا جائے گا جس پر ہلاکت یا شدید ضرر کا اندیشہ ہو، اور اندیشہ کے وقت اس کے پاس ثمن بھی نہ ہو، اگرچہ اپنے ملک میں وہ مالدار ہو تو مالک کے لئے یہ درست نہیں کہ ایسی حالت میں پانی کو روک لے یا اس کی بیع کرے، بلکہ اس پر واجب ہے کہ وہ اسے مفت دے، اور اس کے بعد ثمن کا مطالبہ نہ کرے، اگرچہ وہ اپنے ملک میں مالدار ہو، لیکن اگر اس کے پاس مال ہو تو ثمن کے بغیر پانی اس پر خرچ نہیں کرے گا، اسی طرح پانی کے مالک پر واجب ہے کہ زائد پانی کو اپنے پڑوسی کی کھیتی کے لئے صرف کرے، شرط یہ ہے کہ کھیتی کے ہلاک ہوجانے کا گمان ہو، اور یہ کہ پانی پانی کے مالک کی کھیتی سے زائد ہو، اور یہ کہ پڑوسی نے اپنی کھیتی اپنے ہی پانی میں کی ہو، اور وہ اپنے کنویں کی اصلاح شروع کر چکا ہو۔

اگر اس کی کھیتی سے کچھ بھی زائد نہ ہو تو اس پر دوسرے کے لئے پانی صرف کرنا ضروری نہیں ہے، یہی حکم اس صورت میں بھی ہے کہ پڑوسی نے اپنی کھیتی کسی پانی پر نہ کی ہو، کیونکہ اس نے اپنی کھیتی کے ساتھ ہلاکت کا جوکھم مول لیا ہے، اسی طرح اگر اس نے کسی پانی پر کھیتی کی ہو پھر پانی ہلاک ہوگیا ہو اور اس نے اس کی درستگی شروع نہ کی ہو (۱)۔

حنفیہ نے کہا: کنویں، حوض اور چشموں کا پانی مملوک نہیں ہے، بلکہ فی نفسہ مباح ہے، خواہ مملوکہ یا غیر مملوکہ زمین میں کھود کر نکالا گیا ہو، لیکن اپنی ملکیت میں یا ملکیت حاصل کرنے کے لئے بنجر زمین میں کنواں کھودنے والے کو، اور اس شخص کو جس کی مملوکہ زمین میں چشمہ پھوٹ پڑے، خصوصی حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ پانی اصل میں

(۱) أسنی المطالب ۲/۴۵۵، روضۃ الطالبین ۵/۳۰۷، المحلی علی القلیوبی ۳/۹۶-۹۷، المغنی ۵/۵۸۵-۵۸۶، ابن عابدین ۵/۲۸۵، بدائع الصنائع ۶/۱۹۰-۱۹۱، تبیین الحقائق ۶/۴۲، القوانین الفقہیہ ر۳۳۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/۷۴۔

(۲) حدیث: "الناس شركاء في ثلاث......" کی تخریج فقرہ ر ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۳) أسنی المطالب ۲/۴۵۵-۴۵۶، روضۃ الطالبین ۵/۳۰۹، المحلی علی القلیوبی ۳/۹۷۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/۷۲-۷۳، شرح الزرقانی ۷/۷۰۔

مباح پیدا کیا گیا ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "المسلمون شركاء في ثلاث: الكلأ والماء والنار"[۱] (مسلمان تین چیزوں میں شریک ہیں: گھاس، پانی اور آگ)۔ اور شرکت کا تقاضہ یہ ہے کہ تمام شرکاء کے لئے مباح ہو، اِلا یہ کہ اسے برتن میں لے لے اور محفوظ کرلے تو وہ مملوک ہوگا، اس لئے کہ اس پر اس کا قبضہ ہوگیا، حالانکہ وہ کسی کے حق میں مملوک نہیں ہے، دوسرے تمام غیر مملوک مباحات کی طرح، اگر یہ صورت حال نہ ہوتو وہ شریعت سے ثابت اباحت کی اصل پر باقی رہے گا، پس اس کا بیچنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ غیر مملوک مال کی بیع درست نہیں ہے، اور اسے یہ حق نہیں کہ وہ لوگوں کو خود پینے سے اور اپنے جانوروں کو پلانے سے روکے، اس لئے کہ پانی مباح ہے[۲]۔

نبی علیہ السلام سے مروی ہے: "أنه نهى أن يمنع نقع البئر"[۳] (آپ علیہ السلام نے اس بات سے منع فرمایا کہ کسی کو کنویں کے جمع شدہ پانی سے روکا جائے) اور یہ کنویں کا وہ زائد پانی ہے جو اس سے نکلتا ہے، پس لوگوں کو یہ حق ہے کہ اس سے پئیں اور اپنے جانوروں کو پلائیں، لیکن اگر پانی مملوکہ زمین میں ہوتو زمین کے مالک کو یہ حق ہے کہ وہ اپنی ملکیت میں داخل ہونے سے روک دے، اس لئے کہ اس کی ملکیت میں داخل ہونے میں بلاضرورت اس کو نقصان پہنچانا ہے، جب کہ اسے اپنی ذات سے ضرر کو دفع کرنے کا حق ہے، اور اگر لوگ پانی کے لئے مضطر ہوں اس طور پر کہ اس کے علاوہ کوئی پانی انہیں نہ ملے اور ہلاکت کا اندیشہ ہوتو اسے اس بات پر مجبور کیا جائے گا کہ وہ انہیں اپنی ملکیت میں داخل ہونے کی اجازت دے یا ان کے لئے پانی نکالے، اور انہیں یہ حق ہوگا کہ وہ اس بات پر اس سے ہتھیار سے قتال کریں، تاکہ پانی حاصل کرسکیں، حنابلہ کا مذہب یہی ہے[۱]۔

نفع اٹھانے کے لئے کنواں کھودنا، ملکیت حاصل کرنے کے لئے نہیں:

۱۰ - اگر کسی نے نفع اٹھانے کے لئے بنجر زمین میں کنواں کھودا تو مالک کی طرح کنواں اور کنویں کا پانی اس کے لئے مخصوص ہوگا جب تک اس کی حفاظت میں ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "من سبق إلى مالم يسبق إليه مسلم فهو له"[۲] (جس کسی نے ایسی چیز کی طرف پہل کی جس کی طرف کسی مسلمان نے پہل نہ کی ہوتو وہ اسی کی ہے)، لیکن وہ اس کا مالک نہیں ہوگا کہ وہ پینے اور جانوروں اور مویشیوں کو پلانے کے لئے ضرورت مند شخص کو زائد پانی سے منع کرے، اس مسئلہ پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اگر وہ کنویں کو چھوڑ کر کوچ کرجائے تو اس کی ملکیت باطل ہوجائے گی، اور پھر اگر دوسری مرتبہ واپس آئے تو وہ عام لوگوں کی طرح ہوگا، اور اس کی ملکیت اس کے لئے دوبارہ نہیں لوٹے گی۔

اگر اس نے راہ گیروں کے لئے کنواں کھودا تو وہ کنویں کے سلسلہ میں ایک راہ گیر کی طرح ہوگا، اور اگر اس نے او پر مذکور کسی چیز کا

---

(۱) حدیث: "المسلمون شركاء في ثلاث......" کی تخریج فقرہ/ ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۸۹/۶، ابن عابدین ۱۸۲/۵۔

(۳) حدیث: "نهى أن يمنع نقع البئر" کی روایت احمد (۱۳۹/۶ طبع المیمنیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور حضرت ابوہریرہ سے اس کا ایک شاہد ہے جس کی روایت بخاری (الفتح ۳۱/۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۱۹۸/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) سابقہ مراجع، المغنی ۵۸۹/۵۔

(۲) حدیث: "من سبق إلى مالم يسبقه إليه مسلم فهو له" کی روایت ابوداؤد (۴۵۳/۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت اُسمر بن مضرسؓ سے کی ہے، اور منذری نے کہا: حدیث غریب ہے۔

قصد کئے بغیر کنواں کھودا تو اس کا حکم اسی طرح ہوگا، اور مملوکہ سرنگ کا حکم کنویں کی طرح ہوگا جس کے احکام اوپر گزرے [۱]۔

چوتھی قسم: برتنوں میں محفوظ کیا گیا پانی:

۱۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ پانی محفوظ کرنے والے کی ملکیت ہوگا اور کسی دوسرے کا اس میں کوئی حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ پانی اصلا مباح ہے، لیکن مباح پانی پر قبضہ سے ملکیت ثابت ہوجائے گی اگر کسی دوسرے کی ملکیت میں نہ ہو، جیسے لکڑی، گھاس اور شکار، پس اس کی خرید وفروخت، اس کا ہبہ اور اس کا صدقہ کرنا جائز ہوگا، مسلمانوں کی تمام جگہوں اور زمانوں میں یہ عادت جاری ہے کہ سقایہ کا کام کرنے والے بغیر کسی نکیر کے برتنوں میں محفوظ پانی کو بیچتے ہیں، چنانچہ کسی کے لئے پانی کو محفوظ کرنے والے کی اجازت کے بغیر اس کو لینا جائز نہیں ہے، اِلا یہ کہ اسے ہلاکت کا اندیشہ ہو اور پانی والے کے پاس پانی اس کی ضرورت سے زائد ہو تو اس کے لئے اس کا خرچ کرنا اس پر واجب ہوگا، اگر اس کو پانی دینے سے رک جائے تو اسے حق ہوگا کہ وہ اس پر اس سے قتال کرے [۲]۔

مخصوص ندیوں وغیرہ سے انتفاع کے وجوب کی شرط:

۱۲- مخصوص ندی، نالوں اور کنوؤں سے نفع اٹھانے والے پر واجب ہے کہ وہ مالک کو اس کی ملکیت میں نقصان نہ پہنچائے، اس طور پر کہ ندی، نالہ اور کنویں کے کنارے کو خراب ہونے سے بچائے، اگر وہ ایسا نہ کرے تو پانی کے مالک کو اس سے روکنے کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ نہ ابتداء ضرر پہنچانا ہے اور نہ بدلہ کے طور پر ضرر پہنچانا ہے [۱]۔

شرب کے لئے دعوی دائر کرنا:

۱۳- جس شخص کو پانی میں حق شرب حاصل ہو تو اسے ایسے شخص کے خلاف دعوی دائر کرنے کا حق ہوگا جو اس کے اور اس کے حصول حق کے درمیان حائل ہو، اس لئے کہ شرب کی خواہش کی جاتی ہے اور اس سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے، اور زمین کے بغیر وراثت اور وصیت کے ذریعہ اس کا استحقاق ممکن ہے، اس لئے کہ اس نے صرف زمین بیچی اور حق شرب نہیں بیچا تو صرف حق شرب باقی رہے گا، اگر کوئی دوسرا شخص اس پر قابض ہوجائے تو اپنے سے ظلم کو دفع کرنے کا اسے حق ہوگا، بشرطیکہ وہ بینہ کے ذریعہ اپنا حق ثابت کردے، حنفیہ نے اسی کی صراحت کی ہے، جبکہ وہ بیع واجارہ وغیرہ جیسے عقود کے ذریعہ شرب میں تصرف کو جائز نہیں قرار دیتے ہیں [۲]، اور غیر حنفیہ کے نزدیک دعوی دائر کرنا زیادہ راجح ہے، اس لئے کہ وہ حق شرب کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں، جیسا کہ آگے آئے گا۔

شرب میں تصرف:

۱۴- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ بیع، اجارہ اور صلح وغیرہ جیسے اقسام تصرف کے ذریعہ شرب میں تصرف کرنا جائز ہے جیسے کہ ہبہ اور صدقہ۔

اور اگر اس نے کسی آدمی سے اس کی زمین میں سرنگ کی کسی ایسی جگہ پر مصالحت کی جس میں پانی بہہ رہا ہو، اور ان دونوں نے اس کی

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۴۵۶، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۹، المغنی ۵/ ۵۹۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۳، رد المحتار ۵/ ۲۸۲۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) الدر المختار ۵/ ۳۱۴، تبیین الحقائق ۶/ ۴۰، تکملۃ الفتح ۸/ ۱۲۷۔

جگہ اورطول وعرض واضح کر دیا تو یہ جائز ہے، اس لئے کہ یہ اپنی زمین میں سے کسی جگہ کی بیع ہے، اوراس کی گہرائی کوواضح کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ جب وہ اس جگہ کا مالک ہوگیا تو اس کی ملکیت اس جگہ کی حدوں تک ہوگی ، اور اگر زمین کے مالک سے زمین میں موجود نالی میں پانی بہانے پر مصالحت کی اس شرط کے ساتھ کہ اس پر اس کی ملکیت باقی رہے گی تو یہ جائز ہے، اور یہ زمین کے حق میں اجارہ ہوگا، لہذا مدت کی تعیین کی شرط لگائی جائے گی، اس لئے کہ یہ اجارہ کی صورت ہے [1]۔

رہا شرب پانی کے معنی میں تو مالکیہ نے اس کی بیع کو مطلقا جائز قرار دیا ہے، لہذا اس کو حق ہوگا کہ وہ اصل پانی کے بغیر ایک دن یا دو دن کا شرب خرید لے [2]۔

حنابلہ نے کہا: اگر اس نے کسی آدمی کو نہر سے ایک دن یا دو دن کا شرب خریدا یا اس پر مصالحت کی اور کسی معلوم شئ کے ذریعہ اس کی تعیین کی تو قاضی کہتے ہیں: یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ پانی غیر مملوک ہے، لہذا اس کی بیع جائز نہ ہوگی اور نہ اس پر صلح درست ہوگی، اس لئے کہ وہ مجہول ہے، اور اگر اس نے چشمہ یا نہر کے ایک حصہ مثلاً چوتھائی یا تہائی پر اس سے مصالحت کی تو یہ جائز ہے، اور یہ قرار (پائیدار حصہ) کی بیع ہوگی اور پانی اس کے تابع ہوگا، قاضی کا یہی کہنا ہے، اور ابن قدامہ نے کہا: اس کا احتمال ہے کہ اس کے قناۃ یا نہر میں سے شرب پر مصالحت درست ہو، اس لئے کہ ضرورت اس کی متقاضی ہے، اور پانی ایسی چیز ہے جس کا عوض فی الجملہ جائز ہے، اس دلیل سے کہ اگر اس نے اس کو کسی برتن یا مٹکا میں محفوظ کرلیا تو اس کی بیع جائز ہے، اور جس کی بیع جائز نہ ہو اس پر صلح کرنا جائز ہے جیسے کہ قصاص [1]۔

شافعیہ نے کہا: اگر پانی کو خرچ کرنا واجب ہو تو پانی کی بیع جائز نہیں ہے، اور اگر اس کا صرف کرنا واجب نہ ہو بایں طور کہ شرب کا محتاج کوئی دوسرا پانی پا جائے تو اس کو کیل یا وزن کے ذریعہ پانی کی بیع کا حق ہوگا، اور اس کی بیع مویشی اور کھیتی کی سیرابی کے ذریعہ جائز نہیں [2]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ تنہا شرب کی بیع جائز نہیں، بایں طور کہ ایک دن یا اس سے زائد کے شرب کی بیع کرے، اس لئے کہ یہ حق شرب اور سیرابی سے عبارت ہے، اور حقوق میں اس کا احتمال نہیں ہوتا کہ بیع وشراء کے ذریعہ علاحدہ کرلیا جائے، اگر کسی نے کسی مکان کے بدلہ میں شرب خریدا اور اس پر قابض ہوگیا تو مکان کا لوٹانا اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ اس پر قبضہ عقد فاسد کے ذریعہ کیا گیا ہے، لہذا دوسرے عقود فاسدہ کی طرح اس کا لوٹانا واجب ہوگا، اور شرب سے جو کچھ فائدہ اٹھایا ہے اس کے بدلہ بائع پر کچھ نہیں ہوگا، اور اگر شرب کی بیع زمین کے ساتھ کی تو زمین کے تابع ہوکر جائز ہے، اس لئے کہ کسی شئ کا دوسری شئ کے تابع ہونا جائز ہے، اگر چہ تابع ہونا بذات خود مقصود نہ ہو، اور اس کو کسی مکان کی اجرت بنانا جائز نہیں ہے، اور نہ اس کو تنہا اجرت پر دینا جائز ہے، اس لئے کہ حقوق میں اجارہ کا احتمال نہیں ہوتا، جیسا کہ ان میں بیع کا احتمال نہیں ہوتا ہے [3]۔

اگر زمین کی بیع کی اور شرب کا ذکر نہیں کیا تو وہ بیع میں داخل

---

(۱) المغنی ۴/ ۵۴۶-۵۴۷، تکملۃ المجموع ۱۳/ ۴۰۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۲، المدونہ ۶/ ۱۹۲، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۲۱۔

(۲) المدونہ ۶/ ۱۹۲۔

(۱) المغنی ۴/ ۴۴۸-۴۴۹۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۱۰-۳۱۱، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۹، رد المحتار ۵/ ۲۸۷۔

نہیں ہوگا، اور اگر زمین کو کرایہ پر دیا اور شرب کا ذکر نہیں کیا تو وہ قیاساً داخل نہیں ہوگا، لیکن استحساناً داخل ہوجائے گا، اس لئے کہ دلالۃً شرب کا ذکر پایا گیا، اس لئے کہ اجارہ عوض کے بدلہ منفعت کا مالک بنانا ہے، اور زمین سے انتفاع شرب کے بغیر ممکن نہیں، لہذا وہ زمین کے ذکر کے ساتھ دلالۃً مذکور ہوگا، برخلاف بیع کے، اس لئے کہ بیع عین کا مالک بنانا ہے، اور عین میں منفعت کے بغیر ملکیت کا احتمال ہے، اور شرب کا ہبہ اور اس کا صدقہ کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ان سب سے مالک بنانا ہوتا ہے، اور تنہا حقوق میں مالک بنانے کا احتمال نہیں ہے، اور (شرب پر) صلح کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ صلح بیع کے معنی میں ہے، اور شرب مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور نہ بدل خلع بننے کی [۱]۔

شرب کے استحقاق میں نزاع:

۱۵ - شافعیہ نے کہا: اگر ایسی زمین پائی گئی جس کی سیرابی عام نہر سے نہ ہوتی ہو، اور اس کے لئے نہر سے نکلا ہوا نالہ پایا گیا، اور کسی دوسری جگہ سے اس کے لئے کوئی شرب نہ ہو تو ہم نے تنازع کے وقت یہ فیصلہ کیا ہے کہ اس کو اسی نہر سے شرب ملے گا، اور اگر نہر کے شرکاء کے درمیان ان کے حصوں کی مقدار کے سلسلہ میں تنازع پیدا ہوجائے تو زمین کے بقدر ان کے حصے لگائے جائیں گے، کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ شرکت ملکیت کے بقدر ہی ہوتی ہے [۲]۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) أسنی المطالب ۲/ ۴۵۵، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۸-۳۰۹۔

تراجم فقہاء

جلد ۲۵ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآلوسی: یہ محمود بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص ۷۹ ۴ میں گذر چکے۔

الآمدی: یہ علی بن ابی علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۷۹ ۴ میں گذر چکے۔

ابراہیم الحلبی: یہ ابراہیم بن محمد الحلبی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷ ۴ میں گذر چکے۔

ابن ابی أوفی: یہ عبداللہ بن ابی أوفی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۵ ص ۷ ۳۳ میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلیٰ: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۲۸ ۴ میں گذر چکے۔

ابن ابی ہریرہ: یہ الحسین بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص ۲۵ ۴ میں گذر چکے۔

ابن الأثیر: یہ المبارک بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۷۲ ۵ میں گذر چکے۔

ابن اسحاق (؟-۱۵۱ھ)

یہ محمد بن اسحاق بن یسار بن خیار ہیں، کنیت ابوعبداللہ اور نسبت قرشی مطلبی مدنی ہے، مورخ اور حافظ تھے، یہ عرب کے سب سے قدیم مورخ اور حافظ حدیث ہیں، حضرت انس، ابن المسیب اور ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن کو دیکھا، انہوں نے اپنے والد اور اپنے دونوں چچا عبد الرحمٰن اور موسی سے، اور اعرج، عبیداللہ بن عبداللہ، عباس بن سہل بن سعد، زہری، مکحول اور حمید الطویل وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے یحیی بن سعید انصاری، یزید بن ابی حبیب، جریر بن حازم، دونوں حماد، شعبہ اور دونوں سفیان وغیرہ نے روایت کی، ابن حبان کہتے ہیں: مدینہ میں کوئی شخص علم میں ابن اسحاق کے مقابل نہیں تھا یا جمع حدیث میں کوئی ان کے برابر نہیں تھا، اور وہ اخبار و احادیث بیان کرنے میں لوگوں میں سب سے بہتر تھے، ابن عیینہ کہتے ہیں: ستر سال سے زائد ابن اسحاق سے میری ہم نشینی رہی، لیکن اہل مدینہ میں سے کسی نے ان کو متہم نہیں کیا اور نہ ان کے بارے میں کسی نے کچھ کلام کیا، ابوزرعہ دمشقی کہتے ہیں: ابن اسحاق ایسے آدمی ہیں جن سے روایت لینے پر کبار اہل علم کا اتفاق ہے، ابن البرقی کہتے ہیں: میں نے محدثین کو نہیں دیکھا کہ انہوں نے ان کے ثقہ ہونے اور حسن حدیث اور حسن روایت ہونے میں اختلاف کیا ہو۔

[تہذیب التہذیب ۳۸/۹؛ سیر أعلام النبلاء ۳۳/۷؛ طبقات ابن سعد ۳۲۱/۷؛ الأعلام ۲۵۲/۶]

ابن بطال: یہ علی بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۲۸ ۴ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۲۹ ۴ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ: یہ عبدالسلام بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابن التین: یہ عبدالواحد بن التین ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۳۷۴ میں گذر چکے۔

ابن جریر الطبری: یہ محمد بن جریر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۳۶۱ میں گذر چکے۔

ابن الجوزی: یہ عبدالرحمٰن بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ الحسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر المکی: یہ احمد بن حجر الہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حزم: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن دقیق العید: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الجد) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الحفید) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن الزبیر: یہ عبداللہ بن الزبیر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

ابن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن عطیہ: یہ عبدالحق بن غالب ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۷ میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن عمرو: یہ عبداللہ بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن القاص: یہ احمد بن ابی احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن القصار: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۸ ص ۳۱۷ میں گذر چکے۔

ابن القطان: یہ عبداللہ بن عدی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ اسماعیل بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن الوکیل: یہ محمد بن عبداللہ بن عمر بن مکی ہیں:
ان کے حالات ج ۲۲ ص ۳۶۹ میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن المبارک: یہ عبداللہ بن المبارک ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۹ میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن النجار: یہ محمد بن احمد الفتوحی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۴ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن ہبیرہ: یہ یحیی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابہری (۲۸۹-۳۷۵ھ)

یہ محمد بن عبد اللہ بن محمد بن صالح ہیں، کنیت ابوبکر اور نسبت ابہری مالکی ہے، فقیہ واصولی، محدث اور قاری تھے، ابن فرحون کہتے ہیں: وہ ثقہ، امانت دار مشہور تھے، مذہب مالکی کی سربراہی انہیں حاصل تھی، بغداد میں سکونت اختیار کی، وہاں انہوں نے ابوعروبہ حرانی، ابن ابی داؤد، ابوزید مروزی اور بغوی وغیرہ سے حدیث حاصل کی، اور خود ان سے برقانی، ابراہیم بن مخلد، ابوالحسن دارقطنی، باقلانی اور ابن فارس المقری نے حدیث حاصل کی، بغداد میں قاضی ابوعمر اور ان کے بیٹے ابوالحسین سے فقہ حاصل کی، ابوعمر والدانی نے ان کا ذکر طبقات قراء میں کیا ہے، اور ایک بہت بڑی تعداد نے ان سے فقہ حاصل کیا، اور عراق، خراسان، جبل، مصر اور افریقہ جیسی جگہوں سے ائمہ کی ایک جماعت ان کے پاس آئی۔

بعض تصانیف: "شرح مختصر ابن الحكم"، "الرد على المزني" تیس مسائل سے متعلق، "كتاب في أصول الفقه" اور "شرح كتاب عبد الحكم الكبير"۔

[الدیباج ص ۲۵۵؛ تاریخ بغداد ۵/ ۴۶۲؛ البدایہ ۱۱/ ۳۰۴؛ شذرات الذہب ۳/ ۸۵]

ابوامامہ: یہ صدی بن عجلان الباہلی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

ابوبکر الصدیق:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوبکر: یہ عبدالعزیز بن جعفر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوبکر الفارسی (۳۵۰ھ کے دوران وفات ہوئی)

یہ احمد بن حسین بن سہل ہیں، کنیت ابوبکر نسبت الفارسی ہے، فقیہ شافعی تھے، مزنی اور ابن سریج سے فقہ حاصل کی، بلاد فارس کے منصب قضاء پر فائز رہے، اور ایک مدت تک بخاری میں پھر نیساپور میں قیام پذیر رہے۔

بعض تصانیف: "عيون المسائل فى نصوص الشافعى"، "الذخيره في أصول الفقه"، اور "كتاب الانتقاد على المزني"۔

[طبقات الشافعية الكبرى ۱/ ۲۸۶، ۲۸۷؛ طبقات الشافعيه لابن ہدایہ ص ۲۳؛ الأعلام ۱/ ۱۱۱؛ معجم المؤلفین ۱/ ۱۹۲]

ابوحنیفہ: یہ النعمان بن ثابت ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص میں ۴۴۴ گذر چکے۔

ابوداؤد: یہ سلیمان بن أشعث ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۲ میں گذر چکے۔

ابوالسعود: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ابوسعید الاصطخری: یہ الحسن بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابوسعید الخدری: یہ سعد بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوسعید المقبری (؟-۱۰۰ھ)

یہ کیسان بن سعید ہیں، کنیت ابوسعید اور نسبت المقبری مدنی ہے، تابعی ثقہ اور کثیر الحدیث تھے، انہوں نے حضرت عمر، علی، عبداللہ بن سلام، أسامہ بن زید، ابوہریرہ، ابوسعید خدری اور عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے ان کے بیٹے سعید اور ان کے پوتے عبداللہ بن سعید نے اور عبدالملک بن نوفل نے روایت کی، ابن سعد نے اہل مدینہ کے طبقہ اولی میں ان کا ذکر کیا ہے، واقدی کہتے ہیں: وہ ثقہ اور بہت زیادہ روایت کرنے والے تھے، ابراہیم حربی کہتے ہیں: وہ قبروں میں اترا کرتے تھے، لہذا یہ نام ان کا پڑ گیا، اور ایک قول ہے: اس لئے کہ وہ قبروں کی کھدائی کی نگرانی کرتے تھے۔

[تہذیب التہذیب ۸/ ۴۵۳؛ الأعلام ۶/ ۹۹]

ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۳ میں گذر چکے۔

ابوالطفیل: یہ عامر بن واثلہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱۷ ص ۳۶۸ میں گذر چکے۔

ابوطلحہ: یہ زید بن سہل ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

ابوالقاسم الأنماطی (؟-۲۸۸ھ)

یہ عثمان بن سعید بن بشار ہیں، کنیت ابوالقاسم اور نسبت أحول، أنماطی، بغدادی ہے، أنماطی أنماط سے منسوب ہے، اور انماط اونی

کپڑے ہیں جو بچھائے جاتے ہیں، فقیہ شافعی تھے، مزنی اور ربیع مرادی سے فقہ حاصل کیا، اوران دونوں سے روایت بھی کی، اور خود ان سے ابوالعباس بن سریج نے فقہ حاصل کیا، اور ابوبکر شافعی نے ان سے روایت کی، شیخ ابواسحاق کہتے ہیں: أنماطی کی وجہ سے فقہ شافعی کی کتابوں اور فقہ شافعی کے تحفظ کے لئے بغداد کے لوگوں میں ایک ولولہ تھا۔

[وفیات الأعیان ۲/ ۴۰۶، شذرات الذہب ۲/ ۱۹۸، تاریخ بغداد ۱۱/ ۲۹۲؛ سیر أعلام النبلاء ۱۳/ ۴۲۹؛ البدایہ والنہایہ ۱۱/ ۸۵]

ابوقتادہ: یہ حارث بن ربعی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

ابوقلابہ: یہ عبداللہ بن زید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ابواللیث السمرقندی: یہ نصر بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ابوموسی الأشعری: یہ عبداللہ بن قیس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابوالولید الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابی بن کعب:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

الأبی المالکی: یہ محمد بن خلیفہ ہیں:

ان کے حالات ج ۸ ص ۳۱۹ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

اسامہ بن زید:

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

أسماء بنت أبی بکر الصدیق:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

الاسود بن یزید:

ان کے حالات ج ۱۲ ص ۳۷۹ میں گذر چکے۔

الأعمش (۶۱-۱۴۸ھ)

یہ سلیمان بن مہران ہیں، کنیت ابومحمد، نسبت اسدی کوفی کاہلی ہے، اور لقب اعمش ہے، مشہور تابعی ہیں، انہوں نے انس، عبد اللہ بن ابی اوفی، زید بن وہب، قیس بن ابی حازم، طلحہ بن نافع، عامر شعبی، ابراہیم نخعی اور عدی بن ثابت وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے حکم بن عتیبہ، سلیمان تیمی، سہیل بن ابی صالح، جریر بن حازم، اور ابن المبارک وغیرہ نے روایت کی، ہشیم کہتے ہیں: اعمش چار خصلتوں کی بنا پر اپنے اصحاب سے آگے بڑھ گئے: یہ ان سے زیادہ قرآن کو پڑھنے والے، ان سے زیادہ حدیث کو یاد کرنے والے، اور ان سے زیادہ علم فرائض کو جاننے والے تھے، اور ایک دوسری خصلت کا ذکر کیا، عیس بن یونس کہتے ہیں: اعمش کے مثل ہم نے نہیں دیکھا اور نہ سرمایہ داروں اور سلاطین کو اعمش کے فقر ومحتاجگی کے باوجود ان کے نزدیک ان سے زیادہ عاجز اور کم مایہ کسی اور کے نزدیک ہوتے دیکھا۔ نسائی اور ابن معین نے کہا: ثقہ مستند تھے، ابن حبان نے ان کا تذکرہ ثقات تابعین میں کیا ہے۔

[طبقات ابن سعد ۶/ ۳۴۲؛ تاریخ بغداد ۹/ ۳؛ الأعلام ۳/ ۱۹۸؛ تہذیب التہذیب ۴/ ۲۲۴]

امام الحرمین: یہ عبد الملک بن عبد اللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۷ میں گذر چکے۔

الأوزاعی: یہ عبد الرحمٰن بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

إیاس بن معاویہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ایوب السختیانی (۶۶-۱۳۱ھ)

یہ ایوب بن ابی تمیمہ کیسان ہیں، کنیت ابوبکر اور نسبت سختیانی بصری ہے، تابعی ہیں، اپنے زمانہ کے فقہاء کے سردار، اور حفاظ حدیث میں سے تھے، انہوں نے انس بن مالک کو دیکھا ہے، اور انہوں نے عمرو بن سلمہ الجرمی، حمید بن ہلال، ابوقلابہ، قاسم بن محمد، عبد الرحمٰن بن قاسم، عطاء اور عکرمہ وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے اعمش، قتادہ، دونوں حماد، دونوں سفیان، شعبہ، مالک، ابن علیہ اور ابن اسحاق وغیرہ نے روایت کی، علی بن مدینی نے کہا: ان کو تقریباً ۸ ہزار احادیث یاد تھیں، ابن سعد نے کہا: حدیث میں ثقہ اور مستند، بہت سارے علوم کے جامع، حجت اور عادل تھے، مالک نے کہا: خشوع وخضوع اختیار کرنے والے باعمل عالم تھے۔

[تہذیب التہذیب ۱/ ۳۹۷؛ شذرات الذہب ۱/ ۱۸۱؛ سیر أعلام النبلاء ۶/ ۱۵؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۱۳۰؛ الأعلام ۱/ ۳۸۲]

ب

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۵۱ میں گذر چکے۔

الباقلانی: یہ محمد بن الطیب ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۵۲ میں گذر چکے۔

براء بن عازب:
ان کے حالات ج۶ص۴۸۱ میں گذر چکے۔

البغوی: یہ الحسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۵۴ میں گذر چکے۔

البلقینی: یہ عمر بن رسلان ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۵۴ میں گذر چکے۔

البنانی: یہ محمد بن حسن ہیں:
ان کے حالات ج۳ص۴۷۵ میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۵۴ میں گذر چکے۔

البویطی: یہ یوسف بن یحیی ہیں:
ان کے حالات ج۱۵ص۳۲۸ میں گذر چکے۔

ت

الترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۵۵ میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۵۵ میں گذر چکے۔

ج

الجرجانی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۴ص۴۵۴ میں گذر چکے۔

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

ح

الحجاوی: یہ موسی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۱ میں گذر چکے۔

الحسن البصری: یہ الحسن بن یسار ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

حذیفہ بن الیمان:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۲ میں گذر چکے۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحکم: یہ الحکم بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الحلوانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحلیمی: یہ الحسین بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

حماد بن ابی سلیمان:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

خ

الخرشی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخصاف: یہ احمد بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

الخطیب البغدادی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

خواہرزادہ: یہ محمد بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

د

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الدمیری (۷۴۲-۸۰۸ھ)

یہ محمد بن موسی بن عیسی بن علی کمال ہیں، کنیت ابوالبقاء اور نسبت اصلاً دمیری، قاہری ہیں، فقیہ شافعی، مفسر، ادیب، نحوی، نظم گو اور ان کے علاوہ علوم میں بھی دسترس رکھنے والے تھے، بہاء الدین احمد سبکی، جمال الدین اسنوی اور کمال الدین نویری مالکی وغیرہ سے علم حاصل کیا، شوکانی کہتے ہیں: وہ تفسیر، حدیث، فقہ واصول فقہ، اور عربی زبان وادب اور اس کے علاوہ علوم میں درجہ کمال کو پہنچے ہوئے تھے، تدریس وافتاء کا کام بھی انجام دیا اور کئی عمدہ کتابیں تصنیف کیں۔

بعض تصانیف: "النجم الوهاج شرح منهاج الطالبين"، "الديباج شرح سنن ابن ماجه"، "حياة الحيوان الكبرى"، اور "شرح المعلقات السبع"۔

[شذرات الذہب ۷/۷۹؛ الضوء اللامع ۱۰/۵۹؛ البدر الطالع ۲/۲۷۲؛ ہدیۃ العارفین ۲/۱۷۸]

ر

الرازی: یہ محمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الراغب: یہ الحسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرأی: یہ ربیعہ بن فروخ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الرحیبانی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۶ میں گذر چکے۔

رفاعہ بن رافع:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۶۹ میں گذر چکے۔

الرملی: یہ احمد بن حمزہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

الرملی: یہ خیر الدین الرملی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

الرہونی (؟-۱۲۳۰ھ)

یہ محمد بن احمد بن محمد بن یوسف ہیں، کنیت ابو عبداللہ اور نسبت رہونی، مغربی ہے، فقیہ مالکی اور متکلم تھے، مراکش میں فتوی کے لئے ان ہی کی طرف رجوع کیا جاتا تھا، انہوں نے شیخ تاودی، محمد ورزازی، محمد البنانی، محمد الجنوی وغیرہ سے فقہ حاصل کیا، اور ان سے شیخ ہاشمی بن تہامی، محمد بن احمد بن الحاج، عبداللہ بن ابی بکر مکناسی وغیرہ نے حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "شرح الشيخ الزرقاني على مختصر خليل" پر ان کا حاشیہ: "أرجوزة في الحيض والنفاس"، "حاشية على شرح ميارة الكبير على المرشد المعين" اور "نزهة الأكياس"۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ۳۷۸؛ معجم المؤلفین ۹/۲۰؛ ہدیۃ العارفین ۲/۳۵۷]

ز

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۷ میں گذر چکے۔

زروق: یہ احمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۷ ص ۳۴۳ میں گذر چکے۔

زعفرانی: یہ محمد بن مرزوق ہیں:

ان کے حالات ج ۱۵ ص ۳۳۳ میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

زیاد بن الحارث الصدائی (؟-؟)

یہ زیاد بن حارث صُدائی صحابی ہیں، وہ نبی علیہ السلام کے پاس آئے، اور آپ علیہ السلام کے سفر میں آپ کے لئے اذان دی، نبی علیہ السلام نے یمن میں ان کی قوم صداء کی طرف لشکر بھیجنے کے لئے تیار کرایا تو انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ان کو واپس کر دیجئے، میں ان کو اسلام کے ساتھ آپ کے پاس لاؤں گا، تو آپ علیہ السلام نے لشکر کو واپس کر دیا اور ان کے لئے ایک خط لکھا، چنانچہ ان کا وفد اپنے اسلام کے ساتھ آیا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: اے صُدائی بھائی تمہاری قوم میں تمہاری بات مانی جاتی ہے، تو انہوں نے کہا: بلکہ اللہ نے ہدایت دی ہے، اور کہا: کیا آپ مجھے ان کا امیر نہیں بنائیں گے؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا: کیوں نہیں، لیکن کسی مومن آدمی کے لئے امارت میں کوئی خیر نہیں ہے، تو انہوں نے امارت چھوڑ دی، "أسد الغابہ" میں زیاد بن حارث صدائی کے بارے میں آیا ہے، وہ

کہتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے مجھے حکم دیا کہ میں فجر کی نماز کے لئے اذان دوں تو میں نے اذان دی، اور حضرت بلالؓ نے اقامت کہنے کا ارادہ کیا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن أخا صداء أذن، ومن أذن فهو يقيم" (صدائی بھائی نے اذان دی ہے، اور جو اذان دے وہی اقامت کہے)۔

[أسد الغابہ ۲/۱۱۷؛ الإصابہ ۱/۵۵۷؛ تہذیب التہذیب ۳/۳۵۹، ۳٦۰]

زید بن أرقم:

ان کے حالات ج٦ ص٤٨٦ میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:

ان کے حالات ج١ ص٤٦٧ میں گذر چکے۔

الزنجانی (؟ - ٦۵۵ھ میں زندہ تھے)

یہ ابراہیم بن عبدالوہاب بن ابی المعالی، عزالدین زنجانی، فقیہ شافعی صوفی ہیں۔

بعض تصانیف: "شرح علی الوجیز"، شرح الرافعی کی مختصر ہے، جس کا نام انہوں نے "نقاوة العزيز في فروع الشافعية" رکھا، اور "العزی فی التصریف"۔

[طبقات الشافعیہ ۵/۴۷؛ کشف الظنون ۱/۴۱۲؛ معجم المؤلفین ۱/۵۷]

س

سالم بن عبداللہ:

ان کے حالات ج۲ ص۵۹۸ میں گذر چکے۔

السبکی: یہ علی بن عبدالکافی ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص۴٦۸ میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص۵۹۸ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص۴٦۸ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص۵۹۹ میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:

ان کے حالات ج۱ ص۴٦۹ میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:

ان کے حالات ج۱ ص۴٦۹ میں گذر چکے۔

سلیمان التیمی (؟-۱۴۳ھ)

یہ سلیمان بن طرخان ہیں، کنیت ابوالمعتمر اور نسبت تیمی بصری ہے، تابعی ہیں، انہوں نے انس بن مالک، طاؤس، ابواسحاق سبیعی، ابوعثمان نہدی، حسن بصری، عبداللہ بن شخیر وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے بیٹے معتمر، شعبہ، دونوں سفیان، حماد بن سلمہ، یحیی بن معمر وغیرہ نے روایت کی، ربیع بن یحیی سعید سے روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں: میں نے سلیمان تیمی سے زیادہ صدوق (سچا) کسی کو نہیں دیکھا، عبداللہ بن احمد اپنے والد سے روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں: ثقہ ہیں، ابن معین اور نسائی کہتے ہیں: ثقہ ہیں، عجلی کہتے ہیں: تابعی ثقہ ہیں، خیار اہل بصرہ میں سے تھے، ابن سعد کہتے ہیں: ثقہ اور کثرت سے حدیث بیان کرنے والے تھے، اور مجتہد عابدوں میں سے تھے، ابن حبان ثقات میں کہتے ہیں: استناد، پختگی اور حفظ میں اہل بصرہ کے صلحاء اور عابدین میں سے تھے۔

[طبقات ابن سعد ۱۸/۷؛ سیر أعلام النبلاء ۱۹۵/۶؛ تہذیب التہذیب ۲۰۱/۴]

سلیمان بن یسار:

ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۲ میں گذر چکے۔

سمرہ بن جندب:

ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ش

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۰ میں گذر چکے۔

الشاطبی: یہ قاسم بن فِیرّہ ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشبر املسی: یہ علی بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن حارث ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

شریف ابوجعفر (۴۱۱-۴۷۰ھ)

یہ عبدالخالق بن عیسی بن احمد بن محمد بن عیسی، شریف ہیں، کنیت

ابو جعفر اور نسبت ہاشمی، عباسی ہے، فقیہ ہیں، بہت سے علوم میں دسترس رکھتے تھے، اپنے زمانہ میں بغداد میں حنابلہ کے امام، ثقہ اور زہد وتقوی والے تھے، جامع المنصور اور جامع المہدی میں تدریس کے فرائض انجام دیئے۔

ابن الجوزی کہتے ہیں: وہ عالم، فقیہ، متقی، عابد، زاہد، حق بات کہنے والے تھے، جانبداری نہیں برتتے تھے، اور اللہ کے سلسلہ میں ملامت کرنے والے کی ملامت کی پرواہ نہیں کرتے تھے، انہوں نے ابو القاسم بن بشران، ابو محمد الخلال، ابو اسحاق برمکی، ابو طالب عشاری وغیرہ سے حدیث سنی، اور قاضی ابو یعلی سے فقہ حاصل کی، قاضی ابو الحسین کہتے ہیں: سنہ ۴۲۸ھ سے لے کر ۴۵۱ھ تک اپنے والد سے فقہ کا درس لیا، ان کی مجلس میں جاتے اور اس سے چمٹے رہتے، اور اصول وفروع فقہ کے اسباق دہراتے، یہاں تک کہ مذہب میں درجہ کمال کو پہنچ گئے، اور اپنے والد کے زمانہ میں ہی افتاء اور تدریس کے فرائض انجام دینے لگے، اہل بدعت کے خلاف متشدد تھے، چنانچہ قید کر دیئے گئے، تو لوگوں میں ایک ہنگامہ برپا ہو گیا، جس کے نتیجہ میں انہیں رہا کر دیا گیا، جب آپ کا انتقال ہوا تو آپ کو امام احمد کی قبر کے پہلو میں دفن کیا گیا۔

بعض تصانیف: رؤوس المسائل"، "أدب الفقه"، اور "شرح المذهب"۔

[مناقب الإمام احمد ص ۵۲۱؛ الذیل علی طبقات الحنابلہ ۱/۱۵، ۲۶؛ النجوم الزاہرہ ۵/۱۰۶؛ الأعلام ۴/۶۳؛ معجم المؤلفین ۵/۱۱۰]

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

شمس الأئمہ حلوانی: یہ عبد العزیز بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۱ میں گذر چکے۔

الشیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۲ میں گذر چکے۔

ص

صاحبین:

اس لفظ کی مراد کا بیان ج ۱ ص ۴۷۳ میں ہو چکا ہے۔

صاحب البدائع: یہ ابو بکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

صاحب البیان: یہ یحیی بن سالم العمرانی ہیں:

ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

صاحب تہذیب الفروق: یہ محمد علی بن حسین ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۸۰ میں گذر چکے۔

صاحب الدر المختار: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

صاحب غایۃ المنتہی: یہ مرعی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

صاحب کشاف القناع: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

صاحب الہدایہ: یہ علی بن أبی بکر المرغینانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

الصاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

الصدر الشہید: یہ عمر بن عبد العزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص ۳۸۸ میں گذر چکے۔

ط

طاؤس بن کیسان:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطرطوشی: یہ محمد بن الولید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

طلحہ بن عبید اللہ:
ان کے حالات ج ۹ ص ۳۲۲ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

عبادہ بن الصامت:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

العباس بن عبد المطلب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

عبد الرحمٰن بن زید بن الخطاب:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن عوف:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۴ میں گذر چکے۔

عبدالعزیز البخاری الحنفی:

ان کے حالات ج ۱۲ ص ۳۹۰ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن الزبیر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

عبیدہ سلمانی (؟-۷۲ھ)

یہ عبیدہ بن عمرو ہیں، اور ایک قول ہے کہ یہ ابن قیس بن عمرو سلمانی ہیں، کنیت ابوعمرو اور نسبت کوفی مرادی ہے۔

فقیہ تابعی ہیں، فتح مکہ کے زمانہ میں یمن میں اسلام لائے، لیکن نبی علیہ السلام کی زیارت کا شرف حاصل نہ ہوسکا، انہوں نے علی، ابن مسعود اور ابن زبیر سے روایت کی، اور خود ان سے ابراہیم نخعی، شعبی، محمد بن سیرین، عبد اللہ بن سلمہ مرادی وغیرہ نے روایت کی۔ شعبی کہتے ہیں: عبیدہ قضاء کے معاملہ میں شریح کے ہم پلہ تھے، ابن سیرین کہتے ہیں: عبیدہ سے زیادہ پرہیز کرنے والا میں نے کسی اور کو نہیں دیکھا، اور محمد بن سیرین کی اکثر روایتیں ان سے ہی ہیں۔

احمد عجلی کہتے ہیں: عبیدہ حضرت عبد اللہ بن مسعود کے ان اصحاب میں سے ایک تھے جو قرآن پڑھاتے اور فتوی دیتے تھے۔

ابن معین کہتے ہیں: عیسی بن یونس کہا کرتے تھے کہ سلمانی پر ناز کیا جاتا تھا، اور علی مدینی نے ان کو ابن مسعود کے اصحاب فقہاء میں شمار کیا ہے، ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[البدایہ والنہایہ ۸/۳۲۸؛ سیر أعلام النبلاء ۴/۴۰؛ تہذیب التہذیب ۷/۸۴؛ شذرات الذہب ۱/۷۸؛ الأعلام ۴/۳۵۷]

عثمان البتی: یہ عثمان بن مسلم ہیں:

ان کے حالات ج ۱۷ ص ۳۸۰ میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

عروہ بن الزبیر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۶ میں گذر چکے۔

عطاء بن ابی رباح:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمار بن یاسر:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

عمران بن حصین:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن عبد العزیز:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:

ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۸ میں گذر چکے۔

عمرو بن دینار:

ان کے حالات ج ۷ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

عمیرہ البرلسی: یہ احمد عمیرہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عوف بن مالک:

ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

عیسی بن دینار:

ان کے حالات ج ۵ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

العینی: یہ محمود بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۸ میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

ف

الفضل بن العباس:

ان کے حالات ج ۱۳ ص ۳۵۶ میں گذر چکے۔

ق

قاضی ابو بکر بن الطیب: یہ محمد بن الطیب ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

قاضی اسماعیل: یہ اسماعیل بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۹ میں گذر چکے۔

قاضی عبدالوہاب: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۰ میں گذر چکے۔

القشیری: یہ عبدالکریم بن ہوازن ہیں:
ان کے حالات ج ۲۳ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

ک

کرابسی (؟-۲۴۸ھ)

یہ حسین بن علی بن یزید ہیں، کنیت ابوعلی اور نسبت کرابسی ہے، فقیہ ہیں، امام شافعی کے شاگردوں میں ہیں، بغداد میں فقہ حاصل کی، بہت سی احادیث سنیں، امام شافعی کے ساتھ رہے، اور ان سے علم حاصل کیا، ان کا شمار امام شافعی کے کبار اصحاب میں ہے، انہوں نے معن بن عیسی، اسحاق بن یوسف ازرق وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے حسن بن سفیان، محمد بن علی مدینی، عبید بن محمد بزار وغیرہ نے روایت کی، خطیب کہتے ہیں: وہ بہت زیادہ سمجھ دار عالم فقیہ تھے، فقہ اور اصول فقہ میں ان کی بہت سی تصانیف ہیں جو ان کے حسن فہم اور کثرت علم کا پتہ دیتی ہیں۔

بعض تصانیف: "أصول الفقه وفروعه" اور "الجرح والتعديل"۔

[تہذیب التہذیب ۲/ ۳۵۹؛ سیر أعلام النبلاء ۱۲/ ۷۹، طبقات الفقہاء للشیرازی ص ۸۷؛ تاریخ بغداد ۸/ ۶۴؛ الأعلام ۲/ ۲۶۶]

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبیداللہ بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

ل

اللخمی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

اللیث بن سعد:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

م

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

المحاملی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۶ میں گذر چکے۔

محمد بن الحنفیہ:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۷ میں گذر چکے۔

محمد بن سلمہ:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

محمد بن عبدالحکم (۱۸۲-۲۶۸ھ)

یہ محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم ہیں، کنیت ابوعبد اللہ اور نسبت مصری ہے، فقیہ مالکی ہیں، مصر کی علمی سر براہی ان کو حاصل تھی، انہوں نے اپنے والد سے اور ابن وہب، اشہب، ابن قاسم وغیرہ سے حدیث کی سماعت کی، اور ابن ابی فدیک، انس بن عیاض، شعیب بن لیث، حرملہ بن عبدالعزیز وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے ابوبکر نیساپوری، ابوحاتم رازی اور ان کے بیٹے عبدالرحمٰن وغیرہ نے روایت کی، ابن عبدالبر کہتے ہیں: وہ اپنے زمانہ کے شریف بارعب فقیہ تھے، ابن الحارث کہتے ہیں: وہ علماء فقہاء میں بحث و مباحثہ اور مناظرہ کرنے والوں اور جو گفتگو کر رہے ہیں اور اپنے مذہب میں سے جس کی تقلید کر رہے ہیں اس کے سلسلہ میں دلیل پیش کرنے والوں میں سب سے نمایاں شخص تھے، علم اور فقہ کے حصول کے لئے مراکش اور اندلس سے سفر کر کے لوگ ان کے پاس آتے تھے۔

[میزان الاعتدال ۳/۸۶؛ وفیات الأعیان ۱/۴۵۶، ۷/۹۴؛ الدیباج ص ۲۲۹]

مروان بن الحکم:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۴ میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحیی المزنی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

مسروق:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۸ میں گذر چکے۔

مسلم: یہ مسلم بن الحجاج ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

مطرف بن عبدالرحمٰن:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۵ میں گذر چکے۔

مطرف بن عبداللہ بن شخیر (؟-۸۷ھ)

یہ مطرف بن عبداللہ بن شخیر ہیں، کنیت ابوعبداللہ اور نسبت حرشی عامری ہے، کبار تابعین میں سے ہیں، حکمت سے متعلق ان سے جملے منقول ہیں، انہوں نے اپنے والد سے حضرت علیؓ، عمارؓ، ابوذرؓ، عثمانؓ، عائشہؓ، عثمان بن ابی العاصؓ اور عمران بن حصینؓ، عبداللہ بن مغفلؓ، مزنی وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے حسن بصری، ان کے بھائی یزید بن عبداللہ، قتادہ، ثابت البنانی وغیرہ نے روایت کی۔ ابن سعد ان کا تذکرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں: انہوں نے ابی بن کعب سے روایت کی ہے، ثقہ تھے اور فضل وتقوی اور عقل وادب بھی حاصل تھا، عجلی کہتے ہیں: وہ ثقہ تھے، بصرہ میں ابن اشعث کے فتنہ سے صرف یہ اور ابن سیرین بچے رہے۔

[طبقات ابن سعد ۷/۱۴۱؛ تہذیب التہذیب ۱۰/۱۷۳؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/۶۰؛ البدایہ والنہایہ ۹/۶۹؛ النجوم الزاہرہ ۱/۲۱۴؛ شذرات الذہب ۱/۱۱۰]

معاذ بن جبل:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

معمر بن عبداللہ (؟-؟)

یہ معمر بن عبداللہ بن نافع بن نضلہ بن عوف بن عبید ہیں، نسبت قرشی عدوی ہے، صحابی ہیں، پہلے اسلام لانے والوں اور حبشہ ہجرت کرنے والوں میں ہیں، انہوں نے نبی ﷺ اور عمر بن الخطاب سے روایت کی، اور ان سے سعید بن المسیب، بشر بن سعید، عبدالرحمٰن بن جبیر المصری وغیرہ نے روایت کی، ابن عبدالبر کہتے ہیں: بنی عدی کے بڑے لوگوں میں تھے، ابن حجر کہتے ہیں: انہوں نے حجۃ الوداع میں رسول اللہ ﷺ کے موئے مبارک کا حلق کیا تھا۔

[أسد الغابہ ۴/۴۶۰؛ الإصابہ ۳/۴۴۸؛ تہذیب التہذیب ۱۰/۲۴۶]

المغیرہ بن شعبہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۶ میں گذر چکے۔

المقدسی: یہ عبدالغنی بن عبدالواحد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۴ ص ۱۳۳۱ میں گذر چکے۔

ملاخسرو: یہ محمد بن فراموز ہیں:

ان کے حالات ج ۵ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

ن

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۲۶

شرط —— صرف

مجمع الفقہ الإسلامی الهند

© جملہ حقوق بحق وزارت اوقاف واسلامی امور کویت محفوظ ہیں
پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون: 91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۃ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فهرست موسوعه فقهيه
جلد - ۲۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۲۷	شرط	۳۱-۴۲
۱	تعریف	۳۱
۲-۴	متعلقہ الفاظ: رکن، سبب، مانع	۳۱-۳۲
	شرط کی تقسیمات	۳۲
۵-۶	قسم اول: شرط محض	۳۲
۷	قسم دوم: ایسی شرط جو علتوں کے حکم میں ہے	۳۳
۸	قسم سوم: ایسی شرط جو اسباب کے حکم میں ہو	۳۳
۹	قسم چہارم: ایسی شرط جو نام کی ہو، حکم کے اعتبار سے نہ ہو	۳۳
۱۰	قسم پنجم: شرط بمعنی خالص علامت	۳۴
۱۱	شرط جعلی کی دونوں قسموں معلق ومقید کی خصوصیات	۳۴
۱۲	شرط مقید کی خصوصیات	۳۴
۱۳	شرط کی پہچان	۳۵
۱۴	شرط پر حکم کو معلق کرنے پر مرتب ہونے والا اثر	۳۵
۱۵	شرط کے ذریعہ تخصیص	۳۶
۱۶	مفہوم شرط کے ذریعہ استدلال	۳۶
۱۷	تصرفات پر شرط جعلی تعلیمی کا اثر	۳۶
۱۸	تصرفات پر شرط تقییدی کا اثر	۳۶
۱۹	شرط صحیح	۳۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۹	الف-اس کا ضابطہ	۳۷
۲۰	ب-اس کی اقسام	۳۷
۲۱	شرط فاسد یا باطل	۳۸
۲۲	اس کا ضابطہ	۳۸
۲۳	اس کی انواع	۳۹
۲۷-۲۴	شرط فاسد کی قسم دوم	۴۰
۳-۱	**شرع من قبلنا**	۴۵-۴۲
۱	تعریف	۴۲
۲	آسمانی شریعتوں میں یکسانیت	۴۲
۳	فروع میں شریعتوں میں اختلاف	۴۳
	شرقاء	۴۵
	دیکھئے: اضحیہ	
	شرک	۴۵
	دیکھئے: اِشراک، اشتراک	
۱۳۲-۱	**شرکۃ**	۱۱۲-۴۵
۱	تعریف	۴۵
۲	شرکت ملک کی تقسیم	۴۶
۲	اول: شرکت دین اور شرکت غیر دین	۴۶
۳	دوم: اختیاری اور اضطراری (جبری)	۴۷
۴	شرکت ملک کے احکام	۴۸
۸	ضرر کی حالت	۴۹
۱۲	شریک کا اپنے شریک سے کیا ہوا خرچ وصول کرنا	۵۲
۱۶-۱۳	دین مشترک	۵۸-۵۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۷	شرکۃ العقد	۵۸
۱۷	تعریف	۵۸
۱۸-۲۰	شرکت کی مشروعیت کی دلیل	۵۹
۲۱-۲۵	شرکت عقد کے محل کے اعتبار سے اس کی تقسیم	۶۱
۲۶-۲۷	مساوات وتفاوت کے اعتبار سے شرکت عقد کی تقسیم	۶۳
۲۸	عموم وخصوص کے اعتبار سے شرکت عقد کی تقسیم	۶۴
۲۹	جبری شرکت	۶۵
۳۰-۳۴	عقد شرکت کا صیغہ	۶۶
۳۵	شرکت عقد کے شرائط	۶۸
۳۵	عام شرائط	۶۸
	پہلی نوع:	۶۸
۳۶-۳۷	اول: وکالت کے لائق ہونا	۶۸
۳۸-۳۹	دوم: نفع کا تناسب معلوم ہو	۶۹
۴۰-۴۲	دوسری نوع: صرف شرکت مفاوضہ میں	۷۰
۴۰	اول: کفالت کی اہلیت	۷۰
۴۱	دوم	۷۰
۴۲	سوم: کسی ایک شریک پر عمل کی شرط نہ لگائی جائے	۷۲
۴۳-۴۶	مطلق شرکت اموال کی خاص شرائط	۷۲
۴۷-۴۹	اموال میں شرکت مفاوضہ کی خاص شرائط	۷۵
۵۰-۵۳	شرکت اعمال کی خاص شرائط	۷۷
۵۴	شرکت وجوہ کی خاص شرائط	۷۹
۵۵	شرکت کے احکام اور اس پر مرتب ہونے والے آثار	۸۰
۵۵	عام احکام	۸۰
۵۵	الف- اصل (سرمایہ) اور نفع میں شرکت	۸۰
۵۶-۵۷	ب- عقد کا لازم نہ ہونا	۸۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵۸	ج-شریک کے قبضہ کا قبضہ امانت ہونا	۸۱
۶۱-۵۹	د-نفع کا استحقاق	۸۲
۷۸-۶۲	مفاوضہ وعنان کے مشترک احکام	۸۵
۸۶-۷۹	شرکت مفاوضہ کے خصوصی احکام	۹۰
۸۷	مفاوضہ کے شریک کا کسی تیسرے شخص کے ساتھ شرکت کرنا	۹۳
۹۷-۸۸	شرکت عنان کے خصوصی احکام	۹۴
۹۹-۹۸	شرکت اعمال وشرکت وجوہ کے احکام	۹۸
۱۰۳-۱۰۰	عمل کے شریکین کے درمیان نفع کی تقسیم اوران دونوں کا خسارہ برداشت کرنا	۱۰۰
۱۱۱-۱۰۴	شرکت فاسدہ	۱۰۱
۱۲۰-۱۱۲	شرکت فاسدہ کے احکام	۱۰۳
۱۲۱	شرکت کے ختم ہونے کے اسباب	۱۰۸
۱۲۹-۱۲۱	عام اسباب	۱۰۸
۱۳۲-۱۳۰	خاص اسباب	۱۱۱
۱۳-۱	**شروع**	۱۱۷-۱۱۲
۱	تعریف	۱۱۲
۲	شروع سے متعلق احکام	۱۱۲
۲	عبادات کوشروع کرنا	۱۱۲
۳	معاملات کوشروع کرنا	۱۱۳
۴	جنایات (جرائم) کوشروع کرنا	۱۱۳
۷-۴م	شروع کرنے کے بعد جس کی تکمیل واجب ہے	۱۱۳
	عقود کوشروع کرنا	۱۱۵
۸	اول: عقد بیع	۱۱۵
۹	دوم: ہبہ	۱۱۵
۱۰	سوم: وقف	۱۱۶
۱۱	چہارم: وصیت	۱۱۶

فقرہ	عنوان	صفحہ

۱۲	پنجم: عاریت	۱۱۶
۱۳	جس چیز میں اجازت کی ضرورت ہواس کو بلا اجازت شروع کرنا	۱۱۶
۸۶	**شروق**	۱۱۷
	دیکھئے: طلوع	
	شطرنج	۱۱۷
	دیکھئے: لعب	
۱-۲	**شعائر**	۱۱۸-۱۱۹
۱	تعریف	۱۱۸
۲	شرعی حکم	۱۱۹
۱-۴	**شعار**	۱۱۹-۱۲۱
۱	تعریف	۱۱۹
	اجمالی حکم	۱۲۰
۲	الف: کفار کے شعار کی مشابہت اختیار کرنا	۱۲۰
۳	ب: شہرت کی علامت والا لباس پہننا	۱۲۰
۴	ج: شراب نوشوں کی علامت والا آلہ استعمال کرنا	۱۲۱
۱-۱۹	**شعر، صوف اور وبر**	۱۲۱-۱۳۲
۱	تعریف	۱۲۱
۲	انسان کے بال کا حکم	۱۲۲
۳	مردہ جانور کا بال	۱۲۲
۴	مردہ انسان کا بال	۱۲۳
۴	اول: مردہ مرد کے سر کا بال	۱۲۳
۵	دوم: مردہ عورت کے سر کا بال	۱۲۴
۶	سوم: میت کے بقیہ بدن کے بال مثلاً ڈاڑھی، مونچھ، بغل اور زیر ناف کا بال	۱۲۴
۷	وضو میں بال پر مسح کرنا	۱۲۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	بال چھونے سے وضو ٹوٹنا	۱۲۵
۹	جنابت میں سر کے بال کو دھونا	۱۲۵
۱۰	نومولود کے بال مونڈنا	۱۲۷
۱۱	اجنبی عورت کے بال دیکھنا	۱۲۷
۱۲	بال اور اون کو فروخت کرنا	۱۲۸
۱۳	اون میں بیع سلم	۱۲۸
۱۴	بال میں جوڑ لگانا	۱۲۸
۱۵	بالوں کو سر میں لپیٹنا	۱۲۹
۱۶	زندہ انسان کے بال کی دیکھ بھال کرنا	۱۳۰
۱۷-۱۹	زندہ جانور کے بال کا حکم	۱۳۰
۱-۲۳	شعر	۱۳۲-۱۴۳
۱	تعریف	۱۳۲
۲-۶	متعلقہ الفاظ: نثر، سجع، رجز، حداء، غناء	۱۳۳
۷	شرعی حکم	۱۳۳
۷-۱۲	اول: شعر بنانا، پڑھنا اور سننا	۱۳۳
۱۳	دوم: شعر سیکھنا	۱۳۷
۱۴-۱۵	سوم: حضور علیہ السلام کو شعر کہنے سے روکا جانا	۱۳۷
۱۶	چہارم: مسجد میں شعر پڑھنا	۱۳۸
۱۷	پنجم: احرام کی حالت میں شعر پڑھنا	۱۴۰
۱۸	ششم: شعر سے پہلے بسم اللہ لکھنا	۱۴۰
۱۹	ہفتم: شعر کی تعلیم کو مہر قرار دینا	۱۴۰
۲۰	ہشتم: شعر کی کتابوں کی چوری پر ہاتھ کاٹنا	۱۴۰
۲۱	نہم: شعر کے مضمون کی بنیاد پر حد جاری کرنا	۱۴۱
۲۲	دہم: شعر کے ذریعہ کمانا	۱۴۱
۲۳	یازدہم: شاعر کی گواہی	۱۴۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۵	**شعیر**	۱۴۴-۱۴۶
۱	تعریف	۱۴۴
	شعیر (جو) سے متعلق احکام	۱۴۴
۲	زکاۃ	۱۴۴
۳	زکاۃ فطر	۱۴۵
۴	بیع میں	۱۴۵
۵	سود میں	۱۴۵
۱-۵	**شغار**	۱۴۶-۱۵۰
۱	تعریف	۱۴۶
۲-۵	شرعی حکم	۱۴۷
	شغل الذمہ	۱۵۰
	دیکھئے: اشتغال الذمہ، ذمہ	
۱-۱۳	**شفاعت**	۱۵۱-۱۵۵
۱-۲	تعریف	۱۵۱
۳-۴	متعلقہ الفاظ: اغاثہ، توسل	۱۵۱
۵	شفاعت سے متعلق احکام	۱۵۱
۵	شفاعت حسنہ	۱۵۱
۵م	شفاعت سیئہ	۱۵۲
۶	شفاعت دنیا وآخرت دونوں میں ہوتی ہے	۱۵۲
۶-۸	اول: آخرت میں شفاعت	۱۵۲
۹	دوم: دنیا میں شفاعت	۱۵۳
۹	الف: حد (شرعی سزا) میں شفاعت	۱۵۳
۱۰	ب: تعزیرات میں شفاعت	۱۵۴
۱۱	ج: حکام کے پاس شفاعت	۱۵۴
۱۲	شفاعت کرنے پر ہدیہ لینا	۱۵۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۳	نیک لوگوں کے ذریعہ اللہ کے یہاں شفاعت کرانا	۱۵۵
	شفر العین	۱۵۵
	دیکھئے: قصاص، دیات، حکومت عدل	
	شفُر الفرج	۱۵۵
	دیکھئے: قصاص، دیات، حکومت عدل	
	شفع	۱۵۶
	دیکھئے: نوافل، تطوع	
۱-۵۷	**شفعہ**	۱۵۶-۱۸۹
۱	تعریف	۱۵۶
۲-۳	متعلقہ الفاظ: جبری بیع، تولیہ	۱۵۷
۴	شرعی حکم	۱۵۷
۵	شفعہ کی مشروعیت کی حکمت	۱۵۸
۶	شفعہ کے اسباب	۱۵۸
۷	شیوع کے طور پر شریک کے لئے شفعہ	۱۵۸
۸-۹	وہ شرکت جو شفعہ کا محل ہوتی ہے	۱۵۸
۱۰	منفعت میں شفعہ	۱۵۹
۱۱-۱۲	مالک پڑوسی اور مبیع کے کسی حق میں شریک کے لئے شفعہ	۱۶۰
۱۳	ہمسائیگی کی وجہ سے شفعہ کی شرائط	۱۶۲
۱۳م	مختلف منزلوں کے مالکان کے درمیان شفعہ	۱۶۳
۱۴	شفعہ کے ارکان	۱۶۳
۱۵-۱۶	وہ شرائط جن کا پایا جانا شفیع میں ضروری ہے	۱۶۴
۱۷	وقف کے لئے شفعہ	۱۶۴
۱۸	مشفوع منہ	۱۶۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۹	وہ تصرفات جن میں شفعہ جائز ہے	۱۶۵
۲۰	بشرط عوض ہبہ	۱۶۵
۲۱	خیار کی شرط کے ساتھ شفعہ	۱۶۵
۲۲	بیع کی بعض اقسام میں شفعہ	۱۶۶
۲۲	الف: اعلانیہ نیلامی کی بیع	۱۶۶
۲۳	ب: مسجد بنانے کے لئے فروخت شدہ جائیداد	۱۶۶
۲۴-۲۶	وہ مال جس میں شفعہ ثابت ہوتا ہے	۱۶۷
۲۷	شفعہ کے ذریعہ لینے کے لئے طلب کے مراحل	۱۶۸
۲۸-۳۲	الف: طلب مواثبت	۱۶۸
۳۳	طلب مواثبت پر گواہ بنانا	۱۷۱
۳۴-۳۷	ب: طلب تقریر واشہاد	۱۷۲
۳۸	ج: طلب خصومت وتملک	۱۷۴
۳۹	مسلمان کے خلاف ذمی کے لئے شفعہ	۱۷۴
۴۰	متعدد شفعاء کا ہونا اور ان کا باہم مزاحم ہونا	۱۷۵
۴۰-۴۱	اول: جس وقت شفعہ کا سبب ایک ہو	۱۷۵
۴۲	دوم: جس وقت سبب شفعہ الگ الگ ہو	۱۷۶
۴۳	سوم: خریدار شفیع کا دوسرے شفعاء کے ساتھ مزاحمت کرنا	۱۷۸
۴۴-۴۷	شفعہ کے ذریعہ مالک بننے کا طریقہ	۱۷۸
۴۸	مشفوع فیہ مال میں تعمیر کرنا اور درخت لگانا	۱۸۱
۴۹	شفعہ والی جائیداد میں دوسرے کا استحقاق	۱۸۳
۵۰	ہلاکت کا تاوان	۱۸۴
۵۱	شفعہ میں وراثت	۱۸۶
۵۲-۵۳	شفعہ ساقط ہونے کے اسباب	۱۸۶
۵۴	بیع سے قبل شفعہ سے دست بردار ہونا	۱۸۷
۵۵	معاوضہ لے کر شفعہ سے دستبردار ہونا یا صلح کرنا	۱۸۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵۶	شفعہ کے طلب کرنے کے بعد اس سے دست بردار ہونا	۱۸۹
۵۷	شفیع کا خریدار سے بھاؤ تاؤ کرنا	۱۸۹
۱-۶	شَفَة	۱۹۰-۱۹۲
۱	تعریف	۱۹۰
۲	متعلقہ الفاظ: شرب	۱۹۰
۳-۶	اجمالی حکم	۱۹۰
۳-۵	اول: پہلے معنی (عضو انسانی) کے لحاظ شَفَة کا حکم	۱۹۰
۴	الف: وضو و غسل کے وقت شفتین کو دھونا	۱۹۱
۵	ب: شفتین پر جنایت کرنا	۱۹۱
۶	دوم: شَفَة بمعنی شرب	۱۹۱
	شفیع	۱۹۲
	دیکھئے: شفعہ	
	شَقّ	۱۹۲
	دیکھئے: قبر	
۱-۱۴	شکر	۱۹۳-۲۰۴
۱	تعریف	۱۹۳
۲-۳	متعلقہ الفاظ: مدح، حمد	۱۹۴
۴	شکر کے احکام	۱۹۴
۵	اول: اللہ تعالیٰ کا شکر	۱۹۴
۵	شرعی حکم	۱۹۴
۶	شکر کی فضیلت	۱۹۵
۷-۹	جس پر شکر ہوتا ہے	۱۹۷
۱۰-۱۱	جن چیزوں سے اللہ تعالیٰ کا شکر ادا ہوگا	۱۹۹
۱۲	نئی نئی نعمتیں ملنے پر شکر ادا کرنا	۲۰۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۳	حسن سلوک پر بندوں کا شکر ادا کرنا	۲۰۲
۱۴	جس پر انعام کیا جائے اس سے شکر کا مطالبہ کرنا	۲۰۳
۱-۳۹	**شک**	۲۰۵-۲۲۶
۱	تعریف	۲۰۵
۲-۵	متعلقہ الفاظ: یقین، اشتباہ، ظن، وہم	۲۰۶
۶	جس پر شک طاری ہو اس کے حکم کے لحاظ سے شک کی اقسام	۲۰۷
۷	شک کو معتبر و غیر معتبر ماننے پر اجماع کے اعتبار سے اس کی اقسام	۲۰۸
۸	شک یقین کو زائل نہیں کرتا، یا یقین شک سے زائل نہیں ہوتا، یا یقین کے ساتھ شک نہیں ہوتا	۲۰۸
۹	میراث میں شک	۲۰۸
۱۰	ارکان میں شک	۲۰۸
۱۱	سبب میں شک	۲۱۰
۱۲	شرط میں شک	۲۱۱
۱۳	مانع میں شک	۲۱۲
۱۴	طہارت میں شک	۲۱۲
۱۵	نماز میں شک	۲۱۴
۱۵	الف: قبلہ میں شک	۲۱۴
۱۶	ب: وقت داخل ہونے میں شک	۲۱۴
۱۷	ج: چھوٹی ہوئی نماز میں شک	۲۱۴
۱۸	نماز کی کسی رکعت میں شک	۲۱۵
۱۹	زکاۃ میں شک	۲۱۶
۱۹	الف: زکاۃ کی ادائیگی میں شک	۲۱۶
۲۰	ب: پوری یا کچھ زکاۃ کی ادائیگی میں شک	۲۱۶
۲۱	ج: زکاۃ کے مصرف میں شک	۲۱۶
۲۲	روزہ میں شک	۲۱۶
۲۲	الف: رمضان کے داخل ہونے میں شک	۲۱۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۳	ب: شوال کے داخل ہونے میں شک	۲۱۷
۲۴	ج: طلوع فجر میں شک	۲۱۷
۲۵	د: غروب آفتاب میں شک	۲۱۸
۲۶	حج میں شک	۲۱۸
۲۶	الف: احرام کی نوعیت میں شک	۲۱۸
۲۷	ب: ذی الحجہ کے داخل ہونے میں شک	۲۱۸
۲۸	ج: طواف میں شک	۲۱۹
۲۹	ذبح شدہ جانوروں میں شک	۲۱۹
۳۰	طلاق میں شک	۲۲۰
۳۱	رضاعت میں شک	۲۲۱
۳۲	قسم میں شک	۲۲۱
۳۳	نذر میں شک	۲۲۲
۳۴	وصیت میں شک	۲۲۲
۳۵	دعوی، محل دعوی یا محل شہادت میں شک	۲۲۲
۳۶	گواہی میں شک	۲۲۳
۳۷	نسب میں شک	۲۲۳
۳۸	شک کا فائدہ متہم (ملزم) کو ملتا ہے	۲۲۴
۳۹	شک کے ساتھ رخصتین وابستہ نہیں، یا رخصتیں شک کے ساتھ وابستہ نہیں	۲۲۵
۱-۷	**شلل**	**۲۲۶-۲۲۸**
۱	تعریف	۲۲۶
۲	شلل سے متعلق احکام	۲۲۶
۲	الف: وضو	۲۲۶
۳	ب: اشل (لنجے) کی نماز	۲۲۷
۴	ج: جنایت جو شلل کا سبب ہو	۲۲۷
۵	د: شل عضو کے بدلے صحیح وسالم عضو کو کاٹنا	۲۲۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶	ھ: صحیح عضو کے بدلہ میں شل عضو کو کاٹنا	۲۲۸
۷	و: لنجے کا نکاح	۲۲۸
	شمال	۲۲۹
	دیکھئے: یمین	
۱-۸	**شم**	۲۲۹-۲۳۳
۱	تعریف	۲۲۹
۲	متعلقہ الفاظ: استنکاہ	۲۲۹
۳	شرعی حکم	۲۲۹
۴	روزہ دار کا خوشبو وغیرہ سونگھنا	۲۳۰
۵	احرام والے کے لئے خوشبو سونگھنا	۲۳۰
۶	سونگھنے کے لئے اجارہ پر دینا	۲۳۱
۷	حاسہ شامہ (ناک) پر جنایت	۲۳۲
۸	بو سونگھ کر نشہ آور چیز کے پینے کو ثابت کرنا	۲۳۳
	شنداخ	۲۳۳
	دیکھئے: إملاک، دعوۃ	
۱-۶۳	**شہادۃ**	۲۳۴-۲۷۲
۱	تعریف	۲۳۴
۲-۴	متعلقہ الفاظ اقرار، دعوہ، بینہ	۲۳۶-۲۳۷
۵	شرعی حکم	۲۳۷
۶	شہادت کی مشروعیت	۲۳۸
۷	شہادت کے ارکان	۲۳۸
۸	شہادت دینے کا سبب	۲۳۸
۹	شہادت کا حجت ہونا	۲۳۹
۱۰	شہادت کی شرائط: شرائط تحمل، شرائط اداء	۲۳۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۱-۱۴	شرائط تحمل	۲۳۹
۱۵	شرائط اداء	۲۴۰
۱۶-۲۶	اول: جن کا تعلق گواہ سے ہے	۲۴۰
۲۷	دوم: اداء (گواہی دینے) کی وہ شرائط جن کا تعلق خود شہادت سے ہے	۲۴۵
۲۸	سوم: اداء (گواہی دینے) کی وہ شرائط جن کا تعلق مشہود بہ (جس چیز کے بارے میں گواہی دی جارہی ہے) سے ہے	۲۴۶
۲۹	چہارم: اداء (گواہی دینے) کی وہ شرائط جن کا تعلق گواہی کے نصاب سے ہے	۲۴۶
۳۰	گواہ بنانے کا حکم	۲۵۰
۳۱	گواہ کے علم کے ذرائع	۲۵۱
۳۲-۳۵	اول: گواہی دینے کا طریقہ	۲۵۲
۳۶-۳۷	دوم: شہادت سماع کے قبول کرنے کی شرائط	۲۵۴
۳۸	شہادت توسم	۲۵۶
۳۹	گواہی پر اجرت لینا	۲۵۷
۴۰	گواہوں کا عادل ہونا	۲۵۷
۴۱	گواہ سے قسم لینا	۲۵۷
۴۲-۴۳	شہادۃ علی الشہادۃ	۲۵۸
۴۴-۴۶	شہادۃ علی الشہادۃ میں استرعاء	۲۶۰
۴۷	کن امور میں استرعاء جائز ہے	۲۶۲
۴۸-۵۰	گواہی سے رجوع کرنا	۲۶۲
۵۱	بعض گواہوں کا رجوع کرنا	۲۶۴
۵۲-۵۴	گواہی میں اختلاف	۲۶۵
۵۵-۵۹	گواہیوں میں تعارض	۲۶۶
۶۰	کثرت عدد اور گواہ کی قوت عدالت	۲۶۹
۶۱	اَبداد کی گواہی	۲۷۰
۶۲	شہادت استخفاء یا استغفال	۲۷۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
٦٣	جھوٹی شہادت	٢٧١
٦٤	شہادت حسبہ	٢٧٢
	شہادت الاسترعاء	**٢٧٢**
	دیکھئے: استرعاء	
١-١٣	**شہادت الزور**	**٢٧٣-٢٧٩**
١	تعریف	٢٧٣
٢	شرعی حکم	٢٧٣
٣-٤	جھوٹی گواہی کا ثبوت کیسے ہوگا	٢٧٤
٥-٧م	جھوٹی گواہی دینے والے کی سزا کا طریقہ	٢٧٥
٨-٩	جھوٹی گواہی کی بنیاد پر فیصلہ کرنا	٢٧٦
١٠-١٢م	جھوٹے گواہوں کو ضامن بنانا	٢٧٧
١٣	جھوٹے گواہ کی توبہ	٢٧٩
	شہادتان	**٢٧٩**
	دیکھئے: اسلام، تلقین	
١-٦	**شہر**	**٢٨٠-٢٨٣**
١	تعریف	٢٨٠
٢	شہر سے متعلق احکام	٢٨١
٢	حج کے مہینے	٢٨١
٣	اشہر حرم	٢٨١
٤	مہینوں کے ذریعہ عدت	٢٨١
٥	ماہانہ اجارہ	٢٨١
٦	اجارہ میں مہینہ سے مراد	٢٨٣
	الشہر الحرام	**٢٨٣**
	دیکھئے: الاشہر الحرم	

فقرہ	عنوان	صفحہ
	شہر رمضان	۲۸۳
	دیکھئے: رمضان	
	شہرۃ	۲۸۴
	دیکھئے: تسامح، ألبسۃ	
۱-۱۶	شہوۃ	۲۸۴-۲۹۱
۱	تعریف	۲۸۴
۲	شہوت سے متعلق احکام	۲۸۵
۲	شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹنا	۲۸۵
۶-۷	روزہ پر شہوت کا اثر	۲۸۷
۸-۱۰	حج وعمرہ پر شہوت کا اثر: الف- جماع، ب-مقدمات جماع، ج- دیکھنا اور سوچنا	۲۸۸
۱۱	شہوت کے ساتھ دیکھنا: مرد کا عورت کو دیکھنا	۲۸۸
۱۲	شہوت کے ساتھ چھونا	۲۹۰
۱۳	نکاح پر شہوت کا اثر	۲۹۰
۱۴	شہوت کی حد	۲۹۰
۱۵	رجعت پر شہوت کا اثر	۲۹۰
۱۶	شہوت کو توڑنا	۲۹۱
۱-۱۰	شہید	۲۹۲-۲۹۹
۱	تعریف	۲۹۲
۲	شہید کا درجہ	۲۹۲
۳	شہید کی قسمیں	۲۹۳
۴	شہید کو غسل دینا اور اس کی نماز جنازہ پڑھنا	۲۹۴
۵	جس شہید کے لئے غسل اور نماز جنازہ نہیں اس کا ضابطہ	۲۹۷
۶	شہید سے نجاست کو زائل کرنا	۲۹۸
۷	معرکہ میں لگے زخم کے سبب شہید کی موت	۲۹۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	شہید کو کفن دینا	۲۹۸
۹	شہید کو دفن کرنا	۲۹۸
۱۰	ایک سے زائد شہداء کو ایک قبر میں دفن کرنا	۲۹۹
۱-۹	شوری	۳۰۰-۳۰۶
۱	تعریف	۳۰۰
۲-۳	متعلقہ الفاظ: رائے، نصیحت	۳۰۰
۴	شرعی حکم	۳۰۰
۵-۶	حضور ﷺ کے حق میں مشورہ کرنے کا حکم	۳۰۱
۷	قضا میں مشورہ کرنا	۳۰۴
۸	مشورہ دینے میں مشیر کا فرض	۳۰۴
۹	عقد امامت کبری میں مشورہ کرنا	۳۰۵
۱-۴	شَورہ	۳۰۷-۳۰۸
۱	تعریف	۳۰۷
۲	متعلقہ الفاظ: جہاز	۳۰۷
۳	اجمالی حکم	۳۰۷
۴	شوہر کا اپنی بیوی کے سامان سے فائدہ اٹھانا	۳۰۷
	شوط	۳۰۸
	دیکھئے: طواف، سعی	
۱-۴	شوال	۳۰۹-۳۱۰
۱	تعریف	۳۰۹
۲	شوال سے متعلق احکام	۳۰۹
۲	شوال کے چھ روزے	۳۰۹
۳	شوال کے چاند کی رؤیت کے ثبوت کے طریقے	۳۰۹
۴	تنہا شوال کا چاند دیکھنا	۳۰۹

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۱۰	**شیب**	
	دیکھئے: شعر، اختضاب	
۳۱۰	**شیطان**	
	دیکھئے: جن	
۳۱۴-۳۱۱	**شیوع**	۱۴-۱
۳۱۱	تعریف	۱
۳۱۱	متعلقہ الفاظ: خلط، شرکت	۳-۲
۳۱۱	شرعی حکم	۴
۳۱۱	لوگوں میں پھیلنے کے ذریعہ جرم کے ثبوت کا حکم	۵
۳۱۲	''لوث'' میں شیوع	۶
۳۱۲	مشاع کی فروختگی	۷
۳۱۲	مشاع کی تقسیم	۸
۳۱۲	مشاع کی زکاۃ	۹
۳۱۲	مشاع کو رہن رکھنا	۱۰
۳۱۳	مشاع کا ہبہ	۱۱
۳۱۳	مشاع کا اجارہ	۱۲
۳۱۴	مشاع کا وقف	۱۳
۳۱۴	جائیداد میں ملک مشاع	۱۴
۳۱۵	**صائل**	
	دیکھئے: صیال	
۳۲۳-۳۱۵	**صابئۃ**	۱۰-۱
۳۱۵	تعریف	۱
۳۱۶	صابئۃ کی حقیقت کے بارے میں فقہاء کے مذاہب	۵-۳
۳۲۰	صابئۃ سے متعلق احکام	۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷	صابئہ کو بلاد اسلام میں باقی رکھنا اور ان پر جزیہ عائد کرنا	۳۲۰
۸	صابئ کی دیت	۳۲۱
۹	صابئہ کے ذبیحہ کا اور ان کی عورتوں سے شادی کا حکم	۳۲۲
۱۰	صابئہ کے اوقاف	۳۲۲
۱-۴	**صابون**	۳۲۳-۳۲۶
۱	تعریف	۳۲۳
۲	صابون سے متعلق احکام	۳۲۳
۲	اول: ناپاک تیل سے بنے ہوئے صابون کا استعمال کرنا	۳۲۳
۳	دوم: صابون کے پانی سے وضو کرنا	۳۲۴
۴	سوم: محرم کے لیئے صابون کا استعمال کرنا	۳۲۵
۱-۹	**صاع**	۳۲۶-۳۳۰
۱	تعریف	۳۲۶
۲-۶	متعلقہ الفاظ: مد، وسق، من، فرق، رطل	۳۲۶-۳۲۷
۷	صاع سے متعلق احکام	۳۲۷
۷	صاع کی مقدار	۳۲۷
۸	ایک صاع پانی سے غسل کرنا	۳۲۸
۹	صدقۂ فطر	۳۲۹
	صبح	۳۳۱
	دیکھئے: الصلوات الخمس مفروضہ اور اوقات الصلاۃ	
۱-۷	**صبرہ**	۳۳۱-۳۳۴
۱	تعریف	۳۳۱
۲	متعلقہ الفاظ: جزاف	۳۳۱
۳	صبرہ سے متعلق احکام	۳۳۱
۳	اٹکل سے ڈھیر کو فروخت کرنا	۳۳۱

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۳۲	اٹکل سے ڈھیر کی بیع کے جواز کی شرائط	۴
۳۳۳	ڈھیر کو ایک صاع کے استثناء کے ساتھ فروخت کرنا	۵
۳۳۳	ڈھیر کو اس شرط پر فروخت کرنا کہ اس میں ایک صاع بڑھائے گا یا کم کرے گا	۶
۳۳۳	ڈھیر کو فروخت کرنا اور اس کے مجموعہ کو ذکر کردینا	۷
۳۳۴	**صبغ**	
	دیکھئے: اختضاب	
۳۳۴	**صبی**	
	دیکھئے: صغر	
۳۳۴	**صحابی**	
	دیکھئے: قول صحابی	
۳۳۵-۳۳۹	**صحبت**	۱-۸
۳۳۵	تعریف	۱
۳۳۵	متعلقہ الفاظ رفقۃ، صداقۃ	۲-۳
۳۳۵	صحبت سے متعلق احکام	۴
۳۳۵	صحبت کے ثبوت کا طریقہ	۴
۳۳۶	صحبت (صحابیت) کے اثبات کے طریقے	۵
۳۳۷	جس کا صحابی ہونا ثابت ہو اس کی عدالت	۶
۳۳۸	قرآنی نص سے جس کا صحابی ہونا ثابت ہو اس کے صحابی ہونے کا انکار کرنا	۷
۳۳۸	صحابہ کو برا بھلا کہنا	۸
۳۴۰-۳۴۳	**صحت**	۱-۷
۳۴۰	تعریف	۱
۳۴۰-۳۴۱	متعلقہ الفاظ: اجراء، بطلان، اداء، قضاء	۲-۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶	صحت سے متعلق احکام	۳۴۱
۷	حدیث کا صحیح ہونا	۳۴۲
	صحیح	**۳۴۳**
	دیکھئے: صحت	
	صَداق	**۳۴۳**
	دیکھئے: مہر	
۱-۶	**صداقۃ**	**۳۴۴-۳۴۵**
۱	تعریف	۳۴۴
۲-۳	متعلقہ الفاظ: صحبت، ب: رفقہ	۳۴۴
۴	صداقۃ سے متعلق احکام	۳۴۴
۴	صداقۃ کی ترغیب دینا	۳۴۴
۵	دوست کے گھر کھانا	۳۴۴
۶	دوست کے حق میں اس کے دوست کی گواہی	۳۴۵
۱-۲۹	**صدقہ**	**۳۴۶-۳۶۶**
۱-۳	تعریف	۳۴۶
۴-۵	متعلقہ الفاظ: الف: ہبہ، ہدیہ، عطیہ، ب: عاریہ	۳۴۷
۶	صدقہ کی مشروعیت کی حکمت اور اس کی فضیلت	۳۴۷
۷	صدقہ کے اقسام	۳۴۸
۸	شرعی حکم	۳۴۸
۹	صدقہ سے متعلق احکام	۳۴۹
۱۰	اول: متصدق:	۳۴۹
۱۱-۱۲	عورت کا اپنے شوہر کے مال سے صدقہ کرنا	۳۵۰
۱۳	عورت کا اپنے تہائی سے زیادہ مال کو صدقہ کرنا	۳۵۲
۱۴	دوم: متصدق علیہ	۳۵۳
۱۵	الف: نبی ﷺ پر صدقہ کرنا	۳۵۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۶	ب: آل نبی علیہ السلام پر صدقہ کرنا	۳۵۴
۱۷	ج: قرابت داروں اور میاں بیوی پر صدقہ کرنا	۳۵۴
۱۸	د: فقراء اور اغنیاء پر صدقہ کرنا	۳۵۵
۱۹	ھ: کافر پر صدقہ کرنا	۳۵۶
۲۰	سوم: متصدق بہ	۳۵۶
۲۱	حلال، حرام اور مشتبہ مال کا صدقہ کرنا	۳۵۷
۲۲	عمدہ وردی مال کا صدقہ کرنا	۳۵۸
۲۳	اپنا سارا مال صدقہ کرنا	۳۶۰
۲۴	چہارم: نیت	۳۶۲
۲۵	نفلی صدقہ کو چھپا کر دینا	۳۶۲
۲۶	احسان جتانے اور اذیت دینے سے گریز کرنا	۳۶۳
۲۷	مسجد میں صدقہ کرنا	۳۶۴
۲۸	وہ حالات ومقامات جہاں صدقہ کرنا افضل ہے	۳۶۵
۲۹	صدقہ کو واپس لینا	۳۶۶
	صدقۃ الفطر	**۳۶۶**
	دیکھئے: زکاۃ الفطر	
۱-۸	**صدید**	**۳۶۷-۳۷۰**
۱	تعریف	۳۶۷
۲	متعلقہ الفاظ: قیح	۳۶۷
۳	صدید سے متعلق احکام	۳۶۷
۳	نجاست وطہارت کے لحاظ سے اس کا حکم	۳۶۷
۴-۶	اس سے وضو کا ٹوٹنا	۳۶۷
۷-۸	خون ملی ہوئی پیپ لگنے سے نجس بدن یا کپڑے والے کی نماز	۳۶۹
	صدیق	**۳۷۰**
	دیکھئے: صداقۃ	

فقرہ	عنوان	صفحہ
	صرافہ	۳۷۰
	دیکھئے: صرف	
	صُرَد	۳۷۰
	دیکھئے: أطعمة	
	صَرَع	۳۷۰
	دیکھئے: جنون	
۱-۴۹	صَرف	۳۷۱-۳۹۶
۱	تعریف	۳۷۱
۲-۵	متعلقہ الفاظ: بیع، ربا، سلم، مقایضہ	۳۷۱-۳۷۲
۶	صرف کی مشروعیت	۳۷۲
۷	صرف کی شرائط	۳۷۳
۷-۹	اول: بدلین پر باہمی قبضہ کرنا	۳۷۳
۱۰	قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنانا	۳۷۵
۱۱-۱۵	دونوں عوض کے بعض حصہ پر قبضہ کرنا	۳۷۵
۱۶	دوم: خیار سے خالی ہونا	۳۷۷
۱۷	سوم: میعاد کی شرط سے خالی ہونا	۳۷۷
۱۸	چہارم: برابر ہونا	۳۷۸
۱۹	صرف کی انواع	۳۷۸
۲۰-۲۷	نوع اول: نقدین (سونے چاندی) میں سے کسی ایک کو ہم جنس کے عوض فروخت کرنا	۳۷۸
۲۸	نوع دوم: نقدین میں سے ایک کو دوسرے کے عوض فروخت کرنا	۳۸۲
۲۹-۳۲	نوع سوم: نقد کو نقد کے عوض فروخت کرنا جب کہ ان میں سے کسی ایک یا دونوں کے ساتھ کوئی دوسری چیز شامل ہو	۳۸۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳۳-۳۵	نوع چہارم: مجموعہ دراہم ودنانیر کی ان کے مجموعہ کے عوض بیع کرنا	۳۸۴
۳۶-۴۰	نوع پنجم: ذمہ پر یا ذمہ میں عقد صرف کرنا	۳۸۶
۴۱-۴۴	نوع ششم: کھوٹے دراہم ودنانیر کی بیع صرف کرنا	۳۸۹
۴۵-۴۷	نوع ہفتم: فلوس (پیسے) کی بیع صرف	۳۹۲
۴۸	بدل صرف میں کسی عیب یا نقص کا ظاہر ہونا	۳۹۴
۴۹	صرف میں متعین کرنے سے نقود کا متعین ہونا	۳۹۶
	تراجم فقہاء	۳۹۹

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

شرط

تعریف:

۱- شرط (راء کے سکون کے ساتھ) لغت میں: کسی چیز کا پابند بنانا اور پابند بننا ہے، اس کی جمع ''شروط'' ہے، اور شرط کے معنی میں شریطہ ہے جس کی جمع ''شرائط'' ہے، اور ''شرط'' (راء کے فتحہ کے ساتھ) کا معنی علامت ہے، اس کی جمع ''اشراط'' ہے، اسی سے '' **أشراط الساعة**'' یعنی علامات قیامت ہے[۱]۔

شرط اصطلاح میں: جس کے نہ ہونے سے کسی چیز کا نہ ہونا لازم آئے، لیکن اس کے وجود سے کسی چیز کا وجود یا عدم ذاتی طور پر لازم نہ آئے[۲]۔

بیضاوی نے ''المنہاج'' میں اس کی تعریف یہ کی ہے: جس پر موثر کی تاثیر موقوف ہو، اس کا وجود موقوف نہ ہو، انہوں نے اس کی مثال میں ''احصان'' (شادی شدہ ہونا) پیش کیا ہے کہ سنگسار کرنے میں زنا کی تاثیر اس پر موقوف ہے، جیسا کہ اسنوی نے لکھا ہے، لیکن خود زنا اس پر موقوف نہیں، اس لئے کہ کنواری بھی کبھی زنا کرتی ہے[۳]۔

(۱) الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادہ: ''شرط، التعریفات للجرجانی / ۱۲۶ طبع صبیح

(۲) حاشیۃ البنانی علی جمع الجوامع ۲ / ۲۰ طبع حلب۔

(۳) شرح البدخشی ۲ / ۱۰۸، ۱۰۹ طبع صبیح۔

متعلقہ الفاظ:

الف- رکن:

۲- اصطلاح میں کسی چیز کا رکن: وہ ہے جس کے بغیر اس چیز کا وجود نہ ہو، اور یہ ذاتی جز ہوتا ہے جس کے ساتھ کسی اور چیز سے مل کر ماہیت مرکب ہوتی ہے، اس طور پر کہ ماہیت کا قیام اس پر موقوف ہوتا ہے۔

شرط اور رکن کے مابین فرق: شرط ماہیت سے خارج ہوتی ہے اور رکن ماہیت میں داخل ہوتا ہے، لہذا یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں[۱]۔

ب- سبب:

۳- سبب اصطلاح میں: وہ ہے جس کے وجود سے وجود اور جس کے عدم سے عدم ذاتی طور پر لازم آئے۔

لہذا سبب و شرط ایسے ہیں کہ ان کے عدم سے عدم لازم آتا ہے۔

البتہ سبب کے وجود سے وجود لازم آتا ہے، لیکن شرط کے وجود سے وجود لازم نہیں آتا ہے، مثلاً ظہر کی نماز کا سبب زوال آفتاب ہے، اور اس کی شرط طہارت ہے[۲]۔

(۱) التعریفات / ۱۴۹ (طبع دار الکتاب العربی)، الکلیات ۲ / ۳۹۵-۳۹۶ (طبع دوم)، حاشیہ ابن عابدین ۱ / ۶۱-۶۴ طبع المصریہ، حاشیۃ الجمل ۱ / ۲۱۸ ۳ طبع دار احیاء التراث۔

(۲) اصول السرخسی ۲ / ۳۰۱-۳۰۴ (طبع دار الکتاب العربی)، الفروق للقرافی ۱ / ۶۱-۶۲، فقرہ / سوم (طبع المعرفہ)، حاشیۃ البنای علی جمع الجوامع ۱ / ۹۴ (طبع الحلبی)۔

ج- مانع:

۴- اس کا اصطلاحی معنی جیسا کہ قرافی نے "الفروق" میں لکھا ہے: جس کے وجود سے عدم لازم آئے، لیکن اس کے عدم سے وجود یا عدم ذاتی طور پر لازم نہ آئے، اس معنی کے لحاظ سے "مانع" شرط کے برعکس ہے، اس لئے کہ شرط وہ ہے جس کے عدم سے کسی چیز کا عدم لازم آتا ہے، لیکن اس کے وجود سے وجود یا عدم ذاتی طور پر لازم نہیں آتا۔

ابن السبکی نے کہا: مانع ایسا وصف ہے جو ظاہر، منضبط اور موجود ہو اور جو حکم کی ضد کو بتائے جیسے قصاص کے باب میں ابوّت (باپ ہونا)(۱)، تفصیل اصطلاح "مانع" میں ہے۔

شرط کی تقسیمات:

شرط کی درج ذیل قسمیں ہیں:

۵- قسم اول۔ شرط محض: جس کے نہ پائے جانے سے علت کا وجود ناممکن ہوجائے اور جب وہ پائی جائے تو علت پائی جائے، لہذا شرط کی طرف وجود منسوب ہوجائے گا، وجوب نہیں، اس کی مثال نماز کے لئے طہارت کی شرط لگانا، اور بیع میں رہن کی شرط لگانا ہے۔

پھر شرط محض کی دو قسمیں ہیں: شروط شرعیہ اور شروط جعلیہ۔

شروط شرعیہ: جن کو شریعت نے شرط قرار دیا ہو، یا تو وجوب کے لئے ہو مثلاً نماز وغیرہ امور شرعیہ کے وجوب کے لئے بالغ ہونا، یا صحیح ہونے کے لئے ہو جیسے نماز کے لئے طہارت کی شرط لگانا۔

یا انعقاد کے لئے ہو مثلاً تصرف کے منعقد ہونے کے لئے اہلیت کی شرط لگانا اور محل پر عقد کے ہونے کے لئے اس کے قابل ہونے کی شرط لگانا۔

یا لزوم کے لئے ہو مثلاً بیع کے لازم ہونے میں "خیار" نہ ہونے کی شرط لگانا، یا نفاذ کے لئے ہو جیسے تصرف کے نافذ ہونے کے لئے ولایت اور اس کے ہم معنی امور کی شرط لگانا۔

ان شرائط میں سے کسی بھی شرط کے معدوم ہونے سے اس حکم کا معدوم ہونا لازم آتا ہے جس کے لئے اس کی شرط لگائی گئی ہے، لہذا اگر وجوب کی کوئی شرط نہ پائی جائے تو مکلّف پر اس فعل کا واجب نہ ہونا لازم آئے گا، اور صحت کی کسی شرط کے نہ پائے جانے سے فعل کا صحیح نہ ہونا لازم آئے گا، اسی طرح انعقاد کی کسی شرط کے نہ ہونے سے تصرف کا اس طور پر باطل ہونا لازم آئے گا کہ اس پر کوئی بھی حکم مرتب نہ ہوگا۔

۶- شروط جعلیہ: وہ شرطیں ہیں جن کو مکلّف عقود وغیرہ، مثلاً طلاق، عتاق اور وصیت میں لگاتا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں: شرط تعلیقی، مثلاً "**إن دخلت الدار فأنت طالق**" (اگر تو گھر میں گئی تو تجھ کو طلاق)، اس کی تفصیل اصطلاح (تعلیق) میں دیکھی جائے، اور شرط تقییدی، مثلاً "**وقفت علی أولادي من کان منهم طالبا للعلم**" (میں نے اپنی ان اولاد پر وقف کیا جو طالب علم ہوں)۔

ان شروط جعلیہ کے معتبر ہونے کے اعتبار سے ان کی تین قسمیں ہیں:

۱- ایسی شرط جو شرع کے خلاف نہ ہو، بلکہ وہ شرائط کی تکمیل کا سبب ہو، جیسے: قرض دینے والا قرض لینے والے پر رہن یا کفیل کی شرط لگائے۔

---

(۱) الفروق للقرافی ۶۲/۱ (طبع المعرفۃ)، جمع الجوامع مع حاشیۃ البنانی ۹۸/۱ (طبع الحلبی)۔

۲- ایسی شرط جو مشروط کے مناسب نہ ہو، بلکہ اس کے تقاضے کے خلاف ہو، مثلاً: عقد نکاح میں شوہر یہ شرط لگائے کہ وہ بیوی کو نفقہ نہ دے گا۔

۳- ایسی شرط کہ جس میں لگائی گئی ہے اس میں شرع کے خلاف نہ ہو اور اس میں عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں یا کسی اور کی مصلحت ہو، لیکن عقد اس کا متقاضی نہ ہو، لہذا یہ معلوم نہ ہو کہ وہ شرط عقد کے مناسب ہے یا غیر مناسب ہے، مثلاً کوئی اس شرط پر گھر فروخت کرے کہ فروخت کنندہ اس میں مثلاً معین مدت تک رہے گا، یا اس میں فلاں اجنبی شخص رہے گا۔

یہ شرط مختلف فیہ ہے[۱]۔ اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

قسم دوم: ایسی شرط جو علتوں کے حکم میں ہے:

۷- وہ ایسی شرط ہے جس کے مقابل کوئی ایسی علت نہ ہو جس کی طرف حکم کی نسبت کی جا سکے، لہذا حکم کو اس شرط کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے، اس لئے کہ شرط سے تعلق وجود کا ہوتا ہے وجوب کا نہیں، لہذا وہ شرط علتوں کے مشابہ ہوگئی، اور علتیں اصل ہوتی ہیں، لیکن چونکہ یہ بذات خود علت نہیں، لہذا شرائط کا ان کے قائم مقام بننا درست ہوگا، اس کی مثال کنواں کھودنا ہے کہ گرنے کی علت ثقل ہے، لیکن زمین گرنے سے مانع ہے، اور کھود کر اس مانع کو ہٹانا شرط ہوگا، اور یہ علت اس لائق نہیں کہ حکم اس کی طرف منسوب کیا جا سکے (وہ حکم ضمان ہے)، اس لئے کہ "ثقل" ایک فطری امر ہے اور چلنا مباح ہے، یہ دونوں اس قابل نہیں کہ ان کی طرف ضمان کو منسوب کیا جائے، لہذا اس کو شرط کی طرف منسوب کیا جائے گا، اس لئے کہ ایسا کرنے والا تعدی کرنے والا ہے، کیونکہ ضمان اس صورت میں ہے، جبکہ دوسرے کی ملکیت میں کھودے، اس کے برخلاف اگر خود کو اس میں ڈال دے (تو کھودنے والا ضامن نہ ہوگا)[۱]۔

قسم سوم: ایسی شرط جو اسباب کے حکم میں ہے:

۸- وہ ایسی شرط ہے جس کے پائے جانے کے بعد، کسی فاعل مختار کا ایسا فعل پایا جائے جو شرط کی طرف منسوب نہ ہو، مثلاً شکار کی رسی کھول دے اور وہ بھاگ نکلے تو حنفیہ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا، اس میں امام محمد کا اختلاف ہے، اس لئے کہ رسی کھولنا، چوں کہ بدک کر بھاگنے سے پہلے ہے جو تلف ہونے کی علت ہے، اس لئے سبب کی طرح ہوگیا، اس لئے کہ وہ علت کی صورت پر مقدم ہوتا ہے اور شرط اس سے مؤخر ہوتی ہے[۲]۔

قسم چہارم: ایسی شرط جو نام کی ہو، حکم کے اعتبار سے شرط نہ ہو:

۹- ایسی شرط کہ حکم اس کے وجود کا محتاج ہو، لیکن اس کے وجود کے وقت حکم نہ پایا جائے، لہذا اس پر موقوف ہونے کی حیثیت سے اس کو شرط کہا گیا، اور چونکہ اس کے وجود کے وقت حکم کا وجود نہیں ہوتا ہے اس حیثیت سے وہ حکماً شرط نہ ہوگی۔

فخر الاسلام کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ یہ نام ہے ان دو شرطوں میں سے پہلی کا، جن میں سے دوسری کی طرف حکم کی نسبت ہوتی ہے، اس لئے کہ جس حکم کا بھی تعلق دو شرطوں سے ہوگا ان میں

---

(۱) کشف الأسرار ۴/۲۰۲-۲۰۳، فتح الغفار ۳/۴۷، التلويح على التوضيح ۱/۱۲۰۔

(۱) فتح الغفار ۳/۴۷ (طبع الحلبی)، کشف الأسرار ۴/۲۰۶-۲۰۸ (طبع دار الکتاب العربی)، أصول السرخسی ۲/۳۲۳، ۳۲۴۔

(۲) فتح الغفار ۳/۴۷-۷۵ (طبع الحلبی)، کشف الأسرار ۴/۲۱۲ (طبع دار الکتاب العربی)۔

سے اول نام کی شرط ہوگی، حکم کے اعتبار سے شرط نہ ہوگی، اس لئے کہ شرط کا حکم یہ ہے کہ اس کی طرف وجود کی نسبت کی جائے، اور یہ دوسری شرط کی طرف منسوب ہے، لہذا پہلی شرط حکماً شرط نہ ہوگی، بلکہ نام کی شرط ہوگی۔

قسم پنجم: شرط بمعنی خالص علامت:

۱۰- اس کی مثال زنا کے باب میں احصان ہے، اور وہ محض علامت اس لئے ہے کہ شرط کا حکم یہ ہے کہ وہ شرط کے پائے جانے تک علت کے انعقاد سے مانع ہو، اور یہ زنا میں کسی بھی حال میں نہ ہوگا۔

اس لئے کہ جب زنا کا وجود ہوگا تو اس کا حکم کسی ایسے ''احصان'' پر موقوف نہ ہوگا جو اس کے بعد پایا جائے، البتہ اگر ''احصان'' ثابت ہوجائے تو وہ زنا کے حکم کو بتانے والا ہوگا، رہا یہ کہ زنا اپنی صورت کے ساتھ پایا جائے، اور علت کا انعقاد ''احصان'' کے وجود پر موقوف ہو تو یہ ثابت نہیں ہوگا، احصان علامت ہے، شرط نہیں ہے، لہذا یہ وجود یا وجوب کسی کے لئے علت بننے کے قابل نہیں، اور اسی وجہ سے کسی بھی حال میں اس کے لئے علتوں کا حکم نہیں دیا گیا۔

اسی وجہ سے ''احصان'' کے گواہ اگر رجوع کرلیں تو وہ کسی بھی حال میں ضامن نہیں ہوں گے، یعنی وہ تنہا رجوع کریں، یا زنا کے گواہوں کے ساتھ رجوع کریں [۱]۔

شرط جعلی کی دونوں قسموں معلق ومقید کی خصوصیات:

۱۱- تعلیق کے صحیح ہونے کے لئے چند امور شرط ہیں:

یہ کہ جس پر معلق کیا گیا ہے وہ ایسا معدوم امر ہو جس کے وجود کا احتمال ہو، یعنی آئندہ اس کے وجود وعدم دونوں کا احتمال ہو، اور یہ کہ ایسا امر ہو جس کے وجود کی واقفیت کی امید ہو، اور جزاء وشرط کے مابین کوئی اجنبی فاصل نہ پایا جائے [۱]۔ اور یہ کہ جس پر معلق کیا گیا ہے وہ امر مستقبل ہو، ماضی اس کے برخلاف ہے کہ تعلیق میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے [۲]۔ تعلیق کے ذریعہ بدلہ دینا مقصود نہ ہو، لہذا اگر بیوی شوہر کو کوئی ایسی گالی دے جس سے اس کو اذیت پہنچے، اور وہ کہے: اگر میں ایسا ہوں جیسا تم نے کہا تو تم کو طلاق ہے، تو طلاق فوراً پڑ جائے گی، خواہ شوہر، بیوی کے قول کے مطابق ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ (ایسی صورت میں) شوہر اکثر وبیشتر عورت کو طلاق دے کر ایذا پہنچانا چاہتا ہے، اور یہ کہ کوئی ربط پیدا کرنے والی چیز پائی جائے جہاں جزاء مؤخر ہو، ورنہ تعلیق نہیں ہوگی، اور یہ کہ جس کی طرف سے تعلیق صادر ہو وہ تنجیز کا مالک ہو، یعنی تنجیز پر قادر ہو، اور یہ امر مختلف فیہ ہے [۳]۔

(دیکھئے: ''تعلیق''، فقرہ/ ۲۸، ۲۹، جلد ۱۲)۔

شرط مقید کی خصوصیات:

شرط مقید دو امور کے ساتھ خاص ہے:

۱۲- اول: اصل تصرف پر اس کا زائد امر ہونا، چنانچہ زرکشی نے ''القواعد''

---

(۱) فتح الغفار ۳/ ۷۵ (طبع الحلبی)، کشف الأسرار ۴/ ۲۱۹ (طبع دار الکتاب العربی)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۹۳ طبع المصریہ، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۳۶۷/ (طبع الہلال)، تبیین الحقائق ۲/ ۲۴۳ (طبع بولاق)، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۴۳-۲۴۴ (طبع المعرفہ)، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۴۲ (طبع الحلبی)، الإنصاف ۹/ ۱۰۴ (طبع اول)۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی/ ۳۷۶ (طبع الحلبی)۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۴۹۴ (طبع المصریہ)، الأشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۳۶۷ (طبع الہلال)، فتح القدیر ۳/ ۱۲۷ (طبع بولاق)، الدسوقی ۲/ ۳۷۰ (طبع الفکر)، الخرشی ۴/ ۳۷-۳۸ (طبع بولاق)۔

میں صراحت کی ہے کہ شرط وہ ہے جس میں اصل (یعنی اصل فعل) قطعی طور پر ہو، اور اس میں کسی دوسرے امر کی شرط لگائی گئی ہو[۱]۔

دوم: اس کا مستقبل امر ہونا، یہ "حاشیۃ الحموی علی ابن نجیم" کی اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے: شرط مخصوص صیغہ کے ذریعہ کسی امر موجود میں ایسے امر کا التزام کرنا ہے جو ابھی وجود میں نہیں آیا ہے[۲]۔

علاوہ ازیں شرط تعلیق و شرط تقیید میں فرق بقول زرکشی یہ ہے کہ تعلیق وہ ہے جس میں اصل فعل پر ادات شرط مثلاً "إن"، "إذا" داخل ہو، اور شرط یہ ہے کہ اس میں اصل کا یقین ہو، اور اس میں کسی دوسرے امر کی شرط لگائی گئی ہو[۳]۔

حموی نے کہا: دونوں میں فرق کے لئے یہ بھی کہہ سکتے ہو: تعلیق کسی غیر موجود امر کو آئندہ پائے جانے والے امر پر "إن" یا اس کے نظائر کے ذریعہ سے معلق کرنا ہے، جب کہ شرط مخصوص صیغہ کے ذریعہ کسی امر موجود میں ایسے امر کا التزام کرنا ہے جو نہ پایا گیا ہو[۴]۔

شرط کی پہچان:

۱۳ - شرط کی پہچان اس کے صیغہ سے ہوتی ہے، یعنی کلام میں کوئی حرف شرط داخل ہو، لہذا جس فعل پر حرف شرط داخل ہو وہ فعل شرط ہوگا، اور اس کے صیغے جیسا کہ آمدی نے "الاحکام" میں لکھا ہے، بہت ہیں مثلاً: "إن (مخففہ)، إذا، من، ما، مهما، حيثما، أينما اور إذما"، ان صیغوں میں اصل "إن" شرطیہ ہے[۵]۔

شرط کی پہچان اس کی دلالت یعنی معنی کے ذریعہ بھی ہوتی ہے

(۱) المنثور ۱/۳۷۰ (طبع اول)، الحموی علی ابن نجیم ۲/۲۲۴ (طبع العامرۃ)۔

(۲) الحموی علی ابن نجیم ۲/۲۲۵ (طبع العامرہ)۔

(۳) المنثور ۱/۳۷۰ (طبع اول)۔

(۴) الحموی علی ابن نجیم ۲/۲۲۵ (طبع العامرۃ)۔

(۵) الإحکام فی أصول الأحکام للآمدی ۲/۳۰۹-۳۱۰ (طبع المکتب الإسلامی)۔

یعنی کلام کا اول حصہ دوسرے حصہ کے لئے سبب ہو، مثلاً کہے: "**المرأة التي أتزوج طالق ثلاثا**" (جس عورت سے میں شادی کروں اس کو تین طلاق ہے)، یہ ایسا مبتدا ہے جو شرط کے معنی پر مشتمل ہے، اور اول کلام یقینی و قطعی طور پر دوسرے حصہ کو مستلزم ہے، اس کے برعکس نہیں، اس لئے کہ وصف جو شادی کرنا ہے وہ غیر معین کے بارے میں ہے، لہذا عام ہوگا۔

اگر وصف کسی معین کے بارے میں ہو، مثلاً کہے: "**هذه المرأة التي أتزوجها طالق**" (یہ عورت جس سے میں شادی کر رہا ہوں اس کو طلاق ہے) تو یہ شرط پر دلالت کے لائق نہیں، اس لئے کہ معین چیز میں وصف لغو ہے، لہذا صرف یہ رہ جائے گا: "**هذه المرأة طالق**" (اس عورت کو طلاق ہے)، اور یہ قول اجنبی عورت کے حق میں لغو ہے، البتہ شرط کی صراحت کر دینا معین و غیر معین دونوں کو جامع ہے، حتی کہ اگر کہے: "**إن تزوجت هذه المرأة أو امرأة**" (اگر میں اس عورت یا کسی عورت سے شادی کروں) تو جب اس سے شادی کرے گا اس پر طلاق پڑ جائے گی، اس کی تفصیل کی جگہ کتب اصول ہیں[۱]۔

شرط پر حکم کو معلق کرنے پر مرتب ہونے والا اثر:

۱۴ - اصولیین ایک اہم مسئلہ لکھتے ہیں، وہ یہ ہے کہ کیا شرط پر حکم کو معلق کرنا سبب کو سبب بننے سے روکتا ہے، یا صرف حکم ثابت ہونے سے روکتا ہے، سبب کو انعقاد سے نہیں روکتا؟۔

اس مسئلہ میں اختلاف ہے جسے اصطلاح "تعلیق" (فقرہ/۳۰) میں دیکھا جائے۔

شرط کے پائے جانے کے وقت کچھ واقع نہ ہوگا، اس کی تفصیل

(۱) فتح الغفار ۳/۷۵ (طبع الحلبی)، کشف الأسرار للبزدوی ۴/۲۰۳-۲۰۶ (طبع دار الکتاب العربی)۔

''اصولی ضمیمہ'' میں ہے(۱)۔

شرط کے ذریعہ تخصیص:

۱۵- شرط، متصل مخصصات (اسباب تخصیص) میں سے ہے، اس کا ایک حکم یہ ہے کہ وہ کلام سے اس چیز کو خارج کردیتی ہے جو شرط نہ ہونے کی صورت میں کلام میں داخل ہوجاتی ہے، اس کی تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

مفہوم شرط کے ذریعہ استدلال:

۱۶- حکم کو شرط پر لفظ (إن) یا اس کے علاوہ کسی ایسے دوسرے لفظ کے ذریعہ معلق کرنا جو لغت میں شرط کے لئے آتا ہو، مثلاً اس آیت میں ہے: ''وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ''(۲) (اور اگر وہ حمل والیاں ہوں تو انہیں خرچ دیتے رہو ان کے حمل کے پیدا ہونے تک)۔

اس میں چار امور ہیں:

اول: شرط کے ثبوت پر مشروط کا ثبوت۔

دوم: اس پر (إن) کی دلالت۔

سوم: شرط کے نہ پائے جانے پر مشروط کا نہ پایا جانا۔

چہارم: اس پر (إن) کی دلالت۔

ابتدائی تین غیر مختلف فیہ ہیں، البتہ چوتھی چیز اور وہ شرط کے نہ پائے جانے کے وقت مشروط کے نہ پائے جانے پر ''إن'' کی دلالت ہے، یہ مختلف فیہ ہے، اس کی تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

(۱) مسلم الثبوت ۱/ ۴۲۳-۴۳۲ (طبع بولاق)۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۶۔

شرط پر معلق امر تکرار کا متقاضی ہے، جیسا کہ فرمان باری ہے: ''وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا''(۱) (اور اگر تم حالت جنابت میں ہو تو (سارا جسم) پاک صاف کرلو)، یہ شرط کے مکرر ہونے پر مشروط میں تکرار کا متقاضی ہے، یہ اس قول کی بنیاد پر ہے کہ مطلق امر تکرار کا متقاضی ہے۔ رہا اس قول کے لحاظ سے کہ مطلق امر تکرار کا متقاضی نہیں اور نہ ہی اس سے مانع ہے تو یہاں پر وہ لفظ کے لحاظ سے تکرار کا متقاضی ہے نہ کہ قیاس کے لحاظ سے، یا نہ لفظ کے لحاظ سے اس کا متقاضی ہے نہ قیاس کے لحاظ سے، یا لفظ کے لحاظ سے اس کا متقاضی نہیں البتہ قیاس کے لحاظ سے اس کا متقاضی ہے، یہ امر مختلف فیہ ہے، اس کو ''اصولی ضمیمہ'' میں دیکھا جائے۔

تصرفات پر شرط جعلی تعلیقی کا اثر:

۱۷- شرط جعلی تعلیقی کا اثر تصرفات مثلاً: اجارہ، بیع، خلع، صلح، تقسیم، مزارعت، مساقات، مضاربت، نکاح، ابراء، وقف، حجر اور رجعت وغیرہ میں ظاہر ہوتا ہے، جس کا بیان اصطلاح ''تعلیق'' میں ہے۔

تصرفات پر شرط تقییدی کا اثر:

۱۸- اگر تصرف میں کسی شرط کی قید ہو تو یہ شرط صحیح ہوگی یا فاسد یا باطل۔

اگر شرط صحیح ہو، جیسے گائے میں شرط لگائے کہ دودھ والی ہو تو عقد جائز ہوگا، اس لئے کہ مشروط معقود علیہ یا ثمن کی صفت ہے، اور یہ خالص صفت ہے، وہ اصل بن جائے اس کا تصور نہیں، اور اس کے

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۔

لئے کسی بھی حال میں ثمن کا کوئی حصہ نہیں ہوگا[۱]۔ اور اگر شرط فاسد یا باطل ہو، مثلاً اونٹنی اس شرط پر خریدے کہ وہ دو ماہ کے بعد بچہ جنے گی تو بیع فاسد ہوگی۔

''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے: ''جن چیزوں کی تعلیق شرط پر درست نہیں اور وہ فاسد شرائط سے باطل ہوجاتی ہیں، مجموعی طور پر تیرہ ہیں: بیع، تقسیم، اجارہ، رجعت، مال کے بدلے میں صلح، دین سے بری کرنا، جس کو تصرف کی اجازت ہو اس کو تصرف سے روکنا، وکیل کو معزول کرنا، شرح الطحاوی کی روایت کے مطابق اعتکاف کے واجب کرنے کو شرائط پر معلق کرنا، مزارعت، معاملہ، اقرار اور ایک روایت میں وقف[۲]۔

حنفیہ جو فساد و بطلان میں تفریق کرتے ہیں ان کی رائے ہے کہ شرط تقییدی کی تین قسمیں ہیں: صحیح، فاسد اور باطل۔

دوسرے فقہاء جو فساد و بطلان کے درمیان فرق کے قائل نہیں ہیں، اور کہتے ہیں کہ یہ دونوں ایک ہیں، ان کی رائے ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں: صحیح و باطل، یا صحیح و فاسد۔

شرط صحیح:

الف-اس کا ضابطہ:

۱۹- حنفیہ کے نزدیک اس کا ضابطہ: کسی ایسی صفت کی شرط لگانا جو عقد کے صادر ہونے کے وقت محل عقد کے ساتھ قائم ہو، یا ایسی شرط لگانا جس کا عقد متقاضی ہو یا اس کے تقاضے کے مناسب ہو، یا ایسی شرط لگانا جس کے شرط لگانے کے جواز کی دلیل شریعت میں وارد ہو، یا ایسی شرط لگانا جس کا رواج ہو۔

مالکیہ کے نزدیک اس کا ضابطہ: کسی ایسی صفت کی شرط لگانا جو عقد کے صادر ہونے کے وقت محل عقد کے ساتھ قائم ہو، یا ایسی شرط لگانا جس کا عقد متقاضی ہو، یا ایسی شرط لگانا جس کا عقد نہ متقاضی ہو نہ اس کے خلاف ہو۔

شافعیہ کے نزدیک اس کا ضابطہ: کسی ایسی صفت کی شرط لگانا جو عقد کے صادر ہونے کے وقت محل عقد کے ساتھ قائم ہو، یا ایسی شرط لگانا جس کا عقد متقاضی ہو، یا ایسی شرط لگانا جو عاقد کی کسی جائز مصلحت کو بروئے کار لائے، یا آزاد کرنے کی شرط لگانا کہ شارع کی اس پر نگاہ لگی رہتی ہے۔

حنابلہ کے نزدیک اس کا ضابطہ: کسی ایسی صفت کی شرط لگانا جو عقد کے صادر ہونے کے وقت محل عقد کے ساتھ قائم ہو، یا ایسی شرط لگانا جس کا عقد متقاضی ہو یا وہ عقد کے تقاضے کو مضبوط کرے، یا ایسی شرط لگانا جس کے شرط لگانے کی شارع نے اجازت دی ہو، یا ایسی شرط لگانا جو عاقد کی کسی مصلحت کو بروئے کار لائے، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

ب-اس کے اقسام:

۲۰- قسم اول: کسی ایسی صفت کی شرط لگانا جو عقد کے صادر ہونے کے وقت محل عقد کے ساتھ قائم ہو، یہ نوع فقہاء کے یہاں بالاتفاق جائز ہے، اب اگر یہ شرط فوت ہوجائے تو خریدار کو پسندیدہ وصف کے فوت ہونے کے سبب ''خیار'' حاصل ہوگا، مثلاً خریدی ہوئی گائے کے دودھ والی ہونے کی شرط لگانا[۱]۔

قسم دوم: ایسی شرط لگانا جس کا عقد متقاضی ہو اس کے جواز

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۶۹ (طبع الجمالیہ)۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۹۶۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۲ (طبع الجمالیہ)، الدسوقی ۳/ ۱۰۸ (طبع الفکر)، مغنی المحتاج ۲/ ۳۴ (طبع حلب)، کشاف القناع ۳/ ۱۸۸ (طبع النصر)۔

پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ یہ عقد کو پختہ کرنے کے درجہ میں ہے، اس کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر خریداری میں سامان خریدار کے سپرد کرنے کی شرط لگائے تو بیع صحیح ہوگی، اس لئے کہ یہ شرط عقد کے تقاضوں میں سے ہے، نیز اس کی ایک مثال عیب کی وجہ سے واپس کرنے اور عوض واپس لینے کی شرط لگانا ہے، اس لئے کہ یہ لازمی امور ہیں، عقد کے منافی نہیں، بلکہ یہ عقد کے تقاضوں میں سے ہیں (۱)۔

قسم سوم: ایسی شرط لگانا جو عقد کے تقاضے کے مناسب ہو، یہ حنفیہ کی تعبیر ہے۔

صاحب ''البدائع'' نے کہا: اس کا عقد تو متقاضی نہیں، لیکن یہ عقد کے تقاضے کے مناسب ہے، لہذا یہ عقد کو فاسد نہ کرے گی، بلکہ محض عقد کے حکم کو معنوی حیثیت سے ثابت کرنے والی اور اس کی تاکید وتوثیق کرنے والی ہے، اس کو اس شرط کے ساتھ لاحق کر دیا جائے گا جو عقد کے تقاضوں میں سے ہے۔ مالکیہ کی تعبیر ہے: ایسی شرط لگانا جو عقد کے تقاضے کے مناسب ہو، اس کے خلاف نہ ہو۔ شافعیہ وحنابلہ کی تعبیر ہے: ایسی شرط لگانا کہ عقد کا اطلاق اس کا متقاضی نہ ہو، البتہ وہ اس کے مناسب ہو اور عاقد کی کسی مصلحت کو ثابت کرے، اس کی مثال یہ ہے کہ اس شرط پر فروخت کرے کہ خریدار اس کو ثمن کے عوض رہن یا کفیل دے گا، اور رہن معلوم ہو اور کفیل حاضر ہو تو یہ حنفیہ کے نزدیک استحسانا جائز ہوگا، اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی یہ جائز ہے (۲)۔

قسم چہارم: ایسی شرط لگانا جس کے جواز کی دلیل شریعت میں موجود ہو۔

قسم پنجم: ایسی شرط لگانا جس کا لوگوں میں رواج ہو، اس نوع کو امام زفر کے علاوہ حنفیہ نے لکھا ہے، اور یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد متقاضی نہ ہو، اور نہ وہ اس کے تقاضے کے مناسب ہو تاہم لوگوں میں اس کا رواج ہو (۱)۔

اس کی مثال: اس شرط پر جوتے کا سول خریدے کہ فروخت کرنے والا اس کو جوتا میں سی دے گا، یا چمڑا خریدے اس شرط پر کہ فروخت کرنے والا اس کو سل کر موزہ بنادے گا تو یہ شرط جائز ہے، اس لئے کہ لوگوں میں بیع کے اندر اس کا رواج ہے، جیسا کہ ''استصناع'' کا رواج ہے، لہذا لوگوں کے تعامل کی وجہ سے عدم جواز کا قیاس ساقط ہوجائے گا (۲)۔

قسم ششم: فروخت کرنے والے کی طرف سے کسی معلوم مباح نفع کی شرط لگانا، یہ حنابلہ کے نزدیک ہے، اس کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر کوئی گھر فروخت کرے اور خریدار پر یہ شرط لگائے کہ وہ ایک ماہ اس میں رہے گا (۳)۔

شرط فاسد یا باطل:

۲۱ - اس کی دو قسمیں ہیں: اول: جو عقد کو فاسد و باطل کر دے۔ دوم: جس کے ہوتے ہوئے تصرف صحیح رہے۔

قسم اول: جو عقد کو فاسد و باطل کر دے۔

الف- اس کا ضابطہ:

۲۲ - حنفیہ کے نزدیک اس قسم کا ضابطہ: ایسی شرط لگانا جس کے نتیجہ

---

(۱) البدائع ۵/ ۱۷۲ (طبع الجمالیہ)، الدسوقی ۳/ ۶۵ (طبع الفکر)، المجموع ۵/ ۳۶۲ (طبع السلفیہ)، کشاف القناع ۳/ ۱۸۹ طبع النصر)۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۷۱، (طبع الجمالیہ)، الدسوقی ۳/ ۶۵ (طبع الفکر) المجموع ۹/ ۳۶۴ (طبع السلفیہ)، کشاف القناع ۳/ ۱۸۹ (طبع النصر)۔

(۱) البدائع ۵/ ۱۷۲ (طبع الجمالیہ)۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۷۲ (طبع الجمالیہ)۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۳۳ (طبع حلب)، کشاف القناع ۳/ ۱۹۰ (طبع النصر)، فتح الباری ۴/ ۲۹۹ (طبع البہیہ)، صحیح مسلم ۲/ ۱۱۴۳ (طبع حلب)۔

میں غیر معمولی دھوکہ ہو، یا کسی ممنوع امر کی شرط لگانا، یا ایسی شرط لگانا کہ عقد اس کا متقاضی نہ ہو اور اس میں عاقدین میں سے کسی ایک کے لئے یا معقود علیہ کے لئے منفعت ہو، اور وہ عقد کے تقاضے کے مناسب نہ ہو، نہ لوگوں میں اس کا تعامل ورواج ہو، نہ شریعت میں اس کے جواز کی دلیل موجود ہو۔

مالکیہ کے نزدیک اس کا ضابطہ: کسی ممنوع امر یا ایسے امر کی شرط لگانا جو دھوکہ کا سبب ہو، یا عقد کے تقاضے کے خلاف کی شرط لگانا۔

شافعیہ کے نزدیک اس کا ضابطہ: کسی ایسے امر کی شرط لگانا جو شریعت میں موجود نہ ہو، یا مقتضاء عقد کے خلاف امر کی شرط لگانا، یا ایسے امر کی شرط لگانا جو جہالت کا سبب ہو۔

حنابلہ کے نزدیک اس کا ضابطہ: ایک عقد کے اندر دو عقدوں کی شرط لگانا، یا ایک عقد میں دو شرطیں لگانا، یا عقد کے مقصود کے خلاف کی شرط لگانا۔

ب- اس کی انواع:

۲۳ - اس قسم کی سات انواع ہیں، جو اس کے ضوابط سے ماخوذ ہیں۔

نوع اول: ایسے امر کی شرط لگانا جو غیر معمولی دھوکہ کا سبب ہو، اس نوع کا ذکر حنفیہ و مالکیہ نے کیا ہے۔ اس کی مثال حنفیہ کے نزدیک: اونٹنی اس شرط پر خریدے کہ وہ حاملہ ہے، کیونکہ وجود وعدم دونوں کا احتمال ہے اور سردست اس کی واقفیت ممکن نہیں، لہذا اس کے وجود میں دھوکہ ہوگا جو بیع کے فساد کا سبب ہے۔

مالکیہ کے یہاں اس کی مثال: نر جانور اجرت پر اس شرط کے ساتھ لیا جائے کہ مادہ کے حاملہ ہونے تک اس سے جفتی کرائے گا تو یہ صحیح نہیں، اس لئے کہ اس میں جہالت ہے، نیز اس لئے کہ اگر وہ جلد حاملہ ہوجائے تو یہ مادہ جانور والے کے نقصان کا سبب ہوگا، اور اگر وہ دیر سے حاملہ ہو تو نر جانور والے کے نقصان کا سبب ہوگا[1]۔

نوع دوم: ممنوع امر کی شرط لگانا[2]۔

نوع سوم: خلاف شرع امر کی شرط لگانا[3]۔

نوع چہارم: ایسی شرط لگانا جو عقد کے تقاضے کے خلاف ہو، یا عقد کے مقصود کے خلاف ہو، اس کی مثال گھر اس شرط پر فروخت کرے کہ اس میں کچھ دنوں تک رہے گا تو بیع باطل ہوگی، یا شرط لگائے کہ وہ اس کو فروخت نہ کرے گا تو صحیح نہ ہوگی، یا کسی عورت سے شادی اس شرط پر کرے کہ وہ اس کے لئے حلال نہ ہوگی تو نکاح درست نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں نکاح کے خلاف کی شرط لگائی گئی ہے[4]۔

نوع پنجم: ایسی شرط لگانا جو جہالت کا سبب ہو، مثلاً کوئی چیز بچہ کے بچہ پیدا ہونے تک ادھار ثمن کے عوض فروخت کرے تو یہ بیع صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ اس کے اندر مدت میں جہالت ہے[5]۔

نوع ششم: متعاقدین میں سے کسی ایک کا دوسرے پر کسی دوسرے عقد کی شرط لگانا، یا فروخت کرنے والے کا کوئی ایسی شرط لگانا جس پر بیع کو معلق کردے، مثلاً جیسا کہ ''کشاف القناع'' میں ہے: اس پر سلف یعنی ''سلم'' یا قرض یا بیع یا اجارہ یا شرکت یا ثمن میں بیع صرف یا کسی اور میں صرف یعنی ثمن کے علاوہ کے صرف کی شرط لگائے تو یہ شرط لگانا بیع کو باطل کردے گا، جیسا کہ حنابلہ نے صراحت کی ہے،

---

(۱) البدائع ۵/ ۱۶۸ (طبع الجمالیہ)، الدسوقی ۳/ ۵۸ (طبع الفکر)۔
(۲) البدائع ۵/ ۱۶۹ (طبع الجمالیہ)۔
(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۳۳ (طبع حلب)۔
(۴) الدسوقی ۳/ ۳۰۹ - ۳۱۰ (طبع الفکر)، المہذب ۱/ ۲۷۵ (طبع حلب)، کشاف القناع ۵/ ۹۷ (طبع النصر)۔
(۵) مغنی المحتاج ۲/ ۲۰ (طبع حلب)۔

کیونکہ یہ ایک بیع میں دو بیع کی قبیل سے ہے جو ممنوع ہے۔

اور نہی فساد کی متقاضی ہے، نیز جیسے کہے: اگر تم یہ چیز میرے پاس لاؤ تو میں تمہارے ہاتھ فروخت کروں گا، یا اگر فلاں راضی ہو تو میں تمہارے ہاتھ فروخت کروں گا، اس صورت میں بیع درست نہ ہوگی، اس لئے کہ بیع کا تقاضا بیع کرنے کی حالت میں ملکیت کو منتقل کرنا ہے، اور یہاں پر شرط اس سے مانع ہے[۱]۔

نوع ہفتم: ایسی شرط لگانا جس کا عقد متقاضی نہ ہو اور اس میں فروخت کرنے والے یا خریدار کے لئے فائدہ ہو، لوگوں میں اس کا رواج نہ ہو، مثلاً: گھر اس شرط پر فروخت کرے کہ فروخت کرنے والا ایک ماہ اس میں رہے گا، پھر خریدار کے سپرد کرے گا، یا زمین اس شرط پر فروخت کرے کہ اس میں ایک سال کاشت کرے گا، یا جانور اس شرط پر فروخت کرے کہ ایک ماہ وہ اس پر سواری کرے گا، یا کپڑا اس شرط پر فروخت کرے کہ اس کو ایک ہفتہ استعمال کرے گا، یا اس شرط پر کہ خریدار اس کو قرض دے گا، یا اس شرط پر کہ اس کو ہبہ کرے گا یا خریدار اپنی لڑکی کی شادی اس سے کردے گا یا کوئی چیز اس کے ہاتھ فروخت کرے گا اور اسی طرح کی دوسری چیزیں، یا کپڑا اس شرط پر خریدے کہ فروخت کرنے والا اس کپڑے کا کرتا سل دے گا، یا گیہوں اس شرط پر خریدے کہ فروخت کرنے والا اس کو پیس دے گا وغیرہ۔

ان تمام صورتوں میں بیع فاسد ہے، جیسا کہ حنفیہ نے صراحت کی ہے، اس لئے کہ بیع میں زائد مشروط منفعت سود ہوتی ہے، کیونکہ یہ منفعت ایسی زیادتی ہے جس کے مقابل عقد بیع میں کوئی عوض نہیں ہوتا، اور ربا کی تعریف یہی ہے، جس بیع میں ربا یا ربا کا شبہ ہو وہ فاسد ہے[۱]۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۱۹۳ (طبع النصر)۔

شرط فاسد کی قسم دوم:

۲۴ - جس کے ہوتے ہوئے تصرف صحیح رہتا ہے یا تو اس لئے کہ شرط لگانے والا اس کو ساقط کردیتا ہے، یا اس کے باوجود تصرف صحیح رہتا ہے خواہ شرط لگانے والا اس کو ساقط کرے یا نہ کرے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کی دو قسمیں ہیں:

۲۵ - اول: اگر شرط لگانے والا اس کو ساقط کردے تو اس کے رہتے ہوئے تصرف کے صحیح ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے، مالکیہ نے اس کو شرط باطل کے اقسام میں لکھا ہے، اس کا ضابطہ ان کے نزدیک کسی ایسے امر کی شرط لگانا ہے جو بیع کے مقصود کے خلاف ہو یا اس کے ثمن میں خلل انداز ہو یا ہبہ میں دھوکہ کا سبب ہو، اس طرح اس کی تین انواع ہیں:

نوع اول: ایسے امر کی شرط لگانا جو بیع کے مقصود کے خلاف ہو، مثلاً: فروخت کرنے والا خریدار پر شرط لگائے کہ نہ اس کو فروخت کرے گا، نہ ہبہ کرے گا وغیرہ، اگر شرط لگانے والا اس کو ساقط کردے تو بیع صحیح ہوجائے گی[۲]۔

نوع دوم: ایسے امر کی شرط لگانا جو ثمن میں خلل انداز ہو اس طرح کہ اس کی وجہ سے اس میں جہالت پیدا ہوجائے اگر قرض کی شرط خریدار کی طرف سے ہو تو زیادتی میں یا اگر فروخت کرنے والے کی طرف سے ہو تو کمی میں، مثلاً بیع اور ان میں سے کسی ایک کی طرف سے قرض کی شرط لگانا، اس لئے کہ قرض سے فائدہ اٹھانا من جملہ ثمن یا سامان کے ہے اور وہ مجہول ہے، اگر شرط لگانے والا اس کو ساقط

(۱) البدائع ۵/ ۱۶۹-۱۷۰ (طبع الجمالیہ)، مغنی المحتاج ۲/ ۳۳ (طبع حلب)، المغنی ۴/ ۹۳-۹۵۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۵۹-۶۶ (طبع الفکر)۔

کردے تو عقد صحیح ہوگا [۱]۔

نوع سوم: ایسے امر کی شرط لگانا جو دھوکہ کا سبب ہو، اس کی مثال ہبہ میں یہ ہے کہ کسی کو گھوڑا دے تا کہ وہ اس پر چند سالوں تک جہاد کرے، اور ہبہ کرنے والا شرط لگائے کہ موہوب لہ (جس کو ہبہ کیا گیا) گھوڑے پر ان سالوں میں خرچ کرے، پھر وہ گھوڑا اس شخص کی ملکیت ہوجائے گا جس کو دیا گیا ہے، تو یہ دھوکہ کی وجہ سے جائز نہیں [۲]۔

۲۶ - قسم دوم: جس کے ہوتے ہوئے تصرف کے صحیح ہونے کا حکم لگایا جائے، خواہ شرط لگانے والا اس کو ساقط کرے یا نہ کرے، حنفیہ کے نزدیک اس قسم میں وہ باطل شرطیں داخل ہیں جو ساقط ہوجاتی ہیں اور ان کے ساتھ تصرف صحیح ہوتا ہے، اور مالکیہ کے نزدیک وہ باطل شرطیں داخل ہیں جن کے ساتھ تصرف صحیح ہوتا ہے، اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک وہ فاسد شرطیں داخل ہیں جن کے ساتھ تصرف صحیح ہوتا ہے، ان سب کے ضوابط گزر چکے ہیں۔

اس کی انواع حسب ذیل ہیں:

۲۷ - نوع اول: جس کو حنفیہ نے لکھا ہے، یعنی ایسی شرط لگانا جس کا عقد متقاضی نہ ہو، اور نہ اس کے تقاضے کے مناسب ہو، شریعت اور عرف میں اس کا جواز موجود نہ ہو اور اس میں متعاقدین میں سے کسی ایک یا اہل استحقاق معقود علیہ کی کوئی منفعت نہ ہو۔

اس کی مثال جیسا کہ ''البدائع'' میں ہے: عقد مزارعت میں ایک فریق یہ شرط لگائے کہ دوسرا شریک اپنے حصہ کو نہ فروخت کرے نہ ہبہ کرے، تو مزارعت جائز ہوگی اور شرط باطل ہوگی۔

(۱) الدسوقی ۳/ ۶۶-۶۷ (طبع الفکر)۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۱۵ (طبع المعرفہ)، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۶/ ۶۱-۶۲ (طبع النجاح)۔

اس لئے کہ اس شرط میں کسی کے لئے منفعت نہیں ہے، لہذا یہ فساد کا سبب نہ ہوگی، یہ اس لئے ہے کہ اس طرح کی شرائط میں بیع کا فاسد ہونا اس لئے ہوتا ہے کہ ان میں سود ہوتا ہے اور یہ عقد میں زائد مشروط منفعت کی شکل میں ہوتا ہے، جس کے مقابل میں کوئی عوض نہیں ہوتا، اور یہ چیز اس شرط میں نہیں پائی گئی، کیونکہ اس میں کسی کے لئے کوئی فائدہ نہیں ہے، البتہ یہ شرط بذات خود فاسد ہے، لیکن اس کا اثر عقد پر نہیں پڑے گا، لہذا عقد جائز ہوگا اور شرط باطل ہوگی [۱]۔

نوع دوم: جس کو مالکیہ نے لکھا ہے، اور وہ عیوب یا استحقاق سے بری ہونے کی شرط لگانا ہے، لہذا اگر کوئی سامان یا جانور عیوب سے براءت کی شرط کے ساتھ فروخت کرے، پھر خریدار کو اس میں کسی قدیم عیب کا علم ہو تو اسے حق ہے کہ اس کو رد کردے، براءت کی شرط کا کوئی اعتبار نہ ہوگا [۲]۔

نوع سوم: ایسی شرط لگانا جو عقد کے تقاضے کے خلاف یا منافی ہو، اس کے مقصود میں مخل نہ ہو، اس نوع کا ذکر مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کیا ہے۔

مالکیہ کے یہاں اس کی ایک مثال یہ ہے کہ ودیعت کا مالک مودع (جس کے پاس ودیعت رکھی جائے) پر اس کے ضمان کی شرط لگائے تو اگر ودیعت ایسے طور پر تلف ہوجائے جس میں اس پر ضمان نہیں ہوتا تو اس پر ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ مودع کا قبضہ امانت کا قبضہ ہے، لہذا تعدی کے بغیر اس کا ضامن نہیں ہوگا، ودیعت امانت ہے، اس لئے اس حالت میں تلف ہونے پر اس کا ضامن نہیں ہوگا، شرط لغو ہوگی اور ودیعت درست ہوگی۔

شافعیہ کے نزدیک اس کی ایک مثال یہ ہے کہ کہے: **''أعمرتک هذه الدار سنة''** (میں نے یہ گھر تم کو ایک سال کے

(۱) البدائع ۵/ ۱۷۰ (طبع الجمالیہ)۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۱۱۲۔

لئے عطا کردیا)، اور جدید قول کے مطابق اگر اس کے ساتھ یہ بھی کہے: "أعمرتكها فإذا متّ عادت إليّ أو إلى وارثي" (میں نے گھر تم کو عطا کردیا، اگر تم مرجاؤ تو یہ میرے پاس یا میرے وارث کے پاس لوٹ آئے گا) تو یہ اس طرح ہبہ ہے، اور صحیح اعمار (عطا کرنا) ہے، اصح یہی ہے، اسی کو اکثر نے قطعی کہا ہے، جیسا کہ "الروضہ" میں ہے، لہذا شرط کا ذکر لغو ہوگا۔ حنابلہ کے نزدیک اس کی ایک مثال یہ ہے کہ شرط لگائے کہ اس پر خسارہ نہ ہوگا، یا شرط لگائے کہ اگر فروخت کردہ چیز چل جائے تو ٹھیک ورنہ واپس کردے گا، تو یہ شرط بیع کو باطل نہ کرے گی (۱)۔

نوع چہارم: ایسے امر کی شرط لگانا جو جہالت یا غیر مشروع امر کا سبب ہو، جیسے گائے فروخت کرے، اور شرط لگائے کہ روزانہ ایک صاع دودھ دے گی تو یہ درست نہیں، کیونکہ اس پر قدرت نہیں اور نہ وہ منضبط ہے (۲)۔

(۱) الخرشی ۴/ ۳۲۸ (طبع بولاق)، مغنی المحتاج ۲/ ۳۰۸ (طبع حلب)، کشاف القناع ۳/ ۱۹۳ (طبع النصر)۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۳-۳۴۔

شرعُ مَن قبلَنا

تعریف:

۱- لغت میں شرع، شریعة اور شِرعة کا معنی: ایسا کھلا راستہ جہاں سے پانی تک رسائی ہوسکے، کہا جاتا ہے: "شرعت الإبل شرعا وشروعا" اونٹ کا پانی پر آنا (۱)۔

اور شرع کا معنی اصطلاح میں: وہ دین ہے جس کو اللہ تعالی نے اپنے بندوں کے لئے مقرر کیا ہے اور انہیں اس کی پیروی کا حکم دیا ہے (۲)۔

"من قبلنا" سے مراد ہمارے نبی سے قبل سابقہ قوموں کے پاس بھیجے ہوئے انبیاء ہیں۔

لہذا "شرع من قبلنا" وہ شرائع واحکام ہیں جن کو لے کر انبیاء کرام نبی کریم ﷺ کی بعثت سے قبل ان قوموں کے پاس آئے جن کے پاس ان کو مبعوث کیا گیا (۳)۔

آسمانی شریعتوں میں یکسانیت:

۲- تمام آسمانی شرائع کا سرچشمہ ایک یعنی اللہ تعالی کی ذات ہے،

(۱) لسان العرب، تاج العروس۔

(۲) روح المعانی فرمان باری: "لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجا" کی تفسیر میں سورۂ مائدہ/ ۴۸، اور مذکورہ آیت کی تفسیر میں حاشیۃ الشیخ زادۃ علی تفسیر البیضاوی۔

(۳) تحفۃ المحتاج لابن حجر الہیثمی شرح المنہاج ۱/ ۲۲، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۲۔

اسی وجہ سے ان کے اصول اور بنیادی امور یکساں ہیں، اصول دین میں ان میں کوئی اختلاف نہیں، مثلاً اللہ کی وحدانیت، اللہ کے لئے خالص عبادت کا وجوب، دوبارہ اٹھائے جانے، جنت، جہنم اور فرشتوں پر ایمان لانا اور دوسرے اصول دین۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی ﷺ سے فرمایا: "شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا وَّ الَّذِي أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهٖ إِبْرَاهِيْمَ وَ مُوْسٰى وَ عِيْسٰى أَنْ أَقِيْمُوْا الدِّيْنَ وَلَا تَتَفَرَّقُوْا فِيْهِ"(۱) (اللہ نے تمہارے لئے وہی دین مقرر کیا جس کا اس نے نوح کو حکم دیا تھا اور جس کو ہم نے آپ کے پاس وحی کیا ہے اور جس کا ہم نے ابراہیم، موسیٰ اور عیسیٰ کو بھی حکم دیا تھا، یعنی یہ کہ اس دین کو قائم رکھنا اور اس میں تفرقہ نہ ڈالنا)۔

فروع میں شریعتوں میں اختلاف:

۳- زمانہ اور گردوپیش کے حالات کے لحاظ سے، نیز کسی قوم کے خصوصی احوال وکوائف کے سبب فروعی احکام کے بارے میں آسمانی شرائع میں کبھی اختلاف ہوتا ہے، چنانچہ کچھ امور کسی قوم کے حق میں اس کے خصوصی اسباب کے مدنظر حرام ہوتے ہیں۔

مثلاً: یہودیوں پر جانور کے بعض اجزاء حرام تھے، فرمان باری ہے: "وَعَلَى الَّذِيْنَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِىْ ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَ الْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُوْمَهُمَا إِلَّا مَاحَمَلَتْ ظُهُوْرُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْمَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ"(۲) (اور جو لوگ کہ یہودی ہوئے، ان پر ہم نے کھر والے کل جانور حرام کردئے تھے، اور گائے اور بکری میں سے ہم نے ان پر دونوں کی چربیاں حرام کی تھیں بجز اس (چربی) کے جو ان کی پشتوں پر یا ان کی انتڑیوں میں لگی ہوئی ہو، یا جو ہڈی سے ملی ہوئی ہو)۔

لیکن کیا ہم سابقہ شرائع کے فروعی احکام کے پابند ہیں؟ اس میں علماء اصول وفقہ کا اختلاف ہے۔

کیا نبی کریم ﷺ بعثت سے قبل کسی نبی کی شریعت کے مطابق عبادت کرتے تھے؟ کچھ لوگ کہتے ہیں: عبادت کرتے تھے، کچھ لوگ اس کا انکار کرتے ہیں۔

اس اصولی وکلامی اختلاف کی بنا پر سابقہ شرائع کا کوئی حکم اگر ایسا ہو کہ اس کے باقی رکھنے کی کوئی دلیل (ہماری شریعت میں) موجود ہو تو وہ ہمارے لئے شرعی حکم ہے، اور اگر اس کے منسوخ ہونے کی کوئی دلیل ہو تو وہ ہمارے لئے شرعی حکم نہیں، اس پر اتفاق ہے، اور اگر اس کے برقرار رکھنے یا منسوخ کرنے سے ہماری شریعت خاموش ہو تو اسی میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ نے انکار وتقریر کے بغیر اس کا بیان قرآن کریم میں کیا ہو تو وہ ہمارے لئے شریعت ہے، ہم پر اس کا حکم ثابت ہے، لہٰذا ہم ان کے علماء یا ان کی کتابوں سے کوئی حکم نہیں لیں گے(۱)۔

ان حضرات کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: 'وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيْمَ عَلٰى قَوْمِهٖ" إِلٰى قَوْلِهٖ: "فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ"(۲) (یہ تھی ہماری دلیل جو ہم نے ابراہیمؑ کو ان کی قوم کے مقابلہ پر دی تھی...... سو آپ بھی ان کے طریقہ پر چلئے)۔

نیز فرمان باری ہے: "ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيْمَ حَنِيْفًا"(۳) (پھر ہم نے آپ کی طرف وحی بھیجی کہ ابراہیم

(۱) سورۂ شوریٰ / ۱۳۔
(۲) سورۂ انعام / ۱۴۶۔

(۱) رد المحتار ۱/ ۶۲، شرح العنایہ علی الہدایہ مع فتح القدیر ۱/ ۳۴۷، الفصول فی الأصول ۱/ ۱۹، تبصرۃ الحکام ۲/ ۹۳، مطالب اولی النہی ۴/ ۲۰۶۔
(۲) سورۂ انعام / ۸۳-۹۰۔
(۳) سورۂ نحل / ۱۲۳۔

کے طریقہ پر چلئے، جو بالکل ایک رخ کے تھے)۔

انہوں نے کہا: یہ اور دوسری آیات بتاتی ہیں کہ سابقہ انبیاء کی شریعت ہمارے لئے شریعت ہے، اور یہ اگرچہ بعثت نبوی سے قبل اس شریعت میں اپنے محض آنے کی وجہ سے ہمارے لئے لازم نہ تھی، تاہم ہماری شریعت میں اس کے آنے کی وجہ سے وہ ہمارے لئے شریعت بن گئی ہے، اور اس کے احکام ہم پر لازم ہو گئے ہیں، اسی بنیاد پر انہوں نے اپنی اختیار کردہ بہت سی فقہی آراء کے لئے سابقہ شرائع سے استدلال کیا ہے۔

چنانچہ حنفیہ نے اس فرمان باری: "وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ"[1] (اور ہم نے ان پر اس میں یہ فرض کر دیا تھا کہ جان کا بدلہ جان ہے) سے مسلمان کو ذمی کے بدلہ قتل کرنے کے وجوب پر استدلال کیا ہے، اور انہوں نے اللہ کے نبی حضرت صالح علیہ السلام کے واقعہ میں اس فرمان باری: "قَالَ هٰذِهٖ نَاقَةٌ لَّهَا شِرْبٌ وَّ لَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُوْمٍ"[2] ((صالح نے) کہا: یہ ایک اونٹنی ہے، پانی پینے کے لئے ایک باری اس کی ہے، اور ایک مقرر دن میں ایک باری تمہاری) سے، دنوں کے ذریعہ پانی پینے کا موقع تقسیم کرنے کے جواز پر استدلال کیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے اپنے نبی صالح کے بارے میں اس کی خبر دی، اور اس کے بعد اس کو منسوخ نہیں کیا، لہذا یہ ابتداء ہمارے لئے شریعت بن گئی[3]۔

مالکیہ نے علامت کے ذریعہ فیصلہ کرنے کے جواز پر اس فرمان باری سے استدلال کیا ہے: "بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا"[4] (ہاں (یہ کہو کہ) تم نے اپنے دل سے ایک بات بنالی ہے)، یہ اللہ کے نبی حضرت یعقوب علیہ السلام کے متعلق ہے، اور حضرت یوسف کے بھائیوں کے اس قول کی تردید میں ہے: "إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَ تَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ"[1] (ہم سب تو آپس میں دوڑ میں لگ گئے اور ہم نے یوسف کو اپنے سامان کے پاس چھوڑ دیا تو پھر بھیڑیا انہیں کھا گیا)۔

اس پر انہوں نے بہت سے احکام کی بنیاد رکھی ہے۔

مثلاً: اگر دار الاسلام میں کوئی مردہ پایا جائے، اس کا ختنہ نہ ہوا ہو، اس پر زنار (جنیو) ہو تو اس علامت کو مد نظر رکھتے ہوئے اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن نہیں کیا جائے گا[2]۔

شافعیہ نے اصح قول میں کہا: سابقہ شریعت ہمارے لئے شریعت نہیں، گو کہ ہماری شریعت میں اس کی تقریر و توثیق موجود ہو۔ انہوں نے کہا: "إن النبی ﷺ لما بعث معاذا إلى اليمن قال له: كيف تقضي؟ فأجابه: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ قال: أجتهد رأيي"[3] (حضور ﷺ نے حضرت معاذؓ کو یمن روانہ کرتے وقت ان سے پوچھا تھا: تم کیسے فیصلہ کرو گے؟ انہوں نے جواب دیا: کتاب اللہ کے ذریعہ فیصلہ کروں گا، آپ ﷺ نے پوچھا: اگر کتاب اللہ میں نہ ہو؟ تو انہوں نے کہا: سنت رسول اللہ ﷺ کے ذریعہ، آپ ﷺ نے پوچھا: اگر سنت رسول اللہ ﷺ

---

(۱) سورۂ مائدہ/۴۵۔

(۲) سورۂ شعراء/۱۵۵۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/۱۸۸، ابن عابدین ۵/۳۴۳۔

(۴) سورۂ یوسف/۱۸۔

---

(۱) سورۂ یوسف/۱۷۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۲/۹۳، تفسیر القرطبی آیت مذکورہ کی تفسیر میں۔

(۳) حدیث معاذ: "لما بعثه النبي ﷺ إلى اليمن" کی روایت ترمذی (۳/۶۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، علماء کی ایک جماعت نے اس میں ایک راوی کی جہالت کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے، اسی طرح ارسال کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ التلخیص لابن حجر ۴/۱۸۲، ۱۸۳ (طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

میں نہ ہو؟ تو انہوں نے کہا: میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا)۔

انہوں نے "شرع من قبلنا" کا ذکر نہیں کیا، حضور علیہ السلام نے ان کی تعریف وتصویب فرمائی، اگر سابقہ شریعت احکام کا ماخذ ہوتی تو اجتہاد کا سہارا لینا اسی وقت جائز ہوتا جب کہ اس سے بے بسی ہوجاتی (۱)۔

موضوع کی تفصیل اور اختلاف کرنے والوں کے دلائل کے لئے" اصولی ضمیمہ" کی طرف رجوع کیا جائے۔

شرقاء

دیکھئے:" اُضحیہ"۔

شرک

دیکھئے:" إشراک"،" اشتراک"۔

(۱) المستصفی ۱/ ۲۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

شرکۃ

تعریف:

۱- شركة (کسرہ پھر سکون کے ساتھ) بروزن "نعمة"، یا (فتحہ پھر کسرہ کے ساتھ) بروزن "كلمة"، اور فتحہ کے ساتھ بھی راء کو ساکن کرنا جائز ہے، یہ شرک کا اسم مصدر ہے، جیسے علم، کہا جاتا ہے: "شرک الرجل الرجل في البيع والميراث يشركه شركا وشركة"، یعنی اپنا حصہ دوسرے کے حصہ میں ملانا، یا دونوں کے حصوں کا آپس میں مل جانا، اب شرکۃ کے معنی: دو حصوں کو ملانا اور ان کا آپس میں ملنا ہوگیا۔ اور وہ عقد جس کے سبب سے دو مالوں کو حقیقتاً یا حکماً ملایا جاتا ہے (تاکہ ہر شریک کا دوسرے کے مال میں تصرف درست ہو) اس کو مجازاً شرکۃ کہتے ہیں، یہ مسبب بول کر سبب مراد لینے کی قبیل سے ہے۔

اصطلاح فقہ میں: شرکت کی دو قسمیں ہیں: شرکت ملک، اور شرکت عقد (۱)۔

شرکت عقد پر بحث اس کی خاص قسم میں آئے گی۔

رہی شرکت ملک تو وہ یہ ہے کہ دو یا زائد افراد کے لئے ایک چیز یا جو ایک چیز کے حکم میں ہو مخصوص ہوجائے۔

ایک چیز کے حکم میں وہ متعدد چیزیں ہیں جو آپس میں اس طرح مل گئی ہوں کہ ان کے حصوں کو ممتاز کرنے کے لئے ان کو الگ الگ

(۱) ردالمحتار ۳/ ۳۴۳، المغنی ۵/ ۳۔

کرنا محال یا دشوار ہو، ''عین'' اور ''دین'' اور ان کے علاوہ سب اس میں برابر ہیں، چنانچہ ایک گھر یا ایک زمین مثلاً اس میں شرکت ملک دو افراد کے مابین ثابت ہوتی ہے اگر وہ دونوں اس کو خریدیں یا دونوں کو وہ وراثت میں ملے یا ملکیت کے کسی اور سبب سے وہ ان دونوں کے پاس منتقل ہو، مثلاً: ہبہ، وصیت اور صدقہ، اسی طرح دو ''اردب'' (چوبیس صاع کا ایک بڑا پیمانہ) گیہوں یا ایک ''اردب'' گیہوں اور ایک ''اردب'' جو، یا ایک ہی سانچے کے ڈھلے ہوئے دیناروں کی دو تھیلیاں بہ رضا مندی یا بہ مجبوری (مثلاً پاس میں رکھی ہوئی دونوں تھیلیاں پھٹ جائیں) ایک دوسرے سے مل جائیں۔

بعض حضرات ''دین'' میں شرکت ملک کے ہونے کے منکر ہیں، اس لئے کہ دین ذمہ میں وصف شرعی ہے، لہذا ملکیت میں نہیں آئے گا، اور ایسے شخص کو دین کا مالک بنانا جس کے ذمہ دین ہے، درحقیقت ساقط کرنا ہے مالک بنانا نہیں۔

لیکن حق یہی ہے کہ دین کی تملیک ہوتی ہے، انہوں نے کہا: اس کی دلیل یہ ہے کہ دو قرض خواہوں میں سے ایک دین مشترک سے اپنے جس حصہ کو قبضہ میں لیتا ہے وہ دونوں قرض خواہوں کے درمیان مشترک ہوتا ہے، حتی کہ اس شرکت سے چھٹکارا حاصل کرنا محال ہوتا ہے، اِلا یہ کہ کوئی حیلہ کیا جائے، مثلاً یہ کہ مقروض اپنے حصہ کے بقدر پر قبضہ کرنے والے کو وہ مال ہبہ کردے جو اس نے قبضہ میں لیا ہے، اور قبضہ کرنے والا دین میں اپنے حصہ سے اس کو بری کردے۔

رہا ''دین'' اور ''عین'' کے علاوہ، مثلاً اس کپڑے وغیرہ کی حفاظت کے بارے میں گھر کے دو مالکان کا حق جس کو ہوا اس گھر میں ڈال دے، تو یہ حق ان دونوں کے درمیان شرکت ملک کے طور پر مشترک ہوگا، کیوں کہ وہ دونوں اس کے مالک ہوتے ہیں۔

حنفیہ کے ذکر کردہ اس انداز پر شرکت ملک کے ثبوت میں اہل فقہ میں کسی کا قابل ذکر اختلاف نہیں ہے، اگرچہ بعض حضرات نے اس کا یہ نام صراحتاً نہیں لکھا، بلکہ بالقصد انہوں نے اس کو شرکت عقد کے ساتھ ایک تعریف میں جمع کردیا ہے، جیسا کہ بعض شافعیہ نے کیا ہے، کیونکہ انہوں نے مطلقاً شرکت کی تعریف یوں کی ہے کہ: یہ شیوع اشتراک کے طور پر دو یا زیادہ افراد کے لئے کسی چیز میں حق ثابت ہونا ہے۔ اسی طرح بعض مالکیہ نے بھی کیا ہے، چنانچہ انہوں نے اس کی تعریف یوں کی ہے: ''تقرر متمول بین مالکین فأکثر''[1] (یہ دو یا زیادہ مالکان کے مابین کسی مالیت والی چیز کا ثابت ہونا ہے)۔

شرکت ملک کی تقسیم:

اول: شرکت دین اور شرکت غیر دین:

۲ - الف - شرکت دین: یہ ہے کہ دین دو یا زیادہ افراد کا حق ہو، مثلاً کسی تاجر کے ذمہ میں سو دینار اس شرکت کے مالکان کے لئے جس کے ساتھ وہ معاملہ کررہا ہے الگ الگ حصوں کے لحاظ سے ہو۔

ب - شرکت غیر دین: ایسی شرکت جو کسی ''عین'' یا حق یا منفعت میں ہو، جیسے کہ مشترک تجارتی دوکان میں گاڑیوں یا بنے ہوئے کپڑوں یا کھانے کی چیزوں میں شرکت ہے، نیز شریکین کے شفعہ کے حق کے تعلق سے اس چیز میں جس کو دونوں کے علاوہ تیسرا فروخت کردے، اور مشترک طور پر کرایہ پر لینے والوں کے لئے گھر کی رہائش یا زمین کی کاشت کرنے کا حق، اس تقسیم کے صحیح ہونے میں

(۱) فتح القدیر ۵/۳، رد المحتار ۳/۳۴۳، الخرشی ۴/۲۵۴، الشرقاوی علی التحریر ۲/۱۰۹، المغنی ۵/۱۰۹، مغنی المحتاج ۲/۲۱۱، حواشی التحفۃ ۲/۲۰۹، حواشی العراقی علی تحفۃ ابن عاصم ۲/۲۱۰۔

فقہاء مذاہب میں کسی کا اختلاف نہیں ہے [۱]۔

دوم: اختیاری اور اضطراری (جبری):

۳- الف- اختیاری: وہ ہے جو دو یا دو سے زیادہ شرکاء کے ارادہ سے ہو، خواہ عقد کے واسطے سے ہو یا بلا عقد، خواہ عقد شروع سے مشترک ہو یا عقد پر ان دونوں کا اشتراک طاری ہوا ہو یا عقد کے بعد مال میں اشتراک طاری ہو۔

شروع سے مشترک عقد کے واسطہ سے ہونے والی شرکت کی مثال: دو افراد مل کر ایک جانور بار برداری یا سواری کے لئے خریدیں، یا کوئی سامان خریدیں جس میں دونوں تجارت کریں گے، اور خریداری ہی کے حکم میں اس طرح کی چیز یا اس کے علاوہ کسی چیز کا ہبہ یا وصیت یا اس کا صدقہ قبول کرنا ہے۔

عقد پر طاری اشتراک یا عقد کے بعد مال میں طاری اشتراک کے واسطے سے ہونے والی شرکت کی مثال یہ ہے کہ خریداری یا ہبہ یا وصیت کا قبول کرنا کسی ایک کی طرف سے ہو، پھر دوسرے کو اپنے ساتھ شریک کرلے، اور دوسرا آدمی شرکت کو بہ عوض یا بلاعوض قبول کرلے۔

بلا عقد شرکت کی مثال: دو آدمی اپنا اپنا مال ملا دیں، یا دو آدمی جال بچھا کر اس سے شکار کریں یا دونوں مل کر بنجر زمین کو آباد کریں۔

ب- اضطراری یا جبری: وہ ہے کہ دو یا زیادہ شرکاء میں سے کسی کے ارادہ کے بغیر ہو، مثلاً تھیلیاں پھٹ جائیں اور اس میں موجود چیزیں ایک دوسرے میں اس طرح خلط ملط ہوجائیں کہ ان کے حصوں کو ممتاز کرنے کے لئے ایک دوسرے سے الگ کرنا محال نہ سہی دشوار ضرور ہوجائے، جیسے بعض غلے، لیکن اگر دوسرے شرکاء کی اجازت کے بغیر ایک شریک کے عمل سے خلط ملط ہوجائے تو ابن عابدین نے کہا: ملانے والا شخص اس چیز کا مالک ہوجائے گا جس کو اس نے اپنے مال کے ساتھ ملا دیا ہے اور اپنی زیادتی کے سبب اس پر اس کا ضمان بالمثل واجب ہوگا، یعنی شرکت نہ ہوگی [۱]۔

مذکورہ بالا امور میں کوئی اختلاف نہیں، البتہ اس طرح کے مسئلہ میں کہ ایک شخص دوسرے کا مال اپنے مال کے ساتھ ظالمانہ طور پر ملا کر مالک بن جائے، اس طور پر کہ دونوں الگ الگ نہیں ہوسکتے، یا ان کا الگ الگ ہونا مشکل اور دشوار ہو تو حنفیہ نے کہا: وہ اس کے سبب اس کا مالک ہوجائے گا اور اس کے ذمہ میں دوسرے کے لئے اس کا بدل ثابت ہوگا، ابن القاسم بھی اسی کے قائل ہیں، اور ان کے ساتھ جمہور مالکیہ، اور حنابلہ میں سے قاضی ہیں، انہوں نے کہا: یہی مذہب کا قیاس ہے، یہی امام شافعی کا بھی ایک قول ہے، جس کو اکثر متاخرین اصحاب نے معتمد قرار دیا ہے، البتہ انہوں نے راجح قول میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ ملانے کے بعد جس کا مالک بن گیا ہے اس میں تصرف کرنا اس کے لئے ممنوع ہوگا، تا آنکہ اس کے مالک کو اس کا بدل دے دے، اس لئے کہ وہ اس کا مالک اسی طرح ہوا ہے، اگر وہ اس کا مالک باہمی رضامندی سے معاوضہ کے ساتھ ہوتا تو بھی اس کے لئے اس میں تصرف کرنا جائز نہ ہوتا، تا آنکہ اس کے مالک کو اپنے ذمہ سے مطمئن وراضی کردے، لہذا جب اس کی رضامندی کے بغیر اس کا مالک بنا تو بدرجہ اولی ایسا کرنا ہوگا۔

مذاہب ثلاثہ کے کچھ فقہاء اس جبری مالک بننے کا انکار کرتے ہیں اور مال کو مشترک قرار دیتے ہیں، جیسا کہ یہی امام شافعی کا ایک قول ہے، اس کو تقی الدین سبکی نے اختیار کیا ہے اور اس کی تائید

---

(۱) ردالمحتار ۳/ ۳۴۳، فتح القدیر ۵/ ۱۲- ۱۴، تنویر الأبصار وشروحہ ۳/ ۳۶۲- ۳۶۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۴، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۰۹۔

(۱) ردالمحتار ۳/ ۳۴۴، الإتحاف بأشباہ ابن نجیم/ ۴۴۸۔

میں طویل بحث کی ہے، مالکیہ میں اشہب اور جمہور متاخرین حنابلہ کی یہی رائے ہے[1]۔

شرکت ملک کے احکام:

۴- اصل یہ ہے کہ شرکت ملک میں دو یا زیادہ شرکاء میں سے ہر ایک دوسرے کے حصہ کے بارے میں اجنبی ہے، اس لئے کہ اس شرکت میں کسی طرح کی وکالت نہیں، پھر کسی شریک کے لئے اپنے شریک کے حصہ میں کوئی ملکیت نہیں ہوتی، اور نہ اس کے لئے اس پر کسی اور طرح سے ولایت حاصل ہوتی ہے، اور تصرف کا جواز محض ملکیت یا ولایت سے ہوتا ہے[2]۔ اس میں کوئی اختلاف ہو ہی نہیں سکتا۔

اس پر درج ذیل امور مرتبہو تے ہیں:

۵-۱- شرکت ملک میں کسی شریک کے لئے دوسرے کے حصہ میں اس کی اجازت کے بغیر کسی طرح کا کوئی عقد کرنے کا کوئی حق نہیں ہوتا، مثلاً بیع، اجارہ اور اعارہ وغیرہ، اب اگر تعدی کرتے ہوئے ''عین مشترک'' کو اجرت یا عاریت پر دے دے اور وہ کرایہ دار یا عاریت لینے والے کے قبضہ میں تلف ہو جائے تو اس کا شریک اس کو اپنے حصہ کا ضامن بنا سکتا ہے، اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے[3]۔

۶-۲- شرکت ملک کے ہر شریک کو اختیار ہے کہ اپنا حصہ اپنے شریک کے ہاتھ فروخت کر دے یا کسی بھی طریقہ سے اگر چہ وصیت

(۱) نہایۃ المحتاج مع حواشی ۵/ ۱۴، ۱۸۴، ۱۸۷، بلغۃ السالک ۲/ ۱۶۵، ۲۱۳، ۳۱۹، ۳۲۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۲، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۰۹، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۴۱۰، مطالب اولی النہی ۳/ ۴۹۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۶۵، رد المحتار ۳/ ۳۴۳۔

(۳) مجلۃ الأحکام دفعہ (۱۰۷۵)، حواشی تحفۃ ابن عاصم ۲/ ۲۱۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲، ۱۸۵، مطالب اولی النہی ۳/ ۴۹۴۔

کے ذریعہ ہو اپنی ملکیت سے نکال کر اس کو دے دے، البتہ مشترک چیز تقسیم کے بغیر ہبہ نہیں کی جائے گی، بشرطیکہ نا قابل تقسیم نہ ہو، ضرر کی حالت کا استثناء آئے گا، حنفیہ نے ایسا ہی بیان کیا ہے، اور یہ فی الجملہ متفق علیہ ہے، البتہ مشاع (مشترک) کا ہبہ جمہور اہل علم کے نزدیک علی الاطلاق جائز ہے، جیسا کہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے بیان کیا ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ مشاع (مشترک) کا ہبہ نا جائز ہے (اس معنی میں کہ فوری طور پر اس سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی)، لہذا ہبہ صحیح ہے، البتہ ملکیت حصوں کو الگ الگ کر کے سپرد کرنے پر موقوف ہوگی[1]۔

۷-۳- حنفیہ و شافعیہ کی رائے ہے کہ شریک اپنا حصہ غیر شریک کو (حالت ضرر کے علاوہ میں جو آرہی ہے) اپنے شریک کی اجازت کے بغیر فروخت کر سکتا ہے، حنفیہ نے ایک حالت کو مستثنی کیا ہے: اور وہ شیوع کے بغیر دونوں مال کے مل جانے کی حالت ہے، اس لئے کہ ہر مال اپنے مالک کی ملکیت پر باقی ہے، اگر چہ اس کو ممتاز کرنا دشوار یا محال ہو، خواہ یہ ملنا غیر ارادی طور پر ہو یا شرکاء کی جانب سے بالقصد ملانے کے نتیجہ میں ہو۔

اس حالت (شیوع کے بغیر دونوں مالوں کے ملنے کی حالت) میں ضروری ہے کہ شریک اپنے شریک کو اجازت دے تا کہ اس کو غیر شریک کے ہاتھ فروخت کرنا درست ہو، جب تک مال دونوں کے درمیان مشترک رہے تقسیم نہ ہو[2]۔

اس حالت کے حکم میں کہ غیر شریک کے ہاتھ بیع کا درست ہونا

(۱) رد المحتار ۳/ ۳۴۶، فتح القدیر ۷/ ۱۲۳، العنایۃ علی الہدایہ ۷/ ۱۲۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۲۹، البجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۱۶۔

(۲) رد المحتار ۳/ ۳۴۶-۳۶۷، مغنی المحتاج ۲/ ۱۳، حاشیۃ الشبر املسی علی نہایۃ المحتاج ۵/ ۸۳۔

شریک کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے اور اس حالت کے علاوہ کے حکم میں جہاں پر یہ توقف موجود نہیں ہوتا ہے، فرق کا راز یہ ہے کہ شرکاء کے درمیان مال کے شیوع کی حالت میں (خواہ شیوع اس سبب سے ہو کہ شریکین اس مال کے وارث ہوئے ہیں یا اس مال میں ان دونوں کی شرکت کسی اور سبب سے ہوئی ہو جو اس شیوع کا متقاضی ہو: مثلاً ان دونوں کا اس کو ایک ساتھ خریدنا یا ایک کا دوسرے کو اس میں ''شائع'' حصہ کے ساتھ شریک کرنا) مال مشترک کا ہر جز (خواہ کتنا ہی معمولی اور چھوٹا ہو) شرکاء کے مابین مشترک ہوتا ہے، اور ''شائع'' حصہ کو شریک وغیر شریک کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس کے سپرد کرنے اور وصول پانے سے کوئی مانع نہیں، کیوں کہ حصوں کو الگ الگ کرنا سپرد کرنے کے شرائط میں سے نہیں ہے، اسی وجہ سے ذاتی طور پر نا قابل تقسیم چیز مثلاً جانور اور چھوٹے گھر میں ''شائع'' حصہ کو فروخت کرنے کے صحیح ہونے میں کوئی نزاع نہیں ہے، البتہ جب فروخت کرنے والا ''عین مشترک'' مکمل طور پر شریک کی اجازت کے بغیر سپرد کرے گا تو وہ غاصب کی طرح ہوگا، اور اس سے خریدنے والا فروخت نہ کرنے والے شریک کے حصہ کے تعلق سے غاصب سے غصب کرنے والے کی طرح ہوگا، حتی کہ اگر وہ ''عین'' تلف ہو جائے تو جس شریک نے فروخت نہیں کیا ہے اس کو حق ہوگا کہ اپنے حصہ کا ضمان دونوں اشخاص فروخت کرنے والے اور خریدار میں سے جس سے چاہے واپس لے، پھر اگر وہ خریدار سے واپس لے گا تو خریدار فروخت کرنے والے سے واپس لے گا۔

لیکن شرکت ملک میں غیر شائع حصہ اپنے مالک کی ملکیت میں باقی رہتا ہے، البتہ وہ دوسرے کے ساتھ خلط ملط ہو گیا ہے یا اس کو علاحدہ کرنا دشوار ہے، لیکن وہ اسے شریک کے ہاتھ فروخت کرے تو یہ اختلاط یا دشواری اس کو شریک کے سپرد کرنے پر قدرت سے مانع نہیں ہوگی، البتہ اس قدرت کے خلاف اور مانع اس صورت میں ہوگی جب کہ اس حصہ کو اپنے شریک کی اجازت کے بغیر کسی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کردے جو شریک نہیں ہے، کیونکہ اس کا اس کے سپرد کرنا یا اس کا وصول پانا اس شریک کے حصہ سے مخلوط ہوئے بغیر ناممکن ہے، لہذا اس کی اجازت پر موقوف ہوگا[1]۔

قرافی مالکی نے ''الذخیرۃ'' میں کہا: اگر دو آدمی کسی جانور میں مثلاً وراثت یا کسی اور سبب سے شریک ہوں تو ان میں سے کسی ایک کے لئے اپنے شریک کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا جائز نہیں، لہذا اگر وہ اپنا حصہ فروخت کردے، اور شریک کی اجازت کے بغیر پورا جانور خریدار کے سپرد کردے تو قواعد کے تقاضے کی رو سے وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ بہتر سے بہتر حالت یہ ہے کہ وہ امانت میں امانت دار کی طرح ہو، اور امانت دار اگر امانت اجنبی کے حوالہ کردے تو تعدی کی وجہ سے ضامن ہوتا ہے، اور حوالگی پر قدرت نہ ہونے سے بیع کا درست نہ ہونا لازم نہیں آئے گا، اس لئے کہ اگر اس کا شریک حاضر ہوگا تو مبیع اس کے سپرد کردی جائے گی، اور نزاع اس کے اور خریدار کے درمیان ہوگا، یا اگر وہ غائب ہوگا تو اس معاملہ کو قاضی کے پاس لے جایا جائے گا، وہ اس کو بیع کی اجازت دے گا، اور غائب کا مال اپنے قبضہ میں رکھ لے گا[2]۔

ضرر کی حالت:

۸ - عمارت یا درخت یا پھل یا کھیتی میں شائع حصہ کو فروخت کرنا جائز نہیں، اور اس سے ان کی مراد: اس کے حصہ کو اس زمین سے علاحدہ کر کے فروخت کرنا ہے جس میں وہ حصہ ہے۔

(۱) البہجۃ علی التحفہ ۲/ ۲۱۶۔

(۲) حواشی نہایۃ المحتاج ۵/ ۸۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۳، حواشی تحفۃ ابن عاصم ۲/ ۲۱۶۔

رہا عمارت اور درخت کے تعلق سے تو اس لئے کہ اگر وہ عمارت کو منہدم کرنے اور درخت کو اکھاڑنے کی شرط لگائے تو یہ فروخت نہ کرنے والے شریک کے حصہ کے منہدم کئے اور اکھاڑے بغیر نہیں ہوسکتا (اس لئے کہ شائع ہے) اور یہ ایسا ضرر ہے جو ناجائز ہے، نیز اس لئے کہ ان دونوں کے بقا کی شرط محض متعاقدین میں سے ایک کے لئے ایسی منفعت کی شرط ہے جو مقتضاء عقد سے زائد ہے، لہذا یہ بذات خود فاسد شرط ہوگی، اور عقد کو بھی فاسد کرے گی، اس لئے کہ یہ ربا ہے، کیوں کہ یہ عوض سے خالی اضافہ ہے[۱]۔

رہا پھل یا کھیتی کے سلسلہ میں تو اگر ان کے توڑنے اور کاٹنے کا وقت ابھی نہ آیا ہو تو شریک کی اجازت کے بغیر کسی اجنبی کے ہاتھ حصہ کو فروخت کرنا درست نہیں، کیونکہ اس کو ضرر لاحق ہوگا، اس لئے کہ خریدار اپنے خریدے ہوئے حصہ کو کاٹنے کا مطالبہ کرے گا، اور اس شریک کے حصہ کو کاٹے بغیر اس کی کوئی سبیل نہیں[۲]۔

۹-۴- فقہاء کی رائے ہے کہ شریک کی موجودگی میں دوسرا شریک مال مشترک سے اس کی اجازت کے بغیر فائدہ نہیں اٹھائے گا، اس لئے کہ اجازت کے بغیر یہ غصب ہوگا، اور اجازت میں اجازت عرفی بھی داخل ہے۔

اگر شریک دوسرے شریک کی اجازت کے بغیر مشترک جانور پر سواری کرے یا اس پر بار برداری کرے اور وہ ہلاک ہوجائے یا دبلا ہوجائے، اور اس کی قیمت گھٹ جائے تو وہ ہلاکت کی حالت میں اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہوگا، اور دبلا ہونے کی حالت میں شریک کے حصہ کی قیمت میں جو کمی آئی ہے اس کا ضامن ہوگا۔

اگر شریک کی اجازت کے بغیر مشترک زمین میں کاشت کرے یا تعمیر کرے، حالانکہ شریک حاضر ہو تو غصب کے احکام جاری ہوں گے، زمین دونوں میں تقسیم کردی جائے گی، اور ایسی حرکت کرنے والے پر واجب ہوگا کہ اس کے شریک کے حصہ میں جو (کاشت یا تعمیر) ہوئی ہے اس کو اکھاڑے اور اس کی زمین میں جو نقص آیا ہے اس کا ضمان دے، البتہ اگر کھیتی پک چکی ہو یا پکنے کے قریب ہو تو اس پر صرف زمین کے نقصان کا ضمان ہوگا، کھیتی نہیں اکھاڑنی ہوگی، دوسرے شریک کے لئے روا نہیں کہ جس نے مشترک زمین میں کاشت کی ہے اس کو آدھا بیج دے، تاکہ کھیتی دونوں کے مابین مشترک ہوجائے، اس لئے کہ اگر کھیتی ابھی اُگی نہ ہو تو یہ معدوم کی بیع ہوگی، ورنہ اس میں کوئی حرج نہیں ہوگا، نیز اس کے لئے یہ بھی جائز نہیں کہ وہ کھیتی کو اکھاڑنے پر اصرار کرے اگر اس کے بغیر تقسیم کرنا ممکن ہو۔

یہاں شافعیہ کے پاس ایک عمدہ ضابطہ یہ ہے: شریک امانت دار ہے اگر وہ مشترک چیز کو استعمال نہ کرے، یا اس کو باری باری استعمال کرے (اس لئے کہ یہ اجارہ فاسدہ ہے)، ورنہ اگر اس کو شریک کی اجازت سے استعمال کرے تو عاریت ہے، اور اگر اس کی اجازت کے بغیر استعمال کرے تو غصب ہے، دودھ والے جانور کا دودھ دوہنا استعمال کے قبیل سے ہے[۱]۔

۱۰-۵- شریک کی غیر موجودگی یا اس کی موت کی حالت میں اس کے موجودہ شریک کے لئے جائز ہے کہ مشترک چیز سے اس طرح فائدہ اٹھائے کہ اس میں نقصان نہ ہو[۲]۔

۱۱-۶- حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر مال مشترک میں خرچ کی ضرورت ہو (خواہ تعمیر کے لئے یا کسی اور مقصد کے لئے) مثلاً: گرے ہوئے کی

---

(۱) الدر المختار مع ابن عابدین ۳/ ۳۴۵۔

(۲) رد المحتار ۳/ ۳۴۶، مغنی المحتاج ۲/ ۱۸۹، البہجۃ علی التحفہ ۲/ ۲۰۹-۲۱۶۔

(۱) سابقہ مراجع، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۱۳۔

(۲) ملا مسکین علی الکنز ۲/ ۲۰۸، العنایۃ علی الہدایہ ۸/ ۳۸۰، مغنی المحتاج ۲/ ۱۸۹، البجیرمی علی المنہج ۳/ ۱۵، الخرشی ۴/ ۲۷۸، المغنی ۵/ ۳۶۔

تعمیر اور کمزور کی اصلاح و مرمت اور جانوروں کو کھلانا، لیکن شرکاء میں اختلاف ہوجائے: کچھ شریک خرچ کرنا چاہیں اور دوسرے انکار کریں تو اس کے حکم میں تفصیل ہے، اس لئے کہ مال یا تو قابل تقسیم ہوگا یا ناقابل تقسیم:

الف- قابل تقسیم میں: مثلاً کشادہ گھر، آمدنی کے لئے بنائی گئی دوکانیں اور متعدد جانور، اس میں خرچہ دینے سے گریز کرنے والے کو مجبور نہیں کیا جائے گا، البتہ مال کو تقسیم کردیا جائے گا، تاکہ جو چاہے اپنے مال کی اصلاح کرے اور اس پر خرچ کرے، ہاں اگر خلاف مصلحت گریز کرنے والا وصی یا نگران وقف ہو (جیسے دو اوقاف میں مشترک گھر) تو اس کو مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کا تصرف مصلحت سے وابستہ ہے۔

ب- اگر مال مشترک ناقابل تقسیم ہو تو شریک کو خرچہ میں شریک ہونے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے گریز کرنے سے اس کے شریک کا اپنے مال سے انتفاع کا حق فوت ہوجائے گا، مثلاً: ایک جانور کا خرچہ یا نہر کھودنے یا نالے یا کنویں کی مرمت یا سینچائی کے آلہ کی اصلاح یا کشتی کی مرمت یا دیوار کی مرمت کا خرچ جو اس زمین کے تنگ ہونے کی وجہ سے جس پر دیوار ہے یا اس پر بوجھ ہونے کی وجہ سے ناقابل تقسیم ہو، اِلا یہ کہ سارا بوجھ تعمیر کے طالب کے علاوہ کا ہو، البتہ متاخرین حنفیہ کا میلان اس قول کی طرف ہے کہ کشادہ زمین والی دیوار یہاں پر ناقابل تقسیم کے ساتھ لاحق ہے، اس لئے کہ اس کی اصلاح و مرمت میں شرکت نہ ہونے سے اس کے شریک کو ضرر ہوگا۔

مالکیہ، حنفیہ سے قریب قریب مکمل طور پر متفق ہیں، اور وہ مزید کہتے ہیں: شریک اگر گریز کرنے پر اصرار کرے تو قاضی اس کی رضا کے بغیر اس کے سارے حصہ کو کسی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کردے گا جو واجبی خرچہ برداشت کرے، اور انہوں نے اس خرچ کو پورا کرنے کے بقدر حصہ کے فروخت کرنے کو کافی نہیں سمجھا، تاکہ شرکاء کی کثرت کے ضرر کو روکا جاسکے، اور نہ فروخت کرنے کا سہارا لینے کے بجائے تنہا اس شریک کو مجبور کرنے پر اکتفا کیا جو نفقہ دینے کی قدرت رکھتا ہے (جیسا کہ انہوں نے موقوفہ حصہ میں فروخت کرنے کا سہارا نہیں لیا، اور انہوں نے فروخت کرنے سے روکا، اگر اس کے سوا کوئی چارہ ہو۔ مثلاً: اس وقف کی جمع شدہ آمدنی، یا مثلاً پیشگی اجرت دے کر کرایہ پر لینے کے کسی خواہش مند کے پائے جانے کی وجہ سے کرایہ کی رقم مل سکتی ہو) حالانکہ ان میں سے ہر ایک قول ان کے یہاں موجود ہے، رہا جہاں پر موقوفہ حصہ کو فروخت کرنے کے علاوہ کوئی چارہ کار نہ ہو تو سارے کو (غیر موقوفہ حصہ کی طرح) فروخت کردیا جائے گا، تاکہ کثرت شرکاء کو روکا جاسکے، جیسا کہ نفراوی نے بعض شراح ''خلیل'' پر استدراک کیا ہے اور انہوں نے وقف کو فروخت کرنے سے مانع نہیں قرار دیا، الا یہ کہ جب مشترک مال سارا ہی وقف ہو تو اس صورت میں مطالبہ کرنے والا واجبی خرچہ کو ادا کرے گا، پھر اس کی آمدنی میں سے دوسرے حصے کے خرچہ کو وصول کرے گا۔

مذکورہ امور کے باوجود اگر وہ ایسی اصلاح سے گریز کرے جس میں یقینی نفع نہیں تو مالکیہ کی رائے ہے کہ اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا، انہوں نے اس کی مثال میں چشموں اور کنوؤں کی اصلاح کو پیش کیا ہے، حتی کہ مالکیہ میں سے جن لوگوں نے کہا ہے کہ اگر ان چشموں یا کنوؤں پر کھیتی ہو یا درخت ہو جس کے پھل کو ''گابھا'' دیا جاچکا ہو تو اس کو مجبور کیا جائے گا، ان کے اس قول کو رد کردیا ہے۔ اور ان کی رائے ہے کہ اصلاح وہ شریک کرے جو اس کا خواہاں ہو، پھر گریز کرنے والے شریک کو پانی کی اس زائد مقدار سے (جو اصلاح و مرمت کے سبب بڑھی ہے) سے روک دے، تا آں کہ اس کے حصہ کا خرچ اس

سے وصول کرلے، گویہی صورت حال زمانہ دراز تک رہ جائے۔

ہاں مالکیہ کے کلام کا سیاق یہاں جانور کے علاوہ کے بارے میں ہے (تاہم انہوں نے (اس کی جگہ پر) صراحت کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جانور کا حکم الگ نہیں ہے)، یہ اس لئے کہ انہوں نے قاضی کو وہی اختیار دیا ہے جب کہ جانور خصوصی ملکیت میں ہو اور مالک اس پر خرچ کرنے سے گریز کرے، زیادہ سے زیادہ یہ کہ انہوں نے مالک کو یہ مزید اختیار دیا کہ قابل ذبح جانور کو ذبح کردے، حتی کہ اگر وہ دونوں امور سے ہی انکار کرے تو قاضی خود اس کی طرف سے یہ عمل کرے گا[1]۔

مشترک جانور کے خرچ کے بارے میں شافعیہ وحنابلہ کی رائے تقریباً وہی ہے جو حنفیہ و مالکیہ کی گزر چکی ہے۔

رہا غیر جانور میں تو امام شافعی وامام احمد کے دو دو اقوال ہیں: ایک قول یہ ہے کہ: شریک کو اپنے شریک کے ساتھ تعمیر اور خرچ کرنے پر مجبور کیا جائے گا، تاکہ ضرر کو روکا جاسکے، اور املاک کو بیکار ہونے سے بچایا جاسکے، اسی کو حنابلہ اور بہت سے شافعیہ (مثلاً غزالی اور ابن الصلاح) نے معتمد کہا ہے، اور دوسرا قول ہے کہ مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ گریز کرنے والے کو بھی خرچ دینے میں ضرر ہوگا، اور ضرر کو ضرر سے زائل نہیں کیا جاتا ہے، نیز اس کے پاس کوئی عذر یا نقطۂ نظر بھی ہوسکتا ہے، پھر غیر ذی روح کا بذات خود کوئی ایسا احترام نہیں جس کی وجہ سے اس پر خرچ کرنا واجب ہو، اور نہ اس کو معطل کرنے میں مال کو ضائع کرنا ہے جو شرعاً حرام ہے، اس لئے کہ ترک کرنے کو اس ضائع کرنے کے قبیل سے نہیں مانتے، بلکہ کوئی مثبت فعل ضروری ہے، مثلاً انسان اپنا مال دریا برد کردے، یہی شافعیہ کے یہاں معتمد ہے، ابن قدامہ نے کہا: یہ دلیل کے لحاظ سے قوی تر ہے، اگرچہ شافعیہ میں سے جوری، نباتات کو مستثنیٰ کرتے ہوئے اس کو جانور کے ساتھ لاحق کرتے ہیں، بعض شافعیہ دونوں اقوال میں یہ تطبیق دیتے ہیں کہ معاملہ قاضی کے سپرد کیا جائے گا، اگر وہ سمجھے کہ گریز کرنے والا محض عناد و دشمنی پر آمادہ ہے تو اس کو مجبور کرے گا، ورنہ نہیں[1]۔

شریک کا اپنے شریک سے کیا ہوا خرچ وصول کرنا:

۱۲ - حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر قابل تقسیم چیز میں شرکاء میں سے کوئی دوسرے شریک کی اجازت کے بغیر اپنی طرف سے خرچ کرے تو وہ احسان کرنے والا ہوگا، وہ اپنے کئے ہوئے خرچ کو اپنے شریک سے وصول کرنے کا حق دار نہ ہوگا، نہ مثل نہ قیمت، اس لئے کہ تقسیم کرا کے وہ اس سے بچ سکتا تھا، البتہ انہوں نے لکھا ہے کہ اگر اسے یہ اندیشہ ہو کہ اس جگہ سے مال مشترک کو منتقل کرنے کے لئے اگر اس پر خرچ نہ کرے تو وہ تلف ہوجائے گا یا اس میں نقص پیدا ہوجائے گا (مثلاً کسی خوفناک جگہ میں مال مشترک سے لدی ہوئی گاڑی بگڑ جائے، جیسے جنگل میں) تو اس صورت میں اس کو منتقل کرنے کے لئے اس پر خرچ کرے گا، اور اپنا خرچ اپنے شریک سے واپس لے گا۔

رہی ناقابل تقسیم چیز تو ابن نجیم نے ''الاشباہ'' میں مطلقاً کہا ہے کہ خرچ کرنے والا اپنے شریک سے واپس لے گا، اور یہ کہ (اگر ممکن ہو) تو اس ''عین'' کو اجرت پر دے گا اور اس کی اجرت سے جتنا خرچ کیا ہے وصول کرلے گا (بشرطیکہ اس نے قاضی کے حکم سے خرچ کیا ہو)، یا اس نے اس کی اصلاح کے لئے جو تعمیر کی ہے اس کی قیمت

---

(۱) ابن عابدین ۳/۳۶۶، الخرشی ۴/۲۷۳، بلغۃ السالک ۲/۱۷۳-۱۷۴، الفواکہ الدوانی ۲/۱۰۸-۱۰۹۔

(۱) الشرقاوی علی التحریر ۲/۳۴۷-۳۴۸، دلیل الطالب ۲۵۰-۲۵۱، مغنی المحتاج ۲/۱۹۰، المغنی لابن قدامہ ۵/۴۵، ۴۹-۵۰۔

وصول کرلے اگر اس نے قاضی کے حکم سے خرچ نہ کیا ہو[1]۔

جو شریک مشترکہ چیز پر اپنے شریک یا قاضی کی اجازت کے بغیر اپنی طرف سے خرچ کرے، وہ شافعیہ کے نزدیک اپنے خرچ کو اپنے شریک سے واپس لینے کا مستحق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں وہ احسان کرنے والا ہوگا، حتی کہ وہاں بھی جہاں وہ خرچ میں شرکت کرنے پر مجبور کرسکتا تھا، اس شخص پر قیاس کرتے ہوئے جو دوسرے کا دین اس کی اجازت کے بغیر ادا کرتا ہے، یہی حنابلہ کے یہاں بھی ہے، البتہ شرکت کرنے پر مجبور کرنے کی حالت میں نہیں، اگر شریک اپنے شریک سے واپس لینے کی نیت سے خرچ کرے، یہ حنابلہ کے یہاں دوسرے کے دین کو اس کی اجازت کے بغیر ادا کرنے والے کے بارے میں دو میں سے ایک روایت (یعنی واپس لینے کے استحقاق والی روایت) کی بنا پر ہے۔

مالکیہ نے کہا: اگر کوئی ایک شریک مشترکہ چکی کو اپنے شرکاء کی اجازت سے یا ان کی خاموشی کے ساتھ کارآمد بنائے تو جو کچھ اس نے ان کے حق میں خرچ کیا اسے وصول کرنے کا مستحق ہوگا، اور اگر وہ ان کے انکار کے باوجود خرچ کرے تو ان سے کچھ بھی وصول کرنے کا مستحق نہ ہوگا، البتہ چکی کی آمدنی سے اس کو وصول کرے گا، پھر جتنی آمدنی بچے گی وہ سب کی ہوگی[2]۔

دین مشترک:

۱۳ - یہ ہر وہ دین ہے جو دو یا زیادہ شرکاء کے لئے ایک ہی سبب سے ثابت ہو، مثلاً اگر دو شریک مشترکہ گھر ایک ہی عقد میں، ہر ایک کے لئے الگ الگ ثمن کی تعیین کے بغیر فروخت کردیں، لیکن اگر دین کو ثابت کرنے والا عقد حقیقتاً یا حکماً متعدد ہو تو سبب الگ الگ ہوجائے گا، اور دین میں شرکت ختم ہوجائے گی، اس کی مثال وہ دین ہے جو ایک خریدار پر کسی ایک چیز کا ثمن ہوکر واجب ہو، مثلاً: ایک گھر یا قطعہ زمین جس کے مالک دو افراد ہوں، بشرطیکہ ان میں سے ہر ایک اپنا حصہ مستقل عقد کے ذریعہ فروخت کرے، اگرچہ دونوں اس کے بعد خریدار سے پورے دین کے عوض ایک ہی اقرار نامہ لیں تو یہ دین مشترک نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ دو اسباب سے ثابت ہے، حقیقتاً وحکماً ایک سبب سے نہیں، حالانکہ فروخت شدہ چیز، خریدار اور اقرار نامہ ایک ہے، لہذا دونوں فروخت کرنے والوں میں سے کوئی ایک اگر مدیون سے کچھ دین وصول کرے تو اس پر دوسرے کو کوئی اختیار نہیں ہوگا۔

دین مشترک ہی کی قبیل سے ہر وہ دین ہے جو دو یا زیادہ شرکاء کے لئے ایک سبب سے ثابت ہو، اور یہ وہ ہے جو دو غیر مشترک مالوں کا عوض ہو، البتہ ایک عقد میں ان دونوں کے عوض واجب ہوا ہو، مثلاً: ایک گھر اس کا ہو اور ایک گھر دوسرے کا، اور وہ دونوں ان دونوں گھروں کو ایک ساتھ ایک عقد میں ان دونوں کی مجموعی قیمت میں فروخت کردیں، ہر ایک کی قیمت الگ الگ معین نہ کریں، نہ مقدار بیان کرکے (مثلاً: چھ سو اس گھر کا اور چار سو اس گھر کا) اور نہ صفت کی تحدید کرکے (مثلاً: اس گھر کا ثمن چاندی کے سکے، اور اس گھر کا ثمن سونے کے سکے ہیں)، اس لئے کہ اس طرح کی تحدید وتمییز عقد کے ایک ہونے کے منافی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس وقت خریدار کو اختیار ہوگا کہ ایک کے حصہ میں بیع قبول کرے اور دوسرے کے حصہ میں رد کردے اس عذر سے کہ یہ ثمن یا وہ وصف مناسب نہیں ہے، اور عقد کے ایک نہ ہونے کے نتیجہ میں دین مشترک نہ ہوگا، البتہ دونوں استحقاق میں کمی بیشی کو بیان کرکے ممتاز کرنے کی حالت میں

---

(۱) ردالمحتار ۳/ ۳۶۴، ۳۶۶-۳۶۷۔

(۲) ردالمحتار ۳/ ۳۶۷-۳۶۸، الخرشی ۴/ ۲۷۳-۲۷۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۰، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۴۷، ۸۸۔

اگر زیادتی کے وصول کرنے کی وجہ سے کمی بیشی ختم ہوجائے تو دین مشترک ہوجائے گا۔

صاحب ''النہایۃ'' نے مزید کہا: یہ شرط لگانا چاہئے کہ مقدار یا صفت میں تمییز بالکل باقی نہ رہے، اگرچہ عقد میں اس کا ذکر نہ ہوا ہو[۱]۔

دین مشترک پر قبضہ:

۱۴- حنفیہ وشافعیہ کی رائے، حنابلہ کے یہاں ایک روایت اور مالکیہ کے مذہب کا تقاضا ہے کہ مثلاً دو افراد کے مابین مشترک دین میں سے اگر کوئی ایک کچھ حصہ پر قبضہ کرلے (گو اس کو ادا کرنے والا مقروض کا کفیل ہو، یا اس کی طرف سے محال علیہ ہو) تو یہ دین مشترک کی طرف سے قبضہ کیا ہوا ہوگا اور مشترک ہوگا، اور جس نے قبضہ نہیں کیا (جس کو وہ خاموش شریک'' کہتے ہیں) اس کو حق ہوگا کہ دین میں اپنے حصہ کے تناسب سے قبضہ کرنے والے سے وصول کرے، اسی طرح اس کو حق ہے کہ قبضہ کرنے والے نے جس پر قبضہ کیا ہے اس کو اس کے لئے چھوڑ دے کہ وہ اس کا مالک ہوجائے، اور خود یہ مقروض سے دین میں اپنے حصہ کے بقدر وصول کرے بشرطیکہ دین ضائع نہ ہو، یہاں تک کہ اگر اس کا حصہ دین، مدیون کے پاس ضائع ہوجائے، مثلاً: وہ دیوالیہ ہوکر مرجائے تو وہ اپنے حصہ کو قبضہ کرنے والے شریک سے وصول کرے گا، کیونکہ جس کے صحیح وسالم رہنے کی اس کو توقع تھی وہ سالم نہ رہ سکا، اور اس طرح کی چیز میں سلامتی کی شرط عرفاً سمجھی جاتی ہے۔

ان تمام صورتوں میں یکساں ہے کہ دین، دین معاوضہ ہو، مثلاً ایک ہزار دونوں شریک کے گھر کی قیمت ہو یا تلف کرنے کا دین ہو، مثلاً یہی ایک ہزار ان دونوں کی کسی کھیتی کی قیمت ہو جس کا ضامن اس کو اکھاڑنے والا یا جلانے والا ہو یا ان دونوں کے علاوہ کوئی اور ہو، جیسے وہ ان دونوں کو ایک ہی میت کے ترکہ سے میراث میں ملا ہو یا اس قرض کا بدل ہو جس کو ان دونوں نے اپنے مشترکہ مال سے دیا ہو۔

رہا یہ کہ دونوں شریک میں سے ایک جو کچھ اپنے قبضہ میں کرتا ہے اس کو دین مشترک کی طرف سے قبضہ مانا جاتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ صرف قبضہ کرنے والے کے حصہ کی طرف سے قبضہ کیا ہوا ہونا ممکن نہیں ہے جب کہ قرض خواہوں کے مابین دین کی تقسیم نہ ہو جائے اور یہ نہیں ہوئی ہے، اور ہو بھی نہیں سکتی، اس کی دو وجوہات ہیں:

۱۵- اول- یہ کہ جو چیز ذمہ میں ہے اس میں ایک دوسرے کو ممتاز کرنا ممکن نہیں اور یہی تقسیم کی حقیقت ہے، لہذا اس کا تصور دین میں نہیں ہوسکتا۔

دوم: یہ کہ تقسیم، معاوضہ کے مفہوم سے خالی نہیں، اس لئے کہ مال مشترک کا ہر جز جس کو ہم فرض کریں، خواہ وہ کتنا ہی معمولی ہو، وہ دونوں شریک کے مابین مشترک ہوگا، اب اگر ہم ذمہ پر عائد دین کے بارے میں اس تقسیم کو درست قرار دیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شریکین میں سے ہر ایک نے دین میں دوسرے شریک کی ملکیت میں سے جو اس کے اپنے حصہ میں پڑا ہے اس کو اپنی اس ملکیت کے بدلہ میں خرید لیا ہے جس کو اس نے دوسرے شریک کے لئے چھوڑا ہے، اور یہ ممنوع ہے، کیونکہ یہ دین کو غیر مدیون کے ہاتھ فروخت کرنے کے قبیل سے ہوگا۔

رہا یہ کہ خاموش شریک کو (جس نے قبضہ نہیں کیا ہے) حق ہے کہ مدیون سے وصول کرے، اس لئے کہ اس کا دین اس مدیون کے

(۱) تبیین الحقائق ۵/۴۵، العنایۃ علی الہدایہ مع فتح القدیر ۷/۴۔

ذمہ میں ہے، اور اس مدیون کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ اس کا دین دوسرے کے سپرد کردے، لہذا اس ادائیگی کے ذریعہ اس کا دین ساقط نہ ہوگا[۱]۔

البتہ اگر شریک قبضہ کرنے والے سے ابتداء ہی میں وصول کرلے تو اس کا عین حق، مقبوضہ حصہ میں ہوگا، اس لئے کہ دین قبضہ کے بغیر متعین نہیں ہوتا، لہذا قبضہ کرنے والے کو یہ حق نہیں کہ اس کو اس سے روک لے اور دوسرے مال میں سے اس کو دے، خواہ مقبوضہ حصہ، دین کے مثل ہو یا اس سے عمدہ یا اس سے خراب، اس لئے کہ جب تک جنس ایک ہے تو عمدہ وخراب ہونے کے لحاظ سے وصف میں اختلاف، دین کی طرف سے قبضہ ہونے کے منافی نہیں، اسی وجہ سے صاحب دین کو عمدہ کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، لہذا اگر مقبوضہ حصہ قابض کے پاس رہتے ہوئے کسی سبب سے فوت ہوجائے، مثلاً ضائع یا تلف ہوجائے یا کسی اور کو معاوضہ یا ضمان یا احسان کے طور پر پردے دے تو (قابض کی تعدی کے بغیر اس کے قبضہ میں اس مال کے تلف ہونے کی حالت کے علاوہ میں) وہ اس میں اپنے شریک کے حصہ کو فوت کرنے والا ہوگا، اور اس شریک کو حق ہوگا کہ اس کو اپنے حصہ کا ضامن بنائے، اور تعدی نہ ہونے کی حالت میں ضامن نہیں بنا سکتا ہے، البتہ فوت ہونا سب کا سب قابض کے ذمہ جائے گا، اور خاموش شریک کا دین میں حصہ مدیون کے ذمہ میں مکمل طور پر باقی رہے گا۔

اگر شرک مدیون کے پاس اپنے حق کے ضائع ہونے کے بعد قابض سے وصول کرے تو صرف اتنا ہوگا کہ اس کا قابض کے ذمہ بہ صورت دین اس کے حق کے مثل عائد ہوجائے گا جس طرح دوسرے دیون ہوتے ہیں، اس لئے کہ اس نے عین مقبوض کے ساتھ اپنے حق کے متعلق ہونے کو ساقط کردیا تھا، کیوں کہ اس نے قابض کو چھوڑ دیا کہ وہ مقبوضہ مال کا مالک ہوجائے، اور اس نے مدیون سے مطالبہ کیا[۱]۔

پھر جب شریک، مال مقبوض میں سے اپنا حصہ قابض سے لے لے گا تو مدیون کے ذمہ میں باقی ماندہ دین ان دونوں شریکوں کے مابین مشترک رہے گا، ہر ایک کو اس کے اپنے باقی ماندہ حصہ کے بقدر ہوگا، اور بعینہ اسی تناسب سے جو ان دونوں کا حق دین اصلی میں ہے۔

یہ حکم یعنی شریکین میں سے ایک دین کے جس حصہ پر قبضہ کرے وہ دونوں کے مابین مشترک رہے گا، اس کو امام ابوحنیفہ نے مطلق رکھا ہے، خواہ ایک شریک دین میں اپنے حصہ کو موخر کردے یا نہ کرے، اس لئے کہ امام صاحب کے نزدیک کسی ایک کی طرف سے یہ تأجیل لغو ہے، کیوں کہ یہ اس کے ضمن میں تقسیم کرنا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ فوری طور پر واجب الاداء وصف میں مؤخر سے مختلف ہے، جیسا کہ ظاہر ہے اور حکم میں بھی اس سے مختلف ہے، کیوں کہ دین حال (فوری واجب الاداء) کا مطالبہ ہوسکتا ہے، دین مؤجل کا نہیں ہوسکتا۔

امام ابو یوسف کی رائے اور امام محمد سے ایک روایت ہے کہ تأجیل (موخر کرنا) مطالبہ سے مانع ہے۔ لہذا اگر کوئی ایک اپنا حصہ مؤخر کردے تو قبضہ کرنے والا مقبوضہ حصہ کا دوران مدت تا آنکہ مدت پوری ہوجائے، تنہا مالک ہوگا، اس لئے کہ مؤخر کرنا مطالبہ سے مانع ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تاجیل صاحبین کے نزدیک درست ہے، کیوں کہ یہ مالک کا اپنی خالص ملکیت میں تصرف کرنا ہے، جو

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۶۵، تبیین الحقائق ۵/ ۴۶، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۴۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۴، الخرشی علی خلیل ۴/ ۴۰۴، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۶، الشرح الکبیر مع المغنی ۵/ ۱۲۴۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۳۷، الأتاسی علی المجلۃ ۴/ ۴۲، بدائع الصنائع ۶/ ۶۵-۶۶۔

بری کرنے پر قیاس کرتے ہوئے نافذ ہوگا، بلکہ یہ عارضی طور پر بری کرنا ہی ہے، لہذا یہ مطلقاً معتبر ہوگا، اور جب میعاد پوری ہوجائے گی تو یہ سمجھا جائے گا کہ تاجیل ہوئی ہی نہیں تھی، پھر اگر دوسرے شریک نے کچھ دین پر قبضہ کرلیا ہوتو اس سے یہ شخص اس میں اپنے حصہ کے بقدر وصول کرے گا، اگر وہ قبضہ کیا ہوا مال باقی ہو، ورنہ اس کو اپنے حصہ کا ضامن بنائے گا۔

حنابلہ کے نزدیک جو شخص فوری واجب الأداء دین سے اپنا حصہ مؤخر کردے اس کو حق ہے کہ وہ اس شخص کے ساتھ جس نے مؤخر نہ کیا ہو دین کے اس حصہ میں شریک ہوجائے جس پر وہ قبضہ کرے، انہوں نے اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے جب کہ قبضہ شریک کی اجازت سے ہو اور مقبوضہ حصہ تلف ہوجائے اور ابھی میعاد پوری نہ ہوئی ہو (۱)۔

القواعد لابن رجب میں حنابلہ کے مذہب کی توثیق سے جو سمجھا جاتا ہے (اور اسی کو ابن تیمیہ نے اختیار کیا ہے) کہ حنابلہ اس حصہ کو جس پر شریکین میں سے ایک قبضہ کرتا ہے، اسی کا خاص طور پر قرار دیتے ہیں، بلکہ بعض حنابلہ نے واضح عبارت میں اس کی صراحت کی ہے، جیسا کہ ''قاضی'' نے کیا ہے (۲)۔

قبضہ کا قائم مقام: (ادائیگی کا مساوی):

۱۶- کچھ چیزیں دین کی کلی یا جزوی طور پر ادائیگی کے مساوی ہیں، البتہ ان میں بعض چیزیں بعینہ مالک دین کی طرف سے قبضہ کے قائم مقام ہیں، اس لئے کہ یہ دین کا معنوی طور پر تقاضا ہے، مثلاً: دین مدیون کے ذمہ سے اس کے آئندہ کسی دین کے ساتھ ''مقاصہ'' کے طریقہ پر ساقط ہوجائے، جیسے مدیون، مالک دین کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کرے یا اس کو اجرت پر دے یا اسے کچھ قرض دے یا اس کے ساتھ کسی چیز پر اس کے دین کے بدلے صلح کرلے، یا وہ اس کے عوض اس کے پاس کوئی رہن رکھ دے اور وہ اس کے پاس تلف ہوجائے، یا مالک دین اس کی کوئی چیز تلف کردے یا اس کی کوئی چیز غصب کرلے اور وہ اس کے پاس ہلاک ہوجائے، یا اس کی کوئی چیز جس کو اس نے مدیون سے شراء فاسد کے طور پر خریدا تھا اس کو تلف کرلے یا اپنے قبضہ سے نکال کر ختم کردے۔

کچھ چیزیں قبضہ دلانے اور ادائیگی کے قائم مقام ہیں، قبضہ کرنے اور تقاضا کرنے کے قائم مقام نہیں ہیں، مثلاً دین مدیون کے ذمہ سے اس کے سابق دین کے عوض ساقط ہوجائے، کیوں کہ یہ قاعدہ ہے کہ جب دو دین برابری کی صورت میں ملتے ہیں تو دوسرا دین پہلے دین کی ادائیگی بن جاتا ہے، اس لئے کہ پہلا دین اس سے قبل واجب الأداء تھا، مثلاً تم اس سے کوئی چیز خریدو اور اس پر قبضہ کرلو، پھر وہ اس کی قیمت وصول کرنے سے قبل تمہارے قبضہ میں ہوتے ہوئے اسے تلف کردے۔

کچھ چیزیں ایسی ہیں جن میں مقاصہ ہوتا ہی نہیں، بلکہ وہ تلف کرنے کے درجہ میں ہیں، مثلاً دین کو ہبہ کرنا، اس سے بری کرنا، یا تلف کرنے کے درجہ میں نہیں ہیں لیکن اس کے ذریعہ جس کو ادا کیا جاتا ہے اسے وہ چیز سپرد نہیں کی جاتی جس میں شرکت کا احتمال ہو، جیسے اگر دین عورت کے ذمہ سے اس کو اس کا مہر قرار دینے کی وجہ سے ساقط ہوجائے، یا قصاص کے حق دار کے ذمہ سے اس کو جنایت عمد کی طرف سے صلح کا بدل قرار دینے سے ساقط ہوجائے (جنایت عمد خواہ قتل ہو یا اس کے علاوہ مثلاً مدیون کے سر کو زخمی کردے)، اس لئے کہ ان دونوں جگہوں پر عقد بذات خود دین پر واقع ہوا ہے (لہذا وہ بعینہ دین کا مالک ہوگا، پھر وہ ساقط ہوجائے گا)، شوہر یا مجرم کے ذمہ میں

---

(۱) سابقہ مراجع، تبیین الحقائق ۵/ ۴۷-۴۸، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۰۷۔

(۲) مطالب اولی النہی ۳/ ۵۰۹۔

واجب کسی چیز پر عقد نہیں ہوا ہے کہ ''مقاصہ'' ہوجائے اور یہ کہنا صحیح ہو کہ ان میں سے ہر ایک کو قابل شرکت چیز سپرد کی گئی ہے، یعنی جس کا انہوں نے اپنے اپنے ذمہ میں التزام کیا ہے، اور ظاہر ہے کہ عورت کا ''بضع'' اور مجرم سے قصاص کا ساقط ہونا دونوں نا قابل شرکت ہیں۔

امام محمد سے اجارہ میں اسی کے مثل منقول ہے اگر اس کو نفس دین کے ساتھ مقید کر دیا جائے، اس لئے کہ منفعت، مطلق مال کے قبیل سے نہیں (۱)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر شریکین میں سے کوئی دین مشترک میں سے اپنے حصہ کو ان میں سے کسی طریقہ سے وصول کرلے تو اس کا شریک اس سے وصول کرنے کا حق دار نہیں ہوگا (بایں معنی کہ ان کو اس سے رجوع کرنے اور مدیون سے رجوع کرنے کے درمیان اختیار دیا جائے گا) سوائے اس صورت کے جب وہ معنوی طور پر اس کا مطالبہ کرے اور قبضہ کرے، اس طور پر کہ قبضہ کرنے والے کو قابل شرکت چیز سپرد کی جائے، نہ کہ اس صورت میں جب کہ ادائیگی یا تلف کرنا ہو۔

البتہ صلح کی حالت میں اور اس کے علاوہ بیع اور اجارہ کی حالت میں رجوع کرنے کا حکم الگ الگ ہے (صلح کی بنیاد درگزر کرنے اور چشم پوشی کرنے پر ہے اور بیع واجارہ کی بنیاد کشاکش اور حرص پر ہے) کیوں کہ مثلاً حالت بیع میں آدھے کے شریک کو حق ہے کہ اپنے اس شریک سے چوتھائی وصول کرلے جس نے اپنے حصہ کے بدلے مدیون سے کوئی چیز خریدی ہے، اور اس پر اس کو لازم کردے، اس لئے کہ اس میں خریدار کو کوئی نقصان نہیں، اس امر کو مدنظر رکھتے ہوئے کہ ظاہر یہ ہے کہ اس نے اپنا پورا حق وصول کرلیا ہے، کیونکہ خریدار کی بھرپور یہ کوشش ہوتی ہے کہ اس نے جو ثمن دیا اس کے مساوی یا اس سے بہتر چیز حاصل کرے، اور رجوع کرنے والے شریک کو اس سے کوئی مطلب نہیں کہ اس کے شریک نے کیا خریدا ہے، اس لئے کہ اس کے شریک نے اپنے ذمہ میں واجب ثمن کے بدلے خریدا ہے، پھر اس ثمن اور فروخت کرنے والے مدیون کے ذمہ اس کے مساوی جو دین ہے ان دونوں کے درمیان مقاصہ ہوگیا، ہاں اگر دونوں راضی ہوجائیں کہ اس خریدی ہوئی چیز کو آپس میں مشترک بنالیں تو انہیں اس کا اختیار ہے، اور یہ الگ مستقل عقد ہوگا، گویا کہ رجوع کرنے والے شریک نے اس چیز کا آدھا اس دین کے چوتھائی کے عوض خرید لیا جسے مشتری سے وصول کرنے کا وہ حق دار ہے۔

حالت صلح میں اگر شریک اپنے اس شریک سے رجوع کرے گا جس نے کچھ لے کر اپنے حصہ کے دین کے بارے میں صلح کرلی ہے تو اس پر چوتھائی دین لازم کرنے کا مالک نہ ہوگا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ صلح کے ذریعہ سے اس کو جو ملا ہو اس سے زیادہ دین کا چوتھائی ہو، کیوں کہ صلح کی بنیاد چشم پوشی پر ہوتی ہے، جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، بلکہ صلح کرنے والے شریک کو اختیار ہوگا کہ اس کو چوتھائی دین دے یا جس چیز پر صلح کی ہے اس کا آدھا اس کو دے (۱)۔

اگر دو قرض خواہوں میں سے کوئی ایک اپنے مدیون کو دین مشترک میں اپنے دین کے بعض حصہ سے بری کردے تو اس کے لئے مدیون کے ذمہ میں باقی حصہ ہی رہے گا اور دوسرے کا کامل حصہ رہے گا، اب اگر دین میں سے کچھ حصہ ان دونوں کے قبضہ میں آتا ہے تو ان دونوں کے درمیان اس کی تقسیم (اگر ابراء کے بعد ہو) اسی تناسب سے ہوگی، یعنی بری کرنے والے کے لئے باقی ماندہ حصہ، اور دوسرے کے مکمل حصہ کے تناسب سے، یا جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں:

---

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۴۷۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۶۶-۶۸، مجمع الأنہر ۲/ ۳۱۷-۳۱۸، تبیین الحقائق ۵/ ۴۵، ۴۸۔

’’تقسیم مابقیہ حصوں پر ہوگی‘‘ خواہ بری کرنا قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد، اس لئے کہ قبضہ کے بعد بری کرنا درست ہے، لہذا اگر دین ایک ہزار ہو اور ہر ایک کا پانچ سو ہو، اور ان میں سے ایک مدیون کو ایک سو سے بری کردے تو بری کرنے والے کے لئے دوسرے کے پانچ حصوں کے مقابلہ میں صرف چار حصے رہیں گے، اور آئندہ جو دین قبضہ میں آئے گا اس کی تقسیم اسی تناسب سے ہوگی۔

اگر برابر برابر تقسیم کرنے کے بعد بری کرنا پایا جائے تو تقسیم صحیح طریقہ پر ہو چکی ہے، اس لئے کہ تقسیم کے وقت دونوں کے حقوق برابر برابر تھے، پھر مدیون بری کرنے والے سے وہ سو واپس لے گا جس سے اس نے مدیون کو بری کر دیا تھا، اور یہ متفق علیہ ہے، البتہ قبضہ کے بعد بری کرنے کو صرف حنفیہ صحیح کہتے ہیں (۱)۔

(۱) سابقہ مراجع۔

شرکۃ العقد

تعریف:

۱۷ - حنفیہ نے شرکت عقد کی تعریف یہ کی ہے: ’’یہ اصل اور نفع میں دو شریک ہونے والوں کے مابین عقد کرنا ہے‘‘، اسی کو انہوں نے صاحب ’’الجوہرہ‘‘ کے حوالے سے لکھا ہے۔

’’اصل میں شریک‘‘ کی قید سے مضاربت نکل گئی، اس لئے کہ اس میں عامل اور مالک مال کے درمیان شرکت صرف نفع میں ہوتی ہے، اصل میں نہیں، جیسا کہ واضح ہے (۱)۔

حنابلہ نے شرکت عقد کی تعریف یہ کی ہے: ’’یہ تصرف کرنے میں اکٹھا ہونا ہے‘‘، باوجودیکہ یہ تعریف مضاربت کو شامل نہیں جو کہ ان کے نزدیک شرکت کی ایک قسم ہے، اور اسی کے قریب بعض شافعیہ کی یہ تعریف ہے: یہ ایسا عقد ہے جس کے سبب ایک چیز میں متعدد افراد کے لئے ’’مشترک‘‘ حق کا ثبوت ہوتا ہے۔

ابن عرفہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: ’’کل کے مالک کا اس کے بعض حصہ کو دوسرے کے کل کے بعض کے عوض فروخت کرنا جس سے سارے مال میں دونوں کا تصرف درست ہو جائے (۲)۔

(۱) ردالمحتار ۳۰۱/۲، ۳۴۳/۳۔

(۲) مطالب اولی النہی ۴۹۴/۳، المغنی لابن قدامہ ۱۰۹/۵، الشرقاوی علی التحریر ۱۰۹/۲، الخرشی علی خلیل ۲۵۴/۴-۲۷۱، الفواکہ الدوانی ۱۷۱/۲، الحواشی علی تحفۃ ابن عاصم۔

شرکت عقد اپنی تینوں انواع (اموال، اعمال اور وجوہ) کے ساتھ جائز ہے، خواہ شرکت ''عنان'' ہو یا شرکت ''مفاوضہ''۔

شرکت کی مشروعیت کی دلیل:

۱۸- شرکت عنان کی مشروعیت کتاب، سنت، اجماع اور قیاس سے ثابت ہے۔

الف- کتاب اللہ: فرمان باری ہے: ''**وَ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ**''[1] (اور اکثر شرکاء (یونہی) ایک دوسرے پر زیادتی کیا کرتے ہیں، مگر ہاں وہ لوگ نہیں جو ایمان لائے اور انہوں نے نیک عمل بھی کئے اور ایسے لوگ نہایت ہی کم ہیں)۔

خلطاء سے مراد: شرکاء ہیں، لیکن یہ شرکت ملک سے زیادہ قریب ہے، پھر حضرت داؤد علیہ السلام کا یہ قول اپنی شریعت کا بیان ہے، اس کا برقرار رہنا لازم نہیں، ابن الہمام نے یہی کہا ہے، حالانکہ یہ ''شرع من قبلنا'' کے بارے میں حنفیہ کے قاعدہ کے خلاف ہے، شاید انہوں نے اس میں تساہل سے کام لیا ہے، اس لئے کہ یہ تردید سے بڑھ کر ہے۔

ب- سنت: ۱- حدیث قدسی جو حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ وہ اس کو حضور ﷺ سے مرفوعاً روایت کرتے ہیں: ''**إن الله يقول: أنا ثالث الشريكين، ما لم يخن أحدهما صاحبه، فإذا خانه خرجت من بينهما**''[2] (اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: میں شریکین کا تیسرا ہوں جب تک ایک دوسرے کے ساتھ خیانت نہ کرے، جب وہ خیانت کر گزرتا ہے میں ان دونوں کے درمیان سے نکل جاتا ہوں)۔

۲- سائب بن ابی السائب مخزومی کی حدیث ہے: ''**أنه كان شريك النبي في أول الإسلام في التجارة، فلما كان يوم الفتح، قال النبي ﷺ: مرحباً بأخي وشريكي، لا يداري ولا يماري**''[1] (وہ ابتداء اسلام میں حضور کے ساتھ تجارت میں شریک تھے، فتح مکہ کے موقع پر حضور ﷺ نے فرمایا: خوش آمدید! میرے بھائی، میرے شریک، نہ فریب دیتے تھے نہ لڑتے تھے)۔

۳- مسند احمد میں ابوالمنہال کی حدیث ہے: ''**أن زيد بن أرقم، والبراء بن عازب كانا شريكين فاشتريا فضة بنقد ونسيئة، فبلغ النبي ﷺ فأمرهما أن ما كان بنقد فأجيزوه، وما كان بنسيئة فردوه**'' (زید بن ارقم اور براء بن عازب شریک تھے، دونوں نے چاندی نقد اور ادھار خریدی، حضور ﷺ کو اس کا علم ہوا تو آپ نے انہیں حکم دیا کہ جو نقد ہے اس کو نافذ کرو اور جو ادھار کے عوض ہے اس کو رد کردو)، بخاری میں اسی کے ہم معنی روایت ہے، جس کے الفاظ ہیں: ''**ما كان يداً بيد فخذوه وما كان نسيئة فردوه**''[2] (جو ہاتھوں ہاتھ ہو اس کو لے لو، اور جو ادھار ہو اس کو رد کردو)۔

---

(۱) سورۂ ص/۲۴، دیکھئے: فتح القدیر ۵/۳۰، نیل الأوطار ۵/۲۶۴، التلخیص الحبیر ۳/۴۹۔

(۲) حدیث: ''إن الله يقول: أنا ثالث الشريكين'' کی روایت ابوداؤد (۳/۶۷۷، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے ابن القطان سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کے ایک راوی کی جہالت کی وجہ سے اسے

= معلول قرار دیا ہے، اور دارقطنی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے ارسال کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے، اسی طرح التلخیص الحبیر (۳/۴۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۱) حدیث: ''مرحبا بأخي و شريكي'' کی روایت حاکم (۲/۶۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے، ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث: ''أبي المنهال'' کی روایت احمد (۴/۳۷۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اصل حدیث بخاری (الفتح ۵/۱۴۳ طبع السلفیہ) میں ہے۔

اس میں صراحتاً برقرار رکھنا ہے، اور یہ ان بہت سے واقعات میں سے ایک ہے جن کو آپ ﷺ نے برقرار رکھا، ان میں فی الجملہ کوئی شبہ نہیں ہے، اس لئے کہ دعوت اسلام کے آغاز میں اکثر لوگوں کا مشغلہ تجارت اور اس میں شرکت کا تھا، اسی وجہ سے کمال الدین کہتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کے وقت سے شرکت کا معاملہ جاری ہے، مسلسل چل رہا ہے، جس کے لئے کسی معین حدیث کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں، اور یہی صاحب ہدایہ کا قول ہے کہ حضور ﷺ کی بعثت کے وقت سے لوگوں میں شرکت کا معاملہ ہو رہا تھا، جس پر آپ نے لوگوں کو قائم رکھا(۱)۔

ج- اجماع: لوگ پہلے اور اب تک ہر دور اور ہر علاقے میں شرکت کا معاملہ کرتے رہے ہیں اور ان شہروں میں فقہاء موجود تھے، پھر اس پر نکیر کی آواز نہیں اٹھی(۲)۔

د- قیاس: شرکت عنان، مال کو بڑھانے اور ترقی دینے کا ایک طریقہ ہے، جس کی لوگوں کو ضرورت پڑتی ہے، ان کے مال تھوڑے ہوں یا زیادہ، جیسا کہ اس کا مشاہدہ ہے اور محسوس کیا جاتا ہے، حتی کہ بڑی بڑی کمپنیاں جن کو قائم کرنا ایک تاجر کے لئے عادتاً محال ہے جو ہمارے اس دور کی قریب قریب نشانی بن گئی ہیں، یہ ایک پہلو ہے، دوسرا پہلو یہ ہے کہ شرکت عنان کی تطبیق میں کوئی ایسی چیز نہیں جو اس کے جواز سے مانع ہو، کیونکہ یہ درحقیقت ایک طرح کی وکالت کے سوا کچھ نہیں ہے، اس لئے کہ ایک شریک اپنے شریک کی طرف سے وکیل ہوتا ہے، اور اگر وکالت تنہا ہو تو اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں کہ ایک کی طرف سے دوسرے کے لئے ہوگی، لہذا اسی طرح کئی ایک وکالت ہو تو ہر ایک کی طرف سے اپنے ساتھی کے لئے ہوگی یعنی (جواز) کا تقاضا موجود ہے، اور کوئی مانع نہیں، جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں، اور اگر اس کے ضمن میں مجہول میں وکالت ہو تو یہ ایسی چیز ہے جس کو شرکت کے ضمن میں درگزر کر دیا جائے گا، اس لئے کہ یہ تابع ہے مقصود نہیں، ایک چیز میں ضمناً کوئی چیز درگزر کر دی جاتی ہے اور مستقل طور پر درگذر نہیں کی جاتی ہے۔

شرکت اموال میں سے شرکت مفاوضہ کے جواز کے بارے میں کوئی ثابت نص نہیں، صرف حنفیہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اور انہوں نے اس فرمان نبوی سے استدلال کیا ہے: "فاوضوا، فإنه أعظم للبركة"(۱) (مفاوضہ کرو کہ اس میں بڑی برکت ہے)۔ یہ حدیث کتب حدیث میں غیر معروف ہے، مفاوضہ کے جواز پر براءت اصلیہ سے بھی استدلال کیا جاتا ہے کہ اصل جواز ہے، تا آنکہ ممانعت کی دلیل مل جائے، اور یہاں کوئی دلیل نہیں ہے(۲)۔

۱۹- شافعیہ نے اس کو ممنوع قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس میں، مجہول میں وکالت ہے، اور مجہول کی مجہول کے لئے کفالہ ہے، اور یہ دونوں ہی الگ الگ ہونے کی صورت میں باطل ہیں، تو جس عقد میں یہ دونوں ہی جمع ہو جائیں وہ زیادہ ہی باطل ہوگا۔

۲۰- اور "شرکت اعمال" و "شرکت وجوہ" حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک جائز ہے، اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے، اسی طرح خاص طور پر شرکت وجوہ میں مالکیہ کا اختلاف ہے۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۳۔

(۲) بلغۃ السالک ۲/ ۱۶۵، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۱، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۲۴۔

(۱) "فاوضوا فإنه أعظم للبركة" کے بارے میں زیلعی نے نصب الرایہ (۳/ ۴۷۵ طبع مجلس العلمی) میں کہا کہ غریب ہے، یعنی اس کی کوئی اصل نہیں، ابن حجر نے کہا: مجھے یہ نہیں ملی، اسی طرح الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ (۲/ ۱۴۴ طبع فجالہ) میں ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۵۸، الدرایہ فی تخریج أحادیث الہدایہ ۲/ ۱۴۴، نیل الأوطار ۵/ ۲۶۵۔

جواز کے دلائل حسب ذیل ہیں:

اول: براءت اصلیہ: اصل تمام عقود میں صحیح ہونا ہے، تا آنکہ اس کے فاسد ہونے کی دلیل آ جائے اور یہاں کوئی دلیل موجود نہیں۔

دوم: ضرورت ان دونوں کی متقاضی ہے، اور ان دونوں کو ہر ایک شریک کی طرف سے دوسرے شریک کے لئے ضمنی توکیل کے ذریعہ سے صحیح قرار دینا ممکن ہے، تاکہ ہر ایک کا تصرف اور اس پر مرتب ہونے والا نفع سب کے لئے ہو، لہذا ان کے باطل ہونے کا حکم لگانے کی کوئی وجہ نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک شرکت اعمال وشرکت وجوہ دونوں باطل ہیں، اس لئے کہ ان دونوں میں مشترک مال نہیں ہے، اور شرکت اعمال میں غرر (دھوکہ) ہے، مالکیہ کی رائے کے مطابق شرکت وجوہ باطل ہے، اس لئے کہ یہ اجرت لے کر ضامن ہونے کے باب سے ہے اور اس قرض کے باب سے ہے جو نفع لائے، اور انہوں نے اس کا نام "شرکت ذمم" رکھا ہے[1]۔

شرکت عقد کے محل کے اعتبار سے اس کی تقسیم:

۲۱ - اس اعتبار سے شرکت کی تین قسمیں ہیں:

۱- شرکت اموال۔

۲- شرکت اعمال۔

۳- شرکت وجوہ۔

اس لئے کہ اگر شرکت کا راس المال نقد ہو تو یہ شرکت اموال ہے، اور اگر دوسرے کے لئے کام کرنا ہو تو شرکت اعمال (شرکت صنائع) ہے، اس کو شرکت ابدان بھی کہتے ہیں[1]۔

اس کو شرکت "تقبل" بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ قبول کرنا بسا اوقات ایسے شخص کی طرف سے ہوتا ہے جو کام قبول کرنے کے علاوہ دوسرے کے لئے کوئی کام نہیں کرسکتا، پھر بھی اس سے یہ شرکت ہوجاتی ہے، اس لئے کہ وہ اپنے قادر شریک کو اس کام کے کرنے کا پابند بناتا ہے، لہذا قبول کرنے کی وجہ سے دونوں شریک ہوتے ہیں۔

اگر دو یا زیادہ شرکاء کے مابین شرکت کی بنیاد لوگوں میں ان کی وجاہت وعزت ہو جس سے نفع اٹھایا جاسکے تو یہ شرکت، شرکت وجوہ ہے، اور چونکہ اس میں راس المال نہیں ہوتا ہے اور اکثر وبیشتر یہ شرکت تہی دستوں کے درمیان ہوتی ہے، اس لئے اس کو شرکت مفالیس (مفلسوں کی شرکت) کہتے ہیں۔

یہ اجمالی بات ہے تفصیل درج ذیل ہے:

۲۲ - شرکت اموال: دو یا زیادہ افراد کے درمیان یہ معاہدہ کہ اپنے سرمایہ میں تجارت کریں گے اور نفع دونوں کے درمیان معین تناسب سے ہوگا، خواہ عقد کے وقت سرمایہ کی مقدار معلوم ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ خریداری کے وقت اس کا علم ہوجائے گا، خواہ یہ شرط لگائیں کہ ہر خرید وفروخت میں سب شریک ہوں گے، یا یہ شرط لگائیں کہ ہر شخص الگ الگ خرید وفروخت کرے گا، یا اس کو مطلق رکھیں۔ یہ ضروری نہیں کہ عقد لفظ تجارت سے ہو، بلکہ اس کا مفہوم کافی ہے، مثلاً شریکین کہیں: ہم اپنے اس مال میں اس شرط پر شریک بنے ہیں کہ خرید وفروخت کریں گے اور نفع آدھا آدھا تقسیم کریں گے۔

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۷، ۲۴، ۲۸-۳۰، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۲، الخرشی ۴/ ۱۷-۳، بدائع الصنائع ۶/ ۵۸۔

(۱) غالباً ابن عابدین عقلی عمل کو بدنی شمار کرنا بعید سمجھتے ہیں، اسی وجہ سے آپ ان کو دیکھیں گے کہ وہ اس کے نام رکھنے کی علت کے بارے میں کہتے ہیں: اس لئے کہ عمل دونوں (شریکین) کی طرف سے اکثر ان کے بدن کے ذریعہ ہوتا ہے (رد المحتار ۳/ ۳۵۹، بدائع الصنائع ۶/ ۶۳)۔

۲۳ - شرکت اعمال: دو یا زیادہ افراد عقد کریں کہ وہ ایک یا زیادہ متعین قسم کا کام [۱] یا غیر معین بلکہ عام کام لیں گے، اور اجرت دونوں کے درمیان معین تناسب سے تقسیم ہوگی۔ مثلاً سلائی، رنگائی، تعمیر کرنا یا صحت افزا سامانوں کو بنانا، یا ہر وہ کام جس کا ٹھیکہ لیا جاتا ہے، کام لینے سے قبل آپس میں عقد کرنا ضروری ہے، لہذا اگر تین آدمی کسی کام کا ٹھیکہ لیں اور پہلے سے شرکت پر عقد نہ ہو تو وہ شریک نہ ہوں گے، ہر ایک کے ذمہ تہائی کام ہوگا، اب اگر کوئی اکیلے ہی سارا کام انجام دے تو وہ تہائی سے زیادہ کام انجام دینے کی شکل میں احسان کرنے والا ہوگا، اور وہ (عدالت میں) صرف تہائی اجرت کا مستحق ہوگا۔

یہ بھی ضروری ہے کہ کام قبول کرنا ہر شریک کا حق ہو، اگر چہ عملی طور پر ان میں سے کوئی ایک معین شخص ٹھیکہ لے، اور دوسرا کام کرے، اسی وجہ سے سرخسی ''المحیط'' میں کہتے ہیں: اگر دکان والا کہے: میں کام لوں گا، تم کام نہیں لوگے، اور میں تم پر چھوڑ دوں گا، تم آدھی اجرت پر کام کروگے تو ناجائز ہے، اسی وجہ سے ابن عابدین کہتے ہیں: شرط یہ ہے کہ کسی ایک کی طرف سے کام قبول کرنے کی نفی نہ کی گئی ہو، ان دونوں میں سے ہر ایک کے کام لینے کی یا ان دونوں کے کام کرنے کی صراحت شرط نہیں۔ اس لئے کہ اگر دونوں اس طور پر شرکت کریں کہ ایک کام لے گا اور دوسرا کام کرے گا، نفی نہ ہو تو ان میں سے ہر ایک کو کام لینے اور کام کرنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ شرکت کے ضمن میں وکالت ہوتی ہے، یہ حنفیہ کا قول ہے، اور فی الجملہ یہی حنابلہ کا قول ہے، البتہ انہوں نے مباحات کے مالک ہونے میں شرکت کا اضافہ کیا ہے [۱]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ شرکت ابدان کی دو انواع ہیں:

نوع اول: ایسی شرکت جس میں خاص اعمال کی قید ہو، مثلاً بڑھئی کا کام یا لوہاری، دونوں کام یکساں ہوں یا الگ الگ۔

نوع دوم: شرکت مطلقہ: جس میں اس کی قید نہ ہو، مثلاً دونوں اتفاق کرلیں کہ جس نوعیت کا بھی کام کریں گے اس کی اجرت میں دونوں شریک ہوں گے [۲]۔

۲۴ - شرکت وجوہ: اور وہ یہ ہے کہ دو یا زیادہ افراد کسی سرمایہ کے ذکر کے بغیر یہ معاہدہ کریں کہ وہ ادھار خرید کر نقد فروخت کریں گے، اور ثمن کی جس قدر جو ذمہ داری لے گا اسی تناسب سے نفع میں اس کا حصہ ہوگا [۳]۔

حنابلہ میں قاضی اور ابن عقیل کے نزدیک بھی یہ اسی طرح ہے، اس لئے کہ انہوں نے اس میں نفع کو ملکیت کی مقدار پر مقرر کیا ہے، تا کہ ضمان کے بغیر نفع نہ لازم آئے، البتہ جمہور حنابلہ نے اس میں نفع کو شریکین کی آپسی شرائط پر رکھا ہے، جیسے شرکت عنان میں، اس لئے کہ شرکت وجوہ میں شرکت عنان کی طرح کام اور غیر کام ہوتا ہے، خصوصاً اس امر کو مدنظر رکھتے ہوئے کہ شریکین میں تجارتی مہارت اور حیثیت عرفی میں فرق ہوتا ہے، بلکہ ابن قدامہ نے اس شرکت کے انجام کو مدنظر رکھتے ہوئے، مال سے اس کے خالی ہونے کا انکار کیا ہے۔

---

(۱) یعنی وہ کام نوعیت اور محل کے لحاظ سے معین ہو، جیسے سلائی، فرنیچر لگانا، لکھنا، حساب سکھانا اور قرآن یاد کرانا وغیرہ جن کی خاطر مدارس وغیرہ قائم کئے جاتے ہیں، رد المحتار ۳/ ۳۵۸، الہندیہ ۲/ ۳۳۱۔

(۱) فتح القدیر، ابن عابدین نے اسی کی پیروی کی، البدائع میں اس کے خلاف ہے، فتح القدیر ۵/ ۲۸ - ۳۳، رد المحتار ۳/ ۳۵۸ - ۳۶۱، بدائع الصنائع ۶/ ۶۴، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۳۱ - ۳۳۴، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۱۳، مطالب اولی النہی ۵/ ۵۴۵ - ۵۴۶۔

(۲) الخانیہ مع الہندیہ ۳/ ۶۲۴، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۷۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۳۰۔

۲۵- مضاربت کی تعریف اور اس کے احکام کا بیان، اس کی خاص بحث میں انشاء اللہ آئے گا (دیکھئے: "مضاربت")۔

مساوات وتفاوت کے اعتبار سے شرکت عقد کی تقسیم:

۲۶- پانچ چیزوں میں مساوات وتفاوت مراد ہے:

۱-شرکت کا راس المال: شریکین کا ہر قابل شرکت مال (نقد) کو داخل ہے۔

۲-شرکت کے راس المال میں ہر تجارتی تصرف۔

۳-نفع۔

۴-شریکین میں سے ہر ایک پر لازم آنے والے دین تجارت کی کفالت۔

۵-تصرف کی اہلیت [۱]۔

اس اعتبار سے شرکت عقد کی دو قسمیں ہیں:

۱-شرکت مفاوضہ، ۲-شرکت عنان۔

۲۷- شرکت مفاوضہ حنفیہ کے نزدیک: ایسی شرکت ہے جس میں ان پانچ امور [۲] میں شرکاء کے مابین شرکت کی ابتدا سے اس کی انتہا تک مکمل مساوات موجود ہو، اس لئے کہ شرکت مفاوضہ دونوں طرف سے عقود جائزہ (غیر لازمہ) کے قبیل سے ہے، ان میں سے ہر ایک کو جب چاہے فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے، لہذا اس کے دوام واستمرار کو اس کی ابتدا کا حکم دے دیا گیا، اور اس میں بھی مساوات کی شرط لگا دی گئی [۱]۔

شرائط کی بحث میں ان پانچوں امور کی بھرپور تشریح آئے گی، انشاء اللہ۔ شرکت عنان (عین کے زبر اور زیر کے ساتھ) وہ ہے جس میں یہ مساوات نہ پائی جائے: یعنی سرے سے مساوات ہی نہ ہو، یا عقد کے وقت مساوات ہو اس کے بعد ختم ہو جائے، مثلاً: عقد کے وقت دونوں مال مساوی ہوں، پھر خریداری سے قبل ان میں سے ایک کی قیمت چڑھ جائے، تو (محض اس قیمت کے چڑھنے سے) شرکت عنان ہو جائے گی [۲]۔ اور کیا کفالت باطل ہو جائے گی؟ ظاہر یہ ہے کہ ہاں باطل ہوگی، اس لئے کہ یہ مجہول کے لئے کفالت ہے، جو ضمناً ہی درست ہوتی ہے، اور عنان میں کفالت نہیں ہوتی، لہذا اس میں

---

(۱) ان پانچوں امور کی تعبیر میں بہ ظاہر شرکت اموال کو مدنظر رکھا گیا ہے، اور بقیہ شرکتوں کے تعلق سے ان کو منطبق کرنے میں جو لازم آئے گا وہ بھی پوشیدہ نہیں ہے، چنانچہ شرکت اعمال میں تقبل (کام قبول کرنا) راس المال کے قائم مقام ہے، اور کام کو انجام دینا اس میں تصرف کے قائم مقام ہے، اور شرکت کے سبب جو لازم آتا ہے اس کی کفالت دین تجارت کی کفالت کے قائم مقام ہے، اور شرکت وجوہ میں شریکین کی حیثیت عرفی کے ساتھ تاوان میں وہ دونوں خریدی ہوئی چیزوں کی قیمتوں کا جو التزام کرتے ہیں وہ راس المال کے قائم مقام ہے۔

(۲) ان چیزوں میں مساوات کے سبب اس شرکت کو شرکت مفاوضہ کہتے ہیں، اس لئے کہ مفاوضہ کا معنی لغت میں (جیسا کہ "محیط المحیط" میں ہے) مساوات ہے، اور اسی مادہ سے الافوہ الاودی کا یہ قول ہے: "لا يصلح الناس فوضى لاسراة لهم"، یعنی یہ ٹھیک نہیں کہ سب لوگ ہم پلہ ہوں ان پر سردار نہ ہوں جو

= ان کے اختلاف کا تصفیہ کریں اور طاقت ور سے کمزور کا حق دلائیں۔

(۱) فتح القدیر ۵/۶۔

(۲) فتح القدیر ۵/۶۔

عنان: عنّ بمعنی پیش آنا سے ماخوذ ہے، تم کہتے ہو: "عنّ لي هذا الرائ" یہ رائے مجھ پر ظاہر ہوئی، لہذا پیش آنے سے قبل اور بعد کی حالتیں یکساں نہیں، اسی طرح شرکت عنان کے شریک کو جزوی یا کلی طور پر وہ چیز پیش آتی ہے جس کی مساوات کی شرط مفاوضہ میں لگائی جاتی ہے، لہذا مساوات میں خلل پیدا ہوگیا، کسائی اور اصمعی کا خیال ہے کہ اس کا ماخذ: عنان الفرس (گھوڑے کی باگ) ہے، اس لئے کہ گھوڑ سوار ایک ہاتھ میں باگ پکڑتا ہے اور دوسرے ہاتھ سے تصرف کرتا ہے، اسی طرح شرکت عنان عادتاً شریک کے بعض مال میں ہوتی ہے بعض میں نہیں ہوتی، لیکن جامد اسماء سے اشتقاق، سماع پر موقوف ہے، جیسے استحجر، اور استحشف بمعنی پتھر ہونا، ردی کھجور ہونا، عرب والے شرکت عنان سے واقف تھے، لیکن غیر قیاسی اشتقاق کو اختیار کرنے کی کوئی بڑی مجبوری نہیں، بدائع الصنائع ۶/۵۷، فتح القدیر ۵/۲۰۔

مقصود ہوکر ہی ہوگی، اور مقصود ہوکر مجہول کے لئے کفالت درست نہیں، لیکن ''فتاویٰ خانیہ'' میں ہے کہ درست ہے، شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ شرکت میں یہ کفالت بہر حال تابع ہوتی ہے، گو اس کی صراحت کردی جائے [1]۔

مفاوضہ کے صحیح ہونے کے لئے مالکیہ نے ان پانچوں امور میں مساوات کی شرط نہیں لگائی ہے، بلکہ ان کے نزدیک شرکت مفاوضہ وشرکت عنان کی حقیقت میں زیادہ سے زیادہ یہ فرق ہے کہ شرکت مفاوضہ میں شریکین میں سے ہر ایک اپنے شریک کے لئے تصرف کی پوری آزادی دیتا ہے، اور شرکت کے ہر ہر تصرف میں اس سے رجوع کرنے اور اس کی رضا لینے کا ضرورت مند نہیں بناتا، شرکت عنان اس کے برخلاف ہے کہ اس میں یہ ضروری ہے [2]۔

حنابلہ کے یہاں مفاوضہ کے دو معانی ہیں:

اول: اجتماعی طور پر یہ چاروں شرکتیں ہیں: ''عنان، مضاربت، ابدان اور وجوہ''۔ لہذا اگر شریکین میں سے ہر ایک اپنے شریک کو مضاربت اور ان باقی شرکتوں کے تصرفات کی اجازت دے دے تو شرکت درست ہوگی، اس لئے کہ یہ صحیح شرکتوں کا مجموعہ ہے، اور نفع ان کی باہمی شرائط کے مطابق ہوگا، اور خسارہ دونوں مالوں کے بقدر ہوگا۔

دوم: دو یا زیادہ افراد اپنے لئے اور اپنے اوپر ثابت ہونے والے حقوق وواجبات میں شریک ہوں۔ یہ بھی صحیح ہے، البتہ شرط ہے کہ وہ دونوں اس میں کوئی نادر کمائی یا تاوان داخل نہ کریں، ورنہ ہر شریک اپنے مال یا عمل سے جو فائدہ اٹھائے گا، اور جو ضمان اس پر لازم

(۱) فتح القدیر ۵/ ۲۰، رد المحتار ۳/ ۳۵۔

(۲) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۵۸-۲۶۵، بلغۃ السالک ۲/ ۱۷۱، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۴۔

ہوگا وہ اس کے ساتھ خاص ہوگا، اس لئے کہ ہر انسان کے متعلق یہی حکم ہے: ''لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ'' [1] (اسے ملے گا وہی جو کچھ اس نے کمایا، اور اس پر پڑے گا وہی جو کچھ اس نے کمایا)۔

نادر کمائی کی مثال: لقطہ (پڑا ہوا مال)، رکاز (دفینہ) اور میراث ہے۔

تاوان کی مثال: جو کفالت یا غصب یا جنایت یا عاریت کے تلف ہونے پر لازم ہو [2]۔ اس نوع میں حنابلہ نے دونوں اموال کے مساوات یا اہلیت تصرف میں شریکین کے مساوات کی شرط نہیں لگائی ہے۔

عموم وخصوص کے اعتبار سے شرکت عقد کی تقسیم:

۲۸ - حنفیہ اس اعتبار سے شرکت کی حسب ذیل تقسیم کرتے ہیں:

۱- مطلقہ۔

۲- مقیدہ۔

شرکت مطلقہ: وہ ہے جس میں کسی ایک شریک یا زیادہ شرکاء کی خواہش کے تحت کسی ''شرط جعلی'' کی قید نہ لگی ہو، اس طرح کہ نہ کسی خاص سامان کی قید ہو نہ کسی خاص زمانہ کی، نہ خاص جگہ کی اور نہ خاص افراد کی قید ہو، مثلاً شریکین نے ہر نوعیت کی تجارت میں شرکت کی، اور دونوں نے اس کو مطلق رکھا، اور اس اطلاق بشمول دونوں شق: زمانی وغیر زمانی سے زیادہ کا دونوں نے ذکر نہیں کیا تو یہ شرکت عنان میں ہوگا۔ رہا شرکت مفاوضہ میں تو تمام انواع کی تجارت کی آزادی دینا ضروری ہے جیسا کہ ''الهدایہ'' میں صراحت ہے، اگرچہ

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔

(۲) الشرح الکبیر ۵/ ۱۹۸، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۵۳، الإنصاف ۵/ ۴۶۴-۴۶۵۔

''البحرالرائق'' میں ہے کہ وہ بسا اوقات ایک نوع کی تجارت کے ساتھ مقید ہوتی ہے (۱)۔ اور اطلاق زمانی اس کے احتمالات میں سے ایک احتمال ہے، وہ ضروری نہیں ہے۔

شرکت مقیدہ: جس میں اس کی قید ہو، مثلاً: اس میں بعض اشیاء یا بعض زمانوں یا بعض مقامات کی قید ہو، جیسے اس کو غلوں یا کپڑوں یا گاڑیوں یا سبزیوں یا اس سال کی روئی کے موسم کے ساتھ یا اس صوبہ کے شہروں کے ساتھ مقید کردیا جائے، اور بعض خاص سامانوں کی قید لگانا شرکت مفاوضہ میں نہیں ہوگا، البتہ بعض خاص اوقات کی قید لگانا، شرکت مفاوضہ اور شرکت عنان دونوں میں ممکن ہے۔

شرکت کی تقسیم مطلقہ ومقیدہ میں جس میں مقیدہ بالزمان بھی داخل ہے تمام فقہی مذاہب میں موجود ہے، شافعیہ نے صراحت کی ہے: شریکین میں سے ایک کے تصرف کو مقید کرنا اور دوسرے کے تصرف کو مطلق رکھنا جائز ہے، البتہ بعض فقہاء سے منقول ہے کہ ہر شریک کے لئے اس کے تصرف کے دائرہ کی تحدید ضروری ہے۔ بعض مالکیہ کے کلام میں وقت کی قید کے ساتھ شرکت کو باطل قرار دینے کا احتمال ہے، اگرچہ ان کے یہاں بھی ظاہر مذہب یہی ہے کہ اجل (میعاد) کے لزوم کے بغیر شرکت درست ہے (۲)۔

جبری شرکت:

۲۹- اس نوع کو صرف مالکیہ ثابت کرتے ہیں، ان کا استدلال حضرت عمرؓ کے فیصلہ سے ہے، بعض مالکیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: **''استحقاق شخص الدخول مع مشتری سلعة لنفسه من سوقها المعد لها علی وجه مخصوص''** (اپنے لئے کوئی سامان خریدنے والے کے ساتھ کسی شخص کا سودے میں شامل ہونے کا استحقاق، جب کہ خریدار وہ سامان اس سامان کے لئے بنائے گئے بازار سے مخصوص طریقہ پر خریدے)، اس کی وضاحت اس کی شرائط کا جائزہ لینے سے ہوجائے گی، انہوں نے اس کے لئے سات شرائط لکھی ہیں۔

(۱) ردالمحتار ۳/ ۳۵۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۳، حواشی تحفۃ ابن عاصم ۲/ ۲۱۰۔

تین شرائط سامان تجارت کے ساتھ خاص ہیں جو درج ذیل ہیں:

۱- اس بازار سے خریدا جائے جو اس کی فروخت کے لئے بنایا گیا ہے، گھر سے نہ خریدا جائے، اس پر اتفاق ہے، نہ بندگلی سے، نہ آرپار گلی سے خریدا جائے، یہ معتمد قول ہے۔

۲- اس کی خریداری تجارت کی غرض سے ہو، اور اس کی نفی کرنے میں قسم کے ساتھ خریدار کی تصدیق کی جائے گی، اِلا کہ قرائن احوال سے اس کی تکذیب ہو، جیسے خالص اپنے لئے یا شادی کے لئے جس کی خریداری کا دعوی کرے وہ بہت زیادہ ہے۔

۳- خریداری سے مقصود خود خریداری کے شہر میں تجارت کرنا ہو، دوسرے مقام پر نہیں، اگرچہ وہ نہایت قریب ہو (۱)۔

تین شرائط زبردستی شریک ہونے والے کے ساتھ خاص ہیں:

۱- خریداری کے وقت موجود ہو۔

۲- خریدار سے بڑھ کر بولی نہ بولے۔

۳- وہ خریدے ہوئے سامان تجارت کے تاجروں میں سے ہو، ان کے یہاں معتمد یہ ہے کہ اس کا اس بازار کا تاجر ہونا شرط نہیں۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۴، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۶- ۲۶۷۔

ایک شرط خریدار میں ہے: موجودہ تاجروں کو یہ نہ بتائے کہ وہ سامان کو صرف اپنے لئے لینا چاہتا ہے، اور اس میں شرکت قبول نہ کرے گا، لہذا جو بڑھ کر بولنا چاہے وہ بولے۔

اگر یہ سبھی شرائط موجود ہوں تو موجود تاجروں کے لئے شرکت پر مجبور کرنے کا حق ثابت ہوجائے گا، خواہ کتنا ہی لمبا عرصہ گزر جائے، بشرطیکہ خریدا ہوا سامان باقی ہو، اور اگر خریدار شریک بنانے سے انکار کرے تو اسے قید میں رکھا جائے گا تا آنکہ وہ شرکت قبول کرلے، یہاں ایک دوسرا احتمال یہ ہے کہ ایک سال گزرنے سے شفعہ کی طرح یہ حق ساقط ہوجائے گا۔

رہا خریدار تو ان شرائط کے مکمل طور پر پائے جانے کے باوجود اس کو یہ حق نہیں ہوگا کہ کسی وجہ سے (مثلاً خسارہ ہوجائے یا اس کا اندیشہ ہو) سامان میں شرکت کرنے پر موجودہ تجار کو مجبور کرے، إلا یہ کہ بھاؤ تاؤ کرتے وقت وہ کہیں: ہمیں بھی شریک کرلو، اور وہ جواب میں ہاں کہے یا خاموش رہے۔

ان کے کلام سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ تاجروں کے قول: ہمیں بھی شریک کرلو، کو (خریدار کی طرف سے ہاں کہنے کے ساتھ) خریداری کے وقت ان کی موجودگی کے درجہ میں رکھا جائے گا، لہذا اگر وہ معاملہ مکمل ہونے سے قبل لوٹ جائیں تو کوئی حرج نہیں ہوگا، برخلاف اس صورت کہ جب وہ ''نہیں یا ہاں'' کہے بغیر خاموشی سے نکل جائے، البتہ اس وقت ان کو یہ حق ہوگا کہ اس کو یہ قسم دلائیں کہ: ''اس نے ان کے لئے نہیں خریدا ہے''(۱)۔

عقد شرکت کا صیغہ:

۳۰- عقد شرکت ایجاب وقبول سے منعقد ہوتا ہے۔

(۱) الخرشی علی خلیل ۲۶۶/۴-۲۶۷، الفواکہ الدوانی ۱۷۴/۲، بلغۃ السالک ۱۷۲/۲۔

اموال میں شرکت عنان میں اس کی مثال: ایک شخص دوسرے سے کہے: میں ایک ہزار دینار میں آدھے آدھے پر تمہارا شریک ہوا، تاکہ ہم ان کے ذریعہ تجارت کریں اور نفع بھی آدھا آدھا ہوگا، اور وہ اس معاملہ کو مطلق رکھے یا ایک نوعیت کی تجارت (مثلاً اونی کپڑوں یا مطلق کپڑوں کی تجارت) کے ساتھ مقید کردے، اور دوسرا قبول کرلے۔

اموال میں شرکت مفاوضہ میں اس کی مثال: ایک شخص دوسرے سے (جو دونوں آزاد بالغ مسلمان یا ذمی ہوں) کہے: میں اپنے اور تمہارے تمام روپیوں میں تمہارا شریک ہوں (اور دونوں کے روپئے برابر برابر ہوں) تاکہ ہم ان کے ذریعہ سے ہر طرح کی تجارت کریں، اور ہم میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے تجارت کے دیون کا کفیل ہوگا، اور دوسرا قبول کرلے۔

۳۱- فعل کی دلالت لفظ کی دلالت کے قائم مقام ہوتی ہے(۱)، لہذا اگر ایک شخص اپنی ساری نقدی نکال کر دوسرے سے کہے: تم بھی اتنا ہی نکالو، اور خریداری کرو، اللہ تعالی جو نفع دے گا وہ ہمارے درمیان آدھا آدھا یا تمہارا اس میں دو تہائی اور میرا ایک تہائی ہوگا، دوسرا کچھ نہ بولے، البتہ پہلے کے مشورہ کے مطابق نکال کردے دے اور خرید وفروخت کرے تو یہ صحیح شرکت عنان ہے، اور شرکت مفاوضہ میں بھی اسی کے مثل ہوسکتا ہے، مثلاً ایک شخص اپنی ساری نقدی نکال کر اپنے اس ساتھی سے جس کے پاس بھی بس اسی کے بقدر ہو، کہے: تم بھی اتنا ہی نکالو تاکہ ہم دونوں مالوں کو ملاکر ہر طرح کی تجارت کریں اور نفع برابر ہوگا، اور ہم میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے تجارت کے

(۱) فتح القدیر ۱۷/۵، رد المحتار ۳۴۸/۳، الخرشی علی خلیل ۲۵۵/۴، الفواکہ الدوانی ۱۷۲/۲، مطالب اولی النہی ۵۰۱/۳، یہ الفاظ کے ساتھ مقید نہ ہونے اور معنی پر اعتماد کرنے کے آثار میں سے ہے، جیسا کہ گذرا (دیکھئے: فقرہ/ ۲۲)۔

دیون کا کفیل ہوگا، دوسرا کچھ نہ کہے، البتہ اپنے ساتھی کے مشورہ کے مطابق کام کرے، یہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

۳۲- فعل کی دلالت پر اکتفا کرنا مالکیہ وحنابلہ کا بھی مذہب ہے، کیوں کہ وہ یہاں پر صیغۂ عقد میں صرف اس چیز کو شمار کرتے ہیں جس سے عرف میں اجازت سمجھی جائے، اگرچہ الفاظ یا اس کے قائم مقام کے قبیل سے نہ ہو، جیسے تحریر اور گونگے کا قابل فہم اشارہ، اسی وجہ سے مالکیہ صراحت کرتے ہیں: اگر ایک دوسرے سے کہے: مجھے شریک کرلو، دوسرا خاموشی اختیار کرکے راضی ہوجائے تو یہ کافی ہوگا، اور دونوں مالوں کو ملانا یا تجارتی کارروائی شروع کرنا شرکت کے لئے کافی ہوگا، اسی طرح حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اتنا کافی ہے کہ دونوں شرکت کی بات کریں پھر جلد ہی مال لائیں اور کام شروع کردیں۔

شافعیہ کے نزدیک فعل کی دلالت لفظ یا اس کے ہم معنی کے قائم مقام نہیں ہوگی، اس لئے کہ اصل: اموال کو ان کے مالکان کے لئے محفوظ رکھنا ہے، لہذا کسی ایسی دلالت کے بغیر جس میں زیادہ قوت ہو اس اصل سے منتقل نہ ہوں گے، (حتی کہ شافعیہ نے فقہ شافعی کی ایک ''وجہ'' کو جس میں کہا گیا ہے کہ ''ہم شریک ہوئے'' کے الفاظ سے شرکت منعقد ہوجاتی ہے، کیونکہ اس سے عرف میں تصرف کی اجازت معلوم ہوتی ہے، ضعیف قرار دیا ہے، ان کی رائے ہے کہ یہ کافی نہیں، تا آنکہ اس کے ساتھ جانبین سے تصرف کی اجازت بھی شامل ہو)، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ سابقہ شرکت یا موجودہ شرکت ملک کی خبر دینا ہو جس میں کوئی تصرف نہیں، شافعیہ لفظ مفاوضہ سے شرکت عنان کے انعقاد کو صحیح قرار دیتے ہیں، اگر وہ عنان کی نیت کے ساتھ ہو۔ ورنہ لغو ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک ''مفاوضہ'' نہیں ہے، مفاوضہ کا لفظ زیادہ سے زیادہ ان کے نزدیک جس کی صلاحیت رکھتا ہے وہ یہ ہے کہ اس سے بطور کنایہ عنان مراد ہو، کیونکہ کنایات کے ذریعہ عقود درست ہیں [1]۔

۳۳- کام قبول کرنے میں شرکت مفاوضہ کی مثال: ایک شخص دوسرے سے (اور وہ دونوں کفالت کے اہل ہوں) کہے: تمام کاموں یا اس پیشہ (مثلاً سلائی، بڑھئی کا کام، اور لوہاری) [2] میں کام قبول کرنے میں میں نے تم کو اپنا شریک بنایا، تاکہ ہم میں سے ہر ایک کاموں کو قبول کرے اور ہم دونوں کام کی ذمہ داری میں نفع اور نقصان میں اور اس بات میں برابر ہوں گے کہ ہر شخص دوسرے کا اس چیز میں کفیل ہوگا جو دوسرے پر شرکت کے سبب سے لازم آئے گی، اور دوسرا قبول کرلے، اور اگر اس صیغہ میں موجود کسی قید میں خلل ہونے کے ساتھ عقد ہوجائے تو یہ شرکت، شرکت عنان ہوگی، البتہ یہ ضروری ہے کہ دونوں شریک وکیل بننے کے اہل ہوں، جیسا کہ ظاہر ہے [3]۔

۳۴- ''وجوہ'' میں شرکت مفاوضہ کی مثال: ایک شخص دوسرے سے (اور وہ دونوں کفالہ کے اہل ہوں) کہے: میں تمہارا شریک ہوں کہ ہم دونوں تجارت کریں، ادھار خریدیں، نقد بیچیں، ہر خریدی ہوئی چیز میں، اس کے ثمن میں اور اس کے نفع میں برابر ہوں گے، نیز دوسرے پر جو تجارتی دیون یا اس کے قائم مقام لازم آئیں ان میں ایک

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۲-۲۱۳۔

(۲) یہ آخری (مفاوضہ وعنان میں کسی تفصیل کے بغیر) کاسانی کے اس قول سے ماخوذ ہے: (رہی شرکت اعمال تو وہ یہ ہے کہ دو آدمی کسی کام مثلاً: سلائی یا کپڑے کی دھلائی وغیرہ میں شریک ہوں) (بدائع الصنائع ۶/ ۵۷) اگرچہ اس کے علاوہ میں مفاوضہ پر قیاس کا تقاضا ہے کہ تمام صنعتوں اور کاموں میں عام کیا جائے، اور مطلق رکھنا لائق ہے، اس طور پر کہ قابل قبول کسی بھی کام کے لینے میں شریکین میں سے کسی پر بھی کوئی رکاوٹ نہ ہو، فقہاء نے ''المجلہ'' میں اسی کو لیا ہے (دفعہ: ۱۳۵۹)۔

(۳) رد المحتار ۳/ ۳۵۹، بدائع الصنائع ۶/ ۵۷، ۶۳، ۶۵۔

دوسرے کے کفیل ہوں گے، اور دوسرا قبول کرے۔

اس صیغہ میں موجود کسی شرط میں اگر خلل ہوجائے تو یہ شرکت، شرکت عنان ہوگی، البتہ اس میں بہر حال یہ ضروری ہے کہ دونوں شریک وکالت کے اہل ہوں، اور نفع دونوں کے درمیان ان دونوں کے ثمن کے ضمان کے تناسب سے ہو، جیسا کہ شرائط کے ضمن میں اس کی وضاحت آئے گی۔

اگر ایک دوسرے سے کہے: میں نے تمہارے ساتھ ''شرکت مفاوضہ'' کیا، اور دوسرا قبول کرلے تو کافی ہوگا، اس لئے کہ لفظ مفاوضہ شرکت کے معاملہ میں مکمل مساوات کی علامت ہے، لہذا اگر وہ دونوں اس کا ذکر کریں گے تو لفظ کو معنی کے قائم مقام رکھتے ہوئے اس کے احکام ثابت ہوں گے [1]۔

شرکت عقد کے شرائط:

عام شرائط:

۳۵- یہ وہ شرائط ہیں جو شرکت کی تینوں بنیادی انواع (شرکت اموال، شرکت اعمال اور شرکت وجوہ) میں سے کسی نوع کے ساتھ خاص نہیں، ان عام شرائط کی چند انواع ہیں۔

پہلی نوع: شرکت مفاوضہ وشرکت عنان دونوں میں:

اول: وکالت کے لائق ہونا:

۳۶- اس کی تشریح دو امور سے کی جاسکتی ہے:

۱- جس چیز پر دونوں میں عقد ہوا ہے اس کا وکالت کے قابل ہونا، تاکہ شرکت کا مقصود حاصل ہو اور وہ نفع میں شریک ہونا ہے، اس لئے کہ اس کی صورت یہی ہے کہ شریکین میں سے ہر ایک اپنے تصرف میں آدھے میں دوسرے کی طرف سے وکیل ہو، اور دوسرے آدھے میں ''اصیل'' ہو، ورنہ سارے میں اصیل کو ہی اس کا سارا نفع مل جائے گا، دوسرے کی طرف سے تصرف کرنے والا ولایت یا وکالت کے بغیر تصرف نہیں کرتا، فرض یہ کیا گیا ہے کہ ولایت نہیں ہے، لہذا صرف وکالت رہ گئی [1]۔ لہذا گھاس کاٹنا، لکڑی کاٹنا، شکار کرنا اور بھیک مانگنا ایسے کام ہیں جن میں شرکت درست نہیں، اس لئے کہ یہ وکالت کے قابل نہیں ہیں، کیونکہ ان میں ملکیت اس شخص کی ہوتی ہے جو براہ راست سبب اختیار کرے اور وہ لینا ہے، جیسا کہ تمام مباحات کا حکم ہے کہ شریعت نے ان میں ملکیت کا سبب قبضہ کرنے میں سبقت کو قرار دیا ہے [2]۔

۲- وکیل بنانے اور وکیل بننے کے لئے ہر شریک کا اہل ہونا، اس لئے کہ وہ ایک آدھے میں وکیل اور دوسرے آدھے میں اصیل ہے، لہذا جس بچہ کو تجارت کی اجازت حاصل نہیں اور معتوہ جس کو عقل نہیں ان کی طرف سے شرکت درست نہیں ہوگی [3]۔

۳۷- یہ شرط اپنی دونوں شقوں کے ساتھ متفق علیہ ہے [4]۔ اس لئے کہ سب کا اتفاق ہے کہ شرکت میں وکالت داخل ہے، البتہ تطبیق کے طریقہ میں اختلاف ہے مثلاً:

الف- مباحات: حنفیہ ان کو قابل وکالت نہیں سمجھتے، جب کہ دوسرے فقہاء کے نزدیک یہ قابل وکالت ہیں، اسی وجہ سے مالکیہ نے شرکت ابدان کی مثال میں: شکار میں شکاریوں کی شرکت، اور معدنیات کی تلاش میں کھدائی کرنے والوں کی شرکت (جیسے اس وقت تیل کی کمپنیاں) کو پیش کیا ہے، حنابلہ نے مباحات کی تحصیل میں

---

(۱) ردالمحتار ۳/۳۵۹، بدائع الصنائع ۶/۵۷، ۶۳، ۶۵۔

(۱) فتح القدیر ۵/۳۰۔

(۲) فتح القدیر ۵/۵، پوری بحث بدائع الصنائع (۶/۶۳) میں ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/۵۸۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۵/۱۰۹۔

شرکت کو نمایاں رکھا ہے، حتی کہ انہوں نے اس کو شرکت اعمال کی ایک مستقل قسم قرار دیا ہے(۱)۔

ب- مجور (جس کے تصرفات پر پابندی عائد ہو) کے ولی کی شرکت: شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مجور شخص کا ولی اپنے مجور کے مال میں شرکت کرسکتا ہے، اس لئے کہ اس کے مال میں مضاربت کرنا اس کے لئے جائز ہے، حالانکہ مضارب اس کے مال کے اضافہ کا ایک حصہ لے جاتا ہے، اس لئے شرکت بدرجہ اولی جائز ہوگی، جس میں اس کا سارا نفع اسے ہی ملتا ہے، اسی قبیل سے ان کی یہ صراحت ہے کہ اگر شریکین میں سے کوئی مرجائے، اور کوئی مجور علیہ اس کا وارث ہو تو اس کے ولی پر واجب ہے کہ اگر وہ اس میں مصلحت سمجھے تو شرکت کو جاری رکھے، اور اس کی ایک شرط یہ ہے کہ تصرف کرنے والا شریک امانت دار ہو، لہذا اگر اس کی غیر امانت داری سامنے آجائے اور مال ضائع ہوجائے تو ضمان ولی پر ہوگا، اس لئے کہ تحقیق نہ کرکے اس نے کوتاہی کی ہے(۲)۔

پھر یہ بات مخفی نہیں کہ دونوں اہلیتوں یعنی وکیل بنانے کی اہلیت اور وکیل بننے کی اہلیت کا اعتبار صرف اس جگہ ہے، جہاں عمل دونوں شریک کے لئے ہو، اور اگر عمل صرف ایک شریک کا ہو (اور یہ حنفیہ کے نزدیک صرف شرکت عنان میں ہوسکتا ہے) تو شرط یہ ہے کہ اجازت دینے والے میں وکیل بنانے کی اہلیت اور جس کو اجازت دی گئی ہے اس کے اندر وکیل بننے کی اہلیت ہے، اسی وجہ سے شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس حالت میں صحیح ہے کہ اجازت دینے والا نابینا ہو، اگرچہ ضروری ہے کہ دونوں مالوں کے ملانے کا وکیل بنائے، لیکن جس کو اجازت دی جائے تو اس کا بینا ہونا ضروری ہے(۱)۔

دوم: نفع کا تناسب معلوم ہو:

۳۸- یعنی نفع میں ہر شریک کا حصہ "جزء شائع" کے ساتھ متعین ہو، کل کے اعتبار سے اس کا تناسب معلوم ہو، مثلاً آدھا، لہذا اگر اس پر عقد ہو کہ شریک کے لئے نفع میں کوئی حصہ ہوگا، جس کی مقدار بیان نہ کی جائے تو عقد فاسد ہوگا، اس لئے کہ شرکت کا مقصود نفع ہے، جس کے مجہول ہونے سے شرکت فاسد ہوگی، جیسے بیع واجارہ میں مبیع، عمل اور ان کے عوض کا مجہول ہونا، اسی طرح اگر نفع میں شریک کے حصہ کی مقدار تو معلوم ہو، لیکن کل کے اعتبار سے اس کا تناسب معلوم نہ ہو، جیسے سو یا زیادہ یا کم، اس لئے کہ اس کا نتیجہ عقد کے تقاضے (یعنی نفع میں شرکت) کے خلاف ہوسکتا ہے، کیوں کہ ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ اتنا ہی نفع ہو جتنا ایک شریک کے لئے متعین کیا گیا ہے، وہ اس شخص کی ملکیت بن جائے گا، دوسرے کی اس میں شرکت نہ ہوگی، بلکہ انہوں نے کہا: یہ شرکت کو ختم کردیتا ہے، اس لئے کہ اگر اتنا ہی نفع حاصل ہو جس کی شرط ایک شریک کے لئے لگائی گئی ہو تو یہ شرکت اس شخص کے حق میں جس کو کچھ نفع نہ ملے قرض میں تبدیل ہوجائے گی، یا دوسرے شریک کی طرف سے ابضاع (معاملہ کی وہ صورت جس میں ایک کا سرمایہ اور دوسرے کا عمل ہوتا ہے اور پورا نفع صاحب سرمایہ کا ہوتا ہے) ہوجائے گی۔

اگر شریک کے لئے شرکت کے مال کے باہر سے معین مقدار میں اجرت مقرر کی جائے مثلاً پچاس یا سو دینار ماہانہ، تو "فتاوی ہندیہ" میں "المحیط" کے حوالہ سے لکھا ہے کہ شرکت درست ہوگی، اور

---

(۱) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۲۵-۲۶۹، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۱-۱۷۲، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۴۵، دلیل الطالب / ۱۲۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۳، نہایۃ المحتاج مع حواشی ۵/ ۵، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۳۴۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۳۔

شرط باطل ہوگی (۱)۔

۳۹- اس شرط پر اتفاق ہے، ابن المنذر نے اہل علم کا اجماع نقل کیا ہے کہ کسی ایک شریک کے لئے نفع میں سے معین مقدار (مثلاً سو) کی شرط لگانے کے ساتھ شرکت نہیں ہوگی، خواہ ایک کے لئے اس معین مقدار کی شرط پر اکتفا ہو یا اس کے لئے نفع کی مشروط نسبت سے زائد مقرر کیا جائے یا اس نسبت سے کم کر دیا جائے، اس لئے کہ ان تمام حالات میں ممکن ہے کہ نفع کسی ایک کے ساتھ خاص ہوجائے، جو شرکت کے موضوع کے خلاف ہے یا (حنفیہ کی تعبیر میں) شرکت کو ختم کرنے والا ہے، اور اسی قبیل سے یہ ہے کہ کسی ایک کے لئے شرکت کی اشیاء میں سے کسی ایک معین یا مبہم شئ کے نفع کی شرط لگائی جائے (مثلاً: یہ کپڑا یا ان دو کپڑوں میں سے ایک)، یا اسی طرح کسی سفر کے نفع کی شرط لگائی جائے (مثلاً پیرس کا یہ سفر یا اس کے بعد لندن کا سفر)، یا اس ماہ یا اس سال کے نفع کی شرط لگائی جائے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اسی قبیل سے یہ بھی ہے کہ ایک شریک دوسرے سے کہے: تمہارے لئے آدھے کا نفع ہے، اس لئے کہ اس کے نتیجہ میں ایک شریک کچھ نفع اپنے لئے اس دعوے کے ساتھ مخصوص کرلے گا کہ یہ دوسرے نصف میں اس کے عمل کا نتیجہ ہے، اس کے برخلاف کچھ لوگ کہتے ہیں کہ آدھے کے نفع سے مراد نفع کا آدھا ہے (۲)۔

دوسری نوع: صرف شرکت مفاوضہ میں:

اگر اس میں سے کسی شرط میں خلل واقع ہوجائے تو ''عنان'' ہوجائے گی۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۵۹-۸۱، فتح القدیر ۵/ ۲۵، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۰۵، رد المحتار ۳/ ۳۵۴۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۴۴-۱۴۸-۱۴۹، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۰۰۔

اول: کفالت کی اہلیت:

۴۰- یہ حنفیہ کے یہاں شریکین میں سے ہر ایک میں شرط ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک تجارت یا اس کے قائم مقام کے واجب ہونے والے دین میں اپنے شریک کی طرف سے کفیل کے درجہ میں ہوتا ہے جیسے قرض لینا، اس لئے کہ اس قبیل سے جو چیز کسی ایک پر لازم ہوتی ہے وہ دوسرے پر بھی لازم ہوتی ہے، لہذا جس شخص میں اس اہلیت کے مکمل شرائط (مثلاً بلوغ وعقل) نہ ہوں، اس کی طرف سے شرکت مفاوضہ درست نہیں ہوگی، اگرچہ بچہ اپنے ولی کی اجازت سے انجام دے، اس لئے کہ مانع ذاتی ہے، کیونکہ وہ تبرع (احسان) کا اہل نہیں، نیز اس لئے کہ یہاں کفالت سے مقصود ہر شریک کی ان مذکورہ بالا تمام دیون کی کفالت لینا ہے جو دوسرے پر لازم ہوں، اسی وجہ سے امام محمدؒ مرض الموت میں مبتلا مریض اور جو اس کے حکم میں ہو (مثلاً مرتد) اس کی طرف سے شرکت مفاوضہ کو ممنوع قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ اس کا کفیل ہونا اپنے تہائی ترکہ کے حدود کے اندر ہوگا، اور شرکت مفاوضہ میں کفالت غیر محدود ہے۔

اور جو فقہاء شرکت مفاوضہ کے قائل ہونے میں حنفیہ کے ساتھ اصولی طور پر متفق ہیں اور تفصیل میں اختلاف کرتے ہیں (یعنی مالکیہ وحنابلہ) تو انہوں نے شرکت مفاوضہ کی بنیاد کفالت پر نہیں رکھی، بلکہ اس میں موجود وکالت کے مفہوم پر اکتفا کیا ہے، لہذا ان کے نزدیک اس میں شریک پر ان ''تاوانوں'' کا ضمان نہیں ہوگا جو اس کے شریک پر اس کے اسباب کے بارے میں خود اس کی اجازت کے بغیر لازم ہوں (۱)۔

۴۱- دوم- امام ابوحنیفہ اور امام محمد نے اہلیت تصرف میں مساوات

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۶۰-۶۱، رد المحتار ۳/ ۳۴۸-۳۴۹، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۱، الشرح الکبیر مع المغنی ۵/ ۱۹۸۔

کی شرط لگائی ہے، لہذا ایسے دو آزاد بالغ کے درمیان شرکت مفاوضہ صحیح ہوگی جو ایک دین کے ماننے والے ہوں (مثلاً دو مسلمان اور دو نصرانی) یا جو ایک دین کے حکم میں ہو (جیسے دو ذمی) اگرچہ ایک اہل کتاب ہو اور دوسرا مجوسی ہو، اس لئے کہ تمام کفر ایک ہی ملت ہے (۱)۔

شرکت مفاوضہ ایک آزاد اور ایک غلام کے درمیان صحیح نہیں ہوگی اگرچہ وہ مکاتب ہو یا اس کو تجارت کی اجازت ہو، اور نہ بالغ اور بچہ کے درمیان، نہ مسلمان اور کافر کے درمیان صحیح ہوگی، اس لئے کہ اس شرط میں خلل ہے، کیوں کہ غلام اور بچہ دونوں کے تصرفات پر پابندی عائد ہے، آزاد اور بالغ کے تصرفات پر پابندی نہیں ہے، اور کافر کے لئے شراب اور سور کی خرید وفروخت کی گنجائش ہے، لیکن مسلمان کے لئے ایسا نہیں۔

امام ابو یوسف اہلیت کفالت ووکالت میں برابری کو کافی سمجھتے ہیں، ان دونوں کے علاوہ کی اہلیت میں فرق کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، اسی لئے وہ مسلمان و ذمی کے درمیان شرکت مفاوضہ کو کتابی و مجوسی کے درمیان شرکت مفاوضہ پر قیاس کرتے ہوئے صحیح قرار دیتے ہیں، کیونکہ یہ شرکت اہلیت وکالت وکفالت میں مساوات کے بعد اہلیت تصرف میں فرق کے باوجود صحیح ہوتی ہے، امام ابو یوسف محض کراہت کے لحاظ سے فرق کرتے ہیں، چنانچہ وہ مسلمان وکافر کے درمیان شرکت کو مکروہ کہتے ہیں، اس لئے کہ کافر کو اسلام میں جائز تصرفات کی صورتوں کا علم نہیں، اور اگر علم ہو بھی تو وہ ناجائز تصرفات سے احتراز نہیں کرے گا، جیسے سود وغیرہ، لہذا اس کے ساتھ شرکت کرنے سے مسلمان حرام مال کھانے میں ملوث ہوجائے گا (۱)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ مسلمان وکافر میں شرکت مکروہ ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ نے کراہت کی نفی کی ہے، بشرطیکہ کافر اپنے مسلمان شریک کی موجودگی کے بغیر تصرف نہ کرے، اس لئے کہ اس صورت میں شرکت کے تصرفات میں ممنوعات شرعیہ کے ارتکاب کا اندیشہ نہ رہے گا، پھر جس تصرف کے وقت اس کا مسلمان شریک موجود نہ ہو اور یہ معلوم ہوجائے کہ وہ اسلامی نقطۂ نظر سے درست نہیں ہے (جیسے سود کے معاملات اور شراب ومردار کی خریداری) تو حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ (اس کے فساد کے باوجود) اس کا ضمان کافر پر ہوگا، اور جہاں اس کا علم نہ ہو تو اصل: حلال ہونا ہے، جواز کے حق میں ان کا استدلال یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اہل خیبر (جو یہودی تھے) سے آدھی پیداوار پر معاملہ کیا، اور یہ شرکت ہے، مدینہ میں ایک یہودی سے غلہ خریدا، اور اپنی زرہ اس کے پاس گروی رکھی، رحلت کے وقت وہ گروی ہی تھی (۲)۔ اور یہ معاملہ ہے، مالکیہ کے کلام میں اس کے خلاف نہیں ملتا، البتہ انہوں نے کہا: اگر مسلمان شریک کو اپنے کافر شریک کے کام میں سود کا شبہ ہو تو نفع کو صدقہ کردینا اس کے لئے مستحب ہے، اور یہ شبہ ہو کہ اس نے شراب کا کاروبار کیا ہے تو سارے مال کو صدقہ کرنا اس کے لئے مستحب ہے (۳)۔

(۱) یہ صاحب ''فتح القدیر'' کی توجیہ ہے، صاحب ''العنایۃ'' کی توجیہ سے اس کے خلاف کا وہم ہوتا ہے، کیونکہ وہ کہتے ہیں: اس لئے کہ ان دونوں کے ذمی ہونے میں مساوات پائی گئی (العنایہ علی الہدایہ مع فتح القدیر ۵/۷)

(۱) فتح القدیر ۵/۷، ۸، رد المحتار ۳/۳۴۸۔

(۲) حدیث: ''أنه عامل أهل خيبر'' کی روایت بخاری (الفتح ۵/۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۱۸۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے۔
حدیث: ''أن النبي ﷺ توفي ودرعه مرهونة'' کی روایت بخاری (الفتح ۶/۹۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۵/۱۱۰، مطالب اولی النہی ۳/۲۴۵، الفواکہ الدوانی ۲/۱۷۲، بدائع الصنائع ۶/۶۱، رد المحتار ۳/۳۴۸۔

سوم: کسی ایک شریک پر عمل کی شرط نہ لگائی جائے:

۴۲- اگر شرکت مفاوضہ کرنے والوں میں سے کسی ایک پر عمل کی شرط لگائی جائے تو حنفیہ کے نزدیک شرکت باطل ہوگی [۱]۔ اس لئے کہ یہ مفاوضہ کی حقیقت یعنی جن اصول تصرفات میں اشتراک ممکن ہے ان میں مساوات کے خلاف کی صراحت ہے، مالکیہ کے یہاں اس سے ملتی جلتی بات ہے، کیونکہ انہوں نے (مطلق شرکت اموال میں) شرط لگائی ہے کہ عمل، دونوں مالوں کے بقدر ہو، یعنی ہر شریک کا کام اس کے مال کے بقدر ہو، اگر سرمایہ میں اس کا آدھا ہو تو اس پر آدھا کام بھی ہوگا یا دو تہائی سرمایہ ہو تو دو تہائی کام ہوگا، اسی طرح اور بھی، لہذا اگر اس کے خلاف شرط لگائے، مثلاً: دو تہائی یا ایک تہائی عمل کی شرط، نصف کے شریک پر لگائے تو شرکت فاسد ہوگی اور نفع دونوں مالوں کے بقدر ملے گا، اور شریکین میں سے ہر ایک دوسرے سے وہ اجرت واپس لے گا، جس کا وہ دوسرے سے لینے کا حق دار ہوگا، اور اگر کسی شرط کے بغیر ایک شریک کی طرف سے کام میں احسان مندی کے طور پر اضافہ ہو تو کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ یہ اس کی طرف سے فضل اور احسان ہے [۲]۔

مطلق شرکت اموال کی خاص شرائط:

یعنی خواہ شرکت مفاوضہ ہو یا شرکت عنان:

۴۳- شرط اول: سرمایہ ''عین'' ہو'' دین'' نہ ہو، اس لئے کہ تجارت جس کے ذریعہ شرکت کا مقصود یعنی نفع حاصل ہوتا ہے، ''دین'' کے ذریعہ نہیں ہوسکتی، لہذا دین کو شرکت کا راس المال قرار دینا مقصد شرکت کے منافی ہے [۳]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۵۰۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۵، بلغۃ السالک ۲/ ۱۷۰، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۳۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۶۰، رد المحتار ۳/ ۳۵۱، المغنی ۵/ ۱۲۷۔

۴۴- شرط دوم: مال، ثمن ہو:

خواہ نقدین یعنی ڈھلے ہوئے سونے چاندی کے سکے ہوں یا رائج پیسے، یا بغیر ڈھلا ہوا سونا چاندی [۱] اگر ان کا تعامل جاری ہو، اسی پر حنفی فقہ قائم ہے۔

تمام سامان تجارت (نقدین کے علاوہ دوسرے اعیان) اس لائق نہیں کہ شرکت کا سرمایہ یا کسی شریک کے سرمایہ کا حصہ بنیں [۲] اگرچہ وہ کیلی یا وزنی یا عددی متقارب ہوں، امام ابوحنیفہ سے ظاہر روایت یہی ہے، ان کے ساتھ امام ابو یوسف اور بعض حنابلہ ہیں۔

امام محمد اور جمہور شافعیہ کی رائے کے مطابق سامان تجارت کی ان دو انواع کے مابین فرق ہے:

نوع اول: کیلی، وزنی اور عددی متقارب۔

نوع دوم: بقیہ تمام سامان تجارت۔

بالفاظ دیگر: انہوں نے مثلی اور متقوم (ذوات القیم) میں فرق کیا ہے، نوع دوم میں شرکت کے انعقاد کو علی الاطلاق ممنوع قرار دیا، اور نوع اول میں جنس کے ایک ہونے کی صورت میں ملانے کے بعد اس کو جائز قرار دیا ہے، اس امر کے پیش نظر کہ یہ نوع خالص سامان تجارت میں نہیں، بلکہ ایک لحاظ سے وہ سامان تجارت ہے، اس لئے کہ وہ تعیین سے متعین ہوجاتی ہے، اور ایک لحاظ سے ثمن ہے، اس لئے کہ اس طور پر اس کے ذریعہ خریداری درست ہے کہ وہ ذمہ میں دین ہوجائے، جیسا کہ ''اثمان'' میں ہوتا ہے، لہذا مناسب ہے کہ

(۱) لغت میں ان دونوں کو ''تبر'' کہتے ہیں، جب تک ان کو آگ پر پگھلا یا نہ گیا ہو (یعنی کان کی مٹی سے ان دونوں کو صاف کرنے سے قبل) ورنہ ان کو ''نقرۃ'' کہتے ہیں، جیسا کہ ''المغرب'' میں ہے، اور ''المصباح'' میں ہے کہ ''نقرۃ'' خاص طور پر اس چاندی کو کہتے ہیں جس کو پگھلا کر خالص کرلیا گیا ہو۔

(۲) رد المحتار ۳/ ۳۵۰، بدائع الصنائع ۶/ ۵۹، ۶۱، ۳۶، فتح القدیر ۵/ ۱۵-۱۶، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۰۶، الفروع ۲/ ۴۱۷۔

دونوں مشابہتوں پر الگ الگ حال میں عمل ہو، چنانچہ ملانے سے قبل سامان تجارت کے ساتھ مشابہت پر عمل کیا جائے، اس صورت میں شرکت کے انعقاد کو ممنوع قرار دیا جائے، اور ملانے کے بعد اثمان کے ساتھ مشابہت پر عمل کیا جائے اور اس میں شرکت کو درست قرار دیا جائے، اس لئے کہ شرکت ملک ملانے سے ثابت ہوجاتی ہے، لہذا اس کے ذریعہ سے شرکت عقد کا پہلو مضبوط ہوجائے گا، اس شرکت کی درستگی کو جنس کے ایک ہونے کی حالت میں محدود رکھا گیا، اس لئے کہ دوسری جنس کے ساتھ ملانا (مثلاً گیہوں کو جو کے ساتھ اور تیل کو گھی کے ساتھ ملانا) مثلی کو مثلی ہونے سے خارج کردیتا ہے، اور اس کی وجہ سے اصل اور نفع مجہول ہوجائے گا، اور تقسیم کے وقت نزاع پیدا ہوگا، اس لئے کہ اس وقت اس کی مقدار معلوم کرنے کے لئے قیمت لگانے کی ضرورت ہوگی، اور قیمت لگانا اندازہ اور تخمینہ ہوتا ہے، اور قیمت لگانے والوں کے لحاظ سے الگ الگ ہوتا ہے، اس کے برخلاف مثلی ہے کہ اس کا مثل حاصل ہوجاتا ہے۔

اکثر حنابلہ اور بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ راس المال (سرمایہ) کا ڈھلا ہوا نقد ہونا شرط ہے خواہ کوئی بھی سکہ ہو، حنابلہ میں سے ابن قدامہ نے صراحت کی ہے کہ ذرا بھی کھوٹ ناقابل معافی ہے، اِلا یہ کہ اتنی مقدار میں ہو جو نقد ڈھالنے کے لئے ضروری ہے (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک اگر شرکاء میں سے ہر ایک سونا یا چاندی نکال دے تو شرکت صحیح ہوجائے گی، اسی طرح اگر ایک سونا اور چاندی نکالے اور دوسرا اسی کے مثل نکالے تو بھی درست ہے، نیز ان کے نزدیک یہ بھی درست ہے کہ ایک کی طرف سے کوئی عین (معین چیز) اور دوسرے کی طرف سے کوئی سامان تجارت ہو یا دونوں طرف سے سامان تجارت ہو، خواہ دونوں کی جنس ایک ہو یا الگ الگ ہو، ان کے

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/۶، المغنی لابن قدامہ ۵/۱۲۶، مطالب أولی النہی ۳/۴۹۷۔

نزدیک اگر ایک جانب سے سونا اور دوسری جانب سے چاندی ہو تو درست نہیں، اگرچہ ہر ایک فوری طور پر نکال کر دوسرے کے حوالہ کردے، یہ اس لئے کہ شرکت اور (بیع) صرف جمع ہوگئے، نیز دو غلوں کے ذریعہ شرکت درست نہیں، اگرچہ دونوں کی مقدار اور صفت یکساں ہوں (۱)۔

ابن ابی لیلی کی رائے ہے کہ سامان تجارت کے ذریعہ شرکت مطلقاً درست ہے، اور تقسیم میں عقد کے وقت کی قیمت معتبر ہوگی، یہ امام احمد سے بھی ایک روایت ہے جس کو ان کے اصحاب میں سے ابوبکر اور ابوالخطاب نے معتمد کہا ہے، کیوں کہ اس طریقہ پر سامان تجارت کے ساتھ شرکت کو درست قرار دینے میں شرکت کے مقصود کو خلل پہنچانا نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا مقصود محض دونوں مالوں میں شریکین کے تصرف کو جائز کرنا اور پھر نفع کو تقسیم کرلینا ہے، اور یہ جس طرح ''اثمان'' کے ساتھ شرکت میں ہوتا ہے غیر اثمان کے ساتھ شرکت میں بھی ہوتا ہے، اس کے لئے انہوں نے سامان تجارت کی زکاۃ کے نصاب کی تعیین میں ان کی قیمت کے معتبر ہونے کا سہارا لیا ہے (۲)۔

شرط سوم: سرمایہ کا موجود ہونا:

۴۵ - حنفیہ نے شرط لگائی ہے کہ سرمایہ موجود ہو، کاسانی نے کہا: محض خریداری کے وقت موجود ہونا شرط ہے، عقد شرکت کے وقت نہیں، اس لئے کہ یہ مقصود کے حصول میں کافی ہے، اور وہ نفع حاصل کرنے کے لئے تجارت کرنا ہے، لہذا اگر کوئی شخص دوسرے کو ایک ہزار دے کہ اس میں اتنا ہی ملالے اور تجارت کرے، نفع دونوں کے درمیان ہوگا تو اس نے اس کے ساتھ صحیح شرکت کا عقد کرلیا، بشرطیکہ دوسرا ایسا

(۱) الشرح الصغیر ۳/۴۵۸-۴۶۱، الخرشی علی خلیل ۴/۲۵۶، البہجۃ شرح التحفہ ۲/۲۱۲۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/۱۲۵۔

کرلے، اگر چہ یہ دوسرا اس کو خسارہ میں شریک نہیں کرسکتا، الا یہ کہ گواہ پیش کردے کہ اس نے وہی کیا ہے جس پر دونوں کا اتفاق ہوا تھا۔

کاسانی اور کمال الدین بن الہمام نے ایسا ہی بیان کیا ہے، ابن عابدین نے ان دونوں کی اتباع کی ہے، اور ''خانیہ'' اور ''خزانۃ المفتین'' کے حوالہ سے فتاوی ہندیہ کی عبارت یہ ہے: شرط یہ ہے کہ مال عقد کے وقت یا خریداری کے وقت موجود ہو، لہذا ایسے مال کے ذریعہ شرکت درست نہ ہوگی جو دونوں حالتوں میں یعنی عقد کے وقت اور خریداری کے وقت موجود نہ ہو(۱)۔

حنابلہ نے مضاربت پر قیاس کرتے ہوئے عقد کے وقت دونوں مالوں کے موجود ہونے کو شرط قرار دیا ہے، ان کی رائے ہے کہ عقد کے وقت دونوں مالوں کی موجودگی ہی شرکت کے مفہوم کو ثابت کرتی ہے، اس لئے کہ اس کے ذریعہ فوری طور پر کام کاج شروع کرنے کا موقع ملے گا، اور اس کے مقصود میں دیر نہ لگے گی، البتہ وہ کہتے ہیں کہ اگر غائب مال یا ذمہ میں واجب دین کے ذریعہ عقد شرکت ہوجائے اور مال حاضر کردے اور شریکین شرکاء کی طرح اس میں تصرف کرنا شروع کردیں تو خود اس تصرف کی وجہ سے شرکت منعقد ہوجائے گی۔

رہے مالکیہ تو خرشی نے خلیل کے کلام کی تشریح کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سرمایہ کا موجود ہونا یا جو اس کی موجودگی کے قائم مقام ہو، شرط ہے، البتہ انہوں نے اس کو ایسے راس المال میں منحصر کیا ہے جو نقد ہو، چنانچہ لکھا ہے کہ اگر ایک شریک کا نقد موجود نہ ہو تو شرکت درست نہیں، الا یہ کہ اس کی عدم موجودگی قریب ہو، اس کے باوجود اس کی موجودگی سے قبل تجارتی کارروائی کے آغاز کرنے پر اتفاق نہ ہوا اور اگر اس کی عدم موجودگی بعید ہو یا قریب ہو، لیکن اس کی موجودگی سے قبل تجارت شروع کرنے پر اتفاق ہوجائے یا دونوں نقد (شریکین کے نقد) موجود نہ ہوں، اگر چہ عدم موجودگی قریب ہو تو اس صورت میں شرکت درست نہیں، بعض حضرات نے دوری کی حد: چار دن کی مسافت قرار دی ہے اور بعض نے دس دن، خرشی نے اسی کو مناسب قرار دیا، البتہ خرشی نے ایک اور تشریح کی طرف اشارہ کیا ہے جس کے مطابق یہ شرط لازم ہونے کی شرط ہے، صحیح ہونے کی شرط نہیں(۱)۔

شرط چہارم: ملانا:

۴۶ - حنفیہ و حنابلہ اموال کی شرکت میں دونوں مالوں کو ملانے کی شرط نہیں لگاتے۔ رہے مالکیہ تو درست یہ ہے کہ ان کے نزدیک صحیح ہونے کی شرط بالکل نہیں ہے، بلکہ ابن القاسم کے نزدیک شرط لزوم بھی نہیں ہے، اور انہی کے ساتھ اکثر مالکیہ ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک شرکت نفس عقد سے لازم ہوتی ہے (اس میں ابن رشد کا اختلاف ہے) یعنی محض صیغہ کے مکمل ہونے سے، اگر چہ لفظ ''اشترکنا'' (ہم شریک ہوئے) کہے یا اس مفہوم کو بتانے والی کوئی بھی دلالت: قولی یا فعلی ہو، ہاں یہ شریکین پر مال کے ضمان کی شرط ہے، لہذا اس سے قبل جو مال تلف ہوگا وہ محض اپنے مالک کے ضمان سے تلف ہوگا اور شرکت باقی مال میں جاری رہے گی اور جو کچھ اس کے ذریعہ خریدے گا وہ عقد شرکت کے شرائط کے موافق شرکت کے لئے ہوگا، الا یہ کہ باقی مال کے مالک ہی نے اس کو اپنے شریک کے مال کے تلف ہونے کے علم کے بعد خریدا ہو اور اس کا شریک اس کے ساتھ شرکت نہ کرنا چاہے یا وہ خود دعوی کرے کہ اس کو اس نے محض

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۶۰، فتح القدیر ۵/ ۱۴- ۲۲ رد المحتار ۳/ ۳۵۱، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۰۶۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۲۷، مطالب اولی النہی ۳/ ۴۹۷-۴۹۹، ۵۰۱، الخرشی ۴/ ۵۸۔

اپنے لئے خریدا ہے، تو اب یہ صرف اس کے خریدنے والے کے لئے ہوگی، تاہم ملانے کی شرط مالکیہ کے نزدیک مثلیات کے ساتھ خاص ہے، ذوات القیم سامان تجارت کا ضمان ان کو ملانے پر موقوف نہیں ہوگا، اسی طرح یہ ضروری ہے کہ ملانا حقیقی ہو کہ دونوں مال الگ الگ نہ ہوسکیں (یہ ابن القاسم نے لکھا ہے، اکثر مالکیہ نے اسی کی اتباع کی ہے)، بلکہ حکمی ملانا کافی ہے، یعنی یہ کہ دونوں مال ایک شخص کے قبضہ میں یا ایک ساتھ دونوں کے قبضہ میں کر دیئے جائیں، مثلاً دونوں مال ایک دکان میں علاحدہ علاحدہ رکھ دیئے جائیں جس کی چابی کسی ایک شریک کے ہاتھ میں ہو، یا ہر مال کو ایک ایک تھیلے میں الگ الگ رکھ کر دونوں تھیلے کسی ایک شریک یا دونوں کی دکان کے خزانچی کو یا دونوں کے منتخب کردہ کسی بھی امانت دار کو دے دیئے جائیں۔

شافعیہ کے نزدیک اگر دونوں مال نہ ملائے جائیں تو شرکت نہیں ہوگی، اسی طرح اگر دونوں ملائے جائیں، لیکن اختلاف جنس کی وجہ سے دونوں ممتاز رہ جائیں، مثلاً دو شہروں کے الگ الگ ڈھلے ہوئے نقود یا سونے اور چاندی کے نقود یا اختلاف وصف کی وجہ سے ممتاز رہ جائیں، مثلاً پرانے اور نئے نقود، اس لئے کہ امتیاز باقی رہنا، ملانے کو نہ ملانے کے درجہ میں کر دیتا ہے، اور اس صورت میں ہر شریک کے لئے اپنے اپنے مال کا نفع اور خسارہ ہوگا، اور اگر ملانے سے قبل ایک مال ہلاک ہوجائے تو صرف اس کے مالک کے ضمان سے ہلاک ہوگا، وہ دوسرے سے کچھ بھی واپس نہ لے گا، اور شافعیہ عقد کے بعد ملانے کا اعتبار نہیں کرتے، اگرچہ بعض شافعیہ عقد کے بعد مجلس عقد ختم ہونے سے قبل ملانے میں کچھ نرمی برتتے ہیں، لہذا شریکین دیر سے ملانے کے بعد تصرف میں نئی اجازت کے ضرورت مند ہوں گے، اور خود بخود یہ ظاہر ہے کہ جو مال ان دونوں کو وراثت میں ملے دونوں اس کو خریدیں یا دونوں کو ہبہ میں ملے، وہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے اعلی درجہ ملا ہوا ہوگا، اگرچہ وہ ذوات القیم سامان تجارت ہوں[1]۔

اموال میں شرکت مفاوضہ کی خاص شرائط:

یہ وہ شرائط ہیں کہ ان میں خلل ہونے پر شرکت عنان ہو جائے گی۔

۴۷- شرط اول: حنفیہ نے سرمایہ میں مساوات کی شرط لگائی ہے۔

اس کا اعتبار ابتداء وانتہاء دونوں میں ہے، لہذا جب تک سرمایہ میں شرکت قائم ہے مساوات کا قائم رہنا ضروری ہے، مثلاً ایک ہزار دینار اس کے اور ایک ہزار دینار اس کے ہوں، اس لئے کہ شرکت، عقد غیر لازم ہے، شریکین میں سے ہر ایک جب چاہے فسخ کرسکتا ہے، لہذا یہ ہر وقت نت نئی بننے والی چیز کی طرح ہوگی، اور اس کا برقرار رہنا اس کے نام (مفاوضہ) کے تقاضے سے مساوات کی شرط ہونے میں اس کی ابتداء کے ساتھ لاحق ہوگا، اب اگر اتفاق سے مساوات پر عقد شرکت کے بعد ایک شریک وراثت یا صدقہ کے ذریعہ ایسے مال کا مالک ہوجائے جس میں شرکت درست ہے (اور وہ ثمن ہے) اور وہ اس پر قبضہ کرلے تو مفاوضہ باطل ہوجائے گا، اور مساوات کے فوت ہونے کے سبب شرکت عنان بن جائے گی، لیکن اگر ایسی چیز ملکیت میں آئے جس میں شرکت درست نہیں، مثلاً سامان تجارت اور جائیداد یا کچھ اور، اور جیسے دیون، تو یہ شرکت کے لئے سرمایہ بننے کے قابل چیز میں مساوات کے منافی نہیں، لہذا یہ مفاوضہ کے برقرار رہنے کے منافی نہ ہوگی، البتہ اگر وہ دیون پر ثمن کی

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/۶۰، بلغۃ السالک ۲/۱۶۸، حواشی تحفۃ ابن عاصم ۲/۲۱۳، بدایۃ المجتہد ۲/۲۵۳، الخرشی علی خلیل ۴/۲۵۷، نہایۃ المحتاج ۶/۵، مغنی المحتاج ۲/۲۱۳۔

شکل میں قبضہ کرلے تو اس صورت میں منافات موجود ہوگی، اور مفاوضہ باطل ہوکر عنان بن جائے گا[۱]۔

اس مساوات میں (امام ابوحنیفہ سے مشہور تر روایت کے مطابق) نوع کا اختلاف مخل نہیں، مثلاً ایک کے سونے کے نقود ہوں اور دوسرے کے چاندی کے بشرطیکہ دونوں قیمت میں برابر ہوں، اور اگر کسی ایک کے حصہ کی قیمت زیادہ ہوجائے تو یہ شرکت مفاوضہ سے نکل کر عنان بن جائے گی، الاّ یہ کہ زیادتی دونوں حصوں یا ایک حصے سے خریداری کے بعد پیش آئے، اس لئے کہ شرکت پہلی حالت میں سرمایہ سے نکل کر اس کے ذریعہ سے خریدی ہوئی چیز میں منتقل ہوجائے، لہذا سرمایہ میں شرکت اور تفاوت دونوں جمع نہیں ہوں گے، اور دوسری حالت میں بقیہ حصہ گویا دونوں کے درمیان ہوگا، اس لئے کہ خریدی ہوئی چیز کے ثمن کا آدھا دوسرے شریک پر واجب ہے، اور ایسا اتفاق کم ہوتا ہے کہ دونوں حصوں سے ایک ساتھ خریدا جائے، لہذا استحسان کا تقاضا ہے کہ حرج سے بچنے کے لئے اس کو پہلی حالت کے ساتھ لاحق کردیا جائے، اگرچہ قیاس یہی ہے کہ اس میں مفاوضہ فاسد ہو، اور گزر چکا ہے[۲] کہ مالکیہ اور حنابلہ مفاوضہ کی صحت کے لئے سرمایہ میں شریکین کے مابین مساوات کی شرط نہیں لگاتے[۳]۔

شرط دوم: شریکین کا ہر وہ مال جو سرمایہ بننے کے قابل ہو اس کا سرمایہ میں داخل ہونا:

۴۸- گزر چکا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک صرف اثمان ہی اس کے قابل ہیں بشرطیکہ وہ ''عین'' ہوں ''دین'' نہ ہوں، موجود ہوں غائب نہ ہوں، خواہ اصل خلقت کے لحاظ سے اثمان ہوں یا تعامل کی وجہ سے۔

اگر شریکین میں سے کسی کی اس میں سے کوئی چیز ہو جس کو وہ سرمایہ سے الگ باقی رکھنے کو ترجیح دے (اگرچہ اس کے قبضہ میں نہ ہو مثلاً دوسرے کے پاس ودیعت ہو) تو شرکت، عنان ہوگی مفاوضہ نہیں، اس لئے کہ اب اس پر مفاوضہ کا نام صادق نہیں آئے گا۔

لیکن جو اس انداز کی چیز سے الگ ہو تو مضائقہ نہیں کہ کوئی شریک حسب خواہش اس کو اپنے ساتھ خاص کرلے، اس لئے کہ یہ قابل شرکت نہیں، لہذا یہ بیوی یا اولاد کے ساتھ ایک شریک کے خاص ہونے کے مشابہ ہوگیا اور وہ اپنے لئے سامان تجارت (جس میں مثلی (ہر چند کہ اس میں امام محمد کا اختلاف ہے) اور جائداد داخل ہے) یا دیون یا غائب نقود میں سے جس کو چاہے اپنے لئے محفوظ رکھ سکتا ہے جب تک وہ اس حالت میں رہیں اور اگر دین پر نقود کی شکل میں قبضہ کرلے یا غائب نقود آجائیں تو مفاوضہ عنان بن جائے گا، اس لئے کہ گذر چکا ہے کہ مساوات کا برقرار رہنا شرط ہے[۱]۔

شرط سوم: تجارت کی تمام قسموں میں ہر شریک کے لئے تصرف کو مطلق رکھنا:

۴۹- یہ حنفیہ کے نزدیک شرط ہے، لہذا ہر شریک جس نوعیت کی تجارت کرنا چاہے کرے گا، تھوڑی ہو یا زیادہ، آسان ہو یا مشکل، سستی ہو یا گراں، حتی کہ اگر شریکین آپس میں یہ شرط لگائیں کہ وہ دونوں یا ایک شریک تجارت کی کسی خاص قسم کا پابند ہوگا (مثلاً دونوں کھیتی کی پیداوار کی یا مشینی اوزار کی تجارت نہیں کریں گے یا ایک اس کی تجارت کرے گا دوسرے کی نہیں، اور دوسرا اس کے برعکس کرے گا) تو شرکت مفاوضہ نہیں ہوگی، بلکہ عنان ہوگی، اس لئے کہ مفاوضہ کا تقاضا ہر قابل تجارت چیز کے بارے میں اس کو رائے

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۷۸، رد المحتار ۳/ ۳۵۰۔

(۲) دیکھئے: فقرہ/ ۲۷۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۶، بدائع الصنائع ۶/ ۶۱۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۶۱، فتح القدیر والعنایہ علی الہدایہ ۵/ ۶، رد المحتار ۳/ ۳۴۸۔

تفویض کردینا اور کسی ایک نوع کے ساتھ اس کو پابند نہ بنانا ہے، جیسا کہ صاحب ''ہدایہ'' نے اس کی صراحت کی ہے۔

دونوں شریک کے لئے تصرف کو مطلق رکھنے کی شرط مالکیہ وحنابلہ کے یہاں ضروری نہیں، اس لئے کہ مالکیہ مفاوضہ کی دو انواع بیان کرتے ہیں: عام: جس میں کسی خاص قسم کے سامانِ تجارت کی قید نہ ہو، اور خاص: جو اس کے برخلاف ہو، اسی طرح حنابلہ کے کلام کا مفہوم یہی ہے، اس لئے کہ وہ (اگرچہ اس کی ایک نوع کو جو تصرفات کے تمام انواع کو شامل ہے ثابت کرتے ہیں)، پھر بھی وہ ایک اور نوع کو ثابت کرتے ہیں جس میں شرکاء ایک دوسرے کو معین قیودات کا پابند کرسکتے ہیں(۱)۔

شرکت اعمال کی خاص شرائط:

۵۰- شرط اول: اس کا محل کام کرنا ہو، اس لئے کہ عمل ہی شرکت اعمال میں سرمایہ ہے، لہذا اگر کسی ایک شریک کی طرف سے عمل نہ ہو تو شرکت درست نہ ہوگی، لیکن اس عمل کے پائے جانے کے لئے یہی کافی ہے کہ وہ کام لینے پر عقد کرلیں، خواہ عملی طور پر کام لینا دونوں کے لئے مقرر کریں یا کسی ایک کے لئے، اگرچہ نظری طور پر دوسرے کے لئے بھی ہو، یعنی اس کا حق ہو کہ (عقد شرکت کے تقاضے کے مطابق) طے شدہ نوعیت کے کاموں کا ٹھیکہ لے، کیوں کہ عقد شرکت کے تقاضے کے مطابق ہر شریک اس کام لینے میں اپنے شریک کی طرف سے وکیل ہے، اگرچہ لئے ہوئے کام کو بخوبی انجام نہ دے سکے، پھر بھی وہ کسی وجہ سے کام لینا اپنے شریک کے لئے چھوڑ دے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ یہ چیز شرکت اور شریکین کے حق میں زیادہ فائدہ مند ہو، حتی کہ اگر وہ اس چھوڑنے کے بعد کام لینے میں حق کو استعمال کرنا چاہے تو دوسرا شریک اس کو روک نہیں سکتا۔ اگر ایک شریک شرکت قائم ہونے کے بعد کام قبول کرے اور تنہا اس کو انجام دے (مثلاً سلائی کے لئے کپڑا لے اور اس کو کاٹ کر سل دے) تو اگر شرکت مفاوضہ ہو تو اجرت اس کو اور اس کے شریک کو آدھی آدھی ملے گی، اور اگر شرکت عنان ہو تو اجرت دونوں کو طے شدہ تناسب سے ملے گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ کام لینا دونوں کی طرف سے ہوا ہے (کیونکہ آدھا وکالت کے طور پر دوسرے شریک کی طرف سے ہے)، اور کام لینے کے بعد اس کام کی ذمہ داری دونوں پر ہوجائے گی، اب کسی ایک کا تنہا اس کو انجام دینا اپنے شریک پر واجب کام کے حصہ کے تعلق سے مفت تعاون کرنا ہوگا، اور آمدنی ضمان کے عوض ہوتی ہے(۱)۔

فاسد شرکت کی ایک مثال جس میں ایک شریک کا عمل نہیں ہے ''شرکت قصارہ'' (دھونے کی شرکت) ہے(۲) جس میں شریکین طے کرلیں کہ ایک شریک کپڑا دھونے کی مشین دے گا اور دوسرا سارا عمل (کام لینا اور اس کو انجام دینا) کرے گا، اس کے بعد پہلے شریک کا کام نفع تقسیم کرنے کے علاوہ نہیں رہے گا، اس شرکت کے فاسد ہونے کی وجہ سے اجرت کام کرنے والے کی ہوگی، اس لئے کہ وہ اسی کے عمل کے عوض واجب ہوئی ہے، البتہ اس پر مشین والے کو اس کی مشین کی اجرت مثل دینا واجب ہوگا۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ صورت فاسد ہے، اسی کے ساتھ وہ (حنابلہ کی طرح) صراحت کرتے ہیں کہ قصارہ (اور دوسری صنعتوں) میں شرکت اسی شرط پر درست ہے کہ شریکین دونوں میں

---

(۱) فتح القدیر ۵/۵-۶، الفتاوی الہندیہ ۲/۳۰۸، ان سے قبل ابن نجیم اور ان کے بعد ابن عابدین، ردالمحتار ۳/۳۵۱، الخرشی علی خلیل ۴/۲۵۹، مطالب اولی النہی ۳/۵۵۳۔

(۱) ردالمحتار ۳/۳۵۸، الفتاوی الہندیہ ۲/۳۲۹۔

(۲) اس وقت یہ ''مَنجلہ'' کے نام سے معروف ہے، ''المصباح'' میں ہے: ''قصرت الثوب قصرا'' سفید کرنا، قصارہ (کسرہ کے ساتھ) دھوبی کا پیشہ، فاعل کو ''قصار'' کہتے ہیں۔

سے کسی ایک کے آلہ (مشین) کے ذریعہ دوسرے کے گھر میں کام کریں گے، اور اجرت دونوں کے درمیان تقسیم ہوگی، اس لئے کہ یہ عمل کا بدل ہے، نہ کہ اس کے آلہ اور اس کے گھر کا، زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ ایک نے آدھا آلہ دے کر مفت تعاون کیا اور دوسرے نے آدھا مکان دے کر مفت تعاون کیا، ہاں اگر شرکت فاسد ہوجائے تو دونوں کی آمدنی کو، دونوں کے کام کی اجرت، اور جگہ اور آلہ وغیرہ جس کو ہر شریک نے دیا ہے اس کی اجرت کے مطابق تقسیم کیا جائے گا، حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے[۱]۔

۵۱ - شرکت اعمال میں شریک کا نفع میں اپنے حصے کا مستحق ہونا، اگرچہ کام نہ کرے، یہ بھی حنابلہ کے یہاں طے شدہ اصول ہے، تاہم بعض حنابلہ (مثلاً ابن قدامہ) یہ احتمال بھی ظاہر کرتے ہیں کہ جو بلا عذر کام ترک کردے وہ نفع میں اپنے حصہ سے محروم ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے اپنے اوپر جو شرط لگائی تھی اس میں خلل پیدا کیا۔

مالکیہ کے یہاں طے شدہ ہے (اگرچہ انہوں نے صراحت نہیں کی کہ اس میں شرکت کو فسخ کرنا ہے) کہ شریک (دوسرے شریک کے طویل مرض یا طویل غیوبت کے بعد) شرکت کے جن کاموں کو لے گا ان کا ضمان اور ان کو پورا کرنا اور عمل کی اجرت لینا اس کے ساتھ خاص ہوگا، اس کے برخلاف اگر اس کی صحت کی حالت میں موجودگی کے دوران یا مختصر مدت کے لئے غیر حاضری یا مرض کے بعد کام لے تو یہ حکم نہیں[۲]۔

۵۲ - رہا آلہ، تو مالکیہ اس کو کام کی تکمیل کا ذریعہ سمجھتے ہیں، لہٰذا ضروری ہے کہ وہ کام میں شریک کے حصے کے مساوی ہو، یعنی یہ جائز نہیں کہ اس پر دو تہائی آلہ پیش کرنے کی شرط لگائی جائے جب کہ کام میں اس کا حصہ تہائی یا آدھا ہو، اور اس زیادتی کا اصل عقد میں حساب نہ لگایا جائے، کیوں کہ یہ اعتباری تکملہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے نفع اور کام میں تفاوت کی وجہ سے شرکت کو فاسد کردے گا، اگرچہ معمولی فرق کو جس کو عقد کے اندر مفت دیا جاتا ہے نظر انداز کرنا ممکن ہے، رہا عقد کے بعد تبرع (مفت دینا) تو اس کی کوئی حد نہیں، اور اگر ایک شریک عقد کے اندر کام کے سارے آلہ کو مفت پیش کردے تو کیا کہنا؟ تاہم سحنون اور ان کے تلامذہ کے علاوہ (مالکیہ) اس پر اکتفاء نہیں کرتے، بلکہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ شریکین کے درمیان آلہ شرکت ملک ہو، ملکیت عین یا ملکیت منفعت، یا ایک طرف سے ملکیت عین اور دوسرے کی طرف سے ملکیت منفعت ہو، مثلاً وہ آلہ، شریکین میں سے کسی ایک کی ملکیت میں ہو، وہ اپنے شریک کو اس کا ایک حصہ جو کام میں اس کے حصہ کے مساوی ہو اجرت پر دے دے، یا دونوں میں سے ہر ایک کے پاس ایک آلہ ہو جو خاص اس کی ملکیت ہو، البتہ وہ دونوں مطلوبہ تناسب کے حدود میں اس کے بعض حصہ کی دوسرے کے بعض حصہ کے عوض آپسی کرایہ داری کرلیں، بلکہ ابن القاسم کے نزدیک آلہ کے ضمان میں دونوں کا مساوی ہونا ضروری ہے، لہٰذا وہ آلہ دونوں کے درمیان اس طور پر ہو کہ ایک اس کی ذات کا مالک ہو اور دوسرا اس کی منفعت کا مالک ہو تو جائز نہیں ہوگا۔

اکثر حنابلہ ان میں سے کسی ایک معین شخص پر کام کی شرط لگانے کی حالت میں فساد کا حکم لگانے پر متفق ہیں، البتہ ابن قدامہ کے یہاں مختار صحیح ہونا ہے، انہوں نے کہا: یہ اس مسئلہ پر قیاس کرنا ہے جس کی صراحت امام احمد واوزاعی نے کی ہے کہ ایک شخص اپنا جانور دوسرے کو دے کہ اس پر کام کرے اور آمدنی دونوں کے درمیان مشترک ہوگی، ابن تیمیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے[۱]۔

---

(۱) ردالمحتار ۳/۳۵۸، بدائع الصنائع ۶/۶۴، مطالب اولی النہی ۳/۵۵۰۔

(۲) فتح القدیر ۵/۳۳، ردالمحتار ۳/۳۶۱، المغنی لابن قدامہ ۵/۱۱۵۔

(۱) الخرشی علی خلیل ۴/۲۶۸-۲۷۰-۲۷۱، بلغۃ السالک ۲/۱۷۲، مطالب اولی النہی ۳/۵۵۰، المغنی ۵/۱۷۔

شافعیہ مطلقاً فساد کے قائل ہیں، خواہ سب پر کام کی شرط ہو یا بعض پر، اس لئے کہ یہ الگ الگ اموال ہیں، یہ کسی ایک صحیح شرکت میں جمع نہیں ہوسکتے، لہذا شرکت فاسدہ کے احکام نافذ ہوں گے (۱)۔

۵۳- شرط دوم: جس کام میں شرکت کی جا رہی ہے عقد اجارہ کے ذریعہ اس کا استحقاق ممکن ہو، جیسے بنائی، رنگائی، سلائی، اور جیسے سناری ،لوہاری اور بڑھئی کا کام، نیز جیسے تحریر یا حساب یا طب یا انجینی یا ادبی علوم کی تعلیم (اسی طرح متاخرین کے فتوے کے مطابق استحساناً قرآن، فقہ، حدیث اور دوسرے شرعی علوم کی تعلیم)، حالانکہ اصل یہ ہے کہ ان کے لئے اجارہ بقیہ عبادتوں کی طرح درست نہ ہو۔

جن کاموں کا استحقاق عقد اجارہ سے نہیں ہوتا، ان میں شرکت اعمال درست نہیں، اس میں تمام ممنوعات شرعیہ آتے ہیں، جیسے مردوں پر نوحہ خوانی، فحش گانے اور ایسے نغموں کے ساتھ قرآن پڑھنا جو ادائیگی کے صحیح ہونے میں مخل ہوں (اسی طرح اس میں تمام عبادات داخل ہیں)، البتہ وہ نہیں جن کو بہ ضرورت متاخرین نے مستثنی کیا ہے، تاکہ شرعی علوم ضائع نہ ہوجائیں یا دینی شعائر معطل نہ ہوجائیں، جیسے: امامت، اذان اور تعلیم قرآن (۲)۔ لہذا واعظوں کی کمپنی قائم کرنے پر عقد کرنا، جو لوگوں کو اجرت پر وعظ و نصیحت کریں درست نہیں، اسی طرح گواہوں کی کمپنی (قائم کرنا) درست نہیں، اس لئے کہ گواہی اگر جھوٹی ہو تو ممنوعات شرعیہ میں سے ہے، اور اگر برحق ہو تو عبادات یا فرائض میں سے ہے، اس سلسلہ میں گواہ بننا اور گواہی دینا دونوں برابر ہے، جس کی تفصیل اپنی جگہ پر ہے (۳)۔

شرکت وجوہ کی خاص شرائط:

۵۴- حنفیہ، اسی طرح حنابلہ میں سے قاضی اور ابن عقیل نے شرط لگائی ہے کہ دونوں شریک کے درمیان نفع ان دونوں کے ثمن کا ضمان لینے کے تناسب سے ہوگا، اور ان دونوں کے ذمہ ثمن کا ضمان ایک ساتھ دونوں کے ہاتھ خریدی ہوئی یا ہر ایک کی انفرادی طور پر خریدی ہوئی چیز میں اپنے اپنے حصوں کے تناسب سے ہوگا، اور ان حصوں کی مقدار اس شرط کے تابع ہوگی جو آپس میں عقد شرکت کے وقت لگائی جائے گی، لہذا یہ جائز و مشروع ہے کہ شرکت وجوہ میں اس پر عقد ہو کہ وہ دونوں یا کوئی ایک جس چیز کو خریدے گا وہ دونوں کے مابین آدھی آدھی ہوگی یا معلوم فرق کے ساتھ ہوگی (جو بھی فرق ہو)، مثلاً ایک کے لئے تہائی یا چوتھائی یا اس سے زیادہ یا کم اور دوسرے کے لئے دو تہائی یا تین چوتھائی حصہ ہوگا وغیرہ، اور چوں کہ یہ معلوم ہے کہ حنفیہ کے نزدیک شرکت مفاوضہ نفع میں مساوات پر ہی ہوسکتی ہے، اس لئے یہاں ضروری ہے کہ خریدی ہوئی چیز اور اس کے ثمن میں بھی مساوات پر شرکت ہو۔

لہذا اگر کسی شریک کے لئے نفع میں اس کے ذمہ ضمان سے زیادہ یا کم کی شرط لگادی جائے تو یہ شرط باطل ہوگی، اس کا کوئی اثر نہ ہوگا، اور نفع ان دونوں کے ضمان کے تناسب ہی سے قائم رہے گا، اس لئے کہ اس شرکت میں نفع کے استحقاق کے لئے ضمان کے سوا کوئی سبب نہیں پایا جاتا، لہذا اسی کی مقدار کے ساتھ اس کی تعیین ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ نفع کا استحقاق، مال یا عمل یا ضمان کے ذریعہ ہوتا ہے، جیسا کہ احکام میں آئے گا، یہاں پر نہ مال ہے نہ عمل، لہذا متعین ہے کہ نفع ضمان کے سبب ہوگا، اس لئے اس کی تقسیم اسی لحاظ سے ہوگی، تاکہ غیر مضمون کا نفع نہ لازم آئے۔

حنابلہ کے یہاں راجح مذہب یہ ہے کہ ''شرکت الوجوہ'' میں نفع

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۶۔

(۲) مجمع الأنہر ۲/ ۳۶۹، رد المحتار ۳/ ۳۵۸-۳۵۹۔

(۳) مجمع الانہر ۲/ ۷۷۱-۷۷۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۲، حواشی التحفہ لابن عاصم ۲/ ۲۱۵، الفروع ۲/ ۴۲۹۔

ان دونوں کے باہمی اتفاق کے مطابق تقسیم ہوگا، اس لئے کہ ''شرکت الوجوہ'' کے شریکین تجارت کرتے ہیں، اور تجارت ایسا عمل ہے جو کیفیت کے لحاظ سے فرق رکھتا ہے، جیسا کہ کمیت کے لحاظ سے، اور تجارت کرنے والے کی سرگرمی اور تجربہ کے لحاظ سے الگ الگ ہوتا ہے، لہذا انصاف یہی ہے کہ عقد کرنے والوں کو آزادی دی جائے کہ وہ ہر حالت کے مدنظر تعیین کریں، چنانچہ اگر نفع میں تفاوت کا تقاضا ہو تو ان کے لئے کوئی مضائقہ نہیں کہ آپسی رائے مشورہ کے مطابق آپس میں شرط لگالیں، اس سب کے لئے اس کی نظیر عنان کی دوسری شرکتیں اور شرکت مضاربت ہے، کیوں کہ ان دونوں میں یہ کافی ہے کہ نفع اس کے مستحقین کے درمیان معین تناسب سے ہو، برابر برابر ہو یا فرق کے ساتھ، خواہ یہ فرق بہت زیادہ ہو[۱]۔

شرکت کے احکام اور اس پر مرتب ہونے والے آثار:

اول: عام احکام:

الف-اصل (سرمایہ) اور نفع میں شرکت:

۵۵- شرکت عقد کا حکم اصل سرمایہ جس پر عقد ہوا ہے اور اس سے حاصل ہونے والے نفع کا عاقدین کے مابین مشترک ہونا ہے[۲]۔

ب-عقد کا لازم نہ ہونا:

۵۶- یہ مالکیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے، لہذا ہر ایک شریک کو اختیار ہوگا کہ تنہا شرکت کو فسخ کردے، دوسرا شریک راضی ہو یا نہ ہو، حاضر ہو یا غائب ہو، نقود ہوں یا سامان۔

البتہ حنفیہ کے نزدیک فسخ کا نفاذ دوسرے شریک کی اس سے

(۱) الفروع ۲/۳۱/۷، المغنی لابن قدامہ ۵/۱۲۳-۱۴۱۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/۳۰۲۔

واقفیت کے وقت ہی سے ہوگا، اس لئے کہ اس میں عقد شرکت کے تقاضے کے مطابق اس کو جو تصرفات کا حق حاصل تھا، اس کو اس سے معزول کرنا ہے اور وہ قصداً معزولی ہے جس کو فسخ کرنے والے نے اپنے اختیار سے ترجیح دیا ہے، لہذا اسے دوسرے کو ضرر پہنچانے کا حق نہ ہوگا۔

البتہ شافعیہ وحنابلہ نے شریک کو فسخ کا علم ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے، جیسا کہ وکیل کو معزول کرنے میں ہے[۱]۔

ہاں طحاوی نے یہ شرط لگائی ہے، اور حنفیہ میں سے زیلعی نے اس کی تائید کی ہے (اور ان کے ساتھ ابن رشد مالکی، ان کے پوتے اور بعض حنابلہ ہیں)[۲] کہ مال نقدی ہو سامان نہ ہو، ورنہ شرکت باقی رہے گی اور فسخ کرنا لغو ہوگا، البتہ یہ بعض حنابلہ فسخ کو لغو قرار نہیں دیتے، بلکہ اس کو نقدی ہونے تک موقوف رکھتے ہیں، لہذا ہر شریک کو اس کے نقد ہونے کے لئے مالِ شرکت میں تصرف کا حق باقی رہے گا، یہاں تک کہ وہ مکمل نقد ہوجائے، البتہ اس کے علاوہ ان کے لئے کوئی اور تصرف کرنے کا حق نہ ہوگا، جیسے رہن رکھنا یا حوالہ یا جس سے مال نقد ہوتا ہے اس کے علاوہ سے فروخت کرنا[۳]۔

فسخ کی قبیل سے یہ شمار کیا جاتا ہے کہ ایک شریک دوسرے سے کہے: میں تمہارے ساتھ شرکت میں کام نہیں کروں گا، اب اگر دوسرا شریک اس کے بعد شرکت کے مال میں تصرف کرے گا تو فسخ کے وقت اس مال میں اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہوگا، مثلی میں مثل دینا ہوگا اور ذوات القیم میں قیمت[۴]۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/۲۱۵، مطالب أولی النہی ۳/۵۰۲۔

(۲) بلغۃ السالک ۲/۱۶۸، بدایۃ المجتہد ۲/۲۵۵، الفروع ۲/۷۲۷۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۵/۳۳، الفروع ۲/۷۲۷، بدائع الصنائع، فتح القدیر ۵/۳۴، رد المحتار ۳/۳۶۲۔

(۴) فتح القدیر ۵/۳۴، مجمع الانہر ۲/۴۳۹۔

۵۷- نقد ہونے کی شرط نہ لگانے کی بنیاد پر اگر اتفاق سے شرکت ختم ہوتے وقت مال، سامان کی شکل میں ہو تو شریکین جو مناسب سمجھیں کر سکتے ہیں، اس کو تقسیم کرلیں یا فروخت کرکے اس کی قیمت تقسیم کرلیں، اور اگر آپس میں اختلاف ہوجائے، ایک تقسیم کرنا چاہے اور دوسرا فروخت کرنے کو ترجیح دے تو تقسیم کا مطالبہ کرنے والے کی بات مانی جائے گی، اس لئے کہ تقسیم سے اصل اور نفع میں ہر ایک کا حق مل جائے گا، مزید تصرفات کی مشقت اٹھانے کی ضرورت نہیں پڑے گی۔ یہیں سے شریک اور مضارب میں فرق ہوجاتا ہے کہ مضارب کا حق فروخت کرنے سے ہی ظاہر ہوتا ہے، لہذا اگر وہ فروخت کرنے کا مطالبہ کرے تو اس کو مانا جائے گا، حنابلہ نے ایسا ہی لکھا ہے(۱)۔

(ابن رشد، ان کے پوتے اور ان کے متبعین کے علاوہ) مالکیہ کے نزدیک عقد شرکت عقد لازم ہے۔

یہ لزوم مال کے نقدی ہونے تک یا اس عمل کے مکمل ہونے تک جس کا ٹھیکہ لیا گیا ہے برقرار رہتا ہے، بعض حنابلہ نے کہا کہ ان کے یہاں بھی ظاہر یہی ہے کہ کام کا ٹھیکہ لینے کے بعد شرکت اعمال لازم ہے(۲)۔

ج- شریک کے قبضہ کا قبضۂ امانت ہونا:

۵۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مال شرکت کے تعلق سے خواہ کسی نوعیت کا مال ہو شریک کا قبضہ، قبضۂ امانت ہے، اس لئے کہ یہ ودیعت کی طرح ایسا مال ہے جس پر اس کے مالک کی اجازت سے

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۳۳-۱۳۴۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۲۷، مجمع الانہر ۲/ ۵۸۰، بلغۃ السالک ۲/ ۱۶۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۸۲، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۵۵-۲۶۷، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۴۷۔

قبضہ کیا گیا ہے، اس لئے نہیں کہ اس کا بدل وصول کیا جائے، اور اس کو وثیقہ کے طور پر نہیں رکھا گیا ہے(۱)۔

امانات کے سلسلے میں قاعدہ یہ ہے کہ تعدی یا کوتاہی کے بغیر ان کا ضمان نہیں ہوتا، لہذا جب تک شریک کی طرف سے تعدی یا کوتاہی نہ ہو وہ اپنے شریک کے حصہ کا ضامن نہ ہوگا، اگرچہ شرکت کا مال ضائع یا تلف ہوجائے، نفع وخسارہ کی مقدار میں مال کے کلی یا جزوی طور پر ضائع یا تلف ہونے میں اور اپنے شریک کے سپرد کردینے کے دعوے میں قسم کے ساتھ اس کی بات مانی جائے گی(۲)۔

۵۸م- شریک کی امانتداری اور نفع نقصان، ضائع ہونے والے اور باقی رہنے والے مال کی مقدار میں قسم کے ساتھ اس کی بات مانی جانے پر مرتب ہونے والا ایک نتیجہ یہ ہے کہ (بقیہ امانت داروں مثلاً وصی اور وقف کے نگراں کی طرح) اس پر لازم نہیں کہ مفصل حساب پیش کرے، بلکہ اس کا اجمالی طور پر یہ کہنا کافی ہے کہ میرے پاس مشترک سرمایہ صرف اتنا رہ گیا ہے یا مجھے اتنا خسارہ اٹھانا پڑا یا مجھے صرف اتنا نفع ملا، اب اگر اس کی بات قبول کرلی جائے تو ٹھیک ہے، ورنہ اس سے قسم لی جائے گی، مزید کچھ نہیں۔

قاری الہدایہ کا فتوی یہی ہے، انہوں نے اپنے فتوی کو مطلق رکھا ہے، البتہ حنفیہ نے (عدالتی اعتبار سے) اس میں یہ قید لگائی ہے کہ امین فی الواقع امانت داری میں معروف ہو، ورنہ اس سے تفصیل مانگی جائے گی، اور اگر وہ پیش نہ کرے تو قاضی اس کو دھمکی دے گا، تاہم اگر وہ اجمالی حساب پر اصرار کرے تو اس سے قسم لینے کے علاوہ

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۶۴، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۲، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۰۳، أشباہ السیوطی/ ۲۸۳، قواعد ابن رجب/ ۶۷، رد المحتار ۴/ ۵۰۵، بلغۃ السالک ۲/ ۱۶۹-۱۷۰، دلیل الطالب/ ۱۴۳، الفروع ۲/ ۲۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۶، البجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۹۷۔

(۲) رد المحتار ۳/ ۳۵۶-۳۵۷، الاتحاف باشباہ ابن نجیم/ ۳۳۸۔

اس پر کوئی ذمہ داری نہیں ہوگی[۱]۔

یہی شافعیہ کہتے ہیں، کیوں کہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر شریک کے خلاف خیانت کا دعوی ہوتو اصل خیانت کا نہ ہونا ہے[۲]۔

تعدی کی قبیل سے شریک کے منع کرنے کی خلاف ورزی ہے، چنانچہ جس طرح کا تصرف کرنا شریک کا حق ہے اگر دوسرا شریک اس کو اس سے منع کردے تو ایسا تصرف کرنا اس کے لئے ممنوع ہوجائے گا، اور خلاف ورزی کی صورت میں وہ اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہوگا، مثلاً اگر وہ اپنے شریک سے کہے: تجارتی مال کے ساتھ سمندری سفر نہ کرو، پھر بھی وہ سفر کرلے، یا وہ کہے: صرف نقد فروخت کرو، لیکن وہ ادھار فروخت کردے[۳]۔

اسی کو حنابلہ نے لکھا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں: اگر شریک کو ادھار بیچنے کا اختیار نہ ہو، اور وہ ادھار بیچ دے تو بیع باطل ہوگی، اس لئے کہ یہ بلا اجازت ہے، البتہ اگر ہم اس رائے پر چلیں کہ فضولی کی بیع موقوف ہے تو یہ بیع بھی موقوف ہوگی، اگرچہ حنابلہ میں خرقی کے کلام کا ظاہر، ضمان کے ساتھ درست ہونا ہے، لیکن یہ ثمن کا ضمان ہے، بطلان والے قول میں اس کے برخلاف ہے کہ وہ قیمت کا ضمان ہے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ ضمان بہر حال قیمت کا ضمان ہو، اس لئے کہ مال میں صرف قیمت ہی فوت ہوئی ہے[۴]۔

تعدی ہی کے قبیل سے یہ ہے کہ اپنے شریک کا حصہ لیے رہے یہاں تک کہ مرجائے، اب اگر اپنے شریک کے حصہ کی حالت بیان کئے بغیر مرجائے کہ کیا اس کے شریک نے اس کو وصول کرلیا ہے یا وہ ضائع ہوگیا یا تعدی یا بغیر تعدی کے تلف ہوگیا یا نہیں؟ اور کیا وہ اس کے پاس عین ہے یا دوسرے کے پاس ہے یا لوگوں پر دیون کی شکل میں ہے؟ اس صورت میں اس کے ترکہ میں اس مال کا ضمان ہوگا، الا یہ کہ وارث اس کو پہچان جائے اور اس کی شناخت ہونے کا ثبوت پیش کردے اور اس کی حالت اس طرح بیان کردے کہ ضمان ختم ہوجائے، یہی ''الاشباہ'' میں ابن نجیم کے اس قول کا مفہوم ہے: ''مجہول حالت میں اس کو چھوڑ کر مرنے کا مطلب یہ ہے کہ امانت کا حال بیان نہ کرے حالانکہ اس کو علم ہو کہ اس کا وارث امانت کو نہیں جانتا ہے''[۱]۔

شافعیہ وحنابلہ نے مذکورہ مجہول حالت میں چھوڑنے کی تعبیر وصیت ترک کرنے سے کی ہے، لیکن اس کے بارے میں وہ حنفیہ سے زیادہ سخت ہیں، کہ ان کے نزدیک ضمان سے شریک کی معافی اس وجہ سے نہیں ہوگی کہ وہ اپنے پاس اپنے شریک کے موجود مال کے بارے میں اپنے وارث کو وصیت کردے، بلکہ قاضی کو وصیت کرنا ضروری ہے، اور اگر قاضی نہ ہوتو کسی امانت دار کو وصیت کرے اور اس کے ساتھ اس پر گواہ بنالے[۲]۔

مالکیہ، حنفیہ کی طرح ہیں، البتہ وہ دس سال گزرنے پر ضمان ساقط کردیتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ اگر اس نے بینہ اور وثیقہ کے بغیر لیا ہوتو اس کو مال واپس کردینے پر محمول کیا جائے گا[۳]۔

د- نفع کا استحقاق:

۵۹ - نفع کا استحقاق صرف مال یا عمل یا ضمان کے سبب ہوتا ہے، مال کے سبب اس لئے مستحق ہوتا ہے کہ نفع مال میں اضافہ شدہ حصہ ہے،

(۱) ردالمحتار ۳/ ۳۵۷، ۴۳۸، الاتحاف باشباہ ابن نجیم/ ۳۳، ردالمحتار ۳/ ۳۵۷۔
(۲) المہذب ۱/ ۳۴۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸۰، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۱۲۹۔
(۳) دیکھئے: پہلے مسئلہ میں اس پر ابن عابدین کا بے فائدہ استدراک (ردالمحتار ۳/ ۳۵۷)۔
(۴) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۵۰-۱۵۱۔

(۱) الاتحاف باشباہ ابن نجیم/ ۴۱۵۔
(۲) البجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۹۳، الفروع ۲/ ۷۸۷۔
(۳) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۹، ۳، بلغۃ السالک ۲/ ۲۰۳۔

لہذا وہ اس کے مالک کا ہوگا اور اسی لئے صاحب مال کا مضاربت کے نفع میں حق ہوتا ہے، اور نفع کا استحقاق عمل کے ذریعہ اس وقت ہوتا ہے جب عمل اس نفع کا سبب ہو، جیسے مضاربت کے نفع میں عامل کا حصہ، یہ اجارہ پر قیاس کرنا ہے۔

ضمان کے ذریعہ بھی نفع کا استحقاق ہوتا ہے، جیسے شرکت الوجوہ میں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "الخراج بالضمان" (آمدنی ضمان کے سبب ہے) یا "الغلة بالضمان" (١) یعنی جو کسی چیز کا ضامن ہوگا اس کے لئے اس کی آمدنی ہوگی، اسی وجہ سے ایک شخص کے لئے جائز ہے کہ کسی کام، مثلاً کپڑے کی سلائی کا کام قبول کرے اور معین اجرت کے عوض اس کو انجام دینے کا عہد کرلے، پھر کسی اور کے ساتھ پہلی اجرت سے کم اجرت پر اس کام کو انجام دینے سے اتفاق کرے، اور دونوں اجرتوں میں جو فرق ہے اس کا نفع (جو حلال وپاکیزہ ہے) خود اس کو محض اس وجہ سے ملے کہ اس نے کام کی ضمانت لی ہے، اور وہ خود کام نہ کرے، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس کے پاس سرے سے مال ہی نہ ہو۔

اگر ان تین اسباب میں سے کوئی سبب نہ پایا جائے جن میں سے کسی ایک کے بغیر نفع کا استحقاق نہیں ہوتا ہے تو اس نفع کو حاصل کرنے کی کوئی سبیل نہیں ہے، اسی وجہ سے یہ درست نہیں کہ ایک شخص دوسرے سے کہے: اپنے مال میں تصرف کرو، اور نفع میرا ہوگا یا نفع ہم دونوں کا ہوگا، کیوں کہ تمام فقہاء کے نزدیک یہ لاحاصل کام ہے، سارا نفع مال کے مالک کا بلا کسی رکاوٹ کے ہوگا (٢)۔

٦٠ - دونوں شرکت اموال (شرکت مفاوضہ وشرکت عنان) میں عام طور پر مال اور عمل دونوں ہوتا ہے، اور شرکت مفاوضہ میں نفع ہمیشہ برابر برابر ہوگا، جیسا کہ معلوم ہے، البتہ شرکت عنان میں اگر شریکین کی رائے ہو کہ عمل کو نظر انداز کردیا جائے تو نفع دونوں مال کے حساب سے ہوگا اور دونوں کو اختیار ہے کہ عمل کی شرط کے واسطے نفع کا ایک حصہ مقرر کرلیں، جو (سرمایہ میں اپنے حصہ کے تقاضے سے نفع میں اپنے حق کے علاوہ) صرف اس شخص کو ملے گا جس پر شرکت میں کام کرنے کی شرط لگائی جائے، تاکہ وہ مال، عمل اور ضمان میں سے کسی کے بغیر اس کا حق دار نہ ہوجائے، خواہ اس کے شریک پر بھی عمل کرنے کی شرط لگائی جائے یا نہ لگائی جائے، خواہ وہ شرط کے تقاضے کے مطابق کام کرے یا نہ کرے، اس لئے کہ مدار کام کرنے کی شرط لگانے پر ہے، کام کے وجود پر نہیں۔

اسی لئے شرکت عنان میں جائز ہے کہ دونوں مال برابر ہوں اور شریکین کا نفع کم وبیش ہو، اور یہ کہ دونوں مال کم وبیش ہوں، اور نفع برابر برابر ہو، جیسا کہ ہم طے کرچکے ہیں، مطلق نہ ہو، اور نہ اس صورت میں جب کہ عمل کی شرط نہ ذکر کی گئی ہو، ورنہ شرط باطل ہوگی، اور نفع دونوں مالوں کے لحاظ سے ہوگا، رہا خسارہ تو یہ ہمیشہ دونوں مالوں کے بقدر ہوگا، اس لئے کہ یہ مال کا ضائع ہونے والا ایک جز ہے، لہذا مال کی مقدار سے اس کی تعیین کی جائے گی۔

حنفیہ میں صاحب "النہر" نے کہا: معلوم ہو کہ اگر وہ دونوں اپنے اوپر عمل کی شرط لگائیں تو اگر دونوں کے مال برابر برابر ہوں، لیکن نفع میں فرق ہو تو ہمارے تینوں علماء کے نزدیک جائز ہے، امام زفر کا اختلاف ہے، اور نفع دونوں کے مابین حسب شرط ہوگا، اگرچہ صرف ایک کام کرے، اور اگر دونوں کام کرنے کی شرط کسی ایک پر لگائیں تو

---

(١) حدیث: "الخراج بالضمان" کی روایت ابوداؤد (٣/ ٧٨٠ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عائشہ سے کی ہے، ابن قطان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ التلخیص الحبیر (٣/ ٢٢ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(٢) بدائع الصنائع ٦/ ٦٢، فتح القدیر ٥/ ٣١، حواشی تحفۃ ابن عاصم ٢/ ٢١٤، نہایۃ المحتاج ٦/ ٨، رد المحتار ٣/ ٣٥٢، بلغۃ السالک ٢/ ٢٠٧، الفواکہ الدوانی = ٢/ ١٧٣، مغنی المحتاج ٢/ ٢١٥، الشرقاوی علی التحریر ٢/ ١١٢، الباجوری علی ابن القاسم ١/ ٤٠٠، المغنی لابن قدامہ ٥/ ١٤٠۔

اگر نفع دونوں کے سرمایہ کے بقدر ہونے کی شرط لگائیں تو جائز ہوگا، اور جس کا کام نہیں اس کا مال کام کرنے والے کے پاس بضاعت کے طور پر ہوگا، اس کو اس کا نفع اور اس کا خسارہ ہوگا، اور اگر دونوں کام کرنے والے کے لئے (اس کے سرمایہ سے زیادہ) نفع کی شرط لگائیں تو بھی حسب شرط جائز ہے، اور دینے والے کا مال کام کرنے والے کے پاس مضاربت کے طور پر ہوگا، اور اگر دونوں دینے والے کے لئے (اس کے سرمایہ سے زیادہ) نفع کی شرط لگائیں تو شرط درست نہیں ہوگی، اور دینے والے کا مال کام کرنے والے کے پاس بضاعت کے طور پر ہوگا، ہر ایک کو اپنے اپنے مال کا نفع ملے گا، اور خسارہ دونوں پر ہمیشہ ہر ایک کے سرمایہ کے بقدر جائے گا(۱)۔

۶۱- مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک نفع کا قاعدہ یہ ہے کہ (خسارہ کی طرح) ضروری ہے کہ وہ دونوں مالوں کے بقدر ہو، لہذا اگر اس کے خلاف شرط لگائی جائے تو خود عقد باطل ہو جائے گا(۲)۔

حنابلہ کے نزدیک نفع دونوں مالوں کے بقدر ملے گا، اگر اس کے خلاف شرط نہ لگی ہو، ورنہ اس صورت میں شرط کے تقاضے پر عمل ہوگا(۳)۔ بعض متاخرین حنابلہ انفرادی طور پر حنفیہ سے مکمل اتفاق کرتے ہیں کہ نفع ان کے نزدیک دونوں مالوں کے بقدر تقسیم ہوگا، البتہ اگر کام کرنے والے کے لئے کچھ اضافہ کی شرط لگائی جائے تو اس وقت شرط درست ہوگی(۴)۔

مالکیہ مزید کہتے ہیں کہ دونوں مالوں کے بقدر عمل کا ہونا بھی شرط ہے، ورنہ شرکت فاسد ہوگی، مثلاً سرمایہ میں ایک کا حصہ سو ہو اور دوسرے کا حصہ دوسو، اور دونوں کام میں برابر برابر ہونے پر باہمی عقد کرلیں، اب اگر اس شرکت کو نافذ کرنے لگیں تو تہائی کے ساتھ شریک، دوسرے سے اپنے کام کے چھٹے حصہ کے واپس لینے (یعنی اس کی اجرت مثل) کا حق دار ہوگا، ہاں صحت کے ساتھ عقد مکمل ہونے پر شریک کے لئے جائز ہے کہ کچھ کام یا سارا کام رضا کارانہ طور پر خود انجام دے(۱)۔

دوسرے مذاہب کے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ شرکت عنان میں درست ہے کہ عمل کسی ایک کی طرف سے ہو، بایں معنی کہ ایک شریک دوسرے کو تصرف کی اجازت دے دے، اور دوسرا اجازت نہ دے، اب جس کو اجازت ملی ہے، وہ سارے مال شرکت میں تصرف کرے گا اور اجازت دینے والا صرف اپنے مال میں (اگر چاہے) تصرف کرے گا، اور یہ درست نہیں کہ اس پر اپنے مال میں تصرف نہ کرنے کی شرط لگائے، بلکہ یہ شرط خود عقد کو باطل کردے گی، اس لئے کہ اس میں مالک پر اپنی ملکیت میں پابندی عائد کرنا ہے، البتہ اگر وہ خود یہ عہد کرلے کہ کام نہیں کرے گا اور اس کی اپنے اوپر شرط لگالے تو حنابلہ شریکین میں سے کسی ایک پر عمل کے محدود ہونے کی شرط لگانے کو صحیح قرار دیتے ہیں، پھر اگر اس کے لئے اس کے کام کے عوض، مال میں اس کے حصے کے سبب اس کے استحقاق سے زائد نفع مقرر کردیا جائے تو یہ شرکت عنان ومضاربت ہوگی، اور اگر نفع کو دونوں مالوں کے بقدر رکھا جائے، کوئی اضافہ نہ ہو تو یہ شرکت نہ ہوگی، بلکہ ابضاع ہوگا، اور اگر کام کرنے والے کے علاوہ کے لئے اضافہ مقرر کردیا جائے تو اصح قول کے مطابق شرط باطل ہوگی، یعنی یہ بھی ابضاع ہوگا، جیسا کہ ان کے کلام کا تقاضا ہے، البتہ ابن قدامہ کے کلام میں صراحت ہے کہ شرکت عنان کام میں شرکت کرنے کی

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۶۲، رد المحتار ۳/ ۳۵۲۔

(۲) بلغۃ السالک ۲/ ۱۷۰، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۵۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۴۰۔

(۴) معلوم ہے کہ یہ ان کے نزدیک شرکت مفاوضہ کے علاوہ میں ہے، رد المحتار ۳/ ۳۵۲، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۹۹۔

(۱) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۱، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۳۔

متقاضی ہے(۱)۔

مفاوضہ وعنان کے مشترک احکام:

٦٢-اول: سرمایہ کی جنس اوراس کی صفت کے اختلاف کے باوجود دونوں کا درست ہونا:

اہل تجربہ کے اندازہ کے مطابق جب دونوں مال برابر ہوجائیں تو یہ مطلوبہ شرط کے پائے جانے کے لئے کافی ہے۔

حنفیہ مفاوضہ یا عنان میں سرمایہ کی جنس یا وصف کے ایک ہونے کی شرط نہیں لگاتے، لہذا یہ دونوں، دونوں مالوں کی جنس میں اختلاف کے باوجود درست ہیں، خواہ دونوں مال کی تعیین برابری کے ساتھ کریں یا فرق کے ساتھ، خواہ فرق بہت زیادہ ہو، یا عقد کے وقت دونوں تعیین نہ کریں(۲)۔ اور جنس کے اختلاف کے ساتھ شرکت درست ہے، مثلاً ایک کے دینار ہوں دوسرے کے درہم، اور وصف کے اختلاف کے ساتھ بھی درست ہے، جیسے سفید وسیاہ، اگرچہ ان کی قیمت میں فرق ہو(۳)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ خصوصاً نقود میں جنس کا اتحاد شرط ہے، وصف کا نہیں، یہ جمہور مالکیہ کے نزدیک ہے، اس میں اشہب اورسحنون کا اختلاف ہے۔

٦٣-دوم: دونوں مالوں کوملائے بغیر ان دونوں کا درست ہونا:

یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں ہے، اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے جیسا کہ گذرا۔

٦٤-سوم: دونوں مالوں کوسپرد کئے بغیر ان دونوں کا درست ہونا:

مفاوضہ یا عنان کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں کہ ہر شریک اپنے مال اوراپنے شریک کے درمیان تخلیہ کردے، مضاربت اس کے برخلاف ہے کہ اس کا صحیح ہونا مال کو عامل کے سپرد کرنے پر موقوف ہوتا ہے، جیسا کہ آئے گا۔

٦٥-چہارم: ہر ایک شریک کو اختیار ہے کہ نقد اور ادھار فروخت کرے:

ہر ایک شریک کو اختیار ہے کہ ''مساومہ'' (نئی قیمت میں فروخت کرنا)، ''مرابحہ'' (قیمت خرید پر معلوم نفع لے کر فروخت کرنا)، ''تولیہ'' (قیمت خرید پر فروخت کرنا)، ''مواضعہ'' (قیمت خرید سے گھٹا کر فروخت کرنا) کے طور پر یا جس طرح مصلحت سمجھے خرید و فروخت کرے، اس لئے کہ یہی تاجروں کا معمول ہے، اور وہ مبیع وثمن پر قبضہ کرسکتا ہے ان دونوں پر قبضہ دلاسکتا ہے، دین کے لئے مقدمہ کرسکتا ہے، اس کا مطالبہ کرسکتا ہے، اس کا حوالہ کرسکتا ہے، اس کا حوالہ لے سکتا ہے، اور عیب کی وجہ سے اس مال کو واپس کرسکتا ہے جس کا عقد اس نے یا اس کے ساتھی نے کیا تھا، رہا ادھار فروخت کرنا تو حنفیہ کی رائے ہے کہ ہر شریک ادھار خرید وفروخت کرسکتا ہے، کیونکہ تاجروں میں حسب موقع نقد اور ادھار دونوں کا رواج ہے، اور عقد شرکت میں کوئی ایسی چیز نہیں جو اس عادت کے مطابق فیصلہ کرنے سے مانع ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس عقد کے ضمن میں جو تصرف کی اجازت ہے وہ مطلق ہے، جیسا کہ یہی فرض کیا گیا ہے، اور اگر دونوں آپس میں عقد شرکت میں شرط لگائیں کہ دونوں نقد فروخت کریں گے، ادھار نہیں، یا ادھار فروخت کریں گے نقد نہیں، یا (شرکت عنان میں) شرط لگائیں کہ ایک نقد بیچے گا دوسرا ادھار تو دونوں اپنی شرط کے پابند ہوں گے، بلکہ اگر عقد کے بعد اس طرح کی کسی قید پر رضامند ہوجائیں تو اس کی بھی پابندی کرنا واجب ہے، اسی طرح اگر کوئی ایک (شرکت عنان میں) اپنے شریک کو منع کردے کہ

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۳، الفروع ۲/ ۲۵ے، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۹۹۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۶۱، فتح القدیر ۵/ ۶۔
(۳) ردالمحتار ۳/ ۳۵۱، ۳۵۲۔

اس معین طریقہ پر فروخت نہ کرے، مثلاً ادھار فروخت کرنے سے منع کردے، یا نقد بیچنے سے منع کردے تو ایسا کرنا اس کے لئے ممنوع ہوگا، حتی کہ اگر خلاف ورزی کرجائے تو وہ اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہوگا، اسی وجہ سے ابن نجیم نے اس شخص کے بارے میں جو اپنے شریک کے منع کرنے کے بعد ادھار فروخت کرے فتوی دیا ہے کہ اس کی یہ بیع خود اس کے اپنے حصے میں نافذ اور اپنے شریک کے حصے میں اجازت پر موقوف ہوگی، یعنی اگر اس کی خبر نہ دے تو باطل ہوجائے گی، یعنی ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان ہوگا [۱]۔

نقد و ادھار فروخت کی طرح نقد و ادھار خریداری بھی ہے، کیونکہ وہ دونوں اس پہلو سے الگ الگ نہیں ہیں، اگرچہ دوسرے پہلو سے الگ الگ ہیں، کیوں کہ مفاوضہ میں خریداری (شریکین کی خاص ضروریات کے علاوہ میں) شرکت کے لئے ہوتی ہے، البتہ شرکت عنان میں ہمیشہ ایسا نہیں ہوگا، جیسا کہ آئے گا، ہاں فتاوی قاضی خان میں ہے: اگر مفاوضہ کا ایک شریک غلہ ادھار (یعنی ادھار قیمت کے ساتھ) خریدے تو ثمن دونوں پر ہوگا، اس کے برخلاف اگر شرکت عنان کا ایک شریک ایسا کرے تو ثمن خاص اسی پر ہوگا، اور اگر مفاوضہ کا ایک شریک اپنا غلہ عقد سلم کے طور پر فروخت کردے تو یہ اس کے شریک پر جائز عقد ہوگا۔

مالکیہ وحنابلہ، حنفیہ کی طرح کہتے ہیں کہ ہر شریک نقد و ادھار خرید وفروخت کرسکتا ہے، البتہ یہ حضرات مفاوضہ وعنان میں فرق نہیں کرتے [۲]۔ شافعیہ وبعض حنابلہ کی رائے ہے کہ ادھار بیچنا ناجائز ہے، اس لئے کہ اس میں غرر (دھوکہ) اور شرکت کے مال کو

(۱) رد المحتار ۳/ ۳۵۴-۳۵۵-۳۵۷، بدائع الصنائع ۶/ ۶۸-۷۱، المغنی ۵/ ۱۲۹، بلغۃ السالک ۲/ ۱۶۸، فتح القدیر ۵/ ۲۶، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۲۳۔

(۲) حواشی تحفۃ ابن عاصم ۲/ ۲۰۹، بلغۃ السالک ۲/ ۱۶۹، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۵۰۔

خطرے میں ڈالنا ہے، جب تک تمام شرکاء کی اجازت نہ ہو [۱]۔ شافعیہ کے یہاں قوی تر احتمال یہ ہے کہ اگر اجازت مطلق ادھار کی ہو یا عموم کے صیغہ کے ساتھ مثلاً کہے: جیسے چاہو بیچو، تو اس کو متعارف میعاد پر محمول کیا جائے گا، نہ کہ غیر متعارف پر جیسے دس سال [۲]۔

٦٦ - پنجم: حنفیہ، مالکیہ اور بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ ہر شریک کو اختیار ہے کہ خرید وفروخت اور دوسرے تصرفات کے لئے وکیل بنائے، مثلاً مشترک تجارت کی کسی ضرورت کے لئے کسی مزدور یا جانور یا گاڑی یا کاریگر یا جانوروں کے معالج کو اجرت پر رکھنا، اور جیسے شرکت کے مفادات میں خرچ کرنا۔

پھر بھی دوسرے شریک کے لئے جائز ہے کہ اپنے شریک کے مقرر کردہ وکیل کو جب چاہے معزول کردے، جیسے وکیل کے وکیل کا حال ہوتا ہے [۳]۔

شافعیہ واکثر حنابلہ کی رائے ہے کہ کسی شریک کو اپنے شریک کی اجازت کے بغیر وکیل مقرر کرنے کا حق نہیں، کیوں کہ وہ صرف اس کے تصرف پر راضی ہوا ہے، اور ان کا قاعدہ ہے: جو بغیر اجازت کے کام نہیں کرسکتا وہ بلا اجازت وکیل نہیں بنا سکتا [۴]۔

٦٧ - ششم: ہر شریک کے لئے جائز ہے کہ شرکت کا کام کرنے کے لئے اجرت پر آدمی رکھے، خواہ شرکت کے مال کی اصلاح کے لئے ہو (جیسے جانوروں کا علاج اور آلات کو بنانا) یا مال کی حفاظت ونگرانی کے لئے ہو یا اس میں تجارت کرنے کے لئے ہو یا اس کے علاوہ دوسرے کام کے لئے ہو، اور یہ اس کے شریک پر نافذ ہوگا، اس لئے

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۴-۲۱۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۸، ۹۔

(۲) حواشی نہایۃ المحتاج ۵/ ۹۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۶۹، فتح القدیر ۵/ ۲۶، رد المحتار ۳/ ۳۵۵، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۲۹-۱۳۲، الانصاف ۵/ ۴۱۷، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۵۹۔

(۴) المہذب ۱/ ۲۵۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۶، الانصاف ۵/ ۴۱۷۔

کہ تاجروں کا معمول ہے کہ جو چیز بھی ان کی تجارت کے لئے سودمند ہوتی ہے اس کے لئے اجرت پر رکھتے ہیں[۱]۔

۶۸- ہفتم: جو شریک خود کو اجرت پر دے اس کی اجرت کس کی ہوگی؟ اس کی اجرت شرکت کے لئے ہوگی، بشرطیکہ خود کو خدمت کے لئے اجرت پر نہ دیا ہو کہ اس صورت میں خاص اسی کے لئے ہوگی، عنان میں خدمت ہی کی طرح خدمت کے ہم معنی چیزیں ہیں۔

جہاں تک شرکت مفاوضہ کا معاملہ ہے تو "تاتارخانیہ" کے حوالہ سے حنفیہ کی نقل صریح یہی ہے، چنانچہ اس میں ہے: "اگر مفاوضہ کا ایک شریک خود کو کسی چیز کی حفاظت یا کسی کپڑے کی سلائی یا کسی بھی کام کے لئے اجرت پر دے تو وہ اجرت دونوں کے درمیان مشترک ہوگی، اسی طرح ہر وہ کمائی جو کوئی ایک کرے تو اجرت دونوں کے درمیان ہوگی، اور اگر خود کو خدمت کے لئے اجرت پر دے تو اجرت خاص طور پر اسی کو ملے گی[۲]۔ یہ "البدائع" سے ماخوذ ہے، کاسانی نے خدمت کے استثناء کی یہ علت بیان کی ہے کہ شریک خدمت کے بارے میں محض اپنی ذات کے لئے کام قبول کرنے کا مالک ہے، اپنے شریک کے لئے نہیں، خدمت کے علاوہ میں اس کے خلاف ہے، لہذا اگر خدمت اپنے ذمہ لے اور اس کو انجام دے تو اس نے اپنے اوپر خاص طور سے لازم چیز کو انجام دے دیا، اس لئے اجرت بھی خاص طور پر اسی کو ملے گی، اور اگر وہ خدمت کے علاوہ کوئی کام قبول کرے اور اس کی ذمہ داری لے تو یہ کام قبول کرنا اور ذمہ داری لینا دونوں شریک پر ہوگا، اس لئے کہ یہ قابل شرکت ہے، لہذا اگر قبول کئے ہوئے کام کو تنہا ایک شریک انجام دے دے تو کام دونوں کی طرف سے ہوگا، اور جس نے کام کیا ہے وہ اپنے شریک کے حصہ کو بلا معاوضہ انجام دینے والا ہوگا، اور اجرت دونوں کے درمیان ہوگی[۱]۔

مفاوضہ یا عنان کے شریک کو یہ حق نہیں کہ ان دونوں کے کسی تجارتی کام کے لئے خود کو اجرت پر دے، پھر اس کی اجرت تنہا لے لے، الا یہ کہ اس کو اس کی صریح اجازت مل جائے، اس لئے کہ وہ اپنے شریک کی صریح رضامندی کے بغیر شرکت کے تقاضے کو تبدیل نہیں کرسکتا، جیسا کہ کمال ابن الہمام وغیرہ نے لکھا ہے۔

مالکیہ وحنابلہ کے یہاں شریک، شرکت کے باہر اپنے کام کی اجرت خود لے سکتا ہے اگرچہ یہ شرکت کے عمل کی جنس سے ہو، (جیسے وہ مال لے کر خود شرکت کی تجارت کی نوع میں اس کے ذریعہ مضاربت کرنے لگے (مثلاً کپڑوں کی تجارت ہو)، یہاں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ اگر وہ اس کی مشغولی میں شرکت کا کام نہ کرسکے تو اپنے شریک کی اجازت لینا ضروری ہے)، تاکہ یہ اجازت اس کے اس کام کی انجام دہی میں شریک کی طرف سے تبرع کے درجہ میں ہوجائے، ورنہ اس شریک کو حق ہوگا کہ وہ اپنے شریک سے اس کے کام کی اجرت مثل وصول کرے جو اس کی طرف سے کیا ہے[۲]۔

۶۹- ہشتم: حنفیہ، مالکیہ اور بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ ہر شریک کو حق ہے کہ شرکت کا مال کسی اجنبی کو مضاربت کے لئے دے دے، اس لئے کہ مضاربت، شرکت سے کمزور ہے اور قوی ترضعیف کو اپنے تابع کرلیتا ہے، مضاربت ضعیف اس لئے ہے کہ اس میں خسارہ مالکِ مال کے ساتھ خاص ہوتا ہے جب کہ شرکت میں دونوں مالوں کے بقدر شریکین پر ہوتا ہے، اور فاسد مضاربت میں مضارب کے لئے نفع کا کوئی حصہ نہیں، لیکن شرکت فاسدہ میں نفع دونوں کے مالوں

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۶۰، ۷۰، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۴۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۱۰۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۷۵۔

(۲) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۰، بلغۃ السالک ۲/ ۱۶۹، حواشی تحفۃ ابن عاصم ۲/ ۲۱۴، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۳۳۔

کے بقدر شریکین کے درمیان ہوتا ہے، پھر شرکت کا تقاضا ہے کہ اصل (سرمایہ) اور نفع دونوں میں شرکت ہو، اور مضاربت کا تقاضا ہے کہ نفع میں شرکت ہو، اصل مال میں نہیں [۱]۔

البتہ مالکیہ مضاربت کے جواز کے لئے مزید یہ قید لگاتے ہیں کہ مال میں وسعت ہو، شافعیہ وحنابلہ جو ایک شریک کے لئے اپنے شریک کی اجازت کے بغیر تجارت کے لئے وکیل بنانے یا اجرت پر رکھنے کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں ان کی رائے ہے کہ کسی اجنبی کو شرکت کا مال مضاربت کے طور پر دینا ممنوع ہے۔

۷۰-نہم: حنفیہ کی رائے ہے کہ ہر شریک کو حق ہے کہ شرکت کے مال کو بطور ودیعت رکھے، کیوں کہ اس کے لئے جائز ہے کہ اس کو کسی دربان کی نگرانی میں چھوڑے، جس کو اس نے اس کی حفاظت کے لئے اجرت پر رکھا ہو تو بلا اجرت اس کے لئے ودیعت رکھنا بدرجہ اولی جائز ہوگا، علاوہ ازیں ودیعت رکھنا تجارت کے مفاد میں ہے، کیونکہ اس کے ذریعہ چوری اور راستہ وغیرہ کے خطرات سے بچا جا سکتا ہے [۲]۔

غیر حنفیہ شریک کے لئے جائز نہیں سمجھتے کہ وہ ودیعت رکھے، الا یہ کہ واقعی ودیعت رکھنے کی ضرورت ہو، کیوں کہ مال ودیعت رکھنے سے کبھی ضائع ہو جاتا ہے، حتی کہ اگر وہ بلا ضرورت ودیعت رکھے اور مال ضائع ہو جائے تو اس کا ضامن ہوگا [۳]۔

۷۱-دہم: امام ابوحنیفہ، امام محمد اور حنابلہ کی رائے ہے کہ ہر شریک کو حق ہے کہ اگر راستہ مامون ہو تو شریک کی اجازت کے بغیر شرکت کا مال لے کر سفر کرے، اس لئے کہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ شرکت مطلق ہے، اور کسی جگہ کی قید نہیں ہے، لہذا ہر شریک کے لئے شرکت کے ضمن میں صادر ہونے والے تصرف کی اجازت بھی اسی طرح مطلق ہوگی، کیوں کہ مطلق کو اس کے اطلاق سے دلیل کے بغیر نہیں نکالا جاتا، اور یہاں کوئی دلیل نہیں ہے، اس کے بعد سفر کا قریب المسافت یا بعید المسافت ہونا، اور اٹھانے میں مال کا ہلکا یا بھاری ہونا برابر ہے، تاہم ان دونوں امور میں کچھ اختلاف ہے [۱]۔

شافعیہ اور امام ابویوسف کی رائے ہے کہ شریک کو حق نہیں کہ شرکت کا مال لے کر صریح یا عرفی اجازت یا ضرورت ومجبوری کے بغیر سفر کرے، اجازت عرفی کی ایک صورت یہ ہے کہ شرکت کسی کشتی پر سواری کی حالت میں ہو، پھر سفر منزل مقصود کے لئے جاری رہے، اور ضرورت ومجبوری کی صورت یہ ہے کہ کسی حادثہ کے سبب یا زبردست دشمن کی پیش قدمی سے بھاگتے ہوئے شہر والے اس کو خالی کر دیں، لہذا اگر شریک خلاف ورزی کرتے ہوئے بلا اجازت سفر کرے تو مال کے ضائع ہونے پر اس پر اپنے شریک کے حصہ کا ضمان واجب ہوگا، البتہ اگر وہ کوئی چیز فروخت کر دے تو اس کی بیع نافذ ہوگی، اس میں اور ضمان کے ثبوت کے درمیان کوئی منافات نہیں [۲]۔ شرکت عنان میں مالکیہ کا یہی کہنا ہے، البتہ مفاوضہ کے شریک پر مصلحت کی رعایت کے علاوہ کوئی پابندی نہیں [۳]۔

۷۲-یازدہم: حنفیہ کی رائے ہے کہ ہر شریک کو حق ہے کہ فروخت شدہ شرکت کے مال میں اقالہ کرے، خواہ وہی فروخت کرنے والا ہو یا اس کا شریک، اس لئے کہ "اقالہ" معنوی لحاظ سے خریداری ہے، اور وہ اپنی یا اپنے شریک کی فروخت کردہ چیز کے خریدنے کا اختیار رکھتا ہے [۴]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۶۹، العنایہ علی الہدایہ مع فتح القدیر ۵/ ۲۵، بلغۃ السالک ۲/ ۱۶۸، الإنصاف ۵/ ۴۱۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۶۸، ۶۹، فتح القدیر ۵/ ۲۵، رد المحتار ۳/ ۳۵۵۔

(۳) بلغۃ السالک ۲/ ۱۶۸، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۳۲۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۷۱، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۰۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۵۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۴۔

(۴) بدائع الصنائع ۶/ ۷۱۔

یہی مالکیہ کا مذہب، اور حنابلہ کے یہاں معتمد ہے (اگرچہ اقالہ کو فسخ ماننے کی بنیاد پر جو ایک احتمال ہے) یہ عیب کی وجہ سے رد کرنے پر قیاس کیا گیا ہے، البتہ انہوں نے اس میں مصلحت کی قید لگائی ہے، جیسا کہ اگر ثمن کی ادائیگی سے خریداری کی عاجزی کا اندیشہ ہو یا شرکت پر غبن (دھوکہ) ہونا ظاہر ہو جائے[۱]۔

۷۳- دوازدہم: کسی شریک کو اختیار نہیں کہ شرکت کے مال کو تلف کرے یا اس کو تبرع کے طور پر دے، اس لئے کہ شرکت کا مقصود نفع حاصل کرنا ہے، لہذا جب تک دوسرے شریک کی طرف سے صریح اجازت نہ ہو کوئی شریک شرکت کے مال سے تھوڑا یا زیادہ ہبہ نہیں کرسکتا یا قرض نہیں دے سکتا[۲]۔ کیوں کہ ہبہ خالص تبرع ہے، اور قرض دینا ابتداء تبرع ہے، کیوں کہ یہ فی الحال کسی عوض کو فوری طور پر وصول کئے بغیر مال دینا ہے، لہذا اگر وہ ایسا کرے تو صریح اجازت کے بغیر اس کے شریک کے حق میں یہ فعل جائز نہیں ہوگا، صرف اس کے اپنے حصہ میں نافذ ہوگا۔

۷۴- البتہ متاخرین نے ہبہ کے ممنوع ہونے سے بعض امور کو مستثنیٰ کیا ہے، کیوں کہ گوشت، روٹی، میوہ اور اس طرح کی چیز جس کو لوگ ایک دوسرے کو ہدیہ دیتے ہیں اور اس میں درگزر سے کام لیتے ہیں ان کے ہبہ کو انہوں نے جائز قرار دیا ہے، ''فتاوی ہندیہ'' میں ہے: وہ مفاوضہ کے مال سے ہدیہ دے سکتا ہے، دعوت کرسکتا ہے، اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں، صحیح یہ ہے کہ اس میں عرف کو دیکھا جائے گا، یعنی جس کو تاجر فضول خرچی شمار نہیں کرتے[۳]۔

نیز انہوں نے فروخت کرنے والے شریک کے فروخت کردہ چیز کے ثمن کو ہبہ کرنے یا خریدار کو اس سے اس کی طرف سے بری کرنے کے درمیان اور دوسرے شریک کے ہبہ کرنے یا بری کرنے کے درمیان فرق نہ کرنے میں امام ابو یوسف کے طریقہ کو اختیار نہیں کیا ہے، اور امام ابو یوسف کے برخلاف ان کی یہ رائے ہے کہ فروخت کرنے والا شریک اگر خریدار کو اپنی فروخت کردہ چیز کا ثمن ہبہ کردے یا اس کو اس سے بری کردے تو دوسرے شریک پر نافذ ہوگا اور اس کا شریک اس سے اپنے حصہ کو واپس لے گا، جیسے بیع کا وکیل اگر ایسا کرے تو نافذ ہوگا، اور اس سے اس کا مؤکل واپس لے گا[۱]۔

۷۵- مالکیہ کے یہاں بھی یہی حکم ہے، البتہ انہوں نے اجازت والے بری کرنے میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ کچھ ثمن کو کم کرنا ہو، اس کے بعد وہ اس کو مطلق رکھتے ہیں، لہذا یہ عقد کرنے والے کی طرف سے ہو یا دوسرے شریک کی طرف سے برابر ہے، اسی طرح انہوں نے شریک کے لئے جائز تبرعات کا علی العموم ضابطہ یہ لکھا ہے کہ وہ عرف سے ثابت ہو، شرکت کی مالی حیثیت کے ساتھ مناسبت رکھے، یہ عام ضابطہ ہے جو تمام ہدیوں، دعوتوں اور عاریتوں کو شامل ہے، اگر لوگوں میں اس کا معمول، شرکت (کمپنی) کے ساتھ معاملہ کرنے میں ان کو ترغیب دینے کے لئے ہو، حنابلہ کے یہاں قریب قریب یہی ہے، البتہ ان کے یہاں اس باب میں توسع کم اور شرکت کے فائدہ کی رعایت کی پابندی زیادہ ہے[۲]۔

۷۶- سیزدہم: کوئی شریک دوسرے کے مال کی زکاۃ اس کی اجازت کے بغیر نہیں دے سکتا، اس لئے کہ دونوں میں عقد، تجارت کے لئے ہوا ہے اور زکاۃ، تجارت نہیں ہے، پھر زکاۃ، مالک مال کی اجازت کے بغیر اپنی جگہ ادا نہ ہوگی، اس لئے کہ نیت کے بغیر زکاۃ درست

(۱) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۵۹، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۰۳۔
(۲) ردالمحتار ۳/ ۳۵۶۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۱۲۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۲۷، ردالمحتار ۳/ ۳۵۵-۳۵۶۔
(۲) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۵۹-۲۶۰، بلغۃ السالک ۲/ ۱۶۸-۱۶۹، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۹۵۔

نہیں، لہذا یہ تبرعات کے ساتھ لاحق ہوجائے گی، اور وہ اپنے شریک کے مال میں تبرع کرنے کا مالک نہیں، اور اگر اس کا شریک اس کو اس کی اجازت دے دے تو ٹھیک ہے [۱]۔

۷۷ - چہاردہم: کوئی شریک شرکت کے مال کو اپنے شریک کی اجازت کے بغیر اپنے خصوصی مال کے ساتھ مخلوط نہیں کرسکتا۔ اس لئے کہ مخلوط کرنے کے بعد حقوق واجب ہوتے ہیں، اور تصرف کی آزادی پر پابندیاں آجاتی ہیں، لہذا کسی شریک کو اس کا اختیار نہیں دیا جائے گا، تاکہ وہ ان حدود سے آگے نہ بڑھ جائے جن سے مال کا مالک راضی ہوا ہے، حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے [۲]۔

۷۸ - تنبیہ: شریک کی طرف سے عمومی اجازت (مثلاً اپنے شریک سے وہ کہہ دے: جیسے چاہے تصرف کرو) تجارتی قبیل کی ہر ہر چیز میں مثلاً رہن دینا، رہن لینا، سفر کرنا، خصوصی مال کے ساتھ مخلوط کرنا اور اجنبی کے ساتھ شرکت مال میں خصوصی اجازت سے بے نیاز کردیتی ہے، لہذا جو فقہاء ان میں سے کسی تصرف کو اجازت کے بغیر ممنوع قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک بھی عمومی اجازت اس تصرف کے لئے کافی ہوگی۔

لیکن یہ عمومی اجازت ہبہ، قرض اور ہر ایسی چیز کے لئے جو مال کا اتلاف یا بلاعوض اس کی تملیک شمار کی جاتی ہے کافی نہیں ہے، بلکہ شرکت میں نافذ ہونے کے لئے اس نوعیت کے تصرفات میں صریح اجازت ضروری ہے، اس کی صراحت حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کی ہے [۳]۔

(۱) ردالمحتار ۳/ ۳۶۲۔

(۲) البدائع ۶/ ۶۹، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۰۶-۵۰۸۔

(۳) ردالمحتار ۳/ ۳۵۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۰، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۰۸، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۳۲۔

شرکت مفاوضہ کے خصوصی احکام:

۷۹ - ان احکام کا خلاصہ یہ ہے کہ شرکت مفاوضہ کے شریکین تجارت کے احکام اور اس کے متعلقات میں ایک شخص کے حکم میں ہیں، اگرچہ حقیقتاً دو افراد ہیں [۱]۔ اس کا راز یہ ہے کہ شرکت مفاوضہ کے ضمن میں وکالت اور کفالت ہوتی ہے، کیوں کہ اس میں ہر شریک دوسرے کی طرف سے اس کے واجب (حقوق) میں وکیل اور اس پر واجب (حقوق) میں اس کی طرف سے کفیل ہوتا ہے [۲]۔ اس عمومی ضابطہ کی مختلف فروعات ونتائج ہیں:

۸۰ - اول: دونوں میں سے کوئی اپنی اور اپنے گھر والوں کی بنیادی ضروریات کے علاوہ جو چیز بھی خریدے گا وہ شرکت کے لئے ہوگی، رہا یہ کہ اس کی خریدی ہوئی ہر چیز شرکت کے لئے ہوگی تو اس لئے کہ شرکت مفاوضہ کا تقاضا ان تمام چیزوں میں شریکین کا برابر ہونا ہے، جن میں باہمی شرکت اور تجارت ہوسکتی ہو، اس کی ایک مثال اجارہ ہے، کیونکہ وہ منفعت کی خریداری ہے، لہذا جس چیز کو کوئی ایک اجرت پر لے گا وہ شرکت کی ہوگی، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے [۳]۔

اور بنیادی ضروریات کو مستثنی کرنا اس لئے ہے کہ عرف ان کے استثناء کا متقاضی ہے، کیوں کہ یہ معلوم ہے کہ یہ ذمہ داری ہے جو ہر شریک کے کندھے پر خاص اس کی ذات اور اس کے اہل وعیال کے تعلق سے آتی ہے، اس کا شریک اس میں کوئی تاوان نہیں اٹھاتا، اور جو چیز عرفاً مشروط ہو وہ صریح عبارت میں مشروط کئے جانے کی طرح ہے، لہذا یہ بنیادی ضروریات اپنے خریدنے والے کے ساتھ خاص ہوں گی، اگرچہ اس قرینہ سے قطع نظر وہ عقد شرکت مفاوضہ میں

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۷۳۔

(۲) ردالمحتار ۳/ ۳۴۷۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۹، ردالمحتار ۳/ ۳۴۸-۳۴۹، بدائع الصنائع ۶/ ۷۳-۷۴۔

شامل ہے، کیوں کہ یہ اس نوعیت کی ہیں جن کی تجارت ہوتی ہے، اور قابل شرکت ہیں، اور بنیادی ضروریات میں سے رہائش کے لئے کرایہ پر لیا گیا گھر اور سواری یا بار برداری کے لئے کرایہ پر لی ہوئی گاڑی یا کشتی یا ہوائی جہاز یا جانور ہیں (اگر چہ یہ قابل شرکت ہیں، کیونکہ منافع کی خریداری قابل شرکت ہے) اور خصوصی مصلحت میں سے ہو، مثلاً: حج کرنا اور کام سے دور رہ کر چھٹیوں کے اوقات گزارنا اور خصوصی سامانوں کو لادنا ہے، ایک اور فرق یہ ہے کہ بنیادی ضروریات کا خریدار ان کے سارے ثمن کو برداشت کرتا ہے، کیوں کہ یہ اسی کے ساتھ خاص ہوتی ہیں، اسی وجہ سے اگر وہ ان کا ثمن شرکت کے مال سے ادا کردے تو اس کا شریک اس ثمن میں اپنے حصہ کے بقدر اس سے واپس لینے کا مستحق ہوگا۔

۸۱ - متاخرین مالکیہ کی رائے ہے کہ مفاوضہ کے شریک کا خصوصی ذاتی خرچ (کھانے پینے، لباس اور سفر کے لئے) بالکل شمار نہ ہوگا، اور اگر وہ اس کو شرکت کے مال سے خرچ کرے گا تو ان کے حساب میں داخل نہ ہوگا، خواہ دونوں شریک کے حصے، ان کے خرچے اور ان دونوں کے شہروں کا نرخ (اگر دونوں کے شہر الگ الگ ہوں) یکساں ہو یا نہ ہو، پھر انہوں نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ عموماً معمولی خرچ ہوتے ہیں یا تجارت میں داخل ہوتے ہیں[1]۔

البتہ شریک کے گھر والوں کے خرچ کا حساب کالعدم کرنے کے لئے شرط یہ ہے کہ دونوں شریک کا گھرانہ، افراد کی تعداد اور معاشرتی معیار میں قریب قریب ہو، ورنہ یہ خرچ حساب میں داخل ہوگا، لہذا جو بھی شرکت کے مال سے اپنے حصہ کے تناسب سے زیادہ لے گا دوسرا شریک اس کے خرچ میں اپنے حصہ کو اس سے واپس لے گا[2]۔ مفاوضہ کے شریک کو مالکیہ کے نزدیک اپنے لئے اور اپنے گھر والوں کے لئے مناسب کھانا پینا اور کپڑے کی خریداری کے دعوے میں سچا مانا جائے گا، نہ کہ بقیہ سامان تجارت اور جائیداد کی خریداری میں[1]۔

(۱) الخرشی علی خلیل مع حواشی ۴/ ۲۶۴۔

(۲) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۴، بلغۃ السالک ۲/ ۱۷۰-۱۷۱۔

مفاوضہ کے شریک کا دوسرے شریک پر واجب دین کا اقرار:

۸۲ - دوم: مفاوضہ میں کسی ایک شریک پر تجارت یا اس کے قائم مقام چیز کا جو دین لازم ہوگا وہ دوسرے شریک پر بھی لازم ہوگا، اس کی طرف سے دین کا اقرار کافی ہوگا، اس کی وجہ سے اقرار کرنے والے پر اپنے اقرار کے تقاضے سے دین لازم ہوجائے گا، پھر اس کے شریک پر اس کی کفالت کے تقاضے سے دین لازم ہوجائے گا، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے[2]۔

۸۳ - مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ شرکت کے قیام کے دوران، دین کے اقرار کے ساتھ خاص ہے، اور عین (جیسے ودیعت اور رہن) کے اقرار میں یا شرکت کے ختم ہونے کے بعد دین کے اقرار میں اقرار کرنے والے پر عین یا دین میں سے صرف اس کے حصہ کے بقدر لازم آئے گا، پھر وہ اپنے شریک کے حصہ کے بارے میں محض گواہ ہوگا، اور جس کے لئے اقرار کیا گیا ہے اس کو حق ہوگا کہ اس گواہ کے ساتھ قسم کھائے، اور شریک کے حصہ کا بھی مستحق ہوجائے[3]۔

حنابلہ کے یہاں شرکت عنان میں ایک قول یہ ہے کہ جب تک شرکت قائم رہے شریک کی طرف سے شرکت پر دین یا عین کا اقرار کرنا قابل قبول ہوگا، بعض حنابلہ نے اسی کو اختیار کیا ہے، لہذا شرکت

(۱) بلغۃ السالک ۲/ ۱۷۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۷۲، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۰۹، رد المحتار ۳/ ۳۴۹، مجمع الأنہر ۲/ ۱۸۸۔

(۳) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۳۔

مفاوضہ میں یہ اقرار بدرجہ اولی قابل قبول ہوگا[۱]۔

۸۴- سوم : اس عقد کے حقوق جس کو شرکت کے مال میں کوئی ایک شریک انجام دے، ان دونوں کے تعلق سے یکساں ہوں گے، مفاوضہ کے قائلین کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے[۲]۔

اس کی مثال: عیب کے سبب رد کرنا[۳]۔ استحقاق کے وقت ثمن واپس لینا، مبیع یا ثمن کے سپرد کرنے کا مطالبہ کرنا، ان دونوں پر قبضہ کرنا اوران پر قبضہ دلانا ہے، خواہ یہ ساری چیزیں ان دونوں کے حق میں ہوں یا ان دونوں کے خلاف ہوں، لہذا اگر کوئی شریک شرکت کے لئے کوئی چیز خریدے اوران میں سے کسی حق کو اس کا سبب قائم ہونے کی وجہ سے استعمال کرنا چاہے تو یہ اسی پر منحصر نہ ہوگا، بلکہ اس کے شریک کو اس کے استعمال کرنے کا حق ہوگا، اسی طرح جو خریداری کے حکم میں ہے[۴]۔

جو شخص شرکت کا کوئی سامان خریدے پھر اس میں عیب پائے تو اسے حق ہے کہ شریکین میں سے جس کو چاہے وہ سامان واپس کردے، اوراگر خریدار کے پاس آنے پر کوئی دوسرا اس کا مستحق نکل آئے (مثلاً معلوم ہوجائے کہ وہ غصب کا یا چوری کا ہے) تو اسے حق ہوگا کہ اپنے ادا کردہ ثمن کا مطالبہ شریکین میں سے جس سے چاہے کرے، اگرچہ اس شریک نے خود بیع نہ کی ہو یا ثمن پر قبضہ نہ کیا ہو، اسی طرح ابتداء معاملہ میں اسے حق ہے کہ دونوں میں سے جس سے چاہے سامان کے سپرد کرنے کا مطالبہ کرے، اگرچہ اس شریک نے وہ

(۱) الفروع ۲/۲۶۷۔

(۲) الخرشی علی خلیل ۴/۲۶۱-۲۶۲۔

(۳) حواشی تحفۃ ابن عاصم ۲/۲۰۹، مطالب أولی النہی ۳/۵۵۳، بلغۃ السالک ۲/۱۶۸۔

(۴) فتح القدیر ۵/۲۶۔

سامان خود فروخت نہ کیا ہو، اور شریکین میں سے ہر ایک ثمن پر قبضہ کرسکتا ہے، اور مطلوبہ سپردگی کرسکتا ہے، یا ایک ثمن پر قبضہ کرے اور دوسرا سپرد کرے یا اس کے برعکس، اوراگر کوئی شریک اپنی کوئی ذاتی چیز فروخت کرے یا اس کو اجرت پر دے تو عقد کے حقوق اسی کے ساتھ خاص ہوں گے، لہذا اس سے خریدنے والے کو حق نہیں کہ مثلاً اس کے شریک سے مبیع سپرد کرنے کا مطالبہ کرے، اور نہ اس شریک کو حق ہے کہ خریدار سے ثمن کا مطالبہ کرے[۱]۔

۸۵- چہارم: مفاوضہ کے شریک کا تصرف خود اس پر اوراس کے شریک پر ہر اس چیز میں نافذ ہوگا جس کا فائدہ شرکت کے مال کو پہنچے، خواہ تجارتی اموراوراس کے متعلقات ہوں یا کچھ اور۔

یہ حکم ان لوگوں کے درمیان متفق علیہ ہے جو مفاوضہ کے قائل ہیں، یعنی حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ۔ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ہرخلاف مصلحت تصرف جسے ایک شریک اپنے شریک کی سابقہ اجازت کے بغیر انجام دے شرکت میں اس کا نفاذ اس شریک کی آئندہ اجازت پر موقوف ہوگا، اب اگر وہ اجازت نہ دے تو تنہا تصرف کرنے والے پر نافذ ہوگا، اور وہ اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہوگا، مثلاً وہ یا اس کا شریک کوئی سودا کرے جس میں پچاس فیصد نفع کا اندازہ ہو، ایک شریک وہ مال کسی اجنبی شخص کے ہاتھ بیع تولیہ (جس میں خریدی گئی قیمت پر فروختگی ہوتی ہے) کے طور پر فروخت کردے تو اس کا شریک اگر اس کی اجازت نہ دے (اور شرکت بالنصف ہو) تو وہ اس سے پچیس فیصد واپس لے گا، اس لئے کہ چشم پوشی تبرع کی طرح ہے، الا یہ کہ اس چشم پوشی کا محرک کسی ایسے گاہک کی دل جوئی ہو جو شرکت کے مفادات کے لئے انتہائی اہمیت

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/۳۱۰۔

رکھتا ہو[۱]۔

۸۶- پنجم: مفاوضہ کے شریک کا کسی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جس کی شہادت اس کے حق میں رد ہوتی ہے، حنفیہ کے نزدیک شرکت پر صحیح ونافذ ہوگی، اور یہاں چشم پوشی کی تہمت کا کوئی اثر نہ ہوگا، اس لئے کہ مفاوضہ کے دونوں شریک شخص واحد کی طرح ہیں، شرکت عنان کے شریکین اس کے برخلاف ہیں، کیوں کہ شرکت عنان میں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے وکیل ہے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک مقامات تہمت وکالتوں سے مستثنی ہیں، الا یہ کہ وکیل سے کہا جائے: جس کے ساتھ چاہے معاملہ کرو، تو مثل قیمت کے ساتھ معاملہ کرنا درست ہوگا، صاحبین کے نزدیک جس معاملہ کی اس کو خبر نہ ہو اس کو صحیح کرنے کے لئے بہرحال مثل قیمت کو واجب کرنا کافی ہے[۲]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ مفاوضہ کے شریک کا تصرف اگر شرکت کی مصلحت کے حدود میں ہو تو اس کے شریک کی اجازت کے بغیر نافذ ہوگا، لہذا ان کے نزدیک جب تک چشم پوشی عملاً ثابت نہ ہو کوئی مضائقہ نہیں کہ چشم پوشی کی تہمت کی جگہ میں فروخت کرے[۳]۔

مفاوضہ کے شریک کا کسی تیسرے شخص کے ساتھ شرکت کرنا:

۸۷- مفاوضہ کا شریک شرکت عنان کرسکتا ہے، اور یہ اس کے شریک پر نافذ ہوگا، وہ پسند کرے یا ناپسند، اس لئے کہ شرکت عنان، شرکت مفاوضہ سے کم درجہ کی ہے، لہذا اس کے ضمن میں اس کے صحیح ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوگی اور اس کے تابع ہوکر ہوگی، جیسا کہ مطلق شرکت کے تابع ہوکر مضاربت درست ہے، یعنی ایک شریک شرکت کے مال میں کسی تیسرے کے ساتھ مضاربت کرلے، یہ صاحبین کا مذہب ہے۔

اس توجیہ کا تقاضا ہے کہ شرکت مفاوضہ، شرکت مفاوضہ کے تابع ہوکر درست نہ ہو، یعنی مفاوضہ کے ایک شریک کے لئے یہ درست نہ ہو کہ (اپنے شریک کی اجازت کے بغیر) کسی تیسرے کے ساتھ مفاوضہ کرلے، اس لئے کہ کوئی چیز ہم مثل کو اپنے تابع نہیں کرسکتی۔ اسی کو امام ابویوسفؒ نے اختیار کیا ہے[۱]۔ متاخرین نے اسی کو معتمد کہا ہے، البتہ انہوں نے شرکت مفاوضہ کے شریک کی طرف سے مفاوضہ کے صحیح نہ ہونے کی تشریح میں کہا کہ وہ عنان ہوجائے گی، اور اس نئی شرکت مفاوضہ کرنے والے کو (اگرچہ ایسے شخص کے ساتھ ہو جس کے لئے اس کی گواہی مردود ہے) جو خصوصی نفع ملا ہے وہ اس کے اور اس کے شریک اول کے درمیان تقسیم ہوگا[۲]۔

امام محمد بن الحسن شریک مفاوضہ کے مفاوضہ کرنے میں کوئی مانع نہیں سمجھتے، جب کہ امام ابوحنیفہ نے (حسن کی روایت میں) شریک مفاوضہ کے لئے مفاوضہ کرنے یا شرکت عنان میں شریک ہونے کی اجازت نہیں دی ہے، کیوں کہ دونوں میں اس عقد کے تقاضے کو بدلنا ہے جس کے ذریعہ پہلی شرکت ہوئی ہے، اس لئے کہ وہ نئے شریک کے لئے شرکت کے مال میں حق ثابت کرتا ہے جو پہلے نہ تھا، اور یہ تمام شرکاء کی رضامندی کے بغیر ناجائز ہے[۳]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۷۲-۷۳، ردالمحتار ۳/ ۳۵۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۴، الخرشی علی خلیل مع حواشی ۴/ ۲۵۹۔

(۲) ردالمحتار ۳/ ۳۵۶، مجمع الأنہر ۲/ ۲۲۵، الأتاسی علی المجلہ ۴/ ۲۹۷۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۴۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۲۶، بدائع الصنائع ۶/ ۷۴۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۱۳، ردالمحتار ۳/ ۳۵۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۷۴، فتح القدیر ۵/ ۲۷۔

حنابلہ کا ظاہر کلام امام ابوحنیفہ کے موافق ہے[(۱)]۔ جب کہ مالکیہ نے شریک مفاوضہ کو حق دیا ہے کہ مفاوضہ کرے یا کوئی اورشرکت کا عقد کرے، لیکن یہ شرکت کے بعض مال میں ہوگا، سارے میں نہیں، اور یہ بعض بھی معین ہونا ضروری ہے، شیوع (غیر معین) کے طور پر نہ ہو، مثلاً وہ شرکت کے مال سے سو دینار الگ کرلے، اور اجنبی آدمی بھی اسی کے مثل سو دینار لائے، اور وہ دونوں پورے دوسو دیناروں میں تجارت کرنے لگیں، اور پہلی شرکت کے بقیہ مال کے ساتھ اس اجنبی کا کوئی واسطہ نہ ہو[(۲)]۔

شرکت عنان کے خصوصی احکام:

۸۸- اول: ایک شریک جوبھی چیز خریدے سب شرکت کی نہ ہوگی، اس لئے کہ جس شریک کے ہاتھ میں شرکت کا مال بالکل نہیں وہ شرکت کے لئے اپنے شریک کی اجازت کے بغیر کوئی چیز نہیں خرید سکتا، بلکہ اس صورت میں وہ جو چیز خریدے گا اس کی ذاتی ہوگی، یا شرکت سے باہر جائز طریقے پر جس کے لئے وہ خریدے گا اس کی ہوگی، یہ شرکت کے لئے ہوا ایسا ممکن نہیں، کیوں کہ یہ ایک طرح سے دین حاصل کرنا ہے، اور شریک عنان کا دین حاصل کرنا اپنے شریک کی اجازت کے بغیر ناجائز ہے، کیوں کہ اس میں سرمایہ کی متفق علیہ مقدار سے آگے بڑھنا ہے[(۳)]۔

اسی طرح وہ شریک جس کے ہاتھ میں شرکت کا سارا مال سامان تجارت کی شکل میں ہو (نقد نہ ہو)، یا اس کے ساتھ نقد بھی ہو، لیکن وہ ثمن کی ادائیگی کے لئے ناکافی ہو، نقد (یعنی اثمان) کے عوض اس کی خریداری کا معاملہ شرکت کے لئے نافذ نہ ہوگا، نیز جو شریک اس قسم کی چیز کے علاوہ جس میں شرکت کی تجارت اس کے عقد کے تقاضے سے منحصر ہے کوئی دوسری قسم کی چیز شرکت کے لئے خریدے، اس کی خریدی ہوئی کوئی چیز شرکت کے لئے نہ ہوگی، مثلاً کوئی چاول خریدے، حالانکہ شرکت کی تجارت محض روئی میں ہو یا اس کے برعکس ہو[(۱)]۔

ان سب کا مطلب یہ ہے کہ شریک عنان[(۲)] جو چیز بھی اپنے شریک کی خصوصی اجازت کے بغیر خریدے گا وہ تین شرائط کے بغیر شرکت کے لئے نہیں ہوگی[(۳)]۔

۱- اس کے ہاتھ میں شرکت کا اتنا مال ہو جو اس کی خریدی ہوئی چیز کے ثمن کی ادائیگی کے لئے کافی ہو۔

۲- یہ چیز جو اس کے ہاتھ میں ہے نقد ہو، سامان تجارت نہ ہو، بشرطیکہ نقود کے عوض خریدے۔

۳- اس کی خریدی ہوئی چیز شرکت کی تجارت کی جنس سے ہو، ماسبق سے ایک چوتھی شرط یہ سمجھی جاتی ہے۔

۴- اس کے شریک نے اسے صریح اجازت نہ دی ہو کہ وہ سامان خاص اسی کا ہوگا۔

اگر یہ چاروں شرائط موجود ہوں تو خریداری شرکت کے لئے ہوگی، اگرچہ شریک دعوی کرے کہ اس نے اس چیز کو محض اپنے لئے

---

(۱) مطالب أولی النہی ۳/ ۵۰۶۔

(۲) الخرشی علی خلیل مع حواشی ۴/ ۲۵۹۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۶۸، ۷۲، ردالمحتار ۳/ ۳۵۵۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۶۸، ردالمحتار ۳/ ۳۵۳، ۳۶۲۔

(۲) الفتاوی الہندیہ میں حنفیہ کی نقل کردہ بعض عبارتوں میں (اور وہ متناقض امور نقل کردیتے ہیں اور تنبیہ بھی نہیں کرتے ہیں) اس تخصیص کے خلاف ہے، جو ناقابل اعتماد ہے (۲/ ۳۱۱)، چنانچہ الفتاوی الخانیہ میں صراحت ہے کہ یہاں مفاوضہ وعنان الگ الگ ہیں، ردالمحتار ۳/ ۳۵۵۔

(۳) بظاہر یہ ہے کہ جو شرکت کے لئے نہ ہوگی، صرف وہ ہے جو اس کے ہاتھ میں شرکت کے نقدی مال سے زائد ہو، لیکن باقی حصہ شرکت کا ہوگا، ابن عابدین نے اسی کے مثل کو مضاربت میں ظاہر قرار دیا ہے، ردالمحتار ۴/ ۵۰۷۔

خریدا ہے، حتی کہ خریداری کے وقت اس کا گواہ بھی بنادے، کیوں کہ وہ خودکوشریک کےعلم کے بغیر وکالت سے علاحدہ نہیں کرسکتا، یہ حنفیہ کا مذہب ہے[1]۔

۸۹- دوسرے مذاہب میں اس طرح کی شرائط نہیں ملتیں، البتہ حنابلہ کا ایک قول یہاں اور شرکت وجوہ میں ہے، جس کی رو سے شریک کا اپنے لئے خریداری کا دعوی رد کردیا جائے گا، لیکن انہوں نے ان دونوں جگہوں پراس کی قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کو معتمد قرار دیا ہے[2]، اور عنان میں شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے[3]۔ اورانہوں نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ وہ امین ہے، اور ایسی چیز کا دعوی کرتا ہے جوممکن ہے اوراس کا علم اسی کی طرف سے ہوسکتا ہے، اور اگرخریداری کے وقت اپنی نیت کی صراحت کردینا اوراس پر گواہ بنالیناممکن نہ ہوتو بلاقسم اس کی تصدیق کی جائے گی، بلکہ شافعیہ کی عبارت ہے کہ اپنے لئے خریداری کے دعوے میں اس کی تصدیق کی جائے گی، اگرچہ اس کونفع مل رہا ہو، اورشرکت کے لئے خریداری کے دعوے میں اس کی تصدیق کی جائے گی، اگرچہ اس میں خسارہ ہو، البتہ ان کے نزدیک شرکت کے لئے خریداری کے دعوے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اگر وہ صرف اپنا حصہ عیب کی وجہ سے لوٹانا چاہے، اس لئے کہ بظاہراس نے اپنے لئے خریدا ہے، لہذا اس کوفروخت کرنے والے کے حق میں معاملہ کو الگ الگ کرنے کا موقع نہیں دیا جائے گا، ہاں اگرفروخت کرنے والاشرکت کے لئے خریداری کے دعوے میں اس کی تصدیق کرے تو شافعیہ کے نزدیک اس کے لئے معاملہ کوالگ الگ کرنے اورصرف اپنا حصہ رد کرنے کا حق ہوگا (اس لئے کہ وہ اپنے حصہ کے تعلق سے) اصیل ہے، اوراپنے شریک کے حصہ کے تعلق سے وکیل، لہذا اس کا ایک عقد کرنا دوعقدوں کے درجہ میں ہوگا[1]۔ اور مالکیہ ورثاء کے مابین شرکت جبر کے علاوہ تمام شرکتوں میں اپنے لئے خریداری کے دعوے میں شریک کی تصدیق کرتے ہیں، ہاں انہوں نے اس کی صراحت صرف شرکت مفاوضہ میں کی ہے اوراس میں اس کوشریک اوراس کے اہل وعیان کے شایان شان کھانے پینے اورلباس میں محدود کیا ہے، بقیہ سامان تجارت، جائیداد اور جانور کو اس میں داخل نہیں کیا ہے[2]۔

۹۰- دوم: حنفیہ کی رائے ہے کہ جودین ایک شریک پرلازم ہواس کا مواخذہ دوسرے سے نہ ہوگا، اس لئے کہ شرکت عنان وکالت پرمنعقد ہوتی ہے اوربس، الا یہ کہ اس میں ایک دوسرے کی طرف سے ضمان لینے کی صراحت کردی جائے، جیسا کہ ''الخانیہ'' میں لکھا ہے، اگرچہ کمال بن الہمام نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ اس صورت میں کفالہ باطل ہے، اس لئے کہ یہ مجہول کے لئے کفالہ ہے، اورمجہول کے لئے صریح کفالہ درست نہیں[3]۔

۹۱- حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ شرکت پرکسی دین یا عین کے بارے میں شریک عنان کا اقرار قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کو صرف تجارت کی اجازت ملی ہے، اورکسی چیز کے بارے میں اقرار کرنا تجارت نہیں ہے، ہاں خوداس کے اپنے حصہ میں اس کا اقرار قبول کیا جائے گا[4]۔ اسی طرح انہوں نے اس کومطلق رکھا ہے، مال اس کے ہاتھ میں ہو یا نہ ہو، اس میں کوئی تفصیل نہیں کی۔ الا یہ کہ دین تجارت کے متعلقات میں سے ہو، مثلاً شرکت کے لئے

---

(۱) ردالمحتار ۳/ ۳۵۳۔

(۲) الفروع ۲/ ۲۹ ۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۶۔

(۱) البجیر می علی المنہج ۳/ ۴۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۶۔

(۲) بلغۃ السالک ۲/ ۱۷۱۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۲۰۹، ردالمحتار ۳/ ۳۵۱، ۳۵۶، ۳۶۳۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۳۱، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۰۔

خریدی ہوئی چیز کا ثمن، دلال، مزدور، گودام اور دربان کی اجرت، کیوں کہ یہ اس صورت میں مبیع کو سپرد کرنے یا ثمن پر قبضہ دلانے کی طرح ہے، یہ تفصیل حنفیہ کے یہاں نہیں، البتہ حنابلہ نے اس کا ذکر اپنے علماء میں ''قاضی'' کی اپنی اس رائے (کہ شرکت میں شریک کا اقرار مطلقاً مقبول ہے) کے حق میں استدلال کا جواب دیتے ہوئے کیا ہے، کیوں کہ قاضی کہتے ہیں: شریک کے لئے جائز ہے کہ خریداری کرے اور ثمن مجلس میں سپرد نہ کرے، لہذا اگر اس کے ثمن کے اقرار کو قبول نہ کیا جائے تو لوگوں کے اموال ضائع ہوجائیں گے، اور وہ اس کے ساتھ معاملہ کرنے سے گریز کریں گے، اس کو صاحب الانصاف نے نقل کرنے کے بعد کہا: یہی درست ہے [1]۔

۹۲- سوم: حنفیہ کی رائے ہے کہ اس عقد کے حقوق جس کو ایک شریک انجام دے، صرف عقد کرنے والے پر آئیں گے، کیوں کہ جب یہ فرض کیا گیا ہے کہ کفالہ نہیں تو عقد کے حقوق صرف عاقد کے لئے ہوں گے، اب اگر کوئی ایک شریک شرکت کے مال میں سے کوئی چیز فروخت کرے یا اجرت پر دے تو وہی ثمن یا اجرت پر قبضہ کرے گا، اور فروخت کردہ چیز یا اجرت پر دی ہوئی چیز کے سپرد کرنے کا مطالبہ اسی سے ہوگا، اور اختلاف ہونے پر اسی پر مقدمہ ہوگا، اسی کے خلاف گواہ پیش کئے جائیں گے یا وہی گواہ پیش کرے گا، اسی سے قسم کا مطالبہ ہوگا یا وہی قسم کا مطالبہ کرے گا، اس کا شریک اور ایک اجنبی شخص ان حقوق کے تعلق سے برابر ہوں گے، نہ اس کا کوئی حق ہوگا نہ اس پر کوئی ذمہ داری ہوگی۔

اسی طرح اگر ایک شریک شرکت کے لئے کوئی چیز خریدے یا اجرت پر لے تو ثمن کا یا اجرت کا مطالبہ اسی سے کیا جائے گا اس کے شریک سے نہیں، اور وہی سپرد کرنے کا مطالبہ کرے گا، وہی قبضہ کرے گا، اور اس سلسلہ میں وہی مقدمہ کرے گا اور اسی کے خلاف مقدمہ کیا جائے گا، پھر اگر وہ اپنے مال سے ادا کردے تو ادا کئے گئے مال میں شریک کے حصہ کے بقدر اس سے واپس لے گا، اس لئے کہ وہ معاملہ میں شریک کے حصہ میں اس کا وکیل ہے۔

یہی حکم عیب کے سبب رد کرنے اور استحقاق کے سبب واپس لینے کے وقت ہوگا، یعنی یہ چیزیں عقد کرنے والے کے لئے یا اس کے خلاف آئیں گی، دوسرے شریک کا اس سے کوئی واسطہ نہیں ہوگا [1]۔

۹۳- شرکت کے مال سے رہن رکھنا یا اس کے عوض رہن لینا عقد کے حقوق کے توابع (ملحقات) میں سے ہے، اس لئے کہ رہن رکھنا قبضہ دلانے کے درجہ میں اور رہن لینا قبضہ کرنے کے درجہ میں ہے، لہذا عاقد (جیسے رہن رکھنے کی حالت میں خریدار اور رہن لینے کی حالت میں فروخت کرنے والا) کی اجازت کے بغیر دوسرے کے لئے جائز نہیں کہ رہن رکھے یا رہن لے، اگرچہ وہ اس عقد میں شریک ہو جس کے سبب دین واجب ہوا ہے، یہ اس لئے کہ رہن رکھنے میں دوسرے شریک کے دین کو اس کے مال سے ادا کرنا ہے (کیوں کہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ یہ گفتگو شرکت کے کسی سامان کو رہن رکھنے میں ہے)، اور کوئی اس کا مالک نہیں ہے کہ دوسرے کا دین اس کے مال سے اس کی اجازت کے بغیر ادا کرے، اور رہن لینے میں دوسرے شریک کے حصہ کو وصول کرنا ہے جو خود اس کے عقد کے تقاضے سے اس کے لئے (مستقل طور پر یا شرکت میں) واجب ہوا ہے، اور دوسرا شخص اس کی اجازت کے بغیر اس کا بھی اختیار نہیں رکھتا [2]۔

---

(۱) الشرح الکبیر ۵/ ۱۲۴، الانصاف ۵/ ۴۲۱۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۲۲، رد المحتار ۳/ ۳۵۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۷۰۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ عنان کے کسی ایک شریک کے لئے جائز نہیں کہ اپنے شریک کی اجازت اور علم کے بغیر شرکت میں تنہا کوئی کام کرے[۱]۔

حنابلہ کی رائے جیسا کہ ابن قدامہ نے "المغنی" میں کہا ہے: اور اس کو (یعنی عنان کے ہر شریک کو) حق ہے کہ مبیع وثمن پر قبضہ کرے، ان پر قبضہ دلائے، دین کے بارے میں مقدمہ کرے، اس کا مطالبہ کرے، حوالہ کرے، حوالہ قبول کرے، اور عیب کی وجہ سے واپس کردے، ان تمام چیزوں میں جس کو خود اس نے یا اس کے ساتھی نے انجام دیا ہے، اس لئے کہ عقد کے حقوق صرف عقد کرنے والے کے ساتھ خاص نہیں ہوتے[۲]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عنان کا ایک شریک انفرادی طور پر عیب کے سبب رد کرسکتا ہے[۳]۔

۹۴- شریک عنان کا تصرف اپنے شریک پر کن چیزوں میں نافذ ہوگا؟

چہارم: جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ شریک عنان کے تصرف کا نفاذ اپنے شریک پر تجارت کے ساتھ خاص ہے، لہذا اگر شریک عنان کوئی چیز غصب یا تلف کرے تو اس کا ضمان اسی کے ساتھ خاص ہوگا، اس کا شریک اس میں حصہ دار نہ ہوگا، اس کے برخلاف اگر وہ شرکت کے لئے کوئی چیز (صحیح طور پر) خریدے اور وہ عقد کے تقاضے کے تحت اس کی خریداری کا حق رکھتا ہو تو اس کی یہ خریداری خود اس پر اور اس کے شریک پر نافذ ہوگی، اور اگر اس نے ثمن اپنے ذاتی مال سے ادا کیا ہو تو وہ اس شریک سے اس کے حصہ کا ثمن واپس لے سکتا ہے، بلکہ اگر خریداری فاسد ہو اور خریدی ہوئی چیز اس کے پاس تلف

(۱) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۵۔

(۲) المغنی ۵/ ۱۲۹، ۱۳۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۰۔

ہوجائے تو وہ تنہا اس کا ضمان برداشت نہیں کرے گا، بلکہ اس کا شریک اس میں حصہ لے گا، اور یہ دونوں کے سرمایۂ تجارت میں اپنے اپنے مال کے تناسب سے ہوگا۔

امام ابو یوسف شریک عنان کے اپنے شریک پر تصرف کے نفاذ کے لئے یہی کافی سمجھتے ہیں کہ اس کا نفع شرکت کے مال میں آئے، جیسے مفاوضہ کا شریک۔

"المبسوط" میں لکھا ہے: عاریت جو عنان کا کوئی ایک شریک اپنے کسی ذاتی غرض سے لے (جیسے اپنے اہل وعیال کا غلہ لادنے کے لئے) وہ اس کے ساتھ خاص ہوگی[۱]، لہذا اگر اس کا شریک اس کا استعمال کرے تو وہ ضامن ہوگا، اس کے برخلاف اگر وہ شرکت کے واسطے عاریت پر لے (مثلاً شرکت کا کوئی سامان لے جانے کے لئے) تو یہ مشترک عاریت ہوگی، جیسا کہ اگر وہ دونوں ایک ساتھ عاریت لیں، حتی کہ اگر دوسرا شریک اسی کے مثل سامان لادے اور وہ تلف ہوجائے تو ضمان نہیں[۲]۔

۹۵- شریک عنان کا ثمن مثل سے کم میں فروخت کرنا:

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ شریک غبن فاحش (کھلے نقصان) کے ساتھ خرید وفروخت نہیں کرے گا، اور اگر وہ ایسا کرے تو خاص طور پر اس کے حصہ میں عقد درست ہوگا، اور خریدار یا فروخت کرنے والے کو خیار حاصل ہوگا، الا یہ کہ شریک نے ذمہ میں واجب ثمن کے عوض خریدا ہو تو عقد سارے میں درست ہوگا، اور خریداری خاص خریدار کے لئے ہوگی، شرکت کے لئے نہ ہوگی[۳]۔ انہوں نے کہا: شریک کے لئے جائز نہیں کہ اگر ثمن مثل سے زیادہ دینے والا

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۲۶، بدائع الصنائع ۶/ ۷۴، رد المحتار ۳/ ۳۵۶۔

(۲) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۰، بلغۃ السالک ۲/ ۱۶۵، المہذب ۱/ ۳۵۳، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۰۲، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۳۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۵۔

موجود ہوتو ثمن مثل میں فروخت کرے، حتی کہ اگر وہ عملی طور پر فروخت کردے اور خیار کی مدت میں زیادہ دینے والا خواہش مند نکل آئے تو اس پر واجب ہوگا کہ عقد فسخ کرے، ورنہ وہ خود بخود فسخ ہوجائے گا(۱)۔

۹۶- شریک عنان کا اپنے شریک کے علاوہ کے ساتھ شریک ہونا:

عنان کے کسی شریک کے لئے جائز نہیں کہ اپنے شریک کی اجازت کے بغیر مفاوضہ یا عنان کسی طرح کی شرکت کرے، اس لئے کہ کوئی چیز اپنے ہم مثل کو اپنے تابع نہیں کرتی تو پھر اپنے سے بڑی چیز کو کیوں کر اپنے تابع کرے گی، البتہ اگر وہ شرکت کرنے کا مالک نہیں تو وکیل بنانے کا مالک ہے، اب اگر وہ شرکت کرلے تو شرکت باطل ہوجائے گی، لیکن شرکت کے باطل ہونے سے وکالت جو شرکت کے ضمن میں ہے اس کا باطل ہونا لازم نہیں آتا، کیوں کہ خاص کے باطل ہونے سے عام کا باطل ہونا لازم نہیں آتا، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے(۲)۔

۹۷- شافعیہ وحنابلہ کا کلام اس سلسلے میں عام ہے کہ شرکت کا کچھ مال کسی اجنبی کو بقیہ شرکاء کی اجازت کے بغیر اس میں کام کرنے کے لئے دینا ممنوع ہے، اگرچہ یہ عمل شرکت کی خدمت ہو اور اگرچہ بلاعوض ہو جس کو ''ابضاع'' کہتے ہیں، اس لئے کہ عقد شرکت میں رضامندی صرف شریک کے قبضہ اور اس کے تصرف پر محدود ہوکر ہوتی ہے، کسی اور کے تصرف کے لئے نہیں ہے(۳)، لہذا یہ اس

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/۶۔

(۲) انہوں نے یہی کہا ہے اور اس کی توجیہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے ہاتھ میں جو اس کا اپنا اور شرکت کا مال آ گیا اس کے آدھے میں وہ اصیل اور دوسرے آدھے میں وکیل ہے، کتابوں کی عبارتیں قریب قریب ایک ہیں، لیکن خوب وضاحت نہیں، دیکھئے: بدائع الصنائع ۶/ ۶۹، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۲۲۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۵/ ۹، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۳۲، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۰۶۔

صورت کے مشابہ ہے کہ وہ خود کو شرکت سے علاحدہ کرکے اپنی جگہ کسی اور کو لانا چاہے۔

شرکت اعمال وشرکت وجوہ کے احکام:

۹۸- یہ دونوں شرکتیں مفاوضہ یا عنان ہونے سے خارج نہیں ہیں، لہذا ان دونوں میں اموال میں مفاوضہ کے احکام (اگر یہ دونوں مفاوضہ کی قبیل سے ہوں) اور اموال میں عنان کے احکام (اگر یہ دونوں عنان کی قبیل سے ہوں) نافذ ہوں گے، اور اگر ان میں سے کسی کو مطلق رکھا جائے تو وہ عنان ہے، جیسا کہ ہمیشہ یہی اصل وضابطہ ہے(۱)۔

البتہ اعمال میں شرکت عنان دو مسئلوں میں ہمیشہ شرکت مفاوضہ کا حکم اختیار کرلیتی ہے:

پہلا مسئلہ: کسی ایک شریک کا ٹھیکہ لینا دونوں پر مشترکہ طور سے کام کو لازم کردیتا ہے، جیسا کہ اگر وہ دونوں شخص واحد ہوتے، اگرچہ ان میں سے کسی پر یہ لازم نہیں کہ خود کام کرے، جب تک کام والا اس کی شرط نہ لگادے، لہذا اس شرط کے بغیر برابر ہے کہ وہ خود اس کو کرے یا اس کا شریک اس کو کرے یا ان کے علاوہ کوئی شخص کرے (جیسے وہ دونوں یا ان میں سے کوئی ایک کسی کو اجرت پر اس کام کو انجام دینے کے لئے رکھ لے)، اس لئے کہ مطلق عمل کی شرط ہے(۲)۔ البتہ کام والے کی طرف سے اس شرط کے لگائے جانے کے بعد شرط کو پورا کیا جائے گا، لیکن مسئلہ اس حیثیت سے علی حالہ باقی رہے گا کہ فریقین مشترکہ طور پر اس کام کے پابند ہوں گے، کیوں کہ یہ شرط اس شریک کو ضمان کے حکم سے معاف نہیں کرتی جس سے کام کرنے کا مطالبہ نہیں

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۲۹۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۲۸۔

کیا گیا ہے، ہاں شرکت کا فائدہ یہ ہوگا کہ اس سے مطالبہ کا حق (بشرطیکہ وہ ٹھیکہ لینے والا نہ ہو) شرکت کے برقرار رہنے کی مدت تک ہوگا، لیکن اگر ٹھیکہ اس شرط سے خالی ہو تو ضمان، شرکت کے ختم ہونے کے بعد بھی برقرار رہے گا۔

اس اصل پر امور ذیل مرتب ہوں گے:

۱- صاحب عمل کو اختیار ہے کہ اس کا مکمل طور پر مطالبہ جس شریک سے چاہے کرے۔

۲- ہر ایک شریک کو حق ہوگا کہ صاحب عمل سے پوری اجرت کا مطالبہ کرے۔

۳- صاحب عمل اجرت کی ادائیگی سے بری الذمہ ہو جائے گا خواہ وہ شریکین میں سے کسی کو اجرت دے دے، یہ حکم حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں ہے (۱)۔

دوسرا مسئلہ: شریکین جس میں کام کر رہے ہیں اگر کسی ایک کے سبب وہ تلف یا معیوب ہو جائے تو اس کا ضمان دونوں پر ہوگا، اور صاحب عمل دونوں میں سے جس سے چاہے ضمان کا مطالبہ کر سکتا ہے، یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں ہے (۲)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ضمان مشترک میں یہ قید ہے کہ وہ جس کے سبب ہوا اس کی کوتاہی کے بغیر ہو، ورنہ صرف اسی پر ضمان ہوگا (۳)۔

۹۹ - ان دونوں مسئلوں کے علاوہ میں اعمال میں شرکت عنان حنفیہ کے نزدیک غیر اعمال میں شرکت عنان کی طرح ہے، اسی وجہ سے وہ صراحت کرتے ہیں کہ شرکت اعمال میں اقرار کا حکم اس کی دونوں انواع: مفاوضہ وعنان کے الگ الگ ہونے کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا، چنانچہ اگر اعمال کا شریک کسی ہلاک شدہ چیز (جیسے صابون یا کوئی دوسری صاف کرنے والی یا صاف نہ کرنے والی چیز) کے ثمن میں سے کچھ دین کا اقرار کرے، یا مزدوروں کی مزدوری یا دوکان کی سابقہ مدت کی اجرت کا اقرار کرے، اور اس کا شریک اس کو جھٹلائے تو اگر شرکت مفاوضہ ہو تو شریک کے خلاف اس کی تصدیق کی جائے گی، اور اگر شرکت عنان ہو تو گواہ کے بغیر اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اقرار کرنے والے پر اس کا اقرار لازم ہوتا ہے، اس کے اس اقرار پر اس کا شریک ماخوذ نہ ہوگا، الا یہ کہ وہ اپنے شریک کا کفیل ہو، اور مفاوضہ میں ایسا ہی ہوتا ہے، لیکن اگر عنان میں کفالہ کی قید نہ ہو تو اس میں کفالہ نہ ہوگا، البتہ مبیع کے ختم ہونے سے قبل یا اجارہ کی مدت گزرنے سے قبل دین کا اقرار ہو تو وہ علی الاطلاق شرکت پر نافذ ہوگا، عنان ومفاوضہ میں کوئی فرق نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی کسی ایسی چیز کا دعوی کرے جس میں دونوں کام کر رہے ہیں، مثلاً: کپڑا، اور ایک شریک اس کا اقرار کرے اور دوسرا انکار کر دے تو اقرار کرنے والے کی تصدیق اپنے شریک کے خلاف صرف مفاوضہ میں کی جائے گی، اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے جنہوں نے یہاں قیاس چھوڑ کر استحسان کو لیا ہے اور کہا: اس کا اقرار عنان میں بھی شرکت پر نافذ ہوگا، یہ عمل کی جگہ میں اس کو مفاوضہ کے ساتھ لاحق کرنے کی وجہ سے ہے، جیسا کہ عنان، مفاوضہ کے ساتھ "اشتراک" اور اجرت میں لاحق کی گئی ہے (۱)۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۳۰، بدائع الصنائع ۶/ ۷۶، رد المحتار ۳/ ۳۵۹، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۹-۲۷۰، بلغۃ السالک ۲/ ۱۷۳، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۴۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۷۶، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۲۹، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۱۴، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۴۷، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۹-۲۷۰، بلغۃ السالک ۲/ ۱۷۳۔

(۳) المغنی ۵/ ۱۱۴۔

(۱) یعنی صاحب عمل سے اجرت کا مطالبہ کرنا اور شریکین میں سے کسی کو اجرت دینے سے اس کا بریٔ الذمہ ہونا، البدائع ۶/ ۷۶-۷۷، رد المحتار ۳/ ۳۸۹۔

مالکیہ اعمال کے شریکین کے بارے میں کہتے ہیں: یہ دونوں شخص واحد کی طرح ہیں[۱]، لہٰذا اس عمومی اصول کا تقاضا ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا اقرار قبول کیا جائے، اور علی الاطلاق دونوں پر اس کا نفاذ ہو، عنان ومفاوضہ یا دین وعین کے مابین کوئی فرق نہ ہو، جب کہ حنابلہ ایک شریک کے اقرار کو دونوں پر صرف اس صورت میں نافذ قرار دیتے ہیں جب کہ وہ اقرار کسی ایسی چیز کا ہو جو اس کے قبضہ میں ہو، اس لئے کہ قبضہ اسی کا ہے، ورنہ نہیں، اس لئے کہ قبضہ نہیں ہے[۲]۔

عمل کے شریکین کے درمیان نفع کی تقسیم اور ان دونوں کا خسارہ برداشت کرنا:

۱۰۰ - حنفیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ شرکت اعمال کے عنان میں شرکت کا نفع شریکین کے درمیان ان کی باہمی شرائط کے مطابق تقسیم ہوگا، یہ نہیں دیکھا جائے گا کہ ہر شریک پر عمل کی شرط کے ساتھ وہ ہم آہنگ ہے یا نہیں، اس کی علت گذر چکی ہے، اور یہ بھی کہ شرکت وجوہ میں نفع کی تقسیم کے یہ خلاف کیوں ہے۔

یہ مستقل اصول ہے، خواہ شریکین کام کریں یا کوئی ایک، خواہ کام سے اعراض کرنے والے کا اعراض عذر کی وجہ سے ہو (مثلاً سفر یا مرض) یا بلا عذر ہو جیسے سستی اور تکبر، اس لئے کہ کام کرنے والا دوسرے کی مدد کرتا ہے، اور شرط، مطلق کام کرنا ہے، اسی لئے کام کرنے کے لئے کسی کو اجرت پر رکھنا یا حتی کہ مفت مدد لینا بھی ممنوع نہیں ہے[۳]، اگر دونوں معین تناسب کے ساتھ عمل کی شرط کا ذکر نہ کریں تو عمل نفع کے اس تناسب کے مطابق ہوگا جس کی دونوں نے شرط لگائی ہے۔ اس لئے کہ یہی اصل ہے، صریح نص کے بغیر اس سے عدول نہیں کیا جائے گا، رہا شرکت اعمال میں خسارہ تو محض عمل کے ضمان کے بقدر ہوگا، یعنی شریکین میں سے ہر ایک پر مشروط عمل کے بقدر ہوگا، جیسا کہ خسارہ شرکت اموال میں ہمیشہ دونوں مالوں کے بقدر ہوتا ہے، کیونکہ شرکت اعمال میں عمل کی وہی حیثیت ہوتی ہے جو شرکت اموال میں مال کی ہوتی ہے، اسی وجہ سے اگر دونوں یہ شرط لگائیں کہ ایک پر دو تہائی عمل اور دوسرے پر صرف ایک تہائی عمل کی ذمہ داری ہوگی اور خسارہ دونوں کے درمیان آدھا آدھا ہوگا تو خسارہ سے متعلق شرط باطل ہوگی، اور وہ دونوں پر اس تناسب سے ہوگا جس کی شرط انہوں نے آپس میں خود عمل کے متعلق لگائی ہے[۱]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اطلاق کی حالت میں عمل واجرت میں مساوات پر محمول ہوگا، جیسے اجرت، کیوں کہ کوئی سبب ترجیح نہیں[۲]۔

جمہور مالکیہ کے نزدیک نفع اعمال کے شریکین کے مابین حتمی طور پر ان دونوں کے عمل کے بقدر ہوگا، معمولی سا فرق ہی معاف کیا جاسکتا ہے، یہ عقد شرکت میں ہے، البتہ اس کے بعد اگر کوئی رضا کارانہ طور پر کام کرے اگرچہ پورا کام کردے تو کوئی مضائقہ نہیں، لہٰذا اگر اس طرح عقد ہو کہ دونوں عمل کے درمیان تناسب، اور دونوں منافع کے درمیان تناسب میں کھلا فرق ہو تو یہ عقد مالکیہ کے نزدیک فاسد ہوگا، اور ہر شریک اپنے ساتھی سے جو اس کی طرف سے کام کیا ہے واپس لے گا[۳]، البتہ مالکیہ اس سختی کے ساتھ شرکت کے کام کے اوقات کے علاوہ میں شریک کے کئے ہوئے کام

(۱) بلغۃ السالک ۲/ ۱۷۳۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۱۴، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۴۷۔

(۳) ردالمحتار ۳/ ۳۵۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۷۷۔

(۲) مطالب اولی النہی ۳/ ۵۴۸، المغنی ۵/ ۱۱۱ اور اس کے بعد کے صفحات، الانصاف ۵/ ۶۱۔

(۳) حواشی التحفہ ۲/ ۲۱۵، بلغۃ السالک ۲/ ۱۷۲۔

کے نفع کے بارے میں نرمی کرتے ہیں کہ اس کو خاص اسی کا قرار دیتے ہیں، جیسا کہ انہوں نے شرکت اموال میں کیا ہے [۱]۔

۱۰۱ - تنبیہ: شرکت اعمال کے شرائط میں سے کام کی نوعیت اور جگہ کا ایک ہونا حنفیہ کے نزدیک نہیں ہے، یہی حنابلہ کے یہاں صحیح ہے، اس میں امام زفر کا اس روایت کے مطابق اختلاف ہے جس میں انہوں نے ٹھیکہ لینے میں شرکت کو صحیح قرار دیا ہے، اس لئے کہ شرکت کا مقصود یعنی تحصیل منفعت کام کی نوعیت کے ایک اور مختلف ہونے کے ساتھ پورا ہوتا ہے، جیسا کہ جگہ کے ایک اور متعدد ہونے کے ساتھ پورا ہوتا ہے [۲]۔

۱۰۲ - مالکیہ اور حنابلہ میں ابوالخطاب شرط لگاتے ہیں کہ کام کی نوعیت ایک ہو، تاہم مالکیہ دو کاموں کا ایک دوسرے کے لئے لازم ہونا اور ایک کا دوسرے پر موقوف ہونا، دونوں کے ایک ہونے کے درجہ میں رکھتے ہیں، جیسے دھاگے بنانا اور ان کو بننا، اور سونے چاندی کو پگھلانا اور ان کو ڈھالنا، بلکہ ان میں سے بعض حضرات ہنر یا کام میں مہارت کے درجہ میں دونوں شریک کے مساوی ہونے کی شرط لگاتے ہیں، ان تمام سختیوں کا راز اس خطرہ سے بچنا ہے کہ ایک شریک دوسرے کی محنت کا پھل اور اس کے کام کے نتیجہ کو نہ کھا جائے، ابن قدامہ نے ان کو یہ الزامی جواب دیا ہے کہ اگر ایک شریک کہے: میں ٹھیکہ لوں گا اور تم کام کروگے تو شرکت درست ہے، حالانکہ دونوں کام الگ الگ ہیں [۳]۔

۱۰۳ - جگہ کے ایک ہونے کی شرط لگانا یہ ''المدونۃ'' کا مذہب ہے، البتہ متاخرین مالکیہ نے اس کے خلاف کو معتمد کہا ہے، اور المدونہ کی رائے کی یہ تاویل کی ہے کہ اس سے مراد وہ صورت ہے جبکہ دونوں جگہوں میں کام کا رواج یکساں نہ ہو، یہ اس خطرہ سے بچنے کے لئے ہے کہ ایک شریک دوسرے کی کمائی نہ کھائے، یا وہ صورت مراد ہے جبکہ دونوں جگہوں میں کام ایک دوسرے سے بالکل علاحدہ اور مستقل ہو، اس معنی میں کہ دونوں اپنی اپنی جگہ میں جو کام لیتے ہوں اس میں ایک دوسرے کا تعاون نہ کرتے ہوں، یا جیسا کہ وہ کہتے ہیں: جبکہ ایک کا ہاتھ دوسرے کے قبضہ کی چیز میں نہ چلے، اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر مقصود تجارت ہو تو ہنر کو نظر انداز کر دیا جائے گا [۱]۔

شرکت فاسدہ:

۱۰۴ - شرکت فاسدہ: جس میں صحیح ہونے کی کوئی شرط پوری طرح نہ پائی جائے، مثلاً وکیل بنانے اور وکیل بننے کی اہلیت، محل کا قابل وکالت ہونا، شریکین کے درمیان نفع کا معین تناسب سے ہونا [۲]۔

فقہاء نے شرکت فاسدہ کی بہت سی مثالیں پیش کی ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

۱۰۵ - اول: عام مباحات کے حاصل کرنے میں شرکت: جیسے لکڑی چننے، گھاس کاٹنے، شکار کرنے، پانی لانے، پہاڑی پھلوں کو چننے، مباح زمین کے اندر سے تیل، پٹرول یا فطری معدنیات جیسے سونا، لوہا، تانبا یا دور جاہلیت کا خزانہ نکالنے اور غیر مملوک مٹی سے کچی یا پکی اینٹ بنانے میں شرکت، کہ یہ شرکت حنفیہ کے نزدیک فاسد ہے،

---

(۱) حواشی تحفۃ ابن عاصم ۲/ ۲۱۶۔

(۲) العنایہ علی الہدایہ مع فتح القدیر ۵/ ۲۸، بدائع الصنائع ۶/ ۶۵، رد المحتار ۳/ ۳۵۸، الانصاف ۵/ ۴۶۰۔

(۳) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۷، حواشی تحفۃ ابن عاصم ۲/ ۲۱۵، بلغۃ السالک ۲/ ۱۷۲، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۱۳۔

---

(۱) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۲۔

(۲) بقیہ شرائط صحت کا بیان آچکا ہے جو یہ ہیں: ۱- شرکت اموال کا سرمایہ عین ہو، دین نہ ہو، ۲- شرکت اموال کا سرمایہ اثمان میں سے ہو، ۳- سرمایہ عقد یا خریداری کے وقت موجود ہو، ۴- شرکت اموال میں اس کا محل کام کرنا ہو، ۵- یہ کام ایسا ہو جو عقد اجارہ سے واجب ہوتا ہو۔

اس لئے کہ شرکت کے ضمن میں وکالت ہوتی ہے، اور یہاں پر محل قابل وکالت نہیں، کیوں کہ مباح چیز جس کے قبضہ میں پہلے پہنچ جائے وہ اس کا مالک ہوجاتا ہے، خواہ اس کا قصد کچھ ہو، لہذا اس کو حاصل کرنے کے لئے دوسرے کو وکیل بنانا ممکن نہیں۔ ہاں اگر مٹی (اور یہی حکم شیشہ کے سہلہ [۱] کا ہے) کسی کی ملکیت میں ہو اور دو افراد شرکت کریں کہ اس کو خرید کر پکائیں اور فروخت کریں تو یہ صحیح شرکت ہوگی۔

۱۰۶ - مالکیہ اور حنابلہ نے مباحات کے حاصل کرنے میں شرکت کو علی الاطلاق درست قرار دیا ہے [۲]۔

۱۰۷ - دوم: اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جانور یا گاڑی دو آدمیوں کی مشترک ہوتی ہے، اور ایک شریک اسے دوسرے کے سپرد کردیتا ہے کہ اس کو اجرت پر دے، اور اس پر کام کرے، اور اس کے لئے دو تہائی نفع ہوگا، اور جو کام نہیں کرے گا، اس کے لئے صرف ایک تہائی نفع ہوگا، یہ شرکت حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں ابن عقیل اور قاضی کے نزدیک فاسد ہے، اس لئے کہ اس کا سرمایہ منفعت ہے، اور منفعت سامان تجارت کے ساتھ لاحق ہے [۳]، لہذا اس کی آمدنی دونوں کو اپنی اپنی ملکیت کے تناسب سے ملے گی، اور جو کام کرے گا اس کو اپنے کام کی اجرت مثل خواہ کتنی ہی ہو ملے گی، ابن عابدین نے کہا: یہ مشترک میں عمل کے مشابہ نہیں، تاکہ ہم یہ کہیں کہ اس کے لئے اجرت نہیں ہوگی، اس لئے کہ عمل اس چیز میں ہوگا جس کو لادا جائے گا، اور یہ دونوں کے علاوہ کی ہے۔

(۱) "سهلة" خشک یا تر مٹی جو سیلاب کے ساتھ آتی ہے اور رہ جاتی ہے، یہ شیشہ سازی میں ملائی جاتی ہے، "محیط المحیط" کے الفاظ ہیں: ریت کی طرح مٹی جس کو سیلاب لاتا ہے۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۳۱، ۳۲، رد المحتار ۳/ ۳۶۰، ۳۶۰، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۷-۲۶۹، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۴۵، حواشی تحفۃ ابن عاصم ۲/ ۲۱۰-۲۱۵۔

(۳) رد المحتار ۳/ ۳۶۱۔

۱۰۸ - یہ مسئلہ اس جانور یا گاڑی کے مسئلہ کے مشابہ ہے جو کسی ایک شخص کی ہوتی ہے اور وہ اسے دوسرے کو دیتا ہے کہ وہ اس پر کام کرے اور اجرت دونوں میں معین نسبت سے تقسیم ہوگی، جس پر دونوں کا اتفاق ہوتا ہے، امام احمد اور اوزاعی نے اس کے صحیح ہونے کی صراحت کی ہے، اور یہ ان دونوں کے نزدیک مزارعت کے صحیح ہونے پر قیاس کرتے ہوئے ہے، یہی حکم ہر اس چیز کا ہے جس میں کام کرنے سے اضافہ ہوتا ہے، اس کو اس کے بعض اضافہ کے عوض دینا درست ہے اور یہ سب جمہور اہل علم کے نزدیک فاسد ہے، اس لئے کہ اس میں سخت دھوکہ اور جہالت ہے، چنانچہ حنفیہ کے ساتھ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں ابن عقیل بلاتردد اور قاضی (ایک احتمال میں) ان سب کو فاسد مانتے ہیں [۱]۔ ان حضرات کے حق میں قفیز [۲] طحان سے ممانعت کی حدیث سے استدلال کیا جاسکتا ہے، قفیز طحان سے مراد: غلہ کی ایک مقدار کو اس کے کچھ آٹے کے عوض پیسنا ہے [۳]، لہذا اس طرح کی چیز میں اجارہ فاسد ہے، اور اس کے سوا اس کا کوئی محمل نہیں، اس لئے جانور اور گاڑی والے مسئلہ میں نفع ان کے مالک کا ہوگا، کیوں کہ عوض کا استحقاق محض اس لادنے کی وجہ سے ہے جو

(۱) اسلامی احکام میں کیا کوئی چیز خلاف قیاس آئی ہے؟ اس بارے میں دور حاضر میں جو نزاع ہے وہ کسی پر مخفی نہیں ہے، اس موضوع پر ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن القیم کا مفصل کلام "إعلام الموقعین" میں دیکھیں، علاوہ ازیں جو حکم قیاس کے طریقہ کے خلاف ہو وہی غیر معقول المعنی (جس کی وجہ سمجھ میں نہ آئے) ہے، لہذا جو معقول المعنی ہو اور اس کے متعلق خصوصیت کی دلیل موجود نہیں اس کے بارے میں کسی کے لئے جائز نہیں کہ اس پر قیاس کرنے سے منع کرے (تیسیر التحریر فی اصول الفقہ ۲/ ۲۷۹)۔

(۲) قفیز: ایک پیمانہ ہے، جو آٹھ مکوک کا ہوتا ہے (ایک مکوک تین کلو کا ہے)، لیکن یہاں قفیز سے مراد اس کا معنی مطابقی نہیں، بلکہ کوئی بھی معین پیمانہ جس کو آٹا پیسنے والا مقرر کرلے، جیسے ایک رطل، دیکھئے: "المصباح المنیر"۔

(۳) اس حدیث کی روایت دار قطنی (۷/ ۳ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے، التلخیص الحبیر ۳/ ۶۰۔

جانور اور گاڑی سے ہوا، اور کام کرنے والے کو صرف اجرت مثل ملے گی، اس کو صحیح قرار دینے کے لئے ذہن میں فوری طور پر یہ بات آسکتی ہے کہ اس کو مضاربت کے ساتھ لاحق کردیا جائے، لیکن مضاربت سامان تجارت میں نہیں ہوتی، پھر یہ تجارت ہے اور یہاں عمل کا تجارت سے کوئی واسطہ نہیں۔

۱۰۹ - چہارم: اکثر جانوروں کی شرکت میں ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی کی گائے ہوتی ہے اور وہ دوسرے کو دے دیتا ہے کہ چارہ پانی دے، دیکھ بھال کرے، اس شرط پر کہ اس کی آمدنی دونوں کے درمیان معین تناسب سے مثلاً نصف نصف ہوگی، یہ بھی فاسد شرکت ہے، جو شرکت اموال میں داخل نہ ہوگی، کیوں کہ اس میں ''اثمان'' نہیں جن کے ذریعہ تجارت ہو، اور نہ ٹھیکہ لینے کی شرکت اور نہ شرکت وجوہ میں داخل ہوگی، جیسا کہ واضح ہے، اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی محض ایک شریک کی ملکیت کا اضافہ ہے (اور وہ گائے کا مالک ہے)، لہذا وہ اسی کی ہوگی، اور دوسرے کو صرف اس کے چارہ کی قیمت اور اس کے کام کی اجرت مثل ملے گی۔

یہی حکم ریشم کے کیڑے کا ہے کہ اس کا مالک دوسرے کے سپرد کردے کہ اس کو غذا دے اور خدمت کرے، اور آمدنی دونوں کو ملے گی، یہی حکم مرغی کا ہے کہ اس کا انڈا (مثلاً) آدھا آدھا تقسیم کرلیں گے، انہوں نے کہا: اس کا حیلہ یہ ہے کہ اصل کا مثلاً آدھا یا تہائی، معین ثمن کے عوض فروخت کردے خواہ ثمن کتنا ہی کم ہو، اب اس کے بعد اس کی آمدنی دونوں میں اسی تناسب سے تقسیم ہوگی۔

۱۱۰ - اس سلسلہ میں امام احمد و اوزاعی کی صراحت کا علم ہمیں ہو چکا ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ تمام شرکتیں درست قرار دی جائیں (جیسے ہر ایسی چیز کی طرح جس میں کام کرنے سے وہ بڑھ جائے)، اور ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ جمہور اہل علم ان دونوں حضرات سے متفق نہیں ہیں، حتی کہ بعض شافعیہ نے کہا: جو قدرت رکھتا ہو اس کا فرض ہے کہ اس سے روکے، اس لئے کہ اس میں زبردست نقصان ہے[۱]۔

۱۱۱ - البتہ مالکیہ نے یہاں ایک مسئلہ لکھا ہے، جو حنبلی نقطۂ نظر کے مشابہ ہے، وہ یہ کہ مالکیہ اس شرکت کو صحیح قرار دیتے ہیں کہ ایک آدمی کوئی نر پرندہ لائے اور دوسرا مادہ پرندہ، اور یہ دونوں اس نوعیت کے پرندے ہوں جن کے نر مادہ کو پرورش میں ایک ساتھ رکھا جاتا ہے، جیسے کبوتر، اور دونوں کی جوڑی لگادی جائے اس شرط پر کہ جو بچے پیدا ہوں گے دونوں میں برابر برابر مشترک ہوں گے، اور ہر ایک پر اپنے پرندہ کا خرچہ ہوگا (الا یہ کہ دوسرا اس کو مفت ادا کردے)، اور اگر پرندہ ہلاک ہوجائے تو اس پر اس کا ضمان ہوگا، وجہ (جیسا کہ ان کی عبارت سے واضح ہوتا ہے) یہ ہے کہ یہ ایسی چیزیں ہیں جو بغیر تجارت کے بڑھتی ہیں، لہذا ان کو تجارت سے بڑھنے والی چیز کے درجہ میں رکھ دیا گیا[۲]۔

شرکت فاسدہ کے احکام:

۱۱۲ - اول: اس سے شریک کو ان تصرفات کا اختیار نہیں ملتا جن کا اختیار شرکت صحیحہ میں ملتا ہے، حنفیہ نے ایسا ہی لکھا ہے۔

چوں کہ شافعیہ کے یہاں شرکت مستقل عقد نہیں، بلکہ دوسری وکالتوں کی طرح وکالت ہے، اس لئے وہ کہتے ہیں: شرکت فاسدہ میں شریکین کے تصرفات نافذ ہوں گے، اس لئے کہ اجازت باقی ہے، اسی کے مثل حنابلہ کے یہاں بھی ہے[۳]۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۶، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۱۳، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۱۶ - ۱۱۹، مطالب اُولی النہی ۳/ ۵۴۳، رد المحتار ۳/ ۳۶۱، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۳۵، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۶۔

(۲) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۵، بلغۃ السالک ۲/ ۱۷۱۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۷۷، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۶، قواعد ابن رجب/ ۶۵۔

۱۱۳ - دوم: حنفیہ کی رائے ہے کہ جس شرکت میں مال ہو، اس کی آمدنی تنہا کام کرنے والے کے لئے ہوگی، چنانچہ کسی عام مباح چیز کے حاصل کرنے کے لئے شرکت میں، اگر کوئی ایک اس چیز کو حاصل کرلے اور دوسرا اس کے تعاون کے لئے کچھ نہ کرے تو وہ حاصل کرنے والے کی ہوگی، اس لئے کہ اسی نے ملکیت کے سبب کو اختیار کیا ہے، اور اس کے شریک کو کچھ نہ ملے گا، اور اگر دونوں مل کر اس کو حاصل کریں تو دونوں کو آدھی آدھی ملے گی، کیوں کہ ملکیت کے سبب کو اختیار کرنے میں دونوں شریک ہیں، اب اگر دونوں اس کو فروخت کریں (اور ہر ایک کو اس میں سے کیا ملے گا اس کا تناسب: ذوات القیم مثلاً ایندھن کی لکڑی، اور گھاس میں قیمت کے اعتبار سے، اور مثلی مثلاً پانی کے ناپ اور اور معدنیات کے وزن میں مثل کے معیار سے معلوم ہو) تو ثمن اسی تناسب سے دونوں کے درمیان ہوگا، اور اگر تناسب کا علم نہ ہو تو نصف کے حدود میں ہر ایک کا دعوی مانا جائے گا، کیونکہ اس وقت وہ ظاہر کے خلاف نہیں، اس لئے کہ دونوں نے مل کر اس کو حاصل کیا ہے اور دونوں کے قبضہ میں ہے، لہذا بظاہر وہ دونوں کا برابر برابر ہے، ہاں اگر ایک شریک آدھے سے زائد کا دعوی کرے تو گواہ کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ یہ خلاف ظاہر ہے۔

اگر ایک شریک مباح چیز کو حاصل کرے اور دوسرا اس کا ایسا تعاون کرے جس کو حاصل کرنا نہیں کہتے (خواہ عمل کرنا ہو یا غیر عمل) مثلاً وہ اس کو اکھاڑے اور دوسرا اس کو اکٹھا کرے، یا وہ اس کو اکھاڑے، اور اکٹھا کرے اور وہی اس کو باندھے، اور دوسرا اس کو اٹھا کر لائے، یا وہ پانی لائے، دوسرا اس کو مشکیزہ یا پیالہ یا خچر یا گاڑی اس کو لادنے کے لئے دے، تو یہ تمام چیزیں حاصل کرنے والے کی ہوں گی، اور اس پر مذکورہ چیزوں کے ذریعہ تعاون کرنے والے کے لئے صرف اس کی اجرت مثل یا آلہ کی اجرت مثل ملے گی خواہ کتنی ہی زیادہ ہو، اس لئے کہ اس نے اس کے منافع عقد فاسد کے ذریعہ حاصل کئے ہیں [1]۔

۱۱۴ - مالکیہ و شافعیہ کسی ایک شریک کے تنہا کام کرنے کی حالت میں اتفاق کرتے ہیں، لیکن دونوں شریک کے کام کرنے کی حالت میں وہ تین حالات کے مابین فرق کرتے ہیں [2]۔

۱ - دونوں کے کام الگ الگ ہوں تو ہر ایک کو اس کی اپنی کمائی ملے گی۔

۲ - دونوں کے کام مخلوط ہوں، لیکن اس طور پر کہ دونوں کے کام کا تناسب معلوم ہو، اس صورت میں کمائی اسی تناسب سے ہوگی۔

۳ - دونوں کے کام اس طرح مخلوط ہوں کہ دونوں کے کاموں کا تناسب معلوم نہ ہو، یہاں پر وہ (مالکیہ و شافعیہ) حنفیہ سے اختلاف کرتے ہوئے دو احتمال ظاہر کرتے ہیں:

احتمال اول: کمائی میں برابری، اس لئے کہ یہی اصل ہے، اور یہی مالکیہ کے کلام کا ظاہر ہے۔

احتمال دوم: ان کو چھوڑ دینا کہ صلح کرلیں۔

یہاں ایک اور اختلافی جگہ ہے: وہ مباحات جن کو تنہا ایک شریک (مباحات کی تحصیل میں شرکت کی حالت میں) حاصل کرے، وہ اس کے اور اس کے شریک کے درمیان ہوں گی، جب تک کہ یہ فرض کیا جائے کہ اس نے ان کو اسی نیت سے حاصل کیا ہے، یہ مباحات کی تحصیل میں نیابت کے صحیح ہونے کی بنا پر ہے، اور یہی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے [3]۔

(۱) فتح القدیر والعنایہ ۵/ ۳۲، رد المحتار ۳/ ۳۶۰-۳۶۱۔
(۲) یاد رہے کہ مالکیہ ایک چوتھی حالت کو شرکت وجوہ فاسد کے ساتھ دائمی طور پر شامل کرتے ہیں۔
(۳) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۰۷، المہذب ۱/ ۳۵۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۲، البجیرمی علی المنہج ۳/ ۴۰، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۱۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ شریکین کے کام کرنے کی حالت میں نفع برابر برابر تقسیم ہوگا، کیوں کہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ استحقاق کا سبب یعنی کام کرنا مشترک ہے، پھر ہر شریک اپنے شریک سے اس کے واسطے اپنے کئے ہوئے کام کی اجرت واپس لے گا، یعنی دو طرفہ شرکت میں اپنے عمل کی آدھی اجرت اور سہ طرفہ شرکت میں اپنے عمل کی دو تہائی اجرت، چہار طرفہ شرکت میں اپنے عمل کی تین چوتھائی اجرت، اسی طرح بقیہ صورتوں میں، البتہ حنابلہ میں شریف ابو جعفر کی شرکت اموال میں رائے یہ ہے کہ نفع کی تقسیم میں شرکت صحیحہ وفاسدہ کے درمیان مساوات ہوگی، لہذا اگر ان دونوں نے کوئی شرط لگائی ہے تو وہ اپنی شرائط پر ہوں گے، اس لئے کہ عقد شرکت جہالت کے باوجود درست ہے، اس لئے فاسد عقد شرکت میں (نکاح کی طرح) معین کردہ چیز ثابت ہوگی (۱)۔

۱۱۵ - شرکت وجوہ جو مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک اس فاسد شرکت کی قبیل سے ہے جس میں کوئی مال نہیں ہوتا، اس کی ان کے یہاں تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت: دو یا زیادہ افراد اتفاق کریں کہ دونوں میں سے کوئی شریک جو کچھ اپنے ذمہ میں واجب دین کے عوض خریدے گا، دوسرا اس میں اس کا شریک ہوگا، اور نفع دونوں کا ہوگا۔

بعض مالکیہ اس کا الگ سے ''شرکت ذمم'' نام رکھتے ہیں (۲)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ ان میں سے ہر ایک جو کچھ خریدے گا وہ خاص اس کی ہوگی، اس کا نفع اس کو اور اس کا خسارہ اس پر آئے گا (۳)، اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں مل کر جو خریدیں گے وہ شرکت ملک کے طور پر عقد کے شرائط کے لحاظ سے دونوں میں مشترک ہوگا۔

البتہ مالکیہ کہتے ہیں: بلکہ (فاسد ہونے کے باوجود) دونوں نے مل کر یا کسی ایک نے جو خریدا ہے وہ آپسی شرائط کے مطابق دونوں کے درمیان ہوگا (۱)۔

یہ بات ملحوظ رہے کہ مسئلہ کی یہ صورت ہونے پر مالکیہ وشافعیہ میں سے ہر ایک اس کی بنیاد محض اس پر رکھتے ہیں کہ اس مسئلہ میں شریکین میں سے کسی نے دوسرے کو خریداری کا وکیل نہیں بنایا ہے، لہذا اگر اس طرح کی توکیل پائی جائے تو شافعیہ میں سے بعض بہت متاخر فقہاء نے صراحت کی ہے کہ شرکت، صحیح شرکت عنان ہوگی، بشرطیکہ نفع جس تناسب سے دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا اس کا بیان ہو، اگر دونوں مالوں کی مقدار معلوم نہ ہو، اور اس صورت میں جس شریک نے خریداری کو انجام نہیں دیا ہے خاص اس کے حصہ میں آنے والا ثمن اس پر دین ہوگا (۲)۔

ان دونوں کے لئے معین ثمن میں کسی معین چیز کی خریداری کے لئے وکیل بنانا (یا اس کی اجازت دینا) صحیح ہے، اور اس کے نتیجہ میں واضح طور پر ہر ایک کے نزدیک شرکت ملک ہو جائے گی، جیسا کہ اگر وہ دونوں مل کر اپنے اوپر دین کے عوض اس کو خریدیں، مالکیہ اور بعض شافعیہ نے کہا: فروخت کرنے والا ہر شریک سے صرف اس کے حصہ کے ثمن کا مطالبہ کرے گا، جب تک کہ اس کے شریک کی طرف سے اس پر ضمان لینے کی شرط نہ لگائی جائے، اس طرح کی صورت میں شافعیہ کے یہاں معتمد قول وکیل کو ضامن کے درجہ میں رکھنا ہے (۳)۔

دوسری صورت: ایک صاحب وجاہت شخص اور دوسرا غیر معروف شخص، دونوں اتفاق کریں کہ باوجاہت شخص خریدے گا اور

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۲۹، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۱۱۔
(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۲، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۷۱۔
(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۲۔

(۱) حواشی التحفہ ۲/ ۲۱۱، بلغۃ السالک ۲/ ۱۶۹۔
(۲) البجیرمی علی المنہج ۳/ ۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) بلغۃ السالک ۲/ ۱۶۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۱۔

غیر معروف شخص فروخت کرے گا، اس صورت میں باوجاہت شخص جو کچھ خریدے گا خاص اس کا ہوگا، اور غیر معروف شخص عوض کے مجہول ہونے کے سبب ''فاسد اجارہ'' میں بس کام کرنے والا ہوگا، اور وہ اس باوجاہت شخص سے اپنے کام کی اجرت مثل لینے کا مستحق ہوگا، جیسا کہ شافعیہ نے لکھا ہے[1]۔

مالکیہ نے اس صورت پر جو حکم لگایا ہے وہ اس حکم سے الگ نہیں جو انہوں نے پہلی صورت پر لگایا ہے، صرف یہ ہے کہ ہر شریک کے دوسرے کی طرف سے کئے گئے کام کے واپس لینے کی صراحت ہے، بعض مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے، ان کا میلان شرکت کو صحیح قرار دینے کی طرف ہے۔

تیسری صورت: صاحب وجاہت شخص غیر معروف شخص کے لئے اس کے مال میں کام کرے، لیکن مال اس کے سپرد نہ کیا جائے، یا صاحب وجاہت کا فریضہ صرف یہ ہو کہ وہ غیر معروف شخص کا مال فروخت کرے، اگرچہ مال اس کے سپرد کردے۔

شافعیہ نے لکھا ہے کہ یہ صورت اپنی دونوں شقوں کے ساتھ فاسد مضاربت ہے، یا تو اس وجہ سے کہ سرمایہ نقد نہیں، یا اس وجہ سے کہ اس نے مال عامل کے سپرد نہیں کیا ہے، لہذا عامل کو صرف اجرت مثل ملے گی[2]۔ مالکیہ نے صورت مسئلہ کی پہلی شق کو ذکر نہیں کیا اور دوسری شق میں وہ اس سے اتفاق کرتے ہیں کہ کام کرنے والے کے لئے اجرت مثل ہوگی، البتہ انہوں نے اس کا نام ''جعل'' رکھا ہے، مزید انہوں نے کہا کہ خریدار کو دھوکہ دہی کے سبب ''خیار'' حاصل ہوگا اگر سامان باقی ہو، ورنہ اس پر اس سامان کے ثمن و قیمت میں جو کم ہو واجب ہوگا[3]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۴، ۴۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۲۔

(۳) حواشی تحفۃ ابن عاصم ۲/ ۲۱۱، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۷۔

۱۱۶ - سوم: مال کسی ایک شریک کا ہو اور کسی سبب سے شرکت فاسد ہو جائے تو آمدنی مال والے کی ہوگی اور دوسرے کو اجرت مثل ملے گی، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، اس لئے کہ آمدنی ملکیت کا اضافہ ہے، جیسا کہ انہوں نے مزارعت فاسدہ میں کہا ہے، اس لئے کہ کھیتی بیج کے تابع ہوتی ہے۔

لہذا اگر کسی کی ملکیت میں گھر یا گاڑیاں یا جانور ہوں اور وہ دوسرے کے سپرد کردے کہ ان کو کرایہ پر دے اور اجرت دونوں میں تقسیم ہوگی تو اس دوسرے شخص کے لئے صرف اجرت مثل ہوگی، اور ساری آمدنی مالک کے لئے ہوگی، جیسا کہ کسی شخص کو جو اپنا سامان بازار میں فروخت کرنا چاہتا ہے گاڑی یا جانور کی ضرورت ہو اس کو منتقل کرسکے، اور گاڑی یا جانور کا مالک اس کو صرف اس شرط پر دینا قبول کرے کہ آدھا نفع اس کا ہوگا تو یہ شرط لغو ہوگی، اور شرکت فاسد ہوگی اور سارا نفع سامان والے کا ہوگا، اس لئے کہ وہ اسی کی ملکیت کا اضافہ ہے، جانور یا گاڑی کے مالک کو صرف اجرت مثل ملے گی، اس لئے کہ اس نے منافع کو فاسد عقد کے ذریعہ حاصل کیا ہے[1]۔

۱۱۷ - غیر حنفیہ کے یہاں بھی یہی ہے کہ نفع مال کے تابع ہے[2]، اسی وجہ سے شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر تین آدمی شریک ہوں، ایک اپنے مال کے ساتھ، دوسرا اس مال کے ذریعہ سامان کی خریداری کے ساتھ، اور تیسرا سامان فروخت کرنے کے ساتھ، اس شرط پر کہ نفع ان تینوں کے درمیان مشترک ہوگا تو سب نفع مال والے کا ہوگا، اور اس کے ذمہ اپنے دونوں شریک کو صرف کام کی اجرت مثل دینا ہوگا[3]۔

۱۱۸ - چہارم: اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر مال شریکین کا ہو تو

(۱) فتح القدیر ۵/ ۳۳، رد المحتار ۳/ ۳۶۱۔

(۲) حواشی الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۸۴۔

(۳) الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۱۳۔

آمدنی دونوں کے درمیان دونوں کے مال کے لحاظ سے تقسیم ہوگی، جیسا کہ اگر شرکت اموال کے نفع میں ہر شریک کا حصہ مجہول ہو، نیز جیسے دو میں سے ایک کے پاس ٹرک ہو اور دوسرے کے پاس سواری کی گاڑی اور دونوں اتفاق کریں کہ وہ اپنی اور دوسرے شریک کی چیز کرایہ پر دیں، اور اس کی آمدنی دونوں کو برابر برابر ملے گی، یا معین تناسب سے ملے گی تو یہ شرکت فاسد ہے، کیوں کہ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر ایک نے دوسرے سے کہا: تم اپنی اس مملوکہ چیز کے منافع اور میری اس مملوکہ چیز کے منافع کو فروخت کرو، اس کا اور اس کا ثمن ہمارے درمیان اس نسبت سے تقسیم ہوگا، اور یہ کسی کام یا ضمان کے بغیر محض دوسرے کے مال سے نفع حاصل کرنا ہے، اور نفع مال یا عمل یا ضمان کے بغیر نہیں ہوتا، البتہ اگر یہ شرکت فاسدہ نافذ کردی جائے اور ہر ایک اپنی اپنی گاڑی معین اجرت پر کرایہ پر دے دے تو ہر ایک کو اپنی اپنی مملوکہ چیز کی اجرت ملے گی، اور اگر دونوں دونوں گاڑیوں کو ایک عقد میں، ایک معین کام کے لئے، معین اجرت پر دے دیں تو یہ صحیح اجارہ ہوگا، اور اس سے ملنے والی اجرت کو دونوں میں ہر ایک کی اپنی اپنی گاڑی کی اجرت مثل پر تقسیم کیا جائے گا، جیسا کہ دو مختلف فروخت شدہ چیزوں کی قیمت پر ثمن کو تقسیم کیا جاتا ہے (۱)۔ ان دونوں کی آپسی شرائط پر تقسیم نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ شرکت فاسدہ کے ضمن میں شرط لغو ہے، اس کا کوئی اعتبار نہیں (۲)۔

۱۱۹ - یہ حکم جو اس قسم کو ملا ہے (جس میں شریکین کا مال ہے) ایک عمومی ضابطہ کی طرح ہے، یہی جمہور اہل علم کا مذہب ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس سے اتفاق کرتے ہوئے کہا: ہر شریک اپنے شریک سے اس نے اس کے لئے جو کام کیا ہے، اس کی اجرت مثل

(۱) فتح القدیر ۵/ ۳۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۷۷، الخرشی ۴/ ۲۷۱، المغنی ۵/ ۱۱۵۔

واپس لے گا، الا یہ کہ وہ مفت کرنے والا ہو۔

البتہ مالکیہ ہمیشہ اپنے اس ضابطہ پر قائم رہتے ہیں جو انہوں نے مزارعت میں مقرر کیا ہے، جیسا کہ ہم اس کو بتا چکے ہیں، اور جب تک گنجائش ہوتی ہے وہ اسی ضابطہ پر چلتے ہیں، اسی وجہ سے ہم انہیں یہ کہتے ہوئے پاتے ہیں: اگر تین آدمی شریک ہوں، ایک کا گھر، دوسرے کا جانور اور تیسرے کی چکی ہو، اور شرط یہ ہو کہ پیسنے کا کام ان میں سے کوئی ایک معین شخص کرے گا اور یہ جانور والا ہونا چاہئے، اس صورت میں آمدنی ساری اس شخص کو ملے گی جس نے تنہا کام کیا ہے، اور اس پر دوسروں کے لئے ان کی اپنی اپنی چیز کی اجرت مثل ہوگی (۱)۔ یہ طریقہ قریب قریب انہی کے ساتھ خاص ہے، اس کی مثال ٹرک اور سواری گاڑی کا مسئلہ ہے اگر کوئی ایک شریک تنہا کام کرے۔

پھر اس کی تطبیق میں بھی دوسروں کا اختلاف ہوتا ہے، چنانچہ جیسا کہ دو جانوروں والے مسئلہ میں ابن قدامہ نے لکھا ہے، حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر دو افراد کسی معین چیز کو، کسی معین جگہ تک لے جانے کا ٹھیکہ اپنے ذمہ میں لیں، پھر وہ دونوں اس کو دو جانوروں پر یا ان کے علاوہ کسی اور سواری پر لادیں تو یہ شرکت صحیح ہوگی، اور اجرت دونوں کے درمیان آپسی شرائط کے مطابق تقسیم ہوگی (۲)۔ تاہم حنفیہ کے اصول اس سے ہم آہنگ نہیں، کیوں کہ ان کے نزدیک صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ شریکین کے درمیان عمومی ٹھیکہ کا عقد ہو جو اس ٹھیکہ سے پہلے ہو جس کو ابن قدامہ نے لکھا ہے (۳)۔ تاہم ابن قدامہ نے لوٹ کر یہ احتمال ظاہر کیا ہے کہ اپنی شرط کے ساتھ شرکت درست قرار دی جاسکتی ہے، حتی کہ اس حالت میں بھی

(۱) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۷۱، حواشی تحفۃ ابن عاصم ۲/ ۲۱۱۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۱۵۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۳۳، رد المحتار ۳/ ۳۶۱۔

جب کہ شریکین دونوں جانوروں کو اجارۂ عین کے طور پر کرایہ پر دے دیں، یہ ان کے نزدیک مباحات کے حاصل کرنے میں شرکت کے درست ہونے پر قیاس ہے[۱]۔

ضمیمہ:

۱۲۰ - شرکت فاسدہ میں فروخت کرنے والا شریکین میں سے کسی ایک کے ہاتھ اپنی فروخت کی ہوئی چیز کے ثمن کا مطالبہ کیسے کرے گا، اگر ایک شریک غائب ہو اور دوسرا موجود؟

مالکیہ کہتے ہیں: حالات تین ہیں:

پہلی حالت: فروخت کرنے والے کو شرکت کے فاسد ہونے کا علم ہو، اس صورت میں اس کو حاضر شریک سے ثمن میں اس کے حصہ کے بقدر ہی مطالبہ کرنے کا حق ہوگا۔

دوسری حالت: فروخت کرنے والے کو شرکت کا علم ہو، لیکن اس کے فاسد ہونے کا علم نہ ہو تو اس صورت میں سارے ثمن کا مطالبہ حاضر شریک سے کرنے کا اس کو حق ہوگا، اگرچہ اس شریک نے اس سے خود نہ خریدا ہو۔

تیسری حالت: خود شرکت کا علم اس کو نہ رہا ہو، اس حالت میں اگر حاضر شریک نے ہی اس سے خریدا ہو تو سارے ثمن کا مطالبہ اس سے کرے گا، کیوں کہ فروخت کرنے والے نے اس کے ساتھ معاملہ اس شرط پر نہیں کیا کہ وہ آدھے میں دوسرے کا وکیل ہے، اور اگر خود اس نے اس سے نہ خریدا ہو تو اس سے صرف ثمن میں اس کے حصہ کا مطالبہ کرے گا، اس لئے کہ فروخت کنندہ سامان کے صرف اسی حصہ کے بالمقابل کا مالک ہے۔

انہوں نے یہی لخمی سے نقل کیا ہے، لیکن خرشی نے اس کے خلاف لکھا ہے، دیکھنا چاہیں تو دیکھ لیں۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵/۱۱۶۔

شرکت کے ختم ہونے کے اسباب:

عام اسباب:

شرکت کے ختم ہونے کے عام اسباب وہ ہیں جو کسی ایک شرکت کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ ہر طرح کی شرکتوں میں آتے ہیں، اور وہ یہ ہیں:

۱۲۱ - اول: شریکین میں سے کسی کا شرکت کو فسخ کر دینا، عقد کے عدم لزوم پر بحث کے ضمن میں اس پر گفتگو ہو چکی ہے۔

۱۲۲ - دوم: حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ایک شریک کا شرکت سے انکار کرنا اس کو فسخ کرنے کے درجہ میں ہے، حتی کہ اگر شرکت ہوئی بھی ہو تو دوسرے شریک کے لئے اس انکار کے علم کے بعد اور خود اس انکار کرنے والے کے لئے شرکت کے مال میں اپنے شریک کے حصہ میں تصرف کرنا ممنوع ہوگا، اور اگر اس میں تصرف کر دے تو اس پر اس کا ضمان ہوگا، جیسے غصب کرنے والا ضامن ہوتا ہے، اس کو اس کا نفع ملے گا، اسی پر اس کا خسارہ آئے گا، اس لئے کہ اس نے شریک کی اجازت کے بغیر تصرف کیا ہے، اگرچہ امام ابوحنیفہ وامام محمد کے نزدیک اس سے ملنے والا نفع اس کے لئے حلال نہیں، لہذا وہ اس کو صدقہ کر دے گا[۱]۔ شافعیہ نے حنابلہ کے برخلاف صراحت کی ہے کہ وکالت انکار کے سبب باطل ہو جاتی ہے، اگر انکار بالقصد ہو، اس کا کوئی اور مقصد نہ ہو (مثلاً وکالت کے مال کو کسی ظالم وجابر کے ہاتھ میں جانے سے بچانا)، اور شرکت ان کے نزدیک محض وکالت ہے[۲]۔

۱۲۳ - سوم: اگر ایک شریک جنون مطبق[۳] کا شکار ہو جائے، اور

(۱) فتح القدیر ۵/۳۴، رد المحتار ۳/۳۵۷-۳۶۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/۲۱۴-۲۳۳، مطالب اولی النہی ۳/۴۵۸۔

(۳) باء کے کسرہ کے ساتھ، عوام اس پر فتحہ پڑھتے ہیں، قیاس میں اس کی ایک وجہ ہے، لیکن وہ منقول نہیں، ''المصباح'' میں اسی طرح ہے۔

جنون مطبق ایک ماہ یا ایک سال تک مسلسل (جیسا کہ حنفیہ کے یہاں اختلاف ہے)(۱) پاگل رہنے کے بعد ہی ہوگا، تو شرکت اس پاگل پن کے شروع ہونے کے بعد اس مدت کے گزرنے پر ہی ختم ہوگی۔

شرکت کے باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا مدار وکالت پر ہے، وہ وکالت کے بغیر نہیں ہوسکتی، اور وکالت جنون مطبق سے باطل ہوجاتی ہے، اس لئے کہ وہ اہلیت کو ختم کردیتا ہے۔

مجنون کے حصہ میں دوسرے شریک کے تصرف کے بارے میں یہاں وہی مسئلہ آئے گا جو انکار کے بارے میں گذر چکا ہے (۲)۔ شافعیہ وحنابلہ نے بھی (مدت کی تعیین کے بغیر) جنون کے سبب بطلان ہونے کی صراحت کی ہے (۳)۔

۱۲۴- چہارم: ایک شریک کی موت: اس لئے کہ موت وکالت کو ختم کردیتی ہے، اور ضمنی وکالت شرکت کی حقیقت کا جزو ہے، اس سے ابتداء یا بقاء کے مرحلہ میں علاحدہ نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ شرکت کے آغاز سے اس کے اختتام تک ہر شریک کے لئے دوسرے کی طرف سے تصرف کی ولایت کا ثابت اور برقرار رہنا لازمی ضرورت ہے، البتہ اموال میں موت کے سبب شرکت کا بطلان اس پر موقوف نہیں کہ شریک کو موت کا علم ہوجائے، اس لئے کہ یہ حکمی غیر مقصود معزولی ہے جسے مقدم اور موخر کرنا ممکن نہیں ہے، کیوں کہ موت ہوتے ہی مردے کے مال کی ملکیت شرعی طور پر اس کے ورثاء کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، لہذا شریعت کی نافذ کردہ چیز کو موقوف کرنا ممکن نہیں (۱)۔

موت کی وجہ سے شرکت محض میت کے حق میں باطل ہوجاتی ہے، لہذا اگر اس کا صرف ایک شریک ہو تو لازمی طور پر کچھ بھی شرکت باقی نہ رہے گی، لیکن اگر اس کے کئی ایک شریک ہوں تو تا حیات باقی شرکاء کے مابین شرکت باقی رہے گی (۲)۔

اس سبب بطلان کی بھی شافعیہ و حنابلہ نے صراحت کی ہے (۳)۔

۱۲۵- شافعیہ وحنابلہ نے کہا ہے کہ رشید (ہوش مند) وارث کو تقسیم کرنے اور نئے سرے سے شرکت کرنے کے درمیان اختیار ہے، اور غیر رشید وارث کے ولی پر یا اس شریک کے ولی پر جس کے جنون کے سبب شرکت ختم ہوگئی واجب ہے کہ ان دونوں میں سے جو زیر پرورش شخص کے لئے زیادہ بہتر ہو اس کو اختیار کرے، ہاں اگر ترکہ پر دین ہو یا اس میں کسی غیر معین شخص کے لئے وصیت ہو تو از سر نو شرکت کا جواز ان دونوں کی (گو کہ ترکہ کے باہر سے ہو) ادائیگی پر موقوف ہوگا، اس لئے کہ وہ دونوں ترکہ کے ساتھ رہن کے متعلق ہونے کی طرح متعلق ہوتے ہیں، اور مرہون میں شرکت درست نہیں۔

متعین موصی لہ (جس کے لئے وصیت کی گئی) ان تمام امور میں وارث کی طرح ہے، اور متعدد ہونے کی صورت میں اس کو ایک وارث کی طرح مانا جائے گا، شافعیہ شرکت کو ازسرِ نو قائم کرنے کے بارے میں برقرار رکھنے کے الفاظ پر اکتفاء کرتے ہیں، اگرچہ ان کی بعض عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اکتفاء اس صورت کے ساتھ خاص ہے جب کہ شرکت کا مال سامان ہو (۴)۔

---

(۱) پہلی رائے امام ابو یوسف کی اور دوسری امام محمد کی ہے، ترجیح میں اختلاف ہے، اس کو اس کی توجیہات کے ساتھ دیکھئے: البدائع ۶/ ۷۸، مجمع الانہر ۲/ ۷۲۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۷۸، رد المحتار ۳/ ۳۶۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۵، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۳۳۔

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۳۴۔

(۲) رد المحتار ۳/ ۳۶۱۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۵، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۳۳۔

(۴) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۰، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۳۴۔

۱۲۶- پنجم: حنفیہ کی رائے ہے کہ کسی ایک شریک کے مرتد ہوکر دارالحرب چلے جانے کا فیصلہ ہونے سے شرکت ختم ہوجاتی ہے کیوں کہ اس کی وجہ سے وہ اہل حرب میں داخل ہوجاتا ہے، اوران کے نزدیک اس امر کا فیصلہ حکمی موت ہے، بلکہ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ مذکورہ فیصلہ سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ حکمی موت ارتداد کے وقت ہی سے تھی[۱]۔ اور اگر اس سبب سے شرکت باطل ہوجائے، پھر وہ شریک مسلمان ہوکر لوٹ آئے تو شرکت کے تعلق سے یہ بے سود ہوگا، کیوں کہ شرکت باطل ہوچکی اور معاملہ ختم ہوگیا۔

رہا اس طرح کا فیصلہ صادر ہونے سے قبل ارتداد (خواہ اس کے ساتھ وہ دارالحرب میں چلا گیا ہو یا نہ گیا ہو) تو اس کے نتیجہ میں شرکت موقوف کردی جائے گی، یہاں تک کہ اگر وہ مرتد دوبارہ اسلام لے آئے تو اس شرکت کی سابقہ نوعیت لوٹ آئے گی اور اگر مرجائے یا قتل کردیا جائے تو ظاہر ہوگا کہ شرکت ارتداد کے وقت سے باطل تھی[۲]۔

۱۲۷- ششم: شرائط عقد کی خلاف ورزی: مثلاً شریک اس جگہ کی حدود سے آگے بڑھ جائے جس کی قید شرکت میں ہو[۳]۔ البتہ یہ بطلان کلی یا جزوی خلاف ورزی کے بقدر ہوگا، کلی خلاف ورزی کی مثال: ایک شریک دوسرے کو سامان لے کر باہر نکلنے سے منع کردے، پھر بھی وہ سامان لے کر نکل جائے۔

جزوی خلاف ورزی کی مثال:

وہ ادھار بیچے، اور اس کا شریک اس کی اجازت نہ دے تو یہ بیع شریک کے حصہ میں باطل ہوگی، اور فروخت کرنے والے کے حصہ میں نافذ ہوگی اور اس حصہ میں اس وقت شرکت بھی باطل ہوجائے گی۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۱۲، رد المحتار ۳/ ۳۰۹۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۳۴، رد المحتار ۳/ ۳۶۱-۳۶۲۔

(۳) رد المحتار ۳/ ۳۵۷۔

۱۲۸- لیکن مالکیہ عقد کے شرائط بلکہ اس کے مزاج کی خلاف ورزی پر صرف یہ مرتب کرتے ہیں کہ دوسرے شریک کو حق ہوگا کہ اس تصرف کو رد کردے جس کے ذریعہ خلاف ورزی ہوئی ہے، اور اگر خلاف ورزی کے سبب مال ضائع ہوجائے تو خلاف ورزی کرنے والے کو ضامن بنائے، چنانچہ انہوں نے اس کی صراحت شریک عنان کے یک طرفہ بلا مشورہ تصرف کرنے کے مسئلہ میں کی ہے، کیوں کہ شرکت عنان کا تقاضا ہے کہ کوئی شریک اپنے طور پر دوسرے سے رائے لئے بغیر تصرف نہ کرے[۱]، یہی حنفیہ کے نزدیک ہے، اور اپنے شریک کی اجازت کے بغیر ادھار فروخت کرنے کے مسئلہ کے تئیں شافعیہ[۲] کے موقف سے یہی سمجھ میں آتا ہے، یہ اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ مانا جاتا ہے کہ ادھار فروخت کرنے کا حق عقد شرکت کے مزاج سے میل نہیں کھاتا[۳]۔

۱۲۹- ہفتم: شافعیہ وحنابلہ نے اسباب بطلان میں لکھا ہے: کم عقلی کے سبب کسی شریک پر پابندی عائد ہونا ہے، اور شافعیہ نے دیوالیہ پن کے سبب پابندی کا اضافہ کیا ہے، البتہ یہ دیوالیہ پن کے تعلق سے جزوی سبب بطلان ہے، بایں معنی کہ دیوالیہ شخص پر پابندی لگنے کے بعد اس کی طرف سے کوئی ایسا تصرف نافذ نہ ہوگا جو پابندی کی وجہ سے اس کے لئے ممنوع ہوگیا ہو، اور شافعیہ کا قاعدہ ہے کہ ذمہ میں خرید وفروخت دیوالیہ شخص کی طرف سے نافذ ہوتے ہیں، رہا کم عقل تو وصیت اور مدبر بنانے کے علاوہ اس کا کوئی مالی تصرف درست نہیں، لہٰذا اگر دیوالیہ شخص یا اس کا شریک شرکت کے مال میں سے کچھ فروخت کردے تو غیر دیوالیہ کے حصہ میں نافذ ہوگا، اور اگر دیوالیہ شخص اپنے ذمہ میں شرکت کے لئے کوئی چیز خریدے تو ان کے

(۱) بلغۃ السالک ۲/ ۱۷۱۔

(۲) اجازت کے تئیں ان کا موقف مشہور ہے۔

(۳) نہایۃ المحتاج اور اس کے حواشی ۵/ ۹۔

نزدیک وہ شرکت میں نافذ ہوگی(۱)۔

خاص اسباب:

۱۳۰- اول: حنفیہ کے نزدیک شرکت اموال میں مال کا ہلاک ہونا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ دونوں یعنی شریکین میں سے ہر ایک کا مال ہلاک ہوجائے، خواہ یہ شرکت کے مال کے ذریعہ خریداری سے قبل ہو یا اس کے بعد، یا شرکت کے مال کے ذریعہ کچھ خریداری سے قبل کسی ایک کا مال ہلاک ہوجائے، اس صورت مسئلہ کی شق دوم کا تصور صرف اس صورت میں ہوگا جب کہ اس ایک شخص کا مال دوسرے کے مال سے علاحدہ ہو، اس وجہ سے کہ دونوں کی جنس الگ تھی یا مخلوط نہیں کیا گیا تھا، اور اگر دونوں ایک جنس کے ہوں اور دونوں کو مخلوط کردیا گیا ہو تو اب جو بھی مال ہلاک ہوگا دونوں شریک کا ہلاک ہوگا، کیوں کہ یہ قطعی فیصلہ کرنا ممکن نہیں کہ جو مال ہلاک ہوا وہ ایک کا تھا دوسرے کا نہیں، اب جو مال رہ گیا ہے وہ مشترک ہوگا، مال کی ہلاکت کے سبب شرکت کے باطل ہونے کا راز یہ ہے کہ جب شرکت کا سارا مال ہلاک ہوجائے تو عقد کے لئے متعین محل ہلاک ہوگیا، اور عقد اپنے محل کے فوت ہونے سے باطل ہوجاتا ہے، جیسے مبیع کے ہلاک ہونے سے بیع باطل ہوجاتی ہے، یہاں ہلاک ہونے والا مال معین طور پر محل عقد صرف اس لئے ہے کہ اثمان (اگرچہ معاوضات کے اندر متعین نہیں ہوتے، تاکہ وہ ثمنیت کی حقیقت سے خارج نہ ہوجائیں اور مقصود بالذات سامان نہ بن جائیں) معاوضات کے علاوہ (جیسے ہبہ اور وصیت) ہر ایسے عقد میں جس میں ان کے بالمقابل عوض نہ ہو متعین ہوجاتے ہیں، اور یہی شرکت کی حقیقت ہے(۲)۔

جب خریداری سے قبل کسی ایک مال کی ہلاکت سے شرکت باطل ہوجائے تو دوسرا مال خالص اس کے مالک کا ہوگا۔ اور اس کے بعد اس کے ذریعہ سے جو چیز وہ خریدے گا وہ خاص اسی کی ہوگی، جس کا مال ہلاک ہوگیا اس کو کوئی اختیار اس پر نہ ہوگا، نہ شرکت کے طور پر، کیوں کہ اس کا باطل ہونا معلوم ہے، اور نہ وکالت کے طور پر جو شرکت کے ضمن میں تھی، کیوں کہ شرکت کا باطل ہونا اپنے ساتھ اس کو بھی باطل کردے گا، اور اگر شرکت وکالت کے لفظ سے ہوئی ہو(۱) تو باقی مال والا اس سے جو چیز خریدے گا وہ وکالت کے حکم سے مشترک ہوگی، اس لئے کہ صریح وکالت شرکت کے باطل ہونے سے باطل نہیں ہوتی(۲)۔ اور وہ اپنے شریک سے اس کے حصہ کا ثمن مانگے گا، لیکن اب یہ شرکت ملک ہوگی، کیوں کہ دونوں میں شرکت کا عقد نہیں رہا۔

۱۳۱- حنابلہ کی رائے ہے کہ ایک مال کا ہلاک ہونا علی الاطلاق شرکت کا ہوگا، اور باقی جو ہلاکت سے بچ جائے وہ بھی شرکت کا ہوگا، کیوں کہ وہ محض عقد شرکت سے دونوں مالوں کے مشترک ہونے کا حکم لگاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مال ایک لفظ کے ذریعہ تقسیم کیا جاتا ہے، جیسا کہ خرص (اندازہ لگانے) میں ہوتا ہے، تو اس میں تعجب نہیں کہ مال میں ایک لفظ کے ذریعہ شرکت ہوجائے، جیسا کہ عقد شرکت میں ہوتا ہے، اب اگر آدھے آدھے مال کے ذریعہ شرکت ہو تو نفس عقد کا تقاضا ہے کہ ہر شریک کے لئے اپنے ساتھی کے آدھے مال میں ملکیت ثابت ہو(۳)۔ مالکیہ نے اپنے معتمد قول میں میانہ روی اختیار کی ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں: اگر دونوں مالوں کو مخلوط کرنے سے قبل ایک مال ہلاک ہوجائے اگرچہ مخلوط کرنا حکمی ہو تو خاص طور پر اس

(۱) الرشیدی علی نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۰، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۲۳۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۷۸، فتح القدیر ۵/ ۳۵۴۔

(۱) مثلاً دونوں نے کہا: ''ہمارا اتفاق ہے کہ ہم میں سے ہر ایک جو چیز خریدے گا وہ ہمارے درمیان مشترک ہوگی، رد المحتار ۳/ ۳۵۴۔
(۲) فتح القدیر ۵/ ۲۳، بدائع الصنائع ۶/ ۷۸، رد المحتار ۳/ ۳۵۳-۳۵۴۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۲۸۔

کے مالک کے ضمان سے ہلاک ہوگا، نہ کہ شرکت کے ضمان سے، اس کے باوجود شرکت باقی رہے گی، یعنی شرکت کے باقی مال سے جو چیز خریدی جائے گی شرکت کی ہوگی، اور جس شریک کا مال تلف ہوا ہے اس پر ثمن میں اس کا حصہ واجب ہوگا، الا یہ کہ خریداری دوسرے مال کی ہلاکت کا علم خریدار کو ہونے کے بعد ہو، اور جس شریک کا مال ہلاک ہوا ہے وہ اس میں شرکت نہ چاہتا ہو، یا وہ تو چاہے لیکن دوسرا دعوی کرے کہ اس نے اس چیز کو خاص اپنے لئے خریدا ہے تو اس صورت میں وہ چیز تنہا باقی مال والے کی ہوگی [1]۔

اس سلسلہ میں شافعیہ کا صریح کلام ہم نے نہیں دیکھا۔ البتہ انہوں نے شرکت کے صحیح ہونے کے شرائط میں مال کو مخلوط کرنا قرار دیا ہے، جس کا تقاضا ہے کہ مخلوط کرنے کے علاوہ میں کسی ایک مال یا دونوں مالوں کی ہلاکت سے شرکت باطل ہوجائے [2]۔

۱۳۲ - دوم: شرکت مفاوضہ میں مساوات کا ختم ہوجانا، خواہ راس المال (سرمایہ) میں مساوات مفقود ہو یا اہلیت تصرف میں، ان میں سے کسی وجہ سے اگر مفاوضہ باطل ہوجائے تو عنان ہوجائے گی، کیوں کہ عنان میں مساوات شرط نہیں، جیسا کہ معلوم ہے، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے [3]۔

سوم: وقت کے ساتھ مقید شرکت میں مدت کا ختم ہونا ہے، اورگذر چکا ہے کہ وقت کے ساتھ مقید کرنا حنفیہ میں طحاوی کے علاوہ تمام فقہاء کے نزدیک درست ہے۔

(۱) بلغۃ السالک ۲/ ۱۶۸۔

(۲) نہایۃ المحتاج مع حواشی ۵/ ۱۰، مغنی المحتاج ۵/ ۲۱۵۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۱۱۔

شروع

تعریف:

۱ - شروع: ''شرع'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **شرعت في الأمر أشرع شروعا:** کام شروع کرنا، **شرعت في الماء شروعا:** دونوں ہتھیلیوں سے پانی پینا یا پانی میں داخل ہونا، **شرعت المال** (ای الإبل) **أشرعه:** اونٹ کو پانی پر لے جانا، **شرع الباب إلی الطابق شروعا:** ملا ہوا ہونا۔ **طریق شارع:** عام راستہ، اور **أشرعت الجناح إلی الطریق:** راستہ میں سائبان نکالنا۔

اسی سے ''**شرع الله الدين**'' ہے، یعنی اللہ نے دین مقرر کیا اور واضح کیا، اور اسی سے شریعت ہے، یعنی وہ عقائد واحکام جو اللہ تعالی نے اپنے بندوں کے لئے مقرر کئے ہیں [1]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

شروع سے متعلق احکام:

عبادات کو شروع کرنا:

۲ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عبادات کو شروع کرنا الگ الگ عبادات کے لحاظ سے حقیقتاً یا حکماً نیت کے ساتھ متصل فعل کے ذریعہ ہوتا ہے، مثلاً: نماز کو شروع کرنا نیت کے ساتھ تکبیر تحریمہ سے، اور

(۱) لسان العرب، المشوف المعلم ۱/ ۴۲۳-۴۲۴، المصباح المنیر، مختار الصحاح، المعجم الوسیط۔

روزہ کوشروع کرنا نیت اور کھانے پینے اور جماع سے رکنے کے ذریعہ ہوتا ہے (۱)۔

(دیکھئے: اصطلاح ''عبادت''، ''نیت''، ''صلاۃ''، ''صوم''، ''حج''، ''جہاد''، ''ذکر'')۔

معاملات کوشروع کرنا:

۳-معاملات کوشروع کرنا قول کے ذریعہ ہوگا یا جو قول کے قائم مقام اور اس کا نائب ہو اس کے ذریعہ، مثلاً: معاطاۃ (یعنی بغیر کچھ کہے لین دین) ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں، یا تحریر یا اشارہ۔

یہاں پر بیع یا نکاح یا اجارہ یا ہبہ یا وقف یا وصیت یا عاریت اور دوسرے انواع واقسام کے معاملات میں نیت کوشروع کرنا شمار نہیں کیا جاتا ہے، اس لئے کہ دل کے قصد کا ہمیں علم نہیں، لہذا یہ معاملات ''ایجاب'' و''قبول'' پر مبنی ہیں، اور ایجاب کرنے والے کا یہ کہنا کہ میں نے فلاں فلاں چیز تمہارے ہاتھ بیچ دی، بیع کوشروع کرنا ہے، اور اگر خریدار اس ایجاب کو قبول کرلے گا تو بیع مکمل ہوجائے گی (۲)۔

جنایات (جرائم) کوشروع کرنا:

۴-جنایات اور حدود میں شروع کرنا فعل کے ذریعہ ہوتا ہے، قول یا نیت کے ذریعہ نہیں۔

شروع کرنے کے بعد جس کی تکمیل واجب ہے:

۴-م-اللہ تعالی نے جو چیز مکلّف پر واجب کی ہے اگر وہ اس کو شروع کردے تو اس کا مکمل کرنا بالاتفاق اس پر واجب ہے، اور اس کی تکمیل سے قبل اس کے لئے اس کو توڑنا یا چھوڑنا جائز نہیں ہے۔

اس سے ضرورت کی وہ حالت مستثنی ہے جو تکمیل سے مانع ہو، مثلاً نمازی کا وضو ٹوٹ جائے، یا وہ بے ہوش ہوجائے یا دوران نماز عورت کو ماہواری آجائے، اور اس کے علاوہ دوسری چیزیں جو مکلّف کو تکمیل کرنے سے روک دیتی ہیں۔

دیکھئے: اصطلاح ''استیناف''، ''حیض'' اور ''صلاۃ''۔

نماز ہی کی طرح ہر فرض کام مثلاً: روزہ یا زکاۃ یا حج ہے کہ اگر ان کوشروع کردے تو ان کی تکمیل واجب ہوگی، اور چھوڑنے سے گنہگار ہوگا، اور کبھی اس کے سبب دنیا میں اس کو سزا ملتی ہے جیسے کفارہ اس شخص کے لئے جو رمضان کے دن میں بلا عذر، جان بوجھ کر روزہ توڑ دے،، اور قربانی کا جانور اس شخص پر لازم ہونا جو اپنا حج یا عمرہ فاسد کردے، اور اگلے سال ان دونوں کو دوبارہ کرنا لازمی امر ہے جو اس کے ذمہ سے متعلق ہے۔

زرکشی نے کہا: فرض کفایہ کوشروع کرنے والا اگر اس کو توڑنا چاہے تو اگر اس کے توڑنے سے کئے ہوئے عمل کا باطل ہونا لازم آئے تو ایسا کرنا حرام ہے، مثلاً نماز جنازہ، ورنہ اگر اس کے توڑنے سے شارع کا مقصود مصلحت فوت نہ ہو بلکہ پورے طور پر حاصل ہوجائے تو توڑنا بالیقین جائز ہے جیسے کسی ڈوبتے کو بچانا شروع کرے، پھر اس کو بچانے کے لئے کوئی اور آجائے۔

ہاں انہوں نے لقیط (پڑا ہوا بچہ) کے بارے میں لکھا ہے کہ جو اس کو اٹھالے اس کے لئے جائز نہیں کہ کسی اور کے پاس اس کو منتقل کردے، اور اگر شارع کا مقصود مصلحت حاصل تو ہوجائے لیکن مکمل طور پر حاصل نہ ہو تو بھی اصح یہ ہے کہ اس کے لئے توڑنا جائز ہے، جیسے باجماعت نماز پڑھنے والا الگ نماز پڑھنے لگے اگرچہ ہم کہیں کہ

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۹، ۱۹۹، الہدایہ شرح بدایۃ المبتدی للمرغینانی ۱/ ۳۰، الکافی لابن عبد البر ۱/ ۱۶۴، ۱۹۹، ۳۳۴، ۳۳۴، الاشباہ والنظائر للسیوطی ص/ ۴۳، الأم للامام الشافعی ۱/ ۸۶، روضۃ الطالبین للنووی ۱/ ۲۲۴، شرح التحریر للانصاری ۱/ ۱۸۲ - ۱۸۳، المغنی ۱/ ۱۱۰، ۲۶۴۔

(۲) الہدایہ ۳/ ۱۶، ۱۷، المقدمات الزکیہ ص ۲۵۰ - ۲۵۱۔

جماعت فرض کفایہ ہے، اور کسی علم کو شروع کرنے والا اگر اس کو چھوڑ دے تو اس سے پہلے حاصل کئے ہوئے علم کا باطل ہونا لازم نہیں آئے گا، اس لئے کہ اس کا ایک حصہ دوسرے سے مربوط نہیں ہوتا، اور فرض کفایہ دوسرے کے ذریعہ انجام پاتا ہے، اس طرح صورتیں تین ہیں:

ایسا توڑنا جو کئے ہوئے حصے کو باطل کردے، یہ قطعی طور پر باطل ہے، اور ایسا توڑنا جو گزرے حصے کو باطل نہ کرے اور موجودہ حصہ کو فوت نہ کرے، یہ قطعی طور پر جائز ہے، اور ایسا قطع کرنا جو اصل مقصود کو باطل نہ کرے، البتہ فی الجملہ کسی امر مقصود کو باطل کردے اس میں اختلاف ہے۔

حنابلہ میں سے فتوحی نے کہا: فرض کفایہ شروع کرنے سے فرض عین بن جاتا ہے، اور اظہر قول کے مطابق اس کی تکمیل واجب ہے، شروع کرنے سے اس کا لازم ہونا حفظ قرآن کے مسئلہ سے ماخوذ ہے کہ صحیح مذہب کے مطابق حفظ شروع کرنے کے بعد اس کو ترک کرنا حرام ہے، ایک قول کے مطابق مکروہ ہے [1]۔

۵ - وہ سنن جن کی ترغیب شریعت نے دی ہے تو اگر وہ حج یا عمرہ ہو، اور ان کو شروع کردے تو بالاتفاق ان کو پورا کرنا واجب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ" [2] (اور حج وعمرہ کو اللہ کے لئے پورا کرو)۔ اور اگر ان دونوں کے علاوہ ہو تو اس کو شروع کرنے کے بعد اس کو مکمل کرنا مختلف فیہ ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ جو نفل شروع کردے اس پر اس کی تکمیل لازم ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ" [1] (اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کرو)۔ جو ادا کرچکا ہے اسکو باطل کرنے سے بچانا اور محفوظ کرنا واجب ہے، اس لئے کہ یہ عمل اللہ کا حق ہوگیا، اور اس کی حفاظت کا راستہ بس یہی ہے کہ باقی ماندہ کی پابندی کی جائے، لہذا لازمی طور پر تکمیل واجب ہے۔

اب اگر بلا عذر اس سے نکل جائے تو قضا لازم ہوگی، اور اس کے چھوڑنے پر گناہ اور سزا ہوگی، اور اگر کسی عذر سے اس سے نکل جائے تو اس پر قضا لازم ہوگی، اس طرح ان کے نزدیک نفل شروع کرنے کے بعد واجب ہوجاتی ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جو نفل سے عذر کی بنا پر نکل جائے اس پر قضا نہیں، اور جو بلا عذر نکلے اس پر قضا ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر نفل شروع کردے تو اس کو جاری رکھنا اس پر لازم نہیں، اور نہ ہی اس کی تکمیل نہ کرنے پر اس پر قضا واجب ہے، کیوں کہ جب نفل شروع کرنے سے قبل غیر لازم مشروع ہے تو شروع کرنے کے بعد بھی اس کا اسی طرح رہنا واجب ہے، اس لئے کہ مشروعیت کی حقیقت شروع کرنے سے نہیں بدلتی، اور اگر اس کو مکمل کردے تو وہ نفل کو ادا کرنے والا ہوگا نہ کہ وجوب کو ساقط کرنے والا، اور اگر نفل روزہ شروع کرے پھر اس کو مکمل کرنے کی نذر مان لے تو "صحیح قول" کے مطابق اس پر لازم ہوگا۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ جو نفل شروع کرے اس کے لئے اس کو جاری رکھنا مستحب ہے، اور اگر اس سے نکل جائے تو اس پر گناہ نہیں، اور نہ اس پر قضا واجب ہے [2]۔

(۱) جامع الأسرار للبخاری ص/ ۱۰۲، المجموع للنووی ۶/ ۳۹۴، الفوائد فی اختصار المقاصد للعز بن عبد السلام/ ۱۰۵، شرح الکوکب المنیر لابن النجار ۱/ ۳۷۸، المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۲۴۳۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

(۱) سورۂ محمد/ ۳۳۔

(۲) المجموع للنووی ۶/ ۳۹۴، الہدایہ للمرغینانی ۱/ ۱۲۸، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۵۱ - ۱۵۳، المحصول للرازی ۱/ ۲/ ۳۵۷ - ۳۵۸، اصول السرخسی ۱/ ۱۱۵، شرح الجلال المحلی علی منہاج الطالبین ۴/ ۲۹۱ - ۲۹۴، مرآة الأصول

٦ - قرآن کریم کی تلاوت: اگر مکلّف اس کو شروع کرے تو لوگوں سے گفتگو کے لئے اس کو چھوڑ نا مکروہ ہے، لہذا قراءت قرآن پر بات چیت کو ترجیح نہیں دینا چاہئے، حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں آیا ہے: "أنه كان إذا قرأ القرآن لم يتكلم حتى يفرغ منه" (١) (جب وہ قرآن پڑھتے تو فارغ ہونے تک کسی سے بات نہیں کرتے تھے)۔

حیض و نفاس والی عورتیں اگر یہ بھول کر کہ وہ حالت حیض یا حالت نفاس میں ہیں قراءت قرآن شروع کردیں تو ان پر قراءت کو جاری رکھنا واجب نہیں، بلکہ بند کرنا ان پر واجب ہے۔

استحاضہ والی عورت اور صاحب عذر جیسے پیشاب کے قطرات آنا وغیرہ اگر ان میں سے کوئی نماز کے لئے وضو کرے تو اس کے لئے قرآن پڑھنا جائز ہے، اگر وہ باوضو قراءت شروع کرے تو مستحب یہ ہے کہ قراءت بند نہ کرے، اور اس میں قرآن کی سورہ یا حزب کو مکمل کرنا واجب نہیں۔

اگر وہ مکلّف جس کے لئے قراءت قرآن سے کوئی چیز مانع نہیں قراءت شروع کرے، پھر کسی مجبوری کے پیش آنے پر ترک کردے جیسے ہوا خارج ہونے یا پیشاب روکے ہونے کے سبب، تو اس کے لئے جائز ہے کہ قراءت مکمل نہ کرے، بلکہ جہاں تک پہنچا ہے رک جائے، اور اگر بلا کسی مجبوری کے ترک کرنا چاہے تو بس یہ دیکھ لے کہ ایسی جگہ رکے کہ جہاں پڑھے ہوئے حصہ سے متعلق چیز ختم ہورہی ہے، مثلاً حضرت موسی یا ہود یا اہل کہف کا قصہ پڑھ رہا ہو تو مندوب یہ ہے کہ اس کو پورا کرلے تا کہ اس کا کلام ناقص نہ رہ جائے اور تا کہ اس کے ذہن میں مکمل نصیحت آجائے۔

= للأزميري ٢/ ٣٩٣۔

(١) اثر ابن عمر: "أنه كان إذا قرأ القرآن لم يتكلم حتى يفرغ منه" کی روایت بخاری (فتح الباری ٨/ ١٨٩ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اگر قراءت قرآن کے علاوہ کوئی اور کام شروع کرے، مثلاً: کوئی ورد یا وہ جس کو اجتماعی یا انفرادی ذکر کہتے ہیں تو اس سے اس کو مکمل کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس کا پابند نہیں ہے۔

٧ - مباح: اگر مکلّف اس کو شروع کرے تو اس کو مکمل کرنا اور نہ کرنا برابر ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے مکلّف کو اس کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار دیا ہے۔

عقود کو شروع کرنا:

اول: عقد بیع:

٨ - بیع، ایجاب وقبول ہے، اگر ایجاب حاصل ہوجائے تو یہ بیع کو شروع کرنا ہے، اور اگر اس کے مطابق قبول ہوجائے تو یہ بیع کو مکمل کرنا ہے، اور اگر ایجاب کرنے والا اپنے ایجاب سے قبول صادر ہونے سے قبل رجوع کرلے تو یہ بیع کو شروع کرنے سے رجوع کرنا ہے، لیکن اگر ایجاب کرنے والے کے رجوع سے قبل قبول صادر ہوجائے تو بیع مکمل ہوجائے گی (١)۔

دیکھئے: اصطلاح "ایجاب" اور "بیع"۔

دوم: ہبہ:

٩ - ہبہ کا شروع کرنا: "وهبت" (میں نے ہبہ کردیا)، "أعطيت" (میں نے دے دیا) اور "نحلت" (میں نے دے دیا) کے الفاظ سے ہوتا ہے، اور جمہور فقہاء کے نزدیک قبضہ کے بغیر مکمل نہیں ہوتا، اور شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا (٢)۔

(١) مغنی المحتاج ٢/ ٢-٦، المغنی لابن قدامہ ٣/ ٥٦٠-٥٦٦۔

(٢) مطالب اولی النہی ٤/ ٣٧٨، المغنی لابن قدامہ ٥/ ٦٤٩، مغنی المحتاج ٢/ ٣٩٦۔

دیکھئے: اصطلاح ''ہبہ''۔

سوم: وقف:

۱۰- وقف کو شروع کرنا: ''وقفت'' (میں نے وقف کردیا) اور ''حبست'' (میں نے روک دیا) کے الفاظ سے ہوتا ہے، جو ان میں سے کوئی لفظ استعمال کرے وہ وقف کو شروع کرنے والا ہوگا اور وقف اس پر لازم ہوجائے گا، اس لئے کہ ان دونوں کے علاوہ کا احتمال نہیں، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ وقف محض اپنے وجود میں آنے سے لازم نہیں ہوتا، وقف کرنے والا اس سے رجوع کرسکتا ہے، الا یہ کہ اپنی موت کے بعد کے لئے اس کی وصیت کرجائے، یا قاضی اس کے لزوم کا فیصلہ کردے تو لازم ہوجاتا ہے۔

صاحبین نے امام ابوحنیفہ سے اختلاف کرتے ہوئے کہا کہ وقف لازم ہوجاتا ہے اور وہ ملکیت کو منتقل کردیتا ہے، اس کا لازم ہونا قبضہ پر موقوف نہیں۔

امام ابوحنیفہ نے کہا اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے: وقف اس وقت لازم ہوگا جب واقف اس کو اپنے قبضہ سے نکال دے اور (متولی) اس پر قبضہ کرلے[1]۔

دیکھئے: اصطلاح ''وقف''۔

چہارم: وصیت:

۱۱- وصیت کو شروع کرنا قول یا تحریر کے ذریعہ ہوتا ہے، مثلاً: کسی معین یا غیر معین شخص کے لئے وصیت کی جائے اور وصیت کرنے والے کی وفات کے بعد معین موصی لہ (جس کے لئے وصیت کی گئی) کے قبول کرنے سے مکمل اور لازم ہوجاتی ہے[1]۔

دیکھئے: اصطلاح ''وصیت''۔

پنجم: عاریت:

۱۲- اس کو شروع کرنا ایجاب وقبول کے ذریعہ منضبط ہونے والے بقیہ عقود کی طرح ہوتا ہے، لہذا ''أعرتک کذا'' (میں نے تمہیں یہ چیز عاریت میں دی) کہہ کر ایجاب کرنے سے اعارہ شروع ہوتا ہے، اور اس کو قبول کرنا عقد عاریت کو مکمل کرنا ہے، اور اس کے ذریعہ عقد مکمل ہوجاتا ہے، اور عاریت پر دینے والے اور عاریت پر لینے والے میں سے ہر ایک کو یہ حق ہے کہ وہ قبول کے صادر ہونے سے پہلے اور قبضہ سے قبل اس کے لینے کو رد کرکے رجوع کرلے، اور اس کے بعد بھی وہ رجوع کرسکتے ہیں، اس لئے کہ عاریت جمہور کے نزدیک فریقین کے لئے جائز (غیر لازم) عقد ہے۔ دیکھئے: ''اعارۃ''۔

جس چیز میں اجازت کی ضرورت ہو اس کو بلا اجازت شروع کرنا:

۱۳- فرض عبادات کو شروع کرنے کے لئے اجازت کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ مکلفین پر ان کی فرضیت کسی کی اجازت کی متقاضی نہیں۔

غیر فرض عبادات اور معاملات میں شارع نے مکلّف پر صاحب حق کے حق کی خاطر اجازت کو واجب قرار دیا ہے، مثلاً: شوہر کا اپنی بیوی پر حق، ولی کا بچہ اور کم عقل پر حق۔

---

(۱) مطالب اولی النہی ۲۷۳/۴، المغنی ۵۹۷/۵-۵۹۸، ۶۴۹، مغنی المحتاج ۳۸۲/۲، ۳۷۶۔

(۱) المغنی ۶۸/۶-۶۹، مغنی المحتاج مع المنہاج ۳۹/۳، ۷۱-۷۲۔

چنانچہ شوہر کو یہ حق دیا گیا ہے کہ بعض نفل عبادات کی انجام دہی میں اس کی بیوی اس سے اجازت لے، اور اگر شوہر اجازت نہ دے اور عورت اس کی بات نہ مانے تو وہ عورت کو روک سکتا ہے، اور اگر عورت اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر نفلی حج شروع کردے تو شوہر اس کا احرام کھلوا سکتا ہے اور عورت پر اس کی قضا لازم ہوگی۔

اسی طرح اگر بیوی نفل روزہ شوہر کی اجازت کے بغیر شروع کردے تو شوہر اس کا روزہ کھلوا سکتا ہے، اس لئے کہ صحیحین میں یہ حدیث ہے: "**لا يحل للمرأة أن تصوم وزوجها شاهد إلا بإذنه**" [1] (عورت کے لئے اپنے شوہر کی موجودگی میں اس کی اجازت کے بغیر روزہ رکھنا حلال نہیں)۔

شروق

دیکھئے: "طلوع"۔

شطرنج

دیکھئے: "لعب"۔

(۱) حدیث: "**لا يحل للمرأة أن تصوم وزوجها شاهد إلا بإذنه**" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۹۵، طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۱۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

شعائر

تعریف:

۱- شعائر "شعیرۃ" کی جمع ہے، اس کا معنی: علامت ہے، اس کا ماخذ **"إشعار"** (خبر کرنا) ہے، اسی سے **"شعار الحرب"** ہے یعنی لڑائی میں فوجیوں کی مقرر کردہ علامت، جس سے وہ اپنے ساتھی کی شناخت کر سکیں [۱]۔

اگر شعائر کی نسبت اللہ تعالی سے ہو تو اس کے معنی: اللہ تعالی کی طرف سے مقرر کردہ اپنے دین کی علامات ہیں، لہذا جو چیز بھی اس کی اطاعت کی علامت ہو وہ اللہ کے شعائر میں سے ہے [۲]۔

شعائر اللہ کا اصطلاحی مفہوم لغوی مفہوم سے الگ نہیں ہے۔

جو چیز اللہ کے دین اور اس کی اطاعت کی علامت ہو وہ اللہ کے شعائر میں سے ہے، لہذا نماز، روزہ، زکاۃ، حج اور اس کے افعال ومواقیت، شہروں اور گاؤں میں مسلمانوں کی آبادی میں جماعت وجمعہ قائم کرنا، یہ سب اللہ کے شعائر اور اس کی اطاعت کی علامتوں میں سے ہے، اذان، مسجدوں کا قیام، اور اللہ کے راستہ میں جہاد کے ذریعہ مسلمانوں کا دفاع کرنا اللہ کے شعائر میں سے ہے [۳]۔ فرمان باری ہے: **"إِنَّ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ"** [۱] (صفا ومروہ بے شک اللہ کی یادگاروں میں سے ہیں)۔

اسی سورہ کی کئی آیات میں نماز، زکاۃ کا حکم دینے اور صبر اور اللہ کے راستہ میں جہاد کے ذکر کے بعد یہ آیت بتاتی ہے کہ صفا ومروہ کے درمیان دوڑنا اللہ کے شعائر (یعنی اس کے دین کی علامات) میں سے ہے۔

اسی طرح فرمان باری ہے: **"وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ"** [۲] (اور قربانی کے جانوروں کو ہم نے تمہارے لئے اللہ (کے دین) کی یادگاریں بنا دیا ہے)۔

اس فرمان باری میں بھی یہی مراد ہے: **"وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللّٰهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ"** [۳] (اور جو کوئی (دین) خدا کی یادگاروں کا ادب رکھے گا سو یہ (ادب) دل کی پرہیزگاری میں سے ہے)۔ یعنی اللہ کے دین کی اور اس کی اطاعت کی نشانیاں اور ان کی تعظیم سے مراد: شرعاً مطلوبہ طریقہ پر ان کی ادائیگی ہے۔

ایک قول ہے کہ اس آیت میں "شعائر اللہ" سے مراد: حج وعمرہ کے افعال سے متعلق عبادات، ان کے مقامات اور ان کے اوقات ہیں، ایک اور قول ہے کہ ان سے مراد: خاص طور پر ہدی (قربانی کا جانور) ہے، اور ان کی تعظیم سے مراد: ان کو فربہ کرنا ہے، یہ ابن عباس کا قول ہے، اور اس جانور کا اشعار کرنا: ان کی کوہان پر علامت بنانا ہے یعنی چھری سے اس پر نشان لگا دینا تا کہ ان کا "ہدی" ہونا معلوم ہو سکے اور صاحب جانور کے احرام کی حالت میں ہونے کی علامت ہو، اور یہ کہ اس نے اس جانور کو بیت اللہ کے لئے نامزد کر دیا ہے، اس لئے اس

---

(۱) لسان العرب۔

(۲) تفسیر رازی: آیت "إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ" کی تفسیر، التعریفات للجرجانی، تفسیر بیضاوی مذکورہ آیت کی تفسیر میں۔

(۳) تفسیر ابن حبان، تفسیر بیضاوی، تفسیر فخر الدین رازی آیت: "إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ" اور آیت "وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللّٰهِ" کی تفسیر میں۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۵۸۔

(۲) سورۂ حج/ ۳۶۔

(۳) سورۂ حج/ ۳۲۔

کوکوئی نہ چھیڑے[۱]۔

فرمان باری ہے: ”يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تُحِلُّوْا شَعَائِرَ اللّٰهِ وَ لاَالشَّهْرَ الْحَرَامَ“[۲] (اے ایمان والو! بےحرمتی نہ کرو اللہ کی نشانیوں کی اورنہ حرمت والے مہینوں کی)۔

شرعی حکم:

۲-مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ اسلام کے ظاہری شعائر کو قائم کریں، ان کا اظہار کریں خواہ یہ شعائر فرض ہوں یا غیر فرض۔

لہذا اگر کسی محلّہ یا شہر یا دیہات کے مسلمان اسلام کے کسی ظاہر شعار کو ترک کرنے پر اتفاق کرلیں تو ان سے جنگ کی جائے گی، خواہ یہ شعار فرض ہو یا سنت مؤکدہ، جیسے فرض نماز کے لئے جماعت اور اس کے لئے اذان، عیدین کی نماز، اور ان کے علاوہ اسلام کے دوسرے ظاہری شعائر[۳]۔

اس لئے کہ شعائر اللہ کا ترک کرنا اللہ کی اطاعت اور اس کے اوامر کے اتباع میں سستی کرنے کی دلیل ہے۔

اسلام کے شعائر میں سے: حج کے افعال مثلاً احرام، طواف، سعی، عرفہ، مزدلفہ اور منی میں وقوف، ہدی ذبح کرنا اور ان کے علاوہ حج کے دوسرے ظاہری افعال ہیں، اور حج کے علاوہ شعائر میں: اذان، اقامت، باجماعت نماز، جمعہ، عیدین اور جہاد وغیرہ ہیں۔

ان میں سے ہر ایک کے احکام ”الموسوعہ“ میں اپنی اصطلاحات کے تحت دیکھے جائیں۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سورۂ مائدہ/۲۔

(۳) أسنى المطالب ۴/۱۷۴، روضة الطالبين ۱۰/۲۱۷، بدائع الصنائع ۱/۲۳۲، ۷/۹۸، کشاف القناع ۱/۲۳۲، نہایۃ المحتاج ۲/۳۶-۳۷۔

شِعار

تعریف:

۱-شعار کپڑوں میں صرف وہ کپڑا ہے جو انسان کے بدن سے ملا ہوا ہو، دوسرے کپڑے نہیں، اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ بالوں سے متصل ہوتا ہے۔

حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ”**الأنصار شعار والناس دثار**“[۱] (یعنی انصار استر ہیں اور باقی لوگ ابرہ ہیں)، حضور ﷺ انصار کی محبت وقرب کو بیان کررہے ہیں۔

شعار کے معنی وہ علامت بھی ہے جو انسان جنگ میں اپنے لئے مقرر کرلیتا ہے، اور **شعار العساکر** سے مراد یہ ہے کہ فوجی کوئی ایسی علامت لگالیں جس سے ساتھی ایک دوسرے کو پہچان سکیں، اور شعار کا ایک معنی جنگ میں فوج کے علامتی الفاظ بھی ہیں جن سے وہ ایک دوسرے کو پکاریں اور پہچانیں، حدیث میں ہے: ”**أن شعار رسول الله ﷺ أمت، أمت**“[۲] (رسول اللہ ﷺ کا شعار: میری امت میری امت ہے)۔

(۱) حدیث: ”الأنصار شعار و الناس دثار“ کی روایت بخاری (الفتح ۸/۴۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۷۳۹ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن زید سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ”کان شعار النبي ﷺ: أمت أمت“ کی روایت حاکم (۲/۱۰۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے سلمہ بن اکوع سے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے، ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

"أشعر القوم" قوم کا اپنے مخصوص الفاظ سے پکارنا، شعار بمعنی علامت ہے، اصمعی نے کہا: میری رائے یہی ہے کہ مشاعر حج اسی سے ماخوذ ہے، اس لئے کہ وہ حج کی علامات ہیں[۱]۔

فقہاء کے نزدیک شعار ظاہری امتیازی علامت ہے، کپڑوں میں شعار: وہ کپڑا ہے جو جسم کے بال سے متصل ہو (استر) اور یہ دثار (ابرہ) کے نیچے ہوتا ہے، دثار جسم سے نہیں لگتا، جب کہ شعار جسم سے لگتا ہے[۲]۔

اجمالی حکم:

الف- کفار کے شعار کی مشابہت اختیار کرنا:

۲- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اس کپڑے میں غیر مسلموں کی مشابہت اختیار کرنا جو ان کو مسلمانوں سے ممتاز کرتا ہو، جیسے زنار (جنیو) وغیرہ جو ان کا شعار ہو اس کے ذریعہ سے وہ مسلمانوں سے ممتاز ہوں، اسے اختیار کرنے والے پر کفر کا حکم لگایا جائے گا، اگر اس کو کھلے طور پر دار الاسلام میں کوئی انجام دے اور اس کا یہ کام کفار کی طرف میلان کے طور پر ہو، یعنی دنیاوی احکام میں اس پر کفر کا حکم ہوگا، الا یہ کہ ایسا کرنا گرمی یا سردی کی مجبوری یا جنگ میں دھوکہ و چال کے طور پر یا دشمن کے مجبور کرنے کے سبب ہو، لہذا اگر بعد میں معلوم ہو کہ اس نے اس کو کفر کی حقیقت تسلیم کرتے ہوئے نہیں پہنا تو فیما بینہ وبین اللہ اس کے کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من تشبہ بقوم فھو منھم"[۱] (جو کسی قوم کی مشابہت اختیار کرے وہ انہیں میں سے ہے)۔ اس لئے کہ کفار کا خاص لباس کفر کی علامت ہے، اور علامت کے ذریعہ استدلال اور اس کی دلالت پر فیصلہ کرنا شرعاً وعقلاً مسلم ہے[۲]۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: "تشبہ" فقرہ/۴، اور "ألبسہ"۔

ب- شہرت کی علامت والا لباس پہننا:

۳- یعنی ایسا لباس جو شہر والوں کے معمول کے خلاف ہو کہ اگر کوئی اس کو پہنے تو لوگوں میں اس کی شہرت ہوگی اور اس کی طرف لوگ اشارہ کریں گے، یہ شرعاً مکروہ ہے، اس لئے کہ ابن عمرؓ کی حدیث میں فرمان نبوی ہے: "من لبس ثوب شھرة في الدنیا ألبسہ اللہ ثوب مذلة یوم القیامة، ثم ألھب فیہ ناراً"[۳] (جو دنیا میں نام ونمود کا کپڑا پہنے گا اللہ تعالی قیامت کے دن اس کو ذلت کا کپڑا پہنا کر اس میں آگ لگا دیں گے)۔ نیز اس لئے کہ یہ لوگوں کو غیبت کرنے پر آمادہ کرنے کا سبب ہے[۴]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "ألبسہ" فقرہ/۱۶، ۶/۱۳۶۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، التہذیب للأزہری۔

(۲) الإقناع للخطیب الشربینی ۱/۱۴۰، کشاف القناع عن متن الإقناع ۳/۱۲۸، فتح القدیر ۵/۳۰۲، ابن عابدین ۵/۲۲۶-۲۲۷۔

---

(۱) حدیث: "من تشبہ بقوم فھو منھم ......" کی روایت ابوداؤد (۴/۳۱۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اقتضاء الصراط المستقیم (۱/۲۳۶ طبع العبیکان) میں ابن تیمیہ نے اس کو جید قرار دیا ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/۲۷۶، جواہر الإکلیل ۲/۲۷۸، تحفۃ المحتاج ۹/۹۲۔

(۳) حدیث: "من لبس ثوب شھرة فی الدنیا ......" کی روایت ابن ماجہ (۲/۱۱۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور یہ حدیث حسن ہے۔

(۴) المدخل لابن الحاج ۱/۱۳۷، کشاف القناع عن متن الإقناع ۱/۲۷۸، ۲۸۵ طبع النصر الحدیثہ۔

ج۔شراب نوشوں کی علامت والا آلہ استعمال کرنا:

۴- گانے بجانے کے آلات کے بارے میں اہل علم کا اختلاف ہے، اکثر کے نزدیک معتمد یہ ہے کہ جو آلات شراب نوشوں کا شعار ہیں جیسے ستار، سارنگی، جدک، جھانجھ، عراقی باجہ، اور دوسری نوعیت کے تانت اور باجے ان کو استعمال کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اس سے ملنے والی لذت شراب نوشی کی طرح بگاڑ پر آمادہ کرتی ہے، خصوصاً جس نے اس کو ابھی جلد ہی چھوڑا ہو، نیز اس لئے کہ یہ فاسقوں کا شعار ہے، جن کی مشابہت اختیار کرنا حرام ہے، اور جو بلا قصد اس کو سنے وہ اس سے خارج ہے[۱]۔

دیکھئے: ''سماع'' اور ''ملاہی''۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۸۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۸، ۱۱/۲، ۲۳۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۱، المغنی ۹/ ۱۷۵-۱۷۶۔

شَعر، صُوف اور وَبَر

تعریف:

۱- ''شعر'' لغت میں وہ بال ہے جو انسان وغیرہ کے جسم پر اگے بشرطیکہ صوف (اون) اور وبر (پشم) نہ ہو، ''المعجم الوسیط'' میں ہے: ''شعر'' انسان اور پستان والے دوسرے جان داروں کی کھال پر دھاگے کی طرح کا زائد حصہ ہے، اس کے بالمقابل پرندوں میں ریش (پر)، رینگنے والے جانوروں میں ''خراشیف'' اور مچھلیوں میں ''چھلکا'' ہوتا ہے، اس کی جمع ''أشعار'' و ''شعور'' ہے۔

جس آدمی کے سر اور جسم پر زیادہ بال ہوں اسے: ''رجل أشعر وشعر وشعراني'' کہا جاتا ہے[۱]۔ اور ''صوف'' وہ ہے جو بھیڑ اور اس جیسے جانور کے جسم پر نکلے، یہ ''شعر'' سے خاص ہے، بھیڑ کے لئے صوف (اون) ایسے ہی ہے جیسے بکری کے لئے شعر (بال) اور اونٹ کے لئے وبر (پشم) ہوتا ہے[۲]۔

وبر (پشم): جو اونٹ اور خرگوش اور ان جیسے جانوروں کے جسم پر نکلتا ہے، اس کی جمع ''أوبار'' ہے، کہا جاتا ہے: ''جمل وبر وأوبر'' بہت بال والا اونٹ، اور ''ناقة وبرة ووبراء''[۳]۔

ریش (پر) جو پرندوں کے جسم اور بازوؤں پر اگتا ہے کبھی

(۱) لسان العرب، القاموس، المصباح المنیر، المعجم الوسیط مادہ: ''شعر''۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''صوف''۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''وبر''۔

صرف بازو کے لئے خاص ہوتا ہے، اور ''فرو'' بعض جانور جیسے ریچھ اور لومڑی کی کھال ہے، جن کو دباغت دے کر گرم اور آرائشی کپڑے بنائے جاتے ہیں، اس کی جمع ''فراء'' ہے۔

انسان کے بال کا حکم:

۲- انسان زندہ ہو یا مردہ اس کا بال پاک ہے، خواہ بال جسم سے لگا ہوا ہو یا علاحدہ ہو، طہارت کے لئے استدلال اس واقعہ سے ہے: ''إن النبي ﷺ ناول أبا طلحة شعره فقسمه بين الناس''[1] (حضور ﷺ نے حضرت طلحہ کو اپنا موئے مبارک عطا فرمایا کہ لوگوں میں اس کو تقسیم کردیں)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ انسان کے بال کو فروخت کرنا یا استعمال میں لانا ناجائز ہے، اس لئے کہ انسان مکرم ہے، فرمان باری ہے: ''وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ''[2] (اور ہم نے بنی آدم کو عزت دی ہے)۔

لہذا انسان کے کسی جز کو ذلیل اور حقیر بنانا جائز نہ ہوگا[3]۔

مردہ جانور کا بال:

۳- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مردار اگر زندگی میں پاک ہو تو اس کا بال پاک ہے۔

تنہا مالکیہ کا قول ہے کہ سور کا بال پاک ہے، اس لئے کہ بحالت حیات وہ پاک ہے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کو کاٹ

(۱) حدیث: ''إن النبي ﷺ ناول أبا طلحة شعره'' کی روایت مسلم (۲/۹۴۸ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے۔

(۲) سورۂ اسراء/۷۰۔

(۳) البنایہ ۶/۴۰۷، حاشیۃ الشبر املسی علی نہایۃ المحتاج ۲/۳۳۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۹، نہایۃ المحتاج ۱/۲۲۸-۲۲۹، کشاف القناع ۱/۵۶-۵۷۔

لیا جائے، اکھاڑا نہ جائے اور اگر اکھاڑا جائے تو اس کی جڑیں نجس اور اوپر کا حصہ پاک ہوگا۔

ان حضرات کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: ''وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَ أَوْبَارِهَا وَ أَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَ مَتَاعًا إِلَى حِينٍ''[1] (اور ان کے اون اور ان کی روئیں اور ان کے بالوں سے (تمہارے) گھر کا سامان اور ایک مدت تک چلنے والی فائدے کی چیزیں بنائیں)۔

یہ آیت احسان جتانے کے طور پر وارد ہے، لہذا ظاہر یہی ہے کہ یہ موت وحیات دونوں حالتوں کو شامل ہے۔

نیز ان کا استدلال حضرت میمونہؓ کی اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا گذر ان کی ایک (مردہ) بکری پر ہوا تو آپ نے فرمایا: ''إنما حرم أكلها''[2] (صرف اس کا کھانا حرام ہے)، ایک روایت کے الفاظ ہیں: ''إنما حرم عليكم لحمها ورخص لكم في مسكها''[3] (تمہارے لئے محض اس کا گوشت حرام ہے، اس کی کھال (سے انتفاع) کی رخصت ہے)۔

ان حضرات کی عقلی دلیل یہ ہے کہ مقرر ومعلوم یہی ہے کہ مردار حالت حیات میں پاک ہوتا ہے، اور موت کے سبب نجاست صرف اس حصہ میں آتی ہے جس میں زندگی ہو اور بال میں زندگی نہیں ہوتی۔

لہذا بالوں میں موت کا اثر نہ ہوگا، اور جب اثر نہ ہوگا تو مقررہ

(۱) سورۂ نحل/۸۰۔

(۲) حدیث: ''إنما حرم أكلها'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/۴۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۲۷۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''إنما حرم عليكم لحمها و رخص لكم فى مسكها'' کی روایت دارقطنی (۱/۴۴ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

شرعی وصف کے باقی رہنے کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ اس کو زائل کرنے والا کوئی سبب نہیں ہے۔

مردار کے بال کی طہارت کے بارے میں اصل یہ ہے کہ جس میں زندگی نہ ہو (اس لئے کہ اس میں احساس و تکلیف نہیں ہوتی ہے) موت کی وجہ سے اس میں نجاست نہیں آئے گی [(۱)]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ مردار کا بال نجس ہے، البتہ اس جانور کا نہیں جس کی کھال دباغت دینے سے پاک ہوجاتی ہے اور دباغت دے دی جائے، اسی طرح وہ بال جو غیر ماکول اللحم جانور کے جسم سے بحالت حیات علاحدہ ہو گیا ہو۔

ان کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: "**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**" [(۲)] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار)۔ یہ بال اور دوسرے تمام اعضاء کو عام ہے، اور مردار ایسے جانور کو کہتے ہیں جس کے سارے اجزاء سے روح شرعی طور پر ذبح کئے بغیر نکل جائے، یہ آیت مردار کی حرمت کے بارے میں خاص اور بال وغیرہ کے بارے میں عام ہے، اور اس کی دلالت پہلی آیت کریمہ: "**وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَ أَوْبَارِهَا وَ أَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَّ مَتَاعًا إِلَى حِيْنٍ**" [(۳)] (اور ان کے اون اور ان کے روئیں اور ان کے بالوں سے (تمہارے) گھر کا سامان اور ایک مدت تک چلنے والی فائدے کی چیزیں بنائیں) سے راجح ہے، اس لئے کہ فرمان باری: "**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**" (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار) محرمات کو بیان کرنے کے لئے ہے، اور پہلی آیت احسان جتانے کے لئے ہے۔

(۱) فتح القدیر ۸۴/۱ - ۸۵ کشاف القناع ۵۶/۱-۵۷، حاشیۃ الدسوقی ۴۹/۱۔
(۲) سورۂ مائدہ / ۳۔
(۳) سورۂ نحل / ۸۰۔

ان کی عقلی دلیل یہ ہے کہ ہر وہ جانور جو موت سے ناپاک ہوجاتا ہے اس کا بال اور اون بھی ناپاک ہوجائے گا [(۱)]۔

مردہ "انسان" کا بال:

اول: مردہ مرد کے سر کا بال:

۴- حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ مردہ آدمی کے بال کو مونڈنا اور اس میں کنگھا کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ بال مونڈنا زینت کے لئے ہوتا ہے یا حج وعمرہ کے لئے، اور مردہ پر نہ حج وعمرہ ہے نہ اس کو آراستہ کیا جائے گا۔

حضرت عائشہؓ کے بارے میں آیا ہے کہ ان کا گذر کچھ ایسے لوگوں پر ہوا جو ایک میت کے بال میں کنگھا کر رہے تھے، انہوں نے ان کو اس سے منع کرتے ہوئے فرمایا: "**علام تنصون میتکم**" (تم اپنے میت کی پیشانی کے بال کیوں پکڑتے ہو)، یعنی اس کے سر میں کنگھا نہ کرو، اس لئے کہ اس سے بال ٹوٹتے اور اکھڑتے ہیں۔

اور انہوں نے "تنصون" سے تعبیر کیا جس کے معنی پیشانی کے بال کو پکڑنا اور اس میں سے کاٹنا تا کہ اس سے نفرت دلائیں، اور عدم جواز کی دلیل: ختنہ پر قیاس کرنا بھی ہے کہ زندہ کا ختنہ ہوتا ہے مردہ کا نہیں۔

شافعیہ کے یہاں مختار اور مالکیہ کی رائے ہے کہ میت کے سر کے بال کو مونڈنا کراہت کے ساتھ جائز ہے، شافعیہ کے یہاں مشہور قول میں جواز کے لئے یہ قید ہے کہ میت کو سر مونڈنے کی عادت رہی ہو، لیکن اگر وہ اس کا عادی نہ ہو یعنی زلف رکھتا ہو تو بلا اختلاف اس کا بال نہیں مونڈا جائے گا، اپنی اس رائے کے حق میں انہوں نے یہ استدلال کیا ہے کہ بال میت کا ایک جز ہے، اور اس کے اجزاء قابل احترام ہیں، لہذا اس عمل کے ذریعہ اس کی توہین نہیں کی جائے گی،

(۱) المجموع ۲۳۰/۱-۲۳۱، ۲۳۶-۲۳۷، مغنی المحتاج ۷۸/۱۔

اس سلسلہ میں حضور ﷺ اور صحابہ سے کچھ ثابت نہیں ہے، لہذا اس کا کرنا مکروہ ہوگا۔

شافعیہ کے یہاں دو اور اقوال ہیں: اول: نہ مکروہ ہے نہ مستحب، دوسرا: مستحب ہے، اور ڈاڑھی و مونچھ کے بارے میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح "شارب" اور "لحیہ" میں دیکھا جائے۔

دوم: مردہ عورت کے سر کا بال:

۵- جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت کے بال کی تین چوٹیاں بنانا مستحب ہے، اس کے دونوں گیسو اور پیشانی کا بال، اور ان کو جمہور کے نزدیک پیچھے لٹکا دیا جائے گا، اور حنفیہ کے نزدیک ان کو اس کے سینہ پر رکھا جائے گا، اور دونوں چوٹیوں کو کرتے کے اوپر اور لفافہ کے نیچے کیا جائے گا، اس لئے کہ زندگی کی حالت میں عورت کی چوٹیاں زینت کی خاطر پیچھے رکھی جاتی ہیں، اور موت کے بعد ہوسکتا ہے کفن کھل جائے، اس لئے ان کو اس کے سینہ پر رکھا جائے گا۔

عورت کے بالوں کی چوٹیاں بنانے کے استحباب کی دلیل حضرت ام عطیہؓ کی یہ روایت ہے: "**أنهن جعلن رأس بنت رسول الله ﷺ ثلاثة قرون، نقضنه ثم غسلنه ثم جعلنه ثلاثة قرون**" (انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی صاحب زادی کے سر کی تین چوٹیاں بنائیں، ان کو کھولا، پھر اس کو غسل دیا، پھر اس کی تین چوٹیاں بنائیں)، ایک اور روایت میں ہے: "**أنهن ألقينها خلفها**" (۱) (انہوں نے ان چوٹیوں کو ان کی پشت کے پیچھے رکھ دیا)۔

اصل یہ ہے کہ تقرب الی اللہ کی جنس کا کوئی کام میت کے ساتھ شریعت کی یقینی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے، لہذا ظاہر یہی ہے کہ حضور کو ان کے عمل کی اطلاع تھی، اور آپ نے اس کو برقرار رکھا۔

ایک روایت میں ہے: "**اغسلنها ثلاثا أو خمسا أو أكثر من ذلك**" (۱) (اس کو تین یا پانچ بار یا اس سے زیادہ غسل دو)۔

سوم: میت کے بقیہ بدن کے بال مثلاً ڈاڑھی، مونچھ، بغل اور زیر ناف کا بال:

۶- مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کا مختار مذہب یہ ہے کہ زندگی کی حالت میں جن بالوں کو مونڈنا حرام ہے ان کے علاوہ کو مونڈنا مکروہ ہے۔

شافعیہ کے یہاں دو اور اقوال ہیں: اول: نہ مکروہ ہے نہ مستحب، دوم: مستحب ہے، کراہت کی دلیل وہی ہے جو سر کے بال مونڈنے کی کراہت کے بارے میں گذری۔

مالکیہ اور حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر ان بالوں کو کاٹ لیا جائے تو ان کو باندھ کر مردہ کے ساتھ کفن میں لپیٹ دیا جائے گا، اور دفن کر دیا جائے گا۔

شافعیہ کے یہاں ایک اور قول ہے کہ مستحب یہ ہے کہ اس کے ساتھ دفن نہ کیا جائے، بلکہ قبر کے علاوہ کسی دوسری جگہ میں دبا دیا جائے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ ڈاڑھی کے بال مونڈنا حرام ہے، اسی طرح مردہ کے موئے زیر ناف کو مونڈنا حرام ہے، کیوں کہ اس میں شرمگاہ کو ہاتھ لگانا پڑتا ہے، اور اس کو دیکھنا بھی پڑ سکتا ہے، اور شرمگاہ دیکھنا حرام ہے، اس لئے مندوب کام کے واسطے حرام کام کا ارتکاب نہیں کیا جائے گا، اور بغل کے بال کو کاٹنا اور مونچھ کو تراشنا

---

(۱) حدیث ام عطیہ: " **أنهن جعلن رأس بنت رسول الله ﷺ ثلاثة قرون**" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۳۲، ۱۳۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "**اغسلنها ثلاثا أو خمسا أو أكثر من ذلك**" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۲۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے، اور مسلم نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "**اغسلنها وترا: ثلاثا أو خمسا**"۔

مسنون ہے[۱]۔

وضو میں بال پر مسح کرنا:

۷- مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ وضو میں سر کے تمام بالوں کا مسح کرنا واجب ہے، اس کی حد آگے سے، عام بال کے اگنے کی جگہوں سے گدی کے گڑھے تک ہے، نیز دونوں کنپٹیوں کے بال، اور چہرہ کی ابھری ہوئی ہڈی کے بال کا مسح کرنا واجب ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ واجب صرف اس قدر ہے جس کو ''مسح'' کہا جاسکے اگر بہت کم ہو، لہذا اس کے وجوب کے لئے کوئی مقررہ حد نہیں، بلکہ اتنا کافی ہے جو ممکن ہو۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ مسح میں فرض: پیشانی کے بقدر یعنی چوتھائی سر کا مسح کرنا ہے[۲]۔ اس کی دلیل حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی یہ روایت ہے: **''أن النبي ﷺ توضأ ومسح علی ناصیته وخفیه''**[۳] (رسول اللہ ﷺ نے وضو کیا اور اپنے سر کے چوتھائی حصے اور دونوں چمڑے کے موزوں پر مسح کیا)۔

اس کی تفصیل اور دلائل کا بیان اصطلاح ''وضوء'' میں دیکھیں۔

ھ- بال چھونے سے وضو ٹوٹنا:

۸- شافعیہ کا اصح مذہب اور حنابلہ کی رائے ہے کہ بال چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، اس لئے کہ اس کا قصد اکثر شہوت سے نہیں ہوتا، ہاں دونوں کھالوں کے ملنے پر احساس ہونے کی وجہ سے لذت حاصل ہوتی اور شہوت بھڑکتی ہے، اور جو (عورت کے) بال، دانت اور ناخن کو ہاتھ لگائے اس کے لئے وضو کرنا مستحب ہے۔

شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل ایک قول میں مرد کا وضو عورت کے بال کو ہاتھ لگانے سے ٹوٹ جاتا ہے، اس لئے کہ بال کا حکم نکاح کے ذریعہ حلال ہونے اور جنابت کی وجہ سے اس کے دھونے کے واجب ہونے میں بدن کے حکم کی طرح ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ بال چھونے سے وضو اس مرد یا عورت کے حق میں ٹوٹ جاتا ہے جو اس سے لذت لے اگر اس نے لذت لینے کا قصد کیا ہو، اور اگر ہلکا یا دبیز پردہ حائل ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ بال چھونے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، یہ ان کے اس ضابطہ پر مبنی ہے کہ چھونے سے علی الاطلاق وضو نہیں ٹوٹتا، بشرطیکہ انزال نہ ہو[۱]۔

جنابت میں سر کے بال کو دھونا:

۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرد وعورت کے لئے سر کے تمام ظاہری واندرونی بالوں کو پانی پہنچانا واجب ہے خواہ وہ لٹکے ہوئے ہوں یا نہ ہوں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **''إن تحت کل شعرۃ جنابة فاغسلوا الشعر و انقوا البشر''**[۲] (ہر بال کے نیچے جنابت ہوتی ہے لہذا بالوں کو دھوؤ، اور کھال کو صاف کرو)، حضرت علیؓ نے

---

(۱) فتح القدیر ۲/۷۵، الاختیار ۱/۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۱۰- ۴۱۱، ۴۲۲- ۴۲۳، الزرقانی علی خلیل ۲/۸۸، المجموع ۵/۱۷۸- ۱۸۴، کشاف القناع ۲/۹۶- ۹۷۔

(۲) المجموع ۱/۳۹۸- ۴۰۰، مغنی المحتاج ۱/۵۳، الشرح الصغیر ۱/۱۰۹، کشاف القناع ۱/۹۸، فتح القدیر ۱/۱۶۔

(۳) حدیث: ''أن النبي ﷺ توضأ ومسح علی ناصیته'' کی روایت مسلم (۱/۲۳۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) المجموع ۲/۲۷، کشاف القناع ۱/۱۲۹، فتح القدیر ۱/۴۸- ۴۹، الشرح الصغیر ۱/۱۴۳۔

(۲) حدیث: ''إن تحت کل شعرۃ جنابة'' کی روایت ابوداؤد (۱/۱۷۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور ایک راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے: "**من ترک موضع شعرة من جنابة لم يغسلها فعل به كذا و كذا من النار**"[۱] (جو شخص جنابت میں ایک بال برابر جگہ بھی دھوئے بغیر چھوڑ دے، اس کو جہنم میں یہ یہ سزا ملے گی)، حضرت علی کہتے ہیں: اسی وجہ سے میں اپنے سر کا دشمن ہو گیا، وہ اپنے بالوں کو تراشتے تھے۔

غسل میں عورت کی چوٹیاں کھولنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور بعض حنابلہ) کی رائے ہے کہ اگر بالوں کو کھولے بغیر پانی ان کی جڑوں تک پہنچ جائے تو عورت پر چوٹی کا کھولنا واجب نہ ہوگا لیکن اگر کھولے بغیر نہ پہنچے تو کھولنا واجب ہوگا، خواہ جنابت کا غسل ہو یا حیض ونفاس کا۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ام سلمہ کی حدیث کے ان الفاظ سے ہے کہ انہوں نے حضور ﷺ سے عرض کیا: "**إني امرأة أشد ضفر رأسي أفأنقضه للحيض وللجنابة؟ قال: لا، إنما يكفيک أن تحثی على رأسک ثلاث حثيات ثم تفيضين عليک الماء فتطهرين**"[۲] (میں اپنے سر پر چوٹی باندھتی ہوں تو کیا حیض و جنابت کے غسل کے لئے اس کو کھولوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، بس یہ کافی ہے کہ سر پر تین چلو بھر کر ڈالو، پھر سارے بدن پر پانی بہاؤ تم پاک ہو جاؤ گی)۔ اس میں صریح طور پر وجوب کی نفی ہے، "صحیح مسلم" میں حضرت ام سلمہ کی حدیث تین طرح کے الفاظ کے ساتھ مروی ہے، صرف جنابت کا ذکر، صرف حیض کا ذکر، دونوں کا ایک ساتھ ذکر، جمہور نے ان احادیث کو بال کی جڑوں تک پانی پہنچنے پر محمول کیا ہے، اس کی دلیل اس بات کا ثبوت ہے کہ بال کی جڑوں اور کھال تک پانی پہنچانا واجب ہے، یہ اس لئے تا کہ تمام دلیلوں میں تطبیق دی جا سکے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ حیض ونفاس کے غسل میں عورت کا اپنے بالوں کو کھولنا واجب ہے، البتہ جنابت کے غسل میں واجب نہیں اگر بال کی جڑیں تر ہو جائیں، اور اس قدر زیادہ دھاگوں سے بال بندھے ہوئے نہ ہوں کہ کھال تک یا بال کے اندر تک پانی نہ پہنچ سکے اور علی الاطلاق کھولنے کا استحباب بعض حنابلہ سے منقول ہے۔

حنابلہ کا استدلال حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ان سے فرمایا: "**إذا كنت حائضا خذي ماء ک وسدرک وامتشطي**"[۱] (اگر تم حیض کی حالت میں ہو تو پانی اور بیری لو اور کنگھی کرو)، کنگھی کھلے ہوئے بالوں میں ہی ہو سکتی ہے، "بخاری" میں ہے: "**انفضي شعرک و امتشطي**"[۲] (اپنے بال کھولو اور کنگھی کرو)۔

"ابن ماجہ" میں ہے: "**انفضي شعرک واغتسلي**"[۳] (اپنے بال کھولو اور غسل کرو)۔ اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ بال کھولنا واجب ہو، تا کہ جس کو دھونا واجب ہے وہاں تک یقینی طور پر پانی

(۱) حدیث: "من ترک موضع شعرة" کی روایت ابوداؤد (۱/۱۷۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۱/۱۴۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس طرف اشارہ کیا ہے کہ صحیح حضرت علی پر اس کا موقوف ہونا ہے۔

(۲) حدیث: "إنما يكفيک أن تحثی على رأسک" کی روایت مسلم (۱/۲۵۹-۲۶۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إذا كنت حائضا خذی ماء ک و سدرک و امتشطی" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۴۱۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۸۷۰ طبع الحلبی) نے اسی سے ملتی جلتی حدیث بغیر "سدر" کے لفظ کے روایت کی ہے۔

(۲) حدیث: "انفضي شعرک و امتشطي......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۴۱۸ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "انفضی شعرک و اغتسلي" کی روایت ابن ماجہ (۱/۲۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بوصیری نے کہا: اس سند کے راوی ثقہ ہیں، مصباح الزجاجۃ (۱/۱۴۱ طبع دار الجنان) میں ایسا ہی ہے۔

جائے، غسل جنابت میں اس کو معاف کردیا گیا کہ وہ کثرت سے ہوتا ہے، اس لئے بال کھولنا دشوار ہوگا[۱]۔

نومولود کے بال مونڈنا:

۱۰- جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ ساتویں دن نومولود بچہ کے سر کے بال مونڈنا، اور مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک اس کے بال کے وزن کے برابر سونا یا چاندی، اور حنابلہ کے نزدیک صرف چاندی کا صدقہ کرنا مستحب ہے، اور اگر بال نہ مونڈے تو اندازہ لگا کر بالوں کے بہ قدر صدقہ کرے گا، اور بال کا مونڈنا عقیقہ کا جانور ذبح کرنے کے بعد ہوگا۔

جیسا کہ مروی ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت حسن کی پیدائش پر حضرت فاطمہ سے فرمایا: "**احلقي رأسه وتصدقي بزنة شعره فضة على المساكين والأوفاض**"[۲] (اس کا سر مونڈو اور اس کے بال کے وزن کے برابر مساکین اور ''اوفاض'' پر چاندی صدقہ کرو)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ نومولود بچہ کا بال مونڈنا مباح ہے، سنت یا واجب نہیں، یہ ان کے اس اصول پر ہے کہ عقیقہ مباح ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے عقیقہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا: "**لا يحب الله العقوق، من أحب أن ينسک عن ولده فلينسک عنه، عن الغلام شاتان مكافأتان وعن الجارية شاة**"[۱] (اللہ تعالیٰ کو عقوق (والدین کی نافرمانی) ناپسند ہے، اور جو شخص اپنی اولاد کی طرف سے ذبح کرنا چاہے تو ذبح کرلے، لڑکے کی طرف سے ایک جیسی دو بکریاں اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری)۔ یہ حدیث عقیقہ کے سنت ہونے کی نفی کرتی ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے عقیقہ کو چاہنے پر معلق کیا ہے، اور یہ اباحت کی علامت ہے۔

حنفیہ کا ایک قول ہے کہ وہ مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ قربانی کے ذریعہ منسوخ ہوچکا ہے۔

کیونکہ عقیقہ فضیلت کا کام تھا، جس کو ابتداء اسلام میں مسلمان انجام دیتے تھے اور وہ قربانی کے ذریعہ منسوخ ہوگیا، اور جب فضیلت منسوخ ہوگئی تو کراہت ہی رہ جائے گی[۲]۔

اجنبی عورت کے بال دیکھنا:

۱۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اجنبی عورت کا بال دیکھنا حرام ہے، اسی طرح عورت کے لئے جائز نہیں کہ اجنبی مردوں کے سامنے اپنے بال کو ظاہر کرے۔

حنفیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ اس کو دیکھنا ناجائز ہے اگرچہ وہ جسم سے الگ ہو[۳]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۰۳، فتح القدیر ۱/ ۵۲، المجموع ۲/ ۱۸۴، الشرح الصغیر ۱/ ۱۶۹، کشاف القناع ۱/ ۱۵۴۔

(۲) حدیث: "احلقي رأسه و تصدقي بزنة شعره فضة......" کی روایت احمد (۶/ ۳۹۰-۳۹۲ طبع المیمنیہ) نے ابورافع سے دو سندوں سے کی ہے جو ایک دوسرے کو قوت پہنچاتی ہیں۔
''اوفاض'' کمزور وفقیر لوگ جن میں حالات کا مقابلہ کرنے کی طاقت نہیں (المعجم الوسیط)۔

(۱) حدیث: "لا يحب الله العقوق" کی روایت نسائی (۷/ ۱۶۳، طبع المکتبۃ التجاریہ) اور حاکم (۴/ ۲۳۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور الفاظ نسائی کے ہیں، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۶۲، بدائع الصنائع ۵/ ۶۹، المغنی ۸/ ۶۴۶-۶۴۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۲۴، القلیوبی ۴/ ۲۵۶۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۸، فتح القدیر ۱/ ۱۸۲، البنایہ ۹/ ۲۴۷، مطالب اولی النہی ۵/ ۱۸، الروضہ ۷/ ۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۱۴۔

بال اور اون کو فروخت کرنا:

۱۲ - جمہور (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ بھیڑوں کی پشت پر اون کی بیع ناجائز ہے، اس لئے کہ ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے: "نهى أن تباع ثمرة حتى تطعم ولا صوف على ظهر ولا لبن في ضرع" [1] (آپ نے منع فرمایا کہ پھل کو فروخت کیا جائے تا آنکہ کھانے کے قابل ہو جائے یا پشت پر اون کو یا تھن میں دودھ کو فروخت کیا جائے)۔

نیز اس لئے کہ اون جانور کے ساتھ لگا ہوا ہے، لہذا اس کے اعضاء کی طرح الگ سے اس کو فروخت کرنا جائز نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ پشت پر رہتے ہوئے کاٹنے سے قبل اون بذات خود "مال متقوم" نہیں، اس لئے کہ وہ جانور کے وصف کے درجہ میں ہے، کیوں کہ وہ اس کے بقیہ اوصاف کی طرح اس کے ساتھ قائم ہے، اور بھیڑ میں وہ مقصود بالذات بھی نہیں، لہذا الگ سے اس کو فروخت نہیں کیا جائے گا، نیز اس لئے کہ وہ نیچے سے رفتہ رفتہ اگتا ہے، اب فروخت شدہ غیر فروخت شدہ سے اس طرح مخلوط ہو جائے گا کہ الگ الگ کرنا محال ہوگا۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ بھیڑ کی پشت پر اون کی فروخت تخمینہ سے کاٹنے کے ذریعہ اور بھیڑ کو دیکھنے کی صورت میں وزن کے ذریعہ جائز ہے، بشرطیکہ کاٹنے میں آدھے ماہ سے زیادہ تاخیر نہ ہو [2]۔

(۱) حدیث: "نهى أن تباع ثمرة حتى تطعم" کی روایت دارقطنی (۳/ ۱۴ طبع دار المحاسن) اور بیہقی (۵/ ۳۴۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور بیہقی نے کہا: تنہا عمر بن فروخ نے اس کو مرفوع نقل کیا ہے، اور وہ قوی نہیں، دوسرے حضرات نے اس کو موقوف نقل کیا ہے، اسی طرح دارقطنی نے ابن عباس پر اس کے موقوف ہونے کو درست قرار دیا ہے۔

(۲) البنایہ ۶/ ۴۰۸، فتح القدیر ۶/ ۵۰-۵۱، کشف الحقائق ۲/ ۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۱۵، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۷۳، کشاف القناع ۳/ ۱۶۶۔

اون میں بیع سلم:

۱۳ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اون میں بیع سلم وزن سے جائز ہے، کاٹنے کے ذریعہ نہیں، اس لئے کہ (مالکیہ کے نزدیک) کاٹنے میں چھوٹا بڑا ہو جاتا ہے۔

یہ ضروری ہے کہ اون کی نوعیت اور اس کی اصل بیان کر دی جائے کہ وہ نر کا ہوگا یا مادہ کا، کیوں کہ مادہ کا اون زیادہ نرم ہوتا ہے، اور اس کا رنگ اور وقت بیان کیا جائے کہ وہ موسم خزاں کا ہوگا یا بہار کا، اس کا لمبا یا چھوٹا ہونا اور اس کا وزن بیان کر دیا جائے، اور بال وغیرہ مثلاً کاٹنے سے پاک وصاف اون ہی قبول کیا جائے گا، اور اس کے دھونے کی شرط لگانا بھی جائز ہے [1]۔

بال میں جوڑ لگانا:

۱۴ - عورت کے بال میں نجس بال یا انسان کے بال کا جوڑ لگانا حرام ہے، شادی شدہ عورت ہو یا غیر شادی شدہ، شوہر کی اجازت سے ہو یا بلا اجازت، سب یکساں ہے، حنفیہ کے یہاں ایک قول کراہت کا ہے۔

اس کی دلیل یہ حدیث ہے: "لعن الله الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة" [2] (اللہ تعالیٰ نے جوڑ لگانے والی اور لگوانے والی اور گودنے والی اور گدوانے والی عورت پر لعنت کی ہے)۔ کسی چیز پر لعنت کرنا اس کی حرمت کی دلیل ہے، اور حرمت کی وجہ یہ ہے کہ اس میں اللہ کی خلقت کو تبدیل کر کے عیب کو چھپانا اور دھوکہ دینا ہے۔

"واصلہ" وہ عورت ہے جو اپنے بال میں دوسری عورت کے

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۸۵، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۱۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۰۶، کشاف القناع ۳/ ۲۹۵۔

(۲) حدیث: "لعن الله الواصلة و المستوصلة......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۳۷۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

بال کا جوڑ لگائے، اور وہ عورت ہے جس کے بال میں دوسرے بال کا جوڑ فریب دہی کے لئے لگایا جائے، اور ''مستوصلۃ'' وہ عورت ہے جس کی طلب پر اس کے بال میں جوڑ لگوایا جائے، نیز اس لئے کہ انسان کی کرامت کی وجہ سے اس کے بال سے فائدہ اٹھانا حرام ہے، اور اصل یہ ہے کہ اگر بال علاحدہ ہو جائے تو اس کو دفن کر دیا جائے، اور اگر غیر انسانی پاک بال کا جوڑ لگایا جائے تو:

شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ اگر عورت شوہر والی نہ ہو تو جوڑ لگانا حرام ہے، دوسرا قول: کراہت کا ہے۔

اگر عورت شوہر والی ہو تو اس میں تین قول ہیں:

اصح قول: اگر شوہر کی اجازت سے جوڑ لگائے تو جائز ہے ورنہ حرام ہے۔

دوم: مطلقاً حرام ہے۔

سوم: مطلقاً نہ حرام ہے نہ مکروہ۔

حنفیہ کی رائے اور یہی امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ عورت کے لئے اجازت ہے کہ غیر انسانی بال اپنی چوٹیوں کو بڑھانے کے لئے لگائے۔

حنفیہ کا استدلال حضرت عائشہؓ کے اس قول سے ہے کہ انہوں نے فرمایا: واصلہ (بال میں جوڑ لگانے والی عورت) وہ نہیں جو تم سمجھتے ہو، کوئی مضائقہ نہیں کہ عورت کا سر بال سے خالی ہو تو اپنی کسی چوٹی میں سیاہ اون لگالے۔ ''واصلہ'' تو وہ عورت ہے جو جوانی میں بدکاری کرتی رہے، اور جب بڑھاپا آئے تو ''قیادہ'' سے جوڑ لگالے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ بال اور غیر بال کا جوڑ لگانے کی حرمت میں کوئی فرق نہیں۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ بال میں بال کا جوڑ لگانا حرام ہے، خواہ انسان کا بال ہو یا غیر انسان کا، خواہ شوہر کی اجازت سے ہو یا بلا اجازت، انہوں نے کہا: کوئی مضائقہ نہیں کہ بوقت حاجت عورت اپنے بال کو بال کے علاوہ کسی چیز سے باندھ لے، ایک روایت میں ہے: عورت اپنے سر میں بال یا اون یا ان سے بنی ہوئی چوٹیوں کا جوڑ نہ لگائے[1]۔

بالوں کو سر میں لپیٹنا:

۱۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بالوں کو سر پر لپیٹ کر نماز پڑھنا مکروہ ہے، ''عقص'' یہ ہے کہ بالوں کی چوٹی کو سر کے چاروطرف باندھ لیا جائے جیسا کہ عورتیں کرتی ہیں، یا بالوں کو یکجا کر کے سر کے پیچھے گرہ لگالی جائے۔ ایسا کرنا مکروہ تنزیہی ہے، لہذا اگر کوئی ایسا کر کے نماز پڑھ لے تو اس کی نماز درست ہوگی، ابن المنذر نے حسن بصری سے اس حالت میں اعادہ کا واجب ہونا نقل کیا ہے۔

کراہت کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی وہ حدیث ہے جس کی روایت مسلم نے کی ہے کہ انہوں نے عبداللہ بن حارث کو دیکھا کہ وہ پیچھے جوڑا باندھے نماز پڑھ رہے ہیں، ابن عباس ان کے جوڑے کو کھولنے لگے، جب وہ نماز سے فارغ ہوئے تو پوچھا کہ تم نے میرا سر کیوں چھوا؟ عبداللہ بن عباس نے کہا: **"إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنما مثل هذا مثل الذي يصلي وهو مكتوف"**[2] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جو بالوں کا جوڑا باندھ کر نماز پڑھے اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی ہاتھ بندھے ہونے کی حالت میں نماز پڑھے)۔ ایک دوسری

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۹، قوانین الاحکام الشرعیہ/ ۴۸۲ طبع دار العلم للملایین، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۷۶، مطالب أولی النہی ۱/ ۹۰، کشاف القناع ۱/ ۸۱۔

(۲) حدیث: "إنما مثل هذا مثل الذی یصلي" کی روایت مسلم (۱/ ۳۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

روایت میں ہے: ’’ذاک کفل الشیطان‘‘[1] (یہ شیطان کا حصہ ہے)۔

نیز فرمان نبوی ہے: ”أمرت أن أسجد علی سبعة أعظم...... ولا نكفت الثياب والشعر“ [2] (مجھے سات ہڈیوں پر سجدہ کرنے اور کپڑے اور بال نہ سمیٹنے کا حکم دیا گیا ہے)۔

ممانعت کی حکمت یہ ہے کہ نمازی کے ساتھ بال بھی سجدہ کرتا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ اس حدیث میں اس کی مثال اس شخص سے دی گئی ہے جو ہاتھ بندھے ہوئے ہونے کی حالت میں نماز پڑھ رہا ہے۔

جمہور کی رائے ہے کہ اس ممانعت میں ہر وہ شخص داخل ہے جو اس طرح باندھ کر پڑھے خواہ قصداً نماز کی خاطر ایسا کرے یا نماز سے قبل اسی طرح باندھے ہوئے تھا، اور کسی اور وجہ سے ایسا کیا تھا، پھر اسی حالت میں بلاضرورت نماز پڑھ لے۔

اس کی دلیل صحیح احادیث کا مطلق ہونا ہے، اور یہی صحابہ سے منقول کا ظاہر ہے، امام مالک نے کہا: ممانعت اس شخص کے ساتھ خاص ہے جو نماز کی خاطر ایسا کرے[3]۔

بال سے متعلق باقی احکام حسب ذیل اصطلاحات میں دیکھیں:

’’احرام‘‘، ’’ترجیل‘‘، ’’تنمص‘‘، ’’احداد‘‘، ’’اختضاب‘‘، ’’تسوید‘‘، ’’حلق‘‘ اور ’’دیات‘‘۔

(۱) حدیث: ”ذاک کفل الشیطان“ کی روایت ترمذی (۲/ ۲۲۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابورافع سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث: ”أمرت أن أسجد علی سبعة أعظم“ کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۹۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۵۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۲۱۶، المجموع ۴/ ۹۸، الزرقانی علی خلیل ۱/ ۱۸۰، کشاف القناع ۱/ ۳۷۲۔

زندہ انسان کے بال کی دیکھ بھال کرنا:

۱۶- بال میں کنگھی کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے: ”من كان له شعر فليكرمه“[1] (جس کے بال ہوں وہ ان کا اکرام کرے)، نیز اس لئے کہ حضور علیہ السلام کنگھی کرنا پسند کرتے تھے، حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: ”أن النبي ﷺ كان يصغي إليّ رأسه وهو مجاور في المسجد فأرجله وأنا حائض“[2] (رسول اللہ ﷺ مسجد میں اعتکاف میں ہوتے، اور اپنا سر میری طرف جھکا دیتے، میں اس میں کنگھی کر دیتی، حالانکہ میں حیض سے ہوتی)، دائیں طرف سے کنگھی کرنا مستحب ہے اور اس میں ناغہ کرنا مسنون ہے، بہت کثرت سے کرنا مکروہ ہے، اسی طرح ناغہ کر کے بال میں تیل لگانا مستحب ہے، یعنی بال میں تیل لگا کر چھوڑ دیا جائے اور جب تیل خشک ہو جائے تو دوبارہ تیل لگایا جائے، ایک قول ہے: ایک دن ناغہ کر کے تیل لگایا جائے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاحات ’’ادھان‘‘، ’’امتشاط‘‘ اور ’’ترجیل‘‘۔

زندہ جانور کے بال کا حکم:

۱۷- زندہ جانور کا بال یا تو ماکول اللحم جانور کا ہوگا یا غیر ماکول اللحم جانور کا، اور بہر دو صورت اس سے متصل ہوگا یا علاحدہ۔

۱۸- ماکول اللحم جانور کا متصل بال اگر اس کی زندگی میں کاٹ لیا جائے تو اس کے پاک ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور یہی حکم اون

(۱) حدیث: ”من كان له شعر فليكرمه“ کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۹۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے الفتح (۱/ ۳۶۸ طبع السلفیہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: ”كان يصغي إليّ رأسه“ کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۷۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اور پشم کا ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَمِنْ اَصْوَافِهَا وَ اَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَ مَتَاعًا إِلٰى حِيْنٍ"[1] (اور اون اور ان کے روئیں اور ان کے بالوں سے (تمہارے) گھر کا سامان اور ایک مدت تک چلنے والی فائدے کی چیزیں بنائیں)۔ آیت اظہار احسان کے لئے وارد ہے، یہ متصل اور غیر متصل دونوں میں عام ہے، اور مردہ جانور کے بال کے داخل ہونے میں اختلاف آ رہا ہے۔

اس پر امت کا اجماع ہے کہ ماکول اللحم جانور کا بال پاک ہے اگر اس کو بحالت حیات کاٹ لیا جائے، اس لئے کہ لباس اور بستروں میں اس کی ضرورت پڑتی ہے، کیوں کہ شرعی طور پر ذبح کئے ہوئے جانوروں کے بال انسانی ضرورت کے لئے ناکافی ہیں۔

رہا ماکول اللحم جانور کا بحالت حیات اس سے علاحدہ کیا ہوا بال:

تو حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر اس کو باقاعدہ کاٹ لیا جائے تو وہ پاک ہے، اور اگر اس کو اکھاڑ لیا جائے تو اس کی جڑیں جن میں چکنائی ہوتی ہے ناپاک ہیں، اور ان کے یہاں اصل یہی ہے کہ زندہ جانور کا جو حصہ علاحدہ کیا جائے وہ مردار ہے الا یہ کہ اس میں زندگی سرایت نہ کئے ہوئے ہو جیسے بال، اون اور وبر (پشم) کہ یہ پاک ہے۔

مالکیہ نے شرط لگائی ہے کہ اس کو کاٹا گیا ہو، اس کے برخلاف اگر اس کو اکھاڑا گیا ہو تو اس کی جڑیں ناپاک ہوں گی، شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر اس کو کاٹا گیا ہو تو وہ پاک ہے، اور انہوں نے سابقہ آیت اور اجماع سے استدلال کیا ہے۔

امام حرمین وغیرہ نے کہا: قیاس کا تقاضا ہے کہ وہ ناپاک ہو، جیسے جانور کے بقیہ وہ اعضاء جو زندگی میں علاحدہ کئے جائیں، لیکن امت کا اجماع ہے کہ وہ پاک ہیں۔

اگر ماکول اللحم جانور کا بال زندگی میں خود بخود یا اکھاڑنے سے علاحدہ ہو جائے تو اس میں کئی "اقوال" ہیں، صحیح قول یہ ہے کہ پاک ہے، اس لئے کہ یہ کاٹنے کے حکم میں ہے، اگر چہ یہ مکروہ ہے، بال کو کاٹنا جانوروں میں ذبح کی طرح ہے، اور اگر جانور کو ذبح کر دیا جائے تو ناپاک نہیں رہتا، اسی طرح اگر بال کو کاٹ دیا جائے تو ناپاک نہ ہوگا۔

دوم: یہ نجس ہے، خواہ خود بخود علاحدہ ہوا ہو یا اکھاڑنے سے، اس لئے کہ زندہ جانور کا جو حصہ علاحدہ کر لیا جائے وہ مردار ہے۔

اس قاعدہ کی دلیل: ابو واقد لیثیؓ کی حدیث ہے کہ حضور ﷺ مدینہ تشریف لائے، لوگ اونٹوں کے کوہان اور بھیڑوں کے سرین کاٹا کرتے تھے، آپ نے فرمایا: "**ماقطع من البهيمة وهي حية فهي ميتة**"[1] (زندہ چوپایہ کا جو حصہ کاٹ لیا جائے وہ مردار ہے)۔

البتہ شافعیہ نے بال کو مستثنیٰ کیا ہے، اس لئے کہ لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر اس کی طہارت پر اجماع ہے، حنفیہ و مالکیہ نے اس حدیث کو اس حصہ پر محمول کیا ہے جس میں زندگی ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے انہوں نے بال کو مستثنیٰ کیا ہے۔

حنابلہ کے یہاں "مذہب" یہ ہے کہ ہر جانور کا بال، اس کے بقیہ اجزاء کی طرح ہے، لہذا جو جانور پاک ہے اس کا بال بھی پاک ہے، اور جو جانور نجس ہے اس کا بال بھی نجس ہے، زندگی کی حالت اور موت کی حالت کے درمیان کوئی فرق نہیں۔

ایک روایت میں ہے: وہ نجس ہے، دوسری روایت ہے: پاک ہے۔

(۱) سورۂ نحل ر ۸۰۔

(۱) حدیث: "ما قطع من البهيمة وهي حية......" کی روایت ترمذی (۲۷/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے، صحابہ کرام اور دوسرے اکثر اہل علم کے یہاں اسی پر عمل رہا ہے۔

۱۹- غیر ماکول اللحم جانور کے متصل بال کے پاک ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے،حنفیہ نے سور کو،شافعیہ وحنابلہ نے سور اور کتے کو مستثنی کیا ہے کہ یہ دونوں نجس العین ہیں، جب کہ مالکیہ کی رائے کے مطابق کتا اور سور پاک ہیں، اس لئے کہ ان کا ضابطہ یہ ہے کہ ہر جاندار پاک ہے۔

رہا اس کا علاحدہ بال تو حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک پاک ہے،اس بنا پر جیسا کہ گذرا کہ زندہ جانور کا علاحدہ کیا ہوا حصہ مردار ہے،لیکن جس میں زندگی نہیں ہوتی وہ مستثنی ہے، جیسے بال، اور اس سے وہ جانور مستثنی ہے جو نجس العین ہو، جیسے حنفیہ کے نزدیک سور، رہے مالکیہ تو وہ ان کے نزدیک پاک ہے اگر اس کو کاٹ لیا گیا ہو،اکھاڑا نہ گیا ہو(سور کے بال کے احکام کی تفصیل اصطلاح:"خنزیر فقرہ/ ۷" میں دیکھیں)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ وہ نجس ہے،اس لئے کہ زندہ کا جو حصہ علاحدہ کرلیا جائے وہ مردار ہے۔

حنابلہ کے یہاں "مذہب" یہ ہے کہ اس کا حکم اس کے بقیہ اجزاء کے حکم کی طرح ہے،لہذا جو جانور پاک ہے اس کا بال پاک اور جو نجس ہے اس کا بال بھی نجس ہے (۱)۔

امام احمد سے ایک روایت جس کو ابن تیمیہ نے مختار کہا ہے یہ ہے: کتا اور سور اور ان دونوں سے پیدا ہونے والے جانور کا بال پاک ہے (۲)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۳۸-۱۳۹، بدائع الصنائع ۱/ ۶۳، المجموع ۱/ ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹-۵۳، الشرح الصغیر ۱/ ۴۲، ۴۴، ۴۹، ۵۰، المغنی ۱/ ۸۱، الإنصاف ۱/ ۹۳۔

(۲) الفروع ۱/ ۲۳۵، تو جیل الشعر : بال میں کنگھی کرنا یا برابر کرنا اور سنوارنا۔

شِعر

تعریف:

۱- شعر کا معنی لغت میں :علم ہے، کہا جاتا ہے: **شعر به** (نصر وکرم کے وزن پر)**شعرا وشعرا** : جاننا، سمجھنا، "**ليت شعري**" کاش مجھے علم ہوتا، حدیث میں ہے:" **ليت شعري ما صنع فلان**"(۱) یعنی کاش کہ مجھ کو اس کا علم ہوتا جو فلاں نے کیا ہے، "**أشعره الأمر وأشعره به**": جتا دینا، خبر کردینا، قرآن کریم میں ہے:"**وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَايُؤْمِنُوْنَ**"(۲) (اورتم خبر نہیں رکھتے کہ جب وہ نشان آجائے گا(جب بھی) یہ ایمان نہیں لائیں گے)۔ یعنی تمہیں کیا پتہ؟

شعر کا غالب اطلاق منظوم کلام پر ہے، اس لئے کہ وزن اور قافیہ کی وجہ سے اس کو شرف حاصل ہوجاتا ہے۔

شعر کی تعریف: وہ کلام جو ایک دوسرے سے جڑ کر مرکب ہو، قافیہ ووزن والا ہو، وزن اور قافیہ اس میں مقصود بالذات ہو (۳)۔

شعر اصطلاح میں: قصداً مقفی وموزوں کلام ہے (۴)۔

(۱) حدیث:"ليت شعري ما صنع فلان" کو ابن اثیر نے (النہایہ فی غریب الحدیث ۲/ ۴۸۱ طبع الحلبی) میں ذکر کیا ہے۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۰۹۔

(۳) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن، التعریفات، الکلیات ۳/ ۷۷، تہذیب الأسماء واللغات ۱/ ۱۶۲ قسم دوم۔

(۴) قواعد الفقہ للبرکتی۔

متعلقہ الفاظ:

(۱) نثر:

۲- نثر: متفرق کلام، جس میں قافیہ اور وزن نہ ہو، اس کا ماخذ: نثر الشيء: بکھیرنا ہے[۱]۔

یہ شعر کی ضد ہے۔

(۲) سجع:

۳- سجع: نثر کے دو جملوں کا اخیر میں ایک حرف پر متفق ہونا: کہا جاتا ہے: "سجع الرجل كلامه" جب کوئی شخص شعر کی طرح مقفی کلام بولے، لیکن وہ موزوں نہ ہو[۲]۔

(۳) رجز:

۴- رجز: اکثر کے نزدیک شعر کی ایک قسم ہے، اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کے اجزاء قریب قریب ہوتے ہیں، اس کے حروف کی تعداد کم ہوتی ہے اور زبان اس میں لرزش کرتی ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ رجز شعر نہیں، بلکہ یہ آدھے آدھے یا تہائی اشعار ہوتے ہیں، نیز اس لئے کہ اس کے کہنے والے کو "راجز" کہتے ہیں شاعر نہیں۔

(۴) حداء:

۵- حداء (حاء کے ضمہ اور کسرہ اور دال مہملہ کی تخفیف کے ساتھ، مد وقصر دونوں درست ہے): یہ مخصوص قسم کے گانے کے ذریعہ اونٹ

(۱) لسان العرب، القاموس المحيط، فتح الباري ۹/ ۹۰۔

(۲) التعريفات ۱۵۶، المصباح المنير۔

المصباح المنير، القاموس المحيط، فتح الباري ۹/ ۹۰۔

ہانکنا ہے۔

حداء اکثر "رجز" کے ذریعہ ہوتا ہے، اور کبھی رجز کے علاوہ دوسرے شعر کے ذریعہ ہوتا ہے[۱]۔

(۵) غناء:

۶- غناء: موزون وغیر موزوں کلام کو گنگنا کر اور ترنم سے پڑھنا ہے، یہ موسیقی کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور اس کے بغیر بھی[۲]۔

شرعی حکم:

شعر سیکھنے، بنانے اور پڑھنے اور دوسرے مسائل میں فقہاء کا اختلاف ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

اول: شعر بنانا، پڑھنا اور سننا:

۷- ابن قدامہ نے کہا: شعر کے مباح ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، اس کے قائل صحابۂ کرام وعلماء ہیں۔ عربی زبان سیکھنے، تفسیر میں اس کے ذریعہ استشہاد کرنے اور کتاب وسنت کے معانی کو جاننے کے لئے اس کی ضرورت پڑتی ہے، اور اس سے نسب، تاریخ اور عربوں کے جنگی واقعات کا پتہ بھی چلتا ہے، کہا جاتا ہے: شعر عربوں کا دیوان ہے[۳]۔

ابن عربی نے کہا: شعر کلام کی ایک قسم ہے، امام شافعی نے کہا: اچھا شعر اچھے کلام کی طرح اور برا شعر برے کلام کی طرح ہے، یعنی شعر بذات خود ناپسندیدہ نہیں، بلکہ اپنے مضامین کی وجہ سے ناپسندیدہ ہوجاتا ہے[۴]۔

(۱) المصباح المنير، القاموس المحيط، فتح الباري ۱۰/ ۵۳۸۔

(۲) المعجم الوسيط۔

(۳) المغني ۹/ ۱۷۷۔

(۴) أحكام القرآن ۳/ ۴۶۲۔

نووی نے کہا: تمام علماء نے کہا ہے کہ شعر مباح ہے، جب تک کہ اس میں فحش مضمون وغیرہ نہ ہو، شعر ایک کلام ہے، عمدہ شعر عمدہ اور برا شعر برا ہے، یہی درست ہے، کیوں کہ حضور ﷺ نے شعر سنا اور دوسرے سے پڑھوایا، حضرت حسان بن ثابتؓ کو حکم دیا کہ مشرکین کی ہجو میں شعر کہیں، صحابہ کرام نے سفر وغیرہ میں آپ کے سامنے اشعار پڑھے، خلفاء، ائمۂ صحابہ اور فضلائے سلف نے شعر پڑھے، ہر طرح کے شعر پر کسی نے نکیر نہیں کی، البتہ برے شعر پر جس میں فحش مضمون وغیرہ ہو نکیر کی ہے[۱]۔

ابن حجر نے کہا: جائز شعر کی تعریف میں علماء کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ اگر مسجد میں کثرت سے شعر نہ پڑھا جائے، اس میں ہجو، حد درجہ مدح سرائی یا کھلا جھوٹ یا حرام غزل نہ ہو تو جائز ہوگا۔ ابن عبدالبر نے ان اوصاف کے جامع شعر کے جواز پر اجماع نقل کیا ہے، اور انہوں نے احادیث سے اور اس بات سے استدلال کیا ہے کہ حضور ﷺ کے سامنے شعر پڑھا گیا یا آپ ﷺ نے پڑھوایا، اور اس پر نکیر نہیں کی۔ ابن سید الناس نے ایک جلد میں ان تمام صحابہ کے نام جمع کئے ہیں جن سے خاص طور پر حضور ﷺ سے متعلق کوئی بھی شعر منقول ہے۔ امام بخاری نے ''الادب المفرد'' میں حضرت عائشہؓ کا یہ قول نقل کیا ہے: شعر اچھا بھی ہے اور برا بھی، اچھے شعر کو لو اور برے کو چھوڑ دو۔ انہوں نے کعب بن مالک کے بہت سے اشعار نقل کئے ہیں، جن میں چالیس بیت کا ایک قصیدہ ہے، امام بخاری ہی نے ''الادب المفرد'' میں عبداللہ بن عمروؓ کی مرفوع روایت ان الفاظ میں نقل کی ہے: **''الشعر بمنزلة الكلام حسنه كحسن الكلام وقبيحه كقبيح الكلام''**[۲] (شعر عام کلام کے درجہ

(۱) صحیح مسلم مع شرح النووی ۱۵/ ۱۴۔

(۲) فتح الباری ۱۰/ ۵۳۹۔

عبداللہ بن عمرو کی حدیث: ''الشعر بمنزلة الكلام'' کی روایت بخاری نے

میں ہے، اچھا شعر اچھے کلام کی طرح اور برا شعر برے کلام کی طرح ہے)۔

امام مسلم نے عمرو بن شرید سے انہوں نے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: ''**ردفت رسول الله ﷺ يوما فقال: هل معک من شعر أمية بن أبي الصلت شيء؟ قلت: نعم، قال: ''هيه'' فأنشدته بيتا، فقال: ''هيه'' ثم أنشدته بيتا، فقال: ''هيه'' حتى أنشدته مائة بيت**''[۱] (ایک دن میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ سوار ہوا، آپ نے فرمایا: تم کو امیہ بن صلت کے کچھ اشعار یاد ہیں؟ میں نے کہا: ہاں، آپ نے فرمایا: پڑھو، میں نے ایک شعر پڑھا، آپ نے فرمایا: اور پڑھو، پھر میں نے ایک شعر پڑھا، آپ نے فرمایا اور پڑھو، یہاں تک کہ میں نے سو اشعار پڑھے)۔ قرطبی نے کہا: یہ اشعار یاد کرنے اور ان کا اہتمام کرنے کی دلیل ہے جبکہ وہ ایسی حکمتوں اور معانی پر مشتمل ہوں جو شریعت اور فطرت کے اعتبار سے پسندیدہ ہوں، حضور ﷺ نے امیہ کے اشعار کو زیادہ پڑھنے کی اس لئے خواہش کی تھی کہ وہ حکیم آدمی تھا، حضور ﷺ نے فرمایا: **''كاد أمية بن أبي الصلت أن يسلم''**[۲] (قریب تھا کہ امیہ بن ابی الصلت مشرف بہ اسلام ہو جاتے)۔

حضرت عباسؓ نے چند اشعار سے حضور ﷺ کی مدح کرنی چاہی تو آپ نے فرمایا: **''هات لا يفضض الله فاک''**[۳]

= الادب المفرد (ص ۲۹۹ طبع السّلفیہ) میں کی ہے، اور ابن حجر نے فتح الباری (۱۰/ ۵۳۹ طبع السّلفیہ) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے، البتہ اس کے ''شواہد'' ذکر کئے ہیں جن سے اس کو تقویت ملتی ہے۔

(۱) حدیث عمرو بن الشرید: ''ردفت رسول الله ﷺ......'' کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۶۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ایک روایت میں ''فلقد كاد يسلم فی شعره'' ہے۔

(۲) تفسیر قرطبی ۱۳/ ۱۴۵-۱۴۶، صحیح مسلم شرح النووی ۱۵/ ۱۱ اور فرمان نبوی: ''كاد أمية ابن الصلت أن يسلم'' سابقہ حدیث کا تتمہ ہے۔

(۳) تفسیر قرطبی ۱۳/ ۱۴۶۔

(کہو، اللہ تمہارے دانت نہ گرائے)۔

حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ حضور ﷺ عمرۃ القضاء کے موقع پر مکہ میں داخل ہوئے اور حضرت عبداللہ بن رواحہ آپ ﷺ کے آگے آگے یہ کہتے ہوئے چل رہے تھے:

خلوا بني الكفار عن سبيله

اليوم نضربكم على تنزيله

ضربا يزيل الهام عن مقيله

ويذهل الخليل عن خليله

(کفار کی اولاد! آپ ﷺ کا راستہ چھوڑ دو، آج کے دن ہم تم کو ایسا ماریں گے جیسا کہ قرآن میں تمہارے مارنے کا حکم نازل ہوا، یعنی ایسی مار جو کھوپڑی کو اپنی جگہ سے اکھاڑ پھینکے گی، اور ایک دوست کو دوسرے دوست سے غافل کردے گی)۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا: اے ابن رواحہ! کیا اللہ کے حرم میں اور رسول اللہ ﷺ کے سامنے؟

تو حضور ﷺ نے فرمایا: "خل عنه يا عمر فلهي أسرع فيهم من نضح النبل"۔[1] (عمر! ان کو چھوڑ دو (یعنی اشعار پڑھنے دو) کیوں کہ اشعار ان (کافروں) پر تیر کی بارش سے زیادہ جلد اثر انداز ہوتے ہیں)۔

حضرت ابی بن کعبؓ نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن من الشعر حكمة"[1] (بعض اشعار سراپا حکمت ہیں)۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ شعر کو مطلقاً حرام یا مکروہ کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

۸- جمہور فقہاء نے کہا: کبھی کبھی شعر کا جاننا فرض ہوتا ہے جیسا کہ ابن عابدین نے شہاب خفاجی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اہل جاہلیت، اور مخضرمین (جنہوں نے جاہلیت اور اسلام دونوں زمانہ پایا ہو) اور اہل اسلام کے اشعار کو روایتاً و درایتاً جاننا فقہاء اسلام کے نزدیک فرض کفایہ ہے، اس لئے کہ اس کی وجہ سے عربی زبان کے قواعد کا ثبوت ہوتا ہے، جو قرآن وسنت کے علم کا ذریعہ ہیں، اور کتاب وسنت کے علم پر ہی ان احکام کا جاننا موقوف ہے جس سے حلال وحرام میں تمیز ہوتی ہے۔

اور عربوں کے کلام میں معانی کی غلطی تو ممکن ہے، لیکن الفاظ اور ترکیبات کی غلطی نہیں ہوسکتی[2]۔

۹- اور کبھی شعر کا جاننا مندوب ہوتا ہے، جبکہ اس میں اللہ تعالیٰ کا ذکر یا اس کی حمد یا اس کی ثنا ہو، یا رسول اللہ ﷺ کا ذکر یا آپ پر درود یا آپ کی ستائش یا آپ کا دفاع یا صحابہ کرام کا ذکر یا ان کی تعریف یا متقیوں کا اور ان کے اوصاف واعمال کا ذکر ہو، یا وعظ وحکمت کا شعر ہو، یا گناہوں سے احتیاط کرنے یا طاعات اور نیک اخلاق کی ترغیب کا شعر ہو[3]۔

۱۰- کبھی شعر حرام ہوتا ہے جبکہ اس کے الفاظ میں کسی ناجائز چیز کا ذکر ہو مثلاً شراب کا ہیجان انگیز تعارف یا کسی مسلمان یا ذمی کی ہجو، یا شعر

= حدیث: "هات، لا يفضض الله فاك" کی روایت طبرانی نے اپنی المعجم الکبیر (۴/۲۵۳ طبع وزارۃ الاوقاف العراقیہ) میں اور ہیثمی نے المجمع (۸/۲۱۷-۲۱۸ طبع القدسی) میں کی ہے، اور کہا: اس میں کچھ راوی ایسے ہیں جنہیں میں نہیں جانتا۔

(۱) حدیث: "خل عنه يا عمر، فلهي أسرع فيهم من نضح النبل" کی روایت ترمذی (۵/۱۳۹، طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "إن من الشعر حكمة" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۵۳۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) ردالمحتار ۱/۳۲۔

(۳) تفسیر القرطبی ۱۳/۱۴۶، فتح الباری ۱۰/۵۴۷، ردالمحتار ۱/۴۴۳، نہایۃ المحتاج ۸/۲۸۳، اسنی المطالب ۴/۳۴۶۔

میں حد سے تجاوز کرنا اور جھوٹ کہنا کہ اس کو مبالغہ پر محمول کرنا ممکن نہ ہو یا کسی معین امرد (نوعمر لڑکے) یا معین اجنبی عورت کا حسن بیان کرنا یا وہ شعر جو لہو ولعب کے طور پر کہا جائے [۱]۔

۱۱- کبھی شعر مکروہ ہوتا ہے، اس کے متعلق مذاہب میں تفصیل ہے:

حنفیہ کے نزدیک مکروہ شعر یہ ہے کہ انسان ہمیشہ کے لئے اسی کا ہو کر رہ جائے، اس کو اپنا پیشہ بنالے، اور شعر اس پر اس قدر غالب آجائے کہ اللہ کے ذکر اور شرعی علوم کی تحصیل سے روک دے، نیز وہ شعر جس میں رخساروں، قد وقامت اور بالوں کی تصویر کشی ہو، اسی طرح جس شعر میں فسق وفجور اور شراب کا ذکر ہو اس کا پڑھنا مکروہ ہے [۲]۔

مالکیہ نے کہا: بلاضرورت بہت زیادہ شعر کہنا مکروہ ہے کہ ایسا کرنے والا کلام میں حد سے تجاوز کرنے سے کم بچ پاتا ہے، اس لئے کہ اکثر اشعار میں مبالغے ہوتے ہیں، ابن قاسم کی روایت ہے کہ امام مالک سے شعر پڑھنے کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا: بہت زیادہ نہ ہو، کیوں کہ اس میں ایک عیب یہ ہے کہ اللہ تعالی نے فرمایا: "وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ" [۳] (اور ہم نے آپ کو شعر وشاعری نہیں سکھائی اور نہ وہ آپ کے شایاں ہے)۔

انہوں نے کہا: اور مجھے یہ اطلاع ملی ہے کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے حضرت ابوموسی اشعریؓ کو لکھا ہے کہ اپنی طرف کے شعراء کو اکٹھا کرو اور ان سے شعر کے بارے میں پوچھو، اور کیا ان کے پاس کچھ علم ومعرفت باقی ہے اور اس موقع پر لبید کو بھی حاضر کرو، چنانچہ انہوں نے سب کو جمع کر کے ان سے پوچھا تو انہوں نے کہا: ہم شعر جانتے اور کہتے ہیں، لبید سے پوچھا تو انہوں نے کہا: یہ فرمان باری سننے کے بعد میں نے ایک شعر بھی نہیں کہا [۱]۔

"الٓمٓ ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ" [۲] (الف، لام، میم، یہ کتاب (کہ) کوئی شبہ اس میں نہیں)۔

ابن عربی نے کہا: مذموم شعر میں سے یہ ہے کہ انسان اپنے دل کی تسلی اور بات بنانے کے لئے ایسی جھوٹی اور غلط بات کہے جو اس نے عملاً نہیں کیا [۳]۔

شافعیہ نے کہا: اپنی بیوی کے ایسے اوصاف بیان کرنا بھی مکروہ ہے جن کو چھپانا ہی چاہئے، بشرطیکہ اس کے اظہار سے اس کو اذیت نہ پہنچے ورنہ حرام ہے [۴]۔

حنابلہ نے کہا: مکروہ شعر ہجو، اور ایسا لطیف شعر ہے جس میں عورتوں کے اوصاف کا ذکر ہو [۵]۔

۱۲- کبھی شعر مباح ہوتا ہے اور یہی شعر کا اصل حکم ہے، فقہاء مذاہب کی عبارتیں اس بات میں قریب قریب یکساں ہیں۔

حنفیہ نے کہا: تھوڑے شعر میں کوئی مضائقہ نہیں اگر اس کا مقصد نکات، اعلی تشبیہات اور دلکش معانی کی تعبیر ہو، اور جس شعر میں ٹیلوں، زمانوں اور قوموں کا ذکر ہو وہ مباح ہے [۶]۔

مالکیہ نے کہا: شعر پڑھنا اور بنانا مباح ہے اگر بہت زیادہ نہ ہو، ورنہ مکروہ ہے، البتہ وہ اشعار جن کی ضرورت استدلال میں پڑتی ہے ان میں کوئی حرج نہیں [۷]۔

شافعیہ نے کہا: شعر بنانا، پڑھنا اور سننا مباح ہے بشرطیکہ اس میں

---

(۱) رد المحتار ۱/ ۳۲-۳۳، ۴۴۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۳، أسنی المطالب ۴/ ۳۴۶، المغنی ۹/ ۱۷۸۔

(۲) ردالمحتار ۱/ ۳۲-۳۳، ۴۴۳۔

(۳) سورۂ یس/ ۶۹۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۵۸، تفسیر القرطبی ۱۵/ ۵۴۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱، ۲۔

(۳) احکام القرآن ۳/ ۴۶۵۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۳، الجمل ۵/ ۳۸۲۔

(۵) الفروع ۶/ ۵۷۵۔

(۶) ردالمحتار ۱/ ۳۲، ۴۴۳۔

(۷) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۵۸۔

کوئی ایسی چیز نہ ہو جو ممنوع ہو یا کسی ممنوع کا متقاضی ہو، اس میں سلف وخلف کی پیروی ہے، نیز اس لئے کہ حضور ﷺ کے یہاں کچھ شعراء تھے جن کے اشعار آپ سنا کرتے تھے، مثلاً: حضرت حسان بن ثابتؓ، حضرت عبد اللہ بن رواحہؓ اور حضرت کعب بن مالکؓ، نیز اس لئے کہ آپ نے امیہ بن ابو الصلت کے سو اشعار پڑھوائے، اس لئے کہ اس کے اکثر اشعار میں حکمت، امثال، اور دوبارہ زندہ کئے جانے کی یاد دہانی ہے، اسی وجہ سے حضور نے فرمایا: "كاد أن يسلم"(۱) (قریب تھا کہ وہ مسلمان ہوجائے)، نیز فرمان نبوی ہے: "إن من الشعر حكمة"(۲) (بعض اشعار حکمت (کی باتوں) سے پُر ہوتے ہیں)۔

ابن قدامہ نے کہا: شعر کے مباح ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، صحابہ وعلماء کرام نے اشعار کہے ہیں، اور شعر کی ضرورت پڑتی ہے(۳)۔

دوم: شعر سیکھنا:

۱۳- فقہاء کی رائے ہے کہ شعر سیکھنا مباح ہے، بشرطیکہ اس میں کم عقلی نہ ہو یا برائی پر آمادہ کرنا نہ ہو اور اس کی ممانعت کا کوئی سبب نہ ہو۔

بعض اشعار کا سیکھنا حنفیہ کے نزدیک فرض کفایہ ہے جیسا کہ ابن عابدین نے شہاب خفاجی سے نقل کیا ہے(۴)۔

مالکیہ نے کہا: ان اشعار کو سیکھنے کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں جن کو مصنفین استدلال کے لئے پیش کرتے ہیں، حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مباح شعر وغیرہ کے سیکھنے کے لئے اجرت پر رکھنا درست

(۱) حدیث: "كاد أن يسلم" کی تخریج فقرہ نمبر ۷ میں گذر چکی۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۳، أسنی المطالب ۴/ ۳۴۶، اور حدیث "إن من الشعر حكمة" کی تخریج فقرہ نمبر ۷ پر گذر چکی۔

(۳) المغنی ۹/ ۱۷۷۔

(۴) رد المحتار ۱/ ۳۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۵۸، أسنی المطالب ۴/ ۱۸۲، مطالب أولی النہی ۳/ ۶۴۳۔

ہے اور اس پر اجرت لینا جائز ہے(۱)۔

سوم: حضور ﷺ کو شعر کہنے سے روکا جانا:

۱۴- حضور ﷺ سب سے زیادہ فصیح و بلیغ تھے، آپ کو جامع کلمات سے نوازا گیا، لیکن آپ کو شعر سے روک دیا گیا، کیوں کہ اللہ تعالی نے آپ کو جو قرآن فصاحت اور اعجاز کا ذخیرہ عطا کیا وہ آپ کی سچائی کی دلیل تھی، جیسا کہ آپ کو لکھنا نہیں سکھایا، اور "امی" باقی رکھا، تاکہ اسی حالت کی تائید و تاکید ہوسکے، اور تاکہ ان لوگوں کو شبہ نہ ہو جن کی طرف آپ رسول بنا کر بھیجے گئے کہ آپ کو فطری طور پر جو شاعری کی قوت ملی ہے اسی وجہ سے آپ قرآن پیش کرسکے ہیں(۲)۔

فرمان باری ہے: "وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَايَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَ قُرْآنٌ مُّبِيْنٌ"(۳) (اور ہم نے آپ کو شعر وشاعری نہیں سکھائی اور نہ وہ آپ کی شایان ہے، یہ قرآن تو ایک نصیحت اور کھلی ہوئی آسمانی کتاب ہے)۔

۱۵- کیا حضور ﷺ کے لئے دوسرے کے شعر کو مثال میں پیش کرنا اور دوسرے کی طرف سے نقل کرتے ہوئے پڑھنا جائز تھا؟ اس میں اختلاف ہے، صحیح یہ ہے کہ جائز تھا، اس کی دلیل مقدام بن شریح کی اپنے والد سے یہ روایت ہے کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے کہا: "أكان رسول الله ﷺ يتمثل بشئ من الشعر؟ قالت: كان يتمثل بشعر ابن أبي رواحة ويتمثل ويقول: (ويأتيک بالأخبار من لم تزوّد)"(۴) (کیا رسول اللہ ﷺ

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۵۸، مطالب اولی النہی ۳/ ۶۴۳۔

(۲) أحکام القرآن لابن العربی ۴/ ۲۱، تفسیر القرطبی ۱۵/ ۵۵۔

(۳) سورۂ یس/ ۶۹۔

(۴) حدیث: "كان يتمثل بشعر ابن أبي رواحة....." کی روایت ترمذی (۵/ ۱۳۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، اس کی اسناد میں کلام ہے، اور ہیثمی نے اسے المجمع (۸/ ۱۲۸ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے، اور بروایت ابن عباس اسے بزار اور

دوسرے کا کوئی شعر پڑھتے تھے؟ انہوں نے کہا: ہاں ابن رواحہ کا شعر پڑھتے تھے، اور فرماتے تھے: جس کو تم نے توشہ نہیں دیا وہ تمہارے پاس خبر لائے گا)۔

حضرت ابوہریرہؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد (ألا كل شيء ما خلا الله باطل)**"[۱] (سب سے سچی بات جو کسی شاعر نے کہا لبید کی یہ بات ہے: ماسوا حق کے ہر شئ لغو ہے)۔

اگر حضور ﷺ کے کلام میں شعر کا وزن پایا جائے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ شعر جانتے تھے، اسی طرح آپ کے کلام کے نثر میں جو وزن پایا جاتا ہے یہی حکم رکھتا ہے مثلاً آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**هل أنت إلا أصبع دميت وفي سبيل الله ما لقيت**"[۲]۔

(تو تو ایک انگلی ہے جو زخمی ہوگئی، اور تجھے جو کچھ پیش آیا اللہ کی راہ میں پیش آیا)۔

نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

"**أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب**"[۳] (میں نبی ہوں جھوٹا نہیں، میں عبدالمطلب کا بیٹا ہوں)۔

کبھی کبھی اس طرح کی چیز قرآنی آیات میں بھی آتی ہے، مثلاً فرمان باری ہے: "**لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ**"[۴]

= طبرانی کی طرف منسوب کیا ہے، اور کہا: ان دونوں کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۵۳۷-۵۴۱، اور حدیث: "أصدق كلمة قالها شاعر......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۳۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۶۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "هل أنت إلا إصبع دميت ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۳۷ طبع السلفیہ) نے حضرت جندب بن عبداللہ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أنا النبي لا كذب......" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۰۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) سورۂ آل عمران/ ۹۲۔

(جب تک اپنی محبوب چیزوں کو خرچ نہ کروگے (کامل) نیکی (کے مرتبہ) کو نہ پہنچ سکوگے)۔ اور فرمان باری ہے: "**نَصْرٌ مِّنَ اللّٰهِ وَفَتْحٌ قَرِيْبٌ**"[۱] (اللہ کی طرف سے مدد اور جلد فتح یابی)۔ اور نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَ قُدُوْرٍ رّٰسِيٰتٍ**"[۲] (اور لگن جیسے حوض اور (بڑی بڑی) جمی ہوئی دیگیں)۔

اور دوسری بہت آیات ہیں، اور یہ شعر نہیں، اور نہ اس کے ہم معنی، اور نہ اس سے لازم آتا ہے کہ حضور شاعری جانتے تھے یا شاعر تھے، اس لئے کہ رجز وغیرہ کے دو قافیوں کو بلا قصد کہہ دینے سے (جیسا کہ قرطبی نے کہا) یہ لازم نہیں آتا کہ کہنے والا شعر سے واقف ہو، اور اس کو شاعر کہا جائے، جیسا کہ ایک بار کوئی کپڑا سی دے تو اس کو درزی نہیں کہتے، ابو اسحاق زجاج نے کہا: "**وَمَا عَلَّمْنٰهُ الشِّعْرَ**"[۳] (اور ہم نے آپ کو شعر و شاعری نہیں سکھائی) کا مطلب ہے کہ ہم نے ان کو شعر کہنا نہیں سکھایا یعنی ہم نے ان کو شاعر نہیں بنایا، لیکن یہ کوئی شعر پڑھنے سے مانع نہیں[۴]۔

چہارم- مسجد میں شعر پڑھنا:

۱۶- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ شعر کے مضمون کا اعتبار ہوگا، اگر مضمون اچھا ہو تو اس کو مسجد میں پڑھنا جائز ہے ورنہ نہیں[۵]۔

ابن عابدین نے کہا: امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں روایت کیا ہے: "**أنه ﷺ نهى أن تنشد الأشعار في المسجد وأن يباع فيه السلع وأن يتحلق فيه قبل الصلاة**"[۶] (رسول

(۱) سورۂ صف/ ۱۳۔

(۲) سورۂ سبا/ ۱۳۔

(۳) سورۂ یس/ ۶۹۔

(۴) تفسیر القرطبی ۱۵/ ۵۲-۵۴۔

(۵) تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۷۰-۲۷۱، إعلام الساجد بأحکام المساجد/ ۳۲۳۔

(۶) حدیث: "نهى أن تنشد الأشعار في المسجد......" کی روایت ترمذی

اللہ ﷺ نے مسجد میں اشعار پڑھنے، اس میں سامان فروخت کرنے اور نماز سے قبل اس میں حلقہ بنا کر بیٹھنے سے منع فرمایا)۔ پھر اس روایت اور ایک دوسری روایت جس میں ہے: " **أن النبي ﷺ وضع لحسان منبرا ينشد عليه الشعر**"[۱] (حضور ﷺ نے حضرت حسان کے لئے مسجد میں منبر رکھوایا جس پر وہ شعر پڑھتے تھے) میں یہ تطبیق دی کہ پہلی روایت کو ان اشعار پر محمول کیا جو قریش آپ ﷺ کی ہجو میں کہتے تھے، یا ان اشعار پر جو مسجد میں اس قدر کثرت سے پڑھے جانے لگیں کہ اکثر اہل مسجد اسی میں مصروف رہتے ہوں، اسی طرح مسجد میں اس خرید وفروخت کی ممانعت ہے جو مسجد میں غالب آجائے اور مسجد بازار کی طرح بن جائے، کیوں کہ حدیث ہے: "**أنه ﷺ لم ينه عليا عن خصف النعل فيه**"[۲] (حضور ﷺ نے حضرت علی کو مسجد میں جوتے سینے سے منع نہیں فرمایا)۔ حالانکہ اگر سب لوگ مسجد میں جوتے سینے کے لئے جمع ہوں تو مکروہ ہے، خرید وفروخت اور شعر پڑھنا اور نماز سے پہلے حلقہ بنانا اگر اکثر ہو تو مکروہ ہے ورنہ نہیں۔ یہ اس کے مثل ہے جس کو قرطبی نے کہا ہے[۳]۔

زرکشی نے نووی سے نقل کیا ہے، مناسب یہی ہے کہ مسجد میں ایسا شعر نہ پڑھا جائے جس میں نہ اسلام کی مدح ہو نہ نیک اخلاق وغیرہ کی ترغیب ہو، اور اگر کسی اور مقصد سے ہو تو حرام ہے۔

= (۱۳۹/۲ طبع الحلبی) اور طحاوی نے شرح معانی الآثار (۳۵۸/۴ طبع مطبعۃ الأنوار المحمدیہ) میں حضرت عبد اللہ بن عمرو سے کی ہے، الفاظ ترمذی کے ہیں، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۱) حدیث: "وضع لحسان منبرًا ينشد عليه الشعر" کی روایت ابوداؤد (۲۸۰/۵ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۱۳۸/۵ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "خصف علي النعل" کی روایت طحاوی (۳۵۹/۴ طبع مطبعۃ الأنوار المحمدیہ) نے کی ہے۔

(۳) رد المحتار ۴۴۴/۱، تفسیر القرطبی ۲۷۱/۱۲۔

صیمری کا یہ قول نقل کیا گیا ہے: کچھ حضرات نے مساجد میں شعر گوئی کو ممنوع قرار دیا ہے، ہمارے نزدیک یہ مکروہ نہیں، کیوں کہ حضرت حسان بن ثابتؓ مسجد میں رسول اللہ ﷺ کو شعر سناتے تھے، اور کعب بن زہیر نے مسجد ہی میں آپ کو دو قصیدے سنائے، البتہ اس میں کثرت نہ ہو۔ زرکشی نے کہا: بظاہر یہ اس شعر پر محمول ہے جو مباح ہو، یا اس میں آخرت کی ترغیب ہو، یا وہ حضور ﷺ کی مدح یا آپ کے کچھ مناقب و مآثر کے بیان سے متعلق ہو، مطلق شعر نہیں۔ ماوردی اور رویانی نے کہا: شاید مسجد میں شعر گوئی سے ممانعت والی حدیث اس شعر پر محمول ہے جس میں ہجو ہو یا ناحق مدح ہو، کیوں کہ مسجد میں حضور ﷺ کی تعریف کی گئی، اور آپ کی شان میں مدحیہ اشعار کہے گئے، اور آپ نے منع نہیں فرمایا۔ ابن بطال نے کہا: شاید یہ ان اشعار کے بارے میں ممانعت ہے جو لوگوں کو مصروف کر دے حتی کہ ہر شخص پر جو مسجد میں ہے شعر گوئی غالب ہو جائے۔

رحیبانی نے کہا: مسجد میں مباح شعر پڑھنا مباح ہے[۱]۔ اس لئے کہ جابر بن سمرہ کی حدیث میں ہے: "**شهدت النبي أكثر من مائة مرة في المسجد وأصحابه يتذاكرون الشعر وأشياء من أمر الجاهلية فربما تبسم معهم**"[۲] (میں سو بار سے زائد رسول اللہ ﷺ کے ساتھ مسجد میں حاضر رہا، آپ کے صحابہ شعر پڑھا کرتے تھے اور زمانہ جاہلیت کی باتوں کا تذکرہ کرتے تھے، آپ بسا اوقات ان کے ساتھ مسکرا دیتے تھے)۔

(۱) اعلام الساجد بأحکام المساجد ۳۲۲-۳۲۳، مطالب اولی النہی ۲۵۸/۲۔

(۲) حدیث جابر بن سمرہ: "شهدت رسول الله أكثر من مائة مرة......" کی روایت احمد (۹۱/۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ایسا ہی ترمذی (۱۴۰/۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

پنجم: احرام کی حالت میں شعر پڑھنا:

۱۷- احرام والے شخص کے لئے وہ شعر پڑھنا جائز ہے جس کا پڑھنا بے احرام شخص کے لئے جائز ہے، لہذا محرم کے لئے وہ اشعار پڑھنا جائز ہے جن میں عورت کی فحش تعریف نہ ہو۔ حضرت ابوہریرہؓ کے بارے میں آیا ہے کہ انہوں نے حالت احرام میں ایسا شعر پڑھا۔ حضرت ابوالعالیہ کی روایت میں ہے انھوں نے کہا کہ میں حضرت ابن عباس کے ساتھ چل رہا تھا، وہ احرام میں تھے اور اونٹ کے ساتھ یہ رجزیہ اشعار پڑھتے جاتے تھے"وهن يمشين بنا هميا ...... الخ (وہ ہمیں بھاگتے ہوئے لے کر چلتی ہیں)۔

میں نے پوچھا: کیا حالت احرام میں " رفث" کرتے ہیں؟ انہوں نے فرمایا: "إنما الرفث ما روجع به النساء"[۱] (" رفث" وہ ہے جس میں عورتوں کو مخاطب بنایا جائے)۔

ششم: شعر سے پہلے بسم اللہ لکھنا:

۱۸- فقہاء کہتے ہیں کہ تمام غیر ممنوعہ افعال واقوال کے شروع میں اور کتابوں اور رسائل کے شروع میں "بسم الله الرحمن الرحيم" لکھنا اس حدیث پاک پر عمل کرتے ہوئے مسنون ہے: "كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع"[۲] (جو اہم کام بھی بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سے نہ شروع کیا جائے وہ دم بریدہ ہے)۔ یعنی ناقص ونامکمل رہتا ہے اور بے برکت ہوتا ہے۔

ابن حکم نے (جیسا کہ بہوتی نے کہا) نقل کیا ہے کہ بسم اللہ نہ تو شعر سے پہلے لکھا جائے گا نہ اس کے ساتھ، اور شعبی نے لکھا ہے کہ لوگ اس کو ناپسند کرتے تھے،" قاضی" نے کہا: اس لئے کہ اکثر اس میں جھوٹ اور ہجو ہوتی ہے[۱]۔

ہفتم: شعر کی تعلیم کو مہر قرار دینا:

۱۹- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ شعر سکھانے کو عورت کے لئے مہر قرار دینا درست ہے، بشرطیکہ اس شعر کا سیکھنا حلال ہو، اور اس میں مشقت ہو، یعنی اس کے لئے اجارہ درست ہو، شعر کو مہر قرار دینے کے درست ہونے کے بارے میں مزنی سے پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا: اگر ابودرداء انصاری کے اس شعر کی طرح ہو تو جائز ہے۔

يريد المرأ أن يعطى مناه
ويأبى الله إلا ما أرادا
يقول المرأ فائدتي وزادي
وتقوى الله أعظم ما استفادا[۲]

(آدمی چاہتا ہے کہ میری آرزو پوری ہوجائے، اور اللہ وہی کرتا ہے جو چاہتا ہے، آدمی کہتا ہے: میری کمائی اور میرا مال، اور اللہ کا تقوی سب سے بڑی اس کی کمائی ہے)۔

ہشتم: شعر کی کتابوں کی چوری پر ہاتھ کاٹنا:

۲۰- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ تفسیر، حدیث اور فقہ، اسی طرح مفید شعر کی کتابوں کی چوری پر ہاتھ کاٹنا واجب ہے، اور جن اشعار سے انتفاع حلال نہیں ہے ان کی کتابوں کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، الا یہ کہ جلد اور کاغذ کی قیمت نصاب کے برابر ہوجائے[۳]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے:" سرقہ"۔

---

(۱) ردالمحتار ۲/۱ ۳، فضل اللہ الصمد فی توضیح الأدب المفرد ۲/ ۳۱۹۔

(۲) حدیث: "كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم......" کی روایت سبکی نے الطبقات الکبری (۶/۱ شائع کردہ دارالمعرفہ) میں حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اس کی اسناد میں اضطراب ہے۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۳۶۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۲۸۸۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۲۱۔

نہم: شعر کے مضمون کی بنیاد پر حد جاری کرنا:

۲۱- اگر شاعر اپنے شعر میں موجب حد چیز کا اعتراف کرے تو کیا اس پر حد جاری کی جائے گی یا نہیں؟ فقہاء کے یہاں اس میں اختلاف ہے۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اس اعتراف کی وجہ سے اس پر حد جاری کی جائے گی۔

اکثر کی رائے ہے کہ اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ شاعر بسا اوقات اپنے شعر میں مبالغہ کرتا ہے، حتی کہ یہ مبالغہ آمیزی اس کو اپنے دل کی تسلی اور بات بنانے کی خواہش میں کذب بیانی اور خلاف واقعہ چیز کے دعوے اور اس کو اپنی طرف منسوب کرنے تک پہنچا دیتی ہے۔ حضرت علی بن ابوطلحہ نے حضرت ابن عباسؓ سے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ''وَالشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُوْنَ، أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَّهِيمُوْنَ، وَ أَنَّهُمْ يَقُوْلُوْنَ مَا لَا يَفْعَلُوْنَ''[1] (اور رہے شاعر تو ان کی پیروی بدراہ لوگ کرتے ہیں، کیا تجھے خبر نہیں کہ وہ (شاعر) ہر میدان میں حیران پھرا کرتے ہیں اور وہ کہتے وہ ہیں جو وہ کرتے نہیں) کے بارے میں نقل کیا ہے کہ انھو ں نے فرمایا: ان کے اکثر اشعار میں جھوٹ ہوتا ہے، اس کے بعد ابن کثیر نے کہا: حضرت ابن عباس کا یہ قول واقع اور صحیح ہے، کیوں کہ شعراء ایسے اقوال و افعال پر فخر و مباہات کرتے ہیں جو ان سے یا ان کے بارے میں صادر نہیں ہوئے ہوتے، اور جو چیز ان کے پاس سرے سے نہیں ہوتی اس کے بہت زیادہ ہونے کا دعوی کرتے ہیں، حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے نعمان بن عدی بن نضلہ کا ایک شعر سنا جس میں شراب نوشی کا اعتراف تھا، اور جب انہوں نے نعمان سے پوچھا تو انہوں نے کہا: بخدا امیر المومنین! میں نے کبھی بھی شراب نوشی نہیں کی، اور جو باتیں میں کہہ گیا ہوں ان کو کبھی نہیں کیا ہے، یہ شعر یونہی ایک بات تھی جو میری زبان پر آ گئی، حضرت عمر نے فرمایا: میرا خیال یہی ہے، لیکن جب تم یہ کہہ چکے ہو تو آئندہ کبھی بھی تم میرے کسی کام پر مامور نہ ہوگے، یہ نہیں لکھا ہے کہ حضرت عمر نے ان پر شراب نوشی کی حد جاری کی حالانکہ ان کے شعر میں اس کا ذکر تھا، اس لئے کہ شعراء ایسی بات کہتے ہیں جو کرتے نہیں۔ لیکن حضرت عمر نے ان کی مذمت کی، اس پر انہیں ملامت کی، اور اسی بنیاد پر ان کو معزول کر دیا[1]۔

دہم: شعر کے ذریعہ کمانا:

۲۲- بعض فقہاء کی رائے ہے کہ شعر کی کمائی، بری کمائی اور ناجائز و حرام ہے، اس لئے کہ عموماً شاعر کو جو کچھ دیا جاتا ہے اس کی زبان بند کرنے کے لئے دیا جاتا ہے، اور ایسا شاعر شیطان کے سوا کچھ نہیں، جیسا کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے کہ ہم لوگ حضور ﷺ کے ساتھ چل رہے تھے، اتنے میں ایک شاعر سامنے آیا جو شعر پڑھ رہا تھا، آپ ﷺ نے فرمایا: ''خذوا الشیطان''[2] (اس شیطان کو پکڑو)۔

قرطبی نے کہا: ہمارے علماء نے کہا: اس شاعر کے ساتھ حضور ﷺ کا یہ معاملہ اس وجہ سے تھا کہ آپ کو اس کے حالات کا علم رہا ہوگا، اس لئے ہوسکتا ہے کہ وہ ان شعراء میں ہو جو شعر کو کمائی کا ذریعہ بنانے میں مشہور ہوں، چنانچہ اس کو اگر مال ملے تو تعریف میں غلو کرتا ہوگا، اور اگر نہ ملے تو حد درجہ مذمت اور ہجو کرتا ہوگا، اور وہ لوگوں کو ان کے مال و دولت اور عزت و آبرو میں ایذا پہنچاتا ہوگا،

---

(۱) سورۂ شعراء/ ۲۲۴-۲۲۶۔

(۱) تفسیر ابن کثیر ۳/ ۳۵۳-۳۵۴، تفسیر ابن العربی ۳/ ۱۴۶۵، تفسیر القرطبی ۱۴۹/۱۳۔

(۲) حدیث: ''خذوا الشیطان'' کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۶۹، ۱۷۷۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

بلا اختلاف جس شاعر کی یہ حالت ہوگی شعر کے ذریعہ اس کی ساری کمائی حرام ہے، اور اس کے لئے جو اشعار وہ کہے گا حرام ہیں، اس کے شعر کو سننا جائز نہیں، بلکہ اس پر نکیر ضروری ہے، لیکن اگر کسی کے لئے ایسا کرنا ممکن نہ ہو اور وہ شاعر کی زبان سے خوف زدہ ہو تو اس کے لئے یہی متعین ہے کہ جہاں تک ہو سکے اس کی مدارات کرے، اور حتی الامکان اس کو روکے، ابتداءً اس کو کچھ دینا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ معصیت میں تعاون کرنا ہے، لیکن اگر دینا پڑے تو آبرو بچانے کی نیت سے اس کو دے، انسان جس کے ذریعہ اپنی عزت بچاتا ہے وہ اس کے لئے صدقہ لکھا جاتا ہے[(۱)]۔

حصکفی حنفی نے لکھا ہے کہ حضور علیہ السلام شعراء کو اور ان لوگوں کو دیتے تھے جن کی زبان کا خوف ہوتا تھا۔ ابن عابدین نے حضرت عکرمہؓ کی یہ مرسل روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے کہا: ایک شاعر خدمت نبوی میں آیا، حضور علیہ السلام نے فرمایا: **"یا بلال اقطع عني لسانه فأعطاه أربعين درهما"**[(۲)] (بلال! اس کی زبان میری طرف سے بند کرو، چنانچہ بلال نے اس کو چالیس درہم دیئے)۔

عدی بن ارطاۃ نے حضرت عمر بن عبد العزیز سے کہا: امیر المومنین! حضور علیہ السلام کی مدح کی گئی اور آپ علیہ السلام نے عطا فرمایا، اور آپ علیہ السلام ہر مسلمان کے لئے نمونۂ عمل ہیں، انہوں نے کہا: کس نے وہ مدح کی؟ عدی نے کہا: عباس بن مرداس سلمی نے کی، اور آپ علیہ السلام نے اس کو ایک جوڑا دے کر اس کی زبان بند کی[(۳)]۔

(۱) رد المحتار ۵/ ۲۷۲، تفسیر القرطبی ۱۳/ ۱۵۰۔

(۲) رد المحتار ۵/ ۲۷۲۔

حدیث: "یا بلال اقطع عنی لسانه......" کی روایت خطابی نے الغریب (۱/۲۷۰ طبع مرکز البحث العلمی مکۃ المکرمہ) میں اور بیہقی نے اپنی سنن (۱۰/ ۲۴۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے، اور حدیث کے مرسل ہونے کی وجہ سے بیہقی نے کہا: یہ "منقطع" ہے۔

(۳) تفسیر ابن العربی ۳/ ۴۶۶۔

لیکن جس شاعر کے شر کا اندیشہ نہ ہو اور اس کو مدارات کے طور پر یا زبان بند کرنے کے لئے نہ دیا جائے تو ظاہر یہی ہے کہ اس کو جو کچھ دیا جائے حلال ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: **"أن النبي ﷺ دفع بردته إلى كعب بن زهير رضي الله عنه لما امتدحه بقصيدته المشهورة"**[(۱)] (حضور علیہ السلام نے کعب بن زہیرؓ کو اپنی چادر عطا کی، انہوں نے آپ کی مدح میں ایک مشہور قصیدہ کہا تھا)۔

جب حضرت عمر بن عبد العزیز خلیفہ مقرر ہوئے تو شعراء ان کے پاس آئے، جیسا کہ ان سے پہلے کے خلفاء کے پاس وہ آیا کرتے تھے، یہ شعراء کئی دن تک حضرت عمر بن عبد العزیز کے دروازے پر کھڑے رہے، اندر آنے کی اجازت نہیں ملی، بالآخر عدی بن ارطاۃ آئے، وہ ایک ذی حیثیت آدمی تھے، جریر نے ان کو پکڑ کر کہا کہ سفارش کر دیں، چنانچہ انہوں نے شعراء کے لئے اندر آنے کی اجازت مانگی تو عمر بن عبد العزیز نے صرف جریر کے لئے اجازت دی، اور جب جریر ان کے سامنے آئے تو عمر بن عبد العزیز نے فرمایا: اللہ سے ڈرو، اور حق بات ہی کہو، چنانچہ اس نے چند اشعار آپ کی مدح میں کہے، حضرت عمر نے فرمایا: جریر! مجھے یہ منصب ملا تو میرے پاس صرف تین سو تھے، ایک سو تو عبد اللہ نے لے لیے، اور ایک سو عبد اللہ کی ماں نے، اے لڑکے! تیسرا سو ان کو دے دو، یہ سن کر جریر نے کہا: بخدا! اے امیر المومنین! یہ میری کمائی میں مجھے سب سے

= حدیث: عدی بن ارطاۃ...... کی روایت ابن قدامہ نے "إثبات صفة العلو" (۶۹/ طبع الدار السلفیہ) میں کی ہے، اور ذہبی نے اس کو "العلو للعلي الغفار" (۴۲/ طبع المکتبۃ السلفیہ) میں ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) رد المحتار ۵/ ۲۷۲۔

حدیث: "أن النبي ﷺ دفع بردته إلى كعب بن زهير......" کی روایت ابن حجر نے الإصابہ (۳/ ۲۹۵ طبع مطبعۃ السعادہ) میں ابن قانع سے کی ہے۔

زیادہ پسندیدہ مال ہے [۱]۔

یازدہم: شاعر کی گواہی:

۲۳ - فقہاء کی رائے ہے کہ جو شاعر اپنے شعر میں کسی حرام یا خلاف مروءت امر کا ارتکاب نہ کرتا ہو اس کی گواہی قبول کی جائے گی، اور اگر اس کا مرتکب ہو تو اس کی گواہی کے رد کرنے میں یہ تفصیل ہے:

حنفیہ نے کہا: جو شاعر اپنی ضرورت پڑنے پر بہت زیادہ شعر بنائے اور پڑھے، اور اس کو کمائی کا ذریعہ بنائے اس کی مروءت میں نقص آجائے گا اور اس کی گواہی رد کردی جائے گی۔

مالکیہ نے کہا: شاعر اگر اپنے شعر کے ذریعہ کسی حرام کا ارتکاب نہ کرے تو اس کی گواہی جائز ہے، ورنہ اس کی گواہی ممنوع ہوگی [۲]۔

شافعیہ نے کہا: شاعر اگر کسی معصوم الدم (مسلمان یا ذمی) کی ایسی ہجو کرے جس کے سبب وہ فاسق قرار دیا جائے تو اس کی شہادت رد کردی جائے گی، اس کے برخلاف حربی کی ہجو کرنا حرام نہیں، اور اس کی ہجو کرنے سے شاعر کی گواہی رد نہیں ہوگی، اس لئے کہ حدیث ہے: "**أن النبی ﷺ أمر حسان بن ثابتؓ بهجاء الكفار**" [۳] (رسول اللہ ﷺ نے حضرت حسان بن ثابت کو حکم فرمایا کہ کفار کی ہجو کریں)۔

ان کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ متعین کافر کی ہجو کرنا جائز ہے، لہذا یہ متعین کافر کی لعنت کے عدم جواز سے علاحدہ ہو گیا کہ لعنت کے معنی خیر و بھلائی سے دور کرنا ہے، اور اس کو لعنت کرنے والا اس کے خیر سے دور ہونے کا یقین نہیں رکھتا، کیوں کہ بسا اوقات کافر کا خاتمہ بالخیر ہوتا ہے۔

انہوں نے کہا: اسی طرح اگر شاعر کسی معین عورت کے محاسن کا ذکر کرے، یعنی اس کے صفات مثلاً: خوبصورتی، لمبائی وغیرہ کو بیان کرے تو اس کی شہادت رد کردی جائے گی، اس لئے کہ اس میں ایذا رسانی ہے۔

اسی طرح اگر وہ ہتک عزت کرے، اس کے اندرونی اعضاء کے اوصاف بیان کرے جن کا چھپانا لازم ہے، اگرچہ وہ اس کی بیوی ہو، اور عورت ہی کے حکم میں امرد (نوعمر لڑکا) ہے اگر اس سے عشق کرنے کی صراحت کرے، لیکن اگر شاعر محاسن کے ذکر میں کسی کو معین نہ کرے تو اس پر گناہ نہیں، اس لئے کہ یہ ایک فن ہے، شاعر کا مقصد اپنے فن کو سنوارنا ہے، مذکورہ چیز کی حقیقت بیان کرنا نہیں، نامعلوم شخص کا ذکر کرنا اس کی تعیین نہیں ہوتی، البتہ بعض شعراء کچھ قرائن مقرر کر لیتے ہیں جن سے اس شخص کی تعیین ہوجاتی ہے جس کے محاسن بیان کئے جاتے ہیں، اس صورت میں ان قرائن کے ساتھ محاسن بیان کرنا کسی معین شخص کے محاسن بیان کرنے کے حکم میں ہوجائے گا۔

اسی طرح شافعیہ کے نزدیک شاعر اگر اپنے شعر میں بہت کذب بیانی کرے اور اس میں اتنا حد سے آگے بڑھ جائے کہ اس کو مبالغہ پر محمول کرنا ممکن نہ ہو تو اس کی شہادت رد کردی جائے گی [۱]۔

حنابلہ نے کہا: شاعر اگر مسلمانوں کی ہجو کرے یا جھوٹی تعریف کرے یا مسلمان مرد یا عورت کو بدکاری کا الزام لگائے تو اس کی گواہی رد کردی جائے گی، خواہ اپنے ساتھ بدکاری کا الزام لگائے یا کسی اور کے ساتھ [۲]۔

(۱) احکام القرآن لابن العربی ۳/۱۴۶۵-۱۴۶۸۔
(۲) رد المحتار ۱/۳۴۳، الفواکہ الدوانی ۲/۴۵۸۔
(۳) حدیث: "أمر حسان بن ثابت بهجاء الكفار" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۵۴۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۱۹۳۳ طبع الحلبی) نے حضرت براء بن عازب سے کی ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/۲۸۳، الجمل ۵/۳۸۲، أسنی المطالب ۴/۳۴۶، فتح الباری ۱۰/۵۴۶۔
(۲) المغنی ۹/۱۷۸۔

شعیر

تعریف:

۱- شعیر (جَو): اناج کی ایک معروف قسم ہے، اس کا واحد "شعیرۃ" ہے، یہ گھاس والا، اناج پیدا کرنے والا پودہ ہے، غذائیت میں گیہوں سے کم ہے[۱]۔

شعیر (جو) سے متعلق احکام:

جو کے احکام مختلف مقامات پر مذکور ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

زکاۃ:

۲- جو ان اناجوں میں سے ہے جن میں نصاب کے بقدر ہونے پر باجماع فقہاء زکاۃ واجب ہوتی ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْفِقُوْا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَ مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ"[۲] (اے ایمان والو! جو تم نے کمایا ہے اس میں سے عمدہ چیزیں خرچ کرو اور اس میں سے (بھی) جو ہم نے تمہارے لئے زمین سے نکالی ہیں)۔

نیز فرمان نبوی ہے: "لا تأخذوا الصدقة إلا من هذه الأربعة: الشعير و الحنطة و الزبيب والتمر"[۱] (زکاۃ صرف ان چار چیزوں سے لو: جو، گیہوں، منقی اور کھجور)۔

نیز فرمان نبوی ہے: "فيما سقت السماء و العيون أو كان عثريا العشر، وما سقي بالنضح نصف العشر"[۲]۔ (جو کھیتی آسمان یا چشموں کے پانی سے سیراب ہو یا جس میں سینچائی نہ ہو اس میں عشر ہے، اور جس کھیتی میں کنویں سے پانی دیا جائے اس میں نصف عشر (بیسواں حصہ) ہے)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ جَو کو دوسرے اناج مثلاً: گیہوں اور بغیر چھلکے کے جو کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا، اس لئے کہ یہ تین الگ الگ اجناس ہیں، حنابلہ کی رائے ہے کہ جَو کو بغیر چھلکے کے جَو کے ساتھ ملایا جائے گا، یہ دونوں ان کے نزدیک ایک جنس کی دو اصناف ہیں، البتہ اس کو گیہوں کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جو، گیہوں اور بغیر چھلکے کا جو، سب ایک جنس ہیں، نصاب کو مکمل کرنے کے لئے ایک کو دوسرے کے ساتھ ملایا جائے گا[۳]۔

امام ابوحنیفہ کے یہاں یہ مسئلہ نہیں آتا، اس لئے کہ وہ زمین کی پیداوار میں زکاۃ کے وجوب کے لئے نصاب کی شرط نہیں لگاتے، ان کے نزدیک قلیل وکثیر سب میں زکاۃ واجب ہے[۴]۔

(تفصیلات: "زکاۃ" کی اصطلاح میں فقرہ/۱۰۲ میں دیکھیں)۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، البدائع ۲/۲۷۔

(۲) سورۂ بقرہ/۲۶۷۔

---

(۱) حدیث: "لاتأخذوا الصدقة إلا من هذه الأربعة......" کی روایت حاکم (۱/۴۰۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوموسی وحضرت معاذ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث: "فيما سقت السماء و العيون......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۳۴۷ طبع السّلفیہ) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/۱۲۴، القوانین الفقہیہ/۱۱۰، المغنی لابن قدامہ ۲/۶۹۰، مغنی المحتاج ۱/۳۸۱، البدائع ۲/۶۰۔

(۴) الاختیار ۱/۱۱۳، الزیلعی ۱/۲۹۱۔

زکاۃ فطر (صدقہ فطر):

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو ان اناجوں میں سے ہے جن سے صدقہ فطر ادا کرنا جائز ہے، اور ایک صاع جو اس کے لئے کافی ہے [۱]۔ اس لئے کہ ابن عمرؓ نے کہا: "**فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على العبد والحر والذكر والأنثى والصغير والكبير من المسلمين وأمر بها أن تؤدي قبل خروج الناس إلى الصلاة**" [۲] (رسول اللہ ﷺ نے ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو ہر غلام، آزاد، مرد، عورت، چھوٹے اور بڑے کی طرف سے جو مسلمان ہوں، صدقۂ فطر مقرر فرمایا اور عید کی نماز کے لئے نکلنے سے قبل اس کو ادا کرنے کا حکم دیا)۔

حضرت ابوسعید خدریؓ کہتے ہیں: "**كنا نعطيها -أي زكاة الفطر- في زمان النبي ﷺ صاعاً من طعام، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من زبيب**" (**الحديث**) [۳] (ہم اسے (صدقہ فطر) رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں ایک صاع اناج یا ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو یا ایک صاع منقی دیتے تھے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "زکاۃ الفطر"۔

(۱) سبل السلام ۲/ ۱۳۷، البدائع ۲/ ۷۲، القوانین الفقہیہ ۷۷، مغنی المحتاج ۱/ ۴۰۵، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۷۔

(۲) حدیث: "فرض رسول الله زكاة الفطر صاعًا من تمر......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۶۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "كنا نعطيها في زمان النبي ﷺ" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۷۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۷۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

بیع میں:

۴- زمین کی مطلق بیع میں زمین کی کھیتی، مثلاً: جو، گیہوں اور دوسری کھیتیاں اور ہر وہ چیز داخل نہیں جو ایک بار میں اکھاڑ یا کاٹ لی جاتی ہے، اس لئے کہ یہ ہمیشہ رہنے کے لئے نہیں ہوتی، لہذا وہ گھر کی منقولہ اشیاء کے مشابہ ہوں گی [۱]۔ تفصیلات اصطلاح: "بیع" میں ہیں۔

سود میں:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو ان ربوی اموال میں سے ہے جن کی فروخت اس کے مثل کے ساتھ حلول (فوری طور پر واجب الاداء ہونا)، مماثلت اور علاحدگی سے قبل ایک دوسرے پر قبضہ کی شرط کے بغیر حرام ہے۔

اگر ان کو دوسری جنس مثلاً کھجور کے ساتھ فروخت کیا جائے تو کمی بیشی جائز ہے، البتہ حلول اور علاحدگی سے قبل ایک دوسرے پر قبضہ کی شرط رہے گی، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**الذهب بالذهب مثلاً بمثل، والفضة بالفضة مثلاً بمثل، والتمر بالتمر مثلاً بمثل، والبر بالبر مثلاً بمثل والملح بالملح مثلاً بمثل، والشعير بالشعير مثلاً بمثل، فمن زاد أو ازداد فقد أربى، بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يدا بيد، وبيعوا البر بالتمر كيف شئتم يدا بيد، و بيعوا الشعير بالتمر كيف شئتم يدا بيد**" [۲] (سونا سونے کے بدلے، چاندی چاندی کے بدلے، چھوہارے چھوہاروں کے بدلے،

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۸۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۵۹، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۸۴۔

(۲) حدیث: "الذهب بالذهب مثلاً بمثل......" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۳۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبادہ بن الصامت سے کی ہے، اور کہا: یہ حسن صحیح ہے۔

گیہوں گیہوں کے بدلے، نمک نمک کے بدلے، اور جو جو کے بدلے، برابر سرابر خریدنا بیچنا درست ہے، جو زیادہ دے یا زیادہ لے وہ سود کا مرتکب ہوگا، سونا چاندی کے بدلہ جس طرح چاہو بیچو، لیکن ہاتھوں ہاتھ ہو، گیہوں چھوہارے کے بدلہ جس طرح چاہو بیچو، لیکن ہاتھوں ہاتھ ہو، اور جو کو چھوہارے کے بدلہ جس طرح چاہو بیچو، لیکن ہاتھوں ہاتھ ہو)۔

نیز فرمان نبوی ہے: "**الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر، والشعير بالشعير والتمر بالتمر، والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء يدا بيد، فإذا اختلف هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد**"(۱) (سونا سونے کے بدلے، چاندی چاندی کے بدلے، گیہوں گیہوں کے بدلے، جو جو کے بدلے، چھوہارا چھوہارے کے بدلے، نمک نمک کے بدلے برابر برابر، ٹھیک ٹھیک، نقد نقد بیچو، پھر جب قسم بدل جائے توجس طرح چاہو بیچو، بشرطیکہ نقد ہو)۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۲، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۴، البدائع ۵/ ۱۹۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۷۔
حدیث: "الذهب بالذهب......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۱ طبع الحلبی) نے حضرت عبادہ بن صامت سے کی ہے۔

شِغار

تعریف:

۱- شغار (شین کے زیر کے ساتھ) لغت میں: دور جاہلیت کا ایک نکاح ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک مرد دوسرے مرد کے ساتھ کسی عورت کا نکاح مہر کے بغیر اس شرط پر کردے کہ دوسرا مرد اس کے ساتھ کسی دوسری عورت کا نکاح کرے گا، دونوں میں سے ہر ایک عورت کا مہر دوسری عورت کا "بضع" ہو، بعض حضرات نے اس کو رشتہ دار عورتوں کے ساتھ خاص کیا ہے اور کہا کہ شغار اس صورت میں ہوگا جب تم دوسرے مرد کے ساتھ اپنی زیر ولایت عورت کا نکاح اس شرط پر کردو کہ دوسرا مرد تمہارے ساتھ اپنی زیر ولایت عورت کا نکاح کرے گا۔

شغار کی وجہ تسمیہ: یا تو برائی میں اس کو پیشاب کرنے کے لئے کتے کا اپنی ٹانگ اٹھانے سے تشبیہ دینے کے لئے ہے، اصمعی نے کہا: شغار کے معنی اٹھانا ہے، گویا ہر ایک نے دوسرے کی خواہش کے لئے اپنی ٹانگ اٹھالی، یا اس وجہ سے کہ یہ نکاح مہر سے خالی ہے، اس کا ماخذ عربوں کا قول: "**شغر البلد**" ہے، یعنی شہر خالی ہوگیا، اور "**شاغر الرجل الرجل**" ہے، یعنی ہر ایک نے دوسرے کا نکاح اس شرط پر اپنی محرم عورت سے کیا کہ ہر ایک کا بضع دوسری کا مہر ہو، اس کے علاوہ کوئی مہر نہ ہو، یہ نکاح دور جاہلیت میں جائز تھا(۱)۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

شغار اصطلاح میں: ایک مرد اپنی زیر ولایت عورت کا نکاح دوسرے مرد کے ساتھ اس شرط پر کرے کہ دوسرا مرد اپنی زیر ولایت عورت کا نکاح اس مرد کے ساتھ کرے گا، اور دونوں میں سے ہر ایک عورت کا مہر دوسری عورت کا "بضع" ہو۔

شغار کی یہ تعریف حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں ہے۔

حنابلہ نے کہا: شغار یہ ہے کہ ایک مرد اپنی زیر ولایت عورت کا نکاح دوسرے مرد کے ساتھ اس شرط پر کردے کہ دوسرا مرد اس کے ساتھ اپنی زیر ولایت عورت کا نکاح کردے گا، خواہ دونوں ہر عورت کا مہر دوسری کے "بضع" کو قرار دیں، یا مہر ذکر نہ کریں، یا دونوں مہر نہ ہونے کی شرط لگائیں۔

مالکیہ نے کہا: صریح شغار کی صورت یہ ہے کہ ایک مرد کہے: میں نے اپنی زیر ولایت عورت کا نکاح تمہارے ساتھ اس شرط پر کردیا کہ تم اپنی زیر ولایت عورت کا نکاح مجھ سے کردو، اور دونوں مہر کا ذکر نہ کریں، لیکن اگر وہ یوں کہے: میں نے اپنی زیر ولایت عورت کا نکاح تمہارے ساتھ اتنے مہر میں اس شرط پر کردیا کہ تم اپنی زیر ولایت عورت کا نکاح میرے ساتھ اتنے مہر پر کردو گے تو یہ بھی شغار کی ایک صورت ہے، کیوں کہ یہ ایک لحاظ سے شغار ہے، دوسرے لحاظ سے نہیں ہے، چنانچہ اس اعتبار سے کہ ہر عورت کے لئے مہر معین ہے، یہ شغار نہیں، البتہ اس اعتبار سے کہ ایک عورت کی شادی میں دوسری کی شادی کی شرط لگائی گئی ہے یہ شغار ہے[۱]۔

شرعی حکم:

فقہاء نے شغار کے احکام "کتاب النکاح والصداق" میں لکھے ہیں، اور چونکہ شغار کی شرعی تعریف اور اس کے بعض تفصیلی مسائل میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس لئے ہم ہر مذہب میں حکم کی تفصیل علاحدہ علاحدہ لکھ رہے ہیں۔

۲ - حنفیہ کی رائے ہے کہ نکاح شغار یہ ہے کہ ایک مرد دوسرے مرد کے ساتھ اپنی زیر ولایت بیٹی یا بہن یا باندی کا نکاح اس شرط پر کردے کہ دوسرا بھی اس کے ساتھ اپنی زیر ولایت بیٹی یا بہن یا باندی کا نکاح کردے گا، اور ہر دو عورت کا مہر ایک دوسری کا "بضع" ہوگا، اس کے علاوہ کوئی اور مہر نہیں۔

یہ نکاح حنفیہ کے نزدیک درست ہے، اس لئے کہ یہ دائمی نکاح ہے جس میں ایک فاسد شرط داخل کردی گئی ہے (اور وہ یہ ہے کہ ہر ایک عورت کا "بضع" دوسری کا مہر مقرر کردیا گیا ہے) اور نکاح فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوتا، جیسا کہ اگر اس شرط پر عورت سے نکاح کرے کہ اس کو طلاق دے دے گا یا کوئی اور شرط، اور یہ مہر مقرر کرنا فاسد ہوگا، اس لئے کہ "بضع" مال نہیں ہے، لہذا مہر نہیں بن سکتا، ہر عورت کے لئے مہر مثل واجب ہوگا، جیسا کہ اگر اس سے شراب یا سور پر شادی کرلیتا۔

نکاح شغار کی ممانعت جو حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث میں وارد ہے: "**نهى رسول الله ﷺ أن تنكح المرأة بالمرأة ليس لواحدة منهما مهر**"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے کہ ایک عورت کا دوسری عورت کے بدل میں نکاح کیا جائے)۔ اور کسی عورت کے لئے مہر نہ ہو۔ ان کے نزدیک کراہت پر محمول ہے، شغار کا مفہوم پائے جانے کے لئے شرط ہے کہ ہر عورت کا "بضع" دوسری کے لئے مہر مقرر کیا جائے، اور دوسرا آدمی اس کو قبول کرلے۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۶/۶۴۱، البدائع ۲/۲۷۸، مغنی المحتاج ۳/۱۴۳، جواہر الإکلیل ۱/۳۱۱۔

(۱) حدیث: "نهى أن تنكح المرأة بالمرأة" کی روایت کاسانی نے انہیں الفاظ میں البدائع (۲/۲۷۸ طبع الحلبی) میں کی ہے، لیکن اس کا کوئی حوالہ نہیں دیا، یہ روایت مشہور الفاظ کے ساتھ آگے آئے گی، اور اس کی تخریج بھی۔

لیکن اگر وہ یہ کلام یا اس کے ہم معنی کلام نہ کہے، بلکہ یوں کہے: میں نے اپنی بیٹی کا نکاح تمہارے ساتھ اس شرط پر کردیا کہ تم اپنی بیٹی کا نکاح میرے ساتھ کروگے، اور دوسرا قبول کرلے، یا وہ کہے: اس شرط پر کہ میری بیٹی کا ''بضع'' تمہاری بیٹی کا مہر ہوگا، لیکن دوسرا قبول نہ کرے، بلکہ وہ اس کے ساتھ اپنی بیٹی کا نکاح کردے، اور اس کو مہر نہ بنائے تو یہ شغار نہ ہوگا، بلکہ بالاتفاق صحیح نکاح ہوگا[1]۔

۳- مالکیہ کی رائے ہے کہ صریح شغار یہ ہے کہ ایک مرد دوسرے مرد سے کہے: میرے ساتھ اپنی بیٹی یا اپنی بہن یا اپنی باندی کا نکاح اس شرط پر کردو کہ میں اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح تمہارے ساتھ کردوں، اور ہر ایک کے نکاح کو دوسری عورت کا مہر قرار دیا جائے، یہ نکاح فاسد ہے، دخول سے قبل یا اس کے بعد کبھی بھی فسخ کردیا جائے گا، اور ''دخول'' ہونے کے بعد ہر ایک عورت کو مہر مثل ملے گا۔

اگر دونوں میں سے کسی ایک عورت کے لئے کوئی مہر معین کردیا جائے، دوسرے کے لئے نہیں، مثلاً کہے: میرے ساتھ اپنی بیٹی کا نکاح مثلاً سو دینار میں کردو، اس شرط پر کہ میں تمہارے ساتھ اپنی بیٹی کا نکاح کروں گا تو یہ نکاح بھی فاسد ہے، اور جس عورت کے لئے مہر معین نہیں کیا گیا اس کا نکاح وطی سے قبل اور وطی کے بعد کبھی بھی فسخ کردیا جائے گا، البتہ وطی کے بعد فسخ کرنے پر اس کو مہر مثل ملے گا، اور جس عورت کے لئے مہر معین کیا گیا ہے اس کا نکاح وطی سے قبل فسخ کردیا جائے گا، اور وطی کے بعد ''معین مہر'' اور مہر مثل میں جو زیادہ ہو اس کے عوض اس نکاح کو نافذ رکھا جائے گا، ان کے نزدیک یہ نکاح ''مرکب شغار'' کہلاتا ہے، اور اگر دونوں عورتوں کے لئے مہر معین کردیا جائے مثلاً کہے: تم میرے ساتھ اپنی بیٹی وغیرہ کا نکاح مثلاً ایک سو دینار میں اس شرط پر کردو کہ میں تمہارے ساتھ اپنی بیٹی یا بہن یا باندی کا نکاح سو دینار یا اس سے کم یا زیادہ میں کردوں گا، تو یہ نکاح بھی فاسد ہے، وطی سے قبل فسخ کردیا جائے گا، اور وطی کے بعد ''معین مہر'' اور مہر مثل میں جو زیادہ ہو اس کے عوض نافذ ہوگا، اور اس قسم کو ''وجہ شغار'' کہا جاتا ہے[1]۔

۴- شافعیہ کی رائے ہے کہ نکاح شغار باطل ہے (اور وہ یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے سے کہے: میں نے اپنی بیٹی یا اس جیسی کا نکاح تمہارے ساتھ اس شرط پر کردیا کہ تم میرے ساتھ اپنی بیٹی یا اس جیسی عورت کا نکاح میرے ساتھ کردو، اور ہر ایک عورت کا ''بضع'' دوسری عورت کا مہر ہوگا، اور دوسرا آدمی قبول کرلے، مثلاً یوں کہے: مذکورہ شرائط کے ساتھ میں نے تمہاری بیٹی سے شادی کرلی، اور اپنی بیٹی کی شادی تمہارے ساتھ کردی)، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی صحیح حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''نهى رسول الله ﷺ عن الشغار، والشغار أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه الآخر ابنته وليس بينهما صداق''[2] (رسول اللہ ﷺ نے شغار سے منع کیا، اور شغار یہ ہے کہ ایک شخص اپنی بیٹی کا نکاح دوسرے کے ساتھ اس شرط پر کردے کہ وہ اپنی بیٹی کا نکاح اس کے ساتھ کردے گا، اور کچھ مہر مقرر نہ ہو)، نیز اس وجہ سے کہ ''بضع'' میں شرکت ہے، کیونکہ اسی کو نکاح کا محل اور دوسری عورت کا مہر قرار دیا گیا ہے، جو ایک عورت کو دو مردوں کے نکاح میں دینے کے مشابہ ہے۔

بعض شافعیہ نے کہا: باطل ہونے کی وجہ اس نکاح کا معلق اور موقوف ہونا ہے، اور ایک قول کے مطابق وہ مہر سے اس کا خالی ہونا ہے، لہذا اگر ''بضع'' کو مہر نہ بنایا جائے اس طور پر کہ اس کا ذکر نہ ہو جیسے کہے: میں نے تمہارے ساتھ اپنی بیٹی کا نکاح اس شرط پر کردیا

(۱) البدائع ۲/ ۲۷۸، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۳۲، ۲۹۲، المغنی ۶/ ۶۴۱۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۱۱، مواہب الجلیل ۳/ ۵۱۲۔

(۲) حدیث ابن عمر: ''نهى عن الشغار'' کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۶۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۳۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کہ تم اپنی بیٹی کا نکاح میرے ساتھ کردو، تو اصح یہ ہے کہ نکاح درست ہے، اس لئے کہ ''بضع'' میں شرکت نہیں ہے، نیز اس لئے کہ اس میں بس ایک عقد میں دوسرے عقد کی شرط ہے، اور اس سے نکاح فاسد نہیں ہوتا، اور ہر ایک عورت کے لئے مہر مثل واجب ہوگا۔

لہذا اگر یوں کہے: میں نے اپنی بیٹی کا نکاح تمہارے ساتھ اس شرط پر کردیا کہ تم اپنی بیٹی کا نکاح میرے ساتھ کردو، اور تمہاری بیٹی کا ''بضع'' میری بیٹی کا مہر ہوگا، تو پہلا نکاح درست اور دوسرا باطل ہوگا، اگر یوں کہے: میری بیٹی کا ''بضع'' تیری بیٹی کا مہر ہوگا، تو پہلا نکاح باطل اور دوسرا درست ہوگا۔

شافعیہ کے یہاں دوسرے قول میں (جو اصح کے بالمقابل ہے) مذکورہ صورتوں میں نکاح درست نہیں، اس لئے کہ اس میں معلق اور موقوف رکھنے کا مفہوم ہے۔

اگر ''بضع'' کو مہر مقرر کرنے کے ساتھ دونوں کوئی مال بھی مقرر کریں، مثلاً یوں کہے: میں نے اپنی بیٹی کا نکاح تمہارے ساتھ (مثلاً) ایک ہزار دینار میں اس شرط پر کردیا کہ تم میرے ساتھ اپنی بیٹی کا نکاح ایک ہزار دینار میں کردو گے، اور ہر ایک عورت کا ''بضع'' دوسری عورت کا مہر ہوگا، یا یوں کہے: میں نے اپنی بیٹی کا نکاح تمہارے ساتھ اس شرط پر کردیا کہ تم اپنی بیٹی کا نکاح میرے ساتھ کردو گے، اور ان میں سے ہر ایک عورت کا ''بضع'' اور ایک ہزار درہم دوسری عورت کا مہر ہوگا، تو اصح یہ ہے کہ نکاح باطل ہے، اس لئے کہ اس میں شریک کرنا پایا گیا۔

اسی طرح اگر ایک عورت کے لئے دونوں مہر مقرر کریں، دوسری کے لئے نہیں، مثلاً یوں کہے: میں نے اپنی بیٹی کا نکاح تمہارے ساتھ ایک ہزار درہم میں اس شرط پر کردیا کہ تم اپنی بیٹی کا نکاح میرے ساتھ کردو گے، اور ان میں سے ہر ایک عورت کا ''بضع'' دوسری کا مہر ہوگا، تو اصح یہ ہے کہ یہ نکاح بھی باطل ہے، اس لئے کہ اس میں شریک کرنے کا مفہوم موجود ہے۔

اور دوسرے قول کے مطابق (جو اصح کے بالمقابل ہے) ان صورتوں میں نکاح درست ہے، کیوں کہ یہ شغار کی صورت کی تفسیر کے مطابق نہیں ہے، نیز اس لئے کہ یہ مہر سے خالی نہیں ہے۔

شافعیہ کے یہاں شغار کی ایک صورت یہ ہے کہ کہے: میں نے اپنی بیٹی کا نکاح تمہارے ساتھ اس شرط پر کردیا کہ تم اپنی بیٹی کا نکاح میرے بیٹے کے ساتھ کردو اور ان میں سے ہر ایک عورت کا ''بضع'' دوسری کا مہر ہوگا۔

اگر کوئی اپنی بیوی کو اس شرط پر طلاق دے کہ مثلاً زید اپنی بیٹی کا نکاح اس کے ساتھ کردے گا، اور بیٹی کا مہر مطلقہ عورت کا بضع ہوگا، اور اسی شرط کے مطابق اس نے شادی کردی تو مہر مثل کے ساتھ نکاح درست ہوگا، اس لئے کہ جس چیز کو مہر کے لئے معین کیا گیا ہے فاسد ہے، اور مطلقہ پر طلاق پڑ جائے گی[1]۔

۵- حنابلہ کی رائے ہے: شغار نکاح فاسد ہے (جس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص اپنی زیر ولایت عورت کا نکاح دوسرے کے ساتھ اس شرط پر کرے کہ دوسرا آدمی اس کے ساتھ اپنی زیر ولایت عورت کا نکاح کردے گا)، اس لئے کہ وارد ہے: "أن النبی ﷺ نهى عن الشغار"[2] (رسول اللہ ﷺ نے شغار سے منع فرمایا)، نیز فرمان نبوی ہے: "لا جلب ولا جنب ولا شغار في الإسلام"[3]

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/۱۴۲، روضۃ الطالبین ۷/۴۰-۴۱۔

(۲) حدیث: "نهى عن الشغار" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی۔

(۳) حدیث: "لا جلب ولا جنب ولا ......" کی روایت نسائی (۶/۱۱۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عمران بن حصین سے کی ہے، اس کی اسناد میں کلام ہے، البتہ ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۲/۱۶۱-۱۶۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کے کچھ شواہد ذکر کئے ہیں جن سے اس کو تقویت ملتی ہے۔

(جلب، جنب، اور شغار اسلام میں نہیں)، نیز اس لئے کہ ہر ایک عقد کو دوسرے کے لئے شرط بنایا گیا ہے، لہذا صحیح نہیں ہوگا، جیسے اگر کہے: مجھے اپنا کپڑا اس شرط پر فروخت کردو کہ میں تم کو اپنا کپڑا فروخت کردوں گا۔

اور اس سے فرق نہیں پڑتا کہ یوں کہے: "اس شرط پر کہ ہر ایک کا مہر دوسرے کا بضع ہوگا" یا نہ کہے، اس طرح کہ دونوں اس کا ذکر نہ کریں یا مہر کے نہ ہونے کی شرط لگائیں، اسی طرح اگر دونوں ان میں سے ہر عورت کے بضع کو اور معین دراہم کو دوسری عورت کا مہر قرار دیں (تو بھی یہی حکم ہے)۔

انہوں نے کہا: نکاح شغار کا فساد اس وجہ سے نہیں کہ فاسد چیز کو مہر معین کیا گیا، بلکہ اس لحاظ سے ہے کہ اس نے اس کو فاسد شرط پر موقوف کیا ہے، یا اس لئے ہے کہ اس نے شوہر کے علاوہ دوسرے کو "بضع" کا مالک بنانے کی شرط لگائی ہے، کیوں کہ اس نے اس عورت سے اس کا نکاح کرنے کو دوسری عورت کا مہر قرار دیا ہے تو گویا اس نے اس مرد کو اس عورت کا مالک اس شرط پر بنایا کہ اس سے اس عورت کو حاصل کرلے۔

اگر دونوں ہر عورت کے لئے مہر معین کردیں، مثلاً یوں کہے: میں نے تمہارے ساتھ اپنی بیٹی کا نکاح اس شرط پر کردیا کہ تم میرے ساتھ اپنی بیٹی کا نکاح کردو گے اور ہر ایک عورت کا مہر سو درہم ہوگا، یا یوں کہے: میری بیٹی کا مہر سو درہم، اور تمہاری بیٹی کا مہر پچاس درہم ہوگا، یا اس سے کم یا زیادہ بتائے تو نکاح معین مہر میں درست ہوگا، یہی راجح "مذہب" ہے، جیسا کہ امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، کیوں کہ اس عقد میں شریک کرنا نہیں پایا گیا، البتہ اس میں ایک فاسد شرط موجود ہے، لہذا وہ شرط باطل ہوگی اور نکاح درست ہوگا۔

خرقی نے کہا: یہ نکاح باطل ہے، اس لئے کہ صحیح حدیث میں نکاح شغار کی ممانعت آئی ہے، نیز اس لئے کہ اس نے ایک عورت کا نکاح دوسری عورت کے نکاح کے لئے شرط قرار دیا، لہذا درست نہیں۔

اگر دونوں کسی ایک عورت کے لئے مہر معین کریں، دوسری کا نہیں تو جس کا مہر معین کرے اس کا نکاح درست ہے، اس لئے کہ اس کے نکاح میں مہر معین کرنا اور شرط لگانا ہے، مہر کی تعیین درست اور شرط باطل ہوگی، دوسری عورت جس کا مہر معین نہیں کیا اس کا نکاح باطل ہے، کیوں کہ اس میں دوسری عورت کے نکاح کے علاوہ کوئی مہر نہیں ہے۔

ابوبکر نے کہا: دونوں نکاح فاسد ہیں، اس لئے کہ ایک عورت کا نکاح فاسد ہوگیا تو دوسری کا بھی فاسد ہوجائے گا[1]۔

تفصیلات اصطلاحات: "نکاح"، "مہر" اور "صداق" میں دیکھیں۔

شغل الذمہ

دیکھئے: "اشتغال الذمۃ" اور "ذمۃ"۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۴۱، کشاف القناع ۵/ ۹۲۔

شفاعت

تعریف:

۱- شفاعت لغت میں: "شفع إلى فلان فی الأمر شفعا و شفاعة" سے ماخوذ ہے، کسی وسیلہ یا کفالہ کے واسطے سے مطالبہ کرنا[۱]۔ یا کسی کو دنیوی یا اخروی منفعت پہنچنے میں یا اسی طرح کی مضرت ونقصان سے چھٹکارا ملنے میں گفتگو کے ذریعہ واسطہ بننا[۲]۔ یا جس کے حق میں جرم ہوا ہے اس سے درخواست کرنا کہ وہ گناہوں کو درگزر کردے[۳]۔ اور "استشفع بفلان إلي" کسی نے فلاں کے ذریعہ مجھ سے سفارش کی "فشفعته"، تو میں نے اس کی سفارش قبول کرلی[۴]۔

۲- شفاعت (سفارش) اگر اللہ کے سامنے کی جائے تو یہ اس کے حق میں دعا ہے جس کی شفاعت کی جائے، چنانچہ حدیث میں ہے: "من دعا لأخيه بظهر الغيب قال الملك الموكل به: ولك بمثل"[۵] (جو کوئی اپنے بھائی کے لئے پیٹھ پیچھے دعا کرتا ہے تو اس پر مقرر فرشتہ کہتا ہے: یہی تجھ کو بھی ملے)۔

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) الفتوحات الالہیہ تفسیر آیت "من يشفع شفاعة حسنة" (سورۂ نساء ۸۵)۔
(۳) التعریفات للجرجانی۔
(۴) القاموس۔
(۵) حدیث: "من دعا لأخيه بظهر الغيب......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۹۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوالدرداء سے کی ہے۔

اگر شفاعت لوگوں کے سامنے ہو تو یہ ایسی ضرورت کے متعلق سفارش کرنے والے کی گفتگو ہے، جو وہ دوسرے کے لئے کسی ایسے شخص سے مانگے، جو اس کو پورا کرسکتا ہے، جیسے بادشاہ[۱]۔

فقہاء کی اصطلاح لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اغاثہ:

۳- یہ "أغاث المكروب إغاثة و مغوثة" سے ماخوذ ہے، یعنی اس کی مصیبت دور کرنا، اور تنگی کی حالت میں اس کا تعاون کرنا[۲]۔

لہذا شفاعت اور "اغاثہ" دونوں میں طلب گار کی مدد ہوتی ہے۔

ب- توسل:

۴- توسل کا معنی تقرب ہے، کہا جاتا ہے: "توسلت إلى الله بالعمل" (میں نے عمل کے ذریعہ اللہ کا قرب حاصل کیا)، اور "توسل بفلان إلى كذا" (فلان کے وسیلہ سے اس کو حاصل کیا)[۳]۔

شفاعت سے متعلق احکام:

شفاعت کی دو قسمیں ہیں: شفاعت حسنہ اور شفاعت سیئہ۔

الف- شفاعت حسنہ:

۵- شفاعت حسنہ: یہ ہے کہ سفارش کرنے والا کسی ضرر کے ازالہ یا

(۱) لسان العرب، الفتوحات الالہیہ۔
(۲) متن اللغۃ۔
(۳) المصباح المنیر۔

کسی مظلوم سے ظلم کو دور کرنے یا کسی مستحق کو نفع پہنچانے کے لئےجس میں نہ ضرر اٹھانا ہو نہ ضرر پہنچانا ہو، سفارش کرے، اس سفارش کی ترغیب اوراس کا حکم دیا گیا ہے،فرمان باری ہے:"وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى"[۱] (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو)۔ سفارش کرنے والے کو سفارش کا اجروثواب ملے گا[۲]۔ فرمان باری ہے:"مَنْ يَّشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَّكُنْ لَّهٗ نَصِيْبٌ مِّنْهَا"[۳] (جوکوئی اچھی سفارش کرے گا اس کو اس میں سے حصہ ملے گا)۔ایک مسلمان کی اپنے مسلمان بھائی کے لئے پیٹھ پیچھے دعا کرنا اس میں داخل ہے۔

ب-شفاعت سیئہ:

۵م-شفاعت سیئہ: یہ ہے کہ معاملہ حاکم کے پاس پہنچنے کے بعد کسی حد شرعی کے ساقط کرنے، یا کسی کا حق مارنے یا غیر مستحق کو دینے کی سفارش کرے، یہ ممنوع ہے، اس لئے کہ یہ گناہ اور ظلم میں مدد کرنا ہے، فرمان باری ہے: "وَلَاتَعَاوَنُوْا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ"[۴] (اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کرو)۔اس طرح کی سفارش میں سفارش کرنے والا گناہ میں حصہ دار ہوگا،فرمان باری ہے:"وَ مَنْ يَّشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَّكُنْ لَّهٗ كِفْلٌ مِّنْهَا"[۵] (اور جوکوئی بری سفارش لائے گا اس پر اس میں سے بار رہے گا)۔ضابطہ کلیہ یہ ہے کہ شفاعت حسنہ وہ ہے جوشرعاً اچھی باتوں میں ہو،اور سیئہ وہ ہے جوشرعاً مکروہ اور حرام چیزوں میں ہو[۱]۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۲۔

(۲) تفسیر فخر الدین رازی آیت (من یشفع شفاعة حسنة) کی تفسیر میں، الفتوحات الالہیہ۔

(۳) سورۂ نساء/ ۸۵۔

(۴) سورۂ مائدہ/ ۲۔

(۵) سورۂ نساء/ ۸۵۔

شفاعت دنیا وآخرت دونوں میں ہوتی ہے:

اول-آخرت میں شفاعت:

۶- اہل سنت والجماعت کا اجماع ہے کہ آخرت میں شفاعت ہوگی، اوراس پر ایمان لانا واجب ہے،اس لئے کہ صریح فرمان باری ہے: "يَوْمَئِذٍ لَّا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ وَ رَضِيَ لَهٗ قَوْلًا"[۲] (اس روز شفاعت (کسی کو) نفع نہ دے گی مگر اس شخص کو جس کے حق میں خدا رحمٰن نے اجازت دے دی ہو اور اس کے حق میں بولنا اس نے پسند کرلیا ہو)، نیز فرمایا:"وَلَا يَشْفَعُوْنَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضٰى"[۳] (اور وہ شفاعت بھی نہیں کرسکتے (کسی کی) بجز اس کے کہ جس کے لئے (اللہ کی) مرضی ہو)۔گناہ گار مسلمانوں کے لئے آخرت میں شفاعت کے درست ہونے کے بارے میں مجموعی طور پر تواتر کے درجہ تک پہنچنے والی احادیث وارد ہیں، چنانچہ اللہ تعالی جن انبیاءکرام،فرشتوں اور نیک مسلمانوں کو اجازت دیں گے وہ ان کے لئے شفاعت کریں گے[۴]۔

حدیث شفاعت میں ہے: "فيقول الله عز وجل: شفعت الملائكة، وشفع النبيون وشفع المؤمنون، ولم يبق إلا أرحم الراحمين فيقبض قبضة من النار فيخرج منها قوما لم يعملوا خيرا قط ......الخ"[۵] (پھر اللہ تعالی

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سورۂ طہٰ/ ۱۰۹۔

(۳) سورۂ انبیاء/ ۲۸۔

(۴) شرح النووی لصحیح مسلم ۳/ ۳۵۔

(۵) حدیث:"فیقول اللہ : شفعت الملائکة" کی روایت مسلم (۱/ ۱۷۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدری سے کی ہے۔

فرمائے گا: فرشتے سفارش کرچکے، انبیاء سفارش کرچکے، مؤمنین سفارش کرچکے، اب ارحم الراحمین کے علاوہ کوئی باقی نہ رہا، پھر اللہ تعالی جہنم سے آدمیوں کی ایک مٹھی نکالے گا، جس میں وہ لوگ ہوں گے جنہوں نے کبھی بھلائی نہیں کی ......)۔

۷- علماء نے کہا: آخرت میں شفاعت کی پانچ قسمیں ہیں:

اول: جو ہمارے نبی ﷺ کے ساتھ خاص ہے، یعنی میدان حشر کے ہول سے تسکین دینا، اور حساب و کتاب جلدی شروع کرادینا، یہ شفاعت عظمی ہے۔

دوم: بعض لوگوں کو بغیر حساب کتاب کے جنت میں لے جانا، یہ بھی ہمارے نبی ﷺ کے لئے مخصوص ہے۔

سوم: ایسے لوگوں کے لئے شفاعت جن کے لئے جہنم واجب ہوچکی ہوگی، ان کی شفاعت ہمارے پیغمبر ﷺ کریں گے اور وہ دوسرے لوگ بھی جنہیں اللہ اجازت دے گا۔

چہارم: ان گنہ گاروں کے حق میں جو جہنم میں جاچکے ہوں گے، چنانچہ بہت سی احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو ہمارے نبی ﷺ، فرشتوں اور ان کے مؤمن بھائیوں کی شفاعت سے جہنم سے نکالا جائے گا۔

پنجم: جو جنت میں جنتیوں کے درجے بڑھانے کے لئے ہوگی[(۱)]۔

۸- یہ جائز ہے کہ انسان اللہ سے دعا کرے کہ اللہ تعالیٰ اس کو اپنے حبیب محمد ﷺ کی شفاعت عطا کرے۔

نووی نے شرح مسلم میں کہا: "قاضی عیاض نے کہا: بہت سی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ سلف صالح نے نبی کریم ﷺ کی شفاعت کی دعا کی، اس کی خواہش رکھی، لہذا اس شخص کی بات ناقابل التفات ہے جو کہتا ہے کہ اپنے واسطے حضور ﷺ کی شفاعت ملنے کی اللہ تعالی سے درخواست کرنا انسان کے لئے مکروہ ہے، کیونکہ شفاعت صرف گنہ گاروں کے لئے ہوتی ہے (ایسا نہیں)، اس لئے کہ شفاعت کبھی حساب و کتاب میں تخفیف پیدا کرنے اور رفع درجات کے لئے بھی ہوتی ہے، پھر ہر عقل مند کوتاہی کا اعتراف کرتا ہے، اس کو معافی کی ضرورت ہے، وہ اپنے عمل کو معتبر نہیں سمجھتا، اور اس کو اندیشہ رہتا ہے کہ وہ بھی ہلاک نہ ہوجائے، جو شفاعت کی دعا کرنے سے منع کرتا ہو، اس پر یہ لازم آئے گا کہ وہ مغفرت و رحمت کی بھی دعا نہ کرے، کیوں کہ یہ تو گنہ گاروں کے لئے ہے[(۱)]۔

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۱۱۳، سنن المطالب ۳/ ۱۰۴، الشرقاوی علی شرح التحریر ۲/ ۳۲۰، شرح صحیح مسلم للنووی ۳/ ۳۵۔

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ۳/ ۳۶۔

دوم: دنیا میں شفاعت:

الف- حد (شرعی سزا) میں شفاعت:

۹- اس میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اللہ کی قائم کردہ کسی حد میں حاکم کے پاس اس کا معاملہ پہنچنے کے بعد شفاعت کرنا حرام ہے[(۲)]۔ اس لئے کہ مخزومی عورت کے بارے میں جس نے چوری کی تھی جب حضرت اسامہ نے حضور ﷺ سے گفتگو کی تو آپ نے فرمایا: "**أتشفع في حد من حدود الله؟ ثم قام فاختطب ثم قال: إنما أهلك الذين من قبلكم: أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها**"[(۳)] (کیا تم اللہ کی حد میں سفارش کرتے ہو؟ پھر

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۴۰، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۶۲-۱۶۵، أسنى المطالب ۴/ ۱۳۱، شرح الزرقانی ۸/ ۹۲، المدونہ ۶/ ۲۷۱، مطالب اولی النہی ۶/ ۱۵۹۔

(۳) حدیث: "أتشفع فی حد من حدود اللہ" کی روایت بخاری (الفتح

آپ کھڑے ہوئے اور تقریر کی، جس میں آپ نے فرمایا: تم سے پہلے کے لوگ انہی کرتوتوں سے تباہ ہوئے کہ جب ان میں سے کوئی شریف آدمی چوری کرتا تو اس کو چھوڑ دیتے، اور جب کوئی کمزور آدمی چوری کرتا تو اس پر حد نافذ کرتے، خدا کی قسم! اگر فاطمہ بنت محمد (ﷺ) بھی چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا)۔ اور فرمان نبوی ہے "من حالت شفاعته دون حد من حدود الله فقد ضادّ الله"(۱) (جس کی سفارش اللہ کی کسی حد کے نفاذ میں حائل ہو جائے اس نے اللہ کا مقابلہ کیا)۔ نیز اس لئے کہ جب حد کا مقدمہ حاکم کے پاس پہنچ جائے اور اس کے نزدیک ثابت ہو جائے تو اس کو نافذ کرنا واجب ہے، اور واجب کے ترک کرانے کی کوشش کرنا خلاف شرع امر کا حکم دینا ہے۔ بعض حنفیہ نے کہا کہ ظاہر یہ ہے کہ جس شخص نے مقدمہ دائر کیا ہے اس کے پاس سفارش کرنا حاکم کے پاس مقدمہ پہنچنے کے بعد اور اس کے یہاں اس کا ثبوت ہونے سے قبل جائز ہے۔

مالکیہ نے کہا: اسی طرح اگر پولیس اور چوکیداروں کو حد کا علم ہو جائے تو سفارش ناجائز ہے، اس لئے کہ پولیس اور چوکیدار قاضی کے درجہ میں ہیں (۲)۔

مذکورہ بالا اشخاص تک مقدمہ پہنچنے سے قبل اس میں سفارش کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت زبیر بن عوام ایک چور کے پاس سے گذرے، اس کے لئے سفارش کی، لوگوں نے کہا: آپ چور کے لئے سفارش کرتے ہیں؟ انہوں نے کہا: ہاں جب تک اس کو حاکم کے پاس نہیں لایا گیا ہے، لیکن اگر اس کو حاکم کے پاس پہنچا دیا جائے تو اگر وہ چور کو معاف کر دے تو اللہ تعالیٰ اس کو معاف نہ کرے(۱)۔

مالکیہ نے کہا: البتہ اگر سفارش ان شریروں کے بارے میں ہو جو ایسے گناہ کرنے کے عادی بن چکے ہیں جن سے حد لازم ہوتی ہے تو اس میں سفارش کرنا جائز نہیں (۲)۔

ب-تعزیرات میں شفاعت:

۱۰-تعزیرات میں سفارش جائز ہے، خواہ حاکم کے پاس معاملہ پہنچ چکا ہو یا نہ پہنچا ہو، بلکہ مستحب ہے۔

مالکیہ نے کہا: بشرطیکہ جس کی سفارش کی جارہی ہے وہ شریر نہ ہو(۳)۔

ج-حکام کے پاس شفاعت:

۱۱-حکام کے پاس سفارش اگر مسلمانوں کی ضرورت سے ہو تو مستحب ہے(۴)۔

اس لئے کہ فرمان باری ہے: "مَنْ يَّشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً......"(۵) (جو کوئی اچھی سفارش کرے گا اس کو اس میں سے حصہ ملے گا)۔ نیز صحیحین میں حضرت ابوموسیٰؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ كان إذا أتاه طالب حاجة أقبل على جلسائه

= ۶/ ۵۱۳ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "من حالت شفاعته دون حد من حدود الله فقد ضاد الله" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۲۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) المدونہ ۶/ ۲۷۱۔

---

(۱) اثر: "أن الزبير مر عليه بسارق" کی روایت ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف (۹/ ۴۶۵ طبع دار السّلفیہ، ممبئی) میں کی ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۱۲/ ۸۷ طبع السّلفیہ) میں اس کو حسن کہا ہے، وہیں حضرت علی سے بھی ایک اثر ہے جس کو ابن حجر نے حسن قرار دیا ہے۔

(۲) سابقہ مراجع، القوانین الفقہیہ ۳۴۹، ۳۵۴، مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۰، الشرح الصغیر ۴/ ۴۸۹۔

(۳) سابقہ مراجع، الزرقانی ۸/ ۹۲۔

(۴) حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۶۵، الاقناع للخطیب ۲/ ۱۸۳۔

(۵) سورۂ نساء/ ۸۵۔

فقال: إشفعوا تؤجروا"[1] (رسول اللہ علیہ السلام کے پاس جو کوئی ضرورت مند آتا تو مجلس میں بیٹھے لوگوں سے آپ فرماتے: سفارش کرو اجر ملے گا)، اور اللہ تعالی اپنے نبی کی زبانی جو چاہتا ہے فیصلہ کرتا ہے۔

شفاعت کرنے پر ہدیہ لینا:

۱۲ - جس کے لئے سفارش کی جائے اگر وہ بادشاہ اور دوسرے حکام کے پاس اپنی سفارش کرنے والے کو ہدیہ دے تو اگر یہ سفارش کسی ممنوع چیز کے مطالبہ کے لئے ہو یا حق ساقط کرنے کے لئے یا ظلم میں مدد کرنے کے لئے یا کسی دوسرے شخص پر اس کو مقدم کرنے کے لئے حالانکہ وہ دوسرا زیادہ حق دار ہو تو اس ہدیہ کو قبول کرنا بالاتفاق حرام ہے، اور اگر یہ سفارش مشفوع لہ (جس کے لئے سفارش کی جائے) کی حق تلفی کو ختم کرنے یا اس کا حق دلانے یا اس کو کوئی ایسا منصب و ذمہ داری دلانے کے لئے ہو جس کا وہ حق دار ہے، اور اس سے شرط لگائی گئی ہو کہ وہ ہدیہ پیش کرے گا تو بھی اس کا قبول کرنا حرام ہے، اور اگر مشفوع لہ کہے: یہ ہدیہ آپ کی سفارش کا عوض ہے تو بھی اس کو قبول کرنا حرام ہے، ہاں اگر سفارش کرنے والا ہدیہ کی شرط نہ رکھے، اور نہ ہدیہ دینے والا کہے کہ یہ سفارش کا عوض ہے، اور اس سفارش سے قبل وہ اس کو ہدیہ کرتا رہتا تھا تو اس کے بارے میں شافعیہ نے کہا: اس کو قبول کرنا مکروہ نہیں، ورنہ مکروہ ہے، البتہ اگر وہ اس ہدیہ کا اس کو معاوضہ دے دے تو مکروہ نہیں[2]۔

حنابلہ نے کہا: سفارش کرنے والے کے لئے ہدیہ لینا کسی بھی حال میں جائز نہیں، اس لئے کہ یہ اجرت کی طرح ہے، اور شفاعت حسنہ عام مفادات میں سے ہے، اس لئے اس کے عوض کوئی چیز لینا حرام ہے، البتہ دینے والا، اپنا حق حاصل کرنے کے لئے جو چاہے دے سکتا ہے، یہی سلف اور ائمہ سے منقول ہے[1]۔

نیک لوگوں کے ذریعہ اللہ کے یہاں شفاعت کرانا:

۱۳ - نیک اعمال، نبی کریم علیہ السلام اور نیک لوگوں کے ذریعہ شفاعت کرانا توسل کے قبیل سے ہے، اس کا حکم اصطلاح ''توسل'' میں دیکھا جائے۔

شُفر العین

دیکھئے: ''قصاص''، ''دیات''، ''حکومت عدل''۔

شفر الفرج

دیکھئے: ''قصاص''، ''دیات''، ''حکومت عدل''۔

(۱) حدیث: "كان إذا أتاه طالب حاجة" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۲۹۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۲۰۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حاشیۃ الرملی علی روضۃ الطالب ۴/۳۰۰۔

(۱) مطالب أولی النہی ۶/۴۸۱، کشاف القناع ۶/۳۱۷۔

شَفع

دیکھئے:''نوافل''،''تطوع''۔

شفعہ

تعریف:

۱- شفعہ (شین کے ضمہ اور فاء کے سکون کے ساتھ) اسم مصدر بمعنی ''تملک'' (مالک بننا) ہے، حق شفعہ کے ذریعہ ملکیت کا نام بھی شفعہ ہے، جیسا کہ فیومی نے کہا۔ یہ شفع (جفت) سے ماخوذ ہے جو ''وتر'' (طاق) کی ضد ہے، اس لئے کہ اس میں ایک عدد کو دوسرے عدد کے ساتھ یا ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ ملانا ہے، کہا جاتا ہے: ''**شفع الرجل الرجل شفعاً**'' وہ اکیلا تھا، اس کے ساتھ مل کر دوسرا ہوگیا، اور ''**شفع الشيء شفعاً**'' اسی جیسی چیز ملا کر اس کو جفت کردیا[1]۔

اصطلاح میں فقہاء نے اس کی یہ تعریف کی ہے: خریدار کی رضامندی کے بغیر زبردستی، جتنے میں اس کو پڑا ہے اس کے عوض (کسی دوسرے کو) زمین کے ٹکڑے کا مالک بنانا، یا یہ زبردستی مالک بننے کا حق ہے جو پرانے شریک کے لئے نئے شریک کے خلاف اس (زمین یا مکان) میں حاصل ہوتا ہے جس کا وہ عوض کے ذریعہ مالک بنا ہو[2]۔

(۱) القاموس، المعجم الوسیط، المصباح مادہ:''شفع''۔

(۲) حاشیۃ رد المحتار علی الدر المختار ۵/۱۴۲، نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۵/۱۹۲، حاشیۃ سعدی حلبی بہامش فتح القدیر ۶/۴۰۶، التاج والإکلیل لمختصر خلیل ۴/۳۱۰، الخرشی علی مختصر خلیل ۶/۱۶۱۔

متعلقہ الفاظ:

الف- جبری بیع:

۲- جبری بیع فقہاء کی اصطلاح میں: برحق مجبور کئے جانے والے شخص کی طرف سے ہونے والی بیع ہے، یا اس کی رضامندی کے بغیر اس کی نیابت میں بیع کرنا ہے تاکہ اس پر واجب حق ادا کیا جائے، یا کسی ضرر کو دور کیا جائے یا کسی عام مفاد کو بروئے کار لایا جائے (۱)۔

اس طرح جبری بیع شفعہ سے عام ہے۔

ب- تولیہ:

۳- تولیہ اصطلاح میں: اپنی مملوکہ چیز کو جتنے میں پڑی ہے اسی کے مثل میں فروخت کرنا، بیع تولیہ اور شفعہ دونوں میں قیمت خرید کے مثل میں بیع ہوتی ہے، البتہ دوسرے لحاظ سے دونوں میں فرق ہے۔

شرعی حکم:

۴- شفعہ ایسا حق ہے جو حدیث اور اجماع سے ثابت ہے، جس کو حق شفعہ حاصل ہو وہ اس کا مطالبہ کرسکتا ہے، اور چھوڑ بھی سکتا ہے (۲)۔

لیکن شافعیہ میں سے شبراملسی نے کہا کہ اگر شفعہ چھوڑنے پر گناہ لازم آئے (مثلاً خریدار مشہور فاسق وفاجر ہو) تو مناسب یہ ہے کہ اگر یہ متعین ہوجائے کہ خریدار جو فسق وفجور کرنا چاہتا ہے اس کے روکنے کا واحد ذریعہ یہی ہے تو اس کا لینا مستحب بلکہ واجب ہوگا (۳)۔ ان حضرات کا استدلال حضرت جابر بن عبداللہؓ کی حدیث سے ہے، وہ کہتے ہیں: **"قضی رسول الله ﷺ بالشفعة في كل ما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة"** (۱) (رسول اللہ ﷺ نے ہر اس چیز میں شفعہ کا حکم دیا جس کی تقسیم نہ ہوئی ہو، اور جب حد بندی ہوجائے اور راستے الگ الگ ہوجائیں تو پھر شفعہ نہ رہے گا)۔

ایک دوسری روایت میں حضرت جابرؓ نے کہا: **"قضی رسول الله ﷺ بالشفعة في كل شركة لم تقسم ربعة أو حائط لا يحل له أن يبيع حتى يؤذن شريكه فإن شاء أخذ وإن شاء ترک فإذا باع ولم يؤذنه فهو أحق به"** (۲) (رسول اللہ ﷺ نے ہر مشترک مال میں جو تقسیم نہ ہوا ہو شفعہ کا حکم دیا، زمین ہو یا باغ، اس کے لئے جائز نہیں کہ اسے فروخت کرے یہاں تک کہ اپنے شریک کو خبر دے کہ اگر وہ دوسرے شریک کو اطلاع دیئے بغیر اپنا حصہ بیچ ڈالے، چاہے تو لے لے چاہے نہ لے، اب اگر بغیر اطلاع کے بیچ ڈالے تو وہ شریک اس کا زیادہ حق دار ہوگا)۔

حضرت سمرہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"جار الدار أحق بالدار"** (۳) (گھر کا ہمسایہ گھر کا زیادہ حق دار ہے)۔

ابن منذر نے کہا: اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ فروخت شدہ زمین یا گھر یا باغ میں اس شریک کے لئے شفعہ ثابت ہے جس نے اپنے حصہ کو تقسیم نہ کرالیا ہو (۴)۔

---

(۱) المصباح المنیر مادہ: "جبر"، أسنی المطالب ۲/۲، یہ تعریف کتب فقہیہ میں "بیع جبری" کی مثالوں سے لی گئی ہے، دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ ۹/۷۰۔

(۲) شرح الکنز للزیلعی ۵/۲۳۹، نہایۃ المحتاج ۵/۱۹۲، حاشیۃ البجیرمی ۳/۱۳۳، المغنی ۵/۴۵۹-۴۶۰۔

(۳) نہایۃ المحتاج مع حاشیۃ الشبراملسی ۵/۱۹۳۔

(۱) حدیث: "قضی رسول الله ﷺ بالشفعة......" کی روایت بخاری (۴/۴۳۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "قضی رسول الله ﷺ بالشفعة فی كل شركة......" کی روایت مسلم (۳/۱۲۲۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "جار الدار أحق بالدار" کی روایت ترمذی (۳/۶۴۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۴) المغنی ۵/۴۶۰، نیز دیکھئے: مغنی المحتاج ۲/۲۹۶۔

شفعہ کی مشروعیت کی حکمت:

۵ - چوں کہ شرکت سے اکثر ضرر پیدا ہوتا ہے اور اکثر شریک ایک دوسرے پر زیادتی کرتے ہیں، اس لئے اللہ تعالی نے اس ضرر کو ان دو میں سے کسی ایک طریقہ پر ختم کرنے کا حکم دیا:

ا۔ کبھی تقسیم کرکے کہ ہر شریک کا حصہ الگ الگ ہوجائے۔

۲۔ کبھی شفعہ کے ذریعہ کہ ایک ہی شریک تنہا سارے کا مالک ہوجائے بشرطیکہ اس میں دوسرے شریک کا ضرر نہ ہو۔

لہذا اگر وہ اپنا حصہ فروخت کرکے معاوضہ لینا چاہے تو اجنبی کے مقابلہ میں اس کا شریک اس کا زیادہ حق دار ہے، اور یہ شریک اپنا مقصد یعنی عوض لینا دونوں ہی سے پورا کرسکتا ہے، لہذا عوض دینے کا اجنبی سے زیادہ شریک حق دار ہوگا، اور اس طرح اس سے شرکت کا ضرر بھی ختم ہوجائے گا، اور فروخت کرنے والے کا کوئی ضرر نہیں، اس لئے کہ اس کا حق یعنی ثمن اس کو مل رہا ہے، اس طرح یہ انتہائی عادلانہ اور نہایت عمدہ حکم ہے جو عقل، فطرت، اور بندوں کے مفادات کے موافق ہے، جیسا کہ ابن قیم نے کہا[(۱)]۔

شفعہ کی مشروعیت کی حکمت جیسا کہ شافعیہ نے لکھا ہے، تقسیم اور اپنی طرف آنے والے حصہ میں نئے مرافق (ضروریات خانہ) وغیرہ جیسے روشن دان، زینہ اور گندہ آب چک بنانے کے خرچ کے ضرر کو دور کرنا ہے، اور ایک قول ہے: بری شرکت کے ضرر کو دور کرنا ہے[(۲)]۔

شفعہ کے اسباب:

۶ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ شفعہ کا حق اس شریک کے لئے ثابت ہے جس کا فروخت شدہ غیر منقسم جائیداد میں شائع (غیر معین) حصہ ہے۔

پڑوس میں ہونے اور مبیع کے حقوق میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ نے ان دونوں کو شفعہ کے اسباب میں شمار کیا ہے، اس میں جمہور فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

شیوع کے طور پر شریک کے لئے شفعہ:

۷ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس شریک کے لئے شفعہ جائز ہے جس کا فروخت شدہ غیر منقسم جائیداد میں ''شائع'' حصہ ہو[(۱)]۔ فقہاء کا استدلال حضرت جابرؓ کی حدیث سے ہے جو (ف ۴) میں آچکی ہے۔

وہ شرکت جو شفعہ کا محل ہوتی ہے:

۸ - جو شرکت شفعہ کا محل ہوتی ہے اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف نقطہائے نظر ہیں:

اول: ایک روایت میں امام مالک، اصح قول میں امام شافعی اور ظاہر مذہب میں حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ کسی ناقابل تقسیم چیز (مثلاً: کنواں، چھوٹا حمام اور راستہ) میں شفعہ نہیں[(۲)]۔

اس لئے کہ ناقابل تقسیم چیز میں شفعہ کو ثابت کرنا فروخت کرنے والے کو ضرر پہنچائے گا، کیونکہ تقسیم کراکے اپنے حصہ میں شفعہ

---

(۱) إعلام الموقعین ۲/ ۲۴۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۹۲، حاشیۃ البجیرمی ۳/ ۱۳۴، نیز دیکھئے: المبسوط للسرخسی ۱۴/ ۹۱، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۵/ ۲۳۹، ابن عابدین ۵/ ۱۴۲۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۶۸۱، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۵/ ۲۵۲، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۷۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۹۵، حاشیۃ البجیرمی ۳/ ۱۳۶، المغنی ۵/ ۴۶۱، منتہی الارادات ۱/ ۵۲۷۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۷۶، الخرشی ۶/ ۱۶۳، بلغۃ السالک لأقرب المسالک مع الشرح الصغیر ۲/ ۲۲۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۹۵، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۷، الأم ۴/ ۲، المغنی ۵/ ۴۶۱، منتہی الارادات ۱/ ۵۵۷، المقنع ۲/ ۲۵۸۔

ثابت کرنے سے بچنا اس کے لئے ناممکن ہے، اور کبھی ''شفیع'' کی وجہ سے خریدار خریدنے سے گریز کرے گا، جس سے فروخت کرنے والے کا ضرر ہوگا، اور بسا اوقات فروخت کرنا ہی ممکن نہ ہوگا، اور شفعہ ساقط ہوجائے گا، لہذا شفعہ کو ثابت کرنے کے نتیجہ میں شفعہ کی نفی کرنا لازم آئے گا[1]۔

دوسرا نقطۂ نظر:

۹- حنفیہ، دوسری روایت میں امام مالک، صحیح قول میں شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کی رائے ہے کہ شفعہ غیر منقولہ جائیداد میں ثابت ہے، خواہ وہ قابل تقسیم ہو یا نا قابل تقسیم۔

ان حضرات کا استدلال حضرت جابرؓ کی اس حدیث کے عموم سے ہے: ''**قضى رسول الله ﷺ بالشفعة في كل ما لم يقسم**''[2] (رسول اللہ ﷺ نے ہر اس چیز میں شفعہ کا حکم دیا ہے جس کو تقسیم نہ کیا گیا ہو)۔

نیز اس لئے کہ شفعہ کی مشروعیت شرکت کے سبب آنے والے ضرر کو دور کرنے کے لئے ہے، لہذا نا قابل تقسیم چیز میں بھی شفعہ جائز ہوگا، لہذا اگر دونوں کسی ''عین'' میں شریک ہوں تو ایک کے ضرر کو دور کرنا دوسرے کے ضرر کو دور کرنے سے اولی نہیں، اور جب ایک شریک اپنا حصہ فروخت کردے گا تو اس کا شریک اس حصہ کا کسی اجنبی سے زیادہ حق دار ہوگا، کیوں کہ اس میں اس کے ضرر کو دور کرنا ہے، اور دوسرے شریک کا اس میں کوئی ضرر نہیں، کیوں کہ دوسرا شریک اپنے حق (ثمن) کو حاصل کرلے گا، اور یہ شریک مبیع کو تنہا

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۴۶۶۔

(۲) حدیث: ''قضى رسول الله ﷺ بالشفعة في كل ما لم يقسم'' کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی۔

اپنے قبضہ میں لے لے گا اور اس طرح دونوں سے ضرر زائل ہوجائے گا[1]۔

انہوں نے یہ بھی کہا: نا قابل تقسیم چیز میں شرکت کا ضرر قابل تقسیم جائیداد میں شرکت کے ضرر سے زیادہ ہے، اور جب شریعت ادنیٰ ضرر کو دور کرنا چاہتی ہے تو اعلیٰ ضرر کو بدرجہ اولی دور کرے گی، اور اگر احادیث قابل تقسیم جائیدادوں کے ساتھ خاص ہو تو ان میں شفعہ کا ثابت کرنا اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ نا قابل تقسیم جائدادوں میں بھی شفعہ ثابت ہوگا[2]۔

منفعت میں شفعہ:

۱۰- شفعہ کا جواز پیدا کرنے والی شرکت صرف شرکت ملک ہے، لہذا جائیداد ذات میں شریک کے لئے شفعہ ثابت ہوگا۔

منفعت کی ملکیت میں شرکت میں جمہور کے نزدیک شفعہ ثابت نہیں ہوگا، امام مالک کا ایک قول ہے کہ منفعت میں شریک شخص کو بھی شفعہ کے مطالبہ کا اختیار ہے، شیخ علیش نے کہا: (کرایہ داری میں شریک کے لئے شفعہ نہیں، لہذا اگر دو آدمی مثلاً ایک گھر کرایہ پر لیں، پھر ایک آدمی اپنے حصہ کی منفعت کو کرایہ پر دے دے تو امام مالک کے ایک قول کے مطابق اس میں اس کے شریک کے لئے شفعہ نہیں، البتہ ان کے دوسرے قول کے مطابق اس کے لئے شفعہ ہے)۔

بعض مالکیہ نے کرایہ داری میں شفعہ کے لئے یہ شرط لگائی ہے

(۱) البدائع ۶/ ۲۶۸۶، شرح الکنز ۵/ ۲۵۲، ابن عابدین ۶/ ۲۱۷، المبسوط ۱۴/ ۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۷۶ اور اس کے بعد کے صفحات، بلغۃ السالک لأقرب المسالک ۲/ ۲۲۸، الخرشی ۶/ ۱۷۰۔

(۲) سابقہ مراجع، اعلام الموقعین ۲/ ۱۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات، اور ۲/ ۲۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کہ وہ قابل تقسیم ہو اور رہائش کے لئے شفعہ کا مطالبہ کرے (۱)۔

مالک پڑوسی اور مبیع کے کسی حق میں شریک کے لئے شفعہ:

۱۱- جیسا کہ گذرا اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس شریک کے لئے شفعہ ثابت ہے جس کا مبیع کی ذات میں شائع حصہ ہو، اور انہوں نے اس کو آپس میں تقسیم نہ کیا ہو۔

البتہ متصل پڑوسی، اور مبیع کے کسی حق میں شریک کے لئے شفعہ کے ثبوت میں اختلاف ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کے دو نقطہائے نظر ہیں:

اول: مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ پڑوسی اور حقوق مبیع میں شریک کے لئے شفعہ ثابت نہیں، اس کے قائل: اہل مدینہ، عمر، عثمان، عمر بن عبدالعزیز، سعید بن مسیّب، سلیمان بن یسار، زہری، یحییٰ انصاری، ابوزناد، ربیعہ، مغیرہ بن عبدالرحمٰن، اوزاعی، اسحاق، ابوثور اور ابن منذر ہیں (۲)۔

ان حضرات کا استدلال حضرت جابرؓ کی حدیث سے ہے جس میں ہے: "**فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة**" (۳) (اور جب حد بندی ہوجائے اور راستے الگ الگ ہوجائیں تو شفعہ نہیں)۔

اس حدیث سے استدلال کا طریقہ: شروع حدیث میں غیر منقسم چیز میں شفعہ کو ثابت کیا گیا ہے اور منقسم میں اس کی نفی کی گئی ہے، اس لئے کہ لفظ "إنما" مذکورہ چیز کے اثبات اور اس کے ماسوا کی نفی کے لئے ہے، اور حدیث کے اخیر حصہ میں حد بندی ہوجانے اور راستہ الگ الگ ہوجانے پر شفعہ کی نفی کی گئی ہے، اور دو پڑوسیوں کے درمیان حد بندی ہوتی ہے اور راستے الگ الگ ہوتے ہیں، لہذا اس حالت میں شفعہ نہ ہوگا۔

انہوں نے کہا: اگر شارع کا مقصد پڑوسی سے ضرر کو دور کرنا ہوتو خریدار سے بھی ضرر کو دور کرنا شارع کا مقصود ہوگا، اور پڑوسی کا ضرر خریدار کو ضرر پہنچا کر دور نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ خریدار کو گھر کی ضرورت ہے جس میں وہ اور اس کے اہل وعیال رہیں، اب اگر پڑوسی کو یہ اختیار دے دیا جائے کہ اس گھر کو اس سے چھین لے تو اس کو کھلا ضرر پہنچائے گا، اور جو گھر بھی وہ خریدے گا اس کا کوئی پڑوسی ہوگا اور اس کا حال اس کے ساتھ ایسا ہی ہوگا، اور ایسا گھر تلاش کرنا جس کا کوئی پڑوسی نہ ہو اس کے لئے محال کی طرح ہے، اس لئے شریعت کی مکمل حکمت یہی ہے کہ حد بندی ہونے اور راستے الگ الگ ہوجانے کے بعد شفعہ کو ساقط کردیا جائے تاکہ لوگ ایک دوسرے کو ضرر نہ پہنچائیں، اگر کوئی ایسا گھر خریدنا چاہے جس کا کوئی پڑوسی ہوتو اس کا مقصد پورا ہونا محال نہ ہوجائے (۱)۔

دوسرا نقطہ نظر:

۱۲- حنفیہ، ابن شبرمہ، ثوری اور ابن ابی لیلی کی رائے ہے کہ متصل پڑوسی اور مبیع کے کسی حق میں شریک کے لئے شفعہ ثابت ہے، ان حضرات کے نزدیک شفعہ کے ثبوت کا سبب دو چیزوں میں سے کسی ایک کا ہونا ہے: شرکت یا ہمسائیگی، پھر شرکت کی دو قسمیں ہیں:

---

(۱) المبسوط ۹۵/۱۴، فتح العزیز ۳۹۲/۱۱، مغنی المحتاج ۲۹۷/۲، منتہی الارادات ۵۳۱/۱، شرح منح الجلیل ۵۸۶/۲، نیز دیکھئے: حاشیۃ الدسوقی ۴۷۴/۳، ۴۷۵، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۳۱۲/۵-۳۱۳، الخرشی ۱۶۳/۶۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴۷۴/۳، الشرح الصغیر ۲۲۸/۲، مغنی المحتاج ۲۹۷/۲، حاشیۃ البجیرمی ۱۳۶/۳، فتح العزیز شرح الوجیز ۳۹۲/۱۱، المغنی ۴۶۱/۵، المقنع ۲۵۸/۲۔

(۳) حدیث: "فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی۔

(۱) إعلام الموقعین لابن القیم ۲۵۹/۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

الف-مبیع کی ملکیت میں شرکت۔

ب-مبیع کے حقوق میں شرکت جیسے حق شرب (سینچائی کا حق) اور راستہ۔

مرغینانی نے کہا: شفعہ مبیع کی ذات میں شریک کے لئے، پھر (اس کے بعد) مبیع کے حق جیسے شِرب اور راستہ میں شریک کے لئے، پھر پڑوسی کے لئے ثابت ہے(۱)۔

ان حضرات کا استدلال عمرو بن شرید کی روایت سے ہے، وہ کہتے ہیں: "**وقفت على سعد بن وقاص، فجاء المسور بن مخرمة فوضع يده على إحدى منكبي إذ جاء أبو رافع مولى النبي ﷺ فقال: يا سعد! ابتع منى بيتي فى دارك، فقال سعد: والله ما أبتاعهما فقال المسور: والله لتبتاعنهما، فقال سعد: والله لا أزيدك على أربعة آلاف منجمة أو مقطعة، قال أبورافع: لقدأعطيت بها خمسمائة دينار ولولا أنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: "الجار أحق بسقبه" ما أعطيتكها بأربعة آلاف وأنا أعطى بها خمسمائة دينار فأعطاها إياه**"(۲) (میں سعد بن ابی وقاص کے پاس کھڑا تھا اتنے میں مسور بن مخرمہ آئے انہوں نے اپنا ہاتھ میرے ایک مونڈھے پر رکھا، اتنے میں نبی کریم ﷺ کے غلام ابو رافع آئے اور انہوں نے کہا: اے سعد! تم میرے دونوں کمرے جو تمہارے گھر میں ہیں خرید لو، سعد نے کہا: خدا کی قسم! میں ان کو نہیں خریدوں گا، مسور نے کہا: خدا کی قسم! تم کو خریدنا ہوگا، تب سعد نے کہا: اللہ کی قسم میں چار ہزار سے زیادہ نہیں دوں گا خواہ قسطوں میں یا ایک مشت، ابورافع نے کہا: مجھ کو ان گھروں کے پانچ سو دینار ملتے ہیں، اور اگر میں نے حضور ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے نہ سنا ہوتا کہ: "ہمسایہ اپنی نزدیکی کی وجہ سے زیادہ حق دار ہے" تو میں تم کو یہ گھر چار ہزار درہم کے بدلہ میں کبھی نہ دیتا، خصوصاً جب کہ مجھے ان کے پانچ سو دینار ملتے تھے، آخر ابورافع نے وہ گھر سعد کو دے دیئے)۔

یہ حدیث اس امر کی دلیل ہے کہ ہمسائیگی کے سبب شفعہ کا استحقاق ہوتا ہے، نیز انہوں نے حضرت جابرؓ کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**الجار أحق بشفعته ينتظر به و إن كان غائبا، إذا كان طريقهما واحدا**"(۱) (پڑوسی اپنے شفعہ کا سب سے زیادہ مستحق ہے، اگر وہ کہیں گیا ہو تو اس کا انتظار کیا جائے گا، جب کہ ان دونوں کا راستہ ایک ہو)۔

شرید بن سوید نے کہا: میں نے عرض کیا: "**يا رسول الله! أرضي ليس لأحد فيها شركة ولا قسمة إلا الجوار، فقال: الجار أحق بسقبه**"(۲) (اے اللہ کے رسول! میری زمین میں نہ کسی کی شرکت ہے نہ تقسیم کرنا ہے، صرف ہمسائیگی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "ہمسایہ اپنی نزدیکی کی وجہ سے زیادہ حق دار ہے")۔

ان کا عقلی استدلال یہ ہے کہ جب شرکت میں شفعہ کا حکم اس وجہ سے ثابت ہے کہ اس کی وجہ سے ہمسائیگی کا ضرر پیدا ہوگا تو واقعتا ہمسائیگی کے ہونے کی حالت میں بدرجہ اولی شفعہ ثابت ہوگا، اور یہ اس لئے ہے کہ مقصود مستقل پڑوسی کی برائی سے اذیت میں مبتلا شخص

(۱) بدائع الصنائع ۲۶۸۱/۶، تبیین الحقائق ۲۳۹/۵، المبسوط ۹۳/۱۴، ۹۴ الہدایہ مع الفتح ۳۶۹/۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث عمرو بن الشرید: "وقفت على سعد بن أبى وقاص......" کی روایت بخاری (الفتح ۴۳۷/۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "الجار أحق بشفعته ......" کی روایت ترمذی (۶۴۲/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۲) حدیث الشرید بن سوید: "أرضي ليس لأحد فيها......" کی روایت نسائی (۳۲۰/۷ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے۔

کے ضرر کو دور کرنا ہے، اور مستقل پڑوسی کی برائی سے اذیت میں مبتلا ہونے کا ضرر دو املاک کا ایک دوسرے سے اس طور پر ملنے کے سبب ہے کہ ان کو الگ نہ کیا جا سکے۔

ہمسائیگی میں لوگ مختلف درجے کے ہوتے ہیں، کسی کے حسن اخلاق کے سبب اس کی ہمسائیگی کی خواہش ہوتی ہے تو کسی کی بدخلقی کے سبب اس کی ہمسائیگی سے نفرت ہوتی ہے، اور چونکہ پرانا ہمسایہ اس طریقہ پر نئے ہمسایہ سے اذیت اٹھائے گا، اس لئے اس ضرر کو دور کرنے کے لئے اس کے واسطے شفعہ کے ذریعہ ملکیت کا حق ثابت ہوا[(۱)]۔

ہمسائیگی کی وجہ سے شفعہ کی شرائط:

۱۳ – حنفیہ کی رائے ہے کہ ہمسائیگی شفعہ کا سبب ہے، البتہ انہوں نے ہمسائیگی کو اپنے عموم کے ساتھ نہیں لیا، بلکہ اس کے لئے شرط لگائی کہ کسی حد کے کسی چیز میں اتصال پایا جائے، خواہ اتصال کی جگہ لمبی ہو کہ پوری حد کو شامل ہو یا کم ہو کہ ایک بالشت سے بھی زیادہ نہ ہو۔

لہذا منزل (رہائش کی جگہ) سے متصل اور گھر کے آخری حصہ سے متصل پڑوسی دونوں شفعہ کے استحقاق میں برابر ہیں، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کی ملکیت مبیع کے ساتھ متصل ہے، رہا سامنے کا ہمسایہ تو اس کے لئے ہمسائیگی کے سبب شفعہ نہیں، خواہ اس کا دروازہ زیادہ قریب ہو یا دور، اس لئے کہ شفعہ میں اعتبار قریب اور دونوں املاک کے ایک دوسرے سے متصل ہونے کا ہے، اور یہ متصل ہمسایہ میں ہوسکتا ہے، سامنے والے ہمسایہ میں نہیں، کیوں کہ دونوں املاک کے درمیان راستہ ہے جو آگے نکل جاتا ہے[(۲)]۔

شریح نے کہا: [(۱)] شفعہ دروازوں کے اعتبار سے ہوگا، جس کا دروازہ سب سے قریب ہو وہ شفعہ کا سب سے زیادہ مستحق ہوگا، اس لئے کہ مروی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے عرض کیا: "**یارسول الله! إن لي جارين فإلى أيهما أهدى؟ قال: إلى أقربهما منك بابا**"[(۲)] (اے اللہ کے رسول! میرے دو پڑوسی ہیں، دونوں میں سے کس کو ہدیہ دوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: جس کا دروازہ تمہارے زیادہ قریب ہو)۔

حنفیہ کے نزدیک سامنے والے پڑوسی کے لئے بھی شفعہ ثابت نہیں، اس لئے کہ اگر ایک دوسرے کی املاک باہم متصل نہ ہوں اور حقوق ملک میں دونوں میں شرکت نہ ہو تو بری ہمسائیگی نہیں پائی جائے گی۔

اور لگے ہوئے ہمسایہ کے لئے حق شفعہ اس لئے ثابت ہوتا ہے کہ وہ املاک میں اور ضروریات خانہ میں توسع ہونے کے لحاظ سے فائدہ اٹھائے، اور یہ لگے ہوئے ہمسایہ میں ہوسکتا ہے، اس لئے کہ تبھی ممکن ہوگا کہ وہ ایک گھر کو دوسرے گھر کے لئے ضروریات خانہ کے طور پر استعمال کرے۔

اور "جار مقابل" (سامنے والے پڑوسی) میں یہ نہیں پایا جائے گا، اس لئے کہ یہ ممکن نہیں کہ دونوں گھروں کے درمیان آر پار راستہ ہونے کے باوجود راستہ نکال کر ایک گھر کو دوسرے گھر کے لئے ضروریات خانہ میں سے بنا دیا جائے۔

ہاں اگر سبھی گھر کسی ایسی گلی میں ہوں جو آر پار نہ ہو تو "جار مقابل" کے لئے شفعہ ثابت ہوگا، اس لئے کہ ایک گھر کو دوسرے کے

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۴/ ۹۵، البدائع للکاسانی ۶/ ۲۶۸۲۔
(۲) المبسوط ۱۴/ ۹۳ - ۹۴، البدائع ۶/ ۲۶۹۱، ابن عابدین ۵/ ۱۶۵، شرح الکنز للزیلعی ۵/ ۲۴۱، الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۳۷۶۔

(۱) المبسوط ۱۴/ ۹۳۔
(۲) حدیث عائشہ: "إن لي جارين ......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۳۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

لئے ضروریات ولوازمات کے طور پر بنا دینا ممکن ہے، اس طور پر کہ تمام گھروں کو ایک گھر بنا دیا جائے۔

شفعہ صرف مالک ہمسایہ کے لئے ثابت ہے، لہذا رہائشی ہمسایہ مثلاً کرایہ دار اور عاریت پر لے کر رہنے والے کے لئے شفعہ ثابت نہیں، اس لئے کہ مقصود مستقل طور پر برے پڑوسی کے سبب اذیت کے ضرر کو دور کرنا ہے، اور رہائشی ہمسائیگی مستقل و ہمیشہ نہیں رہتی، اور مستقل طور پر خراب ہمسائیگی کے سبب اذیت کا ضرر املاک کا ایک دوسرے کے ساتھ اس طور پر ملنے کے سبب ہوتا ہے کہ اس کو علاحدہ نہ کیا جا سکے [۱]۔

مختلف منزلوں کے مالکان کے درمیان شفعہ:

۱۳م- حنفیہ کے نزدیک مختلف منزلوں کے مالکان ایک دوسرے کے ہمسایہ ہیں، لہذا ہمسائیگی کے سبب شفعہ لینے کا انہیں حق ہے [۲]۔

اگر اوپری منزل والا نچلے حصہ کو شفعہ میں نہ لے یہاں تک کہ اوپر والا حصہ منہدم ہو جائے تو امام ابو یوسف کے قول کے مطابق شفعہ باطل ہوگا، اس لئے کہ ہمسائیگی کے سبب اتصال ختم ہو گیا، جیسا کہ اگر وہ اس زمین کو شفعہ لینے سے قبل فروخت کر دے جس کے سبب اس کو شفعہ مل رہا تھا۔

امام محمد کے قول کے مطابق شفعہ ثابت ہوگا، اس لئے کہ شفعہ عمارت کی وجہ سے نہیں بلکہ استقرار کی وجہ سے ہے، اور ''قرار'' کا حق باقی ہے۔

اگر تین گھر نیچے اوپر ہوں، اور ہر ایک کا دروازہ گلی میں ہو اور درمیانی گھر فروخت ہو تو اوپر اور نیچے والے گھر کے لئے شفعہ ثابت ہوگا، اور اگر نیچے کا یا سب سے اوپر کا گھر فروخت ہوا تو درمیان والے گھر کے لئے شفعہ کا استحقاق زیادہ ہے، اس لئے کہ اس کو حق قرار حاصل ہے، کیوں کہ تعلّي (اوپری ہونے) کا حق ہمیشہ باقی رہتا ہے، وہ غیر منقول ہے، لہذا اس کے سبب سے شفعہ کا استحقاق ہوگا، جیسے جائیداد کی وجہ سے شفعہ کا استحقاق ہوتا ہے [۱]۔

اگر نیچے کا گھر دو آدمیوں کا ہو، اور اس کے اوپر کا گھر ان دونوں میں سے ایک آدمی اور ایک دوسرے آدمی کے درمیان مشترک ہو اور وہ شخص نیچے اور اوپر دونوں گھر فروخت کرے تو اوپر والا گھر اوپر والے گھر میں اس کے شریک کے لئے ہوگا، اور نیچے والا گھر نیچے والے گھر میں اس کے شریک کے لئے ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے حق میں مبیع کی ذات میں شریک ہے اور دوسرے کے حق میں ہمسایہ ہے، یا اگر دونوں کا راستہ ایک ہو تو حق میں شریک ہے۔

اگر نیچے کا مکان ایک آدمی کا اور اوپر کا مکان دوسرے کا ہو اور اس کے بغل میں ایک گھر فروخت ہو تو شفعہ دونوں کے لئے ہوگا [۲]۔

شفعہ کے ارکان:

۱۴- شفعہ کے ارکان تین ہیں: [۳]

۱- شفیع: شفعہ لینے والا۔

۲- ماخوذ منہ: خریدار جس کے قبضہ میں جائیداد ہو۔

۳- مشفوع فیہ: لی ہوئی جائداد یعنی محل شفعہ۔

ان میں سے ہر رکن کے متعلق شرائط و احکام ہیں، جیسا کہ آئے گا۔

---

(۱) المبسوط ۱۴/ ۹۵-۹۶۔

(۲) مرشد الحیران محمد قدری باشا: دفعہ/ ۱۰۱، المجلۃ: دفعہ/ ۱۰۱۱۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۴۳۔

(۲) شرح الکنز للزیلعی ۵/ ۲۴۱، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۱۶۴۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۶۔

وہ شرائط جن کا پایا جانا شفیع میں ضروری ہے:

شرط اول: شفیع سبب شفعہ کا مالک ہو:

۱۵- فقہاء نے شفعہ کے ذریعہ لینے کے لئے شرط لگائی ہے کہ مشفوع فیہ جائیداد کی خریداری کے وقت شفیع اس جائیداد کا مالک ہو جس کے سبب شفعہ مل رہا ہے، اس لئے کہ استحقاق کا سبب ملکیت کا جواز ہے، اور سبب اسی وقت سبب بنتا ہے جب کہ شرط پائی جائے، اور سبب بنناوجود سے زائد امر ہے (۱)۔

کاسانی نے کہا: کسی ایسے گھر کے سبب شفعہ نہیں جس میں کرایہ یا عاریت کے طور پر رہتا ہو، نہ ایسے گھر کے سبب جس کو اس نے خریداری سے قبل فروخت کر دیا ہو، نہ ایسے گھر کے سبب جس کو اس نے مسجد بنا دیا ہو، نہ ایسے گھر کے سبب جس کو اس نے وقف کر دیا ہو (۲)۔

امام مالک سے مروی ہے کہ شفعہ کرایہ داری میں جائز ہے، جیسا کہ گزرا۔

شرط دوم: شفعہ کے ذریعہ لیتے وقت ملکیت کا باقی رہنا:

۱۶- ضروری ہے کہ شفیع کو جس جائداد کی وجہ سے حق شفعہ حاصل ہے اس کا مالک رہے یہاں تک کہ وہ باہمی رضامندی یا قاضی کے فیصلہ سے مشفوع فیہ جائیداد کا مالک بن جائے، تاکہ بیع کے وقت متصل ہونا موجود رہے (۳)۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۷۰۳، المبسوط ۱۴/ ۹۵، شرح الکنز للزیلعی ۵/ ۲۵۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۷۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۹۸، منتہی الإرادات ۱/ ۵۳۰۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۷۰۳۔

(۳) تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق للزیلعی مع حاشیۃ الشلبی ۵/ ۲۲۵ طبع اول ۱۳۱۵ھ۔

وقف کے لئے شفعہ:

۱۷- وقف کے لئے شرکت یا ہمسائیگی کسی سبب سے شفعہ نہیں، لہذا اگر وقف کے پڑوس میں کوئی جائیداد فروخت ہو یا مبیع کا کچھ حصہ کسی کی ملکیت ہو اور بعض حصہ وقف ہو، اور ملکیت والا حصہ فروخت کیا جائے تو وقف کے لئے یا نگران وقف یا موقوف علیہ کسی کے لئے شفعہ نہیں ہوگا (۱)۔

تمام فقہاء نے شرط لگائی ہے کہ شفعہ کے ذریعہ اپنی ملکیت میں لینے میں معاملہ کو متفرق نہ کرنا ہو، اس لئے کہ شفعہ قابل تقسیم نہیں، لہذا اگر مبیع ایک قطعہ اراضی ہو، اور خریدار ایک ہو تو شفیع کے لئے جائز نہیں کہ مبیع کے کچھ حصہ کا طلب گار ہو اور کچھ کو چھوڑ دے، ہاں اگر قطعہ اراضی تو ایک ہو لیکن خریدار چند ہوں تو شفیع کے لئے جائز ہے کہ کسی ایک یا ایک سے زائد کے حصہ کا یا کل کا مطالبہ کرے، اس کو شفعہ کا تقسیم کرنا نہیں سمجھا جائے گا، اس لئے کہ ہر ایک شریک مستقل و مکمل طور پر اپنے حصہ کا مالک ہے، اور اگر قطعہ اراضی متعدد ہوں اور خریدار ایک ہو تو ہر شفیع اس ٹکڑے کو لے گا جس میں اس کو شفعہ کا حق ہو، اور اگر خریدار بھی چند ہوں تو ہر شفیع کے لئے جائز ہے کہ بعض کے حصہ کو لے یا سارے حصہ کو لے، اور اگر عقد میں ہر قطعہ اراضی کی قیمت طے نہ کی گئی ہو تو اس کی مناسب قیمت طے کی جائے گی (۲)۔

مشفوع منہ:

۱۸- فروخت شدہ جائیداد کو کسی بھی خریدار سے شفعہ میں لینا جائز

(۱) البدائع ۶/ ۲۷۰۳، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۳۳، الخرشی ۶/ ۱۶۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۷، فتح العزیز ۱۱/ ۳۹۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۴۱۔

(۲) المبسوط ۱۴/ ۱۰۴، البدائع ۶/ ۲۷۲۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۹۰، القلیوبی ۳/ ۴۹-۵۰، المغنی ۵/ ۴۸۳، منتہی الإرادات ۱/ ۵۲۹، المقنع ۲/ ۲۶۳۔

ہے، خواہ وہ خریدار فروخت کرنے والے کا رشتہ دار ہو یا اجنبی ہو، اس لئے کہ شفعہ کو ثابت کرنے والی نصوص عام ہیں۔

وہ تصرفات جن میں شفعہ جائز ہے:

۱۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ شفعہ کو جائز بنانے والا تصرف، عقد معاوضہ ہے، یعنی بیع اور اس کے ہم معنی تصرفات، لہذا ہبہ، صدقہ، میراث اور وصیت میں شفعہ ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ شفعہ کے ذریعہ حاصل کرنا اس قیمت کے مثل میں ہوتا ہے، جتنے میں وہ ملکیت میں آئی ہے، لہذا اگر معاوضہ نہیں ہوگا تو شفعہ کے ذریعہ لینا محال ہوگا۔

امام مالک سے ایک روایت میں منقول ہے کہ شفعہ ہر ملکیت میں ثابت ہے جو بعوض منتقل ہو یا بلاعوض، جیسے بغیر عوض کے ہبہ، اور صدقہ اور میراث اس سے مستثنیٰ ہے کہ اس میں بالاتفاق شفعہ نہیں، اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس میں صرف ضرر کا اعتبار کیا گیا ہے۔

مہر، جنایات کے تاوان، صلح، بدل خلع اور اس کے ہم معنی میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ کی رائے اور ایک روایت میں حنابلہ کی رائے جس کو مرداوی نے صحیح قرار دیا ہے، یہ ہے کہ ان اموال میں شفعہ ثابت نہیں، اس لئے کہ نص، صرف بیع کے بارے میں آئی ہے، اور یہ تصرفات، بیع کے ہم معنی نہیں، نیز اس لئے کہ ان حضرات کی ملکیت میں جس چیز کے عوض یہ جائیداد آئی ہے اس کے مثل کے ذریعہ شفیع اس کو اپنی ملکیت میں داخل کرے ایسا کرنا محال ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور دوسری روایت میں حنابلہ کی رائے ہے کہ ان تصرفات میں شفعہ ثابت ہے، یہ بیع پر قیاس ہے، دونوں میں جامع علت معاوضہ میں مشترک ہونا ہے، نیز ضرر کا لاحق ہونا ہے، پھر حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ''صحیح'' ان کے یہاں یہ ہے کہ جب اس حالت میں شفعہ ثابت ہوجائے تو شفیع اس کو اس کی قیمت میں لے گا، اور ایک قول ہے: اس کے مقابل کی قیمت میں لے گا[۱]۔

بہ شرط عوض ہبہ:

۲۰- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ اگر ہبہ بہ شرط عوض ہو اور دونوں قبضہ کرلیں تو شفعہ واجب ہوگا، اس لئے کہ قبضہ کے وقت معاوضہ کا معنی پایا جائے گا، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے اور شافعیہ کی ایک رائے ہے، اور اگر کوئی ایک قبضہ کرلے دوسرا نہ کرے تو امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک شفعہ نہ ہوگا، جب کہ امام زفر کے نزدیک نفس عقد سے شفعہ واجب ہوگا، اور یہی شافعیہ کے یہاں اظہر قول ہے[۲]۔

خیار کی شرط کے ساتھ شفعہ:

۲۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر تنہا فروخت کرنے والے کے لئے یا فروخت کرنے والے اور خریدار دونوں کے لئے ''خیار'' ہو تو جب تک بیع لازم نہ ہوجائے شفعہ نہ ہوگا، اس لئے کہ فقہاء نے شفعہ کے جواز کے لئے مبیع سے بائع کی ملکیت کے ختم ہونے کی شرط لگائی ہے[۳]۔

---

(۱) الہدایہ مع الفتح ۹/ ۳۷۷، ۳۸۱-۴۰۵، الزیلعی ۵/ ۲۵۲-۲۵۳، ابن عابدین ۶/ ۲۳۱، ۲۳۶، البدائع ۶/ ۲۶۹۶-۲۶۹۸-۲۶۹۹، المبسوط ۱۴/ ۱۴۱، ۱۴۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۵۵، الدسوقی ۳/ ۴۷۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۹۹، فتح العزیز ۱۱/ ۴۲۵، المغنی ۵/ ۴۶۷، منتہی الإرادات ۱/ ۵۲۷، المقنع ۲/ ۲۵۸، تصحیح الفروع ۴/ ۵۳۶-۵۳۷۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۶۹۶-۲۷۰۱، المبسوط ۱۴/ ۱۴۱، الہدایہ ۹/ ۴۰۷، شرح الکنز ۵/ ۲۵۳، ابن عابدین ۶/ ۲۳۷-۲۳۸، الدسوقی ۲/ ۴۷۵-۴۸۲ اور اس کے بعد کے صفحات، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۵۶، الخرشی ۶/ ۱۷۰، مغنی المحتاج ۱/ ۲۹۸-۲۹۹، فتح العزیز ۱۱/ ۴۰۸-۴۲۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۹۸، المغنی ۵/ ۴۶۸-۴۷۱، المقنع ۲/ ۲۵۸-۲۷۲-۲۷۴۔

(۳) البدائع ۶/ ۲۷۰۱، الخرشی ۶/ ۱۷۰، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۹ اور اس کے بعد کے

اگر ''خیار'' خریدار کے لئے ہوتو حنفیہ نے کہا: شفعہ ثابت ہوگا، اس لئے کہ خریدار کا ''خیار'' مبیع سے بائع کی ملکیت ختم ہونے میں رکاوٹ نہیں، اور حق شفعہ اسی پر موقوف ہے (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک شفعہ ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ بیع غیر لازم ہے، کیوں کہ مشہور قول کے مطابق خیار والی بیع کھل جاتی ہے، البتہ بیع کے نافذ اور لازم ہوجانے کے بعد شفعہ ہوگا (۲)۔

شافعیہ نے کہا: اگر تنہا خریدار کے لئے ''خیار'' کی شرط لگائی گئی ہوتو اس قول کی بنیاد پر کہ ملکیت اسی کی ہوتی ہے، اس کو شفعہ کے ذریعہ لینے میں دو اقوال ہیں:

اول: لینا ممنوع ہے، اس لئے کہ خریدار عقد کے لازم ہونے سے راضی نہیں، اور شفعہ لینے میں عقد کو لازم کرنا اور اس پر ذمہ داری ثابت کرنا ہے۔

دوم: یہی اظہر قول ہے کہ لیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں صرف خریدار کا حق ہے، اور شفیع کو ملکیت کے لزوم اور اس کے ثابت ہونے کے بعد لینے کا حق ہوتا ہے تو اس سے پہلے بدرجہ اولی حق ہوگا (۳)۔

حنابلہ کے نزدیک ''خیار'' کے ختم ہونے سے قبل شفعہ ثابت نہیں ہوگا، جیسا کہ مالکیہ کا قول ہے (۴)۔

حنفیہ نے کہا: اگر فروخت کرنے والا شفیع کے لئے ''خیار'' کی شرط لگائے تو شفعہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ شفیع کے لئے ''خیار'' کی شرط لگانا اپنے لئے شرط لگانا ہے، اور یہ چیز شفعہ کے وجوب سے مانع ہے، اس لئے اگر شفیع بیع کی اجازت دے دے تو بیع نافذ ہوگی، اور شفعہ نہیں ہوگا، کیوں کہ اس کی طرف سے بیع مکمل ہوگئی ہے، لہذا یہ اسی طرح ہوگیا جیسے کہ اس نے ابتداءً فروخت کیا، اور اگر وہ بیع کو فسخ کردے تو اس کے لئے شفعہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ فروخت کرنے والے کی ملکیت ختم نہیں ہوئی، اس باب میں شفیع کے لئے حیلہ یہ ہے کہ وہ نہ بیع کو فسخ کرے نہ اس کی اجازت دے تا آنکہ فروخت کرنے والا اس کی اجازت دے یا مدت گذرنے کے سبب بیع نافذ ہوجائے تو اس کے لئے شفعہ ہوجائے گا (۱)۔

بیع کی بعض اقسام میں شفعہ:

الف- اعلانیہ نیلامی کی بیع:

۲۲ - اگر جائیداد اعلانیہ نیلامی کے ذریعہ فروخت ہوتو فقہاء کی عبارتوں کا تقاضا ہے کہ اس میں شفعہ ممنوع نہیں ہے، اس لئے کہ انہوں نے شفعہ کے کچھ شرائط لکھے ہیں کہ اگر وہ پائی جائیں تو شفیع کے لئے شفعہ ثابت ہوگا، اس میں انہوں نے نیلامی کی بیع کو مستثنی نہیں کیا ہے۔

ب- مسجد بنانے کے لئے فروخت شدہ جائیداد:

۲۳ - حنفیہ و مالکیہ کی رائے اور حنابلہ میں ابوبکر کا قول یہ ہے: اگر خریدار گھر کو مسجد بنادے، پھر شفیع آیا تو اسے حق ہے کہ مسجد کو توڑ دے، اور شفعہ کے ذریعہ گھر کو حاصل کرے، یہ ظاہر الروایۃ میں ہے۔

امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ اس کو ایسا کرنے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ مسجد حقوق العباد سے آزاد ہوتی ہے، لہذا یہ غلام کو آزاد

= صفحات، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۹۸، المغنی ۵/ ۲۷۴، المقنع ۲/ ۲۷۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۷۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۸۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الخرشی ۶/ ۱۷۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۵۶۔

(۳) فتح العزیز ۱۱/ ۴۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الام ۴/ ۴۔

(۴) المغنی ۵/ ۲۷۴۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۷۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کر دینے کے درجہ میں ہوگی، شفیع کا حق مرتہن کے حق سے قوی نہیں ہوتا، پھر بھی مرتہن کا حق راہن کے حق کو نہیں روکتا، تو اسی طرح شفیع کا حق گھر کو مسجد بنا دینے کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہوگا۔

ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ زمین کے اس ٹکڑے میں شفیع کا ایسا حق ہے جو خریدار کے حق پر مقدم ہے اور یہ اس کو مسجد بنانے کے صحیح ہونے سے مانع ہے، اس لئے کہ مسجد خالص اللہ تعالی کے لئے ہوتی ہے، کیا نہیں دیکھتے کہ اگر وہ اپنے گھر کے کسی شائع (غیر معین) جز کو یا گھر کے درمیانی حصہ کو مسجد بنا دے تو یہ جائز نہیں، اس لئے کہ یہ خالص اللہ کے لئے نہیں ہوا، اسی طرح جس میں شفعہ کا حق ہوا گر اس کو مسجد بنا دے (تو صحیح نہیں ہوگا)، اس لئے کہ یہ مسجد ضرار کے معنی میں ہے، کیوں کہ اس کا مقصد شفیع کو اس کا حق باطل کر کے ضرر پہنچانا ہے، اور جب یہ درست نہیں تو شفیع کو حق ہوگا کہ گھر شفعہ میں لے لے اور خریدار اپنی نئی عمارت وہاں سے ہٹالے[1]۔

وہ مال جس میں شفعہ ثابت ہوتا ہے:

۲۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جائیداد اور اس کے ہم معنی غیر منقولہ اموال میں شفعہ ثابت ہوتا ہے[2]۔ اور اموال منقولہ کے بارے میں اختلاف ہے جس کا بیان آئے گا، جائیداد وغیرہ میں شفعہ کے ثبوت کے لئے ان حضرات کا استدلال حضرت جابرؓ کی اس حدیث سے ہے: **"قضی رسول الله ﷺ بالشفعة في كل شركة لم تقسم ربعة أو حائط"**[3] (رسول اللہ ﷺ نے ہر مشترک مال میں جو تقسیم نہ ہوا ہو شفعہ کا فیصلہ فرمایا، زمین ہو یا باغ)۔

نیز یہ کہ جائیداد میں شفعہ اس لئے ثابت نہیں ہوتا کہ وہ رہائشی ہے، بلکہ آنے والے کی مستقل اذیت رسانی اور ضرر کے خوف کی وجہ سے شفعہ ثابت ہوتا ہے اور یہ صرف جائیداد میں ہو سکتا ہے[1]۔

شفعہ جائیداد میں اور اس کے ہم معنی مال یعنی "علو" (اوپری حصہ) میں ثابت ہوتا ہے، خواہ جائیداد قابل تقسیم ہو یا نہ ہو جیسے حمام، چکی، کنواں، نہر، چشمہ، چھوٹے گھر، اور جائیداد سے متعلق تمام چیزیں جو مذکورہ بالا شرائط کے ساتھ جائیداد کے ساتھ ثابت و متصل رہتی ہیں[2]۔

۲۵- اموال منقولہ میں شفعہ کے ثبوت میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: اموال منقولہ میں شفعہ ثابت نہیں ہوگا، یہ حنفیہ وشافعیہ کا قول، اور مالکیہ و حنابلہ میں سے ہر ایک کے مذہب میں "صحیح" قول ہے[3]۔ ان کا استدلال حضرت جابرؓ کی حدیث سے ہے: **"أن النبي ﷺ قضى بالشفعة في كل ما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة"**[4] (رسول اللہ ﷺ نے ہر اس مال میں شفعہ کا حکم دیا جو تقسیم نہ ہوا ہو، اور جب حد بندی ہو جائے اور راستے الگ الگ ہو جائیں تو شفعہ نہیں ہوگا)۔

حدیث سے استدلال کا طریقہ: حد بندی ہونا اور راستے الگ

---

(۱) المبسوط ۱۴/ ۱۱۳- ۱۱۴، البدائع ۶/ ۲۷۰۲، ابن عابدین ۶/ ۲۳۳، طبع دوم، الخرشی ۶/ ۱۷۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۸۷، الفروع ۴/ ۵۵۰۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۷۰۰ تبیین الحقائق ۵/ ۲۵۲، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۳۶، المبسوط ۱۴/ ۹۸۔

(۳) حدیث: "قضی رسول الله ﷺ" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی۔

(۱) شرح العنایہ علی الہدایہ ۹/ ۴۰۳، البدائع ۶/ ۲۷۰۰۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۷۰۰، تبیین الحقائق ۵/ ۲۵۲، شرح العنایۃ علی الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۴۰۳۔

(۳) المبسوط ۱۴/ ۹۵، البدائع ۶/ ۲۷۰۰، شرح الکنز ۵/ ۲۵۲، فتح العزیز ۱۱/ ۳۶۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۹۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۶، المغنی ۵/ ۴۶۳- ۴۶۵۔

(۴) حدیث: "قضی بالشفعۃ" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی۔

الگ ہونا یہ صرف جائیداد میں ہوتا ہے، منقول میں نہیں۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں فرمان نبوی ہے: "**لا شفعة إلا في دار أو عقار**" (۱) (شفعہ صرف گھر یا جائیداد میں ہے)، اس کا تقاضا ہے کہ گھر اور جائیداد کے علاوہ جو ان کے تابع نہیں ہوتے، ان سے شفعہ کی نفی ہو اور وہ اموال منقولہ ہیں، اور جو گھر اور جائیداد کے تابع ہوں تو وہ ان کے حکم میں داخل ہوں گے (۲)۔

انہوں نے کہا: نیز اس لئے کہ شفعہ محض ضرر کو دور کرنے کے لئے مشروع ہے، اور جائیداد میں ضرر کثرت سے ہوتا ہے، کیوں کہ اس میں شریک کو نئے "ضروریات" کے بنانے، تعمیرات میں تبدیلی کرنے، کشادہ کو تنگ کرنے اور آباد کو ویران کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، اور خراب ہمسائیگی وغیرہ جائیداد کے ساتھ خاص ہے، اموال منقولہ اس کے برخلاف ہیں۔

نیز انہوں نے کہا: منقول وغیر منقول میں فرق یہ ہے کہ غیر منقول میں ضرر اس کے دائمی ہونے کے سبب دائمی رہتا ہے، جب کہ منقول میں دائمی نہیں ہوتا، بلکہ وہ عارضی ضرر ہے، یہ کیلی ووزنی چیز کی طرح ہے (۳)۔

۲۶ - قول دوم: اموال منقولہ میں شفعہ ثابت ہے، یہ امام مالک وامام احمد سے ایک روایت ہے (۴)۔

ان کا استدلال بخاری میں حضرت جابرؓ کی اس روایت سے ہے: "**أن النبي ﷺ قضى بالشفعة في كل مالم يقسم**" (۵) (رسول اللہ ﷺ نے ہر اس مال میں شفعہ کا حکم دیا جو تقسیم نہ کیا گیا ہو)۔

انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے ہر غیر تقسیم شدہ چیز میں شفعہ ثابت کیا ہے، اور اس میں جائیداد اور اموال منقولہ دونوں داخل ہیں، اس لئے کہ حدیث میں لفظ "ما" عموم کا صیغہ ہے، لہذا منقول میں شفعہ ثابت ہوگا، جیسا کہ جائیداد میں ثابت ہے۔

انہوں نے کہا: نیز اس لئے کہ نا قابل تقسیم میں شرکت کے سبب ضرر قابل تقسیم جائیداد کے سبب آنے والے ضرر سے بھاری ہے، اور جب شریعت ادنی درجہ کے ضرر کو دور کرنے کی خواہاں ہے تو اعلی درجہ کے ضرر کو بدرجہ اولی دور کیا جائے گا (۱)۔

شفعہ کے ذریعہ لینے کے لئے طلب کے مراحل:

۲۷ - شفیع کو جیسے ہی بیع کا علم ہو اپنی خواہش کا اظہار کرنا ضروری ہے، جس کو فقہاء "طلب مواثبت" (جلدی طلب کرنا) کہتے ہیں، پھر اس خواہش کو مضبوط و پختہ کرے اور اس کا اعلان کرے تو اس کو "طلب تقریر واشہاد" (ثابت کرنے اور گواہ بنانے کی طلب) کہتے ہیں، اب اگر اس کو شفعہ نہ مل سکے تو عدالت میں جائے جس کو "طلب خصومت وتملک" (مقدمہ دائر کرنے اور اپنی ملکیت میں لینے کی طلب) کہتے ہیں (۲)۔

الف- طلب مواثبت:

۲۸ - اس طلب کا وقت وہ ہے جب شفیع کو بیع کا علم ہو، اور اس کو بیع کا علم کبھی بذات خود بیع کو سن کر ہوتا ہے اور کبھی کسی اور کے ذریعہ اس کو

(۱) حدیث: "لا شفعة إلا في دار أو عقار" کی روایت بیہقی (۶/ ۱۰۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور کہا ہے: اس کی اسناد ضعیف ہے۔

(۲) إعلام الموقعین ۲/ ۲۵۱۔

(۳) إعلام الموقعین ۲/ ۲۵۱۔

(۴) سابقہ مراجع۔

(۵) حدیث: "قضى بالشفعة" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی۔

(۱) إعلام الموقعین ۲/ ۲۵۰۔

(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۲۴۲، البدائع ۶/ ۲۷۱۰، الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۳۸۲، المبسوط ۱۴/ ۹۲، ابن عابدین ۶/ ۲۲۴-۲۲۵، تکملة المجموع ۱۴/ ۱۴۴، المغنی ۵/ ۴۷۷، منتہی الارادات ۱/ ۵۲۸، المقنع ۲/ ۲۶۰۔

خبر ملنے سے ہوتا ہے۔

خبر دینے والے میں عدد اور عدالت کی شرط لگانے میں حنفیہ میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ نے کہا: دو میں سے ایک چیز شرط ہے، یا تو خبر دینے والے متعدد ہوں، دو مرد یا ایک مرد دو عورتیں، یا خبر دینے والا عادل ہو۔

امام ابو یوسف اور امام محمد نے کہا: اس میں تعداد اور عدالت کی شرط نہیں، لہذا اگر کوئی آدمی شفعہ کی خبر دے، خواہ وہ عادل ہو یا فاسق، اور شفیع خاموش رہے اور خبر ملتے ہی فوراً مطالبہ نہ کرے، یہ اصل کی روایت کے مطابق ہے، یا امام محمد کی روایت کے مطابق مجلس میں مطالبہ نہ کرے تو اگر معلوم ہو کہ خبر سچی تھی تو صاحبین کے نزدیک اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا، اس کی وجہ یہ ہے کہ تعداد اور عدالت معاملات میں شرعاً معتبر نہیں، اور یہ معاملہ کے باب سے ہے، لہذا اس میں عدد یا عدالت کی شرط نہ ہوگی۔

امام ابوحنیفہ کے قول کی وجہ: یہ ایسی خبر دینا ہے جس میں ''الزام'' کا مفہوم ہے، کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ شفیع اگر خبر ملنے کے بعد شفعہ کا مطالبہ نہ کرے تو اس کا حق باطل ہو جاتا ہے، لہذا یہ گواہی کے مشابہ ہو گیا، اس لئے اس میں گواہی کی دو میں سے ایک شرط عدد یا عدالت کا اعتبار ہوگا[1]۔

۲۹ - طلب مواثبت کے لئے شرط ہے کہ وہ بیع کا علم ہونے کے فوراً بعد ہو[2] بشرطیکہ وہ اس پر قادر ہو، حتی کہ اگر اس کو بیع کا علم ہو پھر بھی وہ طلب کرنے سے خاموش رہ جائے، حالانکہ وہ اس پر قادر ہو تو اصل کی روایت کے مطابق شفعہ کا حق باطل ہو جائے گا، امام محمد سے مروی ہے کہ یہ سلسلہ مجلس تک رہے گا، جیسے ''مخیّرہ'' (وہ عورت جس کو اپنے بارے میں اختیار دیا گیا ہے) کا خیار اور خیار قبول، جب تک وہ مجلس سے اٹھ نہ جائے یا مطالبہ چھوڑ کر کسی اور کام میں لگ نہ جائے اس کا شفعہ باطل نہ ہوگا، وہ مطالبہ کر سکتا ہے، کرخی نے لکھا ہے کہ یہ دو روایتوں میں سے اصح روایت ہے، اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ شفعہ کا ثبوت شفیع کو مدنظر رکھتے ہوئے اس سے ضرر کو دور کرنے کے لئے ہے، لہذا ضرورت ہے کہ وہ غور کرے کہ یہ گھر اس ثمن کے مثل میں مناسب ہے؟ اور کیا اس خریدار کے پڑوسی ہو جانے سے اس کو ضرر لاحق ہوگا کہ وہ شفعہ کے ذریعہ لے لے یا اس سے اس کو ضرر نہیں ہوگا، اس لئے شفعہ نہ لے؟ اور یہ بیع کے علم کے بغیر نہیں ہو سکتا، اور غور و فکر کرنے کی ضرورت کی وجہ سے ''مخیّرہ'' اور (خیار) قبول کے سلسلہ میں مجلس کی شرط ہے، لہذا اس میں بھی یہی ہوگا، اور اصل کی روایت کی وجہ یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**الشفعة كحل العقال**"[1] (شفعہ رسی کھولنے کی طرح ہے)۔ نیز اس لئے کہ یہ خلاف قیاس ثابت ہونے والا حق ہے، کیوں کہ شفعہ کے ذریعہ لینا ایک ایسے ضرر کے اندیشہ سے جس کے ہونے نہ ہونے دونوں کا احتمال ہے، معصوم مال کو مالک کی اجازت کے بغیر اپنی ملکیت میں لینا ہے، لہذا یہ طلب مواثبت کے بغیر ثابت نہ ہوگا[2]۔

حنفیہ جو ''مواثبت'' کے وجوب کے قائل ہیں انہوں نے بعض حالات کو مستثنی کیا ہے، جن میں تاخیر کی وجہ سے اس کو معذور سمجھا جائے گا جیسے جمعہ کا خطبہ سننے کی حالت میں اس کو بیع کا علم ہو، یا وہ شفعہ طلب کرنے سے قبل خریدار کو سلام کرے وغیرہ[3]۔

---

(۱) البدائع ۶/۱۰/۲۷، الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۳۸۴۔

(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۲۴۳، ابن عابدین ۶/ ۲۲۴-۲۲۵، منتہی الارادات ۱/ ۵۲۸، المقنع ۲/ ۲۶۰۔

(۱) حدیث: "الشفعة كحل العقال" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۳۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۶۲ طبع دار الجنان) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے اور دیکھئے: سبل السلام ۳/ ۷۶۔

(۲) البدائع ۶/ ۱۱/ ۲۷، الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۳۸۲۔

(۳) ابن عابدین ۶/ ۲۲۴-۲۲۵۔

اسی طرح اگر کوئی حائل و آڑ ہو، مثلاً: دونوں کے درمیان خوفناک دریا ہو یا درندوں والی زمین یا کوئی اور مانع ہو، جب تک یہ مانع زائل نہ ہوجائے اس وقت تک مواثبت ترک کرنے سے اس کا شفعہ باطل نہ ہوگا[(۱)]۔

۳۰- مالکیہ کی رائے ہے کہ شفعہ فی الفور نہیں، بلکہ اس کے وجوب کے وقت میں گنجائش ہے، پھر یہ وقت محدود ہے یا نہیں، اس کے بارے میں امام مالک کے اقوال مختلف ہیں، ایک بار انہوں نے کہا: محدود نہیں، اور وہ کبھی ختم نہ ہوگا، الا یہ کہ خریدار اس میں کوئی نئی تعمیر یا بہت زیادہ تبدیلی شفیع کے جانتے ہوئے کردے، اور وہ موجود ہو، اس کو معلوم ہو پھر بھی خاموش رہے ایک مرتبہ امام مالک نے کہا: اس کا پورا وقت ایک سال ہے، اور یہی زیادہ مشہور قول ہے، جیسا کہ ابن رشد کہتے ہیں، ایک قول ہے: ایک سال سے زیادہ ہے، ایک قول ہے: پانچ سالوں تک شفعہ ختم نہ ہوگا[(۲)]۔

۳۱- شافعیہ کے یہاں اظہر قول یہ ہے کہ فوری طور پر شفعہ کا مطالبہ ضروری ہے، اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جو ضرر کو دور کرنے کے لئے ثابت ہوا ہے، لہذا فی الفور ہوگا، جیسے عیب کے سبب مال کو لوٹانا، یہ اصل کی روایت اور حنابلہ کے مذہب میں ''صحیح'' کے موافق ہے، شافعیہ کے یہاں اظہر کے بالمقابل تین اقوال ہیں:

اول: حق شفعہ قادر ہونے کے بعد تین دن تک رہتا ہے، اب اگر تین دن کے اندر اس کا مطالبہ کرے تو وہ اپنے حق پر رہے گا، اور اس کے مطالبہ کرنے سے قبل تین دن گذر جائیں تو اس کا شفعہ باطل ہوجائے گا۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۳-۲۷، الہدایہ مع الفتح ۹/ ۳۸۴، الزیلعی ۵/ ۲۴۲۔

(۲) بدایۃ المجتہد لابن رشد ۲/ ۲۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۸۴۔

دوسرا قول: اتنی مدت تک رہے گا جتنی مدت اس طرح کے قطعہ اراضی کے بارے میں غور وفکر کرنے کے لئے چاہئے۔

تیسرا قول: حق شفعہ ہمیشہ رہے گا، یہاں تک کہ اس کو صراحتاً یا کنایتاً ساقط کردے[(۱)]۔

بعض شافعیہ نے دس صورتوں کو مستثنی کیا ہے جن میں فی الفور ہونے کی شرط نہیں، وہ یہ ہیں:

(۱) اگر فروخت کرنے والے یا دونوں کے لئے خیار کی شرط ہو تو جب تک خیار باقی ہے شفعہ کے ذریعہ نہیں لیا جائے گا۔

(۲) اصح قول کے مطابق کھیتی کے پکنے اور اس کی کٹائی کا انتظار کرنے کے لئے شفعہ کے مطالبہ میں تاخیر کرنے کا حق ہے۔

(۳) اگر اس کو خلاف واقعہ ثمن کو بڑھا کر بیع کی اطلاع دی جائے اور وہ شفعہ چھوڑ دے، پھر حقیقت معلوم ہو تو اس کا حق باقی رہے گا۔

(۴) اگر دو شفیع میں سے ایک غیر حاضر ہو تو موجودہ شفیع کو حق ہے کہ اس کا انتظار کرے اور اس کے آنے تک شفعہ لینے میں تاخیر کرے۔

(۵) اگر اس کو ادھار خریدے۔

(۶) اگر کہے: مجھے معلوم نہ تھا کہ مجھے شفعہ کا حق ہے، اور وہ ایسا ہو جس کے لئے یہ حکم مخفی رہ سکتا ہو۔

(۷) اگر عامی آدمی کہے اس کا مجھے علم نہیں تھا کہ شفعہ فی الفور ہوتا ہے، تو یہاں اور عیب کے سبب رد کرنے کے مسئلہ میں مذہب یہی ہے کہ اس کی بات قبول کی جائے گی۔

(۸) اگر وہ قطعہ زمین جس کے سبب سے وہ شفعہ لے سکتا ہو، غصب کردہ ہو، جیسا کہ بویطی نے اس کی صراحت کی ہے اور کہا: اگر

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۰۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۱۳۔

کسی آدمی کے قبضہ میں کسی گھر کا ایک حصہ ہو، اور وہ اس سے غصب کرلیا جائے، پھر دوسرا شریک اپنا حصہ فروخت کردے، پھر پہلے آدمی کے پاس اس کا غصب شدہ قطعہ واپس آجائے تو جس وقت اس کے پاس واپس آئے اس وقت اسے شفعہ کا حق ہوگا، اس کو بلقینی نے نقل کیا ہے۔

(۹) یتیم کا ولی جو شفعہ یتیم کے لئے لیتا ہے وہ فی الفور نہیں، بلکہ ولی کا حق قطعی طور پر قابل تاخیر ہے، حتی کہ اگر وہ اس کو مؤخر کردے یا اس کو معاف کردے تو یتیم کی وجہ سے وہ ساقط نہ ہوگا۔

(۱۰) اگر اس کو مجہول ثمن میں خریداری کی خبر ملے اور اس کی معلومات حاصل کرنے کے لئے مؤخر کردے تو باطل نہ ہوگا، یہ قاضی حسین نے کہا ہے [۱]۔

۳۲- (حنابلہ کے مذہب میں صحیح قول یہ ہے کہ) یہ حق شفعہ فی الفور ہے، اگر وہ اس کا مطالبہ بیع کا علم ہونے کے ساتھ ہی کرے تو ٹھیک ہے ورنہ باطل ہوجائے گا، اس کی صراحت امام احمد نے ابوطالب کی روایت میں کی ہے۔ امام احمد سے دوسری روایت ہے: شفعہ تاخیر کے ساتھ ہے، لہذا جب تک اس کی طرف سے رضامندی کی دلیل یعنی معاف کرنا، یا تقسیم کا مطالبہ کرنا وغیرہ نہ پایا جائے شفعہ ساقط نہ ہوگا [۲]۔

اگر شفیع کو کوئی عذر ہو جو طلب کرنے سے مانع ہو، مثلاً: اس کو بیع کا علم نہ ہو اور علم ہونے تک وہ تاخیر کردے، اور جس وقت اس کو علم ہو شفعہ کا مطالبہ کرے، یا شفیع کو رات میں بیع کا علم ہو اور وہ مطالبہ کرنے میں صبح تک تاخیر کردے، یا وہ سخت بھوک یا پیاس کے سبب کھانے پینے تک مطالبہ میں تاخیر کرے یا بے وضو ہو وضو کرنے کے لئے مطالبہ میں تاخیر کرے، یا دروازہ بند کرنے کے لئے یا حمام سے نکلنے کے لئے یا قضاء حاجت کے لئے، یا اذان واقامت کرنے اور سنن کے ساتھ نماز کی ادائیگی کے لئے یا نماز باجماعت پڑھنے کے لئے جس کے چھوٹنے کا اندیشہ ہو وغیرہ جیسے کسی کو (بیع کا) علم اس وقت ہو جب کہ اس کا مال ضائع ہوگیا ہو اور گرے ہوئے مال کی تلاش کرنے میں وہ مطالبہ میں تاخیر کردے تو اس کا شفعہ ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس طرح کی ضروریات کو دوسری چیزوں پر مقدم کرنے کا عرف وعادت ہے، لہذا ان میں مشغولیت شفعہ ترک کرنے کی رضامندی نہیں ہوگی، جیسے کہ اگر اس کے لئے تیز چلنا یا جانور کو ہانکنا ممکن ہو پھر بھی وہ ایسا نہ کرے، اور معمول کے مطابق چلتا رہے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ ان حالات میں خریدار، شفیع کے پاس موجود نہ ہو ورنہ تاخیر کرنے سے شفعہ ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کی موجودگی میں اپنی مصروفیات سے ہٹے بغیر شفعہ کا مطالبہ کرنا ممکن ہے، البتہ نماز کا حکم اس سے الگ ہے کہ نماز اور اس کی سنتوں کی وجہ سے مطالبہ میں تاخیر سے شفعہ ساقط نہیں ہوتا، اگرچہ خریدار شفیع کے پاس موجود ہو، اس لئے کہ گفتگو کو نماز سے مؤخر کرنے کی عادت ہے، شفیع پر واجب نہیں کہ اس کے لئے نماز میں تخفیف کرے یا ادنی درجہ کفایت پر اقتصار کرے [۱]۔

طلب مواثبت پر گواہ بنانا:

۳۳- گواہ بنانا طلب مواثبت کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں، لہذا اگر گواہ نہ بنائے تو فیما بینہ وبین اللہ اس کا مطالبہ کرنا درست ہوگا، گواہ بنانا محض اس لئے ہوتا ہے کہ مقدمہ کے وقت بالفرض خریدار اس کا انکار کردے تو اس کو ثابت کیا جاسکے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ خریدار شفیع کو

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۰۷۔

(۲) المغنی ۵/ ۴۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات، منتہی الارادات ۱/ ۵۲۸، المقنع ۲/ ۲۶۰۔

(۱) کشاف القناع ۴/ ۱۴۱-۱۴۲۔

مطالبہ کرنے میں سچا نہ ماننے یا فی الفور مطالبہ کرنے میں اس کو سچا نہ ماننے، اور بات خریدار کی مانی جاتی ہے، لہذا تصدیق نہ کرنے کی صورت میں گواہ کے ذریعہ قاضی کے پاس ثابت کرنے کی ضرورت ہوگی، اس لئے نہیں کہ یہ مطالبہ کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، یہ حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک ہے، شافعیہ نے کہا: اگر شفیع کو مطالبہ سے مانع کوئی عذر ہو تو مطالبہ کیلئے کسی کو وکیل بنادے یا طلب شفعہ پر گواہ بنالے، اگر وہ ان میں سے کسی کو اس پر قدرت کے باوجود ترک کردے تو ''اظہر قول'' کے مطابق اس کا حق باطل ہوجائے گا (۱)۔

حنابلہ کے نزدیک بلا گواہ بنائے شفعہ کی طلب کے لئے خریدار کے پاس شفیع کے جانے سے شفعہ ساقط ہوجائے گا، اور اگر گواہ بنانے کے بعد وہ مطالبہ میں تاخیر کردے تو شفعہ ساقط نہ ہوگا۔ یعنی حنابلہ مطالبہ کے صحیح ہونے کے لئے گواہ بنانے کی شرط لگاتے ہیں (۲)۔

طلب ہر ایسے لفظ سے درست ہے جس سے شفعہ کا طلب کرنا معلوم ہو، مثلاً کہے: میں نے شفعہ طلب کیا، یا طلب کررہا ہوں یا میں اس کا طالب ہوں، اس لئے کہ اعتبار مفہوم کا ہے (۳)۔

ب-طلب تقریر واشہاد:

۳۴- مطالبہ کے اس مرحلہ کو خاص طور پر حنفیہ نے لکھا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: شفیع پر واجب ہے کہ طلب مواثبت کے بعد گواہ بنائے اور تقریر وتوثیق کا مطالبہ کرے (۴)۔ طلب تقریر یہ ہے کہ اگر فروخت شدہ جائیداد فروخت کنندہ کے قبضہ میں ہو تو اس کے پاس یا خریدار کے پاس اگرچہ جائیداد اس کے قبضہ میں نہ ہو یا جائیداد کے پاس شفیع گواہ بنائے کہ اس نے اس میں شفعہ کا مطالبہ کیا ہے اور اس وقت مطالبہ کررہا ہے۔

شفیع کے لئے گواہ بنانے کی ضرورت اس لئے ہے تاکہ اس کو قاضی کے پاس ثابت کرے، اور بظاہر طلب مواثبت پر گواہ بنانا ممکن نہیں ہوتا، کیوں کہ طلب مواثبت (بعض حضرات کے نزدیک) خریداری کے علم کے فوراً بعد ہوتی ہے، لہذا اس کے بعد ''طلب اشہاد وتقریر'' کی ضرورت ہوگی (۱)۔

۳۵- اس کے طریقہ کی وضاحت کے لئے ہم کہتے ہیں کہ مبیع یا تو فروخت کرنے والے کے قبضہ میں ہوگی یا خریدار کے قبضہ میں، اب اگر فروخت کرنے والے کے قبضہ میں ہو تو شفیع کو اختیار ہے، چاہے فروخت کرنے والے سے مطالبہ کرے یا خریدار سے مطالبہ کرے یا مبیع کے پاس مطالبہ کرے۔

فروخت کرنے والے اور خریدار سے طلب کرنا اس لئے ہے کہ ان میں سے ہر ایک مقدمہ میں فریق ہے، فروخت کرنے والا قبضہ کی وجہ سے، اور خریدار ملکیت کی وجہ سے، لہذا دونوں میں سے ہر ایک سے طلب کرنا درست ہے۔

مبیع کے پاس مطالبہ کرنا اس لئے ہے کہ حق اسی سے متعلق ہے، لہذا اگر وہ خرید وفروخت کرنے والوں میں کسی سے اور مبیع کے پاس طلب کرنے سے خاموش رہے، حالانکہ اس کو اس کی قدرت ہو تو اس کا شفعہ باطل ہوگا، اس لئے کہ اس نے طلب کرنے میں کوتاہی کی۔

اگر مبیع خریدار کے قبضہ میں ہو تو چاہے خریدار سے طلب کرے یا مبیع کے پاس طلب کرے، فروخت کرنے والے سے طلب نہیں کرے گا، کیوں کہ وہ اپنا قبضہ ختم ہونے کی وجہ سے فریق ہونے سے

---

(۱) البدائع ۶/۱۷، ۲۷، الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۳۸۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۰۷۔

(۲) منتہی الإرادات ۱/ ۵۲۸، المقنع ۲/ ۲۶۰-۲۶۱۔

(۳) الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۳۸۳، تبیین الحقائق ۵/ ۲۴۳، ابن عابدین ۶/ ۲۲۵، منتہی الارادات ۱/ ۵۲۸۔

(۴) تبیین الحقائق ۵/ ۲۴۴، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۲۵۔

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۳۸۳۔

نکل گیا، اور اس کی ملکیت بھی نہیں رہی، لہذا وہ اجنبی کے درجہ میں ہوگا۔

یہ اس صورت میں ہے کہ شفیع خریدار یا فروخت کرنے والے سے یا مبیع کے پاس طلب کرنے پر قادر ہو[1]۔

"طلب تقریر" پر گواہ بنانا اس کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے، بلکہ انکار کی صورت میں اس کے ثابت کرنے کے لئے ہے، جیسا کہ طلب مواثبت میں ہوتا ہے، مبیع کا نام لینا اور اس کی تحدید کرنا ظاہر روایت میں طلب اور اشہاد کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں، امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ یہ شرط ہے، اس لئے کہ طلب کرنا علم کے بعد ہی ہوگا، اور جائیداد تحدید کے بغیر معلوم و معین نہ ہوگی، لہذا اس کے بغیر طلب کرنا اور گواہ بنانا درست نہیں[2]۔

۳۶- طلب کے الفاظ میں مشائخ حنفیہ کی عبارتیں الگ الگ ہیں، کاسانی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے کہ اگر ایسا لفظ ذکر کرے جس سے طلب معلوم ہو خواہ کوئی بھی لفظ ہو تو کافی ہوگا، مثلاً کہے: میں نے شفعہ کا دعوی کیا یا میں نے شفعہ کا مطالبہ کیا وغیرہ الفاظ جن سے طلب کا پتہ چلتا ہے، کاسانی نے کہا: اس لئے کہ طلب کی ضرورت ہے، اور طلب کا معنی ہر ایسے لفظ سے ادا ہو جاتا ہے جس سے طلب معلوم ہو، خواہ طلب کے لفظ سے ہو یا اس کے علاوہ الفاظ سے، اس طلب کی ایک صورت جس کو "الہدایہ" اور "الکنز" میں ذکر کیا گیا ہے یہ ہے کہ شفیع کہے: فلاں نے یہ گھر خریدا ہے، میں اس کا شفیع ہوں، میں نے شفعہ طلب کیا تھا، اور اس وقت بھی اس کو طلب کر رہا ہوں، لہذا تم اس پر گواہ رہو[3]۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۳-۲۷، الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۳۸۴، الزیلعی شرح الکنز ۵/ ۲۴۲۔

(۲) البدائع ۶/ ۱۴-۲۷، الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۳۸۵۔

(۳) البدائع ۶/ ۱۴-۲۷، الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۳۸۵، الزیلعی ۵/ ۲۴۴۔

۳۷- طلب کا حکم حنفیہ کے نزدیک حق کا پختہ ہونا ہے، اگر شفیع دو صحیح طلب (طلب مواثبت، اور طلب تقریر) کرلے تو اس کا حق اس طرح ثابت ہوجاتا ہے کہ قاضی کے سامنے شفعہ کے ذریعہ لینے کا مطالبہ کرنے میں تاخیر کرنے سے کبھی بھی باطل نہ ہوگا یہاں تک کہ وہ اس کو زبان سے کہہ کر ساقط کردے، یہ امام ابوحنیفہ کا قول، اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے، اور دوسری روایت میں وہ فرماتے ہیں کہ اگر قاضی کے پاس اتنے زمانہ تک مقدمہ نہ لے جائے جس میں وہ مقدمہ لے جاسکتا تھا تو اس کا شفعہ باطل ہوجائے گا، اور انہوں نے اس کا کوئی وقت معین نہیں کیا، اور ایک قول میں انہوں نے اس کی مقدار قاضی کی صواب دید کے مطابق بتایا، امام محمد و امام زفر نے کہا: اگر طلب (مواثبت اور تقریر) کے بعد ایک ماہ گذر جائے اور بلا عذر وہ مطالبہ نہ کرے تو اس کا شفعہ باطل ہوجائے گا، یہی امام ابو یوسف سے بھی ایک روایت ہے جس کو "مجلۃ الأحکام" میں اختیار کیا گیا ہے[1]۔ امام محمد و امام زفر کے قول کی دلیل یہ ہے کہ حق شفعہ شفیع سے ضرر کو دور کرنے کے لئے ثابت ہے، اور کسی انسان سے ضرر اس طور پر دور کرنا جائز نہیں کہ اس میں دوسرے کو ضرر پہنچانا ہو، اور ہمیشہ کے لئے مقدمہ میں تاخیر کے بعد اس حق کو باقی رکھنے میں خریدار کو ضرر پہنچانا ہے، اس لئے کہ وہ توڑنے اور اکھاڑنے کے اندیشہ سے اس میں نہ کوئی تعمیر کرے گا، نہ درخت لگائے گا جس میں اس کو ضرر ہوگا، لہذا اس کا کوئی وقت مقرر کرنا ضروری ہے، اور اس کی مقدار ایک ماہ مقرر کی گئی اس لئے کہ یہ کم سے کم مدت ہے، لہذا اگر ایک ماہ گذر جائے اور وہ بلا عذر مطالبہ نہ کرے تو اس نے طلب کرنے میں کوتاہی کی ہے، اس لئے اس کا شفعہ باطل ہوجائے گا۔

امام ابوحنیفہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ شفیع کے لئے حق دو طلب

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۱۰۳۴)۔

کے ذریعہ ثابت ہو چکا ہے اور اصل یہ ہے کہ جب کسی انسان کے لئے کوئی حق ثابت ہوجائے تو اس کے باطل کئے بغیر باطل نہیں ہوتا اور یہ پایا نہیں گیا، اس لئے کہ اس کی طرف سے مطالبہ میں تاخیر باطل کرنا نہیں، جیسے قصاص اور دوسرے دین کی وصولی میں تاخیر کرنا حق کو باطل نہیں کرتا[۱]۔

ج-طلب خصومت وتملک:

۳۸-طلب خصومت وتملک یہ قاضی کے پاس مقدمہ دائر کرنا ہے، لہذا لازم ہے کہ شفیع طلب تقریر واشہاد کے بعد قاضی کے پاس دعوی اور مطالبہ کرے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس مقدمہ کی تاخیر سے شفعہ ساقط نہیں ہوگا، اور یہی امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے، امام محمد وامام زفر نے کہا: اگر گواہ بنانے کے بعد ایک ماہ تک شفعہ کا دعوی دائر نہ کرے تو شفعہ باطل ہوجائے گا۔

خریدار کے حق میں حضر وسفر کے درمیان کوئی فرق نہیں، اور اگر معلوم ہو کہ شہر میں کوئی قاضی نہیں تھا تو بالاتفاق تاخیر سے اس کا شفعہ باطل نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ مقدمہ قاضی کے پاس ہی دائر کرسکتا ہے، لہذا یہ عذر ہوگا۔

جب شفیع، قاضی کے پاس آئے اور خریداری اور طلب شفعہ کا دعوی کرے تو قاضی دوسرے فریق سے پوچھے گا، اب اگر وہ اس جائیداد کی ملکیت کا اعتراف کرلے جس کے سبب شفعہ لے رہا ہے تو ٹھیک ہے ورنہ قاضی اس کو گواہ پیش کرنے کا مکلّف بنائے گا، اس لئے کہ قبضہ ایک ظاہری واحتمالی چیز ہے، جو استحقاق کو ثابت کرنے کے لئے ناکافی ہے[۲]۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۴-۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، تبیین الحقائق ۵/ ۲۴۴۔
(۲) الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۳۸۵، نیز دیکھئے: شرح الکنز ۵/ ۲۴۵، ابن عابدین ۶/ ۲۲۶۔

اگر وہ گواہ نہ پیش کرسکے تو خریدار سے حلف لے گا کہ اس کو علم نہیں کہ دعوے دار جس جائیداد کے سبب وہ شفعہ کا دعوی کررہا ہے وہ اس کا مالک ہے، اگر وہ قسم کھانے سے گریز کرے یا شفیع کے حق میں گواہ پیش ہوجائیں تو اس کا مطالبہ کرنے کا حق ثابت ہوجائے گا، اس کے بعد قاضی مدعا علیہ سے پوچھے گا کہ اس نے خریدا ہے یا نہیں؟ اگر وہ خریداری کا انکار کردے تو شفیع سے کہا جائیگا: گواہ پیش کرو، اس لئے کہ شفعہ بیع کے ثبوت کے بعد ہی ثابت ہوگا اور بیع کا ثبوت حجت ودلیل کی بنا پر ہوگا، اگر وہ گواہ نہ پیش کرسکے تو خریدار سے حلف لے گا کہ اس نے نہیں خریدا ہے، یا بخدا، اس گھر میں اس کے ذکر کردہ طریقہ سے اس کے خلاف شفعہ کا استحقاق نہیں۔

شفیع پر لازم نہیں کہ دعوے کے وقت ثمن حاضر کرے، بلکہ فیصلہ کے بعد لائے گا، لہذا اس کے لئے مقدمہ کرنا جائز ہے اگرچہ ثمن مجلس قضاء میں موجود نہ ہو[۱]۔

مسلمان کے خلاف ذمی کے لئے شفعہ:

۳۹- ذمی پر مسلمان کے لئے، اور ذمی پر ذمی کے لئے شفعہ کے ثبوت پر فقہاء کا اجماع ہے، البتہ مسلمان پر ذمی کے لئے شفعہ کے ثبوت میں اختلاف ہے، اس مسئلہ میں ان کے دو اقوال ہیں:

قول اول: حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے: مسلمان پر بھی ذمی کے لئے شفعہ ثابت ہے[۲]۔

ان حضرات کا استدلال شفعہ کے بارے میں وارد سابقہ احادیث

(۱) الہدایہ ۹/ ۳۸۶، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۵/ ۲۴۵۔
(۲) المبسوط ۱۴/ ۹۳، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۵/ ۲۴۹-۲۵۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۷۳، الخرشی ۶/ ۱۶۲، الشرح الصغیر للدردیر ۲/ ۲۲۷، مواہب الجلیل ۵/ ۳۱۰، منح الجلیل علی مختصر خلیل ۳/ ۵۸۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۹۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۸، فتح العزیز ۱۱/ ۳۹۲۔

کے عموم سے ہے، مثلاً: حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: "**قضى بالشفعة في كل شركة لم تقسم، ربعة أو حائط لا يحل له أن يبيع حتى يؤذن شريكه، فإن شاء أخذ و إن شاء ترك فإذا باع و لم يؤذنه فهو أحق به**"[1] (حضور ﷺ نے ہر مشترک چیز میں جو تقسیم نہ ہوئی ہو شفعہ کا حکم فرمایا، زمین ہو یا باغ، کسی ایک شریک کے لئے جائز نہیں کہ اپنا حصہ بیچ ڈالے، یہاں تک کہ دوسرے شریک کو خبر کردے تاکہ وہ چاہے لے چاہے نہ لے، اب اگر بغیر اطلاع کے بیچ ڈالے گا تو وہ شریک اس کا زیادہ حق دار ہوگا)۔

انہوں نے اجماع سے بھی استدلال کیا ہے، حضرت شریح کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے مسلمان پر ذمی کے لئے شفعہ کا فیصلہ کیا، اور اس کو حضرت عمر بن خطابؓ کے پاس لکھ کر بھیجا تو انہوں نے اس کو جائز قرار دیا اور برقرار رکھا، یہ صحابہ کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے ان پر نکیر نہیں کی، لہذا یہ اجماع ہوگیا[2]۔

نیز اس لئے کہ سبب اور حکمت میں ذمی مسلمان کی طرح ہے، سبب شرکت یا ہمسائیگی کی وجہ سے ملکیت کا متصل ہونا ہے، اور حکمت شریک یا ہمسایہ سے ضرر کو دور کرنا ہے، لہذا جس طرح مسلمان کے لئے مسلمان پر شفعہ جائز ہے، اسی طرح مسلمان پر ذمی کے لئے جائز ہوگا[3]۔

قول دوم: حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مسلمان پر ذمی کے لئے شفعہ ثابت نہیں[4]۔ حنابلہ کا استدلال اس حدیث سے ہے جس کی روایت دارقطنی نے "کتاب العلل" میں حضرت انسؓ سے کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا شفعة لنصراني**"[1] (نصرانی کے لئے شفعہ نہیں)۔

نیز اس لئے کہ شفعہ کی مشروعیت کے پیچھے شریعت کا مقصد شفیع کے ساتھ مہربانی کرنا ہے، اور مہربانی کا مستحق وہی ہوتا ہے جو شریعت کا اقرار کرے، اور اس کے تقاضے پر عمل پیرا ہو، ذمی شریعت کا اقرار نہیں کرتا نہ اس کے تقاضے پر عمل پیرا ہے، لہذا وہ اس مہربانی کا مستحق نہ ہوگا جو شفعہ کی مشروعیت سے مقصود ہے، اس لئے اس کے واسطے مسلمان پر شفعہ ثابت نہ ہوگا۔

نیز اس لئے کہ ذمی کے لئے مسلمان پر شفعہ ثابت کرنے میں ذمی کو مسلمان پر قہر و غلبہ کے ساتھ مسلط کرنا ہے، اور یہ بالاتفاق ممنوع ہے[2]۔

متعدد شفعاء کا ہونا اور ان کا باہم مزاحم ہونا:

اول: جس وقت شفعہ کا سبب ایک ہو:

۴۰ - ہر شفیع کے لئے شفعہ کا سبب ایک ہونے کے وقت یعنی سب ایک درجہ کے ہوں (مثلاً سب شریک ہوں) تو ان کے مابین مشفوع فیہ کی تقسیم کے طریقے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ کی رائے اظہر قول میں شافعیہ اور صحیح مذہب میں حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر شفیع متعدد ہوں تو ملکیت میں ان کے حصوں کے لحاظ سے نہ کہ ان کے سروں کی تعداد کے لحاظ سے شفعہ کو ان پر تقسیم کیا جائے گا، ان کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ شفعہ کا استحقاق ملکیت کی وجہ سے ہے، لہذا اس کی مقدار کے مطابق تقسیم کیا جائے گا جیسے

---

(۱) حدیث جابر: "قضى بالشفعة" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی۔

(۲) شرح الہدایہ ۷/ ۴۳۶، المبسوط ۱۴/ ۹۳۔

(۳) العنایہ ۵/ ۴۳۶، منح الجلیل ۳/ ۵۸۳۔

(۴) المغنی ۵/ ۵۵۱، منتہی الارادات ۱/ ۵۳۵، المقنع ۲/ ۲۷۵۔

(۱) حدیث: "لا شفعة لنصراني......" کی روایت بیہقی (۶/ ۱۰۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، بیہقی نے اس کو منکر کہا ہے، اور ابن عدی کے حوالہ سے اس کے معلول ہونے کو نقل کیا ہے۔

(۲) المغنی ۵/ ۵۵۱۔

اجرت اور ثمن کا حکم ہے [1]۔

حنفیہ، ایک قول میں شافعیہ اور ایک قول میں حنابلہ کی رائے ہے کہ شفعہ کو ملکیت کی مقدار کے لحاظ سے نہیں بلکہ سروں کی تعداد کے لحاظ سے تقسیم کیا جائے گا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ شرکت کے موضوع میں سبب، اصل شرکت ہے اور اس میں دونوں برابر ہیں، لہذا استحقاق میں بھی برابر ہوں گے [2]۔

۴۱ - حنفیہ کے نزدیک جس طرح شرکاء کے درمیان مشفوع فیہ کو برابر برابر تقسیم کیا جاتا ہے اسی طرح ہمسایوں کے درمیان بھی ہمسائیگی کی مقدار کو مدنظر رکھے بغیر برابر برابر تقسیم کیا جائے گا، لہذا اگر ایک ہی گھر کے دو ہمسایہ شفیع ہوں، دونوں کی ہمسائیگی میں فرق ہو، مثلاً ایک کی ہمسائیگی چھ میں پانچ حصوں کے بقدر ہو، اور دوسرے کی ہمسائیگی چھ میں ایک حصہ کے بقدر ہو تو چونکہ وہ دونوں سبب استحقاق یعنی اصل ہمسائیگی میں برابر ہیں، اس لئے شفعہ دونوں میں آدھا آدھا تقسیم کیا جائے گا۔

حنفیہ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ سبب میں اعتبار، اصل شرکت کا ہے، شرکت کی مقدار کا نہیں، اور اصل ہمسائیگی کا ہے اس کی مقدار کا نہیں، اور یہ اسباب کے ایک ہونے اور کئی اسباب ہونے دونوں حالتوں کو عام ہے [3]۔

دوم: جس وقت سبب شفعہ الگ الگ ہو:

۴۲ - حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر شفعہ کے کئی اسباب اکٹھے ہو جائیں تو تمام شفعاء کے مابین ترتیب کی رعایت کرتے ہوئے اقوی فالاقوی کو مقدم کیا جائے گا، لہذا ذات مبیع میں شریک کو حق مبیع میں شریک پر، اور حق مبیع میں شریک کو متصل ہمسایہ پر مقدم کیا جائے گا اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**الشريک أحق من الخليط والخليط أحق من غيره**" [1] (شریک، خلیط (حق مبیع میں شریک) سے زیادہ حق دار ہے اور خلیط دوسرے سے زیادہ حقدار ہے)، نیز اس لئے کہ حق شفعہ کے ثبوت میں مؤثر نئے آنے والے کے ضرر اور اذیت کو دور کرنا ہے، اور ضرر و اذیت آنے کا سبب ملکیت کا اتصال ہے، اور اتصال کے یہی مختلف درجے ہیں، چنانچہ عین مبیع میں شرکت کے ذریعہ اتصال، خلط (حق مبیع میں شرکت) کے ذریعہ اتصال سے قوی ہے، اور خلط کے ذریعہ اتصال، ہمسائیگی کے ذریعہ اتصال سے قوی ہے، اور قوت تاثیر کے ذریعہ ترجیح صحیح ترجیح ہے، اب اگر شریک چھوڑ دے تو شفعہ "خلیط" کے لئے ہوگا۔

اگر دو خلیط ہوں تو خاص کو عام پر مقدم کیا جائے گا، اور اگر خلیط چھوڑ دے تو شفعہ ہمسایہ کے لئے ہوگا، اس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں، یہ ظاہر روایت کے مطابق ہے، امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ اگر

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۸۶ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح منح الجلیل ۳/ ۵۸۶، بلغۃ السالک ۲/ ۲۳۳، الخرشی ۶/ ۱۷۳، مواہب الجلیل ۵/ ۳۲۵، مغنی المحتاج ۲/ ۳۰۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۱۱، الأم ۴/ ۳، حاشیۃ البجیرمی ۳/ ۱۴۳، المغنی ۵/ ۵۲۳، منتہی الارادات ۱/ ۵۲۹۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۶۸۳-۲۶۸۴، المبسوط ۱۴/ ۹۷، شرح العنایہ علی الہدایہ ۹/ ۳۷۸، ابن عابدین ۶/ ۲۱۹، شرح الکنز للزیلعی ۵/ ۲۴۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۱۳، تکملۃ المجموع ۱۴/ ۱۵۸، منتہی الارادات ۱/ ۵۲۹، المقنع ۲/ ۲۶۳-۲۶۴۔

(۳) البدائع ۶/ ۲۶۸۳-۲۶۸۴۔

(۱) حدیث: "الشريک أحق من الخليط" کے بارے میں زیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۱۷۶ طبع مجلس علمی) میں کہا: "غریب" ہے، اس کو ابن الجوزی نے "التحقیق" میں لکھا ہے اور کہا: یہ حدیث غیر معروف ہے، معروف حدیث وہ ہے جس کو سعید بن منصور نے روایت کیا ہے...... اس کے بعد انہوں نے شعبی تک اپنی سند سے لکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "الشفيع أولى من الجار، والجار أولى من الجنب" (شفیع، ہمسایہ سے اولی ہے، اور ہمسایہ، بغل والے سے اولی ہے) انتہی، یعنی شعبی کی حدیث کا مرسل ہونا درست ہے۔

شریک چھوڑ دے تو کسی دوسرے کے لئے شفعہ نہیں ہوگا[1]۔

ظاہر روایت کے مطابق بعد والے کے لئے حق نہیں الا یہ کہ پہلے والا چھوڑ دے، اور اگر وہ چھوڑ دے تو بعد والے کے لئے حق ہوگا کہ شفعہ کے ذریعہ لے، اس لئے کہ سبب ہر ایک کے حق میں ثابت ہے، البتہ شریک کو پہلے لینے کا حق ہے۔

لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ ہمسایہ کو جب بیع کا علم ہو تو شریک کے ساتھ شفعہ طلب کرے، تا کہ اگر شریک چھوڑ دے تو اس کے لئے لینا ممکن ہو، لیکن اگر وہ طلب نہ کرے، یہاں تک کہ شریک چھوڑ دے تو اس کے بعد اس کے لئے شفعہ لینے کا حق نہ ہوگا[2]۔

شافعیہ اور حنابلہ صرف ملکیت میں شریک کے لئے شفعہ ثابت کرتے ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک شرکاء کی بھیڑ جمع ہونے کا تصور نہیں، اس لئے کہ ہر چند کہ وہ اس میں ان سے اتفاق کرتے ہیں، تاہم ان کی رائے دوسری ہے، انہوں نے شفعہ کو جائیداد میں شریک افراد کے لئے اگر وہ ایک درجہ میں ہوں تو بلاترتیب رکھا ہے، یہ اس صورت میں ہوگا جب کہ ہر شریک شرکت میں اصل ہو، شرکت میں دوسرے کا نائب نہ ہو، اور اگر بعض شرکاء شرکت میں دوسرے کے نائب ہوں اور بعض نہ ہوں تو ان کے لئے شفعہ برابر برابر نہ ہوگا، بلکہ اس کے بعض فروخت شدہ حصہ میں شریک کو اصل جائیداد میں شریک پر مقدم کیا جائے گا اور یہ بات ورثہ میں ظاہر ہوتی ہے، لہذا اگر ایک گھر دو آدمیوں کا ہو، ان میں سے ایک آدمی مرجائے اور وہ ورثہ میں دو دادیاں، دو بیویاں، اور دو حقیقی بہنیں چھوڑے، پھر ان میں سے کوئی ایک گھر میں سے اپنا

(۱) البدائع ۶/ ۲۶۹۰، المبسوط ۱۴/ ۹۴-۹۶، تکملۃ فتح القدیر ۹/ ۳۷۵، تبیین الحقائق ۵/ ۲۳۹-۲۴۰، ابن عابدین ۶/ ۲۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) العنایہ علی الہدایہ ۹/ ۳۷۶، البدائع ۶/ ۲۶۹۰، المبسوط ۱۴/ ۹۶، تبیین الحقائق ۵/ ۲۴۰۔

حصہ فروخت کردے تو سب سے پہلے شفعہ اس عورت کو ملے گا جو اس حصہ میں اس کے ساتھ شریک ہو، بقیہ ورثہ اور اجنبی شریک کو نہیں، چنانچہ دادی اپنے حصہ میں شریک عورت (یعنی دوسری دادی) کے فروخت کئے ہوئے حصہ کی زیادہ حقدار ہوگی، اس لئے کہ یہ دونوں چھٹے حصہ میں شریک ہیں، اسی طرح بقیہ کا حکم ہے[1]۔

مالکیہ کے نزدیک یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی زمین کچھ لوگوں کو عاریت پر دے دے کہ وہ اس میں تعمیر کریں یا درخت لگائیں اور وہ ایسا کریں، پھر ان میں سے ایک اپنے حصہ کی عمارت یا درخت فروخت کردے تو عاریت پر دینے والے شخص کو ٹوٹی ہوئی شکل میں اس کے ڈھیر کی قیمت میں یا جس قیمت میں فروخت کیا گیا ہے اس میں، فروخت شدہ حصہ کو لینے میں، فروخت کرنے والے کے شرکاء پر مقدم کیا جائے گا، ابن حاجب کے نزدیک اسی کو اختیار حاصل ہے، یہ اعارہ مطلقہ کا حکم ہے، اور اگر اعارہ میں متعین زمانہ کی قید ہو اور تعمیر یا درخت کو توڑا نہ گیا ہو تو ابن رشد نے کہا: اگر کوئی ایک اپنا حصہ اعارہ کی میعاد پوری ہونے سے قبل باقی رکھے جانے کی شرط پر فروخت کرے تو اس کے شریک کے لئے شفعہ ہوگا، مالک زمین کو کچھ کہنے کی گنجائش نہیں اگر وہ اس کو باقی رکھنے کی شرط پر فروخت کرے، اور اگر توڑ لینے کی شرط پر فروخت کرے تو مالک زمین کو مقدم کیا جائے گا۔

اگر دو آدمی کسی کی خالی زمین میں اس کی اجازت سے تعمیر کریں، پھر ایک اپنے حصہ کو ٹوٹنے کی شرط پر فروخت کردے تو مالک زمین کو حق ہے کہ اس کو اکھڑی ہوئی حالت میں اس کی قیمت اور اس کے ثمن فروختگی میں جو کم ہو اس کے عوض لے لے، اور اگر وہ انکار کرے تو اس کے شریک کے لئے ضرر کی وجہ سے شفعہ ہوگا، کیوں کہ

(۱) شرح منح الجلیل علی مختصر خلیل ۳/ ۶۰۲، الخرشی ۶/ ۱۷۷-۱۷۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۹۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ضرر ہی شفعہ کی اصل ہے [۱]۔

سوم: خریدار شفیع کا دوسرے شفعاء کے ساتھ مزاحمت کرنا:

۴۳- اگر خریدار بھی شفیع ہو تو وہ اپنے سبب کے قوی ہونے کے سبب دوسرے شفعاء کی مزاحمت کرے گا اور دوسرے شفعاء بھی سبب کے قوی ہونے کی وجہ سے اس کی مزاحمت کریں گے، وہ ان کے ساتھ تقسیم کرائے گا اور وہ اس کے ساتھ اپنا اپنا حصہ لگائیں گے، بشرطیکہ وہ ایک درجہ کے ہوں۔

خریدار شفیع اس شفیع پر مقدم کیا جائے گا جو سبب شفعہ میں اس سے نیچے درجہ کا ہو، اور جو سبب میں اس سے اعلی ہو وہ خریدار شفیع پر مقدم ہو [۲]۔

لہذا اگر خریدار دوسرے شفعاء کے ساتھ درجہ میں برابر ہو تو وہ انہی کی طرح شفیع ہوگا، اور وہ ان کے ساتھ شریک ہوگا، ان میں سے کسی کو کسی پر ذرا بھی مقدم نہیں کیا جائے گا، اور مشفوع فیہ جائیداد کو حنفیہ کے نزدیک ان کے سروں کے لحاظ سے اور دوسرے حضرات کے نزدیک ان کی املاک کے لحاظ سے تقسیم کردیا جائے گا، جیسا کہ ان حضرات میں سے ہر ایک کے یہاں خریدار کے اجنبی ہونے کی حالت میں شفعاء کے مابین مشفوع فیہ جائیداد کی تقسیم کا اصول ہے [۳]۔

شفعہ کے ذریعہ مالک بننے کا طریقہ:

۴۴- شفعہ کے ذریعہ مالک بننے کے طریقہ میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک شفیع کے لئے ملکیت کا ثبوت آپسی رضامندی سے خریدار کے سپرد کردینے یا قاضی کے فیصلہ کے بغیر نہیں ہوگا۔

رہا خریدار کے سپرد کردینے کے ذریعہ مالک بننا تو ظاہر ہے، اس لئے کہ شفیع کی طرف سے دیئے گئے بدل یعنی ثمن کے ذریعہ خریدار کی رضامندی سے اس کی طرف سے حوالہ کردینے کی شکل میں لینا اس کو خریدنا ہے، اور خریداری مالک بننے کا سبب ہے۔

رہا قاضی کا فیصلہ تو اس لئے کہ یہ ملکیت کو اس کے مالک سے دوسرے کی طرف زبردستی منتقل کرنا ہے، لہذا قاضی کے فیصلہ کی ضرورت ہوگی، جیسے اپنا دین لینا، اگر قاضی شفعہ کا فیصلہ کردے اور مبیع فروخت کرنے والے کے قبضہ میں ہو تو بعض مشائخ حنفیہ نے کہا: بیع نہیں ٹوٹے گی، بلکہ معاملہ شفیع کی طرف منتقل ہوجائے گا۔

جب کہ بعض نے کہا: فروخت کرنے والے اور خریدار کے مابین جو بیع ہوئی ہے وہ ٹوٹ جائے گی۔ اور شفیع کے لئے ایک دوسری بیع ہوجائے گی، یہی قول مشہور ہے، جو لوگ کہتے ہیں کہ بیع منتقل ہوجائے گی، ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر بیع ٹوٹ جائے تو شفعہ کے ذریعہ لینا محال ہوگا، اس لئے کہ بیع، شفعہ کے وجوب کی ایک شرط ہے، اور جب وہ ٹوٹ جائے گی تو شفعہ ثابت نہیں رہے گا اور لینا محال ہوجائے۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ بیع ٹوٹ جائے گی ان کے قول کی وجہ امام محمد کا یہ صریح قول ہے: فروخت کرنے والے اور خریدار کے مابین بیع ٹوٹ جائے گی، یہ اس باب میں صریح ہے۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ جب قاضی قبضہ سے قبل شفعہ کا فیصلہ کردے تو خریدار مبیع پر قبضہ کرنے سے بے بس ہوجائے گا، اور مبیع پر قبضہ سے بے بسی بیع کے بے فائدہ ہونے کے سبب اس کے بطلان کا

(۱) شرح منح الجلیل ۳/ ۵۹۲، مواہب الجلیل ۵/ ۳۱۸، الخرشی ۶/ ۱۶۷-۱۶۸۔

(۲) الہندیہ ۵/ ۱۷۸-۱۸۸، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۳۹، شرح منح الجلیل علی مختصر خلیل ۳/ ۶۰۲، الخرشی ۶/ ۱۶۴۔

(۳) سابقہ مراجع، المغنی ۵/ ۵۲۵ اور اس کے بعد کے صفحات، نیز دیکھئے: منتہی الارادات ۱/ ۵۳۰، المقنع ۲/ ۲۶۴۔

موجب ہے، جیسا کہ اگر مبیع قبضہ سے قبل ہلاک ہوجائے۔

نیز اس لئے کہ شفعہ لینے سے قبل ملکیت خریدار کی ہے، اس لئے کہ اس کے حق میں ملکیت کے آثار پائے جاتے ہیں، اور اگر ملکیت شفیع کی طرف منتقل ہوجائے تو خریدار کے لئے ملکیت ثابت نہ ہوگی (۱)۔

۴۵ - اور اگر مبیع خریدار کے قبضہ میں ہوتو اس کو اس سے لے لے گا اور ثمن خریدار کے حوالے کردے گا، پہلی بیع صحیح ہوگی، اس لئے کہ مالک بننے کا استحقاق خریدار پر ہوا ہے تو کہا جائے گا کہ شفیع نے گویا اسی سے خریدا ہے۔

پھر اگر فروخت کرنے والے کے قبضہ سے گھر لے تو ثمن فروخت کرنے والے کے حوالہ کرے گا اور اس کی ذمہ داری اسی پر آئے گی، اور خریدار نے اگر ثمن ادا کردیا ہوتو وہ فروخت کرنے والے سے واپس لے گا۔

اگر گھر خریدار کے قبضہ سے لے تو ثمن خریدار کو دے گا، اور ذمہ داری اسی پر ہوگی، اس لئے کہ ذمہ داری یعنی استحقاق کے وقت ثمن کا واپس لینا اس پر ہوگا جو ثمن پر قبضہ کرے گا۔

امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ اگر خریدار ثمن ادا کردے اور گھر پر قبضہ نہ کرے یہاں تک کہ دونوں کی موجودگی میں شفیع کے لئے فیصلہ ہوجائے تو شفیع فروخت کرنے والے سے گھر لے گا اور ثمن خریدار کو ادا کرے گا، اور ذمہ داری خریدار پر ہوگی، اور اگر اس نے ثمن ادا نہ کیا ہوتو شفیع ثمن فروخت کرنے والے کے حوالے کرے گا اور ذمہ داری فروخت کرنے والے پر ہوگی (۲)۔

۴۶ - حنفیہ کے نزدیک شفعہ کے فیصلہ کے جواز کے لئے شرط جس کے خلاف فیصلہ ہو اس کی موجودگی ہے، اس لئے کہ غائب کے خلاف فیصلہ کرنا ناجائز ہے، لہٰذا اگر مبیع فروخت کرنے والے کے قبضہ میں ہوتو فروخت کرنے والے اور خریدار دونوں کی موجودگی ضروری ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک فریق ہے، فروخت کرنے والا تو قبضہ کی وجہ سے اور خریدار ملکیت کی وجہ سے، لہٰذا ان میں سے ہر ایک کے خلاف فیصلہ ہونا ہے، اس لئے دونوں کی موجودگی کی شرط ہوگی، تاکہ یہ غائب کے خلاف اس کی طرف سے کسی موجود فریق کے بغیر فیصلہ نہ ہوجائے۔

اگر مبیع خریدار کے قبضہ میں ہوتو فروخت کرنے والے کی موجودگی شرط نہیں، خریدار کا حاضر ہونا کافی ہے، اس لئے کہ فروخت کرنے والا مبیع پر اپنی ملکیت اور اپنے قبضہ کے ہٹ جانے کے سبب فریق ہونے سے نکل جائے گا، اور وہ اجنبی کی طرح ہوجائے گا، اسی طرح شفیع کا یا اس کے وکیل کا موجود ہونا اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ جائز ہونے کے لئے شرط ہے، اس لئے کہ جس طرح غائب کے خلاف فیصلہ ناجائز ہے اسی طرح غائب کے حق میں بھی فیصلہ ناجائز ہے، پھر اگر قاضی شفعہ کا فیصلہ کردے تو شفیع کے لئے ملکیت ثابت ہوجائے گی، اس کے لئے ملکیت کا ثبوت سپرد کرنے پر موقوف نہیں ہوگا، اس لئے کہ شفیع کے لئے ملکیت کا ثبوت بمنزلہ خریداری کے ہوتا ہے، اور صحیح خریدار بذات خود ملکیت کا سبب ہے (۱)۔

۴۷ - شفعہ کے فیصلہ کا وقت، شفعہ کے بارے میں نزاع اور اس کے مطالبہ کا وقت ہے، لہٰذا جب شفیع شفعہ کا مطالبہ کرے تو قاضی اس کے لئے شفعہ کا فیصلہ کردے گا، خواہ وہ ثمن لائے یا نہ لائے، یہ ظاہر روایت میں ہے، اور خریدار کو اختیار ہے کہ گھر اپنے پاس روکے رکھے

---

(۱) البدائع ۶/ ۲۷۴، ابن عابدین ۶/ ۲۱۹، تبیین الحقائق ۵/ ۲۴۲۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۷۵-۲۷۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۷۷، المبسوط ۱۴/ ۱۰۲، تبیین الحقائق علی الکنز ۵/ ۲۴۵-۲۴۶۔

تا آنکہ ثمن شفیع سے وصول کرلے، اور فروخت کرنے والے کو حق ہے کہ مبیع کو روکے رکھے تا کہ ثمن وصول کرلے، اگر شفیع ثمن ادا کرنے سے انکار کرے تو قاضی اس کو قید کردے گا، اس لئے کہ اپنے ذمہ واجب حق کی ادائیگی سے گریز کرنے کے سبب اس کا ظلم ظاہر ہوجائے گا، لہذا اس کو قید کردے گا اور شفعہ نہیں توڑے گا، اور اگر وہ مہلت مانگے تو ایک یا دو یا تین دن کی مہلت دے گا، اس لئے کہ اگر وہ فوری طور پر ادا نہ کرسکے تو اس کو اتنے وقت کی ضرورت ہوگی جس میں نقد ادا کرسکے، لہذا اس کو مہلت دے گا، قید نہ کرے گا، اور جب میعاد گذر جائے اور وہ ادا نہ کرے تو اس کو قید کردے گا۔

امام محمد نے کہا: قاضی کو شفعہ کا فیصلہ نہیں کرنا چاہئے یہاں تک کہ شفیع مال لے آئے، اور اگر وہ مہلت مانگے تو اس کو ایک یا دو یا تین دنوں کی مہلت دے دے، شفعہ کا فیصلہ نہ کرے، اور اگر اس کے لئے شفعہ کا فیصلہ کردے، پھر شفیع ادائیگی سے گریز کرے تو اس کو قید کردے گا[1]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ ان تینوں امور میں سے کسی ایک کے ذریعہ شفیع قطعہ زمین کا مالک ہوجائے گا:

الف- قاضی کا اس کے حق میں فیصلہ۔

ب- شفیع کی طرف سے خریدار کو ثمن کی ادائیگی۔

ج- شفعہ لینے کے لئے گواہ بنانا، اگرچہ خریدار کی غیر موجودگی میں ہو، اور ایک قول ہے: اس کی موجودگی ضروری ہے[2]۔

شافعیہ نے کہا: شفعہ کے ذریعہ مالک بننے کے لئے قاضی کے فیصلہ یا ثمن کو لانے، یا خریدار کی موجودگی اور رضامندی شرط نہیں، البتہ شفیع کی طرف سے کوئی لفظ ہونا ضروری ہے، مثلاً کہے: میں نے ملکیت میں لے لیا، یا میں نے شفعہ لینا اختیار کیا، یا میں نے اس کو شفعہ میں لے لیا، اور اس جیسے دوسرے الفاظ، ورنہ تو یہ ''معاطاۃ'' (زبان سے کچھ کہے بغیر صرف لین دین کرنا) کے باب سے ہوگا، اور اگر کہے: میں شفعہ کا مطالبہ کرنے والا ہوں تو ''اصح'' قول کے مطابق اس کے ذریعہ مالک بننا نہیں پایا جائے گا، متولی نے اسی کو قطعی کہا ہے، اور اسی وجہ سے انہوں نے کہا: اس کے ذریعہ مالک ہونے میں شفیع کے لئے ثمن کا معلوم ہونا معتبر ہے، اور انہوں نے طلب کرنے میں اس کی شرط نہیں لگائی ہے، پھر محض لفظ کے ذریعہ شفیع مالک نہ ہوگا بلکہ اس کے ساتھ ان میں سے کوئی ایک امر پایا جانا ضروری ہے:

اول: عوض خریدار کے حوالے کردے، اگر خریدار اس کو وصول کرلے تو اس کی وجہ سے شفیع مالک ہوجائے گا، ورنہ عوض اور خریدار کے درمیان تخلیہ کردے (کہ قبضہ کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ ہو)، یا معاملہ قاضی کے سامنے پیش کرے تا کہ وہ اس کو سپرد کرنے کا پابند بنائے۔

نووی نے کہا: یا قاضی اس کی طرف سے قبضہ کرلے۔

دوم: خریدار قطعۂ زمین شفیع کے سپرد کردے اور اس بات پر راضی ہو کہ ثمن شفیع کے ذمہ رہے، الا یہ کہ وہ فروخت کردے، اور اگر وہ ثمن کے شفیع کے ذمہ میں ہونے سے راضی ہو، لیکن قطعۂ زمین سپرد نہ کرے تو دو اقوال ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ: ملکیت حاصل نہ ہوگی، اس لئے کہ خریدار کی بات وعدہ ہے، اور اصح قول یہ ہے کہ حاصل ہوگی، اس لئے کہ یہ معاوضہ ہے، اور معاوضات میں ملکیت قبضہ پر موقوف نہیں ہوتی۔

سوم: وہ قاضی کی مجلس میں حاضر ہوکر اپنا حق شفعہ ثابت کردے اور اس کو اپنی ملکیت میں لینا اختیار کرے، اور قاضی اس کے لئے شفعہ کا فیصلہ کردے، تو اس صورت میں دو ''اقوال'' ہیں: ایک قول یہ ہے

---

(۱) البدائع ۶/۲۸/۲۷، الزیلعی ۵/۲۴۵۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الخرشی ۶/۱۷۴۔

کہ ملکیت حاصل نہ ہوگی تا آنکہ اس کے عوض پر قبضہ کرلے یا اس کی تاخیر سے راضی ہوجائے، اور اصح قول یہ ہے کہ ملکیت حاصل ہوگی۔

اگر شفیع اس قطعۂ جائیداد کا پہلے طریقہ کے علاوہ سے مالک ہوجائے تو اس کو حق نہیں کہ ثمن ادا کئے بغیر اس پر قبضہ کرلے اور خریدار اس کو ثمن کی ادائیگی سے قبل اس کے سپرد کردے، اور اگر فروخت کرنے والا اپنا حق مؤخر کردے تو اس کے سبب سے خریدار پر لازم نہیں کہ وہ بھی اپنا حق مؤخر کرے، اور اگر مالک بننے کے وقت ثمن موجود نہ ہو تو تین دن کی مہلت دی جائے گی، اور جب یہ مدت گذر جائے اور وہ ثمن کو حاضر نہ کرے تو قاضی اس کے مالک بننے کو فسخ کردے گا، یہ ابن سریج اور جمہور کا قول ہے، ایک قول یہ ہے کہ اگر ادائیگی میں کوتاہی کرے تو اس کا حق باطل ہوجائے گا، اور اگر ثمن نہ پایا جائے تو مقدمہ قاضی کے پاس لے جایا جائے گا اور اس کی طرف سے اس کو فسخ کردیا جائے گا[1]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ شفیع اس قطعۂ جائیداد کا کسی بھی ایسے لفظ کے ذریعہ لینے سے جو لینے پر دلالت کرے مالک ہوجائے گا، مثلاً وہ کہے: میں نے اس کو ثمن کے بدلے لے لیا، یا: میں اس کا ثمن کے بدلے مالک ہوگیا، یا: میں نے شفعہ کے ذریعہ لینا اختیار کیا وغیرہ الفاظ، بشرطیکہ ثمن اور وہ قطعۂ جائیداد دونوں معلوم ہوں، اور اس کے لئے قاضی کے فیصلہ کی ضرورت نہیں ہوگی۔

قاضی اور ابوالخطاب نے کہا: وہ مطالبہ کے ذریعہ اس کا مالک ہوجائے گا، اس لئے کہ سابقہ بیع سبب ہے، اور جب اس کے ساتھ مطالبہ شامل ہوجائے گا تو یہ بیع میں اس ایجاب کی طرح ہوگا جس کے ساتھ قبول شامل ہو۔

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۸۳، ۸۵۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ حق شفعہ نص اور اجماع سے ثابت ہے، لہذا قاضی کے فیصلہ کی ضرورت نہ ہوگی، جیسے عیب کے سبب رد کرنا۔

لہذا اگر وہ کہے: میں نے اس قطعہ کو اس ثمن میں لے لیا جس پر عقد ہوا ہے اور اس کو ثمن کی مقدار اور مبیع کا علم ہو تو لینا درست ہوگا، اور وہ اس قطعہ کا مالک ہوجائے گا، شفیع یا خریدار کے لئے کوئی ''خیار'' نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ قطعہ زبردستی لیا جاتا ہے، اور جس پر زبردستی کی جائے اس کے لئے ''خیار'' نہیں، اور قہراً لینے والے کو بھی ''خیار'' نہیں ہوتا۔

اگر ثمن یا قطعہ مجہول ہو تو اس کے ذریعہ مالک نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ درحقیقت بیع ہے، لہذا اس میں بقیہ بیوع کی طرح دونوں عوض کے معلوم ہونے کا اعتبار ہوگا، اور اس کو شفعہ کا مطالبہ کرنے کا حق ہوگا، پھر وہ خریدار یا کسی اور سے ثمن کی مقدار اور مبیع کو معلوم کرلے گا اور اس کے ثمن کے بدلے اس کو لے گا، اور یہ احتمال ہے کہ اس کو اس قطعہ جائیداد کے مجہول ہونے کے باوجود غائب کی بیع پر قیاس کرتے ہوئے لینا جائز ہو[1]۔

مشفوع فیہ مال میں تعمیر کرنا اور درخت لگانا:

۴۸ - اگر خریدار شفعہ والی زمین میں تعمیر کردے یا درخت لگادے، پھر شفیع کے لئے شفعہ کا فیصلہ ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے، سبب اختلاف جیسا کہ ابن رشد نے کہا: یہ اشتباہ ہے کہ مشفوع علیہ (جس پر شفعہ ہوگا) کا اپنے اوپر شفعہ کے وجوب کے علم کے باوجود، تصرف کرنا غاصب کے تصرف کے مشابہ ہے، اور اس خریدار کے تصرف کے بھی مشابہ ہے جس پر استحقاق ثابت ہوجائے،

(۱) المغنی ۵/ ۴۷۴-۴۷۵۔

اور وہ زمین میں تعمیر کر چکا ہو یا درخت لگا چکا ہو، اس لئے کہ شفعہ والی صورت ان دونوں صورتوں کے درمیان ہے۔

لہذا جس پر استحقاق کا شبہ غالب ہوگا اسے قیمت لینے کا حق نہیں ہوگا، اور جس پر تعدی کی شباہت غالب ہو اس کو حق ہوگا کہ اس کو توڑ کر لے لے یا ٹوٹی ہوئی حالت کی قیمت اس کو دے دے (۱)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر خریدار شفعہ والی زمین میں تعمیر کر دے یا پودے لگا دے پھر شفیع کے لئے شفعہ کا فیصلہ ہو تو شفیع کو اختیار ہے، اگر چاہے تو اس زمین کو ثمن کے بدلہ اور عمارت اور درخت کو اکھڑی ہوئی حالت میں اس کی قیمت کے بدلہ لے لے، اور اگر چاہے تو خریدار کو ان دونوں کے اکھاڑنے پر مجبور کرے اور زمین خالی حالت میں لے لے، یہ ظاہر روایت کا جواب ہے۔

ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ایسی جگہ میں جس کے ساتھ دوسرے کا قطعی حق وابستہ ہے صاحب حق کی طرف سے اجازت کے بغیر تعمیر کی ہے، لہذا اس کو توڑ دیا جائے گا، جیسے راہن اگر مرہون میں تعمیر کر دے، یہ اس لئے کہ اس کا حق خریدار کے حق سے زیادہ قوی ہے، کیوں کہ وہ خریدار پر مقدم ہے، اور اسی وجہ سے خریدار کی بیع، ہبہ اور دوسرے تصرفات توڑ دیئے جاتے ہیں۔

امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ خریدار کو اکھاڑنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، البتہ شفیع کو اختیار دیا جائے گا کہ ثمن اور عمارت و درخت کی قیمت دے کر لے لے یا چھوڑ دے، امام ابو یوسف کے یہاں اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ تعمیر کرنے میں حق پر ہے، اس لئے کہ اس نے اس اعتبار سے بنایا ہے کہ گھر اس کی ملکیت ہے، اکھاڑنے کا مکلّف بنانا ظالمانہ حکم ہے، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے موہوب لہ، اور شراء فاسد کے طور پر خریدنے والا، اور جیسا کہ اگر خریدار کھیتی بودے تو اس کو اکھاڑنے کا مکلّف نہیں بنایا جاتا ہے، یہ اس لئے کہ قیمت واجب کرنے میں دو ضرروں میں سے ادنی کو برداشت کر کے اعلی کو دور کرنا ہے تو اسی کو اختیار کیا جائے گا (۱)۔

کھیتی میں قیاس تو یہی ہے کہ اس کو اکھاڑ دیا جائے، لیکن استحساناً اس کو اکھاڑا نہیں جاتا، اس لئے کہ اس کی انتہاء معلوم ہے، اور اجرت کے ساتھ باقی رہتی ہے، اور اس میں زیادہ ضرر نہیں ہے (۲)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر خریدار شفیع کے مقدمہ سے قبل اس قطعہ میں کوئی نئی تعمیر کرے یا پودا لگائے یا اس طرح کا کوئی اور کام کرے پھر شفیع شفعہ کا مطالبہ کرے تو اس کے لئے شفعہ نہیں، الا یہ کہ خریدار کو اس کی بنائی ہوئی تعمیر یا لگائے ہوئے درخت کی قیمت دے۔

شفعہ لینے تک خریدار کے لئے اس کی آمدنی ہوگی، اس لئے کہ شفعہ لینے سے قبل تک وہ اسی کے ضمان میں ہے، اور آمدنی ضمان کے عوض ہوتی ہے (۳)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر خریدار شفعہ والے ٹکڑے میں تعمیر کر دے یا پودا لگائے یا کھیتی بودے پھر شفیع کو علم ہو تو وہ شفعہ لے سکتا ہے اور اس کی تعمیر اور درخت اور کھیتی کو بلاعوض اکھاڑ دے گا، شفعہ کے حق کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس وجہ سے کہ وہ ایک شریک ہے، اور کوئی ایک شریک اگر مشترکہ زمین میں اس طرح کا کوئی تصرف کر دے تو دوسرے کو حق ہے کہ اس کو بلاعوض اکھاڑ دے۔

اگر خریدار تقسیم اور علاحدہ کر لینے کے بعد اپنے حصہ میں تعمیر کرے یا درخت لگائے پھر شفیع کو اس کا علم ہو تو بلاعوض اس کو اکھاڑنا اس کے لئے جائز نہیں، اس لئے کہ خریدار نے اپنی اس ملکیت میں

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/۲۶۰۔

---

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۹/۳۹۸، البدائع ۶/۲۷۳۹، ابن عابدین ۶/۲۳۲-۲۳۳۔

(۲) الہدایہ مع فتح القدیر ۹/۳۹۹۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/۲۶۰، الخرشی ۶/۱۶۸-۱۶۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۹۳۔

تعمیر کی ہے جس میں اس کا تصرف نافذ ہوتا ہے، لہذا اس کو بلاعوض نہیں اکھاڑا جائے گا۔

اگر خریدار عمارت یا درخت اکھاڑنے کو اختیار کرے تو وہ ایسا کرسکتا ہے، اور اس کو زمین ہموار کرنے کا مکلّف نہیں بنایا جائے گا، اس لئے کہ وہ اپنی ملکیت میں تصرف کرنے والا تھا، اب اگر زمین میں کوئی نقص (خامی) پیدا ہوجائے توشفیع، اسی نقص کے ساتھ اس کو لے یا چھوڑ دے، اور اگر خریدار اکھاڑنے کو اختیار نہ کرے توشفیع کو اختیار ہے کہ اجرت کے عوض زمین میں اس کی مملوکہ چیز کو باقی رکھے یا شفعہ لینے کے دن کی اس کی قیمت کے عوض اس کا مالک بن جائے، یا اس کو توڑ دے اور نقص کا تاوان وصول کرے۔

اگر خریدار نے کھیتی بودی ہو تو اس کے پکنے تک کھیتی باقی رہے گی، پھر اس کو کاٹ لے گا، اور ان کے یہاں مشہور قول کے مطابق شفیع کو حق نہیں کہ اس سے اجرت مانگے[1]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر خریدار تعمیر کردے یا درخت لگادے تو شفیع اسے اس کی عمارت یا درخت کی قیمت دے گا، الا یہ کہ خریدار اپنی عمارت اور درخت کو لینا چاہے تو وہ ایسا کرسکتا ہے، بشرطیکہ اس کو لینے میں ضرر نہ ہو، کیوں کہ وہ اس کی ملکیت ہے، اور اگر وہ اس کو اکھاڑ لے تو گڑھے کو برابر کرنا اور زمین کے نقص کو ختم کرنا اس پر ضروری نہیں، اس کو قاضی نے لکھا ہے، اس لئے کہ اس نے اپنی ملکیت میں تعمیر کی اور درخت لگایا اور جو بھی نقص پیدا ہوا اسی کی ملکیت میں ہوا اور اس کے مقابلہ میں ثمن نہیں ہوتا۔

خرقی کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ اکھاڑنے کی وجہ سے پیدا ہونے والے نقص کا ضمان اس پر ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے درخت اور عمارت اکھاڑنے میں ضرر نہ پہنچنے کی شرط لگائی ہے، اور یہ اس لئے کہ یہ ایسا نقص ہے جو دوسرے کی ملکیت پر اس کی ملکیت کو خالی کرنے کے لئے آیا ہے، لہذا اس پر اس کا ضمان لازم ہوگا، کیوں کہ اکھاڑنے کے سبب پیدا ہونے والا نقص شفیع کی ملکیت ہی میں ہوا ہے، رہا درخت لگانے اور تعمیر کرنے کی وجہ سے زمین میں پیدا ہونے والا نقص تو اس کا ضمان نہ دے گا۔

اگر خریدار اکھاڑنے کو اختیار نہ کرے توشفیع کو تین چیزوں کا اختیار ہے:

الف-شفعہ چھوڑ دے۔

ب- درخت اور عمارت کی قیمت ادا کرکے زمین کے ساتھ اس کا مالک بن جائے۔

ج- درخت اور عمارت کو اکھاڑ دے اور اکھاڑنے کی وجہ سے جو نقصان ہو اس کا ضمان خریدار کو دے[1]۔

اگر زمین میں کھیتی کردے توشفیع شفعہ کی بنا پر زمین لے سکتا ہے، البتہ خریدار کی کھیتی کٹائی کا وقت آنے تک باقی رہے گی، اس لئے کہ اس کا ضرر باقی نہیں رہے گا، اور اس پر اجرت نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس کو اپنی ملکیت میں بویا ہے، نیز اس لئے کہ شفیع نے زمین اس حال میں خریدی جس میں فروخت کرنے والے کی کھیتی ہے جو کٹائی تک بلا اجرت باقی رہے گی، جیسے غیر شفعہ کی زمین، اور اگر درخت پر پھل ظاہر ہو جو خریدار کی ملکیت میں پیدا ہوا ہو تو وہ کھیتی کی طرح توڑنے کے وقت تک باقی رہے گا[2]۔

شفعہ والی جائیداد میں دوسرے کا استحقاق:

۴۹- شفیع کی ذمہ داری خریدار پر ہے یا فروخت کرنے والے پر، یعنی اگر شفیع وہ قطعہ لے لے پھر اس کا کوئی مستحق نکل آئے توشفیع ثمن

(۱) فتح العزیز ۱۱/ ۴۶۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۰۹۔

(۱) المغنی ۵/ ۵۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، منتہی الارادات ۱/ ۵۳۲۔

(۲) المغنی ۵/ ۵۰۲، المقنع ۲/ ۲۶۹۔

کس سے واپس لے گا؟ فقہاء کے یہاں اس میں اختلاف ہے:

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر شفیع وہ قطعہ لے لے، پھر اس کا کوئی مستحق نکل آئے تو وہ ثمن خریدار سے واپس لے گا اور خریدار اس کو فروخت کرنے والے سے مانگے گا۔

اگر شفیع اس کو عیب دار پائے تو اس کو حق ہے کہ اسے خریدار کو واپس کردے یا اسی سے اس کا تاوان لے، اور خریدار اسے فروخت کرنے والے کو واپس کرے گا یا اس سے تاوان لے گا، خواہ شفیع نے اس کو خریدار سے اپنے قبضہ میں لیا ہو یا فروخت کرنے والے سے، بہر حال ان کے نزدیک ذمہ داری خریدار پر ہوگی۔

ان کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ شفعہ خریداری اور خریدار کے لئے ملکیت حاصل ہونے کے بعد ثابت ہوتا ہے، پھر ثمن کے عوض ملکیت خریدار سے شفیع کی طرف منتقل ہوتی ہے، اس لئے ذمہ داری خریدار ہی پر ہوگی، نیز اس لئے کہ وہ ثمن کے عوض خریدار کی طرف سے اس کا مالک ہوا، لہذا عیب کے سبب اسی کو واپس کرنے کا مالک ہوگا، جیسے پہلی بیع میں خریدار[1]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر شفعہ والی جائیداد کا فیصلہ شفیع کے لئے ہوجائے اور وہ اس کا ثمن ادا کردے، پھر مبیع کا کوئی مستحق نکل آئے تو اگر اس نے ثمن خریدار کو دیا ہو تو اسی پر اس کا ضمان ہوگا، خواہ ثمن اس کے حوالے کرنے سے قبل مستحق ظاہر ہوا ہو یا اس کے بعد، اور اگر اس نے ثمن فروخت کرنے والے کے حوالے کیا ہو اور مبیع اس کے قبضہ میں رہتے ہوئے کوئی اس کا مستحق نکل آئے تو شفیع کے واسطے ثمن کا ضمان اسی پر ہوگا۔

شفیع اگر اس میں تعمیر کردے یا درخت لگادے، پھر اس کا کوئی مستحق نکل آئے تو وہ صرف ثمن واپس لے گا، عمارت یا درخت کی قیمت کسی سے واپس نہیں لے گا، اس لئے کہ اس میں اس کو فریب نہیں دیا گیا ہے[1]۔

ابن ابی لیلی اور عثمان بتی نے کہا: ذمہ داری فروخت کرنے والے پر ہوگی، اس لئے کہ شفیع کے لئے حق فروخت کرنے والے کے واجب کرنے سے ثابت ہوا ہے، لہذا وہ اسی سے ثمن واپس لے گا، جیسے خریدار (بائع ہی سے لیتا ہے)[2]۔

ہلاکت کا تاوان:

۵۰ - حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر خریدار شفعہ والے گھر کی عمارت توڑ دے یا کوئی دوسرا اس کو توڑ دے یا شفعہ والی زمین میں لگے ہوئے درختوں کو اکھاڑ دے تو شفیع خالی زمین کو اس کے حصہ کے مطابق ثمن میں لے گا، یعنی ثمن کو اس خالی جگہ یا زمین کی قیمت اور عمارت یا درخت کی قیمت پر تقسیم کیا جائے گا، اور ثمن کا جو حصہ خالی زمین کے مقابلہ میں آئے گا، شفیع اسی کو ادا کرے گا، اور ملبہ اور لکڑیاں خریدار کی ہوں گی، اور اگر کسی کی تعدی کے بغیر شفعہ والا گھر برباد ہوجائے یا شفعہ والے باغ کے درخت سوکھ جائیں تو شفیع اس کو مقررہ ثمن میں لے گا، اب اگر اس کا ملبہ یا لکڑی ہو اور خریدار اس کو لے لے تو ثمن میں اس کا حصہ ساقط ہوجائے گا، یعنی ثمن کو گھر یا باغ کی عقد بیع کے دن کی قیمت اور ملبے اور لکڑی کے لینے کے دن کی قیمت پر تقسیم کیا جائے گا، اور اگر شفعہ کی کچھ زمین ڈوب جائے یا کسی اور وجہ سے تلف ہوجائے تو اصل ثمن سے تلف شدہ کا حصہ ساقط ہوجائے گا، اور شفیع کو اختیار ہے کہ پہلے ثمن میں زمین کو پھل و کھیتی کے ساتھ لے

(۱) الخرشی ۶/ ۱۸۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۹۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۶۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۱۷، المغنی ۵/ ۳۴ ۵، المقنع ۲/ ۲۷۴۔

(۱) الہدایہ ۸/ ۳۲۵، الزیلعی علی الکنز ۵/ ۲۵۱، ابن عابدین ۶/ ۲۲۸۔

(۲) المغنی ۵/ ۳۴ ۵۔

لے اگر وہ متصل ہو، اور اگر اتصال ختم ہوجائے پھر شفیع آئے تو اب اس پر شفیع کو کوئی اختیار نہیں ہے، اگرچہ وہ پھل اور فصل موجود و برقرار ہو، خواہ یہ اتصال کا ختم ہونا کسی آسمانی آفت سے ہو یا خریدار یا اجنبی کے عمل سے، اس لئے کہ ان چیزوں میں شفعہ کا حق خلاف قیاس تابع ہونے کی وجہ سے ہی ثابت ہوا ہے، اور اتصال کے زائل ہونے سے یہ تابع ہونا زائل ہو چکا ہے، لہذا اس میں حکم اصل قیاس کی طرف لوٹ جائے گا (۱)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ خریدار اس قطعہ کے نقص کا ضامن نہیں، اگر وہ نقص اس میں خریداری کے بعد، اسی کی طرف سے کسی سبب کے بغیر پایا جائے، یعنی کسی آسمانی سبب سے یا بازار بدل جانے سے ہو یا اسی کی طرف سے کسی سبب سے ہو، لیکن اس نے کسی مصلحت سے اس کو کیا ہو، جیسے کسی مصلحت کی وجہ سے منہدم کرنا اور پھر اس کو تعمیر نہ کرنا اور خواہ اس کو معلوم ہو کہ اس کا کوئی شفیع ہے یا معلوم نہ ہو، اور اگر بلا مصلحت منہدم کردے تو ضامن ہوگا، اور اگر منہدم کرنے کے بعد اس کی تعمیر کردے تو اس کے لئے کھڑی حالت میں اس کی قیمت شفیع پر لازم ہوگی، اس لئے کہ اس کی زیادتی نہیں ہے، اور مطالبہ کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا، اور اس کو ٹوٹی حالت میں پہلے ملبہ کی خریداری کے دن کی قیمت ملے گی (۲)۔

شافعیہ کی رائے ہے: اگر خرید کردہ مکان کا کچھ حصہ عیب دار ہوجائے تو شفیع سارے ثمن میں لے گا یا چھوڑ دے گا، جیسے فروخت کرنے والے کے قبضہ میں وہ عیب دار ہوجائے، یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جبکہ گھر کے کسی حصے کے تلف کئے بغیر وہ منہدم ہوجائے، اور اگر اس کے کچھ حصہ کا تلف ہونا پایا جائے تو باقی ماندہ کو شفیع اس کے حصہ کے برابر ثمن میں لے گا (۱)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر وہ قطعہ یا اس کا کچھ حصہ خریدار کے قبضہ میں تلف ہوجائے تو یہ اس کے ضمان سے جائے گا، اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت ہے جو اس کے قبضہ میں تلف ہوئی ہے، پھر اگر شفیع بعض حصہ کے تلف ہونے کے بعد بقیہ کو لینا چاہے تو موجودہ حصہ کو اس کے حصہ کے ثمن میں لے گا، خواہ تلف اللہ تعالی کی طرف سے ہو، یا آدمی کے فعل سے، خواہ خریدار کے اختیار سے وہ تلف ہوا ہو، جیسے وہ تعمیر کے لئے توڑ دے، یا اس کے اختیار کے بغیر تلف ہو جیسے خود منہدم ہوجائے۔

پھر اگر ملبے موجود ہوں تو ان کو خالی جگہ کے ساتھ اس کے حصہ میں لے گا، اور اگر نہ ہوں تو خالی جگہ اور باقی ماندہ عمارت کو لے گا، یہ ثوری اور عنبری کا قول ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ شفیع کے لئے سارے کو لینا محال ہے، البتہ وہ بعض کو لے سکتا ہے، لہذا وہ اس کو ثمن میں اس کے حصہ کے عوض لے گا، جیسا کہ اگر وہ اس کے علاوہ کسی دوسرے آدمی کے فعل سے تلف ہوجائے، یا اگر اس کا دوسرا شفیع ہو، یا ہم کہیں گے: اس نے معقود علیہ کا بعض حصہ لیا ہے، لہذا اسی کے حصہ کے ثمن کے عوض لے گا، جیسا کہ اگر اس کے ساتھ کوئی تلوار ہوتی۔

رہا ضرر تو محض تلف کی وجہ سے آیا ہے، اس میں شفیع کا کوئی دخل نہیں، اور شفیع جو بھی لے گا اس کا ثمن دے گا، لہذا اس کے لینے کے سبب خریدار کو کوئی ضرر نہ ہوگا۔

انہوں نے ملبے کو لینے کی بات اگرچہ وہ علاحدہ ہے محض اس لئے کہی ہے کہ اس کے لئے شفعہ کا استحقاق عقد بیع کی حالت میں تھا اور اس حالت میں وہ اس طرح سے متصل تھا کہ جس کا انجام جدا ہونا

(۱) البدائع ۶/ ۲۷۳-۲۷۳۹، المبسوط ۱۴/ ۱۱۵۰، الہدایہ مع الفتح ۹/ ۴۰۲، تبیین الحقائق ۵/ ۲۵۱-۲۵۲، نیز دیکھئے: ابن عابدین ۶/ ۲۳۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الشرح الصغیر بہامش بلغۃ السالک ۲/ ۲۳۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۹۴۔

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۳۷۰۔

نہیں تھا، اب اس کے بعد اس کے جدا ہونے سے حق شفعہ ساقط نہ ہوگا، اور اگر مبیع کے اپنی شکل وصورت پر رہتے ہوئے قیمت گھٹ جائے، مثلاً دیوار کا پھٹنا، عمارت کا منہدم ہونا اور درخت میں شگاف پڑنا تو شفیع کو صرف یہی اختیار ہے کہ سارے ثمن میں لے یا چھوڑ دے، اس لئے کہ ان ''معانی'' کے بالمقابل ثمن نہیں ہوتا، ''اعیان'' کا حکم اس کے خلاف ہے (۱)۔

شفعہ میں وراثت:

۵۱- حق شفعہ میں وراثت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ حق شفعہ میں وراثت جاری ہوگی، لہذا اگر شفیع مرجائے تو حق شفعہ اس کے ورثہ کو منتقل ہوجائے گا، حنابلہ کے یہاں یہ قید ہے کہ شفیع نے موت سے قبل شفعہ کا مطالبہ کیا ہو۔

ان حضرات کے نزدیک اس حق کے منتقل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا اختیار ہے جو مال سے ضرر کو دور کرنے کے لئے ثابت ہے، لہذا اس میں وراثت جاری ہوگی، جیسے عیب کی وجہ سے رد کرنا (۲)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر شفیع بیع کے بعد اور شفعہ کے ذریعہ لینے سے قبل مرجائے تو اس کے ورثہ کے لئے شفعہ کے ذریعہ لینے کا حق نہیں، لہذا شفیع کی موت سے شفعہ ساقط ہوجائے گا، ورثہ کو منتقل نہ ہوگا، اس لئے کہ حق شفعہ مال نہیں، بلکہ محض رائے اور مشیئت ہے، اور یہ دونوں شفیع کی موت کے بعد باقی نہیں رہیں گے، نیز اس لئے کہ شفیع کی ملکیت جو شفعہ کے ذریعہ لینے کا سبب ہے اس کی موت

(۱) المغنی ۵/ ۵۰۳۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۶۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۱۷، المغنی ۵/ ۵۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات، منتہی الارادات ۱/ ۵۳۲۔

سے زائل ہوگئی، اور اگر شفیع کی موت اس وقت ہو جب کہ قاضی اس کے لئے شفعہ کا فیصلہ کردے یا خریدار اس کو سپرد کردے تو اس کے ورثہ شفعہ کے ذریعہ اس کو لے سکتے ہیں (۱)۔

اگر خریدار مرجائے اور شفیع زندہ ہو تو وہ شفعہ لے سکتا ہے، اس لئے کہ مستحق باقی ہے، اور مستحق علیہ کی موت سے استحقاق نہیں بدلتا (۲)۔

شفعہ ساقط ہونے کے اسباب:

۵۲- شفعہ درج ذیل اسباب سے ساقط ہوجاتا ہے:

اول: تینوں طلب میں سے کسی کو اپنے وقت پر چھوڑ دے یعنی طلب مواثبت، طلب تقریر واشہاد اور طلب خصومت وتملک میں سے کسی کو سابقہ طریقہ پر انجام نہ دے (۳)۔

دوم: اگر شفیع فروخت شدہ جائیداد میں سے کچھ کو طلب کرے، جب کہ وہ ایک قطعہ ہو اور خریدار ایک ہو، اس لئے کہ شفعہ تقسیم کو قبول نہیں کرتا (۴)۔

سوم: حنفیہ کے نزدیک رضامندی یا قاضی کے فیصلہ سے شفعہ لینے سے قبل شفیع کا مرجانا، خواہ طلب کرنے سے قبل موت ہو یا اس کے بعد، اور ان کے نزدیک اس کی طرف سے اس میں وراثت جاری

(۱) العنایہ علی الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۴۱۶-۴۱۷، المبسوط ۱۴/ ۱۱۶، البدائع ۶/ ۲۷۲۱، الزیلعی ۵/ ۲۵۷، ابن عابدین ۶/ ۲۴۱۔

(۲) المبسوط ۱۴/ ۱۱۶، البدائع ۶/ ۲۷۲۱۔

(۳) الہدایہ مع الفتح ۹/ ۴۱۷، البدائع ۶/ ۲۷۱۵، المبسوط ۱۴/ ۹۲، شرح الکنز ۵/ ۲۵۷-۲۵۸، ابن عابدین ۶/ ۲۴۰-۲۴۲، الخرشی ۶/ ۱۷۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۸۴-۴۸۶، نہایۃ المحتاج ومغنی المحتاج ۲/ ۳۰۸-۳۹۲، المغنی ۵/ ۴۷۷۔

(۴) المبسوط ۱۴/ ۱۰۴، البدائع ۶/ ۲۷۲۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۹۰، المغنی ۵/ ۴۸۳، المقنع ۲/ ۲۶۳، منتہی الارادات ۱/ ۵۲۹۔

نہ ہوگی [1]۔

چہارم: شفعہ سے بری کرنا اور اس سے دست بردار ہونا، چنانچہ شفیع کی طرف سے عمومی طور پر بری کرنا علی الاطلاق قضاءً شفعہ کو باطل کرتا ہے، دیانۃً نہیں، اگر اس کو شفعہ کا علم نہ ہو [2]۔

فقہاء نے شفعہ سے دست برداری کے بارے میں تفصیل سے بحث کی ہے جو یہ ہے:

۵۳- اگر شفیع شفعہ کے مطالبہ میں اپنے حق سے دست بردار ہوجائے تو اس کے مطالبہ میں اس کا حق ساقط ہوجائے گا، اور یہ دست برداری یا تو صریح ہوگی یا ضمنی ہوگی، صریح دست برداری کی مثال شفیع کا یوں کہنا ہے: میں نے شفعہ کو باطل کردیا یا اس کو ساقط کردیا یا تم کو اس سے بری کردیا وغیرہ، اس لئے کہ شفعہ اس کا خالص حق ہے، وہ اس میں تصرف کرکے وصول کرسکتا ہے اور ساقط کرسکتا ہے، جیسے دین سے بری کرنا اور قصاص سے بری کرنا وغیرہ، خواہ شفیع کو بیع کا علم ہو یا نہ ہو، بشرطیکہ وہ دستبرداری بیع کے بعد ہو۔

ضمنی دست برداری یہ ہے کہ شفیع کی طرف سے کوئی ایسی چیز پائی جائے جس سے معلوم ہو کہ وہ بیع سے اور خریدار کے لئے ملکیت کے ثبوت سے راضی ہے، اس لئے کہ حق شفعہ اس کے لئے محض خریدار کے ضرر کو دور کرنے کے لئے ثابت ہوتا ہے، اور جب وہ خریداری یا اس کے حکم سے راضی ہوجائے گا تو اپنے پڑوس کے ضرر سے بھی راضی ہوگا، لہٰذا شفعہ کے ذریعہ اس کو دور کرنے کا حق دار نہ ہوگا [3]۔ دیکھئے: اصطلاح "اسقاط"۔

(۱) الکنز مع الزیلعی ۵/ ۲۵۷، ابن عابدین ۶/ ۲۴۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۴۹ طبع دوم۔

(۳) البدائع ۶/ ۲۰-۲۷/ ۱۵-۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح العنایۃ علی الہدایہ ۹/ ۴۱۷، الشرح الصغیر ۲/ ۲۳۱، القلیوبی ۳/ ۴۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۹، المغنی ۵/ ۴۸۲۔

بیع سے قبل شفعہ سے دست بردار ہونا:

۵۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر شفیع شفعہ کے مطالبہ میں اپنے حق سے شفعہ والی جائیداد کے فروخت ہونے سے قبل دست بردار ہوجائے تو بیع کے بعد شفعہ کے مطالبہ میں اس کا حق ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ دست برداری حق کو ساقط کرنا ہے، اور حق کے واجب ہونے اور اس کے سبب وجوب کے پائے جانے سے قبل اس کو ساقط کرنا محال ہے [1]۔

امام احمد کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ شفعہ بیع سے قبل شفعہ سے دست بردار ہونے سے ساقط ہوجاتا ہے، کیونکہ اسماعیل بن سعید نے کہا: میں نے امام احمد سے پوچھا کہ حضور علیہ السلام کے اس فرمان کا کیا مطلب ہے: "**من كان بينه وبين أخيه ربعة فأراد بيعها فليعرضها عليه**" [2] (جس کے پاس اپنے بھائی کی مشترک زمین ہو اور وہ اس کو فروخت کرنا چاہے تو اس کو اپنے بھائی پر پیش کرے)۔

جب کہ حدیث میں ہے: "**ولا يحل له إلا أن يعرضها عليه**" [3] (اس کے لئے جائز نہیں الا یہ کہ اپنے شریک کے سامنے اس کو پیش کرے) اگر اس کے لئے شفعہ ثابت ہو؟ تو امام احمد نے فرمایا: مستبعد نہیں کہ وہ اس طریقہ پر ہو اور اس کے لئے

(۱) البدائع ۶/ ۲۷/۱۵، الزیلعی ۵/ ۲۴۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۸۸، شرح منح الجلیل ۳/ ۶۰۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۰۹، المغنی ۵/ ۵۴۱۔

(۲) حدیث: "من كان بينه و بين أخيه......" کی روایت ان الفاظ سے مروی ہے: "أيما قوم كانت بينهم رباعة فأراد أحدهم أن يبيع نصيبه فليعرضه على شركائه، فإن أخذوه فهم أحق بالثمن" اس کی روایت احمد (۳/ ۳۱۰ طبع المیمنیہ) نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے، اور اس کی اسناد میں انقطاع ہے۔

(۳) حدیث: "لا يحل له إلا أن يعرضها عليه" اس مفہوم میں حضرت جابرؓ کی حدیث فقرہ (۷) میں گذر چکی۔

شفعہ نہ ہو، یہ قول حکم، ثوری، ابوعبید، ابوخیثمہ اور محدثین کی ایک جماعت کا ہے۔

ان حضرات کا استدلال اس فرمان نبوی سے ہے: "من کان له شریک في ربعة أو نخل فلیس له أن یبیع حتی یؤذن شریکه فإن رضي أخذ و إن کره ترک"[1] (جس کا زمین یا کھجور کے باغ میں کوئی شریک ہو اس کے لئے جائز نہیں کہ فروخت کرے یہاں تک کہ اپنے شریک کو اطلاع دے؟ اب وہ چاہے تو لے اور نہ چاہے تو چھوڑ دے) نیز فرمان نبوی: "فإذا باع ولم یؤذنه فهو أحق به"[2] (اگر وہ بیچ دے اور شریک کو اطلاع نہ دے تو وہی اس کا زیادہ حق دار ہے)۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر اس کو اس کی اجازت سے فروخت کرے گا تو اس کو کوئی حق نہیں رہے گا۔

نیز اس لئے کہ شفعہ محل اتفاق میں خلاف اصل ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ شفیع خریدار کی ملکیت کو اس کی رضامندی کے بغیر لیتا ہے، اور اس کو اس کا عوض لینے پر مجبور کرتا ہے، کیونکہ خریدار فروخت کرنے والے کے ساتھ اس عقد میں شریک ہے جس میں فروخت کرنے والے نے بدسلوکی کرتے ہوئے اپنے شریک کو ضرر پہنچایا ہے، اور فروخت کرنے سے قبل اس کے سامنے پیش کر کے اس کے ساتھ حسن سلوک نہیں کیا، اور یہ وجہ یہاں معدوم ہے، کیوں کہ اس نے شریک پر پیش کیا ہے، اور شریک کا شفعہ لینے سے گریز کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی فروخت سے اس کے حق میں کوئی ضرر نہیں، اور اگر اس میں ضرر ہے تو خود اس نے اپنے اوپر اس کو ڈالا ہے، لہذا وہ شفعہ کا مستحق نہ ہوگا، جیسا کہ اگر وہ بیع کے بعد مطالبہ میں تاخیر کر دے[1]۔

معاوضہ لے کر شفعہ سے دست بردار ہونا یا صلح کرنا:

۵۵ - شفیع کا عوض لے کر شفعہ سے دست بردار ہونے کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: شفعہ کی طرف سے کسی مال پر صلح کرنا درست نہیں، اب اگر خریدار شفیع کے ساتھ شفعہ کے سلسلہ میں کسی مال پر صلح کر لے تو صلح جائز نہ ہوگی، معاوضہ ثابت نہیں ہوگا، اور حق شفعہ باطل ہو جائے گا، شافعیہ نے کہا: اگر اس کو اس کے فاسد ہونے کا علم ہو تو اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا۔

صلح کا باطل ہونا اس لئے ہے کہ محل میں حق ثابت نہیں، اس لئے کہ شفیع کے لئے مالک بننے کا حق ثابت ہے، اور یہ مالک بننے کی ولایت کا نام ہے، اور یہ ولایت ایک معنوی امر ہے جو شفیع کے ساتھ قائم ہے، لہذا اس کا عوض لینا درست نہیں، لہذا صلح باطل ہوگی اور عوض واجب نہ ہوگا۔

شفعہ میں شفیع کے حق کا باطل ہونا اس لئے ہے کہ شفیع نے صلح کے ذریعہ اس کو ساقط کر دیا ہے، تو صلح اگرچہ درست نہیں لیکن حق شفعہ کو ساقط کرنا درست ہے، اس لئے کہ اس کا صحیح ہونا عوض پر موقوف نہیں، بلکہ ایک مالی چیز ہے جو اس لائق نہیں ہے کہ اس کا عوض لیا جائے، لہذا عوض کا ذکر اس کا ذکر نہ ہونے کی طرح ہو گیا اور ایسا ہو گیا جیسے بلاعوض چھوڑ دے[2]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ عوض لے کر شفعہ کی طرف سے صلح کرنا جائز ہے، اس لئے کہ یہ ملکیت کو زائل کرنے کا عوض ہے، لہذا اس کا

(۱) حدیث: "من کان له شریک فی ربعة......" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی۔

(۲) حدیث: "فإذا باع ولم یؤذنه فهو أحق به" کی روایت مسلم (۱۲۲۹/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) المغنی ۵/۵۴۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) البدائع ۶/۱۹/۲۷، الہدایہ مع فتح القدیر ۹/۴۱۴، مغنی المحتاج ۲/۳۰۹، المغنی ۵/۴۸۲۔

عوض لینا جائز ہوگا۔

حنابلہ میں سے قاضی نے کہا: صلح درست نہیں، لیکن شفعہ ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ شفیع اس کو ساقط کرنے سے راضی نہیں ہوا، بلکہ اس کا عوض لینے سے راضی ہوا، اور معاوضہ ثابت نہیں، لہذا شفعہ باقی رہے گا[1]۔

شفعہ کے طلب کرنے کے بعد اس سے دست بردار ہونا:

۵۶- شفیع کے لئے جائز ہے کہ طلب شفعہ میں اپنے حق سے، شفعہ کو طلب کرنے کے بعد اور خریدار کی رضامندی یا اپنے حق میں قاضی کی طرف سے شفعہ کا فیصلہ ہونے سے قبل دست بردار ہوجائے، لہذا اگر شفیع شفعہ طلب کرنا چھوڑ دے یا شفعہ طلب کرنے کے بعد اور قاضی کے فیصلہ یا رضامندی سے مشفوع فیہ کا مالک بننے سے قبل اپنے اس حصہ کو فروخت کردے جس کے ذریعہ وہ شفعہ لے رہا تھا تو اس کا حق شفعہ ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ اس کی طرف سے فیصلہ سے قبل شفعہ کے مطالبہ میں اپنے حق سے دستبردار ہونا شمار کیا جائے گا۔

اگر دست بردار ہونا اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ ہونے کے بعد یا خریدار کی رضامندی سے شفعہ کو سپرد کردینے کے بعد پیش آئے تو اس کو دست بردار ہونے کا اختیار نہیں، اس لئے کہ وہ اس طریقہ سے مشفوع فیہ کا مالک بن جائے گا، اور ملکیت ناقابل اسقاط ہے[2]۔

شفیع کا خریدار سے بھاؤ تاؤ کرنا:

۵۷- بھاؤ تاؤ کرنا شفعہ سے دستبرداری مانی جاتی ہے، لہذا اگر شفیع خریدار کے ساتھ گھر کا بھاؤ تاؤ کرے تو شفعہ میں اس کا حق ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ بھاؤ تاؤ کرنا نئے عقد کے ذریعہ مالک بنانے کا مطالبہ کرنا ہے، جو مالک کی ملکیت سے رضامندی کی دلیل ہے۔

نیز اس لئے کہ حق شفعہ صریح رضامندی سے باطل ہوجاتا ہے تو دلالۃً رضامندی سے بھی باطل ہوجائے گا، اور بھاؤ تاؤ کرنا دلالتاً دست بردار ہونا مانا جاتا ہے[1]۔

(۱) المغنی ۵/ ۴۸۲۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۸۲۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۰/۲۷، الشرح الصغیر بہامش بلغۃ السالک ۲/ ۲۳۱۔

شَفَة

تعریف:

۱-شفة لغت میں: شفتین کا واحد ہے، اور شفتین انسان کے منہ کے دونوں ہونٹ ہیں، اس کی اصل "شفهة" ہے، اس لئے کہ اس کی تصغیر شفيهة ہے، ایک قول ہے: اس کی اصل شفو ہے۔ فیومی نے ازہری کے حوالے سے کہا: "شفة" کی جمع "شفهات" اور "شفوات" آتی ہے، "ہاء" کے ساتھ زیادہ قرین قیاس ہے اور واو کے ساتھ زیادہ عام ہے۔

شفہ صرف انسان کے لئے ہوتا ہے، بقیہ جانوروں میں اس کے لئے دوسرے الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں، مثلاً: ٹاپ والے جانوروں کے لئے "مشفر"، کھر والے جانوروں کے لئے "جحفلہ"، پنکھ والے جانوروں کے لئے "منسر" اور "منقار"، اسی طرح دوسرے جانوروں کے لئے ہے[۱]۔

اصطلاح میں شفة کا اطلاق دو معانی پر ہوتا ہے:

اول: لغوی معنی یعنی انسان کے منہ کا ہونٹ، اس معنی کے لحاظ سے فقہاء نے اس کی حد یہ بیان کی ہے کہ وہ چہرے کی چوڑائی میں دونوں جبڑوں تک ہے، ایک قول ہے: منہ بند ہونے پر جو اٹھا رہے، اور لمبائی میں اس حصے تک جو مسوڑے کو چھپا دے[۲]۔

(۱) متن اللغة، المصباح المنير، لسان العرب۔

(۲) شرح المنہج مع حاشیۃ الجمل ۵/۶۶، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۶/۴۰۔

دوم: انسان اور چوپایوں کا ہونٹوں سے پینا، کھیتی کو سیراب کرنا نہیں[۱]۔ ابن عابدین نے کہا: یہی اس کی اصل ہے، اور مراد: انسان کا پیاس دور کرنے کے لئے یا پکانے یا وضو یا غسل یا کپڑے دھونے وغیرہ کے لئے استعمال کرنا ہے، اور جانوروں کے حق میں اس سے مراد پیاس وغیرہ جو ان کے مناسب ہیں کے لئے استعمال کرنا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

شرب:

۲-شرب لغت میں: پانی کا حصہ ہے، شرعاً: کھیتی یا جانوروں کو سیراب کرنے کے لئے پانی سے فائدہ اٹھانے کی باری ہے، فرمان باری ہے: "لَهَا شِرْبٌ وَّلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُوْمٍ"[۳] (اس کے لئے پانی پینے کی ایک باری ہے اور تمہارے لئے باری ایک دن کی مقرر)۔

اس بناء پر شفہ، شرب سے خاص ہے، اس لئے کہ شفہ خاص طور پر جانداروں کے لئے ہے، دوسروں کے لئے نہیں[۴]۔

اجمالی حکم:

اول- پہلے معنی (عضو انسانی) کے لحاظ سے شفة کا حکم:

۳- فقہاء نے اس معنی میں شفة سے متعلق احکام دو موضوعات پر لکھے ہیں: وضو و غسل کے وقت اس کو دھونا، اور کاٹنے یا اس کے منافع کو ختم کرنے کی شکل میں اس پر جنایت کرنا۔

(۱) نتائج الافکار، العنایہ علی الہدایہ ۸/۱۴۴، ابن عابدین ۵/۲۸۱۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۵/۲۸۱۔

(۳) سورۂ شعراء/۱۵۵۔

(۴) الاختیار ۳/۶۹، ابن عابدین ۵/۲۸۱۔

الف- وضو وغسل کے وقت شفتین کو دھونا:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، شفتین کا ظاہر یعنی جو حصہ بلا تکلف فطری طور پر دونوں کے بند ہونے پر ظاہر ہو چہرہ کا جزو ہے، لہذا ان کو وضو وغسل میں دھونا واجب ہے[۱]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''فَاغْسِلُوا وَجُوهَكُمْ''[۲] (اپنے چہروں کو دھولیا کرو)۔

اور جو حصہ بند ہونے پر چھپ جائے تو وہ منہ کے تابع ہے، لہذا جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کے نزدیک اس کو وضو میں دھونا واجب نہیں، بلکہ مسنون ہے، اسی طرح مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک غسل میں بھی، البتہ اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا: غسل میں منہ اور ناک کو دھونا فرض ہے[۳]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ منہ اور ناک چہرے کا حصہ ہیں، لہذا چھوٹی طہارت (وضو) اور بڑی طہارت (غسل) میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا واجب ہوگا[۴]۔

موضوع کی تفصیل: اصطلاحات ''غسل''، ''مضمضہ'' اور ''وضوء'' میں ہے۔

ب- شفتین پر جنایت کرنا:

۵- شفتین پر جنایت اگر عمداً ہو تو اس میں جمہور فقہاء کے نزدیک قصاص واجب ہے، اگر قصاص کے شرائط مثلاً مماثلت اور مساوات موجود ہوں۔ (دیکھئے: ''قصاص'')۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۴، جواہر الإکلیل علی مختصر خلیل ۱/۱۴، الإقناع ۱/۳۸، کشاف القناع ۱/۹۶۔

(۲) سورۂ مائدہ/۶۔

(۳) ابن عابدین ۱/۱۰۲، الہندیہ ۱/۴، الدسوقی ۱/۹۷، ۱۳۶، نہایۃ المحتاج ۱/۲۸۰۔

(۴) کشاف القناع ۱/۹۶، المغنی ۱/۱۱۸۔

اگر جنایت خطاءً ہو تو دونوں ہونٹوں کے کاٹنے میں ایک پوری دیت ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ عمرو بن حزم کی یہ حدیث ہے: ''وفي الشفتين الدية''[۱] (اور دونوں ہونٹ میں دیت ہے)۔

جمہور کی رائے ہے کہ بلاتفریق کسی ایک ہونٹ کے کاٹنے میں آدھی دیت ہے، اس لئے کہ اگر دو عضو میں پوری دیت واجب ہو تو ایک میں آدھی ہوگی، جیسے دو ہاتھ اور دو پیر[۲]۔

حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے: اوپر کے ہونٹ میں ایک تہائی دیت اور نیچے کے ہونٹ میں دو تہائی دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ نیچے کے ہونٹ کا فائدہ بڑا ہے، کیوں کہ یہی حرکت کرتا ہے اور تھوک اور کھانے کو محفوظ رکھتا ہے[۳]۔

جس طرح شفتین کے کاٹنے میں دیت واجب ہے، اسی طرح دونوں کے منافع ختم کرنے میں دیت ہے، یعنی ان پر اس طرح مارے کہ دونوں شل ہوجائیں یا سکڑ جائیں اور دانتوں پر بند نہ ہوسکیں[۴]۔

اس موضوع کی تفصیل ''دیات'' میں ہے۔

دوم: شفۃ بمعنی شرب:

۶- فقہاء نے انسان یا جانوروں کے ہونٹ لگا کر پینے کے معنی میں

(۱) حدیث عمرو بن حزم: ''وفي الشفتين الدية'' کی روایت نسائی (۸/۵۸، ۵۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے اور ابن حجر نے التلخیص (۴/۱۷، ۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کی ہے، اس کی اسناد میں کلام ہے، لیکن علماء کی ایک جماعت نے اس حدیث کو صحیح قرار دینا نقل کیا ہے۔

(۲) الاختیار ۵/۳۱، البدائع ۷/۳۰۸، روضۃ الطالبین ۹/۱۸۲، الزیلعی ۶/۱۲۹، کشاف القناع عن متن الإقناع ۵/۵۴۹۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۸/۱۴۔

(۴) سابقہ مراجع، کشاف القناع ۶/۴۰۔

شفعہ کا حکم مشترکہ منافع اور حقوق ارتفاق کے بیان میں لکھا ہے۔

اکثر فقہاء نے شرب کے لحاظ سے پانی کو چار اقسام میں تقسیم کیا ہے، موصلی حنفی نے کہا:

پانی کی چند اقسام ہیں: اول: سمندر کا پانی، اس سے انتفاع تمام مخلوقات کے لئے عام ہے، ہونٹ لگا کر پینا، اراضی کی سینچائی کرنا، نہریں کھود کر پانی لے جانا جائز ہے، کسی کو اس سے نہیں روکا جاسکتا، جیسے سورج اور ہوا سے فائدہ اٹھانا۔

دوم: وادی اور بڑے دریا جیسے جیحون، سیحون، نیل، فرات اور دجلہ، ان میں تمام لوگ حصہ دار ہیں، ہونٹ لگا کر پئیں، زمینوں کو سیراب کریں، اس پر چکی اور رہٹ نصب کریں، بشرطیکہ عام لوگوں کو ضرر نہ پہنچے۔

سوم: کسی گاؤں کے لئے خصوصی نہر کا پانی، دوسرے لوگ اس میں ہونٹ لگا سکتے ہیں، یعنی خود پی سکتے ہیں اور جانوروں کو سیراب کرسکتے ہیں، اور وضو، کپڑے دھونے اور پکانے کے لئے اس کو لے سکتے ہیں، کسی اور کام کے لئے نہیں، کنواں اور حوض دونوں کا حکم خاص نہر کے حکم کی طرح ہے۔

چہارم: وہ پانی جس کو گڑھے وغیرہ میں محفوظ کرلیا جائے، کسی کے لئے ایسے پانی میں سے مالک کی اجازت کے بغیر ذرا بھی لینا ممنوع ہے، مالک اس کو فروخت کرسکتا ہے، اس لئے کہ محفوظ کرنے کی وجہ سے وہ اس کا مالک ہے، اور اگر کنواں یا چشمہ یا نہر کسی کی ملکیت میں ہو تو وہ پانی پینے کے خواہش مند کو اپنی ملکیت میں داخل ہونے سے روک سکتا ہے بشرطیکہ قریب میں مباح زمین میں پانی موجود ہو، لیکن اگر اسے پانی نہ ملے تو مالک اس کو چھوڑ دے کہ وہ خود سے آکر پانی لے لے یا باہر نکال کر پانی اس کو دے دے، اور اگر وہ اس کو پانی نہ دے اور اس کو پیاس کی وجہ سے اپنی جان یا اپنی سواری کے جانور کی جان کو خطرہ ہو تو وہ ہتھیار کے ذریعہ اس سے لڑسکتا ہے، اور برتن میں جو پانی جمع کرلیا گیا اس کو لینے کے لئے ہتھیار کے بغیر اس سے لڑے گا(۱)۔

دوسرے فقہاء نے بھی بعض فروعات میں تفصیل و اختلاف کے ساتھ یہی لکھا ہے(۲)۔ دیکھئے: اصطلاح ''شرب'' اور ''میاہ''۔

شفیع

دیکھئے: ''شفعۃ''۔

شقّ

دیکھئے: ''قبر''۔

(۱) الاختیار للموصلی ۳/ ۷۰، ۷۱۔

(۲) القوانین الفقہیہ ر ۳۳۱، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۳- ۳۷۵، کشاف القناع ۴/ ۱۸۹- ۱۹۰، ۱۹۸، القلیوبی ۳/ ۹۵- ۹۷، ابن عابدین ۵/ ۲۸۱- ۲۸۲، المغنی ۵/ ۵۸۳، ۵۹۰۔

شکر

تعریف:

۱- شکر: شكرته وشكرت له، أشكر شكرا وشكوراً وشكرانًا'' کا مصدر ہے، شکر اہل لغت کے نزدیک اپنے ساتھ ہونے والے بہتر سلوک کا اعتراف کرنا، اس کا اعلان کرنا، اور ایسا کرنے والے کی تعریف کرنا ہے، شکر کسی بھلائی اور نعمت کے مقابلہ میں ہی ہوتا ہے [۱]۔ نعمت کا شکر اس کے کفر (ناشکری) کے بالمقابل ہے، اللہ تعالیٰ نے حضرت لقمان کا قول نقل کرتے ہوئے فرمایا: ''وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ حَمِيْدٌ'' [۲] (اور جو کوئی شکر کرتا ہے وہ اپنے ہی (نفع کے) لئے شکر کرتا ہے اور جو کوئی ناشکری کرے سو اللہ بے نیاز، قابل حمد ہے)۔

شکر: زبان، دل اور اعضاء پر نعمت کا اثر ظاہر ہونا ہے، یعنی زبان سے بہتر سلوک کا اقرار کرے، اس کی تعریف کرے، دل نعمت کا معترف ہو، اور اعضاء و جوارح مشکور (جس کا شکریہ ادا کرنا ہے) کی مرضیات میں استعمال ہوں [۳]۔ جیسا کہ شاعر نے کہا:

(۱) لسان العرب، مدارج السالکین ۲/ ۲۴۴-۲۴۶، المجموع للنووی ۱/ ۷۴، المطبعۃ المنیریہ، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۔

(۲) سورۂ لقمان/ ۱۲۔

(۳) تفسیر القرطبی ۱/ ۱۳۳ طبع دار الکتب المصریہ، مدارج السالکین ۲/ ۲۴۴-۲۴۶۔

أفادتكم النعماء مني ثلاثة

يدي و لساني و الضمير المحجبا

(نعمت نے میری طرف سے آپ کو تین چیز عطا کیں، میرا ہاتھ، میری زبان اور مخفی ضمیر)۔

اصطلاح میں شکر الٰہی: بندے کا اللہ کی عطا کردہ نعمتوں کو اس کی اطاعت میں لگانا ہے [۱]، یا جن کاموں کے واسطے ان کی تخلیق ہوئی ان میں لگانا، اللہ کی طرف سے بندہ کے شکر کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کے یہاں تھوڑا عمل بڑھتا رہتا ہے، اور اس کے انجام دینے والے کو بڑھا چڑھا کر بدلہ دیا جاتا ہے [۲]۔ حدیث میں ہے: ''أن رجلا رأى كلبا يأكل الثرى من العطش، فأخذ الرجل خفه فجعل يغرف له به حتى أرواه، فشكر الله له، فأدخله الجنة'' [۳] (ایک شخص نے ایک کتے کو دیکھا جو پیاس کی وجہ سے گیلی مٹی چاٹ رہا تھا، اس نے اپنا موزہ اتارا، اور اس میں پانی بھر بھر کر اس کو پلانا شروع کر دیا، یہاں تک کہ اس کو سیراب کر دیا، اللہ نے اس کے عمل کی قدر کی اور اس کو جنت میں داخل کر دیا)، اس وجہ سے اللہ تعالیٰ کے اوصاف میں ''شکور'' آیا ہے، جیسا کہ فرمان باری ہے: ''وَاللّٰهُ شَكُوْرٌ حَلِيْمٌ'' [۴] (اور اللہ بڑا قدرداں ہے بڑا بردبار ہے)۔

(۱) نہایۃ المحتاج، حاشیۃ الشبراملسی ۱/ ۲۲، أسنی المطالب ۱/ ۳، شرح مسلم الثبوت ۱/ ۴۷۔

(۲) فتح الباری ۱/ ۲۷۸۔

(۳) حدیث: ''إن رجلا رأى كلبا يأكل الثرى......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۷۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۶۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۴) سورۂ تغابن/ ۱۷۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مدح:

۲-مدح لغت میں: اچھی تعریف ہے، مدح، ذی روح اور غیر ذی روح دونوں کی ہوتی ہے، حتی کہ اگر کوئی خوبصورت موتی دیکھ کر اس کا حسن بیان کرے تو اس نے اس کی مدح کی ہے، احسان پر مدح اس سے قبل اور اس کے بعد ہوتی ہے، اور شکر احسان کے بعد ہی ہوتا ہے[۱]۔

ب-حمد:

۳-حمد: کسی کی تعظیم کے قصد سے اس کے عمدہ اوصاف وافعال کے ساتھ اس کی تعریف کرنا ہے، حمد کی ضد: ذم ہے، حمد اس اعتبار سے شکر سے عام ہے کہ شکر خاص طور پر صرف اس نعمت پر ہوتا ہے جو مشکور نے شاکر کو عطا کی ہو، جب کہ حمد، شاکر پر انعام کے مقابل میں بھی ہوتی ہے، اس کے بغیر بھی ہوتی ہے، اور بسا اوقات سرے سے کسی نعمت کے مقابلہ میں نہیں بلکہ کسی کے عمدہ اوصاف وفضائل سے آراستہ ہونے کے سبب ہوتی ہے، لہذا یہ نہیں کہا جائے گا: "**شکرنا الله علی حکمته و علمه**" (ہم نے اللہ کی حکمت وعلم پر اس کا شکریہ ادا کیا)، البتہ یہ کہا جائے گا: "**حمدنا الله علی ذلک**" (اس چیز پر ہم نے اللہ کی حمد کی)، جیسا کہ اپنے احسان وفضل وکرم پر وہ قابل ستائش وحمد ہے، اور شکر اس اعتبار سے حمد سے عام ہے کہ شکر زبان، دل اور اعضاء وجوارح سب سے ہوتا ہے، جب کہ حمد صرف زبان سے ہوتی ہے، لہذا اگر کسی نعمت پر زبان سے تعریف ہو تو اس میں حمد وشکر دونوں جمع ہوں گے، اور ذاتی اوصاف وغیرہ پر زبان سے تعریف ہو تو صرف حمد ہوگی، اور دل واعضاء وجوارح سے ہو تو صرف شکر ہوگا[۲]۔ حدیث میں ہے: "**الحمد رأس الشکر فمن لم یحمد الله لم یشکره**"[۱] (حمد، شکر کی اصل ہے، جس نے اللہ کی حمد نہیں کی اس نے اس کا شکریہ ادا نہیں کیا)۔

شکر کے احکام:

۴-شکر کی دو قسمیں ہیں: اللہ تعالی کا شکر، اللہ تعالی کے بندوں کا شکر۔

اول: اللہ تعالی کا شکر:

شرعی حکم:

۵- اللہ کی نعمت پر اس کا شکر ادا کرنا فی الجملہ شرعاً واجب ہے، لہذا بالکلیہ اس کو ترک کرنا ناجائز ہے، حلیمی نے اس کے لئے ان آیات سے استدلال کیا ہے جن میں حکم دیا گیا ہے، مثلاً فرمان باری ہے: "**فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوالِيْ وَلَا تَكْفُرُوْنِ**"[۲] (مجھے یاد کرتے رہو میں بھی تمہیں یاد کرتا رہوں گا اور میری شکرگذاری کرتے رہو اور میری ناشکری نہ کرو)۔ نیز فرمان باری ہے: "**فَاذْكُرُوا آلَآءَ اللّٰهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ**"[۳] (سو اللہ کی نعمتوں کو یاد کرو، تاکہ (ہر طرح) فلاح پاؤ)۔

پھر حلیمی نے کہا: ان دو آیات اور ان جیسی دوسری آیات سے ثابت ہوتا ہے کہ بندوں پر واجب ہے کہ وہ اپنے اوپر اللہ کی عظیم

---

(۱) لسان العرب، تفسیر الرازی ۱/ ۲۱۹۔

(۲) المجموع للنووی ۱/ ۷۴، تفسیر الرازی ۱/ ۲۱۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۱، مدارج

= السالکین ۲/ ۲۴۶، أسنی المطالب ۱/ ۳۔

(۱) حدیث: "الحمد رأس الشکر ......" کی روایت بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے کی ہے اور ان کے اور ان سے روایت کرنے والے کے درمیان انقطاع کی وجہ سے اس کو معلول کہا ہے، جیسا کہ المناوی کی فیض القدیر (۳/ ۴۱۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۵۲۔

(۳) سورۂ اعراف/ ۶۹۔

نعمتوں کے لئے اس کا شکر ادا کریں [۱]۔

پھر انہوں نے وجوب کے لئے اس فرمان باری سے بھی استدلال کیا ہے: ''ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ'' [۲] (پھر اس روز تم سے (ہر) نعمت کی پوچھ ہوگی)، اور یہ معلوم ہے کہ نعمت کے بارے میں سوال شکر ادا کرنے کے متعلق سوال کرنا ہے [۳]۔

اللہ کی نعمتوں پر اس کا شکر ادا کرنا عقل کی وجہ سے واجب ہے، پھر شریعت نے آ کر اس کو پختہ کر دیا، یا صرف شریعت کی رو سے واجب ہے؟ یہ بات مختلف فیہ ہے۔

پہلی رائے اکثر مشائخ احناف کی ہے، صدر الشریعہ نے صراحت کی ہے کہ یہی حنفیہ کا مذہب ہے، اور یہی معتزلہ کی بھی رائے ہے۔

اشاعرہ کی رائے ہے کہ شکر ادا کرنا محض عقل کے سبب واجب نہیں، اس لئے کہ آخرت کے امور ثواب وعقاب کے ثابت کرنے میں عقل کو کوئی دخل نہیں [۴]۔ مسئلہ کو ''اصولی ضمیمہ'' میں دیکھا جائے۔

امام رازی نے فرمان باری: ''إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَّ إِمَّا كَفُورًا'' [۵] (ہم ہی نے اس کو راستہ بتایا (پھر) یا تو وہ شکر گزار (ہوا) اور یا کافر (ہوگیا)) کی تفسیر میں کہا: ''شاکر'' سے مراد وہ ہے جو اپنے اوپر شکر کے وجوب کا اقرار واعتراف کرنے والا ہو، اور ''کفور'' سے مراد وہ ہے جو اس کا اقرار نہ کرے، یا تو اس لئے کہ وہ خالق کا منکر ہو، یا اس لئے کہ وہ اس کے شکر کے وجوب کا منکر ہو [۶]۔

(۱) المنہاج فی شعب الایمان ۲/ ۵۴۵ طبع دار الفکر بیروت ۱۳۹۹ھ۔
(۲) سورۂ تکاثر/ ۸۔
(۳) المنہاج ۲/ ۵۵۵۔
(۴) المستصفی للغزالی ۱/ ۶۱، شرح مسلم الثبوت ۱/ ۴۷ طبع بولاق ۱۳۲۲ھ۔
(۵) سورۂ انسان/ ۳۔
(۶) تفسیر الرازی ۳۰/ ۲۳۹۔

کثرت سے شکر کرنا مستحب ہے، شکر کے کچھ مستحب مواقع ہیں، مثلاً کھانے پینے اور لباس پر شکر ادا کرنا (دیکھئے: ''تحمید'')۔

شکر کی فضیلت:

۶- شریعت میں مختلف انداز سے شکر کی فضیلت ثابت کی گئی ہے جن میں چند درج ذیل ہیں:

الف- اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں شکر کرنے والوں کی تعریف کی، اور اپنی مخلوقات میں سے بعض خاص افراد کو شکر سے متصف فرمایا، جیسا کہ فرمان باری ہے: ''إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلّٰهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ شَاكِرًا لِأَنْعُمِهِ'' [۱] (بیشک ابراہیم بڑے مقتدا اللہ کے فرمانبردار (اور اس کی طرف) یک رخ رہنے والے تھے، اور وہ مشرکوں میں سے نہ تھے (اللہ) کی نعمتوں کے بڑے شکر گذار)۔ حضرت نوح علیہ السلام کے متعلق اللہ تعالی نے فرمایا: ''إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا'' [۲] (وہ بڑے شکر گزار بندہ تھے)۔

ب- اللہ تعالی نے اپنے انعامات کا مقصد شکر قرار دیا ہے، فرمان باری ہے: ''وَاللّٰهُ أَخْرَجَكُم مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ'' [۳] (اور اللہ ہی نے تم کو تمہاری ماؤں کے پیٹ سے نکالا اس حال میں کہ تم کچھ نہیں جانتے تھے اور تمہارے لئے سماعت اور بینائی اور دل پیدا کئے تا کہ تم شکر گزار بنو)۔ اور جانوروں کو ماتحت کر دینے کے بارے میں فرمایا: ''كَذٰلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ

(۱) سورۂ نحل/ ۱۲۰، ۱۲۱۔
(۲) سورۂ اسراء/ ۳۔
(۳) سورۂ نحل/ ۷۸۔

لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ"[(۱)] (ہم نے اسی طرح ان (جانوروں) کو تمہارے زیر حکم کردیا تا کہ تم شکرادا کرو)۔

ج- اللہ تعالی نے شکر گزاروں کو بہتر بدل عطا کرنے کا وعدہ فرمایا ہے:"وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِيْنَ"[(۲)] (اور عنقریب ہم شکر گزاروں کو بدلہ دے دیں گے)۔اور اللہ تعالی نے یہ واضح فرمایا دیا کہ اگرچہ وہ شکر گزاروں کو محبوب رکھتا ہے،لیکن ان کی شکر گزاری کا کوئی فائدہ اللہ تعالی کو نہیں ملتا، بلکہ اس کا فائدہ خود ان ہی کو پہنچتا ہے، فرمانِ باری ہے:"وَمَنْ يَّشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهٖ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ حَمِيْدٌ"[(۳)] (اور جو کوئی شکر کرتا ہے وہ اپنے ہی (نفع کے) لئے شکر کرتا ہے اور جو کوئی ناشکری کرے سو اللہ بے نیاز، قابل حمد ہے)۔

د- اللہ تعالی نے شکر کو مزید انعامات کا سبب بنایا ہے، فرمان باری ہے:"وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيْدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيْدٌ"[(۴)] (اور (وہ وقت یاد کرو) جب تمہارے پروردگار نے تمہیں اطلاع دے دی تھی کہ اگر شکر کرو گے تو تمہیں ضرور زیادہ دوں گا اور اگر تم ناشکری کرو گے تو بیشک میرا عذاب بڑا سخت ہے)۔

ھ- اللہ تعالی نے خود کو" شاکر" اور" شکور" فرمایا، بایں معنی کہ وہ تھوڑے عمل کو بھی قبول کرتا ہے، اور اس کے کرنے والے کی تعریف کرتا ہے، فرمان باری ہے:"وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللّٰهَ شَاكِرٌ عَلِيْمٌ"[(۵)] (اور جو کوئی خوشی سے کوئی امر خیر کرے سو اللہ تو بڑا قدرداں ہے بڑا علم رکھنے والا ہے)۔

نیز فرمایا:"وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهٗ فِيْهَا حُسْنًا إِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ شَكُوْرٌ"[(۱)] (اور جو کوئی نیکی کرے گا ہم اس کی نیکی میں اور خوبی زیادہ کردیں گے، بیشک اللہ بڑا بخشنے والا ہے بڑا قدرداں ہے)۔

و- کثرت سے شکر ادا کرنے والے کم ہیں، فرمان باری ہے: "اعْمَلُوْا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيْلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُوْرُ"[(۲)] (اے داؤد کے خاندان والو! تم شکریہ میں (نیک) کام کرو اور میرے بندوں میں کم ہی شکر گذار ہوتے ہیں)۔ابن القیم نے کہا: سارے عالم میں شکر کرنے والوں کے کم ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اللہ تعالی کے خاص بندے ہیں۔

ز- نیک بندوں کی دعاؤں میں مذکور ہے کہ اللہ تعالی کی نعمتوں کے سامنے آنے پر اللہ تعالی ان کو شکر ادا کرنے کی توفیق دے، مثلاً حضرت سلیمان علیہ السلام کی دعا ہے:"رَبِّ اَوْزِعْنِي اَنْ اَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي اَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلٰى وَالِدَيَّ"[(۳)] (اے میرے پروردگار مجھے اس پر مداومت دے کہ میں تیری نعمتوں کا شکر ادا کیا کروں جو تو نے مجھ پر اور میرے والدین پر کی ہیں)۔اور روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "رب اجعلنی لک شکارا"[(۴)] (پروردگار! مجھے اپنا بہت زیادہ شکر گزار بنا)۔اور جس کو آپ سے محبت تھی اس کو آپ نے حکم دیا کہ اللہ تعالی سے اس کا شکریہ ادا کرنے پر مدد مانگیں، چنانچہ فرمایا:"یامعاذ! واللہ إني لأحبک

(۱) سورۂ حج/۳۶۔
(۲) سورۂ آل عمران/۱۴۵۔
(۳) سورۂ لقمان/۱۲۔
(۴) سورۂ ابراہیم/۷۔
(۵) سورۂ بقرہ/۱۵۸۔

(۱) سورۂ شوری/۲۳۔
(۲) سورۂ سبا/۱۳۔
(۳) سورۂ نمل/۱۹۔
(۴) حدیث:"رب اجعلنی لک شکارا" کی روایت ترمذی (۵/۵۵۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

...... أوصيک يا معاذ، لاتدعن في دبر كل صلاة تقول: اللهم أعني على ذكرک وشكرک وحسن عبادتک"[1] (اے معاذ! بخدا! میں تم سے محبت کرتا ہوں...... اے معاذ! میں تمہیں حکم دیتا ہوں کہ تم کسی نماز کے بعد یہ پڑھنا نہ چھوڑو: خدایا! اپنے ذکر، اپنے شکر اور اپنی بہترین عبادت کرنے میں میری مدد فرما)۔

ح- اللہ تعالی نے شکر کو صبر کے ساتھ ذکر کیا ہے، فرمان باری ہے: "إِنَّ فِيْ ذٰلِکَ لَاٰيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُوْرٍ"[2] (بیشک ان میں (بڑی) نشانیاں ہیں ہر صابر شاکر کے لئے)۔ یہ قرآن میں چار جگہوں پر ہے، شکر نعمتوں کے ملنے پر یا مصیبتوں کے ٹلنے پر ہوتا ہے، اور صبر نعمتوں کے جانے پر یا مصیبت کے آنے پر ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ طاعت پر صبر کرنا بعینہ اس پر شکر ادا کرنا ہے[3]۔

حدیث میں آیا ہے: "الإيمان نصفان فنصف في الصبر و نصف في الشكر"[4] (ایمان کے دو اجزاء ہیں، آدھا صبر میں، آدھا شکر میں ہے)، یہ شعبی سے موقوفاً مروی ہے[5]۔

(۱) حدیث: "يا معاذ! والله إني لأحبک......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۸۱ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۳/ ۲۷۳-۲۷۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۲) سورۂ ابراہیم / ۵۔

(۳) مدارج السالکین ۲/ ۲۴۳۔

(۴) حدیث: "الإيمان نصفان، فنصف في الصبر ونصف في الشكر" کی روایت بیہقی نے "شعب الایمان" میں کی ہے، جیسا کہ الجامع الصغیر للسیوطی (۳/ ۱۸۸ بشرح الفیض طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے، اور مناوی نے کہا: اس میں یزید رقاشی ہیں، اور ذہبی وغیرہ نے کہا کہ وہ متروک ہیں۔

(۵) تفسیر القرطبی میں سورہ ابراہیم / ۵ کی تفسیر۔

جس پر شکر ہوتا ہے:

اس کی تین قسمیں ہیں:

۷- اول: اللہ تعالی کا اس کی ان نعمتوں پر شکر جو اس نے شکر کرنے والے کو دی ہیں، اور بندہ بہر حال اللہ تعالی کی نعمتوں میں ہی رہتا ہے، اللہ تعالی نے اس کی طرف یوں اشارہ فرمایا: "وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ"[1] (اور تمہارے پاس جو بھی کوئی نعمت ہے وہ اللہ ہی کی طرف سے ہے)۔ بہت سی قرآنی آیات میں ان نعمتوں کو بالتفصیل شمار کیا گیا ہے، ان میں لطف وکرم کے پہلوؤں اور ان سے عبرت حاصل کرنے کی طرف توجہ دلائی گئی ہے، اور یہ بیان کیا گیا ہے کہ اللہ تعالی نے ان کو انسان کی آزمائش کے لئے رکھا ہے کہ آیا وہ شکر گزار ہوتا ہے یا ناشکری کرتا ہے۔

مثلاً: زمین کو بچھونا بنانے، آسمان کو چھت بنانے، سورج کو چمک دار اور چاند کو چاندنا بنانے، زمین میں خوراکیں مقرر کرنے، آسمان سے پینے کے لئے پانی نازل کرنے، اس میں پودے اگانے، اور انسان کے جسم کی بہتری کے لئے دوسری چیزیں اگانے، چوپایوں کو پیدا کرنے اور ان میں لوگوں کے لئے مختلف نفع کی چیزیں بنانے کی نعمتیں ہیں مثلاً: ان کے گوشت، دودھ، اون، پشم، بال، ان کی سواری، ان سے زیب وزینت اختیار کرنا۔

نیز انسان کو بہترین انداز پر پیدا کرنے، کان، آنکھ اور دل بنانے تاکہ یہ ادراک وعلم کا ذریعہ ہوں، اور انسان کو بات کرنا سکھانے کی نعمت۔

نیز رسولوں کو بھیجنے، کتابوں کو نازل کرنے اور ایمانی راستے بتانے کی نعمت، یہ سب عام نعمتیں ہیں، ایسا نہیں کہ صرف مسلمان کو

(۱) سورۂ نحل / ۵۳۔

ملیں، کا فر محروم ہوں [۱]۔

کچھ خصوصی نعمتیں ہیں جن میں سب سے بڑی نعمت: ایمان کی توفیق اور راہ حق کی ہدایت اور نیک عمل کو آسان کرنا ہے، اس لئے کہ یہ آخرت میں عذاب سے چھٹکارا پانے اور وہاں اس کی نعمتوں کے حصول کا سبب ہے۔

حلیمی نے کہا: ان نعمتوں میں شکر کی سب سے زیادہ مستحق نعمت، ایمان، ہدایت کی رہنمائی اور اس کے قبول کرنے کی توفیق دینے کی نعمت ہے، اس لئے کہ یہ ایسا مقصود ہے جو دوسرے کے تابع نہیں، اس کے سوا ہر مقصود اس کے تابع ہے، اس کے لئے سہولت پیدا کرنا بڑی نعمت ہے جس کا تقاضا ہے کہ گناہوں سے گریز کرکے اور ایمان کے ساتھ اس کے حقوق کی ادائیگی کے ذریعہ اس کا شکر ادا کیا جائے۔ اس لئے کہ اللہ پر ایمان، بندہ اور خدا کے درمیان عہد ہے اور ہر عہد کو پورا کرنا ضروری ہے، اور ایمان کے بعد ہر عبادت اللہ کی نعمت کا شکر ہے، اور ان میں سے ہر چیز کے لئے آسانی پیدا کرنا ایسی نعمت ہے جس کا شکر یہ دل اور زبان سے کرنا ضروری ہے [۲]۔

۸ - قسم دوم: مصیبتوں کے ٹلنے پر شکر ادا کرنا، خواہ اس کی ذات سے ٹلیں یا اس کی اولاد وغیرہ سے یا عام مسلمانوں سے، مثلاً: مرض کا جانا، طاعون کا رکنا، یا دشمن کا واپس جانا، اور اسی طرح کی وہ چیزیں جن کے ضرر کا اندیشہ لاحق ہوتا ہے، جیسے ڈوبنا یا جلنا، اور اسی معنی میں جنتیوں کا یہ مقولہ ہے: "**أَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ أَذْهَبَ عَنَّا الْحُزْنَ ط إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُوْرٌ شَكُوْرٌ**" [۳] (اور یہ لوگ کہیں گے کہ اللہ کا شکر ہے جس نے ہم سے غم دور کیا، بیشک ہمارا پروردگار بڑا مغفرت والا ہے بڑا قدرداں ہے)۔

امام نووی نے اس کے لئے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "**أن النبي ﷺ ليلة أسري به أتي بقدحين من خمر و لبن فنظر إليهما، فأخذ اللبن، فقال له جبريل: الحمد لله الذي هداک للفطرة ، لو أخذت الخمر لغوت أمتک**" [۱] (اسراء کی رات نبی کریم ﷺ کے سامنے دو پیالے پیش کئے گئے ایک میں شراب تھی، اور دوسرے میں دودھ، آپ نے دونوں کو دیکھا اور دودھ کا پیالہ لے لیا، حضرت جبرئیل علیہ السلام نے کہا: اللہ کا شکر ہے جس نے آپ کو فطرت کی ہدایت کی، اگر آپ شراب کو لیتے تو آپ کی امت گمراہ ہوجاتی)۔

اگر عافیت مند شخص کسی کو عقلی یا جسمانی مصیبت میں مبتلا دیکھے تو عافیت پر اللہ کا شکر ادا کرنا مسنون ہے [۲]۔ اس لئے کہ روایت میں ہے: "**أن النبي ﷺ سجد لرؤية زَمِن**" [۳] (رسول اللہ ﷺ نے ایک اپاہج کو دیکھا تو سجدہ میں چلے گئے)۔

روایت میں ہے کہ عافیت مند یہ دعا پڑھے: "**الحمد لله الذي عافاني مما ابتلاک به**" [۴] (شکر ہے اس اللہ کا جس نے مجھے اس مصیبت سے عافیت بخشی جس میں اس نے تمھیں مبتلا کیا ہے)۔

---

(۱) حلیمی اور غزالی دونوں نے نعمتوں کے بیان، ان کی اصناف اور پہلوؤں کو شمار کرنے کے لئے ایک فصل شکر کے احکام کی وضاحت کے لئے مقدمہ کے طور پر قائم کی ہے، دیکھئے: المنہاج ۲/ ۵۱۹، ۵۴۴، الإحیاء ۴/ ۹۶، ۱۱۹۔

(۲) المنہاج فی شعب الایمان ۲/ ۵۵۴۔

(۳) سورۂ فاطر/ ۳۴۔

---

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ ليلة أسرى به أتى بقدحين من خمر ولبن" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۳۹۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۹۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۹۹، أسنی المطالب ۱/ ۱۹۹، مطالب اولی النہی ۱/ ۵۹۰، الاذکار للنووی/ ۱۰۴۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ سجد لرؤية زمن" کی روایت بیہقی (۲/ ۳۷۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور ارسال کی وجہ سے اسے معلول کہا ہے۔

(۴) حدیث: "الحمد الله الذى عافانى مما ابتلاک به" کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۹/ ۳۹۱-۳۹۲ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

سوم:

ابتلاء، مصائب اور آلام کے وقت شکر:

۹- یہ شکر مشروع ہے، اس لئے کہ حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "إذا مات ولد العبد قال الله لملائكته: قبضتم ولد عبدي؟ فيقولون: نعم، فيقول: قبضتم ثمرة فؤاده؟ فيقولون: نعم، فيقول: ماذا قال عبدي؟ فيقولون: حمدک و استرجع، فيقول الله: ابنوا لعبدي بيتا في الجنة، وسموه بيت الحمد"[۱] (جب بندہ کی اولاد مرجاتی ہے تو اللہ تعالی فرشتوں سے فرماتے ہیں: تم نے میرے بندے کی اولاد کی روح قبض کرلی؟ وہ کہتے ہیں: ہاں، اللہ تعالی فرماتے ہیں: تم نے اس کے جگر گوشے کی روح قبض کرلی؟ وہ کہتے ہیں: جی ہاں، اللہ تعالی فرماتے ہیں: میرے بندے نے کیا کہا؟ وہ کہتے ہیں، اس نے تیری حمد بیان کی، اور "إنا لله و إنا إليه راجعون" پڑھا، اللہ تعالی فرماتے ہیں: میرے بندہ کے لئے جنت میں ایک گھر بنادو، اور اس کا نام "بیت الحمد" رکھ دو)۔

ان پر شکر کی وجہ یہ ہے کہ ان میں گناہوں کی معافی، درجات کی بلندی اور ان پر صبر کرنے میں اجر وثواب ہے۔

ابن القیم اس کی توجیہ میں کہتے ہیں: شکر اس غصہ کو دبانے کے لئے ہوگا جو اس کو آیا ہے، اور شکایت کی پردہ پوشی کے لئے، ادب کی رعایت کے لئے، اور علم کی راہ پر چلنے کے لئے ہوگا، اس لئے کہ وہ اللہ کا ایسا شکر ادا کررہا ہے جو اللہ کے فیصلہ سے راضی شخص ادا کرتا ہے[۲]۔

اسی وجہ سے حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مسنون ہے کہ جب مریض سے اس کی حالت پوچھی جائے اور ڈاکٹر کو شکایت بتانا چاہے تو پہلے الحمد للہ کہہ لے، انہوں نے کہا: اس لئے کہ حضرت ابن مسعود کی مرفوع روایت ہے: "إذا كان الشكر قبل الشكوى فليس بشاک"[۱] (اگر شکایت سے پہلے شکر ہو تو یہ شکایت کرنے والا نہ ہوگا)۔ بہوتی نے کہا: امام احمد پہلے صرف الحمد للہ کہتے تھے، لیکن جب طبیب سنت عبد الرحمٰن ان کے پاس آئے اور ان سے بشر بن حارث کے واسطے سے حدیث بیان کی تو جب ان سے پوچھتے تو کہتے: الحمد للہ مجھے یہ شکایت ہے[۲]۔

جن چیزوں سے اللہ تعالی کا شکر ادا ہوگا:

۱۰- نعمت پر اللہ کا شکر چند امور کے ذریعہ ادا ہوتا ہے:

اول: نعمت کو جاننا یعنی یہ جانے کہ یہ نعمت ہے، اس کی قدر جانے، اس کے نعمت ہونے کی وجہ جانے، ذہن میں اس کا استحضار رکھے، اس کو نمایاں رکھے، کیوں کہ بہت سے لوگ ایسے ہیں جن کے ساتھ تم حسن سلوک کرتے ہو، اور ان کو اس کا علم بھی نہیں ہوتا، حضور ﷺ نے نعمت کی قدر جاننے پر اس فرمان میں تنبیہ کی ہے: "انظروا إلى من هو أسفل منكم ولا تنظروا إلى من هو فوقكم فهو أجدر أن لاتزدروا نعمة الله عليكم"[۳] (اپنے سے نیچے والے کو دیکھو، اپنے سے اوپر والے کو مت دیکھو، اگر ایسا کروگے تو تم پر اللہ کی جو نعمت ہے اس کو حقیر نہ سمجھوگے)۔

دوم: یہ جاننا کہ نعمت اللہ کی طرف سے ہے، لہذا جو شخص اللہ کا

---

(۱) حدیث: "إذا مات ولد العبد......" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۳۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۲) مدارج السالکین ۲/ ۲۵۴، احیاء علوم الدین ۴/ ۱۲۵-۱۲۹۔

(۱) حدیث: "إذا كان الشكر قبل الشكوى فليس بشاک" کو قاضی ابن ابی یعلی نے طبقات الحنابلہ (۱/ ۱۵۱-۱۵۲ طبع مطبعۃ الاعتدال، دمشق) میں بشر بن حارث کے طریق سے ذکر کیا ہے، جنھوں نے اس کو اپنی سند سے لکھا ہے۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۷۹۔

(۳) حدیث: "انظروا إلى من هو أسفل منكم ......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۲۷۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے۔

اقرار نہ کرے یا اللہ تعالی کی طرف سے نعمتوں کے ہونے کا اقرار نہ کرے تو وہ اللہ کا شکر ادا کرے گا، اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا، اور جب اس کو معلوم ہو کہ یہ نعمتیں اللہ تعالی کی طرف سے ہیں تو ان کی وجہ سے وہ اللہ سے محبت کرے گا۔

سوم: فقر اور ضرورتمندی کے اظہار کے ذریعہ نعمت کو قبول کرنا اور یہ جاننا کہ بندے کو نعمتیں کسی استحقاق کے سبب یا قیمت خرچ کرنے کے سبب نہیں، بلکہ محض اللہ تعالی کے فضل وکرم سے ملی ہیں۔

چہارم: نعمت عطا کرنے والے کی تعریف کرنا، نعمتوں کو نہ چھپانا، اس لئے کہ نعمتوں کو چھپانا، ناشکری ہے، اور تعریف یا تو عمومی ہوگی، مثلاً: اللہ تعالی کو سخی، کریم، حسن سلوک واحسان کرنے والا بتانا، یا خصوصی ہوگی یعنی اس نعمت کو ذکر کرکے، اس کے فضل کو نعمت دینے والے کی طرف منسوب کرنا اور اس پر اس کی حمد کرنا، فرمان باری ہے: "وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ"[1] (اور اپنے پروردگار کی نعمتوں کا تذکرہ بھی کرتے رہا کیجئے)۔ اور فرمان نبوی ہے: "التحدث بنعمة الله شكر وتركها كفر"[2] (اللہ کی نعمت کو بیان کرنا شکر گزاری ہے اور اس کو بیان نہ کرنا ناشکری ہے)۔

پنجم: نعمت دینے والے کی ناپسندیدہ چیزوں میں ان نعمتوں کا استعمال نہ کرنا اور ان میں اس کی مرضیات پر عمل کرنا[3]۔

ششم: نعمت کے شکر میں طاعات بجالانا، جیسا کہ یہ فرمان باری اشارہ کرتا ہے: "يٰأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّكُمُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ وَالَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ ، الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ

(۱) سورۂ ضحیٰ/۱۱۔

(۲) حدیث: "التحدث بنعمة الله شكر......" کی روایت احمد (۴/ ۲۷۸ طبع المیمنیہ) نے نعمان بن بشیر سے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۳) مدارج السالکین ۲/ ۲۴۴، ۲۴۷، ۲۵۸، المنہاج فی شعب الإیمان ۲/ ۵۴۵-۵۴۶، إحیاء علوم الدین ۴/ ۹۷ شائع کردہ مصطفی الحلبی ۱۳۵۸ھ۔

الْأَرْضَ فِرَاشًا وَّالسَّمَآءَ بِنَآءً......"[1] (اے انسانو! عبادت (اختیار) کرو اپنے پروردگار کی جس نے تمہیں پیدا کیا اور تم سے قبل والوں کو (بھی)، عجب نہیں کہ تم پرہیزگار بن جاؤ، (وہ) وہی (پروردگار) ہے جس نے تمہارے لئے زمین کو ایک فرش اور آسمان کو ایک چھت بنادیا)۔ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کھڑے رہے یہاں تک کہ آپ کے دونوں پاؤں پھٹ گئے، عرض کیا گیا: اے اللہ کے رسول! آپ اتنی مشقت کیوں اٹھاتے ہیں، آپ کے گناہ تو بخش دیئے گئے ہیں؟! آپ نے فرمایا: "أفلا أكون عبداً شكوراً"[2] (کیا میں اللہ کا شکر گزار بندہ نہ بنوں)۔

۱۱- نعمت کے شکر کی ضد "کفر" ہے، یہ دین سے نکالنے والے کفر سے الگ ہے، علماء اس کو "کفران نعمت" کہتے ہیں۔

کفران نعمت کی صورتوں میں سے یہ ہے کہ انسان نعمت کو نہ جانے، یا کماحقہ اس کی قدر دانی نہ کرے۔

نیز اس بات کا منکر ہو کہ نعمت اللہ تعالی کی طرف سے ہے، یا اس کو غیر منعم سے منسوب کرے، جیسا کہ مشرکین کرتے ہیں، کیوں کہ وہ اللہ تعالی کی عطا کردہ نعمتوں پر اپنے بتوں اور معبودوں کا شکر ادا کرتے ہیں، جیسا کہ حدیث قدسی میں ہے: "من قال: مطرنا بنوء كذا فذلك كافر بي مؤمن بالكوكب"[3] (جو کہے: فلاں نچھتر کی وجہ سے ہم پر بارش ہوئی ہے، وہ میرا کفر کرنے والا ستاروں پر ایمان لانے والا ہے)۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۱-۲۲۔

(۲) حدیث: "أفلا أكون عبداً شكوراً" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۱۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث قدسی: "من قال مطرنا بنوء كذا......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۲۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۸۴ طبع الحلبی) نے حضرت زید بن خالد الجہنی سے کی ہے۔

نیز یہ عقیدہ رکھنا کہ اس نے جو کچھ نعمتیں حاصل کی ہیں، اپنی طاقت وقوت سے حاصل کی ہیں۔ جیسا کہ قارون نے کہا تھا: "إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلٰى عِلْمٍ عِندِیْ" [۱] (مجھ کو تو یہ سب میری ہنر مندی سے ملا ہے)۔

نیز یہ عقیدہ رکھنا کہ اس کو جو نعمتیں ملی ہیں وہ اللہ کے فضل وکرم سے نہیں بلکہ اللہ تعالی پر اس کا حق تھا۔

نیز ان نعمتوں پر منعم (نعمت دینے والے) کی تعریف نہ کرنا، اور ان نعمتوں کو بیان نہ کرنا، اسی طرح ان کو اس انداز سے چھپانا کہ لوگ ان کو نہ دیکھ سکیں، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده" [۲] (اللہ تعالی کو پسند ہے کہ اس کے بندہ پر اس کی نعمت کا اثر ظاہر ہو)۔

حلیمی نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ اس میں اپنے لئے احتیاط نہ ہو۔

نیز ان نعمتوں کے ذریعہ اللہ کے بندوں پر بڑائی دکھانا، تکبر کرنا، فخر ومباہات اور ظلم وزیادتی کرنا۔

نیز ان کو اللہ کی نافرمانی میں استعمال کرنا، اس میں واجب شرعی حقوق کو ادا نہ کرنا [۳]۔

نئی نئی نعمتیں ملنے پر شکر ادا کرنا:

۱۲ - نئی نئی نعمتیں ملنے پر زبان سے حمد وثنا کے ذریعہ بار بار شکر ادا کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**إن الله ليرضى عن العبد أن يأكل الأكلة فيحمده عليها، أو يشرب الشربة فيحمده عليها**" [۱] (اللہ تعالی بندہ سے خوش ہوتا ہے کہ جب وہ لقمہ کھائے تو شکر ادا کرے یا گھونٹ پیئے تو شکر ادا کرے)۔

نیز حدیث میں ہے: "**الطاعم الشاكر بمنزلة الصائم الصابر**" [۲] (کھا کر شکر ادا کرنے والا صبر کرنے والے روزہ دار کے برابر ہے)۔

حدیث میں ہے کہ متعین الفاظ کے ساتھ ذکر کرنا مستحب ہے جن میں کسی متعین نعمت کے ملنے پر شکر ادا کرنے کا ذکر ہے، اس کو جاننے کے لئے اصطلاح "تحمید" اور "ذکر" دیکھی جائے۔

نعمتوں پر شکر اللہ کی کسی عبادت کے ذریعہ بھی ہوتا ہے، بعض شافعیہ نے لکھا ہے کہ شکر یہ بھی ہے کہ سجدۂ شکر کے ساتھ یا اس کے بغیر دو رکعت نماز پڑھے یا صدقہ کرے [۳]۔

قلیوبی نے کہا: شکر کی نیت سے نماز پڑھ کر اللہ کا تقرب حاصل کرنا جائز نہیں [۴]۔

شکر یہ بھی ہے کہ کوئی جانور ذبح کرے یا کوئی دعوت کرے، فقہاء نے ان دعوتوں کا ذکر کیا ہے جو کوئی نئی نعمت ملنے پر کی جاتی ہیں، مثلاً: "وکیرہ" جو نئے مکان کی تعمیر کے موقع پر کی جاتی ہے، "نقیعہ" جو کھانا سفر سے واپس آنے والے کے لئے تیار کیا جاتا ہے، اور

---

(۱) سورۂ قصص/ ۷۸۔

(۲) حدیث: "إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده" کی روایت ترمذی (۵/ ۱۲۴ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۳) المنہاج فی شعب الایمان ۲/ ۵۴۶-۵۴۷، إحیاء علوم الدین ۴/ ۸۷، ۱۲۰۔

(۱) حدیث: "إن الله ليرضى عن العبد أن يأكل الأكلة......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۹۵ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الطاعم الشاكر بمنزلة الصائم الصابر" کی روایت ترمذی (۴/ ۶۵۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۲/ ۹۸، أسنی المطالب ۱/ ۱۹۹، ۲۷، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۲۵۔

(۴) حاشیۃ شرح المنہاج ۱/ ۲۰۹۔

''حذاق''، جو دعوت بچہ کے ختم قرآن کے موقع پر کی جاتی ہے۔

حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ یہ دعوتیں مستحب ہیں، ابن قدامہ نے کہا: ان دعوتوں (یعنی دعوت ولیمہ اور دعوت عقیقہ کے علاوہ) کے لئے کوئی خصوصی فضیلت نہیں، البتہ یہ کسی نئے سبب کے بغیر دعوت کے درجہ میں ہیں، لہذا اگر اس دعوت کرنے والے کا مقصد اپنے اوپر اللہ تعالی کی نعمت کا شکر ادا کرنا، اور اپنے دوستوں کو کھلانا ہو اور کھانا کھلائے، تو اس کو انشاء اللہ اس کا اجر ملے گا[۱]۔ دیکھئے: اصطلاح ''دعوۃ''۔

اگر کوئی انسان نذر مانے کہ نئی نعمت کے ملنے اور مصیبت کے ٹلنے پر اللہ کے تقرب کا کوئی کام کرے گا تو یہ طاعت کی نذر ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ اس کو پورا کرنا واجب ہے؟ دیکھئے: اصطلاح ''نذر''[۲]۔

مسنون یہ ہے کہ اگر انسان کو غیر متوقع طور پر کوئی نعمت مل جائے یا کوئی مصیبت ٹل جائے تو اللہ تعالی کے سامنے سجدہ ریز ہو، یہ جمہور کا قول ہے، اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل: اصطلاح ''سجود الشکر'' میں دیکھی جائے۔

دوم: حسن سلوک پر بندوں کا شکر ادا کرنا:

۱۳ - منعم کا شکر ادا کرنا ایک امر مستحسن ہے، اس میں عقلاء کا کوئی اختلاف نہیں، جس کو بھی کوئی نعمت ملے خواہ وہ معمولی ہو، چاہئے کہ اس نعمت کے عطا کرنے والے کا شکر ادا کرے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: **''من لم یشکر القلیل لم یشکر الکثیر و من لم یشکر الناس لم یشکر اللّٰہ''**[۱] (جو تھوڑے کا شکر ادا نہیں کرتا وہ زیادہ کا بھی نہیں کرتا، جو لوگوں کا شکر ادا نہ کرے وہ اللہ کا بھی شکر ادا نہیں کرتا)۔ نیز فرمان نبوی ہے: **''إن أشکر الناس للّٰہ أشکرھم للناس''**[۲] (لوگوں میں اللہ کا سب سے زیادہ شکر گذار وہ شخص ہے جو لوگوں کا سب سے زیادہ شکر گزار ہوتا ہے)۔

جب اللہ تعالی محسنین کا قدرداں ہے، حالانکہ وہ ان سے بے نیاز ہے تو بندہ کو اپنے محسن کا بدرجہ اولی شکر ادا کرنا چاہئے، اللہ تعالی نے والدین کا شکر ادا کرنے کا حکم دیا ہے، اور اس کو اپنا شکر ادا کرنے کے ساتھ ذکر کیا، کیوں کہ دونوں بڑی فضیلت رکھتے ہیں، فرمان باری ہے: **أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ**''[۳] (تو میری اور اپنے ماں باپ کی شکر گذاری کیا کرو)۔ عمل کے ذریعہ شکر ادا کرنا ہی اصل ہے یعنی حسن سلوک کے بدلہ میں حسن سلوک کرے، فرمان نبوی ہے: **''من أولي نعمة فلیشکرھا، فإن لم یقدر فلیظھر ثناء حسنا''**[۴] (جس کو کوئی نعمت ملے اس کا شکر ادا کرے، اور اگر اس کی قدرت نہ ہو تو اچھی تعریف کرے)۔

---

(۱) المغنی ۷/۱۱، ۱۲، شرح المنہاج بہامش حاشیۃ القلیوبی ۳/۲۹۵۔

(۲) دیکھئے: الجمل علی شرح المنہج ۵/۳۲۵، المغنی ۹/۲۔

---

(۱) حدیث: ''من لم یشکر القلیل لم یشکر الکثیر'' کی روایت احمد (۴/۲۷۸ طبع المیمنیہ) نے حضرت نعمان بن بشیر سے کی ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۲) حدیث: ''إن أشکر الناس للّٰہ أشکرھم للناس'' کی روایت احمد (۵/۲۱۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت اشعث بن قیس سے کی ہے، اور اس کی اسناد میں جہالت ہے، البتہ اس کے چند شواہد ہیں جن سے حدیث کو تقویت ملتی ہے۔

(۳) سورۂ لقمان/۱۴۔

(۴) حدیث: ''من أولی نعمة فلیشکرھا......'' ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے: ''من أعطی عطاء فوجد فلیجز به، ومن لم یجد فلیثن، فإن من أثنی فقد شکر و من کتم فقد کفر'' اس کی روایت ترمذی (۴/۳۷۹ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

حلیمی نے کہا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث میں مذکورہ شکر سے مراد عمل کے ذریعہ شکر ادا کرنا ہے، اور اگر ایسا نہ ہوتا تو آپ ﷺ یہ نہ فرماتے: "فإن لم يقدر فليظهر ثناءً حسنا"، لہذا اگر نعمت عمل ہو تو شکر، احسان کے بدلہ احسان کرنا ہوگا، اور اگر ایسا کرنا آسان نہ ہو تو ذکر خیر تعریف اور خوشی کا اظہار اس کے قائم مقام ہوجائے گا(۱)۔

حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: "إن ناسا من المهاجرين قالوا : يا رسول الله، ما رأينا قوما أحسن مواساة في قليل و لا أحسن بذلا من كثير منهم، لقد كفونا المؤنة و أشركونا في المهنة، لقد خشينا أن يذهبوا بالأجر كله، فقال: أما ما دعوتهم و أثنيتم عليهم مكافأة أو شبه المكافأة"(۲) (کچھ مہاجرین نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم نے ان (انصار) کے مقابلہ میں کسی کو تھوڑی دولت میں اس قدر اچھی ہمدردی کرنے والا اور زیادہ دولت ملنے پر اس قدر کثرت سے خرچ کرنے والا نہیں دیکھا، انہوں نے ہمیں محنت و مشقت سے بچالیا، ہمیں اپنے کاروبار میں شریک کیا ہے، ہمیں اندیشہ ہے کہ سارا اجر یہی لے لیں گے، آپ نے فرمایا: دیکھو! تم ان کے لئے جو دعا کرتے ہو یا ان کا ذکر خیر کرتے ہو وہ بدلہ ہے یا بدلہ کی طرح ہے)۔

حدیث میں ہے: "من صنع إليه معروف فقال لفاعله: جزاك الله خيرا فقد أبلغ في الثناء"(۳) (جس کے ساتھ

(۱) المنہاج فی شعب الإیمان ۲/۵۵۶۔

(۲) حدیث انس: "أن ناسا من المهاجرين ......" کی روایت بیہقی نے شعب الإیمان (۶/ ۵۱۳ طبع دار الکتب العلمیہ) میں کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "من صنع إليه معروف......" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۸۰ طبع الحلبی) نے حضرت انس سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

کوئی حسن سلوک کیا جائے، اور وہ حسن سلوک کرنے والے سے کہے: اللہ تمہیں بہتر بدلہ دے، تو اس نے بلیغ تعریف کی)۔

نیز اسی طرح ایک دوسری حدیث میں ہے: "من صنع إليكم معروفا فكافئوه، فإن لم تجدوا ما تكافئونه فادعوا له حتى تروا أنكم قد كافأتموه"(۱) (جو تمہارے ساتھ کوئی حسن سلوک کرے اس کو اس کا بدلہ دو، اور اگر تم اس کو بدلہ نہ دے سکو تو تم اس کو اس قدر دعائیں دو کہ تم سمجھ لو کہ بدلہ ہوگیا)۔ ایک روایت میں ہے: "من أعطي عطاء فوجد فليجز به، ومن لم يجد فليثن فإن من أثنى فقد شكر، ومن كتم فقد كفر"(۲) (جس کو کوئی عطیہ ملے اور اس کے پاس گنجائش ہو تو اس کا بدلہ دے اور گنجائش نہ ہو تو اس کی تعریف کرے، اس لئے کہ جو تعریف کرے گا وہ شکر گزار ہوگا اور جو اس کو چھپائے گا وہ کفران نعمت کرے گا)۔

جس پر انعام کیا جائے اس سے شکر کا مطالبہ کرنا:

۱۴ - ہر چند کہ حسن سلوک پر شکر ادا کرنا مستحب ہے تاہم محسن کا اس پر شکر کا مطالبہ کرنا خلاف اولی ہے، خصوصاً اگر ایسا احسان ہو جو اللہ تعالی کے لئے کیا جاتا ہے، اسی وجہ سے جو لوگ کمزوروں کے ساتھ حسن سلوک ان کی طرف سے کسی شکر یا بدلہ کا انتظار کئے بغیر کرتے ہیں، اللہ تعالی نے ان کی تعریف فرمائی ہے، فرمان باری ہے: "وَيُطْعِمُوْنَ

(۱) حدیث: "من صنع إليكم معروفا فكافئوه......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۳۱۰ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۲۱۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبد اللہ بن عمر سے کی ہے۔ حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث: "من أعطى عطاء فوجد فليجز به" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۷۹ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

الطَّعَامَ عَلٰی حُبِّهٖ مِسْکِیْنًا وَّیَتِیْمًا وَّأَسِیْرًا، إِنَّمَا نُطْعِمُکُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ لاَ نُرِیْدُ مِنْکُمْ جَزَاءً وَّلَاشُکُوْرًا"[۱] (اور کھانا کھلاتے رہتے ہیں مسکینوں اور یتیموں اور غریبوں کو اللہ کی محبت سے، ہم تو تم کو بس اللہ ہی کی خوشنودی کے لئے کھانا کھلاتے ہیں، اور نہ تم سے (اس کا) عوض چاہیں اور نہ شکریہ)، مجاہد اور سعید بن جبیر نے کہا: خدا کی قسم! انہوں نے یہ بات اپنی زبان سے نہیں کہی، بلکہ اللہ تعالی نے ان کے دل کی بات جان لی، اور ان کی تعریف فرمائی، تاکہ دوسرے کو اس کی رغبت ہو[۲]۔ اور اگر کسی کو پسند ہو کہ اس کے حسن سلوک پر اس کی تعریف کی جائے تو حرام نہیں۔

مروی ہے کہ حضرت زید بن ثابت نے مروان بن حکم کے پاس حضرت ابوسعید خدری کے حق میں گواہی دی، اور جب وہ دونوں حضرات وہاں سے نکلے تو زید بن ثابت نے کہا: میں نے حق کی گواہی دی، کیا آپ اس پر میری تعریف نہ کریں گے؟[۳]۔

رازی نے کہا: دوسرے پر احسان صرف اللہ تعالی کے لئے ہوگا یا غیر اللہ کے لئے یا عوض لینے کے لئے یا حمد وثنا کی خواہش میں ہوگا، اور بسا اوقات اللہ تعالی کے لئے اور دوسرے کے لئے بھی ہوتا ہے۔

پہلی قسم اللہ تعالی کے یہاں مقبول ہے اور آخری شرک ہے[۴]۔

یہ وہ شرک نہیں جو دین سے خارج کردے بلکہ ارادہ وقصد میں شرک ہے، جو اس عمل کو رائیگاں کردیتا ہے جس میں یہ شرک پایا جائے، دوسرے اعمال کو نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی صرف اسی عمل کو قبول کرتا ہے جو خالص اس کے لئے کیا جائے، اور اگر معاوضہ یا تعریف کی خاطر کام کرے تو اس کو اس کی مطلوبہ چیز ملے گی، لیکن یہ حرام نہیں، الا یہ کہ وہ اس بات کا اظہار کرے کہ وہ عمل اللہ کے لئے کرتا ہے، اور دل میں اس کے خلاف ہو، کیوں کہ یہ ریاء ہوگی۔

اگر کوئی یہ پسند کرے کہ بھلائی کئے بغیر اس کا شکر ادا کیا جائے تو یہ حرام نہیں ہے، برخلاف اس کے جو اس فرمان باری سے معلوم ہوتا ہے: "لَاتَحْسَبَنَّ الَّذِیْنَ یَفْرَحُوْنَ بِمَا أَتَوْا وَ یُحِبُّوْنَ أَنْ یُّحْمَدُوْا بِمَا لَمْ یَفْعَلُوْا فَلاَ تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِیْمٌ"[۱] (جو لوگ اپنے کرتوتوں پر خوش ہوتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ جو کام نہیں کئے ہیں ان پر بھی ان کی مدح کی جائے سو ایسے لوگوں کے لئے ہرگز نہ خیال کرو کہ وہ عذاب سے حفاظت میں رہیں گے، ان کے لئے دردناک عذاب ہے)۔ کیونکہ یہ آیت منافقوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے[۲]۔

(۱) سورۂ انسان/۸،۹۔
(۲) تفسیر ابن کثیر ۴/۴۵۵، القرطبی ۱۹/۱۳۰۔
(۳) تفسیر ابن کثیر ۱/۴۳۷۔
(۴) تفسیر الرازی ۳۰/۲۴۶۔

(۱) سورۂ آل عمران/۱۸۸۔
(۲) تفسیر ابن کثیر ۱/۴۳۷۔

شک

تعریف:

۱- ''شک'' لغت میں: یقین کی ضد ہے، اس کی جمع ''شکوک'' ہے، کہا جاتا ہے: ''شک في الأمر وتشکک'' کسی معاملہ میں دو چیزوں کے درمیان تردد و اشتباہ ہونا، خواہ دونوں پہلو برابر ہوں یا ایک دوسرے پر راجح ہو[۱]۔

فرمان باری ہے: ''فَإِنْ كُنْتَ فِيْ شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ''[۲] (پھر اگر (بالفرض) آپ کو شک ہو ان (مضامین) کے باب میں جو ہم نے آپ پر نازل کئے ہیں) یعنی یقین نہ ہو، جس کے تحت دونوں پہلوؤں کے برابر ہونے کی حالت اور کسی ایک کے رجحان کی حالت دونوں داخل ہیں[۳]۔ حدیث شریف میں ہے: ''نحن أحق بالشک من إبراهيم''[۴] (ہم لوگ ابراہیم سے زیادہ شک کے حقدار ہیں)۔ اس کی مناسبت یہ بتائی گئی ہے کہ اس کا تعلق اس فرمان باری کے نزول کے وقت سے ہے: ''وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِیْ كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتٰى قَالَ: أَوَ لَمْ تُؤْمِنْ

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''شک''، الکلیات ۳/ ۶۲، وزارۃ الثقافہ دمشق ۱۹۸۲ء، نجعۃ الرائد ۲/ ۱۹۳، منشورات المکتبۃ البولیسیہ ۱۹۷۰ء۔

(۲) سورۂ یونس/ ۹۴۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) حدیث: ''نحن أحق بالشک من إبراهيم'' کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۲۰۱ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۳۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

قَالَ بَلٰى وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ''[۱] (اور (وہ وقت بھی قابل ذکر ہے) جب ابراہیم نے عرض کی کہ اے میرے پروردگار مجھے دکھا دے کہ تو مردوں کو کس طرح جلائے گا، ارشاد ہوا: کیا آپ کو یقین نہیں ہے، عرض کی: ضرور ہے، لیکن (یہ درخواست) اس لئے ہے کہ قلب کو (اور) اطمینان ہو جائے)۔ اس موقع پر کچھ لوگوں نے کہا تھا: حضرت ابراہیم کو شک ہوا، ہمارے نبی کو شک نہیں ہوا تو رسول اللہ ﷺ نے تواضعاً اور حضرت ابراہیم کی افضلیت بیان کرنے کے لئے فرمایا: ''نحن أحق بالشک من أبراهيم'' (ہم ابراہیم سے زیادہ شک کے حقدار ہیں)، اس کا مطلب یہ ہے کہ مجھے شک نہیں ہوا حالانکہ میں ان سے ادنی ہوں تو ان کو شک کیسے ہوگا؟[۲]۔

''شک'' فقہاء کی اصطلاح میں: لغوی استعمال کی طرح یہ لفظ دونوں پہلوؤں کے برابر ہونے کی حالت اور کسی ایک پہلو کے راجح ہونے کی حالت دونوں کے لئے استعمال ہوا ہے، چنانچہ فقہاء نے کہا: جس کو نماز میں شک ہو، جس کو طلاق میں شک ہو، یعنی جس کو یقین نہ ہو، قطع نظر اس سے کہ دونوں پہلو برابر ہوں یا ایک راجح ہو[۳]۔ تاہم انہوں نے بہت سی جزئیات میں ان دونوں حالتوں کے درمیان فرق کیا ہے[۴]۔ اصولیین کی اصطلاح میں شک: دو بالمقابل پہلوؤں کا، دونوں میں یکساں علامات پائے جانے یا دونوں میں کوئی علامت نہ ہونے کے سبب برابر برابر ہونا ہے[۵]۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۶۰۔

(۲) النہایہ فی غریب الحدیث والأثر ۲/ ۴۹۵، المکتبۃ الإسلامیۃ، لسان العرب۔

(۳) المصادر السابقہ، غمز عیون البصائر علی الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/ ۱۹۳، ۲۰۴، المکتبۃ العلمیہ بیروت، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۱۴، الموسوعۃ الفقہیہ ۴/ ۲۹۵۔

(۴) سابقہ مراجع۔

(۵) المحصول ۱/ ۱/ ۱۰۱ لجنۃ البحوث بجامعۃ ابن سعود الإسلامیہ ۱۳۹۹ھ، نہایۃ السول فی شرح منہاج الأصول للبیضاوی ۱/ ۴۰ (المطبعۃ السّلفیہ قاہرہ، ۱۳۴۳ھ)، الکلیات للکفوی ۳/ ۶۲، ۶۳۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔یقین:

۲- یقین: "یقن الأمر یقنه" کا مصدر ہے، یعنی ثابت اور واضح ہونا، اس کا استعمال بذات خود (بغیر صلہ کے) اور باء کے ساتھ متعدی ہوتا ہے، لغت میں اس کا اطلاق نظر و استدلال سے حاصل ہونے والے علم پر ہوتا ہے، اسی وجہ سے اللہ کے علم کو یقین نہیں کہا جاتا[۱]۔ علماء اصول کے نزدیک یقین وہ اعتقاد جازم ہے جو ثابت شدہ واقع کے مطابق ہو[۲]۔ لہذا یقین، شک کی ضد ہے[۳]۔ اس لئے یوں کہا جائے گا: شک و تیقن (شک ہوا اور یقین ہوگیا)، لیکن "شک وعلم" نہیں کہا جائے گا، اس لئے کہ علم اعتماد کے ساتھ کسی چیز کو اس کی حقیقت پر سمجھنا ہے۔

ب-اشتباہ:

۳- اشتباہ: "اشتبه" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "اشتبه الشیئان وتشابها" ایک دوسرے کے مشابہ ہونا، نیز کہا جاتا ہے: "اشتبه علیه الأمر" اسباب (میں سے کسی سبب سے) جن میں سب سے اہم شک ہے، معاملہ میں التباس پیدا ہونا، اسی لحاظ سے شک اور اشتباہ کے درمیان سببیت کا تعلق ہے، یعنی شک کو اشتباہ کا ایک اہم سبب مانا جاتا ہے، جیسا کہ بسا اوقات اشتباہ، شک کا سبب ہوتا ہے[۴]۔

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط "یقن"، الفروق فی اللغۃ ر ۷۲ شائع کردہ الدار العربیہ للکتاب تونس ۱۹۸۳ء، الکلیات للکفوی ۵/ ۱۱۶۔

(۲) المحصول ۱/ ۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ السول ۱/ ۳۹-۴۰۔

(۳) الفروق فی اللغۃ ر ۷۳، شرح القواعد الفقہیہ ر ۳۵۔

(۴) دیکھئے: اصطلاح "اشتباہ"، الموسوعۃ الفقہیہ ۴/ ۲۹۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ج۔ظن:

۴-ظن: باب (نصر) سے "ظن" کا مصدر ہے، جو یقین کے خلاف ہے، اصولیین کے نزدیک اس کا اطلاق راجح پہلو پر ہوتا ہے[۱]۔ کبھی مجازاً یقین کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، جیسا کہ فرمان باری ہے: "اَلَّذِیْنَ یَظُنُّوْنَ أَنَّھُمْ مُلَاقُوْا رَبِّھِمْ"[۲] (جنہیں اس کا خیال رہتا ہے کہ انہیں اپنے پروردگار سے ملنا (بھی) ہے)۔ اس سے پہلے آ چکا ہے کہ فقہاء اکثر ظن اور شک میں فرق نہیں کرتے۔

د-وہم:

۵- وہم: "وھم" کا مصدر ہے، اصولیین کے نزدیک "وہم" شک کے دونوں پہلوؤں میں سے مرجوح پہلو ہے[۳]۔ جس کی تعبیر (بعض متاخرین کے حوالہ سے) حموی نے یہ کی ہے: وہم دو امور کو (جن میں ایک دوسرے سے کمزور ہو) ممکن قرار دینا ہے[۴]۔

پختہ بات یہ ہے کہ وہم اشتباہ پیدا کرنے کے درجہ تک نہیں جاتا[۵]۔ کیوں کہ "توہم کا اعتبار نہیں"[۶]۔ اور اسی بنا پر فقہاء نے لکھا ہے کہ وہم کی بنیاد پر کوئی شرعی حکم ثابت نہیں ہوتا اور کسی عارضی وہم کے سبب کسی قطعی طور پر ثابت شدہ چیز کو مؤخر کرنا جائز نہیں[۷]۔

(۱) غمز عیون البصائر علی الأشباہ والنظائر ۱/ ۱۹۳، ۲۰۴، المحصول للرازی ۱/ ۱۰۱، نہایۃ السول للأسنوی ۱/ ۴۰، الکلیات للکفوی ۳/ ۶۳، المصباح المنیر للفیومی۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۴۶۔

(۳) المحصول ۱/ ۱۰۱، نہایۃ السول ۱/ ۴۰، غمز عیون البصائر علی الاشباہ ۱/ ۱۹۳، ۲۰۴، الکلیات ۳/ ۶۳، المصباح المنیر۔

(۴) غمز عیون البصائر شرح کتاب الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/ ۱۹۳۔

(۵) الموسوعۃ الفقہیہ ۴/ ۲۹۱۔

(۶) مجلۃ الاحکام العدلیۃ دفعہ (۷۴)۔

(۷) القواعد الفقہیہ ر ۳۷۸، دار القلم دمشق طبع اول ۱۴۰۶ھ۔

جس اصل پر شک طاری ہو اس کے حکم کے لحاظ سے شک کے اقسام:

٦- اس لحاظ سے شک کی (فی الجملہ) تین قسمیں ہیں:

قسم اول: شک جو کسی حرام اصل پر طاری ہو، مثلاً: کسی مسلمان کو ذبح کی ہوئی بکری ایسے شہر میں ملے جس میں مسلمان اور مجوسی دونوں رہتے ہوں تو اس کے لئے اس بکری کو کھانا حلال نہیں، تا آنکہ معلوم ہو جائے کہ مسلمان کی ذبح کردہ ہے، اس لئے کہ اس بکری میں اصل، حرمت ہے، شرعا مطلوبہ ذبح ہونے میں شک ہے، لہذا اگر شہر کے اکثر باشندے مسلمان ہوں تو غالب پر عمل کرتے ہوئے جس سے حلت معلوم ہوتی ہے اس بکری پر اقدام کرنا اور اس میں سے کھانا جائز ہے [1]۔

قسم دوم: شک جو کسی مباح اصل پر طاری ہو مثلاً: اگر کسی مسلمان کو پانی ملے جس میں تغیر آ گیا ہو تو وہ اس سے طہارت حاصل کرسکتا ہے، اس احتمال کے باوجود کہ اس میں تغیر نجاست کے سبب آیا ہو یا دیر سے رہنے کے سبب یا کثرت سے وہاں درندوں کے آنے کے سبب، یا کسی اور سبب سے، اس کی وجہ یہ ہے کہ پانی کی اصل طہارت ہے [2]۔ نیز یہ بھی معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آسانی پیدا کرنے کے لئے مسلمانوں کو پانی کی طہارت یا نجاست معلوم کرنے کے لئے بحث وتلاش کی مشقت اٹھانے کا مکلّف نہیں بنایا، چنانچہ اثر میں ہے: **"أن عمر بن الخطابؓ خرج في ركب فيهم عمرو بن العاصؓ حتى وردوا حوضا فقال عمرو بن العاص لصاحب الحوض: يا صاحب الحوض! هل ترد حوضك السباع؟ فقال عمر: يا صاحب الحوض! لاتخبرنا، فإنا نرد على السباع وترد علينا"** [1] (حضرت عمر بن الخطابؓ ایک قافلہ میں نکلے، جس میں حضرت عمرو بن العاصؓ بھی تھے، بالآخر وہ ایک حوض کے پاس آئے، حضرت عمرو بن العاصؓ نے حوض والے سے پوچھا: اے حوض والے! کیا تمہارے حوض پر پانی پینے کے لئے درندے آتے ہیں؟ تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: حوض والے! نہ بتاؤ، کیوں کہ ہم درندوں کے پیچھے آتے ہیں اور درندے ہمارے پیچھے پانی پینے آتے ہیں)۔

ایک اور اثر میں ہے کہ خود حضرت عمرؓ اپنے ایک ساتھی کے ساتھ گزر رہے تھے کہ پرنالے سے کوئی چیز دونوں پر گر گئی، ان صاحب نے پوچھا: **"يا صاحب الميزاب! ماؤك طاهر أو نجس؟ فقال عمر: يا صاحب الميزاب! لا تخبرنا، ومضى"** [2] (او پرنالے والے! تمہارا پانی پاک ہے یا ناپاک؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا: نہ بتاؤ، اور گذر گئے)۔

اگر پاک پانی اور نجس پانی میں اشتباہ ہو جائے تو تحری کرے اور اپنے اجتہاد ورائے سے جس کو پاک سمجھے اس سے وضو کرلے [3]۔

قسم سوم: شک جس کی اصل معلوم نہیں، مثلاً: کسی ایسے شخص کے ساتھ معاملہ کرنا جس کا اکثر مال حرام ہے، حرام وحلال الگ الگ نہیں، کیونکہ دونوں طرح کے مال آپس میں اس طرح مخلوط ہو گئے ہیں کہ ہر ایک کی تعیین دشوار ہے، ایسے شخص کے ساتھ خرید وفروخت

---

(١) غمز عیون البصائر علی الاشباہ والنظائر لابن نجیم ١/ ١٩٣، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ١/ ٢٢ المطبعۃ الازہریہ مصر ١٣٢٨ھ۔

(٢) دونوں سابقہ مراجع، نیز دیکھئے: بدائع الصنائع ١/ ٧٣ دار الکتاب العربی بیروت، مواہب الجلیل مع حاشیۃ التاج والإکلیل ١/ ٦٤-٦٥، ٥٣۔

(١) المنتقی ١/ ٦٢، اغاثۃ اللہفان ١/ ٨٢، مصر ١٣٢٠ھ، اثر عمر بن الخطاب: "خرج في ركب فيهم عمرو بن العاص" کی روایت امام مالک نے الموطا (١/ ٢٣-٢٤ طبع الحلبی) میں کی ہے۔

(٢) حوالۂ سابق۔

(٣) حلیۃ العلماء فی معرفۃ مذاہب الفقہاء ١/ ٨٦، دار القلم عمان، طبع اول۔

کرنا یا معاملہ کرنا حرام نہیں، کیوں کہ اس کا امکان ہے کہ مقابل مال حلال و پاک ہو، لیکن اس احتمال کے باوجود فقہاء نے صراحت کی ہے کہ حرام میں پڑنے کے اندیشہ کی وجہ سے اس کے ساتھ معاملہ کرنا مکروہ ہے (۱)۔ اسی طرح انہوں نے صراحت کی ہے کہ جس چیز کا وجوب مشکوک ہو، نہ اس کا کرنا واجب ہے، نہ اس کو ترک کرنا مستحب ہے، بلکہ اس کو احتیاطاً کرلینا مستحب ہے (۲)۔

شک کو معتبر و غیر معتبر ماننے پر اجماع کے اعتبار سے اس کی اقسام:

۷- قرافی نے لکھا ہے کہ اس اعتبار سے بھی شک کی تین قسمیں ہیں:

قسم اول: جو بالا جماع معتبر ہے: جیسے ذبیحہ اور مردار میں شک، اس کا حکم یہ ہے کہ دونوں حرام ہیں۔

قسم دوم: جو بالا جماع غیر معتبر ہے: مثلاً کسی کو شک ہو کہ طلاق دی ہے یا نہیں؟ تو اس پر کچھ نہیں اور اس کا شک لغو مانا جائے گا۔

قسم سوم: جس کو سبب قرار دینے میں علماء کا اختلاف ہے مثلاً: کسی کو شک ہو کہ اس کا وضو ٹوٹا یا نہیں؟ امام مالک اس شک کو معتبر مانتے ہیں، امام شافعی نہیں، جس کو شک ہو کہ تین طلاق دی یا دو طلاق؟ امام مالک نے اس پر مشکوک طلاق لازم کی ہے، اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے (۳)۔ اس کی تفصیل آئے گی۔

''شک یقین کو زائل نہیں کرتا'' یا ''یقین شک سے زائل نہیں ہوتا'' یا یقین کے ساتھ شک نہیں ہوتا:

۸- (مختلف الفاظ کے ساتھ) یہ قاعدہ: ان بنیادی قواعد میں سے

(۱) غمز عیون البصائر علی الأشباہ والنظائر ۱/ ۱۹۳۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۲۲، القواعد الفقہیہ للندوی رص ۲۱۸۔

(۳) الفروق ۱/ ۲۲۵-۲۲۶ دار احیاء الکتب، طبع اول ۱۳۴۴ھ۔

ہے جن پر فقہی احکام کا مدار ہے، ایک قول ہے: یہ قاعدہ فقہ کے تمام ابواب میں آتا ہے، اس سے نکلنے والے عبادات و معاملات کے مسائل علم فقہ کا تین چوتھائی حصہ ہیں (۱)۔

میراث میں شک:

۹- میراث، ایک استحقاق ہے، اور کوئی استحقاق اپنے اسباب کے ثبوت، شرائط کی موجودگی اور موانع کے ختم ہوئے بغیر ثابت نہیں ہوتا، اور یہ چیزیں یقین کے بغیر ثابت نہیں ہوتیں، لہذا استحقاق کا ثبوت اس کے طریقہ میں شک کے ساتھ نہیں ہوگا، اور نتیجۃً میراث کا ثبوت، شک کے ساتھ متصور نہیں (۲)۔

ارکان میں شک:

۱۰- کسی چیز کے ارکان اس کی ماہیت وحقیقت کے وہ اجزاء ہیں جن سے وہ مرکب ہوتی ہے، اور یہ وہی ہے جس کا صحیح ہونا اس کے شرائط کے مکمل پائے جانے پر موقوف ہوتا ہے (۳)۔ کسی بھی عبادت کے ارکان سے مراد اس کے فرائض ہیں جو ضروری ہوتے ہیں، کیوں کہ رکن اور فرض میں فرق صرف حج میں ہے جس میں ارکان، واجبات وفرائض سے اس اعتبار سے ممتاز ہوتے ہیں کہ ''دم'' (قربانی) کے ذریعہ ارکان کی تلافی نہیں ہوتی (۴)۔

لہذا جس کو عبادت کے کسی رکن یا کسی فرض میں شک ہو کہ اس نے اس کو انجام دیا یا نہیں؟ تو وہ اپنے نزدیک قطعی یقین پر بنا کرے،

(۱) غمز عیون البصائر علی الاشباہ ۱/ ۱۹۴۔

(۲) دیکھئے: شرح السراجیہ للجرجانی ۱/ ۲۱۹ مطبعۃ الحلبی مصر ۱۳۶۳ھ/ ۱۹۴۴ء۔

(۳) المصباح المنیر۔

(۴) الدر الثمین والمورد المعین فی شرح المرشد المعین علی الضروری من علوم الدین (میارۃ الکبری) ۲/ ۱۱۴ (بہامشہ: شرح خطط السداد)۔

مشکوک کو انجام دے، اور سلام کے بعد دو سجدے کرے، کیوں کہ یہ احتمال ہے کہ اس نے مشکوک کو انجام دیا ہو، اب اس کو دوبارہ ادا کیا تو یہ خالص اضافہ ہے، ابن لبابہ نے کہا سلام سے قبل سجدہ کرے اور یہاں غلبہ ظن کی صورت میں مالکی مذہب کے اندر دو اقوال ہیں: کچھ مالکیہ غلبۂ ظن کو شک کی طرح مانتے ہیں اور کچھ اس کو یقین کی طرح مانتے ہیں [۱]۔

سابقہ مسئلہ کے بارے میں شیخ ابن عاشر صاحب ''المرشد المعین'' کہتے ہیں:

''من شک فی رکن بنی علی الیقین
ولیسجد البعدي لکن قد یبین'' [۲]۔

(جس کو کسی رکن میں شک ہو وہ یقین پر بنا کرے۔ اور سلام کے بعد والا سجدہ کرے، لیکن بسا اوقات یہ الگ ہوتا ہے)۔

شیخ محمد بن احمد میارہ نے کہا: اس شاعر کے کلام میں یہ قید لگائی جائے گی کہ وہ وسوسہ والا یا کثرت شک والا نہ ہو، اس لئے کہ اس کو جس میں شک ہوگا اس کا اعتبار کیا جائے گا اور اس کا شک کالعدم ہوگا، سلام کے بعد سجدہ کرے گا، لہذا اگر شک ہو کہ تین رکعات پڑھی یا چار رکعات تو چار پر بنا کرے اور سلام کے بعد سجدہ کرے گا [۳]۔

اجمالی طور پر شک کی دو قسمیں ہیں: ''مستنکح''، یعنی ایسا شک جو آدمی کو بکثرت ہوتا ہو اور یہ عدم کے درجہ میں ہے، البتہ وہ اس کی وجہ سے سلام کے بعد سجدہ کرے گا، اور غیر مستنکح: یعنی ایسا شک جو ایک مدت کے بعد پیش آئے، اس کا حکم یہ ہے کہ یقین پر بنا کرنا واجب ہے، اور سہو کی بھی دو قسمیں ہیں: مستنکح وغیر مستنکح [۱]۔

دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ کی اصطلاح: ''سہو''۔

جس شخص کو اپنے ''قعدہ'' میں شک ہو کہ جفت رکعت پر قعدہ کیا یا طاق رکعت پر؟ تو امام مالک سے یہ صراحت منقول ہے کہ سلام پھیرے، سجدہ سہو کرے، پھر ایک رکعت پڑھے، کیوں کہ یہ احتمال ہے کہ اس نے طاق کی رکعت کو جفت کی دو رکعتوں کے ساتھ بغیر سلام کے ملا دیا ہو، اس طرح وہ جفت کو تین رکعات پڑھنے والا ہو جائے گا، اور اسی وجہ سے یہاں اس سے سلام کے بعد سجدۂ سہو کا مطالبہ ہے، اور یہ مسئلہ یعنی رکن میں شک کا مسئلہ کسی رکن میں یقینی خلل کے مسئلہ کے ساتھ حکم میں یکساں ہے، چنانچہ پہلے مسئلہ میں شک لغو قرار دیا جاتا ہے، اور سلام کے بعد سجدہ کے ساتھ یقین پر بنا کیا جاتا ہے، اور دوسرے مسئلہ میں رکن کی تلافی کی جاتی ہے، اور سلام کے بعد سجدہ ہوتا ہے [۲]۔ یہ ساری باتیں مجموعی طور پر ان کے اس قول میں آجاتی ہیں: نقصان میں شک اس کے یقین کی طرح ہے [۳]۔ اور اسی وجہ سے ونشریسی نے اس قاعدہ کی تشریح میں کہا: اسی وجہ سے اگر کسی کو شک ہو کہ تین رکعات پڑھی یا چار رکعات، تو چوتھی رکعت پڑھے گا، یا شک ہو کہ طواف یا سعی کے بعض چکر کئے یا نہیں، یا شک ہو کہ تیسری رکعت پڑھی یا نہیں؟ تو ان تمام صورتوں میں یقین پر بنا کرے گا [۴]۔ اس قاعدہ کی تکمیل ایک دوسرے قاعدہ سے ہوتی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: اضافہ میں شک اس کے یقین کی طرح ہے [۵]۔ جیسے سود کے

(۱) میارۃ الکبری ۲/ ۳۲، ۳۳، میارۃ الصغری رص ۴۶، مطبعۃ التقدم مصر طبع سوم ۱۳۳۲ھ۔
(۲) المرشد المعین علی الضروری من علوم الدین ر ۱۴، المطبعۃ العلمیہ تونس طبع چہارم ۱۳۴۵ھ۔
(۳) میارۃ الکبری ۲/ ۳۲، میارۃ الصغری ر ۴۶ (مختصر الدر الثمین)۔

(۱) میارۃ الکبری ۲/ ۳۳ (الدر الثمین)۔
(۲) میارۃ الکبری ۲/ ۳۳ (الدر الثمین)۔
(۳) إیضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک ر ۱۹۷، الرباط ۱۴۰۰ھ/ ۱۹۸۰ء۔
(۴) حوالۂ سابق ر ۱۹۷-۱۹۸۔
(۵) حوالۂ سابق ر ۲۰۱۔

عقود میں کمی بیشی ہونے میں شک، اور طلاق کی تعداد میں شک وغیرہ[۱]۔

سبب میں شک:

۱۱ - سبب لغت میں رسی یا راستہ ہے پھر رسی کے معنی سے استعارہ کرلیا گیا کہ " ہر اس چیز پر دلالت کرے جس سے کسی چیز تک پہنچا جائے"، جیسے فرمان باری ہے: "وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ"[۲] (اوران کے باہمی تعلقات ٹوٹ کررہ جائیں گے)۔ یعنی وہ تعلقات جن کے بارے میں وہ سمجھتے تھے کہ وہ ان کو نعمتوں تک پہنچادیں گے، اوراسی معنی میں یہ حدیث ہے: "وإن كان رزقه في الأسباب"[۳] (اگرچہ اس کا رزق اسباب میں ہو) یعنی آسمان کے راستوں اور دروازوں میں، سبب (فقہاء واصولیین کی اصطلاح میں): وہ امر ہے جس کے وجود کو شریعت نے حکم کے وجود کی علامت اورجس کے نہ ہونے کو حکم کے نہ ہونے کی علامت قرار دیا ہو[۴]۔

اسی لئے سبب، سبب نہیں بنتا، الا یہ کہ شریعت اس کو سبب بنادے۔

سبب کی تاثیر (اللہ تعالی کے بنانے سے) کے واضح ہونے کے لئے سبب کو یقینی ہونا چاہئے، کیوں کہ مشکوک سبب کی کوئی تاثیر یا اثر نہیں ہوتا، جیسے میراث کے اسباب کے تمام اقسام میں شک[۵] کہ یہ عملی طور پر میراث کے ملنے سے مانع ہے، کیوں کہ سبب میں شک کے ساتھ میراث نہیں، جیسا کہ طے ہے[۱]۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے ظہر کے وقت یا عصر کے وقت کے آنے اور ان جیسے اسباب عبادات میں شک ہو[۲]۔

قرافی نے ایک خاص اور اہم فرق بیان کیا ہے، جس میں انہوں نے سبب میں شک کے قاعدہ اور شک میں سبب کے قاعدہ کے درمیان فرق کیا ہے[۳]۔ جس کے شروع میں انہوں نے اشارہ کیا ہے کہ یہ موضوع تمام علماء کے لئے پیچیدہ رہا ہے، اوراس کے صحیح نہ لکھے جانے کی وجہ سے دوسرے بہت سے موضوعات ومسائل میں ایک دوسرے اشکال نے جنم لیا ہے، حتی کہ بعض حضرات نے ان میں خرق اجماع کیا ہے[۴]۔

قرافی کی رائے کے مطابق اس موضوع کے متعلق فیصلہ کن بات یہ ہے کہ شریعت نے احکام اوران کے لئے اسباب مقرر کئے، اس کے مقرر کئے ہوئے اسباب میں ایک سبب شک ہے، چنانچہ اس کو (حسب منشاء) متعدد صورتوں میں رکھا، لہذا اگر شرعاً ذبح کی گئی اور مردار بکری میں شک ہوجائے تو دونوں ہی حرام ہیں، حرمت کا سبب شک ہے، اور اگر پرائی عورت اور رضاعی بہن میں شک ہوجائے تو دونوں ہی حرام ہیں، اورحرمت کی وجہ شک ہے، اور بھولی

(۱) المسالک إلی قواعد الإمام مالک للونشریسی ر ۲۰۱، الفروق للقرافی ۱ر ۲۲۶، فرق (۴۴)۔

(۲) سورۂ بقرہ ر ۱۶۶۔

(۳) حدیث: "وإن كان رزقه في الأسباب" کو ابن اثیر نے النہایہ (۲ر ۳۲۹ طبع الحلبی) میں ذکر کیا ہے، لیکن ہمارے پاس موجودہ مراجع حدیث میں ہمیں یہ حدیث نہیں ملی۔

(۴) الموافقات ۱ر ۱۸۷ اوراس کے بعد کے صفحات۔

(۵) وراثت تین امور پر موقوف ہے، اس کے اسباب وشرائط کا وجود اوراس کے موانع کا نہ ہونا، ان میں سے ہر ایک کی خاص بحث ہے، متفق علیہ اسباب یہ تین ہیں: قرابت، زوجیت اور ولاء (التحقیقات المرضیہ فی المباحث الفرضیہ ر ۳۱-۳۸، طبع سوم ۱۴۰۷ھ سعودی عرب)۔

(۱) بدائع الصنائع ۳ر ۲۱۷-۲۱۸، مواہب الجلیل ۶ر ۶۲۳-۶۲۴، التاج والاکلیل ۶ر ۶۲۳-۶۲۴۔

(۲) جواہر الإکلیل شرح مختصر خلیل ۱ر ۳۳، کشاف القناع مع حاشیۃ منتہی الارادات ۱ر ۱۷۷، الاقناع فی فقہ احمد بن حنبل ۱ر ۸۴، ۸۵۔

(۳) الفروق ۱ر ۲۲۵، تہذیب الفروق بہامش الفروق ۱ر ۲۲۷۔

(۴) دونوں سابقہ مراجع۔

ہوئی نماز بعینہ کونسی ہے؟ اس میں شک ہوجائے تو اس پر پانچوں نمازیں واجب ہیں، پانچوں نمازوں کے وجوب کا سبب شک ہے، اور اگر شک ہوجائے کہ وضو کیا یا نہیں؟ تو وضو کرنا واجب ہے، اس کے وجوب کا سبب شک ہے، اسی طرح بقیہ نظائر ہیں [۱]۔

''لہذا سبب میں شک، شک میں سبب کے علاوہ ہے، پہلا تقرب سے مانع ہے، اس کے ہوتے ہوئے کوئی حکم طے نہیں پاتا، دوسرا تقرب سے مانع نہیں، اس کے ساتھ احکام ثابت ہوتے ہیں، جیسا کہ سابقہ نظائر کا حال ہے''، اور ہم یہ دعوی نہیں کرتے کہ صاحب شرع نے تمام صورتوں میں شک کو سبب قرار دیا ہے، بلکہ اجماع یا نص کی دلالت کے لحاظ سے ایسا بعض صورتوں میں ہے اور بسا اوقات صاحب شرع شک کو لغو قرار دیتے ہوئے اس میں کوئی چیز واجب نہیں کرتے، مثلاً: کسی کو شک ہو کہ طلاق دی یا نہیں؟ تو اس پر کچھ نہیں، شک لغو ہے، جس کو نماز میں شک ہو کہ بھولا یا نہیں؟ اس پر کچھ نہیں، شک لغو ہے، شک کی یہ صورتیں بالاجماع غیر معتبر ہیں، جیسا کہ سابقہ صورتوں میں شک کے اعتبار پر اجماع ہے۔

تیسری قسم وہ ہے جس کو سبب قرار دینے میں علماء کا اختلاف ہے، مثلاً: کسی کو شک ہو کہ وضو ٹوٹا یا نہیں؟ امام مالک اس شک کو معتبر مانتے ہیں، امام شافعی نہیں مانتے، جس کو شک ہو کہ تین طلاق دی یا دو؟ امام مالک مشکوک فیہ طلاق اس پر لازم کرتے ہیں، امام شافعی نہیں کرتے، جو کوئی قسم کھائے اور وہ کیا ہے اس میں شک ہوجائے تو امام مالک اس پر تمام قسمیں لازم کرتے ہیں [۲]۔

(۱) دونوں سابقہ مراجع ۲۲۵/-۲۲۶ قدرے تصرف کے ساتھ، نیز دیکھئے: إیضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک للونشریسی ر ۲۰۱۔

(۲) سابقہ مراجع، الفروق ر ۲۲۶-۲۲۷، تہذیب الفروق بہامش الفروق ۲۲۸/۱۔

شرط میں شک:

۱۲- شَرَط (شین اور راء پر فتحہ کے ساتھ): علامت کو کہتے ہیں، جمع: اشراط ہے، جیسے سبب و اسباب، اسی معنی میں ''أشراط الساعة'' ہے: یعنی قیامت کی علامات و دلائل۔ شرط (راء ساکنہ کے ساتھ) کی جمع: شروط ہے، تم کہتے ہو: **شرط علیه شرطا، واشترطت علیه**'' یہ دونوں اہل لغت کے نزدیک ایک معنی میں ہیں [۱]۔

فقہاء و اصولیین کے نزدیک شرط: جس کو شارع نے کسی امر شرعی کو مکمل کرنے والا بنایا ہو کہ اس کے وجود کے بغیر وہ شرعی امر نہ پایا جائے، جیسے طہارت کو اللہ تعالی نے تعظیم الٰہی جو نماز کا مقصود ہے، اس سلسلہ میں نماز کو مکمل کرنے والا بنایا ہے، کیوں کہ جسم، کپڑوں اور جگہ سب کی طہارت کے ساتھ اللہ کے سامنے کھڑے ہونے میں احترام وتعظیم کا معنی زیادہ مکمل ہوتا ہے، اسی مقرر کرنے کی وجہ سے طہارت کے بغیر شرعی نماز نہیں ہوتی ہے، چنانچہ اس اعتبار سے شرط پر حکم کا وجود موقوف ہوتا ہے اور شرط مشروط سے خارج ہوتی ہے، اس کے نہ ہونے سے حکم کا نہ ہونا لازم آتا ہے، لیکن اس کے وجود سے حکم کا وجود یا عدم لازم نہیں آتا [۲]۔

''شرط میں شک، مشروط کے مرتب ہونے سے مانع ہے [۳]۔ اس طرح وہ مشروط میں شک کا سبب ہے [۴]۔ اسی بناء پر جس کو

(۱) النہایہ فی غریب الحدیث والأثر لابن أثیر ۴۶۰/۲۔

(۲) الفروق للقرافی ۱۱۰/۱، ۱۱۱، الموافقات للشاطبی ۲۶۲/۱، لباب الفرائض ر ۴ مطبعۃ الارادہ تونس، العذب الفائض شرح عمدۃ الفرائض ۱۷/۱، مطبعۃ الحلبی مصر، طبع اول ۱۳۷۲ھ۔

(۳) یہ ایک فقہی قاعدہ ہے جس کی صراحت ونشریسی نے اپنی کتاب إیضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک ر ۱۹۲ میں کی ہے۔

(۴) یہ ایک فقہی قاعدہ ہے جس کو قرافی نے الفروق ۱۱۱/۱ میں لکھا ہے۔

طہارت کا یقین تھا، پھر حدث ہونے میں شک ہوگیا تو مالکیہ کے یہاں مشہور قول کے مطابق اس پر وضو کرنا واجب ہے، اور باپ کے ہاتھ بیٹے کے قتل میں باپ سے قصاص لینا ممنوع ہے [۱]۔ مورث کی موت یا وارث کی زندگی میں شک کے سبب اور میراث سے مانع کے نہ ہونے میں شک کے سبب وراثت ممنوع ہے [۲]۔

مانع میں شک:

۱۳ - مانع لغت میں: حائل (آڑ) کو کہتے ہیں [۳]۔

اصطلاح میں مانع کی تعریف یہ ہے: جس کے وجود کی وجہ سے عدم (یعنی حکم کا معدوم ہونا) لازم آئے، لیکن اس کے عدم سے وجود یا عدم لازم نہ آئے [۴]۔ جیسے وارث کا اپنے مورث کو عمداً اور ظلماً قتل کرنا کہ اس کو میراث سے مانع شمار کیا جاتا ہے، اگرچہ میراث کا سبب موجود ہو، میراث کا سبب: قرابت یا زوجیت وغیرہ ہے۔

اگر مانع میں شک ہوجائے تو کیا یہ حکم میں موثر ہوگا؟ بالاجماع ''مانع میں شک کا کوئی اثر نہیں ہے'' [۵]۔ یعنی شک بالاجماع لغو ہے، اسی وجہ سے زید کی وفات سے قبل اس کے مرتد ہونے یا نہ ہونے میں شک کو لغو قرار دیا گیا ہے، اور اصل (یعنی اسلام) کے استصحاب کے طور پر اس سے وراثت درست ہوگی [۶]۔ جیسا کہ طلاق میں شک کو لغو قرار دیا گیا ہے، بایں معنی کے شوہر کو شک ہو کہ اس کی طرف سے طلاق ہوئی یا نہیں؟ اور گذر چکا ہے کہ یہاں پر شک غیر موثر ہے، اور شک سے قبل ثابت عصمت (نکاح) کا استصحاب ضروری ہے، اس لئے کہ یہاں پر شک مانع کے پائے جانے میں شک کے قبیل سے ہے جو لغو ہے [۱]۔ طہارت میں شک پر بحث کے دوران اس مسئلہ اور حدث میں شک کے مسئلہ کے درمیان فرق کا بیان آئے گا۔

اسی انداز پر ''عتاق''، ''ظہار'' اور حرمت رضاعت وغیرہ میں شک کو لغو قرار دیا گیا ہے [۲]۔

خطابی نے (خصوصاً رضاعت کے بارے میں) کہا: یہ ان موانع میں سے ہے جس کا وجود ابتداء وانتہاء میں حکم کے وجود سے مانع ہے، چنانچہ وہ ابتداء نکاح سے مانع ہے، اور (نکاح کے بعد پیش آئے تو) اس کے برقرار رہنے کو ختم کردیتا ہے، لہذا اگر اس کے وجود میں شک ہو تو وہ مؤثر نہیں، اس بنا پر کہ قاعدہ ہے: ''شک لغو ہے''، کبھی یہ کہا جاتا ہے: اس سے دور رہنے میں احتیاط زیادہ ہے، اور انہوں نے لکھا ہے کہ انسان کو کسی ایسی ہی عورت سے شادی کا اقدام کرنا چاہئے جو قطعی طور پر حلال ہو۔

طہارت میں شک:

۱۴ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس کو حدث کا یقین اور طہارت میں شک ہو اس پر وضو واجب ہے، اور اگر اس نے نماز پڑھ لی ہو تو اس کا اعادہ بھی واجب ہے، اس لئے کہ ذمہ مشغول ہے، لہذا یقین کے بغیر بری الذمہ نہ ہوگا، اور اگر طہارت کا یقین اور حدث میں شک ہو تو جمہور کے نزدیک اس پر وضو واجب نہیں، اس لئے کہ ان کے

---

(۱) إیضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک ۱۷/۱۔
(۲) لباب الفرائض ر ۴، العذب الفائض ۱۷/۱، النہایۃ فی غریب الحدیث ۳۶۵/۴۔
(۳) الفروق ۱۱۱/۱، الاحکام للآمدی ۶۷/۱، لباب الفرائض ر ۴، العذب الفائض ۲۳/۱۔
(۴) یہ ایک فقہی قاعدہ ہے جس کو ونشریسی نے إیضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک ر ۱۹۳ میں لکھا ہے۔
(۵) ابن العربی سے منقول ایک قاعدہ ہے جس کو مقری نے اپنی قواعد (قاعدہ نمبر ۶۵۰) میں لکھا ہے، نیز دیکھئے: حوالہ سابق (إیضاح المسالک ر ۱۹۳)۔
(۶) الفروق للقرافی ۱۱۱/۱۔

(۱) إیضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک ر ۱۹۳۔
(۲) إیضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک ر ۱۹۳۔

نزدیک شک کی وجہ سے وضو نہیں ٹوٹتا[1]۔ اس لئے کہ عبداللہ بن زید کی حدیث ہے: "**شکی إلی النبي ﷺ الرجل یخیل إلیه أنه یجد الشيء في الصلاة؟ فقال ﷺ: لا ینصرف حتی یسمع صوتاً أو یجد ریحاً**"[2] (رسول اللہ ﷺ سے ایک شخص نے شکایت کی کہ اس کو نماز میں بسا اوقات گمان ہوتا ہے کہ حدث ہوگیا ہے: آپ نے فرمایا: نماز نہ توڑے یہاں تک کہ آواز سنے یا بو سونگھے)۔

مالکیہ نے (مذہب میں مشہور قول میں) کہا: جس کو طہارت کا یقین ہو پھر حدث میں شک ہو تو اس پر وضو واجب ہے (ایک قول ہے: وضو کرنا مستحب ہے)، اس لئے کہ یہ طے ہے کہ دو بالمقابل چیزوں میں سے کسی ایک میں شک دوسری چیز میں شک کا سبب ہے، الا یہ کہ مستنکح ہو[3]، اور یہ حدیث اسی پر محمول ہے[4]۔

فقہاء نے اس باب میں یہ بھی لکھا ہے کہ جس کو طہارت وحدث دونوں کا یقین ہو، اور کون پہلے ہے اس میں شک ہو تو اس پر ضروری ہے کہ دونوں سے قبل کی حالت کی ضد پر عمل کرے۔ اب اگر اس سے پہلے بے وضو تھا تو اس وقت باوضو ہوگا، اس لئے کہ اس کو حدث کے بعد طہارت کا یقین ہے، اور اس کے ٹوٹنے میں شک ہوا کہ اس کو یہ

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۱۳۹ المطبعۃ الامیریہ بولاق، طبع سوم ۱۳۲۹ھ، التمہید لابن عبد البر ۵/ ۲۷، نیل الأوطار للشوکانی ۱/ ۲۰۳، مصر ۱۳۵۷ھ، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۱۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۲۲۶، حلیۃ العلماء فی معرفۃ مذاہب الفقہاء ۱/ ۱۵۵-۱۵۶۔

(۲) حدیث: "شکی إلی النبي ﷺ ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۳۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۷۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) المستنکح: جس کو ہر وضو ونماز میں شک ہو، یا جس کو دن میں ایک دو مرتبہ شک پیش آجائے (مواہب الجلیل ۱/ ۳۰۰)۔

(۴) المدونۃ الکبری ۱/ ۱۳، ۱۴، مواہب الجلیل ۱/ ۳۰۰، التاج والإکلیل ۱/ ۳۰۱، التمہید ۵/ ۲۷، المعیار ۱/ ۱۰، ۱۱۔

معلوم نہیں کہ دوسرا حدث طہارت سے قبل ہے یا اس کے بعد؟ اور اگر وہ باوضو تھا اور نیا وضو کرنے کی اس کو عادت تھی تو اس وقت وہ بے وضو ہے، اس لئے کہ اس طہارت کے بعد اس کو ایک حدث کا یقین ہے، اور اس کے ختم ہونے میں اس کو شک ہوا کہ اس کو یہ معلوم نہیں کہ دوسری طہارت حدث کے بعد ہے یا نہیں[1]۔

ابن عبد البر نے کہا: ثوری، امام ابوحنیفہ، ان کے اصحاب، اوزاعی، امام شافعی اور ان کے ہم مسلک علماء کا مذہب یہ ہے کہ اصل پر بنا کرے، خواہ وہ حدث ہو یا طہارت، یہی امام احمد بن حنبل، اسحاق، ابوثور اور طبری کا قول ہے، امام مالک نے کہا: اگر اس کو یہ کثرت سے پیش آئے تو وہ اپنے باوضو رہے گا، اور علماء کا اجماع ہے کہ جس کو حدث کا یقین ہو اور وضو میں شک ہو تو اس کا شک بالکل بے فائدہ ہے اور اس پر وضو فرض ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک شک لغو ہے، اور عمل یقین پر ہوگا، یہ فقہ کا ایک بڑا اصول ہے، اس پر خوب غور وفکر کرو، اور اس پر ثابت قدم رہو[2]۔

اسی قبیل سے فقہاء کے یہاں یہ مسئلہ ہے کہ اگر عورت حیض کا خون دیکھے اور یہ معلوم نہیں کہ کب آیا تو اس کا حکم اس شخص کی طرح ہے جس نے اپنے کپڑے میں منی دیکھی، کب آئی اس کا وقت معلوم نہیں، یعنی عورت پر ضروری ہے کہ غسل کرے، اور آخری بار جب سوئی تھی اس وقت سے نماز کا اعادہ کرے، یہ سب سے کم پیچیدہ اور سب سے زیادہ واضح قول ہے[3]۔ اس کا ضابطہ جیسا کہ ابن قدامہ

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۴/ ۲۹۵، التاج والإکلیل ۱/ ۳۰۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۲۲۷۔

(۲) التمہید لما فی المؤطا من المعانی والأسانید ۵/ ۲۷۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۳۲، ۱۳۳، البحر الرائق شرح کنز الدقائق لابن نجیم ۱/ ۲۱۹-۲۲۰، مواہب الجلیل ۱/ ۳۱۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۳۰۷، المہذب للشیرازی ۱/ ۴۲-۴۳۔

نے کہا، یہ ہے کہ مشکوک حیض کا حکم عبادات کے ترک کرنے میں یقینی حیض کی طرح ہے [۱]۔

شک سے مراد (اس جگہ) مطلق تردد ہے، جیسا کہ فقہاء کے یہاں اس کے مفہوم کے بیان میں گذرا، خواہ دونوں پہلو برابر ہوں یا ایک پہلو راجح ہو [۲]۔

نماز میں شک:

الف- قبلہ میں شک:

۱۵- جس کو سمت قبلہ میں شک ہو اس پر واجب ہے کہ اگر اس جگہ کے قبلہ سے واقف کار لوگ موجود ہوں تو ان سے دریافت کرے، ورنہ تحری واجتہاد کرے، اس لئے کہ عامر بن ربیعہؓ کی روایت ہے، انہوں نے کہا: **"كنا مع النبي ﷺ في سفر في ليلة مظلمة فلم ندر أين القبلة، فصلى كل رجل منا على حياله فلما أصبحنا ذكرنا للنبي ﷺ فنزل: "فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ"** [۳] (ہم ایک اندھیری رات میں حضور ﷺ کے ساتھ سفر میں تھے، قبلہ کدھر ہے ہمیں معلوم نہ ہوسکا، چنانچہ ہم میں سے ہر آدمی نے اپنے رخ پر نماز پڑھ لی، جب صبح ہوئی تو حضور ﷺ سے اس کا ذکر کیا گیا تو یہ آیت نازل ہوئی: **"فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ"** (سو جس طرف تم منہ کرو وہاں ہی متوجہ ہے اللہ))، تحری کرنے والے کا قبلہ (جیسا کہ حضرت علی بن ابی طالبؓ سے مروی ہے) اس کے قصد کی سمت ہے [۱]۔ اس کے قصد کی سمت میں یہ ایک نماز، نمازی کے لئے کافی ہے، اور طلب کرنا اس کے عاجز ہونے کے سبب ساقط ہوجاتا ہے۔ ابن عبدالحکم کی رائے ہے کہ چار سمت میں سے ہر ہر سمتوں میں نماز پڑھنا اس کے لئے افضل ہے، تاکہ احتیاط پر عمل ہوسکے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کا شک تمام سمتوں میں ہو، لیکن اگر اس کا شک مثلاً صرف تین سمتوں میں ہو تو چوتھی سمت کی طرف منہ کرکے نماز نہیں پڑھے گا، ابن عبدالحکم نے جس کو افضل قرار دیا ہے وہی لخمی کے یہاں مختار ہے، البتہ جمہور مالکیہ اور دوسرے فقہاء کے نزدیک معتمد پہلا قول ہے [۲]۔

ب- وقت کے داخل ہونے میں شک:

۱۶- جس کو وقت کے داخل ہونے میں شک ہو تو جب تک وقت کے آنے کا غالب گمان نہ ہوجائے نماز نہ پڑھے، اس لئے کہ اصل، وقت کا داخل نہ ہونا ہے اور اگر وہ شک کے ساتھ نماز پڑھ لے تو اس پر اعادہ واجب ہوگا، اگرچہ اتفاق سے وقت میں پڑھی ہو، اس لئے کہ اس کی نماز درست نہیں، جیسا کہ یہی حکم اس شخص کے بارے میں ہے جس کو قبلہ میں اشتباہ ہوجائے، اور اجتہاد وتحری کے بغیر وہ نماز پڑھ لے [۳]۔

ج- چھوٹی ہوئی نماز میں شک:

۱۷- جس کی کسی دن کو کوئی نماز چھوٹ گئی ہو اور یہ معلوم نہ ہو کہ وہ

---

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۳۷۵۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۴/ ۲۹۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۱۴۔

(۳) حدیث: "كنا مع النبي ﷺ في سفر في ليلة مظلمة......" کی روایت ترمذی (۲/ ۱۷۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے، اور ابن کثیر نے اپنی تفسیر (۱/ ۲۷۸ دار الاندلس) میں اس کی اسانید ذکر کی ہیں، اور کہا: ان میں ضعف ہے، اور غالباً بعض کو بعض سے تقویت پہنچتی ہے۔

---

(۱) تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۱/ ۱۰۱، بدائع الصنائع ۱/ ۱۱۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۲۲۷، نہایۃ المحتاج للرملی ۱/ ۴۱۹، ۴۲۴، بدائع الصنائع ۱/ ۱۱۸۔

(۳) جواہر الإکلیل شرح مختصر خلیل ۱/ ۳۳، کشاف القناع مع حاشیہ، منتہی الارادات ۱/ ۱۷۷، الإقناع فی فقہ أحمد بن حنبل ۱/ ۸۴-۸۵ المطبعۃ المصریہ ازہر ۱۳۵۱ھ۔

کونسی نماز ہے، تو پورے ایک دن رات کی نماز کا اعادہ اس پر واجب ہے تا کہ بلاشبہ یقین کے ساتھ واجب سے بری الذمہ ہوجائے [۱]۔

د- نماز کی کسی رکعت میں شک:

۱۸- جس کو نماز میں شک ہوجائے اور یہ معلوم نہ ہو کہ ایک رکعت پڑھی یا دو رکعت یا تین یا چار؟ اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالک وامام شافعی نے کہا: یقین پر بنا کرے، تحری کافی نہیں، ثوری وطبری سے اسی کے مثل منقول ہے، ان حضرات کا استدلال حسب ذیل ہے:

اول: حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**إذا شک أحدکم في صلاته فلم یدر کم صلّی أ ثلاثا أم أربعا؟ فلیطرح الشک ولیبن علی ما استیقن ثم یسجد سجدتین قبل أن یسلم، فإن کان صلی خمسا، شفعن له صلاته، و إن کان صلی إتماما لأربع کانتا ترغیما للشیطان**" [۲] (جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک ہوجائے اور یہ معلوم نہ ہو کہ تین رکعات پڑھی یا چار؟ تو شک کو چھوڑ دے اور یقین پر بنا کرے، پھر سلام سے قبل دو سجدے کرے، اب اگر اس نے پانچ رکعت پڑھی ہے تو یہ سجدے اس کی نماز کو جفت (چھ رکعتیں) بنادیں گے، اور اگر اس نے چار رکعات پوری کی ہے تو ان دو سجدوں سے شیطان کے منہ میں خاک پڑ جائے گی)۔

دوم: دو فقہی قاعدے جو ان جیسی احادیث جن کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کے ہم معنی ہیں جو یقین پر بنا کو واجب قرار دیتے ہیں [۳]، وہ دو قاعدے یہ ہیں:

پہلا قاعدہ: "**الیقین لا یزیله الشک**" (یقین کو شک زائل نہیں کرتا)، دوسرا قاعدہ: "**الشک في النقصان کتحققه**" (یعنی نقصان میں شک اس کے یقین کی طرح ہے)۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: اگر اس کو شک پہلی بار پیش آئے تو اس کی نماز باطل ہے، وہ تحری نہیں کرے گا، اس پر واجب ہے کہ نئے سرے سے نماز پڑھے۔

اگر اس کو شک کی عادت ہو، اور شک بار بار پیش آئے تو وہ تحری کر کے غالب گمان پر بنا کرے اور ہر اس رکعت کے بعد جس کو وہ اپنی نماز کا اخیر سمجھے قعدہ کرے اور تشہد پڑھے تا کہ وہ قعدہ کے فرض کو ترک کرنے والا نہ ہو، اور اگر اس کو غلبۂ ظن حاصل نہ ہو تو کم پر بنا کرے گا، ثوری نے (ایک روایت میں) کہا: وہ تحری کرے گا، خواہ پہلی بار پیش آیا ہو یا پہلی بار نہ ہو۔

اوزاعی نے کہا: تحری کرے گا، انہوں نے کہا: اور اگر نماز میں سوجائے، پھر یہ معلوم نہیں کہ کتنی پڑھی؟ تو از سرِ نو پڑھے گا۔

لیث بن سعد نے کہا: اگر یہ چیز اس کو لازم رہے، اور شک برابر رہے تو تحری اور یقین پر بنا کے بجائے سہو کے دو سجدے اس کے لئے کافی ہیں، اور اگر اس کو لازم نہ رہتی ہو تو اس رکعت کو اس کے دونوں سجدوں کے ساتھ از سرنو پڑھے گا۔

امام احمد بن حنبل نے کہا: شک دو صورتوں پر ہے، یقین اور تحری، جو یقین پر عمل کرے وہ شک کو لغو قرار دے اور سلام سے قبل دو سجدہ سہو کرے، اور جو تحری پر عمل کرے وہ سلام کے بعد دو سجدہ سہو کرے [۱]۔ اس کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ہے کہ نبی کریم

---

(۱) البحر الرائق شرح کنز الدقائق لابن نجیم ۲/ ۸۷۔

(۲) حدیث: "إذا شک أحدکم فی صلاته......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۰۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) التمہید ۵/ ۲۵، الفروق ۱/ ۲۲۷، إیضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک

= للونشریسی ر/ ۱۹۷۔

(۱) حلیۃ العلماء فی معرفۃ مذاہب الفقہاء ۲/ ۱۳۷، التمہید ۵/ ۳۶، مراقی الفلاح ر/ ۲۵۹۔

ﷺ نے فرمایا: "إن أحدكم إذا قام يصلي جاء الشيطان فلبس عليه حتى لا يدري كم صلّى، فإذا وجد ذلك أحدكم فليسجد سجدتين وهو جالس"(۱) (تم میں جب کوئی نماز پڑھتا ہے تو شیطان التباس پیدا کرنے کے لئے اس کے پاس آتا ہے، یہاں تک کہ اس کو یاد نہیں رہتا کہ کتنی رکعتیں پڑھیں، جب ایسا ہو تو بیٹھے بیٹھے دو سجدے کر لے)۔

جو لوگ اس جگہ پر تحری کے قائل ہیں ان کی دلیل حضرت ابن مسعودؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا شك أحدكم في صلاته فليتحر الذي يرى أنه الصواب"(۲) (جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک ہو تو تحری کر کے دیکھ لے کہ درست کیا ہے (اس کو پورا کرے)) پھر یعنی دو سجدے کرے۔

زکاۃ میں شک:

الف-زکاۃ کی ادائیگی میں شک:

۱۹- اگر کسی کو زکاۃ میں شک ہو جائے اور یہ معلوم نہ ہو کہ زکاۃ ادا کی یا نہیں؟ تو زکاۃ نکالنا اس پر واجب ہے، اس لئے کہ ساری عمر اس کی ادائیگی کا وقت ہے، یہیں سے اس حالت والے شخص، اور اس شخص کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا، جس کو وقت نکلنے کے بعد نماز میں شک ہو کہ اس نے نماز پڑھی یا نہیں۔ چنانچہ فقہاء نے لکھا ہے: اس کے لئے نماز کا اعادہ معاف ہے، اس لئے کہ نماز کے لئے ایک وقت مقرر ہے، زکاۃ کا حکم اس کے برخلاف ہے(۳)۔

ب-پوری یا کچھ زکاۃ کی ادائیگی میں شک:

۲۰-ابن نجیم نے لکھا ہے کہ ایک واقعہ پیش آیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص کو شک ہو گیا کہ اس نے اپنے اوپر واجب ساری زکاۃ ادا کر دی یا نہیں، کیوں کہ وہ زکاۃ کو بغیر لکھے ہوئے متفرق طور پر ادا کرتا تھا، تو یہ فتوی دیا گیا کہ زکاۃ کا اعادہ لازم ہے، کیوں کہ اسے کسی معین مقدار کی ادائیگی کا ظن غالب نہیں تھا، یہ حکم قواعد کے تقاضے کے مطابق ہے، اس لئے کہ زکاۃ ذمہ میں یقین کے ساتھ ثابت ہے، لہٰذا شک کے ساتھ عہدہ برآ نہ ہوگا(۱)۔

ج-زکاۃ کے مصرف میں شک:

۲۱- اگر زکاۃ کسی ایسے شخص کو دے دے جس کے زکاۃ کا مصرف ہونے میں شک ہو، اور تحری نہ کرے، یا تحری کرے لیکن اس کا مصرف زکاۃ ہونا ظاہر نہ ہو تو یہ ادائیگی فاسد ہے، الا یہ کہ ظاہر ہو جائے کہ وہ مصرف ہے(۲)۔ اس کے برخلاف اگر اجتہاد و تحری کر کے ایسے شخص کو دے دے جو واقعۃً مصرف نہ ہو، مثلاً: مالدار یا کافر ہو(۳)۔ تو اس میں تفصیل ہے جسے اصطلاح "زکاۃ" فقرہ/ ۱۸۸-۱۸۹، ج ۲۳" میں دیکھا جائے۔

روزہ میں شک:

الف-رمضان کے داخل ہونے میں شک:

۲۲- اگر مسلمان کو اگلے دن کے رمضان ہونے میں شک ہو، اور اس کے پاس کوئی اصل نہ ہو جس پر اس کی بنیاد رکھے، مثلاً: شعبان کی

(۱) حدیث: "إن أحدكم إذا قام يصلي جاء الشيطان ......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۰۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۹۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابن مسعود: "إذا شك أحدكم في صلاته......" کی روایت نسائی (۳/ ۲۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) الفروق للقرافی ۱/ ۲۲۵، غمز عیون البصائر علی الاشباہ ۱/ ۲۲۳، ۲/ ۵۵، نزہۃ النواظر علی الاشباہ والنظائر/ ۶۷، ۱۹۹۔

(۱) سابقہ مراجع، الحموی ۱/ ۲۱۰، البحر الرائق شرح کنز الدقائق ۲/ ۲۲۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۵۰۱-۵۰۲، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۹۰، المطبعۃ الأمیریہ مصر ۱۳۱۰ھ، بدائع الصنائع ۲/ ۵۰۔

(۳) سابقہ مراجع، التاج والإکلیل ۲/ ۳۵۹، مواہب الجلیل ۲/ ۳۵۹۔

تیسویں رات ہو، چاند دیکھنے سے بدلی وغیرہ مانع نہ ہو، پھر بھی وہ اگلے روز رمضان کی پہلی تاریخ ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے روزہ کی پختہ نیت کرلے تو اس کی نیت درست نہیں، اور اس دن کا روزہ اس کے لئے کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ نیت ایسا قصد ہے جو شرعی طریقوں سے حاصل ہونے والے علم کے تابع ہے، اور جب ایسا علم نہ ہو تو اس کا قصد بھی درست نہیں، یہ حماد، ربیعہ، مالک، ابن ابی لیلیٰ اور ابن المنذر کی رائے ہے، اس لئے کہ روزہ دار نے اپنے روزہ سے رمضان کی قطعی نیت نہیں کی، لہذا درست نہیں، جیسا کہ اگر اس کو اس کا علم اس دن کے نکلنے کے بعد ہوتا، اسی طرح اگر وہ نجومیوں اور اہل حساب کے قول پر اس کی بنیاد رکھے تو اس کا روزہ درست نہیں، اگر چہ وہ کثرت سے درست رائے رکھنے والے ہوں، اس لئے کہ وہ شرعی دلیل نہیں جس پر بنیاد رکھی جاسکے، لہذا اس کا وجود و عدم برابر ہے، ثوری اور اوزاعی نے کہا: اگر اس نے رات سے نیت کی ہو تو صحیح ہے (اور واقع میں اس کے قصد کے مطابق ہو)، اس لئے کہ اس نے رات سے روزہ کی نیت کی، لہذا دوسرے دن کی طرح درست ہے، امام شافعی سے دونوں مذاہب کے موافق رائے منقول ہے [1]۔

ب-شوال کے داخل ہونے میں شک:

۲۳ - رمضان کی تیسویں تاریخ کی رات میں روزے کی نیت درست ہے، حالانکہ یہ احتمال ہے کہ شوال ہو، اس لئے کہ اصل رمضان کا باقی رہنا ہے، اور ہمیں کتاب وسنت میں اس کے روزے کا حکم دیا گیا ہے، لیکن اگر مکلف کہے: اگر کل رمضان ہو تو میں روزہ سے ہوں، اور اگر شوال ہو تو روزہ سے نہیں، تو بعض حضرات کی رائے کے مطابق اس کا روزہ درست نہیں، اس لئے کہ اس نے روزہ کی قطعی نیت نہیں کی، جب کہ نیت قطعی ارادہ کا نام ہے، ایک قول ہے: اس کی نیت درست ہے، اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے جو موجود ہے اور اصل رمضان کا باقی رہنا ہے [1]۔

ج-طلوع فجر میں شک:

۲۴ - اگر روزہ دار کو طلوع فجر میں شک ہوجائے تو مستحب یہ ہے کہ نہ کھائے، اس لئے کہ احتمال ہے کہ فجر طلوع ہوگیا ہو، لہذا اب کھانا، روزہ کو فاسد کرنا ہوگا، اسی وجہ سے اس سے مطالبہ ہے کہ احتیاط پر عمل کرے، کیوں کہ فرمان نبوی ہے: ''دع مایریبک إلی مالا یریبک'' [2] (مشکوک کو ترک کرکے غیر مشکوک کو اختیار کرو)، اور اگر شک کی حالت میں کھالے تو حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اس پر قضا نہیں، اس لئے کہ روزہ کا فاسد ہونا مشکوک ہے، اور اصل رات کا باقی رہنا ہے، یہاں تک کہ دن کا ہونا ثابت ہوجائے اور یہ شک کے ساتھ ثابت نہ ہوگا [3]۔

مالکیہ نے کہا: جو صبح صادق ہوجانے کے شک کے باوجود کھالے تو ایسا کرنا حرام ہونے کے ساتھ ساتھ اس پر قضا لازم ہوگی، حالانکہ اصل رات کا باقی رہنا ہے، یہ فرض روزے کا حکم ہے، رہا نفل روزہ تو بعض مالکیہ نفل وفرض کو قضا اور حرام ہونے میں یکساں بتاتے

---

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۲۴-۲۵، حلیۃ العلماء فی معرفۃ مذاہب الفقہاء ۴/ ۱۴۸، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۵۹، نیل الأوطار ۴/ ۱۹۲-۱۹۳۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۲۵-۲۶، حلیۃ العلماء فی معرفۃ مذاہب الفقہاء ۳/ ۱۴۹، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۵۹۔

(۲) حدیث: ''دع ما یریبک إلی مالا یریبک'' کی روایت ترمذی (۴/ ۶۶۸ طبع الحلبی) اور حاکم (۴/ ۹۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت حسن بن علی سے کی ہے، اور ذہبی نے کہا کہ اس کی سند قوی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۱۰۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۷۱، الإقناع فی فقہ الإمام احمد ۱/ ۳۱۶، دار المعرفہ لبنان۔

ہیں، جب کہ ایک جماعت نے دونوں کے درمیان حرمت میں فرق کرتے ہوئے کہا کہ (نفل میں ایسا کرنا) مکروہ ہے [۱]۔

د-غروب آفتاب میں شک:

۲۵- اگر روزہ دار کو غروب آفتاب میں شک ہو تو اس کے لئے شک کے ساتھ افطار کرنا درست نہیں، اس لئے کہ اصل دن کا باقی رہنا ہے، اور اگر وہ شک کے باوجود روزہ کھول دے اور اس کے بعد صورت حال واضح نہ ہو تو بالاتفاق اس پر قضا واجب ہے [۲]، اسی طرح بالاتفاق افطار کرنا بھی حرام ہے۔

فجر میں شک کے ساتھ کھانے میں کفارہ بالاتفاق نہیں، رہا غروب میں شک کے ساتھ کھانے میں تو کفارہ کا وجوب مختلف فیہ ہے، مشہور یہ ہے کہ کفارہ نہیں، اور اگر وہ رات کے باقی رہنے یا غروب ہوجانے کے یقین کے ساتھ روزہ کھول دے، پھر شک پیدا ہوجائے تو اس پر قضا ہے، حرمت کا حکم نہیں [۳]۔

حج میں شک:

الف-احرام کی نوعیت میں شک:

۲۶- اگر حاجی کو شک ہوجائے کہ اس نے حج "افراد" کا احرام باندھا ہے یا "تمتع" یا "قران" کا، اور یہ شک طواف سے قبل ہو تو امام ابوحنیفہ وامام مالک کے نزدیک اس کو "قران" کی طرف لوٹائے گا، اس لئے کہ اس میں دونوں عبادتیں جمع ہیں، اور جدید میں یہی امام شافعی کا مذہب ہے۔

حنابلہ کے نزدیک وہ اس کو احرام کے مذکورہ اقسام میں سے کسی بھی قسم کی طرف پھیر سکتا ہے، امام احمد سے اس کی صراحت منقول ہے کہ اس کو عمرہ بنا دینا مستحب ہے، امام شافعی نے "قدیم قول" میں کہا: تحری کرے گا، اور غالب گمان پر بنا کرے گا، اس لئے کہ احرام عبادت کے شرائط میں سے ہے، لہذا اس میں قبلہ کی طرح تحری کرے گا۔

سبب اختلاف: حج کو فسخ کرکے عمرہ بنانے کے تئیں ائمہ کے الگ الگ موقف ہیں، چنانچہ یہ حنابلہ کے نزدیک جائز اور دوسروں کے یہاں ناجائز ہے [۱]۔

اگر طواف کے بعد شک ہو تو اس کو عمرہ ہی کی طرف پھیرنا جائز ہے، اس لئے کہ طواف اور اس کی دو رکعتوں کے بعد حج وعمرہ میں داخل کرنا ناجائز ہے [۲]۔

ب-ذی الحجہ کے داخل ہونے میں شک:

۲۷- اگر لوگوں کو ذی الحجہ کے چاند میں شک ہوجائے اور وقوف عرفہ کرلیں، اگر ذی قعدہ کے تیس دن پورے کرلئے تھے پھر گواہ گواہی دیں کہ انہوں نے فلاں رات میں چاند دیکھا ہے، اور یہ ظاہر ہوجائے کہ ان کا وقوف عرفہ "نحر" کے دن تھا تو ان کا وقوف عرفہ درست ہے، اور چاروں ائمہ کے نزدیک ان کا حج کامل ہے [۳]۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۵۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات، حلیۃ العلماء فی معرفۃ مذاہب الفقہاء ۳/۱۶۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/۱۰۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۳/۱۷۱، الاقناع فی فقہ الإمام احمد ۱/ ۳۱۲-۳۱۵، حلیۃ العلماء ۳/۱۶۱۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۵۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات، حلیۃ العلماء ۳/۱۶۱۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۲۵۴، ۲۵۵، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۳/ ۴۷، مواہب الجلیل ۳/ ۴۷، جواہر الأکلیل ۱/ ۱۷۱، المہذب للشیرازی ۱/ ۲۰۵-۲۰۶، نیل الأوطار ۴/ ۳۲۴۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۱۲۶، بلغۃ السالک لأقرب المسالک للدردیر ۱/ ۲۵۹، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۹۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۳۰۷۔

اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "الصوم یوم تصومون والفطر یوم تفطرون و الأضحی یوم تضحون"[۱] (روزہ اس دن کا ہے جس دن تم سب روزہ رکھو، عیدالفطر اس دن ہے جس دن تم سب عیدالفطر مناؤ، اور عیدالاضحیٰ اس روز ہے جس دن تم سب قربانی کرو)۔

حنفیہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ وقوف عرفہ کے درست ہونے کا مذکورہ حکم استحساناً ہے قیاساً نہیں[۲]۔ لیکن اگر ظاہر ہوجائے کہ انہوں نے آٹھویں تاریخ کو وقوف کیا ہے تو اکثر اہل علم کے نزدیک ان کے لئے یہ وقوف ناکافی ہوگا، یہی امام مالک، لیث، اوزاعی اور امام ابوحنیفہ نیز صاحبین کا قول ہے۔

دونوں صورتوں میں فرق: جن لوگوں نے قربانی کے دن وقوف کیا، انہوں نے کسی اجتہاد کے بغیر اس تعداد کو پورا کیا جس کا اللہ تعالی نے اپنے نبی کی زبانی ان کو پابند کیا تھا، اس کے برخلاف جن لوگوں نے آٹھویں تاریخ کو وقوف کیا انہوں نے اپنے اجتہاد سے اور غیر معتبر لوگوں کی گواہی قبول کر کے وقوف کیا[۳]۔

ج- طواف میں شک:

۲۸ - اگر حاجی کو طواف کے چکروں کی تعداد میں شک ہوجائے تو یقین پر بنا کرے گا، ابن المنذر نے کہا: ہمارے علم کے مطابق اس پر تمام اہل علم کا اجماع ہے، اس لئے کہ یہ ایسی عبادت ہے کہ اگر اس کے دوران شک ہوجائے تو یقین پر بنا کرنا ہوتا ہے، جیسے نماز میں[۴]۔

---

(۱) حدیث: "الصوم یوم تصومون......" کی روایت ترمذی (۳/۱۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/۱۲۶۔

(۳) مواہب الجلیل مع التاج والإکلیل ۳/۹۵۔

(۴) المغنی مع الشرح الکبیر ۳/۳۹۸۔

نیز اس لئے کہ نقصان میں شک اس کے یقین کی طرح ہے[۱]۔ اور اگر کوئی ثقہ آدمی طواف کے بعد خبر دے تو اگر وہ عادل ہو تو اس کو مان لے، اور اگر طواف سے فراغت کے بعد اس میں شک ہو تو اس پر توجہ نہ دے، جیسا کہ اگر نماز سے فراغت کے بعد رکعات کی تعداد میں شک ہوجائے[۲]۔

مؤطا میں ہے: جس کو طواف کی دو رکعات پڑھنے کے بعد طواف میں شک ہوجائے تو لوٹ کر یقین پر طواف کو پورا کرے، پھر دونوں رکعات کا اعادہ کرے، اس لئے کہ طواف کی نماز سات چکر پورا کرنے کے بعد ہی ہے[۳]۔ اور اگر دوران طواف طہارت میں شک ہو تو اس کا یہ طواف درست نہیں، اس لئے کہ اس کو عبادت کی شرط میں عبادت سے فراغت سے قبل شک ہوا تو ایسا ہوگیا جیسے کہ دوران نماز طہارت میں شک ہوجائے[۴]۔

ذبح شدہ جانوروں میں شک:

۲۹ - جس کو ذبح شدہ اور مردار میں اشتباہ ہوجائے تو دونوں حرام ہیں، اس لئے کہ حرمت کا سبب یعنی شک پایا گیا[۵]۔ اسی طرح اگر کوئی مسلمان بھاگتے ہوئے شکار کو شکار کے ہتھیار سے مارے، اور وہ پانی میں گر کر مرجائے، اور وہ مشتبہ ہوجائے تو کھایا نہیں جائے گا، اس لئے کہ سبب اباحت میں شک ہے[۶]۔ اسی طرح اگر ذبح کی

---

(۱) إیضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک رص ۱۹۷ المطبعۃ المغربیہ۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۳/۳۹۸۔

(۳) المنتقی للباجی ۲/۲۸۹۔

(۴) حلیۃ العلماء فی معرفۃ مذاہب الفقہاء ۳/۲۸۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/۳۹۸۔

(۵) الفروق ۱/۲۲۶۔

(۶) بلغۃ السالک لأقرب المسالک للصاوی ۱/۲۹۵، المکتبۃ التجاریہ الکبری مصر ۱۲۲۳ھ، مواہب الجلیل للحطاب ۳/۲۱۷۔

ہوئی بکری ایسے شہر میں پائی جائے جس میں ایسے لوگ رہتے ہیں جن کا ذبح کیا ہوا جانور حلال ہے، اور ایسے لوگ بھی جن کا ذبح کیا ہوا حلال نہیں، اور ذبح کرنے والے کے بارے میں شک ہوجائے تو وہ حلال نہ ہوگی، الا یہ کہ وہاں کے غالب باشندے ایسے ہوں جن کا ذبیحہ حلال ہو[۱]۔

طلاق میں شک:

۳۰- طلاق میں شوہر کا شک تین حالات سے خالی نہیں:

پہلی حالت: اصل طلاق دینے میں شک ہو، یعنی شک ہو کہ طلاق دی یا نہیں تو اس حالت میں بالاتفاق طلاق نہیں پڑے گی، انہوں نے اس کی دلیل یہ دی ہے کہ نکاح یقین کے ساتھ ثابت ہے، لہذا شک سے ختم نہ ہوگا[۲]۔ اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلَاتَقْفُ مَالَيْسَ لَکَ بِهٖ عِلْمٌ"[۳] (اور نہ پیچھے پڑ جس بات کی خبر نہیں تجھ کو)۔

دوسری حالت: طلاق کی تعداد میں شک ہو (طلاق کے وقوع کا یقین ہو) یعنی یہ شک ہو کہ ایک طلاق دی یا دو یا تین، تو (مالکیہ، حنابلہ میں سے خرقی اور بعض شافعیہ کے نزدیک) وہ عورت اس کے لئے دوسرے شوہر سے نکاح کے بعد ہی حلال ہوگی، کیوں کہ تین طلاق ہونے کا احتمال ہے[۴]۔ یہ اس فرمان نبوی پر عمل کرتے ہوئے ہے: "دع ما يريبک إلى ما لا يريبک"[۱] (مشکوک کو چھوڑ کر غیر مشکوک کو اختیار کرو)، امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک کم از کم عدد طلاق کا حکم لگایا جائے گا، ان حضرات کی رائے کے مطابق اگر شوہر اس سے رجعت کرلے تو اس کے لئے حلال ہوجائے گی[۲]۔

تیسری حالت: طلاق کی صفت میں شک ہو، مثلاً: یہ تردد ہو کہ طلاق بائن ہے یا رجعی؟ تو اس حالت میں رجعی کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ دونوں طلاقوں میں کمزور طلاق ہے، لہذا وہ یقینی ہے[۳]۔

کاسانی نے (اس کے ہم معنی) یہ لکھا ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی سے کہے: "أنت طالق أقبح طلاق" (تم کو قبیح ترین طلاق) تو یہ امام ابویوسف کے نزدیک رجعی ہوگی، اس لئے کہ اس کا قول "قبیح ترین طلاق" سے مراد قبح شرعی (یعنی جو کراہت شرعیہ ہے) ہونے کا احتمال رکھتا ہے، اسی طرح قبح طبعی (یعنی طبعی طور پر قبیح) ہونے کا بھی احتمال رکھتا ہے، اور اس سے مراد یہ ہو کہ اس کو ایسے وقت میں طلاق دے جس وقت طلاق دینا طبعی طور پر ناپسند ہوتا ہے، لہذا اس صورت میں شک کے سبب بینونت ثابت نہ ہوگی، امام محمد بن الحسن شیبانی کے نزدیک یہ طلاق بائن ہے، اس لئے کہ طلاق دینے والے نے طلاق کو "قبح" کے ساتھ متصف کیا ہے، اور قبیح طلاق وہی ہوتی ہے جو شرعاً ممنوع ہو اور وہ طلاق بائن ہے، لہذا طلاق بائن واقع ہوگی[۴]۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۷، غمز عیون البصائر علی الأشباہ والنظائر ۱/ ۱۹۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۴۰۱، الفروق ۱/ ۱۲۶، قواعد المقری: قاعدہ نمبر (۶۵۰)، المہذب ۲/ ۱۰۰، مغنی المحتاج الی معرفۃ معانی المنہاج ۳/ ۲۸۱، بدائع الصنائع ۳/ ۱۲۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۸/ ۴۲۳، القوانین الفقہیہ لابن جزی/ ۱۵۳، دارالقلم بیروت۔

(۳) سورۂ اسراء/ ۳۶۔

(۴) المدونۃ الکبری ۳/ ۱۳، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۰۲، الفروق ۱/ ۲۲۶، القوانین الفقہیہ/ ۱۵۳، المغنی ۸/ ۴۲۴۔

---

(۱) حدیث: "دع ما يريبک إلى ما لا يريبک" کی تخریج فقرہ نمبر ۲۴ میں گذر چکی۔

(۲) البدائع ۳/ ۱۲۶، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۸/ ۴۲۴۔

(۳) بدائع الصنائع ۳/ ۱۲۶۔

(۴) بدائع الصنائع ۳/ ۱۲۴۔

رضاعت میں شک:

۳۱- ''اَبضاع'' (عورت کی شرم گاہ) میں شک کو دور کرنے کے لئے احتیاط ضروری ہے، اس کی ضرورت اس وقت اور بڑھ جاتی ہے جب اس کا تعلق خاص طور پر محارم سے ہو[۱]۔

رضاعت کے وجود یا اس کی تعداد میں شک ہو تو یقین پر بنا کرے گا، اس لئے کہ پہلی صورت میں اصل عدم رضاعت ہے، اور دوسری صورت میں حرمت کی مقدار کا نہ پایا جانا ہے، البتہ یہ شبہ ہوگا، جس کو ترک کرنا اولی ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''**من اتقی الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه**''[۲] (جو شبہ کی چیزوں سے بچا اس نے اپنے دین اور عزت کو بچالیا)۔

قرافی کی رائے ہے کہ اس موضوع سے قریب اور اس کے مماثل میں شک کبھی (بعض حالات میں) ان اسباب میں شمار کیا جاتا ہے جو حرمت کے حکم کا متقاضی ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کسی کو اجنبی عورت اور رضاعی بہن میں شک ہوجائے تو اس پر دونوں ہی حرام ہوں گی[۳]۔

قَسم میں شک:

۳۲- یا تو اصل قسم میں شک ہوگا کہ ہوئی یا نہیں، مثلاً: حلف یا حلف اور حانث ہونے کے واقع ہونے میں شک ہو، تو اس صورت میں شک کرنے والے پر کچھ نہیں، اس لئے کہ اصل براءت ذمہ ہے، اور یقین شک کی وجہ سے زائل نہیں ہوتا[۱]۔

یا شک جس چیز کی قسم کھائی گئی ہے اس میں ہوگا، مثلاً: قسم کھائے اور حانث ہوجائے، پھر شک ہو کہ طلاق کی قسم تھی یا آزاد کرنے کی یا بیت اللہ پیدل جانے کی یا صدقہ کرنے کی تو اس جیسی حالت میں (مالکیہ کے نزدیک) اس کی عورتوں کو طلاق پڑ جائے گی، اس کا غلام آزاد ہوجائے گا اور اس پر بیت اللہ پیدل جانا اور اپنے تہائی مال کو صدقہ کرنا واجب ہوگا، اس کو ان تمام باتوں کا حکم فتوی میں دیا جائے گا، قضا کے طور پر نہیں، اس لئے کہ (ان کی رائے کے مطابق) حلف اٹھانے والے کو عدالتی فیصلہ کے بغیر مشکوک قسموں کو پورا کرنے کا حکم دیا جائے گا[۲]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اس صورت میں شک کرنے والے پر کچھ نہیں، اس لئے کہ طلاق و آزادی شک کے ساتھ واقع نہیں ہوتے، نیز اس لئے کہ اللہ کی قسم کھانے پر مرتب ہونے والا کفارہ بھی شک کے ساتھ واجب نہیں ہوتا، کیوں کہ اصل ذمہ کا بری ہونا ہے[۳]۔

حنفیہ اس میں مزید یہ لکھتے ہیں: حلف اگر کسی معلوم شرط پر معلق ہو اور اس میں شک ہو کہ اللہ کی قسم تھی یا طلاق کی یا عتاق کی تو اگر وہ شرط پائی جائے، اور حلف اٹھانے والا مسلمان ہو تو اسے اللہ کی قسم پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ طلاق وعتاق (آزادی) کی حلف اٹھانا ناجائز ہے، تو مسلمانوں کو ممنوع چیز نہیں بلکہ جائز چیز کے کرنے پر

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۶۷، کشاف القناع عن متن الاقناع ۳/ ۲۹۳، الاقناع فی فقہ احمد ۴/ ۱۳۳، البحر الرائق شرح کنز الدقائق ۳/ ۲۳۸، القوانین الفقہیہ/ ۲۲۵-۲۲۶۔

(۲) حدیث: ''من اتقی الشبهات فقد استبرأ لدينه و عرضه'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۱۲۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۰ طبع الحلبی) نے حضرت نعمان بن بشیر سے کی ہے۔

(۳) الفروق ۱/ ۲۲۵-۲۲۶، ایضاح المسالک/ ۱۹۳، نیز دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ ''رضاع''۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر مع تقریرات الشیخ علیش ۲/ ۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حوالۂ سابق، المدونۃ الکبری ۳/ ۱۴ دار صادر بیروت۔

(۳) غمز عیون البصائر علی الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/ ۲۱۱، نزہۃ النواظر لابن عابدین علی الاشباہ والنظائر/ ۶۸۔

محمول کیا جائے گا[1]۔

نذر میں شک:

۳۳-اگر نذر ماننے والے کو نذر مانی ہوئی چیز میں شک ہو جائے کہ وہ نماز کی ہے یا روزہ یا صدقہ یا آزاد کرنے کی؟ تو (جمہور ائمہ کے نزدیک) اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا، اس لئے کہ نذر مانی ہوئی چیز میں شک اس کے معین نہ کرنے کی طرح ہے[2]۔

وصیت میں شک:

۳۴-امام ابوحنیفہ نے (اس شخص کے بارے میں جو کسی معین آدمی کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے، اور بتادے کہ مثلاً اس کا تہائی مال ایک ہزار ہوتا ہے، پھر معلوم ہو کہ اس کا تہائی مال اس کے ذکر کردہ سے زیادہ ہے) کہا: اس کو پورے مال کا تہائی ملے گا، اور اس کی طرف سے ہونے والی تعیین باطل ہوگی، کیوں کہ وہ غلط ہے، اور غلطی وصیت کو نہیں توڑتی اور نہ وصیت میں رجوع مانی جاتی ہے، اس رائے میں امام ابو یوسف نے ان سے اتفاق کیا ہے، کیوں کہ جب اس نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو صحیح وصیت کی، اس لئے کہ اس کا صحیح ہونا وصیت کردہ مال کی مقدار بیان کرنے پر موقوف نہیں، لہذا اس کے بغیر بھی وصیت درست ہوگی[3]۔

دعوی محل دعوی یا محل شہادت میں شک:

۳۵-الف: اگر کوئی دوسرے پر دین کا دعوی کرے، اور مدیون کو

(۱) غمز عیون البصائر علی الاشباہ والنظائر ۱/۲۱۱۔
(۲) غمز عیون البصائر علی الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/۲۱۱، نزہۃ النواظر علی الاشباہ والنظائر/۶۸، حاشیۃ العدوی علی شرح ابی الحسن لرسالۃ ابن ابی زید ۲/۲۶، دار المعرفہ بیروت۔
(۳) بدائع الصنائع ۷/۳۸۱۔

دین کی مقدار میں شک ہو تو یقینی مقدار کا نکالنا لازم ہونا چاہئے، حموی نے کہا: ایک قول ہے کہ بظاہر یہ وجوب کے طور پر نہیں، بلکہ پرہیزگاری اور احتیاط کو اختیار کرنے کے طور پر ہے، اس لئے کہ اصل، ذمہ کا بری ہونا ہے[1]۔

(اس جیسی حالتوں میں) ''یقینی مقدار'' سے مراد: دونوں رقموں میں سے اکثر ہے، لہذا اگر شک دس اور پانچ کے درمیان ہو تو یقینی مقدار دس ہے، اس لئے کہ پانچ اس میں داخل ہے، اس اعتبار سے اقل کے مقابلہ میں اکثر ہمیشہ ''یقینی'' ہوگا، ہر چند کہ شک دونوں میں ہوا ہے۔

بعض فقہاء نے لکھا ہے: اس حالت میں مدیون پر ضروری ہے کہ اپنے فریق کو راضی کرلے، اور قسم نہ کھائے، مبادا حرام میں پڑ جائے، اور اگر اس کا فریق اس سے حلف لینے پر مصر ہو تو اگر اس کو غالب گمان ہو کہ اس کا فریق غلط کہہ رہا ہے تو قسم کھالے، لیکن اگر اس کے نزدیک راجح یہی ہے کہ دعوے دار حق پر ہے تو قسم نہ کھائے[2]۔

ب-اگر کوئی شخص جانور یا کوئی چیز خریدے، پھر دعوی کرے کہ اس میں عیب ہے، اور اس کو لوٹانا چاہے اور اہل تجربہ میں اختلاف پڑ جائے، بعض کہیں کہ وہ عیب ہے، اور بعض کہیں کہ عیب نہیں ہے، تو خریدار اس کو لوٹا نہیں سکتا، اس لئے کہ عیب سے محفوظ ہونا ہی یقینی اصل ہے، لہذا شک سے عیب ثابت نہ ہوگا[3]۔

ج-اگر عورت دعوی کرے کہ اس کو معینہ مدت میں مقررہ نان نفقہ و کپڑا نہیں پہنچا تو اعتبار اس کے قول کا ہوگا، اس لئے کہ یقینی اصل، شوہر کے ذمہ میں اس کا باقی رہنا ہے، رہا شوہر کا دعوی تو وہ مشکوک ہے، اور شک کی وجہ سے یقین زائل نہیں ہوتا[4]۔

(۱) الحموی علی الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/۲۱۰، بدائع الصنائع ۷/۳۸۱۔
(۲) الحموی علی الاشباہ والنظائر ۱/۲۱۰۔
(۳) حوالۂ سابق۔
(۴) الحموی علی الأشباہ والنظائر ۱/۲۰۱۔

د-اگر کسی کو معلوم ہو کہ علی، عمر کا (مثلاً) ایک ہزار دینار کا مقروض ہے تو اس کے لئے علی کے خلاف گواہی دینا جائز ہے، اگر چہ اس کو شک ہو کہ شاید علی نے دین ادا کر دیا ہو یا عمر نے اس کو دین سے بری کر دیا ہو، اس لئے کہ سابقہ یقین کے مقابلہ میں شک کا اعتبار نہیں (۱)۔

گواہی میں شک:

۳۶- اگر گواہ کہے: میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں کا فلاں پر (مثلاً) ایک سو دینار میرے علم میں یا میرے گمان میں یا میرے گمان کے لحاظ سے ہے، تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، کیوں کہ گواہی کے الفاظ میں اضافہ کرنے کے سبب اس میں شک داخل کر دیا ہے، اس لئے کہ شہادت کا رکن (میں گواہی دیتا ہوں) لفظ "أشهد" ہے، کچھ اور نہیں کہ اس میں گواہی قسم اور حال کی خبر دینے کا مفہوم ہے تو گویا وہ کہہ رہا ہے: میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں کہ میں اس سے باخبر ہوں، اور اس کی خبر دیتا ہوں اور اسی وجہ سے لفظ "أشهد" متعین ہے (۲)۔

مالکیہ میں سے سحنون نے بیان کیا ہے کہ اگر گواہ کسی عورت کے خلاف نکاح یا اقرار یا بری کرنے کی گواہی دیں، اور فریق مخالف مطالبہ کرے کہ اس عورت کو چند عورتوں میں داخل کر دیا جائے، تاکہ گواہان ان کے درمیان اس عورت کی شناخت کر سکیں، اور گواہ کہیں: ہم نے اس عورت کے خلاف اس کی ذات اور اس کے نسب کو جان کر گواہی دی ہے، ہمیں یہ معلوم نہیں کہ آج اس کو پہچان لیں گے یا نہیں جب کہ اس کی حالت بدل گئی ہے، لہذا ہم اس کی ذمہ داری نہیں لیں گے تو اس حالت میں اس عورت کی شناخت ضروری ہے، ورنہ شک کی وجہ سے ان کی گواہی رد کر دی جائے گی، لیکن اگر گواہ کہیں: ہمیں اندیشہ ہے کہ وہ بدل چکی ہو تو واجب یہ ہے کہ ان گواہوں سے کہا جائے: اگر تمہیں شک ہے، حالانکہ تمہیں یقین تھا کہ یہ عورت فلاں کی بیٹی ہے، اور اس عورت کے خلاف گواہی کے وقت سے آج تک اس کے علاوہ اس آدمی کی کوئی دوسری بیٹی نہیں ہے تو اس حالت میں گواہی جائز ہے، اور قبول کی جائے گی (۱)۔

قابل اشارہ امر یہ ہے کہ مالکیہ کے نزدیک شک کے ساتھ گواہی دینا گواہ کی "عدالت" کو ختم کر دیتا ہے (۲)۔ اس جیسی وجوہات سے تمام فقہاء نے زور دے کر کہا ہے کہ شک سے معاوضہ ثابت نہیں ہوتا ہے (۳)۔ اور انہوں نے سماعی شہادت کے مقبول ہونے کے لئے کچھ قیود لگائی ہیں، اس لئے کہ اس میں شک کا داخل ہونا ممکن ہے (۴)۔

نسب میں شک:

۳۷- الف- جس مطلقہ عورت پر عدت واجب ہو اس کے بچہ کا نسب شوہر سے ثابت ہوتا ہے، الا یہ کہ یقین کے ساتھ معلوم ہو کہ وہ بچہ اس شوہر کا نہیں، اس کی صورت یہ ہے کہ وہ اس بچہ کو دو سال سے زائد عرصہ کے بعد جنے، یہ اس لئے ہے کہ دخول سے قبل طلاق جملہ تعلقات کے ساتھ نکاح کے ختم ہونے کا سبب ہے، لہذا ہر اعتبار سے نکاح یقینی طور پر زائل ہو گیا، اور جو یقین کے ساتھ زائل ہوا سی جیسے یقین کے بغیر ثابت نہ ہوگا، لہذا اگر طلاق کے دن سے چھ ماہ سے کم عرصہ میں بچہ کو جنے تو ہمیں یقین ہے کہ علوق (استقرار حمل) حالت "فراش" (نکاح) میں تھا، شوہر نے اس سے مباشرت کی اور وہ عورت

(۱) شرح القواعد الفقہیہ ر ۳۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۴ر ۵۱۳۔

(۱) التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۶ر ۱۹۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴ر ۲۰۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۶ر ۲۳۳۔

(۴) دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح "شہادۃ"۔

اسی سے حاملہ ہے؟ کیوں کہ طلاق کے بعد کی وطی سے ہونے کا احتمال نہیں ہے، اس لئے کہ عورت چھ ماہ سے کم عرصہ میں بچہ نہیں جنتی، لہذا یہ ایسی وطی کے سبب ہوگا جو شوہر کے "فراش" (نکاح) میں رہتے ہوئے پیش آئی، اور اس کے فراش میں استقرار حمل اس سے نسب کے ثبوت کا سبب ہے، اور اگر چھ ماہ یا اس کے بعد بچہ جنے تو شوہر کے "فراش" (نکاح) کے اندر اس کے پیدا ہونے کا یقین نہیں، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ طلاق وفراش کے بعد پائی جانے والی وطی سے ہوا ہو، جو یقینی طور پر زائل ہو چکا تھا، لہذا شک کے ساتھ ثابت نہ ہوگا[۱]۔

ب- اگر کوئی شخص کسی لقیط (نومولود پھینکا ہوا بچہ) کے نسب کا دعوی کرے تو اس کو اس کے ساتھ لاحق کر دیا جائے گا، کیوں کہ تنہا اس کا دعوی ہے، اب اگر اس کے بعد کوئی دوسرا آئے اور اس کا دعوی کرے تو پہلے شخص سے اس کا نسب ختم نہ ہوگا (حالانکہ دوسرے کے دعوے نے شک پیدا کر دیا ہے)، اس لئے کہ پہلے کے لئے بچہ کا فیصلہ کر دیا گیا، لہذا وہ محض دعوے سے ختم نہ ہوگا، البتہ اگر قیافہ شناس گواہی دیں کہ وہ دوسرے شخص کا بچہ ہے تو ان کے قول کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ قیافہ نسب کے لاحق کرنے میں بینہ (ثبوت) مانا جاتا ہے[۲]۔ اگر لقیط کا دعوی دو آدمی کریں، اور قیافہ شناس اس کو دونوں کے ساتھ لاحق کریں تو یہ شرعاً درست ہوگا، وہ دونوں کا بیٹا ہوگا، اس کو دونوں سے ایک بیٹے کی میراث ملے گی، اور ان دونوں کو اس سے ایک باپ کی میراث ملے گی، یہ رائے حضرت عمر بن الخطاب اور حضرت علی بن ابی طالبؓ سے مروی ہے، یہی ابوثور کا قول ہے[۳]۔

اصحاب رائے نے کہا: محض دعوے سے ان دونوں کے ساتھ لاحق

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۴۰۰، نہایۃ المحتاج للرملی ۸/ ۳۵۲ مطبعۃ الحلبی مصر ۱۳۵۷ھ۔

(۲) نہایۃ المحتاج للرملی ۸/ ۳۵۲، مطبعۃ الحلبی مصر ۱۳۵۷ھ۔

(۳) دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح "نسب"، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۴۰۰۔

کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے متعلق بہت سے آثار منقول ہیں۔

شک کا فائدہ متہم (ملزم) کو ملتا ہے:

۳۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ شبہات کی وجہ سے حدود ٹال دی جاتی ہیں[۱]۔ اس کی اصل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطىء في العفو خير من أن يخطىء في العقوبة**"[۲]۔ (مسلمانوں سے حدود کو جہاں تک ہو سکے ٹالو، اگر اس کے لئے کوئی راستہ ہو تو اس کو چھوڑ دو، اس لئے کہ امام کا معاف کرنے میں غلطی کرنا سزا دینے میں غلطی کرنے سے بہتر ہے)۔ ایک دوسری حدیث میں ہے: "**ادفعوا الحدود ما وجدتم لها مدفعا**"[۳] (حدود کو ٹالو، جہاں تک ٹالنے کی صورت پاؤ)، حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**تعافوا الحدود فيما بينكم فما بلغني من حد فقد وجب**"[۴]

(۱) غمز عیون البصائر علی الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/ ۳۷۹، نزہۃ النواظر علی الاشباہ والنظائر/ ۱۴۲۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "**ادرؤوا الحدود عن المسلمين**......" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۵۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "**ادفعوا الحدود ما وجدتم لها مدفعا**" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۵۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۷۰ طبع دار الجنان) میں اس کی اسناد کو ضعیف کہا ہے۔

(۴) عفو کا حکم فرمایا، یعنی گناہ کو درگزر کر دینے کا، یعنی یہ کہ حدود کو آپس میں ساقط کر دو، اور اس کو میرے پاس نہ لاؤ، کیوں کہ جب مجھے علم ہو جائے گا تو میں اس کو ضرور نافذ کروں گا (جامع الاصول ۴/ ۴۱۰)، اس سے مذکور قاعدہ کا پتہ چلتا ہے، جس میں عمومی طور پر تخفیف کرنے اور درگزر کرنے کی ترغیب ہے، اور حدیث پاک: "**تعافوا الحدود فيما بينكم**......" کی روایت ابوداؤد

(حدود کو آپس میں معاف کرلیا کرو، جو حد میرے پاس پہنچ جائے گی وہ واجب ہوجائے گی)۔ اس قاعدہ سے یہ ثابت ہوتا ہے: اول: ملزم کی طرف جرم کو منسوب کرنے میں (حتی الامکان) یقین پر اعتماد کیا جائے گا، دوم: شک (خواہ اس کی جو بھی نسبت ہو، اس کا محل جو بھی ہو اور اس کا طریقہ جو بھی ہو) اس کا فائدہ ملزم کو ملتا ہے، اور اس سے حد ٹل جاتی ہے۔ شاطبی کہتے ہیں: دلیل (یہاں پر) حد کے نافذ کرنے میں ظن کا فائدہ دینے والی ہوتی ہے، اس کے باوجود اگر اس کے خلاف کوئی شبہ ہو (اگرچہ کمزور ہو) اس کا حکم غالب ہوجاتا ہے، اور ایسا شخص عفو کے درجہ میں داخل ہوجاتا ہے[1]۔

سوم: معافی میں غلطی کرنا شرعاً سزا میں غلطی کرنے سے افضل ہے، چنانچہ مجرم کو عملی طور پر بری کردینا اللہ اور اس کے رسول کے نزدیک بے قصور کو سزا دینے سے زیادہ پسندیدہ ہے، اس اصول کی تطبیقات ہمیں صحابہ کرامؓ اور تابعین کے فیصلوں اور مجتہدین کے فتاوے میں ملتی ہیں، مثلاً: حضرت عمر نے والی بصرہ حضرت مغیرہ بن شعبہ کے مقدمہ میں جن پر ایک بیوہ عورت کے ساتھ بدکاری کا الزام تھا، جس کے ساتھ وہ حسن سلوک کیا کرتے تھے یہی فیصلہ کیا، چنانچہ خلیفہ نے والی کو بلایا، اور الزام کے گواہوں کو بھی، تو تین گواہوں نے جرم کے واقع ہونے کے دیکھنے کی گواہی دی، لیکن چوتھے گواہ نے جس کے ذریعہ سے نصاب پورا ہوجاتا، کہا: ان لوگوں نے جو کچھ کہا وہ تو میں نے نہیں دیکھا، البتہ مجھے شک کی بات نظر آئی اور سانس اوپر اٹھتا ہوا سنا، اس کے پیچھے کیا تھا مجھے خبر نہیں، حضرت عمرؓ نے حضرت مغیرہؓ سے الزام کو ختم کردیا اور ان کی براءت وطہارت کو قائم رکھا اور تینوں گواہوں پر حد قذف جاری کیا[1]۔

خود حضرت عمر نے قحط کے سال چوری کی حد کو نافذ نہیں کیا، اس لئے کہ انہوں نے عام بھوک مری کو اضطرار (مجبوری) کا قرینہ قرار دیا، اور اضطرار چوری میں ایسا شبہ ہے جو چور سے حد کو روک دیتا ہے، بلکہ مجبوری کی حد کے اندر اندر اس کے لئے چوری کو مباح کردیتا ہے۔

ائمہ نے لکھا ہے کہ جو شخص اپنے والد کا مال خفیہ طور پر اس گمان کے ساتھ لے لے کہ وہ اس کے لئے مباح ہے تو اس پر حد نہیں، اور جو تین طلاق والی عورت سے عدت میں اس گمان کے ساتھ مباشرت کرلے کہ اس کے لئے حلال ہے تو اس پر بھی حد نہیں ہوگی[2]۔

امام ابوحنیفہ سے یہ قول منقول ہے کہ جس کو "شبہ عقد" کہا جاتا ہے اس کے سبب حد ٹل جاتی ہے، لہذا (ان کی رائے کے مطابق) جو شخص اپنی کسی محرم عورت سے عقد نکاح کرنے کے بعد اس سے جماع کرلے اس پر حد نہیں، اگرچہ اس کو حرمت کا علم ہو، جیسے بلا گواہ کسی عورت سے شادی کرکے اس سے ہم بستری کرلے، جب کہ صاحبین کی رائے کے مطابق (اگر اس کو حرمت کا علم ہو تو) اس پر حد ہوگی، اور یہی معتمد ہے[3]۔

شک کے ساتھ رخصتیں وابستہ نہیں، یا رخصتیں شک کے ساتھ وابستہ نہیں:

۳۹- یہ ایک فقہی قاعدہ کے الفاظ ہیں، اس کو سیوطی نے تقی الدین سبکی کے حوالے سے لکھا ہے، اور انہوں نے اس پر حسب ذیل جزئیات کو متفرع کیا ہے:

الف- جس کو خفین (چمڑے کے موزوں) یا جوربین (پائتابوں)

= (۵۴۰/۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۳۸۳/۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) الموافقات ۱۷۲/۱۔

(۱) تاریخ الامم والملوک للطبری ۷۰/۴، ۷۱۔

(۲) الحموی علی الاشباہ والنظائر ۳۸۰/۱۔

(۳) الحموی علی الاشباہ ۳۸۱/۱، ابن عابدین علی الاشباہ ۱۴۳/۲۔

وغیرہ پر مسح کے جواز میں شک ہو اس کے لئے دونوں پاؤں دھونا واجب ہے۔

ب-جس کو اپنے ایک پاؤں کے دھونے میں شک ہو، پھر بھی وہ دونوں پاؤں خفین میں داخل کرلے، اس کے لئے ان پر مسح کرنا مباح نہیں۔

ج-جس کو قصر کے جواز میں شک ہو اس کے لئے نماز پوری پڑھنا واجب ہے، اس کی کئی صورتیں ممکن ہیں [۱]۔

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی: قاعدہ (۱۵) ص/۱۴۱ دار الکتب العلمیہ بیروت، طبع اول ۱۴۰۳ھ۔

شلل

تعریف:

۱-"شلل" لغت میں: "شل العضو یشل شللا" کا مصدر ہے، جس کے معنی: عضو میں لنجا پن لگنا یا خشک ہونا ہے، جس کی وجہ سے حرکت کی صلاحیت باطل ہوجائے یا چلی جائے، یہ اس وقت ہوتا ہے جب رگیں خراب ہوجائیں یا کمزور ہوجائیں۔

کہا جاتا ہے: "شل فلان" فلاں لنجا ہوگیا، کسی کے لئے دعا کے واسطے: "لا شلت یمینک" (تمہارا دایاں ہاتھ بے کار نہ ہو) اور بددعا کے لئے: "شلت یمینک" (تمہارا دایاں ہاتھ بے کار ہوجائے) بولتے ہیں، مذکر کے لئے "أشل" اور مؤنث کے لئے "شلاء" آتا ہے، اور جمع "شل" ہے [۱]۔

شلل اصطلاح میں: عضو کا خراب ہونا اور اس کی حرکت کا ختم ہونا ہے، اس حالت میں عضو بے کار ہوجاتا ہے [۲]۔ کلی طور پر احساس ختم ہونا شرط نہیں، بلکہ محض کام نہ کرسکنا شلل ہے۔

"شلل" سے متعلق احکام:

"شلل" سے بہت سے احکام وابستہ ہیں:

الف-وضو:

۲- حنفیہ کے برخلاف مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مرد

(۱) المعجم الوسیط۔

(۲) مطالب أولی النہی ۶/ ۶۸، الجمل علی شرح المنہاج ۵/ ۳۵، ۱۱۲، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۹۳۔

عورت کو ہاتھ لگائے تو وضوٹوٹ جاتا ہے، مالکیہ وحنابلہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ ہاتھ لگانا شہوت سے ہو، اسی طرح ان حضرات کے نزدیک شرمگاہ کو چھونے سے وضوٹوٹ جاتا ہے، اورانہوں نے کہا کہ جس عضو کو چھویا جائے، یا جس عضو کے ذریعہ چھویا جائے وہ صحیح سالم ہو یا لنجا، برابر ہے [۱]۔ اس میں کچھ اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح ''حدث'' میں دیکھا جائے۔

ب- ''اشل'' (لنجے) کی نماز:

۳- مریض یا لنجا آدمی جمہور کے نزدیک نماز کے وہ ارکان ادا کرے گا جنھیں وہ ادا کرسکتا ہو، اس لئے کہ جو کسی فعل سے عاجز ہو اس کو اس کا مکلّف نہیں بنایا جاتا ہے، لہٰذا اگر وہ قیام سے عاجز ہو تو بیٹھ کر رکوع وسجدہ کے ساتھ نماز ادا کرے، اور اگر اس سے بھی عاجز ہو تو بیٹھ کر اشارہ سے پڑھے، اور سجدہ کو رکوع سے پست رکھے، اور اگر بیٹھنے سے عاجز ہو تو چت لیٹ کر اشارہ سے پڑھے، اس لئے کہ رکن کا ساقط ہونا عذر کی وجہ سے ہوتا ہے، لہٰذا عذر کے بقدر اس کو مقرر کیا جائے گا۔

حضرت عمران بن حصینؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا: میں بیمار ہوا تو رسول اللہ ﷺ نے میری عیادت فرمائی اور ارشاد فرمایا: **"صل قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلی جنب، تومئ إيماءً"** [۲] (کھڑے ہوکر نماز پڑھو، اور اگر یہ نہ ہوسکے تو بیٹھ کر، اور اگر یہ بھی نہ ہوسکے تو کروٹ سے (لیٹ کر) اشارہ کرو)۔

قاضی خاں نے کہا: جو مریض سر کے اشارے سے عاجز ہو نماز اس سے ساقط ہے [۱]۔

دیکھئے: اصطلاح ''صلاۃ المریض''۔

ج- جنایت جو ''شلل'' کا سبب ہو:

۴- مار یا زخم کے ذریعہ تعدی کی وجہ سے اس طور پر شلل پیدا ہوجائے کہ عضو کے برقرار رہتے ہوئے منفعت ختم ہوجائے تو قصاص کے وجوب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''جنایۃ علی مادون النفس'' فقرہ ر۳۶ میں ہے۔

د- شل عضو کے بدلے صحیح وسالم عضو کو کاٹنا:

۵- اگر صحیح وسالم ہاتھ والا مجرم شل ہاتھ پر جنایت کرکے اس کو کاٹ دے تو شل ہاتھ کے بدلہ میں صحیح سالم ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اسی طرح جس کو کاٹا گیا اگر وہ شل پاؤں یا زبان ہو (تو اس کا بھی یہی حکم ہے)، اس لئے کہ مماثلت نہیں ہے، اگرچہ مجرم راضی ہو، لہٰذا اس میں حکومت عدل (معتبر کا فیصلہ) واجب ہوگا، الا یہ کہ کاٹا گیا عضو، شل کان یا ناک ہو تو اس میں عضو کی پوری دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ شل ہاتھ یا پاؤں میں خوب صورتی کے سوا کوئی نفع نہیں، لہٰذا اس کے بدلہ میں کوئی ایسا عضو نہیں کاٹا جائے گا جس میں نفع ہو، مثلاً صحیح سالم عضو [۲]۔

---

(۱) بدائع الصنائع للکاسانی ار۲۹، جواہر الإکلیل ار۲۱، القلیوبی وعمیرہ ار۳۴، کشاف القناع للبہوتی ار۱۲۹، روضۃ الطالبین ار۷۴، ۷۵۔

(۲) حدیث: "صل قائمًا، فإن لم تستطع فقاعدًا ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲ر۵۸۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے، اور اس میں "تومئ إيماء" نہیں ہے، لیکن حضرت جابرؓ کی حدیث مرفوعاً وارد ہے: "إن استطعت أن تسجد علی الأرض فاسجد و إلا فأومیء إیماء و اجعل السجود أخفض من الرکوع"، اس کو ہیثمی نے المجمع (۲ر۱۴۸ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے، اور کہا: ''اسے بزار اور ابویعلی نے روایت کیا ہے، اور بزار کے رجال صحیح کے رجال ہیں''۔

(۱) بدائع الصنائع ار۱۰۶، ابن عابدین ار۵۰۸، جواہر الإکلیل ار۵۷، القلیوبی وعمیرہ ار۱۴۵-۱۴۶، ۲۰۷، المغنی ۲ر۱۴۸۔

(۲) ابن عابدین ۵ر۳۵۷، جواہر الإکلیل ۲ر۲۵۹، ۳۱، القلیوبی وعمیرہ ۴ر۱۱۷، المغنی ۷ر۷۳۳۔

تفصیل ''دیات'' فقرہ/۴۳ میں دیکھی جائے۔

ھ- صحیح عضو کے بدلہ میں شل عضو کو کاٹنا:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ صحیح عضو کے بدلہ صحیح عضو کو کاٹا جائے گا، البتہ شل عضو کو صحیح کے بدلہ کاٹنے میں اختلاف ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مظلوم کو اختیار ہے، اگر قصاص لینا چاہے تو لے سکتا ہے، اس کے علاوہ اس کو کچھ نہیں ملے گا، اور اگر چاہے تو معاف کر کے دیت لے لے۔

ہاتھ اسی وقت کاٹا جائے گا جبکہ اہل تجربہ وبصیرت کہیں کہ داغنے سے خون رک جائے گا، لیکن اگر وہ کہیں: خون نہیں رکے گا تو شافعیہ وحنابلہ کی صراحت کے مطابق قصاص نہیں، اس کے ہاتھ کی دیت واجب ہوگی۔

مالکیہ کے نزدیک مجرم کا ہاتھ اگر شل ہو تو صحیح ہاتھ کے بدلہ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ مماثلت نہیں ہے، اور اس پر ''عقل'' یعنی دیت واجب ہوگی[1]۔

امام زفر کے علاوہ حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ شل ہاتھ، شل ہاتھ کے بدلہ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ شل ہونا ایک بیماری ہے، اور بدن میں بیماریوں کی تاثیر مختلف ہوتی ہے۔

حنفیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ دونوں کے ہاتھوں میں کچھ ''شلل'' دونوں کے تاوانوں میں اختلاف کا سبب ہے، اور اس کا علم، اندازہ اور ظن سے ہوگا، لہذا مماثلت کا علم نہ ہو سکے گا۔

شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام زفر کی رائے ہے کہ شل ہاتھ یا پاؤں، شل کے بدلہ کاٹا جائے گا، لیکن یہ اس وقت ہوگا جب کہ دونوں شل ہونے میں برابر ہوں، یا مجرم کا ''شل'' ہونا زیادہ ہو اور خون کے رستے رہنے کا اندیشہ نہ ہو، ورنہ نہیں کاٹا جائے گا[1]۔

لیکن حنفیہ میں امام زفر نے کہا: اگر دونوں برابر ہوں تو دونوں میں قصاص ہے، اور اگر جس کا ہاتھ کٹا ہے اس کا ہاتھ کم ''شل'' والا ہو تو اس کو اختیار ہے، اگر چاہے تو دوسرے کا ہاتھ کاٹ لے، اور اگر چاہے تو اس کو تاوان کا ضامن بنائے، اور اگر اس کا ہاتھ زیادہ شل والا ہو تو قصاص نہیں، اس کو اس کے ہاتھ کا تاوان ملے گا[2]۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: (الموسوعۃ الفقہیہ ''جنایۃ علی مادون النفس'' فقرہ/۱۵، جلد ۱۶)۔

و- لنجے کا نکاح:

۷- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر شوہر ''عنین'' (نامرد) ہو تو بیوی کو اختیار ہوگا، لہذا اگر عضو تناسل کے علاوہ کسی عضو میں شل ہو تو اس کو نکاح کے عیوب میں نہیں شمار کیا جائے گا، اس لئے کہ لطف اندوزی ختم نہیں ہوتی، اور نہ اس کے بڑھنے کا اندیشہ ہوتا ہے، ابن قدامہ نے کہا: اس کی وجہ سے نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا، جیسے اندھا پن اور لنگڑا پن کی وجہ سے، نیز اس لئے کہ فسخ کا ثبوت نص یا اجماع یا قیاس ہی سے ہوتا ہے اور یہاں کچھ نہیں[3]۔

عنین کے مسئلہ کی مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''عنین'' اور ''نکاح''۔

---

(۱) البدائع ۲۹۸/۷، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۹۴-۲۰۲، کشاف القناع ۵۵۶/۵-۵۵۷، ۵/ ۵۵۷-۵۳۵، شرح الزرقانی ۱۶/۸، ۱۹۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۳۳، کشاف القناع ۵/ ۵۵۷، البدائع ۷/ ۳۰۳۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۰۳۔

(۳) الاختیار لتعلیل المختار ۱۱۵/۳، جواہر الإکلیل ۲۹۹/۱، القلیوبی وعمیرہ ۲۶۱/۳-۲۶۲، المغنی ۶/ ۶۵۰-۶۵۲۔

شِمال

دیکھئے: ''یمین''۔

شَمّ

تعریف:

۱- شم لغت میں: ''شممته أشمه وشممته أشمه شما'' کا مصدر ہے، شم: ناک کا محسوس کرنا، اور بو کا جاننا ہے۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: تشمم الشيء واشتمه: کسی چیز کو ناک سے قریب کرنا تاکہ اس کی بو کو کھینچ لے[1]۔

اس لفظ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-استنکاہ:

۲- لسان العرب میں ہے: استنكهه: منہ کی بو سونگھنا، اسم: نکہت ہے، اور نكهته: اس کی بو سونگھی۔ حضرت ماعز اسلمی کے واقعہ والی حدیث میں ہے: ''فقام رجل فاستنكهه''[2] یعنی ایک آدمی نے اٹھ کر ان کے منہ کی بو سونگھی[3]۔

شرعی حکم:

۳- سونگھنا کبھی واجب ہوتا ہے، اگر خریدار کے پاس عیب پیدا

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط، مغنی المحتاج ۴؍۱۷۔

(۲) حدیث قصة ماعز الأسلمی: ''فقام رجل فاستنكهه'' کی روایت مسلم (۳؍۱۳۲۲ طبع الحلبی) نے حضرت بریدہ سے کی ہے۔

(۳) لسان العرب۔

ہوجائے تو سونگھی جانے والی چیز کی بو کے بارے میں دائر مقدمات کی وجہ سے جن گواہوں کو سونگھنے کا حکم دیا جائے ان کے لئے سونگھنا واجب ہے، جہاں مقصود عیب کی وجہ سے رد کرنا یا رد نہ کرنا ہو[1]۔

اسی طرح گواہوں کا شراب کی بو معلوم کرنے کے لئے نشہ والے شخص کا منہ سونگھنا (واجب) ہے[2]۔

کبھی سونگھنا حرام یا مکروہ ہوتا ہے، جیسے حج یا عمرہ میں احرام والے کے لئے خوشبو سونگھنا، ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں[3]۔

کبھی سونگھنا مباح ہوتا ہے، مثلاً مباح پھول، خوشبودار پودا، اور مباح خوشبو سونگھنا، لیکن اگر اجنبی عورت کی لگائی ہوئی خوشبو ہو تو بالقصد اس کو سونگھنا حرام ہے[4]۔

روزہ دار کا خوشبو وغیرہ سونگھنا:

۴- حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر روزہ دار اپنے حلق میں دھونی دی جانے والی چیز کا دھواں داخل کرکے اس کی خوشبو سونگھے تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ اس سے بچنا ممکن ہے، اور اگر اس کے حلق میں نہ پہنچے تو روزہ نہیں ٹوٹے گا، اور اگر ایسی ہوا سونگھے جس میں گلاب وغیرہ کی خوشبو ہو جس کا کوئی جسم نہیں تو حنفیہ کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹے گا، مالکیہ نے اس کو مکروہ کہا ہے۔

اسی طرح شافعیہ کے نزدیک دن میں روزہ دار کے لئے ریحان وغیرہ سونگھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ ایسا کرنا ترفہ (آرام لینا) ہے، اس لئے اس کو ترک کرنا مسنون ہے۔

(۱) المنثور ۲/ ۸۷۔

(۲) المواق بہامش الحطاب ۶/ ۳۱۷۔

(۳) المغنی ۳/ ۳۲۳، المنثور ۲/ ۸۷، البدائع ۲/ ۱۹۱۔

(۴) المنثور ۲/ ۸۷۔

حنابلہ کے نزدیک اگر خوشبو پسی ہوئی (سفوف) ہو تو اس کو سونگھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس کے سونگھنے سے یہ اندیشہ ہے کہ اس کے سانس کے ساتھ حلق میں کھینچ کر آجائے، لہذا گلاب کا پھول، عنبر، مشک جو سفوف نہ ہوں ان کا سونگھنا مکروہ نہیں[1]۔

احرام والے کے لئے خوشبو سونگھنا:

۵- حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ احرام والے کے لئے خوشبو سونگھنا مکروہ ہے، مالکیہ کے نزدیک نر اور مادہ خوشبو کے درمیان کوئی فرق نہیں[2]۔ یہی ''المدونہ'' کا مذہب ہے، اور مالکیہ میں سے باجی نے کہا: مادہ خوشبو سونگھنا حرام ہے[3]۔

شافعیہ کے نزدیک بھی احرام والے کے لئے خوشبو سونگھنا مکروہ ہے[4]۔ لیکن ''المہذب'' اور اس کی شرح ''المجموع'' کی عبارت سے سمجھ میں آتا ہے کہ جس کو خوشبو شمار کیا جائے مثلاً گلاب، مشک اور کافور، اس کو سونگھنا حرام ہے، فارسی ریحان، نرگس اور نیلوفر وغیرہ کے بارے میں دو مختلف اقوال ہیں: اول: ان کو سونگھنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عثمانؓ کے بارے میں منقول ہے کہ ان سے دریافت کیا گیا کہ احرام والا باغ میں جاسکتا ہے؟ انہوں نے کہا: ہاں، اور ریحان سونگھ سکتا ہے، نیز اس لئے کہ ان چیزوں میں تروتازہ ہونے کی

(۱) ابن عابدین ۲/ ۹۷، ۱۱۳، اسہل المدارک ۱/ ۴۱۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۵، أسنی المطالب ۱/ ۴۲۲، الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۳۲۹، شرح منتہی الارادات ۱/ ۴۵۴۔

(۲) نر خوش بو: وہ ہے جس کی تیز خوشبو ہو، اور چھونے والے پر اس کا مکمل اثر نہ آئے جیسے: یاسمین، گلاب، اور مادہ خوش بو: وہ ہے جس کی تیز خوش بو ہو اور چھونے والے پر اس کا مکمل اثر آجائے جیسے زبد (جھاگ)، مشک اور زعفران (منح الجلیل ۱/ ۵۱۰)۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۲۰۱، البدائع ۲/ ۱۹۱، منح الجلیل ۱/ ۵۱۰۔

(۴) الجمل علی المنہج ۲/ ۵۰۹۔

حالت میں خوشبو ہوتی ہے اور خشک ہونے پر خوشبو نہیں رہتی۔

دوم: ناجائز ہے، اس لئے کہ ان کی خواہش خوشبو کے لئے ہوتی ہے، لہذا یہ گلاب اور زعفران کی طرح ہو گئے، بیہقی نے اپنی سند سے حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں لکھا ہے کہ احرام والے کے لئے ریحان سونگھنے میں وہ کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے تھے، اور بیہقی نے اس کے برعکس روایت دو صحیح سندوں کے ساتھ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ سے نقل کی ہے، چنانچہ ابن عمر سے ایک روایت ہے کہ وہ احرام والے کے لئے ریحان سونگھنا مکروہ سمجھتے تھے، اور دوسری روایت حضرت ابوزبیرؒ کی ہے کہ انہوں نے سنا کہ حضرت جابرؓ سے ریحان کے بارے میں پوچھا گیا کہ کیا احرام والا اس کو اور خوشبو اور تیل کو سونگھ سکتا ہے تو انہوں نے کہا: نہیں۔

جو چیزیں اکثر کھانے اور علاج کے لئے لائی جاتی ہیں مثلاً: لونگ، دارچینی، اور میوے جیسے سیب اور زردآلو، ان کو کھانا اور سونگھنا جائز ہے، اس لئے کہ یہ خوشبو نہیں ہیں۔

شافعیہ کے نزدیک احرام والے کے لئے عطر فروش کے پاس اور ایسی جگہ جہاں دھونی دی جا رہی ہو بیٹھنا جائز ہے، اس لئے کہ اس سے روکنے میں مشقت ہے، نیز اس لئے کہ یہ بالقصد خوشبو لگانا نہیں اور اس سے بچنا مستحب ہے، الا یہ کہ عبادت کی جگہ میں ہو، جیسے کعبہ شریف کے قریب اس وقت بیٹھنا جب اس کو دھونی دی جا رہی ہو مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے قریب بیٹھنا عبادت ہے [1]۔

حنابلہ نے تفصیل کی ہے، انہوں نے کہا: عمدہ خوشبو والے پودے تین قسم کے ہیں:

اول: جو خوشبو کے لئے نہیں اگایا جائے، اور نہ اس سے خوشبو بنائی جاتی ہے، جیسے جنگلی پودے مثلاً: شیح (ایک قسم کی گھاس)، قیصوم (ایک قسم کا پودا)، اور خزامی (ایک قسم کا پودا جس کا پھول بہت خوشبودار ہوتا ہے) اور تمام میوے جیسے لیموں اور سیب، اور جن کو لوگ خوشبو کے مقصد سے نہیں بوتے جیسے مہندی اور عصفر (زعفران) ان کو سونگھنا مباح ہے، ان میں فدیہ نہیں، ہمارے علم میں اس میں کوئی اختلاف نہیں، البتہ حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ محرم کے لئے زمین کے کسی پودے کو سونگھنا مکروہ کہتے تھے۔

دوم: جس کو لوگ خوشبو کے لئے اگاتے ہیں، اور اس سے خوشبو نہیں بنائی جاتی ہے، مثلاً: فارسی ریحان اور نرگس، اس میں دو اقوال ہیں: اول: فدیہ کے بغیر مباح ہے، اس کے قائل: حضرت عثمان بن عفانؓ، حضرت ابن عباسؓ، حسن، مجاہد اور اسحاق ہیں، دوسرا قول: اس کو سونگھنا حرام ہے، اور اگر وہ سونگھ لے تو اس پر فدیہ ہوگا، یہ حضرت جابر، ابن عمر اور ابوثورؒ کا قول ہے، اس لئے کہ اس کو خوشبو کے لئے رکھا جاتا ہے، لہذا یہ گلاب کے مشابہ ہوگا، امام احمد کے کلام میں یہ احتمال ہے کہ وہ مکروہ ہے اور اس میں کچھ واجب نہیں۔

سوم: جس کو خوشبو کے لئے اگایا جاتا ہے اور اس سے خوشبو بنائی جاتی ہے، جیسے گلاب اور بنفشہ، اس کے سونگھنے میں فدیہ ہے، امام احمد سے ایک دوسری روایت گلاب کے بارے میں یہ ہے کہ اس کو سونگھنے میں فدیہ نہیں، اس لئے کہ وہ پھول ہے، اس کو سونگھنا بقیہ درختوں کے پھول کو سونگھنے کی طرح ہے [1]۔

سونگھنے کے لئے اجارہ پر دینا:

۶ - حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ کسی چیز مثلاً: سیب کو سونگھنے کے لئے اجارہ پر دینا ناجائز ہے، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک بو غیر مقصود منفعت ہے، مالکیہ نے کہا: اس لئے کہ شرعاً اس کی کوئی

(۱) الجمل علی المنہج ۲/۵۰۹، المجموع ۷/۲۴۸-۲۵۲۔

(۱) المغنی ۳/۳۱۵، ۳۱۶۔

قیمت نہیں ہے [۱]۔

شافعیہ نے مشک اور خوشبودار پھولوں کو سونگھنے کے لئے اجرت پر لینا جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ منفعت کی قیمت ہے۔

حنابلہ نے جس خوشبو کی ذات سونگھنے سے ختم ہوجائے اور جس کی ذات ختم نہ ہو، دونوں میں فرق کیا ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: مریضوں وغیرہ کو ایک مدت تک سونگھانے پھر واپس کردینے کی خاطر خوشبو، صندل، کافور کے ٹکڑے اور ندّ (ایک خوشبودار پودا) جو باقی رہے ان کو اجرت پر لینا جائز ہے، اس لئے کہ یہ مباح منفعت ہے، جو وزن اور زیبائش کے مشابہ ہوگیا، پھر انہوں نے کہا: جو پھول باقی نہیں رہے، مثلاً: گلاب، بنفشہ اور ریحان فارسی وغیرہ، ان کو سونگھنے کے لئے کرایہ پر لینا درست نہیں، اس لئے کہ وہ جلد ہی بے کار ہوجاتے ہیں، اس لئے وہ کھانے کی چیزوں کے مشابہ ہوگئے [۲]۔

حاسّہ شامہ (ناک) پر جنایت:

۷ - حاسّہ شامہ پر جنایت عمداً ہوگی یا خطأً، اگر عمداً ہو، مثلاً: کوئی شخص دوسرے کے سر پر زخم لگادے جس سے اس کے سونگھنے کی قوت ختم ہوجائے تو مجرم سے اسی جیسے عمل کے ذریعہ قصاص لیا جائے گا، اب اگر اس عمل سے مجرم کی قوت شامہ ختم ہوجائے تو مظلوم نے اپنا حق وصول کرلیا، لیکن اگر اس کی قوت شامہ نہ جائے تو مجرم کے ساتھ ایسا عمل اس سلسلہ کے اہل تجربہ کے واسطے سے کیا جائے گا جس سے اس کی قوت شامہ زائل ہوجائے، اور اگر جنایت کے بغیر قوت شامہ کو ختم کرنا ممکن نہ ہو تو قصاص ساقط ہوجائے گا، اور دیت واجب ہوگی۔

یہ مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے، شافعیہ کے یہاں اصح بھی یہی ہے، اور حنفیہ کے نزدیک دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ ایسا ممکن نہیں کہ مجرم کو اس طرح مارا جائے کہ اس کی قوت شامہ زائل ہوجائے، لہذا مثل کو وصول کرنا ممکن نہ ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا، اور دیت واجب ہوگی، اور یہی شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول ہے [۱]۔

اگر حاسّہ شامہ کو ختم کرنا غلطی سے ہونے والی مار یا زخم لگانے کے نتیجہ میں ہو، یا مارنا تو عمداً ہو لیکن زخم کی نوعیت ایسی ہو کہ اس میں قصاص ناممکن ہو تو اگر دونوں نتھنوں سے قوت شامہ ختم ہوجائے تو کامل دیت واجب ہوگی، کیوں کہ یہ ایسا حاسّہ ہے جس کی خاص منفعت ہے، لہذا اس میں بقیہ حواس کی طرح دیت ہوگی، ابن قدامہ نے کہا: ہمارے علم میں اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں، نیز اس لئے کہ حضرت عمرو بن حزم کے نام مکتوب نبوی میں ہے آپ ﷺ نے فرمایا: ''**وفي المشام الدية**'' [۲] (اور ناک کے سوراخوں میں دیت ہے)۔

یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں ہے اور یہی شافعیہ کے یہاں صحیح ہے، شافعیہ کے صحیح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ اس میں ''حکومۃ'' (معتبر شخص کا فیصلہ) واجب ہے، اس لئے کہ اس کا نفع کمزور ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۱، الدسوقی ۴/ ۲۰، منح الجلیل ۳/ ۶۷۷۔

(۲) أسنی المطالب ۲/ ۴۰۶، المغنی ۵/ ۵۴۸-۵۴۹۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۳۰۹، شرح الزرقانی ۸/ ۱۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۰، الحطاب ۶/ ۲۴۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸۶، شرح منتہی الارادات ۳/ ۲۹۲، کشاف القناع ۵/ ۵۵۲-۵۵۳۔

(۲) حدیث: ''في المشام الدية'' کو شربینی نے مغنی المحتاج (۴/ ۱۷ شائع کردہ دار الفکر) میں ذکر کیا ہے، اور کہا: غریب ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۲۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہا: مجھے یہ حدیث نہیں ملی۔

اگر ناک کے ایک سوراخ سے قوت شامہ ختم ہوجائے تو اس میں آدھی دیت ہوگی، اور اگر قوت شامہ میں نقص پیدا ہوجائے تو اگر اس کی مقدار کا علم ہوسکے تو اسی کے بقدر دیت واجب ہوگی، ورنہ قاضی اپنے اجتہاد سے اس کی مقدار کا فیصلہ کرے گا[1]۔

جو قوت شامہ کے زائل ہونے کا دعوی کرے اس کا غفلت کے اوقات میں تیز خوشبو اور تیز بدبو کے ذریعہ امتحان لیا جائے گا، اب اگر خوشبو سے اس میں نشاط آجائے اور بدبو سے منہ بگاڑ لے تو مجرم کے قول کا اس کی قسم کے ساتھ اعتبار ہوگا، اس لئے کہ مظلوم کا جھوٹ ظاہر ہوگیا ہے۔

اگر وہ تیز بو سے متاثر نہ ہو، اور یہ کیفیت اس سے ظاہر نہ ہو تو مظلوم کا قول معتبر ہوگا، شافعیہ نے یہ بھی کہا: اس سے قسم لی جائے گی، اس لئے کہ اس کی سچائی ظاہر ہے، اور اس کا علم اسی کی طرف سے ہوگا۔

اگر مظلوم قوت شامہ میں نقص کا دعوی کرے تو شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اس کی قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اس کا علم اسی کی طرف سے ہوسکتا ہے، لہذا اس کے بارے میں اس کی بات معتبر ہوگی، اور معتبر کے فیصلہ سے جو طے پائے اسی کے بقدر اس کی دیت واجب ہوگی۔

اگر قوت شامہ ختم ہوجائے، لیکن دیت لینے سے قبل لوٹ آئے تو دیت ساقط ہوجائے گی، اور اگر دیت لینے کے بعد ایسا ہو تو دیت واپس کردے گا، اس لئے کہ یہ بات واضح ہوگئی کہ قوت شامہ ختم نہیں ہوئی تھی، اور اگر ایک وقت پر قوت شامہ کے لوٹنے کی توقع ہو تو اس کا انتظار کیا جائے گا[1]۔

یہ اس صورت کا حکم ہے جب صرف قوت شامہ ختم ہو۔

لیکن اگر اس کی ناک کاٹ دے جس کی وجہ سے قوت شامہ ختم ہوجائے تو اس پر دو دیت واجب ہوگی، جیسا کہ شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے، اس لئے کہ قوت شامہ ناک کے علاوہ ہے، لہذا ایک دوسرے میں داخل نہ ہوگی[2]۔

مالکیہ نے کہا: ان دونوں میں ایک ہی دیت ہوگی، لہذا قوت شامہ ناک کے تحت آجائے گی، جیسے بینائی آنکھ کے ساتھ ہے[3]۔

بو سونگھ کر نشہ آور چیز کے پینے کو ثابت کرنا:

۸- پینے والے کے منہ میں شراب کی بو سونگھ کر شراب نوشی کو ثابت کرنے میں (جس سے حد واجب ہوتی ہے) فقہاء کا اختلاف ہے[4]۔

اس کی تفصیل: اصطلاح ''أشربہ'' میں ہے۔

شنداخ

دیکھئے: ''إملاک''، ''دعوۃ''۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۱۲، ابن عابدین ۵/ ۳۶۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۸-۲۶۹، القوانین الفقہیہ/ ۳۴۵، شائع کردہ دار الکتاب العربی، مغنی المحتاج ۴/ ۷۱، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۱، ۱۲۔

(۱) المغنی ۸/ ۱۲، مغنی المحتاج ۴/ ۷۱، کشاف القناع ۶/ ۳۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۶۲، المغنی ۸/ ۱۴، کشاف القناع ۶/ ۳۹۔

(۳) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۰۔

(۴) البدائع ۷/ ۴۰، ۵۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۶، أسہل المدارک ۳/ ۱۷۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۰، المغنی ۸/ ۳۹، المواق ۶/ ۳۱۷۔

شہادۃ

تعریف:

۱ - شہادۃ کے لغوی معانی میں سے: یقینی خبر، حاضر ہونا، معائنہ کرنا، کھلم کھلا ہونا، قسم، اقرار، کلمہ توحید اور اللہ کے راستے میں قتل ہونا ہے، کہا جاتا ہے: **شهد بكذا** : خبر دینا، **شهد كذا**: حاضر ہونا، یا معائنہ کرنا وغیرہ۔

فعل (شهد) کبھی ہمزہ کے ذریعہ متعدی بنایا جاتا ہے، مثلاً: کہا جاتا ہے: "أشهدته الشئ إشهاداً" (کسی چیز پر گواہ بنانا)، یا الف کے ذریعہ متعدی بنایا جاتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: شاهدته مشاهدة (مشاہدہ کرنا)، یہ "عاينته" کے ہم وزن وہم معنی ہے [۱]۔

شہادت بمعنی حاضر ہونا کے قبیل سے فرمان باری ہے "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" [۲] (سو تم میں سے جو کوئی اس مہینہ کو پائے لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے)۔

قرطبی نے اس آیت کی تفسیر میں کہا: اور "شهد" بمعنی "حضر" ہے [۳]۔

(۱) دیکھئے: مادہ: "شهد"، الصحاح، القاموس، التاج، اللسان، المصباح المنیر، معجم مقاییس اللغۃ میں، اور مادہ: "هشد" العین ۳/۳۹۷-۳۹۸، تہذیب اللغۃ ۶/۷۲-۷۷ میں، اور مادہ: "دشه" جمہرۃ اللغۃ ۲/۲۰۷، المفردات فی غریب القرآن للاصفہانی میں۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۱۸۵۔

(۳) الجامع لأحکام القرآن لأبی عبد اللہ محمد بن احمد الانصاری القرطبی ۲/۲۹۹ (طبع سوم دار القلم قاہرہ ۱۳۸۷ھ / ۱۹۶۷ء، قرطبی میں ہے: یہاں "شہر" کا لفظ

شہادت بمعنی معائنہ کے قبیل سے فرمان باری ہے: "وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمٰنِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ" [۱] (اور انہوں نے فرشتوں کو جو (خدائے) رحمٰن کے بندے ہیں عورت قرار دے رکھا ہے، تو کیا یہ ان کی پیدائش کے وقت موجود تھے، ان کا دعوی لکھ لیا جاتا ہے اور ان سے باز پرس ہوگی)۔

اس کے معنی کے شرح میں راغب اصفہانی نے کہا: اللہ تعالی کا قول: "أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ" کا معنی آنکھ سے مشاہدہ کرنا ہے [۲]۔

شہادت بمعنی قسم یا یمین کے قبیل سے فرمان باری ہے: "فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ" [۳] (تو ان کی شہادت یہ ہے کہ وہ (مرد) چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ میں سچا ہوں)۔

ابن منظور نے کہا: یہاں شہادت کا معنی "قسم" ہے [۴]۔

شہادت بمعنی یقینی خبر کے قبیل سے فرمان باری ہے: "وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا" [۵] (اور ہم تو شاہد اتنے ہی کے تھے جتنا ہم جانتے تھے)۔

اس معنی میں اس کا استعمال بہت ہے۔

شہادت بمعنی اقرار کے قبیل سے فرمان باری ہے: "شَاهِدِينَ عَلٰى أَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ" [۶] (وہ خود اپنے اوپر کفر کی گواہی دے

= مفعول نہیں بلکہ ظرف زمان ہے۔

(۱) سورۂ زخرف / ۱۹۔

(۲) المفردات / ص ۲۶۹۔

(۳) سورۂ نور / ۶۔

(۴) اللسان مادہ: "شهد"۔

(۵) سورۂ یوسف / ۸۱۔

(۶) سورۂ توبہ / ۱۷۔

رہے ہوں) یعنی اقرار کرنے والے ہوں [۱]، اس لئے کہ اپنے خلاف گواہی اقرار ہے۔

شہادت کا اطلاق کلمۂ توحید (لا إلہ إلا اللہ) پر بھی ہوتا ہے، اور پوری عبارت: ''**أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده و رسوله**'' کو شہادتین کہتے ہیں۔

یہاں شہادتین کا معنی دونوں معانی (اخبار و اقرار) کے مجموعہ سے متفرع ہے، اس لئے کہ یہاں شہادت کا معنی اطلاع دینا اور کسی معلوم چیز کو بیان کرنا ہے، اور اقرار اس کا اعتراف کرنا ہے، ابن الأنباری نے صراحت کی ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے: میں جانتا ہوں کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں، اور بیان کرتا ہوں کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں، اور میں جانتا اور بیان کرتا ہوں کہ محمد اللہ عزوجل کی طرف سے خبروں کو پہنچانے والے ہیں [۲]۔ شہادتین زبان سے کہنے کو ''تشہد'' کہتے ہیں، جو شہادت سے (تفعل) کا صیغہ ہے۔

بسا اوقات تشہد کا اطلاق (التحیات) پر ہوتا ہے جو نماز کے اخیر میں پڑھی جاتی ہے۔

حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں ہے: ''**أن النبي ﷺ كان يعلمهم التشهد كما يعلمهم القرآن**'' [۳] (حضور ﷺ انھیں ''تشہد'' اس طرح سکھاتے تھے جیسے انھیں قرآن سکھاتے تھے)۔

شہادت بمعنی کھلم کھلا ہونا کے قبیل سے فرمان باری ہے: ''**عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ**'' [۱] (وہ غیب اور ظاہر (دونوں) کا علم رکھنے والا ہے)۔ ابن ابوحاتم نے حضرت ابن عباسؓ کے متعلق روایت کیا ہے کہ انہوں نے اس آیت کے بارے میں کہا: ''چھپی اور کھلی بات'' [۲]۔

شہادت بمعنی اللہ کی راہ میں قتل ہونا کے قبیل سے فرمان باری ہے: ''**فَأُولٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ**'' [۳] (تو ایسے لوگ ان کے ساتھ ہوں گے جن پر اللہ نے (اپنا خاص) انعام کیا ہے، یعنی انبیاء، اولیاء، شہداء اور صالحین)۔

اسم فاعل ''شہید'' ہے جس کو اللہ شہادت عطا کرے، اس کی جمع ''شہداء'' ہے۔

فقہی اصطلاح میں: فقہاء نے لفظ شہادت کو اپنے اوپر دوسرے کے حق کی خبر دینے میں استعمال کیا ہے، اس کی وضاحت اصطلاح ''اقرار'' میں ہے۔

انہوں نے اس لفظ کو ''اللہ کے راستے میں قتل ہونے'' کے معنی میں استعمال کیا ہے، جس کی وضاحت اصطلاح: ''شہید'' میں ہے۔

انہوں نے اس کو ''قسم'' کے معنی میں استعمال کیا ہے، جیسے ''لعان'' میں، جس کی وضاحت اصطلاح: ''لعان'' میں ہے۔

اسی طرح فقہاء نے لفظ شہادت کو قاضی کی عدالت میں کسی دوسرے پر کسی دوسرے کے حق کی خبر دینے کے معنی میں استعمال کیا ہے، اور اس اصطلاح میں یہی موضوع بحث ہے۔

---

(۱) المفردات / ۲۶۹ مادہ: ''شہد''۔

(۲) الزاہر فی معانی کلمات الناس لابی بکر محمد بن القاسم الانباری، تحقیق: ڈاکٹر حاتم الضامن ۱ / ۱۲۵ طبع اول دار الرشید وزارت ثقافت و اعلام جمہوریہ عراق ۱۳۹۹ھ / ۱۹۷۹ء، دیکھئے: لسان العرب مادہ: ''شہد''، انہوں نے ابن الانباری کے حوالہ سے یہ معنی نقل کیا ہے۔

(۳) حدیث ابن مسعود: ''**أنه كان يعلمهم التشهد......**'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۱ / ۵۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

---

(۱) سورۂ انعام / ۷۳۔

(۲) اس کو سیوطی نے ابن عباس کے حوالہ سے الدر المنثور فی التفسیر بالماثور ۳ / ۲۳، ۴ / ۴۶، سورۂ انعام تفسیر آیت ۷۳، سورۂ رعد تفسیر آیت ۹ میں نقل کیا ہے۔

(۳) سورۂ نساء / ۶۹۔

اس معنی کے لحاظ سے شہادت کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ میں کمال بن الہمام نے اس کی یہ تعریف کی ہے: قاضی کی عدالت میں لفظ شہادت کے ذریعہ کسی حق کو ثابت کرنے کے لئے سچی خبر دینا۔

مالکیہ میں سے دردیر نے اس کی تعریف یہ کی ہے: قاضی کو کسی چیز کے متعلق علم کی بنیاد پر خبر دینا تاکہ وہ اس کے تقاضے کے مطابق فیصلہ کرے۔

شافعیہ میں سے "الجمل" نے اس کی تعریف یہ کی ہے: لفظ "أشهد" کے ذریعہ دوسرے پر دوسرے کے حق کی خبر دینا ہے۔

حنابلہ میں سے الشیبانی نے اس کی تعریف یہ کی ہے: لفظ "أشهد" یا "شهدت" کے ذریعہ اپنی معلومات کی خبر دینا شہادت ہے (۱)۔

اس کا نام "شہادت" رکھنے میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ یہ یقینی مشاہدہ سے ماخوذ ہے، اس لئے کہ گواہ اپنے مشاہدہ کی چیز کی خبر دیتا ہے، اور اس کی طرف اشارہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے، انہوں نے کہا حضور ﷺ کے یہاں تذکرہ کیا گیا کہ ایک آدمی کوئی گواہی دیتا ہے، تو آپ نے مجھ سے فرمایا: "**يا ابن عباس لا تشهد إلا على ما يضئ لک كضياء هذه الشمس وأومأ رسول الله ﷺ بيده إلى الشمس**"(۲) (ابن عباس! کسی ایسی ہی چیز کی گواہی دینا جو تمہارے لئے اس طرح روشن وعیاں ہو جیسے یہ سورج روشن ہے، اور حضور ﷺ نے دست مبارک سے سورج کی طرف اشارہ فرمایا)۔

اور اسے بینہ بھی کہا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ اس چیز کو واضح کرتی ہے جس میں التباس ہو، اور جس میں اختلاف ہو اس میں حق کو ظاہر کرتی ہے (۱)۔

شہادت ایک حجت ہے جس سے دعوی ثابت کیا جاتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

اقرار:

۲- جمہور فقہاء کے نزدیک اقرار: خبر دینے والے پر دوسرے کے حق کے ثبوت کی خبر دینا ہے۔

دعوی:

۳- دعوی: قاضی کے یہاں مقبول قول ہے، جس کا مقصد دوسرے پر اپنے حق کا مطالبہ کرنا یا اپنے حق سے فریق مخالف کو دفع کرنا ہوتا ہے۔

اقرار، دعوی اور شہادت میں قدر مشترک یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں خبر دینا ہے۔

ان میں آپس میں فرق یہ ہے کہ: اگر خبر دینے والے پر پہلے سے ثابت حق کے متعلق خبر دینا اور اس کا حکم اسی تک محدود رہے تو یہ اقرار ہے، اور اگر اسی تک محدود نہ رہے تو یا تو اس میں خبر دینے والے کے لئے کوئی فائدہ نہ ہوگا بلکہ محض دوسرے کے لئے دوسرے پر واجب حق کی خبر دینا ہو تو یہ شہادت ہے، یا اس میں خبر دینے والے

(۱) فتح القدیر ۶/ ۲، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۱۶۴، حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۷۷، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب، تحقیق: ڈاکٹر محمد الأشقر ۲/ ۴۷۰۔

(۲) حدیث ابن عباس: "ذكر عند رسول الله ﷺ الرجل يشهد بشهادة" کی روایت حاکم (۴/ ۹۸، ۹۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور بیہقی (۱۰/ ۱۵۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور بیہقی نے اس کے ایک راوی کے بارے میں کہا: حمیدی نے ان کے بارے میں کلام کیا ہے

= اور انہوں نے کسی قابل اعتماد طریقے سے روایت نہیں کی ہے، اور ذہبی نے کہا: بے حقیقت ہے۔

(۱) المغنی ۱۲/ ۴، الشرح الکبیر علی ہامش المغنی ۱۲/ ۳۔

کے لئے نفع ہو، کیوں کہ یہ اپنے حق کی خبر دینا ہے تو یہ دعوی ہے، دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ، اصطلاح ''اقرار'' جلد ۶۔

بینہ:

۴- بینہ: راغب نے اس کی تعریف یہ کی ہے: بینہ واضح دلالت ہے، عقلی ہو یا حسی [۱]، اور مجددی برکتی نے یہ تعریف کی ہے: بینہ قوی حجت اور دلیل ہے [۲]۔ ابن قیم نے کہا: بینہ شرع میں حق کو بیان اور ظاہر کرنے والی چیز کا نام ہے، یہ کبھی تو چار گواہوں کی شکل میں ہوتا ہے اور کبھی نص کے ذریعہ ''مفلس'' کے بینہ میں تین گواہوں کی شکل میں، اور کبھی دو مرد گواہوں یا ایک مرد اور ایک عورت گواہ کی شکل میں، نکول (قسم سے اعراض) کی شکل میں، ایک قسم یا پچاس قسموں یا چار قسموں کی شکل میں، اور بہت سی صورتوں میں شاہد حال (یعنی قرائن) کی شکل میں ہوتا ہے [۳]۔

اس طرح سے بینہ شہادت سے عام ہے۔

شرعی حکم:

۵- گواہ بننا اور گواہی دینا فرض کفایہ ہے، فرمان باری ہے: ''وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا'' [۴] (اور گواہ جب بلائے جائیں تو انکار نہ کریں)۔ نیز فرمان باری ہے: ''وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ'' [۵] (اور گواہی ٹھیک ٹھیک اللہ کے واسطے دو)۔ نیز فرمان باری ہے: ''وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ'' [۶] (اور گواہی کو

(۱) المفردات فی غریب القرآن/ ۶۸۔
(۲) قواعد الفقہ/ ۲۱۶۔
(۳) الطرق الحکمیہ/ ۲۴۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔
(۵) سورۂ طلاق/ ۲۔
(۶) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

مت چھپاؤ اور جو کوئی اسے چھپائے گا اس کا قلب گنہ گار ہوگا)۔

نیز اس لئے کہ شہادت امانت ہے، لہذا اس کی ادائیگی دوسری امانات کی طرح لازم ہے [۱]۔ اگر بقدر کفایت تعداد میں لوگ اس کو انجام دے دیں (جس کا بیان آئے گا) تو تمام لوگوں سے گناہ ساقط ہوجائے گا، اور اگر سبھی گریز کریں تو سب گنہ گار ہوں گے۔

گواہی سے اعراض کرنے والا اسی وقت گنہ گار ہوگا جب کہ گواہی دینے سے اس کو ضرر نہ ہو اور اس کی گواہی مفید ہو۔

لیکن اگر اس کو گواہ بننے یا گواہی دینے میں ضرر لاحق ہو یا اس کی گواہی مفید نہ ہو، مثلاً: وہ ان لوگوں میں سے ہو جن کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے یا تزکیہ (گواہ کے عادل ہونے کی تحقیق) وغیرہ میں حقارت کا سامنا کرنا پڑے تو اس پر لازم نہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَّلَا شَهِيدٌ'' [۲] (اور کسی کاتب اور گواہ کو نقصان نہ دیا جائے)۔ اور فرمان نبوی ہے: ''لا ضرر ولا ضرار'' [۳] (یعنی نہ ضرر اٹھائے اور نہ ضرر پہنچائے)۔

اگر وہ ان لوگوں میں سے ہو جن کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے تو اس پر شہادت واجب نہیں، اس لئے کہ اس سے گواہی کا مقصد پورا نہ ہوگا، کبھی گواہ بننا اور گواہی دینا یا ان میں سے کوئی ایک فرض عین ہوتا ہے، یہ اس صورت میں جب اس کے علاوہ گواہوں کی اتنی تعداد نہ ہو

(۱) المغنی ۱۲/ ۳، الشرح الکبیر اسی عبارت کا حاشیہ۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔
(۳) حدیث: ''لا ضرر ولا ضرار'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۸۴ طبع الحلبی) نے حضرت عبادہ بن الصامت سے کی ہے، اور بوصیری نے اس کو انقطاع کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔ ایسا ہی: مصباح الزجاجہ (۲/ ۳۳ طبع دار الجنان) میں ہے، لیکن اس کے شواہد ہیں جن سے اس کو تقویت ملتی ہے، ان شواہد کا ذکر ابن رجب حنبلی نے جامع العلوم والحکم (ص ۲۸۶-۲۸۷ طبع الحلبی) میں کیا ہے۔

جس سے فیصلہ ہو سکے، اور حق کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو[۱]۔

یہ حکم حقوق العباد پر گواہی سے متعلق ہے، رہے حقوق اللہ تو ان میں گواہی دینے یا پردہ پوشی کرنے میں کون افضل ہے، اس میں اختلاف کی وضاحت کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اداء'' فقرہ/ ۲۶ جلد ۲۔

شہادت کی مشروعیت:

۶- شہادت کی مشروعیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ، اجماع اور قیاس سے ثابت ہے۔

کتاب اللہ: فرمان باری ہے: وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ"[۲] (اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کرلیا کرو، دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ان گواہوں میں جن کو تم پسند کرتے ہو)۔

نیز فرمان باری ہے: "وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ"[۳] (اور اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ ٹھہرالو)۔

نیز فرمان باری ہے: "وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ"[۴] (اور گواہی کو مت چھپاؤ)۔

سنت نبوی: بہت سی احادیث ہیں، مثلاً: وائل بن حجرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "شاهداک أو

(۱) الشرح الكبير مع المغني ۱۲/ ۳، ۴، نیز دیکھئے: القوانین الفقہیہ/ ۲۰۵، الدر المختار ۴/ ۳۶۹، مغنی المحتاج ۴/ ۴۵۰۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۳) سورۂ طلاق/ ۲۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

يمينه"[۱] (تمہارے دو گواہ یا اس کی قسم)۔

حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه"[۲] (بینہ مدعی کے ذمہ اور قسم مدعا علیہ کے ذمہ ہے)۔ بینہ سے مراد گواہی ہے۔

دعوؤں کو ثابت کرنے کے لئے شہادت کی مشروعیت پر اجماع منعقد ہے۔

قیاس: لوگوں میں ایک دوسرے کے حقوق سے انکار کے واقعات پائے جانے کی وجہ سے شہادت کی ضرورت ہے، لہذا اس کی طرف رجوع کیا جائے گا[۳]۔

شہادت کے ارکان:

۷- جمہور کے نزدیک شہادت کے ارکان پانچ امور ہیں: شاہد، مشہود لہ، مشہود علیہ، مشہود بہ اور صیغہ (الفاظ)[۴]۔

حنفیہ کے نزدیک اس کا رکن: خاص لفظ ہے، اور یہ لفظ ان کے نزدیک "أشهد" (میں گواہی دیتا ہوں) ہے[۵]۔

شہادت دینے کا سبب:

۸- شہادت دینے کا سبب گواہ سے گواہی دینے کا مدعی کا مطالبہ

(۱) حدیث: "شاهداک أو يمينه" کی روایت مسلم (۱/ ۱۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "البينة على المدعی واليمين على المدعى عليه" کی روایت بیہقی (۱۰/ ۲۵۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) المغنی ۱۲/ ۳، اور دیکھئے اسی عبارت پر حاشیہ الشرح الکبیر۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۶، الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۳۷۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۷۔

(۵) فتح القدیر ۶/ ۲، تبیین الحقائق ۴/ ۲۰۷۔

ہے، یا اگر مدعی کو اس کا گواہ ہونا معلوم نہ ہو تو مدعی کے حق کے فوت ہونے کا اندیشہ ہے۔

شہادت کا حجت ہونا:

۹ - شہادت ایک شرعی حجت ہے جو حق کو ظاہر کرتی ہے، ثابت نہیں کرتی [۱]۔ البتہ یہ قاضی پر واجب کرتی ہے کہ اس کے تقاضے کے مطابق فیصلہ کرے [۲]۔ کیونکہ جب اس کے تمام شرائط موجود ہوں تو وہ حق کو ظاہر کرنے والی ہے، اور قاضی برحق فیصلہ کرنے کا پابند ہے۔

شہادت کی شرائط:

۱۰ - شہادت کے لئے دو قسم کی شرائط ہیں:

شرائط تحمل (گواہ بننے کے شرائط)۔

شرائط اداء (گواہی دینے کے شرائط)۔

شرائط تحمل درج ذیل ہیں:

۱۱ - گواہ تحمل کے وقت عاقل ہو، لہذا پاگل اور غیر عاقل بچہ کا گواہ بننا درست نہیں، اس لئے کہ گواہ بننے کا معنی واقعہ کو سمجھنا اور اس کو یاد رکھنا ہے، اور یہ آلہ فہم وضبط کے بغیر نہیں ہوسکتا، اور یہ آلہ عقل ہے۔

۱۲ - وہ بینا ہو، لہذا حنفیہ کے نزدیک اندھے کا گواہ بننا درست نہیں [۳]۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام زفر کی رائے ہے کہ جو چیزیں سننے سے متعلق ہیں ان میں اندھے کو اگر آواز کے بارے میں یقین اور قطعیت کے ساتھ معلوم ہو کہ وہ فلاں کی آواز ہے تو اس کا گواہ بننا درست ہے [۱]۔

۱۳ - گواہ بننا علم کی بنیاد پر ہو یا بذات خود شیئ مشہود بہ کے معائنہ کی بنیاد پر ہو، اس کے بغیر نہ ہو، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے یہاں تذکرہ ہوا کہ ایک آدمی کوئی گواہی دیتا ہے تو آپ ﷺ نے مجھ سے فرمایا: "**يا ابن عباس، لا تشهد إلا على مايضئ لک كضياء هذه الشمس و أومأ رسول الله ﷺ بيده إلى الشمس**" [۲] (ابن عباس! کسی ایسی ہی چیز کی گواہی دینا جو تمہارے لئے اس طرح روشن وعیاں ہو جیسے سورج روشن ہے، اور حضور ﷺ نے دست مبارک سے سورج کی طرف اشارہ فرمایا)۔

یہ علم یا معائنہ کے بغیر نہیں ہوسکتا ہے، الا یہ کہ ایسی چیز ہو جس میں سن کر گواہی دینا درست ہوتا ہے، جیسے نکاح، نسب اور موت وغیرہ جن کی فقہاء نے صراحت کی ہے [۳]، ان کے علاوہ میں "معائنہ" شرط ہے۔

فقہاء نے صراحت کی ہے کہ گواہ کے لئے جائز نہیں کہ اپنی تحریر دیکھ کر گواہی دے، الا یہ کہ اسے یاد ہو اور اس کا یقین ہو، اس لئے کہ تحریر ملتی جلتی ہے اور مہر بھی ملتی جلتی ہے اور جعل سازی کثرت سے ہوتی ہے، لہذا یاد ہونے پر ہی اعتماد کیا جاسکتا ہے۔

---

(۱) الإقناع ۴/۴۳۰، منتهى الإرادات ۲/۶۴۷، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام احمد ۱۲/۳۔

(۲) فتح القدير ۶/۲، البدائع ۶/۲۸۲، البنايه في شرح الهدايه ۷/۱۲۰، الفتاوى الهنديه ۳/۴۵۰، شرح منح الجليل على مختصر العلامه خليل ۴/۲۱۵۔

(۳) مختصر الطحاوي/۳۳۲، تحفة الفقهاء للسمرقندی ۳/۵۲۷، روضة القضاة للسمناني ۱/۲۶۳، بدائع الصنائع ۹/۴۰۲۳۔

---

(۱) الهدايه ۳/۱۲۱، شرح فتح القدير ۶/۲۷، البنايه ۷/۱۶۰، تبيين الحقائق ۴/۲۱۷، تبصرة الحكام ۲/۸۰، المهذب ۲/۳۳۶، المغني ۱۲/۶۱، ۶۲، الشرح الكبير ۱۲/۶۷۔

(۲) حدیث ابن عباس کی تخریج فقرہ نمبر ۱ میں گذر چکی۔

(۳) البدائع ۹/۴۰۲۴، الفتاوى الهنديه ۳/۴۵۰، الدر المختار ۴/۳۷۰، المهذب ۲/۳۳۵۔

امام ابو یوسف وامام محمد کی رائے ہے کہ اپنی تحریر میں کوئی چیز مذکور ہو اس کی گواہی دینا جائز ہے [۱]۔ امام احمد سے اس کے متعلق دو روایات ہیں [۲]۔

اس مسئلہ کی بنیاد ایک دوسرے مسئلہ پر ہے، وہ یہ کہ قاضی اپنے رجسٹر میں کوئی لکھی ہوئی چیز پائے، لیکن اسے یاد نہ ہو، مثلاً کسی آدمی کا اقرار یا گواہوں کی گواہی یا اپنی طرف سے حکم کا صادر ہونا اور اس پر اس نے اپنی مہر لگا دی ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاضی اس کے مطابق فیصلہ نہیں کرے گا، صاحبین کے نزدیک فیصلہ کرے گا [۳]۔

۱۴- گواہ بننے کے لئے بالغ، آزاد، مسلمان اور عادل ہونا شرط نہیں، حتی کہ اگر گواہ بننے کے وقت گواہ عقل مند بچہ ہو، یا غلام، یا کافر، یا فاسق ہو، پھر بچہ بالغ ہو جائے، غلام آزاد ہو جائے، کافر مسلمان ہو جائے اور فاسق توبہ کرلے پھر وہ قاضی کے پاس گواہی دیں تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی [۴]۔

۱۵- شرائط اداء:

ان میں سے بعض کا تعلق گواہ سے ہے۔

بعض کا تعلق گواہی سے ہے۔

بعض کا تعلق مشہود بہ سے ہے۔

اور بعض کا تعلق نصاب (یعنی گواہوں کی تعداد) سے ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۹/ ۴۰۳۸، ۴۰۴۸، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۵۰۔

(۲) الشرح الکبیر ۱۲/ ۱۰، المغنی ۱۲/ ۲۲۔

(۳) شرح ادب القاضی للخصاف تالیف برہان الائمہ حسام الدین عمر بن عبد العزیز ابن مازۃ البخاری الحنفی المعروف بالصدر الشہید ۳/ ۹۷-۱۰۵۔

(۴) تبیین الحقائق ۴/ ۲۱۸، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۵۰، القوانین الفقہیہ / ۲۰۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۱۶، الانصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف ۱۲/ ۵۷، الاقناع ۴/ ۴۴۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۸۴۔

اول: جن کا تعلق گواہ سے ہے:

گواہ گواہی کا اہل ہو اور اس کے لئے اس میں گواہی کے شرائط کا مکمل پایا جانا ضروری ہے۔

ان شرائط میں سے بعض درج ذیل ہیں:

۱- بلوغ:

۱۶- لہذا بچوں اور لڑکوں کی گواہی درست نہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ فَإِنْ لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ" [۱] (اور اپنے مردوں سے دو کو گواہ کرلیا کرو پھر اگر دونوں مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں)۔

لڑکا، مردوں میں نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق** [۲] (تین اشخاص مرفوع القلم ہیں: سونے والا تا آنکہ بیدار ہو جائے، چھوٹا (بچہ) یہاں تک کہ بڑا ہو جائے اور مجنون یہاں تک کہ اس کو عقل آجائے یا افاقہ ہو جائے)، نیز اس لئے کہ جب اس کو اپنے مال کی حفاظت میں معتبر نہیں مانا گیا تو دوسرے کے حقوق کی حفاظت میں بدرجہ اولی معتبر نہیں مانا جائے گا [۳]۔

بعض مالکیہ اور بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ بچوں کے آپسی زخموں اور قتل میں ان کے منتشر ہونے سے قبل ان کی گواہی جائز ہے۔ مالکیہ نے مزید کہا: وہ اپنی گواہی میں متفق ہوں، ان میں کوئی بڑا داخل

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۲) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۸، طبع الحلبی) اور حاکم (۲/ ۵۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عائشہ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) المہذب ۲/ ۳۲۵۔

نہ ہو، اور بچیوں کی گواہی میں اختلاف ہے [۱]۔

۲- عقل:

۱۷- لہذا غیر عاقل کی گواہی بالاجماع درست نہیں، اس لئے کہ وہ اپنی بات سمجھتا نہیں اور نہ اس کو بیان کرسکتا ہے [۲]۔

خواہ اس کی عقل پاگل پن کی وجہ سے گئی ہو یا نشہ کی وجہ سے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سے کچھ حاصل نہیں اور نہ اس کی بات پر اعتماد ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ وہ جھوٹ بولنے سے فی الجملہ گنہ گار نہیں ہوتا، اور نہ ہی اس سے بچتا ہے [۳]۔

۳- آزاد ہونا:

۱۸- لہذا جمہور فقہاء کے نزدیک غلام کی گواہی جائز نہیں، جیسے بقیہ ولایات (پر وہ فائز نہیں ہوسکتا)، کیوں کہ گواہیوں میں دوسرے کے خلاف قول نافذ ہوتا ہے، اور یہ ایک طرح کی ولایت ہے، نیز اس لئے کہ غلام اپنے آقا کی خدمت میں مصروف ہوگا، گواہی دینے کے لئے اس کو فرصت نہیں ملے گی [۴]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ حدود وقصاص کے علاوہ تمام چیزوں میں اس کی گواہی قبول کی جائے گی [۵]۔ دیکھئے: اصطلاح ''رق'' جلد ۲۳۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/۷، الخرشی ۷/۱۹۶، القوانین الفقہیہ/۲۰۲، الإنصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف ۱۲/۷۳۔

(۲) شرح منح الجلیل ۴/۲۱۷۔

(۳) المغنی ۱۲/۲۷۔

(۴) أسنی المطالب ۵/۹۳۹۔

(۵) الشرح الکبیر ۱۲/۶۵، منتہی الارادات ۲/۶۶۲، الانصاف ۱۲/۶۰۔

۴- بینا ہونا:

۱۹- لہذا حنفیہ کے نزدیک اندھے کی گواہی مطلقاً درست نہیں [۱]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ افعال میں اندھے کی گواہی درست نہیں، اس لئے کہ اس کے علم کا طریقہ دیکھنا ہے، یہی حکم اقوال کا بھی ہے، الا یہ کہ ایسی چیز ہو جو استفاضہ (شہرت) سے ثابت ہوتی ہے، اس لئے کہ اس کا مدار سننے پر ہے، دیکھنے پر نہیں، قاضی کی موجودگی میں ترجمہ اس سے مستثنی ہے، اس لئے کہ وہ سنی ہوئی بات کی تشریح کرتا ہے [۲]۔

مالکیہ کے نزدیک افعال میں تو نہیں، لیکن ان اقوال میں جن کے بارے میں اس کو اشتباہ نہ ہو، اس کی گواہی جائز ہے، بشرطیکہ وہ سمجھ دار ہو، اور اس کے لئے آوازوں میں اشتباہ نہ پیدا ہو، مشہود لہ (جس کے حق میں گواہی دے رہا ہے) اور مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دے رہا ہے) کا اس کو یقین ہو، لہذا اگر ان میں سے کسی چیز میں اس کو شک ہو تو اس کی گواہی جائز نہیں [۳]۔

حنابلہ کے نزدیک اگر اندھے کو آواز کا یقین ہو تو اس کی گواہی جائز ہے، اس لئے کہ وہ معتبر آدمی ہے، اس کی روایت مقبول ہے، لہذا ''بینا'' کی طرح اس کی گواہی بھی مقبول ہوگی، نیز اس لئے کہ کان ان حواس میں ہے جن کے ذریعہ یقین حاصل ہوتا ہے، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مشہود علیہ سے اندھا مانوس ہوتا ہے، کثرت سے اس کے ساتھ رہا ہوتا ہے، اس کی آواز کو یقینی طور پر جانتا ہے، لہذا اس کی گواہی یقین والی صورت میں بینا کی طرح قبول کرنا واجب ہوگا، اور بعض حالات میں یقین حاصل ہونے کے انکار کی کوئی سبیل نہیں ہے [۴]۔

(۱) البدائع ۹/۴۰۲۳، فتح القدیر ۶/۲۷، الفتاوی الہندیہ ۳/۴۶۴-۴۶۵۔

(۲) المہذب ۲/۳۳۶۔

(۳) الخرشی ۷/۱۷۹، شرح منح الجلیل ۴/۲۲۱۔

(۴) المغنی والشرح الکبیر ۱۲/۶۱۔

حنفیہ میں امام زفر کی رائے (اور یہی امام ابوحنیفہ سے ایک روایت) ہے کہ اس کی گواہی ان امور میں مقبول ہوگی جن کا تعلق لوگوں کے درمیان شہرت سے ہو، اس لئے کہ اس میں سننے کی ضرورت ہے اوراس میں کوئی خلل نہیں [۱]۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اندھا اگر بینا ہونے کی حالت میں ایسی چیز کا گواہ بنے جسے دیکھنے کی ضرورت پڑتی ہے، پھر وہ اندھا ہوجائے تو اگر وہ کسی ایسے شخص کے خلاف گواہ بنا ہے جس کا نام ونسب معروف ہو اور وہ نام ونسب میں معروف شخص کے لئے اقرار کرے تو اس کے لئے جائز ہے کہ اندھا ہونے کے بعد گواہی دے، اور علم حاصل ہونے کی وجہ سے اس کی گواہی مقبول ہوگی، اور اگر ایسا نہ ہو تو مقبول نہ ہوگی۔

حنابلہ کی صراحت ہے کہ اگر کثرت سے مانوس ہونے کے سبب اس کو اس کی آواز کا یقین ہو تو اس کے لئے اس کی گواہی دینا درست ہے۔

یہی حکم اس صورت کا ہے کہ وہ بینا ہونے کی حالت میں قاضی کے پاس گواہی دے، پھر اس کی گواہی پر فیصلہ ہونے سے قبل وہ اندھا ہوجائے تو ان حضرات کے نزدیک اس کی گواہی پر فیصلہ کرنا جائز ہے، یہی حنفیہ میں امام ابو یوسف کے نزدیک ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسی علت ہے جو گواہی دینے کے بعد پیش آئی ہے، لہذا اس پر فیصلہ کرنا ممنوع نہ ہوگا، جیسے اگر دونوں گواہ گواہی دینے کے بعد مرجائیں یا غائب ہوجائیں۔

امام ابوحنیفہ وامام محمد کی رائے ہے کہ سابقہ دونوں حالتوں میں اس کی گواہی غیر مقبول ہے، اس لئے کہ فیصلہ کے وقت اہلیت کا قائم رہنا شرط ہے، تاکہ وہ حجت بن سکے [۱]۔

۵- اسلام:

۲۰- اصل یہ ہے کہ گواہ مسلمان ہو، لہذا کفار کی گواہی مقبول نہیں، خواہ یہ گواہی مسلمان کے خلاف ہو یا غیر مسلم کے خلاف، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ" [۲] (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کرلیا کرو)، نیز فرمان باری ہے: "وَاَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ" [۳] (اور اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ ٹھہرالو)۔ کافر نہ معتبر ہے، نہ ہم میں سے ہے، نیز اس لئے کہ وہ سب سے بڑا فاسق ہے، وہ اللہ تعالی پر جھوٹ بولتا ہے تو یہ اطمینان نہیں کہ وہ مخلوق خدا پر جھوٹ نہیں بولے گا۔

مالکیہ وشافعیہ کے مذہب اور امام احمد سے مشہور روایت کی بنیاد اسی اصل پر ہے [۴]۔

لیکن ان حضرات نے اس اصل سے سفر میں وصیت کے مسئلہ میں مسلمان کے خلاف کافر کی گواہی کو مستثنی کیا، اور اس فرمان باری پر عمل کرکے اس کو جائز قرار دیا ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِيْنَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ" [۵]

(۱) الہدایہ ۳/۱۲۱، شرح فتح القدیر ۶/۲۷، البنایہ ۷/۱۶۰، تبیین الحقائق ۴/۲۱۷، المبسوط ۱۶/۱۲۹۔

(۱) تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی ۴/۲۱۸، منح الجلیل ۴/۲۲۱، روضۃ الطالبین ۱۲/۲۶۰، المغنی ۱۲/ ۶۲-۶۳۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۳) سورۂ طلاق/ ۲۔

(۴) مواہب الجلیل ۶/ ۱۵۰، أسنی المطالب ۴/ ۳۳۹، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۷، المغنی ۱۲/ ۵۳۔

(۵) سورۂ مائدہ/ ۱۰۶۔

(اے ایمان والو! جبکہ تم میں سے کسی کو موت آجائے، وصیت کے وقت تمہارے آپس میں گواہ دو شخص تم میں سے معتبر ہوں یا دو گواہ تمھارے علاوہ سے ہوں جب تم زمین پر سفر کر رہے ہو اور تم پر موت کا واقعہ آ پہنچے)۔

حنفیہ نے ذمیوں کی ایک دوسرے کے خلاف گواہی اگر چہ ان کے دین الگ الگ ہوں اور حربیوں کی ایک دوسرے کے خلاف گواہی کو جائز کہا ہے۔

مرتد کی گواہی علی الاطلاق غیر مقبول ہے [1]۔

۶-نطق:

۲۱-لہذا جمہور فقہاء کے نزدیک گونگے کی گواہی درست نہیں۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر اس کا اشارہ سمجھ میں آئے تو اس کی گواہی صحیح ہے، اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر گونگا لکھ کر گواہی دے تو اس کی گواہی قبول کی جائے [2]۔

۷-عدالت:

۲۲-فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ گواہوں کے لئے عدالت شرط ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَاَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ" [3] (اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ ٹھہرالو)۔ اسی وجہ سے فاسق کی گواہی غیر مقبول ہے۔

مالکیہ نے عدالت کی تعریف یہ کی ہے کہ دینی احکام کی پابندی کرنا، کبائر سے اجتناب کرنا، صغائر سے احتیاط کرنا، امانت کو ادا کرنا اور حسن معاملہ کرنا، اور یہ کہ اس میں بگاڑ سے زیادہ صلاح ہو، عدالت ہے، اور یہ قبول کے واجب ہونے کی شرط ہے۔

حنابلہ نے عدالت کی تعریف دین میں صلاح سے کی ہے، یعنی فرائض کو سنن رواتب کے ساتھ ادا کرنا، کبائر سے اجتناب کرنا اور صغائر پر اصرار نہ کرنا، اس میں یہ بھی معتبر ہے کہ مروءت کا خیال رکھتے ہوئے ایسے امور کو انجام دے جو اس کو زیب دیں، اور ایسی چیزوں کو ترک کرے جو باعث مذمت اور داغدار کرنے والی ہوں۔

شافعیہ نے مروءت کو مستقل شرط مانا ہے، تفصیل: اصطلاح "عدالۃ" میں دیکھی جائے۔

عدالت، قاضی کے لئے گواہی کے قبول کرنے کے واجب ہونے کی شرط ہے، اس کے جواز کی شرط نہیں [1]۔ لہذا اگر گواہ میں عدالت موجود ہو تو قاضی پر واجب ہے کہ اس کی گواہی قبول کرے۔

امام شافعی نے کہا: اگر آدمی میں اکثر و اظہر طاعت و مروءت ہو تو اس کی گواہی مقبول ہے، اور اگر اس میں اکثر و اظہر گناہ اور خلاف مروءت کام ہوں تو اس کی گواہی مردود ہے [2]۔

۸-تیقظ یا ضبط (یاد رکھنا):

۲۳-مغفل شخص جس کو بالکل یا اکثر یاد نہ رہے اس کی گواہی مقبول نہیں، اس لئے کہ اس کی بات پر بھروسہ نہیں، اور جو شخص شاذ و نادر کبھی کبھی بھول جائے اس میں غالب یاد رکھنا ہو تو اس کی گواہی قطعی طور پر

---

(۱) البحر الرائق ۷/ ۱۰۲، ۱۰۴، المبسوط ۱۶/ ۱۳۳، ۱۳۵۔

(۲) اقرب المسالک ۷/ ۱۷۶، التاج والاکلیل ۶/ ۱۵۴، مواہب الجلیل للحطاب ۶/ ۱۵۴، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۴۵، شرح منتہی الارادات ۳/ ۵۴۵۔

(۳) سورۂ طلاق/ ۲۔

(۱) مواہب الجلیل ۶/ ۱۵۰، شرح منتہی الارادات ۳/ ۵۴۶، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۷، شرح ادب القاضی للخصاف تالیف حسام الدین صدر الشہید ابن مازہ البخاری ۳/ ۸، فقرہ/ ۵۴۵، احکام القرآن للجصاص ۱/ ۵۰۳، ۵۰۴، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۵۰۔

(۲) مختصر المزنی من کلام الشافعی ۵/ ۲۵۶، الأم ۷/ ۴۸۔

مقبول ہوگی، اس لئے کہ اس سے کوئی نہیں بچا رہتا ہے [۱]۔

۹-محدود فی القذف نہ ہو:

۲۴-اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ**" [۲] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسّی درے لگاؤ اور کبھی ان کی کوئی گواہی نہ قبول کرو، یہی لوگ تو فاسق ہیں)۔

اگر وہ توبہ کرکے اصلاح کرلے:

تو جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اس کی گواہی مقبول ہے، اس کی دلیل سابقہ آیت کے معاً بعد یہ فرمان باری ہے: "**إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَأَصْلَحُوْا فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ**" [۳] (ہاں البتہ جو لوگ اس کے بعد توبہ کرلیں اور (اپنی) اصلاح کرلیں سو اللہ بڑا مغفرت والا ہے بڑا رحم کرنے والا ہے)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اس کی گواہی غیر مقبول ہے اگرچہ توبہ کرلے۔

مالکیہ نے کہا: جس جرم میں کسی پر کوئی حد نافذ کی جائے اس کے بارے میں اس کی گواہی مقبول نہیں، لیکن اگر وہ توبہ کرلے تو اس کے علاوہ میں قبول کی جائے گی [۴]۔ اختلاف کا مدار یہ ہے کہ اس آیت میں مذکورہ چیزوں کے بعد جو استثناء آیا ہے اس میں سب داخل ہیں، یا استثناء کا تعلق صرف قریب ترین مذکور چیز سے ہے۔

حنفیہ کے نزدیک استثناء کا تعلق اخیر سے ہے اور وہ یہاں پر صرف فسق سے توبہ کرنا ہے۔

جمہور کے نزدیک اس کا تعلق تمام مذکورہ چیزوں سے ہے۔

جمہور کا استدلال یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس شخص سے جس کو حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کے خلاف گواہی دینے پر درے لگائے تھے فرمایا: توبہ کرلو، میں تمہاری گواہی قبول کروں گا۔

یہ ایک معروف اصولی مسئلہ ہے [۱]۔

۱۰-حدود وقصاص کی گواہی میں گواہ کا مرد ہونا:

حدود وقصاص کی شہادت میں گواہ کا مرد ہونا شرط ہے۔

۲۵-اس لئے کہ امام مالک نے زہری سے یہ نقل کیا ہے: یہ طریقہ جاری رہا ہے کہ حدود وقصاص میں عورتوں کی گواہی نہیں ہے۔

۱۱-تہمت کا نہ ہونا:

۲۶-تہمت کے کچھ اسباب ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف- اپنی گواہی سے اپنی ذات کو نفع پہنچائے یا ضرر دور کرے، لہذا وارث کی مورث کے حق میں زخم کی گواہی اس کے مندمل ہونے سے قبل، اور ضامن کی مضمون عنہ کے لئے ادائیگی یا بری کرنے کی گواہی مقبول نہیں، جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ میاں بیوی میں سے کسی کی دوسرے کے حق میں گواہی مقبول نہیں، اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے۔

ب-بعضیت (جز ہونا): لہذا اصل کی گواہی فرع کے حق میں یا فرع کی اپنی اصل کے حق میں مقبول نہیں، البتہ ایک دوسرے کے

(۱) القوانین الفقہیہ ر ۳۰۳ طبع دار الکتاب بیروت، تبصرة الحکام ۱ر ۱۷۲، مغنی المحتاج ۴ر ۴۳۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲ر ۳۰۔

(۲) سورۂ نور ر ۴۔

(۳) سورۂ نور ر ۵۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۳ر ۴۵۰، الحطاب ۶ر ۱۶۱۔

(۱) المستصفی ۲ر ۱۷۴، فواتح الرحموت بہامش المستصفی ۱ر ۳۳۲، الإحکام فی أصول الأحکام للآمدی ۲ر ۱۳۵ طبع محمد علی صبیح۔

خلاف گواہی مقبول ہے۔

ج- عداوت ودشمنی: لہذا دشمن کی گواہی اپنے دشمن کے خلاف مقبول نہیں، یہاں پر دشمنی سے مراد دنیوی دشمنی ہے، دینی نہیں، لہذا مسلمان کی گواہی کافر کے خلاف اور سنی کی بدعتی کے خلاف مقبول ہوگی، اسی طرح جو کسی فاسق سے اس کے فسق کے سبب بغض رکھے، اس کی گواہی اس کے خلاف رد نہیں کی جائے گی، جس دشمنی کی وجہ سے گواہی مردود ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ دشمنی اس حد تک پہنچ جائے کہ وہ اس کی نعمت کے زائل ہونے کی تمنا کرے، اس کی مصیبت پر خوش ہو، اس کی خوشی سے غمگین ہو، یہ عداوت کبھی جانبین سے ہوتی ہے اور کبھی کسی ایک طرف سے، اس صورت میں خاص طور پر اسی کی گواہی دوسرے کے خلاف رد کی جائے گی، اور دشمن کی گواہی اپنے دشمن کے حق میں مقبول ہے، اس لئے کہ تہمت نہیں۔

د- گواہی کے ذریعہ اپنے اوپر سے جھوٹ کے عار کو دور کرے، لہذا اگر فاسق گواہی دے، قاضی اس کی گواہی رد کردے، پھر شرائط کے ساتھ وہ توبہ کرلے تو اس کے بعد اس کی نئی گواہی مقبول ہوگی، لیکن اگر اس رد کی ہوئی گواہی کو لوٹا دے تو مقبول نہیں ہوگی۔

ھ- دعوی دائر ہونے سے قبل جلدی سے گواہی دینے کی حرص، اور یہ "حسبہ" (حقوق اللہ) کی گواہی کے علاوہ میں ہے [1]۔

و- عصبیت: لہذا جو شخص عصبیت اور حمیت میں تجاوز کرنے میں معروف ہو اس کی گواہی مقبول نہیں، مثلاً: ایک قبیلہ کی دوسرے قبیلہ کے خلاف عصبیت، اگر چہ یہ عداوت کے درجہ کو نہ پہنچے، اس کی

(۱) تبیین الحقائق ۴/ ۲۲۳، الشرح الصغیر ۴/ ۲۴۶، القوانین الفقہیہ/ ۳۰۳-۳۰۴ طبع دارالکتاب العربی، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۵۴، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۳۴، ۲۴۲، المہذب ۲/ ۳۳۱، مغنی المحتاج ۴/ ۴۳۳، المغنی ۱۲/ ۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، منتہی الارادات ۳/ ۵۵۵۔

صراحت حنابلہ نے کی ہے [1]۔

تہمت نہ ہونے کی شرط لگانے کے لئے ان حضرات کا استدلال [2] اس فرمان نبوی سے ہے: "**لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا ذي غمر على أخيه، ولا تجوز شهادة القانع لأهل البيت**" [3] (خیانت کرنے والے مرد وعورت کی گواہی، اپنے بھائی کے خلاف کینہ رکھنے والے کی گواہی، اور گھر کے خصوصی خادم کی اہل خانہ کے حق میں گواہی جائز نہیں)۔

دوم: اداء (گواہی دینے) کی وہ شرائط جن کا تعلق خود شہادت سے ہے، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

۲۷- (۱)۔ حقوق العباد کی گواہی میں مدعی یا اس کے نائب کی طرف سے دعوی کے ہونے کی شرط لگانا، حقوق اللہ کی گواہی میں جمہور فقہاء کی رائے کے مطابق دعوی کا ہونا شرط نہیں ہے [4]۔

(۲) گواہی کا دعوی کے موافق ہونا (جس کی تفصیل آئندہ آئے گی)۔

(۳) جن امور کی اطلاع مردوں کو ہوتی ہے ان کی گواہی میں گواہ کا متعدد ہونا۔

(۴) دونوں گواہوں کا متفق ہونا (جس کی تفصیل آگے آئے گی)۔

(۱) منتہی الارادات ۳/ ۵۵۵۔

(۲) المہذب ۲/ ۳۳۰۔

(۳) حدیث: "لاتجوز شهادة خائن ولا خائنة....." کی روایت احمد (۲/ ۲۰۴ طبع المیمنیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۱۹۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی اسناد کو قوی کہا ہے، ذو الغمر: کینہ والا، القانع: ایسا خادم جو گھر والوں کی خدمت کے لئے یکسو ہوجائے۔

(۴) الدر المختار ۴/ ۳۷۰۔

(۵) اصل گواہ کی حاضری کا محال ہونا (یہ شہادت علی الشہادت کے متعلق ہے) جیسا کہ آئے گا۔

(۶) شہادت کے لفظ سے ادا کرنا، مثلاً: یوں کہے: "أشهد بکذا" (میں اس چیز کی گواہی دیتا ہوں)، یہ جمہور کا قول ہے، مالکیہ کے یہاں اظہر یہ ہے کہ بس ایسا لفظ کافی ہے جس سے معلوم ہو کہ گواہ کو اس کا علم ہے، مثلاً کہے: میں نے یہ دیکھا، یا: میں نے یہ سنا، یہ شرط نہیں کہ "أشهد" (میں گواہی دیتا ہوں) کہے[۱]۔

سوم: اداء (گواہی دینے) کی وہ شرائط جن کا تعلق مشہود بہ (جس چیز کے بارے میں گواہی دی جارہی ہے) سے ہے۔

مشہود بہ کی شرائط حسب ذیل ہیں:

۲۸ - (۱) وہ معلوم ہو، لہذا اگر مجہول چیز کی گواہی ہو تو مقبول نہیں، اس لئے کہ قاضی کے فیصلہ کے درست ہونے کی شرط یہ ہے کہ مشہود بہ معلوم ہو۔

(۲) مشہود بہ کا مال یا منفعت ہونا۔ لہذا شرعاً اس کا متقوم (قیمت والا) ہونا ضروری ہے۔

چہارم: اداء (گواہی دینے) کی وہ شرائط جن کا تعلق گواہی کے نصاب سے ہے:

۲۹ - شہادتوں میں گواہوں کی تعداد مشہود بہ کے لحاظ سے الگ الگ ہوتی ہے۔

الف - بعض گواہیاں ایسی ہیں جن میں چار مرد سے کم کی گواہی قبول نہیں کی جاتی، ان میں کوئی عورت نہ ہو، یہ زنا میں ہے، اس لئے

(۱) البدائع ۶/ ۲۷۳، الشرح الصغیر ۲/ ۳۴۸ طبع الحلبی، المغنی ۹/ ۲۱۶ طبع سوم، الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۳۷۷۔

کہ فرمان باری ہے: **"وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ......"**[۱] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں......)۔

نیز فرمان باری ہے: **"لَوْلَا جَاءُوْا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ......"**[۲] (یہ لوگ اپنے قول پر چار گواہ کیوں نہ لائے)۔

نیز فرمان باری ہے: **"وَاللَّاتِي يَأْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ"**[۳] (اور تمہاری عورتوں میں سے جو بے حیائی کا کام کریں ان پر چار (آدمی) اپنے میں سے گواہ کرلو)۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ سعد بن عبادہ نے کہا: **"یا رسول الله إن وجدت مع امرأتي رجلا أ أمهله حتى آتي بأربعة شهداء؟ قال: نعم"**[۴] (اے اللہ کے رسول! اگر میں اپنی بیوی کے ساتھ غیر مرد کو دیکھوں تو کیا اس کو مہلت دوں گا چار گواہ لانے تک؟ آپ نے فرمایا: ہاں)۔

ب - حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جو مال دار ہونے میں معروف ہو، اگر وہ فقیرہ ہونے کا دعوی کرے، تاکہ زکاۃ لے سکے تو تین مردوں کی گواہی ضروری ہے، جو اس کے حق میں گواہی دیں[۵] اس لئے کہ حضرت قبیصہ کی حدیث ہے: **"حتى يقوم ثلاثة من ذوي الحجا من قومه: لقد أصابت فلانا فاقة"**[۶] (یہاں

(۱) سورۂ نور/ ۴۔

(۲) سورۂ نور/ ۱۳۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۵۔

(۴) حدیث أبی ہریرہ: "أن سعد بن عبادة قال: يا رسول الله إن وجدت......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۳۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۵) شرح منتہی الارادات ۳/ ۵۵۶۔

(۶) حدیث قبیصۃ: "حتى يقوم ثلاثة من ذوی الحجا..." کی روایت مسلم (۲/ ۷۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

تک کہ اس کی قوم کے تین عقل مند گواہی دیں گے کہ بلاشبہ فلاں پر فاقہ ہے)۔

ج -بعض گواہیوں میں دومردوں کی گواہی قبول کی جاتی ہے، جن میں کوئی عورت نہ ہو، یہ زنا کے علاوہ حدود وقصاص میں ہے، جیسے چوری میں ہاتھ کاٹنا، بغاوت کی حد اور شراب میں کوڑے لگانا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جس پر اکثر مرد مطلع ہوتے ہیں اور وہ مال نہ ہو، نہ اس کا مقصود مال ہو، جیسے نکاح، طلاق، رجعت، ایلاء، ظہار، نسب، اسلام، مرتد ہونا، جرح وتعدیل، موت، تنگ دستی، وکالت، وصایت اور شہادت علی الشہادۃ وغیرہ، یہ تمام چیزیں ان کے نزدیک دو ایسے گواہوں کی گواہی سے جن میں کوئی عورت نہ ہو ثابت ہوتی ہیں [1]۔

اس سلسلہ میں ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے طلاق، رجعت اور وصیت کے بارے میں دومردوں کی گواہی کی صراحت فرمائی ہے۔

طلاق ورجعت کے بارے میں فرمان باری ہے: "فَامۡسِكُوۡهُنَّ بِمَعۡرُوۡفٍ أَو فَارِقُوۡهُنَّ بِمَعۡرُوۡفٍ وَ اشۡهِدُوۡا ذَوَيۡ عَدۡلٍ مِّنۡكُمۡ" [2] (تو انہیں (یا تو) قاعدہ کے مطابق (نکاح میں) رہنے دو، یا انہیں قاعدہ کے مطابق رہائی دو اور اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ ٹھہرالو)۔

وصیت کے بارے میں فرمان باری ہے: "إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الۡمَوۡتُ حِيۡنَ الۡوَصِيَّةِ اثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٍ مِّنۡكُمۡ" [3]

(تم میں سے کسی کو موت آجائے وصیت کے وقت تمہارے آپس میں گواہ دو شخص تم میں سے معتبر ہوں)۔

نکاح کے بارے میں فرمان نبوی ہے: "لا نكاح إلا بولي و شاهدي عدل" [1] (ولی اور دو معتبر گواہوں کے بغیر کوئی نکاح نہیں ہوتا)۔

امام مالک نے زہری کا یہ قول نقل کیا ہے: یہ طریقہ جاری رہا ہے کہ حدود میں عورتوں کی گواہی جائز نہیں اور نہ نکاح وطلاق میں۔

حدود، نکاح اور طلاق کے ساتھ جو چیزیں شریک ہیں ان کو مذکورہ شرط میں انہیں پر قیاس کیا گیا ہے [2]۔

د-حنفیہ نے کہا: جس میں دومردوں یا ایک مرد اور دوعورتوں کی گواہی مقبول ہوتی ہے، وہ حدود وقصاص کے علاوہ تمام چیزیں ہیں، خواہ یہ حق، مال ہو یا مال نہ ہو، جیسے نکاح، طلاق، عتاق، وکالت اور وصایت [3]۔

اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "وَاسۡتَشۡهِدُوۡا شَهِيۡدَيۡنِ مِنۡ رِجَالِكُمۡ فَإِنۡ لَمۡ يَكُوۡنَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٌ وَامۡرَأَتَانِ مِمَّنۡ تَرۡضَوۡنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ" [4] (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کرلیا کرو، پھر اگر دونوں مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ان گواہوں میں سے جنہیں تم پسند کرتے ہو)۔

جمہور نے دومردوں یا ایک مرد اور دوعورتوں کی گواہی کے مقبول ہونے کو ان حقوق کے ساتھ خاص کیا ہے جو مال ہوں یا مال کے معنی میں ہوں جیسے بیع، اقالہ، حوالہ، ضمان اور مالی حقوق جیسے خیار اور اجل

(۱) الشرح الکبیر ۱۲/۸۴، تبصرۃ الحکام ۱/۲۶۵، روضۃ الطالبین للنووی ۱۱/۲۵۳، المغنی ۱۲/۶۔

(۲) سورۂ طلاق/۲۔

(۳) سورۂ مائدہ/۱۰۶۔

(۱) حدیث: "لانكاح إلا بولي......" کی روایت بیہقی (۷/۱۲۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عائشہ سے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۴۴۲، نہایۃ المحتاج ۸/۲۹۵۔

(۳) الہدایہ ۳/۱۱۷، فتح القدیر ۶/۷، الفتاوی الہندیہ ۳/۴۵۱، المبسوط ۱۶/۱۱۵۔

(۴) سورۂ بقرہ/۲۸۲۔

وغیرہ [۱]۔

ان حضرات نے اس میں جائز قرار دیا ہے کہ ایک گواہ اور مدعی کی قسم سے اس کا ثبوت ہو۔

اس سلسلہ میں ان کی دلیل یہ حدیث ہے: ''أنه صلى الله عليه وسلم قضى بيمين وشاهد'' [۲] (رسول اللہ ﷺ نے قسم اور ایک گواہ پر فیصلہ کیا)۔

حنفیہ نے ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ کو جائز قرار نہیں دیا ہے، ان کی رائے ہے کہ اگر قاضی ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ کردے تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا، اس لئے کہ اس سلسلہ کے آثار حنفیہ کے نزدیک ثابت نہیں ہیں [۳]۔

ھ- بعض گواہیوں میں تنہا عورتوں کی گواہی مقبول ہوتی ہے، اور یہ ولادت، استہلال (ولادت کے بعد بچہ کا چلانا) اور رضاعت ہے، اور وہ تمام پوشیدہ عیوب ہیں جن پر مطلع ہونا اجنبی مردوں کے لئے جائز نہیں۔

البتہ عورتوں کی کتنی تعداد سے یہ امور ثابت ہوں گے یہ مختلف فیہ ہے [۴]۔ اس میں پانچ اقوال ہیں:

اول: حسن بصری کی رائے ہے کہ ولادت میں تنہا دایہ کی گواہی مقبول ہے، اور دایہ کے علاوہ دوسری عورت کی گواہی دایہ کے بغیر مقبول نہیں۔

یہی ابن عباس سے مروی ہے، اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے [۱]۔

دوم: امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اس سلسلہ میں ایک مسلمان، آزاد، عادل عورت کی گواہی مقبول ہے، خواہ وہ دایہ ہو یا کوئی اور عورت، البتہ مطلقہ عورت کی ولادت میں ایک عورت کی گواہی مقبول نہیں [۲]۔ ان کا استدلال حضرت حذیفہؓ کی اس روایت سے ہے: ''أن النبي ﷺ أجاز شهادة القابلة'' [۳] (نبی کریم ﷺ نے دایہ کی گواہی کو جائز قرار دیا)۔

نیز حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے بارے میں منقول ہے کہ ان دونوں حضرات نے دایہ کی گواہی کو جائز قرار دیا [۴]۔

سوم: امام مالک، حکم، ابن شبرمہ، ابن ابی لیلی اور ایک روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ اس میں دو عورتوں کی گواہی مقبول ہے، اس سے زیادہ کی شرط نہیں، کیوں کہ جب وہ تنہا مردوں کے قائم مقام

---

(۱) الشرح الکبیر ۹۰/۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۱۸۷/۴، حاشیۃ الخرشی ۲۰۱/۴، مغنی المحتاج ۴۴۱/۴، نہایۃ المحتاج ۲۹۴/۸ - ۲۹۵، روضۃ الطالبین ۲۵۴/۱۱، ۲۷۸، المغنی ۹/۱۲۔

(۲) حدیث: ''قضى بيمين و شاهد'' کی روایت مسلم (۱۳۳۷/۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے۔

(۳) دیکھئے: شرح ادب القاضی للخصاف تالیف حسام الدین الصدر الشہید ۴/ ۴۵۵، فقرہ/۱۴۹۹۔

(۴) ان مذاہب کے لئے دیکھئے: الحاوی للماوردی کی کتاب الشہادات فقرہ (۳۸۷۷)، نیز دیکھئے: المغنی ۱۶/۱۲، ۱۷، الشرح الکبیر ۹۷/۱۲-۹۸، المبسوط ۱۴۲/۱۶-۱۴۴، جواہر العقود ۴۳۸/۲، معین الحکام ۹۴-۹۵، سنن البیہقی ۱۵۱/۱۰، بدایۃ المجتہد ۴۵۴/۲، شرح الزرقانی علی موطا مالک ۳۸۰/۴۔

(۱) المغنی ۱۶/۱۲-۱۷، الشرح الکبیر ۹۸/۱۲، الانصاف ۸۶/۱۲۔

(۲) الہدایہ ۱۱۷/۳، المبسوط ۱۴۳/۱۶، معین الحکام/۹۴، الفتاوی الہندیہ ۴۵۱/۳۔

(۳) حدیث حذیفہ: ''أن النبي ﷺ أجاز شهادة القابلة '' کی روایت دارقطنی (۲۳۳/۴ طبع دار المحاسن) اور بیہقی (۱۵۱/۱۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور انہوں نے انقطاع کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے۔

(۴) اس کی روایت عبد الرزاق نے حضرت عمرؓ سے المصنف (۳۳۴/۸ حدیث ۱۵۴۲۹) میں کی ہے، اور دارقطنی (سنن الدارقطنی ۲۳۳/۴) نے اس کی روایت حضرت علی سے موقوفاً کی ہے، دیکھئے: السنن الکبری ۱۵۱/۱۰، اور اس کی اسناد میں کلام ہے (نصب الرایہ ۸۰/۴، الدرایہ ۱۷۱/۲، حدیث: ۸۲۷ کے ضمن میں)۔

بن گئیں تو تعداد میں بھی مردوں کے قائم مقام بننا واجب ہے، مردوں کی سب سے زیادہ تعداد دو ہے، جس کا تقاضا ہے کہ عورتوں کی اکثر تعداد دو ہو[1]۔

چہارم: عثمان بتی سے منقول ہے کہ تین عورتوں کی گواہی مقبول ہے، اس سے کم مقبول نہیں، اور یہ حضرت انس سے مروی ہے، اس کے لئے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ جس جگہ پر صرف عورتوں کی گواہی نہیں ہوتی اس میں دو عورتوں کو اللہ تعالی نے ایک مرد کے ساتھ ضم کیا ہے، لہذا جس جگہ پر صرف عورتوں کی گواہی ہوتی ہے ضروری ہے کہ وہاں مرد کے بدلہ عورت ہو، اس طرح ان کی تعداد تین ہو جائے گی[2]۔

پنجم: امام شافعی و عطاء کی رائے ہے کہ اس میں چار سے کم عورتوں کی گواہی مقبول نہیں[3]۔

امام شافعی نے فرمایا: اس لئے کہ اللہ تعالی نے جہاں پر گواہی کو جائز قرار دیا ہے، اس میں آخری کم از کم گواہی دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی مقرر کی ہے، دو عورتوں کو ایک مرد کے قائم مقام کیا ہے، چنانچہ ان دونوں کی گواہی کو جائز قرار دیا، اور جب مسلمانوں نے مردوں سے مخفی امور میں عورتوں کی گواہی کو جائز قرار دیا تو (واللہ اعلم) یہ جائز نہیں کہ وہ اس کو گواہیوں کے بارے میں اللہ تعالی کے اصل حکم سے ہٹ کر جائز قرار دیں، اور جب وہ اصل حکم پر جائز قرار دیں گے تو ہر دو عورتوں کو ایک مرد کے قائم مقام رکھیں گے، اور جب ایسا کریں گے تو چار عورتوں کے بغیر جائز نہیں، اور یہی اللہ عزوجل کی کتاب میں مراد ہے، اور اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے[1]۔

و- بعض گواہیاں ایسی ہیں جن میں ایک مرد کی گواہی مقبول ہے، چنانچہ رمضان کے چاند کی رؤیت ثابت کرنے میں تنہا ایک عادل شاہد کی گواہی مقبول ہے، اس کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث ہے: **"تراء ی الناس الهلال، فأخبرت النبي ﷺ أني رأيته فصامه و أمر الناس بصيامه"**[2] (لوگوں نے چاند دیکھنے کی کوشش کی تو میں نے نبی کریم ﷺ کو بتایا کہ میں نے چاند دیکھا ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے روزہ رکھا، اور لوگوں کو روزہ رکھنے کا حکم دیا)۔

نیز حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے وہ کہتے ہیں: **"جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: إني رأيت الهلال، فقال: "أتشهد أن لا إله إلا الله؟ و أتشهد أن محمدا رسول الله؟" قال: نعم، قال: "يا بلال أذن في الناس أن يصوموا غدا"**[3] (خدمت نبوی میں ایک دیہاتی آیا، اس نے کہا کہ میں نے چاند دیکھا ہے، آپ نے دریافت کیا: کیا تم لا إلہ إلا اللہ کی گواہی دیتے ہو؟ کیا تم محمد رسول اللہ کی گواہی دیتے ہو؟ اس نے کہا: ہاں، آپ نے فرمایا: اے بلال! لوگوں میں اعلان کر دو کہ کل روزہ رکھیں)۔

---

(۱) المدونۃ الکبری ۵/ ۱۵۸، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۹۵، القوانین الفقہیہ / ۳۱۵، طبع تونس، تنویر الحوالک ۲/ ۱۱۰، نیز دیکھئے: المغنی ۱۲/ ۱۷۔

(۲) الحاوی للماوردی: کتاب الشہادت، فقرہ نمبر (۳۸۷۷)، المغنی ۱۲/ ۱۷، الشرح الکبیر ۱۲/ ۹۸۔

(۳) الأم ۶/ ۲۶۷، ۷/ ۴۳، مختصر المزنی ۵/ ۲۴۸، الحاوی الکبیر: کتاب الشہادات فقرہ (۳۸۷۷)، السنن الکبری ۱۰/ ۱۵۱، مغنی المحتاج ۴/ ۴۴۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۹۶، المہذب ۲/ ۳۳۵۔

(۱) الأم ۶/ ۲۶۷۔

(۲) حدیث ابن عمر: "تراء ی الناس الهلال......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۷۵۶، ۷۵۷ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۴۲۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث: "جاء أعرابی إلی رسول الله ﷺ " کی روایت ترمذی (۳/ ۶۵ طبع الحلبی) اور نسائی (۴/ ۱۳۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، اور اس کے مرسل ہونے کو راجح قرار دیا ہے۔

یہی امام شافعی کا ایک قول اور امام احمد سے مشہور روایت ہے، اور اگر آسمان میں کوئی علت: بادل یا غبار وغیرہ ہو تو حنفیہ بھی اسی کے قائل ہیں۔

مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ زخموں میں ایک ڈاکٹر کی اور جانوروں کے عیوب میں جانور کے ڈاکٹر کی گواہی مقبول ہے۔

مالکیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ یہ اس وقت ہے جب کہ امام کی طرف سے ذمہ داری دی جائے۔

حنابلہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ کوئی اور نہ ملے [۱]۔

گواہ بنانے کا حکم:

۳۰- عقود پر گواہ بنانے کے وجوب کے بارے میں فقہاء نے عقود نکاح اور دوسرے عقود کے درمیان فرق کیا ہے: چنانچہ جمہور کی رائے ہے کہ عقد نکاح پر گواہ بنانا واجب اور اس کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل**" [۲] (ولی اور دو معتبر گواہوں کے بغیر کوئی نکاح نہیں ہوتا ہے)۔

امام مالک کی رائے ہے کہ اگر اعلان ہوجائے تو گواہ بنانا واجب نہیں [۳]۔

بیع کے عقود میں ابوموسی اشعری، ابن عمر، ضحاک، سعید بن المسیب، جابر بن زید اور مجاہد کی رائے ہے کہ گواہ بنانا واجب ہے [۱]۔

عطاء نے کہا: جب تم ایک درہم، آدھے یا تہائی درہم یا اس سے بھی کم میں خرید وفروخت کرو تو گواہ بنالو، اس لئے کہ اللہ تعالی فرماتے ہیں: "**وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ**" [۲] (اور جب خرید وفروخت کرو (تب بھی) گواہ کرلیا کرو)۔

بہت سے صحابہ، تابعین، جمہور فقہاء ومفسرین کی رائے ہے کہ فرمان باری: "**وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ**" میں امر ندب واستحباب کے لئے ہے، وجوب کے لئے نہیں، اس لئے کہ اس کے بعد یہ آیت وارد ہے: "**فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ**" [۳] (اور تم میں سے کوئی کسی اور پر اعتماد رکھتا ہے تو جس کا اعتبار کیا گیا ہے اسے چاہئے کہ دوسرے کی امانت (کا حق) ادا کردے)۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس آیت میں امر استحباب پر محمول ہے [۴]۔

نیز اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے: "**أنه باع النبي ﷺ جمله و استثنى ظهره إلى المدينة**" [۵] (انہوں نے اپنا اونٹ حضور ﷺ کے ہاتھ فروخت کیا اور مدینہ تک اس پر سواری

---

(۱) الأم ۲/ ۸۰، اسی جگہ پر ان کی دوسری رائے یہ ملتی ہے کہ دو گواہوں کے بغیر جائز نہیں، دیکھئے: مختصر المزنی ۲/ ۳، نیز دیکھئے: نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۴۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۲۰-۴۲۱، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۲/ ۳۲۴، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۲۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۸، شرح منتہی الارادات ۳/ ۵۵۷، الہدایہ ۱/ ۱۲۱، اور اس کی شرحیں: فتح القدیر ۲/ ۵۹، البنایہ ۳/ ۲۸۸۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۲۹ میں گذر چکی ہے۔

(۳) المدونہ الکبری ۲/ ۱۹۲، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۰۹۔

(۱) دیکھئے: تفسیر قرطبی ۳/ ۴۰۲، جواہر العقود ۲/ ۴۲۸، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۵۲، الشہادات من الحاوی فقرہ (۳۸۰۹)۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

(۴) المبسوط ۱۶/ ۱۱۲، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۰۹، الأم ۳/ ۷۶-۷۷ مختصر المزنی ۲۴۶/۵، المہذب ۲/ ۳۲۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۷، سنن البیہقی ۱۰/ ۱۴۵، تفسیر القرطبی ۳/ ۴۰۲، تفسیر ابن کثیر ۱/ ۳۳۶۔

(۵) حدیث جابر: "أنه باع النبي ﷺ جمله و استثنى ظهره إلى المدينة" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۸۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کرنے کا استثناء کرلیا)۔

ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے گواہ نہیں بنایا تھا۔

حضور ﷺ نے فروخت کیا اور گواہ بنایا، اور بہت سے اوقات میں فروخت کیا اور خریدا، اور ایک یہودی کے پاس اپنی زرہ رہن رکھی [۱] اور گواہ نہیں بنایا۔

اگر گواہ بنانا واجب ہوتا تو رہن کے ساتھ بھی واجب ہوتا، اس لئے کہ نزاع کا اندیشہ ہے [۲]۔

ابن عطیہ نے کہا: اس کے وجوب میں دقت ہے، چھوٹی چھوٹی چیزوں میں تو مشکل و دشوار ہے، رہی وہ چیزیں جو کثرت سے پیش آتی ہیں تو بسا اوقات تاجر کا مقصد گواہ بنانا ترک کر کے لوگوں کو قریب کرنا ہوتا ہے، بعض شہروں میں اس کا رواج ہوتا ہے، اور بسا اوقات عالم اور بڑے باعزت آدمی سے شرما کر گواہ نہیں بناتا، اور یہ تمام چیزیں اعتماد و بھروسہ کے تحت آتی ہیں، اور گواہ بنانے کا حکم مندوب باقی رہے گا کہ اس میں اکثر مصلحت ہوتی ہے، بشرطیکہ کوئی عذر اس سے مانع نہ ہو [۳]۔

گواہ کے علم کے ذرائع:

۱۳- گواہی میں اصل یہ ہے کہ وہ مشاہدہ اور آنکھوں سے دیکھ کر ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ" [۴] (ہاں جن لوگوں نے حق کا اقرار کیا اور وہ تصدیق بھی کرتے رہے)۔

حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کے متعلق فرمان باری ہے: "وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا" [۱] (اور ہم تو شاہد اتنے ہی کے تھے جتنا ہم جانتے تھے)۔

اللہ تعالی نے بتادیا کہ گواہی یقین کی بنیاد پر ہوگی، غلبہ ظن کی بنیاد پر نہیں۔

اس کے لئے حضرت ابن عباسؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے، انہوں نے کہا: حضور ﷺ کے یہاں تذکرہ ہوا کہ ایک آدمی کوئی گواہی دیتا ہے تو آپ نے مجھ سے فرمایا: "یا ابن عباس! **لا تشهد إلا على ما يضيء لك كضياء هذه الشمس، وأومأ رسول الله ﷺ بيده إلى الشمس**" [۲] (ابن عباس! کسی ایسی ہی چیز کی گواہی دینا جو تمہارے لئے اس طرح روشن و عیاں ہو جیسے یہ سورج روشن ہے، اور حضور ﷺ نے اپنے دست مبارک سے سورج کی طرف اشارہ فرمایا)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ گواہی میں ضروری ہے کہ اس کے علم کا ذریعہ یقین کا سب سے قوی سبب ہو، اور وہ مشاہدہ اور علم یقینی ہے۔

لیکن جن امور کی شہادت دی جاتی ہے ان کے یقین کے حاصل ہونے کے ذرائع میں کبھی باہم فرق ہوتا ہے۔

مثلاً: بعض امور ایسے ہیں کہ گواہ ان کا معائنہ کرتا ہے، جیسے قتل، چوری، غصب، رضاعت، زنا اور شراب نوشی۔

ان امور میں گواہ کے لئے درست نہیں کہ وہ اپنی آنکھ سے معائنہ کئے بغیر ان کی گواہی دے۔

---

(۱) حدیث: "رهن درعه عند يهودي" کی روایت بخاری (الفتح ۵/۱۴۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۲۶ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے۔

(۲) تفسیر القرطبی ۳/۴۰۳۔

(۳) المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز ۲/۲۹۸ طبعۃ القاہرہ، اور دیکھئے: تفسیر القرطبی ۳/۴۰۳۔

(۴) سورۂ زخرف/۸۶۔

(۱) سورۂ یوسف/۸۱۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۱ میں گذر چکی۔

کچھ امور میں گواہ کے لئے درست نہیں کہ سننے اور مشاہدہ کرنے کے بغیر گواہی دے، عقود نکاح، طلاق، بیوع، اجارات اور طلاق کے بارے میں جمہور کی یہی رائے ہے، اس لئے کہ آوازیں بسا اوقات ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہوتی ہیں، اگر وہ دونوں عقد کرنے والوں سے یقینی طور پر واقف ہو، اور اسے یقین ہو کہ یہ انہی دونوں کا کلام ہے تو حنابلہ اس میں سننے پر اکتفا کرتے ہیں [۱]۔

بعض امور ایسے ہیں جن کا علم مشہور عام متواتر و مستفیض خبروں کو سن کر ہوتا ہے، سابقہ مرتبہ و درجہ کا سرچشمہ ایسی مستفیض (مشہور) سماعت ہوتی ہے جو اپنے استفاضہ میں پہلے کے درجہ کو نہیں پہنچتیں، اور یہی مرتبہ شہادت سماع یا شہادت بالسماع یا شہادت بالتسامع پر مطلق گفتگو کے وقت فقہاء کے کلام میں مقصود ہوتا ہے [۲]، اور اسی کی تعریف کرتے ہوئے فقہاء نے کہا ہے: یہ گواہی اس گواہی کا لقب ہے جس میں گواہ صراحت کرتا ہے کہ اس کی گواہی کا ذریعہ غیر معین شخص سے سننا ہے، لہٰذا (اس سے) قطعی شہادت اور شہادت علی الشہادت خارج ہوجاتی ہے [۳]، اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ خاص حالات میں ضرورت یا حاجت کی وجہ سے شہادت سماع کو معتمد ماننا جائز ہے، البتہ حاجت کے مقامات کی تحدید اور ان سے متعلق قیود کی تعیین کے سلسلے میں الگ الگ مذاہب ہیں، اس کی مقدار میں اختلاف ہے، فقہی مطالعہ رکھنے والوں کے نزدیک یہ ثابت ہے کہ اسلامی مذاہب میں اس کو اختیار کرنے پر سب سے زیادہ تسامح سے

(۱) الدر المختار ۴/ ۳۷۵، القوانین الفقہیہ / ۲۰۵ طبع دار القلم بیروت، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۵۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۱۹۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۴۶-۳۴۷، التاؤدی والتسولی علی التحفہ ۱/ ۱۳۲۔

(۳) الحدود بشرح الرصاع / ۴۵۵ المطبعۃ التونسیہ ۱۳۵۰ھ، مواہب الجلیل مع التاج والاکلیل ۶/ ۱۹۱-۱۹۲، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۴۲، التاؤدی والتسولی علی التحفہ ۱/ ۱۳۲۔

کام لینے والا مالکی مذہب ہے [۱]۔

مالکیہ نے دوسروں کے مقابلہ میں اس باب میں زیادہ تفصیل کی ہے، چنانچہ متعدد مالکی علماء نے وضاحت کی ہے کہ سننے والے کی گواہی پر بحث کرنے میں حسب ذیل پہلو داخل ہیں:

اول: گواہی دینے کا طریقہ:

۳۲ - مالکیہ کے نزدیک راجح اور معتمد یہ ہے کہ گواہ (گواہی دینے کے وقت) یوں کہیں: ''ہم نے اہل عدالت وغیرہ سے واضح طور پر سنا ہے کہ (مثلاً) یہ گھر فلاں کی اولاد پر صدقہ ہے''، یعنی جن کے حوالہ سے کہہ رہے ہیں ان میں عادل و غیر عادل دونوں طرح کے لوگوں کا ہونا ضروری ہے [۲]۔ بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ ان کے لئے یہ کہنا ضروری ہے: ''ہم ثقہ و معتبر لوگوں سے برابر سنتے آرہے ہیں، یا ہم نے اہل عدل سے واضح طور پر (بالعموم) سنا ہے'' [۳]۔ یہ رائے مالکیہ کے یہاں مرجوح ہے، اس لئے کہ گواہوں کا اپنے سماع کے ذریعہ کو ثقہ و عادل افراد میں منحصر کرنا گواہی کو ''سماعی شہادت'' سے نکال کر ''شہادت علی الشہادۃ'' میں پہنچا دیتا ہے، جو دوسرا موضوع ہے [۴]۔

ابن فرحون نے کہا: سماعی شہادت یہ نہیں ہے کہ گواہ یوں کہیں: ''ہم نے معین لوگوں سے سنا''، اور وہ ان کا نام لیں، یا ان کو پہچانتے ہوں، کیونکہ (اس صورت میں) یہ ''شہادت تسامع'' نہیں بلکہ ''شہادت علی الشہادۃ'' ہے، اور یہ گواہی سماعی شہادت کی حد سے نکل

(۱) الفروق للقرافی ۴/ ۵۵ دار احیاء الکتب العربیہ طبع اول ۱۳۴۶ھ۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۴۷، مواہب الجلیل مع التاج والاکلیل ۶/ ۱۹۱-۱۹۲، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۴۲، التاؤدی والتسولی علی تحفۃ ابن عاصم ۱/ ۱۳۲۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) سابقہ مراجع، شرح حدود ابن عرفہ للرصاع / ۴۵۵۔

جائے گی[۱]۔

''المدونہ'' کا ظاہر یہ ہے کہ گواہوں کا یوں کہنا: ''ہم نے واضح طور پر (بالعموم) سنا''[۲] کافی ہے، آگے ''ثقہ وغیرہ'' کے اضافہ کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ اس کے ذکر کا اعتبار نہیں جیسے نسب، ملکیت، موت اور وقف (کی شہادت میں)۔

لہذا گواہ کے لئے جائز ہے کہ تسامع (عام لوگوں سے سننے) پر اعتماد کرتے ہوئے ان کی گواہی دے۔

شہادۃ بالسماع یا بالتسامع (سن کر شہادت دینا):

شہادت بالتسامع سے حاصل ہونے والے یقین کے درجات کے اعتبار سے درحقیقت اس کے تین مراتب ہیں:

پہلا مرتبہ:

۳۳- یقینی وقطعی علم کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، اسی کو ''سماع متواتر کی شہادت'' کہا جاتا ہے، جیسے مکہ، مدینہ، بغداد، قاہرہ اور قیروان وغیرہ قدیم شہروں جن کا وجود ان لوگوں کے نزدیک جنہوں نے ان کو اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھا، سن کر قطعی طور پر ثابت ہے، یہ مرتبہ جب پایا جائے تو (مقبول ومعتبر ہونے کے لحاظ سے) بالاجماع گواہی کے درجہ میں ہے[۳]۔

دوسرا مرتبہ:

۳۴- اس سے ظن قوی حاصل ہوتا ہے جو یقین سے قریب ہوتا ہے، اس کو ''جم غفیر سے استفاضہ'' کہا جاتا ہے، جیسے یہ گواہی دینا کہ نافع، حضرت ابن عمر کے آزاد کردہ غلام ہیں، امام مالک کے نہایت معتبر تلامذہ میں عبد الرحمٰن بن قاسم ہیں، اور امام ابو یوسف، امام ابو حنیفہ کے پہلے شاگرد شمار کئے جاتے ہیں، فقہاء کی رائے ہے کہ اس مرتبہ کو قبول کیا جائے گا، اور اس کے تقاضے پر عمل کرنا واجب ہے، اسی قبیل سے ان کا یہ کہنا ہے: اگر جم غفیر کی طرف سے چاند کی رؤیت کا استفاضہ (شہرت) ہو جائے، شہر والوں میں خبر پھیل جائے تو جس نے چاند دیکھا، اور جس نے نہیں دیکھا، سب پر افطار کرنا یا روزہ رکھنا لازم ہوگا، اس میں قاضی کے یہاں گواہی کی ضرورت نہیں، اور نہ اس کے نقل کرنے والوں کی عدالت ثابت کرنے پر موقوف ہوگا[۱]۔

اسی قبیل سے حکام ومحکومین کے یہاں جرح وتعدیل کا استفاضہ بھی ہے۔

چنانچہ کچھ لوگ ایسے ہوتے ہیں جن کے بارے میں قاضی کو پوچھنے کی ضرورت نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس کے نزدیک ان کی عدالت مستفیض (مشہور) ہوتی ہے، اور کچھ لوگوں کے بارے میں قاضی اس لئے نہیں پوچھتا کہ ان کا مجروح ہونا مشہور ہے، صرف ان لوگوں کے متعلق تفتیش کا مطالبہ ہوتا ہے جن کے متعلق ان میں سے کوئی بات مشہور نہیں ہوتی[۲]۔

فقہاء اور سوانح نگاروں نے نقل کیا ہے کہ ابن ابو حازم نے قاضی مدینہ کے پاس گواہی دی تو قاضی نے ان سے کہا: نام تو معتبر ہے، لیکن یہ کون جانتا ہے کہ تم ہی ابن ابو حازم ہو؟ اس سے معلوم ہوا کہ ابن ابو حازم کی عدالت کے متعلق سوال کرنے کی ضرورت نہ تھی، اور وہ

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/۳۴۷۔

(۲) دیکھئے: المدونۃ الکبری: شہادۃ السماع فی الأحباس والمواریث ۵/۱۷۱، دار صادر بیروت۔

(۳) تبصرۃ الحکام ۱/۳۴۵-۳۴۶، البہجۃ فی شرح التحفہ ۱/۱۳۲، مطبعہ حجازی قاہرہ، حلی المعاصم لبنت فکر ابن عاصم بہامش البہجۃ ۱/۱۳۲۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/۳۴۶-۳۴۷، التاودی علی التحفہ ۱/۱۳۲۔

قاضی اور دوسرے لوگوں کے نزدیک مشہور تھے، حالانکہ قاضی ان کی شخصیت کونہیں پہچانتے تھے[۱]۔

تیسرا مرتبہ:

۳۵-اس سے ظن قوی کا فائدہ حاصل ہو،لیکن یہ عادل لوگوں سے منقول میں ذکر کردہ ظن سے کم درجہ کا ہو، اس کے برخلاف مطرف اور ابن ماجشون کی رائے ہے[۲]۔

دوم: شہادت سماع کے قبول کرنے کی شرائط:

۳۶- اہم ترین شرائط بالاختصار یہ ہیں:

۱- دو یا دو سے زیادہ عادل افراد کی طرف سے ہو، مشہور رائے ہے کہ دو کافی ہیں، اس کے برخلاف بعض حضرات نے صراحت کی ہے کہ چار'' عادل''(معتبر افراد) سے کم کافی نہیں[۳]۔

۲- شبہ سے محفوظ ہونا: مثلاً اگر تین عادل (معتبر) افراد سماعی گواہی دیں، جبکہ محلّہ یا قبیلہ میں ان کے ہم عمر سو افراد ایسے ہوں جن کو اس گواہی والے واقعہ کی خبر نہ ہوتو ان کی گواہی اس شک کی وجہ سے رد کردی جائے گی جو اس گواہی میں پوری طرح موجود ہے، اور اگر یہ شک ختم ہوجائے تو مقبول ہوگی، جیسے اگر ایسے دو بوڑھے آدمی جن کے دور کے لوگ ختم ہوگئے ہوں کسی چیز کی گواہی دیں تو ان کی گواہی رد نہیں کی جائے گی، اگر چہ دوسرے اہل شہر اس پر گواہی نہ دیں، اسی طرح اگر دونو وارد عادل کسی کی موت یا ولایت (تقرری) یا معزولی کے مشہور

(۱) طبقات الفقہاء للشیرازی ۱۴۶/۶ دار الرائد العربی بیروت، المدارک لعیاض ۱۲،۹/۳ المطبعة المغربیہ۔
(۲) مواہب الجلیل ۱۹۲/۶، التاج والإکلیل ۱۹۲/۶، تبصرة الحکام ۳۴۷/۱۔
(۳) تبصرة الحکام ۳۴۷/۱-۳۴۸، التاؤدی والتسولی علی تحفة ابن عاصم ۱۳۸/۱۔

ہونے کی گواہی دیں، اور یہ واقعہ ان کے اپنے شہر میں پیش آیا ہو، اور (اس اجنبی جگہ میں) ان کے ساتھ کوئی اور گواہی دینے والا نہ ہو تو ان کی گواہی اس سلسلے میں مقبول ہوگی[۱]۔

۳- سماع واضح اور مشہور ہو، اس حد تک مذہب مالکی میں اور دوسرے فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے[۲]۔ البتہ مالکیہ میں اختلاف جیسا کہ گزرا اس میں ہے کہ'' ثقات وغیرہ سے'' یا صرف '' ثقات'' کا اضافہ ہوگا یا نہیں[۳]۔

۴- مشہود لہ (جس کے واسطے گواہی دی جائے) حلف اٹھائے: لہذا قاضی شہادت بالتسامع کی بنیاد پر کسی کے حق میں اس کی قسم کے بغیر فیصلہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ اصل سماع جو بعد میں عام ہوکر پھیل گیا کسی ایک شخص سے منقول ہو، اور مالی دعوؤں میں ایک گواہ کے ساتھ قسم ضروری ہے[۴]۔

سوم: سماعی شہادت کے مواقع: یعنی وہ مقامات جہاں سماعی شہادت مقبول ہوتی ہے:

۳۷-فقہاء مالکیہ نے بالخصوص (مذہب میں منقول ان مقامات کی تحدید کے لئے) تین طریقے اختیار کئے ہیں:

اول: قاضی عبد الوہاب کا ہے، جن کی روایت ہے کہ یہ گواہی ان امور کے ساتھ خاص ہے جن کی حالت میں تغیر نہیں ہوتا، اور ان میں ملکیت منتقل نہیں ہوتی، جیسے موت، نسب، وقف، البتہ نکاح کے

(۱) تبصرة الحکام ۳۴۸/۱، التاؤدی والتسولی علی تحفة ابن عاصم ۱۳۷/۱۔
(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۲۴/۱۲، تبصرة الحکام ۳۴۸/۱-۳۴۹، مواہب الجلیل ۱۹۱/۶-۱۹۲۔
(۳) دیکھئے: المدونة الکبری ۱۷۱/۵، البیان والتحصیل ۱۵۳/۱، ۱۵۴، جواہر الإکلیل ۲۴۱/۲، الکافی فی فقہ اہل المدینہ لابن عبد البر ۹۰۳/۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مکتبة الریاض الحدیثہ طبع اول ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء۔
(۴) البہجہ شرح التحفہ ۱۳۸/۱، تبصرة الحکام ۳۴۸/۱۔

بارے میں دوقول ہونے کی صراحت کی ہے[1]۔

دوم: ابن رشد (جد) کا ہے، اس میں انہوں نے چار اقوال نقل کئے ہیں: ہر چیز میں مقبول ہے، کسی چیز میں مقبول نہیں، نسب، قضاء، نکاح اور موت کے علاوہ ہر چیز میں مقبول ہے، اس لئے کہ یہ امور اس طرح سے مستفیض ومشہور ہوتے ہیں کہ ان سے یقین حاصل ہوتا ہے نہ کہ ظن، چوتھا قول، تیسرے کے برعکس: نسب قضاء، نکاح، اور موت کے علاوہ کسی میں مقبول نہیں[2]۔

سوم: ابن شاس، ابن حاجب اور جمہور فقہاء کا ہے، وہ کہتے ہیں: یہ گواہی چند مسائل میں جائز ہے جن کی تعداد بعض نے بیس، بعض نے اکیس، بعض نے بتیس اور ایک صاحب نے انچاس تک پہنچائی ہے[3]۔

مثلاً: نکاح، حمل، ولادت، رضاعت، نسب، موت، ولاء، حریت، اوقاف، ضرر، قاضی کی تقرری ومعزولی، سفیہ کو باشعور قرار دینا، وصیت، صدقات، پرانے اور زمانہ دراز کے اوقاف اسلام، ارتداد، عدالت، تجریح اور قابض کے لئے ملکیت[4]۔

دیگر ائمہ کے نزدیک بالا جماع نسب اور ولادت میں ضرورت کے سبب سماعی شہادت درست ہے، ابن المنذر نے کہا: رہا نسب تو میرے علم کے مطابق کسی عالم نے اس کو ممنوع نہیں کہا ہے، اور اگر ممنوع ہوجائے تو نسب کی گواہی کا علم محال ہوجائے گا، اس لئے کہ

(۱) تہذیب الفروق بہامش الفروق للقرافی ۴/ ۱۰۱۔

(۲) البیان والتحصیل ۱۰/ ۱۵۳-۱۵۴۔

(۳) حوالۂ سابق رص ۱۰۱-۱۰۲۔

(۴) القوانین الفقہیہ لابن جزی ر ۲۰۵، طبع دار القلم بیروت، طبع اول ۱۹۷۷ء، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۴۹، الکافی لابن عبد البر ۲/ ۹۰۳-۹۰۶، مواہب الجلیل مع التاج والإکلیل ۶/ ۱۹۲-۱۹۴، تہذیب الفروق ۴/ ۱۰۱-۱۰۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۴۲-۲۴۳، التاودی مع التسولی علی تحفۃ ابن عاصم ۱/ ۱۳۲-۱۳۷۔

اس کا علم اس کے بغیر قطعاً نہیں ہوسکتا، اور اس میں مشاہدہ کا بھی امکان نہیں، اگر اس میں مشاہدہ کا اعتبار ہوتو نہ کوئی اپنے باپ کو جانے گا، نہ اپنی ماں کو اور نہ کسی رشتہ دار کو[1]۔

اس کے علاوہ میں اختلاف ہے، حنابلہ اور بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ (ابتدائی دو مسائل کے اضافہ کے ساتھ) نو چیزوں میں سماعی شہادت جائز ہے: نکاح، ملکِ مطلق، وقف، اس کا مصرف موت، عتق (آزاد کرنا)، ولاء، ولایت (تقرری) اور معزول کرنا، ان حضرات نے اپنی رائے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ان چیزوں میں اکثر وبیشتر، ان کے مشاہدہ یا ان کے اسباب کے مشاہدہ کے ذریعہ گواہی محال ہے، لہذا اگر ان میں سماعی شہادت مقبول نہ ہوتو حرج ومشقت ہوگی، احکام معطل ہوں گے، اور حقوق ضائع ہوں گے[2]۔

امام شافعی کے بعض دوسرے اصحاب کی رائے ہے کہ وقف، ولاء، عتق اور زوجیت میں مقبول نہیں، اس لئے کہ ان میں یقینی گواہی ممکن ہے، کیوں کہ یہ بقیہ عقود کی طرح عقد پر گواہی ہے[3]۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: یہ نکاح، موت اور نسب کے علاوہ میں درست نہیں ہے، ملک مطلق میں مقبول نہیں؟ اس لئے کہ اس میں گواہی کسی مال کی گواہی ہونے سے خارج نہیں، اور جب یہ صورت حال ہے تو یہ دین کے مشابہ ہے اور دین میں سماعی شہادت مقبول نہیں، لیکن صاحبین نے ولاء میں اس کے مقبول ہونے کی صراحت کی ہے، جیسے حضرت ابن عباس کے آزاد کردہ غلام عکرمہ کے بارے میں ہے[4]۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۲۴۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۲۴۔

(۳) حوالۂ سابق۔

(۴) بدائع الصنائع ۶/ ۲۶۶-۲۶۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۲۴۔

شہادت توسم:

۳۸- ابن فرحون نے کہا: ''توسم'' کا ماخذ ''وسم'' ہے، جس کا معنی: اونٹ کی کھال میں لوہے سے ایسا نشان لگانا ہے جس سے اس کی شناخت ہوسکے، ابن حبیب نے ''الواضحہ'' میں کہا: مجھ سے مطرف اور ابن ماجشون نے کہا: بڑے بڑے گاؤں اور شہروں سے گزرنے والے قافلوں اور جماعتوں میں کوئی نزاع ہو، اور اس گاؤں یا شہر کے حاکم کے پاس معاملہ پہنچے جہاں انہوں نے قیام کیا یا جہاں سے ان کا گزر ہوا تو امام مالک اور ان کے تمام اصحاب نے کہا کہ جو لوگ اس سفر میں ایک ساتھ ہوں اور ایک سمت میں محو سفر ہوں ان میں سے کوئی کسی کے حق میں اور کسی کے خلاف گواہی دے تو جائز ہے، اگرچہ ان کو توسم (فراست) کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے ان کے عادل اور آزاد یا مجروح ہونے کا علم نہ ہو، اور یہ ان معاملات کا حکم ہے جو خاص طور پر اس سفر میں پیش آئے ہوں، مثلاً: اسلاف (قرضے)، کرائے، بیوع اور اشربہ (پینے کی چیزیں)، خواہ یہ سب لوگ ایک شہر کے ہوں یا دو شہروں کے ہوں، بشرطیکہ مشہود علیہ و مشہود لہ اس گاؤں یا شہر کے باشندے ہوں جہاں ان میں جھگڑا ہوا ہے، یا دوسرے گاؤں یا شہر کا معروف شخص ہو، جب کہ وہ سب سفر میں ایک ساتھ ہوں، اسی طرح ان میں سے بعض کی بعض کے حق میں اپنے کرایہ پر دینے والے کے خلاف گواہی ان تمام امور میں جائز ہوگی جن کو انہوں نے اس سفر میں اس کے ساتھ اس کے حق میں یا اس کے خلاف انجام دیا ہو، ان دونوں حضرات (یعنی مطرف و ابن ماجشون) نے کہا: توسم (فراست) کے ذریعہ شہادت صرف مجبوری کے طور پر جائز قرار دی گئی ہے، جیسے تنہا عورتوں کی گواہی ان امور میں جن میں مرد موجود نہیں رہتے، اور جیسے زخموں کے بارے میں بچوں کی آپس میں گواہی، ان دونوں حضرات نے کہا: توسم (فراست) کی گواہی کسی ایسے حق کے بارے میں جو ان کے سفر سے قبل ان کے دعوے میں ثابت تھا، شناخت اور عدالت کے بغیر جائز نہیں۔

ابن ماجشون نے کہا: مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی گئی) کو ان گواہوں کو مجروح کرنے کا موقع نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ ان کی گواہی ''توسم'' (فراست) کے طور پر جائز قرار دی گئی ہے، لہذا ان میں جرح نہیں، البتہ اگر قاضی کو ان کی گواہی کی بنیاد پر فیصلہ کرنے سے پہلے ان کے بارے میں شک ہوجائے، مثلاً اس بنا پر کہ ہاتھ کٹا ہوا ہے یا پیٹھ پر کوڑے کے نشانات ہیں تو ''توسم'' میں مزید غور وفکر سے کام لے، اب اگر اس شک کا نہ ہونا ظاہر ہوجائے تو ٹھیک ہے، ورنہ ان گواہوں کو ساقط کردے گا، انہوں نے کہا: اگر ایک مرد اور ایک عورت یا ایک عادل شخص گواہی دے اور قاضی ان میں فراست سے معلوم کرلے کہ یہ لوگ جن کی گواہی ''توسم'' کے سبب قبول کرلی گئی ہے، وہ غلام یا غیر عادل لوگ ہیں تو اگر یہ چیز فیصلہ کرنے سے قبل سامنے آئے تو احتیاط سے کام لے، اور اگر ان کی گواہی سے فیصلہ کے بعد سامنے آئے تو کوئی فیصلہ رد نہ ہوگا، الا یہ کہ دو عادل آدمی گواہی دیں کہ وہ غلام یا غیر عادل لوگ ہیں، اور انہوں نے کہا: ان میں سے بعض کی بعض کے خلاف گواہی چوری یا زنا یا غصب یا چوروں کی عادت اختیار کرنے یا گالی گلوچ میں مقبول نہیں ہوگی، مال کے بارے میں سفر میں یہ گواہی صرف ضرورت کی وجہ سے جائز قرار دی گئی ہے۔

ابن الفرس نے ''احکام القرآن'' میں کہا: اس کو (یعنی توسم کی شہادت کو) ابن حبیب نے امام مالک اور ان کے اصحاب سے نقل کیا ہے، یہ ابن قاسم کے ظاہر قول کے خلاف ہے، امام مالک سے ابن قاسم کی روایت ہے کہ مسافروں کی گواہی ان کی عدالت معلوم کئے بغیر جائز نہیں۔

پھر ابن فرحون نے کہا: ان دونوں اقوال میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ مسافروں کے بارے میں ابن قاسم کی روایت اس حالت پر محمول ہو جب حضر میں اس طرح کے لوگوں کی گواہی قبول کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہو[۱]۔

گواہی پر اجرت لینا:

۳۹- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر گواہ کے لئے گواہی دینا فرض عین ہوجائے تو اس کے لئے اس پر اجرت لینا حلال نہیں[۲]۔ اس لئے کہ گواہی دینا فرض ہے، فرمان باری ہے: ''وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ''[۳] (اور گواہی ٹھیک ٹھیک اللہ کے واسطے دو)۔

لیکن اگر اس پر فرض عین نہ ہو، اور وہ ضرورت مند ہو، اور گواہی دینے کے لئے اسے اپنا کام چھوڑنا پڑے اور مشقت اٹھانی پڑے تو جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اس پر اجرت لینا جائز نہیں، البتہ گواہی دینے کی جگہ تک جانے کے لئے سواری کا کرایہ لے سکتا ہے[۴] فرمان باری ہے: ''وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَّلَا شَهِيدٌ''[۵] (اور کسی کاتب اور گواہ کو نقصان نہ دیا جائے)۔

بعض شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ جائز ہے، اس لئے کہ اپنے اہل وعیال کا خرچہ دینا انسان پر فرض عین ہے اور گواہی فرض کفایہ، لہذا فرض عین کو چھوڑ کر فرض کفایہ میں نہیں لگے گا، اور اگر وہ اس پر اجرت لے لے تو دونوں کام ہوجائیں گے، نیز اس لئے کہ اس گواہی

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/۵-۶۔
(۲) الانصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف ۱۲/۶، الشرح الکبیر ۱۲/۵، المغنی ۱۲/۹، ادب القضاء لابن ابی الدم الشافعی ۲/۴۔
(۳) سورۂ طلاق/۲۔
(۴) سابقہ مراجع، الدر المختار ۴/۳۷۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۹۹، الشرح الصغیر ۴/۲۸۵۔
(۵) سورۂ بقرہ/۲۸۲۔

پر جو اس پر فرض عین نہیں ہے اجرت لینا اس کے لئے جائز ہے، جیسے دستاویزات لکھنے پر جائز ہے[۱]۔

گواہوں کا عادل ہونا:

۴۰- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ گواہ میں عدالت شرط ہے، اور سوال اور تزکیہ کے ذریعہ حاصل ہونے والی حقیقی عدالت معتبر ہے، البتہ ظاہری عدالت پر اکتفا کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے[۲]۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''تزکیہ'' میں دیکھی جائے۔

گواہ سے قسم لینا:

۴۱- ابن القیم نے کہا: ابن وضاح اور قرطبہ کے قاضی جماعہ محمد بن بشر سے منقول ہے: یہ اس لئے کہ انہوں نے ایک ترکہ کے سلسلہ میں گواہوں سے یہ قسم لی: بخدا! انہوں نے جو گواہی دی ہے حق ہے، اور ابن وضاح کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے کہا: لوگوں میں بگاڑ کی وجہ سے میری رائے یہ ہے کہ قاضی گواہوں سے قسم لے۔

ابن القیم نے کہا: یہ بعید نہیں، اس لئے کہ سفر میں وصیت کے دونوں گواہ اگر دوسرے مذہب کے ہوں تو اللہ تعالی نے ان سے حلف لینا جائز قرار دیا ہے، اسی طرح اگر کوئی عورت رضاعت کی گواہی دے تو حضرت ابن عباس اس سے قسم لینے کے قائل ہیں، اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے۔

قاضی نے کہا: ہمارے اصول کے مطابق گواہ سے صرف دو جگہوں پر حلف لی جائے گی، آگے انہوں نے ان دونوں مقامات کے

(۱) المغنی ۱۲/۱۹، المہذب ۲/۳۲۵۔
(۲) الہدایہ ۳/۱۱۸، فتح القدیر ۶/۱۲، الفتاوی الہندیہ ۳/۵۲۷۔

تذکرہ کے بعد کہا: ہمارے شیخ (یعنی ابن تیمیہ) نے کہا: ان دونوں مقامات میں کافر اور تنہا عورت کی گواہی ضرورت کی وجہ سے مقبول ہے، جس کے قیاس کا تقاضا ہے کہ جس کی بھی گواہی ضرورت کی وجہ سے قبول کی جائے اس سے حلف لیا جائے، (ابن قیم نے کہا): اور جب قاضی کو اختیار ہے کہ اگر اس کو گواہوں کے بارے میں شک ہو تو ان کو الگ الگ کردے تو ان پر شک ہونے کی صورت میں بدرجہ اولی ان سے قسم لے سکتا ہے [۱]۔

شہادۃ علی الشہادۃ:

۴۲- کبھی مقبول الشہادۃ گواہ سفر، مرض یا کسی اور عذر کے سبب بذات خود قاضی کے سامنے آ کر گواہی نہیں دے سکتا ہے تو وہ اپنی گواہی پر دوسرے دو اشخاص کو گواہ بنا دیتا ہے، جن میں وہ تمام صفات موجود ہوتی ہیں، جن سے وہ گواہی کے اہل ہو جاتے ہیں، اور وہ ان دونوں سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ اس کے گواہ بن جائیں اور قاضی کے سامنے اس کی گواہی دیں، اب یہ دونوں گواہ اس گواہی کو تحمل و ادائیگی کے مخصوص الفاظ کے ساتھ مجلس عدالت میں لے جانے میں اس گواہ کے قائم مقام ہو جاتے ہیں، کیوں کہ اس کی ضرورت پڑتی ہے، لہذا باتفاق فقہاء شہادۃ علی الشہادۃ اسی وقت مقبول ہوگی جب اصل گواہ کا حاضر ہونا انتہائی دشوار ہو۔

شافعیہ و حنابلہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ فیصلہ صادر ہونے تک اصل گواہ کی حاضری برابر دشوار رہے، لہذا اگر فیصلہ سے پہلے اصل گواہوں کی گواہی ممکن ہو جائے تو فیصلہ اصل گواہوں کی گواہی سننے پر موقوف رہے گا، اگرچہ فروع کی شہادت سننے کے بعد ہو، اس لئے کہ اس کو ''اصل'' پر قدرت ہوگئی، لہذا بدل کی بنیاد پر فیصلہ کرنا جائز نہیں ہوگا۔

(۱) الطرق الحکمیہ ر ۱۲۵۔

گواہ کے لئے اپنی گواہی پر دوسرے کو گواہ بنانے کے جواز کا ایک سبب یہ ہے کہ اسے موت کا اندیشہ ہو کہ اس کی وجہ سے حق ضائع ہو جائے گا۔

یہ بات عمومی طور پر ہے، ورنہ کہاں پر گواہی پر گواہی جائز ہے اور کہاں ناجائز، اس سلسلہ میں فقہاء کی الگ الگ آراء ہیں۔

چنانچہ امام مالک، ابو ثور کا مذہب اور امام شافعی کا ایک قول ہے کہ گواہی پر گواہی تمام امور میں جائز ہے، خواہ مال ہو یا سزا [۱]۔

حنفیہ و حنابلہ کی رائے ہے کہ ہر ایسے حق میں جائز ہے جو شبہ کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا۔ لہذا جو چیزیں شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں ان میں جائز نہیں، مثلاً: حدود و قصاص [۲]۔

حنفیہ نے کہا: ہم استحسان کے طور پر اس کے قائل ہیں۔

قیاس کی وجہ یہ ہے کہ یہ بدنی عبادت ہے، مشہود لہ (جس کے حق میں گواہی دی جائے) کا حق نہیں ہے، اور نیابت بدنی عبادت میں کافی نہیں ہوتی، استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس کی ضرورت ہوتی ہے، کیوں کہ بسا اوقات اصل گواہ کسی مرض یا موت یا طول مسافت کے سبب خود گواہی دینے سے عاجز ہوتا ہے، اب اگر شہادۃ علی الشہادۃ جائز نہ ہو تو حقوق ضائع ہو جائیں گے، اور یہ ''قاضی کے نام قاضی کے خط'' کی طرح ہو گیا [۳]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ شہادۃ علی الشہادۃ کا گواہ بننا اور اس کی گواہی دینا جائز ہے اور شہادت علی الشہادۃ مقبول ہے، اس لئے کہ فرمان باری: ''وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ'' (اور اپنے میں سے

(۱) المدونۃ الکبری ۱۵۹/۵، تبصرۃ الحکام علی ہامش فتح العلی المالک ۱ر ۳۵۳، المہذب ۳۳۹/۲، منتہی الارادات ۵۶۰/۳۔

(۲) الہدایہ ۱۲۹/۳-۱۳۰، الفتاوی الہندیہ ۳ر ۵۲۳، المغنی ۸۷/۱۲، الشرح الکبیر ۱۰۲/۱۲۔

(۳) تبیین الحقائق ۲۳۸/۴۔

دو معتبر شخصوں کو گواہ ٹھہرالو) عام ہے۔ نیز اس لئے کہ اس کی ضرورت پڑتی ہے کہ کبھی اصل کی گواہی انتہائی دشوار ہوتی ہے، نیز اس لئے کہ گواہی ایک حق لازم ہے، لہذا اس پر گواہ بنایا جاسکتا ہے، جیسے بقیہ حقوق پر، نیز اس لئے کہ یہ اقرار کی طرح حق کے اظہار کا ایک طریقہ ہے، لہذا اس پر گواہ بنایا جاسکتا ہے، البتہ یہ گواہی محض اس سزا کے علاوہ میں (جو اللہ تعالی کا حق ہوتی ہے) اور احصان کے علاوہ میں مقبول ہوگی، جیسے تمام اقرار، عقود، فسوخ، رضاعت، ولادت اور عورتوں کے عیوب، اس میں آدمی کا حق اور اللہ کا حق جیسے زکاۃ دونوں برابر ہیں، جو سزا آدمی کا حق ہو مثلاً قصاص اور حد قذف اس کو ثابت کرنے میں شہادۃ علی الشہادۃ راجح مذہب کے مطابق مقبول ہے، لیکن وہ سزا جو اللہ تعالی کا حق ہے جیسے زنا اور شراب نوشی کی سزائیں تو اس میں ''اظہر'' قول کے مطابق شہادۃ علی الشہادۃ مقبول نہیں [1]۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر ایک شخص ایک گواہ کی گواہی پر گواہی دے، اور دوسرا شخص دوسرے گواہ کی گواہی پر گواہی دے تو یہ ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ ایک شخص کی گواہی پر کوئی بات ثابت کرنا ہے، اس میں حنابلہ کا اختلاف ہے کہ وہ اس صورت میں گواہی کو جائز قرار دیتے ہیں [2]۔

اگر دو آدمی ایک گواہ کی گواہی پر گواہی دیں، پھر اسی مقدمہ میں وہی دونوں دوسرے گواہ کی گواہی پر گواہی دیں تو حنفیہ وحنابلہ کا مذہب (اور شافعیہ کے یہاں ایک قول) یہ ہے کہ یہ جائز ہے [3]۔ ان کا استدلال حضرت علیؓ کے اس قول سے ہے: "**لا يجوز على شهادة رجل إلا شهادة رجلين**" [1] (ایک آدمی کی گواہی پر دو آدمیوں سے کم کی گواہی جائز نہیں)۔

دوسرا قول: شافعیہ کے نزدیک دونوں اصل گواہی میں سے ہر ایک کے لئے دو دو آدمی ضروری ہیں، اس لئے کہ ایک آدمی پر ان دونوں کی گواہی، اس ایک آدمی کی گواہی کے قائم مقام ہوگی، لہذا دوسرے کی گواہی کے قائم مقام نہ ہوگی۔

۴۳ - جس کی گواہی مردود ہو اس کی گواہی پر گواہ بننا درست نہیں، اس لئے کہ وہ ساقط ہے۔

حنفیہ و شافعیہ کی رائے ہے کہ شہادۃ علی الشہادۃ کے لئے عورتوں کا گواہ بننا درست نہیں، اس لئے کہ فرع کی گواہی اصل کو ثابت کرتی ہے، نہ کہ اس چیز کو جس کی گواہی اصل نے دی ہے، نیز اس لئے کہ گواہ بننا مال نہیں اور نہ اس سے مال مقصود ہوتا ہے، اور یہ ایسی چیز ہے جس کی اطلاع مردوں کو ہوتی ہے، لہذا اس میں عورتوں کی گواہی مقبول نہیں، جیسے نکاح میں۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ عورتوں کی گواہی دوسری عورتوں کی گواہی پر ان چیزوں میں جائز ہے جن میں عورتوں کی گواہی جائز ہوتی ہے، اگر ان کے ساتھ ایک مرد ہو، اشہب اور عبد الملک نے اس کو مطلقاً ممنوع قرار دیا ہے، جب کہ اصبغ نے کہا کہ جن چیزوں میں صرف عورتیں گواہ ہوتی ہیں ان میں دو عورتوں کی طرف سے دو عورتوں کا گواہی کو نقل کرنا درست ہے، ابن رشد نے کہا: ابن القاسم نے کہا: اس میں ایک مرد اور دو عورتیں ہی کافی ہوں گے، اس میں صرف عورتیں کافی نہیں، اور ایک

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۵۲-۴۵۳، نیز دیکھئے: مختصر المزنی ۵/ ۲۵۸، المہذب ۲/ ۳۳۸، مغنی المحتاج ۴/ ۴۵۳۔

(۲) المہذب ۲/ ۳۳۸، شرح منتہی الارادات ۳/ ۵۶۰، تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۲۳۷-۲۳۸، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۸۲۔

(۳) الہدایہ ۳/ ۱۳۰، المبسوط ۱۶/ ۱۳۸، فتاوی قاضی خاں (مطبوعہ علی ہامش الفتاوی الہندیہ) ۲/ ۴۸۵، المغنی ۱۲/ ۹۵-۹۶۔

---

(۱) ''قول علیؓ'' کی روایت عبد الرزاق نے اپنی مصنف (۸/ ۳۳۹ حدیث ۱۵۴۵/) میں کی ہے، دیکھئے: نصب الرایہ ۴/ ۸۷، الدرایہ ۲/ ۱۷۳، حدیث: ۸۳۵ کی تخریج کے ضمن میں۔

مرد کی گواہی پر عورتوں کی گواہی جائز نہیں، اگر چہ وہ ایک ہزار ہوں، الا یہ کہ کسی مرد کے ساتھ ہوں، اس لئے کہ گواہی کا ثبوت دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کے بغیر نہیں ہوتا۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ عورتوں کی گواہی درست ہے، چنانچہ وہ اصل وفرع میں اور فرع کی فرع میں مقبول ہیں، اس لئے کہ مقصود اس چیز کو ثابت کرنا ہے جس کی گواہی اصول دے رہے ہیں، لہذا اس میں عورتیں داخل ہوں گی اور ایک مرد اور دو عورتوں پر دو مرد مقبول ہوں گے، اور ایک مرد اور دو عورتیں ایک مرد اور دو عورتوں پر، یا دو اصل یا فرع مردوں پر مال اور اس چیز میں جس کا مقصود مال ہو، مقبول ہوں گے، اور ایک عورت ایک عورت پر اس چیز میں مقبول ہے جس میں عورت کی گواہی مقبول ہوتی ہے (۱)۔

اگر اصل گواہ فاسق یا مرتد ہو جائے یا مشہود علیہ کے ساتھ اس کو عداوت پیدا ہو جائے تو قاضی کے لئے فروع کی گواہی قبول کرنا ممنوع ہوگا، اس لئے کہ اصل کی گواہی ساقط ہو چکی ہے (۲)۔ اور اگر فسق یا ارتداد گواہی دینے کے بعد اور فیصلہ سے قبل پیش آئے تو فیصلہ ممنوع ہو جائے گا۔

شہادۃ علی الشہادۃ میں استرعاء:

۴۴- فقہاء کی رائے ہے کہ شہادۃ علی الشہادۃ میں استرعاء شرط ہے، استرعاء یاد کرنے کا مطالبہ کرنا ہے، یعنی اصل گواہ فرع گواہ سے کہے: میری گواہی پر گواہ رہو، اور اس کو یاد رکھو، اب فرع کے لئے اور جو بھی اصل کو یہ بات کہتے ہوئے سن رہا ہو، اس کے لئے جائز ہے کہ اس کی گواہی پر گواہی دے، اگر چہ اصل نے خاص طور پر اس سے یاد رکھنے کا مطالبہ نہ کیا ہو، اور فقہاء نے اس سے اس صورت کو مستثنی کیا ہے کہ فرع گواہ اصل گواہ کی گواہی کو قاضی کے سامنے سنے تو اس کے لئے جائز ہے کہ اس کی گواہی پر گواہی دے، اگر چہ اس نے اس سے یاد رکھنے کا مطالبہ نہ کیا ہو۔

شافعیہ وحنابلہ نے اس صورت کو بھی مستثنی کیا ہے کہ فرع اصل کو حق کا سبب ذکر کرتے ہوئے سنے، یعنی وہ یوں کہے: میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں کا فلاں پر ایک ہزار فروخت شدہ چیز کا ثمن، یا قرض یا کسی اور طرح سے ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ یہ شرط نہیں، اس لئے کہ جو دوسرے کا اقرار سنے اس کے لئے گواہی دینا جائز ہے، اگر چہ وہ اس سے یہ نہ کہے کہ تم گواہ رہو (۱)۔

۴۵- فرع کا گواہ اپنی گواہی اسی طرح سے دے گا جس طرح وہ اس کا گواہ بنا ہے، کوئی کمی زیادتی نہ کرے گا، لہذا اگر وہ اس کو کسی حق کی گواہی اس کے ایسے سبب کی طرف منسوب کر کے دیتے ہوئے سنے جو حق کو ثابت کرتا ہے تو اس کا ذکر کرے گا، اور اگر اس کو قاضی کے پاس گواہی دیتے ہوئے سنے تو اس کا ذکر کرے گا، اور اگر اصل کا گواہ اس کو اپنی گواہی پر گواہ بنائے یا اس سے گواہی یاد رکھنے کے لئے کہے تو وہ یوں کہے گا: میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں شخص گواہی دیتا ہے کہ فلاں کا فلاں پر اتنا ہے، اور اس نے مجھے اپنی گواہی پر گواہ بنایا، اسی طرح دوسری باتیں کہے گا۔

یہ شرط نہیں کہ فرع کا گواہ اصل کے گواہ کی تعدیل کرے، بلکہ

---

(۱) تبیین الحقائق ۲/ ۲۳۸، مغنی المحتاج ۴/ ۴۵۴، المہذب ۲/ ۳۳۸، تبصرۃ الحکام ا/ ۲۸۳ طبع دار الکتب العلمیہ لبنان، شرح منتہی الارادات ۳/ ۵۶۰، ۵۶۱۔

(۲) دیکھئے: المبسوط ۱۶/ ۱۳۹، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۲۵، فتاوی قاضی خاں ۲/ ۴۸۵، الفتاوی البزازیہ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۹۵، تبصرۃ الحکام ا/ ۳۵۴، مغنی المحتاج ۴/ ۴۵۴، شرح منتہی الارادات ۳/ ۵۶۰۔

(۱) الہدایہ ۲/ ۱۳۰، المہذب ۲/ ۳۳۹، تبصرۃ الحکام ا/ ۳۵۳۔

قاضی عدالت کی تحقیق کرے گا، اب اگر فرع اس کی تعدیل کردے، اور وہ تعدیل کرنے کا اہل ہو تو یہ جائز ہے۔

محمد بن الحسن کی رائے ہے کہ فرع کی گواہی مقبول نہیں جب تک کہ اصل گواہ کی تعدیل نہ کرے، اور اگر اس کو اصل گواہ کی عدالت کا علم نہ ہو تو اس کی طرف سے گواہی نقل نہیں کرے گا[۱]۔

اگر اصل گواہ گواہی کا انکار کردیں تو فرع گواہوں کی گواہی مقبول نہیں، اس لئے کہ گواہ بنانا دو خبروں میں تعارض کے سبب ثابت نہیں ہوا[۲]۔

۴۶- مالکیہ نے ان بعض تصرفات پر (جن کو انسان مجبوراً انجام دیتا ہے، جیسے طلاق، وقف، ہبہ اور تزویج وغیرہ) استرعاء کی گواہی سے فیصلہ کرنے کو جائز قرار دیا ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ استرعاء کرنے والا خفیہ طور پر تحریر کردے کہ وہ اس تصرف کو محض اس لئے انجام دے رہا ہے کہ اس کو کسی چیز سے اپنی جان یا مال کا اندیشہ ہے، اور امن کے وقت وہ اپنے اس عقد سے جس کو اس نے خوف کی وجہ سے انجام دیا ہے، رجوع کرلے گا، اور اس پر استرعاء کے گواہوں کو گواہ بنادے[۳]۔ جن مسائل میں استرعاء کی گواہی جائز ہے، اس کے استرعاء کی دستاویز میں استرعاء کرنے والا کیا کہے گا؟ صاحب ''تبصرۃ الحکام'' نے اس کی کئی مثالیں ذکر کی ہیں، چنانچہ ابن عطار سے نقل کرتے ہوئے کہا: حبس (یعنی وقف) کے متعلق ان متوقع صورتوں کے بارے میں جن کا وہ ذکر کرے گا، استرعاء کرنے والے کی تصدیق کی جائے گی، اور وہ اس سلسلہ میں یہ تحریر کرے گا: ''فلاں نے اس تحریر کے گواہوں کو استرعاء کی شہادت اور اس امر کی گواہی کے استخفاء (خفیہ رکھنے) کا گواہ بنایا کہ اگر وہ فلاں جگہ کے اپنے گھر کو اپنے بیٹوں پر یا کسی اور پر اس کو وقف کرنے کا عقد کرے گا تو یہ محض اپنی جان یا اپنے مذکورہ بالا مال پر خوف کی وجہ سے کرے گا، اور خوف سے مامون ہونے پر وہ اس کو اپنے واسطے روکے رہے گا اور اپنے اس عقد سے رجوع کرلے گا، اور یہ کہ اس نے اپنے اس عقد سے تقرب الی اللہ اور وقف کا ارادہ نہیں کیا بلکہ اندیشہ کی وجہ سے ایسا کیا ہے اور جس وقف کا اس میں عقد کررہا ہے وہ اس کا پابند نہیں ہے، اور وہ اس پر فلاں فلاں تاریخ میں گواہ بنادے''[۱]۔

مالکیہ نے یہ صورت بھی لکھی ہے کہ اگر کوئی قہر و غلبہ والا شخص دوسرے کے پاس اس کی کسی بیٹی کے لئے پیغام نکاح بھیجے اور وہ اس کے ساتھ نکاح کردے اور ساتھ ہی استرعاء کے گواہوں کو خفیہ طور پر اس امر کا گواہ بنادے کہ میں محض اس کے خوف سے ایسا کررہا ہوں، اور وہ شخص ایسا ہو جس کی دشمنی سے ڈر لگتا ہو۔

اور وہ ایسا ہے کہ اگر چاہے تو اس کی بیٹی کو بلا نکاح اپنے لئے لے سکتا ہے، اور اس وجہ سے اس نے اس سے نکاح کردیا تو یہ ہمیشہ کے لئے فسخ شدہ نکاح ہوگا۔

اگر کوئی ظالم یا ایسا شخص جس کے شر کا اندیشہ ہو، کسی آدمی کے گھر کے سامنے نیا بالاخانہ بنالے اور دروازہ کھولے، جس سے وہ اپنی قدرت و وجاہت کے سبب دست درازی کرتے ہوئے دوسرے کے گھر میں جھانکے، اب وہ شخص گواہ بنائے کہ اس پر اس کی خاموشی اس کی طرف سے اپنے اوپر ضرر یا اذیت پہنچنے کے اندیشہ سے ہے اور وہ اس سے راضی نہیں، جب بھی ممکن ہوگا وہ اپنے اس حق کا مطالبہ کرے گا، اور گواہ اپنی واقفیت کی وجہ سے گواہی دیں، اور یہ کہ اس کو بنانے والا ایسا شخص ہو جس کی شرارت سے بچا جاتا ہو، اور جب بھی وہ

---

(۱) الہدایہ ۳/ ۱۳۱، تبیین الحقائق ۴/ ۲۴۰، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۸۳، مغنی المحتاج ۴/ ۴۵۶، شرح منتہی الارادات ۳/ ۵۶۰۔

(۲) الہدایہ ۳/ ۱۳۱، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۲۵، شرح منتہی الارادات ۳/ ۵۶۱۔

(۳) تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۔

(۱) حوالہ سابق۔

اپنے حق کا مطالبہ کرے یہ اس کے لئے نفع بخش ہوگا[۱]۔

ابن سہل کی ''الاحکام'' میں ہے: ''جس کے پاس کوئی گھر ہو جو اس کے اور اس کے بھائی کے درمیان مشترک ہو، اس کا بھائی سارا گھر کسی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کردے، جس کو اس گھر میں دونوں کی شرکت کا علم ہو، خریدار تسلط وقدرت والا ہو، اگر اس کے بارے میں کچھ کہے تو اس کے ضرر کا اندیشہ ہو، لہذا وہ استرعاء کرلے کہ اپنے حصہ کے بارے میں اور اپنے بھائی کے حصہ میں شفعہ کے بارے میں بات کرنے سے اس کی خاموشی اس اندیشہ سے ہے کہ خریدار اس پر ظلم کرے گا، اس کو ضرر پہنچائے گا، اور یہ کہ جب بھی ممکن ہوگا وہ اپنے مطالبہ کو ترک نہ کرے گا، اور جب یہ اندیشہ دور ہو وہ فوراً اس ثبوت کو پیش کرے اور اس کو ثابت کردے اور ملکیت اور شرکت کو ثابت کردے اور اپنے بھائی اور خریدار کے خلاف مقدمہ دائر کرے تو اس کے حق میں اس کے حق کا اور شفعہ کا فیصلہ کردیا جائے گا[۲]۔

کن امور میں استرعاء جائز ہے:

۴۷- مالکیہ میں سے ابن فرحون نے کہا: استرعاء ان تصرفات میں جائز ہے جو تطوع کے باب سے ہوں، مثلاً: طلاق، وقف اور ہبہ، مالکیہ نے کہا: اس میں سے کوئی چیز انجام دینا اس پر لازم نہیں، اگرچہ سبب کا علم اس کے قول ہی سے ہوسکے، مثلاً: وہ گواہ بنائے کہ اگر میں طلاق دوں گا تو فلاں کی طرف سے کسی امر کے اندیشہ کے سبب طلاق دوں گا، یا وہ طلاق کا حلف اٹھائے اور پہلے سے گواہ بنالیا تھا کہ اگر میں طلاق کا حلف اٹھاؤں تو یہ محض اکراہ وغیرہ کی وجہ سے ہوگا، تو اس چیز میں اور اس کے ساتھ ذکر کردہ چیز میں سے کسی میں یہ شرط نہیں ہے کہ گواہوں کو مذکورہ سبب کا علم ہو، بیوع میں استرعاء جائز نہیں، مثلاً: بیع سے قبل گواہ بنالے کہ وہ بیع سے رجوع کرلے گا، اور اس کا بیع کرنا کسی اندیشہ کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ بیع کرنا تطوع کے طور پر کی گئی چیز کے خلاف ہے، جب کہ بائع نے اس میں ثمن لے لیا ہے اور اس میں خریدار کا حق ہے، البتہ اگر گواہوں کو بیع پر اکراہ یا خوف دلانے کا علم ہو تو اگر وہ بیع سے پہلے ہوگیا ہو اور عقد میں اس شخص کی گواہی ہو جس کو خوف دلانے اور اس کے ذکر کردہ اندیشہ کا علم ہو تو استرعاء جائز ہے[۱]۔

گواہی سے رجوع کرنا:

۴۸- فقہاء کی رائے ہے کہ دونوں گواہ اگر اپنی گواہی سے رجوع کرلیں تو یہ رجوع کرنا یا تو قاضی کے فیصلہ سے قبل ہوگا یا اس کے بعد، اگر دونوں قاضی کے فیصلہ سے قبل اپنی گواہی سے رجوع کرلیں تو ان دونوں کی گواہی ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ حق فیصلہ سے ہی ثابت ہوگا، اور قاضی متضاد بات پر فیصلہ نہیں کرے گا، اور ان دونوں گواہوں پر کوئی ضمان بھی نہ ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے مدعی یا مدعا علیہ کی کوئی چیز تلف نہیں کی۔

۴۹- اگر وہ فیصلہ کے بعد اور اس کے نفاذ سے قبل رجوع کرلیں اور یہ فیصلہ حد یا قصاص کے متعلق ہو تو قصاص لینا یا حد نافذ کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ حقوق شبہ سے ساقط ہوجاتے ہیں، رجوع کرنا ایک کھلا ہوا شبہ ہے، لہذا شبہ کے ہوتے ہوئے سزا کا نفاذ جائز نہ ہوگا[۲]۔

---

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) حوالہ سابق۔

(۱) تبصرۃ الحکام بہامش الفتح العلی المالک ۱/۶ ۳۳ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری۔

(۲) الدر المختار ۴/ ۳۹۶، منح الجلیل ۴/ ۲۸۸، المغنی ۱۲/ ۷ ۱۳، المہذب ۲/ ۳۴۱۔

اگر فیصلہ مال یا عقد کا ہو تو مال وصول کرلیا جائے گا، اس لئے کہ فیصلہ ہو چکا ہے، اور یہ ایسی چیز نہیں جو شبہ سے ساقط ہوجاتی ہے کہ رجوع کرنے سے متاثر ہوجائے، لہذا فیصلہ نہیں ٹوٹے گا، اور گواہوں پر اپنی گواہی کے ذریعہ تلف کردہ مال کا ضمان ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے اپنے خلاف ضمان کے سبب کا اقرار کیا ہے، اور گواہ اس شخص سے جس کے حق میں فیصلہ ہوا ہے نہیں مانگیں گے [۱]۔

۵۰ - اگر گواہ فیصلہ کے نفاذ کے بعد رجوع کریں تو فیصلہ نہیں ٹوٹے گا؟ اور نہ مشہود لہ پر اس چیز کو لوٹانا واجب ہوگا جو اس نے لی ہے، اس لئے کہ احتمال ہے کہ دونوں گواہ سچے ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ دونوں جھوٹے ہوں، اور ایک احتمال کے ساتھ فیصلہ اور اس کا نفاذ شامل ہوگیا ہے، اس لئے کسی احتمال والے رجوع سے فیصلہ توڑا نہیں جائے گا [۲]، اور دونوں گواہوں پر لازم ہے کہ انہوں نے اپنی گواہی کے سبب جو تلف کیا ہے اس کا ضمان دیں [۳]۔

اگر ان کی گواہی سے قتل یا حد یا قصاص واجب ہو تو اس پر غور کیا جائے گا، اگر وہ دونوں کہیں کہ ہم نے عمداً ایسا کیا تا کہ ہماری گواہی سے اس کو قتل کردیا جائے تو شافعیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک دونوں گواہوں پر قصاص واجب ہوگا، ابن ابی لیلی، اوزاعی، ابوعبید، اور ابن شبرمہ اسی کے قائل ہیں [۴]۔

اس لئے کہ شعبی نے نقل کیا ہے: "**أن رجلين شهدا عند علي رضي الله عنه على رجل أنه سرق فقطعه، ثم أتياه برجل آخر فقالا: إنا أخطأنا بالأول، وهذا السارق، فأبطل شهادتهما على الآخر، وضمنهما دية يد الأول، وقال: لو أعلم أنكما تعمدتما لقطعتكما**" [۱] (حضرت علیؓ کے پاس دو آدمیوں نے ایک شخص کے خلاف گواہی دی کہ اس نے چوری کی ہے، چنانچہ انہوں نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا، پھر وہ دونوں ایک دوسرے شخص کو لائے اور کہنے لگے: پہلے میں ہم سے غلطی ہوگئی، چور تو یہ ہے۔ حضرت علیؓ نے دوسرے کے خلاف ان دونوں کی گواہی کو باطل کردیا اور دونوں کو پہلے شخص کے ہاتھ کی دیت کا ضامن بنایا اور فرمایا: اگر مجھے یہ معلوم ہوتا کہ تم دونوں نے عمداً ایسا کیا ہے تو تم دونوں کے ہاتھ کاٹ دیتا)۔

نیز اس لئے کہ ان دونوں نے قاضی کو اس کے ناحق قتل پر مجبور کیا ہے، لہذا ان دونوں پر قصاص لازم ہے، جیسا کہ اگر وہ دونوں اس کو اس کے قتل کرنے پر مجبور کردیتے [۲]۔

حنفیہ اور جمہور مالکیہ کی رائے ہے کہ ان دونوں گواہوں پر قصاص نہ ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے براہ راست تلف نہیں کیا، لہذا یہ دونوں کنواں کھودنے والے اور چھری گاڑنے والے کی طرح ہوں گے، اگر ان دونوں کے سبب کوئی چیز تلف ہوجائے تو ان دونوں پر دیت واجب ہوگی [۳]۔

اگر گواہ کہیں: ہم سے غلطی ہوگئی یا ہم ناواقف تھے تو ان کے

---

(۱) المهذب ۲/۳۴۱، مغني المحتاج ۴/۴۵۶، الہدایہ ۳/۱۳۲، الفتاوی الہندیہ ۳/۵۳۵، الشرح الكبير ۱۲/۱۱۳، الخرشي ۴/۲۲۰، شرح منح الجليل ۴/۲۸۴-۲۸۹-۲۹۰۔

(۲) المہذب ۲/۳۴۱، المغنی ۱۲/۱۳۸۔

(۳) الہدایہ ۳/۱۳۲۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۴/۲۰۷، المہذب ۲/۳۴۱، المغنی ۱۲/۱۳۶-۱۳۸، الشرح الکبیر ۱۲/۱۱۷۔

(۱) خبر الشعبي: "أن رجلين شهدا عند علي ......" کا ذکر امام شافعی نے الأم (۷/۴۹) میں، طحاوی نے اختلاف الفقہاء (ص/۲۱۶) میں، محمد بن الحسن نے المبسوط (۱۶/۱۷۸) کی "کتاب الرجوع عن الشہادۃ" میں اور بیہقی نے السنن الکبری (۱۰/۲۵۱) میں کیا ہے۔

(۲) المہذب ۲/۳۴۱۔

(۳) شرح ادب القاضی للخصاف تالیف ابن مازۃ (۴/۵۰۸ فقرہ/ ۱۵۵۹)، بدائع الصنائع ۹/ ۴۰۶۶، الفتاوی الہندیہ ۳/۵۵۵، شرح منح الجلیل ۴/۲۸۹-۲۹۰۔

اموال میں ان پر مہلت کے ساتھ دیت خفیفہ واجب ہوگی، ''عاقلہ'' ان کی طرف سے کچھ نہیں اٹھائیں گے، اس لئے کہ عاقلہ اعتراف میں برداشت نہیں کرتے۔

اگر گواہ کہیں: ہم نے عمداً گواہی دی، لیکن ہمیں یہ معلوم نہ تھا کہ اس کو قتل کردیا جائے گا، اور وہ اس کے قتل سے ناواقف ہوں تو ان پر دیت مغلظہ واجب ہوگی، اس لئے کہ اس میں عمد ہے، اور مہلت کے ساتھ ہوگی، اس لئے کہ اس میں خطا ہے۔

اگر وہ کہیں: ہم سے غلطی ہوگئی تو دیت خفیفہ واجب ہوگی، اس لئے کہ خطأً ہے، اور عاقلہ اس کو برداشت نہیں کریں گے، اس لئے کہ یہ ان کے اعتراف کے سبب واجب ہوئی ہے۔

اگر سب کا اتفاق ہو کہ بعض گواہوں نے عمداً کیا اور بعض نے خطأً کیا تو جس نے خطأً کیا ہے اس پر اس کے حصہ کے بقدر دیت خفیفہ واجب ہوگی، اور جس نے عمداً کیا ہے اس پر اس کے حصہ کی دیت مغلظہ واجب ہوگی، اور ان پر قصاص واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ ان میں خطأً کرنے والا شریک ہوگیا ہے۔

اگر ان میں اختلاف ہوجائے بعض کہیں کہ ہم سب نے عمدا کیا اور بعض کہیں کہ ہم سب نے خطأً کیا ہے تو سب کے عمداً کرنے کے اقرار کرنے والے پر قصاص واجب ہوگا، اور سب کے خطأً اقرار کرنے والے پر اس کے حصہ کے بقدر دیت خفیفہ واجب ہوگی[1]۔

بعض گواہوں کا رجوع کرنا:

۵۱ - جمہور فقہاء کی رائے ہے[2] کہ اگر دو گواہوں میں سے ایک فیصلہ اور اس کے نفاذ کے بعد ایسی گواہی سے رجوع کرلے، جس کا نصاب دو گواہ ہیں تو وہ آدھے مال یا آدھی دیت کا ضامن ہوگا، اعتبار رجوع کرنے والے گواہ کا نہیں بلکہ باقی رہنے والے گواہ کا ہوگا۔

اگر چار اصل گواہوں میں سے ایک گواہ کسی ایسی گواہی سے رجوع کرلے جس کا نصاب بھی دو گواہ ہیں تو اس گواہ پر کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ گواہی کا نصاب برقرار ہے۔

اور اگر ان چاروں میں سے دو گواہ رجوع کرلیں تو بھی ان دونوں پر کچھ نہ ہوگا، اس لئے کہ نصاب باقی ہے۔

اگر ان میں سے تین رجوع کرلیں تو ان تینوں پر آدھا مال واجب ہوگا، اس لئے کہ ایک گواہ باقی ہے اور وہ آدھی گواہی ہے، لہذا یہ تینوں گواہ آدھے مال کے ذمہ دار ہوں گے۔

اگر ایک عورت گواہی سے رجوع کرلے، اور نصاب ایک مرد اور دو عورتیں ہوں تو رجوع کرنے والی عورت چوتھائی مال کا تاوان دے گی۔

اگر دس عورتیں اور ایک مرد گواہی دیں، پھر ان میں سے آٹھ عورتیں رجوع کرلیں تو ان عورتوں پر کچھ نہیں، اس لئے کہ گواہی کا نصاب باقی ہے۔

اگر نو عورتیں رجوع کرلیں تو وہ چوتھائی مال کا تاوان دیں گی۔ اسی طرح بقیہ صورتوں میں۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ جس جگہ بھی گواہوں پر رجوع کرنے کے سبب ضمان واجب ہوگا اس کو ان کی تعداد کے لحاظ سے ان میں تقسیم کرنا واجب ہے، وہ تھوڑے ہوں یا زیادہ۔

امام احمد سے اسحاق بن منصور کی روایت ہے کہ انہوں نے کہا: اگر کوئی شخص گواہی دے، پھر رجوع کرلے جب کہ (گواہی دے کر) مال تلف کرچکا ہے تو اس گواہی میں جتنے لوگ شریک تھے اسی کے

---

(۱) المہذب ۲/ ۳۴۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۹/ ۴۰۷۲-۴۰۷۳، تبیین الحقائق ۴/ ۲۴۵، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۲۵، شرح منح الجلیل ۴/ ۲۹۲، الخرشی ۴/ ۲۲۱، الہدایہ ۳/ ۱۳۳، الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۴۰۶-۴۰۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۱۳۔

بقدر ضامن ہوگا، اگر گواہ دو ہوں تو اس پر آدھا ہوگا، اگر تین ہوں تو اس پر تہائی، اسی طرح اگر دس ہوں تو اس پر دسواں حصہ ہوگا، خواہ اکیلے رجوع کرے یا سب رجوع کریں، خواہ وہ شخص رجوع کرے جو گواہی کی ضروری تعداد سے زائد ہو یا جو زائد نہ ہو، لہذا اگر چار آدمی قصاص کی گواہی دیں، پھر ان میں سے ایک رجوع کرلے اور کہے: ہم نے عمداً اس کا قتل کرانا چاہا تو اس پر قصاص واجب ہوگا، اور اگر وہ کہے: ہم سے غلطی ہوگئی تو اس پر چوتھائی دیت واجب ہوگی، اور اگر دو گواہ رجوع کرلیں تو دونوں پر قصاص، یا آدھی دیت واجب ہوگی۔

اگر چھ آدمی کسی محصن (شادی شدہ) کے خلاف زنا کی گواہی دیں، اور ان کی گواہی کی وجہ سے اس کو سنگ سار کردیا جائے، پھر ان میں سے ایک گواہ رجوع کرلے تو اس پر قصاص یا دیت کا چھٹا حصہ واجب ہوگا، اور اگر دو گواہ رجوع کریں تو ان دونوں پر قصاص یا تہائی دیت واجب ہوگی [1]۔

گواہی میں اختلاف:

۵۲ - گواہی اگر دعوی کے مطابق ہو تو مقبول ہوگی، اور اگر اس کے خلاف ہو تو مقبول نہیں، اس لئے کہ حقوق العباد میں پہلے سے دعوی کا ہونا گواہی کے مقبول ہونے کی شرط ہے، اور جب دعوی کے موافق ہوگی تو موجود ہوگی، اور اگر اس کے خلاف ہوگی تو موجود نہ ہوگی۔

گواہی کی تکمیل کے لئے دونوں گواہوں کو آپس میں متفق ہونا چاہئے۔

اگر ایک گواہی دے کہ اس نے ایک دینار غصب کیا اور دوسرا گواہی دے کہ اس نے ایک کپڑا غصب کیا تو ان دونوں میں سے کسی پر گواہی مکمل نہ ہوگی [2]۔

(۱) المغنی ۱۲/ ۱۴۴، الشرح الکبیر ۱۲/ ۱۲۰۔
(۲) المغنی ۱۲/ ۱۳۱۔

۵۳ - امام ابوحنیفہ کے نزدیک دونوں گواہوں کا لفظ و معنی دونوں میں اتفاق معتبر ہے۔

صاحبین (امام ابو یوسف و امام محمد) کی رائے ہے کہ معنی میں اتفاق ہی معتبر ہے [1]۔

لہذا اگر ایک گواہ ایک ہزار کی اور دوسرا دو ہزار کی گواہی دے تو امام صاحب کے نزدیک گواہی مقبول نہیں، اس لئے کہ دونوں کے الفاظ میں اختلاف ہے، جس سے معنی کا اختلاف معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ معنی لفظ سے سمجھا جاتا ہے، یہ اس لئے کہ ایک ہزار کی تعبیر ''دو ہزار'' سے نہیں ہوتی، بلکہ یہ دونوں الگ الگ جملے ہیں، لہذا دونوں میں سے ہر ایک پر ایک گواہ ہوگا، اور یہ ایسا ہوجائے گا جیسے مال کی جنس الگ الگ ہوجائے [2]۔

مدعی دو ہزار کا دعوے دار ہو تو صاحبین کے نزدیک ایک ہزار پر گواہی مقبول ہوگی۔

یہی شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کی رائے ہے [3]، اس لئے کہ دونوں ایک ہزار پر متفق ہیں اور ایک گواہ نے اکیلے زائد کا ذکر کیا ہے، لہذا جس مقدار پر دونوں کا اتفاق ہے وہ ثابت ہوگی، اور جس کا ذکر صرف ایک نے کیا ہے وہ ثابت نہ ہوگی، یہ ایسا ہوگیا جیسے ایک ہزار اور ایک ہزار پانچ سو کا اختلاف ہو۔

اگر ایک گواہ ایک ہزار کی گواہی دے، اور دوسرا ایک ہزار پانچ سو کی گواہی دے، مدعی ایک ہزار پانچ سو کا دعوے دار ہو تو تمام فقہاء حتی کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی ایک ہزار پر گواہی مقبول ہوگی، اس لئے کہ دونوں گواہ لفظ اور معنی میں ایک ہزار پر متفق ہیں، کیونکہ ایک

(۱) الہدایہ ۳/ ۱۳۶، تبیین الحقائق ۴/ ۲۲۹، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۰۳۔
(۲) الہدایہ ۳/ ۱۳۶۔
(۳) تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۴۵، المہذب ۲/ ۳۳۹، الشرح الکبیر ۱۲/ ۲۶۔

ہزاراور پانچ سودو جملے ہیں، ایک کا دوسرے پر عطف ہے، اور عطف پہلے جملہ کی توثیق کرتا ہے[۱]۔

۵۴-اگر گواہی کسی فعل پر ہو، اور گواہوں میں اختلاف فعل کے زمانہ یا مقام یا اس کی صفت میں ہو جس سے دونوں افعال کا مختلف ہونا معلوم ہو تو دونوں کی گواہی نامکمل ہوگی۔

مثلاً: ایک گواہی دے کہ اس نے ہفتہ کے دن اس کا ایک دینار غصب کیا اور دوسرا گواہی دے کہ اس نے جمعہ کے دن اس کا ایک دینار غصب کیا، یا ایک گواہی دے کہ اس نے اسے دمشق میں غصب کیا اور دوسرا گواہی دے کہ اس نے اسے مصر میں غصب کیا، یا ایک گواہی دے کہ اس نے سفید کپڑا غصب کیا اور دوسرا گواہی دے کہ اس نے سیاہ کپڑا غصب کیا تو گواہی نامکمل ہوگی، اس لئے کہ ہر فعل پر دو گواہوں نے گواہی نہیں دی[۲]۔

گواہیوں میں تعارض:

۵۵-کبھی دو فریق دعوے دار ہوتے ہیں، اور ہر ایک اپنے اپنے دعوے پر مکمل بینہ پیش کرتا ہے، اب یہ دعوی یا تو ملک مطلق میں ہوگا یا ملکیت کا سبب ذکر کرنے کے ساتھ مقید ملک میں؟

اگر دونوں دعوے ملک مطلق میں ہوں، ملکیت کے سبب کا ذکر نہ ہو، دعوے میں تاریخ بیان نہ کی گئی ہو جیسا کہ حنفیہ نے لکھا ہے تو مدعا بہ چیز یا تو کسی ایک کے قبضہ میں ہوگی یا دونوں کے علاوہ کسی اور کے قبضہ میں یا ایک ساتھ دونوں کے قبضہ میں؟

۵۶-الف-اگر وہ چیز دونوں میں سے کسی ایک کے قبضہ میں ہو تو حنفیہ کے نزدیک غیر قابض کا بینہ قبضہ والے[۳] کے بینہ سے اولی ہے، اور یہی امام احمد سے مشہور روایت ہے[۱]، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه**"[۲] (بینہ مدعی پر اور قسم مدعی علیہ پر ہے)۔

نیز اس لئے کہ مدعی وہ ہے جو دوسرے کے قبضہ میں موجود کسی چیز کا دعوی کرے اور قبضہ والا مدعا علیہ ہے، اور جنس بینہ کو مدعی کی طرف رکھا گیا جو دوسرے کے قبضہ میں موجود چیز کا دعوی کرتا ہے، اور یہ ''خارج'' (غیر قابض) ہے، لہذا مدعی کا بینہ مقبول ہوگا اور قبضہ والے کا بینہ رد کر دیا جائے گا، نیز اس لئے کہ مدعی کا بینہ زیادہ ثابت کرنے والا ہے، کیوں کہ وہ ''خارج'' کے لئے ملکیت ثابت کرتا ہے اور قبضہ والے کا بینہ اس کو ثابت نہیں کرتا، اس لئے کہ اس کے واسطے ملکیت تو ''قبضہ'' کی وجہ سے ثابت ہے، اور جب وہ زیادہ ثابت کرنے والا ہے تو وہی زیادہ قوی ہوگا۔

مالکیہ[۳] اور شافعیہ[۴] کی رائے ہے کہ قبضہ والے کے بینہ کو ترجیح دی جائے گی، اس لئے کہ دونوں بینہ میں تعارض ہے، لہذا قبضہ ملکیت کی دلیل باقی رہے گا، ان حضرات کی دلیل یہ روایت ہے: "**أن النبي ﷺ اختصم إليه رجلان في دابة أو بعير، فأقام كل واحد منهما البينة بأنها له نتجها، فقضى بها رسول الله ﷺ للذي هي في يده**"[۵] (ایک جانور یا اونٹ کے بارے

(۱) الهدایہ ۳/ ۱۳۷۔

(۲) المغنی ۱۲/ ۱۳۱۔

(۳) قبضہ والا وہ ہے جس کا قبضہ کسی چیز پر عملی طور پر ہو، یا وہ شخص ہے جس کو مالکان

= جیسا تصرف کرنے کا حق ہو، غیر قابض سے مراد یہاں: مدعی ہے یا وہ شخص ہے جو قبضہ اور جائز طریقہ پر تصرف کرنے سے الگ ہو، دیکھئے: المجلہ دفعہ (۱۷۵۷)۔

(۱) الہدایہ ۳/ ۱۵۷، الاختیار لتعلیل المختار ۲/ ۱۱۶، ۱۱۷، مجلۃ الاحکام العدلیۃ دفعہ (۱۷۵۷، ۱۶۷۹، ۱۶۸۰)، المغنی ۱۲/ ۱۶۷-۱۶۸۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی۔

(۳) تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۰۹، الشرح الصغیر ۴/ ۳۰۷، المغنی ۱۲/ ۱۶۸۔

(۴) المہذب ۲/ ۳۱۲، مختصر المزنی ۵/ ۲۶۱۔

(۵) حدیث: "**أن النبي ﷺ اختصم إليه رجلان في دابة أو بعير......**"

میں دو افراد حضور علیہ السلام کی خدمت میں مقدمہ لائے، دونوں نے بینہ پیش کیا کہ وہ اسی کا ہے، وہ اس کے پاس پیدا ہوا ہے تو رسول اللہ علیہ السلام نے اس کا اس شخص کے حق میں فیصلہ کر دیا جس کے قبضہ میں تھا)۔

۵۷ - ب - اگر وہ چیز دونوں کے علاوہ کسی اور کے قبضہ میں ہو:

تو حنفیہ کی رائے ہے[۱] کہ اس پر غور کیا جائے گا، اگر دونوں تاریخ نہ بتائیں تو اس چیز کو دونوں میں آدھی آدھی تقسیم کرنے کا فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ سبب میں دونوں برابر ہیں، اور یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ دونوں ایک ہی تاریخ بتائیں، اور اگر ایک کی تاریخ دوسرے کی تاریخ سے پہلے کی ہو تو جس کی تاریخ پہلے ہو وہ حقدار ہوگا، اس لئے کہ دونوں کو "خارج" مانا جائے گا، کیوں کہ وہ چیز ان دونوں کے علاوہ دوسرے کے پاس ہے، لہذا دونوں کو "مدعی" کہنا ممکن ہے اور دونوں کا بینہ سنا جائے گا، اور جس کی تاریخ پہلے ہو اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا، اس لئے کہ پہلی تاریخ والا ایسے وقت میں ملکیت ثابت کرتا ہے جس میں اس کے ساتھ کسی کا نزاع نہیں ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر کسی بھی سبب ترجیح کے ذریعہ دونوں میں سے ایک بینہ کو ترجیح دینا محال ہو اور متنازع فیہ چیز فریقین کے علاوہ کسی اور کے قبضہ میں ہو تو دونوں بینے آپسی تعارض کی وجہ سے ساقط ہو جائیں گے، اور متنازع فیہ چیز قابض کے ہاتھ میں باقی رہے گی، اس کی متعدد صورتیں ہیں[۲]۔

= کی روایت دارقطنی (۲۰۹/۴ طبع دار المحاسن) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۲۱۰/۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) الاختیار ۱۱۸/۲۔

(۲) الشرح الصغیر ۳۰۹/۴۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر فریقین میں سے ہر ایک کسی چیز کا دعوی کرے اور وہ چیز کسی تیسرے کے قبضہ میں ہو اور وہ انکار کرے، وہ اس کو فریقین میں سے کسی کی طرف منسوب نہ کرے، فریقین میں سے ہر ایک بینہ پیش کرے، دونوں کے بینہ میں تاریخ نہ ہو یا ایک ہی تاریخ ہو یا ایک میں تاریخ نہ ہو اور دوسرے میں تاریخ ہو تو دونوں بینے ساقط ہو جائیں گے، اس لئے کہ دونوں کے تقاضوں میں تناقض ہے، کوئی وجہ ترجیح نہیں، اور صاحب قبضہ سے فریقین میں سے ہر ایک کے لئے ایک ایک قسم لی جائے گی۔

ایک قول ہے: دونوں بینہ پر عمل کرتے ہوئے وہ چیز قابض کے ہاتھ سے چھین لی جائے گی، اور ایک قول کے مطابق دونوں دعوے داروں کے درمیان آدھی آدھی تقسیم کر دی جائے گی، اور دوسرے قول کے مطابق دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی، جس کا قرعہ نکلے اس کو ترجیح حاصل ہوگی۔

تیسرا قول ہے: موقوف ہوگا تا آنکہ معاملہ واضح ہو جائے یا دونوں کسی چیز پر صلح کر لیں[۱]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر تیسرا دونوں دعوے داروں کے دعوے کا انکار کر دے اور کہے کہ نہ یہ ان دونوں کی ہے نہ ان میں سے کسی ایک کی ہے تو دونوں دعوے داروں میں قرعہ اندازی کی جائے گی، اور اگر کسی ایک کے پاس بینہ ہو تو اس کے حق میں اس کا فیصلہ کر دیا جائے گا، اور دونوں دعوے داروں کے پاس بینہ ہو تو قبضہ نہ ہونے میں مساوات کے سبب دونوں میں تعارض ہوگا، اور دونوں ساقط ہو جائیں گے، اس لئے کہ ان میں سے کسی ایک پر عمل کرنا ممکن نہیں[۲]۔

(۱) مغنی المحتاج ۴۸۰/۴۔

(۲) شرح منتہی الارادات ۵۲۶/۳-۵۲۷۔

۵۸-ج-اگر وہ چیز ایک ساتھ دونوں کے قبضہ میں ہو:

توحنفیہ[(۱)] کی رائے کے مطابق اس میں یہ تفصیل ہے:

اگر دونوں میں کوئی تاریخ نہ ہو، یا کوئی معین تاریخ دونوں میں ہو اور دونوں کی تاریخ ایک ہی ہوتو ہرایک کے لئے دوسرے کے قبضہ میں موجودہ چیز کے آدھے کا فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ اس آدھے کے تعلق سے ہر ایک ''خارج'' ہے اور وہ مدعی ہے اور بینہ مدعی کا ہوتا ہے۔

اگر ایک میں تاریخ ہو دوسرے میں نہ ہو، تو امام ابوحنیفہ وامام محمد کے نزدیک دونوں کو آدھی آدھی دینے کا فیصلہ کردیا جائے گا، اور احتمال کی وجہ سے تاریخ کا اعتبار نہیں ہوگا، امام ابویوسف کے نزدیک تاریخ والے کو یہ چیز ملے گی۔

شافعیہ[(۲)] کی رائے یہ ہے کہ وہ چیز دونوں کے ہاتھ میں حسب سابق باقی رہے گی، ''صحیح'' قول یہی ہے، یعنی دونوں بینے ساقط ہوں گے، اس لئے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے سے زیادہ حقدار نہیں ہے، ایک قول ہے: تقسیم کے قول کی بنا پر دونوں میں مشترک کردی جائے گی، یہاں توقف کا قول نہیں آتا، کیوں کہ اس کا کوئی مطلب نہیں اور قرعہ کے بارے میں دو ''اقوال'' ہیں۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر فریقین کے پاس بیّنہ ہو، اور ہر لحاظ سے دونوں بینہ مساوی ہوں تو تعارض کی وجہ سے دونوں ساقط ہوجائیں گے اس لئے کہ ہر بینہ اس چیز کی نفی کرتا ہے جس کو دوسرا ثابت کررہا ہے، لہذا ممکن نہیں کہ دونوں پر عمل ہو یا کسی ایک پر عمل ہو، اس لئے دونوں ساقط ہوجائیں گے، فریقین اس شخص کی طرح ہوجائیں گے، جس کے پاس بینہ نہ ہو، دونوں حلف لیں گے اور اپنے قبضہ میں موجودہ چیز کو آدھا آدھا تقسیم کرلیں گے[(۱)]۔

بعض مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ بینہ میں اصل عدالت جو تزکیہ والی نہ ہو اس کی زیادتی کے سبب ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جائے گی، جب کہ بعض کی رائے ہے کہ زائد تعداد کی وجہ سے ترجیح دی جائے گی، اگر کثرت تعداد سے علم یقینی حاصل ہو، یعنی اس قدر کثیر تعداد والی جماعت ہو کہ ان کا کذب پر اتفاق کرنا محال ہو۔

۵۹-اگر دونوں بیّنے سبب کے ساتھ مقید ملک میں ہوں:

اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً وراثت کے طور پر یا خریداری کے طور پر یا جانور کا بچہ جننے کے طور پر ملکیت کا ذکر کرے۔

وراثت میں خارج کے حق میں اس کا فیصلہ کیا جائے گا، البتہ اگر کسی ایک کا بینہ پہلے کا ہوتو پہلے والے کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔

اگر دونوں ''خارج'' ہوں یعنی وہ چیز ان دونوں کے علاوہ کسی اور کے پاس ہوتو اس کو دونوں میں تقسیم کردیا جائے گا، یا اگر دونوں تاریخ ذکر کریں تو پہلی تاریخ والے کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔

خریداری میں: اگر فریقین میں سے ہر ایک دوسرے سے خریداری کا دعوی کرے، دونوں کے پاس کوئی تاریخ نہ ہو، اسی طرح اگر دونوں تاریخ ذکر کریں لیکن دونوں کی تاریخ ایک ہوتو دونوں میں تعارض ہوگا اور دونوں ساقط ہوجائیں گے اور جس کے قبضہ میں وہ چیز ہے اس کے پاس چھوڑ دی جائے گی[(۲)]۔

اگر ایک کی تاریخ پہلے کی ہوتو اسی کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا، اور اگر دونوں کسی اور شخص سے خریداری کا دعوی کریں تو دونوں کے لئے آدھے آدھے کا فیصلہ کردیا جائے گا۔

---

(۱) الاختیار ۲/ ۱۱۸۔

(۲) دیکھئے: سابقہ مراجع، نیز دیکھئے: نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۳۹، مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۰۔

(۱) شرح منتہی الارادات ۳/ ۵۲۳۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۰۹۔

نتاج (جانور کے بچہ پیدا کرنے) میں: یعنی یہ ذکر کرے کہ اس اونٹنی نے اس کے پاس بچہ جنا ہے، یعنی اس کی ملکیت میں ولادت ہوئی تو جس کا قبضہ ہے وہ زیادہ مستحق ہوگا، اگر دونوں تاریخ نہ بتائیں، یا دونوں کی تاریخ ایک ہو، اس لئے کہ بچہ کی پیدائش دوبار نہ ہوگی۔

اس لئے کہ مروی ہے: "أن رجلين اختصما في ناقة، فقال كل واحد منهما: نتجت هذه الناقة عندي و أقاما بينة فقضى رسول الله ﷺ للذي هي في يده"[1] (ایک اونٹنی کے بارے میں دو آدمیوں میں جھگڑا ہوا، ہر ایک نے کہا: یہ اونٹنی میرے پاس پیدا ہوئی ہے اور دونوں نے بینہ پیش کردیا، رسول اللہ ﷺ نے قبضہ والے کے حق میں فیصلہ فرمایا)۔

اور وہ چیز جس کا سبب بار بار پایا جاتا ہے، مثلاً: تعمیر، بنائی، کاری گری، اور پودے لگانا، تو "خارج" کا بینہ اولی ہوگا۔

اگر ایک ملکیت کا ذکر کرے اور دوسرا "نتاج" (پیدا ہونے) کا ذکر کرے تو پیدائش والے کا بینہ اولی ہے، اس لئے کہ وہ مالک کے لئے ملکیت کی اولیت کو ثابت کرتا ہے۔

مجلۃ الأحکام العدلیہ میں یہ آیا ہے:

الف- اگر ایک شخص کسی مال میں مستقل طور پر ملکیت کا دعوی کرے اور دوسرا مال میں اشتراک کے ساتھ ملکیت کا دعوی کرے، اور حالت یہ ہو کہ دونوں تصرف کرنے والے یعنی قبضہ والے ہوں تو مستقل ملکیت کا بینہ اولی ہے۔

ب- تملیک (مالک بنانے) کا بینہ عاریت (منگنی) کے بینہ پر راجح ہوگا۔

ج- بیع کا بینہ ہبہ، رہن اور اجارہ کے بینہ پر، اور اجارہ کا بینہ رہن کے بینہ پر راجح ہوگا۔

د- صحت کا بینہ مرض الموت کے بینہ پر راجح ہوگا۔

ھ- عقل کا بینہ جنون اور کم عقلی کے بینہ پر راجح ہوگا۔

و- نئے ہونے کا بینہ قدامت کے بینہ پر راجح ہوگا[1]۔

کثرت عدد اور گواہ کی قوت عدالت:

۶۰- اگر فریقین میں سے ہر ایک اپنے دعوے پر بینہ پیش کرے اور دونوں بینہ میں کوئی وجہ ترجیح اس کے سوا نہ ہو کہ ایک کا بینہ دوسرے سے زیادہ ہے، یعنی ایک کے گواہوں کی تعداد دس ہو اور دوسرے کے پاس صرف دو گواہ ہوں، یا ایک کا بینہ زیادتی عدالت کی وجہ سے راجح ہو یعنی ایک کے بینہ (گواہ) میں زہد وتقوی زیادہ ظاہر اور احتیاط واحتراز دوسرے کے مقابلے میں زیادہ ہو۔

کیا اس صورت میں ایک بینہ دوسرے پر راجح ہوگا؟

بعض فقہاء مالکیہ[2] کی رائے ہے کہ تعداد کی زیادتی اور قوت عدالت کی وجہ سے بینہ کو راجح قرار دیا جائے گا۔

حنفیہ[3] اور حنابلہ کی رائے، شافعیہ کا راجح قول[4] اور جمہور مالکیہ[5] کا قول ہے: تعداد اور عدالت میں زائد بینہ کے ذریعہ

---

(۱) حدیث: "أن رجلين اختصما في ناقة......" کی روایت دارقطنی (سنن الدارقطنی ۴/ ۲۰۹ حدیث: ۲۱) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے، اور بیہقی (السنن الکبری ۱۰/ ۲۵۶) نے کی ہے، دیکھئے: الدر المختار مع رد المحتار ۴/ ۴۳۸-۴۴۰، مجلۃ الأحکام العدلیۃ دفعہ (۱۷۵۸) اور اس کے بعد کے دفعات، الشرح الصغیر ۴/ ۳۰۵- ۳۰۶، نیز دیکھئے: نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۳۹، اصطلاح "تعارض" (فقرہ/ ۹)، المغنی ۱۲/ ۱۸۷۔

(۱) دیکھئے: مجلۃ الأحکام العدلیۃ دفعہ (۱۷۵۶) اور اس کے بعد کے دفعات۔

(۲) دیکھئے: حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۷۷، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۰۹۔

(۳) الہدایہ ۳/ ۱۷۳، نتائج الافکار (تکملہ فتح القدیر) ۶/ ۲۴۳، الدر المختار ۴/ ۴۴۰، المغنی ۱۲/ ۱۷۶۔

(۴) مختصر المزنی ۵/ ۲۶۱، الأم ۶/ ۲۵۱-۲۵۲، الحاوی للماوردی: کتاب الشہادات فقرہ/ ۵۰۴۴-۵۰۴۵۔

(۵) المدونۃ الکبری ۵/ ۱۸۸، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۰۹۔

فیصلہ کرنا راجح نہ ہوگا، یہ دونوں بیّنے برابر ہوں گے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے گواہی کی تعداد صریح طور پر بتادی ہے، فرمان باری ہے: "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ"[۱] (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کرلیا کرو)۔

نیز فرمان باری ہے: "وَاشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ"[۲] (اور اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ ٹھہرالو)۔

زیادتی وکمی کرنے میں اجتہاد کرنے سے نص نے روک دیا ہے، نیز اس لئے کہ جب دو گواہوں پر اکتفا کرنا ان سے زیادہ کے ہوتے ہوئے اور عادل گواہ کے قبول کرنے پر اکتفا کرنا اس سے زیادہ عادل کے ہوتے ہوئے جائز ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ تعداد کی زیادتی اور قوت عدالت کا کوئی اثر نہ ہوگا[۳]۔

اَبداد کی گواہی:

۶۱ - اَبداد متفرق لوگ ہیں، اس کا واحد "بدّ" ہے، جو "تبدید" سے ماخوذ ہے، اس لئے کہ اس میں گواہوں نے متفرق طور پر گواہی دی ہے، ایک نے یہاں تو دوسرے نے دوسری جگہ پر، ایک نے آج تو دوسرے نے اگلے دن، ایک نے ایک معنی پر گواہی دی تو دوسرے نے دوسرے معنی پر۔

مالکیہ (جو تنہا اس گواہی کے احکام بیان کرنے والے ہیں) نے کہا: نکاح میں "ابداد" کی گواہی جائز ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ ولی اور شوہر کی گواہی پر گواہ اکٹھے نہ ہوں، بلکہ وہ عقد کرکے منتشر ہوجائیں اور ہر ایک دوسرے سے کہے: (جس سے ملاقات ہو اس کو گواہ بنادو)، مذہب میں مشہور قول کہ گواہی عقد کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے، کے مطابق انہوں نے اس کی یہی تشریح کی ہے۔

لہذا یہ گواہی ان کے نزدیک چھ گواہوں کی گواہی سے مکمل ہوگی، جن میں ولی پر دو گواہ، شوہر پر دو گواہ اور بیوی پر دو گواہ، اگر بیوی "ثیبہ" ہو، اور اگر باکرہ (کنواری) باپ والی ہو تو چار سے مکمل ہوگی، دو گواہ شوہر پر اور دو گواہ ولی پر۔

لیکن اگر ان میں سے ہر ایک انہی گواہوں کو بار بار گواہ بنادے، جن کو اس کے ساتھی نے گواہ بنایا ہے تو یہ "ابداد" کی گواہی نہ ہوگی۔

ابن الہندی نے کہا: "ابداد" کی گواہی بے کار ہے، اگر ان میں سے ہر ایک اس عبارت سے ہٹ کر گواہی دے جس عبارت کے ساتھ دوسرے نے گواہی دی ہے، اگرچہ سب کی گواہیوں کا معنی ایک ہو، یہاں تک کہ دو گواہ ایک عبارت پر متفق ہوجائیں۔

لیکن مذہب میں ابن الہندی کے قول میں اختلاف ہے، چنانچہ "احکام ابن سہل" میں ہے: امام مالک سے دریافت کیا گیا کہ ایک مکان کے بارے میں دو گواہوں میں سے ایک نے گواہی دی کہ یہ اس کی رہائش گاہ ہے اور دوسرے نے گواہی دی کہ وہ اس کے حیازہ (قبضہ) میں ہے، اس کے فریق مخالف نے کہا: دونوں کی گواہی میں اختلاف ہے، امام مالک نے کہا: رہائش گاہ ہونا اور قبضہ میں ہونا، ایک ہی گواہی ہے الگ الگ نہیں[۱]۔

شہادت استخفاء یا استغفال:

۶۲ - مستخفی: وہ شخص ہے جو خود کو مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی جارہی ہے) سے چھپا کر اس کے اقرار کو سنے اور مشہود علیہ کو اس کا علم

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۸۲۔
(۲) سورۂ طلاق / ۲۔
(۳) الحاوی للماوردی: کتاب الشہادات فقرہ / ۵۰۵۰۔

(۱) تبصرۃ الحکام بہامش فتح العلی المالک ۱ / ۳۳۸۔

نہ ہو، مثلاً: مشہود علیہ اعلانیہ حق کا انکار کرے، لیکن خفیہ طور پر اس کا اقرار کرے، اب دو گواہ کسی جگہ میں چھپ جائیں، اقرار کرنے والے کو ان کے بارے میں علم نہ ہو، تاکہ وہ دونوں اس کا اقرار سن لیں، اور بعد میں اس کی گواہی دیں تو ان دونوں کی گواہی جمہور فقہاء کے نزدیک اور امام احمد کی ایک روایت میں مقبول ہوگی، مالکیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ مشہود علیہ کو دھوکہ نہ دیا گیا ہو، اور وہ خائن نہ ہو، جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس کی ضرورت پڑتی ہے۔

بعض فقہاء کی رائے اور امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ چھپ کر سننے والے کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی (۱)، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلَا تَجَسَّسُوْا" (۲) (اور ٹوہ میں مت لگے رہو)۔

جھوٹی شہادت:

۶۳ - جھوٹی شہادت گناہ کبیرہ ہے (۳)، اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے، اور اس گواہ کی گواہی اس کے بعد قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ حضرت ابوبکرہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"ألا أنبئكم بأكبر الكبائر (ثلاثا) قالوا: بلى يا رسول الله قال: الإشراک بالله، و عقوق الوالدين (وجلس وكان متكئا). فقال: ألا وقول الزور، قال: فما زال يكررها حتى قلنا: ليته سكت"** (۴) (کیا میں تمہیں سب سے بڑا گناہ کبیرہ نہ بتاؤں؟ آپ نے تین بار یہ فرمایا: لوگوں نے عرض کیا: کیوں نہیں اے اللہ کے رسول! آپ نے فرمایا: اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، والدین کی نافرمانی کرنا (آپ تکیہ لگائے تھے، بیٹھ گئے) اور فرمایا: سنو! جھوٹ بولنا)، راوی کہتے ہیں: آپ بار بار یہی فرمانے لگے، بالآخر ہم نے (اپنے دل میں) کہا: کاش آپ چپ ہوجاتے)۔

نیز اس لئے کہ جھوٹی گواہی عدل وانصاف کو ختم کرنا اور ظلم کو بروئے کار لانا ہے۔

اگر کوئی شخص اقرار کرے کہ اس نے جھوٹی گواہی دی ہے یا اس پر بینہ قائم ہوجائے تو امام ابوحنیفہ نے فرمایا: (۱) اگر وہ بازار کا آدمی ہو تو بازار میں اس کی تشہیر کی جائے گی یا اس کی قوم یا اس کے محلّہ میں، عصر کے بعد ایسی جگہ جہاں لوگ اکٹھا ہوتے ہیں، اور یہ کہا جائے گا: اس کو ہم نے جھوٹی گواہی دینے والا پایا، لوگو! اس سے بچو اور دوسروں کو اس سے بچاؤ (۲)۔

اس کو قید نہیں کیا جائے گا، تعزیر میں اس کو مارا نہیں جائے گا، اس لئے کہ مقصد یعنی جرم سے باز رہنا حاصل ہے۔

حضرت شریح اس کی تشہیر کرتے تھے، مارتے نہیں تھے (۳)۔

امام ابویوسف وامام محمد نے کہا: ہم اس کو خوب ماریں گے، اور قیدخانہ میں رکھیں گے (۴)۔

شافعیہ کے یہاں: امام کو اختیار ہے کہ جھوٹی گواہی دینے

---

(۱) الشرح الکبیر ۱۲/ ۱۸، المغنی ۱۲/ ۱۰۱، الانصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف ۱۲/ ۲۲، روضۃ الطالبین للنووی ۱۱/ ۲۴۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۷۸، اس کا نام انہوں نے ''شہادت استغفال'' رکھا ہے، البیان والتحصیل ۱۰/ ۵۶۔

(۲) سورۂ حجرات/ ۱۲۔

(۳) دیکھئے: کتاب الکبائر للذہبی/ ۸۶، اس میں انہوں نے جھوٹی گواہی کو اٹھارہواں گناہ کبیرہ قرار دیا ہے۔

(۴) حدیث: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۲۶۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۹۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) الہدایہ ۳/ ۱۳۲، فتح القدیر ۶/ ۸۳۔

(۲) ''اس کو ہم نے جھوٹی گواہی دینے والا پایا'' اس کی اصل یہ ہے کہ صحابہ کرام و تابعین ایسا کرتے تھے، دیکھئے: اخبار القضاۃ لوکیع ۲/ ۱۹، ۳/ ۸۹، المصنف لعبد الرزاق صنعانی ۸/ ۳۲۵-۳۲۶ حدیث: ۱۵۳۸۸-۱۵۳۹۰، جامع مسانید الإمام الاعظم ۲/ ۲۷۴، المبسوط ۱۶/ ۱۴۵، سنن البیہقی الکبری ۱۰/ ۱۴۱-۱۴۲، الدرایہ ۲/ ۱۷۲۔

(۳) دیکھئے: اخبار القضاۃ ۳/ ۲۱۹-۲۲۰، المبسوط ۱۶/ ۱۴۵۔

(۴) الہدایہ ۳/ ۱۳۲، فتح القدیر ۶/ ۸۳۔

والے کو تعزیر میں مارے یا قید کرے یا زجر وتوبیخ کرے اور اگر مناسب سمجھے تو اس کی تشہیر کرے(۱)، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول ہے: "أنه ضرب شاهد الزور أربعين سوطا وسخم وجهه"(۲) (انہوں نے جھوٹی گواہی دینے والے کو چالیس درے لگائے، اور اس کے منہ پر کالک لگائی)۔

نیز اس لئے کہ یہ ایسا گناہ کبیرہ ہے جس کا ضرر بندوں تک متعدی ہوتا ہے، اس میں کوئی مقررہ حد نہیں، لہذا تعزیر ہوگی۔

مالکیہ(۳) اور حنابلہ(۴) کی رائے ہے کہ اس کو تعزیری سزا دی جائے گی، مارا جائے گا اور مجمعوں میں گھمایا جائے گا۔

بہرحال اگر ثابت ہوجائے کہ اس نے جھوٹی گواہی دی ہے تو اس کی گواہی مردود ہوگی اور لوگوں کو اس کی حقیقت سے باخبر کردیا جائے گا۔

یہ واضح ہے کہ اس کی گواہی پر مبنی فیصلہ باطل ہوگا(۵)۔ اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "اذكروا الفاسق بما فيه ليحذره الناس"(۶) (فاسق کے فسق کو بتاؤ، تاکہ لوگ اس سے بچ سکیں)۔

مسلمان اور اہل ذمہ جھوٹی گواہی کے حکم میں برابر ہیں، اس لئے کہ جھوٹی گواہی سے متعلق تمام امور کے بارے میں سب میں اہلیت

---

(۱) المہذب ۲/ ۳۳۰۔

(۲) قولہ: "لما روى عن عمر أنه ضرب شاهد الزور......" کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۱۰/ ۱۴۲) میں اپنی سند عن مکحول عن عمر سے کی ہے۔

(۳) المدونۃ الکبری ۵/ ۲۰۳، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۴۳۔

(۴) منتہی الارادات ۶۷۸، الانصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف ۱۲/ ۱۰۷، المغنی ۱۲/ ۱۵۳، الشرح الکبیر ۱۲/ ۱۳۱۔

(۵) الشرح الکبیر ۱۲/ ۱۳۳۔

(۶) حدیث: "اذكرو الفاسق بما فيه ......" کی روایت ابن ابی الدنیا، ابن عدی اور خطیب نے معاویہ بن حیدہ سے کی ہے، اور بعض نے اس کو حضرت عائشہ سے روایت کیا ہے (کشف الخفاء ۱/ ۱۱۴، حدیث: ۲۰۵)۔

موجود ہے(۱)۔

اگر جھوٹی گواہی دینے والا توبہ کرلے، اور اس پر اتنی مدت گذر جائے کہ اس کی توبہ ظاہر ہوجائے، اور اس کی سچائی اور عدالت معلوم ہوجائے تو حنابلہ کے نزدیک اس کی گواہی مقبول ہوگی(۲)، امام ابوحنیفہ(۳) اور امام شافعی اسی کے قائل ہیں(۴)۔

امام مالک نے کہا(۵): اس کی گواہی کبھی بھی قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس پر بھروسہ نہیں۔

شہادت حسبہ:

۶۴- اس سے مقصود یہ ہے کہ گواہ جس چیز کا گواہ بنا ہے اس کی گواہی وہ ابتداءً کسی کے مطالبہ یا پہلے سے دعوی ہوئے بغیر دے۔

حسبہ کا مفہوم: اللہ تعالی کی رضا کے واسطے کام کرنا ہے۔

شہادت حسبہ تمام خالص حقوق اللہ میں قبول کی جاتی ہے، مثلاً زنا، شراب نوشی، چوری، ڈاکہ زنی، زکاۃ، کفارہ، طلاق، استیلاد، فقراء وعام مسلمانوں پر وقف اور دوسرے عام امور۔ دیکھئے: "حسبہ"۔

شہادۃ الاسترعاء

دیکھئے: "استرعاء"۔

---

(۱) المبسوط ۱۶/ ۱۴۶۔

(۲) الشرح الکبیر ۱۲/ ۱۳۳۔

(۳) المبسوط ۱۶/ ۱۴۶، فتح القدیر ۶/ ۸۴۔

(۴) المہذب ۱/ ۳۲۹، المجموع ۲/ ۲۴۹، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۴۹۔

(۵) المدونۃ الکبری ۵/ ۲۰۳۔

شہادۃ الزور

تعریف:

۱-شہادۃ زور: مرکب اضافی ہے، اس میں دو کلمے ہیں: شہادۃ اورزور۔

لغت میں شہادۃ کے بعض معانی: بیان، اظہار اور حاضر ہونا ہیں، اس کا ذریعہ: مشاہدہ ہے، آنکھ سے ہو یا بصیرت سے۔

زور کا معنی جھوٹ اور باطل ہے اور ایک قول ہے کہ یہ باطل کی شہادت ہے۔ کہا جاتا ہے: "رجل زور" اور "قوم زور" یعنی جھوٹ کی آمیزش کرنے والا(۱)۔

شہادت زور فقہاء کے یہاں: جھوٹی گواہی دینا ہے، تاکہ اس کے ذریعہ کسی باطل تک پہنچا جاسکے، مثلاً جان تلف کرنا یا مال لینا یا حرام کو حلال کرنا یا حلال کو حرام کرنا(۲)۔

شرعی حکم:

۲-فقہاء کے یہاں اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جھوٹی گواہی سب سے بڑے کبیرہ گناہوں میں سے ہے، اور شرعاً حرام ہے، اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں بتوں سے ممانعت کے ساتھ اس کی ممانعت کی ہے، فرمان باری ہے: "فَاجۡتَنِبُوا الرِّجۡسَ مِنَ الۡأَوۡثَانِ وَاجۡتَنِبُوۡا قَوۡلَ الزُّوۡرِ"(۱) (سوتم بچے رہو بتوں کی گندگی سے اور بچے رہو جھوٹی بات سے)۔ حضرت خریم بن فاتک اسدی کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صبح کی نماز ادا فرمائی، فراغت کے بعد آپ کھڑے ہوگئے، اور فرمایا: "عدلت شهادة الزور الإشراک بالله" (ثلاث مرات) ثم تلا هذه الآية: "وَاجۡتَنِبُوا قَوۡلَ الزُّوۡرِ حُنَفَاءَ لِلّٰهِ غَيۡرَ مُشۡرِكِيۡنَ بِه"(۲) (جھوٹی گواہی اللہ کے ساتھ شرک کرنے کے برابر ہے (آپ نے یہ تین بار فرمایا)، پھر یہ آیت تلاوت فرمائی: اور بچے رہو جھوٹی بات سے، جھکے رہو اللہ کی طرف اس کے ساتھ کسی کو شریک مت ٹھہراؤ)۔

حضرت ابوبکرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قلنا: بلى يا رسول الله، قال ثلاثا: الإشراک بالله، و عقوق الوالدين (وكان متكئا) فجلس فقال: ألا و قول الزور، و شهادة الزور، ألا و قول الزور، و شهادة الزور، فما زال يقولها حتى قلت: لا يسكت"(۳) (کیا میں تمہیں سب سے بڑا گناہ کبیرہ نہ بتاؤں؟ ہم نے کہا: کیوں نہیں اے اللہ کے رسول! آپ نے تین بار فرمایا: اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، والدین کی نافرمانی کرنا، (آپ تکیہ

---

(۱) المفردات فی غریب القرآن، لسان العرب، مختار الصحاح، المصباح المنیر مادہ: "شهد"۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۲۶۰/۳ طبع دار المعرفہ بیروت، العنایہ بہامش فتح القدیر ۲۲۶/۳ طبع بولاق، مواہب الجلیل ۱۲۲/۶ طبع دار الفکر بیروت، فتح الباری ۴۱۲/۱۰ طبع الریاض الحدیثہ، القرطبی ۵۵/۱۲ طبع دار الکتب ۱۹۶۴ء۔

(۱) سورۂ حج /۳۰-۳۱۔

(۲) حدیث: "عدلت شهادة الزور الإشراک بالله......" کی روایت ابن ماجہ (۷۹۴/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۹۰/۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں "اس کی سند مجہول" ہے کہہ کر اسے معلول قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر......" کی روایت بخاری (الفتح ۴۰۵/۱۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۹۱/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

لگائے ہوئے تھے)، پھراٹھ کر بیٹھ گئے اور فرمایا: سنو! جھوٹ بولنا، اور جھوٹی گواہی دینا، سنو! جھوٹ بولنا اور جھوٹی گواہی دینا، آپ بار بار یہی فرماتے رہے، بالآخر میں نے دل میں کہا: خاموش نہیں ہوں گے)۔

حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"لن تزول قدما شاهد الزور حتى يوجب الله له النار"**(۱) (جھوٹی گواہی دینے والے کے دونوں قدم جگہ سے نہیں ہٹتے یہاں تک کہ اللہ تعالی اس کے لئے جہنم واجب کر دیتے ہیں)۔

جب قاضی یا حاکم کے یہاں کسی آدمی کے بارے میں ثابت ہوجائے کہ اس نے عمداً جھوٹی گواہی دی ہے تو وہ اس کی تعزیر کرے گا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ تعزیر کے طریقہ میں ان کا اختلاف ہے(۲)۔ اس سلسلہ میں فقہاء کی آراء آگے آئیں گی۔

جھوٹی گواہی کا ثبوت کیسے ہوگا؟

۳ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جھوٹی گواہی کا ثبوت اقرار کے بغیر نہیں ہوگا، اس لئے کہ اپنے اوپر اس کے اقرار میں جھوٹ کا الزام وتہمت نہ آئے گی، یا کسی ایسی چیز کی گواہی دینے سے ہوتا ہے جو قطعی طور پر جھوٹی ہو، مثلاً کسی آدمی کے خلاف ایک وقت پر شام میں کوئی کام کرنے کی گواہی دے، اور یقین کے ساتھ معلوم ہو کہ مشہود علیہ اس وقت عراق میں تھا، یا کسی آدمی کے قتل ہونے کی گواہی دے، حالانکہ وہ زندہ ہو، یا یہ گواہی دے کہ یہ جانور اس شخص کے ہاتھ میں تین سال سے ہے، حالانکہ اس جانور کی عمر تین سال سے کم ہو، یا کسی کے خلاف گواہی دے کہ اس نے یہ کام فلاں وقت پر کیا تھا، حالانکہ وہ آدمی اس سے پہلے مر چکا ہے، یا اس کی ولادت اس وقت کے بعد ہی ہوئی ہے، اور اس طرح کی دوسری چیزیں، جن کے جھوٹ ہونے کا یقین ہوتا ہے، اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے عمداً ایسا کیا ہے۔

۴ - جھوٹی گواہی کا ثبوت بینہ سے نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کی شہادت کی نفی ہے، اور بینہ اثبات کے لئے حجت ہے، نفی کے لئے نہیں، دونوں بینہ میں تعارض پایا گیا، لہذا دونوں بینہ میں تعارض کی صورت میں یا گواہ کا فسق ظاہر ہونے پر یا گواہی میں اس کی غلطی ظاہر ہونے پر اس کی تعزیر نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ فسق سچ بولنے سے مانع نہیں، اور تعارض کی وجہ سے یہ معلوم نہیں ہوگا کہ متعین طور پر کونسا بینہ جھوٹا ہے، اور غلطی تو کبھی سچے اور عادل آدمی سے ہوجاتی ہے، البتہ وہ عمداً نہیں کرتا، لہذا اس کو معاف کر دیا جائے گا(۱)، فرمان باری ہے: "وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ"(۲) (تمہارے اوپر اس کا کوئی گناہ نہیں جو تم سے بھول چوک ہوجائے، ہاں (گناہ تو اس پر ہے) جو تم دل سے ارادہ کر کے کہو)۔

---

(۱) حدیث: "لن تزول قدما شاهد الزور......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۹۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور بوصیری نے کہا: "اس کی سند ضعیف ہے"، ایسا ہی مصباح الزجاجہ (۳۸/۲ طبع دار الجنان) میں ہے۔

(۲) العنایہ بہامش فتح القدیر ۶/ ۸۴ طبع بولاق، المبسوط للسرخسی ۱۶/ ۱۴۵ طبع دار المعرفۃ بیروت، بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۹-۲۹۰ طبع دار الکتاب العربی، احکام القرآن للجصاص ۳/ ۴۱، تبیین الحقائق ۴/ ۲۲۳ طبع دار المعرفہ بیروت، الشرح الصغیر ۴/ ۲۴۷ طبع دار المعارف مصر، القرطبی ۱۲/ ۵۵ طبع الکتاب، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۴۵ طبع المکتب الاسلامی، المہذب ۲/ ۳۲۹ طبع دار المعرفہ بیروت، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۱۹ طبع عیسی الحلبی، المغنی ۹/ ۲۶۰ طبع الریاض، إعلام الموقعین ۱/ ۱۱۹ طبع دار الجیل۔

---

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۶/ ۱۴۵، فتح القدیر ۶/ ۸۳، تبیین الحقائق ۴/ ۲۴۱، مواہب الجلیل ۶/ ۱۲۲، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۴۵، أسنی المطالب ۴/ ۳۵۸، المغنی ۹/ ۲۶۲۔

(۲) سورۂ احزاب/ ۳۳۔

شافعیہ میں سے شیرازی اور مالکیہ میں سے ابن فرحون نے کہا: جھوٹی گواہی تین طرح سے ثابت ہوتی ہے:

اول: خود اقرار کرلے کہ اس نے جھوٹی گواہی دی۔

دوم: بینہ قائم ہوجائے کہ اس نے جھوٹی گواہی دی۔

سوم: ایسی گواہی دے جو قطعی طور پر جھوٹ ہو۔

جب بینہ سے اس کا ثبوت ہوجائے تو اس پر سزا ہوگی خواہ یہ فیصلہ سے قبل ہو یا اس کے بعد [۱]۔

جھوٹی گواہی دینے والے کی سزا کا طریقہ:

۵- چوں کہ شریعت نے جھوٹی گواہی دینے والے کی کوئی معین سزا نہیں رکھی ہے، لہذا یہ سزا تعزیر ہوگی، جھوٹی گواہی دینے والے کی سزا تعزیر ہے، اس میں اصولی طور پر تو نہیں لیکن اس سزا کی تفصیلات میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس لئے کہ اس کی تعزیر میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں، اگر قاضی کے پاس کسی آدمی کے بارے میں ثابت ہوجائے کہ اس نے عمداً جھوٹی گواہی دی ہے تو اس پر اس کی تعزیر کرنا اور تشہیر کرنا واجب ہوگا، یہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے، اس کے قائل: شریح، سالم بن عبد اللہ، اوزاعی اور ابن ابی لیلی ہیں، البتہ تعزیر کی کیفیت میں اختلاف ہے، شافعیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ جھوٹی گواہی دینے والے کی تادیب کو قاضی کی رائے پر چھوڑ دیا جائے گا، اگر وہ تعزیر میں اس کو کوڑے لگانا مناسب سمجھے تو کوڑے لگائے، یا قید کرنا چاہے تو قید کردے یا اس کا سر کھول کر اس کی توہین وتوبیخ کرنا مناسب سمجھے تو کرے، لیکن دس سے زیادہ کوڑے نہ لگائے۔ امام شافعی نے کہا: تعزیر کو چالیس کوڑے تک نہیں پہنچایا جائے گا، اور لوگوں میں اس کی تشہیر کا طریقہ یہ ہے کہ اگر وہ بازار والا آدمی ہے تو قاضی اس کو بازار میں یا اگر وہ کسی قبیلہ کا آدمی ہو تو اس کے قبیلہ کے محلّہ میں یا اگر وہ کسی مسجد کے پاس رہنے والا ہو تو اس کی مسجد میں اس کو کھڑا کرے، اور اس کے ساتھ مقررہ آدمی کہے گا: قاضی تم لوگوں کو سلام کہتے ہیں، اور کہتے ہیں: یہ جھوٹی گواہی دینے والا ہے، سب لوگ اس کو پہچان لیں۔

۶- اس کے چہرہ پر کالک نہیں لگائے گا، اس لئے کہ یہ مثلہ (شکل بگاڑنا) ہے، حدیث ہے: "نهى النبي ﷺ عن المثلة" [۱] (حضور ﷺ نے مثلہ سے منع فرمایا ہے)، نہ اس کو الٹے منہ سوار کرے گا، گواہ کو اس کا مکلف نہ بنائے کہ وہ اپنے بارے میں خود اعلان کرے، خلاصہ یہ کہ اس میں کوئی شرعی تحدید نہیں، قاضی جو مناسب سمجھے کرے، بشرطیکہ کسی نص یا نص کے معنی کی خلاف ورزی نہ ہو [۲]۔

۷- امام ابو یوسف، امام محمد اور بعض مالکیہ نے کہا: اگر قاضی یا حاکم کے سامنے کسی آدمی کے بارے میں ثابت ہوجائے کہ اس نے جھوٹی گواہی دی ہے تو اس کو سزا میں قید کیا جائے گا، مارا جائے گا اور مجلسوں میں اس کو گھمایا جائے گا، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انھوں نے ایک جھوٹی گواہی دینے والے کو چالیس کوڑے لگائے، اور اس کے چہرہ پر کالک بھی لگادی، ولید بن ابی مالک سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے شام کے اپنے گورنروں کے نام خط لکھا: جب تم جھوٹی گواہی دینے والے کو پکڑو تو اسے چالیس کوڑے لگاؤ، اس کے چہرہ پر کالک لگادو، اس کو گھماؤ تا کہ لوگ اسے پہچان لیں،

---

(۱) المہذب ۲/ ۳۲۹ طبع دار المعرفہ بیروت، تبصرة الحکام ۲/ ۵۲۔

---

(۱) حدیث: "نهى النبي ﷺ عن المثلة" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۱۹ طبع السلفیہ) نے حضرت عبد اللہ یزید سے کی ہے۔

(۲) المدونہ ۶/ ۲۰۳ طبع دار صادر بیروت، تبصرة الحکام ۲/ ۲۱۳ طبع دار الکتب العلمیہ، الشرح الصغیر ۴/ ۲۰۶ طبع دار المعارف مصر، المہذب ۲/ ۳۳۰، روضة الطالبین ۱۱/ ۱۴۴-۱۴۵، المغنی ۹/ ۲۶۰-۲۶۲ طبع الریاض۔

اوراس کا سر مونڈ دیا جائے گا، اور لمبے زمانہ تک اس کو قید میں رکھا جائے گا، اس لئے کہ اس نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا ہے، جس کی دلیل سابقہ حدیث ہے۔

اللہ تعالی نے جھوٹی گواہی اور شرک کو ایک ساتھ ذکر کیا ہے، فرمان باری ہے: ''فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ''(۱) (سوتم بچے رہو بتوں کی گندگی سے اور بچے رہو جھوٹی بات سے)۔ نیز اس لئے کہ اس گناہ کبیرہ کا ضرر بندوں تک جان ومال وعزت کی بربادی کی شکل میں پہنچتا ہے (۲)۔

۷۔م- امام ابوحنیفہ نے کہا: اگر گواہ اقرار کرلے کہ اس نے جھوٹی گواہی دی ہے تو اگر وہ بازاروالا ہو تو بازار میں اس کی تشہیر کی جائے گی، اور اگر وہ بازار والا نہ ہو تو اس کی قوم کے درمیان تشہیر کی جائے گی، اور یہ عصر کی نماز کے بعد ایسی جگہ ہوگی جہاں لوگ جمع ہوتے ہوں، اس کے ساتھ جس کو بھیجا جائے گا وہ کہے گا: ہم نے اس کو جھوٹی گواہی دینے والا پایا، آپ لوگ اس سے احتیاط کریں، اور لوگوں کو اس سے محتاط کرائیں، تعزیر میں اس کو مارا یا قید نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت شریح جھوٹی گواہی دینے والے کی تشہیر کرتے تھے، اس کی تعزیر نہیں کرتے تھے، ان کے فیصلے صحابہ کرام سے مخفی نہیں رہتے تھے، اور یہ منقول نہیں کہ ان کے اس عمل پر کسی نے نکیر کی ہو، نیز اس لئے کہ مقصود یعنی زجر کرنا تشہیر کرنے سے پورا ہوجاتا ہے، بلکہ یہ کبھی لوگوں کے نزدیک مارنے سے زیادہ برا ہوتا ہے، لہذا اسی پر اکتفا کیا جائے گا، مارنا اگرچہ زجر میں مبالغہ ہے، لیکن یہ گواہی سے رجوع کرنے سے روک دیتا ہے (یعنی مار کے خوف سے وہ گواہی سے رجوع نہیں کرے گا)، اس لئے اس پہلو کا لحاظ کرتے ہوئے تخفیف واجب ہے (۱)۔

زیلعی نے حاکم ابومحمد کاتب کے حوالے سے لکھا ہے کہ اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں: اول: وہ توبہ وندامت کے طور پر رجوع کرے، اس صورت میں باجماع ائمہ حنفیہ اس پر تعزیر نہیں کی جائے گی، دوم: توبہ کے بغیر رجوع کرے اور وہ اپنے عمل پر مصر ہو تو باجماع ائمہ حنفیہ اس پر تعزیر کی جائے گی، سوم: یہ معلوم نہ ہو کہ وہ کس سبب سے رجوع کررہا ہے تو اس میں یہی مذکورہ بالا اختلاف ہے (۲)۔

جھوٹی گواہی کی بنیاد پر فیصلہ کرنا:

۸ - جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، حنفیہ میں امام ابویوسف، امام محمد، امام زفر، اسحاق اور ابوثور کی رائے ہے کہ جھوٹی گواہی کے ذریعہ قاضی کا فیصلہ ظاہر میں نافذ ہوگا، باطن میں نہیں، اس لئے کہ جھوٹی گواہی ظاہر میں حجت ہے، باطن میں نہیں، لہذا اسی طرح فیصلہ بھی نافذ ہوگا، اس لئے کہ فیصلہ حجت کے بقدر نافذ ہوتا ہے، کسی چیز کی شرعی صفت نہیں بدلتی، خواہ عقود ہوں (مثلاً نکاح وغیرہ) یا فسوخ، لہذا جھوٹی گواہی کی بنیاد پر جس کے حق میں فیصلہ ہو اس کے لئے وہ مال یا ''بضع''، وغیرہ جس کا فیصلہ اس کے حق میں کیا گیا ہے حلال نہ ہوگا (۳)۔ اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **''إنما أنا بشر، و إنكم تختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضى له**

(۱) سورۂ حج / ۳۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۹-۲۹۰، فتح القدیر ۶/ ۸۳، البحر الرائق ۷/ ۱۲۵، احکام القرآن للجصاص ۳/ ۲۴۱، تبیین الحقائق ۴/ ۲۴۲، شرح العنایہ بہامش فتح القدیر ۴/ ۸۴، ابن عابدین ۴/ ۳۹۵، الشرح الصغیر ۴/ ۲۰۶، القوانین الفقہیہ / ۲۰۳ طبع دار القلم بیروت، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۱۳۔

(۱) البحر الرائق ۷/ ۱۲۵-۱۲۶، تبیین الحقائق ۴/ ۲۴۲، العنایہ بہامش فتح القدیر ۴/ ۸۴، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۳/ ۲۶۰، البدائع ۶/ ۲۸۹-۲۹۰۔

(۲) تبیین الحقائق ۴/ ۲۴۲۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۳۳۳، الشرح الصغیر ۴/ ۲۹۵، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۵۲، القلیوبی ۴/ ۳۰۴، المہذب ۲/ ۳۴۳، المغنی ۹/ ۶۰۔

علی نحو ما أسمع، فمن قضیت له من حق أخیه شیئاً فلا یأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار"(۱) (میں بھی آدمی ہوں، تم میرے سامنے جھگڑتے ہوئے آتے ہو، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کوئی اپنی دلیل دوسرے فریق کے مقابلہ اچھی طرح بیان کرتا ہے، اور میں جو سنتا ہوں اس پر فیصلہ کردیتا ہوں، لہذا اگر میں کسی کے حق میں اس کے بھائی کے حق میں سے کچھ دوں تو وہ ہرگز نہ لے، کیوں کہ میں اس کو دوزخ کا ایک ٹکڑا دلا رہا ہوں)۔

امام ابوحنیفہ نے اور ایک روایت میں امام احمد نے کہا: جھوٹی گواہی کی بنیاد پر فیصلہ عقود وفسوخ میں ظاہر اور باطن دونوں میں نافذ ہوجاتا ہے، جہاں محل اس کے قابل ہو، اور قاضی کو ان کے جھوٹ کا علم نہ ہو، اس لئے کہ ایک عورت کے خلاف ایک شخص نے بینہ پیش کردیا کہ اس نے اس عورت سے شادی کی ہے، عورت نے اس کا انکار کیا، حضرت علیؓ نے مرد کے حق میں فیصلہ کردیا، عورت نے حضرت علیؓ سے کہا: آپ کیوں میری شادی کررہے ہیں؟ جب آپ نے فیصلہ کرہی دیا ہے تو نئے سرے سے میرا نکاح کردیجئے، حضرت علی نے کہا: میں نئے سرے سے تمہارا نکاح نہ کروں گا، دونوں گواہوں نے تیری شادی کردی، اگر فیصلہ سے ان دونوں میں باطنا نکاح منعقد نہ ہوتا تو عورت کے مطالبہ پر حضرت علیؓ اس کا نئے سرے سے عقد کرنے سے گریز نہ کرتے۔

۹ - لیکن املاک مرسلہ میں (یعنی جن کا کوئی معین سبب بتایا نہ جائے) فقہاء کا اجماع ہے کہ فیصلہ ظاہر میں نافذ ہوگا باطن میں نہیں، اس لئے کہ ملکیت کے لئے کوئی سبب ضروری ہے، اور ایک سبب دوسرے کے بہ نسبت اولی نہیں، کیوں کہ اسباب سب برابر ہیں، لہذا اقتضاء کے طور پر سبب کو فیصلہ سے قبل ثابت کرنا ممکن نہیں(۱)۔

(۱) حدیث: "إنما أنا بشر وإنکم تختصمون إلي......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۳۳۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۷، طبع الحلبی) نے حضرت ام سلمہ سے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۳۳، المغنی ۹/ ۶۰۔

جھوٹے گواہوں کو ضامن بنانا:

۱۰ - جب معلوم ہوجائے کہ گواہوں نے جھوٹی گواہی دی ہے تو یہ ظاہر ہوجائے گا کہ فیصلہ باطل تھا، اس کو توڑنا لازم ہے، اور جس چیز کا فیصلہ ہوا ہے وہ باطل ہے، اور ان کی گواہی کی وجہ سے جو ضمان لازم آیا ہے اس کا تاوان جھوٹے گواہوں پر لازم ہوگا، لہذا اگر فیصلہ مال کا ہو تو اس مال کو مالک کے پاس لوٹا دیا جائے گا، اور اگر تلف کرنے کا ہو تو گواہوں پر اس کا ضمان ہوگا، اس لئے کہ تلف کرنے کا سبب وہی ہیں۔

شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں اشہب کی رائے ہے کہ جھوٹے گواہ اگر کسی کے خلاف ایسی چیز کی گواہی دیں جو اس کے قتل کا تقاضا کرتی ہو تو ان پر قصاص واجب ہوگا، مثلاً وہ گواہی دیں کہ اس نے عمداً وظلماً قتل کیا ہے یا مرتد ہوگیا ہے یا شادی شدہ ہوتے ہوئے زنا کیا ہے اور ان دونوں کی گواہی کی وجہ سے اس کو قتل کردیا جائے، پھر دونوں رجوع کرلیں اور اقرار کریں کہ انہوں نے عمداً اس کو قتل کرانا چاہا، اور کہیں: ہم نے عمداً اس کے خلاف جھوٹی گواہی دی تاکہ اس کو قتل کردیا جائے یا اس کا ہاتھ کاٹا جائے تو ان دونوں پر قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ جھوٹی گواہی کے ذریعہ اس کو عمداً قتل کیا گیا ہے، اس لئے کہ شعبی نے کہا: دو آدمیوں نے حضرت علیؓ کے پاس ایک شخص کے خلاف چوری کی گواہی دی، انہوں نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا، پھر وہ دونوں واپس آئے اور بولے: ہم سے غلطی ہوگئی، چور تو یہ نہیں، حضرت علیؓ نے فرمایا: اگر مجھے معلوم ہوتا کہ تم دونوں نے عمداً ایسا کیا

ہے تو تم دونوں کا ہاتھ کاٹ دیتا، صحابہ میں ان کا کوئی مخالف نہیں، لہذا یہ اجماع ہوگیا، اور یہ دونوں ایسی چیز کے سبب بنے ہیں جس کے نتیجہ میں اکثر اس کو قتل کردیا جائے گا یا اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا، لہذا مجبور کرنے والے کی طرح ان دونوں پر قصاص لازم ہوگا۔ اسی کے قائل: ابن شبرمہ، ابن ابی لیلی، اوزاعی اور ابو عبید ہیں۔

۱۱- یہی حکم اس صورت کا ہے کہ اگر وہ ایسی چیز کی جھوٹی گواہی دیں، جس کے سبب قصاص میں اس کا ہاتھ کاٹنا واجب ہو، یا چوری کی جھوٹی گواہی دیں اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے تو دونوں گواہوں کا ہاتھ کاٹنا لازم ہوگا، اور اگر ہاتھ کاٹنے کا اثر سرایت کرکے جان لے لے تو ان دونوں گواہوں پر جان میں قصاص واجب ہوگا، اسی طرح اگر قاضی قصاص کا جھوٹا فیصلہ کردے، حالانکہ اس کو گواہوں کے جھوٹ کا علم تھا تو اس پر قصاص واجب ہوگا اور اگر دونوں گواہ کہیں: ہم نے عمداً اس کے خلاف گواہی دی، لیکن ہمیں یہ معلوم نہ تھا کہ اس کی وجہ سے اس کو قتل کردیا جائے گا، اور یہ دونوں ایسے لوگوں میں ہوں جن کا ناواقف ہونا ممکن ہو تو ان دونوں پر دیت مغلظہ واجب ہوگی، اور دیت ان کے اموال میں واجب ہوگی، اس لئے کہ یہ شبہ عمد ہے، عاقلہ پر اس کی ذمہ داری نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس کا ثبوت ان دونوں کے اعتراف کرنے سے ہے، اور اعتراف کی صورت میں عاقلہ پر ذمہ داری نہیں ہوتی ہے[(۱)]۔

۱۲- اگر قصاص یا حد کے گواہ ان کی گواہی پر فیصلہ کے بعد اور اس کے نفاذ سے قبل رجوع کرلیں تو نہ قصاص لیا جائے گا نہ حد نافذ کی جائے گی، اس لئے کہ فیصلہ سزا کا ہوا ہے، اور اگر اس کو نافذ کردیا جائے تو اس کی تلافی کی کوئی صورت نہ ہوگی، مال اس کے برخلاف ہے، نیز اس لئے کہ گواہوں کا رجوع کرنا ایک شبہ ہے، کیوں کہ ان کے سچا ہونے کا احتمال ہے اور قصاص وحد شبہ سے ٹل جاتے ہیں، لہذا فیصلہ منسوخ کردیا جائے گا، گواہوں پر تاوان نہیں، بلکہ ان کی تعزیر کی جائے گی۔

مشہود لہ (جس کے حق میں گواہی دی گئی) کے لئے قصاص کی دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ "عمد" میں دو میں سے ایک چیز واجب ہے، جب ایک ساقط ہوگئی تو دوسری متعین ہے، اور مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی گئی) تاوان میں جو دیت ادا کرے گا اس کو گواہوں سے لے گا[(۱)]۔

حنفیہ اور اشہب کے علاوہ مالکیہ کی رائے ہے کہ دیت واجب ہوگی، قصاص نہیں، اس لئے کہ جھوٹی گواہی کے ذریعہ قتل کرنا قتل بالسبب ہے، اور قتل بالسبب براہ راست قتل کرنے کے برابر نہیں، اسی وجہ سے اس کا اثر محدود ہے، لہذا اس کی وجہ سے دیت واجب ہوگی، قصاص نہیں[(۲)]۔

۱۲م- جھوٹے گواہ اگر زنا کاری کی گواہی دیں تو ان پر حد قذف واجب ہوگی، اور ان کے اوپر حد جاری کی جائے گی، خواہ ان کا جھوٹ حد زنا کے نفاذ سے قبل ظاہر ہو یا اس کے بعد، اور زنا کی گواہی میں پہلے ان پر حد قذف نافذ ہوگی، پھر اگر ان کا جھوٹ رجم کی شکل میں حد زنا کے نفاذ کے بعد ظاہر ہو تو ان کو قتل کردیا جائے گا۔

یہ حکم شافعیہ کے یہاں ہے، کیوں کہ وہ اس مسئلہ میں (دونوں سزاؤں میں) تداخل کے قائل نہیں، لیکن جمہور کے نزدیک اگر حدود میں کوئی سزا قتل کرنا ہو تو اسی پر اکتفا کیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۹۹، ۳۰۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۱۱، المہذب ۲/ ۳۴۱، المغنی ۹/ ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۵۱، ۲۵۵، ۲۶۲، ۷/ ۶۴۵- ۶۴۶، کشاف القناع ۶/ ۴۴۳، الشرح الصغیر ۴/ ۲۹۵ طبع دار المعارف مصر۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۵، الشرح الصغیر ۴/ ۲۹۵۔

ابن مسعودؓ نے فرمایا: ''جن حدود میں بھی ایک حق قتل کرنا ہو تو قتل ان تمام کا احاطہ کرلیتا ہے۔'' نیز اس لئے کہ اس کے ہوتے ہوئے کسی دوسری سزا کے ذریعہ زجر کی ضرورت نہیں، مالکیہ نے اس سے حد قذف کو مستثنی کیا ہے اور کہا ہے کہ وہ قتل میں داخل نہیں ہوگی، قتل سے قبل حد قذف کو نافذ کرنا ضروری ہے (۱)۔

جھوٹے گواہ کی توبہ:

۱۳ - حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور ابوثور کی رائے ہے کہ اگر جھوٹا گواہ توبہ کرلے اور اس پر ایک مدت گذر جائے جس میں اس کی توبہ ظاہر ہوجائے، اور اس کی سچائی و عدالت کا علم ہوجائے تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''**إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَأَصْلَحُوْا**''(۲) (البتہ جو لوگ اس کے بعد توبہ کرلیں اور (اپنے کو) درست کرلیں)۔

نیز فرمان نبوی ہے: ''**التائب من الذنب كمن لا ذنب له**''(۳) (گناہ سے توبہ کرنے والا ایسے شخص کی طرح ہے جس کا کوئی گناہ نہیں)۔

نیز اس لئے کہ اس نے گناہ سے توبہ کرلی ہے، لہذا دوسرے توبہ کرنے والوں کی طرح اس کی توبہ مقبول ہوگی۔

ان حضرات کے نزدیک توبہ ظاہر ہونے کی مدت ایک سال ہے، اس لئے کہ قریبی مدت میں توبہ کا صحیح ہونا ظاہر نہیں ہوتا، لہذا بہتر یہ ہے کہ اس کے لئے ایک سال متعین کیا جائے، اس لئے کہ اس دوران چاروں موسم آتے ہیں، جن میں طبیعتوں میں ہیجان پیدا ہوتا ہے اور حالات بدلتے ہیں (۱)۔

حنفیہ میں سے بابرتی نے کہا: بعض حنفیہ کے نزدیک توبہ ظاہر ہونے کی مدت چھ ماہ ہے، پھر انہوں نے کہا: ''صحیح یہ ہے کہ اس کو قاضی کی رائے پر چھوڑ دیا جائے''(۲)۔

مالکیہ نے کہا: اگر جھوٹی گواہی دیتے وقت وہ بظاہر نیک تھا تو اس کے بعد اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس کا اپنی سابقہ حالت پر برقرار رہنے کا احتمال ہے، اور اگر گواہی کے وقت صلاح کا اظہار کرنے والا نہ تھا تو اس کے بعد اگر اس کی توبہ ظاہر ہوجائے تو اس کی گواہی قبول ہونے کے بارے میں دو اقوال ہیں (۳)۔

شہادتان

دیکھئے: ''اسلام''، ''تلقین''۔

---

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۰۸-۲۰۹ طبع بولاق، الدسوقی ۴/ ۳۴۷ طبع دار الفکر، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۶۴ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۸/ ۲۱۳-۲۱۴ طبع الریاض۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۸۹۔

(۳) حدیث: ''التائب من الذنب كمن لا ذنب له'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۴۲۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے، اس کی سند میں کلام ہے، لیکن ابن حجر نے اس کو بعض شواہد کی وجہ سے حسن قرار دیا ہے، ایسا ہی المقاصد الحسنہ للسخاوی (ص ۱۵۲ طبع الخانجی) میں ہے۔

---

(۱) شرح العنایہ بہامش فتح القدیر ۶/ ۸۴، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۴۵-۲۴۸، المہذب ۲/ ۳۳۲، المغنی ۹/ ۲۰۲۔

(۲) شرح العنایہ بہامش فتح القدیر ۶/ ۸۴۔

(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۲۰۶۔

شَہر

تعریف:

۱ - شھر: نیا چاند ہے، اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ مشہور اور واضح ہوتا ہے، پھر دنوں کا یہی نام رکھ دیا گیا، اس کی جمع: شھور اور أشھر آتی ہے، یہ ''شہرت'' سے ماخوذ ہے، جس کا معنی پھیلنا اور کسی معاملہ کا واضح ہونا ہے، اسی سے شھرت الأمر، أشھرہ شھراً وشھرۃ فاشتھر ہے، جس کا معنی واضح ہونا ہے، اسی معنی میں أشھرتہ وشھّرتہ تشھیراً ہے[۱]۔

''اول شہر'' (مہینہ): پہلی تاریخ سے سولہ تاریخ تک ہے، اور اس کے بعد سے اخیر تک آخر شہر ہے، الا یہ کہ مہینہ ۲۹ دن کا ہو تو اس وقت مہینہ کا اول پندرہ تاریخ کو زوال تک ہے اور اس کے بعد آخر تک آخر مہینہ ہے، اور ''رأس الشہر'' دن کے ساتھ مہینہ کی پہلی رات ہے۔

غرۃ شھر: تین دن گزرنے تک ہے۔

''ہلال'' کے بارے میں اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ یہ ''غرۃ'' کی طرح ہے، صحیح یہ ہے کہ یہ پہلا دن ہے، اور اگر اس کا علم نہ ہوسکے تو دوسرا دن ہے، اور ''سلخ الشھر'' مہینہ کا اخیر دن ہے[۲]۔

شریعت میں مطلق بولے جانے کی صورت میں ''شہر'' سے چاند کا مہینہ مراد ہوتا ہے[۱]، فرمان باری ہے: ''إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَ اللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ''[۲] (بیشک مہینوں کا شمار اللہ کے نزدیک بارہ ہی مہینہ ہیں کتاب الٰہی میں (اس روز سے) جس روز کہ اس نے آسمان وزمین پیدا کئے اور ان میں سے چار (مہینہ) حرمت والے ہیں)۔ اور بلا اختلاف اشہر حرم میں چاند کا اعتبار ہے۔

قرطبی نے کہا: اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ احکام یعنی عبادات وغیرہ کو صرف ان مہینوں اور سالوں سے وابستہ کرنا واجب ہے جن کو عرب کے لوگ جانتے ہیں، ان مہینوں پر نہیں جن کا اعتبار عجمیوں، رومیوں اور قبطیوں کے یہاں ہے، اگر چہ ان کے یہاں (سالوں کے مہینے) بارہ مہینوں سے زیادہ نہیں، اس لئے کہ ان مہینوں کے ایام الگ الگ ہیں، کچھ مہینے تیس دن سے زیادہ کے ہوتے ہیں، اور کچھ اس سے کم، عربوں کے مہینے تیس دن سے زیادہ کے نہیں ہوتے، البتہ کچھ مہینے اس سے کم ہوتے ہیں، اور جو مہینہ کم کا ہوتا ہے وہ متعین نہیں، ان میں کمی بیشی برجوں میں چاند کی رفتار کے لحاظ سے ہوتی ہے[۳]۔

شافعیہ کی کتابوں میں اس اصل سے بعض مسائل کا استثناء مذکور ہے، مثلاً: وہ چھ مہینے حمل کی کم سے کم مدت میں معتبر ہیں، ان میں شافعیہ ''شہر'' سے مراد تیس دن لیتے ہیں، چاند کا مہینہ مراد نہیں لیتے[۴]۔

---

(۱) الصحاح، المصباح المنیر۔
(۲) الکلیات ۵/ ۱۲۰۔

(۱) شرح التحریر بحاشیۃ الشرقاوی ۱/ ۱۵۵، المغنی ۷/ ۴۵۸۔
(۲) سورۂ توبہ/ ۳۶۔
(۳) القرطبی ۸/ ۱۳۳۔
(۴) شرح التحریر بحاشیۃ الشرقاوی ۱/ ۱۵۴، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۵۳۔

شہر سے متعلق احکام:

حج کے مہینے:

۲- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ حج کے مہینے یہ ہیں: شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس ایام۔ مالکیہ کی رائے ہے کہ حج کے مہینے یہ ہیں: شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: (اصطلاح ''اشہر الحج''، فقرہ ۱-۴ جلد ۵)۔

اشہر حرم:

۳- اشہر حرم وہ ہیں جن کا ذکر اس فرمان باری میں ہے: ''إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَ اللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللّٰهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ'' (بیشک مہینوں کا شمار اللہ کے نزدیک بارہ ہی مہینہ ہیں کتاب الٰہی میں (اس روز سے) جس روز کہ اس نے آسمان وزمین پیدا کئے اور ان میں سے چار (مہینہ) حرمت والے ہیں)۔ ان سے مراد: رجبِ مضر، ذی قعدہ، ذی الحجہ اور محرم ہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''الاشہر الحرم، فقرہ ۱-۶، جلد ۵''۔

مہینوں کے ذریعہ عدت:

۴- جس عورت پر عدت واجب ہوا گر وہ بچپن یا سن ایاس کو پہنچنے کے سبب حیض والی نہ ہو تو وہ مہینوں سے عدت شمار کرے گی، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيْضِ مِنْ نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ اَشْهُرٍ وَاللَّائِىْ لَمْ يَحِضْنَ'' [1] (اور تمہاری مطلقہ بیویوں میں سے جو حیض آنے سے مایوس ہو چکی ہیں اگر تمہیں شبہ ہو تو ان کی عدت تین مہینہ ہیں اور (اسی طرح) ان کی بھی جنہیں ابھی حیض نہیں آیا)۔

(۱) سورۂ طلاق ر ۴۔

اگر حیض والی عورت کا حیض کسی نامعلوم وجہ سے رک جائے تو وہ مہینوں سے عدت گزارے گی، سن ایاس کو پہنچنے والی عورت اور ہر وہ عورت جس کے شوہر کا انتقال ہو جائے اور وہ حاملہ نہ ہو، خواہ وطی سے قبل وفات ہوئی ہو یا اس کے بعد، وہ آزاد عورت ہو یا باندی، اس کی عدت مہینوں سے ہوگی [1]۔ اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَ عَشْرًا'' [2] (اور تم میں سے جو لوگ وفات پا جاتے ہیں اور بیویاں چھوڑے جاتے ہیں وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینہ اور دس دن تک روکے رکھیں)۔

مہینوں کے ذریعہ مطلقہ عورت کی عدت، جس کے شوہر کا انتقال ہو جائے اس کی عدت، مہینوں سے حیض کی طرف عدت کے منتقل ہونے اور حیض سے مہینوں میں منتقل ہونے کے بارے میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے، جس کو اصطلاح: ''عدۃ'' میں دیکھیں۔

ماہانہ اجارہ:

۵- اگر کرایہ پر دینے والا کہے: میں نے تم کو اپنا گھر بیس ماہ کے لئے اجرت پر دیا، ہر ماہ مثلاً ایک درہم اجرت ہوگی، تو عقد بلا اختلاف جائز ہے، اس لئے کہ مدت معلوم ہے، اس کا کرایہ معلوم ہے، اور کسی بھی حال میں کرایہ پر دینے والے اور کرایہ دار میں سے کسی کو اجارہ فسخ کرنے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ ایک مدت ہے، یہ ایسا ہوگا جیسے

(۱) المغنی ۷ر۴۴۹ طبع الریاض، بدائع الصنائع ۳ر۱۹۵، فتح القدیر ۳ر۲۹، القوانین الفقہیہ ر ۲۳۵، شائع کردہ دار الکتاب العربی، مغنی المحتاج ۳ر۳۸۶-۳۹۵، روضۃ الطالبین ۸ر۳۷۰۔

(۲) سورۂ بقرہ ر ۲۳۴۔

کہے: میں نے تم کو (اپنا گھر) بیس ماہ کے لئے بیس درہم میں اجرت پر دیا[۱]۔

لیکن اگر کرایہ پر دینے والا کہے: میں نے تم کو ہر ماہ ایک درہم اجرت پر دیا تو اس اجارہ میں فقہاء کے حسب ذیل مختلف نظریات ہیں:

حنفیہ، مالکیہ، بعض حنابلہ اور ابوثور کی رائے ہے کہ اجارہ درست ہے، البتہ پہلے مہینے میں اجارہ عقد کے اطلاق سے لازم ہوگا، اور بعد والے مہینوں میں عقد اس کے ساتھ تلبس (یعنی گھر میں رہائش) کی وجہ سے لازم ہوگا، ان حضرات کا استدلال حضرت علیؓ کے اس واقعہ سے ہے: "أن عليا رضى الله عنه استقى لرجل من اليهود كل دلوبتمرة، وجاء بالتمر إلى النبى ﷺ يأكل منه"[۲] (انہوں نے ایک یہودی کے واسطے پانی نکالا، ہر ڈول ایک چھوہارے کے بدلہ، اور چھوہارا لے کر خدمت نبوی میں آئے، حضور ﷺ اس میں سے کھانے لگے)، حضرت علیؓ نے فرمایا: "كنت أدلو الدلو بتمرة واشترطها جلدة"[۳] (میں ایک کھجور کے بدلے ایک ڈول پانی نکالتا تھا، اور میں یہ شرط لگاتا تھا کہ چھوہارا عمدہ خشک ہو)۔ حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں: "أن رجلا من الأنصار قال ليهودى: أسقى نخلك؟ قال: كل دلو بتمرة واشترط الانصارى أن لا يأخذها خدرة (عفنة) ولا تارزة (يابسة) ولا حشف، ولا يأخذ إلا جلدة فاستقى ب نجو من صاعين، فجاء به إلى النبى ﷺ"[۱] (ایک انصاری نے ایک یہودی سے کہا: تمہارے کھجور کے باغ کو سیراب کروں؟ اس نے کہا: ایک ڈول ایک چھوہارے کے عوض، انصاری نے شرط لگائی کہ وہ بدبودار یا خشک یا ردی کھجور نہیں لیں گے، صرف عمدہ خشک کھجور لیں گے، چنانچہ انہوں نے تقریباً دو صاع کھجور کے بدلے پانی بھرا اور اس کو لے کر خدمت نبوی میں حاضر ہوئے)۔

ابن قدامہ نے کہا: یہ ہمارے مسئلہ کی نظیر ہے، نیز اس لئے کہ عقد میں پہلے سے اجرت کی مقدار پر اتفاق اور اس کو دینے پر رضامندی کے ساتھ ہر مہینہ میں اس کا آغاز کرنا اس پر نیا عقد کرنے کے قائم مقام ہوگا، اور یہ "بیع بالمعاطاۃ" کی طرح ہو جائے گا[۲]۔

مالکیہ اگرچہ اس حالت میں اجارہ کے درست ہونے کے قائل ہیں لیکن وہ اجارہ کو لازم نہیں مانتے، لہذا ان کے نزدیک مالک اور کرایہ دار میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ جب چاہے اپنی طرف سے عقد کو توڑ دے، دوسرا کچھ نہیں کہہ سکتا[۳]۔

شافعیہ کا صحیح قول، اور حنابلہ میں سے ابوبکر عبدالعزیز بن جعفر اور ابوعبداللہ بن حامد کا قول ہے کہ عقد باطل ہے، اس لئے کہ لفظ "کل" عدد کا نام ہے، اور جب وہ اس کی مقدار نہیں بتائے گا تو وہ مبہم ومجہول ہوگا، لہذا عقد فاسد ہوگا، جیسے اگر کہے: میں نے تم کو ایک

---

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۱۹-۲۰، تکملہ فتح القدیر ۷/ ۱۷۶ طبع بولاق، التاج والاکلیل ۵/ ۴۴۰۔

(۲) حدیث: "أن عليا استقى لرجل من اليهود" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۱۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور بوصیری نے کہا: "یہ سند ضعیف ہے"، ایسا ہی مصباح الزجاجہ (۲/ ۵۳ طبع دار الجنان) میں ہے، اور ابن حجر نے کہا: اس کی روایت امام احمد نے بواسطہ علی جید سند کے ساتھ کی ہے، ایسا ہی التلخیص الحبیر (۳/ ۶۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۳) حدیث: "كنت أدلو الدلو......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۱۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور بوصیری نے کہا: یہ سند صحیح اور موقوف ہے، اس کے رجال ثقہ ہیں، ایسا ہی مصباح الزجاجہ (۲/ ۵۳ طبع دار الجنان) میں ہے۔

---

(۱) حدیث أبي ہریرہ: "أن رجلا من الأنصار قال ليهودى: أسقي نخلك" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۱۸-۸۱۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور مصباح الزجاجہ (۲/ ۵۳ طبع دار الجنان) میں بوصیری نے اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۱۸-۱۹۔

(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۶۰۔

مدت یا کسی ایک مہینے کے لئے اجرت پر دے دیا[1]۔

''الاملاء'' میں کہا (اور یہی شافعیہ کے یہاں صحیح کے بالمقابل قول ہے): پہلے مہینے میں اجارہ درست ہوگا، اس سے زائد میں باطل ہوگا، اس لئے کہ پہلا مہینہ معلوم ہے، اس سے زائد مجہول ہے، لہذا معلوم میں صحیح اور مجہول میں باطل ہوگا، جیسا کہ اگر یوں کہے: میں نے تم کو اس مہینہ ایک دینار کے عوض اجرت پر دیا، اور اس سے زیادہ مہینوں میں اسی کے حساب سے ہوگا[2]۔

اجارہ میں مہینہ سے مراد:

٦ - فقہاء کے یہاں بلا اختلاف اگر عقد اجارہ اول شہر میں ہو تو وہ مہینہ اور اس کے بعد والے مہینے چاند کے لحاظ سے ہوں گے[3]۔

اگر عقد اول شہر میں نہ ہو تو پہلے مہینہ میں رہ جانے والی کمی کو اخیر میں عدد سے پورا کیا جائے گا، اور اگلے مہینہ کو چاند سے شمار کیا جائے گا، اس کے قائل: شافعیہ اور حنفیہ میں سے صاحبین ہیں، یہی حنابلہ کے یہاں مذہب ہے، اور عدت کے باب میں مالکیہ کی عبارتوں سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے[4]۔

امام ابوحنیفہ کی رائے اور ایک روایت میں امام شافعی (جس کو ان سے ابن قدامہ نے نقل کیا ہے)، اور ایک روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ تمام مہینوں کو عدد سے پورا کیا جائے گا، اس لئے کہ پہلا مہینہ دوسرے مہینہ کے دنوں سے مکمل کیا جائے گا، لہذا دوسرے مہینہ

(١) المہذب ١/ ٤٠٣، شائع کردہ دار المعرفہ، المغنی مع الشرح الکبیر ٦/ ١٨۔

(٢) المہذب ١/ ٤٠٣۔

(٣) فتح القدیر ٣/ ٣٠ طبع بولاق، ابن عابدین ٥/ ٣٢، مطالب أولی النہی ٣/ ٦٢٢، المغنی مع الشرح الکبیر ٦/ ٥، المہذب ١/ ٤٠٣۔

(٤) المغنی مع الشرح الکبیر ٦/ ٥، مطالب أولی النہی ٣/ ٦٢٢، فتح القدیر ٣/ ٣٠، المہذب ١/ ٤٠٣، روضۃ الطالبین ٥/ ١٩٧، القوانین الفقہیہ/ ٢٣٦، الشرح الصغیر ٢/ ٦٧٣۔

کا آغاز دنوں کے اعتبار سے ہو جائے گا، لہذا اس کو تیسرے مہینہ سے پورا کیا جائے گا، اسی طرح بقیہ مہینے[1]۔

بظاہر یہ اختلاف ان تمام مسائل میں آئے گا جن کا اعتبار مہینوں سے ہے، جیسے عدت وفات، کفارہ کے دو مہینے کے روزے، مدت خیار، ثمن کی میعاد، سلم کی میعاد، اس لئے کہ یہ مسائل معنوی اعتبار سے سابقہ مسائل کے مساوی ہیں[2]۔

الشہر الحرام

دیکھئے: ''الأشہر الحرم''۔

شہر رمضان

دیکھئے: ''رمضان''۔

(١) ابن عابدین ٥/ ٣٢، فتح القدیر ٣/ ٣٠، المغنی مع الشرح الکبیر ٦/ ٥۔

(٢) مطالب أولی النہی ٣/ ٦٢٢، فتح القدیر ٣/ ٣٠ طبع بولاق۔

شہرۃ

دیکھئے: "تسامح"، "اُلبسۃ"۔

شہوۃ

تعریف:

۱ - لغت میں شهوة کا معنی: دل میں کسی چیز کا اشتیاق پیدا ہونا ہے، جمع "شهوات" ہے، اور شیء شهي "لذیذ" کے ہم وزن وہم معنی ہے۔

اشتهاه و تشهاه: چاہنا، رغبت کرنا[۱]۔

اور اصطلاح میں: نفس کا لذتوں کی طرف راغب ہونا ہے[۲]۔

قرطبی نے کہا: شهوات: اس چیز کا نام ہے جو انسان کے موافق ہو، وہ اس کا خواہش مند ہو، اس کے مناسب ہو، اور اس سے احتیاط نہ کرے[۳]۔

نفس کی مباح خواہشات پوری کرنے کے بارے میں چند مذاہب ہیں جن کو ماوردی نے نقل کیا ہے:

اول: اس کو خواہشات سے روکا جائے اور دبایا جائے، تاکہ وہ سرکش نہ ہو جائے۔

دوم: خواہشات پوری کی جائیں، تاکہ اس حیلہ سے اس میں نشاط پیدا کیا جا سکے اور اس کی روحانیت کو بیدار کیا جا سکے۔

سوم: جس کے بارے میں قرطبی نے کہا (اور یہی زیادہ مناسب ہے): میانہ روی اختیار کی جائے، اس لئے کہ ہر خواہش پوری کرنے میں زبان درازی پیدا ہوگی، اور بالکلیہ محروم رکھنے میں

---

(۱) ترتیب القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

(۲) التعریفات، کشاف اصطلاحات الفنون ۳/ ۷۸۸۔

(۳) تفسیر القرطبی ۱۱/ ۱۲۵۔

بلادت (بے وقوفی) ہوگی (۱)۔

شہوت سے متعلق احکام:

شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹنا:

۲ - حنفیہ کی رائے ہے کہ غیر محرم عورت کو شہوت کے ساتھ یا شہوت کے بغیر چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ مباشرت فاحشہ سے استحساناً وضو ٹوٹ جاتا ہے، مباشرت فاحشہ یہ ہے کہ آگے یا پیچھے کی شرمگاہ کو ایستادہ عضو تناسل سے جسم کی گرمی پہنچنے سے روکنے والے پردہ کے بغیر یا کسی باریک پردہ کے ساتھ جو گرمی کو نہ روک سکے مس کیا جائے۔

جس طرح مرد کا وضو ٹوٹ جاتا ہے اسی طرح عورت کا وضو بھی ٹوٹ جاتا ہے، جیسا کہ ''القنیۃ'' میں ہے۔

امام محمد بن حسن نے کہا: مذی نکلے بغیر وضو نہیں ٹوٹے گا، اور یہی قیاس ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مباشرت فاحشہ سے اکثر و بیشتر مذی نکل ہی آتی ہے، اور جو چیز اکثر پیش آئے وہ متحقق کی طرح ہے۔

''مجمع الأنہر'' میں ہے: ان کا (یعنی امام محمد کا) قول قیاس کے زیادہ موافق ہے، اور شیخین کے قول میں احتیاط زیادہ ہے (۲)۔

۳ - مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ: باوضو بالغ شخص کے کسی ایسے شخص (خواہ مرد ہو یا عورت) کو چھونے سے جس کے چھونے سے عادتاً لذت ملتی ہے وضو ٹوٹ جاتا ہے، اگر چہ جس کو چھویا جائے وہ بالغ نہ ہو یا ناخن یا بال کو یا کسی پردہ مثلاً کپڑے کے اوپر سے چھونا ہو۔ ''المدونہ'' کا ظاہر یہ ہے کہ خواہ پردہ ہلکا ہو جس کے ساتھ چھونے والے کو بدن کی تروتازگی محسوس ہو یا دبیز ہو۔ بعض مالکیہ نے اس کی تشریح ہلکے سے کی ہے، ہلکے اور دبیز میں اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب نہ پکڑے، لیکن اگر جسم کے کسی حصہ کو پکڑ لے تو بالاتفاق وضو ٹوٹ جائے گا۔

ٹوٹنے کا محل: اگر اس کو چھوکر لذت لینا مقصود ہو، اگر چہ اس کو چھونے کی حالت میں لذت نہ ملے، یا چھونے کی حالت میں لذت ملے اگر چہ ابتداء میں اس کا قصد نہ ہو، لہذا اگر نہ لذت کا قصد ہو اور نہ لذت ملے تو وضو نہیں ٹوٹے گا، اگر چہ چھونے کے بعد لذت ملے۔

جس کو چھویا جائے اگر وہ بالغ ہو، اس کو لذت ملے یا وہ لذت لینے کا قصد کرے، یعنی اس کی طبیعت میں میلان پیدا ہو کہ کوئی دوسرا اس کو چھوئے اور دوسرا اس کو چھودے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ یہ درحقیقت چھونے والا، اور چھویا ہوا دونوں ہو گیا، لیکن اگر وہ بالغ نہ ہو تو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا اگر چہ لذت لینے کا قصد کرے اور اس کو لذت مل جائے۔

رہا منہ کو بوسہ دینا تو مطلقاً وضو کو توڑ دیتا ہے، خواہ بوسہ لینے والا لذت کا قصد کرے یا لذت کو پائے، یا ان میں سے کچھ نہ ہو، اس لئے کہ اس میں لذت ملنے کا غالب گمان ہے، منہ کے علاوہ کو بوسہ دینا اس کے برخلاف ہے، وضو ٹوٹنے میں بوسہ لینے والا اور جس کا بوسہ لیا جائے، دونوں برابر ہیں، اگر چہ بوسہ زبردستی یا غفلت میں لے لیا جائے۔ دیکھ کر یا سوچ کر اگر چہ عضو تناسل ایستادہ ہو جائے لذت لینے میں وضو نہیں ٹوٹے گا اور نہ غیر قابل شہوت بچی یا جانور کو چھونے سے وضو ٹوٹے گا (۱)۔

۴ - شافعیہ کی رائے ہے کہ مرد و عورت کی کھالوں کے ملنے سے وضو

---

(۱) عمیرہ علی شرح المنہاج ۴/ ۲۶۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۵۴، حاشیۃ الجمل ۵/ ۲۷۹۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح / ۵۱، ابن عابدین ۱/ ۹۹، تبیین الحقائق ۱/ ۱۲۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۱۴۲-۱۴۴۔

ٹوٹ جاتا ہے، کوئی فرق نہیں کہ شہوت سے ہو یا زبردستی یا بھول سے، یا مرد کو عضو تناسل نہ ہو یا وہ خصی ہو یا نامرد ہو یا عورت بدشکل بڈھی یا کافرہ ہو۔

ان کے نزدیک "لمس" ہاتھ سے چھونا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں شہوت کے بھڑکنے کا گمان ہے، اس سلسلے میں ملنے کی دوسری صورتیں بھی اسی کے مثل ہیں، لہذا اس کے ساتھ لاحق کردی گئیں، شرم گاہ کے چھونے سے وضو ٹوٹنا اس سے الگ ہے کہ یہ ہتھیلی کے اندرونی حصہ سے چھونے کے ساتھ خاص ہے، اس لئے کہ صرف ہتھیلی کے اندرونی حصہ سے مس کرنا شہوت بھڑکاتا ہے، جب کہ "لمس" اس کے ساتھ اور اس کے بغیر بھی شہوت کو بھڑکاتا ہے۔

مرد سے مراد: وہ مرد ہے جو شہوت کی حد تک پہنچ گیا ہو، بالغ مراد نہیں۔

عورت سے مراد: وہ عورت ہے جو قابل شہوت ہو بالغہ مراد نہیں۔

جس عورت سے نسب یا مصاہرت یا رضاعت کے سبب نکاح حرام ہو اس کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، اگرچہ شہوت کے ساتھ ہو، یہ اظہر قول ہے، اس لئے کہ اس کے تعلق سے شہوت کا گمان نہیں ہے جیسا کہ مرد کے چھونے سے، اظہر کے بالمقابل قول یہ ہے کہ وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ فرمان باری: "أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ"[1] (یا تم نے عورتوں کا لمس کیا ہو) عام ہے۔

جس کو چھویا جائے وہ مرد ہو یا عورت وہ وضو ٹوٹنے میں چھونے والے شخص کی طرح ہے، اظہر یہی ہے۔ اس لئے کہ دونوں چھونے کی لذت میں برابر ہیں۔

چھوٹی بچی یا بچہ اگر وہ عرف میں قابل شہوت عمر تک نہ پہنچے ہوں تو ان کے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اور نہ بال یا دانت یا ناخن چھونے سے وضو ٹوٹے گا، اصح یہی ہے[1]۔

۵ - حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ: نواقض وضو میں مرد کی کھال کا عورت کی کھال سے شہوت کے ساتھ مس ہونا ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ" (یا تم نے عورتوں کا لمس کیا ہو)۔

شہوت کے بغیر لمس کا ناقض وضو نہ ہونا آیت اور احادیث میں تطبیق دینے کے لئے ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے وہ کہتی ہیں: **"فقدت النبي ﷺ ليلة من الفراش فالتمسته، فوقعت يدي على بطن قدميه وهو في المسجد وهما منصوبتان"**[2] (ایک رات میں نے رسول اللہ ﷺ کو بچھونے پر نہ پایا، ٹٹولا تو میرا ہاتھ آپ کے تلوے پر پڑا، آپ مسجد میں تھے، دونوں پاؤں کھڑے تھے)، دونوں پیروں کا کھڑا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ آپ ﷺ نماز پڑھ رہے تھے، حضرت عائشہ ہی کی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: **"كنت أنام بين يدي النبي ﷺ ورجلاي في قبلته، فإذا سجد غمزني فقبضت رجلي"**[3] (میں حضور ﷺ کے سامنے سوتی، میرے پاؤں آپ کے سامنے قبلہ میں ہوتے، جب آپ سجدہ کرنے لگتے تو میرے پاؤں دبادیتے، میں اپنے پاؤں سمیٹ لیتی)۔

ظاہر یہ ہے کہ آپ ﷺ کا حضرت عائشہ کے پاؤں کو دبانا بغیر کسی پردہ کے تھا، نیز اس لئے کہ مس کرنا بذات خود حدث نہیں، بلکہ وہ حدث کا متقاضی ہے، لہذا اس حالت کا اعتبار ہے جس میں وہ حدث کا متقاضی ہو، اور یہ شہوت کی حالت ہے۔

---

(۱) سورۂ نساء ر ۴۳۔

---

(۱) مغنی المحتاج ار ۳۴-۳۵۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "فقدت النبي ﷺ ليلة من الفراش......" کی روایت مسلم (ار ۳۵۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث عائشہ: "كنت أنام بين يدى النبي ﷺ......" کی روایت بخاری (الفتح ۳ر ۸۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (ار ۳۶۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

عورت کی کھال کا مرد کی کھال کو شہوت سے مس کرنا ناقض وضو ہے، اس لئے کہ یہ ملامسہ (ایک دوسرے کو لمس کرنا) ہے جس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، لہذا اس میں مرد وعورت برابر ہیں، جیسے جماع میں۔

مس کے ناقض وضو ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ بغیر پردہ کے ہو، اس لئے کہ پردہ کے ساتھ کھال کا چھونا نہیں پایا جائے گا، یہ اس صورت کے مشابہ ہوگا کہ شہوت کے ساتھ عورت کے کپڑے کو چھودے، اور محض شہوت موجب وضو نہیں، مرد کا بچی کو چھونا اور عورت کا بچہ کو چھونا وضو کو نہیں توڑتا، یعنی وہ سات سال سے کم کے ہوں، اور جس کے بدن کو چھوا جائے اس کا وضو نہیں ٹوٹتا اگر چہ اس کی طرف سے شہوت پائی جائے، اس لئے کہ اس کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: جس کو چھویا جائے اگر اس میں شہوت پائی جائے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ دو کھالوں کے ملنے سے جب وضو ٹوٹ جاتا ہے تو اس میں چھونے والے اور جس کو چھویا جائے دونوں میں کوئی فرق نہیں [1]۔

سوچنے اور بار بار دیکھنے سے عضو تناسل کے ایستادہ ہونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، اور نہ بال، ناخن اور دانت کو چھونے سے ٹوٹتا ہے، اس لئے کہ یہ جسم سے الگ ہونے والے عضو کے حکم میں ہیں، اور نہ کٹے ہوئے عضو کو چھونے سے، اس لئے کہ اس کا احترام جاتا رہا، مرد کا وضو کسی امرد [2] کو چھونے سے نہیں ٹوٹتا اگر چہ شہوت سے ہو، اس لئے کہ آیت اس کو شامل نہیں، نیز اس لئے کہ وہ شرعاً محل شہوت نہیں۔

مرد، مرد کو یا عورت، عورت کو چھودے تو وضو نہیں ٹوٹتا اگر چہ شہوت سے ہو [3]۔

(١) المغنی لابن قدامہ ١ / ١٩٥ طبع الریاض۔

(٢) امرد: نوجوان جس کی مونچھ آ گئی ہو داڑھی نہ آئی ہو (القاموس)۔

(٣) کشاف القناع ١ / ١٢٨ - ١٢٩۔

سابقہ مسائل کی تفصیل: اصطلاح ''وضو'' میں ہے۔

روزہ پر شہوت کا اثر:

الف- دیکھنے یا سوچنے سے انزال ہونا:

٦- حنفیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ دیکھنے یا سوچنے کے سبب منی یا مذی کے انزال سے روزہ باطل نہیں ہوتا، شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ اگر وہ دیکھ کر انزال کرنے کا عادی ہو جائے یا بار بار دیکھتا رہے جس سے انزال ہو جائے تو روزہ فاسد ہو جائے گا۔

مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ مسلسل دیکھنے سے انزال منی ہو جائے تو روزہ فاسد ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ ایسے فعل کے ذریعہ انزال ہے جس سے وہ لذت لیتا ہے، اور اس سے بچنا ممکن ہے۔

مالکیہ کے نزدیک سوچنے کی وجہ سے انزال ہو تو روزہ فاسد ہو جاتا ہے، حنابلہ کے یہاں فاسد نہیں ہوتا، اس لئے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔

ب- بوسہ لینے یا مس کرنے یا معانقہ کرنے سے انزال:

٧- فقہاء کے یہاں بلا اختلاف چھونے یا معانقہ یا بوسہ کے سبب انزال منی ہونے پر روزہ فاسد ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ مباشرت کے سبب انزال ہے، جو شرم گاہ کے علاوہ میں جماع کے سبب انزال کے مشابہ ہے، اگر بوسہ یا معانقہ یا لمس سے مذی آ جائے تو حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک روزہ فاسد نہ ہوگا، اور مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک فاسد ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ شہوت کے ساتھ مباشرت کے سبب نکلی ہے، لہذا روزہ کو فاسد کر دے گی، جیسے منی [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''صوم'' میں ہے۔

(١) مراقی الفلاح ر ٣٦٢، ابن عابدین ٢ / ١١٢، القوانین الفقہیہ ر ١١٨، مغنی المحتاج ١ / ٤٣٠، ٤٣١، المغنی ٣ / ١١١، ١١٢، ١١٣ اور اس کے بعد کے صفحات۔

حج وعمرہ پر شہوت کا اثر:

الف- جماع:

۸- اگر وقوف عرفہ سے قبل جماع ہو تو علماء کا اجماع ہے کہ حج فاسد ہو جائے گا، اور اگر وقوف عرفہ کے بعد پہلے حلال ہونے سے قبل ہو تو حج فاسد ہو جائے گا، اور اس پر جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ''بدنہ'' (بڑا جانور یعنی اونٹ یا گائے) واجب ہوگا، حنفیہ کے یہاں حج فاسد نہیں ہوگا، البتہ ''بدنہ'' کی قربانی کرنا اس پر واجب ہوگا۔

اگر جماع پہلے'' حلال ہونے'' کے بعد ہو تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حج فاسد نہ ہوگا۔

اس کی تفصیل اصطلاح (''احرام'': الموسوعہ جلد ۲) میں گذر چکی۔

ب- مقدمات جماع:

۹- شہوت کے ساتھ چھونا، بوسہ دینا، جماع کے بغیر مباشرت کرنا، جو بھی ان میں سے کوئی کام کرے گا اس پر ''دم'' (جانور ذبح کرنا) واجب ہوگا، خواہ انزال ہو یا نہ ہو، اس کا حج درست ہوگا، اس میں تفصیل واختلاف ہے جو اصطلاح (''احرام'': الموسوعہ جلد ۲) میں گذر چکا ہے۔

ج- دیکھنا اور سوچنا:

۱۰- شہوت کے ساتھ دیکھنے یا سوچنے کے سبب انزال ہو جائے تو حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، اس میں مالکیہ وحنابلہ کا اختلاف ہے۔

اس میں اختلاف کی تفصیل اصطلاح: (''احرام'': الموسوعہ جلد ۲) میں گذر چکی۔

شہوت کے ساتھ دیکھنا:

مرد کا عورت کو دیکھنا:

۱۱- الف- اگر عورت بیوی ہو تو شوہر کے لئے شہوت کے ساتھ اس کے سارے بدن کو دیکھنا جائز ہے۔

ب- اگر عورت محرم ہو تو بالغ آدمی اپنی محرم عورت کے کس حصہ کو بلاشہوت دیکھ سکتا ہے، فقہاء کے یہاں اس میں اختلاف ہے، حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ جو حصہ عام طور پر کھلا رہتا ہے جیسے گردن، سر، دونوں ہتھیلیاں اور دونوں قدم، اس کو دیکھنا جائز ہے، حنابلہ نے مزید حصہ کو دیکھنا جائز نہیں قرار دیا ہے۔

حنفیہ نے مزید کہا کہ سینہ، دونوں پنڈلیاں اور دونوں بازو کو دیکھنا جائز ہے، البتہ اس کی پشت اور پیٹ کو دیکھنا جائز قرار نہیں دیا، اس لئے کہ یہ شہوت کا زیادہ متقاضی ہے۔

شافعیہ کے یہاں توسع ہے، انہوں نے اس کے ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصہ کو چھوڑ کر سارے بدن کو دیکھنا جائز قرار دیا ہے، انہوں نے ناف اور گھٹنے کو دیکھنا بھی جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ محرم کے دیکھنے کے تعلق سے یہ دونوں قابل ستر نہیں ہیں۔

مالکیہ نے چہرہ اور دونوں ہاتھوں کو چھوڑ کر بدن کے کسی حصہ کو دیکھنا جائز قرار نہیں دیا ہے، البتہ بالاتفاق انہوں نے کہا کہ شہوت کے ساتھ اپنی محرم عورت پر نظر ڈالنا حرام ہے۔

ج- اگر عورت اجنبی آزاد ہو تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس کو شہوت کے ساتھ مطلقاً دیکھنا یا فتنہ کے اندیشہ کے ساتھ دیکھنا ناجائز ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اجنبی مرد کے لئے اجنبی آزاد عورت کے چہرہ اور ہتھیلیوں کے علاوہ بدن کے کسی حصہ کو دیکھنا جائز نہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ

أَبْصَارِهِمْ"(۱) (آپ ایمان والوں سے کہہ دیجئے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں)۔ البتہ زینت کے ظاہری مقامات یعنی جو چہرہ اور ہتھیلیوں کو دیکھنے کی رخصت ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا" (۲) (اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں جو اس میں سے کھلا رہتا ہے)۔ زینت سے مراد: مقامات زینت ہیں، اور زینت کے ظاہری مقامات: چہرہ اور ہتھیلیاں ہیں، اس لئے کہ سرمہ آنکھ کی، اور انگوٹھی ہتھیلی کی زینت ہے، نیز اس لئے کہ اس کو خرید وفروخت کرنے اور لینے دینے کی ضرورت پڑتی ہے، اور عادتاً ایسا کرنا چہرہ اور ہتھیلی کھولے بغیر ممکن نہیں، لہذا اس کے لئے ان کو کھولنا حلال ہوگا، یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے، حسن نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ دونوں قدم کو دیکھنا حلال ہے۔

مالکیہ، حنفیہ کی طرح اجنبی عورت کے چہرہ اور ہتھیلی کو دیکھنا جائز کہتے ہیں، اور دونوں قدم کو دیکھنا ان کے نزدیک ناجائز ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ بالغ، عاقل مختار مرد کا اگر چہ وہ بوڑھا یا وطی کرنے سے عاجز یا مخنث (یعنی عورتوں کی مشابہت اختیار کرنے والا) ہو، اجنبیہ، آزاد، بڑی (یعنی جو دیکھنے والے کے لئے شہوت پیدا ہونے کی عمر کو پہنچ گئی ہو) کے قابل ستر حصہ کو دیکھنا بلا اختلاف حرام ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوا مِنْ اَبْصَارِهِمْ" (آپ ایمان والوں سے کہہ دیجئے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں)۔

قابل ستر سے مراد: چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کے علاوہ پورا جسم ہے۔

اسی طرح ان حضرات کے نزدیک کسی فتنہ کے اندیشہ کے وقت جو اس کے ساتھ جماع یا اس کے مقدمات کے لئے خلوت کرنے کا داعی ہو چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کو دیکھنا بالا جماع حرام ہے، جیسا کہ امام الحرمین نے کہا۔

اسی طرح شافعیہ کے نزدیک چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کو اپنے خیال میں فتنہ سے امن کے وقت بلاشہوت دیکھنا حرام ہے، صحیح یہی ہے، نووی کی "المنہاج" میں ایسا ہی ہے۔

امام الحرمین نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے، عورتوں کا چہرہ کھول کر نکلنا ممنوع ہے، نیز یہ کہ دیکھنے میں فتنہ کا گمان ہے اور شہوت کو بھڑکانا ہے، جب کہ فرمان باری ہے: "قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ" (آپ ایمان والوں سے کہہ دیجئے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں)۔ اور شریعت کی خوبیوں کے شایان شان یہی ہے کہ اس کا سد باب ہو، اور حالات کی تفصیلات سے اعراض کیا جائے جیسے اجنبی عورت کے ساتھ خلوت۔

شافعیہ کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ حرام نہیں، امام الحرمین نے اس کو جمہور شافعیہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ جب کہ شیخین نے اس کو "اکثر" شافعیہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ اسنوی نے "المہمات" میں کہا: یہی درست ہے، اس لئے کہ اکثر اسی پر ہیں۔ بلقینی نے کہا: ترجیح، قوت دلیل کے سبب ہے اور فتوی "المنہاج" کے قول پر ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ مرد کا اجنبی عورت کے بدن کے کسی حصہ کو بلا سبب دیکھنا حرام ہے، امام احمد کا ظاہر کلام یہی ہے، قاضی نے کہا: چہرہ اور ہتھیلیوں کے علاوہ کو دیکھنا مرد کے لئے حرام ہے، اس لئے کہ وہ عورۃ (قابل ستر) ہے، ان دونوں کو دیکھنا کراہت کے ساتھ مباح ہے بشرطیکہ فتنہ کا اندیشہ نہ ہو، اور شہوت کے بغیر دیکھے۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عورت کو شہوت کے ساتھ دیکھنا حرام ہے، خواہ عورت محرم ہو یا اجنبی، اپنی بیوی اور وہ عورت اس سے مستثنی ہے جو اس کے لئے حلال ہے۔

اسی طرح اجنبی عورت کا اجنبی مرد کو دیکھنا اگر شہوت کے ساتھ

---

(۱) سورۂ نور ر ۳۰۔

(۲) سورۂ نور ر ۳۱۔

ہوتو حرام ہے [۱]۔

شہوت کے ساتھ چھونا:

۱۲- جب دیکھنا حرام ہے تو شہوت کے ساتھ چھونا بھی حرام ہوگا، اس لئے کہ شہوت کو بھڑکانے میں دیکھنے سے زیادہ چھونا موثر ہے، مرد یا عورت کے جس حصہ کو دیکھنا حلال ہے اس کو ہاتھ لگانا بھی حلال ہے بشرطیکہ دونوں میں سے کسی میں شہوت پیدا ہونے کا اندیشہ نہ ہو، اور اگر اس کا اندیشہ ہو یا شک ہو تو اس کے لئے دیکھنا اور ہاتھ لگانا حلال نہیں۔

اجنبی عورت کے چہرہ اور ہتھیلیوں کو چھونا حلال نہیں اگر چہ شہوت کا اندیشہ نہ ہو، اس لئے کہ یہ دیکھنے سے زیادہ سنگین ہے [۲]، اس کی تفصیل اصطلاح (لمس اور مس) میں ہے۔

نکاح پر شہوت کا اثر:

۱۳- حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ حرمت مصاہرت زنا سے ثابت ہوجاتی ہے۔

حنابلہ نے (ایک روایت میں) لواطت کا بھی اضافہ کیا ہے۔

لیکن ان کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ لواطت سے حرمت ثابت نہیں ہوتی، اس لئے کہ محرمات والی آیت میں ایسی عورتوں کا ذکر نہیں ہے جو لواطت کی وجہ سے حرام ہوں، لہذا وہ اس آیت کے عموم میں داخل ہوں گی: ''وَأُحِلَّ لَكُمْ مَاوَرَاءَ ذٰلِكُمْ'' [۳] (اور جوان کے علاوہ ہیں وہ تمہارے لئے حلال کردی گئی ہیں)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ حرمت مصاہرت جس طرح زنا سے ثابت ہوتی ہے، اسی طرح شہوت کے ساتھ چھونے اور دیکھنے سے ثابت ہوتی ہے، ، لہذا جس عورت کو شہوت کے ساتھ چھویا جائے اس کی اصل حرام ہوگی، اگر چہ سر کے بال کو ایسے پردہ کے ساتھ چھونا ہو جو حرارت کو نہ روکے، اسی طرح عورت جس مرد کو چھولے اس مرد کی اصل حرام ہوگی۔

اسی طرح کسی مرد کے عضو تناسل کو شہوت کے ساتھ دیکھنے والی عورت کا نکاح (اس مرد کے اصول وفروع سے) اور جس عورت کی شرم گاہ کو شہوت کے ساتھ دیکھا جائے اس کا نکاح (دیکھنے والے مرد کے اصول وفروع سے) حرام ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''زنا، لواط، نظر اور نکاح'' میں ہے، اور اعتبار چھونے اور دیکھنے کے وقت کی شہوت کا ہے، ان کے بعد کا نہیں [۱]۔

شہوت کی حد:

۱۴- دیکھنے اور چھونے میں شہوت کی حد: عضو تناسل کا حرکت کرنا یا اگر پہلے سے اس میں حرکت ہو تو مزید حرکت ہونا ہے، یہی حنفیہ کے یہاں مفتی بہ ہے [۲]۔

تفصیل اصطلاح ''لواط'' اور ''نکاح'' میں ہے۔

رجعت پر شہوت کا اثر:

۱۵- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ رجعت قول

(۱) بدائع الصنائع ۵/۱۱۹-۱۲۴، الشرح الکبیر ۲/۲۱۵، مغنی المحتاج ۳/۱۲۸، ۱۲۹، المغنی ۶/۵۵۲، ۵۶۰۔

(۲) ابن عابدین ۵/۲۳۵، مغنی المحتاج ۳/۱۳۲، ۱۳۳، کشاف القناع ۵/۱۵ طبع دار الفکر۔

(۳) سورۂ نساء/۲۴۔

(۱) البدائع ۲/۲۶۰-۱۶۱، المغنی ۶/۵۷۷۔

(۲) ابن عابدین ۲/۲۸۰۔

اور فعل دونوں سے ہوتی ہے، فعل سے ان کی مراد: وطی اور اس کے مقدمات ہیں، اور وطی کے مقدمات شہوت کے ساتھ چھونے سے خالی نہیں ہوتے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ فعل مثلاً: وطی اور اس کے مقدمات سے رجعت نہیں ہوتی (۱)، بلکہ اس میں قول ضروری ہے، یہ عقد نکاح پر قیاس ہے، اس لئے کہ نکاح اس پر دلالت کرنے والے قول کے بغیر درست نہیں۔

اس میں اختلاف کی تفصیل اصطلاح: ''رجعۃ'' میں ہے۔

شہوت کو توڑنا:

۱۶- جو شادی کرنا چاہے لیکن استطاعت نہ ہو، وہ روزہ کے ذریعہ اپنی شہوت کو توڑے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''**یا معشر الشباب من استطاع الباء ة فلیتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم یستطع فعلیه بالصوم، فإنه له وجاء**''(۲) (اے نوجوانوں کی جماعت! جو تم میں سے نکاح کے خرچ کی طاقت رکھتا ہو (یعنی نان ونفقہ دے سکتا ہو) تو اسے نکاح کر لینا چاہئے، اس لئے کہ وہ آنکھوں کو خوب نیچا کرنے والا، اور شرمگاہ کو زیادہ محفوظ رکھنے والا ہے اور جو طاقت نہ رکھے تو وہ روزے رکھے کہ یہ اس کے لئے گویا خصی کرنا ہے)۔

لہذا جس کے پاس نکاح کا خرچہ نہ ہو وہ روزہ کے ذریعہ شہوت کو توڑے، کافور وغیرہ سے نہ توڑے، بلکہ ایسا کرنا مکروہ ہے، شہوت کے ختم کرنے کی تدبیر کرنے میں اگر غالب گمان ہو کہ وہ کلی طور پر شہوت کو نہیں ختم کرے گا، بلکہ فی الحال کمزور کردے گا، اور اگر اس کو اس کے خلاف دوائیں لے کر لوٹانا چاہے تو ایسا کرنا ممکن ہوگا تو ایسا کرنا مکروہ ہے، لیکن اگر وہ شہوت کو ختم کردے تو حرام ہے (۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''نکاح'' میں ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۵۳۰، الشرح الصغیر ۲/ ۶۰۶، القوانین الفقہیہ ۲۳۹، مغنی المحتاج ۳/ ۳۳۷، کشاف القناع ۵/ ۳۴۳۔

(۲) حدیث: ''یا معشر الشباب من استطاع الباء ة'' کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۱۸ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے کی ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۷۹، ۸/ ۴۱۶، ۴۱۷، الجمل ۵/ ۴۹۱، أسنی المطالب ۳/ ۱۰۷، مطالب اولی النہی ۵/ ۵۔

شہید

تعریف:

۱-"شہید" کا معنی لغت میں: حاضر، گواہ، عالم جو اپنے علم کو بیان کرے، ہے، اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ"[۱] (جبکہ تم میں سے کسی کو موت آجائے)۔ شہید اللہ کا ایک نام ہے، اور اس کا معنی اپنی شہادت میں امانت دار ہونا اور حاضر ہونا ہے۔

شہید: اللہ کے راستہ میں قتل کیا گیا شخص ہے، جمع "شهداء" ہے۔ ابن الانباری نے کہا: شہید کو شہید اس لئے کہتے ہیں کہ اللہ اور اس کے فرشتوں نے اس کے لئے جنت کی گواہی دی ہے[۲]، اور ایک قول ہے: اس لئے کہ وہ لوگوں پر ان کے اعمال کا گواہ ہوگا[۳]۔

شہید فقہاء کی اصطلاح میں: وہ مسلمان ہے جو کفار سے لڑائی میں اسی کے سبب مر جائے[۴]۔

شہید کی کچھ اور قسمیں ہیں جو آخرت کے ثواب کے اعتبار سے اس کے ساتھ لاحق ہیں، جن کا بیان آئے گا۔

(۱) سورۂ مائدہ ۱۰۶۔

(۲) لسان العرب۔

(۳) القرطبی ۴/ ۲۱۸۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۳۵۰، نیز دیکھئے: ابن عابدین ۱/ ۶۰۷، ۶۰۸۔

شہید کا درجہ:

۲-شہید کا اللہ تعالی کے یہاں بلند درجہ ہے، متعدد آیات میں قرآن کریم نے اس کی شہادت دی ہے، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

فرمان باری ہے: "وَلَاتَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِي سَبِيْلِ اللّٰهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ، فَرِحِيْنَ بِمَا آتَاهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَسْتَبْشِرُوْنَ بِالَّذِيْنَ لَمْ يَلْحَقُوْا بِهِمْ مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَاهُمْ يَحْزَنُوْنَ، يَسْتَبْشِرُوْنَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ وَفَضْلٍ وَّ أَنَّ اللّٰهَ لَا يُضِيْعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِيْنَ"[۱] (اور جو لوگ اللہ کی راہ میں مارے گئے ہیں انہیں ہرگز مردہ مت خیال کرو، بلکہ وہ تو اپنے پروردگار کے پاس زندہ ہیں، رزق پاتے رہتے ہیں ان (نعمتوں) سے مسرور ہیں جو اللہ نے انہیں اپنے فضل سے عطا کی ہیں، اور جو لوگ ان کے بعد والوں سے ابھی ان سے نہیں جا ملے ہیں ان کی بھی اس حالت میں خوش ہیں کہ ان پر نہ کچھ خوف ہوگا اور نہ وہ غمگین ہوں گے، وہ لوگ خوش ہو رہے ہیں اللہ کے انعام اور فضل پر اور اس پر کہ اللہ ایمان والوں کا اجر ضائع نہیں کرتا)۔

نیز فرمان باری ہے: "فَلْيُقَاتِلْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ الَّذِيْنَ يَشْرُوْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ، وَمَنْ يُّقَاتِلْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيْهِ أَجْراً عَظِيْمًا"[۲] (تو (اگر یہ ہے تو) اسے چاہئے کہ اللہ کی راہ میں لڑے ان لوگوں سے جو دنیا کی زندگی خریدے ہوئے ہیں آخرت کے عوض میں، اور جو کوئی اللہ کی راہ میں لڑتا ہے تو مارا جائے یا جیت جائے (بہرصورت) ہم اس کو عنقریب اجر عظیم دیں گے)۔

صحیح احادیث شہید کے لئے اس مرتبہ کی شاہد ہیں مثلاً:

(۱) سورۂ آل عمران ۱۶۹-۱۷۱۔

(۲) سورۂ نساء/ ۷۴۔

حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ما أحد يدخل الجنة يحب أن يرجع إلى الدنيا وله ما على الأرض من شيء إلا الشهيد يتمنى أن يرجع إلى الدنيا فيقتل عشر مرات لما يرى من الكرامة"[1] (جو بھی جنت میں چلا جائے گا، اس کو پھر دنیا میں آنے کی آرزو نہ ہوگی اگر چہ اس کو ساری زمین کی چیزیں دے دی جائیں، البتہ شہید پھر دنیا میں آنے اور دس بار قتل ہونے کی تمنا کرے گا، کیوں کہ وہ شہادت کے درجہ کو دیکھے گا)۔

حضرت ابودرداءؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "يشفع الشهيد في سبعين من أهل بيته"[2] (شہید اپنے گھر والوں میں سے ستر کے بارے میں سفارش کرے گا)۔

ایک دوسری حدیث میں ہے: "للشهيد عند الله ست خصال: يغفر له في أول دفعة، و يرى مقعده من الجنة، ويجار من عذاب القبر، ويأمن من الفزع الأكبر ويوضع على رأسه تاج الوقار، الياقوتة منها خير من الدنيا وما فيها، ويزوج اثنتين و سبعين زوجة من الحور، ويشفع في سبعين من أقاربه"[3] (اللہ کے یہاں شہید کے لئے چھ صفات (انعامات) ہیں: پہلے حملے پر اس کو بخش دیا جاتا ہے، جنت میں اس کا جو ٹھکانا ہے وہ اس کو دکھا دیا جاتا ہے، عذاب قبر سے بچایا جاتا ہے، بڑے گھبراہٹ (یعنی یوم حشر کی گھبراہٹ) سے محفوظ رہتا ہے، اس کے سر پر وقار کا تاج رکھا جاتا ہے، جس کا ایک یاقوت دنیا اور دنیا کی تمام چیزوں سے بہتر ہے، بہتر حوروں سے اس کی شادی کردی جاتی ہے، اس کے ستر قریبی رشتہ داروں کے متعلق اس کی شفاعت قبول کی جاتی ہے)۔

(۱) حدیث: "ما أحد يدخل الجنة يحب أن يرجع إلى الدنيا ......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۳۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۹۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "يشفع الشهيد في سبعين من أهل بيته" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ابن حبان (الإحسان ۷/ ۸۴ طبع دار الکتب العلمیہ) نے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں اور ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "للشهيد عند الله ست خصال" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۸۷، ۱۸۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

شہید کی قسمیں:

۳- شہید کی تین قسمیں ہیں: اول: دنیا و آخرت کا شہید، دوم: دنیا کا شہید، سوم: آخرت کا شہید[1]۔

دنیا و آخرت کا شہید: جو کفار کے ساتھ جنگ میں آگے بڑھتے ہوئے بھاگتے ہوئے نہیں قتل کیا جائے، اللہ کی بات اونچی رہے اور کفار کی بات نیچی، کوئی دنیاوی غرض نہ ہو[2]۔

حضرت ابوموسی اشعریؓ کی حدیث میں ہے: "إن رجلا أتى النبي ﷺ فقال مستفهما: الرجل يقاتل للمغنم، والرجل يقاتل للذكر، و الرجل يقاتل ليرى مكانه، فمن في سبيل الله؟ قال عليه الصلاة و السلام: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، فهو في سبيل الله"[3] (ایک آدمی خدمت نبوی میں آیا اور اس نے یہ سوال کیا: آدمی غنیمت حاصل کرنے کے لئے لڑتا ہے، آدمی نام کے لئے لڑتا ہے، آدمی اپنا

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۳۵۰ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیہ رد المحتار ۲/ ۲۵۲ طبع دوم، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۲۵ طبع دار إحیاء الکتب العربیہ، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۹۳-۳۹۹ شائع کردہ مکتبۃ القاہرہ۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۵۰۔

(۳) حدیث: "من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله ......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۱۲، ۱۵۱۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

مرتبہ وحیثیت دکھانے کے لئے لڑتا ہے تو اللہ کی راہ میں لڑنے والا کون ہے؟ رسول اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو اس لئے لڑے کہ اللہ کا کلمہ بلند ہو تو وہ اللہ کی راہ میں ہے)۔

دنیا کا شہید: جو کفار کے ساتھ لڑائی میں مارا جائے، لیکن اس نے مال غنیمت میں خیانت کی ہو یا دکھانے کے لئے یا کسی اور دنیاوی غرض سے جنگ کی ہو۔

آخرت کا شہید: جو ناحق بغیر جنگ کے قتل کیا جائے اور جیسے پیٹ کے مرض یا طاعون یا ڈوبنے کے سبب مرنے والا، اور جیسے پردیس میں مرنے والا، اور جیسے طالب علم اگر طالب علمی کے دوران مرجائے، عورت جو دردزہ میں مرجائے وغیرہ، پردیسی آدمی سے وہ پردیسی مستثنیٰ ہے جو پردیس میں گناہ کے لئے جائے، اور ڈوبنے والے سے وہ شخص مستثنیٰ ہے جس نے نافرمانی میں سمندر کا سفر کیا، مثلاً: جب سمندری سفر میں سلامتی کے ساتھ نہ پہنچنا غالب ہو، یا اس نے کسی معصیت کے ارتکاب کی خاطر سمندر کا سفر کیا، اور دردزہ والی عورت سے وہ عورت مستثنیٰ ہے جس کا حمل زنا کے سبب ہو (۱)۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "الشهداء خمسة: المطعون، والمبطون، والغرق، وصاحب الهدم، و الشهيد في سبيل الله" (۲) (شہداء پانچ ہیں: جو طاعون سے مرے، جو پیٹ کے عارضہ سے مرے، جو ڈوب کر مرے، جو دب کر مرے، اور جو اللہ کی راہ میں مارا جائے)، اور حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "الطاعون شهادة لكل مسلم" (۳) (طاعون ہر مسلمان کے لئے شہادت ہے)، ایک حدیث میں فرمان نبوی ہے: "من قتل دون ماله فهو شهيد" (۱) (جو اپنے مال کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے)۔

شہید کو غسل دینا اور اس کی نماز جنازہ پڑھنا:

۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ میدان جنگ کے شہید کو غسل نہیں دیا جائے گا، اس کے برخلاف حسن بصری اور سعید بن مسیب نے کہا کہ غسل دیا جائے گا (۲)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اس کی نماز جنازہ واجب ہے (۳)، یہی خلال اور ثوری کا قول ہے، امام احمد سے مروی ہے کہ مستحب ہے (۴)۔

نماز جنازہ کے واجب ہونے کے حق میں حنفیہ کا استدلال حضرت ابن عباس و ابن زبیر کی اس روایت سے ہے: "انه عليه الصلاة والسلام صلى على شهداء أحد، وكان يؤتى بتسعة تسعة، وحمزة عاشرهم، فيصلى عليهم، وقالوا: إنه صلى الله عليه وسلم صلى على غيرهم" (۵) (حضور علیہ وسلم

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۳۵۰۔

(۲) حدیث: "الشهداء خمسة : المطعون ......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۴۲ اطبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۲۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "الطاعون شهادة لكل مسلم" کی روایت بخاری (الفتح

= ۱۰/ ۱۸۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "من قتل دون ماله فهو شهيد" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۲۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۲۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۹۳، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۳۲ شائع کردہ مکتبۃ الکلیات الازہریہ۔

(۳) تبیین الحقائق ۱/ ۲۴۷۔

(۴) المغنی ۲/ ۳۹۳۔

(۵) حدیث ابن عباس وابن زبیر: "أنه عليه الصلاة والسلام صلى على شهداء أحد" ان دونوں حدیثوں کی روایت امام طحاوی نے شرح معانی الآثار (۱/ ۵۰۳ طبع مطبعہ انوار محمدیہ) میں کی ہے، ابن زبیر کی حدیث کی اسناد حسن ہے، اور ابن عباس کی حدیث کے ایک راوی کے بارے میں ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۲/ ۱۱۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہا: "اس میں معمولی ضعف ہے"۔

نے شہداء احد کی نماز جنازہ پڑھی، نو نو شہداء کو جن میں دسویں حضرت حمزہ ہوئے، لایا جاتا، اور آپ ان کی نماز جنازہ پڑھتے تھے، انہوں نے کہا: حضور ﷺ نے ان کے علاوہ کی بھی نماز جنازہ پڑھی ہے)۔

شداد بن ہاد کی روایت ہے: "**أن رجلاً من الأعراب جاء إلى النبي ﷺ فآمن به واتبعه ثم قال: أ هاجر معک، فأوصى به النبي ﷺ بعض أصحابه، فلما كانت غزوة، غنم النبي ﷺ سبيا فقسم وقسم له، فأعطى أصحابه ما قسم له، وكان يرعى ظهرهم، فلما جاء دفعوه إليه فقال: ما هذا؟ قالوا: قسم قسّمه لک النبي ﷺ فأخذه فجاء به إلى النبي ﷺ فقال: ما هذا؟ قال: قسمته لک، قال: ما على هذا اتبعتک ولكني اتبعتک على أن أرمى إلى ههنا، وأشار إلى حلقه بسهم فأموت فأدخل الجنة، فقال: إن تصدق الله يصدقک، فلبثوا قليلا ثم نهضوا في قتال العدو فأتي به النبي ﷺ يحمل قد أصابه سهم حيث أشار. فقال النبي ﷺ: أ هو هو؟ قالوا: نعم، قال: صدق الله فصدقه، ثم كفنه النبي ﷺ في جبة النبي ﷺ ثمّ قدمه فصلّى عليه، فكان فيما ظهر من صلاته: اللهم هذا عبدک خرج مهاجرا في سبيلک فقتل شهيدا أنا شهيد على ذلک**"(۱) (ایک اعرابی خدمت نبوی میں آیا، مسلمان ہوا، آپ کی پیروی کی، پھر اس نے کہا: میں آپ کے ساتھ ہجرت کر کے آجاؤں، حضور ﷺ نے بعض صحابہ کو اس کی وصیت کی، پھر ایک غزوہ ہوا، حضور ﷺ کو غنیمت میں قیدی ملے، آپ نے ان کو تقسیم کر دیا، اور اس آدمی کا بھی حصہ رکھا، اس کے ساتھیوں کو اس کا حصہ دے دیا گیا، وہ ان کی سواری کے اونٹ چرایا کرتا تھا، جب وہ آیا تو لوگوں نے اس کو اس کا حصہ دیا، اس نے کہا: یہ کیا ہے؟ انہوں نے کہا: حضور ﷺ نے تقسیم کر کے تمہارا حصہ دیا ہے، وہ اس کو لے کر خدمت نبوی میں آیا، اور عرض کیا: یہ کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: میں نے تمہارا حصہ لگایا ہے، اس نے کہا: اس کی خاطر میں نے آپ کی پیروی نہیں کی، بلکہ اس لئے آپ ﷺ کی پیروی کی ہے تاکہ مجھے یہاں (اور اس نے اپنے حلق کی طرف اشارہ کیا) تیر لگے، میں مرجاؤں اور جنت میں چلا جاؤں، آپ نے فرمایا: اگر تم اللہ کو یہ سچ کر دکھاؤ تو اللہ تمہاری بات کو سچ کر دکھائے گا، کچھ دیر ٹھہرے رہے، پھر دشمن سے لڑنے کے لئے گئے، اس کو اٹھا کر خدمت نبوی میں لایا گیا، ان کو ایک تیر اس جگہ لگا تھا جہاں انہوں نے اشارہ کیا تھا، آپ نے فرمایا: یہ وہی آدمی ہے؟ لوگوں نے کہا: ہاں، آپ نے فرمایا: اس نے اللہ کو سچ کر دکھایا، اللہ نے اس کی بات سچ کر دکھائی، پھر حضور ﷺ نے اس کو اپنے جبہ میں کفنایا، اس کو آگے کیا اور نماز جنازہ پڑھی، آپ کی نماز میں جو الفاظ ظاہر ہوئے ان میں یہ تھا: اے اللہ! یہ تیرا بندہ ہے، تیرے راستہ میں ہجرت کر کے نکلا، اور شہید ہوگیا، میں اس پر گواہ ہوں)۔

نیز حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت ہے: "**أنه عليه الصلاة والسلام خرج يوما فصلى على أهل أحد صلاته على الميت ثم انصرف إلى المنبر**"(۱) (رسول اللہ ﷺ ایک دن نکلے اور شہداء احد پر ایسی نماز پڑھی جیسے میت پر پڑھا کرتے تھے، پھر

---

(۱) حدیث شداد بن الہاد: "أن رجلا من الأعراب.." کی روایت نسائی (۴/۶۰، ۶۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۱) حدیث عقبہ بن عامر: "أنه خرج يوماً فصلى على أهل أحد" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۲۰۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۱۷۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

لوٹ کر منبر پر آئے)۔ حنفیہ نے کہا: میت پر نماز اس کے اکرام واعزاز میں مشروع ہے، اور گناہ سے پاک بھی اس سے بے نیاز نہیں جیسے نبی اور بچہ۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اس کو غسل نہیں دیا جائے گا، اور نہ نماز جنازہ پڑھی جائے گی، بلکہ بعض مالکیہ نے ان دونوں کے حرام ہونے کی صراحت کی ہے[1]۔

شافعیہ نے کہا:[2] شہید کو غسل دینا اور اس کی نماز جنازہ حرام ہے، اس لئے کہ قرآنی صراحت کے مطابق وہ زندہ ہے، نیز اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے: "**أن النبي ﷺ أمر في قتلى أحد بدفنهم ولم يغسلوا ولم يصل عليهم**"[3] (رسول اللہ ﷺ نے شہداء احد کے دفن کرنے کا حکم دیا، ان کو غسل نہیں دیا گیا، آپ نے ان کی نماز جنازہ نہیں پڑھی)۔ متواتر طرق سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے ان کی نماز جنازہ نہیں پڑھی اور آپ نے شہداء احد کے بارے میں فرمایا: "**زملوهم بدمائهم**"[4] (ان کو ان کے خون کے ساتھ لپیٹ دو)۔

جس کو مشرکین کی جماعت نے قتل کیا ہے اس کو غسل دینا اور نماز جنازہ پڑھنا شاید اس مقصد سے ترک کیا گیا ہے کہ وہ اپنے زخموں کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے ملاقات کریں، اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**أن ريح الكلم ريح المسك واللون لون الدم**"[1] (زخم کی مہک مشک کی خوشبو کی طرح ہوگی، اور رنگ خون کا رنگ ہوگا)۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اعزاز واکرام پاکر وہ نماز جنازہ سے بے نیاز ہیں، نیز اس میں باقی ماندہ مسلمانوں کے لئے تخفیف اور سہولت ہے، اس لئے کہ مشرکین کے لشکر سے جنگ کرنے والے زخمی ہوں گے۔ دشمن کے لوٹ آنے کا اندیشہ ہوگا، ان کا پیچھا کرنے کی توقع بھی ہوگی، انہیں اپنے گھر والوں کی فکر ہوگی اور گھر والوں کو ان کی فکر ہوگی۔

اس کی حکمت: ان پر شہادت کے اثر کو باقی رکھنا اور ان کی تعظیم کرنا ہے کہ وہ مسلمانوں کی دعا سے بے نیاز ہیں[2]۔

مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ليس شيء أحب إلى الله من قطرتين و أثرين قطرة من دموع في خشية الله، و قطرة دم تهراق في سبيل الله، أما الأثران فأثر في سبيل الله، و أثر في فريضة من فرائض الله**"[3] (دو قطروں اور دو نشانات سے بڑھ کر اللہ تعالیٰ کے نزدیک کوئی چیز محبوب نہیں: ایک ان آنسوؤں کا قطرہ جو اللہ کے ڈر سے ٹپکے، دوسرا خون کا قطرہ جو اللہ کے راستے میں بہایا جائے، رہ گئے دو نشانات تو ایک نشان وہ ہے جو اللہ کے راستہ میں ہو، دوسرا وہ نشان جو اللہ کے فرضوں میں سے کسی فرض کی ادائیگی میں ہو)۔

جمہور حنابلہ کی رائے ہے کہ شہید کو غسل دینا حرام ہے، یہ امام احمد سے ایک روایت ہے، البتہ بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ یہ مکروہ

---

(۱) شرح الخرشی ۲/۱۴۰، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۴۲۵، شرح منح الجلیل علی مختصر خلیل للشیخ محمد علیش ۱/۳۱۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۳۴۹۔

(۳) حدیث جابر: "أن النبي ﷺ أمر في قتلى أحد بدفنهم......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۲۰۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "زملوهم بدمائهم" کی روایت نسائی (۴/۷۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عبد اللہ بن ثعلبہ سے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

---

(۱) حدیث: "أن ريح الكلم ريح المسک" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۲۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۴۹۸-۱۴۹۹، طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے۔

(۲) الأم ۱/۲۳۷، مغنی المحتاج ۱/۳۴۹-۳۵۰۔

(۳) حدیث: "ليس شيء أحب إلى الله من قطرتين ......" کی روایت ترمذی (۴/۱۹۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوامامہ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

ہے، حنابلہ کے یہاں اصح روایت کے مطابق شہید پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، ان کے یہاں ایک روایت ہے کہ نماز جنازہ واجب ہے، بعض علماء حنابلہ اسی کی طرف مائل ہیں، جیسے خلال، ابوالخطاب اور ابوبکر بن عبدالعزیز (جیسا کہ) "التنبیہ" میں ہے[1]۔

جس شہید کے لئے غسل اور نماز جنازہ نہیں اس کا ضابطہ:

۵- فقہاء کی رائے ہے کہ جس کو مشرکین جنگ میں قتل کردیں، یا وہ میدان جنگ میں اس حال میں مردہ پایا جائے کہ اس پر زخموں کا اثر یا خون ہو اس کو غسل نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ شہداء احد کے بارے میں فرمان نبوی ہے: "**زملوهم بكلومهم و دمائهم ولا تغسلوهم**"[2] (ان کو ان کے زخموں اور خون کے ساتھ لپیٹ دو، ان کو غسل نہ دو)، اس میں حسن اور سعید بن مسیّب کے سوا کسی کا اختلاف منقول نہیں[3]۔ مذکورہ بالا شہید کے علاوہ میں فقہاء کا اختلاف ہے: مالکیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ جو مسلمان کفار سے لڑائی کے سبب، لڑائی کے دوران مرجائے اس کو غسل نہیں دیا جائے گا، خواہ اس کو کوئی کافر قتل کرے، یا کسی مسلمان کا ہتھیار غلطی سے اس کو لگ جائے، یا خود اس کا اپنا ہتھیار پلٹ کر اس کو لگ جائے یا وہ اپنی سواری سے گرجائے یا جانور اس کو روندے اور وہ مرجائے یا لڑائی کے بعد مقتول ملے، اور موت کا سبب معلوم نہ ہو، خواہ اس پر خون کا اثر ہو یا نہ ہو، مرد، عورت، آزاد، غلام، اور بالغ وبچہ میں کوئی فرق نہیں[4]۔

حنفیہ نے کہا: جس مسلمان کو دھار دار آلہ سے ناحق قتل کیا جائے اور وہ پاک وبالغ ہو، اس کے قتل میں کوئی مالی عوض واجب نہ ہو، اس کو غسل نہیں دیا جائے گا، لیکن اگر وہ جنبی ہو یا بچہ ہو، یا اس کے قتل میں دیت واجب ہو تو اس کو غسل دیا جائے گا، اور اگر وہ میدان جنگ میں مردہ پایا جائے اور اس پر زخم کا اثر یا خلاف معمول مقام پر خون ہو، جیسے آنکھ میں تو اس کو غسل نہیں دیا جائے گا۔

اگر خون ایسی جگہ سے نکلے جہاں سے عادتاً اکثر بلا کسی آفت کے نکلتا ہے جیسے ناک، پیچھے کا راستہ، اور آگے کا راستہ تو اس کو غسل دیا جائے گا، حنفیہ کے نزدیک شہید کو غسل دینے میں اصل (ضابطہ) یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو حربیوں یا باغیوں یا رہزنوں سے جنگ میں قتل کیا جائے یعنی قتل کی نسبت دشمن کی طرف ہو، وہ شہید ہوگا، خواہ دشمن نے براہ راست مارا ہو یا اس کا سبب بنا ہو، اور جو کسی ایسے سبب سے مارا جائے جس کا تعلق دشمن سے نہ ہو وہ شہید نہیں ہوگا، لہٰذا اگر وہ اپنی سواری سے دشمن کی طرف سے جانور کو بدکائے بغیر گرجائے یا کسی مشرک کا جانور بدک کر بھاگے، اس پر کوئی سوار نہ ہو، اور وہ کسی مسلمان کو روندے، یا کوئی مسلمان دشمن پر تیر چلائے، جو کسی مسلمان کو لگ جائے، یا مسلمان بھاگے اور دشمن ان کو کسی خندق یا آگ میں کودنے پر مجبور کردے، یا مسلمان اپنے چاروں طرف "حسک"[1] بچھادیں، اور بھاگتے ہوئے یا کفار پر حملہ کے دوران اس پر چلے جائیں اور مرجائیں تو ان کو غسل دیا جائے گا، اسی طرح اگر کوئی مسلمان دشمن کے قلعہ پر چڑھ جائے تاکہ مسلمانوں کی خاطر اس کا دروازہ کھول دے، لیکن اس کا پاؤں پھسل جائے، اور وہ مرجائے تو

(۱) الإنصاف فی مسائل الخلاف للمرداوی ۱/ ۳۹۹-۵۰۰ طبع اول، المغنی ۲/ ۳۹۳۔

(۲) حدیث: "زملوهم......" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۱۰۲، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۷، مواہب الجلیل ۲/ ۲۴۶، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۸، المجموع ۵/ ۲۶۰، المغنی ۲/ ۵۲۸، الإنصاف ۲/ ۴۹۸۔

(۴) المجموع ۵/ ۲۶۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۸، مواہب الجلیل ۲/ ۲۴۶-۲۴۷۔

(۱) الحسک: لوہے کے کانٹے جن کو لشکر کے چاروں طرف ڈال دیا جاتا ہے اور گھوڑوں کے گزرنے کی جگہوں پر بچھا دیا جاتا ہے، جو ان کے کھروں میں دھنس جاتے ہیں۔

اس کو غسل دیا جائے گا[۱]۔

حنابلہ نے کہا: شہید کو غسل نہیں دیا جائے گا، خواہ وہ مکلّف ہو یا نہ ہو، الا یہ کہ وہ جنبی ہو یا حیض یا نفاس والی عورت ہو جو اپنے حیض یا نفاس سے پاک ہوچکی ہو، اور اگر مسلمان اپنے جانور سے گر جائے یا اس حال میں مردہ پایا جائے کہ اس پر کوئی اثر نہ ہو، یا لڑائی میں کسی اونچی جگہ سے گر جائے یا جانور اس کو مار دے اور وہ مر جائے، یا اس کا اپنا تیر الٹ کر لگ جائے تو ان تمام حالات میں مذہب میں ''صحیح'' یہ ہے کہ اس کو غسل دیا جائے گا، بشرطیکہ یہ دشمن کے فعل سے نہ ہو، اور جو ناحق مارا جائے، کسی بھی ہتھیار سے مارا جائے جیسے چوروں کے ہاتھ مارا ہوا وغیرہ، اس کو جنگ کے شہید کے ساتھ لاحق کیا جائے گا، اور امام احمد سے اصح روایت کے مطابق اس کو غسل نہیں دیا جائے گا[۲]۔

شافعیہ و مالکیہ نے کہا: جس کو چوروں یا باغیوں نے قتل کیا ہو اس کو غسل دیا جائے گا۔

اس کے علاوہ جن لوگوں کے بارے میں آیا ہے کہ وہ شہید ہیں مثلاً: ڈوب کر مرنے والا، پیٹ کے عارضہ سے مرنے والا، ولادت میں مرنے والی عورت وغیرہ، یہ آخرت کے شہید ہیں، لیکن ان کو باتفاق فقہاء غسل دیا جائے گا[۳]۔

شہید سے نجاست کو زائل کرنا:

۶ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر شہید کے اوپر شہادت کے خون کے علاوہ کوئی نجاست ہو تو اس کو دھو دیا جائے گا، اگر چہ اس کی وجہ سے شہادت کے خون کو زائل کرنا پڑے، اس لئے کہ نجاست، عبادت کا اثر نہیں، شافعیہ کے یہاں ایک قول کے مطابق: اگر

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۶۷۔

(۲) الانصاف ۲/۵۰۱-۵۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) المجموع ۵/۲۶۰، روضۃ الطالبین ۲/۱۱۸، مواہب الجلیل ۲/۲۴۶۔

نجاست کے دھونے کے لئے شہادت کے خون کو زائل کرنا پڑے تو نجاست نہیں دھوئی جائے گی[۱]۔ اور یہ گزر چکا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک شہید کے اوپر سے نجاست کو دھو دیا جائے گا۔

معرکہ میں لگے زخم کے سبب شہید کی موت:

۷ - مُرتَث: ایسا شخص جو جنگ میں زخمی ہوجائے، اور اس میں پائدار زندگی باقی ہو، پھر اس کا انتقال ہوجائے تو اس کو غسل دیا جائے گا، اگر چہ یہ قطعی طور پر معلوم ہو کہ اس کے زخم سے اس کی موت واقع ہوئی ہے[۲]۔

تفصیل اصطلاح ''ارتثاث'' جلد ۳ میں دیکھیں۔

شہید کو کفن دینا:

۸ - کفار کے ساتھ جنگ میں شہید ہونے والے کو عام مردوں کی طرح کفن نہیں دیا جائے گا، بلکہ اس کے جسم سے آلات جنگ اتارنے کے بعد اس کے انہی کپڑوں میں اس کو دفن کر دیا جائے گا جو اس پر میدان جنگ میں تھے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**زملوهم بدمائهم، وفي رواية: في ثيابهم**" (ان کو ان کے خون کے ساتھ لپیٹ دو، اور ایک روایت میں ہے: ان کے کپڑوں کے ساتھ لپیٹ دو) اس کی تفصیل اصطلاح: ''تکفین'' فقرہ ۱۴ میں ہے۔

شہید کو دفن کرنا:

۹ - سنت طریقہ یہ ہے کہ شہداء کو انہی جگہوں پر دفن کیا جائے جہاں وہ

(۱) أسنی المطالب ۱/۳۱۵، روضۃ الطالبین ۲/۱۲۰، الإنصاف ۲/۴۹۹، مواہب الجلیل ۲/۲۴۹۔

(۲) أسنی المطالب ۱/۳۱۵، الإنصاف ۲/۵۰۲، رد المحتار ۱/۶۱۰، مواہب الجلیل ۲/۲۴۸۔

شہید ہوئے ہیں، وہاں سے دوسری جگہ منتقل نہ کیا جائے، اس لئے کہ جنگ احد کے موقع پر بعض لوگوں نے اپنے شہداء کو مدینہ منتقل کردیا تو حضور ﷺ کے منادی نے آواز لگائی کہ ان کو ان کی شہادت کی جگہوں پر واپس لے چلو(۱)۔

چنانچہ حضرت جابر کہتے ہیں: "فبینما أنا فی النظارین إذ جاءت عمتی بأبي وخالي عادلتهما على ناضح، فدخلت بهما المدينة لتدفنهما في مقابرنا، إذ لحق رجل ينادي، ألا إن النبي ﷺ يأمركم أن ترجعوا بالقتلى فتدفنوها في مصارعها حيث قتلت، فرجعنا بهما فدفناهما حيث قتلا......"(۲) (میں تماشہ بینوں میں تھا اچانک کیا دیکھتا ہوں کہ میری پھوپھی میرے والد اور میرے ماموں کو پانی لانے والی ایک اونٹنی پر ایک ادھر، دوسرے کو دوسری طرف لادے ہوئے آئیں، وہ ان دونوں حضرات کو لے کر مدینہ میں داخل ہوئیں، تاکہ ان کو ہمارے قبرستان میں دفن کریں، اچانک پیچھے سے ایک منادی نے آکر اعلان کیا: سنو! رسول اللہ ﷺ تمہیں حکم دے رہے ہیں کہ تم اپنے شہداء کو واپس لے کر چلو، اور جہاں وہ شہید ہوئے ہیں وہیں دفن کرو، چنانچہ ہم ان دونوں حضرات کو لے کر واپس آئے اور جہاں شہید ہوئے وہیں دفن کردیا)۔

ایک سے زائد شہداء کو ایک قبر میں دفن کرنا:

۱۰- دو یا تین آدمیوں کو ایک قبر میں دفن کرنا جائز ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ شہداء احد میں سے دو دو کو ایک کپڑے میں لپیٹ

(۱) البدائع ۱/ ۳۲۴، ابن عابدین ۱/ ۶۱۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۱، القلیوبی ۱/ ۳۹، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۲۰-۱۳۱، المغنی ۲/ ۵۰۹، ۵۳۱، ۵۳۲۔

(۲) حدیث جابر: "بینا أنا في النظارین" کی روایت احمد (۳/ ۳۹۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے۔

دیتے پھر پوچھتے: "أيهم أكثر أخذا للقرآن؟ فإذا أشير له إلى أحدهما قدمه في اللحد وقال: أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة، وأمر بدفنهم في دمائهم ولم يصل عليهم ولم يغسلهم"(۱) (کس کو قرآن زیادہ یاد تھا؟ جب آپ کو بتایا جاتا تو آپ اس کو قبر میں پہلے رکھتے تھے، اور فرماتے: میں قیامت کے دن ان لوگوں پر گواہ ہوں گا، آپ نے حکم دیا کہ ان کو اسی طرح خون لگا ہوا دفن کردیا جائے، نہ ان پر نماز پڑھی اور نہ ان کو غسل دیا)۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن حرام اور عمرو بن جموح کو ایک قبر میں دفن کیا گیا، اس لئے کہ دونوں میں خاص محبت تھی، اور حضور ﷺ نے فرمایا: "ادفنوا هذين المتحابين في الدنيا في قبر واحد"(۲) (دنیا میں ان دو محبت کرنے والوں کو ایک قبر میں دفن کرو)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "دفن" فقرہ/ ۱۴ میں ہے۔

(۱) حدیث "أيهم أكثر أخذًا في القرآن" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۲۱۲-۲۱۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) زاد المعاد فی ہدی خیر العباد ۲/ ۱۰۹ طبع ۱۳۹۰ھ ۱۹۷۰ء، البدائع ۱/ ۳۱۹، ابن عابدین ۱/ ۵۹۸، الدسوقی ۱/ ۴۲۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۴، الروضہ ۲/ ۱۳۸، کشاف القناع ۲/ ۱۴۳، المغنی ۲/ ۵۶۳۔

حدیث: "ادفنوا هذين المتحابين فی الدنيا" کی روایت ابن سعد نے طبقات (۳/ ۵۶۲ طبع بیروت) میں کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے۔

شوری

تعریف:

۱- "شوری" لغت میں کہا جاتا ہے: "شاورته في الأمر واستشرته" (میں نے اس سے بات کی تا کہ اس کی رائے معلوم کروں)، اور استشارہ: مشورہ طلب کرنا، اور أشار عليه بالرأي وأشار يشير: رائے دینا، اور "أشار إليه باليد" اشارہ کرنا ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- رائے:

۲- رأی: عقل، تدبیر اور اعتقاد ہے، اور رجل ذو رأي: صاحب بصیرت اور امور کا ماہر ہے[2]۔

ب- نصیحت:

۳- نصیحت: اخلاص، سچائی، مشورہ اور عمل ہے۔

نصحت لزيد، أنصح نصحا و نصيحة: یہ لغت فصیح ہے[3]۔

حدیث میں ہے: " الدين النصيحة قالوا: لمن؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم"[1] (دین خیر خواہی ہے، دریافت کیا گیا: کس کے لئے؟ آپ نے فرمایا: اللہ کے لئے، اس کی کتاب کے لئے، اس کے رسول کے لئے، مسلمانوں کے حاکموں اور عام مسلمانوں کے لئے)۔

شرعی حکم:

۴- شوری کے بارے میں (بحیثیت شوری) علماء کی دو آراء ہیں:

اول: واجب ہے: یہ قول نووی، ابن عطیہ، ابن خویز منداد اور رازی کی طرف منسوب ہے۔

ان حضرات کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: "وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ، إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ"[2] (اور ان سے معاملات میں مشورہ لیتے رہئے، لیکن جب آپ پختہ ارادہ کرلیں تو اللہ پر بھروسہ رکھئے بیشک اللہ ان سے محبت رکھتا ہے جو اس پر بھروسہ رکھتے ہیں)۔ فرمان باری: "وَشَاوِرْهُمْ" میں امر کا ظاہر وجوب کا متقاضی ہے، حضور ﷺ کو مشورہ کا حکم درحقیقت آپ کی امت کو مشورہ کا حکم دینا ہے، تا کہ وہ آپ کی پیروی کرے، اور اس میں کوئی عیب نہ سمجھے، اسی طرح اللہ تعالی نے ایسے لوگوں کی تعریف میں فرمایا: "وأمرهم شورى بينهم"[3] (اور کام کرتے ہیں مشورہ سے آپس کے)۔

ابن خویز منداد نے کہا: حکمرانوں پر واجب ہے کہ علماء سے ان دینی امور میں جن کی ان کو واقفیت نہیں، یا جن میں اشتباہ ہے، جنگ سے متعلق امور میں لشکر کے سرداروں، اور مصالح سے متعلق

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "شور"۔
(۲) لسان العرب مادہ: "رأی"، المصباح المنیر مادہ: "روی"۔
(۳) لسان العرب المصباح المنیر مادہ: "نصح"۔

(۱) حدیث: "الدين النصيحة" کی روایت مسلم (۱/۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت تمیم الداری سے کی ہے۔
(۲) سورۂ آل عمران/۱۵۹۔
(۳) سورۂ شوری/۳۸۔

امور میں سر برآوردہ لوگوں سے، اور ملک کے مصالح اور اس کی تعمیر و ترقی سے متعلق امور میں نمایاں کاتبین ووزراء، اور گورنروں سے مشورہ کریں۔

ابن عطیہ نے کہا: ''شوری، شریعت کے قواعد، اور لازمی احکام میں سے ہے، جو اہل علم و دین سے مشورہ نہ کرے اس کو معزول کرنا واجب ہے، اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں''(۱)۔

شوری کے حکم کو محض صحابہ کرام کی طیب خاطر، اور ان کی حیثیت کو بلند کرنے کے لئے سمجھنا درست نہیں، اس لئے کہ اگر انہیں معلوم ہوتا کہ زیر بحث مسئلہ میں درست رائے معلوم کرنے کے لئے ان کی پوری کوشش صرف کرنے کے باوجود ان کا مشورہ مقبول نہ ہوگا اور اس پر عمل نہیں کیا جائے گا تو اس میں نہ ان کے لئے طیب خاطر ہوتا نہ اس سے ان کی حیثیت بڑھتی، بلکہ ان کو یہ بتلا کر کہ ان کا مشورہ مقبول نہیں ہوگا ان کو وحشت میں ڈالنا ہوتا(۲)۔

دوم: مندوب ہے، یہ قول: قتادہ، ابن اسحاق، شافعی اور ربیع کی طرف منسوب ہے۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ حضور ﷺ کو جنگی تدبیروں اور دشمن سے مڈبھیڑ کے وقت صحابہ کرام سے مشورہ کا حکم دینا ان کی دل جمعی، ان کی حیثیت کو بلند کرنے، اور دین سے ان کو مانوس رکھنے کے لئے تھا، حالانکہ اللہ تعالی نے وحی کی برکت سے آپ کو ان کی رائے سے بے نیاز کر دیا تھا۔

عرب سرداروں سے جب کسی چیز میں مشورہ نہیں کیا جاتا تھا تو ان کو انتہائی گراں گذرتا تھا، اس لئے اللہ تعالی نے اپنے نبی کو صحابہ کرام سے مشورہ کا حکم دیا تا کہ انہیں معلوم ہو کہ آپ ﷺ ان کا اکرام واعزاز کرتے ہیں اور اس طرح ان کے دل سے کینہ و کدورت نکل جائے گی، لہذا آیت میں ''امر'' استحباب پر محمول ہے، جیسا کہ اس فرمان نبوی میں ہے: ''البكر تستأمر''(۱) (یعنی کنواری سے اس کے نکاح میں اجازت لی جائے گی)، اور اگر باپ اس کو نکاح پر مجبور کر دے تو بھی جائز ہے، البتہ بہتر یہ ہے کہ اس سے اجازت لے لے، اور اس سے مشورہ کرلے تا کہ اس کو اطمینان ہو، اسی طرح یہاں بھی ہے(۲)۔

حضور ﷺ کے حق میں مشورہ کرنے کا حکم:

۵- حضور ﷺ کی خصوصیات شمار کرنے کے ذیل میں فقہاء نے لکھا ہے کہ آپ کے حق میں ایک واجب خصوصیت یہ ہے کہ معاملات میں اپنے گھر والوں اور صحابہ سے مشورہ لیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وشاورهم في الأمر''(۳) (اور ان سے مشورہ لے کام میں)۔ مشورہ لینا آپ کی واجب خصوصیت میں سے ہے، اس کی وجہ (حالانکہ آپ کے علاوہ دوسرے امراء و حکام پر بھی مشورہ لینا واجب ہے) یہ ہے کہ یہ آپ پر آپ کے کمال علم و معرفت کے باوجود واجب ہے۔

صحابہ کرام سے آپ کے مشورہ کرنے میں حکمت یہ ہے: آپ کے بعد حکمراں اس پر عمل کریں، یہ اس لئے نہ تھا کہ اس سے آپ کو کوئی نئی معلومات یا حکم حاصل ہوگا، کیونکہ وحی کی برکت سے آپ

(۱) تفسیر القرطبی ۲۴۹/۴، احکام القرآن للجصاص ۴۸/۲، تفسیر الفخر الرازی ۶۷/۹، مواہب الجلیل ۳۹۵/۳-۳۹۶، بدائع السلک فی طبائع الملک ۲۹۵/۱۔

(۲) احکام القرآن للجصاص ۴۹/۲۔

(۱) حدیث: ''البكر تستأمر'' کی روایت مسلم (۱۰۳۷/۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے۔

(۲) تفسیر الفخر الرازی ۶۷/۹، تفسیر القرطبی ۲۵۰/۴، احکام القرآن للجصاص ۴۸/۲۔

(۳) سورۂ آل عمران/۱۵۹۔

ﷺ ان کے مشورہ سے بے نیاز تھے، نیز ان سے مشورہ لینے میں ان کی دلجوئی، ان کی حیثیت کو بلند کرنا، اور دین سے ان کو مانوس کرنا ہے، حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا: "ما رأيت من الناس أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ"(۱) (میں نے کسی کو نہیں دیکھا جو حضور ﷺ سے زیادہ اپنے ساتھیوں سے مشورہ کرتا ہو)۔

۶-فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آپ ﷺ کے مشورہ کا محل وہ مسئلہ ہے، جس میں کوئی نص وارد نہ ہو، اس لئے کہ مشاورت ایک طرح کا اجتہاد ہے اور جہاں نص ہو وہاں اجتہاد نہیں۔

ان کے علاوہ آپ ﷺ کی مشاورت کا محل صرف یہ ہے کہ آپ جنگ اور دوسرے اہم امور جن کے بارے میں لوگوں کے درمیان کوئی حکم موجود نہیں رائے لیں، لیکن جن امور کے متعلق لوگوں کے درمیان کوئی حکم ہے تو آپ اس میں مشورہ نہیں کریں گے، اس لئے کہ مشورہ سے معلومات لی جاتی ہیں، اور نازل شدہ احکام کا حضور ﷺ سے زیادہ علم کسی کے پاس نہیں ہوگا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ"(۲) (اور ہم نے آپ پر بھی یہ نصیحت نامہ اتارا ہے تا کہ آپ لوگوں پر ظاہر کردیں جو کچھ ان کے پاس بھیجا گیا ہے)۔

البتہ احکام کے علاوہ میں تو ہوسکتا ہے کہ لوگوں کو اپنے مشاہدہ سے یا سن کر ایسا علم حاصل ہو جو حضور ﷺ کو نہ پہنچا ہو، اور بہت سے واقعات میں ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے اہم امور جن میں کوئی حکم نہیں تھا صحابہ سے مشورہ کیا، اور حضور ﷺ نے اذان کے مسئلہ میں صحابہ سے مشورہ کیا، حالاں کہ وہ ایک دینی امر ہے۔ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے: "كان المسلمون حين قدموا المدينة يجتمعون فيتحينون الصلاة ليس ينادى لها، فتكلموا يوما في ذلك، فقال بعضهم: اتخذوا ناقوسا مثل ناقوس النصارى، وقال بعضهم: بل بوقا مثل قرن اليهود، فقال عمر: أولا تبعثون رجلا ينادى بالصلاة؟ فقال رسول الله ﷺ: يا بلال قم فناد بالصلاة"(۱) (مسلمان جب مدینہ آئے تو نماز کے لئے یونہی جمع ہوجاتے تھے، اور نماز کا انتظار کرتے تھے، نماز کے لئے اذان نہیں ہوتی تھی، ایک دن انہوں نے اس کے بارے میں گفتگو کی، بعض کہنے لگے: نصاری کے گھنٹہ کی طرح ایک گھنٹہ بنالو، اور بعض نے کہا: بلکہ یہودیوں کے نرسنگھا کی طرح ایک نرسنگھا بنالو، حضرت عمر نے کہا: ایسا کیوں نہیں کرتے کہ ایک آدمی کو بھیج دو جو نماز کے لئے پکار دیا کرے، اس وقت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بلال! اٹھو اور نماز کے لئے اذان دے دو)۔

اسی طرح یہ روایت ہے: "أنه أراد مصالحة عيينة بن حصن الفزارى والحارث بن عوف المرى، حين حصره الأحزاب فى الخندق على أن يعطيهم ثلث ثمار المدينة، ويرجعا بمن معهما من غطفان عنه، فاستشار سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا له: يا رسول الله! أمراً تحبه فنصنعه أم شيئا أمرک الله بل لا بدلنا من العمل به أم شيئا تصنعه لنا؟ قال: بل شىء أصنعه لكم، فأشارا عليه ألا يعطيهما فلم يعطهما شيئاً"(۲) (حضور ﷺ نے غزوہ

(۱) حدیث: "مارأيت من الناس أحدًا أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ" کی روایت ابن ابی حاتم نے کی ہے، جیسا کہ الدر المنثور للسیوطی (۲/۵۹ ۳ طبع دارالفکر) میں ہے۔

(۲) سورۂ نحل / ۴۴۔

(۱) حدیث ابن عمر: "كان المسلمون حين قدموا المدينة......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۷۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أنه أراد مصالحة عيينة بن حصن الفزارى و الحارث

خندق کے موقع پر جب تمام گروہوں نے مسلمانوں کو گھیر لیا تھا، مدینہ کا تہائی پھل دینے کی شرط پر عیینہ بن حصن فزاری اور حارث بن عوف المری کے ساتھ مصالحت کرنی چاہی کہ وہ اپنے غطفانی حامیوں کو لے کر واپس چلے جائیں، اور آپ نے سعد بن معاذ اور سعد بن عبادہ سے مشورہ کیا تو ان دونوں حضرات نے عرض کیا: کیا یہ کوئی ایسی بات ہے جو آپ کو پسند ہے اس لئے ہم اس کو انجام دیں، یا یہ کہ اللہ نے اس کا آپ کو حکم دیا ہے، جسے بجالانا ہمارے لئے ضروری ہے، یا آپ اسے ہماری خاطر انجام دینا چاہتے ہیں؟ آپ نے فرمایا: تمہاری خاطر انجام دینا چاہتا ہوں تو ان دونوں حضرات نے آپ ﷺ کو مشورہ دیا کہ انہیں یہ نہ دیں، چنانچہ آپ ﷺ نے انہیں کچھ نہ دیا)۔

اسی طرح حدیث ہے: "**استشار فی أساری بدر، فأشار أبوبکر بالفداء، وأشار عمر بالقتل، فعمل النبی ﷺ برأی أبي بکر رضی الله عنه**"(۱) (بدر کے قیدیوں کے بارے میں حضور ﷺ نے مشورہ طلب فرمایا تو حضرت ابوبکر نے فدیہ قبول کرنے کا مشورہ دیا، اور حضرت عمر نے قتل کردینے کا، آپ ﷺ نے حضرت ابوبکرؓ کی رائے پر عمل فرمایا)۔ یہ مشورہ انفال کی آیت "**ماکان لنبي أن یکون له أسری حتی یثخن في الأرض**"(۲) (نبی کی شان کے لائق نہیں کہ اس کے قیدی (باقی) رہیں جب تک وہ زمین میں اچھی طرح خونریزی نہ کرلے) کے نازل ہونے سے قبل ہوا تھا۔

نیز روایت ہے: "**ولما نزل النبی ﷺ منزله ببدر قال له الحباب بن المنذر: یا رسول الله! أرأیت هذا المنزل؟ أمنزل أنزلکه الله لیس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه؟ أم هو الرأي والحرب والمکیدة، قال: إن هذا لیس لنا بمنزل، فانهض بالناس، حتی نأتي أدنی منزل من القوم فننزله ثم نغوّر ماوراءه من القُلُب، ونبنی لک حوضاً فنملأه ماء، ثم نقاتل الناس، فنشرب ولا یشربون، فقال ﷺ: لقد أشرت بالرأي**"(۱) (جب حضور ﷺ نے بدر میں ایک جگہ پڑاؤ ڈالا تو حباب بن منذر نے کہا: اے اللہ کے رسول! یہ بتائیں کہ یہاں پڑاؤ ڈالنے کا حکم اللہ کی طرف سے نازل ہوا ہے، جس میں ہمارے لئے آگے بڑھنے یا پیچھے ہٹنے کی گنجائش نہیں؟ یا رائے، جنگ اور تدبیر کے لحاظ سے ہے؟ آپ نے فرمایا: رائے، جنگ اور تدبیر کے لحاظ سے ہے، تو انہوں نے کہا: یہاں پڑاؤ ڈالنا ہمارے لئے ٹھیک نہیں، لوگوں کو لے کر اٹھیں تاکہ ہم لوگ مشرکین سے قریب ترین جگہ پہنچ کر پڑاؤ ڈالیں، پھر اس کے پیچھے جتنے کنویں ہیں، ان میں اتر کر خراب کردیں، آپ کے لئے ایک حوض بنا کر اس میں پانی بھردیں گے، پھر ان لوگوں سے لڑیں گے، اب ہم پانی پی سکیں گے، اور وہ نہیں پی سکیں گے، حضور ﷺ نے فرمایا: واقعی تم نے مناسب رائے دی ہے)۔

واقعہ افک میں آپ نے حضرت علی واسامہؓ سے مشورہ کیا، حدیث میں ہے کہ آپ نے (منبر پر کھڑے ہوکر) فرمایا: "**ما تشیرون علي في قوم یسبون أهلي؟ ما علمت علیهم إلا**

= ابن عوف المری......" کی روایت ابن اسحاق نے سیرۃ میں زہری سے مرسلاً کی ہے جیسا کہ البدایۃ والنہایہ لابن کثیر (۴/۱۰۴-۱۰۵ طبع مطبعہ سعادہ) میں ہے۔

(۱) حدیث: "استشار في أساری بدر......" کی روایت مسلم (۱۳۸۵ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن خطاب سے کی ہے۔

(۲) سورۂ انفال/۶۷۔

(۱) حدیث "نزول منزله ببدر واستشارته الحباب ......" کی روایت ابن ہشام نے اپنی السیرۃ (۲/۶۲۰ طبع الحلبی) میں ابن اسحاق سے ایسی سند سے کی ہے جس میں انقطاع ہے۔

خیرا''[۱] (تم لوگ ان لوگوں کے بارے میں کیا رائے دیتے ہو جو میرے گھر والوں کو برا بھلا کہتے ہیں، مجھے تو ان کے بارے میں صرف بھلائی کا علم ہے)۔ یہ سورہ نور میں حضرت عائشہؓ کی براءت کے نزول سے قبل کا واقعہ ہے[۲]۔

قضا میں مشورہ کرنا:

۷- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ درپیش واقعات میں اگر اشتباہ ہو، اور فیصلہ کی صورت ظاہر نہ ہو تو قاضی کے لئے مشورہ کر لینا مستحب ہے۔

قضا میں محل مشورہ وہ مسائل ہیں جن میں فقہاء کے الگ الگ اقوال ہوں، اور اجتہاد کے تحت آنے والے وہ مسائل جن میں ان کی آراء میں تعارض ہو۔

جو حکم نص یا اجماع یا قیاس جلی کے سبب معلوم ہو تو اس میں مشورہ کرنے کا دخل نہیں، مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے: اگر قاضی مجتہد نہ ہو تو اس کو حکم دیا جائے گا کہ اجتہادی مسئلہ میں کسی ایسے شخص سے مشورہ لئے بغیر فیصلہ نہ کرے جس کے لئے اجتہاد کرنا جائز ہو۔

استحباب کے قول کے مدنظر قاضی اپنے مشیروں کے مشورہ کا پابند نہیں، لہٰذا اگر وہ اپنے اجتہاد پر فیصلہ کر دے تو کسی کو اس پر اعتراض کرنے کا حق نہیں، اس لئے کہ اعتراض کرنے میں قاضی کے خلاف جرأت بے جا ہے، اگرچہ اعتراض کرنے والے کا اجتہاد قاضی

(۱) حدیث: ''ماتشیرون علي في قوم یسبون أهلي......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۳۴۰ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) مطالب اولی النہی ۵/ ۳۱، الخصائص للسیوطی ۳/ ۲۵۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۲، احکام القرآن للجصاص ۲/ ۴۹-۵۰، تہذیب الریاسہ وترتیب السیاسہ للقلعی ۱۷۸-۱۸۱، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۷۵، روضۃ الطالبین ۷/ ۳، الحطاب ۳/ ۳۹۵، الخرشی ۳/ ۱۵۸۔

کے اجتہاد کے مخالف ہو، البتہ اگر قاضی کتاب اللہ یا حدیث کی کسی نص یا اجماع کے خلاف فیصلہ کرے تو اس پر اعتراض ہوگا، اس لئے کہ اس حالت میں اس کے فیصلہ کو توڑنا واجب ہوگا، قاضی موافق ومخالف دونوں طرح کے فقہاء سے مشورہ لے گا، ان سے ان کے دلائل معلوم کرے گا، تاکہ ہر ایک کی دلیل سے واقف رہے، اور اس کا اجتہاد زیادہ درست ہو[۱]۔

اگر قاضی کا اجتہاد کسی نتیجے پر نہ پہنچے اور واقعہ میں اختلاف واشکال برقرار رہے تو دوسرے شہر کے فقہاء کو خطوط تحریر کرے گا، اس لئے کہ شرعی واقعات میں تحریر کے ذریعہ مشورہ لینا پرانی سنت ہے[۲]۔

مشورہ دینے میں مشیر کا فرض:

۸- جس سے مشورہ لیا جائے اس پر ضروری ہے کہ وہ سچا مشورہ دے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے: ''المستشار مؤتمن''[۳] (جس سے مشورہ لیا جائے وہ امین ہے)، نیز فرمان نبوی ہے: ''الدین النصیحة''[۴] (دین خیرخواہی ہے)۔

مشورہ خواہ ذاتی امور میں لیا جائے یا کسی اور کے بارے میں برابر ہے، وہ خوبیاں اور برائیاں بیان کر دے، اسی طرح شرعی اور

(۱) حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۴۷، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۴۹۴، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۰۲، مواہب الجلیل ۶/ ۹۳، کشاف القناع ۶/ ۳۱۵، مطالب اولی النہی ۶/ ۴۷۸، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۰۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۰۳۔

(۳) حدیث: ''المستشار مؤتمن'' کی روایت ترمذی (۴/ ۵۸۵ طبع الحلبی) اور حاکم (۴/ ۱۳۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۴) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۳ میں گذر چکی۔

عرفی عیوب کو بھی بیان کردے۔

اگر برائیوں کو بیان کرنے کا مقصد خیر خواہی ہو تو ان کا ذکر کرنا حرام غیبت میں داخل نہیں۔

یہ حکم ان تمام مسائل کو عام ہے جس کا مقصد اجتماعیت ہو، مثلاً: نکاح، سفر، شرکت، مجاورت (پڑوسی بننا)، امانت رکھنا، کسی سے روایت نقل کرنا، اور اس سے پڑھنا[1]۔

برائیوں کے ذکر کرنے کے حکم میں فقہاء مذاہب کے یہاں تفصیل ہے، جس کی وضاحت حسب ذیل ہے:

مالکیہ نے کہا: جس سے کوئی مرد کسی عورت سے شادی کرنے کا مشورہ لے تو اس کے لیے جائز ہے کہ عورت کے جو عیوب اس کو معلوم ہیں ان کو بیان کردے تاکہ مرد اس سے احتراز کرے، اور جس سے کوئی عورت کسی مرد سے شادی کے لئے مشورہ لے، اس کے لئے جائز ہے کہ اس مرد کے جو عیوب اس کو معلوم ہیں عورت کو بتادے تاکہ وہ اس سے احتراز کرے۔

مشیر کے لئے برائیاں بیان کرنا اس وقت جائز ہے جب کہ اس مشیر کے علاوہ دوسرے لوگ بھی مسئول عنہ (جس کے متعلق سوال کیا گیا ہے) کے حال سے واقف ہوں، ورنہ بیان کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ مسلمان بھائی کی خیر خواہی کے باب سے ہے، ایک قول ہے: اس پر برائیاں بیان کردینا مطلقاً واجب ہے، خواہ اس کے علاوہ وہاں پر ان برائیوں کو جاننے والا کوئی ہو یا نہ ہو[2]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ نکاح اور مبیع وغیرہ میں برائیاں بتادینا واجب ہے، مشورہ لیا جائے یا نہ لیا جائے، بشرطیکہ انجام کار سلامت رہے، یعنی برائیاں بتانے والا اپنی جان، مال اور عزت کو محفوظ سمجھے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۲۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۲، مطالب اولی النہی ۵/ ۱۱، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۱۴، حواشی تحفۃ المحتاج ۷/ ۲۱۳۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۳۴۸، ۷/ ۲۱۳ طبع دار المعارف مصر۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے: جس سے اس کی ذات کے بارے میں مشورہ لیا جائے، اس پر ضروری ہے کہ عیب کو بیان کردے اگر اس عیب سے ''خیار'' ثابت ہوتا ہو، جیسے عنین ہونا، ورنہ اگر وہ معصیت نہ ہو جیسے بخل، تو اس کو ذکر کردینا مسنون ہے، ورنہ ضروری ہے کہ توبہ کرے اور اپنی پردہ پوشی کرے[1]۔

حنابلہ نے کہا: جس سے کسی پیغام نکاح دینے والے مرد یا پیغام نکاح دی گئی عورت کے بارے میں مشورہ لیا جائے اس کا فرض ہے کہ اس کی برائیاں یعنی عیوب وغیرہ کو بیان کردے، برائیوں کا تذکرہ خیر خواہی کی نیت کے ساتھ ہو تو غیبت نہیں، جو حرام ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: ''المستشار مؤتمن'' (مشیر امین بنایا گیا ہے)، نیز حدیث میں ہے: ''الدین النصیحة'' (دین خیر خواہی کا نام ہے)، اور اس سے اپنے بارے میں مشورہ لیا جائے تو اس کا بیان کرنا واجب ہے، مثلاً یوں کہے: میرے اندر بخل ہے اور میرے اخلاق میں سختی ہے وغیرہ[2]۔

عقد امامت کبری میں مشورہ کرنا:

۹- امام کے لئے جائز ہے کہ اپنے بعد خلافت کے لئے چند معین افراد کی مجلس شوری قائم کردے، جو امام کی موت کے بعد (یا اس کی زندگی میں اس کی اجازت سے) اپنے میں سے ایک شخص کو خلافت کے لئے منتخب کرلیں، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے اپنے بعد خلافت کے لئے چھ صحابہ کی مجلس شوری قائم کردی تھی، اور وہ یہ تھے: حضرت علی، حضرت زبیر، حضرت عثمان، حضرت عبدالرحمٰن بن عوف، حضرت سعد بن ابی وقاص اور حضرت طلحہؓ اور انہوں نے آپس کے مشورہ کے بعد حضرت عثمان کو خلیفہ منتخب کردیا۔

(۱) حواشی تحفۃ المحتاج ۷/ ۲۱۳، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۱۴۔

(۲) مطالب اولی النہی ۵/ ۱۱۔

اس طریقہ پر عقد امامت، استخلاف (خلیفہ بنانے) کے تحت آتا ہے، البتہ استخلاف کسی ایک شخص کے لئے ہوتا ہے، اور یہاں استخلاف محدود و متعدد افراد میں ہورہا ہے جو باہمی مشورہ سے اپنے میں سے کسی کو خلیفہ مقرر کریں گے۔

شوری، عقد امامت کے لئے شرط نہیں، بلکہ امام کے لئے جائز ہے کہ تنہا وہ کسی ایسے شخص کے لئے بیعت کردے جو اس کے اجتہاد کے مطابق اس کا اہل ہو، بشرطیکہ وہ امام کا والد یا لڑکا نہ ہو۔

ارباب حل وعقد کی اس پر رضامندی کی شرط لگانے میں علماء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ بعض علماء کی رائے ہے کہ اس کی بیعت کے لازم ہونے کے لئے ارباب حل وعقد کی رضامندی شرط ہے، اس لئے کہ یہ امت سے وابستہ حق ہے، لہذا امت پر اس کی بیعت ان میں سے ارباب حل وعقد کی رضامندی کے بغیر لازم نہ ہوگی۔

بعض علماء کی رائے ہے کہ ارباب حل وعقد کی رضامندی معتبر نہیں، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کی بیعت صحابہ کی رضامندی پر موقوف نہ تھی، نیز اس لئے کہ امام کو اس کا زیادہ حق ہے، لہذا اس سلسلہ میں اس کا اختیار پورے طور پر نافذ ہوگا۔

اگر وہ امام کا لڑکا یا والد ہو تو مشورہ کے بغیر، تنہا امام کی طرف سے اس کی بیعت کرنے کے بارے میں علماء کے تین مذاہب ہیں:

مذہب اول:

امام تنہا ان دونوں میں سے کسی کے لئے بیعت نہیں لے سکتا تا آنکہ ان کے بارے میں ارباب حل وعقد سے مشورہ کرلے۔ اب اگر وہ اس کو اہل سمجھیں تو امام کی طرف سے اس کے لئے بیعت لینا درست ہوگا، اس لئے کہ عقد بیعت تزکیہ (تصدیق) ہے جو گواہی کے قائم مقام ہے، اور امامت کے واسطے اس کا کسی کی تقرری کرنا فیصلہ کے قائم مقام ہے، اور امام کے لئے جائز نہیں کہ اپنے والد یا لڑکے کے حق میں گواہی دے یا ان میں سے کسی کے لئے فیصلہ کرے، اس لئے کہ فطری میلان کی وجہ سے اس پر تہمت آئے گی۔

مذہب دوم:

تنہا امام کے لئے ایسا کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس کا حکم امت کے لئے نافذ ہے، لہذا منصب کا حکم نسب کے حکم پر غالب ہوگا، اور اس کی امانت داری میں تہمت راہ نہیں پائے گی، لہذا ایسا ہوگا گویا کہ وہ اپنے لڑکے یا والد کے علاوہ کو امامت کے لئے ولی عہد (نامزد) کردے۔

مذہب سوم:

اس کے لئے جائز ہے کہ اپنے والد کے لئے بیعت لے، لیکن لڑکے کے لئے لینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ والد کے مقابلہ میں لڑکے کی طرف میلان زیادہ اور قوی ہوتا ہے [1]۔

---

(۱) حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۲۰، کشاف القناع ۶/ ۱۵۹، الغیاثی للجوینی رص ۵۵، الأحکام السلطانیہ للماوردی ۷، ۱۰، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۰۔

شورہ

تعریف:

۱ - لغت میں "شورة" کا معنی: حسن و جمال، ہیئت اور لباس ہے، اور ایک قول ہے کہ شورة (پیش کے ساتھ) ہیئت و جمال ہے، اور شورة (زبر کے ساتھ) لباس ہے، حدیث میں ہے: "أنه أقبل رجل و عليه شورة حسنة"(۱) (ایک آدمی عمدہ پوشاک والا آیا)۔

ابن اثیر نے کہا: شورة (پیش کے ساتھ) جمال وحسن ہے، گویا یہ "شور" سے ماخوذ ہے جس کا معنی کسی چیز کو پیش کرنا اور اس کا اظہار کرنا ہے، اور اس کو "شارة" بھی کہا جاتا ہے جس کا معنی ہیئت ہے، ابن لتبیہ کی حدیث میں ہے: "أنه جاء بشوار كثير"(۲)۔ ابن اثیر نے کہا: شوار: گھریلو سامان ہے(۳)۔ اصطلاح میں: "شورة" گھر کا سامان یعنی بستر، پردہ اور لباس ہے(۴)۔

(۱) حدیث: "أقبل رجل وعليه شورة حسنة" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۷۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۷۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے، لیکن ان دونوں میں لفظ "شارة" ہے۔

(۲) حدیث ابن اللتبیة: "أنه جاء بشوار كثير" حدیث کی اصل کی روایت بخاری (۱۳/ ۱۶۴ الفتح طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۴۶۴ طبع الحلبی) نے ابوحمید الساعدی سے کی ہے لیکن ان میں مذکورہ بالا لفظ نہیں، مسلم میں: "فجاء بسواد كثير" کے الفاظ ہیں، اس لفظ کو ابن اثیر نے النہایہ (۲/ ۵۰۸ طبع الحلبی) میں ذکر کیا ہے لیکن حسب عادت کسی کتاب کا حوالہ نہیں دیا ہے۔

(۳) لسان العرب، نہایۃ ابن الأثیر۔

(۴) شرح الزرقانی ۴/ ۲۴۴-۲۴۷۔

متعلقہ الفاظ:

جہاز:

۲ - جہاز: وہ سامان ہے جو عورت کو شوہر کے گھر رخصت کرتے وقت دیا جاتا ہے، یا جس سامان کا شوہر بیوی کو مالک بنا دیتا ہے(۱)۔

اجمالی حکم:

۳ - شوہر پر ضروری ہے کہ وہ بیوی کے لئے وہ تمام چیزیں مہیا کرے جس پر زندگی کا مدار ہے، یعنی: خرچ، کپڑا، اور دوسرے سامان جس کی ضرورت انسان کو زندگی میں پڑتی ہے، مثلاً: بستر، پردہ (چادر) اور بقیہ آلات اور جن کی ضرورت پڑتی ہے، مثلاً: پیسنے کا آلہ (چکی)، پکانے کا آلہ، دیگچی، پینے کے برتن وغیرہ جن سے انسان بے نیاز نہیں ہوسکتا، مالکیہ اس کی تعبیر لفظ "شورة" سے کرتے ہیں، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے(۲)۔

فرمان باری ہے: "وَ عَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ"(۳) (اور جس کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے)۔

آیت میں کھانے اور کپڑے کا ذکر ہے، دوسرے ضروری سامانوں کو انہی پر قیاس کیا جائے گا، تفصیل اصطلاح: "نفقة" میں ہے۔

شوہر کا اپنی بیوی کے سامان سے فائدہ اٹھانا:

۴ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ شوہر کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنی بیوی کے مملوکہ سامان، مثلاً: بستر اور برتن وغیرہ سے اس کی رضامندی

(۱) لسان العرب قدرے تصرف کے ساتھ۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۹۳-۱۹۴، شرح الزرقانی ۴/ ۲۴۴-۲۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۷/ ۵۶۸، ابن عابدین ۲/ ۶۵۲۔

(۳) سورۂ بقرہ ۲۳۳۔

کے بغیر فائدہ اٹھائے، خواہ اس کو اس کا مالک بنانے والا خود شوہر ہو یا کسی اور طریقہ سے عورت کی ملکیت میں آیا ہو، خواہ عورت نے مہر پر قبضہ کرلیا ہو یا نہ کیا ہو(۱)۔

عورت کو اپنی ملکیت میں حسب منشا تصرف مثلاً صدقہ، ہبہ، معاوضہ کرنے کا حق ہے، بشرطیکہ اس سے عورت کو ضرر لاحق نہ ہو(۲)۔

مالکیہ نے کہا: اگر بیوی نے اپنے مہر پر قبضہ کرلیا ہو تو شوہر اس کے سامان سے فائدہ اٹھا سکتا ہے، لہذا وہ ان کپڑوں کو استعمال کرسکتا ہے جن کا استعمال کرنا اس کے لئے جائز ہے، شوہر، عورت کے بستر پر سوسکتا ہے، اور عورت کے دوسرے تمام مملوکہ سامانوں سے فائدہ اٹھا سکتا ہے اگرچہ عورت کی رضامندی نہ ہو، خواہ شوہر سامان سے فائدہ عورت کے ساتھ مل کر اٹھائے، یا تنہا فائدہ اٹھائے، عورت کے سامان سے فائدہ اٹھانا شوہر کا حق ہے، لہذا وہ عورت کو ان میں کوئی ایسا تصرف کرنے سے روک سکتا ہے جو ملکیت کو زائل کردے، جیسے معاوضہ، ہبہ اور صدقہ، اس لئے کہ یہ ایسے تصرفات ہیں جو شوہر کے حق انتفاع کو فوت کردیں گے۔

لیکن اگر عورت نے اپنے مہر پر قبضہ نہ کیا ہو اور اس نے اپنے مال سے سامان جہیز تیار کیا ہو تو شوہر کو صرف یہ حق حاصل ہوگا کہ اس پر ملکیت کو زائل کرنے والے تصرف کی پابندی لگائے، لہذا شوہر، عورت کو اس سامان کے فروخت کرنے، ہبہ کرنے، صدقہ کرنے اور تہائی سے زیادہ کا تبرع کرنے سے روک سکتا ہے(۳)۔ تفصیل اصطلاح ''نفقہ'' میں ہے۔

شَوط

دیکھئے: ''طواف''، ''سعی''۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) القلیوبی ۵۷۶/۴، نہایۃ المحتاج ۱۹۹/۷، المغنی ۵۶۹/۷، ابن عابدین ۶۵۲/۲۔

(۳) شرح الزرقانی ۲۴۷/۴۔

شوال

تعریف:

۱- شوال اورالشوال: بھی کہا جاتا ہے: چاند کے لحاظ سے سال کا ایک عربی مہینہ جو رمضان کے بعد آتا ہے، اور یہی عید الفطر کا مہینہ ہے[۱]۔ اور حج کے مہینوں میں پہلا مہینہ جس کا ذکر اس فرمان باری میں ہے: "اَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ"[۲] (حج کے (چند) مہینے معلوم ہیں)۔

شوال سے متعلق احکام:

شوال کے چھ روزے:

۲- بعض فقہاء کی رائے ہے کہ شوال کے چھ روزے سنت ہیں،[۳] اس لئے کہ حدیث میں ہے: "من صام رمضان ثم أتبعه ستا من شوال، کان کصیام الدهر"[۴] (جو رمضان کے روزے رکھے، اور پھر اس کے بعد شوال کے چھ روزے رکھے تو وہ ہمیشہ روزہ رکھنے والے کی طرح ہوگا)۔

بعض دوسرے فقہاء کی رائے ہے کہ یہ مکروہ ہے تا کہ عوام رمضان کے روزوں میں غیر رمضان کے روزوں کو داخل نہ کرلیں[۱]۔

تفصیل اصطلاح: ''صوم التطوع'' میں دیکھیں۔

شوال کے چاند کی رؤیت کے ثبوت کے طریقے:

۳- ہلال شوال کا ثبوت رمضان کی تعداد پوری کرنے سے ہوتا ہے، اس کے بغیر ہلال شوال کے ثبوت میں علماء کا اختلاف ہے، اکثر کے نزدیک دو عادل گواہوں سے کم سے ثابت نہ ہوگا، دوسرے حضرات کہتے ہیں: ایک مرد اور دو عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائے گا، بعض حضرات کہتے ہیں: ایک مرد کی گواہی سے ثابت ہو جائے گا، اور اگر آسمان صاف ہو تو بعض حضرات کی رائے ہے کہ عمومی رؤیت ضروری ہے، دیکھئے: اصطلاح ''رؤیۃ الہلال''[۲]۔

تنہا شوال کا چاند دیکھنا:

۴- اگر کوئی تنہا شوال کا چاند دیکھے تو اس کے لئے روزہ نہ رکھنا جائز نہیں الا یہ کہ روزہ نہ رکھنے کی اباحت کا کوئی عذر پیش آ جائے مثلاً: سفر یا مرض یا حیض، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے: "الصوم یوم تصومون، و الفطر یوم تفطرون، والأضحی یوم تضحون"[۳] (روزہ اس دن کا ہے جس دن تم سب روزہ رکھو، اور عید الفطر اس دن ہے جب تم عید الفطر مناؤ، اور عید الاضحیٰ اس دن ہے جس دن تم سب قربانی کرو) اور حضرت عائشہؓ

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) سورۂ بقرہ/۱۹۷۔

(۳) روضۃ الطالبین ۲/ ۳۸۷، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۰۸، کشاف القناع ۲/ ۳۳۸، ۳۳۷، أسنی المطالب ۱/ ۴۱۳۔

(۴) حدیث: "من صام رمضان ثم أتبعه ستا من شوال......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۲۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ایوب انصاری سے کی ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۱، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۵۱، مواہب الجلیل ۲/ ۴۱۴، حاشیۃ الزرقانی ۲/ ۱۹۹۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۰۲، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۵۱، القلیوبی ۲/ ۵۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۴۸، کتاب الکافی ر ۳۳۴، مواہب الجلیل ۲/ ۳۸۲۔

(۳) حدیث: "الصوم یوم تصومون......" کی روایت ترمذی (۳/ ۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**الفطر یوم یفطر الناس، والأضحی یوم یضحی الناس**"(۱) (عید الفطر اس دن ہے جس دن سب لوگ عید الفطر منائیں، اور عید الاضحیٰ بھی اس دن ہے جس دن سب لوگ عید الاضحیٰ منائیں)، حنفیہ نے کہا: اگر وہ روزہ نہ رکھے تو بلا کفارہ اس دن کی قضا اس پر واجب ہوگی، اور اگر چاند دیکھنے والا امام یا قاضی ہو تو نہ خود عید گاہ جائے گا نہ لوگوں کو عید گاہ جانے کا حکم دے، چاند دیکھنے والا خفیہ یا کھلم کھلا کسی طرح روزہ نہیں توڑے گا۔

مالکیہ وحنابلہ نے کہا: اگر وہ جنگل میں ہو، اس کے قریب کوئی شہر نہ ہو، وہ جماعت میں نہ ہو تو اپنی یقینی رؤیت پر بنا کرتے ہوئے روزہ نہ رکھے، اس لئے کہ اس کو جماعت کی خلاف ورزی کرنے کا یقین نہیں (۲)۔

شافعیہ نے کہا: اگر کوئی تنہا شوال کا چاند دیکھے تو روزہ نہ رکھنا اس پر واجب ہوگا، اور مستحب ہے کہ یہ خفیہ ہو(۳)، اس لئے کہ حدیث ہے: "**وأفطروا لرؤیته**"(۴) (چاند دیکھ کر روزہ کھولو)۔

شَیب

دیکھئے: "شعر"، "اختضاب"۔

شیطان

دیکھئے: "جن"۔

---

(۱) حدیث: "**الفطر یوم یفطر الناس......**" کی روایت ترمذی (۱۵۶/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱۹۸/۱، الدسوقی ۵۱۲/۱، مواہب الجلیل ۳۸۹/۲۔

(۳) حاشیۃ الجمل ۳۰۸/۲۔

(۴) حدیث: "**وأفطروا لرؤیته**" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱۹/۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۷۶۲/۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے۔

شیوع

تعریف:

۱-شیوع: شاع کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: شاع یشیع شیعا و شیعانا و شیوعا: ظاہر ہونا، پھیلنا، کہا جاتا ہے: شاع الخبر شیوعا فهو شائع: خبر عام ہوئی، پھیلی، وأشاعه إشاعة: خبر کو عام کیا، ظاہر کیا۔

اسی سلسلہ میں فقہاء کا قول ہے: فلاں کا حصہ سارے گھر میں ''شائع'' ہے یعنی اس کے ہر ہر جزو سے متصل ہے، اس میں پھیلا ہوا ہے تقسیم کیا ہوا نہیں ہے [۱]۔

فقہاء کی اصطلاح میں اس کا مفہوم لغوی مفہوم سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

(۱) خلط:

۲- خلط: مختلف چیزوں کا ایک دوسرے میں داخل ہونا، اس کے باوجود کبھی ان میں امتیاز کرنا ممکن ہوتا ہے، مثلاً جانور، اور کبھی ناممکن ہوتا ہے مثلاً سیال چیزیں، جن کی آمیزش ہو جاتی ہے [۲]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) شرکت:

۳-شرکت لغت میں: شیوع کے طور پر مل جانا ہے، اور شریعت میں: ایک ہی چیز میں دو یا زیادہ اشخاص کے لئے شیوع کے طور پر حق کا ثابت ہونا ہے، اس کی تعبیر صاحب المغنی نے استحقاق یا تصرف میں اجتماع سے کی ہے [۱]۔

شرعی حکم:

۴-الف-مسلمانوں کے راز اور ان کے داخلی امور جن کا تعلق ان کے امن وامان اور استحکام سے ہو، ان کو پھیلانا حرام ہے، تاکہ دشمنوں کو مسلمانوں کی کمزوری کا علم نہ ہو جائے، ورنہ وہ ان کمزوریوں کا فائدہ اٹھائیں گے، یا ان کی طاقت کا علم نہ ہو جائے ورنہ وہ ان سے اپنے کو محفوظ کرلیں گے۔

ب- اسی طرح لوگوں کے ذاتی راز، اور ان چیزوں کی اشاعت حرام ہے جن سے ان کی عزت وآبرو پر آنچ آئے، فرمان باری ہے: ''إِنَّ الَّذِيْنَ يُحِبُّوْنَ أَنْ تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ'' [۲] (یقیناً جو لوگ چاہتے ہیں کہ مؤمنین کے درمیان بے حیائی کا چرچا رہے ان کے لئے سزائے دردناک ہے دنیا میں (بھی) اور آخرت میں (بھی))۔

دیکھئے: اصطلاح ''اشاعۃ'' اور ''افشاء السر''۔

لوگوں میں پھیلنے کے ذریعہ جرم کے ثبوت کا حکم:

۵-اگر لوگوں میں یہ بات پھیل جائے کہ فلاں نے فلاں کا سامان چرایا ہے یا فلاں عورت سے زنا کیا ہے تو محض پھیلنے کے سبب اس پر

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳۳۲، المغنی ۵/ ۳۔

(۲) سورۂ نور/ ۱۹۔

حد جاری نہیں کی جائے گی، بلکہ شرعی طریقہ پر اس کو ثابت کرنا ضروری ہوگا۔

تفصیل اصطلاح: ''حدود'' اور ''اثبات'' میں دیکھیں۔

''لوث'' میں شیوع:

٦ - شافعیہ نے کہا: عام وخاص کی زبانوں پر اس بات کا مشہور ہونا کہ فلاں شخص جس کا قاتل معلوم نہیں ہے اس کو فلاں نے قتل کیا ہے، یہ ''لوث'' ہے، تو اس کے ورثہ کے لئے جائز ہے کہ لوگوں کی زبانوں پر مشہور ہونے والی اس بات کو بنیاد بنا کر اپنے مورث کے قتل کرنے والے کو قسامت کی قسمیں کھلائیں (١)۔

مشاع کی فروختگی:

٧ - فقہاء کے یہاں بلا اختلاف کسی گھر میں پھیلے ہوئے جزو مثلاً: تہائی وغیرہ کی بیع، اور مساوی اجزاء والے ڈھیر میں سے ایک صاع کی بیع اور سو حصوں میں سے دس حصوں کی بیع جائز ہے۔

تفصیل اصلاح: ''بیع'' میں ہے (٢)۔

مشاع کی تقسیم:

٨ - قاضی کا فرض ہے کہ تمام یا بعض شرکاء کے مطالبہ پر ''مشاع'' (مشترک) املاک کو تقسیم کردے، اس لئے کہ ہر شریک تقسیم سے قبل دوسرے کے حصہ سے فائدہ اٹھاتا ہے، لہذا اگر وہ قاضی سے مطالبہ کرے کہ اس کو اپنے حصہ سے فائدہ اٹھانے کا موقع دیا جائے اور دوسرے کو اس کے حصہ سے فائدہ اٹھانے سے روک دیا جائے تو قاضی پر اس کی درخواست کو قبول کرنا واجب ہوگا، الا یہ کہ تقسیم کی وجہ سے تقسیم شدہ چیز میں مقصود منفعت ختم ہوجائے۔

اگر تقسیم کے سبب مقصود منفعت ختم ہوجائے گی تو جمہور کے نزدیک تقسیم کی ان کی درخواست قبول نہیں کی جائے گی، اور نہ ان کو ایسا کرنے کا موقع دیا جائے گا، اگرچہ شریکین اس سے راضی ہوں، اگر منفعت کلی طور پر ختم ہوجائے، اس لئے کہ یہ بے وقوفی اور بلا ضرورت مال کو تلف کرنا ہے۔

حنفیہ نے کہا: اگر وہ باہمی رضامندی سے تقسیم کرلیں تو ان کو قاضی اس سے نہیں روکے گا، اس لئے کہ جو اپنے مال کو تلف کرنے کا اقدام کرے قاضی اس کو فیصلہ کرکے نہیں روکے گا (١)۔

تفصیل اصطلاح: ''قسمة'' میں ہے۔

مشاع کی زکاۃ:

٩ - اگر ایسے دو یا زیادہ افراد جن پر زکاۃ واجب ہو مشاع کے طور پر ایسے مال کے نصاب کے مالک ہوں جس میں زکاۃ واجب ہوتی ہے، مثلاً: وہ مال دونوں کو وراثت میں ملے، یا دونوں اس کو خریدیں تو جمہور کے نزدیک وہ دونوں اس کی زکاۃ ایک آدمی کی طرح ادا کریں گے۔

تفصیل اصطلاح: ''خلطة'' اور ''زکاۃ'' میں ہے۔

مشاع کو رہن رکھنا:

١٠ - مشاع (جائیداد یا جانور) کو رہن رکھنا درست ہے، جس طرح اس کی بیع، ہبہ اور وقف درست ہے، خواہ باقی حصہ خود رہن رکھنے

---

(١) القلیوبی ٤/ ١٦٥، نہایۃ المحتاج ٧/ ٣٩٠۔

(٢) کشاف القناع ٣/ ١٧٠، ابن عابدین ٤/ ٣٢، أسنی المطالب ٢/ ١٤۔

(١) روضۃ الطالبین ١١/ ٢٠٣، نہایۃ المحتاج ٨/ ٢٨٥، حاشیۃ الدسوقی ٣/ ٥٠٧، ابن عابدین ٥/ ١٦٥۔

والے کا ہو یا کسی اور کا ہو، کیونکہ اس میں شریک کا کوئی ضرر نہیں، اس لئے کہ اب وہ مرتہن (رہن لینے والے) کے ساتھ معاملہ کرے گا جس طرح سے راہن کے ساتھ معاملہ کر رہا تھا، اور اس کا قبضہ سارے پر قبضہ کے ذریعہ ہوگا، چنانچہ غیر منقول میں تخلیہ (فارغ کردینے) کے ذریعہ، اور منقول میں منتقل کردینے کے ذریعہ ہوگا، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے [۱]۔

حنفیہ نے کہا: مشاع کو رہن رکھنا درست نہیں، اس لئے کہ وہ ممتاز نہیں ہے، اور رہن کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک دین باقی ہو اس کو محبوس رکھا جائے اور "مشاع" ہونے کے سبب ہمیشہ رکھنا نہیں ہوگا۔ کیوں کہ مہایات (باری باری سے فائدہ اٹھانا) ضروری ہے، یہ ایسا ہوجائے گا جیسے وہ کہے: میں نے ایک دن تمہارے پاس رہن رکھا، دوسرے دن نہیں، کوئی فرق نہیں کہ شیوع پہلے سے ہو یا بعد میں طاری ہو، اپنے شریک کے پاس رہن رکھے یا کسی اور کے پاس، اس لئے کہ شریک ایک دن اس کو رہن کے طور پر روکے گا، اور ایک دن اس کو استعمال کرے گا [۲]۔ دیکھئے: "رہن"۔

"مشاع" کا ہبہ:

۱۱- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مشاع کا ہبہ کرنا جائز ہے، خواہ اس کی تقسیم ممکن ہو یا ناممکن، خواہ اپنے شریک کو ہبہ کرے یا کسی اور کو [۳]۔

حنفیہ نے کہا: قابل تقسیم چیز میں عقد سے متصل شیوع والی مشاع چیز کا ہبہ ناجائز ہے، اس لئے کہ مشاع کے ہر جزو میں شریک کی ملکیت ہے، لہذا اس کا ہبہ درست نہیں، کیوں کہ کامل قبضہ ناممکن ہے، ایک قول ہے کہ اپنے شریک کو ہبہ کرنا جائز ہے، اور اگر مشاع ناقابل تقسیم ہو یعنی اگر اس کو تقسیم کردیا جائے تو وہ قابل انتفاع نہیں رہ جائے گا تو اس کا ہبہ جائز ہے [۱]۔

دیکھئے: "ہبہ" کی اصطلاح۔

"مشاع" کا اجارہ:

۱۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ "مشاع" کو شریک کے ہاتھ اجارہ پر دینا جائز ہے، البتہ غیر شریک کے ہاتھ اجارہ پر دینے کے صحیح ہونے کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے: مالکیہ و شافعیہ کی رائے ہے کہ مشاع کو اجارہ پر دینا درست ہے، صاحبین (امام ابو یوسف وامام محمد) کا بھی یہی قول ہے، اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے، اس لئے کہ اجارہ بیع کی ایک قسم ہے، لہذا مشاع کا اجارہ جائز ہوگا، جیسا کہ "اعیان" کی بیع میں مشاع کی بیع جائز ہے، اور "مشاع" مال کو "مہایات" کے ذریعہ حوالہ کیا جاسکتا ہے، نیز اس لئے کہ یہ اس کی اپنی ملکیت میں عقد کرنا ہے، جو اپنے شریک کے ساتھ جائز ہے تو غیر شریک کے ساتھ بھی جائز ہوگا، جیسے بیع، نیز اس لئے کہ اگر دونوں شریک مل کر ایسا کریں تو جائز ہے تو تنہا ایک شریک اپنے حصہ میں کرے تو بھی جائز ہوگا۔

امام ابوحنیفہ وامام زفر نے کہا: اور یہی حنابلہ کے یہاں راجح قول ہے کہ مشاع کا اجارہ جائز نہیں، اس لئے کہ وہ اس کو سپرد کرنے پر قادر نہیں، لہذا مال مغصوب کی طرح اس کا اجارہ درست نہیں ہوگا۔

نیز اس لئے کہ وہ اپنے شریک کے حصہ کو سپرد کئے بغیر اس کے

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲۳۵/۳، روضۃ الطالبین ۳۸/۴-۳۹، نہایۃ المحتاج ۲۳۹/۴، کشاف القناع ۳۲۶/۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳۱۵/۵۔

(۳) روضۃ الطالبین ۳۷۳/۵، المغنی ۶۵۵/۵، حاشیۃ الدسوقی ۲۳۵/۳۔

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ۵۱۰/۴-۵۱۱۔

سپرد کرنے پر قادر نہیں، اور اس کو اپنے شریک کے حصہ پر کوئی ولایت نہیں[۱]۔

دیکھئے: ''اجارہ''۔

مشاع کا وقف:

۱۳- مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کے نزدیک مشاع کا وقف جائز ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے: **''أن عمر بن الخطاب أصاب أرضا بخيبر، فأتى النبي ﷺ يستأمره فيها فقال: يا رسول الله، إني أصبت أرضا بخيبر لم أصب مالا قط أنفس عندي منه، فما تأمر به؟ قال: "إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها". قال: فتصدق بها عمر أنه لا يباع، ولا يوهب، ولا يورث، وتصدق بها في الفقراء، وفي القربى، وفي الرقاب، وفي سبيل الله، وابن السبيل، والضيف''**[۲] (حضرت عمر کو خیبر میں ایک زمین ملی، وہ حضور ﷺ سے اس کے متعلق مشورہ کرنے آئے اور کہنے لگے: اے اللہ کے رسول! میں نے خیبر میں ایک زمین پائی ہے، اس سے بڑھ کر عمدہ مال میں نے کبھی نہیں پایا، تو آپ مجھ کو کیا مشورہ دیتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر تم چاہو تو اصل زمین وقف کردو، اور اس کی آمدنی خیرات ہوتی رہے)، راوی نے کہا: حضرت عمر نے اسے وقف کردیا اس شرط پر کہ وہ زمین نہ فروخت کی جائے، نہ ہبہ کی جائے، نہ اس میں وراثت جاری ہو، جو آمدنی ہو وہ فقراء، رشتہ داروں، غلام باندیوں کو چھڑانے، اللہ کی راہ میں (یعنی مجاہدین کی خدمت میں) اور مسافروں و مہمانوں میں خرچ کی جائے گی۔

نیز اس لئے کہ یہ ایسا عقد ہے جو سارے میں سے بعض میں اس کو علاحدہ کرکے جائز ہے تو مشاع ہونے کی صورت میں بھی بیع کی طرح جائز ہوگا، اور جیسے خالی زمین کی بیع جائز ہے تو اس کا وقف بھی جائز ہوگا، جیسے علاحدہ کرنے کے بعد، نیز اس لئے کہ وقف: اصل کو روک کر اس کے فائدہ کو راہ خدا میں دینا ہے، اور یہ مشاع میں ہوسکتا ہے، جیسے علاحدہ کئے ہوئے میں ہوتا ہے[۱]۔

حنفیہ میں سے امام محمد نے کہا: قابل تقسیم مشاع میں وقف درست نہیں، البتہ ناقابل تقسیم مشاع کا وقف بالاتفاق درست ہے[۲]۔

دیکھئے: ''وقف''۔

جائیداد میں ملک مشاع:

۱۴- اگر دو یا زیادہ افراد ملک مشاع کے طور پر جائداد کے مالک ہوں، اور ان میں سے ایک اپنا حصہ کسی تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کردے تو دوسرے شریک کے لئے حق شفعہ ثابت ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

دیکھئے: ''شفعۃ''۔

---

(۱) المغنی ۴ / ۵۵۳، الفتاوی الہندیہ ۴ / ۴۴۷، ابن عابدین ۵ / ۲۹، أسنی المطالب ۲ / ۴۰۹، الشرح الصغیر ۴ / ۵۹-۶۰۔

(۲) حدیث: ''أن عمر بن الخطاب أصاب أرضا بخيبر......'' کی روایت بخاری (الفتح ۵ / ۳۵۴-۳۵۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

---

(۱) المغنی ۵ / ۶۴۳، أسنی المطالب ۲ / ۴۵۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳ / ۳۶۴۔

صائل

دیکھئے: ''صیال''۔

صابئۃ

تعریف:

۱- ''صابئة'' لغت میں: صابئ کی جمع ہے، صابئ: ایک دین چھوڑ کر دوسرا دین اختیار کرنے والا، کہا جاتا ہے: صبأ فلان یصبأ: اپنے دین سے نکل گیا، عرب والے کہتے ہیں: صبأت النجوم: ستارے نکل آئے (۱)۔

قرآن کریم میں صابئہ کا ذکر دوسرے اہل مذاہب کے ساتھ تین مقامات پر آیا ہے، مثلاً فرمان باری ہے: ''إِنَّ الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَ الَّذِيْنَ هَادُوْا وَ النَّصَارٰى وَ الصَّابِئِيْنَ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَهُمْ يَحْزَنُوْنَ'' (۲) (بیشک جولوگ ایمان لا چکے ہیں اور جولوگ یہودی ہوئے اور نصاریٰ اور صابئین (غرض) جوکوئی بھی اللہ اور آخرت پر ایمان لے آئے اور نیک عمل کرے سوان (سب) کے لئے ان کے پروردگار کے پاس ان کا اجر ہے اور نہ کوئی اندیشہ ان کے لئے ہے اور نہ وہ کوئی غم کریں گے)۔

---

(۱) لسان العرب مادہ: ''صبأ''۔ اور اسی معنی میں قریش کا وہ قول ہے جو وہ نبی کریم ﷺ کے بارے میں کہتے تھے کہ وہ صابئ ہیں، یعنی قریش کے دین سے نکل گئے ہیں، اور ابن قیم نے نقل کیا ہے کہ وہ ایسا اس لئے کہتے تھے کہ وہ اس دین میں جس کو رسول اللہ ﷺ لے کر آئے اور صابئہ کے دین میں مشابہت دیکھتے تھے، کیونکہ صابئہ لا الہ الا اللہ کہتے تھے (أحکام أہل الذمہ ر ۹۲)۔

(۲) سورۂ بقرہ ر ۶۲۔

۲- صابئہ کی تعریف میں علماء کے مختلف اقوال ہیں، جو درج ذیل ہیں:

الف- وہ ایک قوم ہیں جو حضرت نوح علیہ السلام کے دین پر تھے، اس کو راغب نے ''المفردات'' میں نقل کیا ہے (۱)۔

ابن منظور نے لیث کے حوالہ سے کہا: ایک قوم ہیں جن کا دین نصاری کے دین سے ملتا جلتا ہے، البتہ ان کا قبلہ جنوبی ہوا کے اٹھنے کی جگہ ہے، ان کا دعوی ہے کہ وہ حضرت نوح کے دین پر ہیں، لیکن وہ جھوٹے ہیں، قرطبی نے خلیل کے حوالہ سے اسی کے قریب نقل کیا ہے (۲)۔

ب- وہ نصاری کی ایک قسم ہیں جن کی بات ان سے نرم ہے، یہ حضرت ابن عباس سے مروی ہے، امام احمد ایک روایت میں اسی کے قائل ہیں (۳)۔

ج- سدی اور اسحاق بن راہویہ نے کہا: یہ اہل کتاب کی ایک جماعت ہے، کیوں کہ یہ زبور پڑھتے ہیں، یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

د- مجاہد، حسن اور ابن ابی نجیح نے کہا: ایسی قوم ہیں جن کا دین یہودیت اور مجوسیت سے مل کر بنا ہے (۴)۔

ھ- ایک قول ہے: وہ یہود و نصاری کے درمیان ہیں۔

و- سعید بن جبیر نے کہا: وہ نصاری و مجوس کے درمیان ایک قوم ہیں (۵)۔

ز- حسن ہی کا اور قتادہ کا قول ہے: یہ ایک قوم ہیں جو فرشتوں کی عبادت کرتے ہیں، قبلہ کی طرف نماز پڑھتے ہیں، زبور پڑھتے ہیں، پانچوں نمازیں ادا کرتے ہیں، ان کو زیاد بن ابوسفیان نے دیکھا اور ان کو معلوم ہوا کہ یہ فرشتوں کی عبادت کرتے ہیں تو ان سے جزیہ ختم کرنا چاہا، قرطبی نے نقل کیا ہے، یہ موحد ہیں، ستاروں کی تاثیر کا عقیدہ رکھتے ہیں (۱)۔

ح- ایک قول ہے: یہ ایک قوم ہے جو لا الہ الا اللہ کہتی تھی، لیکن اس کے پاس کوئی عمل یا کتاب یا نبی نہیں (۲)۔

ط- حنفیہ میں سے صاحبین نے کہا: یہ اہل کتاب نہیں ہیں، اس لئے کہ وہ ستاروں کی عبادت کرتے ہیں اور ستاروں کا پجاری بت کے پجاری کی طرح ہے (۳)۔

ی- امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے: یہ یہودی ہیں، اس لئے کہ سنیچر کا دن مناتے ہیں (۴)۔

صابئہ کی حقیقت کے بارے میں فقہاء کے مذاہب:

صابئہ کا دین حقیقت میں کیا ہے؟ یہ اہل کتاب ہیں یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

۳- قول اول: یہ اہل کتاب ہیں، یہ امام ابوحنیفہ و امام احمد کا قول ہے، امام ابوحنیفہ نے ان کو اہل کتاب اس لئے قرار دیا کہ وہ زبور پڑھتے ہیں، ستاروں کی پرستش نہیں کرتے، البتہ ستاروں کی اسی طرح تعظیم کرتے ہیں جیسے مسلمان خانہ کعبہ کو قبلہ بنا کر تعظیم کرتے ہیں۔

جب کہ امام احمد نے ایک روایت میں کہا: یہ نصاری ہیں، اس لئے کہ یہ انجیل کو مانتے ہیں، اس کے حق میں ابن عباس سے منقول روایت سے استدلال کیا گیا ہے، امام احمد نے دوسری روایت میں کہا: یہ

(۱) المفردات مادہ: ''صبا یصبو''۔
(۲) لسان العرب مادہ: ''صبأ''۔
(۳) المغنی ۶/۵۹۱، تلبیس ابلیس لابن الجوزی ۷۴ المطبعۃ المنیریہ۔
(۴) تفسیر القرطبی ۱/۴۳۴، سورۂ بقرہ: آیت ۶۲ کی تفسیر۔
(۵) تلبیس ابلیس لابن جوزی ۷۴ المطبعۃ المنیریہ۔

(۱) تفسیر القرطبی (۱/۴۳۴)، سورہ بقرہ آیت ۶۲ کی تفسیر۔
(۲) تلبیس ابلیس لابن جوزی ۷۴۔
(۳) بدائع الصنائع ۹/۴۳۳۰، الخراج لأبی یوسف ۱۲۲۔
(۴) المبدع ۳/۴۰۴۔

یہودی ہیں، اس لئے کہ سنیچر کا دن مناتے ہیں، اس کے حق میں یہ دلیل دی گئی ہے کہ حضرت عمر نے فرمایا: یہ سنیچر مناتے ہیں[1]۔

قول دوم: یہ اہل کتاب نہیں ہیں، مالکیہ میں سے قرطبی نے کہا: ہمارے بعض علماء کی تحریر کے مطابق ان کے مذہب کا حاصل یہ ہے کہ وہ موحد ہیں، ان کا عقیدہ ہے کہ ستاروں کی تاثیر ہے، اور وہ کام کرنے والے ہیں، انہوں نے کہا: اسی وجہ سے جب قاہر باللہ نے ان کے بارے میں ابوسعید اصطخری سے فتوی پوچھا تو انہوں نے ان کے کفر کا فتوی دیا[2]۔ ان کے بارے میں امام ابو یوسف وامام محمد بن حسن کا بھی یہی قول ہے، اس لئے کہ وہ ستاروں کو پوجتے ہیں، اور ستارہ پرست، بت پرست کی طرح ہے[3]۔

۴- قول سوم: یہ شافعیہ کا قول ہے، ان کے بارے میں ان کے یہاں تردد ہے، نووی نے کہا: مذہب یہ ہے کہ اگر وہ اپنے اصل دین میں نصاری کے مخالف ہوں تو نصرانی نہیں ورنہ وہ نصرانی ہوں گے، انہوں نے اسی کی صراحت کی ہے (یعنی امام شافعی کی تصریح ہے) ایک قول کے مطابق: ان کے بارے میں دو اقوال ہیں، انہوں نے کہا کہ یہ اس صورت میں ہے کہ یہود و نصاری ان کی تکفیر نہ کریں، لیکن اگر وہ ان کی تکفیر کریں تو ان کو قطعاً برقرار نہیں رکھا جائے گا، یعنی اس لئے کہ وہ اہل کتاب نہیں ہوں گے۔

''ان کے اصل دین'' سے مراد جیسا کہ ''شرح المنہاج للمحلی'' میں ہے، حضرت عیسی اور انجیل ہیں، اس کے علاوہ فروعات ہیں، یعنی اگر وہ حضرت عیسی علیہ السلام کی اتباع کرتے ہوں اور انجیل پر ایمان رکھتے ہوں تو یہ نصاری ہیں، اگرچہ فروعات میں ان کے خلاف ہوں، بشرطیکہ فروعات میں مخالفت کے سبب نصاری ان کی تکفیر نہ کریں، اور اگر تکفیر کریں تو وہ نصاری نہیں ہیں۔

''نہایۃ المحتاج'' میں ہے: اگر وہ اپنے اصل دین میں نصاری کے مخالف ہوں، اگرچہ مخالفت احتمال کے طور پر ہو، مثلاً: صانع عالم کا انکار کریں یا کسی ستارہ کی پرستش کریں تو ان کی عورتیں ہمارے لئے حرام ہوں گی[1]۔

۵- قول چہارم: صابئہ کے دو الگ الگ فرقے ہیں، ایک دوسرے میں داخل نہیں، اگرچہ نام میں یکسانیت ہے۔

الف- پہلا فرقہ: صابئہ حرانیین (جن کو ابن ندیم اور شہرستانی نے ''حرنانیین'' کہا ہے) یہ نصاری سے پرانی قوم ہے، حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانے میں سات ستاروں کی عبادت کرتے تھے، اور مزید یہ کہتے تھے: یہ تاثیر رکھتے ہیں، ان کا دعوی ہے کہ آسمان زندہ بولنے والا ہے۔ حنفیہ میں سے جصاص نے کہا: اس فرقہ نے اپنا نام صابئہ رکھا ہے، یہ حرانی فلاسفہ ہیں جو حران[2] کے علاقہ میں ہیں، یہ بت پرست ہیں، یہ کسی نبی سے نسبت نہیں رکھتے، کوئی آسمانی کتاب نہیں رکھتے، لہذا یہ اہل کتاب نہیں مسعودی نے ان کے تذکرہ میں لکھا ہے کہ زہرہ، مریخ، مشتری اور زحل وغیرہ کے ناموں پر ان کے سات ہیکل ہیں، اور مسعودی نے اپنے دور میں ان کے حالات کے بارے میں بہت کچھ لکھا ہے۔

اسی طرح شہرستانی نے ان کا تذکرہ کیا ہے، اور ان کے عقائد وحالات کو بسط وتفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے، ابن ندیم نے

---

(۱) بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۳۰، فتح القدیر لابن ہمام ۵/ ۱۹۱، ۲/ ۷۴ ۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۶۸، مجمع الانہر ۱/ ۶۷۰، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۹۶، کشاف القناع ۳/ ۱۱۸، المبدع ۳/ ۴۰۴ تفسیر القرطبی ۱/ ۴۳۵۔

(۲) تفسیر القرطبی (۱/ ۴۳۴) سورۂ بقرہ آیت ۶۲ کی تفسیر۔

(۳) کتاب الخراج/ ۱۲۲، الرتاج ۲/ ۹۶، حنفیہ کے سابقہ مراجع۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۰۵-۳۰۶، شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۵۲، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۸۸۔

(۲) حران: دیار مضر میں ایک شہر ہے، وہاں سے ''رقہ'' دو دن کی مسافت پر ہے، یہ موصل اور شام کے درمیان راستہ پر واقع ہے (معجم البلدان ۲/ ۲۳۵)۔

''الفہرست'' میں ان کا تذکرہ کیا ہے، ان کے گاؤں، حالات اور عبادت خانوں کا ذکر کیا ہے، اور انہوں نے بعض نصرانی مصنفین کے حوالہ سے لکھا کہ ان کا نام صابئہ نہ تھا، دیار مضر سے مامون کا گذر ہوا تو لوگوں نے اس سے ملاقات کی، جن میں حرنانیوں کی ایک جماعت تھی، مامون کو ان کی ہیئت ناپسند آئی اور جب ان کو معلوم ہوا کہ یہ نہ یہودی ہیں نہ نصرانی، نہ مجوسی، تو انہوں نے ان کو اپنے سفر سے واپسی تک مہلت دی، اور کہا کہ اگر تم اسلام میں یا ان ادیان میں سے کسی دین میں جن کا تذکرہ اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں کیا ہے داخل ہوجاؤ تو ٹھیک ہے، ورنہ میں تمہارے قتل کا حکم دے دوں گا، مامون وہاں سے سرزمین روم میں چلے گئے، اور اسی سفر میں ان کی موت ہوگئی۔

پھر ان میں سے کچھ مسلمان ہوگئے، کچھ نصرانی ہوگئے اور تھوڑی سی جماعت اپنے دین پر باقی رہی اور مکاری سے انہوں نے اپنا نام صابئہ رکھ لیا تاکہ بچ جائیں اور ذمی رہ جائیں [1]۔ اس کا تقاضا ہے کہ پہلے اس فرقہ کا نام صابئہ نہ تھا، مامون کے اخیر دور میں انہوں نے اپنا یہ نام رکھ لیا۔

بیرونی نے لکھا ہے، یہ مذہب یونانی فلاسفہ کا وہ مذہب ہے جس پر وہ نصرانیت قبول کرنے سے قبل تھے، ان کے فلاسفہ میں ''فیثاغورس''، ''اغاذیمون''، ''والیس'' اور ''ہرمس'' ہیں۔ ستاروں کے ناموں پر ان کے ہیکل تھے، یونانی اور ان کے بعد رومی اسی مذہب کو مانتے تھے، پھر جب بلاد روم و یونان پر نصرانیت کا غلبہ ہوا، اور اس مذہب کے ماننے والے نصرانی بن گئے تو اہل مشرق میں کچھ لوگ اسی مذہب پر باقی رہ گئے، ان کا نام صابئہ نہ تھا، انہوں نے مامون کے دور میں ۲۲۸ھ میں اپنا یہ نام رکھا [1]۔ یہ درحقیقت صابئہ نہیں ہیں، حقیقی صابئہ دوسرا فرقہ ہے۔

ب- دوسرا فرقہ: اہل کتاب کی ایک جماعت ہے، جو نصاری کے ساتھ مشابہت رکھتی ہے۔

جصاص نے کہا: یہ لوگ کسکر اور بطائح (سرزمین عراق) کے اطراف میں ہیں، یہ ہر چند کہ نصاری میں سے ہیں، لیکن اپنے بہت سے مسائل میں وہ نصاری کے مخالف ہیں، اس لئے کہ نصاری کے بہت سے فرقے ہیں، مثلاً: مرقونیین، آریوسیہ، اور مارونیہ، تینوں فرقے نسطوریہ، ملکیہ اور یعقوبیہ ان سے براءت کا اظہار کرتے ہیں، اور ان کو حرام کہتے ہیں، یہ خود کو حضرت یحییٰ اور حضرت شیث کی طرف منسوب کرتے ہیں، انہوں نے کہا: نصاری ان کا نام ''یوحانسیہ'' رکھتے ہیں۔ جصاص نے کہا: لہذا صابئہ کو اہل کتاب کہنے میں امام ابوحنیفہ کا مذہب انہی لوگوں پر محمول ہے۔

جبکہ بیرونی کی رائے ہے کہ یہ دوسرا فرقہ دراصل یہودی ہے جس کو بخت نصر نے قید کرلیا تھا، اور ان کو سرزمین فلسطین سے عراق کی سرزمین بابل جلاوطن کردیا تھا، اور جب کورش نے ان کو فلسطین واپسی کی اجازت دے دی تو ان کی ایک جماعت عراق ہی میں رہ گئی اور انہوں نے بابل میں اقامت کو ترجیح دی، دینی لحاظ سے ان کی کوئی معتبر حیثیت نہ تھی، انہوں نے مجوسیوں کی باتیں سنیں اور بعض باتوں کی طرف مائل ہوگئے، اس طرح ان کا مذہب مجوسیت اور یہودیت سے مل کر بنا ہے۔ انہوں نے کہا: یہی لوگ درحقیقت صابئی ہیں، اگرچہ یہ نام پہلے فرقہ کے ساتھ زیادہ مشہور ہے۔ شافعیہ میں سے رملی، حنابلہ میں سے ابن تیمیہ اور ابن قیم نے بھی ان کو دو الگ الگ فرقے قرار دیا ہے۔ ابن ہمام نے کہا: ایک قول ہے: صابئہ میں دو

---

(۱) الفہرست لابن ندیم ر ۴۴۴-۴۴۶۔

(۱) البیرونی کی مطبوعہ کتاب میں اسی طرح ہے، لیکن درست ۲۱۸ھ ہے، اسی سال مامون کا انتقال ہوا۔

فرقے ہیں، یہ دوسرا فرقہ وہی ہے جس کے بارے میں بعض نے کہا کہ یہ نصاریٰ ہیں، ان کو ''مندائی'' کہا جاتا ہے، ان میں کچھ لوگ اب بھی عراق کے جنوب میں باقی ہیں ، ان کے بارے میں کچھ نئی تحقیقات آئی ہیں، جن سے ان کے بعض عقائد کا علم ہوتا ہے، ان میں بعض کتابوں کے مصنفین خود ان کے آدمی ہیں ، اور بعض ان کے ساتھ رہنے والے مسلمان ہیں، ان کی بعض دینی کتابوں کا عربی میں ترجمہ ہوا ہے، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ پر، آخرت کے دن پر، فرشتوں پر اور بعض انبیاء (مثلاً حضرت آدم، حضرت شیث، حضرت نوح، حضرت زکریا اور حضرت یحییٰ علیہم السلام) پر ایمان رکھتے ہیں، لیکن وہ حضرت موسیٰ، حضرت مسیح یا تورات وانجیل کو نہیں مانتے ، وہ تعمید ''بپتسمہ'' پر ایمان رکھتے ہیں ، ان کے یہاں کچھ عبادات ہیں جن کے ذریعہ وہ اللہ کی عبادت کرتے ہیں، مثلاً: نمازیں، زکاۃ، روزہ اور دینی عیدیں، وہ روزانہ دو تین بار غسل کرتے ہیں، اسی وجہ سے ان کو کبھی کبھی مغتسلہ (غسل کرنے والی جماعت) کہا جاتا ہے، وہ ذبیحہ پر اللہ کا نام لیتے ہیں[1]۔

ابن تیمیہ نے ایک تیسرے فرقہ کا اضافہ کیا ہے جو تورات وانجیل سے پہلے تھا، یہ موحد تھے، ابن تیمیہ نے کہا: یہ وہی لوگ ہیں جن کی تعریف اللہ تعالیٰ نے اس فرمان میں کی ہے: ''إِنَّ الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَ الَّذِيْنَ هَادُوْا وَ النَّصَارىٰ وَ الصَّابِئِيْنَ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الآخِرِ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لاَهُمْ يَحْزَنُوْنَ '' (بیشک جو لوگ ایمان لا چکے ہیں اور جو لوگ یہودی ہوئے اور نصاریٰ اور صابی، (غرض) جو کوئی بھی اللہ اور آخرت پر ایمان لے آئے اور نیک عمل کرے سو ان

(۱) مثلاً دیکھئے: کتاب ''مفاهيم صابئيه مندائيه '' للباحثۃ الصابئیۃ ناجیہ مرانی، بغداد ۱۹۸۱ء۔

(سب) کے لئے ان کے پروردگار کے پاس ان کا اجر ہے اور نہ کوئی اندیشہ ان کے لئے ہے اور نہ وہ کوئی غم کریں گے)۔ انہوں نے کہا: یہ لوگ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ملت کی پیروی کرنے والوں کی طرح ہیں جو توریت وانجیل کے نزول سے قبل موحدین کے امام تھے، انہی لوگوں کی اللہ تعالیٰ نے تعریف فرمائی ہے[1]۔

تاہم دو فرقوں میں صابئہ کی یہ تقسیم، اور یہ دعویٰ کہ حرانی مشرکین مامون کے دور سے قبل خود کو صابئہ نہیں کہتے تھے، مشکوک دعویٰ ہے (اگرچہ بعض مؤرخین وبعض فقہاء اس پر چلے ہیں) کیونکہ حنفیہ کی کتابیں امام ابوحنیفہ کی طرف یہ قول منسوب کرتی ہیں کہ صابئہ جو سات ستاروں کی تعظیم کرتے ہیں، مشرک نہیں بلکہ اہل کتاب ہیں، اس لئے کہ وہ ان ستاروں کی عبادت نہیں کرتے ، بلکہ ان کی تعظیم کرتے ہیں، جیسے مسلمان کعبہ کی تعظیم کرتے ہیں ، اور صاحبین نے کہا: نہیں یہ بت پرستوں کی طرح ہیں[2]۔ امام ابوحنیفہ کا دور مامون سے پہلے ہے کیونکہ امام صاحب کی وفات ۱۵۰ھ میں ہے اور مامون کی وفات ۲۱۸ھ میں ہے، امام صاحب اور صاحبین کا کلام حرانیین سے متعلق ہے، کیوں کہ یہی لوگ سات ستاروں کی عبادت کرتے تھے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کے زمانہ میں بھی ان کو صابئہ کہا جاتا تھا، مؤرخین کی عبارتوں میں اضطراب ہے، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے دو فرقے ہیں، اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی فرقہ ہے۔

(۱) احکام القرآن للجصاص ۹۱/۳، نہایۃ المحتاج شرح المناج ۲۸۸/۶، الرد علی المنطقیین لابن تیمیہ/ ۲۸۷-۲۸۹، ۶۵۴-۶۵۶، مروج الذہب للمسعودی ۳۷۸/۱، شائع کردہ عبد الرحمٰن محمد ۱۳۴۶ھ، الملل والنحل للشہرستانی ۲/ ۲۲۴-۲۳۰، الفہرست لابن ندیم / ۴۴۴، فتح القدیر ۳۷۴/۲، احکام اہل الذمہ لابن قیم ۹۲/۱، الآثار الباقیہ عن القرون الخالیہ للبیرونی/ ۲۰۴-۲۰۵۔

(۲) دیکھئے: فتح القدیر ۳۷۰/۴۔

صابئہ سے متعلق احکام:

٦- صابئہ پر وہی احکام منطبق ہوں گے جو عام کفار پر منطبق ہوتے ہیں، مثلاً: مسلمان عورت سے صابئ کے نکاح کا حرام ہونا، اور جیسے ان کی عبادت کا درست نہ ہونا اور جزیرۂ عرب میں ان کے لئے اقامت کی اجازت نہ ہونا۔

اور جو احکام خاص طور پر اہل کتاب کے ہیں، مثلاً: ان کے ساتھ عقد ذمہ کا جواز، مسلمان کا کتابیہ سے نکاح جائز ہونا، ان کے ذبیحہ کو کھانا تو ان احکام کو صابئہ پر منطبق کرنے میں صابئہ کے دین کی حقیقت میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس بنا پر ان پر ان احکام کے جاری ہونے میں بھی ان کے درمیان اختلاف ہے، جن فقہاء نے یہ سمجھا ہے کہ وہ اہل کتاب ہیں یا اہل کتاب کے ساتھ ان کو مشابہت ہے، انہوں نے ان پر وہی احکام نافذ کئے ہیں جو کتابی یا جس کے کتابی ہونے کا شبہ ہے، اس کے ساتھ خاص ہیں، اور جن لوگوں نے یہ سمجھا ہے کہ وہ اہل کتاب نہیں ہیں، اور ان میں کتابی ہونے کا شبہ بھی نہیں، انہوں نے ان پر مشرکین کے احکام منطبق کئے ہیں، اس کی تفصیل اصطلاحات: ''اہل الکتاب''، ''ارض العرب'' اور ''جزیہ'' میں ہے۔

صابئہ کو بلاد اسلام میں باقی رکھنا اور ان پر جزیہ عائد کرنا:

٧- جزیرۃ العرب میں صابئین کو باقی رکھنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ دوسرے کفار، مشرکین اور اہل کتاب کو، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **"لأخرجن اليهود و النصارى من جزيرة العرب، حتى لا أدع إلا مسلما"** (١) (میں یہود و نصاری کو جزیرہ عرب سے ضرور نکال دوں گا، یہاں تک کہ یہاں مسلمانوں کے علاوہ کسی کو رہنے نہیں دوں گا)، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: **"آخر ما عهد رسول الله** ﷺ: **"لايترک في جزيرة العرب دينان"** (١) (رسول اللہ ﷺ کی آخری وصیت یہ تھی کہ جزیرہ عرب میں دو دین نہ رہنے دئے جائیں)۔ جزیرۃ العرب کی مراد میں اختلاف اور تفصیل ہے۔ دیکھئے: اصطلاح ''ارض العرب''۔

جزیرہ عرب کے علاوہ دوسرے بلاد اسلام میں صابئہ کو برقرار رکھنے کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں:

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ وہاں ان کو برقرار رکھنا اور ان سے جزیہ لینا جائز ہے، یہ اس بنا پر کہ وہ نصاری ہیں اور ستاروں کی ان کے یہاں تعظیم ستارہ پرستی کے باب سے نہیں۔

صاحبین نے کہا: ان سے جزیہ نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ یہ ستاروں کی عبادت کرتے ہیں، جیسے مشرکین بتوں کی عبادت کرتے ہیں (٢)۔

مالکیہ نے کہا: ان کو برقرار رکھنا جائز ہے، یہ ان کے یہاں اس بنا پر ہے کہ ہر کافر پر خواہ کتابی ہو یا غیر کتابی جزیہ عائد کرنا جائز ہے (٣)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ صابئہ کے ساتھ جزیہ لے کر عقد ذمہ کرنا جائز ہے، یہ اس قول کی بنیاد پر ہے کہ وہ نصاری ہیں، اگر وہ اصول دین میں نصاری کے موافق ہوں، اگرچہ فروع میں اختلاف ہو،

---

(١) حدیث: "لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب" کی روایت مسلم (٣/ ١٣٨٨ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطاب سے کی ہے۔

---

(١) حدیث: "آخر ما عهد رسول الله ﷺ ......" کی روایت احمد (٦/ ٢٧٥ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور ہیثمی نے ''مجمع الزوائد'' (٥/ ٣٢٥ طبع القدسی) میں کہا: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(٢) فتح القدیر ٤/ ٣٧٠، کتاب الخراج میں امام ابو یوسف سے اس کے خلاف منقول ہے، الرتاج ٢/ ٩٦۔

(٣) جواہر الإکلیل ١/ ٢٦٦، تفسیر القرطبی ١/ ٤٣٥۔

اور نصاری ان کی تکفیر نہ کریں، اور اگر فروع میں اختلاف کے سبب یہود و نصاری ان کی تکفیر کریں تو ایک قول ہے کہ جزیہ لے کر ان کو برقرار رکھنا جائز ہے اگر چہ ان سے شادی بیاہ جائز نہیں، اس لئے کہ نکاح کی حرمت کی بنیاد احتیاط پر ہے، اور جزیہ اس کے برخلاف ہے(۱)۔

شافعیہ کے یہاں یہ تردد صرف ان صابئہ کے بارے میں ہے جو نصاری کے مشابہ ہوں (یعنی جن کو مندائی کہا جاتا ہے)، رہے ستارہ پرست صابئہ تو رملی نے قطعی طور پر کہا کہ ان کے بارے میں اختلاف نہیں آئے گا، اور ان کو بلاد اسلام میں برقرار نہیں رکھا جائے گا، انہوں نے کہا: اسی وجہ سے جب خلیفہ قاہر نے ان کے بارے میں فقہاء سے فتوی طلب کیا تو اصطخری اور محاملی نے ان کے قتل کا فتوی دیا، پھر انھوں نے خلیفہ کے سامنے بہت سارا مال پیش کیا تو اس نے ان کو چھوڑ دیا(۲)۔

حنابلہ کے یہاں معتمد (قول) یہ ہے کہ: ان سے جزیہ لیا جائے گا، اس لئے کہ امام احمد نے صراحت کی ہے کہ وہ نصاری کی ایک قسم ہیں، اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ وہ یہود کی ایک قسم ہیں، انہوں نے کہا: امام احمد سے مروی ہے کہ وہ قائل ہیں کہ آسمان زندہ، بولنے والا ہے، ساتوں ستارے خدا ہیں، لہذا یہ بت پرستوں کی طرح ہیں، یعنی ان سے جزیہ نہیں لیا جائے گا(۳)۔

ابن قیم نے قول اول کو راجح قرار دیتے ہوئے کہا: اس قوم (صابئہ) میں کچھ تو ایسے ہیں جو اللہ تعالی، اس کے ناموں، اس کی صفات، اس کے فرشتوں، اس کے رسولوں اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہیں، بعض کافر ہیں، اور بعض ایسے ہیں جنہوں نے رسولوں کے دین کی جو بات ان کی عقل کے موافق ہوئی اور ان کو اچھی معلوم ہوئی ان کو اپنا دین بنا لیا اور اس کو اپنے لئے پسند کر لیا، ان کے یہاں اصول یہ ہے کہ اپنے دعوے کے لحاظ سے ہر شریعت کی خوبیاں اپناتے ہیں وہ ایک مذہب کے لئے دوسرے مذہب کے خلاف تعصب نہیں کرتے، ان کے یہاں مذاہب، مصالح عالم کے محافظ ہیں، لہذا ان کی باہمی کشمکش کا کوئی مطلب نہیں، بلکہ ہر مذہب کی وہ خوبیاں اپنائی جائیں جن سے انسانی نفوس کی تکمیل ہو اور اخلاق سنور جائیں، موصوف نے کہا: فی الجملہ صابئہ، مجوسی سے بہتر حالت میں ہیں، اور مجوس سے جزیہ لینا اس امر پر تنبیہ ہے کہ صابئہ سے بدرجہ اولی جزیہ لیا جائے گا، کیونکہ مجوس دین و مذہب کے لحاظ سے بدترین قوم ہیں، ان کے یہاں نہ کوئی کتاب ہے نہ کوئی مذہب، لہذا صابئہ کا شرک اگر مجوس سے ہلکا نہ ہو تو اس سے سنگین بھی نہیں(۱)۔

صابئی کی دیت:

۸- حنفیہ کی رائے ہے کہ ذمی کی دیت مسلمان کی دیت کی طرح ہے، برابر برابر، اور صابئہ اگر ذمی ہوں تو وہ اس میں داخل ہوں گے(۲)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ صابئی کی دیت نصرانی کی دیت کی طرح ہے، جس کی مقدار مسلمان کی دیت کی ایک تہائی ہے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ صابئی اپنے اصول دین میں نصاری سے موافقت رکھے، اگر چہ فروع میں اختلاف ہو، بشرطیکہ نصاری اس کی تکفیر نہ کریں(۳)۔

---

(۱) الجمل علی المنہج ۵/ ۲۱۳، الأحکام السلطانیہ ۱۴۳، القلیوبی ۳/ ۲۵۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۴۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۸۸، احکام اہل الذمہ لابن قیم ۱/ ۹۲، طبقات الشافعیہ للسبکی ۲/ ۱۹۳۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۱۱۸۔

---

(۱) احکام اہل الذمہ ۱/ ۹۸۔

(۲) الہدایہ وتکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۰۷۔

(۳) روضۃ الطالبین ۹/ ۲۵۸۔

حنابلہ نے دیت کی مقدار کے بارے میں ان کے حکم کی صراحت نہیں کی، لیکن حنابلہ کے یہاں جس روایت کی رو سے وہ اہل کتاب میں سے ہیں اس کا تقاضا ہے کہ صابئ کی دیت مسلمان کی دیت کی آدھی ہو، ایک روایت میں ہے کہ: تہائی ہوگی[(۱)]۔ اور جس روایت کی رو سے وہ اہل کتاب میں سے نہیں ہیں اس کا تقاضا ہے کہ اس کی دیت آٹھ سو درہم ہوگی۔

مالکیہ کے یہاں ہمیں صابئہ کی دیات کی مقدار کے بارے میں کوئی صراحت نہیں ملی، اور چونکہ وہ ذبائح وغیرہ میں ان کو نصاری کی طرح نہیں مانتے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی دیات مجوسی کی دیت کی طرح ہیں، اور مالکیہ کے یہاں مجوسی کی دیت مرد کے لئے آٹھ سو درہم، اور عورت کے لئے چار سو درہم ہے[(۲)]۔

صابئہ کے ذبیحہ کا اور ان کی عورتوں سے شادی کا حکم:

۹- امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ مسلمان صابئہ کے ذبیحہ کو کھا سکتا ہے، ان کی عورتوں سے شادی کرسکتا ہے، یہ اس بنا پر کہ وہ ستاروں کی عبادت نہیں کرتے، بلکہ صرف تعظیم کرتے ہیں، جیسے مسلمان کعبہ کی تعظیم کرتے ہیں۔

صاحبین نے کہا: یہ زنادقہ ومشرکین میں سے ہیں، لہذا ان کی عورتیں اور ذبیحے حلال نہ ہوں گے۔

ابن ہمام نے کہا: ان میں اختلاف کی بنیاد ان کی حقیقت کے بارے میں الگ الگ اقوال ہیں، اگر سب کے نزدیک ان کی تشریح ایک ہوتی تو ان کے بارے میں حکم بھی ایک ہی ہوتا[(۳)]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ صابئہ کا ذبیحہ حرام ہے، اس لئے کہ وہ نصاری کے شدید مخالف ہیں[(۱)]۔

شافعیہ نے کہا: اگر صابئہ، نصاری کے ساتھ ان کے اصول دین (حضرت عیسی وانجیل پر ایمان) میں اختلاف رکھتے ہوں تو ان کا ذبیحہ اور ان کی عورتیں مسلمانوں کے لئے حرام ہیں، اور اگر اس میں ان کے مخالف نہ ہوں تو ان کا ذبیحہ اور ان کی عورتیں ہمارے لئے حرام نہیں، بشرطیکہ نصاری ان کی تکفیر نہ کریں، اور اگر نصاری ان کی تکفیر کریں تو ان کی عورتیں اور ذبیحہ حرام ہوں گے، جیسا کہ اگر بدعتی کی بدعت موجب تکفیر ہو تو اس کا ذبیحہ مسلمان کے لئے حرام ہے، تردد کے ساتھ یہ حکم ان صابئہ کا نہیں جو ستارہ پرست ہیں، اور وہ حرانی ہیں، کیونکہ یہ لوگ قطعی طور پر کافر ہیں، لہذا ان سے نکاح کرنا اور ان کا ذبیحہ حلال نہیں، ایک ہی قول ہے، سابقہ اختلاف ان کے بارے میں نہیں ہے[(۲)]۔

حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے: صابئہ، یہود میں سے ہیں، دوسری روایت ہے: یہ نصاری میں سے ہیں، ان دونوں روایات کے مطابق ان کا ذبیحہ کھانا اور ان کی عورتوں سے نکاح کرنا جائز ہے، ایک تیسری روایت ہے: یہ ستارہ پرست ہیں، لہذا یہ بت پرستوں کی طرح ہیں[(۳)]۔

صابئہ کے اوقاف:

۱۰- ابن ہمام نے کہا: صابئہ اگر دہریہ ہوں یعنی جو یہ کہیں کہ ہم کو ''زمانہ ہی ہلاک کرے گا'' تو یہ زنادقہ کی ایک قسم ہیں، اور اگر وہ اہل کتاب کی رائے کے قائل ہوں تو ان کے وہ اوقاف صحیح ہیں جو اہل

---

(۱) الفروع ۶/۱۹۔
(۲) التاج والإکلیل للمواق بہامش الحطاب ۶/۲۵۷۔
(۳) فتح القدیر ۲/۳۷۴، ابن عابدین ۵/۱۸۸، البدائع ۲/۲۷۱، ۵/۴۶۔

(۱) الخرشی علی مختصر خلیل، حاشیۃ العدوی ۲/۳۰۳، المطبعۃ الشرقیہ ۱۳۱۶ھ۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۶/۲۸۸، حاشیۃ القلیوبی ۳/۲۵۲، ۴/۲۴۰، کشاف القناع ۴/۲۴۰۔
(۳) المغنی ۶/۵۹۱۔

ذمہ کے اوقاف درست ہیں، اوران کے اوقاف میں سے وہ درست ہے جو ہمارے نزدیک اوران کے نزدیک نیک کام ہو، لہذا فقراء پر وقف درست ہے اور مثلاً ان کی عبادت گاہوں پر درست نہیں (۱)۔

(۱) فتح القدیر ۵/۳۸۔

صابون

تعریف:

۱-صابون: وہ مشہور چیز ہے جس سے کپڑے دھوئے جاتے ہیں (۱)۔

ابن درید وغیرہ سے منقول ہے کہ یہ عربی کلام نہیں ہے (۲)۔

صابون، کڑوی، چربی والی اور بعض بھنی ہوئی چیزوں سے بنتا ہے، اور اس کی جھاگ کو صفائی اور دھونے میں استعمال کیا جاتا ہے (۳)۔

صابون سے متعلق احکام:

اول: ناپاک تیل سے بنے ہوئے صابون کا استعمال کرنا:

۲- حنفیہ کے یہاں قول مختار یہ ہے کہ ذاتی طور پر نجس یا نجاست پڑے ہوئے تیل سے بنا ہوا صابون پاک ہے، لہذا اس کا استعمال اور اس کی خرید وفروخت جائز ہے، ''الدر'' میں ہے: جس تیل میں نجاست پڑ جائے اس کو صابون بنادینے سے پاک ہوجاتا ہے، عموم بلوی کے سبب اسی پر فتوی ہے، جیسے وہ تنور جس پر ناپاک پانی چھڑک دیا گیا ہو اس میں روٹی پکانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور جیسے وہ مٹی جو نجس ہوجائے اور اس کا کوزہ بنا دیا جائے، پھر اس کو آگ پر پکا دیا جائے تو پاک ہے، ابن عابدین نے کہا: اس مسئلہ کو علماء نے امام محمد

(۱) لسان العرب۔

(۲) المصباح المنیر ،لسان العرب۔

(۳) الصحاح وتجدیدہ للمرعشلی، المعجم الوسیط۔

کے قول پر متفرع کیا ہے اور عموم بلوی کے سبب اسی پر فتوی ہے، اکثر مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے، اس میں امام ابویوسف کا اختلاف ہے، امام محمد کے نزدیک علت: تغیر اور ماہیئت کا بدلنا ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ حکم صابون کے ساتھ خاص نہ ہو اور اس میں وہ تمام چیزیں داخل ہوں جن کی ماہیئت میں تغیر اور انقلاب آ جائے (۱)، ابن الہمام کی ''فتح القدیر'' میں بھی اسی کے مثل ہے (۲)۔

شافعیہ نے بھی نجس تیل سے بنے صابون سے انتفاع کو جائز کہا ہے، لیکن انہوں نے اس کے پاک ہونے کی صراحت نہیں کی، چنانچہ ''اسنی المطالب'' میں ''المجموع'' کے حوالہ سے آیا ہے: نجس تیل سے صابون بنانا جائز ہے (۳)، رملی نے کہا: اور بدن و کپڑے میں اس کا استعمال کرنا جائز ہے، جیسا کہ انہوں نے اس کی صراحت کی ہے، پھر موصوف نے کہا: پھر وہ ان دونوں کو پاک کردے گا (۴)۔ اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ اس وقت تک وہ نجس رہے گا، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک اصول یہ ہے کہ نجس العین میں سے صرف دو چیزیں پاک ہوجاتی ہیں: شراب اگر سرکہ بن جائے، اور موت کے سبب نجس کھال اگر دباغت دے دی جائے (۵)۔

مالکیہ نے ذاتی طور پر نجس اور متنجس (یعنی جس چیز میں نجاست مل جائے) دونوں میں فرق کرتے ہوئے کہا کہ جس چیز میں نجاست مل جائے اس سے مسجد اور آدمی کے کھانے کے علاوہ میں انتفاع جائز ہے، ذاتی طور پر نجس سے ناجائز ہے، لہذا ان حضرات کے نزدیک نجس ہوجانے والے تیل سے مسجد کے علاوہ میں چراغ جلایا جائے گا، اس سے صابون بنایا جائے گا، اور اس سے دوسرے تمام طریقوں سے فائدہ اٹھایا جائے گا۔

مالکیہ کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ نجس (مثلاً: مردار کی چربی) سے بنے ہوئے صابون سے انتفاع ناجائز ہے، اگرچہ بعض مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مردار کی چربی سے چراغ جلانا جائز ہے، بشرطیکہ اس سے خود کو بچایا جاسکے (۱)۔

حنابلہ نے کہا: نجاست، ماہیت بدلنے یا آگ پر پکنے سے پاک نہیں ہوتی، لہذا نجس تیل سے بنا ہوا صابون نجس ہوگا، اور نجاست کا دھواں اور اس کا غبار ناپاک ہے (۲)، یہ حنابلہ کے یہاں ظاہر مذہب ہے۔ ابن قدامہ نے کہا: اور یہ استنباط کیا جاتا ہے کہ اگر شراب کی ماہیت بدل جائے اور مردار کی کھال دباغت دے دی جائے تو ان پر قیاس کرتے ہوئے نجاستوں کی ماہیت اگر بدل جائے تو وہ پاک ہوجائیں گی (۳)۔

دوم: صابون کے پانی سے وضو کرنا:

۳- حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر صابون کے پانی کی رقت ختم ہوجائے اور وہ گاڑھا ہوجائے تو اس سے وضو کرنا ناجائز ہے، اور اگر اس کی رقت و لطافت باقی ہو تو جائز ہے (۴)۔ ابن ہمام نے جواز کی علت بتاتے ہوئے کہا کہ جو چیز آمیزش کے باوجود مغلوب ہو وہ اطلاق کو ختم نہیں کرتی، لہذا مطلق کے حکم کو اس طرح کے پانی پر مرتب کرنا واجب

---

(۱) ابن عابدین وبہامشہ الدر المختار ۱/ ۲۱۰۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۱۷۶۔

(۳) أسنی المطالب ۱/ ۲۷۸۔

(۴) حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۱/ ۲۷۸، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۷۸۔

(۵) نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۳۰-۲۳۲۔

(۱) الزرقانی مع حاشیۃ البنانی ۱/ ۳۴، الحطاب ۱/ ۱۱۷، اس میں لکھا ہے کہ متنجس وہ ہے جو اصل کے لحاظ سے پاک ہو اور اس میں نجاست پڑ جائے جیسے تیل اور گھی وغیرہ جس میں چوہا یا نجاست گر جائے، اور نجس وہ ہے جو ذاتی طور پر نجس ہو جیسے مردار اور خون۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۱۸۶۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۷۲۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۱، الخانیہ بہامش الہندیہ ۱/ ۱۶۔

ہے، یعنی اس سے وضو کرنا جائز ہے، حدیث میں ہے: "قد اغتسل النبي ﷺ يوم الفتح من قصعة فيها أثر العجين"[1] (رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے دن ایک پیالہ (کے پانی) سے غسل فرمایا، جس میں گندھے ہوئے آٹے کا اثر تھا)، حالاں کہ اس کے سبب پانی میں تغیر آجاتا ہے، لیکن مغلوب ہونے کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

شافعیہ کے یہاں اصل یہ ہے کہ اگر پانی میں کوئی ایسی چیز مل جائے جس سے پانی کو بچانا ممکن ہو (مٹی اور نمک کے علاوہ) جیسے زعفران، کھجور اور آٹا، پھر اس کا کوئی وصف بدل جائے تو اس سے وضو کرنا ناجائز ہے، کیونکہ اس پر پانی کے نام کا اطلاق نہیں ہوتا، البتہ انہوں نے بدلنے کی صفت کے بارے میں لکھا ہے کہ اگر وہ معمولی ہو، مثلاً: تھوڑا سا زعفران پانی میں گرجائے، اور وہ معمولی سا زرد ہوجائے، یا اس میں صابون یا آٹا گرجائے اور پانی تھوڑا سا سفید ہوجائے، یعنی اتنا نہیں کہ پانی کو اس کی طرف منسوب کیا جاسکے تو اس میں دو "قول" ہیں: صحیح قول یہ ہے کہ پاک ہے، اس لئے کہ پانی کا نام باقی ہے، نووی نے کہا: یہی مختار ہے[2]۔

حنابلہ کے یہاں بھی یہی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: پانی میں باقلا، چنا، گلاب، زعفران وغیرہ پاک چیزیں گرجائیں اور وہ تھوڑی ہوں جن کا مزا یا رنگ یا بہت زیادہ بو نہیں پائی جائے کہ پانی کو اس کی طرف منسوب کیا جاسکے تو اس سے وضو کیا جائے گا[3]۔

یہ اس صورت میں ہے جب صابون پاک تیل سے بنا ہو، لیکن اگر ناپاک تیل سے بنا ہو تو جو لوگ اس کی طہارت کے قائل ہیں مثلاً حنفیہ اور ان کے موافقین، ان کے نزدیک یہی حکم ہے، البتہ جو لوگ کہتے ہیں کہ نجس چیز ماہیت کے بدلنے سے پاک نہیں ہوتی ان کے نزدیک اس سے وضو کرنا ناجائز ہے (دیکھئے: فقرہ/ ۲)۔

مالکیہ کے یہاں ظاہر یہ ہے کہ مطلقاً صابون کے پانی سے خواہ پاک ہو یا ناپاک وضو کرنا ناجائز ہے[1]، چنانچہ انہوں نے کہا: جس پانی کا رنگ یا مزا یا بو کوئی پاک چیز بدل دے تو وہ پانی بذات خود پاک ہے، لیکن دوسرے کو پاک کرنے والا نہیں، لہذا اس سے وضو نہیں کیا جائے گا، البتہ عمومی ضروریات میں استعمال کیا جائے گا[2]۔

تفصیل اصطلاح: "طہارۃ" اور "میاہ" میں ہے۔

سوم: محرم کے لئے صابون کا استعمال کرنا:

۴- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ محرم کے لئے صابون کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں، ابن عابدین نے "فتح القدیر" کے حوالہ سے لکھا ہے: اگر محرم صابون اور حرض[3] سے غسل کرے تو اس کے بارے میں کوئی روایت تو نہیں لیکن علماء نے کہا: اس میں کچھ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ خوشبو نہیں ہے، اور (سر کے جوں کو) نہیں مارتا ہے، آگے موصوف نے کہا: اس توجیہ کا تقاضا ہے کہ دم یا صدقہ بالاتفاق واجب نہ ہو، اسی وجہ سے "ظہیریہ" میں کہا: ان کا اجماع ہے کہ اس پر کچھ واجب نہ ہوگا[4]۔

عام صابون کے بارے میں جس کو خوشبو شمار نہیں کیا جاتا، تمام

---

(۱) حدیث: "اغتسل النبی ﷺ یوم الفتح فی قصعة فیها أثر العجین" کی روایت نسائی (۱/ ۲۰۲-۲۰۳، طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ام ہانی سے کی ہے۔
(۲) المجموع للنووی ۱/ ۱۰۲-۱۰۴، القلیوبی ۱/ ۱۸-۱۹۔
(۳) کشاف القناع ۱/ ۲۶، المغنی ۱/ ۱۴۔

(۱) الحطاب ۱/ ۵۸-۵۹۔
(۲) الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۴۵۔
(۳) قاموس میں کہا: حرض (حاء کے ضمہ کے ساتھ یا حاء اور راء کے ضمہ کے ساتھ) جیسے "أشنان" وہ پودا جسے غسل کے وقت پانی میں ڈالا جائے۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۲/ ۱۶۳، فتح القدیر ۲/ ۲۲۸۔

فقہاء کے کلام سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے، اس لئے کہ محرم کو صرف خوشبو کے استعمال سے روکا گیا ہے، البتہ اس موضوع پر ہمیں ان کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

دیکھئے: اصطلاحات ''تطییب'' اور ''إحرام''۔

صاع

تعریف:

۱- صاع، صواع (کسرہ اور ضمہ کے ساتھ) لغت میں: ایک پیمانہ ہے جس سے ناپا جاتا ہے، یہ چار ''مد'' کا ہوتا ہے۔

داؤدی نے کہا: جس آدمی کی ہتھیلیاں نہ بہت بڑی ہوں نہ بہت چھوٹی اس کی دونوں ہتھیلیوں سے چارلپ اس کی مقدار ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ: یہ پینے کا ایک برتن ہے (۱)۔

فقہاء کی اصطلاح لغوی مفہوم سے الگ نہیں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مد:

۲- مد (ضمہ کے ساتھ): ایک پیمانہ ہے جس کی مقدار اہل عراق کے نزدیک دو رطل اور اہل حجاز کے نزدیک ایک رطل اور تہائی رطل ہے۔

فیروز آبادی نے کہا: مد: متوسط قسم کے آدمی کی دونوں ہتھیلیاں بھرنے کے برابر ہے اگر ان دونوں کو بھر کر وہ اپنے ہاتھ کو پھیلا دے،

(۱) القاموس المحیط، تاج العروس، النہایۃ فی غریب الحدیث والأثر، مختار الصحاح۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۳۰۹ طبع دار المعرفۃ، بدائع الصنائع ۲/ ۷۳ طبع دار الکتاب العربی، الشرح الصغیر ۱/ ۶۰۸ طبع دار المعارف مصر، الدسوقی ۱/ ۵۰۴ - ۵۰۵ طبع دار الفکر، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۰۲ طبع المکتب الاسلامی، حاشیۃ الجمل ۲/ ۲۴۱ طبع دار احیاء التراث العربی، کشاف القناع ۱/ ۱۵۶ طبع عالم الکتب، مطالب اولی النہی ۲/ ۱۱۲۔

اوراسی وجہ سے اس کا نام ''مد'' ہے [1]۔

اصطلاح میں: اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ''مد'' چوتھائی صاع کے برابر ہے، لہذا ''مد'' صاع کے اجزاء میں سے ہے، اسی طرح بالاتفاق ''مد'' اور ''صاع'' ناپ کے ان پیمانوں میں سے ہیں جن کے ساتھ بہت سے مشہور فقہی احکام وابستہ ہیں [2]۔

ب-وسق:

۳- وَسق اور وِسق: ایک معین پیمانہ ہے، جو صاع نبوی سے ساٹھ صاع کے برابر ہوتا ہے، اس حساب سے وسق ایک سو ساٹھ من کا ہوگا [3]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [4]۔

ج-من:

۴- من (میم کے فتحہ اور نون کی تشدید کے ساتھ): ایک قدیم پیمانہ ہے جس سے ناپا یا وزن کیا جاتا تھا، اس وقت اس کی مقدار بغدادی رطل سے دو رطل تھی [5]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں۔

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر، النہایہ، تاج العروس، لسان العرب مادہ: ''مدّ''۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۴۰ طبع بولاق، ابن عابدین ۲/ ۷۶ طبع بولاق، الشرح الصغیر ۱/ ۶۰۸، المغنی ۱/ ۲۲۲، کشاف القناع ۱/ ۱۵۵، الاموال لابی عبید ۷/ ۲۰۷، شرح روض الطالب ۱/ ۱۷۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، تاج العروس مادہ: ''وسق''۔

(۴) الشرح الصغیر ۱/ ۶۰۸ القلیوبی ۱/ ۲۴، المغنی ۲/ ۷۰۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۲۴، النہایۃ فی غریب الحدیث والأثر ۴/ ۲۱۰۔

(۵) معجم لغۃ الفقہاء، لسان العرب، المعجم الوسیط، تاج العروس مادہ: ''منّ''۔

د-فرق:

۵- فرق (فاء وراء کے فتحہ یا راء کے سکون کے ساتھ): مدینہ کا ایک مشہور پیمانہ ہے جو سولہ رطل کا ہوتا ہے، جمع ''فرقان'' ہے [1]۔

اصطلاح میں: ابوعبید نے کہا: میرے علم میں لوگوں میں کوئی اختلاف نہیں کہ ایک فرق تین صاع کا ہوتا ہے جو سولہ رطل کے برابر ہے [2]۔

ھ-رطل:

۶- رطل: وزن کرنے کا ایک باٹ ہے، یہ بغدادی سے بارہ اوقیہ کا ہوتا ہے، لہذا یہ ایک مثقال کے برابر ہوگا [3]۔

رافعی کہتے ہیں: فقہاء نے کہا: اگر فروع میں رطل کا اطلاق ہو تو اس سے مراد بغدادی رطل ہے، رطل ناپنے کا آلہ بھی ہے [4]۔

صاع سے متعلق احکام:

صاع کی مقدار:

۷- صاع کی مقدار میں فقہاء کا اختلاف ہے: جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ صاع: عراقی رطل سے پانچ رطل اور تہائی رطل ہوتا ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کعب بن عجرہ سے کہا: **''تصدق بفرق بین ستة مساکین''** [5] (ایک فرق چھ مسکینوں میں صدقہ کرو)، ابوعبید نے کہا: میرے علم کے مطابق لوگوں میں کوئی

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، التاج، النہایہ، القاموس المحیط، الصحاح مادہ: ''فرق''۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۶۰۸، المغنی ۱/ ۲۲۵، الأموال لأبی عبید (۲۰۸) طبع اول۔

(۳) المصباح المنیر، المغرب، المعجم الوسیط، لسان العرب مادہ: ''رطل''۔

(۴) المصباح المنیر مادہ: ''رطل''، ابن عابدین ۲/ ۷۶ طبع بولاق، الزرقانی ۲/ ۱۳۱۔

(۵) حدیث: ''تصدق بفرق بین ستة مساکین'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اختلاف نہیں کہ ایک فرق تین صاع کا ہوتا ہے، اور ایک فرق سولہ رطل ہوتا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ صاع پانچ رطل اور تہائی رطل کا ہوتا ہے۔

منقول ہے کہ: امام ابو یوسف جس وقت مدینہ آئے تو انہوں نے لوگوں سے صاع کے بارے میں دریافت کیا، لوگوں نے کہا: پانچ رطل اور تہائی رطل کا ہوتا ہے، انہوں نے لوگوں سے دلیل کا مطالبہ کیا تو انہوں نے کہا: کل (آئندہ)، چنانچہ دوسرے دن ستّر بوڑھے اپنی چادر میں اپنا اپنا صاع لپیٹے ہوئے آئے، ہر ایک نے کہا: یہ صاع مجھے اپنے والد سے ورثہ میں ملا ہے، اور میرے والد کو میرے دادا سے وراثت میں ملا تھا، یہاں تک کہ انہوں نے اس کو حضور علیہ السلام تک پہنچایا۔

رطل عراقی ان کے نزدیک: ایک سو اٹھائیس درہم اور ایک درہم کے سات حصوں میں سے چار حصوں کے برابر ہے ($128\frac{4}{7}$) (۱)۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے، اس لئے کہ حضرت انس بن مالکؓ نے کہا: "**كان النبي ﷺ يتوضأ بالمد وهو رطلان، ويغتسل بالصاع**"(۲) (حضور ﷺ ایک مد سے جو دو رطل کے برابر ہے وضو اور ایک صاع سے غسل کرتے تھے)، حضرت انس کی حدیث سے معلوم ہوا کہ ایک مد دو رطل کے برابر ہوتا ہے، اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ ایک مد دو رطل کے برابر ہے تو لازمی طور پر حضور ﷺ کا صاع چار مد کے برابر ہوگا، جس کے آٹھ رطل ہوں گے، اس لئے کہ مد بالاتفاق ایک صاع کا چوتھائی ہے۔

رطل عراقی امام ابوحنیفہ کے نزدیک: بیس استار کے برابر ہے، اور استار: چھ درہم اور آدھے درہم ($6\frac{1}{2}$) کے برابر ہوتا ہے (۱)۔

ایک صاع پانی سے غسل کرنا:

۸- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر ایک صاع (پانی) سارے بدن پر پہنچ جائے تو اس سے غسل کرنا کافی ہے، ابن قدامہ نے کہا: "ایک مد سے وضو اور ایک صاع سے غسل کے کافی ہونے کے بارے میں ہمارے علم میں کوئی اختلاف نہیں"، اور اگر غسل میں ایک صاع سے کم میں ہی سارے بدن پر پانی پہنچ جائے تو کافی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے غسل کا حکم دیا ہے، جس کو اس نے کرلیا۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ: ایک صاع سے غسل کرنا سنت ہے، شافعیہ نے کہا: غسل کا پانی تقریباً ایک صاع سے کم نہ ہو، یہی مسنون ہے، یہ چار مد کے برابر ہے، لیکن یہ معتدل جسم والے شخص کے لئے ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ ایک مد سے وضو اور ایک صاع سے غسل کرلیتے تھے، اور جس کا جسم معتدل نہ ہو اس میں کم وبیش ہوگا (۲)۔

حضرت انسؓ سے مروی ہے: "**كان النبي ﷺ يغسل – أو كن يغتسل – بالصاع إلى خمسة أمداد، ويتوضأ بالمد**"(۳) (رسول اللہ ﷺ ایک صاع سے پانچ مد تک پانی سے غسل کرتے تھے یا (اپنا بدن) دھوتے تھے، اور ایک مد (پانی) سے وضو کرلیتے تھے)۔

---

(۱) جواہر الاکلیل ۱/ ۱۲۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۰۴، شرح المنہاج ۲/ ۳۶، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۰۱، المغنی ۱/ ۲۲۲ - ۲۲۳۔

(۲) حدیث انس: "كان النبي ﷺ يغسل - أو كان يغتسل بالصاع إلى خمسة أمداد و يتوضأ بالمد" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۰۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) البنایہ شرح الہدایہ ۳/ ۳۵۵، فتح القدیر ۲/ ۳۰۔

(۲) البدائع ۱/ ۳۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶، المہذب ۱/ ۳۸ روضۃ الطالبین ۱/ ۹۰، المغنی ۱/ ۲۲۲، کشاف القناع ۱/ ۱۵۶، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۱۲۔

(۳) حدیث: "أنس......" کی تخریج فقرہ نمبر ۷ میں گذر چکی۔

روایت میں ہے: "أن قوماً سألوا جابراً عن الغسل، فقال: يكفيك صاع ، فقال رجل: مايكفيني ، فقال جابر: كان يكفي من هو أوفى شعرا منك و خير منك، يعني النبي ﷺ"[۱] (کچھ لوگوں نے حضرت جابر سے غسل کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا: ایک صاع کافی ہے، ایک آدمی نے کہا: میرے لئے ناکافی ہے، حضرت جابر نے کہا: اس ذات کو اتنا پانی کافی ہوتا تھا جو تم سے زیادہ بال والے اور تم سے بہتر تھے، یعنی رسول اللہ ﷺ)۔

حنفیہ و مالکیہ نے ایک صاع پانی سے غسل کے مسنون ہونے کی صراحت نہیں کی ہے۔

صدقۂ فطر:

۹- صاع کے ذریعہ صدقۂ فطر کی مقدار میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے کہا: صدقۂ فطر میں (ہر انسان کی طرف سے) ایک صاع گیہوں یا جو یا ان کا آٹا یا کھجور یا کشمش واجب ہے، ان حضرات کی رائے میں ان تمام اقسام میں جن کو صدقۂ فطر میں نکالا جاتا ہے کوئی فرق نہیں، اس لئے کہ ابن عمرؓ کی یہ حدیث ہے: "أن رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعا من تمر أو صاعا من شعير على كل حر وعبد، ذكر وأنثى من المسلمين"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے رمضان کا صدقۂ فطر تمام لوگوں پر ایک صاع کھجور، یا ایک صاع جو، ہر آزاد، غلام مرد وعورت، مسلمان پر فرض فرمایا)۔ نیز حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں ہے: "كنا نخرج إذ كان فينا رسول الله ﷺ زكاة الفطر عن كل صغير وكبير حر أو مملوك، صاعا من طعام أو صاعا من إقط، أو صاعا من شعير أو صاعا من تمر أو صاعا من زبيب"[۱] (ہم رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں صدقۂ فطر ہر چھوٹے، بڑے، آزاد، غلام کی طرف سے ایک صاع گیہوں یا ایک صاع پنیر، یا ایک صاع جو یا ایک صاع کھجور یا ایک صاع کشمش نکالتے تھے)۔

ابوالفرج دارمی اور بندنجی سے منقول ہے: حضور ﷺ کے زمانہ میں جس صاع سے صدقہ فطر نکالا جاتا تھا اسی صاع کے معیار سے نکالنا واجب ہے، یہ صاع موجود ہے، جس کو نہ ملے اس پر احتیاط ضروری ہے، یعنی اتنا نکالے جو یقینی طور پر اس سے کم نہ ہو[۲]۔

حنفیہ نے کہا: صدقۂ فطر میں آدھا صاع گیہوں یا اس کا ستو، یا ایک صاع جو یا کھجور واجب ہے، اس لئے کہ حضرت ثعلبہ بن صعیر عذری کی روایت ہے انہوں نے کہا: خطبنا رسول الله ﷺ فقال: "أدوا عن كل حر وعبد نصف صاع من بر أو صاعا من تمر أو صاعا من شعير"[۳] (رسول اللہ ﷺ نے ہمارے

---

(۱) حدیث جابر: "أن قومًا سألوا جابرًا عن الغسل......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۶۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۶۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) حدیث أبی سعید: "كنا نخرج إذ كان فينا رسول الله ﷺ......" کی روایت مسلم (۲/ ۶۷۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور بخاری (الفتح ۳/ ۳۷۱ طبع السلفیہ) کی روایت مختصر ہے۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۸۹، القوانین الفقہیہ / ۷۶، الدسوقی ۱/ ۵۰۴، مواہب الجلیل ۲/ ۳۶۶، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۰۱-۳۰۲، المجموع ۶/ ۱۲۸ طبع السلفیہ، المغنی ۳/ ۵۵، کشاف القناع ۲/ ۵۳ طبع عالم الکتب۔

(۳) حدیث: "أدوا عن كل حر و عبد ......" اس پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس کی روایت ابوداؤد نے حضرت حسن سے کی ہے، انہوں نے کہا: حضرت ابن عباسؓ نے رمضان کے آخر میں بصرہ کے منبر پر خطبہ دیتے ہوئے فرمایا: "أخرجوا صدقة صومكم فكأن الناس لم يعلموا فقال: من هاهنا من أهل المدينة؟ قوموا إلى إخوانكم فعلّموهم فإنهم لا

سامنے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا: ہر آزاد، غلام کی طرف سے آدھا صاع گیہوں یا ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو ادا کرو)۔

سعید بن مسیّب، عطاء، طاؤس، مجاہد، عمر بن عبد العزیز، عروہ بن زبیر، اور سعید بن جبیر کی یہی رائے ہے۔

شیخ ابو منصور ماتریدی نے لکھا ہے کہ دس حضرات صحابہ جن میں حضرت ابوبکر، عمر، عثمان اور علیؓ بھی ہیں نے صدقۂ فطر کے بارے میں حضور ﷺ سے آدھا صاع گیہوں روایت کیا ہے، اور موصوف نے ان کی روایت سے استدلال کیا۔

زبیب (کشمش) کے بارے میں امام ابوحنیفہ سے مختلف روایتیں ہیں، ''جامع صغیر'' میں ہے: آدھا صاع، اس لئے کہ خشک انگور (کشمش) کی قیمت عام طور پر گیہوں کی قیمت سے زیادہ ہوتی ہے، اور جب گیہوں میں آدھا صاع کافی ہے تو خشک انگور میں بدرجہ اولی کافی ہوگا۔

حسن اور اسد بن عمرو نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا ہے: خشک انگور (کشمش) سے ایک صاع۔ یہی امام ابو یوسف و امام محمد کا قول ہے، اس روایت کی وجہ: حضرت ابوسعید خدریؓ کی یہ حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''ہم رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں ایک صاع کھجور یا ایک صاع خشک انگور (کشمش) نکالتے تھے''، نیز اس لئے کہ انگور غذائیت میں گیہوں کی طرح نہیں بلکہ اس سے ناقص ہے، جیسے جو اور کھجور، لہذا جو اور کھجور کی طرح اس کی مقدار ایک صاع ہوگی۔

حنفیہ کے نزدیک ایک فطرہ میں دو یا زیادہ جنس سے صدقۂ فطر کی ادائیگی جائز ہے، لہذا اگر آدھا صاع جو اور آدھا صاع کھجور یا آدھا صاع جو اور چوتھائی صاع گیہوں نکالے تو جائز ہے[1]۔

اس مسئلہ میں اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح: ''زکاۃ الفطر'' میں دیکھا جائے۔

شافعیہ نے کہا: ایک فطرہ میں دو جنس کا ایک صاع کافی نہیں، خواہ دونوں جنسیں ہم مثل ہوں، یا ایک جنس اس میں سے ہو جس میں واجب ہوتا ہے اور دوسری اس سے اعلی ہو، جیسا کہ قسم کے کفارہ میں یہ کافی نہیں کہ پانچ کو کپڑا دے دے اور پانچ کو کھانا کھلا دے، اس لئے کہ اس کو ایک صاع گیہوں یا جو یا کسی اور کا حکم دیا گیا ہے[2]۔

حنابلہ نے کہا: اگر کھجور، خشک انگور، گیہوں، جو اور پنیر سب ملا کر ایک صاع نکال دے تو کافی ہے، جیسا کہ اگر کوئی ایک خالص ہوتا[3]۔

ہمیں اس میں مالکیہ کی صراحت نہیں ملی۔

= يعلمون، فرض رسول الله ﷺ هذه الصدقة صاعاً من تمر أو شعير أو نصف صاع من قمح على كل حر أو مملوك، ذكر أو أنثى، صغير أو كبير......'' (اپنے روزے کا صدقہ نکالو، تو گویا لوگوں نے نہیں سمجھا تو انہوں نے فرمایا: یہاں اہل مدینہ میں سے کون لوگ ہیں؟ آپ لوگ اپنے بھائیوں کے پاس جائیں اور ان کو بتائیں اس لئے کہ وہ نہیں جانتے ہیں، رسول اللہ ﷺ نے یہ صدقہ ایک صاع کھجور یا جو یا نصف صاع گندم ہر آزاد، غلام، مرد، عورت، بچے یا بڑے پر فرض فرمایا ہے) (سنن أبی داؤد ۲/ ۲۷۲ طبع ترکیا) اور یہ حدیث حسن ہے (جامع الاصول [ ] الارناؤوط ۴/ ۶۴۴)، اور زیلعی اور عینی نے اس کے شواہد ذکر کئے ہیں (نصب الرایہ ۲/ ۴۱۸-۴۲۳، عمدۃ القاری ۹/ ۱۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات)۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۷۲ طبع دار الکتاب العربی، ابن عابدین ۲/ ۷۶ طبع بولاق، البحر الرائق ۲/ ۲۷۳ طبع دار المعرفہ، تبیین الحقائق ۱/ ۳۰۷ طبع دار المعرفہ۔

(۲) المجموع ۶/ ۱۳۵۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۲۵۳۔

صبح

دیکھئے: ''الصلوات الخمس المفروضۃ'' اور'' أوقات الصلاۃ''۔

صُبرہ

تعریف:

۱- صبرۃ لغت میں: غلہ یا کسی اور چیز کا ڈھیر ہے، اس کی جمع''صبر'' ہے، جیسے''غرفۃ و غرف''، کہا جاتا ہے: صبرت المتاع : جمع کرنا، ایک کو دوسرے سے ملانا، اور ایک قول ہے: صبرہ: خاص طور پر غلہ کا ڈھیر ہے، خواہ اس کا کیل یا وزن معلوم ہو یا نہ ہو، اور ایک قول ہے: صبرہ وہ غلہ ہے جسے تولے اور ناپے بغیر اکٹھا کر دیا گیا ہو۔

اور اصطلاح میں: سلیمان جمل نے کہا: فقہاء نے اس کا اطلاق ہم مثل اجزاء والی تمام چیزوں پر کیا ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- جزاف (جیم پر تینوں حرکتوں کے ساتھ): کیلی یا وزنی یا عددی چیز کو ناپ یا وزن یا شمار کئے بغیر مجموعی طور پر اٹکل سے فروخت کرنا (۲)۔

صبرہ سے متعلق احکام:

اٹکل سے ڈھیر کو فروخت کرنا:

۳- ڈھیر کو اٹکل سے فروخت کرنا درست ہے اگر چہ اس کا کیل یا وزن معلوم نہ ہو۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح مادہ: ''صبر''، کشاف القناع ۱۶۸/۳، حاشیۃ الجمل ۳۴/۳۔

(۲) مواہب الجلیل ۲۸۵/۴، المصباح المنیر، الموسوعۃ الفقہیہ (اصطلاح: جزاف)۔

لہذا اگر کہے: میں نے تمھارے ہاتھ گیہوں کا یہ ڈھیر فروخت کردیا تو جائز ہے، اگرچہ یہ معلوم نہ ہو کہ وہ کل کتنے صاع ہیں، اس لئے کہ ناواقفیت کا دھوکہ مشاہدہ کی وجہ سے ختم ہوجاتا ہے (۱)۔ اسی طرح ڈھیر میں سے ایک صاع کی بیع، اور ڈھیر کی بیع ہر صاع ایک درہم میں جائز ہے، دوسری صورت میں سارے ڈھیر کو خریدنا مراد ہے، خواہ اس کے تمام صاع کا علم ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ اگر اس کے تمام صاع کا علم ہو تو یہ مجموعی و تفصیلی طور پر معلوم ہوگیا، اور اگر اس کے سارے صاع کا علم نہ ہو تو یہ مجموعی طور پر مجہول اور تفصیلی طور پر معلوم ہوا، اور صرف مجموعہ کی جہالت مضر نہیں (۲)۔

جمہور کی یہی رائے ہے، امام ابوحنیفہ نے کہا: اگر ڈھیر کو یہ کہہ کر فروخت کرے: ''ایک صاع ایک درہم کے عوض''، تو ایک صاع میں بیع درست ہوگی، امام صاحب نے کہا: اس لئے کہ ثمن مجہول ہے، اور یہ عقد کو فاسد کرنے کا سبب ہے، البتہ کم از کم معلوم ہے، لہذا اس میں یقین کے سبب بیع درست ہوگی، اور اس کے علاوہ مجہول ہے، لہذا اس کی بیع فاسد ہوگی، اور صفقہ (معاملہ) کے متفرق ہونے کے سبب اس کے لئے ''خیار'' ثابت ہوگا، صاحبین نے کہا: سارے ڈھیر میں بیع جائز ہے، اس لئے کہ مبیع اشارہ کی وجہ سے معلوم ہے، اور جس چیز کی طرف اشارہ کردیا جائے اس کی بیع کے جواز کے لئے اس کی مقدار کے جاننے کی ضرورت نہیں رہتی، اور اگر دونوں اس کو مجلس ہی میں ناپ لیں تو بالاجماع جائز ہے، اس لئے کہ فساد کے راسخ ہونے سے قبل مانع ختم ہوگیا (۳)۔

اٹکل سے ڈھیر کی بیع کے جواز کی شرائط:

۴- اٹکل سے ڈھیر کی بیع کے جواز کے لئے حسب ذیل شرائط ہیں:

الف- ڈھیر کا تاجر دھوکہ نہ دے، مثلاً: اس کو چبوترے یا ٹیلے پر رکھ دے یا خراب یا تر حصہ نیچے کردے، اس لئے کہ حدیث ہے: ''**من غشنا فليس منا**'' (۱) (جو ہم کو دھوکہ دے وہ ہم میں سے نہیں)، اور اگر ایسا ہوجائے اور عاقدین میں سے کسی ایک کو اس کا علم ہوجائے تو عقد باطل ہے، اس لئے کہ یہ مقدار کا اندازہ لگانے سے مانع ہے جس کے سبب کثرت سے دھوکہ دہی ہوگی، یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس جگہ رکھنے سے قبل اس نے ڈھیر کو دیکھا نہ ہو، اور اگر وہاں رکھنے سے قبل اس نے ڈھیر کو دیکھ لیا ہو تو بیع درست ہے، اس لئے کہ تخمینہ ہوسکتا ہے، اور اگر دونوں ہی اس سے ناواقف ہوں، مثلاً یہ خیال تھا کہ زمین ہموار ہے اور اس کے خلاف ظاہر ہو، تو جس کو نقصان ہوا ہے اس کو اختیار ہوگا کہ بیع کو فسخ کردے یا نافذ کردے (۲)۔

ب- اس کے اجزاء یکساں و برابر ہوں، لہذا اگر اجزاء میں اختلاف وتفاوت ہو تو بیع درست نہیں۔

ج- جس چیز کو اندازے سے فروخت کیا جارہا ہے اسے عقد بیع کے وقت یا عقد سے پہلے دیکھ لے، بشرطیکہ وہ چیز عقد کے وقت تک بلا تغیر اپنی حالت پر برقرار رہے۔

د- خرید وفروخت کرنے والے دونوں ہی کیل یا وزن کی مقدار سے ناواقف ہوں، لہذا اگر ایک کو مقدار کا علم ہو، دوسرے کو نہ ہو تو درست نہیں۔

ھ- زمین، جہاں پر مبیع کو رکھا جائے، ہموار ہو، اور اگر وہ ہموار

---

(۱) المجموع ۹/ ۳۱۰-۳۱۲، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۱۳-۴۱۴، ابن عابدین ۴/ ۲۲، تبیین الحقائق ۴/ ۵-۶، الإنصاف ۴/ ۳۰۳، الکافی ۲/ ۱۴-۱۵، بلغۃ السالک ۲/ ۳۵۹، مواہب الجلیل ۴/ ۲۸۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) تبیین الحقائق ۴/ ۵-۶، ابن عابدین ۴/ ۲۲۔

(۱) حدیث: ''من غشنا فليس منا'' کی روایت مسلم (۱/ ۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے۔

(۲) روض الطالب ۲/ ۱۷، کشاف القناع ۳/ ۱۶۹۔

نہ ہوتو اس میں سابقہ تفصیل ہے [۱]۔

دیکھئے: اصطلاح ''بیع الجزاف''۔

ڈھیر کو ایک صاع کے استثناء کے ساتھ فروخت کرنا:

۵ - اگر کوئی شخص ڈھیر کو ایک صاع کے استثناء کے ساتھ فروخت کردے، اور سارے صاع کا علم ہو تو بیع درست ہوگی، اور اس کو شیوع کے درجہ میں رکھا جائے گا، لہذا اگر ڈھیر دس صاع کا ہو تو مبیع اس کے دس حصوں میں سے نو حصے ہوں گے، اور اگر سارے صاع کا علم نہ ہو تو بیع درست نہ ہوگی، اس لئے کہ حدیث ہے: ''نھی عن بیع الثنیا'' (رسول اللہ ﷺ نے استثناء کی بیع سے منع فرمایا) ترمذی میں یہ اضافہ ہے: ''إلا أن تعلم'' [۲] (مگر اس وقت اجازت ہے جب مستثنی چیز معلوم ہو)۔ نیز اس لئے کہ مبیع ایک صاع کے علاوہ ہے اور یہ مجہول ہے، کیونکہ اس کے ساتھ دوسری چیزیں مل گئی ہیں، محض تخمینہ کافی نہیں، بلکہ مبیع کا چہار جانب سے کلی طور پر معائنہ ضروری ہے، اور یہ یہاں پر موجود نہیں ہے [۳]۔

اگر وہ مشاہدہ میں آنے والے ڈھیر کا آدھا، یا تہائی، یا اس کے علاوہ معلوم جز کو فروخت کردے تو بیع بلا اختلاف درست ہے، اور اگر یوں کہے: میں نے تمہارے ہاتھ اس ڈھیر کے بعض کو یا اس کے ایک حصہ کو یا اس کے ایک جز کو یا جتنا تم چاہو، فروخت کردیا، یا اسی طرح کی کوئی اور عبارت استعمال کرے جس سے مقدار معلوم نہیں ہوتی ہے

(۱) سابقہ مراجع (الموسوعۃ الفقہیہ ۹/ ۷۴، ۷۵)۔

(۲) حدیث: ''نھی عن بیع الثنیا'' کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۵۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۷۵ طبع الحلبی) نے حضرت جابرؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: ''نھی عن المحاقلة و المزابنة و الثنیا''، اور ترمذی (۳/ ۸۵ طبع الحلبی) نے ''إلا أن تعلم'' کا اضافہ کیا ہے۔

(۳) أسنی المطالب ۲/ ۱۷، الکافی ۲/ ۱۵، الإنصاف ۴/ ۳۰۳۔

تو دھوکہ کی وجہ سے بیع باطل ہوگی [۱]۔

ڈھیر کو اس شرط پر فروخت کرنا کہ اس میں ایک صاع بڑھائے گا یا کم کرے گا:

۶ - اگر ڈھیر کو یہ کہہ کر فروخت کرے کہ ایک صاع ایک درہم میں ہے، اس شرط کے ساتھ کہ اس میں ایک صاع کا اضافہ یا کمی کرے گا تو درست نہیں، اس لئے کہ اگر اس کا مقصد ہبہ کے طور پر ایک صاع کا اضافہ کرنا ہے تو درست نہیں، کیوں کہ یہ ایک عقد میں دوسرے عقد کی شرط ہے۔

اگر اس کو بیع کے طور پر اضافہ کرنا چاہتا ہے تو بھی درست نہیں، اس لئے کہ اگر صاع مجہول ہو تو مجہول کی بیع ہوگی، اور اگر معلوم ہو تو بھی درست نہ ہوگی اگر ڈھیر کے مجموعی صاع مجہول ہوں، اس لئے کہ ہم ثمن کی تفصیل اور اس کے مجموعہ سے واقف نہ ہوں گے [۲]۔

ڈھیر کو فروخت کرنا اور اس کے مجموعہ کو ذکر کردینا:

۷ - اگر ڈھیر کو فروخت کرے اور اس کے مجموعہ کو ذکر کردے، مثلاً یوں کہے: میں نے تمہارے ہاتھ یہ ڈھیر اس شرط پر کہ سو قفیز ہے، سو درہم میں فروخت کیا، پھر کم یا زیادہ نکلے تو:

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اگر معین مقدار سے زیادہ یا اس سے کم ہو تو عقد درست نہ ہوگا، اس لئے کہ ثمن کے مجموعہ اور اس کی تفصیل کے درمیان تطبیق محال ہے تو گویا اس نے یوں کہا: میں نے تمہارے ہاتھ ایک قفیز اور کچھ جس کی مقدار کا دونوں کو علم نہیں، ایک درہم میں فروخت کیا، اس لئے کہ وہ دونوں فریق قفیزوں کی مقدار سے

(۱) المجموع ۹/ ۳۱۳، سابقہ مراجع، بلغۃ السالک علی الشرح الصغیر ۲/ ۱۰۔

(۲) المجموع ۹/ ۳۱۴-۳۱۵، الکافی ۲/ ۱۵۔

ناواقف ہیں[1]۔

حنفیہ نے کہا: اگر کم ہوتو موجودہ کو اس کے حصہ ثمن کے عوض لے لے گا، اور اگر چاہے تو عقد کو فسخ کردے گا، اس لئے کہ صفقہ (معاملہ) متفرق ہوگیا ہے، اور اگر معین مقدار سے زیادہ ہوتو زائد بائع کا ہوگا، اس لئے کہ یہ مقدار والی چیز ہے، لہذا عقد اس کی مقدار کے ساتھ وابستہ ہوگا[2]۔

مالکیہ نے کہا: اگر دونوں میں ڈھیر کی خرید وفروخت ہو اور دونوں اس کا اندازہ لگائیں یا کسی اندازہ لگانے والے کو وکیل بنائیں، پھر معلوم ہو کہ اتنا ہی ہے تو ٹھیک ہے، ورنہ جس کو ضرر پہنچے اس کو ''خیار'' حاصل ہوگا[3]۔

صبغ

دیکھئے: ''اختضاب''۔

صبی

دیکھئے: ''صغر''۔

صحابی

دیکھئے: ''قول صحابی''۔

---

(۱) المحلی علی القلیوبی ۲/ ۱۶۳، المجموع ۹/ ۳۱۳، الکافی ۲/ ۱۶، کشاف القناع ۳/ ۱۶۹۔

(۲) تبیین الحقائق ۴/ ۶، ابن عابدین ۴/ ۳۵۔

(۳) الشرح الصغیر للدردیر ۳/ ۳۶-۳۷۔

صحبت

تعریف:

۱- لغت میں صحبة کا معنی: مستقل ساتھ رہنا، مرافقت اور ایک ساتھ زندگی بسر کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "صحبه يصحبه صحبة وصحابة" (فتحہ اور کسرہ کے ساتھ) ہے: ایک ساتھ زندگی بسر کرنا، مرافقت کرنا اور مستقل ساتھ رہنا ہے(۱)۔

قیلہ کی حدیث میں ہے: "خرجت أبتغي الصحابة إلى رسول الله ﷺ "(۲) (یعنی میں رسول اللہ ﷺ کی صحبت حاصل کرنے کے لئے نکلا)۔

یہ لغت میں مطلق صحبت کے معنی ہیں، رہا اصطلاح میں تو جب وہ "صحبت" کا لفظ مطلق بولتے ہیں تو اس سے مراد: رسول اللہ ﷺ کی صحبت ہوتی ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- رفقۃ:

۲- لغت میں رفقۃ: سفر وغیرہ میں مطلقاً ساتھ ہونا ہے، کہا جاتا ہے: "رافق الرجل صاحبه" یعنی اس کے ساتھ رہا، اور ایک قول یہ ہے کہ خاص طور پر سفر میں ساتھ رہنے کو کہتے ہیں(۱)۔ اس لحاظ سے یہ صحبت سے خاص ہے۔

ب- صداقۃ:

۳- صداقۃ، مصادقۃ اور مخالّۃ ہم معنی ہیں، کہا جاتا ہے: صادقته مصادقة و صداقة خالص دوستی کرنا، صداقۃ صحبت سے خاص ہے(۲)۔

صحبت سے متعلق احکام:

صحبت کے ثبوت کا طریقہ:

۴- صحبت کے ثبوت کے طریقے اور صحبت کے نام کے مستحق ہونے میں اہل علم کا اختلاف ہے، بعض نے کہا: "صحابی وہ ہے جس نے بہ حالت ایمان حضور ﷺ سے ملاقات کی اور اسلام پر اس کی موت آئی"۔ ابن حجر عسقلانی نے کہا: میری معلومات کے اعتبار سے یہ سب سے صحیح قول ہے۔

حضور ﷺ سے ملاقات کرنے والے کے تحت وہ تمام افراد آجاتے ہیں جو بہت دنوں تک آپ کی مجلس میں رہے اور جو مختصر زمانہ تک مجلس میں رہے، جس نے آپ سے روایت کی اور جس نے آپ سے روایت نہیں کی، جس نے آپ کے ساتھ غزوہ کیا اور جس نے آپ کے ساتھ غزوہ نہیں کیا، جس نے آپ کو دیکھا اگرچہ دور سے اور جس نے کسی وجہ سے آپ کو نہ دیکھا جیسے نابینا ہونے کی وجہ سے۔

ایمان کی قید سے وہ شخص نکل گیا جس نے بہ حالت کفر آپ سے ملاقات کی، اگرچہ بعد میں وہ مسلمان ہوگیا، بشرطیکہ اس نے

---

(۱) الإصابہ ۱/۷، فتح الباری ۷/۴، علوم الحدیث لابن الصلاح ر ۲۶۳، القاموس المحیط۔

(۲) حدیث قیلہ: "خرجت أبتغي الصحابة إلى رسول الله ﷺ......" کو ہیثمی نے المجمع (۶/۱۱ طبع القدسی) میں ایک طویل حدیث کے ضمن میں نقل کرنے کے بعد کہا: اس کی روایت طبرانی نے کی ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۱) لسان العرب۔

(۲) حوالۂ سابق۔

ایمان لانے کے بعد دوبارہ آپ ﷺ سے ملاقات نہ کی ہو، اسی طرح ایمان پر موت آنے کی قید سے وہ شخص نکل گیا جو صحبت نبوی ملنے کے بعد مرتد ہوگیا، اور ارتداد کی حالت میں مرا تو وہ صحابی شمار نہیں کیا جائے گا۔

کیا آپ کو دیکھنے کے وقت تمیز شرط ہے؟ بعض حضرات نے اس کی شرط لگائی ہے، اور بعض نے نہیں لگائی ہے۔ ابن حجر نے ''فتح الباری'' میں اس مسئلہ میں توقف اختیار کرنے کے بعد کہا: ''صحابہ پر کتابیں تصنیف کرنے والوں کے طرز عمل سے دوسری رائے معلوم ہوتی ہے''، یعنی تمیز کی شرط نہیں ہے۔

بعض نے کہا: صحبت کے نام کا مستحق اور صحابہ میں شمار اسی شخص کا ہوگا جس نے حضور ﷺ کے ساتھ ایک سال یا زیادہ قیام کیا یا آپ کے ساتھ ایک یا زائد غزوات میں شریک رہا، یہ سعید بن المسیب سے منقول ہے، ابن صلاح نے کہا: یہ اگر ثابت ہو تو اصولیین کا طریقہ ہے[۱]۔

ایک قول ہے: صحبت کے صحیح ہونے کے لئے ایک عرصہ تک ساتھ رہنا اور آپ سے روایت کرنا دونوں کی شرط ہے، اور ایک قول ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کی شرط ہے، ایک قول ہے: آپ کے ساتھ غزوہ کرنا یا آپ کے ساتھ رہتے ہوئے ایک سال گزرنا شرط ہے، اس کے قائلین کا کہنا ہے کہ حضور ﷺ کی صحبت (صحابی ہونا) ایک عظیم شرف ہے، جو ایک عرصہ تک ساتھ رہے بغیر حاصل نہیں ہوگا، جس کے دوران انسان کے فطری اخلاق ظاہر ہوتے ہیں، جیسے غزوہ جس میں سفر ہو، جو عذاب کا ایک ٹکڑا ہے، اور ایک سال جس میں چاروں موسم آتے ہیں، جن کے دوران مزاج الگ الگ ہوتا ہے[۲]۔

(۱) الإصابہ ۱/۷، فتح الباری ۷/۴، علوم الحدیث لابن الصلاح / ۲۶۳۔

(۲) حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ۲/۱۹۶۔

صحبت (صحابیت) کے اثبات کے طریقے:

۵- صحابی ہونا چند طریقوں سے ثابت ہوتا ہے:

(۱) تواتر کے ساتھ یہ خبر کہ وہ صحابی ہے۔

(۲) پھر استفاضہ وشہرت جو تواتر سے کم ہو۔

(۳) پھر یہ کہ کسی صحابی سے مروی ہو کہ فلاں کو صحبت حاصل ہے، یا کسی تابعی سے منقول ہو، یہ اس بنا پر ہے کہ ایک آدمی کا تزکیہ (عادل قرار دینا) مقبول ہے۔

(۴) اس طور پر کہ وہ خود کہے (بشرطیکہ اس کی عدالت اور ہم عصر ہونا ثابت ہو): میں صحابی ہوں، رہی پہلی شرط یعنی عدالت تو آمدی وغیرہ نے اس کو قطعی کہا ہے، اس لئے کہ اس کی عدالت کے ثبوت سے قبل اس کا کہنا: ''میں صحابی ہوں'' اس کے قبول کر لینے سے اس کی عدالت کو ثابت کرنا لازم آئے گا، اس لئے کہ سارے صحابہ عادل ہیں، اور یہ ایسے ہی ہوگیا جیسے کہ کوئی کہے: ''میں عادل ہوں''، اور یہ مقبول نہیں۔

رہی دوسری شرط: یعنی ہم عصر ہونا تو اس کا اعتبار آپ کی ہجرت سے ایک سو دس سال گزرنے سے کیا جائے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اخیر عمر میں صحابہ سے فرمایا تھا: "**أرأيتكم ليلتكم هذه؟ فإن على رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو على ظهر الأرض أحد**"[۱] (تم نے اپنی اس رات کو دیکھا؟ اب سے سو برس کے ختم ہونے پر اس وقت روئے زمین پر رہنے والوں میں سے کوئی نہیں رہے گا)، مسلم میں بروایت جابر یہ اضافہ ہے: "**أن ذلك**

(۱) علوم الحدیث لابن الصلاح / ۲۶۴، الإصابہ ۱/۸-۹۔

حدیث: "أرأيتكم ليلتكم هذه......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۲۱۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۱۹۶۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

كان قبل موته ﷺ بشهر"[۱] (یہ وفات نبوی سے ایک ماہ پہلے کا واقعہ ہے)۔

جس کا صحابی ہونا ثابت ہو اس کی عدالت:

٦- اہل سنت کا اس پر اتفاق ہے کہ تمام صحابہ عادل ہیں، اس میں صرف اکادکا بدعتیوں کا اختلاف ہے۔

یہ خصوصیت تمام صحابہ کو حاصل ہے، کسی صحابی کی عدالت کے بارے میں سوال نہ ہوگا، بلکہ یہ تو طے شدہ مسئلہ ہے، اس لئے کہ صحابہ کرام علی الاطلاق عادل ہیں کہ اللہ تعالی نے ان کی تعدیل کی، ان کی پاکی کی خبر دی، ان کو منتخب فرمایا[۲]۔ بہت سی قرآنی نصوص ہیں، مثلاً فرمان باری ہے: "كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ"[۳] (تم لوگ بہترین جماعت ہو جو لوگوں کے لئے پیدا کی گئی ہے)۔

ایک قول ہے: باتفاق مفسرین یہ آیت رسول اللہ ﷺ کے صحابہ کے بارے میں وارد ہے۔

نیز فرمان باری ہے: "وَ كَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ"[۴] (اور اسی طرح ہم نے تمہیں ایک امت عادل بنادیا ہے تاکہ تم گواہ ہو لوگوں پر)۔ نیز فرمایا: "مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللّٰهِ وَ الَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ"[۵] (محمد اللہ کے پیمبر ہیں اور جو لوگ ان کے ساتھ ہیں وہ تیز ہیں کافروں کے مقابلہ میں)۔ اور کثرت سے احادیث نبویہ اس کی شاہد ہیں، مثلاً: حضرت ابوسعیدؓ کی حدیث ہے جس کے صحیح ہونے پر اتفاق ہے: "لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه"[۱] (میرے اصحاب کو برامت کہو، قسم اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے، اگر تم میں سے کوئی احد پہاڑ کے برابر سونا (راہ خدا میں) خرچ کرے تو ان کے مد یا آدھے مد کے برابر نہیں ہوسکتا)۔

نیز فرمان نبوی ہے: "الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي، فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه"[۲] (میرے اصحاب کے بارے میں اللہ سے ڈرو، ان کو میرے بعد (طعن واعتراض کا) نشانہ نہ بنالینا، کیوں کہ جس نے ان سے محبت کی اس نے میری محبت کی وجہ سے ان سے محبت کی، جس نے ان سے بغض رکھا اس نے میری وجہ سے ان سے بغض رکھا، جس نے ان کو ایذاء پہنچائی اس نے مجھے ایذاء دی، اور جس نے مجھے ایذاء دی اس نے اللہ کو ایذاء دی، اور جس نے اللہ کو ایذاء پہنچائی امید ہے کہ اللہ اس سے مواخذہ کرے گا)۔

ابن الصلاح نے کہا: پھر امت کا اجماع ہے کہ تمام صحابہ عادل ہیں، جو صحابہ فتنوں میں پڑ گئے ان کا بھی یہی حکم ہے، اس پر ان تمام علماء کا اجماع ہے جن کا اجماع معتبر ہے، یہ ان کے ساتھ حسن ظن قائم

(۱) حدیث جابرؓ کی روایت مسلم (۱۹۶۶/۴) نے کی ہے۔

(۲) الإصابہ ۱/۹-۱۰، علوم الحدیث ۲٦۴۔

(۳) سورۂ آل عمران/۱۱۰۔

(۴) سورۂ بقرہ/۱۴۳۔

(۵) سورۂ فتح/۲۹۔

(۱) حدیث: "لاتسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده......" کی روایت بخاری (الفتح ۷/۲۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۹٦۷/۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث: "الله الله في أصحابي......" کی روایت ترمذی (٦۹٦/۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور کہا: یہ حدیث غریب ہے، ہم اس سند کے علاوہ سے اسے نہیں جانتے، ذہبی نے ابوسعید کی اس روایت کو میزان (۵٦۴/۴ طبع الحلبی) میں منکر احادیث میں ذکر کیا ہے۔

رکھنے اور ان کے سابقہ مناقب کے مدنظر ہے، گویا اللہ تعالی نے اس پر اجماع کرنے کا موقع اس لئے دیا کہ وہ حضرات شریعت کے نقل کرنے والے ہیں (۱)۔

مذکورہ بالا تمام امور کا تقاضا ہے کہ ان کو قطعی طور پر عادل قرار دیا جائے، اور اللہ و رسول کی طرف سے ان کی تعدیل و توثیق کے بعد انہیں کسی انسان کی تعدیل کی ضرورت نہیں، ابن حجر نے خطیب کی ''الکفایہ'' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اگر مذکورہ بالا امور میں سے کوئی چیز بھی اللہ و رسول کی طرف سے وارد نہ ہوتی تو بھی ان کے ذاتی حالات یعنی ہجرت، جہاد، اسلام کی نصرت، جان و مال کی قربانی، آباء واجداد اور اولاد کو قربان کر دینا، دین کے بارے میں آپسی خیر خواہی اور ایمان و یقین کی قوت کا تقاضا ہے کہ ان کو قطعی طور پر عادل قرار دیا جائے، ان کی پاک دامنی کو مانا جائے، اور یہ کہ وہ اپنے بعد آنے والے تمام لوگوں اور بعد کے تمام ثقہ قرار دیئے ہوئے انسانوں سے افضل ہیں، آگے موصوف نے کہا: یہی تمام علماء اور معتمد لوگوں کا مذہب ہے، اور انہوں نے اپنی سند سے ابوزرعہ رازی کا یہ قول نقل کیا ہے: ''اگر تم کسی کو کسی صحابی رسول کی تنقیص کرتے دیکھو تو سمجھ لو کہ وہ زندیق ہے''، اس کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ برحق، قرآن برحق اور آپ کا پیغام برحق ہے، یہ ساری چیزیں ہمیں صحابہ کرام کے واسطہ ہی سے ملی ہیں، اور یہ لوگ ہمارے گواہوں کو مجروح کرنا چاہتے ہیں تا کہ کتاب و سنت کو ختم کر دیں، اس لئے انہی لوگوں کو مجروح قرار دینا اولی ہے، یہ زندیق ہیں (۲)۔

(۱) التقیید والإیضاح شرح مقدمۃ ابن الصلاح للعراقی ر ۳۰۱۔

(۲) الکفایہ فی علم الروایہ للخطیب البغدادی ر ۴۶-۴۹، علوم الحدیث ر ۲۶۴، الإصابہ ۱ر ۱۷-۱۸۔

قرآنی نص سے جس کا صحابی ہونا ثابت ہو اس کے صحابی ہونے کا انکار کرنا:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کے صحابی رسول ہونے کا انکار کرنے والے کو کافر قرار دیا جائے گا (۱)۔ اس لئے کہ اس میں اس فرمان باری کی تکذیب ہے: ''إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَاتَحْزَنْ إِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا'' (۲) (جبکہ وہ اپنے رفیق سے کہہ رہے تھے کہ غم نہ کرو بیشک اللہ ہم لوگوں کے ساتھ ہے)۔ دوسرے خلفاء راشدین یعنی حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے صحابی ہونے کا انکار کرنے والے کی تکفیر میں اختلاف ہے: شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق کے علاوہ دوسرے صحابہ کے صحابی ہونے کا انکار کرنے والے کو کافر نہیں قرار دیا جائے گا، یہی مالکیہ کے مذہب کا مفہوم ہے اور حنفیہ کے قول کا تقاضا ہے۔

حنابلہ نے کہا: اس کی تکفیر کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے حضور ﷺ کی تکذیب کی، نیز اس لئے کہ عام و خاص سب ان کے صحابی ہونے کو جانتے ہیں، اور اس پر اجماع منعقد ہے، لہذا کسی ایک یا سب کے صحابی ہونے کا انکار کرنے والا حضور ﷺ کو جھٹلانے والا ہے (۳)۔

صحابہ کو برا بھلا کہنا:

۸- جو صحابہ یا ان میں سے کسی کو برا بھلا کہے، اور ان کی طرف کوئی ایسی بات منسوب کرے جو ان کی عدالت یا ان کے دین کو مجروح نہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۳۷۷، شرح الزرقانی ۸ر ۷۴، نہایۃ المحتاج ۷ر ۴۱۹، مطالب اولی النہی ۶ر ۲۸۷۔

(۲) سورۂ توبہ ر ۴۰۔

(۳) أسنی المطالب ۴ر ۱۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۴ر ۳۰۳، کشاف القناع ۶ر ۱۷۲۔

کرے مثلاً کسی صحابی کو بخیل یا بزدل یا کم علم یا غیر زاہد وغیرہ کہے تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس کی تکفیر نہ ہوگی، البتہ وہ تادیب کا مستحق ہوگا۔

ہاں اگر کوئی ایسا الزام لگائے جو ان کے دین یا عدالت کو مجروح کرے، مثلاً: ان کو زنا کا الزام لگانا، تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو ام المومنین صدیقہ بنت صدیق حضرت عائشہؓ پر زنا کا الزام لگائے جس سے اللہ نے ان کو بری کردیا ہے تو اس کو کافر کہا جائے گا، اس لئے کہ وہ نص قرآنی کی تکذیب کرنے والا ہے۔

رہے بقیہ صحابہ تو ان کو برا بھلا کہنے والے کی تکفیر میں اختلاف ہے: جمہور نے کہا: کسی صحابی کو برا بھلا کہنے والے کی تکفیر نہیں کی جائے گی، حتی کہ حضرت عائشہ کی برائی کرنے والے کی بھی نہیں بشرطیکہ وہ ان پر اس برائی کا الزام نہ لگائے جس سے اللہ نے ان کو بری کردیا ہے (۱)۔ البتہ جو شخص تمام صحابہ کرام کی تکفیر کرے یا یہ کہے کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد تمام صحابہ مرتد ہوگئے یا فاسق ہوگئے تو اس کی تکفیر کی جائے گی، اس لئے کہ یہ اللہ کی ان سے رضامندی اور ان کی تعریف کی تکذیب ہے، جس کی صراحت قرآن نے کئی جگہ پر کی ہے، نیز اس لئے کہ اس قول کا مطلب یہ ہے کہ کتاب وسنت کو نقل کرنے والے کافر یا فاسق ہیں، اور یہ امت جو خیر الامم ہے، اور ان میں قرن اول سب سے افضل ہے، عمومی طور پر اس کے افراد کافر یا فاسق تھے، جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ امت شر الامم ہے، اور اس امت کے سابقین اولین سب سے بدترین لوگ تھے، اس طرح کی بات کہنے والے کا کفر، دین کی بدیہی معلومات میں سے ہے (۲)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/۴۱۹، شرح الزرقانی ۸/۷۴، فتاوی قاضی خاں بہامش الفتاوی الہندیہ ۶/۳۱۸-۳۱۹۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/۲۸۲۔

فتاوی قاضی خاں میں ہے: جو حضرت عثمانؓ یا حضرت علیؓ یا حضرت طلحہؓ یا حضرت عائشہؓ کو کافر کہے اس کی تکفیر واجب ہے، اسی طرح جو شیخین کو برا بھلا کہے یا ان پر لعنت بھیجے (۱)۔

(۱) فتاوی قاضی خاں بہامش الفتاوی الہندیہ ۶/۳۱۸-۳۱۹، مطالب أولی النہی ۶/۲۸۷۔

صحت

تعریف:

۱- لغت میں صحة، صح اور صحاح: سقم (بیماری) کی ضد ہیں، صحت کے معنی: مرض کا جانا بھی ہے، بدن میں صحت: ایک فطری حالت ہے جس کے ساتھ بدن کے افعال فطری طور پر انجام پاتے ہیں، اور صحت کو معانی کے لئے مستعار لیتے ہوئے کہا گیا: ''صحت الصلاۃ'' یعنی قضا ساقط کردی، اور ''صح العقد'' یعنی عقد پر اس کے آثار مرتب ہوئے، اور ''صح القول'' یعنی قول واقع کے مطابق ہے اور ''الصحیح الحق'' وہ چیز جو خلاف باطل ہو[1]۔

اصطلاح میں صحت اصولیین کے نزدیک حکم وضعی کی ایک قسم ہے (دیکھئے: اصطلاح ''حکم'' فقرہ/ ۴)۔

صحت کی تعریف میں اصولیین کا اختلاف ہے۔

جمہور کی رائے ہے کہ صحت اس فعل کا نام ہے جو شرع کے موافق ہو، خواہ اس کی قضا واجب ہو یا نہ ہو، جمہور کے نزدیک اس میں عبادات وعقود دونوں داخل ہیں۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ صحت عبادات میں قضا کے وجوب کا ختم ہوجانا ہے۔

حنفیہ کی تعریف میں ایک قید کا اضافہ ہے، یعنی ان کے نزدیک صحت: شارع کے حکم کے اس طرح موافق ہونا کہ اس کی وجہ سے قضا ختم ہوجائے۔

معاملات میں صحت کا اثر یعنی جس کی خاطر وہ مشروع ہوئے ہیں اس کا مرتب ہونا ہے، جیسے عقد بیع میں نفع اٹھانے کا حلال ہونا اور عقد نکاح میں جنسی لطف اندوزی کا حلال ہونا۔

دونوں تعریفات کے درمیان اختلاف کا نتیجہ اس شخص کے بارے میں ظاہر ہوگا جو یہ خیال کرکے نماز پڑھ لے کہ وہ باوضو ہے، پھر معلوم ہو کہ وہ بے وضو ہے تو اس کی نماز جمہور کے نزدیک صحیح ہوگی، اس لئے کہ یہ اس امر کے موافق ہے جو فی الحال اس پر متوجہ ہوا ہے، اور اس پر قضا کا واجب ہونا ایک نئے ''امر'' سے ہوگا، لہذا اس سے صحت کا نام جدا نہ ہوگا، جب کہ حنفیہ کے نزدیک یہ نماز صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ قضا ختم نہیں ہوئی۔

حنفیہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ صحت کا تحقق ''تکلیف'' کے دنیاوی مقصود کو پورا کئے بغیر نہیں ہوسکتا۔ اور یہ مقصد، عبادات میں ذمہ کو فارغ کرنا اور معاملات میں عقود وفسوخ پر مرتب ہونے والے اغراض کو پورا کرنا ہے، جیسے بیع میں ملکیت رقبہ، نکاح میں ملکیت متعہ، اجارہ میں ملکیت منفعت اور طلاق میں جدائیگی۔

جو دنیاوی مقاصد تک نہ پہنچائے اس کا نام بطلان وفساد ہے۔

فقہاء کے نزدیک: عبادات ومعاملات میں صحیح وہ ہے جس میں اس کے ارکان وشرائط پائے جائیں تا کہ وہ حکم کے حق میں معتبر ہو[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اِجزاء:

۲- لغت میں اِجزاء کا معنی: کافی ہونا اور مستغنی کرنا ہے۔

---

(۱) المصباح المنیر، الصحاح، لسان العرب مادہ: ''صح''۔

(۱) المستصفی ۱/ ۹۴-۹۵، مسلم الثبوت (مع المستصفی) ۱/ ۱۲۰-۱۲۱، تیسیر التحریر ۲/ ۲۳۴-۲۳۵، جمع الجوامع بحاشیۃ العطار ۱/ ۱۴۰-۱۴۲، التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۲۲-۱۲۳، التعریفات/ ۱۳۲۔

اصطلاح میں : شارع کے امر سے موافقت کرنا، یعنی وہ فعل ان تمام شرائط کا جامع ہو جن پر وہ موقوف ہے، یہ جمہور کے نزدیک ہے، حنفیہ کے یہاں یہ اضافہ ہے کہ جس کی ادائیگی سے قضا ختم ہوجائے، صحت و اِجزاء استعمال میں مترادف ہیں، البتہ اِجزاء، صحت کا ایک اثر ہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اِجزاء'' فقرہ ۱، ۲۔

ب-بطلان:

۳- لغت میں بطلان کا معنی: ضائع ہونا اور خسارہ ہونا ہے۔

اصطلاح میں : بطلان کی تعریف عبادات و معاملات کے لحاظ سے الگ الگ ہے، عبادات میں بطلان: عبادت کا غیر معتبر ہونا ہے، گویا اس کا وجود ہی نہیں، جیسے بغیر وضو نماز پڑھ لے۔

معاملات میں بطلان حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ معاملہ اصل و وصف دونوں لحاظ سے غیر مشروع طریقہ پر واقع ہو۔

جمہور کے نزدیک : بطلان و فساد ہم معنی ہیں، یعنی یہ کہ معاملہ اصل یا وصف یا دونوں لحاظ سے غیر مشروع طریقہ پر واقع ہو، دیکھئے: اصطلاح ''بطلان'' فقرہ ۱۔

ج-اداء:

۴-لغت میں اداء کا معنی: پہنچانا ہے۔

اصطلاح میں : جس عمل کا وقت داخل ہو جائے اس وقت کے نکلنے سے قبل بعض عمل کو (اور ایک قول کی رو سے کل عمل کو) انجام دینا ہے، واجب ہو یا مندوب۔

د-قضاء:

۵-لغت میں قضاء کا معنی: ادا کرنا ہے۔

اصطلاح میں : جس کو اس کی ادائیگی کا وقت نکلنے کے بعد انجام دیا جائے، تاکہ اس چیز کی تلافی ہو سکے جس کے انجام دینے کا پہلے تقاضا تھا، دیکھئے: اصطلاح ''اداء'' فقرہ ۱۔

اداء و قضا کے درمیان اور صحت کے درمیان تعلق یہ ہے کہ یہ دونوں صحت کا وصف بن کر آتے ہیں۔

صحت سے متعلق احکام:

۶- شرعی تکالیف کی ادائیگی کے لئے انسان کی اہلیت کا تعلق دو قدرتوں سے ہوتا ہے: خطاب کو سمجھنے کی قدرت، اور یہ عقل سے ہوتی ہے، اور خطاب پر عمل کرنے کی قدرت، اور یہ بدن سے ہوتی ہے۔

مرض کو اہلیت کے عوارض میں سے مانا گیا ہے؟ اس لئے کہ تکلیف کے ناقص اور ناتمام ہونے میں اس کا اثر ہوتا ہے، کیوں کہ مریض کے لئے بہت سی رخصتیں ہیں، جو اس سے تخفیف کی خاطر مشروع ہوئی ہیں، اسی طرح بعض حالات میں مرض، مرض الموت میں گرفتار شخص پر حجر (پابندی) کا سبب ہوتا ہے۔

(دیکھئے: ''اہلیت'' فقرہ ۱۹ اور فقرہ ۱۳)۔

اگر انسان صحیح بدن والا ہو تو اس پر ''شرعی احکام'' مکمل طور پر واجب ہوتے ہیں، اس لئے کہ اسے اس پر پوری قدرت ہوتی ہے، فقہاء نے بہت سے احکام لکھے ہیں جن میں صحت بدن شرط ہے، ان میں سے چند حسب ذیل ہیں:

(۱) امام اگر تندرست لوگوں کی امامت کر رہا ہو تو اس میں شرط ہے کہ وہ درج ذیل اعذار سے سالم ہو، پیشاب کے قطرات کا آنا، ہوا کا مسلسل خارج ہونا، رستا ہوا زخم اور نکسیر۔

---

(۱) تیسیر التحریر ۲/۲۳۵۔

(دیکھئے: ''امامۃ الصلاۃ''فقرہ/ ۱۰)۔

(۲) جہاد کے واجب ہونے کے لئے شرط ہے کہ ضرر سے محفوظ ہو، لہذا عاجز غیر مستطیع پر جہاد واجب نہیں، اس لئے کہ عجز، وجوب کے منافی ہے، اور مستطیع وہ ہے جو بدن کے لحاظ سے تندرست ہو، اس میں کوئی مرض نہ ہو (دیکھئے: ''جہاد'' فقرہ/ ۲۱)۔

(۳) فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ امامت کبری کا منصب سنبھالنے والے میں شرط ہے کہ اس کے حواس و اعضاء ایسے مرض سے محفوظ ہوں جو امامت کی ذمہ داریوں کو نباہنے کے لئے بھر پور نقل وحرکت سے مانع ہو۔

(دیکھئے: ''الإمامۃ الکبری'' فقرہ/ ۱۰)۔

(۴) حج کے واجب ہونے کی ایک شرط: استطاعت ہے، جس میں تندرستی اور حج میں رکاوٹ پیدا کرنے والے امراض وآفات سے سلامتی داخل ہے (دیکھئے: ''حج'' فقرہ/ ۱۹)۔

(۵) رجم یا قصاص کی حد کے نافذ کرنے کے لئے بدن کی صحت شرط نہیں، اس لئے کہ اس کی جان لی جاتی ہے، لہذا صحت مند ومریض میں کوئی فرق نہ ہوگا۔

رہا سزا کے طور پر درے لگانا تو اگر مرض ایسا ہو جس سے شفا کی امید ہو تو جمہور کی رائے ہے کہ اس حد کے نفاذ میں تاخیر کی جائے گی، جب کہ حنابلہ تاخیر نہ کرنے کے قائل ہیں، اور اگر اس سے شفا کی امید نہ ہو یا مجرم پیدائشی طور پر کم زور ہو، درے کو برداشت کرنے کے لائق نہ ہو تو حد فوری طور پر اس پر نافذ کی جائے گی، اس لئے کہ انتظار کی کوئی انتہا نہیں، اور شرط یہ ہے کہ اس طرح سے مارا جائے کہ تلف ہونے کا اندیشہ نہ ہو (دیکھئے: ''حدود'' فقرہ/ ۱۴)۔

(۶) تندرست شخص کے لئے مریض کی رخصتیں اختیار کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ایسی رخصت ہے جو مرض کے عذر کے سبب مریض سے تخفیف کے لئے ثابت ہے، لہذا اسی تک محدود رہے گی (دیکھئے: ''رخصت'' فقرہ/ ۱۵، ۱۶)۔

حدیث کا صحیح ہونا:

۷- محدثین نے حدیث صحیح کی تعریف یہ کی ہے: جس کی سند متصل ہو، ثقہ (محفوظ رکھنے والا عادل) اپنے ہم مثل سے نقل کرے، اس میں کوئی شذوذ یا علت نہ ہو، لہذا ان کے نزدیک صحت حدیث کے لئے پانچ شرائط ہیں:

اول: سند کا متصل ہونا، تو اس سے منقطع، معضل، معلق، مدلس اور مرسل نکل گئیں۔

دوم: راویوں کا عادل ہونا، تو اس سے مجہول الحال، یا مجہول العین، یا معروف بالضعف کی روایت نکل گئی۔

سوم: راویوں کا محفوظ رکھنے والا ہونا، تو اس سے مغفل اور زیادہ غلطی کرنے والا نکل گیا۔

چہارم: شذوذ سے سالم ہونا، تو اس سے حدیث شاذ نکل گئی۔

پنجم: عیب لگانے والی علت سے سالم ہونا، تو اس سے حدیث معلل نکل گئی۔

اس میں فقہاء و اصولیین کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک حدیث صحیح کا مدار راویوں کے عادل ہونے پر ہے، ان کے نزدیک عدالت وہی ہے جس کی شرط شہادت کے قبول کرنے میں لگائی گئی ہے، جیسا کہ فقہ میں مذکور ہے، اسی طرح شذوذ وعلت سے سلامتی کی شرط لگانے میں ان حضرات کا مستقل نقطہ نظر ہے، چنانچہ بہت سی علتیں جن کی وجہ سے محدثین حدیث کو معلول قرار دیتے ہیں، فقہاء کے اصول پر جاری نہیں ہوتیں۔

مثلاً: راوی اپنے شیخ سے کوئی چیز ثابت کرے، لیکن اس راوی

سے زیادہ حفظ رکھنے والا یا اس سے بڑی تعداد یا اس سے زیادہ ساتھ رہنے والا اس کا انکار کرے تو اصولیین ثابت کرنے والے کی روایت کو انکار کرنے والے پر مقدم رکھتے ہوئے حدیث کو قبول کر لیتے ہیں۔

جب کہ محدثین اس کو شاذ کہتے ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک شذوذ یہ ہے کہ راوی اپنی روایت میں اپنے سے راجح راوی کی مخالفت کرے، اور دونوں روایتوں میں تطبیق محال ہو۔

نیز مثلاً: بعض فقہاء حدیث مرسل کو قبول کرتے ہیں جس میں تابعی یہ کہے: رسول اللہ ﷺ نے یہ فرمایا، یا یہ کیا۔

جب کہ محدثین مرسل کو رد کرتے ہیں، اس لئے کہ حذف کئے گئے راوی کے حال کا علم نہیں، کیونکہ ممکن ہے وہ صحابی ہو یا تابعی، اور مجہول حجت نہیں[1]۔

صحیح

دیکھئے: ''صحت''۔

صَداق

دیکھئے: ''مہر''۔

(۱) تدریب الراوی ۲۲-۲۳، الاقتراح فی بیان الاصطلاح ۱۵۲-۱۵۵، المستصفی ۱/۱۵۵، ۱۶۸-۱۶۹، تیسیر التحریر ۳/۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات اور صفحہ ۱۰۲، شرح الفیۃ العراقی (التبصرۃ والتذکرۃ) ۱/۱۲-۱۴۔

صداقۃ

تعریف:

۱- "صداقة" لغت میں: الصدق فی الود والنصح (محبت و خیر خواہی میں سچائی) سے ماخوذ ہے، کہا جاتا ہے: "صادقته مصادقة وصداقا" میں نے اس سے دوستی کی، اور اسم: صداقۃ ہے[۱]۔

اصطلاح میں: محبت پر دلوں کا متفق ہونا، لہذا اگر دو افراد میں سے ہر ایک اپنے دل میں دوسرے کی محبت رکھے اور اس میں اس کا ظاہر و باطن ایک جیسا ہوجائے تو ان دونوں کو "صدیقین" کہیں گے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- صحبۃ:

۲- لغت میں صحبة کا معنی: لمبے زمانہ تک ساتھ رہنا ہے۔

ب- رفقۃ:

۳- رفقة خاص طور پر سفر میں ساتھ رہنا ہے[۳]۔

(۱) لسان العرب، تفسیر الماوردی سورۂ نور کی آیت ۶۱ فرمان باری: "أو صديقكم" کی تفسیر، الفروق اللغویہ لأبی ہلال۔

(۲) الفروق اللغویہ لأبی ہلال العسکری۔

(۳) لسان العرب۔

صداقۃ سے متعلق احکام:

صداقۃ کی ترغیب دینا:

۴- شریعت نے مسلمانوں کو باہمی صداقت کی ترغیب دی ہے، اور اکثر اس کو "اخوۃ فی اللہ" سے تعبیر کیا ہے[۱]۔

فرمان باری ہے: "لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا مِن بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ ...... أَوْ صَدِيقِكُمْ"[۲] (نہ اندھے (آدمی) پر الزام ہے، نہ لنگڑے (آدمی) پر الزام ہے اور نہ بیمار (آدمی) پر الزام ہے اور نہ خود تم پر اس بات میں کہ تم اپنے گھروں میں سے کھانا کھا لو یا اپنے باپ کے گھر سے...... یا اپنے دوستوں (کے گھروں) سے)۔

اثر میں وارد ہے: "المرأ كثير بأخيه"[۳] (یعنی تنہا آدمی بھی اپنے بھائی کے ساتھ بہت ہے)۔

دوست کے گھر کھانا:

۵- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ دوست کے لئے اپنے دوست کے گھر اور باغ وغیرہ میں اس کی غیر موجودگی میں کھانا جائز ہے، بشرطیکہ اس کے متعلق معلوم ہو کہ اس کو ناپسند نہیں کرے گا[۴]۔

زمخشری نے کہا: حسن بصری کے بارے میں منقول ہے کہ وہ اپنے گھر آئے تو کیا دیکھتے ہیں کہ ان کے دوستوں کی ایک جماعت ہے اور

(۱) تفسیر الماوردی سورۂ نور تفسیر آیت ۶۱، تفسیر قاسمی اسی آیت کی تفسیر میں۔

(۲) سورۂ نور ۶۱۔

(۳) حدیث: "المرأ كثير بأخيه" کی روایت ابن عدی نے الکامل (۳/ ۱۰۹۹ طبع الفکر) میں کی ہے، اور ابن عدی نے اس کے ایک راوی پر وضع حدیث کا الزام لگایا ہے۔

(۴) روضۃ الطالبین ۷/ ۳۳۸۔

انہوں نے ان کی چار پائی کے نیچے سے ایک ٹوکری کھینچ لی ہے، جس میں لذیذ کھانے تھے، اوراس پر سر جھکائے کھانے میں محو ہیں، یہ دیکھ کر حسن بصری کی باچھیں کھل گئیں، اور ہنستے ہوئے کہنے لگے: ہم نے ان کو اسی طرح کا پایا ہے، یعنی اکابر صحابہ واہل بدر جن سے حسن بصری کی ملاقات ہوئی، ماوردی نے کہا: اسکے جواز میں علماء کے دو اقوال ہیں (١):

اول: دوست اپنے دوست کے گھر ولیمہ میں بلا دعوت کھا سکتا ہے، ولیمہ کے علاوہ نہیں۔

دوم: اگر کھانا حاضر ہو، محفوظ رکھا ہوا نہ ہو تو ولیمہ وغیرہ سب میں کھا سکتا ہے، پھر کیا سابقہ حکم ثابت ہونے کے بعد منسوخ ہوگیا؟ اس کے بارے میں دو اقوال ہیں:

اول: یہ ثابت ہے، منسوخ نہیں ہوا، یہ قتادہ کا قول ہے۔

دوم: یہ منسوخ ہے (٢)۔ اس کے لئے ناسخ یہ فرمان باری ہے: **''لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ''**(٣) (تم اپنے (خاص) گھروں کے سوا دوسرے گھروں میں داخل مت ہو)۔ نیز فرمان نبوی ہے: **''لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه''** (٤) (کسی مسلمان کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر حلال نہیں)، اور فرمان باری: **''أو صديقكم''**(٥) کی تفسیر میں وارد ہے: اگر ظاہر حال سے معلوم ہو کہ مالک رضامند ہے تو یہ صریح اجازت کے قائم مقام ہوگا (٦)۔

(١) تفسیر الماوردی سورۂ نور تفسیر آیت ٦١، تفسیر القاسمی، تفسیر الخازن۔

(٢) تفسیر الماوردی سورۂ نور تفسیر آیت ٦١ **''ليس على الأعمى حرج''**۔

(٣) سورۂ نور ر ٢٧۔

(٤) حدیث: **''لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيب نفس منه''** کی روایت دارقطنی (٣/ ٢٦ طبع دار المحاسن) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے، اور اس کی اسناد میں جہالت ہے، لیکن ابن حجر نے التلخیص (٣/ ٤٥، ٤٦ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کے شواہد ذکر کئے ہیں جن سے اس کی تقویت ہوتی ہے۔

(٥) سورۂ نور ر ٦١۔

(٦) تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل تفسیر سورۂ نور ر ٦١ **''أو صديقكم''**۔

دوست کے حق میں اس کے دوست کی گواہی:

٦- عام علماء کے قول کے مطابق دوست کے لئے اپنے دوست کی گواہی مقبول ہے، البتہ حنفیہ و مالکیہ نے کہا: دوست کے حق میں دوست کی گواہی مقبول ہونے کے لئے شرط ہے کہ ان میں آپسی دوستی انتہائی درجہ کی نہ ہو کہ ہر ایک دوسرے کے مال میں تصرف کرتا ہو، اور یہ کہ ''عدالت'' میں فائق قرار دیا جائے، مالکیہ کے یہاں اس شرط کا اضافہ ہے کہ وہ دوست اس کے زیر پرورش لوگوں میں نہ ہو کہ انہی کے ساتھ کھاتا اور انہیں کے یہاں رہتا ہو، گویا ان کا ایک فرد ہو (١) (دیکھئے: اصطلاح ''شہادۃ'')۔

(١) ابن عابدین ٤/ ٣٧٦، المغنی ٩/ ١٩٤، حاشیۃ الدسوقی ٤/ ١٦٩، نہایۃ المحتاج ٨/ ٣٠٤، القلیوبی ٤/ ٣٢٢۔

صدقہ

تعریف:

۱- لغت میں صدقۃ (دال پر زبر کے ساتھ) اس چیز کو کہتے ہیں جو اللہ تعالی کا تقرب حاصل کرنے کے لئے دیا جائے، کرم وفیاضی کے طور پر نہیں [۱]۔ اس مفہوم میں زکاۃ اور نفلی صدقات داخل ہیں۔

اصطلاح میں: اللہ تعالی کی قربت کے طور پر بلا معاوضہ زندگی میں مالک بنانا ہے، اس کا استعمال عام لغوی معنی میں کرتے ہوئے زکاۃ کو "صدقہ" کہا جاتا ہے، جیسا کہ قرآن کریم میں وارد ہے: "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ ......" [۲] (فرض صدقات تو صرف حق ہے غریبوں کا اور محتاجوں کا)، نفل خیرات کو بھی "صدقہ" کہا جاتا ہے، جیسا کہ فقہاء کے کلام میں وارد ہے: اور وہ مال دار کے لئے حلال ہے یعنی نفلی صدقہ [۳]۔

راغب اصفہانی نے کہا: صدقہ وہ ہے جسے انسان عبادت کے طور پر اپنے مال سے نکالتا ہے، جیسے زکاۃ، لیکن در اصل صدقہ نفلی خیرات کو کہا جاتا ہے، اور زکاۃ صدقۂ واجبہ کے لئے بولا جاتا ہے [۴]۔

(۱) المعجم الوسیط فی اللغۃ مادہ "صدق"، یہی مطلب اس قول کا ہے: "أنها ما أعطيته في ذات الله"، یعنی اس کو اللہ کی ذات کے لئے نہیں دیا، جیسا کہ لسان العرب، تاج العروس، متن اللغۃ مادہ "صدق" میں آیا ہے۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۶۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۰، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۴۹۔

(۴) المفردات للاصفہانی، تاج العروس مادہ "صدق"۔

فقہاء اکثر وبیشتر اس لفظ کا استعمال خاص طور پر نفلی صدقہ کے لئے کرتے ہیں۔

شربینی کہتے ہیں: مطلق بولنے کے وقت اکثر صدقۂ نفل ہی مراد ہوتا ہے [۱]۔ اور یہی تمام فقہاء کے کلام سے بھی سمجھ میں آتا ہے، حطاب کہتے ہیں: ہبہ اگر خالص آخرت کے ثواب کے واسطے ہو تو یہی صدقہ ہے [۲]۔ یہی بات بعلی حنبلی نے "المطلع علی ابواب المقنع" میں کہی ہے [۳]۔

اس کا نام صدقہ رکھنے کی وجہ کے متعلق قلیوبی کہتے ہیں: اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ وہ دینے والے کے صدق نیت کو بتاتا ہے [۴]۔ اور یہی آخری معنی (یعنی نفل صدقہ) اس بحث میں صدقہ کو مطلق بولنے کی صورت میں مراد ہے۔

۲- کبھی صدقہ کا اطلاق وقف پر ہوتا ہے، مثلاً: بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک طویل حدیث میں ہے: حضرت عمر نے عہد رسالت میں اپنا ایک مال وقف کردیا، جس کو "ثمغ" کہا جاتا تھا، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "تصدق بأصله، لا يباع ولا يوهب ولا يورث، ولكن ينفق ثمره" [۵] (اصل مال کو صدقہ کردو، وہ نہ بکے نہ ہبہ ہوسکے اور نہ اس میں وراثت جاری ہو، البتہ اس کا پھل (اللہ کی راہ) میں خرچ ہو)۔

۳- کبھی صدقہ کا اطلاق ہر طرح کی نیکی پر ہوتا ہے، مثلاً فرمان نبوی ﷺ ہے: "كل معروف صدقة" [۶] (ہر نیک کام صدقہ ہے)۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۰۔

(۲) مواہب الجلیل للحطاب ۶/ ۴۹۔

(۳) المطلع/ ۲۹۱۔

(۴) القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۱۹۵۔

(۵) حدیث ابن عمر: "تصدق بأصله، لا يباع ولا يوهب ولا يورث......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۹۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۶) صحیح مسلم بشرح النووی ۷/ ۹۱۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ہبہ، ہدیہ، عطیہ:

۴- ہبہ، ہدیہ اور عطیہ: ہر ایک بلا معاوضہ مالک بنانا ہے، البتہ اگر یہ مالک بنانا آخرت کے ثواب کے لئے ہو تو صدقہ ہے، اگر صلہ رحمی اور محبت کے لئے ہو تو ہبہ ہے، اور اگر اس کا مقصد اکرام واعزاز کرنا ہو تو ہدیہ ہے، یہ سارے الفاظ ایک دوسرے کی قسیم (خلاف) ہیں، اور عطیہ کا لفظ ان سب کو شامل ہے(۱)۔

ب- عاریت:

۵- عاریت: مخصوص شرائط کے ساتھ کسی چیز کو اس کے مالک کی ملکیت میں باقی رکھتے ہوئے اس کی منفعت کو مباح کرنا یا اس کا مالک بنانا ہے(۲)۔

لہذا صدقہ وعاریت میں سے ہر ایک ''تبرع'' (بلا عوض دینا) ہے، البتہ صدقہ میں کسی چیز کا مالک بنانا ہے، اور عاریت میں کسی چیز کی منفعت کو مباح کرنا یا اس کا مالک بنانا ہے، اس میں فقہاء کے یہاں اختلاف وتفصیل ہے، صدقہ میں رجوع ممنوع ہے، جیسا کہ آگے آئے گا، جب کہ عاریت میں اس چیز کے منافع حاصل کرنے کے بعد اس کو اس کے مالک کے پاس لوٹانا ضروری ہوتا ہے، جس کی تفصیل اصطلاح ''اعارۃ'' میں ہے(۳)۔

= اور حدیث: ''کل معروف صدقة'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۴۷ طبع السلفیہ) نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے۔
اور اس کی روایت مسلم (۲/ ۶۹۷ طبع الحلبی) نے حضرت حذیفہؓ سے کی ہے۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۱۶، حاشیۃ العدوی ۲/ ۲۳۳، منتہی الإرادات ۲/ ۵۱۸، القلیوبی ۳/ ۱۱۰-۱۱۱، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۴۹، المطلع علی ابواب المقنع / ۲۹۱۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۵۰۲، الشرح الصغیر للدردیر ۳/ ۵۷۰، الزرقانی ۶/ ۱۲۶، شرح المنہاج وحواشیہ ۵/ ۱۱۵، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۲۲۰۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیہ ۵/ ۱۸۱۔

صدقہ کی مشروعیت کی حکمت اور اس کی فضیلت:

۶- صدقہ کی ادائیگی: کمزور کی اعانت، غمزدہ کی امداد، بے بس کو قادر بنانے اور توحید وعبادات جو اللہ کی طرف سے فرض ہیں ان کی انجام دہی کے لئے قوت پیدا کرنے کے باب سے ہے۔

صدقہ اللہ تعالی کی نعمتوں پر اس کا شکر ادا کرنا ہے، جو صدقہ دینے والے کے ایمان وتصدیق کے صحیح ہونے کی دلیل ہے، اسی وجہ سے اس کو صدقہ کہتے ہیں(۱)۔

صدقہ کی فضیلت میں بہت سی احادیث مروی ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

۱- حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں فرمان نبوی ہے: **"سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله...... فذكر منهم: "ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه"**(۲) (اللہ تعالی سات آدمیوں کو اپنے (عرش کے) سایہ میں جگہ دیں گے، جس دن کوئی اور سایہ نہ ہوگا...... اور ایک وہ آدمی جو ایسا چھپا کر صدقہ دے کہ داہنے ہاتھ سے جو دے بائیں ہاتھ کو اس کی خبر نہ ہو)۔

۲- حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"ما تصدق أحد بصدقة من طيّب ولا يقبل الله إلا الطيب، إلا أخذها الرحمن بيمينه، و إن كانت تمرة تربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل كما يربى أحدكم فلوّه أو فصيله"**(۳) (جو شخص حلال مال سے صدقہ کرتا

(۱) بدائع الصنائع للکاسانی ۲/ ۳، فتح القدیر ۲/ ۱۵۳، شرح الترمذی لابن العربی ۳/ ۹۰، الفروع لابن مفلح ۲/ ۲۸۸۔

(۲) حدیث: "سبعة يظلهم الله في ظله......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۴۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "ماتصدق أحد بصدقة من طيب......" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور اس کی اصل بخاری (الفتح ۳/ ۲۷۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۰۲ طبع الحلبی) میں ہے۔

ہے، اور اللہ تعالی حلال ہی قبول کرتا ہے، رحمٰن اس کو اپنے داہنے ہاتھ میں لیتا ہے، اگر چہ وہ ایک کھجور ہی کیوں نہ ہو، پھر وہ رحمٰن کی ہتھیلی میں بڑھنے لگتا ہے، یہاں تک کہ پہاڑ سے بھی بڑھ جاتا ہے، جس طرح تم میں سے کوئی اپنے دودھ چھوڑنے والے بچھڑے کو پالتا ہے)۔

صدقہ کے اقسام:

۷- صدقہ کی چند قسمیں ہیں:

الف- شریعت کی طرف سے اموال میں فرض کیا ہوا صدقہ، اور یہ مال کی زکاۃ ہے، اس کے احکام اصطلاح ''زکاۃ'' میں دیکھے جائیں۔

ب- ابدان پر صدقہ، اس کے احکام اصطلاح ''زکاۃ الفطر'' میں دیکھے جائیں۔

ج- انسان کا اپنے اوپر فرض کیا ہوا صدقہ، اور یہ نذر کی وجہ سے واجب صدقہ ہے، اس کے احکام اصطلاح ''نذر'' میں دیکھے جائیں۔

د- اللہ تعالی کا حق ہونے کے لحاظ سے فرض صدقات، جیسے فدیہ وکفارہ، ان کے احکام اصطلاح ''فدیۃ'' اور کفارۃ'' میں دیکھے جائیں۔

ھ- نفلی صدقہ اس کے احکام کا بیان ذیل میں ہے۔

شرعی حکم:

۸- صدقہ کرنا مسنون ہے، اس کی ترغیب بہت سی قرآنی آیات اور بہت سی احادیث نبویہ میں وارد ہے۔

قرآن کریم میں فرمان باری ہے: ''مَنْ ذَا الَّذِی يُقْرِضُ اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ اَضْعَافًا كَثِيْرَةً، وَاللّٰهُ يَقْبِضُ وَ يَبْسُطُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ''[۱] (کون ایسا ہے جو اللہ کو اچھا قرضہ قرض دے پھر اللہ اسے بڑھا کر اس کے لئے کئی گنا کردے اور اللہ ہی تنگی بھی کرتا ہے اور فراخی بھی کرتا ہے اور تم سب اسی کی طرف لوٹائے جاؤگے)۔

ابن العربی کہتے ہیں: یہ کلام، اللہ کی رضا کے لئے فقراء و محتاجوں پر اور دین کی مدد کے لئے راہ خدا میں مال خرچ کرنے کی ترغیب و استحباب کے طور پر آیا ہے[۲]۔ نیز فرمان باری ہے: ''وَاَقِيْمُوْا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوْا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوْهُ عِنْدَ اللّٰهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا''[۳] (اور نماز کی پابندی رکھو اور زکاۃ دیتے رہو اور اللہ کو اچھی طرح قرض دو اور جو بھی نیک عمل اپنے لئے آگے بھیج دوگے اس کو اللہ کے پاس پہنچ کر اس سے اچھا اور اجر بڑھا ہوا پاؤگے)۔

احادیث نبویہ: حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کہتے ہیں کہ ابودحداح خدمت نبوی میں آئے اور عرض کیا: اے اللہ کے نبی! میں تو یہ دیکھ رہا ہوں کہ اللہ تعالی نے ہمیں ہمارے لئے جو عطا فرمایا ہے اس میں سے قرض مانگ رہا ہے، میرے پاس دو زمینیں ہیں، ایک بالائی حصہ میں، ایک زیریں حصہ میں، جو ان میں سے بہتر ہے، میں نے اس کو صدقہ کردیا، آپ ﷺ نے فرمایا: ''كم عذق[۴] مذلل لأبي الدحداح في الجنة''[۵] (ابودحداح کے لئے جنت میں

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۴۵۔

(۲) احکام القرآن ۱/ ۲۳۰۔

(۳) سورۂ مزمل/ ۲۰۔

(۴) عذق فتحہ کے ساتھ: کھجور کا درخت، اور کسرہ کے ساتھ کھجور کے گچھے والی ٹہنی۔

(۵) حدیث عبداللہ بن مسعود: ''في قصة أبي الدحداح'' کی روایت قرطبی نے

کتنے ہی عذق لٹکائے ہوئے ہیں)، نیز فرمان نبوی ہے: "أیما مؤمن أطعم مؤمناً علی جوع أطعمه اللّٰه یوم القیامة من ثمار الجنة، و أیما مؤمن سقی مؤمناً علی ظمأ سقاه اللّٰه یوم القیامة من الرحیق المختوم، و أیما مؤمن کسا مؤمناً علی عری کساه اللّٰه من خضر الجنة"[۱] (جومؤمن کسی مؤمن کو بھوک کی حالت میں کھلائے، اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اسے جنت کے پھل کھلائے گا، جومؤمن کسی پیاسے مؤمن کو پانی پلائے گا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اسے مہر لگی ہوئی خالص شراب پلائیں گے، اور جومومن کسی مومن کا تن ڈھانکے اللہ تعالیٰ اسے بہشت کا سبز لباس پہنائیں گے)۔

نووی نے کہا: صدقہ مستحب ہے، اور ماہ رمضان میں اس کی تاکید زیادہ ہے، اسی طرح اہم امور کے وقت، گہن کے وقت، مرض، سفر کے وقت، مکہ ومدینہ میں، غزوہ، حج میں، متبرک اوقات میں جیسے عشرۂ ذی الحجہ اور ایام عید میں۔ بہوتی اور دوسرے فقہاء نے یہی کہا ہے[۲]۔

صدقہ سے متعلق احکام:

۹-صدقہ پر کلام امور ذیل پر بحث کا متقاضی ہے:

(۱) متصدق: یعنی وہ شخص جو اپنے مال سے صدقہ نکال کر خرچ کرے۔

(۲) متصدق علیہ: جو دوسرے سے صدقہ لے۔

(۳) متصدق بہ: وہ مال جو نفلی صدقہ میں دیا جائے۔

(۴) نیت۔

ان امور کی تفصیل درج ذیل ہے:

اول: متصدق:

۱۰-صدقۂ تطوع: بلا معاوضہ دینا ہے، لہذا اس میں یہ چیزیں شرط ہیں:

الف-صدقہ کرنے والا بلا معاوضہ صدقہ دینے کا اہل ہو یعنی عاقل، بالغ، رشید (ہوشیار)، تصرف کا اختیار رکھنے والا ہو، لہذا بچہ، مجنون اور جس کے تصرف پر کم عقلی یا دَین یا ان کے علاوہ حجر کے کسی سبب سے پابندی عائد ہو، ان کی طرف سے نفلی صدقہ درست نہیں، رہا بے شعور بچہ[۱] تو وہ سرے سے تصرف کا اہل نہیں، جیسا کہ فقہاء و اصولیین نے اس کی صراحت کی ہے[۲]۔

رہا باشعور بچہ تو اس کا صدقہ کرنا خالص ضرر رساں تصرفات میں مانا جاتا ہے، اور فقہاء کی رائے ہے کہ دنیاوی اعتبار سے ضرر رساں تصرفات، اور وہ تصرفات جن کے نتیجہ میں کوئی چیز اس کی ملکیت سے بلا عوض نکل جائے، جیسے: ہبہ، صدقہ، وقف اور دوسرے تبرعات باشعور بچہ کی طرف سے درست نہیں، بلکہ باطل ہوں گے حتی کہ اگر ولی یا وصی اس کی اجازت بھی دے دیں، اس لئے کہ ضرر رساں تصرفات

= الجامع لأحکام القرآن (۳/ ۲۳۷-۲۳۸ طبع دار الکتب المصریہ) میں اپنی سند کے ساتھ کی ہے۔

(۱) حدیث: "أیما مومن أطعم مؤمناً علی جوع......" کی روایت ترمذی (۴/ ۶۳۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید الخدری سے کی ہے، اور کہا: "یہ حدیث غریب ہے، اور یہ حدیث حضرت عطیہ اور حضرت ابوسعید سے مرفوعاً مروی ہے، اور یہ روایت میرے نزدیک صحیح اور زیادہ لائق ہے"۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۳۴۱، المجموع ۶/ ۲۳۷، المبسوط للسرخسی ۱۲/ ۹۲، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۸۲، کشاف القناع ۲/ ۲۹۵ طبع بیروت۔

(۱) باشعور اور ممیز بچہ فقہاء کے نزدیک وہ ہے جو اچھے اور بُرے کے درمیان تمیز کر سکتا ہو اور اپنے تصرف کے نتائج کو سمجھتا ہو، فقہاء نے اکثر احوال کے مطابق اس کی عمر سات سال یا اس سے زیادہ بتائی ہے، اور غیر ممیز وہ ہے جو اپنے تصرفات کے نتائج سے ناواقف ہو، اور سات سال کی عمر کو نہ پہنچا ہو (ابن عابدین ۵/ ۴۲۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۲، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ/ ۹۴۳)۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۹۵۷، ۹۶۶)، المنثور للزرکشی ۲/ ۳۰۱، التوضیح والتلویح ۳/ ۱۵۹، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۱۶۔

میں ان دونوں کی اجازت لغو ہے۔ مالکیہ وحنابلہ نے اس اصول سے باشعور بچے کی وصیت کو جو وصیت کو سمجھتا ہو مستثنیٰ کیا ہے[۱]۔

جن پر کم عقلی یا دیوالیہ پن یا کسی اور وجہ سے پابندی عائد ہو ان کو تصرف سے روک دیا گیا ہے، لہذا ان کی طرف سے صدقہ درست نہیں[۲]۔ یہ اجمالی بات ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حجر''۔

جس طرح بچہ، مجنون اور محجور علیہ کا نفلی صدقہ کرنا درست نہیں، اسی طرح اگر ان کے ولی ان کے نائب بن کر ان کے مال میں سے نفلی صدقہ کریں تو بھی درست نہیں، اس لئے کہ وہ اپنے زیر ولایت افراد کے مال سے تبرع کرنے کے مالک نہیں[۳]۔

ب- جس مال کو صدقہ میں دے رہا ہے وہ اس کا مالک ہو یا مالک کا وکیل ہو، لہذا دوسرے کے مال سے بلا وکالت صدقہ کرنا درست نہیں، اگر کوئی ایسا کرے تو وہ صدقہ میں دیئے ہوئے مال کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر ضائع کردیا۔ تمرتاشی کہتے ہیں: ہبہ کی صحت کے لئے ہبہ کرنے والے میں: عقل، بلوغ، اور ملک کی شرط ہے[۴]۔ پھر کہا: صدقہ، ہبہ کی طرح ہے، دونوں میں قدر مشترک: بلا معاوضہ ہونا ہے[۵]۔

نیز اس لئے کہ صدقہ عبادات میں سے ہے، لہذا اس میں نیت کی شرط ہوگی، جو دوسرے کے مال سے اس کی اجازت کے بغیر صدقہ

(۱) ابن عابدین ۴/ ۵۰۸، ۵/ ۱۱۰، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ/ ۹۶۷، التوضیح مع التلویح ۳/ ۱۵۹، المنثور للزرکشی ۲/ ۳۰۱، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۶۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۹۷-۹۸، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۳۹، الخرشی ۸/ ۱۶۷۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۸۹-۹۲، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۹۹۸)، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۶۳، ۴/ ۵۲۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۹۷، ۹۸۔

(۳) التوضیح والتلویح ۳/ ۱۵۹-۱۶۰۔

(۴) الدر المختار بہامش ابن عابدین ۴/ ۵۰۸۔

(۵) حوالہ سابق ۴/ ۵۲۲، نیز دیکھئے: المغنی ۴/ ۵۱۶۔

کرنے میں موجود نہیں۔

عورت کا اپنے شوہر کے مال سے صدقہ کرنا:

۱۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت کے لئے جائز ہے کہ اپنے شوہر کے گھر سے سائل وغیرہ کو صدقہ میں اتنا دے جس کی اجازت شوہر نے صراحتاً دی ہو، اسی طرح جمہور (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں راجح) کے نزدیک جس کے متعلق شوہر کی نہ اجازت ہے نہ ممانعت، صدقہ کرنا جائز ہے، بشرطیکہ تھوڑا سا ہو[۱]۔

فقہاء جواز پر حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إذا أنفقت المرأة من بيت زوجها غير مفسدة، كان لها أجرها وله مثله بما اكتسب، ولها بما أنفقت، وللخازن مثل ذلك من غير أن ينتقص من أجورهم شيئًا**"[۲] (اگر عورت اپنے خاوند کے گھر سے بگاڑے بغیر خرچ کرے تو عورت کو اس کا ثواب ملے گا، اس کے شوہر کو بھی اسی کے مثل ملے گا، شوہر کو اس لئے کہ اس نے کمایا ہے، اور عورت کو اس لئے کہ اس نے خرچ کیا ہے، اور خزانچی کو بھی ثواب اسی کے مثل ملے گا، لیکن کسی کے ثواب میں کمی نہ ہوگی)، اس میں اجازت کا ذکر نہیں ہے۔

حضرت اسماءؓ سے روایت ہے کہ وہ خدمت نبوی میں آئیں اور عرض کیا: اے اللہ کے نبی! میرے پاس تو بس وہی ہے جو زبیر دیتے ہیں تو کیا مجھے گناہ ہوگا کہ میں اس میں سے رضخ[۳] (تھوڑا سا عطیہ)

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۷/ ۳۴۱، شرح الترمذی لابن العربی ۳/ ۱۷۷، ۱۷۸، شرح النووی علی صحیح مسلم ۷/ ۱۱۲، المغنی ۴/ ۵۱۶۔

(۲) حدیث: "إذا أنفقت المرأة من بيت زوجها......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰، ۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) (الرضخ: تھوڑی مقدار کا عطیہ، کہا جاتا ہے: "رضخت له رضخا" (میں

کروں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**ارضخي ما استطعت، ولا توعي فيوعي الله عليك**"(۱) (جتنا دے سکو دیا کرو جمع کر کے نہ رکھو، ورنہ اللہ بھی تم سے روک لے گا)۔

نیز اس لئے کہ تھوڑا دینے کی عادتاً ممانعت نہیں ہوتی، جیسا کہ مرغینانی، نووی اور ابن العربی کی توجیہ ہے(۲)۔

"الہدایہ" میں ہے: عورت کے لئے جائز ہے کہ اپنے شوہر کے گھر سے تھوڑا سا صدقہ کرے، جیسے روٹی وغیرہ، اس لئے کہ عادتاً اس کی ممانعت نہیں ہوتی(۳)۔ اسی کے مثل حصکفی نے لکھا ہے(۴)۔

نووی شرح صحیح مسلم میں کہتے ہیں: اجازت کی دو قسمیں ہیں: اول: خرچ کرنے اور صدقہ کرنے کی صریح اجازت۔ دوم: عام عرف وعادت سے مفہوم اجازت، جیسے سائل کو ٹکڑا وغیرہ دینا جس کا رواج ہو اور عرف عام ہو، عرف سے شوہر اور مالک کی رضامندی معلوم رہتی ہے، اس کے بارے میں اس کی اجازت حاصل ہے، اگرچہ وہ زبان سے نہ کہے(۵)۔

ابن العربی کی عبارت بھی اسی طرح کی ہے، وہ لکھتے ہیں: میرے نزدیک احتمال ہے کہ یہ عادت پر محمول ہو، اور اگر عورت کو معلوم ہو کہ عطیہ وصدقہ کرنے کو شوہر ناپسند نہیں کرے گا تو ایسا کر سکتی ہے، لیکن اس میں شوہر کا بھاری نقصان نہ کر دے، یہی لوگوں کا معمول رہا ہے، اور فرمان نبوی "**غير مفسدة**" (بگاڑے بغیر) کا یہی مطلب ہے(۱)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: عرفی اجازت، حقیقی اجازت کے قائم مقام ہے، تو یہ ایسے ہی ہو گیا گویا کہ اس نے عورت سے کہا ہو: اس کو انجام دو(۲)۔

حنابلہ کے یہاں دوسری روایت یہ ہے کہ عورت کے لئے شوہر کے مال سے صدقہ کرنا ناجائز ہے اگرچہ معمولی ہو، اس لئے کہ حضرت ابوامامہ باہلی کی روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "**لا تنفق امرأة شيئًا من بيت زوجها إلا بإذن زوجها، قيل: يا رسول الله! ولا الطعام؟ قال: ذلك أفضل أموالنا**"(۳) (کوئی عورت اپنے شوہر کے گھر سے شوہر کی اجازت کے بغیر کچھ خرچ نہ کرے، دریافت کیا گیا: اے اللہ کے رسول! غلہ بھی نہیں؟ آپ نے فرمایا: یہ تو ہمارا سب سے افضل مال ہے)۔

ابن قدامہ نے کہا: پہلی رائے (یعنی معمولی چیز کا جائز ہونا) زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ اس سلسلہ کی احادیث خاص اور صحیح ہیں، اور خاص، عام پر مقدم ہوتا ہے(۴)۔

اگر شوہر اپنے مال سے صدقہ کرنے سے عورت کو منع کر دے یا اس کا عرف ورواج نہ ہو یا عرف دونوں طرح کا ہو یا عورت کو شوہر کی رضامندی میں شک ہو یا شوہر بخیل آدمی ہو تو عورت یا کسی اور کے لئے اس کے مال سے صدقہ کرنا اس کی صریح اجازت کے بغیر جائز نہیں، جیسا کہ نووی وغیرہ کی تحقیق ہے(۵)۔

= نے اس کو معمولی عطیہ دیا) (المصباح المنیر، المطلع علی ابواب المقنع ص ۲۱۶)۔

(۱) حدیث اسماء: "ارضخی ما استطعت" کی روایت مسلم (۲/ ۷۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) الہدایہ مع فتح القدیر ۷/ ۳۴۱۔

(۴) الدر المختار بہامش ابن عابدین ۵/ ۱۰۳۔

(۵) صحیح مسلم بشرح النووی ۷/ ۱۱۲۔

(۱) شرح الترمذی لابن العربی ۳/ ۱۷۷-۱۷۸۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۱۶۔

(۳) حدیث: "لاتنفق امرأة شيئًا من بيت زوجها......" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۸، ۴۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۴) سابقہ مراجع۔

(۵) صحیح مسلم بشرح النووی ۷/ ۱۱۲، ابن عابدین ۵/ ۱۰۳، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۱۶۔

۱۲- شوہر کے مال سے عورت کے صدقہ کرنے کا جو حکم لکھا گیا ہے وہی مالک کے مال سے خزانچی کے صدقہ کرنے پر منطبق ہوگا، چنانچہ ترمذی کی روایت میں ہے: "**و للخازن مثل ذلک**"[1] (اور خزانچی کے لئے اسی کے مثل ہے) یعنی ثواب، یعنی دونوں ثواب میں برابر ہیں، ہر ایک کو پورا ثواب ملے گا، جیسا کہ ابن العربی نے کہا: یا اس کا مطلب ہے کہ ثواب میں مطلق شرکت ہوگی، اس لئے کہ طاعت میں شریک ہونے والا ثواب میں شریک ہوتا ہے، اگرچہ ایک کو دوسرے سے زیادہ ملے، جیسا کہ نووی کی تحقیق ہے[2]۔

عورت کا اپنے تہائی سے زیادہ مال کو صدقہ کرنا:

۱۳- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور یہی حنابلہ کے یہاں راجح ہے) کی رائے ہے کہ ہوشیار بالغہ عورت کو حق ہے کہ اپنے مال میں بلا معاوضہ یا بامعاوضہ تصرف کرے، خواہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ، اسی وجہ سے عورت کو اپنے مال سے صدقہ کرنے کے لئے اپنے شوہر کی اجازت لینے کی ضرورت نہیں، اگرچہ تہائی سے زیادہ مال صدقہ کرے[3]۔

اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عورتوں سے فرمایا: "**تصدقن ولو من حليكن، فتصدقن من حليهن**"[4] (صدقہ کرو اگرچہ اپنے زیورات میں سے ہو، چنانچہ عورتوں نے اپنے زیورات میں سے صدقہ کیا)، حضور ﷺ نے ان سے دریافت نہیں فرمایا، نہ تفصیل معلوم کی، اور اگر ان کا تصرف اپنے شوہروں کی اجازت کے بغیر نافذ نہ ہوتا تو حضور ﷺ ان کو صدقہ کا حکم نہ دیتے، اور بلاشبہ ان میں شادی شدہ و غیر شادی شدہ دونوں طرح کی عورتیں ہوں گی، جیسا کہ سبکی نے لکھا ہے[1]۔

نیز اس لئے کہ عورت تصرف کی اہل ہے، اور اس کے مال میں شوہر کا کوئی حق نہیں، اس لئے وہ عورت پر سارے مال میں تصرف کرنے سے پابندی عائد نہیں کرسکتا، جیسا کہ ابن قدامہ نے اس کی یہی علت بیان کی ہے[2]۔

مالکیہ نے کہا اور یہی حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے: تہائی سے زیادہ کے تبرع میں آزاد رشیدہ (ہوشیار) بیوی پر اس کے بالغ رشید شوہر کی وجہ سے پابندی لگائی جائے گی، اس لئے کہ روایت ہے: "**أن امرأة كعب بن مالک أتت النبی صلى الله عليه وسلم بحلي لها، فقال لها النبی صلى الله عليه وسلم: لايجوز للمرأة عطية حتى يأذن زوجها، فهل استأذنت كعبا؟ فقالت: نعم، فبعث النبي ﷺ إلى كعب، فقال: هل أذنت لها أن تتصدق بحليها؟ قال: نعم : فقبله رسول الله ﷺ**"[3] (کعب بن مالک کی بیوی اپنے زیورات لے کر آپ ﷺ کے پاس آئیں، آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: عورت کا عطیہ اس کے شوہر کی اجازت کے بغیر ناجائز ہے، کیا تم نے

---

(۱) شرح الترمذی لابن العربی ۳/ ۱۷۷۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ۷/ ۱۱۲، شرح الترمذی لابن العربی ۷/ ۱۷۸۔

(۳) الاختیار ۳/ ۹۱، المجموع (التکملہ للسبکی) ۱۳/ ۲۷۲، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۱۳۔

(۴) حدیث: "تصدقن ولو من حليكن......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) تکملۃ المجموع للسبکی ۱۳/ ۲۷۲- ۲۷۳۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۱۴۔

(۳) حدیث: "أن امرأة كعب بن مالک أتت النبي ﷺ ......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۹۸ طبع الحلبی) نے اور طحاوی نے شرح المعانی (۴/ ۳۵۱ طبع مطبعۃ الانوار المحمدیہ) میں کی ہے، اور طحاوی نے کہا: "یہ حدیث شاذ ہے، ثابت نہیں ہے"، البتہ یہ حدیث مذکورہ قصہ کے بغیر ان الفاظ میں وارد ہے: "لا يجوز لامرأة عطية إلا بإذن زوجها" اس کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۱۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عبد اللہ بن عمرو سے کی ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے۔

کعب سے اجازت لے لی ہے؟ انہوں نے عرض کیا: ہاں، حضور ﷺ نے کعب کے پاس بھیج کر معلوم کیا کہ کیا تم نے اپنی بیوی کو اپنے زیورات صدقہ کرنے کی اجازت دی ہے، انہوں نے کہا: ہاں، تو آپ ﷺ نے اس کو قبول کرلیا)، نیز اس لئے کہ عورت کے مال کا مقصود اس کے ذریعہ سے شوہر کے لئے زینت کرنا ہے، اور مال، عورت کی شادی میں مقصود ہوتا ہے، چنانچہ فرمان نبوی ہے: "**تنكح المرأة لأربع: لمالها، و لحسبها، و لجمالها، و لدينها**"[۱] (عورت سے نکاح چار اسباب سے ہوتا ہے: اس کے مال کے سبب، اس کے جمال کے سبب، حسب کے سبب اور دین کے سبب)۔

عرف و عادت یہ ہے کہ عورت کے مال کی وجہ سے شوہر اس کے مہر کو بڑھا دیتا ہے، اور اس سے کشادگی حاصل کرتا ہے، اور فائدہ اٹھاتا ہے، لہذا عورت کے مال سے شوہر کا حق متعلق ہوگا[۲]۔

عورت پر اپنے تہائی سے زیادہ مال کو تبرع کرنے کی پابندی اس صورت میں ہے جب کہ شوہر کے علاوہ کسی اور کو تبرع کرے، لیکن اگر شوہر کو تبرع کرتی ہے تو اسے حق ہے کہ اپنا سارا مال اپنے شوہر کو ہبہ کردے، اس پر کسی کو کسی اعتراض کا حق نہیں[۳]۔

نیز فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مرض الموت میں مبتلا شخص اپنے تہائی سے زیادہ مال کا صدقہ نہیں کرسکتا (دیکھئے: "مرض الموت")۔

(۱) حدیث: "تنكح المرأة لأربع......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/۱۳۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۱۰۸۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۰۸، شرح الزرقانی ۵/۳۰۶، جواہر الإکلیل ۲/۱۰۲، المغنی لابن قدامہ ۴/۵۱۳-۵۱۴۔

(۳) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۳۰۸۔

دوم: متصدق علیہ:

۱۴- جو شرائط صدقہ کرنے والے میں ہیں یعنی عقل، بلوغ، رشد اور تبرع کی اہلیت، وہ متصدق علیہ میں شرط نہیں، لہذا صغیر، مجنون اور کم عقلی یا افلاس یا کسی اور وجہ سے محجور علیہ پر صدقہ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ ان پر صدقہ محض نفع ہے، لہذا اس میں اولیاء کی اجازت کی ضرورت نہ ہوگی[۱]۔

چونکہ صدقہ بلاعوض آخرت کے ثواب کے لئے مالک بنانا ہے، اس لئے کچھ اشخاص ایسے ہیں جن پر صدقہ درست نہیں، اور کچھ ایسے ہیں جن پر صدقہ درست ہے، فقہاء نے اس موضوع کی تفصیل یوں کی ہے:

الف- نبی ﷺ پر صدقہ کرنا:

۱۵- جمہور فقہاء مالکیہ کی رائے، یہی شافعیہ کے یہاں اظہر قول اور حنابلہ کے یہاں صحیح قول ہے کہ نفلی صدقہ رسول اللہ ﷺ پر حرام تھا، جیسا کہ فرض صدقہ بالاتفاق حرام ہے، یہ آپ کے معزز منصب کے تحفظ کے لئے ہے[۲]۔

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے: "**كان النبي ﷺ إذا أتي بطعام سأل عنه، فإن قيل: صدقة، قال لأصحابه: كلوا، ولم يأكل، وإن قيل له: هدية، ضرب بيده فأكل معهم**"[۳] (رسول اللہ ﷺ کے پاس کوئی کھانا لایا جاتا تو آپ

(۱) التوضیح مع التلویح ۳/۱۵۹، ابن عابدین ۵/۹۱-۱۱۰، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۹۶۷)، المغنی لابن قدامہ ۵/۶۶۰۔

(۲) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/۲۱۲، جواہر الإکلیل ۱/۲۷۳، الحطاب ۳/۳۹۷، مغنی المحتاج ۳/۱۲۰، المغنی لابن قدامہ ۲/۲۶۰۔

(۳) حدیث: "كان النبي ﷺ إذا أتي بطعام سأل عنه......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/۲۰۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۷۵۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ﷺ اس کے بارے میں دریافت فرماتے، اگر کہا جاتا ،صدقہ ہے، توصحابہ سے فرماتے: کھاؤ، اورخود نہ کھاتے، اور اگر بتایا جاتا کہ ہدیہ ہے، تو آپ بھی ان کے ساتھ ہاتھ لگاتے اور کھاتے)۔

لہٰذا معروف معنی میں صدقہ رسول اللہ ﷺ کے لئے حرام تھا، اس کے بدلہ میں اللہ تعالیٰ نے آپ کو "فیٔ" عطا کیا جو غلبہ اور قہر کے طور پر لیا جاتا تھا، جس میں لینے والے کی عزت اور دینے والے کی ذلت ہوتی تھی [۱]۔

ب-آل نبی ﷺ پر صدقہ کرنا:

۱۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ فرض صدقہ آل محمد ﷺ پر حرام ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **"إن الصدقة لا تنبغي لآل محمد، إنما هي أوساخ الناس"**[۲] (صدقہ آل محمد کے لائق نہیں، یہ تو لوگوں کا میل ہے)۔

رہا نفلی صدقہ تو جمہور کے نزدیک آل نبی پر جائز ہے، بعض حضرات عدم جواز کے قائل ہیں [۳]۔ موضوع کی تفصیل اصطلاح "آل"، فقرہ ۴ اور ۱۰ میں دیکھی جائے۔

ج- قرابت داروں اور میاں بیوی پر صدقہ کرنا:

۱۷- فقہاء کے یہاں بلا اختلاف اقرباء اور میاں بیوی پر نفلی صدقہ کرنا جائز ہے، بلکہ بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ ان پر صدقہ کرنا مسنون ہے، اور وہ اس کو لے سکتے ہیں اگر چہ وہ ان لوگوں میں سے ہوں جن کا نفقہ، صدقہ کرنے والے پر واجب ہو [۱]۔ چنانچہ حضرت ابومسعودؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"إذا أنفق الرجل على أهله يحتسبها فهو له صدقة"**[۲] (اگر آدمی اپنے گھر والوں پر ثواب کی نیت سے خرچ کرے تو صدقہ کا ثواب پائے گا)، نیز فرمایا: **"الصدقة على المسكين صدقة، وعلى ذي الرحم ثنتان: صدقة وصلة"**[۳] (مسکین پر صدقہ تو صرف صدقہ ہے، لیکن اپنے رشتہ دار کو دینے میں دو باتیں ہیں: صدقہ اور صلہ رحمی)۔

شافعیہ نے کہا: زیادہ قریبی رشتہ دار کو صدقہ دینا اگر چہ دینے والے پر اس کا نفقہ واجب ہو، غیر رشتہ دار یا دور کے رشتہ دار کو صدقہ دینے سے افضل ہے، اس کی دلیل سابقہ حدیث ہے، نیز صحیحین کی یہ حدیث ہے: **"أن امرأتين أتتا رسول الله ﷺ فقالتا لبلال: سل لنا رسول الله ﷺ هل يجزىء أن نتصدق على أزواجنا و يتامى في حجورنا؟ فقال: نعم، لهما أجران: أجر القرابة ، وأجر الصدقة"**[۴] (دو عورتیں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئیں، انہوں نے حضرت بلال سے کہا: ہمارے لئے رسول اللہ ﷺ سے پوچھو: کیا اگر ہم اپنے خاوند اور ان یتیموں کو جو ہماری پرورش میں ہیں، صدقہ کریں تو درست ہوگا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، ان کو دوہرا اجر ملے گا: ایک قرابت کا اجر، دوسرا صدقہ

---

(۱) المغنی ۲/ ۲۶۰، عمدۃ القاری ۱۳/ ۱۳۵۔

(۲) حدیث: "إن الصدقة لاتنبغي لآل محمد......" کی روایت مسلم (۲/ ۷۵۳ طبع الحلبی) نے حضرت عبدالمطلب بن ربیعہ سے کی ہے۔

(۳) الاختیار ۱/ ۱۲۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۳۸، المغنی ۲/ ۶۵۵-۶۵۶۔

---

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۲/ ۲۲-۲۳ طبع بولاق، المجموع للنووی ۶/ ۲۳۸، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۵۹، کشاف القناع ۲/ ۳۳۶۔

(۲) حدیث: "إذا أنفق الرجل على أهله......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۱۳۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "الصدقة على المسكين صدقة......" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۸ طبع الحلبی) نے حضرت سلمان بن عامر سے کی ہے، اور کہا: "حدیث حسن ہے"۔

(۴) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۱، اسنی المطالب شرح روضۃ الطالب ۱/ ۴۰۶، اور حدیث: "أن امرأتين أتتا رسول الله ﷺ......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کا اجر)۔

کن کو صدقہ دینا افضل ہے، شافعیہ نے اس کی ترتیب بیان کرتے ہوئے کہا: صدقہ اقرب فالاقرب کو دیا جائے گا، اور ان میں جو زیادہ دشمنی رکھے اس کو دینا دوسرے سے افضل ہے، تا کہ اس کی تالیف قلب ہو سکے، نیز اس میں ریاکاری سے اجتناب ہے اور نفس کو توڑنا ہے، انہیں کے ساتھ زوجین (میاں بیوی) کو لاحق کیا گیا ہے، پھر غیر محرم رشتہ دار جیسے چچا اور ماموں کی اولاد، پھر رضاعت پھر مصاہرت، پھر ولاء، پھر پڑوس کے لحاظ سے اقرب فالاقرب، اجنبی پڑوسی کو صدقہ دینے والے کے گھر سے اتنی دور رہنے والے رشتہ دار پر مقدم کیا جائے گا جس کے پاس زکاۃ کو منتقل نہیں کیا جاتا، اگر چہ وہ دیہات میں ہو[1]۔ حنابلہ کے یہاں بھی یہی ہے[2]۔

د-فقراء واغنیاء پر صدقہ کرنا:

۱۸-اصل یہ ہے کہ صدقہ فقیروں، محتاجوں کو دیا جائے، اور یہی افضل ہے، جیسا کہ فقہاء نے صراحت کی ہے[3]۔ اس لئے کہ فرمان باری ہے: "أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ"[4] (یا کسی خاک نشین محتاج کو)۔ اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غنی کے لئے صدقہ حلال ہے[5]، اس لئے کہ نفلی صدقہ ہبہ کی طرح ہے، لہذا مال دار اور فقیر دونوں کو دینا درست ہے[6]۔ سرخسی نے کہا: پھر مال دار کو صدقہ دینا عبادت ہے جس کے ذریعہ وہ ثواب کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ کبھی وہ مالک نصاب مال دار ہوتا ہے اور بہت عیالدار ہوتا ہے، اور لوگ ثواب کے واسطے اس کو صدقہ دیتے ہیں[1]۔ البتہ خود مال دار کو اس سے بچنا مستحب ہے، اور اس کے لئے اس کو لینے کی کوشش کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے ضرورت کے باوجود مانگنے سے بچنے والوں کی تعریف فرمائی ہے، فرمان باری ہے: "**يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ**"[2] (ناواقف انہیں غنی خیال کرتا ہے ان کی احتیاط سوال کے باعث)، اور اس کے لئے صدقہ لینا مکروہ ہے اگر چہ لینے کی کوشش نہ کرے، اور اگر فاقہ ظاہر کرے تو صدقہ لینا اس کے لئے حرام ہے، جیسا کہ سوال کرنا اس کے لئے حرام ہے، اس میں مال کے سبب غنی اور کسب (ذریعہ معاش) کے سبب غنی برابر ہیں، اس لئے کہ حدیث ہے: "**من سأل الناس أموالهم تكثرا فإنما يسأل جمرًا، فليستقل أو ليستكثر**"[3] (جو شخص اپنا مال بڑھانے کے لئے لوگوں سے ان کا مال مانگے تو وہ چنگاریاں مانگتا ہے، پھر چاہے کم لے یا زیادہ)، یعنی قیامت کے دن اس کے سبب اس کو عذاب ہوگا۔

لیکن رملی نے ابن عبد السلام کے حوالہ سے لکھا ہے: امام شافعی کے مذہب میں "صحیح" یہ ہے کہ مال دار کے لئے صدقہ مانگنا جائز ہے، اور جن روایات میں مذمت آئی ہے اس کو واجب زکاۃ مانگنے پر محمول کیا جائے گا[4]۔

---

(۱) أسنی المطالب ۱/ ۴۰۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۱۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۲۹۶۔

(۳) شرح الروض ۱/ ۴۰۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۱۔

(۴) سورۂ بلد/ ۱۶۔

(۵) غنی: سے مراد وہ ہے جس پر زکاۃ حرام ہو (مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۰)۔

(۶) المبسوط ۱۲/ ۹۲، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۰، کشاف القناع ۲/ ۲۹۸۔

---

(۱) المبسوط ۱۲/ ۹۲۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۰، شرح الروض ۱/ ۴۰۶، ابن عابدین ۲/ ۶۹۔
حدیث: "من سأل الناس أموالهم تكثرًا......" کی روایت مسلم (۲/ ۷۲۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے۔

(۴) حاشیۃ الرملی علی شرح الروض ۱/ ۴۰۶۔

ھ- کافر پر صدقہ کرنا:

۱۹- نفلی صدقہ کافر کو دینے کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے، سبب اختلاف یہ ہے کہ صدقہ ثواب کے لئے مالک بنانا ہے، اور کیا کافروں پر خرچ کرنے سے آدمی کو ثواب ملے گا؟

حنابلہ کا قول، شافعیہ کے یہاں مشہور قول اور "السیر الکبیر" میں امام محمد سے منقول یہ ہے کہ نفلی صدقہ کفار کو دینا مطلقاً جائز ہے، خواہ وہ ذمی ہوں یا حربی، مستامن (امان لے کر آنے والے) ہوں یا غیر مستأمن، اس لئے کہ فرمان باری عام ہے: "**وَ يُطْعِمُوْنَ الطَّعَامَ عَلٰى حُبِّهٖ مِسْكِيْنًا وَّ يَتِيْمًا وَّ اَسِيْرًا**" (اور وہ لوگ خدا کی محبت سے غریب اور یتیم اور قیدی کو کھانا کھلاتے ہیں)۔

ابن قدامہ نے کہا: ان دنوں قیدی کافر ہی ہوتا تھا[1]، نیز فرمان نبوی ہے: "**في كل كبد رطبة أجر**"[2] (ہر زندہ جگر والے میں ثواب ہے)۔ حضرت اسماء بنت ابوبکرؓ کی حدیث میں ہے وہ فرماتی ہیں: "**قدمت عليّ أمي وهي مشركة في عهد رسول الله ﷺ، فاستفتيت رسول الله ﷺ قلت: إن أمي قدمت وهي راغبة، أفأصل أمي؟ قال: نعم، صلي أمك**"[3] (عہد رسالت میں میری ماں میرے پاس آئیں، وہ مشرک تھیں، میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ میری ماں آئی ہیں، وہ کچھ چاہتی ہیں، کیا ان کے ساتھ صلہ رحمی کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، اپنی ماں کے ساتھ صلہ رحمی کرو)، نیز اس لئے کہ صلہ رحمی

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۱، شرح الروض ۱/ ۴۰۶، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۵۹۔

(۲) حدیث: "في كل كبد رطبة أجر" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۴۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۶۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے۔

(۳) حدیث اسماء بنت ابی بکر: "قدمت علي أمي وهي مشركة......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۲۳۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ہر دین میں پسندیدہ ہے، اور دوسرے کو ہدیہ دینا اعلیٰ اخلاق ہے[1]۔

حصکفی نے "الدر" میں ذمی وغیر ذمی میں فرق کرتے ہوئے کہا: زکاۃ، عشر اور خراج کے علاوہ ذمی کو دینا جائز ہے (اگرچہ واجب ہو)، جیسے نذر، کفارہ اور صدقۂ فطر، اس میں امام ابویوسف کا اختلاف ہے۔

رہا حربی تو اگرچہ مستامن ہو، اس کو کوئی صدقہ دینا جائز نہیں[2]۔

اسی کے قریب شافعیہ میں سے شربینی کا قول ہے، انہوں نے کہا: کافر کے لئے صدقہ کے حلال ہونے کو مطلق رکھنا کہ حربی وغیر حربی میں کوئی فرق نہ ہو، یہ "البیان" میں صیمری کے حوالہ سے ہے، لیکن راجح قول اذرعی کا ہے کہ یہ اس کافر کے بارے میں ہے جس سے معاہدہ ہو یا وہ ذمی ہو یا رشتہ دار ہو یا اس کے مسلمان ہونے کی امید ہو یا قید وغیرہ کی وجہ سے ہمارے قبضہ میں ہو، لہذا اگر وہ حربی ہو اور اس میں مذکورہ کوئی صفت نہ ہو تو حلال نہیں[3]۔

سوم: متصدق بہ:

۲۰- متصدق بہ: وہ مال جو فقیر ومحتاج کو دیا جائے، اور چونکہ صدقہ آخرت کے ثواب کی خاطر بلاعوض مالک بنانا ہے، اس لئے صدقہ کا مال حلال اور پاکیزہ ہونا چاہئے، حرام یا مشتبہ مال نہ ہو، اسی طرح عمدہ ہونا چاہئے خراب نہ ہو، تاکہ نیکی کی خوبی اور پورا ثواب ملے[4]۔

فقہاء نے ان احکام اور ردی وحرام مال سے صدقہ پر درج ذیل بحث کی ہے:

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۷۔

(۲) الدر المختار بہامش ابن عابدین ۲/ ۶۷

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۱۔

(۴) ابن عابدین ۲/ ۲۶، المجموع ۶/ ۲۴، کشاف القناع ۲/ ۲۹۵-۲۹۸، الاختیار ۳/ ۵۴، شرح الترمذی ۳/ ۱۶۴۔

حلال، حرام اور مشتبہ مال کا صدقہ کرنا:

۲۱ - اسلام نے ترغیب دی ہے کہ صدقہ، حلال و پاکیزہ مال سے ہو، اور یہ کہ ہر صدقہ دینے والے کو اس سے محبت ہو، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ما تصدق أحد بصدقة من طيب، ولا يقبل الله إلا الطيب، إلا أخذها الرحمن بيمينه، وإن كانت تمرة فتربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل، كما يربي أحدكم فلوّه أو فصيله**"[۱] (جو شخص طیب مال سے صدقہ کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ حلال ہی کو قبول کرتا ہے تو رحمٰن اس کو اپنے داہنے ہاتھ میں لیتا ہے، اگر چہ وہ ایک کھجور ہی کیوں نہ ہو، پھر وہ رحمٰن کی ہتھیلی میں بڑھنے لگتا ہے یہاں تک کہ پہاڑ سے بھی بڑھ جاتا ہے، جس طرح تم میں سے کوئی اپنے دودھ چھوڑنے والے بچھڑے کو پالتا ہے)۔ یہاں طیب سے مراد: حلال ہے، جیسا کہ نووی نے کہا[۲]۔

نیز حضرت ابوہریرہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**أيها الناس إن الله طيب لا يقبل إلا طيبا، وإن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين، فقال: "يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ"**[۳] **وقال: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنَ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ"**[۴] **ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء يارب يارب ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذي بالحرام فأنى يستجاب لذلك**"[۱] (لوگو! اللہ پاک ہے، اور صرف پاک مال قبول کرتا ہے، اور اللہ نے مسلمانوں کو وہی حکم دیا جو رسولوں کو دیا، چنانچہ فرمایا: اے پیغمبرو! نفیس چیزیں کھاؤ اور نیک عمل کرو، میں خوب جانتا ہوں تمہارے کئے ہوئے کاموں کو' پھر آپ ﷺ نے یہ آیت تلاوت فرمائی: ((اے ایمان والو پاک چیزوں میں سے جو ہم نے تمہیں دے رکھی ہیں کھاؤ''، پھر آپ نے ایسے آدمی کا ذکر کیا جو لمبے لمبے سفر کرتا ہے، گرد وغبار سے بھرا ہے، پھر آسمان کی طرف ہاتھ اٹھاتا ہے اور کہتا ہے: اے میرے رب! اے میرے رب! حالانکہ اس کا کھانا حرام ہے، اس کا پینا حرام ہے، اس کا لباس حرام ہے، اور اس کی غذا حرام ہے، پھر اس کی دعا کیوں کر قبول ہو)۔

نووی نے کہا: یہ حدیث ان احادیث میں سے ایک ہے جو اسلام کے قواعد ہیں، اور احکام کی بنیاد ہیں، اس میں حلال مال خرچ کرنے کی ترغیب ہے، اور حرام کے خرچ کرنے کی ممانعت ہے، اور اس میں یہ ہے کہ آدمی کا پینا، کھانا اور لباس وغیرہ بالکل حلال ہونا چاہئے، اس میں کوئی شبہ نہ ہو[۲]۔

حسینی نے ''کفایۃ الاختیار'' میں مشتبہ مال کو صدقہ کرنے کے لئے لینے سے روکا ہے اور ابن عمر کا یہ قول نقل کیا ہے: میں حرام کا ایک درہم واپس کردوں، یہ مجھے اس سے زیادہ پسند ہے کہ ایک لاکھ درہم پھر ایک لاکھ درہم (اس کو بڑھاتے گئے یہاں تک کہ کہا) چھ لاکھ درہم صدقہ کروں[۳]۔

لہٰذا مستحب یہ ہے کہ آدمی اپنے مال میں جو سب سے زیادہ حلال ہو، اور جو حرام اور شبہ سے نہایت پاک ہو اس کو صدقہ کرے،

---

(۱) حدیث: "ما تصدق أحد بصدقة......" کی تخریج فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی۔
(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ۷/ ۸۸، ۱۰۰، المجموع ۶/ ۲۴۱۔
(۳) سورۂ مومنون/ ۵۱۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۷۲۔

(۱) حدیث: "أيها الناس إن الله طيب......" کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۲/ ۷۰۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے مرفوعاً کی ہے۔
(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ۷/ ۱۰۰۔
(۳) کفایۃ الأخیار للحسینی ۱/ ۱۲۴۔

جیسا کہ نووی نے لکھا ہے[1]۔

اگر کسی مکلّف کے پاس حرام مال ہو، اور اس کے مالکان کا علم ہو تو ان کے پاس اس کو لوٹانا واجب ہے، اور اگر ان کے مالک نامعلوم ہوں تو اس کو صدقہ کردے۔

رہا لینے والا یعنی جس کو صدقہ دیا جائے تو اگر اس کو معلوم ہو کہ جو مال اس کو صدقہ میں ملا ہے، نجس ہے یا حرام ہے، مثلاً: غصب یا چوری یا دھوکہ کا ہے تو اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ نہ اس کو لے، نہ اس میں سے کھائے، اس کے باوجود اکثر فقہاء نے اس کے لئے اس کے لینے کو کراہت کے ساتھ جائز قرار دیا ہے[2]۔

ابن عابدین کہتے ہیں: اگر اس پر دین یا دوسرے کے حقوق ہوں، جن کے مالک معلوم نہ ہوں اور معلوم ہونے کی امید بھی نہ ہو تو اس پر واجب ہے کہ اس کے بقدر اپنے مال سے صدقہ کردے، اگرچہ اس میں اس کا پورا مال چلا جائے[3]۔

ابن الہمام نے کہا: دھوکہ سے ملنے والے اموال کے صدقہ کا حکم دیا جائے گا، جیسے غصب کا مال[4]۔

شافعیہ میں سے جمل نے کہا: اگر نجس مال کو صدقہ، یا ہبہ، یا وصیت کر جائے تو قبضہ منتقل کرنے کے معنی کے لحاظ سے درست ہے تملیک کے طور پر نہیں[5]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے: جس کے قبضہ میں اموال غصب یا رہن یا امانتیں ہوں اور ان کے مالک معلوم نہ ہوں اور معلوم ہونے کی

(۱) المجموع ۶/ ۲۴۱۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۲۳، المجموع ۶/ ۲۴۱، فتح القدیر مع الہدایہ ۴/ ۳۴۸، مطالب اولی النہی ۴/ ۶۵، ۶۶، ۵/ ۱۳۵، الجمل ۳/ ۲۳۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۲۳۔

(۴) فتح القدیر ۴/ ۳۴۸۔

(۵) الجمل ۳/ ۲۳۔

امید بھی نہ ہو تو وہ ان اموال کو ان کے مالکان کی طرف سے صدقہ کر سکتا ہے، جب کہ بعض حنابلہ نے کہا: صدقہ کرنا اس پر واجب ہے[1]۔

حنابلہ کے یہاں یہی حکم ان دیون کا ہے جن کے مالکوں کا پتہ نہ ہو[2]۔

رہے مشتبہ اموال تو ان سے دور رہنا اولی ہے، اسی وجہ سے نووی نے مشتبہ مال کے صدقہ کے بارے میں کہا: یہ مکروہ ہے[3]۔

حدیث میں وارد ہے: "**الحلال بيّن، و الحرام بيّن، و بينهما مشبهات لا يعلمهما كثير من الناس، فمن اتقى المشبهات استبرأ لدينه و عرضه و من وقع في الشبهات كراع يرعى حول الحمى يوشک أن يواقعه**"[4] (حلال واضح ہے، اور حرام واضح ہے، اور دونوں کے درمیان بعض چیزیں شبہ کی ہیں، جن کو بہت سے لوگ نہیں جانتے، لہذا جو کوئی شبہ کی چیزوں سے بچے گا وہ اپنے دین اور عزت کو بچا لے گا، اور جو کوئی ان شبہ کی چیزوں میں پڑ جائے گا وہ اس چرواہے کی طرح ہوگا جو بادشاہ کی چراگاہ کے آس پاس چرائے وہ قریب ہے کہ چراگاہ کے اندر گھس جائے)۔

عمدہ وردی مال کا صدقہ کرنا:

۲۲ - مستحب ہے کہ صدقہ کا مال صدقہ دینے والا کا سب سے عمدہ اور پسندیدہ مال ہو، فرمان باری ہے: "لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنفِقُوْا

(۱) مطالب اولی النہی ۱/ ۶۵-۶۶۔

(۲) حوالہ سابق ۴/ ۶۸۔

(۳) المجموع ۶/ ۲۴۱۔

(۴) حدیث: "الحلال بين و الحرام بين ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۱۲۶ طبع السّلفیہ) نے حضرت نعمان بن بشیر سے مرفوعاً کی ہے۔

مِمَّا تُحِبُّونَ، وَمَا تُنفِقُوا مِنْ شَیءٍ فَإِنَّ اللّٰهَ بِهِ عَلِيمٌ"(۱) (جب تک اپنی محبوب چیزوں کو خرچ نہ کروگے (کامل) نیکی (کے مرتبہ) کو نہ پہنچ سکوگے اور جو کچھ بھی کسی چیز سے خرچ کرتے رہتے ہو اللہ اس سے خوب واقف ہے)۔ قرطبی نے کہا: مطلب یہ ہے کہ جب تک تم اپنے پسندیدہ یعنی نفیس وعمدہ ترین مال خرچ نہیں کروگے نیک نہیں ہوسکتے، اسلاف رحمہم اللہ کو اگر کوئی چیز پسند آجاتی تو اس کو اللہ کے واسطے کردیتے تھے، چنانچہ متفق علیہ حدیث میں ہے: "أن أبا طلحة كان أكثر الأنصار بالمدينة مالاً من نخل، وكان أحب أمواله إليه بيرحاء، وكانت مستقبلة المسجد، وكان النبی ﷺ يدخلها و يشرب من ماء فيها طيب، قال أنس (راوی الحديث) فلما أنزلت هذه الآية: "لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ"وإن أحب أموالی إلیّ بيرحاء، وإنها صدقة لله، أرجو برّها وذخرها عندالله، فضعها يا رسول الله حيث أراک الله، قال: فقال رسول الله ﷺ: بخ ذلک مال رابح"(۲) (ابوطلحہ مدینہ میں سب انصار سے زیادہ کھجور کے باغ والے تھے، اور سب باغوں میں بیرحاء کا باغ ان کو بہت پیارا تھا، وہ مسجد کے سامنے تھا، رسول اللہ ﷺ اس باغ میں جایا کرتے تھے اور وہاں کا پاکیزہ پانی پیا کرتے تھے، حضرت انسؓ نے کہا کہ جب آیت کریمہ: "لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ" نازل ہوئی تو ابوطلحہ اٹھے، خدمت نبوی میں حاضر ہوئے، عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اللہ تعالی یہ فرماتا ہے کہ "تم نیکی کا درجہ اس وقت تک نہیں پاسکتے جب تک پیاری چیزوں میں سے خرچ نہ کرو"، مجھے اپنے سب مالوں میں بیرحاء سب سے زیادہ پسند ہے، میں اسی کو اللہ کی راہ میں خیرات کرتا ہوں، اللہ سے امید ہے کہ وہ مجھ کو اس کا ثواب دے گا، اور میرا ذخیرہ رہے گا، اے اللہ کے رسول! آپ جس کام میں مناسب سمجھیں اس کی آمدنی خرچ کریں، آپ ﷺ نے فرمایا: واہ! یہ تو بڑا نفع بخش مال ہے)۔

عمر بن عبد العزیز شکر کے بورے خرید کر ان کو صدقہ کرتے تھے، ان سے عرض کیا گیا: آپ اس کی قیمت ہی کیوں نہ صدقہ کردیتے ہیں؟ انہوں نے کہا: اس لئے کہ شکر مجھے بہت پسند ہے، لہذا میں چاہتا ہوں کہ اپنی پسند کی چیز صدقہ کروں(۱)۔

آیت میں مراد یہ ہے کہ پسند کی چیز صدقہ کرنے میں زیادہ ثواب ملے گا، اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ صدقہ کا مال زیادہ ہو، صدقہ کرنا مستحب ہے اگرچہ تھوڑا ہو، فرمان باری ہے: "فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ"(۲) (سو جو کوئی ذرہ بھر بھی نیکی کرے گا اسے دیکھ لے گا)، اور حدیث صحیح میں ہے: "اتقوا النار ولو بشق تمرة"(۳) (جہنم سے بچو، اگرچہ کھجور کا ایک ٹکڑا دے کر ہی ہو)۔

اللہ تعالی نے ردی مال صدقہ کرنے سے منع فرمایا ہے: "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اَنفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَ مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ لاَ تَيَمَّمُوا الْخَبِيْثَ مِنْهُ تُنفِقُوْنَ وَلَسْتُمْ

---

(۱) سورۂ آل عمران/۹۲۔

(۲) تفسیر روح المعانی ۳/۲۲۲-۲۲۳۔

اور حدیث: "أن أبا طلحة كان أكثر الأنصار مالاً من نخل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۳۲۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے، اور الفاظ اسی کے ہیں، اور مسلم (صحیح مسلم ۲/۶۹۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے۔

(۱) تفسیر القرطبی ۴/۱۳۳، نیز دیکھئے: اسی سے متعلق کشاف القناع ۲/۲۹۹۔

(۲) سورۂ زلزلہ/۸۔

(۳) کفایۃ الأخیار ۱/۱۲۵۔

اور حدیث: "اتقوا النار ولو بشق تمرة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۴۴۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (صحیح مسلم ۳/۷۰۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عدی بن حاتم سے مرفوعاً کی ہے۔

بِآخِذِيْهِ إِلَّآ اَنْ تُغْمِضُوْا فِيْهِ وَاعْلَمُوْا أَنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ حَمِيْدٌ"[۱] (اے ایمان والو! جو تم نے کمایا ہے اس میں سے عمدہ چیزیں خرچ کرو، اور اس میں سے (بھی) جو ہم نے تمہارے لئے زمین سے نکالی ہیں، اور خراب چیز کا قصد بھی نہ کرو کہ اس میں سے خرچ کروگے حالانکہ تم خود بھی اس کے لینے والے نہیں ہو بجز اس صورت کے کہ چشم پوشی ہی کر جاؤ، اور جانے رہو کہ اللہ بے نیاز ہے ستودہ صفات ہے)۔ یعنی حرام مال سے صدقہ نہ کرو اور اللہ کے ساتھ ایسا نہ کرو جو اپنے لئے پسند نہ ہو۔

ابن العربی نے اس کو راجح قرار دیا ہے کہ یہ آیت نفلی صدقہ کے بارے میں ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: اگر یہ فرض صدقہ کے بارے میں ہوتی تو یہ نہ فرماتے: ''حالانکہ تم خود بھی اس کے لینے والے نہیں ہو''، اس لئے کہ ردی وگندی چیز فرض صدقہ میں لینا کسی بھی حال میں جائز نہیں، نہ چشم پوشی کرتے ہوئے نہ اس کے بغیر، البتہ نفلی صدقہ میں چشم پوشی کئے بغیر لی جائے گی[۲]۔

قرطبی نے کہا: حضرت براء، حسن اور قتادہ کے قول سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ آیت نفلی صدقہ کے متعلق ہے، لوگوں کو ترغیب دی گئی ہے کہ نفلی صدقہ میں اعلی وعمدہ چیز ہی دیا کریں[۳]۔ ایک شخص نے مسجد میں ردی کھجور کا خوشہ لٹکایا تو آپ ﷺ نے اس کے بارے میں فرمایا: ''**لو شاء رب هذه الصدقة تصدق بأطيب منها**'' (اس کا مالک اگر چاہتا تو اس سے عمدہ بھی صدقہ کرسکتا تھا)، نیز فرمایا: ''**إن رب هذه الصدقة يأكل الحشف يوم القيامة**''[۴] (یہ صدقہ دینے والا قیامت کے دن ردی کھجور کھائے گا)۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۶۷۔

(۲) القرطبی ۳/ ۳۲۶۔

(۳) القرطبی ۳/ ۳۲۰-۳۲۱۔

(۴) مختصر سنن ابی داؤد ۲/ ۲۱۳۔

اپنا سارا مال صدقہ کرنا:

۲۳- مستحب ہے کہ اپنی ضرورت اور اپنے زیر کفالت لوگوں کی ضرورت سے زائد مال صدقہ کرے، اور اگر اتنا صدقہ کردے جس کی وجہ سے زیر کفالت لوگوں کے خرچہ میں کمی ہوجائے تو گنہ گار ہوگا، اور اگر کوئی اپنا سارا مال صدقہ کرنا چاہے اور اپنے بارے میں معلوم ہے کہ وہ عمدہ طریقہ سے توکل کرلے گا، اور مانگنے سے رکا رہے گا تو وہ ایسا کرسکتا ہے، ورنہ نہیں۔

جو تنگی پر صبر نہ کرسکے اس کے لئے مکروہ ہے کہ اپنے خرچہ میں مکمل کفایت سے کم کرے۔

اس کی صراحت فقہاء حنفیہ نے کی ہے[۱]۔ مالکیہ نے کہا: انسان جب تک صحت مند اور رشید (باشعور) ہے، اپنا سارا مال جس کو چاہے عطا کرسکتا ہے۔ ''الرسالہ'' میں ہے: اپنا سارا مال اللہ کے واسطے فقراء کو صدقہ کردینے میں کوئی مضائقہ نہیں، البتہ نفراوی نے کہا: سارے مال کا صدقہ کرنا اس وقت مستحب ہے جبکہ صدقہ کرنے والا اپنا سارا مال صدقہ کرنے کے بعد خوش دل رہے، مال سے تہی دست ہونے پر نادم نہ ہو، اور مستقبل میں جس کی اسے امید ہے وہ فی الحال خرچ کئے ہوئے کے برابر ہو اور یہ کہ آئندہ اپنے لئے یا جن کا نفقہ اس پر واجب ہے یا جن پر خرچ کرنا مستحب ہے ان کے لئے اس مال کی ضرورت نہ پڑے، ورنہ اس کے لئے ایسا کرنا مستحب

= حدیث: ''لو شاء رب هذة الصدقة......'' کی روایت نسائی (سنن نسائی ۵/ ۴۳-۴۴ شائع کردہ مکتبہ المطبوعات الإسلامیہ حلب) اور ابو داؤد (سنن ابی داؤد ۲/ ۲٦۱ طبع استانبول) نے حضرت عوف بن مالک سے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، بروایت عوف بن مالکؓ اس کی اسناد میں صالح بن ابی عریب ہے، ابن حبان کے علاوہ کسی نے اس کی توثیق نہیں کی، سند کے بقیہ رجال ثقہ ہیں (جامع الاصول فی احادیث الرسول ارناؤوط ٦/ ۴۵٦ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۲/ ۷۱، الاختیار لتعلیل المختار ۳/ ۵۴۔

نہ ہوگا[۱]، بلکہ جن کا نفقہ اس پر لازم ہے اگر واقعی ان کی کوئی ضرورت ہوتو اس کے لئے ایسا کرنا حرام ہے، یا جن پر خرچ کرنا مستحب ہوان کی واقعی ضرورت ہوتو اس کے لئے ایسا کرنا مکروہ ہوگا، کیوں کہ افضل یہ ہے کہ اپنی ضرورت اور خرچ اور جن کا نفقہ اس پر واجب ہے ان کے خرچ سے جو فاضل رہے اس کو صدقہ کردے[۲]۔

ابن قدامہ کہتے ہیں:[۳] اولی یہ ہے کہ اپنی ضرورت اور مستقل طور پر زیر کفالت افراد کی ضرورت سے فاضل مال کو صدقہ کیا جائے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**خير الصدقة ما كان عن ظهر غني و ابدأ بمن تعول**"[۴] (عمدہ صدقہ وہی ہے جس کے دینے کے بعد آدمی مال دار رہے، اور پہلے ان لوگوں سے شروع کرو جو تمہاری کفالت میں ہیں)، نیز اس لئے کہ زیر کفالت افراد کا نفقہ واجب ہے اور نفلی صدقہ نفل ہے، اور نفل کو فرض پر مقدم کرنا ناجائز ہے۔

اگر آدمی عیال دار نہ ہو اور اپنا سارا مال خیرات کرنا چاہے وہ کمائی والا ہو یا اپنے اوپر اعتماد ہو کہ اچھی طرح توکل کرے گا، فقر پر صبر کرے گا اور مانگنے سے اجتناب کرے گا تو بہتر ہے، حضرت عمرؓ نے فرمایا: "**أمرنا رسول الله ﷺ أن نتصدق فوافق ذلک مالا عندي، فقلت: اليوم أسبق أبا بكر إن سبقته يوما، فجئت بنصف مالي، فقال رسول الله ﷺ: "ما أبقيت لأهلک؟ قلت: مثله، قال: وأتى أبوبكر بكل ماعنده فقال له رسول الله ﷺ: ما أبقيت لأهلک؟ قال: أبقيت لهم الله ورسوله، فقلت لاأسابقک إلى شيء بعده أبداً**"[۱] (ہمیں رسول اللہ ﷺ نے صدقہ کرنے کا حکم دیا، اتفاق سے میرے پاس مال تھا میں نے دل میں کہا: اگر میں ابوبکر سے کبھی آگے بڑھ سکتا ہوں تو آج بڑھ جاؤں گا، چنانچہ میں اپنا آدھا مال لے کر خدمت نبوی میں آیا، رسول اللہ ﷺ نے دریافت فرمایا: گھر والوں کے لئے کیا چھوڑا؟ میں نے عرض کیا: اتنا ہی چھوڑ آیا ہوں، حضرت ابوبکر اپنا سارا مال لے کر آئے، رسول اللہ ﷺ نے ان سے دریافت فرمایا: گھر والوں کے لئے کیا چھوڑا؟ انہوں نے کہا: اللہ اور اس کے رسول کو، تب مجھے کہنا پڑا کہ میں ابوبکر سے کبھی بھی کسی چیز میں سبقت نہیں کرسکتا)۔ ابن قدامہ نے کہا: یہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی فضیلت تھی کہ ان کا یقین پختہ تھا، ان کا ایمان کامل تھا، پھر وہ تاجر تھے، ان کی کمائی تھی، اب اگر صدقہ دینے والے میں ان دونوں میں کوئی چیز نہ پائی جائے تو اس کے لئے اپنا سارا مال صدقہ کرنا مکروہ ہے، چنانچہ فرمان نبوی ہے: "**يأتي أحدكم بما يملک، ويقول: هذه صدقة ثم يقعد يستكف الناس، خير الصدقة ما كان عن ظهر غني**"[۲]

---

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۲۳۔

(۲) حوالہ سابق۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۸۳-۸۴۔

(۴) حدیث: "خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى، وابدأ بمن تعول" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۲۹۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے انہی الفاظ میں کی ہے، اور مسلم (صحیح مسلم ۲/ ۷۱۷ طبع الحلبی) نے حکیم بن حزام سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: " افضل الصدقة (أو خير الصدقة) عن ظهر غنى واليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول" (افضل (یا فرمایا: بہتر) صدقہ وہ ہے جس کے دینے کے بعد آدمی مال دار باقی رہے، اوپر والا (دینے والا) ہاتھ نیچے والے (لینے والے) ہاتھ سے افضل ہے، اور پہلے ان لوگوں سے شروع کرو جو تمہاری کفالت میں ہیں)۔

(۱) حدیث: "أمرنا رسول الله ﷺ أن نتصدق ......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۳۱۲-۳۱۳ طبع استانبول) اور ترمذی (۵/ ۵۷۴ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ بیروت) نے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "يأتى أحدكم بما يملک......" کی روایت ابوداؤد (سنن ابی داؤد ۲/ ۳۱۰-۳۱۱ طبع استانبول) نے جابر بن عبد اللہ سے مرفوعاً کی ہے،

(تم میں سے کوئی اپنا سارا مال لے کر آتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ صدقہ ہے، پھر بیٹھا لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلا کر مانگتا رہتا ہے، بہتر صدقہ وہ ہے جس کے دینے کے بعد آدمی مال دار رہے)۔ نیز اس لئے کہ اگر آدمی اپنا سارا مال خرچ کردے تو یہ اندیشہ رہتا ہے کہ فقر کے فتنہ میں مبتلا ہوجائے، اور نفس میں صدقہ کئے ہوئے مال کا شدید اشتیاق پیدا ہوجائے، جس کی وجہ سے ندامت ہو، تو اس کا مال بھی جائے گا اور ثواب بھی باطل ہوگا، اور لوگوں پر بوجھ بن جائے گا[1]۔

دوسرے فقہاء سے اتفاق کرتے ہوئے شافعیہ نے کہا: اپنے اہل وعیال اور دین کے لئے جس مال کی ضرورت ہو اس کو صدقہ کرنا جائز نہیں، اور اگر اس سے کچھ بچ جائے تو کیا سارے باقی ماندہ کو صدقہ کرنا مستحب ہے؟ اس میں شافعیہ کے یہاں کئی ''اقوال'' ہیں: اصح قول یہ ہے کہ اگر وہ تنگی میں صبر کرسکے تو ایسا کرسکتا ہے، ورنہ نہیں، بلکہ ایسا کرنا مکروہ ہوگا، شافعیہ نے کہا: بظاہر جو احادیث ایک دوسرے کے خلاف ہیں ان کو اسی پر محمول کیا جائے گا[2]۔

چہارم: نیت

۲۴- صدقہ عبادت ہے، اس لئے کہ یہ آخرت کے ثواب کی خاطر بلا معاوضہ مالک بنانا ہے، لہٰذا اس میں نیت ضروری ہوگی، حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''إنما الأعمال بالنيات''[3] (اعمال کا مدار نیتوں پر ہے)، صدقہ میں مستحب ہے کہ دینے والا تمام مسلمان مردوں اور عورتوں کے لئے ثواب کی نیت کرے۔

بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ جو بھی کوئی عبادت کرے، خواہ نماز ہو یا روزہ یا صدقہ یا تلاوت، اس کے لئے جائز ہے کہ اس کا ثواب دوسرے کے لئے کردے، اگرچہ اپنے لئے اس کی نیت کرچکا ہو[1]۔

ابن عابدین نے کہا: نفلی صدقہ کرنے والے کے لئے افضل ہے کہ تمام مومن مردوں اور عورتوں کے لئے ثواب کی نیت کرے، اس لئے کہ وہ سب کو پہنچ جائے گا، اور اس کے ثواب میں کوئی کمی نہ ہوگی[2]۔

نیت کے احکام کی تفصیل اصطلاح ''نیت'' میں ہے۔

نفلی صدقہ کو چھپا کردینا:

۲۵- نفلی صدقہ میں افضل یہ ہے کہ چھپا کردے، یہ اکثر فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ہے، اگرچہ اعلانیہ دینا بھی درست ہے اور اس پر ثواب ملے گا، فرمان باری ہے: ''إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ، وَإِنْ تُخْفُوْهَا وَتُؤْتُوْهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ، وَ يُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ، وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ''[3] (اگر تم صدقات کو ظاہر کردو جب بھی اچھی بات ہے اور اگر انہیں چھپاؤ اور فقیروں کو دو جب تو یہ تمہارے حق میں اور بہتر ہے اور اللہ تم سے تمہارے کچھ گناہ بھی دور کردے گا اور تم جو کچھ بھی کرتے ہو اللہ اس سے خبردار ہے)۔

= اس میں ابن اسحاق کا ''عنعنہ'' ہے (جامع الاصول فی احادیث الرسول ۶/ ۶۵۴ ارناؤوط)۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۸۳-۸۴۔

(۲) کفایۃ الاختیار للحسینی ۱/ ۱۲۴، أسنی المطالب ۱/ ۴۰۷۔

(۳) حدیث: ''إنما الأعمال بالنيات......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۹ طبع السلفیہ) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۲/ ۲۳۶، البدائع ۶/ ۲۱۸، الخرشی علی مختصر خلیل ۷/ ۱۰۲، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۴۹، ۳/ ۸۲، الاشباہ لابن نجیم/ ۲۹، الاشباہ للسیوطی/ ۱۲۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۷۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۷۲۔

حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث میں ہے: "**سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله...... رجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه**" (۱) (اللہ تعالیٰ سات آدمیوں کو اپنے (عرش کے) سایہ میں اس دن جگہ دیں گے جس دن اس کے سایہ کے علاوہ کوئی سایہ نہ ہوگا......ایک وہ شخص جو اللہ کی راہ میں ایسا چھپا کر صدقہ دے کہ داہنے ہاتھ سے جو دے، بائیں ہاتھ کو اس کی خبر نہ ہو)۔

نیز روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**صنائع المعروف تقى مصارع السوء، وصدقة السر تطفيء غضب الرب وصلة الرحم تزيد في العمر**" (۲) (کثرت سے نیک کام کرنا بری موت سے بچاتا ہے، چھپا کر صدقہ دینا پرروردگار کے غصہ کو بجھا دیتا ہے، اور صلہ رحمی عمر کو بڑھاتی ہے)۔

نیز یہ کہ چھپا کر نفلی صدقہ دینا ریاکاری اور احسان جتانے سے خالی ہوتا ہے، چھپا کر صدقہ دینے میں صرف اللہ کی رضا مقصود ہوتی ہے، حضرت ابن عباس سے منقول ہے کہ نفلی صدقہ چھپا کر دینا اعلانیہ صدقہ سے ستر گنا افضل ہے (۳)۔

ابن العربی نے کہا: تحقیق یہ ہے کہ صدقہ کی حالت صدقہ دینے والے، لینے والے اور وہاں موجود لوگوں کے حال کے لحاظ سے الگ الگ ہے۔

(۱) حدیث: "**سبعة يظلهم الله فى ظله يوم لاظل إلا ظله......رجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ماتنفق يمينه**" کی تخریج فقرہ نمبر ۷ میں گذر چکی۔

(۲) تفسیر القرطبی ۲/ ۳۳۲-۳۳۴، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۳۶، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۰۴-۲۰۵، المہذب ۱/ ۱۸۳، کشاف القناع ۲/ ۲۶۶۔
حدیث: "**صنائع المعروف تقى مصارع السوء......**" کی روایت طبرانی نے "الکبیر" میں حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے کی ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے (مجمع الزوائد ۳/ ۱۱۵ شائع کردہ مکتبۃ القدسی)۔

(۳) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۳۶۔

رہا دینے والا تو اس کا فائدہ یہ ہے کہ سنت کا اظہار ہوگا، اور دوسرے لوگ اس کی پیروی کریں گے تو اس کو ثواب ملے گا، لیکن اس میں آفت، ریاکاری، احسان جتانا اور اذیت دینا ہے، رہا لینے والا تو چھپا کر ہو تو وہ اس سے بخوبی بچ جائے گا کہ لوگ اس کی تحقیر کریں یا یہ کہیں کہ اس نے مال دار ہونے کے باوجود صدقہ لیا، اور سوال سے نہیں بچا۔

رہا لوگوں کے حال کے لحاظ سے تو ان سے چھپا کر صدقہ دینا، ان کے سامنے اعلانیہ دینے سے افضل اس لحاظ سے ہوسکتا ہے کہ وہ دینے والے کو ریاکاری کا الزام دیں، اور لینے والے کو عدم ضرورت کا الزام، لیکن اس میں لوگوں کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے دلوں میں صدقہ دینے کی رغبت پیدا ہوتی ہے، لیکن آج ایسا کم ہے (۱)۔ خطیب کہتے ہیں: اگر صدقہ دینے والا مقتدا ہو اور اعلانیہ صدقہ دے تاکہ لوگ اس کی پیروی کریں، ریاکاری اور شہرت نہ ہو تو یہ افضل ہے (۲)۔

رہا فرض صدقہ تو بلا اختلاف اس کا اظہار افضل ہے، جیسے فرض نماز اور دوسرے فرائض۔

احسان جتانے اور اذیت دینے سے گریز کرنا:

۲۶ - صدقہ دے کر احسان جتانا اور اذیت دینا حرام ہے، اس سے ثواب ختم ہوجاتا ہے، اللہ تعالیٰ نے احسان جتانے اور اذیت دینے سے منع فرمایا، اور ان کو صدقات کو رائیگاں کرنے والا قرار دیا، فرمان باری ہے: "**يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تُبْطِلُوْا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذٰى كَالَّذِيْ يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ**" (۳) (اے ایمان والو! اپنے صدقوں کو احسان (رکھ کر) اور اذیت (پہنچا کر) باطل نہ کردو

(۱) حوالۂ سابق۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۱۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۶۴۔

جس طرح وہ شخص جو اپنا مال خرچ کرتا ہے لوگوں کے دکھاوے کو)۔
اللہ تعالی نے راہ خدا میں خرچ کرنے والوں کو ترغیب دی ہے کہ خرچ کرنے کے بعد نہ احسان رکھیں، نہ ستائیں، فرمان باری ہے: "اَلَّذِیْنَ یُنْفِقُوْنَ اَمْوَالَھُمْ فِی سَبِیْلِ اللّٰہِ ثُمَّ لاَ یُتْبِعُوْنَ مَا أَنْفَقُوْا مَنًّا وَلاَ اَذًی لَھُمْ اَجْرُھُمْ عِنْدَ رَبِّھِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَیْھِمْ وَلاَ ھُمْ یَحْزَنُوْن"[1] (جولوگ اپنا مال اللہ کی راہ میں خرچ کرتے ہیں اور جو کچھ خرچ کر چکے ہیں اس کے عقب میں احسان واذیت سے کام نہیں لیتے، ان کے لئے اس کا اجر ان کے پروردگار کے پاس ہے اور ان پر نہ کوئی خوف (واقع) ہوگا اور نہ وہ غمگین ہوں گے)۔

فقہاء کے یہاں بلا اختلاف صدقہ میں احسان رکھنا اور اذیت دینا حرام ہے، ثواب ختم ہوجاتا ہے۔ قرطبی نے کہا: اللہ تعالی نے غیر مقبول ہونے اور ثواب سے محرومی کو باطل کرنے سے تعبیر کیا ہے[2]۔

شربینی نے کہا: صدقہ دے کر احسان رکھنا حرام ہے، ثواب ختم ہوجاتا ہے، اس کی دلیل سابقہ آیت اور مسلم شریف کی یہ حدیث ہے: "ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة، ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم، ولهم عذاب أليم، قال: فقرأها رسول الله ﷺ ثلاث مرار، قال أبو ذر: خابوا وخسروا، من هم يا رسول الله؟ قال: المسبل، والمنان، والمنفق سلعته بالحلف الكاذب"[3] (تین آدمیوں سے اللہ تعالی قیامت کے دن نہ بات کرے گا، نہ ان کی طرف دیکھے گا، نہ ان کو پاک کرے گا، اور ان کے لئے دردناک عذاب ہے، آپ نے یہ بات تین بار فرمائی تو ابوذر نے کہا: وہ لوگ برباد ہوگئے اور نقصان میں پڑے، یا رسول اللہ! یہ کون لوگ ہیں؟ آپ نے فرمایا: ازار کو لٹکانے والا، احسان جتانے والا اور جھوٹی قسم کھا کر اپنے مال کو فروخت کرنے والا)۔

(۱) سورہ بقرہ / ۲۶۲۔
(۲) القرطبی ۳/ ۳۱۱، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۲، کشاف القناع ۲/ ۲۹۸۔
(۳) حدیث: "ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة......" کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۱/ ۱۰۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوذرؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

بہوتی نے اسے گناہ کبیرہ قرار دیتے ہوئے کہا: صدقہ وغیرہ کر کے احسان رکھنا حرام ہے، یہ گناہ کبیرہ ہے، اس سے ثواب ختم ہوجاتا ہے[1]۔

کیا معصیت، اطاعت کو ختم کر دیتی ہے؟ اس میں اختلاف ہے، قرطبی نے کہا: عقیدہ یہ ہے کہ برائیاں، نیکیوں کو ضائع اور ختم نہیں کرتیں، لہذا صدقہ کر کے احسان رکھنا اور اذیت دینا دوسرے صدقہ کو ضائع نہیں کرے گا[2]۔

مسجد میں صدقہ کرنا:

۲۷ - مسجد میں صدقہ کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اکثر کے نزدیک کراہت کے ساتھ جائز ہے۔ بعض فقہاء نے اس کے کچھ شرائط لکھے ہیں جن کے بغیر ناجائز ہے، ابن عابدین نے کہا: جس کے پاس واقعتاً یا امکانی طور پر ایک دن کی خوراک ہے اس کے لئے سوال کرنا حلال نہیں، جیسے صحت مند کمانے والا، اور ایسے شخص کو دینے والے کو اگر اس کے حال کا علم ہو تو گنہ گار ہوگا، اس لئے کہ اس نے حرام کام میں اس کا تعاون کیا[3]، اور مختار یہ ہے کہ اگر سائل نمازی کے آگے سے نہ گذرے، گردنیں نہ پھاندے، لپٹ کر نہ مانگے، اور کسی مجبوری کے تحت ہو تو مانگنے اور دینے میں کوئی مضائقہ نہیں، پھر انہوں نے "البزازیہ" کے حوالہ سے لکھا ہے: اگر ان میں یہ

(۱) کشاف القناع عن متن الإقناع ۲/ ۲۹۸۔
(۲) القرطبی ۳/ ۳۱۱۔
(۳) ابن عابدین ۲/ ۷۱۔

اوصاف نہ ہوں تو دینا جائز نہیں (۱)، اور قرطبی نے حضرت براء بن عازب کے حوالہ سے مسجد میں ردی کھجور کا خوشہ لٹکانے والے شخص کا جو واقعہ نقل کیا ہے اس سے بھی مطلق جواز معلوم ہوتا ہے، اگرچہ اس کو عمدہ شمار نہیں کیا گیا (۲)۔

اسی طرح اس حدیث سے بھی جواز معلوم ہوتا ہے جس کی روایت ابوداؤد نے حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکر سے کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**هل منكم أحد أطعم اليوم مسكيناً، فقال أبو بكر: دخلت المسجد فإذا أنا بسائل يسأل فوجدت كسرة خبز في يد عبد الرحمن فأخذتها فدفعتها إليه**" (۳) (کیا تم میں سے کسی نے آج کسی مسکین کو کھانا کھلایا ہے؟ حضرت ابوبکر نے کہا: میں مسجد میں آیا تو ایک سائل کو مانگتے ہوئے دیکھا، میں نے عبدالرحمٰن کے ہاتھ میں روٹی کا ایک ٹکڑا دیکھ کر اس کو اس کے ہاتھ سے لے لیا اور اسے سائل کے حوالہ کر دیا)۔

بہوتی کہتے ہیں: مسجد میں صدقہ مانگنا، اور صدقہ دینا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ مکروہ کام میں تعاون ہے۔ آگے کہتے ہیں: نہ مانگنے والے کو اور جس کے لئے خطیب سوال کرے، اس کو صدقہ دینے میں کراہت نہیں (۴)۔ موضوع کی تفصیل اصطلاح ''مسجد'' میں ہے۔

وہ حالات ومقامات جن میں صدقہ کرنا افضل ہے:

۲۸- فقہاء نے کچھ حالات ومقامات لکھے ہیں جہاں صدقہ کرنا افضل ہوتا ہے اور دوسرے کے مقابلہ میں اس کا ثواب زیادہ ہوتا ہے، ان حالات ومقامات میں بعض یہ ہیں:

شربینی خطیب نے کہا: نفلی صدقہ رمضان میں دینا، غیر رمضان میں دینے سے افضل ہے، اس لئے کہ ''ترمذی'' نے حضرت انسؓ سے یہ روایت کی ہے: "**سئل رسول الله ﷺ أي الصدقة أفضل؟ قال: صدقة في رمضان**" (۱) (رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا: کونسا صدقہ افضل ہے؟ آپ نے فرمایا: رمضان میں صدقہ کرنا)۔ نیز اس لئے کہ اس ماہ میں فقراء روزہ کی وجہ سے کمزور ہوجاتے ہیں اور کما نہیں پاتے...، افضل ایام میں اس کی تاکید بڑھ جاتی ہے، مثلاً: عشرۂ ذی الحجہ، ایام عید، اسی طرح مقدس مقامات میں، مثلاً: مکہ، مدینہ غزوہ میں اور حج میں، اور اہم امور کے وقت مثلاً: گہن، مرض اور سفر (۲)۔

پھر انہوں نے اذرعی کا یہ قول نقل کیا ہے: اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ اگر کوئی نفلی صدقہ یا کار خیر، مثلاً: رجب یا شعبان میں کرنا چاہے تو اس کے لئے افضل ہے کہ رمضان یا کسی اور افضل وقت کے لئے مؤخر کرے، بلکہ صدقہ میں جلدی کرنا بلاشبہ افضل ہے، اس سے مراد صرف یہ ہے کہ رمضان اور دوسرے افضل ایام میں صدقہ دوسرے دنوں میں صدقہ سے ثواب میں بڑھا ہوا ہے (۳)۔

حنابلہ نے اس میں اضافہ کرتے ہوئے کہا: اور ضرورت کے اوقات میں دوسرے اوقات سے افضل ہے (۴)، اس لئے کہ فرمان

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۵۴۔
(۲) القرطبی ۳/ ۳۲۱۔
(۳) حدیث: "هل منكم أحد أطعم اليوم مسكينًا......" کی روایت ابوداؤد (سنن ابی داؤد ۲/ ۳۰۹ طبع استانبول) اور حاکم (المستدرک ۱/ ۴۱۲ شائع کردہ دار الکتاب العربی) نے عبدالرحمٰن بن ابی بکر سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے، البتہ اس کی سند میں مبارک بن فضالہ ہیں جن پر کلام ہے (میزان الاعتدال ۳/ ۴۳۱ طبع عیسی الحلبی)۔
(۴) کشاف القناع ۲/ ۳۷۱۔

(۱) حدیث: "سئل رسول الله ﷺ أي الصدقة أفضل؟ قال: صدقة في رمضان" کی روایت ترمذی (سنن الترمذی ۳/ ۵۲ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ) نے حضرت انس سے کی ہے، اور اس کی سند میں صدقہ بن موسی ہیں جو متکلم فیہ ہیں، ترمذی نے کہا: یہ حدیث غریب ہے، اور صدقہ بن موسی محدثین کے نزدیک کوئی قوی راوی نہیں ہیں (جامع الاصول فی احادیث الرسول □ ارناؤوط ۹/ ۲۶۱)۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۱۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۱۔
(۴) کشاف القناع ۲/ ۲۹۶۔

باری ہے: "أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ"(۱) (یا کھانا کھلانا ہے فاقہ کے دن میں)۔

حنابلہ نے رمضان میں صدقہ کے افضل ہونے کی وجہ یہ بتائی ہے کہ اس میں نیکیوں کا ثواب بڑھ جاتا ہے، نیز یہ کہ اس میں فرض روزے کی ادائیگی میں تعاون ہے، اور جو کسی روزہ دار کو افطار کراتا ہے اس کو بھی روزہ دار کے برابر ثواب ملتا ہے(۲)۔

تاکید کے ساتھ مستحب ہے کہ ماہ رمضان میں اپنے اہل وعیال کے نفقہ میں کشادگی کرے، رشتہ داروں اور پڑوسیوں کے ساتھ حسن سلوک کرے، خصوصاً عشرہ اخیرہ میں، اس لئے کہ اسی میں شب قدر ہے، لہذا یہ دوسرے ایام سے افضل ہے(۳)۔

صدقہ کو واپس لینا:

۲۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ صدقہ دینے والے کے لئے اپنے صدقہ کو واپس لینا درست نہیں، اس لئے کہ صدقہ کا مقصود ثواب ہے جو مل گیا، رجوع صرف اس وقت ہوتا ہے جب مقصود میں خلل ہوجائے جیسا کہ سرخسی کہتے ہیں (۴)۔ صدقہ مال دار کو دیا ہو یا فقیر کو، واپس نہ لینے میں برابر ہے، جیسا کہ فقہاء حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے(۵)۔

مالکیہ نے اس حکم کو عام کرتے ہوئے کہا: جو صدقہ بھی آخرت کے ثواب کے لئے ہو اس کو واپس نہیں لیا جا سکتا اگرچہ والد کی طرف سے اولاد کو ملا ہو(۱)۔ البتہ مالکیہ نے کہا: والد کے لئے جائز ہے کہ اس نے اپنے بیٹے کو جو ہبہ کیا ہے اس کو واپس کرلے، اس کے کچھ شرائط ہیں جو "ہبہ" میں ذکر کئے جائیں گے۔

شافعیہ وحنابلہ کی تصریحات دوسرے فقہاء کے ساتھ اس میں متفق ہیں کہ صدقہ دینے والا اپنا صدقہ واپس نہیں لے سکتا(۲)، رہا ہبہ میں رجوع کرنا تو اس کے احکام اصطلاح "ہبہ" میں ذکر کئے جائیں گے۔

صدقۃ الفطر

دیکھئے: "زکاۃ الفطر"۔

(۱) سورۂ بلد / ۱۴۔
(۲) المغنی ۳ / ۸۲۔
(۳) أسنی المطالب شرح الروض ۱ / ۴۰۶۔
(۴) المبسوط للسرخسی ۱۲ / ۹۲، ابن عابدین ۴ / ۵۲۲۔
(۵) المبسوط ۱۲ / ۹۲۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۲ / ۲۱۷۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۵ / ۶۸۴، مطالب اولی النہی ۴ / ۴۰۴، روضۃ الطالبین ۴ / ۳۶۳۔

صدید

تعریف:

۱-لغت میں صدید الجرح: زخم کا خون ملا ہوا پتلا پانی جو گاڑھا نہ ہو، اور اگر گاڑھا ہوجائے تو اس کو مِدّۃ (میم کے کسرہ کے ساتھ) کہتے ہیں (یعنی پیپ)۔

صدید جو قرآن کریم میں مذکور ہے: جہنمیوں کی کھالوں سے بہنے والا مادہ ہے [۱]۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

قیح:

۲-قیح: خالص پیپ جس میں خون کی آمیزش نہ ہو [۳]۔

صدید سے متعلق احکام:

نجاست وطہارت کے لحاظ سے اس کا حکم:

۳- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ صدید خون کی طرح نجس ہے، اس لئے کہ یہ گندی ہے اور پاکیزہ طبیعتیں اس کو گندا سمجھتی ہیں [۱]۔

اس سے وضو کا ٹوٹنا:

۴-زخم سے خون ملی ہوئی پیپ نکلنے سے وضو ٹوٹنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ و شافعیہ کے نزدیک: زخم سے خون ملی ہوئی پیپ نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا، اس لئے کہ ان کے نزدیک ناقض وضو صرف وہ نجاست ہے جو پاخانہ پیشاب کے راستوں سے نکلے، ان کے علاوہ سے نکلنے والی نجاست ناقض وضو نہیں [۲]۔

ان کا استدلال اس روایت سے ہے: **"أن رجلين من أصحاب النبی ﷺ حرسا المسلمين فی غزوة ذات الرقاع، فقام أحدهما يصلی، فرماه رجل من الكفار بسهم فنزعه وصلی، ودمه يجری، و علم النبی ﷺ ولم ينكره"** [۳] (دو صحابی غزوہ ذات الرقاع میں مسلمانوں کی پہرہ داری کر رہے تھے، ایک صاحب اٹھ کر نماز پڑھنے لگے، کسی کافر نے ان کو تیر مارا، انہوں نے تیر کھینچ کر نماز شروع کردی، جبکہ خون بہہ رہا تھا، رسول اللہ ﷺ کو اس کا علم ہوا تو آپ ﷺ نے نکیر نہیں فرمائی)۔

حنفیہ کے نزدیک: زندہ آدمی سے نجاست کے نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، خواہ دونوں راستوں سے نکلے یا کہیں اور سے، اس لئے کہ حضرت ابو امامہ باہلیؓ کی یہ حدیث ہے، انہوں نے کہا: رسول

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "صدد"۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۵۶، الحطاب ۱/ ۱۰۴-۱۰۵، مغنی المحتاج ۱/ ۷۹۔

(۳) المعجم الوسیط، لسان العرب، الحطاب مع المواق ۱/ ۱۰۴-۱۰۵۔

(۱) البدائع ۱/ ۶۰، الدسوقی ۱/ ۵۶، مغنی المحتاج ۱/ ۷۹، کشاف القناع ۱/ ۱۲۴، المغنی ۱/ ۱۸۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۲، الدسوقی ۱/ ۱۱۴-۱۱۵۔

(۳) حدیث: "أن رجلين من أصحاب النبی ﷺ حرسا المسلمين......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۳۶ طبع عزت عبید دعاس) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے، اور ابن خزیمہ (۱/ ۲۴ طبع المکتب الاسلامی) نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

اللہ ﷺ حضرت صفیہ کے پاس آئے، انہوں نے آپ کے سامنے گوشت لگی ہوئی ہڈی پیش کی، آپ نے کھایا، اتنے میں مؤذن آ گئے اورانہوں نے کہا: وضو، وضو، آپ نے فرمایا: "إنما علينا الوضوء فيما يخرج وليس علينا فيما يدخل"(۱) (ہم پر وضو اس وقت واجب ہے جب کوئی چیز نکلے، کوئی چیز اندر جائے تو وضو نہیں ہے)، آپ ﷺ نے حکم کو ہر نکلنے والی چیز پر یا مطلق نکلنے والی چیز پر معلق کیا، نکلنے کی جگہ کا اعتبار نہیں کیا، البتہ یہاں پاک چیز کا نکلنا مراد نہیں، لہذا نجس چیز کا نکلنا ہی مراد رہ گیا۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من أصابه قيء، أو رعاف، أو قلس، أو مذي، فلينصرف فليتوضأ، ثم ليبن على صلاته وهو في ذلك لا يتكلم"(۲) (جس کو قئ یا نکسیر یا مذی نکل آئے وہ نماز سے لوٹ جائے، وضو کرے، پھر اپنی نماز پر بناء کرے، اس دوران وہ بات نہ کرے)، یہ حدیث غیر سبیلین سے نجاست کے نکلنے پر وضو واجب ہونے کی دلیل ہے۔

نیز مروی ہے کہ حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش کو استحاضہ لاحق ہوگیا تو آپ نے ان سے فرمایا: "توضيء فإنه دم عرق انفجر"(۳) (وضو کرو کہ یہ رگ کا خون ہے جو پھوٹ پڑا ہے)، آپ ﷺ نے ان کو وضو کرنے کا حکم دیا اور وجہ رگ کے خون کا پھوٹنا بتایا، مخرج سے نکلنا نہیں۔ حضرت تمیم داری سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "الوضوء من كل دم سائل"(۱) (وضو ہر بہنے والے خون کے سبب ہے)، اس باب میں روایات شہرت کے درجہ کی موجود ہیں، حتی کہ صحابہ سے بھی منقول ہے کہ انہوں نے ایسا ہی کہا ہے، مثلاً: حضرت عمر، عثمان، علی، ابن مسعود اور ابن عباس رضی اللہ عنہم (۲)۔

۵- لہذا اگر خون ملی ہوئی پیپ زخم اور پھوڑے کے سرے پر بہہ جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ حدث یعنی نجاست کا نکلنا پایا گیا، اور وہ نجاست کا اندر سے باہر کی طرف نکلنا ہے، لیکن یہ جب تک نہ بہے ناقض وضو نہ ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہ وصاحبین کے نزدیک ہے، لہذا اگر خون ملی ہوئی پیپ زخم کے سرے پر ظاہر ہو، لیکن نہ بہے تو حدث نہیں، کیوں کہ جب وہ نہیں بہی تو اپنی جگہ میں ہے، البتہ وہ کھال سے ڈھکی ہوئی تھی، کھال پھٹنے کی وجہ سے وہ پردہ زائل ہوگیا، خون ملی ہوئی پیپ اپنی جگہ سے نہیں ہٹی ہے، اور نجاست جب تک اپنی جگہ میں ہو اس پر نجاست کا حکم نہیں ہوگا اور جب وہ زخم کے سرے سے بہہ جائے تو اپنی جگہ سے منتقل ہوگئی اور اب اس کو نجاست کا حکم دیا جائے گا۔

امام زفر کے نزدیک وضو ٹوٹ جائے گا، خواہ وہ اپنی جگہ سے

---

(۱) حدیث ابی امامہ: "إنما علينا الوضوء......" کی روایت طبرانی (۸/۲۴۹ طبع وزارۃ الاوقاف عراقیہ) نے کی ہے، اور ہیثمی نے المجمع (۲/۱۵۲ طبع القدسی) میں اس کو ذکر کیا ہے اور دو راویوں کے ضعف کی وجہ سے اسے معلل قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "من أصابه قئ أو رعاف أو قلس......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۸۵-۳۸۹ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/۲۲۳ طبع دار الجنان) میں کہا: یہ اسناد ضعیف ہے۔

(۳) حدیث قولہ لفاطمۃ بنت ابی حبیش: "توضئ ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۴۰۹ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہ سے ان الفاظ میں کی ہے: "إنما

= ذلک عرق و ليس بالحيضة، فإذا أقبلت الحيضة فاتركي الصلاة، فإذا ذهب قدرها فاغسلي عنک الدم وصلي" اس بحث میں جو الفاظ مذکور ہیں وہ ہمیں نہیں ملے۔

(۱) حدیث تمیم الداری: "الوضوء من كل دم سائل" کی روایت دارقطنی (۱/۱۵۷ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، اس کی سند میں انقطاع اور اس کے دو راویوں کی جہالت کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۲) البدائع ۱/۲۴۔

بہے یا نہ بہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک حدث حقیقی، زندہ آدمی سے نجاست کا ظاہر ہونا ہے، اور یہ ظاہر ہے، نیز اس لئے کہ سبیلین میں نجاست کا ظاہر ہونا حدث مانا گیا ہے، خواہ اپنے مخرج کے سرے سے بہے یا نہ بہے، لہذا غیر سبیلین کا بھی یہی حکم ہوگا [۱]۔

٦- حنفیہ کی طرح حنابلہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ بدن سے نجاست نکلنے پر وضوٹوٹ جاتا ہے، خواہ سبیلین سے نکلے یا غیر سبیلین سے، ان کا استدلال انہی احادیث سے ہے جن سے حنفیہ نے استدلال کیا ہے، البتہ حنابلہ کے نزدیک اس میں سے کثیر ناقض ہے، کم ناقض نہیں، قاضی نے کہا: یسیر (کم) ناقض نہیں ہے ایک ہی روایت ہے اور یہی صحابہؓ سے مشہور ہے۔ حضرت ابن عباس نے خون کے بارے میں کہا: اگر فاحش (بہت زیادہ) ہوتو اعادہ واجب ہے، اور ابن ابی اوفیؓ نے خون تھوکا، پھر اٹھ کر نماز پڑھ لی، ابن عمرؓ نے ایک پھنسی نچوڑی، خون نکلا، نماز پڑھ لی اور وضو نہیں کیا، امام احمد نے کہا: متعدد صحابہ کے اس کے متعلق اقوال ہیں۔

جو کثیر ناقض وضو ہے اس کی حد، امام احمد کی صراحت کے مطابق یہ ہے کہ ہر شخص کے اپنے اپنے خیال کے لحاظ سے جو زیادہ ہو، اور انہوں نے حضرت ابن عباس کے قول سے استدلال کیا ہے: زیادہ وہ ہے جو تمہارے دل میں زیادہ لگے، خلال نے کہا: حضرت ابن عباس کا آخری مستقل قول یہی ٹھہرا ہے، ''شرح'' میں کہا: اس لئے کہ دوسرا جس کو زیادہ سمجھے، اس پر انسان کے حال کا اعتبار کرنے میں حرج ہے، لہذا اس کی نفی کی جائے گی، ابن عقیل نے کہا: درمیانی لوگوں کے دلوں میں جو زیادہ معلوم ہو اسی کا اعتبار ہے، اور اگر وہ کثیر کو کسی روئی سے نکال دے تو بھی ناقض ہے، اس لئے کہ وضو کے توڑنے اور نہ توڑنے میں خود بخود نکلنے والے اور کسی کے عمل دخل سے نکلنے والے کے

(۱) البدائع ۱/ ۲۵۔

درمیان فرق کا کوئی اثر نہیں ہوگا، منقول ہے کہ امام احمد سے پوچھا گیا کثیر کتنا ہے؟ تو انہوں نے کہا: بالشت در بالشت، ایک جگہ فرمایا: ہتھیلی کے بقدر زیادہ ہے، ایک اور جگہ فرمایا: خالص پیپ یا خون ملی ہوئی پیپ یا قی جو موجب وضو ہیں اگر ان کی مقدار اتنی ہو جس کو انسان اپنی پانچوں انگلیوں سے اٹھالے تو کوئی مضائقہ نہیں، دریافت کیا گیا: اگر دس انگلیوں کے بقدر ہو؟ تو انہوں نے اس کو کثیر سمجھا [۱]۔

خون ملی ہوئی پیپ لگنے سے نجس بدن یا کپڑے والے کی نماز:

٧- یہ طے ہے کہ نماز کی شرائط میں سے: کپڑے، بدن اور جگہ کا نجاست سے پاک ہونا ہے، لہذا اگر بدن یا کپڑے پر کچھ خون ملی ہوئی پیپ لگ جائے تو فی الجملہ معمولی معاف ہے، اس کے ساتھ نماز جائز ہے، اس لئے کہ انسان اکثر و بیشتر اس جیسے سے محفوظ نہیں رہتا، اور اس لئے بھی کہ اس سے بچنا دشوار ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

٨- البتہ معمولی جو معاف ہے اس کی مقدار میں فقہاء کا اختلاف ہے: امام زفر کے علاوہ حنفیہ کے یہاں یہ ایک درہم کے بقدر یا اس سے کم ہوتو معاف ہے، اور اگر اس سے بڑھ جائے تو نماز جائز نہیں، امام زفر نے کہا: یہ معاف نہیں، اس لئے کہ تھوڑی اور زیادہ نجاست برابر ہے۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک ایک درہم سے کم ہوتو معاف ہے، اور اگر ایک درہم کے برابر ہوتو ایک قول کے مطابق یہ کثیر ہے اور دوسرے قول کے مطابق قلیل ہے۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے: قلیل وکثیر راجح رائے کے مطابق معاف ہے، بشرطیکہ اس کے اپنے فعل سے نہ ہو، اس لئے کہ

(۱) کشاف القناع ۱/ ۱۲۴-۱۲۵، المغنی ۱/ ۱۸۶۔

انسان اکثر اس سے خالی نہیں ہوتا، اب اگر ہر بار دھونا واجب ہوتو اس کے لئے دشواری ہوگی، البتہ اگر اس کے اپنے فعل سے نکل آئے تو صرف قلیل معاف ہے، ایک قول ہے: صرف یسیر (معمولی) معاف ہے، اس کی مقدار یہ ہے کہ لوگ عادتاً اس کو درگذر کردیتے ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک معمولی معاف وہ ہے جس سے وضو نہ ٹوٹے، یعنی جو دل میں زیادہ معلوم نہ ہو[1]۔

صَدیق

دیکھئے: ''صداقۃ''۔

صرافۃ

دیکھئے: ''صرف''۔

صُرَد

دیکھئے: ''أطعمۃ''۔

صَرَع

دیکھئے: ''جنون''۔

(۱) الاختیار ۱/ ۳۲، الہدایہ ۱/ ۳۵، الدسوقی ۱/ ۷۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۹۴، الوجیز ۱/ ۴۸، المہذب ۱/ ۶۷، کشاف القناع ۱/ ۱۹۰، شرح منتہی الارادات ۱/ ۱۰۲، الحطاب والمواق ۱/ ۱۰۴-۱۰۵۔

صَرف

تعریف:

۱-لغت میں ''صرف'' چند معانی کے لئے آتا ہے، مثلاً: چیز کو سامنے سے پھیرنا، کہا جاتا ہے: ''صرفه يصرفه صرفا'' پھیرنا لوٹانا، ''صرفت الرجل عني فانصرف'' میں نے اس کو لوٹا دیا اور وہ لوٹ گیا، نیز خرچ کرنا، جیسے تم کہتے ہو: ''صرفت المال'' میں نے مال خرچ کیا، نیز فروخت کرنا، جیسے تم کہتے ہو: ''صرفت الذهب بالدينار'' میں نے سونے کو دینار کے بدلے فروخت کیا، اس سے اسم فاعل: صيرفي اور صيرف ہے، اور صراف مبالغہ کے لئے ہے، نیز زیادتی واضافہ کے معنی میں بھی آتا ہے۔

ابن فارس نے کہا: صرف: ایک درہم کا دوسرے درہم سے اور ایک دینار کا دوسرے دینار سے عمدہ ہونے میں زیادہ ہونا ہے [۱]۔

اصطلاح میں جمہور فقہاء نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: ثمن کو ثمن کے عوض فروخت کرنا، خواہ ہم جنس کے عوض ہو، یا غیر جنس کے عوض، لہٰذا اس میں سونے کو سونے کے عوض فروخت کرنا اور چاندی کو چاندی کے عوض فروخت کرنا داخل ہے، اسی طرح سونے کو چاندی کے عوض فروخت کرنا داخل ہے، ثمن سے مراد: وہ ہے جو ثمن بننے کے لئے پیدا کیا گیا ہے، لہٰذا اس میں ڈھلے ہوئے (سونے چاندی) کو ڈھلے ہوئے کے عوض یا نقد کے عوض فروخت کرنا

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب اسی مادہ کے تحت۔

داخل ہوگا [۱]۔

مرغینانی نے کہا: اس کو ''صرف'' اس لئے کہتے ہیں کہ دونوں بدل میں ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں منتقل کرنے کی ضرورت ہے، یا اس وجہ سے کہ اس سے مطلوب صرف زیادتی واضافہ ہے، کیوں کہ اس کی ذات سے انتفاع نہیں ہوتا، صرف کے معنی اضافہ وزیادتی ہے [۲]۔

مالکیہ نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: نقد کو دوسری نوعیت کے نقد کے عوض فروخت کرنا صرف ہے، جیسے سونے کو چاندی کے عوض فروخت کرنا، رہا نقد کو ہم مثل نقد کے عوض فروخت کرنا، جیسے سونے کو سونے کے عوض یا چاندی کو چاندی کے عوض فروخت کرنا تو انہوں نے اس کا دوسرا نام رکھا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: اگر دونوں عوض کی جنس ایک ہو اور بیع وزن کے ذریعہ ہو تو یہ مراطلہ ہے، اور اگر گن کر ہو تو یہ مبادلہ ہے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- بیع

۲- بیع عام معنی کے لحاظ سے آپسی رضامندی سے مال کو مال سے بدلنا ہے، یہ حنفیہ کی تعریف ہے [۴]۔ یا غیر منافع پر عقد معاوضہ ہے، یہ مالکیہ کا قول ہے [۵]۔ یا ایسا مالی معاوضہ جو ہمیشہ کے لئے کسی چیز

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۳۴، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۵/ ۲۱۵، الہدایہ مع فتح القدیر والعنایہ ۶/ ۲۵۸، مغنی المحتاج ۲/ ۲۵، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۴۱، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۰۱۔

(۲) الہدایہ مع الفتح ۶/ ۲۵۸-۲۵۹۔

(۳) الدسوقی ۳/ ۲، الحطاب ۴/ ۲۲۶، نیز دیکھئے: حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۳/ ۶۳۔

(۴) فتح القدیر مع الہدایہ ۵/ ۴۴۵۔

(۵) الشرح الصغیر للدردیر ۳/ ۱۲۔

کی ملکیت یا منفعت کا فائدہ دے، یہ شافعیہ کی تعریف ہے[۱]، یا مالک بنانے اور مالک بننے کے طور پر مال کا مال سے تبادلہ کرنا ہے جیسا کہ حنابلہ نے تعریف کی ہے[۲]۔

اس معنی کے لحاظ سے بیع میں: صرف، سلم، مقایضہ، بیع مطلق سب داخل ہیں، لہذا صرف اس معنی میں بیع کی ایک قسم ہے۔

بیع خاص معنی کے لحاظ سے فی الجملہ غیر منافع پر عقد معاوضہ کرنا ہے، جس کا ایک عوض سونا یا چاندی کے علاوہ ہو[۳]۔

اس معنی کے لحاظ سے بیع، صرف کی قسیم (مخالف) ہے، اور چونکہ یہ قسم، بیع کی سب سے مشہور قسم ہے، اس لئے اس کو بیع مطلق کہتے ہیں[۴]۔

ب-ربا:

۳-لغت میں ربا: اضافہ کو کہتے ہیں، اصطلاح میں بعض فقہاء نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: ربا ایسا اضافہ ہے جو معاوضہ میں متعاقدین میں سے کسی ایک کے لئے مشروط ہو اور شرعی معیار کے مطابق عوض سے خالی ہو[۵]، دونوں میں تعلق یہ ہے کہ اگر بیع صرف کے شرائط میں خلل ہوجائے تو اس میں ربا داخل ہوجائے گا۔

ج-سلم:

۴-سلم: ادھار چیز کو نقد ثمن کے عوض فروخت کرنا ہے[۶]۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۲/ ۱۵۲۔
(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲، کشاف القناع ۳/ ۱۴۶۔
(۳) سابقہ مراجع۔
(۴) مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۱۲۰)۔
(۵) تنویر الابصار علی ہامش ابن عابدین ۴/ ۱۷۶۔
(۶) مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۲۳)۔

د-مقایضہ:

۵-مقایضہ: عین کو عین کے عوض فروخت کرنا ہے، یعنی نقدین کے علاوہ مال کا مال سے تبادلہ کرنا[۱]۔

صرف کی مشروعیت:

۶-اثمان کی ایک دوسرے کے عوض بیع کرنا یعنی بیع صرف جائز ہے بشرطیکہ اس میں صحیح ہونے کے شرائط مکمل طور پر موجود ہوں جن کا ذکر آگے آرہا ہے، اس لئے کہ یہ بیع کی ایک قسم ہے، جیسا کہ گذرا، اور فرمان باری ہے: "وَ أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا"[۲] (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)۔ اس کی مشروعیت سے متعلق بہت سی صحیح احادیث موجود ہیں، مثلاً حضرت عبادہ بن صامتؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل سواء بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد"**[۳] (سونا کو سونا سے، چاندی کو چاندی سے، گیہوں کو گیہوں سے، جو کو جو سے، کھجور کو کھجور سے اور نمک کو نمک سے برابر برابر ٹھیک ٹھیک، نقدا نقد (فروخت کرو)، پھر جب قسم بدل جائے تو جس طرح چاہے بیچو (کم وبیش) بشرطیکہ نقد ہو)، یعنی سونا کو سونا سے اور چاندی کو چاندی سے برابر بیچو، برابری سے مراد: مقدار میں برابری ہے، شکل وصورت میں نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "جيدها

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۱۲۲)۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔
(۳) الہدایہ مع الفتح ۶/ ۲۵۸-۲۶۰، البدائع ۵/ ۲۱۵، المغنی ۴/ ۳۰۔
حدیث: "الذهب بالذهب والفضة بالفضة....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

وردیئها سواء"[1] (اس میں کا عمدہ اور ردی برابر ہے)، نیز فرمان نبوی ہے: "لا تبیعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، ولا تُشِفُّوا بعضها علی بعض، ولا تبیعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل، ولا تُشِفُّوا بعضها علی بعض ولا تبیعوا منها غائباً بناجز"[2] (سونا کو سونا سے نہ بیچو مگر برابر برابر، اور بعض کو بعض سے کم وبیش نہ بیچو اور چاندی کو چاندی سے نہ بیچو مگر برابر برابر، کم وزیادہ نہ کرو اور اس میں سے غائب کو حاضر کے بدلہ نہ بیچو)۔

چونکہ عقد صَرف اثمان کی ایک دوسرے کے عوض بیع ہے، اس کا مقصد محض زیادتی واضافہ کرنا ہوتا ہے، اکثر و بیشتر عینِ بدل سے انتفاع مقصود نہیں ہوتا، اور اسی طرح ربا میں بھی زیادتی واضافہ ہوتا ہے، اس لئے فقہاء نے "صرف" کے جواز کے لئے کچھ شرائط مقرر کئے ہیں جو ربا کو صرف سے ممتاز کرتے ہیں اور لوگوں کو ربا میں پڑنے سے بچاتے ہیں۔

صرف کی شرائط:

اول: بدلین پر باہمی قبضہ کرنا:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ "صرف" میں علاحدگی سے قبل مجلس کے اندر جانبین کی طرف سے بدلین پر باہمی قبضہ کرنا شرط ہے، ابن المنذر نے کہا: ہماری یادداشت کے مطابق تمام اہل علم کا اجماع ہے کہ اگر بیع صرف کرنے والے فریقین ایک دوسرے پر قبضہ سے قبل علاحدہ ہوجائیں تو صرف فاسد ہوجائے گا[1]۔

اس کی اصل یہ فرمان نبوی ہے: "الذهب بالذهب مثلاً بمثل یداً بید، و الفضة بالفضة مثلاً بمثل یداً بید"[2] (سونا سونے کے بدلہ برابر برابر، نقدا نقد، چاندی چاندی کے بدلے برابر برابر نقدا نقد بیچو)، نیز فرمایا: "بیعوا الذهب بالفضة کیف شئتم یداً بید"[3] (سونے کو چاندی کے بدلہ جیسے چاہو بیچو (کمی بیشی کے ساتھ) البتہ نقدا نقد ہونا ضروری ہے) اور: "نهی عن بیع الذهب بالورق دینا"[4] (نبی ﷺ نے سونا کو چاندی کے بدلے ادھار بیچنے سے منع فرمایا ہے)، اور: "نهی أن یباع غائب بناجز"[5] (رسول اللہ ﷺ نے سونے کو چاندی کے عوض ادھار فروخت کرنے سے منع فرمایا)۔ نیز آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "الذهب بالورق ربا إلا هاء و هاء"[6] (سونے کو چاندی کے بدلہ بیچنا سود ہے مگر یہ کہ ہاتھوں ہاتھ ہو)۔

۸- افتراق (علاحدگی) جو صرف کے صحیح ہونے سے مانع ہے وہ

---

(۱) العنایہ علی ہامش الہدایہ ۶/ ۲۶۰۔
حدیث: "جیدها وردیئها سواء" کے بارے میں زیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۳۷ طبع المجلس العلمی) میں کہا: "غریب" ہے، یعنی بے اصل ہے، پھر انہوں نے کہا: اس کا مفہوم حضرت ابوسعید کی حدیث سے ماخوذ ہے جو آگے آرہی ہے۔

(۲) ابن الہمام نے کہا: شف (کسرہ کے ساتھ) اضداد میں سے ہے، کمی وبیشی دونوں کے لئے آتا ہے، یہاں مراد یہ ہے کہ ایک کو دوسرے سے زیادہ نہ کرو (فتح القدیر ۶/ ۲۶۰)۔
حدیث: "لاتبیعوا الذهب بالذهب......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۸۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۰۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدری سے کی ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۵/ ۲۱۵، فتح القدیر علی الہدایہ ۶/ ۲۵۹، القوانین الفقہیہ ر ۲۵۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰، مغنی المحتاج ۲/ ۲۵، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۴۱، کشاف القناع ۳/ ۲۶۶۔

(۲) حدیث: "الذهب بالذهب ......" کی تخریج فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی۔

(۳) حدیث: "بیعوا......" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۳۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبادہ بن الصامت سے کی ہے، اور اس کی اصل مسلم میں ہے۔

(۴) حدیث: "نهی عن بیع الذهب بالورق دینًا" کی روایت احمد (۴/ ۳۶۸ طبع المیمنیہ) نے حضرت براء بن عازب سے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۵) حدیث: "نهی أن یباع غائب بناجز" کی تخریج فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی۔

(۶) حدیث: "الذهب بالورق ربا إلا هاء و هاء" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۴۷ طبع السلفیہ) نے حضرت عمر بن الخطاب سے کی ہے۔

عاقدین کا اپنے اپنے بدن کے ساتھ مجلس عقد سے جدا ہونا ہے یعنی ایک اس طرف چلا جائے اور دوسرا دوسری طرف چلا جائے یا ایک چلا جائے دوسرا رہ جائے، حتی کہ اگر دونوں اس مجلس میں ہوں، اس سے ہٹے نہ ہوں تو دونوں کو علاحدہ ہونے والا نہیں مانا جائے گا، اگرچہ مجلس لمبی ہوجائے، اس لئے کہ بدن کے ساتھ جدا ہونا نہیں ہے، اسی طرح اگر دونوں اپنی مجلس سے اٹھیں، ساتھ ساتھ ایک طرف کسی ایک کے گھر یا صراف کے پاس جائیں اور وہاں دونوں قبضہ کریں اور کوئی بھی دوسرے سے علاحدہ نہ ہوتو جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے، اس لئے کہ یہاں مجلس ''خیار'' کی مجلس کی طرح ہے، جیسا کہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے تحریر کیا ہے[۱]۔

حنفیہ نے مزید اور صورتیں لکھی ہیں جنھیں بدن کے ذریعہ علاحدہ ہونا شمار نہیں کیا جاتا ہے، لہذا ان میں ''صرف'' درست ہے، جیسا کہ اگر عاقدین مجلس ہی میں سوجائیں یا دونوں یا ان میں سے کوئی ایک بے ہوش ہوجائے یا اس طرح کا کوئی اور عارضہ پیش آجائے[۲]۔

باہمی قبضہ میں حقیقی قبضہ ضروری ہے، لہذا حوالہ ناکافی ہوگا اگرچہ مجلس میں اس کے ذریعہ قبضہ ہوجائے[۳]۔

۹- یہ شرط یعنی باہمی قبضہ صَرف کی تمام قسموں میں معتبر ہے، خواہ جنس کی ہم جنس سے بیع ہو، جیسے سونے کی سونے کے عوض اور چاندی کی چاندی کے عوض، یا خلاف جنس سے ہو، جیسے سونا کی چاندی کے عوض[۴]۔

مالکیہ نے صرف میں تاخیر کو مطلقاً ممنوع قرار دیا ہے، اور کہا:

(۱) البدائع ۵/ ۲۱۵، فتح القدیر ۶/ ۲۵۹، تکملۃ المجموع للسبکی ۱۰/ ۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۴، کشاف القناع ۳/ ۲۶۶۔
(۲) البدائع ۵/ ۲۱۵۔
(۳) القوانین الفقہیہ / ۲۵۱، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۔
(۴) البدائع ۵/ ۲۱۶۔

اگر تاخیر لمبی ہو تو اس کے ساتھ ''صرف'' حرام ہے، جیسا کہ اگر عاقدین یا کسی ایک کی طرف سے بدن کی علاحدگی کے ساتھ معمولی تاخیر ہو۔

مالکیہ کے نزدیک تاخیر ممنوع ہے اگرچہ یہ غیر اختیاری ہو، مثلاً: دونوں کے درمیان دشمن یا سیلاب یا کوئی اور چیز حائل ہوجائے۔

ابن جزی نے کہا: اگر غیر اختیاری طور پر آپسی قبضہ سے قبل دونوں علاحدہ ہوجائیں تو اس میں دو اقوال ہیں: باطل ہونا اور صحیح ہونا[۱]، اور جسمانی علیحدگی کے بغیر معمولی تاخیر میں دو اقوال ہیں: ''المدونہ'' کا مذہب: کراہت کا ہے، اور ''الموازیہ'' اور ''والعتبیہ'' کا مذہب: جواز کا ہے[۲]۔

دردیر نے کہا: رہا بیع صرف کرنے والے کا درہموں کو الٹنے پلٹنے کے لئے اپنی دوکان کے اندر جانا تو ایک قول کے مطابق مکروہ ہے، اور دوسرے قول کے مطابق جائز ہے، اسی طرح دراہم کو نکالنے کے لئے دوکان کے اندر جانے کا حکم ہے[۳]۔

حطاب کی مواہب الجلیل میں ہے: امام مالک سے دریافت کیا گیا: ایک آدمی صراف سے دراہم کے عوض دینار کی بیع صرف کرتا ہے اور اس سے کہتا ہے: ان کو لے جاؤ اور اس صراف کے پاس وزن کرو، اور اس کو ان کی صورتیں دکھاؤ، اور یہ صراف اس سے قریب ہو۔ امام مالک نے کہا: قریب والی چیز میں مجھے توقع ہے کہ کوئی مضائقہ نہیں، یہ میرے نزدیک اس صورت کے مشابہ ہے کہ وہ دونوں اٹھ کر اس کے پاس جائیں۔ اور ابن رشد سے منقول ہے: یہ تخفیف کی متقاضی اس لئے ہے کہ اس کی شدید ضرورت ہے، کیونکہ اکثر و بیشتر

(۱) جواہر الأکلیل ۲/ ۱۰، الشرح الصغیر ۳/ ۴۹، القوانین الفقہیہ / ۲۵۰۔
(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰۔
(۳) الشرح الصغیر ۳/ ۴۹۔

لوگ نقود میں تمیز نہیں کر پاتے، نیز اس لئے کہ آپسی قبضہ دونوں کے مابین اس سے پہلے ہو چکا ہے[1]، لہذا یہ دونوں اپنے اس عمل سے حضور ﷺ کے اس فرمان کی خلاف ورزی کرنے والے نہیں ہوں گے: "الذهب بالورق ربا إلا هاء و هاء"[2] (سونا چاندی کے عوض سود ہے مگر یہ کہ ہاتھوں ہاتھ ہو)، اگر "صرف" میں اس قدر بھی گنجائش نہ رکھی جائے تو اس سے لوگ شدید حرج میں مبتلا ہوں گے، اور اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ"[3] (اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی)۔

قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنانا:

۱۰- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ صرف میں قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنانا درست ہے، لہذا اگر عقد صرف کرنے والوں میں سے ہر ایک اپنا اپنا وکیل بنادیں جو ان دونوں کے واسطے قبضہ کریں، یا کوئی ایک قبضہ کے لئے اپنا وکیل بنادے، اور دونوں وکیل یا ایک فریق بذات خود اور دوسرے کا وکیل، دونوں مؤکلوں یا مؤکل، اور دوسرے عاقد (جس نے وکیل نہیں بنایا) کے جدا ہونے سے قبل قبضہ کرلیں تو عقد جائز ہے اور قبضہ درست ہے، اس لئے کہ وکیل کا قبضہ مؤکل کے قبضہ کی طرح ہے، اور اگر دونوں موکل یا ایک موکل اور دوسرا عاقد قبضہ سے قبل علاحدہ ہوجائیں تو "صرف" باطل ہے، خواہ دونوں وکیل علاحدہ ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں، لہذا صرف میں خلل پیدا کرنے والی علاحدگی دونوں عقد کرنے والوں کی علاحدگی ہے، دونوں وکیلوں کی نہیں[1]، لہذا اگر عقد کرے اور کسی دوسرے کو قبضہ کے لئے وکیل بنادے اور وکیل مجلس عقد میں اپنے مؤکل کی موجودگی میں قبضہ کرلے تو درست ہے، یہ جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، اور مالکیہ کے یہاں راجح ہے[2]۔

مالکیہ کے یہاں دوسرا قول جو مشہور ہے، یہ ہے کہ اگر وہ قبضہ کے لئے دوسرے کو وکیل بنادے تو "صرف" باطل ہے، اگرچہ وہ اپنے موکل کی موجودگی میں قبضہ کرلے، اس لئے کہ اس میں تاخیر کا گمان ہے[3]۔

دونوں عوض کے بعض حصہ پر قبضہ کرنا:

۱۱- اگر ثمن کے بعض حصے پر باہمی قبضہ ہوجائے، بعض پر نہ ہو اور دونوں جدا ہوجائیں تو بہ اتفاق فقہاء غیر مقبوضہ حصہ میں "صرف" باطل ہے، رہا وہ حصہ جس پر قبضہ ہوگیا تو اس میں اختلاف ہے، اور اس میں فقہاء کی دو آراء ہیں:

اول: مقبوضہ حصہ میں عقد درست ہے اور غیر مقبوضہ میں باطل، یہ جمہور فقہاء حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے، اور مالکیہ کے یہاں ایک قول اور حنابلہ کے یہاں ایک قول ہے۔

دوم: سارے میں عقد باطل ہے، یہ مالکیہ کے یہاں ایک قول اور حنابلہ کے یہاں دوسرا قول ہے[4]۔

---

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۳۰۳۔

(۲) حدیث: "الذهب بالورق ربا إلا هاء وهاء" کی تخریج فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی۔

(۳) سورۂ حج / ۷۸۔

---

(۱) البدائع ۵/ ۵۱۶، الاختیار ۲/ ۳۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲، کشاف القناع ۳/ ۲۶۶۔

(۲) سابقہ مراجع، نیز دیکھئے: مواہب الجلیل ۴/ ۳۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰، الشرح الصغیر ۳/ ۴۹، القوانین الفقہیہ ر ۲۵۱، المغنی ۴/ ۶۰۔

(۳) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰، الشرح الصغیر ۳/ ۴۹، القوانین الفقہیہ ر ص ۲۵۱۔

(۴) فتح القدیر مع الہدایہ ۶/ ۲۶۷، الاختیار للموصلی ۲/ ۴۱، تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۱۳۸، مواہب الجلیل للحطاب ۴/ ۳۰۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۳، حاشیۃ القلیوبی مع عمیرہ ۲/ ۱۶۷، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۱۲، کشاف القناع علی متن

فقہاء کی ذکر کردہ بعض مثالیں اور فروع درج ذیل ہیں:

۱۲- (الف) حنفیہ نے لکھا ہے: اگر چاندی کا برتن فروخت کرے اس کے بعض ثمن پر قبضہ کرلے اور دونوں علاحدہ ہوجائیں تو مقبوضہ ثمن کے حصہ میں بیع درست ہے، اور برتن دونوں کے درمیان مشترک ہوگا، اور غیر مقبوضہ ثمن کے حصہ میں باطل ہے، خواہ اس نے اس کو چاندی کے عوض فروخت کیا ہو یا سونے کے عوض، اس لئے کہ یہ عقد صرف ہے جو قبضہ سے قبل علاحدگی کے سبب باطل ہوجاتا ہے، لہذا غیر مقبوضہ حصہ کی مقدار کے اندر فساد محدود ہوگا، سارے عقد پر نہیں آئے گا، اس لئے کہ وہ طاری ہے (یعنی ابتداء میں نہ تھا)۔

یہ صفقہ (معاملہ) کو متفرق کرنا بھی نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ متفرق کرنا شریعت کی طرف سے قبضہ کی شرط لگانے کے سبب ہے خود عاقد کی طرف سے نہیں، جیسا کہ زیلعی نے لکھا ہے، جب کہ بابرتی نے اس کی علت یہ بتائی ہے کہ معاملہ کو مکمل ہونے سے قبل متفرق کرنا ناجائز ہے، اور یہاں معاملہ مکمل ہے، لہذا مانع نہ ہوگا[۱]۔

۱۳- (ب) مالکیہ نے لکھا ہے کہ اگر دو آدمیوں کے مابین اس شرط پر بیع صرف ہوجائے کہ اس میں سے کچھ مؤخر ہوگا تو اس کو فسخ کر دیا جائے گا، اور اگر دونوں فوری ادائیگی کی شرط پر عقد کریں پھر ایک دوسرے کو کچھ حصہ دینے میں تاخیر کرے تو جس حصہ میں تاخیر ہو اس میں ''صرف'' بالاتفاق ٹوٹ جائے گا، اور اگر تاخیر ایک دینار سے کم کی ادائیگی میں ہو تو ایک دینار میں بیع صرف ٹوٹ جائے گی، اور اگر ایک دینار سے زیادہ میں تاخیر ہو تو دو دیناروں میں بیع صرف ٹوٹ جائے گی، اور اگر دو دیناروں سے زیادہ میں تاخیر ہو تو تین دیناروں میں بیع صرف ٹوٹ جائے گی، اسی طرح باقی صورتوں میں، اور جس حصہ کی ادائیگی فوری طور پر ہوجائے اس کے بارے میں وہی اختلاف ہے جس کو حطاب نے ذکر کیا[۱]۔

یہی بات ابن رشد (حفید) نے لکھی ہے: پھر کہا: اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ایک معاملہ میں اگر حلال وحرام دونوں ہوں تو کیا سارا معاملہ باطل ہوجائے گا، یا صرف حرام حصہ؟[۲]۔

۱۴- (ج) شافعیہ نے لکھا ہے:[۳] اگر ایک دینار چاندی کے دس درہم کے عوض خریدے اور بائع کو ان میں سے پانچ درہم پر قبضہ کرادے، اور انہی پانچ پر قبضہ کے بعد دونوں علاحدہ ہوجائیں تو ان پانچ کے بالمقابل حصہ میں بیع باطل نہ ہوگی، البتہ باقی مبیع میں باطل ہوجائے گی، اور اگر وہ بائع سے اسی مجلس میں ان کے علاوہ پانچ درہم قرض لے اور مجلس ہی میں ان کو بائع کے پاس لوٹا دے تو جائز ہے، اس کے برخلاف اگر انہی پانچ دراہم کو قرض لے اور پھر ان کو بائع کے پاس لوٹا دے تو معتمد قول کے مطابق دونوں میں عقد باطل ہوگا[۴]۔

۱۵- (د) حنابلہ میں سے بہوتی نے لکھا ہے: اگر ''سلم'' و''صرف'' میں بعض حصہ پر قبضہ کرے اور باقی حصہ پر قبضہ سے قبل دونوں علاحدہ ہوجائیں تو صرف غیر مقبوضہ حصہ میں عقد باطل ہے، اس لئے کہ اس کی شرط مفقود ہے[۵]۔

ابن قدامہ نے لکھا ہے: اگر کوئی کسی کے ساتھ دس درہم کے عوض ایک دینار کی بیع صرف کرے، اور اس کے پاس صرف پانچ

= الاقناع ۳/ ۲۶۶، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۶۰۔

(۱) الہدایہ مع الفتح ۶/ ۲۶۷، الزیلعی ۴/ ۱۳۸۔

---

(۱) مواہب الجلیل للحطاب ۴/ ۳۰۶۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۳۔

(۳) القلیوبی ۲/ ۱۶۷، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۱۲۔

(۴) سابقہ دونوں مراجع، عبارت میں تقدیم وتاخیر کے ساتھ۔

(۵) کشاف القناع ۳/ ۲۶۷۔

درہم ہوں تو سارے دس دراہم پر قبضہ سے قبل دونوں کا علاحدہ ہونا ناجائز ہے، لہذا اگر وہ پانچ پر قبضہ کرے اور دونوں علاحدہ ہوجائیں تو آدھے دینار میں صرف باطل ہے، اور کیا مقبوضہ پانچ دراہم کے بالمقابل حصہ میں بیع صرف باطل ہوگی؟ اس میں دو اقوال ہیں، اور یہ معاملہ کے الگ الگ ہونے کی بنیاد پر ہے[1]۔

دوم: خیار سے خالی ہونا:

۱۶- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور راجح مذہب میں شافعیہ) کی رائے ہے: ''عقد صرف'' خیار شرط کے ساتھ درست نہیں، لہذا اگر اس میں عاقدین کے لئے یا کسی ایک کے لئے خیار کی شرط ہو تو عقد صرف فاسد ہے، اس لئے کہ اس عقد میں قبضہ صحیح ہونے کی شرط ہے یا صحیح باقی رہنے کی شرط ہے[2]۔ اور ''خیار'' حکم کے حق میں عقد کے انعقاد سے مانع ہے، لہذا وہ قبضہ کے صحیح ہونے سے مانع ہوگا، جیسا کہ کاسانی نے کہا ہے، ابن الہمام نے کہا: صرف میں خیار شرط درست نہیں، اس لئے کہ وہ ملکیت کے ثبوت یا اس کے مکمل ہونے سے مانع ہے اور اس سے مشروط قبضہ میں خلل ہوگا، اور یہ وہ قبضہ ہے جس کے ذریعہ سے تعیین ہوتی ہے، البتہ حنفیہ نے کہا: اگر مجلس کے اندر خیار کو ساقط کردے تو عقد جائز ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ اپنے مستحکم ہونے سے قبل اٹھ گیا، اس میں امام زفر کا اختلاف ہے[1]۔

حنابلہ نے کہا: ''عقد صرف'' بیع میں دوسرے فاسد شرائط کی طرح اس میں خیار کی شرط لگانے سے باطل نہ ہوگا، لہذا عقد درست ہوگا اور علاحدہ ہونے سے لازم ہوجائے گا[2]۔

یہ سب تفصیل خیار شرط کے بارے میں ہے، اس کے برخلاف خیار رؤیت اور خیار عیب ہے، کیوں کہ یہ ملکیت سے مانع نہیں، لہذا قبضہ کے مکمل ہونے سے بھی مانع نہ ہوگا، البتہ حنفیہ نے کہا: نقد اور تمام دیون میں خیار رؤیت کا تصور نہیں، اس لئے کہ عقد اس کے مثل پر ہوتا ہے، بعینہ اس پر نہیں ہوتا، یہاں تک کہ اگر اس دینار کو ان دراہم کے عوض فروخت کرے تو دینار والے کو حق ہے کہ دوسرا دینار ادا کرے، اسی طرح دراہم والے کو بھی یہی حق حاصل ہے[3]۔

سوم: میعاد کی شرط سے خالی ہونا:

۱۷- اس پر فی الجملہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ عاقدین یا کسی ایک کے لئے عقد صرف میں میعاد داخل کرنا ناجائز ہے، لہذا اگر دونوں اپنے اپنے لئے یا کسی ایک کے لئے اس کی شرط لگائیں تو عقد صرف فاسد ہوگا، اس لئے کہ بدلین پر قبضہ علاحدگی سے قبل واجب ہے، اور میعاد کے سبب وہ قبضہ فوت ہوجائے گا جو عقد کے سبب شرعاً واجب ہے، لہذا عقد فاسد ہوگا[4]۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴؍۶۰۔

(۲) قبضہ کے متعلق فقہاء کے یہاں اختلاف ہے کہ کیا یہ عقد کے صحیح ہونے کی شرط ہے یا صحیح باقی رہنے کی شرط ہے؟ ایک قول ہے کہ یہ شرط ہے، اس قول کی بنا پر یہی چاہئے کہ عقد کے ساتھ متصل قبضہ کی شرط ہو، لیکن علاحدگی سے قبل عاقدین کی حالت کو عقد کی حالت کی طرح قرار دیا گیا تاکہ آسانی رہے، اب اگر اس میں قبضہ پایا جائے تو اس کو ایسا ہی قرار دیا جائے گا، گویا وہ عقد کی حالت میں پایا گیا، ایک قول ہے: یہ صحیح باقی رہنے کی شرط ہے، یہی اکثر فقہاء کی رائے ہے، اس میں فرض کرنے کی ضرورت نہیں (دیکھئے: الزیلعی ۴؍۱۳۵، نہایۃ المحتاج ۳؍۴۱۲، شرح منتہی الارادات ۲؍۲۰۰)۔

---

(۱) البدائع ۵؍۲۱۹، فتح القدیر مع الہدایہ ۶؍۲۵۸-۲۶۳، جواہر الإکلیل ۲؍۱۴، الحطاب ۴؍۳۰۸، مغنی المحتاج ۲؍۲۴۔

(۲) شرح منتہی الارادات ۲؍۲۰۱۔

(۳) فتح القدیر علی الہدایہ ۶؍۲۵۸، سابقہ مراجع، نیز دیکھئے: ارشاد السالک مع اسہل المدارک ۲؍۲۳۴، المدونہ ۴؍۱۸۹، الجمل ۳؍۱۰۳، البدائع ۵؍۲۱۹، تکملۃ المجموع للسبکی ۱۰؍۸۔

(۴) البدائع ۵؍۲۱۹، مغنی المحتاج ۲؍۲۴، کشاف القناع للبہوتی ۳؍۲۶۴۔

حنفیہ نے لکھا ہے کہ اگر میعاد کی شرط لگائے، پھر جس کے لئے اس کی شرط لگائی گئی ہو وہ علاحدگی سے قبل اس شرط کو ختم کردے اور اپنے ذمہ واجب کو نقد ادا کردے پھر قبضہ ہوجانے کے بعد وہ دونوں علاحدہ ہوں تو حنفیہ کے نزدیک عقد جائز ہوجائے گا، اس میں امام زفر کا اختلاف ہے [1]۔

چہارم: برابر ہونا:

۱۸- یہ شرط، عقد صرف کی ایک خاص قسم کے ساتھ مخصوص ہے، اور وہ ہے نقدین میں سے کسی ایک کو ہم جنس سے فروخت کرنا ہے۔

لہذا اگر سونے کو سونے کے عوض یا چاندی کو چاندی کے عوض بیچا جائے تو وزن میں برابری ضروری ہے، اگرچہ عمدہ ہونے اور ڈھلائی وغیرہ میں فرق ہو، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، خواہ یہ زیادتی اسی کی جنس سے ہو یا دوسرے کی جنس سے یا دونوں کے علاوہ کسی اور جنس سے۔ حنفیہ نے یہ اضافہ کیا ہے: اس میں تعداد کا اعتبار نہیں۔ شرط یہ ہے کہ برابر ہونے کا علم ہو، صرف حقیقت کے لحاظ سے برابر ہونا کافی نہیں، لہذا اگر دونوں کو مساوی ہونے کا علم نہ ہو، حالانکہ فی الواقع وہ مساوی ہوں تو جائز نہیں، الا یہ کہ مجلس میں برابری ظاہر ہوجائے [2]۔

اس سلسلہ میں اصل یہ فرمان نبوی ہے: **"لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل ولا تبيعوا الفضة بالفضة إلا مثلاً بمثل ، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منهما غائبا بناجز"** [3] (سونے کو سونے کے بدلہ نہ بیچو مگر برابر برابر، چاندی کو چاندی کے بدلہ نہ بیچو مگر برابر برابر، کمی بیشی نہ کرو اور ان دونوں کو ادھار نہ بیچو)۔

اس کی تفصیل ''صرف کے اقسام'' میں آئے گی۔

صرف کی انواع:

۱۹- صرف کے باب میں فقہاء کی ذکر کردہ مثالوں اور صورتوں اور ہر صورت سے متعلق احکام کے مدنظر صرف کو حسب ذیل اقسام میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

نوع اول: نقدین (سونے چاندی) میں سے کسی ایک کو ہم جنس کے عوض فروخت کرنا:

۲۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر چاندی کو چاندی کے عوض یا سونے کو سونے کے عوض فروخت کرے تو ہاتھوں ہاتھ ہونا اور مقدار و وزن میں برابر برابر ہونا ضروری ہے، لہذا نقد کو ہم جنس کے عوض کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا حرام ہے، اسی طرح ہم جنس کے عوض اس کو ادھار فروخت کرنا حرام ہے [1]، اس سلسلہ میں بہت سی احادیث وارد ہیں، مثلاً: حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"الذهب بالذهب و الفضة بالفضه ...... مثلاً بمثل يداً بيد"** [2] (سونا سونے کے بدلہ، اور چاندی، چاندی کے بدلہ...... برابر برابر ہاتھوں ہاتھ بیچو)، نیز حضرت ابوسعید

---

(۱) البدائع ۵/۲۱۹، کاسانی نے کہا: یہ دونوں شرطیں (خیار اور میعاد سے خالی ہونے کی شرط) قبضہ کی شرط کی فرع ہیں، البتہ ان میں سے ایک خود قبضہ میں اور دوسری کے صحیح ہونے میں مؤثر ہے۔

(۲) ابن عابدین ۴/۲۳۴، القوانین الفقہیہ/۲۵۱، جواہر الإکلیل ۲/۱۰، مغنی المحتاج ۲/۲۴، المغنی لابن قدامہ ۴/۳۹۔

(۳) حدیث: "لا تبيعوا الذهب بالذهب......" کی تخریج فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی۔

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۶/۲۵۹، ۲۶۰، تبیین الحقائق للزیلعی ۴/۱۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الاختیار للموصلی ۲/۴۰، الشرح الصغیر للدردیر ۳/۴۷، ۴۸، بدایۃ المجتہد ۲/۱۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/۲۲-۲۴، المغنی لابن قدامہ ۴/۳ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳/۲۵۱-۲۵۲۔

(۲) حدیث: "الذهب بالذهب مثلاً بمثل يدًا بيد" کی تخریج فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی۔

خدریؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، ولاتشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا غائبا بناجز"[۱] (سونے کو سونے کے بدلہ نہ بیچو مگر برابر برابر، ایک دوسرے میں کمی بیشی نہ کرو، چاندی کو چاندی کے عوض نہ بیچو مگر برابر برابر، کمی بیشی نہ کرو اور ادھار نہ بیچو)، نیز حضرت عثمانؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لاتبيعوا الدينار بالدينارين ولا الدرهم بالدرهمين"[۲] (ایک دینار دو دیناروں کے عوض اور ایک درہم دو درہموں کے عوض فروخت نہ کرو)، اور حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے: "الذهب بالذهب وزناً بوزن مثلاً بمثل، والفضة بالفضة وزناً بوزن مثلاً بمثل فمن زاد أو استزاد فهو ربا"[۳] (سونا سونے کے بدلہ تول کر برابر برابر، چاندی چاندی کے بدلہ تول کر برابر بیچو، اور جو زیادہ دے یا زیادہ لے وہ سود ہے)۔

۲۱ - سونے چاندی میں عمدہ وردی ہونے کا اعتبار نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "جيدها ورديئها سواء"[۴] (ان میں عمدہ وردی برابر ہیں)۔

(۱) "شف" (کسرہ کے ساتھ) اضداد میں سے ہے، کمی بیشی دونوں کے لئے بولا جاتا ہے، یہاں مراد: ایک دوسرے سے زیادہ نہ کرنا ہے (فتح القدیر ۶/۲۶۰)۔
حدیث: "لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل......" کی تخریج فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی۔

(۲) حدیث: "لا تبيعوا الدينار بالدينارين، ولا الدرهم بالدرهمين" کی روایت مسلم (۳/۱۲۰۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "الذهب بالذهب وزناً بوزن......" کی روایت مسلم (۳/۱۲۱۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "جيدها ورديئها سواء" کی تخریج فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی۔

فقہاء نے شرط لگائی ہے کہ عاقدین کو عوضین کی مقدار اور دونوں میں مساوات ہونے کا علم ہو، لہذا ان کے نزدیک اٹکل سے نقد کی بیع ہم جنس کے عوض کرنا ناجائز ہے، یعنی عاقدین کو عوضین کی مقدار کا علم نہ ہو، اگرچہ فی الواقع دونوں برابر ہوں، انہوں نے کہا: عقد کی حالت میں برابری سے ناواقف ہونے سے مانع ہونے میں اضافہ کے معلوم ہونے کی طرح ہے[۱]۔ البتہ حنفیہ نے کہا: اگر اس کو اٹکل سے فروخت کرے، پھر دونوں اس کو مجلس میں وزن کرلیں اور دونوں کا برابر ہونا ظاہر ہوجائے تو جائز ہے، اس لئے کہ مجلس کہ اوقات ایک وقت کی طرح ہیں، لہذا یہ ابتداء مجلس میں معلوم ہونے کی طرح ہوگا، اس کے برخلاف اگر علاحدہ ہونے کے بعد برابر ہونا ظاہر ہو تو ناجائز ہے، اس میں حنفیہ میں سے زفر کا اختلاف ہے، ان کا کہنا ہے کہ شرط: مساوی ہونا ہے جو ثابت ہے، اور اس کے معلوم ہونے کی شرط لگانا زائد چیز ہے جس کی کوئی دلیل نہیں[۲]۔

۲۲ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ڈھلائی اور کاریگری کا بھی اعتبار نہیں۔ لہذا مطلق مساوات میں ڈھلے ہوئے کو ڈھلے ہوئے کے عوض اور تبر (جو ڈھلا ہوا نہ ہو) کو برتن کے عوض فروخت کرنا داخل ہے، لہذا بعینہ سونا چاندی، ان کے ڈلے، ڈھالے ہوئے اور بغیر ڈھلے، ان دونوں میں سے صحیح سالم اور ٹوٹے ہوئے، مقدار میں برابری کے ساتھ ان کی بیع کے جائز ہونے اور کمی بیشی کے ساتھ حرام ہونے میں سب برابر ہیں، حتی کہ اگر چاندی کے برتن کو چاندی کے عوض یا سونے کے برتن کو سونے کے عوض فروخت کرے جن میں سے ایک کا وزن دوسرے سے زیادہ ہو تو ناجائز ہے، اس میں مالکیہ کے یہاں تفصیل

(۱) فتح القدیر ۶/۲۶۰، الاختیار ۲/۴۰، القوانین الفقہیہ ر ۲۵۴، جواہر الإکلیل ۲/۱۰، روضۃ الطالبین ۳/۳۸۵، کشاف القناع ۳/۲۵۳۔

(۲) فتح القدیر ۶/۲۶۰، الاختیار ۲/۱۰۔

ہے جس کا بیان آگے آئے گا [۱]۔ اس کی دلیل حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**الذهب بالذهب تبرها وعينها، والفضة بالفضة تبرها وعينها**"[۲] (سونا سونے کے بدلہ (اس کا ڈلا اور خود اس کو) بیچو، اور چاندی چاندی کے عوض (اس کا ڈلا، اور خود اس کو) بیچو)۔ اور حضرت انسؓ بن مالک کی یہ حدیث کہ حضرت عمرؓ کی خدمت میں ایک کسروانی برتن لایا گیا جس کی ڈھلائی بہت مضبوط تھی، انہوں نے اسے مجھے دے کر بھیجا کہ اس کو فروخت کروں، مجھے اس کے وزن کے برابر اور کچھ زیادہ ملا، میں نے اس کا ذکر حضرت عمر سے کیا تو انہوں نے فرمایا: جو وزن سے زیادہ ہے وہ تو نہیں [۳]۔

یہ جمہور فقہاء حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک ہے، اور یہی حنابلہ کے یہاں راجح مذہب ہے، امام احمد سے دوسری رائے یہ منقول ہے کہ صحیح سالم کو ٹوٹے ہوئے کے عوض فروخت کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ کاریگری کی قیمت ہوتی ہے، اس کی دلیل اتلاف کی حالت ہے، تو یہ ایسا ہوگیا گویا کہ انہوں نے کاری گری کی قیمت کو سونے کے ساتھ ضم کردیا۔

ابن قدامہ نے کہا: اگر کوئی سونار سے کہے: میرے لئے ایک درہم کے وزن کی انگوٹھی بنا دو میں تمہیں اس کے وزن کے برابر (ایک درہم) اور تمہاری اجرت ایک درہم دوں گا، تو یہ ایک درہم کو دو درہم کے عوض فروخت کرنا نہیں ہوگا، سونار کے لئے دونوں دراہم کو

(۱) فتح القدیر ۶/۲۵۹-۲۶۰، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/۴۳، مغنی المحتاج ۲/۲۲-۲۵، کشاف القناع ۳/۵۲۔

(۲) فتح القدیر ۶/۱۴۷-۲۶۰، مغنی المحتاج ۲/۲۴، المغنی لابن قدامہ ۴/۱۰-۱۱۔

حدیث: "الذهب بالذهب تبرها وعينها......" کی روایت ابوداؤد (۳/۶۴۴، تحقیق عزت عبید دعاس) اور نسائی (۷/۲۷۷ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عبادہ بن الصامت سے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) سابقہ مراجع۔

لینا جائز ہے، ایک درہم انگوٹھی کے مقابلہ میں اور دوسرا اپنی اجرت میں [۱]۔ اور یہی بات بہوتی نے بھی لکھی ہے [۲]۔

تنہا مالکیہ نے نقد کی ہم جنس کے عوض بیع کو مراطلہ یا مبادلہ کا نام دیا ہے، لہذا ان کے نزدیک عین کی عین کے عوض بیع کی تین قسمیں ہیں: مراطلہ یا مبادلہ یا صرف۔ مراطلہ: نقد کو ہم مثل کے عوض وزن سے فروخت کرنا ہے، مبادلہ: نقد کو ہم مثل کے عوض گن کر فروخت کرنا ہے، اور صرف: سونے کو چاندی کے عوض یا دونوں میں سے کسی کو فلوس (پیسوں) کے عوض فروخت کرنا ہے [۳]۔

مالکیہ نے بہت سی جگہوں پر صراحت کی ہے کہ عین کو اس کے مثل کے عوض فروخت کرنے میں کمی بیشی کرنا مطلقاً حرام ہے۔

دردیر نے کہا: ''عین'' میں اگر جنس ایک ہو تو ربا الفضل یعنی زیادتی حرام ہے، اگرچہ فوری ادائیگی ہو، لہذا ایک درہم کو دو دراہم کے عوض یا ایک دینار کو دو دیناروں کے عوض فروخت کرنا ناجائز ہے [۴]۔

رسالہ ابن ابی زید قیروانی میں ہے: ادھار کے علاوہ میں ربا کی قبیل سے چاندی کو چاندی کے عوض ہاتھوں ہاتھ، کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا ہے، اسی طرح سونا کو سونا کے عوض فروخت کرنا ہے [۵]۔ خلیل نے کہا: نقد اور غلہ میں زیادتی اور ادھار والا سود حرام ہے [۶]۔

ان عبارتوں سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ عین کو عین کے عوض فروخت کرنے میں کمی بیشی مطلقاً حرام ہے، اگرچہ زیادتی تھوڑی ہو، البتہ انہوں نے معمولی زیادتی کو تین مسائل میں جائز قرار دیا ہے، جیسا کہ نفراوی وغیرہ نے تحریر کیا ہے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/۱۰-۱۱۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/۱۹۹۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/۱۱۲۔

(۴) الشرح الصغیر للدردیر ۳/۴۷۔

(۵) الفواکہ الدوانی ۲/۱۱۱۔

(۶) جواہر الإکلیل ۲/۱۰۔

۲۳- مسئلہ اول: مبادلہ: اور یہ عین کو اس کے مثل کے عوض گن کر فروخت کرنا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: سونے چاندی میں ہم مثل کے عوض گن کر اور وزن کر کے فروخت کرنا اگر دونوں برابر ہوں تو جائز ہے، اور نقدین میں سے کسی ایک کے قلیل کے بدلہ میں زیادتی درج ذیل شرائط کے ساتھ جائز ہے:

الف- یہ عقد مبادلہ کے طور پر ہو، بیع کے طور پر نہ ہو۔

ب- دراہم و دنانیر جن میں مبادلہ ہوا ہے عددی ہوں یعنی گن کر ان کے لین دین کا رواج ہو، وزن کر کے نہیں۔

ج- تبادلہ کے دراہم و دنانیر تھوڑے ہوں، یعنی سات سے کم ہوں۔

د- بدلین میں سے ایک میں زیادتی اس کے وزن میں ہو، عدد میں نہ ہو، لہذا ایک کا ایک کے عوض ہونا ضروری ہے، ایک دو کے عوض نہیں ہوسکتا۔

ھ- ہر دینار یا درہم میں زیادتی چھٹے حصہ کے بقدر یا اس سے کم ہو، صاوی نے کہا: اس شرط کو ابن شاس، ابن حاجب اور ابن جماعہ نے لکھا ہے، لیکن "القباب" میں ہے: اکثر مشائخ اس شرط کو نہیں لکھتے، "چھٹے حصہ" کا لفظ "المدونہ" میں آیا ہے، یہ مثال کے طور پر ہے یا شرط کے طور پر دونوں کا احتمال ہے۔

دسوقی نے بھی ایسا ہی لکھا ہے [1]۔

و- یہ عقد، معروف کے طور پر ہو، یعنی حسن سلوک کا قصد کیا جائے نہ کہ بیع اور غلبہ حاصل کرنے کے طور پر [2]۔

دسوقی نے کہا: مبادلہ کے جواز میں دراہم یا دنانیر کا ڈھلا ہوا ہونا ضروری ہے، اور ڈھلائی کا ایک ہونا شرط ہے یا شرط نہیں؟ دو اقوال ہیں: معتمد قول یہ ہے کہ دونوں کا ایک ہونا شرط نہیں ہے، جب کہ بعض مشائخ نے لکھا ہے کہ جو ڈھلا ہوا نہ ہو اس میں معاملہ تعداد کے لحاظ سے ہوتا ہے، اس کا حکم ڈھلے ہوئے کی طرح ہے، صاوی نے اسی کو معتمد کہا ہے [1]۔

۲۴- مسئلہ دوم: مسافر کے ساتھ ڈھلا ہوا عین ہو، جس جگہ وہ سفر کر کے جا رہا ہے وہاں بغیر ڈھلا ہوا نہ چلتا ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ اس "عین" کو ڈھلائی کرنے والے کے حوالے کر دے تا کہ وہ اس کے عوض، ڈھلی ہوئی چیز اس کو دے دے، اور اس کے لئے جائز ہے کہ ڈھلائی کی اجرت دے۔ اگر چہ اس کو زیادہ دینا پڑے، اس لئے کہ جتنا زیادہ دیا ہے وہ اجرت ہے، اور اس کے عوض ہونے کی بنیاد پر فرض کیا جائے گا کہ عین کے بدلے عین ہے، یہ صرف ضرورت کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا، کیوں کہ اس کی ڈھلائی کے لئے تاخیر کرنے پر مسافر سفر نہ کر سکے گا [2]۔

۲۵- مسئلہ سوم: ایک شخص کے ساتھ درہم چاندی کی شکل میں ہوتا ہے، اس کو غذا وغیرہ کی ضرورت ہوتی ہے تو اس کے لئے جائز ہے کہ اسے تیلی وغیرہ کو دے کر کچھ کا کھانا لے لے اور آدھے کی چاندی لے لے، بشرطیکہ یہ بیع کے طور پر ہو یا عمل پورا ہونے کے بعد کرایہ کے عوض کے طور پر ہو، اس لئے کہ سارے کی فوری ادائیگی واجب ہے، اور دیا گیا مال ایک درہم یا اس سے کم ہو زیادہ نہ ہو، اور یہ کہ لیا گیا اور دیا گیا دونوں ڈھلے ہوئے ہوں، اور یہ کہ دیئے گئے اور لئے گئے کے ذریعہ تعامل جاری ہو، اگر چہ دونوں کی ڈھلائی ایک نہ ہو، اور یہ کہ دونوں رواج میں یکساں ہوں، اور یہ کہ وہ اس درہم اور اس کے بالمقابل عین اور جو کچھ اس کے ساتھ ہے سب کو فوری طور پر ادا کیا جائے [3] یہ مبادلہ کا حکم ہے۔

---

(۱) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۳/ ۶۴، الدسوقی ۳/ ۴۱۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۱، الشرح الصغیر للدردیر ۳/ ۶۳ - ۶۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۱۱۔

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۱، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۳/ ۶۴۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۱۱۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۱۱ - ۱۱۲۔

۲۶ - رہا مراطلہ اور وہ کسی عین کو ہم مثل کے عوض بیچنا ہے یعنی سونا سونا کے عوض یا چاندی، چاندی کے عوض، باٹ سے یا دو پلڑوں کے ترازو سے وزن کرکے بیچا جائے تو اس میں مساوات شرط ہے، اور اس میں زیادتی اگرچہ معمولی ہو معاف نہیں (۱)۔

۲۷ - مالکیہ کے نزدیک اگر نقدین میں سے ایک سارا ہی اپنے سارے مقابل سے عمدہ ہو تو مراطلہ جائز ہے، جیسے مغربی دینار کا مراطلہ مصری یا اسکندری دیناروں کے ساتھ، جبکہ فرض یہ کیا جائے کہ مغربی دینار مصری دینار سے عمدہ ہوتا ہے، اور مصری دینار اسکندری دینار سے عمدہ ہوتا ہے، یا نقدین میں سے ایک کا کچھ حصہ تو زیادہ عمدہ ہو، لیکن بقیہ حصہ عمدگی میں دوسرے نقد کے سارے حصہ کے مساوی ہو، نہ یہ کہ ان میں سے ایک کا بعض دوسرے سے ادنی درجہ کا ہو اور بعض اس سے عمدہ ہو، جیسے اسکندری اور مغربی دیناروں کا مصری دینار کے ساتھ مراطلہ ناجائز ہے، اس لئے افضلیت جانبین میں دائر ہے (۲)۔

نوع دوم: نقدین میں سے ایک کو دوسرے کے عوض فروخت کرنا:

۲۸ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نقدین میں سے ایک کو دوسرے کے عوض فروخت کرنا وزن اور تعداد میں کمی بیشی کے ساتھ یا برابری کے ساتھ جائز ہے، اسی طرح ان کا اتفاق ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے کے عوض اٹکل سے فروخت کرنا جائز ہے، یعنی یہ کہ عاقدین میں سے کسی ایک کو یا دونوں ہی کو بدلین کی مقدار اور وزن سے واقفیت نہ ہو، یہ اس لئے کہ جنس بدل گئی، اور فرمان نبوی ہے: "**بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يداً بيد**" (سونے کو چاندی کے عوض جیسے چاہو فروخت کرو، لیکن ہاتھوں ہاتھ ہونا ضروری ہے)، نیز فرمان نبوی ہے: "**إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد**" (۱) (جب جنس بدل جائے تو جیسے چاہو بیچو، بشرطیکہ ہاتھوں ہاتھ ہو)۔

البتہ اس قسم کے عقد صرف میں بھی علاحدگی سے قبل مجلس میں قبضہ ہونا شرط ہے، اس لئے کہ ادھار کا سود عقد صرف کے تمام اقسام میں ناجائز ہے، کیوں کہ فرمان نبوی ہے: "**الذهب بالورق ربا إلا هاء وهاء**" (سونا چاندی کے عوض ربا ہے، مگر ہاتھوں ہاتھ بیچنے کی اجازت ہے)، ابن الہمام نے کہا: "ربا" ہونے کا مطلب حرام ہے (۲)، قبضہ ہونے کی حالت کو حرمت سے مستثنی کیا گیا ہے اور حلال ہونے کو اسی استثنائی حالت میں منحصر کردیا گیا، لہذا اس کے علاوہ ہر حالت میں حلت کی نفی ہوگی، اور استثناء والی حالت کے تحت کمی بیشی اور برابری اور اٹکل تینوں حالتیں داخل ہیں، لہذا سب حلال ہوں گی (۳)۔

مالکیہ صرف اسی قسم کو "صرف" کہتے ہیں۔

نوع سوم: نقد کو نقد کے عوض فروخت کرنا جب کہ ان میں سے کسی ایک یا دونوں کے ساتھ کوئی دوسری چیز شامل ہو:

۲۹ - اگر ایک نقد کو خلاف جنس نقد کے عوض فروخت کرے اور ان

(۱) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۳/ ۶۴-۶۵۔

(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۶۵، الشرح الکبیر ۳/ ۴۲-۴۳۔

(۱) حدیث: "إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدًا بيد" اس کو زیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۴ طبع مجلس علمی) میں نقل کرنے کے بعد کہا: "اس لفظ کے ساتھ غریب ہے"، پھر انہوں نے حضرت عبادہ کی سابقہ حدیث کا حوالہ دیا ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۳۵، الشرح الصغیر للدردیر ۳/ ۴۸، مغنی المحتاج ۲/ ۲۴، کشاف القناع ۳/ ۲۵۴، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۱-۳۹، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۹۹۔

(۳) فتح القدیر ۶/ ۲۶۲-۲۶۳۔

دونوں میں سے کسی ایک یا دونوں کے ساتھ کوئی سامان ہو، مثلاً: سونا کو چاندی اور کپڑے کے عوض یا سونا سے آراستہ تلوار کو چاندی کے عوض یا چاندی اوراس کے ساتھ کسی دوسرے سامان کے عوض فروخت کرے اور مجلس میں قبضہ ہوجائے تو عقد درست ہے، خواہ اٹکل سے ہو یا کمی بیشی کے ساتھ یا برابری کے ساتھ، اس لئے کہ یہ درحقیقت صرف کی دوسری قسم میں سے ہے، کیونکہ جنس بدل گئی ہے، لہذا اس میں کمی وبیشی اور اندازہ سے فروخت کرنا بھی جائز ہے، بشرطیکہ علاحدگی سے قبل مجلس میں قبضہ ہوجائے۔

۳۰- اگر ایک نقد کو کسی اور چیز کے ساتھ ہم جنس نقد کے عوض فروخت کرے، جیسے چاندی کو چاندی کے عوض اوراس کے ساتھ کوئی اور چیز ہو، مثلاً: دو درہم کو ایک درہم مع ایک مدعجوہ کھجور کے عوض، یا سونا یا چاندی سے آراستہ تلوار کو ہم جنس ثمن کے عوض فروخت کرے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ کسی نقد کو ہم جنس کے عوض جب کہ کسی ایک یا دونوں کے ساتھ کوئی دوسری چیز ہو، فروخت کرنا ناجائز ہے، لہذا ایک عجوہ کھجور مع ایک درہم کو دو درہموں کے عوض یا ایک درہم مع ایک کپڑے کے عوض فروخت کرنا ناجائز ہے، اسی طرح سونے یا چاندی سے آراستہ کسی چیز، مثلاً: تلوار یا قرآن شریف کو اس کے زیور کی جنس کے عوض فروخت کرنا جائز نہیں، یہ مسئلہ، مسئلہ ''مدعجوہ'' کے نام سے معروف ہے۔

ان حضرات کا استدلال فضالہ بن عبید کی اس روایت سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ خیبر میں تھے، آپ کے پاس ایک ہار لایا گیا، جس میں نگ اور سونا تھا، وہ مال غنیمت میں ملا تھا، اس کو فروخت کیا جارہا تھا، حضور ﷺ نے حکم دیا کہ ہار سے سونے کو علاحدہ کرلیا جائے، چنانچہ اس کو تنہا اس سے علاحدہ کرلیا گیا، پھر آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: ''الذهب بالذهب وزناً بوزن'' (سونا، سونے کے عوض تول کر بیچو)، ایک روایت میں فرمان نبوی ہے: ''لا حتی تمیز بینهما''[1] (نہیں، تا آں کہ ان دونوں کو علاحدہ کرلیا جائے)۔

ان حضرات کا استدلال معنی کے لحاظ سے یہ ہے کہ اگر ایک عقد میں مختلف جنس کے دو عوض ہوں تو ایک کا دوسرے پر، دوسرے کی ذاتی قیمت کی مقدار پر تقسیم ہونا ضروری ہے، اور جب قیمت الگ ہو تو جو عوض وہ لے گا اس میں اختلاف ہوگا، جس کے نتیجہ میں کمی بیشی ہوگی یا برابری سے ناواقفیت ہوگی[2]۔

حنفیہ کا مذہب اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے کہ نقد کو دوسری چیز کے ساتھ ہم جنس نقد کے عوض فروخت کرنا اس شرط پر جائز ہے کہ ثمن (یعنی اکیلا نقد) دوسری چیز کے ساتھ والے نقد سے زیادہ ہو، ورنہ اگر دونوں نقد برابر ہوں یا اکیلا نقد کم ہو تو بیع باطل ہوگی، اس لئے کہ حرام کمی بیشی پائی گئی، اسی طرح اگر حالت کا علم نہ ہو تو بھی، کیوں کہ کمی بیشی اور سود کا احتمال ہے[3]۔

جو شخص زیور سے آراستہ تلوار زیور سے زیادہ ثمن کے عوض بیچے اور ثمن زیور کی جنس سے ہو تو جائز ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ زیور اپنے ہم مثل کے بالمقابل ہوجائے گا، خواہ سونا ہو یا چاندی، اور جو زائد ہے وہ تلوار کے پھل، پڑتلہ اور نیام کے عوض ہوگا، اور جب تک عقد کو صحیح ہونے پر محمول کرنا ممکن ہو فساد پر محمول نہیں کیا جائے گا، لیکن اگر اس کو زیور کی مقدار سے کم یا اس کے ہم مثل کے عوض فروخت کرے تو ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ سود ہے، اور جدا ہونے سے پہلے زیور کے بقدر پر

(۱) حدیث فضالہ بن عبید: ''الذهب بالذهب وزناً بوزن'' کی روایت مسلم (۱۲۱۱/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور دوسری روایت ابوداؤد (۶۴۷/۳ تحقیق عزت عبید دعاس) کی ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۳۹/۴-۴۱، مغنی المحتاج ۲۸/۲-۲۹۔

(۳) فتح القدیر مع الہدایہ ۲۶۶/۶۔

قبضہ کرنا ضروری ہوگا، اس لئے کہ یہ صرف ہے، لہذا اس میں بدلین پر مجلس میں قبضہ ضروری ہے[1]۔

اگر اس کو بیس درہم میں خرید لے اور زیور دس درہم ہو اور وہ ان میں سے دس پر قبضہ کرلے تو یہ حلیہ کے حصہ میں ہوں گے اگر چہ ان کی تعیین نہ کرے، یہ اس کے تصرف کو صحت پر محمول کرنے کے لئے ہے، اسی طرح اگر وہ کہے: ان کو ان دونوں کے ثمن میں لے لو، اس لئے کہ اس کا مقصد صحیح کرنا ہے، اور کبھی تثنیہ کے ذکر سے ایک مراد ہوتا ہے، مثلاً فرمان باری ہے: "يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ"[2] (ان دونوں میں موتی اور مونگا برآمد ہوتے ہیں)۔

اب اگر دونوں قبضہ کئے بغیر علاحدہ ہوجائیں تو دونوں میں بیع باطل ہے، اگر زیور بلا ضرر جدا نہ ہوسکے جیسے چھت میں شہتیر، اور اگر زیور بلا ضرر جدا ہوجائے تو تلوار میں بیع جائز اور زیور میں باطل ہے[3]۔

۳۱- اسی باب سے حنفیہ کا ذکر کردہ یہ مسئلہ ہے کہ دو آدمی چاندی کو چاندی کے عوض یا سونا کو سونا کے عوض خرید وفروخت کریں اور ان میں سے ایک کم ہو، البتہ اس کم والے کے ساتھ کوئی اور چیز ہو جس کی قیمت باقی سونے کے برابر ہو تو یہ بلا کراہت جائز ہے، اور اگر کم ہو تو کراہت کے ساتھ جائز ہے۔

لیکن اگر اس کی کوئی قیمت ہی نہ ہو، جیسے مٹی تو بیع ناجائز ہوگی اس لئے کہ سود پایا گیا، کیونکہ زیادتی کے بالمقابل کوئی عوض نہیں[4]۔

۳۲- رہے مالکیہ تو ان کے نزدیک زیور سے آراستہ چیز کی بیع میں اصل یہ ہے کہ ممنوع ہے، اس لئے کہ اس کو ہم جنس کے عوض بیچنے میں سونا اور سامان کو سونا کے عوض، یا چاندی وسامان کو چاندی کے عوض

(۱) الاختیار ۲/ ۴۰-۴۱، ابن عابدین ۴/ ۲۳۶-۲۳۷۔

(۲) سورۂ رحمٰن/ ۲۲۔

(۳) الاختیار ۲/ ۴۰-۴۱، فتح القدیر ۶/ ۲۶۶، ابن عابدین ۴/ ۲۳۷۔

(۴) الہدایہ مع الفتح ۶/ ۲۷۲۔

بیچنا ہے، البتہ ضرورت کے سبب اس کی ان تین شرائط کے ساتھ اجازت دی گئی ہے اور وہ یہ ہیں:

۱- اس کو زیور دار بنانا مباح ہو جیسے تلوار اور قرآن شریف۔

۲- زیور کو اس چیز میں اس طرح گاڑ دیا گیا ہو کہ اس کے اکھاڑنے سے وہ چیز خراب ہوجائے یا دراہم کا تاوان دینا پڑے۔

۳- زیور تہائی کے بقدر یا اس سے کم ہو، اس لئے کہ یہ تابع ہے[1]، اور کیا تہائی کا اعتبار قیمت سے ہوگا یا وزن سے؟ اس میں اختلاف ہے، معتمد قول پہلا ہے، لہذا اگر سونا کے زیور سے آراستہ تلوار ستر دینار سونے میں فروخت کی جائے، اس کے زیور کا وزن بیس دینار ہو اور اس کی ڈھلائی کی وجہ سے تیس دینار کے برابر ہوجائے اور تنہا پھل کی قیمت چالیس ہو تو قول اول کے مطابق بیع ناجائز اور قول ثانی کے مطابق جائز ہے[2]۔

ابن رشد نے امام مالک کے قول کی توجیہ میں کہا: زیور سے آراستہ چیز میں اگر سونا یا چاندی تہائی یا اس سے کم ہو تو اس کی بیع کا صحیح ہونا اس صورت میں ہے جب کہ چاندی اتنی تھوڑی ہو کہ اس کی بیع مقصود نہ ہو، اور یہ گویا کہ ہبہ ہوگی[3]۔

نوع چہارم: مجموعہ دراہم ودنانیر کی ان کے مجموعہ کے عوض بیع کرنا:

۳۳- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام زفر) کی رائے ہے کہ اگر مجموعہ دراہم ودنانیر کو دراہم یا دنانیر کے عوض یا دراہم و دنانیر کے مجموعہ کے عوض فروخت کرے تو عقد باطل ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے اس مسئلہ کو "مدعجوۃ" کے مسئلہ کی فرع قرار دیا

(۱) الدسوقی ۳/ ۴۰، القوانین الفقہیہ/ ۲۵۲، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۲۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۲۔

ہے، اور انہوں نے اس کے باطل ہونے کی وجہ یہ بتائی کہ عقد کے دو اطراف میں سے ایک یا دونوں کا دو مختلف مالوں پر مشتمل ہونا دوسرے مال کو دونوں کے اوپر اس کی قیمت کے اعتبار سے تقسیم کرنا ہے، اور اس کے نتیجہ میں کمی بیشی یا مماثلت سے ناواقفیت لازم آئے گی، جیسا کہ گذرا، اور سود کے باب میں مماثلت سے ناواقفیت حقیقۃً کمی بیشی ہونا ہے (۱)۔ انہوں نے کہا: تقسیم کرنا ہی عقد کا تقاضا ہے، جیسے شفعہ والی زمین اور ایک تلوار کو ایک ہزار کے عوض فروخت کرنے میں، جب کہ زمین کی قیمت ایک سو اور تلوار کی پچاس ہو کہ اس صورت میں شفیع اس زمین کو دو تہائی قیمت میں لیتا ہے، اور اگر تقسیم نہ ہو تو یہ درست نہ ہوگا (۲)۔

سبکی نے کہا: تقسیم کو ترک نہیں کیا جائے گا اگر چہ اس کے نتیجہ میں بیع باطل ہو جائے، اس لئے کہ جب عقد کا ایک تقاضا ہے تو اس پر محمول کیا جائے گا، خواہ اس کے نتیجہ میں عقد فاسد ہو جائے یا درست رہے، جیسے اگر ایک درہم کی بیع دو درہم کے عوض کرے، اور چونکہ عقد کا تقاضا ہے کہ سارے ثمن کا سارے ثمن سے مقابلہ کیا جائے تو اسی پر محمول کیا جائے گا، اگر چہ اس کے نتیجہ میں عقد فاسد ہو جائے اور عقد کو صحیح قرار دینے کے لئے اس کو اس امر پر محمول نہیں کیا جائے گا کہ ایک درہم ہبہ ہو اور دوسرا ثمن (۳)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر صرف میں ایک طرف سے سونا چاندی ہو اور دوسری طرف سے انہی دونوں کے مثل ہو تو ناجائز ہے، انہوں نے کہا: ایک درہم و دینار کو ایک دینار و درہم کے عوض بیچنا

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۸، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۹-۴۱۔
(۲) سابقہ دونوں مراجع، تکملۃ المجموع للسبکی ۱۰/ ۳۲۹، اس میں مجموعہ دراہم ودنانیر کو مجموعہ دراہم ودنانیر کے عوض فروخت کرنے کا مسئلہ صراحتاً لکھا ہے، اس کے برخلاف شافعیہ کی دوسری کتابوں میں یہ مسئلہ صراحتاً نہیں ملا، البتہ یہ (مدعوہ) کے قاعدہ سے سمجھ میں آتا ہے۔
(۳) تکملۃ المجموع ۱۰/ ۲۳۹۔

ناجائز ہے، کیوں کہ مماثلت موجود نہیں، کیونکہ یہ احتمال ہے کہ ایک کو دوسرے کے دینار کی رغبت ہو اور وہ اس دینار کے مقابلہ میں اپنا دینار اور اپنے درہم کا کچھ حصہ رکھتا ہو، اور اس کے درہم کا باقی حصہ، دوسرے کے درہم کے مقابلہ میں ہو جائے گا، انہوں نے کہا: مذہب کا قاعدہ: ''سد الذرائع'' ہے، لہذا موہوم اضافہ موجود کی طرح ہوگا، اور سود کا وہم اس کے یقینی ہونے کی طرح ہے، لہذا یہ جائز نہیں کہ نقدین میں سے کسی ایک کے ساتھ یا دونوں کے ساتھ دوسری نوع کی کوئی چیز ہو (۱)۔

۳۴- امام زفر کے علاوہ حنفیہ نے کہا: دو درہم اور ایک دینار کی بیع ایک درہم اور دو دیناروں کے عوض جائز ہے اور ہر جنس کو خلاف جنس کے مقابلہ میں رکھا جائے گا، لہذا درحقیقت یہ دو درہم کی بیع دو دینار کے عوض اور ایک درہم کی بیع ایک دینار کے عوض ہوگی، اور یہ دونوں الگ الگ جنسیں ہیں، ان دونوں میں مساوات کی شرط نہیں، لہذا عقد صحیح ہے۔

حنفیہ نے اس عقد کے صحیح ہونے کی توجیہ میں کہا: جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرنے میں عقد کو صحیح قرار دینا ہے اور ہم جنس کی طرف پھیرنے میں عقد کا فساد ہے اور صحیح و فاسد کے درمیان کوئی مقابلہ نہیں، لہذا عقد کو صحت پر محمول کرنا اولی ہے، نیز اس لئے کہ عقد کا تقاضا ہے کہ مطلقاً مقابلہ ہو، اس میں کسی قید کا ذکر نہ ہو، نہ کل کا کل کے ساتھ شیوع کے طور پر مقابلہ ہو، نہ فرد کا ہم جنس یا خلاف جنس کے ساتھ مقابلہ ہو، لہذا اطلاق پر عمل کے محال ہونے کے وقت صحیح قرار دیئے گئے مقید پر محمول کیا جائے گا (۲)۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰، الشرح الصغیر ۳/ ۴۸-۴۹، الدسوقی ۳/ ۳۹۔
(۲) الاختیار لتعلیل المختار للموصلی ۲/ ۴۰، فتح القدیر مع الہدایہ ۶/ ۳۶۸-۳۶۹، تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۱۳۸-۱۳۹، البنایہ علی الہدایہ للعینی ۶/ ۷۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

"الہدایہ" میں ہے: جو مقابلہ مطلق ہو اس میں احتمال ہے کہ فرد کا مقابلہ فرد کے ساتھ ہو، جیسا کہ جنس کے ساتھ جنس کے مقابلہ میں، اور یہی اس عقد کو صحیح قرار دینے کے لئے متعین طریقہ ہے، لہذا اس کے تصرف کو صحیح قرار دینے کی خاطر اسی پر اس کو محمول کیا جائے گا[۱]۔

موصلی نے اس کی توجیہ میں کہا: ان دونوں نے بظاہر باہم ہمدردی کا قصد کیا ہے، لہذا ان دونوں کے مقصد کو بروئے کار لانے اور ان دونوں کی ضرورت کو پورا کرنے کے واسطے اسی پر اس کو محمول کیا جائے گا[۲]۔

۳۵- اس مسئلہ کی نظیر یہ صورت ہے کہ اگر گیارہ درہم کو دس درہم اور ایک دینار کے عوض فروخت کرے تو حنفیہ کے نزدیک جائز ہے، دس درہم دس درہم کے عوض ہوں گے اور ایک دینار ایک درہم کے عوض ہوگا، اس لئے کہ دراہم میں بیع کی شرط مماثلت ہے جو یہاں بظاہر موجود ہے، کیوں کہ بائع کے حال سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسی نوع کے مقابلہ کا ارادہ کرتا ہے، یہ صلاح (نیکی) پر محمول کرنے کے لئے ہے، اور وہ فاسد کے بجائے جائز عقد کا اقدام کرنا ہے، لہذا درہم دینار کے عوض رہ جائے گا اور یہ بھی جائز ہے، کیونکہ دونوں کی جنس الگ الگ ہے اور دو جنسوں میں برابری کا اعتبار نہیں[۳]۔

نوع پنجم: ذمہ پر یا ذمہ میں عقد صرف کرنا:

اس نوع کے صرف کی چند صورتیں ہیں:

۳۶- پہلی صورت: تم کسی آدمی سے چند دراہم ایک دینار کے عوض مجلس میں خریدو، پھر تم اپنے بغل میں بیٹھے ہوئے ایک دوسرے آدمی سے ایک دینار قرض لے لو اور وہ عاقد اپنے بغل میں بیٹھے ہوئے ایک آدمی سے دراہم قرض لے لے، پھر تم دینار اس کے حوالہ کر دو اور دراہم پر قبضہ کر لو۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ عقد صرف صحیح ہے بشرطیکہ دونوں مجلس میں قبضہ کر لیں، اس لئے کہ مجلس میں قبضہ عقد کے وقت قبضہ کے قائم مقام ہے[۱]۔

اسی طرح ان کے نزدیک اس صورت میں بھی عقد صَرف صحیح ہے کہ ایک اپنے پاس موجود نقد ادا کرے اور دوسرا قرض لے کر ادا کرے[۲]۔

مالکیہ نے کہا: اگر وہ دونوں قرض لیں تو عقد فاسد ہے، اس لئے کہ دونوں کے قرض لینے میں طوالت (تاخیر) کا گمان ہے جو باہمی قبضہ میں خلل انداز ہے، اور اگر ایک قرض لے اور اس میں دیر لگ جائے تو بھی یہی حکم ہے، اور اگر دیر نہ لگے تو ابن قاسم کے نزدیک جائز ہے، لیکن اشہب نے اس کو ناجائز کہا، حطاب نے کہا: اس مسئلہ کا نام: "ذمہ پر عقد صرف کرنا" ہے[۳]۔

۳۷- دوسری صورت: ایک آدمی کا دوسرے کے ذمہ میں سونا ہو اور دوسرے کے اس پر (مثلاً) دراہم ہوں اور دونوں اپنے اپنے ذمہ میں واجب کے بدلے میں بیع صرف کر لیں۔ اس مسئلہ کا نام: "ذمہ میں عقد صرف کرنا" ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ اس قسم کا عقد صرف ناجائز ہے، عدم جواز کی وجہ انہوں نے یہ بتائی ہے کہ یہ دین کی دین کے عوض ہے، ابن قدامہ نے کہا: یہ بالاجماع ناجائز ہے، اور رسول اللہ ﷺ

(۱) الہدایہ مع الفتح ۶/ ۲۶۹۔
(۲) الاختیار ۲/ ۴۰۔
(۳) الہدایہ مع فتح القدیر والعنایہ ۶/ ۲۷۱۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۳۵، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳-۲۵، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۱-۵۲۔
(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۳۵، مغنی المحتاج، ۲/ ۲۳-۲۵، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۱، ۵۲۔
(۳) مواہب الجلیل للحطاب ۴/ ۳۰۹، اور اس پر المواق کا حاشیہ ۴/ ۳۱۰۔

کی حدیث ہے: ''نھی عن بیع الکالئ بالکالئ'' (آپ ﷺ نے کالی کے عوض کالی کی بیع سے منع فرمایا ہے)، اس کی تشریح دین کے عوض دین کی بیع سے کی گئی ہے[1]۔

۳۸- حنفیہ نے کہا: جس پر دس درہم دین ہو اس کو اس کے قرض خواہ کے ہاتھ ایک دینار کے عوض فروخت کرنا درست ہے، لہذا اگر کسی آدمی کا دوسرے پر دس درہم دین ہو، اور جس پر دس درہم ہیں وہ اپنے اوپر واجب دس درہم کے عوض ایک دینار فروخت کردے اور دینار اس کے حوالہ کردے تو جائز ہے، اور خود عقد سے دونوں دس کے درمیان مقاصہ (برابری سرابری) ہوجائے گا، الگ سے منظوری کی ضرورت نہیں۔

جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اس کا ثمن ایسے دراہم کو بنایا جن پر قبضہ کرنا یا قبضہ کے ذریعہ متعین کرنا واجب نہیں، اس لئے کہ تعیین، ربا یعنی ادھار کے سود سے بچنے کے لئے ہے، اور ساقط شدہ دین میں کوئی سود نہیں، سود تو اس دین میں ہوتا ہے جس کے انجام میں خطرہ ہو[2]۔

اگر مدیون دینار کو مطلق دس درہم کے عوض بیچے (یعنی اپنے اوپر دین) کے ذکر کے بغیر بیچے اور فروخت کرنے والا دینار خریدار کے سپرد کردے تو یہ حنفیہ کے نزدیک استحساناً صحیح ہے بشرطیکہ دونوں دس کا دس کے عوض مقاصہ کرنے پر متفق ہوں، قیاس کا تقاضا ہے کہ جائز نہ ہو، اور یہی امام زفر کا قول ہے، اس لئے کہ بدل صرف پر قبضہ کرنے سے قبل اس میں تصرف کرنا ہے، استحسان کی وجہ یہ ہے کہ باہمی قبضہ کے سبب پہلا عقد فسخ ہوجائے گا اور ایک دوسرا عقد صرف قرضہ کی طرف منسوب ہوکر منعقد ہوجائے گا[1]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر دونوں دین الگ الگ جنس کے ہوں یا دونوں کے اوصاف میں تفاوت ہو، یا دونوں مؤجل (میعادی) ہوں، یا ایک فوری طور پر واجب الأداء اور دوسرا مؤجل (میعادی) ہو، یا ایک غلہ[2] اور دوسرا صحیح سالم ہو تو مقاصہ نہ ہوگا، الا یہ کہ دونوں مقاصہ کریں یعنی مقاصہ کرنے پر اتفاق کریں، جیسا کہ ابن عابدین نے ''الذخیرۃ'' کے حوالہ سے نقل کیا ہے، اور اگر جنس الگ ہو اور دونوں مقاصہ کریں، مثلاً: کسی کا دوسرے پر سو درہم ہو اور مدیون کا اس پر سو دینار ہو تو دراہم دینار کی قیمت میں سے سو کے عوض مقاصہ میں چلے جائیں گے، اور دینار والے کے جو دینار رہ گئے وہ دراہم والے پر باقی رہیں گے[3]۔

۳۹- مالکیہ نے اس موضوع کی تفصیل بیان کرتے ہوئے کہا: اگر دین کا دین کے عوض عقد صرف ہو اور دونوں دین دونوں پر مؤجل (میعادی) ہوں یعنی کسی ایک کے دوسرے پر مؤجل (میعادی) دینار ہوں اور دوسرے کے اس پر ایسے ہی دراہم ہوں، خواہ دونوں کی اجل (میعاد) ایک ہو یا الگ الگ، پھر ان دونوں کے واجب الأداء ہونے سے قبل دونوں آدمی آپس میں بیع صرف کرلیں یعنی ہر ایک دوسرے پر واجب اپنے دین کو ساقط کردے کہ دوسرا اس پر اپنے دین کو ساقط کردے گا تو یہ جائز نہیں، اس لئے کہ یہ دین کی بیع کے قبیل سے ہوگا، جیسا کہ ابن رشد نے کہا[4]۔ اسی طرح اگر ایک کا دین مؤجل اور دوسرے کا واجب الاداء ہو، اُبی نے عدم جواز کی وجہ

---

(۱) الروضہ ۵۱۶/۳، مغنی المحتاج ۲۵/۲، المغنی لابن قدامہ ۵۳/۴، ۵۴، کشاف القناع ۲۷۰/۳۔

حدیث: ''نھی عن بیع الکالئ بالکالئ'' کی روایت بیہقی (۲۹۰/۵ طبع دار المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور ابن حجر نے بلوغ المرام (ص ۱۵۳ طبع عبد المجید حنفی) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۲۳۹/۴، الہدایہ مع الفتح و حاشیۃ العنایہ ۲۶۲/۶، الزیلعی ۱۴۰/۴۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) غلہ: وہ درہم یا دینار جو ٹوٹے ہوئے ہوں، دیکھئے: تبیین الحقائق ۱۳۹/۴۔

(۳) ابن عابدین ۲۳۹/۴-۲۴۰۔

(۴) جواہر الإکلیل ۱۰/۲-۱۱، بدایۃ المجتہد ۱۷۴/۲۔

بتاتے ہوئے کہا: نقد کے دین کے اجل (میعاد) میں حق تنہا مدیون کا ہے، قرض خواہ میعاد سے قبل دین کو مدیون کی رضا مندی کے بغیر نہیں لے سکتا، اور اگر دونوں کی طرف سے مؤجل ہو تو ہر ایک نے اپنے اوپر واجب دین کو اس شرط کے ساتھ خرید لیا کہ اس کی میعاد پوری ہونے سے قبل وہ اس کا مستحق نہ ہوگا، اس کے بعد وہ اپنی طرف سے اس کو ادا کرے گا، اور اس صورت میں ہر ایک کا قبضہ عقد صرف کے ذریعہ اپنی خریدی ہوئی چیز پر اجل کی مدت کے بقدر عقد سے مؤخر ہوجائے گا، اور اگر کسی ایک کی طرف سے مؤجل ہو تو تاجیل کرنے والے مدیون نے اپنے اوپر واجب دین کو اس شرط پر خرید لیا کہ وہ اس پر قبضہ کا مستحق نہیں ہوگا یہاں تک کہ اس کی اجل گذر جائے، پھر اس کو اپنی طرف سے ادا کرے گا، اس صورت میں اس کا قبضہ اجل کی مدت کے بقدر اپنی بیع صرف سے مؤخر ہوگیا[1]۔

یہ ان کے نزدیک اس عقد صرف کا حکم ہے جو سونا و چاندی کی دو قسم کے دو دین کے درمیان ہو، اس کی نظیر وہ ہے جو انہوں نے اس مقاصہ کے بارے میں کہا جو ایک نوع وصنف کے دو دین کے درمیان ہوتا ہے[2]۔

مقاصہ کے احکام کی تفصیل اس کی اصطلاح میں ہے۔

۴۰- تیسری صورت: نقدین میں سے کسی ایک کا دین دوسرے نقد کے ذریعہ وصول کرنا، مثلاً: تمہارے کسی پر دراہم ہوں اور تم اس سے دینار لے لو یا اس پر دینار ہوں اور تم اس سے دراہم لے لو، اور یہ لین دین اس دن کے نرخ کے حساب سے ہو۔

یہ حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں اور مذہب جدید میں شافعیہ کے یہاں جائز ہے بشرطیکہ بدل پر قبضہ مجلس میں ہو، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے، انھوں نے کہا: میں خدمت نبوی میں حاضر ہوا، آپ اس وقت حضرت حفصہ کے گھر میں تھے، میں نے عرض کیا: "یا رسول الله! رویدک أسألک، إنی أبیع الإبل بالبقیع، فأبیع بالدنانیر وآخذ الدراهم، وأبیع بالدراهم وآخذ الدنانیر، وآخذ هذه من هذه، وأعطی هذه من هذه، فقال رسول اللهﷺ: لا بأس أن تأخذها بسعر یومها مالم تفترقا وبینکما شيء"[1] (اے اللہ کے رسول! ٹھہریئے! مجھے دریافت کرنا ہے، میں بقیع میں اونٹ بیچتا ہوں، دیناروں کے عوض بیچ کر درہم وصول کرتا ہوں اور کبھی درہم کے عوض فروخت کر کے دینار وصول کر لیتا ہوں، اس کی جگہ اس کو لیتا ہوں اور اس کی جگہ اس کو دیتا ہوں؟ آپ نے فرمایا: کوئی مضائقہ نہیں کہ تم اس دن کے نرخ سے لے لو، بشرطیکہ تم اس وقت تک جدا نہ ہو جب تک تمہارے مابین کچھ رہ جائے)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ذمہ میں ثابت ثمن کا بدل لینا جائز ہے[2]۔

ابن قدامہ نے کہا: ذمہ میں جس کی ادائیگی کی جائے اگر وہ مؤجل (میعادی) ہو تو امام احمد نے اس میں توقف کیا ہے۔

قاضی نے کہا: اس میں دو اقوال کا احتمال ہے، ایک قول ہے کہ ممنوع ہے، یہ امام مالک کا قول اور امام شافعی کا مشہور قول ہے، اس لئے کہ ذمہ میں ثابت چیز پر قبضہ کا استحقاق نہیں ہوتا، لہذا قبضہ ان دونوں

---

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰-۱۱، الحطاب ۴/ ۳۱۰، الشرح الصغیر ۳/ ۵۰-۵۱۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۷۶-۷۷، القوانین الفقہیہ/ ۲۸۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۴-۱۷۵۔

(۱) حدیث ابن عمر: "إنی أبیع الأبل بالبقیع......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۵۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور بیہقی نے شعبہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کو حضرت ابن عمر پر موقوف ہونے کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ التلخیص الحبیر لابن حجر (۳/ ۲۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۴۴، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۱۴، روضۃ الطالبین ۳/ ۵۱۵، مغنی المحتاج ۲/ ۷۰، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۴-۵۵۔

میں سے ایک میں فی الفور ہوگا، اور فی الفور ادا ہونے والا ثمن کے حصہ کے حکم میں ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ جائز ہے، یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے، اس لئے کہ یہ ذمہ میں ثابت بمنزلہ مقبوضہ کے ہے تو گویا وہ مؤجل کو جلد ادا کرنے پر راضی ہے، ابن قدامہ نے کہا: صحیح یہ ہے کہ جائز ہے بشرطیکہ اس کی ادائیگی اس دن کے نرخ سے کرے اور ذمہ میں ثابت کے مؤخر ہونے کی وجہ سے ادا کردہ میں اضافہ نہ کرے[۱]۔

نوع ششم: کھوٹے دراہم ودنانیر کی بیع صرف کرنا:

۴۱ - فی الجملہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ کھوٹے دراہم ودنانیر کا اگر رواج ہوتو عرف کے پیش نظر ان کے ذریعہ معاملہ کرنا جائز ہے، لیکن اگر ان کی آپس میں بیع صرف ہوتو فقہاء نے اس کی صورتوں اور اس کے احکام میں درج ذیل تفصیل بیان کی ہے:

حنفیہ نے کہا: جس میں سونا یا چاندی غالب ہو ان کا حکم خالص سونے چاندی کا ہے، اس لئے کہ نقود ڈھالے جانے کی وجہ سے کچھ نہ کچھ کھوٹ سے خالی نہیں رہتے، لہذا اس کے عوض خالص سونے چاندی کی بیع یا ان کی ایک دوسرے کے عوض بیع وزن کے لحاظ سے برابر برابر ہی جائز ہے۔

جس دینار و درہم پر کھوٹ غالب ہو، غالب کا اعتبار کرتے ہوئے وہ سامان تجارت کے حکم میں ہیں، لہذا اس کو خالص کے عوض فروخت کرنا جائز ہے بشرطیکہ خالص اس سونا چاندی سے زیادہ ہو جو کھوٹ والے میں ہے، تاکہ کھوٹ والے میں موجود سونا چاندی کی مقدار کے مثل خالص میں سے ہوجائے اور زائد کھوٹ کے عوض ہوجائے، اسی طرح اس کی ہم جنس کے عوض بیع صرف وزن اور عدد میں کمی بیشی کے ساتھ جنس کو اس کے خلاف کی طرف پھیرتے ہوئے جائز ہے یعنی دونوں میں سے ہر ایک کی چاندی کو دوسرے کے کھوٹ کی طرف پھیر دیا جائے گا، لیکن اس میں علاحدگی سے قبل باہمی قبضہ کی شرط ہے، اس لئے کہ اس کے کچھ حصہ میں یہ بیع صرف ہے کہ دونوں طرف سے سونا یا چاندی موجود ہے، اور یہ قبضہ (کھوٹ میں بھی) شرط ہے، اس لئے کہ ضرر کے بغیر اس کو سونے چاندی سے علاحدہ نہیں کیا جاسکتا ہے[۱]۔

اگر خالص سونا یا چاندی، کھوٹ ملے ہوئے سونا یا چاندی کے برابر یا اس سے کم ہو یا اس کا علم ہی نہ ہو تو بیع درست نہیں، اس لئے کہ پہلی دو صورتوں میں سود ہے، اور تیسری صورت میں سود کا احتمال ہے، اور ربا میں شبہ کو حقیقت کا حکم ہوتا ہے۔

یہ قسم یعنی جس میں کھوٹ غالب ہو اگر اس کا رواج ہو تو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس وقت وہ ثمن ہے، کیونکہ عرف کے سبب وہ ثمن ہوگئے، لہذا جب تک وہ اصطلاح (عرف) قائم رہے، ثمنیت باطل نہ ہوگی، لیکن اگر اس کا رواج نہ ہو تو متعین کرنے سے اس کی تعیین ہوجائے گی، جیسے سامان تجارت، اس لئے کہ اصل کے لحاظ سے یہ سامان تجارت ہے، محض اصطلاح (عرف) کے سبب ثمن ہوگئے ہیں، اور جب لوگ اس کے ذریعہ معاملہ کرنا ترک کردیں تو وہ اپنی اصل کی طرف لوٹ آئیں گے[۲]۔

انہوں نے کہا: جس درہم و دینار میں کھوٹ غالب ہو اور اس کا رواج ہو تو عرف پر عمل کرتے ہوئے وزن یا شمار سے یا دونوں سے آپس میں بیع کرنا اور قرض لینا جائز ہے، اور اگر کھوٹ اور چاندی یا سونا برابر برابر ہوں تو باہمی بیع کرنے اور قرض لینے میں اس کا حکم اس درہم و دینار کا ہے جس میں غالب چاندی یا سونا ہو، لہذا ردی درہموں

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات، نیز دیکھئے: سابقہ مراجع۔

(۱) الدر المختار مع حاشیہ رد المحتار ۴/ ۲۴۰، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۲۲۰/۵۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۴۰-۲۴۱، البدائع ۵/ ۲۲۰۔

کی طرح وزن کے بغیر جائز نہیں، البتہ اگر ان دونوں کی طرف اشارہ کردیا جائے تو یہ اس کی مقدار اور وصف کا بیان ہوگا۔

لیکن عقد صرف میں اس درہم و دینار کا حکم جس میں کھوٹ اور چاندی یا سونا دونوں برابر ہوں اس درہم و دینار کے حکم کی طرح ہے جس میں کھوٹ غالب ہو، چنانچہ ہم جنس کے عوض اس کی بیع جنس کو اس کے خلاف کی طرف پھیرتے ہوئے جائز ہے، یعنی دونوں میں جو کھوٹ ہے اس کو دوسرے کے اندر موجود چاندی کی طرف پھیر دیا جائے (۱)۔

ابن عابدین نے کہا: اس سے بظاہر (یہاں بھی) کمی بیشی کا جواز معلوم ہوتا ہے، لیکن زیلعی نے 'الخانیہ'' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اگر آدھا پیتل اور آدھا چاندی ہو تو کمی بیشی جائز نہیں، اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان کی مراد: اس کی ہم جنس کے عوض بیع کی صورت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی چاندی جب مغلوب نہیں ہوئی تو اس کو گویا یہ قرار دیا گیا کہ وہ بیع صرف کے حق میں احتیاطاً ساری چاندی ہے (۲)۔

۴۲- مالکیہ کا مذہب ہے: کھوٹے نقود جیسے دینار جس میں چاندی یا تانبا ہو یا دراہم جن میں تانبا ہو ان کی بیع مراطلہ یا مبادلہ ان جیسے کھوٹے نقود کے عوض جائز ہے، حطاب نے کہا: اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اگر دونوں کا کھوٹ برابر نہ ہو تو بھی جائز ہے، اور یہی ابن رشد کے کلام کا ظاہر ہے، اور ''المدونہ'' وغیرہ کے کلام سے راجح قول کے مطابق کھوٹے نقد کی بیع خالص نقد کے عوض جائز ہے۔

لیکن ابن رشد کے یہاں ''اظہر'' اس کے خلاف ہے یعنی کھوٹے نقد کی بیع خالص نقد کے عوض ممنوع ہے، ابی نے اختلاف ذکر کرنے کے بعد ''التوضیح'' کے حوالہ سے نقل کیا ہے: ان کا کلام صرف اس کھوٹے کے بارے میں ہے جس کا لوگوں میں رواج نہ ہو، اور ان کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ کھوٹے نقد کی بیع اس کی خالص جنس کے عوض جائز ہے بشرطیکہ لوگوں میں اس کا رواج ہو (۱)۔

کھوٹے نقد کی بیع کے جواز کے لئے شرط ہے کہ کسی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کیا جائے جو اس کو توڑ کر اس کا زیور بنائے گا یا اس کے ذریعہ دوسرے کو دھوکہ نہ دے گا، مثلاً: اپنی کسی آئندہ ضرورت کے لئے ذخیرہ کے طور پر رکھے گا۔

کسی ایسے شخص کے ہاتھ اس کو بیچنا مکروہ ہے جس کے بارے میں اندیشہ ہو کہ وہ اس سے لوگوں کو دھوکہ دے گا، مثلاً صراف لوگ، اور اگر اس کو کسی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کردیا جائے جس کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ دھوکہ دہی کرے گا تو اس کی بیع کو فسخ کردیا جائے گا اگر وہ کھوٹا نقد موجود ہو اور اس پر قدرت حاصل ہو، لیکن اگر کھوٹا نقد فوت ہو چکا ہو تو بیع فسخ نہ ہوگی (۲)۔

۴۳- شافعیہ نے کہا: وزن کی جانے والی چیز میں مخلوط کھوٹ مطلقاً ممنوع ہے تھوڑا ہو یا زیادہ، اس لئے کہ وہ وزن میں ظاہر ہوگا اور برابری سے مانع ہوگا (۳)، لہذا خالص چاندی کھوٹ ملی ہوئی چاندی کے عوض یا کھوٹ ملی ہوئی چاندی دوسری کھوٹ ملی ہوئی چاندی کے عوض فروخت نہیں کی جائے گی (۴)۔ سبکی نے کہا: خالص چاندی کو کھوٹ ملی چاندی کے عوض فروخت کرنا جائز نہیں، اگرچہ کھوٹ تھوڑا ہو، خواہ یہ کھوٹ ایسی چیز ہو جس کی قیمت باقی ہو یا نہ ہو، اس سلسلہ میں اصحاب شافعی کے مابین کوئی اختلاف نہیں، اس لئے کہ اگر کھوٹ ان

(۱) سابقہ دونوں مراجع، تبیین الحقائق للزیلعی ۴/۱۴۱-۱۴۲، فتح القدیر مع الہدایہ ۶/۲۷۴-۲۷۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) مواہب الجلیل للحطاب ۴/۳۳۵، جواہر الإکلیل ۲/۱۶۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/۱۶، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۳/۶۵-۶۶۔

(۳) تکملۃ المجموع للسبکی ۱۰/۳۹۸۔

(۴) المہذب ۱/۲۸۱۔

چیزوں میں سے ہو جس کی قیمت باقی رہتی ہے تو خالص چاندی کو کھوٹی چاندی کے عوض فروخت کرنا چاندی کو چاندی اور دوسری چیز کے عوض فروخت کرنا ہے، اور یہ "مدعجوہ" والے مسئلہ کی طرح ہو جائے گا۔

نیز اس لئے کہ چاندی ہی مقصود ہے اور یہ مجہول ہے ممتاز وعلاحدہ نہیں، لہذا یہ سونار کی مٹی اور پانی ملے ہوئے دودھ کی بیع کی طرح ہو گیا[۱]۔

اگر چاندی میں ایسا کھوٹ ہو جس کی کوئی قیمت نہیں تو اس لئے ناجائز ہے کہ برابری معلوم نہیں ہے یا کمی بیشی موجود ہے، لہذا اس کو خالص چاندی کے عوض یا اسی جیسی کھوٹی چاندی کے عوض بیچنا ناجائز ہے[۲]۔

سبکی نے کھوٹی چاندی کے بارے میں صاحب "التتمہ" کے حوالہ سے لکھا ہے: اس کو لینا اور اپنے پاس روکنا مکروہ ہے اگر لوگوں کے ہاتھوں میں موجود نقد خالص ہو، اس لئے کہ اس میں لوگوں کو دھوکہ دینا ہے، لیکن اگر جنس نقد ہی کھوٹی ہو تو کراہت نہیں۔

سبکی نے کہا: رویانی نے (بھی) لکھا ہے: اگر کھوٹ معمولی ہو، ختم ہو چکا ہو، اس طور پر کہ چاندی کے کسی حصہ کے حکم میں نہ ہو تو بیع کو باطل قرار دینے میں اس کا کوئی اثر نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا وجود عدم کی طرح ہے، اور یہ کہا گیا ہے کہ اگر چاندی میں کوئی دوسری دھات ملی ہوئی نہ ہو تو اس پر ٹھپہ لگانا محال ہے، میں کہتا ہوں: یہ صحیح ہے، مجھے یہ اطلاع ملی ہے کہ اس زمانہ (سبکی کے زمانہ) میں بعض ملکوں نے خالص چاندی کی ڈھلائی کی تو وہ پھٹ گئی، اس لئے اس میں ہر ایک ہزار درہم میں ایک مثقال سونے کی آمیزش کر دی تو ٹھیک ہو گئی، لیکن اتنی مقدار فروخت ہونے پر ترازو میں اس کا کھوٹ ظاہر نہیں ہوتا[۳]۔

جو کچھ چاندی کے بارے میں لکھا گیا ہے وہی حرف بہ حرف سونا کے بارے میں بھی ہوگا[۱]۔

۴۴- حنابلہ نے کھوٹے اثمان کی اس جیسے کھوٹے اثمان کے عوض بیع میں تفصیل کرتے ہوئے کہا کہ جس میں کھوٹ برابر ہو، اور اس کی مقدار معلوم ہو، اس میں اور جس میں کھوٹ برابر نہ ہو یا اس کی مقدار معلوم نہ ہو، دونوں میں فرق ہے: پہلی صورت میں کھوٹے کی بیع اس کے مثل کے عوض جائز ہے اور دوسرے میں ناجائز ہے۔

بہوتی نے کہا: کھوٹے اثمان کو اگر ان کے علاوہ کے عوض یعنی ہم جنس خالص اثمان کے عوض بیچا جائے تو ناجائز ہے، اس لئے کہ کمی بیشی معلوم ہے، اور اگر کھوٹا دینار یا درہم کھوٹے دینار یا درہم کے عوض بیچا جائے اور ثمن اور مبیع کے کھوٹ میں فرق ہو، یا کھوٹ کی مقدار معلوم نہ ہو تو جائز نہیں، اس لئے کہ مساوات کی ناواقفیت کمی بیشی کے معلوم ہونے کی طرح ہے۔

اگر دینار میں موجود سونے میں مساوات معلوم ہو اور دونوں میں جو کھوٹ ہے اس کا مساوی ہونا معلوم ہو تو ایک کی بیع دوسرے کے عوض جائز ہے، اس لئے کہ مقصود یعنی سونا اور غیر مقصود یعنی کھوٹ دونوں برابر ہیں، اور یہ "مدعجوہ" کے مسئلہ کے قبیل سے نہیں، اس لئے کہ کھوٹ مقصود نہیں تو گویا اس کی کوئی قیمت نہیں، جیسے روٹی میں نمک[۲]۔

حنابلہ کے مذہب میں مشہور یہ ہے کہ نقود، عقود میں متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں، لہذا ملکیت ان کے اعیان (ذوات) میں ثابت ہوگی، لہذا اگر دو آدمی آپس میں سونا کی چاندی کے عوض خرید و فروخت کریں، پھر ان میں سے ایک اپنے قبضہ میں آنے والی

(۱) تکملۃ المجموع ۱۰/ ۴۰۸-۴۰۹۔
(۲) تکملۃ المجموع ۱۰/ ۴۰۹، المہذب ۱/ ۲۸۱، مغنی المحتاج ۲/ ۲۷۔
(۳) تکملۃ المجموع للسبکی ۱۰/ ۴۰۹-۴۱۱۔

(۱) حوالہ سابق۔
(۲) کشاف القناع ۳/ ۲۶۱-۲۶۲۔

چیز میں کھوٹ پائے جو مبیع کی جنس کے علاوہ سے ہو، مثلاً: دراہم میں سیسہ یا تانبا پائے، یا ان میں اس طرح کی کوئی چیز پائے تو عقد صرف باطل ہے، اس لئے کہ اس نے اس کے ہاتھ مقررہ چیز کے علاوہ فروخت کی۔

اگر عیب اسی کی جنس سے ہو، مثلاً: چاندی کا سیاہ ہونا یا کھردرا ہونا یا اس کا ٹھپہ بادشاہ کے ٹھپہ کے علاوہ ہونا تو عقد صحیح ہے، البتہ خریدار کو اختیار ہے، روک لے یا عقد کو فسخ کردے (۱)۔

نوع ہفتم: فلوس (پیسے) کی بیع صرف:

۴۵- فلوس: تانبے یا لوہے کے سکے جن کے ذریعہ معاملہ کیا جاتا ہے یہ سونے چاندی کے علاوہ دوسرے دھات سے ڈھلے ہوئے ہیں (۲)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ فلوس کے عوض بیع جائز ہے، اس لئے کہ یہ متقوم معلوم اموال ہیں، لہذا اگر ان فلوس کا چلن نہ ہو تو ان کی تعیین واجب ہے، اس لئے کہ یہ سامان ہیں، اور اگر ان کا چلن ہو تو ان کی تعیین واجب نہیں، اس لئے کہ یہ سونا اور چاندی کی طرح اثمان ہیں (۳)۔

اگر چلن والے فلوس کی دراہم ودنانیر کے عوض ادھار بیع صرف ہو یا فلوس کی فلوس کے عوض کمی بیشی کے ساتھ بیع صرف ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے، ان کے دو نظریات ہیں:

پہلا نظریہ:

۴۶- شافعیہ، امام محمد کے علاوہ حنفیہ اور مشہور قول میں حنابلہ کی رائے اور یہی ''الجامع'' میں قاضی کا قول اور ابن عقیل شیرازی اور صاحب ''المستوعب'' وغیرہ کا قول ہے کہ جن پیسوں کے ذریعہ گن کر معاملہ کیا جاتا ہے ان میں سود نہیں، اگر چہ ان کا چلن ہو، اس لئے کہ وہ کیلی اور وزنی ہونے سے خارج ہوگئے اور اس کے بارے میں کوئی نص یا اجماع نہیں، جیسا کہ بہوتی نے کہا ہے (۱)، نیز اس لئے کہ سونے چاندی میں ربا کی علت: وہ غالب ثمنیت ہے جس کی تعبیر ''اثمان کی جوہریت'' کے الفاظ سے (بھی) کی جاتی ہے، اور یہ فلوس میں مفقود ہے، اگر چہ وہ رائج ہوں، جیسا کہ شافعیہ نے کہا (۲)۔

شافعیہ نے فلوس کو سامان تجارت میں شمار کیا ہے اگر چہ ان کا چلن ہو (۳)، حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ سود کی علت: قدر مع الجنس ہے، اور یہ جنس کے ایک ہونے کے ساتھ دونوں کا کیلی یا وزنی ہونا ہے، اور یہاں پر جنس کا ایک ہونا اگر چہ موجود ہے تاہم ''قدر'' موجود نہیں، اس لئے کہ فلوس کی بیع شمار کرکے ہوتی ہے (۴)۔ یہ اس صورت میں ہے کہ بیع ان کے اعیان (ذوات) کے عوض ہو۔

لہذا فلوس کی بیع ایک دوسرے کے عوض کمی بیشی کے ساتھ جائز ہے، جیسا کہ ایک انڈا کی بیع دو انڈے کے عوض اور ایک اخروٹ کی دو اخروٹ کے عوض اور ایک چھری کی دو چھریوں کے عوض بیع جائز ہے۔ اور اسی طرح کی دوسری چیزیں، بشرطیکہ ہاتھوں ہاتھ ہو (۵)۔

حنفیہ نے اس موضوع کی تفصیل کرتے ہوئے کہا: ایک پیسہ کی

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۴۸-۵۱۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۶۔

(۳) الدسوقی ۳/ ۴۵، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۹۴۔

---

(۱) شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۹۴، کشاف القناع ۳/ ۲۵۲، الفروع ۴/ ۱۴۸، ۱۵۰۔

(۲) أسنی المطالب ۲/ ۲۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۵، الجمل ۳/ ۴۵۔

(۳) أسنی المطالب ۲/ ۲۲، القلیوبی مع شرح المنہاج ۳/ ۵۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۵۔

(۴) البدائع ۵/ ۱۸۵۔

(۵) الہدایہ مع الفتح ۶/ ۱۶۲، سابقہ مراجع۔

بیع دو معین پیسوں کے عوض امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے، بشرطیکہ دونوں یا کوئی ایک دین نہ ہو، اس لئے کہ ان دونوں کے حق میں ثمنیت دونوں کے اسے ثمن مان لینے سے ثابت ہوتی ہے، کیونکہ دوسرے کو ان دونوں پر کوئی ولایت نہیں، لہذا ان دونوں کے مان لینے سے ثمنیت ختم ہوجائے گی، اور جب ثمنیت ختم ہوجائے گی تو متعین کرنے سے متعین ہوجائیں گے، اور پھر وزن والے نہیں ہوں گے، اس لئے کہ عددی ہونے کا عرف باقی ہے۔

امام محمد نے کہا: ناجائز ہے، اس لئے کہ ثمنیت سارے لوگوں کے مان لینے سے ثابت ہوتی ہے، لہذا ان دونوں کے مان لینے سے ثمنیت باطل نہ ہوگی، اور جب وہ ثمن باقی رہیں گے تو متعین نہ ہوں گے، اور یہ اس طرح ہوگیا، جیسے کہ دونوں غیر معین ہوں، جیسے ایک درہم کی دو دراہم کے عوض بیع (۱)۔

ابن الہمام نے کہا: ہم جنس کے عوض پیسے کی بیع کی چار صورتیں ہیں:

اول: ایک غیر معین پیسہ کو دو غیر معین پیسوں کے عوض فروخت کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ چلن والے فلوس یقینی طور پر ہم مثل مساوی ہوتے ہیں، کیوں کہ ان میں عمدگی کی قیمت کے ساقط ہونے پر لوگوں نے اصطلاح قائم کرلی ہے، اب ان میں سے ایک زائد، (معاوضہ سے) خالی اور عقد میں مشروط ہوگا، اور یہی سود ہے۔

دوم: ایک معین پیسہ کو دو غیر معینہ پیسوں کے عوض فروخت کرنا، یہ بھی ناجائز ہے، ورنہ فروخت کرنے والا معینہ پیسہ کو روک لے گا اور اس معینہ پیسہ کو ایک دوسرے پیسے کے ساتھ اپنے قبضہ میں لے لے گا، اس لئے کہ وہ دوسرے کے ذمہ میں دو فلوس کا مستحق ہے، اب بعینہ اس کا مال اس کے پاس لوٹ آئے گا اور دوسرا پیسہ عوض سے خالی

(۱) الہدایہ مع الفتح ۶/ ۱۶۲۔

رہ جائے گا۔

سوم: دو معینہ پیسوں کو ایک غیر معینہ پیسہ کے عوض فروخت کرنا، یہ بھی ناجائز ہے، اس لئے کہ اگر یہ جائز ہو تو خریدار دو پیسوں پر قبضہ کرے گا، اور اپنے اوپر واجب کی جگہ ان دو پیسوں میں سے ایک اس کے سپرد کرے گا، اور دوسرا پیسہ زائد بلا عوض جو عقد کے سبب واجب تھا رہ جائے گا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ ثمن پر قبضہ سے قبل مبیع کے سپرد کرنے پر راضی ہوجائے۔

چہارم: ایک معین پیسہ کو دو معینہ پیسوں کے عوض فروخت کرنا جائز ہے، اس میں امام محمد کا اختلاف ہے (۱)۔

دوسرا نظریہ:

۷۴ - راجح قول کی رو سے مالکیہ کا مذہب، حنابلہ کے یہاں ایک روایت جسے ابوالخطاب نے خلافیات کے موضوع پر اپنی کتاب میں قطعی کہا ہے، اور یہی حنفیہ میں سے امام محمد کا قول ہے کہ پیسوں کی ایک دوسرے کے عوض کمی بیشی کے ساتھ یا ادھار بیع یا پیسوں کی سونے یا چاندی کے عوض ادھار بیع ناجائز ہے (۲)۔

''المدونہ'' میں ہے: اگر میں سونا یا چاندی کی انگوٹھی یا سونا کا ڈلا پیسوں کے عوض خریدوں اور قبضہ سے قبل ہم علاحدہ ہوجائیں تو آپ کی کیا رائے ہے؟ انہوں نے کہا: ناجائز ہے، اس لئے کہ امام مالک نے فرمایا: ایک پیسے کی دو پیسوں کے عوض بیع ناجائز ہے اور پیسوں کو سونا یا چاندی یا دیناروں کے عوض ادھار بیچنا جائز نہیں (۳)۔

ابن وہب نے یحییٰ بن سعید اور ربیعہ کے متعلق نقل کیا ہے کہ وہ

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۶/ ۱۶۲ - ۱۶۳۔

(۲) المدونۃ الکبری ۳/ ۳۹۵ - ۳۹۶، فتح القدیر مع الہدایہ ۶/ ۱۶۲ - ۱۶۳، کشاف القناع ۳/ ۲۵۲، الفروع وتصحیحہا ۴/ ۱۴۸ - ۱۵۱۔

(۳) المدونہ ۳/ ۳۹۵ - ۳۹۶۔

دونوں حضرات پیسوں کو پیسوں کے عوض کمی بیشی کے ساتھ یا ادھار فروخت کرنے کو ناپسند کرتے تھے، ان دونوں حضرات نے کہا: یہ دینار و درہم کے سکے کی طرح سکے ہوگئے [۱]۔ بعض حضرات نے کراہت کو حرمت پر محمول کیا ہے [۲]۔

حنفیہ نے امام محمد کے قول عدم جواز ہی کے حق میں یہ استدلال کیا ہے کہ فلوس، ثمن ہیں، لہذا ان کو ہم جنس کے عوض کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا ناجائز ہے، جیسے دراہم و دنانیر کو، اور وصف کی دلالت اس چیز کا نام ہے جس کے ذریعہ اعیان کی مالیت مقرر کی جاتی ہے اور اعیان کی مالیت جس طرح دراہم و دنانیر سے متعین کی جاتی ہے، اسی طرح فلوس سے بھی متعین کی جاتی ہے، لہذا فلوس، ثمن ہیں، اور ثمن (حنفیہ کے نزدیک) متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا، لہذا اس میں تعیین، عدم تعیین کے درجہ میں ہوگی، اس لئے ایک پیسہ کی بیع دو معین پیسوں کے عوض جائز نہیں، جیسا کہ دو غیر معین پیسوں کے عوض ناجائز ہے، نیز اس لئے کہ جب فلوس، ثمن ہیں تو ایک کے مقابلہ میں ایک ہوجائے گا، اور دوسرا، زائد مال بچ جائے گا جس کے مقابلہ میں عقد معاوضہ میں کوئی عوض نہ ہوگا، اور یہی سود کی تشریح ہے، جیسا کہ کاسانی نے تحریر کیا ہے [۳]۔

ابن تیمیہ نے کہا: اظہر یہ ہے کہ یہ ممنوع ہے، اس لئے کہ چلن والے فلوس پر اثمان کا حکم غالب ہے، اور ان کو لوگوں کے مال و دولت کا معیار قرار دیا جاتا ہے، اسی وجہ سے بادشاہ کے لئے مناسب ہے کہ لوگوں کی خاطر پیسے ڈھالے جو ان کے معاملات میں معتبر قیمت کے ہوں، ان پر ظلم نہ ہو [۴]۔

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) اِرشاد السالک مع شرحہ أسہل المدارک ۲/ ۲۳۳۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۱۸۵۔

(۴) مجموعۃ فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/ ۴۶۸-۴۶۹۔

فلوس کے ذریعہ لین دین اور ان کے احکام کی تفصیل اصطلاح: ''فلوس'' میں ہے [۱]۔

بدل صرف میں کسی عیب یا نقص کا ظاہر ہونا:

۴۸ - بتایا جاچکا ہے کہ صَرف خیار شرط کو قبول نہیں کرتا، اس لئے کہ ''خیار'' ملکیت کے ثبوت یا اس کے مکمل ہونے سے مانع ہے، اور اس سے مشروط قبضہ میں خلل آئے گا۔

رہا خیار عیب تو یہ عقد کے مکمل ہونے سے مانع نہیں، لہذا عقد صرف میں خیار عیب ثابت ہوگا، اس لئے کہ عیب سے سلامتی عادتاً مطلوب ہوتی ہے، لہذا اس کا نہ ہونا ''خیار'' کو ثابت کرے گا، جیسا کہ بیوع کی دوسری اقسام میں ہے۔

اس موضوع پر فقہاء کے یہاں تفصیل ہے جس کو ہم ذیل میں ذکر کررہے ہیں:

حنفیہ نے کہا: اگر بدل صَرف ''عین'' ہو اور اس کو عیب کے سبب لوٹا دے تو عقد فسخ ہوجائے گا، خواہ یہ لوٹانا مجلس میں ہو، یا علاحدگی کے بعد، اور بائع سے وہ چیز واپس لے گا جو اس کو دیا ہے، اور اگر بدل صَرف دین ہو، مثلاً: مقبوضہ دراہم کھوٹے یا غیر چلن والے پائے گئے یا ان کو بعض تجارتوں میں چلن والا پایا اور بعض میں غیر رائج پایا (اور یہ تجارت میں عیب ہے) اور ان کو مجلس میں لوٹا دیا تو لوٹانے

(۱) اوراق نقدیہ (کاغذی نوٹ) کے بارے میں متقدمین فقہاء نے بحث نہیں کی ہے، اس لئے کہ ان کے زمانہ میں ان کا وجود نہ تھا، اس مسئلہ پر کئی رسائل لکھے گئے ہیں، جن میں شیخ عبد اللہ بن سلیمان بن منیع کا رسالہ ''الورق النقدی'' سب سے جامع ہے، جس میں انہوں نے نوٹ کی تاریخ، اس کی حقیقت، پھر اس کی قیمت اور اس کے حکم پر نقود و اثمان اور فلوس کے احکام کے بارے میں فقہاء کی تحریرات سے استنباط کرتے ہوئے بحث کی ہے، اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ نوٹ مستقل ثمن ہے، ربا اور صرف وغیرہ ہونے میں اس کا حکم سونے چاندی کے سکوں کا ہے (کمیٹی)۔

کے سبب عقد فسخ ہوجائے گا، یہاں تک کہ اگر ان کی جگہ دوسرے دراہم لے لے تو صرف نافذ ہو جائے گا۔

اگر علاحدگی کے بعد لوٹائے تو امام ابوحنیفہ اور امام زفر کے نزدیک صَرف باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ قبضہ کے بغیر علاحدگی پائی گئی، امام ابویوسف وامام محمد کے نزدیک اگر ردکی مجلس ہی میں ان کے بدلہ دوسرے دراہم لے لے تو عقد صرف باطل نہیں ہوگا [۱]۔

اگر بعض میں عیب ظاہر ہو اور عیب دار کو لوٹا دے تو لوٹائے ہوئے حصے میں عقد صرف ختم ہوجائے گا اور دوسرے حصہ میں باقی رہے گا، اس لئے کہ صرف اسی میں قبضہ ختم ہوا ہے [۲]۔

یہی بات مالکیہ نے دوسرے الفاظ میں تفصیل کے ساتھ لکھی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا:

اگر دونوں میں سے ایک اپنے دراہم یا دنانیر میں کوئی نقص یا کھوٹ پائے، یا چاندی یا سونے کے علاوہ مثلاً سیسہ یا تانبا پائے تو اگر دونوں کی موجودگی میں ہو، دونوں علاحدہ نہ ہوئے ہوں، دیر نہ ہوئی ہوتو راضی ہونا جائز ہے، صرف صحیح ہے، اور وہ نقص کے پورا کرنے اور کھوٹ اور سیسہ ملنے کی صورت میں اس کا بدل دینے کا مطالبہ کرے گا، اور جو گریز کرے اس کو اس پر مجبور کیا جائے گا اگر دونوں طرف دراہم ودنانیر غیر معین ہوں۔

اگر علاحدگی کے بعد یا مجلس میں دیر ہونے کے بعد ایسا ہوا اور وہ نقص کے بغیر راضی ہوجائے تو صرف صحیح ہے، ورنہ توڑ دیا جائے گا اور ہر ایک اپنے ہاتھ سے نکلا ہوا مال لے لے گا [۳]۔

شافعیہ نے کہا: اگر صرف کسی عین (معین) پر اس شرط کے ساتھ ہو کہ یہ چاندی یا سونا ہے، اور دونوں میں کوئی ایک یا دونوں تانبا نکلے تو عقد باطل ہے، اس لئے کہ ظاہر ہوگیا کہ یہ وہ نہیں جس پر عقد ہوا، اور اگر بعض تانبا نکلے یا کوئی اور چیز تو باقی ماندہ میں اس کے حصہ سے عقد درست ہے اور باقی کے مالک کو اختیار ہے کہ عقد کو نافذ رکھے یا فسخ کردے، اور اگر سارا یا کچھ عیب دار نکلے تو اس کو اختیار ہوگا، لیکن اس کا بدل نہیں لے گا، اس لئے کہ عقد متعین پر ہوا ہے، لہذا اس کا حق کسی دوسرے میں نہیں ہوگا [۱]۔

اگر عقد صرف ذمہ میں واجب پر ہو، پھر ان میں سے ایک یا دونوں علاحدگی سے قبل تانبا نکلے تو اس کا بدلہ لے گا، اور اگر علاحدگی کے بعد تانبا نکلے تو عقد باطل ہوگا، اس لئے کہ باہمی قبضہ نہیں ہوا، اور اگر سارا یا بعض عیب دار نکلے تو رد کی مجلس میں بدل لے گا اگر چہ عقد کی مجلس بدل جائے، یہ اس بنیاد پر ہے کہ ان حضرات کے نزدیک اثمان متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں [۲]۔ اس کی تفصیل اگلے فقرہ میں آئے گی۔

اسی طرح کی بات حنابلہ نے لکھی ہے، انہوں نے کہا: اگر عوضین میں سے کسی ایک کے پورے میں عیب نکلے تو اگر چہ مخالف جنس سے تھوڑا ہو جیسے دراہم میں تانبا اور سونے میں مس (پیتل) نکلے تو عقد باطل ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کے ہاتھ غیر مقررہ چیز فروخت کی ہے، اور اگر عیب اس کے بعض میں نکلے تو صرف اسی میں عقد باطل ہوگا [۳]۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ صرف معین کے عوض معین میں ہو، مثلاً کہے: میں نے ان دراہم کو ان دیناروں کے عوض فروخت کیا اور دونوں کی طرف اشارہ کرے اور وہ دونوں

---

(۱) بدائع الصنائع للکاسانی ۵/۲۱۹-۲۲۰۔

(۲) ابن عابدین ۴/۲۳۶۔

(۳) الشرح الصغیر للدردیر ۳/۵۸-۵۹، جواہر الإکلیل ۲/۱۳۔

(۱) أسنی المطالب ۲/۶۷، المہذب ۱/۲۷۹۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) کشاف القناع ۳/۲۶۷-۲۶۸، اور ''مس'' ایک قسم کا پیتل ہے۔

موجود ہوں اور عیب مبیع کی جنس کے خلاف کا ہو، جیسا کہ ابن قدامہ نے کہا[۱]۔

اگر عیب مبیع کی جنس سے ہو، مثلاً: چاندی کا سیاہ یا کھر درا ہونا تو عقد صحیح ہے، اور خریدار کو اختیار ہوگا کہ اس کو روک لے یا عقد کو فسخ کر کے اسے واپس کردے، اس کو بدل نہیں ملے گا، اس لئے کہ عقد متعین پر ہوا ہے، اگر دوسرا لے گا تو خریدے ہوئے کے علاوہ کو لے گا[۲]۔

اگر عقد غیر معین پر ہو، مثلاً کہے: میں نے تمھارے ہاتھ ایک مصری دینار دس درہم کے عوض فروخت کیا تو صحیح ہے، لیکن مجلس میں باہمی قبضہ کے ذریعہ ان دونوں کی تعیین ضروری ہے، اور اگر دونوں قبضہ کرلیں پھر ایک اپنے مقبوضہ نقد میں علاحدگی سے قبل عیب پائے تو اسے حق ہے کہ بدل کا مطالبہ کرے، خواہ عیب اسی کی جنس کا ہو یا خلاف جنس کا، اس لئے کہ عقد، مطلق پر ہوا ہے جس میں کوئی عیب نہیں، لہذا جس پر عقد ہوا ہے وہ اس کا مطالبہ کرسکتا ہے، اور اگر وہ اس پر اس کے عیب کے ساتھ راضی ہو، اور عیب اس کی جنس سے ہو تو جائز ہے اور اگر وہ تاوان لینا چاہے اور دونوں عوض ایک جنس کے ہوں تو ناجائز ہے، اس لئے کہ اس کے نتیجہ میں ایسی چیز میں کمی بیشی لازم آئے گی جس میں برابری شرط ہے، اور اگر ان کی جنس الگ الگ ہو تو جائز ہے[۳]۔

صرف میں متعین کرنے سے نقود کا متعین ہونا:

۴۹ - جمہور فقہاء مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ دراہم و دنانیر متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں، بایں معنی کہ ان دونوں نے جس کو متعین کیا ہے اس میں عقد کے سبب ملکیت ثابت ہوجاتی ہے اور وہ اس میں عوض بننے کے لئے متعین ہوجاتا ہے، لہذا دوسرے عوضوں کی طرح اس کو بدلنا ناجائز ہے، اور اگر وہ غصب شدہ نکلے تو عقد باطل ہوجائے گا، یہ اس لئے کہ دراہم و دنانیر عقد میں عوض ہیں، لہذا متعین کرنے سے یہ دوسرے عوضوں کی طرح متعین ہوجائیں گے، نیز اس لئے کہ عاقدین کے لئے متعین کرنے میں کوئی غرض ہوتی ہے، لہذا اس کا کوئی اثر ہونا ضروری ہے، اسی وجہ سے اگر متعین سونا متعین چاندی کے بدلے خریدے، پھر ایک اپنی خریدکردہ چیز میں اسی جنس کا عیب پائے تو اس کو اختیار ہے کہ اس کو رد کردے یا قبول کرے، لیکن بدل نہیں لے سکتا جیسا کہ گذرا[۱]۔

حنفیہ کا قول اسی طرح حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے کہ نقدی اثمان متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، یعنی صرف میں دونوں بدل تعیین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، لہذا اگر دراہم کی خرید وفروخت دینار کے عوض کریں تو دونوں کو اختیار ہے کہ عقد میں انہوں نے جس کی طرف اشارہ کیا تھا اس کو روک کر علاحدگی سے قبل اس کا بدل ادا کریں۔

یہ اس لئے کہ ثمن لغت میں ذمہ میں واجب ہونے والے کا نام ہے، جیسا کہ فراء سے منقول ہے، لہذا اشارہ کے ذریعہ تعیین کا وہ احتمال نہیں رکھتا، اسی وجہ سے صرف میں دراہم و دنانیر کو بلا اشارہ مطلق رکھنا جائز ہے۔

لہذا ان کا تبادلہ کرنا جائز ہے، اور اگر وہ غصب کرلئے جائیں تو عقد باطل نہ ہوگا[۲]۔

---

(۱) المغنی ۴/۷۴-۴۸۔
(۲) حوالہ سابق۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۴/۵۱-۵۲۔

(۱) الشرح الصغیر ۳/۲۵۸، جواہر الإکلیل ۵/۱۳، مواہب الجلیل للحطاب ۴/۳۴۷، المہذب ۱/۲۶۶، المغنی لابن قدامہ ۴/۵۰، کشاف القناع ۳/۲۷۰۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/۲۴۴، الفتاوی الہندیہ ۳/۱۲، فتح القدیر ۵/۳۶۸، المغنی لابن قدامہ ۴/۵۰۔

تراجم فقہاء

جلد ۲۶ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

[سیر أعلام النبلاء ۱۵/ ۲۷۴-۲۷۹؛ تاریخ بغداد ۳/ ۱۸۹؛
والأعلام ۷/ ۲۲۶؛ معجم المؤلفین ۱۱/ ۱۴۳]

الف

الآمدی: یہ علی بن أبی علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن أبی حازم: یہ عبد العزیز بن ابی حازم ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۳۷۴ میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلی: یہ محمد بن عبد الرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن ابی نجیح: یہ عبد اللہ بن أبی نجیح ہیں:
ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۱۱ میں گذر چکے۔

ابن الأنباری (۲۷۱-۳۲۸ھ)

یہ محمد بن القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن بن بیان ہیں، کنیت ابوبکر اور ابن الانباری ہے، محدث، مفسر، لغوی نحوی ہیں۔ محمد بن جعفر تمیمی نے کہا: ابن الانباری سے بڑا حافظ اور کثیر العلم ہم نے کسی کو نہیں دیکھا۔

بعض تصانیف: ''عجائب علوم القرآن''، ''غریب الحدیث''، ''کتاب الرد علی من خالف مصحف عثمان'' اور ''المشکل فی معانی القرآن''۔

ابن بطال: یہ علی بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبد الحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن الجوزی: یہ عبد الرحمٰن بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ابن الحاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبد الملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر المکی: یہ احمد بن حجر الہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حکیم: یہ محمد بن اسعد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص ۳۷۲ میں گذر چکے۔

ابن خویز منداد: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۸ ص ۳۱۶ میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۱ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الجد) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن الزرکشی (؟ - ۷۳۳ھ)

یہ احمد بن الحسن ہیں، ابن زرکشی کے نام سے مشہور ہیں، لقب شہاب الدین ہے، فقیہ ہیں، بعض علوم میں ماہر ہیں، انہوں نے مدرسہ حسامیہ میں درس دیا۔

بعض تصانیف: ''شرح الهداية''۔

[الجواہر المضیئہ ۱/ ۶۴؛ الفوائد البہیہ ص ۱۶؛ معجم المؤلفین ۱/ ۱۹۲]

ابن السبکی: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

ابن شاس: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

ابن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن عطیہ: یہ عبدالحق بن غالب ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۷ میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

ابن علیہ: یہ اسماعیل بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم المالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ اسماعیل بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن الہندی: یہ احمد بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن وضّاح: یہ محمد بن وضاح ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص ۳۷۶ میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب المالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابواسحاق الاسفرائینی: یہ ابراہیم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوالبرکات الحارثی (۴۸۶ھ-۵۶۲ھ)

یہ الخضر بن شبل بن عبداللہ، ابوالبرکات، حارثی، دمشقی، شافعی ہیں، فقیہ، دمشق کے خطیب، الغزالیہ اور المجاہدیہ کے مدرس ہیں، کبار فقہاء میں سے ہیں، نورالدین نے ان کے واسطے ایک مدرسہ بنایا جس میں انہوں نے درس دیا۔ ان سے ابن عسا کرنے استفادہ کیا، اور کہا: وہ صحیح فتوی دینے والے تھے، حفظ وسیع تھا، روایت میں ثبت (مضبوط) تھے، وہ مذہب کے عالم تھے، اصول واختلافات پر انہوں نے کلام کیا ہے، ابن الموازینی سے حدیث سنی۔

[طبقات الشافعیہ للسبکی ۷/۸۳؛ شذرات الذہب ۴/۲۰۵؛ سیر أعلام النبلاء ۲۰/۵۹۲؛ النجوم الزاہرہ ۵/۳۷۵]

ابوبکار الحکم بن فروخ (؟-؟)

یہ الحکم بن فروخ ہیں، کنیت ابوبکار غزال اور نسبت بصری ہے۔ انہوں نے ابوالملیح بن اسامہ اور عکرمہ سے روایت کیا، اور خود ان سے روایت حدیث کرنے والے: شعبہ، محمد بن سوار، حماد بن زید اور مسلم بن ابراہیم ہیں۔ نسائی نے کہا: ثقہ ہیں۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے، امام احمد نے کہا: صالح الحدیث ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۲/۴۳۷]

ابوبکر عبدالعزیز بن جعفر:

ان کے حالات ج۱ ص ۳۴۴ میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۳۴۴ میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ النعمان بن ثابت ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوخیثمہ (۱۶۰-۲۳۴ھ)

یہ زہیر بن حرب بن شداد ہیں، کنیت ابوخیثمہ ہے، نسبت نسائی، بغدادی ہے، اپنے وقت کے محدث بغداد تھے، اصلاً ''نسا'' کے تھے، لیکن بغداد میں مشہور ہوئے۔ انہوں نے عبداللہ بن ادریس، ابن عیینہ اور ابن علیہ وغیرہ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے بخاری، مسلم، ابوداؤد اور ابن ماجہ وغیرہ نے روایت کی ہے۔ نسائی و ابن معین نے کہا: ثقہ ہیں۔ ابوبکر خطیب نے کہا: ثقہ، ثبت، اور حافظ حدیث تھے۔

بعض تصانیف: ''کتاب العلم'' ظاہریہ کے بارے میں ہے، امام مسلم نے ان سے بکثرت روایت لی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۳/۳۴۲؛ تاریخ بغداد ۸/۴۸۲؛ الأعلام ۳/۸۷]

أبوالدرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج۳ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

أبوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص ۵۸۲ میں گذر چکے۔

أبوالزناد: یہ عبداللہ بن ذکوان ہیں:
ان کے حالات ج۵ ص ۴۸۲ میں گذر چکے۔

ابوسعید الاصطخری: یہ الحسن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابوسعید الخدری: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوالعالیہ: یہ رفیع بن مہران ہیں:
ان کے حالات ج۶ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

ابوعبداللہ بن حامد: یہ الحسن بن حامد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ القاسم بن سلام ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوالفرج الدارمی (؟-۴۴۸ھ)

یہ محمد بن عبد الواحد بن محمد ہیں، کنیت ابو الفرج اور نسبت دارمی، بغدادی، شافعی ہے، فقیہ تھے۔ خطیب نے کہا: یہ ایک ایسے فقیہ تھے جو ذہانت میں مشہور تھے اور فقہ وحساب میں مہارت رکھتے تھے۔ ابواسحاق نے ''الطبقات'' میں کہا: وہ فقیہ، حساب داں، قادر الکلام شاعر تھے، میں نے ان سے زیادہ فصیح لہجہ والا نہیں دیکھا۔ انہوں نے ابوالحسن دارقطنی، ابوعمر بن حیویہ اور ابومحمد بن موسی سے حدیث سنی ہے۔

خود ان سے: خطیب، ابوعلی اہوازی، ابوطاہر حنائی اور فقیہ نصر مقدسی وغیرہ نے حدیث روایت کی ہے۔

بعض تصانیف: ''الاستذکار''۔

[تاریخ بغداد ۳۶۱/۲؛ طبقات الفقہاء ص ۱۲۸؛ سیر أعلام النبلاء ۵۲/۱۸]

ابوقلابہ: یہ عبداللہ بن زید ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابومسعود البدری: یہ عقبہ بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

ابوموسی الاشعری: یہ عبداللہ بن قیس ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

لأبی المالکی: یہ محمد بن خلیفہ ہیں:
ان کے حالات ج۸ ص ۳۱۹ میں گذر چکے۔

أبیّ بن کعب:
ان کے حالات ج۳ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

الأذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اسحاق بن منصور:
ان کے حالات ج ۹ ص ۳۱۴ میں گذر چکے۔

اسماعیل بن سعید (؟-؟)
یہ اسماعیل بن سعید بن عبد اللہ بن جبیر بن حیہ، ثقفی جبیری، بصری ہیں۔ انہوں نے اپنے والد سے روایت حدیث کی، اور خود ان سے بشر بن دام وغیرہ نے روایت کیا۔ ترمذی نے ''کتاب الجنائز'' میں ان کی ایک حدیث کی روایت کی ہے، اور اس کو صحیح قرار دیا ہے۔
ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔
[تہذیب التہذیب ۱/ ۳۰۳]

الإسنوی: یہ عبد الرحیم بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

اشہب: یہ اشہب بن عبد العزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبد الملک بن عبد اللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۷ میں گذر چکے۔

الأوزاعی: یہ عبد الرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ب

البابرتی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

بشر بن الحارث (۱۵۰-۲۲۷ھ)
یہ بشر بن الحارث بن علی بن عبد الرحمٰن ہیں، کنیت ابو نصر اور نسبت مروزی ہے، ''حافی'' کے نام سے مشہور ہیں۔ کبار صالحین میں ہیں، زہد وتقوی کے متعلق ان کے بہت سے واقعات ہیں، وہ ثقہ رواۃ حدیث میں سے تھے۔
مامون نے کہا: اس ضلع میں شیخ بشر بن الحارث کے علاوہ کوئی

ایسا نہ رہا جس سے شرم آئے۔

[تاریخ بغداد ۷/۶۷؛ طبقات بن سعد ۷/۳۴۲؛ البدایہ والنہایہ ۱۰/۲۴۹]

البلقینی: یہ عمر بن رسلان ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البندنیجی: یہ محمد بن ہبۃ اللہ ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البویطی: یہ یوسف بن یحیی ہیں:
ان کے حالات ج۱۵ ص ۳۲۸ میں گذر چکے۔

البیضاوی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۱۰ ص ۳۶۵ میں گذر چکے۔

ت

تمیم الداری: یہ تمیم بن اوس ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۹۰ میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۴ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

ح

الحسن البصری: یہ الحسن بن یسار ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

الحسینی (۸۱۸-۸۷۴ھ)
یہ حمزہ بن احمد بن علی بن محمد بن عباس ہیں، نسبت حسینی، دمشقی، شافعی ہے، فقیہ، مورخ، حافظ تھے، انہوں نے قرآن شریف اور ''التنبیہ'' مع اس کی ''تصحیح'' للأ سنوی وغیرہ کتابیں زبانی یاد کی تھیں۔ انہوں نے ابن قاضی شہبہ سے علم فقہ حاصل کیا، وہ باکمال، مختلف فنون کے ماہر اور متواضع تھے، لطیف شخصیت اور حسن معاشرت کے مالک تھے، بڑی محبت اور فضل وکرم والے تھے۔
بعض تصانیف: ''الإیضاح علی تحریر التنبیه للنووی''، ''بقایا الخبایا'' اس میں انہوں نے فقہ شافعی کے فروع میں زرکشی کی کتاب ''خبایا الزوایا'' پر استدراک کیا ہے، اور ''فضائل بیت المقدس''۔
[الضوء اللامع ۳/۱۶۳؛ إیضاح المکنون ۲/۴۸۶؛ معجم المؤلفین ۴/۷۷]

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبد الرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحلیمی: یہ الحسین بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

حماد بن ابی سلیمان:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الحموی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۶۷ میں گذر چکے۔

خ

الخرشی: یہ محمد بن عبد اللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

الخلال: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۶۱ میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

د

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

ر

الراغب: یہ الحسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۶ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

الرافعی (۱۲۳۳-۱۳۰۸ھ)
یہ عبد الغنی بن احمد بن عبد القادر ہیں، نسبت رافعی، بیساری، فاروقی ہے، قاضی تھے، فقہاء حنفیہ میں سے ہیں، شام کے شہر طرابلس میں پیدا ہوئے، وہیں تعلیم پائی، علماء دمشق سے حدیث کا علم حاصل کیا، تین سال تک طرابلس کے مفتی، پھر یمن میں لواء ''تعز'' میں قاضی رہے۔
بعض تصانیف: ''تعليقات على حاشية ابن عابدين على الدر''، اور ''شرح بديعية الصفى الحلي''۔
[ایضاح المکنون ۱/ ۲۸۲؛ الأعلام ۴/ ۱۵۸]

الرافعی: یہ عبد الکریم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرأی: یہ ربیعہ بن فرّوخ ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الرحیبانی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۹۶ میں گذر چکے۔

الرملی: یہ خیر الدین الرملی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

الرویانی: یہ عبد الواحد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

ز

الزرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۷ میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزمخشری: یہ محمود بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

الزیلعی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

س

سالم بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

السبکی: یہ علی بن عبدالکافی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

السدی: یہ اسماعیل بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۹ میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سلیمان بن یسار:
ان کے حالات ج۱۴ص ۳۲۲میں گذر چکے۔

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۶۹میں گذر چکے۔

ش

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۷۰میں گذر چکے۔

الشبر املّسی: یہ علی بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۷۰میں گذر چکے۔

الشربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۷۰میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۷۲میں گذر چکے۔

الشہاب الخفاجی (۹۷۹-۱۰۶۹ھ)
یہ احمد بن محمد بن عمر ہیں، کنیت ابو العباس اور نسبت خفاجی، مصری، حنفی ہے، قاضی القضاۃ، ادب ولغت میں کثیر تصانیف والے تھے، اور اپنے دور کے رئیس المؤلفین ورأس المصنفین تھے۔

بعض تصانیف: "نسیم الریاض فی شرح شفاء القاضی عیاض"، "عنایة القاضی وکفایة الراضی" جو "تفسیر البیضاوي" پر حاشیہ ہے، اور "شفاء العلیل فیما في کلام العرب من الدخیل"۔

[خلاصۃ الأثر ۱/۳۳۱؛ الأعلام ۱/۲۲۷-۲۲۸؛ معجم المؤلفین ۲/۱۳۸]

الشیخ علیش: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ص ۶۰۲میں گذر چکے۔

الشیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۲ص ۶۰۲میں گذر چکے۔

شیخین:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج۱ص ۴۷۲میں گذر چکی۔

ص

الصاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۷۳میں گذر چکے۔

صاحب البدائع: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

صاحب تحفۃ المحتاج: یہ احمد بن حجر الہیثمی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

صاحب العنایہ: یہ محمد بن محمد بن محمود البابرتی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

صاحب فتح القدیر: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

صاحب نہایۃ المحتاج: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

صاحب النہر: یہ عمر بن ابراہیم بن نجیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

صاحب الہدایہ: یہ علی بن ابی بکر المرغینانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

صاحبین:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج ۱ ص ۳۷۴ میں گذر چکی۔

ض

الضحّاک: یہ الضحاک بن مخلد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۴ میں گذر چکے۔

ط

طاؤس بن کیسان:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

[طبقات الشافعیہ/ص ۷۳؛ معجم المولفین ۵/۲۰۷؛ ہدیۃ العارفین ۱/۵۵۹؛ إیضاح المکنون ۲/۶۰۶؛ الأعلام ۴/۱۲۰]

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن القاسم (؟-۱۲۴ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن القاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق ہیں، کنیت ابومحمد، نسبت تیمی، قریشی ہے، علم وفقہ، دیانت، حفظ حدیث واتقان حدیث میں اہل مدینہ کے سرداروں میں تھے۔

انہوں نے اپنے والد، نیز ابن المسیب، عبداللہ بن عبداللہ بن عمر اور سالم بن عبداللہ وغیرہ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے زہری، ہشام بن عروہ اور یحیی بن سعید الانصاری وغیرہ نے روایت حدیث کی۔

عجلی، ابوحاتم اور نسائی نے کہا: ثقہ ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۶/۲۵۴؛ الأعلام ۴/۹۷]۔

عبدالرحیم القشیری (؟-۵۱۴ھ)

یہ عبدالرحیم بن عبدالکریم بن ہوازن ہیں، کنیت ابونصر اور نسبت قشیری، شافعی ہے، فقیہ اصولی، مفسر، ادیب، صاحب نثر ونظم اور حساب داں تھے۔

بعض تصانیف: ''الموضح'' فروع فقہ شافعی میں، اور ''تفسیر القرآن''۔

عبداللہ بن احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

عثمان البتّی: یہ عثمان بن مسلم ہیں:

ان کے حالات ج ۱۷ ص ۳۸۰ میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

العدوی: یہ علی بن احمد المالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عطاء بن اسلم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

عمران بن حصین:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:
ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۸ میں گذر چکے۔

عمرو بن الشرید:
ان کے حالات ج ۱۵ ص ۳۳۹ میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۹۴ میں گذر چکے۔

العنبری: یہ عبیداللہ بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۸ میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

ف

الفتوحی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۴ میں گذر چکے۔

فضالہ بن عبید:
ان کے حالات ج ۱۲ ص ۳۹۲ میں گذر چکے۔

ق

قاضی ابوبکر بن الطیب: یہ محمد بن الطیب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

قاضی ابوالطیب: یہ طاہر بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

قاضی الجماعۃ (۵۱۳-۵۹۲ھ)

یہ احمد بن عبدالرحمٰن بن محمد بن سعد بن حریث ہیں، کنیت ابوالعباس

اور نسبت لخمی، جیانی، قرطبی ہے، قاری، تجوید کے ماہر اور کثیر الروایہ محدث تھے، فقہ کے مسائل کو یاد رکھنے والے، اصول فقہ سے واقف، اوائل کے بہت سے علوم میں ماہر تھے، نیز ذہین، بڑے ذکی تھے۔

بعض تصانیف: "المشرق فی إصلاح المنطق"، "تنزیه القرآن عما لایلیق بالبیان"۔

[الدیباج ص ۴۷-۴۸؛ بغیۃ الوعاۃ ۱/ ۱۳۹؛ معجم المؤلفین ۱/ ۲٦۸]

قاضی حسین: یہ حسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ٦۱۰ میں گذر چکے۔

قاضی عبدالوہاب: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

قاضی خان: یہ حسن بن منصور ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ٦۱۰ میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸٦ میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبیداللہ بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸٦ میں گذر چکے۔

ل

اللیث بن سعد:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

م

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

المتولی: یہ عبد الرحمٰن بن مامون ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۲ میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

المرغینانی: یہ علی بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحیی المزنی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

مطرف بن عبد الرحمٰن:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۵ میں گذر چکے۔

المغیرۃ بن شعبہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۶ میں گذر چکے۔

المغیرۃ بن عبد الرحمٰن (؟-۱۰۵ھ)

یہ مغیرہ بن عبد الرحمٰن بن الحارث بن ہشام بن المغیرہ ہیں، کنیت ابو ہاشم اور نسبت مدنی ہے۔ انہوں نے اپنے والد، نیز ہشام بن عروہ اور عبد اللہ بن سعید وغیرہ سے روایت حدیث کی ہے، اور خود ان سے ان کے لڑکے عیاش، نیز محرز بن سلمہ مدنی اور یعقوب بن محمد زہری وغیرہ نے روایت حدیث کی ہے۔ یعقوب بن شیبہ نے کہا: فقہاء مدینہ میں ہیں، وہاں کے لوگوں کو فتوی دیتے تھے۔ زبیر بن بکار نے کہا: فقیہ تھے۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/ ۲۶۴؛ شذرات الذہب ۱/ ۳۱۰؛ الأعلام ۸/ ۲۰۱]

الموصلی: یہ عبد اللہ بن محمود ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۷ میں گذر چکے۔

ن

النفراوی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۲۷ میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۹۵ میں گذر چکے۔

ی

یحیی بن سعید الأنصاری:
ان کے حالات ج۱ ص۴۹۶ میں گذر چکے۔

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۲۷

صرورة ——— صوف

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

© جملہ حقوق بحق وزارت اوقاف واسلامی امور کویت محفوظ ہیں
پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً
فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ
ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تاکہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ
حاصل کرتے رہیں اور تاکہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس
آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۲۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۴	صرورۃ	۳۳-۳۵
۱	تعریف	۳۳
۲	اجمالی حکم	۳۳
۳	اول: صرورت کا فرض حج میں نائب ہونا	۳۳
۴	دوم: حج صرورت میں اجرت کا حکم	۳۵
۱-۲۱	صریح	۳۶-۴۴
۱	تعریف	۳۶
۲-۳	متعلقہ الفاظ: کنایہ، تعریض	۳۶
۴	صریح کا ماخذ ومنشا	۳۷
۵-۱۰	صریح سے متعلق فقہی قواعد	۳۷
۱۱	ابواب فقہ میں صریح	۴۰
۱۲	الف- بیع	۴۰
۱۳	ب- وقف	۴۰
۱۴	ج- ہبہ	۴۱
۱۵	د- خطبہ	۴۱
۱۶	ھ- نکاح	۴۲
۱۷	و- خلع	۴۲
۱۸	ز- طلاق	۴۲
۱۹	ح- ظہار	۴۳
۲۰	ط- قذف	۴۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۱	ک-نذر	۴۴
	صعید	۴۴
	دیکھئے: تیمّم	
۱-۴	**صغائر**	۴۵-۴۷
۱	تعریف	۴۵
۲	متعلقہ الفاظ: کبائر، لمم	۴۵
۴	صغائر کا حکم	۴۵
۱-۴۹	**صغر**	۴۷-۶۲
۱	تعریف	۴۷
۲-۵	متعلقہ الفاظ: صبا، تمیز، مراہقہ، رشد	۴۷
۶	مراحل صغر	۴۸
۷-۸	مرحلہ اول: عدم تمیز، مرحلہ دوم: مرحلہ تمیز	۴۸
	بچہ کی اہلیت، صغیر کی اہلیت دو قسم کی ہے:	۴۸
۹	الف-اہلیت وجوب	۴۸
۱۰	ب-اہلیت ادا	۴۸
۱۱	صغیر ممیّز (باتمیز بچے) کی اہلیت	۴۹
	صغیر سے متعلق احکام	۴۹
۱۲	اول: نومولود بچہ کے کان میں اذان دینا	۴۹
۱۳	دوم: نومولود بچہ کو تحنیک کرنا	۴۹
۱۴	سوم: نومولود بچہ کا نام رکھنا	۴۹
۱۵	چہارم: نومولود کا عقیقہ	۴۹
۱۶	پنجم: ختنہ	۵۰
۱۷	صغیر بچہ کے حقوق	۵۰
۱۸	بچہ کے ذمہ سے متعلق مالی امور	۵۰
۱۹	صغیر پر ولایت	۵۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
	ولایت کی اقسام	۵۱
۲۰	الف- ذات پر ولایت	۵۱
۲۱	ب- مال پر ولایت	۵۱
۲۲	بچوں کو ادب وتعلیم دینا	۵۱
۲۳	بچہ کا علاج کرنا	۵۱
۲۴	ولی کے مالی تصرفات	۵۲
۲۵	عبادات میں صغیر کے احکام: طہارت	۵۲
۲۶	بچہ کا پیشاب	۵۲
۲۷	بچہ کی اذان	۵۳
۲۸	بچہ کی نماز	۵۴
۲۹	بچہ کا ستر	۵۴
	الف- نماز میں	۵۵
	ب- نماز سے باہر	۵۵
۳۰	بچہ کے ذریعہ جماعت وامامت کا انعقاد	۵۵
۳۱	نومولود بچہ کو غسل دینا اور اس کی نماز جنازہ	۵۶
۳۲	بچہ کے مال میں زکاۃ	۵۶
۳۳	بچہ کا روزہ	۵۶
۳۴	بچہ کا حج	۵۶
۳۵	بچہ کی قسم ونذر	۵۶
۳۶	بچہ کا اجازت لینا	۵۶
۳۷	معاملات میں بچہ کے احکام	۵۷
	الف- بچہ کا مال اس کے حوالہ کرنے کا وقت	۵۷
	ب- بچہ کو تجارت کی اجازت دینا	۵۸
۴۰	بچہ کا وصیت کرنا	۵۹
۴۱	بچہ کا وصیت کو قبول کرنا	۵۹
۴۲	بچہ کی شادی کرانا	۶۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴۳	بچہ کی طلاق	۶۰
۴۴	بچی کی عدت طلاق یا عدت وفات	۶۰
۴۵	بچہ کا فیصلہ	۶۱
۴۶	بچہ کی گواہی	۶۱
۴۷	سزاؤں میں بچہ کے احکام	۶۱
۴۸	قصاص کی وصولیابی میں بچہ کا حق	۶۲
۴۹	اول: ولی دم (مستحق قصاص) بچہ ہو اور تنہا ہو	۶۲
	دوم: بڑوں کی جماعت میں بچہ شامل ہو	۶۲
	صغیر	۶۳
	دیکھئے: صغر	
	صفا	۶۳
	دیکھئے: سعی	
۱-۸	**صف**	۶۳-۶۹
۱	تعریف	۶۳
	صف سے متعلق احکام	۶۳
۲-۳	اول: باجماعت نماز میں صف برابر کرنا	۶۳
۴	پہلی صف کی فضیلت	۶۶
۷	کفار کے ساتھ جنگ میں صف سے بھاگنا	۶۸
۸	نماز جنازہ میں صف	۶۸
۱-۳	**صفت**	۷۰-۷۱
۱	تعریف	۷۰
۲	اجمالی حکم	۷۰
۱-۳	**صفقہ**	۷۱-۷۳
۱	تعریف	۷۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	صفقۃ سے متعلق احکام	۷۲
۳	صفقۃ میں ایسی دو چیزوں کا جمع کرنا جن میں ایک کی بیع جائز اور دوسرے کی ناجائز ہے	۷۲
۱-۳	**صفی**	۷۳-۷۴
۱	تعریف	۷۳
۲	اجمالی حکم	۷۴
	صقر	۷۴
	دیکھئے: أطعمہ، صید	
۱-۱۴	**صک**	۷۵-۷۸
۱	تعریف	۷۵
۲-۵	متعلقہ الفاظ: سجل، محضر، دیوان، وثیقہ	۷۵
۶	صکوک وسجلات نویسی سے متعلقہ احکام	۷۵
۷	صکوک وسجلات نویسی کا وجوب قاضی پر	۷۶
۸	دستاویز نویسی کی اجرت لینا	۷۶
۹	صک وسجل کے کاغذات کا ثمن	۷۷
۱۰	قاضی کا اپنے فیصلہ میں تحریر پر اعتماد کرنا	۷۷
۱۱	رجسٹر پر گواہوں کی گواہی دینا کہ یہ اسی کا فیصلہ ہے	۷۷
۱۲	صک وسجل کے مضمون پر گواہی	۷۸
۱۳	صرف صک پر عمل کرنا	۷۸
۱۴	صکوک وسجلات نویسی	۷۸
	صکاء	۷۸
	دیکھئے: أضحیہ	
۱-۴	**صلاح**	۷۹
۱	تعریف	۷۹
	اجمالی حکم	۷۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	الف-انسان میں صلاح	۷۹
۳	ب-پھلوں میں بدوصلاح	۷۹
۴	بحث کے مقامات	۷۹
۱-۱۲۳	صلاۃ	۸۰-۱۶۲
۱	تعریف	۸۰
۲	اسلام میں نماز کا درجہ	۸۰
۳	پنج گانہ نمازوں کی فرضیت اوران کی رکعات کی تعداد	۸۱
۵	نماز چھوڑنے والے کا حکم	۸۲
	شرائط نماز	۸۴
۶	فقہاء کے نزدیک شرائط کی تقسیمیں	۸۴
	نماز کی شرائط وجوب	۸۴
۷	اسلام	۸۴
۸	عقل	۸۵
۹	بالغ ہونا	۸۷
	نماز کی صحت کی شرائط	۸۸
۱۰	الف-حقیقی طہارت	۸۸
۱۱	ب-حکمی طہارت	۸۹
۱۲	ج-قابل ستر اعضاء کا ڈھانکنا	۹۰
۱۳	د-قبلہ رخ ہونا	۹۰
۱۴	ھ-وقت داخل ہونے کا علم ہونا	۹۰
۱۵	نماز کے اقوال وافعال کی تقسیم	۹۱
	فقہاء کے یہاں نماز کے ارکان	۹۲
۱۶	الف-نیت	۹۲
۱۷	ب-تکبیر تحریمہ	۹۳
۱۸	ج-صاحب قدرت کے لئے فرض نماز میں کھڑا ہونا	۹۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۹	د-سورۂ فاتحہ پڑھنا	۹۴
۲۰	ھ-رکوع	۹۴
۲۱	و-اعتدال	۹۵
۲۲	ز-سجدہ کرنا	۹۶
۲۳	ح-دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنا	۹۹
۲۴	ط-آخری تشہد کے لئے بیٹھنا	۹۹
۲۵	ی-آخری تشہد	۹۹
۲۶	ک-آخری تشہد کے بعد نبی ﷺ پر درود بھیجنا	۱۰۰
۲۷	ل-سلام	۱۰۱
۲۸	م-طمانینت	۱۰۲
۲۹	ن-ارکان کی ترتیب	۱۰۲
	نماز کے ارکان حنفیہ کے نزدیک	۱۰۳
	نماز کے ارکان حنفیہ کے نزدیک چھ ہیں	۱۰۳
۳۰	الف-قیام	۱۰۳
۳۱	ب-قراءت	۱۰۳
۳۲	ج-رکوع	۱۰۴
۳۳	د-سجدہ	۱۰۴
۳۴	ھ-قعدہ اخیرہ بقدر تشہد	۱۰۴
۳۵	و-خروج بصنعہ	۱۰۴
۳۷	نماز کے واجبات	۱۰۶
۳۸	الف-حنفیہ کے نزدیک واجبات نماز	۱۰۶
۴۳	تعدیل ارکان	۱۰۸
۴۸	ب-واجبات نماز حنابلہ کے یہاں	۱۱۱
۵۶	نماز میں سنن کی انواع	۱۱۳
	نماز کی سنتیں	۱۱۴
۵۷	الف-تکبیر تحریمہ کے وقت دونوں ہاتھوں کو اٹھانا	۱۱۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶۲	ب۔قبض (داہنے ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھنا)	۱۱۷
۶۳	قبض کا طریقہ	۱۱۷
۶۴	ہاتھوں کو رکھنے کی جگہ	۱۱۷
۶۵	ج۔ثناءتعوذاور بسملہ	۱۱۸
۶۶	د۔فاتحہ کے بعد کچھ قرآن پڑھنا	۱۲۰
۶۷	محل قراءت	۱۲۱
۶۸	ھ-تامین	۱۲۱
۶۹	و-تکبیرات انتقال	۱۲۲
۷۰	ز-رکوع کا مسنون طریقہ	۱۲۲
۷۱	ح-تسمیع وتحمید	۱۲۳
۷۲	رکوع سے اٹھنے کے بعد سیدھا کھڑے ہونے کی حالت میں منقول دعائیں	۱۲۴
۷۳	ح م-رکوع کے وقت اوراس سے اٹھنے کے وقت اور تیسری رکعت کے لئے قیام کے وقت رفع یدین	۱۲۵
۷۴	ط-سجدہ میں جانے اوراس سے اٹھنے کا طریقہ	۱۲۷
۷۵	ی-سجدہ کا مسنون طریقہ	۱۲۸
۷۶	ک-پہلا تشہد اوراس کے لئے بیٹھنا	۱۲۸
۷۷	ل-الفاظ تشہد	۱۲۸
۷۸	م-تشہد کے بعد رسول اللہ ﷺ پر درود پڑھنا (درود ابراہیمی)	۱۲۸
۷۹	ن-آخری تشہد کے بعد دعا	۱۲۹
۸۰	س-بیٹھنے کا طریقہ	۱۳۰
۸۱	ع-جلسہ استراحت	۱۳۱
۸۲	ف۔قعدہ کے دوران دونوں ہاتھ رکھنے کا طریقہ	۱۳۱
۸۳	سلام کی سنتیں	۱۳۲
۸۴	فجر کی نماز میں قنوت	۱۳۳
۸۵	مکروہات نماز	۱۳۳
۱۰۵	وہ مقامات جہاں نماز مکروہ ہے	۱۴۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۰۷	نماز کے بطلان کے اسباب	۱۴۸
۱۰۷	الف۔گفتگو کرنا	۱۴۸
۱۰۸	ب۔قرآن اور ذکر کے الفاظ سے خطاب کرنا	۱۵۰
۱۰۹	ج۔تاوہ، انین، اف تف کرنا، رونا، پھونکنا اور کھنکھارنا	۱۵۲
۱۱۲	د۔ضحک (ہنسنا)	۱۵۴
۱۱۳	ھ۔کھانا پینا	۱۵۵
۱۱۴	و۔عمل کثیر	۱۵۶
۱۱۵	ز۔صحت نماز کی شرطوں میں سے کسی شرط کا نہ ہونا	۱۵۸
۱۱۶	اول: حدث سے طہارت کی شرط کا فقدان	۱۵۸
۱۱۷	دوم: نجاست سے طہارت کی شرط کا فقدان	۱۵۸
۱۱۸	طہورین نہ پانے والے کی نماز	۱۵۸
۱۱۹	پاک کپڑے اور پاک جگہ سے عاجز کی نماز	۱۵۸
۱۲۰	سوم: ستر عورت کی شرط کا فقدان	۱۵۹
۱۲۱	جس کے پاس ستر چھپانے کا کپڑا نہ ہو اس کی نماز	۱۶۰
۱۲۲	چہارم: وقت کی شرط کا فقدان	۱۶۱
۱۲۳	پنجم: استقبال قبلہ کی شرط کا فقدان	۱۶۲
۱۲۴	ح۔نماز کے کسی رکن کو ترک کرنا	۱۶۲
	صلاۃ الاستخارہ	۱۶۲
	دیکھئے: استخارہ	
	صلاۃ الاستسقاء	۱۶۲
	دیکھئے: استسقاء	
۱	**صلاۃ الاشراق**	۱۶۳
۱	تعریف	
۱-۳	**صلاۃ الأوابین**	۱۶۴-۱۶۵
۱	تعریف	۱۶۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	اوابین کی نماز کا وقت اور اس کا حکم	۱۶۴
۱-۱۹	**صلاۃ التراویح**	**۱۶۶-۱۷۹**
۱	تعریف	۱۶۶
۲-۵	متعلقہ الفاظ: الف۔ احیاء لیل، ب۔ تہجد، ج۔ تطوع، د۔ وتر	۱۶۶
۶	شرعی حکم	۱۶۷
۷	نماز تراویح کی فضیلت	۱۶۹
۸	نماز تراویح کی مشروعیت اور اس کے لئے جماعت کی تاریخ	۱۷۰
۹	نماز تراویح کے لئے اذان	۱۷۰
۱۰	نماز تراویح میں نیت کی تعیین	۱۷۱
۱۱	رکعات تراویح کی تعداد	۱۷۱
۱۲	ہر دو ترویحہ کے درمیان استراحت	۱۷۴
۱۳	نماز تراویح میں سلام	۱۷۴
۱۴	نماز تراویح میں بیٹھنا	۱۷۵
۱۵	نماز تراویح کا وقت	۱۷۵
۱۶	نماز تراویح میں جماعت	۱۷۶
۱۷	تراویح میں قراءت اور ختم قرآن	۱۷۷
۱۸	تراویح میں مسبوق	۱۷۸
۱۹	تراویح کی قضا کرنا	۱۷۹
۱-۵	**صلاۃ التسبیح**	**۱۸۰-۱۸۲**
۱	تعریف	۱۸۰
۲-۴	شرعی حکم	۱۸۰
۵	صلاۃ التسبیح کا طریقہ اور اس کا وقت	۱۸۲
۱-۲۳	**صلاۃ التطوع**	**۱۸۲-۱۹۴**
۱	تعریف	۱۸۲
۲-۴	صلاۃ تطوع کی انواع	۱۸۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵	نفل نماز کے احکام اور فرض نماز کے احکام کے درمیان فرق	۱۸۴
۶	نماز نفل کی مکروہات	۱۸۵
۷	نوع اول: جس کا تعلق مقدار سے ہے	۱۸۵
۸	نوع دوم: جس کا تعلق اوقات سے ہے	۱۸۵
۱۰	نفل کے مستحب اوقات	۱۸۵
۱۱	نفل نماز شروع کرنا	۱۸۷
۱۳	نماز نفل میں رکعات کی افضل تعداد	۱۸۸
	نفل نماز میں قرآن سے کیا پڑھا جائے	۱۸۹
۱۴	فجر سے قبل دو رکعتیں	۱۸۹
۱۵	مغرب کے بعد دو رکعتیں	۱۹۰
۱۶	وتر کی تین رکعتیں	۱۹۰
۱۷	فرض کے بعد نفل نماز پڑھنے کے لئے جگہ بدلنا	۱۹۱
۱۸	نفل نماز کی جماعت	۱۹۱
۱۹	نفل نماز میں جہری و سری قراءت	۱۹۲
۲۰	نفل نماز میں کھڑے ہونا اور بیٹھنا	۱۹۲
۲۱	لیٹ کر نماز پڑھنا	۱۹۳
۲۲	نفل نماز میں سجدہ سہو کا حکم	۱۹۴
۲۳	سنتوں کی قضا کا حکم	۱۹۴
	صلاۃ التہجد	۱۹۴
	دیکھئے: تہجد	
۱-۲	**صلاۃ التوبہ**	۱۹۵
۱	تعریف	۱۹۵
۲	شرعی حکم	۱۹۵
۱-۳۹	**صلاۃ جماعت**	۱۹۶-۲۲۲
۱	تعریف	۱۹۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	باجماعت نماز کی فضیلت	۱۹۶
	شرعی حکم	۱۹۷
۳	اول: فرائض کی جماعت	۱۹۷
۷	عورتوں کی باجماعت نماز کا حکم	۱۹۸
۸	فرائض کے علاوہ کی جماعت	۱۹۹
۹	جماعت کا مطالبہ کن سے	۲۰۰
۱۰	کتنی تعداد سے جماعت کا انعقاد ہوگا	۲۰۰
۱۱	نماز جماعت کے لئے بہتر جگہ	۲۰۲
۱۲	کس قدر نماز ملنے سے جماعت ملتی ہے	۲۰۳
۱۳	اول: جس سے جماعت کی فضیلت ملتی ہے	۲۰۳
۱۴	دوم: جس سے جماعت کا حکم ثابت ہوتا ہے اور اس پر احکام مرتب ہوتے ہیں	۲۰۴
۱۵	اکیلے یا باجماعت نماز پڑھ لینے کے بعد دوبارہ باجماعت نماز پڑھنا	۲۰۴
۱۶	ایک مسجد میں تکرار جماعت	۲۰۶
۱۸	جماعت کھڑی ہونے پر نماز	۲۰۹
۲۲	جماعت کا ارادہ کرنے والے کے لئے مستحب امور	۲۱۱
۲۳	باجماعت نماز میں نمازیوں کے کھڑے ہونے کا طریقہ	۲۱۲
۲۴	صفوں میں افضلیت اور ان کو برابر رکھنا	۲۱۳
۲۵	صفوں کے پیچھے آدمی کا اکیلے نماز پڑھنا	۲۱۴
	وہ اعذار جن کی وجہ سے جماعت کی نماز چھوڑنا مباح ہوتا ہے	۲۱۷
۲۸	اول: عام اعذار	۲۱۷
	دوم: خاص اعذار	۲۱۹
۲۹	الف۔ مرض	۲۱۹
۳۰	ب۔ خوف	۲۱۹
۳۱	ج۔ ایسے کھانے کا سامنے ہونا جس کا دل میں اشتیاق ہو اور نفس اس کی طرف کھینچائے	۲۲۰
۳۲	د۔ پیشاب یا پا[illegible]نہ کا دباؤ	۲۲۱
۳۳	ھ۔ بدبودار چیز کھانا	۲۲۱

فقرہ	عنوان	صفحہ

۳۴	و۔ننگا ہونا	۲۲۱
۳۵	ز۔اندھا ہونا	۲۲۲
۳۶	ح۔ارادہ سفر	۲۲۲
۳۷	ط۔اونگھ ونیند کا غلبہ	۲۲۲
۳۸	ی۔شب زفاف	۲۲۲
۱-۴۲	صلاۃ الجمعہ	۲۲۳-۲۴۰
۱	جمعہ کی مشروعیت کا وقت	۲۲۳
۲	جمعہ کے مشروع ہونے کی حکمت	۲۲۳
۳	جمعہ کی فرضیت: فرضیت کی دلیل	۲۲۴
۴	جمعہ کے وقت کا فرض	۲۲۵
	نماز جمعہ کی شرطیں	۲۲۶
۶	نماز جمعہ کے لئے تین طرح کی شرطیں ہیں	۲۲۶
۷	نوع اول: صحت ووجوب دونوں کی شرطیں اور یہ صرف تین ہیں	۲۲۶
۱۱	شرائط کی دوسری نوع: صرف وجوب کی شرائط	۲۲۸
۱۹	نوع سوم: صحت کی شرطیں، یہ چار شرطیں ہیں	۲۳۱
۲۵	شرط چہارم: ایک شہر میں جمعہ مطلقا ایک ہی ہو	۲۳۳
۲۷	خطبہ کے وقت خاموش رہنا	۲۳۴
۲۸	نماز جمعہ میں جہری قراءت	۲۳۴
۲۹	نماز جمعہ کے لئے سعی کرنا	۲۳۵
۳۰	اداء جمعہ کے طریقہ کے مستحبات	۲۳۵
۳۲	خطیب وامام کا ایک ہونا مستحب ہے	۲۳۶
۳۳	نماز جمعہ میں کیا پڑھا جائے	۲۳۶
۳۴	مفسدات جمعہ، اس کی دو انواع ہیں: مفسدات مشترکہ، مفسدات خاصہ	۲۳۷
۳۶	نماز جمعہ کی قضاء	۲۳۸
۳۷	ایک ہی دن عید و جمعہ کا اکٹھا ہونا	۲۳۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
	نماز جمعہ ویوم جمعہ کے آداب	۲۳۹
۳۸	اول: جس کوانجام دینا مسنون ہے	۲۳۹
۳۹	دوم: جس کا ترک کرنا مسنون ہے	۲۳۹
	صلاۃ الجنازہ	۲۴۰
	دیکھئے: جنائز	
۱-۷	**صلاۃ الحاجہ**	۲۴۱-۲۴۳
۱	تعریف	۲۴۱
۲	شرعی حکم	۲۴۱
۳	نماز حاجت کا طریقہ (تعداد رکعات والفاظ دعا)	۲۴۲
۴	اول: دو رکعتوں کی روایات اور ان میں دعا کا اختلاف	۲۴۲
۶	دوم: چار رکعات کی روایت	۲۴۲
۷	سوم: بارہ رکعات کی روایت اور اس میں دعا	۲۴۳
	صلاۃ الخسوف	۲۴۳
	دیکھئے: صلاۃ الکسوف	
۱-۱۳	**صلاۃ الخوف**	۲۴۴-۲۵۱
۱	تعریف	۲۴۴
۲	شرعی حکم	۲۴۴
۳	نماز خوف کے جواز کے مقامات	۲۴۵
۴	نماز خوف کا طریقہ	۲۴۶
۵	نماز خوف کی رکعات کی تعداد	۲۴۶
۶	نماز خوف کی بعض انواع ماثورہ	۲۴۶
۱۱	خوف کی حالت میں نماز جمعہ	۲۵۰
۱۲	نماز خوف میں سہو	۲۵۰
۱۳	ان نمازوں میں ہتھیار ساتھ لینا	۲۵۰

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۵۱	صلاۃ الصبح	
	دیکھئے: الصلوات الخمس المفروضہ	
۲۵۱-۲۵۷	صلاۃ الضحی	۱-۹
۲۵۱	تعریف	۱
۲۵۱	متعلقہ الفاظ	
۲۵۱	صلاۃ الاوابین	۲
۲۵۲	صلاۃ الاشراق	۳
۲۵۲	شرعی حکم	۴
۲۵۲	رسول اللہ علیہ السلام کے حق میں نماز ضحیٰ	۵
۲۵۳	نماز ضحیٰ کی مواظبت وپابندی	۶
۲۵۴	نماز چاشت کا وقت	۷
۲۵۵	نماز چاشت کی رکعات کی تعداد	۸
۲۵۶	نماز چاشت میں پڑھی جانے والی سورتیں	
۲۵۷	صلاۃ الطواف	
	دیکھئے: طواف	
۲۵۷	صلاۃ الظہر	
	دیکھئے: صلوات خمسہ مفروضہ	
۲۵۷	صلاۃ المرأۃ	
	دیکھئے: ستر العورۃ، صلاۃ	
۲۵۷	صلاۃ العشاء	
	دیکھئے: صلوات خمسہ مفروضہ	
۲۵۷	صلاۃ العصر	
	دیکھئے: صلوات خمسہ مفروضہ	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۳	**الصلاۃ علی الراحلۃ (أو الدابۃ)**	۲۵۸-۲۶۴
۱	تعریف	۲۵۸
۲	متعلقہ الفاظ: سفینہ	۲۵۸
	صلاۃ علی الراحلہ سے متعلقہ احکام	۲۵۸
۳	الف۔ نماز نفل	۲۵۸
۶	ب۔ نماز فرض	۲۶۰
۹	سواری پر نماز پڑھنے والے کا قبلہ	۲۶۲
۱۲	سواری پر نماز کا طریقہ	۲۶۳
۱-۸	**صلاۃ علی النبی ﷺ**	۲۶۴-۲۶۹
۱	صلاۃ علی النبی ﷺ سے مقصود	۲۶۴
۲	صلاۃ علی النبی ﷺ (درود) سے متعلقہ احکام	۲۶۴
۳	شرعی حکم	۲۶۵
۶	نماز سے باہر درود	۲۶۷
۷	درود کے الفاظ	۲۶۷
۸	دوسرے انبیاء پر درود	۲۶۸
۹	غیر انبیاء پر درود	۲۶۸
۱-۱۷	**صلاۃ عیدین**	۲۷۰-۲۷۹
۱	اس کے مشروع ہونے کی حکمت	۲۷۰
۲	عیدین کی نماز کا حکم	۲۷۰
۳	نماز عیدین کی شرطیں، وجوب کی شرطیں: نماز عیدین کے وجوب کی شرطیں	۲۷۰
۴	صحت کی شرطیں	۲۷۱
۵	عورت اور نماز عیدین	۲۷۲
۶	نماز عیدین کی ادائیگی کا وقت	۲۷۳
	نماز عیدین کا وقت نکلنے کے بعد اس کا حکم	۲۷۳
۷	اپنے وقت سے عید الفطر کی نماز کے فوت ہونے کی تین صورتیں ہیں	۲۷۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۰	نماز عیدین کی ادائیگی کی جگہ	۲۷۴
	نماز عیدین کی ادائیگی کا طریقہ	۲۷۵
۱۱	اول۔اس کے واجبات	۲۷۵
۱۲	دوم۔اس کے مندوبات	۲۷۵
۱۴	مفسدات نماز عید	۲۷۷
۱۵	نماز کے فاسد ہونے کا نتیجہ	۲۷۸
۱۶	عید کے شعائر وآداب	۲۷۸
	صلاۃ علی الغائب	**۲۸۰**
	دیکھئے: جنائز	
	صلاۃ الفجر	**۲۸۰**
	دیکھئے: صلوات خمسہ مفروضہ	
	صلاۃ الفوائت	**۲۸۰**
	دیکھئے: قضاء الفوائت	
	صلاۃ فی السفینۃ	**۲۸۰**
	دیکھئے: سفینہ	
	صلاۃ فی الکعبہ	**۲۸۰**
	دیکھئے: کعبہ	
	صلاۃ قیام اللیل	**۲۸۰**
	دیکھئے: قیام اللیل	
۱-۱۳	**صلاۃ کسوف**	**۲۸۱-۲۸۷**
۱	تعریف	۲۸۱
۲	شرعی حکم	۲۸۱
۳	نماز کسوف کا وقت	۲۸۲
۴	مکروہ اوقات میں نماز کسوف	۲۸۲

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۸۲	نماز کسوف کا فوت ہونا	۵
۲۸۳	نماز کسوف کی سنتیں	۶
۲۸۴	نماز گرہن میں خطبہ	۷
۲۸۴	نماز گرہن کے لئے امام المسلمین (حاکم) کی اجازت	۹
۲۸۵	نماز گرہن کا طریقہ	۱۰
۲۸۶	نماز گرہن میں جہری یا سری قراءت	۱۱
۲۸۶	گرہن اور دوسری نمازوں کا اکٹھا ہونا	۱۲
۲۸۷	گرہن کے علاوہ دوسری نشانیوں کے لئے نماز	۱۳
۲۸۸-۲۹۴	**صلاۃ مریض**	**۱-۱۸**
۲۸۸	تعریف	۱
۲۸۸	متعلقہ الفاظ: اہل اعذار کی نماز	۲
۲۸۸	شرعی حکم	۳
۲۸۸	مرض کا ضابطہ جو نماز میں عذر ہے	۴
۲۸۹	عجز و مشقت کی صورتیں	
۲۸۹	قیام پر قادر نہ ہونا	۵
۲۸۹	آنکھ کے کسی مرض کی وجہ سے قیام کی قدرت نہ ہونا	۶
۲۹۰	قیام وغیرہ کے وقت تکبیر میں ہاتھوں کو اٹھانے کی قدرت نہ ہونا	۷
۲۹۰	رکوع پر قادر نہ ہونا	
۲۹۱	سجدہ پر قادر نہ ہونا	۹
۲۹۱	پیشانی اور ناک رکھنے پر قادر نہ ہونا	۱۰
۲۹۲	مریض کا استقبال قبلہ پر قادر نہ ہونا	۱۱
۲۹۲	مریض کی باجماعت نماز	۱۲
۲۹۲	کھڑے ہونے اور بیٹھنے سے عاجزی	۱۳
۲۹۳	اشارہ کا طریقہ	۱۴
۲۹۳	وقتی عجز	۱۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۶	مریض کے لئے نماز میں طمانینت	۲۹۴
۱۷	مریض کی امامت	۲۹۴
۱۸	مریض کے لئے جمع بین الصلاتین	۲۹۴
۱-۳۳	صلاۃ المسافر	۲۹۵-۳۱۶
۱	تعریف	۲۹۵
۲	خصوصیات سفر	۲۹۵
۳-۴	وطن کی اقسام: وطن اصلی، وطن اقامت اور وطن سکنی	۲۹۵
	وطن اصلی	۲۹۵
۵	وطن اصلی کے ٹوٹنے کا سبب	۲۹۶
۶	وطن اقامت	۲۹۶
۷	وطن اقامت ختم ہونے کا سبب	۲۹۷
۸	وطن سکنی	۲۹۷
۹	وطن سکنی ختم ہونے کا سبب	۲۹۷
۱۰	مقیم کا مسافر ہوجانا اور اس کی شرطیں	۲۹۸
۱۱	دنوں کے ذریعہ کم از کم مسافت سفر کی تعیین	۲۹۸
۱۲	ایک ہی منزل مقصود کے لئے دو مختلف راستوں میں سے ایک پر چلنا	۳۰۰
۱۳	نئے وسائل سفر کے تعلق سے حکم	۳۰۰
۱۴	اعتبار اصل کی نیت کا ہے ماتحت کی نیت کا نہیں	۳۰۱
۱۵	احکام قصر: مشروعیت قصر	۳۰۱
۱۶	قصر کا حکم شرعی	۳۰۲
۱۷	اصل قصر ہے یا اتمام	۳۰۳
	شرائط قصر	۳۰۴
۱۸	اول - نیت سفر	۳۰۴
۱۹	دوم - مسافت سفر	۳۰۵
۲۰	سوم - اپنے شہر کی آبادی سے نکلنا	۳۰۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۱	چہارم: ہر نماز کے وقت قصر کی نیت کی شرط	۳۰۶
۲۲	کس جگہ سے نماز قصر شروع کرے	۳۰۷
۲۳	قصر والی نمازیں اور قصر کی مقدار	۳۰۸
۲۴	مسافر مقیم کی اقتداء کرے اور اس کے برعکس	۳۰۸
۲۵	سفر کی چھوٹی نماز کی قضا حضر میں اور اس کے برعکس	۳۱۰
۲۶	حالت سفر کا زوال	۳۱۰
۲۷	اول: نیت اقامت اور اس کی معتبر مدت	۳۱۰
۲۸	شرط دوم: اقامت کے لئے مشروط مدت کی جگہ کا ایک ہونا	۳۱۳
۲۹	شرط سوم: اس جگہ کا اقامت کے قابل ہونا	۳۱۴
۳۰	اقامت میں تابع ہونے کا حکم اور اس میں متبوع کی نیت کا اعتبار	۳۱۴
۳۱	وطن میں داخل ہونا	۳۱۴
۳۲	وطن لوٹنے کا عزم	۳۱۵
۳۳	نماز کو جمع کرنا	۳۱۵
	صلاۃ المغرب	۳۱۶
	دیکھئے: صلوات خمسہ مفروضہ	
	صلاۃ علی المیت	۳۱۶
	دیکھئے: جنائز	
	صلاۃ نافلہ	۳۱۶
	دیکھئے: صلاۃ التطوع	
	صلاۃ النفل	۳۱۶
	دیکھئے: صلاۃ التطوع	
۱-۱۸	**صلاۃ وتر**	۳۱۷-۳۲۹
۱	تعریف	۳۱۷
۲	شرعی حکم	۳۱۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	رسول اللہ ﷺ پر وتر کا وجوب	۳۱۹
	غیر حنفیہ کے یہاں نماز وتر میں سنیت کا درجہ	
۴	اور دوسری نوافل میں اس کا مقام	۳۱۹
۵	وتر کا وقت	۳۱۹
۷	نماز وتر کی رکعات کی تعداد	۳۲۱
	نماز وتر کا طریقہ	۳۲۳
۸	اول: فصل و وصل	۳۲۳
۹	ج۔ تین رکعات سے زیادہ پڑھے	۳۲۴
۱۰	دوم: نماز وتر میں قیام وقعود اور سواری پر اس کی ادائیگی	۳۲۵
۱۱	سوم: جہر و اسرار	۳۲۵
۱۲	چہارم: نماز وتر میں کیا پڑھا جائے؟	۳۲۶
۱۳	پنجم: نماز وتر میں قنوت	۳۲۶
۱۴	سفر میں وتر	۳۲۶
۱۵	نماز وتر کی باجماعت ادائیگی	۳۲۷
۱۶	وتر کو ختم کرنا	۳۲۷
۱۷	نماز وتر کی قضا	۳۲۸
۱۸	وتر کے بعد تسبیح	۳۲۹
۱-۱۲	**صلاۃ الوسطی**	**۳۲۹-۳۳۵**
۱	تعریف	۳۲۹
۲	صلاۃ وسطی کی تعیین	۳۲۹
۱۲	شرعی حکم اور الگ سے اس کے ذکر کا سبب	۳۳۵
	صلب	**۳۳۶**
	دیکھئے: تصلیب	
۱-۳۰	**صلوات خمسہ مفروضہ**	**۳۳۶-۳۴۹**
۱	تعریف	۳۳۶

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۳۷	اول: نماز ظہر	۲
۳۳۸	ظہر کا اول اور آخری وقت	۳
۳۳۸	نماز ظہر میں ابراد (ٹھنڈا) کرنا	۴
۳۳۸	ظہر کو قصر کرنا اور اس کو عصر کے ساتھ جمع کرنا	۵
۳۳۹	ظہر میں مستحب قراءت	۶
۳۳۹	دوم: نماز عصر	۷
۳۳۹	عصر کا اول وآخری وقت	۸
۳۴۰	عصر میں مستحب قراءت	۱۱
۳۴۱	عصر کے بعد نفل نماز پڑھنا	۱۲
۳۴۱	سوم: نماز مغرب	۱۳
۳۴۱	مغرب کا اول وآخری وقت	۱۴
۳۴۲	مغرب کا نام عشاء رکھنا	۱۵
۳۴۲	چہارم: نماز عشاء	۱۶
۳۴۲	نماز عشاء کو عتمہ کہنا	۱۷
۳۴۳	عشاء کا اول وآخری وقت	۱۹
۳۴۳	عشاء نہ پانے والے کی نماز	۲۰
۳۴۴	نماز عشاء کی تاخیر	۲۱
۳۴۴	نماز عشاء سے پہلے سونے اور اس کے بعد گفتگو کی کراہت	۲۲
۳۴۵	پنجم: نماز فجر	۲۳
۳۴۶	نماز فجر کا غداۃ نام رکھنا	۲۴
۳۴۶	فجر کو نماز وسطی کہنا	۲۵
۳۴۷	فجر کا اول وآخری وقت	۲۶
۳۴۷	فجر میں قراءت	۲۷
۳۴۸	نماز فجر کے بعد اور اس سے قبل نفل کی ممانعت	۲۸
۳۴۸	فجر میں تغلیس یا اسفار	۲۹
۳۴۸	نماز فجر میں قنوت	۳۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۳۵	صلح	۳۴۹-۳۸۰
۱	تعریف	۳۴۹
۲-۴	متعلقہ الفاظ: تحکیم، ابراء، عفو	۳۵۰
۵	صلح کی مشروعیت	۳۵۱
۶	انواع صلح	۳۵۲
۷	صلح کا شرعی حکم	۳۵۲
۸	قاضی کا فریقین کو صلح کی طرف لوٹانا	۳۵۳
۹	حقیقت صلح	۳۵۳
۱۰	اقسام صلح	۳۵۴
۱۱	مدعی و مدعی علیہ کے درمیان صلح: اس کی تین اقسام ہیں	۳۵۴
	الف۔ اعیان کی طرف سے صلح	۳۵۴
۱۲	اول: صلح حطیطہ (کچھ حصہ کی معافی کے ساتھ صلح)	۳۵۴
۱۳	دوم: صلح معاوضہ	۳۵۵
	ب۔ دین کی طرف سے صلح	۳۵۶
۱۴	اول: صلح اسقاط و ابراء	۳۵۶
۱۵	دوم: صلح معاوضہ	۳۵۹
۱۶	قسم دوم: صلح مدعا علیہ کے انکار کے ساتھ	۳۶۰
۱۷	صلح مع انکار کی فقہی تصویر	۳۶۲
۱۸	قسم سوم: مدعا علیہ کے سکوت کے ساتھ صلح	۳۶۳
۱۹-۲۲	مدعی اور اجنبی کے مابین صلح	۳۶۴
۲۳	ارکان صلح	۳۷۰
۲۴	شرائط صلح	۳۷۱
۲۵	صیغہ سے متعلقہ شرائط	۳۷۱
۲۶	صلح بالتعاطی (زبان سے کچھ کہے بغیر لین دین کی صلح)	۳۷۲
۲۷	عاقدین سے متعلق شرائط	۳۷۳

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۷۳	مصالح عنہ سے متعلقہ شرائط	
۳۷۶	سوم: مصالح عنہ معلوم ہو	۳۲
۳۷۸	مصالح بہ سے متعلق شرائط	۳۳
۳۷۸	اول: (بدل صلح کا) مال متقوم ہونا	
۳۷۹	دوم: اس کا معلوم ہونا	
۳۷۹	آثار صلح	۳۴
۳۸۰	صلح کے ختم ہونے کے نتائج	۳۵
۳۸۳-۳۸۱	**صلہ**	**۷-۱**
۳۸۱	تعریف	۱
۳۸۱	متعلقہ الفاظ: قطیعہ، عطیہ، ہبہ	۴-۲
۳۸۲	اجمالی حکم	
۳۸۲	اول: صلہ رحمی میں	۵
۳۸۳	ذی رحم کے لئے ہبہ	۶
۳۸۳	دوم: صلۂ سلطانی	۷
۳۸۳	**صلة الرحم**	
	دیکھئے: أرحام، صلہ	
۳۸۴	**صلیب**	
	دیکھئے: تصلیب	
۳۸۴	**صمت**	
	دیکھئے: سکوت	
۳۸۴	**صمعاء**	
	دیکھئے: أضحیہ	
۳۸۴	**صماء**	
	دیکھئے: أضحیہ	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۷	**صناعت**	۳۸۴-۳۸۶
۱	تعریف	۳۸۴
۲-۴	متعلقہ الفاظ: حرفت، کسب، مہنہ	۳۸۴
۵	شرعی حکم	۳۸۵
۶	مسجد میں صناعت	۳۸۵
	صنجہ	۳۸۶
	دیکھئے: مقادیر	
	صوت	۳۸۶
	دیکھئے: کلام	
	صورت	۳۸۶
	دیکھئے: تصویر	
	صوف	۳۸۶
	دیکھئے: شعر، صوف، وبر	
	تراجم فقہاء	۳۸۷

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

صَرورة

تعریف:

۱-''صرورة''، صاد مہملہ اور رائے مخففہ کے ساتھ: جس نے حج نہیں کیا[۱]، فقہاء کی اصطلاح میں اس سے مراد: وہ شخص ہے جس نے اپنی طرف سے حج فرض ادا نہ کیا ہو، جیسا کہ اکثر فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے[۲]۔ ابن عابدین نے کہا ہے کہ یہ اپنے لغوی معنی سے عام ہے، اس لئے کہ اس کے تحت وہ شخص بھی آتا ہے جس نے سرے سے حج نہ کیا ہو، اور جس نے دوسرے کی طرف سے حج کیا ہو یا جس نے اپنی طرف سے نفلی یا نذر کا حج کیا ہو[۳]۔

بعض مالکیہ نے کہا: یہ وہ شخص ہے جس نے کبھی بھی حج نہ کیا ہو[۴]، اور یہی اس کا لغوی معنی ہے۔

نووی نے کہا: اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس نے خود کو حج میں نکالنے سے باندھ دیا[۵]، امام شافعی اور حنابلہ میں ابن عقیل نے حج نہ کرنے والے شخص کو ''صرورة'' کہنا مکروہ قرار دیا ہے، اس کی دلیل ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**لا صرورة في الإسلام**''[۶]، (اسلام میں صرورة نہیں)، نووی نے کہا: اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلام میں کوئی شخص بلا حج باقی نہ رہے، اور جس کو حج کی استطاعت ہو اس کے لئے حج نہ کرنا حلال نہیں[۱]، لہذا حج نہ کرنے والے کو ''صرورة'' کہنے کو مکروہ سمجھنا اور ان حضرات علماء کا اس سلسلہ میں اس حدیث سے استدلال کرنا محل نظر ہے، اس لئے کہ حدیث میں اس سے ممانعت کا ذکر نہیں ہے[۲]۔

اجمالی حکم:

۲-فقہاء نے حج کی بحث میں لکھا ہے: حج مالی و بدنی دونوں عبادات میں سے ہے لہذا اس میں فی الجملہ نیابت جائز ہے۔ پھر انہوں نے حج فرض اور حج نفل کے مابین فرق کیا ہے، اور انہوں نے دوسرے کی طرف سے حج کرنے کی شرطیں بیان کی ہیں، اسی طرح انہوں نے آمر (دوسرے کو حج کا حکم دینے والے) اور مامور (نائب) کی شرطیں بھی بیان کی ہیں، اور کیا جس شخص نے اپنی طرف سے فرض حج نہ کیا ہو وہ دوسرے کی طرف سے حج بدل کر سکتا ہے، جس کو ''صرورت'' کہتے ہیں، یا نہیں کر سکتا؟ اور کیا اس میں اجرت لینا جائز ہے؟ اس کی وضاحت حسب ذیل ہے:

اول: ''صرورة'' کا فرض حج میں نائب ہونا:

۳- شافعیہ و حنابلہ کی رائے ہے کہ حج فرض میں نائب کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ اس نے اپنی طرف سے حج فرض کر لیا ہو، اس لئے

---

(۱) القاموس، لسان العرب۔
(۲) ابن عابدین ۲/۲۴۱، المجموع للنووی ۷/۱۱۳، جواہر الإکلیل ۱/۱۶۷۔
(۳) ابن عابدین ۲/۲۴۱۔
(۴) کفایۃ الطالب ۲/۲۷۔
(۵) المجموع ۷/۱۱۷۔
(۶) حدیث: ''لا صرورة في الإسلام'' کی روایت ابوداؤد (۲/۳۴۹

= تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اس کی اسناد میں ایک ضعیف راوی ہے، جس کی تضعیف کا ذکر ذہبی نے میزان الاعتدال (۳/۳۱۲ طبع الحلبی) میں کیا ہے۔
(۱) المجموع للنووی ۷/۱۱۳-۱۱۷، کشاف القناع ۲/۵۲۲، مطالب أولی النہی ۲/۴۴۹۔
(۲) المجموع ۷/۱۱۹۔

''صرورت'' کو دوسرے کی طرف سے حج کرنا درست نہیں ہے، اور اگر وہ ایسا کرے گا تو اس کا احرام اپنے ہی فرض حج کی طرف سے ہوگا[۱]، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو ''لبیک عن شبرمة'' کہتے ہوئے سنا (یعنی شبرمہ کی طرف سے حج کے لئے حاضر ہوں)، آپ ﷺ نے پوچھا: شبرمہ کون ہے؟ اس نے کہا: میرا ایک بھائی، یا کہا: میرا ایک رشتہ دار ہے، آپ نے دریافت فرمایا: تم نے اپنی طرف سے حج کرلیا ہے؟ اس نے کہا: نہیں، آپ نے فرمایا: ''**حج عن نفسک ثم حج عن شبرمة**''[۲] ((پہلے) اپنی طرف سے حج کرو، پھر شبرمہ کی طرف سے حج کرنا)۔

بنابریں: اگر کسی نے دوسرے کی طرف سے احرام باندھا تو یہ اس کی طرف سے ہوگا دوسرے کی طرف سے نہیں ہوگا، ابن قدامہ نے کہا کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اس پر ضروری ہے کہ وہ اس خرچہ کو واپس کرے جو اس نے دوسرے سے لیا ہے، اس لئے کہ حج اس کی طرف سے نہیں ہوا تو یہ ایسا ہوگیا گویا کہ اس نے حج ہی نہیں کیا[۳]، نووی نے کہا: یہی ابن عباسؓ، اوزاعی اور اسحاق کا قول ہے[۴]۔

المغنی میں ہے کہ ابوبکر عبدالعزیز نے کہا ہے: حج باطل ہوگا، نہ خود حج کرنے والے کی طرف سے ہوگا، نہ دوسرے کی طرف سے ہوگا، اور یہی ابن عباسؓ سے منقول ہے[۵]۔

حنفیہ کہتے ہیں: نائب کے لئے یہ شرط نہیں کہ اس نے اپنی طرف سے حج کرلیا ہو، لہذا ''صرورت'' کا حج درست ہے، البتہ افضل یہ ہے کہ وہ شخص اپنی طرف سے حج فرض ادا کرچکا ہو، تاکہ اس کے صحیح ہونے میں اختلاف نہ رہے۔ لہذا حنفیہ کے نزدیک ''صرورة'' کا حج مکروہ ہے۔

اور یہ کراہت تحریمی ہے یا تنزیہی؟ حنفیہ کی عبارتوں میں اختلاف ہے۔

ابن عابدین نے ''فتح القدیر'' کے حوالہ سے لکھا ہے: نظر کا تقاضا ہے کہ دوسرے کی طرف سے ''صرورت'' کا حج کرنا خود اس پر حج کے واجب ہوجانے کے بعد ہوا ہو کہ وہ توشۂ راہ، سواری کا مالک اور صحت مند ہو تو یہ مکروہ تحریمی ہے، اس لئے کہ پہلے سال اس کے لئے حج ادا کرنا ممکن تھا، پھر بھی اس نے حج ادا نہیں کیا، لہذا اس کے ترک کرنے کے سبب وہ گنہ گار ہوگا، یہی حکم اس صورت کا ہے اگر وہ اپنے لئے نفلی حج کرے، لیکن اس کے باوجود یہ درست ہے، اس لئے کہ ممانعت خاص اس حج کی وجہ سے نہیں ہے جو کیا گیا بلکہ دوسری وجہ سے ہے، اور وہ ہے حج کا فوت ہونا، کیوں کہ سال بھر کے اندر مرجانا نادر نہیں ہے، پھر انہوں نے ''البحر'' کے حوالہ سے ان کا یہ قول نقل کیا: حق یہ ہے کہ آمر (موکل) کے حق میں یہ کراہت تنزیہی ہے، اس لئے کہ علماء نے کہا: ''افضل یہ ہے ...... الخ، البتہ صرورت کے حق میں مکروہ تحریمی ہے، یعنی جس میں حج کی تمام شرطیں موجود ہیں اور اس نے اپنی طرف سے حج نہیں کیا ہے، اس لئے کہ تاخیر کرکے وہ گنہ گار ہوا۔ پھر انہوں نے کہا: یہ فتح القدیر کے کلام کے منافی اور مخالف نہیں ہے، اس لئے کہ وہ مامور کے حق میں ہے[۱]۔

حج صرورت کے صحیح ہونے پر حنفیہ نے اس طرح استدلال کیا

(۱) المجموع للنووی ۷/ ۱۱۷-۱۱۸، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۴۵-۲۴۶۔

(۲) حدیث: ''حج عن نفسک ثم حج عن شبرمة'' کی روایت ابوداؤد (۲/ ۴۰۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور نووی نے مجموع (۷/ ۱۱۷ طبع المنیریہ) میں اس کی تصحیح کی ہے۔

(۳) المغنی ۳/ ۲۴۶۔

(۴) المجموع ۷/ ۱۱۷-۱۱۸۔

(۵) المغنی ۳/ ۲۴۵۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۴۱، فتح القدیر ۲/ ۳۲۰-۳۲۱۔

ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خثعمیہ عورت سے مطلقاً ارشاد فرمایا : "حجي عن أبيك"[۱] (اپنے والد کی طرف سے حج کرو)، آپ نے اس سے یہ معلوم نہیں فرمایا کہ اس نے اس سے قبل اپنی طرف سے حج کیا ہے یا نہیں۔ "فتح القدیر" میں ہے کہ درپیش حالات کے بارے میں تفصیل معلوم نہ کرنا عام خطاب کے درجہ میں ہوتا ہے، لہذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے کی طرف سے حج کرنا مطلقاً جائز ہے، اور شبرمہ والی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے اپنی طرف سے حج کرنا مستحب ہے، اس طرح دونوں حدیثوں میں تطبیق ہوجائے گی[۲]۔

اگر صحت مند اور صاحب استطاعت، فرض حج اسلام میں یا حج نذر کے لئے کسی کو نائب بنائے تو مالکیہ نے اس کو ممنوع قرار دیا ہے۔ حطاب نے کہا: اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ یہ درست نہیں ہے، اور اگر اس کا علم ہوجائے تو اس کو فسخ کردیا جائے گا[۳]، رہا صرورت تو ان کے نزدیک اس کے لئے دوسرے کی طرف سے حج کرنا مکروہ ہے[۴]۔

دوم: حج صرورت میں اجرت کا حکم:

۴- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جو شخص دوسرے کی طرف سے حج کرے اس کے لئے اجرت لینا ناجائز ہے، لہذا اگر کسی کو اجرت پر رکھا کہ وہ اس کی طرف سے اتنے مال کے عوض حج کردے تو اس کا حج کرنا جائز نہیں، وہ صرف یہ کہے گا کہ تم میری طرف سے حج کرو اور اجارہ کا ذکر نہ کرے گا، البتہ اس کو نفقۂ مثل (مناسب خرچہ) دیا جائے گا۔

ابن عابدین نے "الکفایہ" کے حوالہ سے لکھا ہے کہ: امام ابوحنیفہ سے اصل کی روایت کے مطابق جس کی طرف سے حج کیا گیا اس کی طرف سے حج ادا ہوجائے گا[۱]۔

حج میں اجرت کا جائز نہ ہونا امام احمد سے بھی مشہور روایت ہے[۲]، ابن قدامہ نے صرورت کے بارے میں جو دوسرے کی طرف سے حج کرے کہا ہے کہ اس نے جو خرچہ لیا ہے اس کو واپس کرنا اس پر واجب ہے، اس لئے کہ حج اس کی طرف سے نہیں ہوا[۳]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ کراہت کے ساتھ جائز ہے۔

دسوقی نے کہا: اس لئے کہ اس نے عبادت کا معاوضہ لیا ہے، اور یہ اچھے لوگوں کا شیوہ نہیں[۴]۔ دیکھئے: اصطلاح "حج فقرہ/ ۱۲۰"۔

شیخ زکریا انصاری نے کہا: اس کے (یعنی صرورت کے) لئے اجرت نہیں، اس لئے کہ اس کے فعل سے فائدہ نہیں اٹھایا گیا[۵]۔

(۱) حدیث: "حجي عن أبيك" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۸۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے

(۲) فتح القدیر ۲/ ۳۲۱۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۶۶۔

(۴) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۶۶، الحطاب ۳/ ۲-۳، الدسوقی ۲/ ۱۸۔

(۱) ابن عابدین مع الدر المختار ۲/ ۲۴۰، دیکھئے: الموسوعہ الفقہیہ (اصطلاح: حج ف ۱۲۰ الاستئجار علی الحج)۔

(۲) المغنی ۳/ ۳۳۱۔

(۳) المغنی ۳/ ۳۴۶۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۶۶۔

(۵) شرح أسنی المطالب علی روض الطالب ۱/ ۴۵۷۔

صریح

تعریف:

۱- صریح کا لغوی معنی: جو دوسرے کے تعلقات سے خالی ہو، اور یہ ''صرح الشيء (راء کے پیش کے ساتھ) صراحة و صروحة'' سے ماخوذ ہے۔

عربي صریح: خالص نسب والا عربی شخص، اس کی جمع: ''صرحاء'' آتی ہے۔

صریح کا اطلاق ہر خالص چیز پر بھی ہوتا ہے، اور اسی سے ''قول صریح'' آتا ہے: یعنی جس میں اضمار (محذوف ماننے) یا تاویل کی ضرورت نہ ہو۔

صرح بما في نفسه (راء مشدد کے ساتھ) معنی مراد کے لئے اس کو خالص کردیا، یا اس نے اس سے مجاز و تاویل کے احتمالات کو ختم کردیا[۱]۔

صریح اصطلاح میں جیسا کہ ''التعریفات'' میں ہے: ہر اس کلام کا نام ہے جس کی مراد، کثرت استعمال کے سبب نمایاں ہو، خواہ وہ حقیقت ہو یا مجاز[۲]۔

صاحب العنایہ نے لکھا ہے: صریح وہ ہے جس کی مراد کثرت استعمال کے سبب بالکل واضح وظاہر ہو۔

(۱) المصباح، القاموس، الصحاح مادہ: ''صرح''۔

(۲) التعریفات للجرجانی ر ۱۷۴ طبع اول۔

صاحب فتح القدیر نے لکھا ہے: صریح جس کا استعمال کسی معنی میں غالب ہو کہ اسی کی طرف ذہن جائے، حقیقت ہو یا مجاز[۱]۔

سیوطی نے ''الاشباہ'' میں لکھا ہے: صریح ایسا لفظ جو کسی ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو کہ جب وہ لفظ مطلق بولا جائے تو اس کا کوئی اور معنی نہ سمجھا جائے، اس کے مقابلہ میں ''کنایہ'' ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

کنایہ:

۲- کنایہ کا معنی لغت میں یہ ہے: ایسا لفظ بولے جس سے ''مکنیٰ عنہ'' (وہ چیز جو اس سے مقصود ہو) کو سمجھ لیا جائے، جیسے ''رفث'' اور ''غائط''، اور یہ ''کنیت بکذا عن کذا'' باب ضرب سے ماخوذ اسم ہے[۳]۔

کنایہ کا معنی اصطلاح میں جیسا کہ جرجانی کی ''التعریفات'' میں ہے: ایسا کلام جس کی مراد، استعمال میں مستور ومخفی ہو، اگرچہ لغت میں اس کا معنی ظاہر ہو، خواہ اس سے مراد حقیقت ہو یا مجاز۔

صاحب ''فتح القدیر'' نے لکھا ہے: کنایہ جس کی مراد مختلف احتمالات کے سبب مخفی ہو، یہ صریح کے خلاف ہے[۴]۔

کنایہ وصریح میں فرق یہ ہے کہ صریح کی مراد محض اس کے بولنے سے سمجھ لی جاتی ہے، نیت کی ضرورت نہیں ہوتی، کنایہ اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ کنایہ میں سننے والے کو تردد ہوتا ہے اور نیت کی ضرورت ہوتی ہے۔

(۱) فتح القدیر، العنایہ بہامشہ ۳ر ۴۴-۴۵ طبع الامیریہ۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۲۹۳ طبع اول، المنثور ۲ر ۳۰۶ طبع اول۔

(۳) المصباح مادہ: ''کنی''۔

(۴) فتح القدیر والعنایہ بہامشہ ۳ر ۸۷-۸۸ طبع الامیریہ۔

تعریض:

۳- تعریض لغت میں: اس کا مأخذ **عرضت له وعرضت به تعریضا** ہے، یعنی تم ایک بات کہہ کر کوئی معنی مراد لو۔ تعریض صریح کے خلاف قول ہے، مثلاً تم نے کسی سے پوچھا: کیا تم نے فلاں کو دیکھا ہے؟ اور واقعہ یہ ہے کہ اس شخص نے اس کو دیکھا ہے، لیکن جھوٹ بولنا پسند نہیں کرتا تو یوں کہے: فلاں دیکھا جاتا ہے، اور وہ جھوٹ سے بچنے کے لئے اپنے کلام کو تعریض والا بنا دیتا ہے (۱)۔

جرجانی نے ''التعریفات'' میں لکھا ہے: کلام میں تعریض یہ ہے کہ اس سے سننے والا اس کی مراد کو تصریح کے بغیر سمجھ لے (۲)۔

صریح کا مأخذ ومنشا:

۴- صریح کا مأخذ: شرع کا اس کے بارے میں وارد ہونا ہے یا شہرت استعمال ہے؟

سیوطی نے کہا: اس میں اختلاف ہے۔

سبکی نے کہا: میں یہ کہتا ہوں: اس کے چند مراتب ہیں:

اول: جو قرآن وحدیث میں بار بار آئے، ساتھ ہی علماء وعام لوگوں کے یہاں وہ شائع ہو تو یہ (قطعی طور پر) صریح ہے، جیسے لفظ طلاق۔

دوم: جو بار بار آیا ہو لیکن شائع نہ ہو، جیسے لفظ فراق وسراح، یہ مختلف فیہ ہے۔

سوم: جو وارد ہو مگر شائع نہ ہو، جیسے لفظ افتداء، یہ بھی مختلف فیہ ہے۔

چہارم: جو تیسرے مرتبہ سے بھی کم وارد ہو، البتہ حاملین شریعت

(۱) المصباح مادہ: ''عرض''۔

(۲) التعریفات للجرجانی ر ۸۵ طبع اول۔

کی زبانوں پر شائع ہو جیسے ''خلع''، مشہور یہ ہے کہ یہ صریح ہے۔

پنجم: جو نہ وارد ہو، نہ علماء کے یہاں شائع ہو، البتہ عوام کے یہاں شائع ہو، مثلاً: **حلال الله علی حرام** (اللہ کی حلال کی ہوئی چیز مجھ پر حرام ہے) اصح یہ ہے کہ یہ کنایہ ہے (۱)۔

صریح سے متعلق فقہی قواعد:

۵- قاعدہ اولی: صریح میں تعبد (عبادت) کا معنی پایا جاتا ہے۔

اس قاعدہ کو زرکشی نے ''المنثور'' میں لکھا ہے، اور صریح میں تعبد کا معنی ہونے کے لئے علماء نے اس کو چند مقامات میں منحصر کیا ہے، جیسے طلاق وغیرہ، اسی وجہ سے اگر کسی علاقہ میں ''طلاق'' کا استعمال وثاق (بندش) وغیرہ سے چھٹکارا حاصل کرنا مراد لینے میں عام ہو اور شوہر طلاق کے لفظ سے عورت کو مخاطب بنائے اور کہے کہ میری مراد یہی ہے (بندش سے چھٹکارا حاصل کرنا) تو یہ قابل قبول نہیں، اس لئے کہ اصطلاح خاص، عام اصطلاح کو ختم نہیں کرتی (۲)۔

۶- قاعدہ دوم: صریح لفظی قرائن سے کنایہ بن جاتا ہے:

یہ قاعدہ بھی زرکشی نے ''المنثور'' میں لکھا ہے، اور اسی وجہ سے اگر شوہر نے بیوی سے کہا ''**أنت طالق من وثاق**'' (تم بندش سے چھوٹنے والی ہو) یا کہا ''**فارقتک بالجسم**'' (میں جسم کے ساتھ تم سے علاحدہ ہوگیا) یا کہا ''**سرحتک من الید أو إلی السوق**'' (یعنی میں نے تم کو ہاتھ سے یا بازار کی طرف چھوڑ دیا) تو عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی، کیوں کہ اول کلام، اخیر سے مربوط ہے، اور یہ استثناء کے مشابہ ہے، جیسا کہ امام الحرمین نے کہا۔

اس قاعدہ سے متعارض (جیسا کہ زرکشی نے ''المنثور'' میں لکھا

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۲۹۳ طبع اول۔

(۲) المنثور للزرکشی ۲ر ۳۰۸ طبع اول۔

ہے) ان کا یہ قول ہے: سوال کنایہ کو صریح کے ساتھ لاحق نہیں کرتا، البتہ صرف ایک مسئلہ میں ایسا ہے، وہ یہ ہے کہ کسی کی بیوی نے جس کا نام فاطمہ ہے، اس سے کہا: مجھے طلاق دے دو، اس نے کہا: میں نے فاطمہ کو طلاق دے دی، پھر کہا: میں نے دوسری فاطمہ کی نیت کی تھی تو اس کی بیوی پر طلاق پڑ جائے گی، اور دلالت حال کے سبب شوہر کا قول معتبر نہ ہوگا، اس کے برخلاف اگر ابتداءً (عورت کے مطالبہ سے قبل) کہے: میں نے فاطمہ کو طلاق دی، پھر کہا: میں نے دوسری فاطمہ کی نیت کی ہے[1] (تو اس کا قول معتبر ہوگا)۔

۷- قاعدہ سوم: صریح میں نیت کی ضرورت نہیں، اور کنایہ، نیت کے بغیر لازم نہیں۔

اس قاعدہ کو زرکشی نے ''المنثور'' میں، اور سیوطی نے ''الاشباہ'' میں لکھا ہے، ان کے قول: صریح میں نیت کی حاجت نہیں: یعنی ایقاع (واقع کرنے) کی نیت ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ لفظ اسی کے لئے موضوع ہے، لہٰذا نیت کی ضرورت نہیں ہے، رہا لفظ کا قصد کرنا تو یہ شرط ہے تا کہ سبقت لسانی کا مسئلہ اس سے نکل جائے۔

یہیں سے صریح اور کنایہ میں فرق سامنے آتا ہے کہ صریح میں صرف ایک شرط ہوتی ہے یعنی لفظ کا قصد کرنا، جبکہ کنایہ میں دو شرطیں ہوتی ہیں، لفظ کا قصد کرنا اور واقع کرنے کی نیت کرنا، اور یہ کہنا چاہئے کہ طلاق کے حروف سے اس معنی کا ارادہ کرے، جس کے لئے لفظ طلاق موضوع ہے، تا کہ ''أنت طالق من وثاق'' (تم بندش سے آزاد ہو) نکل جائے۔

صریح میں نیت کی حاجت نہیں، اس قول سے جیسا کہ سیوطی نے ''الاشباہ'' میں لکھا ہے مکرہ کے طلاق واقع کرنے کے قصد کو مستثنیٰ کیا گیا ہے، اس میں دو ''قول'' ہیں: اول: طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ اکراہ کے سبب لفظ غیر معتبر ہے، اور صرف نیت عمل نہیں کرتی۔ اور اصح یہ ہے کہ طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ وہ طلاق کا اس کے لفظ کے ذریعہ قصد کر رہا ہے۔

بناء بریں، صریح لفظ طلاق اکراہ کے وقت کنایہ ہے، اگر طلاق کی نیت کرے گا تو واقع ہوگی ورنہ نہیں، کنایہ میں نیت کی ضرورت ہے، اس قول سے یہ صورت مستثنیٰ ہے کہ شوہر سے پوچھا گیا تم نے طلاق دے دی؟ اس نے کہا: ہاں، اس کے متعلق ایک قول ہے کہ طلاق اس پر لازم ہوگی اگرچہ طلاق کی نیت نہ کرے، اور دوسرا قول ہے: نیت کی حاجت ہے[1]۔

۸- قاعدہ چہارم: صریح الفاظ بلا اختلاف مطالبہ کے بغیر بذات خود عمل کرتے ہیں، اس قاعدہ کو زرکشی نے ''المنثور'' میں لکھا ہے، اس قاعدہ سے ایک مسئلہ مستثنیٰ ہے، وہ یہ کہ کسی کافر سے کہا گیا: کہو ''أشهد أن لا إله إلا الله'' اس نے اس کو کہہ دیا تو بلا اختلاف اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور اگر وہ مطالبہ کے بغیر کہے تو اس میں دو قول ہیں: اصح یہ ہے کہ اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اور ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ ہوسکتا ہے وہ صرف نقل کرنے کا قصد کر رہا ہو[2]۔

۹- قاعدہ پنجم: شریعت کے کسی باب پر جو عنوان لگایا گیا ہے، اس سے مشتق لفظ بلا اختلاف صریح ہے۔

اس قاعدہ کو زرکشی نے ''المنثور'' میں اور سیوطی نے ''الاشباہ'' میں لکھا ہے، اس قاعدہ سے ایک قول کے مطابق وضو مستثنیٰ ہے، گوکہ اصح اس میں یہ ہے کہ درست ہے، نیز تیمم مستثنیٰ ہے کہ اس میں اصح قول کے مطابق محض نیت کافی نہیں، بلکہ فرض کا ذکر کرنا ضروری ہے۔

(۱) المنثور للزرکشی ۲/ ۳۰۸، ۳۰۹ طبع اول۔

(۱) المنثور ۲/ ۳۱۰ طبع اول، الأشباہ والنظائر للسیوطی/ ۲۹۳- ۲۹۴ طبع اول۔

(۲) المنثور للزرکشی ۲/ ۳۱۰ طبع اول۔

شرکت: اس میں محض یہ کہنا کافی نہیں: أشترکنا (ہم شریک بن گئے)۔

خلع: یہ مال کے ذکر کے بغیر صریح نہ ہوگا[۱]۔

۱۰- قاعدہ ششم: اپنے باب میں صریح لفظ اگر اس کو اپنے موضوع میں نفاذ کی گنجائش ہو تو دوسرے معنی میں کنایہ نہ ہوگا، اور نفاذ کی گنجائش پانے کا مطلب یہ ہے کہ صریح حالت میں اس کو نافذ کرنا ممکن ہو۔

اس قاعدہ کو زرکشی نے ''المنثور'' میں اور سیوطی نے ''الاشباہ'' میں لکھا ہے۔

اس قاعدہ کی جزئیات میں: طلاق ہے، اس لئے کہ وہ نیت کے سبب فسخ یا ظہار نہ ہوگا اور اس کے برعکس بھی نہیں ہوسکتا، یعنی ظہار بھی نیت کے سبب طلاق یا فسخ نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ دونوں اپنے باب میں صریح ہیں اور ہر ایک کو اس کے موضوع میں نفاذ کی گنجائش ہے، لہذا دوسرے معنی میں کنایہ نہ ہوگا۔

اس قاعدہ کی ایک فرع یہ (بھی) ہے کہ اگر اجارہ میں کہے: میں نے تمہارے ہاتھ اس کی منفعت فروخت کردی تو درست نہیں، اس لئے کہ بیع (فروخت کرنا) اعیان اشیاء کی ملکیت کے لئے مقرر ہے، لہذا اس کا استعمال منافع میں نہ ہوگا، اسی طرح اجارہ کے لفظ سے مبیع کا انعقاد نہیں ہوتا، اس قاعدہ سے چند صورتیں مستثنی ہیں جن کو زرکشی نے اپنی ''قواعد'' میں نقل کیا ہے اور ان کو سیوطی نے بھی زرکشی کے حوالہ سے اپنی ''الاشباہ'' میں نقل کیا، اور بعض صورتوں کے بارے میں اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ یہ قاعدہ سے مستثنی نہیں ہیں، اس لئے کہ ان میں صریح کو اپنے موضوع میں نفاذ کی گنجائش نہیں ہے مثلاً حسب ذیل صورتیں:

اول: اگر ہم خلع کو فسخ میں صریح قرار دیں تو طلاق کے بارے میں اس کے کنایہ ہونے میں کہ اس کی وجہ سے تعداد میں کمی آجائے، اگر وہ دونوں اس کی نیت کریں دو ''قول'' ہیں: نقل و روایت کے لحاظ سے اصح قول یہ ہے کہ وہ طلاق ہوگی۔

دوم: اگر کوئی اپنی بیوی سے کہے: تم مجھ پر حرام ہو اور طلاق کی نیت کرے تو طلاق واقع ہوگی، حالانکہ تحریم کفارہ واجب کرنے میں صریح ہے۔

سوم: اگر کوئی اپنی بیوی سے کہے: میں نے تم کو تمہارے ہاتھ اتنے میں فروخت کردیا، اور بیوی نے کہا: میں نے خرید لیا تو یہ خلع سے کنایہ ہے۔

سیوطی نے ''اشباہ'' میں کہا ہے کہ یہ صورت مستثنی نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں بیع کو اس کے موضوع میں نافذ کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔

چہارم: اگر کسی نے کہا: میرے مال کو طلاق ہے، تو اگر اس نے صدقہ کی نیت نہیں کی تو اس پر کچھ لازم نہیں، اور اگر اپنے مال کے صدقہ کی نیت کی تو دو ''قول'' ہیں: اصح قول یہ ہے کہ کسی قربت کا قصد کرنا اس پر لازم ہے۔

بناء بریں: کیا اس پر اپنے سارے مال کا صدقہ کرنا لازم ہے، یا اس کو صدقہ کرنے اور ایک کفارہ قسم کے دینے میں اختیار ہے؟ دو قول ہیں:

سیوطی نے ''الاشباہ'' میں لکھا ہے: یہ مسئلہ (بھی) مستثنی نہیں، اس لئے کہ اس میں صریح کو اس کے موضوع میں نافذ کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔

پنجم: لفظ حوالہ ذکر کیا، اور کہا: میری مراد توکیل ہے، تو اکثر کے نزدیک قابل قبول ہے۔

---

(۱) المنثور للزرکشی ۲/ ۳۱۰-۳۱۱ طبع اول، الأشباہ والنظائر للسیوطی ۲۹۶ طبع اول۔

ششم: اگر نکاح یا تزویج کے لفظ سے رجعت کرے تو اصح یہ ہے کہ یہ کنایہ ہے جو نیت سے نافذ ہوگا، اس لئے کہ یہ معنی کو بتاتا ہے۔

ہفتم: جس کو فسخ کا حق ہے اگر وہ کہے: میں نے تمہارے نکاح کو فسخ کر دیا اور اس کو مطلق رکھا، یا اس کی نیت کی تو فسخ ہوگا، اور اگر فسخ سے طلاق کی نیت کرے تو اصح کے مطابق عورت پر طلاق پڑ جائے گی، اس لحاظ سے فسخ، طلاق میں کنایہ ہے۔

ہشتم: کسی نے کہا: میں نے تمہیں اپنا گدھا عاریت پر دیا، تاکہ تم مجھے اپنا گھوڑا عاریت پر دے دو تو یہ اجارہ فاسدہ ہے، اس کا ضمان نہیں، اور یہ اس امر کی تصریح ہے کہ اعارہ، عقد اجارہ میں کنایہ ہے، اور فساد محض عقد میں عاریت کی شرط لگانے کی وجہ سے آیا ہے[1]۔

ابواب فقہ میں صریح:

۱۱- سیوطی نے "الاشباہ" میں کہا ہے: جاننا چاہئے کہ صریح سبھی ابواب میں موجود ہے، اسی طرح کنایہ بھی ہے، البتہ، خطبہ (پیغام نکاح) میں نہیں، فقہاء نے اس میں کنایہ کا ذکر نہیں کیا بلکہ تعریض کا ذکر کیا ہے، اور نکاح میں بھی نہیں، کہ فقہاء نے اس میں کنایہ کا ذکر نہیں کیا، اس لئے کہ کنایہ کے ذریعہ نکاح کے عدم انعقاد پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور قذف میں، صریح، کنایہ اور تعریض سب واقع ہیں[2]۔

الف- بیع:

۱۲- بیع کا صریح ایجاب میں: بعتک (میں نے تمہارے ہاتھ فروخت کیا) ہے اور قبول میں: اشتریت (میں نے خریدا) اور قبلت (میں نے قبول کیا) ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بیع ہر ایسے قول سے منعقد ہو جاتی ہے جس سے رضامندی کا پتہ چلے۔

نیز ان کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ بیع، ماضی کے لفظ سے منعقد ہوتی ہے، ماضی کے علاوہ دوسرے لفظ سے اور فعل کے ذریعہ بیع کے انعقاد میں اختلاف ہے[1]، اس کے لئے دیکھئے: اصطلاح "بیع" فقرہ/۱۰، ۲۱، ۲۲۔

ب- وقف:

۱۳- جمہور کے نزدیک وقف کا ایک صریح لفظ آدمی کا یہ قول ہے: وقفت (میں نے یہ چیز فلاں کے لئے وقف کر دی) یا سبلت (میں نے اللہ کی راہ میں خیرات کر دیا) یا: حبست کذا علی کذا (یہ چیز فلاں کے لئے محبوس کر دی)، اس لئے کہ یہ ثابت ہے کہ عرف میں لوگوں کے درمیان ان الفاظ کو اس معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، اسی کے ساتھ اس میں شرع کا عرف بھی شامل ہو گیا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت عمرؓ سے ارشاد فرمایا کہ "إن شئت حبست أصلها، و سبلت ثمرتها"[2] (اگر تم چاہو تو اصل زمین وقف کر دو، اور اس کے پھل کو اللہ کے راستہ میں خیرات

---

(۱) المنثور للزرکشی ۲/۱۱-۳۱۳ ۳ طبع اول، الأشباه والنظائر للسیوطی ۲۹۵-۲۹۶ طبع اول۔

(۱) الأشباه والنظائر/ ۲۹۷ طبع اول۔

(۱) الهدایہ وفتح القدیر ۵/ ۷۴-۷۵ (طبع الأولی)، الإختیار ۲/ ۴ طبع المعرفہ، جواهر الإکلیل ۲/ ۲ طبع المعرفہ، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴ طبع الفکر، الأشباه و النظائر للسیوطی / ۲۹۷-۲۹۸ طبع اول، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۵۲-۱۵۳ طبع الحلبی کشاف القناع ۳/ ۱۴۶-۱۴۷ طبع النصر۔

(۲) حدیث: "إن شئت حبست أصلها و سبلت ثمرتها" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۹۹ طبع السّلفیہ) نے ان الفاظ: "إن شئت جست أصلها و تصدقت بها" میں کی ہے، اور نسائی (۶/ ۲۳۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے ان الفاظ: "احبس أصلها و سبل ثمرتها" میں کی ہے۔

کردو)اس طرح یہ الفاظ وقف کے بارے میں ایسے ہوگئے جیسا طلاق کے بارے میں تطلیق کا لفظ ہے۔

بعض مالکیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ یہ الفاظ، کنایات وقف میں سے ہیں، اسی طرح ان کی رائے ہے کہ ''تصدقت'' (میں نے صدقہ کردیا) یا ''حرمت'' (میں نے حرام کردیا) یا ''أبدت هذا المال على فلان'' (میں نے یہ مال کو فلاں کو دائمی طور پر دے دیا) میں اگر ایک اور لفظ کی قید لگا کر مثلاً کہے: تصدقت صدقة موقوفة، أو محبسة، أو مسبلة، أو محرمة، أو مؤبدة (میں نے صدقہ کردیا، وقف کے طور پر یا حبس کے طور پر یا خیراتی طور پر، یا حرام طور پر یا دائمی طور پر) یا اس نے صدقہ کو وقف کے اوصاف سے متصف کردیا مثلاً کہے: میں نے اس کو ایسا صدقہ کردیا کہ نہ وہ فروخت ہوسکے، نہ ہبہ ہوسکے، نہ کسی کو وراثت میں ملے تو یہ صدقہ، اس قید یا وصف کے سبب صریح وقف ہوگا، اور اگر اس میں یہ قید نہ لگائے اور ان اوصاف کے ساتھ اس کو متصف نہ کرے تو کنایۃً وقف ہوگا اور اس وقت اس کا مدار نیت پر ہوگا۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ وقف میں صریح کی دو قسمیں ہیں: صریح بنفسہ (بذات خود صریح) اور صریح مع غیرہ (جو غیر کی وجہ سے صریح ہو)، یہ ایک نادر قسم ہے جو بہت کم آتی ہے، جیسا کہ سیوطی نے ''الاشباہ'' میں سبکی کے حوالہ سے لکھا ہے (۱)۔

تفصیل اصطلاح: ''وقف'' میں ہے۔

(۱) البحر الرائق ۵/۲۰۵-۲۰۶ طبع دوم، جواہر الإکلیل ۲/۲۰۷ طبع المعرفہ، حاشیۃ الدسوقی ۴/۸۴ طبع الفکر، مغنی المحتاج ۲/۳۸۲ طبع التراث، روضۃ الطالبین ۵/۳۲۲-۳۲۳ طبع المکتب الإسلامی، الأشباہ والنظائر للسیوطی ۲۹۹/۳۰۰ طبع اول، المغنی ۵/۶۰۲ طبع الریاض، کشاف القناع ۴/۲۴۱-۲۴۲۔

ج-ہبہ:

۱۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر مالک، موہوب لہ (ہبہ کئے جانے والے شخص) سے کہے: ''وهبتک'' (تمہیں ہبہ کردیا) یا ''منحتک'' (تمہیں دے دیا) یا ''أعطیتک'' (تمہیں عطا کردیا) یا ''ملکتک'' (تمہیں مالک بنادیا) یا جعلت هذا الشيء لک (یہ چیز تمہارے لئے کردی) تو یہ سب صریح ہبہ ہیں، لیکن اگر کہے: ''کسوتک هذا الثوب'' (میں نے یہ کپڑا تمہیں پہنادیا) یا ''حملتک علی هذه الدابة'' (میں نے تمہیں اس سواری پر سوار کردیا) تو یہ کنایہ ہے۔

فقہاء اس کی تفصیل ''ہبہ'' کے باب میں لکھتے ہیں (۱)۔

د-خِطبہ:

۱۵- خِطبہ: کسی عورت سے نکاح کا مطالبہ کرنا (پیغام نکاح)، یہ صریح لفظ کے ذریعہ ہوتا ہے یا تعریض کے ذریعہ، صریح سے مراد (یہاں) دل کی بات صراحتاً بیان کردینا، اور یہ تعریض کے خلاف ہے، جو ایسا لفظ ہے کہ اس کو اپنے معنی میں استعمال کیا گیا تاکہ دوسرے معنی کی طرف اشارہ کیا جائے، صریح پیغام یہ ہے کہ مثلاً مرد کہے: میں چاہتا ہوں کہ جب تمہاری عدت پوری ہوجائے تو میں تم سے نکاح کروں، رہا یوں کہنا: تیرے کتنے ہی خواہش مند ہوں گے، تیرے جیسی کس کو ملے گی؟ تم خوب صورت ہو، جب تم حلال ہوجاؤ (عدت پوری ہوجائے) تو مجھے خبر دینا، بیوہ باقی نہ رہنا، مجھے تم ناپسند نہیں ہو، اللہ تمہارے پاس خیر لائے گا، تو یہ سب تعریض

(۱) البدائع ۶/۱۱۵-۱۱۶ طبع الجمالیہ، جواہر الإکلیل ۲/۲۱۲ طبع المعرفہ، مغنی المحتاج ۲/۳۹۷ طبع التراث، الإنصاف ۷/۱۱۸ طبع التراث۔

ہیں(۱)۔

ھ-نکاح:

۱۶-نکاح کا صریح لفظ ایجاب‘‘ میں: تزویج (شادی کرنا) اور انکاح ہے (نکاح کرنا ہے) اور قبول میں: ’’قبلت نکاحها أو تزويجها‘‘ (میں نے اس کا نکاح یا اس سے شادی کو قبول کیا) یا ’’تزوجت‘‘ (میں نے اس سے شادی کرلی) یا ’’نکحت‘‘ (میں نے اس سے نکاح کرلیا)، پھر نکاح، انکاح اور تزویج کے لفظ سے اور ان دونوں کو قبول کرنے سے منعقد ہوجاتا ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور انہیں دونوں الفاظ کا ذکر قرآن کریم میں آیا ہے، فرمان باری ہے ’’زَوَّجْنَاكَهَا‘‘(۲)، (ہم نے اس کا نکاح آپ کے ساتھ کردیا) ہم نے اس کو تیرے نکاح میں دے دیا) نیز ’’وَلَا تَنْكِحُوْا مَانَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَآءِ‘‘(۳) (اور ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمہارے باپ نکاح کرچکے ہیں)، خواہ جانبین سے ایک ہی الفاظ ہوں یا الگ الگ مثلاً کہے: ’’زوجتک بنتی هذه‘‘ (میں نے اپنی اس لڑکی کی شادی تمہارے ساتھ کردی) اور دوسرا کہے: ’’قبلت هذا النكاح أو هذا التزويج‘‘ (میں نے یہ نکاح یا یہ شادی قبول کی) اِنکاح اور تزویج کے علاوہ دوسرے الفاظ مثلاً ہبہ، صدقہ، بیع، تملیک اور اجارہ (جو ان کے قائلین کے نزدیک الفاظ کنایہ ہیں) سے نکاح کے انعقاد میں اختلاف ہے، جس کو فقہاء نکاح

میں بیان کرتے ہیں(۱)۔

و-خلع:

۱۷-خلع کے الفاظ دو قسم کے ہیں: صریح و کنایہ، صریح: خلع، اور مفادات کا لفظ ہے، اس لئے کہ مفادات کا لفظ قرآن کریم میں وارد ہے۔

صریح و کنایہ کی تفصیل اصطلاح ’’خلع‘‘ میں دیکھیں۔

ز-طلاق:

۱۸-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ طلاق کا صریح لفظ ’’طلاق‘‘ اور اس سے مشتق الفاظ ہیں، اسی طرح غیر عربی زبان میں اس کا ترجمہ، اس لئے کہ ’’طلاق‘‘ کو خاص طور پر نکاح کی بیڑی کو کھولنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، اس میں کسی اور کا احتمال نہیں ہے۔

شافعیہ کا مشہور مذہب اور حنابلہ میں خرقی کی رائے ہے کہ لفظ ’’فراق‘‘ اور لفظ ’’سراح‘‘ اور ان دونوں سے مشتق الفاظ صریح الفاظ طلاق ہیں، اس لئے کہ ان دونوں کا ذکر قرآن کریم میں طلاق کے معنی میں ہوا ہے، چنانچہ لفظ ’’فراق‘‘ اس فرمان باری میں وارد ہے: ’’وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللّٰهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهٖ وَكَانَ اللّٰهُ وَاسِعًا حَكِيْمًا‘‘(۲) (اور اگر دونوں جدا ہی ہوجائیں تو اللہ ہر ایک کو اپنے (فضل کی) وسعت سے بے نیاز کردے گا اور اللہ ہے ہی بڑا وسعت

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۱۹ طبع المصریہ، تبیین الحقائق ۳/ ۳۶ طبع الأمیریہ، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۹ طبع الفکر، الخرشی ۳/ ۱۷۱ طبع بولاق، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۶ طبع المعرفہ، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۱۴ طبع الحلبی، الأشباہ والنظائر للسیوطی/ ۳۰۰ طبع اول، کشاف القناع ۵/ ۱۸ طبع النصر، المغنی ۶/ ۶۰۸-۶۰۹ طبع ریاض۔

(۲) سورۂ احزاب/ ۳۷۔

(۳) سورۂ نساء/ ۲۲۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۶۷ طبع المصریہ، تبیین الحقائق ۲/ ۹۶ طبع الامیریہ، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۷ طبع المعرفہ، الخرشی ۳/ ۱۷۳ طبع بولاق، الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۱۳۴ طبع التراث، الأشباہ و النظائر للسیوطی/ ۳۰۰ طبع اول، المغنی ۶/ ۵۳۲ طبع ریاض۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۳۰۔

والا بڑا حکمت والا)، نیز ''أَوْ فَارِقُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ''[۱] (یا انہیں قاعدہ کے مطابق رہائی دو) اور لفظ ''سراح'' کئی آیات میں آیا ہے مثلاً: ''اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ أَوْ تَسْرِيْحٌ بِإِحْسَانٍ''[۲] (طلاق تو دو ہی بار کی ہے اس کے بعد (یا تو) رکھ لینا ہے قاعدہ کے مطابق یا پھر خوش عنوانی کے ساتھ چھوڑ دینا ہے)، نیز ''وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ أَوْ سَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ''[۳] (جب تم عورتوں کو طلاق دے چکو اور وہ اپنی مدت گذرنے پر پہنچ جائیں (تو اب یا تو) انہیں عزت کے ساتھ روکے رکھو اور یا عزت کے ساتھ رہائی دے دو)۔

البتہ جمہور کی رائے ہے کہ لفظ ''فراق'' اور لفظ ''سراح''، صریح الفاظ طلاق نہیں، اس لئے کہ ان کا استعمال غیر طلاق میں کثرت سے ہے، مثلاً فرمان باری ہے: ''وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا وَّلَا تَفَرَّقُوْا''[۴] (اور اللہ ہی کی رسی سب مل کر مضبوط تھامے رہو اور باہم نااتفاقی نہ کرو)، لہذا یہ دونوں الفاظ، کنایات طلاق میں سے ہیں[۵]۔

ح-ظہار:

۱۹-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ظہار کا صریح لفظ یہ ہے کہ شوہر بیوی سے یوں کہے: ''أنت علی کظهر أمي'' (تم مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہو) اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''اَلَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْكُمْ مِنْ نِّسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ''[۱] (تم میں سے جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں تو وہ (بیویاں) ان کی مائیں (کچھ ہو) نہیں (جاتی) ہیں ان کی مائیں تو بس وہی ہیں جنہوں نے ان کو جنا ہے)، نیز اس لئے کہ اوس بن الصامت کی زوجہ حضرت خولہ کی حدیث میں ہے کہ ان کے شوہر اوس نے ان سے کہا: ''أنت عليّ كظهر أمي''[۲] (تم مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہو)، اسی طرح اگر شوہر کہے: تم میرے نزدیک، یا (کہے): میرے ساتھ، یا میری نسبت سے، میری ماں کی پشت کی طرح ہو۔ اسی طرح اگر اپنی بیوی سے کہے: تمہارا جسم، یا تمہارا بدن، یا تم مکمل طور پر، یا تمہاری ذات مجھ پر، میری ماں کی پشت کی طرح ہے۔

اسی طرح: اگر اپنی بیوی کو ان عورتوں کی پشت سے مشابہ قرار دے جو اس پر ہمیشہ کے لئے حرام ہیں جیسے جدہ (دادی، نانی) یا پھوپھی، خالہ، بہن، بھانجی، بھتیجی تو یہ بھی جمہور کے نزدیک صریح ظہار ہوگا، یہی امام شافعی کا جدید قول اور قدیم دو قولوں میں ان کا ایک قول ہے ''قدیم'' میں امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے کہ یہ ظہار نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں معہود و متعارف طریقہ سے اعراض کیا گیا ہے، اس لئے کہ قرآن کریم میں جو لفظ وارد ہے وہ ماں کے ساتھ خاص ہے، دوسرے محارم کے لئے نہیں[۳]۔

---

(۱) سورۂ طلاق/ ۲۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۱۔

(۴) سورۂ آل عمران/ ۱۰۳۔

(۵) البدائع ۳/ ۱۰۱-۱۰۶ طبع الجمالیہ، ابن عابدین ۲/ ۴۳۰ طبع المصریہ، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۴۵ طبع المعرفہ، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۷۸ طبع الفکر، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۳-۲۷ طبع المکتب الإسلامی، الأشباہ والنظائر للسیوطی/ ۳۰۲ طبع اول، کشاف القناع ۵/ ۲۴۵-۲۵۰ طبع النصر، الانصاف ۸/ ۴۶۲-۴۷۵ طبع التراث، المغنی ۸/ ۱۲۱-۱۲۴ طبع ریاض۔

---

(۱) سورۂ مجادلہ/ ۲۔

(۲) حدیث خولہ: ''امرأة أوس بن الصامت'' کی روایت احمد (۶/ ۴۱۰ طبع المیمنیہ) اور بیہقی (۷/ ۳۸۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور اس کی اسناد میں کلام ہے، البتہ بیہقی نے اس کی ایک مرسل سند نقل کرکے کہا: یہ سابقہ ''موصول'' روایت کے لئے شاہد ہے۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۵۷۵ طبع المصریہ، البدائع ۳/ ۲۳۳ طبع الجمالیہ، فتح

اس کی تفصیل فقہاء "ظہار" میں لکھتے ہیں۔

ط-قذف:

۲۰- دوسرے الفاظ کے مقابلہ میں قذف کے لفظ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں صریح، کنایہ اور تعریض سب آتے ہیں، چنانچہ قذف صریح، جس کے صریح ہونے پر علماء کا اتفاق ہے یہ ہے کہ کسی آدمی سے کہے: تم نے زنا کیا، یا اے زانی! یا کسی عورت سے کہے: تو نے زنا کیا یا اے زانی عورت! یہ الفاظ قذف کے علاوہ کسی دوسرے معنی کا احتمال نہیں رکھتے ہیں، اسی طرح وہ لفظ جو نون، اور یا اور کاف سے مرکب ہو، نیز ہر وہ لفظ جو جماع میں صریح ہو، وہ قذف ہوگا اگر اس کے ساتھ حرمت کا وصف لگ جائے، اسی طرح باپ سے بیٹے کے نسب کا انکار، مثلاً کہے: تم اپنے باپ کے نہیں۔

صریح قذف ہی کی قبیل سے، جیسا کہ "الروضہ" میں ہے: پیچھے کے راستہ میں برائی کا الزام لگانا ہے، مثلاً کہے: تم نے لواطت کی، یا فلاں نے تمہارے ساتھ لواطت کی، خواہ اس کا مخاطب مرد ہو یا عورت، رہا چوپایوں سے برائی کرنے کا الزام لگانا تو نووی نے "الروضہ" میں لکھا ہے کہ یہ قذف ہے، اگر ہم کہیں کہ یہ حد کے وجوب کا سبب ہے، ورنہ نہیں۔

رہا کنایہ، مثلاً کسی مرد سے کہے: اے فاجر! اور عورت سے کہے: اے خبیثہ (بدکار)۔

رہا تعریض، مثلاً یوں کہے: رہا میں تو زانی نہیں اور میری ماں زانیہ نہیں [1]۔

اس کی تفصیل (قذف) میں ہے۔

ک-نذر:

۲۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ آدمی کا قول: "اللہ کے لئے مجھ پر یہ نذر ہے" صریح نذر ہے، البتہ اگر نذر کا لفظ حذف کرکے یوں کہے: "اللہ کے لئے مجھ پر یہ ہے" تو اختلاف ہے: جمہور کی رائے کے مطابق یہ بھی صریح نذر ہے، بعض فقہاء مثلاً سعید بن مسیّب اور قاسم بن محمد کی رائے ہے کہ "نذر" کا لفظ ذکر کرنا ضروری ہے، اس کے بغیر "نذر" درست نہ ہوگی [2]۔

تفصیل فقہاء "نذر" میں لکھتے ہیں۔

صعید

دیکھئے: "تیمّم"۔

= القدیر ۳/ ۲۲۶-۲۲۹ طبع الامیریہ، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۳ طبع الجمالیہ، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۴۲ طبع الفکر، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۶۲-۲۶۴ طبع المکتب الإسلامی، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۴-۱۵ طبع الحلبی، الأشباہ و النظائر للسیوطی / ۳۰۴ طبع اول، کشاف القناع ۵/ ۳۶۸-۳۷۰ طبع النصر، المغنی ۷/ ۳۴۰-۳۴۷ طبع ریاض۔

(۱) البدائع ۷/ ۴۲-۴۳ طبع الجمالیہ، ابن عابدین ۳/ ۱۶۸-۱۷۱ طبع الامیریہ، فتح القدیر ۴/ ۱۹۰-۱۹۱ طبع الأمیریہ، الاختیار ۴/ ۹۳-۹۴ طبع دوم، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۸۷-۲۸۸ طبع المعرفہ، شرح الزرقانی ۸/ ۸۶، ۸۷ طبع الفکر، القوانین الفقہیہ / ۳۵۰ طبع اول، الأشباہ و النظائر للسیوطی / ۳۰۵-۳۰۶ طبع اول، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۸-۲۹ طبع الحلبی، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۱۱-۳۱۲ طبع المکتب الإسلامی، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۴/ ۴۲۵-۴۲۶ طبع التراث، الإنصاف ۱۰/ ۲۱۰-۲۱۷ طبع اول، کشاف القناع ۶/ ۱۰۹-۱۱۲ طبع النصر، المغنی ۸/ ۲۲۱-۲۲۲ طبع ریاض۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۲۵ طبع المصریہ، القوانین الفقہیہ / ۳۷ طبع اول، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۹۳ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۹/ ۳۳ طبع ریاض۔

صغائر

تعریف:

۱- صغائر لغت میں: اس کا مأخذ "صغر الشيء" ہے اور صفت "صغیر" ہے، اس کی جمع "صغار" ہے، "صغیرۃ" صفت ہے اس کی بھی جمع "صغار" ہے، "صغائر" کے وزن پر جمع، محض ذنوب اور گناہوں کے معنی میں آتی ہے۔

اصطلاح میں: اس کے متعلق علماء کی عبارتیں الگ الگ ہیں: بعض نے کہا: صغیرہ (گناہ) ہر ایسا گناہ ہے جس کا انجام لعنت یا غضب یا جہنم نہ ہو۔

بعض کہتے ہیں: صغیرہ جو دنیا کی حد (سزا) اور آخرت کی حد سے کم ہو، بعض نے کہا: صغیرہ: جس کے متعلق نہ دنیا میں حد ہو نہ آخرت میں وعید۔

بعض نے کہا: صغیرہ: ہر مکروہ تحریمی چیز ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

کبائر:

۲- کبیرہ کا معنی لغت میں: گناہ، اس کی جمع "کبائر" ہے۔

اصطلاح میں: بعض علماء نے کہا: کبیرہ جو بالکل حرام ہو، اس پر

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط مادہ: "صغر" حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۴۰، إحیاء علوم الدین ۴/۱۸-۱۵۔

نص قطعی سے دنیا وآخرت میں خالص سزا ہو۔ ایک قول ہے: جس پر کوئی حد واجب ہو، یا جس کے بارے میں جہنم یا لعنت یا غضب کی وعید آئی ہو[۱]، یہ سب سے عمدہ قول ہے۔

لمم:

۳- "لمم" (لام ومیم کے فتح کے ساتھ) گناہ کے قریب ہونا۔ ایک قول ہے: چھوٹے گناہ یا "لمم" یہ ہے کہ آدمی گناہ صغیرہ ایک بار کرے، دوبارہ نہ کرے، اور کہا جاتا ہے: "الم بالذنب" گناہ کا ارتکاب کرنا اور "الم بالشيء" قریب ہونا، اس کے ذریعہ سے گناہ صغیرہ کی تعبیر کی جاتی ہے[۲]، اور اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "اَلَّذِیْنَ یَجْتَنِبُوْنَ کَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ"[۳] (وہ لوگ ایسے ہیں جو کبیرہ گناہوں اور بے حیائیوں سے بچتے رہتے ہیں، مگر ہاں یہ کہ ہلکے ہلکے گناہ ہوجائیں)۔

بعض علماء نے کہا: "لمم" موجب حد زنا سے کم گناہ، مثلاً بوسہ لینا، غلط نگاہ اٹھانا۔

دوسرے علماء نے کہا: "لمم" صغیرہ گناہ۔

صغائر کا حکم:

۴- کبائر وصغائر میں گناہ کی تقسیم کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

بیش تر علماء سلف اور جمہور فقہاء نے کہا: گناہ دو طرح کے ہیں:

(۱) التعریفات للجرجانی، المصباح المنیر مادہ: "کبر" شرح عقیدۃ الطحاویہ رص ۴۱۸ طبع المکتب الإسلامی۔

(۲) المصباح، غریب القرآن مادہ: "لمم"، تفسیر القرطبی ۱۷/۱۰۶۔

(۳) سورۂ نجم ر ۳۲۔

کبائر وصغائر، اور کبائر سے بچنے پر صغائر معاف ہوجاتے ہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''إِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ، وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلاً كَرِيْمًا''(۱) (اگر تم ان بڑے کاموں سے جو تمہیں منع کئے گئے ہیں بچتے رہے تو ہم تم سے تمہاری (چھوٹی) بُرائیاں دور کردیں گے اور تمہیں ایک مقرر مقام پر داخل کردیں گے)، نیز ''الَّذِيْنَ يَجْتَنِبُوْنَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلاَّ اللَّمَمَ، إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ''(۲) (وہ لوگ ایسے ہیں جو کبیرہ گناہوں اور بے حیائیوں سے بچے رہتے ہیں، مگر ہاں یہ کہ ہلکے ہلکے گناہ ہوجائیں بے شک آپ کا رب بڑی مغفرت کرنے والا ہے)، نیز فرمان نبوی ہے: ''الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفّرات ما بينهن إذا اجتنبت الكبائر''(۳) (پانچوں نمازیں، جمعہ دوسرے جمعہ تک، اور رمضان دوسرے رمضان تک: ان گناہوں کا کفارہ ہیں جو ان کے درمیان میں ہوں، بشرطیکہ کبیرہ گناہوں سے اجتناب ہو)۔

بعض علماء نے کہا: گناہ اور معاصی، سب کبائر ہیں، بعض کو صغیرہ کہنا اس سے بڑے گناہ کے مقابلہ میں ہے۔

چنانچہ پرائی عورت کے ساتھ لیٹنا بدنظری کے مقابلہ میں گناہ کبیرہ ہے، اور زنا کاری کے مقابلہ میں صغیرہ ہے، اور مسلمان کا ہاتھ کاٹنا، اس کو مارنے کے مقابلہ میں کبیرہ، اور اس کو قتل کرنے کے مقابلہ میں صغیرہ ہے، اس کی صراحت غزالی نے ''احیاء العلوم'' میں کی ہے۔

(۱) سورۂ نساء/ ۳۱۔

(۲) سورۂ نجم/ ۳۲۔

(۳) حدیث: ''الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة......'' کی روایت مسلم (۱/ ۲۰۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

ان حضرات نے کہا: ہمارے نزدیک کوئی ایسا گناہ نہیں کہ وہ دوسرے گناہ سے اجتناب کرنے پر بخش دیا جائے، بلکہ تمام گناہ کبیرہ ہیں، اور ان کا ارتکاب کرنے والا مشیئت الٰہی کے تحت ہوگا، کفر اس سے مستثنیٰ ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''إِنَّ اللّٰهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَ يَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ''(۱) (اللہ اس کو تو بیشک نہ بخشے گا کہ اس کے ساتھ شرک کیا جائے، لیکن اس کے علاوہ جس کسی کو بھی چاہے گا بخش دے گا)۔

نیز حضرت ابو امامہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه، فقد أوجب الله له النار وحرم عليه الجنة، فقال له رجل: يا رسول الله! وإن كان شيئًا يسيرًا؟ قال: وإن قضيبًا من أراك''(۲) (جو کسی مسلمان کا حق، قسم کھا کر مارے تو اللہ اس کے لئے جہنم کو واجب کردے گا اور جنت اس پر حرام کردے گا، ایک شخص بولا: اے اللہ کے رسول! اگرچہ وہ ذرا سی چیز ہو؟ آپ نے فرمایا: اگرچہ پیلو کی ایک ٹہنی ہو) تو جس طرح زیادہ کے بارے میں وعید آئی ہے، اسی طرح معمولی کے بارے میں بھی سخت وعید آئی ہے، اس رائے کے قائل قاضی ابوبکر طیب، ابواسحاق اسفرائینی، ابوالمعالی اور عبدالرحیم قشیری وغیرہ ہیں۔

بعض علماء نے گناہ صغیرہ کی مزید انواع لکھی ہیں مثلاً: بدنظری، بوسہ لینا، آنکھوں سے اشارہ کرنا اور پرائی عورت کو چھونا۔

نیز مثلاً: کسی مسلمان سے تین دن سے زیادہ قطع تعلق رکھنا، کثرت سے لڑنا جھگڑنا، اِلا یہ کہ ان میں شرعی حق کی رعایت ہو۔

نیز: دوسروں کے گھروں میں جھانکنا، فاسقوں کو خوش کرنے

(۱) سورۂ نساء/ ۴۸۔

(۲) حدیث: ''من اقتطع حق امرىء مسلم ......'' کی روایت مسلم (۱/ ۱۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کے لئے ان میں بیٹھنا، اوراہل علم وحاملین قرآن کے علاوہ دوسرے لوگوں کی غیبت کرنا(۱)۔

بسا اوقات صغیرہ گناہ بڑھ کر کبیرہ ہوجاتے ہیں جس کے چند اسباب ہیں مثلا:

گناہ صغیرہ پر اصرار ومداومت کرنا۔

گناہ کو معمولی سمجھنا۔

گناہ صغیرہ پر خوش ہونا، اس پر فخر کرنا، اس پر قدرت کو نعمت سمجھنا ،اوراس کے بدبختی کا سبب ہونے سے غافل ہونا(۲)۔

تفصیلات اصطلاحات ''کبیرہ''، ''شہادۃ''، ''عدالت'' اور ''معصیت''میں ہیں۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۷، کشاف القناع ۶/ ۴۱۹، الطحاوی ص ۱۷۳، مواہب الجلیل ۶/ ۱۵۱، دلیل الفالحین ۱/ ۳۵۳، القرطبی ۵/ ۱۵۸، ۱۷/ ۱۰۶، إحیاء علوم الدین ۴/ ۱۵۔

(۲) إحیاء علوم الدین ۴/ ۳۲-۳۳۔

صغر

تعریف:

۱- صغر لغت میں: اس کا ماخذ: ''صغر صغرا فھو صغیر'' ہے جسم میں کم یا عمر میں چھوٹا ہونا، ''صغیر'' کی جمع: صغار ہے، نیز اسی سے ''اصغر'' اسم تفضیل آتا ہے(۱)۔

صغر، کبر کی ضد ہے، اور صغارت (چھوٹا ہونا) عظم (بڑا ہونا) کی ضد ہے۔

اصطلاح میں: ایک وصف جو انسان کے ساتھ ولادت سے بالغ ہونے تک لاحق رہتا ہے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

صبا:

۲- صبا چند معانی پر بولا جاتا ہے، مثلاً کم عمری، نوعمری اور صبی، نوجوان سے کم عمر والا، یا جس نے ابھی دودھ نہ چھوڑا ہو، لسان العرب میں ہے: صبی ولادت سے دودھ چھوڑنے تک کی عمر کا بچہ(۳)۔

اس لحاظ سے صبا، صغر سے خاص ہے۔

(۱) لسان العرب لابن منظور، المعجم الوسیط مادہ: ''صغر''۔

(۲) کشف الأسرار ۴/ ۱۳۵۸۔

(۳) لسان العرب والمعجم الوسیط۔

۳- تمیز: یہ ہے کہ ''صغیر'' کے پاس اتنی سوجھ بوجھ آجائے کہ وہ اجمالی طور پر خطاب کو سمجھ سکے (۱)۔

مراہقہ:

۴- رہق: انسان کے اندر جہالت اور اس کی عقل میں کمزوری ہے۔

کہا جاتا ہے: ''فیہ رھق'' اس میں حدت (تیزی) اور خفت (کمزوری) ہے۔

''راھق الغلام'' جوانی کے قریب پہنچنا (۲)۔

رشد:

۵- رشد: بچہ مکلّف بنائے جانے کی عمر کو اس حال میں پہنچے کہ وہ اپنے دین کے لحاظ سے صالح (لائق) ہو اور اپنے مال کی اصلاح کرنے والا (سنبھالنے والا) ہو (۳)۔

مراحل صغر:

۶- صغر (بچپنے) کے دو مراحل ہیں:

(۱) مرحلہ عدم تمیز۔

(۲) مرحلہ تمیز۔

مرحلہ اول: عدم تمیز:

۷- یہ مرحلہ ولادت سے شروع ہو کر تمیز پر ختم ہوتا ہے۔

(۱) لسان العرب والمعجم الوسیط، کشف الاسرار علی اصول البزدوی ۴/ ۱۳۵۸۔

(۲) لسان العرب، المعجم الوسیط مادہ: ''رہق''۔

(۳) لسان العرب، المعجم الوسیط مادہ: ''رشد''۔

مرحلہ دوم: مرحلہ تمیز:

۸- یہ مرحلہ، اس وقت سے شروع ہوتا ہے جب بچہ مختلف چیزوں کے درمیان تمیز کرنے پر قادر ہو جائے، بایں معنی کہ اس کے پاس اتنی سمجھ ہو جس سے وہ نفع ونقصان میں فرق کر سکے۔

یہ لحاظ رہے کہ اس کی کوئی معین عمر نہیں جس سے اس کا علم ہو سکے، بلکہ اظہار اور پختگی کی علامات سے تمیز کا پتہ چلتا ہے، چنانچہ بسا اوقات بچہ نہایت کم عمری میں مرحلہ تمیز پر پہنچ جاتا ہے، اور کبھی کبھی دیر لگتی ہے اور بلوغ سے پہلے اس مرحلہ پر پہنچتا ہے، اور یہ مرحلہ بلوغ کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے (۱)۔

صغیر (بچہ) کی اہلیت:

صغیر کی اہلیت دو قسم کی ہے:

الف- اہلیت وجوب۔

ب- اہلیت اداء۔

الف- اہلیت وجوب:

۹- اہلیت وجوب: انسان کا اس قابل ہونا کہ (دوسروں پر) اس کے حقوق اور اس پر (دوسروں کے) جائز حقوق واجب ہو سکیں، اس کا مدار انسانیت ہے، اس میں صغیر وکبیر (چھوٹا، بڑا) برابر ہیں (۲)۔

ب- اہلیت ادا:

۱۰- اہلیت ادا: انسان کا اس قابل ہونا کہ ایسے طریقہ پر اس سے فعل کا صدور ہو سکے جو شرعاً معتبر ہو، اس کا مدار تمیز پر ہے۔

(۱) نیل الأوطار ۱/ ۳۴۸، کشف الخفاء ۲/ ۲۸۴۔

(۲) کشف الأسرار ۴/ ۱۳۵۷-۱۳۵۸۔

صغیر ممیّز (باتمیز بچے) کی اہلیت:

۱۱- اس اہلیت کی حد میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل: اصطلاح (اہلیت) میں ہے[۱]۔

صغیر سے متعلق احکام:

اول: نومولود بچہ کے کان میں اذان دینا:

۱۲- نومولود بچہ کے داہنے کان میں اذان دینا اور بائیں کان میں اقامت کہنا مستحب ہے، اس لئے کہ ابو رافع کی روایت میں ہے "**رأيت رسول الله ﷺ أذن في أذن الحسين بن علي حين ولدته فاطمة**"[۲] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے حسین بن علی کے کان میں ولادت کے موقع پر اذان دی) دیکھئے اصطلاح: "اذان"۔

دوم: نومولود بچہ کی تحنیک:

نومولود بچہ کو تحنیک کرنا مستحب ہے، تحنیک یہ ہے کہ نومولود بچہ کے تالو پر چبائی ہوئی کچھ کھجور کو رگڑ دیا جائے، تحنیک کے استحباب کے لئے فقہاء جن احادیث سے استدلال کرتے ہیں، ان میں حضرت انس کی یہ روایت ہے: "**أن أم سليم ولدت غلامًا، قال: فقال لي أبو طلحة: احفظه حتى تأتي به النبي ﷺ فأتيته به، -وأرسل معي بتمرات- فأخذها النبي ﷺ فمضغها، ثم أخذها من فيه فجعلها في في الصبي وحنكه به وسماه: عبد الله**"[۱] (ام سلیم کو ایک لڑکا پیدا ہوا تو ابوطلحہ نے مجھ سے کہا: اس بچہ کو حفاظت سے حضور ﷺ کے پاس لے جاؤ، میں اس کو خدمت نبوی میں لے کر آیا، انہوں نے چند کھجوریں بھی میرے ساتھ کردی تھیں، رسول اللہ ﷺ نے ان کھجوروں کو لیا، ان کو چبایا، پھر اپنے منہ میں سے نکال کر ان کو بچہ کے منہ میں رکھ دیا اور اس کے ذریعہ اس کی تحنیک کی اور اس کا نام "عبداللہ" رکھا)۔

دیکھئے: "تحنیک"۔

سوم: نومولود بچہ کا نام رکھنا:

۱۴- بچہ کا بہتر نام رکھنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت سمرہؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے "**الغلام مرتهن بعقيقته يذبح عنه يوم السابع، و يسمى و يحلق رأسه**"[۲] (لڑکا اپنے عقیقہ کے عوض گروی (رہن) ہوتا ہے، اس کی طرف سے ساتویں دن جانور ذبح کیا جائے، اس کا نام رکھا جائے، اور اس کا سر مونڈا جائے)۔

دیکھئے: اصطلاح "تسمیہ"۔

چہارم: نومولود کا عقیقہ:

۱۵- عقیقہ کا معنی لغت میں کاٹنا ہے۔

---

(۱) دیکھئے: موسوعہ ۷/ ۱۵۸-۱۵۹، (اہلیت)۔

(۲) حدیث ابو رافع: "رأيت رسول الله ﷺ أذن في أذن الحسين بن علي" کی روایت ترمذی (۴/ ۹۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور اس کی اسناد میں ایک راوی ضعیف ہے، ذہبی نے المیزان (۲/ ۵ ۳۴۵ طبع الحلبی) میں ان کے حالات میں اس حدیث کو مناکیر میں لکھا ہے

(۱) حدیث انسؓ: "أن أم سليم ولدت غلاما، قال: فقال لي أبو طلحة: إحفظه ......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۵۸۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الغلام مرتهن بعقيقته" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۰۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

شرع میں: وہ جانور جو اللہ کے شکریہ کے طور پر نومولود کی طرف سے ذبح کیا جائے۔

اس کی دلیل صحیح بخاری شریف میں حضرت سلمان بن عامر ضبی کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**مع الغلام عقيقة فأهريقوا عنه دما، و أميطوا عنه الأذى**"(۱) (لڑکے کا عقیقہ کرنا چاہئے، اس لئے اس کی طرف سے خون بہاؤ (جانور ذبح کرو) اور اس سے تکلیف دور کرو)، نیز حضرت عائشہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے لوگوں کو حکم دیا کہ "**أمرهم عن الغلام شاتان متكافئتان وعن الجارية شاة**" (۲) (لڑکے کی طرف سے دو بکریاں ایک طرح کی (ہم عمر) اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری ہے)۔

عقیقہ کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام مالک، شافعی، احمد، اسحاق، ابوثور اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ عقیقہ مستحب ہے، حنفیہ نے کہا: عقیقہ، قربانی سے منسوخ ہوگیا، جو چاہے کرے جو چاہے نہ کرے (۳)۔

پنجم: ختنہ

۱۶ - حنفیہ، مالکیہ اور ایک روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ ختنہ، مردوں کے حق میں سنت ہے، شافعیہ اور (معتمد مذہب میں) حنابلہ کی رائے ہے کہ ختنہ، مردوں اور عورتوں پر واجب ہے۔

دیکھئے: "ختان"۔

صغیر بچہ کے حقوق:

بچہ کے بعض حقوق مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۷ - الف - اس کو اس کے باپ سے منسوب کیا جائے، اس کی تفصیل اصطلاح: "نسب" میں دیکھیں۔

ب - اس پر خرچ کیا جائے، اس کی تفصیل اصطلاح: "نفقہ" میں دیکھیں۔

ج - اس کو علم وادب سکھایا جائے، اس کی تفصیل اصطلاحات "تعلیم وتأدیب" میں دیکھیں۔

بچہ کے ذمہ سے متعلق مالی امور:

۱۸ - اس کے ذمہ سے متعلق مندرجہ ذیل حقوق ہیں۔

تلف کردہ چیزوں کی قیمت، اس پر واجب ہونے والا نفقہ، عشر، خراج، مال کی زکاۃ، صدقۂ فطر، قربانی، ان میں کچھ اختلاف و تفصیل ہے، جس کو اپنی اپنی اصطلاحات میں دیکھا جائے، اور ولی یا وصی سے مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ بچہ کے مال سے ان عائد ذمہ داریوں کو پورا کرے۔

صغیر پر ولایت:

۱۹ - ولایت لغت میں: کسی چیز کی انجام دہی یا اس کی نگرانی و ذمہ داری، ایک قول ہے: ولایت نصرت ومدد کا نام ہے (۱)۔

---

(۱) حدیث سلمان بن عامر الضبی: "**مع الغلام عقيقة......**" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۵۹۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "**أن رسول الله ﷺ أمر هم عن الغلام شاتان متكافئتان......**" کی روایت ترمذی (۳/ ۹۷ طبع الحلبی) نے کی اور کہا حدیث حسن صحیح ہے، اور اس کا قول "**متكافئتان يعنى متساويتان فى السن**" ہے۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۸۹، البدائع ۵/ ۶۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۲۴، المہذب ۱/ ۲۴۸، حلیۃ العلماء ۳/ ۳۳۲۔

(۱) لسان العرب۔

فقہاء کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ ولایت: ایک شرعی اختیار ہے، جس کے ذریعہ صاحب ولایت بچوں کے ذاتی و مالی امور میں تصرف کرنے پر قادر ہوتا ہے[۱]۔

بچہ پر شرعی ولایت کا آغاز اس کی پیدائش کے وقت سے ہوتا ہے، اور رشد (ہوش مندی) کے ساتھ اس کے بالغ ہونے پر یہ ولایت ختم ہوجاتی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ولایت، بے شعور بچہ اور باشعور بچہ، دونوں پر ہوتی ہے۔

فی الجملہ ولایت ہر نااہل کے مفاد کی خاطر واجب ہے، خواہ بچہ ہو یا بچہ نہ ہو۔

ولایت کی اقسام:

ولی کو ملنے والے اختیار کے لحاظ سے ولایت کی دو قسمیں ہیں: ذات پر ولایت، اور مال پر ولایت۔

الف-ذات پر ولایت:

۲۰- اس ولایت کے تقاضے سے ولی، بچہ کے ذاتی امور کی دیکھ ریکھ کرتا ہے، مثلاً: اس کو تعلیم وادب سکھانا، اس کا علاج کرنا، اور اس سے متعلقہ دوسرے تمام امور، اسی طرح چھوٹے بچہ و بچی کی شادی کرنا، لہذا شادی کرنا، ذات پر ولایت کے باب سے ہے۔

ب-مال پر ولایت:

۲۱- اس ولایت کے تقاضے سے ولی، بچہ کے مالی امور کا نگراں ہوتا ہے، مثلاً: اس پر خرچ کرنا، معاملات کو مکمل کرنا و طے کرنا، اس کے مال کی حفاظت، اس کی سرمایہ کاری، اور اس کو بڑھانے کی کوشش کرنا[۱]۔

اولیاء اور ان کے مراتب کی تقسیم میں فقہاء کے یہاں اختلاف و تفصیل ہے، اس کو اصطلاح ''ولایت'' میں دیکھیں۔

بچوں کو ادب وتعلیم دینا:

۲۲- ولی کا فرض ہے کہ بچوں کو شرعی آداب سکھائے، جن سے بچہ کے دل میں اعلی اخلاق اور راہ مستقیم پر چلنے کی صلاحیت پیدا ہو، مثلاً نماز وغیرہ جو اس کے بس میں ہیں اس کا حکم دینا، اس کی تفصیل اصطلاح: ''تادیب وتعلیم'' میں دیکھیں۔

بچہ کا علاج کرنا:

۲۳- نفس پر ولی کو، بچہ کے علاج ومعالجہ کرانے اور ختنہ کرانے کی ولایت حاصل ہے، اس لئے کہ یہ چیزیں بچوں کے لئے لازم اہم امور میں سے ہیں، کیونکہ ان کا تعلق بچہ کی صحت سے ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ ولی، طبیب کو، بچوں کے لئے لازم وضروری علاج کرنے کی اجازت دے، اور ان کا آپریشن کرنے کی اجازت دے۔

فقہاء نے کہا: یہ نفس پر ولی کے ساتھ خاص ہے جس کو صرف مال پر ولایت ہو اس کو یہ حق حاصل نہیں ہے، لہذا جس شخص کو صرف مال پر ولایت حاصل ہے اگر اس نے طبیب کو بچہ کا آپریشن کرنے کی اجازت دے دی اور بچہ ہلاک ہوگیا تو ولی پر دیت واجب ہے، اس لئے کہ اس نے تعدی (زیادتی) کی ہے، البتہ اگر بچہ کی زندگی بچانے کے لئے آپریشن کی سخت ضرورت در پیش ہو اور جس کو بچہ کی ذات پر

---

(۱) ابن عابدین ۲/۲۹۶، البدائع ۵/۱۵۲، الدسوقی ۳/۲۹۲۔

(۱) البدائع ۵/۱۵۲، الشرح الکبیر للدردیر ۳/۲۹۲، نہایۃ المحتاج ۳/۳۵۵۔

ولایت حاصل ہے وہ غائب ہوتو مال پر ولی یا عام مسلمانوں میں سے کسی بھی شخص کے لئے جائز ہے کہ آپریشن کرنے کی اجازت دے، اس لئے کہ انسان کو بچانا ہر مسلمان پر واجب ہے[1]۔

ولی کے مالی تصرفات:

۲۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ولی پر واجب ہے کہ بچہ کے مال میں مصلحت اور عدم ضرر کے تقاضے سے تصرف کرے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**وَلاَ تَقْرَبُوْا مَالَ الْيَتِيْمِ اِلَّا بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ**"[2] (اور یتیم کے مال کے پاس نہ جاؤ مگر اس طریق پر کہ جو مستحسن ہو)، نیز "**وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْيَتٰمٰى، قُلْ اِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ط وَاِنْ تُخَالِطُوْهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ ط وَاللّٰهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ**"[3] (اور (لوگ) آپ سے یتیموں کے باب میں دریافت کرتے ہیں آپ کہہ دیجئے کہ اس کی مصلحت کی رعایت رکھنا بہتر ہے اور اگر تم ان کے ساتھ (خرچ) شامل رکھو تو وہ تمہارے بھائی ہیں اللہ کو علم ہے کہ مفسد (کون) ہے اور مصلح (کون) ہے)۔ نیز فقہاء کا اتفاق اس پر ہے کہ غنی (غیر محتاج) یتیم کے مال میں سے نہیں کھائے گا، البتہ محتاج، دستور کے موافق، فضول خرچی کئے بغیر کھا سکتا ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ج وَمَنْ كَانَ فَقِيْرًا فَلْيَاْكُلْ بِالْمَعْرُوْفِ**"[4] (بلکہ جو شخص خوش حال ہو وہ تو اپنے کو بالکل روکے رکھے، البتہ جو شخص نادار ہو وہ مناسب مقدار میں کھا سکتا ہے)۔

بخاری ومسلم نے حضرت عائشہؓ سے نقل کیا ہے: "**أنها نزلت في مال اليتيم**[1] **إذا كان فقيرًا أنه يأكل منه مكان قيامه عليه بالمعروف**"[2] (یہ آیت یتیم کے مال کے بارے میں نازل ہوئی ہے کہ اگر وہ محتاج ہو تو دستور کے موافق اپنی محنت کے بدلہ یتیم کے مال میں سے کھا سکتا ہے)، اور مروی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ علیہ السلام سے دریافت کیا اور کہا کہ میں محتاج ہوں، میرے پاس کچھ نہیں، میرے پاس ایک یتیم ہے؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**كل من مال يتيمك غير مسرف، ولا مباذر ولا متأثل ولا تخلط مالك بماله**"[3] (یتیم کے مال سے کھا سکتے ہو بشرطیکہ فضول خرچی نہ کرو، مال کو نہ اڑاؤ، اور نہ اس سے اپنے مال کو بڑھاؤ، اور اس کے مال کو اپنے مال میں نہ ملاؤ) مسئلہ میں اختلاف و تفصیل ہے، جس کو اصطلاح: "ولایت" میں دیکھیں۔

عبادات میں صغیر کے احکام:

طہارت:

۲۵- جس پر نماز واجب ہے اس پر طہارت بھی واجب ہے، جب نماز کا وقت آجائے، رہا بچہ تو اس پر طہارت واجب نہیں، البتہ ولی (ذمہ دار) تعلیم وادب کے طور پر بچہ کو طہارت کا حکم دے گا۔

بچہ کا پیشاب:

۲۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بچہ اور بچی اگر کھانا کھاتے ہیں، اور

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۵، المغنی ۸/ ۳۲۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۰۔
(۲) سورۂ انعام/ ۱۵۲۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۰۔
(۴) سورۂ نساء/ ۶۔

(۱) اسباب النزول للواحدی رص ۱۰۶، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۵/ ۳۴۔
(۲) حدیث نزول آیۃ: (ومن كان غنيا فليستعفف) کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۲۴۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے، وفی رواية له: في والي اليتيم"۔
(۳) حدیث: "كل من مال يتيمك غير مسرف" کی روایت نسائی (۶/ ۲۵۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے اس کی اسناد کو فتح میں قوی قرار دیا ہے (۸/ ۲۴۱ طبع السلفیہ)۔

دوسال کے ہوگئے ہوں تو ان کا پیشاب بڑے کے پیشاب کی طرح نجس ہے، اگر یہ پیشاب کپڑے میں لگ جائے تو اس کو دھونا واجب ہے، پیشاب کے نجس ہونے کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "استنزهوا من البول، فإن عامة عذاب القبر منه"[۱] (پیشاب سے احتیاط کرو کہ عام طور پر عذاب قبر، اسی سے ہوتا ہے)۔

بچہ اور بچی کا پیشاب اگر وہ ابھی کھانا نہ کھاتے ہوں، اور رضاعت کی مدت میں ہوں تو حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک ان کے پیشاب کو دوسری نجاستوں کی طرح پاک کرنا واجب ہے اس لئے کہ سابقہ حدیث عام ہے۔

البتہ مالکیہ نے کہا: دودھ پلانے والی عورت کے بدن یا کپڑے پر بچہ کا جو پیشاب یا پاخانہ لگ جائے وہ معاف ہے، خواہ وہ اس کی ماں ہو یا دوسری عورت ہو، اگر وہ عورت ان کے پیش آنے کے وقت خود کو نجاست سے دور رکھنے کی پوری کوشش کرتی ہو، کوتاہی کرنے والی عورت کا حکم اس کے خلاف ہے، البتہ اگر زیادہ ہو تو دھونا مستحب ہے[۲]۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ بچہ و بچی کے پیشاب میں فرق ہے: اگر بچہ کا پیشاب کپڑے پر لگ جائے تو اس پر پانی چھڑک لینا

(۱) حدیث: "استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه" کی روایت دارقطنی (۱/۱۲۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور حاکم (المستدرک ۱/۱۸۳) نے بھی کی ہے، ابن حجر نے کہا: اس کی اسناد صحیح ہے، ابوحاتم نے اس کو معلول قرار دیتے ہوئے کہا: اس کو مرفوع بیان کرنا باطل ہے (نیل الأوطار ۱/۱۱۴ شائع کردہ دار الجیل)۔
ورواہ الدارقطنی بلفظ مقارب من حدیث أنس رضی اللہ عنہ وقال: المحفوظ مرسل (سنن الدارقطنی ۱/۱۲۸)۔

(۲) فتح القدیر ۱/۱۴۰، بدایۃ المجتہد ۱/۷۷-۸۲، الشرح الصغیر ۱/۷۳، مراقی الفلاح رص ۲۵۔

کافی ہے، لیکن اگر بچی کا پیشاب کپڑے پر لگ جائے تو اس کو دھونا واجب ہے[۱]، اس لئے کہ ام قیس بنت محصن کی روایت ہے "**أتت رسول الله ﷺ بابن لها لم يبلغ أن يأكل الطعام، فبال في حجر رسول الله ﷺ فدعا رسول الله ﷺ بماء فنضحه على ثوبه و لم يغسله غسلا**"[۲] (وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس اپنے ایک بچہ کو لے کر آئیں، جو کھانا نہیں کھاتا تھا، اس بچہ نے رسول اللہ ﷺ کی گود میں پیشاب کر دیا، رسول اللہ ﷺ نے پانی منگایا، کپڑے پر چھڑک دیا، اور اس کو اچھی طرح دھویا نہیں)، نیز حدیث میں ہے: "**يغسل من بول الجارية و يرش من بول الغلام**"[۳] (لڑکی کا پیشاب دھویا جائے گا اور لڑکے کے پیشاب پر پانی چھڑکا جائے گا)۔

بچہ اور بچی کے پیشاب کے بارے میں فقہاء کا جو اتفاق و اختلاف اوپر لکھا گیا، بعینہ یہی اتفاق واختلاف بچی اور بچہ کی قی کے بارے میں بھی ہے[۴]۔

بچہ کی اذان:

۲۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بے شعور بچہ کی اذان درست نہیں،

(۱) مغنی المحتاج ۱/۸۴ کشاف القناع ۱/۲۱۷ نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۱/۹۸۔

(۲) حدیث ام قیس بن محصن: "أتت بابن لها صغير......" کی روایت مسلم (۱/۲۳۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "يغسل من بول الجارية و يرش من بول الغلام" کی روایت ابوداؤد (۱/۲۶۲ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/۱۶۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوالسمح سے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۴) فتح القدیر ۱/۱۴۰، بدایۃ المجتہد ۱/۷۷-۸۲، الشرح الصغیر ۱/۷۳، مراقی الفلاح رص ۲۵، مغنی المحتاج ۱/۸۴ کشاف القناع ۱/۲۱۷، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۱/۹۸۔

اس لئے کہ وہ کیا کر رہا ہے اس کو نہیں سمجھتا، اور ممیّز بچہ کی اذان کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ نے کہا: اس کی اذان درست نہیں، الا یہ کہ وہ کسی بالغ پر اعتماد کرے جو اس کو وقت داخل ہونے کی اطلاع دے، اور اگر بچہ نے بالغ پر اعتماد کئے بغیر اذان دے دی تو بالغین پر واجب ہے کہ دوبارہ اذان دیں۔

جمہور کے نزدیک ممیّز بچہ کی اذان درست ہے[۱] اس کی تفصیل اصطلاح: ''اذان'' میں دیکھیں۔

بچہ کی نماز:

۲۸- بچہ پر نماز واجب نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''**رفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون المغلوب على عقله حتى يفيق، و عن النائم حتى يستيقظ، و عن الصبي حتى يحتلم**''[۲] (تین اشخاص مرفوع القلم ہیں: پاگل جس کی عقل مغلوب ہو، تا آنکہ افاقہ ہوجائے، سونے والا، تا آنکہ بیدار ہوجائے، اور بچہ تا آنکہ بالغ ہوجائے)۔

البتہ بچہ کو، لڑکا ہو یا لڑکی عادت ڈالنے کے لئے نماز کا حکم دیا جائے گا، جب وہ سات سال کا ہوجائے، اور نماز چھوڑنے پر اس کو دس سال کا ہونے پر مارا جائے گا، تا آنکہ زجر و توبیخ ہوسکے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''**مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، و أضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين، و فرقوا بينهم في المضاجع**''[۱] (اپنے بچوں کو جب وہ سات سال کے ہوجائیں تو نماز کا حکم دو اور دس سال کے ہوجائیں تو نماز چھوڑنے پر ان کو مارو، اور ان کے بستر الگ الگ کرو)۔

بچہ کا ستر:

۲۹- نماز کی صحت کی ایک شرط ستر کا ڈھانکنا ہے، فقہاء نے بڑے مردوں و عورتوں کے ستر کی حد بیان کرنے اور اس کو ڈھانکنے کے طریقہ پر بحث کی ہے، اسی طرح انہوں نے نماز کے اندر اور اس کے باہر چھوٹے بچوں اور بچیوں کے ستر کی حد بیان کرنے پر بھی گفتگو کی ہے۔

چھوٹے بچوں و بچیوں کی شرم گاہ کی حد بیان کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، ذیل میں ان کے مذاہب کے ضمن میں ان کے اقوال پیش ہیں:

اول: حنفیہ[۲]، چار سال سے کم عمر بچہ کا کوئی ستر نہیں، لہذا ایسے بچہ کے بدن کو دیکھنا اور اس کو چھونا مباح ہے، اور چار سال یا اس سے زیادہ کا بچہ اگر نا قابل شہوت ہو تو اس کا ستر پیشاب و پاخانہ کے مقام ہیں، پھر دس سال کی عمر ہونے کے قریب اس کے ستر میں شدت پیدا ہوگی، یعنی پیچھے کا راستہ اور اس کے ارد گرد دونوں سرین، نیز آگے کا راستہ اور اس کے ارد گرد کے حصہ کو اس کا ستر مانا جائے گا، اور دس سال کے بعد ناف سے گھٹنے تک اس کا ستر مانا جائے گا، جیسے بالغ

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۶۲-۲۶۵، البدائع ۱/ ۱۴۹-۱۵۱، بدایۃ المجتہد ۱/ ۱۰۴، اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ رص ۴۷ اور اس کے بعد کے صفحات، المجموع ۳/ ۱۶۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۷-۱۳۹، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/ ۲۱۷-۲۷۹۔

(۲) حدیث ''رفع القلم عن ثلاثة......'' کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۵۹ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۵۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۱) حدیث: ''مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين ......'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۳۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے اور نووی نے ریاض الصالحین (ص ۱۷۱ طبع الرسالہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) رد المحتار ۱/ ۲۷۸۔

کا ستر، نماز میں اور نماز سے باہر، اگر وہ لڑکا ہو۔ لیکن اگر لڑکی بالغہ ہو، تو چہرہ، کفین (دونوں ہتھیلیاں) اور دونوں پاؤں کے نیچے کے حصے کے علاوہ سارا بدن ستر ہے۔

دوم: مالکیہ [1]۔

مالکیہ لڑکے اور لڑکی میں فرق کرتے ہیں۔

الف-نماز میں:

چھوٹے لڑکے کی شرم گاہ جس کو نماز کا حکم دیا گیا ہے، یعنی وہ سات سال کا ہو چکا ہو دونوں مخصوص مقامات، دونوں سرین، زیر ناف، اور ران ہے، لہذا ان کو ڈھانکنا مندوب ہے، جیسے کہ بالغ شخص کا چھپانا مطلوب ہے۔

چھوٹی لڑکی کا ستر جس کو نماز کا حکم دیا جا چکا ہے: ناف اور گھٹنے کا درمیانی حصہ ہے، اس کے لئے اس کو ڈھانکنا مندوب ہے، جیسے بالغہ عورت کا چھپانا مطلوب ہے۔

ب-نماز سے باہر:

آٹھ سال یا اس سے کم عمر لڑکے کا کوئی ستر نہیں، عورت اس کے سارے بدن کو دیکھ سکتی ہے اور مردہ ہو تو اس کو غسل دے سکتی ہے، لیکن نو سال سے بارہ سال کے لڑکے کے سارے بدن کو تو عورت دیکھ سکتی ہے، البتہ اس کو غسل نہیں دے سکتی، اور تیرہ سال یا اس سے زیادہ عمر کے لڑکے کا ستر مردوں کے ستر کی طرح ہے۔

دو سال آٹھ ماہ کی بچی کا کوئی ستر نہیں، تین سال سے چار سال کی بچی کا دیکھنے کے حق میں ستر نہیں، لہذا اس کے بدن کو مرد دیکھ سکتا ہے، البتہ چھونے میں ستر ہے، کہ مرد اس کو غسل نہیں دے سکتا، سات سال کی قابل شہوت لڑکی ہو تو مرد کے لئے اس کا ستر دیکھنا یا اس کو غسل دینا جائز نہیں۔

سوم: شافعیہ [1]، چھوٹے بچہ کا ستر گو غیر ممیّز ہو مرد کی طرح (ناف اور گھٹنے کا درمیانی حصہ) ہے، اور چھوٹی بچی کا ستر بھی نماز میں و نماز سے باہر بڑی عورت کی طرح ہے۔

چہارم: حنابلہ [2] جب تک بچہ سات سال کا نہ ہو جائے اس کا ستر نہیں، لہذا اس کو دیکھنا اور اس کے سارے بدن کو چھونا مباح ہے۔ سات سے دس سال تک کے بچہ کا ستر: صرف دونوں مخصوص مقامات ہیں، نماز کے اندر و نماز کے باہر، اور سات سے دس سال تک کی بچی کا ستر: نماز میں ناف و گھٹنے کا درمیانی حصہ ہے، البتہ احتیاطاً بالغہ عورت کی طرح پردہ کرنا اور سر ڈھانکنا اس کے لئے مستحب ہے اور نامحرموں کے سامنے، اس کا ستر چہرہ، گردن، سر، دونوں ہاتھ، کہنیوں تک، پنڈلی اور قدم کے علاوہ سارا بدن ہے اور دس سال کی بچی، ٹھیک بڑی عورت کی طرح ہے۔

بچہ کے ذریعہ جماعت و امامت کا انعقاد:

۳۰- حنفیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ ایک امام اور ایک بچہ سے فرض و نفل نماز کی جماعت ہو جاتی ہے، اس لئے کہ "**لأن النبي ﷺ أم ابن عباس و هو صبي في التهجد**" [3] (رسول اللہ ﷺ نے تہجد میں حضرت ابن عباسؓ کی

(۱) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۱/۲۱۶۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/۱۸۵، ۳/۱۳۰۔

(۲) کشاف القناع ۱/۳۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح منتہی الإرادات ۱/۱۴۲۔

(۳) حدیث: "أم النبي ﷺ ابن عباس وهو صبي في التهجد" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۱۹۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

امامت کی، جبکہ ابن عباس بچہ تھے)۔

جبکہ مالکیہ اور دوسری روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ فرض نماز میں بچہ کے ذریعہ جماعت کا انعقاد نہیں ہوتا[۱]۔

باشعور بچہ کی امامت کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل اصطلاح: ''امامت'' میں دیکھیں۔

نومولود بچہ کو غسل دینا اور اس کی نماز جنازہ:

۳۱-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بچہ کو غسل دینا واجب ہے اگر زندہ پیدا ہو، پھر مرجائے، اس کی تفصیل اصطلاح: ''تغسیل المیت، استہلال'' میں دیکھیں۔

بچہ کے مال میں زکاۃ:

۳۲-اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ بچہ کے مال میں مطلقاً زکاۃ واجب ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ بچہ کے مال میں زکاۃ واجب ہے اگر وہ مال کھیتوں اور پھلوں کی شکل میں ہو، لیکن بچہ کے بقیہ اموال میں زکاۃ واجب نہیں[۲]۔

بچہ کا روزہ:

۳۳- بچہ و بچی جب تک بالغ نہ ہوجائیں ان پر روزہ واجب نہیں، اس لئے کہ روزہ ایسی عبادت ہے جس میں بچوں پر بڑی مشقت ہوگی، اور ان کو اس کی ادائیگی کا شرعاً مکلّف نہیں بنایا گیا، کیونکہ وہ اس کے اہل نہیں، لیکن اگر بچہ روزہ رکھے تو اس کا روزہ درست ہے، اور ولی کو چاہئے کہ سات سال کا ہونے پر اس کو روزہ کا حکم دے، اور دس سال کا ہونے پر روزہ چھوڑے تو اس کو مارے، تاکہ وہ روزہ کا عادی ہو، بشرطیکہ بچہ بغیر مشقت کے روزہ ادا کرسکتا ہو، لیکن اگر وہ روزہ ادا کرنے کی طاقت نہ رکھے تو ولی کا فرض نہیں کہ اس کو روزہ کا حکم دے۔

تفصیل اصطلاح: ''صوم'' میں دیکھیں۔

بچہ کا حج:

۳۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بچہ پر حج واجب نہیں گو کہ صاحب استطاعت ہو، البتہ حج کرے تو درست ہوگا اور نفل ہوگا، یہ حج، فرض کی طرف سے کافی نہ ہوگا، تفصیل اصطلاح: (حج) میں دیکھیں۔

بچہ کی قسم و نذر:

۳۵- بچہ کی قسم و نذر منعقد نہیں، اس لئے کہ وہ غیر مکلّف ہے، اس حکم میں باشعور اور بے شعور بچے برابر ہیں، دیکھئے: ''ایمان، نذر''۔

بچہ کا اجازت لینا:

۳۶- جمہور (حضرت عبد اللہ بن عباس، حضرت عبد اللہ بن مسعود، عطاء بن ابی رباح، طاؤس بن کیسان، حنفیہ اور مالکیہ وغیرہ) کی رائے ہے کہ باشعور بچہ کو یہ حکم دینا واجب ہے کہ وہ تینوں اوقات میں جن میں ستر کھلنے کا اندیشہ و امکان ہے اندر آنے سے قبل اجازت لے، اس لئے کہ ان اوقات میں لوگوں کی عادت ہے کہ زائد کپڑے اتار دیتے ہیں۔

---

(۱) الدر المختار ۱/ ۵۱۷، المجموع ۴/ ۹۳، کشاف القناع ۱/ ۵۳۲، الشرح الکبیر ۱/ ۳۲۱۔

(۲) العنایہ بہامش الفتح ۱/ ۴۸۱۔

البتہ ان تین اوقات کے علاوہ میں اگر وہ اجازت نہ لے تو کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ ہمہ وقت اندر آنے جانے کے لئے اجازت لینے میں حرج ہے، اور بچہ ان لوگوں میں سے ہے جو کثرت سے آمدورفت رکھتے ہیں، لہذا یہ ''پھرا کرنے والوں'' میں سے ہے، فرمان باری ہے:''يَأَيُّهَا الَّذِينَ امَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَ الَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلٰثَ مَرّٰتٍ ط مِنْ قَبْلِ صَلٰوةِ الْفَجْرِ وَ حِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلٰوةِ الْعِشَاءِ، ثَلٰثُ عَوْرٰتٍ لَّكُمْ ط لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلاَ عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ ط طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ ط كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمُ الْأيٰتِ ط وَاللّٰهِ عَلِيمٌ حَكِيمٌ[1] (اے ایمان والو! تمہارے مملوکوں کو اور تم میں جو (لڑکے) حد بلوغ کو نہیں پہنچے ہیں ان کو تم سے تین وقتوں میں اجازت لینا چاہئے (ایک) نماز صبح سے پہلے (دوسرے) جب دوپہر کو اپنے کپڑے اتار دیا کرتے ہو اور (تیسرے) بعد نماز عشاء (یہ) تین وقت تمہارے پردہ کے ہیں، ان (اوقات) کے سوا نہ تم پر کوئی الزام ہے اور نہ ان پر وہ بکثرت تمہارے پاس آتے جاتے رہتے ہیں کوئی کسی کے پاس، اسی طرح اللہ تم سے احکام کھول کر بیان کرتا ہے اور اللہ بڑا علم والا ہے بڑا حکمت والا ہے)۔

ابو قلابہ کی رائے ہے کہ ان لوگوں کے لئے ان تینوں اوقات میں اجازت لینا مستحب ہے، واجب نہیں، چنانچہ وہ کہا کرتے تھے: ''انہیں اس کا حکم محض ان کی رعایت میں دیا گیا ہے''[2]۔

(۱) سورۂ نور/۵۸، دیکھئے: بدائع الصنائع ۱۲۵/۵، احکام ابن العربی ۱۳۸۵/۵، الفواکہ الدوانی ۴۲۶/۲، تفسیر القرطبی ۳۰۳/۱۲، تفسیر الطبری ۱۱۱/۱۸۔

(۲) القرطبی ۳۰۲/۲۔

معاملات میں بچہ کے احکام:

الف- بچہ کا مال اس کے حوالہ کرنے کا وقت:

۳۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بچہ کو اس کے اموال اس وقت تک سپرد نہیں کئے جائیں تا آنکہ وہ بالغ ہوشیار ہو جائے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے مال بچہ کے سپرد کرنے کو دو شرطوں پر موقوف رکھا ہے: بلوغ، اور رشد (ہوشیاری) فرمان باری ہے: ''وَابْتَلُوا الْيَتٰمٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ ج فَإِنْ انَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْآ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ''[1] (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو، یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)۔

جو حکم دو شرطوں پر معلق ہو، ان دونوں کے بغیر ثابت نہ ہوگا جب بچہ بالغ ہوگا تو وہ رشید ہوگا یا رشید نہ ہوگا۔

اگر ہوشیار ہو کر بالغ ہوا اپنے مال کی اصلاح و انتظام کرنے والا ہو تو اس کا مال اس کے حوالہ کر دیا جائے گا، اس لئے کہ فرمان باری ہے:''فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ'' (تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)، اور سنن ابوداؤد میں ہے: ''لا يتم بعد احتلام'' (بلوغ کے بعد یتیمی نہیں)[2] اور جب اس کا مال اس کے حوالہ کرنے لگو تو حوالہ کرنے پر گواہ بنالو، اس لئے کہ فرمان باری ہے:''فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ''[3] (اور جب ان کے مال ان کے حوالہ کرنے لگو تو ان پر گواہ بھی کرلیا کرو)۔

(۱) سورۂ نساء/۶۔

(۲) حدیث: ''لا يتم بعد احتلام'' کی روایت ابوداؤد (۲۸۷۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے اور نووی نے اس کی اسناد کو ریاض الصالحین (ص ۶۰۷ طبع الرسالہ) میں حسن قرار دیا ہے۔

(۳) سورۂ نساء/۶۔

بچی کو ''ہوشیار'' قرار دینے کے وقت کے لحاظ سے کچھ احکام ہیں، ان کو اصطلاح: ''حجر، رشد'' میں دیکھیں۔

۳۸- اور اگر بچہ بالغ ہوجائے گا، مگر رشید نہ ہو تو اس کے مال اس کے حوالے نہیں کئے جائیں گے، بلکہ بے عقلی کے سبب اس پر پابندی عائد کی جائے گی، اس پر تمام مذاہب کا اتفاق ہے، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: ''وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيَامًا وَّارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَّعْرُوفًا''(۱) (اور کم عقلوں کو اپنا وہ مال نہ دے دو جس کو اللہ نے تمہارے لئے مایۂ زندگی بنایا ہے اور اس مال میں سے انہیں کھلاتے رہو اور پہناتے رہو اور ان سے بھلائی کی بات کہتے رہو)۔

البتہ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ غیر ہوشیار بالغ پر پابندی، پچیس سال کی عمر تک برقرار رہے گی، اس کے بعد اس کا مال اس کے حوالہ کردیا جائے گا، گو کہ ہوشیار نہ ہو، اس لئے کہ اس عمر کے بعد اس پر پابندی عائد رکھنے میں اس کے انسانی احترام کو پامال کرنا ہے، نیز فرمان باری ہے: ''وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنَ حَتّٰى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ''(۲) (اور یتیم کے مال کے پاس نہ جاؤ مگر اس طریق پر کہ جو مستحسن ہو یہاں تک کہ وہ اپنی پختگی کو پہنچ جائے)۔

اس مسئلہ کی پوری بحث اصطلاح: ''حجر، رشد'' میں معلوم ہوگی۔

ب- بچہ کو تجارت کی اجازت دینا:

۳۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ باشعور بچہ کی ہوشیاری معلوم کرنے کے لئے تصرفات میں اس کو آزمایا جائے گا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَابْتَلُوا الْيَتَامٰى'' یعنی ان کو آزمایا جائے گا، اور بچہ کو آزمانے کی شکل یہ ہوگی کہ وہ تصرفات ومعاملات اس کے سپرد کئے جائیں جن کو اس جیسے بچے انجام دیتے ہیں، لہذا اگر وہ تاجروں کی اولاد میں سے ہے تو خرید وفروخت کے معاملات کے ذریعہ اس کو آزمایا جائے گا، اگر کاشت کار کی اولاد ہو تو کاشت کاری کے ذریعہ آزمایا جائے گا، اگر کسی پیشہ ور کی اولاد ہو تو اس پیشہ کے ذریعہ اس کو آزمایا جائے گا، عورت کو امور خانہ داری میں آزمایا جائے گا، مثلاً سوت کاتنا، کھانا پکانا، اس کی حفاظت کرنا، گھریلو ضروریات خریدنا وغیرہ۔

ولی کی طرف سے بچہ کو تجارت کی اجازت دینے اور تصرفات پر اجازت کے اثر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور مالکیہ معتمد قول میں اور راجح روایت میں حنابلہ کی رائے ہے کہ ولی کے لئے جائز ہے کہ اگر بچہ میں صلاحیت محسوس کرے تو اس کو تجارت کرنے کی اجازت دے تاکہ اس کو کمائی کے ذرائع کی مشق ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَابْتَلُوا الْيَتَامٰى'' یعنی ان کو آزماؤ، تاکہ ان کی ہوشیاری کا علم ہوسکے، اور آزمانے کا طریقہ یہی ہے کہ ان کو خرید وفروخت میں تصرف کرنے کا اختیار دیا جائے، اس لئے کہ باتمیز بچہ، عقل مند ہے، اس پر پابندی عائد ہے اور اس کے ولی کی اجازت سے اس کے اوپر سے پابندی اٹھ جائے گی، اور اس اجازت کے ملنے سے اس کا تصرف درست ہوجائے گا، لہذا اگر اس نے بلا اجازت تصرف کردیا تو تصرف، حنابلہ کے نزدیک ایک روایت میں درست نہ ہوگا، اور مالکیہ، حنفیہ، دوسری روایت میں حنابلہ کے یہاں تصرف نافذ نہ ہوگا۔

حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک اجازت کبھی تو صریح ہوتی ہے، مثلا کہے: میں نے تمہیں تجارت کرنے کی اجازت دے دی، یا دلالۃً ہوتی ہے، مثلاً: ولی نے بچہ کو خرید وفروخت کرتے دیکھا اور خاموش رہا اس

(۱) سورۂ نساء/ ۵۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۵۲۔

لئے کہ اس کی خاموشی رضامندی کی دلیل ہے، اور اگر اس کی خاموشی رضامندی نہ سمجھی جائے گی تو اس کے نتیجہ میں بچہ کے ساتھ معاملہ کرنے والوں کا ضرر ہوگا۔

حنابلہ اور (حنفیہ میں سے) زفر نے کہا کہ دلالت سے اجازت ثابت نہ ہوگی، اس لئے کہ اس کی خاموشی میں رضامندی وعدم رضا دونوں کا احتمال ہے۔

شافعیہ نے کہا: بچہ کو تجارت کی اجازت دینا جائز نہیں ہے، بلکہ مال اس کے حوالہ کر دیا جائے اور مول بھاؤ کرنے میں اس کو آزمایا جائے، اور جب وہ عقد کرنا چاہے تو ولی اس کی طرف سے عقد کرے، اس لئے کہ بچہ کے تصرفات وعقود باطل ہیں کہ بذات خود تصرف کرنے میں مصلحت کا اندازہ لگانے کے لئے ضروری عقل بچہ میں موجود نہیں ہے، لہذا جب تک مکمل عقل کے پائے جانے کا غالب گمان نہ ہو اس کے لئے عقلاء کے احکام ثابت نہ ہوں گے (۱)۔

بچہ کا وصیت کرنا:

۴۰ - راجح قول کے مطابق حنفیہ اور شافعیہ کا اتفاق ہے کہ وصیت کے صحیح ہونے کے لئے بالغ ہونا شرط ہے، لہذا ممیّز بچہ اور غیر ممیّز بچہ کا وصیت کرنا درست نہیں گو کہ وہ ایسا ممیّز ہو، جس کو تجارت کی اجازت ملی ہوئی ہو، اس لئے کہ وصیت ان تصرفات میں سے ہے جن میں صرف نقصان ہی نقصان ہے، کیونکہ یہ تبرع ہے، جیسا کہ یہ تجارتی امور میں سے نہیں ہے۔

حنفیہ نے ممیّز بچہ کی وصیت کو جو پورے سات سال کا ہو گیا ہو جائز قرار دیا ہے، اگر یہ وصیت اس کی اپنی تجہیز وتکفین اور تدفین کے لئے ہو، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے ایک غسانی دس سالہ بچہ کی وصیت کو جائز قرار دیا، اس نے اپنے ماموؤں کے لئے وصیت کی تھی، نیز اس لئے کہ بچہ کی وصیت کو جائز قرار دینے میں اس کو کوئی ضرر نہیں ہے کہ مال تاحیات اس کی ملکیت میں باقی رہے گا اور وہ اپنی وصیت سے رجوع کر سکتا ہے۔

مالکیہ وحنابلہ نے ممیّز کی وصیت کو جو دس سال یا اس سے کم قریب قریب دس سال کا ہو جائز، اور غیر ممیّز کی وصیت کو ناجائز قرار دیا ہے، اگر ممیّز ''قربت'' (درستگی) کو سمجھ لیتا ہو، اس لئے کہ یہ ایسا تصرف ہے جو آخرت میں اجر وثواب کی شکل میں اس کے لئے نفع مند ہوگا، لہذا اس کی طرف سے درست ہے، جیسا کہ اس کا اسلام اور نماز (۱)۔

بچہ کا وصیت کو قبول کرنا:

۴۱ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر موصی لہ (وہ شخص جس کے لئے وصیت کی جائے) غیر ممیّز بچہ ہو تو اسے وصیت قبول کرنے یا رد کرنے کا حق نہیں، اس لئے کہ اس کے الفاظ لغو ہیں، ہاں اس کی طرف سے اس کا ولی قبول کرے گا یا رد کرے گا۔

ناقص الاہلیت (یعنی ممیّز بچہ) کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ نے کہا: وہ قبول کر سکتا ہے، اس لئے کہ وصیت نفع محض ہے، جیسے ہبہ اور وقف میں استحقاق، خود اس کو یا اس کے ولی کو، اس

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۰، الدر المختار ۵/ ۱۰۸-۱۱۱ تبیین الحقائق ۵/ ۲۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۷/ ۱۹۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الکبیر ۳/ ۲۹۴-۳۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۳/ ۳۸۴-۳۹۶، المغنی ۴/ ۴۶۸، کشاف القناع ۳/ ۴۴۵۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۳۴، اور اس کے بعد کے صفحات، تبیین الحقائق ۶/ ۱۸۵، القوانین الفقہیہ ص ۴۰۵، شرح الرسالہ ۲/ ۱۶۹، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹، کشاف القناع ۴/ ۳۷۱ اور اس کے بعد کے صفحات، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۲۸۔

کے رد کرنے کا حق نہیں، اس لئے کہ رد کرنا ضرر محض ہے، لہذا وہ اس کے مالک نہ ہوں گے۔

جمہور نے کہا: ناقص الاہلیت کی طرف سے قبول یا رد کرنا، اس کے ولی کے ہاتھ میں ہے جس میں مصلحت سمجھے اس کو انجام دے۔

بچہ کی شادی کرانا:

۴۲- بچہ لڑکا ہو یا لڑکی بلوغ سے قبل اس کی شادی کرنا جائز ہے، البتہ وہ خود عقد نکاح نہ کرے گا، بلکہ عقد زواج کا کام اس کا ولی انجام دے گا، اب اگر وہ جس کی شادی کرا رہا ہے لڑکا ہو تو اس کے ولی پر ضروری ہے کہ مہر مثل میں اس کی شادی کرائے، اور اگر وہ لڑکی ہو تو اس کی شادی کسی ایسے نیک انسان کے ساتھ کرائے گا، جو اس کی دیکھ ریکھ کرے اور اس کے امور کا انتظام کرے (۱)۔

دیکھئے اصطلاح: ''نکاح''۔

بچہ کی طلاق:

۴۳- طلاق شادی کے بندھن کو ختم کرنا ہے، اس کے نتیجہ میں مالی ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں، اسی وجہ سے بچہ ممیز ہو یا غیر ممیز اس کی طلاق درست نہیں، حنابلہ نے ممیز بچہ کی طلاق کو جو اس کو سمجھتا ہو جائز قرار دیا ہے، خواہ اس کی عمر دس سال سے کم ہو، یعنی وہ جانتا ہو کہ طلاق دینے کے بعد اس کی بیوی اس سے جدا ہو جائے گی اور اس پر حرام ہو جائے گی، اور ممیز بچہ کا کسی کو طلاق دینے کے لئے وکیل بنانا، اور خود اس بچہ کا (کسی کی بیوی کو) طلاق دینے کے لئے وکیل بننا درست ہے، اس لئے کہ جو شخص بذات خود کوئی چیز انجام دے سکتا ہے، اس کے لئے اپنی طرف سے وکیل بنانا یا اس کے لئے دوسرے کا وکیل بننا درست ہے، اور فقہاء کے نزدیک یہ درست نہیں ہے کہ ولی بلا معاوضہ بچہ کی طرف سے طلاق دے دے، اس لئے کہ طلاق ضرر ہے (۱)۔

بچی کی عدت طلاق یا عدت وفات:

۴۴- عدت ہر ایسی عورت پر واجب ہے جس کی شوہر سے طلاق یا وفات کے سبب علاحدگی ہوگئی ہو، خواہ یہ عورت بالغہ ہو یا نابالغہ، اور چونکہ بچی کی شادی جائز ہے تو اس کو طلاق دینا بھی جائز ہے، اور جب بچی کو طلاق ہو جائے تو اس پر عدت لازم ہے، اگر عدت طلاق ہو تو وہ تین ماہ عدت گذارے گی، اس کی دلیل یہ ہے کہ بعض صحابہ نے رسول اللہ ﷺ سے بچیوں کی عدت کے بارے میں دریافت کیا تو یہ آیت کریمہ نازل ہوئی: ''وَالّٰٓئِي يَئِسۡنَ مِنَ الۡمَحِيۡضِ مِنۡ نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ارۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلٰثَةُ أَشۡهُرٍ وَّالّٰٓئِي لَمۡ يَحِضۡنَ'' (۲) (اور تمہاری مطلقہ بیویوں میں سے جو حیض آنے سے مایوس ہو چکی ہیں اگر تمہیں شبہ ہو تو ان کی عدت تین مہینے ہیں اور (اسی طرح) ان کی بھی جنہیں ابھی حیض نہیں آیا)، فرمان باری: ''وَاللَّائِي لَمۡ يَحِضۡنَ'' سے مراد نابالغ بچیاں ہیں، لہذا ان کی عدت تین ماہ ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور اگر عدت وفات ہو تو چار ماہ دس دن ہوگی، اس کی

---

(۱) البدائع ۲/ ۲۳۲، الشرح الصغیر ۲/ ۲۹۶، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۹، کشاف القناع ۵/ ۴۳، ۴۴۔

---

(۱) فتح القدیر ۳/ ۲۱-۳۸، ۴۰، الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۸۱-۸۳، المہذب ۲/ ۷۷، کشاف القناع ۵/ ۲۶۲-۲۶۵۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۴۔ وسؤال النبي ﷺ عن نزول آية: (واللائي يئسن من المحيض من نسائكم) کی روایت حاکم (۲/ ۴۹۳، طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابی بن کعبؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

دلیل یہ فرمان باری ہے:"وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا"(۱) (اور تم میں سے جو لوگ وفات پا جاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینہ اور دس دن تک روکے رکھیں)۔

فرمان باری:"ازواجا" ایک عام لفظ ہے جس میں بالغہ اور نابالغہ دونوں داخل ہیں، لہذا بچیوں کی عدت چار ماہ دس دن ہوگی، بچی کے لئے دوران عدت طلاق دینے والے شوہر پر نان نفقہ ور ہائش کا حق ہے(۲) اس مسئلہ میں مذاہب میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح: "عدت"، میں دیکھیں۔

بچہ کا فیصلہ:

۴۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بچہ کو قاضی مقرر کرنا درست نہیں، لہذا اس کا فیصلہ بھی درست نہ ہوگا، (۳)، دیکھئے اصطلاح:"قضا"۔

بچہ کی گواہی:

۴۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ گواہ کے لئے عاقل بالغ ہونا شرط ہے، لہذا بچہ کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس کی بات پر وثوق حاصل نہیں ہوتا، اور غیر بالغ بچہ کی گواہی قابل قبول نہیں، اس لئے کہ وہ مطلوبہ طریقہ پر گواہی کی ادائیگی نہیں کرسکتا، نیز اس لئے کہ فرمان باری ہے:"وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ"(۱) (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کرلیا کرو)"وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ"(۲) (اور اپنے میں دو معتبر شخصوں کو گواہ ٹھہرالو)، نیز "مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ"(۳) (ان گواہوں میں سے جنہیں تم پسند کرتے ہو)۔

اور بچہ ان لوگوں میں ہے جن کی گواہی پسندیدہ نہیں، نیز اس لئے کہ گواہی چھپانے پر بچہ گناہ گار نہ ہوگا، جس سے معلوم ہوا کہ وہ گواہ نہیں ہے۔

رہی بچوں کی ایک دوسرے پر گواہی تو امام مالک کے نزدیک زخموں، اور قتل میں جائز ہے، اس کے برخلاف جمہور فقہاء (ناجائز کہتے ہیں)(۴)۔

سزاؤں میں بچہ کے احکام:

۴۷- فقہاء نے بچپنے کو دو بنیادی مراحل میں تقسیم کیا ہے۔

اول: غیر ممیز بچہ: اس پر بدنی سزائیں بالکل ہی نافذ نہیں کی جائیں گی، اس لئے کہ اس میں ذمہ داری مفقود ہے۔

دوم: ممیز بچہ: اس پر حدود وقصاص نافذ نہ کئے جائیں گے، البتہ اس کی عمر کا لحاظ رکھتے ہوئے اس کے جرائم پر اس کی تادیب کی جائے گی، سرزنش ہوگی، اور مارا جائے گا، لیکن اس کے عضو کو تلف نہ کیا جائے گا۔

اگر بچہ نے کوئی ایسا کام کر دیا جس کے نتیجہ میں دوسرے کا مال

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۴۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۱۳۹، المغنی ۹/ ۹۰-۹۱ مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۶-۳۸۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۲۲، احکام القرآن للجصاص ۳/ ۴۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات، احکام القرآن لابن العربی ۴/ ۱۸۳۶-۱۸۳۸۔

(۳) البدائع ۷/ ۳، الدسوقی ۴/ ۱۲۹، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۵، المغنی ۹/ ۳۹۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۲۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۴) بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۵۱-۴۵۲، البدائع ۶/ ۲۶۷، المغنی ۹/ ۱۹۴، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۷۔

ضائع ہوگیا تو اس کے مال سے اس کے تلف کردہ کا ضمان دینا واجب ہے، اسی طرح اگر اس نے کسی انسان کو خطأً قتل کردیا تو اس کے مال میں دیت واجب ہوگی، یہی بنیادی ضابطہ ہے جس کی روشنی میں سزاؤں کے ساتھ بچوں کے تعلق کی نشان دہی ہوتی ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''جنایت ، دیت، قصاص'' میں دیکھیں۔

قصاص کی وصولیابی میں بچہ کا حق:

۴۸ - قصاص وصول کرنے کا حق مقتول کے اولیاء، یعنی (اس کے ورثہ) کو ہوتا ہے یہ اولیاء کبھی تو ان کی ایک جماعت ہوتی ہے اور بسا اوقات تنہا ایک فرد ہوتا ہے، اور جماعت ہو تو بسا اوقات سب بڑے لوگ ہوتے ہیں اور بسا اوقات بڑے چھوٹے دونوں ہوتے ہیں اور تنہا ولی کبھی بڑا ہوتا ہے اور کبھی چھوٹا۔

اول: ولی دم (مستحق قصاص) بچہ ہو اور تنہا ہو:

۴۹ - اس صورت میں اس کے بالغ ہونے کا انتظار کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ کے یہاں دو روایتیں ہیں: ایک روایت ہے کہ اس کے بالغ ہونے کا انتظار کیا جائے گا، دوسری روایت ہے کہ: قاضی بچہ کا نائب بن کر قصاص وصول کرے گا۔

مالکیہ کے نزدیک بالغ ہونے کا انتظار نہیں کیا جائے گا، بلکہ بچہ کے ولی یا وصی کو غور وفکر کا اختیار ہوگا کہ قصاص وصول کرنے میں مصلحت ہے یا کامل دیت لینے میں۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: بچہ کے بالغ ہونے کا انتظار کیا جائے گا، اس لئے کہ قصاص، انتقام لینے کے لئے ہے، جس کا حق یہ ہے کہ اس کو اس کے مستحق کے سپرد کردیا جائے (وہ خود اختیار وانتخاب کرے)، لہذا یہ مقصود مستحق کے علاوہ ولی یا حاکم یا بقیہ ورثہ کے وصول کر لینے سے پورا نہ ہوگا[1]۔

دوم: بڑوں کی جماعت میں بچہ شامل ہو:

تو امام ابوحنیفہ و مالک کے نزدیک بڑے قصاص وصول کرلیں گے، بچہ کے بالغ ہونے کا انتظار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ورثہ کو قصاص لینے کا حق ابتداءً مکمل و مستقل طور پر ثابت ہے، نیز اس لئے کہ قصاص ناقابل تقسیم حق ہے، کیونکہ وہ ایسے سبب سے ثابت ہے جو ناقابل تقسیم ہے، اور یہ سبب قرابت ہے۔

دیکھئے: اصطلاح: ''قصاص''۔

(۱) البدائع ۷/۲۴۳، المغنی ۷/۷۳۹، الشرح الکبیر ۴/۲۵۸، مغنی المحتاج ۴/۴۰۔

صغیر

دیکھئے: ''صغر''۔

صفا

دیکھئے: ''سعی''۔

صف

تعریف:

۱- ''صف'' کا معنی لغت میں ہر شی کی سیدھی قطار، صف بستہ قوم، کسی چیز (مثلا لوگوں یا درختوں وغیرہ) کو سیدھی لائن میں لگانا، اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: ''إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الَّذِيْنَ يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِهٖ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَّرْصُوْصٌ''[۱] (اللہ تو ایسے لوگوں کو پسند کرتا ہے جو اس کی راہ میں اس طرح مل کر لڑتے ہیں کہ گویا وہ ایک سیسہ پلائی ہوئی عمارت ہیں) اور ''صَافَّ الجَيْشُ عَدُوَّهُ'' صف بستہ ہوکر دشمن سے لڑنا، اور تصاف القوم: آمنے سامنے صف بستہ ہونا[۲]۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

صف سے متعلق احکام:

اول: باجماعت نماز میں صف برابر کرنا:

۲- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ باجماعت نماز میں صفوں کو اس طرح برابر کرنا مستحب ہے کہ نمازی ایک دوسرے سے آگے نہ ہوں، اور صف میں نمازی ایک انداز پر، برابر برابر مل کر کھڑے ہوں، یعنی

(۱) سورۂ صف ر ۴۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط مادہ: ''صف''۔

مونڈھے سے مونڈھا، قدم سے قدم اور ٹخنے سے ٹخنہ ملا ہو، تاکہ صف میں کوئی کمی یا فاصلہ نہ رہ جائے، اور مستحب ہے کہ امام لوگوں کو اس کا حکم دے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**سووا صفوفكم فإن تسوية الصف من تمام الصلاة**"[۱] (اپنی صفیں برابر کرو، کیونکہ صف برابر کرنے سے نماز کی تکمیل ہوتی ہے)، ایک روایت کے الفاظ ہیں: "**فإن تسوية الصفوف من إقامة الصلاة**"[۲] (کیونکہ صف برابر کرنا، نماز قائم کرنے میں داخل ہے)، ایک اور روایت میں ہے: "**وأقيموا الصف فإن إقامة الصف من حسن الصلاة**"[۳] (صف سیدھی رکھا کرو، کیونکہ عمدہ صف بندی سے نماز اچھی ہوتی ہے)، نیز حضرت انسؓ کی روایت میں ہے کہ جماعت کھڑی ہوئی، پھر رسول اللہ ﷺ نے ہماری طرف رخ کیا اور فرمایا: "**أقيموا صفوفكم، وتراصوا فإني أراكم من وراء ظهري**"[۴] (صفوں کو برابر کرو، اور مل کر کھڑے ہو، میں تم کو اپنی پیٹھ کے پیچھے سے دیکھ رہا ہوں)۔

ایک روایت میں ہے: "**وكان أحدنا يلزق منكبه بمنكب صاحبه وقدمه بقدمه**"[۱] (ہم میں سے ہر شخص یہ کرتا کہ (صف میں) اپنا مونڈھا اپنے ساتھی کے مونڈھے سے، اور اپنا قدم، اس کے قدم سے ملاتا)۔

بعض علماء مثلاً ابن حجر اور بعض محدثین کی رائے ہے کہ صفیں برابر کرنا واجب ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**لتسون صفوفكم أو ليخالفن الله بين وجوهكم**"[۲] (اپنی صفیں برابر رکھو، نہیں تو پروردگار تمہارے منہ الٹ دے گا)۔

اور اس وعید کا آنا اس بات کی دلیل ہے کہ صفیں برابر کرنا واجب ہے، اور اس میں کوتاہی کرنا حرام ہے، نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کا "امر" فرمایا، اور آپ کا "امر" وجوب کے لئے ہے اگر اس کے خلاف کا قرینہ نہ ہو اور یہاں پر ایسا کچھ نہیں ہے۔

ابن حجر عسقلانی نے کہا: صف کو برابر کرنا واجب ہے، اس کا قائل ہونے کے باوجود صف برابر نہ کرنے والے کی نماز درست ہے، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضرت انس نے ان پر نکیر کرنے کے باوجود انہیں نماز دہرانے کا حکم نہیں دیا[۳]۔

۳- صف برابر کرنے میں یہ بھی داخل ہے کہ درجہ بدرجہ پہلی صف پوری کی جائے، یعنی پہلی صف پوری کرنے کے بعد ہی دوسری صف لگائی جائے، اسی طرح اگلی صفیں، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے

---

(۱) حدیث: "سووا صفوفكم، فإن تسوية الصف من تمام الصلاة" کی روایت مسلم (۱/۳۲۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۲) حدیث: "فإن تسوية الصفوف من إقامة الصلاة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۲۰۹ طبع السلفیہ) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أقيموا الصف فإن إقامة الصف من حسن الصلاة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۲۰۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (صحیح مسلم ۱/۳۲۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۴) حدیث: "أقيمت الصلاة، فأقبل علينا رسول الله ﷺ بوجهه فقال: أقيموا صفوفكم و تراصوا فإني أراكم من وراء ظهري" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۲۰۸ طبع السلفیہ) اور جامع الاصول (۵/۶۰۷ شائع کردہ المکتبۃ الحلوانی) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "وكان أحدنا يلزق منكبه بمنكب صاحبه و قدمه بقدمه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۲۱۱ طبع السلفیہ) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لتسون صفوفكم أو ليخالفن الله بين وجوهكم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۲۰۶-۲۰۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۲۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت نعمان بن بشیرؓ سے کی ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/۲۴۸، البدائع ۱/۱۵۹، کشاف القناع ۱/۳۲۸، سبل السلام ۲/۴۷، دلیل الفالحین ۲/۵۶۳، نیل الأوطار ۳/۲۱۲، الفواکہ الدوانی ۱/۲۴۶، فتح الباری ۲/۲۰۶۔

کہ فرمان نبوی ہے: "**أتموا الصف المقدم ثم الذی یلیه، فما کان من نقص فلیکن في الصف المؤخر**"[۱] (اگلی صف کو پورا کرو، پھر بعد والی صف کو، تاکہ اگر کچھ کمی رہ جائے تو آخری صف میں رہے)، نیز فرمایا: "**من وصل صفا وصله الله و من قطع صفا قطعه الله**"[۲] (جو صف جوڑے، اللہ اس کو جوڑے گا، اور جو صف کاٹے، اللہ اس کو کاٹے گا)۔

بناء بریں اگر اگلی صف میں کمی ہے یا اس میں گنجائش ہے تو الگ صف میں نہ کھڑا ہو، بلکہ صفوں کو چیرتے ہوئے جاکر آگے کی صفوں میں موجودہ کمی یا گنجائش کو پورا کرے، اس کی دلیل سابقہ احادیث ہیں[۳]۔

اب اگر امام کے ساتھ دو مرد یا زیادہ ہوں یا ایک مرد اور ایک بچہ ہو تو وہ دونوں امام کے پیچھے صف لگائیں گے۔

اگر امام کے ساتھ دو مرد اور ایک عورت ہو تو دونوں مرد، امام کے پیچھے اور عورت ان دونوں مردوں کے پیچھے صف لگائے گی، اور اگر مرد، عورتیں، قریب البلوغ بچے اور بچیاں سب ہوں، اور جماعت کے لئے صف لگانا چاہیں تو مرد امام سے متصل ایک یا دو یا چند صفوں میں کھڑے ہوں، پھر ان کے پیچھے بچے کھڑے ہوں، شافعیہ کے

(۱) حدیث: "**أتموا الصف المقدم ثم الذي یلیه فما کان من نقص فلیکن في الصف المؤخر**" کی روایت ابوداؤد (سنن ابی داؤد ۱/ ۴۳۵ طبع استانبول) اور نسائی (سنن النسائی ۲/ ۹۳ شائع کردہ مکتب المطبوعات الاسلامیہ بحلب) نے حضرت انسؓ سے مرفوعاً کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے (شرح السنة للبغوی □ الأرناؤوط ۳/ ۳۷۴)۔

(۲) حدیث: "**من وصل صفا وصله الله ومن قطع صفا قطعه الله**" کی روایت ابوداؤد (سنن ابی داؤد ۱/ ۴۳۳ طبع استانبول) اور نسائی (۲/ ۹۳ شائع کردہ مکتب المطبوعات الإسلامیہ بحلب) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے (جامع الاصول ۵/ ۶۰۹-۶۱۰ شائع کردہ المکتبۃ الحلوانی)۔

(۳) سابقہ مراجع۔

یہاں ایک قول میں ہے ہر دو مردوں کے درمیان ایک بچہ کھڑا ہوتا کہ نماز کے افعال سیکھے۔

پھر عورتیں کھڑی ہوں گی، مالکیہ و شافعیہ کے نزدیک، بالغہ عورت اور قریب البلوغ لڑکی میں کوئی فرق نہیں۔

حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ قریب البلوغ بچیاں، بالغہ عورتوں کے پیچھے کھڑی ہوں گی۔ اور ان تمام نمازیوں میں سے افضل فالافضل افراد اگلی صفوں میں کھڑے ہوں گے، اس لئے کہ حضرت ابومسعودؓ کی یہ روایت ہے: "**کان رسول الله ﷺ: یمسح مناکبنا في الصلاة ویقول: استووا ولا تختلفوا فتختلف قلوبکم، لیلیني منکم أولوا الأحلام والنهی، ثم الذین یلونهم، ثم الذین یلونهم**"[۱] (رسول اللہ ﷺ نماز کے لئے ہمارے مونڈھوں پر ہاتھ پھیرتے، اور فرماتے "برابر کھڑے رہو، آگے پیچھے نہ ہٹو، ورنہ تمہارے دلوں میں پھوٹ پڑ جائے گی، نیز میرے نزدیک وہ کھڑے ہوں جو بہت سمجھ دار اور عقل مند ہوں، پھر جو ان سے قریب ہوں، پھر جو ان سے قریب ہوں)۔

نیز عبد الرحمٰن بن غنم نے ابو مالک اشعری کی یہ حدیث روایت کی ہے، انہوں نے کہا: "**ألا أحدثکم بصلاة النبي ﷺ؟ قال: فأقام الصلاة وصف الرجال وصف خلفهم الغلمان ثم صلی بهم فذکر صلاته ثم قال: هکذا! صلاة، قال عبد الأعلی -راوی الحدیث- لا أحسبه إلا قال: صلاة أمتي**"[۲] (میں تمہیں رسول اللہ ﷺ کی نماز بتاؤں؟ اس کے بعد

(۱) حدیث: "**کان رسول الله ﷺ یمسح مناکبنا في الصلاة و یقول: استووا ولا تختلفوا متختلف قلوبکم لیلینی منکم أولوا الأحلام و النهی، ثم الذین یلونهم ثم الذین یلونهم**" کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۱/ ۳۲۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابومسعودؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث ابی مالک الاشعریؓ: "**ألا أحدثکم بصلاة النبي ﷺ: قال:**

انہوں نے بتاتے ہوئے کہا: پس انہوں نے جماعت کھڑی کی، مردوں کی صف لگائی، ان کے پیچھے لڑکوں کی صف لگائی، پھر آپ نے ان کو نماز پڑھائی، اور انہوں نے حضور ﷺ کی نماز کا تذکرہ کیا، پھر انہوں نے فرمایا: اس طرح نماز ہے، عبد الاعلی (راوی حدیث) نے کہا: میرا خیال یہی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اسی طرح میری امت کی نماز ہے)۔

اگر امام کے ساتھ صرف عورتوں کی ایک جماعت ہو تو وہ اپنے پیچھے ان کی صف لگائے گا، اسی طرح اگر دو یا ایک عورت ہو۔

صف کے آداب میں سے ہے کہ خالی اور چھوٹی ہوئی جگہوں کو پر کیا جائے، اور پہلی صف پوری کرنے کے بعد ہی دوسری صف شروع کی جائے، اور اگر کوئی صف میں گھسنا چاہے تو اس کو جگہ دی جائے، اگر گنجائش ہو، امام بیچ صف میں کھڑا ہو، نمازی اس کے پیچھے کھڑے ہوں(۱)، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**وسّطوا الإمام وسدوا الخلل**"(۲) (امام کو بیچ میں رکھو اور خلل پُر کرو) امام کے سامنے پیچھے

= **فأقام الصلاة وصف الرجال، وصف خلفهم الغلمان، ثم صلى بهم فذكر صلاته ثم قال: هكذا صلاة ، قال عبد الأعلى، راوى الحديث لا أحسبه إلا قال: صلاة أمتى**" کی روایت ابوداؤد (سنن ابی داؤد ۱/۷ ۴۳، ۴۳۸ طبع استانبول) نے کی ہے، اس کی اسناد میں شہر بن حوشب ہے جو ضعیف ہے، اس لئے کہ اس کا حافظہ کمزور ہے، لیکن معنوی لحاظ سے حضرت ابو مسعودؓ کی مذکورہ بالا حدیث اس کے لئے شاہد ہے (جامع الاصول فی احادیث الرسول لابن الاثیر تحقیق ارناؤوط ۵/ ۶۰۳ - ۶۰۴)۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "**وسطوا الإمام وسدوا الخلل**" کی روایت ابوداود (سنن ابی داؤد ۱/ ۴۳۹ طبع استانبول) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور ابوداؤد نے سکوت اختیار کیا ہے اور منذری نے بھی (مختصر سنن ابی داؤد للمنذری ۱/ ۳۳۶ شائع کردہ دارالمعرفہ) مہذب میں کہا ہے: اس کی سند "لین" (کمزور) ہے، مناوی نے کہا: اس کی اصل عبد الحق کا یہ قول ہے "اس کی اسناد نہ قوی ہے نہ مشہور، ابن قطان نے کہا: اس کی علت بیان نہیں کی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس میں یحی بن بشیر بن خلاد اور اس کی ماں ہیں جو دونوں مجہول ہیں (فیض القدیر ۶/ ۳۶۲ شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ)۔

کی جگہ دونوں طرف سے افضل ہے، امام کی دائیں طرف بائیں طرف سے افضل ہے (اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**إن الله و ملائكته يصلون على ميامن الصفوف**"(۱) (اللہ اور اس کے فرشتے صفوں کے داہنے حصوں پر رحمت بھیجتے ہیں)۔

پہلی صف کی فضیلت:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مردوں کی صفوں میں (خواہ صرف مرد جماعت میں ہوں یا بچے اور عورتیں بھی ہوں) سب سے افضل پہلی صف ہے، پھر بعد والی صف، پھر الاقرب فالاقرب صف ہے، اسی طرح عورتوں کی صفوں میں پہلی صف افضل ہے، اگر ان کے ساتھ مرد نہ ہوں، اور اگر عورتیں، مردوں کے ساتھ ہوں تو عورتوں کی صفوں میں افضل صف آخری ہے، اس لئے کہ یہ زیادہ شایان شان ہے اور اس میں زیادہ پردہ ہے۔

اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "**خير صفوف الرجال أولها وشرها آخرها وخير صفوف النساء آخرها وشرها أولها**"(۲) (مردوں کی صفوں میں سب سے بہتر، پہلی صف ہے اور سب سے بری صف آخری صف ہے، اور خواتین کے لئے سب سے اچھی آخری صف ہے، اور سب سے بری صف پہلی صف ہے)۔

(۱) حدیث: "**إن الله وملائكته يصلون على ميامن الصفوف**" کی روایت ابوداؤد (سنن ابوداؤد ۱/ ۴۳۷ طبع استانبول) اور ابن ماجہ (سنن ابن ماجہ ۱/ ۳۲۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے مرفوعا کی ہے اور حافظ ابن حجر نے اس کو حسن قرار دیا ہے (فتح الباری ۲/ ۲۱۳ طبع السّلفیہ اور جامع الاصول فی احادیث الرسول الأرناؤوط ۵/ ۶۱۵)۔

(۲) حدیث: "**خير صفوف الرجال أولها......**" کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۱/ ۳۲۶ طبع عیسی الحلبی اور شرح السنۃ للبغوی الأرناؤوط ۳/ ۳۷۱ شائع کردہ المکتب الإسلامی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

نیز فرمان نبوی ہے: ”**لو يعلم الناس ما في النداء والصف الأول ثم لم يجدوا إلا أن يستهموا عليه لاستهموا**“[1] (اگر لوگوں کو اذان دینے اور پہلی صف کا ثواب معلوم ہوتا اور قرعہ اندازی کے علاوہ کوئی شکل نہیں پاتے تو اس کی خاطر قرعہ اندازی کرتے)۔

۵ - علماء نے کہا: پہلی صف کی ترغیب دینے کے فوائد میں سے ہے: جلد از جلد فارغ الذمہ ہونے کی کوشش کرنا مسجد آنے کے لئے ایک دوسرے سے آگے بڑھنا، منافقین کی مشابہت سے بھاگنا، امام سے قریب ہونا، اس کی قراءت کو سننا، اس سے سیکھنا، اس کو لقمہ دینا، اس کی آواز کو پہنچانا، اس کے احوال کا مشاہدہ کرنا، آگے گزرنے والوں کے صفوں کو چیرنے سے بچنا، آگے کے نمازی پر نگاہ نہ پڑنے سے سکون قلب ملنا، سجدہ کی جگہ کو نمازیوں کے دامن سے محفوظ رہنا، اللہ کی رحمت، فرشتوں کی دعا اور نبی ﷺ کی دعا کا سامنا کرنا وغیرہ۔

٦ - لیکن پہلی صف سے کیا مراد ہے؟ علماء کے یہاں مختلف فیہ ہے، جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ پہلی صف جس کی فضیلت میں احادیث وارد ہیں، اس سے مراد امام کے پیچھے والی صف ہے، خواہ درمیان میں منبر یا مقصورہ یا ستون وغیرہ آجائے، اور خواہ نمازی پہلے آیا ہو یا بعد میں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ”**لو يعلمون ما في الصف المقدم لكانت قرعة**“[2] (اگر لوگ پہلی صف کی فضیلت جانتے تو اس میں شرکت کے لئے قرعہ اندازی کرتے)، نیز جب رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کو پچھلی صف میں دیکھا تو فرمایا: ”**تقدموا فائتموا بي وليأتم بكم من بعد كم، لا يزال قوم يتأخرون حتى يؤخرهم الله**“[1] (میرے قریب آؤ، پہلی صف پوری کرو، پھر دوسری صف والے تمہاری پیروی کریں، اور جو لوگ برابر پیچھے رہیں گے تو اللہ تعالی اپنی رحمت میں بھی ان کو پیچھے رکھے گا۔

بعض علماء مثلاً: امام غزالی کی رائے ہے کہ پہلی فضیلت والی صف وہ پہلی مکمل صف ہے جو امام سے متصل ہو، درمیان میں مذکورہ بالا کوئی چیز نہ ہو، اس لئے کہ اگر خلل ہے تو وہ ناقص ہے، ابن حجر عسقلانی نے کہا: گویا اس کے قائل کے نزدیک یہ ملحوظ ہے کہ مطلق سے مراد کامل ہوتا ہے، اس رائے کے قائلین کا استدلال اصحاب سنن کی روایت کردہ، عبد الحمید بن محمود کی اس حدیث سے ہے کہ وہ کہتے ہیں: ہم نے ایک امیر (والی) کے پیچھے نماز پڑھی، لوگوں نے ہمیں بھیڑ کی وجہ سے مجبور کیا تو ہم نے دوستونوں کے درمیان نماز پڑھ لی، جب ہم نماز سے فارغ ہوئے تو انس بن مالک نے کہا: عہد رسالت میں ہم اس سے بچتے تھے[2]۔

بعض دوسرے علماء مثلاً: بشر بن حارث اور ابن عبد البر کی رائے ہے کہ پہلی صف سے مراد وہ شخص ہے جو نماز کی جگہ پر پہلے آیا، اگرچہ آخری صف میں نماز پڑھی ہو، ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ جو اول وقت میں آیا، لیکن پہلی صف میں داخل نہیں ہوا، وہ اس شخص سے افضل ہے جو آخر وقت میں آیا اور دھکے

---

(۱) حدیث: ”**لو يعلم الناس ما في......**“ کی راویت بخاری (فتح الباری ۱۳۹/۲ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳۲۵/۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ انہیں کے ہیں اور مالک فی الموطا (۱۳۱/۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: ”**لو يعلمون......**“ کی روایت مسلم (۳۲٦/۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا کی ہے۔

(۱) حدیث: ”**تقدموا فائتموا بي ......**“ کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۳۲۵/۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث عبد الحمید بن محمود: ”**صلينا خلف أمير من الأمراء......**“ کی روایت ابوداؤد (سنن ابی داؤد ۴۳٦/۱ طبع استانبول)، نسائی (سنن نسائی ۹۴/۲ شائع کردہ مکتبہ المطبوعات الإسلامیہ) اور ترمذی (سنن ترمذی ۴۴۳/۱ طبع دار الکتب العلمیہ) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے، اور حاکم نے اس کو سفیان ثوری کی طریق سے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے (المستدرک ۲۱۰/۱ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

دے کر پہلی صف میں پہنچ گیا۔

ابن حجر عسقلانی ہی نے کہا: گویا اس کے قائل نے پہلی صف کو افضل قرار دینے میں معنی کا لحاظ رکھا ہے، لفظ کی رعایت نہیں کی (۱)۔

کفار کے ساتھ جنگ میں صف سے بھاگنا:

۷- اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ جس پر جہاد کرنا لازم ہے، یعنی مسلمان، مرد، آزاد، مکلّف، مستطیع کے لئے مسلمانوں اور کفار کی صفوں میں مڈبھیڑ کے وقت صف چھوڑ کر بھاگنا حرام ہے، اگرچہ غالب گمان ہو کہ ثابت قدم رہنے پر مارا جائے گا، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "**يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ أٰمَنُوْا إِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا زَحْفًا فَلاَ تُوَلُّوْهُمُ الْأَدْبَارَ**"(۲) (اے ایمان والو! جب تمہارا سامنا ہو جائے گا کافروں کے لشکر کا تو ان سے پشت مت پھیرنا)، نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے لڑائی کے دن پیٹھ پھیرنے کو سات ہلاکت خیز امور میں شمار فرمایا ہے (۳)۔

اس میں یہ شرط ہے کہ کفار کی تعداد مسلمانوں کی دوگنا سے زیادہ نہ ہو، یعنی کفار کی تعداد مسلمانوں کے برابر یا کم ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**فَإِنْ يَّكُنْ مِنْكُمْ مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَّغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ**"(۴) (سو (اب) اگر تم میں سے سو ثابت قدم ہوں تو دوسو پر غالب رہیں گے)۔ ہاں اگر وہ لڑائی کے لئے حیلہ وتدبیر کرنے والا ہو یا مسلمانوں کی فوج سے جا ملنے والا ہو تو جائز ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**وَمَنْ يُّوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلٰى فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَ مَأْوٰهُ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِيْرُ**"(۱) (اور جو کوئی ان سے اپنی پشت اس روز پھیرے گا سوا اس کے کہ پینترا بدل رہا ہو لڑائی کے لئے یا (اپنی) جماعت کی طرف پناہ لے رہا ہو تو وہ اللہ کے غضب میں آجائے گا اور اس کا ٹھکانا جہنم ہے اور وہ بہت ہی بُری جگہ ہے)، اگر کفار کی تعداد، مسلمانوں کی دوگنا سے زیادہ ہو تو صف سے ہٹنا جائز ہے (۲)۔

نماز جنازہ میں صف:

۸- فقہاء نے کہا ہے: نماز جنازہ میں صف کو برابر کرنا مستحب ہے، "**لأن النبي ﷺ نعى النجاشي في اليوم الذي مات فيه وخرج إلى المصلى فصف بهم وكبر أربعاً**"(۳) (اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے نجاشی کی موت کی اطلاع اسی دن دی، جس دن ان کا انتقال ہوا تھا، آپ ﷺ عیدگاہ نکلے، صحابہ کے ساتھ صف لگائی، چار تکبیریں کہیں)۔

مروی ہے کہ ابو بکار حکم بن فروخ نے کہا: ہمیں ابو الملیح نے نماز جنازہ پڑھائی، ہمارا خیال تھا کہ وہ تکبیر کہہ چکے ہیں، لیکن انہوں نے ہماری طرف رخ کر کے کہا: اپنی صفیں برابر کرو، اور اپنی

---

(۱) المجموع للنووی ۴/۳۰۰، الفواکہ الدوانی ۱/۲۴۶، القوانین الفقہیہ رص ۴۷، البدائع ۱/۱۵۹، دلیل الفالحین ۳/۵۶۲، نیل الأوطار ۳/۲۱۵ مغنی المحتاج ۱/۲۴۶ و فتح الباری ۲/۲۰۸، شرح السنۃ للبغوی ۳/۳۷۰، کشاف القناع ۱/۳۲۸-۴۸۷، المغنی ۲/۲۲۰ طبع ریاض۔

(۲) سورۂ انفال ر ۱۵۔

(۳) حدیث: "التولی یوم الزحف" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/۱۸۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۹۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۴) سورۂ انفال ر ۶۶۔

(۱) سورۂ انفال ر ۱۶۔

(۲) ابن عابدین ۳/۲۲۱، جواہر الإکلیل ۱/۲۵۴، مغنی المحتاج ۴/۲۲۴، کشاف القناع ۳/۷۶۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ نعى النجاشي" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۱۱۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۶۵۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

سفارش کو بہتر بناؤ[۱]۔

نیز مستحب ہے کہ تین سے کم صفیں نہ لگیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**من صلى عليه ثلاثة صفوف فقد أوجب**"[۲] (جس پر تین صفوں نے نماز جنازہ پڑھیں، اس نے واجب کرلیا)، نیز فرمان نبوی ہے: "**ما من ميت يصلى عليه أمة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له إلا شفعوا فيه**"[۳] (اگر کسی مرد پر مسلمانوں کا ایک گروہ جس کی تعداد سو تک پہنچتی ہو نماز جنازہ پڑھے، پھر سب اس کی شفاعت کریں تو اس کے بارے میں ان کی شفاعت ضرور قبول ہوتی ہے)۔

اگر امام کے پیچھے چار آدمی ہوں تو دو دو آدمیوں کی دو صفیں بنالے، اور اگر سات ہوں تو تین صف میں کھڑے ہوں، ایک آگے بڑھ کر امام بنے اس کے پیچھے تین آدمیوں کی صف ہو، اور ان تین کے پیچھے دو آدمیوں کی صف، اور ان دو کے پیچھے ایک آدمی کی صف ہو "**أن النبي ﷺ صلى على جنازة فكانوا سبعة فجعل الصف الأول ثلاثة والثاني اثنين والثالث واحدا**"[۴] (اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک میت کی نماز جنازہ پڑھائی، کل سات آدمی تھے، آپ نے پہلی صف میں تین آدمی، دوسری میں دو، اور تیسری میں ایک آدمی کو رکھا)، البتہ بعض حضرات ایک آدمی کی صف کو مکروہ سمجھتے ہیں، اسی طرح ان کے نزدیک مکروہ ہے کہ اگر تین آدمی ہوں تو تین صف بنائی جائے، ہر صف میں ایک ایک آدمی ہو[۱]۔

اگر مردے جمع ہوجائیں تو ان کی صف کا مسئلہ اصطلاح (جنائز) میں دیکھیں۔

(۱) اثر ابی بکار الحکم بن فروخ کی روایت نسائی (سنن نسائی ۴/۷۶ رقم ۱۹۹۹۳ شائع کردہ المکتبۃ الإسلامیہ بحلب) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من صلى عليه ثلاثة صفوف فقد أوجب" کی روایت ترمذی (سنن ترمذی ۳/۳۴۷ طبع دار الکتب العلمیہ) نے حضرت مالک بن ہبیرہؓ سے مرفوعا کی ہے اور کہا مالک بن ہبیرہ کی حدیث حسن ہے۔

(۳) حدیث: "ما من ميت يصلى عليه أمة......" کی روایت مسلم (۲/۶۵۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے مرفوعا کی ہے۔

(۴) حدیث: "أن النبي ﷺ صلى على جنازة فكانوا سبعة......" ہمارے پاس سنن وآثار کے جو مراجع مہیا ہیں ان میں یہ حدیث ہمیں نہیں ملی، اس کو ابن قدامہ نے المغنی میں لکھا ہے، اور عطاء بن رباح کے حوالہ سے، ابن عقیل کی کتاب سے منسوب کرتے ہوئے کہا میں اس حدیث کو صحیح نہیں سمجھتا (المغنی ۲/۴۹۳ طبع ریاض)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۶۴، مغنی المحتاج ۱/۳۶۱، کشاف القناع ۱/۱۱۱، المغنی لابن قدامہ ۲/۴۹۲-۴۹۳۔

صفت

تعریف:

۱- صفت کا معنی لغت میں: حلیہ (شکل وصورت) ہے، لیث نے کہا: وصف: یہ ہے کہ تم کسی چیز کا حلیہ وخصوصیت بیان کرو، اور ''اتصف الشيء'' جس کی توصیف ممکن ہو (۱)۔

صفت اہل نحو کی اصطلاح میں: ایسا اسم جو ذات کی کسی حالت کو بتائے، مثلاً: لمبا، پست قد، عقل مند اور احمق وغیرہ، صفت موصوف جس کا اس کے ذریعہ تعارف کرایا جائے کی ذات کے لئے لازمی علامت ہوتی ہے (۲)۔

صفت فقہاء کی اصطلاح میں: موصوف اس طرح سے منضبط ہوجائے کہ وصف کے بعد محض معمولی فرق رہے (۳)۔

صفت اصولیین کے نزدیک: مشترک معنی والے لفظ کو، دوسرے خاص لفظ کے ذریعہ مقید کرنا جو شرط یا غایت نہ ہو، اصولیین اس سے مراد، صرف ''نعت'' (کسی شئ کی کوئی ذاتی حال) نہیں لیتے، جیسا کہ نحات کے یہاں ہے، اس کی شہادت اس سے ملتی ہے کہ اصولیین ''مطل الغني ظلم'' (مال دار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے) کو مثال میں پیش کرتے ہیں، حالانکہ اس میں تقیید محض اضافی ہے، پھر بھی انہوں نے اس کو صفت قرار دے دیا (۱)۔

(۱) لسان العرب مادہ: ''وصف''۔

(۲) التعریفات ص ۱۷۵ (طبع دار الکتاب العربی)۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۸، فتح القدیر ۱/ ۱۹۲ طبع بولاق۔

اجمالی حکم:

۲- صفت بیع سلم کی شرطوں میں داخل ہوتی ہے اور اس بیع میں داخل ہوتی ہے جس کا معاملہ صفت کی بنیاد پر ہو، اور پھر صفت کے نہ پائے جانے کی صورت میں وصف کے فوت ہونے کی وجہ سے ملنے والا اختیار (جس کو خیار فوات وصف کہتے ہیں) ثابت ہوتا ہے۔

فقہ میں صفت کا مناط (مدار) یہ ہے کہ وہ اس طرح سے منضبط (محدود) ہو کہ وصف کے بعد محض معمولی فرق رہ جائے، لہذا اگر ایسا ممکن نہ ہو اور وصف کے بعد بھی غیر معمولی فرق رہ جائے تو اس میں عمل کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ اس ''عین'' (مطلوبہ سامان) کی مقدار میں اس قدر کھلی جہالت ہے جو نزاع کا سبب بنے گی، حالانکہ نزاع کا نہ ہونا ہی شرعاً مطلوب ہے (۲)، صفت کے مقابلہ میں ثمن کا کوئی حصہ نہیں ہوتا، اس لئے کہ صفت، معاملہ میں تابع ہوتی ہے، بلا تذکرہ داخل ہوتی ہے، خریدار کو اختیار ہوگا کہ رد کردے یا پورے ثمن میں لے لے۔

اس کی تفصیل اصطلاحات ''سلم، ربا'' میں ہے۔

دیکھئے: اصطلاح ''خیار فوات الصفة'' ۲۰/ ۱۵۹، نیز فقرہ ۱۰/ ص ۱۶۲۔

۳- اور اصول فقہ میں: صفت کا مفہوم داخل ہے، اور صفت کا مفہوم: حکم کو کسی وصف کے ساتھ ذات پر معلق کرنا، مثلاً: ''في سائمة الغنم زكاة'' (سائمہ بکریوں میں زکاۃ ہے) اور جیسے بینونت (طلاق بائنہ) کے نفقہ کو حمل پر معلق کرنا اور فروخت کرنے والے کے لئے کھجور کے

(۱) البحر المحیط للزرکشی ۴/ ۳۰ (طبع اول وزارۃ الأوقاف الکویت)۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۸، الخرشی ۵/ ۲۱۲، المہذب ۱/ ۳۰۴، کشاف القناع ۳/ ۲۷۶۔

درخت کے پھل کی شرط لگانا، اگر درخت کو گا بھا دے دیا گیا ہو[۱]۔

(۱) البحر المحیط ۴؍ ۳۰ (طبع وزارۃ الأوقاف الکویت)۔

صفقہ

تعریف:

۱-صفقہ: ''صفق'' سے اسم مرہ ہے، اس کا لغوی معنی ہے: ایسی ضرب جس سے آواز سنائی دے[۱] حدیث میں ہے: ''**التسبیح للرجال، و التصفیق للنساء**''[۲] (یعنی نماز میں مردوں کو سبحان اللہ کہنا چاہئے، اور عورتوں کو تالی بجانا چاہئے)۔

اصطلاح میں صفقہ کا اطلاق: عقد بیع پر ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: ''**صفق یدہ بالبیعة و البیع: و علی یدہ صفقا**'' بیعت یا بیع کرنے کے لئے ایک دوسرے کے ہاتھ پر ہاتھ مارنا، اور یہ بیع واجب ہونے کے وقت ہوتا ہے، اور کہا جاتا ہے: ''**تصافق القوم**'' خرید وفروخت کرنا۔

ابن مسعودؓ کی حدیث میں ہے: ''**الصفقتان في صفقة ربا**''[۳] (ایک صفقہ میں، دو صفقہ، سود ہے) یعنی ایک بیع میں دو بیع[۴]۔

(۱) لسان العرب۔

(۲) حدیث: ''التسبیح للرجال، و التصفیق للنساء'' کی روایت بخاری (الفتح ۳؍ ۷۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱؍ ۳۱۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث ابن مسعود: ''صفقتان فی صفقة ربا'' کی روایت عقیلی نے الضعفاء (۳؍ ۲۸۸ طبع دار الکتب العلمیہ) میں مرفوعا و موقوفاً کی ہے اور موقوف کو ترجیح دی ہے۔

(۴) حاشیۃ الجمل ۳؍ ۹۴، مطالب أولی النہی ۳؍ ۴۵، التعریفات رص ۱۳۳۔

صفقہ سے متعلق احکام:

۲- دو چیزوں کو ایک صفقہ میں جمع کرنے کی دو شکلیں ہیں۔

ا- دونوں کو ایک عقد میں جمع کردے۔

۲- دونوں کو ایسے دو عقود میں جمع کردے جن کے احکام الگ الگ ہوں۔

اول: اگر ایک صفقہ میں ایسی دو چیزوں کو جمع کردے، جن کو جمع ہونے کے لحاظ سے یکجا کرنا ممنوع ہو، مثلاً ایک عقد نکاح میں دو بہنوں یا پانچ عورتوں کو جمع کردے تو سارے میں عقد باطل ہے، اس لئے کہ دو بہنوں کو یا پانچ عورتوں کو اجتماعی طور پر نکاح میں لانا حرام ہے، اب ایک عورت میں نکاح کو باطل قرار دینا اور بقیہ میں صحیح قرار دینا، اس کے برعکس صورت سے اولی نہیں، لیکن اگر ایسا نہ ہوا اور اس نے ایک صفقہ میں دو ایسی چیزوں کو جمع کردیا، جن میں سے ہر ایک عقد کے قابل ہے، یعنی اس نے اپنی ایسی دو چیزوں کو جو بیع کے قابل ہیں، ایک صفقہ میں جمع کردیا تو دونوں میں عقد درست ہے، پھر اگر دونوں کی جنس الگ الگ ہو، مثلاً بکری اور کپڑا یا دونوں ایک جنس کی ہوں، لیکن ان کی قیمت کم وبیش ہو تو ثمن کو ان دونوں پر، قیمت کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے گا، اور اگر دونوں کی جنس ایک ہو مثلا دو بکریاں نیز دونوں کی قیمت یکساں ہو تو دونوں پر ثمن کو، اجزاء کے لحاظ سے تقسیم کیا جائے گا۔

اگر صفقہ میں دو ایسی چیزوں کو جمع کردے جو عقد کے قابل نہیں مثلا شراب اور مردار تو عقد باطل ہے، یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے [1]۔

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۴۲۰، أسنی المطالب ۲/ ۴۲، ابن عابدین ۴/ ۱۰۳، کشاف القناع ۳/ ۱۵۷، الشرح الصغیر ۳/ ۲۲-۲۳۔

صفقہ میں ایسی دو چیزوں کا جمع کرنا جن میں ایک کی بیع جائز اور دوسرے کی ناجائز ہے:

۳- جب صفقہ میں ایسی چیزیں شامل ہوں جن میں بعض کی بیع جائز اور دوسرے بعض کی بیع ناجائز ہو تو اگر جس میں عقد جائز نہ ہو وہ قیمت والی ہو، مثلاً اپنا گھر اور دوسرے کا گھر فروخت کرے تو اس کے اپنے گھر میں مقررہ ثمن میں اس کے حصہ کے عوض درست ہوگا، جبکہ مقررہ ثمن کو ان دونوں کی قیمتوں پر تقسیم کیا جائے اور دوسرے کے گھر کے بارے میں باطل ہوگا، یہ اس لئے ہے تاکہ ہر ایک کو اس کا حکم دے دیا جائے، نیز اس لئے کہ صفقہ میں صحیح وفاسد دونوں ہیں، لہذا انصاف کا تقاضا یہی ہے کہ صحیح میں عقد کو صحیح قرار دیا جائے اور فساد کو فاسد تک محدود رکھا جائے، یہ جمہور فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے، یہی مالکیہ کا ایک قول ہے، البتہ ان کے یہاں راجح مذہب یہ ہے کہ پورا صفقہ باطل ہے [1]۔

لیکن اگر جس میں عقد صحیح نہیں ہے اس کی قیمت نہ ہو، مثلاً صفقہ میں سرکہ وشراب ہو یا مردار اور مذبوحہ جانور ہوں تو اس میں اختلاف ہے: حنفیہ کی رائے ہے کہ عقد دونوں میں باطل ہے اگر دونوں میں سے ہر ایک کے لئے الگ الگ ثمن مقرر نہ کیا ہو اس پر ائمہ حنفیہ میں اتفاق ہے، البتہ اگر ہر ایک کے لئے الگ الگ ثمن مقرر کردے تو امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ بیع دونوں میں باطل ہے، اس لئے کہ مردار اور شراب کوئی مال نہیں، اور بیع ایک ہی صفقہ ہے، لہذا مردار اور شراب میں بیع کو قبول کرنا، ان دونوں میں بیع کے لئے شرط لگانے کی طرح ہوگا، اور یہ شرط فاسد ہے جو عقد کو فاسد کردیتی ہے۔

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۴۲، فتح القدیر ۶/ ۸۹، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۵، القوانین الفقہیہ ۱۷۲۔

صاحبین نے کہا: عقد صحیح ہے اگر ہر ایک کے لئے ثمن کا ایک حصہ مقرر کردیا جائے، شافعیہ وحنابلہ نے کہا: دونوں میں صفقہ کو الگ الگ کردیا جائے گا، لہذا حلال میں درست ہوگا اور حرام میں باطل ہوگا تفصیل (تفریق، بیع) میں ہے۔

اگر صفقہ میں ایسے دو عقود ہوں جن کے احکام الگ الگ ہیں، جیسے: بیع واجارہ، یا بیع وسلم، یا بیع ونکاح تو دونوں میں سے ہر ایک صحیح ہے، اس لئے کہ وہ الگ الگ صحیح ہیں تو جمع کردینے سے کوئی ضرر نہیں آئے گا، اور اس سلسلہ میں حکم کے اختلاف کا کوئی اثر نہیں ہوگا، جیسا کہ شفعہ والی اور غیر شفعہ والی شئی کو فروخت کرنے میں اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔

اجارہ وبیع کی صورت یہ ہے کہ کہے:

میں نے اتنے میں تم کو یہ کپڑا فروخت کیا اور اپنا گھر تمہیں ایک سال کے لئے اجرت پر دیا، نکاح وبیع کی صورت یہ ہے کہ کہے: میں نے تم سے اپنی بیٹی کا نکاح کردیا اور اس کا گھر تمہیں فروخت کردیا اور بیٹی اس کی پرورش میں ہو یا وہ ہوشیار ہو اور اس نے اس شخص کو اپنا گھر فروخت کرنے کا وکیل بنادیا ہو تو یہ نکاح اور بیع دونوں صحیح ہیں اور مقررہ عوض کو سامان کی قیمت اور مہر مثل پر تقسیم کیا جائے گا[۱]۔

تفصیل اصطلاح: ''تفریق، نکاح، صداق'' میں ہے۔

(۱) سابقہ مراجع۔

صفی

تعریف:

۱- ''صفی'' اس کا ماخذ: صفو ہے، اور صفاء یہ کدر (گدلا پن) کی ضد ہے۔

صفی: کوئی خالص چیز ''**استصفی الشيء و اصطفاه**'' منتخب کرنا۔

ابوعبیدہ نے کہا: غنیمت میں سے صفی: وہ گھوڑا یا تلوار وغیرہ جس کو سردار نے غنیمت میں سے تقسیم سے قبل منتخب کرلیا ہو اور اپنے لئے خاص کرلیا ہو، اس کو 'صفیہ' بھی کہتے ہیں جس کی جمع ''صفایا'' آتی ہے[۱]، اسی معنی میں بسطام بن قیس سے خطاب کرتے ہوئے عبداللہ بن عنمہ کا یہ قول ہے:

''**لک المرباع فيها و الصفايا**
وحكمک والنشيطة والفضول''

(تمہارے لئے ان میں مال غنیمت کا چوتھائی حصہ اور صفایا ہیں اور جو تمہارا فیصلہ ہو، نیز تمہارے لئے راستہ میں ہاتھ لگنے والا مال ہے اور تقسیم کے بعد باقی ماندہ مال بھی تمہارا ہے)۔

اسی معنی میں حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث ہے: ''**كانت صفية من الصفى تعني صفية بنت حيي كانت من غنيمة خيبر**''[۲] (صفیہ، صفی میں سے تھیں، یعنی حضرت صفیہ بنت حیی،

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''صفا''۔
(۲) حدیث عائشہؓ: ''كانت صفية من الصفى'' کی روایت ابوداؤد (۳/۳۹۸

خیبر کے مال غنیمت میں سے تھیں)۔

اصطلاحی تعریف، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

صفی: وہ چیز جو تقسیم سے قبل، مال غنیمت میں سے منتخب کر لی جائے، مثلاً: باندی، غلام، کپڑا اور تلوار وغیرہ۔

اجمالی حکم:

۲- جمہور کی رائے ہے کہ صفی خاص طور پر رسول اللہ ﷺ کے لئے تھا، آپ ﷺ کے بعد ائمہ کے لئے نہیں ہے، اس کی مخالفت کرنے والے صرف ابوثور معلوم ہوتے ہیں جن کا کہنا ہے: اگر صفی رسول اللہ ﷺ کے لئے ثابت تھا تو جس طریقہ سے رسول اللہ ﷺ لیتے تھے، امام بھی اسی طریقہ پر لے سکتا ہے اور رسول اللہ ﷺ کے حصہ مال غنیمت کے پانچویں حصے کا پانچواں حصہ کے مصرف میں اس کو صرف کرے گا۔

ابن المنذر نے کہا ہے: میرے علم کے مطابق ابوثور سے قبل کسی نے یہ بات نہیں کہی ہے (۱)۔

ابوداؤد نے اپنی سند سے روایت کیا ہے: رسول اللہ ﷺ نے بنی زہیر بن اقیش کو لکھا: **"إنكم إن شهدتم أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وأقمتم الصلاة، وآتيتم الزكاة، وأديتم الخمس من المغنم، وسهم النبي ﷺ الصفي أنتم آمنون بأمان الله ورسوله"** (۲) (اگر تم گواہی دو کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں، اور محمد اللہ کے رسول ہیں، نماز قائم کرو، زکاۃ دو، اور مال غنیمت میں سے پانچواں حصہ اور نبی ﷺ کا حصہ "صفی" دیا کرو تو تم اللہ ورسول کے امان کے ساتھ مامون رہو گے)۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: **"كانت صفية من الصفي"** ("صفیہ" صفی میں سے تھیں)۔

۳- رہا رسول اللہ ﷺ کے بعد اس حصہ کا ختم ہونا تو اس کا ثبوت (ابوثور سے قبل اور ان کے بعد) امت کے اجماع اور اس بات سے ہے کہ حضرت ابوبکر، عمر، عثمان اور بعد کے خلفاء نے اس کو نہیں لیا اور نہ ان میں سے کسی نے اس کا ذکر کیا، اور یہ حضرات ترک سنت نبوی پر اجماع نہیں کریں گے (۱)۔

صقر

دیکھئے: "أطعمة"، "صيد"۔

= طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۱۲۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۳۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۴، ۱۳، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۰۹۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ كتب إلى بني زهير بن أقيش" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۰۰ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۱) المغنی ۶/ ۴۰۹۔

صک

تعریف:

۱-''صک'' کا معنی لغت میں: چوڑی چیز سے زور سے مارنا، کہا جاتا ہے: ''صکه صکا'' گدی اور چہرہ پر طمانچہ مارنا، ایک قول ہے: عمومی مار، جس چیز سے بھی ہو(۱)۔

اصطلاح میں: وہ رجسٹر جس میں معاملات، اقرار اور دعوے کی تفصیلات درج ہوں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

سجل:

۲-''سجل'' لغت میں: کتاب، اصطلاح میں: رجسٹر جس میں قاضی کے احکام ہوں (۳)۔

محضر:

۳-''محضر'' دستاویز جس میں فریقین مقدمہ کے مابین پیش آنے والے اقرار، انکار، گواہ کی پیشی، قسم سے گریز وغیرہ تفصیلات اس طرح پر درج ہوں کہ فیصلہ کے بغیر، وہ اشتباہ کو ختم کردیں(۱)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) المصباح المنیر، کشاف القناع ۶/ ۳۶۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۵۸، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۵۸، کشاف القناع ۶/ ۳۶۷۔

دیوان:

۴-''دیوان'' کاغذات کے جمع ہونے کی جگہ، یعنی وہ فائلیں جن میں رجسٹر اور محضر نامے محفوظ رکھے جاتے ہیں، دیوان اس رجسٹر کو بھی کہتے ہیں، جس میں فوجیوں اور اصحاب وظائف کے نام درج ہوتے ہیں(۲)۔

وثیقہ:

۵-''وثیقہ'' لغت میں: کسی کام کو مضبوط کرنا، اور بھروسہ لینا(۳)۔

اصطلاح میں وثیقہ: اس کے تحت، صک، محضر، سجل، رہن، اور اپنے حق کو مضبوط کرنے کا ہر ذریعہ آتا ہے(۴)۔

صکوک وسجلات نویسی سے متعلقہ احکام:

۶- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ہر مالی وغیر مالی تصرف، مثلاً: طلاق، اقرار وغیرہ میں صکوک وسجلات نویسی فرض کفایہ ہے، اس لئے کہ اس کی ضرورت پڑتی ہے، تاکہ نزاع کے وقت حقوق کے ثابت کرنے کی راہ ہموار کی جاسکے، نیز اس لئے کہ تفصیلات کو یاد رکھنے میں اس کا ظاہری اثر ہے اور اس میں حقوق کے ضائع ہونے

(۱) سابقہ مراجع، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۰۴۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۰۴، لسان العرب، اس وقت دیوان کا اطلاق کاغذات وغیرہ کے جمع کرنے کی جگہ پر ہوتا ہے جو'' حال'' بول کر محل مراد لینے کی قبیل سے ہے۔

(۳) لسان العرب، القاموس المحیط۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۰۸۔

سے حفاظت ہے[۱]۔

صکوک وسجلات نویسی کا وجوب قاضی پر:

۷- شافعیہ نے کہا: قاضی کا فرض عین نہیں کہ صکوک وسجلات لکھے، کیونکہ اس پر حق کو صاحب حق تک پہنچانا واجب ہے، اور یہ گواہوں کے ذریعہ حاصل ہوگا نہ کہ صکوک اور سجلات نویسی کے ذریعہ، نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ اور بعد کے ائمہ فیصلے کرتے تھے، لیکن محضر نامے اور رجسٹر نہیں لکھتے تھے، البتہ اگر فریقین میں سے کوئی صک یا سجل لکھنے کی درخواست کرے تا کہ بوقت ضرورت اس کو ثبوت میں پیش کرے تو قاضی کے لئے اس کی درخواست قبول کرنا مستحب ہے اگر وہ کاغذ خرید کر لائے یا بیت المال کی طرف سے اس مقصد سے کاغذ تیار رکھا گیا ہو۔

یہ حنفیہ ومالکیہ کی رائے ہے[۲]۔

حنابلہ نے کہا: قاضی کا فرض ہے کہ صک وسجل لکھے، اگر اس سے وہ شخص مطالبہ کرے جس کا اس کے لکھنے میں کوئی مفاد ہو اور وہ کاغذ لے آئے، یا بیت المال میں اس مقصد سے کاغذ رکھا ہوا ہو، اس لئے کہ یہ طلب کرنے والے کے لئے وثیقہ ہے، لہذا اس کو لکھنا لازم ہے، جیسے محصل زکاۃ سے اگر زکاۃ ادا کرنے والا مطالبہ کرے کہ دستاویز لکھ دے، تا کہ دوسرا محصل آ کر اس سے دوبارہ مطالبہ نہ کرنے لگے۔

اسی طرح دار الاسلام میں اہل حرب یا اہل ذمہ کی تجارت کا عشر وصول کرنے والے سے اگر یہ لوگ مطالبہ کریں کہ عشر کی ادائیگی کا دستاویز لکھ دیں، تا کہ اس سے ان کے ذمہ کا بری ہونا معلوم ہو سکے، اگر وہاں سے کوئی دوسرا عشر وصول کرنے والا گزرے[۱]۔

دستاویز نویسی کی اجرت لینا:

۸- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ صکوک اور جملہ وثائق لکھنے کی اجرت لینا جائز ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلَا یُضَآرَّ کَاتِبٌ وَّلَا شَہِیْدٌ"[۲] (اور کسی کاتب یا گواہ کو نقصان نہ پہنچایا جائے)، انہوں نے کہا کہ کسی کے عمل اور ذہنی کاوش کو جب کسی انسان کو اس کی ضرورت پڑے، مباح کر دیا جائے تو اس سے اس کا ضرر ہوگا، اور اس کی پوری زندگی بلا معاوضہ اس میں گھر جائے گی اس میں حد درجہ ضرر ہے، لہذا اگر محرر کی اجرت بیت المال میں مقرر نہ ہو تو قاضی کو حق نہیں کہ فقہاء کو عقود، دلائل اور شرعی امور سے متعلق چیزیں جن کو اللہ ورسول نے مباح کیا ہے تحریر کرنے سے روکے، اگر محرر، فقیہ شرعی امور اور عقود کے انعقاد کی شرائط سے واقف کار ہو، اور اگر قاضی اس سے روک دے تا کہ یہ چیزیں اس کے پاس آ جائیں تو یہ ٹیکس کی قبیل سے ہوگا، اور اگر قاضی یہ چاہتا ہے کہ نااہلوں کو روک دے، تا کہ کوئی فاسد عقد نہ ہو تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ خلفاء راشدین کو نمونہ عمل بنائے اور وہ یہ ہے کہ فاسد عقد کرنے والے کی تعزیر کرے مناسب یہ ہے کہ اجرت معین کر دی جائے اور کام مقرر کر دیا جائے اب اگر کسی چیز پر دونوں متفق ہو جائیں اور کام متفق علیہ صورت کے مطابق ہو تو یہ اجارۂ صحیحہ ہے اور محرر کے لئے تھوڑا یا زیادہ جس پر اتفاق ہو گیا ہے، لینا جائز ہے، بشرطیکہ مکتوب لہ، محرر کا مطالبہ قبول کرنے پر مجبور نہ ہو کہ کوئی اور محرر وہاں موجود نہیں یا اسی سے تحریر کرانا محدود کر دیا گیا ہے تو

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۲۱، المنہج علی حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۹۸، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۷۶۔

(۲) سابقہ مراجع، معین الحکام رص ۹۵، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۹۱۔

(۱) کشاف القناع ۶/ ۲۶۷، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۴۴۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

اس حالت میں محرر کا فرض ہے کہ یہ جان کر کے لوگ اس سے تحریر کرانے پر مجبور ہیں، استحقاق سے زیادہ لوگوں سے اجرت وصول نہ کرے اور اگر وہ ایسا کرتا ہے تو یہ اس کے حق میں ایک طرح جرح ہے، اس لئے کہ کبھی اس کا انجام دینا واجب ہوتا ہے[۱]۔

یہ اس صورت میں ہے، جبکہ بیت المال میں محرر کے لئے تنخواہ مقرر نہ ہو، یا بیت المال خالی ہو، ورنہ اس کو بیت المال سے تنخواہ ملے گی، اس لئے کہ تحریر مفاد عامہ میں سے ہے۔

صک وسجل کے کاغذات کا ثمن:

۹- صک وسجل کے کاغذات کا ثمن بیت المال سے دیا جائے گا، اس لئے کہ یہ مفاد عامہ میں سے ہے، اب اگر بیت المال میں کچھ نہ ہو یا اس سے زیادہ اہم کام کی ضرورت پڑے تو ثمن متعلقہ اشخاص (مدعی ومدعا علیہ) میں سے اس پر ہوگا جو تحریری درخواست کرے، اگر وہ مقدمہ کی کارروائی لکھوانا چاہے، لیکن اگر وہ اس کو لکھوانا نہ چاہے تو اس کے لئے اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا، البتہ قاضی اس کو یہ بتادے کہ اگر تحریر میں نہ لایا گیا تو وہ گواہوں کی گواہی اور فیصلہ کو بھول سکتا ہے[۲]۔

قاضی کا اپنے فیصلہ میں تحریر پر اعتماد کرنا:

۱۰- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ قاضی اپنے فیصلہ میں محض دستاویز یا رجسٹر کی تحریر پر اعتماد کرے، جائز نہیں، لہذا اگر کسی کاغذ پر اس کا لکھا ہوا فیصلہ ملے اور اس سے اس کو جاری کرنے یا نافذ کرنے کا مطالبہ کیا جائے تو اگر اس کو یہ فیصلہ یاد ہو تو جاری ونافذ کردے اور اگر واقعہ کی تفصیلات یاد نہ آئیں تو جب تک یہ تفصیلات یاد نہ آجائیں، اس پر عمل نہ کرے[۱]، صرف یہ جاننا کافی نہیں کہ یہ اسی کی تحریر ہے، تا آنکہ واقعہ یاد آجائے، اگرچہ رجسٹر اس کی اپنی حفاظت اور اپنے قبضہ میں ہو، اس لئے کہ جعل سازی کا احتمال ہے، اور تحریر ایک دوسرے سے ملتی ہے، نیز اس لئے کہ اس کا فیصلہ، اس کا اپنا فعل ہے، اور انسان کے فعل میں یقین کی طرف رجوع کرنا ہی اصل ہے، اسی وجہ سے تعداد رکعات میں شک ہونے پر علم ویقین پر عمل کرتا ہے[۲]۔

حنفیہ میں امام ابو یوسف ومحمد، ایک روایت میں امام احمد اور یہی شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے: کی رائے ہے کہ اگر سجل (رجسٹر) اس کے قبضہ میں کسی فائل میں ہو، اور فائل اسی کی مہر کے ساتھ بند ہو، البتہ اس کو واقعہ یاد نہیں تو اس پر عمل کرے گا[۳]۔

رجسٹر پر گواہوں کی گواہی دینا کہ یہ اسی کا فیصلہ ہے۔

۱۱- اگر دو عادل گواہوں نے گواہی دی کہ یہ دستاویز اسی کی بنائی ہوئی ہے اور رجسٹر میں اسی کا لکھا ہوا فیصلہ ہے، لیکن اس کو واقعہ یاد نہیں تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ وامام ابو حنیفہ کی رائے ہے: گواہی کا کوئی اثر نہیں، اس پر اعتماد نہ کرے، تا آنکہ واقعہ یاد آجائے، اس لئے کہ اس کا فیصلہ، اس کا فعل ہے اور انسان کے فعل میں یقین کی طرف رجوع کرنا ہی اصل ہے[۴]۔

(۱) کشاف القناع ۶/ ۳۶۷، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۴۴، معین الحکام ر ۹۴، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۹۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۵۱، أسنی المطالب ۴/ ۲۹۶۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۵۱، أسنی المطالب ۴/ ۲۶۹، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۴۴، المغنی ۹/ ۷۶۔

(۱) أسنی المطالب ۴/ ۳۰۸، حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۵۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۶۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۴۰، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۳۲، المغنی ۹/ ۷۶۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) سابقہ مراجع۔

مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام ابو یوسف اور محمد نے کہا: اگر قاضی کے پاس دو عادل گواہوں نے گواہی دی کہ یہ اسی کا فیصلہ ہے تو ان کی گواہی قبول کرلے، اور ان کی گواہی پر اعتماد کرتے ہوئے اس کو جاری کردے، اس لئے کہ وہ اس کو جاری کرنے پر قادر ہے، نیز اس لئے کہ اگر وہ دونوں گواہ اس کے پاس کسی اور قاضی کے فیصلہ کی گواہی دیں تو ان کی گواہی قبول کرے گا، اور جب خود اس کے فیصلہ کی گواہی دے رہے ہیں تو بہ درجہ اولی قبول کرے گا(۱)۔

صک وسجل کے مضمون پر گواہی:

۱۲ - گواہ کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنی تحریر پر اعتماد کرتے ہوئے دستاویز کے مضمون کی گواہی دے، جب تک کہ اس کو واقعہ یاد نہ آ جائے، جیسا کہ قاضی کا حکم ہے، اگرچہ وہ دستاویز اسی کی اپنی حفاظت اور اپنے قبضہ میں ہو، اور یہاں بھی وہی اختلاف آئے گا جو قاضی کے دستاویز کے بارے میں گذرا۔

صرف صک پر عمل کرنا:

۱۳ - حنفیہ نے صرف صک (دستاویز) پر حقوق کے ثبوت کے لئے اعتماد کے عدم جواز کے ضابطہ سے ان امور کو مستثنی کیا ہے جن کو محض تحریر کی بنیاد پر قبول کرنے کا عرف قائم ہو، جیسے ارباب وظائف وغیرہ کے لئے شاہی پروانے، مثلاً قاضی، والی کے فرمان، عام شاہی احکامات، خرید و فروخت کرنے والوں، دلالوں اور صرافوں کے رجسٹر، وقف کی وہ دستاویزات جن پر ایک طویل زمانہ گذر چکا ہے، اس کے استثناء کی وجہ یہ ہے کہ خرید وفروخت کرنے والوں، صرافوں اور دلالوں کے رجسٹر اور شاہی فرمانوں کو محض تحریر کی بنیاد پر قبول کرنے کا عرف ورواج ہے، شاہی فرمان میں جعل سازی کا امکان نادر ہے، قدیم اوقاف کی دستاویزات پر گواہ پیش کرنا محال ہے، اور اوقاف کو آباد کرنے کی مجبوری ہے(۱)۔

صکوک وسجلات نویسی:

۱۴ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ صک (دستاویز) اس وقت معتبر ہوگا، جبکہ اس کی تحریر واضح ہو، نام و پتے کے ساتھ ہو، لہذا اگر واضح نہ ہو، جیسے ہوا پر تحریر یا پانی پر تحریر تو وہ غیر معتبر ہے(۲)۔
تفصیل اصطلاح "کتاب" میں ہے۔

صکاء

دیکھئے: "اضحیہ"۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۰۸-۳۵۲-۳۵۳۔
(۲) ابن عابدین ۲/ ۳۲۸۔
کمیٹی یہ ذکر کردینا چاہتی ہے کہ اس موضوع کے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے، یہ ان کارروائیوں کی قبیل سے ہے جن میں عرف اور زمانے کے تقاضوں کی رعایت ہوتی ہے، نیز یہ کہ حفظان حقوق کے نت نئے وسائل کو استعمال کر کے صکوک (دستاویزات) ہی کی طرح بلکہ اس سے بھی عمدہ طریقہ سے حقوق کا تحفظ کیا جاسکتا ہے، اور تحریر کی موجودہ حیثیت، اور اس کو جعل سازی سے محفوظ رکھنے کے نت نئے یقینی وسائل کی رعایت کرنی چاہئے۔

صلاح

تعریف:

۱- صلاح: فساد کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: "رجل صالح فی نفسه" (ذاتی طور پر نیک آدمی ہے) "من قوم صلحاء" (نیک لوگوں میں سے ہے)، "مصلح في أعمال وأموره" (اپنے اعمال و امور کو درست رکھنے والا ہے) "قد أصلحه الله" (اللہ نے اس کو نیک بنایا ہے) "أصلح الشيء بعد فساده" درست کرنا(۱)۔

اجمالی حکم:

الف-انسان میں صلاح:

۲- ابن عابدین نے کہا: صالح وہ شخص ہے جو مستور الحال ہو، بے عزت نہ ہو، مشکوک نہ ہو، درست رو ہو، پاک باز ہو، اس میں برائی کم ہو، جھوٹا مشہور نہ ہو۔

بہوتی نے کہا: دین میں صلاح یہ ہے: فرائض کو ان کی سنن موکدہ کے ساتھ ادا کرنا اور حرام سے بچنا، نہ وہ گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو، نہ صغیرہ پر اصرار کرتا ہو(۲)۔

ب-پھلوں میں بدو صلاح:

۳- بدو صلاح پکنے اور مٹھاس کے آغاز ہونے کا ظاہر ہونا، یہ ان پھلوں میں ہے جن میں رنگ نہیں ہوتا، اور جن پھلوں میں رنگ آتا ہے، ان میں بدوح صلاح یہ ہے کہ وہ سرخ یا سیاہ ہونا شروع ہو جائیں، اور ککڑی وغیرہ میں بدو صلاح یہ ہے کہ اکثر اس کو کھانے کے لئے توڑا جانے لگے۔ اور کھیتی میں بدو صلاح یہ ہے کہ وہ پختہ ہو جائے یعنی اپنے مقصود کے لئے وہ تیار ہو جائے، اور پھول میں بدو صلاح، اس کا کھلنا ہے(۱)۔

بحث کے مقامات:

۴-"صلاح" کی اصطلاح بہت سے امور میں آتی ہے، مثلاً گواہی، اور گواہ کی اس گواہی کو قبول کرنے میں جس کی شرط عدالت ہے، اور صلاح اس کی ایک صفت ہے، اور وقف و وصیت میں کہ ان میں آدمی کے صلاح کی قید لگائی جاتی ہے۔

اور بدو صلاح سے پہلے پھلوں کی خرید وفروخت میں بھی یہ داخل ہے، دیکھئے: بیع ثمار موسوعہ فقہیہ ۹ / ۲۱۔

نیز پھلوں اور کھیتیوں کی زکاۃ اور بدو صلاح کے بعد ان کا اندازہ کرنے میں بھی یہ داخل ہے۔ (دیکھئے خرص الثمار: الموسوعہ الفقہیہ ۱۹ ص ۹۹ فقرہ / ۳)۔

غلے اور پھل میں وجوب زکاۃ کے وقت میں(۲) (دیکھئے: وقت وجوب الزکاۃ فی الحب والثمر: الموسوعہ الفقہیہ ج ۲۳ ص ۲۸۳ فقرہ / ۱۰۶)۔

تفصیل کے لئے سابقہ موضوعات کی اپنی اپنی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

---

(۱) لسان العرب مادہ: "صلح"۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳ / ۴۴۰، کشاف القناع ۶ / ۴۱۸-۴۱۹۔

(۱) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہاج ۳ / ۲۰۴۔

(۲) مواہب الجلیل ۶ / ۱۵۰، الفتاوی الہندیہ ۳ / ۴۵۰، شرح منتہی الإرادات ۳ / ۵۴۶، مغنی المحتاج ۴ / ۴۲۷، شرح ادب القاضی للخصاف تالیف ابن مازہ البخاری ۳ / ۸ فقرہ (۵۴۵) مختصر المزنی ۵ / ۲۵۶، الام ۷ / ۴۸۔

صلاۃ

تعریف:

۱-"صلاۃ" کا اصل لغوی معنی: دعا ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے "وَصَلِّ عَلَيْهِمْ"(۱) (اور دعا دے ان کو)، یعنی ان کے لئے دعا کریں۔

حدیث میں فرمان نبوی ہے "إذا دعي أحدكم فليجب فإن كان صائما فليصل و إن كان مفطرا فليطعم" (۲) (جب کسی کو دعوت دی جائے تو قبول کرلے اگر روزے سے ہے تو دعا کرے اور نہیں تو کھائے)، یعنی کھانے کے مالکان کو دعا دے)۔

اصطلاح میں: جمہور نے کہا: صلاۃ: چند ایسے اقوال وافعال ہیں جن کے شروع میں تکبیر اور اخیر میں سلام ہوتا ہے، نیت ہو مخصوص شرائط کے ساتھ ہوں۔

حنفیہ نے کہا: صلاۃ افعال معلومہ، یعنی قیام، رکوع اور سجدوں کا نام ہے(۳)۔

اسلام میں نماز کا درجہ:

۲-اسلام میں نماز کی بڑی اہمیت ہے، یہ شہادتین کے بعد سب سے

(۱) سورۂ توبہ / ۱۰۳۔

(۲) حدیث: "إذا دعي أحدكم فليجب......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۵۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۱۹۱ طبع داراحیاء التراث العربی، مواہب الجلیل ۱/ ۳۷۷ طبع دارالفکر ۱۹۷۸ء، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۰، کشاف القناع ۱/ ۲۲۱۔

زیادہ مؤکد اور افضل فرض ہے، اسلام کے پانچ ارکان میں سے ایک رکن ہے، فرمان نبوی ہے: "بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، و أن محمدا رسول الله، و إقام الصلاة، و إيتاء الزكاة، وا لحج، و صوم رمضان"(۱) (اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے، لا إله إلا الله و محمد رسول الله کی گواہی دینا، نماز قائم کرنا، زکاۃ دینا، حج کرنا، رمضان کا روزہ رکھنا)، رسول اللہ علیہ نے نماز چھوڑنے والے کو کفر سے منسوب کیا ہے، فرمان نبوی ہے: "إن بين الرجل و بين الشرک و الكفر ترک الصلاة"(۲) (آدمی اور شرک وکفر کے بیچ میں نماز چھوڑنا ہے) عبداللہ شقیق عقیلی کہتے ہیں: صحابہ کرام نماز کے علاوہ کسی اور عمل کے ترک کرنے کو کفر نہیں سمجھتے تھے، نماز دین کا ستون ہے، جس کے بغیر دین قائم نہیں رہ سکتا، فرمان نبوی ہے: "رأس الأمر الإسلام، و عموده الصلاة، و ذروة سنامه الجهاد في سبيل الله"(۳) (تمام اعمال کی اصل اسلام ہے، اس کا ستون نماز ہے، اور اس کا سب سے اونچا عمل اللہ کے راستہ میں جہاد ہے) بندہ سے سب سے پہلے نماز کا حساب ہوگا، فرمان نبوی ہے: "أول ما يحاسب عليه العبد يوم القيامة الصلاة، فإن صلحت فقد أفلح و نجح، و إن فسدت فقد خاب و خسر"(۴) (قیامت کے دن بندہ سے

(۱) حدیث: "بني الإسلام على خمس ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث: "إن بين الرجل و بين الشرک و الكفر ترک الصلاة" کی روایت مسلم (۱/ ۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "رأس الأمر الإسلام، و عموده الصلاة......" کی روایت ترمذی (۵/ ۱۲ طبع الحلبی) نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے کی ہے اور کہا حدیث حسن صحیح ہے۔

(۴) حدیث: "أول ما يحاسب عليه العبد يوم القيامة......" کی روایت ترمذی (۲/ ۲۰۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور اس کی

اول اول نماز کا حساب ہوگا، اگر نماز اچھی ہوگی تو وہ نجات پائے گا اور کامیاب ہوگا، اور اگر نماز خراب ہوئی تو ناکام اور گھاٹے میں رہے گا، نیز دنیا سے جدائیگی کے وقت آپ ﷺ نے امت کو آخری وصیت نماز کی فرمائی، چنانچہ فرمایا: "الصلاة و ماملکت أیمانکم" (۱) (نماز اور غلام باندیوں کا خیال رکھو)، سب سے اخیر میں یہی دینی عمل ختم ہوگا اگر نماز ضائع ہوجائے تو پورا دین ضائع ہوجائے گا، فرمان نبوی ہے: "لتنقضن عری الإسلام عروة عروة، فکلما انتقضت عروة تشبث الناس بالتي تلیها فأولهن نقضا الحکم، و آخرهن الصلاة" (۲) (اسلام کی ایک ایک کڑی ٹوٹتی جائے گی، جب کوئی کڑی ٹوٹے گی تو لوگ بعد والی کڑی کو پکڑ لیں گے، سب سے پہلے حکم (فیصلہ) کی کڑی ٹوٹے گی اور سب سے اخیر میں نماز)۔

اسی طرح تنہا نماز ایسی عبادت ہے جو مکلّف سے جدا نہیں ہوتی ہے، تاحیات اس کے ساتھ لازم رہتی ہے، کسی حال میں اس سے ساقط نہیں ہوتی ہے۔

نماز کی فضیلت، اس کے قائم کرنے اور اس کی پابندی کرنے اور اس کی حدود کی رعایت کی ترغیب میں بہت سی آیات واحادیث ہیں جو مشہور ہیں (۳)۔

= تحسین کی ہے۔

(۱) حدیث: "الصلاة وما ملکت أیمانکم ......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۹۰۰-۹۰۱ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۹۵ طبع دار الجنان) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "لتنقضن عری الإسلام عروة عروة......" کی روایت احمد (۵/ ۲۵۱ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابی امامہؓ سے کی ہے اور مجمع الزوائد (۷/ ۲۸۱ طبع القدسی) میں ہیثمی نے اس کو روایت کیا ہے، اور کہا ہے اس کو امام احمد اور طبرانی نے روایت کیا ہے اور ان دونوں کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۳) مواہب الجلیل ۱/ ۳۸۰، کشاف القناع ۱/ ۲۲۱۔

پنج گانہ نمازوں کی فرضیت اور ان کی رکعات کی تعداد:

۳- نماز دراصل ابتداء اسلام میں مکہ میں فرض ہوئی، اس لئے کہ ابتداء نبوت میں نازل ہونے والی بہت سی آیات مکیہ موجود ہیں، جن میں نماز کی ترغیب دی گئی ہے۔

البتہ معروف شکل میں پنج گانہ نمازوں کی فرضیت شب اسراء ومعراج میں ہوئی، تاہم اس کے وقت کی تعیین میں علماء کی آراء الگ الگ ہیں۔

۴- پنج گانہ نمازوں کی فرضیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اور اجماع سے ثابت ہے۔

کتاب اللہ: قرآن کریم میں کئی مقامات پر فرمان باری ہے: "وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ" (۱) (اور قائم رکھو نماز) نیز: "إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا" (۲) (بیشک نماز تو ایمان والوں پر پابندیٔ وقت کے ساتھ فرض ہے)، یعنی اوقات کی تحدید کے ساتھ فرض ہے، نیز فرمایا: "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى" (۳) ((سب ہی) نمازوں کی پابندی رکھو اور (خصوصاً) درمیانی نماز کی)، مطلق لفظ صلاۃ (نماز) سے مراد معروف نمازیں ہیں، یعنی جن کی ادائیگی روزمرہ ہوتی ہے، نیز فرمایا: "وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ" (۴) (اور قائم کر نماز کو دونوں طرف دن کے اور کچھ ٹکڑوں میں رات کے) اس فرمان میں مجموعی تعداد پنج گانہ نمازیں ہیں، اس لئے کہ فجر، دن کے ایک کنارہ میں، اور ظہر وعصر دوسرے کنارے میں ادا کی جاتی ہیں، کیونکہ دن کے دو حصے ہیں غداۃ (صبح) وعشی (شام) غداۃ ابتداء دن سے زوال تک

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۱۰۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۰۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۸۔

(۴) سورۂ ہود/ ۱۱۴۔

کے وقت کا نام ہے، اور اس کے بعد عشی (شام) کا وقت ہے، لہذا (طَرَفي النَّهَار) کے تحت تین نمازیں آ گئیں اور "زُلُفًا مِّنَ اللَّيْلِ" کے تحت مغرب وعشاء کی نمازیں آ گئیں، اس لئے کہ یہ دونوں نمازیں رات کی گھڑیوں میں ادا کی جاتی ہیں، اور فرمان باری ہے: "أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا"[1] (نماز ادا کیا کیجئے آفتاب ڈھلنے (کے بعد) سے رات اندھیرے ہونے تک اور صبح کی نماز بھی بیشک صبح کی نماز حضوری کا وقت ہے)۔ ایک قول ہے: "دلوک الشمس" سے مراد زوال آفتاب، اور "غسق اللیل" سے مراد رات کی ابتدائی تاریکی ہے، لہذا اس میں ظہر وعصر کی نمازیں داخل ہوگئیں، اور (قرآن الفجر) یعنی فجر کے قرآن کو قائم رکھو، اور اس سے مراد نماز فجر ہے، اس طرح تین نمازوں کی فرضیت اس آیت کریمہ سے، اور مغرب وعشاء کی فرضیت، ایک دوسری دلیل سے ثابت ہوتی ہے۔

ایک قول ہے: "دلوک الشمس" سے مراد غروب آفتاب ہے، لہذا اس کے تحت مغرب وعشاء کی نماز آ جائے گی، اور ظہر وعصر کی فرضیت ایک دوسری دلیل سے ثابت ہے۔

سنت نبوی: روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع کے سال فرمایا: "اعبدوا ربكم، وصلوا خمسكم، و صوموا شهركم، وحجوا بيتكم، و أدوا زكاة أموالكم طيبة بها أنفسكم تدخلوا جنة ربكم"[2] (اپنے پروردگار کی عبادت کرو، پنج گانہ نمازیں پڑھو، رمضان کے روزے رکھو، بیت اللہ کا حج کرو، خوش دلی کے ساتھ اپنے اموال کی زکاۃ دو، اپنے رب کی جنت میں داخل ہو جاؤ گے)۔

اس پر امت کا اجماع ہے کہ یہ پنج گانہ نمازیں فرض ہیں، اور ان کا منکر کافر ہے[3]۔

نماز چھوڑنے والے کا حکم:

۵- تارک نماز کی دو حالتیں ہیں: اس کی فرضیت کے انکار کے ساتھ چھوڑے، یا لا پرواہی وسستی میں چھوڑے، فرضیت کا منکر نہ ہو۔

پہلی حالت: اس پر علماء کا اجماع ہے کہ نماز کی فرضیت کے انکار کے ساتھ اس کو چھوڑنے والا کافر ومرتد ہے، اس سے توبہ کرائی جائے گی، اگر توبہ کر لے تو ٹھیک ہے، ورنہ کفر کے سبب اس کو قتل کر دیا جائے گا، جیسا کہ دین کی کسی بدیہی معلومات کے منکر کو قتل کیا جاتا ہے، اسی طرح اگر کسی اجماعی رکن یا شرط کا انکار کر دے، شافعیہ وحنابلہ نے اس سے اس شخص کو مستثنی کیا ہے جس نے جہالت میں نماز کا انکار کر دیا، جہالت کا سبب، اس کا نو مسلم ہونا یا کچھ اور ہو، تو یہ مرتد نہیں ہوگا، بلکہ اس کو فرضیت بتائی جائے گی، اب اگر دوبارہ ایسی حرکت کرے تو مرتد ہو جائے گا۔

دوسری حالت: (لا پرواہی اور سستی میں نماز چھوڑنا، نماز کا انکار نہ ہو) اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ اس کو حد کے طور پر قتل کیا جائے گا، یعنی قتل کے بعد اس کا حکم مسلمان کی طرح ہوگا، اس کو غسل دیا جائے گا، اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی،

(۱) سورۂ اسراء/ ۷۸۔

(۲) حدیث: "اعبدوا ربكم، وصلوا خمسكم......" کی روایت احمد (۵/ ۲۶۲ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۱/ ۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابی امامہؓ سے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے، الفاظ امام احمد کے ہیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۳۴، بدائع الصنائع ۱/ ۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات، دار الکتاب العربی ۱۹۸۲ء، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/ ۲۱۱ دار المعرفہ، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۱، کشاف القناع ۱/ ۲۲۲۔

مسلمانوں کے ساتھ اس کو دفن کیا جائے گا، اس لئے کہ فرمان نبوی ﷺ ہے: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله و يقيموا الصلاة و يؤتوا الزكاة، فإن فعلوا ذلک عصموا مني دمائهم و أموالهم إلا بحق الإسلام و حسابهم على الله"[1] (مجھے حکم ہوا ہے کہ لوگوں سے لڑوں یہاں تک کہ وہ لا الہ الا اللہ، محمد رسول اللہ کہیں، نماز قائم کریں اور زکاۃ دیں، اب اگر وہ ایسا کر لیتے ہیں تو وہ اپنے جان و مال کو مجھ سے بچالیں گے، مگر اسلام کے حق کے بدلہ، اوران کا حساب اللہ پر ہے)۔ نیز اس لئے کہ اللہ تعالی نے مشرکین کے قتل کا حکم دیا، اور اس کے بعد فرمایا: "فَإِنْ تَابُوْا وَ أَقَامُوْا الصَّلَاةَ وَ آتَوُ الزَّكَاةَ فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُمْ"[2] (پھر اگر یہ توبہ کرلیں اور نماز پڑھنے لگیں اور زکاۃ دینے لگیں تو ان کا راستہ چھوڑ دو)، اور فرمان نبوی ہے: "خمس صلوات كتبهن الله على العباد فمن جاء بهن لم يضيع منهن شيئا استخفافا بحقهن كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة، و من لم يأت بهن فليس له عند الله عهد إن شاء عذبه و إن شاء أدخله الجنة"[3] (پانچ نمازیں اللہ نے اپنے بندوں پر فرض کیں، جو ان کو ادا کرے، اور ان کے حق کو معمولی وحقیر سمجھتے ہوئے کسی کو ان میں سے ضائع نہیں کرے تو اس کے لئے اللہ کے یہاں عہد ہے کہ اس کو جنت میں داخل کرے گا، اور جو ان کو ادا نہ کرے، اللہ کے یہاں اس کے لئے کوئی عہد نہیں، چاہے تو اس کو عذاب دے گا، اور

(۱) حدیث: "أمرت أن أقاتل الناس......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۷۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۵۔

(۳) حدیث: "خمس صلوات كتبهن الله على العباد......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۳۰-۱۳۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عبادہ بن صامتؓ سے کی ہے اور اسے ابن عبد البر نے صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ فیض القدیر للمناوی (۳/ ۴۵۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

چاہے تو اس کو جنت میں داخل کرے گا)، اور اگر یہ کافر ہو جاتا تو مشیئت کے تحت نہ آتا، حنفیہ کی رائے ہے کہ جان بوجھ کر، سستی کی وجہ سے نماز چھوڑنے والا فاسق ہے، اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، البتہ اس کو تعزیر کی جائے گی، اور قید میں رکھا جائے گا، تا آنکہ مر جائے یا توبہ کر لے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ سستی کے سبب نماز چھوڑنے والے کو اس کی ادائیگی کی دعوت دی جائے گی، اور اس سے کہا جائے گا: نماز پڑھو ورنہ ہم تم کو قتل کر دیں گے، اب اگر وہ نماز پڑھ لے تو ٹھیک ہے، ورنہ اس کو قتل کرنا واجب ہے، لیکن قتل کرنے سے قبل اس کو تین دن تک قید کیا جائے گا، اور ہر نماز کے وقت اس کو نماز ادا کرنے کی دعوت دی جائے گی، اب اگر پڑھ لے تو ٹھیک ہے، ورنہ اس کو "حد" میں قتل کیا جائے گا، اور بقول بعض کفر کے سبب قتل کیا جائے گا، یعنی نہ اس کو غسل دیا جائے گا نہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، نہ اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا، البتہ نہ اس کو غلام بنایا جائے گا، نہ اس کی آل اولاد کو قیدی بنایا جائے گا، جیسا کہ بقیہ مرتدین کے ساتھ کیا جاتا ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن بين الرجل و بين الشرک و الكفر ترک الصلاة"[1] (آدمی اور شرک وکفر کے بیچ میں نماز چھوڑنا ہے) حضرت بریدہؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "من تركها فقد كفر"[2] (جس نے (نماز کو) چھوڑ دیا، اس نے کفر کیا)، حضرت عبادہ کی مرفوع روایت میں ہے: "من ترک الصلاة متعمدا فقد خرج من الملة"[3] (جس نے جان بوجھ کر نماز چھوڑ دی،

(۱) حدیث: "إن بين الرجل و بين الشرک و الكفر ترک الصلاة" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث بریدہ: "من تركها فقد كفر......" کی روایت ترمذی (۵/ ۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا ہے حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث عبادہ: "من ترک الصلاة متعمدا فقد خرج من الملة" کی

وہ ملت سے نکل گیا)، اور جس چیز کا آخری حصہ نکل گیا اس میں سے کچھ باقی نہ رہے گا، نیز اس لئے کہ نماز ادا کر کے انسان اسلام میں داخل ہوتا ہے، لہذا اس کے ترک سے اسلام سے نکل جائے گا، جیسا کہ شہادتین کا حکم ہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: ''نماز چھوڑنے والے کا اسلام میں کوئی حصہ نہیں''، اسی طرح حنابلہ کے نزدیک کسی اجماعی رکن یا شرط چھوڑنے کا حکم ہے، مثلاً طہارت، رکوع اور سجدہ ہے، اور فائتہ (چھوٹی ہوئی) نماز کے چھوڑنے پر قتل نہیں کیا جائے گا۔

نیز قتل کے قائلین کے مابین، قتل کے محل کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ مالکیہ کے نزدیک اس کا محل وقت ضروری (اضطراری) سے دو سجدوں کے ساتھ ایک رکعت کا باقی رہنا ہے، اگر اس پر صرف ایک فرض ہو، امام مالک نے کہا: اگر وہ کہے: پڑھوں گا، اور نہ پڑھے تو صبح کی نماز کے لئے طلوع آفتاب سے قبل، عصر کی نماز کے لئے غروب سے قبل، عشاء کی نماز کے لئے طلوع فجر سے قبل، ایک رکعت کے بقدر رہ جائے تو قتل کر دیا جائے گا، اور اگر اس پر دو مشترک فرض ہوں تو ظہرین (ظہر وعصر) میں پانچ رکعات، اور عشائین (مغرب وعشاء) میں چار رکعات کے بقدر اس کو مؤخر کیا جائے گا، یہ حضر کا حکم ہے، رہا سفر میں تو ظہرین میں تین رکعات کے لئے اور عشائین میں چار رکعات کے لئے مؤخر کیا جائے گا۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ محل قتل، نماز کو اس کے وقت ضروری سے موخر کرنا ہے، جن نمازوں میں کوئی وقت ضروری ہے، مثلاً (وہ دوسری نماز کے ساتھ اس کے وقت میں ادا کی جاتی ہو) لہذا ظہر کے چھوڑنے پر قتل نہیں کیا جائے گا تا آنکہ غروب آفتاب ہوجائے، اور مغرب چھوڑنے پر قتل نہیں کیا جائے گا تا آنکہ فجر طلوع ہوجائے اور صبح کی نماز میں طلوع شمس ہونے پر، عصر میں غروب آفتاب ہونے پر، اور عشاء میں طلوع فجر ہونے پر قتل کر دیا جائے گا، اور جب وقت تنگ ہوجائے تو اس سے نماز پڑھنے کا مطالبہ کیا جائے گا، اور اس کو دھمکی دی جائے گی کہ اگر وقت سے نماز کو مؤخر کیا تو تم کو قتل کر دیا جائے گا، اب اگر وہ مؤخر کردے اور وقت نکل جائے تو مستحق قتل ہوجائے گا، شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ توبہ کرانے کے بعد ہی اس کو قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ مرتد سے بدتر حالت میں نہیں ہے۔

توبہ فی الحال کرائی جائے گی، اس لئے کہ اس کی تاخیر سے نمازوں کو فوت کرنا ہوگا، ایک قول ہے: تین دن کی مہلت دی جائے گی یہ دونوں قول، ندب (مندوب) ہونے میں ہیں، ایک قول ہے کہ یہ دونوں اقوال وجوب کے بارے میں ہیں [1]۔

شرائط نماز:

فقہاء کے نزدیک شرائط کی تقسیمیں:

۶ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے شرائط نماز کو شرائط وجوب وشرائط صحت میں تقسیم کیا ہے، مالکیہ نے ایک تیسری قسم کا اضافہ کیا ہے اور وہ ایسی شرطیں ہیں جو وجوب اور صحت دونوں کی ہیں۔

نماز کی شرائط وجوب:

اسلام:

۷ - نماز ہر مسلمان مرد وعورت پر فرض ہے، کافر اصلی پر فرض نہیں، اس لئے کہ اگر حالت کفر میں اس پر فرض ہوتی تو اس پر اس کی قضا واجب

روایت منذری نے الترغیب (۱/ ۳۷۹ طبع الحلبی) میں کی ہے، منذری نے اس کو طبرانی سے منسوب کرنے کے بعد کہا: یہ ایسی سند سے مروی ہے جس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۳۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۸۹-۱۹۰، مواہب الجلیل ۱/ ۴۲۰، مغنی المحتاج ۱/ ۳۲۷، أسنی المطالب ۱/ ۳۳۶، کشاف القناع ۱/ ۲۲۷۔

ہوتی، کیونکہ ادا کا وجوب، وجوب قضا کا تقاضا کرتا ہے، حالانکہ اس پر قضا لازم نہیں ہے اور اس کا نتیجہ ہے کہ ہم کافر کو حالت کفر میں نماز کی ادائیگی کا اور اسلام لانے کے بعد اس کی قضا کرنے کا حکم نہیں دیں گے، اس لئے کہ عہد رسالت اور اس کے بعد بہت سے لوگ مشرف بہ اسلام ہوئے، لیکن کسی کو نماز کی قضا کرنے کا حکم نہیں دیا گیا، نیز اس لئے کہ اس میں اسلام سے متنفر کرنا ہے، نیز فرمان باری ہے: "قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْآ اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ"[1] (آپ کہہ دیجئے (ان) کافروں سے کہ اگر یہ لوگ باز آجائیں گے تو جو کچھ پہلے ہو چکا ہے وہ انہیں معاف کر دیا جائے گا)، شیخ عدوی نے کہا: یہ اس بنا پر ہے کہ کفار، مکلّف نہیں ہیں، اور ان کو مکلّف قرار دینے کے قول کو مدنظر رکھا جائے اور یہی قول معتمد ہے تو یہ شرط صحت ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ کافر اصلی پر نماز اس طور پر واجب نہیں کہ دنیا میں اس سے اس کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جائے، کیونکہ اس کی نماز صحیح نہیں، بلکہ اس کے ترک کرنے پر آخرت میں سزا دی جائے گی، اور یہ کفر کی سزا سے زائد ہوگی، اس لئے کہ کافر مسلمان ہو کر نماز کو ادا کرسکتا تھا[2]۔

مرتد پر نماز کے واجب ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ وحنابلہ) کی رائے ہے کہ مرتد پر نماز واجب نہیں، لہذا دوبارہ مسلمان ہونے کے بعد وہ چھوٹی ہوئی نماز کی قضا نہیں کرے گا، اس لئے کہ وہ مرتد ہونے کی وجہ سے کافر اصلی کی طرح ہو گیا، شافعیہ کی رائے ہے کہ مرتد پر نماز فرض ہے، بایں معنی کہ دوبارہ مسلمان ہونے کے بعد ارتداد کے دنوں کی چھوٹی ہوئی نماز کی قضا اس پر واجب ہے، یہ اس کے ساتھ سختی کا معاملہ کرنے کی خاطر ہے، نیز اس لئے کہ اس نے اسلام لا کر اپنے کو نماز کا پابند بنایا تھا، اب اسلام سے مکر جانے کے بعد اس سے ساقط نہ ہوگی، جیسے آدمی کا حق[1]۔

عقل:

۸- آدمی پر نماز کے واجب ہونے کے لئے اس کا عاقل ہونا شرط ہے، لہذا فقہاء کا اتفاق ہے کہ مجنون پر نماز واجب نہیں[2]، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، و عن المبتلى (و في رواية: المعتوه) حتى يبرأ، و عن الصبي حتى يكبر**"[3] (تین اشخاص مرفوع القلم ہیں: سونے والا تا آنکہ بیدار ہو جائے، عقلی خلل میں مبتلا شخص (ایک روایت میں ہے کہ، معتوہ: کم عقل) تا آنکہ شفایاب ہو جائے اور بچہ تا آنکہ بڑا ہو جائے)۔

جس کی عقل پر، کسی مرض یا بے ہوشی یا مباح دوا کے سبب پردہ پڑ جائے یا مستور ہو جائے اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ آسمانی آفت اور بندہ کے اپنے عمل کے سبب زوال عقل کے مابین فرق ہے، پس اگر آسمانی آفت کے سبب ہو، مثلاً پاگل ہو گیا یا اس پر بے ہوشی طاری ہوگئی، گو کہ کسی درندہ یا آدمی سے گھبراہٹ کے سبب ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر بے ہوشی کا

(۱) سورۂ انفال/۳۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۳۴، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/۲۱۱ دار المعرفہ، مغنی المحتاج ۱/۱۳۰، کشاف القناع ۱/۲۲۲-۲۲۳۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۴۹۴، مواہب الجلیل ۶/۲۸۳ (دار الفکر ۱۹۷۸ء) حاشیۃ الجمل ۱/۲۸۷، شرح روض الطالب ۱/۱۲۱، مغنی المحتاج ۱/۱۳۰، کشاف القناع ۱/۲۲۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۳۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۰۱، شرح روض الطالب ۱/۱۲۱، کشاف القناع ۱/۲۲۲۔

(۳) حدیث: "**رفع القلم عن ثلاث ......**" کی روایت ابوداؤد (۴/۵۵۸ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/۵۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے اور الفاظ حاکم کے نزدیک: "**المعتوه**" ہے۔

وقفہ ایک دن رات ہوتو اس پر پانچوں نمازوں کی قضا واجب ہے، اور اگر اس سے بڑھ جائے تو حرج (دشواری) کی وجہ سے اس پر قضا واجب نہیں ہوگی گو کہ وہ چھٹی نماز کے وقت میں ہوش میں آجائے، البتہ یہ کہ اس کا افاقہ دن کے کسی معین وقت میں ہوتو اس پر چھوٹی ہوئی نماز کی قضا واجب ہے، اگر ایک دن رات سے کم ہو، مثلاً صبح کے وقت مرض میں تخفیف آجاتی ہو اور اس کو تھوڑا سا افاقہ ہوجاتا ہو پھر دوبارہ بے ہوشی طاری ہوجاتی ہوتو اس افاقہ کا اعتبار کیا جائے گا، اور اس سے قبل کے بے ہوشی کا حکم باطل ہوجائے گا جس کو وہ بے ہوشی کا وقفہ اگر ایک دن رات سے کم ہو، اور اگر اس کے افاقہ کا کوئی معین وقت نہ ہو، بلکہ اچانک افاقہ ہوجاتا ہو، اور صحیح سالم لوگوں کی طرح بات کرنے لگے پھر بے ہوش ہوجائے تو اس افاقہ کا اعتبار نہیں۔

اگر آدمی کے عمل سے عقل زائل ہوئی مثلا بھنگ یا شراب یا کسی دوا کی وجہ سے عقل چلی گئی تو چھوٹی ہوئی نماز کی قضا لازم ہے اگر چہ طویل مدت گذر جائے، امام محمد نے کہا: بھنگ اور دوا کی وجہ سے ہونے پر قضا ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ مباح ہے، لہذا وہ مریض کی طرح ہوگیا۔

ابن عابدین نے کہا: مراد دوا کے طور پر بھنگ پینا ہے، لیکن اگر نشہ کے لئے بھنگ پیئے تو یہ اپنے عمل سے معصیت ہے، جیسے شراب نوشی، اسی طرح نیند قضا کو ساقط نہیں کرتی، اس لئے کہ عام طور پر ایک دن رات تک دراز نہیں ہوتی، لہذا قضا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جنون یا بے ہوشی وغیرہ کے سبب جس کی عقل چلی جائے اس سے نماز کا وجوب ساقط ہوجاتا ہے، البتہ اگر عذر ختم ہوگیا اور وقت ضروری (مجبوری) میں سے اتنا باقی ہے کہ پانی یا مٹی سے طہارت حاصل کرنے کے بعد ایک رکعت کی گنجائش ہوتو ساقط نہیں ہوگی، لیکن اگر باقی وقت میں ایک رکعت کی بھی گنجائش نہیں تو اس سے نماز ساقط ہوجائے گی، اس سے وہ شخص مستثنی ہے جس کی عقل کسی حرام نشہ سے زائل ہوگئی ہو کہ اس پر نماز مطلقا واجب ہے، اسی طرح سونے والے اور بھولنے والے پر نماز واجب ہے اور جب بھولنے والے کو تنبہ ہوا، یا سونے والا بیدار ہوگیا تو دونوں پر بہرحال نماز واجب ہے، خواہ باقی ماندہ وقت میں ضروری طہارت کرنے کے بعد ایک رکعت کی گنجائش ہو یا نہ ہو، بلکہ اگر وقت بالکلیہ نکل جائے تب بھی واجب ہے۔

شافعیہ کے نزدیک: جنون، اِغما (بے ہوشی) یا عتہ (کم عقلی) یا نشہ کی وجہ سے بشرطیکہ ان میں سے کسی میں تعدی نہ کی ہو عقل زائل ہونے والے پر نماز واجب نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "**رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتی یستیقظ، و عن المعتوہ حتی یبرأ، و عن الصبي حتی یکبر**" (تین اشخاص مرفوع القلم ہیں: سونے والا تاآنکہ بیدار ہوجائے، کم عقل تاآنکہ شفایاب ہوجائے، اور بچہ تاآنکہ بڑا ہوجائے)۔

نص مجنون کے بارے میں وارد ہے، اور اسی پر اس شخص کو قیاس کیا گیا ہے جس کی عقل کسی ایسے سبب سے چلی گئی جس میں وہ معذور ہے، خواہ اس کا زمانہ مختصر ہو یا طویل الا یہ کہ یہ اسباب اس وقت زائل ہوجائیں، جبکہ وقت ضروری (مجبوری) میں سے ایک بار تکبیر کہنے کے بقدر یا اس سے زیادہ زمانہ باقی ہے، اس لئے کہ جس قدر زمانہ سے ایجاب متعلق ہے اس میں ایک رکعت اور اس سے کم برابر ہیں، ایک بار تکبیر کہنے سے کم زمانہ پانے پر اس پر نماز لازم نہ ہوگی، اس کے برخلاف جس نشہ یا جنون یا بے ہوشی میں تعدی کی گئی ہو جب افاقہ ہوگا، اس پر اس زمانہ کی چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا

واجب ہوگی، اس لئے کہ اس نے تعدی (زیادتی) کی ہے۔

انہوں نے کہا: رہا نماز کو بھولنے والا یا نماز سے سونے والا اور نماز کے وجوب سے ناواقف شخص تو ان پر ادا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ یہ لوگ مکلّف نہیں ہیں، البتہ ان پر قضا واجب ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها**"(۱) (جو کوئی نماز بھول جائے یا اس سے سوجائے تو جب یاد آئے ادا کرے، یہی اس کا کفارہ ہے) بھولنے والے اور سونے والے پر، ناواقف کو قیاس کیا جائے گا، اگر وہ نومسلم ہو۔

حنابلہ نے نماز کا عدم وجوب اس مجنون کے ساتھ خاص کیا ہے جس کو افاقہ نہ ہو، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی یہ مرفوع حدیث ہے: "**رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ وعن المعتوه حتى يفيق وعن الصبي حتى يكبر**" (تین اشخاص مرفوع القلم ہیں: سونے والا تا آنکہ بیدار ہوجائے، کم عقل تا آنکہ افاقہ ہوجائے اور بچہ تا آنکہ بڑا ہوجائے)، نیز اس لئے کہ وہ اہل تکلیف میں سے نہیں ہے، بلکہ بچہ کے مشابہ ہے، اور اسی کے مثل وہ ابلہ (بےوقوف) ہے جس کو افاقہ نہ ہو۔

رہا وہ شخص جس کی عقل پر کسی مرض یا بے ہوشی یا مباح دوا کی وجہ سے پردہ پڑ گیا ہو تو اس پر پانچوں نمازیں فرض ہیں، اس لئے کہ اس سے روزہ ساقط نہیں ہوتا تو نماز بھی ساقط نہیں ہوگی، نیز اس لئے کہ حضرت عمارؓ پر تین دن غشی طاری رہی، پھر افاقہ ہوا تو انہوں نے پوچھا: میں نے نماز پڑھی؟ لوگوں نے بتایا کہ تین دنوں سے نہیں پڑھی، پھر انہوں نے وضو کیا اور ان تینوں دنوں کی نمازیں پڑھیں، حضرت عمران بن حصین اور سمرہ بن جندب سے اسی کے مثل مروی ہے، ان حضرات کا کوئی مخالف معلوم نہیں، لہذا یہ اجماع کی طرح ہوگیا، نیز اس لئے کہ بے ہوشی کی مدت (اکثر) لمبی نہیں ہوتی ہے اور نہ اس پر ولایت ثابت ہوتی ہے، اسی طرح جس کی عقل پر کسی حرام چیز (مثلاً کسی نشہ آور) سے پردہ پڑ گیا تو وہ قضا کرے گا، اس لئے کہ اس کا نشہ گناہ ہے، لہذا مناسب نہیں کہ اس سے واجب کو ساقط کردیا جائے۔

اسی طرح پنج گانہ نمازیں سونے والے پر بھی واجب ہیں، بایں معنی کہ اس پر ان کی قضا واجب ہے جب وہ بیدار ہوجائے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**من نسى صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها**"(۱) (جو کسی نماز کو بھول جائے یا اس سے سوجائے جب یاد آئے پڑھ لے، یہی اس کا کفارہ ہے)، اگر بحالت نیند اس پر نماز واجب نہ ہوئی ہوتی تو اس کی قضا بھی واجب نہ ہوتی، جیسا کہ پاگل کا حکم ہے، اور یہی حکم بھولنے والے کا ہے(۲)۔

بالغ ہونا:

۹- فقہاء کے یہاں بغیر کسی اختلاف کے بالغ ہونا نماز کے واجب ہونے کی ایک شرط ہے، لہذا بچہ پر نماز واجب نہیں تا آنکہ بالغ ہوجائے، اس کی دلیل آگے آرہی روایت ہے، نیز اس لئے کہ نماز بدنی عبادت ہے، لہذا اس پر لازم نہیں، جیسا کہ حج، البتہ ولی کا فرض ہے کہ سات سال کا ہونے پر اس کو نماز کا حکم دے، اور دس سال کا ہوجائے تو نماز چھوڑنے پر اس کو مارے، اس لئے کہ عمرو بن شعیب

---

(۱) حدیث: "**من نسي صلاة أو نام عنها......**" کی روایت مسلم (۱/ ۴۷۷ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۱۲ حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۸۴، شرح روض الطالب ۱/ ۱۲۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۱، کشاف القناع ۱/ ۲۲۲۔

عن ابیہ عن جدہ کی سند سے یہ فرمان نبوی مروی ہے: "مروا أولادکم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر، وفرقوا بينهم في المضاجع"[۱] (اپنے بچوں کو جب وہ سات سال کے ہوجائیں تو نماز کا حکم دو، اور جب دس سال کے ہوجائیں تو نماز چھوڑنے پر ان کو مارو، اور ان کے بستر الگ الگ کردو)۔

جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے حدیث میں امر کو وجوب پر، اور مالکیہ نے اس کو استحباب پر محمول کیا ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ہاتھ سے مارا جائے گا، اس کے علاوہ لاٹھی یا کوڑے سے نہیں، تین طمانچہ سے زیادہ نہ مارے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے مرداس معلم سے فرمایا: "إياک أن تضرب فوق ثلاث، فإنک إذا ضربت فوق الثلاث اقتص الله منک"[۲] (تین مرتبہ سے زیادہ مارنے سے پرہیز کرو، اس لئے کہ اگر تم تین مرتبہ سے زیادہ مارو گے تو اللہ تعالیٰ تم سے بدلہ لے گا)، مالکیہ کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ ہاتھ کے علاوہ سے بھی مار سکتے ہیں۔ شیخ دسوقی نے کہا: اس کے لئے کوئی عدد مثلاً تین کوڑے متعین نہیں ہیں، بلکہ بچوں کے حال کے لحاظ سے مختلف ہے، مالکیہ کے نزدیک مارنا اس وقت ہے، جبکہ مفید ہونے کا گمان ہو، ان کا کہنا ہے کہ مار تکلیف دہ لیکن سخت نہیں ہوگی اور وہ بھی جبکہ مفید ہونے کا گمان ہو، ورنہ نہیں۔

(۱) حدیث: "مروا أبناء کم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۲۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، نووی نے ریاض الصالحین (ص ۱۷۱ طبع الرسالہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "إياک أن تضرب فوق ثلاث ...... " کی روایت ابن عابدین نے رد المحتار (۱/ ۲۳۵ طبع بولاق) میں احکام الصغار للاشتروشنی کے حوالہ سے نقل کی ہے، لیکن انہوں نے حدیث کی کسی کتاب کا حوالہ نہیں دیا۔

حنفیہ وحنابلہ نے کہا: نماز کا حکم دینا سات سال پورا ہونے کے بعد واجب ہوگا اور مارنے کا حکم دس سال کے بعد ہے، یعنی آٹھویں سال کے شروع میں نماز کا حکم دے گا، اور گیارہویں سال کے شروع میں مارنے کا حکم ہے، مالکیہ نے کہا: ساتواں سال شروع ہونے پر نماز کا حکم دیا جائے گا اور دسواں سال شروع ہونے پر مارنا ہے۔

شافعیہ نے کہا: دسویں سال کے درمیان میں مارا جائے گا، گوکہ نو سال پورا کرنے کے فوراً بعد ہو، شربینی خطیب نے کہا: اسنوی نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے، ابن مقری نے اسی کو قطعی کہا، اور اسی پر اعتماد کرنا چاہئے، اس لئے کہ اس وقت بالغ ہونا ممکن ہے، رہا نماز کا حکم دینا تو سات سال پورا کر لینے کے بعد ہی ہوگا[۱]۔

نماز کی صحت کی شرائط:

الف- حقیقی طہارت:

۱۰- حقیقی طہارت بدن، کپڑے اور جگہ کا نجاست حقیقی سے پاک ہونا ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَثِيَابَکَ فَطَهِّرْ"[۲] (اور اپنے کپڑے کو پاک رکھئے)، جب کپڑے کو پاک کرنا واجب ہے تو بدن کو پاک کرنا بدرجہ اولی واجب ہوگا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "تنزهوا من البول، فإن عامة عذاب القبر منه"[۳] (پیشاب سے احتیاط کرو، اس لئے کہ عام طور پر عذاب قبر اسی کی وجہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۳۴-۲۳۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۸۶، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۱، شرح روض الطالب ۱/ ۱۲۱، کشاف القناع ۱/ ۲۲۵۔

(۲) سورۂ مدثر ر ۴۔

(۳) حدیث: "تنزهوا من البول ،فإن عامة عذاب القبر منه" کی روایت دارقطنی (۱/ ۱۲۷ طبع دار المحاسن) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے اور ابن ابی حاتم نے علل الحدیث (۱/ ۲۶ طبع السلفیہ) میں ایک طریق سے نقل کیا، جس میں اس کے وصل کو راجح قرار دیا ہے۔

سے ہوتا ہے)، نیز فرمایا: ''إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة، و إذا أدبرت فاغسلي عنک الدم وصلي''[1] (جب حیض کے دن آئیں تو نماز چھوڑ دو، اور جب حیض کے دن گذر جائیں تو خون دھوڈالو، اور نماز پڑھو)، اس سے نجاست سے بچنے کا امر ثابت ہوا، اور کسی چیز کا امر، اس کی ضد سے نہی کرنا ہے، اور عبادات میں نہی، فساد کی متقاضی ہے۔

رہا نماز کی جگہ کا پاک ہونا تو اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لَلطَّائِفِيْنَ وَ الْعَاكِفِيْنَ وَ الرُّكَّعِ السُّجُوْدِ''[2] (کہ تم دونوں میرے گھر کو پاک صاف رکھو طواف کرنے والوں اور اعتکاف کرنے والوں اور رکوع کرنے والوں اور سجدہ کرنے والوں کے لئے)، نیز فرمان باری ہے: ''وَثِيَابَکَ فَطَهِّرْ'' (اور اپنے کپڑوں کو پاک رکھئے)۔

اس آیت کے دلالۃ النص سے معلوم ہوتا ہے کہ جگہ کا پاک ہونا واجب ہے، اسی طرح اس سے بدن کی پاکی کے واجب ہونے پر بھی استدلال کیا گیا ہے، جیسا کہ گذر چکا ہے۔

نیز روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے: ''أنه نهى عن الصلاة في المزبلة والمجزرة ومعاطن الإبل وقوارع الطريق والحمام والمقبرة''[3] (کوڑا کرکٹ پھینکنے کی جگہ، اونٹ وغیرہ جانور ذبح کرنے کی جگہ، اونٹ باندھنے کی جگہ، راستہ کے درمیان، حمام اور قبرستان میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے) کوڑا کرکٹ پھینکنے کی جگہ اور اونٹ وغیرہ ذبح کرنے کی جگہ میں نماز کی ممانعت کی علت ان دونوں کا نجاست کی جگہ ہونا ہے[1]۔

ب- حکمی طہارت:

۱۱- حکمی طہارت اعضاء وضو کا حدث سے پاک ہونا ہے، اور سارے اعضاء کا جنابت سے پاک ہونا ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْآ إِذَا قُمْتُمْ إِلٰى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وَجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلٰى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلٰى الْكَعْبَيْنِ ط وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا''[2] (اے ایمان والو! جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو اور اپنے پیروں کو ٹخنوں سمیت دھولیا کرو اور اگر تم حالت جنابت میں ہو تو سارا جسم) پاک صاف کرو)، اور فرمان نبوی ہے: ''لا تقبل صلاة بغير طهور''[3] (طہارت کے بغیر کوئی نماز قبول نہیں ہوتی ہے)۔

نیز فرمایا: ''مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم''[4] (نماز کی کنجی طہارت (وضو) ہے اس کو حرام کرنے والی تکبیر ہے، اور اس کو حلال کرنے والی سلام ہے)۔

نیز فرمان نبوی ہے: ''تحت كل شعرة جنابة فاغسلوا الشعر وأنقوا البشرة'' (ہر بال کے نیچے جنابت ہے، بال دھولو

(۱) حدیث: ''إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۴۰۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۶۲ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے متقارب الفاظ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۲۵۔

(۳) حدیث: ''نهى عن الصلاة في المزبلة و المجزرة'' کی روایت ترمذی (۲/ ۱۷۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور ترمذی نے کہا اس کی اسناد قوی نہیں ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۷۰، بدائع الصنائع ۱/ ۱۱۴-۱۱۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۰۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۸، کشاف القناع ۱/ ۲۸۸۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۳) حدیث: ''لا تقبل صلاة بغير طهور......'' کی روایت مسلم (۱/ ۲۰۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: ''مفتاح الصلاة الطهور......'' کی روایت ترمذی (۱/ ۹ طبع الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے۔

اور کھال کو پاک کرو"[1] انقاء کے معنی پاک کرنا ہے[2]، اس کی تفصیل اصطلاحات: "طہارت، وضوء، غسل" میں ہے۔

ج-قابل ستر اعضاء کا ڈھانکنا:

۱۲-اس لئے کہ فرمان باری ہے: "يٰبَنِيٓ اٰدَمَ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ"[3] (اے اولاد آدم ہر نماز کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو)۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: اس سے مراد: نماز میں کپڑے پہننا ہے۔

نیز فرمان نبوی ہے: "لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار"[4] (اللہ تعالی، بالغہ عورت کی نماز اوڑھنی کے بغیر قبول نہیں کرتا)، نیز اس لئے کہ اللہ تعالی کے سامنے کھڑے ہونے کی حالت میں ستر ڈھانکنا، تعظیم کے باب سے ہے[5]۔

د-قبلہ رخ ہونا:

۱۳-اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ حَيْثُ مَاكُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ"[1] (اچھا اب کر لیجئے اپنا چہرہ مسجد حرام کی طرف اور تم لوگ جہاں کہیں بھی ہوا پنے چہرے کر لیا کرو اسی کی طرف)، حضرت ابن عمرؓ نے کہا: ایک مرتبہ لوگ قباء میں فجر کی نماز پڑھ رہے تھے، اتنے میں ایک شخص آیا اور کہنے لگا کہ رات کو رسول اللہ ﷺ پر قرآن اترا اور کعبہ کی طرف منہ کرنے کا حکم ہوا ہے، لہذا تم بھی اس کی طرف رخ کرلو، (ان کے منہ شام کے طرف تھے، پھر کعبہ کی طرف گھوم گئے)[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "استقبال" میں آچکی ہے۔

ھ-وقت داخل ہونے کا علم ہونا:

۱۴-اس لئے کہ فرمان باری ہے: "أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ إِلٰى غَسَقِ الَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوْدًا"[3] (نماز ادا کیا کیجئے آفتاب ڈھلنے (کے بعد) سے رات کے اندھیرے ہونے تک اور صبح کی نماز بھی بیشک صبح کی نماز حضوری کا وقت ہے)۔

نیز فرمان نبوی ہے: "أمني جبريل عند البيت مرتين، فصلى الظهر في الأولى منهما حين كان الفيء مثل الشراک، ثم صلى العصر حين كان كل شيء مثل ظله،

(۱) حدیث: "تحت كل شعرة جنابة......" کی روایت ترمذی (۱/ ۱۷۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور ترمذی نے اس کی کمزور ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۱۴ دار الکتاب العربی ۱۹۸۲ء، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۶۹ دار التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۰۱ دار الفکر، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۷، کشاف القناع ۱/ ۲۴۸۔

(۳) سورۂ اعراف ۳۱۔

(۴) حدیث: "لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۲۱ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۲/ ۲۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۵) بدائع الصنائع ۱/ ۱۱۶، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۷۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۱۱، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۴، کشاف القناع ۱/ ۲۶۳، تفسیر القرطبی ۷/ ۱۸۹ طبع دار الکتب المصریہ ۱۹۶۶ء۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۴۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۱۷، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۸۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۲۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۴، کشاف القناع ۱/ ۳۰۲۔

اور حدیث ابن عمر: "بينما الناس بقباء في صلاة الصبح......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۰۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۷۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ اسراء/ ۷۸۔

ثم صلى المغرب حين وجبت الشمس وأفطر الصائم، ثم صلى العشاء حين غاب الشفق، ثم صلى الفجر ، حين برق الفجر و حرم الطعام على الصائم، وصلى المرة الثانية الظهر حين كان ظل كل شيء مثله لوقت العصر بالأمس ، ثم صلى العصر حين كان ظل كل شيء مثليه، ثم صلى المغرب لوقته الأول، ثم صلى العشاء الآخرة حين ذهب ثلث الليل ثم صلى الصبح حين أسفرت الأرض ثم التفت إلى جبريل، وقال: يا محمد! هذا وقت الأنبياء من قبلك والوقت فيما بين هذين الوقتين"[1]

(جبرئیل علیہ السلام نے بیت اللہ شریف کے پاس دو دفعہ میری امامت کی، پہلی بار ظہر کی نماز اس وقت پڑھی جبکہ نعلین کے تسمہ کے برابر سایہ ڈھلا، پھر عصر کی نماز اس وقت پڑھی جب کہ تمام چیزیں اپنے سایہ کے برابر ہوگئیں، پھر مغرب کی نماز اس وقت پڑھی جب آفتاب غروب ہو گیا، اور روزہ دار نے روزہ کھولا، پھر عشاء کی نماز اس وقت پڑھی جب شفق غائب ہوگئی، پھر صبح کی نماز اس وقت پڑھی جب صبح بجلی کی طرح چمک اٹھی (پوپھٹی) اور روزہ دار پر کھانا حرام ہوگیا، دوسری بار ظہر کی نماز اس وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ اس کے برابر ہوگیا جس وقت انہوں نے کل عصر کی نماز پڑھی تھی، پھر عصر کی نماز اس وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ اس سے دوگنا ہوگیا، پھر مغرب کی نماز اس وقت پڑھی جس وقت پہلی بار پڑھی تھی، پھر عشاء کی نماز اس وقت پڑھی جب ایک تہائی رات گذر گئی، پھر صبح کی نماز اس وقت پڑھی جب زمین خوب روشن ہوگئی، پھر جبرئیل علیہ السلام میری طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا: آپ سے پہلے پیغمبروں کا یہی وقت ہے، اور نماز کا وقت انہی دونوں وقتوں کے درمیان ہے)۔

اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وقت کے علم میں ظن غالب کافی ہے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''اوقات صلاۃ'' میں ہے۔

نماز کے اقوال وافعال کی تقسیم:

۱۵- حنفیہ، حنابلہ نے نماز کے اقوال وافعال کو، ارکان، واجبات اور سنن میں تقسیم کیا ہے، ارکان وہ ہیں جن کے بغیر بلا عذر نماز صحیح نہیں ہوتی ہے اور ان کے چھوڑنے سے نماز باطل ہوجاتی ہے، خواہ عمداً چھوڑے یا سہواً۔

اور حنفیہ کے نزدیک واجب وہ امور ہیں جن کے چھوڑ دینے سے فاسد نہیں ہوتی ہے اور اگر ان کو بغیر عذر کے قصداً چھوڑا جائے تو نماز کو وجوبی طور پر لوٹایا جاتا ہے، اسی طرح اس صورت میں حکم ہے جبکہ سہواً چھوڑے اور سجدہ سہو نہ کرے، لہذا واجب کو عمداً ترک کرنے سے نماز کو دہرانا واجب ہوتا ہے، اور سہوا ترک کرنے سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے، اور اگر اس نے نماز کا اعادہ نہ کیا تو گنہ گار اور فاسق ہوگا، واجب چھوڑنے والا، اس کے چھوڑنے پر سزا کا مستحق ہے، لیکن اس کا انکار کرنے والے کو کافر نہیں کہا جائے گا۔

واجب کو سہوا چھوڑنے کی حالت میں حنابلہ کا مذہب، حنفیہ کے مذہب کی طرح ہے کہ واجب کو سہوا یا جہلا چھوڑنے سے ان کے نزدیک سجدہ سہو واجب ہوتا ہے، البتہ واجب کو عمدا ترک کی صورت میں حنابلہ نے، حنفیہ سے اختلاف کیا ہے کہ حنابلہ کے نزدیک واجب کو عمدا ترک کرنے سے نماز باطل ہوجاتی ہے۔

(۱) حدیث: "أمني جبريل عند البيت مرتين......" کی روایت ترمذی (۱/۲۷۹-۲۸۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور کہا حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۴۷، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱۱۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۸۱، مغنی المحتاج ۱/۱۸۴، کشاف القناع ۱/۲۵۷۔

سنن وہ ہیں جن کے چھوڑنے سے نماز باطل نہیں ہوتی، گو کہ عمداً چھوڑا جائے۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ سنت وہ ہے جس کے چھوڑنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے اور نہ سجدہ سہو واجب ہوتا ہے، بلکہ اس کا عمداً (قصداً) ترک کرنا برا ہے اور اگر عمداً نہ چھوڑے تو برا بھی نہیں ہے، البتہ نماز کا اعادہ مندوب و مستحب ہے۔

یہاں برا ہونا، کراہت سے اعلی درجہ ہے، انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر سنت کو حقیر سمجھ کر چھوڑے تو کافر ہو جائے گا، اور اگر مسلسل بلا عذر سنت چھوڑے تو گنہ گار ہوگا، امام محمد نے کہا کہ سنت چھوڑنے پر اصرار کرنے والوں سے جنگ کی جائے گی اور امام ابو یوسف نے کہا: ان کی تادیب کی جائے گی، حنابلہ کے نزدیک سہوا سنت کے ترک کے وقت، سجدہ سہو کرنا مباح ہے، واجب یا مستحب نہیں۔

حنفیہ نے ایک چوتھی قسم ''آداب'' کا اضافہ کیا ہے، نماز کے آداب وہ ہیں: جن کو رسول اللہ ﷺ نے ایک دو بار کیا ہو، اس کی مواظبت (پابندی) نہ کی ہو، مثلاً رکوع و سجدہ کی تسبیحات تین بار سے زیادہ کہنا۔

اسی طرح حنابلہ نے سنن کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے: سنن اقوال، سنن افعال جن کو ''ہیئات'' کہا جاتا ہے[1]۔

مالکیہ وشافعیہ نے نماز کے اقوال وافعال کو فی الجملہ ارکان وسنن میں تقسیم کیا ہے، مالکیہ نے فضائل (مندوبات) کا اضافہ کیا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک سنن دو طرح کی ہیں: ابعاض: وہ سنتیں جن کی تلافی سجدہ سہو سے کی جاتی ہے، خواہ ان کو عمداً چھوڑے یا بھولے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۹۷ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/ ۳۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات، مطالب أولی النہی ۱/ ۴۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

سے، ان کو ''ابعاض'' کہنے کی وجہ یہ ہے کہ تلافی کرنے کی وجہ سے ان کی حیثیت پختہ اور اہم ہوگئی ہے، گویا ان کو حقیقی ''بعض'' (جزو) قرار دیا گیا ہے۔

ہیئات: وہ سنتیں جن کی تلافی سجدۂ سہو سے نہیں کی جاتی[1]۔

فقہاء کے یہاں نماز کے ارکان:

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک نماز کے ارکان یہ ہیں:

الف-نیت:

۱۶- نیت: اللہ کا تقرب حاصل کرنے کے لئے عبادت کی انجام دہی کا عزم کرنا، لہذا نیت کے بغیر نماز کسی حال میں درست نہیں، اس کی اصل یہ فرمان باری ہے: ''**وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ**''[2] (حالانکہ انہیں یہی حکم ہوا تھا کہ اللہ کی عبادت اس طرح کریں کہ دین کو اسی کے لئے خالص رکھیں یکسو ہو کر)۔

نیز فرمان نبوی ہے: ''**إنما الأعمال بالنيات، و إنما لكل امرىء مانوى**''[3] (تمام اعمال کا مدار نیت پر ہے اور ہر آدمی کو وہی ملے گا جس کی نیت کرے) اور نماز میں نیت کے اعتبار کرنے پر اجماع منعقد ہے[4] نیت میں فرضیت اور نماز کی نوعیت کی تعیین

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات، کفایۃ الطالب الربانی مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۲۲۵ دار المعرفہ، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۸، شرح روض الطالب ۱/ ۱۴۰۔

(۲) سورۂ بینہ/ ۵۔

(۳) حدیث: ''إنما الأعمال بالنيات'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۹ طبع السلفیہ) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۳۳ دار الفکر، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۸، کشاف القناع ۱/ ۳۱۳۔

ضروری ہے کہ وہ ظہر ہے یا عصر ہے۔

نیت پر تفصیلی کلام اصطلاح: ''نیت'' میں ہے۔

ب-تکبیر تحریمہ:

۱۷-اس کے فرض ہونے کی دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث ہے: **''کان رسول اللهﷺ یستفتح الصلاة بالتکبیر''**(۱) (رسول اللہ ﷺ نماز کا آغاز تکبیر سے کرتے تھے) اور اچھی طرح نماز نہ پڑھنے والے شخص کی حدیث میں ہے: **''إذا قمت إلی الصلاة فکبر''**(۲) (جب تم نماز کے لئے کھڑے ہو تو اللہ اکبر کہو) اور حضرت علی کی مرفوع روایت میں ہے: **''مفتاح الصلاة الطهور وتحریمها التکبیر وتحلیلها التسلیم''**(۳) (نماز کی کنجی طہارت ہے، اس کو حرام کرنے والی تکبیر ہے اور اس کو حلال کرنے والا سلام ہے) تحریمہ پر تفصیلی کلام اصطلاح: ''تکبیر احرام ۱۳/۲۱۷'' میں آچکا ہے۔

ج-صاحب قدرت کے لئے فرض نماز میں کھڑا ہونا:

۱۸-اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ''(۴) (اور اللہ کے سامنے عاجزوں کی طرح کھڑے رہا کرو)۔ نیز بخاری میں حضرت عمران بن حصینؓ کی حدیث ہے: **''کانت بي بواسیر، فسألت النبی ﷺ عن الصلاة؟ فقال: ''صل قائما، فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلی جنب''**(۱) (مجھے بواسیر کا عارضہ تھا، میں نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا نماز کیسے پڑھوں؟ آپ نے فرمایا، کھڑے ہو کر پڑھ اگر نہ ہو سکے تو بیٹھ کر، اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو کروٹ سے (لیٹ کر)، اور اس پر امت کا اجماع ہے، اور یہ دین کی ایک بدیہی معلومات میں سے ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ نماز کا ایک رکن فرض نماز میں کھڑا ہونا ہے، اس شخص کے حق میں جو اس پر قادر ہو اگر چہ کسی سے مدد لینی پڑے، اجرت دینی پڑے جو دن ورات کے اس کے اور اس کے زیر کفالت لوگوں کے خرچہ سے فاضل مال سے دی جائے۔

مالکیہ قیام کے رکن کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں، تکبیر تحریمہ کے لئے قیام، اور سورہ فاتحہ پڑھنے کے لئے قیام، مالکیہ نے کہا: قیام سے مراد اس کے لئے مستقل طور پر قیام کرنا ہے، لہذا قیام پر قادر شخص کے حق میں یہ کافی نہیں کہ وہ فرض نماز میں تکبیر تحریمہ بیٹھ کر یا جھکے جھکے کہہ لے، یا کھڑے ہو کر کسی ستون کا سہارا لے کر کہہ لے کہ اگر اس ستون کو ہٹا دیا جائے تو وہ شخص گر جائے گا۔

شافعیہ نے کہا: قیام کی شرط یہ ہے کہ اس پر قادر شخص، اپنی ریڑھ کی ہڈیوں کو سیدھی کر لے، لہذا اگر جھکے جھکے کھڑا ہوا یا کسی طرف مائل ہو کر کھڑا ہو کہ اس کو کھڑا ہونے والا نہیں کہا جاتا تو قیام درست نہیں، جھکنا، جس کو کھڑا ہونے کا نام نہیں دیا جاتا، وہ یہ ہے کہ رکوع سے زیادہ قریب ہو جائے۔

---

(۱) حدیث عائشہؓ: ''کان رسول الله ﷺ یستفتح الصلاة بالتکبیر'' کی روایت مسلم (۱/۳۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث المسیئ صلاتہ: ''اذا قمت الی الصلاة فکبر'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/۲۷۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۲۹۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث حضرت علیؓ: ''مفتاح الصلاة الطهور......'' کی تخریج فقرہ نمبر ۱۱ میں گذر چکی ہے۔

اور حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۳۱، مغنی المحتاج ۱/۱۵۰، کشاف القناع ۱/۳۳۰۔

(۴) سورۂ بقرہ/۲۳۸۔

---

(۱) حدیث عمران: ''صل قائما، فإن لم تستطع فقاعدا......'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/۵۸۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

شافعیہ نے کہا: اگر کسی چیز مثلاً دیوار سے ٹیک لگالے تو کراہت کے ساتھ کافی ہے، اسی طرح اگر خود کو کسی ایسی چیز کے سہارے پر ڈال دیا کہ اگر اس کو ہٹا دیا جائے تو وہ گر جائے گا، اس لئے کہ اس کو کھڑا ہونا کہتے ہیں، اور اگر اس قدر سہارا لے رکھا ہے کہ اپنے دونوں پاؤں اٹھانا چاہے تو اٹھا سکتا ہے تو قیام درست نہیں ہوا، کیونکہ اس کو کھڑا ہونا نہیں، بلکہ لٹکا ہونا کہتے ہیں، اور اگر کسی چیز کا ٹیک لگا کر کھڑا ہونا یا دونوں گھٹنوں پر کھڑا ہونا اس کے لئے ممکن ہو تو اس پر ایسا کرنا لازم ہے، اس لئے کہ وہ ایسا کرسکتا ہے۔

حنابلہ نے کہا: قیام کی حد یہ ہے کہ رکوع کرنے والا نہ ہو اور قیام کا رکن پہلی رکعت میں تکبیر تحریمہ اور سورہ فاتحہ پڑھنے کے بقدر اور بعد والی رکعت میں صرف فاتحہ پڑھنے کے بقدر کھڑا ہونا ہے [1]۔

رکن قیام، فرض نمازوں کے ساتھ خاص ہے، نوافل کے لئے نہیں ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**من صلی قائما فهو افضل، ومن صلی قاعدا فله نصف أجر القائم**" [2] (جس نے کھڑے ہوکر نماز پڑھی، یہ افضل ہے، اور جس نے بیٹھ کر پڑھی تو اس کو کھڑے ہونے والے کا آدھا ثواب ملے گا)، اس کا ذکر اصطلاح: "تطوع" ف ۱۶ (۱۲/۱۵۷) میں آچکا ہے، نماز میں قیام کی بقیہ تفصیلات اصطلاح "قیام" میں ہیں۔

د- سورۂ فاتحہ پڑھنا:

۱۹ - یہ ہر نماز کی ہر رکعت میں رکن ہے، خواہ فرض ہو یا نفل، جہری ہو یا سری، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحه الكتاب**" [1] (جو کوئی سورہ فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی)۔ ایک روایت میں ہے: "**لا تجزیء صلاة لا يقرأ الرجل فيها بفاتحة الكتاب**" [2] (وہ نماز ناکافی ہے جس میں آدمی سورہ فاتحہ نہ پڑھے)، نیز اس لئے کہ یہی حضور ﷺ کا عمل ہے، نیز بخاری میں یہ حدیث ہے: "**صلوا كما رأيتموني أصلي**" [3] (جیسے تم نے مجھے نماز پڑھتے دیکھا ہے، اسی طرح نماز پڑھو)۔

مالکیہ و حنابلہ کے نزدیک امام و منفرد کی نماز میں سورۂ فاتحہ پڑھنا فرض ہے، مقتدی کے لئے نہیں ہے، جبکہ شافعیہ ہر ایک کے حق میں اس کی فرضیت کے قائل ہیں [4]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "قراءت" میں ہے۔

ھ- رکوع:

۲۰ - رکوع کے رکن ہونے پر اجماع منعقد ہے، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "**يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا**" [5] (اے ایمان والو! رکوع کیا کرو)۔

اور اچھی طرح نماز نہ پڑھنے والے شخص کی حدیث بھی اس کی

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۳۱، مغنی المحتاج ۱/۱۵۳، کشاف القناع ۱/۳۸۵۔

(۲) حدیث: "من صلی قائما فهو أفضل" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۵۸۶ طبع السلفیہ) نے حضرت عمران بن حصینؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "لا صلاة لمن لم يقرا بفاتحة الكتاب" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۲۳۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۲۹۵ طبع الحلبی) نے حضرت عبادہ بن صامتؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا تجزیء صلاة لا يقرأ فيها الرجل بفاتحة الكتاب" کی روات دارقطنی (۱/۳۲۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) اور ابن حجر نے التلخیص (۱/۲۳۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کی ہے، اور اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "صلوا كما رأيتمونی أصلی" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۱۱۱ طبع السلفیہ) نے حضرت مالک بن حویرثؓ سے کی ہے۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۳۶، مغنی المحتاج ۱/۱۵۶، شرح روض الطالب ۱/۱۴۹، کشاف القناع ۱/۳۸۹، مطالب أولی النہی ۱/۴۹۴۔

(۵) سورۂ حج/۷۷۔

دلیل ہے، یہ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ "أن النبي ﷺ دخل المسجد فدخل رجل فصلی ثم جاء فسلم علی النبي ﷺ فرد النبي ﷺ علیه السلام، ثم قال: إرجع فصل، فإنک لم تصل، فعل ذلک ثلاثا، ثم قال: والذي بعثک بالحق فما أحسن غیره، فعلمني فقال: إذا قمت إلی الصلاۃ فکبر، ثم اقرأ ما تیسر معک من القرآن، ثم ارکع حتی تطمئن راکعاً، ثم ارفع حتی تعتدل قائما، ثم اسجد حتی تطمئن ساجدا، ثم ارفع حتی تطمئن جالسا ثم اسجد حتی تطمئن ساجدا ثم افعل ذلک في صلاتک کلها"[1] (رسول اللہ ﷺ مسجد میں تشریف لے گئے، اتنے میں ایک شخص آیا، اس نے نماز پڑھی، پھر آ کر آپ ﷺ کو سلام کیا، آپ ﷺ نے سلام کا جواب دیا اور فرمایا: جاؤ پھر نماز پڑھو، تم نے نماز نہیں پڑھی اس نے تین بار ایسا ہی کیا، آخر کہنے لگا: اس ذات کی قسم جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے، میں تو اس سے اچھی نماز نہیں پڑھ سکتا، مجھے بتائیے تو آپ نے فرمایا جب تم نماز کے لئے کھڑے ہوتو تکبیر کہو، پھر جو کچھ قرآن تجھ کو یاد ہو اور آسانی سے پڑھ سکتے ہو، اسے پڑھو، پھر اطمینان سے ٹھہر کر رکوع کرو، پھر سر اٹھاؤ یہاں تک کہ سیدھے کھڑے ہوجاؤ، پھر اطمینان سے ٹھہر کر رکوع کرو، پھر سر اٹھاؤ یہاں تک کہ سیدھے کھڑے ہوجاؤ، پھر اطمینان سے ٹھہر کر سجدہ کرو، پھر سجدہ سے سر اٹھاؤ، اور اطمینان سے بیٹھ جاؤ، پھر دوسرا سجدہ اطمینان سے ٹھہر کر ادا کرو، پھر اسی طرح ساری نماز پڑھو)، اس سے معلوم ہوا کہ حدیث میں مذکورہ افعال کسی حال میں ساقط نہیں ہوں گے، اس لئے کہ اگر یہ ساقط ہوسکتے تو اس شخص سے ساقط ہوجاتے کہ وہ ناواقف تھا[1]۔

رکوع کی تفصیلی بحث اصطلاح: ''رکوع'' میں ہے۔

و- اعتدال:

۲۱ - اعتدال رکوع سے سر اٹھانے کے بعد اطمینان کے ساتھ کھڑا ہونا ہے، یہ فرض ونفل نماز میں رکن ہے، اس لئے کہ اچھی طرح نماز نہ پڑھنے والے سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تھا: "ثم ارفع حتی تعتدل قائما" (پھر سر اٹھاؤ یہاں تک کہ سیدھے کھڑے ہوجاؤ) نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کو ہمیشہ کیا ہے، کیونکہ ابو حمید آپ ﷺ کے طریقۂ نماز کے بارے میں کہتے ہیں: "فإذا رفع رأسه استوی حتی یعود کل فقار مکانه"[2] (اور جب آپ نے رکوع سے سر اٹھایا تو سیدھے کھڑے ہوگئے یہاں تک کہ پیٹھ کا ہر جوڑ اپنی جگہ پر آ گیا)۔ نیز فرمان نبوی ہے: "صلوا کما رأیتموني أصلي" (جیسے تم نے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے اسی طرح نماز پڑھو)۔

اعتدال کے رکن میں، اس سے سر اٹھانا داخل ہے، اس لئے کہ وہ اس کو مستلزم ہے، مالکیہ اور بعض حنابلہ نے دونوں میں فرق کرتے ہوئے دونوں کو علاحدہ رکن شمار کیا ہے، مالکیہ نے کہا: رکوع سے سر اٹھانا قصداً ترک کرنے سے نماز باطل ہوجاتی ہے، اور اگر اس کو بھول کر چھوڑ دے تو لوٹ کر کمر جھکا لے یہاں تک کہ رکوع کی حالت میں پہنچ جائے پھر سر اٹھائے، اور سلام کے بعد سجدہ سہو کرے گا، مگر مقتدی سجدہ نہ کرے گا، اس لئے کہ امام اس کے سہو کا ذمہ دار ہے، اور اگر اس نے لوٹ کر کمر نہیں جھکائی، اور لوٹ کر کھڑا ہوگیا تو اس کی نماز باطل نہ

---

(۱) حدیث حضرت ابو ہریرہؓ: "أن رسول الله ﷺ دخل المسجد فدخل رجل فصل......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۷۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۹۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۳۹، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۳، کشاف القناع ۱/ ۳۸۶۔

(۲) حدیث ابی حمید الساعدی: "فإذا رفع رأسه استوی......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۰۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ہوگی، اس میں ابن حبیب کے اس قول کی رعایت کی گئی ہے کہ کوئی شخص رکوع سے سر اٹھانا بھول کر چھوڑ دے تو لوٹ کر کھڑا ہوگا، کمر نہیں جھکائے گا، جیسے کہ رکوع چھوڑنے والا۔

پھر اکثر مالکیہ کے نزدیک اعتدال رکن نہیں ہے، بلکہ سنت ہے، انہوں نے کہا: بھول کر اعتدال چھوڑنے پر سجدہ سہو کرے گا، اور قصداً اس کو چھوڑنے سے نماز قطعی طور پر باطل ہوجائے گی،، اس لئے کہ یہ ایسی سنت ہے جس کا فرض ہونا مشہور ہے۔

دسوقی نے کہا: ہمارے شیخ (ابوالحسن عدوی) نے کہا: یہی راجح ہے، جیسا کہ حطاب کے کلام سے یہی سمجھا جاتا ہے، مالکیہ کے نزدیک اعتدال کی حد: آدمی جھکا ہوا نہ ہو، اور حنابلہ کے نزدیک: رکوع کرنے والا نہ ہوجائے، انہوں نے کہا: اس کا کامل درجہ یہ ہے کہ اس طرح سیدھا کھڑا ہوجائے کہ ہر عضو اپنی جگہ پر لوٹ آئے، اس لحاظ سے اعتدال واطمینان کی حالت میں تھوڑا سا جھکا ہوا ہونا مضر نہیں، اس لئے کہ اس ہیئت میں وہ کھڑے ہونے سے خارج نہیں ہوگا، شافعیہ کے یہاں اس کی حد کا بیان رکن قیام میں آچکا ہے، فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اعتدال میں اطمینان ضروری ہے۔

شافعیہ نے کہا: اعتدال میں اطمینان یہ ہیکہ رکوع سے قبل اعضاء جس حالت پر تھے اسی حالت پر آکر ٹھہر جائیں، اس طور پر کہ اس کا رکوع سے اٹھنا، سابقہ حالت پر لوٹنے سے الگ ہوجائے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اعتدال کے علاوہ کا قصد نہ ہو، لہذا اگر کسی چیز مثلاً سانپ سے گھبرا کر سر اٹھایا تو یہ سر اٹھانا، اعتدال نہیں مانا جائے گا، اس لئے کہ اس سے مانع موجود ہے، لہذا واجب ہے کہ سر اٹھانے کا مقصد کوئی اور چیز نہ ہو[۱]۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۱، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۵، شرح روض الطالب ۱/ ۱۵۷، کشاف القناع ۱/ ۳۸۷، مطالب أولی النہی ۱/ ۴۴۶ - ۴۹۵۔

ز- سجدہ کرنا:

۲۲ - نماز کا ایک رکن ہر رکعت میں دو سجدے ہیں، اس پر اجماع منعقد ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا"[۱] (رکوع کرو اور سجدہ کیا کرو)، نیز اچھی طرح سے نماز نہ پڑھنے والے کی حدیث میں ہے: "**ثم اسجد حتی تطمئن ساجدا**"[۲] (پھر اطمینان سے ٹھہر کر سجدہ کرو)، مالکیہ نے سجدہ کی حد یہ بتائی ہے کہ زمین یا زمین سے لگی ہوئی کوئی ثابت چیز، پیشانی سے لگ جائے، لہذا لٹکے ہوئے تخت وغیرہ پر سجدہ کرنا کافی نہیں ہوگا، مالکیہ کے نزدیک پیشانی کے معمولی جزو کو زمین یا زمین سے متصل چیز پر رکھ دینے سے سجدہ ہوجائے گا، اور پیشانی کا سجدہ گاہ پر ٹھہرنا ضروری ہے، لہذا بھوسہ یا روئی پر سجدہ درست نہیں رہا ناک کو رکھنا تو مستحب ہے، اور اس کو ترک کرنے پر خواہ قصداً ہو یا بھول کر نماز کا اعادہ، ظہرین (ظہر وعصر) میں اصفرار کے وقت، اور ان کے علاوہ میں طلوع کے وقت کیا جائے گا، تاکہ ناک پر سجدہ کے وجوب کے قول کی رعایت ہوجائے، اور بقیہ اعضاء یعنی دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے، اور دونوں قدم کو رکھنا سنت ہے، دسوقی نے کہا: "التوضیح" میں ہے: ان اعضاء پر سجدہ کا سنت ہونا مذہب میں صریح نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ ابن قصار نے کہا ہے کہ میرے دل میں یہ قوی معلوم ہوتا ہے کہ یہ مذہب میں سنت ہے، ایک قول ہے: ان اعضاء پر سجدہ کرنا واجب ہے، اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ سرین کا، سر سے اونچا رہنا شرط نہیں، بلکہ مندوب ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ سجدہ کی اقل حد یہ ہے کہ کچھ کھلی ہوئی پیشانی جائے نماز پر براہ راست لگ جائے، اس لئے کہ خباب بن

(۱) سورۂ حج/ ۷۷۔

(۲) حدیث المسیء صلاتہ: "ثم اسجد حتی تطمئن ساجدا" کی تخریج فقرہ نمبر ۲۰ میں گذر چکی ہے۔

ارت کی حدیث ہے: "شکونا إلی رسول اللهؐ شدة الرمضاء في جباهنا وأكفنا فلم يشكنا" (۱) (ہم نے رسول اللہ ﷺ سے شکایت کی کہ پیشانیوں اور ہتھیلیوں میں سخت گرمی لگتی ہے تو آپ نے ہماری شکایت دور نہیں کی)۔

اس حدیث سے طریقہ استدلال یہ ہے کہ اگر پیشانی کو کھولنا واجب نہ ہوتا تو آپ ﷺ انہیں اس کو ڈھانکنے کی رہنمائی فرماتے، بقیہ اعضاء کے علاوہ صرف ہتھیلی کو کھولنے کا اعتبار صرف اس لئے کیا گیا ہے کہ اس کو کھولنا آسان ہے، دوسرے اعضاء کو کھولنا آسان نہیں، نیز اس لئے کہ اس کو کھولنے سے سجدہ کا مقصود، یعنی غایت تواضع حاصل ہوتا ہے۔ اور دونوں گھٹنوں، دونوں ہتھیلیوں کے اندرونی حصہ اور دونوں قدم کے نچلے حصہ کا ایک جز نماز کی جگہ پر رکھنا بھی واجب ہے، اس لئے کہ صحیحین کی حدیث ہے: "أمرت أن أسجد علی سبعة أعظم: علی الجبهة -وأشار بيده إلی أنفه- واليدين، والركبتين، و أطراف القدمين" (۲) (مجھے سات ہڈیوں پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا: پیشانی اور آپ نے اپنے ہاتھ سے ناک کی طرف اشارہ کیا، دونوں ہاتھوں، دونوں گھٹنوں اور دونوں قدموں کی انگلیوں پر)، ان اعضاء کو کھولنا واجب نہیں ہے، بلکہ دونوں گھٹنوں کو کھولنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس کے نتیجہ میں ستر کھل سکتی ہے، ایک قول ہے: دونوں ہتھیلیوں کو کھولنا واجب ہے۔

پھر ان اعضاء کو رکھنا واجب اس وقت ہے جب ان میں سے کسی کو رکھنا محال نہ ہو، ورنہ فرض ساقط ہوجائے گا، لہذا کسی کا ہاتھ گٹوں سے کٹا ہو تو اس کو رکھنا واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ محل فرض فوت ہوگیا۔

سجدہ گاہ پر، سر کا بوجھ پہنچنا بھی واجب ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "إذا سجدت فأمكن جبهتك" (۱) (جب تم سجدہ کرو تو پیشانی کو جمادو)، انہوں نے کہا: بوجھ کا مطلب یہ ہے کہ وہ زمین پر اس طرح پڑ جائے کہ اگر اس کے نیچے روئی یا گھاس رکھ دی جائے تو وہ دب جائے اور اس کا اثر اس کے ہاتھ پر آجائے اگر ہاتھ اس کے نیچے رکھا ہوا مان لیا جائے، پیشانی کے علاوہ دوسرے اعضاء میں اس طرح سے بوجھ ڈال کر ان کو رکھنا شرط نہیں ہے۔

اسی طرح واجب ہے کہ سجدہ کے علاوہ کسی اور مقصد سے نیچے نہ گرے، لہذا اگر اعتدال (رکوع کے بعد کے قیام) سے چہرہ کے بل گر گیا تو ضروری ہے کہ لوٹ کر سیدھا کھڑا ہو، تاکہ اس حال سے سجدہ کے لئے جھکے، اس لئے کہ گرنے میں بالقصد نیچے آنا نہیں پایا جاتا اور اگر نیچے آتے ہوئے گر پڑے تو دوبارہ نیچے آنا لازم نہیں، بلکہ اس کو سجدہ شمار کیا جائے گا،

یہ بھی ضروری ہے کہ نمازی کے نیچے کے حصے (یعنی اپنی سرین اور اس کے ارد گرد کے حصے) اس کے اوپر کے حصوں سے اونچا رہیں، اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "صلوا كما رأيتموني أصلي" (۲) (جیسے تم نے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے، اسی طرح تم نماز پڑھو)، لہذا اوپر کے حصوں کو، نیچے کے حصوں سے اونچا یا ان

---

(۱) حدیث خباب بن الأرت: "شكونا إلی رسول الله ﷺ ......" کی روایت بیہقی (۱۰۵/۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور مسلم (۴۳۳/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أمرت أن أسجد علی سبعة أعظم......" کی روایت بخاری (الفتح ۲۹۷/۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳۵۴/۱ الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إذا سجدت فأمكن جبهتك ......" کی روایت احمد (۲۸۷/۱ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۲) حدیث: "صلوا كما رأيتموني أصلي" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۹ میں گذر چکی ہے۔

کے برابر رکھنا کافی نہیں، اس لئے کہ اس کا نام سجدہ کرنا نہیں ہے، جیسا کہ اگر اوندھے منہ ہوکر اپنے پیروں کو پھیلا دے، البتہ اگر کوئی مرض ہو کہ اس کے علاوہ شکل میں وہ سجدہ نہ کرسکے تو درست ہے، اور اگر تکیہ پر سر جھکا کر سجدہ کرنا ممکن ہو تو یہی لازم ہے، اس لئے کہ اس میں سجدہ کی ہیئت موجود ہے، اور بلا سر جھکائے اس پر سجدہ کرنا لازم نہیں۔

اگر مثلاً کسی کشتی میں نماز پڑھی، اور اس کو اوپر اٹھانا ممکن نہ ہو کہ کشتی جھکی ہوئی ہو تو علی حالہ نماز پڑھے گا اور اس پر اعادہ لازم ہے، اس لئے کہ یہ نادر عذر ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ ساتوں اعضاء: پیشانی مع ناک، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے، اور دونوں قدم پر سجدہ کرنا قدرت کے ساتھ رکن ہے، اس کی دلیل حضرت ابن عباس کی مرفوع حدیث ہے: "**أمرت أن أسجد علی سبعة أعظم علی الجبهة –وأشار بیده إلی أنفه– و الیدین، و الرکبتین، و اطراف القدمین**" (مجھے سات ہڈیوں پر سجدہ کرنے کا حکم ملا ہے: پیشانی (اور آپ نے ناک کی طرف اشارہ کیا) دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے، اور دونوں پاؤں کی انگلیوں پر)، نیز فرمان نبوی ہے: "**إذا سجد العبد سجد معه سبعة آراب: وجهه، و کفاه، و رکبتاه، و قدماه**"(۱) (جب بندہ سجدہ کرتا ہے تو اس کے ساتھ سات اعضاء سجدہ کرتے ہیں: (اس کا چہرہ، دونوں ہتھیلیاں، دونوں گھٹنے اور دونوں پاؤں)۔

پھر ہر عضو کے بعض حصے پر سجدہ کافی ہے، اس لئے کہ حدیث میں پورے عضو کی قید نہیں ہے، اگرچہ ہاتھ کی پشت، اور پاؤں کی پشت اور دونوں ہاتھوں کی انگلیوں کے سرے پر سجدہ ہو، اور اگر کوئی عضو دوسرے عضوء پر ہو تو سجدہ کافی نہیں ہے، جیسے پیشانی دونوں

(۱) حدیث: "إذا سجد العبد سجد معه سبعة آراب......" کی روایت مسلم (۱/۳۵۵ طبع الحلبی) نے حضرت عباس بن عبدالمطلبؓ سے کی ہے۔

ہاتھوں کے اوپر ہو، اس لئے کہ اس کے نتیجہ میں سجدہ کے اعضاء ایک دوسرے میں داخل ہوجائیں گے۔

اگر نمازی پیشانی سے سجدہ نہ کرسکے تو بقیہ اعضاء کا لزوم اس سے ساقط ہوجائے گا۔

اس لئے کہ اس کی پیشانی ہی سجدہ میں اصل ہے، دوسرے اعضاء اس کے تابع ہیں، اور جب اصل ساقط ہوگیا تو تابع بھی ساقط ہوجائیں گے، تابع ہونے کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن الیدین تسجدان کما یسجد الوجه، فإذا وضع أحدکم وجهه فلیضع یدیه، و إذا رفعه فلیرفعهما**"(۱) (دونوں ہاتھ سجدہ کرتے ہیں، جیسا کہ چہرہ سجدہ کرتا ہے، لہذا جب تم میں کا کوئی اپنے چہرہ کو (زمین پر) رکھے تو دونوں ہاتھوں کو بھی رکھ لے، اور جب چہرہ کو اٹھائے تو دونوں ہاتھوں کو بھی اٹھائے)، بقیہ اعضاء بھی اس سلسلہ میں دونوں ہاتھوں کی طرح ہیں، کیونکہ ان میں کوئی فرق نہیں اور جب سجدہ میں پیشانی رکھ سکتا ہے تو باقی اعضاء اس کے تابع ہوں گے، ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ پچھلے حصوں کو اونچا نہ رکھ کر سجدہ کرنا کافی نہیں ہے اگر وہ سجدہ کے طریقہ سے الگ ہوجائے، اس لئے کہ اس کو سجدہ کرنے والا نہیں شمار کیا جاتا، رہا معمولی اونچا ہونا تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں، یعنی سر کی جگہ دونوں پاؤں کی جگہ سے بلاضرورت معمولی سی اونچی ہو، لیکن اگر زیادہ اونچی ہو تو مکروہ ہے (۲)۔

(۱) حدیث: "إن الیدین تسجدان، کما یسجد الوجه......" کی روایت ابوداؤد (۱/۵۵۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/۲۲۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۳۹، شرح روض الطالب ۱/۱۶۰، مغنی المحتاج ۱/۱۶۹، کشاف القناع ۱/۳۵۱، مطالب أولی النہی ۱/۴۴۹۔

ح- دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنا:

۲۳- نماز کا ایک رکن دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنا ہے، خواہ فرض نماز میں ہو یا نفل میں، اس لئے کہ اچھی طرح سے نماز نہ پڑھنے والے شخص سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"ثم ارفع حتی تطمئن جالسا"**[۱] (پھر تم سر اٹھاؤ، یہاں تک کہ اطمینان سے بیٹھ جاؤ) اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: **"کان النبي ﷺ إذا رفع رأسه من السجدة لم یسجد حتی یستوي جالسا"**[۲] (رسول اللہ ﷺ جب سجدہ سے سر اٹھاتے تو جب تک برابر بیٹھ نہ جاتے دوسرے سجدہ میں نہیں جاتے تھے)۔

مالکیہ وحنابلہ نے اس رکن سے قبل ایک اور رکن کا اضافہ کیا ہے وہ سجدہ سے سر اٹھانا ہے، ماسبق میں اکثر مالکیہ کی طرف سے رکوع سے اعتدال (اٹھ کر کھڑے ہونے) کے انکار کی جو بات آئی ہے وہی سجدہ سے اعتدال (اٹھ کر بیٹھنے) کے بارے میں بھی آئے گی۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ جس نے دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنے کی حالت میں، اپنے دونوں ہاتھوں کو زمین سے نہیں اٹھایا، اس کی نماز صحیح ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ ضروری ہے کہ سجدہ سے سر اٹھانے میں بیٹھنے کے علاوہ کا قصد نہ کرے، جیسا کہ رکوع میں ہے، لہذا اگر کسی چیز سے گھبرا کر سر اٹھایا تو کافی نہیں، دوبارہ سجدہ میں آنا واجب ہے۔

یہی حنابلہ کا بھی مذہب ہے، انہوں نے کہا: رکوع، سجدہ اور ان دونوں سے سر اٹھانے وغیرہ میں اس کے علاوہ کا قصد نہ کرنا شرط ہے، لہذا اگر کسی چیز کے خوف سے رکوع یا سجدہ کیا یا رکوع، سجدہ سے سر اٹھایا تو کافی نہیں ہے، نیز یہ شرط نہیں کہ اس کا قصد کرے، نماز کی نیت جو اس کے حکم کا استصحاب کرنے والی ہے کافی ہے۔

شیخ رحیبانی نے کہا ہے: بلکہ اس کا قصد کرنا واجب ہے[۱]۔

ط- آخری تشہد کے لئے بیٹھنا:

۲۴- یہ شافعیہ وحنابلہ کے یہاں رکن ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کو ہمیشہ کیا ہے اور آپ نے فرمایا ہے: **"صلوا کما رأیتموني أصلي"**[۲] (جیسے تم نے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے اسی طرح تم بھی نماز پڑھا کرو)، نیز اس لئے کہ تشہد فرض ہے، اور اس کے لئے بیٹھنا اس کا محل ہے، لہذا وہ تشہد کے تابع ہوگا۔

مالکیہ کی رائے ہے: رکن، صرف سلام کے لئے بیٹھنا ہے، لہذا بیٹھنے کا آخری جز جس میں سلام ہے وہ فرض ہے، اور اس سے قبل کا حصہ سنت ہے، بناء بریں اگر اس نے سجدہ سے سر اٹھایا اور اطمینان سے بیٹھنے کے بعد سلام پھیرا تو یہی بیٹھنا واجب ہے، البتہ سنت چھوٹ گئی اور اگر بیٹھا پھر تشہد پڑھا، پھر سلام پھیرا تو فرض وسنت دونوں کو ادا کرنے والا ہوگا، اور اگر بیٹھ گیا، تشہد پڑھا پھر اٹھ کھڑا ہوا اور سلام پھیر دیا تو سنت کو ادا کر دیا، فرض کو چھوڑ دیا[۳]۔

ی- آخری تشہد:

۲۵- اس کی رکنیت کے قائل شافعیہ وحنابلہ ہیں، اس کی دلیل یہ

---

(۱) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۲۰ پر گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "کان النبي ﷺ إذا رفع رأسه من السجدة لم یسجد حتی یستوی جالسا" کی روایت مسلم (۱/ ۳۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) حاشیة الدسوقی ۱/ ۲۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۱/ ۱۷۱، کشاف القناع ۱/ ۳۵۳-۳۸۷، مطالب أولی النہی ۱/ ۴۹۷۔

(۲) حدیث: "صلوا کما رأیتمونی أصلی" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۹ میں گذر چکی ہے۔

(۳) حاشیة الدسوقی ۱/ ۲۴۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۷۲، کشاف القناع ۱/ ۳۸۸، مطالب أولی النہی ۱/ ۴۹۹۔

فرمان نبوی ہے: "إذا قعد أحدكم في الصلاة فليقل: التحيات لله ......"(۱) (جب تم میں سے کوئی نماز میں بیٹھے تو یہ پڑھے: التحیات للّٰه......)۔

حضرت ابن مسعودؓ کہتے ہیں کہ ہم تشہد فرض ہونے سے قبل نماز میں یہ پڑھتے تھے: "السلام على الله، السلام على جبريل وميكائيل، فقال رسول الله ﷺ: "لا تقولوا هذا، فإن الله هو السلام، ولكن قولوا: التحيات لله ......"(۲) (السلام علی اللہ، السلام علی جبریل و میکائیل تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہ نہ کہو، اللہ خود سلام ہے، یوں کہا کرو: التحیات للّٰه......) حضرت عمرؓ نے فرمایا: تشہد کے بغیر نماز کافی نہیں۔

کم از کم تشہد شافعیہ کے نزدیک یہ ہے: التحيات لله، سلام عليك أيها النبي و رحمة الله و بركاته. سلام علينا و على عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، و أن محمدا رسول الله۔ حنابلہ کے یہاں بھی کم از کم تشہد یہی ہے، البتہ "وبركاته" کے الفاظ نہیں، اور "وأن محمدا رسول الله" اور "و أن محمدا عبده و رسوله" میں جو چاہے کہے اختیار ہے، اس لئے کہ اس پر روایات میں اتفاق ہے۔

مالکیہ کے نزدیک آخری تشہد سنت ہے، رکن نہیں (۳)۔

(۱) حدیث: "إذا قعد أحدكم في الصلاة فليقل ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۱۳۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث ابن مسعودؓ: "كنا نقول في الصلاة قبل أن يفرض التشهد......" کی روایت نسائی (۳/ ۴۰ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور دارقطنی (۱/ ۳۵۰ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، اور دارقطنی نے اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۷۲، کشاف القناع ۱/ ۳۸۸، مطالب أولی النہی ۱/ ۴۹۹۔

ک- آخری تشہد کے بعد نبی ﷺ پر درود بھیجنا:

۲۶- یہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک رکن ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ امَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا"(۱) (اے ایمان والو! تم بھی آپ پر رحمت بھیجا کرو اور خوب سلام بھیجا کرو)۔

نیز حدیث میں ہے: "قد علمنا كيف نسلم عليك، فكيف نصلي عليك؟ فقال: قولوا: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على آل إبراهيم إنك حميد مجيد، الله بارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على آل إبراهيم إنك حميد مجيد" (یا رسول اللہ! آپ پر سلام پڑھنے کی ترکیب تو ہم نے معلوم کرلی، مگر یہ بتادیجئے کہ آپ پر درود کس طرح پڑھیں؟ ارشاد ہوا کہو: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على آل إبراهيم إنك حميد مجيد، اللهم بارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على آل ابراهيم إنك حميد مجيد)(۲)۔

"وقد صلى النبي ﷺ على نفسه في الوتر"(۳) (رسول اللہ ﷺ نے اپنے اوپر خود وتر میں درود بھیجا ہے)، اور آپ ﷺ نے فرمایا: "صلوا كما رأيتموني أصلي"(۴) (جیسے تم

(۱) سورۂ احزاب/ ۵۶۔

(۲) حدیث: "قد علمنا كيف نسلم عليك" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۱۵۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۰۵ طبع الحلبی) نے حضرت کعب بن عجرہؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) حدیث: "صلى النبي ﷺ على نفسه في الوتر......" کی روایت نسائی (۳/ ۲۴۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے ابن حجر نے اس کی سند میں انقطاع کی علت بتائی ہے، دیکھئے تلخیص الحبیر (۱/ ۲۶۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۴) حدیث: "صلوا كما رأيتمونى أصلى" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۹ میں گذر چکی ہے۔

نے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے اسی طرح تم بھی پڑھا کرو)۔

کم از کم درود یہ ہے: "اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ" شافعیہ نے کہا: اور اسی طرح "صلی الله علی محمد، یاعلی رسوله یا علی النبي یاعلیه" کے مثل الفاظ ہیں، انہوں نے صراحت کی ہے کہ نبی ﷺ پر درود کا تشہد کے بعد ہونا ضروری ہے، لہذا اگر تشہد سے قبل درود پڑھ لیا تو کافی نہیں ہوگا۔

بعض حنابلہ، نبی ﷺ پر درود کو مستقل رکن مانتے ہیں، اور بعض حنابلہ اس کو آخری تشہد میں داخل مانتے ہیں [1]۔

ل- سلام:

۷۲- اس کے رکن ہونے پر مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے، اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "تحریمها التکبیر، وتحلیلها التسلیم" [2] (اس کو حرام کرنے والی تکبیر ہے اور اس کو حلال کرنے والا سلام ہے) اور حضرت عائشہ نے کہا: "کان النبي ﷺ یختم الصلاة بالتسلیم" [3] (رسول اللہ ﷺ سلام کے ذریعہ نماز ختم کرتے تھے)۔

سلام کا بقدر کفایت لفظ، مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک "السلام علیکم" ہے۔

مالکیہ نے کہا: "سلام اللّٰہ" یا "سلامي" یا "سلام علیکم" کافی نہیں ہے، یہ بھی ضروری ہے کہ "علیکم" بعد میں ہو اور یہ کہ عربی زبان میں ہو۔

شافعیہ نے "علیکم" پہلے آنا جائز قرار دیا ہے، لہذا ان کے نزدیک "علیکم السلام" کراہت کے ساتھ جائز ہے، انہوں نے کہا: "السلام علیهم" کافی نہیں ہے، لیکن اس سے نماز باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ غائب کے لئے دعا ہے، نیز "علیک"، علیکما"، "سلامی علیکم"، "سلام الله علیکم" کافی نہیں، اور اگر اس نے حرمت کے علم کے باوجود قصداً ایسا کردیا تو نماز باطل ہوجائے گی، اور "سلام علیکم" بھی کافی نہیں۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اس کے الفاظ جو کافی ہیں "السلام علیکم و رحمة الله" ہے اور اگر "ورحمة الله" نماز جنازہ کے علاوہ میں نہ کہے تو کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ اس کو کہتے تھے، اور آپ کا ارشاد ہے: "صلوا کما رأیتموني أصلي" (جیسے تم نے مجھے نماز پڑھتے دیکھا ہے، اسی طرح تم بھی پڑھا کرو) اور وہ نماز میں ایسا سلام ہے جس کے ساتھ لفظ رحمت بھی ہے، لہذا رحمت کے الفاظ کے بغیر سلام کافی نہ ہوگا، جیسے تشہد میں سلام، اور اگر "السلام" کے لفظ کو نکرہ کی حالت میں "سلام" کہے یا الف لام کے علاوہ کے ذریعہ معرفہ بنائے مثلاً "سلامی" یا "سلام الله علیکم" یا اس کو الٹ کر "علیکم سلام" یا علیکم السلام" یا "السلام علیک" کہے تو کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اس فرمان نبوی کے خلاف ہے: "صلوا کما رأیتموني أصلي" (جیسے تم نے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے اسی طرح تم بھی نماز پڑھو) اور جس نے قصداً ایسا کہا اس کی نماز باطل ہے، اس لئے کہ اس نے منقول سلام کو بدل دیا اور ایسے حرف کو کم کردیا جو استغراق واحاطہ کا متقاضی ہے۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۷۲، شرح روض الطالب ۱/ ۱۶۵، حاشیۃ الجمل ۱/ ۳۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/ ۳۸۸، مطالب أولی النہی ۱/ ۴۹۹۔

(۲) حدیث: "تحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم" کی روایت ترمذی (۱/ ۹ طبع الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث عائشہؓ: "کان یختم الصلاة با لتسلیم" کی روایت مسلم (۱/ ۳۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

مالکیہ وشافعیہ کے یہاں ایک سلام واجب ہے، حنابلہ نے کہا ہے: دونوں سلام واجب ہیں۔ شافعیہ وحنابلہ کے یہاں مستحب یہ ہے کہ سلام کے ذریعہ، نماز سے نکلنے کی نیت کرے، لہذا نماز سے نکلنے کی نیت واجب نہیں ہے، یہ بقیہ عبادات پر قیاس ہے، نیز اس لئے کہ سابقہ نیت ساری نماز میں آجائے گی۔

نماز سے نکلنے کی نیت کی شرط لگانے میں مالکیہ کے یہاں دو اقوال ہیں۔

اول: سلام کے ذریعہ نماز سے نکلنے کی از سرنو نیت شرط ہے، تاکہ یہ سلام اس جنس کے دوسرے سلام سے ممتاز ہوجائے، جیسے تکبیر تحریمہ میں نیت کی ضرورت ہوتی ہے، تاکہ دوسری تکبیرات سے ممتاز ہوجائے، لہذا اگر نئے سرے سے نیت کئے بغیر سلام پھیر دیا تو جائز نہیں، سند نے کہا: یہی ظاہر مذہب ہے۔

دوم: یہ شرط نہیں، بلکہ صرف مندوب ہے، اس لئے کہ پہلی نیت باقی رہے گی۔ ابن فاکہانی نے کہا: یہی مشہور ہے، اور ابن عرفہ کے کلام کا مفاد یہ ہے کہ یہی معتمد ہے (۱)۔

م-طمانینت:

۲۸- طمانینت: اعضاء کا کچھ دیر ٹھہرنا، شافعیہ نے کہا: کم از کم طمانینت یہ ہے کہ اعضاء ٹھہر جائیں، حنابلہ کے یہاں دو قول ہیں: اول: سکون ہونا گوکہ معمولی ہو، اور یہی مذہب میں صحیح ہے۔

دوم: ذکر واجب کے بقدر ہو، ان دونوں قول کا فائدہ (فرق) یہ ہے: اگر رکوع یا سجدہ میں تسبیح یا اعتدال (قیام) میں تحمید، یا جلسہ میں دعاء مغفرت بھول گیا یا عجمی ہونے کی وجہ سے، یا گونگے پن کی وجہ سے نہ کہہ سکا، یا اس نے اس کو قصداً ترک کردیا، اور ہم کہیں کہ یہ سنت ہے اور اتنی دیر اطمینان کیا کہ اس میں اس کی گنجائش نہیں تو پہلے قول کے مطابق اس کی نماز صحیح ہے، اور دوسرے قول کے مطابق صحیح نہیں۔

طمانینت: شافعیہ وحنابلہ کے یہاں رکن ہے، مالکیہ میں ابن حاجب نے اس کے فرض ہونے کو صحیح قرار دیا ہے۔

مالکیہ کے مذہب میں مشہور یہ ہے کہ طمانینت، سنت ہے اوراسی وجہ سے زروق نے کہا ہے: جس نے طمانینت ترک کردی، وقت کے اندر اندر، مشہور قول کے مطابق نماز کا اعادہ کرے گا، ایک قول ہے: یہ فضیلت (مندوب) ہے۔

طمانینت کے رکن ہونے کی دلیل، اچھی طریقہ سے نماز نہ پڑھنے والے کی سابقہ حدیث، اور حضرت حذیفہ کی یہ حدیث ہے: **"أنه رأى رجلا لا يتم الركوع و لا السجود، فقال له: ما صليت، ولو مت مت على غير الفطرة التي فطر الله عليها محمدا ﷺ"** (۱) (حضرت حذیفہ نے ایک آدمی کو نماز پڑھتے دیکھا، جو رکوع، سجدہ پوری طرح نہیں کرتا تھا، انہوں نے اس سے کہا: تم نے نماز نہیں پڑھی، اور اگر تم مرگئے تو اس طریقہ پر نہیں مروگے، جس پر اللہ تعالی نے محمد ﷺ کو پیدا کیا) طمانینت، نماز کے جملہ ارکان میں سے ایک رکن ہے (۲)۔

ن-ارکان کی ترتیب:

۲۹- جب یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ارکان کی ترتیب کے

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۱، مغنی المحتاج ۱/ ۱۷۷، کشاف القناع ۱/ ۳۶۱۔

(۱) حدیث حذیفہؓ: "أنه رأى رجلا لا يتم ركوعه" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۷۴-۲۷۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۱، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۴، کشاف القناع ۱/ ۳۸۷، الإنصاف ۲/ ۱۱۳۔

ساتھ نماز پڑھتے تھے، نیز فرمایا:"صلوا کما رأیتموني أصلي"[۱] (تم نے جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے اسی طرح تم بھی نماز پڑھو) اور اچھی طرح سے نماز نہ پڑھنے والے آدمی کو آپ نے یہ ارکان لفظ "ثم" (جو ترتیب کے لئے ہے)، کے ذریعہ مرتب سکھائے ہیں، نیز اس لئے کہ یہ ایسی عبادت ہے جو حدث سے باطل ہوجاتی ہے تو اس میں ترتیب رکن ہوگی، جیسے دوسرے ارکان، ترتیب، فرائض میں صرف باہمی طور پر واجب ہے، رہی سنن کی باہمی ترتیب یا فرائض کے ساتھ ان کی ترتیب تو واجب نہیں[۲]۔

نماز کے ارکان حنفیہ کے نزدیک:

نماز کے ارکان حنفیہ کے نزدیک چھ ہیں:

الف- قیام:

۳۰- یہ صاحب قدرت کے لئے فرض میں رکن ہے، اس کے تحت مکمل قیام، یعنی اعتدال کے ساتھ کھڑا ہونا اور غیر مکمل قیام، یعنی معمولی سے جھکاؤ کے ساتھ کہ دونوں ہاتھ گھٹنوں تک نہ پہنچ سکیں داخل ہے، حقیقتا یا حکما عاجز سے قیام ساقط ہوجاتا ہے، حکمی عجز یہ ہے کہ مثلاً قیام کرنے سے اس کو سخت تکلیف پہنچے یا مرض بڑھنے کا اندیشہ ہو، یا کھڑا ہونے پر زخم بہنے لگتا ہو، یا پیشاب کے قطرے آجائیں، یا چوتھائی ستر کھل جائے یا سرے سے قراءت ہی نہ کرسکے، لیکن اگر کھڑا ہونے پر کچھ قراءت کرنے کی قدرت ہو تو اپنی قدرت کے بقدر کھڑا ہوکر قراءت کرنا لازم ہے، باقی کے لئے بیٹھ جائے، یا رمضان کا روزہ نہ رکھ سکے، تو ان تمام مسائل میں اس پر بیٹھنا ہی واجب ہے، اس لئے کہ وہ حکما قیام سے عاجز ہے، اس لئے کہ اگر وہ کھڑا ہوجائے تو لازمی طور پر طہارت یا ستر یا قراءت یا روزہ فوت ہوجائے گا جس کا کوئی بدل بھی نہیں ہے۔

ب- قراءت:

۳۱- رکن قراءت کا تحقق قرآن کی ایک آیت پڑھنے سے ہوجائے گا، قراءت فرض کی دو رکعتوں اور نفل و وتر کی تمام رکعات میں ہے۔

کاسانی نے کہا: امام ابوحنیفہ سے قراءت کی مقدار کے بارے میں تین روایات ہیں: ظاہر روایت میں فرض کی ادنی مقدار: ایک مکمل آیت ہے، خواہ لمبی آیت ہو یا چھوٹی ہو، چھوٹی آیت کی مثال فرمان باری: (مُدْهَامَّتَانِ)[۱] نیز فرمان باری: (ثُمَّ نَظَرَ)[۲]، نیز فرمان باری: (ثُمَّ عَبَسَ وَ بَسَرَ)[۳] ہے۔

ایک روایت میں ہے: فرض کی کوئی مقرر مقدار نہیں ہے، بلکہ کم از کم جس کو قراءت کہا جاسکے وہی فرض ہے، خواہ ایک آیت ہو یا اس سے کم، بشرطیکہ اس کو قراءت کے قصد سے پڑھے۔

ایک روایت میں ہے: فرض کی مقدار ایک لمبی آیت ہے، مثلاً آیت الکرسی، اور آیت دین، یا تین چھوٹی آیات، اسی کو امام ابو یوسف اور امام محمد نے اختیار کیا ہے۔

اس کی اصل یہ فرمان باری ہے: "فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ"[۴] (سو تم لوگوں سے جتنا قرآن آسانی سے پڑھا جاسکے پڑھ لیا کرو)، یہ دونوں حضرات عرف کا اعتبار کرتے ہوئے کہتے ہیں:

(۱) حدیث: "صلوا کما رأیتموني أصلي"، کی تخریج فقرہ نمبر ۱۸ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۱، مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۸، کشاف القناع ۱/ ۳۸۹۔

(۱) سورۂ رحمٰن/ ۶۴۔

(۲) سورۂ مدثر/ ۲۱۔

(۳) سورۂ مدثر/ ۲۲۔

(۴) سورۂ مزمل/ ۲۰۔

مطلق کلام سے وہی معنی مراد ہوتا ہے جو عرف میں سمجھا جاتا ہے، اور کم از کم جس کے پڑھنے پر آدمی کو عرف میں پڑھنے والا کہا جائے، وہ یہ ہے کہ ایک لمبی آیت یا تین چھوٹی آیتیں پڑھے، امام ابوحنیفہ اس آیت سے دو طریقہ پر استدلال کرتے ہیں، اول: آیت میں مطلق قراءت کا حکم ہے، اور ایک چھوٹی آیت کا پڑھنا بھی قراءت ہے، دوم: آیت میں یہ حکم ہے کہ جتنا آسانی سے پڑھ سکے پڑھے، اور ممکن ہے کہ اسی کے بقدر ہی وہ بآسانی پڑھ سکے۔

امام ابوحنیفہ نے فارسی میں قراءت کو جائز قرار دیا ہے، خواہ عربی میں پڑھ سکے یا نہ پڑھ سکے امام ابویوسف ومحمد نے کہا: اگر عربی میں پڑھ سکے تو (فارسی میں پڑھنا) ناجائز ہے اور اگر نہ پڑھ سکے تو جائز ہے، امام ابوحنیفہ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کرلیا ہے جیسا کہ ''ابن عابدین'' میں ہے، رہا سورہ فاتحہ پڑھنا تو آئے گا کہ یہ واجب ہے، رکن نہیں ہے۔

ج-رکوع:

۳۲ - اس کی اقل حد یہ ہے کہ پیٹھ کو جھکانے کے ساتھ سر کو جھکادے، اس لئے کہ وضع لغوی سے یہی سمجھ میں آتا ہے، اور اس پر فرمان باری (اِرْکعوا) صادق آئے گا، ''سراج الوہاج'' میں ہے، یعنی اس طرح جھکنا کہ اگر اپنے دونوں ہاتھوں کو نیچے کی طرف پھیلائے تو وہ اپنے گھٹنوں کو پاسکے۔

د-سجدہ:

۳۳- پیشانی کا ایک جز رکھ دینے سے سجدہ ہوجاتا ہے گوکہ معمولی جز ہو، اور اکثر پیشانی کو رکھنا واجب ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے ہمیشہ ایسا کیا ہے، اسی طرح پیشانی کے ساتھ ناک رکھنا بھی واجب ہے، اور دونوں پاؤں رکھنے کے بارے میں تین روایات ہیں: اول دونوں پاؤں کا رکھنا فرض ہے، دوم: ایک پاؤں کا رکھنا فرض ہے، سوم: یہ فرض نہیں ہے، یعنی سنت ہے، ابن عابدین نے کہا ہے کہ مذہب کی کتابوں میں مشہور یہ ہے کہ فرض ہونا معتمد ہے، لیکن دلیل اور قواعد کی رو سے ارجح فرض نہ ہونا ہے، اسی وجہ سے ''العنایۃ'' اور ''الدرر'' میں ہے کہ یہی حق ہے، پھر زیادہ بہتر یہ ہے کہ فرض نہ ہونے کو وجوب پر محمول کیا جائے۔

ھ-قعدہ اخیرہ بقدر تشہد:

۳۴- یہ حنفیہ میں مختلف فیہ ہے: بعض نے کہا: یہ رکن اصلی ہے، بعض نے کہا: یہ واجب ہے، فرض نہیں، لیکن یہاں پر واجب، عمل میں فرض کی قوت رکھتا ہے، جیسے وتر، اور بعض حنفیہ کے نزدیک یہ فرض ہے، رکن اصلی نہیں، بلکہ تحلیل (نماز سے نکلنے) کے لئے شرط ہے۔

و-خروج بصنعہ:

۳۵- یعنی نمازی کے عمل اس کے اختیاری فعل سے جس طریقہ پر ہو خواہ قول کے ذریعہ ہو یا فعل کے ذریعہ ہو، نماز سے نکلنا اور واجب: سلام کے لفظ سے نکلنا ہے، اس کے بغیر مثلاً قہقہہ لگا کر یا عمداً حدث کرکے یا بات کرکے یا چل کر نماز سے نکلنا مکروہ تحریمی ہے، اور بصنعہ کی قید قدرتی ذریعہ سے احتراز کے لئے ہے، مثلاً اس کو حدث لاحق ہوجائے [1]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۹۸-۳۲۵، الزیلعی ۱/ ۱۲۵، بدائع الصنائع ۱/ ۱۰۵ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح القدیر ۱/ ۲۳۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۶۹۔

۳۶- حصکفی شارح تنویر الابصار نے کہا: کچھ فرائض رہ گئے، مثلاً: فرض کو ممتاز کرنا، قیام کو رکوع پر رکوع کو سجدہ پر اور قعدہ اخیرہ کو ماسبق پر مرتب کرنا، نماز پوری کرنا، ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونا، فرائض میں اپنے امام کی پیروی کرنا اس کی رائے میں میں امام کی نماز کا صحیح ہونا، اس سے پہلے نہ کرنا، سمت میں امام کی مخالفت سے بچنا، فوت شدہ نماز کا یاد نہ آنا، کسی عورت کا ان شرائط کے ساتھ محاذات میں نہ ہونا جن سے مرد کی نماز فاسد ہوجاتی ہے، دوسرے امام (ابویوسف) کے نزدیک ارکان نماز میں تعدیل کرنا۔

فرض کو ممتاز کرنے کی تفسیر میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض نے کہا: دوسرے سجدہ کو پہلے سجدہ سے ممتاز کرے اس طرح کہ دونوں کے درمیان میں سر اٹھائے گو تھوڑا ہو یا بیٹھنے سے زیادہ قریب ہوجائے، اور بعض نے کہا: ممتاز کرنے سے مراد یہ ہے کہ اس پر جو نمازیں فرض ہیں اور جو فرض نہیں ہیں ان میں امتیاز کرے، یہاں تک کہ اگر اس کو پنج گانہ نمازوں کی فرضیت کا علم نہ تھا، پھر بھی وہ ان کو وقت پر پڑھتا رہا تو کافی نہ ہوں گی۔

اگر اس کو معلوم ہو کہ بعض نمازیں فرض ہیں اور بعض سنت ہیں، اور اس نے سب میں فرض کی نیت کرلی، یا اس کو کچھ معلوم نہ تھا اور اس نے امام کی نماز کی نیت، فرض میں اس کی اقتدا کے وقت کرلی تو جائز ہے اور اگر اس کو فرض نماز کا تو علم تھا، لیکن اس میں کیا فرائض وسنن ہیں، اس کا علم نہیں تو بھی اس کی نماز جائز ہے، لہذا ہر نماز کے اجزاء میں فرض مراد نہیں ہے، یعنی مثلاً اس کو یہ معلوم ہو کہ قراءت فرض ہے، اور تسبیح سنت ہے وغیرہ، اور قیام کو رکوع پر، رکوع کو سجدہ پر اور قعدہ اخیرہ کو ماسبق پر مرتب کرنے سے مراد: ان کو مابعد سے پہلے ادا کرنا ہے، لہذا اگر پہلے رکوع اس کے بعد قیام کیا تو رکوع کا اعتبار نہیں ہوگا، اب اگر دوبارہ رکوع کرلے تو نماز صحیح ہوجائے گی، اس لئے کہ فرض ترتیب پائی گئی، البتہ فرض رکوع کو مقدم کرنے کی وجہ سے اس پر سجدۂ سہو لازم ہوگا، اسی طرح رکوع کو سجدہ سے پہلے ادا کرنا ہے، رہا قعدہ اخیرہ تو اس کو تمام ارکان کے بعد ادا کرنا فرض ہے، حتی کہ اگر قعدہ اخیرہ کے بعد، نماز کا کوئی اصلی سجدہ یاد آجائے تو اس کو ادا کرے گا پھر دوبارہ قعدہ کرے گا، اور سجدہ سہو کرے گا، اور اگر رکوع یاد آجائے تو اس کے بعد کے سجدہ کے ساتھ اس کی قضا کرے یا قیام یا قراءت یاد آجائے تو ایک رکعت پڑھ لے گا۔

۳۷- فرائض ہی میں: نماز کو مکمل کرنا اور ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونا ہے، اس لئے کہ جس نص سے نماز کا وجوب ثابت ہے، اسی سے اس کا وجوب بھی ثابت ہے، اس لئے کہ نماز کو مکمل کئے بغیر نماز کا کوئی وجود نہیں، یہ دونوں امور کا متقاضی ہے۔

ابن عابدین نے کہا: بظاہر مکمل کرنے سے مراد نماز کے توڑنے سے بچنا ہے، اور منتقل ہونے سے مراد: بعد والے رکن کو ادا کرنے کے لئے منتقل ہونا ہے، کیونکہ اس کے بغیر بعد والا نہیں پایا جائے گا، رہا ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف دونوں کے درمیان کسی فصل کے بغیر منتقل ہونا تو واجب ہے، چنانچہ اگر رکوع کیا پھر رکوع کیا تو اس پر سجدہ سہو واجب ہے، اس لئے کہ وہ فرض (یعنی رکوع) سے سجدہ کی طرف منتقل نہ ہوا، بلکہ دونوں کے درمیان ایک اجنبی کام کردیا، یعنی دوسرا رکوع۔

نیت حنفیہ کے نزدیک شرط ہے، رکن نہیں، اس کی تفصیل اصطلاح: ''نیت'' میں ہے۔

اسی طرح تکبیر تحریمہ ان حضرات کے نزدیک نماز جنازہ کے علاوہ عام نمازوں میں شرط ہے، لیکن نماز جنازہ میں بالاتفاق رکن ہے[۱]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۷۷-۲۹۷-۳۰۲۔

اس کی تفصیل اصطلاح: (تکبیرۃ الاحرام فقرہ ۳/ (۲۱۸/۱۳) میں ہے۔

نماز کے واجبات:

گذر چکا ہے کہ واجبات نماز کے قائل صرف حنفیہ وحنابلہ ہیں، حنفیہ کے یہاں واجبات نماز، حنابلہ کے یہاں واجبات نماز سے الگ ہیں۔

الف-حنفیہ کے نزدیک واجبات نماز:

۳۸-قراءت فاتحہ، یہ نماز کے واجبات میں سے ہے، اس لئے کہ اس کا ثبوت خبر واحد سے ہے، جو فرمان باری سے زائد ہے: "فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ"[۱] (سو تم لوگوں سے جتنا آسانی سے قرآن پڑھا جاسکے پڑھ لیا کرو)۔

اور یہ زیادتی اگرچہ ناجائز ہے، لیکن اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

اسی وجہ سے حنفیہ اس کے وجوب کے قائل ہیں، نیز اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "إذا قمت إلى الصلاة فأسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة، فكبر، ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن"[۲] (جب تم نماز کے لئے کھڑے ہوتو اچھی طرح وضوء کرو، پھر قبلہ رو ہواور اس کے بعد تکبیر کہو، پھر جتنا قرآن بآسانی پڑھ سکتے ہو، اسے پڑھو)، اور اگر سورۂ فاتحہ پڑھنا رکن ہوتا تو آپ اسے سکھاتے کہ وہ احکام سے ناواقف تھا اور اس کو بتانے کی ضرورت تھی،

(۱) سورۂ مزمل/ ۲۰۔

(۲) حدیث: "إذا قمت إلى الصلاة فأسبغ الوضوء......" کی روایت مسلم (۲۹۸/۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرۃؓ سے کی ہے۔

رہا فرمان نبوی: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب"[۱] (جس نے سورہ فاتحہ نہیں پڑھی اس کی نماز نہیں ہوئی)، تو یہ فضیلت کی نفی کرنے پر محمول ہے۔

پھر سورہ فاتحہ کی ہر آیت واجب ہے، اس کے ترک کرنے پر سجدہ سہو کرنا ہوگا، یہ امام صاحب کے قول کی بنیاد پر ہے، جو کہتے ہیں کہ سورہ فاتحہ مکمل طور پر واجب ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک اکثر سورہ فاتحہ واجب ہے، لہذا اکثر کے ترک پر سجدہ سہو کرے گا اقل کے ترک پر نہیں، حصکفی نے کہا: اور یہ (یعنی امام صاحب کا قول) اولی ہے، بناء بریں ہر آیت واجب ہے۔

۳۹-مختصر ترین سورہ (جیسے سورہ کوثر) یا اس کے برابر کی تین چھوٹی آیات کو سورہ فاتحہ کے ساتھ ملانا، مثلاً یہ آیات: "ثُمَّ نَظَرَ ثُمَّ عَبَسَ وَ بَسَرَ ثُمَّ اَدْبَرَ وَ اسْتَكْبَرَ"[۲] (پھر دیکھا پھر منہ بنایا اور زیادہ منہ بنایا پھر منہ پھیرا اور تکبر ظاہر کیا)، یا ایک لمبی آیت کو جو تین چھوٹی آیات کے برابر ہو فاتحہ کے ساتھ ملانا، ایسی آیت کی مقدار فقہاء نے تیس حروف بتایا ہے۔

یہ سورہ یا آیت ملانا فرض کی ابتدائی دو رکعتوں اور نفل و وتر کی تمام رکعات میں ہے۔

۴۰-تین یا چار رکعات والی فرض نمازوں کی پہلی دو رکعتوں میں قراءت کو متعین کرنا واجب ہے، ابن عابدین نے کہا: یہی مشہور ہے، جس پر متون ہیں، اور اسی کو صحیح قرار دیا گیا ہے، ایک قول ہے: قراءت، فرض کی دو غیر معین رکعتوں میں ہے، البتہ ابتدائی دونوں رکعتوں میں ہونا افضل ہے، ثمرۂ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ اگر قراءت کو ابتدائی دو رکعتوں یا ان میں کسی ایک رکعت میں بھول کر چھوڑ دیا تو

(۱) حدیث: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۹ میں گذر چکی ہے۔

(۲) سورۂ مدثر/ ۲۱-۲۳۔

سجدہ سہو واجب ہے، اس لئے کہ واجب کو اپنے محل سے بھول کر مؤخر کر دیا، لیکن سنت ہونے کے قول کے مطابق سجدہ سہو واجب نہیں ہوگا۔

۴۱- سورۂ فاتحہ، ہر سورہ سے پہلے پڑھنا واجب ہے، فقہاء حنفیہ نے یہاں تک کہا ہے کہ اگر کسی سورہ کا ایک حرف بھول کر پڑھ لے، پھر یاد آئے تو سورہ فاتحہ پڑھے گا، پھر سورہ پڑھے گا، اور سجدہ سہو لازم ہوگا، ''فتح القدیر'' میں یہ قید لگائی ہے کہ اس قدر ہو کہ اس میں ایک رکن ادا کیا جاسکے، اسی طرف ابن عابدین کا میلان ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: اس لئے کہ بظاہر، وجہ، سورۂ فاتحہ شروع کرنے میں تاخیر ہے، اور معمولی تاخیر جس میں ایک رکن ادا نہ کیا جاسکے معاف ہے۔

نیز ابتدائی دو رکعتوں میں سورہ سے قبل سورہ فاتحہ کو مکرر پڑھنے سے احتراز کرنا واجب ہے، لہذا اگر ابتدائی دو رکعتوں میں سے کسی ایک رکعت میں دوبارہ فاتحہ پڑھ دی تو سجدہ سہو واجب ہوگا، اس لئے کہ واجب یعنی سورہ میں تاخیر ہوگئی، اسی طرح اگر سورہ فاتحہ کا اکثر حصہ پڑھا، پھر اس کو دہرا دیا، لیکن اگر اس کو ایک بار سورہ سے قبل اور ایک بار سورہ پڑھنے کے بعد فاتحہ پڑھی تو سجدہ سہو واجب نہیں ہوگا، کیونکہ تاخیر نہیں ہوئی، اس لئے کہ رکوع، سورہ کے فوراً بعد کرنا واجب نہیں ہے، کہ اگر وہ فاتحہ کے بعد کئی سورتیں پڑھ لے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔

اخیر کی دو رکعتوں میں مکرر پڑھنے سے احتراز کرنا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ اخیر کی دو رکعتوں میں ایک بار پڑھنا بھی واجب نہیں ہے، چنانچہ بھول کر ان میں سورہ فاتحہ مکرر پڑھنے سے سجدہ سہو لازم نہیں ہوگا، اور اگر قصداً ایسا کرے تو بھی مکروہ نہیں ہوگا، بشرطیکہ اس کے نتیجہ میں جماعت کے نمازیوں کو طوالت محسوس نہ ہو یا وہ رکعت، سابقہ رکعت سے لمبی نہ ہو جائے۔

۴۲- قراءت اور رکوع کے درمیان، اسی طرح ان تمام افعال کے درمیان جو ہر رکعت میں مکرر ہوتے ہیں ترتیب کی رعایت واجب ہے، اس کے واجب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر قراءت سے قبل رکوع کر لیا تو اس رکعت کا رکوع صحیح ہوگیا، اس لئے کہ رکوع میں یہ شرط نہیں کہ وہ ہر رکعت میں قراءت پر مرتب ہو، لیکن اس کے بر خلاف رکوع وسجدہ کے درمیان مثلاً ترتیب فرض ہے حتی کہ اگر رکوع سے قبل سجدہ کر لیا تو اس رکعت کا سجدہ درست نہیں ہوا، اس لئے کہ اصل سجدہ کا ہر رکعت میں، رکوع پر مرتب ہونا شرط ہے، جیسا کہ رکوع، قیام پر مرتب ہوتا ہے، کیونکہ قراءت فرض کی تمام رکعتوں میں فرض نہیں ہے، بلکہ بلاتعیین صرف دو رکعتوں میں فرض ہے، رہا قیام، رکوع اور سجدہ تو یہ ہر رکعت میں متعین ہیں۔

ان تمام افعال کے درمیان جو ہر رکعت میں مکرر ہوتے ہیں اس قول سے مراد: ہر رکعت میں دوسرا سجدہ، اور نماز کی رکعتوں کے عدد ہیں۔ رہا ہر رکعت کا دوسرا سجدہ تو اس کے اور مابعد کے درمیان ترتیب واجب ہے، حتی کہ اگر کسی رکعت کا ایک سجدہ چھوڑ دیا، اس کے بعد قیام یا رکوع یا سجدہ میں اسے یاد آیا تو اس سجدہ کی قضا کرے گا، اور اس قیام یا رکوع یا سجدہ کی قضا نہیں کرے گا جو اس نے اس سجدہ کی قضاء کرنے سے قبل ادا کیا ہے، اور جو اس سجدہ کے بعد والی رکعت میں آئے ہیں، بلکہ صرف سجدۂ سہو لازم ہوگا، البتہ جس رکن میں سجدہ یاد آیا اور اس کی اسی میں قضاء کر دی، اس رکن کی قضا کے لازم ہونے میں اختلاف ہے، مثلاً رکوع یا سجدہ کی حالت میں اسے یاد آیا کہ اس نے اس سے پہلی والی رکعت میں سجدہ نہیں کیا ہے تو وہ اس سجدہ کو ادا کرلے گا، لیکن اس رکوع یا سجدہ کو جس میں سجدہ یاد آیا دوبارہ ادا کرے گا یا نہیں؟

''ہدایہ'' میں ہے کہ اس کا اعادہ واجب نہیں بلکہ مستحب ہے،

انہوں نے اس کی علت یہ بتائی کہ مکرر ہونے والے افعال کے درمیان ترتیب فرض نہیں ہے ”خانیہ“ میں ہے اس کا اعادہ کرے گا، ورنہ اس کی نماز فاسد ہوجائے گی اور اس کی علت یہ بتائی کہ اس سے قبل کے ارکان کی طرف لوٹ جانے سے یہ رکن رد ہوگیا، اس لئے کہ اس کو پورا کرکے اٹھنے سے قبل وہ قابل رفض (رد) ہے، اس کے برخلاف اگر رکوع سے اٹھنے کے بعد سجدہ یاد آیا کہ جب وہ سر اٹھانے کے سبب پورا ہوگیا تو قابل رفض نہیں رہا۔

ابن عابدین نے کہا: معتمد، ”ہدایہ“ کا قول ہے، اور اگر پہلی رکعت کا ایک سجدہ بھول گیا تو اس کی قضا کرے گا، اگرچہ وہ سلام پھیرنے کے بعد اس کی قضا کرے، بس شرط یہ ہے کہ کسی مفسد نماز کام کو نہ کیا ہو، البتہ جب اس فوت شدہ سجدہ کی قضا کرے گا تو تشہد پڑھے گا، پھر سجدہ سہو کرے گا، پھر تشہد پڑھے گا، تشہد پڑھنے کا حکم اس لئے ہے کہ سجدہ کی طرف لوٹ جانے سے تشہد مع قعدۂ اخیرہ باطل ہوجاتا ہے، اس لئے کہ اس میں ترتیب مشروط ہے، اور اس سجدہ اور اس کے مابعد کے درمیان ترتیب کی قید لگانا اس لئے ہے تاکہ اس سے پہلے والی رکعت سے احتراز ہوجائے، اس لئے کہ ایک رکعت کے رکوع وسجدہ کے مابین ترتیب مشروط ہے۔

رہی رکعات تو ان میں ترتیب واجب ہے، مگر یہ کہ اقتدا کی مجبوری ہو کہ اس کی وجہ سے ترتیب ساقط ہوجاتی ہے، اس لئے کہ مسبوق، آخری رکعت، پہلی رکعت سے پہلے پڑھتا ہے۔

ابن عابدین نے کہا: اگر آپ کہیں کہ کسی چیز کا وجوب اسی وقت ہوتا ہے، جب اس کے ضد کا امکان ہو اور رکعت میں ترتیب نہ ہونا ممکن نہیں، اس لئے کہ نمازی جس رکعت کو پہلے پڑھے گا وہی پہلی رکعت ہے، اور جس کو اس کے بعد ادا کرے وہ دوسری رکعت ہے، اسی طرح اور رکعات، ایسا کرنا ممکن ہے، اس لئے کہ یہ اعتباری امور میں سے ہے، جن پر شرعی احکام مبنی ہوتے ہیں، اگر ان کے ساتھ ان کا متقاضی موجود ہو، لہذا اگر چار رکعات والی فرض نماز میں دو رکعات پڑھ کر یہ قصد کرے کہ ان کو اخیر کی دو رکعتیں قرار دے گا تو یہ لغو ہے، مگر یہ کہ اپنے اس قصد کو حقیقی بنا دے اس طور پر کہ ان دونوں میں قراءت ترک کردے، اور ان کے بعد والی رکعات میں قراءت کرے تو اس وقت اس پر شرعی احکام مبنی ہوں گے، یعنی اعادہ واجب ہوگا اور وہ گنہ گار ہوگا، اس لئے کہ ان احکام کا متقاضی موجود ہے، اور اسی وجہ سے شارع نے مسبوق کی نماز کو اقوال کے لحاظ سے غیر مرتب قرار دیا ہے اور اس پر ترتیب کے برعکس کو واجب کیا ہے، اور اس کو یہ حکم دیا کہ اس پر قراءت و جہر کے جو احکام مبنی ہوتے ہیں ان کو بجالائے۔

اسی طرح اس کے علاوہ شخص کو ترتیب کا حکم دیا کہ وہ اس کے تقاضے پر عمل کرے، مثلاً پہلے قراءت کرے جہری یا سری، اور اگر اس نے خلاف ورزی کی تو اس نے ترتیب کو حکماً برعکس کردیا۔

تعدیل ارکان:

۴۳- تعدیل ارکان: رکوع وسجدہ میں اعضاء کو سکون بخشنا کہ ہر جوڑ اطمینان سے بیٹھ جائے، اس کی ادنی حد ایک تسبیح کے بقدر ہے، یہ کرخی کی تخریج کے لحاظ سے واجب ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی مشروعیت رکن کی تکمیل کے لئے ہے، لہذا یہ واجب ہوگی، جیسے قراءت فاتحہ اور جرجانی کی تخریج کے لحاظ سے یہ سنت ہے، اس لئے کہ اس کی مشروعیت ارکان کی تکمیل کے لئے ہے، بذات خود مقصود نہیں ہے۔

امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ تعدیل ارکان فرض ہے، اس کی دلیل جلدی نماز پڑھنے والے سے رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے:

"صل فإنک لم تصل"[1] (پھر پڑھو، تم نے نماز نہیں پڑھی)، اورحضرت رفاعہ بن رافع کی حدیث میں فرمان نبوی ہے: "**إنها لاتتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء كما أمره الله عزوجل: فيغسل وجهه و يديه إلى المرفقين و يمسح برأسه و رجليه إلى الكعبين، ثم يكبر الله عز وجل ويحمده، ثم يقرأ من القرآن ما أذن له فيه وتيسر، ثم يقول: الله أكبر ثم يركع حتى تطمئن مفاصله، ثم يقول: سمع الله لمن حمده حتى يستوي قائما، ثم يقول: الله أكبر، قال: ثم يكبر فيسجد فيمكن وجهه -أوجبهته- من الأرض حتى تطمئن مفاصله وتسترخي، ثم يكبر فيستوي قاعدا على مقعده، ويقيم صلبه، فوصف الصلاة هكذا أربع ركعات حتى تفرغ لا تتم صلاة أحدكم حتى يفعل ذلک**"[2] (سنو! کسی کی نماز مکمل نہیں ہوسکتی، یہاں تک کہ اچھی طرح وضو کرے جیسا کہ اللہ تعالی نے اسے حکم دیا ہے: اپنے چہرہ اور دونوں ہاتھوں کو کہنیوں تک دھوئے، سر کا مسح کرے دونوں پاؤں ٹخنوں تک دھوئے، پھر تکبیر وتحمید کرے، پھر قرآن پڑھے جس کی اس کو اجازت دی گئی ہے اور اس کے لئے پڑھنا آسان ہو، پھر اللہ اکبر کہے، پھر اطمینان سے رکوع کرے کہ ہر جوڑ اپنی جگہ پر آجائے، پھر سمع اللہ لمن حمدہ کہے، یہاں تک کہ سیدھا کھڑا ہوجائے، پھر اللہ اکبر کہے، فرمایا: پھر تکبیر کہے، اور سجدہ میں جائے، اپنا چہرہ یا فرمایا (اپنی: پیشانی) زمین پر لگادے، یہاں تک کہ جوڑ اپنی جگہ پر بیٹھ جائیں اور ڈھیلے ہوجائیں پھر تکبیر کہے اور اپنی سرین پر سیدھے بیٹھ جائے اور اپنی پشت کو سیدھی کرلے) اسی طرح آپ نے چار رکعات کا طریقہ بتایا اور جب فارغ ہوئے تو فرمایا (کسی کی نماز مکمل نہیں ہوسکتی، تا آنکہ اسی طرح پڑھے)۔

وجوب کے لئے اس فرمان باری سے استدلال کیا گیا ہے: "اِرْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا"[1] (رکوع کیا کرو اور سجدہ کیا کرو)، رکوع کا حکم ہے، رکوع کے لغوی معنی: جھکنا ہے اور سجدہ کا حکم ہے اور سجدہ کے لغوی معنی: نیچے جانا ہے، لہذا رکنیت کا تعلق ان دونوں کی ادنی حد سے ہوگا۔

رسول اللہ ﷺ سے مروی حدیث جس میں آپ نے اس کو نماز کہا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "**إذا فعلت ذلک فقد تمت صلاتک، وإن انتقصت منه شيئا انتقصت من صلاتک**"[2] (جب تم یہ کرلو تو تمہاری نماز مکمل ہوجائے گی اور اگر کوئی کمی کی تو تمہاری نماز میں کمی رہ جائے گی، اور دوسری حدیث میں بھی کوئی دلیل نہیں، اس لئے کہ اس میں دونوں ہاتھوں کو دونوں گھٹنوں پر رکھنا، ثناء اور تسمیع کا ذکر ہے اور یہ چیزیں بالاجماع فرض نہیں ہیں۔

اسی طرح رکوع وسجدہ سے اٹھنے میں طمانینت واجب ہے، اسی طرح خود رکوع سے اٹھنا اور سجدتین کے درمیان بیٹھنا واجب ہے، یہ محقق ابن ہمام اور ان کے شاگرد ابن امیر حاج کے یہاں مختار ہے، حتی کہ انہوں نے کہا: یہی صواب ہے، اس لئے کہ ان سب پر مواظبت ہوئی ہے، نیز اس لئے کہ اچھی طرح نماز نہ پڑھنے والے کی حدیث میں اس کا حکم آیا ہے، نیز قاضی خاں نے لکھا ہے کہ اگر بھول کر رکوع سے اٹھنا چھوڑ دے تو سجدہ سہو لازم ہے۔

---

(۱) حدیث: "صل فإنک لم تصل" کی تخریج فقرہ نمبر ۲۰ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث رفاعۃ بن رافع: "إنها لا تتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء ......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۳۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ حج /۷۷۔

(۲) حدیث: "إذا فعلت ذلک فقد تمت صلاتک" یہ سابقہ حدیث کی ایک روایت کا ٹکڑا ہے، جس کو ترمذی نے (۲/ ۱۰۲ طبع الحلبی) میں روایت کیا ہے اور اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

ابن عابدین نے کہا ہے کہ الحاصل، روایت ودرایت کے لحاظ سے اصح یہ ہے کہ تعدیل ارکان واجب ہے، رہا قومہ وجلسہ اور ان میں تعدیل تو مذہب میں مشہور ان کا مسنون ہونا ہے ایک روایت وجوب کی بھی ہے، اور یہی دلائل کے موافق روایت ہے، ابن ہمام اور بعد کے متاخرین اسی پر ہیں، امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ یہ سب فرض ہیں، اسی کو "المجمع"، "العینی" میں مختار کہا ہے، اسی کو امام طحاوی نے ہمارے تینوں ائمہ سے روایت کیا ہے اور "الفیض" میں ہے: اسی میں احتیاط زیادہ ہے۔

۴۴ - قعدہ اولی: چار یا تین رکعات والی نماز میں دوسری رکعت میں دوسرے سجدہ سے سر اٹھانے کے بعد بقدر تشہد، قعدہ اولی واجب ہے، اگر چہ یہ نماز نفل ہو، اصح یہی ہے، اس میں امام محمد کا اختلاف ہے، وہ نفل کی ہر دو رکعات پر قعدہ کو فرض قرار دیتے ہیں، اور طحاوی اور کرخی کا اختلاف ہے کہ یہ قعدہ اولی کو نفل کے علاوہ میں سنت کہتے ہیں۔

ابن عابدین نے کہا ہے: "البدائع" میں ہے: ہمارے اکثر مشائخ اس کو سنت کہتے ہیں یا تو اس لئے کہ اس کا وجوب، سنت (حدیث) سے معلوم ہوا ہے، یا اس لئے کہ سنت مؤکدہ، واجب کے معنی میں ہے، اور اس سے اختلاف ختم ہو جاتا ہے۔

۴۵ - دو تشہد: یعنی قعدہ اولی کا تشہد اور قعدہ اخیرہ کا تشہد، اس کے کچھ حصہ کو ترک کرنے پر سجدہ سہو واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ ایک منظم ذکر ہے، اس کے بعض کو چھوڑنا سارے کو چھوڑنے کی طرح ہے، سب سے افضل تشہد کے الفاظ وہ ہیں جو حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہیں، جن کا بیان نماز کی سنتوں کے ذیل میں آئے گا۔

۴۶ - سلام: اس کے واجب ہونے اور فرض نہ ہونے پر حنفیہ نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تشہد سکھاتے ہوئے ان سے فرمایا: **"إذا قلت هذا أو قضيت هذا فقد قضيت صلاتك"**[1] (جب تم یہ کہہ لو یا کر گذرو تو تم نے اپنی نماز پوری کر لی)۔

حضرت عبد اللہ بن عمروؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"إذا أحدث الرجل وقد جلس في آخر صلاته قبل أن يسلم فقد جازت صلاته"**[2] (اگر آدمی اس وقت حدث کر دے، جبکہ وہ سلام پھیرنے سے قبل، نماز کے اخیر میں بیٹھ چکا ہے تو اس کی نماز جائز ہو جائے گی)۔

حضرت علیؓ کہتے ہیں: اگر بقدر تشہد بیٹھنے کے بعد حدث لاحق کر دے تو نماز پوری ہو جائے گی، رہا فرمان نبوی: **"تحريمها التكبير، و تحليلها التسليم"**[3] (اس کو حرام کرنے والی تکبیر ہے اور اس کو حلال کرنے والا سلام ہے)، تو یہ اگر صحیح ہو تو بھی اس سے اس کا فرض ہونا ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ فرضیت کا ثبوت خبر واحد سے نہیں ہوتا، بلکہ اس سے صرف واجب ثابت ہوتا ہے، پھر سلام دو مرتبہ واجب ہے، اور صرف لفظ "السلام" واجب ہے "علیکم" کا لفظ نہیں۔

۴۷ - ہر فرض یا واجب کو اس کی جگہ میں ادا کرنا، لہذا اگر اس کو اپنے محل سے بھول کر مؤخر کر دے تو سجدہ سہو کرے گا، فرض کی تاخیر کی

---

(۱) حدیث: "إذا قلت هذا أو قضيت هذا فقد قضيت صلاتك" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۹۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور بیہقی (۲/ ۱۷۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور زیلعی نے نصب الرایہ (۱/ ۴۲۴ طبع المجلس العلمی بالہند) میں نقل کرنے کے بعد، حضرت ابن مسعودؓ پر اس کے موقوف ہونے کے اثبات میں اختلاف لکھا ہے۔

(۲) حدیث: "إذا أحدث الرجل وقد جلس آخر صلاته......" کی روایت ترمذی (۲/ ۲۶۱ طبع دار الحلبی) نے کی ہے اور کہا اس حدیث کی روایت قوی نہیں، اور اس کی سند میں اضطراب پایا جاتا ہے۔

(۳) حدیث: "تحريمها التكبير و تحليلها التسليم" کی تخریج فقرہ نمبر ۲۷ میں گذر چکی ہے۔

مثال: سورہ فاتحہ پوری کرنے کے بعد، بھول سے سوچتے ہوئے کھڑا رہا، پھر رکوع کیا۔

واجب کی تاخیر کی مثال: رکوع میں جانے کے بعد سورہ یاد آئی اور کھڑے ہوکر سورہ ملالی، اور دوبارہ رکوع کیا تو سجدہ سہو کرے گا۔ اسی طرح مکرر رکوع اور تین سجدہ کرنے سے احتراز کرنا واجب ہے، اس لئے کہ ایک رکوع یا سجدہ کی زیادتی، مشروع کو بدلنا ہے، کیونکہ ہر رکعت میں، صرف ایک رکوع اور دو ہی سجدے واجب ہیں، اور جب اس سے بڑھادیا تو واجب کو ترک کردیا، اور اس سے ایک اور واجب کا ترک لازم آتا ہے، وہ یہ ہے کہ فرض کو بے محل ادا کیا، اس لئے کہ رکوع کو مکرر کرنے میں سجدہ کو وقت سے مؤخر کرنا ہے اور تیسرا سجدہ کرنے میں قیام یا قعود میں تاخیر ہوگی، اسی طرح پہلی رکعت یا تیسری رکعت کے اخیر میں قعدہ سے احتراز کرنا واجب ہے، اور اس کے کرنے سے بھی دوسری یا چوتھی رکعت کے لئے قیام کو وقت سے مؤخر کرنا لازم آئے گا۔

یہ اس وقت ہے کہ قعدہ طویل ہو، لیکن اگر جلسۂ خفیفہ ہو جس کو شافعیہ مستحب کہتے ہیں تو اس کو ترک کرنا واجب نہیں، بلکہ وہ افضل ہے۔

اسی طرح ہر دو فرضوں یا فرض اور واجب کے درمیان کسی قسم کا اضافہ ہے کہ اس سے واجب کا ترک ہوگا اور اس سے ایک دوسرے واجب کا ترک لازم آئے گا، اور وہ دوسرے فرض کو اپنے محل سے مؤخر کرنا ہے، اضافہ میں خاموش رہنا بھی داخل ہے، حتی کہ اگر شک ہوجائے اور سوچنے لگے تو بھی سجدہ سہو کرے گا۔

ابن عابدین نے کہا: مذکورہ بالا چیزوں کا ترک کرنا واجب لغیرہ ہے، اور وہ ہر واجب یا فرض کو اس کی جگہ میں ادا کرنا ہے، اس لئے کہ وہ واجب ان چیزوں کے ترک کئے بغیر پورا نہ ہوگا، لہذا ان کا ترک کرنا واجب لغیرہ ہے، کیونکہ اس واجب میں خلل اندازی سے، اس واجب میں خلل پیدا ہوگا، لہذا یہ اس امر کی نظیر ہے کہ انہوں نے ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف انتقال کو فرائض میں شمار کیا ہے کہ یہ فرض لغیرہ ہے۔

رہ گئے نماز میں واجبات تو وہ قنوت وتر پڑھنا، تکبیرات عیدین، اور جہری نماز میں جہر، اور سری نماز میں سر ہے[1]۔

ان کو ان کی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

ب-واجبات نماز حنابلہ کے یہاں:

۴۸-تکبیرات انتقالیہ اپنے اپنے محل میں: اور ان کا محل انتقال کے آغاز سے انتہا تک ہے، اس لئے کہ حضرت ابوموسی اشعریؓ کی حدیث ہے: "فإذا كبر (يعني الإمام) وركع، فكبروا واركعوا ...... وإذا كبر وسجد، فكبروا واسجدوا"[2] (جب وہ (یعنی امام) تکبیر کہے اور رکوع کرے تو تم بھی تکبیر کہو، اور رکوع کرو...... اور جب تکبیر کہے اور سجدہ کرے تو تم بھی تکبیر کہو، اور سجدہ کرو)، یہ امر ہے اور اس کا تقاضا وجوب ہے، اور اگر نمازی نے انتقال سے قبل تکبیر شروع کردی اس طور پر کہ رکوع یا سجدہ کے لئے، اس کے واسطے جھکنے سے قبل تکبیر کہے یا انتقال ختم ہونے کے بعد تکبیر کو مکمل کیا اس طور پر کہ اس نے رکوع یا سجدہ میں پہنچنے کے بعد تکبیر کہی تو یہ تکبیر اس کے لئے کافی نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے اس کو اس کی جگہ میں ادا نہیں کیا۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۰۶ اور اس کے بعد کے صفحات، تبیین الحقائق ۱/ ۱۰۵ اور اس کے بعد کے صفحات دار المعرفہ الطبعۃ الامیریہ کی فوٹو کاپی ۱۳۱۳ھ، فتح القدیر ۱/ ۲۴۱ دار احیاء التراث العربی۔

(۲) حدیث ابی موسی: "فإذا كبر يعنى الإمام) وركع فكبروا و اركعوا ......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۰۳-۳۰۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اگر انتقال سے قبل تکبیر شروع کی یا انتقال کے بعد اس کو مکمل کیا تو تکبیر کا کچھ حصہ انتقال سے الگ رہ گیا تو یہ تکبیر ترک کرنے کی طرح ہے، اس لئے کہ اس نے اس کو اس کی جگہ میں مکمل نہیں کیا تو یہ ایسا ہوگیا جیسا کہ قصداً رکوع کی حالت میں قراءت کی یا تشہد کے لئے بیٹھنے سے قبل، تشہد شروع کردیا۔

بہوتی نے کہا: یہ مذہب کا قیاس ہے، اور اس امر کا احتمال ہے کہ اس کو معاف کردیا جائے، اس لئے کہ اس سے بچنا دشوار ہے، اور اس میں بھول کثرت سے ہوجاتی ہے، لہذا اس کے سبب نماز کو باطل قرار دینے میں اور اس کے لئے سجدہ سہو واجب کرنے میں مشقت ہے۔

اس سے مسبوق کے رکوع کی تکبیر مستثنیٰ ہے جس نے اپنے امام کو رکوع کی حالت میں پایا اور اس نے تکبیر تحریمہ کہی، پھر امام کے ساتھ رکوع کیا کہ تکبیر تحریمہ رکن ہے اور یہاں تکبیر رکوع سنت ہے، اس لئے کہ اس کے بدلہ، تکبیر تحریمہ کافی ہے۔

انہوں نے کہا ہے کہ اگر تکبیر تحریمہ کے ساتھ، رکوع کی تکبیر کی نیت کرلی تو اس کی نماز صحیح نہ ہوگی۔

۴۹- تسمیع (یعنی سمع اللہ لمن حمدہ کہنا) یہ امام ومنفرد کے حق میں واجب ہے، مقتدی کے حق میں نہیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ اس کو کہتے تھے [۱]، نیز اس لئے کہ آپ نے حضرت بریدہؓ سے فرمایا: **"یا بریده! إذا رفعت رأسک من الرکوع فقل: سمع الله لمن حمده، اللهم ربنا لک الحمد"** [۲] (اے بریدہ! جب تم رکوع سے اپنا سر اٹھاؤ تو کہو: **سمع الله لمن حمده، اللهم ربنا لک الحمد**) اور اس کو اسی ترتیب سے کہنا ضروری ہے، لہذا اگر یوں کہے: **"من حمد الله سمع له"** تو کافی نہیں ہوگا۔

رہا مقتدی تو رکوع سے اٹھنے کی حالت میں صرف **"اللهم ربنا لک الحمد"** کہے گا، **"سمع الله لمن حمدہ"** نہیں کہے گا، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"إذا قال: (یعنی الإمام) سمع الله لمن حمده، فقولوا: ربنا ولک الحمد"** [۱] جب وہ (یعنی امام) **"سمع الله لمن حمده"** کہے تو تم لوگ **"ربنا و لک الحمد"** کہو۔

۵۰- تحمید: (**ربنا ولک الحمد**) کہنا یہ امام، مقتدی اور منفرد سب پر واجب ہے، اس کی دلیل حضرت انس وابوہریرہؓ کی سابقہ حدیث ہے، بغیر واو کے **"ربنا لک الحمد"** کہنا بھی جائز ہے۔ البتہ "واؤ" کے ساتھ افضل ہے، اسی طرح **"اللهم ربنا لک الحمد"** بغیر واو کے کہنا بھی جائز ہے، البتہ واو کے ساتھ **"اللهم ربنا ولک الحمد"** کہنا اس کے لئے افضل ہے۔

۵۱- رکوع میں تسبیح (یعنی **سبحان ربی العظیم**) کہنا: واجب ایک بار کہنا ہے، اس لئے کہ حضرت حذیفہؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی، آپ رکوع میں: **"سبحان ربی العظیم"**، اور سجدہ میں: **"سبحان ربی الاعلی"** کہتے تھے [۲]۔

(۱) حدیث: **"أنه کان یقول سمع الله لمن حمده"** کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۸۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۹۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: **"یا بریدة إذا رفعت رأسک في الرکوع......"** کی روایت دارقطنی (۱/ ۳۳۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے کی ہے، سیوطی نے **"دفع التشنیع"** (رص ۲۷ طبع دار العروبہ) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث ابوہریرہؓ: **"إذا قال الإمام: سمع الله لمن حمده......"** کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۹۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۰۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث حذیفہؓ: **"أنه صلی مع النبي ﷺ فکان یقول في رکوعه: سبحان ربی العظیم"** کی روایت ترمذی (۲/ ۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

حضرت عقبہ بن عامر نے کہا: "**لما نزلت "فسبح باسم ربک العظیم" قال النبيﷺ: "واجعلوها في ركوعكم فلما نزلت "سبح اسم ربک الأعلی" قال: "اجعلوها في سجودكم"**" (جب آیت کریمہ: "**فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّکَ الْعَظِيمِ**" (سو بول پاکی اپنے رب کے نام کی جو سب سے بڑا ہے)، نازل ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اس کو رکوع میں پڑھو' اور جب آیت کریمہ: "**سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الأَعْلٰی**" (پاکی بیان کر اپنے رب کے نام کی جو سب سے اوپر ہے)، نازل ہوئی تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**اجعلوها في سجودكم**"(۱) (اس کو سجدوں میں پڑھو)۔

۵۲ - سجدوں میں تسبیح (یعنی **سبحان ربی الأعلی** کہنا) اس کو ایک بار کہنا واجب ہے، اس کی دلیل حضرت حذیفہ وعقبہ بن عامر کی سابقہ حدیثیں ہیں۔

۵۳ - دونوں سجدوں کے درمیان: "**رب اغفرلی**" کہنا یہ امام، مقتدی اور منفرد پر ایک بار کہنا واجب ہے، اس کی دلیل حضرت حذیفہ کی روایت ہے: "**أن النبي ﷺ كان يقول بين السجدتين: رب اغفرلي**"(۲) (رسول اللہ ﷺ دونوں سجدوں کے درمیان "رب اغفرلی" کہتے تھے)، انہوں نے کہا: اگر یوں کہے: "**رب اغفرلنا**" یا کہے: "**اللهم اغفر لنا**" تو بھی کوئی مضائقہ نہیں۔

۵۴ - پہلا تشہد: اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کو کہا ہے اور ہمیشہ کہا ہے اور اس کا حکم فرمایا ہے، اور اس کو بھولنے پر آپ نے سجدۂ سہو کیا ہے، انہوں نے کہا: یہی بقیہ واجبات میں معتمد اصول ہے کہ بھولنے سے وہ ساقط ہوجاتے ہیں، اور ان کی تلافی سجدۂ سہو سے ہوتی ہے، پہلے تشہد میں یہ کہنا کافی ہے: "**التحيات لله، سلام عليک أيها النبي ورحمة الله، سلام علينا و على عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، و أن محمدا رسول الله، یا أن محمدا عبده و رسوله**" اگر اس میں سے قصداً ایک حرف بھی چھوڑ دیا تو اس کی نماز درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ تمام روایات میں اس پر اتفاق ہے۔

۵۵ - پہلے تشہد کے لئے بیٹھنا: یہ اس نمازی کے علاوہ پر واجب ہے جس کا امام بھول کر کھڑا ہو گیا، اور اس کو تنبہ نہیں ہوا، اس صورت میں پہلا تشہد اس سے ساقط ہوجائے گا اور اس کے لئے اپنے امام کی پیروی کرنا واجب ہے(۱)۔

نماز میں سنن کی انواع:

۵۶ - جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ وشافعیہ) نے نماز کی سنن کو، ان کے مؤکد وغیر مؤکد ہونے اور ان کے ترک کے نتیجہ کے لحاظ سے دو انواع میں تقسیم کیا ہے۔

حنفیہ نے اس کو سنن وآداب میں تقسیم کیا ہے، سنن سے مقصود وہ سنن مؤکدہ ہیں جن کو رسول اللہ ﷺ یا آپ کے بعد خلفاء راشدین نے پابندی سے ادا کیا، اور ان کا ترک کرنا اساءت وگناہ کا موجب ہے، اگر ترک کرنے پر اصرار کرے۔

---

(۱) حدیث عقبہ بن عامر: "**فسبح باسم ربک العظيم**" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۴۲ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۲۲۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور ذہبی نے ایک راوی کے حق میں کہا: "**إياس ليس بالمعروف**" اور دوسری مرتبہ کہا: "**ليس بالقوى**" جیسا کہ التہذیب لابن حجر (۱/ ۳۸۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ہے۔

(۲) حدیث حذیفہؓ: "**كان يقول : بين السجدتين......**" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۴۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۴۷ اور اس کے بعد کے صفحات، ۳۸۹ مطالب أولی النہی ۱/ ۵۰۲۔

آداب: یہ سنن غیر مؤکدہ ہیں، ان کا ترک اساءت یا عتاب کا موجب نہیں، البتہ ان کو بجالانا افضل ہے۔

مالکیہ نے نماز کے سنن کو: سنن ومندوبات میں تقسیم کیا ہے:

سنن: سنن مؤکدہ ہیں، اور مندوبات: سنن غیر مؤکدہ ہیں، ان کو مالکیہ: نوافل، فضائل اور مستحبات بھی کہتے ہیں۔

شافعیہ کے نزدیک ان کی دو قسمیں ہیں: ابعاض وہیئات۔

ابعاض: وہ سنن جن کی تلافی سجدہ سہو سے کی جاتی ہے، خواہ قصداً چھوڑے یا بھول کر، ان کو ابعاض اس لئے کہتے ہیں کہ ان کی تلافی کرنے کی وجہ سے ان کی تاکیدی حیثیت ہوگئی، یہ حقیقی بعض کے مشابہ قرار دینے کے لئے ہے، ہیئات: وہ سنن جن کی تلافی نہیں کی جاتی۔

حنابلہ نے سنن کی تقسیم، اس اعتبار سے نہیں کی ہے، بلکہ قول و فعل کے اعتبار سے کی ہے، چنانچہ ان کے نزدیک اس کی اقسام: سنن اقوال، اور سنن افعال وہیئات ہیں [1]۔

نماز کی سنتیں:

الف-تکبیر تحریمہ کے وقت دونوں ہاتھوں کو اٹھانا:

۵۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نمازی کے لئے، تکبیر تحریمہ کے وقت اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھانا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: "أن رسول اللهﷺ كان يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلاة" [2] (رسول اللہ ﷺ جب نماز شروع کرتے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں مونڈھوں کے برابر اٹھاتے تھے)۔

ابن منذر وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، البتہ اٹھانے کے طریقہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

۵۸- حنفیہ کی رائے ہے کہ اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں کانوں کے برابر اٹھائے یہاں تک کہ اپنے دونوں انگوٹھے اپنے دونوں کانوں کی دونوں لو کے برابر کرے اور انگلیوں کے سرے، دونوں کانوں کے اوپری حصہ کے برابر کرے، اپنی دونوں ہتھیلیوں کو قبلہ رو کرے، انگلیوں کو کھلی رکھے، ان کو اٹھائے اور جب دونوں ہاتھ ایسی جگہ آکر ٹھہر جائیں کہ دونوں انگوٹھے، کانوں کی لو کے برابر ہوجائیں تو تکبیر کہے، لہذا تکبیر سے قبل ہاتھوں کو اٹھانا ہے۔

یہ مرد کا حکم ہے، عورت اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں مونڈھوں کے برابر اٹھائے گی، انہوں نے کہا: نمازی تکبیر کے وقت اپنا سر نہیں جھکائے گا کہ یہ بدعت ہے۔

نمازی اپنے ہاتھوں کو اٹھاتے وقت، اپنی انگلیوں کو نہ تو بالکل ملائے گا، نہ بالکل کشادہ کرے گا، بلکہ علی حالہ چھوڑ دے، کچھ ملی اور کچھ کھلی، درمیانی حالت میں رہیں۔

انہوں نے صراحت کی ہے اگر تکبیر کہی اور اپنے دونوں ہاتھوں کو نہیں اٹھایا، یہاں تک کہ تکبیر سے فارغ ہوگیا تو اس نے اس کو ادا نہیں کیا، اور اگر دوران تکبیر یاد آجائے تو اٹھالے، اور اگر مسنون حد تک ہاتھوں کو نہ اٹھا سکے تو ممکنہ حد تک اٹھائے اور اگر ایک ہاتھ اٹھا سکے، دوسرا نہ اٹھا سکے تو ایک ہی ہاتھ اٹھائے گا، اور اگر مسنون حد سے اوپر ہی اٹھانا ممکن ہو تو وہیں تک اٹھائے۔

اسی طرح انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر نمازی، تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھوں کو نہ اٹھانے کا عادی بن جائے تو گنہ گار ہوگا، اور یہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۲-۲۴۷، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۲۲۵، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۸، شرح روض الطالب ۱/ ۱۴۰، کشاف القناع ۱/ ۳۹۰-۳۸۵۔

(۲) حدیث ابن عمرؓ: "أن رسول الله ﷺ كان يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلاة" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۱۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

گناہ محض ترک کرنے کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس وجہ سے کہ جس سنت کو رسول اللہ ﷺ نے پوری عمر پابندی سے ادا کیا، اس کو ہلکا سمجھنا اور اس سے لاپرواہی برتنا ہے۔ ابن عابدین نے کہا: ہلکا سمجھنے سے مراد سستی اور لاپرواہی ہے، اہانت کرنا اور حقارت سے دیکھنا مراد نہیں، ورنہ کفر ہوگا۔

۵۹ - مالکیہ کی رائے ہے کہ نمازی ہاتھوں کو تکبیر تحریمہ شروع کرتے وقت اٹھائے گا، لہذا تکبیر سے قبل یا تکبیر کے بعد ہاتھوں کو اٹھانا مکروہ ہے، اٹھانے کا طریقہ یہ ہے کہ ہاتھوں کی پشت، آسمان کی طرف، اور ہتھیلیاں زمین کی طرف ہوں، اور یہاں تک اٹھاتا جائے کہ دونوں مونڈھوں کے برابر ہوجائیں، مشہور یہی ہے، ایک قول ہے: سینہ تک اٹھائے گا، ایک قول ہے: دونوں ہاتھ دونوں کانوں کے برابر اٹھائے گا، یہ دونوں مشہور کے خلاف اقوال ہیں۔

اٹھانے کا یہ طریقہ ان کے یہاں ''طریقۂ راہب'' کہلاتا ہے، (اور یہی راجح مذہب ہے) اس کے مقابلہ میں دو اور طریقے ہیں: طریقہ راغب: یعنی اپنی دونوں ہتھیلیوں کو آسمان کی طرف کرنا، اور طریقہ نابذ: یعنی اپنی دونوں ہتھیلیوں کو دونوں مونڈھوں کے برابر رکھے، دونوں ہتھیلیاں کھڑی ہوں اور ان کی انگلیوں کے سرے آسمان کی طرف ہوں جیسے کسی چیز کو نیچے ڈال رہا ہو۔

اٹھانے میں دونوں ہاتھ دونوں مونڈھوں کے برابر ہوں گے اس کی دلیل حضرت ابن عمر کی یہ روایت ہے: ''**أن النبي ﷺ كان يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلاة**''[1] (رسول اللہ ﷺ نماز شروع کرتے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں مونڈھوں کے برابر اٹھاتے تھے)۔

(۱) حدیث ابن عمرؓ: ''أن النبي ﷺ كان يرفع يديه......'' کی تخریج فقرہ نمبر ۵۶ میں گذر چکی ہے۔

سینہ کے برابر ہونے کی دلیل، وائل بن حجر کی یہ حدیث ہے: ''**رأيت أصحاب رسول الله ﷺ يرفعون أيديهم إلى صدورهم في افتتاح الصلاة**''[1] (میں نے صحابہ کو دیکھا کہ وہ نماز شروع کرتے وقت اپنے ہاتھوں کو اپنے سینوں تک اٹھاتے تھے) ہاتھ دونوں کانوں کے برابر ہوں گے اس کی دلیل مالک بن حویرث کی یہ روایت ہے: ''**أن النبي ﷺ رفع يديه حتى حاذى بهما أذنيه**''[2] (رسول اللہ ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں کانوں کے برابر اٹھایا) یہ مرد کے ہاتھ اٹھانے کا حکم ہے، عورت ان کے یہاں بالاجماع، اس کے کم اٹھائے گی، انہوں نے کہا: دونوں ہاتھوں کو تکبیر تحریمہ کے وقت کھلا رکھنا اور وقار کے ساتھ چھوڑنا مستحب ہے، لہذا دونوں ہاتھوں کو اپنے آگے ڈھکیل نہ دے۔

مالکیہ کے نزدیک ہاتھوں کو اٹھانا معتمد قول کے مطابق فضائل میں سے ہے، سنن میں سے نہیں ہے۔

۶۰ - شافعیہ کے نزدیک دونوں مونڈھوں کے برابر اٹھانا ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: ''**أن النبي ﷺ كان يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلاة**''[3] (رسول اللہ ﷺ جب نماز شروع کرتے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں مونڈھوں کے برابر اٹھاتے تھے)، انہوں نے کہا: مونڈھوں کے برابر اٹھانے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی انگلیوں کے سرے اس کے دونوں کانوں کے اوپری حصہ کے برابر اور اس کے دونوں انگوٹھے اس کے دونوں کانوں

(۱) حدیث وائل بن حجر: ''رأيت أصحاب رسول الله ﷺ يرفعون أيديهم إلى صدورهم'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۶۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''أن النبي ﷺ رفع يديه حتى حاذى بهما أذنيه'' کی روایت مسلم (۱/ ۲۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث ابن عمرؓ: ''أن النبي ﷺ كان يرفع يديه حذو منكبيه'' کی تخریج فقرہ نمبر ۵۷ میں گذر چکی ہے۔

کی لو کے برابر، اور اس کی دونوں ہتھیلیاں، اس کے دونوں مونڈھوں کے برابر ہوں، اذرعی نے کہا: بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی انگلیوں کے سرے اس کے دونوں مونڈھوں کے برابر ہوں، اور مشروع سے اوپر یا اس سے نیچے تک اٹھانا ہی ممکن ہو تو جو ممکن ہو کرے، اور اگر دونوں ہی کر سکتا ہے تو زائد اٹھانا اولی ہے، اس لئے کہ اس میں حکم پر عمل ہونے کے ساتھ اس پر اضافہ ہے۔

اگر ایک ہاتھ اٹھانا ممکن نہ ہو تو دوسرے ہی کو اٹھائے گا، جس کے ہاتھ گٹوں سے کٹے ہوں وہ اپنی کلائیوں کو اٹھائے گا، اور جس کے ہاتھ کہنیوں سے کٹے ہوں وہ اپنے بازوؤں کو اٹھائے گا، تاکہ ہاتھوں کو اٹھانے سے مشابہت ہوجائے، اصح قول کے مطابق ہاتھوں کے اٹھانے کا وقت تکبیر کی ابتداء کے ساتھ ہے، تاکہ اتباع ہو، جیسا کہ صحیحین میں ہے، خواہ تکبیر، ہاتھوں کو گرانے کے ساتھ ختم ہوجائے یا نہ ہو۔

ایک قول میں ہے: اپنے دونوں ہاتھ تکبیر سے پہلے اٹھائے، ہاتھوں کو چھوڑتے ہوئے تکبیر شروع کرے، اور اسی کے ساتھ اس کو ختم کرے، ایک قول ہے: تکبیر کہے بغیر ہاتھوں کو اٹھائے، پھر تکبیر کہے، جبکہ اس کے دونوں ہاتھ اٹھے ہوئے ہوں، جب تکبیر سے فارغ ہو تو ہاتھوں کو چھوڑ دے، اور اس حالت میں تکبیر نہ کہے۔

اگر ہاتھوں کو نہیں اٹھایا، یہاں تک کہ تکبیر شروع کر دی تو دوران تکبیر ہاتھوں کو اٹھالے، تکبیر ختم کرنے کے بعد نہ اٹھائے، اس لئے کہ اس کا سبب زائل ہوگیا۔

۶۱ - حنابلہ کا مذہب ہے کہ نمازی اپنے دونوں ہاتھ اس طرح اٹھائے کہ ان کے سرے، مونڈھوں کے برابر ہوں، اور ہتھیلیاں قبلہ کی طرف ہوں، یہ اس صورت میں ہے، جبکہ نمازی کو کوئی عذر نہ ہو جو دونوں یا ایک ہاتھ کو دونوں مونڈھوں کے برابر اٹھانے سے مانع ہو، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت ہے: "**كان النبي ﷺ إذا قام إلى الصلاة رفع يديه حتى يكونا حذو منكبيه، ثم يكبر**"[۱] (رسول اللہ ﷺ جب نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں مونڈھوں کے برابر تک اٹھاتے، پھر تکبیر کہتے تھے) اٹھاتے وقت دونوں ہاتھوں کی انگلیاں پھیلی ہوئی ہوں گی، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ روایت ہے کہ "**كان النبي ﷺ إذا دخل في الصلاة يرفع يديه مدا**"[۲] (رسول اللہ ﷺ جب نماز پڑھنے کھڑے ہوتے تو اپنے دونوں ہاتھ کھول کر اٹھاتے)، انگلیاں ایک دوسرے سے ملی ہوئی ہونگی، اس لئے کہ جب انگلیاں ملی ہوں گی تو لمبی ہوں گی، تکبیر شروع کرنے کے ساتھ ہاتھوں کو اٹھانا شروع کرے گا اور تکبیر کے ختم ہونے کے ساتھ اٹھانا ختم ہوگا، اس لئے کہ وائل بن حجر کی روایت ہے: "**رأى النبي ﷺ يرفع يديه مع التكبير**"[۳] (انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو تکبیر کے ساتھ اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھاتے ہوئے دیکھا)، نیز اس لئے کہ ہاتھوں کو اٹھانا، تکبیر کے لئے ہے، لہذا تکبیر کے ساتھ ہی ہوگا اور اگر ایک ہاتھ نہ اٹھا سکے تو دوسرا ہی اٹھائے گا، اور کسی عذر کی بنا پر مونڈھوں سے اوپر اور مونڈھوں سے نیچے بھی ہاتھوں کو اٹھا سکتا ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**"[۴] (جب میں تمہیں کسی بات کا حکم دوں تو اس میں سے

---

(۱) حدیث: "**كان النبي ﷺ إذا ......**" کی تخریج فقرہ نمبر ۵۷ میں گذر چکی۔

(۲) حدیث ابی ہریرہؓ: "**كان النبي ﷺ إذا دخل في الصلاة يرفع يديه مدا**" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۷۹ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۲/ ۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث وائل بن حجرؓ: "**أنه رأى النبي ﷺ يرفع يديه مع التكبير**" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۶۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم ......**" کی روایت

جتنا ہوسکے بجالاؤ)۔

دونوں ہاتھوں کو اٹھانے کا استحباب، پوری تکبیر سے فراغت کے ساتھ ساقط ہوجاتا ہے، اس لئے کہ یہ سنت، جس کا محل نہیں رہا، اور اگر ابتداء تکبیر میں ہاتھ اٹھانا بھول گیا، پھر دوران تکبیر یاد آیا تو بقیہ تکبیر میں ہاتھوں کو اٹھالے، اس لئے کہ استحباب کا محل ابھی باقی ہے، افضل ہے کہ دونوں ہاتھ کھلے ہوں، اس لئے کہ کھلا رہنے میں مقصود کا زیادہ پتہ چلتا ہے، اور زیادہ خضوع کا اظہار ہوتا ہے(۱)۔

ب-قبض (داہنے ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھنا):

۶۲ - جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ نماز کی ایک سنت: قبض، یعنی داہنے ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھنا ہے۔

اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا: فرض نماز میں ہاتھوں کو چھوڑنا، مندوب، اور باندھنا مکروہ ہے، البتہ نفل میں باندھنے کی اجازت ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''ارسال'' فقرہ ۴ /۳، ۹۴ میں آچکی ہے۔

قبض (یعنی ہاتھ پر ہاتھ رکھنے) کے طریقہ اور دونوں ہاتھوں کے رکھنے کی جگہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

قبض کا طریقہ:

۶۳ - حنفیہ باندھنے کے طریقہ میں، مرد وعورت کے مابین فرق کرتے ہیں، چنانچہ مرد کے بارے میں انہوں نے کہا کہ داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ کے گٹے کو اس طرح پکڑے کہ چھنگلیا اور انگوٹھے سے گٹے پر حلقہ بن جائے اور بقیہ تین انگلیوں کو پھیلا دے۔

کاسانی نے کہا: اپنے انگوٹھے، چھنگلیا، اور اس کے بعد کی انگلی سے حلقہ بنائے، اور بیچ کی انگلی اور شہادت کی انگلی کو اپنی کلائی پر رکھ لے، اور عورت ہتھیلی پر ہتھیلی رکھے گی۔

مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ اپنے داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ کے گٹے کو پکڑ لے، اس لئے کہ ''**لأن النبي ﷺ وضع اليمنى على اليسرى**''(۱) (رسول اللہ ﷺ نے داہنے ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھا)۔

شافعیہ نے کہا: داہنے ہاتھ کی ہتھیلی سے بائیں ہاتھ کے کوع (بند دست) رسغ (گٹے) اور کلائی کے کچھ حصے کو پکڑ لے اور انگلیوں کو جوڑ کی چوڑائی میں پھیلا دے یا کلائی کی طرف پھیلا دے، اس لئے کہ وائل بن حجر کی روایت ہے کہ ''**قلت: لأنظرن إلى صلاة رسول الله ﷺ كيف يصلي فنظرت إليه وضع يده اليمنى على ظهر كفه اليسرى والرسغ والساعد**''(۲) (میں نے دل میں سوچا کہ میں رسول اللہ ﷺ کی نماز کو ضرور دیکھوں گا کہ آپ کیسے پڑھتے ہیں، چنانچہ میں نے دیکھا کہ آپ نے اپنے داہنے ہاتھ کو اپنے بائیں ہاتھ کی پشت گٹے اور کلائی پر رکھا)۔

ہاتھوں کو رکھنے کی جگہ:

۶۴ - حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ دونوں ہاتھوں کو رکھنے کی جگہ ناف کے نیچے ہے، لہذا نمازی کے لئے دونوں ہاتھوں کو ناف کے نیچے رکھنا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ کا یہ قول ہے: ''**من السنة**

= بخاری (الفتح ۲۵۱/۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۹۷۵/۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳۱۹/۱، الفتاوی الہندیہ ۷۳/۱، حاشیۃ الدسوقی ۲۴۷/۱، الفواکہ الدوانی ۲۰۵/۱، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲۲۷/۱، مغنی المحتاج ۱۵۲/۱، کشاف القناع ۳۳۳/۱۔

(۱) حدیث: ''أن النبي ﷺ وضع اليمنى على اليسرى'' کی روایت مسلم (۳۰۱/۱ طبع الحلبی) نے حضرت وائل بن حجرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث وائل بن حجرؓ: ''لأنظرن إلى صلاة رسول الله ﷺ'' کی روایت ابوداؤد (۴۶۵/۱-۴۶۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

وضع الكف على الكف تحت السرة"[۱] (ناف سے نیچے ہتھیلی کو ہتھیلی پر رکھنا سنت ہے)

حنابلہ نے کہا: دائیں ہتھیلی کو بائیں گٹے پر ناف کے نیچے رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ ایسا کرنے والا، عزیز ذات کے سامنے اپنی ذلت کا اظہار کرنے والا ہے، اور انہوں نے اپنے سینے پر اپنے دونوں ہاتھ رکھنے کی کراہت کے بارے میں امام احمد کی صراحت نقل کی ہے، لیکن حنفیہ نے یہ طریقہ مرد کے ساتھ خاص کیا ہے، عورت ان کے نزدیک اپنا ہاتھ اپنے سینے پر رکھے گی۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ دونوں ہاتھوں کو سینے کے نیچے، ناف کے اوپر رکھنا مسنون ہے، نفل میں ہاتھ باندھنے کے بارے میں مالکیہ کا یہی مذہب ہے، اس لئے کہ وائل بن حجر کی روایت ہے: **"صليت مع النبي ﷺ ووضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره"**[۲] (میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی تو آپ ﷺ نے اپنا داہنا ہاتھ اپنے بائیں ہاتھ پر اپنے سینے پر رکھا)۔

شافعیہ نے کہا: یعنی سینہ کے آخری حصہ پر، اس طرح ہاتھ سینے کے نیچے ہوگا، اس کا قرینہ یہ ہے کہ ایک روایت میں **"تحت صدره"** کا لفظ ہے، ہاتھوں کو سینہ کے نیچے رکھنے میں حکمت یہ ہے کہ ہاتھ،

(۱) قول علی: **"من السنة وضع الكف على الكف تحت السرة"** کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۸۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور زیلعی نے نصب الرایہ (۱/ ۳۱۴ طبع المجلس العلمی بالہند) میں کیا ہے، اور بیہقی نے المعرفہ میں کہا ہے: اس کی سند ثابت نہیں ہے، عبد الرحمن بن اسحاق واسطی کا اس میں تفرد ہے اور متروک ہے۔

(۲) حدیث وائل: **"صليت مع النبي ﷺ ووضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره"** کی روایت ابن خزیمہ (۱/ ۲۴۳ طبع المکتب الإسلامی) نے کی ہے اور اس کی اسناد میں ضعف ہے، لیکن دوسرے طرق سے قوی ہے۔

سب سے اشرف عضو دل کے اوپر ہو، اور دل سینہ کے نیچے ہوتا ہے۔

امام نے کہا: ہاتھوں کو باندھنے کا مقصد جس کا ذکر آیا، اعضاء کو ساکن کرنا ہے، لہذا اگر ہاتھوں کو لٹکا ہوا چھوڑ دے اور ان سے کھیل نہ کرے تو بھی کوئی مضائقہ نہیں، جیسا کہ "الأم" میں اس کی صراحت کی ہے[۱]۔

ج- ثناء، تعوذ اور بسملہ:

۶۵- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ نماز کی ایک سنت: تکبیر تحریمہ کے بعد ثناء پڑھنا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، وہ کہتی ہیں: **"كان رسول الله ﷺ إذا استفتح الصلاة قال: سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك"**[۲] (رسول اللہ ﷺ جب نماز شروع کرتے تو یہ دعا پڑھتے: **"سبحانك اللهم و بحمدك، و تبارك اسمك، وتعالى جدك ولا إله غيرك"**، نیز حضرت علی بن ابی طالبؓ کی روایت ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو یہ پڑھتے تھے: **"وجهت وجهي للذی فطر السموٰات والأرض حنيفا و ما أنا من المشركين. إن صلاتي و**

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۲۰-۳۲۷، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۵۰، بلغۃ السالک ۱/ ۲۴۶ طبع عیسی الحلبی، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۱، شرح روض الطالب ۱/ ۱۴۵، المجموع ۳/ ۳۱۰ المکتبۃ السلفیہ المدینۃ المنورہ، کشاف القناع ۱/ ۳۳۳-۳۹۱۔

(۲) حدیث عائشہؓ: **"كان إذا استفتح الصلاه قال: "سبحانك اللهم و بحمدك"** کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۹۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، پھر اس کی تعلیل کی طرف اشارہ کیا ہے، لیکن دوسرے طرق سے قوی ہے جن کا ذکر ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۱/ ۲۲۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کیا ہے۔

نسكي و محياي ومماتي لله رب العالمين. لا شريك له و بذلك أمرت و أنا من المسلمين، اللهم أنت الملك لا إله إلا أنت، أنت ربي و أنا عبدك. ظلمت نفسي و اعترفت بذنبي فاغفرلي ذنوبي جميعا، إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت، و اهدني لأحسن الأخلاق لا يهدي لأحسنها إلا أنت. واصرف عني سيئها لا يصرف عني سيئها إلا أنت. لبيک و سعديک و الخير كله بيديک، والشر ليس إليک، أنا بک و إليک، تبارکت وتعاليت وأستغفرک وأتوب إليک"[۱] (میں نے اپنا منہ اس ذات کی طرف کیا، جس نے آسمان وزمین بنایا، یکسو ہوکر، اور میں مشرکوں میں سے نہیں ہوں، میری نماز، میری عبادت، میری زندگی وموت سب اللہ رب العالمین کے لئے ہے، اس کا کوئی شریک نہیں، اوراسی کا مجھے حکم ہے اور میں مسلمانوں میں سے ہوں، یا اللہ! تو بادشاہ ہے، کوئی معبود نہیں تیرے سوا، تو میرا پالنے والا ہے، میں تیرا غلام ہوں، میں نے اپنے اوپر ظلم کیا ہے، مجھے اپنے گناہوں کا اعتراف ہے، سو میرے سب گناہوں کو بخش دے، اس لئے کہ گناہوں کو تیرے علاوہ کوئی نہیں بخش سکتا، سکھادے مجھے اچھی عادتیں، اچھی عادتیں نہیں سکھا سکتا، مگر تو ہی اور مجھ سے بری عادتوں کو دور کردے اور مجھ سے ان کو تو ہی دور کرسکتا ہے، میں تیرے پاس حاضر ہوں تیرا فرمان بردار ہوں، ساری خوبی تیرے ہاتھوں میں ہے، شر سے تیری نزدیکی حاصل نہیں ہوتی، میری توفیق تیری طرف سے، میری التجا تیری طرف ہے، تو بڑی برکت والا ہے، بلند ذات والا ہے، میں تجھ سے مغفرت مانگتا ہوں، اور تیری طرف جھکتا ہوں) حدیث میں ان دو کے علاوہ اور بھی استفتاح کی دعائیں وارد ہیں)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ ثنا پڑھنا مکروہ ہے اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے: "كان رسول الله ﷺ وأبوبكر وعمر –رضي الله عنهما– يفتتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين"[۱] (رسول اللہ ﷺ، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ "الحمدللہ رب العالمین" سے نماز کا آغاز کرتے تھے)، نیز اچھی طرح نماز نہ پڑھنے والے کی حدیث میں "استفتاح" (ثنا) کا ذکر نہیں[۲]۔

دعاء استفتاح پر تفصیلی بحث اصطلاح: "استفتاح" جلد ۴ میں ہے۔

رہا ثنا کے بعد اور قراءت سے قبل تعوذ پڑھنا تو جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک سنت ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ"[۳] (تو جب آپ قرآن پڑھنے لگیں تو شیطان مردود (کے شر) سے اللہ کی پناہ مانگ لیا کیجئے)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ تعوذ، فرض میں مکروہ ہے، نفل میں نہیں[۴]۔ اس کی تفصیل: جلد ۴ اصطلاح "استعاذہ" فقرہ (۱۸) اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

---

(۱) حدیث علی بن ابی طالبؓ: "أنه كان إذا قام للصلاة قال: "وجهت وجهی للذي فطر السموات و الأرض" کی روایت مسلم (۱/ ۵۳۴-۵۳۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث ابوہریرہؓ: "كان رسول الله ﷺ و أبو بكر و عمر يفتتحون الصلاة......" کی روایت ابن عبد البر نے الانصاف (۲/ ۱۶۳ ضمن مجموعة الرسائل المنیریہ) میں کی ہے، اور ایک دوسری روایت میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۲۸ حاشیة الدسوقی ۱/ ۲۵۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۵، کشاف القناع ۱/ ۳۳۴، المجموع ۳/ ۳۱۵۔

(۳) سورۂ نحل/ ۹۸۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۳۲۸، الدسوقی ۱/ ۲۵۱، مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۶، کشاف القناع ۱/ ۳۳۵۔

بسملہ کے حکم کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف وتفصیل ہے، جس کو اصطلاح: ''بسملہ'' فقرہ ۵، جلد ۸ میں دیکھیں۔

د- فاتحہ کے بعد کچھ قرآن پڑھنا:

۶۶- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ) کے یہاں، فاتحہ کے بعد کچھ قرآن پڑھنا نمازی کے لئے مسنون ہے۔

قراءت کی وہ مقدار جس سے اصل سنت پوری ہوجائے، مختلف فیہ ہے، مالکیہ کی رائے کے مطابق فاتحہ سے زائد پڑھنے سے سنت پوری ہوجائے گی، خواہ ایک ہی آیت کیوں نہ ہو، خواہ لمبی ہو یا مختصر مثلاً: ''مُدْهَامَّتَانِ'' اسی طرح ایک آیت کا کچھ حصہ پڑھنے سے بھی سنت پوری ہوجائے گی، بشرطیکہ اس کا مکمل معنی ہو، ہر رکعت میں مستقل طور پر پڑھے گا، اور مستحب پوری سورہ پڑھنا ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ ایک آیت پڑھنے سے سنت پوری ہوجائے گی، امام احمد کہتے ہیں کہ آیت کا لمبی ہونا مستحب ہے جیسے آیت دین، و آیت کرسی، تا کہ کسی چھوٹی سورت کے مشابہ ہوجائے۔

بہوتی نے کہا: بظاہر ایک ایسی آیت کافی نہیں جو معنی یا حکم میں مستقل نہ ہو، جیسے: ''ثُمَّ نَظَرَ'' یا ''مُدْهَامَّتَانِ''۔

شافعیہ نے کہا: بہتر یہ ہے کہ تین آیات ہوں تا کہ مختصر ترین سورہ کے برابر ہوجائے، ان میں کوئی اختلاف نہیں کہ مکمل سورہ ہونا افضل ہے، اور یہ کہ اگر فاتحہ سے قبل سورہ پڑھے تو کافی نہیں، اس لئے کہ وہ بے موقع ہوگی، شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ فاتحہ کو مکرر پڑھنا، سورہ کی طرف سے کافی نہیں، اس لئے کہ یہ سنت طریقہ کے خلاف ہے، نیز اس لئے کہ ایک ہی چیز کے ذریعہ ایک محل میں، فرض و نفل کی ادائیگی نہیں ہوسکتی، البتہ اگر سورہ فاتحہ کے علاوہ کچھ نہ جانتا ہو، اور فاتحہ کو دوبارہ پڑھ لے تو بقول اذرعی، اس کے کافی ہونے کی وجہ ہوسکتی ہے۔

اس پر فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا اتفاق ہے کہ صبح کی نماز میں طوال مفصل پڑھنا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت ہے: ''**أن النبي ﷺ كان يقرأ في الفجر ب(ق والقرآن المجيد) ونحوها وكانت صلاته بعد تخفيفاً**'' (نبی ﷺ فجر میں ''ق والقرآن المجید'' وغیرہ پڑھتے تھے، اور باقی نمازیں ہلکی پڑھتے تھے)[1]۔

ظہر میں حنفیہ کا یہی مذہب ہے، لہٰذا ان کے نزدیک ظہر میں طوال مفصل پڑھنا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے: ''**أن النبي ﷺ كان يقرأ في صلاة الظهر في الركعتين الأوليين في كل ركعة قدر ثلاثين**''[2] (رسول اللہ ﷺ ظہر کی پہلی دو رکعتوں میں، ہر رکعت میں تیس آیتوں کے بقدر پڑھتے تھے)۔

مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ ظہر میں فجر سے کچھ مختصر قراءت ہوگی۔

دسوقی نے کہا: صبح میں، طوال مفصل کی لمبی سورتوں میں سے اور ظہر میں طوال مفصل کی مختصر سورتوں میں سے پڑھے گا۔

حنابلہ کی رائے ہے: ظہر میں اوساط مفصل میں سے پڑھے گا، اس لئے کہ مروی ہے حضرت عمر نے ابوموسی کے پاس لکھا کہ ''صبح میں طوال مفصل پڑھو، ظہر میں اوساط مفصل پڑھو اور مغرب میں قصار مفصل پڑھو'' عصر میں: حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اوساط

(۱) حدیث جابر بن سمرہؓ: ''أن النبي ﷺ كان يقرأ في الفجر ب ''ق'' کی روایت مسلم (۱/ ۳۳۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابوسعید الخدریؓ: ''أن النبی ﷺ كان يقرا في صلاة الظهر ......'' کی روایت مسلم (۱/ ۳۳۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

مفصل پڑھے گا، مالکیہ نے کہا اس میں قصار مفصل پڑھے گا۔

اس پر فقہاء متفق ہیں کہ مغرب میں قصار مفصل اور عشاء میں اوساط مفصل پڑھے گا، اس لئے کہ سلیمان بن یسار نے ابوہریرہؓ سے روایت کیا، انہوں نے کہا: "ما صليت وراء أحد أشبه صلاة برسول الله ﷺ من فلان. قال سليمان: كان يطيل الركعتين الأوليين في الظهر، ويخفف الأخريين، ويخفف العصر، ويقرأ في المغرب بقصار المفصل، ويقرأ في العشاء بأوساط المفصل، ويقرأ في الصبح بطوال المفصل"[1] (میں نے رسول اللہ ﷺ سے زیادہ مشابہ نماز پڑھانے والا، فلاں کے مقابل میں، کسی کے پیچھے نماز نہیں پڑھی، سلیمان نے کہا: وہ شخص ظہر کی ابتدائی دو رکعتوں کو لمبی، اور اخیر کی دو رکعتوں کو ہلکی پڑھتے تھے، عصر کی نماز ہلکی پڑھتے تھے، مغرب میں قصار مفصل، عشاء میں اوساط مفصل، اور صبح میں طوال مفصل پڑھتے تھے)، طوال مفصل، اوساط مفصل اور قصار مفصل کی تعریف میں اختلاف ہے[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "سورة"، "قراءة" میں دیکھیں۔

محل قراءت:

٦٧ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مسنون قراءت، فرض کی ابتدائی دو رکعات میں ہے، اس لئے کہ ابوقتادہؓ کی حدیث ہے کہ "أن

(۱) حدیث ابوہریرہؓ: "ما صليت وراء أحد أشبه صلاة برسول الله ﷺ" کی روایت نسائی (۲/۱٦۷ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳٦۲، تبیین الحقائق ۱/۱۲۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۴۲-۲۴۷، الخرشی ۱/۲۷۴ الفواکہ الدوانی ۱/۲۰٦-۲۲۷، مغنی المحتاج ۱/۱٦۱، شرح روض الطالب ۱/۱۵۴، المجموع ۳/۳۸۲، کشاف القناع ۱/۳۴۲، مطالب أولی النہی ۱/۴۳۵۔

النبي ﷺ كان يقرأ في الركعتين الأوليين من الظهر والعصر بفاتحة الكتاب وسورة، ويسمعنا الآية أحيانا، ويقرأ في الركعتين الأخريين بفاتحة الكتاب"[1] (رسول اللہ ﷺ ظہر اور عصر کی ابتدائی دو رکعتوں میں فاتحہ اور کوئی سورت پڑھتے تھے، کبھی کبھی کوئی آیت ہمیں سنا دیتے تھے، اور آخر کی دو رکعتوں میں فاتحہ پڑھتے تھے)۔

مالکیہ نے کہا: بس وقتیہ فرض نماز میں، جبکہ اس کے وقت میں گنجائش ہو، سورہ پڑھنا مسنون ہے، لیکن اگر وقت تنگ ہو اور سورہ پڑھنے میں وقت کے نکلنے کا اندیشہ ہو تو وقت کو بچانے کے لئے سورت کی قراءت ترک کرنا واجب ہے۔

نفل نماز میں محل قراءت کی تفصیلی بحث اصطلاح: "صلاة التطوع" میں اور مقتدی کی قراءت کی تفصیل اصطلاح: "صلاة جماعت" میں دیکھیں۔

نیز جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور محمد بن حسن) کے یہاں پہلی رکعت میں دوسری رکعت سے لمبی قراءت کرنا مسنون ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ صرف فجر کی نماز میں پہلی رکعت کو دوسری رکعت سے لمبی کرنا مسنون ہے، بقیہ فرض نمازوں میں پہلی رکعت کو لمبی کرنا مسنون نہیں (۲)۔

ھ- تامین:

٦٨ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ فاتحہ پڑھنے کے بعد آمین کہنا

(۱) حدیث ابوقتادہؓ: "أن النبی ﷺ كان يقرأ في الركعتين الأوليين......" کی روایت مسلم (۱/۳۳۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/۳٦۴، تبیین الحقائق ۱/۱۳۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۴۷، مغنی المحتاج ۱/۱۸۲۔

مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہ کی مرفوع روایت ہے: "إذا قال الإمام: "غير المغضوب عليهم ولا الضالين" فقولوا آمين، فإنه من وافق قوله قول الملائكة غفر ما تقدم له من ذنبه"[1] (جب امام کہے: "غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّيْنَ" (تو تم آمین کہو، اس لئے کہ جس کا آمین کہنا فرشتوں کے آمین کہنے کے ساتھ ہوجائے اس کے پچھلے گناہ بخش دیئے جائیں گے)۔

شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ نمازی، آمین، معمولی سے سکتہ کے بعد کہے گا، تاکہ قراءت سے الگ ہوجائے، اور یہ معلوم ہو کہ یہ قرآن کا جزو نہیں ہے، بلکہ یہ دعا پر مہر لگانے والی ہے۔

انہوں نے کہا: جب تک اگلا عمل شروع نہ کردے آمین فوت نہیں ہوتی، لہذا اگر نمازی نے آمین ترک کردی اور سورہ کی قراءت شروع کردی تو لوٹ کر آمین نہیں کہے گا، اس لئے کہ آمین سنت ہے اور اس کا محل گذر چکا، شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ آمین، رکوع سے فوت ہوتی ہے۔

پھر آمین کہنا نمازی کے لئے (بالعموم) سنت ہے، خواہ امام ہو یا مقتدی یا منفرد، مالکیہ نے اس سے جہری نماز میں امام کو مستثنی کیا ہے کہ اس کے لئے آمین کہنا مندوب نہیں ہے، اسی طرح مقتدی کے لئے اگر اس نے امام کو "وَلَا الضَّالِّيْنَ" پڑھتے نہیں سنا، گو کہ پہلے کا حصہ اس کو سنائی دیا ہو، مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اس صورت میں آمین کہنا مکروہ ہے، اظہر یہ ہے کہ تحری کر کے آمین نہیں کہے گا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے بے موقع ہوجائے، اور ہوسکتا ہے کہ آیت عذاب پر آمین ہوجائے، "اظہر" کے خلاف قول ہے کہ تحری کرے گا اور یہ ابن عبدوس کا قول ہے، حنفیہ و مالکیہ کے یہاں سنت یہ ہے کہ نمازی آہستہ آمین کہے گا، خواہ امام یا مقتدی یا منفرد ہو، اس طرح آمین کہنا ایک سنت اور اس کو آہستہ کہنا دوسری سنت ہے، حنفیہ نے کہا: بنا بریں آمین کہنے کی سنت پوری ہوجائے گی اگرچہ اس کو بلند آواز سے کہے، مالکیہ نے کہا: اس لئے کہ یہ دعا ہے اور دعا میں اصل، آہستہ کرنا ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ امام، مقتدی اور منفرد جہری نماز میں پکار کر اور سری نماز میں آہستہ آمین کہیں گے۔

انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر امام نے آمین نہیں کہی، یا عمدا یا بھول کر آہستہ کہی تو مقتدی کہے گا تاکہ امام کو یاد آجائے اور وہ بھی کہہ لے[1]۔

و-تکبیرات انتقال:

۶۹ - جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کی رائے ہے کہ تکبیرات انتقال، نماز کی سنت ہیں، اس کی دلیل: "اچھی طرح نماز نہ پڑھنے والے" کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کو تکبیرات انتقال کا حکم نہیں دیا، البتہ تکبیر تحریمہ کا حکم دیا حنابلہ کے نزدیک تکبیرات انتقال واجب ہیں۔

نیز دیکھئے اصطلاح: "تکبیر"۔

ز-رکوع کا مسنون طریقہ:

۷۰ - رکوع کی کم از کم واجب حد یہ ہے کہ اس قدر جھکے کہ اس کی دونوں ہتھیلیاں، گھٹنوں تک پہنچ جائیں، اور مکمل سنت یہ ہے کہ اپنی پشت، گردن اور سرین کو برابر رکھے اور اپنی دونوں پنڈلیوں اور اس کے دونوں رانوں کو کھڑی رکھے، اپنے دونوں گھٹنوں کو پکڑے،

(۱) حدیث ابوہریرہؓ: "إذا قال الإمام "غير المغضوب عليهم ولا الضالين" فقولوا آمين ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۶۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۲۰-۳۳۱، الخرشی علی خلیل ۱/ ۲۸۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۸، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۰، کشاف القناع ۱/ ۳۳۹۔

ہاتھوں کو، گھٹنوں پر سہارا دے، اپنی انگلیوں کو کشادہ رکھے، اپنی دونوں کہنیاں اپنے دونوں پہلوؤں سے علاحدہ رکھے۔

اس لئے کہ عقبہ بن عمرو کی حدیث ہے: "أنه ركع فجافى يديه ووضع يديه على ركبتيه وفرج بين أصابعه من وراء ركبتيه وقال: هكذا رأيت رسول الله ﷺ يصلي"[1] (انہوں نے رکوع کیا تو اپنے دونوں ہاتھوں کو علاحدہ رکھا، اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں گھٹنوں پر رکھا اور اپنے دونوں گھٹنوں پر اپنی انگلیوں کو کشادہ کیا اور کہا: اسی طرح نماز پڑھتے ہوئے میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا)۔

حنفیہ کے یہاں یہ اضافہ ہے، دونوں ٹخنوں کو ملالے، پھر حنفیہ نے اس طریقہ کو مرد کے ساتھ خاص کیا ہے، عورت کے بارے میں کہا کہ وہ رکوع میں تھوڑا سا جھکے گی، انگلیوں کو کشادہ نہیں کرے گی، انگلیوں کو ملائے گی، اور اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں گھٹنوں پر رکھے گی اور اپنے گھٹنوں کو تھوڑا سا جھکائے گی اور بازوؤں کو الگ رکھے گی، اس لئے کہ اس طریقہ میں اس کے لئے زیادہ پردہ ہے۔

یہ حنابلہ کے نزدیک واجب ہے[2]، رکوع کے طریقے اور اس کی دعاؤں کی تفصیل اصطلاح: "رکوع" میں آچکی ہے۔

ح- تسمیع وتحمید:

۱۷- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کی رائے ہے کہ رکوع سے سر اٹھانے کے وقت تسمیع (سمع الله لمن حمده کہنا) اور برابر کھڑے ہونے پر تحمید (ربنا ولك الحمد کہنا) سنت ہے۔

مالکیہ کے یہاں صرف تسمیع سنت ہے، تحمید ان کے یہاں مندوب ہے، حنابلہ کی رائے ہے کہ تسمیع وتحمید واجب ہے، اس کا بیان واجبات نماز میں آچکا ہے۔

پھر کس نمازی کے لئے تسمیع وتحمید مسنون ہے، فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے: حنفیہ ومالکیہ کی رائے ہے کہ امام صرف تسمیع کرے اور مقتدی صرف تحمید کرے اور منفرد دونوں کرے، لہذا امام تحمید نہیں کرے گا اور مقتدی تسمیع نہیں کریں گے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ قال: إذا قال الإمام: سمع الله لمن حمده، فقولوا: ربنا لك الحمد"[1] (نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ جب امام "سمع الله لمن حمده" کہے تو تم "ربنا لك الحمد" کہو آپ ﷺ نے دعا دونوں میں تقسیم کردی، اور تقسیم، شرکت کے منافی ہے۔

مالکیہ نے کہا: لہذا امام صرف سنت کا مخاطب ہے، اور مقتدی صرف مندوب کا، اور منفرد سنت ومندوب دونوں کا مخاطب ہے، اس مسئلہ میں صاحبین کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا: امام تسمیع وتحمید دونوں کرے گا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ "أن النبي ﷺ كان يجمع بينهما"[2] (رسول اللہ ﷺ ان دونوں کو کہتے تھے)، نیز اس لئے کہ امام نے دوسرے کو ترغیب دی تو

---

(۱) حدیث عقبہ بن عمرو: "أنه ركع فجافى يديه......" کی روایت احمد (۱۲۰/۴ طبع المیمنیہ) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۳۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۳۹، مغنی المحتاج ۱/۱۶۴، کشاف القناع ۱/۳۴۶۔

(۱) حدیث ابو ہریرہؓ: "إذا قال الإمام سمع الله لمن حمده......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۲۹۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۰۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابو ہریرہؓ: "أن النبي ﷺ جمع بين التسميع و التحميد" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۲۷۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۲۹۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

خود نہ بھول جائے، ابن عابدین نے کہا: متون، امام صاحب کے قول پر ہیں۔

فقہاء نے صراحت کی ہے کہ تحمید کے لئے افضل لفظ: "**اللهم ربنا ولک الحمد**" ہے، حنفیہ نے کہا: اس کے بعد: "**اللهم ربنا لک الحمد**" پھر "**ربنا لک والحمد**" پھر "**ربنا لک الحمد**"۔

"**اللهم ربنا ولک الحمد**" کو ہی امام مالک اور ابن قاسم نے اختیار کیا ہے، لیکن اشہب نے امام مالک سے "**اللهم ربنا لک الحمد**" روایت کیا ہے، امام مالک کے یہاں تیسری روایت: "**ربنا ولک الحمد**" اور چوتھی روایت: "**ربنا لک الحمد**" ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ تسمیع وتحمید امام، مقتدی اور منفرد سب کے لئے سنت ہے، اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ تحمید کا افضل صیغہ "**ربنا لک الحمد**" ہے، اس لئے کہ یہ حدیث میں وارد ہے۔

شربینی خطیب نے کہا ہے: لیکن امام شافعی نے "الام" میں کہا ہے: "**ربنا و لک الحمد**" مجھے زیادہ پسند ہے، یعنی اس میں دعا واعتراف دومعانی ہیں، یعنی پروردگار! ہماری دعاء قبول فرما اور تیرے لئے تمام تعریفیں ہیں کہ تو نے ہم کو ہدایت دی۔

شافعیہ نے کہا: اگر یوں کہے: "**من حمد الله سمع لله**" تو اصل سنت کی ادائیگی کے لئے کافی ہے، اس لئے کہ اس نے لفظ اور معنی دونوں ادا کردیا، البتہ (حدیث میں مذکورہ) ترتیب سے کہنا افضل ہے۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ تسمیع امام ومنفرد پر واجب ہے، مقتدی پر نہیں، اور تحمید امام، مقتدی اور منفرد سب پر واجب ہے، حنابلہ کے یہاں تحمید کا افضل لفظ: "**ربنا ولک الحمد**"، پھر: "**ربنا لک الحمد**" ہے، انہوں نے کہا ہے کہ اگر چاہے تو "**اللهم ربنا لک الحمد**" کہے، اور اس سے افضل "**اللهم ربنا ولک الحمد**" ہے، اور اگر کہے "**من حمد الله سمع له**" تو کافی نہیں، اس لئے کہ معنی بدل دیا[1]۔

رکوع سے اٹھنے کے بعد سیدھا کھڑے ہونے کی حالت میں منقول دعائیں:

۷۲ - شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ تحمید کے بعد یہ دعا پڑھنا مسنون ہے: "**ملء السماوات و ملء الأرض و مل ء ما شئت من شي ء بعد**" اس لئے کہ عبداللہ بن ابی اوفی کی یہ روایت ہے: "**كان النبي** ﷺ **إذا رفع رأسه من الركوع قال: "سمع الله لمن حمده اللهم ربنا لک الحمد ملء السماوات وملء الأرض وملء ما شئت من شيء بعد**"[2] (رسول اللہ ﷺ جب رکوع سے سر اٹھاتے تو یہ پڑھتے تھے "**سمع الله لمن حمده، اللهم ربنا لک الحمد، ملء السموات و ملء الأرض و ملء ما شئت من شيء بعد**" یعنی اللہ نے سن لیا جس نے اس کی تعریف کی، یا اللہ اے ہمارے پروردگار! تیری تعریف کرتا ہوں، آسمانوں بھر، زمین بھر، اور جو چیز تو چاہے اس کے بعد، اس کے برابر)۔

مزید یہ بھی پڑھ سکتا ہے: "**أهل الثناء والمجد، أحق ما قال العبد ، وكلنا لک عبد، لا مانع لما أعطيت، ولا**

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۳۴، تبیین الحقائق ۱/ ۱۱۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۳، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۰۹، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۵، شرح روض الطالب ۱/ ۱۵۸، کشاف القناع ۱/ ۳۴۸-۳۹۰، مطالب أولی النہی ۱/ ۴۴۶۔

(۲) حدیث عبداللہ بن ابی اوفی: "**كان النبي** ﷺ **إذا رفع ظهره من الركوع**......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۴۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

معطی لما منعت، ولا ینفع ذا الجد منک الجد" تو بہت تعریف و بزرگی کے لائق ہے، سچی بات جو بندے نے کہی اور ہم سب تیرے بندے ہیں، یہ ہے: اے اللہ! تو جو دے اس کو کوئی روکنے والا نہیں، اور جو تو روک لے اس کا کوئی دینے والا نہیں، کوشش کرنے والے کی کوشش تیرے سامنے بے سود ہے، ابو سعید خدریؓ روایت کرتے ہیں کہ "کان رسول اللہ ﷺ إذا رفع رأسه من الرکوع،قال : اللهم ربنا لک الحمد مل ء السموات والأرض وملء ما شئت من شيء بعد، أهل الثناء والمجد، أحق ما قال العبد. وکلنا لک عبد. اللهم لامانع لما أعطیت، ولا معطي لمامنعت،ولا ینفع ذا الجد منک الجد"[1]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس کے علاوہ بھی دعاء ماثورہ پڑھ سکتا ہے، مثلاً عبداللہ ابی اوفی کی حدیث میں ہے: رسول اللہ ﷺ رکوع سے سر اٹھاتے تو یہ کہتے تھے (اور ایک روایت میں ہے: یہ دعا پڑھتے تھے): "اللهم لک الحمد ملء السماء وملء الأرض، وملء ماشئت من شيء بعد. اللهم طهرني بالثلج و البرد و الماء البارد. اللهم طهرني من الذنوب والخطایا، کما ینقی الثوب الأبیض من الوسخ"[2] (اے اللہ! تیرے لئے تمام تعریفات ہیں: آسمانوں بھر، زمین بھر اور جو تو چاہے اس کے بعد، اس بھر، اے اللہ! مجھ کو پاک کردے، برف، اولے اور ٹھنڈے پانی کے ذریعہ یا اللہ! مجھے گناہوں اور خطاؤں سے پاک کردے، جیسے سفید کپڑا صاف ہوتا ہے میل سے)۔

(۱) حدیث ابی سعید الخدریؓ: "کان رسول اللہ ﷺ إذا فع رأسه من الرکوع......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۴۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث عبد اللہ بن ابی اوفی: "اللهم طهرني......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۴۶-۳۴۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ اضافہ مستحب ہے: حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیه[1]، اس لئے کہ رفاعہ بن رافع کی حدیث ہے: "کنا نصلي یوما وراء النبي ﷺ، فلما رفع رأسه من الرکعة قال: سمع اللہ لمن حمده، قال رجل وراءه: ربنا ولک الحمد حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیه: فلما انصرف قال: من المتکلم؟ قال: أنا ، قال : لقد رأیت بضعة وثلاثین ملکا یبتدرونها أیهم یکتبها أول"[2] (ایک روز ہم رسول اللہ ﷺ کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے، جب آپ نے رکوع سے اپنا سر اٹھایا تو "سمع اللہ لمن حمده" پڑھا، آپ کے پیچھے ایک شخص نے یہ پڑھا: "ربنا ولک الحمد، حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیه"، جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو آپ نے دریافت فرمایا: پڑھنے والا کون ہے؟ اس شخص نے کہا: میں ہوں، آپ نے فرمایا: میں نے تیس سے زائد فرشتوں کو دیکھا، ہر ایک لپک رہا تھا، کون پہلے اس کو لکھتا ہے)۔

(ح م) رکوع کے وقت اور اس سے اٹھنے کے وقت اور تیسری رکعت کے لئے قیام کے وقت رفع یدین:

۴۷- رکوع کرتے وقت اور اس سے اٹھتے وقت، پہلے تشہد سے، تیسری رکعت کے لئے اٹھتے وقت رفع یدین کے مشروع ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے: چنانچہ شافعیہ و حنابلہ کا اتفاق ہے کہ رکوع کرتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین مشروع ہے اور یہ نماز کی سنت ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی راویت ہے کہ

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۶، کشاف القناع ۱/ ۳۴۸۔

(۲) حدیث رفاعہ بن رافع: "کنا نصلي یوما وراء النبي ﷺ ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۸۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

"رأيت رسول اللهﷺ إذا قام في الصلاة رفع يديه حتى يكونا حذو منكبيه وكان يفعل ذلك حين يكبر للركوع ويفعل ذلك إذا رفع رأسه من الركوع"[۱] (میں نے دیکھا کہ رسول اللہﷺ جب نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو (تکبیر تحریمہ کے وقت) اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں مونڈھوں تک اٹھاتے، جب رکوع کے لئے تکبیر کہتے تو بھی ایسا ہی کرتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو بھی ایسا ہی کرتے تھے) حضرت حسن کہتے ہیں "أن أصحاب النبيﷺ كانوا يفعلون ذلك"[۲] (صحابہ کرام ایسا ہی کرتے تھے۔

حضرت عمرؓ اگر کسی کو دیکھتے کہ ہاتھوں کو نہیں اٹھاتا ہے تو اس کو کنکری مارتے، اور ہاتھ اٹھانے کا حکم دیتے تھے۔

بخاری نے کہا کہ اس کو سترہ صحابہ نے روایت کیا ہے، اور ان میں سے کسی سے عدم رفع یدین ثابت نہیں ہے۔

سیوطی نے کہا ہے کہ پچاس صحابہ کی روایت سے رسول اللہ ﷺ سے رفع یدین ثابت ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ تشہد سے، تیسری رکعت کے لئے اٹھتے وقت رفع یدین مندوب ہے، یہ امام احمد سے ایک روایت ہے، اس لئے کہ حضرت نافع کی روایت ہے: "أن ابن عمر كان إذا دخل في الصلاة كبر ورفع يديه، وإذا قال سمع: الله لمن حمده رفع يديه وإذا قام من الركعتين رفع يديه"[۳] (ابن عمر جب نماز شروع کرتے تو اللہ اکبر کہتے اور اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھاتے اور جب رکوع میں جاتے تو اپنے دونوں ہاتھو کو اٹھاتے اور جب سمع اللہ لمن حمدہ کہتے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھاتے اور جب دو رکعت کے بعد کھڑے ہوتے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھاتے اور ابن عمر نے اس کو رسول اللہﷺ تک پہنچایا ہے)۔

امام احمد سے دوسری روایت عدم رفع یدین کی ہے، "الانصاف" میں ہے: یہی راجح مذہب ہے، اور اسی پر جمہور اصحاب ہیں، اور ان میں سے بہت سے اصحاب نے اسی کو قطعی کہا ہے۔

حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ رفع یدین صرف تکبیر تحریمہ کے وقت مشروع ہے، لہذا رکوع کرتے وقت یا رکوع سے اٹھتے وقت یا تیسری رکعت کے لئے کھڑے ہوتے وقت رفع یدین مشروع نہیں، اس لئے کہ حضرت براءؓ کی روایت ہے: "رأيت رسول اللهﷺ يرفع يديه حين افتتح الصلاة ثم لم يرفعهما حتى انصرف"[۱] (میں نے رسول اللہﷺ کو دیکھا کہ جب آپ نماز شروع کرتے تو ہاتھوں کو اٹھاتے، پھر آپ ہاتھوں کو نہیں اٹھاتے تھے، بالآخر نماز سے فارغ ہوجاتے)، جابر بن سمرہ کی روایت ہے: "خرج علينا رسول اللهﷺ فقال ما لي أراكم رافعي أيديكم كأنها أذناب خيل شمس، اسكنوا في الصلاة"[۲] (رسول اللہﷺ ہمارے پاس تشریف لائے اور فرمایا: میں تم کو اس طرح ہاتھ اٹھائے دیکھ رہا ہوں؟ گویا وہ شریر گھوڑوں کی دم ہیں، تم لوگ نماز میں سکون سے رہا کرو) اور حضرت عبداللہ بن مسعود نے

(۱) حدیث ابن عمرؓ: "رأيت رسول الله إذا قام في الصلاة رفع يديه" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۲۱۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) قول الحسن: "أن أصحاب النبيﷺ كانوا يفعلون ذلك" کی روایت بخاری نے جزء رفع الیدین (ص ۸۰ طبع ادارۃ العلوم الأثریہ پاکستان) میں کی ہے۔

(۳) حدیث: "أن ابن عمر كان إذا دخل في الصلاة كبر و رفع يديه" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۲۲۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث البراء: "رأيت رسول الله يرفع يديه حين افتتح الصلاة......" کی روایت ابوداؤد (۱/۴۷۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور کہا: یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔

(۲) حدیث جابر بن سمرہ: "مالي أراكم رافعي أيديكم" کی روایت مسلم (۱/۳۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

فرمایا: "ألا أصلي بكم صلاة النبي ﷺ ، فصلى ولم يرفع يديه إلا في أول مرة" (1) (کیا میں تمہیں رسول اللہ ﷺ کی نماز کی طرح نماز پڑھاؤں؟ انہوں نے نماز پڑھائی اور ہاتھوں کو صرف پہلی بار اٹھایا)۔

ط- سجدہ میں جانے اور اس سے اٹھنے کا طریقہ:

۴۷- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ مسنون یہ ہے کہ سجدے میں جاتے وقت نمازی پہلے اپنے دونوں گھٹنے رکھے، پھر اپنے دونوں ہاتھ، پھر اپنی پیشانی اور اپنی ناک زمین پر رکھے، اس لئے کہ وائل بن حجرؓ کی روایت ہے: "رأيت النبي ﷺ إذا سجد يضع ركبتيه قبل يديه وإذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه" (2) (میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا، آپ سجدہ میں جاتے وقت اپنے دونوں ہاتھوں سے پہلے اپنے دونوں گھٹنے زمین پر رکھتے تھے اور سجدہ سے اٹھتے وقت اپنے دونوں ہاتھ اپنے دونوں گھٹنوں سے پہلے اٹھاتے تھے)، ترمذی نے کہا: اکثر فقہاء کے یہاں اسی پر عمل ہے۔

نیز اس لئے کہ اس طریقہ میں نمازی کو سہولت زیادہ ہے، ظاہری طور پر اور دیکھنے میں زیادہ بھلا معلوم ہوتا ہے، حنفیہ کے یہاں معتمد یہ ہے کہ پہلے اپنی پیشانی پھر اپنی ناک زمین پر رکھے، بعض حنفیہ نے کہا: پہلے اپنی ناک پھر پیشانی رکھے، اور سجدہ سے اٹھتے وقت حنفیہ وحنابلہ کے یہاں اس کے برعکس کرنا مسنون ہے، یعنی پہلے اپنی پیشانی پھر اپنے دونوں ہاتھ، پھر گھٹنوں کو اٹھائے، اس کی دلیل وائل بن حجر کی سابقہ حدیث ہے، حنابلہ نے کہا: البتہ اگر دونوں گھٹنوں پر ٹیک لگانا بڑھاپے یا کمزوری یا مرض یا موٹاپے وغیرہ کی وجہ سے دشوار ہو تو زمین کا سہارا لے لے، اس لئے کہ حضرت علی سے اثرم کی روایت ہے، انہوں نے فرمایا: فرض نماز میں سنت ہے کہ اٹھتے وقت زمین پر ہاتھوں سے سہارا نہ لے، الا یہ کہ نہایت بوڑھا ہو، ٹیک لئے بغیر نہ اٹھ سکے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ سنت یہ ہے کہ سجدہ سے اٹھتے وقت ہاتھوں کا سہارا لے، ہاتھوں کو کھول کر زمین پر رکھے، اس لئے کہ اس میں خشوع وتواضع زیادہ ہے، اور اس میں نمازی کو زیادہ سہولت ملے گی، خواہ آدمی طاقتور ہو یا کمزور برابر ہیں۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ سجدہ میں جاتے وقت پہلے ہاتھوں کو رکھنا اور اٹھتے وقت ہاتھوں کو بعد میں اٹھانا مندوب ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع روایت ہے: "إذا سجد أحدكم فلا يبرك كما يبرك البعير وليضع يديه قبل ركبتيه" (1) (جب کوئی سجدہ میں جائے تو اس طرح نہ بیٹھے جیسے اونٹ بیٹھتا ہے اور گھٹنوں سے پہلے ہاتھوں کو رکھے)۔

وہ کہتے ہیں: اس کا مطلب یہ ہے کہ نمازی سجدہ میں جاتے ہوئے پہلے گھٹنوں کو نہ رکھے، جیسا کہ اونٹ بیٹھتے وقت اپنے گھٹنے پہلے رکھتا ہے، اور اٹھتے وقت گھٹنوں کو بعد میں نہ اٹھائے جیسا کہ

---

(1) تبیین الحقائق ۱/۱۲۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۴۷، مغنی المحتاج ۱/۱۶۴، الشرقاوی علی التحریر ۱/۱۹۸-۲۰۹، کشاف القناع ۱/۳۴۶-۳۴۷-۳۶۳، حدیث عبداللہ بن مسعود "ألا أصلي بكم صلاة النبي ﷺ ......" کی روایت ترمذی (۲/۴۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کئی ایک نے اس کو ضعیف کہا ہے، دیکھئے: تلخیص الحبیر لابن حجر (۱/۲۲۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(2) حدیث وائل بن حجرؓ: "رأيت النبي ﷺ إذا سجد يضع ركبتيه قبل يديه......" کی روایت ترمذی (۲/۵۶ طبع الحلبی) اور دارقطنی (۱/۳۴۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے کی ہے اور دارقطنی نے اس کے معلول ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(1) حدیث ابوہریرہؓ: "إذا سجد أحدكم......" کی روایت ابوداؤد (۱/۵۲۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور نووی نے المجموع (۳/۴۲۱ طبع المنیریہ) میں کہا ہے اس کی اسناد جید ہے۔

اونٹ اٹھتے وقت بعد میں اپنے گھٹنے اٹھاتا ہے[1]۔

ی-سجدہ کا مسنون طریقہ:

۷۵-سجدہ کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ نمازی ان سات اعضاء پر سجدہ کرے، پیشانی مع ناک، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے، دونوں پاؤں، اس حال میں کہ اپنی پیشانی وناک کو زمین پر جما کر رکھے، اپنے دونوں ہاتھ کی انگلیوں کو ملی ہوئی حالت میں قبلہ کی طرف پھیلائے، دونوں گھٹنوں کو الگ الگ رکھے، اپنے پیٹ کو دونوں رانوں سے اٹھائے رکھے، اور دونوں رانوں کو دونوں پنڈلیوں سے اٹھائے رکھے، اپنے دونوں بازو اپنے دونوں پہلوؤں سے جدا رکھے، اپنے دونوں پیروں کی انگلیوں کے سرے قبلہ رو کرے، اس کا بیان ارکان نماز کے ذیل میں آچکا ہے[2]۔

ک-پہلا تشہد اور اس کے لئے بیٹھنا:

۷۶-مالکیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ پہلا تشہد اور اس کے لئے بیٹھنا مسنون ہے، اس لئے کہ صحیحین کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ **قام من ركعتين من الظهر ولم يجلس، فلما قضى صلاته كبر و هو جالس فسجد سجدتين قبل السلام ثم سلم**"[3] (رسول اللہ ﷺ ظہر کی دو رکعات پڑھ کر کھڑے ہو گئے، قعدہ اولی نہیں کیا، پھر جب نماز پوری کر چکے تو بیٹھے بیٹھے اللہ اکبر کہا، سلام سے پہلے دو سجدے کئے، پھر سلام پھیرا) اور ان دونوں کے عدم تدارک (تلافی) سے عدم وجوب کا پتہ چلتا ہے۔

حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ یہ دونوں واجب ہیں، جیسا کہ واجبات نماز میں گذرا[1]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۴۳، مغنی المحتاج ۱/۱۷۲، کشاف القناع ۱/۳۴۷۔

ل-الفاظ تشہد:

۷۷- آخری تشہد کے بارے میں فقہاء کا اختلاف آچکا ہے، یہ شافعیہ، حنابلہ کے یہاں رکن، حنفیہ کے یہاں واجب، اور مالکیہ کے یہاں سنت ہے، اور اس کے مسنون الفاظ کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔

دیکھئے: اصطلاح "تشہد"۔

م-تشہد کے بعد رسول اللہ ﷺ پر درود پڑھنا:

درود ابراہیمی:

۷۸-حنفیہ ومالکیہ کی رائے ہے کہ آخری تشہد میں رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنا مسنون ہے، مالکیہ کے یہاں اختلاف ہے کہ مشہور: اس کا سنت ہونا ہے یا فضیلت ہونا۔

حنفیہ کے نزدیک درود کے سب سے افضل الفاظ یہ ہیں: "**اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل ابراهيم إنک حميد مجيد، وبارک على محمد وعلى آل محمد، كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين إنک حميد مجيد**"۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۳۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۵۰، تبیین الحقائق ۱/۱۱۶، مغنی المحتاج ۱/۱۷۰، کشاف القناع ۱/۳۵۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۳۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۴۹، مغنی المحتاج ۱/۱۷۰، کشاف القناع ۱/۳۳۵۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ قام من ركعتين من الظهر ولم يجلس" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۹۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

درود کے یہی الفاظ مالکیہ کے یہاں بھی افضل ہیں، البتہ **(إنک حمید مجید)** کے الفاظ ان میں نہیں ہیں۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ اخیر تشہد کے بعد رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنا رکن ہے، جس کی وضاحت آ چکی ہے۔

حنابلہ نے درود کے لئے کعب بن عجرہ کی حدیث کے الفاظ کو لیا ہے[1] اور یہی الفاظ ان کے یہاں افضل ہیں، البتہ درود کی رکنیت **"اللھم صل علی محمد"** کے ذریعہ پوری ہوجاتی ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ درود میں "آل" کے بجائے "اہل" پڑھنا جائز نہیں، اس لئے کہ آدمی کے "اہل" اس کے رشتہ دار یا اس کی بیوی ہیں، جبکہ آدمی کے "آل" اس کے دین میں اس کے متبعین ہیں۔

شافعیہ نے کہا: آخر تشہد میں درود کے کم ازکم الفاظ **"اللھم صل علی محمد وآلہ"** ہیں، البتہ سنت یہ پڑھنا ہے: **"اللھم صلی علی محمد وعلی آل محمد، کما صلیت علی إبراهیم وعلی آل إبراهیم، وبارک علی محمد وعلی آل محمد کما بارکت علی إبراهیم وعلی آل ابراهیم إنک حمید مجید"**۔

روایات میں یہ تمام الفاظ آئے ہیں[2]۔

نبی ﷺ کو سیدنا کہنے کا حکم اصطلاح (تسوید فقرہ ۷، ۱۱/۳۴۶) میں آ چکا ہے۔

ن- آخری تشہد کے بعد دعا:

۷۹- سنت ہے کہ آخری تشہد کے بعد نمازی جو چاہے دعا مانگے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: **"إذا قعد أحدکم في الصلاۃ فلیقل : التحیات للہ. إلی آخرہ ثم یتخیر من المسألۃ ما شاء أو ما أحب"** (جب تم لوگ تشہد کے لئے بیٹھو تو یہ کلمات پڑھا کرو: **"التحیات للہ......"** اس کے بعد نمازی جو جی چاہے دعا کرے)، یا فرمایا: جو پسند ہو وہ دعا مانگے)۔

بخاری کی ایک روایت میں ہے: **"ثم یتخیر من الدعاء أعجبہ إلیہ فیدعو بہ"** (پھر جو دعا اس کو پسند ہو وہ مانگے)، مسلم کی ایک روایت میں ہے: **"ثم لیتخیر بعد من المسألۃ ماشاء"**[1] (پھر جو چاہے دعا مانگے) یہ مالکیہ کے یہاں مندوب ہے، سنت نہیں۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ نمازی، کتاب وسنت میں منقول دعائیں مانگے، لیکن اگر کوئی قرآنی دعا مانگے تو تلاوت قرآن کی نیت نہ ہو، کیونکہ رکوع، سجدہ اور تشہد میں قرآن پڑھنا مکروہ ہے اور نہ ایسی دعا مانگے جو آدمی کی گفتگو کے مشابہ ہو۔

افضل، دعاء ماثورہ پڑھنا ہے، مثلاً حضرت ابوبکرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا: مجھے کوئی ایسی دعا بتادیں جو میں اپنی نماز میں پڑھوں، آپ ﷺ نے فرمایا: کہو: **"اللھم**

---

(۱) حدیث کعب بن عجرۃ فی الصلاۃ علی النبي ﷺ کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۱۵۲ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱/۳۰۵ طبع الحلبی) نے ان الفاظ سے کی ہے: **"خرج علینا رسول اللہ ﷺ، فقلنا: قد عرفنا کیف نسلم علیک فکیف نصلي علیک؟قال: قولوا: اللھم صلِّ علی محمد وعلی آل محمد. کما صلیت علی آل إبراهیم: إنک حمید مجید.اللّٰھم بارک علی محمد وعلی آل محمد. کما بارکت علی آل إبراهیم إنک حمیدمجید"**۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۴۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۵۱، مغنی المحتاج ۱/۱۷۴، کشاف القناع ۱/۳۸۸، مطالب أولی النہی ۱/۴۵۹-۴۹۹۔

(۱) حدیث: **"إذا قعد أحدکم في الصلاۃ ......"** کی روایت مسلم (۱/۳۰۱، ۳۰۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے اور بخاری کی روایت صحیح بخاری (۲/۳۲۰ طبع السّلفیہ) میں ہے۔

إني ظلمت نفسی ظلما كثيرا، و إنه لا يغفرالذنوب إلا أنت، فاغفرلی مغفرة من عندک و ارحمنی إنک أنت الغفور الرحيم"[۱]۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت ہے: "إذا فرغ أحدكم من التشهد الآخر فليتعوذ بالله من أربع، من عذاب جهنم، ومن عذاب القبر، ومن فتنة المحيا و الممات، ومن شر المسيح الدجال"[۲] (جب تم میں سے کوئی آخری تشہد سے فارغ ہوتو چار چیزوں سے اللہ تعالی کی پناہ مانگو: جہنم کے عذاب سے، قبر کے عذاب سے، زندگی اور موت کے فتنہ سے، اور مسیح دجال کے شر سے)۔

س- بیٹھنے کا طریقہ:

۸۰- نماز میں بیٹھنے کے مسنون طریقہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، مرد وعورت میں فرق کرتے ہیں، چنانچہ مرد کے لئے افتراش اور عورت کے لئے تورک سنت ہے۔

پہلے تشہد یا آخری تشہد یا سجدوں کے درمیان بیٹھنے میں کوئی فرق نہیں ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ نماز کے تمام جلسوں میں بیٹھنے کا مسنون طریقہ تورک ہے، اس میں مرد وعورت برابر ہیں۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ آخری تشہد میں تورک اور نماز کے بقیہ جلسوں میں افتراش مسنون ہے، اس لئے کہ ابوحمید کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ كان إذا جلس في الركعتين جلس على رجله اليسرى و نصب اليمنى، و إذا جلس في الركعة الآخرة قدم رجله اليسرى و نصب الأخرى، وقعد على مقعدته" (جب رسول اللہ ﷺ دو رکعت پر بیٹھتے تو اپنے بائیں پیر پر بیٹھتے اور دائیں کو کھڑا کر لیتے، اور جب آخری رکعت میں بیٹھتے تو بائیں پیر کو آگے نکال لیتے اور دوسرے کو کھڑا کر دیتے، اور سرین پر بیٹھتے تھے) اور ایک روایت میں ہے: "فإذا كانت الرابعة أفضى بوركه اليسرى إلى الأرض، و أخرج قدميه من ناحية واحدة"[۱] (جب چوتھی رکعت میں ہوتے تو اپنی بائیں سرین کو زمین سے لگا دیتے اور ایک طرف اپنے دونوں پاؤں نکال لیتے تھے)۔

آخری تشہد اور بقیہ جلسوں میں فرق کی حکمت یہ ہے کہ بقیہ جلسوں میں اٹھنے اور حرکت کرنے کی تیاری میں ہوتا ہے، آخری تشہد میں ایسا نہیں اور افتراش سے اٹھنا آسان ہوتا ہے۔

افتراش یہ ہے کہ داہنے پاؤں کو انگلیوں پر سیدھا کھڑا کر لے اس طرح کہ انگلیاں قبلہ رو ہوں اور اپنے بائیں پیر کو بچھالے، اس طور پر کہ پاؤں کی پشت زمین سے لگی ہو اور وہ اس کے اندرونی حصہ (تلوے) پر بیٹھا ہو۔

تورک: افتراش کی طرح ہے، بس فرق یہ ہے کہ بائیں پیر کو داہنی طرف نکال دے اور اپنی سرین کو زمین سے لگا دے[۲] دیکھئے

---

(۱) حدیث: "اللهم إني ظلمت نفسي ظلما كثيرا......" کی راویت بخاری (الفتح ۲/ ۳۱۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲۰۷۸/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۵۰، تبیین الحقائق ۱/ ۱۲۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۵۱-۲۵۲ مغنی المحتاج ۱/ ۱۷۶، کشاف القناع ۱/ ۳۶۰، حدیث: "إذا فرغ أحدكم من التشهد" کی روایت مسلم (۱/ ۴۱۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث ابی حمید: "كان إذا جلس في الركعتين......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۰۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے، اور دوسری روایت ابوداؤد (۱/ ۵۹۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۲۱-۳۴۱-۳۴۴، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۷۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۹، العدوی علی الرسالہ ۱/ ۲۳۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۷۲، کشاف القناع ۱/ ۳۵۶-۳۶۳۔

اصطلاح: ''تورک (۱۴/۱۴۸)'' اور اصطلاح: ''جلوس'' فقرہ ۱۱-۱۳ (۱۵/۲۶۷)۔

ع-جلسہ استراحت:

۸۱ - شافعیہ کی رائے ہے کہ ہر اس رکعت میں جس سے کھڑا ہونا ہے دوسرے سجدہ کے بعد جلسہ استراحت مسنون ہے، اس لئے کہ مالک بن حویرث کی روایت ہے: "**أن النبي ﷺ كان يجلس إذا رفع رأسه من السجود قبل أن ينهض في الركعة الأولى**"(۱) (رسول اللہ ﷺ جب پہلی رکعت میں سجدہ سے سر اٹھاتے تو اٹھنے سے قبل بیٹھتے تھے)۔

جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ) کے نزدیک غیر معذور کے لئے جلسہ استراحت کرنا مکروہ تنزیہی ہے، اس پر تفصیل کلام اصطلاح: جلوس فقرہ ۱۲ (۱۵/۲۶۶) میں آچکا ہے۔

ف-قعدہ کے دوران دونوں ہاتھ رکھنے کا طریقہ:

۸۲ - نمازی کے لئے قعدہ کے دوران مسنون ہے کہ اپنے داہنے ہاتھ کو اپنی داہنی ران پر اور اپنے بائیں ہاتھ کو اپنی بائیں ران پر اس طرح رکھے کہ اس کی انگلیوں کے سرے اس کے دونوں گھٹنوں کے برابر میں آجائیں اور اس کی انگلیاں قبلہ کی طرف پھیلی ہوئی ہوں۔

حنفیہ نے کہا: انگلیوں کے درمیان میں تھوڑی کشادگی ہو، حنابلہ نے کہا: انگلیاں ملی ہوئی ہوں (۲)۔

(۱) حدیث مالک بن الحویرث: "أن النبي ﷺ كان يجلس إذا رفع رأسه" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۱۶۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۴۱-۳۴۰، مغنی المحتاج ۱/۱۷۱، کشاف القناع ۱/۳۵۴۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نمازی کے لئے مسنون ہے کہ تشہد کے دوران اپنی شہادت کی انگلی سے اشارہ کرے، البتہ ہاتھ کو بند رکھنے اور اشارہ کرنے کے طریقہ میں اختلاف ہے۔

ابن عابدین نے کہا ہے کہ ہمارے یہاں صرف دو اقوال ہیں: اول: اور یہی مذہب میں مشہور ہے کہ انگلیوں کو کھلی رکھے، اشارہ نہ کرے۔ دوم: انگلیوں کو کلمہ شہادت تک کھلی رکھے، کلمہ شہادت کہتے وقت انگلیوں کو بند کرلے، نفی (لا الہ) پر شہادت کی انگلی کو اوپر اٹھائے اور اثبات (إلا اللہ) پر انگلی کو نیچے کرلے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ نمازی اپنے داہنے ہاتھ کی انگلیوں کو بند کر کے گھٹنے کے کنارے پر رکھے، البتہ شہادت کی انگلی کو بند نہ کرے، کھلا رکھے، انگوٹھے کو شہادت کی انگلی کے پاس اس طرح بند کرلے کہ انگوٹھا، شہادت کی انگلی کے نیچے اور ہتھیلی کی آخری حد پر رہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: "**كان النبي ﷺ إذا قعد وضع يده اليسرى على ركبته اليسرى، ووضع يده اليمنى على ركبته اليمنى وعقد ثلاثة وخمسين وأشار بالسبابة**"(۱) (رسول اللہ ﷺ قعدہ کرتے تو اپنے بائیں ہاتھ کو اپنے بائیں گھٹنے پر اور اپنے داہنے ہاتھ کو اپنے داہنے گھٹنے پر رکھتے، ترپن کے عقد کی صورت پر رکھ لیتے اور شہادت کی انگلی سے اشارہ کرتے)۔

حنابلہ کی رائے (اور یہی شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے) کہ بیچ کی انگلی اور شہادت کی انگلی کا حلقہ بنالے، اس لئے کہ وائل بن حجر کی روایت ہے: "**أن النبي ﷺ وضع حد مرفقه الأيمن على فخذه اليمنى، وعقد ثلاثين، و حلق واحدة، أشار**

(۱) حدیث ابن عمرؓ: "كان النبي ﷺ إذا قعد وضع يده اليسرى على ركبته اليسرى" کی روایت مسلم ۱/۴۰۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

بأصبعه بالسبابة"،[1] (رسول اللہ ﷺ نے اپنی دائیں کہنی کے سرے کو اپنی داہنی ران پر رکھا، تیس کے عقد کی صورت بنائی، ایک حلقہ بنایا، اور شہادت کی انگلی سے اشارہ کیا)۔

شافعیہ کے یہاں انگلی اٹھانے کا موقع: لفظ "إلا اللہ" ہے، لہذا اس وقت شہادت کی انگلی کو اٹھائے، تاکہ اتباع حدیث ہو، جیسا کہ مسلم کی روایت میں ہے، اس کو تھوڑا جھکا لے، جیسا کہ محاملی وغیرہ نے کہا، انگلی کو اٹھائے رکھے، ران پر نہ رکھے اور یہ بھی مسنون ہے کہ قبلہ کی طرف اٹھاتے وقت اس سے توحید واخلاص کی نیت کرے، انگلی کو حرکت دینے کے بارے میں شافعیہ کے یہاں دو روایات ہیں۔

حنابلہ نے کہا: شہادت کی انگلی سے بار بار اشارہ کرے، جب لفظ (اللہ) کا ذکر آئے اشارہ کرے تاکہ توحید پر تنبیہ ہو سکے، انگلی کو حرکت نہ دے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا یہی عمل ہے، انہوں نے کہا: داہنے ہاتھ کی شہادت کی انگلی کے علاوہ کسی دوسری انگلی سے اشارہ نہ کرے، گو کہ وہ انگلی نہ ہو۔

شافعیہ نے کہا ہے: بائیں ہاتھ کی شہادت کی انگلی سے اشارہ کرنا مکروہ ہے، اگرچہ کسی کا داہنا ہاتھ کٹا ہوا ہو، مالکیہ نے شہادت کی انگلی سے اشارہ کو مندوبات میں شمار کیا ہے۔

شہادت کی انگلی کو، دائیں بائیں طرف (نیچے اوپر نہیں) پورے تشہد میں حرکت دینا مندوب ہے، اور بائیں ہاتھ کو کھول کر ران پر رکھ دے گا، انگلیاں ملی ہوئی ہوں[2]۔

(۱) حدیث وائل بن حجرؓ: "أن النبي ﷺ **وضع حد مرفقه الأيمن على فخذه اليمنى**......" کی روایت احمد (۳۱۹/۶ طبع المیمنیہ) اور ابوداؤد (۵۸۷/۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور الفاظ احمد کے ہیں، اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳۴۲/۱، حاشیۃ الدسوقی ۲۵۱/۱، شرح روض الطالب ۱۶۵/۱، مغنی المحتاج ۱۷۳/۱، کشاف القناع ۳۶۱/۱۔

سلام کی سنتیں:

۸۳ - ارکان نماز کے ذیل میں آچکا ہے کہ سلام، جمہور فقہاء کے یہاں رکن، اور حنفیہ کے یہاں واجب ہے، فقہاء نے سلام کی کئی سنتیں لکھی ہیں، مثلاً: دو بار سلام پھیرے: ایک بار اپنی دائیں طرف، دوسری بار اپنی بائیں طرف، پہلے اپنی داہنی طرف سلام اس طرح پھیرے کہ اس کے داہنے رخسار کی سفیدی دکھائی دے، پھر اپنی بائیں طرف سلام اس طرح پھیرے کہ بائیں رخسار کی سفیدی دکھائی دینے لگے اس کے پیچھے کے لوگ اس کو دیکھ لیں۔

حنابلہ نے کہا: دونوں سلام فرض ہیں، حنفیہ نے کہا: دونوں واجب ہیں، مالکیہ وشافعیہ نے کہا ہے کہ ایک ہی سلام سے فرض ادا ہو جائے گا۔

سنت طریقہ ہے کہ "**السلام عليكم و رحمة اللہ**" دو بار کہے، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اس لفظ کے علاوہ دوسرے تمام الفاظ مکروہ ہیں، بعض حنفیہ نے "**وبركاته**" کے الفاظ کا اضافہ کیا ہے، شافعیہ نے کہا ہے کہ "**وبركاته**" کا اضافہ مسنون نہیں ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ اس کا ترک زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ ابن مسعودؓ کی حدیث میں ہے: "**أن النبي ﷺ كان يسلم عن يمينه وعن يساره السلام عليكم ورحمة الله، السلام عليكم ورحمة الله، حتى يرى بياض خديه**"[1] (رسول اللہ ﷺ اپنی داہنی اور بائیں طرف سلام پھیرتے ہوئے کہتے تھے: "**السلام عليكم و رحمة اللہ، السلام عليكم و رحمة اللہ**"، چہرہ اس قدر گھماتے کہ آپ کے دونوں رخساروں کی سفیدی دکھائی دیتی تھی)۔

(۱) حدیث ابن مسعودؓ: "**إن النبي ﷺ كان يسلم عن يمينه و عن يساره**......" کی روایت ابوداؤد (۶۰۶/۱-۶۰۷، تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۸۹/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حدیث "حسن صحیح" ہے۔

اور حضرت ابن وقاصؓ کی حدیث میں ہے: "**كنت أرى النبي ﷺ يسلم عن يمينه و يساره، حتي أرى بياض خده**"(۱) (میں رسول اللہ ﷺ کو اپنی دائیں اور بائیں طرف سلام پھیرتے ہوئے دیکھا کرتا تھا، یہاں تک کہ مجھے آپ کے رخسار کی سفیدی دکھائی دیتی تھی)۔

مالکیہ وشافعیہ نے صراحت کی ہے کہ قبلہ رو سلام شروع کرے، پھر مڑ جائے اور پوری طرح مڑے رہنے کی حالت میں سلام کو پورا کرے(۲)۔

فجر کی نماز میں قنوت:

۸۴ - فجر کی نماز میں قنوت کے مشروع ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل اصطلاح (صلاۃ الفجر اور قنوت) میں دیکھیں۔

مکروہات نماز:

۸۵ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ نماز میں "سدل" مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: "**نهى رسول الله ﷺ عن السدل في الصلاة، و أن يغطي الرجل فاه**"(۳) (رسول اللہ ﷺ نے نماز میں "سدل" سے اور منہ ڈھانکنے سے منع فرمایا)۔

(۱) حدیث سعد بن ابی وقاصؓ: "كنت أرى النبي ﷺ يسلم عن يمينه......" کی روایت مسلم (۱/۴۰۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۵۲ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/۲۴۵، مغنی المحتاج ۱/۱۷۷، کشاف القناع ۱/۳۶۱۔

(۳) حدیث: "نهى عن السدل في الصلاة" کی روایت ابوداؤد (۱/۴۲۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/۲۵۳ دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے

سدل کی تشریح میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ نے کہا: سدل: معمول کے مطابق نہ پہن کر کپڑے کو لٹکانا، اور کرخی نے اس کی تشریح یہ کی ہے کہ اپنے سر پر یا اپنے دونوں مونڈھوں پر کپڑا ڈال کر اس کے کناروں کو ادھر ادھر چھوڑ دینا اور بدن پر پائجامہ نہ ہو، اس کی کراہت ستر کھلنے کے احتمال کی وجہ سے ہے اور یہ کراہت، تحریمی ہے۔

شافعیہ نے کہا: سدل یہ ہے کہ کپڑے کو اس طرح چھوڑ دے کہ زمین سے لگ جائے، حنابلہ میں ابن عقیل کا یہی قول ہے۔

حنابلہ نے کہا: سدل یہ ہے کہ کوئی کپڑا اپنے دونوں مونڈھوں پر ڈال لے، اور کسی کنارے کو دوسرے مونڈھے پر نہ ڈالے۔

ایک قول ہے: چادر سر پر ڈال کر اس کو اپنے پیچھے اپنی پشت پر لٹکانا۔

اسی طرح اشتمال صماء مکروہ ہے، اس لئے کہ ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے: "**أن رسول الله ﷺ: نهى عن اشتمال الصماء، وأن يحتبى الرجل في ثوب واحد ليس على فرجه منه شيء**"(۱) (رسول اللہ ﷺ نے اشتمال صماء سے منع فرمایا اور گوٹ مار کر ایک کپڑے میں بیٹھنے سے، جبکہ اس کی شرمگاہ پر کچھ نہ ہو)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ کراہت اس وقت ہے جبکہ ستر چھپا ہوا ہو، مثلاً نیچے لنگی ہو، ورنہ ستر کے کھلے ہوئے ہونے کے سبب ممنوع ہے، اس کی تفصیل اصطلاح: "اشتمال الصماء" میں ہے۔

۸۶ - تلثم مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: "**أن رسول الله ﷺ نهى أن يغطى الرجل فاه في الصلاة**"(۲)

(۱) حدیث ابی سعید: "نهى عن اشتمال الصماء" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۴۷۶-۴۷۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "نهى أن يغطي الرجل فاه في الصلاة" کی تخریج سابقہ فقرہ میں دیکھیں۔

(رسول اللہ ﷺ نے نماز میں منہ ڈھانکنے سے منع فرمایا ہے)، مالکیہ نے کہا: تلثم یہ ہے کہ نچلے ہونٹ کا آخری حصہ ڈھنک جائے، شافعیہ نے کہا: اس سے مراد منہ ڈھانکنا ہے، حنابلہ نے کہا: تلثم منہ اور ناک پر ہوتا ہے، اس کے بارے میں عورت کا حکم مرد کی طرح ہے، اسی طرح آستین، اور کپڑے کو سمیٹنا، اور کپڑے سے کھیلنا مکروہ ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**أمرت أن أسجد على سبعة أعظم، ولا أكف ثوبا ولا شعرا**"[۱] (مجھے سات ہڈیوں پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور یہ کہ کپڑے یا بال کو نہ سمیٹوں)۔

۸۷- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ تساہل کی وجہ سے ننگے سر نماز پڑھنا مکروہ ہے، البتہ عاجزی ظاہر کرنے کے لئے ننگے سر نماز پڑھنا مکروہ نہیں ہے، حنفیہ نے کہا: اگر ٹوپی گر جائے تو دوبارہ لگا لینا افضل ہے، الا یہ کہ لپیٹنے یا عمل کثیر کی ضرورت ہو۔

کام کاج کے کپڑوں میں نماز مکروہ ہے، اگر اس کے پاس دوسرے کپڑے ہوں[۲]۔

نیز اعتجار مکروہ ہے، اعتجار: سر پر رومال یا عمامہ اس طرح سے لپیٹ لینا کہ بیچ کا سر کھلا رہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز میں اعتجار سے منع فرمایا ہے[۳] ایک قول ہے: اعتجار یہ ہے کہ اپنے عمامہ کو نقاب بنا کر، اپنی ناک کو ڈھانک لے[۴]۔

(۱) حدیث: "أمرت أن أسجد على سبعة أعظم......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۵۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۱۸، المجموع ۳/ ۱۷۶، ۱۷۶-۱۷۹، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۰، کشاف القناع ۱/ ۲۷۵۔

(۳) حدیث: "نهى عن الاعتجار في الصلاة" کی روایت طحطاوی نے مراقی الفلاح (ص ۱۹۲ طبع المیمنیہ) میں کی ہے، لیکن کسی حدیث کی کتاب کا حوالہ نہیں دیا، ہمیں بھی اس کی روایت نہیں ملی۔

(۴) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص/ ۱۹۲۔

۸۸- فرض کی ابتدائی دو رکعتوں میں صرف سورۂ فاتحہ پڑھنا مکروہ ہے۔ اس میں فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں، حنفیہ نے کہا واجب قراءت میں کمی کرنا مکروہ تحریمی ہے۔

جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ و حنابلہ) کی رائے ہے کہ (سورہ کی ترتیب الٹ کر پڑھنا مکروہ ہے)، یعنی یہ کہ دوسری رکعت میں پہلی سے اوپر کی سورت پڑھے، اس لئے کہ ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ ان سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص الٹا قرآن پڑھتا ہے، آپ نے فرمایا: "اس کا دل الٹا ہے"۔

ابن عابدین نے کہا: قراءت میں سورتوں کی ترتیب تلاوت کے واجبات میں سے ہے، بچوں کو تعلیم کی ضرورت کی وجہ سے صرف آسانی کے لئے اس کی اجازت دی گئی ہے، حنفیہ و مالکیہ نے اس ضابطہ سے اس شخص کو مستثنیٰ کیا ہے جس نے پہلی رکعت میں سورۃ الناس پڑھی ہو کہ وہ دوسری رکعت میں سورہ بقرہ کا ابتدائی حصہ پڑھے گا، لیکن حنفیہ نے اس کو اس شخص کے ساتھ خاص کیا ہے جو نماز میں قرآن ختم کرے، انہوں نے اس فرمان نبوی سے استدلال کیا ہے، "**خير الناس الحال والمرتحل**"[۱] (بہترین آدمی وہ ہے جو اترنے والا اور کوچ کرنے والا ہو)، یعنی وہ جو قرآن ختم کرتا ہے اور پھر شروع کر دیتا ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ سورہ کو غیر مرتب پڑھنا خلاف اولیٰ ہے، مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ایک رکعت میں متصل آیات کو الٹنا حرام ہے، اور یہ کہ اس سے نماز باطل ہو جاتی ہے، حنابلہ نے کہا: کلمات کی ترتیب کو الٹنا حرام ہے، اس سے نماز باطل ہو جاتی ہے، رہا آیتوں کی

(۱) حدیث: "خير الناس الحال و المرتحل ......" اور دوسرے الفاظ "أحب العمل إلى الله الحال المرتحل" کی روایت ترمذی (۵/ ۱۹۸ طبع الحلبی) نے حضرت زرارہ بن اوفیؓ سے کی ہے اور کہا: اس کی اسناد قوی نہیں ہے۔

ترتیب الٹنا تو ایک قول ہے: یہ مکروہ ہے، شیخ تقی الدین نے کہا: آیتوں میں ترتیب واجب ہے، اس لئے کہ ان کی ترتیب، بالاجماع نص سے ثابت ہے، اور سورتوں کی ترتیب جمہور فقہاء کی رائے کے مطابق اجتہاد سے ہے نص سے نہیں۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ: ایک رکعت میں دو یا زیادہ سورتیں پڑھنا مکروہ نہیں، گو کہ فرض نماز ہو[۱]۔

حضرت انس بن مالک کہتے ہیں: "أن رجلاً من الأنصار كان يؤمهم، فكان يقرأ قبل كل سورة قل هو الله أحد، ثم يقرأ سورة أخرى معها، فقال له النبي ﷺ: "ما يحملك على لزوم هذه السورة؟ فقال: إني أحبها. فقال: حبك إياها أدخلك الجنة"[۲] (ایک انصاری آدمی ان کی امامت کرتے تھے، وہ ہر سورہ سے قبل "قل هو الله أحد" پڑھتے، اس کے بعد کوئی اور سورت پڑھتے تھے تو آپ ﷺ نے ان سے دریافت فرمایا کہ اس پابندی کی وجہ کیا ہے؟ انہوں نے کہا: مجھے اس سورت سے محبت ہے، آپ نے فرمایا: اس سورہ سے تمہاری محبت تم کو جنت میں داخل کرے گی)۔

حنفیہ، مالکیہ ایک رکعت میں دو سورتیں پڑھنا مکروہ کہتے ہیں۔

حنفیہ نے کراہت میں یہ قید لگائی ہے کہ دو سورتوں کے درمیان کئی سورتیں، یا صرف ایک سورۃ ہو۔

ان حضرات (حنفیہ و مالکیہ) کے یہاں کراہت فرض نماز میں ہے، نفل میں بلا کراہت جائز ہے، مالکیہ نے اس سے مقتدی کو مستثنی کیا ہے اگر خاموش رہنے میں مکروہ غور وفکر میں پڑنے کا اندیشہ ہو، لہذا اس کے حق میں ایک رکعت میں دو سورتیں پڑھنا مکروہ نہیں۔

اسی طرح مالکیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مخصوص سورہ کی پابندی کرنا مکروہ نہیں، اس لئے کہ آ چکا ہے کہ انصاری صحابی "قل هو الله احد" کی پابندی کرتے تھے، حنابلہ نے کہا: لیکن دوسری سورت کے جواز کا اعتقاد ہونا چاہئے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ قرآن کے کسی حصہ کو متعین کرنا مکروہ ہے، طحاوی نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ اس وقت مکروہ ہے جب اس کو ضروری سمجھے، لیکن اگر اپنی آسانی کے لئے، یا رسول اللہ ﷺ کی قراءت سے برکت حاصل کرنے کے لئے پڑھے تو کوئی کراہت نہیں، بشرطیکہ دوسری سورتیں بھی کبھی کبھی پڑھا کرے، تاکہ ناواقف آدمی یہ نہ سمجھ بیٹھے کہ دوسری سورت پڑھنا ناجائز ہے، اس قید کی طرف ابن عابدین کا میلان ہے۔

نیز حنابلہ کے نزدیک ایک ہی سورہ کو دو رکعتوں میں پڑھنا مکروہ نہیں، اس لئے کہ زید بن ثابت کی یہ روایت ہے: "أن النبي ﷺ قرأ في المغرب بالأعراف في الركعتين كلتيهما"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے مغرب میں سورۂ اعراف دونوں رکعتوں میں پڑھی)۔

اسی طرح ایک سورہ کو متفرق طور پر دونوں رکعتوں میں پڑھنا مکروہ نہیں، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے: "أن النبي ﷺ: كان يقسم البقرة في الركعتين"[۲] (رسول اللہ ﷺ سورہ بقرہ دو رکعتوں میں تقسیم کرتے تھے)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۶۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۴۲، شرح روض الطالب ۱/۱۵۵، کشاف القناع ۱/۳۴۴۔

(۲) حدیث حضرت انسؓ: "أن رجلا كان يؤمهم......" کی روایت ترمذی (۵/۱۶۹-۱۷۰ طبع الحلبی) نے کی اور کہا حدیث "حسن صحیح" ہے۔

(۱) حدیث زید بن ثابتؓ: "أن النبي ﷺ قرأ في المغرب بالأعراف" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۲۴۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "أن النبي ﷺ كان يقسم البقرة في الركعتين" کی روایت ابن قدامہ نے مغنی (۱/۴۱۰ طبع المکتبۃ القاہرہ) میں کی ہے اور اس کو خلال سے منسوب کیا ہے۔

حنفیہ نے کہا: سورہ کو متفرق کرنا غیر مناسب ہے، لیکن اگر ایسا کرے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور صحیح قول کے مطابق مکروہ نہیں، ایک قول: کراہت کا ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ دونوں رکعتوں میں ایک سورہ کا تکرار مکروہ ہے [1]۔ دیکھئے: ''قراءت''۔

۸۹ - جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ اور بعض شافعیہ) کی رائے ہے کہ نماز میں آنکھیں بند کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **''إذا قام أحدكم في الصلاة فلا يغمض عينيه''** [2] (جب تم میں سے کوئی نماز میں کھڑا ہو تو اپنی آنکھیں نہ بند کرلے)۔

اس کے حق میں یہ بھی استدلال پیش کیا گیا ہے کہ یہ یہودیوں کا عمل ہے، اور اس میں نیند آنے کا گمان ہے، ''البدائع'' میں اس کی وجہ یہ بتائی گئی کہ سنت طریقہ یہ ہے کہ اپنی نگاہ سجدہ گاہ پر رکھے، اور آنکھیں بند کرنے میں اس سنت کو ترک کرنا ہے، حنفیہ کے یہاں کراہت تنزیہی ہے، انہوں نے اس ضابطہ سے کمال خشوع کی خاطر آنکھیں بند کرنے کو مستثنی کیا ہے، یعنی ذہن منتشر کرنے والی چیز کو دیکھنے کے سبب، خشوع فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں مکروہ نہیں ہے، بلکہ بعض نے کہا ہے کہ یہی اولی ہے، ابن عابدین نے کہا: اور یہ بعید نہیں۔

مالکیہ نے کہا: آنکھیں بند کرنا اس وقت مکروہ ہے، جبکہ حرام پر نظر پڑنے کا اندیشہ نہ ہو، یا آنکھیں کھلی رکھنے سے انتشار پیدا ہو، ورنہ آنکھیں بند کرنا مکروہ نہیں ہے، نووی کے یہاں مختار یہ ہے کہ یہ (یعنی آنکھیں بند کرنا) مکروہ نہیں، اگر اس سے اپنے اوپر یا دوسرے پر ضرر کا اندیشہ نہ ہو، ہاں اگر ضرر کا اندیشہ ہو تو مکروہ ہے [1]۔

اسی طرح حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ نماز میں آسمان کی طرف نگاہ اٹھانا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت انس کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **''ما بال أقوام يرفعون أبصارهم إلى السماء في صلاتهم، فاشتد قوله في ذلك حتى قال: لينتهين عن ذلك، أو لتخطفن أبصارهم''** [2] (کیا بات ہے کہ کچھ لوگ نماز میں اپنی نگاہیں آسمان کی طرف اٹھاتے ہیں، آپ نے اس کے بارے میں سخت بات کہی، حتی کہ فرمایا: یہ لوگ اس حرکت سے باز آجائیں، ورنہ ان کی بینائی زائل کردی جائے گی)۔

اذرعی نے کہا: معقول بات یہ ہے کہ یہ فعل اس شخص کے لئے حرام ہے جو ممانعت کا علم ہوتے ہوئے اور اس کو یاد رکھتے ہوئے قصداً ایسا کرے۔

مروی ہے: **''أنه - ﷺ - كان إذا صلى رفع بصره إلى السماء فنزلت ''الذين هم في صلاتهم خاشعون'' فطأطأ رأسه''** (رسول اللہ ﷺ نماز میں آسمان کی طرف نگاہ اٹھاتے تھے، جس پر یہ آیت نازل ہوئی: ''الَّذِيْنَ هُمْ فِيْ صَلَاتِهِمْ خَاشِعُوْنَ'' (جو اپنی نماز میں جھکنے والے ہیں)، تو آپ نے اپنا سر جھکالیا [3]۔

حنابلہ نے کہا: اگر باجماعت نماز پڑھ رہا ہو تو ڈکارتے وقت

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۶۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۲، بلغۃ السالک ۱/ ۲۴۶، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸۷، کشاف القناع ۱/ ۳۷۴۔

(۲) حدیث: ''إذا قام أحدكم في الصلاةفلا يغمض عينيه'' کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۱۱/ ۳۴ طبع وزارۃ الأوقاف العراقیہ) میں حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور ہیثمی نے (مجمع الزوائد ۲/ ۸۳ طبع القدسی) میں کی ہے اور اس میں لیث بن سلیم ہے، جو مدلس ہے، اور اس نے اس روایت کو ''عن'' کے ذریعہ بیان کیا ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۳۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۵۴، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۱، شرح روض الطالب ۱/ ۱۶۹، کشاف القناع ۱/ ۳۷۰۔

(۲) حدیث: ''مابال اقوام يرفعون أبصارهم إلى السماء في صلاتهم......'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۳۳ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۲۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''أنه ﷺ كان إذا صلى رفع بصره إلى السماء'' کی روایت حاکم (۲/ ۳۹۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی

آسمان کی طرف نگاہ اٹھانے میں کراہت نہیں، تاکہ بغل والوں کو بدبو سے اذیت نہ پہنچے (۱)۔

نیز نماز سے توجہ ہٹانے والی چیزوں کو دیکھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے: "أن النبي ﷺ: صلی في خمیصة لها أعلام، فنظر إلی أعلامها نظرة، فلما انصرف قال: اذهبوا بخمیصتي هذه إلی أبي جهم و ائتوني بأنبجانیة أبي جهم، فإنها ألهتني أنفا عن صلاتي" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے ایک چادر میں نماز پڑھی، جس میں نقش ونگار تھے، آپ کی نگاہ ایک بار اس کے نقش ونگار پر پڑ گئی پھر جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا: اس چادر کو ابوجہم کے پاس لے جاؤ اور ابوجہم کی انجانی چادر میرے لئے لا دو، کیونکہ اس چادر نے مجھے ابھی نماز میں غافل کردیا)، نیز اس لئے کہ اس سے نماز میں کمال پیدا کرنے سے توجہ ہٹ جاتی ہے (۳)۔

۹۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ تخصر (یعنی قیام کی حالت میں کمر پر ہاتھ رکھنا) مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے: "**نهی النبي ﷺ أن یصلي الرجل متخصرا**" (۴) (رسول اللہ ﷺ نے کمر پر ہاتھ رکھ کر نماز پڑھنے سے منع فرمایا)۔

دسوقی نے کہا: خصر: پہلو میں پٹہ باندھنے کی جگہ کا نام ہے، اس کی کراہت کی وجہ یہ ہے کہ یہ طریقہ، طریقہ نماز کے منافی ہے۔

ابن عابدین نے کہا: بظاہر یہ کراہت نماز میں تحریمی ہے، جس کی دلیل سابقہ حدیث ہے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ بوقت ضرورت وحاجت ایسا کرنا جائز ہے (۱)۔

۹۱- اسی طرح اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز میں کسی طرح کی بے جا حرکت اور کھلواڑ مثلاً انگلیوں کو چٹخانا، انگلیاں ایک دوسری میں داخل کرنا، مکروہ ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**لا تفقع أصابعک و أنت تصلي**" (۲) (نماز پڑھتے ہوئے انگلیاں نہ چٹخاؤ)، اور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے: "**إذا توضأ أحدکم في بیته ثم أتی المسجد کان في صلاة حتی یرجع فلا یقل هکذا، وشبک بین اصابعه**" (۳) (جو شخص گھر میں وضو کرے، پھر مسجد آئے تو نماز میں شمار ہوتا ہے، یہاں تک کہ لوٹ جائے، لہذا وہ اس طرح نہ کرے، اور آپ نے انگلیاں ایک دوسرے میں داخل کیں)۔

ابن عابدین نے کہا: مذکورہ نہی کے سبب، کراہت، تحریمی ہونی چاہئے (۴)۔

۹۲- نیز اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ داڑھی اس کے علاوہ اپنے

= ہے اور ذہبی نے اس کے مرسل ہونے کو ٹھیک قرار دیا ہے۔

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱۹۴، ۱۹۵، مجمع الأنہر ۱/ ۱۲۴، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۱، کشاف القناع ۱/ ۳۷۰۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "أن النبی ﷺ صلی فی خمیصة لها أعلام......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۴۸۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۹۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۱، کشاف القناع ۱/ ۳۷۰۔

(۴) حدیث: "نهی أن یصلی الرجل متخصرا" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۸۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۳۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۵۴، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۲، کشاف القناع ۱/ ۳۷۲۔

(۲) حدیث: "لا تُفَقِّع أصابعک و أنت تصلی......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۱۰ طبع الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۱۹۰ طبع دار الجنان) میں کہا اس کی اسناد میں حارث بن عبداللہ اعور ہیں جو ضعیف ہیں، بعض حضرات نے ان کو متہم قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث ابوہریرہؓ: "إذا توضأ أحدکم في بیته ثم أتی المسجد" کی روایت حاکم (۱/ ۲۰۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا، ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۳۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۵۴، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۲، کشاف القناع ۱/ ۳۷۲۔

بدن سے کھیلنا (نمازی کے لئے) مکروہ ہے، اس لئے کہ روایت ہے: "أن النبي ﷺ رأى رجلا يعبث في الصلاة، فقال: لو خشع قلب هذا لخشعت جوارحه"(۱) (رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو نماز میں بے جا حرکت کرتے ہوئے دیکھا تو فرمایا: اگر اس کے دل میں خشوع ہوتا تو اس کے اعضاء میں خشوع ہوتا)۔

اس سے حاجت کے وقت کا عمل مستثنی ہے، مثلاً کسی چیز کے کاٹنے یا ضرر پہنچانے پر بدن کو کھجلانا اور پسینہ جس سے اذیت پہنچے یا توجہ ہٹے پونچھنا، بشرطیکہ عمل قلیل ہو۔

۹۳ - شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر چادر گر جائے یا عمامہ کا کنارہ گر جائے تو اس کو ٹھیک کرنا مکروہ ہے، الا یہ کہ مجبوری ہو (۲)۔

۹۴ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ کنکریوں کو الٹنا، ان کو ہاتھ لگانا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت ابوذرؓ کی مرفوع حدیث ہے: "إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإن الرحمة تواجهه فلا يمسح الحصى"(۳) (جب تم میں کوئی شخص نماز میں کھڑا ہو تو رحمت اس کی طرف متوجہ ہوتی ہے، لہذا کنکریوں کو ہاتھ نہ لگائے)۔

اسی طرح سجدہ کی جگہ سے کنکری وغیرہ کو ہاتھ لگانا مکروہ ہے، اس لئے کہ معیقیبؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس شخص کے بارے میں جو سجدہ کی جگہ پر مٹی برابر کر رہا تھا فرمایا: "إن كنت فاعلا فواحدة"(۱) (اگر تمہیں کرنا ہی ہو تو ایک بار کرو)۔

حنابلہ نے کراہت میں عدم عذر کی قید لگائی ہے، حنفیہ نے اجازت دی ہے کہ مکمل طور پر سجدہ کے لئے ایک بار کنکریاں برابر کر سکتا ہے، یعنی جبکہ برابر کئے بغیر سنت طریقہ پر پیشانی زمین سے لگانا ممکن نہ ہو۔

انہوں نے کہا ہے: اس کا نہ کرنا اولی ہے، اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ اس کے بغیر، واجب مقدار میں پیشانی رکھنا ممکن نہ ہو تو کرنا ضروری ہے، گو ایک سے زیادہ بار کرنا پڑے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ بلاضرورت نماز میں منہ پر ہاتھ رکھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس کی ممانعت ثابت ہے اور یہ خشوع کی کیفیت کے خلاف ہے (۲)۔

۹۵ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ نماز میں آیتوں، سورتوں اور تسبیحات کو، ہاتھ کی انگلیوں یا تسبیح پر گننا مطلق مکروہ ہے، گو کہ نفل ہو، ابن عابدین نے کہا: یہ ظاہر الروایہ میں ہمارے اصحاب کے یہاں متفق علیہ ہے، البتہ غیر ظاہر الروایہ میں صاحبین سے مروی ہے کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

ایک قول ہے: اختلاف فرائض میں ہے، نفلوں میں بالاتفاق کراہت نہیں، اور بعض لوگوں نے کہا: اختلاف صرف نفلوں میں ہے، فرائض میں بالاجماع مکروہ ہے، حنفیہ کے یہاں یہ کراہت تنزیہی ہے، اس کی وجہ انہوں نے یہ بتائی کہ یہ نماز کے اعمال میں سے نہیں ہے (۳)۔

---

(۱) حدیث: "لو خشع قلب هذا لخشعت جوارحه" کی روایت سیوطی نے الجامع (فیض القدیر ۵/ ۳۱۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں حکیم ترمذی کی نوادر الاصول کی طرف منسوب کیا ہے، اور مناوی نے عراقی سے نقل کیا ہے کہ اس کی اسناد میں ایک متفق علیہ ضعیف راوی ہیں۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۳۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۵۵، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۱، کشاف القناع ۱/ ۳۷۲۔

(۳) حدیث: "إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإن الرحمة تواجهه......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۲۸ طبع الحلبی) اور حمیدی (۱/ ۷۱ طبع عالمی پریس) نے کی ہے اور حمیدی کے یہاں ابوذر سے روایت کرنے والا مجہول ہے۔

(۱) حدیث معیقیب: "إن كنت فاعلا فواحدة" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۷۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۳۱، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۱، کشاف القناع ۱/ ۳۷۲-۳۷۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۳۷۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ آیتوں اور تسبیحات کو انگلیوں پر گننا بلا کراہت جائز ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی روایت ہے: ''رأيت النبيﷺ يعقد الآي بأصابعه''(۱) (میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا آپ انگلیوں پر آیات شمار کرتے تھے)۔

اور تسبیحات کو شمار کرنا، آیات کے شمار کرنے کے معنی میں ہے۔

بہوتی نے کہا: تسبیح گننے کے بارے میں امام احمد نے توقف کیا ہے، اس لئے کہ تسبیح کے مختصر ہونے کی وجہ سے یہ عمل مسلسل ہوگا، اور اس کا مسلسل حساب ہوگا، نتیجتاً عمل کثیر ہوگا، آیات کو شمار کرنا اس سے الگ ہے(۲)۔

۹۶ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ پنکھے وغیرہ سے ٹھنڈی ہوا لینا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ بے جا حرکت ہے۔ حنابلہ نے کہا: ہاں اگر ضرورت ہو، مثلاً سخت گرمی ہو تو مکروہ نہیں ہے، بشرطیکہ زیادہ ہوا نہ لے، لہٰذا اگر مسلسل ہوا لے گا تو نماز باطل ہوجائے گی۔

''فتاوی ہندیہ'' میں ''تتارخانیہ'' کے حوالے سے ہے: مکھی یا مچھر ہاتھ سے ہٹانا مکروہ ہے، البتہ اگر ضرورت ہو تو عمل قلیل سے ہٹا سکتا ہے(۳)۔

۹۷ - شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ایک پاؤں پر کھڑا ہونا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں تکلیف ہے جو خشوع کے خلاف ہے، البتہ اگر کوئی عذر ہو، مثلاً دوسرے پاؤں میں تکلیف ہو تو کراہت نہیں ہے، اسی طرح مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ پاؤں زمین سے اٹھانا مکروہ

(۱) حدیث انسؓ: ''رأيت النبي ﷺ يعقد الآى بأصابعه'' کو بہوتی نے کشاف القناع (۱/۳۷۶ طبع عالم الکتب) میں نقل کر کے محمد بن خلف سے منسوب کیا ہے۔

(۲) کشاف القناع ۱/۳۷۶۔

(۳) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ۱۹۴، مغنی المحتاج ۱/۲۰۲، کشاف القناع ۱/۳۷۲۔

ہے، البتہ اگر ضرورت ہو، مثلاً قیام لمبا ہوگیا ہو تو مکروہ نہیں ہے، اسی طرح ان کے نزدیک ایک پاؤں دوسرے پر رکھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ فعل عبث ہے، دونوں پاؤں کو ملانا بھی مکروہ ہے، حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ کثرت سے باری باری کبھی ایک پاؤں پر کبھی دوسرے پاؤں پر کھڑا ہونا مکروہ ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''إذا قام أحدكم في صلاته فليسكن أطرافه، ولايتميل كما يتميل اليهود''(۱) (جب تم میں سے کوئی شخص نماز کے لئے کھڑا ہو تو اپنے اعضاء پر سکون رکھے، اس طرح نہ جھومے جیسے یہودی جھومتے ہیں)، ''شرح المنتہی'' میں لکھا ہے: یہ اس صورت پر محمول ہے کہ قیام لمبا نہ کیا ہو، رہا معمولی طور پر کبھی ایک پاؤں کبھی دوسرے پاؤں پر زور ڈالنا تو ان کے نزدیک مستحب ہے، مکروہ نہیں ہے(۲) اس لئے کہ اثرم کی ابوعبادہ سے روایت ہے کہ حضرت عبداللہ نے ایک شخص کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا، وہ دونوں پاؤں کو ملائے ہوئے تھا، تو فرمایا: اگر وہ کبھی اس پیر پر کبھی اس پیر پر زور ڈال لیتا تو افضل تھا، اور ایک روایت میں ہے: اس نے سنت پر عمل نہیں کیا، اور اگر وہ کبھی ایک پیر پر کبھی دوسرے پیر پر زور ڈال لیتا تو زیادہ پسندیدہ تھا۔

۹۸ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز کی بیٹھکوں میں اقعاء (کتے کی طرح بیٹھنا) مکروہ ہے، دیکھئے اصطلاح: (اقعاء)۔

۹۹ - اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نماز میں ادھر ادھر دیکھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: ''سألت النبيﷺ عن الالتفات في الصلاة! فقال: هو

(۱) حدیث: ''إذا قام أحدكم لصلاته فليسكن أطرافه'' کی روایت ابن عدی نے الکامل فی الضعفاء (۶۲۰/۲۰ طبع دار الفکر) کے اندر ایک راوی کے ترجمے میں کی ہے اور ذکر کیا ہے کہ علماء کی ایک جماعت نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۵۴، مغنی المحتاج ۱/۲۰۲، کشاف القناع ۱/۳۷۲۔

اختلاس یختلسه الشیطان من صلاة العبد"[۱] (میں نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کہ نماز میں ادھر ادھر دیکھنا کیسا ہے؟ آپ نے فرمایا: یہ شیطان کی جھپٹ ہے، وہ آدمی کی نماز پر جھپٹ مارتا ہے)۔

کراہت میں یہ قید ہے کہ ضرورت یا عذر نہ ہو، البتہ اگر کوئی ضرورت ہو، مثلاً اپنی ذات یا مال پر خوف ہو تو مکروہ نہیں، اس لئے کہ سہل بن حنظلیہ کی روایت ہے، انہوں نے کہا: "**ثوب بالصلاة (یعني صلاة الصبح) فجعل رسول الله ﷺ یصلي وهو یلتفت إلی الشعب، قال: وکان أرسل فارسا إلی الشعب یحرس**"[۲] (نماز (یعنی نماز فجر) کے لئے اقامت ہوئی، آپ ﷺ نماز پڑھانے لگے، اسی دوران آپ گھاٹی کی طرف دیکھتے تھے، راوی نے کہا، آپ نے ایک گھوڑے سوار کو گھاٹی کی نگرانی کے لئے بھیج رکھا تھا)۔

یہی مطلب ہے حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت کا: "**کان ﷺ یلتفت في صلاته یمینا و شمالا، ولا یلوي عنقه خلف ظهره**"[۳] (نبی کریم ﷺ نماز میں دائیں بائیں دیکھتے تھے، لیکن اپنی گردن، پشت کے پیچھے نہیں موڑتے تھے)۔

(۱) حدیث عائشہؓ: "**سألت النبي ﷺ عن الالتفات في الصلاة**" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۳۴ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث سہل بن الحنظلیہ: "**ثوب بالصلاة**" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۶۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۸۳-۸۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث ابن عباسؓ: "**کان ﷺ یلتفت في صلاة یمینا و شمالا**" کی روایت نسائی (۳/ ۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور حاکم (۱/ ۲۳۶-۲۳۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

مذاہب میں یہاں کچھ تفصیل ہے جس کا ذکر ذیل میں ہم کر رہے ہیں:

حنفیہ نے کہا: چہرہ ادھر ادھر پھیرنا، خواہ پورا ہو یا تھوڑا مکروہ تحریمی ہے اور نگاہ سے (بغیر چہرہ ادھر ادھر پھیرے ہوئے) دیکھنا مکروہ تنزیہی ہے، زیلعی و باقلانی سے منقول ہے: یہ مباح ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نماز میں گوشۂ چشم سے صحابہ کو دیکھتے تھے، اور سینہ پھیر کر ادھر ادھر دیکھنا نماز کو فاسد کر دیتا ہے، جس کا بیان آگے آئے گا۔

مالکیہ کے نزدیک: ادھر ادھر دیکھنا تمام صورتوں میں مکروہ ہے، گو کہ سارے بدن کے ساتھ ہو، اور جب تک پاؤں قبلہ رخ ہیں نماز باطل نہ ہوگی، البتہ ادھر ادھر دیکھنے کی بعض صورتوں میں بعض کے مقابلہ میں کراہت ہلکی ہے، چنانچہ رخسار کے ذریعہ ادھر ادھر دیکھنا، گردن موڑ کر دیکھنے سے ہلکا ہے، اور گردن موڑ کر دیکھنا، سینہ پھیر کر دیکھنے سے اور سینہ پھیر کر دیکھنا، سارا بدن پھیر کر دیکھنے سے اخف ہے، حنابلہ کا مذہب اسی کے قریب ہے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ نماز باطل نہ ہوگی اگرچہ سینہ اور چہرہ کو موڑ کر ادھر دیکھے، یہ اس لئے کہ وہ کلی طور پر نہیں گھوما ہے۔

شافعیہ میں متولی نے کہا: چہرہ ادھر ادھر پھرنا حرام ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**لا یزال الله عزوجل مقبلا علی العبد وهو في صلاته مالم یلتفت، فإذا التفت انصرف عنه**"[۱] (بندہ نماز میں ہو تو اللہ تعالی اس کی طرف متوجہ رہتا ہے، جب تک وہ ادھر ادھر نہ دیکھے، اور جب وہ ادھر ادھر دیکھنے لگتا ہے تو اللہ کی توجہ ہٹ جاتی ہے)۔

(۱) حدیث: "**لایزال الله مقبلا علی العبد......**" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۶۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے اور منذری نے اس کے ایک راوی کی جہالت کی وجہ سے اس کے معلول ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے (مختصر السنن ۱/۱/ ۴۲۹ شائع کردہ دار المعرفہ)۔

اذرعی نے کہا: مختار یہ ہے کہ اگر روایت کا علم ہوتے ہوئے قصداً ایسا کرے تو حرام ہے، بلکہ اگر کھیلنے کے لئے ایسا کرے تو نماز باطل ہوجائے گی۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ادھر ادھر چہرہ پھیرے بغیر آنکھ سے دیکھنا جائز ہے، اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اس لئے کہ علی بن شیبان کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں کہ ہم اپنے یہاں سے نکل کر خدمت نبوی ﷺ میں حاضر ہوئے، آپ ﷺ سے بیعت اسلام کی اور آپ کے پیچھے نماز پڑھی، آپ ﷺ نے گوشۂ چشم سے ایک شخص کو دیکھا جو اپنی نماز (یعنی پشت) کو رکوع سجدہ میں ٹھیک نہیں کر رہا تھا، پھر جب رسول اللہ ﷺ نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا: **"یا معشر المسلمین لا صلاۃ لمن لا یقیم صلبه في الرکوع والسجود"** [1] (مسلمانو! جو رکوع سجدہ میں پشت سیدھی نہ کرے اس کی نماز نہیں ہوتی)۔

البتہ اگر سینہ کو قبلہ سے ہٹالے تو نماز باطل ہوجائے گی [2]۔

۱۰۰ - اس میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے کہ پیشاب پاخانہ کے تقاضے کے ساتھ نماز مکروہ ہے، اس لئے حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"لاصلاۃ بحضرۃ طعام، ولا ھو یدافع الأخبثین"** [3] (کھانا سامنے ہو یا پیشاب پاخانہ لگا ہو تو نماز نہیں ہوتی)۔

پیشاب روکنے والے کو "حاقن" اور پاخانہ روکنے والے کو "حاقب" کہتے ہیں۔

شافعیہ وحنابلہ نے اسی کے ساتھ اس شخص کو بھی شامل کیا ہے جسے کھانے یا پینے کی شدید رغبت ہو کہ یہ اسی کے معنی میں ہے، انہوں نے کہا: لہذا پہلے وہ بیت الخلاء جائے تاکہ پیشاب، پاخانہ یا خروج ریح سے فارغ ہوجائے، یا پہلے جس کھانے پینے کی خواہش ہے اسے کھا پی لے، اگرچہ جماعت چھوٹ جائے، اس لئے کہ بخاری میں روایت ہے: **"کان ابن عمر یوضع له الطعام، وتقام الصلاۃ، فلا یأتیھا حتی یفرغ وإنه لیسمع قراءۃ القرآن"** [1] (حضرت ابن عمرؓ کے سامنے کھانا رکھا جاتا، ادھر نماز کی تکبیر ہوتی، وہ کھانے سے فراغت تک نماز کے لئے نہ آتے، حالانکہ وہ امام کی قراءت سنتے رہتے)۔

البتہ اگر وقت تنگ ہو تو اس حالت میں نماز مکروہ نہیں، بلکہ وقت نکلنے سے قبل بہرحال نماز ادا کرلینا واجب ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ کراہت، نماز شروع کرنے کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ پیشاب روکنے والے کی نماز مطلقاً مکروہ ہے، خواہ نماز شروع کرنے سے پہلے وہ اس حالت میں ہو یا شروع کرنے کے بعد یہ حالت پیش آئی ہو، انہوں نے کہا: اگر اس کی وجہ سے نماز سے توجہ ہٹ جائے تو نماز توڑ دے، بشرطیکہ وقت نکلنے کا اندیشہ نہ ہو، اور اگر اس حالت میں نماز پوری کرے گا تو گنہ گار ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"لا یحل لرجل یؤمن باللہ و الیوم الآخر أن یصلي وھو حقن حتی یتخفف"** [2] (جو شخص اللہ

---

(۱) حدیث: "یا معشر المسلمین لا صلاۃ لمن لا یقیم صلبه" کی روایت ابن ماجہ (۱/۲۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور مصباح الزجاجہ (۱/۱۷۸ طبع دار الجنان) میں بوصیری نے اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۴۳۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۵۴، مغنی المحتاج ۱/۲۰۱، کشاف القناع ۱/۳۶۹۔

(۳) حدیث: "لاصلاۃ بحضرۃ طعام" کی روایت مسلم (۱/۳۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث ابن عمرؓ: "أنه کان یوضع له الطعام" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۱۵۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا یحل لرجل یؤمن باللہ و الیوم الآخر أن یصلي وھو حقن حتی یتخفف" کی روایت ابوداؤد (۱/۷۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور زیلعی نے نصب الرایہ (۲/۱۰۲ طبع المجلس

تعالی اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہے، اس کے لئے پیشاب روکتے ہوئے نماز پڑھنا حلال نہیں، تاآنکہ اس سے فارغ ہوجائے)۔

اس صورت میں بھی نماز توڑ دے گا، جبکہ جماعت چھوٹنے کا اندیشہ ہو، اور دوسری جماعت نہ ملے، اس لئے کہ جماعت کی سنت کو ترک کرنا، کراہت کے ساتھ ادائیگی کرنے سے اولی ہے، مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر اس حد تک پیشاب کا تقاضا ہو کہ اس کے ساتھ فرض کی ادائیگی ممکن ہی نہیں، یا بہ مشقت ممکن ہے تو نماز باطل ہوجائے گی، عدوی نے کہا: یا غیر پسندیدہ حالت میں ادا کرے، مثلاً اپنی دونوں سرین یا اپنی دونوں رانوں کو آپس میں ملا کر ادا کرے، اور باطل اس صورت میں ہے جبکہ تقاضا برقرار رہے، لیکن اگر تقاضا ہوا، پھر ختم ہوگیا تو نماز کا اعادہ ضروری نہیں ہے (۱)۔

دیکھئے: "حاقن"۔

۱۰۱ - جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ وحنابلہ) کی رائے ہے کہ پگڑی کے پیچ پر سجدہ کرنا فی الجملہ مکروہ ہے انہوں نے اس صورت میں مکروہ کہا ہے کہ جبکہ پگڑی کے پیچ پر سجدہ کرنا گرمی یا سردی یا مرض کے عذر کے بغیر ہو، بہوتی نے کہا: یہ اختلاف سے بچنے کے لئے ہے اور تاکہ عزیمت پر عمل ہوسکے، اس کی دلیل حضرت انسؓ کی روایت ہے: **"كنا نصلي مع النبي ﷺ في شدة الحر، فإذا لم يستطع أحدنا أن يمكن جبهته من الأرض بسط ثوبه فسجد عليه"** (۲) (ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ سخت گرمی میں نماز پڑھتے تھے، پھر ہم میں سے جو شخص اپنی پیشانی زمین پر نہیں جما سکتا تو اپنا کپڑا بچھا لیتا اور اس پر سجدہ کرتا تھا)۔

کراہت حنفیہ کے نزدیک تنزیہی ہے، حنفیہ نے پیچ پر سجدہ کی صحت کے لئے شرط لگائی ہے کہ پیچ، جس پر سجدہ کرنا ہے، پوری یا کچھ پیشانی پر ہو، لہذا اگر پیچ صرف سر پر ہو اور اس پر سجدہ کرے اور پیشانی زمین سے نہ لگے تو سجدہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ برمحل سجدہ نہیں ہوا۔

مالکیہ نے کہا: اگر پگڑی کا پیچ پیشانی پر ہو، جس کے سبب پیشانی زمین سے نہ لگ سکے تو باطل ہے، اور اگر پیچ دو لٹوں سے زیادہ ہو تو وقت میں نماز کا اعادہ کرے گا۔

مالکیہ وحنابلہ نے پگڑی کے پیچ ہی کے ساتھ ان تمام چیزوں کو لاحق کیا ہے جو نمازی سے سجدہ کے اعضاء کے علاوہ سے متصل ہیں جیسے آستین اور پہنے ہوئے کپڑے کا کنارہ۔

حنفیہ کے نزدیک اپنی آستین اور اپنے کپڑے کے بچے ہوئے حصہ پر سجدہ کرنا جائز ہے، بشرطیکہ وہ جگہ، جس پر آستین یا بچا ہوا کپڑا پھیلا ہے، پاک ہو، ورنہ جائز نہیں۔

شافعیہ کی رائے ہے: اگر پیشانی اور سجدہ کی جگہ کے درمیان کوئی ایسی چیز حائل ہو جو اس سے متصل ہے، مثلاً اس کی پگڑی کا پیچ یا اس کی آستین کا کنارہ اور وہ دونوں اس کے اٹھتے بیٹھتے حرکت کی وجہ سے ہل جاتے ہوں، یا کوئی اور چیز ہو تو شافعیہ کے یہاں بالاتفاق نماز صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ خباب بن ارتؓ کی حدیث ہے کہ **"شكونا إلى رسول الله ﷺ حر الرمضاء في جباهنا وأكفنا فلم يشكنا"** (۱) (ہم نے رسول اللہ ﷺ سے شکایت کی

= العلمی) میں کیا ہے کہ اس میں ایک شخص ایسا ہے جس میں جہالت ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۴۳۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۸۸، الخرشی علی خلیل ۱/۳۲۹، مغنی المحتاج ۱/۲۰۲، کشاف القناع ۱/۳۷۱۔

(۲) حدیث انسؓ: "كنا نصلی مع النبي ﷺ فی شدة الحر" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۴۹۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۳۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث خباب بن الأرت: "شكونا إلى رسول الله ﷺ حر الرمضاء......" کی روایت مسلم (۱/۴۳۳ طبع الحلبی) اور بیہقی (۱/۴۳۸-۴۳۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور دوسری روایت بیہقی نے کی ہے۔

کہ سجدہ کرنے میں پیشانی اور ہتھیلیوں میں سخت گرمی لگتی ہے تو آپ نے ہماری شکایت قبول نہ فرمائی)، ایک روایت میں ہے: "فما أشكانا، وقال: إذا زالت الشمس فصلوا" (آپ نے ہماری شکایت دور نہیں فرمائی اور یہ ارشاد فرمایا: جب آفتاب ڈھل جائے تو نماز پڑھو) اور اگر اپنے دامن یا آستین یا عمامہ کے کنارے پر سجدہ کرے اور یہ چیزیں لمبی ہیں نمازی کی حرکت سے ان میں حرکت نہیں ہوتی تو اس کے بارے میں دو قول ہیں: صحیح یہ ہے کہ اس کی نماز درست ہے، اس لئے کہ یہ کنارہ، علاحدہ کپڑے کے حکم میں ہے، دوم: نماز درست نہیں ہے، جیسا کہ اگر اس کنارے پر نجاست ہو تو اس کی نماز صحیح نہیں ہوگی، اگر چہ نمازی کی حرکت سے اس میں حرکت نہ آئے، پھر اگر اس نے حرمت کو جانتے ہوئے عمداً اپنی پگڑی کے پیچ یا آستین وغیرہ پر سجدہ کیا تو اس کی نماز باطل ہے، اور اگر بھول کر سجدہ کرلیا تو باطل نہیں، البتہ سجدہ کا اعادہ ضروری ہے[1]۔

سجدہ میں بہت سی چیزیں مکروہ ہیں، جن کو اصطلاح "سجود" میں دیکھیں۔

۱۰۲ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرد یا عورت کے منہ کی طرف رخ کرکے نماز پڑھنا مکروہ ہے، امام بخاری نے اپنی "صحیح" میں فرمایا ہے کہ نماز میں آدمی کے منہ کی طرف رخ کیا جائے، اس کو حضرت عثمانؓ نے مکروہ سمجھا، قاضی عیاض نے اس کو عام علماء سے نقل کیا ہے، جو بزار نے حضرت علیؓ سے نقل کیا ہے: "أن النبي ﷺ رأى رجلا يصلي إلى رجل فأمره أن يعيد الصلاة"[2] (رسول اللہ ﷺ نے ایک آدمی کو دیکھا جو دوسرے کے منہ کی طرف رخ کرکے نماز پڑھ رہا تھا آپ نے اس کو نماز دہرانے کا حکم فرمایا)۔

ابن عابدین نے کہا: بظاہر یہ مکروہ تحریمی ہے، اور نماز دہرانے کا حکم، اسی کراہت کو ختم کرنے کے لئے ہوگا، اس لئے کہ کراہت کے ساتھ ادا کی گئی ہر نماز کا یہی حکم ہے، دوہرانے کا حکم فاسد ہونے کی وجہ سے نہیں ہے۔

امام ابو یوسف نے کہا: اگر وہ ناواقف ہو تو میں اسے بتاؤں گا، اور اگر واقف ہو تو تنبیہ کروں گا۔

اسی طرح حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ بات کرنے والے کی طرف رخ کرکے نماز پڑھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس کے نماز میں دل نہیں لگے گا، حنفیہ نے کراہت میں یہ قید لگائی ہے کہ اس کی بات کے سبب نماز میں غلطی کا اندیشہ ہو۔

حنابلہ نے سونے والے کا اضافہ کیا ہے، لہذا اس کی طرف منہ کرکے نماز پڑھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لاتصلوا خلف النائم ولا المتحدث"[1] (سونے والے یا بات کرنے والے کے پیچھے نماز نہ پڑھو)۔

حنفیہ و شافعیہ کی رائے ہے کہ مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "كان رسول الله ﷺ يصلي و أنا راقدة معترضة على فراشه، فإذا أراد أن يوتر أيقظني فأوترت"[2] (رسول اللہ ﷺ نماز پڑھتے رہتے (آپ کے

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۴۳۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۵۳، المجموع ۳/۴۲۳، کشاف القناع ۱/۳۵۲۔

(۲) حدیث علیؓ: "أن النبي ﷺ رأى رجلا يصلي إلى رجل......" کی روایت بزار (کشف الاستار ۱/۲۸۱ طبع الرسالہ) مجمع الزوائد (۲/۶۲ طبع القدسی) نے کی ہے اور کہا: "فيه عبد الأعلى التعلبي، وهو ضعيف"۔

(۱) حدیث حضرت ابن عباسؓ: "لاتصلوا خلف النائم ولا المتحدث" کی روایت ابوداؤد (۱/۴۴۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور خطابی نے اس کی سند کو معلول قرار دیا ہے (معالم السنن بہامش المختصر للمنذری ۱/۳۴۲ شائع کردہ دار المعرفہ)۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "كان يصلي و أنا راقدة معترضة بينه و بين القبلة......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۵۸۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

سامنے) بچھونے پر آڑی سوتی ہوتی، جب آپ وتر پڑھنے لگتے تو مجھ کو جگا دیتے، میں وتر پڑھ لیتی) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نیند میں ہوتی تھیں۔

حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ کسی آدمی کی پشت کی طرف منہ کرکے نماز پڑھنا مکروہ نہیں ہے، حنابلہ نے اس سے کافر کو مستثنیٰ کیا ہے۔

مالکیہ نے تفصیل کی ہے: چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر اجنبی عورت یا کافر ہو تو مکروہ ہے، اور اگر مرد ہو کافر نہ ہو تو بلا کراہت جائز ہے، اور اگر محرم عورت ہو تو دو اقوال ہیں: راجح قول ہے کہ جائز ہے[1]۔

۱۰۳ - مالکیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ نماز میں کسی آگ کی طرف منہ کرنا مکروہ ہے (گو کہ چراغ یا فانوس یا جلتی ہوئی شمع ہو) اس لئے کہ اس میں آگ پرستوں کی مشابہت ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ ان چیزوں کی طرف نماز میں رخ کرنا مکروہ نہیں، انہوں نے کہا: اس لئے کہ مجوس انگارہ کی عبادت کرتے ہیں، نہ کہ جلتی ہوئی آگ کی، اسی وجہ سے حنفیہ قائل ہیں کہ تنور یا انگیٹھی کی طرف منہ کرکے نماز پڑھنا مکروہ ہے جس میں انگارہ ہو۔

۱۰۴ - اسی طرح یہ بھی مکروہ ہے کہ قبلہ کی طرف کوئی چیز لکھی جائے یا اس میں کوئی چیز لٹکائی جائے کہ اس کی وجہ سے نمازی کی توجہ ہٹتی ہے، نیز مسجد میں نقش ونگار بنانا مکروہ ہے، امام احمد نے فرمایا: وہ یعنی سلف قبلہ کی طرف کوئی چیز بنانا مکروہ سمجھتے تھے، بہوتی نے کہا: حتی کہ قرآن شریف بھی۔

مالکیہ نے کہا: قصداً قرآن کو قبلہ کی طرف رکھنا تاکہ اس کی طرف منہ کرکے نماز پڑھی جائے مکروہ ہے، لیکن اگر قرآن رکھنے کی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۳۳-۴۳۵-۴۳۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۶، المجموع ۳/ ۲۵۱، کشاف القناع ۱/ ۳۷۱-۳۸۲۔

وہی جگہ ہی مقرر ہو تو کراہت نہیں ہوگی[1]۔

وہ مقامات جہاں نماز مکروہ ہے:

۱۰۵ - جن مقامات میں نماز مکروہ ہے ان کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، ذیل میں ان کے اقوال پیش ہیں:

حنفیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ راستہ، حمام، کوڑا ڈالنے کی جگہ، اونٹ وغیرہ ذبح کرنے کی جگہ، کنیسہ، اونٹ کے بیٹھنے کی جگہ اور قبرستان میں نماز مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: "**أن النبي ﷺ: نهى أن يصلي فيسبعة مواطن: في المزبلة والمجزرة والمقبرة وقارعة الطريق وفي الحمام وفي معاطن الإبل وفوق ظهر بيت الله**"[2] (رسول اللہ نے سات مقامات پر نماز پڑھنے سے منع فرمایا: کوڑا ڈالنے کی جگہ، اونٹ وغیرہ ذبح کرنے کی جگہ، قبرستان میں، راستہ، حمام، اونٹوں کے بیٹھنے کی جگہ، اور بیت اللہ کی چھت پر)۔

خطیب شربینی نے کہا: قارعۃ الطریق سے مراد: اوپر کا راستہ، ایک قول ہے: سامنے کا راستہ، ایک قول: راستہ کا نمایاں حصہ، یہ سب قریب قریب ہیں، یہاں مراد بذات خود راستہ ہے، بیچ راستہ میں نماز کی ممانعت کی وجہ: عام لوگوں کے حق کو مشغول رکھنا اور ان کو گذرنے سے روکنا ہے، نیز دل کو خشوع سے ہٹانا ہے، اس طرح نمازی حق تعالیٰ شانہ کی طرف سے توجہ ہٹا کر مخلوق کی طرف کرلے گا۔

خطیب شربینی نے کہا: معتمد یہ ہے کہ آبادی میں مکروہ ہے، جنگل میں نہیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۳۸، الطحطاوی علی مراقی الفلاح / ۱۹۸-۱۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۶-۲۵۵۔

(۲) حدیث ابن عمرؓ: "نهى أن يصلى فى سبعة مواطن" کی روایت ترمذی (۲/ ۱۷۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا اس کی اسناد قوی نہیں ہے۔

اونٹوں کے بیٹھنے کی جگہوں پر بھی نماز مکروہ ہے، اگرچہ پاک جگہیں ہوں، اس لئے کہ نبی کریم کا ارشاد ہے: "صلوا في مرابض الغنم ولا تصلوا في أعطان الإبل" (۱) (بکریوں کے بیٹھنے کے مقام میں تو نماز پڑھو، لیکن اونٹوں کے بیٹھنے کے مقام میں نماز نہ پڑھو) (یہاں) معاطن سے مراد ان کے بیٹھنے کی مطلق جگہیں ہیں، خطیب شربینی نے کہا: کراہت، اونٹوں کے پانی پی کر بیٹھنے کی جگہوں کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ ان کے باڑے، دن میں ان کی قیام گاہوں، اور عام بیٹھنے کی جگہوں، بلکہ ان کی تمام جگہوں کا یہی حکم ہے، بکریوں کے بیٹھنے کی جگہوں پر نماز مکروہ نہیں، جس کی دلیل سابقہ حدیث ہے: "وسئل النبي ﷺ عن الصلاة في مرابض الغنم، فقال: "صلوا فيها فإنها خلقت بركة" (۲) (اور رسول اللہ ﷺ سے بکریوں کے بیٹھنے کی جگہوں پر نماز کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ فرمایا: وہاں نماز پڑھ سکتے ہو کہ یہ بکریاں برکت کے لئے پیدا کی گئی ہیں)، انہوں نے گائے کے بیٹھنے کی جگہوں کو بکریوں کے بیٹھنے کی جگہوں کے ساتھ شامل کیا ہے کہ ان میں بھی نماز مکروہ نہیں ہے، خطیب شربینی نے کہا: یہ معلوم ہے کہ چوپایوں کی جگہیں علی الاطلاق اگر ناپاک ہوں تو وہاں بغیر کسی آڑ کے نماز صحیح نہ ہوگی، اور کوئی آڑ ہو تو کراہت کے ساتھ صحیح ہوگی۔

کنیسہ اور اونٹوں کے بیٹھنے کی جگہوں میں نماز کی کراہت کے حکم میں مالکیہ نے، حنفیہ وشافعیہ سے اتفاق کیا ہے، چنانچہ ان دونوں جگہوں میں انہوں نے نماز پڑھنے کو مکروہ کہا ہے، اور انہوں نے کنیسہ کے ساتھ کفار کے تمام عبادت خانوں کو شامل کیا ہے، مثلاً یہودیوں کی عبادت گاہ اور آگ کا گھر، مالکیہ نے کنیسہ میں نماز پڑھنے کو خاص طور پر اس صورت میں مکروہ کہا ہے، جبکہ کنیسہ میں اپنے اختیار سے داخل ہو، خواہ وہ آباد ہو یا مٹ چکا ہو، لیکن اگر مجبوراً داخل ہو تو مکروہ نہیں، وہ آباد ہو یا غیر آباد، اور انہوں نے کہا: اگر اپنے اختیار سے وہاں اتر جائے اور اس کی زمین یا اس کے بچھونے پر نماز پڑھ لی تو وقت کے اندر نماز کا اعادہ کرے گا۔

اونٹ کے بیٹھنے کی جگہ پر نماز مکروہ ہے اگرچہ نجاست کا اندیشہ نہ ہو، ان کے نزدیک نماز کے اعادہ کرنے میں دو اقوال ہیں: ایک قول ہے: وقت کے اندر مطلقاً نماز کا اعادہ کرے گا، خواہ قصداً نماز پڑھی ہو، یا ناواقفیت میں یا بھول کر، ایک قول ہے: بھول کر پڑھی ہو تو وقت کے اندر اعادہ کرے گا اور قصدا یا حکم سے ناواقف شخص کے لئے ہمیشہ اعادہ کرنا مندوب ہے، اور انہوں نے بکریوں اور گائے کے بیٹھنے کی جگہ میں بغیر کسی بچھونے کے جس پر کھڑا ہو کر پڑھ سکے، اور قبرستان میں بغیر کسی آڑ کے، گوکہ قبر پر ہو، اگرچہ مشرک کی قبر ہو خواہ قبرستان آباد ہو یا غیر آباد ہو، اس کی قبریں نکال دی گئی ہوں، کوڑے ڈالنے کی جگہ، اور اونٹ وغیرہ ذبح کرنے کی جگہ میں، بشرطیکہ کوڑے یا خون پر کھڑے ہو کر نماز نہ پڑھے، بلکہ ایسی جگہ پر جہاں کوڑا یا خون نہیں، بغیر کوئی پاک چیز اس پر بچھائے نماز پڑھے۔ محجہ (بیچ راستہ) قارعۃ الطریق (راستہ کا کنارہ) ان تمام جگہوں میں بلا کراہت نماز کو جائز قرار دیا ہے، انہوں نے قبرستان، کوڑا ڈالنے کی جگہ، اونٹ وغیرہ ذبح کرنے کی جگہ اور بیچ راستہ میں نماز کے جائز ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ نجاست کا اندیشہ نہ ہو، گائے اور بکری کے بیٹھنے کی جگہ میں نجاست کا کبھی اندیشہ نہیں ہوتا، اس لئے کہ ان کے بول و براز پاک ہیں، پھر جب ان جگہوں میں نجاست کا اندیشہ نہ ہو (یعنی ان کی

(۱) حدیث: "صلوا في مرابض الغنم" کی روایت ترمذی (۱۸۱/۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "أنه سئل عن الصلاة في مرابض الغنم" کی روایت ابوداؤد (۳۳۱/۱-۳۳۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت براء بن عازبؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

طہارت کا یقین یا غلبۂ ظن ہوتو وہاں نماز جائز ہوگی اور اعادہ بالکل نہیں ہوگا اور اس کی نجاست کا یقین ہو یا غالب گمان ہوتو وہاں نماز نہیں ہوگی اور اگر پڑھ لی تو کسی وقت بھی اس کا اعادہ کرنا ہوگا، اور اگر نجاست وطہارت میں شک ہوتو راجح قول کے مطابق وقت میں اعادہ کرے گا، اس میں اصل کو غالب پر ترجیح دینا ہے اور یہی امام مالک کا قول ہے، ابن حبیب نے کہا: کسی بھی وقت اس کا اعادہ کرے گا اگر اس نے قصداً یا ناواقفیت میں ایسا کیا ہو، اس میں غالب کو اصل پر ترجیح دینا ہے، یہ حکم بیچ راستہ کے علاوہ کا ہے، اگر مسجد تنگ ہونے کی وجہ سے بیچ راستہ میں نماز پڑھی تو اس صورت میں نماز جائز ہے، اور اس کی طہارت وعدم طہارت میں شک کے ساتھ نماز کا اعادہ نہیں۔

ان تمام مسائل میں حنابلہ کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ قبرستان میں مطلقاً نماز صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت جندب کی مرفوع روایت ہے: "**لا تتخذوا القبور مساجد، فإني أنهاكم عن ذلک**"[1] (قبروں کو مسجد نہ بناؤ، میں تم کو اس سے منع کرتا ہوں) قبرستان وہ ہے جہاں تین یا اس سے زیادہ قبریں ہوں، لہذا ایک دو قبروں کو قبرستان نہیں مانا جائے گا، حمام میں اندر، باہر اس کی بھٹی (جس میں آگ جلائی جاتی ہے) میں اور ان حصوں میں جو بند دروازہ کے اندر ہوں اور ان تمام مقامات میں جو حمام کی بیع میں داخل ہوتے ہیں نماز درست نہیں ہے، اس لئے کہ ان سب کو حمام کہا جاتا ہے، اس لئے کہ حضرت ابوسعیدؓ کی مرفوع روایت ہے: "**الأرض كلها مسجد إلا الحمام و المقبرة**"[2] (حمام اور قبرستان کے علاوہ ساری زمین مسجد ہے)، یہی حکم بیت الخلاء (جو قضاء حاجت کے لئے بنایا جاتا ہے) میں نماز کا ہے، اگرچہ اس میں نجاست نہ ہو، پاک ہو۔

ان کے نزدیک اونٹوں کے اعطان میں (جہاں اونٹ قیام کرتے اور ٹھہرتے ہیں) نماز صحیح نہیں، اس لئے کہ حضرت براء بن عازبؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**صلوا في مرابض الغنم ولا تصلوا في مبارک الإبل**" (بکریوں کے بیٹھنے کی جگہ نماز پڑھو، البتہ اونٹوں کے بیٹھنے کی جگہ میں نماز مت پڑھو) اس ممانعت میں وہ مقامات داخل ہیں جہاں اونٹوں کو چارہ دینے کے لئے بٹھایا جاتا ہے یا جہاں وہ پانی پینے کے لئے آنے پر بیٹھتے ہیں، یا راستہ میں ٹھہرتے ہیں، اس لئے کہ لفظ "اعطان" (جو حدیث میں وارد ہے) اس کو شامل نہیں۔

نیز اونٹ وغیرہ ذبح کرنے کی جگہ، کوڑا ڈالنے کی جگہ، اور راستہ کے درمیان، خواہ کوئی چلنے والا ہو یا نہ ہو نماز صحیح نہیں، اس کی دلیل، ابن عمر کی سابقہ حدیث ہے۔

امام احمد نے صراحت کی ہے کہ تھوڑے گھروں کے راستہ پر، اور بیچ راستہ سے کنارے دائیں بائیں نماز بلا کراہت جائز ہے۔

بہوتی نے کہا: لہذا ایسے راستہ پر نماز بلا کراہت جائز ہے، اس لئے کہ درمیان کا بڑا راستہ نہیں، انہوں نے صراحت کی ہے کہ جس جگہ میں نماز صحیح نہیں اس جگہ کی چھت پر بھی نماز درست نہیں، اس لئے کہ فضا سطح زمین کے تابع ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جنبی کے لئے مسجد کی چھت پر ٹھہرنا ممنوع ہے، اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس گھر میں داخل نہ ہوگا تو اس کی چھت پر جانے سے قسم ٹوٹ جائے گی، عذر کی حالت اس سے مستثنی ہے، مثلاً کسی کو حمام، یا بیت الخلاء میں قید کر دیا گیا تو وہ انہی جگہوں پر نماز پڑھے گا، اعادہ کی ضرورت نہیں،

---

(۱) حدیث: "لا تتخذوا القبور مساجد" کی روایت مسلم (۱/ ۳۷۸ طبع الحلبی) نے حضرت جندب ابن جنادہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث ابی سعید: "الأرض كلها مسجد إلا الحمام و المقبرة" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۳۰ العثمانیہ) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

صرف حنابلہ کی رائے ہے کہ غصب شدہ زمین میں نماز صحیح نہیں، اس لئے کہ یہ ایسی عبادت ہوئی جو ممنوع طریقہ پر ادا کی گئی، لہذا صحیح نہیں، جیسے حائضہ عورت کی نماز [1]۔

۱۰۶ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ نماز میں جمائی لینا مکروہ ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**إن الله يحب العطاس، و يكره التثاءب......فإذا تثاءب أحدكم فليرده ما استطاع، فإن أحدكم إذا تثاءب ضحك منه الشيطان**" (اللہ، چھینک کو پسند کرتا ہے، جمائی کو ناپسند کرتا ہے،...... لہذا اگر کسی کو جمائی آئے تو حتی الامکان اس کو روکے، کیونکہ جب کسی کو جمائی آتی ہے تو شیطان اس پر ہنستا ہے)، ایک روایت میں ہے: "**فليمسک بيده على فمه فإن الشيطان يدخل**" [2] (تو اپنا ہاتھ اپنے منہ پر رکھ لے، اس لئے کہ شیطان اندر گھس جاتا ہے)، نیز اس لئے کہ جمائی کا سبب سستی اور شکم کا پر ہونا ہے۔ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر جمائی کا غلبہ ہو تو جہاں تک ہو سکے روکے، اگرچہ اس کی خاطر ہونٹ دانتوں سے پکڑنا پڑے، اور منہ پر ہاتھ یا کپڑا رکھنے کی ضرورت پڑے۔

نیز حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں منہ میں کوئی ایسی چیز ممنوع ہے، جس سے قراءت کرنے میں رکاوٹ نہ ہو، اس لئے کہ یہ توجہ ہٹادے گا، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ چیز ایسی ہو کہ نہ پگھلے، کیونکہ اگر وہ پگھل جائے، جیسے منہ میں شکر رکھ لی تو نماز فاسد ہوجائے گی، اگر اس پگھلے ہوئے حصہ کو نگل لے۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱۹۶-۱۹۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۸۸-۱۸۹، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۳، کشاف القناع ۱/ ۲۹۳۔

(۲) حدیث: "إن الله يحب العطاس" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۶۱۱ طبع السلفیہ) اور دوسری روایت کو مسلم (۴/ ۲۲۹۳ طبع الحلبی) نے روایت کیا ہے۔

نیز شافعیہ و حنابلہ کے یہاں پھونکنا مکروہ ہے، یہ اس صورت میں ہے کہ اس کے ساتھ دو حروف نہ نکلیں، اور اگر اس کے ساتھ دو حروف نکل جائیں تو نماز باطل ہوجائے گی [1]، انہوں نے کہا: اس لئے کہ یہ عبث ہے، اسی طرح ان انہوں نے صراحت کی ہے کہ نماز میں قبلہ کی طرف یا داہنی طرف تھوکنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے: "**إذا كان أحدكم في الصلاة فإنه يناجي ربه فلا يبزقن بين يديه ولا عن يمينه ولكن عن شماله تحت قدمه اليسرى**" [2] (جب تم میں سے کوئی نماز میں ہوتا ہے تو وہ اپنے رب سے سرگوشی کرتا ہے، لہذا وہ اپنے سامنے یا اپنے دائیں نہ تھوکے، البتہ بائیں طرف اپنے بائیں پاؤں کے نیچے تھوک لے)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ نماز میں قصدا خوش بو سونگھنا مکروہ ہے، مثلاً اپنے سجدہ کی جگہ پر خوش بو لگادے، یا سجدہ کی جگہ پر ناک رکھنے کی جگہ کوئی خوش بودار چیز رکھ دے، تاکہ اس کو سونگھے، اس لئے کہ یہ نماز کے اعمال میں سے نہیں، لیکن اگر خوش بو، بلا قصد اس کی ناک میں چلی جائے تو کراہت نہیں، طحطاوی نے کہا ہے کہ اگر اس کو ہاتھ میں لے کر سونگھے تو ظاہر یہ ہے کہ نماز فاسد ہوجائے گی، اس لئے کہ اس کو جو بھی دیکھے گا، یہی سمجھے گا کہ وہ نماز میں نہیں ہے، بعض شراح "المنیہ" نے کہا کہ اس سے نماز فاسد نہ ہوگی، یعنی اگر عمل کثیر نہ ہو [3]۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۹۵۔

(۲) حدیث انسؓ: "إذا كان أحدكم في الصلاة" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۸۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱۹۴-۱۹۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۵۵، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۱-۲۰۲، کشاف القناع ۱/ ۳۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات ۳۸۱۔

نماز کے بطلان کے اسباب:

الف- گفتگو کرنا:

۱۰۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ گفتگو کرنے سے نماز باطل ہوجاتی ہے، اس لئے کہ زید بن ارقم کی روایت ہے: "كنا نتكلم في الصلاة يكلم الرجل صاحبه وهو إلى جنبه في الصلاة حتى نزلت "وقوموا لله قانتين" فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام"(۱) (ہم لوگ نماز میں بات کرلیا کرتے تھے، آدمی اپنے بغل والے سے نماز میں بات کرلیتا تھا، یہاں تک کہ یہ آیت: "قُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ" نازل ہوئی تو ہم کو چپ چاپ کھڑے رہنے کا حکم ہوا اور ہمیں بات کرنے سے روک دیا گیا) معاویہ بن حکم سلمی سے مروی ہے وہ کہتے ہیں: "بينا أنا أصليمع رسول الله ﷺ إذ عطس رجل من القوم، فقلت: يرحمك الله، فرماني القوم بأبصارهم، فقلت: واثكل أمياه ما شأنكم تنظرون إليّ؟ فجعلوا يضربون بأيديهم على أفخاذهم، فلما رأيتهم يصمتونني لكني سكت، فلما صلى رسول الله ﷺ فبأبي هو وأمي ما رأيت معلما قبله ولا بعده أحسن تعليما منه، فوالله ماكهرني ولا ضربني ولا شتمني، قال: إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس إنما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن"(۲) (میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھ رہا تھا، اتنے میں ہم لوگوں میں سے ایک شخص چھینکا، میں نے "يرحمك الله" کہا تو لوگوں نے مجھے گھورنا شروع کردیا، میں نے کہا: ہائے میری ماں مجھ کو روئے (یعنی میں مرگیا ہوتا) تم کیوں مجھے گھورتے ہو؟ یہ سن کر وہ اپنے ہاتھ رانوں پر مارنے لگے، جب میں نے دیکھا کہ وہ مجھ کو چپ کرانا چاہتے ہیں تو میں چپ ہوگیا، جب رسول اللہ ﷺ نماز پڑھ چکے تو قربان ہوں آپ پر میرے ماں باپ کہ میں نے آپ سے پہلے، نہ آپ کے بعد آپ سے بہتر سکھانے والا دیکھا، اللہ کی قسم! نہ آپ نے مجھ کو جھڑکا، نہ مارا، نہ برا بھلا کہا، آپ نے بس یہ فرمایا: نماز میں دنیا کی باتیں کرنا درست نہیں، اس میں تو صرف تسبیح، تکبیر، اور قرآن پڑھنا ہے)۔

جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ نماز باطل ہونے کا سبب وہ کلام (گفتگو) ہے، جس میں دو حروف یا زیادہ ہوں، اس لئے کہ دو حروف سے کلمہ بنتا ہے، جیسے لفظ "اب" و "اخ" اسی طرح افعال و حروف اور دو حرفوں سے کم کا کلمہ نہیں ہوتا، خطیب شربینی نے کہا: دو حرف کلام کی جنس سے ہیں، اس لئے کہ کم از کم دو حرفوں سے کلام بنتا ہے تاکہ ابتداء اور وقف ہوسکے، یا ایک ایسا حرف ہو جس کا معنی سمجھا جاتا ہو، جیسے حرف "ق" "وقاية" سے (امر ہے) "ع"، "وعی" سے (امر ہے) اور "ف" وفاء سے (امر ہے)، شافعیہ نے حرف کے بعد مد کا اضافہ کیا ہے اگرچہ وہ بامعنی نہ ہو، جیسے "آ" اس لئے کہ حروف ممدود درحقیقت دو حرف ہیں یہ ان کے (شافعیہ کے) نزدیک اصح کے مطابق ہے، خلاف اصح یہ ہے کہ نماز باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ بسا اوقات مد حرکت کے اشباع کے لئے ہوتا ہے، اس کو حرف شمار نہیں کیا جاتا۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ نماز کو باطل کرنے والا کلام ایک حرف یا سادہ آواز ہے، خواہ نمازی اس کو اپنے اختیار سے نکالے یا اکراہ کی وجہ سے نکلے، خواہ اس پر یہ آواز نکالنا واجب ہو، مثلاً اندھے کو بچانے کے لئے نکالے، یا واجب نہ ہو، انہوں نے اس سے نماز کی اصلاح کے

---

(۱) حدیث زید بن ارقم: "كنا نتكلم في الصلاة" کی روایت مسلم (۱/۳۸۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث معاویہ بن الحکم: "بينا أنا أصلى مع رسول الله ﷺ" کی روایت مسلم (۱/۳۸۱-۳۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

لئے کلام کو مستثنی کیا ہے کہ اس کی وجہ سے نماز باطل نہ ہوگی، الا یہ کہ کثیر ہوجائے، اسی طرح انہوں نے حالت سہو میں کلام کو مستثنی کیا ہے، الا یہ کہ کثیر ہوتو اس کے سبب بھی نماز باطل ہوجائے گی۔

کلام سے نماز باطل ہوجاتی ہے، اس مسئلہ میں حنفیہ کے یہاں کوئی فرق نہیں کہ نمازی بھول گیا ہو یا سو گیا ہو یا ناواقف ہو یا خطا ہوگئی ہو یا اکراہ کے سبب ہو، ان تمام حالتوں میں نماز باطل ہوجائے گی۔ انہوں نے کہا: رہی یہ حدیث: "**إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**"[1] (اللہ تعالی نے میری امت سے خطا، بھول اور ان چیزوں کو معاف کردیا، جن پر اس کو مجبور کیا جائے) تو اس سے مراد یہ ہے کہ گناہ نہیں ہوگا، انہوں نے اس سے اس صورت کو مستثنی کیا ہے کہ اگر کوئی بھول کر نماز کو پوری کرنے سے قبل اس خیال سے سلام پھیر دے کہ نماز مکمل ہوگئی ہے، تو سلام سے نماز فاسد نہ ہوگی، لیکن اگر قصداً ایسا کردے تو نماز فاسد ہوجائے گی، اسی طرح انہوں نے صراحت کی ہے کہ تعظیماً کسی کو سلام کرنے سے نماز باطل ہوجائے گی، اگرچہ "علیکم" نہ کہے، خواہ بھول کر کہے، اور زبان سے سلام کا جواب دینے سے بھی نماز فاسد ہوجاتی ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ بھول کر کلام کرنے سے، نومسلم یا علماء سے دور پرورش پانے والے کے حق میں حرمت سے ناواقف شخص کے کلام سے، اور سبقت لسانی کے سبب کلام کرنے سے اگر کلام عرفاً تھوڑا ہوتو نماز باطل نہ ہوگی، اس کو معذور سمجھا جائے گا، بھولنے والے کے حق میں ان کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت سے ہے: "**صلى بنا رسول الله ﷺ الظهر أو العصر فسلم من ركعتين، ثم أتى خشبة المسجد و اتكأ عليها كأنه غضبان، فقال له ذو اليدين: أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فقال لأصحابه: أحق بالقول ذو اليدين؟ قالوا: نعم، فصلى ركعتين أخريين ثم سجد سجدتين**"[1] (رسول اللہ ﷺ نے ہمیں ظہر یا عصر کی نماز پڑھائی، آپ نے دو رکعات پر سلام پھیر دیا، پھر آپ مسجد کے پائے کے پاس آئے اور اس پر ٹیک لگایا، ایسا معلوم ہوتا تھا کہ آپ غصے میں ہیں تو آپ سے ذوالیدین نے کہا: اے اللہ کے رسول! نماز کم ہوگئی یا آپ بھول گئے؟ آپ ﷺ نے لوگوں سے پوچھا: ذوالدین صحیح کہتے ہیں؟ لوگوں نے عرض کیا: جی ہاں، یہ سن کر آپ نے مزید دو رکعتیں پڑھائیں پھر دو سجدے کئے)۔

طریقہ استدلال: آپ نے یہ سمجھ کر بات کی تھی کہ آپ نماز میں نہیں ہیں، اور لوگوں نے یہ سمجھ کر بات کی تھی کہ نسخ ہوگیا ہے، پھر آپ نے اور صحابہ نے اسی نماز پر بناء کیا۔

کثیر کلام میں معذور نہیں سمجھا جائے گا، اس لئے کہ اس سے نماز کا ربط اور ہیئت ختم ہوجاتی ہے، اور کلام قلیل کو کم ہونے کے سبب برداشت کرلیا جائے گا، نیز اس لئے کہ کلام کثیر میں سبقت لسانی اور بھول جانا نادر ہے۔

خطیب شربینی نے کہا: اصح قول کے مطابق قلیل و کثیر کا مدار عرف پر ہے، اور جس کو بات کرنے پر مجبور کردیا گیا ہو اظہر قول کے مطابق اس کی نماز باطل ہوجائے گی، گو کہ تھوڑا کلام ہو، خلاف اظہر یہ ہے کہ باطل نہ ہوگی، جیسا کہ بھولنے والے کی نماز باطل نہیں ہوتی، لیکن اگر اس کا کلام کثیر ہو تو قطعی طور پر اس کی نماز باطل ہوجائے گی۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ بھول کر یا مجبور ہوکر بات کرنے سے،

---

(۱) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي" کی روایت ابن ماجہ (۱/۶۵۹ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/۱۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا، ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۱) حدیث ابو ہریرہؓ "صلى بنا رسول الله ﷺ الظهر أو العصر فسلم من ركعتين" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۵۶۵، ۳/۹۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

نماز کی اصلاح کے لئے بات کرنے سے اور کسی کو (مثلا اندھے کو) متنبہ کرنے کے لئے بات کرنے سے نماز باطل ہوجاتی ہے، اور ان کے نزدیک سونے والے کے بات کرنے سے اگر نیند تھوڑی ہو نماز باطل نہ ہوگی، لہذا اگر نمازی کھڑے کھڑے یا بیٹھ کر سو جائے اور اس دوران بات کرلے تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی، اسی طرح اگر قراءت کی حالت میں سبقت لسانی سے بات کرلی تو نماز باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ بے بس ہے، اور یہ اس صورت کے مشابہ ہوگیا کہ قراءت میں غلطی کے سبب غیر قرآن کا کوئی کلمہ زبان پر آ گیا[۱]۔

ابن قدامہ نے کہا: اگر یہ سمجھ کر بات کی کہ نماز پوری ہوچکی ہے تو اگر یہ سلام ہو تو اس میں ایک ہی روایت ہے کہ نماز باطل نہ ہوگی، اور اگر کوئی ایسی بات کی جس سے نماز کی تکمیل ہو یا نماز سے متعلقہ کوئی بات کی، جیسے رسول اللہ ﷺ نے ذوالیدین سے بات کی تھی تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی[۲]۔

ب-قرآن اور ذکر کے الفاظ سے خطاب کرنا:

۱۰۸- جس نے دوران نماز قرآن کے کسی جملہ کے ذریعہ کسی کو مخاطب کیا تو اس کی نماز کے باطل ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، مثلاً کسی کا نام یحیی یا موسی تھا، اس سے کہا: "**يَا يَحْيىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ**(اے یحی! کتاب کو مضبوطی سے تھام لو)، یا کہا: "**وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسٰى**" (اے موسی! تیرے دائیں ہاتھ میں کیا ہے؟)، یا دروازہ پر کوئی کھڑا تھا اس سے کہا: "**وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا**" (جو کوئی اس میں داخل ہوگا اس کو کوئی خوف نہیں ہے)، اس مسئلہ میں جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کی رائے ہے کہ قرآن کے جس لفظ سے مقصود خطاب ہو اس سے نماز باطل ہوجاتی ہے، ابن عابدین نے کہا: بظاہر نماز فاسد ہوجائے گی اگر چہ مخاطب کا نام یہ نہ ہو اگر اس سے خطاب کرنا مقصود ہو، مالکیہ نے قرآنی الفاظ سے خطاب کرنے پر نماز کے باطل ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ اس سے مقصود سمجھانا ہو اور اس لفظ کا وہ محل نہ ہو، مثلاً ایک شخص سورۂ فاتحہ یا کوئی اور سورہ پڑھ رہا تھا اتنے میں کسی نے اس سے اندر آنے کی اجازت مانگی، اس نے قراءت روک کر یہ آیت پڑھی: "**أُدْخُلُوْهَا بِسَلَامٍ آمِنِيْنَ**" (اس میں سلامتی کے ساتھ اور مامون ہوکر داخل ہوجاؤ)، لیکن اگر مقصود سمجھنا ہو، اور وہ اس لفظ کا محل بھی ہے تو نماز باطل نہ ہوگی مثلاً وہ یہ آیت پڑھ رہا تھا: "**إِنَّ الْمُتَّقِيْنَ فِيْ جَنَّاتٍ وَّ عُيُوْنٍ**" (بے شک پرہیز گار لوگ باغات اور چشموں میں ہیں)۔ اتنے میں کسی نے اندر آنے کی اجازت مانگی، اس کے بعد آواز سے یہ پڑھ دیا: "**أُدْخُلُوْهَا بِسَلَامٍ آمِنِيْنَ**" (اس میں سلامتی کے ساتھ مامون ہوکر داخل ہوجاؤ)، مقصد اندر آنے کی اجازت دینا تھا، یا سورۂ فاتحہ ختم کرکے اس نے اس آیت کو شروع کردیا، قرآنی الفاظ سے خطاب کے سبب نماز کے بطلان میں شافعیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ مقصود صرف سمجھانا ہو یا کچھ مقصد نہ ہو، کیونکہ ان دونوں صورتوں میں یہ لوگوں کی گفتگو کے مشابہ ہوگا، لہذا بلا قصد قرآن نہ ہوگا، لیکن اگر سمجھانے کے ساتھ ساتھ قراءت کرنا بھی مقصود ہو تو نماز باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ قرآن ہے، اور یہ ایسا ہوگیا، جیسے کہ صرف قرآن پڑھنے کا ارادہ ہو، نیز اس لئے کہ حضرت علیؓ نماز پڑھ رہے تھے، اتنے میں ایک "خارجی" آ گیا، اور اس نے کہا: "**لاحكم إلا لله و لرسوله**" (حکم صرف اللہ اور اس کے رسول کا ہے) تو حضرت علی نے اس کو یہ آیت پڑھ کر سنائی: "**فاصبر إِنَّ وَعْدَ اللّٰهِ حَقٌّ**" (صبر

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۸۹، مغنی المحتاج ۱/ ۱۹۵، ۱۹۶، مطالب أولی النہی ۱/ ۵۲۰-۵۳۸۔

(۲) المغنی ۲/ ۴۶-۴۷۔

کرو بے شک اللہ کا وعدہ برحق ہے)۔

خطیب شربینی نے کہا: یہی تفصیل امام کو قرآن کا لقمہ دینے، اور تکبیر و تسمیع کو بلند آواز سے کہنے میں آئے گی کہ اگر قراءت کے ساتھ جواب دینا مقصود ہو یا صرف قراءت مقصود ہو یا صرف تکبیر یا تسمیع مقصود ہو یا اطلاع دینا بھی مقصود ہو تو نماز باطل نہ ہوگی، ورنہ باطل ہوجائے گی، اگرچہ بعض متاخرین کے کلام سے اس کے خلاف کا وہم ہوتا ہے، حنابلہ کی رائے ہے کہ کسی نے قرآنی لفظ کے ذریعہ خطاب کیا تو اس کی نماز صحیح ہے، اس لئے کہ عطاء بن السائب سے خلال کی یہ روایت ہے کہ انہوں نے کہا: ہم نے عبدالرحمٰن بن ابی لیلی سے اندر آنے کی اجازت مانگی اور وہ نماز پڑھ رہے تھے تو انہوں نے یہ پڑھا: "اُدْخُلُوْا مِصْرَ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ آمِنِيْنَ" (مصر میں داخل ہوجاؤ انشاء اللہ امن کے ساتھ)۔ ہم نے کہا: آپ نے ایسا کیوں کیا؟ انہوں نے کہا: ہم نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اندر آنے کی اجازت مانگی اور وہ نماز پڑھ رہے تھے تو انہوں نے یہی آیت پڑھی: "اُدْخُلُوْا مِصْرَ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ آمِنِيْنَ"، نیز اس لئے کہ یہ قرآن ہے، لہذا اس سے نماز فاسد نہ ہوگی، جیسا کہ اگر متنبہ کرنا مقصود نہ ہوتا، قاضی نے کہا: اگر حمد سے مقصود ذکر یا قرآن پڑھنا ہو تو اس سے نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر کسی آدمی کو خطاب کرنا مقصود ہو تو نماز باطل ہوجائے گی، اور اگر دونوں مقصود ہوں تو دو قول ہیں، یا تو اگر بولنے میں ایسے الفاظ آئے جن میں قرآن و غیر قرآن کا امتیاز نہیں ہوتا، مثلاً کسی آدمی کا نام ابراہیم ہے، اس سے کہے: **یا ابراهیم** (اے ابراہیم) وغیرہ تو نماز فاسد ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ لوگوں کی گفتگو ہے، اور یہ قرآن کی طرح لوگوں کی گفتگو سے ممتاز نہیں، یہ ایسا ہوگیا کہ قرآن سے متفرق کلمات کو ایک جگہ ذکر کردے، مثلاً کہے: **یا ابراهیم خذالکتاب الکبیر** (اے ابراہیم! بڑی کتاب لے لو)۔

امام ابوحنیفہ و محمد کی رائے ہے کہ ہر اس ذکر اور ثناء سے نماز باطل ہوجاتی ہے جس کا مقصود جواب دینا ہو اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، مثلاً کسی نے کہا: کیا اللہ کے ساتھ کوئی اور معبود ہے؟ تو نمازی نے جواب دیا: "**لا إله إلا الله**" (اللہ کے سوا کوئی دوسرا معبود نہیں)، یا کسی نے کہا: تیرا مال کیا ہے؟ نمازی نے کہا: "**الخیل و البغال و الحمیر**" (گھوڑے، خچر اور گدھے) اور اگر جواب میں ایسے الفاظ کہے جو ثناء نہیں تو بالاتفاق نماز فاسد ہوجائے گی، مثلاً کسی نے کہا: تیرا مال کیا ہے؟ نمازی نے کہا: **الإبل والبقر والعبید** (اونٹ، گائے اور غلام) اس لئے کہ یہ ثناء نہیں، اسی طرح اگر کسی بری خبر کو سننے پر دوران نماز اس نے "**إنا لله و إنا إليه راجعون**" پڑھا تو امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک نماز فاسد ہوجائے گی، اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، ابن عابدین نے کہا: اصل یہ ہے کہ جو ثناء یا قرآن ہو امام ابو یوسف کے نزدیک اس میں نیت سے کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، جبکہ ان دونوں حضرات کے نزدیک تبدیلی ہوجاتی ہے "البحر" میں لکھا ہے: اگر نمازی کو کسی خوشی کی کوئی خبر ملی اور اس نے "**الحمد الله**" کہا تو اس میں یہی اختلاف ہے، انہوں نے صراحت کی ہے کہ نمازی کا دوسرے چھینکنے والے کو "**یرحمک الله**" سے جواب دینا نماز کو فاسد کردیتا ہے، لہذا اگر کسی کو چھینک آئی اور نمازی نے اس سے کہا "**یرحمک الله**" تو اس کی نماز فاسد ہوگئی، اس لئے کہ یہ لوگوں کی اپنی باہمی گفتگو میں چلتا ہے، لہذا ان کے کلام میں سے ہے، اس کے برخلاف اگر چھینکنے والے یا سننے والے نے "**الحمد الله**" کہا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اس لئے کہ اس کا جواب ہونا متعارف نہیں ہے، ہاں اگر تعلیم دینا مقصود ہو تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، لیکن اگر خود اپنی چھینک پر **یرحمک الله یا نفسی** کہا تو نماز فاسد نہ ہوگی، اس لئے کہ جب یہ دوسرے کو

خطاب کرنا نہیں ہے تو اس کو کلام الناس میں سے نہیں مانا گیا، جیسا کہ اگر ''یرحمني الله'' کہے تو نماز فاسد نہیں ہوگی۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ ذکر اور دعا سے نماز باطل نہیں ہوتی، مگر یہ کہ کسی کو خطاب کرے، مثلاً چھینکنے والے کے جواب میں ''یرحمک الله'' کہے، اس سے اللہ تعالی اور اس کے رسول ﷺ کو خطاب مستثنی ہے کہ اس سے نماز باطل نہ ہوگی اور اگر ذکر میں خطاب نہ ہو تو اس سے نماز باطل نہ ہوگی، مثلا چھینک آئی اور **الحمد الله** کہا، یا غم کی خبر سن کر ''انا لله و انا إليه راجعون'' پڑھا، یا اچھی چیز دیکھ کر **سبحان الله** کہا یا اس سے کہا گیا کہ تمہارے لڑکا پیدا ہوا اس نے **الحمد الله** کہا، حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس سے نماز مکروہ ہوجائے گی، اس لئے کہ اس کی وجہ سے نماز باطل ہونے میں اختلاف ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ چھینکنے پر **الحمد لله** اور بری خبر سننے پر ''إنا لله و إنا اليه راجعون'' پڑھنا وغیرہ جائز ہے، البتہ اس کا ترک مندوب ہے، اسی طرح انہوں نے صراحت کی ہے کہ ''سبحان الله، لا إله إلا الله'' اور ''لاحول ولا قوة إلا بالله'' کہنا سمجھانے کے قصد سے، نماز میں کسی بھی جگہ جائز ہے، اس لئے کہ پوری نماز اس کا محل ہے[1]۔

ج-تاوہ، انین، اف تف کرنا، رونا، پھونکنا اور کھنکھارنا:

۱۰۹- حنفیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ ''انین'' (یعنی اہ بغیر کھینچے ہوئے کہنا) ''تأوه'' (یعنی آہ کھینچ کر کہنا) اور رونے وغیرہ میں اگر دو حرف ظاہر ہوجائیں تو نماز باطل ہوجائے گی، حنفیہ نے اس سے بے قابو مریض کو مستثنی کیا ہے کہ اس کے اُہ، آہ، اف تف کرنے اور رونے سے نماز باطل نہیں ہوگی، اگرچہ کئی حروف نکل جائیں، اس لئے کہ مجبوری ہے۔

امام ابو یوسف نے کہا: اگر اف کہنا درد کی وجہ سے ہے اور اس سے بچنا ممکن ہو تو نماز ٹوٹ جائے گی، اور اگر اس سے بچنا ممکن نہ ہو تو نماز نہیں ٹوٹے گی، امام محمد سے منقول ہے کہ اگر مرض ہلکا ہو تو نماز ٹوٹ جائے گی، ورنہ نہیں، اس لئے کہ ''اہ'' کہے بغیر اس کے لئے بیٹھنا ممکن نہیں، ابن عابدین نے کہا ہے کہ اس میں یہ قید ہونی چاہئے کہ بہ تکلف زیادہ حروف نہ نکالے، اسی طرح حنفیہ نے آخرت کے خوف اور جنت وجہنم کے ذکر سے رونے کو مستثنی کیا ہے کہ اس سے نماز فاسد نہ ہوگی، اس لئے کہ اس سے خشوع کا علم ہوتا ہے، لہذا اگر امام کی قراءت اس قدر پسند آئی کہ وہ رونے لگا اور ''بلی'' (کیوں نہیں) یا ''نعم'' (ہاں) کہنے لگا تو نماز فاسد نہ ہوگی، ابن عابدین نے ''الکافی'' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ: اس لئے کہ 'اہ' کہنا وغیرہ اگر جنت وجہنم کے ذکر کے سبب ہو تو گویا وہ یہ کہہ رہا ہے: ''**أَللّٰهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ الْجَنَّةَ وَ أَعُوذُبِکَ مِنَ النَّارِ**'' اور اگر صراحتا یہی پڑھے تو نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر کسی درد یا مصیبت کے سبب ہو تو ایسا ہوگیا گویا وہ کہہ رہا ہے: میں مصیبت زدہ ہوں، مجھے تسلی دو، اور اگر صراحتا یہی کہہ دے تو نماز فاسد ہوجائے گی۔

رونا آخرت کے خوف سے ہو یا نہ ہو اس سے نماز باطل ہوجائے گی، شافعیہ نے اس میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ درد کے غالب ہونے کی وجہ سے 'اہ' کہنا اور خشوع کے سبب سے رونا جائز ہے، خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ، اور اگر ''اہ'' کرنا اور رونا غلبہ کے سبب نہ ہو تو بالقصد ہونے اور بھول کر

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۴۱۶، فتح القدیر ۱/۳۴۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۸۳، ۲۸۵، مغنی المحتاج ۱/۱۹۶، کشاف القناع ۱/۱۹۶، مطالب أولی النہی ۱/۵۳۷۔

ہونے میں، نیز تھوڑا اور زیادہ ہونے میں فرق ہے، اب اگر قصداً ہے تو علی الاطلاق نماز کو باطل کردے گا، تھوڑا ہو یا زیادہ، اور اگر بھول سے ہو تو زیادہ ہونے پر نماز کو باطل کردے گا، اور اگر تھوڑا ہو تو اس کے لئے سجدہ سہو کرلے، دردیر نے کہا: یہ لمبا رونے، یعنی آواز کے ساتھ رونے کا حکم ہے، رہا مختصر رونا یعنی جو بلا آواز کے ہو تو مضر نہیں، گو کہ اختیار سے ہو بشرطیکہ زیادہ نہ ہو۔

مالکیہ کی طرح، حنابلہ کا مذہب ہے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ خشیت الٰہی کی وجہ سے رونے سے نماز باطل نہیں ہوتی، اس لئے کہ یہ اس کی طاقت سے باہر ہے، اسی طرح اگر کھانسی، چھینک، جمائی اور رونا غالب آجائے تو نماز باطل نہ ہوگی، گو کہ دو حرف نکل آئے، مہنا نے کہا: میں نے ابوعبداللہ کے پہلو میں نماز پڑھی انہیں پانچ بار جمائی آئی، اور وہ جمائی لیتے تو مجھے: ہا، ہا، سنائی دیتا تھا یہ اس لئے کہ اس کی نسبت اس کی طرف نہیں ہوتی اور نہ اس سے گفتگو کرنے کا کوئی حکم متعلق ہوتا ہے "تفاعلت" کے وزن پر تثاءبت (ہمزہ کے ساتھ) کہا جائے گا، تثاوبت (واو کے ساتھ) نہیں کہا جائے گا: البتہ رونے اور ہنسنے کی کوشش کرنا مکروہ ہے کہ کہیں دو حرف ظاہر نہ ہوجائیں اور نماز باطل ہوجائے۔

۱۱۰ - جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ **تنحنح** (یعنی اُح کہنا ہمزہ کے فتح وضمہ کے ساتھ کھنکھارنا) بلا عذر نماز کو باطل کرنے والا ہے اگر دو حرف ظاہر ہوجائیں، اور عذر کی وجہ سے اس طرح کھنکھارنا کہ اس کی طبیعت سے خود بخود بلا تکلف پیدا ہو، یا غلبہ کی وجہ سے ہو تو نماز فاسد نہ ہوگی، حنفیہ نے کہا: اسی طرح اگر کسی صحیح غرض سے کھنکھارے مثلاً اپنی آواز درست کرنے کے لئے تو نماز فاسد نہ ہوگی، اس لئے کہ قراءت کو درست کرنے کے لئے ایسا کررہا ہے، صحیح غرض میں سے یہ ہے کہ اس لئے کھنکارے تاکہ امام کو صحیح ہدایت مل جائے یا دوسرے کو معلوم ہوجائے کہ وہ نماز پڑھ رہا ہے، ابن عابدین نے کہا ہے کہ قیاس کا تقاضا ہے کہ کھنکھارنا ہر طرح کا (مجبور شخص کے علاوہ) نماز کے لئے مفسد ہونا چاہئے تھا، جیسا کہ یہی امام ابوحنیفہ ومحمد کا قول ہے، اس لئے کہ یہ کلام ہے، اور کلام بہر حال نماز کو فاسد کرنے والا ہے، گویا کہ فقہاء نے اس میں قیاس سے عدول کیا، اور صحیح غرض سے کھنکھارنے کے سبب نماز کے عدم فساد کو اس وجہ سے صحیح قرار دیا کہ نص موجود ہے، اور غالبا یہ نص وہ حدیث ہے جو "الحلیہ" میں بواسطہ "سنن ابن ماجہ" حضرت علیؓ سے مروی ہے: **"كان لي من رسول الله ﷺ مدخلان: مدخل بالليل ومدخل بالنهار، فكنت إذا أتيته وهو يصلي يتنحنح لي"**[1] (رسول اللہ ﷺ کے پاس آنے کا میرے لئے دو موقع تھا: ایک رات کو، ایک دن کو اور جب میں آتا اور آپ نماز پڑھتے ہوتے تو میرے لئے کھنکھار دیتے)۔

اسی کے مثل حنابلہ نے صراحت کی ہے، چنانچہ انہوں نے کسی ضرورت سے کھنکھارنا جائز قرار دیا گو کہ دو حرف ظاہر ہوجائیں۔ مروذی نے کہا: میں ابوعبداللہ کے پاس آتا، اور وہ نماز میں ہوتے تو کھنکھار دیتے تاکہ مجھے معلوم ہوجائے کہ اس وقت وہ نماز پڑھ رہے ہیں۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ کھنکھارنا وغیرہ (مثلا کھانسی اور چھینک) جو عرف میں معمولی ہو اور غلبہ کی وجہ سے ہو اگرچہ اس سے دو حرف ظاہر ہوجائیں، اس لئے معذور سمجھا جاتا ہے کہ اس میں اس کی کوئی کوتاہی نہیں ہے، اسی طرح واجب قراءت اور دوسرے قولی ارکان کی

---

(۱) حدیث علی بن ابی طالبؓ: "كان لي من رسول الله ﷺ مدخلان" کی روایت ابن ماجہ (۱۲۲/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، اس کی اسناد میں حضرت علی اور ان سے روایت کرنے والے کے درمیان انقطاع ہے، ایسا ہی تحفۃ الاشراف للمزی (۴۱۶/۷ طبع الدار القیمہ) میں ہے۔

ادائیگی دشوار ہوتو مجبوری کی وجہ سے کھنکھارنا عذر مانا جائے گا،لیکن اگر کھنکھارنا وغیرہ مغلوب ہونے کے سبب زیادہ ہواس طور پر کہ اس سے دوحرف نکل گئے اور زیادہ ہوگیا تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی۔اِسنوی نے مغلوب ہونے کی وجہ سے کھنکھارنے ، کھانسی ، اور چھینک میں اگر چہ زیادہ ہوں نماز کے عدم بطلان کو درست قرار دیا ہے، کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔

خطیب شربینی نے کہا: پہلے حکم کا محل یہ ہونا چاہئے کہ کھانسی وغیرہ اس کا دائمی مرض نہ بن گیا ہو،لیکن اگر ایسا ہوتو مضر نہیں، جیسے کہ کسی کو پیشاب کے قطرات آنے کی یا اس جیسی بیماری ہو، بلکہ اس مسئلہ میں بدرجہ اولی نماز فاسد نہیں ہونی چاہئے ، اور اگر آواز بلند کرنے کے لئے کھنکھارے تو عذر نہیں ہوگا، اگر چہ تھوڑا ہو، اس لئے کہ آواز کو بلند کرنا سنت ہے،اور اس کے لئے کھنکھارنے کی ضرورت نہیں،اور بلند آواز ہی کے معنی میں بقیہ سنتیں ہیں۔

خطیب شربینی نے کہا: اگر یہ معلوم نہ ہو کہ کھنکھارنے سے نماز باطل ہوجاتی ہے، البتہ یہ علم تھا کہ بات کرنا حرام ہے تو اس کو معذور سمجھا جائے گا،اس لئے کہ اس کا حکم عوام الناس کو معلوم نہیں ہوتا۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ کسی حاجت سے کھنکھارنا ، نماز کو باطل نہیں کرتا اور اس کے لئے سجدہ سہو بھی نہیں، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، رہا بلاضرورت ، بلکہ بے فائدہ کھنکھارنا تو مختلف فیہ ہے، صحیح یہ ہے کہ اس سے بھی نماز باطل نہیں ہوگی ، اور نہ اس میں سجدہ سہو واجب ہوگا ، یہی امام مالک کا ایک قول ہے اسی کو ابن قاسم نے لیا ہے،اور ابہری، لخمی اور خلیل نے اسی کو مختار کیا ہے۔

امام مالک کا دوسرا قول ہے کہ یہ کلام کرنے کی طرح ہے،لہذا بالقصد اور بھول کر ہونے کے درمیان فرق ہوگا، ابن عاشر نے ''حاجت'' کی تشریح ، فطری ضرورت سے کی ہے اور انہوں نے بلاضرورت کھنکھارنے سے نماز باطل ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ تھوڑا ہو، ورنہ نماز کو باطل کردے گا، اس لئے کہ یہ نماز کی جنس کے علاوہ فعل کثیر ہے۔

۱۱۱ - مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ قصداً منہ سے پھونکنے سے نماز باطل ہوجاتی ہے اگر چہ کوئی حرف ظاہر نہ ہو، دسوقی نے کہا: خواہ زیادہ ہو یا تھوڑا، اس کے ساتھ حرف ظاہر ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ یہ نماز میں کلام کرنے کی طرح ہے، یہی مشہور قول ہے، ایک قول ہے کہ مطلقاً باطل نہیں، ایک اور قول ہے: اگر حرف ظاہر ہوتو نماز کو باطل کردے گا، ورنہ نہیں، رہا ناک سے پھونکنا تو جب تک زیادہ نہ ہو یا بے جا حرکت کا قصد نہ ہو، اس سے نماز باطل نہ ہوگی، دسوقی نے کہا: اگر بے جا حرکت ہوتو یہ افعال کثیرہ کے حکم میں ہوگا، اس لئے کہ نماز کی جنس کے علاوہ ایک فعل ہے۔

حنابلہ نے پھونکنے سے نماز کے باطل ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ دوحرف ظاہر ہوں، اس لئے کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ''**من نفخ في صلاته فقد تكلم**''(۱) (جس نے نماز میں پھونکا، اس نے بات کرلی)، حضرت ابو ہریرہؓ سے اسی کے مثل مروی ہے۔

د-ضحک (ہنسنا):

۱۱۲ - جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ ہنسنا اگر قہقہہ مار کر ہوتو اس سے نماز باطل ہوجائے گی، اگر چہ حروف ظاہر نہ ہوں، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: ''**القهقهة تنقض الصلاة ولا تنقض الوضوء**''(۲) (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: قہقہہ مار کر

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۴۱۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، ۲۸۴-۲۸۹،مغنی المحتاج ۱/۱۹۶،مطالب أولی النہی ۱/۵۲۰، ۵۲۱۔

(۲) حدیث جابر: ''القهقهة تنقض الصلاة'' کو دار قطنی (۱/۱۷۲ شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے اس کے قریب ترین الفاظ سے روایت کیا ہے،اور حضرت

ہنسنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے، وضو نہیں ٹوٹتا)، نیز اس لئے کہ اس نے بالقصد نماز کے منافی کام کیا، جو کسی آدمی سے خطاب کرنے کے مشابہ ہے۔

مالکیہ نے کہا: خواہ قہقہہ تھوڑا ہو یا زیادہ، خواہ قصدا ہو یا بھول کر کہ وہ نماز میں ہے، یا مغلوب ہوکر ہو، مثلا دوران نماز بالقصد کسی مضحکہ خیز چیز کو دیکھا یا سنا، اور اس پر ہنسی غالب آ گئی۔

حنفیہ نے کہا: قہقہہ اصطلاح میں یہ ہے کہ جس کو خود وہ اور اس کے بغل والا آدمی سن لے، خواہ دانت ظاہر ہوں یا نہ ہوں، اگر چہ اس میں قاف اور ہاء یا کوئی ایک نہ ہو، اسی طرح انہوں نے صراحت کی ہے کہ قہقہہ کے بغیر ہنسنے سے بھی نماز باطل ہوجاتی ہے، ضحک یہ ہے کہ جس کو خود وہی سن سکے، دوسرا نہ سنے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر ہنسنے میں دو حرف ظاہر ہوں تو نماز باطل ہوجائے گی، ورنہ نہیں [1]، رہا مسکرانا تو اس سے نماز باطل نہیں ہوتی، اس لئے کہ "ان النبي ﷺ **تبسم فيها فلما سلم قال: مر بي ميكائيل فضحك لي فتبسمت له**"[2] (رسول اللہ ﷺ نماز میں مسکرائے، پھر سلام پھیرنے کے بعد آپ نے فرمایا: میرے پاس میکائیل گذرے، وہ میرے لئے ہنس دیئے تو میں ان کے لئے مسکرادیا)۔

ھ- کھانا پینا:

۱۱۳- فی الجملہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ کھانے پینے سے نماز باطل ہوجاتی ہے، حنفیہ نے کہا: گو کہ بھول کر ایک تل کھالے، انہوں نے اس سے مستثنی کیا ہے کہ اگر نمازی کے دانتوں میں کھانے کی کوئی چیز اٹک کر رہ گئی اور وہ چنے سے کم ہو تو اس کے نگل جانے سے نماز فاسد نہ ہوگی، انہوں نے صراحت کی ہے کہ چبانے سے نماز فاسد ہوجائے گی، اگر چبانے کا عمل زیادہ ہو، انہوں نے اس کثرت کی مقدار مسلسل تین بار بتائی ہے، اسی طرح اگر شکر نمازی کے منہ میں ہو اور وہ اس کے پگھلے ہوئے حصہ کو نگلتا جارہا ہو تو نماز فاسد ہوجائے گی۔

ابن عابدین نے کہا: مفسد نماز: چبانا ہے، یا بذات خود کھائی ہوئی چیز کا پیٹ کے اندر پہنچنا، مزا سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے۔ "البحر" میں، "الخلاصہ" کے حوالہ سے ہے: اگر کسی نے مٹھائی کا ٹکڑا کھایا، اس کو پیٹ میں نگل گیا، پھر نماز شروع کی، اس کی مٹھاس منہ میں محسوس ہوئی اس کو نگل گیا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر فانیذ (قند) یا شکر منہ میں رکھی، لیکن اسے نہیں چبایا، اور نماز پڑھتے ہوئے اس کی شیرینی حلق میں اتر گئی تو نماز فاسد ہوجائے گی۔

مالکیہ نے قصدا اور بھول کر کھانے پینے میں فرق کیا ہے، لہذا اگر نمازی نے قصدا کھایا پیا تو بالاتفاق اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اور اگر بھول کر کھا پی لے تو نماز باطل نہ ہوگی، اور سجدہ سہو سے اس کی تلافی ہوجائے گی۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ کھانے پینے سے نماز باطل ہوجاتی ہے، اگر چہ تھوڑا ہو اور گو کہ اس کے لئے اس کو مجبور کیا گیا ہو، اس لئے کہ یہ نادر ہونے کے ساتھ ساتھ، نماز کے سخت منافی ہے، انہوں نے اس سے مندرجہ ذیل لوگوں کو مستثنی قرار دیا ہے: جس کو یاد نہیں کہ وہ نماز میں ہے جو نو مسلم ہونے کے سبب حرمت سے ناواقف ہو یا علماء سے

= جابر بن عبداللہؓ پر موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۷ ۴، حاشية الدسوقی ۱/ ۲۸۶، مغنی المحتاج ۱/ ۱۹۵، مطالب أولی النہی ۱/ ۵۲۰-۵۳۸۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ تبسم في الصلاة" کی روایت دارقطنی (۱/ ۵۷ شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے حضرت جابر بن عبداللہ بن دیابؓ سے کی ہے۔ معجم الکبیر (۲/ ۲۰۵ طبع وزارۃ الأوقاف العراقیہ) نے ایسے ہی مختصر روایت کیا ہے، اور اس کو ہیثمی نے مجمع (۲/ ۸۲ طبع القدسی) میں روایت کیا ہے اور کہا اس میں واز ع ہے جو ضعیف ہے۔

دور کسی دیہات میں پرورش پانے کے سبب حرمت سے ناواقف ہو کہ اس کی نماز کھانے سے باطل نہ ہوگی، البتہ اگر عرف کے لحاظ سے زیادہ ہوجائے تو باطل ہوجائے گی، اور اگر دانتوں میں باقی کھانے کے ساتھ اس کا لعاب نیچے اتر گیا اور وہ اس کو الگ کر کے تھوک نہ سکا تو نماز باطل نہ ہوگی، جیسا کہ اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔

انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر منہ میں شکر ہو اور وہ پگھل جائے اور وہ اس کے پگھلے ہوئے حصے کو قصداً حرمت کا علم ہوتے ہوئے نگل جائے یا اس نے معلوم کرنے میں کوتاہی کی تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اسی طرح انہوں نے صراحت کی ہے کہ چبانے کا عمل اگر زیادہ ہو تو نماز باطل ہوجائے گی، اگرچہ پیٹ میں کچھ نہ پہنچے۔

حنابلہ نے اس سلسلہ میں فرض نماز اور نفل میں فرق کیا ہے کہ فرض نماز قصداً کھانے پینے سے باطل ہوجاتی ہے کھانا پینا تھوڑا ہو یا زیادہ، اس لئے کہ یہ نماز کے منافی ہے، اور نفل نماز کھانے پینے سے باطل نہیں ہوتی، الا یہ کہ عرف کے لحاظ سے زیادہ ہوجائے، اس لئے کہ نماز کے ارکان میں تسلسل ٹوٹ جائے گا۔

بہوتی نے کہا ہے: یہ ایک روایت ہے، ان سے دوسری روایت ہے کہ نفل، فرض کی طرح ہے، ''المبدع'' میں ہے: اکثر فقہاء نے یہی کہا ہے، اس لئے کہ جس سے فرض نماز باطل ہوتی ہے اس سے نفل بھی باطل ہوجاتی ہے، جیسا کہ دوسرے اسباب بطلان۔

ماسبق میں جو کچھ لکھا گیا وہ قصداً کھانے پینے کے بارے میں ہے، لیکن اگر بھول کر ہو یا ناواقفیت میں ہو تو اس سے نماز باطل نہیں ہوگی، خواہ فرض ہو یا نفل بشرطیکہ تھوڑا ہو، اس لئے کہ حضور علیہ السلام کا ارشاد گرامی عام ہے: ''إن اللہ وضع عن أمتي الخطأ و النسیان وما استکرھوا علیہ'' (اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا، بھول اور اس چیز کو معاف کردیا ہے جس پر اس کو مجبور کیا گیا)، نیز اس لئے کہ کھانے پینے کو ترک کرنا روزہ کی بنیاد اور اس کا رکن اصلی ہے، اور جب بھول کر کھانے پینے سے روزہ میں کوئی اثر نہیں آتا تو نماز میں بدرجہ اولیٰ اس کا اثر نہ ہوگا۔

انہوں نے کہا ہے کہ منہ میں بقیہ کھانا چبائے بغیر، یا دانتوں میں باقی کھانے چبائے بغیر نگل گیا تو کوئی مضائقہ نہیں، بشرطیکہ وہ کھانا لعاب کے ساتھ بہے اور تھوڑا ہو، اس لئے کہ اس کو کھانا نہیں کہتے، لیکن اگر وہ لعاب کے ساتھ نہ بہے، بلکہ خود بخود بہے (یعنی وہ دل دار ہو) تو اس کو نگلنے سے نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس سے بچنے میں مشقت نہیں۔

مجد الدین نے کہا ہے: اگر دانتوں کے درمیان سے دل دار چیز نکال کر نگل گیا تو ہمارے نزدیک اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ منہ میں شکر وغیرہ کے پگھلے ہوئے حصے کو نگلنا، کھانے کی طرح ہے [1]۔

و- عمل کثیر:

۱۱۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عمل کثیر سے نماز باطل ہوجاتی ہے، البتہ اس کی تعریف میں اختلاف ہے، حنفیہ کی رائے کے مطابق عمل کثیر جس سے نماز باطل ہوجاتی ہے ہر ایسا عمل ہے جس کو دیکھنے والا یقین کرلے کہ اس کا کرنے والا شخص نماز میں نہیں ہے، انہوں نے کہا ہے: اگر اس کو شک ہو کہ یہ نماز میں ہے یا نہیں تو یہ عمل قلیل ہے، یہی ان کے یہاں اصح ہے، عمل کثیر میں انہوں نے یہ قید لگائی ہے کہ وہ نماز کی اصلاح کے لئے نہ ہوتا کہ اس سے حدث پیش آنے پر وضو اور

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۸۹، مواہب الجلیل ۲/ ۳۶، الخرشی علی خلیل ۱/ ۳۳۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۵۲، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۰، شرح روض الطالب ۱/ ۱۸۵، کشاف القناع ۱/ ۳۹۸۔

چل کر جانا نکل جائے کہ ان دونوں سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔

ابن عابدین نے کہا ہے: اس میں یہ اضافہ ہونا چاہئے: اور کسی عذر کے سبب نہ کرے، تاکہ ایک قول کے مطابق عمل کثیر کے ذریعہ سانپ اور بچھو مارنے سے احتراز ہوجائے، ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ نماز کی اصلاح کے لئے ہے، کیونکہ اگر اس کو نہ مارے تو نماز فاسد کرسکتا ہے۔

مالکیہ کا مذہب، حنفیہ کے مذہب سے قریب ہے، چنانچہ ان کے نزدیک عمل کثیر ہر وہ عمل ہے جس کو دیکھنے والا یہ سمجھے کہ وہ شخص نماز میں نہیں ہے، اس میں بھولنا، قصداً ہونے کی طرح ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ قلت وکثرت معلوم کرنے کا مدار عرف پر ہے، لہذا جس کو لوگ قلیل سمجھیں وہ قلیل ہے، اور جس کو کثیر سمجھیں وہ کثیر ہے، شافعیہ نے کہا ہے: اوسط درجہ کے دو قدم اور دوبار مارنا وغیرہ قلیل ہیں، اور یہی چیز یا کوئی اور چیز تین بار مسلسل ہوجائے تو کثیر ہے، خواہ قدموں کی جنس سے ہو یا جنس الگ الگ ہو: مثلا ایک قدم چلنا، ایک بار مارنا، اور چپل اتارنا، اور خواہ تینوں قدم ایک قدم کے بقدر ہوں یا نہ ہوں اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ بری حرکت سے نماز باطل ہوجاتی ہے، مثلاً بری طرح کودنا، اس لئے کہ یہ نماز کے منافی ہے، بناء بریں قصداً جو افعال کئے جائیں ان کے نزدیک ان سے نماز باطل ہوجاتی ہے اگرچہ قلیل ہوں، خواہ نماز کے افعال کی جنس سے ہوں یا غیر جنس سے ہوں۔ اور جو افعال بھول کر کئے جائیں اور نماز کی جنس سے نہ ہوں تو ایسے کثیر افعال سے نماز باطل ہوجاتی ہے، اس لئے کہ ان کی کوئی ضرورت ان کی داعی نہیں ہوتی، لیکن اگر ضرورت ان کی متقاضی ہو، مثلاً شدت خوف کی نماز تو یہ افعال مضر نہیں، گو کہ کثیر ہوں، اور اگر یہ افعال نماز کی جنس سے ہوں (مثلاً بھول کر رکوع یا سجدہ زیادہ کردیا) تو نماز باطل نہ ہوگی[1]، اس لئے کہ: "**أن النبي ﷺ صلی الظهر خمسا وسجد للسهو، ولم يعدها**"[2] (رسول اللہ ﷺ نے ظہر کی نماز پانچ رکعات پڑھ دی تو سجدہ سہو کرلیا، نماز کا اعادہ نہیں کیا)۔

حنابلہ نے کہا: تھوڑے کے لئے تین یا کسی اور عدد کی تعیین نہیں، بلکہ جس کو عرف میں تھوڑا سمجھا جائے وہ تھوڑا ہے، اس لئے کہ اس میں کوئی نص نہیں ہے، لہذا عرف کو دیکھا جائے گا، جیسے (معاملات میں) اور حرز قبضہ (اشیاء کی حفاظت اور اس کی شکلیں) کے بارے میں ہے، اب اگر نماز میں کیا گیا عمل، عرف کے لحاظ سے لمبا ہو اور یہ عمل نماز کی جنس سے نہ ہو اور متفرق طور پر نہ ہو تو نماز کو باطل کردے گا، قصداً ہو یا سہواً یا ناواقفیت میں، بشرطیکہ کوئی ضرورت (مجبوری) نہ ہو، لہذا اگر کوئی ضرورت ہو مثلاً خوف کی حالت، دشمن وغیرہ، مثلاً سیلاب سے بھاگنے کی حالت ہو تو نماز باطل نہ ہوگی، ابن الجوزی نے ضرورت میں ناقابل برداشت کھجلاہٹ کو شمار کیا ہے، اور اگر عمل متفرق طور پر ہو تو نماز کو باطل نہیں کرے گا، اس لئے کہ یہ ثابت ہے: "**أن النبي ﷺ أم الناس في المسجد، فكان إذا قام حمل امامة بنت زينب، و إذا سجد وضعها**"[3] (رسول اللہ ﷺ نے مسجد میں لوگوں کی امامت کی جب آپ کھڑے ہوتے تو امامہ بنت زینب کو اٹھا لیتے، پھر جب سجدہ کرتے تو اس کو زمین پر بٹھا دیتے تھے)، اور "**وصلی النبي ﷺ علی المنبر وتكرر**

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۱۹، بلغۃ السالک (۱/ ۱۲۶ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۵۲ء) مغنی المحتاج ۱/ ۱۹۸، کشاف القناع ۱/ ۳۷۷، مطالب اولی النہی ۱/ ۵۳۹۔

(۲) حدیث: "صلی النبي ﷺ خمسا و سجد للسهو" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۹۴ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ حمل أمامة بنت زينب فی الصلاة" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۹۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۸۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

صعوده و نزول عنه"(۱) (آپ ﷺ نے منبر پر کھڑے ہوکر نماز پڑھائی، بار بار چڑھنا اترنا ہوا)۔

ز-صحت نماز کی شرطوں میں سے کسی شرط کا نہ ہونا:

۱۱۵- جب تک نماز کے صحیح ہونے کی تمام شرطیں موجود نہ ہوں نماز صحیح نہیں ہوتی، لہذا اگر نماز کے صحیح ہونے کی کوئی شرط ختم ہوجائے، مثلاً: طہارت اور ستر عورت تو نماز باطل ہوجائے گی، اسی طرح اگر دوران نماز کوئی منافی نماز امر پیش آجائے، مثلاً نماز پڑھتے ہوئے کپڑے پر نجاست گر گئی یا نماز کے دوران یاد آیا کہ وہ طہارت پر نہیں ہے اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اول-حدث سے طہارت کی شرط کا فقدان:

۱۱۶-اگر دوران نماز، نمازی کو حدث ہوجائے، یا وہ نماز سے پہلے ہی محدث تھا، لیکن نماز میں یاد آیا تو اس کی نماز صحیح نہیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لاتقبل صلاة بغير طهور**"(۲) (طہارت کے بغیر کوئی نماز مقبول نہیں)۔

اس کی تفصیل "حدث" فقرہ ۲۳، جلد ۱۷ اور "رعاف" فقرہ ۵، جلد ۲۲ میں ہے۔

دوم-نجاست سے طہارت کی شرط کا فقدان:

۱۱۷- نمازی کے بدن، کپڑے اور جگہ کا پاک ہونا نماز کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، اس کی تفصیل فقرہ نمبر (۱۰) میں آچکی ہے۔

طہورین نہ پانے والے کی نماز:

۱۱۸- طہورین: پانی اور مٹی ہیں، جس کو پانی اور مٹی کوئی چیز نہ ملے اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور (حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ) کی رائے ہے کہ اس پر صرف فرض کی ادائیگی واجب ہے، مالکیہ کی رائے ہے کہ جس کو طہورین نہ ملیں، اس سے نماز ساقط ہے، اس کی تفصیل اصطلاح: "**فاقد طهورين**" میں ہے۔

پاک کپڑے اور پاک جگہ سے عاجز کی نماز:

۱۱۹- پاک کپڑے سے عاجز کی نماز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اس کو اختیار ہے کہ نجس کپڑے میں نماز پڑھے یا ننگے ہوکر نماز پڑھے اور اس پر اعادہ لازم نہیں ہے اور اس وقت ناپاک کپڑے میں نماز پڑھنا زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک حالت اختیاری میں، نماز کے جواز سے مانع ہے، لہذا نماز کے حکم میں دونوں برابر ہوں گے، یہ امام ابوحنیفہ، ابو یوسف کا قول ہے، امام محمد کے نزدیک نجس کپڑے میں ہی نماز پڑھنی ہوگی، اس لئے کہ ننگے ہوکر نماز پڑھنے کے مقابلہ میں نجس کپڑے میں نماز پڑھنا جواز کے زیادہ قریب ہے، اس لئے کہ تھوڑی نجاست جواز سے مانع نہیں، اسی طرح کثیر نجاست بھی بعض علماء کے قول میں جواز سے مانع نہیں ہے، چنانچہ حضرت عطاءؒ نے کہا ہے: جس کے کپڑے میں ستر قطرہ خون لگا ہو اور وہ اس میں نماز پڑھ لے تو اس کی نماز جائز ہوگی، اور کسی نے نہیں کہا ہے کہ حالت اختیاری میں ننگے نماز پڑھنا جائز ہے، "الاسرار" میں ہے کہ امام محمد کا قول افضل ہے۔

---

(۱) حدیث: "**صلى على المنبر**......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۴۸۶ طبع السلفیہ) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "**لا تقبل صلاة بغير طهور**" کی روایت مسلم (۱/ ۲۰۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ پاک کپڑے سے عاجز شخص اپنے نجس کپڑے میں نماز پڑھے گا، حنابلہ کے نزدیک جب دوسرا کپڑا کسی وقت مل جائے یا کسی وقت نجاست کو پاک کرنے کا سامان ہوجائے تو نماز کا اعادہ کرے گا، مالکیہ کے نزدیک صرف وقت کے اندر اعادہ کرے گا، شافعیہ کی رائے ہے کہ ننگے نماز پڑھنا اس پر واجب ہے اور اس پر اعادہ واجب نہیں ہوگا[۱]۔

اسی طرح پاک جگہ سے عاجز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، مثلاً کوئی ناپاک جگہ میں قید کردیا جائے، تو جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ نجاست کے باوجود نماز پڑھنا اس پر واجب ہے، نماز نہیں چھوڑے گا، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم**"[۲] (اگر میں تمہیں کسی کام کا حکم دوں تو جہاں تک ہوسکے بجالاؤ)، شافعیہ وحنابلہ نے کہا ہے: دونوں ہاتھوں اور گھٹنوں وغیرہ کو ممکن حد تک نجاست سے دور رکھنا واجب ہے، اور سجدہ کے لئے اس حد تک جھکنا واجب ہے کہ اگر اس سے زیادہ جھکے گا تو نجاست لگ جائے گی، حنابلہ نے مزید کہا: وہ اپنے دونوں پاؤں پر بیٹھے گا، مالکیہ کا مذہب ہے کہ وقت کے اندر نماز کا اعادہ کرے گا، شافعیہ نے کہا: کسی بھی وقت اس کا اعادہ کرنا واجب ہے، حنابلہ کے نزدیک اس پر اعادہ واجب نہیں۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر خشک جگہ مل جائے تو اس پر سجدہ کرے ورنہ کھڑے کھڑے اشارہ کرے گا[۳]۔

سوم: ستر عورت کی شرط کا فقدان:

۱۲۰ - ستر عورت (جیسا کہ گذرا) نماز کے صحیح ہونے کی ایک شرط ہے، لہذا ستر عورت کے بغیر نماز صحیح نہ ہوگی، اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شخص قصداً اس کو کھولدے اس کی نماز باطل ہے، اور اگر بلا قصد ستر کھل جائے تو کب نماز باطل ہوگی؟ مختلف فیہ ہے: حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر نمازی کے کچھ کئے بغیر، ایک رکن کی ادائیگی کے بقدر چوتھائی عضو کھلا رہ جائے تو نماز باطل ہوجائے گی، رکن کی ادائیگی میں اس کی سنتیں بھی داخل ہیں، یہ امام ابویوسف کا قول ہے، امام محمد نے حقیقتاً رکن کی ادائیگی کا اعتبار کیا ہے۔

ابن عابدین نے کہا ہے کہ پہلا قول احتیاط کی وجہ سے مختار ہے، بناء بریں اگر چوتھائی ستر (ایک رکن کی ادائیگی سے کم) کھلا رہے تو حنفیہ کے یہاں بالاتفاق نماز کو فاسد نہ کرے گا، ابن عابدین نے کہا ہے کہ اس لئے کہ تھوڑے زمانہ میں زیادہ کھلنا معاف ہے جیسے زیادہ زمانہ میں تھوڑا کھلنا معاف ہے، اور اگر ستر کھلے ہونے کی حالت میں ایک رکن ادا کرلیا تو بالاتفاق حنفیہ کے نزدیک نماز فاسد ہوگی، یہ سب دوران نماز ستر کھلنے کا حکم ہے، اور اگر ابتداء نماز کے ساتھ ستر کھلا ہو تو نماز کے جواز سے مطلقاً مانع ہے، بشرطیکہ چوتھائی عضو کھلا ہو۔

مالکیہ، شافعیہ نے نماز کے باطل ہونے میں کوئی قید نہیں لگائی ہے، ان کے نزدیک مطلق ستر کھلنا نماز کو باطل کردیتا ہے۔

نووی نے کہا ہے: اگر نماز کی ستر کا کوئی حصہ کھل جائے تو نماز صحیح نہیں ہوگی، خواہ زیادہ کھلا ہو یا کم اگرچہ معمولی جزء ہو، یہ اس صورت میں ہے، جبکہ فوراً اس کو ڈھانک نہ لے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ بلا قصد معمولی ستر کا کھلنا مضر نہیں، خواہ لمبے زمانہ تک کھلا رہے، اس لئے کہ عمرو بن سلمہ جرمی کی حدیث ہے: "**إنطلق أبی وافدا إلى رسول الله ﷺ في نفر من قومه**

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۷۳، فتح القدیر ۱/۲۲۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۱۷، المجموع ۳/۱۴۲، الإنصاف ۱/۴۶۰۔

(۲) حدیث: "إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/۲۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۹۷۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۶۸، جواہر الإکلیل ۱/۱۱، المجموع ۳/۱۵۴، الإنصاف ۱/۴۶۰-۴۶۲۔

فعلمهم الصلاة، فقال : يؤمكم أقرؤكم، وكنت أقرأهم لما كنت أحفظ ، فقد موني، فكنت أؤمهم وعلي بردة لي صغيرة صفراء ، فكنت إذا سجدت انكشفت عني. فقالت امرأة من النساء: (واروا عنا عورة قارئكم. فاشتروا لي قميصا عمانيا فما فرحت بشيء بعد الإسلام فرحي به" [۱] (میرے والد، اپنی قوم کے ایک وفد میں، رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئے، آپ نے انہیں نماز کی تعلیم دی، اور فرمایا: تم میں جس کو زیادہ قرآن یاد ہو وہ نماز پڑھائے، مجھے سب سے زیادہ قرآن یاد تھا، کیونکہ میں قرآن یاد کرتا تھا تو انہوں نے مجھے آگے بڑھایا، چنانچہ میں ان کی امامت کرتا تھا، میرے بدن پر صرف ایک چھوٹی زرد چادر تھی، جب میں سجدہ میں جاتا تو میرا ستر کھل جاتا، تو ایک عورت نے کہا: (اپنے امام کے ستر کو ڈھانکو، چنانچہ انہوں نے میرے لئے ایک عمانی کرتا خریدا، میں اس سے اتنا خوش ہوا کہ اسلام کے بعد کسی چیز سے خوش نہیں ہوا)، اور ہمیں یہ اطلاع نہیں ملی کہ رسول اللہ ﷺ یا کسی صحابی نے اس پر نکیر کی ہو۔

معمولی وہ ہے جو عرف میں، دیکھنے میں فحش (زیادہ) نہ معلوم ہو، بہوتی نے کہا: فحش معلوم ہونا کھلنے والے حصہ کے لحاظ سے الگ الگ ہے، چنانچہ خاص شرم گاہ کا جو حصہ کھلنے پر فحش معلوم ہوتا ہے وہ دوسرے حصہ میں فحش نہیں معلوم ہوتا ہے، اسی طرح اگر مختصر وقت میں، ستر کا زیادہ حصہ کھل جائے تو نماز باطل نہ ہوگی، لہذا اگر ہوا کی وجہ سے ستر سے کپڑا اڑ گیا، اور نا قابل معاف حصہ کھل گیا تو نماز باطل نہ ہوگی، اسی طرح اگر سارا ستر کھل گیا، لیکن اس نے فوراً ہی عمل کثیر کے بغیر، دوبارہ کپڑا ڈال لیا تو نماز باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ مدت مختصر ہے، جو لمبے زمانہ میں معمولی کھلنے کے مشابہ ہے، اسی طرح اگر زیادہ کھل گیا اور لمبا زمانہ ہو گیا تو نماز باطل ہوجائے گی گو کہ بلاقصد ہو [۱]۔

جس کے پاس ستر چھپانے کا کپڑا نہ ہو اس کی نماز:

۱۲۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس کو ستر عورت کے لئے کوئی کپڑا نہ ملے اس سے نماز ساقط نہیں ہوگی، البتہ وہ نماز کیسے ادا کرے گا؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ و حنابلہ کی رائے ہے کہ اسے اختیار ہے کہ کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر نماز پڑھے، اب اگر بیٹھ کر پڑھے تو رکوع و سجدہ اشارہ سے کرنا افضل ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے: "أن قوما انكسرت بهم مركبهم، فخرجوا عراة، قال: يصلون جلوسا، يومئون إيماء برؤسهم" (کچھ لوگ کشتی میں سوار جا رہے تھے، وہ ٹوٹ گئی، وہ ننگے نکلے، تو ابن عمر نے ان کے بارے میں فرمایا: بیٹھ کر نماز پڑھیں گے اپنے سروں سے اشارہ کریں گے)، لیکن اگر وہ رکوع، سجدہ کرے تو جائز ہے، حنفیہ کے نزدیک نماز کی طرح بیٹھے گا، مرد افتراش اور عورت تورک کرے گی، حنابلہ کے نزدیک سمٹ کر بیٹھے گا، یہ اس طور پر کہ ایک ران، دوسری پر رکھ لے، اس لئے کہ اس میں بے پردگی کم ہوگی۔

اگر وہ کھڑے ہو کر نماز پڑھے تو بھی حنفیہ کے نزدیک رکوع و سجدہ اشارہ سے کرے گا، اس لئے کہ ستر عورت، ارکان کی ادائیگی سے زیادہ اہم ہے، کیونکہ ستر عورت، نماز کے اندر و باہر ہر جگہ فرض ہے، جبکہ ارکان صرف نماز کے اندر فرض ہیں باہر نہیں اور اس نے

---

(۱) حدیث عمرو بن سلمۃ: "انطلق أبي وافدا" کی روایت بخاری (الفتح ۸/۲۲-۲۳ طبع السلفیہ) اور ابوداؤد (۱/۳۹۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۷۳، الکافی ۱/۲۳۸ طبع مکتبہ ریاض ۱۹۷۸ء، مواہب الجلیل ۱/۴۹۸، المجموع ۳/۱۶۶، مغنی المحتاج ۱/۱۸۸، کشاف القناع ۱/۲۶۹۔

ارکان کے بدل ادا کرلیا ہے، حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر کھڑے ہوکر پڑھے تو رکوع اور سجدہ زمین پر کرنا لازم ہے۔

مالکیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ کھڑے ہوکر نماز پڑھے گا، اس لئے کہ بیٹھنا جائز نہیں ہے، اور مالکیہ کے نزدیک وقت کے اندر اعادہ واجب ہے، شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اس پر اعادہ واجب نہیں۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس صرف ریشمی کپڑا ہو، یا ناپاک کپڑا ہو دوسرا کوئی کپڑا نہ ہو تو اس پر اسی کو پہننا واجب ہے، ننگے نماز نہیں پڑھے گا، اس لئے کہ اس حالت میں ستر کی فرضیت، ریشمی ونجس کپڑا پہننے کی ممانعت سے اقوی ہے، اور مالکیہ کے نزدیک وقت کے اندر نماز کا اعادہ کرے گا، حنابلہ نے کہا: اگر ریشمی کپڑے میں نماز پڑھی ہے تو اعادہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ بعض حالات، مثلاً کھجلی اور ٹھنڈک میں اس کے پہننے کی اجازت ہے اور اگر نجس کپڑے میں نماز پڑھی ہے تو اعادہ کرے گا۔

شافعیہ نے ریشمی کپڑے اور نجس کپڑے کے درمیان فرق کیا ہے، اب اگر نمازی کے پاس صرف نجس کپڑا ہو اور وہ اس کے دھونے پر قادر نہ ہو تو وہ ننگے نماز پڑھے گا، کپڑا نہ پہنے گا، اور اگر اس کے پاس ریشمی کپڑا ہو تو اس کو پہن کر نماز پڑھنا واجب ہے، اس لئے کہ وہ پاک ہے، اس سے فرض ساقط ہوجائے گا، حرمت تو وہاں ہے جہاں مجبوری ہو، اور اگر اس نے نجس کپڑے میں نماز پڑھی تو اس پر اعادہ واجب ہے (۱)۔

اگر مٹی کے علاوہ کچھ نہ ملے تو کیا مٹی لگانا واجب ہے اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، اسی طرح اگر صرف ایک شرم گاہ چھپانے کے بقدر کپڑا ملے تو کونسی شرم گاہ چھپائے گا، اس میں بھی فقہاء کے یہاں تفصیل ہے، اس کی تفصیل اصطلاح: ''عورۃ'' میں دیکھیں۔

چہارم - وقت کی شرط کا فقدان:

۱۲۲ - فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس نے وقت سے قبل نماز پڑھ لی، اس کی نماز صحیح نہیں ہے اور وقت داخل ہونے کے بعد نماز پڑھنا اس پر واجب ہے، لیکن اگر وقت نکل گیا اور نماز نہیں پڑھی تو اس پر نماز پڑھنا واجب ہے، وقت نکلنے سے نماز ساقط نہیں ہوگی، اور اس صورت میں اس کی نماز قضا ہوجائے گی، اسی کے ساتھ اگر قصداً نماز چھوڑی یہاں تک کہ وقت نکل گیا تو گناہ ہوگا۔

شارع نے مخصوص حالات میں بے وقت نماز کی ادائیگی کو جائز کہا ہے، مثلاً سفر، بارش اور مرض میں دو نمازوں کو ایک ساتھ پڑھنا، اس کی تفصیل ان کی اپنی اپنی اصطلاحات میں دیکھیں۔

اگر کچھ نماز وقت میں اور کچھ باہر ادا ہوئی تو اس کے صحیح ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، مثلاً فجر یا عصر یا کسی اور نماز کو شروع کیا اور ابھی وہ نماز میں ہے کہ وقت نکل گیا تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی یا نہیں؟ جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اس کی نماز صحیح ہے، خواہ وقت کے اندر ایک رکعت پڑھی یا اس سے کم یا اس سے زیادہ، البتہ ان کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ یہ نماز ادا ہوگی یا قضا، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت ہے: ''**من أدرک من الصبح رکعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرک الصبح، ومن أدرک رکعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرک العصر**'' (۱) (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس کو صبح کی ایک رکعت، طلوع آفتاب سے قبل مل گئی، اس کو صبح کی نماز مل گئی، اور جس کو عصر کی ایک رکعت، غروب آفتاب سے قبل مل گئی اس کو عصر کی نماز مل گئی)، حنفیہ، اس مسئلہ میں جمہور کے موافق ہیں، صرف صبح کی نماز کو انہوں نے اس سے مستثنی کیا ہے، چنانچہ ان کے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۷۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۱۶، الکافی ۱/ ۲۳۹، المجموع ۳/ ۱۴۲-۱۸۲، کشاف القناع ۱/ ۲۷۰-۲۷۲۔

(۱) حدیث: ''من أدرک من الصبح رکعة......'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۲۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نزدیک جب تک صبح کی نماز مکمل طور پر طلوع آفتاب سے قبل ادا نہ کر لی جائے نماز صحیح نہیں ہوتی، حنفیہ نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ کامل وقت پر، ناقص وقت طاری ہوگیا، اسی وجہ سے انہوں نے اس کو بطلان کے اسباب میں شمار کیا ہے [۱]۔

پنجم - استقبال قبلہ کی شرط کا فقدان:

۱۲۳ - اس کی تفصیل اصطلاح: ''استقبال'' فقرہ ۱۰، ۱۱ (جلد ۴) میں آچکی ہے۔

ح - نماز کے کسی رکن کو ترک کرنا:

۱۲۴ - نماز میں کسی رکن کا ترک: یا تو قصداً ہوگا یا سہواً یا ناواقفیت میں، ہر ایک کا حکم الگ الگ ہے، رہا قصداً ترک کرنا تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس نے قصدا نماز کا کوئی رکن ترک کر دیا، اس کی نماز باطل ہے، صحیح نہیں ہوگی، رہا سہواً یا ناواقفیت میں ترک کرنا تو اس پر فقہاء متفق ہیں کہ اس کو ادا کرنا واجب ہے اگر اس کی تلافی ممکن ہو۔ اور اگر اس کی تلافی ممکن نہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک اس کی نماز باطل ہو جائے گی، جبکہ جمہور نے کہا: صرف وہ رکعت لغو ہوگی جس میں اس نے رکن ترک کیا ہے، یہ اس صورت میں ہے، جبکہ متروک رکن، نیت اور تکبیر تحریمہ کے علاوہ ہو، اور اگر متروک رکن یہی ہوں تو از سر نو نماز پڑھے گا، اس لئے کہ اس نے نماز ہی نہیں پڑھی [۲]۔

دیکھئے: ''سجود السہو''۔

---

(۱) الموسوعہ مصطلح اداء ف ۸، مراقی الفلاح ۱/ ۱۸۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۸۲، الخرشی علی خلیل ۱/ ۲۱۹، المجموع ۳/ ۷۴، کشاف القناع ۱/ ۲۵۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۹۷-۳۱۸، بدائع الصنائع ۱/ ۱۱۳-۱۶۷-۱۶۸-۱۷۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۳۹-۲۷۹، شرح روض الطالب ۱/ ۱۸۷-۱۸۸، کشاف القناع ۱/ ۳۸۵-۴۰۲۔

صلاۃ استخارہ

دیکھئے: ''استخارہ''۔

صلاۃ استسقاء

دیکھئے: ''استسقاء''۔

صلاۃ الاشراق

تعریف:

۱- صلاۃ کی تعریف بحث ''صلاۃ'' میں آچکی ہے۔

رہا اشراق: تو اس کا ماخذ: "شرق" ہے، کہا جاتا ہے: "شرقت الشمس شروقا و شرقا" طلوع ہونا، "اشترقت" (الف کے ساتھ): روشن ہونا، بعض حضرات دونوں کو ہم معنی قرار دیتے ہیں [۱]۔

صلاۃ الاشراق: اس نام کے ساتھ اس کا ذکر بعض فقہاء شافعیہ نے کیا ہے، جیسا کہ ان کی بعض کتابوں میں آیا ہے اور یہ ''صلاۃ الضحی'' پر بحث کے ضمن میں آیا ہے۔

چنانچہ ''منہاج الطالبین'' اوراس کی شرح ''المحلی'' میں ہے: ان نوافل میں سے جن کے لئے جماعت مسنون نہیں ''صلاۃ الضحی'' (یعنی چاشت کی نماز) ہے، اس کی کم از کم مقدار دو رکعات اور زیادہ سے زیادہ بارہ رکعات ہیں، ہر دو رکعات پر سلام پھیرا جاتا ہے، القلیوبی نے لفظ ''ضحی'' پر یہ حاشیہ لکھا ہے: یہ ہمارے شیخ رملی اور ہمارے شیخ زیادی کے یہاں معتمد قول کے مطابق: اوابین کی نماز اور اشراق کی نماز ہے، ایک قول ہے، جیسا کہ ''الاحیاء'' میں ہے: یہ (یعنی نماز اشراق) آفتاب بلند ہونے پر دو رکعات ہے۔

''عمیرہ'' میں اسنوی نے کہا: مفسرین کی ایک جماعت نے لکھا

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح۔

ہے کہ صلاۃ الضحی، صلاۃ الاشراق ہی ہے، جس کی طرف اس فرمان باری میں اشارہ ہے: "يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ" [۱] (ان کے ساتھ شام وصبح تسبیح کیا کرتے تھے)، یعنی نماز پڑھتے تھے، لیکن ''الاحیاء'' میں ہے کہ یہ الگ ہے اور یہ کہ نماز اشراق، طلوع آفتاب کے بعد مکروہ وقت ختم ہونے پر دو رکعات پڑھی جاتی ہیں [۲]۔

(۱) سورۂ ص/ ۱۸۔

(۲) القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۲۱۴، ۲۱۵۔

صلاۃ الأوابین

تعریف:

۱- صلاۃ کی تعریف اصطلاح ''صلاۃ''، میں دیکھیں۔

الأوابون: أواب کی جمع ہے، لغت میں ''آب إلی اللہ'' (گناہ چھوڑ دینا اور توبہ کرنا)۔

أواب: بہت زیادہ رجوع کرنے والا، جو توبہ طاعت کی طرف رجوع کرے(۱)۔

فقہاء کے یہاں اس کلمہ کا استعمال اس معنی سے الگ نہیں ہے۔

اس کا نام نماز اوابین، حضرت زید بن ارقم کی اس مرفوع حدیث کی وجہ سے پڑا، ''صلاۃ الأوابین حین ترفص الفصال'' (اوابین کی نماز جب ہے کہ اونٹ کے بچوں کے پیر جلنے لگیں)(۲)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے: ''أوصاني خلیلي ﷺ بثلاث لست بتارکھن: أن لا أنام إلا علی وتر، وأن لا أدع رکعتي الضحی فإنھا صلاۃ الأوابین، وصیام ثلاثۃ أیام من کل شھر''(۳) (میرے دوست (محمد) ﷺ نے مجھے تین چیزوں کی وصیت فرمائی ہے، میں ان کو چھوڑ نہیں سکتا، سونے سے پہلے وتر پڑھ لوں، چاشت کے دو رکعتیں نہ چھوڑوں کہ یہ اوابین کی نماز ہے، اور ہر مہینہ میں تین روزے رکھوں)۔

اوابین کی نماز کا وقت اور اس کا حکم:

۲- جمہور نے کہا: صلاۃ الاوابین: یہ چاشت کی نماز ہے، افضل یہ ہے کہ اس کو دن کا چوتھائی حصہ گذرنے کے بعد، جب گرمی تیز ہوجائے ادا کی جائے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''صلاۃ الأوابین حین ترمض الفصال''(۱) (اوابین کی نماز جب ہے کہ اونٹ کے بچوں کے پاؤں جلنے لگیں)، چونکہ اس نماز کو حضور ﷺ نے ''صلاۃ الاوابین'' کہا ہے، اس لئے اس کا یہ نام پڑ گیا ہے، اور یہ چیز حضرت ابو ہریرہؓ کی سابقہ حدیث میں واضح ہے: ''وأن لا أدع رکعتي الضحی فإنھا صلاۃ الأوابین'' (اور یہ کہ میں چاشت کی دو رکعتیں نہ چھوڑوں، اور یہ صلاۃ الاوابین (رجوع کرنے والے بندوں کی نماز) ہے)۔

اسی وجہ سے فقہاء نے کہا ہے کہ جو اس کو (یعنی چاشت کی نماز کو) پڑھے گا وہ اوابین (رجوع کرنے والوں) میں سے ہوگا(۲)۔

نماز چاشت کے احکام کی تفصیل اصطلاح: (صلاۃ الضحی) میں دیکھیں۔

۳- صلاۃ الاوابین کا اطلاق، مغرب کے بعد نفل نماز پر بھی ہوتا ہے،

---

(۱) لسان العرب، والمعجم الوسیط، ابن عابدین ۱/ ۴۵۳۔

(۲) المجموع شرح المہذب ۴/ ۳۶، شرح الأبی علی مسلم ۲/ ۳۸۲، حدیث ''صلاۃ الأوابین'' کی روایت مسلم (۱/ ۵۱۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) الترغیب والترہیب (۱/ ۴۶۱)، حدیث ابو ہریرہؓ أوصاني خلیلي ﷺ بثلاث لست بتارکھن ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۵۶ طبع

= السّلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ''صلاۃ الأوابین'' کا لفظ ابن خزیمہ (۲/ ۲۲۸ طبع المکتب الإسلامی) نے ذکر کیا ہے۔

(۱) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ا میں گذر چکی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۵۸-۴۵۹، المواق بہامش الحطاب ۲/ ۶۷، المجموع شرح المہذب ۴/ ۳۶، أسنی المطالب ۱/ ۲۰۵، کشاف القناع ۱/ ۴۴۲، المغنی ۲/ ۱۳۱/ ۱۳۲۔

چنانچہ فقہاء نے کہا ہے کہ مغرب کے بعد چھ رکعات پڑھنا مستحب ہے، تاکہ اس کا نام اوابین میں لکھ دیا جائے، اس نماز کے افضل ہونے پر اس حدیث نبوی سے استدلال کیا گیا ہے: "**من صلى بعد المغرب ست ركعات لم يتكلم فيما بينهن بسوء عدلن له عبادة اثنتي عشرة سنة**"(۱) (جس نے مغرب کے بعد چھ رکعات پڑھیں، اوران کے درمیان میں اس نے کوئی بری بات نہیں بولی تو اس کی یہ چھ رکعتیں بارہ سال کی عبادت کے برابر ہوں گی۔

ماوردی نے کہا ہے کہ "**كان النبي ﷺ يصليها ويقول: هذه صلاة الأوابين**"(۲) (رسول اللہ ﷺ یہ نماز پڑھتے اور فرماتے تھے یہ صلاۃ الاوابین ہے)۔

نماز چاشت اور مغرب وعشاء کے درمیان نماز کے بارے میں روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ صلاۃ الاوابین کا اطلاق، نماز چاشت پر اور مغرب وعشاء کے درمیان نماز پر ہوتا ہے، لہذا یہ ان دونوں نمازوں کے درمیان مشترک ہے جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں (۱)۔

۴ - تنہا شافعیہ نے مغرب وعشاء کے درمیان نفل نماز کو "نماز الاوابین" کہا ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ نماز اوابین مسنون ہے، اس کو غفلت کی نماز بھی کہتے ہیں اس لئے کہ لوگ اس سے غافل ہوکر رات کے کھانے اور سونے وغیرہ میں مصروف ہوتے ہیں، یہ مغرب وعشاء کے درمیان بیس رکعات پڑھی جاتی ہیں ایک دوسرے روایت میں ہے، چھ رکعات ہیں (۲)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "نفل" میں دیکھیں۔

(۱) حدیث "**من صلى بعد المغرب ست ركعات......**" کی روایت ترمذی (۲/ ۲۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا حدیث غریب ہے، یہ حدیث ہمیں صرف بروایت زید بن حباب عن عمر بن خثعم معلوم ہے، کہا: میں نے محمد بن اسماعیل کو یہ فرماتے ہوئے سنا: عمر بن عبد اللہ بن ابوخثعم منکر الحدیث ہیں اور انہوں نے کہا کہ یہ بہت ضعیف ہیں۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۵۳، البدائع ۱/ ۲۸۵، حاشیہ ابوسعود علی شرح الکنز ۱/ ۲۵۳، الحطاب ۲/ ۶۷، کشاف القناع ۱/ ۲۰۶، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۵، کشاف القناع ۱/ ۴۲۴۔

حدیث: "**كان النبي ﷺ يصليها ويقول: "هذه صلاة الأوابين"**" دو حدیثوں سے مرکب ہے: اول چھ رکعات پڑھنے کی حدیث اس کو طبرانی نے معاجم ثلاثہ میں روایت کیا جیسا کہ مجمع الزوائد (۲/ ۲۳۰) میں ہے، ہیثمی نے کہا: طبرانی نے کہا: اس کو تنہا صالح بن قطن بخاری نے روایت کیا ہے، میں کہتا ہوں کہ مجھے کوئی ایسا نہیں ملا جس نے اس کے حالات زندگی لکھے ہوں۔

شوکانی نے نیل الاوطار (۳/ ۶۴) میں، ابن جوزی کا یہ قول نقل کیا ہے: اس طریق میں کئی مجہول راوی ہیں، رہی دوسری حدیث: "**هذه صلاة الأوابين**"، تو اس کی روایت محمد بن نصر نے قیام اللیل میں کی ہے جیسا کہ اس کے "مختصر" (ص ۷۳) میں، محمد بن منکدر کی مرسل حدیث میں ہے۔

(۱) أسنی المطالب ۱/ ۲۰۶، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۵۔

(۲) أسنی المطالب ۱/ ۲۰۶۔

صلاۃ التراویح

تعریف:

۱- صلاۃ کی لغوی و اصطلاحی تعریف اصطلاح: ''صلاۃ'' میں آچکی ہے۔

تراویح: ''ترویحۃ'' کی جمع ہے، یعنی ترویحۂ نفس، یعنی استراحت کرنا، اس کا ماخذ ''راحت'' ہے، جس کے معنی مشقت اور تکان ختم ہونا، ترویحہ دراصل مطلق بیٹھنے کے معنی میں ہے، پھر اس بیٹھنے کو کہا جانے لگا جو رمضان کی راتوں میں چار رکعت پڑھ لینے کے بعد آرام حاصل کرنے کے لئے بیٹھتے ہیں، پھر مجازاً ہر چار رکعات ہی کو ترویحہ کہنے لگے، اس نماز کو تراویح اس لئے کہتے ہیں کہ لوگ اس میں دیر تک کھڑے رہتے تھے اور ہر چار رکعات کے بعد آرام کرنے کے لئے بیٹھتے تھے (۱)۔

نماز تراویح: رمضان میں رات کو دو دو رکعات پڑھی جانے والی نماز ہے، اس کی رکعات کی تعداد میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کے دیگر مسائل میں بھی اختلاف ہے (۲)۔

(۱) المصباح المنیر، قواعد الفقہ ۲۲۵، فتح القدیر ۱ر۳۳۳، حاشیۃ العدوی علی الکفایہ ۲ر۳۲۱۔

(۲) قواعد الفقہ ۳۵۲، الدسوقی ۱ر۳۱۵، المجموع ۴ر۳۰، المغنی ۲ر۱۶۵۔

متعلقہ الفاظ:

الف-احیاءِ لیل:

۲- احیاءِ لیل (شب بیداری) اس کو بعض فقہاء قیام لیل بھی کہتے ہیں، احیاءِ لیل سے مراد پوری رات یا اس کا اکثر حصہ عبادت، مثلاً نماز، ذکر، تلاوت وغیرہ میں گذار دینا۔ دیکھئے: ''احیاء اللیل''۔

احیاء اللیل: سال کی ہر رات میں ہوتا ہے، اور مذکورہ عبادتوں اور ان کے علاوہ کسی بھی عبادت کے ذریعہ ہوسکتا ہے، نماز ہی کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

جبکہ نماز تراویح خاص طور پر رمضان کی راتوں میں ہوتی ہے۔

ب-تہجد:

۳-تہجد لغت میں: **هجود** سے ماخوذ ہے، **هجود** کا اطلاق، سونے اور جاگنے پر ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: ہجد: رات میں سویا، نیز **هجد** رات میں نماز پڑھی، اس طرح یہ (معانی کے اعتبار سے) اضداد میں سے ہے، اور کہا جاتا ہے: تہجد: بہ تکلف نیند کو دور کیا (۱)۔

تہجد اصطلاح میں: رات میں سوکر اٹھنے کے بعد نفل نماز (۲)۔

تہجد (جمہور فقہاء کے نزدیک) سونے کے بعد رات میں نفل نماز ہے، یعنی سال کی کسی بھی رات میں۔

رہی تراویح تو اس کے لئے سونے کے بعد ہونا شرط نہیں، نیز یہ رمضان کی راتوں کے ساتھ خاص ہے۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) مغنی المحتاج ۱ر۲۲۸۔

ج-تطوع:

۴-تطوع: وہ نماز وغیرہ جو فرائض وواجبات سے زائد مشروع ہیں، اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے فرض کردہ سے زائد ہے، صلاۃ تطوع یا نافلہ کی دو قسمیں ہیں، نفل مقید اور اسی میں سے تراویح ہے، اور نفل مطلق، یعنی جس میں کسی وقت کی قید نہیں (۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''تطوع''۔

د-وتر:

۵-وتر: عشاء کی فرض نماز کے بعد مخصوص نماز، اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کی رکعات کی تعداد وتر (طاق) ہے شفع (جفت) نہیں (۲)۔

شرعی حکم:

۶-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز تراویح سنت ہے، یہ حنفیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ کے یہاں سنت مؤکدہ ہے، یہ مردوں اور عورتوں دونوں کے حق میں سنت ہے، یہ دین کے نمایاں شعائر میں سے ہے (۳)۔

رسول اللہ ﷺ نے نماز تراویح کو سنت قرار دیا، اور اس کی ترغیب دی، چنانچہ ارشاد فرمایا: ''**إن الله فرض صيام رمضان عليكم، و سننت لكم قيامه......**'' (۱) (اللہ نے تم پر رمضان کا روزہ فرض کیا اور میں نے تمہارے لئے اس کے قیام (تراویح) کو مسنون کیا)، حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ قیام رمضان کی ترغیب دیتے تھے، لیکن عزیمت کے ساتھ حکم نہیں فرماتے تھے (۲) اور فرماتے تھے: ''**من قام رمضان إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه**'' (۳) (جو رمضان میں ایمان کے ساتھ، ثواب کی نیت سے نماز پڑھے گا اس کے پچھلے گناہ بخشے جائیں گے)، خطیب شربینی وغیرہ نے کہا ہے کہ بالاتفاق اس حدیث میں نماز تراویح ہی مراد ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کو چند راتوں میں تراویح کی نماز پڑھائی، لیکن اس کی پابندی نہیں فرمائی، اور پابندی نہ کرنے کا عذر یہ بیان فرمایا کہ فرض ہونے کا اندیشہ ہے، جس کے بعد لوگ اس کو پورا نہ کر سکیں گے، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: ''**أن النبي ﷺ صلى في المسجد، فصلى بصلاته ناس، ثم صلى من القابلة فكثر الناس، ثم اجتمعوا من الثالثة فلم يخرج إليهم، فلما أصبح قال: قد رأيت الذي صنعتم، فلم يمنعني من الخروج إليكم إلا أني خشيت أن تفرض**

(۱) المصباح المنير، المفردات في غريب القرآن، التعريفات ۸۴-۳۱۴، فتح القدير ۱/ ۳۳۳، المجموع ۴/ ۲، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۰۰-۱۰۱۔

(۲) قواعد الفقہ/ ۵۴۰، رد المحتار ۱/ ۴۴۶، الخرشی ۲/ ۴، المحلی علی المنہاج ۱/ ۱۲، کشاف القناع ۱/ ۴۲۲، المغنی ۲/ ۱۶۱۔

(۳) الاختيار ۱/ ۶۸، رد المحتار ۱/ ۴۷۲، العدوی علی کفایۃ الطالب ۱/ ۳۵۲، ۲/ ۳۲۱، الإقناع للشربيني ۱/ ۱۰۷، المجموع ۴/ ۳۱، مطالب أولى النهى ۱/ ۵۶۳۔

(۱) حدیث: ''إن الله فرض صيام رمضان عليكم، و سننت لكم قيامه'' کی روایت نسائی (۴/ ۱۵۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عبد الرحمٰن بن عوفؓ سے کی ہے، اس روایت سے قبل اس روایت کے معلول ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۲) مطلب یہ ہے کہ لازمی وواجبی طور پر حکم نہیں دیتے تھے جس کو عزیمت کہتے ہیں، بلکہ اس کے فضائل کو بیان کر کے ترغیبی حکم فرماتے تھے (المجموع ۴/ ۳۱، الإقناع ۱/ ۱۰۷، الترغیب والترہیب ۲/ ۹۰)۔

(۳) حدیث: ''كان رسول الله ﷺ يرغب في قيام رمضان'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۵۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۲۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

علیکم“ (رسول اللہ ﷺ نے مسجد میں ایک رات نماز پڑھی، چند لوگ آپ کے ساتھ تھے، پھر اگلی رات نماز پڑھی تو لوگ زیادہ ہوگئے، پھر تیسری رات بھی لوگ جمع ہوئے، لیکن رسول اللہ ﷺ باہر تشریف نہ لائے، پھر جب صبح ہوئی تو آپ نے فرمایا: میں تمہارا حال دیکھ رہا تھا، میں صرف اس اندیشہ سے نہیں نکلا کہ کہیں یہ (تراویح) تم پر فرض نہ ہوجائے)، یہ رمضان کا واقعہ ہے، بخاری میں یہ اضافہ ہے” پھر رسول اللہ ﷺ کا وصال ہوگیا اور معاملہ اسی طرح تھا“(١)۔

جن راتوں میں رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کو تراویح پڑھائی ان کی تعیین کے بارے میں حضرت ابوذرؓ کی روایت ہے: **”صمنا مع رسول الله ﷺ رمضان فلم يقم بنا شيئا من الشهر حتى بقي سبع، فقام بنا حتى ذهب ثلث الليل، فلما كانت السادسة لم يقم بنا، فلما كانت الخامسة قام بنا حتى ذهب شطر الليل، فقلت: يا رسول الله لو نفلتنا قيام هذه الليلة؟ قال: فقال: إن الرجل إذا صلى مع الإمام حتى ينصرف حسب له قيام ليلة،قال: فلما كانت الرابعة، فلما كانت الثالثة جمع أهله و نساء ه والناس فقام بنا حتى خشينا أن يفوتنا الفلاح، قال: قلت: وما الفلاح؟ قال: السحور، ثم لم يقم بنا بقية الشهر“**(٢) (ہم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ رمضان کا روزہ رکھا تو آپ نے ہم لوگوں کو نماز (یعنی تراویح) نہیں پڑھائی، حتی کہ جب مہینہ کے سات دن رہ گئے تو آپ ہم لوگوں کے ساتھ (نماز میں) کھڑے ہوئے، یہاں تک کہ تہائی رات گذر گئی، چھٹی رات ناغہ کرکے دوسری رات، جبکہ پانچ دن رمضان کے باقی رہے ہم کو نماز پڑھائی یہاں تک کہ آدھی رات گذر گئی، ہم لوگوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! کاش اس باقی رات میں بھی ہمیں نفل پڑھا دیتے؟ راوی کہتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: جو امام کے ساتھ کھڑا ہو یہاں تک کہ وہ نماز سے فارغ ہوجائے (یعنی امام کے ساتھ نماز میں کھڑا رہے) اس کے لئے تمام رات کا کھڑا ہونا لکھ دیا جاتا ہے، راوی کہتے ہیں: پھر آپ نے اگلی رات نماز نہیں پڑھی یہاں تک کہ جب تین دن باقی رہ گئے تو اس رات آپ نے اپنے گھر والوں اور عورتوں، نیز دوسروں کو بھی جمع کیا، اور ہمارے ساتھ اتنی دیر تک (نماز میں) کھڑے رہے کہ ہمیں فلاح چھوٹنے کا اندیشہ ہونے لگا، راوی کہتے ہیں: میں نے حضرت ابوذر سے پوچھا: فلاح کیا چیز ہے؟ کہنے لگے: سحری کھانا، پھر مہینے کی بقیہ راتوں میں آپ ہمارے ساتھ (نماز میں) کھڑے نہیں ہوئے)۔

حضرت نعمان بن بشیرؓ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں: **قمنا مع رسول الله ﷺ في شهر رمضان ليلة ثلاث وعشرين إلى ثلث الليل الأول ، ثم قمنا معه ليلة خمس و عشرين إلى نصف الليل ثم قمنا معه ليلة سبع و عشرين حتى ظننا أن لا ندرک الفلاح و كانوا يسمونه السحور“**(١) (ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ رمضان کے مہینے میں تئیس کی رات کو (نماز میں) ابتدائی تہائی رات تک کھڑے رہے، پھر ہم آپ کے

---

(١) حدیث: ”أن النبي ﷺ صلى في المسجد فصلى بصلاته ناس“ کی روایت بخاری (الفتح ۴/۲۵۱ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۲۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(٢) حدیث ابی ذر: ”صمنا مع رسول الله ﷺ رمضان“ کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۰۵ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/ ۱۶۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(١) فتح القدیر ۱/ ۳۳۳، الإقناع للشربینی ۱/ ۱۰۷، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۲۱، المغنی ۲/ ۱۶۶، الترغیب والترہیب ۲/ ۱۰۵، نیل الأوطار ۳/ ۵۷، حدیث نعمان بن بشیر: ”قمنا مع رسول الله ﷺ في شهر رمضان“ کی روایت نسائی (۳/ ۲۰۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور حاکم (۱/ ۴۴۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور ذہبی نے اس کو حسن کہا ہے۔

ساتھ پچیس کی رات کو (نماز میں) آدھی رات تک کھڑے رہے، پھر آپ کے ساتھ ستائیس کی رات کو (نماز میں) اتنی دیر تک کھڑے رہے کہ ہمیں خیال ہونے لگا کہ فلاح نہیں پائیں گے، وہ سحری کو فلاح کہتے تھے۔

خلفاء راشدین اور مسلمانوں نے حضرت عمرؓ کے دور سے باجماعت نماز تراویح کی پابندی کی ہے، اور حضرت عمرؓ نے ہی اس نماز میں تمام لوگوں کو ایک امام کے پیچھے جمع کر دیا تھا۔

عبدالرحمٰن بن عبدالقاری کہتے ہیں: میں رمضان کی ایک رات میں حضرت عمر کے ساتھ مسجد میں گیا، کیا دیکھتا ہوں کہ لوگوں کی مختلف جماعتیں ہیں (کہیں) ایک ہی شخص اکیلا پڑھ رہا ہے، اور کہیں کسی کے پیچھے دس پانچ آدمی ہیں تو حضرت عمر نے فرمایا: میں سمجھتا ہوں کہ اگر ان سب کو ایک ہی قاری کے پیچھے اکٹھا کر دوں تو اچھا ہوگا، پھر جب ان کا ارادہ پختہ ہو گیا تو ان سب کو ابی بن کعب کا مقتدی بنا دیا، اس کے بعد میں ایک رات پھر ان کے ساتھ گیا، دیکھا تو سب اپنے قاری (امام) کے پیچھے نماز پڑھ رہے ہیں، حضرت عمر نے کہا "**نعمت البدعة هذه**" (یہ نیا طریقہ بڑا اچھا ہے) اور رات کا وہ حصہ جس میں یہ لوگ نماز چھوڑ کر سوتے ہیں (یعنی اخیر رات) وہ اس حصہ سے افضل ہے جس میں یہ نماز پڑھتے ہیں، لوگ شروع ہی رات میں تراویح پڑھ لیتے تھے)[1]۔

اسد بن عمرو امام ابو یوسف کا یہ قول روایت کرتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہ سے تراویح، اور حضرت عمر کے عمل کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے کہا: تراویح سنت مؤکدہ ہے، حضرت عمر نے اپنی طرف سے کوئی غلط کام نہیں کیا، اور نہ انہوں نے اس میں کوئی بدعت (نیا طریقہ) جاری کیا، اور انہوں نے اس کا حکم اپنے علم میں

(۱) اثر عمرؓ: "نعمت البدعة هذه" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۵۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

کسی بنیاد پر، اور رسول اللہ ﷺ سے اس کے ثبوت کی بنیاد پر دیا ہے، حضرت عمر نے اس کو مقرر فرمایا، اور تمام لوگوں کو حضرت ابی بن کعب کے پیچھے جمع کر دیا، حضرت ابی نے باجماعت تراویح پڑھائی، مہاجرین و انصار سبھی صحابہ کثرت سے موجود تھے، کسی نے اس کی تردید نہ کی، بلکہ سب نے اس میں ان کے ساتھ تعاون کیا، اور ان سے اتفاق کیا، اور لوگوں کو اس کا حکم دیا[1]۔

نماز تراویح کی فضیلت:

۷- فقہاء نے نفل نمازوں میں تراویح کے درجہ اور رتبہ کو بیان کیا ہے۔

مالکیہ نے کہا: تراویح مؤکد نفلوں میں سے ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ تراویح (یعنی قیام رمضان) کی تاکید ہے[2]۔

شافعیہ نے کہا: تطوع (نفل) کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس کے لئے جماعت مسنون ہے، یہ ان نوافل سے افضل ہے، جن کے لئے جماعت مسنون نہیں، اس کی تاکید کی وجہ سے اس کے لئے جماعت مسنون ہے، اس کے کئی درجے ہیں: سب سے افضل عیدین، پھر سورج گرہن، پھر چاند گرہن، پھر استسقاء، پھر تراویح کی نماز ہے، انہوں نے کہا: اصح یہ ہے کہ (سنن) رواتب جو فرائض کے تابع ہیں تراویح سے افضل ہیں، گو کہ تراویح کے لئے جماعت مقرر ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے رواتب کی پابندی کی ہے تراویح کی نہیں۔

شمس الدین رملی کہتے ہیں: مراد: تعداد کو مدنظر رکھے بغیر، جنس نماز کو جنس نماز پر فضیلت دینا ہے[3]۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۳۳۳، الاختیار ۱/ ۶۸، ۶۹، المغنی ۲/ ۱۶۶، المنتقی ۱/ ۲۰۷۔
(۲) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۳۱۵۔
(۳) أسنی المطالب ۱/ ۲۰۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۲۰۔

حنابلہ نے کہا: نفل نماز میں سب سے افضل وہ نماز ہے جس کو باجماعت پڑھنا مسنون ہے، اس لئے کہ وہ فرائض کے زیادہ مشابہ ہے، پھر رواتب اور باجماعت مسنون نفل میں سب سے مؤکد: گرہن، پھر استسقاء، پھر تراویح کی نماز ہے[1]۔

نماز تراویح کی مشروعیت اور اس کے لئے جماعت کی تاریخ:

۸- امام بخاری وامام مسلم نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے: "أن النبي ﷺ خرج من جوف الليل ليالي من رمضان وصلى في المسجد، وصلى الناس بصلاته، وتكاثروا فلم يخرج إليهم في الرابعة ، وقال لهم: خشيت أن تفرض عليكم فتعجزوا عنها"[2] (رسول اللہ ﷺ ایک بار پچھ رات کو رمضان میں نکلے، مسجد میں نماز پڑھی، کچھ لوگوں نے آپ کے پیچھے نماز پڑھی، پھر لوگ زیادہ جمع ہوگئے تو آپ چوتھی رات کو نہیں نکلے اور آپ نے ان سے فرمایا: مجھے اندیشہ ہوا کہیں تم پر فرض ہوجائے اور تم نہ کرسکو)۔

قلیوبی نے کہا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تراویح کی نماز کی مشروعیت، ہجرت کے بعد آخری سال ہی ہوئی، اس لئے کہ دوبارہ آپ نے پڑھا یہ منقول نہیں، اور نہ اس کے بارے میں سوال ہوا[3]۔

حضرت عمرؓ نے اپنی خلافت کے تقریبا دو سال گزرنے پر اور اپنی خلافت کے دوسرے رمضان میں ۱۴ھ میں لوگوں کو ایک امام

(۱) مطالب أولی النہی ۱/ ۵۴۵۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "أن النبي ﷺ خرج من جوف الليل ليالي من رمضان وصلى في المسجد ......" کی تخریج فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی ہے۔

(۳) شرح المحلی، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۲۱۷۔

پر جمع کردیا[1]۔

نماز تراویح کے لئے اذان:

۹- فقہاء کی رائے ہے کہ فرض نمازوں کے علاوہ کسی نماز کے لئے اذان واقامت نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے پنج گانہ نمازوں اور جمعہ کے لئے اذان دلائی، اس کے علاوہ نماز وتر، عیدین، سورج گرہن، چاند گرہن، استسقاء، نماز جنازہ، اور سنن و نوافل کے لئے نہیں دلوائی۔

شافعیہ نے کہا: فرض نمازوں کے علاوہ کسی دوسری نماز کے لئے "الصلاة جامعة" (نماز کے لئے جمع ہوجاؤ) کہا جائے گا، نووی نے امام شافعی کا یہ قول نقل کیا ہے: فرض نماز کے علاوہ کسی دوسری نماز کے لئے اذان واقامت نہیں ہے، اور عیدین، گرہن اور قیام رمضان (تراویح) کے لئے مجھے پسند یہ ہے کہ "الصلاة جامعة" (نماز کے لئے اکٹھا ہوجاؤ) کہہ کر پکارا جائے۔

ان حضرات کا استدلال شیخین کی اس روایت سے ہے کہ عہد رسالت میں سورج گرہن ہوا تو "إن الصلوة جامعة" کے الفاظ سے ندا دی گئی"[2] نماز کسوف پر، ان نمازوں کو قیاس کیا گیا ہے جن کے لئے جماعت مشروع ہے مثلاً تراویح۔

"الصلاة جامعة" (نماز کے لئے اکٹھا ہوجاؤ) ہی کی طرح یہ الفاظ ہیں " الصلوة الصلوة" (نماز، نماز) یا "هلموا إلى الصلوة" (نماز کی طرف آؤ) "الصلوة رحمكم الله" (نماز،

(۱) حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب ۱/ ۳۵۲، المصابیح فی صلاۃ التراویح للسیوطی رص ۳۷، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۲۲۔

(۲) حدیث: "الصلاة جامعة في الكسوف" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۳۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۲۷ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے۔

اللہ تم پر رحم کرے)"حيّ على الصلاة" یا (نماز کے لئے آ جاؤ)، اس میں بعض حضرات کا اختلاف ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ تراویح کے لئے "الصلاة جامعة" کہہ کر نہیں بلایا جائے گا، اس لئے کہ یہ نیا کام ہے[1]۔

نماز تراویح میں نیت کی تعیین:

۱۰ - شافعیہ و بعض حنفیہ کی رائے اور حنابلہ کے یہاں راجح مذہب یہ ہے کہ تراویح میں نیت کی تعیین شرط ہے، لہذا مطلق نیت سے تراویح صحیح نہیں ہوگی، بلکہ قیام رمضان یا تراویح کی دو رکعات کی نیت کرنی ہوگی، اس لئے کہ حدیث ہے: "إنما الأعمال بالنيات"[2] (جتنے کام ہیں وہ نیت ہی سے ٹھیک ہوتے ہیں)، نیز تاکہ ان دونوں کے لئے تکبیر تحریمہ، بقیہ سے الگ ہوجائے۔

اس رائے کے قائل حنفیہ نے اپنے قول کی توجیہ یہ کی ہے کہ تراویح سنت ہے اور سنت ان کے نزدیک مطلق نماز کی نیت یا نفل کی نیت سے ادا نہیں ہوتی، ان کا استدلال امام ابو حنیفہ سے حسن کی اس روایت سے ہے کہ فجر کی دو رکعات، سنت کی نیت کے بغیر ادا نہ ہوں گی۔

البتہ ان میں، تراویح کی ہر دو رکعات کے لئے نئی نیت کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، ابن عابدین نے کہا: "الخلاصہ" میں یہ ہے کہ ہاں (نئی نیت کرنی ہوگی)، اس لئے کہ یہ الگ نماز ہے، اور "الخانیہ" میں ہے: اصح یہ ہے کہ نہیں، اس لئے پوری تراویح ایک ہی نماز ہے، آگے ابن عابدین نے کہا: میرے نزدیک پہلی تصحیح کی ترجیح ظاہر ہے، اس لئے کہ سلام پھیر کر وہ حقیقت میں نماز سے نکل گیا، لہذا نماز میں داخل ہونے کے لئے نیت ضروری ہے، اور بلاشبہ اختلاف سے نکلنے کے لئے اسی میں زیادہ احتیاط ہے۔

عام مشائخ حنفیہ نے کہا ہے کہ تراویح اور بقیہ سنتیں مطلق نیت سے ادا ہوجاتی ہیں، اس لئے کہ یہ اگرچہ سنن ہیں، تاہم نفل ہونے سے خارج نہیں، اور نوافل مطلق نیت سے ادا ہوجاتی ہیں، البتہ احتیاط اسی میں ہے کہ تراویح یا سنت وقت یا قیام رمضان کی نیت کرلے تاکہ اختلاف سے بچ جائے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ تراویح کی ہر دو رکعات پر نیت کرنا مندوب ہے، لہذا چپکے سے کہے: میں دو رکعات مسنون تراویح یا قیام رمضان پڑھ رہا ہوں[1]۔

رکعات تراویح کی تعداد:

۱۱ - سیوطی نے کہا: صحیح و حسن احادیث میں قیام رمضان کا حکم اور اس کی ترغیب آئی ہے، کسی خاص عدد کا ذکر نہیں ہے، اور یہ ثابت نہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے بیس رکعات تراویح پڑھی، البتہ آپ نے چند راتوں میں نماز پڑھی جس کی تعداد کا ذکر نہیں، پھر چوتھی رات کو آپ ﷺ اس اندیشہ سے رک گئے کہ کہیں فرض نہ ہوجائے اور مسلمان اس کو نہ کرسکیں[2]۔

---

(۱) العنایہ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۱/ ۱۶۷، مواہب الجلیل ۱/ ۴۲۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۸۵-۳۸۶، القلیوبی ۱/ ۱۲۵، تحفۃ المحتاج ۱/ ۴۶۱-۴۶۲، کشاف القناع ۱/ ۳۳۳-۳۳۴۔

(۲) حدیث: "إنما الأعمال بالنيات......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۱۵ الحلبی) نے حضرت عمر بن خطابؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۸۸، رد المحتار ۱/ ۴۷۳، روض الطالبین ۱/ ۳۳۴، أسنی المطالب ۱/ ۲۰۱، کشاف القناع ۱/ ۴۲۶، مطالب أولی النہی ۱/ ۵۶۳-۵۶۴۔

(۲) المصابیح فی صلاۃ التراویح ص ۱۴-۱۵۔

ابن حجر ہیثمی نے کہا: یہ صحیح نہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے بیس رکعات تراویح پڑھی ہے اور یہ روایت: "كان يصلي عشرين ركعة"، (آپ بیس رکعات پڑھتے تھے) نہایت ضعیف ہے[۱]۔

حضرت عمرؓ کے زمانہ میں رمضان میں کتنی رکعات پڑھی جاتی تھیں اس سلسلہ میں روایات مختلف ہیں۔

جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ) کی رائے ہے کہ تراویح بیس رکعات ہیں، اس لئے کہ مؤطا امام مالک میں یزید بن رومان کی، اور بیہقی میں سائب بن یزید کی روایت ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں لوگ بیس رکعات تراویح پڑھتے تھے، اور حضرت عمر نے لوگوں کو رکعات کی اسی تعداد پر مستقل طور سے جمع کردیا تھا، کاسانی نے کہا ہے کہ حضرت عمر نے صحابہ کرام کو ماہ رمضان میں ابی بن کعب کے پیچھے اکٹھا کردیا، انہوں نے انہیں بیس رکعات پڑھائی، حضرت ابی پر کسی نے نکیر نہیں کی، لہذا ان کا اس پر اجماع ہوگیا[۲]۔

دسوقی وغیرہ نے کہا ہے کہ اس پر صحابہ و تابعین کا عمل رہا ہے[۳]۔

ابن عابدین نے کہا: مشرق و مغرب میں اسی پر لوگوں کا عمل ہے[۴]۔

علی سنہوری نے کہا ہے کہ اسی پر لوگوں کا عمل ہے، ہمارے زمانہ تک تمام ممالک میں مسلسل یہی معمول رہا ہے[۵]۔

(۱) الفتاوی الکبری ۱/ ۱۹۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۲۸۸۔

حضرت عمر کے اثر کی تخریج فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی ہے۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۱۵۔

(۴) ردالمحتار ۱/ ۴۷۴۔

(۵) شرح الزرقانی ۱/ ۲۸۴۔

حنابلہ نے کہا: یہ صحابہ کی موجودگی میں شہرت کے درجہ میں ہے، لہذا اجماع ہوگیا[۱] اور اس کے بارے میں نصوص کثرت سے ہیں۔

امام مالک سائب بن یزید سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر نے ابی بن کعب اور تمیم داری کو حکم دیا کہ لوگوں کو گیارہ رکعات پڑھائیں قاری (امام) مئین (سو آیات والی سورتیں) پڑھتا تھا، اور قیام اس قدر طویل ہوتا تھا کہ ہم لوگ لاٹھیوں کا سہارا لیتے تھے، اور فجر ہوتے ہوتے ہی نماز سے فارغ ہوتے تھے[۲]۔

امام مالک نے یزید بن رومان سے نقل کیا ہے کہ لوگ حضرت عمر بن خطاب کے زمانہ میں رمضان میں تئیس رکعات پڑھتے تھے، بیہقی اور باجی وغیرہ نے کہا: یعنی تین رکعات وتر کے علاوہ بیس رکعات پڑھتے تھے[۳]، اس کی تائید بیہقی وغیرہ میں سائب بن یزیدؓ کی روایت سے ہوتی ہے کہ انہوں نے کہا: لوگ حضرت عمر بن خطابؓ کے زمانہ میں ماہ رمضان میں بیس رکعات تراویح پڑھتے تھے[۴]۔

باجی نے کہا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ حضرت عمر نے انہیں گیارہ رکعات پڑھنے کا حکم دیا ہو، اسی کے ساتھ قرات لمبی کرنے کے لئے کہا ہو، قاری ایک رکعت میں مئین پڑھتا تھا، اس لئے کہ قراءت کو لمبی کرنا افضل نماز ہے، لیکن جب لوگوں کے لئے یہ بھاری ہوا تو انہوں نے طول قیام میں تخفیف کرکے بیس رکعات پڑھنے کے لئے کہا، اور

(۱) کشاف القناع ۱/ ۴۲۵۔

(۲) اثر عمر بن الخطاب: "أنه أمر أبي بن كعب و تميما الداري" کی روایت مالک (۱/ ۱۱۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، دیکھئے: المنتقی ۱/ ۲۰۸۔

(۳) اثر یزید بن رومان: "انه قال: كان الناس يقومون فی زمان عمر" کی روایت مالک (۱/ ۱۱۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور اس کو نووی نے المجموع (۴/ ۳۳) میں روایت کیا ہے اور کہا: مرسل ہے، یزید بن رومان نے حضرت عمرؓ کو نہیں پایا، دیکھئے المنتقی ۱/ ۲۰۹، شرح المنہاج للمحلی ۱/ ۲۱۷۔

(۴) فتح القدیر ۱/ ۳۳۴، المغنی ۱/ ۲۰۸، المجموع ۴/ ۳۲-۳۳۔

رکعتوں کی تعداد بڑھا کر کچھ فضیلت کی تلافی کر لی (۱)۔

عدوی نے کہا: ابتداء گیارہ رکعات تھیں، پھر بیس رکعات ہوگئیں، ابن حبیب نے کہا ہے کہ حضرت عمر نے تیئیس رکعات کی طرف رجوع کیا (۲)۔

کمال الدین بن ہمام نے مشائخ حنفیہ کی مخالفت کی ہے جو کہتے ہیں کہ تراویح میں بیس رکعات سنت ہیں، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ قیام رمضان، وتر کے ساتھ با جماعت گیارہ رکعات سنت ہے، اسے رسول اللہ علیہ السلام نے کیا، پھر ایک عذر کی بناء پر ترک کر دیا، اس سے معلوم ہوا کہ اگر مسلمانوں پر تراویح کی فرضیت کا آپ کو اندیشہ نہ ہوتا تو پابندی کے ساتھ انہیں تراویح پڑھاتے اور بلا شبہ آپ کی رحلت کے بعد یہ اندیشہ یقینی طور پر ختم ہو چکا ہے، لہذا یہ سنت ہے اور بیس رکعات، خلفاء راشدین کی سنت ہے، اور فرمان نبوی ہے: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين" (۳) (میری سنت اور خلفاء راشدین کی سنت کا التزام کرو) اس میں خلفاء راشدین کی سنت پر عمل کی ترغیب ہے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ یہ آپ علیہ السلام کی بھی سنت ہو، کیونکہ آپ کی سنت وہ ہے جس پر آپ نے خود مواظبت فرمائی یا کسی عذر کے سبب مواظبت ترک کر دی، اور اس عذر کے نہ ہونے کی صورت میں آپ علیہ السلام نے جو ادا کیا تھا، اس کو مواظبت کہی جائے گی، لہذا بیس رکعات مستحب ہوں گی، جس میں سے وہ مقدار سنت ہے، مثلاً عشاء کے بعد چار رکعات مستحب ہیں، جن میں دو رکعات ہی سنت ہے، مشائخ کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ بیس رکعات سنت ہے، اور دلیل کا تقاضا وہی ہے جو ہم نے کہا، لہذا وہی مسنون ہے، یعنی اس میں سے آٹھ رکعات مسنون، اور باقی مستحب ہے (۱)۔

مالکیہ نے کہا: رمضان میں قیام، بیس یا چھتیس رکعات دونوں کی گنجائش، یعنی جائز ہے، کیونکہ سلف صحابہؓ رمضان میں حضرت عمر بن خطابؓ کے زمانہ میں مساجد میں بیس رکعات پڑھتے تھے، پھر تین رکعات وتر پڑھتے تھے، پھر انہوں نے حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانہ میں چھتیس رکعات پڑھی، شفع اور وتر (یعنی تین رکعات) اس سے الگ تھے۔

مالکیہ نے کہا: "المدونہ" میں امام مالک کے یہاں مختار یہی ہے، اور اسی پر لوگوں کا، یعنی مدینہ میں حضرت عمر بن خطاب کے بعد، عمل رہا ہے، انہوں نے کہا: امام مالک نے مدینہ کے اس معمول میں کمی کرنے کو ناپسند کیا ہے۔

امام مالک کا (یعنی غیر مدونہ میں) یہ قول مروی ہے: میرے دل کو لگنے والی بات یہ ہے جس پر لوگوں کو حضرت عمر نے جمع کیا تھا، یعنی گیارہ رکعات مع وتر، اور یہی رسول اللہ علیہ السلام کی نماز ہے، مذہب میں کچھ اور اقوال وترجیحات ہیں (۲)۔

شافعیہ نے کہا: اہل مدینہ چھتیس رکعات تراویح پڑھ سکتے ہیں، اس لئے کہ بیس رکعات میں پانچ ترویحہ ہوتے ہیں اور اہل مکہ ہر دو ترویحہ کے درمیان سات چکر طواف کرتے تھے، اہل مدینہ نے ہر سات چکر کے بدلہ ایک ترویحہ مقرر کر لیا، تاکہ اہل مکہ کے برابر ہوسکیں، شیخین نے کہا: یہ غیر اہل مدینہ کے لئے جائز نہیں ہوگا، اور یہی اصح ہے، جیسا کہ رملی نے کہا ہے، اس لئے کہ اہل مدینہ کو آپ علیہ السلام کی ہجرت گاہ اور مدفن ہونے کی وجہ سے شرف حاصل ہے،

(۱) المنتقی ۲/ ۲۰۸۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب ۱/ ۳۵۳۔

(۳) حدیث: "عليكم بسنتي" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۱۴ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۵/ ۴۴ طبع الحلبی) نے حضرت عرباض بن ساریہؓ سے کی ہے اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۳۳۳-۳۳۴۔

(۲) کفایۃ الطالب ۱/ ۳۵۳، شرح الزرقانی ۱/ ۲۸۴۔

اس میں حلیمی کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا کہ اگر کوئی شخص اہل مدینہ کی پیروی میں چھتیس رکعات پڑھے تو یہ بھی ٹھیک ہے[۱]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ بیس رکعات سے کم نہیں پڑھے گا، اس پر اضافہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، یہ منصوص ہے، عبداللہ بن احمد نے کہا: میں نے اپنے والد کو رمضان میں بے شمار رکعات پڑھتے دیکھا اور عبدالرحمٰن بن اسود چالیس رکعات تراویح اور اس کے بعد سات رکعات وتر پڑھتے تھے[۲]۔

ابن تیمیہ نے کہا: نمازیوں کے حالات کے لحاظ سے افضل ہونے میں اختلاف ہے: اگر وہ طویل قیام کو برداشت کر سکتے ہیں تو دس رکعات، اس کے بعد تین رکعات پڑھنا ہی افضل ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ رمضان وغیرہ رمضان میں اپنے طور پر پڑھتے تھے، اور اگر وہ طویل قیام کو برداشت نہ کریں تو بیس رکعات پڑھنا افضل ہے، اور اس پر اکثر مسلمانوں کا عمل ہے، اس لئے کہ یہ دس اور چالیس کے درمیان میں ہے، اور اگر چالیس رکعات یا کچھ اور پڑھے تو جائز ہے، اس میں سے کوئی مکروہ نہیں، کئی ایک ائمہ کرام (مثلاً امام احمد وغیرہ) نے اس کی صراحت کی ہے۔

موصوف نے کہا: جو یہ سمجھے کہ قیام رمضان کے لئے رسول اللہ ﷺ کی طرف سے کوئی مقررہ تعداد رکعات ثابت ہے، جس میں کمی بیشی نہیں ہوسکتی تو وہ غلطی پر ہے[۳]۔

ہر دو ترویحہ کے درمیان استراحت:

۱۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ہر چار رکعات کے بعد استراحت مشروع ہے، اس لئے کہ یہ سلف سے چلا آرہا ہے، وہ حضرات تراویح میں دیر تک کھڑے رہتے تھے، اور ہر چار رکعات کے بعد مقتدی وامام آرام کرنے کے لئے بیٹھ جاتے تھے۔

حنفیہ نے کہا کہ ہر دو ترویحہ کے درمیان انتظار کرنا مندوب ہے، اور یہ انتظار ایک ترویحہ کے بقدر ہوگا، اس انتظار کے دوران خاموش رہیں گے یا اکیلے اکیلے نماز پڑھیں گے یا قراءت قرآن کریں گے یا تسبیح پڑھیں گے۔

حنابلہ نے کہا: ہر دو ترویحہ کے درمیان استراحت ترک کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، دوران استراحت کوئی معین دعا مسنون نہیں کہ یہ وارد نہیں ہے[۱]۔

نماز تراویح میں سلام:

۱۳- فقہاء کی رائے ہے کہ تراویح پڑھنے والا ہر دو رکعات پر سلام پھیرے گا، اس لئے کہ تراویح رات کی نماز ہے، لہٰذا دو دو رکعات ہوگی، کیونکہ حدیث ہے: "صلاة الليل مثنى مثنى"[۲] (رات کی نماز دو دو رکعات ہے)، نیز اس لئے کہ تراویح باجماعت ادا کی جاتی ہے، لہٰذا اس میں سہولت رکھی جائے گی، اس طور پر کہ ہر دو رکعات پوری ہونے پر نماز ختم کردی جائے، اس لئے کہ جس کا تحریمہ جس قدر لمبا ہوگا لوگوں کے لئے وہ نماز اسی قدر دشوار ہوگی[۳]۔

جس نے پوری تراویح پڑھ لی، اور دو رکعات پر سلام نہیں

---

(۱) أسنی المطالب ۱/ ۲۰۱، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۲۳۔

(۲) مطالب أولی النہی ۱/ ۵۶۳، کشاف القناع ۱/ ۴۲۵۔

(۳) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۲/ ۲۷۲۔

---

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۴۷۴، العدوی علی کفایۃ الطالب ۲/ ۳۲۱، أسنی المطالب ۱/ ۲۰۰، مطالب أولی النہی ۱/ ۵۶۴۔

(۲) حدیث: "صلاة الليل مثنى مثنى" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۴۷۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۱۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۳۲۱، بدائع الصنائع ۱/ ۲۸۸، العدوی علی کفایۃ الطالب ۱/ ۳۵۳، أسنی المطالب ۱/ ۲۰۰، کشاف القناع ۱/ ۴۲۶۔

پھیرا، اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے: اگر کسی نے پوری تراویح ایک سلام سے پڑھ لی، اور ہر دو رکعات پر قعدہ کیا تو صحیح یہ ہے کہ اس کی نماز پوری تراویح کی طرف سے صحیح ہے، اس لئے کہ اس نے نماز کے سارے ارکان و شرائط کو ادا کردیا، کیونکہ ہر دو رکعات کے لئے نیا تحریمہ ان کے نزدیک شرط نہیں، البتہ کوئی بالقصد ایسا کرے تو ان کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ مکروہ ہے، کیونکہ یہ منقول تعامل کے خلاف ہے۔ اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ مطلق نفل میں آٹھ رکعات سے زیادہ ایک سلام سے پڑھنا مکروہ ہے تو یہاں بدرجہ اولی ہوگا۔

انہوں نے کہا: اگر ہر دو رکعات پر قعدہ نہ کیا اور ایک ہی سلام سے پڑھ لیا تو اس کی نماز امام محمد کے نزدیک فاسد ہے، اور امام ابوحنیفہ و ابویوسف کے نزدیک فاسد نہ ہوگی، اور اصح یہ ہے کہ ایک سلام سے جائز ہے، اس لئے کہ سنت یہ ہے کہ پہلا شفع کامل ہو اور یہ قعدہ کے ذریعہ کامل ہوگا جو نہیں پایا گیا اور کامل، ناقص کے ذریعہ ادا نہیں ہوتا[۱]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ تراویح پڑھنے والے کے لئے ہر دو رکعت پر سلام پھیرنا مندوب ہے، اور چار رکعات کے بعد سلام کو مؤخر کرنا مکروہ ہے، حتی کہ اگر ایک سلام سے چار رکعات پڑھنے کے ارادہ سے نماز شروع کی تو بھی افضل یہی ہے کہ ہر دو رکعات پر سلام پھیر دے[۲]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر تراویح کی چار رکعات ایک سلام سے پڑھی تو صحیح نہیں اور نماز باطل ہوگی، اگر اس نے قصداً علم ہوتے ہوئے کیا، ورنہ یہ نماز نفل مطلق بن جائے گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ

(۱) ردالمحتار ۱/ ۴۷۴، بدائع الصنائع ۱/ ۲۸۹۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب ۱/ ۳۵۳۔

جماعت کے مطلوب ہونے میں تراویح، فرائض کے مشابہ ہے، لہذا منقولہ طریقہ میں کوئی تبدیلی نہیں کی جائے گی[۱]۔

ہمیں حنابلہ کے یہاں اس مسئلہ پر بحث نہیں ملی۔

نماز تراویح میں بیٹھنا:

۱۴- حنفیہ کے مذہب میں آیا ہے کہ تراویح بیٹھ کر پڑھنا، کراہت تنزیہی کے ساتھ جائز ہے، اس لئے کہ یہ منقول طریقہ کے خلاف ہے[۲]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مقتدی کے لئے نماز تراویح میں یہ مکروہ ہے کہ بیٹھا رہے، اور جب امام رکوع کرنے لگے تو اٹھ کھڑا ہو، ابن عابدین نے لکھا ہے کہ بظاہر یہ مکروہ تحریمی ہے، اس لئے کہ اس میں نماز میں سستی کا اظہار اور منافقین سے مشابہت اختیار کرنا ہے، اور فرمان باری ہے: "وَإِذَا قَامُوٓا إِلَى الصَّلٰوةِ قَامُوا كُسَالٰى"[۳] (اور یہ لوگ جب نماز کے لئے کھڑے ہوتے ہیں تو بہت ہی کاہلی سے کھڑے ہوتے ہیں)، اور اگر سستی کی وجہ سے نہیں، بلکہ بڑھاپے وغیرہ کی وجہ سے ہو تو مکروہ نہیں[۴]، غیر حنفیہ کے یہاں ہمیں اس طرح کی بات نہیں ملی۔

نماز تراویح کا وقت:

۱۵- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ نماز تراویح کا وقت، نماز عشاء کے

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۲۳، أسنی المطالب ۱/ ۲۰۱، القلیوبی ۱/ ۲۱۷۔

(۲) الاختیار ۱/ ۶۹، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۷۵، بدائع الصنائع ۱/ ۲۹۰۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۴۲۔

(۴) ردالمحتار ۱/ ۴۷۵۔

بعد اور وتر سے پہلے طلوع فجر تک ہے، اس لئے کہ خلف نے سلف سے یہی نقل کیا ہے، نیز اس لئے کہ یہی صحابہ کا معمول منقول ہے، لہذا اس کا وقت وہی ہوگا، جب انہوں نے اس کو پڑھا ہے اور انہوں نے عشاء کے بعد اور وتر سے قبل پڑھا، نیز اس لئے کہ یہ عشاء کے تابع سنت ہے، لہذا اس کا وقت وتر سے پہلے ہوگا۔

اگر مغرب کے بعد، عشاء سے قبل پڑھ لی تو جمہور فقہاء کی رائے اور یہی حنفیہ کے یہاں اصح ہے کہ یہ نماز تراویح کے لئے کافی نہیں، اور یہ مالکیہ کے نزدیک نفل نماز ہوگی، حنفیہ کے یہاں خلاف اصح یہ ہے کہ یہ صحیح ہوگی، اس لئے کہ ساری رات طلوع فجر تک، عشاء سے پہلے اور اس کے بعد تراویح کا وقت ہے، اس لئے کہ اس کا نام قیام اللیل (رات کی نماز) ہے، لہذا اس کا وقت پوری رات ہوگی۔

حنابلہ نے صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ بتائی ہے کہ یہ فرض، یعنی عشاء کے بعد ادا کی جاتی ہے، لہذا عشاء سے قبل صحیح نہ ہوگی، جیسے سنت عشاء، انہوں نے کہا ہے کہ تراویح، عشاء کی نماز کے بعد اور اس کی سنت کے بعد ادا کی جائے گی، مجد الدین نے کہا: اس لئے کہ سنت عشاء کو عشاء کے وقت مختار سے مؤخر کرنا مکروہ ہے، لہذا اس کو عشاء کے بعد پڑھنا اولی ہے۔

اگر عشاء کے بعد اور وتر کے بعد پڑھے تو حنفیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ کافی ہے۔

حنفیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ رات کے ایک تہائی یا نصف تک تراویح کو مؤخر کرنا مستحب ہے، آدھی رات کے بعد اس کو ادا کرنے کی صورت میں حنفیہ کے یہاں اختلاف ہے، ایک قول ہے: یہ مکروہ ہے، اس لئے کہ عشاء کے تابع ہے، جیسے سنت عشاء اور صحیح یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ یہ رات کی نماز ہے، اور رات کی نماز کو اخیر رات میں پڑھنا افضل ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ نماز تراویح، ابتدائی رات میں افضل ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کے دور میں لوگ شروع رات میں پڑھتے تھے، امام احمد سے دریافت کیا گیا: قیام (تراویح) کو اخیر رات تک مؤخر کیا جائے؟ انہوں نے فرمایا: مسلمانوں کا طریقہ مجھے زیادہ پسند ہے[1]۔

نماز تراویح میں جماعت:

۱۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز تراویح کے لئے جماعت مشروع ہے، اس لئے کہ یہی رسول اللہ علیہ کا عمل ہے، جیسا کہ گذرا، نیز حضرت عمر کے زمانہ سے صحابہ کرام اور تابعین کا یہی معمول رہا ہے، اور تاہنوز یہی معمول جاری ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ نماز تراویح میں جماعت مسنون ہے۔

حنفیہ نے کہا: اصح قول کے مطابق تراویح کی جماعت سنت علی الکفایہ ہے، لہذا اگر سبھی لوگ اس کو ترک کردیں تو انہوں نے برا کیا، اور اگر کسی ایک شخص نے جماعت چھوڑ کر اپنے گھر میں تراویح پڑھ لی تو اس نے فضیلت کو ترک کیا، اور اگر گھر میں باجماعت پڑھ لی تو اس کو مسجد کی جماعت کی فضیلت نہیں ملی[2]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ نماز تراویح گھروں میں مندوب ہے اگر اس کی وجہ سے مساجد میں (تراویح) بند نہ ہوجائیں، اس لئے کہ روایت ہے: **"عليكم بالصلاة في بيوتكم، فإن خير صلاة المرء في بيته إلا الصلاة المكتوبة"**[3] (تم اپنے گھروں

(۱) ردالمحتار ۱/ ۴۷۳، مواہب الجلیل ۲/ ۷۰، شرح الزرقانی ۱/ ۲۸۳، أسنی المطالب ۱/ ۲۰۳، فتح القدیر ۱/ ۳۳۴، المغنی ۲/ ۱۷۰، کشاف القناع ۱/ ۴۲۶۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۷۳-۴۷۶۔

(۳) حدیث: "عليكم بالصلاة في بيوتكم، فإن خير صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة" کی روایت مسلم (۱/ ۵۴۰ طبع الحلبی) نے حضرت

میں نماز پڑھو، اس لئے کہ سوائے فرض کے آدمی کی بہتر نماز وہی ہے جو گھر میں ہو)، نیز اس لئے کہ ریاء کا اندیشہ ہے اور ریاء حرام ہے اگر آدمی گھر میں تراویح پڑھے تو تنہا پڑھے یا اہل خانہ کے ساتھ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس میں دو اقوال ہیں، زرقانی نے کہا: غالباً یہ دونوں افضل ہونے میں برابر ہیں۔

ان کے نزدیک گھروں میں تراویح کے مندوب ہونے میں تین شرطیں ہیں: مسجد میں تراویح بند نہ ہوجائے، گھر میں پڑھنے میں نشاط زیادہ ہو، تراویح چھوڑ کر بیٹھ نہ جائے، اور حرمین میں آفاقی (غیر مکی) کے علاوہ ہو، ان میں سے کوئی ایک بھی شرط نہ رہے تو مسجد میں پڑھنا افضل ہے، زرقانی نے کہا: جو شخص مسجد میں ہے اس کے لئے تراویح کی جماعت سے الگ ہوکر تنہا پڑھنا مکروہ ہے، اور اگر اس کے الگ پڑھنے سے مسجد کی تراویح بند ہوجائے تو بدرجہ اولی مکروہ ہے[۱]۔

شافعیہ نے کہا: اصح قول کے مطابق تراویح کی جماعت مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، جو گذر چکی ہے، نیز حضرت عمرؓ کا اثر اور لوگوں کا معمول ہے۔

شافعیہ کے یہاں خلاف اصح قول یہ ہے کہ رات کی دوسری نمازوں کی طرح تراویح بھی تنہا پڑھنا افضل ہے، اس لئے کہ اس میں ریاء سے دوری ہے[۲]۔

حنابلہ نے کہا ہے: تراویح باجماعت پڑھنا، تنہا پڑھنے سے افضل ہے، امام احمد نے کہا: حضرت علی، جابر اور عبد اللہؓ باجماعت پڑھتے تھے[۳]۔

حضرت ابوذرؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے گھر والوں کو اور عورتوں کو جمع کیا اور فرمایا: "**إن الرجل إذا صلی مع الإمام حتی ینصرف کتب له قیام لیلة**"[۱] (جب آدمی امام کے ساتھ نماز پڑھتا ہے، یہاں تک کہ امام فارغ ہوجائے تو اس کے لئے رات بھر کے قیام (کا ثواب) لکھ دیا جاتا ہے۔

انہوں نے کہا ہے کہ اگر جماعت ممکن نہ ہو تو تنہا پڑھے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد عام ہے: "**من قام رمضان إیمانا و احتسابا غفر له ماتقدم من ذنبه**"[۲] (جس نے رمضان میں ایمان کے ساتھ اور ثواب کی نیت سے (نماز پڑھی اس کے پچھلے گناہ بخش دئے گئے)۔

تراویح میں قراءت اور ختم قرآن:

۱۷ - حنابلہ اور اکثر مشائخ حنفیہ کی رائے ہے اور اسی کو حسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا ہے کہ نماز تراویح میں قرآن ختم کرنا سنت ہے، تاکہ لوگ اس نماز میں پورا قرآن سن لیں۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ سنت ایک بار ختم کرنا ہے، لہذا لوگوں کی سستی کی وجہ سے امام ختم کرنا نہیں چھوڑے گا، بلکہ ہر رکعت میں دس آیات کے قریب پڑھتا رہے تو قرآن ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ پورے رمضان میں تراویح کی رکعتوں کی تعداد کل چھ سو رکعت یا پانچ سو اسی رکعت ہے، اور قرآن کی آیات کل چھ ہزار سے کچھ اوپر ہیں۔

اس کے خلاف ایک قول یہ ہے کہ افضل یہ ہے کہ مغرب کی قراءت کے بقدر تراویح میں قراءت ہو، اس لئے کہ نوافل کا مدار تخفیف پر ہے

= ابوذرؓ سے کی ہے۔

(۱) شرح الزرقانی ۱/ ۲۸۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۱۵۔

(۲) شرح المحلی ۱/ ۲۱۷-۲۱۸۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۴۲۵، المغنی ۲/ ۱۶۹۔

---

(۱) حدیث: "من قام مع الإمام حتی ینصرف کتب له قیام تلک اللیلة" کی تخریج فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "من قام رمضان......" کی تخریج فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی ہے۔

خصوصاً اگر باجماعت ہوں، اور یہ جو کہا گیا ہے کہ ہر رکعت میں تیس آیات پڑھے گا، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے اسی کا حکم دیا ہے تو اس طرح پڑھنے سے رمضان میں تین ختم ہوں گے، اس لئے کہ ہر عشرہ کی فضیلت ہے، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے: اول عشرہ، رحمت ہے، درمیانی عشرہ، مغفرت اور آخری عشرہ، جہنم سے خلاصی ہے۔

کاسانی نے کہا: حضرت عمرؓ نے جو حکم دیا ہے وہ فضیلت کے باب سے ہے، یعنی یہ کہ ایک سے زائد بار قرآن ختم کرے، یہ ان کے زمانہ میں تھا، ہمارے زمانہ میں افضل یہ ہے کہ امام لوگوں کی حالت کا لحاظ رکھ کر پڑھے اور اس قدر پڑھے کہ لوگ جماعت سے متنفر نہ ہو جائیں، اس لئے کہ جماعت کی تکثیر لمبی قراءت کرنے سے افضل ہے۔

بعض حنفیہ نے کہا ہے کہ ستائیسویں کی رات کو ختم کرنا مستحب ہے اس امید میں کہ شب قدر مل جائے اور اگر آخری رات سے قبل ختم قرآن ہو جائے تو ایک قول ہے کہ بقیہ راتوں میں تراویح مکروہ نہیں، اور ایک قول ہے کہ تراویح پڑھے گا، اور اس میں جو جی چاہے قراءت کرے(۱)۔

مالکیہ وشافعیہ نے صراحت کی ہے کہ امام کے لئے پورے قرآن کو، تراویح میں پورے مہینہ میں ختم کرنا مندوب ہے، اور پورے مہینہ کی تراویح میں ایک سورہ کی قراءت کرنا کافی ہے، اسی طرح پورے مہینہ کی ہر رات میں تراویح کی ہر ایک رکعت یا ہر دو رکعات میں ایک سورہ پڑھنا کافی ہے، گو کہ یہ خلاف اولی ہے اگر اس کو دوسری سورتیں یاد ہوں، یا کوئی موجود ہو جو قرآن کے دوسرے حصوں کو یاد رکھتا ہو، ابن عرفہ نے کہا ہے کہ امام مالک کی ''المدونہ'' میں ہے: ختم کرنا سنت نہیں ہے(۲)۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۳۳۵، بدائع الصنائع ۱/ ۲۸۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۱۵، اسنی المطالب ۱/ ۲۰۱۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ مستحب ہے کہ پہلی رات میں تراویح سورۂ فاتحہ کے بعد سورۂ قلم ''اقرأ باسم ربک'' سے شروع کرے، اس لئے کہ قرآن میں سب سے پہلے یہی سورہ نازل ہوئی اور جب سجدہ تلاوت کرنے کے بعد کھڑا ہو تو سورہ بقرہ شروع کرے، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، بظاہر یہ ہے کہ اس کے بارے میں انہیں کوئی اثر پہنچا ہوگا، امام احمد ہی سے ایک روایت ہے، رمضان کی پہلی رات میں عشاء کی نماز میں سورہ قلم پڑھے۔

شیخ نے کہا: یہ امام احمد سے منقول اس روایت سے بہتر ہے، جس میں انہوں نے کہا کہ سورہ قلم سے تراویح کی ابتداء کرے اور تراویح کی آخری رکعت، رکوع سے قبل ختم کر کے دعا مانگے۔

امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے(۱)۔

تراویح میں مسبوق:

۱۸- حنفیہ نے کہا: جس کی کچھ تراویح چھوٹ گئی اور امام وتر کے لئے کھڑا ہو گیا وہ امام کے ساتھ وتر پڑھے گا، اس کے بعد چھوٹی ہوئی تراویح پڑھے گا(۲)۔

مالکیہ نے کہا: جس کو امام کے ساتھ ایک رکعت ملی تو یہ دو حال سے خالی نہیں: یا تو ترویحہ کے اخیر کی دو رکعتوں میں سے ایک رکعت ہوگی یا ترویحہ کے ابتداء کی دو رکعتوں میں سے کوئی رکعت ہوگی، اب اگر اخیر کی دو رکعتوں میں سے ایک رکعت ہو تو امام کے سلام پھیرنے کے بعد دوران استراحت ادا کر لے گا، اور اگر ابتداء کی دو رکعتوں میں سے ایک رکعت ہو تو ابن قاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ وہ

(۱) کشاف القناع ۱/ ۴۲۶- ۴۲۷، المغنی ۲/ ۱۶۹، مطالب أولی النہی ۱/ ۵۶۶۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۴۷۳۔

اپنا سلام نہ پھیرے، بلکہ امام کے ساتھ اٹھ کھڑا ہو، اور جب امام اخیر کی دو رکعتوں میں سے پہلی رکعت پڑھ کر کھڑا ہو تو یہ تشہد پڑھے، سلام پھیرے پھر اس کے ساتھ اخیر کی دو رکعتوں میں شریک ہو جائے، اب ان میں سے ایک رکعت اس کو ملے گی، پھر دوسری رکعت کی قضا، تنہا کھڑے ہو کر نفل پڑھ کے کرے گا(۱)۔

حنابلہ کے نزدیک: امام احمد سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص کو کسی ترویحہ کی دو رکعتیں ملیں تو کیا وہ اس کے ساتھ دو رکعتیں اور پڑھے گا؟ تو انہوں نے اس کی ضرورت نہیں سمجھی، اور فرمایا یہ تو تطوع (نفل) ہے(۲)۔

تراویح کی قضا کرنا:

۱۹- اگر نماز تراویح، طلوع آفتاب کے سبب وقت سے چھوٹ جائے تو حنفیہ کے یہاں اصح، اور حنابلہ کے ظاہر کلام میں ہے کہ اس کی قضا نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ یہ مغرب وعشاء کی سنتوں سے زیادہ مؤکد نہیں، اور ان سنتوں کی قضا نہیں ہوتی تو تراویح کی بھی قضا نہ ہوگی۔

حنفیہ نے کہا: اگر قضا کرے گا تو یہ نفل مستحب ہو جائیں گی، تراویح نہ ہوں گی، جیسے رات کی رواتب، اس لئے کہ تراویح انہی میں سے ہے، اور قضا کرنا، ان حضرات کے نزدیک فرض نماز اور سنت فجر کے ساتھ خاص ہے، سنت فجر کی قضا میں کچھ شرائط ہیں۔

حنفیہ کے یہاں اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ جس نے تراویح وقت پر ادا نہ کی، وہ دوسری نماز تراویح کے وقت کے آنے سے پہلے تک اس کی قضا پڑھ سکتا ہے، ایک اور قول: مہینہ ختم ہونے سے قبل پڑھ سکتا ہے(۱)۔

اس مسئلہ میں ہمیں مالکیہ وشافعیہ کی صراحت نہیں ملی۔

لیکن نووی نے کہا ہے کہ اگر مقرر وقت والی نفل نماز چھوٹ جائے تو اظہر قول کے مطابق اس کی قضا مندوب ہے(۲)۔

(۱) المنتقی ۱/ ۲۱۰۔
(۲) المغنی ۲/ ۱۷۰۔

(۱) رد المحتار ۱/ ۴۷۳، کشاف القناع ۱/ ۴۲۶۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۴۔

صلاۃ التسبیح

تعریف:

۱-''صلاۃ التسبیح''، ایک قسم کی نفل نماز ہے، جو مخصوص طریقہ پر پڑھی جاتی ہے، جس کا بیان آ رہا ہے، اس کو صلاۃ التسبیح اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں تسبیحات کی کثرت ہے، چنانچہ اس کی ہر رکعت میں پچھتر تسبیحات ہیں (۱)۔

شرعی حکم:

صلاۃ التسبیح کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس اختلاف کا سبب، اس کے متعلق مروی حدیث کے ثبوت میں اختلاف ہے:

۲- پہلا قول: بعض شافعیہ نے کہا: یہ مستحب ہے، نووی نے ایک کتاب میں کہا: یہ سنت حسنہ ہے، ان حضرات کا استدلال اس کے متعلق وارد حدیث سے ہے، جس کو ابوداؤد نے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عباسؓ سے فرمایا: ''**يا عباس يا عماه، ألا أعطيك ألا أمنحك، ألا أحبوك، ألا أفعل بك- عشر خصال- إذا أنت فعلت ذلك غفر الله لك ذنبك أوله، و آخره، قديمه، وحديثه، خطأه، وعمده، صغيره، وكبيره، سره، وعلانيته، عشر خصال: أن تصلي أربع ركعات: تقرأ في كل ركعة فاتحة الكتاب وسورة، فإذا فرغت من القرأة في أول ركعة وأنت قائم قلت: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، خمس عشرة مرة، ثم تركع وتقولها وأنت راكع عشرا، ثم ترفع رأسك من الركوع وتقولها عشراً ثم تهوي ساجدا فتقولها وأنت ساجد عشرا، ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشرا ثم تسجد فتقولها عشرا، ثم ترفع رأسك فتقولها عشرا، فذلك خمس وسبعون في كل ركعة، تفعل ذلك في أربع ركعات، إن استطعت أن تصليها في كل يوم مرة فافعل، فإن لم تفعل ففي كل جمعة مرة فإن لم تفعل ففي كل شهر مرة، فإن لم تفعل ففي كل سنة مرة، فإن لم تفعل ففي عمرك مرة**''(۱) (رسول اللہ ﷺ نے حضرت عباس بن عبدالمطلب سے فرمایا: اے عباس اے میرے چچا! کیا میں آپ کو ایک عطیہ نہ دوں یا آپ کو ایک انعام نہ دوں! آپ کو ایک چیز نہ بخشوں! آپ کو دس چیزیں نہ سکھاؤں کہ اگر اس کو پورا کرلیں تو اللہ تعالی آپ کے گناہ کو معاف کردے گا، وہ گناہ جو پہلے ہوئے، جو بعد میں ہوئے، جو پرانے ہیں جو نئے ہیں، جو غلطی سے ہوئے، جو قصداً ہوئے، چھوٹے گناہ، بڑے گناہ، جو خفیہ ہوئے، جو اعلانیہ ہوئے، دس باتیں ہیں: آپ چار رکعات پڑھیں، ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ اور کوئی سورہ پڑھیں، اور پہلی رکعت میں قراءت سے فارغ ہونے کے بعد کھڑے کھڑے یہ دعا: ''**سبحان الله و الحمد لله ولا إله إلا الله**

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/۱۱۹۔

(۱) حدیث: ''صلاة التسبيح ''يا عباس، يا عماه.....'' کی روایت ابوداؤد (۲/۶۷، ۶۸ طبع عزت عبید دعاس) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور منذری نے اس کو الترغیب والترہیب (۱/۴۶۷-۴۶۸ طبع الحلبی) میں نقل کیا ہے اور کئی ایک علماء کے حوالہ سے اس کی تصحیح نقل کی ہے۔

واللہ أکبر" پندرہ بار پڑھیں، پھر رکوع میں جائیں تو اس میں اس کو دس بار پڑھیں، پھر رکوع سے سر اٹھائیں تو دس بار پڑھیں، پھر سجدہ میں جا کر دس بار اس کو پڑھیں، پھر سجدہ سے سر اٹھا کر دس بار اس کو پڑھیں، پھر سجدہ میں جا کر دس بار اس کو پڑھیں، پھر رکوع سے سر اٹھا کر دس بار اس کو پڑھیں، پھر سجدہ میں جا کر دس بار پڑھیں پھر سجدہ سے سر اٹھا کر دس بار اس کو پڑھیں، اس طرح ہر رکعت میں پچھتر بار ہوں گی، اسی طرح چاروں رکعات میں پڑھیں، اگر آپ سے ہو سکے تو روزانہ یہ نماز ایک بار پڑھ لیں، اگر یہ نہ ہو سکے تو ہر جمعہ کو ایک بار پڑھ لیں، اور اگر یہ نہ ہو سکے تو ہر ماہ ایک بار پڑھ لیں، اور اگر یہ نہ ہو سکے تو ہر سال ایک بار پڑھ لیں، اور اگر یہ نہ ہو سکے تو عمر بھر میں ایک بار پڑھ لیں)۔

انہوں نے کہا ہے کہ اس روایت سے یہ حدیث ثابت ہے اور گو کہ یہ موسی بن عبدالعزیز کی روایت سے ہے تاہم ابن معین نے ان کی توثیق کی ہے، اور نسائی نے ان کے بارے میں کہا کہ "لیس به بأس" (کوئی مضائقہ نہیں)، زرکشی نے کہا ہے کہ حدیث صحیح ہے، ضعیف نہیں ہے، ابن الصلاح نے کہا ہے کہ اس کی حدیث حسن ہے، اسی کے مثل نووی نے "تہذیب الأسماء واللغات" میں لکھا ہے۔

منذری نے کہا: اس کے رواۃ ثقہ ہیں۔ اھ، یہ خود حضرت عباس کی حدیث، اور حضرت ابو رافع اور انس بن مالک کی حدیث میں مروی ہے۔

۳- دوسرا قول: بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ اس کے پڑھنے میں کوئی مضائقہ نہیں، یعنی جائز ہے، انہوں نے کہا: اگرچہ اس کے بارے میں حدیث ثابت نہ ہو تو بھی یہ فضائل اعمال کے باب سے ہے جس میں ضعیف حدیث کافی ہے، اسی وجہ سے ابن قدامہ نے کہا ہے کہ اگر کوئی اس کو پڑھے تو کوئی مضائقہ نہیں، کیونکہ نوافل وفضائل میں حدیث کا صحیح ہونا مشروط نہیں[1]۔

۴- تیسرا قول: یہ نماز غیر مشروع ہے، نووی نے "المجموع" میں کہا ہے کہ اس کا استحباب محل نظر ہے، اس لئے کہ اس کی حدیث ضعیف ہے، اور اس میں نماز کی معروف ترتیب میں تبدیلی ہے، لہذا بغیر کسی حدیث کے اس کا نہ پڑھنا ہی مناسب ہے اور اس کے متعلق حدیث ثابت نہیں، ابن قدامہ نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ اس نماز کے بارے میں وارد حدیث ثابت نہیں، اور انہوں نے اس کو مستحب نہیں سمجھا، انہوں نے کہا: امام احمد فرماتے ہیں: مجھے اچھی نہیں لگتی، پوچھا گیا: کیوں؟ کہا: اس کے بارے میں کوئی صحیح چیز نہیں، اور انہوں نے اپنے ہاتھ کو جھاڑ دیا، جیسے کہ اس پر نکیر کر رہے ہوں۔

اس کے بارے میں وارد حدیث کو ابن جوزی نے موضوعات میں رکھا ہے، اور ابن حجر نے "تلخیص الحبیر" میں کہا ہے کہ حق یہ ہے کہ اس کے سارے طرق ضعیف ہیں، اور ہر چند کہ ابن عباس کی حدیث، حسن کی شرط کے قریب ہے تاہم وہ شاذ ہے، اس لئے کہ اس میں تفرد بہت زیادہ ہے، معتبر طریقہ سے اس کا کوئی شاہد ومتابع نہیں ہے، اور بقیہ نمازوں کے طریقہ اداء سے اس کا طریقہ اداء الگ ہے، موصوف نے کہا: اس روایت کو ابن تیمیہ اور مزی نے ضعیف کہا ہے، اور ذہبی نے توقف اختیار کیا، اسکو ابن عبد الہادی نے اپنی "احکام" میں نقل کیا ہے۔ اھ۔

حنفیہ و مالکیہ کی کتابوں میں اپنی معلومات کی حد تک ہمیں اس نماز کا ذکر نہیں ملا، البتہ "تلخیص الحبیر" میں ابن العربی کا یہ قول منقول ہے: اس نماز کے بارے میں کوئی صحیح یا حسن حدیث نہیں ہے[2]۔

---

(۱) المجموع للنووی (۴/ ۵۴) نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۱۹، عون المعبود ۴/ ۱۷۶- ۱۸۳ شائع کردہ دار الفکر، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۳۲ طبع سوم، التلخیص الحبیر ۲/ ۷۔

(۲) المجموع للنووی ۴/ ۵۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۱۹، المغنی ۲/ ۱۳۲، عون المعبود ۴/ ۱۸۳، کشاف القناع ۱/ ۴۴۴، تلخیص الحبیر ۲/ ۷۔

صلاۃ التسبیح کا طریقہ اور اس کا وقت:

۵- جو لوگ صلاۃ التسبیح کے استحباب یا جواز کے قائل ہیں انہوں نے اس نماز میں ان چیزوں کی رعایت کی ہے جن کا ذکر حدیث میں ہے، یعنی یہ چار رکعات ہیں، اور خاص طریقہ پر، خاص مقامات پر منقول تعداد میں تسبیح، تکبیر، تہلیل اور حوقلہ کی رعایت رکھی ہے، شافعیہ نے اس میں یہ اضافہ کیا ہے کہ یہ نماز صرف چار رکعات پڑھی جائے گی اس سے زیادہ نہیں، ایک سلام سے اگر دن میں ہو، اور دو سلاموں سے اگر رات میں ہو اور افضل یہ ہے کہ روزانہ ایک مرتبہ یا پھر جمعہ کو یا پھر ہر ماہ یا پھر ہر سال یا پھر عمر میں ایک بار پڑھی جائے۔

صلاۃ التطوع

تعریف:

۱-تطوع کا معنی لغت میں: تبرع ہے، کہا جاتا ہے: **تطوع بالشيء:** تبرع کرنا، اس کا ایک اصطلاحی معنی: فرائض و واجبات سے زائد مشروع چیز کا نام ہے، یا جو غیر واجب اطاعت کے ساتھ مخصوص ہو، یا ایسا فعل جو غیر جازم (غیر لازمی) طور پر مطلوب ہو۔

اس موضوع میں فقہی اصطلاحات کی تفصیل اصطلاح: (تطوع) میں ہے[1]۔

صلاۃ التطوع: جو فرائض وواجبات سے زائد نماز ہو[2]، اس لئے کہ اسلام کے بارے میں دریافت کرنے والے کی حدیث میں یہ فرمان نبوی ہے: "**خمس صلوات في اليوم و الليلة، فقيل: هل علي غيرها قال: لا، إلا أن تطوع**"[3] (پانچ نمازیں دن رات میں ہیں، وہ بولا: ان کے سوا میرے اوپر کوئی اور نماز ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، مگر یہ کہ تو تطوع (نفل) پڑھنا چاہے)۔

صلاۃ تطوع کی انواع:

۲-نفل نماز میں اصل، اکیلے ادا کرنا ہے اور اس کی چند انواع ہیں:

(۱) الموسوعہ ۱۲/۱۴۶۔

(۲) کشف الاسرار ۲/۳۰۲، کشاف اصطلاحات الفنون مادہ: "طوع ونفل"

(۳) حدیث: "خمس صلوات في اليوم و الليلة" کی روایت مسلم (۱/۴۱ طبع الحلبی) نے حضرت طلحہ بن عبید اللہؓ سے کی ہے۔

مثلاً سنن رواتب، اور یہ فرض کے تابع سنتیں ہیں اور یہ دس رکعات ہیں، ظہر سے قبل دو رکعات، اس کے بعد دو رکعات، مغرب کے بعد دو رکعات، عشاء کے بعد دو رکعات، اور فجر سے قبل دو رکعات۔

ابو الخطاب نے کہا: اور عصر سے قبل چار رکعات، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**رحم اللّٰه امرءا صلی قبل العصر اربعا**"(۱) (اللہ اس آدمی پر رحم فرمائے، جو عصر سے قبل چار رکعات پڑھے)، ان میں سب سے زیادہ تاکید والی، فجر کی دو رکعتیں ہیں(۲) اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا: "**لم یکن النبي ﷺ علی شيء من النوافل أشد منه تعاهدا علی رکعتي الفجر**"(۳) (نبی ﷺ کسی نفل کا اتنا خیال نہیں رکھتے تھے جتنا صبح سے قبل دو رکعتوں کا رکھتے تھے)۔

ان سنتوں میں سے بعض، فرائض سے پہلے ہیں اور بعض فرائض کے بعد جس میں ایک لطیف مناسب وجہ ہے:

فرائض سے قبل کی سنتوں میں تو وجہ یہ ہے کہ دنیاوی کاروبار کی مصروفیت کی وجہ سے خشوع وحضور کی حالت سے دل خالی ہوتے ہیں، حالانکہ یہی دونوں چیزیں عبادت کی روح ہیں، اور فرائض سے قبل نوافل پڑھنے سے، دل عبادت میں لگ جاتا ہے۔

فرائض کے بعد کی سنتوں میں حکمت یہ ہے کہ نوافل، فرائض کی کمی کو پورا کرنے والی ہیں، اور جب فرض ادا ہو گیا تو اس کے لئے مناسب ہے کہ ممکنہ کمی کی تلافی کے لئے اس کے بعد کچھ ہو(۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "راتب، سنن رواتب"۔

فرائض کے ساتھ سنن، اور مطلق نوافل کے علاوہ نفل نماز ہی کی قبیل سے کچھ معین نمازیں ہیں، مثلاً:

۳- صلاۃ الضحی (چاشت کی نماز) اور یہ مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ "**أوصاني خلیلي بثلاث لا أدعهن حتی أموت: صوم ثلاثة أیام من کل شهر، وصلاۃ الضحی ونوم علی وتر**"(۲) (مجھے میرے دوست (محمد ﷺ) نے تین باتوں کی وصیت فرمائی، میں انہیں تاحیات چھوڑ نہیں سکتا: ہر مہینے کے تین روزے، نماز چاشت، اور وتر پڑھ کر سونا)۔

دیکھئے اصطلاح: "صلاۃ الضحی، صلاۃ الاوابین"۔

۴- صلاۃ التسبیح: اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کو یہ نماز روزانہ ایک بار، یا ہر جمعہ کو، یا ہر ماہ، یا ہر سال، یا عمر بھر میں ایک بار پڑھنے کے لئے فرمایا(۳)۔

امام احمد نے اس نماز کے بارے میں فرمایا: اس کے بارے میں کوئی صحیح چیز نہیں، اور انہوں نے اس کو مستحب نہیں سمجھا، اور اگر اس کو کوئی پڑھ لے تو کوئی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ نوافل اور فضائل میں حدیث کا صحیح ہونا شرط نہیں(۴)۔

نفل نمازوں کی مثالیں بہت ہیں: مثلاً نماز استخارہ، نماز

---

(۱) حدیث: "رحم اللّٰه امرءا صلی قبل العصر أربعا" کی روایت ترمذی (۲/۲۹۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حاشیہ رد المحتار ۲/۱۲-۱۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۱۲-۳۱۳، نہایۃ المحتاج ۲/۱۰۵، المغنی لابن قدامہ ۲/۱۲۹-۱۳۰، منتہی الإرادات ۱/۹۹-۱۰۰۔

(۳) حدیث عائشہؓ: "لم یکن النبي ﷺ علی شيء من النوافل أشد منه تعاهدا علی رکعتي الفجر" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۴۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۵۰۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/۳۱۲، الخرشی علی مختصر خلیل ۲/۳۔

(۲) حدیث: "أوصاني خلیلي بثلاث......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۵۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مذکور بخاری کے ہیں۔

(۳) حدیث: "صلاۃ التسبیح" کی روایت ابوداؤد (۲/۶۷، ۶۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور منذری نے علماء کی ایک جماعت کے حوالے سے صحیح قرار دیا ہے، (الترغیب ۱/۴۶۸ طبع الحلبی)۔

(۴) المغنی ۲/۱۳۱-۱۳۲۔

حاجت، نماز توبہ، نماز تحیۃ المسجد اور سفر کی دو رکعتیں وغیرہ، ان کو اپنی اپنی اصطلاحات میں دیکھا جائے [1]۔

نفل نماز کے احکام اور فرض نماز کے احکام کے درمیان فرق:

۵۔ نفل نماز چند چیزوں میں فرض نماز سے الگ ہے، مثلاً:

بیٹھ کر نماز پڑھنا: قیام کی قدرت کے باوجود نفل نماز بیٹھ کر پڑھنا جائز ہے، ایسا کرنا فرض میں جائز نہیں، اس لئے کہ نفل، ایک ہمیشہ جاری رہنے والا خیر ہے اور اگر اس میں قیام کو لازم قرار دیا جائے تو آدمی کے لئے اس خیر کو ہمیشہ جاری رکھنا دشوار ہو جائے گا۔

رہا فرض تو یہ بعض اوقات کے ساتھ خاص ہے، لہذا قیام پر قدرت کے ساتھ اس کو لازم کرنے میں کوئی حرج نہ ہوگا۔

قراءت: نفل نماز میں قراءت، سورہ فاتحہ کے علاوہ تمام رکعات میں ہوگی، جبکہ چار یا تین رکعت والی فرض نمازوں میں قراءت صرف ابتدائی دو رکعتوں میں ہوگی، اس کی تفصیل اصطلاح: ''قراءت''، میں دیکھیں۔

دو رکعات پوری کر کے بیٹھنا: چار یا تین رکعت والی فرض نمازوں میں دو رکعات پوری کر کے بیٹھنا بالاتفاق فرض نہیں ہے اور اس کے ترک کرنے سے فرض نماز فاسد نہ ہوگی، نفل میں اختلاف ہے۔ دیکھئے اصطلاح: ''صلاۃ''۔

نفل کی جماعت: رمضان کی تراویح کے سوا نفل نماز کی جماعت سنت نہیں ہے، اور فرض نماز میں جماعت واجب یا سنت مؤکدہ ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''**صلاة المرء في بيته أفضل من صلاته في مسجدي هذا إلا المكتوبة**'' [1] (فرض کے علاوہ، آدمی کی اپنے گھر میں نماز، میری اس مسجد میں نماز سے افضل ہے)۔

دیکھئے: ''صلاۃ الجماعۃ''۔

وقت اور مقدار: نفل مطلق کا نہ کوئی خاص وقت ہے، نہ خاص مقدار، لہذا کسی وقت کسی مقدار میں پڑھی جاسکتی ہے، البتہ بعض اوقات میں اور بعض مقدار میں مکروہ ہے۔

فرض نماز کی خاص مقدار مقرر ہے، اس کے مخصوص اوقات مقرر ہیں، لہذا اس کی مقدار میں اضافہ ناجائز ہے۔

دیکھئے: ''اوقات الصلاۃ''۔

نیت: مطلق نفل، مطلق نیت سے ادا ہو جاتی ہے، جبکہ فرض نماز، نیت کی تعیین کے بغیر ادا نہیں ہوگی، اس کی تفصیل اصطلاح: ''نیت'' میں دیکھیں۔

راحلہ (سواری) اور اس جیسی چیزوں پر نماز: جانور پر بیٹھ کر نفل نماز اترنے کی قدرت کے باوجود جائز ہے، جبکہ فرض نماز جانور پر جائز نہیں، اس میں اختلاف وتفصیل ہے، جس کو اصطلاح: ''الصلاۃ علی الراحلۃ''، میں دیکھیں۔

کعبہ کے اندر اور اس کی چھت پر نماز: فرض نماز، کعبہ کے اندر اور اس کی چھت پر حنابلہ کے نزدیک ناجائز ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''**وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره**'' [2] (اور تم لوگ جہاں کہیں بھی ہوا پنے چہرے کرلیا کرو اسی کی طرف)۔

اور کعبہ کے اندر یا اس کی چھت پر نماز پڑھنے میں استقبال کعبہ نہیں ہوگا، بلکہ یہ اس کے ایک حصہ کا استقبال ہوگا۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۱) حدیث: ''صلاة المرء في بيته أفضل من صلاته في مسجدى هذا'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۳۲-۶۳۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت زید بن ثابتؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۴۴۔

استقبال قبلہ، قدرت کے ہوتے ہوئے نماز کی شرط ہے، البتہ نفل نماز میں مسافر کے لئے جو پیدل یا سواری پر چل رہا ہے جائز ہے کہ جس طرف اس کا رخ ہو پڑھے، ایک قول ہے کہ یہ صرف سوار ہو کر جانے والے کے لئے خاص ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام شافعی نے کعبہ کے اندر اور اس کی چھت پر فرض نماز کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ مسجد ہے، نیز اس لئے کہ یہ نفل نماز کی جگہ ہے تو فرض کی بھی جگہ ہوگی، جیسے کعبہ سے باہر، البتہ نفل کا مدار تخفیف اور درگزر کرنے پر ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ نفل بیٹھ کر پڑھ سکتے ہیں، غیر قبلہ میں، سفر میں سواری پر، پڑھی جاسکتی ہے، "وقد صلى النبي ﷺ في البيت ركعتين"[1] (اور رسول اللہ ﷺ نے بیت اللہ کے اندر دو رکعات پڑھی)۔

نماز نفل کی مکروہات:

۶-نفل نماز میں دو طرح کی چیزیں مکروہ ہیں[2]۔

نوع اول: جس کا تعلق مقدار سے ہے:

دن میں ایک سلام سے چار رکعات سے زیادہ پڑھنا مکروہ ہے، البتہ رات کی نماز میں مکروہ نہیں، لہذا ایک سلام سے چھ رکعات، آٹھ رکعات پڑھ سکتا ہے۔

اس کی اصل یہ ہے کہ نوافل، فرائض کے تابع ہو کر مشروع ہیں، اور تابع، اپنی اصل کے خلاف نہیں ہوتا، اور اگر دن میں چار رکعات سے زیادہ ایک سلام سے پڑھے تو فرائض کے خلاف ہوگا، اور رات کی نماز میں بھی قیاس کا تقاضا یہی ہے، لیکن رات میں چار رکعات سے زیادہ آٹھ یا چھ رکعات پڑھنا نص سے معلوم ہے، یعنی یہ روایت کہ رسول اللہ ﷺ رات میں پانچ رکعات، سات رکعات، نو رکعات، گیارہ رکعات، اور تیرہ رکعات پڑھتے تھے۔

ان تعداد میں سے ہر ایک کے اندر تین رکعات وتر کی ہیں اور تیرہ والی تعداد میں سے دو رکعات سنت فجر کی ہیں، اب دو رکعات، چار رکعات، چھ رکعات اور آٹھ رکعات رہ گئیں، لہذا اتنی مقدار میں ایک سلام سے بلا کراہت پڑھنا جائز ہے۔

۷-ایک سلام سے آٹھ رکعات سے زیادہ پڑھنے میں اختلاف ہے: بعض حضرات نے کہا ہے کہ مکروہ ہے[1] اس لئے کہ اس پر یہ اضافہ رسول اللہ ﷺ سے مروی نہیں ہے، اور بعض نے کہا ہے کہ مکروہ نہیں ہے، یہی سرخسی کی رائے ہے، اس لئے کہ اس میں ایک عبادت کو دوسری عبادت کے ساتھ جوڑنا ہے، لہذا مکروہ نہیں۔

ابن العربی مالکی سے منقول ہے کہ (مالکیہ کے نزدیک) زیادہ سے زیادہ نماز چاشت آٹھ رکعات، کم از کم دو رکعات اور اوسط چھ رکعات ہیں، اکثر حد سے زیادہ پڑھنا مکروہ ہے[2]۔

نوع دوم: جس کا تعلق اوقات سے ہے:

۸-مکروہ اوقات میں نفل نماز پڑھنا مکروہ ہے، مکروہ اوقات بارہ ہیں: بعض میں نفل کی کراہت، وقت میں موجود کسی وجہ سے ہے، اور بعض میں کراہت وقت کے علاوہ میں موجود علت کی وجہ سے ہے، وقت سے وابستہ کسی علت کی وجہ سے جن اوقات میں نفل مکروہ ہے، وہ یہ ہیں:

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۷۳، المحرر فی الفقہ علی مذہب الامام احمد بن حنبل ۱/ ۴۱، منتہی الإرادات ۱/ ۶۷، حدیث: "صلى النبي ﷺ في البيت ركعتين" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۰۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) البدائع ۲/ ۷۴۱، المغنی ۲/ ۱۲۳-۱۲۵، منتہی الإرادات ۱/ ۱۰۱۔

(۱) حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۱۵۔

(۲) الخرشی علی مختصر خلیل ۲/ ۴۔

☆ طلوع آفتاب کے بعد سے، آفتاب کے بلند اور سفید ہونے تک۔

☆ استواء شمس کے وقت سے زوال تک۔

☆ آفتاب میں تغیر آنے، یعنی اس کے سرخ و زرد ہونے کے وقت سے غروب تک۔

اس کی تفصیل اصطلاح: (اوقات الصلاۃ) میں دیکھیں۔

۹ - غیر وقت میں موجودہ کسی علت کی وجہ سے جن اوقات میں نماز مکروہ ہے ان میں غروب کے بعد نفل پڑھنا ہے، اس لئے کہ اس میں مغرب میں تاخیر کرنا لازم آئے گا، جو مکروہ ہے۔

نیز امام کے نماز شروع کردینے کے بعد اور شروع کرنے سے قبل، جبکہ مؤذن نے اقامت شروع کردی ہو، یہ جماعت کے حق کی ادائیگی کے لئے ہے۔

نیز جمعہ کے دن خطبہ کے لئے امام کے نکلنے کے بعد، خطبہ میں مصروف ہونے سے قبل، اور خطبہ سے فراغت کے بعد نماز شروع کرنے سے قبل۔

اس سے تحیۃ المسجد مستثنی ہے، اس میں اختلاف ہے جس کو اصطلاح: (تحیہ) میں دیکھیں۔

نیز نماز عید سے پہلے "لأن النبي ﷺ لم يتطوع قبل العيدين"[۱] (اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز عیدین سے قبل نفل نہیں پڑھی)، حالانکہ آپ ﷺ کو نماز کا انتہائی شوق تھا، اور حضرت عبد اللہ بن مسعود و حذیفہؓ کے بارے میں مروی ہے کہ یہ دونوں حضرات نماز عید سے قبل، نماز پڑھنے سے لوگوں کو روکتے تھے، اس لئے کہ نماز عید کے لئے سبقت کرنا مسنون ہے، اور نفل میں لگ جانے سے اس کی تاخیر لازم آئے گی، اور اگر اپنے گھر میں نفل پڑھنے لگے تو طلوع آفتاب کے وقت میں ہوگی، اور یہ دونوں چیزیں مکروہ ہیں، ایک قول ہے کہ صرف عیدگاہ میں نفل مکروہ ہے، تاکہ لوگوں کو یہ شبہ نہ ہو کہ نماز عید سے قبل عید کی نماز پڑھ رہے ہیں، اپنے گھر میں طلوع آفتاب کے بعد نفل پڑھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

عام حنفیہ کی رائے ہے کہ عید سے قبل نفل نہیں پڑھی جائے گی، نہ عیدگاہ میں، نہ اپنے گھر میں، اس دن سب سے پہلی نماز عید کی نماز ہوگی[۱]۔

نفل کے مستحب اوقات:

۱۰ - مطلق نفل پوری رات اور دن میں ممنوعہ اوقات کے علاوہ مشروع ہے، رات میں نفل دن میں نفل سے افضل ہے، فرمان نبوی ہے: "أفضل الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل، و أفضل التهجد جوف الليل الآخر"[۲] (فرض نماز کے بعد افضل نماز، رات کی نماز ہے اور افضل تہجد، رات کے نصف اخیر میں ہے)، نیز عمرو بن عبسہ کی روایت میں ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے عرض کیا: "يا رسول الله أي الليل أسمع؟ قال: جوف الليل الآخر"[۳] (اے اللہ کے رسول! رات کے کس حصہ کی دعا سب سے زیادہ قبول ہوتی ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: رات کے نصف آخر کی)۔

---

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ لم يتطوع قبل العيدين" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۴۷۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۰۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۵۷-۵۵۸۔

(۲) المغنی ۲/ ۱۳۵-۱۳۶۔

حدیث "أفضل الصلاة بعد الفريضة" کی روایت مسلم (۲/ ۸۲۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أي الليل أسمع ......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۶-۵۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

فجر کی نماز سے قبل وتر پڑھنا مستحب ہے، یہ حضرت ابن مسعود اورابن عمرؓ سے منقول ہے، افضل یہ ہے کہ وتر اخیر رات میں پڑھی جائے، لیکن اگر غالب گمان یہ ہو کہ رات کے اخیر میں اٹھ نہ سکے گا، تو ابتدائی رات میں پڑھ لے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**من خاف أن لا يقوم من آخر الليل فليوتر أوله، ومن طمع أن يقوم آخره فليوتر آخر الليل، فإن صلاة آخر الليل مشهودة و ذلك أفضل**"(۱) (افضل یہ ہے کہ وتر اخیر رات میں پڑھی جائے، لیکن اگر غالب گمان یہ ہو کہ رات کے اخیر میں نہ اٹھ سکے گا تو ابتدائی رات میں وتر پڑھ لے اور جس کو امید ہو کہ آخری رات میں اٹھ جائے گا تو آخر رات میں وتر پڑھے، اس لئے کہ آخر رات کی نماز میں فرشتے حاضر ہوتے ہیں، اور یہی افضل ہے)۔

دیکھئے اصطلاح: "صلاۃ الوتر"۔

نفل نماز شروع کرنا:

۱۱- حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک نفل نماز شروع کرنے سے لازم ہوجاتی ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ"(۲)، نیز اس لئے کہ جو حصہ وہ ادا کر چکا ہے، وہ اللہ تعالی کے لئے ہو گیا تو اب بقیہ حصہ کا التزام کر کے اس کو محفوظ کرنا واجب ہو گیا۔

شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک لازم نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ جو اس نے ابھی نہیں کیا ہے اس کے بارے میں اس کو اختیار حاصل ہے، لہذا اسی کے تابع کرتے ہوئے وہ ادا کردہ حصہ کو باطل کرسکتا ہے(۳)۔

۱۲- حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر نفل پڑھنے والے نے نماز شروع کردی تو ایک قول ہے کہ شروع کردینے سے دو رکعات سے زیادہ اس پر لازم نہ ہوگی، اگرچہ اس نے اس سے زیادہ کی نیت کی تھی، البتہ اگر کسی کی اقتداء میں پڑھ رہا ہو تو اور بات ہے۔

امام ابو یوسف سے تین روایات منقول ہیں: پہلی روایت: جس نے نفل نماز چار رکعات کی نیت سے شروع کی، پھر اس کو فاسد کر دیا تو چار رکعات کی قضا واجب ہے۔

دوسری روایت: جس نے نفل نماز کسی خاص عدد کی نیت کے ساتھ شروع کی تو شروع کردینے سے اسی عدد کو پورا کرنا اس پر واجب ہے، گو کہ سو رکعات ہوں، اس لئے کہ شروع کرنا لزوم کا سبب بننے میں نذر کی طرح ہے، پھر جب نذر کے سبب وہ تمام چیزیں اس پر لازم ہوجاتی ہیں جو نذر کے تحت آئیں تو شروع کرنے سے بھی لازم ہوجائے گی۔

تیسری روایت: جس نے چار رکعات کی نیت کی اس پر چار رکعات لازم ہیں، لیکن اس سے زیادہ کی نیت ہو تو زائد لازم نہیں ہوں گی، اسی طرح سنن رواتب کا حکم ہے کہ شروع کرنے کے سبب صرف دو رکعات واجب ہوتی ہیں، حتی کہ اگر اس کو توڑ دے تو دو رکعات کی قضا کرے گا، اس لئے کہ یہ نفل ہے، امام ابو یوسف کی روایت اور متاخرین حنفیہ کی رائے کے مطابق چار رکعات کی قضا کرے گا۔

بناء بریں شروع کرنے کے سبب جس پر دو رکعات واجب تھیں اور اس نے ان دونوں سے فراغت کے بعد، دو رکعات پوری ہونے پر قعدہ کیا، اور پھر تیسری رکعت کے لئے ادائیگی کے قصد سے کھڑا ہو گیا تو دو اور رکعتیں پوری کرنا اس پر لازم ہے، اور ان دونوں رکعتوں کی بناء وہ پہلے تحریمہ پر کرے گا، اس لئے کہ ادا شدہ حصہ

---

(۱) حدیث: "من خاف أن لا يقوم من آخر الليل" کی روایت مسلم (۱/۵۲۰ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ محمد/۳۳۔

(۳) التوضیح علی التلویح ۲/۶۸۳، البنانی علی جمع الجوامع ۱/۸۰-۹۰-۹۱، الحطاب ۲/۹۰، ابن عابدین ۱/۴۵۲، دلیل الطالب ۱/۷۹، المجموع ۶/۹۳۳۔

عبادت بن گیا، لہذا اس کو باطل ہونے سے بچانے کے لئے اب دونوں رکعتوں کو پورا کرنا اس پر واجب ہے[۱]۔

نماز نفل میں رکعات کی افضل تعداد:

۱۳ - دن کی نفل نماز میں چار چار رکعات، حنفیہ کے قول کے مطابق افضل ہے[۲] چنانچہ ابن عمر نے دن میں چار رکعات نفل پڑھی، اس لئے کہ حضرت ابو ایوبؓ کی روایت ہے: "**أربع قبل الظهر ليس فيهن تسليم، تفتح لهن أبواب السماء**"[۳] (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: چار رکعات ظہر سے پہلے، درمیان میں کوئی سلام نہ ہو ان کے لئے آسمان کے دروازے کھل جاتے ہیں)۔ نیز اس فرمان نبوی: "**صلاة الليل مثنى مثنى**"[۴] (رات کی نماز دو دو رکعات ہے) کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ دن کی نماز چار رکعات جائز ہے، افضل نہیں۔

مالکیہ نے کہا: دن و رات کی نماز نفل دو دو رکعات ہیں، ہر دو رکعات پر سلام پھیرے گا[۵]۔

شافعیہ نے کہا: رات و دن میں نفل پڑھنے والے کے لئے افضل، ہر دو رکعات پر سلام پھیرنا ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے:

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۷۳۳-۷۳۴۔
(۲) سابقہ مرجع ۲/ ۷۳۹۔
(۳) حدیث: "أربع قبل الظهر ليس فيهن تسليم" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابو ایوبؓ سے کی ہے پھر ابوداؤد نے اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کا تذکرہ کیا ہے۔
(۴) حدیث: "صلاة الليل مثنى مثنى......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۴۷۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۱۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔
(۵) القوانین الفقہیہ رص ۶۲۔

"**صلاة الليل و النهار مثنى مثنى**"[۱] (رات و دن کی نماز دو دو رکعات ہیں)۔

امام ابو یوسف و محمد نے رات کی نماز کے بارے میں کہا ہے کہ یہ دو دو رکعات ہیں۔

رات کی نماز امام ابوحنیفہ کے نزدیک چار رکعات ہیں، ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے ہے کہ ان سے دریافت کیا گیا کہ رمضان میں رسول اللہ ﷺ کی نماز کیسی تھی؟ تو انہوں نے کہا: "**ماكان يزيد في رمضان، ولا في غيره على إحدي عشرة ركعة، يصلي أربعا، فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلى أربعا فلا تسأل عن حسنهن و طولهن، ثم يصلي ثلاثا**"[۲] (رسول اللہ ﷺ گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے، رمضان ہو یا غیر رمضان، چار رکعات ایسی پڑھتے تھے کہ ان کا حسن وطول کچھ نہ پوچھو، پھر چار رکعات ایسی پڑھتے تھے کہ ان کا حسن وطول کچھ نہ پوچھو، پھر تین رکعات پڑھتے تھے)، حدیث میں لفظ (کان) آیا ہے جو معمول اور پابندی کو بتاتا ہے اور رسول اللہ ﷺ سب سے افضل اور اللہ کے یہاں سب سے محبوب عمل ہی کی پابندی کرتے تھے[۳]۔

حنابلہ کے یہاں: رات میں نفل نماز محض دو دو رکعات جائز ہے، اور دن کے نفل میں بھی دو دو رکعات پڑھنا افضل ہے، لیکن دن

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۲۶ اور حدیث: "صلاة الليل و النهار مثنى مثنى" کی روایت ترمذی (۲/ ۴۹۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، بیہقی نے سنن (۲/ ۴۸۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں نقل کیا ہے کہ بخاری نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔
(۲) حدیث: "أنها سئلت عن قيام رسول الله ﷺ ......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۰۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۷۳۹-۷۴۰۔

میں چار رکعات نفل پڑھے تو کوئی مضائقہ نہیں (۱)۔

نفل نماز میں قرآن سے کیا پڑھا جائے:

یہاں کوئی ایسی حدیث نہیں ہے، جس سے نفل نماز میں کسی خاص سورت، آیت کا پڑھنا متعین ہو، البتہ بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ خاص خاص نمازوں میں خاص خاص آیات یا سورتیں مندوب ہیں، مثال کے طور پر:

فجر سے قبل دو رکعتیں:

۱۴- ان دونوں رکعتوں کو ہلکی پڑھنا مستحب ہے، ہلکی پڑھنے کی ایک صورت امام مالک کے نزدیک یہ ہے کہ ان میں صرف سورہ فاتحہ پڑھے، رسول اللہ ﷺ کے بارے میں منقول ہے کہ آپ فجر کی دو رکعتیں ہلکی پڑھتے تھے، جیسا کہ حضرت عائشہؓ نے کہا: "حتی إني أقول: هل قرأ فيهما بأم القرآن؟" (۲) (یہاں تک کہ میں کہتی کہ آپ نے ان میں فاتحہ بھی پڑھی ہے یا نہیں)۔

اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ آپ ان میں صرف فاتحہ پڑھتے تھے۔

امام شافعی نے کہا: ان دونوں رکعتوں میں فاتحہ کے ساتھ کوئی چھوٹی سورہ پڑھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

حضرت ابوہریرہؓ سے منقول ہے کہ یہ دونوں سورتیں یہ ہیں "اَلْكَافِرُوْنَ" اور "قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَد" (۳)۔

---

(۱) المغنی ۲/ ۱۲۳، منتہی الإرادات ۱/ ۱۰۱۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "أنه كان يخفف ركعتي الفجر......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۰۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) حدیث ابوہریرہؓ: "أن السورتين هما الكافرون و قل هو الله

حضرت ابن عمر نے کہا: "رمقت النبي ﷺ شهرا، فكان يقرأ في الركعتين قبل الفجر بـ "قل يا أيها الكافرون" و "قل هو الله أحد" (۱) (میں نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں ایک ماہ رہ کر دیکھا کہ آپ فجر کی نماز سے قبل دو رکعتوں میں "قُلْ يٰأَيُّهَا الْكَافِرُوْنَ" اور "قل هو الله أحد" پڑھتے تھے)۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: "كان رسول الله ﷺ يقرأ في ركعتي الفجر (۲) في الأولى منهما "قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا ......" الآية التي في البقرة وفي الآخرة منهما "آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون" (۳) (رسول اللہ ﷺ فجر سے پہلے کی دو رکعتوں میں سے پہلی رکعت میں "قُوْلُوْا آمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا" (کہہ دو کہ ہم تو ایمان رکھتے ہیں اللہ پر اور اس پر جو ہم پر اتارا گیا)، جو سورہ بقرہ میں ہے، اور دوسری رکعات میں: "آمَنَّا بِاللّٰهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَّنَا مُسْلِمُوْنَ" (۴) (ہم یقین لائے اللہ پر اور تو گواہ رہ کہ ہم نے حکم قبول کیا) پڑھتے تھے۔

اور ابوداؤد کی روایت میں ہے: "أنه قرأ في الثانية" (آپ نے دوسری رکعت میں "رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُوْلَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِيْنَ" (۵) (اے ہمارے پروردگار! ہم ایمان

= احد......" کی روایت مسلم (۱/ ۵۰۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "رمقت النبي ﷺ شهرا" کی روایت ترمذی (۲/ ۲۷۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث: "كان يقرأ في ركعتي الفجر......" کی روایت مسلم (۱/ ۵۰۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۳۶۔

(۴) سورۂ آل عمران/ ۵۲۔

(۵) سورۂ آل عمران/ ۵۳۔

حدیث: "انه قرأفي الثانية (ربنا آمنا بما أنزلت) کی روایت ابوداؤد (۲/ ۴۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

لائے اس پر جو کچھ تو نے نازل کیا ہے اور ہم نے پیروی کر لی رسول کی سو ہم کو بھی گواہوں کے ساتھ لکھ لے) یا: "إِنَّا أَرْسَلْنَاکَ بِالْحَقِّ بَشِيْرًا وَّنَذِيْرًا وَّلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيْمِ"(۱) (ہم نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے خوشخبری سنانے والا اور ڈرانے والا بنا کر اور آپ سے اہل دوزخ کی بابت کچھ پوچھ نہ ہوگی) پڑھا، لہذا ان دونوں کو پڑھنا مسنون ہے تاکہ ماثور پر عمل ہو سکے۔

روایات میں اختلاف کا سبب، اس نماز میں آپ ﷺ کی قراءت میں اختلاف ہے اور نماز میں قراءت کی تعیین کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: ان دونوں رکعتوں میں قراءت کے بارے میں کسی متعین سورت کا پڑھنا منقول نہیں جو مستحب ہو، اور یہ کہ ان میں آدمی رات کے اپنے ورد کو پڑھ سکتا ہے(۲)۔

مغرب کے بعد دو رکعتیں:

۱۵- ان دونوں رکعتوں میں "قُلْ يٰأَيُّهَا الْکَافِرُوْنَ" اور "قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ" پڑھنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی یہ روایت ہے: "ما أحصي ماسمعت من رسول الله ﷺ يقرأ في الركعتين: بعد المغرب و في الركعتين قبل صلاة الفجر بـ "قل يا أيها الكافرون" و "قل هو الله أحد"(۳) (میں نے بے شمار مرتبہ رسول اللہ ﷺ کو مغرب کے بعد کی دو رکعتوں میں اور فجر سے قبل کی دو رکعتوں میں "قُلْ يٰأَيُّهَا الْکَافِرُوْنَ" اور "قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ" پڑھتے ہوئے سنا ہے۔

وتر کی تین رکعتیں:

۱۶- ابی بن کعب سے مروی ہے، انہوں نے کہا ہے: "كان رسول ﷺ يوتر "سبح اسم ربک الأعلى"، "قل يا أيها الكافرون"، "قل هو الله أحد"(۱) (رسول اللہ ﷺ وتر میں "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْأَعْلٰى"، "قُلْ يٰأَيُّهَا الْکَافِرُوْنَ" اور "قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَد" پڑھتے تھے۔

"وعن عائشة مثله، وقالت: في الثالثة بـ "قل هو الله أحد" و "المعوذتين"(۲) (حضرت عائشہؓ سے اس کے مثل مروی ہے اور انہوں نے کہا: تیسری رکعت میں "قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَد" اور معوذتین پڑھتے تھے)۔

یہی امام مالک و شافعی کا قول ہے، امام مالک نے اس کی دو رکعتوں کے بارے میں کہا: مجھے اس کے بارے میں کوئی معین چیز نہیں پہنچی(۳) امام احمد سے دریافت کیا گیا کہ وتر میں معوذتین پڑھے؟ انہوں نے فرمایا: اور کیوں نہ پڑھے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ پہلی رکعت میں "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْأَعْلٰى" دوسری رکعت میں "قُلْ يٰأَيُّهَا الْکَافِرُوْنَ" اور تیسری رکعت میں "قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَد" اور معوذتین پڑھتے تھے۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/۱۱۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۳۵۷-۳۹۷-۷۴۷، بدایۃ المجتہد ۱/ ۱۴۷-۱۵۰۔ نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۰۳-۱۰۵، المغنی ۲/ ۱۲۶-۱۲۸۔

(۳) المغنی ۲/ ۱۲۶-۱۲۸، حدیث ابن مسعود: "ما أحصى ما سمعت رسول الله ﷺ" کی روایت ترمذی (۲/ ۲۹۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "كان رسول الله ﷺ يؤتر (سبح اسم ربک الأعلى)" کی روایت نسائی (۳/ ۲۴۴ المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "مثل حديث ابی بن کعب" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۳۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۱/ ۱۴۷-۱۵۰۔

فرض کے بعد نفل نماز پڑھنے کے لئے جگہ بدلنا:

۱۷- جس نے فرض نماز پڑھی اور اب نفل پڑھنے کا ارادہ ہو، پھر وہ امام ہے تو اس کے لئے جگہ بدلنا مستحب ہے اور اگر امام نہیں تو اختیار ہے، جگہ بدل لے یا اسی جگہ نفل پڑھے۔

امام ابوحنیفہ وشافعی کی رائے ہے کہ امام وغیر امام ہر ایک کے لئے فرض کے بعد جگہ بدلنا مشروع ہے، یہی حضرت ابن عباس، وزبیروغیرہ سے مروی ہے، البتہ امام شافعی نے کہا ہے کہ: فرض ونفل کے درمیان بات چیت کے ذریعہ فصل، جگہ بدلنے کے قائم مقام ہے[۱]۔

اس مسئلہ کی دلیل حضرت سائب بن یزید کی روایت ہے: **"صليت مع معاوية الجمعة في المقصورة فلما سلم الإمام قمت في مقامي فصليت، فلما دخل أرسل إلي فقال : لا تعد لما فعلت إذا صليت الجمعة فلا تصلها بصلاة حتى تكلم أو تخرج، فإن رسول الله ﷺ أمرنا بذلك"**[۲] (میں نے حضرت معاویہ کے ساتھ مقصورہ میں نماز جمعہ پڑھی، پھر جب امام نے سلام پھیرا تو میں اپنی جگہ کھڑا ہوا، اور نماز پڑھی، پھر جب وہ اندر گئے تو مجھے بلا بھیجا اور کہا: تم نے جو آج کیا ہے پھر ایسا نہ کرنا، اور جب جمعہ پڑھ چکو تو جب تک کوئی بات نہ کرلو یا وہاں سے نکل نہ جاؤ، کوئی نماز نہ پڑھنا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں یہی حکم فرمایا ہے)۔

ابن ابی شیبہ نے سعید بن مسیّب اور حضرت حسن کے بارے میں نقل کیا ہے کہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد آگے بڑھ جانا ان

(۱) البحر الرائق ۲/۵۳، المجموع ۳/۴۹۱، مصنف ابن ابی شیبہ ۲/۲۰۸۔

(۲) حدیث: "صليت مع معاوية......" کی روایت مسلم (۲/۶۰۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

دونوں حضرات کو پسند تھا[۱]۔

یہی ابن عمر اور اسحاق سے مروی ہے، یہی امام مالک واحمد کی رائے ہے، البتہ امام مالک مقتدی کے لئے بھی مکروہ سمجھتے ہیں کہ نماز جمعہ کے بعد جگہ بدلے بغیر نفل پڑھے[۲]۔

عطاء خراسانی نے مغیرہ بن شعبہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"لا يصل الإمام في الموضع الذي صلى فيه حتى يتحول"**[۳] (امام اس جگہ نماز نہ پڑھے، جہاں نماز پڑھ چکا ہے، تا آنکہ جگہ بدل لے)۔

نفل نماز کی جماعت:

۱۸- جماعت مالکیہ شافعیہ کے یہاں عیدین کی نماز میں مسنون ہے، یہ نماز، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک نفل نہیں ہے[۴]۔

دیکھئے: "صلاۃ العیدین"۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کسوف (سورج گرہن) اور خسوف (چاند گرہن) میں جماعت مسنون ہے، اسی طرح استسقاء کی نماز میں بھی، البتہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نماز استسقاء میں جماعت نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں نماز ہی نہیں ہے[۵]۔

اور نماز تراویح کی جماعت حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک

(۱) المصنف ۲/۲۰۹-۲۱۰۔

(۲) المدونہ ۱/۹۹، المغنی ۱/۵۶۲۔

(۳) حدیث: "لا يصل الإمام في الموضع الذي صلى فيه" کی روایت ابوداؤد (۱/۴۰۹-۴۱۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور کہا "عطاء الخرساني لم يدرك المغيرة بن شعبه"۔

(۴) البدائع ۱/۲۷۵، ابن عابدین ۱/۴۷۱، کشاف القناع ۱/۴۵۵، الدسوقی ۱/۳۲۰، مغنی المحتاج ۱/۲۲۵۔

(۵) البدائع ۱/۲۸۰-۲۸۲-۲۸۳، الدسوقی ۱/۳۲۰، کشاف القناع ۱/۴۱۴، مغنی المحتاج ۱/۲۲۵۔

سنت ہے اور مالکیہ کے نزدیک مستحب ہے [۱]۔

نماز وتر میں ماہ رمضان میں جماعت حنابلہ کے نزدیک سنت، شافعیہ کے یہاں اور حنفیہ کے یہاں ایک قول میں مستحب ہے [۲]۔

مذکورہ نمازوں کے علاوہ جن کے لئے جماعت مسنون ہے، ان میں اصل یہ ہے کہ تنہا تنہا پڑھی جائے، لیکن اگر باجماعت پڑھیں تو جائز ہے [۳]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے دونوں عمل ثابت ہے، نفل نماز اکثر آپ نے تنہا پڑھی ہے اور (ایک مرتبہ) نفل نماز حضرت انس، ان کی ماں اور یتیم کو باجماعت پڑھائی بھی ہے [۴]۔

نفل نماز میں جہری وسری قراءت:

۱۹ - رات میں نفل نمازوں میں جہری قراءت مستحب ہے، بشرطیکہ دوسرے نمازی کو تشویش نہ ہو، اور دن کی نوافل میں سری قراءت ہے، جمعہ وعیدین میں جہری قراءت اس لئے ہے کہ گاؤں اور دیہات کے لوگ آتے ہیں، قراءت سن کر وہ سیکھیں گے اور نصیحت لیں گے، اس کی تفصیل اصطلاح: (''جہر'' فقرہ ۱۸) میں دیکھیں۔

نفل نماز میں کھڑا ہونا اور بیٹھنا:

۲۰ - قیام کی قدرت کے باوجود نفل نماز بیٹھ کر پڑھنا جائز ہے، اس لئے کہ نفل نماز مسلسل جاری رہنے والا خیر ہے، اب اگر اس کو قیام کا پابند کردیا جائے تو اس کو مسلسل جاری رکھنا دشوار ہوجائے گا [۱]۔

نیز اس لئے کہ بہت سے لوگوں کے لئے دیر تک کھڑا ہونا دشوار ہوتا ہے، اب اگر نفل میں قیام کرنا واجب ہو تو اکثر نفل چھوڑ دی جائے گی، لہذا شارع نے کثرت سے نوافل کی ترغیب دینے کے لئے اس میں قیام ترک کرنے کی ڈھیل دی، جیسا کہ سفر میں سواری پر نفل کی ادائیگی کی ڈھیل دی گئی ہے [۲]۔

قیام کی قدرت کے باوجود بیٹھ کر نفل کے جواز میں اصل حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے: **''أن رسول اللہ ﷺ کان یصلي جالسا، فیقرأ وھو جالس، فإذا بقي من قراءتہ قدر ما یکون ثلاثین أو أربعین آیۃ، قام فقرأ وھو قائم، ثم رکع، ثم سجد، ثم یفعل في الرکعۃ الثانیۃ مثل ذلک''** [۳] (رسول اللہ ﷺ بیٹھے ہوئے نماز پڑھتے تھے، اور بیٹھے بیٹھے قراءت کرتے تھے، پھر جب تیس یا چالیس آیات رہ جاتیں تو کھڑے ہوکر قراءت کرتے پھر رکوع وسجدہ کرتے، پھر دوسری رکعت میں بھی ایسا ہی کرتے تھے)۔

ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ رکوع وسجدہ میں کھڑے ہونے اور بیٹھنے کے درمیان اختیار ہے کہ آپ سے دونوں عمل ثابت ہیں، حضرت عائشہ نے اس روایت میں یہ اضافہ کیا ہے: **''أنھا لم تر رسول اللہ ﷺ یصلي صلاۃ اللیل قاعدا قط حتی أسن، فکان یقرأ قاعدا حتی إذا أراد أن یرکع قام فقرأ نحوا من**

---

(۱) البدائع ۱/۲۸۸، الدسوقی ۱/۳۲۰، مغنی المحتاج ۱/۲۲۵، شرح منتہی الإرادات ۱/۲۲۴۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۱/۲۲۴، مغنی المحتاج ۱/۲۲۳، حاشیہ ابن عابدین ۱/۴۷۳۔

(۳) المغنی ۲/۱۴۲، مغنی المحتاج ۱/۲۲۰، البدائع ۱/۱۵۸-۱۵۹، الدسوقی ۱/۳۲۰۔

(۴) حدیث: ''صلاۃ الرسول ﷺ بأنس و أمہ و الیتیم'' کی روایت بخاری (۱/۴۸۸) اور مسلم (۱/۴۵۷) نے کی ہے۔

---

(۱) البدائع ۲/۲۶۷۔

(۲) المغنی ۲/۲۴۲۔

(۳) حدیث: ''أن رسول اللہ ﷺ کان یصلي جالسا'' کی روایت مسلم (۱/۵۰۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ثلاثين آية أو أربعين آية ثم ركع"[۱] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو (تہجد) رات کی نماز کبھی بیٹھ کر پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا، یہاں تک کہ آپ کی عمر زیادہ ہوگئی تو بیٹھ کر (تہجد) میں قراءت کیا کرتے تھے، اور جب رکوع کرنا چاہتے تو کھڑے ہوکر تیس یا چالیس آیتیں پڑھتے پھر رکوع کرتے تھے)۔

حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ كان يصلي ليلا طويلا قائما، وليلا طويلا قاعدا، وكان إذا قرأ وهو قائم ركع و سجد وهو قائم، وإذا قرأ وهو قاعد ركع وسجد وهو قاعد"[۲] (آپ بڑی رات تک کھڑے کھڑے نماز پڑھتے اور بڑی رات تک بیٹھے بیٹھے پڑھتے تھے اور جب کھڑے ہوکر قراءت کرتے تو رکوع سجدہ بھی کھڑے ہوکر کرتے، اور جب بیٹھ کر قراءت کرتے تو رکوع وسجدہ بھی بیٹھ کر کرتے)۔

اگر نفل کھڑے ہوکر شروع کی، پھر بلا عذر بیٹھنا چاہے تو حنابلہ کے یہاں ایسا کرسکتا ہے اور یہی حنفیہ کے یہاں استحسانا ایک قول ہے، اس لئے کہ تبرع (نفل) پڑھ رہا ہے اور شروع میں اس کو اختیار تھا کہ کھڑے ہوکر پڑھے یا بیٹھ کر تو شروع کرنے کے بعد بھی اس کو اختیار باقی رہے گا، اس لئے کہ اب بھی تبرع کرنے والا ہے۔

امام ابویوسف و محمد کے نزدیک ناجائز ہے، اور یہی قیاس (قاعدہ) کا تقاضا ہے، اس لئے کہ شروع کردینا نذر کی طرح لازم کردیتا ہے، اور اگر کسی نے نذر مانی کہ کھڑے ہوکر دو رکعات نماز پڑھے گا تو بلا عذر بیٹھنا اس کے لئے جائز نہیں، اسی طرح جب کھڑے ہوکر شروع کیا تو بھی ہوگا۔

(۱) حدیث: "أنها لم تر رسول الله ﷺ يصلي صلاة الليل قاعدا" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۸۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ كان يصلي ليلا طويلا قائما" کی روایت مسلم (۱/ ۵۰۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اگر نفل بیٹھ کر شروع کی، اور اس کے کچھ حصہ کو بیٹھ کر اور کچھ کو کھڑے ہوکر ادا کیا تو حضرت عائشہ کی سابقہ حدیث کے سبب جائز ہے، کیونکہ اس میں بیٹھنے کے بعد کھڑا ہونا اور کھڑا ہونے کے بعد بیٹھنا پایا گیا، جس سے معلوم ہوا کہ یہ نفل میں جائز ہے[۱]۔

امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ سنت فجر اور تراویح بیٹھ کر جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ دونوں سنت مؤکدہ ہیں[۲]۔

اگر نفل بیٹھ کر پڑھنے کی اباحت میں اختلاف منقول نہیں تو کھڑے ہوکر پڑھنے کا افضل ہونا مروی ہے[۳]، چنانچہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: "من صلى قائما فهو أفضل، ومن صلى قاعدا فله نصف أجر القائم"[۴] (جو کھڑے ہوکر نماز پڑھے تو افضل ہے اور جو بیٹھ کر پڑھے تو کھڑے ہونے والے کے مقابلہ میں آدھا ثواب ملے گا)۔

ایک روایت میں ہے: "صلاة الرجل قاعدا نصف الصلاة"[۵] (بیٹھ کر نماز پڑھنا آدھی نماز کے برابر ہے)۔

لیٹ کر نماز پڑھنا:

۲۱ - رہا پہلو کے بل لیٹ کر نفل نماز پڑھنا تو امام ابوحنیفہ کے اصحاب کے قول کا ظاہر یہ ہے کہ ناجائز ہے، اس لئے کہ رکوع وسجدہ اور ان سے اٹھنے کی فرضیت کے دلائل عام ہیں۔

(۱) البدائع ۲/ ۷۴۷، کشاف القناع ۱/ ۴۴۱۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۴۔

(۳) المغنی ۲/ ۱۴۳، منتہی الإرادات ۱/ ۱۰۴۔

(۴) حدیث: "من صلى قائما فهو أفضل" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۸۶ طبع السلفیہ) نے حضرت عمران بن حصینؓ سے کی ہے۔

(۵) حدیث: "صلاة الرجل قاعدا نصف الصلاة" کی روایت مسلم (۱/ ۵۰۷ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے۔

جواز کا قول حسن بصری سے مروی ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "من صلى نائما فله نصف أجر القاعد" (۱) (جو لیٹ کر نماز پڑھے اس کا ثواب بیٹھنے والے سے بھی آدھا ہے)، حسن نے کہا ہے کہ آدمی چاہے کھڑے ہوکر نفل پڑھے یا بیٹھ کر یا لیٹ کر پڑھے۔

ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ بلا عذر لیٹ کر نماز پڑھنا، امام شافعی و احمد کے اصحاب کی ایک معمولی جماعت نے ہی جائز قرار دیا ہے، اور ہمیں کسی کے بارے میں یہ روایت نہیں پہنچی کہ اس نے بلا عذر لیٹ کر نماز پڑھی ہے، اگر ایسا کرنا جائز ہوتا تو وہ لوگ ضرور کرتے (۲)۔

نفل نماز میں سجدہ سہو کا حکم:

۲۲ - جمہور علماء نے کہا: نفل میں سہو، فرض میں سہو کی طرح ہے، اس کے لئے سجدہ سہو مشروع ہے، ابن ابی شیبہ نے اپنی سند سے ابو عقیل سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے سعید بن مسیّب کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ نوافل میں سجدہ سہو، فرائض میں سجدہ سہو کی طرح ہے (۳) یہی ائمہ اربعہ کی رائے ہے (۴) دیکھئے: "سجود السہو"۔

سنتوں کی قضا کا حکم:

۲۳ - نوافل کی ان کے مقررہ اوقات کے بعد قضا مستحب ہے، اس میں فقہاء کے یہاں اختلاف وتفصیل ہے۔

جوینی نوافل کی قضا کے بارے میں کہتے ہیں: جس کو ابتداء (یعنی متعلقہ سبب کے بغیر) تقرب إلی اللہ کے لئے انجام نہیں دیا جاسکتا اس کی قضا نہیں ہے، جیسے کسوف واستسقاء، کیونکہ کسی کے لئے یہ جائز نہیں کہ ان کے اسباب کے وجود کے بغیر ان کو ابتداء پڑھے، اور جس کو ابتداء تطوع کے طور پر پڑھنا جائز ہے، مثلاً دو رکعات نفل، کیا اس کی قضا کی جائے گی؟ اس میں دو اقوال ہیں (۱) اس کی تفصیل اصطلاح: (قضا) میں دیکھیں۔

صلاۃ التہجد

دیکھئے: "تہجد"۔

(۱) حدیث: "من صلى نائما فله مثل نصف أجر القاعد" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۵۸۶ طبع السلفیہ) نے حضرت عمران بن حصینؓ سے کی ہے۔

(۲) النکت والفوائد السنیہ علی ہامش المحرر فی الفقہ علی مذہب ابن حنبل ۱/۸۷۔

(۳) مصنف ابن ابی شیبہ ۲/۲۹، المدونہ ۱/۱۳۷۔

(۴) الزرقانی ۱/۱۰۵، المجموع ۴/۱۶۱، المغنی ۱/۶۹۸، الہدایہ ۱/۵۲۔

(۱) المنثور ۳/۴۷، شرح منتہی الإرادات ۱/۱۰۰، البدائع ۲/۲۳۷۔

صلاۃ التوبہ

تعریف:

۱- صلاۃ: اس کی تعریف گذر چکی ہے دیکھئے: ''صلاۃ''۔

توبہ لغت میں: مطلق رجوع کرنا، گناہ سے رجوع کرنا ہے۔

اصطلاح میں شرعا برے کاموں کو چھوڑ کر پسندیدہ کاموں کی طرف رجوع کرنا ہے[۱]۔

شرعی حکم:

۲- نمازتوبہ، باتفاق مذاہب اربعہ مستحب ہے[۲]۔

اس کی دلیل حضرت ابوبکرؓ کی یہ روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ "**مامن رجل یذنب ذنبا ثم یقوم فیتطهر ثم یصلي ثم یستغفراللّٰہ إلا غفر اللّٰہ له**"[۳] (جو آدمی کوئی گناہ کرے، پھر اٹھے، وضو کرے، پھر نماز پڑھے، پھر اللہ سے مغفرت مانگے تو اللہ تعالی اس کو معاف کر ہی دیتے ہیں، پھر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی: "**وَالَّذِيْنَ إِذا فَعَلُوْا فَاحِشَةً أَو ظَلَمُوْآ أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوْا اللّٰهَ فَاسْتَغْفَرُوْا لِذُنُوْبِهِمْ...... الخ**"[۱] (اور یہ وہ لوگ ہیں کہ جب کوئی بیجا حرکت کر بیٹھتے یا اپنے ہی جان پر کوئی ظلم ڈالتے ہیں تو اللہ کو یاد کر لیتے ہیں اور اپنے گناہوں سے معافی طلب کرنے لگتے ہیں)۔

---

(۱) لسان العرب، کفایۃ الطالب الربانی ۲/۳۴۸، القلیوبی ۴/۲۰۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۴۶۲، الدسوقی ۱/۳۱۴، أسنی المطالب ۱/۲۰۵، کشاف القناع ۱/۴۴۳۔

(۳) حدیث: "مامن رجل یذنب ذنبا" کی روایت ترمذی (۲/۲۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا حدیث حسن ہے، اسی طرح التہذیب (۱/۲۶۸ طبع حیدرآباد) میں اس کی سند کو ابن حجر نے جید کہا ہے۔

(۱) سورۂ آل عمران ۱۳۵۔

صلاۃ جماعت

تعریف:

۱- صلاۃ جماعت سے مقصود، نماز باجماعت ادا کرنا(۱)۔

باجماعت نماز کی فضیلت:

۲- باجماعت نماز کی بڑی فضیلت ہے، متعدد احادیث میں رسول اللہ ﷺ نے اس کی ترغیب دی ہے، مثلاً فرمان نبوی ہے: "**صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بخمس وعشرين درجة**"(۲) (باجماعت نماز، اکیلے شخص کی نماز سے پچیس درجے زیادہ فضیلت رکھتی ہے)، اور دوسری روایت میں ہے: "**صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع و عشرين درجة**"(۳) (باجماعت نماز اکیلے شخص کی نماز سے ستائیس درجے زیادہ فضیلت رکھتی ہے)۔

حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لو يعلم الناس ما في النداء والصف الأول، ثم لم يجدوا إلا أن يستهموا عليه لاستهموا، ولو يعلمون ما في التهجير لاستبقوا إليه، ولو يعلمون ما في العتمة و الصبح لأتوهما ولو حبوا**"(۱) (اگر لوگوں کو معلوم ہوجائے کہ اذان اور پہلی صف میں کیا ثواب ہے پھر بغیر قرعہ ڈالے اس کو نہ پاسکتے تو اس کے لئے قرعہ ڈالتے، اور اگر ان کو معلوم ہوجائے کہ ظہر کی نماز میں جلدی جانے کا کیا ثواب ہے تو اس کے لئے ایک دوسرے سے آگے بڑھتے، اور اگر ان کو معلوم ہو کہ عشاء اور فجر کی نماز میں کیا ثواب ہے تو ان کے لئے ضرور آتے، خواہ گھسٹتے ہوئے آنا پڑتا)۔

حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من صلى العشاء من جماعة فكأنما قام نصف الليل، ومن صلى الصبح في جماعة فكأنما صلى الليل كله**" (۲) (جس نے عشاء کی نماز باجماعت پڑھی اس نے گویا آدھی رات تک نفل پڑھی اور جس نے صبح کی نماز باجماعت پڑھی اس نے گویا ساری رات نفل پڑھی)۔

باجماعت نماز کی اہمیت کی وجہ سے فقہاء کہتے ہیں: باجماعت نماز، دین کا مقصود، اور اسلام کا شعار ہے، اگر کسی شہر کے لوگ جماعت چھوڑ دیں تو ان سے قتال کیا جائے گا، اور اگر کسی محلّہ کے لوگ چھوڑ دیں تو ان کو جماعت کے لئے مجبور کیا جائے گا(۳)۔

---

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۷۶۔

(۲) حدیث: "صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بخمس و عشرين درجة" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۱۳۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع و عشرين درجة" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۱۳۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۵۰ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "لو يعلم الناس ما في النداء و الصف الأول......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۹۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۲۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث عثمانؓ: "من صلى العشاء في جماعة فكأنما قام نصف الليل" کی روایت مسلم (۱/۴۵۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) المغنی ۲/۱۷۶-۱۷۷، المجموع ۴/۱۹۳-۱۹۴ الحطاب و بهامشه المواق ۲/۸۱، مغنی المحتاج ۱/۲۲۹۔

شرعی حکم:

باجماعت نماز کے حکم کے بیان میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، جن کی تشریح مندرجہ ذیل ہے:

اول: فرائض کی جماعت:

۳- اصح قول کے مطابق حنفیہ کی رائے اور اکثر مالکیہ کی رائے اور یہی شافعیہ کا ایک قول ہے کہ فرائض میں جماعت، مردوں کے لئے سنت مؤکدہ ہے اور یہ حنفیہ کے نزدیک قوت میں واجب کے مشابہ ہے، بلکہ بعض حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ ان کی اپنی اصطلاح کے لحاظ سے واجب ہے، ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے کہ رسول اللہ علیہ نے فرمایا: "**صلاة الجماعة تفضل على صلاة الفذ بسبع و عشرين درجه**"(۱) (باجماعت نماز، اکیلے آدمی کی نماز سے ستائیس درجے زیادہ فضیلت رکھتی ہے)، ایک روایت میں ہے: "**بخمس و عشرين درجه**" (پچیس درجے زیادہ)، رسول اللہ علیہ نے جماعت کو فضیلت حاصل کرنے کا ذریعہ بتایا، اور یہ سنت ہونے کی علامت ہے، حضرت عبداللہ بن مسعود نے نمازوں کے بارے میں کہا: یہ سنن ہدی (یعنی ہدایت کی باتوں میں سے) ہے(۲)۔

اصح قول کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ یہ فرض کفایہ ہے، یہی بعض فقہاء حنفیہ کا قول ہے، جیسے کرخی اور طحاوی، اور اسی کو مازری نے بعض مالکیہ سے نقل کیا ہے(۱)، ان کا استدلال اس روایت سے ہے کہ آپ علیہ نے فرمایا: "**ما من ثلاثة في قرية ولابدولا تقام فيهم الصلاة إلا قد استحوذ عليهم الشيطان، فعليك بالجماعة فإنما يأكل الذئب القاصية**"(۲) (جس بستی یا دیہات میں تین آدمی ہوں اور باجماعت نماز نہ ہو، ان پر شیطان مسلط ہوجاتا ہے، لہذا تم جماعت کا اہتمام کرو، اس لئے کہ بھیڑیا ریوڑ سے علاحدہ ہونے والی ہی بکری کو کھاتا ہے)۔

بعض مالکیہ نے اس میں تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ فی الجملہ، یعنی شہر میں فرض کفایہ ہے، لہذا شہر والے اگر اس کو چھوڑیں تو ان سے قتال ہوگا، اور ہر مسجد میں سنت ہے اور خاص طور پر آدمی کے اپنے حق میں فضیلت ہے(۳)۔

حنابلہ کا مذہب، حنفیہ و شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ جماعت، واجب عین ہے، لیکن نماز کی صحت کے لئے شرط نہیں ہے، اس میں ابن عقیل حنبلی کا اختلاف ہے، ان کی رائے یہ ہے کہ بقیہ واجبات نماز پر قیاس کرتے ہوئے یہ بھی نماز کی صحت کے لئے شرط ہے۔

حنابلہ کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: "**وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ**"(۴) (اور جب آپ ان کے درمیان ہوں اور ان کے لئے نماز قائم کریں تو

---

(۱) حديث: "صلاة الجماعة تفضل على صلاة الفذ بسبع و عشرين درجة" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۲) البدائع ۱/۱۵۵، ابن عابدین ۱/۳۷۱، فتح القدیر ۱/۳۰۰ شائع کردہ دار احیاء التراث، مراقی الفلاح و حاشیۃ الطحطاوی (۱۵۶) الدسوقی ۱/۳۱۹، ۳۲۰، الحطاب ۲/۸۱-۸۲، القوانین الفقہیہ ص ۶۹ شائع کردہ دار الکتاب العربی، المہذب ۱/۱۰۰، شرح المحلی علی المنہاج ۱/۲۲۱۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/۲۲۹، المہذب ۱/۱۰۰، فتح القدیر ۱/۳۰۰، ابن عابدین ۱/۳۷۱، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/۱۵۶، الدسوقی ۱/۳۱۹-۳۲۰، الشرح الصغیر ۱/۱۵۲، مواہب الجلیل ۱/۸۱۔

(۲) حدیث: "مامن ثلاثة في قرية ولا بدو......" کی روایت ابوداؤد (۱/۳۷۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابودرداءؓ سے کی ہے، اور نووی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (۴/۱۸۳ طبع المنیریہ)۔

(۳) الدسوقی ۱/۳۱۹-۳۲۰، الشرح الصغیر ۱/۱۵۲۔

(۴) سورۂ نساء/۱۰۲۔

چاہئے کہ ان میں کا ایک گروہ آپ کے ساتھ کھڑا ہوجائے)، جب اللہ تعالی نے خوف کی حالت میں باجماعت پڑھنے کا حکم فرمایا تو بے خوفی کی حالت میں بدرجہ اولی ہوگا، نیز حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "**والذي نفسي بيده لقد هممت أن آمر بحطب، فيحطب ثم آمر بالصلاة فيؤذن لها، ثم آمر رجلا فيؤم الناس، ثم أخالف إلى رجال لا يشهدون الصلاة، فأحرق عليهم بيوتهم**"[۱] (قسم اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے! میں نے ارادہ کیا کہ لکڑیاں جمع کرنے کا حکم دوں اور لکڑیاں جمع کی جائیں پھر نماز کا حکم دوں، اس کی اذان دی جائے، پھر ایک شخص سے کہہ دوں کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائے، پھر میں ان کو پیچھے چھوڑ کر ان لوگوں کے پاس جاؤں، جو جماعت میں حاضر نہیں ہوتے اور ان کے گھر جلادوں)۔

حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے: "**أتى النبي ﷺ رجل أعمى، فقال: يا رسول الله، إنه ليس لي قائد يقودني إلى المسجد، فسأل رسول الله ﷺ أن يرخص له، فيصلي في بيته فرخص له، فلما ولى دعاه فقال: هل تسمع النداء بالصلاة؟ قال: نعم قال: فأجب**"[۲] (رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک نابینا شخص آیا اور اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مجھے کوئی مسجد تک لانے والا نہیں، اور اس نے درخواست کی کہ آپ اجازت دے دیں تو گھر میں نماز پڑھ لیا کرے، آپ نے اسے اجازت دے دی، جب وہ لوٹ گیا تو آپ نے اس کو بلایا اور پوچھا کہ تم اذان سنتے ہو؟ اس نے عرض کیا: ہاں، آپ نے فرمایا: تم مسجد میں آیا کرو)، جب آپ نے اندھے کو جس کو لانے والا کوئی نہ تھا اجازت نہ دی تو دوسرے کے لئے بدرجہ اولی اجازت نہ ہوگی، اور اسی وجہ سے فقہاء نے کہا ہے کہ جماعت چھوڑنے والے سے قتال کیا جائے گا اگرچہ دوسرے لوگ جماعت کرتے ہوں، اس لئے کہ جماعت واجب عین ہے[۱]۔

۴- نماز خوف میں جماعت شافعیہ کے نزدیک اکیلے پڑھنے سے افضل ہے، اس لئے کہ باجماعت نماز کی روایات عام ہیں، جیسا کہ امن کی حالت میں[۲]۔ دیکھئے اصطلاح: (صلاۃ الخوف)۔

۵- رہی جمعہ کے لئے جماعت تو جمعہ کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، لہذا بلاجماعت جمعہ باتفاق فقہاء صحیح نہیں ہے[۳]، دیکھئے اصطلاح: (صلاۃ الجمعہ)۔

۶- نماز جنازہ میں جماعت شرط نہیں، بلکہ سنت ہے، ابن رشد نے کہا ہے کہ جمعہ کی طرح اس میں جماعت شرط ہے، لیکن مالکیہ کے یہاں مشہور یہی ہے کہ جماعت مندوب ہے[۴]۔

عورتوں کی باجماعت نماز کا حکم:

۷- ماسبق میں جو نماز جماعت کا حکم آیا ہے وہ صرف مردوں کے تعلق سے ہے۔

---

(۱) حدیث: "والذي نفسي بيده لقد هممت أن آمر بحطب يحتطب ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۲۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۵۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أتى النبي ﷺ رجل أعمى......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۵۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) البدائع ۱/ ۱۵۵، ابن عابدین ۱/ ۳۷۱، فتح القدیر ۱/ ۳۰۰، مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۰، المغنی ۲/ ۱۷۶، کشاف القناع ۱/ ۴۵۴-۴۵۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۰۴۔

(۳) الاختیار ۱/ ۸۳، الدسوقی ۱/ ۳۲۰، المہذب ۱/ ۱۱۷، کشاف القناع ۱/ ۴۵۵۔

(۴) البدائع ۱/ ۳۱۵، الدسوقی ۱/ ۳۲۰، مغنی المحتاج ۱/ ۳۳۴، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۳۳۷۔

رہا عورتوں کے بارے میں: تو شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک مردوں سے الگ صرف عورتوں کی جماعت مسنون ہے، خواہ ان کا امام مرد ہو یا عورت، اس لئے کہ حضرت عائشہ وام سلمہؓ کا عمل ایسا ہے۔

نیز "أمر النبي ﷺ أم ورقة بأن تجعل لها مؤذنا يؤذن لها و أمرها أن تؤم أهل دارها"(۱) (نبی ﷺ نے ام ورقہ کو حکم دیا کہ ایک مؤذن رکھ لیں جو ان کے لئے اذان دے، اور انہیں حکم دیا کہ اپنے اہل خانہ کی امامت کریں)، نیز اس لئے کہ عورتیں فرض نماز والی ہیں، لہذا وہ مردوں کے مشابہ ہوگئیں۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک: عورتوں کے لئے جماعت مکروہ ہے، نیز اس لئے کہ جماعات کے لئے عورتوں کا نکلنا فتنہ کا سبب ہے۔

مالکیہ نے عورتوں کی جماعت کو ممنوع قرار دیا ہے، اس لئے کہ امام کا مرد ہونا شرط ہے، لہذا عورت، مردوں کی یا عورتوں کی امامت کرے درست نہیں ہے، البتہ عورت، مردوں کی جماعت میں شریک ہوسکتی ہے، اگر فتنہ کا اندیشہ نہ ہو(۲)۔

فرائض کے علاوہ کی جماعت:

۸- نماز عیدین میں جماعت، حنفیہ و حنابلہ کے نزدیک اس کے صحیح ہونے کی شرط ہے، اور مالکیہ و شافعیہ کے نزدیک سنت ہے(۳)۔

(۱) حدیث: "أمر النبي ﷺ أم ورقة بأن تجعل لها مؤذنا......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۹۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور عینی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، دارقطنی (۱/ ۴۰۴، شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) البدائع ۱/ ۱۵۵-۱۵۷، الاختیار ۱/ ۵۹، ابن عابدین ۳۸۰-۳۸۱، الشرح الصغیر ۱/ ۱۵۶، ۱۶۰، اسہل المدارک ۱/ ۲۴۱، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۹، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۴۵، المغنی ۲/ ۲۰۲۔

(۳) البدائع ۱/ ۲۷۵، ابن عابدین ۱/ ۲۷۱، کشاف القناع ۱/ ۴۵۵، الدسوقی ۱/ ۳۲۰، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۵۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز کسوف میں جماعت مسنون ہے، شافعیہ و حنابلہ نے کہا کہ کسوف (سورج گرہن) اور خسوف (چاند گرہن) دونوں میں یکساں طور پر جماعت مسنون ہے، جبکہ حنفیہ و مالکیہ نماز خسوف میں جماعت کو سنت نہیں سمجھتے ہیں۔

نماز استسقاء میں جماعت مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور محمد و ابو یوسف کے نزدیک سنت ہے، امام ابوحنیفہ کا اختلاف ہے، وہ اس میں سرے سے نماز ہی کے قائل نہیں ہیں(۱)۔

نماز تراویح میں جماعت حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں سنت ہے، اور مالکیہ کے یہاں مستحب ہے(۲)۔

نماز وتر میں جماعت ماہ رمضان میں حنابلہ کے نزدیک سنت، شافعیہ کے نزدیک اور حنفیہ کے ایک قول میں مستحب ہے(۳)۔

ان کے علاوہ نفل نماز میں جمہور فقہاء کے نزدیک جماعت جائز ہے، انہوں نے کہا ہے: نفل نماز باجماعت اور اکیلے اکیلے جائز ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے دونوں پر عمل فرمایا ہے، البتہ نفل نماز آپ نے اکثر اکیلے پڑھی ہے ایک بار حضرت حذیفہ کو نفل نماز پڑھائی(۴) ایک بار حضرت انسؓ، ان کی ماں اور یتیم کو نماز پڑھائی)(۵) "وأم أصحابه في بيت عتبان مرة كذلك"(۶)

(۱) البدائع ۱/ ۲۸۰-۲۸۳، الدسوقی ۱/ ۳۲۰، کشاف القناع ۱/ ۴۱۴، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۵۔

(۲) البدائع ۱/ ۲۸۸، الدسوقی ۱/ ۳۲۰، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۵، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۲۴۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۲۴، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۳، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۷۱۔

(۴) حدیث: "صلاة النبي ﷺ بحذيفة" کی روایت مسلم (۱/ ۵۳۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۵) حدیث: "صلاة النبى ﷺ بأنس و أمه و اليتيم" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۴۵ طبع السّلفیہ) ۱/ ۴۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۶) حدیث: "أنه صلى الله عليه و سلم أم أصحابه فى بيت عتبان بن مالك......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۱۸ طبع السّلفیہ) اور مسلم

(اسی طرح ایک بار صحابہ کو عتبان کے گھر نفل نماز پڑھائی) اور حضرت ابن عباس نے کہا کہ "أنه أمه النبي ﷺ"(۱) (نبی ﷺ نے ان کی امامت فرمائی)۔

مالکیہ نے جواز کے لئے قید لگائی ہے کہ جماعت تھوڑی ہو اور جگہ غیر مشہور ہو، لہذا اگر تعداد زیادہ ہو تو جماعت مکروہ ہے، اسی طرح اگر جماعت تھوڑی ہو لیکن جگہ مشہور ہو تو بھی مکروہ ہے (۲)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ رمضان کے علاوہ نفل کی جماعت مکروہ ہے (۳)۔

جماعت کا مطالبہ کن سے؟:

۹- نماز جماعت کا مطالبہ، خواہ یہ مطالبہ وجوب کے طور پر ہو یا سنیت کے طور پر ہو آزاد، عقل مند، بلا کسی حرج کے جماعت پر قادر مردوں سے ہے، لہذا عورتوں، غلاموں، بچوں اور معذوروں پر جماعت واجب نہیں ہے، تاہم ان کی نماز جماعت صحیح ہے، اور ان کے ذریعہ جماعت کا انعقاد ہوجائے گا، جیسا کہ اس کا بیان آگے آئے گا، شافعیہ وحنابلہ نے عورتوں کی جماعت کو مستحب کہا ہے، اور حنابلہ کے یہاں طے ہے کہ حسین عورت کے لئے مردوں کے ساتھ جماعت میں شریک ہونا مکروہ ہے، اس لئے کہ فتنہ کا اندیشہ ہے، دوسری عورتوں کے لئے جماعت میں شریک ہونا مباح ہے (۴)۔

کتنی تعداد سے جماعت کا انعقاد ہوگا:

۱۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جماعت کے لئے کم از کم دو کی تعداد ہونی چاہئے، یعنی امام کے ساتھ ایک آدمی ہو، تو دونوں کو جماعت کی فضیلت مل جائے گی، اس لئے کہ ابوموسی اشعری سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول نے ارشاد فرمایا: "أن النبي ﷺ قال: اثنان فما فوقهما جماعة"(۱) (دو یا اس سے زیادہ ہوں تو جماعت ہے)، نیز حضرت مالک بن حویرث کی حدیث میں فرمان نبوی ہے: "إذا حضرت الصلاة فليؤذن أحدكما وليؤمكما أكبركما"(۲) (جب نماز کا وقت آئے تو ایک آدمی تم میں سے اذان دے، اور تم دونوں میں جو بڑا ہو وہ امامت کرے)، خواہ یہ مسجد میں ہو یا اس کے علاوہ گھر یا صحراء میں ہو۔

خواہ امام کے ساتھ والا نمازی مرد ہو یا عورت، لہذا جس نے اپنی بیوی کی امامت کی تو دونوں کو جماعت کی فضیلت مل جائے گی۔

اگر امام کے ساتھ ایک نمازی ممیز بچہ ہو تو فرض نماز میں جماعت کے انعقاد کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: کیونکہ بے شعور بچے کے ساتھ بالاتفاق جماعت کا انعقاد نہیں ہوتا ہے۔

حنفیہ وشافعیہ کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ کسی بچہ کے اقتداء کر لینے سے جماعت کا انعقاد ہوجائے گا، ساتھ ساتھ جماعت کی فضیلت بھی حاصل ہوجائے گی، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس آدمی کے بارے میں فرمایا جس کی جماعت چھوٹ گئی

(۱/ ۴۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "أنه أمه النبي ﷺ" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۹۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۱/ ۱۴۲، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۰، البدائع ۱/ ۱۵۸-۱۵۹، الدسوقی ۱/ ۳۲۰۔

(۳) حاشیۃ الشلبی بہامش تبیین الحقائق ۱/ ۱۸۰۔

(۴) البدائع ۱/ ۱۵۵-۱۵۶، الدسوقی ۱/ ۳۲۰، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۹-۲۳۰، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۴۴-۲۴۵۔

(۱) حدیث: "اثنان فما فوقهما جماعة" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۱۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، مصباح الزجاجہ (۱/ ۱۹۱ طبع دار الجنان) میں اور بوصیری نے اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "إذا حضرت الصلاة......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۱۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۶۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

تھی: "من يتصدق على هذا"[1] (کون اس پر صدقہ کرے گا)، نیز اس لئے کہ اس کا امام بنا صحیح ہے، حالانکہ اس کی نماز نفل ہے تو یہ بھی جائز ہوگا کہ وہ فرض پڑھنے والے کا مقتدی بن جائے، جیسے بالغ آدمی[2]۔

مالکیہ کے نزدیک (اور یہی امام احمد سے دوسری روایت ہے) فرض میں بچہ کے اقتداء کرنے سے جماعت کی فضیلت نہیں ملتی، اس لئے کہ بچہ کی نماز نفل ہے تو گویا امام نے تنہا نماز پڑھی۔

رہا نفل میں تو بچہ کے اقتداء کرنے سے صحیح ہے، اور جماعت کی فضیلت مل جائے گی، اس پر اتفاق ہے[3] "لأن النبي عَلَيْكِ أم ابن عباس مرة وهو صبي وأم حذيفة مرة أخرى"[4] (اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے ایک بار ابن عباس کی امامت فرمائی حالانکہ وہ بچہ تھے، اور ایک بار حذیفہ کی امامت فرمائی)۔

شہر یا گاؤں میں شعار اسلام کے اظہار کے تعلق سے تعداد الگ الگ ہے، کیونکہ باجماعت نماز اسلام کے شعائر میں سے ہے، اور اگر کسی بستی کے لوگ جماعت چھوڑ دیں تو اس کی خاطر ان سے قتال کیا جائے گا، اور اسی وجہ سے مالکیہ نے کہا ہے کہ جماعت چھوڑنے پر ان سے قتال کیا جائے گا، اس لئے کہ انہوں نے اسلام کے شعار میں کوتاہی کی ہے، اور شہر کے لوگ ایسی جماعت قائم کئے بغیر عہدہ برآ نہیں ہوسکتے، جس میں کم از کم تین آدمی ہوں: امام اور دو مقتدی، اور ایک نماز کی اذان دینے کے لئے مؤذن، اور نماز کی خاص جگہ، یعنی مسجد ہو[1]۔

شافعیہ نے کہا: اگر کسی بستی کے لوگ جماعت نہ کریں تو ان سے قتال کیا جائے گا، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**ما من ثلاثة في قرية ولا بدو لاتقام فيهم الصلاة إلا استحوذ عليهم الشيطان، فعليک بالجماعة، فإنما يأكل الذئب القاصية**"[2] (جس بستی یا دیہات میں تین آدمی ہوں، اور باجماعت نماز نہ ہو، ان پر شیطان مسلط ہوجاتا ہے، لہذا تم جماعت کا اہتمام کرو، اس لئے کہ بھیڑیا، ریوڑ سے علاحدہ رہنے والی بکری کو ہی کھاتا ہے)۔ لہذا چھوٹے گاؤں میں کسی ایک جگہ اس طرح باجماعت نماز قائم کرنا واجب ہے جس سے شعار کا اظہار ہو، اور بڑے گاؤں میں چند ایسی جگہوں پر باجماعت نماز قائم کرنا واجب ہے، جن سے شعار کا اظہار ہو، اور اگر ایک جماعت اگرچہ تھوڑی ہو اس کو انجام دے دے تو مطالبہ ساقط ہوجاتا ہے[3]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ مسجد وغیرہ میں مقرر امام اگر وقت مقررہ پر آئے اور وہاں کسی کو نہ پائے جس کے ساتھ نماز پڑھ سکے، پھر اس نے اذان واقامت کے بعد اکیلے نماز پڑھ لی تو فضیلت وحکم میں اس کو جماعت کی طرح مانا جائے گا، اور اس کو جماعت کی فضیلت مل جائے گی اگر اس نے امامت کی نیت کرلی، اس لئے کہ اس کی اکیلے نماز امام بن کر اس کی تنہا نماز سے صرف نیت کے ذریعہ ممتاز ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے وہ دوسری جماعت میں اعادہ نماز نہیں کرے گا، اور نہ اس کے بعد باجماعت نماز پڑھے گا اور بارش کی رات میں دو

---

(۱) حدیث: "من يتصدق على هذا......" کی روایت احمد (۴۵/۳ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۲۰۹/۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۲) البدائع ۱۵۶/۱، ابن عابدین ۳۷۲/۱، المہذب ۱۰۰/۱ - ۱۰۴، مغنی المحتاج ۲۲۹/۱ - ۲۴۰، کشاف القناع ۴۵۳/۱ - ۴۵۴، المغنی ۱۷۸/۲۔

(۳) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳۱۹/۱ - ۳۲۰، جواہر الإکلیل ۷۶/۱ - ۷۸، المغنی ۱۷۸/۲۔

(۴) حدیث ابن عباس وحذیفہ کی تخریج فقرہ نمبر ۸ میں گذر چکی ہے۔

(۱) تقریرات الشیخ علیش بہامش حاشیۃ الدسوقی ۳۱۹/۱۔

(۲) حدیث: "ما من ثلاثة في قرية......" کی تخریج فقرہ نمبر ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۲۲۹/۱، نہایۃ المحتاج ۱۳۱/۲ - ۱۳۳۔

نمازوں کو جمع کرے گا[۱]۔

نمازیوں کی تعداد کے بارے میں جس سے جماعت کا انعقاد ہوتا ہے جو احکام گذرے، وہ جمعہ و عیدین کے علاوہ کے ہیں، کیونکہ ان دونوں میں جماعت کے لئے الگ تعداد ہے اور اس تعداد کی تعیین میں ہر مذہب کی اپنی اپنی رائے ہے جو ان کے اپنے اپنے دلائل کے لحاظ سے ہے[۲] اس کی تفصیل اصطلاح: (صلاۃ الجمعہ و صلاۃ العیدین) میں دیکھیں۔

نماز جماعت کے لئے بہتر جگہ:

۱۱- گھر یا جنگل یا مسجد میں کسی بھی پاک جگہ پر جماعت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"جعلت لي الأرض مسجدا و طهورا، فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل"**[۳] (میرے لئے ساری زمین نماز کی جگہ اور پاک کرنے والی بنائی گئی ہے، لہذا میری امت میں جس کو نماز کا وقت ملے وہ نماز پڑھ لے)، نیز آپ ﷺ نے دو آدمیوں سے فرمایا: **"إذا صليتما في رحالكما، ثم أتيتما مسجد جماعة، فصليا معهم، فإنها لكما نافلة"**[۴] (جب تم گھر میں نماز پڑھ لو، پھر جماعت کی مسجد میں آؤ تو مسجد والوں کے ساتھ بھی پڑھ لیا کرو، یہ نماز تمہارے لئے نفل ہے)، البتہ فرائض کی جماعت مسجد میں، دوسری جگہ سے افضل ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"صلوا أيها الناس في بيوتكم، فإن أفضل صلاة المرء في بيته إلا الصلاة المكتوبة"**[۱] (لوگو! تم اپنے گھروں میں نماز پڑھ لیا کرو، افضل نماز وہی ہے جو گھر میں ہو، البتہ فرض نماز مسجد میں افضل ہے)، نیز اس لئے کہ مسجد میں شرف (عزت) اور پاکی ہے، اسی طرح مسجد میں جماعت کرنے سے شعائر اسلام کا اظہار، اور جماعت کی کثرت ہے۔

زیادہ نمازیوں والی مساجد میں نماز، تھوڑے نمازیوں والی مساجد میں نماز سے افضل ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"صلاة الرجل مع الرجل أزكى من صلاته وحده، وصلاة الرجل مع الرجلين أزكى من صلاته مع الرجل، وما كانوا أكثر فهو أحب إلى الله عز وجل"**[۲] (ایک آدمی کے ساتھ نماز پڑھنا، اکیلے نماز پڑھنے سے بہتر ہے، دو آدمیوں کے ساتھ نماز، ایک آدمی کے ساتھ نماز سے افضل ہے، جس قدر نمازی زیادہ ہوں، اللہ تعالی کو اسی قدر زیادہ پسند ہے)، اور اگر اس کے پڑوس میں یا کسی اور کے پڑوس میں مسجد ہو جس میں اس کے آئے بغیر جماعت کا انعقاد نہ ہو سکے تو اس کے لئے اسی مسجد میں نماز پڑھنا، زیادہ نمازیوں والی مسجد میں پڑھنے سے اولی و افضل ہے، اس لئے کہ وہ اس میں جماعت قائم کرکے مسجد کو آباد کرے گا، اور اس طرح سے دو مساجد میں جماعت ہو جائے گی۔

---

(۱) الدسوقی ۱/ ۳۲۳، الشرح الصغیر ۱/ ۱۵۴ طبع الحلبی، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۷۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۴۵۴، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۷۲، الدسوقی ۱/ ۳۱۹۔

(۳) حدیث: "جعلت لي الأرض مسجدا......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۴۳۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۴) حدیث: "إذا صليتما في رحالكما......" کی روایت ترمذی (۱/ ۴۲۵ طبع الحلبی) نے حضرت یزید ابن الاسودؓ سے کی ہے اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

---

(۱) حدیث: "صلوا أيها الناس في بيوتكم" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۲۶۴ طبع السلفیہ) نے حضرت زید بن ثابتؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "صلاة الرجل مع الرجل أزكى من صلاته وحده" کی روایت نسائی (۲/ ۱۰۵ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور حاکم (۱/ ۲۴۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابی بن کعبؓ سے کی ہے اور ذہبی نے اپنی تلخیص میں علماء کی ایک جماعت سے اس حدیث کی تصحیح نقل کی ہے۔

مسجد میں جماعت گھر میں جماعت کرنے سے اگرچہ افضل ہے، پھر بھی اگر کوئی مسجد میں جائے اور گھر والوں کو چھوڑ دے تو وہ اکیلے اکیلے پڑھ لیں گے، یا وہ سستی کریں گے یا ان میں سے کوئی نماز میں سستی کرے گا، یا اگر اپنے گھر میں پڑھے گا تو باجماعت پڑھے گا اور مسجد میں پڑھے گا تو اکیلے پڑھنی ہوگی تو اس صورت میں اس کے لئے گھر میں نماز پڑھنا افضل ہے۔

اگر شہر سرحد پر ہو تو لوگوں کا ایک ہی مسجد میں جماعت کرنا افضل ہے، تاکہ اس سے کلمہ الٰہی کو زیادہ سربلندی حاصل ہو، اور زیادہ سے زیادہ ہیبت و رعب قائم ہو سکے، اس حالت میں اگر دشمن کی کوئی خبر ملے گی تو سبھی لوگ اس کو سن لیں گے، اور اگر کسی مسئلہ میں باہمی مشورہ کرنا ہوگا تو سب موجود ہوں گے، اور اگر کافروں کا جاسوس آ گیا تو سب کو دیکھے گا، اور ان کی کثرت کی اطلاع دے گا۔

تینوں مساجد (مسجد حرام، مسجد مدینہ، اور مسجد اقصی) میں نماز اگرچہ مختصر جماعت ہو، دوسری مساجد میں نماز سے افضل ہے، اگرچہ ان میں بڑی جماعت ہو، بلکہ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ ان مساجد میں اکیلے نماز پڑھنا، دوسری مساجد کی باجماعت نماز سے افضل ہے۔

رہے نوافل تو ان کو گھر میں پڑھنا مسجد میں پڑھنے سے افضل ہے، اس لئے کہ نبی کریم کا ارشاد ہے: "صلوا أيها الناس في بيوتكم، فإن أفضل صلاة المرء في بيته إلا الصلاة المكتوبة" (لوگو! گھروں میں نماز پڑھ لیا کرو، اس لئے کہ گھر میں نماز افضل ہے، البتہ فرض نماز مسجد میں افضل ہے)، البتہ جن سنتوں کے لئے جماعت مشروع ہے وہ اس حدیث سے مستثنی ہیں، ان کو مسجد میں پڑھنا، گھر میں پڑھنے سے افضل ہے۔

مسجد میں باجماعت نماز کے افضل ہونے کا جو ذکر آیا ہے وہ مردوں کے بارے میں ہے، جہاں تک عورتوں کا تعلق ہے تو ان کے لئے گھر میں جماعت، مسجد میں جماعت سے افضل ہے[۱]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في حجرتها وصلاتها في مخدعها أفضل من صلاتها في بيتها**"[۲] (عورت کی اپنے کمرہ میں نماز، صحن میں نماز سے افضل ہے، اور اپنے کوٹھری میں نماز، کمرہ میں نماز سے افضل ہے)۔

کس قدر نماز ملنے سے جماعت ملتی ہے:

۱۲ - بعض فقہاء جماعت کی فضیلت پانے اور جماعت کا حکم ثابت ہونے کے مابین فرق کرتے ہیں، اور کس قدر نماز ملنے سے جماعت کی فضیلت مل جائے گی، مختلف فیہ ہے، اسی طرح کس قدر نماز ملنے سے جماعت کا حکم ثابت ہوگا مختلف فیہ ہے، اس کی تشریح حسب ذیل ہے:

اول: جس سے جماعت کی فضیلت ملتی ہے:

۱۳ - کس قدر نماز ملنے سے جماعت کی فضیلت ملتی ہے اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ وحنابلہ کا مذہب (اور یہی شافعیہ کے یہاں اصح

---

(۱) ابن عابدین ۱/۳۷۲-۳۷۳-۴۴۳-۴۷۲، الحطاب مع المواق ۲/۸۲-۱۱۷، الفواکہ الدوانی ۱/۲۴۱-۲۴۵، مغنی المحتاج ۱/۲۳۰، القوانین الفقہیہ (۵۵ شائع کردہ دار الکتاب العربی) اور کشاف القناع ۱/۴۵۶-۴۵۷، شرح منتہی الإرادات ۱/۲۳۱-۲۴۵، المغنی ۲/۱۷۸-۱۷۹-۲۰۳۔

(۲) حدیث: "صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في حجرتها" کی روایت ابوداؤد (۱/۳۸۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/۲۰۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

اور مالکیہ میں ابن یونس وابن رشد کا قول ہے) کہ امام کے ساتھ اس کی نماز کے کسی ایک حصہ میں گوکہ سلام سے پہلے قعدہ اخیرہ میں ہو مقتدی کے شریک ہونے سے جماعت کی فضیلت مل جاتی ہے، اس لئے کہ اس کو نماز کا ایک جزو مل گیا، اس طرح وہ ایک رکعت ملنے کے مشابہ ہوگیا، نیز اس لئے کہ جس نے کسی شئ کے آخر کو پالیا اس نے اسی شئ کو پالیا، نیز اس لئے کہ اگر اس سے اس کو جماعت کی فضیلت نہ ملتی تو اس کو اقتداء کرنے سے روک دیا جاتا، کیونکہ اس صورت میں بلا فائدہ زائد کام ہے، تاہم اس کو اس شخص سے کم ثواب ملے گا، جس نے جماعت کو شروع سے پایا ہو۔

شافعیہ کے یہاں خلاف صحیح قول اور یہی مالکیہ میں خلیل، دردیر اور ابن حاجب کا قول ہے کہ ایک مکمل رکعت ملے بغیر جماعت کی فضیلت نہیں ملتی، اس لئے کہ پوری نماز، مکرر رکعت ہے[1]۔

جماعت کی فضیلت ملنے کے لئے شرط ہے کہ مقتدی، اقتداء کی نیت کرے، تاکہ جماعت کی فضیلت حاصل کرے، یہ بالاتفاق ہے، البتہ امام کا، امامت کی نیت کرنا شرط ہے یا نہیں اس میں اختلاف و تفصیل ہے، جس کو اصطلاح: ''امامت''، ''اقتداء'' میں دیکھا جائے[2]۔

دوم: جس سے جماعت کا حکم ثابت ہوتا ہے، اور اس پر احکام مرتب ہوتے ہیں:

۱۴- جماعت کے حکم سے مقصود (جیسا کہ مالکیہ اس کی تفسیر کرتے ہیں) یہ ہے کہ جس کے لئے جماعت کا حکم ثابت ہوتا ہے، اس کی اقتداء نہیں کی جائے گی، وہ باجماعت نماز کا اعادہ نہیں کرے گا، اس کو نماز میں خلیفہ بنانا جائز ہے، امام کے سہو سے اس پر سجدہ سہو آتا ہے۔

جماعت کا یہ حکم مالکیہ کے نزدیک امام کے ساتھ ایک مکمل رکعت مع سجدوں کے پانے سے ثابت ہوگا (اس کے بغیر نہیں)[1]۔

حنفیہ کے نزدیک: فی الجملہ ساری رکعات کے پائے بغیر جماعت نہیں ملتی، صاحب ''الدر المختار وشرحہ'' کہتے ہیں: اس پر فقہاء حنفیہ کا اتفاق ہے کہ وہ شخص باجماعت نماز پڑھنے والا نہ ہوگا جس نے چار یا دو یا تین رکعت والی نمازوں میں ایک رکعت امام کے ساتھ پائی اس لئے کہ کچھ نماز وہ اکیلے پڑھنے والا ہے، البتہ اس کو جماعت کی فضیلت مل گئی، خواہ اس کو صرف تشہد ہی ملا ہو، اسی طرح اظہر قول کے مطابق تین رکعات پانے والا باجماعت نماز پڑھنے والا نہیں ہوگا، سرخسی نے کہا: اکثر کے لئے کل کا حکم ہے، لیکن صاحب ''البحر'' نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے[2]۔

اکیلے یا باجماعت نماز پڑھ لینے کے بعد دوبارہ باجماعت نماز پڑھنا:

۱۵- جو شخص فرض نماز اکیلے پڑھ لے پھر اس کو جماعت ملے تو جماعت کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے اس میں شریک ہوجانا اس کے لئے مستحب ہے، اس لئے کہ مروی ہے: ''**أنه صلى في مسجد الخيف، فرأى رجلين خلف الصف لم يصليا معه فقال: عليّ بهما، فجيء بهما ترعد فرائصهما، فقال: ما منعكما أن تصليا معنا؟ فقالا: يا رسول الله: إنا كنا قد صلينا في رحالنا، قال: فلا تفعلا، إذا صليتما في**

(۱) حاشیہ ابن عابدین، الدر المختار ۱/۳۸۳، الدسوقی ۱/۳۲۰، نہایۃ المحتاج ۲/۱۴۰، مغنی المحتاج ۱/۲۳۱، کشاف القناع ۱/۴۶۰۔

(۲) ابن عابدین ۱/۳۶۹-۳۷۰، البدائع ۱/۱۲۸، الدسوقی ۱/۳۳۹، مغنی المحتاج ۱/۲۵۲-۲۵۳، کشاف القناع ۱/۳۱۸، المغنی ۲/۲۳۱۔

(۱) الدسوقی ۱/۳۲۰، الشرح الصغیر ۱/۴۲۶ اور اس کے بعد صفحات طبع دار المعارف۔

(۲) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۸۳۔

رحالکما ثم (أتیتما مسجد جماعة، فصلیا معهم، فإنها لکما نافلة"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے مسجد خیف میں نماز پڑھی، نماز کے بعد صف سے پیچھے دو آدمیوں کو دیکھا جنہوں نے آپ کے ساتھ نماز نہیں پڑھی تھی، آپ ﷺ نے فرمایا کہ ان کو میرے پاس لاؤ، انہیں آپ کے پاس لایا گیا، ان کے دونوں مونڈھے کانپ رہے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا: تم نے میرے ساتھ نماز کیوں نہیں پڑھی؟ ان دونوں نے کہا، اے اللہ کے رسول! ہم اپنے گھر میں نماز پڑھ چکے تھے، آپ نے فرمایا ایسا نہ کیا کرو، جب تم گھر میں نماز پڑھ لو، پھر جماعت کی مسجد میں آؤ تو مسجد والوں کے ساتھ بھی پڑھ لیا کرو، یہ نماز تمہارے لئے نفل ہوگی)، حضرت ابوذرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "کیف أنت إذا کانت علیک أمراء یؤخرون الصلاة عن وقتها، أو یمیتون الصلاة عن وقتها؟ قال: قلت : فما تأمرني ؟ قال: صل الصلاة لوقتها، فإن أدرکتها معهم فصل ، فإنها لک نافلة"[۲] (تم اس وقت کیا کروگے جب تم پر ایسے امیر ہوں گے کہ نماز اخیر وقت میں ادا کریں گے یا فرمایا: نماز کو اس کے وقت سے مار ڈالیں گے؟ میں نے عرض کیا، پھر آپ مجھ کو کیا حکم دیتے ہیں؟ آپ نے فرمایا: تم اپنے وقت پر نماز ادا کرلینا، پھر اگر ان کے ساتھ بھی اتفاق ہو تو پھر پڑھ لینا کہ وہ تمہارے لئے نفل ہوجائے گی)۔

اس پر اتفاق ہے کہ فضیلت حاصل کرنے کے لئے اعادہ مطلوب ہے (البتہ اعادہ کے مستحب ہونے سے بعض نمازوں کے استثناء کے بارے میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے)، چنانچہ حنفیہ، مالکیہ وحنابلہ کے یہاں مغرب کی نماز دوبارہ نہیں پڑھی جائے گی، اس لئے کہ مغرب کے بعد تین رکعات نفل پڑھنا مکروہ ہے، شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے، اب اگر دوبارہ پڑھتا ہے تو جفت عدد رکھے، چار رکعات پڑھے یا دو رکعات ہی پڑھے اور یہ نفل ہوجائے گی، جیسے کوئی امام کے ساتھ مغرب کی دوسری رکعت میں داخل ہوا، لیکن اگر امام کے ساتھ بھول کر تین رکعات پوری کرلی تو اس کے ساتھ سلام نہ پھیرے، بلکہ چوتھی رکعات ملانا واجب ہے، اور سجدہ سہو کرے گا۔ حنفیہ کے یہاں یہ اضافہ ہے کہ عصر و فجر کے بعد دوبارہ نماز نہ پڑھے، اس لئے کہ ان دونوں کے بعد نفل پڑھنا مکروہ ہے، اور یہی بعض شافعیہ سے منقول ہے۔

مالکیہ نے کہا: اگر عشاء کے بعد وتر پڑھ لی تو عشاء کو دوبارہ نہ پڑھے گا، کیونکہ اگر وہ اس کے بعد وتر کو بھی دوبارہ پڑھے گا تو نبی کریم ﷺ کے ارشاد کے خلاف ہوگا کہ "لاوتران في لیلة"[۱] (ایک رات میں دو وتر نہیں)، اور اگر وتر دوبارہ نہ پڑھے گا تو حضور ﷺ کے اس ارشاد کے خلاف ہوگا کہ "اجعلوا آخر صلاتکم وتراً"[۲] (اپنی آخری نماز وتر رکھو)۔

دوبارہ پڑھی گئی نماز، نفل ہوگی: یہ حنفیہ وحنابلہ کا قول ہے، جدید

---

(۱) حدیث: "أنه صلی في مسجد الخیف......" کی روایت ترمذی (۱/۴۲۴-۴۲۵ طبع الحلبی) نے حضرت یزید ابن اسودؓ سے کی ہے اور کہا حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "کیف أنت إذا کانت علیک امراء......" کی روایت مسلم (۱/۴۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/۴۷۹-۴۸۰، البدائع ۱/۲۸۷، الہدایہ مع شروحہا فتح القدیر و العنایہ ۱/۴۱۲ شائع کردہ دار احیاء التراث، الدسوقی ۱/۳۲۰-۳۲۱، الحطاب ۲/۸۴-۸۵، المہذب ۱/۱۰۲، أسنی المطالب ۱/۲۱۲، المغنی ۲/۱۱۱-۱۱۳، کشاف القناع ۱/۴۵۸۔

حدیث: "لا وتران في لیلة......" کی روایت ترمذی (۲/۳۳۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا حدیث حسن ہے اور یہ حدیث طلب بن علی سے ہے۔

(۲) حدیث: "اجعلوا آخر صلاتکم وترا" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۴۸۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۵۱۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

میں امام شافعی کا بھی یہی قول ہے، اس لئے کہ ایک وقت میں فرض نماز دوبارہ نہ ہوگی، مالکیہ نے کہا: دوسری نماز کے بارے میں اللہ تعالی کے حوالے ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس کو چاہے فرض کے لئے قبول کرلے، یہی قدیم میں امام شافعی کا قول ہے (۱)، سعید بن مسیّب، عطاء، اور شعبی نے کہا: جماعت کے ساتھ دوبارہ پڑھی گئی نماز ہی فرض نماز ہوگی، اس لئے کہ یزید بن عامر بن اسود کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا جئت إلى الصلاة فوجدت الناس فصل معهم، وإن كنت صليت تكن لك نافلة وهذه مكتوبة" (۲) (اگر تم نماز کے لئے آؤ اور لوگوں کو پاؤ تو ان کے ساتھ نماز پڑھ لو، اور اگر تم نے پہلے نماز پڑھ لی تھی تو وہ نفل ہو جائے گی اور یہ نماز فرض ہوگی)۔

یہ اس شخص کے بارے میں ہے، جس نے تنہا نماز پڑھی تھی، لیکن اگر کسی نے باجماعت نماز پڑھی، پھر دوسری جماعت ملی تو اصح قول کے مطابق شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کی رائے ہے کہ دوسری جماعت میں دوبارہ نماز پڑھنا مستحب ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے صبح کی نماز پڑھی، پھر دو آدمیوں کو دیکھا جنہوں نے آپ کے ساتھ نماز نہیں پڑھی تھی تو آپ ﷺ نے فرمایا: تم نے میرے ساتھ نماز کیوں نہیں پڑھی؟ انہوں نے عرض کیا: ہم نے گھر میں نماز پڑھ لی تھی، آپ ﷺ نے فرمایا: جب تم اپنے گھروں میں نماز پڑھ لو پھر تم جماعت کی مسجد میں آؤ تو ان کے ساتھ نماز پڑھ لیا کرو، یہ تمہارے لئے نفل ہوگی۔

فرمان نبوی: "صلیتما" (جب تم نماز پڑھ لو) یہ اکیلے نماز پڑھنے اور باجماعت پڑھنے، دونوں پر صادق آتا ہے، اثرم نے کہا: میں نے ابوعبد اللہ (امام احمد) سے دریافت کیا کہ ایک شخص نے باجماعت نماز پڑھی پھر مسجد میں آیا (اور لوگ نماز پڑھ رہے تھے) تو کیا وہ ان کے ساتھ نماز پڑھے گا؟ انہوں نے فرمایا: ہاں، حضرت انس کہتے ہیں کہ ہمیں ابوموسی نے مربد (کھلیان) میں صبح کی نماز پڑھائی، پھر ہم جامع مسجد پہنچے، نماز کھڑی ہوچکی تھی، تو ہم نے مغیرہ بن شعبہ کے ساتھ نماز پڑھی اور صلہ نے حضرت حذیفہؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے ظہر، عصر، مغرب کا اعادہ کیا، حالانکہ وہ انہیں باجماعت پڑھ چکے تھے۔

مالکیہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کے یہاں خلاف اصح ہے، یہ ہے کہ جس نے باجماعت نماز پڑھ لی ہو، وہ اس کو دوبارہ دوسری جماعت میں نہیں پڑھے گا، اس لئے کہ وہ جماعت کی فضیلت حاصل کر چکا ہے اب دوبارہ پڑھنے کی کوئی وجہ نہیں، منفرد کا حکم اس سے الگ ہے، مالکیہ نے اس ضابطہ سے مسجد حرام، مسجد مدینہ اور بیت المقدس کو مستثنی کرتے ہوئے کہا: جس نے ان مساجد کے علاوہ مساجد میں باجماعت نماز پڑھی، اس کے لئے ان مساجد میں اس کو دوبارہ پڑھنا جائز ہے، اس لئے کہ ان جگہوں کی فضیلت ہے (۱)۔

ایک مسجد میں تکرار جماعت:

۱٦ - محلّہ کی وہ مسجد جس کا امام ہے اور معین جماعت ہے، اس میں جماعت کا تکرار مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت ابوبکرہؓ کی یہ روایت ہے

---

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۱/ ۴۱۲، الدسوقی ۱/ ۳۲۰-۳۲۱، المہذب ۱/ ۱۰۲، المغنی ۲/ ۱۱۳-۱۱۴۔

(۲) المغنی ۲/ ۱۱۳-۱۱۴ اور حدیث: "إذا جئت إلى الصلاة فوجدت الناس......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۸۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے نووی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے، ایسا ہی تلخیص الحبیر (۲/ ۳۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۳، المغنی ۲/ ۱۱۱، ۱۱۳، کشاف القناع ۱/ ۴۵۲-۴۵۸، الحطاب ۲/ ۸۴-۸۵، ابن عابدین ۱/ ۴۸۰۔

کہ: "أن رسول الله ﷺ أقبل من نواحي المدينة يريد الصلاة، فوجد الناس قد صلوا فمال إلى منزله فجمع أهله فصلى بهم"[۱] (رسول اللہ ﷺ مدینہ کے ایک طرف سے نماز کے لئے آئے، دیکھا کہ لوگ نماز پڑھ چکے تو آپ اپنے گھر کی طرف مڑ گئے، اور اہل خانہ کو جمع کر کے ان کو نماز پڑھائی)، اگر مسجد میں تکرار جماعت مکروہ نہ ہوتی تو رسول اللہ ﷺ اس کو ترک نہ فرماتے، جبکہ آپ کو مسجد میں جماعت کی فضیلت کا علم تھا، حضرت انس کی روایت میں ہے: "أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا إذا فاتتهم الجماعة صلوا في المسجد فرادى" (اگر صحابہ کرام کی جماعت چھوٹ جاتی تو مسجد میں اکیلے اکیلے پڑھ لیتے تھے)، نیز اس لئے کہ تکرار جماعت کے نتیجہ میں جماعت کا کم ہونا لازم آئے گا، اس لئے کہ اگر لوگوں کو معلوم ہو کہ جماعت چھوٹ جائے گی، تو جلدی کریں گے، اور بڑی جماعت ہوگی، اور اگر معلوم ہو کہ جماعت نہیں چھوٹے گی تو دیر کریں گے، اور جماعت مختصر ہوگی، اور جماعت کو مختصر کرنا مکروہ ہے، یہ فی الجملہ جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے، یہاں پر ہر مذہب میں کچھ تفصیل کے ساتھ ساتھ بعض قیودات ہیں، چنانچہ حنفیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ محلّہ کی مسجد میں اس کے نمازی، اذان واقامت کے ساتھ نماز پڑھ چکے ہوں، لہذا اگر اس میں وہاں کے نمازیوں کے علاوہ دوسروں نے نماز پڑھ لی ہو یا اسی محلّہ کے لوگوں نے بلا اذان واقامت پڑھ لی ہو تو اس میں تکرار جماعت مکروہ نہیں ہے۔

اسی طرح امام ابوحنیفہ وابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر دوسری جماعت بڑی ہو تو مکروہ ہے، لیکن اگر تین چار لوگ ہوں اور مسجد کے کسی کنارے میں کھڑے ہو کر باجماعت نماز پڑھ لی تو مکروہ نہیں، امام محمد سے مروی ہے کہ اگر دوسری جماعت تقاضے اور اجتماع کے طور پر ہو تو مکروہ ہے، اور اگر اس طرح سے نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے۔

امام ابو یوسف سے مروی ہے: اگر دوسری جماعت، پہلی جماعت کی ہیئت پر نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے، ورنہ مکروہ ہے، صحیح یہی ہے، اور محراب سے ہٹ کر پڑھنے سے ہیئت بدل جاتی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں: مقرر امام کے لئے جمع کرنا، یعنی باجماعت نماز پڑھنا جائز ہے، اگر کسی اور نے اس کی اجازت کے بغیر، اس سے قبل جماعت کرادی، بشرطیکہ امام راتب، معمول سے بہت زیادہ تاخیر نہ کرے، لیکن اگر اس نے کسی کو اجازت دے دی کہ اس کی جگہ پر نماز پڑھائے، یا معمول سے بہت زیادہ تاخیر کردی جس سے نمازیوں کو ضرر لاحق ہو، اور انہوں نے جماعت کر لی تو اس وقت امام کے لئے مکروہ ہے کہ پھر جماعت کرے، اور اس بناء پر کہ جس مسجد کا مقرر امام ہے اس میں دوبارہ باجماعت نماز پڑھنا مکروہ ہے، اگر اہل مسجد کے نماز پڑھ لینے کے بعد مسجد میں کوئی جماعت میں آئے تو حنفیہ کے یہاں ظاہر روایت میں ہے کہ یہ لوگ اکیلے اکیلے نماز پڑھیں گے۔

مالکیہ کے نزدیک مندوب ہے کہ وہ مسجد سے باہر نکل جائیں، تا کہ اس کے باہر جماعت کر لیں، یا کسی اور مقرر امام کے ساتھ جماعت کر لیں، اس مسجد میں اکیلے اکیلے نماز نہ پڑھیں گے، اس لئے کہ جماعت کی فضیلت چھوٹ چکی ہے، اس حکم سے تینوں مساجد (مکہ، مدینہ اور اقصی) مستثنی ہیں کہ ان میں پہنچنے کے بعد اگر معلوم ہو کہ امام نماز پڑھا چکا ہے تو باہر نہ جائیں گے، بلکہ انہی میں اکیلے اکیلے پڑھ لیں گے، اس لئے کہ ان میں اکیلے نماز، دوسری مساجد کی باجماعت نماز سے افضل ہے، یہ تو اس صورت میں ہے کہ مسجد میں داخل ہو گئے، پھر مقررہ امام کو دیکھا کہ نماز پڑھا چکا ہے اور اگر مسجد میں داخل ہونے سے قبل اس کی نماز کا علم ہو جائے تو مسجد سے

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ أقبل من نواحي المدينة" کی روایت ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲/ ۴۵ طبع القدسی) میں کی ہے اور کہا: طبرانی نے اس کو الکبیر والا وسط میں روایت کیا ہے، اور اس کے رجال ثقہ ہیں۔

باہر جماعت کرلیں، اندر نہ جائیں کہ اکیلے اکیلے پڑھنا پڑے۔

جس مسجد کا امام راتب ہے، اس میں دوبارہ نماز جماعت کی کراہت کا تذکرہ کرنے کے بعد شافعیہ نے لکھا ہے، جو مسجد میں آیا، اور اس کو صرف وہی لوگ ملے جنہوں نے نماز پڑھ لی ہے تو مستحب یہ ہے کہ حاضرین میں سے کوئی اس کے ساتھ نماز پڑھ لے تاکہ اس کو جماعت کی فضیلت مل جائے، اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے: "**أن رجلا جاء، وقد صلی النبي ﷺ، فقال: من يتصدق على هذا؟ فقام رجل فصلی معه**"(۱) (ایک شخص (مسجد نبوی میں) آیا، حضور ﷺ نماز پڑھا چکے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا کون اس پر صدقہ کرے گا؟ تو ایک آدمی نے کھڑے ہوکر اس کے ساتھ نماز پڑھی)۔

یہ ان کے اس قول کی بنیاد پر ہے کہ جماعت ثانیہ بس اس وقت مکروہ ہے، جبکہ امام نے اجازت نہ دی ہو، لہذا اگر امام نے اجازت دے دی ہو تو کراہت نہیں ہے۔

یہ حکم محلّہ کی اس مسجد کا ہے کہ جس کا امام مقرر ہوتا ہے۔

۱۷- رہی بازار یا راستے یا لوگوں کے گذرگاہ کی مسجد تو اسمیں تکرار جماعت جائز ہے، مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں سب لوگ برابر ہیں ان میں کسی فریق کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں ہے۔

اسی طرح وہ مسجد جس کا کوئی امام و مؤذن نہ ہو، اور لوگ جماعت در جماعت آکر اس میں نماز پڑھتے ہوں، تو افضل یہی ہے کہ ہر جماعت اذان واقامت کرکے نماز پڑھے، اس پر اتفاق ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ مسجد میں تکرار جماعت مکروہ نہیں ہے، اگرچہ محلّہ کی مسجد ہو اور اس کا امام مقرر ہو، بلکہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر محلّہ کے امام نے نماز پڑھادی ہو، پھر ایک جماعت اور آگئی تو اس کے لئے باجماعت نماز پڑھنا مستحب ہے۔ ابن مسعود، عطاء، حسن، نخعی، قتادہ اور اسحاق کا یہی قول ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد عام ہے: "**صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بخمس و عشرين درجة**"(۱) (باجماعت نماز، اکیلے نماز سے پچیس درجہ زیادہ فضیلت رکھتی ہے)، ایک روایت میں ہے: "**بسبع و عشرين درجة**" (ستائیس درجہ)، ابوسعید خدریؓ کہتے ہیں کہ "**جاء رجل و قد صلی رسول الله ﷺ، قال: من يتصدق على هذا؟ فقام رجل فصلی معه**" (ایک شخص (مسجد میں) آیا، رسول اللہ ﷺ نماز پڑھا چکے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا: کون اس پر صدقہ کرے گا؟ ایک آدمی کھڑا ہوا، اور اس کے ساتھ نماز پڑھی)، اثرم نے اپنی سند سے حضرت ابوامامہ سے انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے اسی کے مثل روایت کیا ہے، اس میں یہ اضافہ ہے: "**فلما صليا قال: وهذان جماعة**"(۲) (جب وہ دونوں نماز پڑھ چکے تو آپ ﷺ نے فرمایا: ان دونوں کی جماعت ہوگئی)، نیز اس لئے کہ وہ جماعت پر قادر ہے، لہذا اس کے لئے جماعت سے پڑھنا مستحب ہے، جیسا کہ اگر مسجد لوگوں کے گذرگاہ پر ہو، یہ حکم تینوں مساجد میں دوبارہ جماعت کرنے کے حکم سے الگ ہے، کیونکہ امام احمد سے اور بعض مالکیہ سے مروی ہے کہ ان میں دوبارہ جماعت کرنا مکروہ ہے، حنابلہ کے یہاں دوسری رائے ہے کہ مکروہ نہیں ہے، اس میں بعض مالکیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے جواز کا فتوی دیا ہے(۳)۔

(۱) حدیث ابوسعید خدریؓ کی تخریج فقرہ نمبر ۱۰ میں گذر چکی ہے۔

(۱) حدیث: "صلاة الجماعة تفضل......" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "من يتصدق على هذا......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۰ میں گذر چکی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/۳۷۱، بدائع الصنائع ۱/۱۵۳، الدسوقی ۱/۳۳۲، المغنی ۲/۱۸۰-۱۸۱، کشاف القناع ۱/۴۵۷-۴۵۸، المہذب ۱/۱۰۲، المجموع شرح المہذب ۴/۲۲۱-۲۲۲۔

جماعت کھڑی ہونے پر نماز:

۱۸- کوئی مسجد میں آیا، اور مؤذن نے نماز کے لئے اقامت شروع کردی تو جماعت چھوڑ کر نفل میں لگنا اس کے لئے جائز نہیں، خواہ پہلی رکعت چھوٹنے کا اندیشہ ہو یا چھوٹنے کا اندیشہ نہ ہو، اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی کریم نے ارشاد فرمایا: "إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة" [(۱)] (جب فرض نماز کی تکبیر ہو تو فرض کے سوا کوئی نماز نہیں پڑھنی چاہئے)، نیز اس لئے کہ امام کے ساتھ ہونے والی جو نماز چھوٹ جائے گی وہ اس نماز سے افضل ہے جس کو وہ پڑھے گا، لہذا اس میں نہ لگے، حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے: "أن النبي ﷺ خرج حين أقيمت الصلاة، فرأى ناسا يصلون، فقال: أصلاتان معا" [(۲)] (تکبیر ہوتے وقت رسول اللہ ﷺ نکلے تو کچھ لوگوں کو نماز پڑھتے ہوئے پایا، آپ ﷺ نے فرمایا: ایک ساتھ دو نمازیں؟)، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ہے۔

اس کے قائل: حضرت ابو ہریرہ، ابن عمر، عروہ، ابن سیرین، سعید بن جبیر، اسحاق اور ابو ثور ہیں، سنت فجر کے علاوہ کے بارے میں حنفیہ کا بھی یہی مذہب ہے۔

سنت فجر کے بارے میں حنفیہ نے کہا: اگر سنت پڑھنے میں فجر کی دونوں رکعتوں کے چھوٹنے کا اندیشہ ہو تو سنت کو چھوڑ دے، اس لئے کہ جماعت اکمل ہے، لہذا سنت شروع نہ کرے، اور اگر امام کے ساتھ ایک رکعت ملنے کی امید ہو تو سنت فجر نہ چھوڑے، بلکہ اس کو پڑھ ہی لے، یہ ظاہر مذہب میں ہے اور ایک قول ہے کہ اگر اس کو امید ہو کہ امام کے ساتھ تشہد مل جائے گا تو سنت، مسجد سے باہر دروازہ پر پڑھ لے اگر جگہ مل جائے، لیکن اگر جگہ نہ ملے تو سنت چھوڑ دے، مسجد کے اندر نہ پڑھے، اس لئے کہ جب امام فرض پڑھ رہا ہو تو مسجد میں نفل پڑھنا مکروہ ہے [(۱)]۔

حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں آیا ہے کہ وہ مسجد میں آئے، امام صبح کی نماز پڑھ رہا تھا، پھر بھی انہوں نے فجر کی سنتیں پڑھیں، یہ حضرت حسن، مکحول، مجاہد، اور حماد بن ابی سلیمان کا مذہب ہے [(۲)]۔

۱۹- کوئی نفل نماز پڑھ رہا تھا اتنے میں جماعت کی نماز شروع ہوگئی، تو شافعیہ و حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر امام کے سلام پھیر دینے کے سبب جماعت چھوٹنے کا اندیشہ نہ ہو تو نفل پوری کرے، اس کو نہ توڑے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلَا تُبْطِلُوٓا أَعْمَالَكُمْ" [(۳)] (اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کرو)۔

پھر جماعت میں داخل ہو جائے، مالکیہ نے کہا: اگر نفل پوری کرنے میں ایک رکعت چھوٹنے کا اندیشہ نہ ہو، یعنی یقین یا غالب گمان ہو کہ اپنی نماز پوری کرنے کے بعد وہ امام کو پہلی رکعت میں پالے گا، تو اپنی نماز کو پوری کرلے پھر جماعت میں شریک ہو۔

لیکن اگر جماعت چھوٹنے کا اندیشہ ہو، جیسا کہ شافعیہ و حنابلہ نے کہا) یا ایک رکعت چھوٹنے کا اندیشہ ہو (جیسا کہ مالکیہ نے کہا) تو مالکیہ کے یہاں نفل کو توڑنا واجب، اور شافعیہ کے یہاں غیر جمعہ میں توڑنا مندوب ہے، اور جمعہ کی نماز میں واجب ہے (یعنی اگر وہ نماز جو امام پڑھ رہا ہے جمعہ کی ہو) اور حنابلہ کے یہاں نماز کو توڑنے میں دو روایات ہیں جن کو ابن قدامہ نے نقل کیا ہے، ایک روایت ہے:

---

(۱) حدیث: "إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۹۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ خرج حين أقيمت الصلاة......" کی روایت ابن عبد البر نے التمہید میں کی ہے، جیسا کہ الزرقانی علی المؤطا (۱/ ۲۶۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۸۱-۴۸۲، البدائع ۱/ ۲۸۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۷، الحطاب ۲/ ۸۸-۸۹، مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۲، المغنی ۱/ ۴۵۶۔

(۲) المغنی ۱/ ۴۵۶۔

(۳) سورۂ محمد/ ۳۳۔

نفل پوری کرلے، دوسری روایت ہے: نفل توڑ دے، اس لئے کہ جو جماعت اس کو مل رہی ہے، اس کا اجر وثواب، نفل توڑنے کے خسارہ سے بڑھا ہوا ہے، اس لئے کہ با جماعت نماز، اکیلے آدمی کی نماز سے ستائیس درجہ زیادہ ہے(۱)۔

حنفیہ نے نفل کے توڑنے یا پورا کرنے میں، جماعت کے ملنے یا نہ ملنے کی قید نہیں لگائی ہے، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک نفل شروع کردینے سے واجب ہوجاتی ہے، اسی وجہ سے ان کا کہنا ہے کہ نفل شروع کردینے والا، اگر جماعت کھڑی ہوجائے اور وہ ابھی نفل میں ہو تو اس کو مطلقاً نہیں توڑ سکتا، بلکہ اس کو دو رکعات پوری کرے، اور اگر وہ ظہر کی سنت یا جمعہ کی سنت میں ہو اور ظہر کی جماعت شروع ہوگئی یا امام نے خطبہ شروع کردیا تو راجح قول کے مطابق اس کو چار رکعات پوری کرے، اس لئے کہ یہ ایک ہی نماز ہے، ابن عابدین نے کمال الدین کی ''فتح القدیر'' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ''ایک قول ہے: ظہر اور جمعہ کی سنت میں دو رکعات پوری ہونے پر توڑ دے، اور یہی راجح ہے، اس لئے کہ وہ فرض کے بعد ان کو قضا کرسکتا ہے، یہ اس صوت میں ہے کہ تیسری رکعت کے لئے کھڑا نہ ہوا ہو، لیکن اگر تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہوگیا اور سجدہ کرلیا تو نوادر کی روایت میں ہے: اس کے ساتھ چوتھی رکعت ملادے اور سلام پھیرے، اور اگر سجدہ نہ کیا ہو تو ایک قول ہے: چار رکعت پوری کرے گا، اور ہلکی قراءت کرے گا، ایک دوسرا قول ہے: واپس قعدہ میں جائے اور سلام پھیرے، اور یہی اشبہ (صحت کے زیادہ قریب) ہے، ''شرح المنیہ'' میں ہے: راجح یہ ہے کہ اس کو پورا کرلے(۲)۔

۲۰- اگر جماعت کھڑی ہوئی اور اکیلا آدمی وہی فرض پڑھ رہا ہے جس کو امام ادا کرے گا تو اگر اس اکیلے آدمی نے پہلی رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو تو اپنی نماز توڑ دے، اور امام کی اقتداء کرے اور اگر ایک رکعت سجدہ کے ساتھ پڑھ چکا ہو تو اگر فجر یا مغرب کی نماز میں ہو تو اپنی نماز توڑ دے، اور امام کی اقتداء کرے، ہاں اگر وہ دوسری رکعت کے لئے اٹھ چکا ہو اور اس کا سجدہ بھی کرچکا ہو تو اس حالت میں اپنی نماز پوری کرے گا، اور امام کے ساتھ داخل نہ ہوگا، اس لئے کہ فجر کے بعد نفل، اور مغرب میں تین رکعت نفل مکروہ ہے۔

یہ حنفیہ کا قول ہے، مالکیہ کہتے ہیں: صبح کی نماز میں امام کے ساتھ داخل ہوجائے گا، البتہ مغرب کی نماز میں اس کے ساتھ داخل نہ ہوگا۔

اگر نماز چار رکعت والی ہو اور اکیلے پڑھنے والے نے پہلی رکعت کا سجدہ کرلیا ہو تو ایک اور رکعت پڑھ کر اس کو جفت رکعات بنادے، اور سلام پھیر کر امام کی اقتداء کرے، اسی طرح اگر اس نے دو رکعات پڑھ لی اور تیسری کے لئے کھڑا ہوگیا ہو، لیکن اس کا سجدہ نہ کیا ہو تو لوٹ کر بیٹھ جائے، دوبارہ تشہد پڑھے، سلام پھیرے اور امام کے ساتھ داخل ہوجائے اور اگر تیسری رکعت کا سجدہ کرچکا ہو تو اپنی نماز پوری کرے، اور پھر امام کی اقتداء میں نفل پڑھے، البتہ عصر میں امام کے ساتھ نہ پڑھے، جیسا کہ حنفیہ کے یہاں ہے، اس لئے کہ عصر کے بعد نفل نماز مکروہ ہے(۱)۔

۲۱- جس نے چھوٹی ہوئی نماز شروع کی، اتنے میں مسجد میں وقتیہ نماز کی تکبیر ہونے لگی تو اس نماز کو نہ توڑے، لیکن اگر چھوٹی ہوئی نماز کی قضا کرنے سے قبل وقتیہ نماز کی جماعت کے چھوٹنے کا اندیشہ ہو، اور وہ صاحب ترتیب ہو تو قضا نماز پڑھے گا، اور اگر صاحب ترتیب نہیں تو

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۷۷، مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۲، المغنی ۱/ ۴۵۶۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۷۹۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۷۷-۴۷۸-۴۷۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۷، الدسوقی ۱/ ۳۲۴، مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۲، أسنی المطالب ۱/ ۲۳۱، المجموع شرح المہذب ۴/ ۲۰۸-۲۱۰۔

بظاہر وہ امام کی اقتداء کرے گا، تاکہ اس کو جماعت کی فضیلت مل جائے، ساتھ ساتھ قضا میں تاخیر جائز ہے اور اس کی تلافی ممکن ہے، ابن عابدین نے خیر الدین رملی کے حوالے سے اس کو نقل کرنے کے بعد کہا ہے کہ اس کی وجہ ظاہر ہے، اس لئے کہ جماعت ہمارے نزدیک واجب ہے یا واجب کے حکم میں ہے۔

ہاں اگر اس نے کسی فرض نماز کی قضا شروع کی، اتنے میں بعینہ اسی فرض کی جماعت کھڑی ہوگئی تو وہ اس نماز کو توڑ کر امام کی اقتداء کرے گا، ''الخلاصہ'' سے یہ منسوب ہے کہ اگر کسی نے چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا شروع کی پھر اقامت ہونے لگی تو نماز نہیں توڑے گا، یہ حنفیہ کا مذہب ہے [1]، مالکیہ نے کہا: جس نے کوئی فرض نماز شروع کی، اور کسی دوسری فرض نماز کی تکبیر شروع ہوگئی۔

مثلاً وہ ظہر کی نماز میں تھا، اور عصر کی اقامت ہونے لگی تو اپنی اس نماز کو توڑ دے اگر اندیشہ ہو، یعنی یقین یا غالب گمان ہو کہ امام کے ساتھ ایک رکعت چھوٹ جائے گی، اور اگر امام کے ساتھ ایک رکعت چھوٹنے کا اندیشہ نہ ہو، یعنی یقین یا غالب گمان ہو کہ اپنی حالیہ نماز پوری کر لینے کے بعد وہ امام کے ساتھ پہلی رکعت پا سکے گا تو اپنی نماز کو نہ توڑے، بلکہ اس کو پوری کرے [2]۔

شافعیہ نے کہا: جو چھوٹی ہوئی نماز پڑھ رہا ہو اور جماعت سے وقتیہ نماز پڑھی جا رہی ہو تو جماعت سے پڑھنے کے لئے اپنی نماز کو نفل نہ بنادے، کیونکہ اس وقت، اس میں جماعت مشروع نہیں، تاکہ علماء کے اختلاف سے احتراز ہو سکے، اور اگر جماعت، اس بعینہ چھوٹی ہوئی نماز کی ہو رہی ہو تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز ہے، لیکن مندوب نہیں، یعنی جائز ہے کہ وہ اپنی موجودہ نماز توڑ دے اور امام کی اقتداء

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱ر۴۷۷۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱ر۷۷، الحطاب ۲ر۹۰-۹۱۔

کرلے [1]۔

جماعت کا ارادہ کرنے والے کے لئے مستحب امور:

۲۲ - جب آدمی نماز کے لئے آئے تو مستحب ہے کہ اس پر خوف الٰہی ہو، خشوع وخضوع اور سکون و وقار کے ساتھ آئے، اور اگر تکبیر سنائی دے تو جلدی میں دوڑ کر نہ آئے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی نبی کریم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **''إذا أقيمت الصلاة فلا تأتوها تسعون ، و ائتوها تمشون، و عليكم السكينة، فما أدركتم فصلوا و ما فاتكم فأتموا''** [2] (جب نماز شروع ہو جائے تو دوڑتے ہوئے مت آؤ بلکہ چلتے ہوئے سکون سے آؤ، جو امام کے ساتھ ملے پڑھ لو، اور جو نہ ملے اس کو پورا کرلو)، حضرت ابوقتادہؓ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں، ''**بينما نحن نصلي مع رسول الله ﷺ إذا سمع جلبة رجال، فلما صلى قال: ما شأنكم ؟ قالوا : استعجلنا إلى الصلاة قال: فلا تفعلوا ، إذا أتيتم الصلاة فعليكم بالسكينة، فما أدركتم فصلوا ، وما فاتكم فأتموا، و في رواية: فاقضوا**'' [3] (ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھ رہے تھے، اسی اثناء میں آپ نے لوگوں کی کھڑ بڑ سنی جب آپ نے نماز پڑھ لی تو فرمایا: کیا بات ہے؟ انہوں نے عرض کیا: ہم نے نماز کے لئے جلدی کی تھی،

(۱) أسنی المطالب ۱ر۲۳۱، مغنی المحتاج ۱ر۲۵۲، المجموع ۴ر۲۱۰-۲۱۱۔

(۲) حدیث: ''إذا أقيمت الصلاة فلا تأتوها تسعون'' کی روایت بخاری (الفتح ۲ر۳۹۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱ر۴۲۰-۴۲۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث ابی قتادہ: ''بينما نحن نصلي مع رسول الله ﷺ ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۲ر۱۱۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱ر۴۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

آپ ﷺ نے فرمایا: ایسا نہ کرو، جب تم نماز کے لئے آؤ تو وقار کے ساتھ آؤ، پھر جو ملے پڑھ لو، اور جو چھوٹ جائے اسے پوری کرو)، ایک روایت میں ہے (اس کی قضا کرو)۔

یہ حنفیہ وحنابلہ کا مذہب ہے اور شافعیہ کے یہاں یہی اصح ہے،

امام احمد وابواسحاق نے کہا: اگر تکبیر اولی چھوٹنے کا اندیشہ ہو تو تیزی سے آنے میں کوئی مضائقہ نہیں، بشرطیکہ اس کے ملنے کی امید ہو، لیکن اتنی جلد بازی نہ ہو کہ قبیح معلوم ہو، حدیث میں آیا ہے کہ اگر تکبیر اولی کے چھوٹنے کا اندیشہ ہوتا تو صحابہ کرام کچھ جلدی کرتے تھے، روایت میں ہے: "أن عبد الله بن مسعودؓ اشتد إلى الصلاة و قال: بادروا حد الصلاة يعني التكبيرة الأولى"[۱] (عبداللہ بن مسعود نماز کے لئے دوڑ کر آئے اور فرمایا: نماز کی حد، یعنی تکبیر اولی کے لئے سبقت کرو)۔

مالکیہ نے کہا: جماعت کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے کچھ تیز چل کر نماز میں آنا جائز ہے، لیکن دوڑ کر نہ آئے کہ اس سے خشوع جاتا رہے، ورنہ مکروہ ہے، اگرچہ جماعت کے چھوٹنے یا جمعہ کے چھوٹنے کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ اس کا بدل ہے، نیز اس لئے کہ شریعت نے سکون ووقار کے ساتھ تیز چلنے کی اجازت دی ہے، لہذا اسی کے تحت جمعہ وغیرہ سب آجائیں گے، ہاں اگر ایسی جگہ پر ہو جہاں نماز صحیح نہیں، اور وقت تنگ ہو کہ اگر دوڑ کر نہ جائے تو وقت نکل جائے گا تو اس صورت میں واجب ہے[۲]۔

اسی طرح شافعیہ نے کہا: اگر وقت تنگ ہو اور اس کے نکلنے کا اندیشہ ہو تو تیز جائے، مثلاً اگر جمعہ کے چھوٹنے کا اندیشہ ہو، اسی طرح اگر وقت لمبا ہے، اور جمعہ اس کے بغیر قائم نہ ہوگا، اور اگر وہ تیز نہ

(۱) البدائع ۱/ ۲۱۸، المہذب ۱/ ۱۰۱، المغنی ۱/ ۴۵۳ - ۴۵۴۔
(۲) منح الجلیل ۱/ ۲۲۳۔

جائے تو جمعہ نہ ہوسکے گا۔ یہ اذرعی نے کہا ہے[۱]۔

مستحب ہے کہ چھوٹے چھوٹے قدم رکھے، تاکہ نیکیاں زیادہ ہوں، اس لئے کہ ہر قدم پر نیکی لکھی جاتی ہے، مسند عبد بن حمید میں سند کے ساتھ حضرت زید بن ثابت سے مروی ہے: "**أقيمت الصلاة، فخرج رسول الله ﷺ يمشي وأنا معه فقارب في الخطا، ثم قال: أتدري لم فعلت هذا؟ لتكثر خطانا في طلب الصلاة**"[۲] (نماز شروع ہوئی حضور ﷺ چلتے ہوئے نکلے میں آپ ﷺ کے ساتھ تھا، آپ ﷺ نے چھوٹے چھوٹے قدم رکھے، پھر فرمایا: تم جانتے ہو میں نے ایسا کیوں کیا؟ یہ اس لئے تاکہ نماز کی خاطر قدم زیادہ ہوں)۔

باجماعت نماز میں نمازیوں کے کھڑے ہونے کا طریقہ:

۲۳- اگر جماعت کے لئے کم از کم تعداد میں نمازی ہو (یعنی امام کے ساتھ ایک نمازی) تو سنت طریقہ یہ ہے کہ مقتدی امام کے دائیں طرف کھڑا ہو، اگر مقتدی مرد یا عقل مند بچہ ہو، اور اگر عورت ہو تو امام اس کو اپنے پیچھے کھڑا کرے، اور اگر امام کے ساتھ دو نمازی ہوں اور وہ دونوں مرد ہوں تو امام دونوں کو اپنے پیچھے کھڑا کرے، اور اگر ایک مرد ایک عورت ہو تو مرد کو اپنے دائیں طرف اور عورت کو اس مرد کے پیچھے کھڑا کرے۔

اگر جماعت زیادہ ہو، اس میں مرد، عورتیں اور بچے ہوں، تو مرد

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۱۔
(۲) المغنی ۱/ ۴۵۴۔
حدیث زید بن ثابتؓ: "أقيمت الصلاة فخرج رسول الله ﷺ" کی روایت عبد بن حمید (ص ۱۱۲ طبع عالم الکتب) اور طبرانی نے کبیر میں روایت کیا ہے جیسا کہ مجمع الزوائد (۲/ ۳۲ طبع القدسی) میں ہے، اور ہیثمی نے کہا اس میں ضحاک بن نبراس ہے جو ضعیف ہے۔

امام کے پیچھے ابتدائی صفوں میں کھڑے ہوں، پھر بچے مردوں کے پیچھے، پھر عورتیں بچوں کے پیچھے کھڑی ہوں۔

عورتوں کی جماعت ہو تو امام عورت، ان کے بیچ میں کھڑی ہوگی۔

یہ جائز نہیں کہ امام، مقتدیوں سے پیچھے کھڑا ہو، اور امام کی جگہ مقتدیوں کی جگہ سے اونچی نہیں ہوگی (۱)۔

یہ فی الجملہ ہے اس کی تفصیل اصطلاح: (امامت الصلاۃ ج ٦ ف ۲۰-۲۱-۲۲) میں ہے۔

صفوں میں افضلیت اوران کو برابر رکھنا:

۲۴- مستحب ہے کہ لوگ پہلی صف میں کھڑے ہوں، اس لئے کہ اس سلسلہ میں بہت سی احادیث ہیں جن میں پہلی صف میں کھڑے ہونے کی ترغیب آئی ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لو يعلمون ما في الصف الأول لكانت قرعة**"(۲) (اگر لوگوں کو معلوم ہوجائے کہ پہلی صف میں کیا (ثواب) ہے تو قرعہ اندازی ہو)، ابی بن کعب کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**الصف الأول على مثل صف الملائكة، ولو تعلمون فضيلته لا بتدرتموه**"(۳) (پہلی صف ملائکہ کی صف کی طرح ہے، اگر تمہیں اس کی فضیلت معلوم ہوجائے تو اس کے لئے سبقت کروگے)۔

اسی طرح صفوں کو مکمل کرنا مستحب ہے اور جب تک اگلی صف پوری نہ ہوجائے دوسری صف شروع نہ کی جائے، لہذا اولاً پہلی صف پوری کی جائے، پھر اس کے بعد والی، پھر اس کے بعد والی، یہاں تک کہ آخری صف آجائے، حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**أتموا الصف المقدم ثم الذي يليه، فما كان من نقص فليكن في الصف المؤخر**"(۱) (اگلی صف کو پورا کرو، پھر اس کے بعد والی صف کو، تاکہ کوئی کمی رہ جائے تو آخری صف میں رہے)۔

صفوں میں برابر کھڑے ہونا مستحب ہے، لہذا صف میں کھڑے ہوں تو کسی کا سینہ وغیرہ دوسروں سے آگے یا پیچھے نہ ہو، امام نمازیوں کو برابر کرے گا، صحیح ابن خزیمہ میں حضرت براء کی روایت ہے: "**كان النبي ﷺ يأتي ناحية الصف و يسوي بين صدور القوم و مناكبهم، و يقول: لا تختلفوا فتختلف قلوبكم إن الله وملائكته يصلون على الصفوف الأول**"(۲) (رسول اللہ ﷺ صف کے کنارے تک آتے اور لوگوں کے سینوں اور مونڈھوں کو برابر کرتے تھے، اور فرماتے تھے: آگے پیچھے نہ ہٹو، ورنہ تمہارے قلوب میں پھوٹ پڑجائے گی، اللہ اور اس کے فرشتے اگلی صفوں پر رحمت بھیجتے ہیں)۔

مسلم شریف میں حضرت جابر بن سمرہ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **ألا تصفون كما تصف**

---

(۱) البدائع ۱/۱۵۸-۱۵۹، الدسوقی ۱/۳۴۴، المہذب ۱/۱۰۶-۱۰۷، کشاف القناع ۱/۴۸۵-۴۸۶-۴۸۷۔

(۲) حدیث: "لو تعلمون (أو يعلمون) ما في الصف الأول......" کی روایت مسلم (۱/۳۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "الصف الأول على مثل صف الملائكة......" کی روایت نسائی (۱۰۵/۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور حاکم (۱/۲۴۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور ذہبی نے "تلخیص" میں علماء کی ایک جماعت سے اس حدیث کی تصحیح نقل کی ہے۔

(۱) حدیث: "أتموا الصف المقدم ......" کی روایت ابوداؤد (۱/۴۳۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور نووی نے ریاض الصالحین (ص ۴۱۴ طبع المکتب الإسلامی) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "لا تختلفوا فتختلف قلوبكم......" کی روایت ابن خزیمہ (۳/۲۶ طبع المکتب الإسلامی) نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

الملائكة عند ربها؟ فقلنا: يا رسول الله و كيف تصف الملائكة عند ربها؟ قال: يتمون الصفوف الأول، و يتراصون في الصف"[۱] (تم لوگ اس طرح صف کیوں نہیں باندھا کرتے جس طرح بارگاہ الٰہی میں فرشتے صف بستہ رہتے ہیں؟ ہم نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! فرشتے بارگاہ الٰہی میں کس طرح صف باندھتے ہیں؟ آپ نے فرمایا: اگلی صفوں کو پورا کرتے ہیں اور صف میں مل مل کر کھڑے ہوتے ہیں)، ''بخاری'' میں حضرت انسؓ کی روایت میں ہے: "أقيموا صفوفكم فإني أراكم من وراء ظهري" (اپنی صفیں سیدھی رکھو، کیونکہ میں تمہیں اپنے پیچھے سے دیکھتا ہوں) اور ہم میں ہر شخص یہ کرتا کہ (صف میں) اپنا مونڈھا اپنے ساتھی کے مونڈھے سے، اور اپنا قدم اس کے قدم سے ملاتا تھا[۲]۔

اسی طرح خالی جگہوں کو پر کرنا اور صف میں آنے والے کو جگہ دینا مستحب ہے[۳]، چنانچہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أقيموا الصفوف، وحاذوا بين المناكب وسدوا الخلل، ولينوا بأيدي إخوانكم، ولا تذروا فرجات للشيطان، و من وصل صفا وصله الله ومن قطع صفا قطعه الله"[۴] (صفیں سیدھی رکھو، مونڈھوں کو برابر کرو، خالی جگہوں کو پر کرو، اپنے بھائیوں کے ہاتھ میں نرم بنو، شیطان کے لئے شگاف نہ چھوڑو، جو کسی صف کو جوڑے گا اللہ تعالیٰ اس کو جوڑے گا، اور جو کسی صف کو کاٹے گا، اللہ تعالیٰ اس کو کاٹے گا)۔

(۱) حدیث: "ألا تصفون كما تصف الملائكة" کی روایت مسلم (۱/۳۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أقيموا صفوفكم ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۲۱۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) فتح القدیر ۱/۳۱۱ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی، المجموع ۴/۲۲۶، ۲۲۷-۳۰۱ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، المغنی ۲/۲۱۹، شرح الزرقانی ۲/۱۷۔

(۴) حدیث: "أقيموا الصفوف، وحاذوا بين المناكب......" کی روایت ابوداؤد (۱/۴۳۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن خزیمہ اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ فتح الباری (۲/۲۱۱ طبع السلفیہ) میں ہے۔

نووی نے کہا: بالترتیب پہلی صف، پھر بعد والی اسی طرح آخر تک کا استحباب، یہ حکم مردوں کی صفوں کے بارے میں ہر حالت میں مستقل اور دائمی ہے، اسی طرح اگر مردوں سے الگ عورتوں کی جماعت ہو تو اس میں بھی یہی حکم ہے، البتہ اگر عورتیں، مردوں کے ساتھ ایک جماعت میں شریک ہوں اور درمیان میں کوئی آڑ نہ ہو تو عورتوں کی افضل صف آخری ہے[۱]۔

اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "خير صفوف الرجال أولها وشرها آخرها، وخير صفوف النساء آخرها، وشرها أولها"[۲] (مردوں کی صفوں میں سب سے بہتر پہلی صف ہے، اور سب سے بری آخری صف ہے، اور خواتین کے لئے سب سے اچھی آخری صف ہے اور سب سے بری پہلی صف ہے)۔

صفوں کے پیچھے آدمی کا اکیلے نماز پڑھنا:

۲۵- باجماعت نماز میں اصل یہ ہے کہ مقتدی ایک دوسرے سے مل کر صفیں لگائیں، جیسا کہ گذرا، اسی وجہ سے بلا عذر صفوں کے پیچھے اکیلے نماز پڑھنا مکروہ ہے، ایسا کرنے والے کی نماز کراہت کے ساتھ صحیح ہوگی، اور اگر کوئی عذر ہو تو کراہت ختم ہو جائے گی، جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

یہ جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ہے، اس کی اصل بخاری میں حضرت ابوبکرہ کی روایت ہے: "أنه انتهى إلى

(۱) المجموع ۴/۳۰۱۔

(۲) حدیث: "خير صفوف الرجال أولها......" کی روایت مسلم (۱/۳۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

النبي ﷺ ، وهو راكع ، فركع قبل أن يصل إلى الصف، فذكر ذلك للنبي ﷺ فقال: زادك الله حرصا ولا تعد"[۱] (وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس اس وقت پہنچے جب آپ ﷺ رکوع میں تھے تو صف میں شامل ہونے سے پہلے انہوں نے رکوع کرلیا، پھر نبی کریم ﷺ سے اس کا ذکر کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تم کو اس سے زیادہ (نیک کام کی) حرص دے، لیکن پھر ایسا نہ کرنا)۔

فقہاء نے کہا ہے: اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ اعادہ لازم نہیں ہے اور یہ کہ ترمذی میں وابصہ بن معبد کی حدیث میں جو حکم ہے کہ: "**أن النبي ﷺ رأى رجلاً يصلي خلف الصف فأمره أن يعيد الصلاة**"[۲] (نبی کریم ﷺ نے ایک شخص کو صف سے پیچھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو حکم فرمایا کہ وہ نماز کا اعادہ کرے) تو اعادہ کا یہ حکم استحباب کے طور پر ہے، یہ اس لئے ہے تاکہ دونوں دلیلوں میں تطبیق دی جاسکے[۳]۔

حنابلہ کے نزدیک جس نے بلا عذر صف کے پیچھے اکیلے مکمل ایک رکعت پڑھ لی اس کی نماز باطل ہے، اس لئے کہ وابصہ بن معبد کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک آدمی کو صف سے پیچھے تنہا نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو اس کو نماز دھرانے کا حکم دیا۔

علی بن شیبان کہتے ہیں: "**أنه صلى بهم النبي ﷺ، فانصرف، و رجل فرد خلف الصف، قال: فوقف عليه**

(۱) حدیث: "انه انتهى إلى النبي ﷺ وهو راكع ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۲۶۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ رأى رجلا يصلي خلف الصف ......" کی روایت ترمذی (۱/۴۴۵-۴۴۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا حدیث حسن ہے۔

(۳) البدائع ۱/۲۱۸، فتح القدیر ۱/۳۰۹ شائع کردہ دار احیاء التراث، مغنی المحتاج ۱/۲۴۷، الحطاب مع المواق ۲/۱۳۱، جواہر الإکلیل ۱/۸۰۔

نبي الله ﷺ حين انصرف قال: استقبل صلاتك، لا صلاة للذي خلف الصف"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے لوگوں کو نماز پڑھائی پھر لوٹے اور ایک تنہا شخص صف کے پیچھے تھا، راوی کہتے ہیں: آپ اس کے پاس کھڑے ہوگئے، جب وہ نماز سے فارغ ہوا تو آپ نے فرمایا: نئے سرے سے نماز پڑھو، صف سے پیچھے پڑھنے والے کی نماز نہیں ہوتی)۔

جہاں تک ابوبکرہ کی حدیث کا تعلق ہے تو نبی کریم ﷺ نے یہ فرمایا کہ "**لا تعد**" (ایسا نہ کرنا) اس سے روکا ہے، اور نہی (روکنا) فساد کی متقاضی ہے، چونکہ ابوبکرہ کو حرمت کا علم نہ تھا، اس لئے آپ نے ان کو معذور گردانا، اور معافی میں ناواقفیت موثر ہوتی ہے[۲]۔

ذیل میں وہ طریقہ بتایا جارہا ہے جس پر عمل کرکے مقتدی صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھنے سے بچ سکتا ہے تاکہ کراہت ختم ہوجائے، جیسا کہ جمہور کہتے ہیں اور تاکہ نماز صحیح ہو، جیسا کہ حنابلہ کہتے ہیں۔

۲۶ - جو مسجد میں آئے اور نماز شروع ہوچکی ہو، اور آخری صف میں گنجائش ہو تو اس میں کھڑا ہوجائے، یا صف مل کر نہ بنی ہو تو بھی اسی میں کھڑا ہوجائے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**إن الله و ملائكته يصلون على الذين يصلون الصفوف**"[۳] (بے شک اللہ تعالی اور اس کے فرشتے ان لوگوں پر رحمت بھیجتے ہیں جو صفوں کو جوڑتے ہیں)۔

اگر اگلی صف میں کچھ جگہ ہو تو وہ صفوں کو چیرتے ہوئے وہاں

(۱) حدیث: "استقبل صلاتك" کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۲۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/۱۹۵ طبع دار الجنان) میں کہا ہے اس کی اسناد صحیح اور اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۲) المغنی ۲/۲۱۱-۲۱۲۔

(۳) حدیث: "إن الله و ملائكته يصلون على الذين يصلون الصفوف" کی روایت ابن حبان (الإحسان ۵/۵۳۶ طبع الرسالہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

جاسکتا ہے، اس لئے کہ نمازیوں نے اس جگہ کو خالی چھوڑ کر کوتاہی کی ہے، اس کی دلیل ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من نظر إلى فرجة في صف فليسدها بنفسه، فإن لم يفعل، فمر مار، فليتخطى على رقبته، فإنه لا حرمة له" (۱) (جس کو صف میں کچھ خالی جگہ نظر آئے اس کو خود جاکر پر کردے، اگر اس نے ایسا نہ کیا، اور کوئی گذرنے والا گذرے تو اس کی گردن پھاند سکتا ہے، اس لئے کہ ایسے آدمی کا کوئی احترام نہیں ہے)۔

نیز اس لئے کہ صفوں میں خالی جگہ کو پر کرنے میں اس کا اور تمام نمازیوں کا فائدہ ہے، کہ اس طرح اس کی اور دوسروں کی نماز مکمل ہوگی، اس لئے کہ صفوں کو برابر کرنا، نماز کے مکمل کرنے میں داخل ہے (۲)، جیسا کہ حدیث میں وارد ہے: "وقد أمر النبي ﷺ بسد الفرج" (۳) (اور رسول اللہ ﷺ نے شگاف کو پر کرنے کا حکم دیا ہے)۔

اس پر فی الجملہ فقہاء کا اتفاق ہے، کیونکہ بعض مالکیہ نے صفیں چیرنے کے جواز کی یہ حد بتائی ہے کہ وہ جس صف سے نکلا ہے اور جس صف میں داخل ہونا چاہتا ہے، دونوں کے درمیان دو صفیں ہوں، اسی طرح حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر خالی جگہ اس کے سامنے میں ہو تو کسی نمازی کے سامنے سے چوڑائی میں چل کر جانا مکروہ ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه لكان أن يقف أربعين خيرا له من أن يمر بين يديه" (۱) (اگر نمازی کے آگے سے گذرنے والے کو معلوم ہوجائے کہ اس پر کیا وبال ہے تو چالیس تک کھڑا رہنا اس کے لئے نمازی کے آگے سے گذرنے سے بہتر ہوتا)۔

۲۷- اگر کسی کو کسی صف میں خالی جگہ نہ ملے تو اس وقت اس کو کیا کرنا چاہئے، اس کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے:

حنفیہ نے کہا: جس کو صف میں جگہ نہ ملے، اس کو کسی آنے والے کا انتظار کرنا چاہئے، تاکہ اس کے ساتھ مل کر صف کے پیچھے صف لگائے، اور اگر کوئی نہ ملے اور رکعت چھوٹنے کا اندیشہ ہو تو صف میں سے کسی واقف کار اور بااخلاق کو اپنے ساتھ کھینچ لے، تاکہ وہ اس پر غصہ نہ ہوجائے، اور اگر کوئی ایسا نہ ملے تو صف کے پیچھے، امام کے بالمقابل کھڑا ہوجائے، اور اس صورت میں کوئی کراہت نہیں، اس لئے کہ یہ عذر کی حالت ہے اسی طرح کاسانی نے "البدائع" میں لکھا ہے، لیکن کمال ابن الہمام نے "فتح القدیر" میں لکھا ہے کہ اگر کوئی آئے اور صف بھر چکی ہو تو ان میں سے کسی ایک کو کھینچ لے، تاکہ اس کے ساتھ مل کر دوسری صف بن جائے، آگے لکھا ہے: اور اس شخص کے لئے (یعنی جو صف میں تھا) مناسب ہے کہ اس کے ساتھ نہ جائے اور اس طرح سے اس شخص سے کراہت ختم ہوجائے گی، اس لئے کہ اس نے اپنی قدرت بھر کام کر دیا (۲)۔

---

(۱) حدیث: "من نظر إلى فرجة" کی روایت الکبیر (۱۱/ ۱۰۵ طبع الأوقاف العراقیہ) اور ہیثمی نے المجمع (۲/ ۹۵ طبع القدسی) میں کی ہے اور کہا اس میں مسلمہ بن علی ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔

(۲) حدیث: "سووا صفوفكم فإن تسوية الصف من تمام الصلاة......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۲۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بخاری (الفتح ۲/ ۲۰۹ طبع السلفیہ) میں یہ الفاظ ہیں "من إقامة الصلاة"۔

(۳) حدیث: "إنه أمر بسد الفرج......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۳۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابن عمرؓ سے ان الفاظ میں کی ہے "أقيموا الصفوف، و حاذوا بين المناكب، و سدوا الخلل" اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

---

(۱) حدیث: "لو يعلم المار بين يدى المصلى......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۸۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۶۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابو جہیمؓ سے کی ہے۔

(۲) البدائع ۱/ ۲۱۸، ابن عابدین ۱/ ۳۸۳، فتح القدیر ۱/ ۳۰۹، الخرشی ۲/ ۳۳-۴۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۸۰-۸۴، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۷-۲۴۸،

مالکیہ نے کہا: جو صف میں داخل نہ ہوسکے، وہ مقتدیوں سے الگ اکیلے نماز پڑھے، کسی کو صف سے نہ کھینچے، اور اگر کسی کو وہ کھینچے تو وہ شخص اس کی بات نہ مانے، اس لئے کہ کھینچنا اور اس کی بات مان لینا دونوں مکروہ ہیں (۱)۔

شافعیہ کے یہاں صحیح یہ ہے کہ جس کو خالی جگہ یا گنجائش نہ ملے، اس کے لئے مستحب ہے کہ کسی کو صف سے کھینچ لے، تاکہ اس کے ساتھ صف لگالے، لیکن یہ لحاظ رکھے کہ جس کو کھینچ رہا ہے وہ اس کا ساتھ دے گا، اور اگر ایسا نہ ہو تو نہ کھینچے، تاکہ کوئی فتنہ نہ ہو، اور اگر وہ کسی کو کھینچے تو جس کو کھینچا جائے اس کے لئے مندوب ہے کہ کھینچنے والے کا ساتھ دے، تاکہ اس کو نیکی وتقویٰ کے کام میں تعاون کا ثواب مل جائے۔

خلاف صحیح: جس کی صراحت بویطی نے کی ہے، اور اس کو قاضی ابوطیب نے اختیار کیا ہے: یہ ہے کہ وہ اکیلا کھڑا ہو، کسی کو نہ کھینچے، تاکہ دوسرا اگلی صف کی فضیلت سے محروم نہ ہوجائے (۲)۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ جس کو صف میں کوئی جگہ نہ ملے جہاں وہ کھڑا ہوسکے، وہ امام کے دائیں طرف کھڑا ہوجائے اگر ممکن ہو، کیونکہ اکیلے آدمی کے لئے کھڑے ہونے کی یہی جگہ ہے، اور اگر امام کے دائیں طرف کھڑا ہوسکے تو صف میں کسی کو خبردار کردے جو اس کے ساتھ آکر کھڑا ہوجائے، کوئی بات کہہ کر یا کھنکھار کر یا اشارہ سے خبردار کردے اور جس کو متنبہ کرے وہ اس کے ساتھ آجائے، اور بظاہر ایسا کرنا واجب ہے، اس لئے کہ یہ "مالایتم الواجب الا به" کے باب سے ہے (یعنی اس کے بغیر واجب کی تکمیل ممکن نہیں ہے) اور اس کو متنبہ کرنے کے لئے کھینچنا مکروہ ہے، اس کی صراحت ہے، امام احمد واسحاق نے اس کو قبیح قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس میں بلا اس کی اجازت کے تصرف کرنا ہے۔

ابن عقیل نے کہا ہے کہ ہمارے اصحاب نے جائز قرار دیا ہے کہ کسی آدمی کو کھینچ لے جو اس کے ساتھ صف لگا کر کھڑا ہوسکے، ابن قدامہ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اس لئے کہ حالت کا یہی تقاضا ہے، لہذا جائز ہے، جیسے بھیڑ کی حالت میں پشت یا پاؤں پر سجدہ کرنا، یہ اس میں تصرف کرنا نہیں ہے، بلکہ نکلنے کے لئے اس کو متنبہ کرنا ہے، لہذا یہ اس صورت کے قائم مقام ہے کہ اس سے اپنے ساتھ نماز پڑھنے کا مطالبہ کرے اور نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "لینوا بأیدي إخوانکم" (۱) (اپنے بھائیوں کے ہاتھوں کو نرم رکھو) اور اگر وہ اس کے ساتھ صف سے نہ نکلے تو اس کو نکلنے پر مجبور نہ کرے، بلکہ اکیلے پڑھ لے (۲)۔

وہ اعذار جن کی وجہ سے جماعت کی نماز چھوڑنا مباح ہوتا ہے:

جن اعذار کی وجہ سے جماعت کی نماز چھوڑنا مباح ہوتا ہے، ان میں کچھ عام ہیں، اور کچھ خاص ان کا بیان حسب ذیل ہے:

اول: عام اعذار:

۲۸ - الف - تیز بارش جس کے دوران جماعت کے لئے نکلنا دشوار ہو، اور جس میں لوگ اپنے سر ڈھانکنے پر مجبور ہوں۔

ب - رات میں تیز آندھی، اس لئے کہ اس میں مشقت ہے۔

ج - دن یا رات میں تیز ٹھنڈک، اسی طرح تیز گرمی، ٹھنڈک یا گرمی سے مراد: وہ ٹھنڈک اور گرمی ہے جو عام لوگوں یا ان لوگوں کے معمول سے زیادہ ہو جو گرم یا ٹھنڈے علاقوں میں رہتے ہیں۔

---

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۸۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۸-۲۴۹، المجموع ۴/ ۲۹۷-۲۹۸۔

= کشاف القناع ۱/ ۴۹۰، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۶۵۔

(۱) حدیث: "لینوا بأیدي إخوانکم" کی تخریج فقرہ نمبر ۲۴ میں گذر چکی ہے۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۴۹۰، المغنی ۲/ ۲۱۶-۲۱۷۔

د- بہت زیادہ کیچڑ، جس سے انسان کی ذات کو اذیت پہنچے، کپڑے خراب ہوں اور کیچڑ میں ملوث ہونے کا اندیشہ ہو۔

امام ابو یوسف کہتے ہیں: میں نے امام ابوحنیفہ سے مٹی و کیچڑ میں جماعت کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا: مجھے جماعت چھوڑنا پسند نہیں ہے۔

ابن عابدین نے کہا ہے کہ ''شرح زاہدی'' میں ''شرح تمرتاشی'' کے حوالہ سے لکھا ہے: بارش، برف، کیچڑ، اور سخت سردی کے عذر ہونے میں اختلاف ہے اور امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ اگر سخت اذیت ہو تو عذر ہے، شافعیہ کے یہاں ایک قول میں (جو خلاف صحیح ہے) یہ ہے کہ کیچڑ عذر نہیں، صحیح یہ ہے کہ یہ عذر ہے۔

ھ- شدید تاریکی: اس سے مراد یہ ہے کہ آدمی کو مسجد جانے کا راستہ نظر نہ آئے، ابن عابدین نے کہا ہے کہ بظاہر اس کو چراغ وغیرہ روشن کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، اگرچہ اس کے لئے ایسا کرنا ممکن ہو۔

بارش اور دوسرے مذکورہ اعذار کی وجہ سے جماعت چھوڑنا مباح ہوتا ہے اس کی دلیل، اس سلسلہ میں منقول احادیث ہیں، مثلاً مروی ہے: ''أن ابن عمر أذن بالصلاة في ليلة ذات برد وريح، فقال: ''ألا صلوا في الرحال، ثم قال: إن رسول الله ﷺ كان يأمر المؤذن إذا كانت ليلة ذات برد مطر يقول: وفي رواية: ''كان يأمر مناديه في الليلة الممطرة والليلة الباردة ذات الريح أن يقول: ألا صلوا في رحالكم''[1] (ایک رات ابن عمر نے نماز کی اذان دی، رات سردی و آندھی کی تھی تو انہوں نے کہا: ''ألا صلوا في الرحال'' (اپنے اپنے گھروں میں نماز پڑھ لو) پھر بولے: رسول اللہ ﷺ مؤذن کو حکم دیا کرتے تھے کہ اگر سردی اور بارش کی رات ہو تو (اذان کے بعد) یہ کہہ دیا کرے: گھروں میں نماز پڑھ لو) ایک روایت میں ہے: ''بارش، ٹھنڈک اور آندھی والی رات میں مؤذن کو حکم دیا کرتے تھے کہ (اذان کے بعد) یہ کہہ دیا کرے: اپنے اپنے گھروں میں نماز پڑھ لو)۔

عبد اللہ بن حارث سے روایت ہے کہ عبد اللہ بن عباس نے ایک بارش کے دن اپنے مؤذن سے فرمایا: ''إذا قلت: أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمدا رسول الله فلا تقل: حيّ على الصلاة، قل: صلوا في بيوتكم، قال: فكأن الناس استنكروا ذلک فقال: أتعجبون من ذا قد فعل ذا من هو خير مني، إن الجمعة عزمة وإني كرهت أن أحرجكم فتمشوا فى الطين والدحض''[1] (جب تم ''أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمدا رسول الله'' کہہ چکو، تو اس کے بعد: ''حی علی الصلاة'' نہ کہو، بلکہ اس کی جگہ: ''صلوا في بيوتكم'' (اپنے اپنے گھروں میں نماز پڑھ لو) کہو، راوی کہتے ہیں: لوگوں کو اس پر اچنبھا ہوا تو ابن عباس نے فرمایا: تمہیں اس پر تعجب ہے؟ یہ تو اس نے کیا ہے جو مجھ سے بہتر تھے (یعنی رسول اللہ ﷺ) جماعت اگرچہ واجب ہے، مگر مجھے برا معلوم ہوا کہ میں تمہیں تکلیف دوں، اور تم کیچڑ اور پھسلن میں چلو)۔

---

(۱) حدیث ابن عمرؓ: ''أنه أذن بالصلاة في ليلة ذات برد و ريح ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/۱۵۶-۱۵۷ طبع السلفیہ) اور مسلم ۱/۴۸۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۷۳-۳۷۴، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۸۹-۳۹۰، مغنی المحتاج ۱/۲۳۴-۲۳۵، المہذب ۱/۱۰۱، اسنی المطالب ۱/۲۱۳-۲۱۴، المغنی ۱/۶۳۲، کشاف القناع ۱/۴۹۷، حدیث حضرت عبد اللہ بن عباسؓ: ''إذا قلت أشهد أن محمدا رسول الله'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/۱۵۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۸۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

دوم: خاص اعذار:

الف-مرض:

۲۹- ایسا مرض جس میں انسان کے لئے نماز جماعت کے لئے مسجد میں آنا دشوار ہو، ابن المنذر نے کہا: میرے علم کے مطابق، اہل علم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ مریض، مرض کے سبب، جماعت چھوڑ سکتا ہے، نیز اس لئے کہ جب رسول اللہ ﷺ بیمار ہوئے تو مسجد میں تشریف نہ لائے، اور فرمایا: "**مروا أبا بکر فلیصل بالناس**" (ابوبکر سے کہو، لوگوں کو نماز پڑھائیں)[1] اسی طرح بڑھاپا جس کے ساتھ، مسجد آنا دشوار ہو[2]۔

ب-خوف:

۳۰- خوف، جماعت چھوڑنے کے لئے عذر ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من سمع النداء، فلم یمنعه من اتباعه عذر، قالوا: وما العذر یا رسول اللّٰه ؟ قال : خوف أو مرض، لم تقبل منه الصلاۃ التی صلی**"[3] (جس نے اذان سنی اور اس کے بعد مسجد آنے سے کوئی عذر مانع نہیں، دریافت کیا گیا: اے اللہ کے رسول! عذر کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: خوف یا مرض: تو اس کی وہ نماز مقبول نہیں جو اس نے پڑھی)۔

خوف تین طرح کا ہے: جان پر خوف، مال پر خوف، اہل خانہ پر خوف۔

اول: اپنی جان پر خوف ہو کہ کوئی حاکم اس کو پکڑ لے گا، یا دشمن کا ڈر ہو، یا چور کا، یا درندہ کا یا جانور کا یا سیلاب وغیرہ کا، جس سے اس کی ذات کو اذیت پہنچے گی، اور اسی معنی میں یہ خوف ہے کہ اس کا قرض خواہ اس کا پیچھا کرے گا، اور اس کے پاس ادائیگی قرض کے لئے کچھ نہیں ہے، کیونکہ دین کے عوض اس کو قید کرنا جبکہ وہ تنگ دست ہو، اس پر ظلم ہے، لیکن اگر وہ دین کی ادائیگی پر قادر ہو تو یہ عذر نہ ہوگا، اس لئے کہ دَین کی ادائیگی واجب ہے۔

نیز جیسے سزا ملنے کا خوف ہو، مثلاً تعزیر یا قصاص اور حد قذف، جو قابل معافی ہے، اب اگر چند دن جماعت چھوڑ کر غائب رہنے سے سزا سے معافی کی امید ہو تو یہ اس کے لئے عذر ہے، لیکن اگر معافی کی امید نہ ہو، یا حد نا قابل معافی ہو، جیسے حد زنا تو یہ عذر نہیں، یہ شافعیہ و مالکیہ کے قول کے مطابق ہے۔

جس پر قصاص واجب ہے اس کے بارے میں حنابلہ میں اختلاف ہے: بعض حنابلہ اس کو عذر مانتے ہیں، بعض حنابلہ اس کو عذر نہیں مانتے، بعض کہتے ہیں کہ اگر مفت یا مال دے کر معافی کی امید ہو تو عذر ہے، قاضی نے کہا ہے کہ اگر مال پر صلح کر لینے کی امید ہو تو صلح ہونے تک جماعت چھوڑ سکتا ہے، جہاں تک حدود کا مسئلہ ہے تو جو آدمی کا حق ہے، مثلاً: حد قذف، تو حنابلہ کے یہاں صحیح یہ ہے کہ جماعت چھوڑنے

---

(۱) حدیث: "**مروا أبا بکر فلیصل بالناس......**" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۰۴ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۱۴ طبع السّلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۷۳، الدسوقی ۱/ ۳۸۹، مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۵، المغنی ۱/ ۶۳۱، کشاف القناع ۱/ ۴۹۵۔

(۳) حدیث: "**من سمع النداء فلم یمنعه ......**" کی روایت ابو داؤد (۱/ ۳۷۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور منذری نے مختصر السنن (۱/ ۲۹۱ شائع کردہ دار المعرفہ) میں کہا: اس کی اسناد میں ابو جناب یحی بن ابوحیہ کلبی ہے، جو ضعیف ہے، ابن ماجہ نے اس کے قریب الفاظ میں اس کو روایت کیا ہے، اور اس کی سند بہتر ہے، اور یہ محل نظر ہے، یہ روایت سنن ابن ماجہ (۱/ ۲۶۰ طبع الحلبی) میں ان الفاظ میں ہے: "**من سمع النداء فلم یأته فلا صلاۃ له، إلا من عذر**" اس میں اضافہ نہیں، ان الفاظ میں اس کو

= حاکم (۱/ ۲۴۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے ذکر کیا ہے اور اس کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

کے لئے عذر نہیں ہے، لیکن ابن مفلح نے اپنی کتاب ''الفروع'' میں لکھا ہے: اس میں ایک معقول وجہ یہ ہے کہ اگر معافی کی امید ہو۔ ''شرح منتہی الارادات'' میں ہے: ''الاقناع'' میں اسی کو قطعی کہا ہے۔

رہیں نا قابل معافی حدود تو ان کو عذر نہیں مانا جاتا[۱]۔

دوم: اپنے مال کے بارے میں کسی ظالم یا چور کا ڈر ہو، یا اندیشہ ہو کہ گھر سے چوری ہو جائے گی یا اس کا کوئی حصہ جل جائے گا، یا روٹی تنور میں ہو یا کھانا آگ پر پک رہا ہو، اور اس کو چھوڑ کر جانے میں جل جانے کا اندیشہ ہو، یا اس کا کوئی مقروض ہے کہ اگر اس کا پیچھا چھوڑ دے تو اس کا مال لے بھاگے گا، یا اس کا کوئی سامان یا ودیعت کسی کے پاس ہے کہ اگر اس کو نہ پکڑے تو وہ چلا جائے گا، یا اس کے پاس کوئی امانت، مثلاً ودیعت یا رہن یا عاریت ہو جس کی حفاظت کرنا اس پر واجب ہے اور چھوڑ دینے سے تلف ہونے کا خوف ہے، اسی کے تحت دوسرے کے مال پر خوف بھی آتا ہے[۲]۔

سوم: اہل خانہ: یعنی اولاد، والد، اور بیوی پر خوف ہو اگر وہ ان میں سے کسی کی تیمارداری کر رہا ہو تو یہ جماعت چھوڑنے کا عذر ہے۔

اور اسی کے مثل کسی اجنبی آدمی کی تیمارداری کرنا بھی ہے، اگر اس کی تیمارداری کرنے والا کوئی اور نہ ہو اور اس کو چھوڑ کر جانے میں اس کی ہلاکت کا خوف ہو، یہ ثابت ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے سعید بن زید سے فریاد طلب کیا وہ اس وقت جمعہ کے لئے دھونی دے رہے تھے، وہ عقیق میں ان کے پاس آئے اور جمعہ چھوڑ دیا[۳]۔

(۱) أسنی المطالب ۱/ ۲۱۴، مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۵، شرح الزرقانی ۲/ ۶۷، المغنی ۱/ ۶۳۱، کشاف القناع ۱/ ۴۹۶، الفروع ۲/ ۴۴، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۷۰۔

(۲) شرح الزرقانی ۲/ ۶۷، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۷۴، مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۵، المغنی ۱/ ۶۳۲۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۷۴، شرح الزرقانی ۲/ ۶۶، مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۶، منتہی الإرادات ۱/ ۲۶۹۔

ج- ایسے کھانے کا سامنے ہونا جس کا دل میں اشتیاق ہو اور نفس اس کی طرف کھینچائے:

۳۱- ابن قدامہ نے کہا ہے کہ اگر نماز کے وقت رات کا کھانا آجائے تو نماز سے پہلے رات کا کھانا کھانا مستحب ہے، تاکہ دل پورے طور پر فارغ ہو، اور طبیعت حاضر ہو، جلدی میں رات یا صبح کا کھانا چھوڑنا مستحب نہیں، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"إذا قرب العشاء و حضرت الصلاة فابدؤوا به قبل أن تصلوا صلاة المغرب، ولا تعجلوا عن عشائكم"**[۱] (اگر رات کا کھانا پیش کیا جائے اور نماز کا وقت آجائے تو مغرب کی نماز پڑھنے سے قبل کھانا کھالو، اور کھانا چھوڑ کر نماز کی طرف جلدی نہ کرو)، جماعت چھوٹنے کا ڈر ہو یا نہ ہو، دونوں برابر ہے، اس لئے کہ حضرت انس کی حدیث کی بعض روایات کے الفاظ ہیں: **"إذا حضر العشاء وأقيمت الصلاة فابدؤو بالعشاء"**[۲] (اگر رات کا کھانا سامنے آجائے اور نماز کھڑی ہو جائے تو پہلے رات کا کھانا کھالو)، نیز حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **إذا وضع عشاء أحدكم و أقيمت الصلاة فابدأوا بالعشاء و لا يعجلن حتى يفرغ منه"**[۳] (جب تم میں سے کسی کے سامنے شام کا کھانا رکھا جائے، ادھر نماز کھڑی ہو تو پہلے کھانا کھالے، اور نماز کے لئے جلدی نہ کرے جب تک فارغ نہ ہو جائے) ابن عمر نے رات کا کھانا کھایا، حالانکہ وہ

(۱) حدیث: "إذا قرب العشاء و حضرت الصلاة" کی روایت مسلم (۱/ ۳۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا حضر العشاء و أقيمت الصلاة" کی روایت مسلم (۱/ ۳۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث ابن عمرؓ: "إذا وضع عشاء أحدكم" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۵۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

امام کی قراءت سن رہے تھے۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ جماعت سے پہلے رات کا کھانا اس وقت کھایا جائے گا، جبکہ دل میں کھانے کی بہت زیادہ خواہش ہو، اسی کے قریب امام شافعی کا قول ہے، اور ظاہر حدیث کے قائل: عمر، ابن عمر، اسحاق اور ابن المنذر ہیں، ابن عباس نے کہا ہے کہ جب تک ہمارے دلوں میں کچھ (خواہش) ہے، نماز کے لئے نہیں اٹھیں گے، ابن عبد البر نے کہا: بالاجماع اگر کھانا سامنے ہوتے ہوئے نماز پڑھنے لگا اور اس کو مکمل کرلیا تو اس کی نماز کافی ہے[1]۔

د- پیشاب یا پاخانہ کا دباؤ:

۳۲- یہی حکم ہوا کے دباؤ کا ہے، یہ ایسا عذر ہے جس سے جماعت چھوڑنا جائز ہوجاتا ہے، سیدہ عائشہؓ کہتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: **"لاصلاة بحضرة طعام ، ولا هو يدافعه الأخبثان"**[2] (جب کھانا سامنے ہو یا پاخانہ یا پیشاب کا دباؤ ہو تو نماز نہیں پڑھنی چاہئے)، نیز اس لئے کہ ان کے دباؤ کے وقت نماز کے لئے اٹھنا، خشوع کو ختم کردے گا، اور دل اس سے ہٹ جائے گا[3]۔

ھ- بدبودار چیز کھانا:

۳۳- مثلاً پیاز، لہسن، گندنا اور مولی، اگر ان کی بدبو ختم ہونا دشوار ہو تو یہ ایسا عذر ہے جس سے جماعت چھوڑنا مباح ہوجاتا ہے، تاکہ نمازیوں کو اور فرشتوں کو اذیت نہ پہنچے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: **"من أكل من هذه البقلة: الثوم. وقال مرة: من أكل البصل و الثوم و الكراث ـ فلا يقربن مسجدنا ، فإن الملائكة تتأذى ممايتأذى منه بنو آدم"**[1] (جو کوئی یہ سبزی، یعنی لہسن (ایک بار فرمایا: جس نے پیاز، لہسن اور گندنا) کھایا، وہ ہمارے مسجد کے پاس نہ پھٹکے، اس لئے کہ فرشتوں کو بھی اذیت ہوتی ہے جس سے انسانوں کو اذیت ہوتی ہے) مراد یہ چیزیں کچی کھانا ہے، اسی کے تحت وہ شخص آتا ہے جس کا پیشہ اذیت ناک بو کا باعث ہے، جیسے قصاب اور تیل فروش وغیرہ، اسی طرح ایسا مریض جس سے لوگوں کو اذیت ہو، مثلاً جذام اور سفید داغ، ان تمام کے لئے جماعت چھوڑنا مباح ہے[2]۔

و- ننگا ہونا:

۳۴- جس کو اتنا کپڑا نہ ملے کہ وہ ٹخنے اور ناف کے درمیانی حصے کو ڈھانک سکے اس کے لئے جماعت چھوڑنا مباح ہے، یہ اس صورت میں ہے، جبکہ اس طرح کے لوگوں کے لئے اسی طرح نکلنے کی عادت ہو، شافعیہ وبعض مالکیہ نے کہا: دین اسلام کی سہولت کے شایان شان یہی ہونا چاہئے کہ اس جیسے لوگوں کے لحاظ سے مناسب کپڑا فراہم ہوتو جماعت کے لئے نکلیں، ورنہ نہیں[3]۔

---

(۱) ابن عابدین ۱ر ۳۷۴، القوانین الفقہیہ لابن جزی ۶۹ شائع کردہ دار الکتاب العربی، مغنی المحتاج ۱ر ۲۳۵، المغنی ۱ر ۶۲۹-۶۳۰۔

(۲) حدیث: "لا صلاة بحضرة طعام......" کی روایت مسلم (۱ر ۳۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱ر ۳۷۴، المغنی ۱ر ۶۳۰، أسنی المطالب ۱ر ۲۱۴۔

---

(۱) حدیث: "من أكل من هذه البقلة......" کی روایت مسلم (۱ر ۳۹۵ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۱ر ۲۳۶، الدسوقی ۱ر ۳۸۹، کشاف القناع ۱ر ۴۹۷-۴۹۸۔

(۳) الدسوقی ۱ر ۳۹۰، مغنی المحتاج ۱ر ۲۳۶، کشاف القناع ۱ر ۴۹۶۔

ز-اندھا ہونا:

۳۵- حنفیہ نے اندھے پن کو جماعت چھوڑنے کا عذر مانا ہے، اگرچہ اس کے پاس اس کو لے جانے والا کوئی ہو، جمہور اس کو اسی وقت عذر قرار دیتے ہیں، جبکہ اس کے پاس کوئی اس کو لے جانے والا نہ ہو، اور وہ خود سے راستہ نہ پہچان سکے (۱)۔

ح-ارادہ سفر:

۳۶- کسی نے ساتھیوں کے ساتھ مباح سفر کے لئے تیاری کی، اتنے میں جماعت شروع ہوگئی، اور جماعت میں شریک ہونے پر اندیشہ تھا کہ قافلہ چھوٹ جائے گا تو اس کے لئے جماعت چھوڑنا مباح ہے (۲)۔

ط-اونگھ و نیند کا غلبہ:

۳۷- جس پر جماعت کا انتظار کرنے میں اونگھ و نیند کا غلبہ ہو جائے تو وہ اکیلے نماز پڑھ لے، اسی طرح اگر امام کے ساتھ اس پر نیند کا غلبہ ہو، اس لئے کہ ایک شخص نے حضرت معاذ کے ساتھ نماز شروع کی، پھر جب معاذ نے لمبی نماز پڑھائی تو اسے اونگھ و مشقت کا خوف ہوا تو علاحدہ ہوکر اس نے اکیلے نماز پڑھ لی، حضور ﷺ کو اس کی خبر ملی تو آپ ﷺ نے نکیر نہیں فرمائی (۳) افضل یہ ہے کہ نیند کو دور کرنے اور باجماعت نماز پڑھنے کے لئے صبر و کوشش کرے (۴)۔

(۱) ابن عابدین ۱؍۳۷۳، الدسوقی ۱؍۳۹۱، کشاف القناع ۱؍۴۹۷۔

(۲) ابن عابدین ۱؍۳۷۴، مغنی المحتاج ۱؍۲۳۶، کشاف القناع ۱؍۴۹۶۔

(۳) حدیث: ”أن رجلا صلی مع معاذ ثم انفرد......“ کی روایت بخاری (الفتح ۲؍۲۰۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱؍۳۳۹ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۴) کشاف القناع ۱؍۴۹۶، المغنی ۱؍۶۳۳، مغنی المحتاج ۱؍۲۳۶۔

ی-شب زفاف:

۳۸- شب زفاف، شوہر کے لئے باجماعت نماز چھوڑنے کا عذر ہے، جیسا کہ شافعیہ و حنابلہ نے کہا ہے، البتہ شافعیہ نے صرف رات والی نمازوں میں جماعت چھوڑنے کی قید لگائی ہے، اس کے برخلاف مالکیہ اس کو عذر نہیں مانتے، امام مالک نے شوہر کے لئے یہ سہولت دی ہے کہ وہ اپنی بیوی کے ساتھ مصروفیت، اس کو مانوس کرنے اور رجھانے کے لئے بعض نمازوں کی جماعت چھوڑ سکتا ہے (۱)۔

۳۹- ک-حنفیہ نے جماعت ترک کرنے کے جواز کے اعذار میں: فقہ میں مشغول ہونے کو ذکر کیا ہے، دوسرے علوم کا یہ حکم نہیں ہے۔

اسی طرح شافعیہ نے حد سے زیادہ موٹاپے کو اعذار میں ذکر کیا ہے (۲)۔

(۱) الدسوقی ۱؍۳۹۱، المواق بہامش الحطاب ۲؍۱۸۴، مغنی المحتاج ۱؍۲۳۶، کشاف القناع ۱؍۴۹۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱؍۳۷۴، مغنی المحتاج ۱؍۲۳۶۔

صلاۃ الجمعہ

جمعہ کی مشروعیت کا وقت:

۱- ہجرت کے شروع میں نبی ﷺ کے مدینہ آنے پر جمعہ کی نماز مشروع ہوئی، حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ اکثر کی رائے ہے کہ جمعہ، مدینہ میں فرض ہوا، اوریہی اس امر کا متقاضی ہے کہ اس کی فرضیت اس فرمان باری سے ہوئی: "يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ"(۱) (اے ایمان والو! جب جمعہ کے دن اذان کہی جائے نماز کے لئے تو چل پڑا کرو اللہ کی یاد کی طرف اور خرید وفروخت چھوڑ دیا کرو)۔

یہ آیت مدنی ہے، شیخ ابو حامد نے کہا: جمعہ مکہ میں فرض ہوا اور یہ قول غریب (غیر معروف) ہے(۲)۔

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کے ساتھ سب سے پہلا جمعہ، قبیلہ بنو سالم بن عوف میں، ان کی ایک وادی میں پڑھا جس جگہ انہوں نے اپنے لئے مسجد بنالی، یہ اس وقت کا واقعہ ہے جب آپ ہجرت فرما کر مدینہ تشریف لائے(۳)۔

البتہ یہ بھی ثابت ہے کہ اسعد بن زرارہ نے سب سے پہلے مدینہ میں لوگوں کو جمعہ کی نماز پڑھائی) اور یہ ہجرت سے قبل آپ ﷺ کے حکم سے تھا، چنانچہ کعب بن مالک کے بارے میں آتا ہے کہ جب

(۱) سورۂ جمعہ/ ۹۔
(۲) فتح الباری ۲/ ۲۳۹۔
(۳) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۸/ ۹۸، یہی بات مختلف کتب سیر میں ہے۔

وہ اذان سنتے تو اسعد بن زرارہ کے لئے رحمت کی دعا فرماتے اور کہا کرتے تھے، سب سے پہلے انہوں نے "حرہ بنو بیاضہ" کے مقام "ہزم نبیت" کے، ایک نقیع (یعنی نشیبی جگہ جس میں پانی جمع ہوجاتا ہے) کے اندر جس کو نقیع خضمات کہا جاتا تھا، جمعہ کی نماز پڑھائی(۱)۔

وہ حضرات جن کے نزدیک راجح یہ ہے کہ جمعہ، ہجرت کے بعد مدینہ میں فرض ہوا، ان کا استدلال یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہجرت سے قبل مکہ میں کوئی جمعہ نہیں پڑھا، اور جو کہتے ہیں کہ جمعہ ہجرت سے قبل مکہ میں فرض ہوا، ان کا استدلال یہ ہے کہ صحابہ نے مدینہ میں ہجرت نبوی سے قبل جمعہ پڑھا، لہذا اس وقت وہ تمام مسلمانوں پر خواہ وہ مکہ میں ہوں یا مدینہ میں ضرور واجب رہا ہوگا، البتہ مکہ میں اس کی ادائیگی سے مانع، اس کی بہت سی شرائط کا موجود نہ ہونا تھا، بکری نے کہا: جمعہ مکہ میں فرض ہوا، لیکن وہاں پڑھا نہیں گیا، اس لئے کہ جمعہ کے لئے ضروری تعداد نہ تھی یا اس لئے کہ جمعہ کا شعار، اظہار ہے، اور رسول اللہ ﷺ مکہ میں چھپے ہوئے تھے، مدینہ میں ہجرت سے قبل اسعد بن زرارہ نے سب سے پہلے مدینہ سے ایک میل دور ایک گاؤں میں جمعہ قائم کیا(۲)۔

جمعہ کے مشروع ہونے کی حکمت:

۲- دہلوی نے کہا ہے کہ چونکہ شہر میں ایسی جگہ جہاں سارے

(۱) حدیث: "أن أسعد بن زراة اول من جمع الناس لصلاة الجمعة" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۴۵-۶۴۶ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۲۸۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔
ہزم (ہاء کے فتح وزاء کے سکون کے ساتھ) پست زمین، نبیت: یمن کے ایک قبیلہ کا جداعلی جس کا نام مالک بن عمرو تھا، حرہ: سیاہ پتھریلی زمین، حرۂ بنی بیاضہ: مدینہ سے ایک میل پر ایک گاؤں۔
(۲) فتح المعین للسید البکری ۲/ ۵۲۔

باشندے جمع ہوں، روزانہ عمومی نماز قائم کرنا دشوار ہے، اس لئے ضروری ہے کہ اس کا کوئی ایسا وقت مقرر کیا جائے جو بہت جلد دوبارہ نہ آجائے کہ لوگوں کے لئے پابندی کے ساتھ اس کے لئے جمع ہونا دشوار ہو، اور نہ بہت دیر میں آئے کہ پہلی اور دوسری بار کا درمیانہ زمانہ طویل ہو، تاکہ مقصود فوت نہ ہوجائے، یعنی مسلمانوں کا بار بار ایک دوسرے سے ملنا اور اکٹھا ہونا اور چونکہ ہفتہ زمانہ کی ایسی مقدار ہے جو عربوں، عجمیوں، اور اکثر مذاہب میں استعمال ہے، اور یہ اوسط درجہ کا ہے، نہ بہت جلد آجاتا ہے نہ بہت دیر میں، لہذا ہفتہ کو اس واجب کے لئے بطور مقررہ وقت کے طے کرنا ضروری ہوا [1]۔

جمعہ کی فرضیت:

فرضیت کی دلیل:

۳- نماز جمعہ ایسا فرض ہے جس کی فرضیت دین کی بدیہی معلومات میں سے ہے، اور کتاب اللہ وسنت رسول اللہ ﷺ اس کی دلیل ہے، لہذا اس کا منکر کافر ہے، کاسانی نے کہا ہے کہ جمعہ فرض ہے، اس کا ترک کرنا جائز نہیں ہے اور اس کا منکر کافر ہے، اس کی فرضیت کی دلیل: کتاب وسنت اور اجماع امت ہے۔

کتاب اللہ: فرمان باری ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ" [2] (اے ایمان والو! جب جمعہ کے دن اذان کہی جائے نماز کے لئے تو چل پڑا کرو اللہ کی یاد کی طرف)۔ ایک قول ہے کہ "ذکر اللہ" سے مراد: جمعہ کی نماز ہے، دوسرا قول: خطبہ مراد ہے، یہ سب حجت ہے، اس لئے کہ خطبہ کے لئے جانا محض نماز کی خاطر ہے، اس کی دلیل یہ

(۱) حجۃ اللہ البالغہ للشاہ ولی اللہ الدہلوی ۲/۲۱۔

(۲) سورۂ جمعہ/۹۔

ہے کہ جس سے نماز ساقط ہے، اس پر خطبہ کے لئے جانا واجب نہیں ہے، لہذا خطبہ کے لئے جانے کی فرضیت نماز کی فرضیت ہے، نیز اس لئے کہ "ذکر اللہ" کے تحت: نماز آتی ہے، اور خطبہ بھی آتا ہے اس حیثیت سے کہ دونوں ذکر اللہ ہیں [1]۔

امام سرخسی نے بھی مذکورہ آیت سے دو طریقہ سے استدلال کیا ہے۔

پہلا طریقہ وہی ہے جو گذر چکا، دوسرا یہ لکھا ہے: جاننا چاہئے کہ جمعہ، کتاب وسنت سے فرض ہے، کتاب اللہ میں فرمان باری ہے: "فَاسْعَوْا إِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَ ذَرُوْا الْبَيْعَ" کسی چیز کی طرف جانے کا حکم، اس کے واجب ہونے کے سبب ہی ہوگا، اور اس کی خاطر مباح بیع کو ترک کرنے کا حکم دینا بھی اس کے وجوب کی دلیل ہے۔

خطابی نے بعض فقہاء سے نقل کیا ہے کہ نماز جمعہ فرض کفایہ ہے، قرافی نے کہا: یہ بعض شافعیہ کا ایک قول ہے [2]۔

سنت: مشہور حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن الله تعالى قد فرض عليكم الجمعة في مقامي هذا، في يومي هذا، في شهري هذا، من عامي هذا إلى يوم القيامة، فمن تركها في حياتي، أو بعدي وله إمام عادل أو جائر استخفافا بها أو جحودا لها بحقها فلا جمع الله له شمله ولا بارك له في أمره، ألا ولا صلاة له، ولا زكاة له، ولا حج له، ولا صوم له، ولا بر له حتى يتوب فمن تاب تاب الله عليه**" [3] (اللہ تعالی نے ہمارے اوپر جمعہ کو فرض کیا ہے

(۱) بدائع الصنائع ۱/۲۵۶، نیل الأوطار ۳/۲۷۴۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۲/۲۱۔

(۳) حدیث: "إن الله فرض عليكم الجمعة......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۴۳ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/۲۰۳ طبع الجنان) میں اس کو ذکر کیا ہے، اور کہا ہے: اس کی اسناد ضعیف ہے۔

میرے اسی مقام پر، میرے اسی دن میں، میرے اسی ماہ میں، میرے اسی سال سے، روز قیامت تک کے لئے، جس نے جمعہ کو میری زندگی میں، یا میرے بعد چھوڑا حالانکہ اس کے لئے عادل یا ظالم امام تھا، اس کو اہمیت نہ دیتے ہوئے یا اس کے حق (وجوب) کا انکار کرتے ہوئے اللہ اس کی شیرازہ بندی نہ کرے گا، اس کے کاموں میں برکت نہ دے گا، سنو! نہ اس کی نماز قبول ہوگی، نہ اس کی زکاۃ، نہ اس کا حج، نہ اس کا روزہ، نہ اس کا کوئی نیک کام، تا آنکہ وہ توبہ کرلے، اور جو توبہ کرے گا، اللہ تعالی اس کی توبہ قبول کرے گا)' نیز حدیث میں ہے: "**الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة إلا أربعة: عبد مملوك، أو امرأة، أو صبي، أو مريض**"(۱) (جمعہ ہر مسلمان پر باجماعت واجب حق ہے، چار افراد مستثنی ہیں: مملوک غلام، عورت، بچہ اور مریض)، نیز حدیث میں ہے: "**رواح الجمعة واجب على كل محتلم**"(۲) (جمعہ کے لئے جانا ہر بالغ پر واجب ہے)۔

جمعہ کے وقت کا فرض:

۴ - ائمہ ثلاثہ امام مالک، مذہب جدید میں امام شافعی، اور امام احمد کی رائے ہے کہ جمعہ مستقل فرض ہے، ظہر کا بدل نہیں ہے، یہ قصر کے ساتھ ظہر کی نماز نہیں ہے، مستقل نماز ہونے پر رملی نے یہ استدلال کیا ہے کہ اس کے عوض ظہر کافی نہیں ہے(۱) (نیز اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "**الجمعة ركعتان، تمام غير قصر على لسان نبيكم ﷺ، وقد خاب من افترى**"(۲) (جمعہ دو رکعات ہے، مکمل ہے، قصر نہیں، تمہارے نبی کی زبانی ثابت ہے، افتراء پردازنا کام ہو)۔

امام ابوحنیفہ وابویوسف نے کہا ہے کہ جمعہ کے وقت کا فرض، دراصل، صرف ظہر ہے، البتہ جس کے اندر جمعہ کی مکمل شرائط موجود ہوں جن کا بیان آگے آرہا ہے، اس کو حکم ہے کہ ظہر کو ساقط کرکے اس کی جگہ حتمی طور پر جمعہ قائم کرے اور جس میں جمعہ کی ساری شرائط نہ ہوں، وہ اصل ظہر پر باقی رہے گا، البتہ رخصت کے طور پر ظہر کی جگہ جمعہ کی ادائیگی کا وہ مخاطب ہے، یعنی جمعہ کی مکمل شرائط نہ پائے جانے کے باوجود اگر وہ جمعہ ادا کرے تو اس کی وجہ سے اس کے اوپر سے جو ظہر ساقط ہوجائے گی(۳)، اسی کے ساتھ جمعہ کی فرضیت کی کیفیت میں امام محمد وزفر کے کچھ اور اقوال ہیں(۴)۔

---

(۱) النووی فی المجموع ۴/ ۴۸۳، حدیث: "الجمعة حق واجب على كل مسلم" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۴۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۲۸۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت طارق بن شہابؓ سے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۲) النووی فی المجموع ۴/ ۴۸۳، حدیث: "رواح الجمعة واجب على كل محتلم" کی روایت نسائی (۳/ ۸۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے ام المومنین حضرت حفصہؓ سے کی ہے، نووی نے المجموع (۴/ ۴۸۳ طبع المنیریہ) میں اس کی تصحیح کی ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۲۷۲، حاشیۃ الصفتی علی الجواہر الزکیہ ۱۱۸۔

(۲) اثر: "الجمعة ركعتان" کی روایت احمد (۱/ ۳۷ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور انقطاع کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ تلخیص لابن الحجر (۲/ ۶۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے، لیکن یہ بیہقی کے یہاں (۳/ ۲۰۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں متصل مروی ہے، ابن حجر نے ابن سکن کے حوالہ سے اس کی تصحیح نقل کی ہے۔

(۳) دیکھئے: تحفۃ الفقہاء ۱/ ۲۷۴، بدائع الصنائع ۱/ ۲۵۶، المبسوط ۲/ ۲۲۔

(۴) امام محمد کے دو قول ہیں ایک یہ ہے کہ فرض جمعہ میں ہے، البتہ جس شخص میں اس کے شرائط پورے نہ ہوتے ہوں اس کے لئے بطور رخصت یہ جائز ہے کہ وہ ظہر ادا کرکے اس فریضہ کو ساقط کردے، دوسرا قول یہ کہ فرض دونوں میں سے ایک ہے یا ظہر یا جمعہ اور تعیین فعل سے ہوتی ہے، دونوں میں سے جس کو آدمی کرے گا یہ بات واضح ہوجائے گی کہ اس کے حق میں وہی فرض ہے، امام زفر نے کہا: وقت کا فرض: جمعہ ہے، ظہر اس کا بدل ہے، ان اقوال اور ان کے نتائج کی تفصیل تحفۃ الفقہاء ۱/ ۲۷۴، بدائع الصنائع ۱/ ۲۵۷ میں دیکھیں۔

۵- ثمرہ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کسی نے جمعہ چھوٹنے سے قبل اپنے گھر میں اکیلے ظہر پڑھ لی، حالانکہ وہ معذور نہیں ہے تو امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک اس کا ظہر صحیح ہے، اور وہ فرض واقع ہوگا، اس لئے کہ اس نے وقت کا اصلی فرض ادا کیا، لہذا اس کے لئے کافی ہے۔

سمرقندی نے کہا: جس نے اپنے گھر میں ظہر اکیلے پڑھ لی، حالانکہ وہ معذور نہیں ہے تو وہ ہمارے تینوں اصحاب ابوحنیفہ وصاحبین کے قول میں فرض واقع ہوگا، اس میں امام زفر کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک ظہر جائز نہیں (۱)۔

دوسرے مذاہب میں نماز ظہر اس کے لئے کافی نہیں، اس پر جمعہ میں آنا لازم ہے، اب اگر آ جاتا ہے تو ٹھیک ہے، ورنہ جب جمعہ چھوٹ گیا تو اب ظہر کی قضا لازم ہوگی، ابواسحاق شیرازی نے ''المہذب'' میں کہا ہے کہ جس پر جمعہ واجب ہو، اور جمعہ چھوٹنے سے قبل ظہر پڑھنا اس کے لئے جائز نہ ہو تو وہ جمعہ کے لئے جانے کا مخاطب ہے، اور اگر اس نے امام کی نماز سے قبل ظہر پڑھ لی تو اس میں دو اقوال ہیں: قدیم میں کہا ہے کہ اس کے لئے کافی ہے، اس لئے کہ فرض: ظہر ہی ہے اور جدید میں کہا ہے کہ کافی نہیں ہے، اس پر اس کا اعادہ لازم ہے اور یہی صحیح ہے (۲)۔

ابن قدامہ نے ''المغنی'' میں کہا ہے کہ جس پر جمعہ واجب ہو، اگر وہ امام کے جمعہ پڑھنے سے قبل ظہر پڑھ لے تو صحیح نہیں ہے، اس پر جمعہ کے لئے سعی کرنا لازم ہے اگر جمعہ ملنے کا گمان ہو، اس لئے کہ اس پر فرض یہی ہے (۳)۔

(۱) تحفۃ الفقہاء ۱/ ۲۷۵۔
(۲) المہذب مع المجموع ۴/ ۴۹۶۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۸۴۔

نماز جمعہ کی شرطیں:

۶- نماز جمعہ کے لئے تین طرح کی شرطیں ہیں:

نوع اول: صحت اور وجوب دونوں کی شرطیں، دوم صرف وجوب کی شرطیں، سوم: صرف صحت کی شرطیں۔

شرائط کی ان تینوں اقسام میں فرق یہ ہے کہ جو نماز جمعہ کی صحت و وجوب دونوں کے لئے شرط ہے اس کے نہ ہونے سے دو چیزیں لازم آتی ہیں،: جمعہ کا باطل ہونا اور اس کا مطالبہ نہ ہونا۔ جو صرف وجوب کے لئے شرط ہے اس کے نہ ہونے کی صورت میں اس سے صرف مطالبہ نہ ہوگا، اس کے باوجود اگر جمعہ ادا کرے گا تو صحیح ہوگا، اور جو صرف صحت کے لئے شرط ہے اس کے نہ ہونے کی صورت میں جمعہ باطل ہوگا، ساتھ ہی ساتھ اس کا مطالبہ ہمیشہ رہے گا۔

نوع اول: صحت و وجوب دونوں کی شرطیں:

اور یہ صرف تین ہیں:

۷- شرط اول: یہ شرط حنفیہ نے لگائی ہے، جس جگہ جمعہ پڑھنا ہو وہ ''مصر'' ہو اور مصر (شہر) سے مراد ہر ایسی آبادی ہے جہاں قاضی ہو، اس کے پاس دعوے و جھگڑے پیش کئے جاتے ہوں۔

''المبسوط'' میں ہے: مصر جامع کی حد کے بارے میں ظاہر مذہب یہ ہے کہ وہاں کوئی بادشاہ یا قاضی ہو جو حدود کو قائم کرے اور احکام کو نافذ کرے (۱)۔

شہر کے ساتھ اس کے ''نواحی'' یا ''فناء'' لاحق ہیں، شہر کے ''نواحی'': وہ گاؤں ہیں جو شہر کے ارد گرد پھیلے ہوئے ہیں، اور شہر کے مصالح میں شمار کئے جاتے ہیں، بشرطیکہ اس جگہ اور شہر کے درمیان اتنا قرب ہو کہ وہاں کے باشندوں کے لئے جمعہ میں آنا، پھر اسی دن بلا

(۱) المبسوط ۲/ ۲۳۔

تکلیف ومشقت، اپنے گھر لوٹنا ممکن ہو[1]۔

بناء بریں جو لوگ دور گاؤں میں آباد ہیں، ان کو جمعہ قائم کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، اور اگر وہ جمعہ پڑھیں گے تو ان کا جمعہ صحیح نہ ہوگا، صاحب بدائع نے کہا: مصر جامع: ہمارے اصحاب کے نزدیک جمعہ کے وجوب کی شرط، اور جمعہ کی ادائیگی کے صحیح ہونے کی شرط ہے، چنانچہ جمعہ صرف شہر والوں پر اور ان لوگوں پر واجب ہے جو اس کے نواحی میں رہتے ہیں، اسی طرح جمعہ کی ادائیگی صرف شہر اور اس کے ملحقہ علاقوں میں صحیح ہے، لہذا وہ گاؤں جو شہر کے ملحقہ علاقے نہیں ہیں، ان کے باشندوں پر جمعہ واجب نہیں اور نہ وہاں جمعہ کی ادائیگی صحیح ہے[2]۔

دوسرے مذاہب میں یہ شرط نہیں ہے، شافعیہ نے بس یہ شرط لگائی ہے کہ جمعہ آبادی کی حد میں قائم کیا جائے، خواہ شہر ہو یا گاؤں، صاحب ''المہذب'' نے کہا ہے کہ جمعہ صرف ایسی آبادی میں صحیح ہے جس میں وہ لوگ رہائش پذیر ہوں، جن سے جمعہ قائم ہوگا، شہر ہو یا گاؤں[3]۔

حنابلہ نے یہ شرط بھی نہیں لگائی ہے، اور انہوں نے صحراء میں اور خیموں کے درمیان جمعہ قائم کرنا صحیح قرار دیا ہے، صاحب ''المغنی'' نے کہا ہے کہ جمعہ کے صحیح ہونے کے لئے اس کو آبادی کے اندر قائم کرنا شرط نہیں ہے، اور آبادی سے قریب جو صحراء ہے، اس میں جمعہ قائم کرنا جائز ہے[4]۔

رہے مالکیہ تو انہوں نے بس یہ شرط لگائی ہے کہ ایسی جگہ قائم کیا جائے جو آبادی کے لائق ہوئے، لہذا پختہ مکانوں اور جھونپڑوں والی

(۱) ملاحظہ ہو: بدائع الصنائع ۱/ ۲۶۰، المبسوط ۲/ ۲۴، مجمع الأنہر ۱/ ۱۶۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۲۵۹۔

(۳) المہذب مع المجموع ۴/ ۵۰۱۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۷۵۔

جگہ میں جمعہ صحیح ہے، اس لئے کہ ایسی جگہوں میں ایک لمبی مدت تک قیام ہوسکتا ہے اور خیموں میں جمعہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اکثر ان میں اس کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے۔ ''الجواہر الزکیہ'' میں جمعہ کی شرائط شمار کرتے ہوئے کہا ہے کہ وہ موضع استیطان ہو (آباد ہونے کی جگہ) اگرچہ وہاں جھونپڑے ہوں، خیمے نہیں، لہذا جمعہ صرف ایسی جگہ قائم ہوگا، جس میں رہائش وآبادی کی جاسکے، یعنی اس میں گرمی وجاڑے میں قیام کیا جائے[1]۔

۸- اس اختلاف کا نتیجہ یہ ہے کہ جو گاؤں شہر کے کنارے ہیں، مگر اس کے تابع نہیں ہیں غیر حنفیہ کے یہاں ان کے باشندوں پر ضروری ہے کہ اپنی جگہوں پر جمعہ قائم کریں، انہیں اس کا حکم نہیں دیا جائے گا کہ وہ اپنے آس پاس کسی بڑے شہر میں منتقل ہوں۔

مذہب حنفی میں اس حالت میں ان کو جمعہ قائم کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، اور اگر وہ جمعہ قائم کریں تو صحیح نہ ہوگا، ان پر واجب ہے کہ قریب کے شہر میں منتقل ہوں اگر وہاں سے اذان سنائی دیتی ہو۔

۹- شرط دوم: حنفیہ نے شرط لگائی ہے کہ بادشاہ اس کی اجازت دے، یا خود شریک ہو، یا اس کا سرکاری نائب شریک ہو، اس لئے کہ عہد رسالت اور خلفائے راشدین کے دور میں یہی معمول رہا ہے۔

یہ اس صورت میں ہے، جبکہ اس شہر میں جہاں جمعہ قائم کرنا ہے امام یا اس کا نائب ہو، لیکن اگر ان دونوں میں سے کوئی نہ ہو، خواہ موت کے سبب یا فتنہ کے سبب یا اسی طرح کی کسی اور وجہ سے اور جمعہ کا وقت آجائے تو اس جگہ کے لوگ کسی ایک آدمی پر اتفاق کرکے اس کو آگے بڑھادیں جو انہیں جمعہ پڑھائے[2]۔

(۱) الجواہر الزکیہ ص ۱۲۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۲۶۱۔

دوسرے مذاہب نے جمعہ کی صحت یا اس کے وجوب کے لئے بادشاہ سے متعلق کوئی شرط، اس کی اجازت یا شرکت یا کسی کو نائب مقرر کرنا نہیں لگائی ہے۔

۱۰- شرط سوم: جمعہ کے وجوب اور صحت دونوں کی شرطوں میں سے وقت کا داخل ہونا ہے اور جمعہ کا وقت جمہور حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک، ظہر ہی کا وقت ہے، لہذا ظہر کا وقت آنے سے قبل نہ جمعہ واجب ہوگا اور نہ اس کا ادا کرنا صحیح ہوگا، اور اس کا وقت عصر کا وقت داخل ہونے تک رہتا ہے، جب ظہر کا وقت نکل جائے گا تو جمعہ ساقط ہوجائے گا اور اس کی جگہ ظہر آجائے گا، اس لئے کہ جمعہ ایسی نماز ہے جو چھوڑ دینے کے بعد قضا نہیں کی جاتی، ظہر کے وقت کا داخل ہونا، خطبہ کے شروع سے شرط ہے، لہذا اگر خطیب نے خطبہ، ظہر کا وقت آنے سے قبل شروع کردیا تو جمعہ صحیح نہیں ہوگا، اگرچہ نماز ظہر کے وقت کے اندر ادا ہو۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ جمعہ کا اول وقت نماز عید کا اول وقت ہے [۱]، اس لئے کہ عبد اللہ بن سیدان کی روایت ہے: "**شهدت الجمعة مع أبي بكر فكانت خطبته و صلاته قبل نصف النهار**" [۲] (میں حضرت ابوبکر کے ساتھ جمعہ میں شریک ہوا، ان کا خطبہ اور نماز آدھے دن سے پہلے تھے)، نیز حضرت جابرؓ کی روایت ہے: "**كان يصلي الجمعة ثم نذهب إلى جمالنا فنريحها حين تزول الشمس**" [۱] (آپ ﷺ جمعہ کی نماز پڑھتے تھے پھر ہم جاکر اپنے اونٹوں کو آرام دیتے تھے، جب آفتاب ڈھل جاتا تھا)، نیز حضرت ابن مسعود، جابر، سعد، اور معاویہؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے زوال سے قبل نماز پڑھی، اور ان پر نکیر نہیں کی گئی، البتہ زوال کے بعد جمعہ پڑھنا افضل ہے۔

شرائط کی دوسری نوع:

صرف وجوب کی شرائط:

ان جملہ شرائط کا خلاصہ پانچ چیزیں ہیں، اور یہ ان شرائط کا اعتبار کرنے کے بعد ہے، جن پر عام طور پر تکلیف کی اہلیت موقوف ہے، یعنی عقل و بلوغ۔

۱۱- اول: (شہر میں مقیم ہونا) لہذا مسافر پر جمعہ واجب نہیں، پھر مقیم ہونا، وطن بنانے کے طور پر ہو یا کسی اور شکل میں، دونوں میں کوئی فرق نہیں، لہذا کسی شہر میں اس کی اقامت کا زمانہ اس مدت سے زیادہ ہوجائے جن میں نماز کا قصر مشروع ہے تو اس پر جمعہ واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ اس میں تفصیل ہے جس کا بیان "صلاۃ المسافر" میں ہے۔

اس کی دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فعليه الجمعة إلا مريض، أو مسافر، أو امرأة، أو صبي، أو مملوك، فمن استغنى بلهو أو تجارة استغنى الله عنه والله غني حميد**" [۲] (جو اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/۲۶۹، مجمع الأنہر ۱/۱۶۱، الروض المربع شرح زاد المستقنع للبہوتی، حاشیہ ابن قاسم ۲/۴۳۳-۴۲۵، مغنی المحتاج ۱/۲۷۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۷۲۔

(۲) حدیث عبد اللہ بن سیدان: "شهدت الجمعة مع أبي بكر" کی روایت دار قطنی (۲/۱۷ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، اور ابن حجر نے فتح الباری (۲/۳۸۷ طبع السلفیہ) میں عبد اللہ بن سیدان کی جہالت کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث جابرؓ: "كان يصلي الجمعة ثم نذهب إلى جمالنا" کی روایت مسلم (۱/۵۸۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من كان يؤمن با لله و اليوم الآخر فعليه الجمعة" کی روایت دار قطنی (۲/۳ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۲/۶۵ شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ذکر کیا ہے اور اس کی اسناد میں دو ضعیف راوی ہیں۔

رکھتا ہے، اس پر جمعہ واجب ہے، البتہ مریض، مسافر، عورت، بچے، مملوک پر نہیں ہے، اب اگر کوئی تجارت یا لہو میں مصروف ہوجائے تو اللہ تعالی اس سے بے نیاز ہوجائے گا، اللہ تو بے نیاز اور قابل ستائش ہے ہی)، سرخسی نے کہا ہے کہ وجہ یہ ہے کہ مسافر کو شہر میں آنے اور جمعہ میں شرکت کے سبب مشقت لاحق ہوگی، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس کے سامان کی حفاظت کرنے والا کوئی نہ ملے" یا وہ اپنے ساتھیوں سے چھوٹ بھی سکتا ہے، اسی لئے حرج کو دور کرنے کی خاطر شارع نے اس سے جمعہ کو ساقط کردیا(۱)۔

جو شہر کے علاوہ، مثلاً گاؤں اور دیہات میں مقیم ہے، اگر وہاں سے قریب کوئی شہر ہوتو وہاں جانا، اور جمعہ میں شرکت کرنا اس پر واجب ہے، ورنہ واجب نہیں ہے۔

قریب ہونے کے ضابطہ کے بارے میں مفتی بہ یہ ہے کہ اگر اونچی جگہوں پر، بلند آواز سے، سکون وشور وشغب کی درمیانی فضاء میں اذان دی جائے تو اس کی آواز وہاں تک پہنچ جائے(۲)۔

یہ حنفیہ کے یہاں شہر کی شرط ہونے کی بناء پر ہے، جس کا بیان فقرہ (۷) میں آچکا ہے، اور اس میں دوسرے ائمہ کا اختلاف ہے۔

۱۲ - شرط دوم: ذکورت (مرد ہونا)، لہذا عورتوں پر جمعہ واجب نہیں ہے، صاحب "البدائع" نے اس کی حکمت بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ رہی عورت تو اس لئے کہ وہ اپنے شوہر کی خدمت میں مشغول ہے، مردوں کی محفلوں میں نکل کر جانے سے اس کو روکا گیا ہے کہ اس کا نکلنا فتنہ کا باعث ہے، اسی وجہ سے ان پر جماعت بھی نہیں ہے(۳)۔

۱۳ - شرط سوم: (صحت)، صحت سے مراد بدن میں کوئی ایسا عارض نہ ہو جس کے ہوتے ہوئے مسجد میں آکر جمعہ میں شرکت عرفاً محال ہوتی ہے، جیسے مرض اور سخت درد، لہذا جس کے اندر کوئی ایسی چیز ہو اس پر واجب نہیں۔

بیماری کے حکم میں وہ شخص ہے جو اس کی تیمارداری اور خدمت میں اس طرح لگا ہوا ہے کہ اگر وہ چھوڑ دے تو اس کی جگہ لینے والا کوئی اور نہیں(۱)۔

۱۴ - شرط چہارم: حریت (آزاد ہونا) لہذا مملوک غلام پر جمعہ واجب نہیں، اس لئے کہ وہ اپنے آقا کی خدمت میں لگا ہوا ہے، البتہ مکاتب غلام پر اور معبض غلام (یعنی ایسا غلام جس کا کچھ حصہ آزاد اور کچھ حصہ غلام ہو) پر جمعہ واجب ہے، اسی طرح مزدور پر بھی واجب ہے، بایں معنی کہ مستاجر اس کو جمعہ پڑھنے سے نہیں روک سکتا، اور اگر مزدور نماز جمعہ کی خاطر کام چھوڑے اور مسجد اس کے کام کی جگہ سے عرف میں دور مانی جاتی ہو تو جتنی دیر اس نے کام چھوڑا ہے، اور جتنی دیر نماز میں لگی ہے، اس کے عوض اجرت وضع ہوجائے گی، ورنہ کچھ وضع نہ ہوگا۔

یہ شرط بھی مختلف مذاہب کے مابین متفق علیہ ہے، پھر اگر آقا اپنے غلام کو جمعہ کے لئے نکلنے کی اجازت دے دے تو اس پر جمعہ واجب ہوگا(۲)۔

---

(۱) المبسوط ۲/ ۲۲، الہدایہ ۱/ ۵۸-۵۹۔

(۲) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۷۰۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۲۵۸، شرح الروض المربع ۲/ ۴۲۶، الدسوقی ۱/ ۳۷۹، مغنی المحتاج ۱/ ۲۸۲۔

(۱) شرح الدر المختار حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۷۱، شرح الروض المربع ۲/ ۴۲۷، الدسوقی ۱/ ۳۸۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۷۱، المکاتب: مکاتب اس غلام کو کہتے ہیں جس کے آقا نے اس کی آزادی کا معاملہ کرلیا ہو، جبکہ غلام آقا کو طے شدہ مال کما کر دے جو قسطوں میں آقا کو ادا کیا جائے گا۔ معبض وہ غلام کہلاتا ہے جس کے کچھ حصہ کو آقا نے آزاد کیا ہو بعض حصہ کے آزاد پر حصہ کا اثر وقت کے اعتبار سے ظاہر ہوتا ہے، مثلاً جس کا نصف حصہ آزاد کیا گیا ہو تو وہ اپنے آقا کے حساب میں پندرہ دن لگائے گا اور پندرہ دن اپنے لئے کام کرے گا، دونوں کا آپس میں اس سے الگ بھی کم زیادہ کا معاملہ ہوسکتا ہے۔ (الدسوقی، ۱/ ۳۷۹، مغنی المحتاج ۱/ ۲۸۲)۔

۱۵- شرط پنجم: (سلامتی) اس سے مراد نمازی میں کوئی ایسی بیماری نہ ہو جو اس کو اپاہج بنادے، یا نماز جمعہ کے لئے نکلنے میں اس کو تھکا دے، جیسے اپاہج بنا دینے والا بڑھاپا، اور اندھاپن، اور اگر نابینا کو لے جانے والا کوئی مفت آدمی یا مناسب اجرت میں مل جائے تو جمہور ابو یوسف، محمد، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں اس پر جمعہ واجب ہے، اس لئے کہ دوسرے آدمی کے واسطے سے نابینا کو جمعہ کے لئے سعی پر قادر مانا جاتا ہے، اس میں امام ابو حنیفہ کا اختلاف ہے[۱]۔

یہاں دو صورتیں اور ہیں جن میں نابینا پر نماز جمعہ واجب ہے:

پہلی صورت: نماز اس حالت میں شروع ہوئی کہ وہ مسجد میں تھا، باوضو اور نماز کے لئے تیار تھا۔

دوسری صورت: ایسا ہو کہ وہ بازاروں میں چلنے کا ماہر ہے، اس کو کوئی مشقت نہیں کرنی پڑتی، نہ کسی کے سہارا دینے کی ضرورت ہے، نہ کسی سے درخواست کی ضرورت، کیونکہ اس حالت میں جمعہ کی نماز میں شرکت کرنے میں اس کے لئے کوئی حرج و دشواری نہیں ہے[۲]۔

دشمن یا درندہ یا چور یا بادشاہ کے خوف کی حالت میں، نیز شدید بارش، کیچڑ، برف کی حالت جس کے ساتھ جمعہ کے لئے نکلنا دشوار ہو، جمعہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان حالات میں سلامتی نہیں مانی جاتی ہے[۳]۔

۱۶- پھر جو جمعہ میں آ گیا، اور اس میں یہ پانچوں شرطیں پوری طرح موجود نہیں ہیں، اس کے بارے میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر اس میں سرے سے تکلیف کی اہلیت ہی موجود نہیں ہے، جیسے بچہ اور مجنون تو بچہ کی نماز صحیح ہے اور یہ اس کے لئے نفل مانی جائے گی، اور مجنون کی نماز باطل ہے، اس لئے کہ اس میں ادراک (ہوش) نہیں جو اصل عبادت کی صحت کا سبب ہے۔

اگر اس میں اہلیت تکلیف مکمل ہے، جیسے مریض، مسافر، غلام اور عورت تو یہ لوگ اگر جمعہ میں آئیں اور پڑھ لیں تو ان کے فرض ظہر کی طرف سے کافی ہے، اس لئے کہ ان کے حق میں وجوب کی ممانعت صرف عذر کے سبب تھی، اور ان کی شرکت کی وجہ سے عذر جاتا رہا، البتہ شافعیہ و حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ وہ لوٹ سکتے ہیں، اس لئے کہ ان پر وجوب جمعہ سے مانع، ان کے حاضر ہو جانے سے زائل نہیں ہوگا، البتہ مریض وغیرہ، جیسے نابینا کے لئے لوٹنا حرام ہے اگر ان دونوں کے لوٹنے سے قبل وقت داخل ہو گیا، اس لئے کہ ان کے حق میں مانع حاضری و شرکت کی مشقت تھی، جو زائل ہو گئی[۱]۔

۱۷- جمعہ کی امامت ان میں سے ہر وہ شخص کر سکتا ہے جس کی مطلق امامت، باجماعت نماز کے باب میں صحیح ہے، لہذا مریض، مسافر اور غلام جمعہ کی امامت کر سکتا ہے، عورت نہیں کر سکتی، ''تنویر الابصار'' میں ہے ہر وہ شخص جمعہ میں امامت کے لائق ہے جو دوسری نمازوں میں امامت کے لائق ہے، لہذا مسافر، غلام اور مریض کا امام ہونا جائز ہے۔

رہے وہ لوگ جن کے ذریعہ جمعہ کا انعقاد ہوگا تو ان کی صفت یہ ہے کہ فرض نمازوں میں جو مردوں کا امام ہو سکتا ہے، اس کے ذریعہ جمعہ کا انعقاد ہو جائے گا، لہذا ذکورت (مرد ہونا) عقل اور بلوغ کے اوصاف کی شرط ہے، دوسرے اوصاف کی نہیں، لہذا غلاموں اور مسافروں کے

(۱) شرح ملتقی الأبحر ۱/ ۱۶۴، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/ ۵۷۱، الدسوقی ۱/ ۳۸۱، مغنی المحتاج ۱/ ۲۸۲، المغنی ۲/ ۳۴۰- ۳۴۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۷۱۔

(۳) شرح ملتقی الأبحر ۱/ ۱۶۴، الدسوقی ۱/ ۳۸۱، مغنی المحتاج ۱/ ۲۸۲، المغنی ۲/ ۳۴۰۔

(۱) تحفۃ الفقہاء ۱/ ۲۷۸، شرح ملتقی الأبحر ۱/ ۱۶۴، المبسوط ۱/ ۲۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۷۶، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۸۳، الدسوقی ۱/ ۳۸۳۔

ذریعہ جمعہ کا انعقاد ہوجائے گا، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ ان میں سے کسی کے ذریعہ جمعہ کا انعقاد نہ ہوگا، اور نہ ان کی امامت صحیح ہے۔

رہے شافعیہ تو انہوں نے ان لوگوں کی امامت کو صحیح قرار دیا ہے، لیکن ان کے ذریعہ جمعہ کے انعقاد کو صحیح قرار نہیں دیا ہے، لہذا اگر مسافر امام ہو اور نمازیوں کی تعداد مسافر امام کے ساتھ، چالیس سے زیادہ نہیں تو ان کی نماز صحیح نہیں ہوگی[۱]۔

۱۸- جس شخص میں یہ ساری شرطیں موجود ہوں، اس کے لئے جمعہ کے چھوٹنے سے قبل ظہر کی نماز پڑھنا حرام ہے، اس لئے کہ اس میں نماز ظہر کو ساقط کرکے اس کی جگہ جمعہ کو ادا کرنے کے حکم کی خلاف ورزی ہے، ہاں اگر جمعہ چھوٹ جائے تو ظہر پڑھنے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں، بلکہ اس پر ظہر واجب ہے، البتہ بلا عذر جمعہ چھوڑنے کے سبب گنہ گار ہوگا۔

اگر ظہر کی ادائیگی کے بعد وہ جمعہ کے لئے نکل پڑا، اس وقت امام نماز پڑھا رہا تھا تو جیسے ہی وہ گھر سے نکلا اور جمعہ کا رخ کیا، اس کی وہ نماز باطل ہوگئی جو اس نے پڑھی تھی، خواہ اس کو جمعہ ملے یا نہ ملے، یہ اس لئے کہ نماز جمعہ کے لئے سعی جمعہ کے مقدمات اور اس کی ان خصوصیات میں شمار ہوتی ہے جن کا اللہ تعالی نے نص قرآنی میں حکم فرمایا ہے، اور جمعہ کے خصوصی فرائض میں لگنے سے ظہر باطل ہوجاتا ہے، یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے، صاحبین کے نزدیک محض سعی سے ظہر باطل نہ ہوگی، بلکہ اس کے لئے جمعہ کو پانا اور اس کو شروع کرنا ضروری ہے[۲]۔

مالکیہ وحنابلہ نے کہا: جس پر جمعہ واجب ہے، اگر اس نے امام کے جمعہ پڑھانے سے قبل ظہر پڑھ لی تو صحیح نہیں، جمعہ کے لئے سعی کرنا لازم ہے اگر گمان ہو کہ جمعہ مل جائے گا[۱]۔

(۱) تنویر الابصار بہامش ابن عابدین ۱/ ۵۷۲، البدائع ۱/ ۲۶۸، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۸۳، نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۲۹۲-۲۹۳، الجواہر الزکیہ ۱۱۸۔

(۲) الدر المختار بہامش ابن عابدین ۱/ ۵۷۲، مجمع الأنہر ۱/ ۱۶۵۔

نوع سوم: صحت کی شرطیں:

یہ چار شرطیں ہیں:

۱۹- اول: خطبہ: خطبہ کا نماز سے قبل ہونا شرط ہے، خطبہ سے مراد ہر ایسا ذکر ہے جس کو عرف میں خطبہ کہا جائے، لہذا جب امام نے وقت داخل ہونے کے بعد اتنا خطبہ پڑھ دیا تو شرط ادا ہوگئی اور خطبہ صحیح ہوگیا، خواہ کھڑے ہوکر، یا بیٹھ کر دو خطبہ یا ایک خطبہ پڑھے، اس میں قرآن کی تلاوت کی یا نہ کی، عربی میں ہو یا عجمی زبان میں، البتہ نماز سے پہلے ہونا چاہئے، اس لئے کہ یہ شرط ہے، اور کسی چیز کی شرط کا اس سے قبل ہونا ضروری ہے، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے[۲]۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے دو خطبوں کی شرط لگائی ہے ان کا استدلال رسول اللہ ﷺ کی پابندی سے ہے[۳]۔

شافعیہ نے خطبہ کے پانچ ارکان کی شرط لگائی ہے جن کا پایا جانا ضروری ہے، وہ یہ ہیں: اللہ کی حمد، رسول اللہ ﷺ پر درود، تقوے کی وصیت، یہ تین چیزیں دونوں خطبوں میں رکن ہیں، چہارم: کسی ایک خطبہ میں کوئی قرآنی آیت پڑھنا، پنجم: دوسرے خطبہ میں مومنین کے لئے جس کو دعا کہا جائے، پڑھنا[۴]۔

(۱) الدسوقی ۱/ ۳۸۴، المغنی ۲/ ۳۴۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۲۶۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۶۷، مجمع الأنہر ۱/ ۱۶۳۔

(۳) الجواہر الزکیہ ۱۲۲، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۵۱، اور محلی علی المنہاج ۱/ ۲۷۷۔
حدیث: "مواظبة النبي ﷺ علی خطبتین" کی روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بخاری (الفتح ۲/ ۴۰۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۵۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) المحلی علی المنہاج ۱/ ۲۷۷-۲۷۸۔

حنابلہ نے ان ارکان میں سے قرآن کی کوئی آیت پڑھنے کی شرط لگائی ہے، ابن قدامہ نے کہا ہے کہ ہمارے اصحاب نے کہا: ایک آیت سے کم پڑھنا کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے کم پر اقتصار نہیں کیا، باقی سب مستحب ہیں[۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: (خطبہ) میں ہے۔

۲۰- دوم: جماعت:

''البدائع'' میں ہے: اس کے شرط ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس نماز کو ''جمعہ'' کہا جاتا ہے، لہذا اس لفظ کے ماخذ کے معنی کا اعتبار کرتے ہوئے، اس میں جمعہ ہونے کا معنی پایا جانا لازمی طور پر واجب ہے، اور اسی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے جمعہ باجماعت ہی ادا کیا ہے، اس پر علماء کا اجماع ہے[۲]۔

اس شرط کی کیفیت کے بیان سے متعلق تین بحثیں ہیں:

۲۱- اول: امام کے علاوہ ایک آدمی کا ہونا (یہ حنفیہ کے مذہب میں صحیح قول کے مطابق ہے)، ایک قول ہے: امام کے علاوہ تین کا ہونا، ''مجمع الانہر'' میں ہے: اس لئے کہ یہ اقل جمع ہے، اور خطاب جمع کو کیا گیا ہے، فرمان باری ہے: ''فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ''[۳] (چل پڑا کرو اللہ کی یاد کی طرف)۔

اس کا تقاضا ہے کہ خطیب کے علاوہ تین آدمی ہوں، یہ امام ابوحنیفہ ومحمد کا مذہب ہے[۴]۔

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں شرط ہے کہ جمعہ پڑھنے والوں کی تعداد ایسے چالیس آدمیوں سے کم نہیں ہونی چاہئے، جن کے حق میں جمعہ واجب ہو، صاحب ''المغنی'' نے کہا ہے کہ رہی چالیس کی تعداد تو مذہب میں مشہور یہی ہے کہ یہ جمعہ کے وجوب اور اس کی صحت کے لئے شرط ہے، اور ان لوگوں کا دونوں خطبوں میں شریک ہونا شرط ہے[۱]۔

مالکیہ نے کہا: جمعہ کی اہلیت رکھنے والے بارہ افراد کی شرکت ضروری ہے[۲]۔

۲۲- دوم: واجب ہے کہ خطبہ کے شروع سے اس سے کم تعداد میں لوگ حاضر نہ ہوں، ''البدائع'' میں ہے: اگر حاضرین، امام کے خطبہ دینے سے قبل اٹھ کر چلے جائیں اور اکیلے ہی امام خطبہ دے دے، پھر وہ لوگ آجائیں اور امام ان کو جمعہ کی نماز پڑھا دے تو جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ جماعت جس طرح نماز شروع کرنے کی حالت میں جمعہ کے انعقاد کی شرط ہے، اسی طرح خطبہ سننے کی حالت میں بھی شرط ہے، کیونکہ خطبہ نماز کی دو رکعتوں کے درجہ میں ہے، حضرت عائشہؓ نے فرمایا: ''صرف خطبہ کی وجہ سے جمعہ میں قصر ہوگیا'' حضرت عمر، عطاء، طاؤس اور مجاہد سے بھی یہی مروی ہے، لہذا خطبہ سننے کی حالت میں جماعت شرط ہے، جیسا کہ نماز شروع کرنے کی حالت میں جماعت شرط ہے[۳]۔

۲۳- سوم: حنفیہ کے نزدیک جمعہ کی نماز میں جماعت شرط ادا ہے، اور یہی مالکیہ وشافعیہ کے یہاں بھی صحیح ہے، اور ادائیگی کا ثبوت، تمام ارکان (قیام، قراءت، رکوع اور سجدہ) کے بغیر نہ ہوگا، بناء بریں اگر امام کے سجدہ کرنے سے قبل جماعت متفرق ہوجائے تو جمعہ باطل

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۵۲۔
(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۲۶۶۔
(۳) سورۂ جمعہ/ ۹۔
(۴) مجمع الأنہر ۱/ ۱۶۴، بدائع الصنائع ۱/ ۲۶۶۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۷۲، الروض المربع ۲/ ۴۳۶، حلیۃ العلماء ۲/ ۲۳۸۔
(۲) الدسوقی ۱/ ۳۷۸، الشرح الصغیر ۱/ ۴۹۹۔
(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۲۶۶، سابقہ مراجع۔

ہوجائے گا، اور وہ از سرِ نو ظہر پڑھے گا، اور صاحبین کے نزدیک جماعت، شرط انعقاد ہے، اور انعقاد، صحیح طور پر نماز میں داخل ہونے سے ہوجاتا ہے، بنابریں اگر سجدہ سے قبل اور انعقاد کے بعد جماعت امام کو چھوڑ کر متفرق ہوجائے تو ان میں سے ہر ایک کا جمعہ صحیح ہے، صاحب ''تنویر الابصار'' نے امام ابوحنیفہ کی رائے کو صحیح قرار دیا ہے۔

حنابلہ: امام احمد کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ اگر جمعہ مکمل ہونے سے قبل لوگ منتشر ہوجائیں تو اس کو جمعہ کی شکل میں پورا کرنا جائز نہیں، خرقی کے قول کا تقاضا یہ ہے کہ اگر وہ ایک رکعت کے بعد منتشر ہوں تو اس کو نماز جمعہ کی شکل میں پوری کریں گے(۱)۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور محمد بن حسن کی رائے ہے کہ جس نے امام کے ساتھ ایک رکعت سے کم پایا، وہ جمعہ کو پانے والا نہیں ہوگا، بلکہ وہ ظہر پڑھے گا۔ امام ابوحنیفہ وابویوسف نے کہا ہے کہ مقتدی کی نماز جمعہ ہونے کی حیثیت سے صحیح ہوگی اگر وہ امام کے ساتھ اس کا کوئی جزو پالے، اگرچہ تھوڑا ہو، ''المبسوط'' میں ہے: جس نے امام کو جمعہ میں تشہد میں یا سجدۂ سہو میں پایا، اور اس نے اس کی اقتداء کرلی تو اس نے جمعہ کو پالیا اور وہ اس کو دو رکعات پڑھے گا(۲)۔

۲۴- تیسری شرط صحت: حنفیہ نے شرط لگائی ہے کہ جمعہ، عمومی اجازت کے ساتھ ادا کیا جائے جس سے لازمی طور پر شہرت ہو، اور اس کی شکل یہ ہے کہ کسی نمایاں جگہ جمعہ قائم کیا جائے جو مختلف درجہ کے لوگوں کے علم میں ہو، نیز آنے والوں کے لئے دروازے کھول دیئے جائیں، ''تنویر الابصار'' میں ہے: اگر امیر کسی قلعہ یا اپنے محل میں داخل ہوگیا اور دروازہ بند کرلیا اور اپنے آدمیوں کے ساتھ نماز

(۱) تنویر الأبصار وشرحہ الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۶۹، المغنی لابن قدامہ ۲/۲۵۸-۲۷۶، الدسوقی ۱/۳۸۳، نہایۃ المحتاج ۲/۳۳۴، القلیوبی ۱/۲۹۰۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۲/۳۵، سابقہ مراجع۔

پڑھ لی تو جمعہ کا انعقاد نہیں ہوگا(۱)۔

اس شرط کی حکمت کے بارے میں صاحب ''البدائع'' نے کہا: یہ شرط اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جمعہ کی نماز کے لئے نداء (اذان) مشروع فرمائی، جیسا کہ ارشاد ہے: ''يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ''(۲)۔

نداء شہرت کے لئے ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے اس کو جمعہ کہتے ہیں کہ اس میں جماعت در جماعت لوگ اکٹھے ہوتے ہیں، لہذا اس کا تقاضا ہے کہ تمام جماعتوں کو شرکت کی عام اجازت ہو، تاکہ اس نام (عنوان ولقب) کا معنی متحقق ہو(۳)۔

۲۵- شرط چہارم: ایک شہر میں جمعہ مطلقاً ایک ہی ہو:

جمہور کی رائے ہے کہ عام حالات میں متعدد جمعہ ممنوع ہے، البتہ اس جگہ کے بارے میں ضابطہ کیا ہے جہاں متعدد جمعہ ناجائز ہے، تھوڑا سا اختلاف ہے۔

شافعیہ وامام احمد کا مذہب اور مذہب مالک میں مشہور قول یہ ہے کہ ایک شہر میں بڑا ہو یا چھوٹا بلا ضرورت متعدد جمعہ پڑھنا ممنوع ہے(۴)۔

یہی امام ابوحنیفہ کا بھی مذہب ہے، ابن عابدین نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور لکھا ہے کہ طحاوی وتمرتاشی نے اسی کو اختیار کیا ہے، ''شرح المنیہ'' سے نقل کیا ہے کہ امام صاحب سے اظہر الروایتیں یہی ہے، اور ''النهر والتكملة'' سے نقل کیا ہے کہ اسی پر فتوی ہے،

(۱) تنویر الأبصار بہامش ابن عابدین ۱/۵۷۰۔

(۲) سورۂ جمعہ/۹۔

(۳) البدائع ۱/۲۶۹۔

(۴) المحلی علی المنہاج ۱/۲۷۲، المغنی لابن قدامہ ۲/۲۷۷-۲۷۸، الدسوقی ۱/۳۷۴۔

انہوں نے کہا: اس لئے کہ جمعہ کی مشروعیت کی حکمت، اکٹھا ہونا اور آپس میں ملنا ہے، اور بلا حاجت متعدد مساجد میں متفرق ہونا اس کے منافی ہے، نیز اس لئے کہ کسی صحابی یا تابعی سے متعدد جمعہ کا جائز قرار دینا منقول نہیں ہے۔

اس کے بالمقابل ''البدائع'' میں کرخی سے روایت ہے: امام محمد کے نزدیک دو یا تین جگہوں پر جمعہ پڑھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، امام ابو یوسف سے دو روایات ہیں: اول: اگر اقامت کے دونوں مقام کے درمیان، جیسے دجلہ اور اس جیسا کوئی بڑا دریا ہو تبھی دو جگہ جمعہ جائز ہے کہ یہ دو شہروں کے درجہ میں ہوگا۔

دوم: اگر شہر بڑا ہو تو دو جگہوں میں جمعہ جائز ہے[۱]:

۲۶- ان چاروں شرطوں میں سے اگر کوئی شرط موجود نہ ہو تو نماز باطل ہوگی، اس کے ساتھ اس سے وجوب کا تعلق برقرار رہے گا، حتی کہ اگر وقت باقی ہو اور چھوٹی ہوئی شرط کی تلافی ممکن ہو تو جمعہ کا اعادہ واجب ہوگا، یہ صرف صحت کی شرائط ہیں اس کا مطلب یہی ہے، البتہ آخری شرط کے فقدان سے دوسرا حکم متعلق ہے، جس کو ہم نماز جمعہ کے مفسدات اور فساد کے نتائج پر بحث کے ضمن میں بیان کریں گے۔

خطبہ کے وقت خاموش رہنا:

۲۷- جب امام خطبہ کے لئے منبر پر چڑھ جائے تو حاضرین پر واجب ہے کہ اس وقت سے امام کے خطبہ سے فارغ ہونے تک نماز یا گفتگو میں نہ لگیں، اور جب امام خطبہ شروع کردے تو یہ وجوب مزید پختہ ہو جاتا ہے، ''تنویر الابصار'' میں ہے، جو چیزیں نماز کے اندر حرام ہیں، سبھی خطبہ میں بھی حرام ہیں، خواہ مسجد میں بیٹھنے والا خطبہ سن رہا ہو یا نہ سن رہا ہو، البتہ اگر قضا نماز میں مصروف ہو کہ قضا نماز اور وقتی نماز (جمعہ) کے درمیان ترتیب ساقط نہ ہوئی ہو تو مکروہ نہیں ہوگا، بلکہ اس کو پڑھنا واجب ہے[۱]۔

اگر امام خطبہ کے لئے نکل جائے اور کسی نے نفل شروع کردی ہو تو اس پر واجب ہے کہ ہلکی نماز پڑھ کر دو رکعات پر سلام پھیر دے، یہ ائمہ اربعہ کے یہاں متفق علیہ ہے[۲]۔

البتہ اگر کوئی مسجد میں آئے اور امام خطبہ دے رہا ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ وہ بیٹھ جائے گا، نماز نہ پڑھے گا، یہ اور دوسرے بیٹھنے والے بالکل برابر ہیں، کوئی فرق نہیں ہے، امام شافعی واحمد کی رائے ہے کہ اگر وہ بیٹھا نہ ہو تو تحیۃ المسجد کی دو ہلکی رکعتیں پڑھ لے[۳] شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر اس کو غالب گمان ہو کہ نماز پڑھنے میں امام کے ساتھ تکبیر تحریمہ چھوٹ جائے گی تو نہ پڑھے گا۔

نماز جمعہ میں جہری قراءت:

۲۸- جمہور کی رائے ہے کہ نماز جمعہ میں جہری قراءت کرنا امام کے لئے مسنون ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک اس میں جہری قراءت کرنا واجب ہے، ''البدائع'' میں ہے: اس لئے کہ اس کے بارے میں جہری قراءت کی حدیث آئی ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی

---

(۱) مجمع الأنہر ا/ ۲۶۲، رد المحتار ا/ ۵۶۵، بدائع الصنائع ا/ ۲۶۰۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ا/ ۵۷۴، المغنی ۲/ ۳۲۰، مغنی المحتاج ا/ ۲۸۸، حاشیۃ الدسوقی ا/ ۳۸۶-۳۸۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ا/ ۵۷۴، المغنی ۲/ ۳۱۹ حاشیۃ الدسوقی ا/ ۳۸۶، مغنی المحتاج ا/ ۸۸۔

(۳) سابقہ مراجع۔

ہے کہ وہ کہتے ہیں: "سمعت النبي ﷺ يقرأ في صلاة الجمعة في الركعة الأولى سورة الجمعة وفي الثانية سورة المنافقين"[۱] (میں نے نماز جمعہ میں رسول اللہ ﷺ کو پہلی رکعت میں سورۂ جمعہ اور دوسری میں سورۂ منافقین پڑھتے ہوئے سنا ہے) اور اگر آپ نے جہری قراءت نہ کی ہوتی تو ابن عباس نہ سنتے، نیز اس لئے کہ لوگ اس مجمع کی عظمت کے لئے جمعہ کے دن اپنے دلوں کو تجارتی امور کے اہتمام سے فارغ کر لیتے ہیں، لہذا وہ امام کی قراءت کو غور سے سنیں گے، اور ان کو قراءت کے ثمرات ملیں گے لہذا رات کی نماز کی طرح اس میں بھی جہری قراءت ہوگی، جہری قراءت کے وجوب میں بقیہ ائمہ کا اختلاف ہے ان کی رائے ہے کہ یہ مستحب ہے[۲]۔

نماز جمعہ کے لئے سعی کرنا:

۲۹ - اس شعار اسلام سے وابستہ واجبات میں سے اذان ثانی کے وقت اس کے لئے سعی کرنے اور بیع وشراء کے معاملات کو ترک کرنے کا واجب ہونا ہے، یہ جمہور کا قول ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ"[۳] (اے ایمان والو! جب جمعہ کے دن اذان کہی جائے نماز کے لئے تو چل پڑا کرو اللہ کی یاد کی طرف اور خرید وفروخت چھوڑ دیا کرو)۔

حنفیہ کے یہاں اصح قول ہے کہ یہ اذان اول کے وقت ہی واجب ہے[۱] اور اذان سنتے وقت اس واجب سعی کی تاخیر پر معصیت کے سبب وہی حرمت ہوگی جو دوسرے واجبات کے ترک پر ہوتی ہے، رہا وہ عقد (بیع وغیرہ) جس کو وہ سعی میں سبقت کرنے کے بجائے انجام دے رہا ہے تو اس کے حکم کے بارے میں کہ وہ باطل ہے یا مکروہ ہے، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس کا علم، بیع کے احکام دیکھنے سے ہوگا، دیکھئے: "بیع منہی عنہ" جلد ۹ فقرہ ۱۳۳۔

اداء جمعہ کے طریقہ کے مستحبات:

۳۰ - (۱) جب امام منبر پر بیٹھ جائے تو خطبہ شروع ہونے سے قبل منبر کے سامنے اذان دینا، عہد رسالت، اور حضرت ابوبکر وعمرؓ کے زمانہ میں وقت اور خطبہ دونوں کے لئے ہی اذان ہوتی تھی، پھر لوگوں کے زیادہ ہوجانے کے سبب حضرت عثمانؓ نے وقت کی اطلاع دینے کے لئے اذان اول دینا مناسب سمجھا، اور سنت کی پابندی کرتے ہوئے دوسری اذان کو منبر کے سامنے باقی رکھا[۲]۔

(۲) امام کھڑے ہوکر دو خطبے دے، دونوں کے درمیان مختصر بیٹھے، خطبہ کا آغاز، حمد وثناء، شہادت اور رسول اللہ ﷺ پر درود سے کرے اور دوسرے خطبہ میں اسی کے ساتھ مؤمن مردوں اور عورتوں کے لئے دعا بھی کرے[۳]۔

۳۱ - خطبہ میں طہارت کے حکم میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے: حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ طہارت (وضو) خطبہ میں سنت ہے[۴]، شافعیہ، خطبہ میں طہارت کو شرط مانتے ہیں، جو لوگ طہارت

(۱) حدیث ابن عباس: "سمعت النبي ﷺ يقرأ في صلاة الجمعة" کی روایت مسلم (۲/۵۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۲۶۹، الروض المربع شرح زاد المستقنع ۲/۴۶۰، الشرح الصغیر ۱/۱۲۶، المجموع ۳/۳۸۹۔

(۳) سورۂ جمعہ/۹۔

(۱) مجمع الأنہر ۱/۱۶۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۷۶۔

(۳) البدائع ۱/۲۶۳، الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۶۷۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۲/۲۵۳، شرح الجواہر الزکیہ/۱۲۳۔

کی شرط نہیں لگاتے ان کا استدلال یہ ہے کہ خطبہ ذکر کے باب سے ہے، اور بے وضو اور جنابت والے شخص کو اللہ کے ذکر سے نہیں روکا جاتا، دوسرے حضرات کی دلیل یہ ہے کہ سلف نے خطبہ میں طہارت کی ہمیشہ پابندی کی ہے، اور نماز پر بھی قیاس کیا گیا ہے(۱)۔

خطیب وامام کا ایک ہونا مستحب ہے:

۳۲-مستحب یہ ہے کہ جو خطبہ دے وہی امامت کرے، اس لئے کہ خطبہ اور نماز ایک چیز کی طرح ہیں(۲) "تنویر الابصار" میں ہے: اور اگر ایسا ہو کہ بادشاہ کی اجازت سے کوئی بچہ خطبہ دے اور کوئی بالغ نماز پڑھادے تو جائز ہے(۳) البتہ اس صورت میں شرط ہے کہ امام خطبہ میں شریک رہا ہو، "البدائع" میں ہے: اگر امام کو خطبہ کے بعد نماز شروع کرنے سے قبل حدث لاحق ہوجائے اور وہ کسی کو آگے بڑھادے جو لوگوں کو نماز پڑھائے تو اگر وہ پورے یا کچھ خطبہ میں حاضر رہا ہو تو جائز ہوگا، اور اگر خطبہ میں بالکل شریک نہ رہا ہو تو جائز نہ ہوگا، وہ لوگوں کو ظہر پڑھائے گا، یہی جمہور فقہاء کی رائے ہے(۴)۔

اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے، ان کی رائے ہے کہ خطیب اور امام کا ایک ہی ہونا واجب ہے، الا یہ کہ کوئی عذر، مثلاً مرض ہو، یا امام خطبہ پر قادر نہ ہو یا اچھی طرح خطبہ نہ دے سکے(۵)۔

(۱) البدائع ۱/۲۶۳، نہایۃ المحتاج للرملی ۲/۳۱۱۔
(۲) منیۃ المصلی رص ۲۴۶، الدر المختار ۱/۵۷۶۔
(۳) الدر المختار علی ہامش ابن عابدین ۱/۵۷۶۔
(۴) البدائع ۱/۲۶۵، المغنی ۲/۳۰۷، حاشیۃ الجمل ۲/۵۸، کشاف القناع ۲/۳۴۔
(۵) ملاحظہ ہو: شرح الجواہر الزکیہ ۱۲۳۔

نماز جمعہ میں کیا پڑھا جائے؟

۳۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام کے لئے مستحب ہے کہ پہلی رکعت میں، سورۂ جمعہ اور دوسری رکعت میں سورۂ منافقین پڑھے، اس لئے کہ عبید اللہ بن ابورافع کی روایت ہے، وہ کہتے ہیں: "**صلى بنا أبو هريرة الجمعة فقرأ (سورة الجمعة) في الركعة الأولى، وفي الركعة الآخرة (إذا جاءك المنافقون) فلما قضى أبو هريرة الصلاة أدركته فقلت: إنك قرأت بسورتين، كان علي بن طالب يقرأ بهما بالكوفة فقال أبو هريرة: إني سمعت رسول الله ﷺ يقرأ بهما يوم الجمعة**"(۱) (ہمیں ابو ہریرہ نے جمعہ پڑھایا، پہلی رکعت میں سورۂ جمعہ اور دوسری رکعت میں "إذا جاءك المنافقون" پڑھی، جب ابو ہریرہؓ نماز سے فارغ ہوئے تو میں نے ان کو پکڑ لیا اور دریافت کیا کہ ابو ہریرہ! آپ نے وہی دو سورتیں پڑھی ہیں، جن کو حضرت علی کوفہ میں پڑھا کرتے تھے، حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ دونوں سورتیں جمعہ میں پڑھتے ہوئے سنا ہے)۔

اسی طرح جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک پہلی رکعت میں سورہ "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ" اور دوسری رکعت میں سورہ "هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ" پڑھنا مستحب ہے، حضرت نعمان بن بشیرؓ سے روایت ہے: "**كان رسول الله ﷺ يقرأ في العيدين وفي الجمعة (سبح اسم ربك الأعلى) و(هل أتاك حديث الغاشيه)**"(۲) (رسول اللہ ﷺ عیدین اور جمعہ میں "**سبح اسم ربك الأعلى**" اور

(۱) حدیث ابو ہریرہؓ "قرأ سورة الجمعة في الركعة الأولى" کی روایت مسلم (۲/۵۹۷-۵۹۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) حدیث نعمان بن بشیر: "كان رسول الله ﷺ يقرأ في العيدين ......" کی روایت مسلم (۲/۵۹۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

''هل أتاك حديث الغاشية'' پڑھتے تھے)۔

کاسانی نے کہا: لیکن ہمیشہ ان کو نہ پڑھے، بلکہ کبھی کبھی دوسری سورتیں بھی پڑھے، تاکہ قرآن کے ایک حصہ کو ترک کرنا لازم نہ آئے اور عام لوگ اسی کو واجب نہ سمجھ لیں۔

شافعیہ میں ماوردی نے صراحت کی ہے: سورہ جمعہ ومنافقین پڑھنا اولی ہے۔

نووی نے کہا: آپ ﷺ کبھی ان دونوں کو پڑھتے تھے، کبھی ان دونوں کو پڑھتے تھے، لہذا دونوں سنت ہیں۔

شافعیہ میں محلی نے صراحت کی ہے کہ اگر پہلی رکعت میں سورۂ جمعہ نہ پڑھی ہو تو دوسری رکعت میں سورۂ منافقین کے ساتھ پڑھ لے، اور اگر پہلی رکعت میں سورۂ منافقین پڑھ لی تو دوسری رکعت میں سورۂ جمعہ پڑھ لے، تاکہ اس کی نماز ان دونوں ہی سے خالی نہ رہ جائے۔

مالکیہ کے یہاں مندوب ہے کہ دوسری رکعت میں بھی سورہ ''هل أتاك'' یا ''سبح اسم ربك الأعلى'' پڑھے۔

دسوقی نے کہا: دوسری رکعت میں ان تین سورتوں میں سے کسی کے پڑھنے کا اختیار ہے: ''هل أتاك'' یا ''سبح'' یا ''منافقين'' اور یہ کہ ان سب سے استحباب پورا ہو جائے گا، البتہ ''هل أتاك'' پڑھنا استحباب میں زیادہ قوی ہے، مصطفی رماصی نے اسی کو معتمد کہا ہے، ان میں سے بعض حضرات کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ میں دو اقوال ہیں، اور یہ کہ ''هل أتاك'' پر اکتفا کرنا ''المدونہ'' کا مذہب ہے، اور تین سورتوں میں اختیار دینا الکافی کا قول ہے[1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۶۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۸۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۱۶، المحلی علی المنہاج بہامش القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۲۸۳، کشاف القناع ۲/ ۳۸، الإنصاف ۲/ ۳۹۹، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۱۱۔

مفسدات جمعہ:

اس کی دو انواع ہیں:

مفسدات مشترکہ، مفسدات خاصہ:

۳۴- مفسدات مشترکہ: وہ تمام چیزیں جو بقیہ نمازوں کو فاسد کرتی ہیں، دیکھئے: ''صلاۃ''۔

۳۵- خاص جمعہ کے مفسدات: امور ذیل میں منحصر ہیں:

اول: جمعہ سے فارغ ہونے سے قبل ظہر کا وقت نکل جانا کہ اب ظہر پڑھے گا، نماز جمعہ شروع کرنے سے قبل یا شروع کرنے کے بعد فارغ ہونے سے قبل وقت کا نکلنا فساد میں برابر ہے[1] یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، شافعیہ کے یہاں بھی اسی کے مثل ہے کہ وہ ظہر بن جائے گی، جمعہ نہ ہوگا، حنابلہ نے کہا: اگر وقت کے اندر تکبیر تحریمہ کہہ لیا تو یہ جمعہ ہوگا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جمعہ کے لئے ظہر کے وقت کی شرط لگانا جمعہ سے فراغت کے وقت تک مسلسل ہونا معتبر ہے، ''تنویر الابصار'' میں ہے: اس لئے کہ وقت ادائیگی کی شرط ہے، نماز شروع کرنے کی شرط نہیں ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ جمعہ کی شرط سارے جمعہ کا خطبہ کے ساتھ، ظہر کے وقت میں ہونا غروب آفتاب تک ہے[2]۔

دوم: جمعہ کی ادائیگی کے دوران پہلی رکعت میں سجدہ کرنے سے قبل جماعت کا منتشر ہو جانا کہ اب ظہر پڑھے گا، یہ ان ائمہ کی رائے کے مطابق ہے جو کہتے ہیں کہ جماعت، ادائیگی کی شرط ہے، دوسرے حضرات کی ترجیح کے مطابق انعقاد کے بعد جماعت کے ختم ہونے کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اگرچہ پہلی رکعت کو جماعت کے ساتھ ادا نہ کیا ہو،

(۱) البدائع ۱/ ۲۶۹، الدر المختار ۱/ ۵۶۶، شرح الروض المربع للبہوتی ۲/ ۴۳۵۔
(۲) تنویر الأبصار بہامش ابن عابدین ۱/ ۵۶۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۷۲۔

شافعیہ کے یہاں تین اقوال ہیں: اظہر: اس کو ظہر پوری کرے، دوسرا قول ہے: اگر اس کے ساتھ دو آدمی باقی ہوں تو جمعہ پورا کرے، تیسرا قول: اگر اس کے ساتھ ایک آدمی باقی ہو تو جمعہ پورا کرے[1]۔

اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ جماعت بعض ائمہ کے نزدیک جمعہ کی صحت کے لئے، ادائیگی کی شرط ہے، جبکہ بعض حضرات کے نزدیک انعقاد کی شرط ہے۔

نماز جمعہ کی قضا:

۳۶- نماز جمعہ چھوٹ جانے پر قضا نہیں کی جائے گی، بلکہ اس کی جگہ پر ظہر پڑھی جائے گی، ''البدائع'' میں ہے: اگر جمعہ اپنے وقت، یعنی ظہر کے وقت سے نکل جائے تو عام علماء کے نزدیک ساقط ہے، اس لئے کہ جمعہ کی قضا نہیں ہے، کیونکہ قضا ادا کے موافق ہوتی ہے اور ادا، ایسی شرائط مخصوصہ کے ساتھ فوت ہو چکی ہے، جن کا حاصل کرنا ہر شخص کے لئے محال ہے، لہذا جمعہ ساقط ہو جائے گا، اس کے برخلاف بقیہ فرائض اگر اپنے وقت سے چھوٹ جائیں تو قضا ہے[2]، اس پر اتفاق ہے۔

ایک ہی دن عید و جمعہ کا اکٹھا ہونا:

۳۷- حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر عید جمعہ کے دن پڑ جائے تو جو شخص عید میں موجود رہا اس کے لئے جمعہ چھوڑنا مباح نہیں ہے، الدسوقی نے کہا: خواہ اس نے عید کو شہر میں اپنی قیام گاہ پر پایا ہو یا شہر سے باہر، حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر عید اور جمعہ ایک دن جمع ہو جائیں، اور لوگوں نے عید اور ظہر پڑھ لی تو جائز ہے، اور جو عید میں حاضر رہا، اس سے جمعہ ساقط ہو جائے گا: **''لأن النبي ﷺ صلى العيد وقال: من شاء أن يجمع فليجمع''**[1] (اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے عید پڑھی اور فرمایا: جو جمعہ پڑھنا چاہے، پڑھ لے)، ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ جمعہ کو ساقط کرنا، اسقاط حضور (جمعہ میں حاضری کو ساقط کرنا) ہے، نہ کہ اسقاط وجوب کو، لہذا اس کا حکم اس مریض وغیرہ کی طرح ہے جس کے پاس کوئی عذر یا ایسی مشغولی ہو جس سے جمعہ چھوڑنا مباح ہو جائے، جمعہ کا وجوب اس سے ساقط نہیں ہوگا، لہذا اس کے ذریعہ جمعہ کا انعقاد ہو جائے گا، اور وہ جمعہ میں امامت کرے تو صحیح ہے، اس کے لئے افضل یہی ہے کہ جمعہ میں شریک ہو جائے تاکہ اختلاف سے بچ سکے، اس ضابطہ سے امام مستثنی ہے کہ جمعہ میں حاضری اس سے ساقط نہیں ہوتی، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **''قد اجتمع في يومكم هذا عيدان، فمن شاء أجزأه من الجمعة وإنا مجمعون''**[2] (تمہارے آج کے دن دو عیدیں جمع ہو گئیں ہیں جو چاہے اس کی طرف سے جمعہ کے بدلہ یہ کافی ہے، لیکن ہم تو جمعہ پڑھیں گے)۔

نیز اس لئے کہ اگر امام جمعہ چھوڑ دے گا تو جن پر جمعہ واجب

(۱) حلیۃ العلماء ۲/۲۳۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۷۶-۳۷۷۔

(۲) البدائع ۱/۲۶۹۔

(۱) حدیث: ''من يشاء أن يجمع فليجمع'' کی روایت احمد (۴/۳۷۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت زید بن ارقمؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۲/۸۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ابن منذر کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس میں زید بن ارقم سے روایت کرنے والے کی جہالت کی علت بتائی ہے، پھر انہوں نے اس کے شواہد ذکر کئے ہیں جن میں وہ حدیث بھی ہے جو آگے آ رہی ہے۔

(۲) حدیث: ''اجتمع في يومكم هذا عيدان من شاء اجزأه من الجمعة و إنا مجمعون'' کی روایت ابوداؤد (۱/۶۴۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، دارقطنی نے اس کے مرسل ہونے کو صحیح قرار دیا ہے، ایسا ہی التلخیص لابن حجر (۲/۸۸) میں ہے، البتہ انہوں نے اس کے شواہد ذکر کئے ہیں جن سے اس کو تقویت ملتی ہے۔

ہے، ان کے لئے اس کو پڑھنا محال ہوگا، اسی طرح ان لوگوں کے حق میں جو اس کو پڑھنا چاہیں، حالانکہ جمعہ ان سے ساقط ہے، انہوں نے کہا ہے کہ اگر وہ جمعہ میں آیا اور عید کے وقت میں جمعہ پڑھ لی تو امام احمد سے مروی ہے کہ ان میں سے جو پہلے پڑھے وہی کافی ہے، بناء بریں وہ نماز اس کے حق میں عید وظہر کے لئے کافی ہے، اور عصر تک اس پر کوئی نماز واجب نہیں، یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو عید کے وقت میں جمعہ کو جائز قرار دیتے ہیں۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ جس دن عید و جمعہ ایک ساتھ پڑ جائے گاؤں کے ان لوگوں کے لئے جن کے پاس عید کی نماز کے لئے نداء پہنچتی ہے، جائز ہے کہ لوٹ جائیں اور جمعہ چھوڑ دیں، یہ اس صورت میں ہے کہ اگر وہ عید کی نماز کے لئے آئیں، اور پھر لوٹ کر اپنے گھر جائیں تو جمعہ چھوٹ جائے گا، اس صورت میں ان کی سہولت کی خاطر جمعہ چھوڑنے کی ان کو رخصت ہے، اور اسی وجہ سے اگر وہ عید کے لئے نہ آئیں تو ان پر جمعہ کے لئے آنا واجب ہے، جمعہ چھوڑنے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ وہ جمعہ کا وقت داخل ہونے سے قبل لوٹ جائیں (۱)۔

نماز جمعہ و یوم جمعہ کے آداب:

جمعہ کے دن کے اور نماز جمعہ کے کچھ خصوصی آداب ہیں، جن میں کچھ چیزوں کو انجام دینا اور کچھ کو ترک کرنا ہے، جو مجموعی طور پر یہ ہیں:

اول: جس کو انجام دینا مسنون ہے:

۳۸- غسل کرنا، خوشبو لگانا، زینت اختیار کرنا، اور عمدہ سے عمدہ کپڑے پہننا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی یہ مرفوع روایت ہے: "لو أنكم تطهرتم ليومكم هذا"(۱) (اگر تم آج کے دن نہایا کرو تو خوب ہو)، امام احمد سے ایک روایت ہے: جمعہ کے لئے غسل کرنا واجب ہے۔

صاحب "البدائع" نے اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہا: اس لئے کہ جمعہ، اسلام کے عظیم ترین شعائر میں سے ہے، لہذا مستحب ہے کہ اس کو قائم کرنے والا بہتر سے بہتر حالت میں ہو(۲) اسی طرح جامع مسجد جانے کے لئے سویرے نکلنا اور خطیب کے نکلنے تک عبادت میں مشغول رہنا مسنون ہے (۳)۔

ان سب کے مندوب ہونے پر ائمہ کا اتفاق ہے، صرف مالکیہ نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ غسل جامع مسجد جانے کے وقت سے متصل ہونا چاہئے "الجواہر الزکیۃ" میں ہے: اگر غسل کر کے کھانا کھانے لگا، یا سو گیا تو مشہور قول کے مطابق دوبارہ غسل کرے، لیکن اگر کھانا یا سونا معمولی ہو تو اس میں اس پر کچھ نہیں ہے (۴)۔

دوم: جس کا ترک کرنا مسنون ہے:

۳۹- اول: کوئی بدبودار چیز: مثلاً لہسن، پیاز وغیرہ کھانا۔

۴۰- دوم: مسجد میں گردن پھاندنا، یہ حرام ہے اگر خطیب نے خطبہ شروع کر دیا ہو، ہاں اگر صرف آگے جگہ ہو اور گردن پھاندے بغیر وہاں نہ پہنچا جا سکے تو بضرورت اس کی رخصت ہے (۵)۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۱/۲۲۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۹۱، البجیرمی علی الخطیب ۲/۱۶۷ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۵۱ء، کشاف القناع ۲/۴۰، المغنی ۲/۳۵۸-۳۵۹۔

(۱) حدیث: "لو أنكم تطهرتم ليومكم هذا" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۳۸۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۵۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۲۷۲، شرح الروض المربع ۲/۴۷۰۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۷۸، سابقہ مرجع۔

(۴) الجواہر الزکیہ ص ۱۲۴۔

(۵) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۷۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۹۰۔

۴۱- سوم: امام خطبہ دے رہا ہو تو احتباء کرنے سے بچنا (احتباء کا مطلب ہے اس طرح اکڑو بیٹھنا کہ پیروں کو ہاتھ یا کپڑے سے باندھ لیا جائے، یہ شافعیہ کی رائے ہے، انہوں نے صراحت کی ہے کہ یہ مکروہ ہے۔ نووی نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے، رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے : "**أنه نهى عن الحبوة يوم الجمعة والإمام يخطب**" (۱) (آپ نے جمعہ کے دن جبکہ امام خطبہ دے رہا ہو، احتباء کرنے سے منع فرمایا)، ہمارے اصحاب میں خطابی نے کہا: اس کی ممانعت اس لئے ہے کہ یہ نیند کا باعث ہے، جس سے اس کا وضو ٹوٹنے کا خطرہ رہے گا، اور یہ خطبہ سننے سے مانع ہے، جمہور فقہاء اس میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے، انہوں نے اس کے جواز کی صراحت کی ہے (۲) (دیکھئے: "احتباء")۔

اسی طرح شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ انگلیاں ایک دوسرے میں داخل کرنا مکروہ ہے، نووی نے کہا ہے کہ جمعہ کے لئے جاتے وقت اور جمعہ کا انتظار کرتے وقت انگلیاں ایک دوسرے میں داخل کرنا اور عبث کام میں مشغول ہونا مکروہ ہے (۳)۔

۴۲- جمہور کے نزدیک زوال کے بعد (اور یہی جمعہ کا اول وقت ہے) شہر سے جہاں وہ ہے آغاز سفر کرنا حرام ہے، اگر جمعہ اس پر واجب ہو اور یہ معلوم ہو کہ دوسرے شہر میں پہنچ کر جمعہ کی ادائیگی نہیں ملے گی، اگر کسی نے ایسا کرلیا تو راجح قول کے مطابق وہ گنہ گار ہوگا، بشرطیکہ ساتھیوں کے چھوٹ جانے کا ضرر نہ ہو، یہ جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، انہوں نے صراحت کی ہے کہ زوال کے بعد سفر کرنا حرام ہے، اسی طرح مالکیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جمعہ کے دن طلوع فجر کے بعد سفر کرنا مکروہ ہے (۱)۔

مذہب جدید میں امام شافعی کی رائے ہے کہ سفر کی حرمت کا آغاز فجر کے وقت سے ہوتا ہے، اور یہی مذہب میں مفتی بہ ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جمعہ کی مشروعیت اس سارے دن سے منسوب ہو کر ہے، خاص ظہر کے وقت سے نہیں، اسی وجہ سے دور کے گھر والے پر واجب ہے کہ زوال سے قبل جمعہ کے لئے سعی کرے (۲)۔

صلاة الجنازه

دیکھئے: "جنائز"۔

---

(۱) حدیث: "نهى عن الحبوة يوم الجمعة" کی روایت ترمذی (۲/ ۳۹۰ طبع الحلبی) نے حضرت معاذ بن انسؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۴۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۸۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۳، کشاف القناع ۲/ ۳۷۔

(۳) روضۃ الطالبین ۲/ ۴۷۔

---

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۵۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۸۷، کشاف القناع ۲/ ۲۵۔

(۲) القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۲۷۰۔

صلاۃ الحاجہ

تعریف

۱- صلاۃ کی تعریف اصطلاح: (صلاۃ) میں دیکھیں۔

حاجت کا معنی لغت میں: ضرورت ہے، تحوج: ضرورت پیش آنے پر ضرورت طلب کرنا، حوج: طلب، اور حوج کا معنی فقر بھی ہے (۱)۔

لفظ حاجت کا فقہی استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

علماء اصول کے یہاں حاجت کی خاص تعریف ہے، شاطبی نے اس کی تعریف میں کہا ہے جس کی ضرورت اس حیثیت سے پڑے تا کہ فراخی پیدا کی جائے، اور اس تنگی کو دور کیا جائے جس کے نتیجہ میں اکثر ایسا حرج اور مشقت لاحق ہوتی ہے، جس کا سبب مصلحت کا فوت ہونا ہے اور اگر اس کی رعایت نہ رکھی جائے تو مکلفین پر فی الجملہ حرج اور مشقت آئے گی، دیکھئے: ''حاجۃ'' جلد ۱۶، فقرہ ا۔

شرعی حکم:

۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز حاجت مستحب ہے۔

فقہاء نے ترمذی میں عبد اللہ بن ابی اوفی کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''من كانت له إلى الله حاجة أو إلى أحد من بني آدم فليتوضأ فليحسن الوضوء، ثم ليصل ركعتين، ثم ليثن على الله، وليصل على النبي ﷺ'' (جس کو اللہ تعالی یا کسی آدمی سے حاجت ہو، اسے چاہئے کہ وضو کرے اور اچھی طرح وضو کرے، پھر دو رکعتیں پڑھے، پھر اللہ کی توصیف وتعریف کرے، پھر نبی کریم ﷺ پر درود بھیجے) پھر یہ کہے: لا إله إلا الله الحليم الكريم، سبحان الله رب العرش العظيم، الحمد لله رب العالمين، أسألك موجبات رحمتك، وعزائم مغفرتك والغنيمة من كل بر، والسلامة من كل إثم، لا تدع لي ذنبا إلا غفرته، ولا هما إلا فرجته، ولا حاجة هي لك رضا إلا قضيتها يا أرحم الراحمين'' (۱) (اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ برداشت کرنے والا اور بزرگ ہے، اے بڑے عرش کے مالک! میں تیری بڑی پاکی بیان کرتا ہوں، تمام تعریفیں پروردگار عالم کے لئے ہیں، میں تجھ سے ایسی چیز مانگتا ہوں، جن کی وجہ سے تیری مہربانیاں ہوتی ہیں، اور ایسی چیزیں بھی مانگتا ہوں جس کی وجہ سے میری بخشش اور معافی ہوتی ہے اور بھلائی، مال غنیمت کی طرح آسانی سے لوٹنے، اور ہر گناہ سے بچنے کی توفیق چاہتا ہوں تو میرے کسی گناہ کو بغیر معاف کئے، کسی فکر کو بے کھولے اور دور کئے، اور کسی ایسی ضرورت کو جس میں تیری رضامندی ہو پورا کئے بغیر نہ چھوڑ، اے سب مہربانوں سے بڑھ کر رحم کرنے والے)۔

اس کو ابن ماجہ نے روایت کیا ہے اور اس میں ''يا أرحم الراحمين'' کے بعد یہ اضافہ ہے: ''ثم يسأل من أمر الدنيا

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط۔

(۲) ابن عابدین ۶/۲۔

(۱) حدیث: ''من كانت له إلى الله حاجة......'' کی روایت ترمذی (۳۴۴/۲ طبع الحلبی) اور ابن ماجہ (۴۴۱/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: ''حديث غريب، و في اسناده مقال فائد بن عبد الرحمن يضعف في الحديث''۔

والآخرة ما شاء فإنه يقدر" (پھر دنیا وآخرت کی جو ضرورت ہو مانگے، اس کے لئے لکھ دی جائے گی[۱])۔

نماز حاجت کا طریقہ (تعداد رکعات والفاظ دعا):

۳- نماز حاجت کی رکعات کی تعداد میں اختلاف ہے: مالکیہ، حنابلہ کی رائے اور یہی شافعیہ کے یہاں مشہور ہے اور حنفیہ کا ایک قول ہے کہ یہ دو رکعات ہیں، حنفیہ کے یہاں راجح مذہب چار رکعات ہیں، ان کے یہاں ایک قول اور یہی امام غزالی کا قول ہے: بارہ رکعات ہیں، اس کا سبب اس سلسلہ کی روایات میں اختلاف ہے، اسی طرح متعدد روایات کے سبب، الفاظ دعا بھی الگ الگ ہیں[۲] جس کا بیان ذیل میں ہے:

اول: دو رکعتوں کی روایات اور ان میں دعا کا اختلاف:

۴- عبداللہ بن ابی اوفی کی روایت ہے: جس میں نماز حاجت دو رکعات مذکور ہے، نیز رسول اللہ ﷺ کی ارشاد فرمائی ہوئی دعا بھی ہے، اس نماز کے حکم کے تحت، اس روایت کا ذکر آچکا ہے (ف/۲)۔

۵- حضرت انسؓ کی روایت جس کے الفاظ ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "يا علي: ألا أعلمك دعاء إذا أصابك غم أو هم تدعو به ربك فيستجاب لك بإذن الله ويفرج عنك: توضأ وصل ركعتين واثن عليه وصل على نبيك و استغفر لنفسك و للمومنين و المؤمنات" (اے علی: کیا میں تمہیں ایک ایسی دعا نہ بتادوں کہ جب تم کو کوئی غم یا فکر لاحق ہو اور اس کے ذریعہ تم اپنے رب کو یاد کرو تو اللہ کے حکم سے تمہاری دعا قبول ہوگی، اور تمہاری مصیبت دور ہوگی: تم وضو کرو، دو رکعتیں پڑھو، پھر اللہ کی توصیف وثناء کرو، اپنے نبی پر درود بھیجو، اپنے لئے، تمام مسلمان مردوں اور عورتوں کے لئے استغفار کرو،) پھر یہ دعا پڑھو: " اللهم أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون لا إله إلا الله العلي العظيم ، لا إله إلا الله الحليم الكريم، سبحان الله رب السموات السبع و رب العرش العظيم، والحمد لله رب العالمين، اللهم كاشف الغم، مفرج الهم مجيب دعوة المضطرين إذا دعوك، رحمن الدنيا و الآخرة و رحيمهما، فارحمني في حاجتي هذه بقضائها و نجاحها رحمة تغنيني بها عن رحمة من سواك"[۱] (اے اللہ! تو اپنے بندوں کے اختلافات میں فیصلہ کرتا ہے، اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں، جو بلند ہے، بڑا ہے، اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں، جو بردبار، مہربان ہے، پاک ہے اللہ، جو ساتوں آسمان کا رب ہے، بڑے عرش کا رب ہے، تمام خوبیاں اللہ کے لئے ہیں، جو سارے عالم کا پروردگار ہے، اے اللہ! جو غم کو دور کرنے والا، فکر کو ختم کرنے والا، مجبور کی دعا کو قبول کرنے والا، دنیا وآخرت کا رحمان ورحیم ہے تو میری اس ضرورت کو پوری کرکے، اور اس کو کامیاب بنا کر مجھ پر ایسی رحمت کردے، جو مجھے تیرے سوا کی رحمت سے بے نیاز کردے)۔

دوم: چار رکعات کی روایت:

۶- یہ حنفیہ سے مروی ہے، ابن عابدین نے "التجنیس" وغیرہ کے

(۱) اسنی المطالب ۱/ ۲۰۵، کشاف القناع ۱/ ۴۴۳، ابن عابدین ۱/ ۴۶۲، الترغیب والترہیب ۱/ ۴۷۶، الدسوقی ۱/ ۳۱۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۲، الترغیب والترہیب ۱/ ۴۷۳-۴۷۸، سابقہ مراجع۔

(۱) منذری نے اس کو الترغیب والترہیب ۱/ ۴۷۷ میں ذکر کیا ہے، اس کو اصفہانی نے بھی ترغیب سے منسوب کیا ہے۔

حوالے سے لکھا ہے: نماز حاجت، عشاء کے بعد چار رکعات ہیں اور حدیث مرفوع میں ہے: "يقرأ في الأولى الفاتحة مرة و آية الكرسي ثلاثا، و في كل من الثلاث الباقية يقرأ الفاتحة و الإخلاص و المعوذتين مرة مرة كن له مثلهن من ليلة القدر" (پہلی رکعت میں ایک بار فاتحہ، تین بار آیت الکرسی پڑھے گا، اور بقیہ تینوں رکعتوں میں فاتحہ، اخلاص، اور معوذتین ایک ایک بار پڑھے گا تو اس کے لئے ان کو شب قدر میں پڑھنے کے برابر ثواب ملے گا)۔

ابن عابدین نے کہا: ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ ہم نے یہ نماز پڑھی، اور ہماری ضرورتیں پوری ہوئیں [1]۔

سوم: بارہ رکعات کی روایت اور اس میں دعاء:

۷- وہیب بن ورد سے مروی ہے انہوں نے کہا: رد نہ ہونے والی ایک دعاء یہ ہے کہ آدمی بارہ رکعات پڑھے، ہر رکعت میں فاتحہ، آیت الکرسی اور "قل هو الله أحد" پڑھے، اس سے فراغت کے بعد سجدہ میں چلا جائے، پھر یہ پڑھے: "سبحان الذی لبس العز وقال به، سبحان الذی تعطف بالمجد وتكرم به، سبحان الذي أحصى كل شيء بعلمه، سبحان الذی لا ينبغي التسبيح إلا له، سبحان ذی المن و الفضل، سبحان ذي العز و الكرم، سبحان ذي الطول، أسألک بمعاقد العز من عرشک ، ومنتهى الرحمة من كتابک و باسمک الأعظم وجدک الأعلى، وكلماتک التامات العامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر أن تصلي على محمد و على آل محمد: ثم يسأل حاجته التي لا معصية فيها، فيجاب إنشاء الله" پھر اپنی ضرورت مانگے، جس میں کوئی معصیت نہ ہو تو انشاء اللہ اس کی دعاء قبول ہوگی [1] (پاک ہے وہ ذات، عزت جس کا لبادہ ہے، عزت جس کا قول ہے، پاک ہے وہ ذات جو بزرگی کی وجہ سے مہربانی اور کرم کرتا ہے، پاک ہے وہ ذات جس نے اپنے علم سے ہر شئی کو شمار کر لیا ہے، پاک ہے وہ ذات کہ تسبیح اسی کے لئے ہونی چاہئے، پاک ہے بخشش اور فضل والا، پاک ہے عزت وکرم والا، پاک ہے طاقت والا، میں تجھ سے تیرے عرش کے وسیلہ سے جس سے عزت لپٹی ہوئی ہے، مانگتا ہوں اور تیری کتاب میں تیری انتہائی رحمت کے وسیلہ سے مانگتا ہوں، اور تیرے اسم اعظم اور تیری اعلی عظمت اور تیرے ان مکمل وعام کلمات کے وسیلہ سے جن سے کوئی نیک یا بد آگے نہیں بڑھ سکتا تجھ سے مانگتا ہوں کہ آپ محمد ﷺ اور آل محمد ﷺ پر رحمت بھیجیں۔

صلاۃ الخسوف

دیکھئے: "صلاۃ الکسوف"۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۲۔

(۱) إحیاء علوم الدین ۱/ ۲۰۶-۲۰۷۔

صلاۃ الخوف

تعریف:

۱- صلاۃ کی تعریف اصطلاح ''صلاۃ'' میں آ چکی ہے۔

خوف: کسی علامت کی وجہ سے کسی مصیبت کی توقع، خواہ وہ علامت ظن غالب کے درجہ میں ہو یا یقینی ہو، یہ مصدر ہے، خائف (ڈرنے والا) کے معنی میں ہے، یا اس میں مضاف محذوف ہے، ''الصلاة فی حالة الخوف'' (یعنی خوف کی حالت میں نماز)(۱)

خوف کا اطلاق: جنگ پر بھی ہوتا ہے، لحیانی نے فرمان باری کی تفسیر اسی سے کی ہے: ''وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ''(۲) (اور ہم تمہاری آزمائش کر کے رہیں گے خوف اور بھوک سے)، اسی طرح فرمان باری کی تفسیر بھی کی ہے: '' وَ إِذَا جَآئَهُمْ أَمرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَا عُوْا بِهِ''(۳) (اور انہیں جب کوئی بات امن یا خوف کی پہنچتی ہے تو یہ اسے پھیلا دیتے ہیں)۔

نماز کو خوف کی طرف مضاف کرنے کا مطلب یہ نہیں کہ خوف کسی مستقل نماز کا متقاضی ہے، جیسے ہم کہتے ہیں: عید کی نماز، اور نہ اس سے نماز کی مقدار اور اس کے وقت میں کوئی اثر پڑتا ہے، جیسا کہ سفر سے، لہذا خوف میں نماز کی شرائط، اس کے ارکان، اس کی سنن، اور اس کی تعداد رکعت وہی ہیں جو امن میں ہیں، مراد صرف یہ ہے کہ خوف، فرض نمازوں کے طریقہ میں اگر ان کو باجماعت ادا کیا جائے اثر انداز ہے، اور یہ کہ حالت خوف میں نماز میں بہت سی ایسی چیزیں قابل تحمل ہیں، جو امن کی حالت میں نماز میں قابل تحمل نہیں، نماز خوف: ایسی فرض نماز جس کا وقت ایسی حالت میں آتا ہے کہ مسلمان دشمنوں سے جنگ یا اپنی حفاظت میں ہوں(۱)۔

(۱) البجیرمی علی الخطیب ۲/ ۲۲۲، لسان العرب۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۵۵۔

(۳) سورۂ نساء/ ۸۳۔

شرعی حکم:

۲- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ نماز خوف، رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں اور آپ کی وفات کے بعد بھی مشروع ہے، اور قیامت تک مشروع رہے گی، یہ کتاب اللہ سے ثابت ہے، فرمان باری ہے: ''وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُم مَعَکَ''(۲) (اور جب آپ ان کے درمیان ہوں اور ان کے لئے نماز قائم کریں تو چاہئے کہ ان میں کی ایک جماعت آپ کے ساتھ کھڑی ہو جائے)۔

نبی ﷺ کو خطاب آپ ﷺ کی امت کو خطاب ہے جب تک خصوصیت کی کوئی دلیل نہ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی نے ہمیں آپ کی اتباع کا حکم دیا ہے، اور آپ کو خاص طور پر خطاب کرنا، اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ حکم بھی آپ کے ساتھ خاص ہو، جیسا کہ سنت قولیہ سے ثابت ہے، مثلا فرمان نبوی: ''صلوا كما رأيتموني أصلي''(۳) (جیسے تم نے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا اسی طرح تم

(۱) البدائع ۱/ ۲۴۳، کفایۃ الطالب الربانی وشرحہ بحاشیۃ العدوی ۱/ ۲۹۶، روضۃ الطالبین ۲/ ۴۹، المجموع ۴/ ۴۰۴، بجیرمی علی الخطیب ۲/ ۲۲۲، المغنی ۲/ ۴۰۲، کشاف القناع ۲/ ۱۵۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۰۲۔

(۳) حدیث: ''صلوا كما رأيتموني أصلي'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۱۱ طبع السلفیہ) نے حضرت مالک بن حویرث سے کی ہے۔

بھی نماز پڑھو)، یہ فرمان نبوی عام ہے۔

سنت فعلیہ بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے یہ نماز پڑھنا ثابت ہے اور اس کا ثبوت صحابہ کے اجماع سے بھی ہے، صحابہ کی ایک جماعت سے صحیح آثار سے ثابت ہے کہ انہوں نے وفات نبوی ﷺ کے بعد مختلف مقامات پر، کبار صحابہ کے مجمع میں یہ نماز پڑھی، مثلاً: حضرت علیؓ نے نماز خوف صفین وغیرہ کی لڑائیوں میں پڑھی جن میں بہت سے صحابہ موجود تھے، مثلاً: سعید بن العاص، سعد بن ابی وقاص، ابوموسی اشعری، وغیرہ کبار صحابہ، ان کی احادیث ''بیہقی''میں اور بعض ''سنن ابوداؤد''میں مروی ہیں۔

ان صحابہ کرام میں سے جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کو نماز خوف پڑھتے دیکھا تھا کسی نے یہ نہیں کہا کہ یہ نماز رسول اللہ ﷺ کے ساتھ خاص تھی۔

حنفیہ میں امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ یہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ خاص تھی، اورانہوں نے سابقہ آیت سے استدلال کیا ہے[۱]۔

شافعیہ میں مزنی کی رائے ہے کہ نماز خوف پہلے مشروع تھی، پھر منسوخ ہوگئی، ان کا استدلال یہ ہے کہ خندق کی لڑائی میں رسول اللہ ﷺ کی کئی نمازیں چھوٹ گئیں اور اگر نماز خوف جائز ہوتی تو رسول اللہ ﷺ اس کو ضرور پڑھتے [۲]۔

نماز خوف کے جواز کے مقامات:

۳- نماز خوف، اہل حرب سے لڑائی میں، سخت خوف کی حالت میں جائز ہے، اس کی دلیل فرمان باری ہے: ''**وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن وَرَائِكُمْ**''[۱] (اور جب آپ ان کے درمیان ہوں اور ان کے لئے نماز قائم کریں تو چاہئے کہ ان میں ایک جماعت اپنے ہتھیار لئے رہیں پھر جب وہ سجدہ کر چکیں تو اب چاہئے کہ وہ تم لوگوں کے پیچھے ہوجائیں)، اسی طرح ہر مباح جنگ میں نماز خوف جائز ہے، مثلاً: باغیوں، ڈاکوؤں سے جنگ، کسی کی جان، یا اہل وعیال یا مال پر دست درازی کرنے والے سے جنگ، یہ اہل حرب سے جنگ پر قیاس ہے، حدیث میں وارد ہے:''**من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد**''[۲] (جو اپنے مال کی حفاظت کرتا ہوا مارا جائے وہ شہید ہے، جو اپنے دین کی حفاظت کرتا ہوا مارا جائے وہ شہید ہے، جو اپنے جان کی حفاظت کرتا ہوا مارا جائے وہ شہید ہے، جو اپنے گھر والوں کی حفاظت کرتا ہوا مارا جائے وہ شہید ہے)۔

اس نوع میں نماز خوف کی رخصت، جنگ کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ مطلقا خوف سے متعلق ہے[۳] لہذا اگر سیلاب یا آگ سے بھاگ رہا ہو، اور اس کے سوا کوئی سبیل نہ ہو یا درندہ سے بھاگ رہا ہو تو سخت خوف والی نماز پڑھ سکتا ہے، اگر وقت تنگ ہو اور نماز چھوٹنے کا اندیشہ ہو، اسی طرح تنگ دست دین دار جو اپنی تنگ دستی ثابت کرنے سے بے بس ہو اور صاحب حق اس کو سچا نہ سمجھے، اور دین دار کو معلوم

---

(۱) المجموع ۴/ ۴۰۴-۴۰۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۴۹، کشاف القناع ۲/ ۱۰، المغنی ۲/ ۴۰۰، بدائع ۱/ ۲۴۲-۲۴۳، الفروع ۲/ ۷۵، بلغۃ السالک علی الشرح الصغیر ۱/ ۱۸۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۰۲۔

(۲) حدیث:''من قتل دون ماله فهو شهيد، و من ......'' کی روایت ترمذی (۴/ ۳۰ طبع الحلبی) نے حضرت سعید ابن زیدؓ سے کی ہے، اور کہا حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) سابقہ مراجع، روضۃ الطالبین ۲/ ۶۲۔

ہے کہ اگر اس نے پکڑ لیا تو اس کو قید کر دے گا[1]۔

حرام لڑائی مثلاً اہل عدل سے جنگ، مال والوں سے ان کا مال چھیننے کے لئے جنگ، اور عصبیت میں قبائل کی لڑائی وغیرہ میں نماز خوف جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نماز خوف، رخصت وتخفیف ہے، اس کا فائدہ نافرمان اٹھائیں یہ جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس میں معصیت میں تعاون ہو جائے گا، جو نا جائز ہے، نماز خوف، سفر، حضر، فرض، نفل غیر مطلق، ادا نماز اور قضا نماز سب میں جائز ہے[2]۔

نماز خوف کا طریقہ:

۴- نماز خوف کے طریقہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، کیونکہ اس طریقہ کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے مختلف روایات ہیں، نبی کریم ﷺ سے منقول طریقوں میں ہر طریقہ کو اہل علم کی ایک جماعت نے لیا ہے، اس طرح نبی کریم ﷺ سے منقول اقسام کی تعداد میں بھی اختلاف ہے، شافعیہ نے کہا: احادیث میں اس کی سولہ انواع منقول ہیں، جیسا کہ نووی نے لکھا ہے، ان میں سے بعض صحیح مسلم میں، بعض ''سنن ابوداؤد'' میں، اور نو ''ابن حبان'' میں ہیں۔

مالکیہ میں ابن قصار نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کو دس مقامات پر پڑھا ہے، امام احمد نے فرمایا: یہ چھ یا سات طریقہ سے وارد ہے، بعض حضرات نے ان کی چوبیس انواع بتائی ہیں، اور یہ سب جائز ہیں، امام احمد نے کہا: نماز خوف کے ابواب میں جو حدیث بھی مروی ہے اس پر عمل کرنا جائز ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ نماز چند بار، مختلف ایام میں، مختلف طریقے پر پڑھی ہے،

(۱) روضۃ الطالبین ۲/ ۶۲، المغنی ۲/ ۴۱۷ طبع ریاض، الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۳ طبع مطبعہ المدنی، روض الطالب ۱/ ۲۷۴۔

(۲) سابقہ مراجع۔

ہر طریقہ میں یہ کوشش ہوتی کہ نماز کے لئے زیادہ سے زیادہ احتیاط ہو اور اعلیٰ طریقہ محافظت ہو، اس لحاظ سے ان کی صورتیں گو کہ الگ الگ ہیں، معنوی لحاظ سے یہ ایک ہیں[1]۔

نماز خوف کی رکعات کی تعداد:

۵- نماز کی تعداد رکعات، خوف کے سبب کم نہ ہوں گی، امام لوگوں کو دو رکعات پڑھائے گا، اگر مسافر ہوں اور قصر کرنا چاہیں، یا نماز دو رکعت والی ہو، مثلاً فجر یا جمعہ کی نماز اور اگر نماز تین یا چار رکعت والی ہو تو امام تین یا چار رکعات پڑھائے گا، اگر لوگ مقیم ہوں یا مسافر ہی ہوں، لیکن پوری نماز پڑھنے کا ارادہ ہو۔

یہی جمہور فقہاء کا مذہب اور عام صحابہ کا قول ہے۔

ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ کہا کرتے تھے ''نماز خوف ایک رکعت ہے''[2]۔

نماز خوف کی بعض انواع ماثورہ:

۶- اول: ذات الرقاع میں آپ ﷺ کی نماز، امام لشکر کو دو جماعتوں میں تقسیم کر دے گا، ایک جماعت دشمن کے سامنے کھڑی کر دے گا، اور ایک جماعت کو لے کر ایسی جگہ چلا جائے گا جہاں دشمن کے تیر نہ پہنچ سکیں اور ان کے ساتھ نماز شروع کرے گا، اور دو رکعت والی نماز، یعنی فجر اور نماز قصر میں انہیں ایک رکعت پڑھائے گا، اور تین و چار رکعت والی نماز میں انہیں دو رکعات پڑھائے گا، اس طریقہ

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۴۲، نیل الأوطار ج ۴ فی باب صلاۃ الخوف، مغنی المحتاج ۱/ ۳۰۱، المغنی ۲/ ۴۱۲۔

(۲) نیل الأوطار ۴/ ۴، روضۃ الطالبین ۲/ ۴۹، بدائع الصنائع ۱/ ۲۴۳، المغنی ۲/ ۴۰۱۔

میں اس مقدار پر مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے۔

لیکن اس کے بعد جو کچھ کرے گا اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جب وہ دو رکعت والی نماز میں دوسری رکعت اور تین و چار رکعت والی نماز میں تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو تو مقتدی اس کی متابعت سے نکل جائیں گے اور اپنی نماز پوری کریں گے، اور دشمن کے سامنے پہنچ جائیں گے، اور اب حفاظت کرنے والی جماعت آئے گی، اور امام اس قدر دیر لگائے کہ وہ آ کر مل جائیں، اور جب وہ آ کر اس سے مل جائیں گے تو امام انہیں، دو رکعت والی نماز میں اپنی دوسری رکعت، تین رکعت والی نماز میں اپنی تیسری رکعت، اور چار رکعت والی نماز میں اپنی تیسری اور چوتھی رکعتیں پڑھائے گا، اور جب وہ تشہد کے لئے بیٹھے گا تو یہ نمازی کھڑے ہوں گے، اور اپنی نماز پوری کریں گے، امام ان کا انتظار کرے گا، جب وہ اس کے ساتھ شامل ہو جائیں گے تو ان کے ساتھ سلام پھیرے گا۔

البتہ امام مالک نے کہا ہے کہ امام سلام پھیر دے گا، مقتدیوں کا انتظار نہ کرے گا، اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد مقتدی اپنی ایک یا دو رکعتیں، جہری نماز میں، جہراً قراءت فاتحہ وسورت کے ساتھ پوری کریں گے۔

امام شافعی اور ان کے اصحاب نے اسی طریقہ کو اختیار کیا ہے، اس لئے کہ اس میں کثرت سے مخالفت (آمد و رفت) نہیں، نیز اس لئے کہ اس میں جنگی امور کے لئے زیادہ احتیاط، اور نماز کے قاعدہ کے کم از کم خلاف ہے(۱)۔

امام ابوحنیفہ نے کہا ہے کہ جب امام دوسری رکعت کے لئے کھڑا ہو گا تو مقتدی اپنی نماز پوری نہ کریں گے، بلکہ یہ اس جگہ جائیں گے جہاں پہرہ دینے والی جماعت ہے اور نماز کی حالت میں چپ چاپ کھڑے رہیں گے، پھر وہ جماعت آئے گی اور امام کے ساتھ اس کی دوسری رکعت پڑھے گی، اور جب امام سلام پھیر لے گا تو یہ دشمن کی طرف چلی جائے گی، اور پہلی جماعت، نماز کی جگہ آئے گی، اور تنہا تنہا نماز پوری کریں گے، پھر دوسری جماعت آئے گی اور اپنی باقی نماز پڑھیں گے، اور تشہد پڑھ کر سلام پھیریں گے(۱) یہ شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے۔

۷- دوم: امام لشکر کو دو گروہ میں تقسیم کر دے گا: ایک گروہ دشمن کے مقابلہ میں کر دے گا، اور ایک گروہ کو لے کر نماز شروع کرے گا، ان کو پوری نماز پڑھائے گا، خواہ دو یا تین یا چار رکعت والی نماز ہو پڑھائے گا، جب ان لوگوں کے ساتھ سلام پھیرے گا تو یہ لوگ دشمن کے مقابلہ میں جائیں گے اور دوسرا گروہ آئے گا، اور امام ان کو وہی نماز دوبارہ پڑھائے گا، جو امام کے لئے نفل، اور مقتدیوں کے لئے فرض نماز ہوگی، بطن نخلہ میں رسول اللہ ﷺ نے اسی طرح نماز پڑھائی تھی، یہ طریقہ نماز اس وقت مندوب ہے، جبکہ دشمن قبلہ کے علاوہ سمت میں ہو، مسلمان زیادہ ہوں اور دشمن تھوڑے ہوں اور مسلمانوں پر حملہ ہونے کا اندیشہ ہو(۲) جو حضرات ائمہ فرض پڑھنے والے کے لئے نفل پڑھنے کی اقتداء کو ناجائز کہتے ہیں، وہ اس طریقہ کے قائل نہیں ہیں (۳)۔

۸- سوم: امام نمازیوں کی دو صف بنادے، سب کے ساتھ نماز کا تحریمہ کہے، سب لوگ ایک ساتھ نماز پڑھیں، امام سب کے ساتھ

---

(۱) روضۃ الطالبین ۲/ ۵۲، المغنی ۲/ ۴۰۲، الشرح الصغیر ۲/ ۲ طبع عیسی البابی الحلبی۔

(۱) البدائع ۱/ ۲۴۳، الہدایہ ۱/ ۸۵، فتح القدیر ۲/ ۶۴۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۴۹، المجموع ۴/ ۴۰۷، المحلی علی المنہاج ۱/ ۲۹۷، اسنی المطالب ۱/ ۲۷۰، المغنی ۲/ ۴۱۲۔

(۳) البدائع ۱/ ۲۴۴۔

قراءت کرے، رکوع کرے، رکوع سے اٹھے، پھر ایک صف امام کے ساتھ سجدہ کرے، اور دوسرا گروہ نگرانی کرے گا، یہاں تک کہ امام سجدہ سے اٹھ جائے، پھر دوسرے گروہ کے لوگ سجدہ کریں، اور قیام میں آ کر امام کے ساتھ مل جائیں، پھر دوسری رکعت بھی اسی طرح پڑھیں، لیکن اس رکعت میں پہرہ داری وہ گروہ کرے گا، جس نے امام کے ساتھ پہلے سجدہ کرلیا ہے، پھر امام تشہد پڑھے گا، اور سب کے ساتھ سلام پھیرے گا، مقام عسفان میں رسول اللہ ﷺ نے اسی طرح نماز پڑھی تھی۔

اس طریقہ کے مستحب ہونے کے لئے شرط ہے کہ مسلمانوں کی تعداد زیادہ ہو، دشمن قبلہ کی طرف ہو، اور کسی چیز کے پیچھے چھپا ہوا نہ ہو کہ دکھائی نہ دے۔

امام نمازیوں کی کئی صفیں بنا سکتا ہے، پھر دو صفیں پہرہ دیں، اور اگر ہر صف کے بعض نمازیوں نے باری باری پہرہ دیا تو بھی جائز ہے، اسی طرح اگر ایک ہی گروہ نے دونوں رکعتوں میں پہرہ دیا تو بھی جائز ہے، اس لئے کہ مقصد پورا ہوگیا اور باری باری پہرہ دینا افضل ہے کہ روایت میں اسی کا ثبوت ہے، اور اگر دوسرا گروہ جو پہرہ داری کر رہا تھا دوسری رکعت میں پیچھے ہٹے تاکہ سجدہ کرسکے اور پہلی صف کے لوگ جنہوں نے پہلے سجدہ کیا تھا پہرہ دینے کے لئے پیچھے ہٹ جائیں اور دو قدم سے زیادہ نہ چلنا ہو تو یہی افضل ہے، اس لئے کہ "مسلم" کی روایت میں یہی ثابت ہے[۱]۔

یہ طریقہ حضرت جابر نے نقل کیا ہے، وہ کہتے ہیں: **"شهدت مع رسول الله ﷺ صلاة الخوف، فصفنا صفين: صف خلف رسول الله ﷺ، والعدو بيننا و بين القبلة، فكبر النبي ﷺ، وكبرنا جميعا، ثم ركع وركعنا جميعا، ثم رفع رأسه من الركوع، ورفعنا جميعا۔ ثم انحدر بالسجود والصف الذي يليه، وقام الصف المؤخر في نحر العدو، فلما قضى النبي ﷺ السجود وقام الصف الذي يليه، انحدر الصف المؤخر بالسجود وقاموا، ثم تقدم الصف المؤخر وتأخر الصف المتقدم، ثم ركع النبي ﷺ وركعنا جميعا، ثم رفع رأسه من الركوع، ورفعنا جميعا، ثم انحدر بالسجود، والصف الذي يليه الذي كان مؤخرا في الركعة الأولى، وقام الصف المؤخر في نحور العدو، فلما قضى النبي ﷺ السجود والصف الذي يليه، انحدر الصف المؤخر بالسجود فسجدوا، ثم سلم النبي ﷺ وسلمنا جميعا"**[۱] (میں رسول اللہ ﷺ کی نماز خوف میں شریک تھا آپ ﷺ نے ہماری دو صفیں بنائیں ایک صف آپ ﷺ کے پیچھے تھی، اس وقت دشمن ہمارے اور قبلہ کے درمیان تھا، آپ ﷺ نے تکبیر اولی کہی، اور ہم سب نے بھی کہی، رسول اللہ ﷺ نے رکوع کیا اور ہم سب نے بھی رکوع کیا، پھر آپ نے اور ہم نے رکوع سے سر اٹھایا، پھر سجدہ میں گئے آپ بھی اور وہ صف بھی جو آپ کے قریب تھی اور دوسری صف دشمن کے آگے کھڑی رہی، پھر سجدہ میں گئے آپ ﷺ بھی اور وہ صف بھی جو آپ ﷺ کے قریب تھی، اور دوسری صف دشمن کے آگے کھڑی رہی، پھر جب آپ ﷺ سجدہ کر چکے تو وہ صف کھڑی ہوگئی جو آپ ﷺ کے قریب تھی، تو پچھلی صف سجدہ میں گئی، پھر وہ کھڑے ہوگئے، پھر پچھلی صف آگے بڑھی، اور اگلی صف پیچھے ہٹی، پھر آپ ﷺ نے رکوع کیا اور ہم سب نے بھی رکوع کیا پھر آپ نے اور ہم سب نے رکوع سے سر اٹھایا، پھر سجدہ میں گئے اور آپ کے

(۱) البدائع ۱/۲۴۴، روض الطالب ۱/۲۷۰، روضۃ الطالبین ۲/۵۰، المغنی ۲/۴۱۲۔

(۱) حدیث جابر بن عبداللہؓ: "شهدت مع رسول الله ﷺ صلاة الخوف" کی روایت مسلم (۱/۵۷۴-۵۷۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

قریب والی وہ صف بھی جو پہلی رکعت میں پیچھے تھی، اور پچھلی صف، دشمن کے روبرو کھڑی رہی، جب آپ ﷺ سجدہ سے فارغ ہوئے اور وہ صف بھی جو آپ ﷺ کے قریب تھی تو پچھلی صف سجدہ میں گئی اور سب لوگوں نے سجدہ کیا، پھر حضور نے سلام پھیرا، اور ہم سب نے سلام پھیرا)۔

یہ تینوں طریقے مستحب ہیں واجب نہیں، لہذا اگر لوگوں نے اکیلے اکیلے پڑھ لی یا ایک جماعت نے امام سے الگ ہوکر جماعت کرلی یا امام نے کچھ لوگوں کو پوری نماز پڑھائی، اور باقی لوگوں کو کسی دوسرے نے پڑھائی تو جائز ہے، البتہ اکیلے پڑھنے والے کو جماعت کی فضیلت نہیں ملے گی (۱)۔

۹- چہارم: سخت خوف کی نماز: اگر سخت خوف ہو، اور سابقہ طریقہ پر جماعت نہ ہوسکے اور جماعت کو تقسیم کرنا ممکن نہ ہو کہ دشمن زیادہ ہوں، اور مختار وقت کے نکلنے سے قبل دشمن کے ہٹنے کی توقع ہو کہ اس کے اندر نماز مل جائے گی تو نماز کو مؤخر کرنا مستحب ہے۔

اگر اتنا وقت رہے کہ نماز کی گنجائش ہے تو اشارہ سے نماز پڑھ لیں، ورنہ جس طرح ہوسکے اکیلے اکیلے نماز پڑھیں گے، اور اگر رکوع وسجدہ کرسکیں تو کریں گے، یا پیدل چلتے ہوئے یا سواری پر نماز پڑھیں گے، قبلہ رخ ہوں یا نہ ہوں، بعد میں جب امن حاصل ہوجائے تو وقت کے اندر یا اس کے بعد، اس کا اعادہ ان پر واجب نہ ہوگا۔

اس کی اصل یہ فرمان باری ہے: "فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالاً أَوْ رُكْبَانًا" (۲) (لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو تو تم پیدل ہی (پڑھ لیا کرو) یا سواری پر)، حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: "**فإن كان خوف أشد من ذلک صلوا رجالا: قياما على أقدامهم، أو ركبانا مستقبلي القبلة، أو غير مستقبليها**" (اگر اس سے زیادہ خوف ہو تو پیدل اپنے پاؤں پر کھڑے ہوکر یا سوار ہوکر پڑھیں قبلہ رخ ہوں یا نہ ہوں) (متفق علیہ)۔

بخاری میں یہ اضافہ ہے، نافع نے کہا: میں یہی سمجھتا ہوں کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ نے یہ بات رسول اللہ ﷺ سے نقل کر کے کہی (۱)۔

اگر وہ رکوع اور سجدہ نہ کرسکیں تو اشارہ سے کرلیں اور رکوع کے مقابلہ میں سجدہ کو پست رکھیں، یہاں تک فقہاء کا اتفاق ہے (۲)۔

۱۰- دوران نماز جنگ کرنے کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے: جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ایسی سخت حالت میں دوران نماز جنگ کرنا جائز ہے اور اس دوران جو نقل وحرکت ہوگی، پے بہ پے شمشیر و نیزہ زنی ہوگی، اور خون سے لت پت ہتھیار کو پکڑنا پڑے گا، یہ سب ضرورت کی وجہ سے معاف ہے، نیز فرمان باری ہے: "**وليأخذوا أسلحتهم**" (۳) (اور یہ لوگ بھی اپنے ہتھیار (ساتھ) لئے رہیں)، اور ہتھیار اٹھانا، لڑنے کے لئے ہی ہوگا، نیز چلنے اور سوار ہونے پر قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے جن کا ذکر آیت میں ہے (۴)۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ اس طریقہ پر نماز کے جواز کے لئے شرط ہے کہ جنگ نہ کرے، لہذا اگر وہ جنگ شروع کردے تو نماز باطل ہوجائے گی، انہوں نے کہا ہے کہ اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ غزوہ خندق میں اس قدر مشغول رہے کہ چار نمازیں چھوٹ گئیں تو آپ

---

(۱) روض الطالب ۱/ ۲۷۲، روضۃ الطالبین ۲/ ۵۰، کشاف القناع ۲/ ۱۱-۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۹۳۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۹۔

(۱) حدیث ابن عمرؓ: "فإن كان خوف أشد من ذلک" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۱۹۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۷۴ طبع الحلبی) نے کی ہے

(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۶۰، روض الطالب ۲/ ۲۷۳، کشاف القناع ۲/ ۱۸، المغنی ۲/ ۴۱۶، بلغۃ السالک علی الشرح الصغیر ۱/ ۱۸۶، بدائع الصنائع ۱/ ۲۴۴۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۰۲۔

(۴) القلیوبی ۱/ ۳۰۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۶۰، المغنی ۲/ ۴۱۶، بلغۃ السالک ۱/ ۱۸۶۔

ﷺ نے رات میں ان کی قضا فرمائی (۱) اور آپ ﷺ نے فرمایا:"شغلونا عن الصلاة الوسطى حتى آبت الشمس ملأ الله قبورهم نارا أو بيوتهم أو بطونهم"(۲) (ان کافروں نے ہم کو نماز وسطی سے باز رکھا، یہاں تک کہ آفتاب غروب ہوگیا، اللہ تعالی ان کی قبروں کو یا فرمایا: ان کے گھروں کو یا ان کے پیٹوں کو آگ سے بھردے)، اگر نماز کی حالت میں جنگ جائز ہوتی تو آپ ﷺ نماز کو مؤخر نہ فرماتے، نیز اس لئے کہ نماز کے اندر عمل کثیر جو نماز کے اعمال میں سے نہ ہو دراصل نماز کو فاسد کردیتا ہے، اور یہ اصل منصوص عمل کے بارے میں ہی ترک کیا جائے گا اور وہ چلنا ہے جنگ کرنا نہیں ہے (۳)۔

خوف کی حالت میں نماز جمعہ:

۱۱- اگر کسی شہر پر خوف طاری ہو، اور نماز جمعہ کا وقت آجائے تو وہاں کے لوگ "غزوہ ذات الرقاع" اور "عسفان" کے طریقہ پر اس کو پڑھ سکتے ہیں، لیکن "ذات الرقاع" والے طریقہ پر نماز کے لئے یہ شرائط ہیں:

۱- سب لوگوں کو اکٹھا کر کے خطبہ دے، پھر ان کی دو جماعت بنادے، یا ایک جماعت کے سامنے خطبہ دے، اور دونوں جماعتوں کے ساتھ اس میں سے چالیس یا اس سے زیادہ افراد رکھے، لہذا اگر ایک جماعت کے سامنے خطبہ دیا اور دوسری جماعت کو نماز پڑھادیا تو نماز صحیح نہیں ہوگی۔

۲- پہلی جماعت میں چالیس یا اس سے زیادہ نمازی ہوں، اور اگر چالیس سے کم ہوں گے تو جمعہ نہ ہوگا، اور اگر دوسری جماعت میں چالیس سے کم نمازی ہوں تو مضر نہیں، اس لئے کہ ضرورت ہے، اور نماز خوف میں تسامح سے کام لیا جاتا ہے اور اگر امام نے سب کو جمع کر کے خطبہ دیا اور سب کو عسفان میں نماز خوف کے طریقہ پر نماز پڑھائی تو بدرجہ اولی جائز ہے، لیکن بطن نخل میں نماز کے طریقہ پر جائز نہیں، اس لئے کہ جمعہ کے بعد جمعہ نہیں ہوتا (۱)۔

نماز خوف میں سہو:

۱۲- اگر امام نے ذات الرقاع کے طریقہ پر جو جمہور فقہاء کی رائے کے مطابق ہے، لوگوں کو نماز پڑھائی اور مقتدیوں سے سہو ہوا تو امام اس کا متحمل ہوگا، البتہ دوسری رکعت میں پہلی جماعت کے سہو کا متحمل نہ ہوگا، اس لئے کہ علاحدہ ہونے کے بعد اس کی اقتداء ختم ہوگئی اور پہلی رکعت میں امام سے سہو ہو تو یہ سارے نمازیوں پر آئے گا اور وہ اپنی نماز کے اخیر میں سجدہ سہو کریں گے، اگرچہ امام سجدہ سہو نہ کرے، البتہ دوسری رکعت میں امام سے جو سہو ہوا وہ پہلی جماعت کے نمازیوں پر نہیں آئے گا، اس لئے کہ وہ سہو سے قبل، الگ ہو چکے ہیں، البتہ دوسرے لوگوں پر آئے گا (۲)۔

ان نمازوں میں ہتھیار ساتھ لینا:

۱۳- ان نمازوں میں ہتھیار لئے رہنا مستحب ہے، اگر کوئی عذر مرض

---

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ شغل عن أربع صلوات يوم الخندق" کی روایت نسائی (۲/۱۷ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت سعید خدریؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "شغلونا عن الصلاة الوسطى ملأ الله قبورهم......" کی روایت بخاری (الفتح ۸/۱۹۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۳۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) البدائع ۱/۲۴۴۔

(۱) المجموع ۴/۴۱۹، أسنی المطالب ۱/۲۷۲، روضۃ الطالبین ۲/۵۷، المغنی لابن قدامہ ۲/۴۰۵۔

(۲) روض الطالب ۱/۲۷۲، روضۃ الطالبین ۲/۵۸، المغنی ۲/۴۰۶، بلغۃ السالک علی الشرح الصغیر ۱/۶۸۔

یا بارش وغیرہ کی کوئی اذیت نہ ہو تو احتیاطاً ہتھیار چھوڑ نا مکروہ ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ" (اور جب آپ ان کے درمیان ہوں اور ان کے لئے نماز قائم کریں تو چاہئے کہ ان میں کا ایک گروہ آپ کے ساتھ کھڑا ہو جائے اور وہ لوگ اپنے ہتھیار لئے رہیں)، آگے فرمایا: "وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنتُم مَّرْضَىٰ أَن تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ"[1] (اور تمہارے لئے اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کہ اگر تمہیں بارش سے تکلیف ہو رہی ہو یا تم بیمار ہو تو اپنے ہتھیار اتار رکھو اور اپنے بچاؤ کا سامان لئے رہو)، انہوں نے فرمان باری: "وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ" میں امر کو مندوب پر محمول کیا ہے، اس لئے کہ اس کو ترک کرنا، مفسد نماز نہیں، لہذا ہتھیار اٹھانا واجب نہیں، جیسا کہ دوسری وہ چیزیں جو مفسد نماز نہیں، اور یہ امن کی حالت پر قیاس ہے، نیز اس لئے کہ غالب سلامتی ہے، لیکن اگر ہتھیار نہ اٹھائے رکھنے سے نمازی کو ہلاکت کا خطرہ ہو تو ہتھیار لئے رہنا یا اس کو اس طرح سے اپنے آگے رکھنا کہ بوقت ضرورت آسانی سے لے سکے، واجب ہے[2]۔

(۱) سورۂ نساء/۱۰۲۔

(۲) شرح روض الطالب ۱/۲۷۳، روضۃ الطالبین ۲/۶۰، المغنی ۲/۴۱۱، کشاف القناع ۲/۱۷۔

صلاۃ الصبح

دیکھئے: "صلوات خمسہ مفروضہ"۔

صلاۃ الضحی

تعریف:

۱- صلاۃ لغت واصطلاح میں، اس پر بحث اصطلاح (صلاۃ) میں آچکی ہے۔

ضحی لغت میں: مفرد استعمال ہوتا ہے، اور یہ چاشت کے کچھ بعد ہے، اور یہ سورج نکلنے سے دن کے بڑھنے تک یا سورج کی روشنی صاف ہونے تک ہے، اور اس کے بعد "ضحاء" کہلاتا ہے۔

ضحّاء (فتح و مد کے ساتھ) جب سورج چوتھائی آسمان تک بلند ہو جائے اور اس کے بعد کا وقت[1]۔

فقہاء کے نزدیک ضحیٰ: سورج بلند ہونے سے زوال تک کا درمیانی وقت ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

صلاۃ الأوابین:

۲- ایک قول ہے: یہ نماز چاشت ہے، اس لحاظ سے یہ دونوں ہم معنی ہیں، ایک قول ہے: نماز اوابین مغرب وعشاء کے درمیان ہے، اس لحاظ سے یہ دونوں الگ الگ ہیں۔

(۱) متن اللغہ، المصباح المنیر وعمدۃ القاری شرح صحیح البخاری (۲۳۶/۷ طبع المنیریہ)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین (۲۳/۲ طبع دار الفکر)۔

صلاۃ الاشراق:

۳- فقہاء ومحدثین کے ظاہر اقوال کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ صلاۃ الضحی اور صلاۃ الاشراق دونوں ایک ہیں، اس لئے کہ سب نے اس کا وقت، طلوع آفتاب کے بعد سے زوال تک لکھا ہے، اور دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

ایک قول ہے: نماز اشراق، نماز ضحیٰ سے الگ ہے، اس بناء پر نماز اشراق کا وقت طلوع آفتاب کے بعد، مکروہ وقت ختم ہونے پر ہے[۱]، دیکھئے "صلاۃ الاشراق"۔

شرعی حکم:

۴- نماز ضحیٰ، جمہور فقہاء کے نزدیک نفل اور مستحب ہے، مالکیہ و شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ وہ سنت مؤکدہ ہے[۲] حضرت ابوذرؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"يصبح على كل سلامى من أحدكم صدقة: فكل تحميدة صدقة، وكل تهليلة صدقة، و أمر بالمعروف صدقة، ونهى عن المنكر صدقة، و يجزیء عن ذلك ركعتان يركعهما من الضحى"**[۳] (جب آدمی صبح کرتا ہے تو اس کے ہر جوڑ پر ایک صدقہ واجب ہوتا ہے، ہر سبحان اللہ کہنا ایک صدقہ ہے، ہر الحمدللہ کہنا ایک صدقہ ہے، ہر لا إلہ إلا اللہ کہنا ایک صدقہ ہے، اچھی بات کہنا صدقہ ہے، اور بری بات سے روکنا ایک صدقہ ہے اور ان سب کے عوض چاشت کی دو رکعتیں پڑھ لے تو کافی ہوجاتی ہیں)، اور حضرت ابودرداءؓ کی روایت ہے: **"أوصاني حبيبي بثلاث لن أدعهن ما عشت: بصيام ثلاثة أيام من كل شهر، وصلاة الضحى، وأن لا أنام حتى أوتر"**[۱] (مجھے میرے محبوب ﷺ نے تین باتوں کی وصیت کی ہے جن کو میں زندگی بھر نہیں چھوڑوں گا: ہر مہینہ میں تین روزے، چاشت کی نماز، اور وتر پڑھے بغیر نہ سونا)، حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ **"أوصاني خليلي بثلاث: صيام ثلاثة أيام من كل شهر، و ركعتي الضحى و أن أوتر قبل أن أرقد"**[۲] (مجھے میرے محبوب محمد ﷺ نے تین باتوں کی وصیت فرمائی: ہر مہینہ میں تین روزے، چاشت کی دو رکعات، اور سونے سے پہلے وتر پڑھنا)۔

بعض حنابلہ نے کہا: اس کو ہمیشہ پڑھنا مستحب نہیں ہے، تاکہ فرائض سے مشابہت نہ ہو، اس میں ابن مسعود وغیرہ سے توقف منقول ہے[۳]۔

رسول اللہ ﷺ کے حق میں نماز ضحیٰ:

۵- اس پر تو علماء کا اتفاق ہے کہ نماز ضحیٰ مسلمانوں پر واجب نہیں، لیکن کیا رسول اللہ ﷺ پر واجب تھی؟ علماء کے یہاں مختلف فیہ ہے:

---

(۱) تحفۃ المحتاج ۲/۲۳۱، القلیوبی وعمیرہ ۱/۲۱۴، أوجز المسالک الی موطا مالک ۳/۱۲۴ طبع دار الفکر، احیاء علوم الدین ۱/۲۰۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۱۲، المغنی ۲/۱۳۱، المجموع ۴/۳۶، روضۃ الطالبین ۱/۳۳۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۱۳، تفسیر القرطبی ۱۵/۱۶۰، صحیح مسلم بشرح النووی ۵/۲۳۰ طبع المطبعۃ المصریہ۔

(۳) حدیث: "يصبح على كل سلامى من أحدكم صدقة" کی روایت مسلم (۱/۴۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث ابودرداءؓ: "أوصاني حبيبي ﷺ بثلاث لن أدعهن" کی روایت مسلم (۱/۴۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابوہریرہؓ "أوصاني خليلي بثلاث ......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۲۲۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) المغنی ۲/۱۳۱، المجموع ۴/۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۱/۷۳، صحیح مسلم بشرح النووی ۵/۲۳۰۔

جمہور کی رائے ہے کہ نماز ضحیٰ رسول اللہ ﷺ پر فرض نہیں[١]۔

شافعیہ، بعض مالکیہ، اور بعض حنابلہ نے لکھا ہے کہ نماز ضحیٰ، رسول اللہ ﷺ کے خاص واجبات میں سے ہے، اور اس میں کم از کم دو رکعات واجب ہیں[٢]۔

دیکھئے: ''اختصاص ف ١٠ ج ٢/٢٥٩''۔

نماز ضحیٰ کی مواظبت و پابندی:

٦ - اس میں علماء کا اختلاف ہے کہ نماز ضحیٰ کی پابندی کرنا افضل ہے یا کبھی اس کو پڑھنا اور کبھی ترک کرنا؟

جمہور کی رائے ہے کہ نماز ضحیٰ کی پابندی کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ صحیح حدیثیں عام ہیں، مثلاً فرمان نبوی ہے: **''أحب العمل إلى اللّٰه تعالى ما داوم عليه صاحبه و إن قل''**[٣] (اللہ کے نزدیک سب سے پیارا کام وہ ہے جو ہمیشہ کیا جائے اگرچہ تھوڑا ہی ہو) اور دوسری احادیث طبرانی کی ''الاوسط'' میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **''إن في الجنة بابا يقال له الضحى فإذا كان يوم القيامة نادى مناد: أين الذين كانوا يديمون صلاة الضحى؟ هذا بابكم فادخلوه برحمة اللّٰه''**[٤] (جنت میں ایک دروازہ ہے، جس کو ضحیٰ (چاشت) کہا جاتا ہے، قیامت کے دن پکار لگے گی، کہاں ہیں وہ

(١) شرح الزرقانی ٣/١٥٥، مطالب أولی النہی ٥/٢٩۔

(٢) روضۃ الطالبین ٧/٣، شرح الزرقانی ٣/١٥٥، مطالب اولی النہی ٥/٢٩۔

(٣) حدیث: ''**أحب العمل إلى الله ماداوم عليه صاحبه و إن قل**......'' کی روایت مسلم (٢/٨١١ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(٤) حدیث: ''**إن في الجنة بابا يقال له الضحى**......'' کی روایت ہیثمی نے مجمع الزوائد (٢/٢٣٩ طبع القدسی) میں کی ہے اور فرمایا: طبرانی نے اوسط میں روایت کیا ہے، اس میں سلیمان بن داؤد یمامی ابواحمد ہے، جو متروک ہے۔

لوگ جو نماز چاشت ہمیشہ پڑھتے تھے؟ یہ تمہارا دروازہ ہے تم اس میں اللہ کی رحمت سے داخل ہو جاؤ)، صحیح ابن خزیمہ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **''لايحافظ على صلاة الضحى إلا أواب، قال: وهي صلاة الأوابين''**[١] (نماز چاشت کی پابندی اواب (اللہ کی طرف رجوع کرنے والا) ہی کرتا ہے اور فرمایا یہ اوابین کی نماز ہے)۔

حنابلہ کے مذہب میں صحیح اور اس کو صاحب الاکمال نے ایک جماعت سے نقل کیا ہے یہ ہے کہ نماز چاشت کی پابندی کرنا مستحب نہیں، بلکہ اس کو ناغہ سے پڑھنا چاہئے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کا یہ فرمان ہے: **''مارأيت النبي ﷺ سبح سبحة الضحى قط''**[٢] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو کبھی چاشت کی نماز پڑھتے نہیں دیکھا)۔

حضرت ابوسعید خدری کہتے ہیں: **''كان النبي ﷺ يصلي الضحى حتى نقول : لا يدعها ، ويدعها حتى نقول: لا يصليها''**[٣] (رسول اللہ ﷺ نماز ضحیٰ پڑھتے تھے، یہاں تک کہ

(١) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ٢١٦، عمدۃ القاری ٧/٢٤٠، مواہب الجلیل ٢/٦٧، کشاف القناع ١/٤٤٢، المغنی ٢/١٣٢، صحیح مسلم بشرح النووی ٥/٢٣٠، روضۃ الطالبین ١/٣٣٧، صحیح ابن خزیمہ ٢/٢٢٨ شائع کردہ المکتب الإسلامی، احیاء علوم الدین ١/١٩٦ طبع مطبعہ استقامہ۔
حدیث: ''**لا يحافظ على صلاة الضحى إلا أواب**'' کی روایت حاکم (١/٣١٤ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(٢) حدیث عائشہؓ: ''**ما رأيت النبي ﷺ سبح سبحة الضحى قط**'' کی روایت بخاری (الفتح ٣/١٠ طبع السلفیہ) اور مسلم (١/٤٩٧ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہے۔

(٣) حدیث ابی سعیدؓ: ''**كان يصلي الضحى حتى نقول : لا يدعها**'' کی روایت ترمذی (٢/٣٤٢ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی اسناد میں ضعف ہے۔

ہم سوچتے تھے کہ آپ اس کو نہیں چھوڑیں گے، اور اس کو چھوڑتے تھے، یہاں تک کہ ہم سوچتے تھے کہ اب آپ اس کو نہیں پڑھیں گے)، نیز اس لئے کہ اس کی پابندی کرنے میں فرائض کے مشابہ قرار دینا ہے۔

ابو الخطاب نے کہا: اس کو ہمیشہ پڑھنا مستحب ہے[1] اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے صحابہ کو اس کی وصیت کی اور فرمایا: "**من حافظ علی شفعة الضحی غفر له ذنوبه و إن كانت مثل زبد البحر**"[2] (جس نے چاشت کی دو رکعتوں کی پابندی کی اس کے گناہ معاف ہوجائیں گے اگرچہ سمندر کے جھاگ کے برابر ہوں)۔

دیکھئے: "نفل"۔

نماز چاشت کا وقت:

۷- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ جب سورج بلند ہوجائے اور گرمی تیز ہوجائے تو نماز ضحیٰ پڑھنا افضل ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**صلاة الأوابين حين ترمض الفصال**"[3] (نماز اوابین اس وقت ہے جب اونٹ کے بچے کے پاؤں جلنے لگیں)، مطلب یہ ہے کہ ریت گرم ہوجائے اور گرمی کی شدت سے اونٹ کے بچے بیٹھ جائیں۔

طحطاوی نے کہا ہے کہ اس کا مختار وقت: چوتھائی دن گذرنے پر ہے[1]"مواہب الجلیل" میں "الجزولی" کے حوالے سے ہے: اس کا اول وقت: سورج کے بلند ہونے، اس کے سفید ہونے، اور اس کی سرخی چلے جانے پر ہے، اور آخری وقت، زوال ہے، حطاب نے شیخ زروق کے حوالہ سے کہا ہے کہ اس کا بہتر وقت جب مشرق میں آفتاب ایسا ہوجائے، جیسا کہ عصر کے وقت مغرب میں ہوتا ہے[2]۔

ماوردی نے کہا ہے کہ اس کا وقت مختار: چوتھائی دن گذرنے پر ہے[3]۔

بہوتی نے کہا ہے کہ افضل یہ ہے کہ جب گرمی تیز ہوجائے اس کو ادا کیا جائے[4] پھر فی الجملہ نماز ضحیٰ کے وقت کی تعیین میں فقہاء کا اختلاف ہے: جمہور کی رائے ہے کہ ضحیٰ کا وقت، سورج بلند ہونے سے زوال سے کچھ پہلے تک ہے، بشرطیکہ نہی کا وقت داخل نہ ہوا ہو[5]۔

نووی نے "الروضہ" میں کہا: ہمارے اصحاب (شافعیہ) نے کہا: وقت ضحیٰ طلوع آفتاب سے ہے، اور اس کو سورج بلند ہونے تک مؤخر کرنا مستحب ہے[6] اس کی دلیل امام احمد کی ابو مرہ طائفی سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے: "**قال الله: يا ابن آدم لا تعجزني من أربع ركعات من أول نهارك أكفك آخره**"[7] (اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ابن

---

(۱) الإنصاف ۲/۱۹۱، کشاف القناع ۱/۴۴۲، عمدۃ القاری ۷/۲۴۰۔

(۲) حدیث: "**من حافظ علی شفعة الضحی**" کی روایت ترمذی (۲/۳۴۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور اس کی سند میں ایک ضعیف راوی ہے اور ذہبی نے اس حدیث کو میزان الاعتدال (۴/۲۷۴ طبع الحلبی) میں اس کو منکر روایات میں لکھا ہے۔

(۳) حدیث: "**صلاة الأوابين حين ترمض الفصال**" کی روایت مسلم (۱/۵۱۶ طبع الحلبی) نے حضرت زید بن ارقمؓ سے کی ہے۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۲۱۶۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/۶۸۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱/۳۳۲، المجموع ۴/۳۶، أسنی المطالب ۱/۲۰۴۔

(۴) کشاف القناع ۱/۴۴۲۔

(۵) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۲۱۶، کشاف القناع ۱/۴۴۲، الحطاب ۲/۶۸۔

(۶) روضۃ الطالبین ۱/۳۳۲۔

(۷) حدیث: "**قال الله يا ابن آدم لا تعجزني من أربع ركعات......**" کی روایت ابو داؤد (۲/۶۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور نووی نے المجموع (۴/۳۹ طبع المنیریہ) میں اسے صحیح قرار دیا ہے۔

آدم تم مجھ کو دن کے شروع میں چار رکعات سے عاجز نہ کرو (ایسا کرلیا کرو کہ اپنے دن کے شروع میں میرے واسطے چار رکعتیں پڑھ لو)، میں دن کے اخیر تک تمہارے لئے کفایت کروں گا)۔

لیکن اذرعی نے کہا ہے کہ یہ اصحاب سے منقول ہے، لیکن یہ محل نظر ہے، اصحاب کے کلام میں مشہور، پہلا (یعنی جمہور کا قول) ہے[۱]۔

رملی کبیر نے "شرح الروضہ" پر اپنے حاشیہ میں نووی کا سابقہ قول نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ میں نے کسی کو اس کی صراحت کرتے نہیں دیکھا، اس لئے یہ غیر معروف قول ہے یا سبقت قلمی ہے[۲]۔

نماز چاشت کی رکعات کی تعداد:

۸- نماز چاشت کے استحباب کے قائل فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس میں کم از کم دو رکعات ہیں[۳]، حضرت ابوذرؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا ہے: **"يصبح على كل سلامى من أحدكم صدقة : فكل تسبيحة صدقة: وكل تحميدة صدقة، وكل تهليلة صدقة، وكل تكبيرة صدقة، وأمر بالمعروف صدقة، ونهى عن المنكر صدقة، ويجزئ من ذلك ركعتان يركعهما من الضحى"**[۴] (جب آدمی صبح کرتا ہے تو اس کے ہر جوڑ پر ایک صدقہ واجب ہوتا ہے، ہر سبحان اللہ کہنا ایک صدقہ ہے، ہر الحمد للہ کہنا ایک صدقہ ہے، ہر لا إلہ إلا اللہ کہنا ایک صدقہ ہے، ہر تکبیر صدقہ ہے، اچھی بات کہنا ایک صدقہ ہے، اور بری بات سے روکنا ایک صدقہ ہے، اور ان سب کے عوض چاشت کی دو رکعتیں پڑھ لے تو کافی ہیں)، اس روایت کی بنا پر چاشت کی کم از کم دو رکعات ہیں[۱] البتہ چاشت کی زیادہ سے زیادہ رکعات میں اختلاف ہے۔

راجح مذہب کے مطابق مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ نماز چاشت کی زیادہ سے زیادہ آٹھ رکعات ہیں، اس لئے کہ حضرت ام ہانی کی روایت ہے کہ **"أن النبي ﷺ دخل بيتها يوم فتح مكة و صلى ثماني ركعات، فلم أر صلاة قط أخف منها غير أنه يتم الركوع والسجود"**[۲] (رسول اللہ ﷺ فتح مکہ کے دن ان کے گھر تشریف لائے، اور آپ ﷺ نے آٹھ رکعات پڑھیں، میں نے کبھی آپ کو اتنی ہلکی نماز پڑھتے نہیں دیکھا، البتہ رکوع اور سجدہ پورا کرتے تھے)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ آٹھ رکعات سے زیادہ پڑھنا مکروہ ہے، اگر اس نے چاشت کی نیت سے پڑھا ہو، مطلق نفل کی نیت سے پڑھے تو مکروہ نہیں، اور انہوں نے لکھا ہے کہ نماز چاشت کی اوسط رکعات چھ ہیں[۳]۔

مرجوح قول کے مطابق حنفیہ شافعیہ کی رائے[۴] اور امام احمد کی رائے ایک روایت میں یہ ہے کہ نماز چاشت کی زیادہ سے زیادہ بارہ رکعات ہیں، اس لئے کہ ترمذی ونسائی میں ضعیف سند سے مروی

(۱) أسنی المطالب ۱/ ۲۰۴۔
(۲) حاشیۃ الرملی الکبیر بہامش أسنی المطالب ۱/ ۲۰۴۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۱۳، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۳۲، الإنصاف ۲/ ۱۹۰ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی)۔
(۴) حدیث: "يصبح على كل سلامى ......" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی ہے۔

(۱) المغنی ۲/ ۱۳۱۔
(۲) حدیث أم ہانیؓ: "أن النبی ﷺ دخل بيتها" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۷۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۹۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۱۳، الإنصاف ۲/ ۱۹۰، المغنی ۲/ ۱۳۱۔
(۴) یہی رویانی ورافعی وغیرہ کا قول ہے (المجموع ۴/ ۳۶)۔

ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا :"من صلى الضحى ثنتيعشرة ركعة بنى الله له قصرا من ذهب في الجنة"[۱] (جس نے چاشت کی بارہ رکعات پڑھیں، اللہ تعالی اس کے لئے جنت میں سونے کا ایک محل بنائے گا)، ابن عابدین نے شرح المنیہ کے حوالے سے لکھا ہے: یہ طے ہے کہ فضائل میں ضعیف حدیث پر عمل کرنا جائز ہے[۲]۔

حنفیہ میں حصکفی نے" الذخائر الاشرفیہ" کے حوالے سے لکھا ہے: چاشت کے لئے اوسط آٹھ رکعات ہیں، اور یہی افضل ہے، اس لئے کہ اس کا ثبوت، آپ علیہ السلام کے عمل اور قول سے ہے، اور اس سے زیادہ رکعات کا ثبوت صرف قول سے ہے، یہ ایک سلام سے اس سے زیادہ پڑھنے کا حکم ہے، اور اگر الگ الگ کر کے پڑھے تو زیادہ سے زیادہ پڑھنا افضل ہے[۳]۔

رہے شافعیہ تو نماز چاشت کی زیادہ سے زیادہ رکعات کے بارے میں ان کی عبارتیں الگ الگ ہیں، کیونکہ نووی نے" المنہاج" میں لکھا ہے کہ اس کی زیادہ سے زیادہ بارہ رکعات ہیں[۴]، لیکن "شرح المہذب" میں اس کے خلاف ہے، اس میں اکثر سے نقل کیا ہے کہ نماز چاشت کی زیادہ سے زیادہ تعداد آٹھ رکعات ہیں[۵] "روضۃ الطالبین" میں کہا: افضل آٹھ رکعات اور زیادہ سے زیادہ بارہ رکعات ہیں اور ہر دو رکعات پر سلام پھیرے گا[۶]۔

(۱) حدیث:"من صلى الضحى ثنتى عشرة ركعة " کی روایت ترمذی (۲/ ۳۳۷ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا حدیث غریب ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۵۹، شرح المحلی علی المنہاج ۱/ ۲۱۴، الإنصاف ۲/ ۱۹۰۔

(۳) الدر المختار ۱/ ۴۵۹۔

(۴) شرح المحلی علی منہاج الطالبین ۱/ ۲۱۴۔

(۵) المجموع ۴/ ۳۶۔

(۶) روضۃ الطالبین ۱/ ۳۳۲۔

نماز چاشت میں پڑھی جانے والی سورتیں:

۹- ابن عابدین نے کہا: اس میں ضحیٰ کی دونوں سورتیں (یعنی سورۂ" و الشمس" اور سورہ" والضحی" پڑھے اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ صرف یہی دونوں پڑھے گا، اگرچہ دو رکعات سے زیادہ پڑھنی ہو[۱]۔ اس لئے کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ کہتے ہیں: "أمرنا رسول الله ﷺ أن نصلي الضحى بسور منها: والشمس وضحاها، والضحى"[۲] (ہم کو رسول اللہ ﷺ نے حکم فرمایا کہ چاشت میں چند سورتیں مثلاً: سورۂ" والشمس وضحاہا" اور سورہ" والضحی") پڑھیں۔

نہایۃ المحتاج میں ہے: ان دونوں یعنی چاشت کی دونوں رکعتوں میں" سورۂ کافرون" و" الاخلاص" پڑھنا مسنون ہے، ان دونوں کا پڑھنا" سورہ الشمس" اور" سورہ الضحی" کے پڑھنے سے افضل ہے اگرچہ یہ دونوں بھی وارد ہیں کیونکہ" سورۂ اخلاص" تہائی قرآن کے برابر ہے، اور" سورہ الکافرون" چوتھائی قرآن کے برابر بغیر دوگنا کئے ہے[۳]، شبراملسی نے کہا: اور ان دونوں (یعنی الکافرون اور الاخلاص) کو بھی اس صورت میں پڑھے گا جب دو رکعات سے زیادہ پڑھنی ہو، لیکن یہ بھی اس صورت میں ہے کہ چار یا چھ رکعات ایک تحریمہ سے نہ پڑھے کہ پہلے تشہد کے بعد کوئی سورت پڑھنا مستحب نہیں، اسی طرح ہر سنت نماز جس میں دو تشہد ہیں، پہلے تشہد کے بعد سورت نہیں پڑھے گا[۴]، دیکھئے:" قراءت اور نافلہ"۔

چاشت کی نماز چھوٹ جانے کے بعد قضا کرنے اور اس کو

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۵۸۔

(۲) عمدۃ القاری ۷/ ۲۴۰، فتح الباری ۳/ ۵۵۔

حدیث عقبہ بن عامرؓ:"أمرنا رسول الله ﷺ أن نصلي الضحى بسور......" کو ابن حجر نے فتح الباری (۳/ ۵۵ طبع السلفیہ) میں نقل کر کے حاکم کے رسالہ:"صلاة الضحى" کی طرف اسے منسوب کیا ہے۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۱۲۔

(۴) حاشیۃ الشبراملسی مع نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۱۲۔

باجماعت پڑھنے کے بارے میں فقہاء کے یہاں تفصیلات ہیں[۱] جن کو اصطلاح: ''تطوع''، ''صلاۃ جماعت'' میں دیکھا جائے۔

صلاۃ الطواف

دیکھئے: ''طواف''۔

صلاۃ الظہر

دیکھئے: ''صلوات خمسہ مفروضہ''۔

صلاۃ المرأۃ

دیکھئے: ''ستر العورۃ''، ''صلاۃ''۔

صلاۃ العشاء

دیکھئے: ''صلوات خمسہ مفروضہ''۔

صلاۃ العصر

دیکھئے: ''صلوات خمسہ مفروضہ''۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۳۳۷-۳۳۲، المغنی ۲/ ۱۴۲۔

الصلاۃ علی الراحلہ

(أوالدابۃ)

تعریف:

۱-صلاۃ کی تعریف اصطلاح: (صلاۃ) میں دیکھیں۔

راحلہ: سفر و بار برداری کے لئے مضبوط اونٹ، ایسا اونٹ جس کو انسان اپنی سواری اور سفر کے لئے منتخب کرتا ہے کہ وہ عمدہ ہوتا ہے کسی طرح کا عیب نہیں ہوتا، دیکھنے میں بھلا معلوم ہوتا ہے اگر وہ اونٹوں کے ریوڑ میں ہو تو نمایاں ہو، پہچان لیا جائے۔

راحلہ عربوں کے نزدیک: ہر عمدہ اونٹ یا اونٹنی ہے، اس کی جمع: رواحل ہے، راحلہ میں ہاء، صفت میں مبالغہ کے لئے ہے، ایک قول ہے: اس کو راحلہ، اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس پر رحل (کجاوہ) ہوتا ہے[1]۔

دابہ: زمین پر رینگنے اور چلنے والا ہر جان دار، اس لفظ کا استعمال زیادہ تر سواری کے جانوروں اونٹ، گھوڑے، خچر اور گدھے کے لئے ہے[2]۔

(۱) لسان العرب مادہ: ''رحل''۔

(۲) لسان العرب مادہ: ''دبب''، ابن عابدین ۱/ ۴۶۹، الشرح الصغیر ۱/ ۱۰۹، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۳۴۔

متعلقہ الفاظ:

سفینہ:

۲-سفینہ، کشتی، سفینہ و راحلہ کے مابین تعلق یہ ہے کہ دونوں کی سواری کی جاتی ہے اور جس طرح راحلہ پر نماز کے خاص احکام ہیں، اسی طرح کشتی میں نماز کے بھی خاص احکام ہیں، ان کو اصطلاح ''سفینہ'' میں دیکھیں۔

صلاۃ علی الراحلہ سے متعلقہ احکام:

الف-نماز نفل:

۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نفل نماز راحلہ (سواری کے اونٹ) پر جائز ہے، اس کا رخ جس طرف بھی ہو، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: ''**وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ**''[1] (سو تم جدھر کو بھی منہ پھیرو سو اللہ ہی کی ذات ہے)، ابن عمرؓ نے کہا: یہ آیت خاص طور پر نفل کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور حضرت ابن عمر کی روایت میں ہے: ''**أن رسول الله ﷺ كان يسبح على ظهر راحلته حيث كان وجهه**''[2] (رسول اللہ ﷺ اپنی اونٹنی کی پشت پر نفل نماز پڑھتے تھے اس کا منہ کسی طرف بھی ہوتا) حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے کہ: ''**كان رسول الله ﷺ يصلي على راحلته حيث توجهت، فإذا أراد الفريضة نزل فاستقبل القبلة**''[3] (رسول اللہ ﷺ اپنی اونٹنی پر نماز پڑھتے رہتے تھے، اس کا منہ جدھر بھی ہو، اور جب فرض

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۱۵۔

(۲) حدیث ابن عمرؓ: ''أن رسول الله ﷺ كان يسبح على ظهر راحلته'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۷۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث جابرؓ: ''كان رسول الله ﷺ يصلي على راحلته......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۰۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

نماز پڑھنا چاہتے تو اتر جاتے اور قبلہ رخ ہو جاتے)۔

بالاجماع لمبے سفر میں جس میں نماز قصر کی جاتی ہے اونٹنی پر نفل نماز جائز ہے۔

رہا مختصر سفر جس میں قصر کرنا مباح نہیں تو اونٹنی پر نماز، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں جائز ہے، اور یہی اوزاعی، لیث، اور حسن بن حی کا قول ہے۔

امام مالک نے کہا: صرف لمبے سفر میں مباح ہے، اس لئے کہ یہ سفر کی رخصت ہے، لہذا لمبے سفر کے ساتھ خاص ہوگی، جیسے قصر۔

پہلی رائے کے قائلین کا استدلال: مذکورہ آیت اور اس کے بارے میں ابن عمر کے قول، اور ابن عمر کی اس حدیث سے ہے جس میں انہوں نے فرمایا: "**إن رسول الله ﷺ كان يوتر على البعير**"[1] (رسول اللہ ﷺ اونٹ پر سوار رہ کر وتر پڑھ لیتے تھے)۔

حنفیہ کے یہاں مشہور ہے کہ سفر کی شرط نہیں ہے، اونٹ پر نفل کے جواز کے لئے انہوں نے بس یہ قید لگائی ہے کہ شہر سے باہر ہو جہاں قصر ہوتا ہے، یعنی ایسی جگہ جہاں مسافر کے لئے نمازیں قصر کرنا جائز ہے[2]۔

حنفیہ میں ابو یوسف نے شہر کے اندر سواری پر نفل کو جائز قرار دیا ہے، اور انہوں نے کہا: مجھ سے فلاں شخص نے اور انہوں نے اس کا نام لیا انہوں نے سالم سے اور انہوں نے ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے: "**أن النبي ﷺ ركب الحمار في المدينة يعود سعد بن عبادةؓ و كان يصلي وهو راكب**"[3] (سعد بن عبادہؓ کی

(۱) حدیث ابن عمرؓ: "**أن رسول الله ﷺ كان يوتر على البعير**" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۴۸۸ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۶۹، الزیلعی ۱/ ۱۷۷، فتح القدیر ۱/ ۳۳۰-۳۳۱، المغنی ۱/ ۴۳۴-۴۳۵، مغنی المحتاج ۱/ ۴۲، کشاف القناع ۱/ ۳۰۲۔

(۳) حدیث: "**أن النبي ﷺ ركب الحمار في المدينة يعود سعد ابن**

عیادت کے لئے جاتے ہوئے رسول اللہ ﷺ مدینہ کے اندر گدھے پر سوار ہوئے اور آپ سواری کی حالت میں نماز پڑھ رہے تھے)۔

امام محمد نے اس کو غلطی کا اندیشہ ہونے کے سبب کراہت کے ساتھ جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ شہر میں بہت شور وشغب ہوتا ہے[1]۔

اسی طرح شہر کے اندر جانور پر نفل کو بعض شافعیہ، مثلاً ابوسعید اصطخری، اور قاضی حسین وغیرہ نے جائز قرار دیا ہے، ابوسعید اصطخری، بغداد کے محتسب تھے، وہ گلیوں کا چکر لگاتے رہتے اور اپنے جانور پر سوار ہو کر نماز پڑھتے رہتے تھے[2]۔

۴- سواری پر جائز تطوع کے تحت مطلق نوافل، سنن رواتب، معین نوافل، وتر اور سجدہ تلاوت سب آتے ہیں، یہ جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ) کے نزدیک ہے[3]۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنے اونٹ پر وتر پڑھتے تھے، اور اپنے اونٹ پر نفل پڑھتے تھے، فرض نہیں[4]۔

حنفیہ کے نزدیک فرائض کے علاوہ جو نمازیں واجب ہیں، مثلاً نماز وتر، اس کو بلا عذر سواری پر پڑھنا جائز نہیں، اسی طرح سجدہ تلاوت کا حکم ہے[5]۔

امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ وہ سنت فجر کے لئے جانور سے اتر جائے گا، اس لئے کہ دوسری سنن کے مقابلہ میں اس کی تاکید زیادہ

= **عبادة**" کو عینی نے البنایہ (۲/ ۵۷۸ طبع دار الفکر) میں نقل کیا، اور یہ لکھنے کے بعد کہ اس کو امام ابو یوسف نے روایت کیا ہے، انہوں نے اس حدیث کے شاذ ہونے کا اشارہ دیا ہے۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۳۳۰-۳۳۱، الزیلعی مع الشلبی ۱/ ۱۷۷۔

(۲) الشلبی علی الزیلعی ۱/ ۱۷۷، المجموع شرح المہذب ۳/ ۲۰۳ تحقیق المطیعی۔

(۳) الدسوقی ۱/ ۲۲۵، أسنی المطالب ۱/ ۱۳۴، المغنی ۱/ ۴۳۷ طبع ریاض۔

(۴) المغنی ۱/ ۴۳۷۔

(۵) ابن عابدین ۱/ ۴۶۹۔

آئی ہے[۱]۔

مسافر کے لئے اونٹ، گھوڑے، خچر اور گدھے وغیرہ پر نماز پڑھنا جائز ہے، اگرچہ جانور کا گوشت کھانا حلال نہ ہو، اور یہاں ضرورت کے سبب کوئی کراہت نہ ہوگی، نیز اس لئے کہ صحیح روایتوں سے ثابت ہے: رسول اللہ ﷺ نفل نماز اپنے گدھے پر پڑھتے تھے[۲] البتہ یہ شرط ہے کہ جانور پر بیٹھے ہوئے نمازی کے بدن اور اس کے کپڑے سے جو زین، سامان اور لگام لگے وہ پاک ہو، یہ شافعیہ، حنابلہ اور عام مشائخ حنفیہ نے کہا ہے، جیسا کہ اصل میں لکھا ہے، لیکن ابوحفص بخاری اور محمد بن مقاتل رازی سے مروی ہے کہ اگر نجاست نشست گاہ پر یا دونوں رکاب کی جگہ پر ایک درہم سے زیادہ ہو تو ناجائز ہے اور اگر زین پر نجاست ہو، اور اس کو کسی چیز سے ڈھک دے تو مضر نہیں (۳)۔

۵ - واجب، مندوب اور مباح سفر مثلاً تجارتی سفر وغیرہ میں نفل نماز سواری پر امام ابوحنیفہ مالک، اور شافعی کے نزدیک جائز ہے۔

سفر معصیت، مثلاً ڈاکہ زنی، شراب اور حرام چیزوں کی تجارت کے لئے سفر میں امام مالک، شافعی اور احمد کے نزدیک یہ مباح نہیں ہے، اس لئے کہ رخصت کی مشروعیت، مباح کی تحصیل میں تعاون کرنے کے لئے ہے، لہذا معصیت سے اس کا تعلق نہ ہوگا۔

امام ابوحنیفہ، ثوری اور اوزاعی نے کہا ہے کہ اس کے لئے مباح ہے، اس لئے کہ وہ مسافر ہے، لہذا اس کے لئے رخصت لینا مباح ہے، جیسے سفر اطاعت کرنے والے کے لئے (۴)۔

(۱) الزیلعی ۱/۱۷۷۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ كان يصلي على حماره النفل" کی تخریج فقرہ نمبر ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۳) البدائع ۱/۱۰۹، المجموع شرح المہذب ۳/ ۲۰۳، تحقیق المطیعی، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۱۶۰-۱۶۱، الشرح الصغیر ۱/ ۱۰۹۔

(۴) المغنی ۲/ ۲۶۱-۲۶۳ کچھ تصرف کے ساتھ۔

ب-نماز فرض:

۶ - اصل یہ ہے کہ فرض نماز بلا عذر سواری پر جائز نہیں ہے، حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ "**أن النبي ﷺ كان يصلي على راحلته نحو المشرق فإذا أراد أن يصلي المكتوبة نزل فاستقبل القبلة**"[۱] (رسول اللہ ﷺ اپنی سواری پر (نفل) نماز پڑھا کرتے تھے اور اس کا منہ پورب کی طرف ہوتا تھا، اور جب آپ فرض پڑھنا چاہتے تو اتر جاتے، قبلہ کی طرف منہ کرتے)۔

ابن بطال نے کہا: اس پر علماء کا اجماع ہے کہ کسی کے لئے جائز نہیں کہ بلا عذر جانور پر فرض نماز پڑھے۔

نیز اس لئے کہ نیچے اترنے کی قدرت کے باوجود جانور پر فرائض کی ادائیگی ناجائز ہے۔

نیز اس لئے کہ فرض نماز کے لئے شرط یہ ہے کہ نمازی قبلہ رخ ہو، پوری نماز میں ایک جگہ ٹھہرا ہوا ہو، لہذا اگر بحالت سواری قیام یا استقبال قبلہ میں خلل آئے تو نماز فرض صحیح نہیں (۲)۔

۷ - فقہاء نے سواری پر نماز کے مباح ہونے کے اعذار شمار کرائے ہیں، مثلاً:

جان یا مال پر دشمن یا درندہ کا خوف، یا ساتھیوں کے چھوٹنے کا خوف، یا بارش و کیچڑ سے اذیت، اس طرح کے حالات میں فرض نماز سواری پر، رکوع و سجدہ کے بغیر، اشارہ سے جائز ہے، اس لئے کہ ان اعذار کا پیش آنا، ان ارکان کی ادائیگی سے عجز و بے بسی ہے (۳)۔

(۱) حدیث جابر بن عبد اللہؓ: "**أن النبي ﷺ كان يصلي على راحلته نحو المشرق**" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۷۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۲/ ۵۷۵، البدائع ۱/ ۱۰۸، ابن عابدین ۱/ ۴۶۹-۴۷۰، الدسوقی ۱/ ۲۲۹، الحطاب ۱/ ۵۰۹، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۲، الشرح الصغیر ۱/ ۱۰۹۔

(۳) البدائع ۱/ ۱۰۸، الدسوقی ۱/ ۲۲۹-۲۳۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۰۸-۴۰۹، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۷۳۔

ابن قدامہ نے کہا: اگر اتنا سخت خوف ہو کہ قبلہ رخ ہوکر نماز نہ پڑھ سکے یا بعض ارکان کی ادائیگی اس وجہ سے نہ ہو سکے کہ وہ دشمن سے یا سیلاب سے یا درندہ سے یا آگ وغیرہ سے بچنے کے لئے بھاگ رہا ہے اور بھاگنا مباح ہے، اور بغیر بھاگے اس سے بچنا ممکن نہ ہو، یا مسابقہ (دوڑ) ہو یا جنگ میں مڈبھیڑ یا کروفر، نیزہ زنی، شمشیر زنی، اور پیچھا کرنے کی ضرورت ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ اپنی حالت کے مطابق پیدل یا سوار، قبلہ رخ ہوکر اگر ممکن ہو یا غیر قبلہ کی طرف اگر قبلہ رخ ہونا ممکن نہ ہو، نماز پڑھے اور اگر رکوع، سجدہ نہ کر سکے تو دونوں کو اشارہ سے کرلے، جہاں تک ہو سکے، سجدہ کے لئے رکوع سے زیادہ جھکے، اور اگر اشارہ بھی نہ کر سکے تو یہ ساقط ہے، اور اگر قیام کرنے یا بیٹھنے وغیرہ سے عاجز ہو تو یہ ساقط ہوجائے گا، اور اگر کروفر، نیزہ زنی اور شمشیر زنی کی ضرورت ہو تو سب کرے، لیکن نماز کو اپنے وقت سے مؤخر نہ کرے [۱]، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے "فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا" [۲] (لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو تو تم پیدل ہی (پڑھ لیا کرو) یا سواری پر)۔

حضرت یعلی بن امیہؓ کی حدیث میں ہے: "أن النبي ﷺ انتهى إلى مضيق هو و أصحابه وهو على راحلته و السماء من فوقهم و البلة من أسفل منهم فحضرت الصلاة فأمر المؤذن فأذن و أقام ثم تقدم رسول الله ﷺ على راحلته فصلى بهم يومىء إيماء يجعل السجود أخفض من الركوع" [۳] (رسول اللہ ﷺ مع صحابہ ایک تنگ جگہ پہنچے، آپ اپنی سواری پر سوار تھے، اوپر سے بارش ہو رہی تھی، نیچے تر زمین تھی، اتنے میں نماز کا وقت آ گیا، آپ نے مؤذن کو حکم فرمایا، اس نے اذان دی، اقامت کہی، پھر رسول اللہ ﷺ سواری پر آگے بڑھے، لوگوں کو نماز پڑھائی، اشارہ سے پڑھا رہے تھے، سجدہ کو رکوع سے پست کرتے تھے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: (صلاۃ خوف، استقبال فقرہ ۳۸) میں دیکھیں۔

۸ - جب فرض نماز، سواری پر بلا عذر جائز نہیں، اس لئے کہ فرض نماز کے لئے شرط ہے کہ نمازی قبلہ رخ ہو، پوری نماز میں ٹھہرا ہوا ہو، نماز کی تمام شرائط وارکان کو پورا کر رہا ہو تو اگر کسی کے لئے ممکن ہو کہ فرض نماز سواری پر، تمام شرائط وارکان کی ادائیگی کے ساتھ پڑھ سکے، (اگر چہ اس کو عذر نہ ہو) تو اس کی نماز صحیح ہے، اس کے قائل شافعیہ وحنابلہ ہیں، اور یہی مالکیہ کے یہاں راجح معتمد ہے، حنابلہ نے کہا: خواہ سواری چل رہی ہو یا کھڑی ہو، لیکن شافعیہ نے قید لگائی ہے کہ ہودج وغیرہ میں ہو اور سواری کا جانور ٹھہرا ہوا ہو، اگر چہ بندھا ہوا نہ ہو، اور اگر وہ چل رہا ہو تو ناجائز ہے، اس لئے کہ سواری کے جانور کا چلنا، خود اس شخص کی طرف منسوب ہوتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جانور پر سوار ہوکر طواف کرنا جائز ہے اور اگر جانور کے لگام کو کوئی مضبوطی سے پکڑ کر چلا رہا ہو، اور سمت نہ بدلے تو یہ جائز ہے، مالکیہ میں سحنون نے کہا: جانور پر کھڑے ہوکر، اور رکوع وسجدہ کرتے ہوئے نماز پڑھنا کافی نہیں، اس لئے کہ وہ دھوکہ کے ساتھ داخل ہو رہا ہے [۱]۔

---

(۱) ملاحظہ ہو: المغنی ۱/ ۴۳۲ طبع ریاض، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۷۳۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۹۔

(۳) حدیث یعلی بن امیہؓ: "أن النبي ﷺ انتهى إلى مضيق" کی روایت احمد (۴/ ۱۷۳-۱۷۴ طبع المیمنیہ) اور بیہقی (۲/ ۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور بیہقی نے کہا: اس کی اسناد میں ضعف ہے۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۱۰۹، الدسوقی ۱/ ۲۲۵، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۷۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۴۔

سواری پر نماز پڑھنے والے کا قبلہ:

۹- سواری پر نفل پڑھنے والے کے لئے قبلہ رخ ہونا لازم نہیں ہے، بلکہ جدھر بھی جانور کا منہ ہو یا سمت سفر ہو نماز پڑھے، جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں اور یہی قبلہ کا عوض ہوگا، اور رسول اللہ ﷺ اپنی اونٹنی پر نماز پڑھتے تھے، اس کا رخ جدھر بھی ہوتا (اپنے مقصد کی سمت) اور جب فرض پڑھنا ہوتا تو اتر جاتے اور قبلہ رخ ہو جاتے[۱]۔

مسافر کے لئے اس تخفیف (سہولت) کی حکمت، لوگوں کو سفر کی ضرورت پڑتی ہے، اب اگر ان میں قبلہ رخ ہونے کی شرط لگا دی جائے تو اس کے نتیجہ میں ان کو اپنے معمولات ترک کرنے پڑیں گے یا معیشت کے مصالح ومفادات کو خیرباد کہنا پڑے گا۔

۱۰- البتہ اگر نمازی کو قبلہ رخ ہو کر نماز شروع کرنا ممکن ہو، یہ اس صورت میں ہے، جبکہ جانور قابو یافتہ ہو، قطار میں نہ ہو، یعنی وہ کھڑا ہو یا چل رہا ہے، لیکن اس کی لگام سوار کے ہاتھ میں ہو تو تکبیر تحریمہ کے وقت استقبال قبلہ کرنا اس پر واجب ہے، یہ شافعیہ کے نزدیک ہے، اور یہی حنابلہ کے یہاں ایک روایت، مالکیہ میں ابن حبیب کی رائے، اور حنفیہ میں ابن مبارک کی روایت ہے، ان حضرات کا استدلال حضرت انس کی اس روایت سے ہے: "**أن رسول الله ﷺ كان إذا سافر فأراد أن يتطوع استقبل بناقته القبلة فكبر ثم صلى حيث وجهة ركابه**"[۲] (جب رسول اللہ ﷺ سفر میں ہوتے، نفل پڑھنے کا ارادہ ہوتا تو اپنی اونٹنی کے ساتھ قبلہ رخ ہو کر تکبیر کہتے، پھر جدھر بھی سواری کا رخ ہوتا، اسی طرف نماز پڑھتے رہتے)، نیز اس لئے کہ شروع نماز میں اس کے لئے قبلہ رخ ہونا ممکن ہے تو یہی اس پر لازم ہوگا، جیسے ساری نماز۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول: سلام میں بھی قبلہ رخ ہونا شرط ہے، اس لئے کہ یہ نماز کا دوسرا آخری کنارہ ہے، لہذا اس میں بھی استقبال قبلہ شرط ہوگا۔

حنابلہ کے یہاں دوسری روایت اور یہی شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے یہ (سلام میں استقبال قبلہ) اس پر لازم نہیں، اس لئے کہ نماز کا آغاز، نماز کا ایک جز ہے، جو اس کے بقیہ اجزاء کے مشابہ ہو گیا، نیز اس لئے کہ یہ مشقت سے خالی نہیں، لہذا اسلام میں استقبال قبلہ کی شرط ساقط ہے اور حنفیہ کے نزدیک ایسا کرنا مستحب ہے واجب نہیں اور اگر استقبال قبلہ آسانی سے نہ ہو سکے، مثلاً جانور چل رہا ہے، اور قطار میں ہے، اور جانور پر سوار ہوتے ہوئے گھومنا آسان نہ ہو یا جانور سرکش ہو اس کو گھمانا آسان نہ ہو تو استقبال قبلہ شرط نہیں، اس لئے کہ اس میں مشقت، اور روش میں بدنظمی پیدا کرنا ہے، لہذا جس طرف چل رہا ہے، اسی سمت میں تحریمہ باندھے۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول میں ہے: اس پر استقبال قبلہ مطلقا واجب ہے، خواہ آسان ہو یا نہ ہو اور اگر محال ہو تو اس کی نماز صحیح نہیں ہوگی[۱]۔

۱۱- اگر سواری پر نماز پڑھنے والا کشادہ جگہ میں ہو، مثلاً کشادہ محمل اور ہودج، اور وہ قبلہ رخ ہو کر نماز پڑھ سکتا ہے اور رکوع وسجدہ کر سکتا ہے تو نماز میں استقبال قبلہ اس پر واجب ہے اور جس جگہ ہے، اسی پر سجدہ کرے گا اگر ممکن ہو، اس لئے کہ وہ کشتی پر سوار آدمی کی طرح ہے،

---

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ كان يصلي على راحلته" کی تخریج فقرہ نمبر ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث انسؓ: "أن رسول الله ﷺ كان إذا سافر فأراد أن يتطوع" کی روایت ابوداؤد (۲/۲۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور منذری نے مختصر ابوداؤد (۲/۵۹ شائع کردہ دار المعرفہ) میں اس کی اسناد کو حسن کہا ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/۴۶۹، الدسوقی ۱/۲۲۵، مغنی المحتاج ۱/۱۴۳، أسنی المطالب ۱/۱۳۴، المغنی ۱/۴۳۶ طبع ریاض۔

ابوالحسن آمدی نے کہا ہے کہ یہ احتمال ہے کہ دوسرے کی طرح اس پر بھی کچھ لازم نہ ہو، اس لئے کہ عام رخصت، جہاں مشقت ہو اور جہاں نہ ہو، دونوں کو عام ہے (۱) یہ نفل کا مسئلہ ہے، رہی فرض نماز تو اس میں صرف عذر کی بناء پر استقبال قبلہ ترک کرنا جائز ہے، جیسا کہ گذرا۔

سواری پر نماز کا طریقہ:

۱۲ - جس کے لئے سواری پر نماز پڑھنا جائز ہے وہ اپنی نماز میں اشارہ سے رکوع سجدہ کرے گا، اور سجدہ کو رکوع سے پست رکھے گا، حضرت جابرؓ نے کہا: "**بعثني رسول الله ﷺ في حاجة فجئت وهو يصلي على راحلته نحو المشرق، والسجود أخفض من الركوع**" (۲) (مجھے رسول اللہ ﷺ نے ایک ضرورت سے بھیجا، واپس آیا تو آپ کو اونٹنی پر نماز پڑھتے ہوئے پایا، رخ پورب کی طرف تھا، اور سجدہ، رکوع سے پست تھا)۔

بخاری میں یہ روایت ہے: "**أن النبي ﷺ كان يصلي في السفر على راحلته حيث توجهت به يومىء إيماء صلاة الليل إلا الفرائض**" (۳) (رسول اللہ ﷺ سفر میں سواری پر نماز شب (نفل) پڑھتے تھے اس کا رخ جدھر بھی ہو، لیکن فرض سواری پر نہیں پڑھتے تھے)۔

مالکیہ میں ابن عرفہ نے کہا ہے کہ جو شخص اپنے محمل میں نفل پڑھے، اس کا قیام یہ ہے کہ چار زانو بیٹھے، اسی طرح رکوع کرے، اس کے دونوں ہاتھ گھٹنوں پر ہوں، جب رکوع سے سر اٹھائے تو دونوں ہاتھوں کو اٹھالے، اشارہ سے سجدہ کرے، دونوں پاؤں مڑے ہوئے ہوں، اور اگر ایسا نہ کر سکے تو چار زانو بیٹھ کر اشارہ کرے (۱)۔

جس نے سوار ہو کر نفل شروع کی، پھر دوران نماز نیچے اتر گیا تو وہ استقبال قبلہ کرے گا، اپنی سابقہ نماز پر بناء کرے گا، زمین پر اس کو پوری کرے گا، رکوع سجدہ کرے گا، مالکیہ نے کہا ہے کہ البتہ ان لوگوں کے قول کے مطابق جو صحت مند غیر مسافر کے لئے نفل میں اشارہ کو جائز کہتے ہیں وہ اپنی نماز، اپنے جانور پر شہر میں داخل ہونے کے بعد اشارہ سے پوری کرے گا (۲)۔

حنفیہ میں امام ابو یوسف نے کہا: از سر نو نماز پڑھے گا، پہلی نماز پر بناء نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس کی شروع کی نماز میں اشارہ ہے اور اخیر کی نماز رکوع وسجدہ کے ساتھ ہے، لہذا ضعیف پر قوی کی بناء جائز نہیں ہوگی۔

امام محمد سے مروی ہے کہ اگر ایک رکعت پڑھنے کے بعد سواری سے اتر گیا تو از سر نو نماز پڑھے گا، اس لئے کہ ایک رکعت کی ادائیگی سے قبل محض تحریمہ ہے، جو شرط ہے، اور ضعیف کے لئے منعقد شرط، قوی کے لئے شرط بن جائے گی، ہاں اگر ایک رکعت پڑھ لی ہو تو ضعیف کا عمل مؤکد ہو گیا، لہذا اس پر قوی کی بناء نہیں کرے گا (۳)۔

۱۳ - اگر پیدل چلنے والا نفل نماز پڑھ رہا تھا، اسی اثناء سوار ہو گیا تو سوار ہو کر نفل کو پورا کرے گا، یہ حنابلہ اور حنفیہ میں امام زفر کہتے ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک: بناء نہیں کرے گا، اس لئے کہ سوار ہونا عمل

---

(۱) المغنی ۱/۴۳۵-۴۳۶، مغنی المحتاج ۱/۱۴۲، الدسوقی ۱/۲۲۵۔

(۲) حدیث جابرؓ: "بعثني رسول الله ﷺ في حاجة" کی روایت ابوداؤد (۲/۲۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ كان يصلي في السفر على راحلته" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۴۸۹ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۱) الزیلعی ۱/۱۷۶، الحطاب مع المواق ۱/۵۰۹، مغنی المحتاج ۱/۱۴۳، کشاف القناع ۱/۳۰۴، المغنی ۱/۴۳۵ طبع ریاض۔

(۲) ابن عابدین ۱/۴۷۰، الزیلعی ۱/۱۷۷-۱۷۸، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۲۲۵، الحطاب ۱/۵۰۹، مغنی المحتاج ۱/۱۴۴، شرح منتہی الإرادات ۱/۱۶۰۔

(۳) الزیلعی ۱/۱۷۸، ابن عابدین ۱/۴۷۰۔

کثیر ہے(۱) جس نے نفل نماز شہر سے باہر شروع کی، پھر شہر میں داخل ہوگیا، یا جس شہر میں داخل ہوا ہے، اس میں اترنے کی نیت کرلی تو اپنی سواری کے جانور سے اتر جائے گا، اس لئے کہ اس کا سفر پورا ہوگیا، اور قبلہ رخ ہوکر اپنی نماز پوری کرے گا، یہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے، حنفیہ کے یہاں اکثر کی یہی رائے ہے، ایک قول ہے، اشارہ سے جانور پر ہی نماز پوری کرے گا(۲)۔

اگر سواری سے اترنے والا مسافر نفل نماز کے دوران، سوار ہوجائے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس کی حالت، اقامت کی ہے، لہذا اس میں اس کا سوار ہونا، مقیم کے عمل کثیر کی طرح ہوگا، حنفیہ میں امام محمد نے کہا: اپنی نماز پر بناء کرے گا(۳)۔

(۱) ابن عابدین ۱/۴۷۰، الزیلعی ۱/۱۷۸، کشاف القناع ۱/۳۰۳۔
(۲) الزیلعی ۱/۱۷۸، ابن عابدین ۱/۴۷۰، مغنی المحتاج ۱/۱۴۴، کشاف القناع ۱/۳۰۳۔
(۳) کشاف القناع ۱/۳۰۳، مغنی المحتاج ۱/۱۴۴، الزیلعی ۱/۱۷۸۔

صلاۃ علی النبی ﷺ

۱- صلاۃ علی النبی ﷺ سے مقصود: مخصوص الفاظ کے ساتھ آپ ﷺ کے لئے دعا کرنا اور آپ کی شان کی تعظیم کرنا ہے، قرطبی نے کہا ہے کہ اللہ کی طرف سے نبی پر صلاۃ سے مراد: اللہ کی رحمت، رضامندی، اور فرشتوں کے سامنے آپ کی توصیف ہے اور فرشتوں کی طرف سے صلاۃ سے مراد، آپ کے لئے دعا واستغفار ہے، اور امت کی طرف سے آپ پر صلاۃ سے مراد: آپ کے لئے دعا واستغفار، اور آپ کی شان کی تعظیم کرنا ہے(۱)۔

صلاۃ علی النبی ﷺ (درود) سے متعلقہ احکام:

۲- صلاۃ علی النبی ﷺ کے مشروع ہونے میں فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا حکم آیا ہے، فرمان باری ہے: ''إِنَّ اللّٰهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا''(۲) (اے ایمان والو! تم بھی آپ ﷺ پر رحمت بھیجا کرو اور خوب سلام بھیجا کرو)۔

ابن کثیر نے اس آیت کی تفسیر میں کہا ہے کہ(۳) اس آیت سے مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اپنے بندوں کو خبر دی کہ اس کے

(۱) تفسیر القرطبی ۱۴/۲۳۲۔
(۲) سورۂ احزاب/۵۶۔
(۳) تفسیر ابن کثیر (۳/۵۰۶، جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على محمد خير الأنام (لابن القیم) / ص ۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

بندے اور نبی کا، اس کے پاس ملأ اعلی میں کیا مقام ہے اللہ تعالی، مقرب فرشتوں کے سامنے نبی کی تعریف فرماتا ہے، اور یہ کہ فرشتے آپ پر درود بھیجتے ہیں، پھر اللہ تعالی نے آپ ﷺ پر درود وسلام کا حکم فرمایا، تاکہ عالم سفلی وعالم علوی دونوں کے رہنے والوں کی طرف سے آپ کی تعریف ہوجائے، آپ پر درود بھیجنے، اور درود کے طریقہ کے بارے میں، متواتر احادیث حضور ﷺ سے وارد ہیں۔

بخاری میں اس آیت کی تفسیر میں ہے: "**قيل لرسول الله : يا رسول الله، أما السلام عليك فقد عرفناه، فكيف نصلي عليك؟** (عرض کیا گیا، یارسول اللہ! آپ پر سلام کرنا توہم کو معلوم ہوگیا ہے، اب درود آپ پر کیسے بھیجیں؟ آپ نے فرمایا: یوں کہو: "**اللهم صل على محمد، و على آل محمد، كما صليت على آل إبراهيم، إنك حميد مجيد، اللهم بارك على محمد، و على آل محمد، كما باركت على آل إبراهيم، إنك حميد مجيد**"(۱)۔

شرعی حکم:

۳- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنا چند جگہوں پر واجب اور چند جگہوں پر مستحب ہے۔

(۱) حدیث البخاری: "قيل لرسول الله ﷺ : يا رسول الله ، أما السلام عليك فقد عرفناه، فكيف نصلي عليك؟ قال: "قولوا: اللهم صل على محمد و على آل محمد، كما صليت على آل إبراهيم، إنك حميد مجيد، اللهم بارك على محمد و على آل محمد، كما باركت على آل ابراهيم، إنك حميد مجيد" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۵۳۲ طبع السلفیہ) نے حضرت کعب بن عجرہؓ سے کی ہے۔

واجب کن جگہوں پر ہے، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

۴- حنفیہ و مالکیہ نے کہا: اخیر تشہد میں، حضور پر درود سنت ہے، واجب نہیں ہے، اور انہوں نے کہا: زندگی میں ایک بار آپ پر درود بھیجنا واجب ہے، اس لئے کہ اس کا حکم ہے، فرمان باری ہے: "**يَأَيُّهَاالَّذِيْنَ آمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا**"(۱) (اے ایمان والوتم بھی آپ پر رحمت بھیجا کرو اور خوب سلام بھیجا کرو)۔

طحاوی نے کہا ہے کہ جب بھی آپ کا ذکر آئے، درود بھیجنا واجب ہے۔

اخیر تشہد میں درود کے عدم وجوب پر یہ دلیل دی گئی ہے کہ آپ ﷺ نے (تشہد سکھاتے ہوئے) تشہد کے الفاظ بتانے کے بعد فرمایا: "**إذا قلت هذا، أو فعلت، فقد تمت صلاتك، إن شئت أن تقوم فقم، وإن شئت أن تقعد فاقعد**"(۲) (جب تم یہ کہہ لو یا کرلو تو تمہاری نماز پوری ہوجائے گی، اب اگر تم اٹھنا چاہو تو اٹھ جاؤ، اور بیٹھنا چاہو تو بیٹھے رہو)۔

انہوں نے کہا: یہی اہل مدینہ، اہل کوفہ، اور اہل علم کی جماعت کا مذہب ہے۔

پہلے تشہد میں درود ان حضرات کے نزدیک مشروع نہیں ہے،

(۱) سورۂ احزاب/ ۵۶۔

(۲) حدیث تعلیم التشہد: "إذا قلت هذا، أو فعلت هذا، فقد تمت صلاتك ، إن شئت أن تقوم فقم ، و إن شئت أن تقعد فاقعد" کی روایت ابوداؤد (سنن ابوداؤد ۱/ ۵۹۳ طبع ترکیا) نے حضرت القاسم بن مخیمرہؒ سے کی ہے اور الفاظ "أخذ علقمة بيدى، فحدثنى أن عبد الله بن مسعود أخذ بيده ، و أن رسول الله ﷺ أخذ بيد عبد الله، فعلمه التشهد في الصلاة ، فذكر مثل دعاء الأعمش : إذا قلت هذا أو قضيت هذا، فقد قضيت صلاتك، إن شئت أن تقوم فقم، و إن شئت أن تقعد فاقعد" ابوداؤد نے سکوت اختیار کیا ہے (اعلاء السنن ۳/ ۱۱۷ شائع کردہ ادارۃ القرآن والعلوم الإسلامیہ)۔

اس کے قائل حنابلہ ہیں (۱) اب اگر عمداً پہلے تشہد میں درود پڑھے تو مکروہ ہے، اور اس پر اعادہ واجب ہے، اور اگر بھول کر پڑھ دے تو حنفیہ کے نزدیک سجدۂ سہو واجب ہے، اور مالکیہ کے نزدیک اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، اگر عمداً اس کو پڑھے (۲)۔

۵-شافعیہ وحنابلہ نے کہا: ہر نماز کے آخری تشہد میں، نماز جنازہ میں دوسری تکبیر کے بعد اور جمعہ وعیدین کے دونوں خطبوں میں، درود پڑھنا واجب ہے، اس کے علاوہ واجب نہیں، ان حضرات نے کہا: اس لئے کہ اللہ تعالی نے اپنے نبی پر درود بھیجنا، اس فرمان میں فرض کیا ہے: "إِنَّ اللّٰهَ وَ مَلَائِكَتَهُ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ، يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوْا تَسْلِيمًا" (۳) (بے شک اللہ اور اس کے فرشتے نبی پر رحمت بھیجتے ہیں، اے ایمان والو تم بھی آپ پر رحمت بھیجا کرو اور خوب سلام بھیجا کرو)، کسی جگہ درود کا فرض ہونا، نماز میں درود کے فرض ہونے سے اولی نہیں، اور ہمیں رسول اللہ ﷺ کی طرف سے، جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں، یہ رہنمائی ملی ہے کہ نماز میں آپ پر درود فرض ہے، نماز سے باہر نہیں، حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے عرض کیا گیا: "**يا رسول الله! كيف نصلي عليك؟ يعني في الصلاة**" (۴) (یا رسول اللہ! ہم آپ پر درود کیسے بھیجیں؟ یعنی نماز میں تو فرمایا: تم یوں کہو) **اللهم صل على محمد، و على آل محمد، كما صليت على إبراهيم، وبارك على محمد، و آل محمد، كما باركت على إبراهيم، ثم تسلمون علي**" اس کے بعد تم مجھ پر سلام بھیجا کرو)۔

کعب بن عجرہ، رسول اللہ ﷺ کے بارے میں کہتے ہیں کہ آپ نماز میں یہ پڑھتے تھے: "**اللهم صل على محمد و على آل محمد، كما صليت على ابراهيم إنك حميد مجيد**" (۱)۔

امام شافعی نے کہا ہے کہ جب روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ صحابہ کو نماز میں تشہد سکھاتے تھے، اور یہ بھی روایت میں ہے کہ آپ نے ان کو یہ سکھایا کہ نماز میں آپ پر درود کیسے بھیجیں تو۔ واللہ اعلم، یہ کہنا جائز نہیں کہ تشہد واجب ہے، اور درود واجب نہیں ہے، اور ان دونوں کے بارے میں آپ سے منقول روایت قرآن کے فرض قرار دیئے ہوئے سے زائد ہے۔

مرحوم نے کہا: لہذا ہر مسلمان کی (جس پر فرائض واجب ہیں) ذمہ داری ہے کہ تشہد اور نبی ﷺ پر درود بھیجنا سیکھے جس نے نماز میں تشہد نہیں پڑھا اور نہ درود پڑھا (حالانکہ وہ اچھی طرح تشہد پڑھ سکتا تھا) تو اس پر اعادہ واجب ہے، تاکہ دونوں کو پڑھے، اور اگر دونوں کو قاعدہ سے نہیں پڑھ سکتا ہے تو جس قدر ان دونوں میں سے پڑھ سکے وہی پڑھ لے، اور اس کے لئے بس یہی جائز ہے کہ تشہد اور درود دونوں کے نام کا ذکر کرے، اور اگر دونوں کو اچھی طرح سے پڑھ سکتا تھا، لیکن غفلت میں چھوڑ دیا یا دونوں کو قصداً چھوڑ دیا تو اس کی نماز فاسد ہے، اور ان دونوں کا اعادہ اس پر واجب ہے۔

---

(۱) ردالمحتار ۱/ ۳۴۳، فتح القدیر ۱/ ۲۷۳، مواہب الجلیل ۱/ ۵۴۳، الإنصاف ۲/ ۷۶، المغنی ۱/ ۵۳۷۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) سورۂ احزاب/ ۵۶۔

(۴) حدیث ابو ہریرہؓ "يا رسول الله : كيف نصلي عليك" کی روایت شافعی نے کی ہے جیسا کہ جلاء الافہام لابن القیم (ص ۴۱ طبع دار ابن کثیر) میں کی ہے، ابن القیم کی عبارت سے ایک راوی کے ضعف کا پتہ چلتا ہے۔

(۱) حدیث کعب بن عجرہؓ: "خرج علينا رسول الله ﷺ، فقلنا: قدعلمنا، أو عرفنا، كيف نسلم عليك فكيف نصلي عليك؟ قال : قولوا، اللهم صل على محمد، و على آل محمد، كما صليت على آل إبراهيم إنك حميد مجيد، اللهم بارك على محمد و على آل محمد، كما باركت على إبراهيم، إنك حميد مجيد" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

اس کے قائل: صحابہ کرام اور بعد کے لوگوں کی ایک جماعت ہے۔

صحابہ میں: عبداللہ بن مسعود، ابومسعود بدری اور عبداللہ بن عمر، تابعین میں: ابوجعفر محمد بن علی، شعبی، اور مقاتل بن حیان، اور ائمہ متبوعین مذاہب میں: اسحاق بن راہویہ اور امام احمد (اپنی ایک روایت میں، اور یہی روایت مذہب میں مشہور ہے) ہیں[۱]۔

رہا چار یا تین رکعت والی نماز میں پہلے تشہد میں درود تو یہ امام شافعی کے قول جدید میں سنت ہے، یہی ابن ہبیرہ، اور آجری (حنبلی) کے یہاں مختار ہے، اس کو ترک کرنے سے اگرچہ عمدا ترک ہو نماز باطل نہ ہوگی، اور اگر چھوڑ دے تو سجدہ سہو کے ذریعہ تلافی ہوجائے گی[۲]۔

نماز سے باہر درود:

۶- نماز سے باہر ہمہ وقت آپ پر درود بھیجنا مستحب ہے، اور چند مقامات پر اس کی تاکید ہے، مثلاً: جمعہ کے روز و شب میں، صبح کے وقت، شام کے وقت، مسجد میں داخل ہوتے وقت، وہاں سے نکلتے وقت، رسول اللہ ﷺ کی قبر کے پاس، اذان کا جواب دیتے وقت، دعا کے وقت دعا کے بعد، صفا و مروہ کے مابین سعی کے وقت، لوگوں کے اکٹھا ہونے اور علاحدہ ہونے کے وقت، آپ کا نام آنے پر تلبیہ سے فراغت، استلام حجر کے وقت، سو کر اٹھتے وقت، قرآن ختم کرتے وقت، فکر اور مصیبت کے وقت، طلب مغفرت کے وقت، لوگوں کو علم پہنچاتے وقت، وعظ کے وقت درس دیتے وقت، اور نکاح میں جب

(۱) الأم للشافعی ۱/۱۱۷، المجموع للنووی ۳/ ۴۶۵، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۶۳، الإنصاف ۲/ ۱۶۳، المغنی ۱/ ۵۴۱۔

(۲) سابقہ مراجع، الإنصاف ۲/ ۷۶-۷۷۔

مرد عورت کو پیغام دے اور ہر ایسی جگہ جہاں ذکر الٰہی کے لئے اجتماع ہو[۱]۔

درود کے الفاظ:

۷- درود کے بہت سے الفاظ مروی ہیں: اس کے بعض الفاظ میں اختلاف ہے، صاحب ''المہذب'' نے کہا ہے کہ نبی کریم ﷺ پر درود کے افضل الفاظ ہیں کہ آپ پر درود بھیجنے والا کہے: **''اللهم صل علی محمد و علی آل محمد کما بارکت علی إبراهيم و علی آل إبراهيم إنک حميد مجيد''۔**

نیز: بخاری اور مسلم میں کعب بن عجرہؓ کی روایت میں ہے: **''خرج علينا رسول الله ﷺ، فقلنا: قد علمنا۔ أو عرفنا۔ کيف نسلم عليک، وکيف نصلي عليک''** (رسول اللہ ﷺ ہمارے پاس تشریف لائے، ہم نے عرض کیا، ہمیں آپ پر سلام کرنے کا طریقہ تو معلوم ہوگیا، لیکن آپ پر درود کیسے بھیجیں؟ آپ نے فرمایا: یوں کہو: **''اللهم صل علی محمد، و علی آل محمد، کما صليت علی آل إبراهيم ۔ إنک حميد مجيد''**،[۲] ایک اور متفق علیہ روایت کے الفاظ ہیں: کہو: **''اللهم صلی علی محمد، و علی أزواجه و ذريته، کما صليت علی آل إبراهيم، و بارک علی محمد، و علی أزواجه، و ذريته، کما بارکت علی آل إبراهيم، إنک**

(۱) جلاء الأفہام في فضل الصلاۃ والسلام علی محمد خیر الأنام ص: ۲۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات، ابن عابدین ۱/ ۳۴۸، تفسیر ابن کثیر فی تفسیر آیۃ الاحزاب: ''يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه و سلموا تسليما'' کی روایت الاذکار للنووی ۱۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث کعب بن عجرہؓ: ''خرج علينا رسول الله ﷺ فقلنا......'' کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

حمیدمجید"[۱]۔

کچھ اور الفاظ موجود ہیں، اور کم از کم یہ کہنا ضروری ہے: **اللھم صل علی محمد**[۲]۔

دوسرے انبیاء پر درود:

۸- رہے دوسرے ابنیاء و رسل تو ان پر درود وسلام بھیجا جائے گا، حضرت نوحؑ کے بارے میں فرمان باری ہے: "**سلام علی نوح فی العالمین**"[۳] (نوح پر سلام ہو عالم والوں میں) حضرت ابراہیمؑ کے بارے میں ہے: "**سلام علی إبراهيم كذلك نجزی المحسنین**" [۴] (ابراہیم پر سلام ہو ہم مخلصین کو ایسا ہی صلہ دیا کرتے ہیں)، حضرت موسیٰ وہارون کے بارے میں ہے: "**سلام علی موسی و هارون**"[۵] (موسیٰ اور ہارون پر سلام ہو)۔

مروی ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**صلّوا علی أنبياء الله ورسله، فإنّ الله بعثهم كما بعثني**"[۶] (اللہ کے نبیوں

---

(۱) حدیث "قولوا: اللهم صلی علی محمد و علی أزواجه و ذريته، كما صليت علی آل إبراهيم، و بارک علی محمد و علی ازواجه و ذريته ، كما باركت علی آل إبراهيم، انک حميد مجيد" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/۱۶۹ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱/۳۰۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابوحمید ساعدیؓ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) المجموع ۳/۴۶۴، سابقہ مراجع۔

(۳) سورۂ صافات/۷۹۔

(۴) سورۂ صافات/۱۰۹/۱۱۰۔

(۵) سورۂ صافات/۱۲۰۔

(۶) حدیث: "**صلوا علی انبياء الله و رسله، فإن الله بعثهم كما بعثنی**" کی روایت اسماعیل بن اسحاق القاضی نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً اپنی سند سے کی ہے (**فضل الصلاة علی النبي ﷺ لابن اسحاق القاضی** ص ۱۸) اس کی اسناد میں عمر بن ہارون ہے جو متروک ہے (تقریب التہذیب ۲/۶۴) اور اس کے شیخ موسی بن عبید ضعیف ہیں

اور اس کے رسولوں پر درود بھیجو، اس لئے کہ اللہ نے جس طرح مجھے مبعوث فرمایا، اسی طرح ان کو بھی مبعوث فرمایا ہے)۔

کئی حضرات نے نبیوں پر درود بھیجنے کے مشروع ہونے پر اجماع نقل کیا ہے[۱]۔

غیر انبیاء پر درود:

۹- رہا غیر انبیاء پر درود تو اگر کسی کے تابع ہوکر ہو، جیسا کہ سابقہ احادیث: "**اللهم صلی علی محمد و علی آل محمد**" میں ہے، تو بالاجماع جائز ہے۔

اگر غیر انبیاء پر مستقل طور پر درود بھیجا جائے تو اس میں اختلاف ہے، کچھ حضرات اس کے جواز کے قائل ہیں، اور ان کا استدلال اس فرمان باری سے ہے "**هُوَ الَّذِيْ يُصَلِّيْ عَلَيْكُمْ وَ مَلَائِكَتُهُ**"[۲] (وہ ایسا ہے کہ وہ خود اور اس کے فرشتے (بھی) تمہارے اوپر رحمت بھیجتے رہتے ہیں)، نیز "**أُولٰئِکَ عَلَيْهِمْ صَلَوٰتٌ مِنْ رَبِّهِمْ**"[۳] (یہ لوگ وہ ہیں کہ ان پر نوازشیں ہوں گی ان کے پروردگار کی طرف سے)، نیز "**وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَکَ سَكَنٌ لَهُمْ**"[۴] (اور آپ ان کے لئے دعا کیجئے، بلاشبہ آپ کی دعا

= (تقریب التہذیب ۲/۲۸۶)، نیز اس کو بیہقی نے کتاب الدعوات الکبیر (ص ۱۲۱ تحقیق بدر البدر) میں روایت کیا، اس کی سند میں مذکورہ موسی بن عبیدہ ہے، نیز اس کو خطیب نے اپنی تاریخ (۷/۳۸۰) میں حضرت انسؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے، اس کی سند میں حسن بن علی طوابیقی ہے، جس کے بارے میں خطیب نے کہا "مجہول ہے"۔

(۱) جلاء الافہام لابن القیم ۳۴۸، تفسیر ابن کثیر، الفتوحات الالہیہ، القرطبی تفسیر آیت احزاب، الاذکار للنووی/۱۰۸۔

(۲) سورۂ احزاب/۴۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۵۷۔

(۴) سورۂ توبہ/۱۰۳۔

ان کے حق میں باعث تسکین ہے)۔

اور حضرت عبد اللہ بن ابی اوفی کی حدیث میں ہے: "**كان رسول الله ﷺ إذا أتاه قوم بصدقتهم قال: "اللهم صل عليهم فأتاه أبي بصدقته، فقال: اللهم صل على آل أبي أوفى**"[۱] (جب رسول اللہ ﷺ کے پاس کوئی قوم صدقہ لے کر آتی تھی تو آپ ﷺ ان کے لئے دعا فرماتے "**اللهم صلی علیهم**" (اے اللہ ان پر رحمت کرنا، میرے والد ابواوفی صدقہ لے کر آئے تو آپ نے فرمایا خدایا! ابواوفی کی آل پر رحمت کر)۔

جمہور علماء نے کہا ہے کہ انبیاء کے علاوہ کسی پر مستقل صلاۃ (درود و رحمت) بھیجنا ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ انبیاء کے تذکرہ کے وقت ان کا شعار ہے، لہذا دوسرے اس میں شامل نہ ہوں گے، لہذا یوں نہیں کہا جائے گا: ابوبکر ﷺ، یا علی ﷺ نے کہا، اگرچہ مفہوم صحیح ہے، جیسا کہ محمد عز وجل کہنا صحیح نہیں ہے: اگرچہ آپ عزیز و جلیل ہیں، اس لئے کہ یہ ذکر الٰہی کا شعار ہے[۲]۔

رہا سلام، تو ابن کثیر نے شافعیہ میں شیخ ابومحمد جوینی سے نقل کیا ہے کہ یہ صلاۃ کے معنی میں ہے، لہذا اس کا استعمال غائب کے لئے نہ ہوگا، اور نہ غیر انبیاء پر مستقل طور پر سلام بھیجا جائے گا، اس حکم میں زندہ و مردہ دونوں برابر ہیں، البتہ جو موجود ہو تو اس کو خطاب کرکے، "**سلام علیکم ، سلام علیک**" کہا جائے گا، اس پر اجماع ہے۔

ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ کے علاوہ کسی پر صلاۃ (درود) بھیجنا صحیح نہیں ہے، البتہ مسلمان مردوں اور عورتوں کے لئے مغفرت کی دعا کی جائے گی[۱]۔

(۱) حدیث عبد اللہ بن ابی اُوفی: "**كان رسول الله ﷺ إذا أتاه قوم بصدقتهم قال: اللهم صلى عليهم، فأتاه أبى بصدقته، فقال: أللهم صلى على آل أبى أوفى**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/۱۶۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (صحیح مسلم ۲/۷۵۶-۷۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ انہی کے ہیں۔

(۲) تفسیر ابن کثیر فی تفسیر آیت الأحزاب، الاذکار للنووی ر ص ۱۰۸۔

(۱) تفسیر ابن کثیر فی تفسیر آیت: "**يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه و سلموا تسليما**"۔

صلاۃ عیدین

اس کے مشروع ہونے کی حکمت:

۱-عیدین کی مشروعیت کی حکمت: ہر قوم کے یہاں ایک خاص دن ہوتا ہے، جس میں وہ سنورتے ہیں اور زینت کے ساتھ وہ اپنے گھروں سے نکلتے ہیں [۱] حضرت انسؓ کہتے ہیں: اہل جاہلیت کے لئے سالانہ دو دن مقرر تھے، جن میں لوگ کھیل کود کیا کرتے تھے، رسول اللہ ﷺ جب مدینہ تشریف لائے تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**كان لكم يومان تلعبون فيهما و قد أبدلكم الله بهما خيرا منهما: يوم الفطر و يوم الأضحى**" [۲] (تمہارے یہاں دو دن مقرر تھے جن میں تم کھیل کود کیا کرتے تھے، اللہ تعالی نے ان دونوں کے عوض ان سے بہتر تمہیں فطر کا دن اور اضحیٰ کا دن عنایت فرمایا)۔

عیدین کی نماز کا حکم:

۲-نماز عیدین، حنفیہ کے یہاں صحیح مفتی بہ قول کے مطابق واجب ہے، حنفیہ کے یہاں واجب سے مراد: فرض و سنت کا درمیانی درجہ ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کی پابندی فرمائی، ایک بار بھی اس کو نہیں چھوڑا، اور یہ کہ نفل با جماعت ادا نہیں کی جاتی ہے، البتہ قیام رمضان (تراویح)، کسوف شمس (سورج گرہن)،

(۱) حجۃ اللہ البالغہ للدہلوی ۲/ ۲۳۔

(۲) حدیث: "كان لكم يومان......" کی روایت نسائی (۳/ ۱۷۹، ۱۸۰ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

اور نماز عیدین کو با جماعت ادا کیا جاتا ہے، اب اگر یہ سنت ہوتی، واجب نہ ہوتی تو شارع نے اس کو مستثنی کیا ہوتا، جیسا کہ تراویح اور گرہن کی نماز کو مستثنی کیا ہے [۱]۔

شافعیہ و مالکیہ: سنت مؤکدہ ہونے کے قائل ہیں، ان کی دلیل اعرابی کی صحیح حدیث میں حضور ﷺ کا ارشاد ہے: جس کے سامنے آپ ﷺ نے پنج گانہ نمازوں کا ذکر کیا تو اس نے کہا: "**هل عليّ غيرهن؟ قال: لا، إلا أن تطوع**" [۲] (کیا ان کے علاوہ نماز بھی مجھ پر ہے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: نہیں، الا یہ کہ تم نفل پڑھو)، ان حضرات نے کہا: نیز اس لئے کہ یہ رکوع و سجدہ والی نماز ہے، اس کے لئے اذان مشروع نہیں ہے، لہذا شرع سے واجب نہ ہوگی، جیسے نماز ضحیٰ [۳]۔

حنابلہ اس کے فرض کفایہ ہونے کے قائل ہیں، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ" [۴] (سو آپ اپنے پروردگار کی نماز پڑھئے اور قربانی کیجئے)، نیز آپ ﷺ نے اس کو ہمیشہ پڑھا ہے [۵]۔

نماز عیدین کی شرطیں:

وجوب کی شرطیں:

۳-نماز عیدین کے وجوب کی شرطیں:

حنفیہ کے نزدیک: بعینہ وجوب جمعہ کی شرائط ہیں، لہذا عیدین

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۷۴-۲۷۵، الہدایہ ۱/ ۶۰، تحفۃ الفقہاء ۱/ ۲۸۳۔

(۲) حدیث الأعرابی: "هل علي غيرهن......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۲۸۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۱ طبع مسلم) نے حضرت طلحہ بن عبید اللہؓ سے کی ہے۔

(۳) المجموع للنووی ۵/ ۳، جواہر الإکلیل شرح مختصر خلیل ۱/ ۱۰۱۔

(۴) سورۂ کوثر/ ۲۔

(۵) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۰۴۔

کے وجوب کے لئے یہ شرائط ہوں گی:

(۱) امام (۲) شہر (۳) جماعت (۴) وقت (۵) مرد ہونا (۶) آزاد ہونا (۷) صحت بدن (۸) اقامت (مقیم ہونا): خطبہ اس سے مستثنیٰ ہے کہ یہ نماز کے بعد سنت ہے۔

کاسانی نے ''بدائع الصنائع'' میں ان شرائط کی دلیلوں کو بیان کرتے ہوئے کہا: رہا امام کا ہونا تو ہمارے نزدیک یہ شرط ہے، اور اس کی وجہ ہم نماز جمعہ کے تحت بیان کر چکے ہیں، اسی طرح شہر شرط ہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ سے یہ روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''جمعہ، تشریق، فطر، اور اضحیٰ صرف کسی مصر جامع (بڑے شہر) میں ہی ہوسکتے ہیں''، اس سے ان کی مراد: بذات خود فطر، خود اضحیٰ، اور خود تشریق نہیں کہ یہ چیزیں تو ہر جگہ ہوتی ہیں، بلکہ لفظ فطر و اضحیٰ سے مراد: نماز عیدین ہے، نیز اس لئے کہ صدر اول سے لے کر نسل در نسل، شہروں میں ہی نماز عیدین کا ثبوت ہے، جماعت شرط ہے، اس لئے کہ جماعت کے بغیر ادا نہیں کی گئی، وقت شرط ہے، اس لئے کہ اس کی ادائیگی خاص وقت میں ہوتی ہے، یہی تعامل رہا ہے، اسی طرح مرد ہونا، عقل، بلوغ، آزاد ہونا، صحت بدن، اور مقیم ہونا اس کے وجوب کی شرائط میں سے ہیں، جیسا کہ یہ وجوب جمعہ کی شرائط میں سے ہیں، اس کی وجہ ہم نماز جمعہ کے تحت لکھ چکے ہیں، نیز اس لئے کہ ان میں سے کسی شرط کا نہ ہونا، فرض کے ساقط کرنے میں اثر انداز ہے تو واجب کے اسقاط میں یہ بدرجہ اولی اثر انداز ہوگا[۱]۔

حنابلہ نے (جن کے یہاں نماز عیدین فرض کفایہ ہے، جیسا کہ لکھا جا چکا ہے اسکی فرضیت کے لئے محض: استیطان (وطن بنانا) اور جمعہ کے لئے مشروط تعداد کی شرط لگائی ہے[۲]۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۷۵، المبسوط ۲/ ۳۷، تحفۃ الفقہاء ۱/ ۲۸۴۔
(۲) کشاف القناع ۱/ ۴۵۵۔

مالکیہ نے جن کا شمار، نماز عیدین کے سنت مؤکدہ ہونے کے قائلین میں ہوتا ہے اس کے لئے یعنی اس کے سنت مؤکدہ ہونے کے لئے وجوب جمعہ کی شرائط کے مکمل ہونے کی شرط لگائی، نیز یہ کہ نمازی حج میں نہ ہو، اب اگر ان میں سے کوئی شرط موجود نہ ہو تو غور کیا جائے گا، : اگر یہ غیر موجود شرط: حج سے تعلق کا نہ ہونا ہو تو نماز عید طلب کے کسی درجہ میں بھی مطلوب نہیں اور اگر غیر موجود شرط جمعہ کے وجوب کی کوئی شرط ہو، جیسے عورت اور مسافر تو نماز عید ان کے حق میں مستحب ہے، سنت مؤکدہ نہیں، صفتی نے کہا: نماز عیدین، ان لوگوں کے حق میں سنت ہے، جن پر جمعہ واجب ہے، البتہ حاجی کے لئے نہ مسنون ہے، نہ مندوب، اور عورت، بچہ اور مسافر کے حق میں مستحب ہے[۱]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ نماز عید ہر مکلّف کے حق میں سنت مؤکدہ ہے: مرد ہو یا عورت، مقیم ہو یا مسافر، آزاد ہو یا غلام' انہوں نے اس کے سنت ہونے کے لئے، مکلّف ہونے کے علاوہ کوئی اور شرط نہیں لگائی ہے۔

انہوں نے کہا: حج میں داخل نہ ہونے کی شرط نماز عیدین کی باجماعت ادائیگی کے لئے ہے، یعنی حاجی کے لئے اکیلے نماز عید پڑھنا مسنون ہے، نہ کہ باجماعت[۲]۔

صحت کی شرطیں:

۴- جو چیزیں نماز جمعہ کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہیں، وہ نماز عیدین کے صحیح ہونے کے لئے بھی شرط ہیں، خطبہ اس سے مستثنیٰ ہے کہ یہ نماز عیدین کی صحت کے لئے شرط نہیں، بلکہ صرف سنت ہے، اور متعدد نماز نہ ہونے کی شرط بھی اس سے مستثنیٰ ہے دیکھئے: ''صلاۃ جمعہ''

(۱) حاشیۃ الصفتی علی الجواہر الزکیہ/ ۱۰۴۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۰۱۔

نمازعید کے لئے اس کی شرط نہیں، حصفکی نے کہا ہے کہ نماز عید ایک شہر میں کئی مقامات پر بالاتفاق ادا کی جاسکتی ہے، ابن عابدین نے اس کی تائید کرتے ہوئے کہا: اختلاف صرف جمعہ میں ہے، لہذا نماز عیدین کے صحیح ہونے کے لئے حسب ذیل شرائط ہیں:

(۱)امام (۲) شہر (۳) جماعت (۴) وقت

بتایا جاچکا ہے کہ یہ وجوب کی بھی شرطیں ہیں(۱)۔

یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، حنابلہ نے وقت اور جماعت کی شرط لگائی ہے۔

مالکیہ وشافعیہ نے نمازعیدین کے صحیح ہونے کے لئے، وقت کے علاوہ ان میں سے کوئی شرط نہیں لگائی ہے(۲)۔

رہیں وہ شرائط جومختلف نمازوں کے صحیح ہونے میں قدر مشترک ہیں، مثلاً طہارت، استقبال قبلہ وغیرہ تو ان میں کوئی اختلاف نہیں، ان کومعلوم کرنے کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''صلاۃ''۔

عورت اورنمازعیدین:

۵- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ نوجوان اور حسین عورتوں کونمازعیدین کے لئے جانا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں فتنہ کا اندیشہ ہے، اس کے بالمقابل انہوں نے کہا کہ بدصورت عورتوں کا نکلنا، اورمردوں کے ساتھ نماز میں ان کا شریک ہونا مستحب ہے۔

اس لئے کہ حضرت ام عطیہؓ کی متفق علیہ حدیث ہے: ''**كان رسول الله ﷺ يخرج العواتق وذوات الخدور والحيض في العيد، فأما الحيض فكن يعتزلن المصلى ويشهدن الخير و دعوة المسلمين**''(۱) (رسول اللہ ﷺ عید میں کنواری لڑکیوں، پردہ نشیں عورتوں، اور حیض والی عورتوں کو نکالتے تھے، حیض والی عورتیں، نماز کی جگہ سے دور رہتی تھیں، اور کار خیر، اورمسلمانوں کی دعا میں شریک رہتی تھیں)۔

لیکن ایسے کپڑوں میں نکلیں گی کہ ان کی طرف نگاہ نہ اٹھے، نہ خوشبو لگائے ہوں، نہ زیب وزینت کا اظہار ہو(۲)۔

نمازعید کے لئے عورتوں کے نکلنے کی اباحت کا حکم، حنفیہ کے یہاں، عورت کے نوجوان، اور بوڑھی ہونے کے لحاظ سے الگ الگ ہے، نوجوان اور حسین عورتوں کے لئے نمازعید، یا کسی اور نماز، مثلاً نماز جمعہ، کے لئے نکلنے کی اجازت نہیں(۳) کاسانی نے اس پر ائمہ مذہب حنفی کا اجماع نقل کیا ہے، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: ''وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ''(۴) (اوراپنے گھروں میں قرار سے رہو)۔

بوڑھی عورتوں کے لئے، عیداور دوسری نمازوں کے لئے جانے کی بلاخلاف اجازت ہے۔

البتہ افضل بہرحال یہی ہے کہ عورت اپنے گھر میں نماز پڑھے، عورت کا نکلنا نماز کے لئے ہے یا مسلمانوں کی تعداد بڑھانے کے لئے؟ اس کے بارے میں امام ابوحنیفہ سے روایت مختلف ہے(۵)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۵۵۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۳۹۶ اوراس کے بعد کے صفحات، اسنی المطالب ۱/ ۲۷۹ اوراس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/ ۵۵، ۲/ ۵۰۔

---

(۱) عواتق، عاتق کی جمع ہے وہ جوان لڑکی جو بلوغ سے آگے بڑھ گئی ہو، وحدیث ام عطیۃ'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۵۰۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۶۰۶/۰۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المجموع للنووی ۵/ ۶، ۸، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۱۰، ۳۱۱، حاشیۃ الصفتی ۱۰۴۔

(۳) المبسوط للسرخسی ۲/ ۴۱، البدائع للکاسانی ۱/ ۲۷۵۔

(۴) سورۂ احزاب/ ۳۳۔

(۵) بدائع الصنائع ۱/ ۲۷۵-۲۷۶۔

شاید عید کے لئے عورت کے نکلنے کا مقصود: دونوں امور کو بروئے کار لانا ہے کہ جو عورت پاک ہو وہ باجماعت نماز پڑھے، اور حائضہ عورت ایک طرف ہٹ کر وعظ ونصیحت سنے، اور مسلمانوں کی تعداد کو بڑھائے، عہد رسالت میں یہی صورت حال تھی۔

نمازعیدین کی ادائیگی کا وقت:

۶- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ نمازعیدین کا وقت: محض آنکھ سے دیکھنے کے اعتبار سے، ایک نیزہ سورج بلند ہونے سے شروع ہوتا ہے (اور اسی وقت نفل نماز جائز ہوجاتی ہے) اور ابتداء زوال تک اس کا وقت باقی رہتا ہے(۱)۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اس کا وقت: طلوع آفتاب سے زوال تک ہے، شافعیہ کے یہاں طلوع آفتاب سے اس کا وقت شروع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ سبب والی نماز ہے، لہذا اس میں ان اوقات کی رعایت نہیں ہوگی، جن میں نماز ناجائز ہے(۲)۔

رہا اس کا افضل وقت تو ایک نیزہ سورج بلند ہونے پر ہے، البتہ اس میں مستحب یہ ہے کہ عیدالاضحیٰ کی نماز کو اس وقت سے مؤخر نہ کیا جائے، یہ اس لئے تاکہ مسلمان نماز کے بعد قربانی کے جانور ذبح کرنے کے لئے فارغ ہوجائیں، البتہ عیدالفطر میں اس وقت سے تھوڑی سی تاخیر مستحب ہے، یہ ان لوگوں کے انتظار میں ہے جو عیدالفطر کی صبح کو، صدقۂ فطر نکالنے میں مشغول رہتے ہیں۔

یہ تمام ائمہ کے یہاں متفق علیہ ہے(۳) عیدالفطر وعیدالاضحیٰ کی نمازوں کے درمیان فرق کرنے کی اس رائے پر ان کی دلیل یہ ہے: **"أن رسول الله ﷺ كتب إلى بعض الصحابة: أن يقدم صلاة الأضحى ويؤخر صلاة الفطر"**(۴) (رسول اللہ ﷺ نے بعض صحابہ کو لکھا: عیدالاضحیٰ کی نماز پہلے اور عیدالفطر کی نماز تاخیر سے پڑھی جائے گی)۔

نمازعیدین کا وقت نکلنے کے بعد اس کا حکم:

اپنے وقت سے عیدالفطر کی نماز کے فوت ہونے کی تین صورتیں ہیں:

۷- پہلی صورت: نمازعید باجماعت پہلے دن اپنے وقت پر ادا کی جائے، لیکن کچھ لوگوں کی نماز چھوٹ جائے، اس صورت میں اس کا حکم یہ ہے کہ چھوٹ جانے کے بعد اس کی قضا نہیں ہے، لہذا اس کی قضا نہیں کی جائے گی، خواہ کوئی بھی عذر ہو، اس لئے کہ یہ خاص نماز ہے، اور معین وقت میں، خاص قیدوں کے ساتھ ہی مشروع ہے، لہذا ان تمام کا مکمل طور پر پایا جانا ضروری ہے، انہیں میں سے ایک وقت بھی ہے: یہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک ہے(۱)۔

شافعیہ کے مذہب میں صحیح قول یہ ہے کہ اس کی قضا مطلقا مشروع ہے، یعنی کسی بھی وقت، اور کسی بھی طریقہ پر ہو، اکیلے یا باجماعت ہو، اور یہ ان کے یہاں اس معتمد اصل کی بنیاد پر ہے کہ سبھی نوافل کی قضا مشروع ہے(۲)۔

حنابلہ نے کہا: نمازعید کی قضا نہیں کی جائے گی، اگر قضا کرنا چاہے تو اس کو اختیار ہے کہ اگر چاہے تو چار رکعات ایک ہی سلام سے یا دو سلاموں سے پڑھ لے(۳)۔

۸- دوسری صورت: نمازعید پہلے دن اس کے وقت پر باجماعت ادا

---

(۱) تحفۃ الفقہاء ۱/ ۲۸۴، الہدایہ ۱/ ۶۰، الدرالمختار ۱/ ۵۸۳، الدسوقی ۱/ ۳۹۶، کشاف القناع ۲/ ۵۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۲۷۶۔

(۳) الدرالمختار وحاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۸۳، الدسوقی ۱/ ۳۹۶، المجموع للنووی ۵/ ۳، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۱۲۔

(۴) حدیث: "أن رسول الله ﷺ كتب إلى بعض الصحابة: أن يقدم صلاة الأضحي" کی روایت امام شافعی نے الأم (۱/ ۲۳۲ شائع کردہ دارالمعرفہ) میں کی ہے، اور ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۲/ ۸۳ طبع شرکہ

= الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) البدائع ۱/ ۲۷۶، الدسوقی ۱/ ۳۹۶-۴۰۰۔

(۲) المجموع ۵/ ۲۷-۲۸۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۲۴۔

نہ کی گئی ہو اور یہ یا تو کسی عذر کے سبب ہوگا، مثلاً چاند نظر نہیں آیا اور زوال کے بعد گواہوں نے امام کے پاس چاند دیکھنے کی گواہی دی، یا بلا عذر ہوگا۔

عذر کی حالت میں نماز عید کو دوسرے دن کے لئے مؤخر کرنا جائز ہے، خواہ عید الفطر ہو یا عید الأضحیٰ، اس لئے کہ حدیث میں ثابت ہے: "**أن قوما شهدوا برؤية الهلال في آخر يوم من أيام رمضان، فأمر عليه الصلاة و السلام بالخروج إلى المصلى من الغد**"(۱) (کچھ لوگوں نے رمضان کے آخری دن چاند دیکھنے کی گواہی دی تو رسول اللہ علیہ السلام نے حکم فرمایا کہ اگلے روز عیدگاہ نکلیں)۔

یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، لہذا چاند دیکھنے کی گواہی دیر سے ملنے پر، دوسرے دن نماز عید کی قضا مشروع ہے، مالکیہ اس حالت میں علی الاطلاق عدم قضا کے قائل ہیں (۲)۔

البتہ شافعیہ دوسرے دن کی نماز کو قضا نہیں مانتے اگر پچھلے دن گواہی دیر سے غروب آفتاب کے بعد ملی ہو؟ بلکہ اس صورت میں گواہی مقبول ہی نہیں ہوگی، اور اگلا دن، عید کا پہلا دن مانا جائے گا، اور اب نماز اپنے وقت پر ادا ہونے والی ہوگی (۳)۔

۹ - تیسری صورت: نماز عید اپنے وقت سے عذر کے بغیر مؤخر کی جائے جس کا ذکر ہم دوسری صورت کے ضمن میں کر چکے ہیں تو اس وقت دیکھا جائے گا کہ اگر عید، عید الفطر ہو تو نماز کلی طور پر ساقط ہو جائے گی، اس کی قضا نہ ہوگی، اور اگر عید الاضحیٰ ہو تو قربانی کے تیسرے دن تک اس کو مؤخر کرنا جائز ہے، یعنی دوسرے دن اس کی قضا صحیح ہے، اور اگر اس دن نہ ہو سکے تو تیسرے دن سورج کے آسمان میں بلند ہونے سے ابتداء زوال تک قضا ہوگی، خواہ یہ کسی عذر کے سبب ہو یا بلا عذر ہو، البتہ بلا عذر ایسا کرنے والے کے حق میں یہ کہا جائے گا کہ اس نے برا کیا (۱)۔

نماز عیدین کی ادائیگی کی جگہ:

۱۰ - کوئی بھی پاک جگہ نماز عید کی ادائیگی کے لائق ہے، خواہ مسجد ہو یا شہر کے بیچ میں خالی جگہ ہو یا شہر سے باہر میدان ہو، البتہ نماز عید کے لئے صحراء میں یا شہر کے باہر کشادہ میدان میں جانا مسنون ہے، تاکہ رسول اللہ علیہ السلام کے عمل کی پیروی ہو سکے۔

اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ امام کسی اور کو نائب بنا دے جو مسجد میں ان کمزور لوگوں کو نماز پڑھائے جن کے اندر صحراء میں جانے کی طاقت نہیں ہے (۲)۔

اس میں کسی امام کا اختلاف نہیں ہے، البتہ شافعیہ نے صحراء میں نماز عید کے افضل ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ شہر کی مسجد تنگ ہو، اور اگر مسجد کشادہ ہو، اس میں لوگوں کی بھیڑ نہیں ہوتی تو اسی میں نماز پڑھنا افضل ہے، اس لئے کہ ائمہ کرام، مکہ میں مسجد (حرام) میں نماز عید پڑھتے رہے ہیں، نیز اس لئے کہ مسجد زیادہ مقدس اور زیادہ پاک ہے، صاحب "المہذب" نے امام شافعی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر مسجد کشادہ ہو، اور صحراء میں نماز پڑھ لی تو کوئی مضائقہ نہیں، اور اگر تنگ ہے اور اس میں پڑھ لیا، نکل کر صحراء میں نہیں گیا تو مکروہ ہے، اس لئے

(۱) حدیث: "أن قوما شهدوا برؤية الهلال في آخر يوم من أيام رمضان" کی روایت ابوداؤد (۱/۵۸۶، ۵۸۷ تحقیق عزت عبید دعاس) اور دارقطنی (۲/۱۷۰ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، دارقطنی نے اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۱/۲۱۲۔

(۳) المحلی علی المنہاج ۱/۳۰۹۔

(۱) درر الحکام في شرح غرر الأحکام ۱/۱۰۳-۱۰۴، مجمع الانہر ۱/۱۶۹، البدائع ۱/۲۷۶۔

(۲) الدر المختار ۱/۵۸۱ مع حاشیہ ابن عابدین، بدائع الصنائع ۱/۲۷۵۔

کہ اگر مسجد چھوڑ کر صحراء میں پڑھ لی تو نمازیوں کے لئے کوئی ضرر نہیں، اور اگر صحراء چھوڑ کر تنگ مسجد میں پڑھ لی تو بھیڑ کی وجہ سے اذیت ہوگی، اور کچھ لوگوں کی نماز بھی چھوٹ سکتی ہے[۱]۔

نماز عیدین کی ادائیگی کا طریقہ:

اول: اس کے واجبات:

۱۱ - نماز عید کے لئے دوسری تمام مشروع نمازوں کا حکم ہے، لہذا اس میں وہی چیزیں واجب وفرض ہیں جو دوسری نمازوں میں واجب و فرض ہیں۔

اس میں مزید یہ چیزیں واجب ہیں۔

اول: اس کی ادائیگی باجماعت ہو، یہ حنفیہ وحنابلہ کا قول ہے۔

دوم: اس میں جہری قراءت ہونا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے شہرت کے ساتھ یہی منقول ہے۔

سوم: نماز کی تین زائد تکبیرات، پہلی رکعت میں تکبیر تحریمہ اور رکوع کے درمیان کہے، اور اس کے مثل دوسری رکعت میں بھی قیام کی تکبیر اور رکوع کے درمیان اتنی ہی تکبیرات کہے۔

واجب کی ادائیگی ہونے کے تعلق سے اس میں کوئی فرق نہیں کہ یہ تکبیرات قراءت سے پہلے کہی جائیں یا اس کے بعد، رفع یدین کے ساتھ ہوں یا اس کے بغیر، تکبیرات کے درمیان خاموش رہے یا تسبیح وغیرہ میں مشغول رہے[۲] افضل کیا ہے، اس پر ہم نماز عیدین کے مسنون طریقہ کے بیان میں بحث کریں گے۔

جس نے امام کو یہ تکبیرات کہنے کے بعد پایا تو اگر اب تک امام قیام میں ہے تو مقتدی اپنے لئے تکبیر نماز میں داخل ہوتے ہی کہے، اور امام کی متابعت وپیروی کرے، اور اگر امام کو رکوع کی حالت میں پائے تو اس کے ساتھ رکوع کرلے، اور رکوع کے دوران، رکوع کی تسبیحات کے بدلہ، زائد تکبیرات کہہ لے[۱]۔

ان تکبیرات زوائد کے وجوب میں، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کا اختلاف ہے، پھر ان تکبیرات کی تعداد اور ان کی جگہ کے بارے میں اختلاف ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ پہلی رکعت میں تکبیر تحریمہ اور قراءت شروع کرنے کے درمیان سات تکبیرات اور دوسری رکعت میں بھی قیام کی تکبیر اور قراءت شروع کرنے کے درمیان پانچ تکبیرات ہیں۔

مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ پہلی رکعت میں تکبیر احرام کے بعد چھ تکبیرات، اور دوسری رکعت میں، دوسری رکعت کے لئے قیام کے بعد پانچ تکبیرات ہیں، یعنی دونوں رکعتوں میں قراءت سے قبل ہیں۔

جہری قراءت کرنا صرف حنفیہ کے یہاں واجب ہے، البتہ اس کی مشروعیت پر سب کا اتفاق ہے[۲]۔

دوم: اس کے مندوبات:

۱۲ - نماز عیدین میں وہی چیزیں مندوب ہیں، جو دوسری نمازوں میں مندوب ہیں، خواہ افعال ہوں یا قراءت، نماز عیدین کے لئے کچھ خاص مندوبات ہیں، جن کو اجمالی طور پر ذیل میں بیان کیا جارہا ہے۔

اول: تکبیرات زوائد میں سے ہر دو تکبیروں کے درمیان تین تسبیحات کے بقدر خاموش رہنا مسنون ہے، ان کے دوران ذکر یا تسبیح میں لگنا مسنون نہیں ہے۔

دوم: تکبیرات زوائد کے وقت دونوں ہاتھوں کو دونوں کانوں

---

(۱) المہذب لابی اسحاق الشیرازی مع شرحہ المجموع للنووی ۵/ ۴۔

(۲) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۸۴-۵۸۵، الہدایہ ۱/ ۶۰، البدائع ۱/ ۲۷۷۔

(۱) الدر المختار ۱/ ۵۸۴-۵۸۵۔

(۲) حاشیۃ الصفتی علی الجواہر الزکیۃ: ۱۰۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۱۴-۳۱۸۔

کی لوتک اٹھانا مسنون ہے، اس کے برخلاف رکوع کی تکبیر کے وقت ہاتھوں کو نہیں اٹھایا جائے گا۔

سوم: دونوں رکعتوں میں قراءت کا مسلسل ہونا مسنون ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ پہلی رکعت میں تکبیرات زوائد قراءت سے پہلے، اور دوسری رکعت میں قراءت کے بعد کہے، اس طرح دونوں قراءتیں متصل ہو جائیں گی۔

چہارم: پہلی رکعت میں سورۂ ''اعلیٰ'' اور دوسری رکعت میں سورہ ''الغاشیہ'' پڑھنا مسنون ہے، لیکن ہمیشہ ان دونوں کا التزام نہ کرے کہ اس کے نتیجہ میں قرآن کی بقیہ سورتوں کو چھوڑنا ہو جائے۔

پنجم: نماز کے بعد دو خطبے دینا مسنون ہے، ان دونوں خطبوں کے واجبات وسنن، جمعہ کے دونوں خطبوں سے الگ نہیں ہیں، البتہ مستحب یہ ہے کہ پہلے خطبہ کو لگاتار نو تکبیرات سے شروع کرے، اور دوسرے خطبہ کو اسی طرح لگاتار سات تکبیرات سے [(۱)]۔

علاوہ ازیں نماز عید کے لئے اذان و تکبیر مشروع نہیں، بلکہ اس کے لئے ''**الصلاۃ جامعہ**'' (نماز کے لئے اکٹھے ہو جاؤ) کہہ کر پکارا جائے گا۔

۱۳ - نیز نماز عید سے متصل، نماز کے پہلے اور بعد کچھ سنتیں ہیں، جن کو ہم اجمالی طور پر ذیل میں پیش کر رہے ہیں۔

اول: عید الفطر میں نماز عید کے لئے جانے سے قبل کچھ کھانا اور میٹھی چیز کھانا سنت ہے، جیسے کھجور وغیرہ، اس لئے کہ بخاری میں یہ روایت ہے کہ ''**أنه ﷺ كان لايغدو يوم الفطر حتى يأكل تمرات**'' [(۲)] (رسول اللہ ﷺ عید الفطر کے دن جب تک کچھ کھجوریں نہ کھا لیتے نماز کو نہ جاتے تھے)۔

دوم: غسل کرنا، خوشبو لگانا اور اپنے کپڑوں میں سب سے اچھا کپڑا پہننا مسنون ہے۔

سوم: عیدگاہ پیدل جانا مسنون ہے، واپسی میں راستہ بدل کر آنا مندوب ہے، سوار ہو کر واپس آنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

پھر عید الفطر میں عیدگاہ جاتے ہوئے بغیر جہر کے تکبیر کہے گا، یہی حنفیہ کے یہاں اصح ہے [(۱)]۔

چہارم: اگر عید الاضحیٰ ہو تو راستہ میں جہراً تکبیر کہنا مسنون ہے۔

''الدر المختار'' میں ہے: ایک قول ہے: اور عیدگاہ میں بھی (یہ چیز مسنون ہے)، آج لوگوں کا عمل اسی پر ہے [(۲)]۔

بقیہ ائمہ، حنفیہ کے ساتھ اس امر پر متفق ہیں کہ عیدگاہ پیدل جانا اور دوسرے راستہ سے واپس آنا، عید الفطر کے دن نماز کے لئے نکلنے سے قبل کچھ کھانا، غسل کرنا، خوشبو لگانا، اور اپنے عمدہ کپڑے پہننا مستحب ہے۔

رہا عیدگاہ کے راستہ میں تکبیر کہنا تو اس مسئلہ میں مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے ہر ایک نے حنفیہ سے اختلاف کرتے ہوئے کہا: عید الفطر و عید الاضحیٰ میں سے ہر ایک میں، عیدگاہ جاتے ہوئے تکبیر کہنا اور اس کو جہراً کہنا مندوب ہے۔

عیدگاہ میں تکبیر: شافعیہ کے یہاں تین اقوال میں سے اصح قول ہے کہ لوگوں کے لئے مسنون ہے کہ مسلسل تکبیر کہتے رہیں، یہاں تک کہ امام نماز عید کے لئے تحریمہ باندھ لے [(۳)]۔

مالکیہ کی رائے بھی استحسانا یہی ہے، علامہ دسوقی نے اپنے ''حاشیہ علی الشرح الکبیر'' میں کہا: رہا باجماعت تکبیر کہنا، جبکہ لوگ عیدگاہ میں بیٹھے ہوئے ہوں تو اسی کو مستحسن کہا گیا ہے، اور یہی حنابلہ کے

---

(۱) البدائع ۱/ ۲۷۷، الدر المختار ۱/ ۲۸۵، مجمع الانہر ۱/ ۱۶۹، المبسوط ۲/ ۳۹۔

(۲) حدیث: ''**كان لا يغدو يوم الفطر حتى يأكل تمرات**'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۴۴۶ طبع السلفیہ) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۸۱۔

(۲) الدر المختار ۱/ ۵۸۶۔

(۳) المجموع ۵/ ۳۲۔

یہاں بھی ایک رائے ہے (۱)۔

نماز میں تکبیرات زوائد: ان کے لگاتار ہونے اور درمیان میں کسی ذکر کا فاصلہ نہ ہونے کے استحباب میں حنفیہ سے اختلاف کرنے والے حنابلہ وشافعیہ دونوں ہیں، ان تمام حضرات کی رائے ہے کہ ان تکبیرات کے درمیان کسی ذکر کا فاصل ہونا مستحب ہے، اور افضل یہ پڑھنا ہے: "**سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله والله اکبر**" یا "**الله أكبر كبيرا و الحمد لله كثيرا، و سبحان الله و بحمده بكرة و أصيلا**"۔

نیز مالکیہ نے تکبیرات زوائد میں رفع یدین کے استحباب میں اختلاف کیا ہے، ان کے نزدیک افضل یہی ہے کہ کسی تکبیر میں رفع یدین نہ کرے۔

اسی طرح تکبیرات کی تعداد میں جن سے خطبہ شروع کرنا مستحب ہے، مالکیہ کا اختلاف ہے، ان کے یہاں مستحب یہ ہے کہ خطبہ تکبیر سے شروع کیا جائے، اس کے واسطے ان کے نزدیک کوئی خاص عدد نہیں (۲)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ نماز عید سے قبل یا بعد کوئی سنت نہیں ہے، یعنی نماز عید اور اس کے خطبے سے فراغت سے قبل کوئی نفل نماز نہیں پڑھی جائے گی، اس لئے کہ وقت کراہت کا وقت ہے، لہذا اس میں عید کے علاوہ کوئی نماز نہیں پڑھی جائے گی، ہاں خطبہ سے فراغت کے بعد، نماز پڑھنے میں کوئی مضائقہ نہیں (۳)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ امام کے علاوہ کے لئے، نماز عید سے قبل یا بعد نفل پڑھنا مکروہ نہیں، خواہ نماز مسجد میں پڑھی جائے یا عیدگاہ میں (۴)۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱ر ۳۲۰، المغنی لابن قدامہ ۱ر ۳۱۰۔
(۲) جواہر الإکلیل شرح مختصر خلیل ۱ر ۱۰۳۔
(۳) تحفۃ الفقہاء ۱ر ۲۹۴، المبسوط ۲ر ۴۱، البدائع ۱ر ۲۸۰۔
(۴) المجموع للنووی ۵ر ۱۳۔

مالکیہ نے تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے کہ نماز عید سے پہلے اور نماز عید کے بعد زوال تک نفل پڑھنا مکروہ ہے اگر نماز عیدگاہ میں ادا کی جائے، اور اگر مسجد میں ادا کی جائے تو مکروہ نہیں (۱)۔

حنابلہ کے یہاں دوسری تفصیل ہے، انہوں نے کہا ہے کہ نماز سے پہلے یا بعد، امام یا مقتدی کوئی بھی اس جگہ نفل نہیں پڑھے گا جہاں نماز عید پڑھی گئی، ہاں دوسری جگہ پڑھنے میں کوئی مضائقہ نہیں (۲)۔

مفسدات نماز عید:

۱۴ - نماز عید کے کچھ مشترکہ مفسدات اور کچھ خصوصی مفسدات ہیں۔

مشترکہ مفسدات وہی تمام نمازوں کے مفسدات ہیں، دیکھئے: "صلاۃ"۔

خصوصی مفسدات کا خلاصہ دو امور ہیں:

اول: ادائیگی کے دوران اس کا وقت نکل جائے، یعنی زوال کا وقت داخل ہوجائے تو اس سے نماز عید فاسد ہوجائے گی، ابن عابدین نے کہا ہے کہ یعنی اس کی صفت فاسد ہوجائے گی، اور یہ نفل بن جائے گی، بالاتفاق اگر تشہد کی مقدار بیٹھنے سے قبل زوال ہوجائے، اور امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق اگر اس کے بعد زوال ہو (۳)۔

دوم: ادائیگی کے دوران مجمع کا ختم ہوجانا، یہ بھی نماز عید کے مفسدات میں سے ہے، اور کیا اس کے فساد کے لئے شرط ہے کہ پہلی رکعت کا سجدہ کرنے سے قبل مجمع منتشر ہوجائے یا علی الاطلاق نماز فاسد ہوجاتی ہے؟ اس میں اختلاف ہے، اس کی تفصیل مفسدات

(۱) شرح الدردیر علی متن خلیل ۱ر ۳۲۲۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۲ر ۳۲۱-۳۲۳۔
(۳) ابن عابدین علی الدر المختار ۱ر ۵۸۳۔

صلاۃ جمعہ میں ہے دیکھئے: ''صلاۃ جمعہ''۔

مجمع کے منتشر ہونے کے مسئلہ میں مالکیہ وشافعیہ کا اختلاف ہے۔

نماز کے فاسد ہونے کا نتیجہ:

۱۵- صاحب ''البدائع'' نے کہا ہے کہ اگر نماز عید عمداً حدث وغیرہ کے ذریعہ فاسد ہو جائے جن سے دوسری نمازیں فاسد ہو جاتی ہیں تو اس کی شرطوں کے ساتھ از سر نو نماز پڑھے گا، اور اگر وقت نکلنے کے سبب فاسد ہو یا امام کے ساتھ وقت سے نماز چھوٹ گئی تو ساقط ہو جائے گی اور ہمارے نزدیک اس کی قضا نہیں کرے گا (۱)۔

بقیہ ائمہ متفق ہیں کہ اگر نماز عید ان چیزوں سے فاسد ہو جائے جن سے دوسری نمازیں فاسد ہوتی ہیں تو از سر نو پڑھی جائے گی۔

لیکن اگر وقت نکلنے کے سبب فاسد ہو تو اس کی قضا یا اعادہ کے حکم میں ان کے درمیان اختلاف ہے، تفصیلی بحث، ''وقت نماز عید'' کے دوران فقرہ ۷ اور اس کے بعد آچکی ہے۔

عید کے شعائر و آداب:

۱۶- عید کا نمایاں ترین شعار: تکبیر ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: ''الله أكبر، الله أكبر، لاإله إلا الله، والله أكبر الله أكبر و لله الحمد'' (۲)۔

شافعیہ، اور مالکیہ کا اختلاف ہے، ان کی رائے ہے کہ ان الفاظ میں، ابتدائی تکبیرات دو کی جگہ تین ہیں۔

پھر یہ تکبیر عید الفطر و عید الاضحیٰ ہر ایک کے لئے شعار ہے، رہا عید الفطر میں اس کا موقع، اس کا حکم، اور اس کی کیفیت تو اس پر کلام ف ۱۲ میں آچکا ہے۔

رہا عید الاضحیٰ میں اس کا حکم اور اس کا موقع تو ایام عید میں باجماعت ادا کی گئی ہر فرض نماز یا قضا کی گئی نماز کے بعد ایک بار تکبیر کہنا واجب ہے، لیکن وہ قضا کردہ نماز ایام عید میں فوت ہوئی ہو، عرفہ کے دن کی فجر کے بعد سے عید کے دن عصر کے بعد تک۔

امام ابو یوسف و محمد کی رائے ہے (اور یہی مذہب میں معتمد ہے) کہ ہر فرض نماز کے بعد مطلقاً تکبیر واجب ہے، خواہ نمازی اکیلے پڑھ رہا ہو، یا مسافر ہو، یا عورت ہو، عرفہ کے دن کی فجر سے، ایام تشریق کے تیسرے دن کی عصر کے بعد تک (۱)۔

رہا تکبیر کا حکم تو تمام مذاہب میں بالاتفاق تکبیر سنت یا سنت مؤکدہ ہے، واجب نہیں ہے، مالکیہ کے یہاں پندرہ نمازوں کے بعد تکبیر مشروع ہے، ان نمازوں کی شروعات، قربانی کے دن ظہر سے ہوگی (۲)۔

کس نوعیت کی نماز کے بعد تکبیر مشروع ہے، اس سلسلہ میں مذاہب میں اختلاف ہے:

شافعیہ کی رائے ہے کہ تکبیر ہر نماز کے بعد، خواہ فرض ہو یا نفل مشروع ہے، اس میں قدرے اختلاف ہے، اس لئے کہ تکبیر وقت کا شعار (نشان خاص) ہے، لہذا کسی ایک نوع کی نماز کے ساتھ خاص نہ ہوگی (۳)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ تکبیر، باجماعت ادا کی گئی فرض نمازوں کے ساتھ، عرفہ کے دن کی فجر سے، تشریق کے آخری دن کی عصر کی نماز تک، خاص ہے، لہذا اکیلے اکیلے ادا کی گئی نمازوں کے بعد

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۷۹۔

(۲) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۸۷۔

---

(۱) الدر المختار ۱/ ۵۸۷-۵۸۸، مجمع الأنہر ۱/ ۱۷۰-۱۷۱۔

(۲) شرح الدردیر ۱/ ۳۲۲۔

(۳) المحلی علی المنہاج ۱/ ۳۰۹۔

تکبیر مشروع نہیں (۱)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جو فرض نمازیں ادا پڑھی جائیں ان کے بعد تکبیر مشروع ہے، لہذا قضا پڑھی جانے والی نمازوں کے بعد مطلقا مشروع نہیں ہے، یعنی خواہ عید کی چھوڑی ہوئی ہو یا نہ ہو (۲)۔

دیکھئے: ''الموسوعہ تکبیر جلد ۱۳ فقرہ ۷، ۱۴، ۱۵''۔

۱۷- آداب عید مثلاً: غسل کرنا، اس کا وقت آدھی رات سے داخل ہوتا ہے، خوشبو لگانا، مسواک کرنا اور عمدہ کپڑے پہننا، یہ نماز عید سے پہلے ہونا چاہئے، صدقہ فطر نماز سے قبل ادا کرنا، عید کے آداب ہی میں: اہل و اقارب اور دوستوں کے سامنے بشاشت اور خوشی کا اظہار کرنا اور کثرت سے صدقہ کرنا ہے (۳)۔

''الدر المختار'' میں ہے: ''تقبل اللّٰه منا و منكم'' سے مبارک باد دینے پر نکیر نہیں کی جائے گی۔

ابن عابدین نے اس میں اختلاف نقل کرنے کے بعد کہا کہ صحیح یہ ہے کہ یہ اچھا ہے قابل نکیر نہیں، اور انہوں نے اپنی اس تصحیح میں، محقق ابن امیر الحاج سے منقول ان کے اس قول کا سہارا لیا ہے کہ یہ فی الجملہ مستحب ہے، اور انہوں نے اس پر دیار شام کے لوگوں کے اس معمول کو قیاس کیا ہے کہ ایک دوسرے سے ''عید مبارک'' کہتے ہیں (۴)۔

شہاب الدین ابن حجر نے بھی مبارک باد دینے کے اس طریقہ کو مختلف الفاظ کے ساتھ مشروع لکھا ہے، اور اس کے لئے یہ استدلال کیا کہ بیہقی نے اس کے لئے ایک باب قائم کیا ہے ''عید میں ایک دوسرے کو: ''تقبل الله منا و منكم'' کہنے کے بارے میں روایات کا باب'' اس کے بعد ضعیف روایات و آثار کو نقل کیا ہے، لیکن مجموعی طور پر اس طرح کی چیز میں قابل احتجاج ہے، پھر شہاب الدین نے کہا: کسی نعمت کے ملنے یا کسی مصیبت کے ٹلنے پر عمومی طور سے مبارک باد دینے کے حق میں، سجدۂ شکر کی مشروعیت سے استدلال کیا جاتا ہے (۱)، نیز صحیحین میں حضرت کعب بن مالک کی روایت سے استدلال کیا گیا ہے، جو ان کی توبہ کے قصہ میں مذکور ہے، جب وہ غزوۂ تبوک میں پیچھے رہ گئے تھے: ''**أنه لما بشر بقبول توبته ومضى إلى النبي ﷺ قام إليه طلحة بن عبيد الله فهنأه**'' (۲) (یعنی جب ان کو اپنی توبہ قبول ہونے کی خوش خبری ملی اور رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے تو طلحہ بن عبید اللہ، ان کے پاس آئے اور ان کو مبارک باد دی)۔

عید میں ہتھیار لے کر جانا مکروہ ہے، البتہ دشمن وغیرہ کا ڈر ہو تو اور بات ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع کیا ہے (۳)۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۲۸۔

(۲) شرح الدردیر علی متن خلیل ۱/ ۳۲۲۔

(۳) الدر المختار ۱/ ۵۸۱، الہدایہ ۱/ ۶۰، تحفۃ الفقہاء ۱/ ۲۹۵، مجمع الأنہر ۱/ ۱۶۷۔

(۴) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۸۱۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۳۱۶، فتح الباری ۲/ ۴۰۴-۳۰۴۔

(۲) حدیث: ''كعب بن مالك في قصة توبته'' کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۱۱۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۱۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۲/ ۴۵۵، حدیث عید میں ہتھیار ساتھ رکھنے سے ممانعت والی حدیث کو ابن ماجہ (۱/ ۴۱۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے فتح (۲/ ۴۵۵ طبع السلفیہ) میں ضعیف قرار دیا ہے۔

صلاۃ علی الغائب

دیکھئے: ''جنائز''۔

صلاۃ فی السفینۃ

دیکھئے: ''سفینۃ''۔

صلاۃ الفجر

دیکھئے: ''صلوات خمسہ مفروضۃ''۔

صلاۃ فی الکعبہ

دیکھئے: ''کعبۃ''۔

صلاۃ الفوائت

دیکھئے: ''قضاء الفوائت''۔

صلاۃ قیام اللیل

دیکھئے: ''قیام اللیل''۔

صلاۃ کسوف

تعریف:

۱- یہ اصطلاح دو لفظوں سے مرکب اضافی ہے: ''صلاۃ'' اور ''کسوف''، صلاۃ کو اصطلاح ''صلاۃ'' میں دیکھیں۔

کسوف: سورج یا چاند کی مکمل روشنی یا کچھ روشنی کا ختم ہوجانا اور اس کا سیاہ ہوجانا، کہا جاتا ہے: ''کسفت الشمس''، اسی طرح: ''خسفت الشمس'' جیسا کہ کہا جاتا ہے: ''کسف القمر، و خسف''، لہذا کسوف وخسوف ہم معنی ہیں۔

ایک قول ہے: کسوف، سورج کے لئے، اور خسوف، چاند کے لئے ہے، اور یہی لغت میں زیادہ مشہور ہے (۱)۔

صلاۃ کسوف: وہ نماز جو سورج یا چاند میں سے کسی ایک کے مکمل یا بعض حصہ کے تاریک ہونے کے وقت مخصوص طریقہ پر ادا کی جاتی ہے (۲)۔

شرعی حکم:

۲- کسوف شمس (سورج گرہن) کی وجہ سے نماز، تمام فقہاء کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے، حنفیہ کا ایک قول ہے کہ واجب ہے۔

چاند گرہن کی وجہ سے نماز شافعیہ وحنابلہ کے یہاں سنت مؤکدہ

(۱) لسان العرب، کشاف القناع ۲/ ۶۰، أسنی المطالب ۱/ ۳۸۵۔

(۲) الحطاب ۲/ ۱۹۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۹۴، کشاف القناع ۲/ ۶۰۔

ہے، حنفیہ کے یہاں حسن ہے، اور مالکیہ کے یہاں مندوب ہے۔

اس کی اصل صحیح روایات ہیں، مثلاً: بخاری ومسلم کی حدیث ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: **''إن الشمس و القمر آیتان من آیات اللّٰہ، لا ینکسفان لموت أحد، ولا لحیاتہ، فإذا رأیتموھما فادعوا اللّٰہ، وصلوا حتی ینجلي''** (۱) (سورج اور چاند اللہ کی دو نشانیاں ہیں، یہ دونوں کسی کی موت یا زندگی سے نہیں گرہناتے، جب تم گرہن دیکھو تو اللہ سے دعاء کرو اور نماز پڑھو، یہاں تک کہ گرہن چھٹ جائے)، نیز اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے سورج گرہن کی نماز پڑھی ہے (۲)، جیسا کہ شیخین کی روایت ہے، نیز چاند گرہن کے لئے نماز پڑھی (۳) جیسا کہ ابن حبان نے اپنی کتاب ''الثقات'' میں اس کی روایت کی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے اہل بصرہ کو چاند گرہن میں دو رکعتیں پڑھائیں اور فرمایا: **''إنما صلیت لأني رأیت رسول اللّٰہ علیہ السلام یصلي''** (۴) (میں نے یہ نماز بس اس لئے پڑھائی کہ میں نے رسول اللہ علیہ السلام کو پڑھتے

(۱) حدیث: ''إن الشمس و القمر آیتان من آیات اللّٰہ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۴۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۳۰ طبع الحلبی) نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث: ''أنہ صلاھا لکسوف الشمس ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۲۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۱۸ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''أنہ صلی لکسوف القمر......'' کی روایت ابن حبان نے الثقات (۱/ ۲۶۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں بغیر سند کے ذکر کیا ہے، ابن حجر نے الفتح (۲/ ۵۴۸ طبع السلفیہ) میں اس کی صحت میں شک کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۴) حدیث ابن عباسؓ: ''أنہ صلی بأھل البصرۃ في خسوف القمر......'' کی روایت بیہقی نے سنن (۲/ ۲۳۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے اور اس کی اسناد میں ضعف ہے۔

ہوئے دیکھا)، اور وجوب سے مانع اعرابی والی معروف حدیث ہے: ”هل علي غيرها“[۱] (کیا مجھ پر ان کے علاوہ واجب نماز ہے)، نیز اس لئے کہ یہ رکوع وسجدہ والی نماز ہے، اور اس کے لئے اذان و اقامت نہیں، جیسے نماز استسقاء[۲]۔

نماز کسوف کا وقت:

۳- اس کا وقت گرہن کے ظہور سے اس کے ختم ہونے تک ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے کہ ”إذا رأيتموهما فادعوا الله وصلوا حتى ينجلي“[۳] (جب تم ان کو دیکھو تو اللہ سے دعاء کرو، اور نماز پڑھو یہاں تک کہ گرہن چھٹ جائے)، آپ نے گرہن چھٹنے کو نماز کی انتہا بتائی، نیز اس لئے کہ اس کی مشروعیت اللہ سے اس خواہش کے اظہار کے لئے ہے کہ وہ روشنی کی نعمت دوبارہ عطاء کردے اور جب یہ حاصل ہوگیا تو نماز کا مقصود پورا ہوگیا[۴]۔

مکروہ اوقات میں نماز کسوف:

۴- اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ کی رائے، حنابلہ کے نزدیک ظاہر مذہب اور امام مالک

(۱) حديث الأعرابي: ”هل علی غيرها......“ کی روایت بخاری (الفتح ۵/۲۸۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۱۴ طبع الحلبی) نے حضرت طلحہ بن عبید اللہؓ سے کی ہے۔

(۲) أسنی المطالب ۱/۲۸۵، الأم للشافعی ۱/۲۴۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۶۵-۵۶۶، فتح القدیر ۲/۵۱، البدائع ۱/۲۸۰، حاشیۃ الطحاوی علی المراقی ۳۵۸ طبع بولاق، المغنی لابن قدامہ ۲/۴۲۰، کشاف القناع ۲/۶۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۰۱-۴۰۲، مواہب الجلیل ۲/۲۰۲۔

(۳) حدیث: ”إذا رأيتموهما ......“ کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۴) المغنی ۲/۴۲۶، کشاف القناع ۲/۶۱، مواہب الجلیل ۲/۲۰۳، بدائع الصنائع ۱/۲۸۲، المجموع ۵/۴۴۔

سے ایک روایت یہ ہے کہ جن اوقات میں نماز کی ممانعت آئی ہے ان میں نماز کسوف نہیں پڑھی جائے گی، جیسا کہ دوسری نمازیں، اب اگر اتفاق سے انہیں اوقات میں کسوف (گرہن) ہوجائے تو نماز نہیں پڑھی جائے گی، بلکہ اس کی جگہ تسبیح، لا الہ الا اللہ، اور استغفار کیا جائے گا، انہوں نے کہا: اس لئے کہ یہ نماز اگر نفل ہے تو ان اوقات میں نفل مکروہ ہے، اگر چہ اس کا سبب موجود ہو اور اگر واجب ہے تو ان اوقات میں واجب کی ادائیگی بھی مکروہ ہے[۱]، شافعیہ کا قول، امام مالک سے دوسری روایت، اور امام احمد سے ایک روایت ہے، نماز گرہن تمام اوقات میں پڑھی جائے گی، جیسے وہ دوسری نمازیں جن کا سبب مقدم یا متصل ہو، مثلاً قضاء نماز، نماز استسقاء، وضوء کی دو رکعتیں، اور تحیۃ المسجد[۲]۔

امام مالک سے تیسری روایت یہ ہے کہ اگر گرہن کی حالت میں طلوع آفتاب ہو تو فوراً پڑھی جائے گی، اور اگر گرہن کی حالت میں عصر کا وقت آئے یا ان دونوں کے وقت گرہن ہو تو اس کی وجہ سے نماز نہیں پڑھی جائے گی[۳]۔

نماز کسوف کا فوت ہونا:

۵- نماز کسوف دو میں سے کسی ایک امر سے چھوٹ جاتی ہے:

اول: پورے طور پر گرہن چھٹ جانا، لہذا اگر کچھ چھٹا ہو تو باقی کی وجہ سے نماز شروع کرسکتا ہے، جیسا کہ اگر صرف اسی قدر گرہن لگا ہو۔

دوم: گرہن کی حالت میں غروب آفتاب ہونا۔

(۱) البدائع ۱/۲۸۲، المغنی ۲/۴۲۸۔

(۲) شرح روض الطالب ۱/۱۲۴، المجموع ۵/۲۴۳۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۰۳۔

چاند گرہن کی نماز دو میں سے کسی ایک امر سے چھوٹ جاتی ہے۔

اول: مکمل طور پر گرہن چھٹ جانا۔

دوم: طلوع آفتاب۔

اگر بادل حائل ہو اور گرہن چھٹ جانے میں شک ہو تو نماز پڑھے گا، اس لئے کہ اصل گرہن کا باقی رہنا ہے، اور اگر دونوں (سورج و چاند) بادل کے نیچے ہوں اور گرہن کا گمان ہو تو نماز نہ پڑھے، یہاں تک کہ یقین ہوجائے[۱]۔

مالکیہ نے کہا: اگر گرہن کی حالت میں چاند غائب ہوجائے تو نماز نہ پڑھے[۲] اور اگر نماز پڑھ چکا، جبکہ گرہن چھٹا نہیں تو دوبارہ نماز نہیں پڑھی جائے گی، اس لئے کہ یہ کسی سے منقول نہیں ہے اور اگر دوران نماز گرہن چھٹ جائے تو اس کو پوری کرے گا، اس لئے کہ یہ اصل نماز ہے، کسی کا بدل نہیں ہے، لہذا اس کا وقت نکلنے کی وجہ سے اس سے باہر نہیں ہوگا، جیسے دوسری نمازیں[۳]۔

نماز کسوف کی سنتیں:

۶ - نماز گرہن کا ارادہ کرنے والے کے لئے یہ امور مسنون ہیں:

(۱) اس کے لئے غسل کرے، اس لئے کہ یہ ایسی نماز ہے جس کے لئے اجتماع (اکٹھے ہونا) مشروع ہے۔

(۲) جہاں جمعہ پڑھا جاتا ہے، وہیں اس کو پڑھا جائے، اس لئے کہ **"صلاها في المسجد"** رسول اللہ ﷺ نے اس کو مسجد میں پڑھا ہے)۔

(۱) المغنی ۲/ ۴۲۷، روضۃ الطالبین ۲/ ۸۷، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۹۸-۳۹۹، أسنی المطالب ۱/ ۲۸۷۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۲۰۳۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۳) یہ کہ اس کے لئے "الصلوۃ جامعۃ" کے الفاظ سے پکارا جائے، اس لئے کہ عبد اللہ بن عمروؓ کی روایت ہے: **"لما كسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ نودي: أن الصلاة جامعة"**[۱] (عہد رسالت میں سورج گرہن ہوا تو آواز لگائی گئی: **"الصلاة جامعة"** کہ یہ نماز لوگوں کو جمع کرنے والی ہے)، اس نماز کے لئے باتفاق اذان اور اقامت نہیں ہے۔

(۴) کثرت سے ذکر الہی، استغفار، تکبیر اور صدقہ ہو اور جہاں تک ہوسکے قربت کے کام کر کے اللہ کا تقرب حاصل کیا جائے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"فإذا رأيتم ذلك فادعوا الله و كبروا و صلوا و تصدقوا"**[۲] (جب تم یہ دیکھو تو اللہ سے دعا کرو، تکبیر کہو، نماز پڑھو، اور صدقہ کرو)۔

(۵) باجماعت نماز پڑھیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کو باجماعت پڑھا ہے[۳]۔

امام ابوحنیفہ و مالک نے کہا ہے: چاند گرہن کے لئے اکیلے اکیلے دو دو رکعتیں پڑھی جائیں گی، اس کو باجماعت نہیں پڑھیں گے، اس لئے کہ چاند گرہن کی وجہ سے باجماعت نماز، رسول اللہ ﷺ سے منقول نہیں ہے، حالانکہ چاند گرہن، سورج گرہن سے زیادہ ہوا تھا، نیز اس لئے کہ اصل یہی ہے کہ غیر فرض نماز باجماعت ادا نہیں کی جائے گی، الا یہ کہ اس کا ثبوت کسی دلیل سے ہو، اور اس کے بارے

(۱) حدیث عبد اللہ بن عمروؓ: "نودي أن الصلاة جامعة" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۲۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "فإذا رأيتم ذلك فادعوا الله" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۲۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۱۸ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) سابقہ مراجع، المجموع ۵/ ۴۴، کشاف القناع ۲/ ۶۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۰۲-۴۰۳۔

میں کوئی دلیل نہیں ہے(۱)۔

نماز گرہن میں خطبہ:

۷- امام ابوحنیفہ، مالک اور احمد نے کہا: نماز گرہن میں خطبہ نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**فإذا رأيتم ذلك فادعوا الله، وكبروا، وصلوا و تصدقوا**"(۲) (جب تم اسے دیکھو تو اللہ سے دعاء کرو، تکبیر کہو، نماز پڑھو، اور صدقہ کرو)، رسول اللہ ﷺ نے نماز، دعاء، تکبیر اور صدقہ کا حکم دیا، اور خطبہ کا حکم نہیں دیا اور اگر اس میں خطبہ مشروع ہوتا تو آپ ان کو اس کا ضرور حکم دیتے، نیز اس لئے کہ اس نماز کو آدمی اکیلے اپنے گھر میں پڑھتا ہے، لہذا اس کے لئے خطبہ مشروع نہیں ہوگا(۳)۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ: اس کے لئے نماز کے بعد، عید کے دو خطبوں کی طرح، دو خطبے دینا مسنون ہے(۴) اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے: "**أن النبي ﷺ لما فرغ من الصلاة قام و خطب الناس، فحمد الله و أثنى عليه، ثم قال: إن الشمس و القمر آيتان من آيات الله عز وجل، لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتم ذلك فادعوا الله و كبروا و صلوا و تصدقوا**"(۵) (رسول اللہ ﷺ نماز سے فراغت کے بعد کھڑے ہوئے لوگوں سے خطاب کیا، اللہ کی حمد وثناء بیان فرمائی، اس کے بعد فرمایا: سورج اور چاند اللہ تعالی کی دو نشانیاں ہیں، یہ کسی کی موت یا زندگی کی وجہ سے نہیں گرہناتے، جب تم اسے دیکھو تو اللہ سے دعاء کرو، تکبیر کہو، نماز پڑھو، اور صدقہ کرو)۔

۸- نماز گرہن، اکیلے، مسافر اور عورتوں کے لئے مشروع ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہ اور حضرت اسماءؓ نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی(۱) اور غیر حیثیت والی عورتوں کے لئے مستحب ہے کہ وہ امام کے ساتھ پڑھیں، البتہ جن عورتوں کے سبب فتنہ کا اندیشہ ہے، وہ اکیلی اکیلی گھروں میں پڑھیں گی، اور اگر یہ اکٹھا ہو جائیں تو بھی کوئی مضائقہ نہیں، البتہ وہ خطبہ نہیں پڑھیں گی(۲)۔

نماز گرہن کے لئے امام المسلمین (حاکم) کی اجازت:

۹- نماز گرہن پڑھنے کے لئے امام کی اجازت کی شرط نہیں، اس لئے کہ یہ نفل ہے، اور نفل میں امام کی اجازت کی شرط نہیں، اور اگر امام نماز کسوف نہ پڑھے تو لوگ اعلانیہ طور پر اس کو پڑھ سکتے ہیں، اگر انہیں فتنہ کا اندیشہ نہ ہو، اور خفیہ طور پر پڑھیں گے اگر فتنہ کا اندیشہ ہو، یہ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے(۳)۔

حنفیہ نے (ظاہر الروایہ میں) کہا: نماز گرہن با جماعت وہ امام قائم کرے گا جو لوگوں کو جمعہ وعیدین پڑھاتا ہے، اس لئے کہ اس نماز کی با جماعت ادائیگی، حضور ﷺ کے پڑھانے سے معلوم ہے، لہذا

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۰۲، البدائع ۱/ ۲۸۲۔

(۲) حدیث: "**فإذا رأيتم ذلك فادعوا الله ......**" کی تخریج فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۲۸۲، مواہب الجلیل ۲/ ۲۰۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۰۲، المغنی ۲/ ۴۲۵، تبیین الحقائق ۱/ ۲۲۹۔

(۴) المجموع ۵/ ۵۲، أسنی المطالب ۱/ ۲۸۶۔

(۵) حدیث: "**أن النبي ﷺ لما فرغ من الصلاة قام و خطب الناس**" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۲۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۱۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "**أن عائشة و أسماء صلتا مع النبي ﷺ**" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۴۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۲۴ طبع الحلبی) نے حضرت اسماءؓ سے کی ہے۔

(۲) سابقہ مراجع، روضۃ الطالبین ۲/ ۸۹، کشاف القناع ۲/ ۶۱۔

(۳) الأم للشافعی ۱/ ۲۴۶، کشاف القناع ۲/ ۶۱۔

اس کو آپ کا قائم مقام ہی پڑھا سکتا ہے البتہ اگر امام نہ پڑھائے تو لوگ اکیلے اکیلے اس کو پڑھیں گے، امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ ہر امام مسجد اپنی مسجد میں باجماعت اس کو پڑھا سکتا ہے، اس لئے کہ یہ نماز شہر سے متعلق نہیں، لہذا اس کا تعلق سلطان سے بھی نہ ہوگا، جیسے دوسری نمازیں[1]۔

نماز گرہن کا طریقہ:

۱۰ - فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ نماز گرہن دو رکعات ہے[2]۔

البتہ اس نماز کے طریقہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، ائمہ (مالک شافعی اور احمد) کی رائے ہے کہ دو رکعتیں ہیں ہر رکعت میں دو قیام، دو قراءتیں، دو رکوع اور دو سجدے ہیں[3]۔

ان کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے: **"کسفت الشمس علی عهد رسول الله ﷺ فصلی الرسول ﷺ و الناس معه، فقام قیاما طویلا نحوا من سورة البقرة، ثم رکع رکوعا طویلا، ثم قام قیاماً طویلا وهو دون القیام الأول، ثم رکع رکوعا طویلا، وهو دون الرکوع الأول"**[4] (عہد رسالت میں سورج گرہن ہوا، آپ نے نماز پڑھی لوگوں نے بھی آپ کے ساتھ پڑھی، آپ نے تقریباً سورہ بقرہ کے برابر طویل قیام فرمایا، پھر ایک طویل رکوع کیا، پھر قیام فرمایا لمبا قیام تھا، جو پہلے قیام سے مختصر تھا، پھر لمبا رکوع کیا، اور یہ پہلے رکوع سے مختصر تھا)۔

ان حضرات نے کہا: اگرچہ یہاں دوسری بھی روایات ہیں، لیکن یہ روایت اس باب میں سب سے زیادہ مشہور ہے[1] ائمہ کا اختلاف کامل ہونے میں ہے، کافی اور صحیح ہونے میں نہیں ہے، چنانچہ اصل سنت کے لحاظ سے سب کے نزدیک دو رکعتیں، عام نوافل کی طرح کافی ہیں[2]۔

کمال کا ادنی درجہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ ہے کہ نماز کسوف کی نیت سے تحریمہ کہے، سورہ فاتحہ پڑھے، رکوع کرے، پھر سر اٹھائے اطمینان کے بعد دوبارہ رکوع کرے پھر سر اٹھا کر اطمینان سے کھڑا ہو، پھر دو سجدے کرے، یہ ایک رکعت ہوگئی، پھر اسی طرح دوسری رکعت پڑھے، یہ دو رکعتیں ہوجائیں گی، ہر رکعت میں دو قیام، دو رکوع اور دو سجدے ہوں گے، نماز کی بقیہ چیزیں: قراءت، تشہد، اور طمانیت، دوسری نمازوں کی طرح ہیں۔

کمال کا اعلی درجہ یہ ہے کہ تحریمہ کہے، دعاء استفتاح پڑھے، استعاذہ کرے، فاتحہ پڑھے سورہ بقرہ یا اسی قدر لمبی کوئی دوسری سورت پڑھے، پھر ایک لمبا رکوع کرے اور سو آیت کے بقدر تسبیح پڑھے، پھر رکوع سے سر اٹھائے اور برابر کھڑے ہوکر تسبیح وتحمید کرے پھر فاتحہ پڑھے کوئی سورت پڑھے، یہ قرأت پہلے سے مختصر ہو آل عمران یا اس کے بقدر کوئی سورت ہو، پھر رکوع کرے، دیر تک رکوع میں رہے، لیکن یہ پہلے رکوع سے مختصر ہو، پھر رکوع سے سر اٹھائے، تسبیح وتحمید کرے، اعتدال میں دیر تک نہ رہے، پھر دو لمبے لمبے سجدے

(۱) بدائع الصنائع ۱/۲۸۱۔
(۲) المجموع ۵/۴۵، کشاف القناع ۲/۶۲، بدائع ۱/۲۸۰، بلغۃ السالک ۱/۱۸۹۔
(۳) أسنی المطالب ۱/۲۸۵، المجموع ۵/۴۵، کشاف القناع ۲/۶۲، بلغۃ السالک ۱/۱۸۹۔
(۴) حدیث ابن عباسؓ: "کسفت الشمس علی عهد رسول الله ﷺ" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۵۴۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۶۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) سابقہ مراجع، روضۃ الطالبین ۲/۸۳، حاشیۃ الجمل ۲/۱۰۹، المغنی ۲/۴۲۲، مواہب الجلیل ۲/۲۰۱۔
(۲) کشاف القناع ۲/۶۲، أسنی المطالب ۱/۲۸۵، حاشیۃ الجمل ۲/۱۰۶۔

کرے، اور دونوں سجدوں کے درمیان دیر تک نہ بیٹھے، پھر دوسری رکعت کے لئے کھڑا ہو جائے اور پہلی رکعت جس طرح دو رکوع وغیرہ کے ساتھ پڑھی تھی اسی طرح اس رکعت کو بھی پڑھے، البتہ تمام افعال میں، پہلی رکعت کے مقابلہ میں کم دیر لگے، پھر تشہد پڑھے اور سلام پھیرے (۱)۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ یہ دو رکعتیں ہیں اور دوسری نوافل کی طرح ہر رکعت میں ایک قیام، ایک رکوع اور دو سجدے ہیں (۲)۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابوبکرہ کی حدیث سے ہے: "**خسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ، فخرج يجر ردائه حتى انتهى إلى المسجد وثاب الناس إليه، فصلى بهم ركعتين الخ**" (عہد رسالت میں سورج گرہن ہوا، آپ ﷺ اپنی چادر گھسیٹتے ہوئے اٹھے، مسجد میں آئے لوگ آپ کے پاس اکٹھے ہو گئے اور آپ نے انہیں دو رکعات نماز پڑھائی) اور مطلق نماز سے معروف ومتعارف نماز ہی سمجھی جاتی ہے، ایک روایت میں ہے: "**فصلى ركعتين كما يصلون**"(۳) (دو رکعات پڑھائی، جیسے لوگ نماز پڑھتے ہیں)۔

نماز گرہن میں جہری یا سری قراءت:

۱۱ - چاند گرہن میں جہری قراءت ہوگی، اس لئے کہ یہ رات کی نماز ہے، نیز حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: "**إن النبي ﷺ جهر في صلاة الخسوف**"(۱) (نبی کریم ﷺ نے چاند گرہن میں جہری قراءت کی)۔

سورج گرہن میں جہری قراءت نہیں، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے سورج گرہن کی نماز پڑھی، اس میں ہم نے آپ کی آواز نہیں سنی (۲)۔

یہ امام ابوحنیفہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے، امام احمد و ابو یوسف نے کہا: اس میں جہری قراءت ہے، یہ امام مالک سے ایک روایت ہے، ان حضرات نے کہا: یہ حضرت علیؓ سے مروی ہے، اور حضرت عبد اللہ بن زید نے، براء بن عازب اور زید بن ارقم کی موجودگی میں ایسے ہی کیا، حضرت عائشہؓ نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے سورج گرہن کی نماز پڑھی، اور اس میں جہری قراءت فرمائی، نیز اس لئے کہ یہ ایسی نفل نماز ہے، جس کے لئے جماعت مشروع ہے، لہذا اس کی سنت: جہری قراءت ہوگی، جیسے نماز استسقاء وعیدین (۳)۔

گرہن اور دوسری نمازوں کا اکٹھا ہونا:

۱۲ - اگر سورج گرہن یا چاند گرہن کے ساتھ کوئی اور نماز، مثلاً جمعہ یا عید یا کوئی فرض نماز یا وتر اکٹھی ہو جائے، اور چھوٹنے کا اندیشہ ہو تو

(۱) أسنی المطالب ۱/۲۸۶، حاشیۃ الجمل ۲/۱۰۸، کشاف القناع ۲/۶۲، المغنی ۲/۴۲۲، بلغۃ السالک ۱/۱۹۰، مواہب الجلیل ۲/۲۰۱، بدائع الصنائع ۱/۲۸۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۲۸۱۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/۲۸۱، تبیین الحقائق ۱/۲۲۸۔

حدیث ابوبکرہؓ: "**خسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ**" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۵۴۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے اور دوسری روایت نسائی (۳/۱۵۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث عائشہؓ: "**إن النبي ﷺ جهر في صلاة الخسوف**" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۵۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۶۲۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ: "**إن النبي ﷺ صلى صلاة الخسوف......**" کی روایت احمد (۱/۲۹۳ طبع المیمنیہ) اور بیہقی (۳/۳۳۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور الفاظ بیہقی کے ہیں، ابن حجر نے تلخیص (۲/۹۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی تضعیف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۳) سابقہ مراجع۔

جس کے چھوٹنے کا زیادہ اندیشہ ہو وہ پہلے پڑھی جائے گی، پھر جس کی تاکید زیادہ ہو، لہذا پہلے فرض نماز، پھر جنازہ، پھر عید، پھر گرہن کی نماز پڑھی جائے گی، اور اگر وتر و چاند گرہن اکٹھا ہوں تو چاند گرہن کی نماز پہلے پڑھی جائے گی، اس لئے کہ اس صورت میں اس نماز کی تاکید زیادہ ہے کہ اس کے چھوٹ جانے کا اندیشہ ہے، اور اگر چھوٹنے کا اندیشہ نہ ہو تو پہلے نماز جنازہ پھر نماز سورج گرہن یا چاند گرہن، پھر فرض نماز پڑھی جائے گی[۱]۔

گرہن کے علاوہ دوسری نشانیوں کے لئے نماز:

۱۳ - حنفیہ نے کہا: کسی بھی گھبراہٹ کے وقت نماز پڑھنا مستحب ہے، مثلاً: تیز آندھی، زلزلہ، تاریکی، مسلسل بارش، اس لئے کہ یہ باعث خوف اور ہولناک ہیں، روایت میں ہے کہ ابن عباس نے بصرہ میں زلزلہ کی وجہ سے نماز پڑھی[۲]۔

حنابلہ کے یہاں دائمی زلزلہ کے علاوہ ان میں سے کسی کے واسطے نماز نہیں پڑھی جائے گی، دائمی زلزلہ کے لئے گرہن کی نماز کی طرح نماز پڑھی جائے گی، اس لئے کے ابن عباسؓ نے پڑھی ہے، دوسری نشانیوں کے لئے رسول اللہ ﷺ یا کسی صحابی سے نماز منقول نہیں ہے۔

امام احمد سے ایک روایت میں ہے: ہر نشانی کے لئے نماز پڑھی جائے گی[۳]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ سورج گرہن، چاند گرہن کے علاوہ کے لئے باجماعت نماز نہیں ہے، البتہ مستحب ہے کہ اپنے گھر میں پڑھیں، اللہ کے سامنے گڑگڑائیں، دعائیں کریں، جب بھی اس طرح کی کوئی نشانی نظر آئے، امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ زلزلہ یا تاریکی یا بجلیوں یا آندھی یا کسی اور نشانی کے لئے میں باجماعت نماز کا حکم نہیں دوں گا، البتہ اکیلے اکیلے پڑھنے کا حکم دوں گا، جس طرح لوگ اکیلے اکیلے دوسری نمازیں پڑھتے ہیں[۱]۔

مالکیہ نے کہا: ان نشانیوں کے لئے مطلقا نماز نہیں پڑھی جائے گی[۲]۔

---

(۱) أسنی المطالب ۱/ ۲۸۷، المغنی ۲/ ۴۲۷، مواہب الجلیل ۲/ ۲۰۴۔

(۲) البدائع ۱/ ۲۸۲۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۶۵ - ۶۶، المغنی ۲/ ۴۲۹۔

---

(۱) الأم للشافعی ۱/ ۲۴۶، أسنی المطالب ۱/ ۲۸۸۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۲۰۰۔

صلاۃ مریض

تعریف:

۱-’’ مریض‘‘ لغت میں: مرض سے ماخوذ ہے اور مرض راء کے فتح وسکون کے ساتھ) اس کا معنی مزاج کا فساد ہے [۱]۔

’’ مرض‘‘ اصطلاح میں: بدن کو لاحق ہونے والا وہ عارضہ، جس کی وجہ سے بدن مخصوص اعتدال سے نکل جائے [۲]۔

مریض: جس کے اندر یہ وصف پایا جائے۔

متعلقہ الفاظ:

اہل اعذار کی نماز:

۲- اعذار والے لوگ یہ ہیں: خوف زدہ، ننگا، ڈوبنے والا، قیدی، مسافر اور مریض وغیرہ، ان الفاظ میں سے بعض کے خاص احکام الگ بیان کئے گئے ہیں، اور بعض کے احکام صلاۃ مریض کے تحت آتے ہیں۔

شرعی حکم:

۳-فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ قیام کی قدرت کے باوجود، نفل نماز بیٹھ کر پڑھنا جائز ہے [۳]۔

(۱) لسان العرب۔
(۲) التعریفات للجرجانی۔
(۳) المہذب للشیرازی فی فقہ الشافعی ۱/ ۷۷ طبع دار المعرفہ، بیروت طبع دوم

اس لئے کہ نوافل کثرت سے ہوتی ہیں، اب اگر ان میں، مثلاً قیام واجب قرار دے دیا جائے تو دشواری ہوگی، اور نوافل بند ہوجائیں گی، البتہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قیام افضل ہے [۱]۔

رہی فرض نماز تو اس کا حکم شرعی مرض کی نوعیت اور افعال واقوال پر اس کے اثرات کے لحاظ سے الگ الگ ہے، اس کے تحت فرض عین اور فرض کفایہ دونوں آتے ہیں، جیسے نماز جنازہ اور نماز عید، ان لوگوں کے نزدیک جو اس کو واجب کہتے ہیں، اور نذر کے سبب واجب شدہ کو بھی شامل ہے اس شخص کے حق میں جس نے نماز میں قیام کی نذر مانی ہو، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس میں قیام کی طاقت نہیں، وہ بیٹھ کر نماز پڑھ سکتا ہے [۲]۔

مرض کا ضابطہ جو نماز میں عذر ہے:

۴-اگر مریض کے لئے پوری طرح کھڑا ہونا یا پورے نماز میں کھڑا رہنا دشوار ہو اس کا سبب سخت تکلیف ہو یا مرض کے بڑھنے یا اس میں دیر لگنے کا اندیشہ ہو تو بیٹھ کر رکوع وسجدہ کر کے نماز پڑھے گا، سخت تکلیف کی مثال: سر چکرانا، یا داڑھ کا درد یا آدھے سر کا درد یا رمد (آشوب چشم) اس سے وہ صورت خارج ہے کہ نمازی کو ایک طرح کی مشقت لاحق ہو، اس لئے کہ اس صورت میں قیام ترک کرنا، اس کے لئے ناجائز ہے۔

= ۱۳۷۹ھ، الہدایہ شرح بدایۃ المبتدی ۱/ ۷۷-۷۸، الشرح الصغیر علی اقرب المسالک إلی مذہب الامام مالک للدردیر ۱/ ۴۸۸-۴۸۹ طبع الحلبی، شرح منتہی الارادات ۱/ ۲۷۰، تصویر دار الفکر بیروت۔
(۱) المہذب للشیرازی فی فقہ الشافعی ۱/ ۷۷ طبع دار المعرفہ بیروت طبع دوم، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۷۰۔
(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۴۸۸-۴۸۹، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۴۳ طبع ریاض، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح شرح نور الایضاح ۲۳۴ طبع خالد بن ولید دمشق، المہذب ۱/ ۷۷۔

سخت تکلیف ہی کی طرح: کسی آدمی وغیرہ دشمن کی طرف سے اپنے اوپر یا اپنے مال پر، کھڑے ہوکر نماز پڑھنے میں خوف لاحق ہونا ہے، اسی طرح اگر سابقہ تجربہ یا مسلمان ڈاکٹر کے بتانے سے غالب گمان ہو کہ اگر قیام کرے گا تو پیشاب کے قطرات بڑھ جائیں گے یا زخم بہہ جائے گا، یا دیر میں ٹھیک ہوگا، تو قیام نہ کرے، اور بیٹھ کر نماز پڑھے اگر مکمل قیام محال ہو تو یہی حقیقی ہے، اور اس کے علاوہ حکمی ہے [۱]۔

عجز و مشقت کی صورتیں:

قیام پر قادر نہ ہونا:

۵ - قیام فرض نماز میں ایک رکن ہے [۲]، اس لئے کہ حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت ہے کہ مجھے بواسیر کا عارضہ تھا، میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "صلّ قائما، **فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلى جنبک**" [۳] (کھڑے ہوکر نماز پڑھو، اگر نہ ہو سکے تو بیٹھ کر، اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو پہلو کے بل (لیٹ کر) پڑھو)۔

اگر قیام سے عاجز ہو تو بیٹھ کر نماز پڑھے، اس کی دلیل سابقہ حدیث ہے، نیز یہ کہ اطاعت، بقدر طاقت ہوتی ہے، اب اگر امام کے ساتھ کچھ نماز کھڑے ہوکر پڑھی، پھر کمزوری کی وجہ سے بقیہ نماز بیٹھ کر پوری کی تو اس کی نماز صحیح ہے [۴]۔

جس نے بیٹھ کر، رکوع سجدہ کرتے ہوئے نماز پڑھی، اتنے میں شفایاب ہوگیا تو حنفیہ و حنابلہ کے نزدیک وہ کھڑے ہوکر اپنی نماز پر بناء کرے گا [۱]، اور مالکیہ [۲]، کے نزدیک جائز ہے کہ کچھ نماز کھڑے ہوکر پڑھے، پھر حسب طاقت پڑھے، پھر دوبارہ کھڑے ہوکر کچھ نماز پڑھے، اسی طرح بیٹھنے کا حکم ہے کہ اگر کسی کی پشت اس قدر ٹیڑھی ہوگئی، جیسے کہ وہ رکوع میں ہے تو قیام کے موقعہ پر وہ اپنی طاقت کے بقدر سر اٹھائے گا [۳]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "انحناء" میں ہے۔

آنکھ کے کسی مرض کی وجہ سے قیام کی قدرت نہ ہونا:

۶ - اگر مریض کی آنکھ میں کوئی تکلیف ہو کہ بیٹھنے یا سجدہ میں جانے پر آنکھ کی تکلیف بڑھ جائے گی، اور کسی مسلمان معتبر ڈاکٹر نے چند دنوں تک چت لیٹنے کا حکم دیا اور بیٹھنے و سجدہ کرنے سے منع کر دیا، حالانکہ وہ قیام پر قادر ہے، اور اس سے کہا گیا کہ اگر چت لیٹ کر نماز پڑھو گے تو تمہارا علاج ممکن ہے، اس کے بارے میں فقہاء کی دو آراء ہیں:

اول: جمہور فقہاء کے نزدیک اس کے لئے قیام ترک کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس کو قیام کرنے میں ضرر کا اندیشہ ہے، اور یہ مریض کے مشابہ ہوگیا، تو اس کے لئے کافی ہے کہ چت لیٹ جائے اور اشارہ سے نماز پڑھے، اس لئے کہ جان کی طرح اعضاء کا بھی احترام ہے [۴]۔

دوم: قیام ترک کرنا اس کے لئے جائز نہیں، یہی شافعیہ کے

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/ ۱۹۱، الشرح الصغیر ۱/ ۴۸۸-۴۸۹، شرح منتہی الارادات ۲۰، المہذب ۱/ ۱۰۸، حاشیۃ الطحطاوی ۲۳۴۔

(۲) المہذب ۱/ ۷۷، الہدایہ ۱/ ۷۷، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۷۰-۲۷۱، الشرح الصغیر ۱/ ۴۸۸-۴۸۹۔

(۳) حدیث عمران بن حصین: "کانت بي بواسیر" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۸۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) المہذب ۱/ ۱۰۸، الہدایہ ۱/ ۶۹-۷۸، الشرح الصغیر ۱/ ۴۸۹، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۷۲۔

---

(۱) الہدایہ ۱/ ۷۸، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۷۲۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۴۸۹۔

(۳) المہذب ۱/ ۱۰۸، المغنی ۲/ ۱۴۴۔

(۴) المہذب ۱/ ۱۰۸، الشرح الصغیر ۱/ ۴۹۰، حاشیۃ الطحطاوی ۲۳۵، شرح المنتہی ۱/ ۲۷۲۔

یہاں ایک قول ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ ابن عباسؓ کی آنکھ میں پانی آ گیا، عبد الملک نے ان کے پاس اطباء کو بھیجا اور ابن عباس سے کہا گیا کہ آپ سات دن تک لیٹ کر ہی نماز پڑھیں گے، ابن عباس نے حضرت عائشہ اور ام سلمہؓ سے پوچھا تو ان دونوں نے منع کر دیا[۱]۔

قیام وغیرہ کے وقت تکبیر میں ہاتھوں کو اٹھانے کی قدرت نہ ہونا:

۷- تکبیر تحریمہ کے ساتھ دونوں ہاتھوں کو مونڈھوں کے برابر اٹھانا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب نماز شروع کرتے تو اپنے دونوں ہاتھ اپنے دونوں مونڈھوں کے برابر اٹھاتے تھے، جب رکوع کی تکبیر کہتے، اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو بھی رفع یدین کرتے تھے[۲] اب اگر دونوں ہاتھ اٹھانا ممکن نہ ہو یا صرف ایک ہاتھ اٹھانا ممکن ہو یا مونڈھے سے نیچے تک ہی اٹھا سکے تو جہاں تک ہو سکے اٹھائے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ "إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم"[۳] (جب میں تمہیں کسی بات کا حکم دوں تو جہاں تک ہو سکے بجالاؤ)۔

اگر کوئی ایسی بیماری ہے کہ ہاتھ اٹھانے پر مونڈھوں سے اوپر چلا جاتا ہے تو اسی کو اٹھائے، اس لئے کہ وہ حکم کو بجالا رہا ہے، اور اس پر اضافہ کر رہا ہے، اور وہ مجبور ہے[۱]۔

مریض کے لئے جو نماز کے ارکان میں سے کوئی رکن ادا کرنے پر قادر نہ ہو جائز ہے کہ کسی چیز پر ٹیک لگائے، اس کے لئے اصطلاح: "اتکاء"، "استناد" دیکھیں۔

رکوع پر قادر نہ ہونا:

۸- رکوع نماز میں رکن ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "أركعوا و اسجدوا"[۲] (رکوع کرو اور سجدہ کرو)۔

جمہور کی رائے ہے کہ جس کے لئے رکوع کرنا ممکن نہ ہو، وہ اشارہ سے رکوع کرے اور حسب طاقت چہرہ زمین سے قریب کر لے اور سجدہ کا اشارہ رکوع کے اشارہ سے پست رکھے، اور اگر قیام کی قدرت ہوتے ہوئے رکوع کی قدرت نہ ہو تو اس کو کس طرح ادا کرے گا اس میں اختلاف ہے[۳]۔

اس میں فقہاء کی دو مختلف آراء ہیں:

اول: جمہور[۴] کی رائے ہے کہ جو قیام پر قادر ہے، رکوع پر نہیں، قیام کی حالت میں اس کا اشارہ کرے گا، اس لئے کہ رکوع کرنے والا اپنے دونوں پاؤں کو کھڑا رکھنے میں کھڑے شخص کی طرح ہے، اور اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وقوموا لله قانتين"[۵] (کھڑے رہو اللہ کے لئے ادب سے)، نیز رسول اللہ ﷺ نے

(۱) المہذب ۱/۱۰۸۔
(۲) حدیث ابن عمرؓ: "كان النبي ﷺ أذا افتتح الصلاة رفع يديه حذو منكبيه" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۲۱۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۳) حدیث: "إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/۲۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۹۷۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) المہذب ۱/۷۸۔
(۲) سورۂ حج/۷۷۔
(۳) المہذب ۱/۸۱، الشرح الصغیر ۱/۴۹۳، المنتہی ۱/۲۷۲۔
(۴) المہذب ۱/۸۱، الہدایہ ۱/۷۷، الشرح الصغیر ۱/۴۹۳، المنتہی ۱/۲۷۲۔
(۵) سورۂ بقرہ/۲۳۸۔

حضرت عمران بن حصین سے فرمایا: ''صل قائما'' [1] (کھڑے ہو کر نماز پڑھو)، نیز یہ ایسا رکن ہے جس پر وہ قادر ہے، لیکن اگر وہ سجدہ سے بھی عاجز ہو تو دونوں کے لئے اشارہ میں واضح فرق ہونا چاہئے۔

دوم: حنفیہ کے نزدیک بحالت رکوع مریض سے قیام ساقط ہوجاتا ہے، اور اگر رکوع کی قدرت نہ ہو، لیکن قیام کی قدرت ہو تو بیٹھ کر نماز پڑھے، اشارہ کرے، اس لئے کہ قیام کی رکنیت سجدہ میں پہنچنے کا ذریعہ ہے، اس لئے کہ سجدہ میں نہایت درجہ تعظیم ہے، اب اگر قیام کے بعد سجدہ نہیں کرنا ہے، تو قیام رکن بھی نہ ہوگا، اور نمازی کو اختیار مل جائے گا، ان کے نزدیک بیٹھ کر اشارہ کرنا افضل ہے، اس لئے کہ یہ سجدہ سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے [2]۔

سجدہ پر قادر نہ ہونا:

۹- سجدہ نماز میں رکن ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وارکعوا و اسجدوا'' (رکوع کرو اور سجدہ کرو)۔

قیام کی قدرت کے باوجود، اگر سجدہ کرنے اور بیٹھنے کی قدرت نہ ہو تو اس میں فقہاء کی دو مختلف آراء ہیں:

اول: مالکیہ و شافعیہ کی رائے ہے کہ جس میں صرف قیام کی قدرت ہو، سجدہ کرنے اور بیٹھنے کی قدرت نہ ہو تو کھڑے ہو کر ان دونوں کے لئے اشارہ کرے گا، اس کے لئے جائز نہیں کہ لیٹ جائے اور لیٹے لیٹے ان دونوں کے لئے اشارہ کرے، اور اگر لیٹ جائے گا تو ان کے نزدیک نماز باطل ہوجائے گی [3]۔

دوم: حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے: جس کے اندر صرف قیام کی قدرت ہو، سجدہ وقعدہ کی قدرت نہ ہو وہ کھڑے ہو کر ان دونوں کے لئے اشارہ کرے گا، اس لئے کہ ان کے نزدیک سجدہ کرنے والا اپنے دونوں پاؤں کے اکٹھا کرنے میں بیٹھنے والے کی طرح ہے، تاہم دونوں کے اشارہ میں فرق رہے گا [1]۔

(۱) حدیث ''عمران بن حصین''، کی تخریج فقرہ نمبر ۵ میں گذر چکی ہے۔
(۲) الہدایہ ۱/ ۷۷، الطحطاوی ۲۳۵۔
(۳) المہذب ۱/ ۱۰۸، الشرح الصغیر ۱/ ۴۹۳۔

پیشانی اور ناک رکھنے پر قادر نہ ہونا:

۱۰- پیشانی پر سجدہ کرنا واجب ہے [2]، کیونکہ رسول اللہ ﷺ جب سجدہ کرتے تو ناک اور پیشانی زمین پر لگادیتے تھے [3]، اور اگر کسی تکیہ پر سجدہ کرلے تو کافی ہے، اس لئے کہ ام سلمہؓ نے ایک تکیہ پر آشوب چشم ہونے کی وجہ سے سجدہ کیا، اور اس کو اٹھایا نہیں، اور حضرت ابن عباسؓ وغیرہ کے فعل سے استدلال کیا گیا ہے [4]۔

اگر کوئی چیز مثلاً: تکیہ یا لکڑی یا پتھر اٹھا کر پیشانی سے لگالے تو حنفیہ کی رائے ہے کہ یہ کافی نہیں ہے، اس لئے کہ سجدہ کرنا نہیں پایا گیا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **''إن استطعت أن تسجد على الأرض و إلا فأومىء إيماء، واجعل سجودك أخفض من ركوعك برأسك''** [5] (اگر

(۱) المنتہی ۱/ ۲۷۲، الہدایہ ۱/ ۷۷، الطحطاوی ۲۳۵، العدۃ شرح العمدہ رص ۱۰۰۔
(۲) المہذب ۱/ ۸۳، الشرح الصغیر ۱/ ۴۹۳، الہدایہ ۱/ ۷۷، شرح المنتہی ۱/ ۱۷۲۔
(۳) حدیث: ''كان النبي ﷺ اذا سجد أمكن انفه وجبهته من الارض'' کی روایت ترمذی (۲/ ۵۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابو حمیدؓ سے کی ہے، اس کی اسناد میں ایک متکلم فیہ راوی ہے، جیسا کہ میزان الاعتدال للذہبی (۳/ ۶۵ ۳ طبع الحلبی) میں ہے۔
(۴) المہذب ۱/ ۱۰۸، شرح المنتہی ۱/ ۱۷۲، الہدایہ ۱/ ۷۷، الشرح الصغیر ۱/ ۴۹۳۔
(۵) حدیث: ''إن استطعت أن تسجد على الأرض وإلا فأومىء'' کی روایت طبرانی نے الکبیر (۱۲/ ۲۷۰ طبع وزارت اوقاف، عراق) میں حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۱/ ۲۲۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی اسناد کو ضعیف کہا ہے۔

ہوسکے تو زمین پر سجدہ کرو، ورنہ اشارہ کرو، اور رکوع کے مقابلہ میں سجدہ میں سر کو پست رکھو) اور اگر سر جھکاتے ہوئے ایسا کرلیا تو کافی ہے، اس لئے کہ اشارہ پایا گیا اور اگر اس کو اپنی پیشانی پر رکھ لیا تو کافی نہیں ہے (۱)۔

یہ بعض حنابلہ کے یہاں مکروہ ہے اور بعض کے نزدیک صراحۃ کافی ہے، اس لئے کہ اس سے جتنا ہوسکا ادا کردیا، جو اشارہ کے مشابہ ہے (۲)۔

اگر نمازی کسی مرض کی وجہ سے اپنی پیشانی زمین پر نہ لگا سکے تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں صرف ناک رکھ لے، شافعیہ کے یہاں یہ اضافہ ہے: اگر پیشانی پر زخم ہو اس پر پٹی باندھ لے اور اسی پر سجدہ کرے، اور اس پر اعادہ واجب نہیں، مذہب یہی ہے (۳)۔

مریض کا استقبال قبلہ پر قادر نہ ہونا:

۱۱ - مریض جو استقبال قبلہ نہ کرسکے، نہ کوئی اس کو قبلہ رخ کرنے والا ملے (نہ مفت، نہ اجرت مثل میں، اور اس کے پاس اجرت مثل ہو) تو وہ حسب حالت نماز پڑھے گا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''استقبال''۔

مریض کی باجماعت نماز:

۱۲ - اگر مریض اکیلے کھڑے ہوکر نماز پڑھ سکے، لیکن امام کے ساتھ کھڑے ہوکر نہ پڑھ سکے کہ امام لمبی نماز پڑھاتا ہو تو وہ اکیلے نماز پڑھے گا، اس لئے کہ قیام کی تاکید زیادہ ہے، کیونکہ وہ نماز کا ایسا رکن ہے، جس کے بغیر نماز پوری نہ ہوگی، اور جماعت کے بغیر نماز صحیح ہے، نیز اس لئے کہ جماعت کی وجہ سے عاجزی اس سے کہیں زیادہ بڑھ جائے گی، جتنی قیام کرنے کی وجہ سے بڑھتی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ بیٹھ کر نماز پڑھنا، کھڑے ہوکر نماز پڑھنے سے آدھا اجر رکھتی ہے اور جماعت کی نماز، اکیلے آدمی کی نماز سے ستائیس درجہ فضیلت زیادہ رکھتی ہے (۱)۔

کھڑے ہونے اور بیٹھنے سے عاجزی:

۱۳ - اگر مریض کے لئے بیک وقت کھڑا ہونا اور بیٹھنا دونوں محال ہوجائیں تو پہلو کے بل لیٹ کر نماز پڑھے، دائیں یا بائیں کسی پہلو کی قید نہیں، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، مالکیہ و حنابلہ کی رائے ہے کہ افضل دایاں پہلو پھر بایاں پہلو ہے، اور اگر پہلو کے بل لیٹ کر نماز نہ پڑھ سکے تو دونوں پاؤں قبلہ کی طرف کرکے، گدی پر لیٹ کر پڑھے، آنکھوں سے اشارہ کرے، اس کی دلیل سابقہ حدیث میں عمران بن حصینؓ سے یہ فرمان نبوی ہے: **"صل قائما، فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلی جنب"** (۲) (کھڑے ہوکر نماز پڑھو، اگر نہ ہوسکے تو بیٹھ کر اور اگر نہ ہوسکے تو کروٹ لیٹ کر)۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر پشت پر لیٹ کر نماز نہ پڑھ سکے تو پیٹ کے بل لیٹ کر پڑھے گا اور اس کا سر قبلہ کی طرف ہوگا، اور اگر اس کو پشت پر مقدم کردے تو نماز باطل ہوجائے گی۔

---

(۱) الہدایہ ۱/ ۷۷، مراقی الفلاح ۲۳۵۔

(۲) شرح المنتہی ۱/ ۲۷۱۔

(۳) مراقی الفلاح و حاشیۃ الطحطاوی رص ۱۶۲ بولاق، الشرح الصغیر ۱/ ۴۹۳، المجموع ۳/ ۴۲۴، الفروع ۱/ ۴۳۴- ۴۳۵، کشاف القناع ۱/ ۳۵۲، المغنی ۱/ ۵۱۶۔

---

(۱) المہذب ۱/ ۱۰۸، الہدایہ ۱/ ۵۵، شرح المنتہی ۱/ ۲۷۲، الشرح الصغیر ۱/ ۵۷۸، المغنی ۲/ ۱۴۵۔

(۲) حدیث: "عمران بن حصین" کی تخریج فقرہ نمبر ۵ میں گذر چکی ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر بیٹھنا دشوار ہوتو گدی کے بل چت لیٹ کر یا ایک پہلو پر لیٹ کر اشارہ کرے گا اور دایاں پہلو بائیں پہلو سے افضل ہے اور چت لیٹنا پہلو کے بل لیٹنے سے افضل ہے، اگر آسانی سے ہوسکے چت لیٹنے والا، اپنے سر کے نیچے کوئی تکیہ وغیرہ رکھ لے تا کہ اس کا چہرہ قبلہ کی طرف ہوجائے، آسمان کی طرف نہ رہے اور تا کہ اشارہ کرسکے (۱)۔

ماسبق میں فقہاء کے ذکر کردہ طریقہ سے مریض کی نماز میں اس کا اجر کچھ بھی کم نہیں ہوتا، اس لئے کہ حضرت ابوموسیٰؓ کی مرفوع روایت ہے: "**إذا مرض العبد أو سافر كتب له مثل ما كان يعمل مقيما صحيحا**" (۲) (جب بندہ بیمار ہوتا ہے یا سفر میں ہوتا ہے تو اس کے لئے وہی اجر لکھا جاتا ہے جو وہ اقامت اور صحت کی حالت میں کرتا تھا)۔

اشارہ کا طریقہ:

۱۴ - اگر مریض قیام یا قعدہ یا رکوع یا جلوس یا یہ سب نہ کرسکے اور اشارہ کرنے کی ضرورت ہوتو کیا اس کے لئے اپنے سر سے اشارہ کرے گا یا اپنی آنکھ سے یا اپنے دل سے؟۔

جمہور کی رائے ہے کہ جس طرح ہوسکے اشارہ کرے (۳) اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**" (۴) (جب میں تمہیں کسی بات کا حکم دوں تو جہاں تک ہوسکے بجالاؤ)، اصل یہ ہے کہ اگر مریض میں صرف اشارہ کرنے کی استطاعت ہوتو سر سے اشارہ کرے گا، اور اگر سر سے اشارہ نہ کرسکے تو اپنی پلک (آنکھ) سے اشارہ کرے، فعل کی نیت رہے اور استحضار ہو جب فعل کے لئے اشارہ کرے، تا کہ فعل کو آسان بناسکے، اور قول کی نیت ہو جب اس کا اشارہ کرے، اور اگر قول سے عاجز ہوتو دل سے اس کا استحضار رکھے، جیسے قیدی، اور دوسروں سے خوف زدہ شخص کہ اگر ان لوگوں کو اس کی نماز کا علم ہوجائے تو اس کو اذیت دیں گے۔

امام زفر کے علاوہ حنفیہ کی رائے ہے کہ جو سر سے اشارہ نہ کرسکے، اس پر ضروری ہے کہ نماز کو مؤخر کرے آنکھ یا دل یا پلک سے اشارہ نہ کرے۔

ان کے نزدیک سر پر قیاس نہیں، اس لئے کہ سر سے نماز کا رکن ادا ہوتا ہے، آنکھ وغیرہ سے نہیں، اگرچہ عاجزی ایک دن ایک رات سے زیادہ ہو، بشرطیکہ ہوش میں ہو، اس لئے کہ وہ خطاب کے مفہوم کو سمجھتا ہے، بے ہوش اس سے الگ ہے (۱)۔

وقتی عجز:

۱۵ - بسا اوقات مریض وقتی طور پر قیام یا قعدہ یا رکوع یا سجدہ سے عاجز ہوتا ہے، پھر اس کی استطاعت ہوجاتی ہے، اس صورت میں جمہور کی رائے ہے کہ بقدر طاقت نماز ادا کرے، پھر جس کی استطاعت رہے اس کی طرف لوٹ جائے، لہذا اگر کھڑے ہوکر نماز شروع کی پھر عاجز ہوگیا، اور بیٹھ کر نماز پوری کی تو اس کے لئے جائز ہے، اور اگر بیٹھ کر نماز شروع کی، پھر قیام کی قدرت ہوگئی تو کھڑے ہوکر نماز پوری کرے، اس لئے کہ عاجزی کے وقت بیٹھ کر پوری نماز پڑھنا، اور قدرت کے وقت کھڑے ہوکر پوری نماز پڑھنا جائز ہے تو

---

(۱) المہذب ۱/۱۰۸، الہدایہ ۱/۷۷، بدایۃ المجتہد لابن رشد ۱/۱۹۲-۱۹۹، العدہ ص ۹۹-۱۰۰۔

(۲) حدیث: "اذا مرض العبد" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۱۳۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) المہذب ۱/۱۰۸، شرح منتہی الإرادات ۱/۲۷۱، الشرح الصغیر ۴۹۲-۴۹۳، الہدایہ ۱/۷۷۔

(۴) حدیث: "إذا أمرتكم بأمر ......" کی تخریج بقرہ نمبر ۷ میں گذر چکی ہے۔

(۱) الہدایہ ۱/۷۷، شرح المنتہی ۱/۲۷۱۔

عاجزی کے وقت کچھ نماز بیٹھ کر اور قدرت کے وقت کچھ کھڑے ہوکر ادا کرنا بھی جائز ہوگا، اگر بیٹھ کر نماز شروع کی، پھر عاجز ہوگیا تو کروٹ لیٹ جائے، اور اگر کروٹ لیٹ کر شروع کی پھر قیام یا قعود پر قادر ہوگیا تو قیام کرے یا بیٹھ جائے[۱]۔

مریض کے لئے نماز میں طمانیت:

۱۶- نووی نے کہا[۲]: قیام میں مریض پر طمانیت لازم نہیں، اس لئے کہ طمانینت مقصود بالذات نہیں، حنفیہ کے یہاں اختلاف ہے[۳] کہ یہ سنت ہے یا واجب؟ اس کی تفصیل اصطلاح ''صلاۃ'' میں دیکھیں۔

مریض کی امامت:

۱۷- ایک مریض کی حالت دوسرے مریض سے الگ ہوتی ہے، مرض کبھی پیشاب کے قطرے کا آنا ہوتا ہے کبھی، ہوا خارج ہونا، کبھی رستا ہوا زخم، کبھی نکسیر، امامت کے تعلق سے ان تمام حالات کے خاص احکام ہیں، جن کو اصطلاح ''اقتداء''، ''امامت'' میں دیکھیں۔

مریض کے لئے جمع بین الصلوتین:

۱۸- مریض کے لئے جمع بین الصلاتین کے مسئلہ میں فقہاء کی دو آراء ہیں: حنفیہ، شافعیہ، اور بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ مریض کے لئے، مرض کی وجہ سے جمع بین الصلاتین (دو نمازیں ایک ساتھ پڑھنا) جائز نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے مرض کے سبب جمع بین الصلاتین منقول نہیں ہے[۱]۔

حنابلہ اور بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ مریض کے لئے جمع بین الصلاتین جائز ہے، جمع تقدیم وتاخیر میں اس کو اختیار ہے، خواہ مرض سر چکرانا ہو یا بخار ہو یا کچھ اور ہو[۲]۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) المجموع للنووی ۲/ ۱۸۷۔

(۳) الہدایہ ۱/ ۵۰۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۵۵-۲۵۶، المہذب ۱/ ۱۱۲، الشرح الصغیر ۱/ ۶۷۳-۶۷۴۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۸۰، الشرح الصغیر ۱/ ۶۷۳۔

صلاۃ المسافر

تعریف:

۱-''سفر'' کا معنی لغت میں: مسافت طے کرنا، سفر، حضر (اقامت) کی ضد ہے، جمع: اسفار ہے، ''رجل سفر، وقوم سفر'' مسافر [۱]۔

فقہاء کے یہاں سفر سے مقصود: ایسا سفر جس سے شرعی احکام بدلتے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ انسان اپنے وطن سے کسی ایسی جگہ کا قصد کر کے نکلے جہاں پہنچنے میں معین مسافت طے کرنی پڑے اس کی تعیین میں فقہاء کا اختلاف ہے جس کا بیان آگے آئے گا۔

قصد سے مراد: ایسا ارادہ جو عزم کے ساتھ ملا ہوا ہو، لہذا اگر انسان ساری دنیا کا چکر لگالے اور کسی معین جگہ پہنچنے کا قصد نہ ہو تو مسافر نہ ہوگا۔

اگر کسی نے سفر کا قصد کیا، لیکن اس قصد کے ساتھ عملی طور پر نکلنا نہیں ہوا تو بھی مسافر نہ ہوگا، اس لئے کہ شرعی احکام کے بدلنے کے حق میں وہی سفر معتبر ہے جس میں قصد وفعل ساتھ ساتھ ہوں [۲]۔

خصوصیات سفر:

۲-سفر کے کچھ خاص احکام ہیں، جن میں سفر کی وجہ سے تغیر آتا ہے، اہم ترین یہ ہیں: چار رکعت والی نماز میں قصر، روزہ دار کے لئے روزہ افطار کرنے کا مباح ہونا، خفین پر مسح کی مدت کا تین دن تک ہوجانا، ظہر وعصر کو جمع کرنا، مغرب وعشاء کو جمع کرنا، آزاد عورت کے لئے بغیر محرم کے سفر کا حرام ہونا اور ابعد کی ولایت۔

یہاں صرف نماز قصر کرنے کے لحاظ سے سفر سے متعلق بحث ہوگی، دوسرے شرعی احکام سے متعلق تفصیل بہت ہے، اس کو اصطلاحات: ''سفر''، ''صوم''، ''مسح علی الخفین''، ''اوقات نماز''، ''نکاح''، اور ''ولایت'' میں دیکھیں۔

وطن کی تقسیم:

وطن کی اقسام: وطن اصلی، وطن اقامت اور وطن سکنی:

وطن اصلی:

۳-ایسی جگہ ہے جہاں انسان اپنے اہل کے ساتھ رہتا ہے، خواہ اس کی جائے ولادت ہو یا کوئی دوسرا شہر ہو اس کو اپنا گھر بنالیا ہو اور وہاں اپنے اہل وعیال کے ساتھ وطن بنالے، وہاں سے کوچ کرنے کا قصد نہ ہو، بلکہ وہاں زندگی گذارنے کا ارادہ ہو۔

وطن کے حکم میں وہ مقام بھی ہے، جہاں انسان متأہل ہوجائے یعنی شادی کرلے، وطن اصلی میں اقامت کی نیت کی ضرورت نہیں ہے، البتہ مالکیہ شرط لگاتے ہیں کہ بیوی سے مل چکا ہو، وہ ناشزہ (نافرمان) نہ ہو۔

ماسبق سے یہ وضاحت ہوتی ہے کہ وطن اصلی اکثر فقہاء کے نزدیک نیت تابید (ہمیشہ رہنے کی نیت) کے ساتھ، دائمی اقامت

---

(۱) لسان العرب، مختار الصحاح۔

(۲) الہدایہ وشروحہا فتح القدیر، العنایہ ۱/ ۳۹۲ طبع المطبعہ الکبری مصر ۱۳۲۵ھ، الشرح الکبیر للدردیر، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۶۲ طبع مصطفی محمد) مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۴، کشاف القناع ۱/ ۳۲۶۔

سے ثابت ہوتا ہے، خواہ یہ اس کی ولادت کی جگہ میں ہو یا دوسری جگہ اور بیوی کا میکہ بھی اسی حکم میں آتا ہے[۱]۔

۴- وطن اصلی، ایک اور ایک سے زیادہ بھی ہوسکتا ہے، مثلاً کسی آدمی کے دو یا زیادہ شہروں میں اہل اور گھر ہوں، اور اس کے اہل کی نیت، وہاں سے نکلنے کی نہ ہو، اگرچہ وہ سال میں ایک اہل سے دوسرے اہل کے پاس منتقل ہوتا ہو حتی کہ اگر وہ کسی شہر سے جہاں اس کے اہل ہیں مسافر ہوکر نکلا، اور دوسرے شہر میں جہاں اس کے اہل ہیں، داخل ہوا تو اقامت کی نیت کے بغیر وہ مقیم ہوجائے گا[۲]۔

وطن اصلی کے ٹوٹنے کا سبب:

۵- وطن اصلی، اپنے جیسے وطن اصلی سے ٹوٹ جاتا ہے، دوسرے وطن سے نہیں، اس کی صورت یہ ہے کہ انسان کسی دوسرے شہر کو وطن بنالے اپنے پرانے شہر سے اپنے اہل کو منتقل کردے، اپنے پہلے شہر سے اعراض کرلے، اور وہاں کی رہائش چھوڑ دے، اس صورت میں وطن اول اس کا وطن اصلی ہونے سے خارج ہوجاتا ہے، حتی کہ اگر اس میں مسافر ہوکر داخل ہو تو اس کی نماز چار رکعات نہیں ہوگی۔

اس کی اصل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور مہاجرین صحابہؓ، اہل مکہ میں سے تھے، وہاں ان کے وطن اصلی تھے، پھر انہوں نے ہجرت کرکے مدینہ کو وطن بنالیا اور اسے اپنا گھر بنالیا تو مکہ میں ان کا وطن اصلی ختم ہوگیا، حتی کہ جب وہ مکہ آتے تھے تو مسافروں کی نماز پڑھتے تھے۔

اسی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے اہل مکہ کو نماز پڑھائی تو فرمایا: "**أتموا یا أهل مکة صلاتکم فإنا قوم سفر**"[۱] (مکہ والو! اپنی نماز پوری کرو، ہم مسافر ہیں)۔

وطن اصلی، وطن اقامت یا وطن سکنی سے نہیں ٹوٹتا، اس لئے کہ یہ دونوں، وطن اصلی سے نیچے درجہ کے ہیں، اور کوئی چیز اپنے سے نیچے والی چیز سے نہیں ٹوٹتی، اسی طرح وطن اصلی سفر کی نیت سے اور وطن سے نکلنے سے نہیں ٹوٹتا، یہاں تک اقامت کی نیت کے بغیر لوٹ کر مقیم ہوجائے۔

وطن اقامت:

۶- وطن اقامت: ایسی جگہ جہاں انسان، سفر کا حکم ختم کرنے والی مدت یا اس سے زیادہ اقامت کا قصد، اس نیت کے ساتھ کرے کہ بعد میں سفر کرے گا، البتہ اس مدت کی تعیین میں مذاہب میں اختلاف ہے، جس کا بیان آگے آئے گا۔

رہیں وطن اقامت کی شرطیں تو کرخی نے اپنی "جامع" میں، امام محمد سے دو روایتیں لکھی ہیں:

پہلی روایت: وطن، دو شرطوں سے وطن اقامت بنتا ہے:

پہلی شرط: اس سے پہلے سفر ہو۔

دوسری شرط: اس کے وطن اصلی، اور اس جگہ کے درمیان (جس کو اس مدت تک اقامت کی نیت سے وطن بنایا ہے) مسافت قصر ہو۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۵۵-۵۵۶، البدائع ۱/ ۱۰۲-۱۰۴، الشرح الکبیر للدردیر، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۶۲-۳۶۴، مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۲، کشاف القناع ۱/ ۳۲۷-۳۳۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) حدیث: "أتموا یا أهل مکة صلاتکم" کی روایت الطحاوی (شرح معانی الآثار ۱/ ۴۱۷ شائع کردہ مطبعۃ الأنوار المحمدیہ) نے حضرت عمران بن حصین سے کی ہے، الفاظ: "یا أهل مکة قوموا فصلوا رکعتین أخرا وین فإنا قوم سفر" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۳-۲۴) میں ہے اور ترمذی (۲/ ۴۳۰ طبع الحلبی) نے اس کی تصحیح کی ہے، مختصر سنن ابوداؤد (۲/ ۶۱) میں اس پر اعتراض کرتے ہوئے اس کی تضعیف کا اشارہ دیا ہے۔

ان دونوں شرطوں کے بغیر وطن اقامت نہیں ہوتا، اگر چہ قابل اقامت جگہ میں سفر کو ختم کرنے والی مدت تک اقامت کی نیت کرے، حتی کہ اگر مقیم آدمی اپنے شہر سے نکل کر کسی گاؤں میں چلا جائے، سفر کا قصد نہ ہو، اور اس سفر کو ختم کرنے والی مدت تک وطن بنالے تو وہ گاؤں اس کا وطن اقامت نہیں بنے گا، اگر چہ دونوں کے درمیان مسافت قصر ہو، اس لئے کہ اس سے قبل سفر نہیں ہے، اسی طرح اگر مسافت سفر کا قصد کرے، اور نکل جائے اور کسی ایسی بستی میں پہنچے جہاں سے اس کا وطن اصلی مسافت قصر سے کم ہے اور وہاں سفر کو ختم کرنے والی مدت تک اقامت کی نیت کرے تو وہ گاؤں اس کا وطن اصلی نہیں بنے گا۔

دوسری روایت (یہ محمد بن حسن سے، ابن سماعہ کی روایت ہے) ان دونوں شرطوں کے بغیر وہ مقیم ہوجائے گا، جیسا کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔

مالکیہ مسافت قصر کی شرط لگاتے ہیں اگر اقامت کی نیت، روانگی کے شروع میں ہو، لیکن اگر درمیان میں ہوتو معتمد قول کے مطابق مسافت کی شرط نہیں ہے [۱]۔

وطن اقامت ختم ہونے کا سبب:

۷- وطن اقامت، وطن اصلی سے ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ وطن اصلی اس سے اوپر ہے، اور وطن اقامت سے بھی ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ وہ اس کے مثل ہے، اور ایک چیز اپنی جیسی چیز سے منسوخ ہوجاتی ہے، اور سفر سے بھی ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ اس جگہ کو اس کا وطن بنانا مستقل ٹھہرنے کے لئے نہیں ہے، بلکہ ضرورت سے ہے، اور جب وہاں سے سفر کر جائے گا تو معلوم ہوجائے گا کہ اس کی ضرورت پوری ہوگئی، اور وہ اس کو وطن بنانے سے اعراض کرنے والا ہوجائے گا، لہذا وہ وطن اقامت کے لئے ختم کرنے والا بن جائے گا، وطن اقامت، وطن سکنی سے ختم نہیں ہوتا، اس لئے کہ وہ وطن اقامت سے نیچے ہے، لہذا اس کو ختم نہیں کر سکے گا۔

وطن سکنی:

۸- وطن سکنی: وہ جگہ جہاں انسان، سفر کو ختم کرنے والی مدت سے کم ٹھہرنے کا قصد کرے، اس کی شرط: سفر کو ختم کرنے والی مدت تک اقامت نہ کرنے کی نیت کرنا ہے، اور اسی وجہ سے اس نیت سے اس کو مسافر مانا جاتا ہے، اگر چہ اس کا قیام لمبا ہو، اس لئے کہ روایت ہے: **"أقام بتبوک عشرين ليلة يقصر الصلاة"**[۱] (رسول اللہ ﷺ نے تبوک میں بیس دن قیام کیا اور قصر نماز پڑھتے رہے)، اور حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے نیسا پور کے ایک گاؤں میں دو ماہ قیام کیا، اور قصر نماز پڑھتے رہے[۲]۔

البتہ یہ حکم مذاہب کے درمیان متفق علیہ نہیں، اس کی تفصیل آگے آئے گی۔

وطن سکنی ختم ہونے کا سبب:

۹- وطن سکنی، وطن اصلی اور وطن اقامت سے ختم ہوجاتا ہے، اس لئے

---

(۱) البدائع ۱/ ۱۰۳، ۱۰۴، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۶۲- ۳۶۴۔

(۱) حدیث: "أنه ﷺ **أقام بتبوک عشرين يوما يقصر الصلاة......**" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۷ تحقیق عزت عبید دعاس) اور بیہقی (۳/ ۱۵۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، ابوداؤد نے اس کے مرسل مروی ہونے کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے، جب کہ بیہقی نے کہا "میں اس کو محفوظ نہیں سمجھتا"۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۱ طبعہ دار الشعب قاہرہ ۱۳۸۶ھ، البدائع ۱/ ۱۰۳، ۱۰۴۔

کہ یہ دونوں وطن سکنی سے اوپر ہیں، اور وطن سکنی سے بھی ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ یہ اسی جیسا ہے، نیم سفر سے ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ اس کا اس جگہ کو وطن بنانا مستقل ٹھہرنے کے لئے نہیں، بلکہ ضرورت کی وجہ سے ہے، اور جب وہاں سے سفر کر گیا تو اس سے اس کی ضروت کا پورا ہونا معلوم ہوا اور وہ اس کو ختم کرنے والا ہوگیا۔

یاد رہے کہ فقیہ جلیل ابواحمد عیاضی نے وطن کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے: اولا: وطن قرار، دوسرا وطن مستعار۔

مقیم کا مسافر ہوجانا اور اس کی شرطیں:

۱۰- شرائط ذیل پائی جانے پر مقیم، مسافر بن جاتا ہے:

شرط اول: مقام، یعنی اقامت کی جگہ سے نکلنا، اس کی صورت یہ ہے کہ شہر کی آبادی سے باہر آگے بڑھ جائے، اور اس کے گھروں کو چھوڑ دے، اس کے تحت وہ تمام چیزیں آتی ہیں جن کو عرفا شہر میں شمار کیا جاتا ہے، جیسے متصل عمارتیں، رہائشی باغات، کھیتیاں اور شہر کی فصلیں، اس کے بارے میں مذاہب میں کچھ تفصیل ہے، جو آگے آئے گی۔

فعل کے ساتھ نیت کا اقتران (ملا ہوا ہونا) ضروری ہے، اس لئے کہ سفر شرعی میں نیت سفر ضروری ہے، جیسا کہ گذرا، اور نیت کا اعتبار اسی وقت ہے جب وہ فعل، یعنی (نکلنے) سے متصل ہو، اس لئے کہ فعل کے ساتھ اقتران کے بغیر، محض کسی چیز کے قصد کو عزم کہتے ہیں، نیت نہیں کہتے، اور سفر کا عمل شہر سے نکلنے کے بعد ہی پایا جائے گا، جب تک نہ نکلے، فعل کے ساتھ نیت کا اقتران (اتصال) ثابت نہ ہوگا، لہذا وہ مسافر نہ ہوگا۔

شرط دوم: مسافت سفر کی نیت، مقیم مسافر بن جائے، اس کے لئے ضروری ہے کہ سفر شرعی کی مسافت کے بقدر چلنے کی نیت کرے، اس لئے کہ چلنا، کبھی تو سفر ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا، چنانچہ آدمی بسا اوقات اپنی جائے اقامت سے نکل کر کسی جگہ اپنی زمین و جائیداد کی اصلاح کے لئے جاتا ہے، پھر اس سے آگے بڑھ کر دوسری جگہ جانے کی ضرورت سامنے آتی ہے اور ان دونوں کے درمیان مدت سفر نہیں ہوتی، پھر وہ اس جگہ سے آگے بڑھ کر دوسری جگہ جاتا ہے، اور اسی طرح اتنی مسافت طے کرلیتا ہے جو مدت سفر سے زیادہ ہوتی ہے، اسی وجہ سے مدت سفر کی نیت ضروری ہے تاکہ امتیاز ہوسکے۔

اسی بناء پر انہوں نے کہا ہے کہ ایک امیر اپنے لشکر کے ساتھ دشمن کی تلاش میں نکلا، اس کو معلوم نہیں کہ ان کو کہاں پائے گا تو یہ لوگ جاتے وقت مقیم کی نماز پڑھیں گے، اگرچہ لمبی مدت ہوجائے، اسی طرح اگر وہ مسافت طے کرنے کے قصد کے بغیر پوری دنیا کا چکر لگالے تو بھی مسافر نہیں مانا جائے گا، اور نہ اس کے لئے رخصت ہوگی (۱)۔

دنوں کے ذریعہ کم از کم مسافت سفر کی تعیین:

۱۱- مسافت کی کم از کم مقدار عام علماء کے نزدیک، مقرر ہے، البتہ اس مقدار میں اختلاف ہے (۲)۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، لیث اور اوزاعی کی رائے ہے: کم از کم مدت سفر: اوسط دو دن (جس میں رات داخل نہیں) چلنا یا اوسط دو راتیں (جن میں دن داخل نہیں) چلنا یا ایک دن اور ایک رات چلنا ہے۔

یہ اس لئے کہ انہوں نے سفر کی مقدار میلوں کے ذریعہ بتایا ہے اور اس میں اڑتالیس میل معتبر مانا، یہ چار برید کے برابر ہے، اور

---

(۱) البدائع ۱/ ۹۴-۹۵، فتح القدیر ۱/ ۳۹۳، سابقہ مراجع۔
(۲) البدائع ۱/ ۹۳، بدایۃ المجتہد ۱/ ۱۶۲۔

اندازاً دو اوسط دنوں کا چلنا ہے۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**یا أهل مكة : لا تقصروا الصلاة في أدنى من أربعة برد، من مكة إلى عسفان**"[۱] (اے اہل مکہ! چار برید سے کم میں مکہ سے عسفان تک قصر نماز نہ پڑھو)، نیز اس لئے کہ ابن عمرؓ وابن عباسؓ چار برید اور اس کے بعد کے سفر میں قصر نماز پڑھتے اور روزہ نہیں رکھتے تھے، اور ان کا کوئی مخالف معلوم نہیں، اس کی بیہقی نے صحیح سند سے روایت کیا ہے، اور یہ چیز توقیف ہی کی بنیاد پر ہوگی، اس کو بخاری نے صیغۂ جزم کے ساتھ تعلیقاً روایت کیا ہے، اثرم نے کہا: ابوعبداللہ سے دریافت کیا گیا؟ کتنی مسافت میں قصر نماز پڑھیں گے؟ کہا: چار برید میں، پوچھا گیا: مکمل ایک دن چلنے پر؟ کہا: نہیں، بلکہ چار برید پر، سولہ فرسخ جو دو دن کی چال ہے، ابن عباس نے اس کو عسفان سے مکہ تک مقرر کیا ہے، جس کی دلیل سابقہ حدیث ہے[۲]۔

حنفیہ نے کہا: کم از کم مسافت سفر تین دن اور تین راتوں کو چلنا ہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ کے بارے میں یہ روایت ہے کہ ان سے خفین پر مسح کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا: "**جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم**"[۳] (رسول اللہ ﷺ نے مسافر کے لئے تین دن اور تین راتیں اور مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات مقرر کیا ہے) رسول اللہ ﷺ نے ہر مسافر کے لئے تین دن اور تین راتوں کو مسح کرنا مقرر کیا، اور یہ متصور نہیں کہ مسافر تین دن راتیں مسح کرے، جبکہ سفر کی مدت اس مدت سے کم ہو، اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لايحل لا مرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة ثلاث ليال إلا و معها محرم**"[۱] (اللہ پر اور روز آخرت پر ایمان رکھنے والی کسی عورت کے لئے حلال نہیں کہ وہ تین راتوں کا سفر کرے، مگر یہ کہ اس کے ساتھ محرم ہو) اور اگر یہ مدت تین دنوں میں معین نہ ہوتی تو تین راتوں کی تخصیص کا کوئی مطلب نہ تھا۔

امام شافعی نے اس کو اختلاف سے بچنے کے لئے مستحب قرار دیا ہے[۲]۔

چلنے میں اوسط چال کا اعتبار ہے، یعنی بوجھ لدے ہوئے اونٹوں کی چال، اور معمول کی پیدل چال، اسی کے ساتھ درمیان میں ٹھہرنا، آرام کرنا، کھانا اور نماز ہو۔

اوسط چال کی قید سے، نہایت تیز چال سے احتراز ہے، مثلاً گھوڑے اور برید کی چال، اور نہایت سست چال سے احتراز ہے مثلاً بیل کی چال جو گاڑی کھینچے، لہٰذا اوسط چال کا اعتبار ہے، اس لئے کہ اکثر یہی ہوتی ہے۔

سمندر میں چلنے میں معتبر ہوا کا معتدل ہونا ہے، اس لئے کہ یہی اوسط ہے، یعنی ہوا نہ بہت تیز ہو، نہ دھیمی، اور پہاڑ میں اسی کے مطابق اعتبار ہوگا، اور یہ دیکھا جائے گا کہ اس طرح کے راستہ میں کتنی مسافت قصر طے ہوتی ہے، اور اسی کو اصل قرار دیا جائے گا، اور یہ تمام لوگوں کو معلوم ہے، اشتباہ ہو تو لوگوں سے رجوع کیا جائے گا[۳]۔

---

(۱) حدیث: "**يا أهل مكة لاتقصروا في أقل من أربعة برد**" کی روایت دار قطنی (۱/ ۳۸۷ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ابن حجر نے تلخیص (۲/ ۴۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۵۹۱، مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۴، کشاف القناع ۱/ ۳۲۵۔

(۳) حدیث: "**جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام و لياليهن للمسافر، يوما و ليلة للمقيم**" کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "**لا يحل لامرأة تؤمن با لله و اليوم الآخر......**" کی روایت مسلم (۲/ ۹۷۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) البدائع ۱/ ۹۳-۹۴، المہذب ۱/ ۱۰۲۔

(۳) سابقہ مراجع۔

ایک ہی منزل مقصود کے لئے دومختلف راستوں میں سے ایک پر چلنا:

۱۲- اگر کسی جگہ کے دومختلف راستے ہوں ایک راستہ تین دن میں طے ہوتا ہے اور دوسرا ایک ہی دن میں طے کیا جاسکتا ہے تو اس کے بارے میں امام ابوحنیفہ نے کہا: اگر قریب والا راستہ اختیار کرے گا تو قصر کرے گا، اس لئے کہ اس کو مسافر مانا جائے گا، کاسانی نے ''البدائع'' میں یہی لکھا ہے، اور ''العنایہ'' میں ہے: اگر کسی مقام کے دوراستے ہیں: ایک پانی کا راستہ جو تین دن تین راتوں میں طے ہوتا ہے اگر ہوا اوسط درجہ کی ہو، دوسرا خشکی کا راستہ ہے جو ایک یا دو دن میں طے ہوتا ہے تو ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا جائے گا، بلکہ اگر پانی والے راستہ سے جائے گا تو قصر نماز پڑھے گا اور خشکی والے راستہ سے جائے گا تو نماز پوری پڑھے گا، اور اگر مسئلہ اس کے برعکس ہو تو حکم الٹ جائے گا[۱]۔

مالکیہ نے کہا: مختصر راستہ کو چھوڑ کر جو مسافت قصر سے کم ہے لمبے راستہ کو اختیار کرنے والا جس میں مسافت قصر ہے، جبکہ کوئی عذر نہیں، بلکہ محض قصر کرنے کا قصد ہے یا کوئی قصد نہیں ہے قصر نماز نہیں پڑھے گا، اور اگر کسی عذر یا کسی کام سے اگر چہ مباح ہو مختصر راستہ ترک کرے گا تو بظاہر قصر نماز پڑھے گا[۲]۔

اسی طرح کی بات شافعیہ کہتے ہیں[۳]۔

حنابلہ نے کہا کہ جس نے قریب کا راستہ ہوتے ہوئے دور والا راستہ اختیار کیا اگر چہ بلا عذر ہو تو اس کے لئے قصر نماز پڑھنا جائز ہے[۴]۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۹۴، العنایہ شرح الہدایہ، بہامش فتح القدیر ۱/ ۳۹۴۔

(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۶۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۵۔

(۴) کشاف القناع ۱/ ۳۳۰۔

نئے وسائل سفر کے تعلق سے حکم:

۱۳- ماسبق میں معلوم ہو چکا ہے کہ فقہاء نے کم از کم مسافت کی تعیین کی ہے جو قصر نماز پڑھنے کے لئے شرط ہے، اور انہوں نے اوسط چال (پیدل چلنے اور اونٹوں کی چال) کا اعتبار کیا ہے، اور تحدید کے باب میں یہی اصل ہے، یہاں مقصود یہ ہے کہ اگر سفر کے نئے وسائل جیسے ٹرین وہوائی جہاز جن میں آرام ہوتا ہے اور مختصر مدت لگتی ہے استعمال کئے جائیں گے تو کیا حکم ہوگا؟

فقہاء نے اس پر بحث کی ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جیسا کہ ان کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے اگر مسافر سفر کی معین مسافت نہایت تیز رفتار وسائل استعمال کر کے، نہایت کم وقت میں طے کرلے تو قصر نماز پڑھے گا، اس لئے کہ اس کے بارے میں یہ کہنا صحیح ہے کہ اس نے مسافت قصر کا سفر کیا۔

دسوقی نے کہا ہے کہ جو سفر کر کے مسافت طے کرتا ہے وہ قصر نماز پڑھے گا، اگر چہ یہ مسافت، اڑکر یا کسی اور طریقہ سے ایک لحظہ میں طے کرلے

نووی نے کہا ہے کہ مسافر قصر کرے گا، اگر چہ یہ مسافت ایک گھڑی میں طے کرلے۔

خطیب شربینی نے کہا ہے کہ مسافر قصر کرے گا، اگر اس مسافت کو دن کے کچھ حصے میں طے کرلے مثلاً عمدہ گھوڑے پر اس کو طے کرلے۔

بہوتی نے کہا: مسافر چار رکعت والی نماز قصر کر کے بالاجماع دو رکعتیں پڑھے گا، اگر چہ مسافت کو ایک ہی گھڑی میں طے کرلے، اس لئے کہ اس پر یہ صادق آتا ہے کہ وہ چار برید (مسافت قصر) کا سفر کررہا ہے[۱]۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۵۸، مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۴، کشاف القناع ۱/ ۳۲۵۔

حنفیہ کے یہاں نقل میں اختلاف ہے، کاسانی نے ''بدائع'' میں نقل کیا ہے جو امام ابوحنیفہ سے مروی ہے: اگر مسافر کسی جگہ ایک دن یا دونوں میں چلا جائے اور اونٹ کی چال، اور معمول کی پیدل چال سے تین دن لگیں گے تو وہ قصر نماز پڑھے گا، معمول کی چال کا اعتبار ہے۔

یہ قول سابقہ مذاہب کے موافق ہے، اس لئے کہ امام ابوحنیفہ نے قطع مسافت کو علت قرار دیا ہے، لیکن کمال الدین بن ہمام نے سفر میں قصر نماز پڑھنے کی علت مشقت کو مانا ہے جو مسافر کو پیش آتی ہے، اسی وجہ سے وہ لکھتے ہیں: اگر مسافر، اس مسافت کو ایک گھڑی میں طے کر لے تو قصر نماز نہیں پڑھے گا، اگر چہ یہ کہنا صحیح ہے کہ اونٹوں کی رفتار سے اس نے تین دن کی مسافت طے کی ہے، اس لئے کہ مشقت کا گمان نہیں اور وہی علت ہے (۱)۔

اعتبار اصل کی نیت کا ہے ماتحت کی نیت کا نہیں:

۱۴ - سفر شرعی کی نیت میں، اصل کی نیت کا اعتبار ہے، ماتحت کی نیت کا نہیں، لہٰذا جس کا سفر دوسرے کی ماتحتی میں ہو تو وہ اس دوسرے کی نیت سے مسافر ہو جائے گا، مثلاً عورت اپنے شوہر کے ماتحت ہو تو وہ شوہر کی نیت سے مسافر ہو جائے گی، اسی طرح جس کی اطاعت اس پر لازم ہے، جیسے بادشاہ اور امیر لشکر وہ اس شخص کی نیت سے مسافر ہو جائے گا جس کی اس پر اطاعت لازم ہے، اس لئے کہ ماتحت کا حکم، اصل کے حکم کی طرح ہے۔

مقروض جس کے پیچھے دین کا مالک لگا ہوا ہو اگر وہ گنجائش والا ہو تو اسی کی نیت کا اعتبار ہے، اس لئے کہ دین کو ادا کر کے اس کے ہاتھ سے نکلنا اس کے لئے ممکن ہے، اور اگر مدیون دیوالیہ ہو تو قرض خواہ کی نیت کا اعتبار ہے، اس لئے کہ مقروض کے لئے، قرض خواہ کے ہاتھ سے نکلنا ممکن نہیں، لہٰذا وہ قرض خواہ کے تابع اور ماتحت ہوگا۔

یہ حنفیہ وحنابلہ کا مذہب ہے (۱)۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر سفر میں بیوی، اپنے شوہر کے تابع (ماتحت) ہو یا فوجی، اپنے سپہ سالار کے تابع ہو، اور کسی کو دوسرے کے مقصد کا علم نہیں تو ان کے لئے قصر نماز پڑھنا جائز نہیں، اس لئے کہ شرط (یعنی معین جگہ کا قصد) موجود نہیں ہے، یہ مسافت قصر پر پہنچنے سے پہلے کا حکم ہے اور اگر مسافت قصر طے کر لیں تو یہ لوگ قصر نماز پڑھیں گے۔

اگر شوہر کی نیت کے بغیر، بیوی نے یا سپہ سالار کی نیت کے بغیر فوجی نے مسافت قصر کی نیت کر لی، یا دونوں کو حال کا علم نہ ہو تو رجسٹر میں غیر درج شدہ فوجی قصر نماز پڑھے گا، لیکن بیوی قصر نہیں کرے گی، اس لئے کہ اس وقت وہ فوجی اپنے امیر کے ماتحت، اور اس کا تابع فرمان نہیں، بیوی اس سے الگ ہے کہ اس کی نیت کالعدم ہے، البتہ رجسٹر میں درج شدہ فوجی قصر نہیں کرے گا، اس لئے کہ وہ اپنے امیر کے ماتحت ہے، اور یہی حکم لشکر کا ہے، اس لئے کہ اگر یہ کہا جائے کہ وہ اپنے امیر کے ماتحت نہیں، جیسے عام افراد تو بڑا افساد و بگاڑ ہوگا (۲)۔

احکام قصر:

مشروعیت قصر:

۱۵ - قصر کا معنی یہ ہے کہ سفر میں چار رکعت والی نماز، دو رکعت ہو جائے، خواہ خوف کی حالت میں ہو یا امن وسکون کی حالت میں۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۹۲ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح القدیر ۲/ ۵ شائع کردہ داراحیاء التراث۔

(۱) البدائع ۱/ ۹۴، کشاف القناع ۱/ ۳۲۵۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۵۔

قصر کی مشروعیت ہجرت کے چوتھے سال ہوئی۔

قصر کی مشروعیت: کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے۔

کتاب اللہ: فرمان باری ہے: "وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا"[۱] (اور جب تم زمین میں سفر کرو تو تم پر اس باب میں کوئی مضائقہ نہیں کہ نماز میں کمی کر دیا کرو اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ کافر لوگ تمہیں ستائیں گے)۔

سنت: یعلی بن امیہ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں: میں نے حضرت عمر بن خطابؓ سے عرض کیا، اللہ تعالی فرماتا ہے: کچھ مضائقہ نہیں کہ تم نماز میں قصر کرو اگر تم کو خوف ہو کہ کافر لوگ ستائیں گے، اب تو لوگ امن میں ہو گئے (یعنی اب قصر کی کیا ضرورت ہے؟) تو انہوں نے کہا: مجھے بھی اس بات پر تعجب ہوا جس پر تمہیں ہوا، میں نے رسول اللہ ﷺ سے اس بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته"[۲] (یہ اللہ نے تم کو صدقہ دیا ہے تو اس کا صدقہ قبول کرو)۔

حضرت ابن عمرؓ کہتے ہیں: میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ رہا، آپ سفر میں دو رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے، حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کے ساتھ بھی رہا وہ بھی یہی کرتے تھے[۳]۔

اس کے علاوہ بہت سی احادیث وآثار ہیں۔

آیت کریمہ سے حالت خوف میں قصر کی مشروعیت معلوم ہوتی ہے، اور احادیث نبویہ سے خوف وامن دونوں حالتوں میں قصر کی مشروعیت معلوم ہوتی ہے۔

قصر کی مشروعیت پر امت کا اجماع ہے۔

قصر کا حکم شرعی:

۱۶- شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ قصر جائز ہے، تاکہ مسافر کو آسانی ہو، اس لئے کہ اکثر اس کو سفر میں مشقت لاحق ہوتی ہے، ان حضرات کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے: "وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا"[۱] (اور جب تم زمین میں سفر کرو تو تم پر اس باب میں کوئی مضائقہ نہیں کہ نماز میں کمی کر دیا کرو اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ کافر لوگ تمہیں ستائیں گے)۔

قصر کو خوف پر معلق کیا گیا ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کے اکثر اسفار، خوف سے خالی نہیں رہے اور آیت میں "جناح" (مضایقہ) کی نفی سے معلوم ہوتا ہے کہ قصر کرنا جائز ہے، واجب نہیں ہے، اسی طرح ان کا استدلال یعلی ابن امیہ کی سابقہ حدیث سے ہے: "صدقة تصدق الله بها عليكم"[۲] (یہ اللہ نے تم کو صدقہ دیا ہے، تو اس کا صدقہ قبول کرو)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ چار رکعت والی نمازوں میں مسافر کا فرض صرف دو رکعتیں ہیں، ان کے نزدیک مسافر کے لئے جائز نہیں کہ پوری چار رکعت پڑھے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا: "فرضت الصلاة ركعتين ركعتين، فأقرت صلاة السفر،

(۱) سورۂ نساء/۱۰۱۔

(۲) حدیث عمر بن الخطابؓ: "صدقة تصدق الله بها عليكم......" کی روایت مسلم (۱/۴۷۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث ابن عمرؓ: "صحبت النبي ﷺ فكان لا يزيد في السفر على ركعتين" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۵۷۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۸۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) سورۂ نساء/۱۰۱، اور دیکھئے: المہذب ۱/۱۰۱، کشاف القناع ۱/۳۲۴۔

(۲) حدیث: "صدقة ......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۳ میں گذر چکی ہے۔

وزید في صلاة الحضر"[۱] (نماز دو دو رکعات فرض ہوئی، حضر میں بھی اور سفر میں بھی پھر سفر کی نماز ویسی ہی رہی، اور حضر کی نماز بڑھا دی گئی)۔

اور اس کا علم حضور علیہ السلام کے بتانے سے ہی ہوگا [۲] حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "إن الله عزوجل فرض الصلاة على لسان نبيكم ﷺ على المسافر ركعتين و على المقيم أربعا، و في الخوف ركعة"[۳] (اللہ تعالیٰ نے نماز تمہارے نبی ﷺ کے ذریعہ، مسافر پر دو رکعات، مقیم پر چار رکعات، اور خوف میں ایک رکعت فرض کی)۔

مالکیہ کے یہاں مشہور راجح قول ہے کہ قصر سنت مؤکدہ ہے، اس لئے کہ آپ نے پوری نماز پڑھی یہ ثابت نہیں ہے، بلکہ ہر سفر میں آپ سے قصر ہی منقول ہے، اور اس طرح کی چیز سنت مؤکدہ ہوتی ہے۔

مذہب میں کچھ اور اقوال ہیں: ایک قول ہے: یہ فرض ہے، ایک قول ہے: یہ مستحب ہے، ایک قول ہے: یہ مباح ہے[۴]۔

اصل قصر ہے یا اتمام؟

۱۷- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: اصل اتمام (پوری نماز پڑھنا) ہی ہے، اور قصر رخصت ہے، ان کا استدلال مسلم کی سابقہ حدیث سے ہے: "صدقة تصدق الله بها عليكم" (یہ اللہ نے تم کو صدقہ دیا ہے)۔

البتہ شافعیہ کے مذہب میں مشہور یہ ہے کہ قصر، اتمام سے افضل ہے، اگر سفر تین دن کا ہو، یہ رسول اللہ علیہ السلام کی پیروی میں، اور قصر کو واجب کہنے والوں، مثلاً امام ابوحنیفہ کے اختلاف سے نکلنے کے لئے ہے، البتہ ملاح جو سمندر میں اپنے اہل کے ساتھ سفر کرتا ہے، اور جو مسلسل سفر میں رہتا ہے، اس کا کوئی وطن نہیں، ان دونوں کے لئے اتمام کرنا افضل ہے، تاکہ ان لوگوں کے اختلاف سے نکل سکے (جو اتمام ان کے لئے واجب کہتے ہیں، مثلاً امام احمد) خلاف مشہور قول ہے کہ اتمام مطلقا افضل ہے، اس لئے کہ یہی اصل ہے اور اسی پر عمل زیادہ ہے، ہاں اگر سفر تین دن کی مدت کو نہ پہنچے تو اتمام افضل ہے، اس لئے کہ یہی اصل ہے۔

حنابلہ کے نزدیک صراحت ہے کہ قصر، اتمام سے افضل ہے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام اور خلفاء نے اس کی پابندی کی ہے۔

البتہ جس کے لئے قصر مباح ہے، اتمام کرلے تو مکروہ نہیں ہوگا[۱]۔

حنفیہ کے نزدیک: نماز میں قصر ہی اصل ہے، کیونکہ نماز، دراصل مسافر و مقیم دونوں کے حق میں دو رکعات ہی فرض ہوئی، اس کی دلیل حضرت عائشہ کی مذکورہ بالا حدیث ہے، پھر مقیم کے حق میں دو رکعات کا اضافہ ہوگیا، اور مسافر کے حق میں اصل صورت پر دو رکعات باقی رہیں، لہذا مسافر کے حق میں چار رکعات والی نماز میں دو رکعات حقیقتا قصر نہیں، بلکہ یہی مسافر کا مکمل فرض ہے، اور پوری نماز پڑھنا اس کے حق میں رخصت نہیں، بلکہ برائی اور خلاف سنت کرنا

(۱) حدیث عائشہؓ: "فرضت ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۴۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۷۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار ۱/۱۹۸، طبع مطابع الشعب بالقاہرہ سنہ ۱۳۸۶ھ، فتح القدیر ۱/۳۹۵۔

(۳) حدیث ابن عباسؓ: "إن الله فرض الصلاة على لسان نبيكم......" کی روایت مسلم (۱/۴۷۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) بدایۃ المجتہد ۱/۱۶۱، الشرح الکبیر للدردیر ۱/۳۵۸۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/۱۶۱-۱۶۲، الشرح الکبیر ۱/۳۵۸، مغنی المحتاج ۱/۲۶۸، کشاف القناع ۱/۳۲۸۔

ہے، قصر عزیمت ہے، اس لئے کہ عمران بن حصین کی روایت ہے: ''رسول اللہ ﷺ جب بھی سفر میں گئے، مغرب کو چھوڑ کر دو رکعات نماز پڑھی''(۱)، اور اگر قصر، رخصت ہوتا اور اکمال واتمام ہی عزیمت ہوتا تو آپ عزیمت کو کبھی کبھی ہی ترک کرتے، کیونکہ عزیمت ہی افضل ہے، اور رسول اللہ ﷺ وہی عمل اختیار کرتے تھے جو افضل ہو اور افضل کو آپ ﷺ صرف ایک دو بار، امت کے حق میں رخصت بتانے کے لئے ہی ترک کرتے تھے، رسول اللہ ﷺ نے قصر کیا اور اہل مکہ سے فرمایا: ''أتموا صلاتکم فإنا قوم سفر''(۲) (تم لوگ اپنی نماز پوری کرو، ہم لوگ مسافر ہیں)، اگر چار رکعات جائز ہوتیں تو دو رکعت پر اکتفا نہ فرماتے(۳)۔

شرائط قصر:

مسافر چار رکعات والی نماز میں قصر کر کے دو رکعات پڑھے گا اگر ذیل کی شرطیں موجود ہوں:

اول: نیت سفر:

۱۸- یہ تمام فقہاء کے یہاں شرط ہے، جیسا کہ گذرا۔

نیت میں اعتبار: اصل کی نیت کا ہے تابع و ماتحت کا نہیں، جس کا بیان آچکا ہے، نیز یہ نیت حنفیہ کے نزدیک بالغ کی طرف سے ہونی چاہئے، اسی وجہ سے اگر بچہ، سفر کے قصد سے نکلے، اور کچھ مسافت طے کر لے یہاں تک اس کی منزل مقصود میں مدت سفر سے کم رہ جائے اور اس وقت وہ بالغ ہو جائے تو وہ قصر نماز نہیں پڑھے گا، بلکہ چار رکعات پڑھے گا، اس لئے کہ اس کا قصد سفر ابتداء صحیح نہیں تھا اور جب بالغ ہوا اس کی منزل مقصود میں مدت سفر باقی نہیں رہی، لہذا وہ حنفیہ کے نزدیک مسافر نہ ہوگا(۱)۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک سفر میں جس میں قصر نماز پڑھی جاتی ہے شرط ہے کہ معصیت کا نہ ہو، لہذا سفر معصیت کرنے والا قصر نماز نہیں پڑھے گا، جیسے آقاء سے بھاگنے والا غلام، اور ڈاکو، اس لئے کہ رخصتوں کا تعلق معاصی سے ہونا جائز نہیں، اور سفر معصیت میں رخصت کا جواز، معصیت میں تعاون کرنا ہے، اور یہ جائز نہیں ہے۔

اگر سفر معصیت کرنے والا، قصر نماز پڑھے تو مالکیہ کے نزدیک صحیح یہی ہے کہ اعادہ نہیں کرے گا، اگر چہ اس کو معصیت کا گناہ ہوگا۔

جس نے سفر معصیت شروع کیا، پھر درمیان میں توبہ کر لی تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک: قصر کرے گا اگر مسافت قصر کا سفر باقی ہو، اور اگر سفر مباح کے لئے نکلا پھر سفر پورا ہونے سے پہلے سفر معصیت کا قصد کر لے تو رخصت ختم ہو جائے گی، لہذا مالکیہ کے نزدیک وہ قصر نہیں کرے گا، اور یہی شافعیہ کے یہاں اصح ہے، حنابلہ کی رائے (اور یہی شافعیہ کا دوسرا قول) ہے کہ وہ قصر کرے گا(۲)۔

حنفیہ نے سفر کے مباح ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے، بلکہ انہوں نے سفر معصیت میں بھی قصر کو جائز کہا ہے، اس لئے کہ مسافر پر فرض نماز کی مقدار میں یکساں ہے، خواہ سفر طاعت، یعنی حج، جہاد، طلب علم کا سفر ہو، یا سفر مباح، مثلاً تجارت وغیرہ کا سفر ہو، یا سفر معصیت، مثلاً

(۱) حدیث عمران بن حصینؓ: ''ماسافر رسول اللہ ﷺ إلا صلی رکعتین إلا المغرب''، کی تخریج فقرہ نمبر ۲۴ میں آرہی ہے، ''مغرب'' کے الفاظ نہیں ہیں۔

(۲) حدیث: ''أتموا صلاتکم فإنا قوم سفر''، کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی ہے۔

(۳) البدائع ۱/۹۱۔

(۱) البدائع ۱/ ۹۳-۹۴-۱۰۳، فتح القدیر ۱/ ۳۰۲۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۵۸، المہذب ۱/ ۱۰۲، مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۶، کشاف القناع ۱/ ۳۲۴-۳۲۷۔

ڈاکہ زنی اور بغاوت کا سفر ہو، کیونکہ اس کے دلائل، مسافر مسافر میں فرق کے متقاضی نہیں، مثلاً فرمان باری: "فَمَنْ كَانَ مِنكُمْ مَرِيضًا أَو عَلَىٰ سَفَرٍ"،(۱) (پھر تم میں سے جو شخص بیمار ہو یا سفر میں ہو)، نیز فرمان باری: "فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَو رُكْبَانًا"،(۲) (لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو تو تم پیدل ہی پڑھ لیا کرو یا سواری پر)۔

اور حضرت علیؓ کا یہ قول ہے: "**جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم**"(۳) (رسول اللہ ﷺ نے مسافر کے لئے تین دن تین راتیں اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات مقرر کیا ہے) اس میں سفر سفر میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، لہذا نصوص کے عموم اور ان کے اطلاق پر عمل کرنا ضروری ہے(۴)۔

دوم: مسافت سفر:

۱۹ - یہ فقہاء کے یہاں سفر کی مقررہ مسافت چلنے کا قصد کرنا ہے، حتی کہ اگر کوئی اس مقررہ مسافت کے چلنے کا قصد کئے بغیر پوری دنیا کا چکر لگالے تو اس کے لئے قصر کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ وہ مسافر نہیں مانا جائے گا۔

سوم: اپنے شہر کی آبادی سے نکلنا:

۲۰ - قصر اسی وقت جائز ہے جب مسافر محل اقامت، اور اس کے ملحقات سے آگے بڑھ جائے، اس میں کچھ تفصیل ہے جس کا بیان آگے آئے گا۔

لیکن کیا اتمام کی گنجائش کے بقدر وقت گذرنے سے قبل سفر کے لئے نکلنا شرط ہے؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

کاسانی حنفی کہتے ہیں: اول وقت میں نکلے یا درمیانی یا آخری وقت میں، سب برابر ہے حتی کہ اگر اتنا وقت باقی رہے جس میں دو رکعات ادا کرنے کی گنجائش ہے تو ہمارے اصحاب کے قول کے ظاہر میں قصر کرے گا، ابراہیم نخعی اور محمد بن شجاع الثلجی نے کہا: اگر زوال سے قبل نکلے تبھی قصر کرے گا، اور اگر زوال کے بعد نکلے تو ظہر پوری چار رکعات پڑھے گا، اور عصر میں قصر کرے گا، اس مسئلہ میں کلام کی بنیاد یہ ہے کہ نماز اول وقت میں واجب ہوتی ہے یا آخری وقت میں؟

محققین حنفیہ کے نزدیک: نماز معین طور پر اول وقت میں واجب نہیں ہوتی ہے، بلکہ وقت کے ایک غیر معین جزو میں واجب ہے، عمل کے اعتبار سے اس کی تعیین نمازی کے حوالے ہے، اب اگر وہ اول وقت میں شروع کردے تو اسی وقت واجب ہوگی، اسی طرح اگر درمیانی یا آخری وقت میں شروع کرے، یہاں ایک اور اصل ہے آخری وقت کا اتنا حصہ جس سے وجوب متعلق ہے کیا ہے؟ کرخی اور اکثر محققین حنفیہ نے کہا ہے کہ وجوب آخری وقت میں تحریمہ کے بقدر حصہ سے متعلق ہے، اور یہی مختار ہے، بناء بریں ادائیگی بدل جاتی ہے، اگرچہ اس قدر حصہ باقی ہو جس میں صرف تحریمہ کی گنجائش ہے، امام زفر کا قول اور قدوری کا مختار یہ ہے کہ اسی وقت واجب ہے جب اس قدر وقت رہ جائے جس میں فرض کی ادائیگی ہوسکے، اس قول کی بنیاد پر فرض اسی وقت بدلے گا جب اس قدر وقت باقی رہے جس میں ادائیگی ممکن ہو(۱)۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۴۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۹۔
(۳) حدیث: "جعل رسول الله ﷺ" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۱ میں گذر چکی ہے۔
(۴) البدائع ۱/ ۹۳، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۱۱۔

---

(۱) البدائع ۱/ ۹۵۔

مالکیہ کے نزدیک: جس نماز کے وقت میں سفر ہو رہا ہے اس نماز کو قصر پڑھے گا، اگرچہ یہ اس کا وقت ضروری (مجبوری) ہو، لہذا ظہر وعصر کو غروب آفتاب سے تین رکعات کے بقدر یا اس سے زیادہ پہلے قصر پڑھے گا، اگرچہ ان دونوں کو عمدا مؤخر کیا ہے، اور اگر صرف دو رکعات یا صرف ایک رکعت کے بقدر رہ جائے تو صرف عصر کی نماز قصر پڑھے گا[۱]۔

شافعیہ نے کہا: اگر ایسے وقت میں سفر کیا جبکہ نماز کی مقدار سے کم وقت رہ گیا، اب اگر ہم کہیں کہ وہ ساری نماز کو ادا کرنے والا ہے تو اس کے لئے قصر جائز ہے، اور اگر ہم کہیں کہ وہ وقت کے اندر جو نماز پڑھے گا اس کو ادا کرنے والا، اور وقت کے بعد جو پڑھے گا اس کو قضاء پڑھنے والا ہے تو اس کے لئے قصر جائز نہیں ہے[۲]۔

حنابلہ نے کہا: اگر حضر میں نماز کا وقت آ جائے، پھر وہ سفر کرے تو اس پر اتمام لازم ہے، اس لئے کہ اس کا وقت داخل ہونے سے، وہ نماز اس پر مکمل واجب ہوئی ہے[۳]۔

چہارم: ہر نماز کے وقت قصر کی نیت کی شرط:

۲۱- قصر کے لئے تحریمہ میں قصر کی نیت شرط ہے، قصر کی نیت کے مثل ہے جیسے ظہر کی دو رکعتوں کی نیت کرے، اور رخصت کی نیت نہ ہو، جیسا کہ امام شافعی نے کہا ہے، اور نیت ہی کے مثل یہ بھی ہے کہ کہے: میں سفر کی نماز ادا کرتا ہوں، جیسا کہ شافعیہ میں متولی نے کہا ہے، لہذا اگر مذکورہ نیت نہ کی، یعنی اتمام کی نیت کی یا مطلق نیت کی تو پوری نماز پڑھے گا، یہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے۔

(۱) الشرح الکبیر ۱/۳۶۰۔

(۲) المجموع ۴/۳۶۸۔

(۳) کشاف القناع ۱/۳۲۸۔

رہے حنفیہ تو سفر کی نیت مسافر کے فرض کو دو رکعات بنا دیتی ہے، اور یہی کافی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک: سفر میں جو پہلی قصر نماز پڑھ رہا ہے اس میں قصر کی نیت کافی ہے، بعد کی نمازوں میں نیت کی تجدید لازم نہیں ہوگی ایک قول ہے: ہر نماز میں نیت قصر ضروری ہے اگرچہ حکما ہو[۱]۔

شافعیہ نے شرط لگائی ہے کہ نماز کے دائم و جاری رہنے میں، قصر کی نیت کے منافی امر سے احتراز ہو، مثلا اتمام کی نیت، لہذا اگر قصر کی نیت کے بعد اتمام کی نیت کر لے تو پوری نماز پڑھے گا، اور اگر قصر کی نیت سے تکبیر تحریمہ کہا، پھر قصر کرے یا اتمام، اس میں تردد ہو تو پوری نماز پڑھے گا یا اسے شک ہوا کہ قصر کی نیت کی ہے یا نہیں؟ تو نماز پوری پڑھے گا، اگرچہ فوری طور پر اپنی نیت یاد آ گئی، اس لئے کہ اس نے اپنی نماز کا ایک جزو اتمام میں تردد کی حالت میں ادا کیا، اور اگر قصر نماز پڑھنے والا، تیسری رکعت کے لئے عمداً کھڑا ہو گیا، اتمام کا کوئی سبب، مثلا اتمام کی نیت یا اقامت کی نیت نہیں تھی تو اس کی نماز باطل ہو گئی[۲]۔

اسی کے قریب حنابلہ کا قول ہے، چنانچہ ان کے نزدیک: اگر مسافر نے اپنی نماز میں، اقامت یا سفر معصیت کا عزم کر لیا جس سے اتمام لازم ہو جاتا ہے تو اصل کو غلبہ دیتے ہوئے اتمام اس پر لازم ہے، اس لئے کہ یہی اصل ہے، یا نماز کے اندر جس میں اس نے سفر کا تحریمہ کیا تھا، اس نے سفر معصیت سے توبہ کر لی تو اس پر اتمام لازم ہے، قصر کی نیت بے سود ہے، اور جیسے وہ شخص جس نے کسی مقیم کے پیچھے نیت کر لی یہ جانتے ہوئے کہ اس کا امام مقیم ہے اور اس کے لئے

(۱) الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۶۷، المہذب ۱/۱۰۳، کشاف القناع ۱/۳۲۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۲۶۷-۲۶۸۔

قصر مباح نہیں ہے تو یہ نیت صحیح نہ ہوگی [۱]۔

شافعیہ نے قصر کے جواز کے علم کی بھی شرط لگائی ہے، لہذا اگر کوئی ناواقف قصر کرلے تو اس کی نماز صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ کھیل رہا ہے [۲]۔

حنفیہ کے نزدیک اگر چار رکعات اختیار کرے تو ساری نماز فرض نہ ہوگی، بلکہ فرض صرف دو رکعتیں ہوں گی، اور بقیہ دو رکعتیں نفل ہوں گی، حتی کہ اگر اس نے دو رکعات میں پوری ہونے پر تشہد کے بقدر قعدہ نہیں کیا تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، اس لئے کہ یہی اس کے حق میں قعدہ اخیرہ ہے، اور اگر بھول کر پوری نماز پڑھ لے تو اس کی نماز صحیح ہے، اور اس پر سجدہ سہو واجب ہے اور اگر قصداً ایسا کیا اور دو رکعات پر بیٹھ گیا تو اس کی نماز صحیح ہے، اور سلام کو اپنی جگہ سے مؤخر کرنے کے سبب اس نے گناہ کیا [۳]۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر مسافر نے سفر کے حکم کو ختم کرنے والی اقامت کی نیت اس نماز کے دوران کی جس کے لئے اس نے سفر کی نماز کا تحریمہ کہا تھا، تو استحباباً اس میں ایک رکعت اور ملالے، اگر اس نے ایک رکعت پڑھ لی ہو تو اس کو نفل بنادے، اور یہ حضر کی نماز کی طرف سے کافی نہیں، اگر اس نے اس کو چار رکعتیں پوری کرلی، اس لئے کہ وہ حضر کی نماز میں نہیں آیا، اور نہ سفر کی نماز کی طرف سے کافی ہے اس لئے کہ نماز کے دوران اس کی نیت بدل گئی [۴]۔

کس جگہ سے نماز قصر شروع کرے:

۲۲ - فقہاء نے کہا ہے کہ مسافر جب شہر کے گھروں سے جدا

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۲۹۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۸۔
(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۹۲-۹۳۔
(۴) الشرح الکبیر ۱/ ۳۶۴-۳۶۵۔

ہوجائے تو قصر شروع کرے گا اور اب وہ دو رکعات پڑھے گا، اس کی اصل حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ "میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ مدینہ میں ظہر چار رکعات پڑھی، اور عصر کی نماز آپ کے ساتھ ذوالحلیفہ میں دو رکعات پڑھی" [۱] اور حضرت علیؓ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ بصرہ سے کوفہ جانے کے ارادہ سے نکلے تو ظہر چار رکعات پڑھی، پھر اپنے سامنے ایک جھونپڑے کی طرف نگاہ اٹھا کر بولے: جب ہم اس جھونپڑے سے آگے بڑھ جائیں گے تو دو رکعات پڑھیں گے"۔

اعتبار اس سمت کے گھروں کو چھوڑنا ہے جدھر سے نکل رہا ہے، اگرچہ دوسری طرف گھر ہوں، شہر کے گھروں کے تحت، اردگرد کے مکانات آتے ہیں، اور رسول اللہ ﷺ نے سفر میں قصر، مدینہ سے نکلنے کے بعد ہی کیا ہے [۲]۔

ایسی دو قریب قریب کی بستیاں جن میں سے ایک کی عمارت دوسرے سے ملی ہوئی ہے یا ایک گاؤں کے لوگ دوسرے سے فائدہ اٹھاتے ہیں، یہ دونوں ایک ہی گاؤں کے حکم میں ہیں، ورنہ ہر گاؤں کا علاحدہ علاحدہ حکم ہے، اس گاؤں کے اس طرف کے گھروں اور عمارتوں سے آگے بڑھنے پر قصر کرے گا۔

خیموں کا رہنے والا اس وقت قصر کرے گا جب وہ اپنی قوم کے خیموں اور ان سے متعلق ضروریات کی جگہوں سے، مثلاً بچوں کے کھیل کا میدان سے علاحدہ ہوجائے تو قصر کرے گا، اور شہر سے متصل رہائشی باغات (گوکہ حکماً متصل ہوں) سے علاحدہ ہونے سے قبل قصر نہیں کرے گا، اگر اس طرف سے سفر کرے، یا اس کے علاوہ دوسری طرف

(۱) حدیث انسؓ: "صليت الظهر مع رسول الله ﷺ بالمدينة أربعاً" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۶۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۸۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔
(۲) الہدایہ وشروحہا ۱/ ۳۹۶-۳۹۷۔

سے سفر کرے اور وہ ان کے بالمقابل ہو، یہ مالکیہ کے نزدیک ہے۔

محلات ، باغات کے رہنے والے اور کھیتی کے فارموں میں رہنے والے اس وقت قصر کریں گے جب ان جگہوں سے علاحدہ ہوجائیں جن کی طرف وہ منسوب ہیں، اس طرح سے علاحدہ ہونا جس کو عرف میں معتبر مانا جائے۔

جس شہر کی فصیل ہو، جب تک اس سے آگے نہ بڑھ جائے قصر نہیں کرے گا، اگرچہ وہ کئی ایک ہو، اس کے قائل شافعیہ ہیں۔

نیز انہوں نے کہا ہے کہ: اعتبار وادی کے چوڑائی سے آگے بڑھنے کا ہے اگر اس کے چوڑائی میں سفر کر رہا ہو، اور نیچے اترنے کا اعتبار ہے اگر ٹیلے پر ہو، اور اوپر چڑھنے کا اعتبار ہے، اگر نشیب میں ہو، یہ خشکی کے سفر کی بات ہے، شہر سے متصل ساحل والے سمندری سفر میں کشتی یا ڈونگی کا چلنا معتبر ہے، لہذا اس کے حرکت کرتے ہی قصر کرے گا، اور اگر سمندر شہر سے دور ہو تو اعتبار، شہر کی فصیل سے آگے بڑھنے کا ہے[۱]۔

قصر والی نمازیں اور قصر کی مقدار:

۲۳ - قصر، چار رکعت والی نمازوں میں ہوگا: ظہر، عصر اور عشاء میں، اس پر اجماع ہے، فجر اور مغرب میں قصر نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: **"فرض صلاة السفر و الحضر ركعتين ركعتين ، فلما أقام رسول الله ﷺ بالمدينة زيد في صلاة الحضر ركعتان ركعتان و تركت صلاة الفجر لطول القراءة و صلاة المغرب، لأنها وتر النهار"**[۲] (سفر وحضر کی نماز دو دو رکعات فرض ہوئیں، جب رسول اللہ ﷺ نے مدینہ میں قیام کیا تو عصر کی نماز میں دو دو رکعات کا اضافہ ہوگیا، اور فجر کی نماز کو قراءت کے لمبا ہونے کے سبب، اور مغرب کو، دن کی وتر نماز ہونے کے سبب چھوڑ دیا گیا)۔

نیز اس لئے کہ قصر: آدھی نماز کا ساقط ہونا ہے اور فجر و مغرب میں آدھی نماز ساقط ہونے کے بعد آدھی ایسی نہیں رہے گی جو مشروع ہو، چار رکعت والی نماز اس کے برخلاف ہے کہ اسی میں قصر ہے، یہ تمام مذاہب میں ہے۔

قصر کی مقدار: چار رکعت والی نماز دو رکعات ہوجائے اور بس:

حنفیہ کے نزدیک سنن میں قصر نہیں ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ نذر کی نماز میں قصر نہیں ہے[۱]۔

مسافر مقیم کی اقتداء کرے، اور اس کے برعکس:

۲۴ - حنفیہ کہتے ہیں: وقت کے اندر، مسافر، مقیم کی اقتداء کرے تو صحیح ہے، اور مسافر کا فرض عام فقہاء حنفیہ کے نزدیک چار رکعات ہوجائے گا، اس لئے کہ جب اس نے مقیم کی اقتداء کی تو اس کے تابع ہوگیا، کیونکہ اس کی متابعت، مقتدی پر واجب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"إنما جعل الإمام ليؤ تم به فلا تختلفوا عليه"**[۲] (امام اسی لئے بنایا گیا ہے کہ اس کی پیروی کی

(۱) فتح القدیر ۱/ ۳۹۶-۳۹۷، مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۴۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "فرض صلاة السفر والحضر ركعتين ركعتين" کی روایت ابن خزیمہ (۱/ ۱۵۷ طبع المکتب الإسلامی) نے کی ہے، اور اس کی سند میں انقطاع کا اشارہ دیا ہے۔

(۱) البدائع ۱/ ۹۲-۹۳، الشرح الکبیر ۱/ ۳۶۰، مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۰، کشاف القناع ۱/ ۳۲۵۔

(۲) حدیث: "إنما جعل الإمام ليؤتم به" کی روایت مسلم (۱/ ۳۰۹-۳۱۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

جائے، لہذا تم اس سے اختلاف نہ کرو)، اور نماز کو وقت کے اندر ادا کرنے میں تغیر (یعنی تابع ہونے) کا احتمال ہے، لہذا اس کا فرض بدل کر چار رکعات ہوجائے گا، اور مقتدی کی نماز، امام کی نماز کی طرح ہوگئی، لہذا مسافر کے لئے، مقیم کی اقتداء صحیح ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وقت کے باہر مسافر کے لئے مقیم کی اقتداء صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ وقت کے باہر نماز قضاء کے باب سے ہے، اور قضاء، ادا کا بدل ہے اور ادائیگی میں کوئی تغیر نہیں ہوا، تو مقیم کی اقتداء کر لینے سے قضاء کے اندر بھی کوئی تغیر نہ ہوگا، اور اس کی نماز دو رکعات رہ گئی، اور تشہد کے لئے قعدۂ اولی اس کے حق میں فرض ہوگیا، اور یہ امام کے حق میں نفل ہے، اب یہ قعدہ کے حق میں، فرض پڑھنے والے کا، نفل پڑھنے والے کی اقتداء کرنا ہوگا اور جس طرح سے پوری نماز میں نفل پڑھنے والے کے پیچھے، فرض پڑھنے والے کی اقتداء ناجائز ہے، اسی طرح نماز کے ایک رکن میں بھی ناجائز ہے۔

اگر مقیم نے دو رکعات قراءت کے ساتھ پڑھی، جب تیسری کے لئے کھڑا ہوا، ایک مسافر آیا، اور وقت نکلنے کے بعد اس کی اقتداء کر لی تو صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ بیان کیا جاچکا ہے کہ مسافر کا فرض وقت نکلنے کے سبب دو رکعات طے ہوجاتا ہے، اور اس پر قراءت دو رکعتوں میں فرض ہے، اور یہ اخیر کی دو رکعتوں میں، مقیم کے حق میں نفل ہے، لہذا یہ قراءت کے حق میں نفل پڑھنے والے کے پیچھے فرض پڑھنے والے کی اقتداء ہوگی۔

مقیم کے لئے مسافر کی اقتداء کرنا وقت کے اندر و باہر درست ہے، اس لئے کہ مسافر کی نماز دونوں حالتوں میں ایک ہے، قعدہ اس کے حق میں فرض، اور مقتدی کے حق میں نفل ہے، اور نفل پڑھنے والے کے لئے فرض پڑھنے والے کی اقتداء کرنا پوری نماز میں جائز ہے تو بعض نماز میں بھی جائز ہوگا، جب امام دوسری رکعت پر سلام پھیرے تو مقیم سلام نہ پھیرے، اس لئے کہ اس کی آدھی نماز ابھی باقی ہے، اور اگر اس نے بھی سلام پھیر دیا تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، مقتدی کھڑا ہوکر چار رکعات پوری کرے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "أتموا یا أهل مكة صلاتكم، فإنا قوم سفر"[۱] (اے مکہ والوں! اپنی نماز پوری کرو، ہم مسافر ہیں)، مسافر امام، رسول اللہ ﷺ کی پیروی کرتے ہوئے یہ بات مقتدیوں سے کہہ دے[۲]۔

مالکیہ کے نزدیک: مسافر کے لئے مقیم کی اقتداء کرنا، کراہت کے ساتھ جائز ہے، اور اس پر لازم ہے کہ پوری نماز پڑھے، اگرچہ قصر کی نیت کر لے، تاکہ امام کی متابعت (پیروی) ہوسکے، یہ امام کے ساتھ ایک رکعت ملنے کی صورت میں ہے، اعادہ کرنے میں اختلاف ہے، اس لئے کہ قصر کے طریقہ کے خلاف ہے۔

مقیم کے لئے مسافر کی اقتداء کرنا بھی کراہت کے ساتھ جائز ہے، مسافر سلام پھیر دے گا، مقیم نماز پوری کرے گا[۳]۔

اسی طرح شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک مسافر کے لئے مقیم کی اقتداء کرنا جائز ہے، اور اس پر اتمام لازم ہے، جیسا کہ مقیم کے لئے مسافر کی اقتداء کرنا جائز ہے اور اس کا فرض، اتمام ہے[۴]۔

طاؤس، شعبی، اور تمیم بن حذلم کی رائے ہے کہ: مسافر کو اگر مقیم امام کے ساتھ دو رکعات مل جائے تو اس کی نماز ہوگئی۔

حسن بصری، زہری، نخعی اور قتادہ کی رائے ہے: اگر اس کو امام مقیم کے ساتھ ایک رکعت یا زیادہ مل جائے تو پوری نماز پڑھے، اور اگر ایک رکعت سے کم ملے تو قصر نماز پڑھے[۵]۔

---

(۱) حدیث: "أتموا یا أهل مكة......" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی ہے۔
(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۹۳-۱۰۱۔
(۳) الشرح الکبیر ۱/ ۳۶۵-۳۶۶۔
(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۸، کشاف القناع ۱/ ۳۲۸۔
(۵) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۸۴۔

سفر کی چھوٹی نماز کی قضاء حضر میں، اور اس کے برعکس:

۲۵- حنفیہ، مالکیہ اور قدیم میں شافعیہ نے کہا: جس کی سفر میں نماز چھوٹ گئی، حضر میں اس کی قضاء دو رکعات پڑھے گا، اور جس کی حضر میں نماز چھوٹ گئی، سفر میں اس کی قضاء چار رکعات پڑھے گا، اس لئے کہ قضاء ادا کے لحاظ سے ہوتی ہے۔

اس میں اعتبار آخری وقت کا ہے، اس لئے کہ وقت کے اندر اداء نہ ہونے پر سبب بننے میں اسی کا اعتبار ہے۔

امام زفر نے کہا: اگر سفر کرتے وقت اتنا وقت باقی تھا کہ اس میں سفر کی نماز پڑھنا ممکن تھا تو سفر کی نماز کی قضاء کرے گا، اور اگر اس سے کم وقت باقی ہو تو مقیم کی نماز پڑھے گا (۱)۔

جدید میں شافعیہ کی رائے (اور یہی اصح ہے) کہ اس کے لئے قصر کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ ایسی تخفیف ہے جس کا تعلق عذر سے ہے، لہذا عذر کے زائل ہونے سے تخفیف زائل ہوجائے گی، اگر سفر میں چھوٹی نماز کی قضاء سفر میں کرے تو اس میں دو اقوال ہیں: اول: قصر نہ کرے گا، اس لئے کہ یہ ایسی نماز ہے جو چار سے دو کردی گئی ہے، لہذا اس کے لئے شرط ہے کہ وقت کے اندر ہو، دوم: قصر کرسکتا ہے، اور یہی اصح ہے، اس لئے کہ یہ تخفیف ہے جس کا تعلق عذر سے ہے اور عذر باقی ہے تو تخفیف بھی باقی رہے گی، اگر حضر میں کوئی نماز چھوٹے اور اس کو سفر میں قضا کرنا چاہے تو اس کے لئے قصر کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس کے ذمہ میں کامل نماز ثابت ہوچکی تو اس کے لئے قصر جائز نہ ہوگا، مزنی نے کہا: وہ قصر کرسکتا ہے (۲)۔

حنابلہ نے کہا: اگر حضر کی نماز بھول گیا جو سفر میں یاد آئی، یا سفر کی نماز بھول گیا جو حضر میں یاد آئی تو دونوں حالتوں میں حضر کی نماز پڑھے گا، ابوداؤد اور اثرم کی روایت میں امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ قصر سفر کی ایک رخصت ہے، لہذا سفر کے زائل ہونے سے قصر باطل ہوجائے گا۔

حالت سفر کا زوال:

۲۶- جب مسافر کا سفر صحیح ہوجائے تو وہ سفر کے حکم پر برقرار رہے گا، اور یہ حکم اسی وقت بدلے گا جب مسافر اقامت کی نیت کرے یا اپنے وطن میں داخل ہوجائے،، اور اس وقت سفر کی حالت زائل ہوجائے گی، وہ مقیم ہوجائے گا، اور اس پر مقیم کے احکام نافذ ہوں گے، اقامت کی چند شرطیں ہیں، وہ یہ ہیں:

اول: نیت اقامت اور اس کی معتبر مدت:

۲۷- اقامت کی نیت: حنفیہ کے نزدیک ایک ضروری چیز ہے، حتی کہ اگر وہ شہر میں داخل ہوجائے اور کسی قافلہ کے انتظار یا کسی دوسرے کام سے ایک ماہ یا زیادہ ٹھہر جائے، یہی سوچتا رہے کہ آج کل میں نکل جاؤں گا، اقامت کی نیت نہیں کی تو وہ مقیم نہ ہوگا، اس کی دلیل حضرات صحابہؓ کا اجماع ہے، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے ''نیسا پور'' کے ایک گاؤں میں دو ماہ قیام کیا، اور قصر نماز پڑھتے رہے، حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے آذربیجان میں ایک ماہ قیام کیا، اور قصر نماز پڑھتے رہے، علقمہ کے بارے میں ہے کہ انہوں نے ''خوارزم'' میں دو سال قیام کیا اور قصر نماز پڑھتے رہے، عمران بن حصینؓ کہتے ہیں کہ **''غزوت مع رسول اللہ ﷺ وشهدت معه الفتح، فأقام بمكة ثماني عشرة ليلة، لا يصلي إلا ركعتين، ويقول: يا**

---

(۱) فتح القدیر ۱/۴۰۵، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۳۶۰۔

(۲) المہذب ۱/۱۰۳-۱۰۴۔

أهل البلد: صلوا أربعا فإنا قوم سفر"(۱) (میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ غزوہ میں گیا، اور فتح مکہ میں، میں آپ ﷺ کے ساتھ شریک تھا، آپ ﷺ نے مکہ میں اٹھارہ راتیں قیام کیں، صرف دو رکعات نماز پڑھتے رہے اور فرماتے تھے، شہر والو! تم لوگ چار رکعات پڑھو، ہم تو مسافر ہیں)۔

اقامت کی معتبر مدت: کم از کم پندرہ دن ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباس اور ابن عمرؓ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا: جب تم کسی شہر میں داخل ہو، اس وقت تم مسافر تھے، اور تمہارا ارادہ ہے کہ وہاں پندرہ دن قیام کروگے تو نماز کو مکمل پڑھو، اور اگر روانگی کا علم نہیں تو قصر کرو، کاسانی نے کہا: اس باب میں اجتہاد سے رسائی نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ یہ تحدید کے قبیل سے ہے، اور یہ گمان نہیں ہوسکتا کہ ان دونوں حضرات نے اٹکل سے بات کہی ہے، اس لئے بظاہر انہوں نے اس کو رسول اللہ ﷺ سے سن کر کہا ہے (۲)۔

مالکیہ کے نزدیک نیت ضروری ہے اور کم از کم مدت اقامت چار صحیح (مکمل) ایام ہیں، اس کے ساتھ مدت اقامت میں بیس نمازوں کا واجب ہونا ہے، ان ایام میں وہ دن شمار نہ ہوگا جس دن داخل ہوا ہے اگر طلوع فجر کے بعد داخل ہو، اور نہ نکلنے کا دن شمار ہوگا، اگر دن کے درمیان میں نکلے۔

دونوں امور، یعنی چار دن اور بیس نمازوں کا ایک ساتھ ہونا ضروری ہے۔

(۱) حدیث عمران بن حصینؓ: "غزوت مع رسول الله ﷺ ......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۳-۲۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور منذری نے اسکو مختصر السنن (۲/ ۶۱ شائع کردہ دار المعرفہ) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے اس کی اسناد میں علی بن زید بن جدعان ہے، ائمہ کی ایک جماعت نے ان کے بارے میں کلام کیا ہے، بعض ائمہ نے کہا، یہ ایسی حدیث ہے کہ اس کے ذریعہ حجت قائم نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ اس میں بہت اضطراب ہے۔

(۲) البدائع ۱/ ۹۷-۹۸۔

سحنون نے صرف بیس نمازوں کا اعتبار کیا ہے۔

پھر نیت اقامت یا تو سفر کے شروع میں ہوگی یا سفر کے دوران، اگر سفر کے شروع میں ہو اور نیت و محل اقامت کے درمیان کی مسافت ،مسافت قصر ہو تو قصر نماز پڑھے گا، یہاں تک کہ عملی طور پر محل اقامت میں داخل ہوجائے، ورنہ نیت کے وقت سے پوری نماز پڑھے گا، اور اگر نیت ، سفر کے دوران ہو تو قصر نماز پڑھے گا، یہاں تک کہ محل اقامت میں عملی طور پر داخل ہوجائے ، اگرچہ دونوں کے درمیان کی مسافت ،قصر کی مسافت سے کم ہو، معتمد یہی ہے، اقامت کی نیت کے قاعدہ سے خوف کی جگہ پر لشکر کی نیت مستثنی ہے کہ وہ سفر کے حکم کو ختم نہیں کرتی۔

اگر اثناء سفر کسی جگہ قیام کرے، وہاں اقامت کی نیت نہ کرے تو وہاں اس کا قیام کرنا قصر سے مانع نہیں ہے، اگرچہ طویل مدت قیام کرے، لیکن اگر اس کو معلوم ہو کہ وہ کسی جگہ چار دن عادتاً اقامت کرے گا تو یہ سفر کے حکم کو ختم کردے گا، اگرچہ اقامت کی نیت نہ کرے، اس لئے کہ اقامت کا علم ،اقامت کی نیت کی طرح ہے، شک اس کے خلاف ہے کہ وہ سفر کے حکم کو ختم نہیں کرتا (۱)۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر مستقل مسافر نے گو کہ محارب ،یعنی ''فوجی'' ہو مکمل چار دن مع راتوں کے، اقامت کی نیت کی، یا کسی معین جگہ اقامت کی نیت کی اور اس کو مطلق رکھا تو اس جگہ پہنچنے پر اس کا سفر ختم ہوجائے گا، خواہ وہ اس کی منزل مقصود ہو یا راستہ میں ہو، یا کسی جگہ پہنچ کر چار دن کی اقامت کی نیت کی تو ٹھہرنے کے ساتھ نیت کرنے سے اس کا سفر ختم ہوجائے گا۔

اگر چار دن بلا نیت، اقامت کی تو چار دن پورا ہوتے ہی اس کا سفر ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی نے قصر کو، ملک میں سفر کرنے

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۶۴۔

کی شرط پر مباح کیا ہے، اور مقیم وا قامت کا عزم کرنے والا ملک میں سفر کرنے والا نہیں، اور حدیث سے معلوم ہوا ہے کہ چار دن سے کم اقامت پر سفر ختم نہیں ہوتا، چنانچہ صحیحین میں ہے: ''مہاجر اپنے حج و عمرہ کی ادائیگی کے بعد تین دن ٹھہرے گا''[۱]، مہاجرین کے لئے مکہ میں ٹھہرنا، اور کفار کے ساتھ رہنا حرام تھا، تین دن کی رخصت سے معلوم ہوتا ہے کہ سفر کا حکم باقی ہے، چار دن اس کے برخلاف ہے، چار دن کی اقامت کے حکم میں: چار دن اقامت کی نیت بھی ہے۔

ان چار دنوں میں داخل ہونے اور نکلنے کا دن شمار نہ ہوگا، اگر دن میں داخل ہوا، صحیح یہی ہے، دوسرا قول ہے کہ یہ دونوں دن تلفیق کے ساتھ (ملا کر) شمار ہوں گے، اگر شنبہ کو زوال کے وقت داخل ہو، تا کہ چہار شنبہ کو زوال کے وقت نکل جائے گا تو پوری نماز پڑھے گا، اور اس سے پہلے نکلنے کا ارادہ ہو تو قصر نماز پڑھے گا، اور اگر رات میں داخل ہوا تو بقیہ رات شمار نہ ہوگی، اگلا دن شمار ہوگا۔

شافعیہ میں سبکی کے یہاں مختار یہ ہے کہ رخصت کا تعلق دنوں کی تعداد سے نہیں ہے، بلکہ نمازوں کی تعداد سے ہے، چنانچہ رخصت کا تعلق اس مدت کی اقامت سے ہوگا جس میں اکیس فرض نماز پڑھی جاسکے، اس لئے کہ (مقام) ''ابطح'' میں قیام فرمانے کے وقت، آپ ﷺ کا ثابت شدہ عمل یہی ہے۔

اگر کسی شہر میں اس نیت سے ٹھہرا کہ جب ضرورت پوری ہوجائے گی، جس کا پورا ہونا کسی بھی وقت متوقع ہے تو کوچ کرے گا، یا اس کو ہوا نے سمندر میں کہیں روک دیا تو داخل ہونے اور نکلنے کے دن کے علاوہ اٹھارہ روز قصر نماز پڑھے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے موقع پر جنگ ہوازن کے لئے مکہ میں اٹھارہ دن قیام کیا اور قصر نماز پڑھتے رہے[۱]۔

ایک قول ہے: داخل ہونے اور نکلنے کے دنوں کو چھوڑ کر چار دن قصر کرے گا، ایک اور قول ہے: ہمیشہ قصر کرے گا، اس لئے کہ بظاہر اگر رسول اللہ ﷺ کو اٹھارہ ایام سے زیادہ دنوں کی ضرورت پڑتی تو زائد دنوں میں بھی قصر کرتے۔

اگر مسافر کو طویل مدت تک اپنی حاجت کے باقی رہنے کا علم ہو تو راجح مذہب کے مطابق وہ قصر نہیں کرے گا، اس لئے کہ وہ اطمینان کے ساتھ رہنے والا، مسافروں کی شکل وصورت سے دور ہے[۲]۔

حنابلہ کے نزدیک: اگر بیس نمازوں سے زیادہ مدت اقامت کی نیت کرے تو پوری نماز پڑھے گا، اس لئے کہ وہ اطمینان کے ساتھ رہنے والا، مسافروں کی شکل وصورت سے دور ہے۔

حنابلہ کے نزدیک: اگر بیس نمازوں سے زیادہ مدت اقامت کی نیت کرے تو پوری نماز پڑھے گا، اس لئے کہ حضرت جابر وابن عباسؓ کی حدیث ہے: ''**أن النبي ﷺ قدم مكة صبيحة رابعة ذي الحجة فأقام بها الرابع والخامس والسادس والسابع، وصلى الصبح في اليوم الثاني، ثم خرج إلى منى، وكان يقصر الصلاة في هذه الأيام، وقد عزم على إقامتها**''[۳] (رسول اللہ ﷺ ذی الحجہ کی چوتھی تاریخ کی صبح کو مکہ تشریف لائے، وہاں چوتھی، پانچویں چھٹیں اور ساتویں تاریخ کو قیام کیا، دوسرے دن صبح کی نماز پڑھی، پھر منی نکلے، ان ایام میں

(۱) حدیث کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۶۶/۷-۲۶۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۹۸۵/۲ طبع الحلبی) نے حضرت علاء بن حضرمی سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) شرح معانی الآثار للطحاوی (۴۱۷/۱ شائع کردہ مطبعہ انوار محمدیہ) بروایت عمران بن حصین اور ترمذی (۴۳۰/۲ طبع الحلبی) نے اس کی تصحیح کی ہے اور منذری نے اس کی تضعیف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۲۶۲/۱۔

(۳) حدیث جابر وابن عباسؓ: ''أن النبي ﷺ قدم مكة'' کی روایت بخاری (الفتح ۵۶۵/۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۸۸۳/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اس میں ہے کہ آپ ﷺ چوتھی ذی الحجہ کو مکہ آئے۔

آپ ﷺ قصر نماز پڑھتے رہے، حالانکہ ان ایام کی اقامت کا آپ ﷺ عزم کر چکے تھے)، اگر مسافر نے کسی شہر میں مطلق اقامت کی نیت کی، یعنی کسی زمانہ کی تحدید نہیں کی تو پوری نماز پڑھے گا، اس لئے کہ اقامت کی نیت کے سبب قصر کو مباح کرنے والا سفر زائل ہو گیا اور اگر اپنی نیت میں شک ہو کہ قصر سے مانع اقامت کی نیت کی ہے یا نہیں تو پوری نماز پڑھے گا، اس لئے کہ یہی اصل ہے۔

اگر مسافر نے کسی ضرورت کو پوری کرنے کے لئے جس میں کامیابی کی امید ہے یا دشمن سے جہاد کے لئے، اقامت کی نیت کے بغیر اقامت کی تو اس سے سفر کا حکم ختم ہو جائے گا، اور اس ضرورت کے پورا ہونے کا علم (اگر چہ ظنی طور پر) اس مدت سے قبل نہ ہو، یا ظلماً اس کو محبوس کر دیا گیا ہو یا اس کو بارش نے روک دیا ہو تو ہمیشہ قصر کرتا رہے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے تبوک میں بیس دن قیام فرمایا، اور قصر نماز پڑھتے رہے[۱]۔

اگر یقین ہو یا غالب گمان ہو کہ یہ ضرورت چار دن میں پوری نہ ہو گی تو پوری نماز پڑھنا اس پر لازم ہے، جیسا کہ اگر چار دن سے زیادہ اقامت کی نیت کرے، اگر کسی شرط کے ساتھ اقامت کی نیت کرے مثلاً یوں کہے: اگر اس شہر میں فلاں سے ملاقات ہو جائے گی تو یہاں قیام کروں گا، ورنہ نہیں، اب اگر اس سے اس شہر میں ملاقات نہیں ہوئی تو اس کے لئے سفر کا حکم ہے، اس لئے کہ جس شرط پر اقامت کو معلق کیا تھا وہ موجود نہیں ہے، اور اگر وہاں اس سے ملاقات ہو جائے گی تو مقیم ہو جائے گا، اس لئے کہ اقامت کی نیت کا حکم باقی رہے گا، اگر اس نے اپنی پہلی نیت اقامت کو، اس شخص سے ملاقات سے قبل یا اس سے ملاقات کی حالت میں فسخ نہ کیا ہو، اور اگر اس سے ملاقات کے بعد اس نیت کو فسخ کر دیا ہو تو وہ ایسے مسافر کی طرح ہے جس نے اقامت کی نیت کی ہو، لہذا اس کے لئے جائز نہیں کہ اپنی اقامت کی جگہ میں قصر کرے، کیونکہ یہ ایسا مقام ہے جہاں اس کے لئے اقامت کا حکم ثابت ہے، لہذا یہ اس کے وطن کے مشابہ ہو گیا[۱]۔

شرط دوم: اقامت کے لئے مشروط مدت کی جگہ کا ایک ہونا:

۲۸ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جس مدت میں مسافر اقامت کرتا ہے اور اس کی وجہ سے وہ مقیم ہو جاتا ہے اس میں یہ شرط ہے کہ یہ ایک جگہ یا ایک جگہ کے مشابہ مقام پر پوری ہو، اس لئے کہ اقامت کے معنی ٹھہرنا ہے، اور منتقل ہونا، اس کی ضد ہے۔

اگر مسافر نے سفر کو ختم کرنے والی مدت میں دو جگہ ٹھہرنے کی نیت کی، اور یہ دونوں جگہیں ایک ہی شہر یا ایک ہی گاؤں میں ہیں تو وہ مقیم ہو جائے گا، اس لئے کہ وہ دونوں حکماً ایک ہیں، اور اگر دو شہروں جیسے مکہ و منی یا کوفہ وحیرہ، یا دونوں دو گاؤں ہوں یا ایک شہر اور دوسرا گاؤں ہو تو وہ مقیم نہ ہو گا، اور سفر کی حالت ختم نہ ہو گی، اس لئے کہ یہ دونوں حقیقتاً وحکماً دو الگ الگ مقامات ہیں، اگر مسافر نے یہ نیت کی کہ راتوں میں ایک جگہ ٹھہرے گا اور دن میں دوسری جگہ نکل جائے گا تو اگر اولاً اس جگہ داخل ہوا جہاں رات میں اقامت کی نیت کی ہے مقیم ہو جائے گا، پھر دوسری جگہ نکل کر جانے سے مسافر نہ ہو گا، اس لئے کہ انسان کی اقامت کی جگہ وہ ہے، جہاں وہ رات گذارتا ہے۔

---

(۱) حدیث: "أنه ﷺ أقام بتبوک عشرين يوما يقصر الصلاة" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۷ تحقیق عزت عبید دعاس) اور بیہقی (۳/ ۱۵۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے اور ابوداؤد نے اس کو مرسلاً ہونے کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے، بیہقی نے کہا: میں اس کو محفوظ نہیں سمجھتا۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۳۰۔

شرط سوم: اس جگہ کا اقامت کے قابل ہونا:

۲۹- حنفیہ کہتے ہیں کہ وہ جگہ جہاں مسافر اقامت کرے گا اس کا قابل اقامت ہونا ضروری ہے، قابل اقامت جگہ: ہر وہ مقام ہے جہاں ٹھہرنا اور رہنا عادتاً ہوتا ہو، جیسے شہر اور گاؤں، رہا جنگل، جزیرہ اور کشتی تو یہ جائے اقامت نہیں، حتی کہ اگر ان جگہوں پر پندرہ دن اقامت کی نیت کرلے تو مقیم نہ ہوگا، یہی امام ابوحنیفہ سے مروی ہے، امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اعرابی لوگ اور کردستانی اور ترکمانی اگر اپنے خیموں کے ساتھ کہیں اتر پڑیں، اور پندرہ دن اقامت کی نیت کرلیں تو وہ مقیم ہوجائیں گے، بناء بریں اگر مسافر یہاں پندرہ دن اقامت کی نیت کرلے تو مقیم ہوجائے گا، جیسا کہ گاؤں میں، امام ابو یوسف سے دوسری روایت ہے کہ اس کی وجہ سے یہ لوگ مقیم نہ ہوں گے، الحاصل امام ابوحنیفہ کے یہاں ایک ہی قول ہے، یعنی جنگل میں مقیم نہ ہوگا، اگر چہ کچھ لوگوں نے اس جگہ خیمہ وغیرہ لگا کر وطن بنالیا ہو، امام ابو یوسف سے دو روایات ہیں، صحیح امام ابوحنیفہ کا قول ہے، اس لئے کہ جائے اقامت ٹھہرنے کی جگہ ہوتی ہے، اور جنگل دراصل ٹھہرنے کی جگہ نہیں، لہذا نیت لغو ہے۔

اگر مسلمانوں نے حربیوں کے کسی شہر کا محاصرہ کیا اور خود کو پندرہ روز ٹھہرنے پر آمادہ کرلیا تو اقامت کی نیت صحیح نہیں، وہ قصر نماز پڑھیں گے، اسی طرح اگر کسی شہر میں اترے اور وہاں کے باشندوں کا محاصرہ کسی قلعہ میں کرلیا، امام ابو یوسف نے کہا: اگر شہر کے باہر خیمے وغیرہ میں ہوں تو یہی حکم ہے، اور اگر عمارتوں کے اندر ہوں تو ان کی نیت صحیح ہے، امام زفر نے دونوں صورتوں کے بارے میں کہا: اگر شوکت وغلبہ، مسلمانوں کا ہو تو ان کی نیت صحیح ہے، اور اگر دشمن کا ہو تو نیت صحیح نہیں۔

مالکیہ وشافعیہ، جگہ میں قابل اقامت ہونے کی شرط نہیں لگاتے ہیں، لہذا اگر مسافر نے کسی جگہ اقامت کی نیت کرلی، اگر چہ قابل اقامت نہ ہو تو نیت صحیح ہے، اور قصر سے گریز کرے گا۔

جگہ کے قابل اقامت ہونے کی شرط میں حنابلہ کے یہاں دو اقوال ہیں[1]۔

اقامت میں تابع ہونے کا حکم، اور اس میں متبوع کی نیت کا اعتبار:

۳۰- حنفیہ کہتے ہیں: اقامت میں اصل کی نیت کا اعتبار ہے، اصل کے اقامت کرنے سے تابع (ماتحت) مقیم ہوجاتا ہے، جیسے غلام، عورت اور لشکر وغیرہ۔

اصل کی اقامت کرنے سے تابع اس وقت مقیم ہوگا اور اس کی نماز چار رکعات ہوجائے گی، جبکہ تابع کو اصل کے اقامت کرنے کی نیت کا علم ہو، لیکن اگر اس کو علم نہیں تو مقیم نہ ہوگا، چنانچہ اگر تابع نے اصل کے اقامت کرنے کی نیت کے علم سے قبل مسافروں کی نماز پڑھ لی تو اس کی نماز جائز ہے، اور اس پر اس نماز کا اعادہ واجب نہیں۔

سفر کی حالت میں تابع ہونے کے حکم کا بیان اور اس کے بارے میں مذاہب کی تفصیل آچکی ہے اور اقامت، تابع ہونے میں سفر کی طرح ہے۔

وطن میں داخل ہونا:

۳۱- جب مسافر اپنے وطن میں داخل ہوجائے گا تو سفر کا حکم ختم ہوجائے گا اور اس کے مقیم ہونے کی وجہ سے اس کا فرض بدل جائے گا، خواہ اپنے وطن میں اقامت کے لئے داخل ہوا یا گذرنے کے لئے یا

(۱) البدائع ۱/ ۹۸، الشرح الکبیر ۱/ ۳۶۰، مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۲، ہدایۃ الطالب ۱۷۴، الإنصاف ۲/ ۳۳۰۔

کسی ضرورت سے یا ہوا نے اس کو اپنے وطن میں داخل ہونے پر مجبور کردیا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ غزوات میں نکلتے تھے، پھر مدینہ واپس آتے تو اقامت کی نیت کی تجدید نہیں کرتے تھے، اس لئے کہ آدمی کا وطن، اقامت کے لئے متعین ہے، لہذا نیت کے ذریعہ تعیین کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

وطن میں داخلہ جس سے سفر کا حکم ختم ہوجاتا ہے، ایسی جگہ لوٹ کر آنا ہے جہاں سے قصر شروع کیا تھا، اگر اپنے شہر کے قریب آئے اور نماز کا وقت ہوجائے تو جب تک شہر میں داخل نہ ہوجائے وہ مسافر ہے، حضرت علیؓ کے بارے میں مروی ہے کہ جس وقت وہ بصرہ سے کوفہ آئے تو سفر کی نماز پڑھی، حالانکہ کوفہ کے گھر ان کو نظر آرہے تھے، نیز مروی ہے کہ ابن عمرؓ نے ایک مسافر سے کہا: جب تک اپنے گھر میں داخل نہ ہوجاؤ، دو رکعات پڑھو، اور اگر اپنے وطن میں، وقت کے اندر داخل ہوجائے گا تو پوری نماز پڑھنا واجب ہے۔

وطن لوٹنے کا عزم:

۳۲- اگر مسافر نے مسافت قصر جانے سے قبل وطن لوٹنے کا عزم کرلیا تو لوٹنے کا عزم کرنے کے وقت سے وہ مقیم ہوگا، اور پوری نماز پڑھے گا، اس لئے کہ سفر ترک کرنے کے قصد سے وطن لوٹنے کا عزم کرنا، اقامت کی نیت کے درجہ میں ہے، شافعیہ نے اسی کے ساتھ شرط لگائی ہے کہ وہ اس کی نیت اس حالت میں کرے کہ وہ مستقل ٹھہرا ہوا ہو، لیکن اگر چلتے چلتے اس کی نیت کی تو قصر نہیں کرے گا یہاں تک کہ اپنے وطن میں داخل ہوجائے (۱)۔

اگر اس مقام سے جہاں سے لوٹنے کا عزم کیا ہے اور وطن کے درمیان مدت سفر ہو تو قصر کرے گا، اور وہ مقیم نہ ہوگا، اس لئے کہ لوٹنے کا عزم کرکے ایک طرف سفر چھوڑ کر دوسری طرف سفر کا قصد کرلیا، لہذا تعارض کے سبب، سفر سے لوٹنے کا عزم مکمل نہ ہوا، اور مسافر رہ گیا جیسے پہلے تھا، یہاں تک کہ اپنے وطن میں داخل ہوجائے (۱)۔

نماز کو جمع کرنا:

۳۳- جمع کرنے سے مراد یہ ہے کہ دو فرض نمازوں کو کسی ایک کے وقت میں جمع تقدیم یا جمع تاخیر کرکے پڑھے۔

جس نماز کو جمع کرنا جائز ہے وہ عصر کے ساتھ ظہر، اور عشاء کے ساتھ مغرب ہے۔

دو فرض نمازوں کو جمع کرنا باجماع فقہاء جائز ہے، البتہ جمع کے جواز کے اسباب میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک ظہر وعصر کو ظہر کے وقت میں عرفہ میں جمع کرے گا اور مغرب وعشاء کو، عشاء کے وقت میں مزدلفہ میں جمع کرے گا، ان کے نزدیک جمع کرنے کا واحد سبب حج ہے، ان کے نزدیک کسی اور عذر سے، مثلاً سفر و بارش سے جمع کرنا جائز نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک جمع کے چھ اسباب ہیں: سفر، بارش، تاریکی کے ساتھ کیچڑ، مرض، عرفہ اور مزدلفہ:

شافعیہ کے یہاں مالکیہ کے ذکر کردہ اسباب میں ''دشمن کے نہ پکڑنے'' کا اضافہ ہے، حنابلہ نے بھی: تیز آندھی کا اضافہ کیا ہے۔

اسی کے ساتھ ان اسباب جواز کے تعلق سے کچھ شرائط ہیں جو مذاہب کے اعتبار سے الگ الگ ہیں، نیز بہت تفصیل ہے، مثلاً بعض

---

(۱) البدائع ۱/ ۱۰۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۶۱، المہذب ۱/ ۵۳، ہدایۃ الراغب ۱۰۶، مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۲۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۲۶-۱۲۷، الشرح الکبیر ۱/ ۲۶۸، مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۹، کشاف القناع ۱/ ۱۱۶۔

حضرات نے سفر میں، خاص نوعیت کے سفر کی شرط لگائی ہے جیسے امام مالک کہتے ہیں: مسافر اسی وقت جمع کرے گا جبکہ اسے سفر کو بہت جلدی میں طے کرنا ہو، بعض حضرات نے سفر قربت، مثلاً حج وغزوہ کی شرط لگائی، بعض حضرات نے بارش کے سبب دن میں جمع کرنے کو ممنوع اور رات میں اس کو جائز کہا ہے اور بعض حضرات نے بارش کے سبب رات و دن میں جمع کرنے کو جائز قرار دیا۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''جمع الصلوات'' میں ہے۔

صلاۃ المغرب

دیکھئے: ''صلوات خمسہ مفروضہ''۔

صلاۃ علی المیت

دیکھئے: ''جنائز''۔

صلاۃ نافلہ

دیکھئے: ''صلاۃ التطوع''۔

صلاۃ النفل

دیکھئے: ''صلاۃ التطوع''۔

صلاۃ وِتر

تعریف:

۱- ''وِتر'' (واؤ پر فتح و کسرہ کے ساتھ) لغت میں: طاق عدد جیسے ایک، تین اور پانچ[۱] اسی معنی میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''إن اللّٰہ وتر یحب الوتر''،[۲] (اللہ تعالیٰ وتر (طاق) ہے، اور طاق عدد کو پسند کرتا ہے) عرب والے کہتے ہیں: ''کان القوم شفعا فوتر تھم و أوترتھم'': (وہ جفت عدد میں تھے میں نے ان کو طاق بنادیا)، اور حدیث میں ہے: ''من استجمر فلیوتر''[۳] (مطلب یہ ہے کہ تین یا پانچ یا سات پتھروں سے استنجاء کرے، جفت عدد سے استنجاء نہ کرے)۔

''وتر'' اصطلاح میں صلاۃ وتر ہے جو ایسی نماز ہے جو کہ عشاء اور طلوع فجر کے درمیان پڑھی جاتی ہے اور اس سے تہجد کی نماز کو ختم کیا جاتا ہے اس کو وتر اس لئے کہتے ہیں کہ اس کو طاق عدد میں ادا کیا جاتا ہے، ایک رکعت یا تین رکعات یا اس سے زیادہ، اس کو جفت عدد میں پڑھنا جائز نہیں، کہا جاتا ہے: ''صلیت الوتر و أوترت'' دونوں ہم معنی ہیں۔

نماز وتر کے بارے میں اختلاف ہے: ایک قول ہے، یہ نماز قیام لیل اور تہجد کا جزو ہے، نووی نے کہا: یہی صحیح ہے، ''الأم'' اور ''المختصر'' میں اسی کی صراحت ہے، ایک قول میں، یعنی بعض شافعیہ کے یہاں اس کو تہجد نہیں کہا جائے گا: بلکہ وتر، تہجد سے الگ ہے[۱]۔

شرعی حکم:

۲- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ وتر سنت مؤکدہ ہے، واجب نہیں ہے، اس کے سنت ہونے کی دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''إن اللّٰہ وتر یحب الوتر، فأوتروا یا أھل القرآن''[۲] (اللہ وتر (طاق) ہے، طاق کو محبوب رکھتا ہے، اے قرآن والو! وتر پڑھو)، نیز یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کو پڑھا، اور اس کی پابندی کی۔

ان حضرات نے عدم وجوب پر اس ثابت شدہ روایت سے استدلال کیا ہے کہ: ''أن النبی ﷺ سألہ أعرابی: عما فرض اللّٰہ علیہ فی الیوم واللیلۃ؟ فقال: خمس صلوات، فقال: ھل علی غیرھا؟ قال: لا إلا أن تطوع'' [۳] (ایک دیہاتی نے رسول اللہ ﷺ سے دن رات کی فرض نمازوں کے بارے میں دریافت کیا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: پانچ نمازیں ہیں، اس نے پوچھا: کیا ان کے علاوہ بھی میرے اوپر واجب ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، مگر یہ کہ تم نفل پڑھو)۔

عبداللہ بن محیریز سے مروی ہے کہ بنو کنانہ کے ایک آدمی نے

---

(۱) لسان العرب۔

(۲) حدیث: ''إن اللّٰہ وتر یحب الوتر'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۲۱۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۰۶۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) حدیث: ''من استجمر فلیوتر'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۶۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۱۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

---

(۱) المجموع للنووی ۴/ ۴۸۰۔

(۲) حدیث: ''إن اللّٰہ و تر یحب الوتر، فأوتروا یا أھل القرآن'' کی روایت ترمذی (۲/ ۳۱۶ طبع الحلبی) نے حضرت علی بن ابوطالبؓ سے کی ہے اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۳) حدیث: ''سؤال الأعرابی'' کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۲۸۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۱ طبع الحلبی) نے حضرت طلحہ بن عبیداللہؓ سے کی ہے۔

جس کومخدجی کہا جاتا تھا شام میں ایک شخص کو جس کی کنیت ابومحمد تھی یہ کہتے ہوئے سنا کہ وتر واجب ہے، مخدجی کہتے ہیں: میں عبادہ بن صامتؓ کے پاس گیا، وہ مسجد جارہے تھے، میں بیچ راستہ میں کھڑا ہوگیا، ابومحمد کی بات ان کو بتائی تو عبادہ نے کہا: ابومحمد نے جھوٹ کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "**خمس صلوات كتبهن الله على العباد، من جاء بهن، لم يضيع منهن شيئا، استخفافا بحقهن، كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة، ومن لم يأت بهن فليس له عند الله عهد، إن شاء عذبه و إن شاء أدخله الجنة**"[1] (پانچ نمازیں اللہ نے اپنے بندوں پر فرض کیں، جو ان کو بجالائے، کسی کے حق کو حقیر سمجھتے ہوئے ضائع نہ کرے، تو اس کے لئے اللہ کے یہاں یہ عہد ہے کہ اس کو جنت میں داخل کرے گا، اور جو ان کو نہ بجالائے تو اللہ کے یہاں اس کے لئے کوئی عہد وعدہ نہیں، اگر چاہے گا تو اس کو عذاب دے گا اور اگر چاہے گا تو جنت میں داخل کرے گا)۔

حضرت علیؓ نے فرمایا: وتر، فرض نماز کی شکل پر حتمی نہیں، بلکہ سنت ہے، اس کو رسول اللہ ﷺ نے جاری کیا، نیز اس لئے کہ وتر بلا ضرورت (مجبوری) سواری پر ادا کرنا جائز ہے، یہ رسول اللہ ﷺ کے عمل سے ثابت ہے، حضرت ابن عمرؓ کہتے ہیں: رسول اللہ ﷺ سواری پر نفل نماز پڑھتے تھے، اس کا رخ جدھر بھی ہوتا، اور اس پر وتر پڑھتے تھے، البتہ فرض اس پر نہیں پڑھتے تھے[2] اور اگر وتر واجب نماز ہوتی تو اس کو سواری پر نہ پڑھتے، جیسا کہ فرائض[3]۔

(۱) حدیث: "خمس صلوات كتبهن الله على العباد" کی روایت نسائی (۱/۲۳۰ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، اور ابن عبد البر نے اس کو صحیح قرار دیا جیسا کہ تلخیص لابن حجر (۲/۱۴۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) حدیث: "كان رسول الله ﷺ يسبح على الراحلة......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۵۷۵ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۲/۱۶۰، المجموع للنووی طبع المنیریہ ۴/۱۲-۲۱، الدسوقی ۱/۳۱۲۔

صاحبین کے برخلاف امام ابوحنیفہ اور حنابلہ میں ابوبکر کی رائے ہے کہ وتر واجب ہے، فرض نہیں ہے، اس کو فرض اس لئے نہیں قرار دیا گیا کہ اس کا منکر کافر نہیں ہے، اس کے لئے فرائض کی طرح اذان نہیں دی جاتی، اس کے وجوب پر نبی کریم ﷺ کے ارشاد سے استدلال کیا گیا ہے: "**الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا**"[1] (وتر حق ہے، جو وتر نہ پڑھے وہ ہم میں سے نہیں" یہ بات آپ نے تین بار فرمائی، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**إن الله تعالى أمدكم بصلاة هي خيرلكم من حمر النعم، وهي صلاة الوتر، فصلوها ما بين صلاة العشاء إلى صلاة الفجر**"[2] (اللہ تعالیٰ نے تم کو ایک نماز مزید دی ہے، یہ نماز تمہارے لئے سرخ اونٹوں سے افضل ہے، یہ نماز وتر ہے، اس کو نماز عشاء اور نماز فجر کے درمیان پڑھو)، یہ امر ہے، اور امر وجوب کا متقاضی ہے، اس کا امر (حکم) بہت سی احادیث میں ہے، نیز اس لئے کہ یہ وقت کے ساتھ مقید نماز ہے، اس کی قضا کی جاتی ہے۔

امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ یہ سنت ہے، ان سے تیسری روایت ہے کہ یہ فرض ہے، البتہ ابن ہمام نے کہا: سنت ہونے سے امام صاحب کی مراد یہ ہے کہ اس کا ثبوت سنت سے ہے، جو وجوب کے منافی نہیں، اور فرض ہونے سے ان کی مراد، فرض عملی ہے، جس کو واجب کہتے ہیں[3]۔

(۱) حدیث: "الوتر حق، فمن لم يوتر ......" کی روایت ابوداؤد (۲/۱۲۹، ۱۳۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور منذری نے مختصر السنن (۲/۱۲۲ شائع کردہ دار المعرفہ) میں ذکر کیا ہے اور نقل کیا ہے کہ اس کی سند میں ایک متکلم فیہ راوی ہے۔

(۲) حدیث: "إن الله أمدكم بصلاة هي خير لكم من حمر النعم" کی روایت ترمذی (۲/۳۱۴ طبع الحلبی) اور حاکم (۱/۳۰۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت خارجہ بن حذافہ العدویؓ سے کی ہے اور الفاظ حاکم کے ہیں اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۳) الہدایہ وفتح القدیر ۱/۳۰۰-۳۰۳ طبع بولاق۔

رسول اللہ ﷺ پر وتر کا وجوب:

۳- شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ پر وتر کا وجوب، آپ ﷺ کی خصوصیات میں سے ہے، انہوں نے کہا سواری پر آپ کا وتر پڑھنا ہوسکتا ہے کہ کسی عذر کی وجہ سے ہو یا وتر آپ پر حضر میں واجب تھی سفر میں نہیں، ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ثلاث هن علي فرائض، وهن لكم تطوع: الوتر، والنحر، وصلاة الضحى**"(۱) (تین چیز مجھ پر فرض ہیں اور تمہارے لئے نفل: وتر، قربانی اور نمازِ ضحیٰ)۔

غیر حنفیہ کے یہاں نماز وتر میں سنیت کا درجہ:

اور دوسری نوافل میں اس کا مقام:

۴- نماز وتر جمہور کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے، اس کی دلیل عبد اللہ بن محریز کی سابقہ حدیث ہے اور وہ احادیث جو اس کی ترغیب میں وارد ہیں، اور خارجہ بن حذافہ کی یہ حدیث کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن الله أمدكم بصلاة هي خير لكم من حمر النعم، وهي صلاة الوتر، فصلوها ما بين صلاة العشاء إلى صلاة الفجر**"(۲) (اللہ نے ایک نماز تم کو مزید دی ہے، جو تمہارے لئے سرخ اونٹوں سے افضل ہے، یہ نماز وتر ہے، تم اس کو نماز عشاء اور نماز فجر کے درمیان پڑھو)۔

(۱) مطالب أولی النہی ۱/۵۴۶، کشاف القناع ۱/۴۱۵، القلیوبی ۱/۲۱۰-۲۱۲۔
حدیث: "**ثلاث هن على فرائض، وهن لكم تطوع**" کی روایت احمد (۱/۲۳۱ طبع المیمنیہ) نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۲/۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ذکر کیا ہے اور اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے، نیز علماء کی ایک جماعت سے نقل کیا کہ انہوں نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا۔

(۲) حدیث خارجہ بن حذافہ کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

اسی وجہ سے حنابلہ کی رائے ہے کہ اس کو چھوڑنے والا گناہ کرنے والا ہے، اور یہ اس کے لئے مکروہ ہے، امام احمد نے کہا: جس نے قصداً وتر کو چھوڑ دیا وہ برا آدمی ہے، اس کی گواہی مقبول نہیں ہونی چاہئے۔

وتر حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کے ایک قول میں سنن رواتب میں سے ہے، یہ مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک رواتب میں سب سے زیادہ تاکیدی اور افضل ہے(۱)۔

حنابلہ کے یہاں سب سے زیادہ تاکیدی نفل: نماز کسوف ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کا سبب پائے جانے پر اس کو ترک نہیں فرمایا، پھر نماز استسقاء کا درجہ ہے، اس لئے کہ اس کے واسطے جماعت مطلقاً مشروع ہے، لہذا وہ فرائض کے مشابہ ہوگئی؟ پھر تراویح کا درجہ ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرض ہونے کے اندیشہ سے اس کی پابندی نہیں کی، تاہم اس کے لئے جماعت مشروع ہونے کی حیثیت سے وہ فرائض کے مشابہ ہے، پھر وتر کا درجہ ہے، اس لئے کہ اس کے بارے میں اس قدر روایات وارد ہیں جو فجر کی دو رکعتوں کے بارے میں وارد نہیں، پھر سنت فجر کا درجہ ہے، پھر سنت مغرب کا پھر بقیہ رواتب برابر ہیں(۲)۔

وتر کا وقت:

۵- وتر کا وقت حنابلہ کے یہاں (اور یہی شافعیہ کے یہاں معتمد ہے) نماز عشاء کے بعد سے شروع ہوتا ہے اس کی دلیل خارجہ کی سابقہ حدیث ہے جس میں یہ وارد ہے: "**فصلوها ما بين العشاء إلى طلوع الفجر**" (تم اس کو نماز عشاء اور طلوع فجر کے درمیان

(۱) کفایۃ الطالب ۱/۲۵۶-۲۵۷، المغنی ۲/۱۶۰-۱۶۱، کشاف القناع ۱/۴۱۵-۴۲۲۔

(۲) عمیرہ علی شرح المنہاج ۱/۲۱۲، الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۱۷، کفایۃ الطالب ۱/۲۵۶ لبنان دار المعرفہ، کشاف القناع ۱/۴۱۴-۴۱۵، المغنی ۲/۱۶۱۔

پڑھو) انہوں نے کہا: عشاء کی سنت کے بعد پڑھنا مستحب ہے تا کہ عشاء اور اس کی سنت لگا تار ہوجائے، انہوں نے کہا: اگر نمازی مغرب وعشاء کی جمع تقدیم (یعنی مغرب کے وقت میں) کرے تو وتر کا وقت عشاء کی نماز پوری ہونے کے بعد شروع ہوگا۔

جس نے عشاء پڑھنے سے قبل وتر پڑھ لی اس کی وتر صحیح نہیں ہوئی، اس لئے کہ اس کا وقت داخل نہیں ہوا، اور اگر بھول کر ایسا کر دیا تو اس کا اعادہ کرے گا۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول میں: وتر کا وقت، عشاء کا وقت ہے، لہذا نماز عشاء پڑھنے سے قبل وتر پڑھ لے تو اس کی وتر صحیح ہے۔

وتر کا آخری وقت شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک: فجر دوم (صبح صادق) کا طلوع ہونا ہے، اس کی دلیل حضرت خارجہ کی سابقہ حدیث ہے۔

مالکیہ کی رائے: نماز وتر کا اول وقت، صحیح نماز عشاء اور شفق غائب ہونے کے بعد سے ہے، اور جس نے جمع تقدیم میں عشاء پہلے پڑھ لی، وہ وتر کو شفق غائب ہونے کے بعد ہی پڑھے گا، وتر کا آخری وقت ان کے نزدیک، طلوع فجر ہے، مگر یہ کہ ضرورت (مجبوری) ہو، یہ اس شخص کے لئے ہے جس کی آنکھ لگ گئی اور وہ اپنے معمول کو پورا نہ کرسکا تو اب وہ اس کو پڑھ سکتا ہے، اور وتر کی نماز، طلوع فجر، اور نماز فجر پڑھنے کے درمیان پڑھے، بشرطیکہ طلوع آفتاب کے سبب نماز صبح چھوٹ جانے کا اندیشہ نہ ہو، لہذا اگر نماز وتر پڑھنے سے قبل نماز صبح شروع کی، اور وہ اکیلا پڑھ رہا ہے تو نماز صبح توڑ کر وتر پڑھنا مستحب ہے، لیکن یہ چیز مقتدی کے لئے مندوب نہیں، امام کے بارے میں دو روایات ہیں[1]۔

حنفیہ کی رائے ہے: وتر کا وقت، عشاء کا وقت ہے، یعنی غروب

(۱) المغنی ۲/۱۶۱، مطالب أولی النہی ۱/۵۵۱، کشاف القناع ۱/۴۱۵-۴۱۶، القلیوبی علی شرح المنہاج ۱/۲۱۳، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/۲۶۰، الزرقانی ۱/۲۸۸۔

شفق سے طلوع فجر تک، اسی وجہ سے عشاء کی اذان واقامت پر اکتفا کیا جاتا ہے، لہذا وتر کے لئے اذان نہیں دی جاتی ہے اور نہ اقامت کہی جاتی ہے، حالانکہ وہ اس کے وجوب کے قائل ہیں۔

انہوں نے کہا: نماز وتر کو، نماز عشاء سے پہلے پڑھنا جائز نہیں، اس وجہ سے نہیں کہ اس کا وقت داخل نہیں ہوا، بلکہ اس وجہ سے کہ وتر اور عشاء کے درمیان ترتیب واجب ہے، اگر کسی نے بھول کر عشاء سے پہلے وتر پڑھ لی یا دونوں نمازوں کو پڑھنے کے بعد معلوم ہوا کہ نماز عشاء فاسد اور وتر صحیح ہے، تو وتر کی نماز صحیح رہے گی اور صرف عشاء کا اعادہ کرے گا، یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، اس لئے کہ اس طرح کے عذر سے ترتیب ساقط ہوجاتی ہے، حنفیہ نے یہ بھی کہا: جس کو عشاء ووتر کا وقت نہ ملے، مثلاً کسی ایسے شہر میں ہے جہاں فجر، غروب شفق کے ساتھ یا اس سے پہلے طلوع ہوتی ہے تو اس پر نہ عشاء واجب ہے، نہ وتر[1]۔

٦ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ، وتر کو رات میں پڑھی جانے والی نفل نمازوں میں آخر میں رکھنا مسنون ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "اجعلوا آخر صلاتکم باللیل وترا"[2] (رات کی نماز میں سب سے آخیر میں وتر ادا کرو)۔

عشاء پڑھنے کے بعد نفل پڑھنے کا ارادہ ہو تو وتر نفل کے بعد ادا کرے، اور اگر تہجد (یعنی آخیر رات میں اٹھ کر پڑھنے) کا ارادہ ہو، اور آخیر رات میں اٹھنے کا بھروسہ ہو تو اس کے لئے وتر کو مؤخر کرنا مستحب ہے، تا کہ اس کو رات کے آخیر میں ادا کرے، ورنہ سونے سے پہلے وتر پڑھ لینا مستحب ہے، اس کی دلیل یہ حدیث ہے: "من خاف

(۱) فتح القدیر ۱/۳۰۳، الفتاوی الہندیہ ۱/۵۱۔

(۲) حدیث: "اجعلوا آخر صلاتکم باللیل وترا" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۴۸۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۵۱۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

أن لا يقوم من آخر الليل فليوتر أوله ومن طمع أن يقوم آخره فليوتر آخر الليل، فإن صلاة آخر الليل مشهودة، وذلك أفضل"[۱] (جس کو اندیشہ ہو کہ آخر رات میں نہیں اٹھ سکے گا تو اول شب میں وتر پڑھ لے، اور جس کو آخر رات میں اٹھنے کی امید ہو وہ آخر رات میں وتر پڑھے، اس لئے کہ آخر شب کی نماز ایسی ہے کہ اس میں فرشتے حاضر ہوتے ہیں، اور وہ افضل ہے)، حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: "**من كل الليل قد أوتر رسول الله ﷺ، من أول الليل وأوسطه وآخره، فانتهى وتره إلى السحر**"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے وتر کو اول شب میں، بیچ میں اور آخر میں ہر وقت ادا کیا ہے، یہاں تک کہ آپ ﷺ کی نماز وتر سحر کے وقت پر ختم ہوئی)۔

نماز وتر کی رکعات کی تعداد:

۷- شافعیہ وحنابلہ کے یہاں کم از کم نماز وتر ایک رکعت ہے، انہوں نے کہا: یہ بلا کراہت جائز ہے، اس کی دلیل یہ حدیث ہے: "**صلاة الليل مثنى مثنى، فإذا خفت الصبح فأوتر بواحدة**"[۳] (رات کی نماز دو دو رکعات ہے، پھر جب صبح کا خوف ہو تو ایک رکعت وتر پڑھ لو) ایک رکعت پر اقتصار کرنا خلاف اولی ہے، البتہ شافعیہ کے یہاں ایک قول میں ہے: ایک رکعت وتر پڑھنے کے لئے شرط ہے کہ اس سے پہلے نفل (عشاء کے بعد اس کی سنت یا کوئی نماز) پڑھ چکا ہو، تا کہ نفل کو وتر بنائے۔

حنابلہ کے یہاں ایک قول ہے جو مذہب میں صحیح کے خلاف ہے کہ: ایک رکعت وتر پڑھنا مسافر کے حق میں بھی مکروہ ہے، اس کو "بتیراء" کہا جاتا ہے، یہ صاحب "الانصاف" نے کہا ہے۔

حنفیہ نے کہا: ایک رکعت وتر ناجائز ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے "بتیراء" سے منع فرمایا ہے[۱] روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے کسی کو ایک رکعت وتر پڑھتے دیکھا تو فرمایا: یہ کیا "بتیراء" پڑھ رہے ہو؟ اس کو دو رکعات بناؤ، ورنہ تمہاری سرزنش کروں گا[۲]۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: وتر کی زیادہ سے زیادہ گیارہ رکعات ہیں، شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ زیادہ سے زیادہ تیرہ رکعات ہیں، ان کے بیچ میں جو طاق اعداد ہیں وہ بھی جائز ہیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**من أحب أن يوتر بخمس فليفعل، ومن أحب أن يوتر بثلاث فليفعل، ومن أحب أن يوتر بواحدة فليفعل**"[۳] (جو پانچ رکعات پڑھنا چاہے وہی پڑھے، جو تین رکعات پڑھنا چاہے وہی پڑھے، جو ایک رکعت پڑھنا

---

(۱) حدیث: "من خاف أن لا يقوم في آخر الليل ......" کی روایت مسلم (۱/۵۲۰ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۱/۲۱۳، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/۲۵۹، کشاف القناع ۱/۴۱۶) اور حدیث: "من كل الليل قد أوتر رسول الله ﷺ ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۴۸۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۵۱۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) حدیث: "صلاة الليل مثنى مثنى ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۴۷۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۵۱۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) حدیث: "نهى عن البتيراء......" کو زیلعی نے نصب الرایہ (۲/۱۲۰ طبع المجلس العلمی بالہند) میں التمہید لابن عبد البر کی جانب منسوب کیا ہے اور ابن القطان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ یہ حدیث شاذ ہے، اس کی روایت پر توجہ نہیں دی جائے گی۔

(۲) الہدایہ وفتح القدیر، العنایہ ۱/۳۰۴۔

(۳) حدیث: "من أحب أن يوتر بخمس فليفعل......" کی روایت ابوداؤد (۲/۱۳۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوایوب انصاریؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے تلخیص (۲/۱۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں لکھا ہے کہ ابوحاتم رازی، دارقطنی اور کئی ایک حضرات نے اس کے موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا اور کہا: یہی درست ہے۔

چاہے وہی پڑھے)، نیز فرمایا: "أو تروا بخمس أو سبع أو تسع أو إحدی عشرة"[1] (پانچ یا سات یا نو یا گیارہ رکعات وتر پڑھو)، حضرت ام سلمہؓ کہتی ہیں: "کان رسول اللہ ﷺ یوتر بثلاث عشرۃ رکعة"[2] (رسول اللہ ﷺ تیرہ رکعات وتر پڑھتے تھے)، لیکن محلی نے کہا: یہ اس پر محمول ہے کہ انہوں نے اس میں سنت عشاء کو شمار کیا ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں ادنی کمال: تین رکعات ہیں، اگر ایک رکعت پڑھے تو خلافِ اولی ہے، حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ایک رکعت وتر پڑھنا مکروہ نہیں، گو کہ بلا عذر ہو، تین رکعات کے مقابلہ میں اکمل (افضل): پانچ پھر سات پھر نو پھر گیارہ ہے، اور یہی (گیارہ) سب سے اکمل ہے[3]۔

حنفیہ نے وتر کی تعداد صرف تین رکعات، دو تشہد اور ایک سلام سے لکھا ہے، جیسے مغرب پڑھی جاتی ہے، ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کے اس قول سے ہے: "کان رسول اللہ ﷺ یوتر بثلاث لا یسلم إلا في آخرھن"[4] (رسول اللہ ﷺ تین رکعات وتر پڑھتے تھے، اور ان کے آخر میں ہی سلام پھیرتے تھے)" الہدایہ" میں ہے: حسن نے تین رکعات پر مسلمانوں کا اجماع نقل کیا ہے، ابن الہمام نے کہا: یہی مدینہ کے ساتوں فقہاء سے مروی ہے[1]۔

مالکیہ کے نزدیک: وتر ایک ہی رکعت ہے، البتہ اس سے قبل شفع (دو رکعات) ہونا ضروری ہے، پھر شفع کا پہلے ہونا صحت کی شرط ہے، یا کمال کی؟ مختلف فیہ ہے، انہوں نے کہا: بسا اوقات تینوں رکعات کو وتر کہہ دیا جاتا ہے، لیکن یہ مجاز ہے، وتر حقیقت میں ایک ہی رکعت ہے، اور صرف ایک رکعت پڑھنا مکروہ ہے، ایک رکعت کسی نفل کے بعد ہو، اور یہ نفل کم از کم دو رکعات ہو، اکثر کی کوئی حد نہیں، انہوں نے کہا: اس کی اصل یہ حدیث ہے: "صلاة اللیل مثنی مثنی، فإذا خشي أحدکم الصبح صلی رکعة واحدة توتر له ما قد صلی"[2] (رات کی نماز دو دو رکعات ہے، جب تم میں سے کسی کو صبح ہوجانے کا اندیشہ ہو تو ایک رکعت پڑھ لے تو سب کو وتر (طاق) کردے گی) ایک رکعت وتر پڑھنے کی کراہت ہے، ایک رکعت کی کراہت سے صاحب عذر مستثنی ہے، جیسے مسافر اور مریض، ایک قول ہے: یہ اس کے لئے مکروہ نہیں ہے، ایک قول ہے: اس کے لئے بھی مکروہ ہے، اور اگر بلا عذر شفع (دو رکعات) پڑھے بغیر ایک رکعت وتر پڑھ لی تو اشہب نے کہا: شفع کے بعد وتر کا اعادہ کرے گا، جب تک صبح کی نماز نہ پڑھی ہو، سحنون نے کہا: اگر اس کی موجودگی، یعنی اس سے قریب ہو تو ایک رکعت اور پڑھ کر اس کو شفع بنادے، پھر وتر پڑھ لے اور دور ہو تو اس کے لئے کافی ہے[3]۔

(۱) حدیث: "أوتر و بخمس أو بسبع أو تسع أو إحدی عشرة" کی روایت حاکم (۱/ ۳۰۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے تلخیص (۱/ ۳۰۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ذکر کیا ہے کہ اس کے رواۃ ثقہ ہیں۔

(۲) حدیث حضرت ام سلمہؓ: "کان یوتر بثلاث عشرة رکعة" کی روایت احمد (۶/ ۳۲۲ طبع المیمنیہ) اور ترمذی (۲/ ۳۲۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی نے اس کو حسن قرار دیا۔

(۳) شرح المحلی علی المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۲۱۲ - ۲۱۳، کشاف القناع ۱/ ۴۱۶، الإنصاف ۱/ ۱۶۸، المغنی ۲/ ۱۵۰ - ۱۶۵۔

(۴) حدیث عائشہؓ: "کان یوتر بثلاث لا یسلم إلا في آخرھن" کی روایت حاکم (۱/ ۳۰۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور نسائی (۳/ ۲۳۵ طبع المطبعۃ التجاریہ) نے ان الفاظ سے روایت کیا ہے "کان لا یسلم في رکعتي الوتر" اور ذہبی نے اس کو "تلخیص" میں صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) الہدایہ، فتح القدیر، العنایہ ۱/ ۳۰۳ - ۳۰۴۔

(۲) حدیث: "صلاة اللیل......" کی تخریج اسی فقرہ میں گذر چکی ہے۔

(۳) المنتقی للباجی ۱/ ۲۲۳ القاہرہ مطبعۃ السعادہ ۱۳۳۱ھ، کفایۃ الطالب الربانی مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۲۵۷ - ۲۵۸ بیروت دار المعرفہ عن طبعۃ القاہرہ، القوانین الفقہیہ رص ۶۱۔

انہوں نے کہا: رکعت وتر سے پہلے والے شفع میں اس کی خاص نیت شرط نہیں، بلکہ دو رکعات کافی ہیں، یہ دونوں جیسی بھی ہوں (۱)۔

نماز وتر کا طریقہ:

اول: فصل و وصل:

۸- نمازی ایک رکعت وتر پڑھے گا یا تین رکعات یا زیادہ۔

الف- ایک رکعت پڑھے (ان لوگوں کے نزدیک جو اس کو جائز کہتے ہیں) تو مسئلہ واضح ہے۔

ب- اور اگر تین رکعات پڑھے تو اس کی تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت: دو رکعات کو سلام پھیر کر الگ کر دے پھر تیسری رکعت مستقل تکبیر تحریمہ سے پڑھے، یہ صورت غیر حنفیہ کے یہاں ہے، مالکیہ کے نزدیک یہی معین ہے، اس کے علاوہ صورت مکروہ ہے، مگر یہ کہ ایسے شخص کی اقتداء کر رہا ہو جو وصل سے (ملا کر) پڑھے۔

شافعیہ وحنابلہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اور کہا: فصل (دو رکعات کو الگ کرنا) وصل (بعد والی ایک رکعت سے ملانا) سے افضل ہے، اس لئے کہ اس میں سلام وغیرہ کا اضافہ ہے، شافعیہ کے یہاں ایک قول میں ہے: اگر امام ہو تو وصل افضل ہے، اس لئے کہ مخالف مسلک بھی اسی کی اقتداء کرتا ہے، اور اگر اکیلا پڑھ رہا ہو تو فصل افضل ہے، انہوں نے کہا: اس صورت کی دلیل ابن عمرؓ سے یہ روایت ہے کہ: **"کان النبی ﷺ یفصل بین الشفع والوتر بتسلیمة"** (۲) (رسول اللہ ﷺ وتر کی دو رکعات اور ایک رکعت کو سلام کے ذریعہ الگ الگ کر دیتے تھے) روایت میں ہے کہ ابن عمرؓ دو رکعات پر سلام پھیرتے تھے، حتی کہ کسی کام کا حکم بھی دے دیتے تھے۔

حنابلہ نے صراحت کی کہ شفع (دو رکعات) کے بعد تاخیر سے ایک رکعت پڑھنا مسنون ہے، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، اور شفع اور وتر کے درمیان فصل کرنے کے لئے گفتگو کر لینا مستحب ہے، شافعیہ نے لکھا ہے کہ دو رکعات میں اگر فصل کا ارادہ ہو تو (وتر کی دو رکعات) یا (سنت وتر) یا (مقدمہ وتر) کی نیت کرے گا، انہوں نے کہا: "شفع" (دو رکعات) یا "سنت عشاء" یا "نمازِ شب" کی نیت صحیح نہیں (۱)۔

دوسری صورت: تینوں رکعتیں متصل، لگاتار پڑھے، یعنی ان میں سلام کے ذریعہ یا بیٹھ کر فصل نہ کرے، یہ صورت شافعیہ وحنابلہ کے یہاں اگلی صورت سے اولی ہے، اس صورت پر ان کا استدلال یہ ہے کہ: **"کان یوتر بخمس، لایجلس إلا في آخرها"** (۲) (رسول اللہ ﷺ پانچ رکعات وتر پڑھتے تھے، اور صرف آخر میں بیٹھتے تھے)۔

یہ صورت مالکیہ کے یہاں مکروہ ہے، البتہ اگر اس طرح پڑھنے والے کے پیچھے پڑھ رہا ہو تو اس کے ساتھ ساتھ پڑھ لے (۳)۔

تیسری صورت: تینوں رکعات کو ملا کر پڑھے، یعنی اس طرح سے کہ دوسری رکعت کے بعد جلسہ کرے، تشہد پڑھے، سلام نہ پھیرے، بلکہ تیسری رکعت کے لئے اٹھ جائے، اور تیسری کے بعد سلام پھیرے، اب اس کی شکل نماز مغرب کی طرح ہو جائے گی، البتہ

---

(۱) کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی ۱/۲۵۷۔

(۲) حدیث: "کان النبي ﷺ یفصل بین الشفع و الوتر بتسلیمة" کی روایت احمد (۲/۷۶ طبع المیمنیہ) نے کی ہے امام احمد نے اس کو قوی کہا ہے جیسا کہ ابن حجر نے تلخیص (۲/۱۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو نقل کیا ہے۔

(۱) الدسوقی ۱/۳۱۶، المنہاج وشرح حاشیۃ القلیوبی ۱/۲۱۲، کشاف القناع ۱/۴۱۶، ۴۱۷۔

(۲) حدیث: "کان یوتر بخمس لا یجلس إلا في آخرها......" کی روایت مسلم (۱/۵۰۸ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) الدسوقی و الشرح الکبیر ۱/۳۱۶، شرح المنہاج ۱/۲۱۲-۲۱۳، الإنصاف ۲/۱۷۰۔

مغرب کے برخلاف، تیسری رکعت میں سورۂ فاتحہ کے بعد کوئی سورہ پڑھے گا۔

یہی صورت حنفیہ کے یہاں متعین ہے، انہوں نے کہا: اگر بھول کر تیسری رکعت کے لئے تشہد سے پہلے اٹھ گیا تو نہ لوٹے، اسی طرح اگر قصداً ایسا کر دیا، یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، یہ استحساناً ہے، قیاس (قاعدہ) کا تقاضا یہ ہے کہ لوٹ آئے، اس صورت کے متعین ہونے پر انہوں نے ابوالعالیہ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "**علمنا أصحاب محمد** ﷺ: **أن الوتر مثل صلاة المغرب، فهذا وتر الليل، وهذا وتر النهار**"[1] (ہمیں اصحاب محمد ﷺ نے بتایا ہے کہ وتر، مغرب کی نماز کی طرح ہے، یہ رات کی وتر ہے، اور وہ دن کی وتر ہے)۔

شافعیہ نے کہا: یہ صورت کراہت کے ساتھ جائز ہے، اس لئے کہ وتر کو مغرب سے مشابہ کرنا مکروہ ہے۔

حنابلہ نے کہا: کوئی کراہت نہیں، البتہ قاضی ابویعلی نے اس صورت کو ممنوع کہا ہے، ابن تیمیہ نے فصل ووصل کا اختیار دیا ہے[2]۔

ج - تین رکعات سے زیادہ پڑھے:

۹ - یہ جیسا کہ گذرا شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک جائز ہے۔

شافعیہ نے کہا: ہر دو رکعات کے بعد ایک سلام سے فصل کرنا افضل ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**كان** ﷺ **يصلي فيما بين أن يفرغ من صلاة العشاء إلى الفجر بإحدى عشرة ركعة ويسلم من كل ركعتين، ويوتر بواحدة**"[1] (رسول اللہ ﷺ عشاء کی نماز سے فراغت کے بعد فجر تک گیارہ رکعات پڑھتے تھے، ہر دو رکعات پر سلام پھیرتے تھے، ایک رکعت وتر پڑھتے تھے) اور جائز ہے کہ چار رکعات ایک سلام سے اور چھ رکعات ایک سلام سے پڑھے، پھر ایک رکعت پڑھے، اور آخیر کی تین رکعات میں ایک یا دو تشہد سے سب کو ملا دینا بھی جائز ہے۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ: اگر پانچ یا سات رکعات وتر پڑھنی ہو تو لگاتار پڑھنا افضل ہے، لہٰذا ان کے آخر میں ہی بیٹھے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "**كان النبي** ﷺ **يصلي من الليل ثلاث عشرة ركعة يوتر من ذلك بخمس لا يجلس إلا في آخرها**"[2] (رسول اللہ ﷺ رات کو تیرہ رکعات پڑھتے، ان میں سے پانچ وتر ہوتی، ان کے آخر میں ہی بیٹھتے تھے) حضرت ام سلمہؓ نے کہا: "**كان النبي** ﷺ **يوتر بخمس، وسبع، لا يفصل بينهن بتسليم**"[3] (رسول اللہ ﷺ پانچ وسات رکعات وتر پڑھتے تھے، ان کے درمیان سلام سے فصل نہیں کرتے تھے)۔

اگر نو رکعات وتر پڑھنی ہو تو افضل یہ ہے کہ آٹھ رکعات لگاتار

---

(۱) قول ابی العالیہ: "**علمنا أصحاب محمد** ﷺ: **أن الوتر مثل صلاة المغرب**" کی روایت طحاوی نے شرح معانی الآثار (۱/ ۲۹۳ طبع مطبعہ انوار المحمدیہ) میں کی ہے۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۳۰۳، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۴۵، الہندیہ ۱/ ۱۱۳، شرح المنہاج ۱/ ۲۱۲، الإنصاف ۲/ ۱۷۰۔

(۱) حدیث: "**كان يصلى فيما بين أن يفرغ من صلاة العشاء إلى الفجر......**" کی روایت مسلم (۱/ ۵۰۸ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "**كان النبي** ﷺ **يصلي من الليل ثلاث عشرة ركعة......**" کی روایت مسلم (۱/ ۵۰۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث ام سلمہؓ: "**كان النبي** ﷺ **يوتر بخمس و بسبع لا يفصل بينهن بتسليم**" کی روایت نسائی (۳/ ۲۳۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، ابن ابوحاتم رازی نے اپنے والد کا یہ قول نقل کیا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے، دیکھئے علل الحدیث (۱/ ۱۶۰)۔

پڑھنے کے بعد تشہد کے لئے بیٹھ جائے اور سلام نہ پھیرے، پھر نویں رکعت پڑھے، تشہد پڑھے، اور سلام پھیرے۔

پانچ سات اور نو رکعات میں ہر دو رکعات پر سلام پھیرنا جائز ہے۔

اگر گیارہ رکعات وتر پڑھے تو افضل یہ ہے کہ ہر دو رکعات پر سلام پھیرے، اور جائز ہے کہ دس رکعات مسلسل پڑھے، پھر تشہد پڑھے، پھر کھڑا ہو جائے، ایک رکعت پڑھے، اور سلام پھیرے، نیز جائز ہے کہ گیارہ رکعات لگاتار پڑھے، صرف آخر میں بیٹھے اور تشہد پڑھے[1]۔

دوم: نماز وتر میں قیام وقعود، اور سواری پر اس کی ادائیگی:

۱۰- حنفیہ کی رائے ہے کہ قیام کے بغیر نماز وتر صحیح نہیں، مگر یہ کہ اس سے عاجز ہو، تب بیٹھ کر پڑھنا جائز ہوگا، بلاعذر سواری پر نماز وتر صحیح نہیں ہوگی[2]۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ بیٹھ کر نماز وتر پڑھنا جائز ہے، اگرچہ آدمی قیام پر قادر ہو، اور سواری پر پڑھنا جائز ہے، اگرچہ کوئی عذر نہ ہو، یہی حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، ثوری اور اسحاقؒ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: اس لئے کہ وتر سنت ہے، لہذا یہ اس میں دوسری سنن کی طرح جائز ہوگا۔

ان کا استدلال ابن عمرؓ کی اس حدیث سے ہے: **"أن النبيﷺ كان يسبح على الراحلة قبل أى وجه توجه، ويوتر عليها، غير أنه لا يصلي عليها المكتوبة"**[3]

(رسول اللہ ﷺ سواری پر نفل پڑھتے اس کا رخ جدھر بھی ہوتا، اور اسی پر وتر پڑھتے تھے، البتہ فرض نماز اس پر نہیں پڑھتے تھے)۔

سعید بن یسار سے مروی ہے انہوں نے کہا کہ میں ابن عمر کے ساتھ مکہ کے راستہ پر جا رہا تھا، سعید نے کہا: مجھے صبح کا اندیشہ ہوا، سواری سے اترا، وتر پڑھی، پھر ابن عمر سے جا ملا، تو ابن عمر نے مجھ سے کہا: کہاں تھے؟ میں نے کہا: فجر ہونے کا اندیشہ ہوا تو میں نے اتر کر وتر پڑھی، تو عبداللہ نے کہا: کیا تمہارے لئے رسول اللہ ﷺ نمونہ نہیں؟ میں نے عرض کیا: کیوں نہیں!! خدا کی قسم نمونہ ہیں، انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ سواری پر وتر پڑھتے تھے[1]۔

سوم: جہر و اسرار:

۱۱- حنفیہ نے کہا: وتر میں جہری قرأت کرے گا، اگر وہ رمضان میں امام ہو، اس کے علاوہ میں نہیں[2]۔

مالکیہ نے کہا: وتر میں جہری قرأت کرنا تاکیداً مستحب ہے، خواہ اس کو رات میں پڑھے یا فجر کے بعد[3]۔

شافعیہ نے کہا: غیر مقتدی کے لئے رمضان کی وتر میں جہری قرأت کرنا اور غیر رمضان میں سری قرأت کرنا مسنون ہے[4]۔

حنابلہ نے کہا: اکیلے نماز وتر پڑھنے والے کو قرأت جہری و غیر جہری میں اختیار ہے، جماعت کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ جہری قرأت

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/۱۰۸-۱۰۹، الانصاف ۲/۱۶۸-۱۶۹، کشاف القناع ۱/۴۱۷۔

(۲) الہندیہ ۱/۱۱۱۔

(۳) المجموع للنووی ۴/۲۱، المغنی ۲/۱۶۰-۱۶۱۔

= حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۱) حدیث سعید بن یسار مع ابن عمر کی روایت مسلم (۱/۴۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الہندیہ ۱/۲۷، مجمع الأنہر ۱/۱۰۰۔

(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/۳۱۳، کفایۃ الطالب ۱/۲۵۸، جواہر الإکلیل ۱/۷۳۔

(۴) الإقناع فی حل الفاظ أبی شجاع للشربینی الخطیب ۱/۱۳۲۔

صرف امام کے ساتھ خاص ہے، ''الخلاف'' میں ہے: یہی اظہر ہے[۱]۔

چہارم: نماز وتر میں کیا پڑھا جائے:

۱۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وتر کی ہر رکعت میں فاتحہ اور سورت پڑھی جائے گی۔

سورت جمہور کے نزدیک سنت ہے، اگر اس کو چھوڑ کر رکوع میں چلا گیا تو اس کی خاطر لوٹ کر نہیں آئے گا، پھر حنفیہ کی رائے ہے کہ وتر کی قرأت میں فاتحہ کے علاوہ کوئی معین سورت نہیں، جو بھی پڑھ لے اچھا ہے، روایت میں جو یہ آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے وتر کی پہلی رکعت میں سورہ (سبح اسم ربک الأعلی) دوسری میں (الکافرون) اور تیسری میں (الاخلاص) پڑھی تو کبھی اس کو پڑھ لے اور کبھی دوسری سورتوں کو، تاکہ بقیہ قرآن کے ترک سے احتراز ہو سکے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ فاتحہ کے بعد تینوں مذکورہ سورتیں پڑھنا مندوب ہے، اس کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ: ''**أن النبي ﷺ کان یقرأ ذلک**''[۲] (رسول اللہ ﷺ اس کو پڑھتے تھے)۔

مالکیہ وشافعیہ کی بھی رائے ہے کہ دو رکعات میں (سبح اور الکافرون) پڑھنا مستحب ہے، البتہ تیسری رکعت میں اخلاص اور معوذتین پڑھنا مندوب ہے، اس لئے کہ اس سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے[۳]، البتہ مالکیہ نے کہا ہے کہ یہ مندوب ہے، مگر یہ کہ کسی کا کوئی حزب ہو، یعنی رات میں وہ مقرر مقدار میں قرآن پڑھتا ہو، تو وہ اپنے حزب میں سے شفع اور وتر میں پڑھے گا[۱]۔

پنجم: نماز وتر میں قنوت:

۱۳- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ وتر میں قنوت فی الجملہ مشروع ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ واجب ہے یا مستحب؟ اور یہ کہ سال کی تمام راتوں میں ہے، یا بعض راتوں میں؟ اور اس میں کہ یہ رکوع سے پہلے ہے یا اس کے بعد؟ اور اس میں کہ کیا دعا مسنون ہے؟ اور اس کے علاوہ دوسرے مسائل میں بھی، مالکیہ کی رائے ہے کہ وتر میں قنوت مکروہ ہے[۲] اس کا بیان اصطلاح ''قنوت'' میں دیکھیں۔

سفر میں وتر:

۱۴- سفر میں وتر کا حکم، حضر سے الگ نہیں ہے، جو لوگ کہتے ہیں کہ یہ سنت ہے اور یہ حضرات مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے ابو یوسف، محمد ہیں، حنابلہ میں ابوبکر، اس کے خلاف ہیں، ان کے نزدیک سفر میں حضر کی طرح سنت ہے۔

جو اس کو واجب کہتے ہیں (اور یہی امام ابوحنیفہ اور حنابلہ میں ابوبکر کی رائے ہے) ان کے نزدیک وتر سفر میں حضر کی طرح واجب ہے[۳]۔

---

(۱) کشاف القناع ۱/ ۴۱۸۔

(۲) حدیث حضرت ابن عباسؓ: ''في قراءة السور'' کی روایت ترمذی (۲/ ۳۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور حاکم (۱/ ۳۰۵) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث عائشہؓ کی روایت ترمذی (۲/ ۳۲۶ طبع الحلبی) نے روایت کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کے ایک راوی = کو ضعیف قرار دیا ہے، البتہ اس حدیث کے لئے حضرت عائشہؓ سے ایک اور طریق (سند) کا ذکر کیا ہے، جس سے اس روایت کو تقویت ملتی ہے۔

(۱) الہندیہ ۱/ ۷۸، الزرقانی ۱/ ۲۸۴، المجموع ۴/ ۱۷، ۲۴، کشاف القناع ۱/ ۴۱۷۔

(۲) الہندیہ ۱/ ۱۱۱، فتح القدیر ۱/ ۳۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الزرقانی ۱/ ۲۱۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۱، المجموع للنووی ۴/ ۱۴، ۱۷، شرح المحلی، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۲۱۳، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۵۱، کشاف القناع ۱/ ۴۱۷۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۴۰۲- ۴۰۳، الزیلعی ۱/ ۱۷۷، الدسوقی ۱/ ۳۱۶، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۴، المجموع ۴/ ۲۱، کشاف القناع ۱/ ۴۲۲، مطالب أولی النہی ۱/ ۵۴۸۔

نماز وتر کی با جماعت ادائیگی:

۱۵- شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ وتر با جماعت مسنون نہیں ہے، البتہ نماز تراویح کے بعد جو وتر ہوتی ہے، تراویح کے تابع ہوکر اس میں جماعت مندوب ہے[1] حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اس صورت میں مسجد میں تراویح کے تابع ہوکرادا کرنا مندوب ہے، بعض حنفیہ نے کہا: بلکہ وتر کو گھر پرادا کرنا مسنون ہے، ''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے: یہی مختار ہے۔

مالکیہ نے کہا: اس کو گھروں میں ادا کرنا مندوب ہے، اگر چہ با جماعت ہو، بشرطیکہ اس کی وجہ سے مساجد میں با جماعت اس کی ادائیگی نہ رکے، اکیلے پڑھنا افضل ہے، اس کی علت انہوں نے یہ بیان کی کہ اس میں ریاء سے سلامتی ہے، اور ریاء سے اسی وقت بچ سکتا ہے، جبکہ اپنے گھر میں اس کو اکیلے ادا کرے[2]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ وتر گھر میں ادا کرنا افضل ہے، جیسے دوسری سنتیں، مگر یہ کہ کوئی عارض ہو، چنانچہ معتکف اس کو مسجد میں پڑھے گا، اور اگر امام کے ساتھ تراویح پڑھی تو وتر اس کے ساتھ پڑھ لے تاکہ جماعت کی فضیلت مل جائے، البتہ اگر اس کو تہجد پڑھنا ہو تو وتر میں امام کی پیروی کرلے، اور جب امام سلام پھیرے تو یہ اس کے ساتھ سلام نہ پھیرے، بلکہ کھڑے ہوکر وتر کو جفت کردے، یہ اس لئے کہ تاکہ جماعت کی فضیلت مل جائے۔

اسی طرح حنابلہ نے صراحت کی کہ اگر وتر میں مسبوق کو امام کے ساتھ ایک رکعت مل گئی، اور امام نے دو رکعات پر سلام پھیرا تو مسبوق کے لئے یہ رکعت، اس کی وتر کی طرف سے کافی ہے، اور اگر

(۱) شرح المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۲۱۲- ۲۱۴، مطالب أولی النہی ۱/ ۵۴۹، ۵۶۴، کشاف القناع ۱/ ۴۲۲- ۴۲۷، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۱۶۔

(۲) شرح الزرقانی ۱/ ۲۸۳۔

امام دو رکعات پر سلام نہ پھیرے تو مسبوق پر ان دونوں کی قضا واجب ہے[1] اس لئے کہ حدیث میں ہے: ''ما أدرکتم فصلوا، وما فاتکم فاقضوا''[2] (جو مل جائے اسے پڑھ لو، اور جو چھوٹ گئی اس کی قضا کرلو)۔

وتر کو ختم کرنا:

۱۶- جس نے وتر پڑھی، اس کے بعد اس کا جی چاہا کہ نفل پڑھے، تو یہ شافعیہ کے یہاں بلا کراہت جائز ہے، جیسا کہ نووی نے کہا ہے اور اگر امام کے ساتھ تراویح پڑھی، پھر اس کے ساتھ وتر پڑھی، اور نیت یہ ہے کہ اس کے بعد قیام کرے گا (رات میں نماز نفل پڑھے گا) تو کوئی مضائقہ نہیں کہ اس کے ساتھ وتر پڑھ لے، اگر اس کی نیت وتر کے بعد یا اس کے دوران ہوئی، البتہ اگر وتر سے پہلے ہوئی تو یہ اس کے لئے مکروہ ہے، جیسا کہ مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے۔

اگر وتر کے بعد نماز پڑھنا چاہے تو فقہاء کے یہاں اس کے دو طریقے ہیں:

پہلا طریقہ: دو دو رکعات کر کے جتنی چاہے پڑھے، پھر اس کے بعد وتر نہ پڑھے۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے اسی طریقہ کو اختیار کیا ہے، یہی شافعیہ کے یہاں مشہور ہے، اور نخعی، اوزاعی اور علقمہ کا قول ہے، انہوں نے کہا: وتر کو نہ توڑے، یہی حضرت ابوبکر، سعد، عمار، ابن عباس اور عائشہؓ سے مروی ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ حضرت

(۱) کشاف القناع ۱/ ۴۱۸- ۴۲۲، مطالب أولی النہی ۱/ ۵۴۸- ۵۰۰۔

(۲) حدیث: ''ما أدرکتم فصلوا وما فاتکم فاقضوا'' کی روایت عبدالرزاق نے المصنف (۲/ ۲۸۷ طبع المجلس العلمی ہند) میں کی ہے، اور انہی کے حوالہ سے امام احمد (۲/ ۲۷۰ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

عائشہؓ سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص وتر توڑ دیتا ہے، تو انہوں نے کہا: یہ وتر سے کھیل رہا ہے، اس کو سعید بن منصور نے روایت کیا، ان حضرات نے دوبارہ وتر نہ پڑھنے پر طلق بن علی کی اس مرفوع روایت سے استدلال کیا ہے: "لا وتران فی لیلة"(۱) (ایک رات میں دو وتر نہیں)، نیز یہ ثابت ہے کہ "أنه ﷺ کان يصلي بعد الوتر ركعتين"(۲) (آپ ﷺ وتر کے بعد دو رکعات پڑھتے تھے)۔

دوسرا طریقہ: اسی پر شافعیہ کے یہاں دوسرا قول ہے، نفل کا آغاز ایک رکعت سے کرے، اور اس ایک رکعت سے اپنے وتر کو شفع (جفت رکعات) بنادے، پھر دو دو رکعات جس قدر چاہے پڑھے، پھر وتر پڑھے، یہ حضرت عثمان، علی، اسامہ، سعد، ابن عمر، ابن مسعود اور ابن عباسؓ سے مروی ہے، جیسا کہ نووی اور ابن قدامہ نے صراحت کی ہے، پھر موصوف نے کہا: غالباً انہوں نے نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد کو اختیار کیا ہے: "اجعلوا آخر صلاتکم باللیل وترا"(۳) (رات میں اپنی سب سے آخری نماز وتر کو بناؤ)۔

(۱) حدیث: "لا وتران في ليلة" کی روایت ترمذی (۲/ ۳۳۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث: "كان يصلي بعد الوتر ركعتين" حضرت عائشہؓ سے منقول ہے: "كان يوتر بواحدة ثم يركع ركعتين يقرأ فيهما وهو جالس، فإذا أراد أن يركع قام فركع" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے اس کو بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۲۲۲ طبع دار الجنان) میں نقل کرنے کے بعد کہا: یہ صحیح اسناد ہے، اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۳) فتح القدیر علی الہدایہ ۱/ ۳۱۲، الزرقانی ۱/ ۲۸۵، الباجی علی المؤطا ۱/ ۲۲۴، شرح المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۲۱۳، المجموع ۴/ ۱۶-۲۴، کشاف القناع ۱/ ۴۲۷، مطالب أولی النہی ۱/ ۵۶۴۔

حدیث: "اجعلوا آخر صلاتکم......" کی تخریج فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی ہے۔

نماز وتر کی قضا:

۱۷- حنفیہ کی رائے ہے کہ جس نے وتر نہیں پڑھی اور فجر طلوع ہوگئی، اس پر وتر کی قضا واجب ہے، خواہ عمداً چھوڑا ہو یا بھول کر، اگرچہ طویل مدت گذر جائے اور جب بھی قضا کرے گا قنوت کے ساتھ قضا کرے گا، اگر کسی نے صبح کی نماز پڑھی، اور اس کو یاد ہے کہ وتر نہیں پڑھی ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز صبح فاسد ہے، اس لئے کہ وتر اور فرض نماز میں ترتیب واجب ہے(۱) مالکیہ کے نزدیک وتر کی قضا نہیں، اگر اس کو صبح کی نماز پڑھنے کے بعد یاد آئی، اور اگر نماز کے دوران یاد آگئی تو اس کے لئے مندوب ہے اگر وہ اکیلے پڑھ رہا ہو کہ فجر کی نماز توڑ دے تاکہ وتر پڑھے، بشرطیکہ وقت نکلنے کا اندیشہ نہ ہو، اور اگر فجر کی دو رکعات سنت کے دوران یاد آیا تو ایک قول ہے کہ نماز صبح کی طرح اس کو توڑ دے، ایک قول ہے کہ اس کو پوری کر کے وتر پڑھے۔

طاؤس کی رائے ہے کہ وتر کی قضا طلوع شمس سے پہلے تک ہوگی(۲)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ وتر کی قضا کرے گا اگر اس کا وقت چھوٹ جائے، یعنی ندب کے طور پر(۳)، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من نام عن الوتر أو نسيه فليصله إذا أصبح أو ذكره" (جو وتر سے پہلے سوگیا یا بھول گیا، تو جب صبح ہو یا جب یاد آئے اس کو پڑھ لے) انہوں نے کہا: اس کی قضا اس کے شفع (دو رکعات) کے ساتھ کرے گا۔

شافعیہ کے یہاں صحیح یہ ہے کہ وتر کی قضا مستحب ہے، اور جدید

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۱۱-۱۲۱۔

(۲) العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۲۶۱، الدسوقی ۱/ ۳۱۷۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۴۱۶، مطالب أولی النہی ۱/ ۵۴۸۔

میں یہی منصوص ہے، اس کی قضا ہمیشہ مستحب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها" (جو کسی نماز کو پڑھے بغیر سو گیا یا اس کو بھول گیا تو جب یاد آئے اس کو پڑھ لے)۔

دوسرا قول: اس کی قضا نہیں، قدیم میں امام شافعی کے یہاں منصوص یہی ہے (۱)۔

وتر کے بعد تسبیح:

۱۸ - وتر کے بعد تین بار: "سبحان الملک القدوس" پڑھے تیسری بار میں آواز کو بڑھائے (۲)، اس لئے کہ عبدالرحمٰن بن ابزی کی حدیث ہے: "كان رسول الله ﷺ يوتر بسبح اسم ربك الأعلى، وقل ياأيها الكافرون، وقل هو الله أحد، وإذا أراد أن ينصرف من الوتر قال: سبحان الملك القدوس، ثلاث مرات، ثم يرفع صوته بها في الثالثة" (۳) (رسول اللہ ﷺ وتر میں (سبح اسم ربك الأعلى)، (قل ياأيها الكافرون) اور (قل هو الله احد) پڑھتے تھے، جب وتر سے فارغ ہو کر لوٹنے لگتے تو تین بار "سبحان الملك القدوس" پڑھتے تیسری بار میں اس کو بلند آواز سے پڑھتے)۔

(۱) المجموع ۴/۴۱-۴۲۔
حدیث: "من نام عن الوتر أو نسيه فليصله" کی روایت ابوداؤد (۲/۱۳۷ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/۳۰۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔
(۲) المغنی ۲/۱۶۵، مطالب أولی النہی ۱/۵۴۹۔
(۳) حدیث عبدالرحمٰن بن أبزی: "كان يوتر بسبح اسم ربك الأعلى ......" کی روایت نسائی (۳/۲۴۵ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے تلخیص (۲/۱۹) میں اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔

صلاۃ وسطی

تعریف:

۱ - صلاۃ کی تعریف: دیکھئے: اصطلاح "صلاۃ"۔

وسطی: "اوسط" کا مؤنث ہے، "أوسط الشيء" (دونوں اطراف کا درمیان)، "أوسط القوم" (قوم کا بہترین آدمی)، نبی کریم ﷺ کی صفت میں ہے کہ وہ اپنی قوم کے بہترین لوگوں میں تھے، وسط: دونوں اطراف کے درمیان ہونا، معتدل چیز، عدل، خیر، یہ مفرد (فرد واحد) اور غیر مفرد سب کے لئے صفت کی حیثیت سے ذکر کیا جاتا ہے، فرمان باری ہے: "وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً" (۱) (اور اسی طرح ہم نے تمہیں بنادیا ایک امت عادل)، یعنی اچھے اور عادل لوگ (۲)۔

صلاۃ وسطی کی تعیین:

صلاۃ وسطی جس کا ذکر اس فرمان باری میں ہے: "حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ" (۳) ((سب ہی) نمازوں کی پابندی رکھو اور (خصوصاً) درمیانی نماز کی اور اللہ کے سامنے عاجزوں کی طرح کھڑے رہا کرو)، اس کی تعیین

(۱) سورۂ بقرہ/۱۴۳۔
(۲) المعجم الوسیط، تفسیر الجلالین آیت بالا۔
(۳) سورۂ بقرہ/۲۳۸۔

کے بارے میں فقہاء کا حسب ذیل اختلاف ہے۔

۲- ایک قول ہے: یہ صبح کی نماز ہے، یہ امام مالک کا قول ہے، اوران کے مذہب میں یہی مشہور ہے، یہی امام شافعی کا قول ہے، ''الأم'' وغیرہ میں انہوں نے اس کی صراحت کی ہے، واحدی نے یہ قول: حضرت عمرؓ، معاذ بن جبلؓ، ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، جابرؓ، عطاء، مجاہد، ربیع بن انس سے نقل کیا ہے، یہی علماء مدینہ کا قول ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ نماز صبح سے پہلے رات کی دو نمازیں ہیں، جن میں جہری قرأت ہوتی ہے، اوراس کے بعد دن کی دو نمازیں ہیں جن میں سری قرأت ہوتی ہے، نیز اس لئے کہ اس کا وقت ایسی حالت میں آتا ہے جب لوگ سوئے ہوتے ہیں، اور اس کے لئے اٹھنا، جاڑے کے زمانہ میں سخت سردی کے سبب، اور گرمی کے زمانہ میں رات چھوٹی ہونے کے سبب دشوار ہوتا ہے، اس لئے خصوصی طور پر اس کی پابندی کا حکم آیا تا کہ نیند کے سبب اس سے غفلت نہ برتی جائے، اس پر ان حضرات نے اس فرمانِ باری سے استدلال کیا ہے: ''وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ'' (اوراللہ کے سامنے عاجزوں کی طرح کھڑے رہا کرو)، اس کے ساتھ قنوت کو لایا گیا ہے، اورقنوت صرف صبح کی نماز میں ہے، اور ابورجاء نے کہا ہے: ابن عباسؓ نے ہمیں نماز صبح بصرہ میں پڑھائی، اس میں رکوع سے پہلے قنوت پڑھا اوراپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھایا، جب نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا: یہی صلوۃ وسطی ہے، جس میں اللہ نے ہمیں قنوت کے ساتھ (ادب سے) کھڑے رہنے کا حکم دیا ہے، ''قنوت'' کے معنی لغت میں: دیر تک کھڑے رہنا، اور دعا کرنا ہے، حضرت جابرؓ کی روایت ہے: ''أن النبيﷺ قال: أفضل الصلاة طول القنوت''[1] (رسول اللہﷺ نے فرمایا: نمازوں میں بہتر نماز وہ ہے جس میں دیر تک قنوت (کھڑے رہنا) ہو)۔

(۱) حدیث جابرؓ: ''أفضل الصلاة طول القنوت'' کی روایت مسلم (۱/ ۵۲۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ابواسحاق زجاج نے کہا: لغت واستعمال کے لحاظ سے مشہور یہ ہے کہ قنوت: کھڑے ہونے کی حالت میں اللہ کی عبادت اوراس سے دعا کرنا ہے، واحدی نے کہا: لہذا امام شافعی کے لئے ظاہری دلالت ہے، کہ بیچ کی نماز: صبح کی نماز ہے، اس لئے کہ اس کے علاوہ کسی فرض نماز میں کھڑے ہوکر دعا نہیں ہے[1]۔

۳- ایک قول ہے: یہ عصر کی نماز ہے، اس لئے کہ یہ رات کی دو نمازوں اور دن کی دو نمازوں کے درمیان ہے، یہ حنفیہ وحنابلہ کا مذہب، مالکیہ میں ابن حبیب کا قول ہے، ابن العربی نے اپنی ''قبس'' میں اورابن عطیہ نے اپنی تفسیر میں اسی کو اختیار کیا ہے، اورکہا ہے: جمہور اسی قول پر ہیں، میں اسی کا قائل ہوں، واحدی نے اس کو حضرت علی، ابن مسعود، ابوہریرہؓ، نخعی، حسن، قتادہ، ضحاک، کلبی اور مقاتل سے نقل کیا ہے، ابن المنذر نے اس کو ابوایوب انصاری، ابوسعید خدری، ابن عمر، ابن عباسؓ اور عبیدہ سلمانی سے نقل کیا ہے، اوراسی کو ترمذی نے اکثر علماء صحابہ وغیرہ سے نقل کیا ہے۔

نماز وسطی، عصر کی نماز ہے، اس کی دلیل حضرت علیؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہﷺ نے غزوہ احزاب میں فرمایا: **''شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر، ملأ الله بيوتهم وقبورهم ناراً''**[2] (انہوں نے ہم کو نماز وسطی نماز عصر سے روک دیا، اللہ ان کے گھروں اورقبروں کو آگ سے بھر دے)۔

ابن مسعودؓ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں: **''قال رسول الله ﷺ صلاة الوسطى صلاة العصر''**[3] (رسول اللہﷺ

(۱) الحطاب ۱/ ۴۰۰، القرطبی ۳/ ۲۱۰-۲۱۱ طبع دارالکتب المصریہ، المجموع ۳/ ۶۰-۶۲، المغنی ۱/ ۳۷۹۔

(۲) حدیث علیؓ: ''شغلونا عن الصلاة الوسطى......'' کی روایت مسلم (۱/ ۴۳۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث عبد اللہ بن مسعودؓ: ''صلاة الوسطى صلاة العصر......'' کی روایت ترمذی (۵/ ۲۱۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اورکہا حدیث صحیح ہے۔

نے فرمایا: نماز وسطی نماز عصر ہے)، نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**الذي تفوته صلاة العصر كأنما وتر أهله وماله**"(۱) (جس شخص کی عصر کی نماز چھوٹ گئی گویا اس کے اہل ومال ہلاک ہوگئے)، نیز فرمایا: "**من ترک صلاة العصر فقد حبط عمله**"(۲) (جس نے عصر کی نماز چھوڑ دی، اس کا عمل ضائع ہوگیا)، نیز فرمایا: "**إن هذه الصلاة عرضت على من كان قبلكم فضيعوها، فمن حافظ عليها كان له أجره مرتين، ولا صلاة بعدها حتى يطلع الشاهد، يعني النجم**"(۳) (یہ نماز تم سے اگلوں کے سامنے پیش کی گئی، انہوں نے اس کو ضائع کر دیا، اب جو اس کی حفاظت کرے گا، اس کو دوگنا ثواب ہوگا، اور اس کے بعد کوئی نماز نہیں، یہاں تک کہ شاہد نکلے، شاہد سے مراد: ستارہ ہے)۔

علامہ نووی نے "المجموع" میں کہا ہے کہ صحیح احادیث کا تقاضا ہے کہ صلوۃ وسطی: عصر ہے، یہی مختار ہے، پھر کہا: صاحب "الحاوی" نے کہا ہے: امام شافعی نے صراحت کی ہے کہ یہ صبح کی نماز ہے، حالانکہ صحیح احادیث بتاتی ہیں کہ یہ عصر کی نماز ہے، امام شافعی کا مذہب ہے کہ حدیث کی پیروی کی جائے، لہذا ان کا مذہب یہ ہوگیا کہ یہ عصر کی نماز ہے، موصوف نے کہا: مسئلہ میں دو اقوال نہیں ہوں گے، جیسا کہ ہمارے بعض اصحاب کو وہم ہوا ہے(۴)۔

۴- ایک قول ہے: یہ صبح وعصر دونوں ہیں: اس کے قائل شیخ ابوبکر ابہری (مالکی) ہیں، ابن ابوجمرہ نے اسی کو اختیار کیا ہے، اس کی دلیل فرمان باری ہے: "**وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوْبِ**"(۱) (اور اپنے پروردگار کی حمد وتسبیح کرتے رہئے آفتاب نکلنے سے پہلے اور (اس کے) چھپنے سے پہلے بھی)، مراد نماز فجر وعصر ہے، جریر بن عبداللہ نے کہا: "**كنا جلوسا عند النبي ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر فقال: أما إنكم سترون ربكم كما ترون هذا، لاتضامون**(۲) **في رؤيته، فإن استطعتم أن لاتغلبوا على صلاةٍ قبل طلوع الشمس وقبل غروبها، يعني العصر والفجر فافعلوا**"(۳) (ہم لوگ نبی کریم ﷺ کے پاس بیٹھے تھے کہ آپ نے چودھویں رات کے چاند کو دیکھ کر فرمایا: تم اپنے پروردگار کو دیکھو گے، جیسے اس چاند کو دیکھتے ہو، اس کے دیکھنے میں ہرگز ایک دوسرے کے آڑ میں نہ ہوگے، اب اگر تم سے ہوسکے تو سورج نکلنے سے قبل کی نماز اور سورج ڈوبنے سے قبل کی نماز سے نہ ہارو، یعنی عصر وفجر کی نماز پڑھو) پھر حضرت جریر نے یہ آیت پڑھی: "**وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوْبِهَا**"(۴) (اور اپنے پروردگار کی حمد وتسبیح کرتے رہئے آفتاب نکلنے سے پہلے اور (اس کے) چھپنے سے پہلے بھی)، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل**

---

(۱) حدیث: "الذی تفوته صلاة العصر......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۳۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من ترک صلاة العصر......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۱ طبع السلفیہ) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إن هذه الصلاة عرضت على من كان قبلكم......" کی روایت مسلم (۱/ ۵۶۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابی بصرہ الغفاریؓ سے کی ہے۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۲۴۱، الحطاب ۱/ ۴۰۰، القرطبی ۳/ ۲۱۰-۲۱۳، المجموع ۳/ ۶۱، المغنی ۱/ ۳۷۸-۳۸۰، کشاف القناع ۱/ ۲۵۲۔

(۱) سورۂ ق/ ۳۹۔

(۲) نووی نے کہا: "تضامون" میم کی تشدید وتخفیف کے ساتھ ہے، میم مشدد پڑھیں تو تاء پر فتح ہے، اور میم مخففہ پڑھیں تو تاء مضموم ہے، مشدد والی صورت میں معنی: تم کو بھیڑ نہیں لگانی ہوگی، سہولت سے اس کا دیدار کرلوگے، اور مخففہ کی صورت میں معنی: تم کو کوئی مشقت یا تھکن نہیں ہوگی۔ القرطبی ۳/ ۲۱۱-۲۱۲، المغنی ۱/ ۳۷۹، الحطاب ۱/ ۴۰۰، المجموع ۳/ ۶۱۔

(۳) حدیث جریرؓ: "إنكم سترون ربكم......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۳۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) سورۂ طہ/ ۱۳۰۔

وملائكة بالنهار، ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر، ثم يعرج الذين باتوا فيكم، فيسألهم- وهو أعلم بهم- كيف تركتم عبادي؟ فيقولون: تركناهم وهم يصلون، وأتيناهم وهم يصلون"[۱] (تمہارے پاس رات کے فرشتے اور دن کے فرشتے آگے پیچھے آتے رہتے ہیں، اور نماز فجر ونماز عصر میں جمع ہوتے ہیں، پھر آسمان پر چڑھ جاتے ہیں وہ فرشتے جو رات کو تمہارے پاس تھے، پروردگار ان سے پوچھتا ہے، حالانکہ وہ خوب جانتا ہے کہ تم نے میرے بندوں کو کس حال میں چھوڑا؟ وہ عرض کرتے ہیں: جب ہم نے ان کو چھوڑا تو وہ نماز پڑھ رہے تھے (صبح کی) اور جب ہم ان کے پاس گئے تب بھی وہ نماز پڑھ رہے تھے (عصر کی))۔

عمارہ بن رؤیبہ نے کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "لن يلج النار أحد صلى قبل طلوع الشمس وقبل غروبها، يعني الفجر والعصر"[۲] (وہ شخص کبھی دوزخ میں داخل نہ ہوگا جس نے طلوع آفتاب سے قبل، اور غروب آفتاب سے قبل نماز پڑھی یعنی فجر وعصر) انہیں کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من صلى البردين دخل الجنة"[۳] (جس نے دو ٹھنڈی نمازیں پڑھیں، جنت میں جائے گا) ان دونوں کو ٹھنڈی نمازیں اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ ٹھنڈے وقت میں ادا کی جاتی ہیں[۴]۔

۵- ایک قول ہے: صلاۃ وسطی: عشاء اور فجر ہے، دمیاطی نے کہا: اس کا ذکر ابن مقسم نے اپنی تفسیر میں کیا ہے[۱] حضرت ابو درداء نے اپنے مرض الوفات میں فرمایا: سنو! اور اپنے بعد والے لوگوں کو بتاؤ: ان دونوں نمازوں، یعنی عشاء وفجر کی (با جماعت) پابندی کرو، اور اگر تم کو معلوم ہو جائے کہ ان دونوں میں کیا اجر ہے تو تم ان میں اپنی کہنیوں اور گھٹنوں کے بل گھسٹتے ہوئے آؤ، اس کے قائل: عمر وعثمانؓ ہیں، اور رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے آپ نے فرمایا کہ: "ليس صلاة أثقل علي المنافقين من الفجر والعشاء، ولو يعلمون ما فيها لأتوهما ولو حبوا"[۲] (منافقوں پر فجر وعشاء سے زیادہ کوئی نماز بھاری نہیں، اور اگر وہ اس کا اجر جانتے، تو گھٹنوں کے بل چل کر آتے)۔

آپ ﷺ نے نماز صبح با جماعت پڑھنے والے کے لئے پوری رات نفل پڑھنا، اور عشاء با جماعت پڑھنے والے کے لئے آدھی رات نفل پڑھنا قرار دیا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا ہے: "من صلى العشاء فى جماعة فكأنما قام نصف الليل، ومن صلى الصبح في جماعة فكأنما صلى الليل كله"[۳] (جس نے عشاء کی نماز با جماعت پڑھی، تو گویا آدھی رات تک نفل پڑھتا رہا، (ثواب ملے گا) اور جس نے صبح کی نماز با جماعت پڑھی وہ گویا ساری رات نفل پڑھتا رہا)۔

۶- ایک قول ہے: اس سے مراد: ظہر ہے، اس لئے کہ یہ دن کے بیچ

---

(۱) حدیث: "يتعاقبون فيكم ملائكة......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۳۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث عمارہ بن رؤیبۃ: "لن يلج النار احد صلى......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۴۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "من صلى البردين دخل الجنة......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۴۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) القرطبی ۳/ ۲۱۱-۲۱۲، المغنی ۱/ ۳۷۹، الحطاب ۱/ ۴۰۰، المجموع ۳/ ۶۱۔

(۱) الحطاب ۱/ ۴۰۰، القرطبی ۳/ ۲۱۲۔

(۲) حدیث: "ليس صلاة أثقل ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۴۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۵۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) حدیث: "من صلى العشاء في جماعة فكأنما قام نصف الليل، ومن صلى الصبح في جماعة فكأنما صلى الليل كله" کی روایت مسلم (۱/ ۴۵۴ طبع الحلبی) نے حضرت عثمان بن عفانؓ سے کی ہے۔

میں ہے، دن کا آغاز طلوع فجر سے ہوتا ہے، نماز وسطی، ظہر ہے، اس کے قائل: زید بن ثابت، ابوسعید خدری، اسامہ بن زید، عبداللہ بن عمر اور عائشہؓ ہیں، اس کو ابن المنذر نے عبداللہ بن شداد سے نقل کیا ہے۔

ظہر ہی نماز وسطی ہے، اس کی ایک دلیل حضرت عائشہؓ وحفصہؓ کا قول ہے، کیونکہ ان دونوں نے املاء کرایا (یعنی قرآن میں لکھوایا) **"حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وصلوة العصر"**، (تمام نمازوں کی پابندی کرو، اور بیچ کی نماز ونماز عصر کی) (واو عاطفہ کے ساتھ) اور روایت میں ہے: ظہر کی نماز میں مسلمانوں کو نہایت دشواری ہوتی تھی، اس لئے کہ وہ ٹھیک دوپہر میں ہوتی ہے اور وہ اس وقت اپنی زمینوں میں کام کرنے کے سبب تھکے ہارے ہوتے تھے[(۱)] زید بن ثابت کہتے ہیں: **"كان رسول اللهﷺ يصلي الظهر بالهاجرة، ولم تكن صلاة أشد على أصحاب رسول اللهﷺ منها"**،[(۲)] (رسول اللہﷺ ظہر کی نماز سخت دھوپ میں پڑھتے تھے، صحابہ کرام کے لئے اس سے زیادہ کسی نماز میں دشواری نہیں ہوتی تھی)، اس پر یہ آیت نازل ہوئی: **"حَافِظُوْا عَلَى الصلوات والصَّلَاةِ الْوُسْطَى"**،[(۳)] ((سب ہی) نمازوں کی پابندی رکھو اور خصوصا) صلاۃ وسطی کی)۔

۷- ایک قول ہے: یہ نماز مغرب ہے، اس کے قائل: قبیصہ بن ذؤیب مع ایک جماعت، ابن قتیبہ اور قتادہ ہیں، اس لئے کہ پہلی نماز، ظہر ہے، لہذا مغرب تیسری ہوگی، اور ہر پانچ میں سے تیسری چیز بیچ

(۱) المغنی ۱/۳۷۸-۳۷۹، القرطبی ۳/۲۰۹، المجموع ۳/۶۱، الحطاب ۱/۴۰۰۔

(۲) حدیث زید بن ثابتؓ: "كان رسول اللهﷺ يصلي الظهر بالهاجرة" کی روایت ابوداؤد (۱/۲۸۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حزم نے المحلی (۴/۲۵۰ طبع المنیریہ) میں اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۳۸۔

کی ہوتی ہے، نیز اس لئے کہ یہ تعداد رکعات کے لحاظ سے بیچ ہے، اور اوقات کے لحاظ سے بیچ ہے، چنانچہ اس کی رکعات تین ہیں، جو چار اور دو کے بیچ میں ہے، اس کا وقت دن کا آخری حصہ، اور شب کا اول حصہ ہے، تمام نمازوں میں اس کی خصوصیت ہے کہ وہ وتر (طاق) ہے، اللہ طاق ہے، اور طاق کو دوست رکھتا ہے، نیز اس لئے کہ ہر دور میں یہ اولِ وقت میں پڑھی جاتی ہے، اول وقت سے اس کو مؤخر کرنا مکروہ ہے[(۱)] اسی طرح حضرت جبرئیل نے حضورﷺ کو دونوں دن یہ نماز ایک ہی وقت میں پڑھائی[(۲)] اسی وجہ سے بعض ائمہ کی رائے ہے کہ اس نماز کا صرف ایک وقت ہے، نبی کریمﷺ نے فرمایا: **"لاتزال أمتي بخير أو قال: على الفطرة، مالم يؤخروا المغرب إلى أن تشتبك النجوم"**،[(۳)] (میری امت خیر پر (یا فرمایا: فطرت پر) قائم رہے گی، جب تک مغرب کو اس حد تک مؤخر نہ کرے کہ ستارے گنجان ہوجائیں) حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ نبی کریمﷺ نے فرمایا: **"إن أفضل الصلوات عند الله صلاة المغرب لم يحطها عن مسافر ولامقيم، فتح الله بها صلاة الليل وختم بها صلاة النهار۔ فمن صلى المغرب وصلى بعدها ركعتين بنى الله له قصرا في الجنة ومن صلى بعدها أربع ركعات غفر الله له ذنب عشرين سنة- أو قال- أربعين سنة"**،[(۴)] (اللہ کے

(۱) المغنی ۱/۳۷۹، ۳۸۰، القرطبی ۳/۲۱۰، الحطاب ۱/۴۰۰، المجموع ۳/۶۱۔

(۲) حدیث "أن جبريل صلى المغرب بالنبيﷺ ......" کی روایت ترمذی (۱/۲۷۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور کہا حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "لا تزال أمتي بخير......" کی روایت ابوداؤد (۱/۲۹۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوایوبؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۴) حدیث عائشہؓ: "إن أفضل الصلوات عند الله صلاة المغرب"، کو غزالی نے احیاء علوم الدین (۱/۳۶۳ طبع الحلبی) میں روایت کیا ہے، عراقی نے اس کی تخریج میں کہا "اس کو ابوالولید یونس بن عبید اللہ صفار نے کتاب

نزدیک افضل نماز: مغرب ہے، اس کو مسافر یا مقیم کسی سے ساقط نہیں کیا، اللہ نے اس کے ذریعہ رات کی نماز کا آغاز کیا، اور دن کی نماز کو ختم کیا، جس نے مغرب کی نماز پڑھی، اور اس کے بعد دو رکعات پڑھیں تو اللہ تعالیٰ اس کے لئے جنت میں ایک محل بنائے گا، اور جس نے اس کے بعد چار رکعات پڑھیں، اللہ تعالیٰ اس کے بیس سال (یا فرمایا: چالیس سال) کے گناہ معاف کردے گا)۔

۸- ایک قول ہے: نماز وسطی: نماز عشاء ہے، اس لئے کہ یہ ایسی دو نمازوں کے درمیان ہے، جن میں قصر نہیں ہوتا، اس کی تاخیر مستحب ہے، جو شاق، دشوار ہے، لہذا اس کی پابندی کی تاکید آئی ہے جن لوگوں نے نماز وسطی، عشاء کو کہا ہے، ان میں احمد بن علی نیساپوری ہیں، ابن عمرؓ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا: "مکثنا لیلة ننتظر رسول اللهﷺ لصلاة العشاء الآخرة فخرج إلینا حین ذهب ثلث اللیل أو بعده، فقال: إنکم لتنتظرون صلاة ما ینتظرها أهل دین غیرکم، ولولا أن یثقل علی أمتي لصلیت بهم هذه الساعة"[1] (ایک رات ہم نماز عشاء کے واسطے رسول اللہﷺ کے انتظار میں ٹھہرے ہوئے تھے، جس وقت تہائی رات گذر گئی یا اس کے بعد آپ نکلے پھر آپ نے فرمایا: تم ایسی نماز کا انتظار کررہے تھے، کہ تمہارے سوا کوئی دین والا اس کا انتظار نہیں کرتا، اور اگر میری امت پر بار نہ ہوتا تو میں ہمیشہ یہ نماز ان کے ساتھ اسی وقت پڑھا کرتا)، نیز آپ نے فرمایا: "لیس صلاة أثقل علی المنافقین من الفجر والعشاء، ولو یعلمون مافیهما لأتوهما ولو حبوا"[2] (منافقوں پر فجر وعشاء سے زیادہ کوئی نماز بھاری نہیں، اور اگر ان کو ان دونوں کا اجر معلوم ہوتا تو گھسیٹتے ہوئے آتے)۔

۹- ایک قول ہے: نماز وسطی غیر معین ہے، پانچوں نمازوں میں سے کوئی بھی ہوسکتی ہے، یہ اس لئے تاکہ آدمی تمام نمازوں کی کوشش کرے، جیسا کہ شب قدر اور جمعہ کے دن کی خاص گھڑی معین نہیں، اس کے قائل: ربیع بن خیثم ہیں اور ابن مسیّب سے منقول ہے، اسی کو نافع نے ابن عمر سے نقل کیا ہے، اللہ تعالیٰ نے اس نماز کو مخفی کردیا، جیسے شب قدر، جمعہ کے دن کی خاص گھڑی اور دعا کی مقبولیت والی رات کی گھڑیوں کو مخفی کردیا تاکہ لوگ رات کی تاریکیوں میں کھڑے ہوکر نماز پڑھیں، اسرار کے جاننے والے پروردگار سے راز ونیاز کریں، یہ نماز مبہم ہے، معین نہیں، اس کے صحیح ہونے کی دلیل حضرت براء بن عازب کی یہ روایت ہے کہ "نزلت هذه الآیة: "حَافِظُوْا عَلَی الصَّلَوَاتِ وَصَلاَةِ العصر"، فقرأناها ماشاء الله ثم نسخها الله فنزلت: "حَافِظُوْا عَلَی الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاَةِ الوُسْطی"، فقال رجل: هي إذن صلاة العصر؟ فقال البراء: قد أخبرتک کیف نزلت وکیف نسخها الله"[1] (یہ آیت نازل ہوئی: "حَافِظُوْا عَلَی الصَّلَوَاتِ وَصَلاَةِ العصر"، تو ہم نے اس کو اسی طرح پڑھا، جب تک کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو منسوخ کردیا اور یہ آیت نازل ہوئی: "حَافِظُوْا عَلَی الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاَةِ الوُسْطی"، تو ایک آدمی نے کہا: تب تو یہ نماز عصر ہے؟ حضرت براء نے فرمایا: میں نے تمہیں بتادیا کہ کیسے نازل ہوئی اور کیسے اللہ نے اس کو منسوخ کردیا) اس سے لازم آتا ہے کہ ابتداء میں یہ معین تھی، پھر اس کی تعیین منسوخ کردی گئی اور اس کو مبہم

= الصلاة میں روایت کیا اور طبرانی نے اوسط میں مختصرا روایت کیا ہے، اس کی اسناد ضعیف ہے"۔

(۱) حدیث ابن عمرؓ: "مکثنا لیلة ننتظر رسول اللهﷺ ......" کی روایت مسلم (۱/۴۴۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۱/۳۸۰، الحطاب ۱/۴۰۰، القرطبی ۳/۲۱۰، المجموع ۳/۶۱، حدیث: "لیس صلاة أثقل علی المنافقین......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۱۴۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث البراء: "نزلت هذه "حافظوا علی الصلوات و صلاة العصر" کی روایت مسلم (۱/۴۳۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کر دیا گیا، اس طرح تعین اٹھ گئی، یہی امام مسلم کے یہاں مختار ہے، اس کے قائل بہت سے علماء متاخرین ہیں، قرطبی نے کہا: اور یہ (اس کا مبہم وغیر معین ہونا) ان شاء اللہ صحیح ہے، اس لئے کہ دلائل میں تعارض ہے، ترجیح نہیں، اب یہی رہ گیا کہ سب نمازوں کی پابندی کی جائے اور ان کو اپنے اپنے اوقات پر ادا کیا جائے [۱]۔

۱۰- ایک قول ہے: یہ نماز جمعہ ہے، اس کو ماوردی نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے، اس لئے کہ جمعہ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے لئے اجتماع ہوتا ہے اور اس میں خطبہ ہے، اور اس کو عید قرار دیا گیا ہے، اس کا ذکر ابن حبیب اور مکی نے کیا ہے، عبد اللہ بن مسعود سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جمعہ چھوڑنے والوں کے لئے فرمایا: **"لقد هممت أن آمر رجلا يصلي بالناس ثم أحرق على رجال يتخلفون عن الجمعة بيوتهم"** [۲] (میں نے ارادہ کیا ہے کہ کسی شخص سے کہوں کہ لوگوں کو نماز پڑھائے، پھر میں ان لوگوں کے گھر جلا دوں جو جمعہ میں نہیں آتے)۔

۱۱- ایک قول ہے: یہ مجموعی طور پر پانچوں نمازیں ہیں، اس کو نقاش نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے، اس کے قائل: معاذ بن جبل ہیں، اس لئے کہ فرمان باری: "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ" فرض اور نفل دونوں کو عام ہے، اس کے بعد فرض کا خصوصی ذکر ہوا [۳]۔

حطاب نے ان کے علاوہ اور بھی اقوال لکھے ہیں، ان کو وہیں دیکھا جائے۔

شرعی حکم اور الگ سے اس کے ذکر کا سبب:

۱۲- سابقہ اقوال سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ نماز وسطی فی الجملہ پنج گانہ نمازوں میں سے ہی کوئی ایک ہے، پنج گانہ نمازیں ہر مکلّف پر فرض ہیں، جیسا کہ معلوم ہے، اللہ تعالیٰ نے ان کی پابندی کا حکم اس فرمان میں دیا: "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ" [۱] ((سب ہی) نمازوں کی پابندی کرو)، پھر اس کے بعد: "وَالصَّلَوَاتِ الْوُسْطَى" فرمایا ہے۔

قرطبی نے کہا ہے کہ: اللہ تعالیٰ نے نماز وسطی کا ذکر الگ سے فرمایا: حالانکہ وہ ماسبق میں نماز کے عموم میں داخل تھی، یہ اس نماز کے اعزاز میں ہے، جیسا کہ فرمایا: "وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ" [۲] (اور وہ وقت بھی قابل ذکر ہے جب ہم نے (تمام) پیمبروں سے عہد لیا اور آپ سے بھی اور نوح سے بھی)، نیز: "فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَ رُمَّانٌ" [۳] (ان دونوں میں میوے ہوں گے اور خرمے اور انار)۔

اس کا الگ سے ذکر بتاتا ہے کہ یہ سب سے زیادہ تاکید والی نماز ہے، نووی کہتے ہیں: اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ نماز وسطی، پنج گانہ نمازوں میں سب سے زیادہ تاکید والی ہے، البتہ اس کی تعیین میں ان کا اختلاف ہے [۴]۔

---

(۱) القرطبی ۳/ ۲۱۲-۲۱۳، الحطاب ۱/ ۴۰۰، المجموع ۳/ ۶۱۔
(۲) القرطبی ۳/ ۲۱۱، الحطاب ۱/ ۴۰۰، المجموع ۳/ ۶۱۔
حدیث: "لقد هممت أن آمر رجلا......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۵۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۳) القرطبی ۳/ ۲۱۲، الحطاب ۱/ ۴۰۰، المجموع ۳/ ۶۱۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۸۔
(۲) سورۂ احزاب/ ۷۔
(۳) سورۂ رحمٰن/ ۶۸۔
(۴) القرطبی ۳/ ۲۰۹، المجموع ۳/ ۶۰۔

صلب

دیکھئے: ''تصلیب''۔

صلوات خمسہ مفروضہ

تعریف:

۱ - صلوات: اس کا مفرد صلاۃ ہے اور اس کی تعریف اصطلاح: ''صلاۃ'' میں دیکھیں۔

مفروضہ سے مراد: روزانہ رات ودن میں ادا کی جانے والی پنج گانہ نمازیں ہیں: یعنی ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور فجر، ان کی فرضیت کتاب، سنت اور اجماع سے ثابت ہے، یہ دین کی ایک بدیہی معلومات میں سے ہے، ان کا منکر کافر ہے[۱]۔

صلوات خمس (پنج گانہ نمازیں): شہادتین کے بعد تمام فرائض میں سب سے زیادہ مؤکد اور افضل ہیں، یہ اسلام کے پانچ ارکان میں سے دوسرا رکن ہے، دیکھئے: ''صلاۃ''۔

ان نمازوں میں سے ہر نماز کی رکعات کی تعداد کا ثبوت، رسول اللہ ﷺ کے قول وعمل سے اور اجماع سے ہے، کاسانی نے کہا ہے: ہم کو اس کا علم رسول اللہ ﷺ کے عمل اور آپ کے اس فرمان سے ہوا ہے: ''صلوا كما رأيتموني أصلي''[۲] (جیسے تم نے مجھے نماز پڑھتے دیکھا، اسی طرح تم بھی پڑھو)، یہ اس لئے کہ نمازوں کی تعداد رکعات کتاب اللہ میں نہیں ہے، کتاب اللہ کی نصوص اس کی

---

(۱) البدائع ۱/۹۱، الفواکہ الدوانی ۱/۱۹۲، مغنی المحتاج ۱/۱۲۱، المغنی لابن قدامہ ۱/۳۷۰، العنایہ علی الہدایہ ۱/۱۹۱۔

(۲) حدیث: ''صلوا كما رأيتموني أصلي'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/۱۱۱ طبع السلفیہ) نے حضرت مالک بن الحویرث ؓ سے کی ہے۔

مقدار کے بارے میں مجمل ہیں، پھر یہ اجمال قول وعمل کے ذریعہ رسول اللہ ﷺ کے بیان سے ختم ہوگیا (۱)۔

ان کو باجماعت ادا کرنا جمہور کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے، اس میں بعض حنفیہ اور ان کے موافقین کا اختلاف ہے، وہ جماعت کو واجب کہتے ہیں، دیکھئے: ''صلاۃ جماعت''۔

ذیل میں ان نمازوں کا بیان جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی اختیار کردہ ترتیب کے مطابق ہے، اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے نماز صبح سے شروعات کی ہے (۲)۔

اول: نماز ظہر:

۲ - ظہر: زوال کی گھڑی اور اس کا وقت ہے اور اسی وجہ سے اس میں تذکیر وتانیث دونوں جائز ہے، کہا جاتا ہے: **حان الظهر**: یعنی زوال کا وقت آگیا، اور **حانت الظهر** یعنی زوال کی گھڑی آگئی (۳)۔

زوال سے مراد: سورج کا بیچ آسمان سے مغرب کی طرف مائل ہونا ہے (۴)۔

نماز ظہر: وہ نماز جو وقت ظہر داخل ہونے سے واجب ہوتی ہے، اور دوپہر کے وقت ادا کی جاتی ہے۔

نماز ظہر کو پہلی نماز بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ یہی پہلی نماز ہے، جسے حضرت جبریل علیہ السلام نے رسول اللہ ﷺ کو پڑھایا تھا، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"أمّني جبريل - عليه السلام - عند البيت مرتين، فصلى الظهر في الأولى منهما حين كان الفيء مثل الشراك، ثم صلى العصر حين كان كل شيء مثل ظله، ثم صلى المغرب حين وجبت الشمس وأفطر الصائم، ثم صلى العشاء حين غاب الشفق، ثم صلى الفجر حين برق الفجر وحرم الطعام على الصائم، وصلى المرة الثانية الظهر حين كان ظل كل شيء مثله، لوقت العصر بالأمس، ثم صلى العصر حين كان ظل كل شيء مثليه، ثم صلى المغرب لوقته الأول، ثم صلى العشاء الآخرة حين ذهب ثلث الليل، ثم صلى الصبح حين أسفرت الأرض، ثم التفت إليّ جبريل فقال: يا محمد، هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت فيما بين هذين الوقتين"** (۱)

(جبریلؑ نے دوبار بیت اللہ کے پاس میری امامت کی: پہلی بار ظہر کی نماز اس وقت پڑھی، جبکہ نعلین کے تسمہ کے برابر سایہ ڈھلا تھا، پھر عصر کی نماز اس وقت پڑھی جبکہ ہر چیز کا سایہ اس کے برابر ہوگیا، پھر مغرب کی نماز اس وقت پڑھی جب آفتاب غروب ہوگیا، اور روزہ دار نے روزہ کھولا، پھر عشاء کی نماز اس وقت پڑھی جب شفق غائب ہوگئی، پھر صبح کی نماز اس وقت پڑھی جب صبح بجلی کی طرح چمک اٹھی، (پو پھٹی) اور روزہ دار پر کھانا حرام ہوگیا، دوسری بار ظہر کی نماز اس وقت پڑھی، جبکہ ہر چیز کا سایہ اس کے برابر ہوگیا، جس وقت انہوں نے کل عصر پڑھی تھی، پھر عصر کی نماز اس وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ اس سے دوگنا ہوگیا، پھر مغرب کی نماز اس وقت پڑھی، جس وقت پہلی بار پڑھی تھی، پھر عشاء کی نماز پڑھی جب تہائی رات ہوگئی

---

(۱) البدائع ۱/۹۱، الفواکہ الدوانی ۱/۱۹۱، الحطاب ۱/۳۹۷، کشاف القناع ۱/۲۹۷۔

(۲) سابقہ مراجع، کشاف القناع ۱/۲۴۹۔

(۳) المصباح المنیر: اسی مادہ کے تحت۔

(۴) المجموع للنووی ۳/۲۴، المغنی ۱/۳۷۲۔

(۱) حدیث ابن عباسؓ: "أن صلاة الظهر أول صلاة صلاها جبريل بالنبي ﷺ" کی روایت ترمذی (۱/۲۷۹، ۲۸۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

پھر فجر کی نماز پڑھی، جب زمین خوب روشن ہوگئی، پھر جبریلؑ میری طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا: اے محمد! آپ سے پہلے پیغمبروں کا یہی وقت ہے، اور نماز کا وقت انہیں دونوں وقتوں کے درمیان ہے) اسلام میں یہ سب سے پہلی نماز سامنے آئی۔

اسی طرح ظہر کی نماز کو ''ہجیرہ'' بھی کہتے ہیں [۱] ابو برزہ نے کہا: ''**كان رسول الله ﷺ يصلي الهجيرة التي يدعونها الأولى حين تدحض الشمس، أو تزول**'' [۲] (رسول اللہ ﷺ ہجیرہ جس کو تم پہلی نماز کہتے ہو، اس وقت پڑھتے تھے، جس وقت سورج ڈھلتا تھا)۔

ظہر کا اول اور آخری وقت:

۳- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ ظہر کا اول وقت، زوال آفتاب ہے، یعنی بیچ آسمان سے اس کا مائل ہونا، اور یہ ہمارے سامنے ظاہر ہونے کے اعتبار سے ہے، اس لئے کہ حکم کا تعلق اسی سے ہے، فی الواقع ایسا ہونا شرط نہیں۔

رہا ظہر کا آخری وقت تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء نے کہا: اس کا آخری وقت اس وقت تک ہے جب فی [۳] زوال (زوال کا سایہ) کے علاوہ سایہ اس کے برابر پہنچ جائے [۴]۔

(۱) الحطاب ۱/ ۳۸۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۷۔

(۲) حدیث ابو برزہؓ: ''كان رسول الله ﷺ يصلي الهجيرة......'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) الفيء: بروزن ''شيء'' زوال کے بعد سایہ، اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس نے فیء کیا ہے یعنی مغرب کی سمت سے لوٹ کر مشرق کی طرف آ گیا ہے، رہا لفظ ''ظل''، تو زوال سے قبل و بعد دونوں کے سایہ کو کہتے ہیں (ابن عابدین ۱/ ۲۴۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۲)۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۲۴۰، فتح القدیر مع الہدایہ ۱/ ۱۹۲ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲، مواہب الجلیل للحطاب ۱/ ۳۸۲، مغنی المحتاج

امام ابوحنیفہؒ سے مشہور روایت ہے: ظہر کا آخری وقت: فی زوال کے علاوہ ہر چیز کا سایہ اس سے دوگنا ہونے تک ہے [۱]۔ زوال: ظہر کے آخری وقت کے بارے میں تفصیلات، اور اس کے بارے میں فقہاء کے دلائل معلوم کرنے کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اوقات الصلاۃ''، فقرہ/ ۸۔

نماز ظہر میں ابراد (ٹھنڈا) کرنا:

۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ گرمی سخت ہو تو ظہر کو ٹھنڈے وقت تک مؤخر کرنا مسنون ہے، نووی نے کہا: ابراد کی حقیقت یہ ہے کہ نماز میں اول وقت سے اس قدر تاخیر کی جائے کہ دیواروں کا سایہ پڑنے لگے، جس کے نیچے چل کر جماعت کے لئے آنے والا آسکے، نصف قد سے زیادہ تاخیر نہیں کی جائے گی [۲]۔

اسی کے قریب مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے [۳]۔

حنفیہ کے یہاں ظہر کو گرمی میں مطلقاً مؤخر کرنا مستحب ہے، یعنی گرمی کی شدت اور شہر کے گرم ہونے کی شرط نہیں ہے [۴]۔

موضوع کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح: ''اوقات صلاۃ'' فقرہ/ ۱۶۔

ظہر کو قصر کرنا اور اس کو عصر کے ساتھ جمع کرنا:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سفر میں نماز ظہر میں قصر کرنا مشروع

= ۱/ ۱۲۱-۱۲۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۷۵-۳۷۵، کشاف القناع ۱/ ۲۵۰-۲۵۱۔

(۱) فتح القدیر علی الہدایہ ۱/ ۱۹۳، البدائع ۱/ ۱۲۳۔

(۲) المجموع ۳/ ۵۱، ۶۰۔

(۳) الدسوقی ۱/ ۱۸۰-۱۸۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۹۰۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۲۴۵، فتح القدیر مع الہدایہ ۱/ ۱۹۹۔

ہے(۱)، دیکھئے: ''صلاۃ المسافر''۔

اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ ظہر وعصر کو عرفہ میں جمع تقدیم کرتے ہوئے ایک ساتھ پڑھنا مشروع ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ دونوں کو ظہر کے وقت میں پڑھے، البتہ یوم عرفہ کے علاوہ میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک سفر کے عذر کی وجہ سے دونوں کو جمع تقدیم یا تاخیر کے طور پر پڑھنا جائز ہے کہ عصر کو ظہر کے وقت میں یا اس کے برعکس ادا کیا جائے، اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے(۲)۔

موضوع کی تفصیل اصطلاح: ''جمع الصلوات'' میں ہے۔

ظہر میں مستحب قرأت:

۶- جمہور فقہاء کے نزدیک ظہر میں: امام یا منفرد کے لئے مستحب ہے کہ طوالِ مفصل(۳) پڑھے اگر وہ مقیم ہو، جیسا کہ نماز فجر میں پڑھتا ہے(۴) بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ ظہر، عصر کی طرح ہے، لہذا اس میں اوساط مفصل پڑھنا مسنون ہے(۵) مالکیہ کی عبارتوں میں آیا ہے کہ ظہر، قرأت میں فجر کی طرح ہے، طوال یا اس سے کچھ مختصر قرأت ہو(۶)۔

فقہاء مذاہب کا اتفاق ہے کہ ظہر کی تمام رکعات میں سری قرأت ہے، خواہ باجماعت پڑھے یا اکیلے، مسئلہ کی تفصیل اصطلاحات ''اسرار، صلاۃ، قرأت'' میں ہے۔

دوم: نماز عصر:

۷- عصر کا اطلاق چند معانی پر ہوتا ہے: سورج کے سرخ ہونے تک شام کا وقت اور یہ دن کی آخری گھڑی ہے، اسی طرح اس کا اطلاق دن کے آخری حصہ میں پڑھی جانے والی نماز پر بھی ہوتا ہے، فیومی نے کہا ہے کہ عصر، نماز کا نام ہے، صلاۃ کے ساتھ یہ مونث لفظ ہے، اور صلاۃ کے بغیر مذکر، مؤنث دونوں استعمال ہے(۱)۔

کہا جاتا ہے: ''**أذن للعصر**'' یعنی نماز عصر کے لئے اذان دی(۲)، نماز عصر کو ''عشی'' بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ یہ عشیۃ (شام) میں ادا کی جاتی ہے(۳)۔

عصر کا اول وآخری وقت:

۸- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں صاحبین) کی رائے ہے کہ عصر کا اول وقت ہوتا ہے: جب ہر چیز کا سایہ فئ زوال کو چھوڑ کر اس کے برابر ہوجائے، یہ امام ابوحنیفہؒ سے بھی ایک روایت ہے(۴) ان حضرات کا استدلال حضرت جبریل کی امامت والی حدیث سے ہے، جس میں وارد ہے: ''**ثم صلى العصر حين كان كل شيء مثل ظله**''(۵) (پھر عصر کی نماز اس وقت پڑھی جب ہر

---

(۱) البدائع ۱/۱۹۱، الحطاب ۱/۳۹۷، الإقناع ۲/۱۶۹، کشاف القناع ۱/۲۴۹۔

(۲) ابن عابدین ۱/۲۵۶، البدائع ۱/۱۲۷، جواہر الإکلیل ۱/۹۲، المغنی لابن قدامہ ۱/۴۰۹۔

(۳) طوال مفصل: سورۂ حجرات سے سورۂ بروج کے اخیر تک (ابن عابدین ۱/۳۶۲-۳۶۳)۔

(۴) ابن عابدین ۱/۳۶۲-۳۶۳، الفواکہ الدوانی ۱/۲۲۷، مغنی المحتاج ۱/۱۶۳، المغنی لابن قدامہ ۱/۵۷۰-۵۷۱۔

(۵) اوساط مفصل: بروج سے لم یکن تک (فتح القدیر ۱/۱۹۲) دیکھئے: ابن عابدین ۱/۳۶۳۔

(۶) الفواکہ الدوانی ۱/۲۲۷۔

(۱) القرطبی ۲۰/۱۷۸، کشاف القناع ۱/۲۲۱، مواہب الجلیل ۱/۳۷۷۔

(۲) القرطبی ۲۰/۱۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات، متن اللغۃ، المصباح المنیر۔

(۳) الحطاب ۱/۳۷۹۔

(۴) جواہر الإکلیل ۱/۳۲، الحطاب مع التاج و الإکلیل ۱/۳۸۲، مغنی المحتاج ۱/۱۲۱-۱۲۲ کشاف القناع ۱/۲۵۲، المغنی ۱/۳۷۵۔

(۵) حدیث امامت جبریل: کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

چیز کا سایہ اس کے برابر ہوگیا)۔

امام ابوحنیفہ سے مشہور روایت ہے: عصر کا اول وقت: جب ہر چیز کا سایہ فئ زوال کو چھوڑ کر اس سے دوگنا ہوجائے [۱]۔

دیکھئے: ''اوقات الصلاۃ''۔

۹- کیا ظہر کے آخری اور عصر کے اول وقت کے درمیان کوئی مہمل وقت پایا جاتا ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء سے مختلف روایات ہیں:

بعض شافعیہ وحنابلہ نے عصر کے اول وقت کے داخل ہونے کے لئے شرط لگائی ہے کہ ہر چیز کا سایہ اس کے برابر ہوجائے، اور معمولی سا زیادہ ہوجائے، خرقی نے کہا ہے کہ جب تھوڑا سا زیادہ ہوجائے تو عصر واجب ہوجائے گی [۲] اسی کے مثل شربینی نے بعض شافعیہ سے نقل کیا ہے [۳] ان کی عبارت ہے کہ عصر کا وقت: مثل پر معمولی زیادہ ہونے کے وقت سے ہے جو ظہر کے وقت سے ملا ہوا ہے، ان دونوں کے درمیان کوئی نماز نہیں پڑھیں گے، جیسا کہ ابن قدامہ نے ''المغنی'' میں تحریر کیا ہے [۴]۔

امام ابوحنیفہؒ سے یہ قول بھی مروی ہے: جب سایہ فئ زوال کو چھوڑ کر اپنی لمبائی کو پہنچ جائے تو ظہر کا وقت نکل جائے گا اور عصر کا وقت دوگنا لمبائی تک داخل نہ ہوگا [۵]۔

بناء بریں ظہر وعصر کے درمیان ایک مہمل وقت ہے، جیسا کہ فجر اور ظہر کے درمیان ہے۔

شافعیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ عصر کے وقت اور ظہر کے وقت کے درمیان فصل کرنے والی زیادتی کا پایا جانا شرط نہیں ہے، جیسا کہ شربینی نے کہا ہے [۱] یہی بات ابن قدامہ نے خرقی کے علاوہ حنابلہ سے نقل کیا ہے [۲] بہوتی نے کہا ہے: دونوں کے درمیان کوئی فصل یا مشترک وقت نہیں ہے [۳]۔

مالکیہ کے یہاں مشہور ہے کہ عصر کا اول، اور ظہر کا آخر ان دونوں میں سے ایک کے برابر مشترک ہے، یعنی حضر میں چار رکعات اور سفر میں دو رکعات کے بقدر، لہذا ظہر کا آخری وقت یہ ہے کہ ہر چیز کا سایہ فئ زوال کو چھوڑ کر اس کے برابر ہوجائے، اور یہی بعینہ عصر کا اول وقت ہے، اس طرح دونوں کے لئے ایک مشترک وقت ہوگا [۴]۔

اس کی تائید، امامت جبریل والی حدیث کے ظاہر سے ہوتی ہے، جس میں آیا ہے: ''**صلى المرة الثانية الظهر حين كان ظل كل شيء مثله لوقت العصر بالأمس**'' (دوسری بار انہوں نے ظہر اس وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ اس کے برابر ہوگیا، جس وقت کل عصر پڑھی تھی)۔

۱۰- عصر کا آخری وقت: جب تک آفتاب غروب نہ ہو، یعنی غروب آفتاب سے کچھ پہلے تک رہتا ہے [۵]۔

دیکھئے: ''اوقات الصلاۃ''۔

عصر میں مستحب قرأت:

۱۱- حنفیہ وشافعیہ نے صراحت کی ہے کہ نماز عصر میں اوساط مفصل

---

(۱) فتح القدیر ۱/ ۱۹۵۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۷۴۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۲۔
(۴) المغنی ۱/ ۳۷۵۔
(۵) فتح القدیر، العنایہ علی الہدایہ ۱/ ۱۹۳۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۲۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۷۵۔
(۳) کشاف القناع ۱/ ۲۵۲۔
(۴) التاج والإکلیل مع الحطاب ۱/ ۳۹۰، الدسوقی ۱/ ۱۷۷۔
(۵) ابن عابدین ۱/ ۲۴۱، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۹۶، الحطاب مع المواق ۱/ ۳۹۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۲، المغنی ۱/ ۳۷۶-۳۷۷، کشاف القناع ۱/ ۲۵۲۔

پڑھنا مسنون ہے[۱]۔

مالکیہ نے کہا: اس میں قصار مفصل سورتیں پڑھے گا، مثلاً (والضحی) اور (إنا أنزلناہ) وغیرہ[۲]۔

حنابلہ کے یہاں مستحب یہ ہے کہ عصر میں قرأت ظہر کی آدھی ہو[۳]۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ عصر وظہر میں سری قرأت مسنون ہے، جبکہ حنفیہ اس کو واجب کہتے ہیں[۴]۔

موضوع کی تفصیل اصطلاح: ''اسرار'' اور'' قرأت'' میں ہے۔

عصر کے بعد نفل نماز پڑھنا:

۱۲ - فی الجملہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ عصر کے بعد غروب آفتاب تک نفل نماز پڑھنا ناجائز ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا صلاة بعد العصر حتی تغیب الشمس**"[۵] (عصر کے بعد غروب آفتاب تک کوئی نماز نہیں ہے)۔

اگر عصر کی نماز وقت ظہر میں جمع تقدیم کر کے پڑھی جائے تو اس کو بھی یہ شامل ہے، جیسا کہ فقہاء مذاہب نے صراحت کی ہے[۶]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۶۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۳ اوساط المفصل: سورہ بروج سے سورۂ بینہ کے آخر تک (ابن عابدین ۱/ ۳۶۳)۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۲۹۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۷۲-۵۷۳۔

(۴) فتح القدیر ۱/ ۳۸۳، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۲۷، المجموع ۱/ ۳۹۰، المغنی ۱/ ۵۶۹۔

(۵) حدیث: "لا صلاة بعد العصر حتی تغیب الشمس" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۶۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۶۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۶) سابقہ مراجع۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''صلاۃ التطوع''۔

سوم: نماز مغرب:

۱۳ - مغرب اصل میں: "غربت الشمس" سے ماخوذ ہے: سورج غائب ہوگیا، چھپ گیا، لغت میں اس کا اطلاق: غروب کے وقت اور اس کی جگہ پر ہوتا ہے، نیز اس نماز پر بھی ہوتا ہے جو اس وقت ادا کی جاتی ہے[۱]۔

مغرب کا اول وآخر وقت:

۱۴ - اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ مغرب کا اول وقت، سورج کے چھپ جانے اور مکمل ڈوبنے پر داخل ہوتا ہے، یہ صحراء میں ظاہر ہے، آبادی کے اندر اس کا علم، پہاڑوں کی چوٹیوں پر شعاع کے زائل ہونے اور مشرق سے تاریکی آنے سے ہوتا ہے[۲] اور اس کا آخری وقت جمہور کے نزدیک، جب تک شفق غائب نہ ہو۔

مالکیہ کے یہاں مشہور اور شافعیہ کے یہاں ''جدید'' قول ہے: مغرب کا ایک ہی وقت ہے اور وہ اس قدر کہ نمازی طہارت حاصل کر لے، ستر ڈھانک لے، اور نماز کے لئے اذان واقامت کہہ سکے[۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''اوقات الصلاۃ''۔

(۱) المصباح المنیر، کشاف القناع ۱/ ۲۳۵، حاشیۃ الباجوری ۱/ ۱۲۳۔

(۲) البدائع ۱/ ۱۲۳، الحطاب ۱/ ۳۹۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲، ۳۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۸۱۔

(۳) الحطاب ۱/ ۳۹۳-۳۹۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲-۳۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۳، المجموع ۳/ ۲۸۔

مغرب کا نام عشاء رکھنا:

۱۵ - مالکیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ مغرب کا نام عشاء رکھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ مزنیؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا تغلبنكم الأعراب على اسم صلاتكم المغرب، قال: وتقول الأعراب هي العشاء**"(۱) (ایسا نہ ہونے دو کہ گنوار (دیہاتی) لوگ تمہاری مغرب کی نماز کا کچھ اور نام رکھ دیں، عبداللہ نے کہا: گنوار لوگ مغرب کو عشاء کہتے تھے) حنابلہ کے یہاں مذہب میں صحیح یہ ہے کہ مغرب کو عشاء کہنا مکروہ نہیں ہے، البتہ مغرب ہی کہنا اولی ہے (۲)۔

چہارم: نماز عشاء:

۱۶ - عشاء (عین کے کسرہ اور مد کے ساتھ) غروب آفتاب سے مکمل اندھیرا ہونے تک کی ابتدائی تاریکی کا نام ہے، نماز کا یہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ اس وقت میں ادا کی جاتی ہے، اور عشاء (عین کے فتحہ ومد کے ساتھ) اسی وقت کا کھانا (۳) اس نماز کو "آخری عشاء" یا لفظ آخری کے بغیر صرف "عشاء" کہنا جائز ہے (۴) فرمان باری ہے: "**مِنۢ بَعۡدِ صَلَاةِ العِشَآءِ**"(۵) (عشاء کی نماز کے بعد سے)۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**أيما امرأة أصابت بخورا فلا تشهد معنا العشاء الآخرة**"(۱) (جو عورت کسی خوشبو کی دھونی لے، وہ ہمارے ساتھ "آخری عشاء" میں شریک نہ ہو)۔

نماز عشاء کو عتمہ کہنا:

۱۷ - اکثر فقہاء نے عشاء کو "عتمہ" کہنا جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ بہت سی احادیث میں وارد ہے، مثلاً "بخاری" میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**لو يعلمون مافي العتمة والصبح لأتوهما ولو حبوا**"(۲) (اگر یہ جانتے کہ عتمہ (عشاء) اور فجر میں کیا اجر ہے، تو ان دونوں نمازوں میں آتے، اگرچہ سرین کے بل آنا پڑتا)، نیز حضرت عائشہؓ نے فرمایا: "**كانوا يصلون العتمة فيما بين أن يغيب الشفق إلى ثلث الليل الأول**"(۳) (لوگ عتمہ، شفق ڈوبنے سے لے کر، پہلی تہائی رات گذرنے تک پڑھا کرتے تھے) عتمہ: سخت تاریکی کو کہتے ہیں، جیسا کہ بہوتی نے کہا ہے (۴)۔

۱۸ - بعض شافعیہ اور مالکیہ نے اس کو عتمہ کہنا مکروہ قرار دیا ہے، اس لئے کہ مسلم میں ابن عمر کی حدیث میں اس کی ممانعت آئی ہے، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا تغلبنكم الأعراب على اسم**

---

(۱) حدیث: "لا تغلبنكم الأعراب على اسم صلاتكم المغرب" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۴۳ طبع السلفیہ) اور جامع الاصول ۶/ ۲۶۲ نے حضرت عبداللہ مزنیؓ سے کی ہے۔

(۲) الحطاب ۱/ ۳۹۲ اور اس کے بعد کے صفحات، المجموع ۳/ ۲۸، کشاف القناع ۱/ ۲۵۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۳۔

(۳) المصباح المنیر مادہ: "عشی"، الحطاب ۱/ ۳۹۶، کشاف القناع ۱/ ۲۵۴، المجموع ۳/ ۳۶۔

(۴) المجموع ۳/ ۴۲، کشاف القناع ۱/ ۲۵۴، الحطاب ۱/ ۳۹۷۔

(۵) سورۂ نور/ ۵۸۔

(۱) حدیث: "أيما امرأة أصابت بخورا فلا تشهد معنا العشاء الآخرة" کی روایت مسلم (۱/ ۳۲۸ طبع الحلبی) اور ابوداؤد (۴/ ۴۰۱، ۴۰۲ طبع عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۲) حدیث: "لو يعلمون ما في العتمة و الصبح لأتوهما ولو حبوا" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۳۹ طبع السلفیہ)، مسلم (صحیح مسلم ۱/ ۳۲۵ طبع الحلبی) اور مالک (المؤطا ۱/ ۱۳۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۳) حدیث عائشہؓ: "كانوا يصلون العتمة فيما بين أن يغيب الشفق إلى ثلث الليل الأول" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۴۷ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۴) مواہب الجلیل للحطاب ۱/ ۳۹۶، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۴-۱۲۵، المجموع للنووی ۳/ ۳۶، کشاف القناع ۱/ ۲۵۴۔

صلاتكم، ألا إنها العشاء وهم يعتمون بالإبل"[۱] (ایسا نہ ہونے دو کہ گنوار تمہاری نماز کا کچھ اور نام رکھ دیں، سنو! اس کا نام عشاء ہے، وہ اونٹوں کے دودھ دوہنے میں دیر کیا کرتے ہیں)، مطلب یہ ہے کہ وہ اس کو عتمہ اس لئے کہتے ہیں کہ وہ اونٹوں کا دودھ دوہنے میں دیر کرتے ہیں، یعنی اس قدر تاخیر کرتے ہیں کہ سخت تاریکی آجاتی ہے[۲]۔ بعض شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ نہی تنزیہی ہے[۳]۔

نووی نے کہا: یہ استعمال، بیان جواز کے لئے نادر حالات میں آیا ہے، یہ حرام نہیں ہے، یا اس کا مخاطب ایسا شخص تھا جس کو عشاء ومغرب میں اشتباہ ہوسکتا تھا کہ اگر عشاء کہا جاتا تو اس کو مغرب مراد ہونے کا وہم ہوجاتا، اس لئے کہ یہ ان کے یہاں عشاء کے نام سے مشہور تھی، رہا عتمہ تو آخری عشاء کے بارے میں صریح ہے[۴]۔

یہ نام رکھنے کے بارے میں مالکیہ کے یہاں دو اور اقوال ہیں: اول: بلا کراہت جائز ہے دوم: حرام ہے[۵]۔

عشاء کا اول وآخری وقت:

۱۹- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ عشاء کا اول وقت شفق غائب ہونے سے شروع ہوتا ہے[۶]، البتہ شفق کے بارے میں اختلاف ہے: جمہور کے نزدیک اس سے مراد: سرخی ہے، امام ابوحنیفہ اور زفر کہتے ہیں اس سے مراد: سرخی کے بعد سفیدی ہے۔

عشاء کا آخری وقت فجر صادق تک ہے[۱]، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "آخر وقت العشاء مالم يطلع الفجر"[۲] (عشاء کا آخری وقت جب تک فجر طلوع نہ ہوجائے)۔

علاوہ ازیں جمہور فقہاء نے وقت کو اختیاری وضروری میں تقسیم کیا ہے، اس کی تفصیل اصطلاح: ''اوقات الصلاۃ'' میں ہے۔

عشاء نہ پانے والے کی نماز:

۲۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ فرض نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے، اور انہوں نے ان لوگوں کا حکم لکھا ہے جن کو سال کے کچھ دنوں میں یا پورے سال عشاء کا وقت نہ ملے کہ کیا ان پر نماز عشاء واجب ہے یا نہیں؟ اور اگر واجب ہے تو کیسے ادا کریں گے؟ جمہور کی رائے ہے کہ ان پر نماز عشاء واجب ہے، اور وہ اس کے وقت کا اندازہ اپنے

---

(۱) حدیث: "لا تغلبنكم الأعراب على اسم صلاتكم ألا أنها العشاء وهم يعتمون بالإبل" کی روایت مسلم (۱/۴۴۵ طبع الحلبی) اور ابوداؤد (سنن ابی داؤد ۵/۲۶۱-۲۶۲ طبع عزت عبید دعاس) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۲) الحطاب ۱/۳۹۶، مغنی المحتاج ۱/۱۲۴-۱۲۵، المجموع للنووی ۳/۳۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/۱۲۵۔

(۴) المجموع للنووی ۳/۴۱-۴۲۔

(۵) الحطاب ۱/۳۹۷۔

(۶) ابن عابدین ۱/۲۴۱، مواہب الجلیل للحطاب ۱/۳۹۷، مغنی المحتاج ۱/۱۲۳، ۱۲۴، المغنی لابن قدامہ ۱/۳۸۲-۳۸۳۔

(۱) فجر صادق: مشرق کی طرف سے افق میں، چوڑائی میں پھیلنے والی روشنی (مغنی المحتاج ۱/۱۲۴، المغنی ۱/۳۸۴)۔

(۲) حدیث: "آخر وقت العشاء مالم يطلع الفجر" کو نصب الرایہ (۱/۲۳۴) نے ذکر کیا ہے اور کہا: "غریب" یعنی بے اصل ہے، آگے کہا: طحاوی نے شرح الآثار میں اس موقع پر اچھی بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے: مجموعی طور پر احادیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ عشاء کا آخری وقت فجر طلوع ہونے تک ہے، یہ اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ، ابوموسیٰؓ اور خدریؓ نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے عشاء کو تہائی رات تک مؤخر کیا اور حضرت ابوہریرہؓ وانسؓ نے روایت کیا ہے کہ آپ علیہ السلام نے اس کو آدھی رات تک مؤخر کیا، اور حضرت ابن عمرؓ نے روایت کیا ہے کہ آپ علیہ السلام نے اس کو اس قدر مؤخر کیا کہ تہائی رات گذر گئی، حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے کہ آپ علیہ السلام نے اس کو سخت اندھیرے میں اس قدر مؤخر کیا کہ عام رات گذر گئی، یہ سب روایات صحیح میں ہیں، موصوف نے کہا: اس سے ثابت ہوا کہ ساری رات عشاء کا وقت ہے، لیکن یہ اوقات تین طرح کے ہیں الخ۔

قریب ترین ملک میں شفق غائب ہونے سے لگائیں گے، بعض حنفیہ کے یہاں ایک رائے ہے کہ جس کو عشاء کا وقت نہ ملے، وہ نماز عشاء کا مکلّف نہیں، اس لئے کہ اس کے وجوب کا سبب موجود نہیں ہے[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: "اوقات الصلاۃ"۔

نماز عشاء کی تاخیر:

۲۱ - جمہور فقہاء حنفیہ، حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ عشاء کو تہائی رات تک مؤخر کرنا مستحب ہے[۲] زیلعی نے کہا: عشاء کی تاخیر میں بہت سی صحیح روایات منقول ہیں، یہی صحابہ وتابعین میں سے اکثر اہل علم کا مذہب ہے[۳]، تاخیر عشاء کے استحباب کے لئے جن احادیث سے استدلال کیا جاتا ہے ان میں سے نبی کریم علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: **"لولا أن أشق علی أمتی لأمرتھم أن یؤخروا العشاء إلی ثلث اللیل أو نصفه"**[۴] (اگر مجھے اپنی امت پر بار محسوس نہ ہوتا تو انہیں حکم دیتا کہ عشاء کو تہائی رات یا آدھی رات تک مؤخر کریں)۔

(۱) ابن عابدین ۱/۲۴۱، الاختیار ۱/۳۹، مغنی المحتاج ۱/۱۲۴، الفواکہ الدوانی ۱/۱۹۸، المغنی لابن قدامہ ۱/۳۸۴۔

(۲) ابن عابدین ۱/۲۴۶، البدائع ۱/۱۲۴، مغنی المحتاج ۱/۱۲۶، المجموع ۳/۴۰، المغنی لابن قدامہ ۱/۳۹۳۔

(۳) الزیلعی ۱/۸۴۔

(۴) حدیث: "لولا أن أشق علی أمتي لأمرتھم أن یؤخر وا العشاء إلی ثلث اللیل أو نصفه" کی روایت ترمذی (سنن ترمذی ۱/۳۱۰-۳۱۲ طبع دار الکتب العلمیہ) اور ابن ماجہ (سنن ابن ماجہ ۱/۲۲۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور ترمذی نے کہا: ابوہریرہؓ کی حدیث حسن صحیح ہے، اور احمد بن حنبل (۲/۲۵۰ طبع المیمنہ) نے ایسے الفاظ کے ساتھ روایت کی جو مذکورہ الفاظ سے ملتے جلتے ہیں، اور حاکم نے مستدرک (۱/۱۴۶ طبع دار الکتاب العربی) میں اس کی روایت کی ہے اور اس میں "آدھی رات تک" بغیر شک کے ہے، اس کو حاکم نے صحیح قرار دیا اور ذہبی نے اس کو برقرار رکھا ہے۔

بعض حنفیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ جاڑے میں عشاء کو مؤخر کرنا مستحب ہے، گرمی میں ان کے نزدیک جلدی پڑھنا مندوب ہے[۱]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ منفرد اور اس جماعت کے حق میں جسے دوسروں کا انتظار نہیں نمازوں کو اول مختار وقت میں ادا کرنا افضل ہے اگرچہ عشاء کی نماز ہو بشرطے کہ وقت یقینی طور پر داخل ہو چکا ہو[۲] عشاء کو تہائی رات تک مؤخر نہیں کرنا چاہئے، مگر کوئی شخص کسی اہم کام جیسے اپنے پیشہ کے کام یا کسی عذر، مثلاً مرض وغیرہ کے سبب اس کو مؤخر کرنا چاہے تو کرسکتا ہے، البتہ مسجد والوں کے لئے مستحب ہے کہ اس کو تھوڑا سا مؤخر کریں، تاکہ نمازی جمع ہوجائیں[۳] عام نمازوں کو حتی کہ عشاء کو اول وقت میں پڑھنے کا افضل ہونا، شافعیہ کا بھی دوسرا قول ہے، نووی نے کہا ہے کہ ہمارے اصحاب کے یہاں دونوں اقوال میں اصح، ان کو اول وقت میں پڑھنا افضل ہے، پھر موصوف نے کہا: تاخیر کو افضل قرار دینا، دلیل کے لحاظ سے زیادہ قوی ہے[۴]۔

نماز عشاء سے پہلے سونے اور اس کے بعد گفتگو کی کراہت:

۲۲ - فقہاء کی رائے ہے کہ نماز عشاء سے پہلے سونا اور اس کے بعد گفتگو کرنا مکروہ ہے[۵] اس لئے کہ ابو برزہؓ کی روایت ہے کہ **"کان النبي علیہ السلام یکرہ النوم قبلھا، والحدیث بعدھا"**[۶] (رسول

(۱) ابن عابدین ۱/۲۴۶۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۸۰۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۱/۱۹۷۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/۱۲۵-۱۲۶، المجموع للنووی ۳/۵۷۔

(۵) تبیین الحقائق للزیلعی ۱/۸۴، الفواکہ الدوانی للنفراوی ۱/۱۹۷، المجموع للنووی ۳/۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۶) حدیث ابو برزہ اسلمیؓ: "کان رسول اللہ علیہ السلام، یکرہ النوم قبلھا و الحدیث بعدھا" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۷۳ طبع السلفیہ)، مسلم (۱/۴۴۷ طبع الحلبی) اور ترمذی (سنن ترمذی ۱/۳۱۲-۳۱۳ طبع دار الکتب

اللہ علیہ وسلم اس سے پہلے سونے اور اس کے بعد گفتگو کرنا پسند نہیں کرتے تھے)، نفراوی نے کہا ہے کہ عشاء کے بعد گفتگو کرنے میں اس سے قبل سونے سے زیادہ کراہت ہے[1]۔

عشاء سے قبل سونے کی کراہت کی دلیل: عشاء کے وقت کے چھوٹنے یا اس میں جماعت کے چھوٹنے کا اندیشہ ہے[2]۔

البتہ حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی کو عشاء کے وقت میں جگانے کے لئے مقرر کردے تو اس کے لئے سونا مباح ہے، جیسا کہ زیلعی نے طحاوی سے نقل کیا ہے[3]۔

مالکیہ نے نماز عشاء سے قبل سونے کو مکروہ کہا ہے، اگرچہ کسی کو جگانے کے لئے مقرر کردے، اس لئے کہ جس کو مقرر کیا ہے ہوسکتا ہے، وہ خود سو جائے یا بھول جائے، جس کے نتیجہ میں وقت مختار چھوٹ جائے گا[4]۔

نماز عشاء کے بعد گفتگو کی کراہت اس لئے ہے کہ یہ چیز بسا اوقات رات کو ایسے جاگنے کا باعث بن جاتی ہے جس کی وجہ سے صبح کی نماز چھوٹ جاتی ہے، نیز تا کہ لغویات میں نہ پڑے، لہذا الغویات پر بیداری کو ختم کرنا مناسب نہیں، یا اس لئے کہ اس شخص کی قیام لیل چھوٹ جائے گی جس کو اس کی عادت ہے، نیز تا کہ نماز جو سب سے افضل عمل ہے، اس کا آخری عمل رہے، نیند، موت کی طرح ہے، ہوسکتا ہے کہ سونے میں مرجائے[5]۔

یہ بلاضرورت گفتگو کا حکم ہے، اگر کسی اہم ضرورت سے ہو تو مکروہ نہیں ہے، اسی طرح تلاوت قرآن وحدیث پڑھنا، فقہ کا مذاکرہ، صالحین کے واقعات، مہمان کے ساتھ گفتگو اور سفر سے آنے والے سے گفتگو وغیرہ اس میں سے کوئی بھی مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ فوری بھلائی ہے، جس کو ایک وہمی فساد کی وجہ سے ترک نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ نووی نے کہا ہے[1]، حضرت عمرؓ نے کہا: "**كان النبي ﷺ يسمر مع أبي بكر في أمر من أمور المسلمين وأنا معهما**"[2] (رسول اللہ ﷺ مسلمانوں کے امور میں ابوبکر کے ساتھ عشاء کے بعد گفتگو کرتے تھے اور میں ان دونوں کے ساتھ ہوتا تھا)۔

پنجم: نماز فجر:

۲۳ - فجر دراصل شفق ہے، اس سے مراد صبح کی روشنی ہے، اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ رات کی تاریکی میں سورج کی سرخی کے سبب اس روشنی سے تاریکی پھٹ جاتی ہے، آخری رات میں فجر، شروع رات میں شفق کی طرح ہے[3]۔

فجر دو ہیں:

ا - فجر اول: فجر کاذب، یعنی لمبائی میں پھیلنے والی سفیدی، جو آسمان کی سمت میں ظاہر ہوتی ہے، عرب والوں کے نزدیک اس کو ذنب سرحان (بھیڑیئے کی دم) کہا جاتا ہے، پھر یہ روشنی ختم ہوجاتی ہے، اسی وجہ سے اس کو فجر کاذب کہتے ہیں، اس لئے کہ اس کی روشنی

= العلمیہ) نے کی ہے۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۱/۱۹۷۔

(۲) الزیلعی ۱/۸۴، الفواکہ الدوانی ۱/۱۹۷۔

(۳) تبیین الحقائق ۱/۸۴۔

(۴) الفواکہ الدوانی للنفراوی ۱/۱۹۷۔

(۵) الزیلعی ۱/۸۴، الفواکہ الدوانی ۱/۱۹۷، المجموع ۳/۴۲، مغنی المحتاج ۱/۱۲۵۔

(۱) المجموع ۳/۴۲۔

(۲) الزیلعی ۱/۸۴، سابقہ مراجع۔

حدیث عمر بن الخطابؓ: "كان النبي ﷺ يسمر مع أبي بكر في أمر من أمور المسلمين و أنا معهما" کی روایت ترمذی (۱/۳۱۵ طبع دار الکتب العلمیہ) نے کی ہے اور اس کو حسن قرار دیا ہے اور امام احمد نے اس کو مسند (۱/۲۵-۲۶ طبع المیمنیہ) میں تفصیل سے روایت کیا ہے۔

(۳) القرطبی ۲/۲۸، المصباح المنیر، لسان العرب، متن اللغہ، کشاف القناع ۱/۲۵۵۔

ظاہر ہونے کے بعد پھر تاریکی آجاتی ہے۔

۲- فجر ثانی، یا فجر صادق: افق میں چوڑائی میں پھیلنے والی سفیدی، جس کی روشنی طلوع آفتاب تک بڑھتی جاتی ہے، اس کو فجر صادق اس لئے کہتے ہیں کہ جب اس کی روشنی ظاہر ہوتی ہے، تو افق میں پھیل جاتی ہے[1] حدیث میں ہے: "**لایمنعکم من سحورکم أذان بلال ولا الفجر المستطیل، ولکن الفجر المستطیر في الأفق**"[2] (تم کو بلال کی اذان سحری سے نہ روک دے، اور نہ لمبی فجر، مگر ہاں وہ فجر جو افق میں پھیلی ہوئی ہو)۔

نووی نے کہا: سارے احکام کا تعلق فجر ثانی سے ہے، اسی سے نماز فجر کا وقت داخل ہوتا ہے، عشاء کا وقت نکل جاتا ہے، روزہ دار پر کھانا پینا حرام ہوجاتا ہے، اسی سے رات ختم ہوتی ہے، اور دن شروع ہوتا ہے[3]۔

فجر کا اطلاق: نماز فجر پر بھی ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ اسی وقت ادا کی جاتی ہے[4] یہ نام قرآن میں آیا ہے: "**وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا**"[5] (اور صبح کی نماز بھی بیشک صبح کی نماز حضوری کا وقت ہے)، اسی طرح اس نماز کا نام: صبح وفجر احادیث میں آیا ہے: مثلاً رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**من أدرک من الصبح رکعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرک الصبح**"[1] (جس کو طلوع آفتاب سے قبل صبح کی ایک رکعت مل گئی، اس کو صبح مل گئی)۔

(۱) المصباح المنیر، متن اللغہ، ہدایہ مع فتح القدیر ۱/ ۱۹۲ بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع للکاسانی ۱/ ۱۲۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۴، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۹۲، کشاف القناع ۱/ ۲۵۵۔

(۲) حدیث: "لا یمنعکم من سحورکم أذان بلال ولا الفجر المستطیل، ولکن الفجر المستطیر فی الأفق" کی روایت مسلم (۲/ ۷۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے کی ہے، الفاظ انہیں کے ہیں (سنن ترمذی ۳/ ۸۶ طبع دار الکتب العلمیہ) اور ابوداؤد (سنن ابو داؤد ۲/ ۷۵۹ طبع عزت عبید الدعاس) نے کی ہے۔

(۳) المجموع للنووی ۳/ ۴۴۔

(۴) الکفایہ مع الہدایہ وفتح القدیر ۱/ ۱۹۲۔

(۵) سورۂ اسراء/ ۷۸۔

نماز فجر کا غداۃ نام رکھنا:

۲۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ نماز فجر کا غداۃ (سویرے کی نماز) نام رکھنا مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ مالکیہ، حنابلہ اور محققین شافعیہ نے صراحت کی ہے[2]۔

نووی نے "الأم" سے امام شافعی کا یہ قول نقل کیا ہے: مجھے پسند ہے کہ اس نماز کو صرف ان دو (فجر وصبح کے) ناموں میں سے کسی ایک سے ذکر کیا جائے، مجھے پسند نہیں کہ اس کو "غداۃ" کہا جائے، نووی نے کہا: اس سے کراہت معلوم نہیں ہوتی، اس لئے کہ مکروہ وہ ہے جس کے بارے میں ایسی نہی (مخالفت) ثابت ہو جو قطعی نہ ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے، بلکہ نماز فجر کے لئے لفظ "غداۃ" کا استعمال حدیث اور صحابہ کرامؓ کے کلام میں مشہور ہے، البتہ فجر وصبح کہنا افضل ہے[3]، بعض کتب شافعیہ، مثلاً: "المہذب" وغیرہ میں لکھا ہے کہ یہ نام رکھنا مکروہ ہے[4]۔

فجر کو نماز وسطی کہنا:

۲۵- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ فرمان باری: "**حَافِظُوا عَلَى**

(۱) حدیث: "من أدرک من الصبح رکعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرک الصبح" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے اور الفاظ انہی کے ہیں اور مسلم (صحیح مسلم ۱/ ۴۲۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۹۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۴، المجموع ۳/ ۴۶، کشاف القناع ۱/ ۲۵۶۔

(۳) المجموع ۳/ ۴۶۔

(۴) المہذب ۱/ ۶۰۔

الصَّلَوَاتِ وَ الصَّلَاةِ الْوُسطٰی"[1] ((سب ہی) نمازوں کی پابندی کرو (خصوصا) درمیانی نماز کی)، میں نماز وسطی سے مراد نماز عصر ہے، جیسا کہ صحیح احادیث میں وارد ہے۔

مالکیہ کے یہاں مشہور اور یہی امام شافعی کا قول ہے، جس کی صراحت "الأم" میں ہے، نماز وسطی: نماز فجر ہے، حتی کہ مالکیہ اس کو وسطی کہتے ہیں، نفراوی نے کہا: اس کے چار نام ہیں: صبح، فجر، وسطی اور غداۃ[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "صلاۃ الوسطی" میں دیکھیں۔

فجر کا اول وآخری وقت:

۲۶- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ نماز فجر کا اول وقت طلوع فجر ثانی، یعنی فجر صادق ہے، اور اس کا آخری وقت طلوع آفتاب تک ہے[3]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ "**إن للصلاة أولا وآخرا، وإن أول وقت الفجر حين يطلع الفجر، وإن آخر وقتها حين تطلع الشمس**"[4] (نماز کا اول وآخری وقت ہوتا ہے، فجر کا اول وقت، طلوع فجر ہے، اور اس کا آخری وقت طلوع آفتاب ہے)۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۸۔

(۲) ابن عابدین ۱/۲۴۱، الحطاب ۱/۳۹۸-۴۰۰، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۹۲، المجموع ۳/ ۶۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۴، کشاف القناع ۱/ ۲۵۶۔

(۳) فتح القدیر مع الہدایہ ۱/ ۱۹۲، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۹۴، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۴، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۸۵۔

(۴) حدیث: "**إن للصلاة أولا و آخرا و إن أول وقت الفجر حين يطلع الفجر، و إن آخر وقتها حين تطلع الشمس**" کی روایت ترمذی (سنن الترمذی ۱/ ۲۸۳، ۲۸۴ طبع دار الکتب العلمیہ) نے کی ہے، اور اس کو ارناؤوط (جامع الأصول ۵/ ۲۱۴-۲۱۵ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی) نے اس کو حسن قرار دیا ہے۔

بعض فقہاء نے فجر کے وقت کو: وقت مختار وضرورت وغیرہ میں تقسیم کیا ہے[1] اس کی تفصیل اصطلاح: "اوقات الصلاۃ" میں دیکھیں۔

فجر میں قرأت:

۲۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ فجر میں لمبی قرأت کرنا، یعنی طوال مفصل پڑھنا مسنون ہے[2] ابو برزہؓ نے کہا کہ "**كان النبي ﷺ يقرأ في الفجر مابين الستين إلى المائة آية**"[3] (رسول اللہ ﷺ فجر میں ساٹھ سے سو آیات تک پڑھتے تھے) شربینی نے کہا ہے: اس کی حکمت یہ ہے کہ صبح کا وقت لمبا ہے، نماز دو ہی رکعات ہیں، لہذا اس کو لمبی کرنا اچھا ہے[4]۔

یہ حکم حضر میں ہے، سفر میں فاتحہ کے ساتھ کوئی سورت پڑھ سکتا ہے، یہ ثابت ہے کہ "**أن النبي ﷺ قرأ في الصلاة الصبح في سفره بالمعوذتين**"[5] (رسول اللہ ﷺ نے سفر میں نماز صبح

---

(۱) سابقہ مراجع، الدسوقی ۱/ ۱۸۹، حاشیۃ الجمل ۱/ ۲۷۳۔

(۲) طوال مفصل: سورہ حجرات سے آخر بروج تک، مفصل: قرآن کے سات حصوں میں سے ساتواں ہے، اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں کثرت سے بسم اللہ کے ذریعہ فصل کیا گیا ہے (ابن عابدین ۱/ ۳۶۲-۳۶۳)۔

(۳) حدیث ابوہریرۃؓ "**كان النبي ﷺ يقرأ في الفجر ما بين الستين إلى المائة آية**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۵۱ طبع السّلفیہ) اور مسلم (صحیح مسلم ۱/ ۳۳۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ انہی کے ہیں۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۳، ابن عابدین ۱/ ۲۶۳ الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۲۵، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۷۰۔

(۵) حدیث: "**أن النبي ﷺ قرأ في صلاة الصبح في سفره بالمعوذتين**" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۵۲ طبع عزت عبید الدعاس) نے مفصلاً کی ہے، اور نسائی (۲/ ۱۵۸ شائع کردہ مکتبۃ المطبوعات الإسلامیہ) اور حاکم (المستدرک ۱/ ۲۴۰ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

میں، معوذتین پڑھی)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''قرأت''۔

نماز فجر کے بعد اور اس سے قبل نفل کی ممانعت:

۲۸- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ نماز فجر کے بعد طلوع آفتاب تک نفل نماز پڑھنا ناجائز ہے، اسی طرح جمہور فقہاء نماز فجر سے پہلے بھی فجر کی دو رکعات سنت کے علاوہ، نفل نماز پڑھنا جائز نہیں کہتے ہیں[۱]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''إذا طلع الفجر فلا صلاة إلا ركعتي الفجر''[۲] (جب فجر طلوع ہوجائے تو فجر کی دو رکعات کے علاوہ کوئی نماز نہیں ہے)۔

تفصیل کے لئے اصطلاحات ''تطوع''، ''اوقات الصلاۃ'' دیکھیں۔

فجر میں تغلیس یا اسفار:

۲۹- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ تغلیس، یعنی نماز فجر کو اندھیرے میں پڑھنا[۳] اسفار (اجالے میں پڑھنے) سے افضل ہے[۴]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''أفضل الأعمال الصلاة في أول وقتها''[۱] (افضل عمل نماز کو اس کے اول وقت میں پڑھنا ہے)۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ فجر کو اسفار تک مؤخر کرنا مندوب ہے[۲] اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: ''أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر''[۳] (صبح کی نماز روشنی میں پڑھو، اس سے اجر زیادہ ملتا ہے)، زیلعی نے کہا ہے کہ اس قدر تاخیر نہ کرے کہ طلوع آفتاب کا شک ہونے لگے، بلکہ اس قدر اجالے میں پڑھے کہ اگر معلوم ہو کہ نماز فاسد ہوگئی ہے تو پھر سے دوبارہ، وقت کے اندر مستحب قرأت کے ساتھ اس کو پڑھنا ممکن ہو، نماز فجر میں اسفار کرنے سے قربانی کے دن مزدلفہ میں نماز فجر مستثنی ہے کہ اس میں تمام حضرات کے نزدیک تغلیس مستحب ہے[۴]۔

تفصیل کے لئے اصطلاح: ''اوقات الصلاۃ: ف/ ۱۵'' دیکھیں۔

نماز فجر میں قنوت:

۳۰- مالکیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ صبح میں قنوت مشروع ہے، مالکیہ نے کہا: صرف صبح کی نماز میں بقیہ نمازوں میں نہیں رکوع سے قبل، قرأت

---

(۱) الزیلعی ۱/ ۸۷، الحطاب ۱/ ۴۱۶، المجموع ۴/ ۱۶۴، المغنی ۲/ ۱۱۳، ۱۱۴۔

(۲) حدیث: ''إذا طلع الفجر فلا صلاة إلا ركعتي الفجر'' کی روایت طبرانی نے الاوسط میں کی ہے، ہیثمی نے کہا: اس میں اسماعیل بن قیس ہیں، جو ضعیف ہیں (مجمع الزوائد ۲/ ۲۱۸ شائع کردہ مکتبۃ القدسی)، مناوی نے المیز ان کے حوالہ سے کہا: اس کے لئے بروایت ابن عمر شواہد ہیں، ابن عمر کی روایت کو ترمذی نے نقل کرکے کہا کہ یہ غریب حسن ہے، لہذا جنہوں نے اس کو ضعیف کہا (مثلا ہیثمی نے) ان کی مراد یہ ہے کہ ضعیف لذاتہ ہے، اور جس نے حسن کہا مثلا مؤلف (سیوطی نے) ان کی مراد، حسن لغیرہ ہے (فیض القدیر ۱/ ۳۹۸)۔

(۳) غلس: صبح کی روشنی کا رات کی تاریکی سے مل جانا (الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۹۳-۱۹۴)۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۹۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۵، ۱۲۶، کشاف القناع ۱/ ۲۵۶،

= المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۹۴-۳۹۵۔

(۱) حدیث: ''أفضل الأعمال الصلاة في وقتها'' کی روایت ابوداؤد (سنن ابو داؤد ۱/ ۲۹۶ طبع عزت عبید الدعاس) ترمذی (سنن الترمذی ۱/ ۳۱۹-۳۲۰ طبع دار الکتب العلمیہ) نے ام فروہؓ سے ان الفاظ میں روایت کیا ہے: ''سئل النبي ﷺ أي الأعمال أفضل؟ قال: الصلاة لأول وقتها''، امام ترمذی نے کہا یہ حدیث غریب حسن ہے

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۸۲۔

(۳) حدیث: ''أسفروا بالفجر فإنه أعظم لأجر'' کی روایت ابوداؤد (سنن ابوداؤد ۱/ ۲۹۴ طبع عزت عبید الدعاس) اور نسائی (سنن نسائی ۱/ ۲۷۲ شائع کردہ مکتب المطبوعات الاسلامیہ) اور ترمذی (سنن الترمذی ۱/ ۲۸۹، ۲۹۰ طبع دار الکتب العلمیہ) نے کی ہے، الفاظ ترمذی کے ہیں، بروایت رافع بن خدیج مرفوعا، امام ترمذی نے کہا: رافع بن خدیج کی حدیث: حسن صحیح ہے۔

(۴) تبیین الحقائق ۱/ ۸۲۔

کے بعد سراً قنوت پڑھنا مندوب ہے، اس سے قبل تکبیر نہیں ہے [(۱)]۔

شافعیہ نے کہا ہے صبح کی دوسری رکعت کے اعتدال میں قنوت مسنون ہے [(۲)]، یعنی دوسری رکعت میں رکوع سے سر اٹھانے کے بعد، اس میں انہوں نے کسی حادثہ کی قید نہیں لگائی ہے۔

حنفیہ وحنابلہ نے کہا ہے کہ نماز فجر میں صرف حوادث میں قنوت ہے [(۳)]، اس لئے کہ حضرت ابن مسعود اور ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: **"أن النبي ﷺ قنت شهرا يدعو على أحياء من أحياء العرب ثم تركه"** [(۴)] (رسول اللہ ﷺ نے ایک ماہ قنوت پڑھا، عرب کے کچھ قبائل پر بددعا کر رہے تھے، پھر آپ ﷺ نے ترک کردیا)۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے: **"أن رسول الله ﷺ كان لا يقنت في صلاة الصبح إلا أن يدعو لقوم أو على قوم"** [(۵)] (رسول اللہ ﷺ صبح کی نماز میں قنوت نہیں پڑھتے تھے، مگر یہ کہ کسی قوم کے لئے دعا یا کسی قوم پر بددعا کرنی ہوتی)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حوادث کے علاوہ میں فجر میں قنوت کی مشروعیت منسوخ ہوگئی ہے۔

علاوہ ازیں قنوت کے الفاظ اور اس کے طریقہ میں اختلاف وتفصیل ہے، جس کو اصطلاح: "قنوت" میں دیکھیں۔

---

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۵۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۴۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۱۶۶، القلیوبی ۱/۱۵۷۔

(۳) الہدایہ مع فتح القدیر ۱/۳۷۸-۳۷۹، المغنی لابن قدامہ ۲/۱۵۴-۱۵۵، حاشیہ ابن عابدین ۱/۴۵۱۔

(۴) حدیث: "أن النبي ﷺ قنت شهرا يدعو على أحياء من أحياء العرب ثم تركه" کی روایت مسلم (۱/۴۶۹ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور ابن حبان (الإحسان بترتیب صحیح ابن حبان ۳/۲۲۰ طبع دار الکتب العلمیہ) نے کی ہے۔

(۵) حدیث ابو ہریرۃؓ "أن رسول الله ﷺ كان لا يقنت في صلاة الصبح إلا أن يدعو لقوم أو على قوم" کی روایت ابن حبان نے نصب الرایہ (۲/۱۳۰ شائع کردہ المجلس العلمی) میں کی ہے، اس کو ابن خزیمہ نے

صلح

تعریف:

۱- "صلح" لغت میں اسم ہے، جس کا معنی مصالحت وتصالح (باہم صلح کرنا) ہے، اور یہ مخاصمت وتخاصم (باہم جھگڑنا) کی ضد ہے [(۱)]۔

راغب نے کہا: "صلح" لوگوں کے درمیان نفرت دور کرنے کے ساتھ خاص ہے، کہا جاتا ہے: **"اصطلحوا وتصالحوا"** (لوگوں نے آپس میں صلح کرلی) [(۲)]۔

اسی اعتبار سے کہا جاتا ہے: **"وقع بينهما الصلح"** (دونوں میں صلح ہوگئی) **"صالحه على كذا وتصالحا عليه واصطلحا"** (انہوں نے آپس میں صلح کرلی) (صلح کرنا) اور **"هم لنا صلح"** (اور وہ لوگ ہم سے مصالحت کرنے والے ہیں) [(۳)]۔

اصطلاح میں آپسی معاملہ جس کے ذریعہ فریقین کے مابین نزاع ختم ہوجائے، اور اس کے ذریعہ اختلاف رکھنے والوں میں موافقت پیدا کی جائے [(۴)]۔

= اپنی صحیح میں حضرت ابو ہریرہؓ سے ان الفاظ میں روایت کیا ہے: "أن النبي ﷺ كان لا يقنت إلا أن يدعو لأحد أو يدعو على أحد" (صحیح ابن خزیمہ ۱/۳۱۳-۳۱۴ شائع کردہ المکتب الإسلامی)۔

(۱) المغرب للمطرزی طبع الحلبی ۱/۴۷۹، طلبۃ الطلبۃ للنسفی ص ۲۹۲۔

(۲) المفردات فی غریب القرآن طبع الأنجلو مصریہ ص ۴۲۰۔

(۳) اساس البلاغہ للزمخشری مادہ: "صلح"، ص ۲۵۷۔

(۴) تبیین الحقائق ۵/۲۹، البحر الرائق ۷/۲۵۵، الدر المنتقی شرح الملتقی ۲/۳۰۷، تکملہ فتح القدیر مع العنایہ والکفایہ طبع المیمنیہ ۷/۳۷۵، روضۃ

لہذا صلح ایسا عقد ہے جو نزاع کے وقوع کے بعد اس کو آپسی رضامندی سے ختم کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے[1] یہ حنفیہ کے نزدیک ہے۔

مالکیہ نے اس معنی پر اضافہ کیا ہے: نزاع کے وقوع سے پہلے بھی اس کو ختم کرنے پر عقد کرنا، تاکہ اس نزاع سے بچا جاسکے، چنانچہ ابن عرفہ نے صلح کی تعریف میں کہا ہے کہ نزاع یا وقوع نزاع کے اندیشہ کو دور کرنے کے لئے عوض لے کر کسی حق یا دعوی سے دست بردار ہوجانا[2] ''خوف وقوع'' (نزاع کے وقوع کا اندیشہ) کی تعبیر سے اس طرف اشارہ ہے کہ جو نزاع ابھی عملی طور پر موجود نہیں ہے، البتہ اس کے وقوع کا احتمال ہے، اس سے بچنے کے لئے بھی صلح کرنا جائز ہے۔

مصالح: عقد صلح کو انجام دینے والا[3] مصالح عنہ: وہ نزاعی چیز جس میں صلح کے ذریعہ نزاع ختم کی جائے[4] مصالح علیہ یا مصالح بہ: بدل صلح[5]۔

متعلقہ الفاظ:

تحکیم:

۲- تحکیم فقہاء کے نزدیک: اختلاف رکھنے والوں کے درمیان جھگڑے کا فیصلہ کرنے کے لئے کسی حکم کو مقرر کرنا، یہ تقرری کبھی تو قاضی کی طرف سے ہوتی ہے، اور کبھی فریقین کی طرف سے ہوتی ہے۔

تحکیم، صلح سے دو لحاظ سے الگ ہے:

اول: تحکیم کے نتیجہ میں حکم قضائی (فیصلہ) سامنے آتا ہے، صلح اس کے خلاف ہے، کہ اس کے نتیجہ میں ایسا عقد سامنے آتا ہے، جس پر نزاع کے فریقین رضامند ہوتے ہیں، اور حکم قضائی اور عقد رضائی (رضامندانہ عقد) کے درمیان بڑا فرق ہے۔

دوم: صلح میں ہر دو فریق یا کوئی ایک فریق، حق سے دست بردار ہوتا ہے، جبکہ تحکیم میں حق سے دست بردار ہونا نہیں ہوتا۔

دیکھئے: ''تحکیم''۔

ابراء:

۳- ابراء: کسی دوسرے کے ذمہ میں یا کسی دوسرے کی طرف سے واجب ہونے والے اپنے حق کو ساقط کرنے کا نام ہے، صلح اور ابراء کے مابین دو لحاظ سے تعلق ہے۔

اول: صلح عادتاً نزاع کے بعد ہی ہوتی ہے، ابراء میں یہ شرط نہیں ہے۔

دوم: صلح کے ضمن میں ابراء ہوتا ہے، جبکہ اس میں نزاعی حق کے کسی جزء کو ساقط کرنا ہو، لیکن کبھی کبھی اس کے ضمن میں ابراء نہیں ہوتا، وہ یہ کہ دوسرے فریق کی طرف سے کسی التزام کے مقابل (عوض) میں ہو، اسقاط نہ ہو۔

یہیں سے صلح و ابراء کے مابین عموم وخصوص من وجہ کی نسبت پائی گئی، چنانچہ حالت نزاع میں عوض کے ساتھ ابراء میں یہ دونوں موجود ہیں، مفت یا غیر حالت نزاع میں ساقط کرنے میں صرف ابراء ہے، اور اگر بدل صلح، عوض ہو اس میں اسقاط نہ ہو تو اس میں صلح ہے۔

= الطالبین ۴/ ۱۹۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۱، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۲۲۸، أسنی المطالب ۲/ ۲۱۴، کفایۃ الاخیار ۱/ ۱۶۷، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۶۰، کشاف القناع ۳/ ۳۸۷، المغنی طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ ۴/ ۵۲۷۔

(۱) دیکھئے مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۱۵۱۳) مرشد الحیران دفعہ (۱۰۲۶)۔

(۲) مواہب الجلیل ۵/ ۷۹، الخرشی علی خلیل ۶/ ۲، البہجہ شرح التحفہ ۱/ ۲۱۹، شافعیہ کے لئے دیکھئے، أسنی المطالب ۲/ ۲۱۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۲، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۹۴۔

(۳) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۱۵۳۲)۔

(۴) مجلّہ عدلیہ دفعہ (۱۵۳۴)۔

(۵) مجلّہ عدلیہ دفعہ (۱۵۳۳)۔

دیکھئے: ''ابراء''۔

عفو:

۴-عفو: ترک کرنا، مٹانا، اسی معنی میں ہے: **عفی اللہ عنک**: یعنی تمہارے گناہوں کو مٹادے اور گناہوں کے ارتکاب پر سزا دینا ترک کردے، **عفوت عن الحق**: حق کو ساقط کردیا، گویا اس شخص کے اوپر سے اس کو مٹادیا جس پر یہ واجب تھا[۱]۔

علاوہ ازیں عفو، صلح سے الگ اس لحاظ سے ہے کہ صرف ایک طرف سے واقع وصادر ہوتا ہے، جبکہ صلح طرفین کے درمیان ہی ہوگی، ایک اور لحاظ سے کبھی کبھی عفو وصلح جمع بھی ہوجاتے ہیں، جیسا کہ مال کے عوض قصاص معاف کرنے کی حالت میں۔ دیکھئے: ''عفو''۔

صلح کی مشروعیت:

۵-صلح کی مشروعیت، کتاب، سنت، اجماع اور قیاس سے ثابت ہے[۲]۔

کتاب:

الف-فرمان باری ہے: **''لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بين الناس''**[۳] (سرگوشیاں بہت سی ایسی ہیں جن میں کوئی بھلائی نہیں ہاں البتہ بھلائی یہ ہے کہ کوئی صدقہ کی ترغیب یا کسی اور نیک کام کی، یا لوگوں کے درمیان اصلاح کی)، قاضی ابوالولید بن رشد نے کہا ہے کہ یہ دماء (جان)، اموال اور عزت وآبرو اور ان تمام چیزوں کے بارے میں عام ہے، جس میں مسلمانوں کے درمیان دعوے اور اختلافات ہوتے ہیں[۱]۔

ب-فرمان باری ہے: **''وَ إِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا، وَالصُّلْحُ خَيْرٌ''**[۲] (اور اگر کسی عورت کو اپنے شوہر کی طرف سے زیادتی یا بے التفاتی کا اندیشہ ہوتو اس میں ان کے لئے کوئی مضائقہ نہیں کہ دونوں آپس میں ایک خاص طریقہ پر صلح کرلیں اور صلح بہتر ہے)، آیت سے صلح کی مشروعیت معلوم ہوئی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے صلح کو خیر قرار دیا ہے، اور خیر اسی کو کہا جاتا ہے جو مشروع ہو، اس کی اجازت ہو۔

سنت:

الف-حضرت ابوہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **''الصلح جائز بين المسلمين''** (مسلمانوں کے درمیان صلح جائز ہے) ایک روایت میں ہے: **''إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا''**[۳] (مگر ایسی صلح جو حرام کو حلال یا حلال کو حرام کردے) صلح کی مشروعیت پر حدیث میں واضح

---

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''عفو''۔

(۲) تحفۃ الفقہاء للسمرقندي ۳/۴۱۷، نہایۃ المحتاج ۴/۳۷۱، کفایۃ الاخیار ۱/۱۶۷، المغنی لابن قدامہ (طبع المکتبۃ الریاض الحدیثہ) ۴/۵۲۷، بدایۃ المجتہد (مطبوع مع الہدایہ فی تخریج احادیث البدایہ للغماری ۸/۹۰۔

(۳) سورۂ نساء/۱۱۴۔

(۱) المقدمات الممہدات ۲/۵۱۵ طبع دار الغرب الاسلامی۔

(۲) سورۂ نساء/۱۲۸۔

(۳) حدیث: ''الصلح جائز بين المسلمين'' کی روایت ابوداؤد (۴/۲۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے تغلیق (۳/۲۸۲ طبع المکتب الاسلامی) میں اس کو حسن کہا ہے۔

دلالت ہے [۱]۔

ب- کعب بن مالک سے مروی ہے: جب ابن ابی حدرد پر دین کے بارے میں ان کا جھگڑا ابن ابی حدرد سے ہوا تو نبی کریم ﷺ نے دونوں میں صلح کرائی کہ کعب کا آدھا دین وضع کرادیا، اور مقروض سے کہا کہ باقی آدھا ادا کرو [۲]۔

اجماع:

فی الجملہ صلح کے مشروع ہونے پر فقہاء کا اجماع ہے، البتہ صلح کی بعض صورتوں میں فقہاء کا اختلاف ہے [۳]۔

قیاس:

صلح مسلمانوں کے مابین موجودہ یا متوقع فساد کو ختم کرنے والی ہے، کیونکہ اکثر صلح، نزاع کے وقت ہوتی ہے، اور نزاع فساد کا سبب ہے، صلح اس فساد کو منہدم اور ختم کرتی ہے، اور اسی وجہ سے صلح ایک بہت بڑی خوبی ہے [۴]۔

(۱) کفایۃ الاخیار ۱۶۷/۱، بدایۃ المجتہد ۹۰/۸، تحفۃ الفقہاء ۴۱۷/۳، نہایۃ المحتاج ۳۷۱/۴، شرح منتہی الإرادات ۲۶۰/۲، المبدع ۲۷۸/۴۔

(۲) حدیث عبد اللہ بن کعب لما تنازع مع ابن ابی حدرد کی روایت بخاری (صحیح البخاری مع شرح فتح الباری ۳۱۱/۵ طبع السّلفیہ) نے کی ہے اور دیکھئے: اعلام الموقعین ۱۰۷/۱۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۵۲۷/۴، شرح منتہی الإرادات ۲۶۰/۲، نہایۃ المحتاج ۳۷۱/۴، بدایۃ المجتہد (مطبوع مع الہدایہ فی تخریج احادیث البدایہ) ۹۰/۸، عارضۃ الأحوذی ۱۰۳/۶، تحفۃ الفقہاء للسمرقندی ۴۱۷/۳، أسنی المطالب ۲۱۴/۲، المبدع ۲۷۸/۴۔

(۴) محاسن الاسلام للزاہد البخاری الحنفی طبع القدسی ص ۸۶۔

انواع صلح:

۶- صلح کی پانچ انواع ہیں [۱]:

اول: مسلمانوں اور کافروں کے درمیان صلح۔

دیکھئے: ''جہاد، جزیہ، عہد، ہدنہ''۔

دوم: اہل عدل اور اہل بغاوت کے درمیان صلح۔

دیکھئے: ''بغاۃ''۔

سوم: میاں بیوی کے درمیان صلح اگر دونوں میں شقاق کا ڈر ہو یا عورت کو، شوہر کی بے توجہی کا ڈر ہو۔

دیکھئے: ''شقاق، عشرۃ النساء، نشوز''۔

چہارم: مال کے علاوہ کسی چیز میں لڑنے والوں کے درمیان صلح جیسے جنایات عمد (جسم سے متعلق پائی جانے والی وہ زیادتیاں جو قصداً واقع ہوں)۔

دیکھئے: ''قصاص، عفو، دیات''۔

پنجم: مال میں لڑنے والوں کے درمیان صلح، فقہی کتابوں میں صلح کی اسی نوع کا باب قائم کیا گیا ہے، اور یہی موضوع بحث ہے۔

صلح کا شرعی حکم:

۷- ابن عرفہ نے کہا ہے: یہ (صلح) اپنی ذات کے اعتبار سے مندوب ہے، اور اگر کوئی معین مصلحت ہو تو واجب ہوسکتی ہے، اور اگر اس سے کوئی ایسا فساد لازم آئے جس کو زائل کرنا واجب ہو یا فساد راجح ہو تو حرام یا مکروہ ہوتی ہے [۲]۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲۶۰/۲، المغنی لابن قدامہ ۵۲۷/۴، نہایۃ المحتاج ۳۷۱/۴، فتح الباری المطبعۃ السّلفیہ ۲۹۸/۵، کشاف القناع ۳۷۸/۳، أسنی المطالب ۲۱۴/۲، المبدع ۲۷۸/۴۔

(۲) مواہب الجلیل ۸۰/۵، البہجہ ۲۲۰/۱، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۲/۶۔

ابن القیم نے کہا: صلح کی دوانواع ہیں:

الف- عادلانہ جائز صلح: ایسی صلح جو اللہ کی رضا اور فریقین کی رضا پر مبنی ہو، جس کی بنیاد: علم وعدل ہو، لہذا صلح کرانے والا واقعات سے واقف ہو، واجب (ذمہ داری) کو پہچانتا ہو، عدل کا ارادہ وقصد کرنے والا ہو، جیسا کہ فرمان باری ہے: ''فَاَصۡلِحُوۡا بَیۡنَهُمَا بِالۡعَدۡلِ''،(۱) (تو ان کے درمیان اصلاح کردو عدل کے ساتھ)۔

ب- ظالمانہ مردود صلح: ایسی صلح جو حرام کو حلال یا حلال کو حرام کرے، جیسے وہ صلح جس میں سودخوری ہو، یا واجب کو ساقط کرنا ہو یا کسی تیسرے پر ظلم ہو، نیز جیسے طاقت ور ظالم، اور اس کے کم زور مظلوم فریق کے درمیان ایسی صلح کرانا جس سے صاحب اقتدار وجاہ خوش ہو، اس میں اسی کا فائدہ ہو، جبکہ کم زور آدمی کو نظرانداز کردیا گیا ہو، اس کی حق تلفی کی گئی ہو، یا اس مظلوم کو اپنا حق وصول نہ کرنے دیا جائے(۲)۔

قاضی کا فریقین کو صلح کی طرف لوٹانا:

۸- ''البدائع''، میں آیا ہے: کوئی مضائقہ نہیں کہ قاضی فریقین کو صلح کی طرف لوٹا دے اگر اس کی امید ہو، فرمان باری ہے: ''وَالصُّلۡحُ خَیۡرٌ''،(۳) (اور صلح (بہرحال) بہتر ہے)، لہذا صلح کے لئے لوٹانا، خیر کے لئے لوٹانا ہے، اور حضرت عمرؓ نے فرمایا: فریقین کو لوٹاؤ کہ صلح کرلیں، اس لئے کہ مقدمہ کا فیصلہ کردینے سے ان کے درمیان کینہ پیدا ہوتا ہے، حضرت عمرؓ نے قضاۃ کو صلح کی ترغیب دی، اور وجہ یہ بتائی کہ صلح سے مقصود پورا ہوتا ہے اور کوئی کینہ بھی پیدا نہیں ہوتا، لیکن ایک دوبار سے زیادہ صلح کے لئے نہ کہے، اب اگر وہ دونوں صلح کرلیتے ہیں تو ٹھیک ہے، ورنہ دونوں میں شریعت کے مطابق فیصلہ کردے، اور اگر ان سے صلح کی امید نہ ہو تو ان کو صلح کرنے کے لئے نہ لوٹائے، بلکہ ان کے درمیان فیصلہ نافذ کردے، اس لئے کہ لوٹانے میں کوئی فائدہ نہیں ہے(۱)۔

حقیقت صلح:

۹- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ عقد صلح کوئی ایسا عقد نہیں ہے جو مستقل ہو، ذاتی طور پر اس کی شرائط واحکام ہوں، بلکہ یہ دوسرے عقد سے متفرع ہے، بایں معنی کہ اس کے مضمون کے لحاظ سے جو عقد اس سے بہت زیادہ شباہت رکھے، اس پر اس کے احکام جاری ہوں گے، چنانچہ مال کی طرف سے بہ عوض مال صلح کرنا بیع کے حکم میں ہے، مال کی طرف سے بہ عوض منفعت صلح کرنا، اجارہ کے حکم میں ہے، زیر دعوی شی کے کچھ حصہ پر صلح کرنا دعوے والی چیز کے کچھ حصہ کو اس شخص کے لئے ہبہ کرنا ہے، جس کے ہاتھ میں وہ چیز ہے، نقد کی طرف سے بہ عوض نقد صلح کرنا ''صرف'' کے حکم میں ہے، مال معین کی طرف سے کسی ایسی چیز کے بدلے صلح کرنا جس کی صفات کو متعین کرکے ذمہ میں لازم کیا جائے، ''سلم'' کے حکم میں ہے، اور دین کے دعوے میں اس بات پر صلح کہ مدعی اپنے مطالبہ سے کم لے کر دعوی ترک کردے، اسے بعض حق کو وصول کرنا اور باقی سے بری کرنا قرار دیا جائے گا، اسی طرح دوسری صورتیں ہیں۔

اس کا ثمرہ یہ ہے کہ صلح پر اسی عقد کے احکام جاری ہوں گے، جس کا اس میں اعتبار کیا گیا، اور اسی عقد کے شرائط وتقاضوں کی اس

---

(۱) الحجرات/ ۹۔

(۲) اعلام الموقعین (تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید) ۱/ ۱۰۸-۱۰۹۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۲۸۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۳۔

میں رعایت ہوگی [1] زیلعی نے کہا: یہ اس لئے کہ صلح میں اصل یہ ہے کہ اس کو اس سے مشابہ ترین عقد پر محمول کیا جائے، لہذا اس پر اسی کے احکام جاری ہوں گے، کیونکہ اعتبار معانی کا ہے، صورت کا نہیں [2]۔

اقسام صلح:

۱۰- صلح یا تو مدعی و مدعی علیہ کے درمیان ہوگی یا مدعی اور بیچ والے اجنبی کے درمیان ہوگی، اس کی تین اقسام ہیں: صلح بہ اقرار، صلح بہ انکار، صلح بہ سکوت [3]۔

مدعی و مدعی علیہ کے درمیان صلح:

اس کی تین اقسام ہیں:

قسم اول: صلح مدعا علیہ کے اقرار کے ساتھ۔

۱۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جائز ہے [4] اس کی دو انواع ہیں: "اعیان" (اشیاء) کی طرف سے صلح دیون (ادھار چیزوں) کی طرف سے صلح۔

الف- اعیان کی طرف سے صلح:

(۱) شرح الخرشی ۶/ ۲-۴، کشاف القناع ۳/ ۳۷۹-۳۸۵، تبیین الحقائق ۵/ ۳۱-۳۳، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۹۳-۱۹۶۔

(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۳۱۔

(۳) الکفایۃ علی الہدایہ المطبعۃ المیمنیہ ۷/ ۷۷۔

(۴) تحفۃ الفقہاء ۳/ ۴۱۸، مجمع الانہر ۲/ ۳۰۸، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۰، کفایۃ الأخیار ۱/ ۱۶۷، بدایۃ المجتہد (مطبوع مع الہدایہ فی تخریج احادیث البدایہ) ۸/ ۹۰، القوانین الفقہیہ (طبع دار عربیہ للکتاب) ص ۳۴۳، کفایۃ الطالب الربانی و حاشیۃ العدوی ۲/ ۳۲۴، ارشاد السالک لابن عسکر بغدادی مالکی ص ۱۳۲، التفریع لابن الجلاب ۲/ ۲۸۹۔

یہ دو طرح کی ہے: صلح حطیطہ و صلح معاوضہ۔

اول: صلح حطیطہ: (کچھ حصہ کی معافی کے ساتھ صلح)

۱۲- یہ ایسی صلح ہے جو زیر دعوی شی کے کچھ حصہ پر ہوتی ہے، مثلاً کسی گھر پر دعوی تھا، اور اس کے آدھے یا تہائی پر صلح کر لی، اس کے حکم میں فقہاء کے تین اقوال ہیں:

اول: مالکیہ کا قول شافعیہ کے یہاں اصح اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے: یہ زیر دعوی چیز کے کچھ حصہ کو قابض کے لئے ہبہ کی قبیل سے ہے، لہذا اس میں ہبہ کے احکام ثابت ہوں گے، خواہ معاملہ لفظ ہبہ سے ہو یا لفظ صلح سے ہو۔

شافعیہ نے کہا: اس لئے کہ وہ خاصیت جس کا لفظ محتاج ہے اور وہ پہلے سے جھگڑا ہونا ہے، وہ یہاں موجود ہے [1]۔

دوم: حنابلہ کا قول اور شافعیہ کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ اگر کسی کے ہاتھ میں دوسرے کا کوئی سامان ہے اور اس شخص نے جس کے لئے اس چیز کا اقرار ہے اس نے کہا: میں نے آدھی چیز تمہیں ہبہ کر دی، باقی آدھی تو مجھے دے دو، تو یہ صحیح ہے، اور اس کے لئے ہبہ کی شرائط کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ جس کے لئے تصرف کرنا جائز ہے اس کو اپنے کچھ حق کے ہبہ کرنے سے نہیں روکا جائے گا، جیسا کہ اس کو اپنے حق کے وصول کرنے سے نہیں روکا جائے گا، بشرطیکہ یہ لفظ صلح سے نہ ہو، ورنہ صحیح نہیں، اس لئے کہ اس نے اپنے بعض مال کی طرف سے بعض کے عوض صلح کی ہے، اور یہ حق کو ظلماً ختم کرنا ہے، یا باقی کو ادا کرنے کی شرط پر صلح کر لے، مثلاً یوں کہے: اس شرط پر کہ تم اس میں سے اتنا مجھے

(۱) روضۃ الطالبین ۴/ ۱۹۳، کفایۃ الأخیار ۱/ ۱۶۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۲، أسنی المطالب ۲/ ۲۱۵، المہذب ۱/ ۳۴۰، الخرشی علی خلیل ۶/ ۳، شرح الزرقانی علی خلیل ۶/ ۳۔

دے دو، یا کہے: تم اس کا معاوضہ مجھے یہ دے دو، کہ یہ معاوضہ کا متقاضی ہے، تو گویا اس نے اپنے بعض حق کے معاوضہ میں بعض حق کو پالیا، اور کسی چیز کے معاوضہ میں اسی کے بعض کو لینا ممنوع ہے یا وہ صلح کے بغیر اس کو اس کا حق نہیں دے گا تو یہ بھی صحیح نہیں ہے[۱]۔

سوم: حنفیہ کا قول: کسی شخص نے دوسرے پر گھر کا دعوی کیا، اور گھر کے ایک معین حصہ پر صلح ہوگئی تو مذہب میں دو اقوال ہیں:

اول: یہ صلح صحیح نہیں ہے، مدعی اس کے بعد باقی گھر کا دعوی کرسکتا ہے، اس لئے کہ صلح جب دعوی کی ہوئی چیز کے بعض حصہ پر ہوئی تو مدعی نے اپنے بعض حق کو وصول کرلیا، اور بقیہ کو ساقط کردیا، لیکن اشیاء کے حق میں اسقاط باطل ہے، لہذا اس کا وجود اور عدم ایک درجہ میں ہے، جیسا کہ بعض مدعی بہ سارے کا عوض نہیں ہوسکتا کہ یہ کسی چیز کا اپنی ذات کا عوض ہونے کے درجہ میں ہے، کیونکہ بعض کل کے ضمن میں داخل ہے۔

دوم: یہ صلح صحیح ہے، اس کے بعد باقی گھر میں دعوی نہیں سنا جائے گا، یہ ظاہر الروایہ ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ دعوی کی ہوئی شئ کے بعض حصہ سے ابراء، درحقیقت اس بعض کے دعوی سے ابراء ہے، لہذا صلح صحیح ہے، اور اس کے بعد دعوی نہیں سنا جائے گا[۲]۔

البتہ دعوی کی ہوئی شئ کی منفعت پر صلح کرلے، مثلاً کسی گھر کے بارے میں ایک شخص کے خلاف دعوی تھا، اس شخص نے مدعی کے لئے اس کا اقرار کیا، اور اس گھر میں ایک معین مدت رہائش پر اس سے صلح کرلی، تو اس صلح کے بارے میں فقہاء کے دو اقوال ہیں:

اول: جواز، یہ حنفیہ کا قول ہے، اور اس کو اجارہ (کرایہ داری) مانا جائے گا، یہی اصح میں شافعیہ کا قول ہے، اور اس کو اعارہ

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۰، کشاف القناع ۳/ ۳۷۹، المغنی ۴/ ۵۳۶، المبدع ۴/ ۲۷۹۔

(۲) شرح المجلہ للأتاسی ۴/ ۵۵۸-۵۶۱، درر الحکام لعلی حیدر ۴/ ۳۹۔

(عاریت) مانا جائے گا، اس صلح میں اسی کے احکام ثابت ہوں گے، اب اگر مدت معین ہے تو وقتی اعارہ ہے، ورنہ مطلق اعارہ ہے[۱]۔

دوم: عدم جواز، یہ حنابلہ کا قول اور شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنی ملکیت کی طرف سے اپنی ملکیت کی منفعت پر صلح کرلی، تو گویا اس نے اپنا گھر اس کی منفعت کے عوض خرید لیا، اور یہ ناجائز ہے[۲]۔

دوم: صلح معاوضہ:

۱۴ - یہ وہ صلح ہے جو دعوی کی ہوئی شئ کے علاوہ پر ہو، مثلاً کسی پر گھر کا دعوی ہوا، اس نے اس کے لئے گھر کا اقرار کیا، پھر اس کے بدلہ کسی کپڑے یا کسی دوسرے گھر پر صلح کرلی۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ جائز و صحیح ہے، اس کو بیع مانا جاتا ہے، اگرچہ لفظ صلح سے عقد ہو، اس لئے کہ مال کا مال سے تبادلہ ہے اور اس میں بیع کی تمام شرائط کا اعتبار ہوگا، جیسے بدل کا معلوم ہونا، تسلیم کی قدرت، اور مجلس میں باہمی قبضہ اگر عوضین میں ادھار کا سود جاری ہو۔

اسی طرح بیع کے تمام احکام اس سے متعلق ہوں گے، مثلاً عیب کے سبب رد کرنا، حق شفعہ، اور قبضہ سے قبل تصرف کی ممانعت وغیرہ، اسی طرح دھوکہ، بہت زیادہ جہالت اور بیع کو فاسد کرنے والی شرائط کی وجہ سے، یہ صلح فاسد ہوجائے گی[۳]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۲، أسنی المطالب ۲/ ۲۱۶، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۹۷، البدائع ۶/ ۴۷ طبع اول۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۴۰، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۱، المبدع ۴/ ۲۸۱، کشاف القناع ۳/ ۳۸۰، المغنی ۴/ ۵۳۷ طبع المکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

(۳) الأم ۳/ ۲۲۱، بدایۃ المجتہد (مطبوع مع الہدایہ فی تخریج احادیث البدایہ ۸/ ۹۱، تحفۃ الفقہاء ۳/ ۴۱۹، مجمع الأنہر والدر المنتقی ۲/ ۳۰۸، تبیین الحقائق

اگر دعوی کی ہوئی شئ کے بدلہ کسی دوسرے سامان کی منفعت پر صلح کرلی، مثلاً ایک شخص پر کسی چیز کا دعوی ہوا، اس نے اس کا اقرار کرلیا، پھر ایک معین مدت تک اس شخص کے گھر میں رہائش، اس کے جانور کی سواری، یا اس کے کپڑے کو پہننے پر صلح کرلی تو فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ یہ صلح جائز ہے اور یہ اجارہ ہوگا، اور اس پر اجارہ کے سارے احکام جاری ہوں گے، اس لئے کہ اعتبار معانی کا ہے، لہذا صلح کو اسی (اجارہ) پر محمول کرنا واجب ہے، اس لئے کہ اس میں اجارہ کا معنی پایا جاتا ہے، یعنی عوض کے ذریعہ منافع کا مالک بنانا[1]۔

ب-دین کی طرف سے صلح:

اس کی مثال: ایک شخص دوسرے پر دین کا دعوی کرے، مدعا علیہ، اس کا اقرار کرلے، پھر کچھ دین یا اس کے علاوہ مال پر صلح کرلے، یہ فی الجملہ جائز ہے اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، گو کہ اس کی بعض صورتوں اور حالتوں میں اختلاف ہے۔

= ۳۱/۵، البحر الرائق ۲۵۶/۷، الزرقانی علی خلیل ۲/۶، شرح الخرشی ۳/۶، مواہب الجلیل ۸۰/۵، شرح منتہی الإرادات ۲۶۲/۲، المبدع ۲۸۲/۴، المغنی ۵۳/۴، کشاف القناع ۳۸۲/۳، روضۃ الطالبین ۱۹۳/۴، کفایۃ الاخیار ۱۶۸/۱، نہایۃ المحتاج ۳/۴اور اس کے بعد کے صفحات، أسنی المطالب ۲۱۵/۲، المہذب ۳۴۰/۱، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۳۲۴/۲، دیکھئے: مرشد الحیران دفعہ (۱۰۳۰)، مجلۃ الأحکام العدلیہ (۱۵۴۸)، مجلۃ الاحکام الشرعیہ علی مذہب احمد دفعہ (۱۶۲۶)۔

(۱) تبیین الحقائق ۳۲/۵، مجمع الأنہر والدر المنتقی ۳۰۹/۲، العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۳۲۴/۲، نہایۃ المحتاج ۱۳/۴اور اس کے بعد کے صفحات، أسنی المطالب ۲۱۵/۲، المہذب ۳۴۰/۱، کفایۃ الأخیار ۱۶۸/۱، روضۃ الطالبین ۱۹۳/۴، کشاف القناع ۳۸۲/۳، المغنی ۵۳/۴، المبدع ۲۸۲/۴، شرح منتہی الإرادات ۲۶۲/۲، مواہب الجلیل ۸۱/۵، الخرشی ۲/۶، مرشد الحیران دفعہ (۱۰۳۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۱۵۴۹) مجلۃ الأحکام الشرعیہ علی مذہب الإمام احمد للقاری دفعہ (۱۶۲۶)۔

فقہاء کے یہاں اس کی دو انواع ہیں: صلح اسقاط و ابراء اور صلح معاوضہ۔

اول: صلح اسقاط و ابراء:

شافعیہ کے نزدیک اس کو "صلح حطیطہ" کہتے ہیں۔

۱۴- یہ ایسی صلح ہے جو دعوی کئے ہوئے دین کے بعض پر ہوتی ہے، اس کی صورت بلفظ صلح یہ ہے کہ مقر لہ (وہ شخص جس کے لئے اقرار کیا گیا) کہے: میرا ایک ہزار جو تم پر فوری واجب الأداء ہے اس کی طرف سے میں نے تمہارے ساتھ پانچ سو پر صلح کرلی۔

اس کے حکم میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا قول یہ ہے کہ یہ صلح جائز ہے، اس لئے کہ یہ اپنے کچھ حق کو لے کر باقی کو ساقط کرنا ہے، معاوضہ نہیں ہے، اس کو یہ مانا جائے گا کہ مدعی نے اپنے بعض حق سے مدعا علیہ کو بری کردیا ہے، اس لئے کہ اس کا مطلب ہی یہی ہے، اور اس میں اسی کے احکام ثابت ہوں گے[1]"مرشد الحیران" (دفعہ ۱۰۴۴) میں ہے: مالک دین اپنے مدیون کے ساتھ، کچھ دین پر صلح کرسکتا ہے، اور یہ اپنا کچھ حق لے کر باقی سے بری کرنا ہے۔

پھر شافعیہ نے کہا: یہ ابراء و "حط" وغیرہ الفاظ، مثلاً اسقاط، ہبہ، ترک، احلال، تحلیل، عفو اور وضع سے صحیح ہے، اس وقت راجح مذہب میں قبول کرنے کی شرط نہیں ہے، خواہ ہم کہیں کہ ابراء، تملیک

(۱) مواہب الجلیل ۸۲/۵، المواق علی خلیل ۸۲/۵، العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۳۲۴/۲، نہایۃ المحتاج ۳/۴۷، أسنی المطالب ۲۱۵/۲، مجمع الانہر ۳۱۵/۲، البحر الرائق ۲۵۹/۷، البدائع ۴۳/۶، تحفۃ الفقہاء ۴۲۲/۳، شرح المجلہ للأتاسی ۵۶۲/۴ اور اس کے بعد کے صفحات، دیکھئے: مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ (۱۵۵۲) تبیین الحقائق ۴۱/۵۔

ہے یا اسقاط ہے، نیز اصح قول کے مطابق لفظ ''صلح'' سے بھی صحیح ہے، اور اگر صلح کے لفظ سے ہو تو قبول کی شرط لگانے میں دو اقوال ہیں (وہی دونوں اقوال جو اس صورت میں گذرے کہ آدمی اپنے مدیون سے کہے: میں نے دین، تمہیں ہبہ کر دیا) اصح یہ ہے کہ شرط ہے، اس لئے کہ لفظ اپنی وضع کے لحاظ سے اس کا متقاضی ہے (۱)۔

دوم: حنابلہ کا قول ہے: اگر کسی کا دوسرے پر دین ہو، اور مالک نے اپنا بعض دین وضع کر کے باقی اس سے لے لیا، تو ان دونوں کے لئے ایسا کرنا جائز ہے اگر بلفظ ''ابراء'' ہو، اور برأت باقی کے دینے کی شرط کے بغیر مطلق ہو، مثلاً صاحب دین کہے: اس شرط پر کہ تم اس میں سے مجھے اتنا دے دو، اور مدعا علیہ اس کا بعض حصہ ساقط کئے بغیر اس کا بعض حصہ دینے سے گریز نہ کرے (۲)، لہذا اگر مقر لہ خوش دلی سے بعض حق ساقط کر دے تو جائز ہے، لیکن یہ کسی طرح سے نہ صلح ہے، اور نہ صلح کے باب سے (۳)۔

لیکن اگر یہ صلح کے لفظ سے ہو تو امام احمد سے مشہور ترین روایت ہے: یہ ناجائز ہے، اور مذہب میں یہی اصح روایت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنے بعض مال کی طرف سے اس کے بعض کے عوض صلح کر لی، اور یہ حق مارنا ہے۔

دوسری روایت یہی ''الموجز'' اور ''التبصرة'' کا ظاہر ہے یہ صلح صحیح ہے (۴)۔

اگر ایک ہزار ادھار کی طرف سے پانچ سو نقد پر صلح کر لی تو اس کے جواز میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: جمہور فقہا (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ کا قول اور حنابلہ کے یہاں صحیح قول ہے کہ) یہ ناجائز ہے (۱)، حنفیہ وحنابلہ نے اس سے دین ''کتابت'' کو مستثنی کیا ہے، اس لئے کہ اس میں دونوں کے درمیان ربا (سود) نہیں ہوتا، شافعیہ نے عدم صحت کی وجہ یہ بتائی ہے کہ اس نے بعض مقدار کو اس لئے چھوڑ دیا کہ باقی فوراً وصول ہو جائے، اور محض صفت کے مقابلہ میں کوئی عوض نہیں ہوتا اور اس لئے کہ صفتِ ''حلول'' (نقد اور فوری ادائیگی کی صفت) کو ''مؤجل'' کے ساتھ لاحق کرنا صحیح نہیں ہے، اور جب وہ مقصد پورا نہ ہوا جس کی وجہ سے کچھ مقدار کو ترک کیا گیا تھا، تو ترک کرنا صحیح نہیں ہوا (۲)، مالکیہ کے یہاں ممانعت کی وجہ یہ ہے: جس نے مؤجل (ادھار) کو معجّل (نقد) کر دیا اس کو قرض دینے والا مانا جاتا ہے، اس وقت اس نے پانچ سو قرض دیا تاکہ اجل (میعاد) آنے پر خود اپنے آپ سے ایک ہزار کا تقاضا کرے (۳)۔

حنفیہ نے دین کتابت کے علاوہ میں ممانعت کی علت یہ بتائی کہ دین مؤجل والا، معجّل کا استحقاق نہیں رکھتا، لہذا اس کو استیفاء (وصولی) قرار دینا ممکن نہیں، تو یہ عوض ہوگا، اور پانچ سو کو ایک ہزار کے عوض فروخت کرنا ناجائز ہے (۴)۔

اس کی توضیح یہ ہے کہ عقد کے سبب معجّل کا استحقاق نہیں ہوا تھا

---

(۱) کفایۃ الأخیار ۱/ ۱۶۸، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۹۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۴، أسنی المطالب ۲/ ۲۱۵۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۰، کشاف القناع ۳/ ۳۷۹، المبدع ۴/ ۲۷۹، مجلۃ الأحکام الشرعیہ علی مذہب الإمام احمد دفعہ (۱۶۲۰)۔

(۳) المغنی ۴/ ۵۳۴۔

(۴) المبدع ۴/ ۲۷۹، المغنی ۴/ ۵۳۵۔

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۵۹، البدائع ۶/ ۴۵، تبیین الحقائق ۵/ ۴۳، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۹۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۴، أسنی المطالب ۲/ ۲۱۶، شرح الخرشی ۶/ ۳، البہجہ شرح التحفہ ۱/ ۲۲۱، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۳، شرح التاودی علی التحفہ ۱/ ۲۲۱، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۶۰، المبدع ۴/ ۲۷۹، کشاف القناع ۳/ ۳۸۰۔

(۲) أسنی المطالب ۲/ ۲۱۶۔

(۳) البہجہ للتسولی ۱/ ۲۲۱۔

(۴) تحفۃ الفقہاء ۳/ ۴۲۳۔

کہ اس کے استیفاء (وصول یابی) کو اپنے بعض حق کا استیفاء قرار دیا جائے، اور تعجیل، ادھار سے لامحالہ بہتر ہے، لہذا پانچ سو، بمقابلہ دین کے پانچ سو ہوگیا اور تعجیل، باقی کے مقابلہ میں ہے، اور یہ اُجل (میعاد) کا عوض لینا ہے جو باطل ہے، دیکھئے: شریعت نے ''ربا النسئہ'' کو حرام قرار دیا ہے، حالانکہ اس میں صرف یہ ہے کہ مال کا اجل کے مقابلہ میں ہونے کا شبہ ہے، لہذا جب مال اجل کے مقابلہ میں حقیقتاً ہو تو بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا(۱)۔

دوم: یہ جائز ہے، یہ امام احمد سے ایک روایت ہے جس کو ابن ابوموسیٰ وغیرہ نے نقل کیا ہے(۲)۔ یہی ابن عباس اور ابراہیم نخعی کا قول ہے۔ شیخ تقی الدین بن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن قیم جوزی نے اسی کو اختیار کیا ہے(۳)۔

ابن القیم نے کہا: اس لئے کہ یہ سود کے برعکس ہے، کیونکہ سود میں یہ ہوتا ہے کہ دونوں عوض میں سے کسی ایک کے اندر، اجل (میعاد) کے مقابلہ میں زیادتی ہوتی ہے، اور اس صورت میں میعاد کے ساقط ہونے کے مقابلہ میں، عوض کے کچھ حصے سے ذمہ کا بری ہونا ہے، لہذا بعض عوض بعض میعاد کے سقوط کے مقابلہ میں ساقط ہوگیا، اور دونوں میں سے ہر ایک نے اس سے فائدہ اٹھایا، اور یہاں ربا (سود) نہیں، نہ حقیقتاً، نہ لغتاً، نہ عرفاً، کیونکہ ربا زیادتی کا نام ہے، جو یہاں موجود نہیں، اور جن لوگوں نے اس کو حرام کہا ہے انہوں نے اس کو ربا پر قیاس کیا ہے، حالانکہ ان دونوں اقوال کے درمیان فرق واضح ہے کہ ''یا تو اضافہ کرو، یا ادا کرو، اور'' نقد ادا کردو، میں تمہیں سو ہبہ کرتا ہوں'' کہاں یہ، کہاں وہ، لہذا نہ اس کی حرمت میں کوئی نص ہے، نہ اجماع اور نہ قیاس صحیح ہے(۱)۔

اگر ایک ہزار فوری واجب الاداء دراہم کی طرف سے، ایک ہزار ادھار دراہم پر صلح کرلی تو اس کے صحیح ہونے کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: شافعیہ وحنابلہ کا قول ہے کہ تاجیل صحیح نہیں ہے، اس کو لغو مانا جائے گا، اس لئے کہ یہ دائن کی طرف سے، اجل (میعاد) کو لاحق کرنے کا وعدہ ہے، اور حلول (نقد ادائیگی) کی صفت کو لاحق (شامل) کرنا صحیح نہیں، اور اس وعدہ کی وفاء داری لازم نہیں(۲)۔

دوم: حنفیہ کا قول ہے کہ تاجیل صحیح ہے، یہ اس لئے کہ یہ صرف حلول کی صفت کو ساقط کرنا ہے، اور یہ اس کا حق ہے، لہذا یہ صحیح ہوگا، اور یہ احسان کی قبیل سے ہوگا(۳)، انہوں نے کہا: اس لئے کہ مسلمانوں کے امور صحت پر محمول ہوتے ہیں، اب اگر ہم اس کو معاوضہ پر محمول کریں تو دراہم کی دراہم کے عوض ادھار بیع لازم آئے گی، اور یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ دین کو بہ عوض دین فروخت کرنا ہے، کیونکہ فوری واجب الاداء دراہم، اور ادھار دراہم، ذمہ میں ثابت ہیں، اور دین کو دین کے عوض فروخت کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: **''أن النبی علیہ السلام نھی عن الکالیء بالکالی''**(۴) (رسول اللہ علیہ السلام نے کالئ کی بیع (ادھار) کالئ (ادھار) سے

(۱) العنایہ علی الہدایہ (طبع المیمنیہ) ۷/ ۳۹۶، تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی علیہ ۵/ ۴۲، شرح المجلہ للأتاسی ۴/ ۵۶۴۔
(۲) المبدع ۴/ ۲۸۰۔
(۳) الإختیارات الفقہیہ من فتاوی ابن تیمیہ للبعلی ص ۱۳۴، اعلام الموقعین ۳/ ۳۷۱، أحکام القرآن للجصاص (طبع مصر، باہتمام محمد صادق قمحاوی) ۲/ ۱۸۶۔

(۱) اعلام الموقعین عن رب العالمین (طبع السعادۃ، مصر) ۳/ ۳۷۱۔
(۲) شرح منتھی الإرادات ۲/ ۲۶۱، أسنی المطالب ۲/ ۲۱۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۴۔
(۳) مجمع الأنہر ۲/ ۳۱۵، تحفۃ الفقہاء ۳/ ۴۲۳، البحر الرائق ۷/ ۲۵۹، شرح المجلہ للأتاسی ۴/ ۵۶۴، دیکھئے مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۱۵۵۳) البدائع ۶/ ۴۴۔
(۴) حدیث: ''أن النبي علیہ السلام نھی عن الکالیء بالکالیء'' کی روایت دارقطنی، بیہقی، طحاوی، حاکم، بزار اور ابن ابی شیبہ وغیرہ نے (التلخیص الحبیر

کرنے سے منع فرمایا ہے)، اور جب اس کو معاوضہ پر محمول نہیں کیا جاسکا، تو ہم نے اس کو تاخیر پر محمول کیا، تاکہ تصرف کو صحیح قرار دیا جاسکے، اس لئے کہ یہ جائز ہے کہ یہ اس کے اپنے حق میں تصرف ہو، دوسرے کے حق میں نہیں [۱]۔

اگر دونوں نے فوری واجب الاداء دین کی طرف سے کچھ دین کے وضع کرنے اور باقی کو مؤجل کرنے پر صلح کر لی، مثلاً صاحب دین نے اپنے مدیون کے ساتھ ایک ہزار نقد کی طرف سے پانچ سو ادھار پر صلح کرلی تو اس کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ، مالکیہ اور بعض حنابلہ کا ہے: اسقاط و تاجیل صحیح ہے [۲] اس کو شیخ تقی الدین بن تیمیہ نے اختیار کیا ہے، ابن قیم نے کہا ہے: یہی درست ہے، یہ قرض اور عاریت میں تاجیل کی صحت کی بنیاد پر ہے [۳]۔

دوم: حنابلہ کے یہاں اصح اور شافعیہ کا قول یہ ہے: اسقاط صحیح ہے تاجیل صحیح نہیں ہے، وضع اور ساقط کرنے کے صحیح ہونے کی علت یہ ہے کہ اس نے اپنے کچھ حق کو خوش دلی سے ساقط کر دیا ہے، لہذا اس کی صحت سے کوئی چیز مانع نہیں ہے، اس لئے کہ یہ تاجیل کے مقابلہ میں نہیں ہے، لہذا اس کا صحیح ہونا ضروری ہے، جیسا کہ اگر سارا دین ساقط کردے، کیونکہ یہ مسامحت (چشم پوشی و درگذر کا معاملہ) ہے، معاوضہ نہیں ہے [۴]۔

سوم: بعض حنابلہ کا قول ہے: نہ اسقاط صحیح ہے نہ تاجیل، یہ اس بناء پر ہے کہ صلح بہ اقرار صحیح نہیں ہے، اور اس بناء پر کہ فوری واجب الاداء حق مؤجل (میعادی) نہیں ہوتا [۱]۔

دوم: صلح معاوضہ:

۱۵ - یہ ایسی صلح ہے جو دعوی کئے ہوئے دین کے علاوہ پر ہوتی ہے، یعنی ایک آدمی دوسرے کے لئے اپنے ذمہ میں دین کا اقرار کرے، پھر دونوں اس کا عوض دینے پر متفق ہوجائیں، اس کا حکم دین کو فروخت کرنے کا حکم ہے [۲] اگرچہ وہ صلح کے لفظ سے ہو، اور اس کی فقہاء کے یہاں چار انواع ہیں [۳]۔

= ۲/۲۶، نصب الرایہ ۴/۳۹، شرح معانی الآثار ۴/۲۱، سنن الدارقطنی ۳/۱۷ سنن بیہقی ۵/۲۹۰، المستدرک ۲/۵۷، نیل الأوطار ۵/۲۵۴) حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعا کی ہے۔

(۱) حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۵/۴۱۔

(۲) البحر الرائق ۷/۲۵۹، التاج و الإکلیل للمواق ۵/۸۲، اعلام الموقعین ۳/۳۷۰۔

(۳) اعلام الموقعین (طبع السعادہ بمصر) ۳/۳۷۰۔

(۴) کشاف القناع ۳/۳۸۰، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۶۱، المبدع

= ۴/۲۸۰، روضۃ الطالبین ۴/۱۹۶، أسنی المطالب ۲/۲۱۶، نہایۃ المحتاج ۴/۳۷۴۔

(۱) اعلام الموقعین ۳/۳۷۰ (طبع السعادہ بمصر) اور دیکھئے: المبدع ۴/۲۸۰۔

(۲) التاج والإکلیل ۵/۸۱۔

☆ اسی وجہ سے شافعیہ کی تصریح ہے کہ جس دین کا عوض لینا ناجائز ہے، مثلاً دین سلم، اس کی طرف سے صلح کرنے اور جس دین کا عوض لینا جائز ہے، مثلاً اس کی طرف سے صلح کرنے کے درمیان فرق ہے، انہوں نے کہا: اگر ایسے دین کی طرف سے صلح کرتا ہے جس کا عوض لینا صحیح نہیں تو یہ صحیح نہ ہوگا، اور اگر ایسے دین کی طرف سے صلح کرتا ہے جس کا عوض لینا صحیح ہے تو یہ صلح صحیح ہوگی، خواہ مصالح بہ (جس پر صلح ہوئی) سامان ہو یا دین یا منفعت، خواہ معاملہ لفظ ''بیع'' سے ہو یا ''صلح'' یا ''اجارہ'' سے، اس کے بعد انہوں نے اس کی انواع کو بیان کیا ہے (نہایۃ المحتاج ۴/۳۷۳)۔

(۳) مجلۃ الاحکام الشرعیۃ علی مذہب احمد دفعہ (۱۶۲۶) میں آیا ہے: اقرار شدہ حق کی طرف سے، خلاف جنس چیز پر صلح، معاوضہ ہے، جو صلح کے لفظ سے صحیح ہے، لہذا نقد کی طرف سے نقد پر صلح، صرف ہے، نقد کی طرف سے عرض (سامان) پر، یا عرض کی طرف سے نقد پر یا عرض کی طرف سے عرض پر صلح، بیع ہے، یا عرض یا نقد کی طرف سے منفعت پر صلح اجارہ ہے، اس کی صحت کے لئے وہی شرائط ہیں، جو ان عقود کی صحت کی شرائط ہیں، اس صلح میں ان کے وہی احکام جاری ہوں گے جن کی تفصیل اپنے مقامات پر ہے۔

اول: نقدین میں سے کسی ایک کا اقرار کرے، پھر دوسرے نقد پر اس کی طرف سے صلح کرلے، مثلاً کسی کے لئے سو درہم کا اقرار کرے، پھر ان کی طرف سے دس دیناروں پر اس سے صلح کرلے، یا اس کے لئے دس دینار کا اقرار کرے، پھر ان کی طرف سے سو درہم پر اس سے صلح کرلے، فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اس کے لئے صرف کا حکم ہے، اس لئے کہ یہ ایک نقد کو دوسرے نقد کے عوض فروخت کرنا ہے، اور اس میں ''صرف'' کی شرائط، یعنی فوری ادائیگی اور علاحدگی سے قبل باہمی قبضہ کا اعتبار ہوگا (۱)۔

دوم: کسی عرض (سامان) کا اقرار کرے، جیسے گھوڑا اور کپڑا، پھر اس سامان کی طرف سے کسی نقد پر صلح کرلے، یا کسی نقد کا اقرار کرے، مثلاً دینار کا، پھر اس کی طرف سے کسی سامان پر صلح کرلے، فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اس کے لئے بیع کا حکم ہے، کیونکہ مال کا مال سے تبادلہ ہے، اور اس میں بیع کے احکام ثابت ہوں گے (۲)۔

سوم: اس کے لئے ذمہ میں کسی دین (جیسے بدلِ قرض یا تلف کردہ چیز کی قیمت) کا اقرار کرے، پھر کسی اور جنس کی ذمہ میں موصوف چیز پر صلح کرے، مثلاً ذمہ میں دینار تھے، ان کی طرف سے ذمہ میں واجب ایک اردب (چوبیس صاع غلہ کا پیمانہ) گیہوں وغیرہ پر صلح کرلی، تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ یہ صلح صحیح ہے، البتہ قبضہ سے قبل مجلس سے اٹھ کر علاحدہ ہونا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اگر علاحدگی قبضہ سے قبل ہوگئی، تو عوضین میں سے ہر ایک دین ہوگا، اس لئے کہ اس کا محل ذمہ ہے اور یہ دین کی بیع دین سے ہوگی جو شرعاً ممنوع ہے (۱)۔

شافعیہ نے کہا: بدل صلح کی تعیین مجلس میں شرط ہے، تاکہ دین کو بہ عوض دین فروخت کرنے سے نکل جائے، مجلس میں اس پر قبضہ کی شرط لگانے میں دو اقوال ہیں۔

اصح قول: یہ شرط نہیں، مگر یہ کہ دونوں ربوی (جن میں سود جاری ہو) ہوں (۲)۔

چہارم: نقد کی طرف سے صلح ہو، مثلاً کسی پر دس درہم تھے، اس نے ان کی طرف سے کسی منفعت (جیسے معین مدت کے لئے گھر میں رہائش یا جانور کی سواری) پر یا اس کے لئے کسی معین کام کے انجام دینے پر صلح کرلی تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس صلح کے لئے اجارہ کا حکم ہے، اس میں اجارہ ہی کے احکام ثابت ہوں گے (۳)۔

قسم دوم:

صلح مدعا علیہ کے انکار کے ساتھ:

---

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۲، المبدع ۴/ ۲۸۳-۲۸۴، المغنی ۴/ ۵۳۴، کشاف القناع ۳/ ۳۸۲، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۹۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۳، المہذب ۱/ ۳۴۰، أسنی المطالب ۲/ ۲۱۵، حاشیۃ العدوی علی الکفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۲۴، مواہب الجلیل ۵/ ۸۱- ۸۲، الخرشی ۶/ ۳، البہجہ للتسولی ۱/ ۲۲۱، القوانین الفقہیہ ص ۳۴۳، التفریع لابن جلاب ۲/ ۲۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ الفقہاء ۳/ ۴۲۴، مجمع الأنہر والدر المنتقی ۲/ ۳۱۵، الأم ۳/ ۲۲۷۔

(۲) تحفۃ الفقہاء ۳/ ۴۲۱، البدائع ۶/ ۴۳، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۹۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۳، المہذب ۱/ ۳۴۰، أسنی المطالب ۲/ ۲۱۵، البہجہ ۱/ ۲۲۱، المغنی ۴/ ۵۳۴، کشاف القناع ۳/ ۳۸۲ شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۲۔

(۱) المغنی ۴/ ۵۳۴، کشاف القناع ۲/ ۳۸۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۲، المبدع ۴/ ۲۸۴، التاج والإکلیل للمواق ۵/ ۸۱، بدائع الصنائع ۶/ ۴۶، تبیین الحقائق ۵/ ۴۲، دیکھئے: مرشد الحیران دفعہ (۱۰۲۹)۔

(۲) روضۃ الطالبین ۴/ ۱۹۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۳، المہذب ۱/ ۳۴۰ أسنی المطالب ۲/ ۲۱۵۔

(۳) تحفۃ الفقہاء ۳/ ۴۲۴، بدائع الصنائع ۶/ ۴۷، المہذب ۱/ ۳۴۰، المبدع ۴/ ۲۸۳- ۲۸۴، کشاف القناع ۳/ ۳۸۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۲۔

۱۶- اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر کسی چیز کا دعویٰ کیا، مدعا علیہ نے اس کا انکار کیا، پھر اس کی طرف سے صلح کر لی، تو اس کے جواز میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا ہے: اور وہ یہ کہ انکار کے ساتھ صلح جائز ہے [۱] بشرطیکہ مدعی کو اپنے دعوی کے حق ہونے کا یقین ہو اور مدعا علیہ کو یقین ہو کہ اس پر کوئی حق نہیں ہے، پھر وہ دونوں جھگڑے اور نزاع کو ختم کرنے کے لئے صلح کرلیں، لیکن اگر کسی کو اپنے جھوٹے ہونے کا علم ہو تو اس کے حق میں صلح باطل ہے، اور اپنے کو جھوٹا جانتے ہوئے اس نے جو کچھ لیا ہے، وہ اس کے لئے حرام ہے، اس لئے کہ یہ ناحق مال کھانا ہے۔

اس پر ان کا استدلال یہ ہے:

الف- فرمان باری کا ظاہر: "وَالصُّلحُ خَيْرٌ" [۲] (اور صلح ہی (بہرحال) بہتر ہے)، اللہ تعالیٰ نے جنس صلح کو خیر بتایا ہے، اور یہ معلوم ہے کہ باطل چیز کو خیر نہیں کہا جاتا، لہذا اس نص کے ظاہر کے مطابق، ہر صلح مشروع ہوگی، ہاں جو کسی دلیل کی بنیاد پر خاص کر دی گئی ہو وہ مشروع نہیں [۲]۔

ب- نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "الصلح جائز بين المسلمين" [۱] (صلح مسلمانوں کے درمیان جائز ہے)۔ اس عموم کے تحت داخل ہے [۲]۔

ج- یہ کہ صلح کی مشروعیت، محض جھگڑے اور نزاع کو ختم کرنے کی ضرورت سے ہے، اور جھگڑے کو ختم کرنے کی ضرورت درحقیقت انکار کی صورت میں پڑتی ہے، اس لئے کہ اقرار مسالمت (مصالحت) اور ایک دوسرے کی مدد کرنا ہے، لہذا یہ بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی [۳]، ابن قدامہ نے کہا: اسی طرح جب مدیون کے اعتراف کے ساتھ صلح حلال ہے، تو مدیون کے انکار اور اس کے بغیر اپنے حق تک رسائی سے صاحب دین کی بے بسی کے ساتھ بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی [۴]۔

د- نیز اس لئے کہ اس نے صحیح دعوے کے بعد صلح کی، لہذا اس کے جواز کا فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ مدعی، اپنے اعتقاد میں اپنے لئے ثابت حق کا عوض لیتا ہے، اور یہ مشروع ہے، اور مدعا علیہ، شر کو دور کرنے اور جھگڑے کو ختم کرنے کے لئے اسے دیتا ہے، اور یہ بھی مشروع ہے، کیونکہ مال، جان بچانے کا ذریعہ ہے، اور شریعت میں کسی جگہ اس کی حرمت وارد نہیں ہے [۵]۔

---

(۱) تحفۃ الفقہاء ۳/ ۴۱۸، مجمع الانہر ۲/ ۳۰۸، البدائع ۶/ ۴۰، الإفصاح لابن ہبیرہ ۱/ ۳۷۸، کشاف القناع ۳/ ۳۸۵، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۳، المغنی ۴/ ۵۲۷، المبدع ۴/ ۲۸۵، بدایۃ المجتہد (مطبوع مع الہدایہ فی تخریج احادیث البدایہ) ۸/ ۹۰، ارشاد السالک لابن عسکر بغدادی مالکی ص ۱۳۲، الإشراف للقاضی عبد الوہاب ۲/ ۱۷، عارضۃ الأحوذی ۶/ ۱۰۴، القوانین الفقہیہ طبع الدار العربیہ للکتاب) ص ۳۴۳، الہدایہ مع تکملہ فتح القدیر والعنایہ والکفایہ (طبع المیمنیہ) ۷/ ۳۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات، درر الحکام للعلی حیدر ۴/ ۳۵، شرح الخرشی ۶/ ۴، البحر الرائق ۷/ ۲۵۶، تبیین الحقائق ۵/ ۳۱، التفریع لابن جلاب ۲/ ۲۸۹، اعلام الموقعین (مطبعہ سعادۃ) ۳/ ۳۷۰۔

(۲) سورہ نساء/ ۱۲۸۔

(۳) البدائع ۶/ ۴۰، دیکھئے: تکملہ فتح القدیر مع العنایہ و الکفایہ (المیمنیہ) ۷/ ۳۷۷۔

(۱) حدیث: "الصلح جائز بين المسلمين" کی تخریج فقرہ نمبر ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۲) الاشراف علی مسائل الخلاف للقاضی عبدالوہاب ۲/ ۱۷، المبدع ۴/ ۲۸۵، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۶۳۔

(۳) البدائع ۶/ ۴۰۔

(۴) المغنی ۴/ ۵۲۸۔

(۵) الہدایہ مع العنایہ والکفایہ (المیمنیہ) ۷/ ۳۷۹، ابن قیم نے کہا: یہ اپنی ذات کو دعوی، قسم، اور گواہ پیش کرنے کی مشقت سے بچانے کے لئے فدیہ کا معاملہ ہے، جیسا کہ عورت کچھ خرچ کر کے شوہر سے اپنے کو چھٹکارا دلاتی ہے، یہ شرعی قواعد کے خلاف نہیں، بلکہ شرعی حکمت، شرعی اصول، قواعد اور مکلفین کی مصالح اس کے متقاضی ہیں (اعلام الموقعین ۳/ ۳۷۰)۔

ھ- نیز اس لئے کہ مال دے کر قسم کھانے سے بچنا جائز ہے، کیونکہ حضرت عثمان اور ابن مسعودؓ کے بارے میں وارد ہے کہ ان دونوں حضرات نے اپنے اوپر سے قسم کو ٹالنے کے لئے مال خرچ کیا، اور مدعی کے لئے ثابت قسم، ایسا ثابت حق ہے جس کے سقوط کا مال کے ساقط کرنے میں اثر پڑتا ہے، لہذا اس کی طرف سے صلح کے طور پر مال لینا جائز ہے، اس کی اصل دمِ عمد (قصداً قتل) میں قود (قصاص) ہے (۱)۔

دوم: شافعیہ وابن ابی یعلی کا قول ہے: صلح مع انکار باطل ہے (۲)۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ:

الف- اس مسئلہ پر قیاس ہے کہ شوہر نے خلع سے انکار کر دیا پھر اپنی بیوی کے ساتھ کسی چیز پر صلح کر لی تو یہ صحیح نہیں ہے۔

ب- یہ کہ اگر مدعی جھوٹا ہو تو اس نے مدعا علیہ کے مال کو حلال کر لیا، حالانکہ وہ حرام ہے، اور اگر وہ سچا ہے تو اس نے اپنے اوپر اپنا حلال مال حرام کر لیا، اس لئے کہ وہ دعوی والی ساری چیز کا مستحق ہے، اور یہ اس فرمان نبوی کے تحت آجائے گا: "إلا صلحا أحلّ حراما أو حرم حلالا" (۳) (مگر ایسی صلح جو حرام کو حلال یا حلال کو حرام کر دے)۔

ج- یہ کہ مدعی نے ایسی چیز کا عوض لیا، جس کا وہ مالک نہیں ہے، تو یہ ایسا ہو گیا کہ دوسرے کا مال فروخت کر دیا، اور مدعا علیہ نے اپنی مملوک چیز کا عوض دیا، اور یہ ایسا ہو گیا کہ کسی نے اپنا مال اپنے وکیل سے خرید لیا، لہذا صلح مع انکار سے لازم آتا ہے کہ مدعی کو ایسی چیز کا مالک بنایا جائے، جس کا اس کو مالک نہیں بنایا جا سکتا اور مدعا علیہ کو ایسی چیز کا مالک بنایا جائے جس کا وہ پہلے سے مالک ہے، یہ تو مدعی کے جھوٹا ہونے کی صورت میں ہے، اور اگر وہ سچا ہو تو اس کے برعکس ہو جائے گا۔

د- یہ کہ یہ ایسا عقد معاوضہ ہے، جس کے دو میں سے ایک طرف عوض نہیں، لہذا باطل ہے، جیسے حد قذف پر صلح کرنا۔

صلح مع انکار کی فقہی تصویر:

۱۷- ابن رشد نے "بدایۃ المجتہد" میں کہا ہے: رہی صلح مع انکار تو اس میں امام مالک اور ان کے اصحاب سے مشہور یہ ہے کہ اس میں صحت کی وہی رعایت ہو گی، جس کی رعایت بیوع میں ہوتی ہے، آگے کہا: ایسی صلح جس میں ایسی چیز ہو جو بیوع میں ناجائز ہے، امام مالک کے مذہب میں تین اقسام پر ہے: ایسی صلح جو بالاتفاق فسخ کر دی جائے گی، ایسی صلح جس کے فسخ کرنے میں اختلاف ہے، ایسی صلح جو بالاتفاق فسخ نہ ہو گی اگر لمبی ہو، لیکن اگر لمبی نہ ہو تو مختلف فیہ ہے (۱)۔

حنفیہ وحنابلہ نے مدعی کے حق میں اس کی شکل اور مدعا علیہ کے حق میں اس کی شکل بیان کرنے میں فرق کیا ہے، اور کہا ہے: مصالح بہ کے مال پر صلح کرنا مدعی کے حق میں معاوضہ ہے، اس لئے کہ وہ اس کو اپنے حق کا عوض سمجھتا ہے، لہذا اس پر اس کے اعتقاد کا حکم لازم ہو گا، بناء بریں مدعی نے اپنے دعوے کے عوض جو کچھ لیا ہے اگر وہ زمین کا شفعہ والا ٹکڑا ہو تو اس میں مدعا علیہ کے شریک کے لئے شفعہ

(۱) الاشراف للقاضی عبد الوہاب ۲/ ۱۷، دیکھئے محاسن الاسلام للزاہد البخاری ۱/ ۸۷۔

(۲) الأم (بعنایہ محمد زہری النجار) ۳/ ۲۲۱، المہذب ۱/ ۳۴۰، أسنی المطالب وحاشیۃ الرملی ۲/ ۲۱۵-۲۱۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۵، مختصر المزنی ص ۱۰۶، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۹۸، المغنی (طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ) ۴/ ۵۲۷، بدائع الصنائع ۶/ ۴۰، کفایۃ الأخیار ۱/ ۱۶۷۔

(۳) بدایۃ المجتہد (مطبوع مع الہدایہ فی تخریج احادیث البدایہ للغماری) ۸/ ۹۲، ۹۴۔

(۱) بدایۃ المجتہد (مطبوع مع الہدایہ فی تخریج احادیث البدایہ للغماری) ۸/ ۹۲، ۹۴۔

ثابت ہوگا، اس لئے کہ اس نے عوض میں لیا، جیسا کہ اگر وہ اس کو خریدتا(۱)۔

صلح مع انکار مدعا علیہ کے حق میں اپنی قسم سے چھٹکارا اور نزاع کو ختم کرنا ہے، اس لئے کہ مدعی، منکر مدعی علیہ کے گمان کے مطابق حق پر نہیں، بلکہ اپنے دعوے میں غلط ہے، اور مدعا علیہ کا اس کو عوض دینا، معاوضہ کے طور پر نہیں، بلکہ قسم سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لئے ہے، کیونکہ اگر وہ اس سے صلح نہ کرے، اور عوض نہ دے، تو نزاع باقی رہے گا اور اس پر قسم لازم ہوگی، حنابلہ نے اس مفہوم کو اپنے اس قول میں بیان کیا ہے: انکار کے ساتھ صلح منکر کے حق میں ابراء ہے، اس لئے کہ اس نے مدعی کو مال قسم سے بچنے اور ضرر کو اپنے سے دور کرنے کے لئے دیا ہے، مدعی کے خیال کے مطابق اپنے اوپر واجب حق کے عوض کے طور پر نہیں دیا ہے۔

بناء بریں جس چیز پر منکر نے صلح کی ہے، اگر وہ زمین کا ٹکڑا ہو تو اس میں شفعہ ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ مدعی سمجھتا ہے کہ اس نے اپنا سارا یا بعض مال اس شخص سے جس کے پاس یہ مال تھا واپس لیا ہے، لہذا یہ معاوضہ نہیں ہوا، بلکہ یہ غصب شدہ عین (چیز) کے واپس لینے کی طرح ہے(۱)۔

قسم سوم:

مدعا علیہ کے سکوت کے ساتھ صلح:

۱۸- اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر کسی چیز کا دعوی کیا، مدعا علیہ خاموش ہے، اقرار یا انکار نہیں کر رہا ہے، پھر اس نے اس کی طرف سے صلح کر لی۔

ابن ابولیلیٰ کے علاوہ تمام فقہاء نے اس صلح کو صلح مع انکار کے حکم میں مانا ہے، اس لئے کہ سکوت اختیار کرنے والا حکماً منکر ہے، یہ صحیح ہے کہ سکوت کو اقرار پر اور انکار پر محمول کرنا ممکن ہے، پھر بھی اس امر کے مدنظر کہ اصل: ذمہ کا بری وفارغ ہونا ہے، انکار کا پہلو راجح ہے، اسی وجہ سے صلح مع انکار کے جواز میں فقہاء کے اختلاف کے سبب صلح مع سکوت میں بھی فقہاء کا اختلاف ہوگیا۔

اس لحاظ سے صلح مع سکوت میں فقہاء کے دو اقوال ہیں(۲):

اول: حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا قول صلح مع سکوت جائز ہے، ان کے دلائل وہی ہیں جو انہوں نے صلح مع انکار کے جواز میں پیش کئے ہیں، انہوں نے اس میں بھی وہی شرطیں لگائیں اور انہیں احکام کو

---

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۴، کشاف القناع ۳/ ۳۸۵، المبدع ۴/ ۲۸۶، المغنی ۴/ ۵۲۹-۵۳۰، مجمع الانہر والدر المنتقی ۲/ ۳۰۸-۳۰۹، البحر الرائق ۷/ ۲۵۶، تبیین الحقائق ۵/ ۳۱-۳۳، درر الحکام لعلی حیدر ۴/ ۲۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

☆ مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ (۱۵۵۰) میں آیا ہے "صلح مع انکار یا مع سکوت" مدعی کے حق میں معاوضہ، اور مدعا علیہ کے حق میں قسم سے چھٹکارا، اور نزاع کو ختم کرنا ہے، لہذا جس جائیداد پر صلح ہوئی اس میں شفعہ جاری ہوگا، البتہ جس جائیداد کی طرف سے صلح ہوئی ہے اس میں شفعہ جاری نہ ہوگا، اور اگر کل مصالح عنہ (جس جائیداد کی طرف سے صلح ہوئی) یا اس کے کسی جزء پر استحقاق نکل آیا تو مدعی، مدعا علیہ کو، اس کے بقدر بدل صلح (کل یا کچھ) لوٹا دے گا اور براہ راست مستحق سے لڑے گا، اور سارے یا کچھ بدل صلح کا مستحق ہوجائے گا، اور مدعی اس مقدار میں اپنے دعوے پر باقی رہے گا، دیکھئے: مرشد الحیران دفعہ (۱۰۳۷)۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) مجمع الأنہر والدر المنتقی ۲/ ۳۰۸-۳۰۹، تکملہ فتح القدیر مع العنایہ والکفایہ ۷/ ۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ الفقہاء ۳/ ۴۱۸، البدائع ۶/ ۴۰، أسنی المطالب ۲/ ۲۱۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۵، المبدع ۴/ ۲۸۵، الإفصاح لابن ہبیرہ ۱/ ۳۷۸، کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی علیہ ۲/ ۳۲۴، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۳، کشاف القناع ۳/ ۳۸۵، الخرشی ۶/ ۴، شرح المجلۃ للأتاسی ۴/ ۵۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، درر الحکام لعلی حیدر ۴/ ۳۵، دیکھئے: مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۱۵۳۵-۱۵۵۰)، مرشد الحیران دفعہ (۱۰۳۷)۔

مرتب کیا جن کا اعتبار انہوں نے صلح مع انکار کی حالت میں کیا ہے۔

واضح رہے کہ ابن ابولیلیٰ جمہور کے ساتھ متفق ہیں، کہ صلح مع سکوت جائز ہے، (حالانکہ وہ صلح مع انکار کو باطل کہتے ہیں)، کیونکہ انہوں نے اس کو صلح مع اقرار کے حکم میں مانا ہے[۱]۔

دوم: شافعیہ کا قول: صلح مع سکوت ناجائز و باطل ہے، اس لئے کہ صلح کا جواز ثابت شدہ حق کا متقاضی ہے، اور سکوت کی جگہ میں اس کا وجود نہیں، اس لئے کہ خاموش کو حکماً منکر مانا جاتا ہے، حتی کہ اس کے خلاف بینہ سنا جاتا ہے، لہذا اس کا انکار، مدعی کے دعوے کے معارض ہے، اور اگر وہ مال خرچ کرے گا تو باطل جھگڑے کو دور کرنے کے لئے خرچ کرے گا، لہذا رشوت کے معنی میں ہوگا[۲]۔

مدعی اور اجنبی کے مابین صلح:

مدعی اور اجنبی کے مابین ہونے والی صلح کے متعلق احکام میں فقہاء کا اختلاف ہے: جو درج ذیل ہے:

اول: مذہب حنفیہ:

۱۹- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر صلح، مدعی اور اجنبی کے مابین ہو تو یا تو مدعا علیہ کی اجازت سے ہوگی یا اس کی اجازت کے بغیر ہوگی۔

الف- اگر اس کی اجازت سے ہو تو صلح صحیح ہے، اور اجنبی شخص صلح میں مدعا علیہ کا وکیل ہوگا، اور جس مال پر صلح ہوگی، وہ مدعا علیہ پر واجب ہوگا، وکیل پر نہیں، خواہ صلح اقرار کے ساتھ ہو یا انکار کے ساتھ ہو اس لئے کہ صلح میں وکیل کی طرف عقد کے حقوق نہیں لوٹتے، یہ اس صورت میں ہے، جبکہ اجنبی نے مدعا علیہ کی طرف سے بدلِ صلح کا ضمان نہ لیا ہو، لیکن اگر اس کا ضمان لے لے تو عقد صلح کی وجہ سے نہیں، بلکہ کفالہ اور ضمان کی وجہ سے مال اسی (اجنبی) پر واجب ہوگا[۱]۔

ب- اگر صلح مدعا علیہ کی اجازت کے بغیر ہو، تو یہ فضولی کی صلح ہے، جس کی دو صورتیں ہیں:

اول: فضولی صلح اپنی طرف منسوب کرے، مثلاً مدعی سے یوں کہے: فلاں کے ساتھ اپنے دعوے کی طرف سے ایک ہزار درہم پر مجھ سے صلح کرلو، اور اس شخص نے صلح کرلی، تو یہ صلح صحیح ہے، اور بدل صلح فضولی پر لازم ہوگا، اگر چہ اس نے ضمان نہ لیا ہو یا صلح کو اپنے مال یا اپنے ذمہ کی طرف منسوب نہ کیا ہو، اس لئے کہ فضولی کا اپنی طرف صلح کی نسبت کرنا اس کے حق میں نافذ ہوگا اور یہ ایسا ہوگا کہ اس نے مدعا علیہ سے قسم کو ساقط کرنے کے مقابلہ میں اس نے بدل صلح کو اپنے اوپر لازم کیا ہے، اور فضولی نے جو بدل صلح ادا کیا ہے، اسے مدعا علیہ سے واپس لینے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ صلح مدعا علیہ کے حکم سے نہیں ہوئی ہے، سمرقندی نے "التحفہ" میں کہا ہے کہ ایسا صرف اس لئے ہے کہ تبرع کے طور پر دین کو ساقط کرنا یعنی دوسرے کے دین کو اس کی اجازت کے بغیر ادا کرنا صحیح ہے، اور تبرع کے طور پر دوسرے کی طرف سے جھگڑے کو ختم کرنا صحیح ہے، صلح اقرار کے ساتھ، دین کو ساقط کرنا ہے، اور صلح انکار کے ساتھ، جھگڑے کو ساقط (ختم) کرنا ہے، لہذا یہ جائز ہے جیسے بھی ہو[۲]۔

دوم: فضولی، صلح کو مدعا علیہ کی طرف منسوب کرے، مدعی سے یوں کہے: تم اپنے دعوی کی طرف سے فلان کے ساتھ صلح کروگے، اس صورت کی پانچ شکلیں ہیں، جن میں سے چار شکلوں میں صلح لازم ہوتی ہے، اور پانچویں شکل میں موقوف ہوتی ہے۔

---

(۱) الدر المنتقی شرح الملتقی ۲/۳۰۸، بدائع الصنائع ۶/۴۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/۳۷۵، أسنی المطالب ۲/۲۱۵۔

(۱) تحفۃ الفقہاء ۳/۴۳۲، البحر الرائق ۷/۲۵۹۔

(۲) تحفۃ الفقہاء ۳/۴۳۳۔

اس صورت کی وجہ حصر یہ ہے کہ فضولی یا تو بدل صلح کا ضامن ہوگا یا ضامن نہیں ہوگا؟ اگر ضامن نہیں، تو صلح کو اپنے مال کی طرف منسوب کرے گا یا منسوب نہیں کرے گا، اور اگر منسوب نہیں کیا تو کسی نقد یا سامان کی طرف اشارہ کرے گا یا نہیں کرے گا، اور اگر اشارہ نہیں کیا تو عوض کو سپرد کرے گا یا سپرد نہیں کرے گا، اس طرح سے کل پانچ شکلیں ہوئیں:

شکل اول: فضولی، بدل صلح کا ضمان لے، مثلاً فضولی نے مدعی سے کہا: فلاں سے اپنے دعوے کی طرف سے ایک ہزار درہم پر اس کے ساتھ صلح کرلو، اور میں تمہارے لئے اس رقم کا ضامن ہوں، مدعی نے قبول کرلیا، صلح مکمل ہوگئی اور صحیح ہے، اس لئے کہ اس شکل میں مدعا علیہ کے لئے سوائے برأت کے کچھ نہیں ملا، جس طرح مدعا علیہ کے لئے اپنے طور پر اپنی برأت کو حاصل کرنا جائز ہے، اجنبی بھی مدعا علیہ کی برأت کو حاصل کرسکتا ہے، اس شکل میں اگرچہ عقد صلح کرنے کے سبب فضولی پر بدل صلح لازم نہیں کہ وہ قاصد ہے، تاہم اس نے ضمان لیا ہے، اس کے سبب بدل صلح کی ادائیگی اس پر لازم ہے۔

شکل دوم: فضولی، بدل صلح کا ضمان نہ لے، البتہ اس کو اپنے مال کی طرف منسوب کردے، مثلاً فضولی کہے: میں نے اپنے فلاں مال یا اپنے اس گھوڑے یا اپنے ان ایک ہزار دراہم پر صلح کرلی، تو صلح صحیح ہے، اس لئے کہ صلح کرنے والے فضولی نے صلح کو اپنے مال کی طرف منسوب کرکے اس کی ادائیگی کا التزام کرلیا ہے، اور جب وہ بدل کے سپرد کرنے پر قادر ہے، تو صلح صحیح ہے، اور فضولی پر لازم ہوگا کہ وہ بدل کو سپرد کرے۔

شکل سوم: موجودہ سامانوں یا نقود کی طرف یہ کہہ کر اشارہ کرے: مجھ پر یہ رقم ہے، یا یہ گھڑی ہے تو صلح صحیح ہے، اس لئے کہ بدل صلح جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اس کو سپرد کرنا متعین ہو چکا ہے، بشرطیکہ وہ اس کا مال ہو اور اس طرح سے صلح مکمل ہوگئی۔

شکل دوم وسوم: میں فرق یہ ہے کہ دوسری شکل میں فضولی نے صلح کو اپنے اس مال کی طرف منسوب کیا ہے جس کو اپنی طرف منسوب کیا ہے، تیسری شکل میں بدل صلح، باوجودے کہ اس کا مال ہے، لیکن عقد کے وقت اس کو اپنی طرف منسوب نہیں کیا ہے۔

شکل چہارم: مطلقاً کہے: اتنے میں صلح کرلی، نہ اس کا ضمان لیا، نہ اس کو اپنے مال کی طرف منسوب کیا، نہ کسی چیز کی طرف اشارہ کیا، اور وہ رقم سپرد کردی، تو صلح صحیح ہے، اس لئے کہ بدل صلح کو سپرد کرنے سے یہ لازم آتا ہے کہ مدعی کے لئے مذکورہ بدل پوری طرح محفوظ ہے، اور عقد کے مکمل ہونے کا جو مقصد ہے وہ حاصل ہو چکا ہے، اور یہ ضمان اور اپنی طرف منسوب کرنے سے بڑھ کر ہے۔

بنا بریں اگر ان شکلوں میں مدعی کو عوض مل جائے، اور اس کی اس پر رضامندی ہوجائے، تو مدعا علیہ بری ہوجائے گا، اور صلح کرنے والے فضولی کو جس کی طرف سے صلح ہوئی، اس سے کچھ نہیں ملے گا، سپرد کرنے کے لزوم کو چوتھی شکل میں منحصر کرنے سے سمجھ میں آتا ہے کہ دوسری وتیسری شکل میں بدلِ صلح کو سپرد کرنا صلح کی صحت کے لئے شرط نہیں ہے، لہذا ان دونوں شکلوں میں صلح صحیح ہے، اگرچہ سپردگی نہ پائی جائے، اور فضولی کو سپرد کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

ان چاروں شکلوں میں جہاں صلح صحیح ہے، صلح کرنے والا فضولی تبرع کے طور پر بدل کو دینے والا ہوگا، اس لئے کہ اس نے یہ عقد مدعا علیہ کے حکم کے بغیر کیا ہے۔

شکل پنجم: فضولی مدعی سے مطلقاً یوں کہے: فلاں کے ساتھ تمہارے اس دعوے کی طرف سے میں تمہارے ساتھ ہزار درہم پر صلح کرتا ہوں، فضولی ضامن نہ ہو، نہ اپنے مال کی طرف منسوب کرے نہ کسی چیز کی طرف اشارہ کرے، پھر بدل صلح سپرد بھی نہ کرے، تو اس

کی یہ صلح مدعا علیہ کی اجازت پر موقوف ہوگی، اس لئے کہ یہاں صلح کرنے والے کو (جو کہ فضولی ہے) مطلوب مدعا علیہ پر کوئی ولایت نہیں، لہذا اس پر اس کا تصرف نافذ نہیں ہوگا، بلکہ اس کی اجازت پر موقوف رہے گا۔

بناء بریں: اگر مدعا علیہ اس کی صلح کو جائز کردے تو صلح صحیح ہے، اس لئے کہ اس کی طرف سے بعد میں ملنے والی اجازت، اس درجہ میں ہے کہ گویا وکالت کا معاملہ ہورہا ہے، اور بدل صلح، مدعا علیہ پر لازم ہوگا، نہ کہ صلح کرنے والے پر، اس لئے کہ اس نے اس بدل کا التزام اپنے اختیار سے کیا ہے، اجنبی فضولی، دونوں کے درمیان سے نکل جائے گا، اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی، اور اگر مدعا علیہ نے اس کو منظور نہیں کیا تو صلح باطل ہوگی، اس لئے کہ اس پر مال واجب نہیں ہوگا، اور مدعی بہ (جس چیز کا دعوی کیا گیا) ساقط نہ ہوگا۔

اس شکل میں مدعا علیہ کے مقر یا منکر ہونے کے درمیان اور بدل صلح کے عین یا دین ہونے کے درمیان کوئی فرق نہیں، اس لئے کہ صلح کرنے والے فضولی نے بدل صلح کو اپنی ذات یا اپنے مال کی طرف منسوب نہیں کیا ہے، اسی طرح اس نے اس کا ضمان بھی نہیں لیا، لہذا اس پر مذکورہ بدل لازم نہیں ہوگا(۱)۔

دوم: مذہب مالکیہ:

۲۰ - مالکیہ کی رائے ہے کہ آدمی دوسرے کی طرف سے بہ وکالت یا بلاوکالت صلح کرے جائز ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے اس دین پر صلح کرے جو کسی دوسرے پر ہو، اس صورت میں صلح کرنے والے پر وہ چیز لازم ہوگی جس پر وہ صلح کررہا ہے۔ "المدونہ باب الصلح" میں آیا ہے، اگر کسی نے کسی سے کہا: آؤ میں تم سے تمہارے اس دین کی طرف سے جو فلاں پر ہے، اتنے میں صلح کرلوں اور اس نے ایسا کرلیا، یا کوئی آدمی دوسرے کے پاس آیا اور اس کے ساتھ اس کی بیوی کی طرف سے کسی معین چیز پر صلح کرلی، تو شوہر پر صلح لازم ہوگی، اور صلح کرنے والے پر وہ چیز لازم ہے، جس پر اس نے صلح کی ہے، اگر چہ اس نے یہ نہ کہا ہو کہ میں ضامن ہوں: اس لئے کہ اس نے اس شخص کی طرف سے جس پر حق تھا ایسی چیز ادا کی ہے جو اس پر واجب تھی(۱)۔

سوم: مذہب شافعیہ:

۲۱ - شافعیہ کی رائے ہے کہ مدعی واجنبی کے مابین ہونے والی صلح کی دو حالتیں ہیں:(۲)۔

اول: مدعا علیہ کے اقرار کے ساتھ:

اس حالت میں دعوی والی چیز کے عین (نقد کوئی سامان) یا دین ہونے کے درمیان انہوں نے فرق کیا ہے۔

الف - اگر دعوی والی چیز کوئی سامان ہو، اور اجنبی مدعی سے کہے، مدعا علیہ نے مجھے وکیل بنایا ہے کہ میں تمہارے ساتھ، اس کی خاطر دعوی والے سامان کے کچھ حصے یا کل کی طرف سے مدعا علیہ کے کسی سامان کے بدلے یا اس کے ذمہ میں دس دراہم پر صلح کروں، اور دونوں صلح کرلیں تو صلح صحیح ہے، اس لئے کہ معاملات میں انسان کا

---

(۱) دیکھئے: تحفۃ الفقہاء ۳؍۴۴۳، البحر الرائق ۷؍۲۵۹، مجمع الأنہر ۲؍۳۱۴، تبیین الحقائق ۵؍۴۰، رد المحتار (طبع بولاق ۱۲۷۲ھ) ۴؍۴۷۷، الفتاوی الخانیہ ۳؍۱۸۳ اور اس کے بعد کے صفحات، دیکھئے: مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۱۵۴۴) درر الحکام لعلی حیدر ۴؍۱۹-۲۲، شرح المجلۃ للأتاسی ۴؍۵۴۳، بدائع الصنائع ۶؍۵۲، الفتاوی البزازیہ ۶؍۳۰۔

(۱) مواہب الجلیل للحطاب ۵؍۸۱، المدونہ ۴؍۳۸۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴؍۳۷۷-۳۷۸، أسنی المطالب ۲؍۲۱۷، روضۃ الطالبین ۴؍۱۹۹-۲۰۰، المہذب ۱؍۳۴۰۔

دعوائے وکالت مقبول ہے، پھر دیکھا جائے گا، اگر اجنبی وکالت میں سچا ہے، تو جس مال کی طرف سے صلح ہوئی ہے، وہ مدعا علیہ کی ملکیت بن جائے گا، ورنہ وہ اجنبی فضولی ہوگا اور اس کی صلح صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس کی اجازت نہیں ہے، جیسے کہ فضولی کی خریداری۔

اگر وکیل نے اپنی مملوکہ کسی سامان پر صلح کی یا اپنے ذمہ میں دین پر صلح کی تو عقد صحیح ہے، اور یہ دوسرے کے لئے اس کی اجازت سے اپنے مال کے ذریعہ خریدنے کی طرح ہو جائے گا، اور یہ خریداری اجازت دینے والے کے لئے ہوگی، ماذون (جس کو اجازت ملی ہے) اجازت دینے والے سے مثل واپس لے گا اگر وہ چیز مثلی ہو، اور قیمت واپس لے گا اگر وہ ذوات القیم میں سے ہو، اس لئے کہ اس نے جو دیا ہے وہ قرض ہے، ہبہ نہیں ہے۔

اگر اپنی دعوی والی چیز کی طرف سے اپنے مال میں سے کسی سامان پر یا اپنے ذمہ میں دین پر صلح کر لی تو اجنبی کے لئے صلح صحیح ہے، گویا اس نے اس کو خریداری کے لفظ سے خرید لیا ہے، اگرچہ اجنبی کے ساتھ کوئی جھگڑا نہ ہوا ہو، اس لئے کہ صلح دعوی اور جواب پر مرتب ہے۔

ب-اگر دعوی والے چیز دین ہو تو دیکھا جائے گا: اگر مدعا علیہ کی طرف سے صلح کی مثلاً اجنبی نے مدعی سے کہا: تمہارا فلاں پر جو ایک ہزار ہے، اس کی طرف سے میرے ساتھ پانچ سو پر صلح کر لو، تو صلح صحیح ہے، اس لئے کہ اگر مدعا علیہ نے اس کو اس کا وکیل بنایا تھا تو اس نے اس کی اجازت سے اس کا دین ادا کر دیا، اور اگر مدعا علیہ نے اس کو وکیل نہیں بنایا تھا، تو اس کی اجازت کے بغیر اجنبی نے اس کا دین ادا کر دیا، اور یہ جائز ہے، اس کے مثل یہ بھی ہے کہ اجنبی نے اس سے کہا: مجھے مدعا علیہ نے وکیل بنایا ہے کہ تمہارے ساتھ اس کے آدھے پر یا اس کے اس کپڑے پر صلح کر لوں، اور اس نے صلح کر لی، تو یہ صحیح ہے، اور اگر اس نے اپنی طرف سے صلح کرتے ہوئے کہا: مجھ سے اس دین کی طرف سے صلح کر لو، تا کہ یہ مدعا علیہ کے ذمہ میں میرا ہو، تو اس میں دو اقوال ہیں، جس کی بناء پر ان دو اقوال پر ہے جو دین کو اس شخص کے ہاتھ بیچنے کے بارے میں ہے جس پر دین نہ ہو۔

اول: صحیح نہیں، اس لئے کہ وہ مدعا علیہ کے ذمہ کی چیز کو سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے۔

دوم: صحیح ہے، جیسے کہ دوسرے کے ہاتھ میں موجود ودیعت کو خرید لیا۔

دوسری حالت: مدعا علیہ کے انکار کے ساتھ:

اس حالت میں بھی انہوں نے دعوی والی چیز کے عین یا دین ہونے میں فرق کیا ہے:

الف-اگر وہ عین ہو اور اجنبی نے ظاہر میں انکار کرنے والے کی طرف سے یہ کہہ کر اس سے صلح کر لی کہ میرے پاس مدعا علیہ نے اقرار کیا ہے، اور مجھے تمہارے ساتھ صلح کرنے کے لئے وکیل بنایا ہے، البتہ وہ اس کا اظہار اس لئے نہیں کرتا کہ تم اس کو اس سے چھین نہ لو، اور اس نے اس سے صلح کر لی تو صلح صحیح ہے، اس لئے کہ معاملات میں آدمی کا دعوائے وکالت مقبول ہے [1]، شیرازی نے کہا ہے کہ اس لئے کہ اعتبار دونوں عقد کرنے والوں کا ہے، اور دونوں نے ایسی چیز پر اتفاق کیا ہے جس پر عقد جائز ہے، لہذا یہ جائز ہوگا پھر اس میں دیکھا جائے گا: اگر اس کو صلح کرنے کی اجازت دی تھی تو مدعا علیہ اس عین کا

(۱) یہ (بقول امام غزالی) اس صورت میں ہے، جبکہ مدعا علیہ نے، وکالت کے دعوے کے بعد، دوبارہ انکار نہ کیا ہو، لیکن اگر اس نے دوبارہ انکار کر دیا تو یہ معزول کرنا ہوگا، لہذا اس کی طرف سے صلح صحیح نہیں (أسنی المطالب ۲/ ۲۱۷، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۷)۔

مالک ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کے وکیل نے اس کی خاطر اس کو خریدا ہے، اور اگر اس کو صلح کی اجازت نہیں دی تھی تو مدعا علیہ اس عین کا مالک نہ ہوگا، اس لئے کہ اجنبی نے اس کے لئے ایک سامان اس کی اجازت کے بغیر خریدا ہے، لہذا وہ اس کا مالک نہ ہوگا [۱]۔

اگر اجنبی نے مدعی سے کہا: وہ منکر ہے، لیکن وہ باطل پر ہے، اس لئے تم میرے ساتھ اس کے لئے میرے اس گھر پر صلح کرلو تاکہ تم دونوں کے درمیان جھگڑا ختم ہوجائے، تو اصح کے مطابق یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ صلح انکار ہے [۲]۔

اگر اس نے اپنے لئے صلح کی اور کہا: وہ اپنے انکار میں جھوٹا ہے، اس لئے کہ تم میرے نزدیک سچے ہو، تم میرے ساتھ میرے لئے میرے اس گھر پر یا میرے ذمہ میں دس (دراہم) پر صلح کرلو تو یہ غصب شدہ چیز کو خریدنے کی طرح ہے، اب ان دونوں صورتوں میں فرق کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ اگر وہ اس کو لینے پر قادر ہے تو صلح صحیح ہے اور اگر وہ اس کو اس سے لینے سے عاجز ہو تو صلح صحیح نہیں ہے [۳]۔

ب- اور اگر دعوی والی چیز دین ہو اور اجنبی نے کہا مخالف فریق نے انکار کیا ہے اور وہ جھوٹا ہے تم میرے ساتھ اس کے لئے میرے اس جانور پر صلح کرلو، تاکہ تم دونوں کے درمیان جھگڑا ختم ہوجائے، اس نے قبول کرلیا تو صلح صحیح ہے، اس لئے کہ دوسرے کے دین کو اس کی اجازت کے بغیر ادا کردینا محال نہیں ہے، اس کے برخلاف کہ غیر کو اس کے عین مال کا اس کی اجازت کے بغیر مالک بنایا جائے کہ یہ ناممکن ہے۔

(۱) المہذب ۱/ ۳۴۰۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ وہ صحیح ہے، اس لئے کہ شروط عقد میں اعتبار خود عقد کرنے والے کا ہے اور یہ دونوں متفق ہیں (روضۃ الطالبین ۴/ ۲۰۱)۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۸۔

اگر دین کی طرف سے اپنے لئے صلح کرلی اور کہا: وہ انکار کررہا ہے، لیکن وہ جھوٹا ہے تم میرے ساتھ میری خاطر میرے اس جانور پر یا میرے ذمہ میں دس دراہم پر صلح کرلو تاکہ میں اس کو اس سے لے لوں تو یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ دوسرے کے ذمہ میں واجب دین کو خریدنا ہے [۱]۔

چہارم: مذہب حنابلہ:

۲۲- حنابلہ نے مدعی کے ساتھ اجنبی کی صلح کے بارے میں صرف حالت انکار میں بحث کی ہے، حالت اقرار میں اس کی صلح کا ذکر نہیں کیا ہے، انہوں نے کہا ہے کہ:

الف- منکر کی طرف سے اجنبی کی صلح یا تو دین کی طرف سے ہوگی یا عین کی طرف سے۔

اگر اس نے کسی عین کے منکر کی طرف سے اس کی اجازت سے یا اس کی اجازت کے بغیر صلح کرلی تو صلح صحیح ہے، خواہ اجنبی نے مدعی کے لئے، منکر پر اس کے دعوے کی صحت کا اعتراف کیا ہو یا اس کی صحت کا اعتراف نہ کیا ہو، اگرچہ اجنبی نے یہ نہ بتایا ہو کہ منکر نے اس کو اپنی طرف سے صلح کرنے کے لئے وکیل بنایا ہے، اس لئے کہ یہ مال دے کر منکر کو جھگڑے سے بچانا، اور اس کو دعوے سے بری کرنا ہے، اور اجنبی نے جس چیز پر مصالحت کی ہے اس کو منکر سے واپس نہیں لے گا، اگر اس نے اس کی اجازت کے بغیر ادا کیا ہو، اس لئے کہ اس نے منکر کی طرف سے ایسا مال ادا کیا ہے جو اس منکر پر لازم نہ تھا، لہذا وہ احسان کرنے والا ہوگیا، جیسا کہ اگر اس کی طرف سے صدقہ کرتا، اور اگر اس نے منکر کی طرف سے اس کی اجازت سے مصالحت کی تو یہ اجنبی اس کا وکیل ہے، اور اس میں وکیل بنانا جائز ہے، اور اجنبی نے اس کی طرف سے اس کی

(۱) الروضہ ۴/ ۲۰۱، اسنی المطالب ۲/ ۲۱۷۔

اجازت سے جو کچھ ادا کیا ہے، اس سے واپس لے گا اگر اس نے ادا کردہ مال اس سے لوٹانے کی نیت کی ہو۔

اگر منکر دین کی طرف سے اس کی اجازت سے یا اس کی اجازت کے بغیر مصالحت کرلی تو صلح صحیح ہے، خواہ اجنبی نے مدعی کے لئے مطلوبہ شخص پر اس کے دعوے کی صحت کا اعتراف کیا ہو یا اعتراف نہ کیا ہو، اس لئے کہ دوسرے کی طرف سے اس کی اجازت سے اور اس کی اجازت کے بغیر بھی دین کو ادا کرنا جائز ہے: "إن علياً و أبا قتادة رضی الله عنهما قضيا الدين عن الميت، وأقرهما النبي ﷺ"[۱] (حضرت علیؓ اور ابوقتادہؓ نے میت کی طرف سے اس کے دین کو ادا کردیا، اور رسول اللہ ﷺ نے ان کو برقرار رکھا)، اگرچہ اجنبی نے یہ نہ کہا ہو کہ منکر نے اپنی طرف سے صلح کرنے کے لئے اس کو وکیل بنایا ہے، اس لئے کہ یہ منکر کو جھگڑے سے بچانے کے لئے فدیہ دینا ہے، اور اس کو دعوے سے بری کرنا ہے، اور اجنبی نے جس پر صلح کی ہے، اس میں سے کچھ بھی منکر سے واپس نہیں لے گا، اگر اس نے منکر کی اجازت کے بغیر ادا کیا ہے، اس لئے کہ اجنبی نے اس کی طرف سے ایسا مال ادا کردیا ہو جو اس پر لازم نہیں تھا، لہذا اجنبی احسان کرنے والا ہوگیا، جیسے کہ اگر اس کی طرف سے صدقہ کردیتا، اگر منکر نے اجنبی کو صلح کی اجازت دی یا اپنی طرف سے ادائیگی کی اجازت دی تو اس کی طرف سے جو کچھ ادا کیا ہے اس سے واپس لے گا، اگر ادا کردہ مال اس سے لوٹانے کی نیت کی ہو[۲]۔

ب-اگر اجنبی نے مدعی کے ساتھ اپنے لئے مصالحت کی تاکہ مطالبہ کا حق اس کو مل جائے تو یہ معاملہ اس سے خالی نہیں ہے کہ وہ مدعی کے لئے اس کے دعوے کی صحت کا اعتراف کرے گا یا اس کے لئے اعتراف نہ کرے گا:

اگر اس کے لئے اس کا اعتراف نہ کرے تو صلح باطل ہے، اس لئے کہ اس نے مدعی سے وہ چیز خریدی جو اس کے لئے ابھی تک ثابت نہیں ہے، اور اس کی طرف کو جھگڑا نہیں آیا کہ مال دے کر اس سے بچ سکے، یہ بالکل اس صورت کے مشابہ ہے کہ اجنبی نے مدعی سے دوسرے کی مملوک چیز خریدی۔

اگر اس نے مدعی کے لئے اس کے دعوی کی صحت کا اعتراف کیا اور مدعی کے ساتھ مصالحت کی اور دعوی والی چیز دین ہے، تو یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز خریدی جس کے سپرد کرنے پر فروخت کرنے والا قادر نہیں ہے، نیز اس لئے کہ یہ دین کو غیر مدیون کے ہاتھ فروخت کرنا ہے، اور جب اس دین کو غیر مدیون کے ہاتھ فروخت کرنا صحیح نہیں جس کا اقرار اس کو ہے تو منکر کے ذمہ میں واجب دین کو جس کو اس سے وصول نہیں کیا جاسکتا، فروخت کرنا بدرجہ اولیٰ صحیح نہ ہوگا۔

اگر دعوی والی چیز عین ہو، اور اجنبی کو معلوم ہو کہ مدعی اس دین کو مدعا علیہ سے وصول کرنے سے عاجز ہے تو صلح صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز خریدی، جس کو سپرد کرنے پر فروخت کرنے والا قادر نہیں ہے، جیسے بدک کر بھاگے ہوئے جانور کی خریداری، اور اگر اجنبی کو گمان ہے کہ وہ اس کو نکال سکتا ہے تو صحیح ہے، اس لئے کہ اس نے مالک سے اس کی وہ مملوکہ چیز خریدی جس کو اس کے خیال کے اعتبار سے اس سے لے سکتا ہے، یا اس کا خیال تھا کہ وہ قادر نہیں، پھر معلوم ہوا کہ وہ اس کو چھڑانے پر قادر ہے، تو صلح صحیح ہے، اس لئے کہ بیع اس چیز

---

(۱) حدیث: "أن عليا و أبا قتادة قضيا الدين عن الميت" حضرت ابوقتادہؓ کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۶۷ طبع السلفیہ) نے حضرت سلمہ بن اکوع سے کی ہے۔
اور حدیث علی کی روایت دارقطنی (۳/ ۴۷ طبع دارالمحاسن) نے کی ہے۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۴، کشاف القناع ۳/ ۳۸۶، المغنی لابن قدامہ (طبع مکتبہ الریاض الحدیثہ) ۴/ ۵۳۱، المبدع ۴/ ۲۸۷۔

کی ہوئی ہے جس کو سپرد کرنا ممکن ہے، لہذا اس کے اس خیال کا کوئی اثر نہ ہوگا، کہ سپرد کرنا ممکن نہیں ہے، پھر اگر اجنبی صلح کرنے کے بعد عاجز آجائے، حالانکہ اس کو چھڑانے پر اس کی قدرت کا اس کو ظن تھا، تو اجنبی کو اختیار ہوگا کہ صلح کو فسخ کردے اور اس لئے کہ معقود علیہ (وہ چیز جس پر معاملہ ہوا) اس کے لئے سالم نہ رہا، لہذا اس کو اس کا بدل واپس لینے کا حق ہوگا، یا صلح کو جاری رکھے، اس لئے کہ حق اسی کو حاصل ہے، جیسے خیار عیب، اور اگر اس کو وصول کر لینے پر قادر ہو تو صلح برقرار رہے گی (۱)۔

ج- اگر اجنبی نے مدعی سے کہا: میں مدعا علیہ کا وکیل ہوں کہ تمہارے ساتھ، اس ''عین'' کی طرف سے صلح کرلوں، مدعا علیہ تمہارے لئے اس عین کا بہ باطن (درپردہ) اقرار کرنے والا ہے، بس ظاہر میں تم سے انکار کر رہا ہے، تو خرقی کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ صلح صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ ظاہر میں وہ اس عین کا اس لئے انکار کرتا ہے کہ مدعی اپنا کچھ حق چھوڑ دے، یا اس کو اس کے ثمن سے کم میں خرید لے، ایسا شخص حق مارنے والا ہے، ظلم وزیادتی کے ذریعہ مصالح عنہ (جس چیز کی طرف سے صلح ہوئی) کو لینا چاہتا ہے، اور یہ اس درجہ میں ہے کہ مدعا علیہ زبانی مدعی سے کہے: مجھے تمہارے دعوی کے صحیح ہونے کا علم ہے اور یہ چیز تمہاری ہے، لیکن میں اسے تمہارے سپرد نہیں کروں گا اور نہ حاکم کے پاس تمہارے لئے اس کا اقرار کروں گا، یہاں تک کہ تم اس کے بدلہ اس کے کچھ حصے پر یا اس کے عوض پر صلح کرلو، اور یہ ناجائز ہے، قاضی نے کہا: صحیح ہے، پھر مدعا علیہ کو دیکھا جائے گا، اگر وہ اس کی تصدیق کردے تو اس عین کا مالک ہوجائے گا اور اس کی طرف سے جو ادا کیا گیا ہے اس پر لازم ہوگا، اور مدعی اس سے وہ مال جو اس نے اس کی طرف سے ادا کیا ہے واپس لے گا اگر مدعا علیہ نے اس کو ادا کرنے کی اجازت دی ہو، اور اگر مدعا علیہ نے ادائیگی کی اجازت دینے کا انکار کردیا، تو اس کی قسم کے ساتھ اعتبار اسی کی بات کا ہوگا، اور اس کا حکم اس شخص کی طرح ہوجائے گا، جس نے دوسرے کی طرف سے دین اس کی اجازت کے بغیر ادا کردیا، اور اگر اس نے وکالت کا انکار کیا تو بھی اسی کی قسم کے ساتھ اسی کی بات کا اعتبار ہوگا، اجنبی اس سے واپس نہ لے گا، اور نہ مدعا علیہ کے لئے اس عین کی ملکیت کا فیصلہ کیا جائے گا، پھر اگر اجنبی کو خریداری کا وکیل بنایا گیا تھا، تو بہ باطن (درپردہ) مدعا علیہ اس کا مالک ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے اس عین کو اسی کی اجازت سے خریدا ہے، لہذا اس ملکیت کے اندر اس کے انکار کا کوئی منفی اثر نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی ملکیت اس کے انکار سے قبل ثابت ہوچکی ہے، وہ انکار کر کے بس اجنبی پر ظلم کرنے والا ہے، اور اگر مدعا علیہ نے اس کو وکیل نہیں بنایا تھا تو مدعا علیہ اس کا مالک نہ ہوگا، اس لئے کہ اجنبی نے اس کے لئے ایک چیز اس کی اجازت کے بغیر خریدی۔

اگر اجنبی مدعی سے کہے: مدعا علیہ کو تمہارے دعوی کے صحیح ہونے کا علم ہے، وہ تم سے صلح کرنا چاہتا ہے اور اس نے مجھے اس کے لئے وکیل بنایا ہے، اور اس نے صلح کرلی تو صحیح ہے، اس لئے کہ یہاں پر اس نے اس کی ادائیگی سے گریز نہیں کیا، بلکہ اس کا اعتراف کیا اور کچھ دے کر اس کے ساتھ اس پر صلح کرلی اور یہ اس صورت کے مشابہ ہوگیا کہ اس نے اس کا انکار نہ کیا ہو (۱)۔

ارکان صلح:

۲۳- حنفیہ کی رائے ہے کہ صلح کا ایک ہی رکن ہے: صیغہ جو ایجاب

(۱) المبدع ۴/ ۲۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳/ ۳۸۶، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۵، المغنی ۴/ ۵۳۲۔

(۱) المغنی ۴/ ۵۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات، المبدع ۴/ ۲۸۸، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۵، کشاف القناع ۳/ ۳۸۷۔

وقبول سے مرکب ہو، اور باہمی رضامندی بتائے، اس میں جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا اختلاف ہے، انہوں نے صلح کے تین ارکان شمار کرائے ہیں:

۱-صیغہ۔

۲-عاقدین۔

۳-محل (مصالح بہ ومصالح عنہ)۔

دیکھئے: اصطلاح: ''عقد''۔

شرائط صلح:

۲۴-صلح کی چند شرطیں ہیں، جن کا ثبوت صلح کے وجود کے لئے لازم ہے، یہ صلح کی ماہیت وحقیقت سے خارج ہیں، کچھ کا تعلق، صیغہ سے، کچھ کا تعلق، عاقدین سے، کچھ کا تعلق، مصالح عنہ (نزاعی چیز) سے اور کچھ کا تعلق، مصالح علیہ (یعنی بدل صلح) سے ہے۔

ان کا بیان حسب ذیل ہے:

صیغہ سے متعلقہ شرائط:

۲۵- صیغہ سے مراد: ایجاب وقبول ہیں جن سے باہمی رضامندی معلوم ہو، مثلاً مدعا علیہ کہے: میں نے تمہارے ساتھ اس چیز کی طرف سے اتنے پر صلح کر لی، یا تمہارے اس دعوے کی طرف سے اتنے پر صلح کر لی، اور دوسرا کہے: میں نے قبول کیا، یا میں راضی ہوں، یا ایسا لفظ بولے جس سے اس کی قبولیت ورضامندی کا علم ہو جب ایجاب وقبول پائے جائیں گے تو صلح مکمل ہوجائے گی [۱]۔

اس بات کا لحاظ رہے کہ فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صلح کے باب میں اس کے صیغہ سے متعلقہ شرائط کا ذکر نہیں کیا ہے، اس لحاظ سے وہ صلح کو مستقل بالذات عقد نہیں مانتے، بلکہ وہ اس کو شرائط واحکام میں اس سے قریب ترین عقد کے تابع کہتے ہیں، چنانچہ اس کو بیع شمار کیا جائے گا، اگر مال کا مال سے تبادلہ ہو، ہبہ شمار کیا جائے گا اگر دعوی کئے ہوئے سامان کے بعض پر صلح ہو، اور ابراء شمار کیا جائے گا اگر دعوی کئے ہوئے دین کے بعض پر صلح ہو، ان حضرات نے صیغہ سے متعلقہ شرائط واحکام کو ان عقود کے اندر ذکر کرنے پر اکتفاء کیا ہے، جن عقود کے ساتھ صلح کو اس کے محل اور بدل صلح کے لحاظ سے لاحق کیا جاتا ہے۔

حنفیہ نے صیغہ صلح پر، مستقل شکل میں صلح کے باب میں کلام کیا ہے، کچھ شرائط واحکام کا ذکر کیا، اور کچھ کو اس پر اکتفاء کرتے ہوئے چھوڑ دیا کہ انہوں نے صیغہ سے متعلقہ تفصیلات کو بیع، اجارہ، ہبہ اور ابراء کے ابواب میں ذکر کیا ہے، جن کے بعض احکام صلح کے بعض حالات اور صورتوں میں اس پر جاری ہوتے ہیں۔

رہا صلح کے باب میں صلح کے صیغہ اور اس کے شرائط کے بارے میں ان کا کلام تو یہ ہے کہ صلح میں مدعی کی طرف سے، بہر حال ایجاب کا ہونا شرط ہے، خواہ دعوی کی ہوئی چیز ایسی ہو جو تعیین سے متعین ہوجاتی ہو یا ایسا نہ ہو، اور اسی وجہ سے ایجاب کے بغیر صلح مطلقاً صحیح نہیں ہے، رہا قبول تو ہر ایسی صلح میں ایجاب کے بعد شرط ہے جس میں تبادلہ ہو۔

پھر انہوں نے کہا: ایجاب وقبول میں ماضی کا صیغہ استعمال ہوگا، امر کے صیغہ سے صلح نہ ہوگی، بناء بریں اگر مدعی مدعا علیہ سے کہے: جس گھر کا تمہارا دعوی ہے اس کی طرف سے میرے ساتھ پانچ سو درہم پر صلح کر لو، اور مدعا علیہ کہے: میں نے صلح کر لی تو صلح نہیں ہوگی، اس لئے کہ ایجاب کی طرف صلح کے مطالبہ کے الفاظ ہیں، اور یہ ایجاب کے قابل نہیں ہے، اب دوسری طرف والے کا کہنا: میں

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۴۰۔

نے قبول کیا، ایجاب کے قائم مقام نہیں ہوگا، ہاں اگر مدعی دوبارہ کہے: میں نے قبول کیا تو اس حالت میں صلح ہوجائے گی۔

ان تفصیلات کی بنیاد پر:

اگر دعوی کیا ہوا سامان ایسا ہو جو تعیین کرنے سے متعین ہوجائے، جیسے جائداد، اراضی اور سامانِ تجارت وغیرہ تو صلح کے صحیح ہونے کے لئے ایجاب کے بعد قبول کی شرط ہے، اس لئے کہ اس حالت میں صلح، اسقاط نہ ہوگی، کہ تنہا ساقط کرنے والے کے ارادہ سے مکمل ہوجائے۔

اگر صلح دوسری جنس پر ہوتو بھی قبول کی شرط ہے، خواہ مدعی بہ ایسا ہو جو تعیین کرنے سے متعین ہوجائے، یا متعین نہ ہونے والا ہو، جیسے نقدین اور جو ان کے حکم میں ہیں۔

ان دونوں مسائل میں قبول کی شرط ہونے کا سبب یہ ہے کہ صلح ان دونوں میں تبادلہ ہے، اور تبادلہ میں قبول واجب ہے، اس کے بغیر عقد صحیح نہیں ہوتا ہے۔

رہی وہ صلح جو تنہا ایجاب سے ہوجاتی ہے، تو ایسی صلح ہے جس میں بعض حقوق کو ساقط کرنا ہوتا ہے، لہذا اس میں صرف ایجاب پر اکتفاء کیا جاتا ہے، قبول کی شرط نہیں لگائی جاتی۔

بناء بریں: اگر صلح، ذمہ میں ثابت دین کے کچھ حصہ پر ہوئی، بایں معنی کہ مصالح عنہ (جس کی جانب سے صلح کی جائے)، ومصالح بہ (جس پر صلح کی جائے) دونوں نقدین ہیں، اور یہ دونوں تعیین کرنے سے متعین نہیں ہوتے تو یہاں پر محض صاحب دین کے ایجاب کرنے سے صلح ہوجائے گی، مدیون کا قبول کرنا شرط نہیں، اس لئے کہ یہ صلح کچھ حق کو ساقط کرنے کا نام ہے، اور اسقاط قبول پر موقوف نہیں ہوتا، بلکہ محض ساقط کرنے والے کے ایجاب سے پورا ہوجاتا ہے۔

مثلاً: صاحب دین نے مدیون سے کہا: تمہارے ذمہ میں میرا جو پانچ سو دینار ہے، اس کی طرف سے میں نے تمہارے ساتھ دوسو دینار پر صلح کرلی، تو محض ایجاب سے صلح ہوجائے گی، مدیون کے قبول کرنے کی شرط نہیں ہوگی اور یہ صلح لازم ہوگی، بشرطیکہ مدیون اس کو رد نہ کردے، لیکن یہ شرط ہے کہ اس میں ایجاب کرنے والا مدعی ہو، اس لئے کہ اگر ایجاب کرنے والا خود مدعا علیہ ہوگا تو اس میں مدعی کے قبول کرنے کی شرط ہوگی، خواہ صلح ایسی چیز کی طرف سے ہو جو تعیین کرنے سے متعین ہوجائے، یا وہ تعیین کرنے سے متعین نہ ہو، ایسا اس لئے کہ یہ صلح یا تو اسقاط ہوگی، اور اس صورت میں ضروری ہوگا کہ ساقط کرنے والا مدعی یا دائن ہو، کیونکہ اس کے قبول کئے بغیر اور اس کی رضامندی کے بغیر اس کے حق کا ساقط ہونا ممکن نہیں ہے، یا یہ صلح، معاوضہ ہوگی اور معاوضہ میں ایجاب وقبول دونوں کا پایا جانا شرط ہے، رہا اس صورت میں، جبکہ صلح ایسی چیز کی طرف سے ہو جو تعیین کرنے سے متعین نہ ہو، اور یہ صلح اسی جنس پر ہو تو مدعا علیہ کی طرف سے صلح کا مطالبہ کرنا قبول کے قائم مقام ہوگا[1]۔

صلح بالتعاطی: (زبان سے کچھ کہے بغیر لین دین کی صلح)

۲۶ - حنفیہ کی رائے ہے کہ "صلح بالتعاطی" منعقد ہے، اگر قرائن حال سے اس پر دونوں کی رضامندی معلوم ہو، مثلاً مدعا علیہ، مدعی کو ایسا مال دے جس کے لینے کا حق اس کو نہیں ہے، اور مدعی اس مال پر قبضہ بھی کرلے، اس کی تشریح یہ ہے کہ اگر ایک شخص دوسرے پر ہزار درہم کا دعوی کرے، مدعا علیہ دین کا انکار کرے اور مدعی کو ایک بکری

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۵۵، مجمع الانہر ۲/ ۳۰۸، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام لعلی حیدر ۴/ ۳-۵، قرۃ عیون الاخیار تکملہ رد المحتار (المطبعہ المیمنیہ ۱۳۲۱ھ) ۲/ ۱۵۳-۱۵۶، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۲۲۸-۲۲۹۔

دے دے، مدعی اس کی طرف سے اس بکری پر قبضہ کرلے تو یہ صلح بالتعاطی ہوجائے گی، مدعی اس کے بعد ان ایک ہزار دراہم کا دعویٰ نہیں کرسکتا، اسی طرح مدعاعلیہ وہ بکری اس سے واپس نہیں لے سکتا۔

لیکن اگر مدعاعلیہ مدعی کو اس مال میں سے کچھ دے جس کے لینے کا حق مدعی کو تھا، اور مدعی اس پر قبضہ کرلے دونوں کے درمیان کوئی ایسی بات نہیں ہوئی جو صلح کو بتائے تو یہ صلح بالتعاطی منعقد نہ ہوگی، مدعی، باقی دین کا مطالبہ کرسکتا ہے، اس لئے کہ مدعی کا اس مال میں سے کچھ لے لینا جس کے لینے کا حق اس کو ہے ہوسکتا ہے کہ اس لئے ہو کہ اس نے یہ ارادہ کیا کہ اپنا کچھ حق اس وقت وصول کرلے باقی بعد میں لے لے گا، اسی طرح یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس نے لی ہوئی مقدار پر اکتفاء کیا اور باقی کے مطالبہ سے ہٹ گیا، اور حق شک کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے[۱]۔

عاقدین سے متعلق شرائط:

۲۷ - یہ شرائط تین قسم کی ہیں: کچھ کا تعلق اہلیت سے، کچھ کا ولایت سے، اور کچھ کا آپسی رضامندی سے ہے، دیکھئے: اصطلاحات: ''اہلیت، تراضی، عقد، ولایت''۔

مصالح عنہ سے متعلقہ شرائط:

مصالح عنہ: نزاعی چیز ہے، اور اس کی دو انواع ہیں: حق اللہ، حق العبد۔

۲۸ - حق اللہ: فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ اس کی طرف سے صلح صحیح نہیں ہے، بناء بریں حد زنا، حد سرقہ اور حد شراب نوشی کی طرف سے صلح کرنا صحیح نہیں ہے، مثلاً کسی زانی سے یا دوسرے کا مال چوری کرنے والے سے یا شراب نوش سے مال پر صلح کرلی کہ اس کو حاکم کے پاس نہیں لے جائے گا، چونکہ یہ حق اللہ ہے، اس لئے یہ صلح ناجائز اور باطل ہوگی، کیونکہ صلح کرنے والا، صلح کے ذریعہ اپنے ذاتی حق میں تصرف کرتا ہے یا تو اپنا سارا حق وصول کرتا ہے یا کچھ وصول کرتا ہے باقی ساقط کرتا ہے، یا معاوضہ لیتا ہے اور یہ ساری چیزیں دوسرے کے حق میں ناجائز ہیں۔

اسی طرح اگر حد قذف کی طرف سے صلح کرے، مثلاً کسی کو زنا کا بہتان لگایا اور اس کے ساتھ کسی مال پر صلح کرلی کہ اس کو معاف کردے، اس لئے کہ اس میں اگرچہ بندے کا بھی حق ہے، تاہم اللہ کا حق غالب ہے، اور مغلوب شرعاً عدم کے درجہ میں ہوتا ہے، لہذا یہ خالص حقوق اللہ کے حکم میں ہوا، اور خالص حقوق اللہ میں صلح کا احتمال نہیں ہوتا ہے، تو جو ان کے حکم میں ہوگا، وہ بھی ایسا ہی ہوگا۔

دیکھئے اصطلاح: ''قذف''۔

اسی طرح اگر کسی گواہ کے ساتھ جو اس کے خلاف گواہی دینے کا ارادہ رکھتا تھا مال پر صلح کرلے تاکہ وہ اپنی گواہی کو چھپالے، تو یہ صلح باطل ہے، اس لئے کہ گواہ گواہی دینے میں محتسب (اللہ کے لئے کام کرنے والا) ہے، جو اللہ عزوجل کا حق ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَاَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ''[۱] (اور گواہی ٹھیک ٹھیک اللہ کے واسطے دو)، اور اللہ کے حقوق کی طرف سے صلح باطل ہے[۲]۔

جب حقوق اللہ میں صلح باطل ہوگئی تو اس نے جو لیا ہے اس کو واپس کرنا واجب ہے، اس لئے کہ اس نے ناحق لیا ہے، اور کسی کے

---

(۱) درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام العدلیہ ۴/۴، ۵۔

(۱) سورۂ طلاق/۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/۴۸، المبدع ۴/۲۹۰، المغنی لابن قدامہ ۴/۵۵۰، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۶۶، قرۃ عیون الأخیار ۲/۱۵۵، کشاف القناع ۳/۳۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

لئے حلال نہیں کہ کسی شرعی سبب کے بغیر کسی کا مال لے [۱]۔

۲۹- رہا حق العبد: تو اس کی طرف سے صلح کرنا، اس کی شرعی شرائط کے ثبوت کے وقت صحیح ہے، اور فقہاء کے یہاں اس کی تین شرطیں ہیں [۲]:

اول: مصالح عنہ: مصالح کے لئے برمحل ثابت شدہ حق ہو:

۳۰- بناء بریں: جو اس کا حق نہیں، یا برمحل ثابت شدہ حق نہیں، اس کی طرف سے صلح کرنا ناجائز ہے، حتی کہ اگر کسی عورت کو اس کے شوہر نے طلاق دی، عورت نے دعوی کیا کہ شوہر کے قبضہ میں جو بچہ ہے وہ اس عورت کے بطن سے، اس شوہر کا ہے، مرد اس کا منکر ہے، اور عورت نے نسب کی طرف سے کسی چیز پر صلح کرلی تو یہ صلح باطل ہے، اس لئے کہ نسب بچہ کا حق ہے، عورت کا حق نہیں ہے، لہذا عورت دوسرے کے حق کا عوض لینے کی مالک نہیں ہوگی، نیز اس لئے کہ صلح یا تو اسقاط ہے یا معاوضہ، اور نسب میں ان دونوں کا احتمال نہیں ہے۔

اسی طرح اگر شفیع نے شفعہ کی طرف سے کسی چیز پر صلح کرلی جو اس کے لئے ثابت تھا کہ گھر خریدار کو چھوڑ دے تو صلح باطل ہے، اس لئے کہ اس محل میں شفیع کا کوئی حق نہیں ہے، اس کے لئے بس حق تملک (اپنی ملکیت میں لینے کا حق) ہے، اور یہ محل میں کسی علت کے سبب نہیں، بلکہ یہ ولایت کا نام ہے، اور یہ صاحب ولایت کی صفت ہے، لہذا اس کی طرف سے صلح کرنے کا احتمال نہیں ہے، یہی جمہور کا قول ہے، اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے کہ ان کے نزدیک شفعہ کی طرف سے صلح کرنا جائز ہے۔

دیکھئے: "شفعہ، اسقاط"۔

اسی طرح اگر کفیل بالنفس (کسی کی ذات کی ذمہ داری لینے والے) نے مکفول لہ (جس کے لئے ذمہ داری لی گئی ہو) کے ساتھ کسی مال پر صلح کرلی کہ اس کو کفالت سے بری کردے تو صلح باطل ہے، اس لئے کہ مدعی کو کفیل بالنفس سے صرف اس مطالبہ کا حق ہے کہ وہ مکفول بالنفس کی ذات کو اس کے سپرد کرے، اور یہ مطالبہ کی ولایت کا نام ہے، اور صاحب ولایت کی صفت ہے، لہذا شفعہ کی طرح اس کی طرف سے بھی صلح کرنا ناجائز ہے [۱]۔

لیکن اگر کسی نے دوسرے پر مال کا دعوی کیا، مدعا علیہ منکر ہے، مدعی کے پاس کوئی بینہ نہیں ہے، لہذا مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا، اس نے قسم کی طرف سے صلح کرلی کہ اس سے حلف نہ لیا جائے، تو صلح جائز ہے، قسم سے بری ہوجائے گا کہ اب مدعی کے لئے جائز نہیں کہ اس سے دوبارہ قسم لے، اسی طرح اگر مدعا علیہ کہے کہ مجھ پر تمہارے لئے جو قسم ہے اس کی طرف سے میں صلح کرتا ہوں یا کہے: اتنا اتنا مال میں نے تم کو اس کے فدیہ میں دیا، تو یہ صلح صحیح ہے، اس لئے کہ یہ مدعی کے لئے ثابت شدہ حق کی طرف سے صلح ہے، کیونکہ مدعی کو حق ہے کہ مدعا علیہ سے قسم لے، اور یہ اپنے محل میں ثابت ہے، یعنی مدعی اپنے خیال کے مطابق دعوی کی ہوئی چیز کا مالک ہے، لہذا یہ صلح مدعی کے اعتبار سے ایسے حق کی طرف سے ہے جو مدعی میں ثابت ہے اور وہ دعوی والی چیز ہے، اور مدعا علیہ کے اعتبار سے جھگڑے کو ساقط کرنے کے لئے اور قسم سے بچنے کے لئے مال دینا ہے [۲]، یہ کاسانی نے کہا ہے۔

حنفیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی مرد نے عورت پر

---

(۱) اعلام الموقعین (مطبعۃ السعادہ بمصر) ۱۰۸/۱۔

(۲) مرشد الحیران دفعہ (۱۰۲۸) میں ہے "شرط ہے کہ مصالح عنہ، مصالح کا حق ہو، محل میں ثابت ہو، اس کے مقابلہ میں بدل لینا جائز ہو، خواہ وہ مال ہو جیسے "عین" و "دین" یا مال نہ ہو، جیسے منفعت، اور حق قصاص اور تعزیر، اور شرط ہے کہ وہ معلوم ومعین ہو اگر اس کے سپرد کرنے کی ضرورت ہو (دیکھئے قرۃ عیون الاخیار ۱۵۵/۲)۔

(۱) بدائع الصنائع ۴۹/۶، تحفۃ الفقہاء ۴۲۷/۳۔

(۲) البدائع ۵۰/۶۔

نکاح کا دعوی کیا، عورت نے انکار کیا اور عورت نے مال دے کر صلح کر لی تاکہ مرد دعوی چھوڑ دے تو یہ صلح جائز ہے، اس لئے کہ نکاح مدعی کے اعتبار سے اس کے خیال کے مطابق ثابت شدہ حق ہے، لہذا یہ صلح اس کے لئے ثابت شدہ حق کی طرف سے ہوئی، اور عورت اپنے اوپر سے جھگڑے کو ختم کرتی ہے، اس طرح یہ خلع کے معنی میں ہے[۱]۔

دوم: مصالح عنہ ایسی چیز ہو جس کا عوض لینا صحیح ہو۔

۳۱- یعنی ایسی چیز ہو جس کا عوض لینا صحیح اور جائز ہو، خواہ اس کی بیع جائز ہو یا نہ ہو، خواہ مال ہو یا مال نہ ہو۔

بناء بریں: جان یا اس سے کم کے قصاص کی طرف سے اور گھر وغیرہ میں رہائش کی طرف سے اور عوض یا معوض (وہ شی جس کا عوض دیا گیا) میں عیب کی طرف سے جھگڑے اور نزاع ختم کرنے کے لئے صلح کرنا جائز ہے[۲]۔

اگر موجب قصاص جنایت (جرم) کی طرف سے اس کی دیت سے زیادہ یا کم پر مصالحت ہوگئی تو جائز ہے[۳] اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ"[۴] (ہاں جس کسی کو اس کے فریق مقابل کی طرف سے کچھ معافی حاصل ہوجائے سو مطالبہ معقول (اور نرمی) طریق پر کرنا چاہئے اور مطالبہ کو اس کے پاس خوبی سے پہنچا دینا چاہئے)، فرمان باری: "فَمَنْ عُفِيَ لَهُ" کا مطلب ہے: جس کو دیا گیا، یہی ابن عباسؓ سے مروی ہے اور فرمان باری: "فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ" کا مطلب ہے (تابع داری کرے)،" یہ مصدر امر کے معنی میں ہے"، اللہ تعالی نے ولی کو حکم دیا ہے کہ وہ معروف کی اتباع کرے، اگر اس کو کوئی شیء دی جائے، اور "شیٔ" کا لفظ قلیل وکثیر دونوں کو شامل ہے، لہذا اس آیت سے معلوم ہوا کہ قصاص کی طرف سے صلح، تھوڑے اور زیادہ پر جائز ہے[۱] زیلعی نے کہا ہے کہ نیز اس لئے کہ قصاص ایسا حق ہے، جو اپنے محل میں ثابت ہے، اس میں مفت معافی چلتی ہے، لہذا عوض دینا بھی چلے گا، اس لئے کہ اس میں عمدہ اوصاف یعنی ولی کا احسان کرنا اور قاتل کو زندگی بخشنا وغیرہ ہیں اور قلیل وکثیر، قصاص کی طرف سے صلح میں برابر ہیں، اس لئے کہ اس میں کوئی معین چیز نہیں ہے، لہذا اس کو ان دونوں کی باہمی رضامندی کے حوالہ کیا جائے گا، جیسے مال پر خلع ہوتا ہے[۲]۔

لیکن اگر قتل خطأ کی طرف سے اس کی دیت سے زیادہ پر (جو دیت کی جنس سے ہے) صلح کی تو ناجائز ہے، اسی طرح اگر دوسرے کی کوئی غیر مثلی چیز تلف کردی، پھر اس کی طرف سے اس کی قیمت سے زیادہ جو اسی کی جنس سے ہے، صلح کرلی تو بھی ناجائز ہے، یہ اس لئے کہ دیت اور قیمت ذمہ میں مقدار (معین) کے ساتھ ثابت ہوتی ہیں، لہذا قرض یا ثمن مبیع کے طور پر ثابت شدہ حق کی جنس سے زیادہ پر اس کی طرف سے صلح کرنا جائز نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ اگر وہ اس سے زیادہ لیتا ہے تو اس نے اپنے حق کے ساتھ زائد لیا، اور اس زائد کے مقابل میں کوئی چیز نہیں، لہذا ناحق مال کھانا ہوجائے گا[۳]۔

(۱) کشاف القناع ۳/۳۸۱، شرح منتہی الارادات ۲/۲۶۱، المغنی ۴/۴۴۹، بدائع الصنائع ۶/۵۰، المبدع ۴/۲۸۱۔
(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/۲۶۵-۲۶۶، المغنی ۴/۵۴۵، المبدع ۴/۲۸۹، قرۃ عیون الأخیار ۲/۱۵۵، مرشد الحیران دفعہ (۱۰۲۸)۔
(۳) شرح منتہی الإرادات ۲/۲۶۵، المغنی ۴/۵۴۵، بدائع الصنائع ۶/۴۹، تبیین الحقائق ۶/۱۱۳، مواہب الجلیل للحطاب ۵/۸۵، التاج والإکلیل للمواق ۵/۸۵، تحفۃ الفقہاء ۳/۴۲۵۔
(۴) سورۂ بقرہ/۱۷۸۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/۴۹۔
(۲) تبیین الحقائق ۶/۱۱۳۔
(۳) شرح منتہی الارادات ۲/۲۶۱، المغنی ۴/۵۴۵، بدائع الصنائع ۶/۴۹، تبیین الحقائق ۶/۱۱۳، کشاف القناع ۳/۳۸۰، دیکھئے: قرۃ عیون الأخیار ۲/۱۶۸۔

اگر صلح خلاف جنس پر اس کی قیمت سے زیادہ کے عوض ہوئی تو جائز ہے، اس لئے کہ یہ بیع ہے، اور آدمی کسی چیز کو اس کی قیمت سے زیادہ یا کم پر خرید سکتا ہے، نیز اس لئے کہ عوض ومعوض عنہ کے مابین ربا نہیں، لہذا صحیح ہے[۱]۔

گذشتہ مباحث کی روشنی میں جس کا عوض لینا ناجائز ہے، اس پر صلح کرنا بھی جائز نہیں ہے، مثلاً کسی عورت سے کچھ مال پر صلح کرلے کہ وہ عورت اس مرد کے لئے زوجیت کا اقرار کرے، اس لئے کہ یہ ایسی صلح ہے جو حرام کو حلال کرتی ہے، نیز اس لئے کہ اگر عورت اپنے نفس کو بعوض دینا چاہے تو ناجائز ہے[۲]۔

سوم: مصالح عنہ معلوم ہو:

۳۲- اس کی شرط لگانے میں یا اس کی کیا حد ہے، اس میں فقہاء کے تین اقوال ہیں:

اول: **شافعیہ کا قول مجہول کی طرف سے صلح صحیح نہیں ہے**[۳]۔

امام شافعی نے ''الأم'' میں کہا ہے کہ[۴] صلح کی اصل یہ ہے کہ وہ بیع کے درجہ میں ہے، لہذا جو چیز بیع میں جائز ہے، وہ صلح میں جائز ہوگی، جو بیع میں ناجائز ہے وہ صلح میں بھی ناجائز ہوگی، پھر اسی کی فروعات ہیں...... میرے نزدیک صلح کسی امر معروف (اچھے کام) پر ہی جائز ہے، جیسا کہ بیع کسی اچھے کام پر ہی جائز ہے، حضرت عمرؓ سے مروی ہے: ''**الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا**''[۱] (مسلمانوں میں صلح جائز ہے، مگر ایسی صلح جو حرام کو حلال یا حلال کو حرام کرے ناجائز ہے) اور صلح میں حرام کی قبیل سے میرے نزدیک یہ ہے کہ صلح کسی مجہول پر ہو، کہ اگر یہ بیع ہوتی تو حرام ہوتی۔

اس کے ساتھ ہی شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ان کے نزدیک کسی مجمل (مبہم) چیز کی طرف سے صلح کرنا صحیح ہے، چنانچہ اگر کسی مجمل چیز کا دعوی ہوا، مدعا علیہ نے اس کے لئے اس کا اقرار کیا، اور اس کی طرف سے کسی عوض پر صلح کرلی تو صلح صحیح ہے۔

شیخ ابو حامد وغیرہ نے کہا: یہ اس صورت میں ہے کہ معقود علیہ ان دونوں کو معلوم ہو تو صلح صحیح ہے، اگرچہ ان دونوں نے اس کی تعیین ونشاندہی نہ کی ہو، مثلاً کہے: وہ چیز جس کو ہم اور تم دونوں جانتے ہیں، اس کو میں نے تمہارے ہاتھ اتنے میں فروخت کردیا، دوسرے نے کہا: میں نے خرید لیا، تو یہ صحیح ہے[۲]۔

دوم: حنفیہ کا قول: مصالح عنہ کا معلوم ہونا اس وقت شرط ہے جب وہ ایسی چیز ہو جس کے سپرد کرنے کی ضرورت پڑے کیونکہ جب اس کو سپرد کرنا مطلوب ہے، تو اس کا معلوم ہونا شرط ہوگا، تاکہ نزاع نہ ہو، ''فتاوی قاضی خاں'' میں ہے: اگر کسی آدمی کے گھر میں حق کا دعوی کیا، اور اس کو معین نہیں کیا، پھر دونوں نے ایک معلوم مال پر صلح کرلی جسے مدعی دے گا تاکہ مدعا علیہ وہ چیز اس کو سپرد کردے جس کا دعوی، مدعی نے کیا ہے، تو یہ صلح صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ مدعا علیہ کو ضرورت ہے کہ مدعی کے دعوے والی چیز اس کے سپرد کردے، اور جب اس کی مقدار کا علم اس کو نہیں ہوگا تو اسے کیا پتہ ہوگا کہ وہ کیا سپرد کرے گا، لہذا یہ ناجائز ہے[۳]۔

(۱) المغنی ۴/۵۴۵، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۶۱، کشاف القناع ۳/۳۸۰، دیکھئے قرۃ عیون الأخیار ۲/۱۶۸۔
(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/۲۶۱، المغنی ۴/۵۵۰، المبدع ۴/۲۸۱۔
(۳) روضۃ الطالبین ۴/۲۰۳۔
(۴) الأم (باہتمام محمد زہری نجار) ۳/۲۲۱۔

(۱) حدیث: ''الصلح جائز ......'' کی تخریج فقرہ نمبر ۵ میں گذر چکی۔
(۲) أسنی المطالب ۲/۲۱۸، روضۃ الطالبین ۴/۲۰۳۔
(۳) فتاوی قاضی خان (بہامش الفتاوی الہندیہ) ۳/۱۰۴۔

ہاں اگر ایسی چیز ہو جس کے سپرد کرنے کی ضرورت نہ پڑے (مثلاً دعوے کو ترک کرنا ہو) تو اس کا معلوم ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ ساقط ہونے والی چیز کے مجہول ہونے سے نزاع نہیں ہوتا ہے، اور مصالح عنہ یہاں ساقط ہونے والی چیز ہے، لہذا یہ مجہول سے بری کرنے کے درجہ میں ہے، اور یہ جائز ہے[1] اسبیجابی نے کہا ہے کہ اس لئے کہ نفس جہالت کی وجہ سے عقود باطل نہیں ہوتے، بلکہ جہالت میں موجود ایک علت، یعنی نزاع ہونے کی وجہ سے عقود باطل ہوتے ہیں، اور جب وہ ایسی چیز ہے جس میں قبضہ کی ضرورت نہیں، اور نہ بعد میں کسی وقت اس میں نزاع ہوگا تو جائز ہے، اور اگر ایسی چیز ہے جس پر قبضہ کی ضرورت ہے، اور بعد میں قبضہ کرنے اور سپرد کرنے کے وقت نزاع ہوسکتا ہے تو نا جائز ہے[2]۔

سوم: مالکیہ وحنابلہ کا قول: مصالح عنہ ایسی چیز ہو جس کا علم محال ہو[3] اور مصالح عنہ ایسی چیز ہو جس کا علم محال نہ ہو، دونوں میں فرق ہے۔

اگر ایسی چیز ہو جس کا علم محال ہو تو مالکیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس کی طرف سے صلح کرنا صحیح ہے[4]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ خواہ وہ عین ہو یا دین، خواہ وہ دونوں کے لئے مجہول ہو یا جس پر حق ہے صرف اس کے لئے مجہول ہو، خواہ مصالح بہ فوری واجب الاداء ہو یا ادھار، ان کا استدلال یہ ہے:

الف- حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا: "**جاء رجلان من الأنصار يختصمان إلى رسول الله ﷺ في مواريث بينهما قد درست، ليس بينهما بينة، فقال رسول الله ﷺ: إنكم تختصمون إليّ، وإنما أنا بشر، ولعل بعضكم ألحن بحجته أو قد قال: لحجته من بعض، فإني أقضي بينكم على نحو مما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار، يأتي بها أسطاما في عنقه يوم القيامة، فبكى الرجلان، وقال كل واحد منهما: حقي لأخي، فقال رسول الله ﷺ: أما إذ قلتما، فاذهبا، فاقتسما ثم توخيا الحق، ثم استهما، ثم ليحلل كل واحد منكما صاحبه**"[1] (دو انصاری آدمی رسول اللہ ﷺ کے پاس قدیم میراثوں کے بارے میں مقدمہ لے کر آئے، جن کے نشانات مٹ چکے تھے، دونوں کے پاس کوئی ثبوت نہ تھا، آپ ﷺ نے فرمایا: تم

(۱) رد المحتار ۴/ ۴۷۳، قرۃ عیون الأخیار ۲/ ۱۵۵، بدائع الصنائع ۶/ ۴۹، الفتاوی الخانیہ ۳/ ۸۸، ۱۰۴، دیکھئے: مرشد الحیران دفعہ (۱۰۲۸) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۱۵۴۷) شرح المجلہ للاتاسی ۴/ ۵۴۷، درر الحکام لعلی حیدر ۴/ ۲۴ اور اس کے بعد کے احکام۔

(۲) حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۵/ ۳۲۔

(۳) یعنی اس کے معلوم کرنے کی کوئی شکل نہیں اعیان میں اس کی مثال ایک قفیز گیہوں، ایک قفیز جو کے ساتھ مخلوط کر کے دونوں کو پیس دیا گیا ہو تو دونوں میں امتیاز کرنا ناممکن ہے، دیون میں اس کی مثال: دو آدمیوں کے مابین کوئی معاملہ یا حساب تھا اس پر طویل زمانہ گذر گیا کسی کو پتہ نہیں کہ اس پر دوسرے کا کیا ہے۔ (شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۳، کشاف القناع ۳/ ۳۸۴)۔

(۴) مواہب الجلیل ۵/ ۸۰، حاشیۃ البنانی علی الزرقانی علی خلیل ۶/ ۳، المغنی ۴/ ۵۴۳، کشاف القناع ۳/ ۳۸۴، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۳۔

= ابن قدامہ کے یہاں اس حالت میں مختار یہ ہے کہ صلح صحیح ہے اگر وہ ایسی چیز ہو جس کے سپرد کرنے کی ضرورت نہ پڑے، لیکن اگر اس کے سپرد کرنے کی ضرورت پڑے تو جہالت کے ساتھ ناجائز ہے، اس لئے کہ اس کو سپرد کرنا واجب ہے، جہالت، سپرد کرنے سے مانع ہے، اس کے نتیجہ میں باہمی نزاع ہوگا اور صلح کا مقصود حاصل نہ ہوگا (المغنی ۴/ ۵۴۴)۔

(۱) نیل الاوطار ۵/ ۲۵۳۔

اسطام (کسرہ کے ساتھ) مسعار کے معنی میں ہے، یعنی لوہے کی چوڑی کریلنی، جس سے آگ الٹ پلٹ کی جاتی ہے، القاموس مادہ: "سطم" النہایہ فی غریب الحدیث مادہ: "سطم"۔

حدیث ام سلمہؓ: "جاء رجلان من الأنصار يختصمان" کی روایت احمد (۶/ ۳۲۰ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

میرے پاس مقدمہ لے کر آتے ہو، میں ایک آدمی ہی ہوں، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دلیل بیان کرنے میں ایک آدمی دوسرے سے بڑھ کر ہوتا ہے، اور میں سننے کے موافق تمہارے درمیان فیصلہ کر دیتا ہوں، لہذا اگر میں کسی کو اس کے بھائی کا کچھ حق دلا دوں تو وہ نہ لے، اس لئے کہ میں اس کو جہنم کا ایک ٹکڑا دلاتا ہوں، وہ اس کو قیامت کے دن اپنے گردن میں ''اسطام'' بنا کر لائے گا، یہ سن کر دونوں رو پڑے، اور ہر ایک نے کہا: میرا حق میرے بھائی کو دے دیں، آپ نے فرمایا: جب تم دونوں یہ بات کہہ رہے ہو تو اٹھو تقسیم کرو، حق بات کی کوشش کرو، پھر قرعہ ڈال لو پھر ہر آدمی دوسرے کو اپنا حق معاف کر دے)۔

ب- نیز اس لئے کہ یہ حق کو ساقط کرنا ہے، لہذا مجہول میں صحیح ہے، جیسے ضرورت کے وقت طلاق۔

ج- نیز اس لئے کہ جب علم ہو اور بعینہ حق کو ادا کرنا ممکن ہو، اس کے باوجود صلح صحیح ہے تو جہالت کے ساتھ بدرجہ اولی صحیح ہونی چاہئے، یہ اس لئے کہ اگر حق معلوم ہو تو دونوں کے لئے راہ کھلی ہوئی ہے کہ دوسرے کے بغیر اپنے طور پر اس سے چھٹکارا حاصل کر کے بری ہو جائے، جبکہ جہالت کے ساتھ ایسا ممکن نہیں ہے، اب اگر صلح جائز نہ ہو تو اس کے نتیجہ میں حق ضائع ہوگا، اور یہ مان کر کہ دونوں کے درمیان مال ہے، لیکن کسی کو معلوم نہیں کہ اس میں اس کا حق کس قدر ہے، ذمہ مشغول باقی رہے گا۔

اگر ایسی چیز ہو جس کا معلوم کرنا محال نہ ہو، جیسے ترکہ جو باقی ہے، ورثہ نے بیوی کے ساتھ ترکہ میں اس کے حصہ کی طرف سے حالانکہ اس کا حصہ مجہول تھا، صلح کر لی، تو مالکیہ اور امام احمد نے ایک قول میں کہا ہے: اس کے معلوم کرنے کے بعد ہی صلح جائز ہوگی [1]

(۱) مواہب الجلیل ۵/ ۸۰، حاشیۃ البنانی علی الزرقانی علی خلیل ۶/ ۳، امام احمد کا یہ قول یہ ان کی نصوص کا ظاہر ہے، الارشاد میں جس کو یقینی قرار دیا اس کا ظاہر یہی ہے اور شیخین نے اور شرح میں اسی کو قطعی کہا گیا ہے، اس لئے کہ اس کی

حنابلہ نے کہا: اور یہ ان کے نزدیک مشہور ہے کہ نزاع کو ختم کرنے کے لئے صلح صحیح ہے [1]۔

مصالح بہ سے متعلق شرائط:

۳۴- مصالح بہ یا مصالح علیہ: بدل صلح ہے، فقہاء کے یہاں اس کی شرائط دو ہیں [2]:

اول: (بدل صلح کا) مال متقوم ہونا:

بناء بریں شراب، سور، مردار، خون اور احرام وحرم کے شکار پر صلح کرنا صحیح نہیں ہے، یہ اس لئے کہ صلح میں معاوضہ کا معنی ہے، لہذا خرید وفروخت میں جو چیز عوض نہیں بن سکتی، اس کو بدلِ صلح بنانا صحیح نہیں ہوگا، خواہ مال، دین ہو، یا عین، یا منفعت، کوئی فرق نہیں ہوگا۔

اگر دراہم کی ایک مقدار پر یا معلوم وقت کے لئے گھر میں رہائش یا جانور کی سواری پر صلح کر لی تو یہ صحیح ہے [3]، کاسانی نے کہا ہے کہ اصل یہ ہے کہ جس چیز کی خرید وفروخت جائز ہے، اس پر صلح کرنا بھی جائز ہے، اور جس کی خرید وفروخت ناجائز ہے، اس پر صلح کرنا بھی ناجائز ہے [4]۔

= ضرورت نہیں، نیز اس لئے کہ اعیان قابل ابراء نہیں ہیں۔
المبداع ۴/ ۲۸۵، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۳، کشاف القناع ۳/ ۳۸۴، المغنی ۴/ ۵۴۴۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۳، کشاف القناع ۳/ ۳۸۵۔
(۲) دیکھئے: (۱۰۲۹) مرشد الحیران۔
(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۴۲-۴۸، قرۃ عیون الأخیار ۲/ ۱۵۴، اور دیکھئے شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۶۔
مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۱۵۴۵) میں ہے: اگر مصالح علیہ عین ہو تو یہ مبیع کے حکم میں اور اگر دین ہو تو ثمن کے حکم میں ہے، لہذا جو چیز بیع میں مبیع یا ثمن بن سکتی ہے، وہ بدل صلح بھی بن سکتی ہے۔
(۴) البدائع ۶/ ۴۸۔

دوم: اس کا معلوم ہونا:

اسی بناء پر حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر مجہول پر صلح ہو تو صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو سپرد کرنا واجب ہے، اور جہالت سپرد کرنے سے مانع ہے [۱]۔

حنفیہ نے مسئلہ میں تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے کہ مصالح بہ کا معلوم ہونا شرط ہے، اگر ایسا ہو جس کے لئے قبضہ کرنے اور سپرد کرنے کی ضرورت پڑے، اس لئے کہ بدل کی جہالت کے نتیجہ میں نزاع ہوگا، جو عقد کے فساد کا سبب ہے، لیکن اگر ایسی چیز ہو جس پر قبضہ کرنے اور سپرد کرنے کی ضرورت نہ ہو، تو اس کا معلوم ہونا شرط نہیں ہوگا، مثلاً وہ کسی آدمی کے گھر میں کچھ حق کا دعوی کرے، اور مدعا علیہ مدعی کے قبضہ میں موجود کسی زمین میں کچھ حق کا دعوی کرے، پھر دونوں نے دعوی ترک کرنے پر صلح کرلی، تو جائز ہے، اگر چہ دونوں نے اپنے حق کی مقدار بیان نہ کی ہو، اس لئے کہ ساقط ہونے والی چیز کی جہالت نزاع کا سبب نہیں بنتی [۲]، کاسانی نے کہا: اس لئے کہ بدل کی جہالت بذات خود عقد کے جواز سے مانع نہیں ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ وہ نزاع کا سبب ہے، جو سپرد کرنے اور وصول کرنے سے مانع ہے، لہذا اگر وہ ایسا مال ہو جس کو سپرد کرنے اور وصول کرنے کی ضرورت نہیں تو یہ نزاع کا سبب نہ ہوگا اور نہ جواز سے مانع ہوگا [۳]۔

آثار صلح:

۴۳- فقہاء نے کہا ہے کہ صلح کے صحیح ہونے کا یہ اثر ہوگا کہ مدعا علیہ دعوی سے بری ہوجائے گا، اور مدعی بدل صلح کا مالک ہوجائے گا، اور مدعا علیہ مصالح بہ کا مالک ہوجائے گا، اگر وہ قابل تملیک ہو، اور یہ کہ صلح کو اس سے قریب ترین عقود پر قیاس کیا جائے گا، اس لئے کہ عقود میں اعتبار، مقاصد ومعانی کا ہوتا ہے، الفاظ ومبانی کا نہیں، لہذا جو صلح بیع، اجارہ یا اسقاط کے معنی میں ہوگی، اس پر اس کا حکم جاری ہوگا۔

بناء بریں انہوں نے کہا: اگر صلح مطلوبہ طریقوں پر ہوجائے گی تو بدل صلح مدعی کی ملکیت میں داخل ہوجائے گا، اور مصالح عنہ سے اس کا دعوی ساقط ہوجائے گا، اب دوبارہ اس پر اس کا دعوی مقبول نہ ہوگا، اور مدعا علیہ بدل صلح کو واپس نہیں لے سکتا ہے جو اس نے مدعی کو دیدیا ہے [۱]۔

''مجلة الاحکام العدلیہ'' دفعہ (۱۵۵۶) میں ہے: اگر صلح ہوجائے تو تنہا ایک فریق رجوع نہیں کرسکتا، مدعی، صلح کے ذریعہ بدل صلح کا مالک ہوجائے گا، اس کو دعوی کا اب کوئی حق باقی نہیں رہے گا، اور مدعا علیہ بھی بدل صلح کو واپس نہیں لے سکے گا۔

اس کی اصل یہ ہے کہ صلح عقود لازمہ میں سے ہے، لہذا عاقدین میں سے کوئی ایک مکمل ہونے کے بعد اس کو فسخ یا اس سے رجوع نہیں کرسکتا، لیکن اگر صلح مکمل نہ ہوئی ہو تو اس کا کوئی حکم نہیں، اور نہ اس پر کوئی اثر مرتب ہوگا، اگر کسی نے دوسرے پر حق کا دعویٰ کیا اور مدعا علیہ کے ساتھ کسی چیز پر صلح کرلی، پھر ظاہر ہوا کہ یہ حق یا مال مدعا علیہ پر لازم نہیں ہے، تو صلح نامکمل ہوگی اس کا کوئی حکم نہیں ہوگا، مدعا علیہ، بدل صلح کو واپس لے سکتا ہے، اسی طرح اگر فروخت کرنے والے نے خریدار کے ساتھ خیار عیب کی طرف سے صلح کرلی، پھر معلوم ہوا کہ عیب موجود ہی نہیں ہے، یا عیب علاج، مشقت کے بغیر

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/۲۶۳، المبدع ۴/۲۸۴، کشاف القناع ۳/۳۸۴۔

(۲) قرۃ عیون الأخیار ۲/۱۵۴، البدائع ۶/۴۸، دیکھئے: مرشد الحیر ان دفعہ (۱۰۲۹)، مجلّہ عدلیہ دفعہ (۱۵۴۷)۔

(۳) البدائع ۶/۴۸۔

(۱) قرۃ عیون الأخیار ۲/۱۵۷، مرشد الحیر ان دفعہ (۱۰۴۵) بدائع الصنائع ۶/۵۳۔

خود بخود زائل ہوگیا ہے تو صلح باطل ہوگی، اور خریدار پر ضروری ہے کہ اس نے جو بدل صلح لیا ہے، فروخت کرنے والے کو واپس کرے، اسی طرح اگر مدعی اپنے دعوے میں جھوٹا ناحق ہو تو دیانتاً اس کے لئے حلال نہیں کہ کسی نوع کی صلح میں بدل صلح لے، اور نہ اس کے لئے بدل صلح حلال ہوگا، جب تک کہ مدعا علیہ بدل صلح، مدعی کو خوش دلی سے نہ دے، اور اسی حالت میں ہبہ کے طور پر تملیک ہوگی[۱]۔

گذشتہ مباحث کی بنیاد پر فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر صلح کے مکمل ہونے کے بعد دونوں صلح کرنے والوں میں سے کوئی ایک مرجائے تو اس کے ورثہ اس کو فسخ نہیں کرسکتے[۲]۔

مالکیہ نے کہا: کسی نے کسی پر کسی حق کا دعوی کیا، اس نے انکار کیا پھر اس نے صلح کرلی، پھر یہ حق صلح کے بعد اقرار سے یا گواہوں کے ذریعہ ثابت ہوگیا تو وہ صلح سے رجوع کرسکتا ہے، البتہ اگر اس کو گواہوں کا علم تھا، وہ موجود تھے، پھر بھی ان کو پیش نہیں کیا تو اس کے لئے صلح لازم ہوگی۔

اگر اس نے صلح سے قبل تقیہ کے طور پر (چپکے سے) گواہ بنادیا کہ وہ صلح صرف اس لئے کررہا ہے کہ دوسرے فریق کی طرف سے انکار وغیرہ کا اندیشہ ہے، تو صلح لازم نہ ہوگی، اگر اس کا اصل حق ثابت ہوجائے[۱]۔

صلح کے ختم ہونے کے نتائج:

۳۵- اگر صلح صحیح ہونے کے بعد باطل ہوجائے، یا سرے سے صحیح ہی نہ ہو تو مدعی اپنے اصل دعوے پر برقرار رہے گا، اگر صلح مع انکار ہو، اور اگر صلح اقرار سے ہو تو مدعا علیہ سے صرف اپنے دعوی کی چیز کو واپس لے گا، البتہ اگر قصاص کی طرف سے صلح ہو اور وہ صحیح نہ ہو تو ولی دم (مستحق قصاص) قاتل سے دیت وصول کرے گا، قصاص نہیں لے سکتا، البتہ اگر اس کو مدعا علیہ کی طرف سے دھوکہ دیا گیا ہو تو دھوکہ کا ضمان بھی اس سے وصول کرے گا[۲]۔

---

(۱) درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام لعلی حیدر ۴/ ۷۴، دیکھئے: شرح المجلہ للاتاسی ۴/ ۵۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات، مجمع الأنہر ۲/ ۳۱۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۳۔

(۲) درر الحکام ۴/ ۴۹، دیکھئے مرشد الحیران دفعہ (۱۰۴۶)۔

حنفیہ نے اس سے اس صورت کو مستثنی کیا ہے کہ صلح اجارہ کے معنی میں ہو اور مدت گذرنے سے قبل ایک فریق مرگیا، اس کے بارے میں انہوں نے کہا کہ باقی مدت میں اجارہ باطل ہے (دیکھئے: الفتاوی الہندیہ ۴/ ۲۸۰، قرۃ عیون الأخیار ۲/ ۱۵۹) اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا: اگر کسی نے گھر یا زمین میں حق کا دعوی کیا، مدعا علیہ نے اس کا اقرار کیا، اور اس کے دعوے کی طرف سے، غلام کی خدمت، یا جانور پر سواری، یا زمین کی کھیتی، یا گھر میں رہائش یا جن چیزوں میں اجارہ کا معاملہ ہوتا ہے ان میں سے کسی چیز پر صلح کرلی، پھر مدعی، مدعا علیہ یا کوئی ایک مرگیا تو صلح جائز ہے، مدعی کے ورثہ کے لئے رہائش، سواری، کھیتی، خدمت اور وہ تمام چیزیں ہوں گی جس پر ان کے ساتھ صلح ہوئی ہے (الام ۳/ ۲۲۲)۔

(۱) القوانین الفقہیہ (طبع الدار العربیہ للکتاب) ص/ ۳۴۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۵۵-۵۶۔

صلہ

تعریف:

۱-''صلہ'' کا معنی لغت میں ملانا، جمع کرنا ہے کہا جاتا ہے: ''**وصل الشيء بالشيء وصلاً ووصلة، وصلة**''(ضم کرنا، جمع کرنا، جوڑنا، ابن سیدہ نے کہا: وصل، فصل (جدائیگی وعلاحدگی) کی ضد ہے۔

اسی طرح صلہ کا اطلاق، عطیہ وانعام پر اور کسی چیز کی آخری حد اور منزل تک پہنچنے پر اور ہجران (ترک تعلق) کی ضد پر بھی ہوتا ہے[(۱)]۔

اصطلاح میں اس کا اطلاق: صلہ رحمی اور حاکم کے حسن سلوک پر ہوتا ہے۔

عینی نے ''شرح البخاری'' میں کہا ہے کہ صلہ دراصل صلہ رحمی ہے، اس سے مراد یہ لیا جاتا ہے کہ نسبی وسسرالی رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک کیا جائے، ان پر مہربانی اور ان کے ساتھ نرمی کی جائے، اور ان کے حالات کی خبر گیری کی جائے، اسی طرح اگر وہ دور ہوں اور بدسلوکی کریں تو بھی یہی حکم ہے، اور قطع رحمی ان تمام چیزوں کو ختم کرنا ہے۔

نووی نے ''شرح مسلم'' میں کہا ہے کہ علماء نے کہا: صلہ کی حقیقت، مہربانی اور رحم کرنا ہے۔

حضرت ابو ہریرۃؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**إن الله خلق الخلق حتى إذا فرغ منهم قامت الرحم فقالت: هذا مقام العائذ من القطيعة، قال: نعم، أما ترضين أن أصل من وصلك وأقطع من قطعك، قالت: بلى، قال: فذاک لک**''[(۱)] (اللہ نے مخلوقات کو پیدا کیا، جب ان سے فارغ ہوا تو رحم (ناتا) کھڑا ہوا، اور بولا، یہ مقام اس کا ہے جو ناتا توڑنے سے پناہ چاہے، اللہ نے فرمایا: ہاں، کیا تم اس بات سے خوش نہیں کہ میں اس کو جوڑوں جو تجھ کو جوڑے اور میں اس کو کاٹوں جو تجھ کو کاٹے، ناتا بولا: میں اس سے راضی ہوں، اللہ نے فرمایا: تجھ کو یہ درجہ حاصل ہوا)۔

نووی نے لکھا ہے کہ بندوں کے ساتھ اللہ کے صلہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان پر لطف وکرم کرے، ان پر رحم کرے، اپنے احسان اور نعمتوں کے ذریعہ ان پر مہربان ہو۔

فقہاء صلہ کو ہبات، عطایا اور صدقات کا ایک سبب مانتے ہیں، اسی طرح بعض فقہاء سلطانی عطایا کو سلطانی صلہ کہتے ہیں[(۲)]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قطیعہ:

۲-قطیعہ کا ایک لغوی معنی: ہجران ہے، کہا جاتا ہے: ''**قطعت الصديق قطيعة**'' (میں نے دوست سے قطع تعلق کرلیا)، اور قطع رحمی، صلہ رحمی کی ضد ہے، قطع رحمی یہ ہے کہ اس قدیم صلح رحمی اور حسن

---

(۱) لسان العرب، متن اللغۃ، النہایہ فی غریب الحدیث مادہ: ''وصل''۔

---

(۱) حدیث: ''أن الله خلق الخلق حتى إذا فرغ منهم......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۴۶۵، ۴۶۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (صحیح مسلم ۴/ ۱۹۸۰-۱۹۸۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) عمدۃ القاری شرح البخاری (۲۲/ ۸۱ طبع المنیریہ) صحیح مسلم بشرح النووی (۱۶/ ۱۱۳ طبع المطبعۃ المصریہ بالأزہر ۱۹۳۰ء) فتح العلی المالک (۲/ ۲۷۰ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۵۸) تحریر الکلام فی مسائل الالتزام (۱۶۶ طبع دار العرب الإسلامی ۱۹۸۴ء)۔

سلوک کو بلا شرعی عذر کے ختم کردیا جائے، جس کا رشتہ دار مانوس تھا[۱]۔

ب-عطیہ:

۳-عطیہ وعطاء: جو چیز دی جائے، جمع: عطایا واعطیہ ہے، اورجمع الجمع: اعطیات ہے، عطیہ اصطلاح میں: وظیفہ جو جنگ کرنے والوں کے لئے مقرر کیا جائے، فقہاء اس کو خود لغوی معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں[۲]۔

ہبہ:

۴-''ہبہ'' لغت میں عوض وغرض سے خالی عطیہ۔

''الکلیات'' میں ہے: ہبہ کے معنی: دوسرے کو کوئی ایسی چیز پہنچانا جس سے اس کا فائدہ ہو، خواہ مال ہو، یا کوئی دوسری چیز ہو، کہا جاتا ہے: ''وهب له مالا وهبا وهبة'' (مال دینا) اور ''وهب الله فلانا ولداً صالحاً'' (اللہ نے فلاں کو نیک اولا دی)۔

ہبہ اصطلاح میں: عوض کی شرط کے بغیر ''عین'' کا مالک بنانا ہے[۳]۔

اجمالی حکم:

اول: صلہ رحمی میں:

۵-بلا اختلاف صلہ رحمی فی الجملہ واجب ہے، اور قطع رحمی بڑا گناہ ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِیْ تَسَآءَلُوْنَ بِهٖ وَ الْاَرْحَامَ''[۱] (اور اللہ سے تقوی اختیار کرو جس کے واسطہ سے ایک دوسرے سے مانگتے ہو اور قرابتوں (کے باب) میں بھی)، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: ''من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليصل رحمه''[۲] (جو اللہ پر اور روز آخرت پر ایمان رکھتا ہے اسے صلح رحمی کرنا چاہئے)۔

صلہ رحمی کے چند درجات ہیں، بعض، بعض سے اعلی ہیں، ادنی درجہ قطع تعلق کو ترک کرنا، اور صلہ رحمی گفتگو کے ذریعہ ہوتی ہے، چاہے سلام کے ذریعہ ہو، قدرت اور ضرورت کے لحاظ سے یہ مختلف درجہ کی ہے: کچھ واجب اور کچھ مستحب ہیں۔

رحم (ناتا) جس کا جوڑنا واجب ہے، اس کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے: ایک قول ہے: ہر وہ رشتہ دار جو محرم ہو کہ اگر ان میں سے ایک کو مرد، دوسرے کو عورت فرض کیا جائے تو دونوں میں نکاح حرام ہو، بناء بریں چچا اور ماموں کی اولاد اس میں داخل نہیں ہوگی، ایک قول ہے: رحم: میراث میں تمام ذوی الارحام (قرابت داروں) کو عام ہے، محرم وغیر محرم یکساں ہیں[۳]۔

نووی نے کہا: دوسرا قول ہی درست ہے، اس کی ایک دلیل یہ حدیث ہے: ''إن أبر البر صلة الرجل أهل ود أبيه''[۴] (بڑی نیکی یہ ہے کہ لڑکا اپنے باپ کے دوستوں کے ساتھ احسان کرے)۔

---

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''قطع''، الزواجر عن اقتراف الکبائر (۲/ ۶۵ طبع المطبعۃ الازہریہ، مصر ۱۳۲۵ھ)۔

(۲) لسان العرب مادہ: ''عطا'' الکلیات ۳/ ۲۷۹، الفتاوی الکبری لابن حجر ہیتمی ۳/ ۷۱۔

(۳) لسان العرب مادہ: ''وہب'' الکلیات ۵/ ۷۹-۸۰، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۰۸۔

---

(۱) سورۂ نساء/ ۱۔

(۲) حدیث: ''من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فليصل رحمه'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۳۲ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۴، عمدۃ القاری ۲۲/ ۹۰، شرح النووی علی صحیح مسلم ۱۶/ ۱۱۳۔

(۴) حدیث: ''إن أبر البر صلة الرجل أهل ودأبيه'' کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۷۹) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

صلۂ رحمی کے مسائل کی تفصیل اصطلاح: ''ارحام'' (۳/۱۷) میں دیکھیں۔

ذی رحم کے لئے ہبہ:

۶- حنفیہ نے کہا: ہبہ میں رجوع کرنا ممنوع ہے، اگر ذی رحم محرم کے لئے ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے کہ: ''**الواهب أحق بهبته مالم يثب منها**''[1] (ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ کا زیادہ حق دار ہے، جب تک اس کو اس کا بدلہ نہ ملا ہو) صلہ رحمی معنوی عوض ہے، اس لئے کہ باہمی صلہ رحمی دنیا میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون وامداد کا سبب ہے، لہٰذا یہ مدد لینے کا ذریعہ ہے، اور آخرت میں ثواب حاصل کرنے کا سبب ہوگا، لہٰذا یہ مال سے زیادہ قوی ہوگا[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''ہبہ'' میں ہے۔

دوم: صلۂ سلطانی:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ شاہی عطایا لینا ناجائز ہے، اگر معلوم ہو کہ وہ حرام ہیں۔

(۱) حدیث: ''الواهب أحق بهبته مالم يثب منها'' کی روایت ابن ماجہ (سنن ابن ماجہ ۲/ ۷۹۸ طبع الحلبی) اور دار قطنی (سنن دار قطنی ۳/ ۴۴ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اس کی اسناد میں ابراہیم بن اسماعیل بن مجمع ہے، جو ضعیف ہے، اس کو دار قطنی نے (سنن دار قطنی ۳/ ۴۴ طبع دار المحاسن) میں حضرت ابن عباسؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: ''**من وهب هبة فارتجع بها فهو أحق بهامالم يثب منها، ولكنه كالكلب يعود في قيئه**'' (جس نے کوئی ہبہ کیا پھر اس کو واپس لے لیا تو وہ اس کا زیادہ حق دار ہے جب تک کہ اس کو اس کا عوض نہ دے دیا جائے، لیکن وہ کتا کی طرح ہے جو اپنی قی کو چاٹتا ہے)، مناوی نے ابن حجر کے حوالہ سے کہا: اس کی اسناد صحیح ہے (فیض القدیر ۶/ ۳۷۱ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۳۲۔

مالکیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ شاہی عطایا قبول کرنا جائز ہے، اگر یہ معلوم نہ ہو کہ وہ حرام ہیں، شیخ علیش نے کہا: خلفاء اور ان کے درجہ کے لوگوں کے عطایا قبول کرنا تمام سلف وخلف کے نزدیک جائز ہے۔

ابن حجر ہیتمی نے کہا: جواز کے باوجود لینے میں حرام میں مبتلا ہونے کا ممکنہ خطرہ موجود ہے، دل اس سے متاثر ہوگا، بلکہ آخرت میں اس پر مؤاخذہ ومطالبہ ہوگا، اگر دینے والا صحیح حالت والا نہ ہو۔

حنفیہ نے ظالم وغیر ظالم امراء کے درمیان فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ ظالم امراء کے عطایا قبول کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ اکثر ان کا مال حرام ہوتا ہے، البتہ اگر معلوم ہو کہ اکثر مال حلال ہے، تو جائز ہے، غیر ظالم امراء کا عطیہ لینا جائز ہے۔

امام احمد نے اس کو مکروہ کہا ہے، اور اگر معلوم ہو کہ یہ عطایا حرام ہیں تو ان کا لینا ناجائز ہے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''جائزۃ'' فقرہ/ ۷، جلد ۱۵ میں دیکھیں۔

صلة الرحم

دیکھئے: ''أرحام، صلۃ''۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۲، فتح العلی المالک ۲/ ۲۶۹، الفتاوی الکبری لابن حجر ۳/ ۳۷۳، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۴۳۔

صلیب

دیکھئے: ''تصلیب''۔

صمت

دیکھئے: ''سکوت''۔

صمعاء

دیکھئے: ''اضحیہ''۔

صماء

دیکھئے: ''أضحیہ''۔

صناعت

تعریف:

۱- ''**صناعت**'' کاری گری کے پیشہ کا نام ہے، اور اس کے عمل (کام) کو ''صنعت'' کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: ''**صنعه یصنعه صنعاً وصناعة**'' (کام کرنا)۔

صنع: کام کی مہارت، ہر'' صنعت''، فعل ہے، لیکن ہر فعل صنعت نہیں ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

حرفت:

۲- حرفت: ''**حرف یحرف لعیاله**'' کا مصدر ہے، جس کے معنی: اہل وعیال کے لئے کمانا، عرف کے لحاظ سے، حرفت: صناعت سے عام ہے، اس لئے کہ حرفت جس میں عمل ہو یا عمل نہ ہو دونوں کو عام ہے، جبکہ صنعت، خاص طور پر اس کو کہتے ہیں جس میں عمل ہو [۲]۔

کسب:

۳- کسب: ''**کسب مالاً یکسب کسباً**'' کا مصدر ہے، جس کے معنی نفع اٹھانا ہے، ''**کسب لأهله، واکتسب**'' (طلب

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مفردات الراغب الاصفہانی مادہ: ''صنع''۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/۵۰، المصباح المنیر۔

معاش کرنا)، ''اکتسب الإثم'' (گناہ اٹھانا)(۱)۔

مہنہ:

۴-''مهنه'' خدمت یا عمل کی مہارت: اصمعی نے کہا: مہنہ (میم کے فتحہ کے ساتھ) خدمت ہے، کہا جاتا ہے: ''إنه في مهنة أهله'' گھر والوں کی خدمت میں ہے(۲)۔

شرعی حکم:

۵-صناعت فی الجملہ زندگی کی ان ضروریات میں سے ہے، جس سے لوگ اپنی زندگی میں بے نیاز نہیں ہوسکتے، جیسے اور وہ تمام چیزیں جن پر معاش کا مدار ہے، مثلاً تجارت، زراعت وغیرہ جن کے بغیر انسانی زندگی کے امور درست نہیں رہ سکتے، اسی وجہ سے صناعت جماعت پر فرض کفایہ ہے، اگر کچھ لوگ اس کو انجام دے دیں تو باقی سے یہ فرض ساقط ہوجائے گا، ورنہ سب گنہ گار ہوں گے، اس کی تفصیل اصطلاحات: ''حرفہ''، احتراف، کسب، اکتساب'' میں ہے، یہ بسا اوقات حرام ہوتی ہے، مثلاً تصویر سازی، لہو ولعب کے آلات اور صلیب بنانا، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کے واسطہ سے نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: ''الذین یصنعون هذه الصور یعذبون یوم القیامة، یقال لهم: أحیوا ماخلقتم''(۳) (جو لوگ یہ تصویر بناتے ہیں، قیامت کے دن ان کو عذاب ہوگا، ان سے کہا جائے گا، اپنی بنائی ہوئی چیز کو زندہ کرو)۔

اعمش کے واسطہ سے مسلم سے مروی ہے کہ ہم لوگ مسروق کے ساتھ یسار بن نمیر کے گھر میں تھے، انہوں نے گھر کے سائبان میں چند مورتیاں دیکھیں تو کہا: میں نے عبداللہ بن مسعود سے سنا وہ کہتے تھے: میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: ''إن أشد الناس عذابا عند الله یوم القیامة المصورون''(۱) (اللہ تعالیٰ کے پاس قیامت کے دن تصویر بنانے والوں کو سخت ترین عذاب ہوگا)۔

آلات لہو ولعب اور صلیب سے انتفاع کی حرمت میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح: ''تصویر، صلیب'' میں دیکھیں۔

مسجد میں صناعت:

۶-مالکیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ مساجد میں صنعت کا کام کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ مساجد کے احترام کے خلاف ہے، شافعیہ نے اس سے معتکف کو مستثنیٰ کیا ہے، اور کہا کہ: اس کے لئے مسجد میں صنعتیں کرنا مکروہ نہیں، جیسے سلائی اور کتابت، بشرطیکہ زیادہ نہ ہو، لیکن اگر زیادہ ہوجائے تو مکروہ ہے، اسی طرح مالکیہ نے مسجد میں صناعت کی ممانعت سے تمام مسلمانوں کے لئے دینی فائدہ کی چیز کو مستثنیٰ کیا ہے، جیسے جہاد کے آلات کی مرمت، کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، حنفیہ نے کہا: مساجد میں صناعت ناجائز ہے، اس لئے کہ مسجد خالص اللہ کے لئے ہے، عبادت کے سوا کسی اور کام کے لئے نہیں رہے گی، البتہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر درزی مسجد میں اس لئے بیٹھ جائے تاکہ مسجد کی حفاظت رہے، اور بچوں کو اس میں کھیلنے سے روکے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے(۱)۔

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۳) حدیث: ''إن الذین یصنعون هذه الصور......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۸۲-۳۸۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے اور الفاظ انہی کے ہیں، اور (مسلم ۳/ ۱۶۶۹-۱۶۷۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: ''إن أشد الناس عذابا عند الله یوم القیامة المصورون'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے اور مسلم (۳/ ۱۶۷۰ طبع الحلبی) اور نسائی (۸/ ۲۱۶ شائع کردہ، مکتب المطبوعات الإسلامیہ) نے کی ہے۔

حنابلہ نے کہا: مسجد میں کسی صنعت کے ذریعہ کمانا ناجائز ہے، جیسے سلائی وغیرہ تھوڑا ہو یا زیادہ، ضرورت سے ہو یا بلا ضرورت، اس لئے کہ یہ خرید وفروخت کے درجہ میں ہے، جو ممنوع ہے [۲]۔

تفصیل اصطلاح: ''حرفت'' میں ہے۔

نکاح میں کفاءت کے لئے صنعت کا اعتبار:

۷- جمہور فقہاء کہتے ہیں: کفاءت میں صناعت کا اعتبار ہے، گھٹیا صناعت والا، اعلی صناعت والے کی بیٹی کا کفو نہیں ہے، انہوں نے کہا: گھٹیا اور اعلیٰ ہونے میں ہر شہر کا اپنا عرف معتبر ہے۔

ایک قول ہے: فقہاء نے جن چیزوں کی صراحت کی ہے، ان میں ان کے اقوال کا اعتبار ہوگا، اور ان کے علاوہ میں عرف کا اعتبار کیا جائے گا۔

تفصیل اصطلاح: ''کفاءت، نکاح، حرفت'' میں ہے۔

صنجہ

دیکھئے: ''مقادیر''۔

صوت

دیکھئے: ''کلام''۔

صورت

دیکھئے: ''تصویر''۔

صوف

دیکھئے: ''شعر''، ''صوف'' اور ''وبر''۔

---

(۱) أسنی المطالب ۱/ ۴۳۳، فتح القدیر ۱/ ۳۰۰، مواہب الجلیل ۶/ ۱۳۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۶۶، المغنی ۳/ ۳۰۳۔

تراجم فقہاء

جلد ۲۷ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

آجری: یہ محمد بن حسن ہیں:
ان کے حالات ج۱۹ص...... میں گذر چکے۔

آمدی: یہ علی بن ابی علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی اوفی: یہ عبداللہ بن ابی اوفی ہیں:
ان کے حالات ج۱۵ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی جمرہ (۵۱۸-۵۹۹ھ)

محمد بن احمد بن عبدالملک بن ابوجمرہ ولاءً اموی ابوبکر ہیں: فقیہ مالکی ہیں، اندلس کے نمایاں افراد میں سے ہیں، مرسیہ میں ولادت ہوئی، فقہ پڑھی، وراثتاً نظام شوری کے ذمہ دار بنے، مرسیہ، بلنسیہ، شاطبہ اور ''اوریولہ'' کے قاضی رہے۔
بعض تصانیف: ''نتائج الأبکار ومناھج النظار فی معانی الآثار''، ''اقلید التقلید'' اور ''البرنامج المقتضب من کتاب الإعلام بالعلماء الأعلام''۔
[شذرات الذہب ۴/۳۴۲؛ الأعلام ۶/۲۱۳]

ابن ابی شیبہ: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی یعلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ابن امیر حاج (۸۲۵-۸۷۹ھ)

محمد بن محمد بن محمد بن حسن بن علی ''ابن امیر حاج'' کے نام سے مشہور ہیں، حلب کے ایک حنفی فقیہ عالم ہیں، علاء الملطی سے فقہ پڑھی، نحو، صرف، معانی، بیان اور منطق، زین الدین عبدالرزاق سے پڑھی، علاء البخاری کے شاگردوں میں سے ہیں، فقہ اور دونوں اصول وغیرہ میں، ابن الہمام کے ساتھ لگے رہے، مختلف فنون میں مہارت پیدا کی، ابن الہمام وغیرہ نے ان کو اجازت دی، قرأت پڑھاتے تھے، ایک جماعت نے ان سے استفادہ کیا اور مفتی رہے۔
بعض تصانیف: ''التقریر والتحبیر فی شرح التحریر لابن الھمام'' اصول فقہ میں ''حلیة المحلی'' (فقہ میں) اور ''ذخیرہ القصر فی تفسیر سورۃ والعصر'' ہیں۔
[الضوء اللامع ۹/۲۱۰؛ الأعلام ۷/۲۷۸]

ابن بطال: یہ علی بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن جوزی: یہ عبدالرحمٰن بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر عسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر مکی: یہ احمد بن حجر ہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (دادا) ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن سبکی: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن سماعہ: یہ محمد بن سماعہ تمیمی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن صلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج اص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالہادی (۷۰۵-۷۴۴ھ)

محمد بن احمد بن عبدالہادی بن عبدالحمید بن عبدالہادی، مقدسی، حنبلی، جماعیلی الاصل ثم صالحی ہیں: فقیہ، محدث، حافظ، نحوی تھے، حدیث، فنون حدیث اور رجال وعلل کی معرفت کا اہتمام کرتے تھے، ان میں مہارت پیدا کی، مذہب کی فقہ پڑھی، مفتی بنے، ایک زمانہ تک شیخ تقی الدین بن تیمیہ کے ساتھ رہے، اصول دین میں رازی کی کتاب ''الاربعین'' کا ایک حصہ ان سے پڑھا، شیخ مجدالدین حرانی سے فقہ پڑھی، فقہ، اصولِ فقہ اور حدیث میں ان کی بڑی تعلیقات وحواشی ہیں، اور مختلف علوم میں بہت سے منتخبات ہیں۔

بعض تصانیف: **''تنقیح التحقیق''، ''الرد علی أبی بکر الخطیب البغدادی فی مسألة الجهر بالبسمله''، ''المحرر فی الأحکام''، ''أفطر الحاجم والمحجوم''** اور **''الکلام علی حدیث القلتین''** ہیں۔

[مقدمہ التحقیق فی اختلاف الحدیث از ابن جوزی؛ تذکرۃ الحفاظ ۱۵۰۸/۴؛ شذرات الذہب ۱۴۱/۶]

ابن عبدوس: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج اص...... میں گذر چکے۔

ابن عربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج اص...... میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:

ان کے حالات ج اص...... میں گذر چکے۔

ابن عطیہ: یہ عبدالحق بن غالب ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج اص...... میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:

ان کے حالات ج اص...... میں گذر چکے۔

ابن قاسم: یہ عبدالرحمٰن بن قاسم مالکی ہیں:

ان کے حالات ج اص...... میں گذر چکے۔

ابن قاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:

ان کے حالات ج اص...... میں گذر چکے۔

ابن قتیبہ: یہ عبداللہ بن مسلم ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن قصار: یہ علی ابن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۸ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قیم جوزیہ: یہ محمد بن ابوبکر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ اسماعیل بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن مبارک: یہ عبداللہ بن مبارک ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن مقری: یہ اسماعیل بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن ہبیرہ: یہ یحییٰ بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن ہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب مالکی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن یونس: یہ احمد بن یونس ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

اَبہری (۲۸۹-۳۷۵ھ)

محمد بن عبداللہ بن محمد بن صالح، ابوبکر، تمیمی، ابہری، فقیہ اور عراق کے شیخ مالکیہ تھے، محمد بن ابی الفوارس نے ان کے تذکرہ میں کہا: ثقہ، امانت دار، مستور تھے، مذہب مالکی کی امامت ان ہی پر ختم ہوئی، محمد انباری نے کہا: ابوبکر ابہری، اپنے وقت کے تمام علماء کے

نزدیک لائق تعظیم تھے، جس مجلس میں ہوتے، پیش پیش رکھے جاتے، قاضی القضاۃ ابوالحسن ابن ام شیبان اپنی مجلس میں دائیں طرف ان کو جگہ دیتے، ان سے قاضی بننے کی درخواست کی گئی، انہوں نے انکار کردیا، کسی اہل کے بارے میں مشورہ لیا گیا تو انہوں نے فرمایا: ابوبکر احمد بن علی رازی ہیں، لیکن انہوں نے بھی اس سے انکار کردیا۔

مذہب مالکی کی شرح اور مخالفین مذہب کی تردید میں ان کی کئی تصانیف ہیں۔

[تاریخ بغداد ۵/ ۴۶۲؛ اللباب ۱/ ۲۰؛ الأعلام ۷/ ۹۸]

ابوایوب انصاری: یہ خالد بن زید ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبرزہ (؟-۶۵ھ)

نضلہ بن عبید بن حارث، ابوبرزہ اسلمی، صحابی ہیں، ان کی کنیت ہی غالب رہی ہے، ابن سعد نے کہا: یہ مدینہ پھر بصرہ کے باشندے تھے، حضرت علیؓ کے ساتھ اہل نہروان کے ساتھ جنگ میں شریک ہوئے، پھر ازاقہ سے جنگ میں، مہلب بن ابوصفرہ کے ساتھ شریک ہوئے، انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے اور حضرت ابوبکر صدیق، سعید بن عبداللہ بن جریر، ابن نعیم وغیرہ سے روایت کیا، اس وقت شام میں عبدالملک کو خلافت مل چکی تھی۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/ ۴۴۶؛ الاصابہ ۳/ ۵۵۶؛ الأعلام ۸/ ۳۵۸]

ابوبکر صدیق:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوحامد اسفرائینی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوحمید ساعدی:

ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابودرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوزیدشافعی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۹ص......میں گذر چکے۔

ابوسعیداصطخری: یہ حسن بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابوسعیدخدری: یہ سعد بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابوطیب طبری: یہ طاہر بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج۶ص......میں گذر چکے۔

ابوعقیل (؟-۱۲۷ھ)

زہرہ بن معبد بن عبداللہ بن ہشام بن زہرہ، ابوعقیل قریشی، تیمی مدنی ہیں، اپنے دادا: عبداللہ صحابیؓ، ابن عمرؓ، ابن زبیرؓ اور سعید بن مسیّبؒ وغیرہ سے حدیث روایت کی، خود ان سے: سعید بن ابو ایوب، لیث، ابن لہیعہ اور رشدین بن سعد وغیرہ نے روایت کیا۔

نسائی نے کہا: ثقہ ہیں، ان کے دادا صحابی ہیں، صالح بن احمد نے اپنے والد سے نقل کیا: یہ ثقہ ہیں، حاکم نے دارقطنی کے حوالہ سے کہا: ثقہ ہیں، ابوحاتم نے کہا: ان کی حدیث مستقیم (ٹھیک) ہے، مضائقہ نہیں۔

[تہذیب التہذیب ۳/۳۴۱، ۳۴۲؛ سیر أعلام النبلاء ۶/۱۴۷؛ شذرات الذہب ۱/۱۹۲؛ طبقات ابن سعد ۷/۵۱۵]

ابوقتادہ: یہ حارث بن ربعی ہیں:

ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

ابومسعود بدری: یہ عقبہ بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج۳ص......میں گذر چکے۔

ابوموسی اشعری: یہ عبداللہ بن قیس ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

اُبی بن کعب:

ان کے حالات ج۳ص......میں گذر چکے۔

أحمد بن حنبل:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

أذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

اِسبیجابی: یہ احمد بن منصور ہیں:

ان کے حالات ج۹ص......میں گذر چکے۔

اِسحاق بن راہویہ:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

اَسد بن عمرو(؟-۱۸۸ھ)

اسد بن عمرو بن عامر، ابوالمنذر، قشیری، بجلی ہیں، قاضی، کوفہ کے باشندے، امام ابوحنیفہؒ کے شاگردوں میں ایک نمایاں عالم تھے، انہوں نے امام ابوحنیفہؒ سے حدیث سنی، انہی سے فقہ پڑھی، ان سے امام احمد بن حنبل نے روایت کی، امام ابوحنیفہؒ کی کتابیں سب سے پہلے انہوں نے لکھیں، واسط پھر بغداد کے قاضی رہے، یحییٰ بن معین نے ان کو ثقہ کہا ہے۔

طحاوی نے کہا: ابن ابوثور نے میرے نام اپنی ایک تحریر میں مجھ سے بیان کیا کہ ان سے سلیمان بن عمران نے بیان کیا کہ مجھ سے اسد بن فرات نے بیان کیا کہ امام ابوحنیفہؒ کے اصحاب کی تعداد جنہوں نے کتابوں کی تدوین کی چالیس تھی، اور دس نمایاں افراد میں: ابو یوسف، زفر، داؤد طائی اور اسد بن عمرو وغیرہ تھے۔

[الجواہر المضیہ ۱/۱۴۰؛ الأعلام ۱/۲۹۱]

اَشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

اِسنوی: یہ عبدالرحیم بن حسن ہیں:

ان کے حالات ج۳ص......میں گذر چکے۔

اَنس بن مالک:

ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

اَوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ب

بابرتی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

باجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

باقلانی: یہ محمد بن طیب ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

بخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

براء بن عازب:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

بکری (۸۰۷-۸۹۱ھ)

محمد بن عبدالرحمٰن بن احمد بن محمد، جلال الدین، ابوالبقاء، بکری، صدیقی ہیں، مصری فقیہ ہیں، اصول اور حدیث میں مہارت رکھتے تھے، فروع شافعیہ میں منفرد تھے، اس میں کوئی ان کا ثانی نہ تھا، دمشق وبیت المقدس کی زیارت کی، حج کیا، اسکندریہ کے قاضی رہے، ان کا کردار قابل ستائش تھا، تاہم ان کو معزول کر دیا گیا، لوٹ کر قاہرہ آ گئے، اور تاحیات تجوید کی تعلیم اور فتوی دینے میں مصروف رہے۔

بعض تصانیف: "شرح المنهاج"، "شرح الروض للمقری"، "شرح تنقیح اللباب" اور "شرح البخاری" ہیں۔

[البدر الطالع ۲/۱۸۲؛ الضوء اللامع ۷/۲۸۴؛ الاعلام ۷/۶۷]

بہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

بویطی: یہ یوسف بن یحییٰ ہیں:

ان کے حالات ج ۱۵ ص...... میں گذر چکے۔

بیجوری: یہ ابراہیم بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

بیہقی: یہ احمد بن حسین ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ت

تمرتاشی: یہ محمد بن صالح ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ث

ثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

جرجانی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

جزولی (؟-۷۴۱ھ)

عبدالرحمٰن بن عفان، ابوزید، جزولی ہیں، فقیہ مالکی، معمر تھے، فاس کے باشندے تھے، اپنے دور میں امام مالک کے مذہب کے سب سے بڑے عالم تھے، ان کی مجلس میں ایک ہزار سے زائد فقہاء شرکت کرتے تھے، جن میں سے اکثر کو ''المدونہ'' زبانی یاد تھی، ''الرسالہ'' پر ان کی تین تحریرات ہیں، ایک سات جلدوں میں، دوسری تین جلدوں میں، اور تیسری دو جلدوں میں ہے، ابن القاضی نے کہا: یہ سب مفید ہیں، موصوف کے بعد لوگوں نے ان سے فائدہ اٹھایا، اور کہا: ایک سو بیس سال سے زیادہ کی عمر پائی، تاحیات سلسلہ تدریس بند نہ کیا۔

[الأعلام ۸۸/۴]

جصاص: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

جوینی: یہ عبداللہ بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ح

حذیفہ بن یمان:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

حسن بصری: یہ حسن بن یسار ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

حسن بن یحییٰ (؟-۲۶۳ھ)

حسن بن جعد بن نشیط، اُبی علی بن ابو الربیع، عبدی، جرجانی ہیں، محدث، حافظ صدوق (بہت سچے) تھے، انہوں نے عبدالرزاق، وہب بن جریر، ابوعاصم اور عبدالصمد بن عبدالوارث وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے ابن ماجہ، ابن ابوالدنیا، ابن ابوحاتم اور محاملی وغیرہ نے روایت کیا ہے، ابن حبان نے ان کا ذکر ''ثقات'' میں کیا ہے۔

[سیر اعلام النبلاء ۱۲/ ۵۶ ۳؛تہذیب التہذیب ۲/ ۳۲۴]

حصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج اص...... میں گذر چکے۔

حطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج اص...... میں گذر چکے۔

حماد بن ابوسلیمان:

ان کے حالات ج اص...... میں گذر چکے۔

خ

خباب بن ارت (؟-۷ ۳ھ)

خباب بن ارت بن جندلہ بن سعد، ابویحییٰ یا عبداللہ، تمیمی ہیں، صحابی، سابقین اولین میں سے تھے، سب سے پہلے انہوں نے اپنے اسلام کا اظہار کیا، مسلمان ہوئے تو مشرکین ان کو کم زور سمجھ کر سزائیں دیں، تاکہ دین سے لوٹ جائیں، وہ صبر کرتے رہے بالآخر ہجرت ہوئی، پھر تمام غزوات میں شریک رہے، طبرانی نے بہ طریق زید بن وہب نقل کیا ہے کہ حضرت علیؓ صفین سے واپسی میں ان کی قبر کے پاس گذرے تو فرمایا: اللہ خباب پر رحم کرے! یہ بہ رغبت مسلمان ہوئے، بہ خوشی ہجرت کی، جہاد میں زندگی گذاری، بخاری و مسلم میں ان سے ۳۲/احادیث مروی ہیں۔

[الاصابہ ۱/ ۴۱۶؛ اسد الغابہ ۱/ ۵۹۱؛ صفوة الصفوة ۱/ ۱۶۸؛ الأعلام ۲/ ۲۴۴]

خرشی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج اص...... میں گذر چکے۔

خرقی: یہ عمر بن حسین ہیں:

ان کے حالات ج اص...... میں گذر چکے۔

خطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج اص...... میں گذر چکے۔

خطیب شربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج اص...... میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:

ان کے حالات ج اص...... میں گذر چکے۔

د

دردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

دسوقی: یہ محمد بن احمد دسوقی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

دمیاطی (۶۱۳-۷۰۵ھ)

عبدالمؤمن بن خلف، ابومحمد، شرف الدین، دمیاطی ہیں، حافظ حدیث، اکابر شافعیہ میں سے، فقیہ، محدث تھے، اولاً فقہ کو مشغلہ بنایا، پھر حدیث کی تحصیل کی، ذہبی نے کہا: عمدہ شکل وصورت، بہترین اخلاق، خندہ رو، فصیح، لغوی، مقرئ، عمدہ الفاظ، والے بڑی طبیعت والے، صحیح نویس، مذاکرہ میں نہایت مفید تھے، مزنی نے کہا: ان سے بڑا حافظ میں نے نہیں دیکھا۔

بعض تصانیف: **"كشف المغطى فى تبيين الصلاة الوسطى"، "المتجر الرابح فى ثواب العمل الصالح"، اور "المختصر فى سيرة سيد البشر"۔**

[البدایہ والنہایہ ۱۴/ ۴۰؛ شذرات الذہب ۶/ ۱۲؛ الأعلام ۴/ ۳۱۸]

ذ

ذہبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ر

راغب: یہ حسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

ربیع بن انس:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرأی: یہ ربیعہ بن فروخ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

رحیبانی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

رفاعہ بن رافع:

ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

رملی کبیر: یہ احمد بن حمزہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

رملی: یہ خیر الدین رملی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ز

زبیر بن عوام:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

زرقانی: عبدالباقی بن یوسف:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

زرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

زروق: یہ احمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۷ ا ص...... میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن ہذیل ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

زمخشری: یہ محمود بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

زہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

زید بن اَرقم:

ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

زیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

س

سائب بن زید:

ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

سالم بن عبداللہ:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سبکی: یہ علی بن عبدالکافی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

سرخسی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سعد بن ابو وقاص:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن مسیّب:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سلیمان بن یسار:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

سمرقندی: یہ نصر بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سمرہ بن جندب:

ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

سیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ش

شافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

شبراملسی: یہ علی بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

شربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

شعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

شیخ علیش: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

شمس الدین رملی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

شوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

شیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

شیخین:
اس لفظ کی مراد کا بیان ج ا ص...... میں گذر چکا ہے۔

ص

صاحب البدائع: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب المغنی: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب المہذب: یہ ابراہیم بن علی شیرازی ابواسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الہدایہ: یہ علی بن ابوبکر مرغینانی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ص...... میں گذر چکے۔

صاحبین:

اس لفظ کی مراد کا بیان ج ۱ص...... میں گذر چکا۔

صفتی (؟-۱۱۹۳ھ)

یوسف بن اسماعیل بن سعید، صفتی، مصری، مالکی، فقیہ، نحوی اور واعظ تھے۔

بعض تصانیف: "حاشیة علی الجواهر الزکیة فی حل ألفاظ العشماویة لابن ترکی" (فقہ میں) "شرح القناعة فی معتل اللام إذا اتصل به واو الجماعة" (نحو میں) "نزهة الأرواح فی بعض أوصاف الجنة" ہیں۔

[ہدیۃ العارفین ۲/۵۶۹؛ ایضاح المکنون ۲/۴۶؛ معجم المؤلفین ۱۳/۲۷۴]

ض

ضحاک: یہ ضحاک بن قیس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ص...... میں گذر چکے۔

ضحاک: یہ ضحاک بن مخلد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ص۴...... میں گذر چکے۔

ط

طاؤس بن کیسان:

ان کے حالات ج ۱ص...... میں گذر چکے۔

طحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ص...... میں گذر چکے۔

طحطاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ص...... میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج ۱ص...... میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن ابزی (؟-؟)

عبدالرحمٰن بن ابزی خزاعی، حضرت نافع بن عبدالحارث کے آزاد کردہ غلام تھے ان کے صحابی ہونے میں اختلاف ہے، حضرت عمرؓ کے زمانے میں نافع بن عبدالحارث نے ان کو اہل مکہ پر نائب بنایا اور حضرت عمر سے کہا: یہ کتاب اللہ کے قاری، اور فرائض کے عالم ہیں، پھر کوفہ میں سکونت اختیار کی، حضور ﷺ، حضرت ابوبکر، علی، عمر، عمار اور ابی بن کعب وغیرہ سے روایت کیا، خود ان سے: ان کے صاحب زادہ سعید، عبداللہ بن ابومجالد اور شعبی وغیرہ نے روایت کیا، ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات تابعین میں کیا ہے، امام بخاری نے کہا: ان کو شرف صحابیت حاصل ہے، ان کا ذکر کئی ایک حضرات نے صحابہ میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۳۲/۶]

عبدالرحمٰن بن اسود (؟-۹۹ھ)

عبدالرحمٰن بن اسود بن یزید بن قیس، ابوحفص، نخعی، کوفی، فقیہ ہیں، انہوں نے اپنے والد، اپنے چچا، علقمہ بن قیس، عائشہ اور ابن زبیر وغیرہ سے روایت کیا۔

خود ان سے اعمش، اسماعیل بن ابوخالد، محمد بن اسحاق اور عبدالرحمٰن مسعودی وغیرہ نے روایت کیا۔

حفص بن غیاث، ابن اسحاق کے حوالہ سے کہتے ہیں: عبدالرحمٰن مسعودی وغیرہ نے روایت کیا۔

حفص بن غیاث، ابن اسحاق کے حوالہ سے کہتے ہیں: عبدالرحمٰن بن اسود، ہمارے یہاں حج میں آئے، ان کے پاؤں میں تکلیف ہوگئی تو صبح تک ایک پاؤں پر کھڑے ہوکر نماز پڑھی، ابن معین، نسائی، عجلی اور ابن خراش نے کہا: ثقہ ہیں، ابن حبان نے ان کا ذکر ''ثقات'' میں کیا ہے۔

[سیر اعلام النبلاء ۱۱/۵؛ تہذیب التہذیب ۱۴۰/۶؛ طبقات ابن سعد ۲۸۹/۶]

عبدالرحمٰن بن عبدالقاری (؟-۸۰ھ)

عبدالرحمٰن بن عبدالقاری، مدنی، کہا جاتا ہے کہ یہ صحابی تھے، یہ دور نبوت ہی میں پیدا ہوئے، ابوداؤد نے کہا: بچپنے میں ان کو حضور ﷺ کے پاس لایا گیا، ان کے بارے میں واقدی کے اقوال میں اختلاف ہے: ایک بار انہوں نے کہا: وہ صحابی ہیں، ایک مرتبہ کہا: اہل مدینہ کے کبار تابعین میں سے ہیں، حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بیت المال پر مقرر تھے، عجلی نے کہا: مدنی، تابعی، ثقہ ہیں، ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[الإصابہ ۷۱/۳؛ سیر اعلام النبلاء ۱۴/۴؛ اسد الغابہ ۳۰۷/۳؛ تہذیب التہذیب ۲۲۳/۶؛ شذرات ۸۸/۱]

عبداللہ بن احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

عبیدہ سلمانی (؟-۷۲ھ)

عبیدہ بن عمرو (یا: قیس) ابوعمرو، سلمانی، مرادی، کوفی، تابعی ہیں، فتح مکہ کے ایام میں یمن میں مسلمان ہوئے، رسول اللہ ﷺ کا دیدار نصیب نہیں ہوا، اپنے قوم کے سربراہ تھے، حضرت عمرؓ کے دور میں مدینہ منورہ ہجرت کرکے آئے، بہت سی جنگوں میں شریک ہوئے، فقہ پڑھی، قضا میں شریح کے ہم پلہ تھے، حضرت علی، ابن مسعود اور ابن زبیر سے روایت کیا، خود ان سے عبداللہ بن سلمہ مرادی،

ابراہیم نخعی، ابواسحاق سبعی اور محمد بن سیرین وغیرہ نے روایت کیا، ابن حبان نے ثقات میں ان کی تاریخ لکھی، اوراس کو صحیح قرار دیا۔

[تہذیب التہذیب ۷/ ۸۴؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۷ ۴؛ الأعلام ۴/ ۳۵۷]

عثمان بتی: یہ عثمان بن مسلم ہیں:

ان کے حالات ج ۷ اص......میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج اص......میں گذر چکے۔

عدوی: یہ علی بن احمد مالکی ہیں:

ان کے حالات ج اص......میں گذر چکے۔

عطاء بن اسلم:

ان کے حالات ج اص......میں گذر چکے۔

عطاء خراسانی (۵۰-۱۳۵ھ)

عطاء بن ابو مسلم، ابوعثمان، خراسانی بقول بعض: ابومحمد محدث، واعظ، مقیم دمشق وقدس تھے، انہوں نے ابودرداء، ابن عباس اور مغیرہ بن شعبہ سے مرسل روایت نقل کی، اور ابن مسیّب، عروہ، عطاء بن ابو رباح، ابن بریدہ اور نافع وغیرہ سے روایت کیا، خود ان سے: معمر، شعبہ، سفیان، مالک، حماد بن سلمہ، اور اسماعیل بن عیاش وغیرہ نے روایت کیا، ابن معین نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔

دار قطنی نے کہا: وہ فی نفسہ ثقہ ہیں، امام احمد نے کہا: ثقہ ہیں، یعقوب بن شیبہ نے کہا: ثقہ، فتوے وجہاد میں معروف ہیں، بخاری نے ان کا ذکر ضعفاء میں کیا ہے۔

[سیر اعلام النبلاء ۶/ ۱۴۰؛ شذرات الذہب ۱/ ۱۹۲؛ تہذیب التہذیب ۷/ ۲۱۲؛ طبقات ابن سعد ۷/ ۳۶۹؛ میزان الاعتدال ۳/ ۷۳]

علی بن ابوطالب:

ان کے حالات ج اص......میں گذر چکے۔

علی سنہوری (۸۱۵-۸۸۹ھ)

علی بن عبداللہ بن علی بن نورالدین، ابوالحسن، سنہوری ثم قاہری، ازہری ہیں فقیہ، مالکی، مصری، فقہ، عربیت اور قرأت میں مشہور ہیں، حمزہ علی زین طاہر سے فقہ پڑھی، اورانہی سے ''المختصر'' اور ''المدونہ'' کا ایک حصہ پڑھا، اسی طرح زین الدین عبادہ وغیرہ سے بھی فقہ پڑھی۔

بعض تصانیف: ''شرح مختصر خلیل'' (فقہ میں) ''الأجرومیة'' کی دوشرحیں (نحو میں) ہیں۔

[بدائع الزہور ۲/ ۲۲۳؛ الضوء اللامع ۵/ ۲۴۹؛ الأعلام ۵/ ۱۲۲]

عمارہ بن رؤیبہ (؟-؟)

عمارہ بن رؤیبہ، ابوزہیرہ، ثقفی، کوفی ہیں، حضور ﷺ اور

حضرت علیؓ سے روایت حدیث کی، خود ان سے: ابوبکر، اسحاق سبعی، عبدالملک بن عمیر، اور حصین بن عبدالرحمٰن نے روایت کیا۔

[تہذیب التہذیب ۷/۴۱۶]

عمران بن حصین:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن خطاب:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن سلمہ:

ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص:

ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

عینی: یہ محمود بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

غ

غزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ف

فقہاء سبعہ:

اس لفظ کی مراد کا بیان ج ا ص...... میں گذر چکا۔

فیومی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۵ ص...... میں گذر چکے۔

ق

قاضی ابویعلی: یہ محمد حسین ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

قاضی حسین: یہ حسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

قاضی خان: یہ حسن بن منصور ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

قبیصہ بن ذؤیب:

ان کے حالات ج ۱۵ ص...... میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

قدوری: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

قرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

قرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

قلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ک

کاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

کرخی: یہ عبید اللہ بن حسن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ل

لخمی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

م

مازری: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

مالک بن الحویرث:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

ماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

متولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

مجدالدین: یہ عبدالسلام ابن تیمیہ ہیں:

دیکھئے: ابن تیمیہ۔

محلی (۷۹۱-۸۶۴ھ)

محمد بن احمد بن محمد بن ابراہیم بن احمد، جلال الدین، محلی، مصری، شافعی ہیں، فقیہ، مفسر، اصولی، نحوی تھے، فقہ، اصول فقہ اور علم عربیت، شمس الدین برماوی، بیجوری، جلال الدین بلقینی، اور ولی الدین عراقی سے حاصل کیا۔

سلف کے طریقہ پر گامزن ہونے میں وہ اس دور کے روشن مینار تھے، صلاح وتقوی، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں رسوخ حاصل تھا، بڑے بڑے ظالموں اور حکام کے سامنے اس کو دوٹوک کہتے تھے، وہ ان کے پاس آتے، لیکن موصوف ان کی طرف توجہ تک نہ دیتے، نہ انہیں اپنے پاس داخلہ کی اجازت دیتے، ''مؤیدیہ'' اور ''برقومیہ'' میں فقہ کے مدرس رہے، ایک جماعت نے ان سے پڑھا۔

بعض تصانیف: ''مختصر التنبیه للشیرازی'' (فروع فقہ شافعیہ میں) اور ''شرح جمع الجوامع للسبکی'' (اصول فقہ میں) ہیں۔

[شذرات الذهب ۷/ ۳۰۳؛ الضوء اللامع ۷/ ۳۹؛ البدر

الطالع ۲/ ۱۱۵؛ الأعلام ۶/ ۲۳۰]

محمد بن حسن شیبانی:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

مرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

مرغینانی: یہ علی بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

مزنی: یہ اسماعیل بن یحییٰ مزنی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

معاذ بن جبل:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

معاویہ بن حکم:

ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

مقاتل بن حیان:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

مکحول بن شہران:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

منذری: یہ عبدالعظیم بن عبدالقوی ہیں:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

موصلی: یہ عبداللہ بن محمود ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ن

نافع: یہ نافع مدنی، ابوعبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

نعمان بن بشیر:

ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

نفراوی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

نووی: یہ یحییٰ بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

و

وائل بن حجر:

ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

وابصہ بن معبد (؟-؟)

وابصہ بن معبد بن عتبہ بن حارث بن مالک، ابوسالم ہیں ۹ھ میں خدمت نبوی میں حاضر ہوئے، انہوں نے نبی کریم ﷺ، ابن مسعود اور ام قیس بنت محصن وغیرہ سے روایت کیا، خود ان سے ان کے دونوں لڑکے سالم وعمرو اور زر بن حبیش وغیرہ نے روایت کیا، یہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے معاونین میں تھے۔

[الإصابہ ۶۲۶/۳؛ اسد الغابہ ۶۵۱/۴؛ تہذیب التہذیب ۱۰۰/۱۱]

ولی اللہ دہلوی: یہ احمد بن عبدالرحیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

وہیب بن ورد (؟-۱۵۳ھ)

وہیب بن ورد بن ابوالورد، ابوامیہ، مخزومی، قریشی ہیں، انہوں نے عطاء بن ابورباح سے روایت کیا، عابد وحکیم لوگوں میں سے تھے، سفیان ثوری، مسجد حرام میں لوگوں کو حدیثیں بیان کر کے فارغ ہوتے تو کہا کرتے تھے: اٹھو! طیب کے پاس چلیں، یعنی وہیب کے پاس، ادریس بن محمد نے کہا: ان سے بڑا عابد میں نے کسی کو نہیں دیکھا، ابن معین اور نسائی نے کہا: ثقہ ہیں، ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے، ان کے بہت سے واقعات اور کلمات منقول ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۷۰/۱۱؛ صفوۃ الصفوۃ ۱۲۳/۲؛ الأعلام ۱۵۱/۹]

ی

یعلی بن امیہ:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۲۸

صنجۃ —— طلاء

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

ⓒ جملہ حقوق بحق وزارت اوقاف واسلامی امور کویت محفوظ ہیں
پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون: 91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۃ توبہ/۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تاکہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تاکہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فهرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۲۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۲	صنجۃ	۲۹-۳۰
۱	تعریف	۲۹
۲	اجمالی حکم	۲۹
	صوت	۳۰
	دیکھئے: کلام	
	صورۃ	۳۰
	دیکھئے: تصویر	
	صوف	۳۰
	دیکھئے: شعر، وبر	
۱-۹۵	صوم	۳۱-۱۱۴
۱	تعریف	۳۱
۲	متعلقہ الفاظ: إمساک، کف، صمت	۳۱
۵	شرعی حکم	۳۱
۶	روزہ کی فضیلت	۳۲
۷	روزہ کی حکمت	۳۲
۸	روزہ کی اقسام	۳۴
۹	فرض روزہ	۳۴
۹	اول: جس کو لگاتار رکھنا واجب ہے	۳۴
۱۰	دوم: جس کو لگاتار رکھنا واجب نہیں ہے	۳۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۱	وہ روزے جن کے وجوب کے بارے میں اختلاف ہے	۳۶
۱۳	نفل روزے	۳۹
۱۴	مکروہ روزے	۳۹
۱۴	الف- صرف جمعہ کے دن روزہ رکھنا	۳۹
۱۵	ب- صرف سنیچر کو روزہ رکھنا	۴۰
۱۶	ج-صرف اتوار کو روزہ رکھنا	۴۰
۱۷	د- صرف نیروز کا روزہ رکھنا	۴۱
۱۸	ھ-صوم وصال	۴۱
۱۹	و-صوم دہر	۴۲
۲۰	حرام روزے	۴۲
۲۱	ماہ رمضان کے چاند کا ثبوت	۴۳
۲۲	جو تنہا چاند دیکھے اس کا روزہ	۴۴
۲۴	روزہ کا رکن	۴۵
۲۵	روزہ کے وجوب کی شرائط	۴۵
۲۶	روزہ کی ادائیگی کے وجوب کی شرطیں	۴۶
۲۷	روزہ کے صحیح ہونے کی شرطیں	۴۷
۲۸	نیت کا طریقہ	۴۷
۳۳	نیت کا برقرار رہنا	۵۲
۳۴	نیت کے بعد بے ہوشی، جنون اور نشہ	۵۳
۳۵	روزہ کی سنتیں اور اس کی مستحبات	۵۴
۳۷	روزہ کو فاسد کرنے والی چیزیں	۵۵
۳۹	وہ چیزیں جن سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے اور قضا لازم ہوتی ہے	۵۸
۴۰	اول: اس چیز کا کھانا جسے عادۃً نہیں کھایا جاتا ہے	۵۸
۴۱	دوم: حاجت یا شہوت کو ناقص طور پر پوری کرنا	۵۹
۴۵	سوم: علاج معالجہ وغیرہ	۶۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵۴	چہارم: روزہ کی حفاظت میں کوتاہی کرنا اور اس سے ناواقفیت	۶۷
۵۵	پنجم: روزہ چھوڑنے کے عوارض	۷۱
۵۶	مرض	۷۱
۵۷	سفر	۷۳
۶۰	سفر میں روزہ کا صحیح ہونا	۷۸
۶۱	رخصت سفر کا ختم ہونا	۸۰
۶۲	حمل اور رضاعت	۸۱
۶۳	بڑھاپا	۸۲
۶۴	بھوک اور پیاس کا مشقت میں ڈالنا	۸۳
۶۶	اکراہ (زبردستی کرنا)	۸۴
۶۷	عوارض کے ساتھ ملحق چیزیں	۸۶
۶۸	جن چیزوں سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے اور قضاء وکفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں	۸۶
۶۸	اول: قصداً جماع کرنا	۸۶
۶۹	دوم: قصداً کھانا پینا	۸۸
۷۰	سوم: نیت کو ختم کرنا	۸۹
۷۱	وہ چیزیں جن سے روزہ فاسد نہیں ہوتا	۸۹
۷۱	اول: بھول کر کھانا پینا	۸۹
۷۲	دوم: بھول کر جماع کرنا	۸۹
۷۳	سوم: غبار وغیرہ کا روزہ دار کے حلق میں داخل ہونا	۹۰
۷۴	چہارم: تیل لگانا	۹۰
۷۵	پنجم: احتلام	۹۰
۷۶	ششم: منہ میں تری	۹۱
۷۷	ہفتم: دانتوں کے درمیان کی چیز کو نگل جانا	۹۱
۷۸	ہشتم: مسوڑھا کا خون اور تھوک	۹۲
۷۹	نہم: بلغم کا نگلنا	۹۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸۰	دہم: قی	۹۳
۸۲	یازدہم: کھانے یا جماع کی حالت میں فجر کا طلوع ہونا	۹۵
۸۳	روزہ کی مکروہات	۹۶
۸۴	وہ چیزیں جو روزہ میں مکروہ نہیں ہیں	۹۹
۸۵	روزہ توڑنے پر مرتب ہونے والے آثار	۱۰۳
۸۶	اول: قضاء	۱۰۳
۸۷	قضا سے متعلق مسائل	۱۰۴
۸۹	دوم: کفارہ کبری	۱۰۶
۹۰	سوم: کفارہ صغری	۱۰۷
۹۱	چہارم: ماہ رمضان کے احترام کی وجہ سے امساک (کھانے، پینے اور جماع سے رکنا)	۱۰۸
۹۲	پنجم: عقوبت	۱۱۱
۹۳	ششم: تسلسل کو ختم کرنا	۱۱۲
۹۴	قید میں رہنے والے شخص کا روزہ جبکہ اس پر رمضان کا مہینہ مشتبہ ہو جائے	۱۱۲
۹۵	محبوس کا روزہ جب کہ اس پر رمضان کا دن اس کی رات کے ساتھ مشتبہ ہو جائے	۱۱۴
۱-۲۳	صوم التطوع	۱۱۵-۱۳۰
۱	تعریف	۱۱۵
۲	نفلی روزہ کی فضیلت	۱۱۵
۳	نفلی روزہ کی اقسام	۱۱۵
۴	نفلی روزہ میں نیت کے احکام	۱۱۶
۴	الف- نیت کا وقت	۱۱۶
۶	ب- نیت کی تعیین	۱۱۷
۷	وہ ایام جن کے روزے مستحب ہیں	۱۱۷
۷	الف- ایک دن روزہ رکھنا اور ایک دن افطار کرنا	۱۱۷
۸	ب- عاشورہ اور نویں محرم کا روزہ رکھنا	۱۱۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۹	ج- یوم عرفہ کا روزہ	۱۱۹
۱۰	د- ذی الحجہ کے آٹھ ایام کے روزے	۱۲۰
۱۱	ھ- شوال کے چھ روزے	۱۲۱
۱۳	و- ہر مہینے کے تین روزے	۱۲۲
۱۴	ز- ہر ہفتہ میں سوموار اور جمعرات کے روزے	۱۲۳
۱۵	ح- اشہر حرم کے روزے	۱۲۴
۱۶	ط- ماہ شعبان کے روزے	۱۲۴
۱۷	ی- جمعہ کے دن کا روزہ	۱۲۵
۱۸	نفل روزہ کو شروع کرنے کا حکم	۱۲۶
۱۹	نفل روزہ کو فاسد کرنا اور اس پر مرتب ہونے والے اثرات	۱۲۶
۲۱	نفل روزہ میں اجازت لینا	۱۲۸
۲۳	رمضان کی قضا سے قبل نفل روزہ	۱۲۹
	صومعۃ	۱۳۰
	دیکھئے: معابد	
	صوم النذر	۱۳۰
	دیکھئے: نذر	
۱-۸	**صیاغۃ**	۱۳۰-۱۳۱
۱	تعریف	۱۳۰
۲	اجمالی حکم	۱۳۰
۱-۱۲	**صیال**	۱۳۲-۱۴۲
۱	تعریف	۱۳۲
۲	متعلقہ الفاظ: بغاۃ، محارب	۱۳۲
۴	شرعی حکم	۱۳۲
۵	جان یا کسی عضو پر حملہ کرنے والے کا مقابلہ کرنا	۱۳۳
۶	حملہ کرنے والے کو قتل کرنا اور اس کا ضمان	۱۳۵

صفحہ	عنوان	فقرہ
۱۳۶	حملہ کرنے والے سے بھاگنا	۸
۱۳۷	دوسرے کی طرف سے دفاع کرنا	۹
۱۳۸	عزت پر حملہ آور کا دفاع کرنا	۱۰
۱۴۰	مال پر حملہ آور کا دفاع کرنا	۱۲
۱۴۲	**صیام**	
	دیکھئے: صوم	
۱۴۳-۱۸۴	**صید**	۱-۶۱
۱۴۳	تعریف	۱
۱۴۳	متعلقہ الفاظ: ذبح، نحر، عقر	۲
۱۴۴	شکار کی قسمیں	۵
۱۴۴	شرعی حکم	۶
۱۴۷	شکار کے ارکان	۱۱
۱۴۷	اول: وہ شرائط جو شکار کرنے والے میں ہیں	۱۲
۱۵۳	دوم: وہ شرائط جو شکار کئے جانے والے جانور میں ہیں	۲۰
۱۵۹	غائب ہونے کی مدت کی تحدید	۲۷
۱۶۱	شکار کے جز کا حکم	۲۹
۱۶۴	سوم: آلہ صید کی شرطیں	
۱۶۴	اول: جامد آلہ	۳۱
۱۶۵	الف- جال اور پھندے کے ذریعہ شکار کرنا	۳۵
۱۶۶	ب- بندوق کے ذریعہ شکار کرنا	۳۶
۱۶۸	ج- زہر آلود تیر سے شکار کرنا	۳۷
۱۶۹	دوم: جانور	۳۸
۱۷۰	جانور میں حسب ذیل شرطیں ہیں	۳۹
۱۷۳	شکار کے لئے کتے کو کرایہ پر لینا	۴۳
۱۷۳	کتے کی کاٹی ہوئی جگہ کا حکم اور شکار میں اس کے منھ کا اثر	۴۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴۵	شکار میں شریک ہونا	۱۷۴
۴۶	اول: شکار کرنے والوں کا شریک ہونا	۱۷۴
۴۶	الف- شکار کے اہل اور غیر اہل کا شریک ہونا	۱۷۴
۴۷	ب- شکار کے اہل کا اپنے جیسے کے ساتھ شریک ہونا	۱۷۵
۴۹	دوم: آلہ صید میں شریک ہونا	۱۷۸
۵۰	شکار پر مرتب ہونے والا اثر	۱۷۸
۵۱	الف- شکار پر قبضہ کرنا	۱۷۹
۵۲	ب- جان لیوا زخم لگانا	۱۷۹
۵۳	ج- کاری زخم	۱۷۹
۵۴	د- پھندا یا جال نصب کرنا	۱۷۹
۵۵	ھ- شکار کو ایسی تنگ جگہ میں داخل کرنا جس سے وہ رہا نہ ہو سکے	۱۸۰
۵۶	و- شکار کا شکاری کے علاوہ کی ملکیت میں گر جانا	۱۸۰
۵۷	شکار کا مالک بننے سے متعلق جزئیات	۱۸۱
۶۰	شکار کے مالک کا حرم میں داخل ہونا	۱۸۳
۶۱	شکار کا تاوان	۱۸۳
۱-۱۸	صیغۃ	۱۸۵-۱۹۸
۱	تعریف	۱۸۵
۲	متعلقہ الفاظ: عبارت، لفظ	۱۸۵
۴	اجمالی حکم	۱۸۶
۵	صیغہ سے متعلق احکام	۱۸۶
۵	التزامات کے اعتبار سے صیغہ کی مختلف اقسام ہیں	۱۸۶
۷	زمانہ پر صیغہ کی دلالت اور عقد میں اس کا اثر	۱۸۷
۸	صیغہ میں صریح اور کنایہ	۱۸۸
۹	صیغہ کی شرائط	۱۸۸
۱۰	صیغہ کے قائم مقام چیزیں	۱۹۲
۱۱	الف- کتابت (تحریر)	۱۹۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۲	ب-اشارہ	۱۹۳
۱۳	ج-فعل	۱۹۳
۱۴	مقصود پر صیغہ کی دلالت میں عرف کا اثر	۱۹۳
۱۵	صیغہ کا اثر	۱۹۴
	ضأن	**۱۹۸**
	دیکھئے: غنم	
۱-۶	**ضائع**	**۱۹۹-۲۰۰**
۱	تعریف	۱۹۹
۲	متعلقہ الفاظ: ضالّہ، لقطہ	۱۹۹
۴	اجمالی حکم	۱۹۹
۴	الف-وجوب زکاۃ کے بعد مال کا ضائع ہوجانا	۱۹۹
۵	ب-جو بیت الضوائع میں جمع کیا جائے گا	۲۰۰
۶	ج-ضائع شدہ مال کا تاوان	۲۰۰
۱-۶	**ضالۃ**	**۲۰۰-۲۰۵**
۱	تعریف	۲۰۰
۲	متعلقہ الفاظ: لقطہ	۲۰۱
۳	اجمالی حکم	۲۰۱
	ضبّ	**۲۰۵**
	دیکھئے: أطعمۃ	
	ضبّۃ	**۲۰۵**
	دیکھئے: آنیہ	
	ضبع	**۲۰۵**
	دیکھئے: أطعمۃ	
	ضحیٰ	**۲۰۶**
	دیکھئے: صلاۃ الضحیٰ	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۵	**ضحک**	۲۰۶-۲۰۸
۱	تعریف	۲۰۶
۲	متعلقہ الفاظ: قہقہہ، تبسم	۲۰۶
۴	شرعی حکم	۲۰۷
۵	نماز کے اندر ہنسنا	۲۰۷
	ضراب الفحل	۲۰۸
	دیکھئے: عسب الفحل	
	ضرار	۲۰۸
	دیکھئے: ضرر	
۱-۱۱	**ضرب**	۲۰۹-۲۱۲
۱	تعریف	۲۰۹
۲	متعلقہ الفاظ: تادیب، تعزیر، قتل	۲۰۹
۵	شرعی حکم	۲۰۹
۶	مارنے کا آلہ	۲۱۰
۷	مارنے کے کوڑے کا وصف	۲۱۰
۸	مارنے کا طریقہ	۲۱۱
۹	بیوی کو مارنا	۲۱۱
۱۰	دراہم کا ڈھالنا	۲۱۱
۱۱	دف بجانا	۲۱۱
۱-۲۹	**ضرر**	۲۱۳-۲۲۵
۱	تعریف	۲۱۳
۲	متعلقہ الفاظ: اتلاف، اعتداء	۲۱۳
۴	شرعی حکم	۲۱۳
۵	احکام ضرر کو منضبط کرنے والے فقہی قواعد	۲۱۴
۶	ضرر کو دور کیا جائے گا	۲۱۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۹	ضرر کو اس کے مثل سے دور نہیں کیا جائے گا	۲۱۵
۱۰	ضرر عام کو دور کرنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جائے گا	۲۱۵
۱۱	جب دو مفسدہ جمع ہو جائیں تو زیادہ نقصان دہ کا اعتبار ہوگا اور چھوٹے کو برداشت کیا جائے گا	۲۱۶
۱۲	آئندہ پیش آنے والے ضرر کے مدنظر حق کا استعمال کرنا	۲۱۶
۱۲	پہلی قسم: حق کا اس طرح استعمال کرنا کہ اس سے کوئی مضرت لازم نہ آئے	۲۱۷
۱۲	دوسری قسم: دوسرے کو ضرر پہنچانے کے ارادہ سے حق کا استعمال کرنا	۲۱۷
۱۳	وصیت میں ضرر پہنچانا	۲۱۷
۱۴	رجعت کے ذریعہ ضرر پہنچانا	۲۱۸
۱۶	رضاعت میں ضرر پہنچانا	۲۱۹
۱۷	بیع میں ضرر پہنچانا	
۲۰	تیسری قسم: مصلحت حاصل کرنے والے یا مفسدہ کو دور کرنے والے اپنے حق کے استعمال سے روکنے کے وقت اس کو ضرر لاحق ہونا	۲۲۰
۲۱	چوتھی قسم: معصیت پر قدرت دے کر ضرر کو دور کرنا	۲۲۱
۲۲	پانچویں قسم: ایسا تصرف جو قطعی طور پر مفسدہ کا سبب ہو	۲۲۲
۲۳	چھٹی قسم: ایسا تصرف جو شاذ ونادر مفسدہ کا سبب ہو	۲۲۲
۲۴	ساتویں قسم: ایسا تصرف جو ظنی طور پر مفسدہ کا سبب ہو	۲۲۳
۲۵	آٹھویں قسم: وہ تصرف جو بہت زیادہ مفسدہ کا سبب ہو	۲۲۳
۲۶	واجب کو چھوڑ کر ضرر کو دور کرنا	۲۲۴
۲۷	دفع ضرر کا واجب ہونا	۲۲۴
۲۸	دفع ضرر کے لئے تصرف سے روکنا	۲۲۴
۲۹	عدم اتفاق کے ضرر کی وجہ سے تفریق کرنا	۲۲۵
	ضرّۃ	۲۲۵
	دیکھئے: قسم بین الزوجات	

فقرہ	عنوان	صفحہ
	ضِرس	۲۲۵
	دیکھئے: سنّ	
۱-۱۹	ضرورة	۲۲۶-۲۴۲
۱	تعریف	۲۲۶
۲	متعلقہ الفاظ: حاجت، حرج، عذر، جائحۃ، اکراہ	۲۲۶
۷	احکام میں ضرورت کا اعتبار کرنے پر شرعی دلائل	۲۲۷
۸	تحقق ضرورت کی شرائط	۲۲۹
۹	ضرورت کی حالتیں	۲۳۰
۱۰	پہلی حالت: حرام چیز کے کھانے یا پینے پر اضطرار	۲۳۰
۱۰	الف-مردار	۲۳۱
۱۰	-مردار وغیرہ سے مضطر کے کھانے کی مقدار	۲۳۲
۱۰	ب-ضرورت کی بنا پر غیر ماکول اللحم جانور کو ذبح کرنا	۲۳۳
۱۰	ج-جانور کے علاوہ حرام چیز کو کھانا	۲۳۳
۱۰	د-پیاس اور اچھو لگنے کی ضرورت کی بنا پر شراب پینا	۲۳۳
۱۰	ھ-مضطر کے لئے انسان کا گوشت کھانا	۲۳۴
۱۱	محرمات کی ترتیب	۲۳۴
۱۲	مردار وغیرہ کی حرمت کو دور کرنے میں ضرورت کا اثر	۲۳۵
۱۳	معصیت کے سفر میں مضطر کا مردار کو کھانا	۲۳۶
۱۴	دوسری حالت: دوا علاج کے لئے چھونے اور دیکھنے پر اضطرار	۲۳۶
۱۵	ناپاک اور حرام چیز کے ذریعہ علاج پر اضطرار	۲۳۶
۱۶	تیسری حالت: جان کو ہلاک کرنے اور ارتکاب فاحشہ پر اضطرار	۲۳۷
۱۶	اکراہ کی تاثیر کے تحت قتل کرنا	۲۳۷
۱۶	دفاع کی ضرورت کے تحت قتل کرنا	۲۳۷
۱۶	اکراہ کی تاثیر کے تحت زنا کرنا	۲۳۸
۱۷	چوتھی حالت: دوسرے کا مال لینے اور اسے تلف کرنے پر اضطرار	۲۳۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
١٧	کشتی کو بچانے کی ضرورت کے تحت دوسرے کے مال کو تلف کرنا	٢٣٩
١٧	اکراہ کی تاثیر کے تحت دوسرے کا مال تلف کرنا	٢٣٩
١٨	پانچویں حالت: باطل قول پر اضطرار	٢٣٩
١٨	اکراہ کی تاثیر کے تحت کلمۂ کفر کہنا	٢٣٩
١٨	جھوٹ بولنے پر اضطرار	٢٣٩
١٨	تقیہ پر اضطرار	٢٤٠
١٩	ضرورت کے احکام کو منضبط کرنے والے فقہی قواعد	٢٤٠
١-٩	**ضروریات**	٢٤٢-٢٤٦
١	تعریف	٢٤٢
٢	متعلقہ الفاظ: حاجیات، تحسینیات، مصالح مرسلہ	٢٤٣
٥	اجمالی احکام	٢٤٣
٥	الف-ضروریات کی حفاظت کرنا	٢٤٣
٦	ب-ضروریات کا درجہ	٢٤٤
٧	ج-ضروریات سے استدلال کرنا	٢٤٤
٨	د-ضروریات اپنے ماسوا مقاصد کے لئے اصل ہے	٢٤٥
٩	ھ-ضروری میں خلل واقع ہونے سے حاجّی اور تحسینی میں خلل لازم آتا ہے	٢٤٥
	ضفدع	٢٤٦
	دیکھئے: أطعمة	
	ضفائر	٢٤٦
	دیکھئے: شعر، غسل	
١-٢	**ضِلع**	٢٤٦-٢٤٧
١	تعریف	٢٤٦
٢	ضلع سے متعلق احکام: پسلی کی ہڈی پر جنایت کرنا	٢٤٦
١-١٥	**ضِمار**	٢٤٨-٢٥٣
١	تعریف	٢٤٨

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵	متعلقہ الفاظ: دین، عین، ملک،توی،جحود، بینہ،غصب	۲۴۹
۱۲	مال ضمار کا حکم	۲۵۰
	ضمان	۲۵۴-۳۴۵
۱	تعریف	۲۵۴
۲	متعلقہ الفاظ: التزام،عقد،تصرف	۲۵۵
۶	ضمان کا مشروع ہونا	۲۵۵
۷	جس کی وجہ سے ضمان واجب ہوتا ہے	۲۵۷
۸	اول: تعدی	۲۵۷
۹	دوم: ضرر	۲۵۷
۱۰	سوم: اِفضاء	۲۵۸
۱۱	اگر نقصان پہنچانے والے چند ہوں	۲۵۸
۱۴	اضرار کا لگا تار ہونا	۲۶۰
۱۵	سبب ہونے کو ثابت کرنا	۲۶۰
۱۶	ضمان کی شرائط	۲۶۱
۱۶	اول: جنایت علی النفس کے ضمان کی شرطیں	۲۶۱
۱۶	دوم: جنایت علی المال کے ضمان کی شرطیں	۲۶۱
۱۷	اسباب ضمان	۲۶۱
۱۸	ضمان عقد اور ضمان اتلاف کے مابین فرق	۲۶۲
۱۹	محل ضمان	۲۶۲
۲۰	اول: اعیان	۲۶۳
۲۲	دوم: منافع	۲۶۵
۲۳	سوم: زوائد	۲۶۶
۲۴	چہارم: نقصانات	۲۶۷
۲۵	پنجم: اوصاف اور ان کا ضمان	۲۶۸
۲۶	ضمان کے اعتبار سے عقود کی تقسیم	۲۶۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۸	اول: ان عقود میں ضمان جو ضمان کے لئے مشروع ہیں	۲۷۰
۲۸	عقد کفالہ میں ضمان	۲۷۰
۳۰	ضمان درک	۲۷۱
۳۱	دوم: وہ عقود جو ضمان کے لئے مشروع نہیں ہیں لیکن ان میں ضمان ہوتا ہے	۲۷۲
۳۱	عقد بیع میں ضمان	۲۷۲
۳۲	مبیع کا ہلاک ہونا	۲۷۲
۳۳	مبیع کی زوائد کا ہلاک ہونا	۲۷۳
۳۴	بیع باطل میں ضمان	۲۷۳
۳۵	بیع فاسد کا ضمان	۲۷۳
۴۰	خریداری کے معاملہ کرنے پر مقبوض کا ضمان	۲۷۷
۴۲	بٹوارہ میں ضمان	۲۷۸
۴۳	مال کے عوض میں مال پر صلح کے عقد میں ضمان	۲۷۸
۴۴	عقد تخارج میں ضمان	۲۷۸
۴۵	عقد قرض میں ضمان	۲۷۹
۴۷	عقد نکاح میں ضمان	۲۸۰
۴۹	سوم: عقود امانت میں ضمان	۲۸۰
۴۹	ودیعت کا ضمان	۲۸۰
۵۰	عاریت کا ضمان	۲۸۱
۵۱	شرکت میں ضمان	۲۸۲
۵۲	عقد مضاربت میں ضمان	۲۸۳
۵۳	عقد والی مخالفت کے علاوہ میں مضارب پر ضمان	۲۸۴
۵۴	عقد وکالت میں ضمان	۲۸۴
۵۸	عقد وصایہ (یا عقد ایصاء) میں وصی پر ضمان	۲۸۶
۵۹	عقد ہبہ میں ضمان	۲۸۷
۶۰	چہارم: وہ عقود جن کے آثار مشترک ہوں	۲۸۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
٦٠	اجارہ میں ضمان	۲۸۸
٦٢	رہن کا ضمان	۲۸۹
٦٤	عادل کے پاس رکھے ہوئے رہن کا ضمان	۲۹۱
٦٥	مال کے بدلہ منفعت پر صلح میں ضمان	۲۹۱
٦٦	قبضہ امانت اور قبضہ ضمان	۲۹۲
٦٧	دونوں قبضوں میں اہم فرق اور اہم احکام	۲۹۳
٦٧	الف- قدرتی سبب کی تاثیر	۲۹۳
٦٨	ب- قبضہ کی صفت کا بدل جانا	۲۹۳
٦٩	ج- تجہیل کے ساتھ مرجانا	۲۹۴
٧٠	د-شرط	۲۹۴
٧١	ضمان کے بارے میں فقہی قواعد	۲۹۵
٧١	پہلا قاعدہ: اجرت اور ضمان دونوں جمع نہیں ہوں گے	۲۹۵
٧٢	دوسرا قاعدہ: اگر مباشر اور متسبب جمع ہوں تو حکم مباشر کی طرف منسوب ہوگا	۲۹٦
٧٣	تیسرا قاعدہ: اضطرار دوسرے کے حق کو باطل نہیں کرتا ہے	۲۹٦
٧٤	چوتھا قاعدہ: دوسرے کی ملکیت میں تصرف کا حکم دینا باطل ہے	۲۹٧
٧٥	پانچواں قاعدہ: جانور کی جنایت بے قیمت ہے	۲۹٧
٧٦	چھٹا قاعدہ: شرعی جواز ضمان کے منافی ہے	۲۹٧
٧٧	ساتواں قاعدہ: نفع کا تعلق ضمان سے ہے	۲۹۸
٧٨	آٹھواں قاعدہ: تاوان کا تعلق نفع سے ہے	۲۹۸
٧٩	نواں قاعدہ: کسی شخص کے لئے دوسرے کا مال بغیر کسی شرعی سبب کے لینا جائز نہیں ہے	۲۹۸
٨٠	ضمان کے احکام	۲۹۸
٨٠	خون (جان اور زخم) کا ضمان	۲۹۹
٨١	اول: جنایت علی النفس کا ضمان	۲۹۹
٨١	قتل عمد	۲۹۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸۲	قتل شبہ عمد	۲۹۹
۸۳	قتل خطا	۳۰۰
۸۴	قتل بسبب	۳۰۰
۸۵	دوم: جان سے کم پر جنایت کا ضمان	۳۰۰
۸۸	سوم: بچہ پر جنایت کا ضمان	۳۰۱
۸۹	اموال کو نقصان پہنچانے والے افعال کا ضمان	۳۰۲
۹۰	اول: اموال کو ضرر پہنچانے والے افعال کے ضمان کے بارے میں عام احکام	۳۰۲
۹۱	ضمان عائد کرنے کا طریقہ	۳۰۳
۹۲	ضمان کی مقدار متعین کرنے کا وقت	۳۰۳
۹۳	ضامن قرار دینے میں حق کا تقادم	۳۰۵
۹۴	دوم: اموال کو ضرر پہنچانے والے افعال کے ضمان کے بارے میں خاص احکام	۳۰۶
۹۵	الف- درخت کاٹنا	۳۰۶
۹۶	ب- عمارتوں کا منہدم کرنا	۳۰۷
۹۷	ج- غصب کی ہوئی زمین پر تعمیر یا اس میں درخت لگانا	۳۰۸
۹۸	د- جانور کی آنکھ نکالنا	۳۰۹
۹۹	دوسرے کے عمل اور اس کے ملحقات سے پیدا ہونے والے ضرر میں کسی آدمی پر ضمان	۳۱۰
۱۰۰	اول: انسان پر ان اشخاص کے افعال کی وجہ سے ضمان جو اس کی ماتحتی میں ہوں	۳۱۱
۱۰۱	دوم: انسان پر اس کے تابعین کے افعال کی وجہ سے ضمان	۳۱۱
۱۰۲	سوم: انسان پر جانور کے فعل کا ضمان	۳۱۲
۱۰۲	الف- عام غیر خطرناک جانور کی جنایت کا ضمان	۳۱۲
۱۰۳	جانور کی جنایت کے ضمان کی شرائط	۳۱۴
۱۰۹	ب- خطرناک جانور کی جنایت کا ضمان	۳۱۸
۱۱۰	چہارم: عمارتوں کے گرنے کا ضمان	۳۲۰
۱۱۱	پہلی حالت- عمارت میں اصلی خلل	۳۲۰
۱۱۲	دوسری حالت- بعد میں پیدا ہونے والا خلل	۳۲۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۱۵	پنجم: اشیاء کے ذریعہ تلف کرنے کا ضمان	۳۲۴
۱۱۶	عام غیر خطرناک اشیاء کے ذریعہ حاصل ہونے والے تلف کا ضمان	۳۲۴
۱۱۷	خطرناک اشیاء کے ذریعہ حاصل ہونے والے تلف کا ضمان	۳۲۵
۱۱۸	ٹکرانے کا ضمان	۳۲۶
۱۱۸	اول: انسان کا ٹکرانا	۳۲۶
۱۱۹	دوم: اشیاء یعنی کشتیوں اور موٹر گاڑیوں کا ٹکرانا	۳۲۸
۱۲۰	ضمان کا نہ ہونا	۳۲۹
۱۲۰	الف-حملہ کرنے والے کو دفع کرنا	۳۲۹
۱۲۱	حملہ آور کو دفع کرنے میں ضمان	۳۳۰
۱۲۲	ب- حالت ضرورت	۳۳۰
۱۲۳	ج-حکم کی تنفیذ کی حالت	۳۳۰
۱۲۴	د- مالک وغیرہ کی اجازت کی تنفیذ کی حالت	۳۳۱
۱۲۵	ھ- حاکم کے حکم کی تنفیذ یا اس کی اجازت کی حالت	۳۳۲
۱۲۶	زکاۃ میں ضمان	۳۳۳
۱۲۹	دوسرے کی طرف سے حج میں ضمان	۳۳۴
۱۳۰	دم قران اور دم تمتع	۳۳۵
۱۳۲	قربانی میں ضمان	۳۳۵
۱۳۳	حرم کے شکار کا ضمان	۳۳۵
۱۳۴	ڈاکٹر وغیرہ پر ضمان	۳۳۶
۱۳۵	سزا یافتہ کا ضمان	۳۳۷
۱۳۶	مودب اور معلم پر ضمان	۳۳۷
۱۳۷	ڈاکو پر ضمان	۳۳۷
۱۳۸	باغیوں پر ضمان	۳۳۸
۱۳۹	چور پر چوری شدہ سامان کا ضمان	۳۳۸
۱۴۰	آلات لہو ولعب کے تلف کرنے کا ضمان	۳۳۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۴۱	ترک عمل سے ہونے والے نقصان کا ضمان	۳۳۹
۱۴۲	ترک شہادت اور اس سے رجوع کرنا	۳۴۰
۱۴۳	دستاویز کو پھاڑ دینا	۳۴۰
۱۴۴	چغل خوروں کو ضامن قرار دینا	۳۴۰
۱۴۵	کشتی سے سامان کو گرادینا	۳۴۱
۱۴۶	مالک کو اس کی ملکیت سے روکنا یہاں تک کہ وہ ہلاک ہوجائے	۳۴۳
۱۴۷	مجتہد اور مفتی کو ضامن قرار دینا	۳۴۴
۱۴۸	انسان کے منافع کو فوت کردینا اور اسے بیکار کردینا	۳۴۵
۱۰-۱	**ضمان الدرک**	**۳۵۰-۳۴۶**
۱	تعریف	۳۴۶
۲	متعلقہ الفاظ: عہدہ	۳۴۶
۳	اجمالی حکم	۳۴۷
۴	ضمان درک کے الفاظ	۳۴۷
۵	ضمان درک کا تعلق کس چیز سے ہوگا	۳۴۸
۶	ضمان درک کے صحیح ہونے کی شرطیں	۳۴۸
۷	اطلاق اور تقیید کی دونوں حالتوں میں ضمان درک کا حکم	۳۴۸
۸	ضمان درک کے آثار ونتائج	۳۴۹
۸	الف- ثمن کی واپسی میں خریدار کا حق	۳۴۹
۹	ب- مالک بننے اور شفعہ کے دعوی کی ممانعت	۳۴۹
۱۰	رہن بالدرک	۳۵۰
	ضمانۃ	**۳۵۰**
	دیکھئے: کفالۃ	
۱۰-۱	**ضیافۃ**	**۳۵۴-۳۵۱**
۱	تعریف	۳۵۱
۲	متعلقہ الفاظ: قراء، خفر، اجارہ	۳۵۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵	شرعی حکم	۳۵۱
۶	آداب ضیافت	۳۵۲
۶	میزبان کے آداب	۳۵۲
۷	مہمان کے آداب	۳۵۳
۸	میزبان کے پاس مہمان کا قیام	۳۵۳
۹	ضیافت کا کھانا تناول کرنا	۳۵۳
۱۰	عقد جزیہ میں ضیافت کی شرط لگانا	۳۵۴
۱-۱۲	**طاعۃ**	۳۵۵-۳۶۶
۱	تعریف	۳۵۵
۲	متعلقہ الفاظ: عبادت، قربت، معصیت	۳۵۵
۵	طاعت سے متعلق احکام	۳۵۶
۵	الف- اللہ عز وجل کی اطاعت	۳۵۶
۶	ب- رسول اللہ ﷺ کی اطاعت	۳۵۷
۷	ج- حکام کی اطاعت	۳۵۹
۸	د- علماء کی اطاعت	۳۶۱
۹	ھ- والدین کی اطاعت	۳۶۲
۱۰	و- شوہر کی اطاعت	۳۶۳
۱۱	اطاعت کے حدود	۳۶۴
۱۲	اطاعت سے نکلنا	۳۶۵
۱-۶	**طاعون**	۳۶۷-۳۷۲
۱	تعریف	۳۶۷
۲	طاعون کو دور کرنے کے لئے قنوت پڑھنا	۳۶۸
۳	طاعون زدہ شہر میں داخل ہونا اور اس سے نکلنا	۳۶۸
۶	طاعون پر صبر کرنے کا اجر	۳۷۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۴	طالب العلم	۳۷۳-۳۷۶
۱	تعریف	۳۷۳
۲	طالب علم کی فضیلت	۳۷۳
۳	طالب علم کے آداب	۳۷۴
۴	طالب علم کے لئے زکاۃ کا استحقاق	۳۷۵
	طاؤس	۳۷۶
	دیکھئے: أطعمة	
	طب	۳۷۶
	دیکھئے: تطبیب	
	طحال	۳۷۶
	دیکھئے: أطعمة، جنایات	
۱-۵	طرّار	۳۷۷-۳۷۹
۱	تعریف	۳۷۷
۲	متعلقہ الفاظ: سارق، نبّاش	۳۷۷
۴	اجمالی حکم	۳۷۷
۱-۶	طَرْد	۳۷۹-۳۸۱
۱	تعریف	۳۷۹
۲	متعلقہ الفاظ: عکس، نقض، دوران	۳۸۰
۵	اجمالی حکم	۳۸۰
۱-۶	طرف	۳۸۲-۳۸۴
۱	تعریف	۳۸۲
۲	متعلقہ الفاظ: عضو	۳۸۲
۳	طرف سے متعلق احکام	۳۸۲
۳	طرف پر جنایت	۳۸۲
۵	آدمی کے اعضاء کی بیع	۳۸۳
۶	میت کے اعضاء سے انتفاع	۳۸۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۲۱	طریق	۳۴۹-۳۸۴
۱	تعریف	۳۸۴
۲	متعلقہ الفاظ: شارع، سکّۃ، زقاق، درب، فناء	۳۸۴
۷	طریق سے متعلق احکام	۳۸۵
۸	راستہ کی چوڑائی کی مقدار	۳۸۵
۹	نافذ راستہ سے فائدہ اٹھانا	۳۸۶
۱۰	راستہ سے فائدہ اٹھانے میں امام کی اجازت	۳۸۷
۱۱	فائدہ اٹھانے میں مزاحمت	۳۸۸
۱۲	صاحب اختصاص کا اس جگہ کو چھوڑ دینا جو اس کے ساتھ مختص ہو	۳۸۸
۱۳	راستہ میں معاملہ کے لئے بیٹھنے اور گزرنے کے علاوہ فائدہ اٹھانا	۳۸۹
۱۴	نافذ راستہ کی فضا سے فائدہ اٹھانا	۳۹۰
۱۵	نافذ راستہ کی طرف پرنالہ وغیرہ نکالنے کی وجہ سے ہونے والا نقصان	۳۹۱
۱۶	قائلین ضمان کے نزدیک ضمان میں واجب ہونے والی چیز	۳۹۲
۱۷	نافذ راستہ کی طرف جھکی دیوار کا گرنا	۳۹۲
۱۸	عام راستہ میں کسی چیز کو پھینکنا	۳۹۳
۱۹	نافذ راستہ میں کنواں کھودنا	۳۹۳
۲۰	عام راستہ میں جانوروں کے گزرنے کی وجہ سے پیدا ہونے والے ضرر کا ضمان	۳۹۳
۲۱	غیر نافذ راستہ	۳۹۳
	طعام	۳۹۴
	دیکھئے: أطعمة، أکل	
۱-۴	طعم	۳۹۵-۳۹۶
۱	تعریف	۳۹۵
۲	متعلقہ الفاظ: ذوق	۳۹۵
۳	طعم سے متعلق احکام	۳۹۵
۳	الف- پانی کے مزہ کا بدلنا	۳۹۵

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۹۶	ب- طعم کو سود کی حرمت کی علت قرار دینا	۴
۳۹۶	طفل	
	دیکھئے: صغر	
۳۹۶	طفیلی	
	دیکھئے: تطفل	
۳۹۹-۳۹۷	طِلاء	۷-۱
۳۹۷	تعریف	۱
۳۹۷	متعلقہ الفاظ: خمر، باذق ومنصف، نقیع الزبیب، سکر	۲
۳۹۸	اجمالی حکم	۶
۴۲۴-۴۰۲	تراجم فقہاء	

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

صنجہ

تعریف:

۱- صنج لغت میں وہ چیز ہے جو پیتل سے بنائی جاتی ہے اس میں سے ایک کو دوسرے سے بجایا جاتا ہے، اور تانتوں کا آلہ ہے جس کو بجایا جاتا ہے اور دف کے چوکھٹے میں جو چھوٹے چھوٹے گول پیتل لگائے جاتے ہیں ان کو بھی صنوج کہا جاتا ہے[۱]۔

اور صنجہ کے لفظ کو فقہاء نے جس طرح استعمال کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی مراد: دھات کے متعینہ وزن کے مختلف مقدار کے باٹ ہیں جن سے وزن کیا جاتا ہے[۲]۔

اجمالی حکم:

۲- فروخت کرنے والے کے لئے مناسب یہ ہے کہ یا وہ لوہا یا اس جیسی چیز سے تیار کرے جو کھوکھلی نہیں ہوتی ہوں، اور صنجہ طیارہ پر اس کو جانچ لے[۳] اور اسے پتھر سے نہیں بنائے، کیونکہ وہ جب آپس میں ایک دوسرے سے ٹکراتا ہے تو جھڑتا ہے اور کم ہو جاتا ہے، لیکن اگر وہ لوہے وغیرہ سے نہ بنا سکے اور پتھر سے بنانے کی ضرورت پیش آئے تو محتسب اس کو حکم دے گا کہ اس پر چمڑا چڑھا دے پھر محتسب اس کی جانچ کے بعد اس پر مہر لگا دے اور برابر محتسب اس پر نگاہ رکھے، تاکہ فروخت کرنے والا اس کے مثل لکڑی سے نہ بنا لے[۱]۔

ابویعلی نے کہا: اور محتسب کی ذمہ داری ہے کہ وہ ناپ کے پیمانوں اور وزن کے باٹوں میں کمی اور نقص کرنے سے باز رہنے کا حکم دے اور اس جرم میں علی الاعلان سزا دے، اور اس کو حق ہے کہ اگر اس کو دوکانداروں کے باٹ اور پیمانوں میں شک وشبہ ہو تو ان کی جانچ پڑتال کرلے۔

اور اگر اس کے جانچ کردہ باٹ پر اس کی کوئی مہر ہو جو لوگوں میں مشہور ہو اور لوگ صرف اس کی مہر کردہ باٹ سے ہی معاملہ کریں تو یہ زیادہ محتاط اور محفوظ طریقہ ہوگا، پس اگر ایسا کرے پھر کچھ لوگ اس کے مہر کردہ باٹ کے علاوہ دوسرے باٹ سے معاملہ کریں، اگر وہ کم ہو تو ان پر دو وجہ سے نکیر کی جائے گی۔

اول: یہ ہے کہ اس نے اس کے مہر کردہ باٹ سے گریز کر کے اس کی مخالفت کی اور سلطانی حقوق سے انکار کیا ہے۔

دوم: حقوق میں کمی اور نقص کیا ہے اور اس نے شرعی حقوق سے انکار کیا ہے۔

اور اگر ان لوگوں نے جس غیر مطبوع پیمانہ سے معاملہ کیا وہ کمی اور نقص سے محفوظ ہو تو اس پر صرف اس لئے نکیر کی جائے گی کہ اس نے مخالفت کر کے حق شاہی کا انکار کیا ہے[۲]۔

---

(۱) القاموس المحیط ومتن اللغۃ۔

(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۵۴، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۹۹، نہایۃ الرتبۃ فی طلب الحسبہ رص ۱۹۔

(۳) نہایۃ الرتبۃ فی طلب الحسبہ کے حاشیہ میں: ''الصنج الطیارۃ'' پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے: ''الصنج الطیارۃ'' کا معنی مراجعہ مختلفہ میں نہیں مل سکا ہے، اور غالباً مؤلف کا مقصود اس سے وہ باٹ ہے جو محتسب کے پاس محفوظ ہو، تاکہ اس پر دوسرے باٹوں کو جانچا جاسکے، ملاحظہ کریں (المقریزی الخطط ۱ر ۴۶۴)۔

---

(۱) نہایۃ الرتبۃ فی طلب الحسبہ رص ۱۹، معالم القربہ فی احکام الحسبہ رص ۸۵۔

(۲) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۹۹، نیز دیکھئے: الاحکام السلطانیہ للماوردی ر ۲۵۴۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے: ''مقادیر'')۔

یہ تفصیل اس صنجہ کے بارے میں ہے جو باٹ کے معنی میں ہے، وہ صنج جو پیتل سے بنایا جاتا ہے اور ایک دوسرے سے بجایا جاتا ہے، یا تانت کا آلہ جو بجایا جاتا ہے یا دف کے چوکھٹے میں لگے ہوئے گول پیتل، ان کی تفصیل اصطلاح: ''معازف'' میں ہے۔

صوت

دیکھئے: ''کلام''۔

صورة

دیکھئے: ''تصویر''۔

صوف

دیکھئے: ''شعر''، ''صوف'' اور ''وبر''۔

صوم

تعریف:

۱- صوم لغت میں کھانے، پینے، بات کرنے، نکاح کرنے اور چلنے سے مطلقاً رکنے کا نام ہے، اللہ تعالیٰ نے مریمؑ سے نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے: "إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا"[۱] (میں نے تو خدائے رحمٰن کے لئے روزہ کی نذر مان رکھی ہے سو میں تو آج کسی انسان سے بولوں گی نہیں)۔

اور صوم، صام، یصوم صوماً وصیاماً (روزہ رکھنا) کا مصدر ہے[۲]۔

اور اصطلاح میں روزہ توڑنے والی چیزوں سے مخصوص طور پر رکنا صوم ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-امساک:

۲- لغت میں امساک کا معنی چیز کو روکنا، اس کو پکڑنا، اس کو لینا، اس پر قبضہ کرنا ہے، اور کلام سے امساک کا معنی خاموشی ہے، اور امساک کا معنی بخل بھی ہے، اور اللہ تعالیٰ کا قول: "فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ"[۱] (تو ان (عورتوں) کو گھروں کے اندر بند رکھو)۔

عورتوں کو قید میں رکھنے کا حکم دیا اور امساک اس اعتبار سے صوم سے زیادہ عام ہے۔

ب-کف:

۳- لغت میں "کف عن الشئ" کا معنی اسے چھوڑنا ہے، اور اگر اس کا تعلق کھانے پینے سے ہو تو یہ صوم کے مساوی ہوگا۔

ج-صمت:

۴- صمت اور اسی طرح سکوت لغت میں بولنے سے رکنے کا نام ہے، اور یہ دونوں لغوی اعتبار سے صوم سے خاص ہے نہ کہ شرعاً، کیونکہ ان دونوں کے مابین اور صوم کے درمیان تباین کی نسبت ہے۔

شرعی حکم:

۵- امت کا اس پر اجماع ہے کہ ماہ رمضان کا روزہ فرض ہے، اور فرضیت کی دلیل کتاب، سنت اور اجماع ہے۔

کتاب میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ"[۲] (اے ایمان والو! تم پر روزے فرض کئے گئے جیسا کہ ان لوگوں پر فرض کئے گئے تھے جو تم سے قبل ہوتے ہیں) اور اللہ تعالیٰ کا قول: كُتِبَ عَلَيْكُمُ یعنی فرض کئے گئے۔

---

(۱) سورۂ مریم ۲۶۔

(۲) القاموس المحیط، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادہ: "صوم"۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/۴۲۰۔

(۱) سورۂ نساء ۱۵۔

(۲) سورۂ بقرہ ۱۸۳، دیکھئے: احکام القرآن لابن العربی ۱/۶۱ طبع دار المعرفہ بیروت میں مذکور تفسیر۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ"[۱] (سو تم میں سے جو کوئی اس مہینہ کو پائے لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے)۔

اور سنت میں ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان"[۲] (اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر رکھی گئی ہے، اس بات کی گواہی دینا کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں ہے اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں، اور نماز قائم کرنا، زکاۃ دینا، حج کرنا اور رمضان کا روزہ رکھنا)۔

اسی طرح ماہ رمضان کے روزے کی فرضیت پر اجماع ہے، اس کا انکار صرف کافر ہی کرسکتا ہے[۳]۔

روزے کی فضیلت:

۶ - روزے کی فضیلت کے بارے میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں، جن میں سے ہم حسب ذیل احادیث ذکر کررہے ہیں۔

الف - حضرت ابو ہریرہؓ سے نبی ﷺ کا ارشاد گرامی منقول ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "من صام رمضان ايماناً واحتساباً، غفرله ماتقدم من ذنبه، ومن قام ليلة القدر إيماناً واحتساباً غفرله ماتقدم من ذنبه"[۱] (جو شخص ایمان اور اخلاص کے ساتھ رمضان کے روزے رکھے تو اس کے گذشتہ گناہ معاف کردیئے جائیں گے، اور جو شخص ایمان واخلاص کے ساتھ شب قدر میں قیام کرے تو اس کے گذشتہ گناہ معاف کردیئے جائیں گے)۔

ب - اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا: "كان النبی ﷺ يبشر أصحابه بقدوم رمضان يقول: قدجاء كم شهر رمضان، شهر مبارک، كتب الله عليكم صيامه، تفتح فيه أبواب الجنة وتغلق فيه أبواب الجحيم، وتغل فيه الشياطين، فيه ليلة خير من ألف شهر"[۲] (نبی کریم ﷺ اپنے اصحاب کو رمضان کے آنے کی بشارت دیتے تھے، فرماتے تھے: تمہارے پاس رمضان کا مہینہ آگیا ہے، جو بابرکت مہینہ ہے، اللہ نے اس کے روزے تم پر فرض کئے، اور اس میں جنت کے دروازے کھول دئے جاتے ہیں اور جہنم کے دروازے بند کردیئے جاتے ہیں، اور اس میں شیاطین قید کردیئے جاتے ہیں، اس میں ایک رات ہے جو ایک ہزار مہینہ سے افضل ہے)۔

ج - اور سہل بن سعدؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن في الجنة باباً يقال له: الريان، يدخل منه الصائمون يوم القيامة، لايدخل منه أحد غيرهم، يقال: أين الصائمون؟ فيقومون، لايدخل منه أحد غيرهم، فإذا

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۸۵۔
(۲) حدیث: "بني الإسلام على خمس......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۳) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع للکاسانی ۲/ ۷۵ طبع دار الکتاب العربی بیروت ۱۴۰۲ھ اور دیکھئے: الہدایہ اور اس کی شرحیں ۲/ ۲۳۳ طبع دار احیاء التراث العربی، بیروت۔

(۱) حدیث: "من صام رمضان إيمانا واحتسابا......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۵۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) حدیث ابو ہریرہؓ "كان النبی ﷺ يبشر أصحابه بقدوم رمضان......" کی روایت احمد (۲/ ۳۸۵ طبع المیمنیہ) اور النسائی (۴/ ۱۲۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، اور اس کی اسناد میں انقطاع ہے، لیکن اس کے دوسرے طرق ہیں جو اس کو تقویت پہنچاتے ہیں۔

دخلوا أغلق، فلم يدخل منه أحد"[1] (جنت میں ایک دروازہ ہے جس کا نام ''ریان'' ہے اس دروازے سے قیامت کے دن روزہ دار داخل ہوں گے، ان کے علاوہ کوئی اس سے داخل نہیں ہوگا، کہا جائے گا کہاں ہیں روزہ دار؟ تو وہ کھڑے ہوں گے، اس سے ان کے علاوہ کوئی داخل نہیں ہوگا، پس جب وہ داخل ہوجائیں گے تو دروازہ بند کردیا جائے گا تو اس سے کوئی نہیں داخل ہوسکے گا)۔

د- اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "رغم أنف رجلٍ دخل عليه رمضان ثم انسلخ قبل أن يغفر له"[2] (وہ شخص ہلاک ہو جو رمضان کو پائے پھر اس کی مغفرت ہونے سے قبل وہ گذر جائے)۔

روزے کی حکمت:

۷- روزے کی حکمت حسب ذیل ہے:

الف- روزہ نعمت کے شکر ادا کرنے کا ذریعہ ہے، کیونکہ یہ نفس کو کھانے، پینے اور جماع سے روکنا ہے، اور یہ اعلیٰ درجہ کی نعمتیں ہیں، اور ان چیزوں سے ایک معتبر زمانے تک رکنے سے اس کی قدر کا اندازہ ہوتا ہے، کیونکہ نعمتیں مجہول ہیں، پس جب وہ مفقود ہوں تو ان کی قدر ہوتی ہے، تو روزہ شکر کے ذریعہ ان نعمتوں کا حق ادا کرنے پر آمادہ کرے گا، اور نعمتوں کا شکر ادا کرنا عقلاً اور شرعاً فرض ہے اور اسی طرف اللہ سبحانہ تعالیٰ نے آیت صیام میں اپنے قول: "لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ"[3] (عجب نہیں کہ تم شکر گزار بن جاؤ) سے اشارہ کیا ہے۔

ب- روزہ تقوی کا ذریعہ ہے کیونکہ جب نفس اللہ تعالیٰ کی رضامندی کی امید اور اس کے دردناک عذاب کے خوف کی وجہ سے حلال چیزوں سے رکنے پر آمادہ ہوجاتا ہے تو وہ بدرجہ اولی حرام چیزوں سے باز رہنے کے لئے آمادہ ہوجائے گا، تو روزہ اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیزوں سے بچنے کا سبب ہوگا، اور یہ فرض ہے، اور اسی طرف آیت صوم کے اخیر میں اللہ تعالیٰ کے قول: "لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ"[1] (عجب نہیں کہ تم متقی بن جاؤ) سے اشارہ ہوا ہے۔

ج- روزہ میں نفس کو مغلوب کرنا اور شہوت کو ختم کرنا ہوتا ہے، کیونکہ نفس جب آسودہ ہوتا ہے تو شہوت کی تمنا کرتا ہے اور جب بھوکا رہتا ہے تو خواہشات سے باز رہتا ہے، اسی وجہ سے نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "يا معشر الشباب: من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فانه أغض للبصر، وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء"[2] (نوجوانو! تم میں سے جو شخص شادی کرنے کی طاقت رکھتا ہے اسے شادی کرلینی چاہئے، کیونکہ یہ نگاہ کو پست کرنے والا اور شرمگاہ کی زیادہ حفاظت کرنے والا ہے، اور جو طاقت نہیں رکھتا ہے تو وہ روزہ رکھے، کیونکہ یہ اس کے لئے خصی کرنے کے قائم مقام ہے)۔ پس روزہ گناہوں سے باز رہنے کا ذریعہ ہے[3]۔

د- روزہ مساکین پر شفقت ومہربانی کا سبب ہے، کیونکہ روزہ دار جب تھوڑے اوقات میں بھوک کی تکلیف کا مزہ چکھتا ہے تو

(۱) حدیث سہل بن سعد: "إن في الجنة بابا يقال له الريان......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۱۱۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۸۰۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "رغم أنف رجل دخل عليه رمضان......" کی روایت ترمذی (۵/۵۵۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ: حدیث حسن ہے۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۳۔

(۲) حدیث: "يا معشر الشباب، من استطاع منكم الباءة فليتزوج......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۱۸، ۱۰۱۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۷۵، ۷۶۔

اس شخص کو یاد رکھتا ہے جو ہمیشہ اس تکلیف میں مبتلا رہتا ہے، اور بہت جلد اس کا دل نرم ہو جاتا ہے اور اس پر احسان کر کے اس پر رحم کرتا ہے، تو اس کی وجہ سے وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بہتر بدلہ پاتا ہے۔

ھ- روزہ میں فقراء کی موافقت ہے کہ یہ وہ مشقت اٹھاتا ہے جس کو فقراء اکثر اٹھاتے ہیں، اور اس میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کا مقام بلند ہوتا ہے(۱)۔

و- روزے میں شیطان کو مغلوب کرنا ہے، کیونکہ گمراہ کرنے اور بہکانے میں اس کا ذریعہ شہوتیں ہیں، اور شہوتوں کو کھانے اور پینے سے تقویت ملتی ہے، اسی وجہ سے حضرت صفیہؓ کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**إن الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم، فضيقوا مجاريه بالجوع**"(۲) (شیطان ابن آدم میں خون کی نالی میں چلتا ہے، پس اس کے راستوں کو بھوک کے ذریعہ تنگ کردو)۔

روزے کی اقسام:

۸- روزہ کی دو قسمیں ہیں، صوم عین وصوم دین۔

صوم عین: جس کے لئے کوئی معین وقت ہو:

الف- یا تو اللہ تعالیٰ نے متعین فرمادیا ہو جیسے رمضان کا روزہ، اور رمضان کے باہر نفلی روزہ، کیونکہ رمضان کے علاوہ نفل کے لئے شرعاً متعین ہے۔

(۱) ہدایہ کی شرح فتح القدیر ۲/۲۳۳ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت۔

(۲) حدیث: "إن الشيطان ليجرى من ابن آدم......" کی روایت بخاری (۲۸۲/۴) اور مسلم (۱۷۱۲/۴) نے آپ ﷺ کے قول: "فضيقوا مجارية بالجوع" کے بغیر کی ہے، اور سبکی نے طبقات الشافعیہ (۱۴۹/۴) میں اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ اضافہ معروف نہیں ہے۔

ب- یا بندے نے متعین کیا ہو جیسے کسی متعین وقت میں نذر مانا ہوا روزہ(۱)۔

صوم دین: جس کے لئے کوئی معین وقت نہ ہو، جیسے رمضان کی قضا روزے، اور قتل، ظہار، یمین، رمضان میں افطار کے کفارے کے روزے، اور حج تمتع کے روزے، اور حلق کے فدیہ کے روزے، اور (حرم یا احرام میں) شکار کے جزاء کے روزے، نذر مطلق کے روزے، اور قسم کے روزے بایں طور کہ کہے: خدا کی قسم میں ایک مہینہ ضرور روزہ رکھوں گا(۲)۔

فرض روزہ:

عین اور دین میں سے فرض روزہ کی دو قسمیں ہیں: ایک جسے لگاتار رکھا جائے، دوسرا جسے لگاتار نہ رکھا جائے، بلکہ روزہ رکھنے والے کو اختیار رہتا ہے کہ اگر چاہے تو لگاتار رکھے اور اگر چاہے تو الگ الگ رکھے۔

اول: جس کو لگاتار رکھنا واجب ہے۔

اور اس میں حسب ذیل روزے داخل ہیں:

۹- الف- رمضان کا روزہ، چنانچہ اللہ تعالیٰ اپنے قول: "**فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**"(۳) (سو تم میں سے جو کوئی اس مہینہ کو پائے لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے) سے مہینہ کے روزے کا حکم دیا ہے اور مہینہ اپنے دنوں کے مسلسل ہونے کی وجہ سے مسلسل ہوتا ہے تو لامحالہ اس کا روزہ لگاتار ہوگا۔

(۱) بدائع الصنائع ۷۵/۲۔

(۲) حوالۂ سابق ۷۶/۲۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۸۵۔

ب-قتل خطا کے کفارے کے روزے، کفارہ ظہار کے روزے اور کسی متعین وقت میں نذر مانے ہوئے روزے اور رمضان کے دن میں جماع کے کفارے کے روزے۔

اوراس کی تفصیل اصطلاح: '' تتابع'' میں ہے[۱]۔

دوم: جس کو لگا تار رکھنا واجب نہیں ہے۔

اوراس میں حسب ذیل روزے داخل ہیں:

۱۰ - الف۔ رمضان کی قضا، جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ان کو لگا تار رکھنا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ''فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ''[۲] (تو (اس پر) دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم ہے) کیونکہ روزہ کو لگا تار کی قید کے بغیر ذکر کیا ہے۔

اور صحابہ کی ایک جماعت سے جس میں حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، ابوسعیدؓ اور عائشہؓ ہیں منقول ہے کہ ان حضرات نے کہا ہے: اگر چاہے تو لگا تار رکھے اور اگر چاہے تو الگ الگ رکھے، اگر لگا تار رکھنا شرط ہوتا تو ان صحابہ کرام سے پوشیدہ نہیں رہتا اور نہ ان حضرات سے اس کی مخالفت کا احتمال ہے[۳]۔

اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ: لگا تار رکھنا مندوب یا مستحب ہے، تا کہ فرض جلد از جلد ادا ہو جائے[۴]۔

اور مجاہد سے منقول ہے کہ اسے لگا تار رکھنا شرط ہے، کیونکہ قضا ادا کے مطابق ہوتی ہے، اور ادا کو لگا تار رکھنا واجب ہے، لہٰذا اسی

(۱) دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ (ج ۱۰ رفقرہ ر ۳-۴)۔

(۲) سورۂ بقرہ ر ۱۸۴، اور ملاحظہ کریں، احکام القرآن للجصاص ۱ ر ۲۰۸۔

(۳) البدائع ۲ ر ۷۶، اور ملاحظہ کریں القوانین الفقہیہ ر ۸۲۔

(۴) جواہر الإکلیل ۱ ر ۱۴۶، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی علی المنہاج ۲ ر ۶۴ طبع داراحیاء الکتب العربیہ لعیسی البابی الحلبی، الروض المربع ۱ ر ۱۴۴ طبع دار الکتب العلمیہ، بیروت، تبیین الحقائق ۱ ر ۳۳۶۔

طرح قضا بھی ہوگی۔

ب-قسم کے کفارہ کے روزے اور اسے لگا تار رکھنے کے بارے میں اختلاف ہے، اوراس کی تفصیل اصطلاح: '' تتابع'' میں ہے۔

ج- حج تمتع کے روزے، کفارۂ حلق کے روزے، شکار کے جزاء کے روزے، نذر مطلق کے روزے، اور یمین مطلق کے روزے، اللہ تعالیٰ نے تمتع کے روزے کے بارے میں فرمایا ہے: ''فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَااسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ''[۱] (تو پھر جو شخص عمرہ سے مستفید ہوا سے حج سے ملا کر تو جو قربانی بھی اسے میسر ہو وہ کر ڈالے اور جس کسی کو میسر ہی نہ آئے تو وہ تین دن کے روزے زمانہ حج میں رکھ ڈالے اور سات روزے جب تم واپس ہو)۔

اور کفارۂ حلق کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے: ''وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُ وْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ، فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا اَوْ بِهٖ أَذًى مِّنْ رَّأْسِهٖ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ''[۲] (اور جب تک قربانی اپنے مقام پر پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ لیکن اگر تم میں سے کوئی بیمار ہو یا اس کے سر میں کچھ تکلیف ہو تو وہ روزوں سے یا خیرات سے یا ذبح سے فدیہ دیدے)۔

شکار کی جزاء کے بارے میں فرمایا: ''أَوْ عَدْلُ ذٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوْقَ وَبَالَ أَمْرِهٖ''[۳] (یا اس کے مساوی روزہ رکھ لئے جائیں تا کہ وہ اپنے کئے کی شامت کا مزہ چکھے)۔

تو ان آیات میں روزے کو لگا تار رکھنے کی شرط کے بغیر مطلقاً

(۱) سورۂ بقرہ ر ۱۹۶۔

(۲) سورۂ بقرہ ر ۱۹۶۔

(۳) سورۂ مائدہ ر ۹۵۔

ذکر کیا ہے، اسی طرح نذر مطلق میں نذر ماننے والے اور یمین مطلقہ میں قسم کھانے والے کے بارے میں لگاتار رکھنے کی شرط کے بغیر مطلقاً روزے کا ذکر ہے[۱]۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: "نذر" اور "أیمان"۔

وہ روزے جن کے وجوب کے بارے میں اختلاف ہے، اور اس میں حسب ذیل روزے داخل ہیں:

اول: اس نفلی روزے کی قضا جسے فاسد کردے۔

۱۱ - حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر نفلی روزے کو توڑ دے تو اس کی قضا واجب ہے اور اس پر حنفیہ نے حضرت عائشہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے وہ فرماتی ہیں: "**كنت أنا وحفصة صائمتين، فعرض لنا طعام اشتهيناه، فأكلنا منه، فجاء رسول الله** ﷺ **فبدرتني إليه حفصة، (وكانت ابنة أبيها)، فقالت يا رسول الله: إنا كنا صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلنا منه قال: اقضيا يوما آخر مكانه**"[۲] (میں اور حفصہ روزے سے تھیں، اسی حالت میں ہمارے پاس کھانا آیا جس کی ہمیں رغبت ہوئی تو ہم نے اس میں سے کھالیا، پھر رسول اللہ ﷺ تشریف لائے، تو اس معاملہ میں مجھ سے حضرت حفصہ نے سبقت کیا، (اور وہ اپنے باپ کی بیٹی ہیں)، تو انہوں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول ہم دونوں روزے کی حالت میں تھے کہ ہمارے پاس کھانا آیا جس کی ہمیں رغبت ہوئی تو ہم نے اس میں سے کھالیا، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا، اس کی جگہ پر کسی دوسرے دن قضا کرلو)۔

اور منقول ہے: حضرت عمرؓ ایک دن اپنے اصحاب کے پاس تشریف لائے، اور فرمایا: میں صبح کو روزے کی حالت میں تھا تو میرے پاس میری ایک باندی آئی میں نے اس کے ساتھ جماع کرلیا، تو اس سلسلہ میں آپ حضرات کی کیا رائے ہے؟ حضرت علیؓ نے فرمایا: آپ نے حلال کام کیا ہے، اور اس کی جگہ ایک دن اس کی قضا کرلیں، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ آپ ان سب میں فتوی دینے میں سب سے بہتر ہیں[۱]۔

اور اس لئے کہ اس نے جو عمل کیا وہ عبادت ہے تو اسے بچانا اور باطل ہونے سے اس کی حفاظت کرنا واجب ہوگا، اور اسے فاسد کرنے کی صورت میں اس کی قضا واجب ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ**"[۲] (اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کرو)، اور یہ باقی کی ادائیگی کے بغیر ممکن نہیں ہے، لہذا اس کا مکمل کرنا اور فاسد کرنے کی صورت میں لامحالہ اس کی قضا واجب ہوگی پس یہ نفلی حج اور عمرہ کی طرح ہوگا[۳]۔

اور اگر نفلی روزہ کو ارادہ سے یا بغیر ارادہ کے فاسد کردے بایں طور کہ نفلی روزہ رکھنے والی عورت کو حیض آجائے تو قضا کے واجب ہونے میں حنفیہ کے درمیان اختلاف نہیں ہے۔

اور ان کا اختلاف محض خود فاسد کرنے کے بارے میں ہے کہ مباح ہے یا نہیں؟ پس ظاہر روایت یہ ہے کہ: بغیر عذر کے مباح نہیں ہوگا، اور یہی روایت صحیح ہے۔

اور دوسری روایت میں جو "المنتقی" کی روایت ہے، بغیر عذر

---

(۱) البدائع ۲/۶۷، ملاحظہ کریں حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ۳۵۰، جواہر الإکلیل ۱/۱۴۶۔

(۲) حدیث عائشہ: "كنت أنا وحفصة صائمتين......" کی روایت ترمذی (۳/۱۰۳) نے کی ہے، اور اس کے مرسل ہونے کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/۳۳۸۔

(۲) سورۂ محمد ر ۳۳۔

(۳) تبیین الحقائق ۱/۳۳۸، الہدایہ اور اس کی شروح ۲/۲۸۰ اور ملاحظہ کریں، الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۱/۵۲۷۔

کے مباح ہوگا، اور کمال ابن الہمام نے اس کو راجح قرار دیا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ میرا اعتقاد یہ ہے کہ "المنتقی" کی روایت زیادہ قوی ہے[۱] لیکن اس شرط کی قید لگائی ہے کہ اس کی نیت قضا کرنے کی ہو[۲]۔

ظاہر روایت کے مطابق ان میں اختلاف ہے کہ: ضیافت عذر ہے یا نہیں؟

"الدر" میں ہے کہ: اگر صاحب ضیافت ایسا ہو کہ محض اس کی حاضری سے خوش نہیں ہو اور ترک افطار سے تکلیف محسوس کرتا ہو تو ضیافت عذر ہوگی اور وہ روزہ توڑ دے گا، ورنہ نہیں، یہی مذہب میں صحیح قول ہے، یہاں تک کہ اگر اس پر کوئی شخص تین طلاق کی قسم کھالے تو روزہ توڑ دے گا، اگرچہ اس کا روزہ قضا ہو اور معتمد قول کے مطابق اسے حانث نہیں بنائے گا۔

ایک قول یہ ہے کہ اگر صاحب طعام محض اس کی آمد سے خوش ہوجائے، اگرچہ وہ نہیں کھائے، تو اس کے لئے روزہ توڑنا مباح نہیں ہوگا، اور اگر وہ اس کی وجہ سے تکلیف محسوس کرے تو روزہ توڑ دے گا۔

اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ زوال سے قبل ہو، اس کے بعد نہیں، البتہ والدین میں سے کسی ایک کی خاطر عصر تک روزہ توڑ سکتا ہے اس کے بعد نہیں[۳]۔

اور مالکیہ نے قضا کو اس صورت میں واجب کیا ہے جبکہ روزہ توڑنا جان بوجھ کر ہو اور حرام ہو، اس صورت میں نہیں جب روزہ توڑنا بھول کر ہو یا اکراہ کی صورت میں ہو، یا حیض، نفاس کے سبب، یا بیماری یا اس کی زیادتی کے خوف سے ہو، یا بھوک یا پیاس کی شدت

(۱) فتح القدیر شرح الہدایہ ۲/ ۲۸۰۔

(۲) الدر المختار ۲/ ۱۲۱۔

(۳) الدر المختار ۲/ ۱۲۱-۱۲۲۔

سے ہو، یہاں تک کہ اگر اس پر کسی شخص کے طلاق بائنہ کی قسم کھا لینے کے سبب سے روزہ توڑ دے تو روزہ توڑنا جائز نہیں ہوگا، اور اگر توڑ دے گا تو قضا کرے گا۔

اور ان حضرات نے اس روزہ توڑنے کا استثناء کیا ہے جو کسی وجہ سے ہو۔

جیسا کہ عورت کی طلاق کی قسم کھائے، اور اندیشہ ہو کہ حانث ہونے کی صورت میں اسے نہیں چھوڑے گا تو روزہ توڑنا جائز ہوگا، اور قضا واجب نہیں ہوگی۔

یا اس کے لگاتار روزہ رکھنے کی وجہ سے اس پر اندیشہ اور شفقت کے سبب اس کے والد یا اس کی ماں روزہ توڑنے کا حکم دیں تو اس کے لئے توڑنا جائز ہوگا، اور اس پر قضا واجب نہیں ہوگی۔

یا اسے اس کے استاذ یا اس کے مربی روزہ توڑنے کا حکم دیں اگرچہ والدین یا استاذ قسم نہیں کھائیں[۱]۔

۱۲ - شافعیہ اور حنابلہ نفلی روزے کے مکمل کرنے کو واجب نہیں قرار دیتے ہیں، اور نہ فاسد ہونے کی صورت میں اس کی قضا کو واجب قرار دیتے ہیں۔

اور یہ حضرت عائشہؓ کے اس قول کی وجہ سے ہے: **"يا رسول الله! أهدى إلينا حيس[۲]، فقال: أرنيه فلقد أصبحت صائما فأكل"** اور "النسائی" نے یہ اضافہ کیا ہے: **"إنما مثل صوم المتطوع مثل الرجل يخرج من ماله الصدقة، فإن شاء أمضاها، وإن شاء حبسها"**[۳] (اے اللہ کے رسول!

(۱) دیکھئے: الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۷۔

(۲) جواہر الإکلیل شرح مختصر سیدی خلیل، للآبی (۱/ ۱۵۰ طبع دار المعرفہ بیروت) "الحیس": کھجور، گھی اور ستو سے تیار کیا ہوا کھانا۔

(۳) حدیث عائشہ: "یا رسول الله: أهدى لنا حيس" کی روایت مسلم (۲/ ۸۰۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور نسائی کا اضافہ اس کے سنن (۴/ ۱۹۳-۱۹۴) میں ہے۔

ہمارے پاس حیس ہدیہ میں آیا ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اسے میرے پاس لاؤ میں نے صبح کو روزے کی نیت کی تھی پھر آپ نے اسے نوش فرمایا)، نسائی میں ہے: (بیشک نفلی روزہ رکھنے والے شخص کی مثال اس آدمی کی ہے جو اپنے مال سے صدقہ نکالتا ہے پس اگر وہ چاہے تو اسے نافذ کردے اور اگر چاہے تو اسے روک لے)۔

اور حضرت ام ہانیؓ کی حدیث میں ہے: "أن رسول الله ﷺ دخل عليها، فدعاء بشراب فشرب، ثم ناولها فشربت، فقالت: يا رسول الله! أما إني كنت صائمة! فقال رسول الله ﷺ: الصائم المتطوع أمين نفسه، إن شاء صام، وإن شاء أفطر" وفي رواية "أمير نفسه"(۱) (رسول اللہ ﷺ ان کے پاس تشریف لائے، تو آپ ﷺ نے پانی طلب فرمایا، پس اس سے پیا پھر اسے ام ہانی کو دیدیا تو انہوں نے پیا، پھر عرض کیا اے اللہ کے رسول ﷺ میں تو روزے سے تھیں، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: نفل روزہ دار اپنے نفس کا امین ہوتا ہے، اگر چاہے تو روزہ رکھے اور اگر چاہے تو توڑ دے اور ایک روایت میں ہے وہ اپنے نفس کا امیر ہے)۔

حضرت ابوسعید خدری کی حدیث میں ہے کہ وہ فرماتے ہیں: "صنعت لرسول الله ﷺ طعاماً فأتاني هو وأصحابه، فلما وضع الطعام قال رجل من القوم: إني صائم! فقال رسول الله ﷺ: دعاكم أخوكم، وتكلف لكم، ثم قال له: أفطر، وصم مكانه يوما إن شئت"(۲) (میں نے رسول اللہ ﷺ کے لئے کھانا تیار کرایا، تو آپ ﷺ اور آپ کے صحابہ کرام میرے پاس تشریف لائے، جب کھانا رکھا گیا تو ایک شخص نے عرض کیا کہ: میں روزہ دار ہوں، تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تمہارے بھائی نے تم کو مدعو کیا اور تمہارے لئے تکلف کیا، پھر آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: روزہ توڑ دو، اور اگر چاہو تو اس کی جگہ پر دوسرے دن روزہ رکھ لو)۔

اور اس لئے کہ قضا مقضی عنہ کے تابع ہوتی ہے، تو جب وہ واجب نہیں ہے تو قضا واجب نہیں ہوگی، بلکہ مستحب ہوگی(۱)۔

اور شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ: جو شخص نفلی روزہ شروع کرے اس پر مکمل کرنا لازم نہیں ہوگا، لیکن مستحب ہوگا اور عذر کی صورت میں نفلی روزے کو توڑنے میں کوئی کراہت اور قضا نہیں ہے(۲)۔

لیکن بغیر عذر کے توڑنا مکروہ ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ"(۳) (اپنے اعمال کو رائیگاں مت کرو)۔

اور عذر کے قبیل سے یہ ہے کہ میزبان کو کھانے سے اس کا رکنا گراں معلوم ہو۔

اور اگر بغیر عذر کے روزہ توڑے گا تو گذرے ہوئے وقت کا ثواب اس کو نہیں ملے گا ورنہ ثواب پائے گا(۴)۔

دوم۔ اعتکاف کا روزہ اور اس کے بارے میں اختلاف ہے اور

(۱) حدیث ام ہانیؓ: "الصائم المتطوع أمين نفسه......" کی روایت ترمذی (۳/۱۰۰) اور بیہقی (۴/۲۷۶) نے کی ہے، اور ابن الترکمانی نے سنن البیہقی (۴/۲۷۸) کے حاشیہ میں کہا ہے کہ یہ حدیث سند اور متن کے اعتبار سے مضطرب ہے۔

(۲) حدیث ابی سعیدؓ: "صنعت لرسول الله ﷺ طعاما......" کی روایت بیہقی (۴/۲۷۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور ابن حجر نے الفتح (۴/۲۱۰ طبع السلفیہ) میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

(۱) کشاف القناع عن متن الاقناع، للبہوتی (۲/۳۴۳ طبع مکتبۃ النصر الریاض)۔

(۲) شرح المحلی، حاشیۃ القلیوبی (۲/۷۴) اور الروض المربع (۱/۱۴۶)۔

(۳) سورۂ محمد/۳۳۔

(۴) شرح المنہج اور اس پر حاشیہ الجمل (۲/۳۵۳) روضۃ الطالبین، عمدۃ المفتین للنووی (۲/۳۸۶ طبع المکتب الاسلامی بیروت)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''اعتکاف'' ج ۵ رفقرہ ۱۷ میں ہے۔

نفل روزے:

۱۳ - اور وہ یہ ہیں:

۱ - یوم عاشورہ کا روزہ۔

۲ - یوم عرفہ کا روزہ۔

۳ - ہر ہفتہ میں سموار اور جمعرات کے روزے۔

۴ - ہر مہینہ میں تین دن یعنی ایام بیض کے روزے۔

۵ - ماہ شوال کے چھ روزے۔

۶ - ماہ شعبان کے روزے۔

۷ - ماہ محرم کے روزے۔

۸ - ماہ رجب کے روزے۔

۹ - وہ روزے جن کا رکھنا حدیث شریف میں مطلوب ہے اور ان پر ثواب کا وعدہ کیا گیا ہے۔

اور ان روزوں کے احکام کی تفصیل اصطلاح: ''صوم تطوع'' میں ہے۔

مکروہ روزے، اور یہ حسب ذیل روزے ہیں:

الف - صرف جمعہ کے دن روزہ رکھنا:

۱۴ - جمہور فقہاء نے اس کی کراہت کی صراحت کی ہے[1] اور اس کے بارے میں حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک حدیث وارد ہوئی ہے وہ فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"لاتصوموا یوم الجمعة إلا وقبله یوم، أو بعده یوم"**[1] (جمعہ کے دن روزہ نہ رکھو، مگر یہ کہ اس سے پہلے یا اس کے بعد کے دن کا بھی روزہ رکھو) اور ایک روایت میں ہے: **"إن یوم الجمعة یوم عید، فلا تجعلوا یوم عیدکم یوم صیامکم، إلا أن تصوموا قبله أو بعده"**[2] (جمعہ کا دن عید کا دن ہے، پس اپنی عید کے دن کو اپنے روزے کا دن مت بناؤ، مگر یہ کہ اس سے پہلے یا اس کے بعد بھی روزہ رکھو)۔

اور ابن عباسؓ کی حدیث میں آیا ہے کہ: نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"لا تصوموا یوم الجمعة وحده"**[3] (تنہا جمعہ کے دن روزہ مت رکھا کرو)۔

اور ''خانیہ'' میں ہے کہ: امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک جمعہ کے دن روزہ رکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ اس دن روزہ رکھتے تھے اور افطار نہیں کرتے تھے اور اب ظاہر: **"لا بأس"** سے مراد استحباب ہے اور حصکفی نے صراحت کی ہے کہ اس دن کا روزہ رکھنا مندوب ہے اگر چہ تنہا ہو[4]۔ اور اسی طرح دردیر نے تنہا اس دن روزہ رکھنے کے مندوب ہونے کی صراحت کی ہے۔ نہ اس سے پہلے اور نہ اس کے بعد روزہ رکھے، اور

(۱) مراقی الفلاح ر ۳۵۱، القوانین الفقہیہ ر ۷۸، روضۃ الطالبین ۲ ر ۳۸۷، الروض المربع ۱ ر ۱۴۵، کشاف القناع ۲ ر ۳۴۰۔

(۱) حدیث ابو ہریرہؓ: **"لاتصوموا یوم الجمعة......"** کی روایت بخاری (الفتح ۴ ر ۲۳۲ طبع السلفیہ)، مسلم (۲ ر ۸۰۱ طبع الحلبی) اور احمد (۲ ر ۴۹۵) نے کی ہے اور الفاظ احمد کے ہیں۔

(۲) حدیث: **"إن یوم الجمعة یوم عید......"** کی روایت احمد (۲ ر ۳۰۳)، حاکم (۱ ر ۴۳۷) نے کی ہے، اور الفاظ احمد کے ہیں، اور ذہبی نے اس میں ایک راوی کے مجہول ہونے کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث ابن عباسؓ: **"لاتصوموا یوم الجمعة وحده......"** کی روایت احمد (۱ ر ۱۹۹) نے کی ہے، اور ہیثمی نے اسے مجمع الزوائد (۳ ر ۱۹۹ طبع القدسی) میں نقل کیا ہے، اور کہا ہے کہ: اس میں الحسین بن عبد اللہ بن عبید اللہ ہیں، جن کو ابن معین نے ثقہ کہا ہے، اور ائمہ نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے۔

(۴) الدر المختار ۲ ر ۸۳۔

یہی مالکیہ کا راجح مذہب ہے اور کہا ہے کہ: اگر اس کے ساتھ دوسرے دن کو بھی ملادے تو اس کے مندوب ہونے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے [۱]۔

''طحطاوی'' نے کہا ہے: حدیث شریف میں اس دن روزہ کا مطلوب ہونا اور اس سے منع کرنا ثابت ہے، اور ان دونوں میں زیادہ بہتر ممانعت ہے [۲]۔

امام ابو یوسف نے کہا ہے: حدیث میں اس دن روزہ رکھنے کی کراہت آتی ہے مگر یہ کہ اس سے پہلے یا اس کے بعد روزہ رکھے، تو احتیاط اس میں ہے کہ اس کے ساتھ ایک اور دن ملالے [۳]۔

شوکانی نے کہا ہے کہ: اس دن روزہ رکھنے سے مطلق ممانعت میں تنہا روزہ رکھنے کی قید ہے [۴]۔

اور اس کے ساتھ دوسرے دن کو ملا دینے سے کراہت ختم ہوجائے گی، اس لئے کہ جویریہ بنت الحارثؓ کی حدیث ہے: ''**أن النبي ﷺ دخل عليها يوم الجمعة، وهي صائمة، فقال: أصمت أمس؟ قالت: لا، قال: تريدين أن تصومي غداً؟ قالت: لا، قال: فأفطري**'' [۵] (نبی ﷺ جمعہ کے دن ان کے پاس تشریف لائے، اور وہ روزے سے تھیں، تو نبی ﷺ نے فرمایا: کیا تم نے کل روزہ رکھا تھا؟ انہوں نے عرض کیا، نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: کیا کل روزہ رکھنے کا ارادہ رکھتی ہو؟ انہوں نے عرض کیا، نہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: تو روزہ توڑ دو)۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۳۴۔
(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۳۵۱، رد المحتار ۲/ ۸۳۔
(۳) حوالہ بالا۔
(۴) نیل الأوطار ۴/ ۲۵۰-۲۵۱۔
(۵) حدیث جویریہؓ: ''أن النبي ﷺ دخل عليها يوم الجمعة ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۳۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ب- صرف سنیچر کو روزہ رکھنا:

۱۵- اس کی کراہت متفق علیہ ہے [۱] اور اس کے بارے میں عبداللہ بن بسر کی اپنی بہن سے حدیث وارد ہے اور ان کا نام الصماءؓ ہے، وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**لا تصوموا يوم السبت إلّا فيما افترض عليكم، فإن لم يجد أحدكم إلا لحاء عنبة أو عود شجرة فليمضغه**'' [۲] (تم لوگ سنیچر کے دن کا روزہ مت رکھا کرو، مگر جو روزہ تم پر فرض ہو، پس اگر تم میں سے کوئی نہیں پائے مگر انگور کی چھال یا کسی درخت کی لکڑی تو اسے چبالے)۔

کراہت کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا دن ہے جس کی عظمت یہودی کرتے ہیں، پس تنہا اس دن روزہ رکھنے میں ان کے ساتھ مشابہت ہوگی، مگر یہ کہ خاص طور پر اس کا روزہ اس دن کے موافق ہوجائے جس دن وہ روزہ رکھنے کا عادی ہو، جیسے عرفہ یا عاشورہ کا دن [۳]۔

ج- صرف اتوار کو روزہ رکھنا:

۱۶- حنفیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ خصوصی طور پر اتوار کے دن کا روزہ رکھنا مکروہ ہے مگر یہ کہ اس دن کے موافق ہوجائے جس کا وہ روزہ رکھتا تھا، اور ''ابن عابدین'' نے ظاہر قرار دیا ہے کہ سنیچر اور اتوار کا روزہ ایک ساتھ رکھنے میں یہود اور نصاری کے ساتھ مشابہت نہیں ہے، کیونکہ ان میں سے کوئی جماعت ان دونوں دنوں کی تعظیم کرنے پر

(۱) مراقی الفلاح ۳۵۱، القوانین الفقہیہ ۷۸، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۸۷، کشاف القناع ۲/ ۳۴۱۔
(۲) حدیث اخت عبداللہ بن بسر: ''لاتصوموا يوم السبت......'' کی روایت ترمذی (۳/ ۱۱۱) نے کی ہے اور اسے حسن قرار دیا ہے۔
(۳) دیکھئے: کشاف القناع ۲/ ۳۴۱، اور المغنی ۲/ ۹۹۔

متفق نہیں ہے، اسی طرح اگر سموار کے ساتھ اتوار کا روزہ رکھے تو کراہت زائل ہوجائے گی [۱] اور حنابلہ کی نص سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہود ونصاریٰ کی ہر عید کے روزے یا اس دن کا روزہ جسے وہ لوگ تنہا عظمت والا دن سمجھتے ہیں مکروہ ہے، مگر یہ کہ روزہ دار کی عادت کے موافق پڑ جائے۔

د-صرف نیروز کا روزہ رکھنا:

۱۷- صرف نیروز اور مہرجان کے دن کے روزے رکھنا مکروہ ہے [۲] اور یہ اس وجہ سے کہ یہ دونوں ایسے دن ہیں جن کی کفار تعظیم کرتے ہیں اور یہ دونوں اہل فارس کی عید ہیں، دوسرا دن ملائے بغیر خاص طور پر ان دونوں دنوں کا روزہ رکھنا ان کی تعظیم میں کفار کی موافقت ہے، لہٰذا مکروہ ہوگا جیسے سنیچر کا دن۔

اور اسی قاعدے کے مطابق کفار کی ہر عید ہے، یا ہر وہ دن ہے جس کی صرف وہ لوگ تعظیم کرتے ہیں [۳] اور ''ابن عابدین'' نے صراحت کی ہے کہ اگر روزہ رکھنے والا اپنے روزہ سے مشابہت کا قصد کرے تو کراہت تحریمی ہوگی [۴]۔

ھ-صوم وصال:

۱۸- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور ایک قول کے مطابق

(۱) ردالمحتار ۲/ ۸۴، اور دیکھئے: الاقناع اور اس پر حاشیۃ البجیرمی ۲/ ۳۵۲ اور کشاف القناع ۲/ ۳۴۱۔

(۲) نیروز موسم بہار کے آخری میں ایک دن ہے، اور مہرجان موسم خریف کے آخری میں ایک دن ہے، ملاحظہ کریں، مراقی الفلاح اور اس پر حاشیۃ الطحاوی ۳۵۱۔

(۳) المغنی ۳/ ۹۹، الروض المربع ۱/ ۱۴۶۔

(۴) ردالمحتار ۲/ ۸۴۔

شافعیہ) کی رائے یہ ہے کہ صوم وصال مکروہ ہے، اور وہ یہ ہے کہ: غروب کے بعد سرے سے افطار نہیں کرے یہاں تک کہ آئندہ دن کے روزہ کو گذشتہ دن کے ساتھ ملادے پس دو دنوں کے درمیان افطار نہیں کرے، اور بعض حنفیہ نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ: سال بھر روزہ رکھے اور جن ایام میں روزے رکھنے ممنوع ہیں ان میں بھی روزہ نہ چھوڑے [۱]۔

اور مکروہ اس وجہ سے ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں: ''**واصل رسول الله ﷺ في رمضان، فواصل الناس.. فنهاهم، قيل له: إنک تواصل، قال: إني لست مثلكم، إني أطعم وأسقى**'' [۲] (رسول اللہ ﷺ نے رمضان میں صوم وصال رکھا، تو لوگوں نے بھی صوم وصال رکھنا شروع کردیا تو آپ ﷺ نے انہیں منع فرمایا، آپ ﷺ سے عرض کیا گیا کہ آپ ﷺ تو وصال کرتے ہیں، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: میں تمہارے جیسا نہیں ہوں، مجھے کھلایا اور پلایا جاتا ہے)۔

اور ممانعت نرمی اور رحمت کے طور پر واقع ہوئی ہے، اور اسی وجہ سے نبی ﷺ نے صوم وصال رکھا۔

کراہت ایک کھجور اور اُس جیسی چیز کے کھانے سے زائل ہوجاتی ہے، اور اسی طرح محض پینے سے بھی، اس لئے کہ وصال باقی نہیں رہتا ہے۔

اور حنابلہ کے نزدیک سحر تک وصال مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی مرفوع حدیث ہے: ''**فأيكم إذا أراد أن**

(۱) سابقہ حوالہ۔

(۲) حدیث ابن عمر: ''واصل رسول الله ﷺ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۰۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۷۴) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

"يواصل، فليواصل حتى السحر"(۱) (تم میں سے جو شخص صوم وصال کا ارادہ کرے تو وہ سحری تک وصال کرے) لیکن یہ سنت کو ترک کرنا ہے، کیونکہ سنت افطار میں جلدی کرنا ہے، تو سنت کی محافظت کے لئے اسے چھوڑ دینا زیادہ بہتر ہے۔

اور شافعیہ کے نزدیک دو قول ہیں پہلا قول اور یہی صحیح ہے کہ وصال مکروہ تحریمی ہے، اور یہ امام شافعیؒ کی عبارت کا ظاہر ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ: مکروہ تنزیہی ہے(۲)۔

و- صوم دہر (زندگی بھر کا روزہ):

۱۹- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور بعض شافعیہ) کی رائے عمومی طور پر یہ ہے کہ زندگی بھر کا روزہ مکروہ ہے، اور کراہت کی علت یہ بیان کی گئی ہے کہ یہ روزہ دار کو فرائض، واجبات اور کمانے سے کمزور کردیتا ہے جو اس کے لئے ضروری ہے یا یہ کہ روزہ اس کی عادت بن جائے گا، حالانکہ عبادت کا مدار عادت کی مخالفت پر ہے(۳)۔

اور کراہت کے لئے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث سے استدلال کیا گیا ہے وہ فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"لا صام من صام الأبد"**(۴) (جس شخص نے ہمیشہ روزہ رکھا گویا اس نے روزہ نہیں رکھا)۔

اور حضرت ابوقتادہؓ کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے فرمایا: **"قال عمرؓ: يا رسول الله! كيف بمن يصوم الدهر كله؟ قال: لاصام ولا أفطر، أولم يصم ولم يفطر"**(۱) (حضرت عمرؓ نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! جو شخص پوری عمر کا روزہ رکھے، کیسا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہ تو اس نے روزہ رکھا اور نہ افطار کیا) یعنی اپنی مخالفت کی وجہ سے روزہ کا اجر حاصل نہیں کیا، اور افطار نہیں کیا کیونکہ وہ (کھانے پینے، اور جماع سے) رکا رہا۔

اور غزالی نے کہا ہے کہ: یہ مسنون ہے(۲)۔

اور اکثر شافعیہ نے کہا کہ: اگر اس سے ضرر کا خوف ہو یا اس کی وجہ سے کسی حق کو فوت کرے تو مکروہ ہوگا، ورنہ نہیں۔

اور شافعیہ کے نزدیک صوم الدہر سے مراد یہ ہے کہ تمام دنوں میں روزے رکھے، سوائے ان دنوں کے جن کا روزہ رکھنا صحیح نہیں ہے اور یہ عیدین اور ایام تشریق ہیں(۳)۔

حرام روزے:

۲۰- جمہور کی رائے ہے کہ مندرجہ ذیل دنوں کے روزے حرام ہیں:

الف- عید الفطر، عید قربانی اور ایام تشریق کے روزے حرام ہیں اور ایام تشریق عید الاضحیٰ کے بعد کے تین دن ہیں(۴)۔

اور یہ اس وجہ سے کہ ان دنوں کے روزے ممنوع ہیں کیونکہ

(۱) حدیث ابی سعید الخدریؓ: "فأيكم إذا أراد أن يواصل......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۲۰۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) مراقی الفلاح رص ۳۵۱، شرح الخرشی ۲/۲۴۳، کشاف القناع ۲/۳۴۲، روضۃ الطالبین ۲/۳۶۸۔
(۳) مراقی الفلاح رص ۳۵۱، الدر المختار ورد المحتار ۲/۸۴، القوانین الفقہیہ رص ۷۸، کشاف القناع ۲/۳۳۸۔
(۴) حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص: "لاصام من صام الأبد" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۲۲۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۸۱۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث ابی قتادہ: "قال عمر: يا رسول الله ﷺ كيف بمن يصوم الدهر كله؟......" کی روایت مسلم (۲/۸۱۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) نیل الاوطار ۴/۲۵۵، الوجیز رص ۱۰۵، اور دیکھئے: شرح المنہج ۲/۳۵۱۔
(۳) المجموع ۶/۳۸۸۔
(۴) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۵۱، البدائع ۲/۷۸، القوانین الفقہیہ رص ۷۸، شرح المحلی علی المنہاج ۲/۶۰ اور ۴/۲۹۰، کشاف القناع ۲/۳۴۲۔

حضرت ابوسعیدؓ کی حدیث ہے: "أن رسول الله ﷺ نهى عن صيام يومين، يوم الفطر ويوم النحر"(۱) (رسول اللہ ﷺ نے دودنوں یعنی عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے روزے سے منع فرمایا ہے)

اور نبیشۃ الہذلیؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا: "قال رسول الله ﷺ: أيام التشريق أيام أكل وشرب، وذكر الله عزوجل"(۲) (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تشریق کے ایام، کھانے، پینے اور اللہ تعالیٰ کو یاد کرنے کے ایام ہیں)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اس میں روزے رکھنا جائز ہے مگر مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ اس کے روزہ رکھنے میں اللہ تعالیٰ کی ضیافت سے اعراض کرنا ہے، پس کراہت اس دن کی ذات کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ خارجی معنی کی وجہ سے ہے جو اس سے متصل ہے، جیسے جمعہ کے دن اذان کے وقت خرید وفروخت، یہاں تک کہ اگر اس کے روزے کی نذر مان لے تو صحیح ہوگی، اور نافرمانی سے بچنے کے لئے روزہ نہ رکھنا واجب ہوگا اور واجب کو ساقط کرنے کے لئے اس کی قضا کرے گا، اور اگر اس کا روزہ رکھ لے تو حرمت کے باوجود ذمہ داری سے بری ہوجائے گا(۳)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ: اس دن کا روزہ رکھنا صحیح نہیں ہے، فرض ہو یا نفل اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ اس دن فرض کے بدلے روزہ رکھے گا۔

مالکیہ اور ایک روایت میں حنابلہ نے تمتع اور قران کی قربانی کے عوض میں ایام تشریق کے روزے کا استثناء کیا ہے، اور المرداوی نے نقل کیا ہے کہ: یہی راجح مذہب ہے، اس لئے کہ ابن عمر اور عائشہؓ کا ارشاد ہے کہ ایام تشریق میں روزے رکھنے کی رخصت نہیں دی گئی ہے، مگر اس شخص کے لئے جو قربانی کا جانور نہیں پائے اور یہی شافعیہ کا قول قدیم ہے اور اصح قول جسے نووی نے مختار کہا ہے وہ قول جدید ہے اور وہ ایام تشریق میں مطلقاً روزے کا صحیح نہیں ہونا ہے(۱)۔

غزالی نے کہا ہے کہ: امام شافعی نے یوم النحر کے روزہ کو قطعی طور پر باطل کہا ہے، اس لئے کہ انہوں نے اس کی ذات اور وصف سے ممانعت کے پھیرنے کو ظاہر نہیں کیا ہے اور انہوں نے فقہاء کا یہ قول پسند نہیں کیا ہے کہ اس دن کے روزے سے اس لئے منع کیا گیا ہے کہ اس میں کھانے کی دعوت کو قبول نہ کرنا ہے(۲)۔

ب- حائضہ اور نفساء کا روزہ رکھنا حرام ہے اور اس شخص کا روزہ رکھنا جسے اپنے روزہ کی وجہ سے اپنی ذات پر ہلاکت کا اندیشہ ہو(۳)۔

ماہ رمضان کے چاند کا ثبوت:

۲۱- بالاتفاق شعبان کے تیس دنوں کے مکمل کرنے کے بعد یا تیس کی رات میں چاند دیکھنے کے بعد رمضان کا روزہ واجب ہوتا ہے، اور رؤیت کے ثبوت میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے جسے اصطلاح: ''رؤیۃ'' فقرہ ۲ اور ''رمضان'' فقرہ ۲ میں ملاحظہ کیا جائے۔

---

(۱) حدیث ابی سعید: "نهى عن صيام يومين ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲۳۹/۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۸۰۰/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث نبیشہ الہذلی: "أيام التشريق......" کی روایت مسلم (۸۰۰/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) الدر المختار ورد المحتار ۱۲۴/۲۔

(۱) دیکھئے: القوانین الفقہیہ ۷۸، المجموع شرح المہذب للنووی ۴۴۴/۶-۴۴۵ طبع دار الفکر، کشاف القناع ۳۴۲/۲، المغنی ۹۷/۲، الانصاف ۳۵۱/۲-۳۵۲۔

(۲) المستصفی ۸۱/۱ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔

(۳) القوانین الفقہیہ ۷۸۔

جوتنہا چاند دیکھے اس کا روزہ:

۲۲ - جو شخص تنہا رمضان کا چاند دیکھے اور اس کی شہادت رد کردی جائے، جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کے نزدیک اس پر روزہ رکھنا واجب ہوگا، اور یہی امام احمد کا مشہور مذہب ہے، اس لئے کہ آیت کریمہ ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "**فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**"(۱) (سو تم میں سے جو کوئی اس مہینہ کو پائے لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے) اور حدیث ہے: "**صوموا لرؤيته**"(۲) (چاند دیکھ کر روزہ رکھو) نیز حدیث ہے: "**الصوم يوم تصومون، والفطر يوم تفطرون**"(۳) (روزہ اس دن ہے جس دن تم لوگ روزہ رکھتے ہو اور افطار اس دن ہے جس دن تم لوگ افطار کرتے ہو)۔ اور اس لئے بھی کہ اسے یقین ہے کہ یہ رمضان ہے، لہذا اس پر اس کا روزہ لازم ہوگا، جیسا کہ اگر حاکم اس کا فیصلہ کردے۔

امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ صرف لوگوں کی جماعت کے ساتھ ہی روزہ رکھے گا۔

اور ایک قول یہ ہے کہ احتیاطاً اس کا روزہ رکھنا مستحب ہے، جیسا کہ کاسانی نے ذکر کیا ہے(۴)۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ: اگر وہ افطار کرے گا تو اس پر قضا واجب ہوگی اور اگر اپنی جہالت کی وجہ سے دوسرے کی طرح اپنے اوپر روزہ کے واجب نہ ہونے کا اعتقاد رکھے تو ان حضرات کے نزدیک کفارہ

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۲) حدیث: "صوموا لرؤيته" کی روایت بخاری (۱۱۹/۴) اور مسلم (۷۶۲/۲) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "الصوم يوم تصومون......" کی روایت ترمذی (۷۱/۳) نے ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ: حدیث حسن غریب ہے۔

(۴) دیکھئے: البدائع ۸۱/۲، الدر المختار ورد المحتار ۹۰/۲، المغنی ۱۰/۳-۱۱۔

کے واجب ہونے میں دو قول ہیں، کیونکہ دیکھنے کے بعد بیان کی ضرورت نہیں ہے، یا کفارہ کا واجب نہ ہونا دوسرے پر روزہ کے واجب نہ ہونے کے سبب سے ہے(۱)۔

۲۳ - اور اگر شوال کا چاند تنہا دیکھے، تو جمہور کے نزدیک تہمت کے اندیشہ اور سد ذریعہ کے طور پر روزہ نہیں چھوڑے گا اور ایک قول یہ ہے کہ اگر اس کے لئے یہ پوشیدہ رہ سکے تو روزہ نہیں رکھے گا، اور اشہب نے کہا ہے کہ: اپنے دل میں روزہ نہ رکھنے کی نیت کرے گا، اور مفتی بہ مذہب (اور جمہور کا قول جن میں سے مالکیہ بھی ہیں) یہ ہے کہ اگر روزہ نہ رکھے تو فیما بینہ وبین اللہ اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔

لہذا اگر وہ متہم ہو تو اس کے افطار کی خبر ملنے پر اس کو سزا دی جائے گی، اور کفارہ نہیں ہوگا، جیسا کہ حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ شہادت رد کرنے کی وجہ سے شبہ پیدا ہوگیا(۲)۔

امام شافعی نے فرمایا ہے کہ: اسے روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے، کیونکہ اسے اس دن کے شوال ہونے کا یقین ہے تو اس کے لئے کھانا جائز ہوگا، جیسا کہ اگر بینہ قائم ہوجاتا، لیکن وہ پوشیدہ طور پر کھائے گا اس طرح کہ کوئی شخص اس کو نہ دیکھے، کیونکہ اگر وہ کھانے پینے کو ظاہر کرے گا تو اپنی ذات کو تہمت اور بادشاہ کی سزا کے لئے پیش کرے گا(۳)۔

حنفیہ نے کہا ہے: اگر کوئی شخص تنہا رمضان اور شوال دونوں وقت میں چاند دیکھے اور روزہ نہ رکھے تو قضا کرے گا، اور اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ رمضان کے بارے میں اس کی شہادت کے رد کرنے کی وجہ سے وہ شرعاً جھٹلایا جانے والا ہوگا اور اگر اس کا کھانا، پینا قاضی کے اس کی گواہی کو رد کردینے سے قبل ہو تو اس پر صحیح راجح

(۱) القوانین الفقہیہ/ ۷۹، جواہر الإکلیل ۱۴۴/۱-۱۴۵۔

(۲) مراقی الفلاح/ ۳۵۷، الدر المختار ۹۰/۲، المغنی ۱۱۱/۳، القوانین الفقہیہ/ ۷۹۔

(۳) المجموع ۲۷۶/۶، المغنی، الشرح الکبیر ۱۱/۳۔

قول کے مطابق کفارہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ شبہ قائم ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ جو کچھ اس نے دیکھا ہے وہ چاند نہ ہو بلکہ محض خیال ہو، جیسا کہ حصکفی نے کہا ہے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ دونوں صورتوں (یعنی شوال اور رمضان) میں کفارہ واجب ہوگا، شوال میں تو اس لئے کہ وہ لوگوں کے نزدیک بظاہر رمضان ہے اور رمضان میں اس لئے کہ وہ اس کے نزدیک درحقیقت رمضان ہے[1]۔

روزہ کا رکن:

۲۴ - روزہ کا رکن مفطرات سے رکنا ہے اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[2]، اور یہ فجر صادق کے طلوع سے غروب آفتاب تک ہے۔

اور اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ"[3] (اور کھاؤ اور پیو جب تک کہ تم پر صبح کا سفید خط سیاہ خط سے نمایاں ہوجائے پھر روزہ کو رات (ہونے) تک پورا کرو)، اور نص سے مراد دن کا اجالا اور رات کی تاریکی ہے، نہ کہ دونوں دھاگوں کی حقیقت پس اللہ تعالیٰ نے روزوں کی راتوں میں ان تمام مفطرات کو مباح قرار دیا ہے، پھر دن میں ان سے رکنے کا حکم دیا تو اس سے معلوم ہوا کہ روزے کی حقیقت

(۱) مراقی الفلاح ر ۳۵۷، الدر المختار ورد المحتار ۲ر ۹۰۔

(۲) مراقی الفلاح شرح نور الإیضاح ر ۳۴۹، البدائع ۲ر ۹۰، الشرح الکبیر للدردیر ۱ر ۵۰۹، القوانین الفقہیہ ر ۷۸، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۲ر ۳۱۰، شرح المحلی، حاشیۃ القلیوبی ۲ر ۵۲، المغنی، الشرح الکبیر ۳ر ۳۔

(۳) سورۂ بقرہ ر ۱۸۷۔

اور اس کا رکن یہی امساک ہے[1]۔

روزہ کے وجوب کی شرائط:

۲۵ - روزہ کے واجب ہونے یعنی واجب کے ساتھ ذمہ کے مشغول ہونے کی شرطیں (جیسا کہ کاسانی کہتے ہیں)، یہ اس کے فرض ہونے اور اس کے خطاب[2] کی شرطیں ہیں، اور وہ یہ ہیں:

الف - اسلام - اور یہ شریعت کے احکام کے خطاب کے لئے عام شرط ہے۔

ب - عقل - کیونکہ اس کے بغیر خطاب کے متوجہ ہونے کا کوئی فائدہ نہیں ہے، لہذا روزہ مجنون پر واجب نہیں ہوگا، الا یہ کہ وہ شراب یا اس کے علاوہ دوسری چیز کی وجہ سے عقل زائل ہونے کی بنا پر گنہ گار ہو اور اس صورت میں افاقہ کے بعد اس پر اس کی قضا لازم ہوگی[3]۔

اور حنفیہ نے عقل کے بدلے افاقہ سے تعبیر کیا ہے، یعنی جنون، بے ہوشی یا نیند سے افاقہ ہو اور یہ بیداری ہے[4]۔

ج - بلوغ - اور اس کے بغیر مکلّف نہیں بنایا جاتا ہے، کیونکہ مکلّف بنانے سے مقصود احکام کی بجا آوری ہے اور یہ ادارک اور فعل پر قدرت کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے، جیسا کہ اصول میں معلوم ہے کہ نابالغی اور صغرسنی عجز ہے۔

فقہاء نے صراحت کی ہے کہ: نماز کی طرح سات سال کی عمر کے بچے کو اس کا حکم دیا جائے گا بشرطے کہ وہ اس کی طاقت رکھتا ہو،

(۱) تحفۃ الفقہاء للسمرقندی ۱ر ۵۳۸، ۵۳۷، البدائع ۲ر ۹۰۔

(۲) مراقی الفلاح ر ۳۴۸۔

(۳) الاقناع فی حل الفاظ ابی شجاع للشربینی ۲ر ۳۲۵۔

(۴) رد المحتار ۲ر ۸۱، البدائع ۲ر ۸۸۔

اور دس برس کی عمر میں اس کے چھوڑنے پر مارا جائے گا[1]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ: اس کے ولی پر واجب ہے کہ اسے روزہ کا حکم دے بشرطے کہ بچہ اس کی طاقت رکھے، اور اس وقت اس کے چھوڑنے پر اسے مارے تاکہ وہ اس کا عادی ہوجائے جیسا کہ نماز میں حکم ہے، البتہ چونکہ روزہ زیادہ دشوار ہے، اس لئے اس کے لئے طاقت کا اعتبار کیا گیا ہے کیوں کہ کبھی جو بچہ نماز کی طاقت رکھتا ہے وہ روزے کی طاقت نہیں رکھتا ہے[2]۔

د- وجوب کا علم ہونا، لہذا جو شخص دار الحرب میں اسلام قبول کرے اسے دو عادل مردوں، یا ایک مستور الحال مرد اور دو مستور الحال عورتوں یا ایک عادل کے خبر دینے سے ایسا علم حاصل ہوجائے گا جس سے روزہ رکھنا واجب ہو، اور جو شخص دار الاسلام میں مقیم ہو اسے دار الاسلام میں نشو ونما پانے کی وجہ سے علم حاصل ہوجائے گا، اور لاعلمی اس کے لئے عذر نہ ہوگی ہے[3]۔

روزہ کی ادائیگی کے وجوب کی شرطیں:

۲٦- وجوب ادا جو وقت معین[4] میں مکلف کے ذمہ کا واجب سے فارغ ہونا ہے اس کے واجب ہونے کی شرطیں یہ ہیں:

الف- تندرستی اور بیماری سے سلامتی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَنْ كَانَ مَرِيْضًا أَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ"[1] (اور جو کوئی بیمار ہو یا سفر میں ہو تو (اس پر) دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم ہے))۔

ب- مقیم ہونا: اسی آیت سے ثابت ہوتا ہے۔

ابن جزی نے کہا ہے کہ: تندرستی اور مقیم ہونا یہ دونوں روزے کے وجوب کی شرطیں ہیں، نہ کہ اسکے صحیح ہونے کی، اور نہ وجوب قضا کی، کیونکہ روزے کا وجوب مریض اور مسافر سے ساقط ہوجاتا ہے، اور اگر وہ دونوں روزہ نہ رکھیں تو بالاجماع ان دونوں پر قضا واجب ہوتی ہے، اور روزہ رکھیں تو ان دونوں کا روزہ صحیح ہوگا[2]۔

ج- عورت کا حیض اور نفاس سے پاک ہونا، کیونکہ حائضہ اور نفاس والی عورت روزے کی اہل نہیں ہے، اور نیز حضرت عائشہؓ کی حدیث کہ جب ان سے حضرت معاذہؓ نے دریافت کیا: "**مابال الحائض، تقضی الصوم ولا تقضی الصلاة؟ فقالت: أحرورية أنت؟ قلت: لست بحرورية ولكني أسال، قالت: كان يصيبنا ذلك، فنؤمر بقضاء الصوم، ولا نؤمر بقضاء الصلاة**"[3] (حائضہ کا کیا حال ہے، روزے کی قضا کرتی ہے اور نماز کی قضا نہیں کرتی ہے، تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ کیا تم حروریہ ہو؟ میں نے کہا کہ میں حروریہ نہیں ہوں، مگر دریافت کر رہی ہوں، تو انہوں نے فرمایا: کہ ہم حیض ونفاس میں مبتلا ہوتی تھیں تو ہمیں روزے کی قضا کا حکم دیا جاتا تھا اور نماز کی قضا کا حکم نہیں دیا جاتا تھا)۔

لہذا قضا کا حکم ادا کے واجب ہونے کا نتیجہ ہے۔

اور اجماع ہے کہ دونوں کے لئے روزہ رکھنا ممنوع ہے اور

---

(۱) دیکھئے: الاقناع فی حل الفاظ ابی شجاع ۲/ ۳۲۵۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۰۸، دیکھئے: المغنی ۳/ ۱۴۔

(۳) مراقی الفلاح/ ۳۴۸، الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۸۰-۸۱، فتح القدیر ۲/ ۲۳۴، دیکھئے: القوانین الفقہیہ/ ۷۷، الاقناع فی حل الفاظ ابی شجاع ۲/ ۳۲۵، کشاف القناع ۲/ ۳۰۸۔

(۴) مراقی الفلاح، اور اس پر حاشیۃ الطحطاوی/ ۳۴۸ اور دیکھئے: البدائع ۲/ ۸۸۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۲) القوانین الفقہیہ/ ۷۸۔

(۳) حدیث عائشہ: "لما سألتها معاذة" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۴۲۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲٦۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

دونوں پر قضا واجب ہے[۱]۔

روزہ کے صحیح ہونے کی شرطیں:

۲۷-روزہ کے صحیح ہونے کی شرطیں یہ ہیں:

الف-حیض ونفاس سے پاک ہونا، اور بعض فقہاء نے اسے صحیح ہونے کی شرطوں میں شمار کیا ہے جیسے حنفیہ میں سے کمال نے، اور مالکیہ میں سے ابن جزی نے [۲] اور ان میں سے بعض فقہاء نے اسے وجوب ادا اور صحت دونوں کی شرطوں میں شمار کیا ہے [۳]۔

ب-اس کا اس چیز سے خالی ہونا، جو اگر روزہ کی حالت میں پیش آئے تو اسے فاسد کردے، جیسے جماع [۴]۔

ج-نیت: اور یہ اس وجہ سے کہ رمضان کا روزہ عبادت ہے، لہذا تمام عبادات کی طرح یہ بھی نیت کے بغیر جائز نہیں ہوگا[۵]، نیز حدیث ہے کہ: "إنما الأعمال بالنيات"[۶]۔

امساک (کھانے، پینے اور جماع سے رکنا) کبھی عادت کی بنا پر ہوتا ہے یا خواہش نہیں ہونے یا بیماری کی وجہ سے یا ورزش کے لئے ہوتا ہے، لہذا روزہ نیت کے بغیر متعین نہیں ہوگا جیسے نماز اور حج کے لئے قیام۔

(۱) القوانین الفقہیہ ر ۷۷، مغنی المحتاج ۱ر ۴۳۲۔
(۲) فتح القدیر ۲ر ۲۳۴، القوانین الفقہیہ ر ۷۷۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۵۰۹۔
(۴) مراقی الفلاح، حاشیۃ الطحطاوی ر ۳۴۸-۳۴۹۔
(۵) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱ر ۵۲۰۔
(۶) حدیث: "إنما الأعمال بالنيات......" کی روایت بخاری (الفتح ۱ر ۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳ر ۱۵۱۵، ۱۵۱۶ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطاب سے کی ہے۔
دیکھئے: الاختیار ۱ر ۱۲۶ طبع دار المعرفہ بیروت، کشاف القناع ۲ر ۳۱۴۔

اور نووی نے کہا ہے کہ: روزہ نیت کے بغیر درست نہیں ہوگا، اور نیت کا محل دل ہے، اور اس کا تلفظ کرنا شرط نہیں ہے، اس میں اختلاف نہیں ہے[۱]۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ اس کا تلفظ کرنا سنت ہے[۲]۔

نیت کا طریقہ:

نیت کا طریقہ یہ ہے کہ: وہ پختہ، معین اور رات سے ہو، اور ہر روزہ کی نیت علیحدہ ہو، تفصیل حسب ذیل ہے:

۲۸-اول: جزم (پختہ ارادہ) روزہ کی نیت میں شرط ہے تاکہ تردد ختم ہو، یہاں تک کہ اگر شک کی رات (۲۹ر شعبان کا دن گذار کر) یہ نیت کرے کہ اگر کل رمضان ہوگا تو میرا روزہ ہوگا تو کافی نہیں ہوگا، اور جزم نہ ہونے کی وجہ سے روزہ دار نہیں قرار پائے گا، لہذا یہ ایسے ہی ہوگا جیسے یہ نیت کرے کہ اگر کل کھانا ملے گا تو روزہ نہیں رکھے گا اور اگر نہیں ملے گا تو روزہ رکھے گا[۳]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ: اگر کہے: اگر کل رمضان ہو تو فرض، ورنہ وہ نفل ہوگا یا یہ کہ میں روزہ نہ رکھوں گا، اگر یہ ظاہر ہوجائے کہ یہ رمضان ہے تو اس کا روزہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی نیت پختہ نہیں ہے۔

اور اگر یہ رمضان کی تیسویں شب میں کہے اگر رمضان ظاہر ہوجائے تو اس کا روزہ صحیح ہوجائے گا، کیونکہ یہ ایسی اصل پر مبنی ہے جس کا ختم ہونا ثابت نہیں ہے، اور اس کا تردد مانع نہیں ہوگا، کیونکہ

(۱) روضۃ الطالبین ۲ر ۳۵۰۔
(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۳۵۲۔
(۳) الہدایہ اور اس کی شروح ۲ر ۲۴۸، القوانین الفقہیہ ص ۸۰، روضۃ الطالبین ۲ر ۳۵۳، کشاف القناع ۲ر ۳۱۵۔

اس کے روزے کا حکم یقین کے ساتھ کیا جائے گا، برخلاف اس صورت کے جبکہ اسے شعبان کی تیسوی شب میں کہے، کیونکہ اس کے ساتھ کوئی اصل نہیں ہے جس پر وہ مبنی ہو، بلکہ اصل شعبان کا باقی رہنا ہے[۱]۔

۲۹- دوم: تعیین (معین کرنا): جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ: رمضان، فرض اور واجب روزے میں نیت کی تعیین ضروری ہے، اور مطلق روزے کی نیت کافی نہیں ہوگی، اور غیر رمضان میں کسی معین روزے کی تعیین نہیں ہے۔

اور کمال نیت (جیسا کہ نووی نے کہا ہے) یہ ہے کہ: کل کے روزے کی نیت اس سال کے رمضان کی طرف سے فرض کی ادائیگی کے لئے، اللہ تعالیٰ کے واسطے کرے[۲]۔

اور اس میں تعیین اس لئے شرط ہے کہ روزہ ایسی عبادت ہے جو وقت کی طرف منسوب ہے تو اس کی نیت میں تعیین واجب ہوگی، جیسے پنج وقتہ نمازیں اور اس لئے بھی کہ تعیین بذات خود مقصود ہے، پس فرض میں فرضیت کی نیت کی تعیین اور وجوب میں واجب ہونے کی تعیین کافی ہوگی[۳]۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ تعیین کے سلسلہ میں روزوں کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم: اس میں تعیین شرط نہیں ہے، اور یہ رمضان کی ادا، نذر معین اور اسی طرح نفل کے روزے ہیں، تو یہ سب روزے تعیین کے بغیر مطلق روزے کی نیت سے صحیح ہوجائیں گے۔

اور یہ اس لئے کہ رمضان معیار ہے، (جیسا کہ اصولیین کہتے ہیں)، اور اس کا وقت تنگ ہے اس میں اس کی جنس سے دوسرے روزے کی گنجائش نہیں ہے، لہذا اس میں دوسرا روزہ مشروع نہیں ہے، تو یہ فرض کے لئے متعین ہوگا، اور متعین کے لئے تعیین کی ضرورت نہیں پڑتی ہے، اور نذر معین اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے کی وجہ سے معتبر ہے، لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک مطلق نیت سے اور ان کی اصل کی نیت سے اور نفل کی نیت سے ادا ہوجائے گا، اس لئے کہ دوسرے روزے کی گنجائش نہیں ہے، جیسا کہ حصکفی کہتے ہیں[۱]۔

اور ہر دن نفل کے لئے متعین ہے (جیسا کہ آرہا ہے) سوائے رمضان اور وہ ایام جن کے روزے حرام ہیں، اور جن کو مکلّف اپنے طور پر متعین کرلے، لہذا ان میں سے ہر ایک متعین ہے، اور تعیین کی ضرورت نہیں ہوگی[۲]۔

دوسری قسم: اس میں تعیین شرط ہے اور یہ رمضان کی قضا فاسد کردہ نفل کی قضا، تمام قسم کے کفارات کے روزے اور نذر مطلق جو کسی زمانے کے ساتھ مقید نہیں ہو، چاہے وہ کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا مطلق ہو، کیونکہ اس کے لئے کوئی وقت معین نہیں ہے، پس یہ روزے مخصوص نیت کے بغیر ادا نہ ہوں گے تاکہ مزاحمت نہ رہے[۳]۔

۳۰- سوم: رات سے نیت کا ہونا: اور یہ فرض روزے میں مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شرط ہے، اور تبییت کا معنی نیت کا رات میں واقع ہونا ہے، غروب آفتاب سے طلوع فجر کے درمیان لہذا اگر غروب کے وقت یا فجر کے وقت نیت کرے یا شک ہو تو صحیح نہیں ہوگا،

---

(۱) دیکھئے: شرح المحلی علی المنہاج ۲/۵۳-۵۴، کشاف القناع ۲/۳۱۵-۳۱۶۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/۳۵۰۔

(۳) الاقناع فی حل الفاظ ابی شجاع ۲/۳۲۷ اور دیکھئے: بدایۃ المجتہد ۱/۳۴۲، القوانین الفقہیہ رص۷۹-۸۰، روضۃ الطالبین ۲/۳۵۰، المغنی ۳/۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۲/۸۵۔

(۲) مراقی الفلاح رص ۳۵۲، الہدایہ بشروحہا ۲/۲۳۹، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۹۵، الدر المختار ورد المحتار ۲/۸۵۔

(۳) مراقی الفلاح رص ۳۵۳-۳۵۴، الاختیار ۱/۱۲۷، تحفۃ الفقہاء ۱/۵۳۴، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۹۶۔

جیسا کہ یہ رات سے نیت ہونے کا مسئلہ ہے[۱]۔

مالکیہ کے ایک قول کے مطابق اگر فجر کے وقت نیت کرے تو صحیح ہوجائے گا، جیسا کہ تکبیر احرام میں ہے، کیونکہ نیت میں اصل یہ ہے کہ اس چیز سے متصل ہو جس کی نیت کی جاری ہے[۲]۔

اور جائز ہے کہ نیت رات کے ابتدائی حصہ میں مقدم ہو اور رات سے قبل جائز نہیں ہے[۳]۔

اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ نے حضرت حفصہؓ سے اور انہوں نے نبی علیہ السلام سے روایت کی ہے کہ آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: **"من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام له"**[۴] (جس نے فجر سے پہلے روزہ کا پختہ ارادہ نہیں کیا تو اس کا روزہ نہیں ہوگا)۔

اور اس لئے بھی کہ قضا اور کفارات کے روزوں کے لئے رات سے نیت کا ہونا ضروری ہے، تو اسی طرح ہر معین فرض روزے کے لئے بھی ہوگا۔

اور فجر کے بعد کافی نہیں ہوگی اور طلوع فجر کے ساتھ کافی ہوگی، اگر نیت طلوع فجر کے ساتھ پائی جائے، اگرچہ ابن عبد الحکم نے نقل کیا ہے کہ یہ فجر کے ساتھ کافی نہیں ہوگی، قرافی اور دوسروں کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل یہ ہے کہ نیت فجر کے ساتھ متصل ہو، اور اس سے پہلے ہونے کی رخصت دی گئی ہے، اس لئے کہ نیت کے فجر سے

(۱) شرح المحلی علی المنہاج و حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۵۲، حاشیۃ البجیرمی علی شرح الإقناع ۲/ ۳۲۶۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر، اور اس پر حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۰ اور ۵۲۱، القوانین الفقہیہ رص ۸۰۔

(۳) القوانین الفقہیہ رص ۸۰، دیکھئے: شرح الخرشی ۲/ ۲۴۶۔

(۴) حدیث: "من لم یجمع الصیام قبل الفجر، فلا صیام له" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۸۲۳-۸۲۴) نے کی ہے اور اسے ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۱۸۸) میں ذکر کیا ہے، اور بہت سے علماء سے نقل کیا ہے کہ ان حضرات نے اس حدیث کو وقف کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔

متصل ہونے میں مشقت ہے[۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ: نیت کے رات میں ہونے میں رات کا نصف آخیر میں ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث میں اس کا مطلق حکم ہے، اور اس لئے کہ نیت کا نصف اخیر میں مخصوص ہونا روزہ کے فوت ہونے کا سبب ہوگا، کیونکہ یہ سونے کا وقت ہے اور بہت سے لوگ اس وقت بیدار نہیں رہتے ہیں اور نہ انہیں روزہ یاد رہتا ہے، اور شارع نے نیت کو رات کے ابتدائی حصہ میں مقدم کرنے کی رخصت صرف اس لئے دی ہے کہ ابتدا کے وقت اس کا اعتبار کرنے میں حرج ہے تو وہ کسی ایسے محل کے ساتھ خاص نہیں ہوگی، جس کے ساتھ نیت کی تخصیص کی وجہ سے مشقت دور نہ ہو، اور اس لئے بھی نیت کو نصف اخیر کے ساتھ خاص کرنا بغیر دلیل کے فیصلہ کرنا ہے، بلکہ نیت عبادت کے قریب ہوتی ہے جبکہ عبادت کے ساتھ نیت کا متصل ہونا دشوار ہو۔

نیز صحیح یہ ہے کہ: نیت کے بعد جب تک رات رہے کھانا اور جماع کرنا نقصان دہ نہیں ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے عبادت میں کوئی التباس نہیں ہوتا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ نقصان دہ ہوگا، لہذا تجدید نیت کی ضرورت ہوگی، تا کہ نیت اور عبادت کے مابین مناقض کے خلل انداز ہونے سے بچا جاسکے، جبکہ اس کے ساتھ نیت کا متصل ہونا مشکل ہے۔

نیز صحیح یہ ہے کہ اگر نیت کے بعد سو جائے، پھر فجر سے قبل بیدار ہوجائے تو نیت کی تجدید واجب نہیں ہوگی، اور ایک قول یہ ہے کہ واجب ہوگی تا کہ بقدر وسعت نیت عبادت سے قریب ہو[۲]۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۸، اور دیکھئے: المغنی ۳/ ۲۲-۲۳۔

(۲) دیکھئے: شرح المحلی علی المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۵۲، الاقناع بحاشیۃ البجیرمی ۲/ ۳۲۶، المغنی ۳/ ۲۴، ۲۵، کشاف القناع ۲/ ۳۱۵۔

حنفیہ نے رمضان میں نیت کے رات سے ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے[1]، اور جب ان حضرات نے رمضان کی شب میں نیت کے ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے تو فجر کے بعد ضحوہ کبری تک نیت کرنے کی اجازت دی ہے تاکہ حرج دور ہو، لہذا اس سے پہلے نیت کرے گا تاکہ دن کے اکثر حصہ میں نیت کرنے والا قرار پائے تو اس کے لئے کل کا حکم ہوگا، یہاں تک کہ اگر اس کے بعد نیت کرے تو جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ دن کا اکثر حصہ نیت سے خالی ہے اور اکثر کل کے قائم مقام ہوتا ہے۔

اور ضحوہ کبری: نہار شرعی کا نصف ہے اور نہار شرعی طلوع فجر کے وقت سے لے کر غروب آفتاب تک ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے، اور ان میں سے موصلی ہیں، اور افضل یہ ہے کہ روزہ رات کے وقت سے متعینہ نیت کے ذریعہ ہوتا کہ اختلاف سے نکل سکے[2]۔

حنفیہ کے مذہب یعنی ضحوہ کبری تک نیت کے صحیح ہونے اور رات سے نیت کے شرط نہ ہونے کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: **"أن الناس أصبحوا يوم الشک، فقدم أعرابی، وشهد برؤية الهلال، فقال ﷺ: أتشهد أن لا إله إلا الله، وأنی رسول الله؟ فقال: نعم، فقال عليه الصلاة والسلام: الله أكبر، يكفی المسلمين أحدهم، فصام وأمر بالصيام، وأمر مناديا فنادی، ألا من أكل فلا يأكل بقية يومه، ومن لم يأكل فليصم"**[3] (لوگوں نے یوم الشک کو صبح کیا، پس ایک اعرابی آیا اور اس نے چاند دیکھنے کی شہادت دی تو نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: کیا تم گواہی دیتے ہو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، اور میں اللہ کا رسول ہوں؟ تو اس نے عرض کیا ہاں! تو نبی ﷺ نے فرمایا: اللہ اکبر، مسلمانوں کے لئے ان میں سے ایک شخص کی گواہی کافی ہے، لہذا آپ ﷺ نے روزہ رکھا، اور روزہ رکھنے کا حکم فرمایا، اور منادی کو حکم دیا، چنانچہ اس نے اعلان کیا کہ: جس شخص نے کھالیا ہے تو وہ اپنے بقیہ دن نہ کھائے، اور جس نے نہیں کھایا تو وہ روزہ رکھے)۔

چنانچہ آپ ﷺ نے روزہ کا حکم دیا، اس سے معلوم ہوتا ہے شرعی روزہ پر قدرت ہے اور اگر رات سے نیت شرط ہوتی تو اس پر قادر نہیں ہوتے تو اس سے معلوم ہوا کہ رات سے نیت کرنا شرط نہیں ہے[1]۔

نیز ان حضرات نے اس سے بھی استدلال کیا ہے جو حدیث میں وارد ہوا ہے: **"أن النبي ﷺ أرسل غداة عاشوراء إلی قری الأنصار: من أصبح مفطرا فليتم بقية يومه، ومن أصبح صائما فليصم"**[2] (نبی ﷺ نے عاشورہ کی صبح کو انصار کی آبادی میں قاصد بھیجا کہ جس شخص نے اس حال میں صبح کی ہے کہ اس نے کھا پی لیا ہے، تو باقی دن رکا رہے، اور جس نے روزہ کی حالت میں صبح کی ہے تو وہ روزہ رکھے) اور عاشورہ کا روزہ واجب تھا پھر رمضان کی فرضیت سے منسوخ ہوگیا[3]۔

---

(۱) الاختیار شرح المختار ۱/ ۱۲۷، الہدایہ بشروحہا ۲/ ۲۴۰-۲۴۱۔

(۲) الاختیار ۱/ ۱۲۷، رد المحتار ۲/ ۸۵ اور قارن بالمجموع ۶/ ۳۰۱۔

(۳) حدیث ابن عباس: "أن الناس أصبحوا يوم الشک......" کو حنفیہ میں سے موصلی (۱/ ۱۲۶، ۱۲۷) نے ذکر کیا ہے، اور کسی حدیث کے مرجع کی طرف اسے نہیں منسوب کیا ہے، اور اسی طرح ہم نے نہیں پایا کہ کسی شخص نے اسے اس لفظ کے ساتھ روایت کی ہے۔

(۱) الاختیار ۱/ ۱۲۷۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ أرسل غداة عاشوراء إلی قری الأنصار......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۰۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۹۸ طبع الحلبی) نے حضرت ربیع بنت معوذ سے کی ہے۔

(۳) تبیین الحقائق اور اس پر حاشیۃ الشلبی ۱/ ۳۱۴، اور اس کی نظیر طحاوی کی شرح معانی الآثار ۲/ ۷۳-۷۵ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت میں ہے۔

اور حنفیہ نے کفارات، نذر مطلق اور قضا رمضان کے روزہ میں نیت کے رات سے ہونے کی شرط لگائی ہے۔

۳۱- لیکن نفل روزہ جمہور کے نزدیک (مالکیہ کے برخلاف) زوال سے قبل کی نیت سے جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے فرماتی ہیں: **"دخل علي النبي ﷺ ذات يوم، فقال: هل عندكم شيء؟، فقلنا: لا فقال: فإني إذن صائم"** [۱] (ایک دن نبی کریم ﷺ میرے پاس تشریف لائے اور پوچھا کیا تمہارے پاس کچھ ہے، ہم نے جواب دیا کہ نہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا تب میں روزہ رکھ لیتا ہوں)۔

اور اس لئے بھی کہ نفل فرض سے کم درجہ کا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ نفل نماز میں قیام کی قدرت کے باوجود اس کو چھوڑنا جائز ہے، اور فرض میں جائز نہیں ہے۔

بعض شافعیہ کے نزدیک زوال کے بعد کی نیت سے جائز ہے، اور راجح مذہب قدیم اور جدید میں یہ ہے: جائز نہیں ہے، کیونکہ نیت عبادت کے اکثر حصہ کو شامل نہیں ہے [۲]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ رات سے نیت کا ہونا روزے کے صحیح ہونے کے لئے مطلقاً شرط ہے، چاہے فرض ہو یا نفل [۳]، اس لئے کہ گذشتہ حدیث مطلق ہے: **"من لم يجمع الصيام من الليل، فلا صيام له"** [۴] (جس نے رات سے روزے کا پختہ ارادہ نہیں کیا تو اس کا روزہ نہیں ہوگا)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ نفل میں زوال سے پہلے اور اس کے بعد نیت کر لینا جائز ہے، اور انہوں نے حدیث عائشہؓ اور یوم عاشورہ کے روزے والی حدیث سے استدلال کیا ہے، اور یہ حضرت معاذؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت حذیفہؓ کا قول ہے، اور کسی صحابی سے اس کی مخالفت میں کوئی چیز صراحۃً منقول نہیں ہے، اور نیت دن کے ایک حصہ میں پائی گئی تو یہ زوال سے تھوڑی دیر قبل اس کے پائے جانے کے مشابہ ہوگیا [۱]۔

حنابلہ کے نزدیک دن میں نفل کی نیت کے جواز کے لئے شرط ہے کہ نیت سے قبل ایسا کام نہ کیا ہو جو روزہ کو ختم کرنے والا ہو، لہذا اگر ایسا کر لیا تو اس کا روزہ جائز نہیں ہوگا۔ بہوتی نے کہا ہے کہ: ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اسے شرح میں کہا ہے، لیکن اس کے بارے میں ابوزید شافعی نے مخالفت کی ہے [۲]۔

شافعیہ کے نزدیک ثواب کے اعتبار کے سلسلہ میں دو قول ہیں: دن کی ابتدا سے ہوگا یا نیت کے وقت سے، ان دونوں میں سے اکثر کے نزدیک زیادہ صحیح یہ ہے کہ: وہ ابتداء دن سے روزہ دار ہوگا، جیسا کہ کوئی شخص امام کو رکوع میں پائے تو وہ پوری رکعت کے ثواب کو پانے والا ہوگا، لہذا اس بنیاد پر یہ ضروری ہے کہ روزے کی تمام شرطیں ابتداء دن سے پائی جائیں۔

۳۲- چہارم: تجدید نیت: جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ رمضان کے ہر دن میں رات سے یا زوال کے قبل (گذشتہ اختلاف کے

---

(۱) حدیث عائشہ: "دخل علي النبي ﷺ ذات يوم......" کی روایت مسلم (۸۰۹/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الہدایہ وشروحہا ۲۴۱/۲، البدائع ۸۵/۲، المجموع ۲۹۲/۶۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱۴۸/۱، شرح الخرشی ۲۴۶/۲، اور دیکھئے: الہدایہ، شرح العنایہ ۲۴۱/۲۔

(۴) حدیث: "من لم يجمع الصيام من الليل، فلا صيام له" کی تخریج فقرہ نمبر ۳۰ میں گذر چکی ہے۔

---

(۱) کشاف القناع ۳۱۷/۲۔

(۲) شرح المحلی ۵۲/۲-۵۳، الاقناع بحاشیۃ البجیرمی ۳۲۶/۲-۳۲۷، کشاف القناع ۳۱۷/۲۔

مطابق) نیت کی تجدید ضروری ہے، اور یہ اس وجہ سے ہے تا کہ عبادت کے لئے امساک، عادۃ اور بیماری میں امساک سے ممتاز ہوجائے [۱]۔

اوراس لئے بھی کہ ہر دن مستقل عبادت ہے ان میں سے ایک دوسرے سے مربوط نہیں ہے، اور نہ بعض کے فساد سے فاسد ہوتا ہے اوران کے درمیان وہ چیز پائی جاتی ہے جو اس کے منافی ہے، اور وہ راتیں ہیں جن میں وہ چیزیں حلال ہیں جو دن میں حرام ہیں، تو یہ قضا کے مشابہ ہے برخلاف حج اور نماز کی رکعتوں کے [۲]۔

امام زفر اور امام مالک کی رائے (اور یہی ایک روایت امام احمد سے ہے)، کہ نماز کی طرح ایک ہی نیت پورے مہینہ کی طرف سے مہینہ کی ابتدا میں کافی ہوگی، اوراسی طرح ہر مسلسل روزے میں ہوگا، جیسے رمضان کا روزہ توڑے، روزہ اور ظہار کا کفارہ جب تک کہ اسے ختم نہیں کردے، یا وہ ایسی حالت میں ہو کہ اس کے لئے روزہ نہ رکھنا جائز ہو، تو اس کے لئے ازسرنو نیت کرنا لازم ہوگا اور یہ اس لئے کہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہیں، ان میں تفریق جائز نہیں ہے۔ لہذا ایک ہی نیت کافی ہوگی، اگر چہ وہ ان میں سے بعض کے بطلان سے باطل نہیں ہوگی، جیسے نماز [۳]۔

لہذا اس بنیاد پر اگر عذر یا بغیر عذر کے کسی دن روزہ نہ رکھے تو باقی دنوں کے روزے اس نیت سے صحیح نہیں ہوں گے، جیسا کہ ان میں سے بعض نے حتمی طور پر کہا ہے، اور ایک قول ہے کہ صحیح ہوجائے گا، اور بعض نے اسے مقدم رکھا ہے۔

(۱) دیکھئے: الدرالمختار اور اس پر ردالمحتار ۲/ ۸۷، المجموع ۶/ ۳۰۲، الاقناع بحاشیۃ البجیرمی ۲/ ۳۲۶، کشاف القناع ۲/ ۳۱۵۔

(۲) سابقہ حوالہ۔

(۳) الدرالمختار و ردالمحتار ۲/ ۸۷، القوانین الفقہیہ / ۸۰، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۲۱۔

اوراسی پر نذر معین کو قیاس کیا جائے گا [۱]۔

اس کے باوجود مالکیہ میں سے ابن عبدالحکم نے کہا ہے کہ: لگا تار رکھے جانے والے واجب روزہ میں ہر دن نیت کرنا ضروری ہے، کیوں کہ یہ متعدد عبادات کی طرح ہے، اس حیثیت سے کہ بعد کے فاسد ہونے سے گذشتہ روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے [۲]۔

بلکہ امام زفر سے منقول ہے کہ تندرست مقیم کے لئے نیت کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ امساک عادت اور عبادت کے درمیان متردد ہے تو یہ اپنی اصل کے اعتبار سے متردد ہے، اور اپنے وصف کے لحاظ سے متعین ہے لہذا جس طرح بھی اسے ادا کرے گا، ادا ہوجائے گا [۳]۔

نیت کا برقرار رہنا:

۳۴- فقہاء نے نیت میں دوام کو شرط قرار دیا ہے، لہذا اگر رات سے روزے کی نیت کرے پھر طلوع فجر سے قبل اپنی نیت سے رجوع کرلے تو وہ روزہ دار نہیں ہوگا۔

''طحاوی'' نے کہا ہے: نیت میں دوام شرط ہے، لہذا اگر رات سے نیت کرے پھر اپنی نیت سے طلوع فجر سے قبل رجوع کرلے تو اس کا رجوع کرنا صحیح ہوگا، اور وہ روزہ دار نہیں ہوگا، اور اگر روزہ نہ رکھے تو اس پر قضا کے علاوہ کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ رجوع کی وجہ سے نیت ختم ہوگئی، لہذا رمضان میں اس پر کفارہ نہیں ہوگا، ان حضرات کے اختلاف کے شبہ کی بنیاد پر جو رات سے نیت کرنے کو شرط قرار دیتے ہیں، الا یہ کہ نیت کی تجدید کرے، اس طرح

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۱۵، الانصاف ۳/ ۲۹۵۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۲۱۔

(۳) ردالمحتار ۲/ ۸۷، التبیین للزیلعی ۱/ ۳۱۵۔

کہ نیت کے وقت میں اس کو حاصل کرنے کے لئے روزے کی نیت کرے، کیونکہ رجوع کی وجہ سے پہلی نیت معتبر نہیں ہے[1]۔

اگر کہے "میں کل روزہ رکھوں گا" انشاء اللہ، تو اس سے نیت باطل نہ ہوگی، کیونکہ یہ مدد، توفیق اور آسانی طلب کرنے کے معنی میں ہے، اور مشیئت صرف لفظ کو باطل کرتی ہے اور نیت دل کا عمل ہے۔

بہوتی نے کہا ہے کہ: اسی طرح تمام عبادات میں ان کی نیت میں مشیئت کے ذکر سے باطل نہیں ہوں گی[2]۔

اور جمہور کے نزدیک نیت کے بعد اس کے کھانے پینے یا اس کے جماع کرنے سے وہ باطل نہیں ہوتی ہے، اور ابواسحاق سے اس کا باطل ہونا نقل کیا گیا ہے اور اگر وہ طلوع فجر سے قبل اپنی نیت سے رجوع کرلے تو اس کا رجوع کرنا صحیح ہوگا[3]۔

اور اگر دن میں روزہ نہ رکھنے کی نیت کرے تو حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا، جیسا کہ اگر اپنی نماز میں بات کرنے کی نیت کرے اور بات نہ کرے، بیجوری نے کہا ہے کہ: رات کو نیت کو ختم کرنا نقصان دہ ہے اور دن میں نقصان دہ نہیں ہے[4]۔

مالکیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ: اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا، کیونکہ اس نے روزہ نہ رکھنے کی نیت کرکے روزہ کی نیت کو ختم کردیا ہے، تو گویا کہ اس نے ابتدا ہی میں اسے ادا نہیں کیا[5]۔

(۱) مراقی الفلاح وحاشیۃ الطحطاوی رص ۳۵۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۲۸، الزرقانی ۲/۲۰۷، المجموع ۶/۲۹۹، کشاف القناع ۲/۳۱۶۔

(۲) مراقی الفلاح، حاشیۃ الطحطاوی رص ۳۵۴، کشاف القناع ۲/۳۱۶، دیکھئے: المجموع ۶/۳۹۸۔

(۳) دیکھئے: الفتاوی الہندیہ ۱/۱۹۵، روضۃ الطالبین ۲/۳۵۲۔

(۴) الدر المختار ۲/۱۲۳، مراقی الفلاح اور اس پر حاشیۃ الطحطاوی رص ۳۶۱، حاشیۃ البیجوری ۱/۳۰۰۔

(۵) القوانین الفقہیہ رص ۸۰، دیکھئے: کشاف القناع ۲/۳۱۶۔

نیت کے بعد بیہوشی، جنون اور نشہ:

۳۴- فقہاء کا اس صورت میں اختلاف ہے جبکہ رات سے روزے کی نیت کرے پھر اس پر بیہوشی، یا جنون، یا نشہ طاری ہوجائے۔

لہذا اگر غروب آفتاب کے بعد ہی افاقہ ہو، تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اس کا روزہ صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ روزہ نیت کے ساتھ امساک (کھانے، پینے اور جماع سے رکنے) کا نام ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"قال اللہ: کل عمل ابن آدم لہ إلا الصوم، فإنہ لی وأنا أجزی بہ، یدع شہوتہ وطعامہ من أجلی"**[1] (اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: آدمی کا ہر عمل اس کے لئے ہے سوائے روزہ کے وہ میرے لئے ہے اور میں ہی اس کا بدلہ دوں گا، میری خاطر اپنی شہوت اور اپنے کھانے کو چھوڑ دیتا ہے)، لہذا کھانا اور پینا چھوڑنے کو اس کی طرف منسوب کیا، لہذا جب وہ بیہوش ہوگا تو اس کی طرف امساک منسوب نہیں کیا جائے گا، اور وہ اس کے لئے کافی نہیں ہوگا۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اس کا روزہ صحیح ہوگا، کیونکہ اس کی نیت صحیح ہے اور اس کے بعد شعور کا زائل ہوجانا روزہ کے صحیح ہونے کے لئے مانع نہیں ہے، جیسے سوجانا۔

لیکن اگر دن میں افاقہ ہوجائے تو حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر زوال سے قبل افاقہ ہو تو نیت کی تجدید کرے گا، اور مالکیہ کی رائے ہے کہ اس کا روزہ درست نہیں ہوگا، اور شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ دن کے کسی بھی حصہ میں اسے افاقہ ہوجائے تو اس کا روزہ صحیح ہوگا، چاہے اس کی ابتدا میں ہو یا اس کے آخر میں۔

(۱) حدیث: "قال اللہ: کل عمل ابن آدم لہ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱۸/۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۸۰۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

اور شافعیہ نے جنون اور بیہوشی کے مابین فرق کیا ہے پس راجح مذہب یہ ہے کہ: اگر وہ دن میں پاگل ہوجائے تو اس کا روزہ باطل ہوجائے گا، اور ایک قول ہے کہ: وہ بیہوشی کی طرح ہے۔

لیکن روزے کی نیت کے بعد مرتد ہوجانا بلا اختلاف روزہ کو باطل کردے گا(۱)۔

روزہ کی سنتیں اور اس کی مستحبات:

۳۵- روزے کی سنتیں اور اس کی مستحبات بہت زیادہ ہیں، ان میں سے اہم یہ ہیں:

الف-سحری کھانا، اس کے بارے میں حضرت انسؓ کی حدیث وارد ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"تسحروا فان في السحور بركة"**(۲) (سحری کھایا کرو، کیونکہ سحری کھانے میں برکت ہے)۔

ب-سحری کھانے میں تاخیر کرنا اور افطار میں جلدی کرنا، اور اس کے بارے میں حضرت سہل بن سعدؓ کی حدیث ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"لایزال الناس بخیر ما عجلوا الفطر"**(۳) (جب تک لوگ افطار میں جلدی کریں گے خیر میں رہیں گے) اور حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث ہے کہ: **"تسحرنا مع النبي ﷺ ثم قام إلى الصلاة، قلت: كم كان بين الأذان والسحور؟ قال: قدر خمسين آية"**(۱) (ہم نے نبی ﷺ کے ساتھ سحری کھائی پھر آپ ﷺ نماز کے لئے کھڑے ہوگئے، میں نے عرض کیا کہ اذان اور سحری کھانے کے درمیان کتنا فاصلہ تھا، انہوں نے فرمایا: پچاس آیت پڑھنے کے بقدر)۔

ج-اور مستحب یہ ہے کہ افطار تازہ کھجوروں کے ذریعہ ہو، اور اگر وہ نہ ہوں تو خشک کھجور کے ذریعہ اور اس کے بارے میں حضرت انسؓ کی حدیث وارد ہے کہ انہوں نے فرمایا: **"كان رسول الله ﷺ يفطر قبل أن يصلي على رطبات فإن لم تكن رطبات فتميرات فإن لم تكن تميرات حسا حسوات من ماء"**(۲) (رسول اللہ ﷺ نماز پڑھنے سے پہلے تازہ کھجوروں کے ذریعہ افطار فرماتے تھے، اگر تازہ کھجوریں نہ ہوتیں تو خشک کھجوروں کے ذریعہ، اور اگر خشک کھجور بھی نہیں ہوتیں تو پانی کے چند گھونٹ نوش فرمالیتے)۔

اور اس کے بارے میں حضرت سلمان بن عامر الضبیؓ کی حدیث وارد ہوئی ہے، انہوں نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"إذا أفطر أحدكم فليفطر على تمر، فإنه بركة، فمن لم يجد فليفطر على ماء، فإنه طهور"**(۳) (جب تم میں سے کوئی شخص افطار کرے تو چاہئے کہ کھجور سے افطار کرے، کیونکہ یہ برکت ہے، اور جس کے پاس کھجور نہ ہو وہ پانی سے افطار کرے،

---

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۱۴۸، الشرح الکبیر للدردیر ۱/۵۲۰، المغنی ۳/۹۸، الانصاف ۳/۲۹۲-۲۹۳، حاشیۃ البیجوری علی شرح ابن قاسم ۱/۳۰۰، البحر الرائق ۲/۲۷۷، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۹۶۔

(۲) حدیث: "تسحروا فإن في السحور بركة" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۱۳۹) اور مسلم (۲/۷۷۰) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "لایزال الناس بخیر ماعجلوا الفطر......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۱۹۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۷۷۱) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث زید بن ثابت: "تسحرنا مع النبی ﷺ ......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۱۳۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۷۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث انس: "كان رسول الله ﷺ يفطر قبل أن يصلى على رطبات ......" کی روایت ترمذی (۳/۷۰) نے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن ہے۔

(۳) حدیث سلمان بن عامر: "إذا أفطر أحدكم فليفطر على تمر......" کی روایت ترمذی (۳/۷۰) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

کیونکہ یہ پاک کرنے والا ہے)۔

د- اور مستحب یہ ہے کہ افطار کے وقت دعاء کرے حضرت عبداللہ بن عمرؓو سے مرفوع حدیث وارد ہے کہ: ''إن للصائم دعوة لاترد'' [1] (روزہ دار کی دعاء قبول کی جاتی ہے)۔

اور حدیث میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ جب نبی ﷺ افطار کرتے تھے تو فرماتے تھے: ''ذهب الظمأ، وابتلت العروق، وثبت الأجر إن شاء الله تعالى'' [2] (پیاس ختم ہوگئی، رگیں تر ہوگئیں، اور اگر اللہ نے چاہا تو اجر ثابت ہوگیا)۔

اور اس جگہ رمضان کے مہینے کے خصوصی فضائل ہیں، جیسے تراویح، زیادہ صدقات دینا، اور اعتکاف وغیرہ ان کو ان کی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

٣٦- اور سب سے اہم چیز جس سے روزہ دار کو دور رہنا چاہئے اور اس سے بچنا چاہئے، وہ ظاہری اور باطنی معاصی ہیں جو اس کے روزے کو ضائع کردیتی ہیں، پس وہ اپنی زبان کو لغو، ہذیان، جھوٹ، غیبت، چغل خوری، فحش گوئی، بدکلامی اور لڑائی جھگڑے کی باتوں سے بچائے، اور اپنے اعضاء کو تمام شہوات اور حرام چیزوں سے روکے، اور عبادت، اللہ کے ذکر اور قرآن کی تلاوت میں مشغول رہے، اور یہ جیسا کہ غزالی کہتے ہیں: یہ روزہ کا راز ہے [3]، اور حضرت ابوہریرہؓ کی صحیح حدیث میں ہے وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''قال الله تعالىٰ: كل عمل ابن آدم له إلا الصيام، فإنه لي وأنا أجزى به، والصيام جنة، وإذا كان يوم صوم أحدكم، فلا يرفث ولا يصخب، فإن سابه أحد أو قاتله، فليقل: إني امرؤ صائم'' [1] (اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ آدمی کا ہر عمل اس کے واسطے ہے، سوائے روزوں کے وہ میرے لئے ہے، اور میں ہی اس کا بدلہ دوں گا، اور روزہ ڈھال ہے اور جب تم میں سے کسی آدمی کا روزہ ہو تو وہ فحش گوئی نہ کرے اور نہ شور مچائے، پس اگر کوئی شخص اسے گالی دے یا اس کے ساتھ قتال کرے تو کہے کہ: میں روزہ دار ہوں)، اور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں ہے کہ: نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''الصيام جنة، مالم يخرقها بكذب أو غيبة'' [2] (روزہ ڈھال ہے، جب تک کہ اسے جھوٹ یا غیبت کے ذریعہ پھاڑ نہ دے)، اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: ''من لم يدع قول الزور، والعمل به، فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه'' [3] (جو شخص جھوٹ بولنا اور اس پر عمل کرنا نہ چھوڑے تو اللہ کو کوئی ضرورت نہیں ہے کہ ایسا شخص اپنا کھانا، پینا چھوڑے)۔

روزہ کو فاسد کرنے والی چیزیں:

٣٧- روزہ عام طور پر اس صورت میں فاسد ہوجاتا ہے جبکہ اس کی

---

(١) حدیث: ''إن للصائم دعوة لاترد'' کی روایت ابن ماجہ (١/٥٥٧) نے کی ہے، اور اس میں ایک راوی ہے، جس کے بارے میں ذہبی نے المیزان (١/١٩٤) میں ذکر کیا ہے کہ اس میں جہالت ہے۔

(٢) حدیث: ''كان إذا أفطر قال: ذهب الظمأ......'' کی روایت ابوداؤد (٢/٧٦٥) اور دارقطنی (٢/١٨٥) نے کی ہے اور دارقطنی نے اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔

(٣) الوجیز ١/١٠٣۔

---

(١) حدیث ابی ہریرہؓ ''قال الله: كل عمل ابن آدم له......'' کی روایت بخاری (الفتح ٤/١١٨ طبع السلفیہ) اور مسلم (٢/٨٠٧ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(٢) حدیث: ''الصيام جنة مالم يخرقها......'' کو ہیثمی (المجمع ٣/١٧١) نے ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ: اسے طبرانی نے ''الاوسط'' میں اس کی روایت کی ہے، اور اس میں ربیع بن بدر ہیں، اور وہ ضعیف ہیں۔

(٣) حدیث ابی ہریرہؓ ''من لم يدع قول الزور والعمل به......'' کی روایت

شرائط میں سے کوئی شرط نہیں پائی جائے، یا اس کے ارکان میں سے کسی رکن میں خلل واقع ہوجائے، جیسے مرتد ہونا، اور جیسے حیض ونفاس کا طاری ہونا، اور ہر وہ چیز جو اسکے منافی ہو یعنی کھانا، پینا وغیرہ، اور بدن کے باہر سے روزہ دار کے پیٹ میں کسی چیز کا داخل ہونا۔

۳۸- اور اس چیز کے ذریعہ روزہ کے فاسد ہونے میں جو پیٹ میں داخل ہوتی ہے۔ حسب ذیل شرائط ہیں:

الف- یہ کہ پیٹ میں داخل ہونے والی چیز کشادہ منفذ (گذرگاہ) کے ذریعہ داخل ہو اس قید کو مالکیہ نے ذکر کیا ہے [۱] اور مفتوحہ کے ذریعہ داخل ہو جیسا کہ شافعیہ نے کہا ہے [۲]، یعنی جسم میں اصلی اور طبعی راستوں کے ذریعہ ہو، اور مادہ کو باہر سے اندر پہنچانے والا سمجھا جاتا ہو، جیسے منھ، ناک اور کان۔

اور اس کے لئے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ: جو شخص پانی میں غسل کرے اور اس کی ٹھنڈک اپنے اندر محسوس کرے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا، اور جو شخص اپنے پیٹ پر تیل کی مالش کرے تو نقصان نہیں کرے گا اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، کیونکہ اس کا پیٹ تک پہنچنا جذب ہوکر ہوتا ہے [۳]۔

اور حنابلہ نے اس کی شرط نہیں لگائی ہے، بلکہ اس کے حلق اور اندر تک پہنچنے کے ثابت ہونے پر اکتفاء کیا ہے اور دماغ اندر کے حکم میں ہے [۴]۔

ب- یہ کہ اندر داخل ہونے والی چیز ایسی ہو جس سے احتراز ممکن ہو، جیسے بارش اور برف کا از خود روزہ دار کے حلق میں داخل ہونا بشرطیکہ اسے اپنے فعل سے نہ نگلے، اور اگر اس سے احتراز ممکن نہ ہو، (جیسے مکھی اڑکر حلق میں آجائے، اور راستے کا غبار)، تو بالاجماع روزہ نہیں ٹوٹے گا [۱]۔

اور یہ استحساناً ہے اور قیاس کا تقاضا ہے کہ فاسد ہوجائے اس لئے کہ روزہ کو توڑنے والی چیز اس کے اندر تک پہنچ گئی ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے تو وہ دھواں کے مشابہ ہوگا [۲]۔

اور جوف اندر کا حصہ ہے چاہے وہ حصہ جو غذا اور دوا کو تحلیل کرتا ہے یعنی ان دونوں میں تبدیلی کردیتا ہے، جیسے پیٹ اور آنتیں، یا وہ ہو جو صرف دوا کو تحلیل کرتا ہے جیسے سر اور کان کا اندرونی حصہ، یا وہ حصہ ہو جو کسی چیز کو تحلیل نہیں کرتا ہے جیسے حلق کا اندرونی حصہ [۳]۔

نووی نے کہا ہے کہ: فقہاء نے حلق کو جوف کی طرح قرار دیا ہے، یعنی اس تک پہنچنے والی چیز کے پہنچنے سے روزہ باطل ہوجائے گا اور امام نے فرمایا ہے کہ اگر چیز حلقوم سے آگے بڑھ جائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔

فرمایا: اور دونوں بنیادوں پر دماغ کا اندرونی حصہ آنتیں، اور مثانہ وہ چیزیں ہیں جن تک کسی چیز کے پہنچنے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے [۴]۔

ج- اور جمہور نے یہ شرط نہیں لگائی ہے کہ جوف تک داخل ہونے والی چیز غذا ہو، لہذا جوف میں داخل ہونے والی چیز کے ذریعہ روزہ فاسد ہوجائے گا، چاہے وہ غذا ہو یا غذا نہ ہو جیسے مٹی وغیرہ کا نگل جانا، اگرچہ بعض مالکیہ نے ان دونوں کے مابین فرق کیا ہے،

بخاری (الفتح ۱۱۶/۴) نے کی ہے۔

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۸۰۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۵۶/۲، الاقناع ۳۲۸/۲۔

(۳) ردالمحتار علی الدرالمختار ۹۸/۲، شرح المحلی علی المنہاج ۵۹/۲، الإقناع ۳۲۹/۲۔

(۴) کشاف القناع ۳۱۸/۲۔

---

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۸۰۔

(۲) الہدایہ بشروحہا ۲۵۸/۲، الدرالمختار ۹۷/۲، المغنی ۵۰/۳۔

(۳) الإقناع حاشیۃ البجیرمی ۳۲۸/۲۔

(۴) روضۃ الطالبین ۳۵۶/۲۔

ابن رشد نے کہا ہے کہ: مالکیہ کے مذہب کا حاصل یہ ہے کہ اس چیز سے رکنا واجب ہے جو حلق تک پہنچتی ہے، چاہے جس منفذ سے پہنچے، چاہے غذا ہو یا غذا نہ ہو[۱]۔

د- اور یہ شرط لگائی گئی ہے کہ روزہ دار ارادہ کرنے والا اور اپنے روزہ کو یاد رکھنے والا ہو، لیکن اگر وہ اپنا روزہ دار ہونا بھول جائے تو جمہور کے نزدیک اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی نبی علیہ السلام سے مروی حدیث ہے آپ علیہ السلام نے فرمایا: **"من نسي وهو صائم، فأكل أو شرب، فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه"**[۲] (جو روزہ دار ہو بھول کر کھالے یا پی لے تو وہ اپنے روزہ کو پورا کرے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسے کھلایا اور پلایا ہے)۔

اور اس میں فرض اور نفل روزہ برابر ہے، اس لئے کہ دلائل عام ہیں[۳]۔

اور رمضان کے روزے کے بارے میں امام مالک کا اختلاف ہے، ان کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص رمضان میں بھول جائے، اور کھالے یا پی لے تو اس پر قضا واجب ہوگی، لیکن اگر غیر رمضان میں بھول جائے اور کھالے یا پی لے تو وہ اپنا روزہ پورا کرے گا، اور اس پر قضا واجب نہیں ہوگی[۴]۔

(۱) الاختیار ۱/۱۳۲، الإقناع بحاشیۃ البجیرمی ۲/۳۲۸، کشاف القناع ۲/۳۱۷، بدایۃ المجتہد ۱/۳۳۹، دیکھئے: القوانین الفقہیہ رص ۸۰، جواہر الإکلیل ۱/۱۴۹۔

(۲) حدیث ابو ہریرہؓ: "من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۱۵۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۸۰۹ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) الہدایہ وشروحہا ۲/۲۵۴، الوجیز ۱/۱۰۲، روضۃ الطالبین ۲/۳۵۶، المغنی ۳/۵۰، ۵۱، کشاف القناع ۲/۳۲۰۔

(۴) القوانین الفقہیہ رص ۸۳۔

ھ- اور حنفیہ اور مالکیہ نے جوف میں مادہ کے برقرار رہنے کو شرط قرار دیا ہے، اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ مثلاً کنکری، معدہ کو کچھ نہ کچھ مشغول رکھتی ہے اور بھوک کو کم کر دیتی ہے[۱]۔

اور شافعیہ اور حنابلہ جوف میں مادہ کے برقرار رہنے کی شرط نہیں لگائی ہے اگر وہ اس کے اختیار سے ہو۔

حنفیہ اور مالکیہ کے قول کے مطابق اگر مادہ باقی نہ رہے، بایں طور کہ اسی وقت جوف سے نکل جائے تو روزہ فاسد نہیں ہوگا، مثلاً اگر اسے تیر لگ جائے اور اس کا پیٹ پھٹ جائے اور اس کی پشت سے چھید کر نکل جائے، اور اگر پھل اس کے پیٹ میں باقی رہ جائے تو اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا، اور اگر یہ اس کے عمل سے ہو تو اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا، امام غزالی نے فرمایا ہے کہ: اگر چہ چاقو کا کچھ حصہ باہر ہو[۲]۔

و- شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام زفرؒ نے یہ شرط لگائی ہے کہ روزہ دار کھانے، پینے اور دواء کا استعمال اپنے اختیار سے کرے، لہذا اگر اس کے حلق میں زبردستی پانی یا دواء ڈال دیا جائے تو ان حضرات کے نزدیک اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے نہ عمل کیا ہے اور نہ ارادہ کیا ہے۔

اور اگر افطار پر مجبور کیا جائے پھر وہ کھالے یا پی لے تو شافعیہ کے نزدیک روزہ ٹوٹنے اور نہ ٹوٹنے کے بارے میں دو مشہور قول ہیں، ان دونوں میں اصح قول ہے کہ روزہ فاسد نہ ہوگا، اور ان حضرات نے روزہ کے فاسد نہ ہونے کی علت یہ بیان کی ہے کہ جو حکم اس کے اختیار پر مبنی ہوتا ہے، وہ اختیار کے نہیں پائے جانے کی وجہ

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۱۴۹، ابن عابدین ۲/۹۸-۹۹۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/۳۲۵-۳۲۶، البدائع ۲/۹۹ کچھ تصرف کے ساتھ، الدر المختار ورد المحتار ۲/۹۸-۹۹، الوجیز ۱/۱۰۱۔

سے ساقط ہوجاتا ہے[۱]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ: اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا، یہی ایک قول ہے، اور یہ ایجار کی طرح ہے[۲]، اس لئے کہ حدیث ہے کہ: "إن الله وضع عن أمتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه"[۳] (بیشک اللہ نے میری امت سے غلطی بھول چوک اور جس چیز پر زبردستی کی جائے، کو معاف قرار دیا ہے) اور یہ حدیث عام ہے[۴]۔

اور حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ: روزہ توڑنے پر اکراہ کرنا روزہ کو فاسد کردیتا ہے اور قضا کو واجب کرتا ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه" سے مراد حکم کا اٹھالینا ہے، اس لئے کہ یہی کلام کے صحیح کرنے کا تقاضا ہے، اور مقتضی عام نہیں ہوتا ہے، اور اجماع گناہ سے مراد ہے، لہذا دوسرا حکم یعنی فساد کا دنیوی حکم مراد لینا صحیح نہیں ہوگا[۵]۔

وہ چیزیں جن سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے اور قضا لازم ہوتی ہے:

۳۹- اور اس کا تعلق روزہ کے ارکان یا اس کے شرائط میں خلل واقع ہونے سے ہے، اور اس کا شمار حسب ذیل صورتوں میں ممکن ہے:

۱- اس چیز کا کھانا جسے عادۃً نہیں کھایا جاتا ہے۔

۲- ناقص طور پر وطی کرنا۔

۳- دوا علاج کرانا۔

۴- روزے کی حفاظت میں کوتاہی کرنا اور اس کے احکام سے ناواقف ہونا۔

۵- عوارض کے سبب سے روزہ توڑنا۔

اول: اس چیز کا کھانا جسے عادۃً نہیں کھایا جاتا ہے:

۴۰- اس چیز کا کھانا جسے عادۃً نہیں کھایا جاتا ہے، جیسے مٹی، کنکری، غیر مخلوط آٹا (صحیح قول کی بنیاد پر) اور کچے اناج، جیسے گندم، جو، چنا اور مسور اور کچے پھل جو پکنے سے قبل نہیں کھایا جاتا ہے، جیسے بہی اور اخروٹ اور اسی طرح بہت زیادہ نمک ایک ہی بار کھالیں، ان سب چیزوں سے صرف قضا واجب ہوگی کفارہ واجب نہ ہوگا، لیکن اگر اسے کئی بار کھائے، تھوڑے، تھوڑے ہر مرتبہ تو حنفیہ کے نزدیک قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے۔

لیکن اگر گٹھلی، یا روئی یا کاغذ کھالے یا کنکری یا لوہا، یا سونا، یا چاندی نگل لے، اسی طرح ایسی سیال چیز پی لے جو نہیں پی جاتی ہے، جیسے پٹرول تو قضا واجب ہوگی کفارہ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ گندگی، ناپسندگی اور طبیعت کے تنفر کی وجہ سے جنایت ناقص ہے، پس روزہ توڑنے کا معنی موجود نہیں ہے، اور وہ جوف میں ایسی چیز پہنچانا ہے جس میں جسم کے لئے نفع ہو، چاہے وہ ایسی چیز ہو جسے غذا کے طور پر استعمال کیا جاتا ہو یا اس کے ذریعہ دواء کی جاتی ہو، اور اس لئے کہ یہ مذکورہ چیزیں غذا نہیں ہیں، اور نہ غذا کے معنی میں ہیں جیسا کے "طحاوی" کہتے ہیں، اور اس لئے کہ ظاہر میں روزہ توڑنا موجود ہے

---

(۱) شرح المحلی علی المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۵۷-۵۸، الإقناع ۱/ ۳۲۹۔

(۲) الإیجار، مریض کے حلق میں پانی ڈالنا ہے۔

(۳) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹) اور حاکم (۲/ ۱۹۸) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے، اور الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، اور حاکم نے اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۴) کشاف القناع ۲/ ۳۲۰، الروض المربع ۱/ ۱۴۱۔

(۵) رد المحتار ۲/ ۱۰۲، دیکھئے: البدائع ۲/ ۹۶۔

اور وہ نگلنا ہے (۱)۔

اور حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ: روزہ اس چیز سے ٹوٹتا ہے جو داخل ہوجائے

اور زیلعی نے کہا ہے کہ: جو چیز غذا کے طور پر استعمال نہیں کی جاتی اور نہ اسے عادةً دوا کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے، کفارہ کو واجب نہیں کرے گی (۲)۔

دوم: حاجت یا شہوت کو ناقص طور پر پوری کرنا:

اور یہ حسب ذیل صورتوں میں ہے:

۴۱- الف- اپنے ارادہ سے بغیر جماع کے انزال منی کرنا، جیسے ہتھیلی یا پیٹ یا ران یا چھونے اور بوسہ وغیرہ کے ذریعہ منی کا خارج کرنا، ان سے جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک صرف قضا واجب ہوگی کفارہ واجب نہ ہوگا، اور مالکیہ کے نزدیک قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے (۳)۔

ب- میت یا جانور یا ناقابل شہوت بچی کے ساتھ وطی کے ذریعہ انزال کرنا۔

۴۲- اور یہ روزے کو فاسد کرے گا، کیونکہ اس میں ایک شہوت کو پورا کرنا ہے اور یہ روزے کے منافی ہے، اور کفارہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ شہوت کو پورا کرنا ناقص ہے کیونکہ یہ درحقیقت جماع نہیں ہے (۴)،

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۶۷، دیکھئے: تبیین الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۶۷، دیکھئے: تبیین الحقائق ۱/۳۲۶، دیکھئے: مراقی الفلاح ۳۶۷، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۲۳، کشاف القناع ۲/ ۳۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الإقناع وحاشیۃ البجیرمی ۲/ ۳۲۸۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۶۔

(۳) شرح ابن قاسم علی متن الغزی، مع حاشیۃ البیجوری ۱/ ۳۰۳، المغنی بالشرح الکبیر ۳/ ۴۸، الدرالمختار ۲/ ۱۰۴، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۶۱، کشاف القناع ۲/ ۳۲۵-۳۲۶، القوانین الفقہیہ (۸۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۹، مراقی الفلاح ۳۶۹-۳۷۰، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۵۸۔

(۴) الاختیار ۱/ ۱۳۱-۱۳۲، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۵۸۔

اس میں حنابلہ کا اختلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک جس عورت کے ساتھ وطی کی جائے اس کے بڑی یا چھوٹی ہونے میں اور جان بوجھ کر اور سہواً کرنے میں اور لاعلمی اور خطاء کے درمیان فرق نہیں ہے اور ان سب میں قضا اور کفارہ واجب ہے، اس لئے کہ اعرابی کی حدیث مطلق ہے (۱)۔

اور مالکیہ اس میں کفارہ واجب کرتے ہیں، اس لئے کہ اس میں جان بوجھ کر منی کو خارج کرنا ہے (۲)۔

ج- دو عورتوں کے درمیان مساحقہ (ہم جنسی) بشرطے کہ انزال ہوجائے۔

۴۳- مردوں کے عمل کی طرح دو عورتوں کا عمل، شرمگاہ کے علاوہ میں جماع کے حکم کی طرح ہے۔ ان میں سے کسی پر قضا واجب نہیں ہوگی، مگر جبکہ انزال ہوجائے، اور انزال کے ساتھ کفارہ نہیں ہوگا، اور یہ حنفیہ کے نزدیک ہے اور یہی حنابلہ کا ایک قول ہے، اور حنابلہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ کفارہ کے سلسلہ میں کوئی نص نہیں ہے، اور اسے جماع پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ: اصح قول یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں ان دونوں پر کفارہ نہیں ہوگا کیونکہ یہ منصوص علیہ نہیں ہے، اور نہ منصوص علیہ (جماع) کے معنی میں ہے، لہذا اپنی اصل پر باقی رہے گا (۳)۔

د- نظر و فکر کے ذریعہ انزال:

۴۴- نظر یا فکر کے ذریعہ منی کے انزال کرنے میں حسب ذیل تفصیل ہے:

(۱) المغنی ۳/ ۵۷، کشاف القناع ۲/ ۳۲۴۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۰۔

(۳) مراقی الفلاح رص ۳۶۴، ردالمحتار ۲/ ۱۰۰، کشاف القناع ۲/ ۳۲۶، المغنی ۳/ ۵۹۔

حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب بعض حضرات کو چھوڑ کر یہ ہے کہ فکر کے ذریعہ (اگر چہ فکر طویل ہو)، اور شہوت کے ساتھ دیکھ کر انزال اگر چہ عورت کی شرمگاہ کی طرف بار بار ہو، روزہ کو فاسد نہیں کرے گا، اگر چہ اس کو علم ہو کہ اس سے انزال ہوجائے گا، کیونکہ یہ جماع کے بغیر انزال ہے، لہذا احتلام کے مشابہ ہوگا۔

قلیوبی نے کہا ہے کہ: نظر وفکر جو شہوت کا محرک ہو بوسہ لینے کی طرح حرام ہے، اگر چہ اس کی وجہ سے روزہ فاسد نہیں ہوگا (۱)۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ: اگر محض فکر یا دیکھنے سے ان دونوں کے دوام واستمرار کے بغیر منی خارج ہو تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا اور کفارہ تو واجب نہ ہوگا مگر قضا واجب ہوگی، اور اگر ان دونوں کو دیر تک باقی رکھے یہاں تک کہ انزال ہوجائے تو اگر دوام واستمرار کی صورت میں ان دونوں کے ذریعہ انزال ہوجانے کی اس کی عادت ہو تو قطعی طور پر کفارہ واجب ہوگا، اور اگر دوام واستمرار کی صورت میں ان دونوں کے ذریعہ انزال نہ ہونے کی عادت ہو بلکہ اپنی عادت کے خلاف منی خارج کرے تو لزوم کفارہ کے سلسلہ میں دو قول ہیں، اور لخمی نے عدم لزوم کے قول کو مختار کہا ہے۔

اور اگر رمضان کے ادا روزہ میں ایک ہی بار قصداً دیکھنے کے ذریعہ منی خارج کردے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا اور قضا واجب ہوگی، اور کفارہ کے واجب ہونے اور نہ ہونے میں دو قول ہیں اور یہ اس صورت میں ہے جب اس کی عادت محض دیکھنے سے انزال کی ہو ورنہ بالاتفاق کفارہ نہیں ہوگا (۲)۔

شافعیہ میں سے اذرعی نے کہا ہے اور شیخ قلیوبی اور رملی نے ان کی اتباع کی ہے کہ اگر اسے یقین ہو کہ فکر ونظر کے ذریعہ انزال ہوجائے گا تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا، اگر چہ بار بار نہ دیکھے یا نہ سوچے (۱)۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ نظر اور فکر کے درمیان فرق ہے پس نظر کی صورت میں اگر منی خارج کرے تو روزہ فاسد ہوجائے گا، کیونکہ اس نے ایسے فعل سے انزال کیا جس سے لذت حاصل کی جاتی ہے، اور اس سے بچنا ممکن ہے لہذا روزہ کو فاسد کردے گا، جیسے چھونے کے ذریعہ انزال ہوجائے، اور نظر کے برخلاف فکر سے احتراز ممکن نہیں ہے۔

اور اگر بار بار دیکھنے کی وجہ سے مذی آجائے تو امام احمد کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ اس کی وجہ سے روزہ فاسد نہیں ہوگا، کیونکہ اس کی وجہ سے روزہ کے فاسد ہونے کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے، اور انزال منی پر اس کو قیاس کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ یہ احکام میں اس کے خلاف ہے، لہذا اصل پر باقی رہے گا (۲)۔

اور اگر بار بار نہ دیکھے تو (روزہ) فاسد نہیں ہوگا، چاہے منی خارج کرے، یا مذی اور یہی راجح مذہب ہے اس لئے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے اور امام احمد نے صراحت کی ہے کہ: منی کی وجہ سے فاسد ہوگا، اور مذی کی وجہ سے فاسد نہیں ہوگا (۳)۔

لیکن فکر کی وجہ سے انزال سے روزہ فاسد نہیں ہوگا اور ابن عقیل کے نزدیک اس کے ذریعہ روزہ کا فاسد ہونا مختار ہے، کیونکہ فکر اختیار میں داخل ہے، لیکن ان میں سے جمہور نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے: "إن الله تجاوز لأمتي عما وسوست أو

---

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۵۹، دیکھئے: الدر المختار ۲/ ۹۸، الإقناع للشربینی الخطیب ۲/ ۳۳۱۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر و حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۰، القوانین الفقہیہ رص ۸۱، دیکھئے: منح الجلیل ۱/ ۴۰۲ - ۴۰۳۔

---

(۱) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۵۹۔

(۲) المغنی ۳/ ۴۹، نیز دیکھئے: الروض المربع ۱/ ۱۴۰۔

(۳) الانصاف ۳/ ۳۰۲۔

حدثت به أنفسها، مالم تعمل به أو تكلم"[1] (بیشک اللہ نے میری امت سے وساوس اور دل کے خیالات کو درگذر فرمایا ہے، جب تک کہ اس پر عمل نہیں کرے یا اس کا تلفظ نہ کرے)، اور اس لئے بھی کہ اس کے ذریعہ روزہ کے فاسد ہونے کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے اور نہ اجماع ہے، اسے مباشرت اور تکرار نظر پر قیاس کرنا ممکن ہے، کیونکہ نظر شہوت کو بھڑکانے اور انزال کا سبب ہونے میں ان دونوں سے کم درجہ کا ہے[2]۔

سوم- علاج معالجہ وغیرہ اور اس کی چند قسمیں ہیں، ان میں سے اہم یہ ہیں:

الف-الاستعاط:

۴۵- استعاط: افتعال کے وزن پر ہے، سعوط سے ماخوذ ہے، جو رسول کے مثل ہے وہ دوا جو ناک میں ڈالی جائے[3]، اور استعاط و اسعاط فقہاء کے نزدیک: ناک کے ذریعہ دماغ تک کسی چیز کا پہنچانا ہے[4]۔

اور استعاط روزہ کو فاسد کرتا ہے بشرطیکہ دوا دماغ تک پہنچ جائے، اور ناک اندر تک پہنچنے کا راستہ ہے۔ پس اگر دماغ تک نہیں پہنچے تو نقصان نہیں کرے گا، مثلاً خیشوم (ناک کا بانسہ) سے تجاوز نہیں کرے۔ پس اگر رات میں اپنی ناک میں دوا رکھے اور دن میں نکال دے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا[5]۔

(۱) حدیث ابو ہریرہؓ "إن الله تجاوز لأمتي ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۵۴۹) اور مسلم (۱/ ۱۱۷) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) المغنی ۳/ ۴۹۔

(۳) المصباح المنیر، مادہ: "سعط" رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۱۰۲۔

(۴) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۵۶۔

(۵) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۹۔

اور اگر اسے دن میں رکھے اور اس کے دماغ تک پہنچ جائے تو روزہ فاسد ہو جائے گا، کیونکہ وہ روزہ دار کے جوف میں اس کے اختیار سے پہنچا ہے، تو اسے فاسد کردے گا جیسے حلق تک پہنچنے والی چیز، اور دماغ، جوف ہے (جیسا کہ فقہاء نے ثابت کیا ہے) اور اس تک پہنچنے والی چیز اس کے لئے غذا بنتی ہے پس اسے فاسد کردے گی جیسے جوف بدن[1]۔

اور اس میں صرف قضا واجب ہوگی کفارہ نہیں، یہی اصح قول ہے، اس لئے کہ کفارہ صورۃً اور معنیً روزہ توڑنے کا اثر ہے، اور روزہ توڑنے کی صورت نگلنا ہے، اور یہ یہاں موجود نہیں ہے، اور صورۃ افطار کے بغیر نفع سے صرف قضا واجب ہوتی ہے[2]۔

اور یہ حکم دوا ڈالنے کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ اگر پانی ناک میں چڑھائے اور وہ اس کے دماغ میں پہنچ جائے تو حنفیہ کے نزدیک روزہ ٹوٹ جائے گا[3]۔

ب-بخور کا استعمال:

۴۶- اور یہ دھواں کو حلق تک پہنچانے سے ہوتا ہے، تو یہ روزہ کو فاسد کردے گا، لیکن بخور اور اس جیسی چیز کے دھواں کو حلق تک پہنچائے بغیر اس کی خوشبو سونگھنا روزہ کو فاسد نہیں کرتا ہے اگر چہ اس کے پاس خوشبو آئے اور اسے ناک کے ذریعہ کھینچے کیونکہ خوشبو کے لئے جسم نہیں ہوتا ہے[4]۔

لہذا اگر کوئی شخص اپنے فعل سے دھواں کو اپنے حلق میں داخل

(۱) المغنی ۳/ ۳۷-۳۸۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۱۰۲۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۳۶۷، دیکھئے: الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۲۵۔

(۴) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۹۔

کرے چاہے جس صورت سے داخل کرنا ہو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، چاہے وہ عنبر یا عود یا ان دونوں کے علاوہ کسی چیز کا دھواں ہو، یہاں تک کہ جو شخص عود کے ذریعہ دھونی لے اور اسے اپنی طرف کھینچے، اور اس کے دھواں کو سونگھے اور اس کو اپنا روزہ یاد ہو تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ روزہ توڑنے والی چیز کو اپنے پیٹ اور دماغ میں داخل کرنے سے بچنا ممکن ہے۔

شرنبلالی نے کہا: یہ وہ چیز ہے جس سے بہت سے لوگ غافل رہتے ہیں، پس اس سے متنبہ رہنا چاہئے، اور یہ خیال نہیں کرنا چاہئے کہ وہ گلاب اور مشک کے سونگھنے کی طرح ہے، اس لئے کہ اس ہواء میں جو مشک وغیرہ کی خوشبو سے معطر ہو اور اس دھوئیں میں جو جوہر ہے اور اس کے اپنے عمل سے اس کے اندر جسم میں پہنچا ہے واضح فرق ہے[1]۔

ج-ہانڈی کی بھاپ:

۴۷-ہانڈی کی بھاپ جب استنشاق کے ذریعہ حلق تک پہنچے تو قضا واجب ہوگی، کیونکہ بخور کے دھواں اور ہانڈی کی بھاپ دونوں کے لئے جسم ہوتا ہے جس سے دماغ کو سکون ملتا ہے، اور اس سے قوت حاصل کرتا ہے یعنی اسے قوت حاصل ہوتی ہے، جس طرح کھانے سے حاصل ہوتی ہے، لیکن اگر ان میں سے کوئی اس کے اختیار کے بغیر حلق میں پہنچ جائے تو اس پر قضا واجب نہ ہوگی۔

یہ لکڑی کے دھواں کے برخلاف ہے، کیونکہ اس کے حلق میں پہنچنے کی صورت میں قضا نہیں ہے اگرچہ اسے ناک میں قصداً ڈالے کیونکہ اس کے ذریعہ دماغ کو قوت حاصل نہیں ہوتی ہے، جس طرح اسے کھانے سے حاصل ہوتی ہے[1]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ: اگر اپنے منھ کو قصداً کھولے یہاں تک کہ غبار اس کے پیٹ میں داخل ہوجائے تو اصح قول کے مطابق اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا[2]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر قصداً آٹے کا غبار اور راستے کا غبار نگل جائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔

د-تدخین (سگریٹ نوشی):

۴۸-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ روزہ کے دوران سگریٹ نوشی سے روزہ فاسد ہوجائے گا، کیونکہ یہ روزہ توڑنے والی چیزوں میں سے ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''تبغ'' فقرہ ۳۰، جلد ۱۰ میں ہے۔

ھ-کان میں دوا ڈالنا:

۴۹-جمہور فقہاء کا مذہب اور یہی شافعیہ کے نزدیک اصح ہے کہ کان میں دوا یا تیل یا پانی ڈالنے سے روزہ فاسد ہوجائے گا۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ: جو چیز حلق میں پہنچے اس سے امساک واجب ہے، چاہے وہ سیال ہو یا سیال نہ ہو اور راجح مذہب یہ ہے کہ حلق تک پہنچنے والی چیز روزہ توڑنے والی ہے، اگرچہ اس سے آگے نہ بڑھے بشرطیکہ اس تک پہنچ جائے، اگرچہ ناک یا کان یا آنکھ کے

---

(۱) مراقی الفلاح رص ۳۶۱-۳۶۲، الدر المختار ورد المحتار ۲ر ۹۷۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر، حاشیۃ الدسوقی ر ۵۲۵۔

(۲) حواشی تحفۃ المحتاج ۳ر ۴۰۱، شرح المحلی علی المنہاج ۲ر ۵۶-۵۷، دیکھئے: حاشیۃ البجیرمی علی شرح الشربینی الخطیب المسمی بالإقناع ۲ر ۳۲۹۔ المغنی ۳ر ۴۰-۴۱، کشاف القناع ۲ر ۳۲۰-۳۲۱۔

ذریعہ دن میں ہو[1]۔

اس کی توجیہ ان حضرات کے نزدیک یہ ہے کہ یہ بدن میں کشادہ منافذ میں سے کسی ایک کے ذریعہ پہنچنے والی ہے، اور یہ (منافذ) منھ، ناک اور کان ہیں، اور ہر وہ چیز جو معدہ تک بلند منفذ کے ذریعہ پہنچے، قضا کو واجب کرنے والی ہے، چاہے وہ منفذ کشادہ ہو یا تنگ، اور اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک حلق کے ذریعہ معدہ تک پہنچنے والی چیز سیال اور غیر سیال ہونے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے[2]۔

نووی نے کہا: اگر پانی یا کوئی دوسری چیز اپنے کانوں میں ڈال لے اور وہ اس کے دماغ تک پہنچ جائے تو ہمارے نزدیک اصح قول کے مطابق روزہ ٹوٹ جائے گا، اور غزالی کی رائے ہے کہ کانوں میں دوا ڈالنے سے روزہ فاسد نہیں ہوگا[3]۔

بہوتی نے کہا: اگر اپنے کان میں کوئی چیز ڈالے اور وہ اس کے دماغ تک پہنچ جائے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، کیونکہ دماغ ایک جوف ہے، پس اس تک پہنچنے والی چیز اسے غذا دیتی ہے تو روزہ فاسد کردے گی[4]۔

حنفیہ نے کہا: کان میں دوا اور تیل ڈالنے سے روزہ فاسد ہوجائے گا، کیونکہ اس میں بدن کے ایک حصہ کی درستگی ہے، پس معنوی طور پر روزہ کو فاسد کرنا پایا گیا۔

اور حنفیہ نے کان میں پانی ڈالنے کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۱۴۹۔
(۲) دیکھئے: القوانین الفقہیہ رص ۸۰، الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۱/۵۲۴۔
(۳) المجموع ۶/۳۲۰ اور دیکھئے: شرح المحلی علی المنہاج ۲/۵۶، الوجیز ۱/۱۰۱۔
(۴) دیکھئے: کشاف القناع ۲/۳۱۸۔

چنانچہ مرغینانی نے ''الہدایہ'' میں کہا ہے (اور اسی کو ان کے علاوہ دیگر حضرات نے صحیح قرار دیا ہے) کہ اس کی وجہ سے مطلقاً روزہ فاسد نہ ہوگا، چاہے خود داخل ہوجائے یا وہ داخل کرے۔

قاضی خاں نے فرق کیا ہے، اور کہا ہے کہ قصداً داخل کرے گا تو روزہ فاسد ہوجائے گا، اور از خود داخل ہوجائے تو روزہ فاسد نہ ہوگا، اور اسی کو فقہاء نے صحیح قرار دیا ہے، کیونکہ پانی دماغ کو نقصان پہنچاتا ہے، پس صورۃً اور معنیً فاسد کرنا نہیں پایا گیا[1]۔

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک تیل ڈالنے سے روزہ کے ٹوٹ جانے پر اتفاق ہے، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر پانی از خود داخل ہوجائے تو روزہ فاسد نہ ہوگا اور اگر پانی کو قصداً داخل کرے گا تو اس میں اختلاف ہے کہ صحیح روزہ فاسد ہونا ہے یا فاسد نہ ہونا ہے[2]۔

و- سر اور پیٹ کے زخم اور دیگر زخموں کا علاج کرنا:

۵۰ - آمّہ: سر کا زخم، اور جائفہ پیٹ کا زخم ہے۔

اور اس سے مراد (جیسا کہ کاسانی کہتے ہیں) کہ وہ چیز ہے جو اندر تک اصلی منفذ کے علاوہ سے پہنچے[3]۔

اگر روزہ دار سر کے زخم یا دیگر زخموں پر دوا لگائے تو جمہور کا مذہب عام طور پر یہ ہے کہ روزہ فاسد ہوجائے گا بشرطے کہ دوا اندر تک پہنچ جائے۔

نووی نے کہا: اگر اپنے زخم پر دوا لگائے اور دوا اس کے پیٹ یا دماغ تک پہنچ جائے تو ہمارے نزدیک روزہ ٹوٹ جائے گا چاہے دوا

(۱) دیکھئے: مراقی الفلاح وحاشیۃ الطحطاوی رص ۳۶۸، الدر المختار و رد المحتار ۲/۹۸، تبیین الحقائق ۱/۳۲۹، الہدایہ وشروحہا ۲/۲۶۶-۲۶۷۔
(۲) رد المحتار ۲/۹۸۔
(۳) مراقی الفلاح رص ۳۶۸، فتح القدیر ۲/۲۶۷، البدائع ۲/۹۳۔

تر ہو یا خشک[۱]، اور حنابلہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس نے اپنے اختیار سے اپنے اندر تک کسی چیز کو پہنچایا ہے تو یہ کھانے کے مشابہ ہوگیا[۲]، المرداوی نے کہا ہے: یہی راجح مذہب ہے، اور اسی پر اصحاب کا عمل ہے[۳]۔

اور حنفیہ نے اس کی علت (تر دوا اور خشک دوا کے درمیان عدم تفریق کی صراحت کے باوجود) یہ بیان کی ہے کہ: جوف رأس اور جوف معدہ کے درمیان ایک اصلی منفذ ہے لہذا جب (دوا) جوف رأس تک پہنچے گی تو جوف بطن تک پہنچ جائے گی[۴]۔

لیکن اگر دوا کے پیٹ تک پہنچنے میں شک ہو تو حنفیہ کے نزدیک کچھ تفصیل اور اختلاف ہے، پس اگر دوا تر ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ظاہر پہنچنا ہے، اس لئے کہ پیٹ تک منفذ پایا جاتا ہے، اور یہی سبب ہے، پس حکم ظاہر پر مبنی ہوگا اور یہ عادۃً پہنچنا ہے، اور صاحبین نے کہا ہے کہ: اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا اس لئے کہ اس کا یقین نہیں ہے اور شک سے روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے، تو یہ دونوں حضرات اصلی منافذ کا اعتبار کرتے ہیں، کیونکہ اصلی منافذ کے ذریعہ کسی چیز کا پیٹ تک پہنچنا یقینی ہے، اور اس کے علاوہ کے ذریعہ مشکوک ہے، لہذا ہم شک کے ساتھ فساد کا حکم نہیں لگائیں گے۔

لیکن اگر دوا خشک ہو تو بالاتفاق روزہ فاسد نہ ہوگا، کیونکہ وہ نہ تو پیٹ تک پہنچی اور نہ دماغ تک۔

لیکن بابرتی نے کہا ہے کہ: اکثر مشائخ کی رائے یہ ہے کہ پہنچنے کا اعتبار ہے، یہاں تک کہ اگر یقین ہوجائے کہ خشک دوا اس کے پیٹ تک پہنچ گئی تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، اور اگر یقین ہو کہ تر (دوا) اس کے پیٹ تک نہیں پہنچی تو اس کا روزہ ان کے نزدیک نہیں فاسد ہوگا، البتہ تر اور خشک کا تذکرہ عادت کے طور پر ہے۔

اور جب یقینی طور پر علم نہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عادت کے پیش نظر روزہ فاسد ہوجائے گا، صاحبین کے نزدیک فاسد نہیں ہوگا[۱]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ زخموں کے علاج کرانے سے روزہ فاسد نہ ہوگا، اور اسی کو شیخ تقی الدین نے اختیار کیا ہے۔

المرداوی نے کہا ہے کہ: شیخ تقی الدین کے نزدیک مختار یہ ہے کہ پیٹ اور سر کے زخم پر دوا لگانے سے روزہ فاسد نہ ہوگا[۲]۔

ابن جزی نے کہا ہے کہ: زخم کی دوا جو پیٹ تک پہنچے تو وہ روزہ کو فاسد نہیں کرے گی[۳]۔

اور دردیر نے کہا کہ جائفہ اور پیٹ میں اندر تک پہنچنے والے زخم پر تیل لگانے سے روزہ فاسد نہیں ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ کھانے اور پینے کی جگہ تک نہیں پہنچتا ہے ورنہ وہ اسی وقت مرجاتا[۴]۔

ز- الاحتقان (حقنہ لینا):

۵۱- احتقان پا[illegible]نہ کے راستہ میں دوا ڈالنا یا اس جیسی کسی چیز کو داخل کرنا ہے[۵] اور یہ سیال چیز اور کبھی غیر سیال چیز کے ذریعہ ہوتا ہے۔

سیال کے ذریعہ حقنہ لگانا خواہ پانی کے ذریعہ ہو جیسا کہ اکثر ہوتا ہے، یا پانی کے علاوہ دوسری چیز کے ذریعہ ہو تو یہ روزہ کو فاسد کردے گا،

(۱) المجموع ۶/۳۲۰، شرح المحلی علی المنہاج ۲/۵۶۔
(۲) کشاف القناع ۲/۳۱۸، دیکھئے: الروض المربع ۱/۱۴۰۔
(۳) الإنصاف ۲/۲۹۹-۳۰۰۔
(۴) مراقی الفلاح وحاشیۃ الطحطاوی ص ۳۶۸، الدر المختار ۲/۱۰۳۔

(۱) شرح العنایہ علی الہدایہ للبابرتی مع فتح القدیر ۲/۲۶۶-۲۶۷۔
(۲) الإنصاف ۳/۲۹۹۔
(۳) القوانین الفقہیہ ص ۸۰۔
(۴) الشرح الکبیر للدردیر ۱/۵۳۳، المدونہ ۱/۱۹۸۔
(۵) المصباح المنیر مادہ: ''حقن'' مراقی الفلاح ص ۳۶۷، الاقناع ۲/۳۲۹۔

اور قضا کو واجب کرے گا، جمہور کا یہی مذہب ہے، اور یہی مالکیہ کا مشہور مذہب ہے اور خلیل نے اسی کی صراحت کی ہے، اور اس کی علت یہ ہے کہ: اس کے ذریعہ پانی کھلے ہوئے منفذ سے پیٹ تک پہنچتا ہے، اور یہ کہ پہنچنے میں غیر معتاد معتاد کی طرح ہے، اور یہ کہ قضا کے وجوب میں استعاط (ناک میں دوا ڈالنا) سے زیادہ اولی ہے، تاکہ فاسد شدہ فریضہ کی تلافی ہو سکے[۱]۔

اور روزہ پر صورۃً اور معنیً جنایت کے مکمل نہ ہونے کی وجہ سے کفارہ واجب نہیں ہوگا، جیسا کہ یہ کفارہ کا سبب ہے، بلکہ یہ حقیقتاً افطار کے معنی کے پائے جانے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، اور یہ اس چیز کا پیٹ تک پہنچنا ہے جس میں بدن کی درستگی ہو صرف افطار کی صورت سے واجب نہیں ہوتا ہے، اور حقیقی افطار منھ کے ذریعہ پہنچنے سے ہوتا ہے اس کے علاوہ سے نہیں[۲]۔

مرغینانی وغیرہ نے احتقان اور اس کے علاوہ استعاط اور افطار کے ذریعہ روزہ توڑنے پر حضرت عائشہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ: "**إنما الإفطار مما دخل، وليس مما خرج**"[۳] (روزہ کا فاسد ہونا صرف اس چیز سے ہے جو داخل ہو، نہ کہ اس چیز سے جو خارج ہو)۔

اور حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے: "**الفطر مما دخل وليس مما يخرج**"[۴] (روزہ ٹوٹنا صرف اس چیز سے ہے جو داخل ہو نہ کہ اس چیز سے جو خارج ہوتی ہے)۔

لیکن بہرحال جامد چیز کے ذریعہ حقنہ لگانے میں بعض اختلاف ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ حقنہ کے ذریعہ جو چیز شرمگاہ سے پیٹ میں داخل ہوتی ہے وہ روزے کو فاسد کر دیتی ہے، کیونکہ یہ اس کے اختیار سے پیٹ تک پہنچنے والی ہے پس کھانے کے مشابہ ہوگی[۱]۔

اسی طرح استنجاء کی حالت میں مخرج میں انگلی کے کنارے داخل ہونا روزہ کو فاسد کر دے گا۔

نووی نے کہا ہے کہ: اگر کسی نے اپنی انگلی یا اس کے علاوہ کسی چیز کو اپنے پا[illegible]نہ کے راستہ میں داخل کرے اور بعض حصہ باہر باقی رہے تو روزہ باطل ہوجائے گا، اس پر ہمارے اصحاب کا اتفاق ہے[۲]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر روئی اور اس جیسی خشک جامد چیز پا[illegible]نہ کی راہ میں مکمل چھپ جائے تو روزہ فاسد ہوجائے گا، اور اگر مکمل نہ چھپے تو روزہ فاسد نہ ہوگا، جیسا کہ اگر اس کا کنارہ باہر باقی رہ جائے، کیونکہ پوری طرح داخل نہیں ہونا کسی چیز کے ایک مرتبہ داخل نہیں ہونے کی طرح ہے، جیسے خشک انگلی کا داخل کرنا، البتہ پانی اور تیل سے تر انگلی کا داخل کرنا اسے فاسد کر دے گا[۳]۔

مالکیہ نے افطار اور روزہ کے ابطال کو سیال حقنہ کے ذریعہ صراحۃً خاص کیا ہے۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/۳۲۹-۳۳۰، الہدایہ وشروحہا ۲/۲۶۵-۲۶۶، الدر المختار ۲/۱۰۲، شرح الدردیر ۱/۵۲۴، جواہر الإکلیل ۱/۱۴۹، شرح المحلی علی المنہاج ۲/۵۶، الإقناع ۲/۳۲۹-۳۳۰، کشاف القناع ۲/۳۱۸۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/۳۲۹-۳۳۰۔

(۳) حدیث عائشہ: "**إنما الإفطار مما دخل وليس مما خرج**" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۳/۱۶۷) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ: اسے ابویعلی نے روایت کی ہے، اور اس میں ایک راوی ہے جن کو میں نہیں جانتا ہوں۔

(۴) اثر ابن عباس: "**الفطر مما دخل**" کی روایت ابن ابی شیبہ ۳/۵۱ نے کی ہے۔

(۱) المغنی ۳/۳۷، کشاف القناع ۲/۳۱۸۔

(۲) الإقناع للشربینی الخطیب ۲/۳۳۰، المجموع ۶/۳۱۴۔

(۳) مراقی الفلاح ص/۳۷۰، دیکھئے: تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی ۱/۳۲۹-۳۳۰، الدر المختار و رد المحتار ۲/۱۰۲۔

اور کہا ہے کہ: (خلیل) نے مائع (سیال) کہہ کر جامد کے ذریعہ حقنہ سے احتراز کیا ہے کہ اس میں قضا نہیں ہوگی، اور نہ ان بتیوں سے جن پر تیل ہو اس لئے کہ وہ بہت خفیف ہوتا ہے۔

''المدونہ'' میں ہے: ابن القاسم نے کہا ہے کہ: امام مالک سے بتیوں کے بارے میں دریافت کیا گیا، جسے حقنہ کے لئے رکھا جاتا ہے؟ امام مالک نے فرمایا: میں اسے خفیف سمجھتا ہوں، اور میرے نزدیک اس کی وجہ سے کچھ نہیں ہوگا، امام مالک نے فرمایا: اگر ایسی چیز کے ذریعہ حقنہ لگائے جو اس کے پیٹ تک پہنچے، تو میرے نزدیک اس پر قضا ہوگی، ابن القاسم نے کہا ہے کہ: اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا[۱]۔

اور اس سے مختصر طور پر ظاہر ہوتا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک حقنہ کے بارے میں چار اقوال ہیں:

اول: اور یہی مشہور ہے اور ''مختصر خلیل'' میں اس کی صراحت ہے کہ سیال چیز کے ذریعہ حقنہ سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔

دوم: حقنہ مطلقاً روزہ کو فاسد کر دیتا ہے۔

سوم: حقنہ روزہ کو فاسد نہیں کرتا ہے، اور لخمی نے اسے مستحسن قرار دیا ہے، کیونکہ یہ معدہ تک نہیں پہنچتا ہے اور نہ ایسی جگہ پہنچتا ہے، جس میں ایسا تصرف ہو کہ کسی طرح جسم کو غذا ملے۔

چہارم: حقنہ کا استعمال مکروہ ہے، ابن حبیب نے کہا کہ: سلف اور اہل علم میں سے جو لوگ گذر چکے ہیں وہ لوگ بغیر شدید ضرورت کے حقنہ کے ذریعہ علاج کرانے کو مکروہ سمجھتے تھے، کہ اس سے علاج کرائے بغیر چارہ کار نہ ہو، اسی بنیاد پر اس کے استعمال سے روزے کی قضا کو مستحب قرار دیا گیا ہے[۲]۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر و حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۴، المدونۃ الکبری ۱/ ۱۹۷ طبع دار صادر بیروت۔

(۲) دیکھئے: القوانین الفقہیہ رص ۸۰، مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۴۲۴۔

ح - پیشاب کے راستے میں استعمال کیا جانے والا حقنہ:

شافعیہ اس کی تعبیر ''تقطیر'' (دوا ڈالنا) سے کرتے ہیں اور اسے ''احتقان'' نہیں کہتے ہیں[۱] اور اس میں یہ تفصیل ہے۔

اول: مرد کے پیشاب کے راستے میں دوا ڈالنا۔

۵۲ - تقطیر کے بارے میں چند اقوال ہیں امام ابوحنیفہ، امام محمد، امام مالک، امام احمد کا مذہب اور یہی امام شافعی کا ایک قول ہے کہ: اس سے روزہ فاسد نہ ہوگا، چاہے مثانہ تک پہنچا یا ہو یا نہیں پہنچایا ہو، کیونکہ عضو تناسل کے اندرونی حصہ اور پیٹ کے درمیان کوئی منفذ نہیں ہے اور پیشاب قطرے قطرے گذرتا ہے پس جو چیز اس میں چھوڑی جائے گی، پیٹ تک نہیں پہنچے گی، لہذا روزہ فاسد نہ ہوگا جیسے کوئی شخص اس کو اپنے منھ میں چھوڑ دے اور اسے نہ نگلے[۲] اور مواق نے کہا ہے: یہ حقنہ سے کم درجہ کا ہے[۳]۔

بہوتی نے کہا ہے کہ: اگر اس میں دوا ڈالے یا اس میں کوئی چیز چھپ جائے اور وہ مثانہ تک پہنچ جائے تو اس کا روزہ باطل نہیں ہوگا[۴]۔

اور اسی کے ساتھ اس مسئلہ میں شافعیہ کے چند اقوال ہیں:

اول: اگر اس میں کوئی چیز ڈالے جو مثانہ تک نہ پہنچے، تو روزہ فاسد نہ ہوگا اور یہ اصح قول ہے، کیونکہ (جیسا کہ المحلی نے کہا ہے): یہ ایسے جوف میں ہے جو تحلیل کرنے والا نہیں ہے۔

دوم: روزہ فاسد نہ ہوگا۔

(۱) دیکھئے: حاشیۃ البیجوری ۱/ ۳۰۳۔

(۲) دیکھئے: تبیین الحقائق ۱/ ۳۳۰، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۴، القوانین الفقہیہ رص ۸۰، المغنی ۳/ ۴۲۔

(۳) التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۲/ ۴۲۴۔

(۴) الروض المربع ۱/ ۱۴۰۔

سوم: اگر حشفہ سے آگے بڑھ جائے تو روزہ فاسد ہوگا ورنہ نہیں[1]۔

امام ابو یوسفؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مثانہ تک پہنچ جائے تو روزہ فاسد ہوجائے گا لیکن جب تک عضو تناسل کی نالی میں رہے گا تو فاسد نہیں ہوگا[2]۔

دوم: عورت کی شرمگاہ میں دوا ڈالنا:

۵۳ - حنفیہ کے نزدیک اصح قول اور مذہب مالکیہ میں منصوص ہے اور جو شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب سے سمجھ میں آتا ہے (جنہوں نے صرف مرد کے عضو تناسل کے بارے میں صراحت کی ہے) کہ اس سے روزہ فاسد ہوجائے گا، اور حنفیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ: یہ حقنہ کے مشابہ ہے[3]۔

اور اس کی وجہ مالکیہ کے نزدیک دو شرطوں کا جمع ہونا ہے:

اول: یہ نیچے والے کشادہ منفذ کے ذریعہ ہے، دوم: سیال چیز کے ذریعہ حقنہ لگانا ہے۔

دردیر نے صراحت کی ہے کہ اس کی وجہ سے روزہ فاسد ہوجائے گا اور ''الدسوقی'' نے قول مشہور کی بنیاد پر قضا کے واجب ہونے کی صراحت کی ہے، اور اس کے برخلاف ابن حبیب کا قول ہے کہ قضا مستحب ہے، اس لئے کہ سیال چیز کا حقنہ ہے جو پاخانہ کے راستہ سے، یا عورت کی شرمگاہ کے راستہ سے معدہ تک پہنچ گیا ہے، اسی طرح دردیر نے اس کی صراحت کی ہے کہ جامد چیز کے ذریعہ حقنہ

(۱) روضۃ الطالبین ۲/۳۵۷، دیکھئے: الإقناع ۲/۳۳۰۔

(۲) مراقی الفلاح وحاشیۃ الطحطاوی رص ۳۶۲، تبیین الحقائق ۱/۳۳۰۔

(۳) فتح القدیر ۲/۲۶۷، تبیین الحقائق ۱/۳۳۰، مراقی الفلاح ۳۷۰، الفتاوی الہندیہ ۱/۲۰۴، دیکھئے: الإقناع ۲/۳۳۰۔
حاشیۃ القلیوبی وعمیرۃ علی شرح المحلی ۲/۵۶، الروض المربع ۱/۱۴۰۔

لگانے سے قضا نہیں ہوگی، اور نہ ان بتیوں میں جن پر تیل لگا ہوا ہو[1]۔

چہارم: روزہ کی حفاظت میں کوتاہی کرنا اور اس سے ناواقفیت:

اول: کوتاہی کرنا:

۵۴ - الف- تقصیر کی ایک صورت یہ ہے کہ سحری کھائے یا ہمبستری کرے، اس خیال سے کہ طلوع فجر نہیں ہوا ہے حالانکہ طلوع فجر ہوچکا ہو تو اس کا روزہ فاسد ہوگا اور اس پر قضا واجب ہوگی کفارہ نہیں ہوگا، اور یہ حنفیہ کا مذہب ہے اور مالکیہ کا مشہور مذہب ہے اور شافعیہ کا صحیح مذہب ہے اور یہی حنابلہ کا راجح مذہب ہے، اور یہ شبہ کی بنیاد پر ہے کیونکہ اصل رات کا باقی رہنا ہے اور جنایت ناقص ہے اور جنایت یہ ہے کہ اس نے احتیاط سے کام نہیں لیا ہے، روزہ توڑنے کی جنایت نہیں کی ہے، کیونکہ اس نے اس کا قصد نہیں کیا اور اسی وجہ سے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اس پر گناہ نہیں ہوگا۔

اور شیخ تقی الدین ابن تیمیہ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ اس پر قضا واجب نہ ہوگی[2]۔

اور اگر کچھ ظاہر نہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک ظاہر الروایہ میں اس پر قضا واجب نہ ہوگی، اور ایک قول یہ ہے کہ احتیاطاً قضا کرے گا۔

اور یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ سورج غروب ہونے کے خیال سے افطار کرلے حالانکہ سورج غروب نہ ہوا ہو اس پر قضا واجب ہوگی، اور اس پر کفارہ نہیں ہوگا، کیونکہ اصل دن کا باقی رہنا ہے، اور

(۱) الشرح الکبیر للدردیر، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۲۴۔

(۲) الإنصاف ۳/۳۱۱۔

ابن نجیم نے ان دونوں حکموں کی تفریع اس قاعدہ پر کی ہے کہ: "**الیقین لایزول بالشک**" (۱) (یقین شک سے زائل نہیں ہوتا ہے)۔

ابن جزی نے کہا ہے کہ: جسے طلوع فجر میں شک ہو اس کے لئے کھانا حرام ہے اور ایک قول یہ ہے کہ مکروہ ہے: پس اگر کھالے تو مشہور قول کے مطابق اس پر قضا واجب ہوگی اور ایک قول یہ ہے کہ قضا مستحب ہے، اور اگر غروب میں شک ہو تو بالاتفاق نہیں کھائے گا، اور اگر کھائے گا تو اس پر قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے، اور ایک قول ہے کہ صرف قضا واجب ہوگی، اور دسوقی نے کہا ہے کہ: مشہور اس کا واجب نہ ہونا ہے۔

مالکیہ میں سے بعض فقہاء نے قضا کو طلوع فجر میں شک کی صورت میں فرض روزوں کے ساتھ خاص کیا ہے نہ کہ نفل روزوں کے ساتھ، اور ان میں سے کچھ فقہاء نے دونوں کے درمیان برابری کی ہے (۲)۔

شافعیہ کے نزدیک ایک قول یہ ہے کہ غروب اور فجر میں شک کی دونوں صورتوں میں روزہ نہیں ٹوٹے گا، اور ایک قول ہے کہ صرف پہلی صورت میں روزہ ٹوٹے گا نہ کہ دوسری صورت میں (۳)۔

اگر کسی شخص کو روزہ کے ٹوٹنے کا گمان یا شبہہ ہو، مثلاً بھول کر کھالے اور اسے گمان ہو کہ اس کا روزہ ٹوٹ گیا پھر وہ جان بوجھ کر کھالے تو شرعی شبہہ کے پائے جانے کی وجہ سے اس پر کفارہ واجب نہیں

(۱) دیکھئے: الاشباہ والنظائر ص ۵۸ طبع بیروت، مراقی الفلاح ص ۳۶۹، الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۱۰۴-۱۰۵، البدائع ۲/ ۱۰۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۰، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۲۶، القوانین الفقہیہ ص ۸۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۶۳، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۵۹۔

(۲) القوانین الفقہیہ ص ۸۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۵۲۶۔

(۳) روضۃ الطالبین ۲/ ۳۶۳، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۵۹۔

ہوگا (۱)۔

حنفیہ کے نزدیک قضاء کا واجب ہونا ظاہر الروایہ ہے، اور یہی اصح ہے (۲)۔

لیکن اگر ایسا کام کرے جس سے روزہ کے ٹوٹنے کا گمان نہ ہو، جیسے فصد کھلوانا، پچھنا لگوانا، سرمہ لگانا، شہوت کے ساتھ چھونا اور بوسہ لینا، اور اس جیسی چیزیں اور اس کو گمان ہو کہ اس کی وجہ سے اس کا روزہ فاسد ہوگیا پھر وہ جان بوجھ کر کھالے تو ان تمام صورتوں میں وہ قضا کرے گا اور کفارہ ادا کرے گا، کیونکہ اس نے بے موقعہ گمان کیا۔

اگر اس کا گمان برمحل ہو تو کفارہ نہیں ہوگا، مثلاً اگر اس کو کوئی ایسا مفتی جس کے قول پر شہر میں اعتماد کیا جاتا ہو، (اور اس کے فتوی کو قبول کیا جاتا ہو)، پچھنا لگوانے سے روزہ کے فاسد ہونے کا فتوی دے، پھر وہ پچھنا لگوانے کے بعد عمداً کھالے تو کفارہ ادا نہیں کرے گا (۳)۔

مالکیہ نے روزہ ٹوٹنے کے سلسلے میں ظن کی دو قسمیں کی ہیں:

الف- تاویل قریب، اور یہ وہ ہے جس میں روزہ توڑنے والا کسی امر موجود کا سہارا لیتا ہے جس کی وجہ سے شرعاً معذور قرار پاتا ہے، تو اس پر کفارہ نہیں ہوگا، جیسا کہ مندرجہ ذیل صورتوں میں ہے:

- اگر بھول کر کھالے، پھر وہ سمجھے کہ اس کا روزہ فاسد ہوگیا اور اس کے لئے کھانا حلال ہوگیا ہے، اس لئے وہ جان بوجھ کر دوبارہ کھالے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

- یا اس پر رات کو جنابت یا حیض کی وجہ سے غسل لازم ہوجائے اور وہ فجر کے بعد غسل کرے اور سمجھے کہ کھانا جائز ہے اس لئے وہ عمداً کھالے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۲/ ۳۶۳، دیکھئے: شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۵۹۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۳۶۸۔

(۳) دیکھئے: الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۱۰۸-۱۰۹، بدائع الصنائع ۲/ ۱۰۰۔

- یا طلوع فجر کے قریب سحری کھائے، اور وہ اپنے روزہ کے باطل ہونے کا گمان کرلے اور کھالے۔

- یا مسافر رات کو آئے اور وہ گمان کرے کہ اس کے آنے کی صبح کا روزہ اس پر لازم نہیں ہوگا اور اس تاویل کا سہارا لے کر وہ کھالے تو اس پر کفارہ لازم نہیں ہوگا۔

- یا مسافت قصر سے کم مسافت کا سفر کرے اور سمجھے کہ روزہ توڑ دینا جائز ہے، اس لئے کھالے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

- یا رمضان کے تیسویں تاریخ کو دن میں وہ شوال کا چاند دیکھے اور سمجھے کہ یہ عید کا دن ہے اس لئے کھالے۔

چنانچہ اگر یہ لوگ سمجھیں کہ روزہ توڑ دینا جائز ہے اس لئے کھالیں تو ان پر قضا ہوگی کفارہ نہیں ہوگا، اور اگر ان کو حرمت کا علم یا اس کا شبہ ہو تو ان پر کفارہ واجب ہوگا۔

ب- تاویل بعید، اور وہ یہ ہے جس میں کسی معدوم امر کا سہارا لے یا کسی موجود امر کا سہارا لے مگر اس کی وجہ سے شرعاً معذور قرار نہیں پائے، تو یہ اس کے لئے مفید نہیں ہوگا، اور الآبی نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ: وہ ہے جس میں اکثر کسی موجود کا سہارا نہیں لیا جاتا[1]۔

اس کی مثالیں یہ ہیں:

- کوئی شخص رمضان کا چاند دیکھے اور حاکم کے پاس گواہی دے اور وہ کسی مانع کی وجہ سے قبول نہ کرے بلکہ رد کردے اور وہ یہ سمجھے کہ روزہ توڑ دینا جائز ہے، اس لئے کھالے تو اس پر کفارہ واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ تاویل بہت بعید ہے، اور اشہب نے کہا ہے کہ: اس پر کفارہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ تاویل قریب ہے، کیونکہ اس نے موجود کا سہارا لیا ہے اور یہ حاکم کا اس کی شہادت کو رد کرنا ہے۔ اور تحقیق یہ ہے کہ: اس نے معدوم کا سہارا لیا ہے اور وہ یہ ہے کہ آج رمضان نہیں ہے، حالانکہ یہ رمضان کا دن ہے، اس لئے کہ اس نے خود اپنی آنکھ سے چاند دیکھا ہے۔

- وہ رات کو ارادہ کرے کہ روزہ نہیں رکھے گا اور صبح کو کھالے، جس دن اس کو بخار آنے کی عادت ہو، پھر اس دن اس کو بخار آجائے، اور اگر بخار نہ آئے تو بدرجہ اولی واجب ہوگا۔

- یا کوئی عورت اپنے حیض کی اس دن میں عادت ہونے کی وجہ سے رات کو روزہ نہ رکھنے کا ارادہ کرے پھر اس کے کھانے کے بعد اس کو حیض آجائے اور اگر حیض نہ آئے تو بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا۔

- یا وہ دوسرے کو پچھنا لگائے یا اس کو پچھنا لگایا جائے اور وہ سمجھے کہ روزہ توڑنا جائز ہے اس لئے کھالے تو کفارہ ادا کرے گا، لیکن دردیر نے کہا ہے کہ: معتمد اس میں کفدہ کا نہ ہونا ہے، کیونکہ یہ قریب کی تاویل ہے، اس لئے کہ اس میں موجود کا سہارا لیا گیا ہے اور یہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "أفطر الحاجم والمحجوم" [1] (پچھنہ لگانے والے اور جس کو پچھنہ لگایا جائے دونوں کا روزہ ٹوٹ جائے گا)۔

- یا رمضان کے دن میں کسی شخص کی غیبت کرے اور سمجھے کہ روزہ توڑنا جائز ہے اس لئے کھالے تو اس پر کفارہ واجب ہوگا[2]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ: کوئی شخص بھول کر کھالے اور سمجھے کہ اس کی وجہ سے روزہ ٹوٹ گیا پھر جان بوجھ کر جماع کرلے تو اس پر کفارہ نہیں ہوگا، اگرچہ اصح قول یہ ہے کہ جماع کی وجہ سے اس

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ا/ ۵۳۲، جواہر الإکلیل ا/ ۱۵۲۔

(۱) حدیث: "أفطر الحاجم والمحجوم" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۷۷۰) نے حضرت ثوبانؓ سے کی ہے، اور زیلعی نے نصب الرایہ (۲/ ۴۷۲) میں ترمذی سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ بخاری نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر، حاشیۃ الدسوقی ا/ ۵۳۱-۵۳۲، جواہر الإکلیل ا/ ۱۵۱-۱۵۲۔

کا روزہ باطل ہوجائے گا، کیونکہ اس نے اس حال میں جماع کیا کہ وہ اعتقاد رکھتا ہے کہ وہ روزہ دار نہیں ہے تو اس کی وجہ سے وہ گنہ گار نہیں ہوگا، اسی بناء پر ایک قول یہ ہے کہ اس کا روزہ باطل نہیں ہوگا، اور اس کے باطل ہونے کو اس شخص پر قیاس کیا گیا ہے جس نے جماع کے وقت رات خیال کرے اور اس کے خلاف ظاہر ہو۔

اور قاضی ابوالطیب کے نزدیک اس میں احتمال ہے کہ اس کی وجہ سے کفارہ واجب ہو، کیونکہ اس گمان کی وجہ سے وطی مباح نہیں ہوتی ہے۔

لیکن اگر وہ کہے: مجھے اس کے حرام ہونے کا علم تو تھا مگر وجوب کفارہ سے ناواقف تھا تو بلا اختلاف اس پر کفارہ لازم ہوگا[۱]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وہ اس دن جماع کرے جس کی رات میں وہ چاند دیکھے اور اس کے فسق یا کسی اور وجہ سے اس کی گواہی رد کردی جائے تو اس پر قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے، کیونکہ اس نے رمضان کے ایک دن میں جماع کے ذریعہ روزہ توڑا ہے تو اس پر لازم ہوگا، جیسا کہ اگر اس کی گواہی قبول کی جاتی۔

اور اگر طلوع فجر کے بعد رؤیت ہلال کا علم ہو یا نیت کرنا بھول جائے یا عمداً کھالے پھر جماع کرلے تو اس پر کفارہ واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے رمضان کے زمانے کی حرمت کو پامال کیا ہے، نیز اس لئے کہ کفارہ وطی پر قائم رہنے والے پر واجب ہوتا ہے حالانکہ وہاں روزہ نہیں ہے تو اسی طرح اس جگہ[۲]۔

دوم: لاعلمی:

۵۴ - ب - لاعلمی: بظاہر جس چیز کا علم ہونا چاہئے اس سے بھی ناواقف رہنا۔

جمہور حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب اور یہی مالکیہ کا مشہور مذہب ہے کہ جو شخص اسلام کے اعتبار سے نیا ہوا گر وہ رمضان کے روزے سے ناواقف ہو تو اس کا عذر معتبر ہوگا۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ: جو دارالحرب میں اسلام قبول کرے اور احکام شرع سے ناواقف ہونے کی وجہ سے وہ روزہ نہیں رکھے، اور نماز نہ پڑھے اور زکاۃ نہ دے تو جب تک ناواقف رہے گا معذور قرار پائے گا، اس لئے کہ خطاب علم یا اسباب علم کے بعد ہی ہوگا، اور یہ نہیں پایا گیا، کیونکہ اس کے پاس نماز اور روزے کی فرضیت کی کوئی دلیل نہیں ہے[۱]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ: اگر کھانے یا وطی کی حرمت سے ناواقف ہو بایں طور کہ وہ نو مسلم ہو یا علماء سے دور رہ کر اس کی نشو ونما ہو تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا جیسا کہ اگر اس پر قے غالب ہوجائے[۲]۔

مالکیہ کے نزدیک معتمد قول یہ ہے کہ: جو شخص روزے کے احکام سے ناواقف ہو، اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا، اور وہ جان بوجھ کر روزہ توڑنے والے کے طرح نہیں ہے۔

دسوقی نے جاہل کی تین قسمیں کی ہیں، پس وطی کی حرمت سے ناواقف اور رمضان سے ناواقف شخص، تو ان دونوں پر کفارہ واجب نہیں ہوگا، اور جو شخص کفارہ کے وجوب سے ناواقف ہو (حالانکہ وطی کی حرمت کا علم ہو) تو اس پر کفارہ لازم ہوگا[۳]۔

حنابلہ نے مطلقاً کفارہ کو واجب قرار دیا ہے، جیسا کہ بعض مالکیہ نے ثابت کیا ہے، اور ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ عامد،

---

(۱) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۷۰، ۷۱، المجموع ۶/ ۳۴۴۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۲۶، الروض المربع ۱/ ۱۴۲۔

(۱) مراقی الفلاح رص ۲۴۳۔

(۲) الإقناع فی حل الفاظ أبی شجاع ۲/ ۳۳۰۔

(۳) شرح رسالہ ابی زید، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۰۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۰۔

جاہل، مکرہ (جن پر زبردستی کی جائے) اور بھولنے والا اور غلطی کرنے والا سب برابر ہیں(۱)۔

پنجم: روزہ چھوڑنے کے عوارض:

۵۵- عوارض سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کی وجہ سے روزہ نہ رکھنا مباح ہوجائے۔

اور وہ یہ ہیں: بیماری، سفر، حمل، رضاعت، بڑھاپا اور بھوک و پیاس کی شدت اور اکراہ(۲)۔

مرض:

۵۶- مرض وہ بیماری جس کی وجہ سے انسان صحت کی حد سے نکل جاتا ہے(۳)۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ اہل علم کا فی الجملہ(۴) اجماع ہے کہ مریض کے لئے روزہ چھوڑ دینا مباح ہے، اور اس کی اصل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد: "وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ"(۵) (اور جو کوئی بیمار ہو یا سفر میں ہو تو (اس پر) دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم ہے))۔

حضرت سلمہ بن الاکوعؓ سے روایت ہے کہ جب یہ آیت کریمہ: "وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ" (اور جو لوگ اسے مشکل ہی سے برداشت کرسکیں ان کے ذمہ فدیہ ہے (کہ وہ) ایک مسکین کا کھانا ہے)، نازل ہوئی تو جو شخص چاہتا کہ روزہ نہ رکھے وہ روزہ نہیں رکھتا تھا اور فدیہ ادا کرتا تھا، یہاں تک کہ وہ آیت اتری جو اس کے بعد ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد: "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْ أُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنٰتٍ مِّنَ الْهُدٰى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيْضًا أَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ"(۱) (ماہ رمضان وہ ہے جس میں قرآن اتارا گیا ہے، وہ لوگوں کے لئے ہدایت ہے اور (اس میں) کھلے ہوئے (دلائل ہیں) ہدایت اور (حق و باطل میں) امتیاز کے سو تم میں سے جو کوئی اس مہینہ کو پائے لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے اور جو کوئی بیمار ہو یا سفر میں تو (اس پر) دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم ہے))، تو اسے منسوخ قرار دیدیا۔

وہ مریض جسے روزہ کی وجہ سے اپنے مرض کی زیادتی یا دیر سے شفایاب ہونے یا کسی عضو کے ضائع ہوجانے کا خوف ہو تو اسے روزہ چھوڑ دینا جائز ہے، بلکہ اس کے لئے روزہ چھوڑ دینا مسنون ہے، اور روزہ پورا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ یہ اس کی ہلاکت کا سبب ہوسکتا ہے لہذا اس سے بچنا واجب ہوگا(۲)۔

پھر مرض کی زیادتی مریض کے لئے روزہ چھوڑنا جائز ہوجاتا ہے، لیکن اگر تندرست آدمی کو شدت یا تکان کا اندیشہ ہو تو اس کے لئے روزہ چھوڑنا جائز نہ ہوگا، اگر اسے روزہ کی وجہ سے محض سخت تکان حاصل ہو، یہی مالکیہ کے نزدیک مشہور ہے، اور اگرچہ ایک قول ہے کہ اس کے لئے روزہ چھوڑ دینا جائز ہے۔

---

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۲۴، المغنی و الشرح الکبیر ۳/ ۵۴، الروض المربع ۱/ ۱۴۱-۱۴۲۔

(۲) مراقی الفلاح رص ۳۷۳۔

(۳) المصباح المنیر مادہ: "مرض"۔

(۴) المغنی والشرح الکبیر ۳/ ۱۶۔

(۵) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۱) حدیث سلمہ بن الاکوع: "لما نزلت هذه الآية......" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۱۸۱) اور مسلم (۲/ ۸۰۲) نے کی ہے اور دونوں آیتیں ۱۸۴-۱۸۵ سورۂ بقرہ کی ہیں۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۱/ ۸۳، کشاف القناع ۲/ ۳۱۰، مراقی الفلاح رص ۳۷۳، ردالمحتار ۲/ ۱۱۶۔

حنفیہ نے کہا ہے: اگر تندرست انسان کو غلبۂ ظن کے ذریعہ مرض کا اندیشہ ہوتو اس کے لئے روزہ چھوڑ دینا جائز ہے، اور اگر اسے محض وہم کی وجہ سے اندیشہ ہوتو اس کو روزہ چھوڑنا جائز نہیں ہوگا۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر اسے اپنے روزہ کی وجہ سے اصل مرض کے پیدا ہونے کا اندیشہ ہوتو مشہور قول کے مطابق اس کے لئے روزہ چھوڑنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اگر روزہ رکھے تو مرض پیدا نہ ہو، اور ایک قول ہے کہ اس کے لئے روزہ چھوڑنا جائز ہوگا۔

اگر مریض یا تندرست کو اپنے روزہ کی وجہ سے اپنی جان کی ہلاکت کا اندیشہ ہوتو روزہ چھوڑ دینا واجب ہوگا، اسی طرح اگر بہت زیادہ تکلیف کا اندیشہ ہو جیسے سماعت، اور بصارت یا ان کے علاوہ منفعت کا معطل ہوجانا، کیونکہ جان اور منافع کی حفاظت واجب ہے، اور یہ شدید مشقت کے برخلاف ہے اس کی وجہ سے مریض کے لئے روزہ چھوڑنا مباح ہوجاتا ہے، ایک قول یہ ہے کہ تندرست کے لئے بھی مباح ہوجاتا ہے [۱]۔

شافعیہ نے کہا ہے: اگر مریض کو روزہ کی وجہ سے شدید ضرر ہوتو اس کے لئے روزہ چھوڑنا مباح ہوجاتا ہے (اگر چہ اس فعل کے کرنے میں تعدی کی ہو جس نے اسے بیمار کردیا ہو)، لیکن ان حضرات نے اس کے روزہ چھوڑنے کے جائز ہونے کے لئے رخصت کی نیت کو شرط قرار دیا ہے، جیسا کہ رملی نے کہا ہے اور اس کو معتمد کہا ہے، اور ان حضرات نے مرض مطبق (وہ مرض جو برابر رہے) اور مرض منقطع (جو درمیان میں ختم ہوجایا کرے) کے درمیان فرق کیا ہے۔

پس اگر مرض مطبق ہوتو اس کے لئے رات کو ترک نیت کی اجازت ہوگی۔

(۱) الدر المختار و رد المحتار ۲/ ۱۱٦، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۳۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۳۔

اور اگر بخار آتا ہو اور ختم ہوجاتا ہوتو دیکھا جائے گا اگر روزہ شروع کرتے وقت اس کو بخار ہوتو اس کے لئے نیت کا چھوڑنا درست ہوگا، ورنہ اس کے لئے ضروری ہوگا کہ رات سے نیت کرے، پھر اگر روزہ توڑنے کی حاجت پڑے تو توڑ دے۔

اور اسی کے مثل کٹنی کرنے والا، معمار، اور چوکیدار ہے، (اگر چہ رضا کارانہ کام کرنے والا ہو) تو ان پر رات کو نیت کرنا واجب ہوگا، پھر اگر ان کو مشقت لاحق ہوتو روزہ توڑ دیں گے۔

نووی نے کہا ہے: شرط نہیں ہے کہ وہ ایسی حالت کو پہنچ جائے کہ اس کے لئے اس میں روزہ ممکن نہ ہو، بلکہ ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ: روزہ چھوڑنے کے مباح ہونے کی شرط یہ ہے کہ اسے روزہ کی وجہ سے ایسی مشقت لاحق ہو جس کا برداشت کرنا اس کے لئے مشکل ہو، لیکن ایسا معمولی مرض جس کی وجہ سے ظاہری طور پر مشقت لاحق نہ ہوتو اس کے لئے روزہ چھوڑنا جائز نہیں ہوگا، ہمارے نزدیک اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اہل ظاہر کا اس میں اختلاف ہے [۱]۔

حنابلہ کے نزدیک خوفِ ضرر ہی معتبر ہے، روزہ کے سبب سے تلف کا خوف روزہ کو مکروہ کردیتا ہے، اور ایک جماعت نے اس کی حرمت کا یقین کیا ہے، اور اس کے کافی ہونے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے یہ عمل اہل کی طرف سے برمحل صادر ہوا ہے، جیسا کہ اگر مسافر روزہ کو پورا کرے [۲]۔

انہوں نے کہا ہے: اگر مریض ضرر کو برداشت کرلے، اور اس کے ساتھ روزہ رکھ لے تو اس کا عمل مکروہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں

(۱) شرح المحلی و حاشیۃ القلیوبی ۲/ ٦۴، روضۃ الطالبین ۲/ ۳٦۹، المجموع ٦/ ۲۵۸، نیز دیکھئے: الإقناع للشربینی الخطیب و حاشیۃ البجیرمی ۲/ ۳۴۸-۳۴۹۔

(۲) دیکھئے: کشاف القناع ۲/ ۳۱۰، اور دیکھئے: الإنصاف ۳/ ۲۸٦، المغنی، الشرح الکبیر ۳/ ۱٦۔

اپنی ذات کو ضرر پہنچانا ہے، اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے تخفیف چھوڑنا اور اس کی رخصت کو قبول نہ کرنا ہے، لیکن اس کا روزہ صحیح ہوجائے گا اور اس کی طرف سے کافی ہوجائے گا، کیونکہ یہ عزیمت ہے اس کا چھوڑنا بطور رخصت مباح ہے، لہذا اگر اسے برداشت کرلے تو اس کے لئے کافی ہوگا، اس لئے کہ اہل کی طرف سے برمحل صادر ہوا ہے، جیسا کہ اگر مسافر پورا کرے، اور جیسا کہ وہ مریض جس کے لئے جمعہ چھوڑنا مباح ہوتا ہے جمعہ میں حاضر ہوجائے۔

''المبدع'' میں کہا ہے کہ: اگر اپنے روزہ کی وجہ سے تلف کا اندیشہ ہو تو مکروہ ہوگا، اور ایک جماعت نے فیصلہ کیا ہے کہ حرام ہوگا، اور کافی ہونے کے بارے میں اختلاف کا ذکر نہیں کیا ہے[۱]۔

مالکیہ میں سے ابن جزی نے روزہ کے اعتبار سے مریض کے حالات کا خلاصہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ: مریض کی چند حالتیں ہیں:

پہلی حالت: یہ ہے کہ روزہ پر قدرت نہ رکھتا ہو یا مرض یا ضعف کی وجہ سے روزہ رکھنے کی صورت میں ہلاکت کا اندیشہ ہو تو روزہ چھوڑ دینا اس پر واجب ہوگا۔

دوسری حالت: روزہ پر مشقت کے ساتھ قدرت رکھتا ہو، تو اس کے لئے روزہ چھوڑ دینا جائز ہوگا، اور ابن عربی نے کہا ہے کہ: مستحب ہوگا۔

تیسری حالت: یہ کہ مشقت کے ساتھ قدرت رکھتا ہو اور مرض کے بڑھ جانے کا اندیشہ ہو تو روزہ چھوڑنے کے وجوب میں دو قول ہیں۔

چوتھی حالت: اس پر مشقت نہ ہو، اور نہ مرض کے بڑھ جانے کا خوف ہو، تو جمہور کے نزدیک روزہ نہ چھوڑے گا، اس میں ابن سیرین کا اختلاف ہے[۲]۔

(۱) المغنی ۳؍۱۷۱، کشاف القناع ۲؍۳۱۰۔

(۲) القوانین الفقہیہ ص؍۸۲۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ: اگر تندرست صبح کو روزہ دار ہو پھر بیمار ہوجائے تو اس کے لئے بلا اختلاف روزہ توڑ دینا جائز ہوگا، کیونکہ اس کے لئے ضرورت کی بنا پر روزہ توڑ دینا مباح ہوگا، اور ضرورت موجود ہے تو اس کے لئے روزہ توڑ دینا جائز ہوگا[۱]۔

سفر:

۵۷ - جس سفر میں روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل ہوتی ہے اس میں حسب ذیل شرائط ہیں:

الف - یہ کہ سفر طویل ہو جس میں نماز قصر کی جاتی ہے، ابن رشد نے کہا ہے کہ: سفر میں روزہ چھوڑ دینے کی اجازت کا عقلی معنی مشقت ہے، اور جب وہ ہر سفر میں نہیں پائی جاتی ہے تو واجب ہوا کہ روزہ چھوڑنا اس سفر میں جائز ہو جس میں مشقت ہو، اور جب صحابہ کرامؓ کا اس بارے میں ایک حد پر اجماع ہے، تو ضروری ہے کہ اس کو نماز کے قصر کرنے میں حد پر قیاس کیا جائے[۲]۔

ب - مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک مسافر اپنے سفر کے درمیان چار دن چار رات اقامت کا ارادہ نہ کرے، اور حنابلہ کے نزدیک چار دن سے زیادہ کا ارادہ نہ کرے اور حنفیہ کے نزدیک یہ مدت نصف مہینہ یا پندرہ یوم ہے[۳]۔

ج - یہ کہ اس کا سفر معصیت کے لئے نہ ہو بلکہ صحیح مقصد کے لئے ہو یہ جمہور کا مذہب ہے، اور یہ اس لئے کہ روزہ نہ رکھنا رخصت اور تخفیف ہے، لہذا جو شخص اپنے سفر میں گنہگار ہو اس کا مستحق نہیں

(۱) المجموع ۶؍۲۵۸، دیکھئے: کشاف القناع ۲؍۳۱۰۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۱؍۳۴۶۔

(۳) الدر المختار ۱؍۵۲۸، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی ص ۲۳۱، القوانین الفقہیہ ص ۵۹، شرح المحلی علی المنہاج ۱؍۲۵۷، الروض المربع ۱؍۸۹۔

ہوگا، بایں طور کہ اس کا سفر معصیت پر مبنی ہو، مثلاً ڈاکہ زنی کے لئے سفر کرے۔

حنفیہ مسافر کو روزہ چھوڑنے کی اجازت دیتے ہیں، اگر چہ وہ اپنے سفر کی وجہ سے گنہ گار ہو، اس لئے کہ رخصت سے متعلق نصوص مطلق ہیں اور اس لئے بھی کہ نفس سفر معصیت نہیں ہے، اور معصیت وہ عمل ہے جو اس کے بعد ہوگا یا اس سے متصل ہوگا، اور رخصت سفر سے متعلق ہے نہ کہ معصیت سے [1]۔

د- یہ کہ شہر اور اس سے متصل آبادی، عمارات، فناء، اور خیموں سے گذر جائے [2]۔

عام صحابہ اور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان کا چاند پائے اور وہ مقیم ہو پھر سفر کرے تو اس کے لئے روزہ چھوڑنا جائز ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مطلق سفر کو رخصت کا سبب قرار دیا ہے ارشاد ہے: "**وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**" [3] (اور جو کوئی بیمار ہو یا سفر میں ہو تو (اس پر) دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم) ہے)، اور اس لئے کہ یہ ثابت ہے: "**ان رسول الله ﷺ خرج فی غزوة الفتح فی رمضان مسافرا وأفطر**" [4] (رسول اللہ ﷺ نے غزوہ فتح (فتح مکہ) کے موقع پر رمضان میں مسافر ہو کر نکلے اور روزہ نہیں رکھا)۔

اور اس لئے کہ سفر صرف مشقت کی وجہ سے رخصت کا سبب ہے۔

نووی نے ابومخلد تابعی سے نقل کیا ہے کہ: وہ سفر نہیں کرے گا، اگر سفر کرے گا تو اس پر روزہ لازم ہوگا، اور روزہ چھوڑنا حرام ہوگا، اور سوید بن غفلہ تابعی سے منقول ہے کہ: اس پر بقیہ رمضان کے روزے لازم ہوں گے، اور سفر ممنوع نہ ہوگا، اور ان دونوں چیزوں کے لئے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "**فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**" [1] (سو تم میں سے کوئی اس مہینہ کو پائے لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے)۔

کاسانی نے حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ: جب کوئی شخص شہر میں چاند دیکھے پھر سفر کرے، تو اس کے لئے روزہ چھوڑنا جائز نہیں ہوگا، اور اس کے لئے ان حضرات نے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "**فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**" (سو تم میں سے جو کوئی اس مہینہ کو پائے لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے)۔ اور اس لئے کہ جب اس نے حضر میں چاند دیکھا تو اس پر اقامت کا روزہ لازم ہوگا اور یہ رمضان کے مہینے کا حتمی روزہ ہے، اور اب وہ سفر کے ذریعہ اسے اپنی طرف سے ساقط کرنا چاہتا ہے تو اس کا اختیار اس کو نہیں ہوگا، اس دن کی طرح جس میں سفر کرے، اس میں اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ روزہ چھوڑ دے [2]۔

۵۸- روزہ چھوڑنے کے جائز ہونے کے وقت کے بارے میں مسافر کی تین حالتیں ہیں:

پہلی حالت: فجر سے قبل سفر شروع کرے یا اس حال میں طلوع

(۱) تبیین الحقائق ۱/۲۱۶، الدر المختار ورد المحتار ۱/۵۲۷، مراقی الفلاح رص ۲۳۰، القوانین الفقہیہ رص ۵۹، حاشیۃ البیجوری علی ابن قاسم ۱/۲۱۰، الروض المربع ۱/۸۹۔

(۲) رد المحتار ۲/۱۱۵، الشرح الکبیر للدردیر ۱/۵۳۴، منح الجلیل ۱/۴۰۹، المجموع ۶/۲۶۱، کشاف القناع ۲/۳۱۲، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۵۳۵۔

(۳) سورۂ بقرہ ر ۱۸۵۔

(۴) حدیث: "أن رسول الله ﷺ خرج فی غزوة الفتح فی رمضان......" کی روایت بخاری (الفتح ۸/۳) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ ر ۱۸۵۔

(۲) البدائع تصرف کے ساتھ ۲/۹۴-۹۵۔

فجر ہو کہ وہ مسافر ہو، اور روزہ نہ رکھنے کا ارادہ کرے تو اس کے لئے بالاجماع روزہ چھوڑ دینا جائز ہوگا، جیسا کہ ابن جزی نے کہا ہے، کیونکہ سبب وجوب کے پائے جانے کے وقت وہ مسافر ہے۔

دوسری حالت: فجر کے بعد سفر شروع کرے یعنی طلوع فجر کے وقت اپنے شہر میں مقیم ہو، پھر طلوع فجر کے بعد یا دن کے درمیان سفر کرے تو اس کے لئے صبح کو روزہ دار رہنے کے بعد سفر کرنے سے روزہ چھوڑنا حلال نہیں ہوگا، اور اس پر اس دن کا روزہ پورا کرنا واجب ہوگا، اور یہی حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے، اور یہی شافعیہ کا صحیح مذہب ہے اور ایک روایت امام احمد سے ہے، اس میں پیش نظر حضر کے حکم کو غالب رکھنا ہے[۱]۔

اس کے باوجود حنفیہ کے نزدیک اس کے روزہ توڑنے کی صورت میں اس پر کفارہ نہیں ہوگا، اور یہی مالکیہ کا مشہور مذہب ہے، ابن کنانہ کا اختلاف ہے، اور یہ آخری وقت میں شبہ ہوجانے کی وجہ سے ہے[۲]، اور اس لئے بھی کہ جب وہ فجر کے بعد سفر کرے گا تو روزہ چھوڑنے کا اہل ہوجائے گا، لہذا اس سے کفارہ ساقط ہوجائے گا۔

شافعیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ روزہ توڑنا اس پر حرام ہوگا، یہاں تک کہ اگر جماع کے ذریعہ روزہ توڑے تو اس پر کفارہ لازم ہوگا[۳]۔

حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب اور یہی امام احمد کی اصح روایت ہے اور یہی مزنی اور ان کے علاوہ دوسرے شافعیہ کا مذہب ہے کہ جو شخص حضر میں روزہ کی نیت کرے پھر وہ دن میں خوشی سے یا زبردستی کی وجہ سے سفر کرے تو اس کے لئے نکلنے اور اپنی آبادی کے گھروں سے جدا ہونے اور اس کی عمارتوں سے نکلنے کے بعد روزہ توڑنے کی اجازت ہوگی، اور ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

- اللہ تعالیٰ کے اس قول کا ظاہر ہے: "وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ"[۱] (اور جو کوئی بیمار ہو یا سفر میں ہو تو (اس پر) دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم) ہے)۔

- اور حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ: "**أن رسول الله ﷺ خرج إلى مكة عام الفتح فصام حتى بلغ كراع الغميم، وصام الناس معه، فقيل له: إن الناس قد شق عليهم الصيام، وإن الناس ينظرون فيما فعلت، فدعا بقدح من ماء بعد العصر، فشرب. والناس ينظرون إليه. فأفطر بعضهم، وصام بعضهم، فبلغه أن ناسا صاموا، فقال: أولئک العصاة**"[۲] (رسول اللہ ﷺ فتح مکہ کے سال مکہ کے لئے روانہ ہوئے، اور آپ ﷺ نے روزہ شروع کیا یہاں تک کہ کراع الغمیم پہنچ گئے، اور لوگوں نے آپ ﷺ کے ساتھ روزے رکھے، تو آپ ﷺ سے عرض کیا گیا کہ لوگوں پر روزے رکھنا دشوار ہو رہا ہے، اور لوگ انتظار میں ہیں کہ آپ ﷺ کیا کر رہے ہیں، تو آپ ﷺ نے عصر کے بعد پانی کا ایک پیالہ منگوا کر اسے نوش فرمایا، اور لوگ آپ ﷺ کو دیکھ رہے تھے تو ان میں سے بعض نے

(۱) الوجیز ۱/۱۰۳، الدر المختار ۲/۱۲۲، القوانین الفقہیہ رص ۸۲، شرح المحلی علی المنہاج ۲/۶۴، المغنی ۳/۱۹، الروض المربع ۱/۱۳۹۔
(۲) الدر المختار ورد المحتار ۳/۱۲۲-۱۲۳، القوانین الفقہیہ رص ۸۲، دیکھئے: مراقی الفلاح رص ۳۶۹۔
(۳) الشرح الکبیر للدردیر ۱/۵۳۵، منح الجلیل ۱/۴۱۰، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۲/۶۴، روضۃ الطالبین ۲/۳۶۹۔

(۱) سورۂ بقرہ/۱۸۵۔
(۲) حدیث جابر: "**أن رسول الله ﷺ خرج إلى مكة عام الفتح** ......" کی روایت مسلم (۲/۷۸۵، ۷۸۶) اور ترمذی (۳/۸۰، ۸۱) نے کی ہے، اور الفاظ ترمذی کے ہیں۔

افطار کرلیا اور بعض نے روزہ رکھا، پھر آپ ﷺ کو خبر ملی کہ کچھ لوگوں نے روزہ رکھا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہ لوگ گنہگار ہیں)۔

-اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا: "خرج رسول الله ﷺ عام الفتح إلى مكة، في شهر رمضان، فصام حتى مر بغدير في الطريق، وذلك في نحر الظهيرة، قال: فعطش الناس، وجعلوا يمدون أعناقهم، وتتوق أنفسهم إليه، قال: فدعا رسول الله ﷺ بقدح فيه ماء، فأمسكه على يده، حتى رآه الناس، ثم شرب، فشرب الناس"(۱) (رسول اللہ ﷺ ماہ رمضان میں فتح کے سال مکہ کے ارادے سے نکلے تو آپ ﷺ نے روزہ رکھا یہاں تک کہ راستہ میں ایک تالاب کے پاس سے آپ ﷺ کا گذر ہوا، اور یہ دوپہر سے قریب وقت میں تھا، فرماتے ہیں لوگوں کو پیاس لگی، اور وہ لوگ اپنی گردنوں کو اٹھانے لگے اور ان کو پانی کی سخت خواہش ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے ایک پیالہ منگوایا جس میں پانی تھا اور اسے اپنے ہاتھ پر روکے رکھا، یہاں تک کہ لوگوں نے اسے دیکھ لیا، پھر آپ ﷺ نے پانی پیا پھر لوگوں نے پیا)۔

ان حضرات نے کہا ہے کہ: سفر کی وجہ سے روزہ چھوڑ دینا مباح ہوجاتا ہے، پس دن کے دوران سفر کی وجہ سے افطار کا مباح ہونا ایسا ہے جیسے اس پر مرض طاری ہوجائے اگرچہ اس کے فعل سے ہو۔

- شافعیہ میں سے جن حضرات نے اسے مباح قرار دیا ہے انہوں نے کہا ہے کہ: یہ سفر کے حکم کو غلبہ دینے کے پیش نظر ہے(۲)۔

اور حنابلہ نے جو اس رائے کی تائید کرنے والے ہیں صراحت کی ہے کہ: افضل یہ ہے کہ جو شخص ایسے دن میں سفر کرے جس کے روزے کی اس نے نیت کرلی ہو تو اس دن کے روزے کو مکمل کرے، تاکہ ان کے اختلاف سے بچا جائے جو اس کے لئے روزہ توڑنے کو مباح نہیں قرار دیتے ہیں، اور یہ اکثر علماء کا قول ہے، حضر کے حکم کو غلبہ دینے کے پیش نظر جیسے نماز(۱)۔

تیسری حالت: یہ کہ اپنے شہر سے کوچ کرنے سے قبل روزہ توڑے۔

جمہور نے اس سے منع کیا ہے اور ان حضرات نے کہا ہے کہ سفر کی رخصت اس کے بغیر نہیں پائی جائے گی، جیسا کہ اس کے بغیر رخصت باقی نہیں رہتی ہے، اور ابھی تک سفر پایا نہیں گیا ہے، بلکہ وہ مقیم ہے اور مہینہ کو پانے والا ہے اور اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے کہ: "فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" (سوتم میں سے جو کوئی اس مہینہ کو پائے لازم کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے) اور جب تک شہر سے نکل نہ جائے اس کو مسافر نہیں کہا جائے گا، اور جب تک وہ شہر میں رہے گا اس کے لئے مقیم کے احکام ہوں گے، اور اسی وجہ سے وہ نماز میں قصر نہیں کرے گا۔

جمہور جنہوں نے کہا ہے کہ اس صورت میں روزہ توڑنا جائز نہیں ہے، ان حضرات نے اس صورت میں اختلاف کیا ہے جبکہ وہ کھالے کہ کیا اس پر کفارہ ہوگا؟ تو امام مالک نے فرمایا: نہیں، اور اشہب نے کہا ہے کہ: وہ تاویل کرنے والا ہے، اور ان دونوں کے علاوہ دیگر حضرات نے کہا ہے کہ کفارہ دے گا۔

ابن جزی نے کہا ہے: اگر نکلنے سے قبل روزہ توڑ دے، تو اس پر کفارہ کے وجوب کے سلسلہ میں تین اقوال ہیں: تیسرے قول میں فرق کیا جائے گا، اگر وہ سفر کرلے تو ساقط ہوجائے گا، اور اگر نہ کرے

(۱) حدیث ابن عباس: "خرج رسول الله ﷺ عام الفتح إلى مكة......" کی روایت احمد (۳۶۶/۱) نے کی ہے اور بخاری نے اسے اپنی صحیح (۳/۸) میں اسے ذکر کیا ہے۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۶۴/۲۔

(۱) کشاف القناع ۳۱۲/۲، الروض المربع ۱۹۳/۱۔

تو واجب ہوگا[۱]۔

۵۹- اور مسافر کے روزہ توڑنے کے سلسلہ میں ان مسائل کے ساتھ درج ذیل مسائل بھی ہیں: اگر وہ اپنے سفر میں رات میں روزہ کی نیت کرے اور صبح کو روزہ دار رہے اور فجر سے قبل اپنے ارادے کو ختم نہ کرلے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس دن اس کا روزہ توڑنا حلال نہیں ہوگا، اور یہی ایک شافعیہ کے نزدیک محتمل قول ہے، اور اگر روزہ توڑ دے تو شبہہ کی وجہ سے اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا، ابن عابدین نے کہا ہے: اسی طرح اگر دن میں نیت کرے تو بدرجہ اولی اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا[۲]۔

ابن جزی نے کہا ہے کہ: جو شخص سفر میں ہو، اور صبح کو روزہ کی نیت ہو تو بغیر عذر کے اس کے لئے روزہ توڑ دینا جائز نہیں ہوگا، جیسے دشمن سے مڈبھیڑ ہونے کی وجہ سے غذا حاصل کرنا اور مطرف نے اسے بلا عذر جائز قرار دیا ہے، اور مشہور قول کے مطابق اگر روزہ توڑ دے تو کفارہ واجب ہونے کے سلسلہ میں تین اقوال ہیں، تیسرے قول میں تفصیل کی گئی ہے کہ اگر وہ جماع کے ذریعہ روزہ توڑے تو کفارہ واجب ہوگا، یا اس کے بغیر توڑے تو واجب نہیں ہوگا۔

لیکن ''شروح خلیل'' اور ''الدسوقی'' کے حاشیہ میں یہ ہے: وہ اگر سفر میں رات کو روزے کی نیت کرے اور صبح کو روزہ دار رہے پھر روزہ توڑ دے تو اس پر کفارہ لازم ہوگا، چاہے تاویل کر کے روزہ توڑے یا تاویل کے بغیر، چنانچہ سحنون نے ابن القاسم سے دریافت کیا کہ ان دونوں مسئلوں کے درمیان کیا فرق ہے کہ اگر کوئی شخص رات کو حضر میں روزہ کی نیت کرے، پھر وہ فجر کے بعد اس کی نیت

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۸۲۔

(۲) رد المحتار ۲/ ۱۲۲- ۱۲۳، مراقی الفلاح رص ۳۶۹-۳۷۰۔

کئے بغیر سفر کرنے کے بعد روزہ توڑ دے تو اس پر کفارہ نہیں ہوگا، اور کوئی شخص سفر میں روزہ کی نیت کرے پھر روزہ توڑ دے تو اس پر کفارہ ہوگا؟ تو انہوں نے کہا: اس لئے کہ مقیم شخص اہل ''صوم'' میں سے ہے، پھر جب سفر کرے گا تو اہل فطر میں سے ہوجائے گا، لہذا کفارہ اس سے ساقط ہوجائے گا، اور مسافر کو ان دونوں میں اختیار ہے تو اگر وہ روزہ کو اختیار کرے گا اور رخصت کو چھوڑ دے گا تو وہ اہل صوم میں سے ہوجائے گا اور ان پر جو کفارہ ہوتا ہے اس پر بھی ہوگا[۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ: اگر سفر میں صبح کو روزہ دار ہو، پھر روزہ توڑنا چاہے تو بغیر عذر کے جائز ہوگا، کیونکہ عذر تو قائم ہی ہے، اور وہ سفر ہے، یا عذر کے دوام کی وجہ سے جیسا کہ ''المحلی'' کہتے ہیں۔

ان حضرات کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: ''**فصام حتی مر بغدیر في الطریق**'' (کہ آپ ﷺ نے روزہ رکھ لیا یہاں تک کہ راستہ میں ایک تالاب سے آپ ﷺ کا گذر ہوا) اور حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: ''**فصام حتی بلغ کراع الغمیم**''[۲] (تو آپ ﷺ نے روزہ رکھا یہاں تک کہ آپ ﷺ کراع الغمیم پہنچے)۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ: یہ نص صریح ہے، جو شخص مخالفت کرے اس پر اعتماد نہیں کیا جائے گا[۳]۔

نووی نے کہا ہے: اس میں امام الحرمین اور صاحب ''المہذب''

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۸۲، الشرح الکبیر للدردیر و حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۳۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۳، منح الجلیل ۱/ ۴۱۰، شرح الزرقانی ۲/ ۲۱۳ طبع دار الفکر، بیروت۔

(۲) حدیث ابن عباس: ''**فصام حتی مر بغدیر......**'' حدیث جابر ''**فصام حتی بلغ کراع الغمیم......**'' کی تخریج فقرہ نمبر ۵۸ میں گذر چکی ہے۔

(۳) المغنی ۳/ ۱۹۔

کو احتمال ہے، کہ یہ جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ مقیم کے فرض میں داخل ہو گیا لہذا اسے مسافر کی رخصت کی طرح رخصت حاصل نہیں ہوگی، جیسا کہ اگر اتمام کی نیت سے نماز شروع کرے، پھر قصر کرنے کا ارادہ کرے، اور جب راجح مذہب کی بات کرتے ہیں تو روزہ توڑنے کی کراہت کے بارے میں دو قول ہیں، اور ان دونوں میں اصح یہ ہے کہ یہ اس پر لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ حدیث صحیح ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اسے کیا ہے [1]۔

حنابلہ نے مزید کیا ہے کہ وہ جیسے چاہے روزہ توڑ سکتا ہے، خواہ جماع کے ذریعہ توڑے یا کھانے پینے کے ذریعہ، اس لئے کہ جس شخص کے لئے کھانا مباح ہوگا اس کے لئے جماع بھی مباح ہوگا، اس شخص کی طرح جو نیت نہ کرے، اور وطی کی وجہ سے اس پر کفارہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ جماع سے قبل نیت کی وجہ سے روزہ توڑنا موجود ہے لہذا جماع اس کے بعد واقع ہوگا [2]۔

سفر میں روزہ کا صحیح ہونا:

٦٠ - ائمہ اربعہ، جمہور صحابہ اور تابعین کا مذہب ہے کہ: سفر میں روزہ جائز، صحیح اور منعقد ہوتا ہے اگر روزہ رکھے گا تو اس کا روزہ صحیح ہوگا اور اس کے لئے کافی ہوگا۔

حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے، اور مسافر اگر سفر میں روزہ رکھے تو اس پر قضا واجب ہوگی، اور اس کی کراہت کا ایک قول نقل کیا گیا ہے۔

جمہور صحابہ، سلف اور ائمہ اربعہ جن کا مذہب ہے کہ سفر میں روزہ

(۱) روضۃ الطالبین ۲/ ۳۶۹، المہذب، شرح المجموع ۶/ ۲۶۰-۲۶۱، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۶۴، الوجیز ۱/ ۱۰۳۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۱۲۔

صحیح ہوگا، ان میں اختلاف ہے کہ ان دونوں میں سے افضل کون ہے؟ روزہ رکھنا یا نہ رکھنا یا یہ دونوں برابر ہیں؟۔

حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ کا مذہب اور یہی ایک قول حنابلہ کے نزدیک ہے کہ: روزہ رکھنا افضل ہے، جبکہ روزہ اسے مشقت میں نہ ڈالے اور نہ اسے ضعف میں مبتلا کرے، اور حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ: یہ مندوب ہے [1]، غزالی نے کہا ہے کہ: سفر میں روزہ رکھنا نہ رکھنے سے زیادہ پسندیدہ ہے، تاکہ ذمہ فارغ ہوجائے، الا یہ کہ اس کی وجہ سے ضرر ہو [2] اور قلیوبی نے کہا ہے کہ ضرر سے مراد ایسا ضرر ہے جس میں روزہ توڑ دینا واجب نہ ہو [3]، اور اس سلسلہ میں ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ" .... وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ" [4] (اے ایمان والو! تم پر روزے فرض کئے گئے الی قولہ اور یہ (چاہتا ہے) کہ تم شمار کرلیا کرو)، ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ روزہ عزیمت ہے اور روزہ نہ رکھنا رخصت ہے، اور اس میں شک نہیں ہے کہ عزیمت افضل ہے، جیسا کہ اصول میں ثابت ہے، ابن رشد نے کہا ہے کہ: جو چیز رخصت ہو، تو افضل ترک رخصت ہے [5]۔

حضرت ابو درداء کی گذشتہ حدیث ہے وہ فرماتے ہیں: **"خرجنا مع رسول الله ﷺ في شهر رمضان في حر شديد...... مافينا صائم إلا رسول الله ﷺ وعبدالله بن رواحة"** [6] (ہم لوگ سخت گرمی کے زمانے میں رمضان کے مہینہ

(۱) الدر المختار ۲/ ۱۱۷، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۶۴۔

(۲) الوجیز ۱/ ۱۰۳۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۶۴۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۸۳-۱۸۵۔

(۵) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۴۵۔

(۶) حدیث ابی الدرداء: "خرجنا مع رسول الله ﷺ فی شهر

میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ سفر میں نکلے تو ہم میں رسول اللہ ﷺ اور عبداللہ بن رواحہ کے علاوہ کوئی بھی روزہ دار نہیں تھا)۔

حنفیہ میں سے حدادی صاحب "الجوہرۃ" نے روزہ کے افضل ہونے میں یہ قید بھی لگائی ہے کہ اس کے اکثر رفقاء روزہ چھوڑنے والے نہ ہوں، اور نہ نفقہ میں شریک ہوں، اگر وہ ایسے ہوں تو جماعت کی موافقت میں اس کا روزہ نہ رکھنا ہی افضل ہوگا (١)۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ: سفر میں روزہ نہ رکھنا ہی افضل ہے، بلکہ خرقی نے تو کہا ہے کہ: مسافر کے لئے روزہ نہ رکھنا مستحب ہے، المرداوی نے کہا ہے کہ: یہی راجح مذہب ہے، اور "الإقناع" میں ہے: قصر کے لائق سفر کے مسافر کے لئے روزہ نہ رکھنا ہی مسنون ہے۔

اس کا روزہ رکھنا مکروہ ہے، اگر چہ اس کو مشقت نہ ہو، اور اسی پر اصحاب ہیں، اور اسی کی صراحت کی ہے، چاہے مشقت ہو یا نہ ہو، اور یہی حضرت ابن عمرؓ، اور حضرت ابن عباسؓ اور سعید، شعبی اور اوزاعی کا مذہب ہے (٢)۔

ان حضرات کی دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: "**ليس من البر الصوم في السفر**"(٣) (سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں ہے) اور ایک روایت میں اضافہ ہے: "**عليكم برخصة الله الذي رخص لكم فاقبلوها**"(١) (اللہ کی رخصت کو اختیار کرو جس نے تم کو رخصت دی ہے، پس اس کو قبول کرو)۔

المجد نے کہا ہے کہ: میرے نزدیک اس شخص کے لئے مکروہ نہیں ہے جو طاقت رکھتا ہو، اور اسے آجری نے مختار کہا ہے (٢)۔

نووی اور کمال بن الہمام نے کہا ہے کہ: وہ احادیث جن سے معلوم ہوتا ہے کہ روزہ نہ رکھنا افضل ہے ان سے مراد وہ شخص ہے جس کو روزہ کی وجہ سے ضرر ہو، اور بعض روایتوں میں اس کی صراحت ہے، اور یہ تاویل ضروری ہے تاکہ احادیث کے درمیان تطبیق پیدا کی جاسکے، اور بعض احادیث کو چھوڑنے یا بغیر یقینی دلیل کے دعوی نسخ کرنے سے یہی بہتر ہے (٣)۔

جن حضرات نے روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کو برابر قرار دیا ہے، ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "**أن حمزة بن عمرو الأسلمي** ؓ **قال للنبي** ﷺ: **(أأصوم في السفر؟) وكان كثير الصيام– فقال: إن شئت فصم، و إن شئت فأفطر**"(٤) (حضرت حمزہ بن عمرو الاسلمیؓ نے نبی کریم ﷺ سے عرض کیا کہ (کیا میں سفر میں روزہ رکھوں؟) اور وہ بہت زیادہ روزہ رکھتے تھے تو آپ ﷺ نے فرمایا: (اگر چاہو تو روزہ رکھو، اور اگر چاہو تو نہ رکھو)۔

رمضان......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۸۲/۴) اور مسلم (۷۹۰/۲) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(١) الہدایہ، فتح القدیر ۲۷۳/۲، الدر المختار ۱۱۷/۲، مراقی الفلاح رص ۳۷۵، بدایۃ المجتہد ۳۴۵/۱، القوانین الفقہیہ (۸۱)، المجموع ۶/ ۲۶۵- ۲۶۶، شرح المحلی علی المنہاج ۶۴/۲، الإنصاف ۲۸۷/۳۔

(٢) کشاف القناع ۳۱۱/۲، المغنی وشرح الکبیر ۱۸/۳۔

(٣) حدیث جابر: "ليس من البر الصوم في السفر" کی روایت بخاری (الفتح ۱۸۳/۴) اور مسلم (۷۸۶/۲) نے کی ہے۔

(١) "عليكم برخصة الله......" کے اضافہ کی روایت مسلم (۷۸۶/۲) نے کی ہے اور اس حدیث کی دوسری روایت میں ہے "التي رخص لكم" اس کی روایت نسائی (۱۷۶/۴) نے کی ہے۔

(٢) کشاف القناع ۳۱۲/۲۔

(٣) المجموع ۲۶۶/۶، فتح القدیر ۲۷۳/۲، ۲۷۴۔

(٤) حدیث عائشہ: "أن حمزة بن عمر والأسلمي قال للنبي ﷺ......" کی روایت بخاری (۱۷۹/۴) اور مسلم (۷۸۹/۲) نے کی ہے۔

رخصت سفر کا ختم ہونا:

٦١ - رخصت سفر دو چیزوں سے بالاتفاق ختم ہوجاتی ہے:

اول: جب مسافر اپنے شہر واپس آجائے، اور اپنے وطن میں داخل ہوجائے، اور یہ اس کا محل اقامت ہے، اگرچہ اس کا داخل ہونا کسی ایسی چیز کی وجہ سے ہو جسے وہ بھول گیا ہو، اس پر روزہ واجب ہوگا، جیسا کہ اگر رات کو آئے یا نصف نہار سے قبل آئے، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے[1]۔

اور اگر دن میں آئے، اور رات میں روزہ کی نیت نہ کی ہو، یا حنفیہ کے نزدیک نصف نہار کے بعد آئے، اور اس سے قبل اس نے روزہ کی نیت نہ کی ہو تو وہ دن کے باقی حصہ میں رکا رہے گا، اس اختلاف اور تفصیل کے مطابق جو اس کے امساک کے وجوب کے بارے میں ہے۔

دوم: اگر مسافر ایک جگہ مطلق اقامت کی نیت کرے، یا اس مدت اقامت کی نیت کرے جو مسافر کے لئے روزہ چھوڑنے کے جواز کی شرائط میں گذر چکی ہے، اور مکان اقامت کے لائق ہے، کشتی، جنگل اور دار الحرب کی طرح نہ ہو، تو اس کی وجہ سے وہ مقیم ہوجائے گا، اور نماز پوری کرے گا اور روزہ رکھے گا اور رمضان میں روزہ نہیں چھوڑے گا، اس لئے کہ سفر کا حکم ختم ہوجائے گا[2]۔

انہوں نے صراحت کی ہے کہ عذر کے ختم ہونے کی وجہ سے صحیح قول کے مطابق روزہ چھوڑنا اس پر حرام ہوگا، اور ایک قول کے مطابق اس کے لئے اول یوم کے اعتبار سے روزہ چھوڑنا جائز ہوگا[3]۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۱۰۶۔

(۲) البدائع ۲/ ۹۷-۹۸، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۳۵، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۶۴، ۱/ ۲۵۷، الوجیز ۱/ ۵۸۔

(۳) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۶۴۔

ابن جزی نے کہا ہے کہ: سفر کی وجہ سے قصر وافطار نیت وعمل کے بغیر مباح نہیں ہوتا ہے، اقامت اس کے برخلاف ہے اس میں روزہ اور اتمام نماز عمل کے بغیر صرف نیت سے واجب ہوتا ہے[1]۔

اگر اقامت کی نیت نہ کرے، لیکن اپنی کسی ضرورت کو پوری کرنے کے لئے بغیر اقامت کی نیت کے قیام کرلے، اور وہ نہیں جانتا ہے کہ اس کی ضرورت کب پوری ہوگی یا ہر وقت اس کے پورے ہونے کی توقع رکھتا ہو تو اس کے لئے روزہ ترک کرنا جائز ہوگا، اسی طرح وہ نماز میں قصر کرے گا، حنفیہ نے کہا ہے کہ: اگرچہ وہ اس حالت میں سالوں باقی رہے۔

اور اگر اسے گمان ہو کہ وہ ضرورت چار دن کے بعد ہی پوری ہوگی تو جمہور کے نزدیک مقیم ہوجائے گا، یا یہ گمان ہو کہ پندرہ دن کے بعد ہی پوری ہوگی تو حنفیہ کے نزدیک مقیم سمجھا جائے گا، تو وہ نہ تو روزہ چھوڑے گا اور نہ قصر کرے گا، مگر جبکہ قتال فرض ہو، (جیسا کہ غزالی نے کہا ہے) تو مشہور قول کے مطابق اسے رخصت حاصل ہوگی، یا مسلمان دار الحرب کے سرزمین میں داخل ہوں یا اس میں کسی قلعہ کا محاصرہ کریں یا شہر کا محاصرہ سطح سمندر پر ہو، کیونکہ سطح سمندر کے لئے دار الحرب کا حکم ہے[2]۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ: "**أنه ﷺ أقام بتبوک عشرین یوماً یقصر الصلاة**"[3] (نبی ﷺ نے تبوک میں بیس دنوں تک قیام فرمایا: نماز میں قصر فرماتے رہے)۔

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۸۲۔

(۲) الدر المختار ۱/ ۵۲۹، الاختیار ۱/ ۸۰، القوانین الفقہیہ رص ۵۹، الإقناع بحاشیۃ البجیرمی ۲/ ۱۵۴، الروض المربع ۱/ ۹۰، الوجیز ۱/ ۵۸-۵۹۔

(۳) الروض المربع ۱/ ۹۰، حدیث: "أن رسول الله ﷺ **أقام بتبوک عشرین یوما**......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۷) نے کی ہے، اور اسے مرسل ہونے کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے، اور اسے دار قطنی نے ارسال اور انقطاع کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے، اسی طرح ابن حجر کی التلخیص ۲/ ۴۵ میں ہے۔

یہ بات پیش نظر رہے کہ رخصت کے معاملہ میں روزہ ترک کرنا قصر کی طرح ہے، جس کی فقہاء نے مسافر کی نماز کے ذیل میں صراحت کی ہے، پس مسافر کو سفر کی ساری رخصتیں حاصل ہوں گی (۱)۔

حمل اور رضاعت:

۶۲ - فقہاء اس پر متفق ہیں کہ حاملہ اور دودھ پلانے والی دونوں رمضان میں روزہ چھوڑ سکتی ہیں، بشرطیکہ دونوں کو اپنی جان یا دونوں کو اپنے بچوں کے لئے بیماری یا اس کی زیادتی یا ضرر یا ہلاکت کا اندیشہ ہو، پس حاملہ کا بچہ اس کے ایک عضو کے درجہ میں ہے، لہذا اس کی وجہ سے اس پر خوف کرنا اس کے اپنے بعض اعضاء پر خوف کرنے کی طرح ہوگا (۲)۔

دردیر نے کہا ہے کہ اگر ان دونوں کو ہلاکت یا شدید تکلیف کا خوف ہو تو روزہ ترک کرنا واجب ہوگا، اور اگر ان دونوں کو بچے پر مرض یا اس کی زیادتی کا خوف ہو تو جائز ہوگا۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مریض کی طرح ان دونوں کے لئے روزہ رکھنا مکروہ ہے (۳)۔

ان دونوں کے لئے روزہ چھوڑنے کی رخصت ہونے کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "**وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**"، (۴) (اور جو کوئی بیمار ہو یا سفر میں ہو تو (اس پر) دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم ہے))، اور مرض سے مراد اس کی صورت یا عین مرض نہیں ہے، اس لئے وہ مریض جسے روزہ نقصان نہیں کرے تو اس کے لئے روزہ چھوڑنے کی اجازت نہیں ہوگی، پس مرض کے ذکر سے ایسے امر کی طرف اشارہ ہے جس کے ساتھ روزہ ضرر کا باعث ہو، اور یہ مرض کا معنی ہے، اور وہ یہاں موجود ہے، لہذا یہ دونوں افطار کی رخصت کے تحت داخل ہوں گی (۱)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ: حمل حقیقۃً مرض ہے اور رضاعت مرض کے حکم میں ہے، اور حقیقۃً مرض نہیں ہے (۲)۔

اسی طرح ان دونوں کے لئے ترک روزہ کی رخصت کی دلیل حضرت انس بن مالک کعبیؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إن الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة، وعن الحامل أو المرضع الصوم أو الصيام**" (بیشک اللہ نے مسافر سے روزہ اور نصف نماز کو معاف کر دیا ہے اور حاملہ یا دودھ پلانے والی سے روزہ کو معاف کر دیا ہے) اور بعض راویوں کے الفاظ ہیں: "**عن الحبلى والمرضع**"(۳) اور حامل کے لفظ کے اطلاق میں (جیسا کہ قلیوبی نے صراحت کی ہے) ہر حمل داخل ہے، اگرچہ زنا سے کیوں نہ ہو، اور چاہے دودھ پلانے والی بچے کی ماں ہو یا دوسرے کے لڑکے کو دودھ پلانے کے لئے اجرت پر متعین ہو، رمضان میں ہو یا اس سے قبل ہو، تو اس کے لئے روزہ چھوڑ دینا جائز ہے، حنفیہ کا قول ظاہر اور شافعیہ کے نزدیک قول معتمد یہی ہے بلکہ اگر وہ ایسا تبرعاً کر رہی ہو، اگرچہ اس کے علاوہ دوسری عورت موجود ہو یا زنا سے ہو، تو اس کے لئے فدیہ کے ساتھ روزہ

(۱) حاشیۃ البجیرمی علی شرح الإقناع للخطیب ۲/ ۱۴۵۔
(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۲۰۔
(۳) الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۳۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۳، منح الجلیل ۱/ ۴۱۰، کشاف القناع ۲/ ۳۱۳۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۱) البدائع ۲/ ۹۷۔
(۲) الشرح الکبیر للدردیر و حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۳۶، حاشیۃ البجیرمی علی الإقناع ۲/ ۳۴۶۔
(۳) حدیث: "إن الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة ......" کی روایت ترمذی (۳/ ۸۵) نے کی ہے، اور دوسرے لفظ کی روایت نسائی (۴/ ۱۹۰) نے کی ہے۔ اور ترمذی نے کہا ہے کہ حدیث حسن ہے۔

چھوڑ دینا جائز ہوگا[۱]۔

بعض حنفیہ جیسے کمال اور بہنسی نے کہا ہے کہ دودھ پلانے والی میں یہ قید ہے کہ وہ دودھ پلانے کے لئے متعین ہو، جیسے عقد کی وجہ سے اجنبی عورت اور ماں بایں طور کہ بچہ اس کے علاوہ کسی دوسرے کی پستان کو قبول نہ کرے یا باپ تنگدست ہو، کیونکہ اس صورت میں اس پر دودھ پلانا واجب ہوگا، لیکن ظاہر الروایۃ اس کے خلاف ہے، اور وہ یہ ہے کہ دودھ پلانا ماں پر دیانۃ علی الاطلاق واجب ہے، اگر چہ وہ متعین نہ ہو، اور قضاء واجب ہے جبکہ باپ تنگدست یا بچہ اس کے علاوہ کا دودھ نہ پیئے، اور کرایہ کی عورت پر عقد کی وجہ سے واجب ہے، اگر چہ عقد رمضان میں ہو، اس میں اختلاف ہے بعض لوگوں نے کہا کہ روزہ چھوڑنا اس وقت جائز ہوگا، جبکہ عقد اجارہ رمضان سے قبل ہوا ہو[۲]۔

اسی طرح بعض شافعیہ مثلاً غزالی نے کہا ہے کہ: دودھ پلانے والی کا روزہ چھوڑنا اس وقت جائز ہوگا جبکہ دوسرے کے بچہ کو دودھ پلانے کے لئے کرایہ پر نہ لی گئی ہو یا تبرع کرنے والی نہ ہو، لیکن معتمد اور صحیح قول ان حضرات کے نزدیک اس کے خلاف ہے سفر پر قیاس کرتے ہوئے، کیونکہ سفر کی وجہ سے روزہ چھوڑنا جائز ہے، خواہ وہ اپنی ذاتی غرض کے لئے سفر کرے، یا دوسرے کی غرض سے اجرت پر کرے یا بغیر اجرت کے سب برابر ہیں[۳]۔

بڑھاپا:

۶۳ - بڑھاپا میں حسب ذیل صورتیں داخل ہیں:

- شیخ فانی یہ وہ شخص ہے جس کی قوت ختم ہوگئی ہو یا جو موت کے قریب ہو، اور ہر دن کمزور ہوتا ہو یہاں تک کہ مرجائے۔

- ایسا مریض جس کے شفایاب ہونے کی امید نہ ہو، اور اس کی تندرستی کی طرف سے ناامیدی ہوگئی ہو۔

- بوڑھی عورت، اور یہ عمر دراز خاتون ہے۔

بہوتی نے کہا ہے کہ: وہ مریض جس کے شفایاب ہونے کی امید نہ ہو وہ شیخ فانی کے حکم میں ہے[۱]۔

حنفیہ نے بڑھاپے کے عذر ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ یہ دائمی ہو، لہذا اگر وہ گرمی کی شدت کی وجہ سے روزہ پر قدرت نہ رکھتا ہو تو اس کو اجازت ہوگی، کہ روزہ چھوڑ دے اور سردی میں اس کی قضا کرے[۲]۔

اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف نہیں ہے کہ اس پر روزہ لازم نہیں ہوگا، اور ابن المنذر نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، اور یہ کہ اس کے لئے جائز ہے کہ روزہ چھوڑ دے جبکہ روزہ اسے مشقت میں ڈال دے اور اس پر سخت مشقت پڑ جائے۔

ابن جزی نے کہا ہے کہ: شیخ اور بوڑھی عورت جو روزہ سے عاجز ہوں ان کے لئے ترک روزہ بالاجماع جائز ہے، اور ان دونوں پر قضا واجب نہیں ہوگی[۳]۔

مذکورہ افراد کے لئے روزہ چھوڑنے کے مشروع ہونے کے دلائل درج ذیل ہیں:

---

(۱) الدر المختار ۲/ ۱۱۶، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۲/ ۶۸۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۷۴، الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۱۱۶۔

(۳) شرح المحلی علی المنهاج ۲/ ۶۸، المجموع ۶/ ۲۶۸۔

---

(۱) رد المحتار ۲/ ۱۱۹، حاشیۃ البجیرمی علی الإقناع ۲/ ۳۴۴، المجموع ۶/ ۲۵۸، الروض المربع ۱/ ۱۳۸۔

(۲) رد المحتار ۲/ ۱۱۹، فتح القدیر سے منقول ہے۔

(۳) مراقی الفلاح ۳۷۵-۳۷۶، القوانین الفقہیہ رص ۸۲، المجموع ۶/ ۲۵۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۷۹، شرح المحلی علی المنهاج ۲/ ۶۴، کشاف القناع ۲/ ۳۰۹۔

الف- اللہ کا یہ ارشاد ہے: "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ"[1] (اور جو لوگ اسے مشکل ہی سے برداشت کرسکیں ان کے ذمہ فدیہ ہے (کہ وہ) ایک مسکین کا کھانا ہے)، پس تاویل کے ایک طریقہ میں کہا گیا ہے کہ آیت میں (لا) پوشیدہ ہے، اور معنی یہ ہے: "وَعَلَى الَّذِينَ لَا يُطِيقُونَهُ" (اور جو لوگ اسے مشکل ہی سے برداشت کرسکیں)۔

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ آیت منسوخ نہیں ہے اور یہ بڑی عمر کے مرد وعورت کے لئے ہے جو روزہ رکھنے کی طاقت نہ رکھتے ہوں، پس یہ دونوں ہر دن کے بدلہ میں ایک مسکین کو کھانا کھلائیں گے[2]۔

آیت قابل استدلال ہے یہاں تک کہ اگر منسوخ ہو تو بھی استدلال کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ اگر یہ آیت شیخ فانی کے حق میں نازل ہوئی ہے، (جیسا کہ بعض اسلاف کا مذہب ہے) تو ظاہر ہے، اور اگر اختیار دینے کے لئے نازل ہوئی ہو تو بھی اسی طرح ہے، اس لئے کہ نسخ صرف روزہ پر قدرت رکھنے والے کے حق میں ثابت ہوگا، پس شیخ فانی اپنی حالت پر باقی رہے گا جیسا کہ تھا[3]۔

ب- (قرآن وحدیث کے) عمومی دلائل جو رفع حرج کا تقاضا کرتے ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ"[4] (اور اس نے تم پر دین کے بارہ میں کوئی تنگی نہیں کی)۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک بڑھاپا کے سبب روزہ چھوڑنے کی وجہ سے فدیہ واجب ہوگا، اور یہی شافعیہ کا قول اظہر ہے، اور یہی

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۴۔
(۲) فتح القدیر ۲/ ۲۷۷۔
(۳) العنایہ للبابرتی علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۲/ ۲۷۷۔
(۴) سورۂ حج/ ۷۸۔

مالکیہ کے نزدیک ایک قول ہے، اور اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

بھوک اور پیاس کا مشقت میں ڈالنا:

۶۴- جس کو انتہائی بھوک، یا سخت پیاس مشقت میں ڈال دے تو وہ روزہ توڑ دے گا اور قضا کرے گا[1]، اور حنفیہ نے اس میں دو قید لگائی ہے۔

اول: غالب گمان کے ساتھ اس کو اپنی جان کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، محض وہم نہ ہو یا عقل کے نقصان یا بعض حواس کے ختم ہوجانے کا اندیشہ ہو جیسے حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت جب اپنی جان یا اپنے بچوں پر ہلاکت کا اندیشہ کریں۔

مالکیہ نے کہا: اگر اسے اپنی جان کی ہلاکت کا خوف ہو تو روزہ رکھنا اس پر حرام ہوگا، اور یہ اس لئے ہے کہ جان اور منافع کی حفاظت واجب ہے[2]۔

دوم: یہ اس کے اپنے نفس کو تھکا دینے کی وجہ سے نہ ہو۔ اس لئے کہ اگر اس کی وجہ سے ہوگا تو اس پر کفارہ لازم ہوگا، اور ایک قول ہے کہ کفارہ لازم نہیں ہوگا[3]۔

بعض فقہاء نے اسے مریض کے ساتھ شامل کیا ہے، اور کہا ہے کہ: جان پر اندیشہ مرض کے معنی میں ہے[4]۔

قلیوبی نے کہا: مرض کے مثل بھوک اور پیاس کا غلبہ ہے نہ کہ سر، کان اور دانت کا معمولی درد۔

(۱) القوانین الفقہیہ ص ۸۲، الدر المختار ۲/ ۱۱۶-۱۱۷۔
(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۳، القوانین الفقہیہ ص ۸۲، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۳۷۴۔
(۳) مراقی الفلاح ص ۳۷۴۔
(۴) حاشیۃ البجیرمی علی الإقناع ۲/ ۳۴۶۔

فقہاء نے اس کی مثال سخت مشقت کے کام کرنے والے افراد سے دی ہے، لیکن انہوں نے کہا ہے: اس پر واجب ہے کہ رات کو روزہ رکھنے کی نیت کرے، پھر اگر روزہ توڑنے کی حاجت پڑے اور اسے مشقت لاحق ہوتو روزہ توڑ دے [(۱)]۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ: پیشہ ور آدمی جو اپنے خرچ کا محتاج ہو، جیسے نان بائی، کٹنی کرنے والا، جب اسے یقین ہو کہ اگر وہ اپنے پیشہ میں مشغول ہوگا تو اسے روزہ چھوڑنے کو مباح کرنے والا ضرر لاحق ہوجائے گا، تو بھی مشقت لاحق ہونے سے قبل اس کے لئے روزہ ترک کرنا حرام ہوگا۔

حنابلہ میں سے ابوبکر الآجری نے کہا ہے کہ: جس شخص کا پیشہ سخت ہو، اگر اسے روزہ کی وجہ سے تلف کا اندیشہ ہوتو روزہ توڑ دے اور قضا کرے، بشرطے کہ صنعت کا چھوڑنا نقصان دہ ہو اور اگر روزہ چھوڑنا نقصان دہ نہ ہوتو روزہ چھوڑنے اور توڑنے کی وجہ سے گنہ گار ہوگا، اور اگر اس کے پیشہ چھوڑنے سے ضرر ختم نہ ہوتو روزہ چھوڑنے کی وجہ سے اس پر کوئی گناہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ معذور ہے [(۲)]۔

٦٥ - بھوک اور پیاس کے غلبہ کے ساتھ فقہاء نے دشمن سے جنگ کی وجہ سے کمزوری کے خوف کو لاحق کیا ہے، خواہ یہ متوقع ہو یا یقینی ہو، جیسے کہ وہ دشمنوں میں گھرا ہوا ہو، پس جب مجاہد یقینی یا غلبۂ ظن کی وجہ سے جنگ کا علم رکھتا ہو اس لئے کہ وہ دشمن کے مقابلے میں ہے اور روزہ کی وجہ سے جنگ سے کمزوری کا خوف رکھتا ہو، اور وہ مسافر نہ ہوتو اس کے لئے لڑائی سے قبل روزہ چھوڑنے کی اجازت ہوگی۔

''الہندیہ'' میں ہے: اگر جنگ کا اتفاق نہ ہوتو اس پر کفارہ نہیں ہوگا، کیونکہ جنگ میں پہلے روزہ چھوڑنے کی ضرورت ہوگی تا کہ وہ طاقت ور ہو اور مرض اس طرح سے نہیں ہے۔

بہوتی نے کہا ہے کہ: جو شخص دشمن سے جنگ کرے یا دشمن اس کے شہر کو گھیر لے، اور روزہ اسے جنگ سے کمزور کردے تو اس کے لئے بغیر سفر کے روزہ چھوڑنے کی اجازت ہوگی، اس لئے کہ حاجت اس کی داعی ہے [(۱)]۔

فقہاء کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص انتہائی مشقت میں مبتلا ہو اور جو شخص اس کے حکم میں ہو، روزہ چھوڑ دے گا اور قضا کرے گا، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے، اور اختلاف ان کے درمیان صرف اس صورت میں ہے کہ اگر انتہائی مشقت میں مبتلا شخص روزہ توڑ دے تو کیا وہ دن کے باقی حصہ میں رکا رہے گا یا اس کے لئے کھانا جائز ہوگا [(۲)]۔

اکراہ (زبردستی کرنا):

٦٦ - اکراہ: دھمکی کے ذریعہ انسان کا دوسرے کو کسی چیز کے کرنے یا اس کے چھوڑنے پر آمادہ کرنا جسے وہ پسند نہیں کرتا ہو [(۳)]۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ: جس کو روزہ توڑنے پر مجبور کیا جائے اور وہ روزہ توڑ دے تو وہ قضا کرے گا۔

انہوں نے کہا ہے کہ: اگر روزہ دار کو رمضان کے مہینہ میں قتل کی دھمکی کے ذریعہ کھانا کھا کر روزہ توڑنے پر مجبور کیا جائے اور وہ تندرست اور مقیم ہوتو اس کی وجہ سے اسے رخصت ہوگی، روزہ رکھنا

---

(۱) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۲/ ۶۴۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۸، (قنیہ سے منقول)، رد المحتار ۲/ ۱۱۴-۱۱۵، کشاف القناع ۲/ ۳۱۰۔

(۱) مراقی الفلاح، حاشیۃ الطحطاوی رص ۳۷۴، دیکھئے: الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۸، کشاف القناع ۲/ ۳۱۰-۳۱۱۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۸۲-۸۳۔

(۳) التعریفات للجرجانی۔

افضل ہوگا، یہاں تک کہ اگر روزہ توڑنے سے باز رہے یہاں تک کہ قتل کردیا جائے تو اس پر ثواب پائے گا، کیونکہ اکراہ کی حالت میں بھی وجوب ثابت ہے، اور اکراہ میں رخصت کا اثر یہ ہوگا کہ وہ ترک کی وجہ سے گناہ گار نہیں ہوگا، اکراہ کی وجہ سے وجوب ساقط نہ ہوگا بلکہ وجوب کا ثبوت باقی رہے گا، اور ترک حرام ہوگا اور جب وجوب ثابت ہوا اور ترک حرام ہو تو اللہ تعالیٰ کا حق قائم رہے گا تو روزہ توڑنے سے گریز کرکے اللہ تعالی کے حق کو قائم کرنے اور اس کی رضا حاصل کرنے کے لئے اپنی جان دے گا، لہذا اللہ کے دین میں وہ مجاہد ہوگا اور اس پر ثواب پائے گا۔

لیکن اگر مکرہ (جس پر جبر کیا جائے) مریض یا مسافر ہو تو اکراہ کی وجہ سے (جیسا کہ کاسانی کہتے ہیں) اس وقت ان دونوں میں سے ہر ایک کے حق میں روزہ توڑنا مطلق جائز ہوگا، بلکہ واجب ہوگا، اور افضل روزہ توڑنا ہوگا، بلکہ اس پر روزہ توڑنا واجب ہوگا، اور اس کے لئے اس کی گنجائش نہیں ہوگی کہ روزہ نہ توڑے، یہاں تک کہ اگر اس سے باز رہے اور قتل کردیا جائے تو گنہ گار ہوگا، اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ تندرست مقیم کے حق میں اکراہ سے قبل وجوب ثابت ہوگا ترک کی رخصت بالکل نہیں ہوگی، تو جب اکراہ ہوگا (اور یہ رخصت کا ایک سبب ہے) تو اس کا اثر ترک کی رخصت کو ثابت کرنے میں ہوگا وجوب کے ساقط کرنے میں نہ ہوگا۔

لیکن مریض اور مسافر کے بارے میں تو وجوب ترک کی رخصت کے ساتھ تھا، جو اکراہ سے قبل ثابت تھی، پس ضروری ہے کہ اکراہ کا ایک دوسرا اثر ہو جو اس سے قبل ثابت نہ ہو، اور وہ صرف سرے سے وجوب کو ساقط کرنا اور مطلق جواز کو ثابت کرنا ہے، پس یہ مردار کے کھانے پر اکراہ کے درجہ میں ہوگا، اور اس جگہ اس کے لئے کھانا جائز ہوجاتا ہے، بلکہ اس پر واجب ہوجاتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی ہوگا[1]۔

شافعیہ نے کھانے یا پینے پر اکراہ اور وطی پر اکراہ کے درمیان فرق کیا ہے۔

چنانچہ ان حضرات نے کھانے پر اکراہ کے بارے میں کہا ہے کہ: اگر اکراہ کیا جائے یہاں تک کہ کھالے یا پی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا، جیسا کہ اگر اس کے حلق میں زبردستی کوئی چیز ڈال دی جائے، کیونکہ حکم جو اس کے اختیار پر مبنی ہوتا ہے، اختیار کے نہیں پائے جانے کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے۔

لیکن اگر بطور زنا وطی پر اکراہ کیا جائے تو اکراہ کی وجہ سے جائز نہیں ہوگا اور اس کی وجہ سے روزہ ٹوٹ جائے گا، اپنی بیوی سے وطی کرنا اس کے برخلاف ہے۔

عزیزی نے اطلاق کے قول کو معتمد قرار دیا ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ: روزہ کا نہ ٹوٹنا وطی پر اکراہ کے شبہہ کی وجہ سے ہے اور حرمت وطی کی طرف سے ہے، لہذا اس بنیاد پر روزہ توڑنے پر اکراہ وطی اور کھانے پینے کے ذریعہ مطلقاً ہوگا، اگر اسے مکرہ کرے گا تو اس کی وجہ سے روزہ نہیں ٹوٹے گا، اور نہ اس پر قضا واجب ہوگی، مگر اس صورت میں جبکہ زنا کے ذریعہ روزہ توڑنے پر مجبور کیا جائے تو اس صورت میں ان حضرات کے نزدیک روزہ ٹوٹنے اور قضا کے بارے میں ایک قول ہے۔

یہ اطلاق شافعیہ کے نزدیک ہے اور یہی حنابلہ کا بھی مذہب ہے، لہذا اگر کسی فعل پر اکراہ کیا جائے یا زبردستی اس کے ساتھ کچھ کیا جائے بایں طور کہ اس کے حلق میں اکراہ کی حالت میں یا نیند کی حالت میں کوئی چیز ڈال دی جائے، جیسا کہ بیہوش شخص کے حلق میں علاج کے پیش نظر کوئی چیز ڈال دی جائے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا،

(۱) البدائع ۹۶/۲-۹۷۔

اور نہ اس پر قضا واجب ہوگی، اس لئے کہ حدیث ہے: "وما استکرھوا علیه"[١]۔

عوارض کے ساتھ ملحق چیزیں:

٦٧ - حسب ذیل اعذار کو ان عوارض کے ساتھ لاحق کرنا ممکن ہے جن کو فقہاء نے ذکر کیا ہے، اور ان کو ثابت کیا ہے، اور ان کے لئے مستقل احکام ذکر کئے ہیں، جب جب وہ روزہ کی حالت میں پیش آ جائیں جیسے حیض، نفاس، بیہوشی، جنون، نشہ، نیند، ارتداد اور غفلت۔

ان کے احکام ان کی اصطلاحات میں ملاحظہ کئے جائیں۔

جن چیزوں کی وجہ سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے، اور قضا وکفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں:

اول: قصداً جماع کرنا:

٦٨ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ: رمضان کے دن میں روزہ دار کا عمداً اپنے اختیار سے جماع کرنے سے، بایں طور کہ دونوں کی شرمگاہیں مل جائیں اور پا□نہ یا پیشاب کے راستہ میں حشفہ (سپاری) چھپ جائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا، اور قضا وکفارہ دونوں واجب ہوں گے، انزال ہو یا نہ ہو۔

شافعیہ کا ایک دوسرا قول یہ ہے کہ: قضا واجب نہیں ہوگی، کیونکہ نقصان کی تلافی کفارہ کے ذریعہ ہو جائے گی، اور ان حضرات کا تیسرا قول یہ ہے کہ: اگر روزہ کے ذریعہ کفارہ ادا کرے گا تو اس میں قضا داخل ہوگی ورنہ داخل نہیں ہوگی، بلکہ قضا واجب ہوگی۔

(١) الإقناع، حاشیۃ البجیرمی ٢/ ٣٢٩، کشاف القناع ٢/ ٣٢٠۔
اور حدیث: "ما استکرھوا علیه" کی تخریج فقرہ نمبر ٣٨ میں گذر چکی ہے۔

حنابلہ کے نزدیک اگر رمضان کے دن میں بلا عذر آدمی کے ساتھ یا غیر آدمی کے ساتھ جماع کرلے خواہ وہ زندہ ہو یا مردہ، انزال ہو یا نہ ہو تو اس پر قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے، چاہے عمداً کیا ہو یا سہواً ناواقفیت کی بنیاد پر کیا ہو، یا غلطی سے اپنی رضامندی سے کیا ہو، یا اکراہ کی وجہ سے[١]، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں: "بینما نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ جاءه رجل، فقال: یا رسول الله، هلکت! قال: مالک؟ قال: وقعت علی امرأتی وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ هل تجد رقبة تعتقها؟ قال: لا، قال: فهل تستطیع أن تصوم شهرین متتابعین؟ قال: لا قال: فهل تجد إطعام ستین مسکینا قال: لا۔ قال: فمکث النبي ﷺ فبینا نحن علی ذلک، أتی النبي ﷺ بعرق فیها تمر[٢]، قال: أین السائل؟ فقال: أنا! قال: خذ هذا فتصدق به! فقال الرجل: علی أفقر مني یا رسول الله! فوالله مابین لابتیها- یرید الحرتین- أهل بیت أفقر من أهل بیتي! فضحک النبي ﷺ حتی بدت أنیابه، ثم قال: أطعمه أهلک"[٣] (ہم لوگ نبی ﷺ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ اسی اثنا میں ایک شخص آپ ﷺ کی خدمت میں آیا تو اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں تو ہلاک ہو گیا آپ ﷺ نے فرمایا: تجھے کیا ہو گیا، اس نے عرض کیا میں نے اپنی بیوی سے روزہ کی حالت میں

(١) کشاف القناع ٢/ ٣٢٤، المغنی مع الشرح الکبیر ٣/ ٥٤۔
(٢) عرق: کھجور کے پتوں کا بنا ہوا ٹوکرا جس میں پندرہ صاع آ سکے۔
(٣) حدیث ابو ہریرہؓ "بینما نحن جلوس عند النبي ﷺ ......" کی روایت بخاری (الفتح ٤/ ١٦٣) اور مسلم (٢/ ٧٨١-٧٨٢) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

جماع کرلیا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیا تمہارے پاس غلام ہے جسے تم آزاد کرسکو؟ اس نے کہا نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا کیا تم مسلسل دو ماہ کے روزے رکھنے کی طاقت رکھتے ہو؟ اس نے عرض کیا نہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تم ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتے ہو، اس نے کہا نہیں، حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ کچھ دیر ٹھہرے رہے، ور ہم لوگ اسی حال میں تھے کہ آپ ﷺ کے پاس ایک ٹوکری لائی گئی جس میں کھجور تھی، آپ ﷺ نے فرمایا: سائل کہاں ہیں؟ تو اس نے کہا میں یہاں ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا: اسے لے کر صدقہ کردو، تو اس آدمی نے عرض کیا کہ: اے اللہ کے رسول! اپنے سے زیادہ ضرورت مند پر؟ بخدا مدینہ کے اطراف میں میرے گھر والوں سے زیادہ کوئی گھر محتاج نہیں ہے، پس نبی ﷺ ہنس پڑے یہاں تک کہ آپ ﷺ کے دانت نظر آنے لگے پھر آپ ﷺ نے فرمایا: اسے اپنے گھر والوں کو کھلا دو)۔

جماع کی وجہ سے عورت کے روزہ کے فاسد ہونے میں اختلاف نہیں ہے، کیونکہ یہ روزہ توڑنے والی چیزوں میں سے ایک ہے، لہذا اس میں مرد اور عورت دونوں برابر ہوں گے، البتہ اختلاف اس میں ہے کہ اس پر کفارہ واجب ہوگا یا نہیں؟۔

پس امام ابوحنیفہ، امام مالک کا مذہب اور امام شافعی کا ایک قول اور امام احمد کی ایک روایت اور یہی حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ اس پر بھی کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ اس نے جماع کے ذریعہ رمضان کے روزہ کی بے حرمتی کی ہے، لہذا مرد کی طرح اس پر بھی کفارہ واجب ہوگا۔

حنفیہ نے اس پر کفارہ کے واجب ہونے کی علت یہ بیان کی ہے کہ سبب اس میں روزہ کو فاسد کرنے کی جنایت ہے نہ کہ نفس جماع اور اس میں وہ مرد کے ساتھ شریک ہے، اور وہ دونوں جنایت میں برابر ہیں، جو مرد کے حق میں بیان کیا گیا ہے وہی بیان عورت کے حق میں بھی ہوگا، چنانچہ ایک مکمل خالص حرام کے ذریعہ جان بوجھ کر افطار کر کے رمضان کے روزہ کو فاسد کیا گیا ہے، لہذا دلالت نص سے اس پر کفارہ واجب ہوگا، اور مرد اس کی طرف سے اس کا متحمل نہیں ہوگا، کیونکہ کفارہ یا تو عبادت ہے یا سزا ہے اور اس میں نیابت جاری نہیں ہوتی ہے[(١)]، اور امام شافعی کا ایک قول اور یہی اصح ہے، اور یہ امام احمد سے دوسری روایت ہے کہ: عورت پر کفارہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ نبی ﷺ نے رمضان میں وطی کرنے والے کو حکم دیا کہ غلام آزاد کرے، اور عورت کو کسی چیز کا حکم نہیں دیا، حالانکہ آپ ﷺ کو اس کا علم تھا کہ یہ (وطی) اس کی طرف سے بھی پائی گئی، اور اس لئے بھی کہ جماع مرد کا فعل ہے، اور عورت تو محض محل فعل ہے[(٢)]۔

شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ: عورت پر بھی واجب ہوگا، لیکن مرد اس کو ادا کرے گا۔

امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ شوہر پر دونوں کی طرف سے ایک کفارہ لازم ہوگا، اور بعض حنابلہ نے اس قول کو ضعیف قرار دیا ہے، کیونکہ اصل عدم تداخل ہے[(٣)]، اور حنابلہ میں ابن عقیل نے کہا ہے کہ: اگر عورت پر رمضان کے دن میں جماع کے بارے میں زبردستی کی جائے یہاں تک کہ وہ اپنے اوپر مرد کو قابو دے دے تو اس پر کفارہ لازم ہوگا، اور اگر وہ غصب کرلی جائے یا نیند کی حالت میں اس کے ساتھ جماع کیا جائے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا[(٤)]۔

---

(١) الہدایہ مع شروح ٢/ ٢٦٣، البدائع ٢/ ٩٨۔

(٢) المغنی ٣/ ٥٨، شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ٢/ ٧١، الہدایہ مع شروح ٢/ ٢٦٢۔

(٣) الإنصاف ٣/ ٣١٤، شرح المحلی صفحہ سابق۔

(٤) الإنصاف ٣/ ٣١٣۔

دوم: قصداً کھانا پینا:

۶۹ - حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جن چیزوں سے قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں ان میں کھانا پینا بھی ہے۔

اگر روزہ دار رمضان کے ادا روزہ کے دوران اپنی خوشی سے قصداً، غلطی، اکراہ اور بھول کے بغیر کھالے یا غذا یا دوا کی کوئی چیز پی لے، تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا اور اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک اس کا ضابطہ یہ ہے کہ اس کے پیٹ میں ایسی چیز پہنچ جائے جس میں اس کے بدن کی درستی ہو، بایں طور کہ وہ ایسی چیز ہو جس کو عادۃً غذا، یا دوا، یا لذت حاصل کرنے کے ارادہ سے کھایا جاتا ہو، یا وہ ایسی چیز ہو جس کی طرف طبیعت کا میلان ہو، اور اس سے پیٹ کی خواہش پوری ہوتی ہو، اگر چہ اس میں بدن کی درستی نہ ہو، بلکہ اس کے لئے نقصان دہ ہو۔

نیز انہوں نے کفارہ کے وجوب کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ رات سے روزہ کی نیت کرے، اور یہ کہ اس پر اکراہ نہ کیا گیا ہو، اور ایسا عذر شرعی طاری نہ ہو جس میں اس کا دخل نہ ہو، جیسے مرض اور حیض۔

مالکیہ نے شرط لگائی ہے کہ خاص طور پر رمضان کے روزہ کو عمداً اور قصداً روزہ کی حرمت کی پامالی کے پیش نظر فاسد کیا گیا ہو اور کوئی ایسا عذر موجود نہ ہو جس کی وجہ سے روزہ توڑنا جائز ہو [۱]۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک سگریٹ نوشی وغیرہ سے کفارہ واجب ہوتا ہے، اگر چہ اس سے بسا اوقات بدن کو نقصان پہنچتا ہے، لیکن بعض طبائع کا اس کی طرف میلان ہوتا ہے، اور اس کے ذریعہ پیٹ کی شہوت پوری ہوتی ہے، اور مزید یہ کہ یہ نشہ آور اور حرام ہے، اس لئے کہ حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ہے انہوں نے فرمایا: "**نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكرٍ ومفترٍ**"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے ہر نشہ آور چیز سے منع فرمایا ہے)۔

جان بوجھ کر کھانے یا پینے والے پر کفارہ واجب ہونے کی دلیل وہ حدیث ہے جو صحیح میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ: "**أن رسول الله ﷺ أمر رجلاً أفطر في رمضان، أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً**"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے اس آدمی کو جس نے رمضان میں افطار کرلیا تھا حکم دیا کہ غلام آزاد کرے، یا لگاتار دو مہینوں تک روزہ رکھے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے)، آپ ﷺ نے کفارہ کو روزہ توڑنے پر معلق فرمایا ہے، اور اگر چہ یہ ایک واقعہ کی ترجمانی ہے، جو عام نہیں ہے، لیکن اسے روزہ توڑنے پر معلق کیا گیا، نہ کہ خاص روزہ توڑنے کے اعتبار سے یہ حکم ہے، اور راوی کا لفظ عام ہے۔ لہذا اس کا اعتبار کیا جائے گا، جیسے راوی کا قول: "**قضى بالشفعة للجار**"[۳] (آپ ﷺ نے پڑوسی کے لئے شفعہ کا فیصلہ فرمایا)۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص رمضان کے ادا روزے کی حالت میں دن کو عمداً کھالے یا پی لے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نص یعنی (اس اعرابی کی حدیث جس

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۲/۱۰۸-۱۱۰، مراقی الفلاح رص ۳۶۴-۳۶۸، القوانین الفقہیہ رص ۸۳، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۱/۵۲۸۔

(۱) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر ومفتر" کی روایت ابوداؤد (۴/۹۰) نے کی ہے اور اس کی اسناد ضعیف ہے۔
دیکھئے: مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی رص ۳۶۴۔

(۲) حدیث: "أنه أمر رجلا أفطر في رمضان أن يعتق رقبة......" کی تخریج فقرہ نمبر ۶۸ میں گذر چکی ہے۔

(۳) تبیین الحقائق، حاشیۃ الشلبی ۱/۳۲۷-۳۲۸، اور: "وقضى بالشفعة للجار" آپ ﷺ کے قول الجار أحق بشفعۃ سے مستنبط ہے جس کی روایت ترمذی (۳/۶۴۲) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ: حدیث حسن غریب ہے۔

نے رمضان میں اپنی بیوی سے جماع کیا تھا)، جماع کے بارے میں وارد ہوئی ہے، اور اس کے علاوہ (کھانا پینا) اس کے معنی میں نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کے ذریعہ کفارہ کے واجب کرنے کے سلسلے میں نہ کوئی نص ہے، اور نہ کوئی اجماع ہے، اور نہ اسے جماع پر قیاس کرنا صحیح ہوگا، کیونکہ جماع سے روکنے کی حاجت زیادہ ہے، اور اس کے ذریعہ تجاوز کرنے کی صورت میں حکمت زیادہ اہم ہے اور اسی لئے اگر وہ حرام ہوتو اس کی وجہ سے حد واجب ہوگی [1]۔

سوم: نیت کو ختم کرنا:

۷۰ - اور مالکیہ کے نزدیک جن چیزوں سے کفارہ واجب ہوگا ان میں یہ ہے: دن میں نیت کو قصداً ختم کردے، جیسے وہ روزہ کی حالت میں یہ کہے: میں نے اپنے روزہ کی نیت ختم کرلی یا یہ کہے کہ: میں نے اپنی نیت ختم کرلی۔

اس سے بہتر یہ ہے کہ رات میں نیت ختم کرلی جائے، جیسے کہ وہ روزہ کی نیت نہیں کرنے والا ہو، کیونکہ اس نے اسے اس کے محل میں ختم کیا ہے، لہذا نیت اس کے محل میں نہیں واقع ہوگی۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک روزہ توڑنے کی نیت سے صبح کرنے کی صورت میں کفارہ واجب ہوتا ہے، اگرچہ اس کے بعد روزہ کی نیت کرلے، اصح قول یہی ہے جیسا کہ ابن جزی نے کہا ہے۔

لیکن اگر روزہ توڑنے کو کسی چیز پر معلق کردے جیسے یہ کہے کہ: اگر مجھے کھانا ملے گا تو کھالوں گا اور اسے کھانا نہ ملے، یا اسے ملے لیکن روزہ نہ توڑے تو اس پر قضا واجب نہیں ہوگی۔

لیکن حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کے ایک قول میں ترک نیت سے قضا واجب ہوگی، کفارہ نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک اور شافعیہ کے دوسرے قول کے مطابق: قضا واجب نہیں ہوگی [1]۔

وہ چیزیں جن سے روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے:

اول: بھول کر کھانا پینا:

۷۱ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ بھول کر کھانے پینے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے، فرض ہو یا نفل، مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے، جیسا کہ فقرہ ۳۸ میں گذر چکا ہے۔

دوم: بھول کر جماع کرنا:

۷۲ - حنفیہ، شافعیہ، حسن بصری، مجاہد، اسحاق، ابوثور اور ابن المنذر کا مذہب ہے کہ بھول کر جماع کرنے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے، اس کو بھول کر کھانے پینے پر قیاس کیا گیا ہے۔

مالکیہ کا مشہور مذہب (اور یہی حنابلہ کا ظاہر مذہب ہے) کہ جو شخص بھول کر جماع کرلے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، اور مالکیہ کے نزدیک اس پر صرف قضا واجب ہوگی، اور حنابلہ کے نزدیک قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے [2]۔

---

(۱) فتح القدیر شرح الہدایہ ۲/ ۲۶۴، شرح المحلی بحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۷۰، المغنی، الشرح الکبیر ۳/ ۶۴-۶۵، کشاف القناع ۲/ ۳۲۷، دیکھئے: الإنصاف ۳۲۱/۲۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۸، القوانین الفقہیہ رص ۸۲، الدر المختار ورد المحتار معمولی تصرف کے ساتھ ۲/ ۱۰۳، مراقی الفلاح وحاشیۃ الطحطاوی رص ۳۶۱، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۶۴، کشاف القناع ۲/ ۳۱۶، دیکھئے: المہذب مع المجموع ۶/ ۲۹۷۔

(۲) الہدایہ مع شروح ۲/ ۲۵۴-۲۵۵، المجموع ۶/ ۳۲۴، مراقی الفلاح ۳۶۰، المغنی، الشرح الکبیر ۳/ ۵۶، کشاف القناع ۲/ ۳۲۴، الإنصاف ۳/ ۳۱۱، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۲۵-۵۲۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۹، القوانین

سوم: غبار وغیرہ کا روزہ دار کے حلق میں داخل ہونا:

۷۳- اگر روزہ دار کے حلق میں غبار یا مکھی یا دھواں اس کے عمل کے بغیر خود داخل ہوجائے اگر چہ روزہ دار کو اپنا روزہ یاد ہو، بالا جماع اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا، جیسا کہ ابن جزی نے کہا ہے، اس لئے کہ اس سے باز رہنے پر قادر نہیں ہے، اور نہ اس سے بچنا ممکن ہے، اور اسی طرح اگر آنسو اس کے حلق میں داخل ہوجائے اور وہ تھوڑا ہو، جیسے ایک یا دو قطرے تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، اور اگر بہت زیادہ ہو یہاں تک کہ اس کی نمکینی کو اپنے پورے منہ میں محسوس کرے اور اسے نگل جائے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا(۱)۔

چہارم: تیل لگانا:

۷۴- اگر روزہ دار اپنے سر یا اپنی مونچھ میں تیل لگائے تو اس سے کوئی نقصان نہیں ہوگا، اور اسی طرح اگر مہندی کا خضاب لگائے اور اس کا مزہ اپنے حلق میں محسوس کرے تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور اس پر قضا واجب نہیں ہوگی، کیونکہ اس چیز کا اعتبار نہیں ہے جو مسام کے ذریعہ ہو، اور یہ جمہور کا قول ہے، لیکن مالکیہ میں سے دردیر نے صراحت کی ہے کہ: مشہور مذہب قضا کا واجب ہونا ہے(۲)۔

پنجم: احتلام:

۷۵- اگر روزہ دار سو جائے اور اسے احتلام ہوجائے تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا، بلکہ بالا جماع اسے پورا کرے گا، بشرطے کہ کوئی ایسا کام نہ کرے جو اس پر حرام ہو، اور اس پر غسل کرنا واجب ہوگا(۱)۔

حدیث میں حضرت ابو سعیدؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**ثلاث لایفطرن الصائم، الحجامة، والقيئ والاحتلام**"(۲) (تین چیزیں روزہ دار کے روزہ کو فاسد نہیں کرتی ہیں، پچھنا لگوانا، قئ اور احتلام)۔

جو شخص رات میں جنبی ہوجائے، پھر صبح روزہ رکھے تو اس کا روزہ صحیح ہوگا، اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس پر قضا واجب نہیں ہوگی، اور حنفیہ نے کہا ہے کہ: اگر چہ پورے دن جنبی رہے اور یہ اس لئے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ہے وہ دونوں فرماتی ہیں: "**نشهد على رسول الله ﷺ إن كان ليصبح جنبا، من غير احتلام ثم يغتسل، ثم يصوم**"(۳) (ہم رسول اللہ ﷺ کے بارے میں گواہی دیتے ہیں کہ آپ ﷺ احتلام کے بغیر جنابت کی حالت میں صبح کرتے تھے، پھر آپ ﷺ غسل فرماتے، پھر روزہ رکھتے)۔

شوکانی نے کہا ہے کہ: اور یہی جمہور کا مذہب ہے اور نووی نے اس پر اجماع ہونے کا یقین کیا ہے، اور ابن دقیق العید نے کہا ہے کہ اس پر اجماع ہوگیا ہے یا اجماع کی طرح ہے۔

شیخین نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ: نبی ﷺ

الفقهیہ ص ۱۲۱۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۱۰۳، مراقی الفلاح وحاشیۃ الطحطاوی ص ۳۶۸۔

(۲) مراقی الفلاح ص ۳۶۱، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۵۶، حاشیۃ الدسوقی وشرح الدردیر ۱/ ۵۲۴۔

---

(۱) الدر المختار ۲/ ۹۸، القوانین الفقہیہ (۸۱)۔

(۲) حدیث ابی سعیدؓ: "**ثلاث لایفطرن......**" کی روایت ترمذی (۳/ ۸۸) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ: ابو سعید خدری کی حدیث غیر محفوظ ہے، اور اسے ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۱۹۴) میں ذکر کیا ہے، اور اس کے معلول ہونے کی وجہیں ذکر کی ہیں۔

(۳) حدیث عائشہ: "**وأم سلمةؓ**" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۵۳) اور مسلم (۲/ ۷۸۱) نے ملتے جلتے الفاظ کے ذریعہ کی ہے۔

نے ارشاد فرمایا: "من أصبح جنباً فلا صوم له" (جو شخص صبح کو جنبی رہے تو اس کا روزہ نہیں ہوگا)، اور اسے نسخ پر یا افضل کی طرف رہنمائی پر محمول کیا گیا ہے، یعنی مستحب یہ ہے کہ فجر سے قبل غسل کرلے، تاکہ روزہ کی ابتدا ہی سے پاکی پر رہے[1]۔

ششم: منہ میں تری:

۷۶- جس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے، وہ تری بھی ہے جو کلی کرنے کے بعد منہ میں باقی رہ جاتی ہے، اگر روزہ دار اسے تھوک کے ساتھ نگل جائے، بشرطیکہ پانی منہ میں ڈالنے کے بعد تھوک دے، اس لئے کہ پانی تھوک کے ساتھ ملا ہوا ہے، پس محض چوسنے سے نہیں نکلے گا، اور تھوکنے میں مبالغہ شرط نہیں ہے کیونکہ اس کے بعد باقی رہنے والی چیز صرف تری اور رطوبت ہے جس سے بچنا ممکن نہیں ہے[2]۔

ہفتم: دانتوں کے درمیان کی چیز کو نگل جانا:

۷۷- دانتوں کے درمیان کی چیز کو نگل جانا بشرطیکہ وہ تھوڑی مقدار میں ہو، روزہ کو فاسد نہیں کرے گا، کیونکہ یہ اس کے تھوک کے تابع ہے، اور اس لئے بھی کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، برخلاف اس صورت کہ جبکہ زیادہ ہو، اس لئے بھی کہ وہ دانتوں کے درمیان باقی نہیں رہتا ہے اور اس سے بچنا ممکن ہے۔

(۱) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۶۲۔

حدیث ابو ہریرہؓ: "من أصبح جنباً فلا صوم له" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۴۳) اور مسلم (۲/ ۷۸۰) نے بھی اسی مفہوم میں کی ہے، اور نسائی نے الکبری (۲/ ۲۳۲) میں "من أدركه الصبح وهو جنب فلا يصم" کے الفاظ سے اس کی روایت کی ہے۔

(۲) مراقی الفلاح رص ۳۶۱، الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۹۸۔

قلیل وہ ہے جو چنے کی مقدار سے کم ہو، اور اگر اس کے برابر ہو تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔

امام زفر کا مذہب اور یہی شافعیہ کا ایک قول ہے قلیل اور کثیر کے نگلنے سے مطلقاً روزہ فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ منہ خارج کے حکم میں ہے، اور اسی وجہ سے اس کا روزہ کلی کرنے سے فاسد نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ مرغینانی نے کہا ہے، اور اگر تھوڑی سی چیز اپنے منہ کے باہر سے کھالے تو روزہ ٹوٹ جائے گا، اسی طرح جب اپنے منہ کے اندر سے کھالے (تو روزہ فاسد ہوجائے گا)۔

شافعیہ کا دوسرا قول ہے کہ اس سے مطلقا روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور شافعیہ اور حنابلہ نے دانتوں کے درمیان کی چیز کو نگل جانے کی صورت میں روزہ کے نہ ٹوٹنے کے لئے دو شرطیں لگائیں ہیں:

اول: قصداً اس کو نہ نگلے۔

دوم: اسے جدا کرنے اور تھوکنے سے عاجز ہو، کیونکہ اس میں وہ معذور ہے، کوتاہی کرنے والا نہیں ہے، پس اگر ان دونوں پر قدرت ہو تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا اگر چہ چنے سے کم ہو، کیونکہ اس کے پھینکنے میں کوئی مشقت نہیں ہے اور اس سے بچنا ممکن ہے۔

مالکیہ کا مذہب اس چیز سے جو اس کے دانتوں سے اس کے پیٹ میں چلی جائے، روزہ فاسد نہ ہوگا، اگر چہ عمداً ہو، کیونکہ اس نے اسے ایسے وقت میں لیا جب اس کا لینا جائز تھا، جیسا کہ دسوقی کہتے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ روزہ نہیں ٹوٹے گا لیکن اگر اس کو عمداً نگل جائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا، البتہ اگر وہ چیز اس کے پیٹ میں ازخود چلی جائے تو روزہ فاسد نہیں ہوگا[1]۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۹۸- ۱۱۲، شروح الہدایہ ۲/ ۲۵۸، اور اس میں دوسرے اقوال ہیں، اور یہ مرغینانی کے نزدیک مختار ہے، المحلی علی المنہاج ۲/ ۵۷، الإقناع ۲/ ۳۲۹، کشاف القناع ۲/ ۳۲۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۶۱، المغنی والشرح الکبیر ۳/ ۴۲- ۴۳، القوانین الفقہیہ رص ۸۰۔

ہشتم: مسوڑھا کا خون اور تھوک:

۷۸- اگر اس کا مسوڑھا خون آلود ہوجائے، اور اس کا تھوک اس کے حلق میں خون سے مل کر داخل ہوجائے، اور اس کے پیٹ تک نہ پہنچے تو حنفیہ کے نزدیک اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا اگر چہ خون تھوک پر غالب ہو، کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، پس یہ دانتوں کے درمیان باقی رہنے والی چیز یا کلی کرنے کے بعد باقی ماندہ اثر کے درجہ میں ہوجائے گا، لیکن اگر اس کے پیٹ تک پہنچ جائے اور خون غالب ہو تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، اور اس پر قضا واجب ہوگی، کفارہ نہیں ہوگا، اور اگر تھوک غالب ہو تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا، اور اگر دونوں برابر ہوں تو قیاس یہ ہے کہ فاسد نہ ہو، اور استحسان یہ ہے کہ احتیاطاً فاسد ہوجائے گا(۱)۔

اگر تھوک اس کے ہونٹوں پر نکل آئے پھر اسے نگل جائے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، اور ''الخانیہ'' میں ہے، بات وغیرہ کرتے وقت اس کے دونوں ہونٹ اس کے تھوک سے تر ہوجائیں اور وہ اسے نگل جائے تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور یہی حنفیہ کا مذہب ہے(۲)۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ خون ملے ہوئے تھوک کے نگلنے سے روزہ ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ تھوک بدل گیا ہے، اور خون ناپاک ہے اس کا نگلنا جائز نہیں ہے، اور جب تک یہ بات ثابت نہ ہو جائے کہ اس نے ناپاک چیز کو نگل لیا ہے روزہ نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ اس تھوک کے نگلنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا ہے جس میں نجاست ملی ہوئی نہ ہو(۳)۔

(۱) البدائع ۹۹/۲، الدر المختار، رد المحتار ۹۸/۲، روضۃ الطالبین ۳۵۹/۲، کشاف القناع ۳۲۸/۲۔

(۲) مراقی الفلاح رص ۳۶۲۔

(۳) روضۃ الطالبین ۳۵۹/۲، کشاف القناع ۳۲۹/۲۔

نہم: بلغم کا نگلنا:

۷۹- بلغم وہ ہے جسے انسان اپنے حلق سے خاء معجمہ کے مخرج سے نکالتا ہے۔

فیومی نے کہا ہے کہ: اسی طرح ابن الاثیر نے اس میں قید لگائی ہے، اور اسی طرح مطرزی نے کہا ہے اور یہ اضافہ کیا ہے: وہ چیز جو گلا صاف کرنے کے وقت ناک کی جڑ سے نکلتی ہے(۱)۔

حنفیہ کا مذہب اور مالکیہ کے نزدیک قول معتمد یہ ہے کہ: نخامہ سے چاہے وہ رینٹ ہو جو سر سے اترے یا بلغم ہو جو کھانسی یا گلا صاف کرنے کے ذریعہ نیچے سے چڑھے (جب تک کہ بلغم زیادہ نہ ہو)، مطلقاً روزہ فاسد نہ ہوگا۔

مالکیہ کی صراحت ہے کہ: بلغم سے مطلقاً فاسد نہیں ہوگا، اگر چہ زبان کے کنارے تک پہنچ جائے، اس لئے کہ اس میں مشقت ہے، خلیل کا اختلاف ہے جن کی رائے ہے کہ اس صورت میں جب اس کا پھینکنا ممکن ہو تو روزہ فاسد ہوجائے گا، بایں طور کہ حلق سے باہر آجائے، پھر اسے لوٹا لے اور اسے نگل جائے، اور اس پر قضا واجب ہوگی۔

امام احمد کی ایک روایت میں یہ ہے کہ: بلغم کا نگلنا روزہ کو فاسد نہیں کرے گا، کیونکہ یہ عادۃً منھ میں ہوتا ہے، باہر سے نہیں پہنچتا ہے، لہذا تھوک کے مشابہ ہوگا(۲)۔

شافعیہ کے نزدیک یہ تفصیل ہے:

- اگر بلغم کو اندر سے نکالے اور اسے پھینک دے تو اصح قول کے

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''نخم''۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی علی المنہاج ۵۵/۲، الدر المختار ورد المحتار ۱۰۱/۲-۱۱۱، المغنی، الشرح الکبیر ۴۳/۲، جواہر الإکلیل ۱۴۹/۱، الشرح الکبیر للدردیر ۵۲۵/۱۔

مطابق اس سے کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اس کی ضرورت بار بار پڑتی ہے، اور ایک قول کے مطابق اس سے روزہ فاسد ہوجائے گا جیسا کہ قئ کرنے سے۔

-اگر بلغم اپنے سے یا اس کے کھانسنے سے چڑھ جائے اور اسے پھینک دے تو بالیقین روزہ فاسد نہ ہوگا۔

-اگر اسے منھ کے ظاہری حصہ تک پہنچنے کے بعد نگل جائے تو یقینی طور پر روزہ فاسد ہوجائے گا۔

-اگر وہ منھ کے ظاہر میں حاصل ہو تو اسے حلق سے جدا کرنا اور پھینکنا واجب ہوگا، اور اگر اس پر قدرت کے باوجود اسے چھوڑ دے، اور وہ پیٹ تک پہنچ جائے تو اصح قول کے مطابق اس کی کوتاہی کی وجہ سے اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، اور ایک قول کے مطابق اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے کچھ نہیں کیا ہے۔ صرف فعل سے رک گیا ہے۔

-اگر اسے ظاہر منھ تک پہنچنے کے بعد نگل جائے تو یقینی طور پر اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا[۱]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر بلغم روزہ دار کے منھ میں آجائے تو اس کا نگلنا حرام ہے، اور اگر اسے نگل جائے تو روزہ فاسد ہوجائے گا، چاہے اس کے پیٹ میں ہو یا اس کے سینہ میں ہو، جبکہ وہ اس کے منھ تک پہنچ جائے، کیونکہ یہ منھ کے علاوہ سے ہے، لہذا قئ کے مشابہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ اس سے بچنا ممکن ہے تو وہ خون کے مشابہ ہوگا[۲]۔

اس اختلاف کی وجہ سے ابن الشحنہ نے متنبہ کیا ہے کہ: بلغم کو پھینک دینا مناسب ہے، تاکہ اس کا روزہ امام شافعی کے قول کے مطابق فاسد نہ ہو، اور اس کا روزہ بالاتفاق صحیح ہوجائے، اس لئے کہ وہ اس کے پھینکنے پر قادر ہے[۱]۔

(۱) شرح المحلی، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۵۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۶۰۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۲۹، الروض المربع ۱/ ۱۴۳، المغنی ۳/ ۴۳، الإنصاف ۲/ ۳۲۵-۳۲۶۔

دہم: قئ:

۸۰ - قئے اپنے طور پر خارج ہو اور قئے جان بوجھ کر کی جائے دونوں کے درمیان فرق کیا جاتا ہے۔

پہلے کی تعبیر فقہاء اس طرح کرتے ہیں: اگر اس پر قئے غالب آجائے، یعنی روزہ دار پر قئے کا غلبہ ہوجائے۔

اگر قئے کا غلبہ ہوجائے تو اس سے روزہ کے فاسد نہ ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، خواہ قئے کم ہو یا زیادہ ہو یعنی منھ بھر جائے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی نبی ﷺ سے روایت کردہ حدیث ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "**من ذرعه القئ، فليس عليه قضاء، ومن استقاء عمداً فليقض**"[۲] (جس پر قئے کا غلبہ ہو تو اس پر قضا واجب نہیں ہوگی، اور جو عمداً قئے کرے وہ قضا کرے)۔

اگر اس حالت میں روزہ دار کے کسی عمل کے بغیر از خود قئے لوٹ جائے اگرچہ منھ بھر ہو اور روزہ دار کو روزہ یاد ہو تو حنفیہ میں سے امام محمد کے نزدیک اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور یہی ان حضرات کے نزدیک صحیح قول ہے، اس لئے کہ اس کی طرف سے عمل نہیں پایا گیا، اور اس لئے بھی کہ افطار کی صورت نہیں پائی گئی، اور یہ نگلنا ہے، اور اسی طرح اس کا معنی بھی نہیں پایا گیا، کیونکہ اس سے عادۃً غذا

(۱) مراقی الفلاح رص ۳۶۲۔

(۲) حدیث: "من ذرعه القئ، فليس عليه قضاء" کی روایت ترمذی (۸۹/۳) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ: حدیث حسن غریب ہے۔

حاصل نہیں کی جاتی ہے بلکہ طبیعت اس سے نفرت کرتی ہے۔

امام ابو یوسف کے نزدیک اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، کیونکہ یہ خارج ہونے والی چیز ہے، یہاں تک کہ اس سے وضوٹوٹ جاتا ہے اور وہ داخل ہوگئی ہے۔

اور اگر اسے لوٹالے یا چنے کے برابر یا اس سے زیادہ لوٹ جائے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا اس پر حنفیہ کا اتفاق ہے، اس لئے کہ قی کے نکلنے کے بعد اس کو داخل کیا گیا ہے، تو فطر کی صورت پائی گئی، اور اس پر کفارہ نہیں ہوگا۔

اور اگر منھ بھر سے کم ہو اور لوٹ جائے تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا، کیونکہ یہ خارج نہیں ہے، اور داخل کرنے میں اس کا کوئی دخل بھی نہیں ہے۔

اور اگر اسے لوٹالے تو بھی امام ابو یوسف کے نزدیک یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ نکلنا نہیں پایا گیا، اور امام احمد کے نزدیک اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ داخل کرنے میں اس کی طرف سے عمل پایا گیا ہے[۱]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ قی میں روزہ کو توڑنے والا اس کا واپس ہونا ہے، چاہے قی کسی بیماری کی وجہ سے ہو، یا معدہ کے بھرے ہوئے ہونے کی وجہ سے ہو، کم ہو یا زیادہ بدلا ہوا ہو یا نہ ہو، عمداً واپس کرے یا سہواً روزہ کو فاسد کردے گا، اور اس پر قضا واجب ہوگی[۲]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر قی از خود واپس ہوجائے تو اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا، کیونکہ وہ مکرہ کی طرح ہے، اور اگر اسے لوٹالے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، جیسا کہ اگر اسے منھ سے جدا ہونے کے

(۱) الہدایہ مع شروح ۲/۲۵۹-۲۶۰، الدر المختار ورد المحتار ۲/۱۱۰-۱۱۱۔

(۲) شرح الخرشی ۲/۲۵۰، الشرح الکبیر للدردیر ۱/۵۲۵، القوانین الفقہیہ رص ۸۱۔

بعد لوٹالے[۱]۔

۸۱- جان بوجھ کر قی کرنا اس چیز کا عمداً نکالنا ہے جو پیٹ میں ہو، یا یہ بہ تکلف قی کرنا ہے[۲]، تو یہ روزہ کو فاسد کرنے والی چیز ہے، اور جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک قضا کو واجب کرنے والی ہے، کفارہ میں ان کے درمیان اختلاف ہے[۳]۔

حنابلہ کے نزدیک ہے کہ عمداً قی کرنے سے روزہ فاسد نہ ہوگا اگر منھ بھر کر نہ ہو، ابن عقیل نے کہا ہے کہ میرے نزدیک اس روایت کی کوئی دلیل نہیں ہے[۴]۔

حنفیہ کے نزدیک عمداً قی کرنے میں تفصیل ہے:

الف- اگر عمداً ہو، اور روزہ دار کو اپنا روزہ یاد ہو، بھولا ہوا نہ ہو، اور قی اس کے منھ بھر ہو تو حدیث مذکور کی وجہ سے اس پر قضا واجب ہوگی، اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا، اور فطر کی صورت کے نہیں پائے جانے کی وجہ سے اس پر کفارہ نہیں ہوگا۔

ب- اور اگر وہ منھ بھر سے کم ہو تو اسی طرح امام محمد کے نزدیک اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ حدیث مطلق ہے، اور یہی ظاہر الروایہ ہے، اور امام ابو یوسف کے نزدیک حکماً نہ نکلنے کی وجہ سے فاسد نہیں ہوگا، فقہاء حنفیہ نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، پھر اگر وہ از خود واپس ہوجائے تو ان کے نزدیک فاسد نہیں ہوگا، اس لئے کہ پہلے نکلنا نہیں پایا گیا اور اگر اسے لوٹالے تو ان سے منقول ہے کہ: نہ نکلنے کی وجہ سے روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور یہی ان سے اصح روایت ہے، اور

(۱) کشاف القناع ۲/۳۲۱، دیکھئے: الروض المربع ۱/۱۴۰۔

(۲) المصباح المنیر، مختار الصحاح، النہایہ فی غریب الحدیث مادہ: ''قیئ''۔

(۳) القوانین الفقہیہ رص ۸۱، الإجماع لابن المنذر رص ۵۳، (طبع دار طیبہ الریاض)، المجموع ۶/۳۲۰، الإنصاف ۳/۳۰۰، شرح المحلی علی المنہاج ۲/۵۵۔

(۴) الإنصاف ۳/۳۰۰۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ: یہ سب اس صورت میں ہے جب کہ قی کھانا یا پت ہو اور اگر نکلنے والی چیز بلغم ہو تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک روزہ کو فاسد نہیں کرے گی، اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے[۱]۔

یازدہم: کھانے یا جماع کی حالت میں فجر کا طلوع ہونا:

۸۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر طلوع فجر اس حال میں ہو جائے کہ اس کے منہ میں کھانے یا پینے کی چیز ہو تو اسے پھینک دے، اس کا روزہ صحیح ہو جائے گا، اور اگر اس کو نگل جائے گا تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا، اور یہی حکم حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس شخص کے بارے میں ہے جو بھول کر کھا لے یا پی لے پھر روزہ یاد آ جائے اور اگر وہ اس کے پھینکنے میں جلدی کرے تو اس کا روزہ صحیح ہو جائے گا اور اگر کوئی چیز اس کے پیٹ میں اس کے اختیار کے بغیر چلی جائے تو حنابلہ کے نزدیک اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور یہی شافعیہ کے نزدیک صحیح ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ: اگر کوئی چیز اس میں سے اس کے پیٹ میں پہنچ جائے اگر چہ وہ غالب آ جائے، اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا[۲]۔

اور جب کھینچ لیا اور اگر طلوع فجر کے وقت فوری طور پر عضو تناسل نکال لے اور جماع چھوڑ دے تو حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور قلیوبی نے یہ قید لگائی ہے کہ عضو نکالنے سے وہ لذت کا ارادہ نہ کرے ورنہ اس کا روزہ باطل ہو جائے گا، یہاں تک کہ اگر نکالنے کے بعد منی آ جائے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، اور اس کا روزہ صحیح ہو جائے گا، کیونکہ یہ احتلام کی طرح ہے، جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں، اور اس لئے کہ وہ مباح مباشرت کی وجہ سے پیدا ہوا ہے جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں[۱]۔

مالکیہ کا مشہور مذہب: یہ ہے کہ اگر وہ طلوع فجر کے وقت عضو تناسل نکال لے، اور طلوع کی حالت میں منی خارج کرے (نہ تو اس کے پہلے اور نہ اس کے بعد) تو قضا نہیں ہوگی، کیونکہ اس کے بعد دن ہے، اور اس سے قبل رات ہے، اور نکالنا وطی نہیں ہے[۲]۔

مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ قضا واجب ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا نکالنے کو جماع قرار دیا جائے گا یا جماع قرار نہیں دیا جائے گا؟ اور اسی وجہ سے ان حضرات نے کہا ہے کہ: جس شخص پر اس حال میں طلوع فجر ہو گیا ہو کہ (اور وہ جماع کر رہا ہو) تو اس پر قضا واجب ہوگی، اور ایک قول ہے کہ کفارہ بھی واجب ہوگا[۳]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ عضو نکالنا جماع ہے، پس جس شخص پر اس حال میں طلوع فجر ہو جائے کہ وہ جماع کر رہا ہو اور وہ ابتداء طلوع فجر کے ساتھ فوراً نکال لے تو اس پر قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے، کیونکہ وہ نکالنے سے لطف اندوز ہوتا ہے، جیسا کہ داخل کرنے سے لطف اندوز ہوتا ہے، جیسا کہ اگر طلوع فجر کے بعد اس حالت پر باقی رہے[۴]۔

اگر طلوع فجر کے بعد جماع کی حالت میں رہ جائے تو اس کا

---

(۱) الہدایہ مع شروح ۲/ ۲۶۰، الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۱۱۱، مراقی الفلاح ص ۳۶۲، فتح القدیر ۲/ ۲۶۰۔

(۲) الإنصاف ۳/ ۳۰۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۶۴، الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۹۹۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۲/ ۵۹، الدر المختار ۲/ ۹۹، البدائع ۲/ ۹۴۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۲۔

(۳) القوانین الفقہیہ ص ۸۱۔

(۴) کشاف القناع ۲/ ۳۲۵۔

روزہ باطل ہوجائے گا، اگرچہ اس کو اس کے طلوع کا علم نہ ہو۔

اس حالت میں ٹھہرنے اور باقی رہنے کی صورت میں وجوب کفارہ کے بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ مذہب حنفیہ میں ظاہر الروایہ اور شافعیہ کا راجح مذہب ہے کہ کفارہ واجب نہ ہوگا، کیونکہ کفارہ روزہ کو فاسد کرنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور جماع کی حالت میں روزہ نہیں ہے تو اس کا فاسد کرنا ناممکن ہوگا لہذا کفارہ واجب نہیں ہوگا، یا جیسا کہ نووی نے کہا ہے: اس کا ٹھہرنا روزہ کے باطل ہونے کے بعد ہے۔

امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ کفارہ واجب ہوگا (۱)۔

روزہ کی مکروہات:

۸۳ – عام طور پر (اختلاف کے ساتھ) حسب ذیل چیزیں روزہ دار کے لئے مکروہ ہیں:

الف – بلا عذر کسی چیز کا چکھنا، اس لئے کہ اس میں روزہ کے فاسد ہونے کا خطرہ ہے، اگرچہ نفلی روزہ ہو یہ حنفیہ کا مذہب ہے، کیونکہ نفلی روزہ کو شروع کرنے کے بعد باطل کرنا حرام ہے، اور مطلق مکروہ کہنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بظاہر مکروہ تحریمی ہے۔

اور بچہ کے لئے کھانا چبانا عذر ہے، اگر ماں کے لئے اس سے کوئی چارہ کار نہ ہو، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور اگر اس کے لئے چارہ کار ہو تو مکروہ ہے۔

دودھ اور شہد کو خریدتے وقت عمدہ اور خراب کو جاننے کے لئے چکھنا عذر نہیں ہے، لہذا یہ مکروہ ہوگا، اور اسی طرح کھانے کے اعتدال کے صحیح ہونے کو معلوم کرنے کے لئے اس کا چکھنا ہے، اگرچہ کھانا بنانے والا کرے۔

لیکن امام احمد سے ان کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ مجھے یہ پسند ہے کہ کھانا چکھنے سے پرہیز کرے اور اگر چکھ لے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، بلکہ بعض حنابلہ نے کہا ہے کہ: منصوص یہ ہے کہ اس میں حاجت اور مصلحت کی بنیاد پر کوئی حرج نہیں ہے، اور ابن عقیل وغیرہ نے اس کو مختار کہا ہے، ورنہ مکروہ ہوگا۔

اگر چکھی جانے والی چیز کا مزہ اپنے حلق میں پائے تو روزہ فاسد ہوجائے گا (۱)۔

ب – گوند چبانا مکروہ ہے، جس کے اجزاء جدا نہیں ہوتے، لہذا اس کا کوئی جزء پیٹ تک نہیں پہنچتا ہے۔

کراہت کی وجہ یہ ہے کہ اس پر روزہ توڑنے کا الزام آئے گا، چاہے وہ مرد ہو یا عورت حضرت علیؓ کا ارشاد ہے: "اس چیز سے بچو عقل جس کا انکار کرتی ہے، اگرچہ تمہارے پاس اس کا عذر موجود ہو"۔

لیکن وہ چیز جس کے اجزاء بکھر جاتے ہیں اس کا چبانا حرام ہوگا، اگرچہ اپنے تھوک کو نہ نگلے، گمان کو یقین کا درجہ دیا جائے گا اور اگر وہ بکھر جائے، اور اس کا کچھ حصہ عمداً اس کے پیٹ میں پہنچ جائے تو روزہ فاسد ہوجائے گا، اور اگر پہنچنے میں شک ہو تو روزہ فاسد نہ ہوگا (۲)۔

ج – اگر اسے اپنے نفس پر انزال یا جماع جیسی فاسد کرنے والی چیز میں مبتلا ہوجانے کا اندیشہ ہو تو بوسہ لینا مکروہ ہوگا۔ اور تفصیل کے لئے اصطلاح: "تقبیل" فقرہ ۷ ملاحظہ ہو۔

---

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۲/۹۹، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۶۴ – ۳۶۵، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی علی المنہاج ۲/۵۹۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۳۷۱، الہدایہ مع شروح ۲/ ۲۶۸، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۱۷، المجموع ۶/ ۳۵۴، کشاف القناع ۲/ ۳۲۹۔

(۲) مراقی الفلاح ص ۳۷۱، الدر المختار ۲/ ۱۱۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۷، کشاف القناع ۲/ ۳۲۹، المحلی علی المنہاج ۲/ ۶۲۔

د- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مباشرت، معانقہ، دواعی وطی (جیسے چھونا، اور بار بار دیکھنا) ان کا حکم بوسہ کے حکم کی طرح ہے، جس کا ذکر گذرا۔

حنفیہ نے خاص طور پر مباشرت فاحشہ کو مکروہ تحریمی کہا ہے، اور اس کی صورت ان حضرات کے نزدیک یہ ہے کہ مرد وعورت دونوں اس طرح معانقہ کریں کہ دونوں ننگے ہوں اور مرد کی شرمگاہ عورت کی شرمگاہ کو چھوئے، اور ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ صحیح یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے اگر چہ اسے اپنے نفس پر انزال اور جماع کا اندیشہ نہ ہو ''طحطاوی'' اور ''ابن عابدین'' نے نقل کیا ہے کہ اس کے مکروہ ہونے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اسی طرح بوسۂ فاحشہ ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ مرد اس کے ہونٹ کو چوسے تو علی الاطلاق مکروہ ہوگا[۱]۔

ھ- پچھنا لگوانا، اور یہ بھی فی الجملہ روزہ دار کے لئے مکروہ ہے، اور یہ خراب خون کو جسم سے چوس کر یا نشتر لگا کر نکالنا ہے۔

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ: پچھنا لگانے والے اور لگوانے والے کا روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے، لیکن اسے عام طور پر مکروہ قرار دیا ہے۔

حنفیہ نے کہا: اگر روزہ دار کو اپنے نفس پر کمزوری کا اندیشہ نہ ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر کمزوری کا اندیشہ ہو تو مکروہ ہوگا، اور شیخ الاسلام نے کراہت کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ ایسی کمزوری ہوجائے کہ جس کی وجہ سے روزہ توڑنے کی حاجت ہو[۲]۔

مالکیہ نے کہا: اگر مریض اور تندرست کو پچھنا لگانے میں اپنی

---

(۱) مراقی الفلاح رص ۳۷۲، الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۱۱۲- ۱۱۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۰، الإقناع ۲/ ۳۳۱، کشاف القناع ۲/ ۳۳۰، المجموع ۶/ ۳۲۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۴۰، الإنصاف للمرداوی ۳/ ۳۱۵۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۹۹- ۲۰۰۔

سلامتی کا یقین یا ظن غالب ہو تو ان کے لئے پچھنا لگوانا جائز ہوگا، اور اگر ان دونوں کی عدم سلامتی کا یقین یا ظن غالب ہو تو ان کے لئے حرام ہوگا، اور شک کی حالت میں مریض کے لئے مکروہ اور تندرست کے لئے جائز ہوگا۔

فقہاء نے کہا ہے کہ ممانعت کا محل یہ ہے کہ اگر اس کی تاخیر سے بیمار کو ہلاکت یا سخت تکلیف کا اندیشہ نہ ہو، ورنہ اس کا کرنا واجب ہوگا، اگر چہ اس کی وجہ سے روزہ توڑنا پڑے، اور اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا[۱]۔

شافعیہ نے کہا: پچھنا لگانے والے اور پچھنا لگوانے والے کے لئے اس سے پرہیز کرنا مستحب ہے، کیونکہ یہ اسے کمزور کردے گا۔

امام شافعی نے ''الام'' میں کہا ہے کہ اگر کوئی آدمی روزہ کی حالت میں بچنے کے لئے پچھنا لگوانا چھوڑ دے تو میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے، اور اگر پچھنا لگوالے تو میرا خیال ہے کہ اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا۔

نووی نے خطابی سے نقل کیا ہے کہ پچھنا لگوانے والا بسا اوقات کمزور ہوجاتا ہے، اور اس کو مشقت لاحق ہوتی ہے اور وہ روزہ سے عاجز ہوجاتا ہے، لہذا اس کے سبب سے روزہ توڑ دیتا ہے اور پچھنا لگانے والے کے پیٹ میں کبھی خون کا کچھ حصہ پہنچ جاتا ہے[۲]۔

پچھنا لگوانے کی وجہ سے روزہ فاسد نہ ہونے کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: **"أن النبي ﷺ احتجم وهو محرم، واحتجم وهو صائم"**[۳] (نبی ﷺ نے پچھنا لگوایا

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۱۸۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۵۹- ۶۲، الام للشافعی (۲/ ۹۷ طبع دار المعرفہ بیروت) المہذب مع المجموع ۶/ ۳۴۹- ۳۵۲۔

(۳) حدیث ابن عباس: "احتجم وهو محرم، واحتجم وهو صائم......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۷۴) نے کی ہے۔

حالانکہ آپ علیہ السلام محرم تھے، اور آپ علیہ السلام نے پچھنا لگوایا حالانکہ آپ علیہ السلام روزہ دار تھے)۔

پچھنا لگوانے کے مکروہ ہونے کی دلیل ثابت البنانی کی حدیث ہے کہ انہوں نے حضرت انس بن مالکؓ سے کہا کہ: "**أكنتم تكرهون الحجامة للصائم على عهد النبي** ﷺ؟ **قال: لا، إلا من أجل الضعف**" [1] (کیا آپ حضرات نبی علیہ السلام کے زمانہ میں روزہ دار کے لئے پچھنا لگانے کو مکروہ سمجھتے تھے انہوں نے فرمایا: نہیں، مگر کمزوری کی وجہ سے)۔

نیز فقہاء نے کہا ہے کہ: یہ بدن سے نکلنے والا خون ہے، پس فصد کھلوانے کے مشابہ ہوگا[2]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ: پچھنا لگانے کی وجہ سے پچھنا لگوانے والے اور لگانے والے دونوں کا روزہ فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ حضرت رافع بن خدیج کی حدیث ہے کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "**أفطر الحاجم والمحجوم**" [3] (پچھنا لگوانے والے اور لگانے والے کا روزہ فاسد ہے)۔

مرداوی نے کہا ہے کہ: ہمارے علم کے مطابق اصحاب میں سے کسی نے پچھنا لگوانے والے اور لگانے والے کے درمیان روزہ کے فاسد ہونے اور فاسد نہ ہونے میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

شوکانی نے کہا ہے کہ: احادیث میں اس طرح تطبیق دی جائے گی کہ پچھنا لگوانا اس شخص کے حق میں مکروہ ہوگا جو اس کی وجہ سے کمزور ہوجائے، اور کراہت اس صورت میں بڑھ جائے گی جبکہ

(۱) حدیث ثابت البنانی: "أنه قال لأنس بن مالك: أكنتم تكرهون الحجامة للصائم......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۷۴) نے کی ہے۔
(۲) المغنی، الشرح الکبیر ۳/ ۴۰۔
(۳) حدیث: "أفطر الحاجم والمحجوم" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۳۵) نے کی ہے اور کہا ہے کہ: حدیث حسن صحیح ہے۔

ضعف اس حد تک پہنچ جائے کہ یہ روزہ توڑنے کا سبب بن جائے، اور اس شخص کے حق میں مکروہ نہیں ہوگا جو اس کی وجہ سے کمزور نہ ہو، بہر حال روزہ دار کے لئے پچھنا لگوانے سے بچنا زیادہ بہتر ہے[1]۔

فصد کھلوانے کے بارے میں حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ پچھنا لگوانے کی طرح وہ بھی مکروہ ہے، اسی طرح ہر دشوار عمل مکروہ ہے، اور ہر وہ عمل بھی مکروہ ہے جس کی وجہ سے اسے گمان ہو کہ وہ روزہ سے کمزور ہوجائے گا، اور اسی طرح مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ: فصد کھلوانا پچھنا لگوانے کی طرح ہے۔

البتہ حنابلہ جنہوں نے کہا ہے کہ: پچھنا لگوانے سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے، انہوں نے کہا ہے کہ: فصد کھلوانے اور نشتر لگوانے کی وجہ سے روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور نہ اپنے خون کو نکسیر کے ذریعہ نکالنے سے، کیونکہ اس میں نص نہیں ہے، اور قیاس اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔

ان کے ایک قول میں (جسے شیخ تقی الدین نے مختار کہا ہے)، یہ ہے کہ: فصد کھلوانے والے کا روزہ فاسد ہوگا، فصد کھولنے والے کا روزہ فاسد نہ ہوگا، اسی طرح نکسیر وغیرہ سے اپنے خون نکالنے کی وجہ سے ان کے نزدیک مختار یہ ہے کہ اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا[2]۔

و- روزہ میں غرارہ کرنے اور ناک میں پانی چڑھانے میں مبالغہ کرنا مکروہ ہے۔

غرارہ کرنے میں پانی کو حلق کے آخری سرے تک پہنچانے میں اور ناک میں پانی چڑھانے میں ناک کے کنارے کے اوپر تک پانی پہنچانے میں مبالغہ ہوگا۔

اس لئے کہ حضرت لقیط بن صبرہؓ کی حدیث ہے کہ نبی علیہ السلام

(۱) الإنصاف ۳/ ۳۰۲، نیل الاوطار ۴/ ۲۰۳۔
(۲) مراقی الفلاح رص ۳۷۲، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۱۸، الإقناع ۲/ ۳۳۴، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۶۲، کشاف القناع ۲/ ۳۲۰، الروض المربع ۱/ ۱۴۰-۱۴۱، الإنصاف ۳/ ۳۰۳۔

نے ان سے فرمایا: "بالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائماً" (۱) (ناک میں پانی ڈالنے میں مبالغہ کرو، الا یہ کہ تم روزہ دار ہو) اور یہ اس لئے ہے کہ اس کے روزہ کے فاسد ہونے کا اندیشہ ہے۔

مکروہات کے قبیل سے جنہیں مالکیہ نے شمار کیا ہے، بیکار بات اور بیکار عمل ہے، اور ہر تازہ چیز کو جس کا مزہ ہو، اپنے منھ میں داخل کرنا، اگر چہ اسے تھوک دے، اور دن میں بہت زیادہ سونا ہے (۲)۔

وہ چیزیں جو روزہ میں مکروہ نہیں ہیں:

۸۴ - فی الجملہ روزہ دار کے لئے حسب ذیل چیزیں مکروہ نہیں ہیں، ان میں سے بعض میں اختلاف ہے:

الف - حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک سرمہ لگانا مکروہ نہیں ہے، بلکہ انہوں نے اس کی اجازت دی ہے اور ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ اس کی وجہ سے اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا، اگر چہ اس کا مزہ اپنے حلق میں پائے، نووی نے کہا ہے کہ: کیونکہ آنکھ اندرونی حصہ نہیں ہے اور نہ اس سے حلق تک کوئی راستہ ہے (۳)۔

ان حضرات نے حضرت عائشہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ وہ فرماتی ہیں: "اکتحل رسول الله ﷺ وهو صائم" (۴) (نبی ﷺ نے سرمہ استعمال فرمایا، حالانکہ آپ ﷺ روزہ دار تھے)، نیز حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے ارشاد فرمایا: "جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: اشتكت عيني، أفأكتحل وأنا صائم؟ قال: نعم" (۱) (ایک شخص نبی ﷺ کی خدمت میں آیا اور عرض کیا کہ میری آنکھ میں تکلیف ہے کیا میں روزہ کی حالت میں سرمہ لگا سکتا ہوں؟ آپ نے فرمایا: ہاں!)۔

سرمہ لگانے کے بارے میں مالکیہ کو تردد ہے، چنانچہ ان حضرات نے کہا ہے کہ: اگر اس میں سے کچھ اندر داخل ہو جائے تو روزہ فاسد ہو جائے گا، ورنہ فاسد نہیں ہوگا، اور ابومصعب نے کہا ہے کہ: اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور ابوالقاسم نے مطلقاً اس سے منع کیا ہے۔

ابوالحسن نے کہا ہے کہ: اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ وہ حلق تک پہنچتا ہے، تو اس کے لئے یہ کرنا درست نہیں ہوگا، اور اگر شک ہو تو مکروہ ہوگا، اور وہ اپنے روزہ پر قائم رہے گا، اور اس پر قضا واجب ہوگی، اور اگر یقین ہو کہ وہ نہیں پہنچتا ہے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔

امام مالک نے "المدونۃ" میں کہا ہے کہ: اگر وہ اس کے حلق میں داخل ہو جائے اور وہ جان لے کہ سرمہ اس کے حلق میں پہنچ گیا ہے تو اس پر قضا واجب ہوگی اور کفارہ واجب نہیں ہوگا، اور اگر حلق تک اس کا نہ پہنچنا ثابت ہو جائے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا، جیسے رات کو اس کا سرمہ لگانا، اور دن میں اس کا حلق میں اترنا، تو اس صورت میں اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا (۲)۔

---

(۱) حدیث لقیط بن صبرۃ: "بالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائما" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۴۶) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۸۷۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۲۶۹، رد المحتار ۲/ ۱۱۳ - ۱۱۴، المہذب ۶/ ۳۴۷، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۵۷۔

(۴) حدیث عائشہ: "اکتحل النبي ﷺ وهو صائم ......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۵۳۶) نے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ ۱/ ۲۹۹، میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

---

(۱) حدیث انس: "جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: اشتكت عيني......" کی روایت ترمذی (۳/ ۹۶) نے کی ہے اور کہا ہے کہ اس کی سند قوی نہیں ہے، اور نبی ﷺ سے اس باب میں کوئی صحیح حدیث منقول نہیں ہے۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۲/ ۲۴۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۹، القوانین الفقہیہ

نیز یہ حنابلہ کا مذہب ہے، چنانچہ ان حضرات نے کہا ہے کہ: اگر کسی ایسی چیز کا سرمہ لگائے جو اس کے حلق تک پہنچتی ہے، اور اس تک اس کا پہنچنا ثابت ہوجائے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، اور یہی صحیح مذہب ہے، اور ان حضرات نے نبی علیہ السلام کے اس حکم سے استدلال کیا ہے: "أمر بالإثمد المروح عند النوم، وقال: لیتقه الصائم"[1] (نبی علیہ السلام نے سونے کے وقت اثمد کے استعمال کا حکم فرمایا جو آرام دہ ہوتا ہے، اور فرمایا: اس سے روزہ دار کو بچنا چاہئے)، اور اس لئے کہ آنکھ منفذ ہے لیکن معتاد نہیں ہے اور ناک کے ذریعہ پہنچنے والی چیز کی طرح ہے۔

اور شیخ تقی الدین نے اختیار کیا ہے کہ: اس کی وجہ سے روزہ فاسد نہ ہوگا[2]۔

ب- آنکھ میں دوا ڈالنا، اور پپوٹوں میں تیل لگانا یا آنکھ میں تیل کے ساتھ دوا رکھنا روزہ کو فاسد نہیں کرے گا، کیونکہ یہ اس کے منافی نہیں ہے، اگر چہ اس کا مزہ اپنے حلق میں پائے، اور یہی حنفیہ کے نزدیک اصح ہے، اور شافعیہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ حضرات حنفیہ کی موافقت کرتے ہیں۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ: آنکھ میں دوا ڈالنا روزہ کو فاسد کردیتا ہے بشرطے کہ وہ حلق میں پہنچ جائے، کیونکہ آنکھ منفذ ہے اگر چہ معتاد نہیں ہے[3]۔

ج- مونچھ وغیرہ، جیسے سر، اور پیٹ میں تیل لگانا، حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس سے روزہ فاسد نہ ہوگا، اگر چہ اس کے پیٹ تک مسام کے جذب کرنے سے پہنچے، کیونکہ یہ کھلے ہوئے منفذ کے ذریعہ نہیں پہنچا، اور اس لئے بھی کہ اس میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو روزہ کے منافی ہو اور اس لئے بھی کہ (جیسا کہ مرغینانی کہتے ہیں)، یہ ایک قسم کا فائدہ اٹھانا ہے اور روزہ کے ممنوعات میں سے نہیں ہے[1]۔

لیکن مالکیہ نے کہا ہے کہ: جو شخص دن میں اپنے سر میں تیل لگائے اور اس کا مزہ اپنے حلق میں پائے یا اپنے سر میں دن میں مہندی رکھے، اور اس کا مزہ اپنے حلق میں محسوس کرے تو مشہور مذہب ہے کہ قضا واجب ہوگی اگر چہ دردیر نے کہا ہے کہ اس پر قضا واجب نہیں ہوگی، اور معتبر ان کے نزدیک: بہنے والی چیز کا حلق میں پہنچنا ہے اگر چہ منھ کے علاوہ راستہ سے ہو، باوجودیکہ ان حضرات نے یہ کہا ہے کہ: پیٹ کے زخم میں تیل ڈالنے سے قضا نہیں ہوگی، اور یہ وہ زخم ہے جو پیٹ تک پہنچتا ہے، کیونکہ یہ کھانے کی طرح داخل نہیں ہوتا ہے[2]۔

د- مسواک کرنا، فقہاء کی رائے ہے کہ دن کی ابتدا میں خشک لکڑی کے ذریعہ مسواک کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک زوال کے بعد بھی مکروہ نہیں ہے، اور یہی شافعیہ کے نزدیک نفل روزہ میں ایک قول ہے، تاکہ ریاء سے زیادہ دور ہو، اور حنابلہ کے نزدیک ایک روایت دن کے آخر کی ہے، بلکہ متقدمین حضرات نے صراحت کی ہے کہ دن کے آخیر میں اور اس کے اول

رص ۸۰، المدونہ ۱/ ۱۹۷۔

(۱) حدیث: "أمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالأثمد المروح عند النوم......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۷۷۶) نے کی ہے، پھر کہا ہے کہ: مجھ سے یحییٰ بن معین نے کہا ہے کہ: یہ حدیث منکر ہے، اور زیلعی نے نصب الرایہ (۲/ ۴۵۷) میں ابن عبدالہادی صاحب التنقیح سے نقل کیا ہے کہ: انہوں نے اسے دو راویوں کے مجہول ہونے کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے۔

(۲) المغنی ۳/ ۳۸، الإنصاف ۳/ ۲۹۹-۳۰۰۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۳، مراقی الفلاح رص ۳۶۱، القوانین الفقہیہ ۸۰،

الروضہ ۲/ ۳۵۷، الروض المربع ۱/ ۱۴۰۔

(۱) روضۃ الطالبین ۲/ ۳۵۸۸، مراقی الفلاح رص ۳۷۲، الدر المختار ۲/ ۱۱۳، الہدایہ مع شروح ۲/ ۲۶۹۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر، تصرف کے ساتھ ۱/ ۵۲۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۲۔

میں مسواک کرنا سنت ہے[۱]، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من خیر خصال الصائم السواک**"[۲] (روزہ دار کی ایک بہترین خصلت مسواک کرنا ہے)۔

اور حضرت عامر بن ربیعہؓ کا قول ہے: "**رأیت النبی** ﷺ **مالا أحصی، یتسوک وھو صائم**"[۳] (میں نے نبی ﷺ کو اتنی بار دیکھا کہ شمار نہیں کرسکتا، کہ آپ ﷺ روزہ کی حالت میں مسواک کرتے تھے)۔

ان احادیث میں مطلق مسواک کرنے کا ذکر ہے، لہذا مسواک کرنا مسنون ہوگا، اگرچہ تازہ ہو یا پانی سے تر کی گئی ہو، اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، ایک روایت کے مطابق تازہ لکڑی سے مسواک ان کے نزدیک مکروہ ہے، اور امام احمد کی ایک روایت میں پانی سے تر کی ہوئی مسواک مکروہ ہے، اس احتمال کی وجہ سے کہ اس کا کوئی جز، اس کے حلق میں پہنچ جائے، اور اس کا روزہ فاسد ہوجائے، اور امام احمد سے منقول ہے کہ یہ مکروہ نہیں ہے۔

مالکیہ نے اس کے جواز کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اس میں سے کچھ اندر داخل نہ ہو، اگر کچھ اندر اتر جائے تو مکروہ ہوگا، اور اگر حلق تک پہنچ جائے تو روزہ فاسد ہوجائے گا۔

(۱) المغنی ۳/ ۴۶، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۶۸۔

(۲) حدیث: "من خیر خصال الصائم السواک" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۵۳۶)، دارقطنی (۲/ ۲۰۳) اور البیہقی (۴/ ۲۷۲) نے کی ہے اور الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، دارقطنی اور بیہقی نے اس کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۳) حدیث عامر بن ربیعہ: "رأیت النبی ﷺ مالا أحصی یتسوک وھو صائم" کی روایت ترمذی (۳/ ۹۵) نے کی ہے، ابن حجر نے الفتح (۴/ ۱۵۸) میں متعدد افراد سے اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کو نقل کیا ہے۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ زوال کے بعد مسواک چھوڑ دینا سنت ہے، اور اگر مسواک کرے گا تو تر اور خشک میں کوئی فرق نہیں ہے، اس شرط کے ساتھ کہ اس کے کسی جزء یا اس کی رطوبت کو نگلنے سے پرہیز کرے[۱]۔

امام احمد نے شام کے وقت مسواک چھوڑنے کو مستحب قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: "**خلوف فم الصائم أطیب عند اللہ من ریح المسک الأذفر**"[۲] (روزہ دار کے منھ کی بو اللہ کے نزدیک نہایت ہی عمدہ مشک کی خوشبو سے زیادہ پسندیدہ ہے)، اس خوشبو کی وجہ سے میرے نزدیک روزہ دار کے لئے بہتر نہیں ہے کہ شام کے وقت مسواک کرے[۳]۔

ان سے تازہ لکڑی کے ذریعہ مسواک کرنے میں دو روایتیں ہیں، ایک کراہت کی ہے جیسا کہ گذرا، اور دوسری یہ ہے کہ: مکروہ نہیں ہے۔ ابن قدامہ نے کہا ہے: علماء کی رائے ہے کہ اگر لکڑی خشک ہو تو دن کے اول حصہ میں مسواک کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں[۴]۔

ھ- وضو اور غسل کے علاوہ میں غرارہ کرنا اور ناک میں پانی چڑھانا مکروہ نہیں ہے، اور اس کی وجہ سے روزہ فاسد نہ ہوگا۔

(۱) مراقی الفلاح و حاشیۃ الطحطاوی رص ۳۷۲-۳۷۳، الہدایہ مع شروح ۲/ ۲۷۰-۲۷۱، الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۱۱۴، المغنی ۳/ ۴۶، القوانین الفقہیہ رص ۸۰، حاشیۃ الدسوقی علی الدردیر ۱/ ۵۳۴، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۶۸۔

(۲) المسک الأذفر: "نہایت ہی عمدہ مشک ہے"۔ القاموس المحیط مادہ: "ذفر"۔ اور حدیث "خلوف فم الصائم......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۰۳) اور مسلم (۲/ ۸۰۷) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، مگر مسلم میں ان کا قول "الاذفر" نہیں ہے۔

(۳) المغنی ۳/ ۴۶۔

(۴) المغنی ۲/ ۴۶، اور اس کے بعد کے صفحات۔

مالکیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ پیاس وغیرہ کی وجہ سے ہو، اور بلا وجہ اس کو مکروہ کہا ہے، کیونکہ اس میں دھوکہ دینا اور خطرہ میں ڈالنا ہے، اور یہ اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ پانی کا کچھ حصہ حلق میں پہنچ جائے تو اس وقت روزہ فاسد ہوجائے گا[۱]۔

حدیث میں حضرت عمرؓ سے مروی ہے: **"أنه سأل النبي ﷺ عن القبلة للصائم؟ فقال: أرأيت لو مضمضت من الماء وأنت صائم؟ قلت: لابأس! قال: فمه"**[۲] (انہوں نے نبی ﷺ سے روزہ دار کے لئے بوسہ لینے کے بارے میں دریافت فرمایا: تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تمہارا کیا خیال ہے کہ اگر تم پانی سے کلی کرو حالانکہ تم روزہ سے ہو، میں نے عرض کیا، کوئی حرج نہیں ہے، آپ ﷺ نے فرمایا ٹھیک ہے (نرمی اختیار کرو))۔

اس لئے بھی کہ منھ خارج کے حکم میں ہے، اس تک پہنچنے والی چیز سے روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے، جیسے ناک اور آنکھ۔

اور اس کے ساتھ ابن قدامہ نے کہا ہے کہ: غرارہ کرنا اگر حاجت کی بنیاد پر ہو جیسے حاجت کے وقت اپنے منھ کو دھونے کے لئے ہو، تو اس کا حکم طہارت کے لئے غرارہ کی طرح ہوگا، اور اگر عبث ہو تو یا پیاس کی وجہ سے غرارہ کرے تو مکروہ ہوگا[۳]۔

اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ گرمی اور پیاس کی وجہ سے اپنے سر پر پانی ڈالے، اس لئے کہ ایک صحابی رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: **"لقد رأيت رسول الله ﷺ بالعرج، يصب الماء على رأسه وهو صائم، من العطش أو من الحر"**[۱] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو عرج میں اپنے سر پر پانی ڈالتے ہوئے دیکھا، حالانکہ آپ ﷺ روزہ سے تھے یہ پیاس کی وجہ سے تھا یا گرمی کی وجہ سے)۔

اسی طرح اس حدیث کی بنا پر حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ قول کے مطابق ٹھنڈک حاصل کرنے اور گرمی دور کرنے کے لئے پانی سے تر کپڑے کو لپیٹنا ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کے ذریعہ عبادت پر تعاون حاصل کیا جاتا ہے، اور بیقراری اور تنگی کو دور کیا جاتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ نے اسے مکروہ قرار دیا ہے، کیونکہ اس میں عبادت کی ادائیگی میں بے قراری کا اظہار ہے[۲]۔

و- روزہ دار کا غسل کرنا مکروہ نہیں ہے اور ٹھنڈک حاصل کرنے کی غرض سے بھی اس میں حنفیہ کے نزدیک کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے، ان دونوں نے فرمایا: **"نشهد على رسول الله ﷺ إن كان ليصبح جنبا من غير احتلام، ثم يغتسل ثم يصوم"**[۳] (ہم رسول اللہ ﷺ کے بارے میں اس کی گواہی دیتے ہیں کہ آپ ﷺ احتلام کے بغیر جنابت کی حالت میں صبح کرتے تھے، پھر غسل فرماتے پھر روزہ رکھتے)۔

حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں مروی ہے کہ ماہ رمضان

(۱) الشرح الکبیر للدردیر، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۳۴۔

(۲) حدیث عمر: "أنه سأل النبي ﷺ عن القبلة للصائم......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۷۷۹-۷۸۰) اور الحاکم (۱/ ۴۳۱) نے کی ہے اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) المغنی ۳/ ۴۴-۴۵۔

(۱) حدیث بعض أصحاب النبی ﷺ: "لقد رأيت رسول الله ﷺ بالعرج......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۷۶۹) اور حاکم (۱/ ۴۳۲) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کے صحیح ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) مراقی الفلاح رص ۳۷۳، الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۱۱۴۔

(۳) حدیث عائشہ وأم سلمہ: "نشهد على رسول الله ﷺ إن كان ليصبح جنبا......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۵۳) اور مسلم (۲/ ۷۸۱) نے ملتے جلتے الفاظ سے کی ہے۔

میں روزہ کی حالت میں حمام میں وہ اور ان کے اصحاب داخل ہوتے۔

پانی میں غوطہ لگانا، اگر اس کا اندیشہ نہ ہو کہ پانی اس کے کانوں میں داخل ہوجائے گا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور بعض فقہاء نے اسراف، تجاوز، یا عبث کی حالت میں روزہ کے فاسد ہونے کے اندیشہ سے اس کو مکروہ کہا ہے (۱)۔

روزہ توڑنے پر مرتب ہونے والے آثار:

۸۵- فقہاء نے روزہ توڑنے پر مرتب ہونے والے آثار کو چند امور میں منحصر کیا ہے، ان میں سے قضا کفارہ کبری اور کفارہ صغری ہے (اور یہ فدیہ ہے) اور دن کے باقی حصہ میں رکنا تسلسل کو ختم کرنا اور عقوبت ہے (۲)۔

اول: قضا:

۸۶- جو شخص رمضان کے دنوں میں روزہ نہ رکھے (جیسے مریض اور مسافر)، تو وہ فوت شدہ روزہ کی گنتی کے لحاظ سے قضا کرے گا، کیونکہ قضا فوت شدہ روزوں کے گنتی کے اعتبار سے واجب ہوتی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ'' (۳) (اور جو کوئی بیمار ہو یا سفر میں ہو، تو (اس پر) دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم ہے))۔

جس کا پورے رمضان کا روزہ چھوٹ جائے تو وہ پورے مہینہ کی قضا کرے گا، چاہے اسے مہینہ کی ابتدا سے شروع کرے یا اس کے درمیان سے، جیسے فوت شدہ نمازوں کو ادا کرنا ہے، آبی نے کہا ہے کہ: رمضان کے فوت شدہ روزوں کی قضا گنتی کے ذریعہ ہوگی، لہذا جو پورے رمضان میں روزہ چھوڑ دے اور وہ تیس دن کا ہو، اور اس کی قضا چاند کے کسی مہینہ میں کرے اور وہ انتیس دنوں کا ہو، تو ایک دن اور روزہ رکھے گا، اور اگر اس کے رمضان کے روزے چھوٹ جائیں اور وہ انتیس دنوں کا ہو اور وہ کسی ایک مہینہ میں اس کی قضا کرے اور وہ مہینہ تیس دنوں کا ہو تو آخری دن کا روزہ اس پر لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ'' (تو (اس پر) دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم ہے))۔

اور ابن وہب نے کہا ہے کہ: اگر چاند کے حساب سے روزہ رکھے تو وہ جو روزہ رکھے گا وہ کافی ہوگا، اگرچہ وہ مہینہ انتیس دنوں کا ہو، اور رمضان تیس دنوں کا رہا ہو (۱)۔

اسی طرح حنابلہ میں سے قاضی نے کہا ہے کہ: اگر چاند کے پورے مہینہ میں قضا روزے رکھے تو اس کی طرف سے کافی ہوگا، چاہے مہینہ مکمل ہو یا ناقص، اور اگر کسی پورے مہینہ میں قضا نہ کرے تو تیس دنوں کے روزے رکھے گا، اور یہی خرقی کے کلام کا ظاہر ہے۔

مجد نے کہا ہے: یہی امام احمد کے کلام کا ظاہر ہے، اور کہا ہے کہ: یہی زیادہ مشہور ہے۔

جائز ہوگا کہ گرمی کے دن کی قضا سردی کے دن میں رکھے، اور اس کے برعکس بھی جائز ہوگا، یعنی سردی کے دن کی قضا گرمی کے دن میں کرے، اور یہ اس لئے کہ مذکورہ آیت عام اور مطلق ہے (۲)۔

رمضان کی قضا علی التراخی ہوگی۔

---

(۱) مراقی الفلاح رص ۳۷۳، الدر المختار ورد المحتار ۲ / ۱۱۴، المغنی ۳ / ۴۵، روضۃ الطالبین ۲ / ۳۶۱۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۸۳۔

(۳) سورۂ بقرہ / ۱۸۵، کشاف القناع ۲ / ۳۳۳۔

(۱) کشاف القناع ۲ / ۳۳۳، جواہر الإکلیل ۱ / ۱۵۳، ۱۵۴۔

(۲) الإنصاف للمرداوی ۳ / ۳۳۳، کشاف القناع ۲ / ۳۳۳۔

لیکن جمہور نے یہ قید لگائی ہے کہ اس کی قضا کا وقت فوت نہ ہوجائے، بایں طور کہ دوسرا رمضان آجائے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کا ارشاد ہے: ”كان يكون علي الصوم من رمضان، فما أستطيع أن أقضيه إلا في شعبان، لمكان النبي ﷺ“ (۱) (میرے ذمہ رمضان کا روزہ رہا کرتا تھا، تو میں نبی کریم ﷺ کی موجودگی کی وجہ سے اسے شعبان کے علاوہ مہینہ میں اس کی قضا نہیں کرپاتی تھی)، جیسا کہ پہلی نماز کو دوسری نماز تک مؤخر نہیں کیا جائے گا۔

جمہور کے نزدیک رمضان کی قضا کو دوسرے رمضان تک بلا عذر مؤخر کرنا جائز نہیں ہے، اس کی وجہ سے گنہ گار ہوگا، دلیل حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا حدیث ہے (۲)، لہذا اگر موخر کردے تو اس پر فدیہ واجب ہوگا، یعنی ہر دن کے عوض ایک مسکین کو کھانا کھلانا، اس لئے کہ ابن عباس، ابن عمر اور ابوہریرہؓ سے مروی ہے ان حضرات نے اس شخص کے بارے میں فرمایا ہے: جس کے ذمہ روزہ تھا اور اس نے اسے نہیں رکھا یہاں تک کہ دوسرا رمضان آگیا، کہ اس پر قضا اور ہر دن کے بدلہ ایک مسکین کو کھانا کھلانا واجب ہوگا، اور یہ فدیہ تاخیر کی بناء پر ہے، لیکن دودھ پلانے والی اور اس جیسی کا فدیہ وقت کی فضیلت کے لئے ہے، اور بوڑھے شخص کا فدیہ اصل روزہ کے لئے ہے، اور کھانا کھلانا قضا سے پہلے، اس کے ساتھ اور اس کے بعد جائز ہوگا (۳)۔

حنفیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کے نزدیک ایک محتمل قول ہے، تراخی بلا کسی قید کے مطلقاً ہے، پس اگر دوسرا رمضان آجائے، اور

(۱) حدیث عائشة: ”كان يكون علي الصوم في رمضان......“ کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۸۹) اور مسلم (۲/ ۸۰۲-۸۰۳) نے کی ہے۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۳۳-۳۳۴۔

(۳) الإنصاف ۳/ ۳۳۳، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۳۷، القوانین الفقہیہ رص ۸۴، الإقناع ۲/ ۳۴۳، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۶۸-۶۹، المہذب ۱/ ۳۶۳، کشاف القناع ۲/ ۳۳۴۔

ابھی اس نے فوت شدہ کی قضا نہیں کی، تو ادا روزہ کو قضا پر مقدم کرے گا، یہاں تک کہ اگر قضا روزے کی نیت کرے گا تو ادا ہی واقع ہوگا، اور تاخیر کی وجہ سے اس پر فدیہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ نص مطلق ہے، اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ”فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ“ (۱) (تو (اس پر) دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم ہے))، کا ظاہر یہی ہے۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک رمضان کے قضا روزے سے قبل نفلی روزے رکھنا حرام ہوگا، اور اس کا نفلی روزہ اس کے ذمہ جو رمضان کے قضا روزے ہیں ان سے قبل صحیح نہیں ہوگا، بلکہ وہ فرض سے شروع کرے گا، یہاں تک کہ اس کی قضا کرلے، اور اگر اس کے ذمہ نذر کے روزے ہوں تو فرض کے بعد انہیں رکھے گا، کیونکہ روزہ ایسی عبادت ہے جو بار بار آتی ہے، لہذا پہلے کو دوسرے سے مؤخر کرنا جائز نہیں ہوگا، جیسے فرض نمازیں (۲)۔

قضا سے متعلق مسائل:

اول:

۸۷ - اگر عذر کی وجہ سے رمضان کی قضا کو مؤخر کردے، اور اسی طرح نذر اور کفارہ کے روزے بایں طور کہ اس کا مرض یا اس کا مباح سفر اس کی موت تک برابر قائم رہے اور قضا کا موقع نہ ملے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔ اور فوت شدہ روزوں کا تدارک فدیہ اور قضا کے ذریعہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی طرف سے کوتاہی نہیں ہوئی ہے، اور نہ اس کی وجہ سے کوئی گناہ ہوگا۔ کیونکہ یہ ایسا قرض ہے کہ موت تک اس کی ادائیگی کا موقع نہیں ملا، تو اس کا حکم ساقط ہوجائے گا، جیسے حج اور اس لئے بھی کہ اس عذر کی بناء پر رمضان کے

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۸۵، مراقی الفلاح رص ۳۷۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۸، الإنصاف ۳/ ۳۳۴۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۳۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۸۳۔

ادا روزے کی تاخیر جائز ہوتی ہے، تو بدرجہ اولی قضا کی تاخیر کی گنجائش ہوگی، جیسا کہ نووی کہتے ہیں۔

چاہے عذر موت تک برابر قائم رہے یا رمضان میں موت واقع ہوجائے، اگر چہ عذر کے ختم ہونے کے بعد ہو، جیسا کہ شربینی خطیب نے کہا ہے۔

ابوالخطاب نے کہا ہے کہ: ہوسکتا ہے کہ اس کی طرف سے روزہ رکھنا یا کفارہ دینا واجب ہو[۱]۔

دوم:

۸۸- اگر کسی عذر کی وجہ سے روزہ توڑے اور عذر موت تک مسلسل رہے تو فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ نہ تو اس کی طرف سے روزہ رکھا جائے گا اور نہ کفارہ ادا کیا جائے گا، کیونکہ یہ ایسا فرض ہے کہ موت تک اس کے ادا کرنے پر قادر نہیں ہوا، تو حج کی طرح اس کا حکم ساقط ہوجائے گا۔

لیکن اگر عذر ختم ہوجائے اور قضا کرنے پر قادر ہوجائے اور قضا نہیں کرے یہاں تک کہ موت آجائے تو اس میں تفصیل ہے:

جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کے نزدیک اصح اور جدید قول) کے نزدیک یہ ہے کہ: اس کی طرف سے روزہ نہیں رکھا جائے گا، کیونکہ روزہ اصل شرع کی وجہ سے واجب ہے، اس کی طرف سے قضا نہیں ہوگی، کیونکہ زندگی میں نیابت جاری نہیں ہوتی تو اسی طرح موت کے بعد بھی نہیں جاری ہوگی، جیسا کہ نماز میں ہے۔

شافعیہ کا قول قدیم اور یہی نووی کے نزدیک مختار اور یہی حنابلہ

(۱) روضۃ الطالبین ۲/۳۶۴، شرح المحلی علی المنہاج ۲/۶۹، کشاف القناع ۲/۳۳۴، الإقناع ۲/۳۴۳، الإنصاف ۳/۳۳۴۔

میں سے ابوالخطاب کا قول ہے کہ: اس کے ولی کے لئے جائز ہے کہ اس کی طرف سے روزہ رکھے، شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ: یہ صحیح ہوگا، اور اس کی طرف سے کھانا کھلانے کے بجائے روزہ رکھنا کافی ہوجائے گا، اور اس کے ذریعہ میت کا ذمہ بری ہوجائے گا، اور ولی پر روزہ لازم نہیں ہوگا، بلکہ اسے اختیار ہوگا اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی نبی علیہ السلام سے مروی حدیث ہے: "**من مات وعلیه صیام، صام عنه ولیه**"[۱] (جس شخص کے ذمہ روزے ہوں اور اس کا انتقال ہوجائے، تو اس کی طرف سے اس کا ولی روزہ رکھے)۔

البتہ فدیہ کے واجب ہونے میں فقہاء کا حسب ذیل اختلاف ہے:

حنفیہ نے کہا ہے: اگر رمضان کی قضا کو بغیر عذر کے مؤخر کردے پھر دوسرے رمضان سے قبل یا اس کے بعد وہ مرجائے، اور قضا نہ کرے تو اس پر واجب ہوگا کہ چھوڑے ہوئے روزہ میں اتنی مقدار کے روزوں کی طرف سے کفارہ ادا کرنے کی وصیت کرے جتنے دن سفر کے بعد مقیم رہا اور مرض کے بعد تندرست رہا اور عذر ختم ہونے کے بعد زندہ رہا، اور افطار کردہ روزوں کے کفارے کی وصیت کرنا اس شخص پر واجب نہیں ہوگا، جس کی موت عذر کے ختم ہونے سے قبل ہوجائے۔

شافعیہ کا جدید مذہب یہ ہے کہ: اس کے ترکہ میں ہر دن کے بدلہ میں ایک مد اناج واجب ہوگا، اور حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ: ہر دن کے بدلہ ایک مسکین کو کھانا کھلائے گا[۲]۔

(۱) حدیث عائشہ: "من مات وعلیه صیام صام......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۱۹۲) اور مسلم (۲/۸۰۳) نے کی ہے۔

(۲) مراقی الفلاح ص/۳۷۵، جواہر الإکلیل ۱/۱۶۳، المجموع ۶/۳۶۸، الإنصاف ۳/۳۳۴-۳۳۶، کشاف القناع ۲/۳۳۴-۳۳۵۔

مالکیہ کا ظاہر مذہب یہ ہے: روزہ چھوڑے ہوئے ہر دن کے بدلہ میں ایک مد واجب ہوگا جبکہ وہ کوتاہی کرے، بایں طور کہ وہ تندرست مقیم اوراعذار سے خالی ہو(۱)۔

دوم: کفارہ کبریٰ:

۸۹- کفارہ کبریٰ نص سے ثابت ہے، جو اس اعرابی کی حدیث میں ہے جس نے رمضان کے دن میں اپنی بیوی سے جماع کیا تھا۔

اور فی الجملہ جماع کے ذریعہ روزہ کو فاسد کرنے کی وجہ سے وجوب میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اختلاف صرف کھانے پینے کے ذریعہ اس کے فاسد کرنے میں کفارہ کے وجوب میں ہے، پس فی الجملہ کفارہ واجب ہوگا، جبکہ خاص طور پر رمضان کے روزہ کو اپنی خوشی سے قصداً بغیر اضطرار کے فاسد کردے، اور اس کا ارادہ روزہ کی حرمت کو پامال کرنے کا ہو، اور روزہ توڑنے کو مباح کرنے والا کوئی سبب بھی نہ ہو۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ: اس صورت میں کفارہ ادا کرے گا جبکہ روزے کی نیت رات سے کرے، اور اس پر اکراہ نہیں کیا جائے، اور نہ روزہ کو ساقط کرنے والا کوئی سبب پایا جائے، جیسے مرض اور حیض۔

جمہور کے نزدیک غیر رمضان میں افطار کرنے کی صورت میں کفارہ نہیں ہوگا، اور نہ بھولنے والے اور مکرہ پر ہوگا اور نہ ہی نفاس اور حیض والی عورتوں اور مجنون پر ہوگا، اور نہ ہی مریض اور مسافر پر ہوگا، اور نہ ہی جان لیوا بھوک اور پیاس میں مبتلا شخص پر ہوگا، اور نہ ہی حاملہ عورت پر ہوگا، اس لئے کہ یہ سب کے سب معذور ہیں، اور نہ مرتد پر ہوگا، کیونکہ اس نے صرف روزہ کی حرمت کو پامال نہیں کیا ہے بلکہ اسلام کی حرمت کو پامال کیا ہے۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۷۲۱۔

لہٰذا عمداً جماع کی وجہ سے کفارہ واجب ہوگا نہ کہ بھول کر جماع کرنے سے، امام احمد اور مالکیہ میں سے ابن ماجشون کا اختلاف ہے، اور عمداً کھانے پینے سے کفارہ واجب ہوگا، اس میں امام شافعی اور امام احمد کا اختلاف ہے اور دوسرے مختلف فیہ اسباب کا ذکر گذر چکا ہے، جیسے روزہ نہ رکھنے کی نیت سے صبح کرنا، اور دن میں نیت کو ختم کردینا، اور عمداً قئے کرنا، اور ایسی چیز کو عمداً نگل جانا جس کو غذا کے طور پر استعمال نہیں کیا جاتا ہے(۱)۔

کفارہ کی صورتیں یہ ہیں: غلام آزاد کرنا، روزے رکھنا، اور کھانا کھلانا، اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں: "**بینما نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ جاء ه رجل ، فقال: یا رسول الله! هلکت قال: مالک؟ قال: وقعت علی امرأتي وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ هل تجد رقبة تعتقها؟ قال: لا، قال: فهل تستطیع أن تصوم شهرین متتابعین؟ قال: لا، قال: فهل تجد إطعام ستین مسکینا؟ قال: لا، قال: فمکث النبي ﷺ فبینا نحن علی ذلک، أتی النبي ﷺ بعرقٍ(۲)، فیها تمر، قال: أین السائل؟ فقال: أنا! قال: خذ هذا فتصدق به! فقال الرجل: علی أفقر مني یا رسول الله! فوالله مابین لابتیها (یرید الحرتین) أهل بیت أفقر من أهل بیتي! فضحک النبي ﷺ حتی بدت أنیابه، ثم**

(۱) الدر المختار ۲/ ۱۱۰، القوانین الفقہیہ رص ۸۳، مراقی الفلاح رص ۳۶۶، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۷۴، اور اس کے بعد کے صفحات، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۶۹-۷۰، کشاف القناع ۲/ ۳۲۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) العرق: ایک پیمانہ ہے جو کھجور کے پتوں سے بنایا جاتا ہے، جس میں ۱۵/ صاع کی گنجائش ہوتی ہے، اور ایک صاع ۴/ مد کا ہوتا ہے، تو یہ ساٹھ مد ہوا، (حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۲/ ۷۲)۔

قال: أطعمه أهلک"(۱) (جس وقت ہم لوگ نبی ﷺ کی خدمت میں بیٹھے ہوئے تھے کہ آپ ﷺ کے پاس ایک شخص آیا، تو اس نے کہا کہ: اے اللہ کے رسول میں تو ہلاک ہوگیا، آپ ﷺ نے فرمایا: تجھے کیا ہوگیا؟ اس نے عرض کیا کہ میں نے روزہ کی حالت میں اپنی بیوی کے ساتھ جماع کرلیا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیا تم غلام کے مالک ہو کہ اسے آزاد کرسکو؟ اس نے عرض کیا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا کیا تم دو ماہ مسلسل روزہ رکھنے کی قدرت رکھتے ہو، اس نے عرض کیا نہیں آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تم ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی قدرت رکھتے ہو؟ اس نے عرض کیا نہیں، حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں: نبی ﷺ کچھ دیر ٹھہرے پھر ہم اسی حالت میں تھے کہ آپ ﷺ کے پاس ایک ٹوکری لائی گئی جس میں کھجور تھی، فرمایا: سائل کہاں ہے؟ اس نے عرض کیا: میں موجود ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا: اسے لے کر صدقہ کردو، تو اس آدمی نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! کیا میں اپنے سے زیادہ غریب پر صدقہ کروں؟ خدا کی قسم مدینہ کے اطراف میں کوئی گھر والا میرے گھر والوں سے زیادہ ضرورت مند نہیں ہے، پس نبی ﷺ ہنس پڑے، یہاں تک کہ آپ ﷺ کے دانت ظاہر ہوگئے، پھر فرمایا: اسے اپنے گھر والوں کو کھلا دو)۔

ابن تیمیہ الجد نے اس حدیث کی تعلیق میں کہا ہے کہ: ترتیب کے بارے میں اس میں قوی دلیل ہے۔

فقہاء نے کہا ہے کہ: اس کا کفارہ، کفارہ ظہار کی طرح ہے، لیکن وہ قرآن سے ثابت ہے، اور یہ سنت سے۔

شوکانی نے کہا ہے کہ: حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ کفارہ کی تینوں صورتیں علی الترتیب ہیں، ابن العربی نے کہا ہے کہ: کیونکہ نبی ﷺ نے اسے ایک امر کی عدم موجودگی میں دوسرے امر کی طرف منتقل فرمایا، اور یہ اختیار دینے کی صورت نہیں ہے(۱)۔

بیضاوی نے کہا ہے کہ: فاء کے ذریعہ دوسرے کو پہلے کے بعد اور تیسرے کو دوسرے کے بعد لایا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تینوں کے درمیان اختیار نہیں ہے، حالانکہ یہ بیان اور سوال کے جواب کے مقام میں واقع ہے، لہذا شرط کے درجہ میں ہوگا، اور ترتیب کا قول جمہور کا مذہب ہے، اور یہ کہ یہ کفارہ ظہار کی طرح ہے، لہذا اس حدیث کی وجہ سے پہلے غلام آزاد کرے گا، اور اگر نہیں پائے تو لگاتار دو مہینوں کا روزہ رکھے گا، اور اگر اس کی قدرت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے گا(۲)۔

سوم: کفارہ صغری:

۹۰- کفارہ صغری فدیہ ہے، اور یہ بات گذر چکی ہے کہ یہ اناج اگر گندم ہو تو ایک مسکین کو ایک مد دیا جائے گا یا اگر اس کے علاوہ ہو تو نصف صاع دیا جائے گا، اور یہ ہر دن کے عوض ہوگا، اور یہ حنفیہ کے نزدیک مقدار میں صدقۂ فطر کی طرح ہے، اور اس میں اباحت کافی ہوگی، صدقۃ الفطر کے برخلاف اس جگہ تملیک شرط نہیں ہے(۳)۔

اور یہ (فدیہ) اس شخص پر واجب ہوگا جو رمضان کی قضا کو مؤخر کردے، یہاں تک کہ دوسرا رمضان آجائے، اور حاملہ، دودھ پلانے والی، اور شیخ فانی پر واجب ہوگا۔

(۱) حدیث ابوہریرہؓ: "بینما نحن جلوس عند النبی ﷺ......" کی تخریج فقرہ نمبر ۶۸ میں گذر چکی ہے۔

(۱) منتقی الأخبار ۴/ ۲۱۴، الدر المختار ۲/ ۱۰۹۔

(۲) نیل الاوطار ۴/ ۲۱۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۷۹، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۲/ ۷۲، المغنی ۳/ ۶۶۔

(۳) حاشیۃ البجیرمی علی شرح الشربینی الخطیب ۲/ ۳۴۶، الدر المختار ۲/ ۱۱۷۔

تفصیل اصطلاح: ''فدیہ'' میں ملاحظہ کی جائے۔

چہارم: ماہ رمضان کے احترام کی وجہ سے امساک (کھانے پینے اور جماع سے رکنا):

۹۱ - رمضان میں روزہ توڑنے کے لوازمات میں سے مہینہ کے احترام کے لئے امساک ہے، نووی نے کہا ہے: یہ رمضان کی خصوصیت ہے، جیسے کفارہ، لہذا اس شخص پر امساک واجب نہیں ہوگا جو بلاوجہ نذر یا قضا میں روزہ توڑ دے[۱]۔ اور اس میں اختلاف، تفصیل اور مذاہب فقہیہ میں تفریع ہیں۔

چنانچہ حنفیہ نے اس امساک کے لئے دو اصل مقرر کئے ہیں:

اول: جو شخص دن کے آخری حصہ میں ایسی حالت میں ہوجائے کہ اگر وہ اس حالت میں دن کے ابتدائی حصہ میں ہوتا تو اس پر روزہ لازم ہوتا، تو ایسے شخص پر امساک واجب ہوگا۔

دوم: ہر وہ شخص جس پر روزہ سبب وجوب اور اہلیت کے پائے جانے کی وجہ سے واجب ہو، پھر روزہ کو پورا کرنا ممکن نہ ہو، بایں طور کہ وہ عمداً روزہ توڑ دے یا یوم الشک کو روزہ چھوڑنے کی حالت میں صبح کرے پھر ظاہر ہو کہ یہ رمضان کا دن ہے، یا اس خیال سے سحری کھائے کہ طلوع فجر نہیں ہوا ہے، پھر اس کا طلوع ہونا ظاہر ہو تو اس پر مشابہت اختیار کرنے کے لئے امساک واجب ہوگا، یہ اصح قول ہے، کیونکہ روزہ چھوڑنا قبیح چیز ہے، اور قبیح کو چھوڑنا شرعاً واجب ہے، اور ایک قول ہے کہ: مستحب ہے۔

حنفیہ کا اس پر اجماع ہے کہ حائضہ، نفاس والی عورت، مریض اور مسافر پر یہ امساک واجب نہیں ہوگا۔

ان کا اجماع ہے کہ اس شخص پر واجب ہوگا جو عمداً یا غلطی سے روزہ توڑے یا یوم الشک میں روزہ توڑ دے پھر ظاہر ہو کہ یہ رمضان کا دن ہے، اور اسی طرح مسافر پر جو اقامت کرلے، اور حیض ونفاس والی عورت پر جو پاک ہوجائے، اور مجنون پر جسے افاقہ ہوجائے، اور مریض پر جو تندرست ہوجائے، اور اکراہ یا غلطی سے روزہ توڑنے والے پر اور بچہ پر جو بالغ ہوجائے اور کافر پر جو اسلام لائے[۱]۔

مالکیہ میں سے ابن جزی نے کہا ہے کہ: دن کے بقیہ حصہ میں امساک کا حکم اس شخص کو دیا جائے گا جو خاص طور پر رمضان میں عمداً یا بھول کر روزہ توڑے، نہ اس شخص کو جو مباح کرنے والے عذر کی وجہ سے روزہ توڑے پھر عذر زائل ہوجائے اور اس کو رمضان کا علم ہو، اس لئے کہ اس شخص کے لئے امساک مندوب نہیں ہے جیسے وہ شخص جو رمضان میں بھوک یا پیاس کی شدت کی وجہ سے روزہ توڑنے پر مجبور ہوجائے اور روزہ توڑ دے، اور جیسے حیض ونفاس والی عورت جو دن میں پاک ہوجائے، اور مریض جو دن میں صحت یاب ہوجائے، اور دودھ پلانے والی عورت جس کا بچہ مرجائے، اور مسافر جو مقیم ہوجائے، اور مجنون جسے افاقہ ہوجائے، اور بچہ جو دن میں بالغ ہوجائے، تو ان حضرات کے لئے امساک مندوب نہیں ہے۔

رمضان کے علم کی قید اس شخص سے احتراز کے لئے ہے جو بھول کر روزہ توڑ دے، اور اس شخص سے جو یوم الشک میں روزہ توڑ دے، پھر اس کا رمضان ہونا ثابت ہوجائے تو امساک واجب ہوگا، جیسے بچہ جو رات سے روزہ کی نیت کرے، اور روزہ دار باقی رہے یہاں تک کہ بالغ ہوجائے تو اس پر امساک واجب ہوگا، تاکہ اس کا روزہ نفلی ہوجائے، یا اپنے بلوغ سے قبل بھول کر روزہ توڑ دے تو اس پر اس کے بعد امساک واجب ہوگا، اگرچہ ان دونوں صورتوں میں بچہ پر قضا واجب نہ ہوگی۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۲/۷۱ ۳۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۲/۱۰۶۔

اسی طرح انہوں نے صراحت کی ہے کہ جس شخص کو روزہ توڑنے پر مجبور کیا جائے تو اکراہ کے زائل ہونے کے بعد اس پر امساک واجب ہوگا، انہوں نے کہا ہے: اس لئے کہ اس کا فعل زوال عذر سے قبل نہ مباح کہلائے گا نہ غیر مباح۔

انہوں نے صراحت کی ہے کہ: اس شخص کے لئے دن کے بقیہ حصہ میں امساک مندوب ہے جو اسلام قبول کرے، تا کہ اس پر جلدی سے اسلام کی علامت ظاہر ہو، اور امساک واجب نہیں ہوگا، تا کہ اسلام سے مانوس ہو، اسی طرح اس کی قضا مندوب ہوگی واجب نہیں ہوگی [۱]۔

شافعیہ نے اس صراحت کے بعد کہ کفارہ کی طرح مشابہت اختیار کرنے کے لئے امساک رمضان کی خصوصیات میں سے ہے، اور یہ کہ جو مشابہت اختیار کرنے کے لئے امساک کرے تو وہ روزہ دار نہیں ہوگا، انہوں نے یہ قاعدہ وضع کیا ہے اور وہ یہ ہے: امساک اس شخص پر واجب ہوگا جو رمضان میں بلا وجہ روزہ کو توڑے، چاہے کھالے یا مرتد ہو جائے یا روزے سے نکلنے کی نیت کرلے، اور (ہم کہتے ہیں کہ وہ اس کی وجہ سے روزہ سے نکل جائے گا)، جیسا کہ اس شخص پر واجب ہوتا ہے جو رات سے نیت کرنا بھول جائے، اور یہ اس پر واجب نہیں ہے، جس کے لئے درحقیقت روزہ توڑنا مباح ہو، جیسے دن کے باقی حصہ میں اگر مسافر آجائے، اور اگر مریض شفایاب ہوجائے [۲]۔

اس کے بعد ان حضرات نے ان حالات میں غور وفکر کیا:

-مریض اور مسافر جن کے لئے روزہ نہ رکھنا مباح ہے، ان کی تین حالتیں ہیں:

اول: یہ دونوں روزے کی حالت میں صبح کریں، اور اسی طرح وہ دونوں عذر کے ختم ہونے تک باقی رہیں، تو راجح مذہب یہ ہے کہ روزہ کو پورا کرنا لازم ہوگا۔

دوم: روزہ توڑنے کے بعد عذر زائل ہوجائے تو امساک واجب نہیں ہوگا، لیکن وقت کے احترام کی وجہ سے مستحب ہوگا، (جیسا کہ محلی کہتے ہیں)، اور اگر وہ دونوں کھائیں تو پوشیدہ کھائیں تا کہ تہمت اور سلطان کی سزا کا نشانہ نہ بنے، اور اگر عورت روزہ دار نہ ہو بایں طور کہ نابالغہ ہو یا اسی دن حیض سے پاک ہوئی ہو تو زوال عذر کے بعد ان دونوں کو جماع کی اجازت ہوگی۔

سوم: وہ دونوں بغیر نیت کئے ہوئے صبح کریں، اور ان دونوں کے کھانے سے قبل عذر زائل ہوجائے تو مذہب میں دو قول ہیں، راجح مذہب کے مطابق ان دونوں پر امساک لازم نہیں ہوگا، کیونکہ جو نیت کو ترک کر کے صبح کرے تو وہ روزہ چھوڑ دینے کی حالت میں صبح کرے گا تو وہ ایسے ہی ہوگا جیسا کہ اگر کھالے، اور ایک قول ہے کہ دن کے احترام کے پیش نظر ان دونوں پر امساک لازم ہوگا [۱]۔

اگر یوم الشک میں روزہ چھوڑنے کی حالت میں صبح کرے، پھر اس کا رمضان ہونا ثابت ہوجائے تو اس کی قضا واجب ہوگی، اور اظہر قول کے مطابق اس پر امساک واجب ہوگا، اور ایک قول ہے کہ: اس کے عذر کی وجہ سے لازم نہیں ہوگا [۲]۔

لیکن اگر کھانے سے قبل ظاہر ہوجائے کہ یہ رمضان کا دن ہے، تو متولی نے امساک کے لزوم کے سلسلہ میں دو قول نقل کئے ہیں، اور

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۸۴، جواہر الإکلیل ۱ر ۱۴۶، الشرح الکبیر للدردیر، حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۵۱۴-۵۱۵، منح الجلیل ۱ر ۳۹۰-۳۹۱، شرح الزرقانی بحاشیۃ البنانی ۲ر ۱۹۷-۱۹۸۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲ر ۳۷۱، الوجیز ۱ر ۱۰۴۔

(۱) شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲ر ۶۵، روضۃ الطالبین ۲ر ۳۷۱-۳۷۲۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۲ر ۶۵۔

ماوردی اور ایک جماعت نے اس کے لزوم کے قول کو نقل کیا ہے، قلیوبی نے کہا ہے کہ: یہی معتمد ہے [۱]۔

اگر رمضان کے دن میں نابالغ روزہ چھوڑنے کی حالت میں بالغ ہوجائے، یا مجنون کو افاقہ ہوجائے، یا کافر اسلام قبول کرلے تو اس میں کئی اقوال ہیں، ان میں اصح قول یہ ہے کہ: ان پر دن کے بقیہ حصہ میں امساک لازم نہیں ہوگا کیونکہ ان پر اس کی قضا لازم ہوتی ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ: ان پر لازم ہوگا اس لئے کہ ان پر قضا لازم ہے، اور تیسرا قول یہ ہے کہ: کافر پر لازم ہوگا ان دونوں پر نہیں، اس لئے کہ کافر کی طرف سے کوتاہی پائی گئی [۲]۔

چوتھا قول یہ ہے کہ: کافر اور نابالغ پر ان دونوں کی کوتاہی کی وجہ سے لازم ہوگا، یا اس وجہ سے کہ یہ دونوں فی الجملہ مامور ہیں (جیسا کہ غزالی کہتے ہیں) مجنون پر لازم نہیں ہوگا۔

محلی نے کہا ہے کہ: اگر روزہ کی حالت میں نابالغ دن میں بالغ ہو، بایں طور کہ وہ رات میں نیت کرے تو اس پر بغیر قضا کے اسے پورا کرنا واجب ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کا پورا کرنا مستحب ہوگا، اور اس پر قضا لازم ہوگی، کیونکہ اس نے فرض کی نیت نہیں کی ہے [۳]۔

حیض یا نفاس والی عورت اگر دن میں پاک ہوجائے تو راجح مذہب یہ ہے کہ اس پر امساک لازم نہیں ہوگا، اور امام نے نقل کیا ہے کہ اس پر اتفاق ہے [۴]۔

مذہب حنابلہ میں یہ قاعدہ اپنے فروع کے ساتھ:

-جو شخص رمضان کے دن میں وجوب کا اہل ہوجائے تو وقت کے احترام اور رؤیت کے ذریعہ بینہ کے قائم ہونے اور اس کے وقت کے ایک جزء کو پانے کی وجہ سے نماز کی طرح اس پر اس دن امساک اور اس کی قضا لازم ہوگی۔

-اسی طرح جو شخص روزہ چھوڑ دے حالانکہ روزہ اس پر واجب ہو تو اس پر امساک اور قضا لازم ہوگی، جیسے بغیر عذر کے روزہ توڑ دینا، اور جو اس گمان سے کھالے کہ ابھی فجر طلوع نہیں ہوا ہے، حالانکہ طلوع فجر ہو چکا ہو یا یہ گمان کرے کہ سورج غروب ہوگیا ہے اور وہ غروب نہ ہوا ہو، یا نیت کو بھول جائے تو ان سب پر امساک لازم ہوگا، ابن قدامہ نے کہا ہے کہ: اس بارے میں ہمارے علم کے مطابق فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، یا مکلّف عورت عمداً روزہ توڑ دے پھر اسے حیض یا نفاس کا خون آجائے یا مقیم عمداً روزہ توڑ دے پھر سفر کرے، تو ان سب پر امساک اور قضا لازم ہوگی، جیسا کہ گزرا [۱]۔

-وہ شخص جس کے لئے دن کی ابتدا میں ظاہراً اور باطناً روزہ توڑنا مباح ہو، جیسے حیض یا نفاس والی عورت، مسافر، نابالغ بچہ، مجنون، کافر اور مریض اگر ان کا عذر دن کے درمیان زائل ہوجائے اور حیض یا نفاس والی عورت پاک ہوجائے، مسافر مقیم ہوجائے، بچہ بالغ ہوجائے، مجنون کو افاقہ ہوجائے، کافر اسلام قبول کرلے، اور مریض صحت یاب ہوجائے، تو ان کے بارے میں دو روایتیں ہیں:

اول: دن کے بقیہ حصہ میں ان پر امساک لازم ہوگا، کیونکہ یہ ایسی چیز ہے کہ اگر فجر سے قبل پائی جاتی تو روزہ کو واجب کردیتی، تو جب فجر کے بعد طاری ہوگی تو امساک واجب کرے گی، جیسا کہ چاند کی رؤیت پر بینہ قائم ہوجائے۔

بہوتی نے اس روایت کے موجب پر اپنی ''کشاف'' اور

(۱) حاشیۃ القلیوبی حوالہ بالا، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۷۲۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۳۷۲۔

(۳) الوجیز ۱/ ۱۰۴، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۷۲، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۶۵۔

(۴) روضۃ الطالبین ۲/ ۳۷۳۔

(۱) المغنی، الشرح الکبیر ۳/ ۷۲-۷۳، کشاف القناع ۲/ ۳۰۹۔

''روض''میں اقتصار کیا ہے۔

دوم: ان پر امساک لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے: جو دن کے اول حصہ میں کھائے تو وہ اس کے آخری حصہ میں بھی کھائے گا اور اس لئے بھی کہ اس کے واسطے روزہ چھوڑنا دن کی ابتدا میں ظاہراً اور باطناً مباح ہے، تو اگر وہ روزہ توڑ دے تو اس کے لئے جائز ہوگا کہ دن کے آخری تک اس پر قائم رہے، جیسا کہ اگر عذر برابر قائم رہے۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ: اگر ان میں سے کوئی شخص اپنے عذر کے ختم ہونے کے بعد جماع کرے تو اس کا حکم وجوب امساک کے سلسلہ میں دو روایتوں پر مبنی ہوگا۔

۱- اگر ہم یہ کہیں: اس پر امساک لازم ہوگا، تو اس کا حکم اس شخص کی طرح ہوگا جس کے حق میں رویت پر بینہ قائم ہوجائے جب کہ پھر وہ جماع کرلے۔

۲- اگر ہم کہیں: اس پر امساک لازم نہیں ہوگا، تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، اور جابر بن یزید سے مروی ہے کہ وہ اپنے سفر سے واپس آئے تو انہوں نے اپنی بیوی کو اس حالت میں پایا کہ وہ حیض سے پاک ہوئی تھی تو ان سے انہوں نے جماع کرلیا[1]۔

پنجم: عقوبت:

۹۲- عقوبت سے مراد اس جگہ وہ جزا ہے جو اس شخص پر لازم ہوتی ہے جو رمضان میں بغیر عذر کے عمداً روزہ چھوڑ دے، تو یہ جزا روزہ چھوڑنے کے لوازمات اور واجبات میں سے ہے۔

بغیر عذر کے عمداً روزہ چھوڑنے والے کی جزا میں اختلاف اور تفصیل ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ: روزہ کو ترک کرنے والا نماز کے ترک کرنے والے کی طرح ہے، اگر سستی سے عمداً ایسا کرے تو اسے قید کیا جائے گا یہاں تک کہ روزہ رکھے، اور ایک قول ہے کہ قید میں مارا جائے گا، اور قتل نہیں کیا جائے گا، مگر جبکہ روزہ یا نماز کا انکار کرے یا ان میں سے کسی ایک کا استخفاف کرے۔

ابن عابدین نے شرنبلالی سے نقل کیا ہے کہ: جس شخص کو کوئی عذر نہ ہو، اگر وہ عمداً اور علانیہ کھائے تو اسے قتل کردیا جائے گا، کیونکہ وہ دین کے ساتھ استہزاء کرنے والا ہے، یا اس کا انکار کرنے والا ہے، جس کا ضروریات دین میں سے ہونا ثابت ہے، اور اس کے قتل کے حلال ہونے میں اور اس کا حکم دینے میں کوئی اختلاف نہیں ہے[1]۔

مالکیہ میں سے ابن جزی نے عقوبت کے بارے میں اپنے قول کو مطلق رکھا ہے، یعنی یہ اس شخص کے لئے ہے جو روزہ کے احترام کو پامال کرنے والا ہو[2]۔

خلیل نے کہا ہے کہ: عمداً روزہ توڑنے والے کی تادیب کی جائے گی۔

شراح نے اس پر لکھا ہے کہ: جو شخص رمضان کے ادا روزے کو عمداً بلا تاویل قریب کے اپنے اختیار سے چھوڑ دے تو حاکم اپنی صوابدید کے مطابق مارنے یا قید کرنے یا ان دونوں کے ذریعہ اس کی تادیب کرے گا، پھر اگر اس نے ایسی چیز کے ذریعہ روزہ توڑے جس کی وجہ سے حد واجب ہوتی ہے، جیسے زنا اور شراب پینا تو تادیب کے ساتھ حد لگائی جائے گی، اور تادیب پہلے کی جائے گی۔

اگر اس کے روزہ توڑنے سے سنگسار کرنا واجب ہو تو تادیب

---

(۱) کشاف القناع ۲/۳۰۹، المغنی، الشرح الکبیر ۳/ ۷۲-۷۳، الروض المربع ۱/۱۳۸۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۱۱۰، ۱/ ۲۳۵، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۹۳۔

(۲) القوانین الفقہیہ ص ۸۴۔

پہلے کی جائے گی، اور مسناوی نے اس کو ظاہر کہا ہے کہ سنگساری کی صورت میں تادیب ساقط ہوجائے گی، کیونکہ قتل سب کو شامل ہے۔

اس کا مفہوم یہ ہے کہ: اگر حد میں کوڑا لگانا ہوتو اسے تادیب پر مقدم کیا جائے گا، (جیسا کہ دسوقی نے کہا ہے) اگر عمداً روزہ توڑنے والا اس پر مطلع ہونے سے قبل (حاکم کے پاس) توبہ کرکے آئے اور ابھی اس کو گرفتار نہیں کیا گیا تھا تو تادیب نہیں کی جائے گی[1]۔

شافعیہ نے (تفصیل کے ساتھ) صراحت کی ہے کہ: جو شخص رمضان کا روزہ مرض اور سفر جیسے عذر کے بغیر ترک کردے، مگر وہ انکار کرنے والا نہ ہو، جیسے وہ کہے: میرے اوپر روزہ واجب ہے لیکن میں روزہ نہیں رکھوں گا تو اسے قید کردیا جائے گا، اور دن کو کھانے اور پینے سے روک دیا جائے گا، تاکہ اس کے لئے اس کے ذریعہ روزہ کی صورت حاصل ہو۔

فقہاء نے کہا ہے کہ: لیکن جو شخص اس کے وجوب کا انکار کرے تو وہ کافر ہوگا، کیونکہ رمضان کے روزے کا وجوب دین کے دلائل سے ضرورۃً معلوم ہے، یعنی ایسا علم کہ اس کا کسی پر پوشیدہ نہیں رہنے میں ضروری کی طرح سے ہوگیا ہے، اور اس لحاظ سے کہ وہ مسلمانوں کے درمیان ظاہر ہے[2]۔

ششم: تسلسل کو ختم کرنا:

۹۳- تتابع یہ روزوں کے ایام میں تسلسل قائم رکھنا ہے، اس طرح کہ ان میں روزہ ترک نہ کرے اور نہ کفارہ کے علاوہ دوسرا روزہ رکھے۔

روزہ کی مدت میں جس میں نص کے ذریعہ تتابع شرط ہے، عمداً روزہ چھوڑنے سے وہ متاثر ہوتی ہے، اور یہ (کاسانی کی شمار کے مطابق) رمضان کے روزے، کفارۂ قتل، کفارۂ ظہار اور رمضان کے دن میں عمداً روزہ توڑنے والے کا کفارہ اور کفارۂ یمین کے روزے ہیں، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے[1]۔

قید میں رہنے والے شخص کا روزہ جبکہ اس پر رمضان کا مہینہ مشتبہ ہوجائے:

۹۴- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ: جس شخص پر مہینے مشتبہ ہوجائیں اس سے رمضان کا روزہ ساقط نہیں ہوگا، بلکہ مکلّف رہنے اور خطاب کے متوجہ ہونے کی وجہ سے واجب رہے گا۔

اگر اسے ثقہ افراد مشاہدہ یا علم کے ذریعہ رمضان کے مہینہ کے داخل ہونے کی خبر دیں تو ان کی خبر کے مطابق عمل کرنا اس پر واجب ہوگا، اور اگر وہ حضرات اسے اپنے اجتہاد سے خبر دیں تو اس کے مطابق عمل کرنا اس پر واجب نہیں ہوگا، بلکہ مہینہ کی معرفت کے لئے وہ اپنے طور پر غور وفکر کرے گا، اس طرح کہ اسے غلبۂ ظن حاصل ہوجائے، اور نیت کے ساتھ روزہ رکھے گا، اور اپنے جیسے مجتہد کی تقلید نہیں کرے گا۔

اگر محبوس جس پر معاملہ مشتبہ ہو بغیر تحری اور اجتہاد کے روزہ رکھے اور وقت کے موافق ہوجائے تو اس کی طرف سے کافی نہیں ہوگا، اور اس پر روزہ کا اعادہ واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے کوتاہی کی ہے، اور اس اجتہاد کو چھوڑ دیا ہے جس کے واجب ہونے پر فقہاء

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۳۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۴، منح الجلیل ۱/ ۴۱۲- ۴۱۳، شرح الزرقانی بحاشیۃ البنانی ۲/ ۲۱۵- ۲۱۶۔

(۲) الإقناع للشربینی الخطیب بحاشیۃ البجیرمی ۲/ ۳۲۴۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۸/ ۵۹۴، البدائع ۲/ ۷۶۔

کا اتفاق ہے، اور اگر اجتہاد کرے اور روزہ رکھے تو معاملہ پانچ حالتوں سے خالی نہیں ہوگا۔

پہلی حالت: اشکال کا برابر قائم رہنا، اور اس کے لئے معاملہ کا منکشف نہ ہونا، بایں طور کہ اسے علم نہ ہو کہ اس کا روزہ رمضان کے موافق ہوا ہے، یا اس سے پہلے، یا اس کے بعد ہوا ہے تو اس صورت میں اس کا روزہ کافی ہوجائے گا، اس پر اعادہ واجب نہ ہوگا، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے، اور یہی قول مالکیہ کے نزدیک معتمد ہے، کیونکہ اس نے اپنی پوری کوشش کرلی ہے، اور وہ اس سے زیادہ کا مکلّف نہیں ہے، جیسا کہ اگر بدلی کے دن میں اجتہاد کرکے نماز پڑھے، اور مالکیہ میں سے ابن القاسم نے کہا ہے کہ: اس کی طرف سے روزہ کافی نہیں ہوگا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ رمضان کے وقت سے پہلے واقع ہوا ہو۔

دوسری حالت: یہ کہ محبوس کا روزہ رمضان کے مہینہ کے موافق ہوجائے تو یہ جمہور فقہاء کے نزدیک اس کی طرف سے کافی ہوگا، اور یہ اس شخص پر قیاس کرکے ہے جو قبلہ کے بارے میں اجتہاد کرے اور اس کے موافق ہوجائے، اور بعض مالکیہ نے کہا ہے کہ: اس کی طرف سے کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ ابھی شک میں مبتلا ہے، لیکن معتمد قول پہلا ہے[1]۔

تیسری حالت: اگر محبوس کا روزہ رمضان کے بعد کے موافق ہوجائے تو اس کی طرف سے جمہور فقہاء کے نزدیک کافی ہوگا، سوائے بعض مالکیہ کے جیسا کہ ابھی گذرا، اور جو حضرات کہتے ہیں کہ کافی ہوجائے گا ان کا اس میں اختلاف ہے کہ اس کا روزہ ادا ہوگا یا قضا؟ اس میں دو قول ہیں، اور فقہاء نے کہا ہے کہ: اگر اس کے بعض روزے ایسے ایام کے موافق ہوں جن کے روزے حرام ہیں جیسے عیدین، اور ایام تشریق تو ان کی قضا کرے گا۔

چوتھی حالت: اور اس کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: اگر اس کا روزہ رمضان کے مہینے سے پہلے واقع ہوجائے اور یہ بات اس پر ظاہر ہوجائے تو جب رمضان آئے گا تو اس کا روزہ اس پر بلا اختلاف لازم ہوگا، اس لئے کہ اس کے وقت میں اسے ادا کرنے کی قدرت ہے۔

دوسری صورت: اگر اس کا روزہ رمضان کے مہینے سے پہلے واقع ہوجائے اور اس کے لئے رمضان کے گذرنے کے بعد ہی ظاہر ہو تو اس کے کافی ہونے میں دو قول ہیں:

پہلا قول: رمضان کی طرف سے کافی نہیں ہوگا بلکہ اس پر اس کی قضا واجب ہوگی، اور یہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اور شافعیہ کے نزدیک معتمد قول ہے۔

دوسرا قول: رمضان کی طرف سے کافی ہوگا، جیسا کہ اگر حجاج پر عرفہ کا دن مشتبہ ہوجائے اور یہ حضرات اس سے قبل وقوف کرلیں، اور یہی بعض شافعیہ کا قول ہے[1]۔

پانچویں حالت: محبوس کا روزہ بعض رمضان کے موافق ہو، اور بعض کے موافق نہ ہو، تو جو رمضان کے موافق ہو یا اس کے بعد واقع ہو، اس کے لئے کافی ہوگا، اور جو اس سے پہلے کے موافق ہو کافی نہیں ہوگا، اور اس میں فقہاء کے گذشتہ اقوال کی رعایت کی جائے گی۔

محبوس اگر نفلی یا نذر کے روزے رکھے اور وہ رمضان کے موافق ہوجائے تو اس سال اس کی طرف سے اس کا روزہ ساقط نہیں ہوگا،

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۱۸، فتح القدیر ۵/ ۲۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۷۸ ۳، المبسوط ۳/ ۵۹، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۹۲، حاشیۃ الباجوری ۱/ ۲۱۲، المجموع ۵/ ۳۱۵، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۲۸۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۸، أسنی المطالب ۱/ ۴۱۳، المغنی ۳/ ۱۶۱۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۱۹، المجموع ۵/ ۳۱۶، الإفصاح لابن ہبیرہ ۱/ ۲۵۰، المغنی ۳/ ۱۶۲، المبسوط ۳/ ۵۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۹۷ ۳، أسنی المطالب ۱/ ۴۱۴۔

اس لئے کہ فرض روزہ کی نیت نہیں ہے اور یہی حنابلہ، شافعیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ: یہ اس کی طرف سے کافی ہوگا اور اس سال میں اس کی طرف سے روزہ ساقط ہوجائے گا، کیونکہ رمضان کا مہینہ ایسا ظرف ہے جس میں رمضان کے فرض روزے کے علاوہ دوسرے روزہ کی گنجائش نہیں ہے، لہذا نفل اور نذر کے روزے اس کی مزاحمت نہیں کریں گے [1]۔

محبوس کا روزہ جبکہ اس پر رمضان کا دن اس کی رات کے ساتھ مشتبہ ہوجائے:

۹۵- اگر قیدی یا محبوس شخص رمضان میں دن اور رات کو نہ پہچان سکے اور اس پر تاریکی برابر قائم رہے تو نووی نے کہا ہے کہ: یہ مسئلہ اہم ہے، بہت کم لوگوں نے اس کا ذکر کیا ہے، اور اس میں صحیح ہونے کے لئے تین اقوال ہیں:

اول: روزہ رکھے گا اور قضا کرے گا، کیونکہ یہ بہت کم پیش آنے والا عذر ہے۔

دوم: روزہ نہیں رکھے گا، کیونکہ یقینی طور پر نیت کا ہونا وقت سے ناواقفیت کی وجہ سے نہیں پایا جائے گا۔

سوم: تحری کرے گا اور روزہ رکھے گا، اور اگر بعد میں اس کی غلطی ظاہر نہ ہو تو قضاء نہیں کرے گا اور یہی راجح ہے۔

نووی نے نقل کیا ہے کہ اس قیدی پر قضا واجب ہے جو اجتہاد کے ذریعہ روزہ رکھے، پھر بعد میں معلوم ہو کہ اس کا روزہ رات میں ہوگیا ہے، اور کہا ہے کہ: یہ علماء کے درمیان محل اختلاف نہیں ہے، کیونکہ رات روزہ کا وقت نہیں ہے جیسا کہ عید کا دن [1]۔

(۱) المغنی ۳/ ۹۵- ۱۶۳، أسنی المطالب ۱/ ۴۱۴، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۴۱، الدر المختار ۲/ ۳۷۹۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۳۵، الدر المختار ۶/ ۳۳۸، المجموع ۶/ ۳۱۷، ۳۱۹، لسان الحکام لابن الشحنہ ص ۳۸۷، أسنی المطالب ۱/ ۴۲۲، المغنی ۳/ ۱۴۸، الإنصاف ۳/ ۲۸۶، الاختیار ۴/ ۱۷۳۔

صوم التطوع

تعریف:

۱- لغت میں: صوم کا معنی مطلق رکنا ہے (۱)۔

اور اصطلاح میں: مخصوص وقت میں مخصوص شخص کی طرف سے روزہ توڑنے والی چیزوں سے نیت کے ساتھ حقیقتاً یا حکماً رکنا ہے (۲)۔

اور تطوع کا اصطلاحی مفہوم: اس عبادت کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنا جوفرض نہ ہو (۳)۔

اور نفلی روزہ: اس روزہ کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنا ہے جوفرض نہ ہو۔

نفلی روزہ کی فضیلت:

۲- نفلی روزہ کی فضیلت میں بہت سی احادیث وارد ہیں، جن میں سے حضرت سہلؓ کی حدیث ہے جوانہوں نے نبی علیہ السلام سے روایت کی ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: **"إن في الجنة باباً يقال له: الريان، يدخل منه الصائمون يوم القيامة، لايدخل منه أحد غيرهم فيقال: أين الصائمون؟ فيقومون، لايدخل منه أحد غيرهم، فإذا دخلوا أغلق، فلم يدخل منه أحد"**(۱) (جنت میں ایک دروازہ ہے جس کا نام "ریان" ہے، اس سے روزہ دار قیامت کے دن داخل ہوں گے، ان کے علاوہ کوئی دوسرا اس سے داخل نہیں ہوگا، چنانچہ کہا جائے گا کہاں ہیں روزہ دار؟ تو وہ کھڑے ہوں گے، اس دروازے سے ان کے علاوہ کوئی دوسرا داخل نہیں ہوگا، جب وہ داخل ہوجائیں گے تو دروازہ بند کردیا جائے گا، پھر اس سے کوئی نہیں داخل ہوگا)۔

اور ان میں سے وہ حدیث ہے جو نبی علیہ السلام سے مروی ہے کہ آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: **"من صام يوماً في سبيل الله باعد الله تعالىٰ وجهه عن النار سبعين خريفاً"**(۲) (جو شخص ایک دن اللہ کے راستے میں روزہ رکھے گا، اللہ تعالیٰ اس کے چہرے کو جہنم سے ستر سال دور رکھیں گے)۔

نفلی روزہ کی اقسام:

۳- حنفیہ نے نفلی روزے کی تین قسمیں کی ہیں مسنون، مندوب اور نفل۔

چنانچہ مسنون: عاشورہ کا روزہ ہے نویں محرم کے روزہ کے ساتھ، اور مندوب ہر مہینے کے تین دنوں کے روزے، اور سموار، جمعرات کے روزے، شوال کے چھ روزے، اور ہر وہ روزہ ہے جس کا مطلوب ہونا اور اس پر ثواب کا وعدہ ہونا ثابت ہو، جیسے داؤدؑ کا روزہ وغیرہ، اور نفل ان کے علاوہ وہ روزے ہیں جن کی کراہت ثابت نہیں ہے۔

---

(۱) المصباح المنیر مادہ: "صوم"۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۸۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/۴۴۵۔

(۱) حدیث سہل بن سعد: "إن فی الجنة بابا يقال له: الريان......" کی روایت بخاری (۴/۱۱۱) اور مسلم (۲/۸۰۸) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من صام يوم فی سبيل الله......" کی روایت بخاری (۶/۴۷) اور مسلم ۲/۸۰۸) نے کی ہے۔

اور مالکیہ نے بھی صوم تطوع کی تین قسمیں کی ہیں، سنت، مستحب اور نفل۔

چنانچہ سنت: یوم عاشورہ کے روزے ہیں، اور مستحب، اشہر حرم، شعبان، ذی الحجہ کے پہلے عشرہ، یوم عرفہ، شوال کے چھ ایام، ہر مہینے کے تین ایام، سموار اور جمعرات کے روزے ہیں۔

اور نفل ہر وہ روزہ ہے جس کا کوئی وقت اور کوئی سبب نہ ہو، ان ایام کے علاوہ میں ہو جن کے روزے واجب یا ممنوع ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک صوم تطوع اور صوم مسنون ایک ہی درجہ میں ہیں (۱)۔

نفلی روزے میں نیت کے احکام:

الف-نیت کا وقت:

۴- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ نفلی روزے میں رات سے نیت کرنا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے وہ فرماتی ہیں: "**دخل عليّ رسول الله ﷺ ذات يوم فقال: هل عندكم شئ؟ فقلنا: لا، فقال فإني إذاً صائم**" (۲) (رسول اللہ ﷺ ایک دن ہمارے پاس تشریف لائے اور فرمایا: کیا تمہارے پاس کچھ ہے؟ ہم نے کہا نہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تب میں روزے سے ہوں)۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ نفل روزہ میں بھی فرض کی طرح رات سے نیت کرنا شرط ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له**" (۱) (جو رات سے روزے کی نیت نہ کرے تو اس کا روزہ نہ ہوگا) لہذا فجر کے بعد نیت کرنا کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ نیت ارادہ کرنا ہے اور ماضی کا ارادہ کرنا عقلاً محال ہے۔

۵- جمہور فقہاء کا نفل کی نیت کے آخری وقت کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ نفل روزے کی نیت کا آخری وقت ضحوہ کبری ہے۔

اور اس سے مراد نہار شرعی کا نصف ہے، اور نہار شرعی مشرق کے افق میں روشنی کے ظاہر ہونے سے غروب آفتاب تک ہے، اور ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ نیت کا نصف نہار سے قبل واقع ہونا ضروری ہے، لہذا نصف نہار کے وقت نیت کرنا اکثر یوم کا اعتبار کرتے ہوئے کافی نہیں ہوگا، جیسا کہ حصکفی نے کہا ہے (۲)۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ: نفل روزے کی نیت کا آخری وقت زوال سے قبل ہے، اور زوال سے قبل اس لئے خاص کیا ہے، اس لئے کہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا: "**كان النبي ﷺ ياتينا فيقول هل عندكم من غداء فان قلنا: نعم تغدى وان قلنا: لا قال: اني صائم**" (۳) (نبی کریم ﷺ ہمارے پاس تشریف لاتے اور فرماتے تمہارے پاس (دن کا) کھانا

---

(۱) فتح القدیر ۲/ ۴۵، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۵۰، القوانین الفقہیہ رص ۱۳۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۵، کشاف القناع ۲/ ۳۳۷۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "**دخل على رسول الله ﷺ ذات يوم......**" کی روایت مسلم (۲/ ۸۰۹) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "**من لم يبيت الصيام......**" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۸۲۳-۸۲۴) نے کی ہے، اور طحاوی نے شرح المعانی (۲/ ۵۴) میں کی ہے، اور اسے ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۱۸۸) میں ذکر کیا ہے، اور متعدد علماء سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے موقوف ہونے کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۸۵۔

(۳) حدیث عائشہؓ: "**كان النبى ﷺ يأتينا فيقول هل عندكم من غداء...**" کی روایت دار قطنی (۲/ ۱۷۶) نے کی ہے اور اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

ہے، اگر ہم کہتے ہاں تو دو پہر کا کھانا تناول فرماتے اور اگر ہم کہتے نہیں تو فرماتے کہ پھر میں روزہ سے ہوں)، اس لئے کہ ''غدا'' اس کھانے کو کہا جاتا ہے جو زوال سے قبل کھایا جاتا ہے، اور عشاء اس کھانے کو کہا جاتا ہے جو اس کے بعد کھایا جاتا ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ واضح طور پر معلوم ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کے ذریعہ دن کا بڑا حصہ پالیا جاتا ہے، جیسا کہ مسبوق کی رکعت میں ہے، شربینی خطیب نے کہا ہے کہ: اور یہ اس اعتبار سے ہے کہ اکثر جو لوگ نفل روزے کا ارادہ کرتے ہیں (وہ اسی طرح کرتے ہیں) ورنہ اگر زوال سے قبل نیت کرے، حالانکہ دن کا بڑا حصہ گذر چکا ہے تو اس کا روزہ صحیح ہوگا۔

حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا قول مرجوح ہے کہ زوال کے بعد تک نیت کرنا درست ہے، اور ان حضرات نے کہا ہے کہ: یہ حضرت معاذ، حضرت ابن مسعود اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہم کا قول ہے، اور کسی صحابی سے کوئی ایسی چیز منقول نہیں ہے جو صراحۃً اس کے خلاف ہو، اور اس لئے بھی کہ نیت دن کے ایک حصہ میں پائی گئی، تو اس کا وجود زوال سے ایک لمحہ قبل پائے جانے کے مشابہ ہوگا۔

دن میں نفل کی نیت کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ نیت سے قبل ایسا فعل نہ پایا جائے جس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، لہذا اگر ایسا کوئی فعل پایا جائے تو اس وقت اس کی طرف سے روزہ کافی نہیں ہوگا (١)۔

ب-نیت کی تعیین:

٦-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نفل روزے کی نیت میں تعیین شرط نہیں ہے، نفل روزہ مطلق نیت سے صحیح ہوگا، اور نووی نے کہا ہے کہ:

(١) حاشیہ ابن عابدین، ٢/ ٨٥، حاشیۃ الدسوقی ١/ ٥٣٠، شرح الخرشی علی خلیل ٢/ ٢٤٦، مغنی المحتاج ١/ ٤٢٤، کشاف القناع ٢/ ٣١٧۔

مناسب یہ ہے کہ مسنون روزہ میں تعیین شرط ہو، جیسے عرفہ، عاشورہ، ایام بیض، شوال کے چھ روزے وغیرہ، جیسا کہ یہ نفلی نمازوں میں سے سنن رواتب میں شرط ہے۔

شافعیہ کے نزدیک معتمد اس کے برخلاف ہے جس کی صراحت نووی نے کی ہے، محلی نے کہا ہے کہ: اور جواب دیا جاتا ہے کہ مذکورہ ایام میں روزہ رکھنا انہیں ایام کی طرف منسوب ہوگا، بلکہ اگر اس میں دوسرے کی نیت کرے تو وہ بھی حاصل ہوگا، جیسے تحیۃ المسجد، کیونکہ مقصود ان ایام میں روزہ کا پایا جانا ہے، قلیوبی نے کہا ہے کہ: یہ جواب صحت کے اعتبار سے معتمد ہے، اور اگرچہ تعیین مطلقاً اولی ہے (١)۔

وہ ایام جن کے روزے مستحب ہیں:

الف-ایک دن روزہ رکھنا اور ایک دن افطار کرنا:

٧-نفلی روزوں میں سے ایک دن روزہ رکھنا اور ایک دن روزہ نہ رکھنا ہے، اور یہ نفلی روزوں میں سب سے افضل ہے (٢) اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **''أحب الصلاة إلى الله صلاة داؤد عليه السلام، وأحب الصيام إلى الله صيام داؤد، وكان ينام نصف الليل، ويقوم ثلثه، وينام سدسه، ويصوم يوما ويفطر يوما''** (٣) (اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے پسندیدہ نماز حضرت داؤد علیہ السلام کی نماز ہے، اور سب سے پسندیدہ روزہ

(١) حاشیہ ابن عابدین ٢/ ٨٧، تبیین الحقائق ١/ ٣١٦، مواہب الجلیل ١/ ٥١٥ طبع مکتبۃ النجاح لیبیا، المجموع ٦/ ٢٩٥، القلیوبی وعمیرہ ٢/ ٥٣، الإنصاف ٣/ ٢٩٣۔

(٢) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ٣٥١، مغنی المحتاج ١/ ٤٤٨، کشاف القناع ٢/ ٣٣٧۔

(٣) حدیث: ''أحب الصلاة إلى الله صلاة داؤد......'' کی روایت بخاری (٣/ ١٦) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے۔

حضرت داؤدؑ کا روزہ ہے، وہ رات کے نصف حصہ تک سوتے تھے، پھر اس کے ایک تہائی میں نماز پڑھتے، اور چھٹے حصہ میں سوتے تھے، اور ایک دن روزہ رکھتے تھے اور ایک دن روزہ نہ رکھتے تھے)۔

نیز نبی علیہ السلام نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے ارشاد فرمایا: **"صم یوما وأفطر یوما، فذلک صیام داؤد علیه السلام، وهو أفضل الصیام، فقلت: إني أطیق أفضل من ذلک، فقال النبي ﷺ: لا أفضل من ذلک"**[۱] (ایک دن روزہ رکھو اور ایک دن روزہ نہ رکھو، یہ داؤد علیہ السلام کا روزہ ہے اور یہ سب سے افضل روزہ ہے، تو میں نے عرض کیا کہ: میں اس سے افضل کی طاقت رکھتا ہوں، تو نبی علیہ السلام نے فرمایا: اس سے افضل کوئی روزہ نہیں ہے)۔

بہوتی نے کہا ہے کہ: لیکن اس میں شرط ہے کہ بدن کمزور نہ ہو، یہاں تک کہ وہ اس چیز سے عاجز ہوجائے جو روزوں سے افضل ہے، جیسے حقوق اللہ تعالیٰ اور اس کے بندوں کے لازمی حقوق کی ادائیگی، ورنہ اس کا چھوڑنا ہی افضل ہوگا[۲]۔

ب- عاشورہ اور نویں محرم کا روزہ رکھنا:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عاشورہ اور نویں محرم کا روزہ سنت ہے، اس لئے کہ عاشورہ کے روزہ کے بارے میں نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"أحتسب علی الله أن یکفر السنة التي قبله"**[۳] (میں اللہ تعالیٰ سے امید رکھتا ہوں کہ وہ اس سے ایک سال پہلے کے گناہوں کا اسے کفارہ بنادے گا)، اور حضرت معاویہؓ کی حدیث ہے: فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ علیہ السلام کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: **"هذا یوم عاشوراء، ولم یکتب الله علیکم صیامه، وأنا صائم، فمن شاء فلیصم، ومن شاء فلیفطر"**[۱] (یہ عاشورہ کا دن ہے، اور اللہ تعالیٰ نے تمہارے اوپر اس کے روزے کو فرض نہیں کیا ہے، اور میں روزے سے ہوں، لہٰذا جو چاہے روزہ رکھے اور جو چاہے روزہ نہ رکھے)۔

اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"لئن بقیت إلی قابل لأصومن التاسع"**[۲] (اگر میں آئندہ سال زندہ رہا تو ضرور نویں محرم کا روزہ رکھوں گا)۔

یوم عاشورہ کا روزہ اسلام میں فرض تھا، پھر اس کی فرضیت رمضان کے روزے کے ذریعہ منسوخ کردی گئی، اور نبی علیہ السلام نے مسلمانوں کو اس کے روزہ رکھنے کا اختیار دیا، اور یہی بہت سے علماء کے نزدیک مختار ہے، اور حنابلہ میں سے شیخ تقی الدین کے نزدیک مختار ہے[۳]، اور یہی اصولیین کا قول ہے۔

عاشورہ کا روزہ (جیسا کہ حدیث شریف میں گذرا)، گذشتہ ایک سال کے گناہوں کا کفارہ ہوتا ہے، اور گناہوں سے مراد صغیرہ گناہ ہیں، دسوقی نے کہا ہے کہ: اگر اس کے ذمہ صغیرہ گناہ نہ ہوں تو ایک سال کے کبیرہ گناہ معاف ہوجائیں گے اور یہ معاف کرنا اللہ کے فضل پر ہے، اور اگر کبیرہ گناہ نہ ہوں تو اس کے درجات بلند ہوں گے۔

---

(۱) حدیث: "صم یوما وأفطر یوما......" کی روایت بخاری (۲۲۰/۴) نے کی ہے۔

(۲) الروض المربع ۱/۱۴۵۔

(۳) حدیث: "أحتسب علی الله أن یکفر السنة التی قبله......" کی روایت مسلم (۸۱۹/۲) نے حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے۔

---

(۱) حدیث معاویہ: "هذا یوم عاشوراء......" کی روایت بخاری (۲۴۴/۴) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لئن بقیت إلی قابل لأصومن التاسع......" کی روایت مسلم (۷۹۸/۲) نے کی ہے۔

(۳) کشاف القناع ۳۳۹/۲، الإنصاف ۳۴۶/۳۔

بہوتی نے کہا ہے کہ: نووی نے "شرح مسلم" میں علماء کے حوالہ سے کہا ہے: صغائر کا کفارہ مراد ہے، اور اگر اس کے پاس صغائر نہ ہوں تو کبائر سے تخفیف کی امید ہوگی، اور اگر کبائر نہ ہوں تو اس کے درجات بلند ہوں گے۔

اسی طرح حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ نویں محرم یا گیارہویں کو چھوڑ کر صرف دسویں محرم کا روزہ رکھنا مکروہ ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ صرف دسویں محرم کا روزہ رکھنا مکروہ نہیں ہے، اور یہی مالکیہ کے مذہب سے مفہوم ہوتا ہے۔

حطاب نے کہا ہے کہ: شیخ زروق نے "القرطبیۃ" کی شرح میں لکھا ہے کہ: بعض علماء نے اس کے قبل اور اس کے بعد ایک دن کے روزہ رکھنے کو مستحب قرار دیا ہے، اور یہ قول جسے انہوں نے بعض علماء سے ذکر کیا ہے غیر مشہور ہے، میں اس سے واقف نہیں ہوں۔

علماء نے نویں محرم کے روزہ کے استحباب کی حکمت میں کئی قول ذکر کئے ہیں:

اول: اس سے مراد یہود کی مخالفت ہے کہ وہ صرف دسویں محرم کو روزہ رکھتے ہیں، اور یہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، چنانچہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**صوموا يوم عاشوراء وخالفوا فيه اليهود وصوموا قبله يوماً أوبعده يوماً**"(۱) (یوم عاشورہ کا روزہ رکھو اور اس میں یہود کی مخالفت کرو، اور اس سے ایک دن پہلے یا ایک دن بعد بھی روزہ رکھو)۔

دوم: اس سے مراد یوم عاشورہ کے روزہ کو ایک روزے کے ساتھ ملانا ہے، جیسا کہ صرف جمعہ کے دن روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے۔

سوم: دسویں کے روزہ میں احتیاط مراد ہے، اس اندیشہ سے کہ چاند میں کمی ہوجائے اور غلطی میں واقع ہوجائے، گنتی کے اعتبار سے نویں تاریخ حقیقت میں دسویں تاریخ ہو۔

اگر نویں کو روزہ نہ رکھ سکے تو حنفیہ اور شافعیہ نے گیارہویں کے روزہ کو مستحب قرار دیا ہے، شربینی خطیب نے کہا ہے کہ: بلکہ امام شافعی نے "الام" اور "الإملاء" میں صراحت کی ہے کہ تین دن کے روزے مستحب ہیں (۱)۔

ج - یوم عرفہ کا روزہ:

۹ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غیر حاجی کے لئے یوم عرفہ کا روزہ مستحب ہے، (اور یہ ذی الحجہ کی نویں تاریخ ہے)، اور اس کا روزہ دو سالوں کے گناہوں کے لئے کفارہ ہوتا ہے، ایک سال گذشتہ اور ایک سال آئندہ، حضرت ابوقتادہؓ نے روایت کی ہے کہ: نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: "**صيام يوم عرفة، أحتسب على الله أن يكفر السنة التي قبله والسنة التي بعده**"(۲) (میں اللہ تعالیٰ سے امید رکھتا ہوں کہ یوم عرفہ کا روزہ ایک سال گذشتہ اور ایک سال آئندہ کے گناہوں کے لئے کفارہ ہوگا)۔

شربینی خطیب نے کہا ہے کہ: اور یہ سب سے افضل دن ہے، مسلم کی حدیث ہے: "**مامن يوم أكثر من أن يعتق الله فيه**

---

(۱) حدیث: "صوموا يوم عاشوراء......" کی روایت احمد (۱/۲۴۱) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے اسے مجمع الزوائد (۳/۱۸۸) میں نقل کیا ہے، اور کہا ہے: اسے احمد اور بزار نے روایت کی ہے، اور اس میں محمد بن ابی لیلی راوی ہیں جن پر کلام کیا گیا ہے۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ۳۵۰ طبع دار الإیمان، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۱۶، مواہب الجلیل ۲/۴۰۳، القلیوبی وعمیرہ ۲/۷۳، المجموع ۶/۳۸۳ طبع المکتبۃ السلفیہ، کشاف القناع ۲/۳۳۹۔

(۲) حدیث ابی قتادہؓ: "صيام يوم عرفة، أحتسب على الله أن يكفر......" کی روایت مسلم (۲/۸۱۹) نے کی ہے۔

عبداً من النار من يوم عرفة"[١] (اللہ تعالیٰ یوم عرفہ سے زیادہ کسی دن بندوں کو جہنم سے آزاد نہیں فرماتے ہیں)۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ حاجی کے لئے مستحب نہیں ہے، اگرچہ قوی ہو، اور مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کے لئے اس دن کا روزہ مکروہ ہے، اور شافعیہ کے نزدیک خلاف اولی ہے، اس لئے کہ ام الفضل بنت الحارثؓ سے مروی ہے کہ: "أنها أرسلت إلى النبي ﷺ بقدح لبن، وهو واقف على بعيره بعرفة، فشرب"[٢] (انہوں نے نبی ﷺ کی خدمت میں دودھ کا ایک پیالہ بھیجا، اور آپ ﷺ عرفہ میں اپنے اونٹ پر کھڑے تھے تو آپ ﷺ نے اسے نوش فرمالیا)، اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ: "أنه حج مع النبي ﷺ، ثم أبي بكر، ثم عمر، ثم عثمان، فلم يصمه أحد منهم"[٣] (انہوں نے نبی ﷺ پھر ابوبکر پھر عمر پھر عثمانؓ کے ساتھ حج کیا، تو ان میں سے کسی نے روزہ نہیں رکھا) کیونکہ یہ اسے وقوف اور دعاء سے کمزور کردے گا، لہذا اسے چھوڑ دینا افضل ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ: یہ حضرات اللہ کے مہمان اور اس کے زائرین ہیں۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ: مسافر اور مریض کے لئے مطلقاً اس دن روزہ نہ رکھنا مسنون ہے، اور انہوں نے کہا ہے: اس کا روزہ اس حاجی کے لئے مسنون ہے، جو عرفہ رات کو پہنچے اس لئے کہ کراہت کی علت موجود نہیں ہے۔

(١) حدیث: "ما من يوم أكثر من أن يعتق الله فيه......" کی روایت مسلم (٢/ ٩٨٣) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(٢) حدیث ام فضل: "أنها أرسلت إلى النبي ﷺ......" کی روایت بخاری (٤/ ٢٣٧) اور مسلم (٢/ ٧٩١) نے کی ہے۔

(٣) حدیث: "ابن عمر أنه حج مع النبي ﷺ" کی روایت ترمذی (٢/ ١١٦) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اس دن کا روزہ حاجی کے لئے بھی مستحب ہے، بشرطیکہ اسے عرفہ میں وقوف سے کمزور نہ کرے اور دعاؤں میں خلل نہ ڈالے، اور اگر اسے کمزور کردے تو اس کے لئے روزہ مکروہ ہوگا[١]۔

د- ذی الحجہ کے آٹھ ایام کے روزے:

۱۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عرفہ سے قبل شروع ذی الحجہ کے آٹھ ایام کے روزے رکھنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث ہے: "ما من أيام العمل الصالح فيها أحب إلى الله من هذه الأيام - يعني أيام العشر- قالوا: يا رسول الله! ولا الجهاد في سبيل الله؟ قال: ولا الجهاد في سبيل الله، إلا رجل خرج بنفسه وماله، فلم يرجع من ذلك بشيء"[٢] (ان ایام سے زیادہ کسی ایام میں اللہ کے نزدیک نیک عمل پسندیدہ نہیں ہیں، (یعنی ذی الحجہ کے دس ایام) صحابہ نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! اور جہاد فی سبیل اللہ بھی نہیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: جہاد فی سبیل اللہ بھی نہیں مگر وہ شخص جو اپنی جان اور مال کے ساتھ نکلے اور ان میں سے کسی چیز کے ساتھ واپس نہ لوٹے)۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ: اور اس میں زیادہ موکد، آٹھویں کا روزہ ہے، اور یہ یوم الترویہ ہے، اور مالکیہ نے صراحت کی ہے، یوم الترویہ کا روزہ گذشتہ ایک سال کے لئے کفارہ بنتا ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ان ایام کے روزے

(١) ابن عابدین ٢/ ٨٣، حاشیۃ الدسوقی ١/ ٥١٥، مواہب الجلیل ٢/ ٤٠٣، القلیوبی وعمیرہ ٢/ ٧٣، مغنی المحتاج ١/ ٤٤٦، کشاف القناع ٢/ ٣٣٩۔

(٢) حدیث ابن عباس: "مامن أيام العمل الصالح فيهن......" کی روایت بخاری (٢/ ٤٥٩) نے کی ہے۔

حاجی کے لئے بھی مسنون ہیں، اور مالکیہ نے اس سے حاجی کے لئے یوم الترویہ کے روزہ کا استثناء کیا ہے، متیطیہ میں ہے کہ: حاجی کے لئے مکروہ ہے کہ منی اور عرفہ میں نفلی روزہ رکھے، حطاب نے کہا ہے کہ: منی میں یعنی یوم الترویہ میں، مغاربہ کے نزدیک اسے یوم منی سے موسوم کیا جاتا ہے (١)۔

ھ-شوال کے چھ روزے:

١١ - جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور متاخرین حنفیہ) کا مذہب یہ ہے کہ: رمضان کے بعد شوال کے چھ روزے مسنون ہیں، اس لئے کہ حضرت ابوایوبؓ نے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: "**من صام رمضان ثم أتبعه ستا من شوال، كان كصيام الدهر**" (٢) (جو رمضان کے روزے رکھے پھر اس کے بعد شوال کے چھ روزے رکھے تو یہ سال بھر کے روزہ کے طرح ہوگا) اور حضرت ثوبانؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "**صيام شهر رمضان، بعشرة أشهر وستة أيام بعدهن بشهرين، فذلك تمام سنة**" (٣) (رمضان کے مہینہ کے روزے دس ماہ کے روزے کے برابر ہیں، اور ان کے بعد چھ یوم کے روزے دو ماہ کے روزے کے برابر ہیں تو یہ مکمل سال ہوگیا)، یعنی نیکی کا بدلہ دس گنا ملتا ہے، اس طرح ایک مہینہ کے دس ماہ ہوئے، اور چھ ایام کے ساٹھ ایام ہوئے، تو یہ مکمل ایک سال ہوگیا۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ: رمضان کے بعد شوال کے چھ روزے ایک سال کے فرض روزے کے برابر ہیں، ورنہ یہ رمضان اور شوال کے چھ روزے کے ساتھ خاص نہیں ہوگا، کیونکہ نیکی کا بدلہ تو دس گنا ملتا ہی ہے۔

امام ابوحنیفہ سے نقل کیا گیا ہے کہ شوال کے چھ روزے مکروہ ہیں، چاہے متفرق طور پر رکھے یا لگاتار رکھے، اور امام ابویوسف سے منقول ہے کہ لگاتار رکھنا مکروہ ہے، متفرق طور پر مکروہ نہیں ہے، لیکن متاخرین حنفیہ عام طور پر اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے ہیں۔

ابن عابدین نے صاحب ہدایہ کی کتاب "التجنیس" سے نقل کر کے کہا ہے کہ: مختار یہ ہے کہ: اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ کراہت اس اندیشہ سے تھی کہ اسے رمضان میں شمار کرلیا جائے اور نصاری کے ساتھ مشابہ ہوجائے، اور اب یہ معنی زائل ہوگیا ہے، اور کاسانی نے محل کراہت اسے قرار دیا ہے کہ: عید کے دن روزہ رکھے، اور اس کے بعد پانچ ایام روزہ رکھے، لیکن اگر عید کے دن روزہ چھوڑ دے پھر اس کے بعد چھ ایام کے روزے رکھے تو مکروہ نہیں ہے، بلکہ یہ مستحب اور سنت ہے۔

مالکیہ نے مقتدی کے لئے اس کے روزہ کو مکروہ قرار دیا ہے، اسی طرح اس شخص کے لئے جو اگر اس کو رمضان سے متصل مسلسل رکھے اور اس کو ظاہر کرے تو اس کے وجوب کے اعتقاد کا اندیشہ ہو، یا اس کے متصل ہونے کی سنت ہونے کا اعتقاد رکھے تو مکروہ ہے، اور اگر یہ قیود نہ ہوں تو اس کے روزے مستحب ہوں گے۔

حطاب نے مقدمات میں کہا ہے کہ: امام مالک نے اسے اس اندیشہ سے مکروہ قرار دیا کہ کہیں جاہل اور دین سے ناواقف افراد رمضان میں اس چیزوں کو داخل کردیں جو اس میں نہیں ہے، لیکن جو شخص خاص طور پر روزے رکھے تو اس کے لئے روزے مکروہ نہیں

(١) الفتاوی الہندیہ ١/٢٠١ طبع الامیریہ ١٣١٠ھ، حاشیۃ الدسوقی ١/٥١٥، مغنی المحتاج ١/٤٤٦، القلیوبی وعمیرہ ٢/٧٣، کشاف القناع ٢/٣٣٨۔

(٢) حدیث: "من صام رمضان ثم أتبعه ستا من شوال......" کی روایت مسلم (٢/٨٢٢) نے کی ہے۔

(٣) حدیث ثوبان: "صيام شهر رمضان بعشرة أشهر......" کی روایت دارمی (٢/٢١) نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

ہوں گے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ: شوال کے چھ روزوں کی فضیلت غیر شوال میں روزے رکھنے سے حاصل نہیں ہوگی، اور اس (مہینہ) کے فوت ہونے سے فوت ہوجائے گی، اس لئے کہ احادیث کا ظاہر یہی ہے۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ ہر شخص کے لئے ان کا روزہ مستحب ہے، چاہے وہ رمضان میں روزہ رکھے یا نہیں، جیسے وہ شخص جو مرض، یا نابالغی یا کفر یا اس کے علاوہ کسی وجہ سے روزہ نہ رکھے، شربینی خطیب نے کہا ہے کہ: یہی ظاہر ہے۔ جیسا کہ یہ بعض متاخرین کا مسلک ہے، اگرچہ بہت سے فقہاء کی عبارت یہ ہے: اس شخص کے لئے مستحب ہے جو رمضان میں روزے رکھے کہ اس کے بعد شوال کے چھ روزے رکھے جیسا کہ حدیث کے الفاظ ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک اس کے روزے اسی کے لئے مستحب ہیں جو رمضان میں روزے رکھے۔

۱۲ - اسی طرح شافعیہ اور بعض حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ: عید کے بعد اسے مسلسل رکھنا افضل ہے، تاکہ عبادت کی طرف سبقت ہو اور اس لئے بھی کہ تاخیر میں آفات ہیں۔

حنابلہ نے افضلیت میں مسلسل رکھنے یا متفرق طور پر رکھنے کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک چھ روزوں کو متفرق طور پر رکھنا مستحب ہے، ہر ہفتہ دو روزے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ رمضان سے متصل لگاتار اس کے روزے رکھنا مکروہ ہے، اور ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ فضیلت حاصل ہوگی، اگرچہ غیر شوال میں اس کے روزے رکھے، بلکہ ان حضرات نے ذی الحجہ کے دس دنوں میں اس کے روزے رکھنے کو مستحب کہا ہے، یہ اس وجہ سے کہ حدیث میں اس کی تعیین کا محل "شوال" مکلّف کے حق میں تخفیف کے پیش نظر ہے اس لئے کہ وہ روزے کا عادی ہوگیا ہے، ورنہ شوال کے ساتھ اس کا حکم خاص نہیں ہے۔

عدوی نے کہا ہے کہ: شارع نے (من شوال)، روزے کے اعتبار سے صرف تخفیف کے لئے کہا ہے، اس وقت کے ساتھ اس کے حکم کو خصوصیت نہیں ہے اس لئے اگر اسے ذی الحجہ کے دس دنوں میں رکھے گا تو یقیناً زیادہ بہتر ہوگا کہ اس میں روزوں کی فضیلت منقول ہے، کیونکہ مقصود بھی حاصل ہوگا اور ایام مذکورہ کی فضیلت بھی حاصل ہوگی، بلکہ اسے ذی قعدہ میں رکھنا بھی بہتر ہے، حاصل یہ ہے کہ جس قدر اس کا زمانہ دور ہوگا، مشقت کے زیادہ ہونے کی وجہ سے اس کا ثواب زیادہ ہوگا[۱]۔

و- ہر مہینے کے تین روزے:

۱۳ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ہر مہینے کے تین روزے مسنون ہیں، اور ان میں سے جمہور (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ ان کا ایام بیض میں ہونا مستحب ہے، (اور یہ ہر عربی ماہ کی تیرہویں، چودہویں اور پندرہویں تاریخ ہے) ان کو ایام بیض اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان میں چاند کی روشنی مکمل اور خوب سفید ہوتی ہے، اس لئے کہ حضرت ابوذرؓ نے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے ان سے فرمایا: "**يا أبا ذر إذا صمت من الشهر ثلاثة أيام، فصم ثلاث عشرة**

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۲۵، بدائع الصنائع ۲/۷۸ (دار الکتاب العربی ۱۹۷۴) الفتاوی الہندیہ ۱/۲۱۰ طبع الامیریہ ۱۳۱۰ھ، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۱۷، الخرشی علی خلیل ۲/۲۴۳، مواہب الجلیل ۲/۴۱۴ مکتبۃ النجاح لیبیا، مغنی المحتاج ۱/۴۴۷، کشاف القناع ۲/۳۳۷، مکتبۃ النصر الحدیث الریاض، الإنصاف ۳/۳۴۳ طبع دار احیاء التراث العربی ۱۹۸۰ء۔

وأربع عشرة، وخمس عشرة"[۱] (ابوذر! اگر تم مہینے کے تین روزے رکھو تو تم تیرہویں، چودہویں اور پندرہویں کے روزے رکھو)۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ: اس کے ساتھ بارہویں کا روزہ رکھنا بھی مناسب ہے، تاکہ اس شخص کے اختلاف سے نکل سکے جس نے یہ کہا ہے کہ بارہویں تاریخ تین دنوں کا پہلا دن ہے، اور ذی الحجہ کی تیرہویں تاریخ مستثنیٰ ہے، کیونکہ ایام تشریق میں سے ہونے کی وجہ سے اس کا روزہ جائز نہیں ہے تو اس کے بدلہ میں سولہویں تاریخ کا روزہ رکھے گا جیسا کہ قلیوبی نے کہا ہے[۲]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ ایام بیض کے روزے رکھنا مکروہ ہے تاکہ تحدید سے احتراز ہو اور اس کے وجوب کے اعتقاد کا اندیشہ نہ ہو، اور محل کراہت یہ ہے کہ جب انہیں ایام کے روزوں کا بعینہ قصد کرے، اور یہ اعتقاد رکھے کہ خاص طور پر انہیں ایام کے روزے رکھنے سے ثواب حاصل ہوگا، لیکن اگر ان کے روزے کا ارادہ اس حیثیت سے کرے کہ یہ مہینے کے تین دن ہیں تو کراہت نہیں ہوگی۔

مواق نے ابن رشد سے نقل کر کے کہا ہے کہ: امام مالک نے ان ایام کے روزے کو اس وجہ سے مکروہ قرار دیا ہے کہ لوگ آپ ﷺ کے قول کو جلدی قبول کر لیتے ہیں، پس جاہل ان روزوں کے واجب ہونے کا گمان کرے گا، اور منقول ہے کہ امام مالک ان ایام کے روزے رکھتے تھے اور امام مالک نے ان ایام کے روزے رکھنے کی ترغیب ہارون رشید کو بھی دیتے تھے۔

ہر مہینے کے تین روزے ہمیشہ روزے رکھنے کی طرح ہیں، اس معنی میں کہ ان کے روزے رکھنے سے سال بھر کے روزے کا اجر

(۱) حدیث ابی ذر: "یا أبا ذر إذا صمت من الشهر ثلاثة أيام......" کی روایت ترمذی (۱۲۵/۳) نے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن ہے۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج للمحلی ۷۳/۲۔

حاصل ہوتا ہے، اس لئے کہ نیکی کا بدلہ دس گنا ملتا ہے، اس لئے اجر دوچند ہو جائے گا، اس کی دلیل قتادہ بن ملحانؓ کی حدیث ہے: "كان رسول الله ﷺ يأمرنا أن نصوم البيض: ثلاث عشرة، وأربع عشرة، وخمس عشرة، قال، قال: وهن كهيئة الدهر"[۱] (رسول اللہ ﷺ ہمیں ایام بیض تیرہویں، چودہویں اور پندرہویں تاریخ کے روزے کا حکم دیتے تھے، وہ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: یہ زندگی بھر کے روزے کی طرح ہیں)[۲]۔

ز- ہر ہفتہ میں سوموار اور جمعرات کے روزے:

۱۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ہر ہفتہ میں سموار اور جمعرات کے روزے رکھنا مستحب ہے[۳]۔

اس لئے کہ حضرت اسامہ بن زیدؓ نے روایت کی ہے: "أن النبي ﷺ كان يصوم يوم الاثنين والخميس، فسئل عن ذلك؟ فقال: إن أعمال العباد تعرض يوم الاثنين والخميس، وأحب أن يعرض عملي وأنا صائم"[۴]

(۱) حدیث قتادہ بن ملحان: "كان رسول الله ﷺ يأمرنا أن نصوم البيض......" کی روایت ابوداؤد (۸۲۱/۲) نے کی ہے، اور اس کی اسناد میں اضطراب ہے، جیسا کہ منذری کی مختصر السنن (۳۲۹/۳-۳۳۰) میں ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۸۳/۲، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۳۵۰، حاشیۃ الدسوقی ۵۱۷/۱، مواہب الجلیل ۴۱۴/۲۔

(۳) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۳۵۰، بدائع الصنائع ۷۹/۲، حاشیۃ الدسوقی ۵۱۷/۱، مغنی المحتاج ۴۴۶/۱، کشاف القناع ۳۳۷/۲۔

(۴) حدیث اسامہ بن زید: "أن النبي ﷺ كان يصوم الإثنين والخميس" کی روایت ابوداؤد (۸۱۴/۲) نے آپ کے قول "وأحب أن يعرض عملي وأنا صائم" کے بغیر کی ہے، اس کی روایت نسائی (۲۰۲/۴) نے کی ہے، اور منذری نے مختصر السنن (۳۲۰/۳) میں ابوداؤد کی اسناد کو معلول، اور نسائی کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

(نبی علیہ السلام سموار اور جمعرات کو روزہ رکھا کرتے تھے، تو آپ علیہ السلام سے اس کے بارے میں دریافت کیا گیا، آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ: بندوں کے اعمال سموار اور جمعرات کو (اللہ تعالیٰ کے پاس) پیش کئے جاتے ہیں، تو مجھے یہ بات پسند ہے کہ میرا عمل اس حال میں پیش ہو کہ میں روزے کی حالت میں رہوں)، اور ابوقتادہؓ کی حدیث میں ہے کہ: "**أن رسول الله ﷺ سئل عن صوم الاثنين فقال: فيه ولدت، وفيه أنزل علي**"(۱) (رسول اللہ ﷺ سے سموار کے روزے کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: اسی دن میری پیدائش ہوئی اور اسی دن میرے اوپر وحی نازل ہوئی)۔

ح- اشہر حرم کے روزے:

۱۵- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کا مذہب یہ ہے کہ اشہر حرم کا روزہ مستحب ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ: اشہر حرم میں سب سے افضل محرم، پھر رجب، پھر باقی مہینے، ذی قعدہ اور ذی الحجہ ہیں، اور اس میں اصل نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: "**أفضل الصلاة بعد الصلاة المكتوبة الصلاة في جوف الليل، وأفضل الصيام بعد شهر رمضان صيام شهر الله المحرم**"(۲) (فرض نماز کے بعد سب سے افضل نماز درمیانی رات میں نفل نماز پڑھنا ہے، اور رمضان کے مہینے کے بعد سب سے افضل روزے اللہ کے مہینہ محرم کے روزے ہیں)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اشہر حرم میں سے ہر مہینہ کے جمعرات، جمعہ اور سنیچر کے روزے مستحب ہیں، اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اشہر حرم میں سے صرف ماہ محرم کے روزے مسنون ہیں۔

ان میں سے بعض نے اشہر حرم کے روزے کا مستحب ہونا ذکر کیا ہے، لیکن اکثر نے اس کے مستحب ہونے کو نہیں ذکر کیا ہے، بلکہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ تنہا رجب کے روزے رکھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ ابن عباسؓ نے روایت کی ہے کہ: "**أن النبي ﷺ نهى عن صيام رجب**"(۱) (نبی علیہ السلام نے رجب کے روزے سے منع فرمایا ہے)، اور اس لئے بھی کہ اس میں اس کی تعظیم کر کے جاہلیت کے شعار کو زندہ کرنا ہے، اور اس میں روزہ چھوڑ دینے سے کراہت زائل ہوجائے گی اگرچہ ایک ہی دن ہو، یا سال کے کسی دوسرے مہینے کا روزہ رکھنے سے اگرچہ رجب سے متصل نہ ہو(۲)۔

ط- ماہ شعبان کے روزے:

۱۶- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کا مذہب ہے کہ ماہ شعبان کے روزے مستحب ہیں، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے وہ فرماتی ہیں: "**مارأيت رسول الله ﷺ أكثر صياماً منه في شعبان**"(۳) (میں نے رسول اللہ ﷺ کو شعبان سے زیادہ کسی

---

(۱) حدیث ابی قتادہؓ "أن رسول الله ﷺ سئل عن صوم الإثنين......" کی روایت مسلم (۲/۸۲۰) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أفضل الصلاة بعد المكتوبة: جوف الليل" کی روایت مسلم (۲/۸۲۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث ابن عباس: "أن النبي ﷺ نهى عن صيام رجب......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۵۵۴) نے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/۳۰۷) میں کہا ہے کہ اس کی اسناد میں داؤد بن عطاء مدنی ہیں جن کے ضعیف ہونے پر اتفاق ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/۲۰۱ طبع الامیریہ ۱۳۱۰ھ، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۱۶، مغنی المحتاج ۱/۴۴۹، کشاف القناع ۲/۳۳۸، ۳۴۰، الفروع ۳/۱۱۹۔

(۳) حدیث عائشہ: "مارأيت رسول الله ﷺ أكثر صياماً منه في شعبان......" کی روایت بخاری (۴/۲۱۳) اور مسلم (۲/۸۱۰) نے کی ہے۔

مہینہ میں روزہ رکھتے ہوئے نہیں دیکھا) اور انہیں سے روایت ہے فرماتی ہیں: "كان أحب الشهور إلى رسول الله ﷺ أن يصومه شعبان، بل كان يصله برمضان"[۱] (رسول اللہ ﷺ کو تمام مہینوں میں شعبان میں روزہ رکھنا سب سے زیادہ پسندیدہ تھا، بلکہ آپ ﷺ اسے رمضان کے ساتھ ملا دیتے تھے)۔

شربینی خطیب نے کہا ہے کہ: مسلم شریف میں ہے: "كان ﷺ يصوم شعبان كله، كان يصوم شعبان إلا قليلا"[۲] (آپ ﷺ پورے شعبان کے روزے رکھتے تھے، یعنی اکثر شعبان کے روزے رکھتے تھے)۔

علماء نے کہا ہے کہ: دوسرا لفظ پہلے کی تفسیر کرتا ہے، پس مراد پورے شعبان سے اکثر شعبان ہے۔

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے انہوں نے فرمایا: "ما رأيت رسول الله ﷺ استكمل صيام شهر قط إلا رمضان"[۳] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو سوائے رمضان کے کسی اور مہینے کے مکمل روزے رکھتے ہوئے نہیں دیکھا)، علماء نے کہا ہے کہ: آپ ﷺ نے اسے مکمل نہیں کیا تا کہ اس کے وجوب کا گمان نہ ہو۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ: شعبان کا روزہ مستحب نہیں ہے، اور یہ اکثر کا قول ہے، اور صاحب ارشاد نے اسے مستحب قرار دیا ہے[۴]۔

(۱) حدیث عائشۃ: "كان أحب الشهور إلى رسول الله ﷺ أن يصومه شعبان" کی روایت نسائی (۱۹۹/۴) نے اسناد حسن کے ساتھ کی ہے۔

(۲) حدیث: "كان ﷺ يصوم شعبان كله" کی روایت مسلم (۸۱۱/۲) نے کی ہے۔

(۳) حدیث عائشۃ: "ما رأيت رسول الله ﷺ استكمل صيام شهر قط إلا رمضان" کی روایت بخاری (۲۱۳/۴) اور مسلم (۸۱۰/۲) نے کی ہے۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۲۰۲/۱، مواہب الجلیل ۴۰۷/۲ مکتبۃ النجاح، لیبیا، حاشیۃ الدسوقی ۵۱۶/۱، مغنی المحتاج ۴۴۹/۱، کشاف القناع ۳۴۰/۲۔

ی- جمعہ کے دن کا روزہ:

۱۷- حنفیہ کے نزدیک تنہا جمعہ کے دن روزہ رکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمد کا قول ہے، اور مالکیہ کے نزدیک مندوب ہے، اس لئے کہ ابن عباسؓ سے روایت کی گئی ہے کہ: وہ جمعہ کے دن روزہ رکھتے تھے، اور چھوڑتے نہیں تھے، اور امام ابویوسف نے کہا ہے کہ: حدیث میں اس کی کراہت آئی ہے، مگر یہ کہ اس سے پہلے اور اس کے بعد روزہ رکھے تو احتیاط یہ ہے کہ اس کے ساتھ دوسرے دن کو ملالے، ابن عابدین نے کہا ہے کہ: سنت سے اس کا رکھنا اور اس سے ممانعت دونوں ثابت ہے، اور ان میں سے آخری حکم ممانعت کا ہے، کیونکہ جمعہ کے دن دیگر وظائف ہیں، تو جب اس کا روزہ رکھے گا تو ان کی ادائیگی سے کمزور ہوجائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک نہی کا محل اس کی فرضیت کا اندیشہ ہے، اور یہ علت نبی ﷺ کی وفات سے ختم ہو چکی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ تنہا جمعہ کا دن روزہ رکھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ: "لا يصم أحدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله أو بعده"[۱] (تم میں سے کوئی شخص جمعہ کے دن روزہ نہ رکھے مگر یہ کہ وہ اس سے پہلے یا اس کے بعد روزہ رکھے)، اور تا کہ اس دن روزہ چھوڑ کے اس میں مطلوبہ وظائف کی ادائیگی میں قوت حاصل کرے یا اس لئے کہ وہ اس کی تعظیم میں مبالغہ نہیں کرے، جیسا کہ یہود نے سنیچر کے دن میں کیا ہے، اور اس لئے کہ اس کے وجوب کا اعتقاد نہ کرے اور اس لئے کہ یہ عید اور کھانے کا دن ہے[۲]۔

(۱) حدیث: "لايصم أحدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله" کی روایت بخاری (۲۳۲/۴) اور مسلم (۸۰۱/۲) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) ابن عابدین ۸۳/۲، حاشیۃ الدسوقی ۵۳۴/۲، مغنی المحتاج ۴۴۷/۱،

نفلی روزہ شروع کرنے کا حکم:

۱۸- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ نفلی روزہ شروع کردینے سے لازم ہوجاتا ہے، اور اگر نفلی روزہ دار اسے شروع کردے تو اس پر اس کا پورا کرنا واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "إذا دعی أحدکم فلیجب، فإن کان صائماً فلیصلّ، وان کان مفطراً فلیطعم"[1] (جب تم میں سے کسی شخص کو دعوت دی جائے تو قبول کرے پھر اگر روزہ دار ہو تو دعاء دے اور اگر روزہ دار نہ ہو تو کھالے) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول: "فلیصل" کا معنی ہے (دعاء کرے)، قرطبی نے کہا ہے کہ: یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، اور اگر روزہ توڑنا جائز ہوتا تو دعوت کو قبول کرنے کے لئے جو کہ سنت ہے روزہ توڑنا ہی افضل ہوتا۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ: نفلی روزہ شروع کردینے سے لازم نہیں ہوتا ہے، اور نفلی روزہ رکھنے والا اگر اسے شروع کردے تو اس پر اس کا مکمل کرنا واجب نہیں ہوگا، اور اسے اختیار ہے کہ جس وقت چاہے اسے توڑ دے[2]، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں: "قلت یا رسول الله: أهدی لنا حیس، فقال: أرنیه، فلقد أصبحت صائما فأکل" (میں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! میرے پاس ہدیہ میں حیس آیا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اسے میرے پاس لاؤ، میں نے تو روزہ کی حالت میں صبح کی تھی، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے نوش فرمایا) اور نسائی نے یہ اضافہ کیا ہے: "إنما مثل صوم التطوع مثل الرجل یخرج من ماله الصدقة، فإن شاء أمضاها، وإن شاء حبسها"[1] (نفل روزہ کی مثال اس آدمی جیسی ہے جو اپنے مال میں سے صدقہ نکالے، اگر چاہے تو اسے دیدے اور اگر چاہے تو اسے روک لے)، اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "الصائم المتطوع أمین نفسه، إن شاء صام، وإن شاء أفطر"[2] (نفلی روزہ رکھنے والا اپنے نفس کا امین ہے، اگر چاہے تو روزہ رکھے اور اگر چاہے تو چھوڑ دے)۔

نفلی روزہ کو فاسد کرنا اور اس پر مرتب ہونے والے اثرات:

۱۹- مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ بغیر عذر کے نفلی روزہ فاسد کرنا حرام ہے، اور یہی حنفیہ کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے، جیسا کہ "الفتاوی الہندیہ" میں ہے جس کی عبارت یہ ہے رازی نے ہمارے اصحاب سے نقل کیا ہے کہ: نفل روزہ کو بغیر عذر کے توڑنا حلال نہیں ہے، ایسا ہی "کافی" میں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ: بلا عذر اسے توڑنا مکروہ ہے، اور اس کا پورا کرنا مستحب ہے، اللہ تعالیٰ کے قول: "وَلَا تُبْطِلُوْا أَعْمَالَكُمْ"[3] (اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کرو) کا ظاہر یہی ہے، اور اس لئے بھی کہ جن لوگوں نے اس کے پورا کرنے کو واجب قرار دیا ہے ان کے اختلاف سے بچا جاسکے۔

کشاف القناع ۲/ ۳۴۰۔

(۱) حدیث "إذا دعی أحدکم فلیجب......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۵۴) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۳۳۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۷، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۸، کشاف القناع ۲/ ۳۴۳۔

(۱) حدیث عائشہ: "یا رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم أهدی لنا حیس......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۰۹) نے کی ہے، اور نسائی کا اضافہ ان کی سنن (۴/ ۱۹۳-۱۹۴) میں ہے

(۲) حدیث: "الصائم المتطوع أمین نفسه......" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۰۰) اور بیہقی (۴/ ۲۷۶) نے کی ہے، اور ابن ترکمانی نے سنن بیہقی کے حاشیہ (۴/ ۲۷۸) میں کہا ہے کہ: یہ حدیث سند اور متن کے اعتبار سے مضطرب ہے۔

(۳) سورۂ محمد/ ۳۳۔

وہ اعذار جن کو فقہاء حنفیہ اور مالکیہ نے روزہ توڑنے کے جواز کے لئے ذکر کیا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ کسی نے روزہ دار کو قسم دلائی کہ اگر وہ روزہ نہیں توڑے گا تو میری بیوی پر طلاق واقع ہوجائے گی، تو اس وقت اس کے لئے روزہ توڑنا جائز ہوگا، بلکہ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اپنے مسلمان بھائی سے تکلیف کو دور کرنے کی غرض سے روزہ توڑ دینا مندوب ہے، لیکن حنفیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ نصف النہار سے قبل روزہ توڑنا جائز ہے، اس کے بعد جائز نہیں ہوگا۔

اسی طرح حنفیہ کے نزدیک مہمان اور میزبان کے لئے ضیافت عذر ہے، اگر صاحب ضیافت ایسا ہو کہ محض حاضری سے راضی نہیں ہوتا ہو، اور مہمان روزہ نہ چھوڑنے سے تکلیف محسوس کرتا ہو، اس شرط کے ساتھ کہ اسے اپنے نفس پر قضا رکھنے کا اعتماد ہو، اور مالکیہ نے ''حلف بالطلاق'' میں روزہ توڑنے کے جواز کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ قسم کھانے والے کے دل میں جس عورت کی طلاق کی قسم کھائی ہے، اس کی محبت ایسی شدید ہو کہ یہ اندیشہ ہو کہ اگر وہ حانث ہوجائے گا تو بھی اسے نہیں چھوڑ سکے گا، تو اس صورت میں محلوف علیہ کے لئے روزہ توڑ دینا جائز ہوگا، اور اس پر قضا بھی نہیں ہوگی۔

نیز یہ بھی عذر ہے کہ والدین میں سے کوئی اس کو روزہ توڑنے کا حکم دیں، اور حنفیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ والدین کے حکم پر روزہ توڑنا اس وقت جائز ہوگا جبکہ ان کا حکم عصر تک ہو، اس کے بعد جائز نہ ہوگا، ابن عابدین نے کہا ہے کہ: غالبًا اس کی وجہ یہ ہے کہ افطار کے وقت کا قریب ہونا انتظار کے ضرر کو ختم کردیتا ہے۔

مالکیہ نے والدین کے ساتھ سفر کے شیخ کو بھی شامل کیا ہے، جس کے بارے میں اس نے اپنی ذات سے یہ عہد لیا کہ اس کی مخالفت نہیں کرے گا، اور اسی کے مثل ان کے نزدیک شرعی علم کے استاذ بھی ہیں۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر اس جگہ کوئی عذر ہو تو نفل روزہ کو توڑ دینا مستحب ہے، جیسے کھانے میں مہمان کی مدد کرنا جبکہ اس پر اپنے میزبان کا کھانے سے باز رہنا گراں گذرتا ہو، یا اس کے برعکس ہو، لیکن اگر ان میں سے ایک پر دوسرے کا کھانے سے باز رہنا گراں نہ گذرے تو روزہ نہ توڑنا افضل ہے۔

۲۰ - نفل روزہ کے فاسد کرنے کی صورت میں اس کی قضا کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ نفل روزہ کے فاسد کرنے کی صورت میں اس کی قضا واجب ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے وہ فرماتی ہیں: **"كنت أنا وحفصة صائمتين، فعرض لنا طعام اشتهيناه، فأكلنا منه، فجاء رسول الله ﷺ، فبدرتني إليه حفصة، وكانت ابنة أبيها، فقالت: يا رسول الله إنا كنا صائمتين، فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلنا منه، فقال: اقضيا يوم آخر مكانه"** (۱) (میں اور حفصہ روزہ سے تھیں، ہمارے پاس کھانا آیا جس کی ہمیں رغبت ہوئی، اور ہم نے اس میں سے کھالیا، پھر رسول اللہ ﷺ تشریف لائے، تو مجھ سے حفصہ نے آپ ﷺ کے پاس سبقت کی (اور وہ اپنے باپ کی بیٹی تھی)، تو اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم دونوں روزہ سے تھے تو ہمارے لئے کھانا پیش کیا گیا جس کی ہمیں رغبت تھی، اور ہم نے اس میں سے کھالیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: تم دونوں اس کی جگہ دوسرے دن قضا کرو)۔

اور اس لئے بھی کہ اس نے جو عمل کیا ہے وہ عبادت ہے، لہذا

(۱) حدیث عائشہ: "كنت أنا وحفصة صائمتين......" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۰۳) نے کی ہے اور اسے معلول قرار دیا ہے، بایں طور کہ صحیح اس کا مرسل ہونا ہے۔

اس کی حفاظت اور اسے باطل ہونے سے بچانا اور فاسد کرنے کی صورت میں اس کی قضا واجب ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَا تُبْطِلُوْا أَعْمَالَكُمْ"[۱] (اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کرو) اور اسی وقت ممکن ہے جب باقی کو ادا کرے، لہذا اسے پورا کرنا واجب ہوگا، اور فاسد کرنے کی صورت میں ضرورۃً اس کی قضا واجب ہوگی، تو یہ نفل حج اور عمرہ کی طرح ہوگا۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ فاسد کرنے کی صورت میں مطلقاً قضا واجب ہے یعنی: چاہے اسے ارادہ سے فاسد کرے (اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے)، یا بلا ارادہ فاسد کرے بایں طور کہ نفلی روزہ رکھنے والی عورت کو حیض آجائے اور یہ اصح روایت کے مطابق ہے، اور ان حضرات نے اس سے عیدین اور ایام تشریق کے روزے کو مستثنی کیا ہے، لہذا شروع کرنے سے لازم نہیں ہوں گے نہ ادا واجب ہوگا اور نہ اگر فاسد کردے تو قضا واجب ہوگی، اس لئے کہ ان دنوں کے روزہ رکھنے میں ممنوع کا ارتکاب لازم آئے گا، لہذا اسے بچانا واجب نہیں ہوگا بلکہ اسے باطل کرنا ہی واجب ہوگا، اور قضا اس وقت واجب ہوتی ہے جبکہ بچانا واجب ہو، لہذا قضا واجب نہیں ہوگی، جیسا کہ ادا واجب نہیں ہے۔

مالکیہ نے وجوب قضا کو اس توڑنے کے ساتھ خاص کیا ہے جو عمداً ہو اور حرام ہو، جیسے وہ شخص جو نفل روزہ شروع کرے پھر بلاضرورت اور بغیر کسی عذر کے توڑ دے، حطاب نے کہا ہے کہ: عمد کہہ کر بھول اور اکراہ سے احتراز کیا ہے، اور حرام کہہ کر اس شخص سے احتراز کیا ہے جو بھوک، پیاس اور گرمی کی شدت کی وجہ سے روزہ توڑے جس سے مرض کے پیدا ہونے یا اس کے بڑھ جانے کا اندیشہ ہو، اور اسی طرح اس شخص سے احتراز کیا ہے جو اپنے والدین یا شیخ کے حکم سے روزہ توڑے اور ان حضرات نے اس پر طاری ہونے والے سفر کو عمداً افطار کرنے میں شمار کیا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ: جو شخص نفل روزہ کو فاسد کردے اس پر قضا واجب نہ ہوگی، کیونکہ قضا اس کے تابع ہوتی ہے، جس کی قضا کی جائے لہذا اگر وہ واجب نہ ہوگی تو قضا بھی واجب نہ ہوگی، لیکن قضا اس کے لئے مندوب ہوگی چاہے نفل روزے کو عذر کی وجہ سے فاسد کردے یا بغیر عذر کے، تاکہ ان کے اختلاف سے نکل سکے جنہوں نے اس کی قضا کو واجب قرار دیا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر نفل روزہ رکھنے والا روزہ بغیر عذر کے توڑ دے تو جتنا حصہ اس نے روزہ رکھا تھا اس کا ثواب نہیں ملے گا، اگر عذر کی وجہ سے توڑے گا تو اس پر ثواب پائے گا[۱]۔

نفل روزہ میں اجازت:

۲۱- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عورت کو اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر نفل روزہ رکھنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: "لاتصم المرأة وبعلها شاهد، إلا بإذنه"[۲] (عورت اپنے شوہر کی موجودگی میں اس کی اجازت کے بغیر روزہ نہ رکھے)، اور اس لئے کہ شوہر کا حق فرض ہے، لہذا اسے نفل کی وجہ سے چھوڑنا جائز نہیں ہوگا۔

اگر عورت اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر روزہ رکھ لے تو جمہور

---

(۱) سورۂ محمد/ ۳۳۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۳۳۷، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۲۰- ۱۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۷، مواہب الجلیل ۲/ ۴۳۰، الخرشی علی خلیل ۲/ ۲۵۱، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۸، کشاف القناع ۲/ ۳۴۳، تصحیح الفروع مع الفروع ۲/ ۱۳۹۔

(۲) حدیث: "لا تصم المرأة وبعلها شاهد......" کی روایت مسلم (۲/ ۷۱۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

فقہاء کے نزدیک حرمت کے باوجود صحیح ہوگا۔ اور حنفیہ کے نزدیک کراہت تحریمی ہوگی، مگر شافعیہ نے حرمت کو اس صورت کے ساتھ خاص کیا ہے جبکہ وہ ایسا روزہ رکھے جو بار بار رکھا جاتا ہے، لیکن جس کا روزہ مکرر نہیں ہوتا ہے جیسے عرفہ، عاشورہ اور شوال کے چھ روزے، تو عورت کو بغیر اس کی اجازت کے ان کو رکھنے کا اختیار ہے، مگر یہ کہ اس سے منع کردے۔

اگر شوہر موجود نہ ہو تو عورت اس کی اجازت کی محتاج نہیں ہوگی، اس لئے کہ حدیث کا مفہوم یہی ہے، نیز اس لئے کہ اس صورت میں ممانعت کی علت نہیں پائی جارہی ہے، شافعیہ نے کہا ہے: عورت کو اپنے شوہر کی رضامندی کا علم اس کی اجازت کی طرح ہے، اور حنفیہ کے نزدیک غائب ہی کی طرح وہ شوہر ہے جو مریض، روزہ دار، اور حج یا عمرہ کا احرام باندھے ہوئے ہو، ان حضرات نے کہا ہے کہ: اگر شوہر بیمار، یا روزہ دار یا حالت احرام میں ہو تو اسے بیوی کو اس سے روکنے کا حق نہیں ہوگا، اور اسے اجازت ہوگی کہ روزہ رکھے اگر چہ وہ اس کو منع کردے۔

حنفیہ اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مزدور کا روزہ خدمت میں ضرر رساں ہو تو مستاجر (مالک) کی اجازت کے بغیر روزہ نہیں رکھے گا، اور اگر اس کے لئے ضرر رساں نہ ہو تو اسے اس کی اجازت کے بغیر روزہ رکھنے کی اجازت ہوگی۔

۲۲ - اگر بیوی اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر نفل روزہ رکھے تو شوہر کو حق ہے کہ وہ بیوی کا روزہ تڑوادے، اور مالکیہ نے اس کے روزہ تڑوانے کے جواز کو صرف جماع کے ساتھ خاص کیا ہے، کھانے اور پینے کے ذریعہ اسے اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ اسے اپنی بیوی کا روزہ کو تڑوانے کی حاجت صرف وطی کے لئے ہی ہوسکتی ہے[(۱)]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۲۰۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۴۱، الخرشی علی خلیل ۲/۲۶۵،

رمضان کی قضا سے قبل نفل روزہ:

۲۳ - رمضان کی قضا سے قبل نفل روزے کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ: رمضان کی قضا سے پہلے نفل روزہ بلا کراہت جائز ہے، کیونکہ قضا علی الفور واجب نہیں ہوتی ہے، ابن عابدین نے کہا ہے کہ: اگر وجوب علی الفور ہو تو مکروہ ہوگا، کیونکہ واجب کے تنگ وقت سے اس کی تاخیر لازم آئے گی۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ کراہت کے ساتھ جائز ہے، کیونکہ واجب کی تاخیر لازم آتی ہے، دسوقی نے کہا ہے: جس پر واجب روزہ ہو اس شخص کے لئے نفل روزہ مکروہ ہے، جیسے نذر مانا ہوا روزہ، قضا اور کفارہ کے روزے، چاہے نفل روزہ جسے واجب روزہ پر مقدم کیا ہے غیر موکد ہو یا موکد ہو، جیسے عاشورہ، اور نوی ذی الحجہ کے روزے اصح قول یہی ہے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ قضاء رمضان سے قبل نفل روزہ رکھنا حرام ہے، اور اس وقت نفلی روزہ صحیح نہیں ہوگا، اگر چہ قضا کے لئے وقت میں گنجائش ہو، اور ضروری ہے کہ فرض سے شروع کرے یہاں تک کہ اس کی قضا کرے، اور اگر اس کے ذمہ نذر کا روزہ ہو تو فرض کے بعد اس کا بھی روزہ رکھے گا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من صام تطوعاً وعليه من رمضان شئ لم يقضه فانه لايتقبل منه حتى يصومه**"[(۱)] (اگر کوئی شخص نفل روزہ رکھے اور اس کے ذمہ رمضان

البیان والتحصیل ۲/۳۱۰، القلیوبی وعمیرہ ۲/۴۷، المجموع ۶/۳۹۲، حاشیۃ الجمل ۲/۳۵۴، مغنی المحتاج ۱/۴۴۹، کشاف القناع ۵/۱۸۸۔

(۱) حدیث ابی ہریرہ: "من صام تطوعا وعليه من رمضان......" کی روایت احمد (۲/۳۵۲) نے کی ہے اور اس میں اضطراب ہے، جیسا کہ ابن حاتم الرازی کی علل الحدیث ۱/۲۵۹ میں ہے۔

کا کچھ بھی روزہ باقی ہو جس کی قضا نہ کی ہو تو اس کی طرف سے وہ روزہ قبول نہیں کیا جائے گا، یہاں تک کہ اس کا روزہ رکھ لے)، اس کو حج پر قیاس کیا گیا ہے کہ حج فرض ادا کرنے سے پہلے دوسرے کی طرف سے حج کرنا یا نفل حج کرنا جائز نہیں ہے[1]۔

واجب روزہ کے نفل روزہ میں تبدیل ہونے اور نفل روزہ میں نیابت کے مسئلہ کی تفصیل اصطلاح: ''تطوع'' فقرہ/ ۱۹-۲۷ میں گذر چکی ہے۔

صومعة

دیکھئے: ''معابد''۔

صوم النذر

دیکھئے: ''نذر''۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۱۷، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۱۸، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۵، کشاف القناع ۲/ ۳۳۴۔

صیاغة

تعریف:

۱- صیاغہ لغت میں: ''صاغ الرجل الذهب یصوغه صوغاً وصیاغة'' سے ماخوذ ہے، یعنی اس نے سونے کو زیور بنایا، اسم فاعل صائغ اور صوّاغ ہے، اور اس کا عمل صیاغت ہے[1]۔

اور اصطلاح میں: فقہاء کے نزدیک اس لفظ کا استعمال اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اجمالی حکم:

۲-سونے، چاندی وغیرہ سے زیور تیار کرنا فی الجملہ مشروع پیشہ ہے۔

ان سے صرف حرام زیورات تیار کرنا حرام ہے، جیسے مردوں کے لئے سونے سے تیار کردہ زیورات۔

اصل یہ ہے کہ فی ذاتہ کسی حرام عمل کو پیشہ کے طور پر اختیار کرنا جائز نہیں ہے، جیسے شراب کی تجارت کرنا، اور کہانت کا پیشہ اختیار کرنا، یا وہ پیشہ جو حرام کا سبب ہو، یا جس میں حرام کام میں اعانت ہو، جیسے سود کا لکھنا۔

ملاحظہ کریں اصطلاحات: ''حلی''، ''احتراف'' اور ''اجارۃ''۔

مردوں کے لئے اسے بنانے پر صرف اجرت کے طور پر کسی کو رکھنا حرام ہوگا، لیکن اس کی بیع جائز ہوگی، کیونکہ اس کے عین میں

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''صوغ''، لسان العرب۔

بالا جماع ملکیت ثابت ہوتی ہے [۱]۔

۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اس شخص کی شہادت رد کردی جائے گی جو حرام پیشہ والا ہے جس میں کثرت سے سودی معاملہ ہوتا ہے، جیسے زیورات بنانے والا، اور صراف بشرطیکہ یہ دونوں سود سے نہ بچیں۔

دیکھئے: اصطلاح ''حرفۃ''۔

صیاغت سے متعلق چند احکام ہیں:

۴- اسی میں سے یہ ہے: جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ سونے کی بیع سونے سے اور چاندی کی بیع چاندی سے کرنے میں بناوٹ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، لہذا اس کی بیع کے جائز ہونے میں شرط ہے کہ ڈھالے ہوئے کے وزن کے برابر ہو، لہذا واجب ہوگا کہ وزن میں ڈھالا ہوا اور غیر ڈھالا ہوا دونوں برابر ہوں۔

دیکھئے: اصطلاح ''صرف''۔

۵- اور اس میں سے یہ ہے: عورت کے لئے سونے اور چاندی کے ہر قسم کے زیورات بنانا جائز ہوگا، اور مرد پر سونے اور چاندی کا زیور حرام ہوگا، البتہ ایک مثقال کی مقدار میں چاندی کی انگوٹھی بنوانا جائز ہے۔

دیکھئے: اصطلاح ''حلی''۔

۶- اور اس میں سے یہ ہے: فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اس تیار کردہ زیور میں زکاۃ واجب ہے، جس کا استعمال کرنا حرام ہو جیسے مرد کے زیورات اور ان زیورات کی زکاۃ کے بارے میں اختلاف ہے، جسے عورت استعمال کرتی ہے، اور اس کی تفصیل اصطلاح ''حلی'' اور ''زکاۃ'' میں دیکھی جائے۔

۷- اور اس میں سے یہ ہے: سناروں کی دکانوں کی مٹی یعنی زیورات ڈھالنے کے بعد جو راکھ وغیرہ باقی رہ جاتی ہے اور اس میں جو سونا یا چاندی ہوتی ہے، اس کا علم نہیں ہوتا، تو اس کی بیع صرف فلوس سے یا فلوس کے علاوہ کسی دوسری شئی سے جائز ہوگی، اور اس کی بیع سونے یا چاندی سے جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ سونا یا چاندی سے خالی نہیں ہوگی، اور برابری سے ناواقفیت کی وجہ سے سونے چاندی سے اس کی بیع سود کا سبب ہوگی [۱]۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تراب الصاغۃ''۔

۸- اس میں سے یہ ہے: محتسب پر واجب ہوگا کہ سناروں کے ان کے عمل کے سلسلہ میں ان کا محاسبہ کرتا رہے، کیونکہ سناری کے پیشہ میں تدلیس اور دھوکہ دینا بکثرت ہوتا ہے، اور یہ حسب ذیل امور میں ہوگا۔

۱- یہ کہ سنار حضرات ڈھالے ہوئے زیورات کو اس کی غیر جنس کے ساتھ فروخت کریں، تاکہ اس میں اضافہ حلال ہو۔

۲- یہ کہ خریدار سے تیار کردہ زیورات میں پائے جانے والے ملاوٹ کی مقدار کو بیان کردے۔

۳- اگر زیور ڈھالنا چاہے، تو اس کے مالک کی موجودگی میں اس کے وزن کی تحقیق کے بعد ہی اسے ڈھالے پھر جب اس کے ڈھالنے سے فارغ ہوجائے تو دوبارہ وزن کرے اور اگر پھٹن کو درست کرنے کے لئے کوئی چیز داخل کرنے کی ضرورت محسوس کرے تو اسے اس میں داخل کرنے سے پہلے وزن کرے گا، کہ نگینے اور جواہر میں سے کوئی چیز انگوٹھیوں اور زیورات میں اس کے خریدار کی موجودگی میں اس کے وزن کرنے کے بعد ہی لگائے گا [۲]۔

(۱) الحطاب ۱/ ۱۲۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۴۔

(۱) نہایۃ الرتبہ ۷۷-۷۸، معالم القربہ ۱۳۴-۱۳۷۔

(۲) سابقہ مراجع۔

صیال

تعریف:

۱- صیال لغت میں: "صال یصول" کا مصدر ہے، یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب جرأت وقوت کے ساتھ آئے، اور یہ حملہ کرنا، کودنا اور دوسرے پر غلبہ حاصل کرنا ہے۔

اور کہا جاتا ہے: صاوله: مصاولة وصیالا وصیالةً یعنی ایک دوسرے پر بڑھ چڑھ کر حملہ کیا، اور صال علیه، یعنی اس پر حملہ کیا تا کہ اسے زیر کردے، اور صائل کا معنی ظالم اور صول کے معنی بہت زیادہ حملہ کرنے والا اور صولہ کا معنی جنگ وغیرہ میں غالب ہونا اور صؤل البعیر اس وقت کہا جاتا ہے جب اونٹ لوگوں کو قتل کرنے لگے اور ان پر حملہ کرے۔

اور اصطلاح میں: صیال، حملہ کرنے اور ناحق دوسرے پر دست درازی کرنے کو کہتے ہیں [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- بغاۃ:

۲- البغی ظلم وزیادتی کرنا اور حد سے تجاوز کرنا، اور بغاۃ مسلمانوں میں سے ایک جماعت ہے جو امام حق کی مخالفت کرے، اور اس پر خروج کرے اور اس کی فرمانبرداری چھوڑ دے یا اس حق کو روک دے جو اس پر واجب ہو بشرطیکہ ان کے پاس قوت ہو اور اس کے لئے ان کے پاس تاویل ہو جس کا فاسد ہونا یقینی نہ ہو [۱]۔

ب- محارب:

۳- یہ وہ شخص ہے جو راستہ روک کر ڈاکہ زنی کرے یا مسلمان یا غیر کے مال کو اس طرح لے لے کہ اس کے ساتھ مدد کرنا دشوار ہو، اور صائل اس سے عام ہے، کیونکہ اس میں حیوان وغیرہ بھی داخل ہے [۲]۔

شرعی حکم:

۴- صیال حرام ہے کیونکہ یہ دوسرے پر ظلم کرنا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَلَا تَعْتَدُوْا، إِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ**" [۳] (اور حد سے باہر مت نکلو، کہ اللہ حد سے باہر نکل جانے والوں کو پسند نہیں کرتا) اور رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "**کل المسلم علی المسلم حرام دمه وماله وعرضه**" [۴] (ہر مسلمان پر دوسرے مسلمان کا خون، اس کا مال اور اس کی عزت حرام ہے)۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط مادہ: "ص ی ل"، حاشیۃ الباجوری علی ابن قاسم ۲/ ۲۵۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۴، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۶۵۔

(۱) المصباح المنیر، غریب القرآن مادہ: "بغی"، الشرح الکبیر علی مختصر سیدی خلیل مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۳۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۴۲۲، البدائع ۷/ ۹۰، المغنی ۸/ ۲۸۷، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۷۱۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۰۔

(۴) حدیث: "کل المسلم علی المسلم حرام......" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۲۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن غریب ہے۔

جان یا کسی عضو پر حملہ کرنے والے کا مقابلہ کرنا:

۵- جان یا کسی عضو پر حملہ کرنے والے کے مقابلہ کرنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب اور یہی مالکیہ کے نزدیک اصح ہے، یہ ہے کہ جان یا کسی عضو پر حملہ کرنے والے کا مقابلہ کرنا واجب ہے اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ حملہ کرنے والا کافر ہو یا مسلمان عاقل ہو یا مجنون بالغ ہو یا نابالغ، معصوم الدم ہو یا غیر معصوم الدم، آدمی ہو یا جانور۔

اس رائے کے قائلین نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَلَا تُلْقُوْا بِاَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ"[۱] (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)، حملہ کرنے والے کی اطاعت کرنا جان کو ہلاکت میں ڈالنا ہے، اس لئے اس کا دفاع واجب ہوگا، اور اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَاتَكُوْنَ فِتْنَةٌ"[۲] (اور ان سے لڑو یہاں تک کہ فساد (عقیدہ) باقی نہ رہ جائے)، اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**من قتل دون دمه فهو شهيد**"[۳] (جو شخص اپنی جان کی حفاظت کرتا ہوا قتل کردیا جائے تو وہ شہید ہوگا)، اور آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "**من أشار بحديدة إلى أحد من المسلمين (يريد قتله)، فقد وجب دمه**"[۴] (جو کسی مسلمان کی طرف ہتھیار سے اشارہ کرے، (اور وہ اس کے قتل کا ارادہ رکھتا ہو) تو اس کا خون بہانا واجب ہوجائے گا)۔

اس لئے بھی کہ جیسے حملہ کئے جانے والے شخص پر اپنے کو قتل کرنا حرام ہے، اسی طرح اس پر اپنے قتل کو مباح کرنا بھی حرام ہوگا، اور اس لئے کہ وہ اپنے کو زندہ رکھنے پر قادر ہے تو یہ کرنا اس پر واجب ہوگا، جیسے وہ شخص جو مردار وغیرہ کھانے پر حالت اضطرار میں ہوجائے[۱]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ: اگر حملہ کرنے والا کافر ہو، اور جس پر حملہ کیا جائے وہ مسلمان ہو تو دفاع واجب ہوگا، چاہے یہ کافر معصوم ہو یا غیر معصوم ہو، کیونکہ غیر معصوم قابل احترام نہیں ہے، اور معصوم کا احترام اس کے حملہ کرنے کی وجہ سے باطل ہوجائے گا، اور اس لئے بھی کہ کافر کے سامنے سپردگی دین میں ذلت ہے، اور اسی کے حکم میں وہ مسلمان بھی ہے جس کا خون رائیگاں ہو، جیسے محصن زانی، اور وہ شخص جس کو قتل کرنا ڈاکہ زنی یا اس جیسی جنایات کی وجہ سے واجب ہو۔

اسی طرح حملہ آور جانور کا دفاع کرنا واجب ہے، کیونکہ اسے آدمی کو باقی رکھنے کی غرض سے ذبح کیا جاتا ہے، لہٰذا اس کے سامنے خود سپردگی کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور اسی کے مثل یہ ہے کہ گھڑا وغیرہ انسان پر گر جائے اور اس کو توڑے بغیر اپنے سے دور نہ کرسکے۔

لیکن اگر حملہ کرنے والا مسلمان ہو جس کا خون رائیگاں نہ ہو تو اظہر قول کے مطابق اس کا دفع کرنا واجب نہیں ہوگا، بلکہ اس کے سامنے خود سپردگی جائز ہوگی، چاہے حملہ کرنے والا بچہ ہو یا مجنون ہو، اور چاہے اسے دور کرنا اس کو بغیر قتل کئے ممکن ہو یا ممکن نہ ہو، بلکہ ان

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

(۲) سورۂ انفال/ ۳۹۔

(۳) حدیث: "من قتل دون دمه فهو شهيد" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۰) نے حضرت سعید بن زیدؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۴) حدیث: "من أشار بحديدة إلى أحد من المسلمين......" کی روایت احمد (۶/ ۲۶۶) نے کی ہے، اور اس کی اسناد میں جہالت ہے، جیسا کہ ہیثمی کی المجمع ۷/ ۲۹۲ میں ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۵۱، احکام القرآن للجصاص ۲/ ۴۸۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۷، مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۳۔

میں سے بعض نے کہا ہے کہ: اس کے سامنے خودسپردگی مسنون ہوگی اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے کہ: "كن كابن آدم" (۱) (تم آدم کے بیٹے ہابیل کی طرح ہوجاؤ)، اس لئے بھی کہ احنف بن قیس سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ: میں فتنہ کی راتوں میں اپنی تلوار کے ساتھ نکلا تو ابوبکرہ ہم سے ملے پھر کہا کہ کہاں کا ارادہ ہے؟ میں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ کے چچازاد بھائی کی مدد کرنا چاہتا ہوں، تو انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"إذا تواجه المسلمان بسيفيهما فكلاهما من أهل النار، قيل: فهذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: إنه أراد قتل صاحبه"** (۲) (اگر دو مسلمان آپس میں اپنی تلوار کے ساتھ ملیں تو وہ دونوں جہنمی ہوں گے، عرض کیا گیا یہ تو قاتل کی سزا ہے، لیکن مقتول کا یہ حشر کیوں ہوگا؟ آپ ﷺ نے فرمایا وہ اپنے ساتھی کو قتل کرنے کا ارادہ رکھتا تھا)، اور اس لئے بھی کہ حضرت عثمانؓ نے قتال کے امکان کے باوجود اسے ترک کردیا، حالانکہ آپ کو اس کا علم تھا، یہ لوگ آپ کی جان کے درپے تھے، اور اپنے پہرہ داروں کو اپنی طرف سے دفاع سے منع فرمایا (حالانکہ یہ لوگ محاصرہ کے دن چار سو تھے)، اور فرمایا کہ: جو اپنا ہتھیار ڈال دے وہ آزاد ہے، اور یہ بات صحابہ کرامؓ کے مابین مشہور ہوئی مگر کسی نے آپ پر نکیر نہیں کی۔

شافعیہ کے نزدیک قول اظہر کے مقابل دوسرا قول یہ ہے کہ: حملہ آور کا دفاع کرنا مطلقاً واجب ہوگا، چاہے وہ کافر ہو یا مسلمان، معصوم الدم ہو یا غیر معصوم الدم، آدمی ہو یا غیر آدمی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ" (۱) (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)۔

ان کے نزدیک تیسرا قول یہ ہے کہ: اگر حملہ کرنے والا مجنون یا بچہ ہو تو ان دونوں کے سامنے خودسپردگی جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ ان دونوں پر کوئی گناہ نہیں ہے، جیسے جانوروں پر کوئی گناہ نہیں ہے۔

شافعیہ میں سے جواز کے قائلین نے کچھ مسائل کا استثناء کیا ہے جن میں سے چند یہ ہیں:

الف- اگر وہ شخص جس پر حملہ کیا جائے اپنے زمانے کا منفرد عالم ہو، یا منفرد خلیفہ ہو، بایں طور کہ اس کے قتل کرنے پر بڑا ضرر ہو اس لئے کہ کوئی اس کے قائم مقام نہ ہو تو حملہ کرنے والا کا دفاع کرنا واجب ہوگا۔

ب- اگر حملہ کرنے والا دوسرے شخص کا کسی عضو کو کاٹنے کا ارادہ کرلے تو اس کا دفاع کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں شہادت نصیب نہیں ہوگی۔

اذرعی نے فرمایا ہے: عضو کے تحفظ کے لئے دفاع واجب ہوگا جبکہ سلامتی کا ظن ہو، اور جان کی طرف سے اس صورت میں جبکہ اس کے قتل سے بیوی، مال اور اولاد کے سلسلہ میں مفاسد پیدا ہونے کا گمان ہو۔

ج- قاضی حسین نے کہا ہے کہ: جس پر حملہ کیا جائے اگر اس کے لئے حملہ کرنے والے کو قتل کئے بغیر اس کا دفاع ممکن ہو تو اس پر اس کا دفاع کرنا واجب ہوگا ورنہ نہیں (۲)۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر فتنہ کا زمانہ نہ ہو تو جان پر حملہ آور کا

(۱) حدیث: "كن كابن آدم......" کی روایت ترمذی (۴/ ۴۸۶) نے حضرت ابن ابی وقاصؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث ابی بکرہ: "إذا تواجه المسلمان......" کی روایت بخاری (۱۳/ ۳۱، ۳۲) اور مسلم (۴/ ۲۲۱۳- ۲۲۱۴) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۸۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۵، تحفۃ المحتاج ۹/ ۱۸۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۶۶، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۲۵۶۔

دفاع واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تُلْقُوْا بِاَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ" (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)، اور اس لئے بھی کہ جیسے اس پر خودکشی کرنا حرام ہے، اسی طرح اپنے قتل کی اجازت دینا بھی حرام ہوگا، البتہ فتنہ کے زمانے میں اپنی جان کی طرف سے دفاع کرنا اس پر لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "فإن خشيت أن يبهرک شعاع السيف، فألق ثوبک علی وجهک"[1] (اگر تمہیں یہ خوف ہو کہ تلوار کی چمک غالب آجائے گی تو اپنا کپڑا اپنے چہرے پر ڈال لو)، اور اس لئے کہ حضرت عثمانؓ نے باغیوں سے جنگ ترک کر دیا حالانکہ وہ اس پر قادر تھے، اور دوسروں کو بھی ان سے قتال کرنے سے منع فرما دیا، اور اس پر صبر کیا، اگر یہ جائز نہیں ہوتا تو صحابہ کرامؓ ان پر نکیر فرماتے[2]۔

حملہ کرنے والے کو قتل کرنا اور اس کا ضمان:

۶- جس شخص پر حملہ کیا جائے اگر وہ اپنی جان وغیرہ سے دفاع کرتے ہوئے حملہ کرنے والے کو قتل کردے، تو جمہور کے نزدیک اس پر قصاص، دیت وغیرہ کے ذریعہ ضمان نہیں ہوگا، اور نہ اس پر کفارہ اور قیمت ہوگی، اور نہ اس پر گناہ ہوگا، کیونکہ اسے اسی کا حکم دیا گیا ہے۔

لیکن اگر حملہ آور اس شخص کو قتل کردے تو اس پر قصاص

(۱) حدیث ابی ذرؓ: "عند ما ذكر له الرسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا من الفتن، قال أبو ذر: أفلا آخذ سيفي وأضعه على عاتقي؟ قال: شاركت القوم إذن قلت: فما تأمرني؟ قال: تلزم بيتک، قلت: فإن دخل على بيتي؟ قال: فإن خشيت أن يبهرک شعاع السيف فألق ثوبک على وجهک يبوء بإثمک وإثمه" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۵۹) اور حاکم (۴/ ۴۲۴) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۱۵۴، المغنی ۸/ ۳۳۱۔

واجب ہوگا۔

حنفیہ نے حملہ کرنے والے کے ضمان کے بارے میں جمہور سے اختلاف کیا ہے، ان حضرات کا مذہب یہ ہے کہ اگر حملہ کرنے والا جانور دوسرے کا ہو تو جس پر حملہ کیا گیا ہے وہ ضامن ہوگا، کیونکہ اس نے اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کا مال ضائع کیا ہے، جیسے وہ شخص جو دوسرے کا کھانا حالت اضطرار میں کھالے۔

اور جانور ہی کی طرح ان حضرات کے نزدیک غیر مکلّف افراد ہیں، جیسے بچہ اور مجنون اگر ان دونوں کو قتل کردے، تو ان دونوں کا ضامن ہوگا، کیونکہ یہ دونوں اپنی جان کو مباح نہیں کر سکتے ہیں اور اسی وجہ سے اگر یہ دونوں مرتد ہو جائیں تو ان کو قتل نہیں کیا جائے گا، لیکن حملہ آور بچہ اور مجنون کے قاتل پر صرف دیت واجب ہوگی، قصاص واجب نہ ہوگا، کیونکہ قتل کو مباح کرنے والی چیز موجود ہے، اور وہ اپنی ذات سے شر کو دفع کرنا ہے، اور جانور کو قتل کرنے والے پر قیمت واجب ہوگی[1]۔

۷- اور حملہ کرنے والے کو آسان سے آسان طریقہ سے دور کرے گا اگر ممکن ہو، اگر اسے کلام یا لوگوں سے فریاد کر کے دور کرنا ممکن ہو تو مارنا حرام ہوگا، اور اگر اسے ہاتھ سے مار کر دور کرنا ممکن ہو تو کوڑے سے مارنا حرام ہوگا، یا کوڑے سے مار کر ممکن ہو تو لاٹھی سے مارنا حرام ہوگا، یا اگر اسے اس کے جسم کے کسی عضو کو کاٹ کر اس کو دور کرنا ممکن ہو تو اس کو قتل کرنا حرام ہوگا، کیونکہ یہ ضرورۃً جائز قرار دیا گیا ہے، تو جب اخف کے ذریعہ مقصود حاصل کرنا ممکن ہو تو اس سے زیادہ سخت طریقہ اختیار کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۵۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۷، حاشیۃ الباجوری علی ابن قاسم ۲/ ۲۵۶، کفایۃ الأخیار ۱/ ۱۲۰، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۲۸، کشاف القناع ۶/ ۱۵۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۷۔

اسی لئے اگر اس کا شر کسی دوسری چیز سے دور ہوجائے مثلاً پانی یا آگ میں کود جائے یا اس کا پاؤں ٹوٹ جائے یا ان دونوں کے درمیان دیوار یا خندق یا کوئی اور چیز حائل ہوجائے تو اسے اس کو مارنے کا اختیار نہیں ہوگا، اور اگر اسے ایسی مار مارے کہ جس سے وہ بیکار ہوجائے تو اسے اس پر دہرانے کی اجازت نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ اس کے شر کو دور کرنے کے لئے کافی ہے، اور اس لئے کہ جتنی مقدار سے دفاع ہوجائے اس سے زیادہ کی ضرورت نہیں ہے، لہذا اسے اس کے کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔

اس سلسلہ میں جس پر حملہ کیا جائے اس کا غلبۂ ظن معتبر ہوگا، لہذا حملہ کرنے کا وہم یا اس میں شک کافی نہیں ہوگا، پھر اگر وہ مذکورہ ترتیب کی مخالفت کرے اور ایسی چیز کو اختیار کرے کہ اس سے کم کے ذریعہ اس کا دفاع کرنا ممکن ہو تو ضامن ہوگا، لہذا اگر حملہ کرنے والا پیٹھ پھیر کر بھاگے اور جس پر حملہ کیا گیا تھا وہ اس کا پیچھا کرکے اسے قتل کردے تو وہ قصاص یا دیت کا ضامن ہوگا، اور اسی طرح اگر اسے مارے اور اس کے دائیں ہاتھ کو کاٹ دے اور وہ پیٹھ پھیر کر بھاگے پھر اسے دوبارہ مارے، اور مثلاً اس کے پاؤں کاٹ دے تو پاؤں کے تاوان میں قصاص یا دیت واجب ہوگی، اور اگر حملہ کرنے والا شخص دونوں کاٹنے کے سرایت کرجانے کی وجہ سے مرجائے تو جس پر حملہ کیا گیا ہے اس پر نصف دیت ہوگی، اس لئے کہ وہ ایسے دو افعال کی وجہ سے مرا ہے جن میں سے ایک کی اجازت تھی اور دوسرے کی اجازت نہیں تھی۔

فقہاء نے اس سے درج ذیل صورتوں کو مستثنیٰ قرار دیا ہے:

الف- اگر حملہ کرنے والا کوڑا یا لاٹھی وغیرہ استعمال کرے اور جس پر حملہ کیا جائے اس کے پاس تلوار کے علاوہ کوئی چیز نہ ہو تو اسے اس کے ذریعہ مارنے کی اجازت ہوگی، اس لئے کہ اسے اس کے بغیر دور کرنا ممکن نہیں ہے، اور کوڑا وغیرہ کے استعمال کو ترک کرنے میں یہ کوتاہی کرنے والا نہیں ہوگا۔

ب- اگر ان دونوں کے درمیان قتال ضروری ہوجائے، اور معاملہ ضبط سے باہر ہوجائے، تو اسے اپنی طرف سے اس چیز کے ذریعہ دفاع کا حق ہوگا جو اس کے پاس ہے، مذکورہ ترتیب کی رعایت ضروری نہیں ہوگی۔

ج- اگر جس پر حملہ کیا جائے اس کو گمان ہو کہ حملہ کرنے والا بغیر قتل کے دور نہیں ہوگا تو اسے اجازت ہوگی، کہ مذکورہ ترتیب کی رعایت کئے بغیر اسے قتل کردے، اور اسی طرح اگر اسے یہ خوف ہو کہ اگر یہ حملہ آور کو پہلے قتل نہیں کردے گا تو وہ اس کو قتل کردے گا، تو اسے ایسی چیز کے ذریعہ مارنے کی اجازت ہوگی جس سے وہ مرجائے یا اس کا کوئی عضو کٹ جائے، اور اس بارے میں اس کی تصدیق کی جائے گی جس پر حملہ ہوا ہے کہ جس چیز کے ذریعہ اسے دفع کیا ہے اس کے بغیر چھٹکارا حاصل کرنا ممکن نہیں تھا، اس لئے کہ اس پر بینہ قائم کرنا دشوار ہے۔

د- اگر حملہ کرنے والا ایسا ہو کہ اس کا خون رائیگاں ہو جیسے مرتد، حربی اور محصن زانی تو اس کے حق میں ترتیب کی رعایت کرنا واجب نہیں ہوگا، بلکہ اس کے قتل کی طرف عدول کی اجازت ہوگی، اس لئے کہ اس کی حرمت باقی نہیں ہے[1]۔

حملہ کرنے والے سے بھاگنا:

۸- فقہاء کا اختلاف ہے کہ حملہ کرنے والے سے بھاگنا واجب ہے یا نہیں؟

جمہور فقہاء (حنفیہ اور مالکیہ) کا مذہب اور یہی شافعیہ کا راجح

(۱) سابقہ مراجع۔

مذہب ہے، اور حنابلہ کا ایک قول ہے کہ جس پر حملہ کیا جائے اگر اس کے لئے ممکن ہو کہ وہ بھاگ جائے یا کسی قلعہ یا جماعت یا حاکم کے پاس پناہ لے لے تو اس پر یہ واجب ہوگا، اور اس کے لئے قتال کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ وہ ہلکی سے ہلکی چیز کے ذریعہ اپنی جان کو بچانے پر مامور ہے، اور اس کے لئے اس کی اجازت نہیں ہے کہ آسان طریقہ ممکن ہونے کے باوجود سخت طریقہ اختیار کرے، اور اس لئے بھی کہ اس کے لئے اپنی جان کا دفاع دوسرے کو ضرر پہنچائے بغیر ممکن ہے، لہذا یہ اس پر لازم ہوگا۔

مالکیہ اور شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ بھاگنا اس وقت واجب ہوگا جب بغیر مشقت کے ہو، اگر مشقت کے ساتھ ہو تو واجب نہیں ہوگا، اور شافعیہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ: حملہ کرنے والا معصوم الدم ہو، تو اگر اس پر مرتد یا حربی حملہ کرے تو بھاگنا وغیرہ اس پر واجب نہیں ہوگا، بلکہ حرام ہوگا۔

لہذا جہاں بھاگنا واجب ہے اگر نہ بھاگے اور جنگ کرے اور حملہ آور کو قتل کردے تو اس پر قصاص واجب ہوگا، یہ شافعیہ کا ایک قول ہے اور یہی راجح ہے، اور ان کا دوسرا قول ہے کہ اس پر دیت واجب ہوگی۔

لیکن شافعیہ کے نزدیک دوسرا قول اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ: اس پر بھاگنا واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اس جگہ اس کا قیام کرنا جائز ہے، لہذا اس کو چلے جانے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

شافعیہ کے نزدیک تیسرا قول: جس پر حملہ کیا جائے اگر اس کو بھاگ کر نجات پانے کا یقین ہو تو اس پر بھاگنا واجب ہوگا، ورنہ نہیں [1]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۵۱، جواہر الإکلیل ۲/۲۹۷، مواہب الجلیل ۶/۳۲۳، مغنی المحتاج ۴/۱۹۷، نہایۃ المحتاج ۸/۲۵، حاشیۃ الجمل ۵/۱۶۸، کفایۃ الأخیار ۲/۱۲۰، المغنی لابن قدامہ ۸/۳۳۱، کشاف القناع ۶/۱۵۴، تبصرۃ الحکام ۲/۳۰۳۔

دوسرے کی طرف سے دفاع کرنا:

۹ - اگر کوئی شخص دوسرے پر حملہ کرے تو اس کی جان اور اس کے عضو کی طرف سے دفاع کرنے میں حنفیہ اور مالکیہ کا قول اپنی طرف سے دفاع کرنے کے قول سے الگ نہیں ہے بشرطے کہ جس پر حملہ کیا جائے وہ معصوم الدم ہو بلکہ وہ مسلمان یا ذمی ہو اور مظلوم ہو۔

ان حضرات نے دوسرے کی جان اور اس کے اعضاء کی طرف سے دفاع کے سلسلہ میں انہیں دلائل سے استدلال کیا ہے جن کے ذریعہ سابقہ مسئلہ میں استدلال کیا ہے [1]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ دوسرے کی جان کی طرف سے دفاع کا حکم (جبکہ وہ قابل احترام آدمی ہو) اپنی جان کی طرف سے دفاع کی طرح ہے، لہذا جہاں یہ واجب ہوگا وہ واجب ہوگا، اور جہاں یہ واجب نہ ہوگا وہاں وہ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ دوسرے کا حق اپنی جان کے حق سے بڑھ کر نہیں ہوگا، اور ان حضرات کے نزدیک محل وجوب کی صورت یہ ہے کہ: جب اسے اپنی جان کی ہلاکت سے اطمینان ہو، اس لئے کہ اس پر لازم نہیں ہوگا کہ اپنی روح کو دوسرے کی روح کی جگہ پر کردے، مگر جبکہ یہ حربی اور مرتد لوگوں سے قتال کے درمیان ہو تو ظاہری خوف کی وجہ سے وجوب ساقط نہیں ہوگا، اور یہ ان حضرات کے نزدیک سب سے صحیح طریقہ ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اس مسئلہ میں دوسرے دو اقوال بھی ہیں:

اول: دوسرے کی جان، اور اس کے اعضا کی طرف سے دفاع کرنا یقینی طور پر واجب ہو، اس لئے کہ اسے اپنی جان کی طرف سے ایثار کی اجازت ہے نہ کہ دوسرے کے حق کی طرف سے، اس لئے کہ

(۱) احکام القرآن للجصاص ۲/۴۸۸، الفتاوی الخانیہ ۳/۴۴۱، حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۵۱، تبصرۃ الحکام ۲/۳۰۳، جواہر الإکلیل ۲/۲۹۷، مواہب الجلیل ۶/۳۲۳۔

نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "من أذل عنده مومن فلم ينصره (وهو قادر على أن ينصره)، أذله الله عزوجل على رؤوس الخلائق يوم القيامة"[۱] (جس کے سامنے کسی مسلمان کو ذلیل کیا جائے اور وہ اس کی مدد نہ کرے، حالانکہ وہ اس کی مدد کرنے پر قادر ہو تو اللہ تعالیٰ قیامت کے دن تمام مخلوقات کے سامنے اسے ذلیل کریں گے)۔

دوم: دوسرے کی طرف سے دفاع کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ تلوار کو بلند کرنا فتنوں کو جنم دیتا ہے، اور خاص طور پر دوسروں کی مدد کرنے کے سلسلہ میں، اور دوسرے کی طرف سے دفاع کرنا عام رعایا کی ذمہ داری نہیں ہے بلکہ یہ امام اور حکام کی ذمہ داری ہے۔

مذہب میں یہ اختلاف عام رعایا کے اعتبار سے ہے، لیکن امام اور ان کے علاوہ حکام پر دوسرے شخص کی جان پر حملہ کرنے والے کو دفع کرنا واجب ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[۲]۔

لیکن حنابلہ کے نزدیک دوسرے کی جان اور اس کے اعضاء کی طرف سے دفاع غیر فتنہ کے زمانے میں دفع کرنے والے اور جس کی طرف سے دفاع کیا جائے دونوں کی سلامتی کے ظن غالب کی صورت میں دفاع کرنا واجب ہوگا، ورنہ دفاع کرنا حرام ہوگا[۳]۔

(۱) حدیث: "من أذل عنده......" کی روایت احمد (۳/ ۴۸۷) نے حضرت سہل بن حنیف سے کی ہے، اور اسے ہیثمی نے المجمع ۷/ ۲۶۷، میں نقل کیا ہے، اور کہا ہے کہ: اسے احمد اور طبرانی نے روایت کیا ہے، اور اس میں ابن لہیعہ ہیں، اور یہ حدیث کے باب میں حسن ہیں اور ان میں کچھ ضعف ہے، اور اس کے بقیہ راوی ثقہ ہیں۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۸۹، تحفۃ المحتاج ۹/ ۱۸۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۔

(۳) کشف المخدرات رص ۴۷۸، کشاف القناع ۶/ ۱۵۶۔

عزت پر حملہ آور کا دفاع کرنا:

۱۰- فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ آدمی پر اپنے اہل وعیال یا دوسرے کی عزت پر حملہ کرنے والے کا دفاع کرنا واجب ہے، کیونکہ اس کے جائز ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے، اور دفاع کے واجب ہونے کے حکم میں زنا کی طرح اس کے دواعی بھی ہیں، یہاں تک کہ اگر وہ حملہ کرنے والے کو قتل کردے تو اس پر ضمان نہیں ہوگا، بلکہ اگر دفاع کرنے والا اس سبب سے قتل کردیا جائے تو وہ شہید قرار پائے گا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "من قتل دون أهله فهو شهيد"[۱] (جو شخص اپنے گھر والوں کی عزت بچانے میں قتل کردیا جائے تو وہ شہید ہے)، اور اس لئے بھی کہ اس میں اس کا اور اللہ تعالیٰ کا حق، یعنی بے حیائی کو روکنا ہے، اور اس لئے بھی کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً"[۲] (اپنے بھائی کی مدد کرو چاہے وہ ظالم ہو یا مظلوم)۔

مگر شافعیہ نے اپنی عزت اور دوسرے کی عزت کی طرف سے دفاع کے وجوب کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ دفاع کرنے والے کو اپنی جان یا اپنے کسی عضو کی ہلاکت کا خوف نہ ہو، یا اپنے اعضاء کے کسی منفعت کے ضیاع کا اندیشہ نہ ہو۔

لیکن جس عورت پر زنا کرنے کے لئے حملہ کیا جائے اس پر واجب ہوگا کہ اپنی طرف سے دفاع کرے اگر اس کے لئے یہ ممکن ہو، کیونکہ اس کے لئے اپنے نفس پر قابو دینا حرام ہے، اور دفاع نہ کرنا ایک طرح سے قابو دینا ہے، اگر وہ حملہ کرنے والے کو قتل کردے، (اور قتل کے بغیر دفاع کرنا ممکن نہ ہو) تو وہ قصاص یا دیت کی ضامن

(۱) حدیث "من قتل دون أهله......" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "انصر أخاك......" کی روایت بخاری (۱۲/ ۳۲۳) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

نہیں ہوگی۔

اس لئے کہ روایت ہے کہ: ایک شخص نے قبیلہ ہذیل کے چند لوگوں پر حملہ کیا، اور ایک عورت کے ساتھ بدکاری کا ارادہ کیا تو اس عورت نے اسے پتھر سے مارا اور اس کو قتل کر دیا، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ: "والله لا يؤدى أبدا" (بخدا اس کی دیت کبھی بھی ادا نہیں کی جائے گی)، اور اس لئے بھی کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "من قتل دون عرضه فهو شهيد" (۱) (جو شخص اپنی عزت کی حفاظت کرتے ہوئے مارا جائے تو وہ شہید ہے)۔

"المغنی" میں ہے کہ: اگر کسی آدمی کو اپنی بیوی (یا دوسرے کی عورت) کے ساتھ زنا کرتے ہوئے دیکھے اور وہ محصن ہو اور یہ شور کرے اور وہ نہ بھاگے اور نہ زنا سے باز رہے تو اس کے لئے اس کو قتل کرنا حلال ہو جائے گا، لہذا اگر اسے قتل کر دے تو اس پر نہ تو قصاص ہوگا اور نہ دیت، اس لئے کہ روایت ہے کہ حضرت عمرؓ ایک دن دوپہر کھانا تناول فرما رہے تھے کہ اسی اثنا میں ایک شخص دوڑتا ہوا آیا، اس کے ساتھ ننگی خون آلود تلوار تھی تو وہ آیا یہاں تک کہ حضرت عمر کے ساتھ بیٹھا اور کھانے لگا، اسی دوران لوگوں کی ایک جماعت نے آکر کہا کہ امیر المومنین: اس شخص نے میرے ساتھی کو اپنی بیوی کے ساتھ قتل کر دیا ہے، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ: یہ لوگ کیا کہہ رہے ہیں، اس نے کہا میں نے اپنی بیوی کی دونوں رانوں کے درمیان تلوار سے مارا تو اگر ان رانوں کے درمیان کوئی شخص رہا ہوگا تو میں نے اسے قتل کر دیا، تو حضرت عمرؓ نے ان لوگوں سے کہا کہ یہ کیا کہہ رہا ہے؟ لوگوں نے کہا: اس نے اپنی تلوار سے مارا تو اپنی بیوی کی دونوں رانوں کو کاٹ ڈالا پھر یہ تلوار اس آدمی کے درمیانی حصہ میں پڑی اور اس کے دو ٹکڑے کر دیئے، حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ: اگر یہ لوگ دوبارہ ایسا کریں تو تم بھی ایسا کرو (۱)۔

۱۱- اگر کسی شخص کو قتل کر دے اور دعویٰ کرے کہ اس نے اسے اپنی بیوی کے ساتھ پایا تھا اور مقتول کا ولی اس کا انکار کرے تو ولی کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ: ان سے دریافت کیا گیا کہ کوئی شخص اپنے گھر میں داخل ہوا اور اپنی بیوی کے ساتھ کسی مرد کو پائے تو وہ اس عورت اور اس مرد کو قتل کر دے، حضرت علی نے فرمایا کہ: اگر وہ چار گواہوں کو پیش کرے تو ٹھیک ہے ورنہ اس کی دیت ادا کرے، اور اس لئے کہ اصل اس چیز کا نہ ہونا ہے جس کا وہ دعوی کر رہا ہے، لہذا قتل کا حکم محض دعوی سے ساقط نہیں ہوگا۔

البتہ بینہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حضرت علی کی سابقہ روایت کی وجہ سے جمہور نے کہا ہے کہ: یہ چار گواہ ہوں گے اور اس لئے کہ مروی ہے کہ حضرت سعد بن عبادہؓ نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول: "أرأيت إن وجدت مع امرأتي رجلا أأمهله حتى آتي بأربعة شهداء؟ فقال النبي ﷺ: نعم......الحديث" (۲) (آپ ﷺ کا کیا خیال ہے اگر میں اپنی بیوی کے ساتھ کسی مرد کو پاؤں تو میں اسے مہلت دیدوں یہاں تک کہ میں چار گواہ لاؤں؟ تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ ہاں!)۔

حنابلہ کی ایک روایت میں ہے کہ: دو گواہ کافی ہوں گے، کیونکہ گواہان زنا کے بجائے عورت کے ساتھ مرد کے موجود ہونے کی گواہی دیں گے (۳)۔

---

(۱) سابقہ مراجع، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۳۱، کشاف القناع ۶/ ۱۵۶، حدیث: "من قتل دون عرضه فهو شهيد" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۰) نے حضرت سعید بن زیدؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حضرت عمرؓ کا اثر: "إن عادوا فعد......" المغنی ۸/ ۳۳۱۔

(۲) حدیث سعد بن عبادہ: "يا رسول الله ! أرأيت إن وجدت مع امرأتي رجلا......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۳۵) نے کی ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۹، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۹۰، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۳۱،

اسی طرح اگر کسی آدمی کو اپنے گھر میں قتل کردے اور دعوی کرے کہ اس نے اس کے گھر پر حملہ کیا تھا، اور مقتول کا ولی انکار کرے تو حنفیہ نے کہا ہے کہ: اگر اس کے پاس بینہ نہ ہو، اور مقتول برائی اور چوری میں معروف نہ ہو تو صاحب مکان کو قصاص میں قتل کیا جائے گا، اور اگر مقتول برائی اور چوری میں معروف ہو تو قیاس کے مطابق قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا، اور استحسان کے مطابق اس کے مال میں مقتول کے ورثا کے لئے دیت واجب ہوگی، کیونکہ دلالت حال نے قصاص میں شبہ پیدا کردیا ہے مال میں نہیں [۱]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ: اگر اس کے پاس بینہ نہ ہو تو اس سے قصاص لیا جائے گا، اور اس کے دعوی کی تصدیق نہیں کی جائے گی، الا یہ کہ وہ ایسی جگہ ہو کہ وہاں پر کوئی آدمی موجود نہیں ہو، تو اس کا قول یمین کے ساتھ مقبول ہوگا [۲]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ: اس کا قول بغیر بینہ کے قبول نہیں ہوگا، اور بینہ کے سلسلہ میں گواہ کا یہ قول کافی ہوگا، وہ شخص اس کے گھر میں ہتھیار بلند کرکے داخل ہوا، اور اس کا یہ قول کافی نہیں ہوگا کہ: وہ شخص بغیر ہتھیار بلند کئے ہوئے داخل ہوا، الا یہ کہ وہ فساد میں معروف ہو یا اس کے اور مقتول کے درمیان دشمنی ہو تو قرینہ کی وجہ سے یہ کافی ہوگا [۳]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ: اس کا قول بینہ کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا، اگر اس کے پاس بینہ نہ ہو تو اس پر قصاص ہوگا، چاہے مقتول فساد یا چوری میں معروف ہو یا اس میں معروف نہ ہو، پس اگر بینہ گواہی دے کہ ان لوگوں نے دیکھا ہے کہ وہ اس شخص کی طرف ہتھیار اٹھاتے ہوئے جارہا تھا تو اس نے اسے مار ڈالا تو اس کا خون رائیگاں ہوجائے گا، اور اگر وہ یہ گواہی دیں کہ انہوں نے اسے اس کے گھر میں داخل ہوتے دیکھا ہے اور ہتھیار کا ذکر نہ کریں یا وہ بغیر بلند کئے ہوئے ہتھیار کا ذکر کرے، تو اس کی وجہ سے قصاص ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ وہ کسی ضرورت سے بھی داخل ہوسکتا ہے، اور محض داخل ہونے کی وجہ سے اس کا خون رائیگاں نہیں ہوگا۔

اگر دو آدمی ایک دوسرے کو زخمی کریں، اور ان میں سے ہر شخص یہ دعوی کرے کہ میں نے اسے اپنی جان کا دفاع کرتے ہوئے زخمی کیا ہے، تو ان میں سے ہر ایک سے دوسرے کے دعویٰ کے باطل ہونے پر قسم لی جائے گی، اور اس پر زخم کا ضمان واجب ہوگا، کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے پر اس چیز کا مدعی ہے جس کا وہ منکر ہے، اور اصل اس کا نہ ہونا ہے [۱]۔

تفصیلات اصطلاحات: ''قصاص'' اور ''شہادۃ'' میں ہے۔

مال پر حملہ آور کا دفاع کرنا:

۱۲ - حنفیہ کا مذہب اور یہی مالکیہ کے نزدیک اصح ہے کہ: مال پر حملہ کرنے والے کا دفاع واجب ہے، اگرچہ مال تھوڑا ہو، نصاب کے بقدر نہ ہو، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"قاتل دون مالک"** [۲] (اپنے مال کی حفاظت کی خاطر قتال کرو) مال تھوڑا ہو تو مال ہے، جیسا کہ زیادہ مال مال ہے، اگر اپنے مال پر حملہ کرنے والے کو بغیر قتل کے دفع کرنا ممکن نہ ہو تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: **"من قتل دون ماله فهو**

= حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۷۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۵۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۹، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۹۰۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۳۳۔

(۲) حدیث: "قاتل دون مالک" کی روایت نسائی (۷/ ۱۱۴) نے مخارق سے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

شهید"[۱] (جو شخص اپنے مال کی حفاظت کرتے ہوئے مارڈالا جائے تو وہ شہید ہے)۔

فقہاء نے اپنے اور دوسرے کے مال کے درمیان فرق نہیں کیا ہے، چنانچہ "الخانیہ" میں ہے: اگر کسی کو اپنا مال چوری کرتے ہوئے دیکھے، پھر شور کرے اور وہ نہ بھاگے یا کسی آدمی کو دیکھے کہ اس کی دیوار یا کسی دوسرے کی دیوار میں نقب لگا رہا ہے اور وہ چوری میں مشہور ہو، پھر وہ شور کرے مگر وہ نہ بھاگے تو اس کے لئے اس کا قتل حلال ہوگا، اور اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا[۲]۔

مگر مالکیہ نے وجوب کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کے لینے پر ہلاکت یا سخت اذیت ہو، ورنہ بالاتفاق دفاع واجب نہ ہوگا۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ: مال کی طرف سے دفاع واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اس کو دوسرے کے لئے مباح کردینا جائز ہے، البتہ اگر وہ جاندار ہو یا اس کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق ہو جیسے رہن اور اجارہ، تو اس کی طرف سے دفاع کرنا واجب ہوگا، امام غزالی نے کہا ہے کہ: اسی طرح اگر وہ مجور علیہ (وہ شخص جسے مال میں تصرف کرنے سے روک دیا جائے) یا وقف کا مال ہو یا امانت رکھا ہوا مال ہو تو جس شخص کے قبضہ میں یہ مال ہو اس پر اس کی طرف سے دفاع کرنا واجب ہوگا، اور یہ سب اس صورت میں ہے جبکہ جان یا عزت وآبرو کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو، اور اس لئے اگر وہ شخص کسی کو اپنے جانور کو حرام طور پر تلف کرتے ہوئے دیکھے تو اس پر اس کی طرف سے دفاع کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے قبیل سے ہے۔

(۱) حدیث: "من قتل دون ماله فهو شهيد" کی روایت بخاری (۵/ ۱۲۳) اور مسلم (۱/ ۱۲۵) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۵۱، الفتاوی الخانیہ ۳/ ۴۴۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۷، مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۳، الدسوقی ۴/ ۳۵۷۔

اسی طرح ان حضرات کا مذہب یہ ہے کہ: اگر مال پر حملہ کرنے والے کو وہ قتل کردے تو اس پر قصاص یا دیت کے ذریعہ ضمان نہیں ہوگا، اور نہ کفارہ اور قیمت واجب ہوگی، کیونکہ وہ سابقہ دلائل کی وجہ سے قتل وقتال پر مامور ہے، اور قتال کے امر اور ضمان کے درمیان تضاد ہے، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: "فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ"[۱] (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے) اور نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "أنصر أخاك ظالما أو مظلوما"[۲] (بھائی کی مدد کرو، چاہے وہ ظالم ہو یا مظلوم)، نیز آپ علیہ السلام نے فرمایا: "من قتل دون ماله فهو شهيد" (اور جو شخص اپنے مال کی حفاظت کرتا ہوا مارا جائے تو وہ شہید ہے)۔

ان حضرات کے نزدیک مال کے دفاع کے جواز سے دو صورتیں مستثنیٰ ہیں:

اول: اگر کوئی مضطر دوسرے کا کھانا کھانا چاہے تو مالک کے لئے اس کا دفاع جائز نہیں ہوگا، بشرطیکہ وہ خود اس جیسا مضطر نہ ہو، لہٰذا اگر مالک کھانے پر مضطر حملہ آور کو قتل کردے تو اس پر قصاص واجب ہوگا۔

دوم: اگر حملہ کرنے والا دوسرے کے مال کو تلف کرنے کے لئے مجبور کیا گیا ہو تو اس کی طرف سے اس کا دفاع جائز نہیں ہوگا، بلکہ مالک پر لازم ہوگا کہ اپنے مال کے ذریعہ اس کی روح کو بچائے، جیسا کہ مضطر اس کے کھانا کو کھاتا ہے، اور ان میں سے ہر ایک کے لئے حق ہوگا کہ اکراہ کرنے والے کو دفع کرے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۴۔

(۲) حدیث: "انصر أخاك ظالما......" کی تخریج فقرہ/ ۱۰ میں گذر چکی ہے۔

اذرعی نے کہا ہے کہ: یہ عام رعایا کے بارے میں ہے لیکن امام اور اس کے نائبین پر اپنی رعایا کے اموال کی طرف سے دفاع کرنا واجب ہوگا[(۱)]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ: صحیح قول کے مطابق اس پر اپنے یا دوسرے کے مال کی طرف سے دفاع کرنا لازم نہیں ہوگا، اور نہ اسے ضائع ہونے اور ہلاک ہونے سے حفاظت کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ جو شخص ظلماً اس سے لینا چاہے اس کے لئے خرچ کرنا جائز ہے، اور مال کے لئے قتال نہ کرنا قتال کرنے سے افضل ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ: اپنے مال کی طرف سے اس پر دفاع کرنا واجب ہوگا، لیکن انسان کا دوسرے کے مال کی طرف سے دفاع کرنا اس صورت میں جائز ہوگا جبکہ یہ طالب کی جان یا اس کے کسی عضو پر جنایت کا سبب نہ ہو، اور حنابلہ کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ: دوسرے کے مال کی طرف سے دفاع کرنا لازم ہوگا اگر دفاع کرنے والے اور حملہ کرنے والے کی سلامتی کا غالب گمان ہو، ورنہ دفاع حرام ہوگا۔

ان حضرات نے کہا ہے کہ: اس پر مال کی دفاع کے سلسلہ میں دوسرے کی مدد کرنا سلامتی کے ظن کے ساتھ واجب ہوگا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: **"أنصر أخاک ظالماً أو مظلوماً"**[(۲)] (اپنے بھائی کی مدد کرو، چاہے ظالم ہو یا مظلوم) اور اس لئے بھی کہ اگر تعاون نہ کیا جائے تو لوگوں کے اموال اور ان کی جان ضائع ہوجائیں گی، اس لئے کہ جب ڈاکہ ڈالنے والے افراد لوگوں کا مال لینے میں تنہا ہوں گے اور کوئی دوسرا اس کی مدد نہیں کرے گا، تو یہ لوگ یکے بعد دیگرے سارے لوگوں کے اموال لے لیں گے[(۱)]۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۵، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۲۵۶، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۸۸، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۶۶۔

(۲) حدیث: "أنصر أخاک......" کی تخریج فقرہ/ ۱۰ میں گذر چکی ہے۔

(۱) کشاف القناع ۶/ ۱۵۶، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۳۲، کشف المخدرات رص ۴۷۸، الإنصاف ۱۰/ ۳۰۴۔

صیام

دیکھئے: "صوم"۔

صید

تعریف:

۱- صید لغت میں "صاد یصید" کا مصدر ہے، اور معنی مصدری یعنی شکار کرنے کے عمل پر بولا جاتا ہے، اسی طرح شکار پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: **صید الأمیر**، امیر کا شکار، اور **صید کثیر**، بہت زیادہ شکار اور اس سے شکار کیا ہوا جانور مراد لیا جاتا ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے: یہ اللہ تعالیٰ کی خلق یعنی اللہ سبحانہ تعالیٰ کی مخلوق ہے [۱]، اور صید اس جگہ شکار کردہ جانور کے معنی میں ہے [۲]، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "**لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ**" [۳] (شکار کو مت مارو جبکہ تم حالت احرام میں ہو)۔

اور اصطلاح میں: کاسانی نے اس کی تعریف شکار کے معنی میں بولے جانے کے اعتبار سے یہ کی ہے کہ شکار اس جاندار کا نام ہے جو انسان سے وحشت محسوس کرتا ہے اور اس سے دور رہتا ہے، اور بغیر حیلہ کے اس کا پکڑنا ممکن نہیں ہوتا ہے، یا تو وہ اڑ کر یا دوڑ کر بھاگ جاتا ہے [۴]۔

بہوتی نے دونوں اطلاقات (معنی مصدری اور شکار کردہ جانور) کے اعتبار سے تعریف کی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ: صید اپنے مصدری معنی کے اعتبار سے ایسے جانور کا شکار کرنا ہے، جو طبعی طور پر وحشی ہو، نہ تو وہ مملوک ہو اور نہ اس پر اسے قدرت حاصل ہو [۱]۔

معنی ثانی یعنی شکار کردہ جانور کے اعتبار سے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ: صید وہ شکار کیا ہوا حلال جانور ہے، جو طبعی طور پر وحشی ہو، ملکیت میں نہ ہو اور نہ اس پر قدرت حاصل ہو، پس حرام نکل جائے گا جیسے بھیڑیا، اور اہلی بھی نکل جائے گا جیسے اونٹ اگر چہ وحشی ہو جائے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ذبح:

۲- ذبح لغت میں: چیرنے پھاڑنے کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں: حلق میں کاٹنے کا نام ہے اور یہ گردن میں لبہ اور دونوں داڑھ کے درمیان کا حصہ ہے [۳]۔

ب-نحر:

۳- لغت میں نحر کا ایک معنی: جانور کے لبہ میں نیزہ مارنا ہے، کیونکہ لبہ اس کے سینہ کے اوپری حصہ کے مقابل ہے، کہا جاتا ہے: "**نحر البعیر ینحرہ نحراً**" [۴] (اس نے اونٹ کو نیزہ مار کر ذبح کیا)۔

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، القاموس، الاختیار لتعلیل المختار للموصلی ۵ / ۲۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۵ / ۲۳۳، کشاف القناع عن متن الاقناع للبہوتی ۶ / ۲۱۳، مغنی المحتاج ۴ / ۲۶۵۔

(۳) سورۂ مائدہ / ۹۵۔

(۴) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۵ / ۳۵۔

(۱) کشاف القناع ۶ / ۲۱۳۔

(۲) سابقہ مرجع۔

(۳) القاموس، لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن للراغب الاصفہانی مادہ: "ذبح"۔

(۴) لسان العرب، القاموس، تاج العروس۔

اور اصطلاح میں: نحر کا اطلاق اسی لغوی معنی پر ہوتا ہے، اور اسی قبیل سے فقہاء کا قول ہے: اونٹ میں نحر کرنا مستحب ہے[۱] (دیکھئے: نحر)۔

ج-عقر:

۴-عقر عین کے فتح کے ساتھ لغۃً: اونٹ کے پاؤں کاٹنا۔

فقہاء نے اسے اسی معنی میں استعمال کیا ہے، یعنی اگر جانور پر قدرت نہ ہو تو اس کے بدن کے کسی بھی حصہ پر جان لیوا کاری زخم لگانا، چاہے تیر کے ذریعہ ہو یا شکاری جانور یا پرندہ کے ذریعہ ہو[۲]۔

دیکھئے: ''عقر''۔

شکار کی قسمیں:

۵-شکار کی دو قسمیں ہیں: خشکی کے شکار اور دریائی شکار۔

خشکی کا شکار: وہ ہے جس کی پیدائش خشکی میں ہو، اور اس جگہ کا اعتبار نہیں ہے جس میں وہ زندگی گذارتا ہے۔

اور سمندری شکار: وہ ہے جس کی پیدائش پانی میں ہو، اگر چہ اس کا ٹھکانہ خشکی میں ہو، کیونکہ پیدا ہونا اصل ہے، اور اس کے بعد رہنا عارضی ہے۔

لہذا پانی کا کتا، مینڈک اور اسی کے مثل کیکڑا، مگر مچھ اور کچھوا سمندری جانور ہیں محرم کے لئے اس کا شکار حلال ہے[۳]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ''[۴] (تمہارے لئے دریائی شکار...... جائز کیا گیا)۔

لیکن خشکی کے جانور کا شکار اس کے لئے حرام ہے سوائے اس کے جو مستثنیٰ ہے۔ دیکھئے: ''حرم'' فقرہ/ ۱۳۔

شرعی حکم:

۶-شکار میں اصل اباحت ہے، مگر یہ کہ محرم ہو یا حرم میں ہو، اس کی دلیل قرآن، سنت، اجماع اور قیاس ہے۔

کتاب اللہ کی چند آیات درج ذیل ہیں: ''**أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ، وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَادُمْتُمْ حُرُمًا**''[۱] (تمہارے لئے دریائی شکار اور اس کا کھانا جائز کیا گیا تمہارے نفع کے لئے اور تمہارے اوپر جب تک تم حالت احرام میں ہو خشکی کا شکار حرام کیا گیا)۔

نیز ارشاد ہے: ''**وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا**''[۲] (اور جب تم احرام کھول چکو تو اب تم شکار کر سکتے ہو)۔

اور احادیث میں چند درج ذیل ہیں، حضرت عدی بن حاتمؓ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں: ''**قلت یا رسول الله: اناقوم نتصید بهذه الكلاب فما يحل لنا منها؟ فقال: إذا أرسلت كلابک المعلمة وذكرت اسم الله فكل مما أمسكن عليک، إلا أن يأكل الكلب فلا تأكل، فإني أخاف أن يكون إنما أمسک على نفسه، وإن خالطها كلب من غيرها فلاتأكل**''[۳] (میں نے عرض کیا اے اللہ کے رسول ﷺ!

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۶۰۔

(۲) لسان العرب، البدائع ۵/ ۴۳۔

(۳) الاختیار ۱/ ۱۶۶، ابن عابدین ۲/ ۲۱۲۔

(۴) سورۂ مائدہ/ ۹۶۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۶۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۲۔

(۳) حدیث عدی بن حاتم: ''إذا أرسلت كلابک المعلمة......'' کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۶۱۲) نے کی ہے۔

ہم لوگ ان کتوں کے ذریعہ شکار کرتے ہیں، تو ان میں سے ہمارے لئے کیا حلال ہے؟ تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: اگر تم اپنے سدھائے ہوئے کتوں کو (شکار پر) چھوڑو، اور اس وقت اللہ کا نام لو تو اس شکار کو کھاؤ جسے یہ کتے تمہارے لئے پکڑیں، لیکن اگر کتا اس میں سے کھالے تو مت کھاؤ، کیونکہ مجھے اس کا اندیشہ ہے کہ اس نے صرف اپنے لئے پکڑا ہے، اور اگر ان کتوں کے ساتھ دوسرے کا کتا مل جائے تو مت کھاؤ)۔

حضرت ابو ثعلبہ الخشنیؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے رسول اللہ علیہ السلام سے تیر کمان اور سدھائے ہوئے اور بغیر سدھائے ہوئے کتے کے ذریعہ شکار کرنے کے بارے میں دریافت فرمایا: تو ان سے رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "**ماصدت بقوسک فاذکر اسم الله ثم کل، وماصدت بکلبک المعلم فاذکر اسم الله ثم کل، وما صدت بکلبک الذی لیس معلما فأدرکت ذکاته فکل**"[1] (جسے تم اپنے کمان کے ذریعہ شکار کرو تو اللہ کا نام لو پھر کھاؤ، اور جسے تم اپنے سدھائے ہوئے کتے کے ذریعہ شکار کرو تو اللہ کا نام لو پھر کھاؤ، اور جسے تم اپنے اس کتے کے ذریعہ شکار کرو جو سدھایا ہوا نہیں ہے تو اگر تم نے اسے ذبح کرلیا تو کھاؤ)۔

اجماع کی تفصیل یہ ہے کہ لوگ رسول اللہ علیہ السلام کے عہد، آپ علیہ السلام کے صحابہ کرام اور ان کے تابعین کے عہد میں بغیر نکیر کے شکار کرتے رہے ہیں۔

قیاس یہ ہے کہ شکار ایک قسم کی کمائی کرنا اور اس چیز سے فائدہ اٹھانا ہے جو اسی کے لئے پیدا کی گئی ہے، اور اس میں مکلّف کی حق رسی اور اس کو اوامر کے امتثال پر قدرت دینا ہے، تو یہ لکڑی چننے کی طرح

(۱) حدیث ابی ثعلبہ الخشنی: "**ماصدت بقوسک فاذکر اسم الله......**" کی روایت بخاری (الفتح ۹/۶۱۲) اور مسلم (۳/۱۵۳۲) نے کی ہے۔

مباح ہوگا[1]، اور اس سے اس کی مشروعیت کی حکمت بھی ظاہر ہوتی ہے۔

۷- اور جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ شکار میں اصل اباحت ہے تو اس کے بارے میں یہ حکم نہیں کیا جائے گا کہ وہ خلاف اولی یا مکروہ یا حرام یا مندوب یا واجب ہے، مگر خاص صورتوں میں مخصوص دلائل کے ذریعہ جنہیں ہم ذیل میں ذکر کر رہے ہیں:

۸- الف- شکار کرنا اس صورت میں خلاف اولی ہوگا جبکہ رات میں کیا جائے، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے، اور حنابلہ نے اس کے خلاف کی صراحت کی ہے چنانچہ "المغنی" میں ہے: امام احمد نے فرمایا کہ: رات کے شکار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے[2]۔

۹- ب- شکار کرنا اس صورت میں مکروہ ہوگا جبکہ اس سے مقصود کھیل کود اور لغو ہو[3]، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**لاتتخذوا شیئاً فیه الروح غرضاً**"[4] (جس چیز میں روح ہو اسے نشانہ مت بناؤ)۔

بعض فقہاء نے کراہت کی دوسری صورتیں ذکر کی ہیں، چنانچہ حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ باز کو زندہ شکاروں کے ذریعہ سدھانا مکروہ ہے، کیونکہ اس میں جانور کو عذاب دینا ہے[5]۔

لیکن وہ قول جسے بعض حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ: عمومی طور پر شکار کرنے کو پیشہ بنانا مکروہ ہے، حصکفی اور ابن عابدین نے اسے رد کردیا

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۶/۵۰۔

(۲) تنویر الأبصار بہامش ابن عابدین ۵/۳۰۶، نقلاعن الخانیہ، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۱۱/۱۱۔

(۳) ابن عابدین نقلاعن مجمع الفتاوی ۵/۲۹۷، الشرح الکبیر للدردیر ۲/۱۰۸، مطالب اولی النہی ۶/۳۴۰۔

(۴) حدیث: "**لاتتخذوا شیئا فیه الروح غرضا**" کی روایت مسلم (۳/۱۵۴۹) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۵) الدرالمختار علی ہامش ابن عابدین ۵/۳۰۶۔

ہے، اور کہا ہے کہ: تحقیق یہ ہے کہ اسے پیشہ بنانا مباح ہے، کیونکہ یہ ایک قسم کی کمائی کرنا ہے، اور تمام اقسام کی کمائی صحیح مذہب کے مطابق مباح ہونے میں برابر ہیں، ابن عابدین نے کہا ہے کہ: یہ اس صورت میں ہے جبکہ سود اور عقود فاسدہ کے ذریعہ کمائی نہ ہو، اور نہ حرام طریقہ پر ہو، تو ان میں سے کسی کمائی کی مذمت نہیں کی جائے گی، البتہ ان میں سے بعض بعض سے افضل ہیں (۱)۔

حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ درج ذیل چند صورتوں میں شکار کرنا مکروہ ہے۔

الف- یہ کہ ناپاک چیز جیسے پا□نہ اور مردار کے ذریعہ ہو، کیونکہ اس میں شکار کو نجاست کھلانا ہے۔

ب-مکروہ ہے کہ گبریلوں کے ذریعہ ہو، کیونکہ ان کے ٹھکانے پا□نے ہوتے ہیں (۲)۔

ج-مکروہ ہے کہ مینڈکوں کے ذریعہ ہو اس لئے کہ ان کے قتل کی ممانعت ہے۔

د-مکروہ ہے کہ خراطیم (۳) اور اس چیز کے ذریعہ ہو جس میں روح ہو، کیونکہ اس میں حیوان کو عذاب دینا ہے (۴)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲۹۷/۵۔

(۲) بنات وردان، اس کا واحد بنت وردان ہے، اور یہ چھوٹے کیڑے نما ہیں، گبریلے جیسے، سرخ رنگ کے، اور اکثر حمام اور بیت الخلاء میں ہوتے ہیں، اور حشوش ضمہ کے ساتھ (حش ضمہ اور فتحہ کے ساتھ کی جمع ہے، اور اس کا ایک معنی بیت الخلاء ہے)، المعجم الوسیط مادہ: ''ورد''، ''حش''۔

(۳) الخراطیم میم کے ساتھ اسی طرح المغنی اور الشرح الکبیر میں ہے، اور غالباً یہ خراطین نون کے ساتھ ہے، اور یہ لمبے کیڑے ہیں، جو نہروں کی مٹی میں پائے جاتے ہیں، جیسا کہ: المعجم الوسیط وغیرہ میں ہے، اور بظاہر مراد وہ کیڑے ہیں جن میں جان ہو، پس اگر اسے مار دے تو اس کے ذریعہ شکار کرنا حلال ہوگا۔

(۴) المغنی، الشرح الکبیر ۳۲/۱۱۔

۱۰- کچھ صورتوں میں شکار کرنا حرام ہے، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف- شکار کرنے والا حج یا عمرہ کے احرام کی حالت میں ہو اور شکار خشکی کا ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''**وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَادُمْتُمْ حُرُمًا**'' (۱) (اور تمہارے اوپر جب تک تم حالت احرام میں ہو خشکی کا شکار حرام کیا گیا)، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

ب- شکار حرم کا ہو، چاہے شکار کرنے والا محرم ہو یا حلال ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''**أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا اٰمِنًا**'' (۲) (کیا ان لوگوں نے اس پر نظر نہیں کی کہ ہم نے (ان کے شہر) امن والا حرم بنایا ہے)۔

مکہ کی صفت کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''**ولا ينفر صيدها**'' (۳) (اور اس کے شکار کو بدکایا نہ جائے)۔

اور اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے۔

ج- شکار پر ملکیت کا نشان ہو، جیسے رنگنا اور پرندے کے بازو کو کترنا وغیرہ۔

اس مسئلہ کو شافعیہ نے صراحۃً ذکر کیا ہے، اور یہ تمام فقہاء کے کلام سے بھی سمجھا جاتا ہے، کیونکہ وہ اس حالت میں دوسرے شخص کا مملوک ہے (۴)، اور شکار کے بارے میں یہ شرط ہے کہ وہ مملوک نہ ہو (۵)۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/۹۶۔

(۲) سورۂ عنکبوت/۶۷۔

(۳) حدیث: ''ولا ينفر صيدها......'' کی روایت بخاری (الفتح ۴۶/۴) اور مسلم (۹۸۸/۲) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۱۱۷/۸۔

(۵) صید کی تعریف کا پہلا فقرہ۔

مالکیہ نے چند دوسری صورتیں ذکر کی ہیں جن میں شکار کرنا حرام ہوتا ہے، اور وہ یہ ہیں: مشروع نیت سے اس کا خالی ہونا، جیسے ماکول یا غیر ماکول کا شکار کیا جائے اور ذبح کرنے کی نیت نہ ہو، بلکہ کسی چیز کی نیت نہ ہو، یا اسے قید میں رکھنے یا اسے تنگی میں رکھنے کی نیت ہو[1]۔

لیکن دسوقی نے حطاب سے نقل کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو تنگی میں رکھنے کی نیت سے شکار کرنا جائز ہے، جہاں اس میں عذاب دینا نہ ہو، اور ان میں سے بعض نے جواز کو (اس) حدیث سے اختیار کیا ہے: "**یا أباعمیر مافعل النغیر**"[2] (اے ابوعمیر چڑیا کا بچہ کیا ہوا)۔

علاوہ ازیں دردیر نے مالکیہ کے نزدیک صید کے شرعی حکم کا خلاصہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

کھیل کود کی نیت سے مکروہ ہے، اور اپنے اور اپنے اہل وعیال پر ایسے توسع کے لئے جائز ہے جس کی عادت عام طور پر نہ ہو اور معتاد توسع یا غیر واجب ضرورت کو پورا کرنے یا سوال یا صدقہ سے بچنے کی خاطر مندوب ہے، اور واجب ضرورت کو پورا کرنے کے لئے واجب ہے، اس پر پانچوں احکام جاری ہوتے ہیں[3]۔

شکار کے ارکان:

۱۱- شکار کے ارکان تین ہیں، شکار کرنے والا، جسے شکار کیا جائے اور آلہ[1] اور ان میں سے ہر ایک رکن کے لئے کچھ شرائط ہیں، جن کا بیان حسب ذیل ہے:

اول: وہ شرائط جو شکار کرنے والے میں ہیں۔

شکار کے صحیح ہونے کے لئے شکار کرنے والے میں حسب ذیل شرائط کا ہونا ضروری ہے:

۱۲- **پہلی شرط**: وہ عاقل اور صاحب تمیز ہو، اور یہ جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کے نزدیک ہے، اور یہی شافعیہ کا ایک قول ہے)[2] یہ اس لئے کہ غیر عاقل بچہ ان حضرات کے نزدیک ذبح کرنے کا اہل نہیں ہے، لہذا وہ شکار کرنے کا اہل نہیں ہوگا، نیز اس لئے کہ شکار میں ارادہ اور تسمیہ کی ضرورت ہوتی ہے، اور یہ دونوں غیر عاقل کی طرف سے صحیح نہیں ہوتے ہیں، جیسا کہ حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی علت بیان کی ہے۔

اس بنیاد پر مجنون اور غیر ممیّز بچے کا شکار جائز نہیں ہوگا، جیسا کہ جمہور فقہاء کے نزدیک ان دونوں کا ذبیحہ جائز نہیں ہوتا ہے، اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ بچے کا ذبح کرنا اور شکار کرنا اگر چہ وہ غیر ممیّز ہو، اور اسی طرح مجنون اور نشہ میں مبتلا شخص کا ذبیحہ اور شکار ان کے نزدیک اظہر قول کے مطابق حلال ہے، کیونکہ فی الجملہ ان لوگوں میں قصد اور ارادہ ہوتا ہے، البتہ مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ لوگ کبھی کبھی ذبح کرنے میں غلطی کر جاتے

---

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۷-۱۰۸۔

(۲) حوالہ سابق۔

حدیث: "یا أبا عمیر، ما فعل النغیر؟" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۸۲) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۳) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۷، ۱۰۸۔

(۱) الخرشی ۳/ ۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۸-۲۹۷، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۸۱، الخرشی علی خلیل ۲/ ۳۰۱، نہایۃ المحتاج للرملی ۸/ ۱۰۶، مغنی المحتاج للخطیب ۴/ ۲۶۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۸۱، نتائج الافکار علی الہدایہ مع حاشیۃ العنایہ ۸/ ۱۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ہیں، جیسا کہ امام شافعی نے ''الام'' میں صراحت کی ہے، اور شافعیہ کے دوسرے قول کے مطابق: ان کا شکار اور ذبیحہ حلال نہیں ہے، اس لئے کہ ان کا ارادہ فاسد ہے [۱]۔

شربینی نے کہا ہے کہ: مجنون اور نشہ میں مبتلا شخص کے بارے میں محل اختلاف وہ صورت ہے جبکہ ان دونوں میں بالکل تمیز نہ ہو، لیکن اگر ان دونوں میں معمولی تمیز ہو تو قطعی طور پر حلال ہوگا [۲]۔

اس موضوع کی تفصیل اصطلاح: ''ذبائح'' فقرہ ۲۱ میں ملاحظہ کی جائے۔

۱۳- دوسری شرط:

وہ حلال ہو، لہذا اگر حج یا عمرہ کے احرام کی حالت میں ہو تو اس کا شکار کیا ہوا جانور نہیں کھایا جائے گا، بلکہ وہ مردار ہوگا [۳] جیسا کہ اس کا بیان آگے آرہا ہے۔

۱۴- تیسری شرط:

مسلمان یا کتابی ہو، اور یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، اور مالکیہ نے کہا ہے کہ کتابی کا شکار کیا ہوا حلال نہیں ہے، اگرچہ اس کا ذبیحہ حلال ہے، اور مالکیہ نے ذبح اور شکار کے درمیان اس طرح فرق کیا ہے کہ شکار کرنا رخصت ہے، اور کافر اگرچہ کتابی ہو اس کا اہل نہیں ہے [۴]۔

(۱) مغنی المحتاج للشربینی الخطیب ۴/ ۲۶۷۔

(۲) سابقہ مرجع۔

(۳) ابن عابدین اور اس کا حاشیہ الدرالمختار ۵/ ۱۸۸۔

(۴) الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۲، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۱۶۱-۲۶۳، الدرالمختار علی ہامش ابن عابدین ۵/ ۱۸۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۶، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۳۹۔

مالکیہ اور شافعیہ نے کہا ہے کہ: یہ شرط ارسال کے وقت سے پہنچنے کے وقت تک معتبر ہے، اور یہاں مالکیہ کا ایک دوسرا قول ہے، یعنی صرف ارسال کے وقت شرط ہے، جیسا کہ گذرا [۱]۔

اس بنیاد پر مشرک یا مرتد کا شکار حلال نہیں ہوگا [۲]، اور یہ شرط لگانے کی وجہ یہ ہے کہ: غیر مسلم خالص اللہ کا نام نہیں لیتا ہے، اور اہل کتاب کے شکار اور ذبائح کے حلال ہونے کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ''وَطَعَامُ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ'' [۳] (اور جو لوگ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لئے جائز)۔

کتابی سے مراد یہودی اور نصرانی ہیں، چاہے ذمی ہوں یا حربی [۴]۔

تفصیل کے لئے اصطلاح: ''ذبائح'' فقرہ/ ۲۳-۲۴ ملاحظہ کی جائے۔

۱۵- چوتھی شرط:

شکار کرنے والے کے لئے شرط ہے کہ جانور بھیجنے یا تیر پھینکنے کے وقت اللہ کا نام لے، اور یہ جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے [۵]۔

پھر حنفیہ نے کہا ہے کہ: تسمیہ جانور بھیجنے کے وقت شرط ہے،

(۱) البدائع ۵/ ۴۹، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۶، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۴۳۔

(۲) الدرالمختار علی ہامش ابن عابدین ۵/ ۱۸۸-۱۸۹، المغنی ۸/ ۵۳۹، ۵۴۰، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۶۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۵۔

(۴) البدائع ۵/ ۴۵، الخرشی علی مختصر خلیل ۲/ ۳۰۱، الشرح الصغیر للدردیر ۲/ ۱۶۳۔

(۵) الدرالمختار علی ہامش ابن عابدین ۵/ ۳۰۰، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/ ۱۰۳، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۸۰، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۸۱۔

اگر چہ حکماً ہو، پس ان کے نزدیک شرط یہ ہے کہ اسے عمداً نہ چھوڑے، اس لئے اگر تسمیہ بھول جائے لیکن عمداً ترک نہ کرے تو جائز ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ جب یاد ہو اور قدرت ہو تو شرط ہے [1]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ: اگر تسمیہ کو عمداً یا سہواً ترک کر دے تو جائز نہیں ہوگا، ابن قدامہ نے کہا کہ: یہ مذہب کی تحقیق ہے، اور یہی شعبی اور ابوثور کا قول ہے۔

امام احمد سے منقول ہے کہ کتا کو بھیجنے کے وقت تسمیہ شرط ہے، اور یہ تیر پھینکنے کے وقت لازم نہیں ہوگا اور اسے اختیار حاصل نہیں ہے، تو یہ چاقو کے درجہ میں ہوگا، برخلاف جانور کے کیونکہ وہ اپنے اختیار سے کرتا ہے [2]۔

شافعیہ کے نزدیک تسمیہ شرط نہیں ہے، بلکہ تیر پھینکنے یا شکاری جانور کو بھیجنے کے وقت مسنون ہے تو اگر اسے عمداً یا سہوا چھوڑ دے تو حلال ہوگا، لیکن انہوں نے کہا ہے کہ: اس کو عمداً چھوڑنا مکروہ ہے [3]، اور تفصیل کے لئے اصطلاح: ''ذبائح'' فقرہ/ ۳۲، ۳۴ اور ''تسمیۃ'' فقرہ/ ۱۹ ملاحظہ کی جائے۔

۱۶- پانچویں شرط: شکار کرنے والا غیر اللہ کا نام نہ لے۔

اور یہ شرط تمام مذاہب میں متفق علیہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ'' [4] (اور جو غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا ہو حرام کیا ہے)۔

دیکھئے: اصطلاح ''ذبائح'' فقرہ/ ۳۵۔

۱۷- چھٹی شرط: آلہ کو اس طرح چھوڑے کہ اس کی طرف شکار کو منسوب کیا جا سکے۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ: شکاری جانور یا پرندہ کو شکار کرنے والے کے ہاتھ یا اس کے غلام کے ہاتھ سے چھوڑا جائے، صاوی نے کہا ہے کہ: ید سے مراد اس کی حقیقت ہے، اور اسی کے مثل اسے اس کی رسی یا اپنے پاؤں کے نیچے سے چھوڑنا ہے، اس پر صرف قدرت یا ملکیت کافی نہیں ہے، اور انہوں نے کہا ہے کہ: حکم دینے والے کی نیت اس کا تسمیہ اور اس کا مسلمان ہونا کافی ہوگا [1]۔

اس پر فقہاء نے کئی مسائل کی تفریع کی ہے [2]۔ اس میں سے چند حسب ذیل ہیں:

الف- اگر ہوا سے تیر اڑ جائے اور شکار کو مار ڈالے، یا بلا ارادہ چھری گاڑ دے اور اس کے ساتھ شکار پھنس جائے اور اسے مار ڈالے تو حلال نہیں ہوگا، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے [3]۔

ب- اگر شکاری جانور یا پرندہ اپنے طور پر چلا جائے اور استرسال کے درمیان کوئی شخص اسے ایسا نہ بھڑکائے جس سے اس کی تیزی میں اضافہ ہو، تو وہ جس شکار کو مارے گا وہ حرام ہوگا، اس لئے کہ حقیقتاً ارسال نہیں پایا گیا [4]۔

ج- اگر شکاری جانور یا پرندہ اپنے طور پر چلا جائے اور اسے شکار کا اہل شخص ایسا بھڑکائے، جس سے اس کی تیزی میں اضافہ ہو جائے تو مالکیہ کے نزدیک اس کا مارا ہوا شکار حلال نہیں ہوگا، شافعیہ کے نزدیک یہی اصح ہے، مالکیہ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ

---

(۱) ابن عابدین اور اس کا حاشیہ الدر المختار ۵/ ۳۰۰، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۱۰۶۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۴۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۷۳۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۷۳۔

---

(۱) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۱۶۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۰۰- ۳۰۳، الہدایہ مع العنایہ اور تکملۃ الفتح ۸/ ۱۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر للدردیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۱۶۲، البجیرمی ۴/ ۲۸۷، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۵۱، کشاف القناع ۶/ ۲۲۴۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۶، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۵۱۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۳۰۰، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۶، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۵۱۔

شکاری کے ہاتھ سے ارسال نہیں پایا گیا، اور شافعیہ نے حرمت کی یہ علت بیان کی ہے کہ اس میں استرسال جو حلت سے مانع ہے اور بھڑ کانا جو حلت کو جائز کرنے والا ہے دونوں جمع ہیں، تو ممانعت کا پہلو غالب ہوگا، جیسا کہ شربینی الخطیب کہتے ہیں [۱]۔

لیکن حنفیہ اور مالکیہ نے کہا ہے اور شافعیہ کے نزدیک اصح کے مقابلے میں ہے کہ اگر برانگیختہ کرنے کے ساتھ تسمیہ ملا ہوا ہو تو حلال ہے، اس لئے کہ برانگیختہ کرنے کا اثر دوڑنے میں اضافہ کی صورت میں ظاہر ہے [۲]۔

اور اس لئے بھی کہ بھڑ کانا اس کے دوڑنے میں موثر ہے، تو یہ اس کو بھیجنے کے مشابہ ہوگا، جیسا کہ رحیبانی کہتے ہیں [۳]۔

د- اگر شکاری جانور یا پرندہ کو بھیجے اور وہ شکار کا اہل ہو اور اس کو ایسا شخص برانگیختہ کرے جس کا شکار حلال نہیں ہوتا ہے، تو اس کا مارا ہوا شکار حرام نہیں ہوگا، کیونکہ بھڑ کانے سے پہلے بھیجنا اس سے زیادہ قوی ہے، لہذا بھڑ کانے کی وجہ سے بھیجنے کا حکم ختم نہیں ہوگا، جیسا کہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے [۴]۔

ہ- اگر شکاری جانور یا پرندہ کو ایسا شخص بھیجے جو شکار کا اہل نہ ہو، پھر اس کو ایسا شخص برانگیختہ کرے جو اس کا اہل ہو تو اس کا مارا ہوا شکار حلال نہیں ہوگا، کیونکہ معتبر بھیجنا ہے جو بھڑ کانے سے زیادہ قوی ہے [۵]۔

و- اگر شکاری جانور یا پرندہ اپنے مالک کے ہاتھ سے بغیر چھوڑے ہوئے چھوٹ جائے، پھر اس کو ایسا شخص برانگیختہ کرے جو شکار کا اہل ہو تو اس کا مارا ہوا شکار حلال ہوگا، کیونکہ بھڑ کانے سے پہلے اس سے قوی سبب نہیں ہے، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے۔

اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے، چنانچہ امام مالک نے پہلے کہا کہ حلال ہے، پھر کہا کہ حرام ہے، کیونکہ شکار کرنا اس کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا مگر جبکہ وہ شکاری جانور یا پرندہ کو اپنے ہاتھ سے چھوڑے، اور اسی قول کو خلیل اور دردیر نے راجح کہا ہے، اگر چہ حلت کے قول کو ابن القاسم نے اختیار کیا ہے اور اسے بہت سے علماء نے اختیار کیا ہے جیسے لخمی اور بنانی نے اس کی تائید کی ہے، اور یہ دوسرے مذاہب کے موافق ہے [۱]۔

ز- اگر شکاری جانور یا پرندہ کو ایسا شخص چھوڑے جو شکار کا اہل ہو، پھر وہ جانے میں رک جائے اور اسے ایسا شخص بھڑ کائے جو اس کا اہل نہ ہو، تو اس کا مارا ہوا شکار حرام ہوگا، کیونکہ رکنے کی وجہ سے ارسال کا حکم ختم ہوگیا، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے [۲]۔

۱۸- ساتویں شرط: اس چیز کا ارادہ کرنا جس کا شکار مباح ہو۔

شکار کرنے والے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ اس کو بھیجنے سے ایسی چیز کے شکار کرنے کا ارادہ کرے جس کا شکار مباح ہو، لہذا اگر تیر یا شکاری جانور یا پرندہ کو کسی انسان یا مانوس جانور یا پتھر پر چھوڑے، پھر وہ شکار کو لگ جائے، تو حلال نہیں ہوگا [۳]۔

پھر فقہاء کی عبارتیں اس شرط کی تطبیق اور ان کے ذکر کردہ فروع میں مختلف ہیں۔

چنانچہ حنفیہ نے کہا: اگر شکاری کسی انسان یا اس کے علاوہ کسی گھوڑا، بکری، مانوس پرندہ اور اہلی سور کی آہٹ سنے جس کا شکار حلال

---

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۱۶۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۶۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۶۔
(۳) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۵۱، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۴۱۔
(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۷، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۴۳۔
(۵) سابقہ مراجع۔

(۱) الشرح الصغیر للدردیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۱۶۳، ابن عابدین ۵/ ۳۰۳۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۰۰-۳۰۱۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۴۰۰-۴۰۳، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۱۶۱-۱۶۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۴۲-۵۴۵۔

نہیں ہے، اور وہ تیر چھوڑے تو وہ ایسے شکار کو لگے جس کو شکار کرنا حلال ہے، تو وہ حلال نہیں ہوگا، کیونکہ یہ عمل شکار کرنا نہیں ہے۔

اس کے برخلاف اگر وہ شیر کی آہٹ سنے پھر اس کی طرف تیر پھینکے یا اپنا کتا چھوڑے، پھر وہ حلال کھایا جانے والا شکار ثابت ہو تو وہ حلال ہوگا، کیونکہ اس نے ایسے شکار کا ارادہ کیا جس کا شکار کرنا حلال ہے، جیسا کہ اگر وہ کسی شکار کی طرف تیر پھینکے اور وہ دوسرے شکار کو لگ جائے [۱]۔

کیونکہ حنفیہ ایسے جانور کا شکار کرنا جس کا گوشت کھانا حلال نہیں ہے، اس کی کھال یا اس کے بال یا اس کے پر سے منفعت حاصل کرنے یا اس کے شر کو دور کرنے کے لئے جائز کہتے ہیں [۲]، جیسا کہ شکار کردہ جانور کی شرائط میں آئے گا۔

ابن عابدین نے زیلعی سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے:

شکار صرف دو صورتوں میں حلال ہے:

ایک یہ کہ شکار کے ارادہ سے اس کی طرف تیر چلائے۔

ایک یہ کہ جس کا اس نے ارادہ کیا اور اس کی آہٹ سنا، اور اس کی طرف تیر پھینکا وہ شکار ہو، چاہے وہ ماکول اللحم ہو یا نہ ہو [۳]۔

مالکیہ نے کہا: یہ شرط ہے کہ شکار پر شکاری جانور یا پرندہ کو چھوڑنے کے وقت شکار کرنے والے کو اس کا علم ہو کہ یہ مباح ہے، جیسے ہرن اور جنگلی گدھا، اگر چہ اس کی نوع کا علم نہ ہو، یعنی وہ سمجھتا ہو کہ وہ مباح ہے، لیکن اس بارے میں تردد ہو کہ وہ جنگلی گدھا ہے، یا ہرن؟ تو وہ حلال ہوگا۔

اسی طرح اگر اس کے شکار متعدد ہوں اور سب کی نیت کرے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۰۶۔

(۲) الدر المختار بہامش ابن عابدین ۵/ ۳۰۵۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۰۶۔

(تو سب حلال ہوں گے) اور اگر سب کی نیت نہ کرے تو وہ جس کی نیت کرے گا وہ حلال ہوگا بشرطے کہ اسے دوسرے سے پہلے شکار کرے، اور اگر جس کی نیت کیا تھا اس سے پہلے دوسرے کو شکار کرے تو ان میں سے کسی کو بھی ذبح کے بغیر کھانا حلال نہیں ہوگا، نیت کردہ اس لئے نہیں کھایا جائے گا کہ دوسرے کے ساتھ ابتداء میں مشغول رہا ہے اور جس کی نیت نہیں کیا ہے وہ اس لئے نہیں کھایا جائے گا کہ اس کے شکار کرنے کی نیت نہیں ہے [۱]۔

اگر اس کی نیت نہ تو ایک کے بارے میں ہو اور نہ سب کے بارے، تو کسی کا کھانا حلال ہوگا، جیسا کہ صاوی نے الاجھوری سے نقل کیا ہے [۲]۔

اگر تردد ہو تو شکار کیا ہوا جانور نہیں کھایا جائے گا، بایں طور کہ اس کو اس کی حرمت کے بارے میں گمان، شک یا وہم ہو، جیسے خنزیر پھر وہ حلال ثابت ہو جیسے ہرن، اس لئے کہ نیت میں پختگی نہیں ہے [۳]۔

اور صاوی نے اجھوری کے دادا سے نقل کیا ہے کہ اگر وہ متعین طور پر کسی ایک کی نیت کرے تو صرف وہی حلال ہوگا اگر معلوم ہو، اور اگر غیر متعین طور پر کسی ایک کی نیت کرے تو صرف پہلا حلال ہوگا، اگر اس کے پہلا ہونے کے بارے میں تردد ہو تو کوئی بھی حلال نہیں ہوگا [۴]۔

شافعیہ نے کہا: اگر وہ مثلاً اپنی قدرت یا نشانہ کو آزمانے کے لئے تیر چھوڑے اور اس کے سامنے شکار آجائے اور تو اسے مار ڈالے، اصح قول کے مطابق جس کی صراحت ہے حرام ہوگا، کیونکہ اس

(۱) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۱۶۴۔

(۲) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۱۶۴۔

(۳) الشرح الصغیر للدردیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۱۶۵۔

(۴) حاشیۃ الصاوی بذیل الشرح الصغیر ۲/ ۱۶۴۔

نے کسی متعین شکار کا ارادہ نہیں کیا[۱]۔

ان کا دوسرا قول یہ ہے: حرام نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے فعل کا ارادہ کیا ہے اگرچہ شکار کا ارادہ نہیں ہے[۲]۔

اگر اسے کسی غیر ماکول اللحم مثلاً خنزیر پر چھوڑے، پھر وہ شکار کو لگ جائے، تو اسی طرح وہ اصح قول کے مطابق حلال نہیں ہوگا، اور اسی طرح اگر کتا کو بغیر شکار کے چھوڑے پھر اس کے سامنے شکار آجائے اور اسے قتل کردے تو حلال نہیں ہوگا، اور یہ اس لئے کہ ارسال کے وقت شکار کرنے کا ارادہ نہیں ہے۔

لیکن اگر شکار پر تیر پھینکے اس خیال سے کہ وہ پتھر ہے، یا غیر ماکول اللحم جانور ہے، اور وہ کسی شکار کو لگ جائے، تو حلال ہوگا، اور اسی طرح اگر وہ ہرنوں اور اس جیسے وحشی جانوروں کی جماعت کی طرف پھینکے اور وہ اس جماعت میں سے ایک کو لگ جائے تو وہ حلال ہوگا، پہلا اس لئے کہ اس نے اسے اپنے فعل سے قتل کیا ہے اور اس کے ظن کا اعتبار نہیں ہوگا، اور دوسرا اس لئے کہ اس نے جماعت کا ارادہ کیا، اور یہ ایک ان ہی میں سے ہے۔

اگر جماعت میں سے ایک کا ارادہ کرے اور وہ دوسرے کو لگ جائے تو اصح قول کے مطابق جس کی صراحت ہے وہ حلال ہوگا، چاہے یہ دوسرا پہلے کی سمت میں ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ شکار کا ارادہ پایا گیا ہے۔

اصح کے مقابلے میں ممانعت کا قول ہے، اس لحاظ سے کہ وہ مقصود نہیں ہے۔

اگر ارادہ کرے مگر سمجھنے اور نشانہ دونوں میں غلطی ہوجائے جیسے کہ شکار پر اس خیال سے تیر پھینکے کہ وہ پتھر ہے، یا خنزیر پر اس گمان سے کہ وہ شکار ہے، اور وہ دوسرے شکار کو لگ جائے، تو حرام ہوگا، کیونکہ اس نے حرام کا ارادہ کیا ہے، لہذا حلت کا فائدہ نہیں دے گا[۱]۔

حنابلہ نے کہا ہے: اگر اپنا کتا یا اپنا تیر کسی نشانہ کی طرف چھوڑے اور وہ کسی شکار کو مارڈالے یا اس کو شکار کے ارادہ سے چھوڑے، اور شکار کو نہ دیکھ رہا ہو، یا کسی انسان یا پتھر کا ارادہ کرے یا کسی شکار کے قصد کے بغیر پھینکے یا پتھر کی طرف شکار کے خیال سے پھینکے، یا اس کے بارے میں اسے شک ہو یا اسے ظن غالب ہو کہ وہ شکار نہیں ہے، یا اسے آدمی یا چوپایہ خیال کرے پھر وہ کسی شکار کو لگ جائے تو ان تمام صورتوں میں حلال نہیں ہوگا، کیونکہ شکار کا قصد کرنا شرط ہے اور یہ نہیں پایا گیا۔

اگر شکار کی طرف پھینکے اور وہ دوسرے کو لگ جائے، یا ایک شکار کی طرف پھینکے اور ایک گروہ کو مارڈالے، تو سب حلال ہوں گے کیونکہ اس نے اسے شکار پر چھوڑا، تو اس نے جو شکار کیا وہ حلال ہوجائے گا۔

اسی طرح اگر اپنا تیر کسی شکار پر پھینکے اور ہوا کی مدد سے اسے مارڈالے، اگر ہوا نہیں ہوتی تو تیر نہیں پہنچتا تو وہ حلال ہوگا، کیونکہ اس نے اسے اپنا تیر پھینک کر مارا ہے تو یہ اس کے مشابہ ہوگا کہ اگر اس کا تیر کسی پتھر پر لگے پھر وہ لوٹ کر شکار کو لگے اور اسے مارڈالے، اور اس لئے بھی کہ ارسال سے حلال ہوجاتا ہے، اور ہوا سے بچنا ممکن نہیں ہے، لہذا اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

جارح (شکاری جانور یا پرندہ) تیر کے درجہ میں ہے، تو اگر اسے کسی شکار پر چھوڑے اور پھر وہ دوسرے کو پکڑ لے یا ایک شکار پر چھوڑے اور وہ ایک جماعت کو شکار کرلے تو سب حلال

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۷۔

(۲) سابقہ مرجع۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۷، شرح المحلی علی المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۴۶۔

ہوں گے(۱)۔

۱۹- آٹھویں شرط: شکار کرنے والا بینا ہو، اور شافعیہ نے اس شرط کو ذکر کیا ہے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اصح قول کے مطابق تیر پھینک کر یا کتا وغیرہ شکاری جانور کو چھوڑ کر نابینا کا کیا ہوا شکار حرام ہوگا، اس لئے کہ اس کا قصد صحیح نہیں ہے، لہذا یہ خود کتا کی جانے کے مشابہ ہوگا۔

اصح کے مقابلے میں یہ قول ہے: اس کا شکار حلال ہوگا، جیسا کہ اس کا ذبیحہ حلال ہے(۲)۔

رملی نے کہا ہے: اختلاف کا محل یہ ہے کہ اگر کوئی بینا اس کی رہنمائی شکار کی طرف کرے اور وہ چھوڑے، لیکن اگر اس کو کوئی نہ بتائے تو قطعی طور پر حلال نہیں ہوگا، ہاں اگر بینا تاریکی میں یا درخت وغیرہ کے پیچھے سے شکار کو محسوس کرے پھر اسے تیر مارے تو بالاجماع حلال ہوگا، غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں دیکھنے کی صلاحیت ہے لہذا عرف میں اسے لغو طور پر پھینکنے والا نہیں قرار دیا جائے گا(۳)۔

وہ شرائط جو شکار کئے جانے والے جانور میں ہیں:

شکار کئے جانے والے جانور میں حسب ذیل شرائط ہیں:

۲۰- پہلی شرط: شکار میں شرط ہے کہ وہ ماکول اللحم جانور ہو یعنی اس کا کھانا جائز ہو، اور یہ تمام فقہاء کے نزدیک ہے اگر شکار کھانے کے لئے کیا جائے۔

لیکن اگر مطلق شکار کرنا مقصد ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ شکار کا ماکول اللحم ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ ان حضرات کے نزدیک ماکول اللحم کا شکار کرنا اسی طرح غیر ماکول اللحم کا شکار کرنا، اس کی کھال، یا بال، یا پر کی منفعت کے لئے یا اس کے شر کو دور کرنے کے لئے اور ہر جائز مقصد کے لئے جائز ہے(۱)۔

مالکیہ میں سے آبی ازہری کہتے ہیں: خنزیر وغیرہ حرام جانور کو اس کے قتل کرنے کی نیت سے شکار کرنا جائز ہوگا، اسے عبث میں شمار نہیں کیا جائے گا، اس پر تنگی کرنے کی نیت سے جائز نہیں ہوگا، جیسا کہ اس جانور کو ذبح کرنا جائز ہے، جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے، جیسے گھوڑا، خچر اور گدھا اگر اس سے ناامیدی ہو(۲)۔

شافعیہ اور حنابلہ غیر ماکول اللحم جانور کا شکار کرنا یا ذبح کرنا جائز قرار نہیں دیتے ہیں، اسی لئے انہوں نے شکار کی تعریف میں ذکر کیا ہے کہ وہ ایسا جانور ہے جو شکار کیا جائے، حلال ہو، طبعی طور پر وحشی ہو، نہ تو مملوک ہو اور نہ ہی اس پر قدرت حاصل ہو(۳)۔

مالکیہ نے غیر ماکول اللحم جانور کے ذبح کرنے کو آرام پہنچانے کے لئے جائز قرار دیا ہے پاک کرنے کے لئے نہیں۔

شافعیہ نے غیر ماکول اللحم کے قتل یا ذبح کو جائز نہیں قرار دیا ہے چاہے وہ آرام پہنچانے ہی کے لئے ہو، پس اس کا شکار ان کے نزدیک ''میتۃ'' قرار پائے گا(۴)۔

۲۱- دوسری شرط: شکار کیا جانے والا وحشی جانور ہو جو اپنے پاؤں یا پر سے آدمی سے دور بھاگتا ہو، اور توحش سے مراد یہ ہے کہ اصل

(۱) کشاف القناع عن متن الإقناع ۶/ ۲۲۴-۲۲۵، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۴۵۔
(۲) مغنی المحتاج للشربینی الخطیب ۴/ ۲۶۷، حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۴/ ۲۸۷-۲۸۸۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۷، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۴۲۔

(۱) الدر المختار بہامش رد المحتار ۵/ ۳۰۵۔
(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۳، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۸۔
(۳) البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۴۸، حاشیۃ الباجوری علی ابن قاسم ۲/ ۲۹۲۔
(۴) الشرح الصغیر ۱/ ۳۱۹، ۳۲۱، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۴۸۔

پیدائشی اور فطرت کے اعتبار سے وحشی ہو، یعنی اس کا پکڑنا بغیر تدبیر کے ممکن نہ ہو۔

لہذا ممتنع کی قید سے مرغی اور بطخ وغیرہ نکل گئے، کیونکہ یہ دونوں اپنی طرف سے بھاگنے پر قادر نہیں ہیں، اور متوحش کی قید سے کبوتر وغیرہ نکل گیا، اور طبعًا کی قید سے وہ جانور اور پرندے نکل گئے ہیں جو پالتو میں سے وحشی بن جاتے ہیں، تو یہ شکار کرنے سے حلال نہیں ہوں گے، اور شرائط کے ساتھ ذبح کرنے سے حلال ہوں گے۔

اس میں ہرن وغیرہ داخل ہے، کیونکہ یہ اصل فطرت کے اعتبار سے وحشی ہے، بغیر تدبیر کے اس کا پکڑنا ممکن نہیں ہے، اگرچہ شکار کرنے کے بعد مانوس ہوجائے [1]۔

شکار کا وحشی جانور ہونا اور طبعا ممتنع ہونا فی الجملہ فقہاء کے مابین متفق علیہ ہے، اگرچہ بعض فروع میں اختلاف ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

الف- اگر اونٹ وحشی ہوجائے یا گائے یا بکری وحشی ہوجائے، بایں طور کہ اس کا مالک حلق اور لبہ کے درمیان ذبح کرنے پر قدرت نہ رکھے تو شکار (وحشی اور انسانوں سے بدکنے والے جانور) کے ساتھ لاحق کیا جائے گا، اور اسی طرح جو جانور گڑھے یا کنویں میں گرجائے اور اس کے نکالنے یا اس کے ذبح کرنے پر قدرت نہ ہو، اور اسی طرح جو جانور اپنے مالک پر حملہ کردے اور وہ اس کے ذبح کرنے پر قادر نہ ہو تو اس میں سے ہر ایک کا حکم شکار کے حکم کی طرح ہے، اور تیر وغیرہ کے ذریعہ زخم لگانے جس سے اس کا خون بہہ جائے چاہے جس جگہ پر قدرت ہو حلال ہوجائے گا، اور یہ جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ہے، اور یہ حضرت علی، ابن مسعود، ابن عمر، ابن عباس اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اور یہی

(۱) ابن عابدین ۲۹۷/۵۔

حضرت مسروق، اسود، حسن، عطاء، طاؤس، اسحاق، شعبی، حکم، حماد اور ثوری کا قول ہے [1] اور ان حضرات کی دلیل حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے وہ کہتے ہیں: "**كنا مع النبيﷺ بذى الحليفة فأصاب الناس جوع، فأصابوا إبلا وغنما، قال: وكان النبيﷺ فى أخريات القوم، فعجلوا وذبحوا ونصبوا القدور، فأمر النبيﷺ بالقدور فأكفئت، ثم قسم، فعدل عشرة من الغنم ببعير، فند منها بعير فطلبوه، فأعياهم، وكان فى القوم خيل يسيرة فأهوى رجل منهم بسهم فحبسه الله، ثم قال إن لهذه البهائم أوابد كأوابد الوحش فما غلبكم منها فاصنعوا به هكذا" وفى لفظ: فما ندّ عليكم فاصنعوا به هكذا**" [2] (ہم لوگ نبی ﷺ کے ساتھ ذوالحلیفہ میں تھے کہ لوگوں کو بھوک لگی، پھر انہیں اونٹ اور بکریاں ملیں اور نبی ﷺ قوم میں سب سے پیچھے تھے تو لوگوں نے جلدی کی اور ان جانوروں کو ذبح کیا اور ہانڈیاں چڑھائیں پس نبی ﷺ نے ہانڈیوں کے بارے میں حکم دیا تو وہ الٹ دی گئیں پھر انہیں تقسیم کیا گیا تو دس بکریوں کے عوض میں ایک اونٹ پڑا، تو ان میں سے ایک اونٹ بدک گیا، لوگوں نے اسے تلاش کیا مگر اس نے انہیں عاجز کردیا، اور لوگوں کے پاس تیز رفتار گھوڑے تھے، تو ان میں سے ایک آدمی نے اس پر تیر چلایا پس اللہ نے اسے روک دیا، نبی ﷺ نے فرمایا کہ: ان جانوروں میں بھی وحشی ہوتے ہیں وحشی جانوروں کی طرح، پس جب ان میں سے کوئی تم پر غالب آجائے تو اس کے ساتھ

(۱) البدائع ۴۳/۵، نہایۃ المحتاج ۱۰۸/۸، المغنی لابن قدامہ ۵۶۶/۸-۵۶۷، مغنی المحتاج ۱۰۸/۸۔

(۲) حدیث رافع بن خدیج: "كنا مع النبيﷺ بذى الحليفة......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳۱/۵) اور مسلم (۱۵۵۸/۳) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں، اور اسی طرح دوسرا لفظ بھی بخاری کا ہے (الفتح ۶۲۳/۹)۔

اسی طرح کا معاملہ کرو۔ اور ایک روایت میں ہے: ان میں کوئی وحشی ہوجائے تو اس کے ساتھ اسی طرح کا معاملہ کرو)۔

اور اس لئے بھی کہ جب وحشی جانور پر قدرت حاصل ہو تو اسے حلق اور لبہ کے درمیان ذبح کرنا واجب ہوتا ہے، لہذا اسی طرح جب اہلی جانور وحشی ہوجائے تو اس کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا [۱]۔

حنفیہ نے اس صورت میں فرق نہیں کیا ہے کہ اونٹ یا گائے شہر میں وحشی ہوجائے یا جنگل میں، کیونکہ یہ دونوں اپنی طرف سے دفاع کرتے ہیں، تو ان پر قدرت نہیں ہوگی۔

لیکن بکری کے بارے میں حنفیہ نے کہا ہے کہ: اگر جنگل میں بدک جائے تو اس کو ذبح کرنا زخم کے ذریعہ ہوسکتا ہے (یعنی وہ شکار کی طرح ہے)، کیونکہ اس پر قدرت نہیں ہے، اور اگر شہر میں بدک جائے تو اس کو زخمی کرنے کے ذریعہ ذبح کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ اس کا پکڑنا ممکن ہے، اور اس کا ذبح کرنا قدرت میں ہے، لہذا شکار کے ساتھ لاحق نہیں ہوگی [۲]۔

مالکیہ کے نزدیک مشہور قول یہ ہے: اگر تمام مانوس جانور وحشی ہوجائیں تو وہ زخم لگانے کے ذریعہ حلال نہیں ہوں گے، کیونکہ اصل یہ ہے کہ شکار وحشی ہو، اور اس کے مقابل میں ابن حبیب کا قول ہے: اگر گائے کے علاوہ دوسرا جانور وحشی ہوجائے تو وہ زخم لگانے کے ذریعہ حلال نہیں ہوگا، اور اگر گائے بدک جائے تو زخم لگانے کے ذریعہ اس کا کھانا جائز ہوگا، کیونکہ گائے میں کچھ اصلاً وحشی بھی ہوتی ہیں جس کی طرف وہ جاسکتی ہے، لہذا وہ جنگلی گائے کے مشابہ ہوگئی [۳]۔

اگر کوئی جانور اپنے سر کو روشن دان میں داخل کرلینے کے سبب

---

(۱) المغنی ۸/ ۵۶۷۔

(۲) بدائع الصنائع للکاسانی ۵/ ۴۳-۴۴۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۰۳، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۸۲۔

سے گر جائے، (چاہے وہ وحشی ہو یا غیر وحشی) تو وہ زخم لگانے کے ذریعہ حلال نہیں ہوگا، یعنی محل ذبح کے علاوہ کسی دوسری جگہ کسی ہتھیار سے زخمی کرکے نہیں کھایا جائے گا، اور اس کو ذبح کرنا یا اگر نحر کیا جانے والا جانور ہو تو نحر واجب ہوگا، اور یہ مالکیہ کا مشہور قول ہے۔

ابن حبیب نے کہا: وہ جانور جو گر جائے اور اس کا ذبح کرنا ناممکن نہ ہو تو وہ مطلقاً زخم لگانے کے ذریعہ حلال ہوگا، چاہے وہ گائے ہو یا اس کے علاوہ دوسرا جانور تاکہ اموال کو ضیاع سے بچایا جاسکے [۱]۔

ب- اگر وحشی الاصل جانور مانوس ہوجائے، مثلاً ہرن یا وحشی جانور پر کسی دوسرے طریقہ سے قدرت حاصل ہوجائے، جیسے وہ پھندے یا جال میں پھنس جائے تو وہ زخم لگانے کے ذریعہ حلال نہیں ہوگا، بلکہ صرف ذبح کے ذریعہ ہی حلال ہوگا، کیونکہ اس پر قدرت حاصل ہوگئی۔

اگر کوئی وحشی جانور مانوس ہوجائے پھر بدک جائے اور دوبارہ وحشی ہوجائے اور اس پر قدرت نہ رہے تو وہ شکار کرنے کے ذریعہ حلال ہوگا [۲]۔

ج- کوئی شخص شکار کو تیر مارے اور اسے زخمی کردے یہاں تک کہ وہ بھاگنے پر قادر نہ ہو، پھر اسے دوسرا مارے اور اسے قتل کردے تو وہ حلال نہیں ہوگا، کیونکہ اس پر قدرت حاصل ہوگئی ہے [۳]۔

حنابلہ نے یہ اضافہ کیا ہے: اگر قتل کرنے والے نے اس کے ذبح کرنے کی جگہ کو نشانہ بنایا تو حلال ہوگا، کیونکہ اس نے ذبح کے محل کو پالیا، اور اس پر صرف اس کے ذبح کرنے کا تاوان ہوگا، جیسا کہ

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۶۰-۶۱، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/ ۱۰۳، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۸۲-۱۸۳، البجیرمی علی المنہج ۴/ ۲۹۱۔

(۳) الزیلعی علی کنز الدقائق ۶/ ۶۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۳، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۵۹، کشاف القناع ۶/ ۲۱۵۔

اگر دوسرے کی بکری کو ذبح کردے، اس کے برخلاف اگر اس نے اس کے ذبح کرنے کی جگہ کو نشانہ نہیں بنایا تو اس صورت میں وہ حلال نہیں ہوگا، کیونکہ جب وہ بھاگنے کے لائق نہیں رہا تو اس پر قدرت ہوگئی، لہذا ذبح کے بغیر حلال نہیں ہوگا[1]۔

یہ سب اس صورت میں ہے جبکہ شکار کی حیات مذبوح کی حیات کی طرح نہ ہو، بلکہ اس کی حیات برقرار رہنے والی ہو، ورنہ اس میں تفصیل ہے جس کا ذکر آگے آئے گا۔

۲۲-تیسری شرط: حرم کا شکار نہ ہو، چنانچہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حرم میں خشکی کے جانور کا شکار حرام ہے، (یعنی وہ جانور جس کی پیدائش اور اس کی نسل خشکی کی ہو)، چاہے وہ ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم ہو۔

حرم مکی کے شکار کی حرمت رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے ہے: "**إن الله حرم مكة، فلم تحل لأحد قبلی ولاتحل لأحد بعدی، إنما حلت لي ساعة من نهار، لا يختلى خلاها، ولا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها**"[2] (بیشک اللہ تعالیٰ نے مکہ کو حرم بنایا، نہ تو وہ مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال کیا گیا اور نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال کیا جائے گا، میرے لئے صرف دن میں کچھ دیر کے لئے حلال کیا گیا، نہ تو اس کی گھاس کاٹی جائے، نہ اس کے درخت کاٹے جائیں، اور نہ اس کے شکار کو بھگایا جائے۔

حرم کے شکار کی حرمت میں محرم اور حلال دونوں داخل ہیں، اسی طرح اس میں شکار کو تکلیف پہنچانا، اسے بھگانا اور شکار کرنے پر کسی بھی طرح کی مدد کرنا داخل ہے، مثلاً اس کی طرف رہنمائی کرنا یا اشارہ کرنا، یا اس کے قتل کا حکم دینا[1]۔

حرم مدنی کے شکار کے بارے میں اختلاف اور تفصیل اصطلاح: "حرم"، فقرہ/۳۰ میں ملاحظہ کی جائے۔

۲۳-چوتھی شرط: شکار کو زخمی کرنے کے بعد برقرار رہنے والی حیات کے ساتھ زندہ نہ پائے، اور یہ اس طرح کہ جب شکاری جائے یا اسے شکار کرنے والا جانور لے کر آئے تو اسے "مردار" پائے، یا مذبوح کی حرکت میں پائے، یا وہ اس طرح ہو کہ اس کے پاس جاتا تو وہ اسے اسی طرح پاتا، تو پہلی حالت میں: یعنی اس کو مردہ پانے کی حالت میں حلال ہوگا اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور دوسری حالت میں: یعنی اس کو برقرار نہ رہنے والی حیات کی حالت میں پائے اگر اسے ذبح کرے گا حلال قرار پائے گا، اور اسی طرح اگر اسے ذبح نہیں کرے اور مرجائے تو بھی حلال ہوگا، کیونکہ اس طرح کے جانور میں ذبح کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے، البتہ اس پر چھری کا پھیرنا مستحب ہے۔

لیکن اگر شکاری شکار کو زخمی کرنے کے بعد برقرار رہنے والی حیات کی حالت میں پائے، یا وہ اس طرح ہو کہ اگر اس کے پاس جاتا تو اسے اسی طرح پاتا، اور اسے قدرت کے باوجود ذبح نہ کرے، اور وہ مرجائے تو اس کا کھانا حلال نہیں ہوگا، کیونکہ اس کا حلال ہونا زخمی کرنے سے ذبح کرنے کی طرف بدل گیا، لہذا اگر اسے ذبح نہیں کرے گا تو وہ مردار ہوگا، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**مارد علیک کلبک المعلم، وذكرت اسم الله عليه، وأدركت ذكاته فذكه، وإن لم تدرک ذكاته فلا تأكل،**

(۱) المغنی لابن قدامہ ۸/۵۵۹، ۵۶۰۔

(۲) حدیث: "ان الله حرم مكة......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۴۶) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۱) البدائع ۲/۲۰۷-۲۰۹، ابن عابدین ۲/۲۱۲، الدسوقی ۲/۷۲، مغنی المحتاج ۱/۵۲۴، المغنی لابن قدامہ ۳/۳۴۴-۳۴۵۔

وماردت عليك يدك، وذكرت اسم الله وأدركت ذكاته فذكه، وإن لم تدرك ذكاته فكله"[1] (جو تیرے پاس تیرا سدھا ہوا کتا لوٹا دے اور تم اس پر اللہ کا نام لو اور اس کے ذبح کو پالو تو اسے ذبح کرو، اور اگر اس کے ذبح کو نہیں پاؤ تو مت کھاؤ، اور جو تیرے پاس تیرا ہاتھ لوٹائے اور تو اللہ کا نام لے، اور اس کے ذبح کو پالے تو اسے ذبح کرو، اور اگر اس کے ذبح کو نہیں پاؤ تو اسے کھاؤ)۔

اسی طرح اگر شکاری آئے اور اس کے پاس ذبح کا آلہ نہ ہو، یا شکار کا پیچھا کرنے میں دیر کردے پھر اسے مردار پائے، یا اپنے غلام کے ساتھ آلہ کو رکھے اور اس کی حالت یہ تھی کہ وہ غلام سے سبقت کرجائے اور اس سے سبقت کرلے اور شکار کو زندہ پالے اور غلام شکار کی موت کے بعد پہنچے، یا آلہ کو اپنی تھیلی یا اس جیسی ایسی چیز میں رکھے کہ جس سے نکالنے کے لئے لمبی مدت درکا ہوتی ہے اور اسے زندہ پائے مگر آلہ کا نکالنا شکار کی موت کے بعد مکمل ہو، یا آلہ نیام میں چپک جائے اور وہ تنگ ہو یا اس سے گرجائے یا ضائع ہوجائے اور شکار مرجائے تو ان صورتوں میں اس کا کھانا حرام ہوگا، اور اسی طرح ہر وہ صورت کہ اس میں اپنی کوتاہی کی وجہ سے شکار کو ذبح نہ کرسکے۔

لیکن اگر اس کا ذبح کرنا اس کے شکار کرنے والے کی کوتاہی کے بغیر دشوار ہو، جیسے چھری نکال لے پھر وہ اس کے ذبح کے ممکن ہونے سے قبل مرجائے، یا اپنی قوت کی وجہ سے باز رکھے، اور اس پر قدرت سے قبل مرجائے، اور شکار کرنے والا مذبح کی تلاش میں مشغول رہے یا شکار اوندھے ہوکر گرجائے، پھر اسے پلٹنے کی ضرورت پڑے تو اسے پلٹ دے یا اسے قبلہ رخ کرنے میں مشغول ہوجائے یا چھری نیام سے کسی عارض کی وجہ سے چپک جائے، اور وہ تنگ نہ ہو یا شکار اور شکاری کے درمیان درندہ حائل ہوجائے اور زخمی شکار مرجائے تو اس کی کوتاہی نہ ہونے کی وجہ سے اس کا کھانا حلال ہوگا۔

شافعیہ نے کہا: اگر شکاری اپنی رفتار کے مطابق چلے اور شکار کے پاس دوڑ کر نہ آئے تو زخم لگنے کی وجہ سے مردہ پائے تو اصح قول کے مطابق حلال ہوگا، اور دوسرا قول یہ ہے: اسے زخم لگنے کے وقت شکار کے پاس دوڑ کر جانا شرط ہے، کیونکہ اس حالت میں اس کا رواج ہے۔

حنابلہ نے امام احمد سے (اصح روایت کے مطابق) کہا: اگر شکاری شکار کو پالے اور اس میں برقرار رہنے والی حیات موجود ہو، اور ذبح کرنے والی چیز نہ پائے، اور اس کے پاس شکاری جانور ہو، تو واجب ہوگا کہ اسے اس پر چھوڑے تاکہ وہ اسے قتل کردے تو اس کا کھانا حلال ہوگا، اور امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے: وہ مطلقاً حلال نہیں ہوگا، اور قاضی نے کہا: وہ ذبح کے بغیر اور اس تک شکاری جانور چھوڑے بغیر مرجائے تو حلال ہوگا[1]۔

۲۴ - پانچویں شرط: شکار کرنے والے کی نگاہ سے لمبی مدت تک وہ غائب نہ ہو، درانحالیکہ وہ اس کی تلاش سے الگ ہوگیا ہو، پس اگر اس سے شکار چھپ جائے اور اس کی تلاش چھوڑ دے تو وہ حلال نہیں ہوگا، لیکن اگر وہ نہ چھپے یا چھپ جائے لیکن وہ اس کی تلاش سے کنارہ کش نہ ہو تو وہ حلال ہوگا، اور یہ فقہاء کے درمیان فی الجملہ متفق علیہ ہے اور اگر چہ ان کی عبارتیں اور ان کی آراء بعض جزئیات میں مختلف ہیں۔

---

(۱) حدیث: "مارد عليك كلبك المعلم......" اسی الفاظ کے ساتھ شیرازی نے المہذب (۹/ ۱۱۴) شرح نووی میں ذکر کیا ہے۔
اور نووی نے کہا: بخاری اور مسلم نے اس کی مختصر روایت کی ہے اور یہ بخاری (الفتح ۹/ ۶۱۲) اور مسلم (۳/ ۱۵۳۲) میں حضرت ابوثعلبہ سے مروی ہے۔

(۱) البدائع ۵/ ۵۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۲، المجموع للنووی ۹/ ۱۱۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۴۷-۵۴۸، کشاف القناع ۶/ ۲۱۶، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۰۲، الزیلعی ۶/ ۲۵۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۹، الشرح الکبیر حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۷۔

اس شرط لگانے کا مقصد یہ ہے کہ اس کو یقین یا ظن غالب ہو کہ جس کو چھپنے سے قبل یا اس کے چھپنے کے بعد مسلسل تلاش کے ذریعہ پایا ہے، یہ اسی کا شکار ہے، اور جو تیر اس نے پھینکا یا جو کتا وغیرہ اس نے بھیجا تھا۔ اسی نے اس کو زخمی کیا اور قتل کیا ہے دوسرے نے نہیں کیا ہے۔

اگر اسے اپنے شکار کے بارے میں شک ہو کہ یہ وہی ہے یا دوسرا ہے، یا اس آلہ کے بارے میں جو چھوڑا تھا شک ہو گیا کہ اسی نے قتل کیا یا کسی دوسرے نے قتل کیا ہے تو حلال نہیں ہوگا[۱]۔

فقہاء نے اس شرط پر کئی جزئیات متفرع کی ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

۲۵-الف- اگر تیر یا اس پر کتا چھوڑنے کے بعد شکار چھپ جائے پھر اسے مردہ پائے اور اس میں اس کے تیر کے علاوہ دوسرا زخم ہو تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اسے نہیں کھایا جائے گا، کیونکہ اس میں شک ہے کہ اسے اس کے تیر نے مارا ہے یا دوسرے تیر نے۔ اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی حدیث میں ہے: کہ ایک شخص نبی علیہ السلام کی خدمت میں آ کر عرض کیا: اے اللہ کے رسول مجھے میرے کمان کے بارے میں فتوی دیجئے آپ علیہ السلام نے فرمایا: **"مارد علیک سھمک فکل، قال: وإن تغیب علیّ؟ قال: وان تغیب علیک، مالم تجد فیه أثر سھم غیر سھمک"**[۲] (جو چیز تمہارے پاس تیرا تیر لوٹائے تو کھاؤ، اس نے دریافت کیا، اگر وہ مجھ سے روپوش ہو جائے؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا: اگر چہ وہ تم سے چھپ جائے، جب تک اس میں اپنی تیر کے علاوہ دوسرے کے تیر کا اثر نہ پاؤ)۔

۲٦-ب- اگر شکار کی طرف تیر پھینکے یا کتا کو بھیجے اور وہ اس سے چھپ جائے پھر وہ اس کی تلاش چھوڑ کر بیٹھ جائے، حالانکہ وہ بلا مشقت چل سکتا تھا[۱] پھر اسے مردہ پائے تو حلال نہیں ہوگا جب تک کہ یقینی طور پر اس میں اپنے تیر کا زخم نہ پائے، جیسا کہ حنفیہ نے صراحت کی ہے[۲]۔

مالکیہ اور شافعیہ نے تلاش چھوڑ کر بیٹھ جانے کی قید نہیں ذکر کی ہے، چنانچہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ: اگر اس سے کتا اور کتا کے زخمی کرنے سے قبل شکار چھپ جائے پھر اسے مردہ پائے تو صحیح قول کے مطابق حرام ہوگا، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ کسی دوسرے سبب کی وجہ سے اس کی موت ہوئی ہو، اور اسی طرح اگر اسے کتا زخمی کر دے یا اسے تیر لگے اور وہ غائب ہو جائے، پھر اسے مردہ پائے تو اظہر قول کے مطابق حرام ہوگا، رملی نے کہا ہے کہ: اور یہی مذہب میں معتمد قول ہے[۳]، ابن جزی نے کہا: اگر اس سے شکار چھوٹ جائے پھر اسے کل اس حال میں پائے کہ وہ قتل کیا ہوا تھا تو مشہور قول کے مطابق نہیں کھایا جائے گا، اور ایک قول ہے کہ کھایا جائے گا، اور ایک قول ہے کہ مکروہ ہوگا[۴]۔

اس میں اصل رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"لعل ھوام**

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵/ ۳۰۱-۳۰۲، الہدایہ اور الزیلعی سے منقول ہے، القوانین الفقہیہ رص ۱۸۲-۱۸۳، نہایۃ المحتاج للرملی ۸/ ۱۱۷، کشاف القناع عن متن الإقناع ٦/ ۲۲۰-۲۲۱۔

(۲) ملاحظہ کریں سابقہ مراجع۔

حدیث عمرو بن شعیب: "مارد علیک قوسک......" کی روایت نسائی (۷/ ۱۹۱) نے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۱) تحامل علی المشی یہ ہے کہ: اسے چلنے میں مشقت ہو اور تھکا دے، ابن عابدین (۵/ ۳۰۱)۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۰۱، کشاف القناع ٦/ ۲۱۸۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۷۔

(۴) القوانین الفقہیہ رص ۱۸۳۔

الأرض قتلته"[1] (شاید زمین کے کیڑے نے اسے مار دیا ہو)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ: اگر کوئی شخص شکار پر تیر پھینکے اگرچہ رات میں کیوں نہ ہو، اور وہ اسے زخمی کردے اگرچہ ایسا زخم کیا ہو جس سے فوراً موت آنے والی نہ ہو[2] پھر وہ اس کی نگاہ سے روپوش ہوجائے پھر اسے مردہ پائے اس دن کے بعد جس میں اس نے تیر پھینکا تھا، اور اس میں صرف اس کا تیر ہو یا تیر کا نشان ہو اور اس کے علاوہ کوئی دوسرا نشان نہ ہو، تو یہ عمرو بن شعیبؓ کی گذشتہ[3] حدیث کی وجہ سے حلال ہوگا۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ: یہی امام احمد کا مشہور قول ہے۔

اور ان سے ایک روایت ہے کہ اگر وہ اس سے دن میں روپوش ہوجائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔

اور اگر رات میں غائب ہوجائے تو اسے نہیں کھایا جائے گا اور امام احمد سے ایک روایت منقول ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ لمبی مدت تک وہ غائب رہے تو مباح نہیں ہوگا، اور اگر تھوڑی مدت ہو تو اس کے لئے مباح ہوگا، کیونکہ ان سے کہا گیا کہ اگر ایک دن غائب رہے، فرمایا: ایک دن تو بہت زیادہ ہے۔

اور اس کی وجہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے: "اگر تم تیر پھینکو[4] پھر اسے جلدی موت کے گھاٹ اتار دو تو کھاؤ، اور اگر تو تیر پھینکے پھر اس میں اسی دن یا اپنی اس رات میں تم نے اپنا تیر پائے تو کھاؤ، اور اگر ایک رات گذر جائے تو مت کھاؤ، کیونکہ تجھے اس کا علم نہیں کہ اس کے بعد کیا ہوا"[1]۔

غائب ہونے کی مدت کی تحدید:

۲۷ - حنفیہ اور حنابلہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ شکار کے پوشیدہ رہنے کے لئے متعینہ مدت شرط نہیں ہے کہ اس کے بعد حرام ہوجائے، یہاں تک کہ اگر اسے حنفیہ کے نزدیک مسلسل تلاش کرتا رہے اور تین دنوں کے بعد پائے، اور حنابلہ کے نزدیک مطلقاً اس میں بدبو پیدا ہونے سے پہلے پائے تو حلال ہوگا، اور اس کی دلیل حضرت عدی بن حاتمؓ سے روایت کردہ حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"وإن رميت الصيد فوجدته بعد يوم أو يومين ليس به إلا أثر سهمك فكل"**[2] (اور اگر تم شکار پر تیر چلاؤ پھر اسے ایک یا دو یوم کے بعد اس حال میں پاؤ کہ اس میں صرف تیرے تیر کا اثر ہو تو کھاؤ)، اور ابوثعلبہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے نبی ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"إذا رميت الصيد فأدركته بعد ثلاث وسهمك فيه فكله، مالم ينتن"**[3] (اگر تم شکار پر تیر چلاؤ پھر اسے تین دنوں کے بعد پاؤ اور اس میں تیرا تیر ہو تو اسے کھاؤ جب تک کہ بدبو پیدا نہ ہوجائے)، اور اس لئے کہ اس کا اس کے تیر سے زخمی ہونا اس کے مباح ہونے کا سبب ہے، اور اس نے یقینی طور پر پایا اور اس کا معارض مشکوک ہے، لہذا ہم شک کی وجہ سے یقین کو نہیں چھوڑیں گے[4]۔

---

(۱) حدیث "لعل هوام الأرض قتلته......" کی روایت نووی (المجموع ۹/ ۱۱۴-۱۱۵) میں اس معنی کی احادیث کو ذکر کیا ہے، اور اس کی تمام اسانید کو معلول قرار دیا ہے۔

(۲) غیر موح، موت تک جلد پہنچانے والا نہ ہو۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۲۲۰، دیکھئے فقرہ/ ۲۵۔

(۴) اقعصت: القعص موت موحی یعنی جلدی مرنے کو کہتے ہیں۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۵۳-۵۵۴۔

(۲) حدیث عدی بن حاتم: "وإن رميت الصيد فوجدته......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۶۱۰) نے کی ہے۔

(۳) حدیث ابی ثعلبہ: "إذا رميت الصيد فأدركته بعد ثلاث......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۳۲) نے کی ہے۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۵۴، ابن عابدین ۵/ ۳۰۲، الزیلعی ۵/ ۵۷۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک اس کے کھانے میں شرط یہ ہے کہ: اس کی تلاش نہ چھوڑ دی ہو، اور اس لئے ہے کہ دونوں حدیثوں اور نبی علیہ السلام کے قول: "لعل هوام الارض قتلته" [۱] (شاید زمین کے کیڑوں نے اسے مار دیا ہو) میں تطبیق دی جاسکے، پس اسے اس صورت میں محمول کیا جائے گا جبکہ اس کی تلاش چھوڑ دی ہو، اور پہلی کو اس صورت میں محمول کیا جائے گا جبکہ اس کی تلاش نہیں چھوڑی ہو[۲]۔ اور اس لئے بھی کہ اس کا احتمال ہے کہ دوسرے سبب سے مر گیا ہو تو اس کا اعتبار کیا جائے گا جس سے احتراز ممکن ہے، اس لئے کہ حرام چیزوں میں موہوم متحقق کی طرح ہے، اور ضرورت کی وجہ سے اس چیز کا اعتبار ساقط ہو جائے گا جس سے احتراز ممکن نہیں ہے، کیونکہ اسے معتبر ماننا شکار کرنے کے دروازہ کو بند کر دینے کا سبب ہوگا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عام طور پر شکار جنگل میں درختوں کے درمیان کیا جاتا ہے، اور عام طور پر ممکن نہیں ہے کہ اسے اس کی جگہ پر نظروں سے اوجھل اور منتقل ہوئے بغیر قتل کر سکے، ضرورت کی وجہ سے اس وقت تک معذور قرار دیا جائے گا جب تک اس کی تلاش چھوڑ نہ دے، اس لئے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، اور اس صورت میں معذور قرار نہیں دیا جائے گا جبکہ اس کی تلاش چھوڑ دے، کیونکہ اس جیسے سے احتراز ممکن ہے، لہذا اس کی ضرورت نہیں ہے پس حرام ہوگا[۳]۔

مالکیہ کے نزدیک مشہور ایک دن سے کم کی تحدید ہے، بایں طور کہ ان حضرات نے کہا: اگر اس سے الگ ہو کر شکار مر جائے پھر اسے کل اس حال میں پائے کہ اس پر قتل کا نشان ہو تو مشہور قول کے مطابق نہیں کھایا جائے گا[۱]۔

شافعیہ محض غائب ہو جانے کی وجہ سے حرمت کے قائل ہیں، اور اس کے لئے کسی متعینہ مدت کی تحدید نہیں کی ہے، پس ان کے نزدیک صحیح یہ ہے: اگر اس کی نگاہ سے کتا اور شکار اس کو زخمی کرنے سے پہلے غائب ہو جائیں پھر اسے مردہ پائے تو وہ حرام ہوگا، اور اسی طرح اگر اس کو کتا زخمی کر دے یا اسے تیر لگے پھر اسے مردہ پائے تو اظہر قول کے مطابق حرام ہوگا، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ کسی دوسری وجہ سے مرا ہو اور حرمت میں احتیاط کیا جاتا ہے[۲]۔

۲۸ - ج - اگر شکار کو تیر مارے اور وہ پانی میں گر جائے یا چھت یا پہاڑ پر گر جائے پھر وہاں سے زمین پر گر جائے تو حرام ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ**" سے لے کر اللہ تعالیٰ کے قول "**وَالْمُتَرَدِّيَةُ**" تک[۳] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور سُور کا گوشت ...... اور جو اونچے سے گر کر مر جائے)، اور آپ علیہ السلام نے حضرت عدیؓ سے فرمایا: "**إذا رميت سهمک فاذكر اسم الله، فإن وجدته قد قتل فكل، إلا ان تجدهُ قد وقع فی ماء، فإنک لا تدری: الماء قتله أو سهمک**" [۴] (اگر تم اپنا تیر چلاؤ تو اس پر اللہ تعالیٰ کا نام لو پھر اگر اسے مردہ پاؤ تو کھاؤ مگر یہ کہ تم اسے پانی میں گرا ہوا پاؤ، کیونکہ تمہیں معلوم نہیں کہ اسے پانی نے قتل کیا یا تیرے تیر نے) اور یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے[۵]۔

---

(۱) حدیث: "لعل هوام الأرض قتلته......" کی تخریج فقرہ/ ۲۶ میں گذر چکی ہے۔

(۲) زیلعی ۵/ ۵۷۔

(۳) سابقہ مرجع، ابن عابدین ۵/ ۳۰۲۔

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۱۸۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۷۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۴) حدیث: "إذا رميت سهمک فاذكر اسم الله ......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۳۱) نے کی ہے۔

(۵) تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۵۸، القوانین الفقہیہ رص ۱۸۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۵۵-۵۵۶۔

اس حکم میں اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک فرق نہیں ہے کہ زخم موت تک پہنچانے والا ہو یا موت تک پہنچانے والا نہ ہو، اور یہی حنابلہ کے نزدیک مشہور ہے، ابن قدامہ نے کہا: اور یہی ابن مسعودؓ، عطاء، ربیعہ، اسحاق کا ظاہر قول ہے، اور ہمارے اکثر متاخرین اصحاب کہتے ہیں کہ اگر زخم جان لیوا ہو کہ اسے ذبح کردیا ہو، یا اس کی آنت الگ کردیا ہو تو اس کا پانی میں گرنا یا اوپر سے نیچے گرنا نقصان نہیں کرے گا، کیونکہ یہ ذبح کے ذریعہ میت کے حکم میں ہوگا، لہذا اس کو پہنچنے والی چیز اس میں اثر انداز نہیں ہوگی [۱]۔

اگر شکار پانی میں اس طرح گرے کہ وہ اس کو ہلاک کرنے والا نہ ہو، جیسے اس کا سر پانی سے باہر ہو یا وہ پانی کا پرندہ ہو جسے پانی ہلاک نہیں کرتا ہو، یا یہ کہ اوپر سے نیچے گرنا اس طرح کہ جانور کو ہلاک نہیں کرتا تو اس کے مباح ہونے میں اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "**وإن وجدته غريقاً فى الماء فلاتاكل**" [۲] (اور اگر تم اسے پانی میں ڈوبا ہوا پاؤ تو مت کھاؤ) اور اس لئے بھی کہ پانی میں گرنا اور اونچی جگہ سے گرنا اس خدشہ سے حرام کردیتا ہے کہ شاید اس نے ہلاک کردیا ہو، یا ہلاک کرنے میں معاون ہوا ہو، اور ہماری ذکر کردہ صورت میں یہ نہیں پایا جاتا ہے [۳]۔

اسی طرح اگر اس کو تیر مارنے کے بعد ابتداء وہ زمین پر گرجائے پھر مرجائے تو حلال ہوگا، کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، لہذا اس کا اعتبار کرنا ساقط ہوجائے گا، تاکہ شکار کا دروازہ بند نہ ہو، برخلاف اس صورت کہ جس میں اس سے احتراز ممکن ہو، کیونکہ اس کا اعتبار کرنا اس کے دروازہ کو بند کرنے کا سبب نہیں ہوگا، اور نہ تنگی کا سبب ہوگا، پس تعارض کے وقت حرام کو ترجیح دینا ممکن ہوگا جیسا کہ شرع میں یہی اصل ہے [۱]۔

علاوہ ازیں اگر شکار کو زندہ پائے، اس پر جان لیوا زخم نہ ہو تو اگر ذبح پر قادر ہو تو اس کے بغیر نہیں کھایا جائے گا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے [۲]۔

شکار کے جزء کا حکم:

۲۹ - اگر شکار کو تیر مارے اور اس کا کوئی حصہ علاحدہ کردے اور شکار برقرار رہنے والی حیات کے ساتھ زندہ باقی رہے تو جدا شدہ عضو حرام ہوجائے گا، اس بارے میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**ماقطع من البهيمة وهي حية فما قطع منها فهو ميتة**" [۳] (جانور سے جو حصہ کاٹ لیا جائے، اور وہ زندہ ہو تو اس سے کاٹا ہوا حصہ "مردار" ہے۔

وہ جانور جس کا کوئی حصہ کاٹا جائے اور وہ زندہ جانور رہے تو اس کو ذبح کرنا ضروری ہے ورنہ بالاتفاق وہ بھی حرام ہوگا۔

اگر اس کو تیر مارے اور اس کے سر کو کاٹ دے یا اسے دو یا تین ٹکڑے کردے اور اس کا اکثر حصہ سرین سے متصل ہو، تو پورا حلال ہوگا، کیونکہ جس کا کچھ حصہ جدا ہوگیا ہے وہ صورۃً زندہ ہے نہ کہ حکماً، کیونکہ اس زخم کے بعد اس کی سلامتی اور اس کے زندہ باقی رہنے کا گمان نہیں کیا جاسکتا ہے، اس لئے ذبح فوراً واقع ہوگا تو اس کا پورا

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۵۵، سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "إن وجدته غريقاً فى الماء فلا تأكل......" کی روایت مسلم (۱۵۳۱/۳) نے کی ہے۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۱) الزیلعی ۶/ ۵۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۴۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۱۶۹، القوانین الفقہیہ رص ۱۸۳، الزیلعی ۶/ ۵۷، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۴۴۔

(۳) حدیث: "ماقطع من البيهمة وهى حية......" کی روایت ترمذی (۷۴/۴) نے حضرت ابوواقد اللیثی سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

حصہ حلال ہوگا[۱]۔

اگر اس کا ایک ہاتھ یا ایک پاؤں یا ایک ران یا اس جیسا کوئی جز کاٹ دے اور اس میں برقرار رہنے والی زندگی باقی نہ رہے تو اس میں حسب ذیل تفصیل ہے:

حنفیہ نے کہا: اگر ایک ہاتھ یا ایک پاؤں یا ایک ران یا اس کے ایک تہائی کو جو پاؤں سے متصل ہو یا سر کے نصف حصہ سے کم کو کاٹ دے تو باقی ماندہ حصہ حرام ہوگا، کیونکہ باقی میں زندگی کا باقی رہنا ممکن ہے[۲]۔

اگر شکار کو مارے اور اس کا ہاتھ یا اس کا پاؤں کاٹ دے اور وہ جدا نہ ہو پھر مرجائے تو اگر اس کے بھر جانے اور مندمل ہونے کا گمان ہو تو اس کا کھانا حلال ہوگا، کیونکہ یہ اس کے دوسرے اجزاء کی طرح ہے، اور اگر اس کا گمان نہ ہو، مثلاً وہ کھال سے لٹک کر باقی رہے، تو اس کے علاوہ حصہ حلال ہوجائے گا، وہ حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ درحقیقت جدائی پائی گئی اور اعتبار حقیقت کا ہے[۳]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ: اگر کٹا ہوا حصہ نصف یا اس سے زیادہ ہو تو پورے کا کھانا جائز ہوگا، اور اگر زخمی کرنے والے نے نصف سے کم کو کاٹا جیسے ہاتھ، یا پاؤں تو وہ مردار ہے، اور اس کے علاوہ کو کھایا جائے گا، مگر یہ کہ کاٹنے کی وجہ سے جان لیوا زخم ہوجائے جیسے سر، تو یہ مردار نہیں ہوگا، پس وہ باقی کی طرح کھایا جائے گا[۴]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ: اگر شکار کا کوئی عضو جدا کردے جیسے اس کا ہاتھ ایسے زخم کے ذریعہ جو جلدی ہلاکت کا ذریعہ بن جائے

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۵۹/۶، القوانین الفقہیہ رص ۱۸۳، مغنی المحتاج ۲۷۰/۴، المغنی لابن قدامہ ۵۵۶/۸۔
(۲) الزیلعی ۵۹/۶۔
(۳) الزیلعی ۵۹/۶-۶۰۔
(۴) القوانین الفقہیہ لابن جزی ۱۸۳، الشرح الصغیر ۳۱۷/۱۔

پھر وہ مرجائے تو عضو اور اس کا سارا بدن حلال ہوگا[۱]۔

حنابلہ کے نزدیک اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں: ان میں سے مشہور امام احمد سے ان دونوں کا مباح ہونا ہے۔

امام احمد نے فرمایا: نبی علیہ السلام کی حدیث: "**ماقطعت من الحی میتة**"[۲] (زندہ جانور سے جو عضو کاٹا جائے وہ مردہ ہے) یہ اس صورت میں ہے جبکہ اسے اس وقت کاٹے جب وہ زندہ ہو، چلتا پھرتا ہو، اور اگر جدا ہونا اور موت ایک ساتھ ہو، یا اس کے تھوڑی دیر بعد ہو جبکہ وہ موت کے مرحلہ میں ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، کیا تم نہیں دیکھتے کہ جسے ذبح کیا جاتا ہے، بسا اوقات وہ تھوڑی دیر زندہ رہتا ہے اور بسا اوقات چلتا ہے یہاں تک کہ مرجاتا ہے۔

اور دوسری روایت یہ ہے: جس کا کوئی حصہ جدا ہوگیا وہ مباح نہ ہوگا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**ما أبین من حی فهو میت**"[۳] (کسی زندہ جانور کا کوئی حصہ علاحدہ کرلیا جائے تو وہ بھی مردار ہے)، اور اس لئے بھی کہ کسی حصہ کا جدا ہونا عام طور پر جانور کی زندگی کے لئے مانع نہیں ہوتا ہے پس جدا ہونے والے حصہ کھانا مباح نہیں ہوگا[۴]۔

یہ تمام شرائط جنگلی شکار میں ہیں، جبکہ اسے جوارح (زخمی کرنے والا شکاری درندہ یا پرندہ) یا ہتھیار زخمی کرے یا اس کا زخم جان لیوا ہو اور اگر اسے زندہ پائے اس حال میں کہ اس کا زخم جان لیوا نہ ہو تو ذبح کرے، اور اس میں وہی شرائط ہیں جو ذبح میں ہیں، اور اس کی

(۱) مغنی المحتاج ۲۷۰/۴۔
(۲) حدیث: "ماقطعت من الحی میتة" اس کے ثابت شدہ الفاظ کی تخریج گذر چکی ہے۔
(۳) حدیث: "ما أبین من حی......" اس کے ثابت شدہ لفظ کی تخریج گذر چکی ہے، اور زیلعی نے نصب الرایہ (۳۱۷/۴) میں اس کی مطولاً تخریج کی ہے۔
(۴) المغنی لابن قدامہ ۵۵۷/۸۔

تفصیل اصطلاح: ''ذبائح''، فقرہ ۱۶-۳۹ میں ہے۔

۳۰-لیکن دریائی شکار میں یہ شرائط نہیں ہیں۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، حنابلہ کے نزدیک اور یہی شافعیہ کے نزدیک اصح قول ہے) کے نزدیک تمام سمندری جانوروں کا شکار اور کھانا جائز ہے، چاہے وہ مچھلی ہو یا اس کے علاوہ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''**أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ**''[۱] (تمہارے لئے دریائی شکار اور اس کا کھانا جائز کیا گیا)، یعنی اس کا شکار کرنا اور کھانا، اور اس لئے بھی کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: ''**هو الطهور ماؤه الحل ميتته**''[۲] (اس کا پانی پاک اور اس کا مردار حلال ہے)۔

شافعیہ کا ایک قول یہ ہے: جو چیز مچھلی کی مشہور صورت کے مطابق نہ ہو وہ حلال نہیں ہے، اور ان کا دوسرا قول یہ ہے: اگر اس کے مثل خشکی کے جانوروں میں سے کھایا جاتا ہو جیسے گائے یا بکری تو حلال ہوگا ورنہ نہیں[۳]۔

لیکن شافعیہ اور حنابلہ نے حلت سے مینڈک، مگرمچھ اور سانپ کو مستثنیٰ کیا ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ نبی ﷺ نے مینڈک کے قتل کرنے سے منع فرمایا ہے، اور اس لئے کہ لوگ مگرمچھ کو خبیث سمجھتے ہیں اور وہ لوگوں کو کھاتا ہے اور سانپ میں زہر ہے[۴]۔

حنفیہ نے کہا: دریائی چیزوں میں سے صرف مچھلی کھائی جائے گی بشرطیکہ وہ مرکر پانی کے اوپر نہ آگئی ہو، اور اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ''**وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ**''[۱] (اور ان پر گندی چیزیں حرام رکھتا ہے)، اور مچھلی کے علاوہ جو چیزیں ہیں وہ خبیث ہیں، اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے: ''**أحلت لنا ميتتان ودمان، أما الميتتان فالسمك والجراد، وأما الدمان فالكبد والطحال**''[۲] (ہمارے لئے دو مردار اور دو قسم کے خون حلال کئے گئے ہیں، مردار مچھلی اور ٹڈی ہیں اور خون جگر اور تلی ہیں)۔

وہ مچھلی جو از خود مرکر پانی کے اوپر آگئی ہو اس کا کھانا مکروہ ہے[۳]، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''**مانضب عنه الماء فكلوا، وما طفا فلا تأكلوا**''[۴] (جس سے پانی خشک ہوجائے اسے کھاؤ اور جو از خود مرکر اوپر آجائے اسے مت کھاؤ)۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح: ''أطعمة'' فقرہ ر ۶ جلد ۵ میں ہے۔

---

(۱) سورۂ مائدہ ر ۹۶۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۵ ر ۱۱۵، مغنی المحتاج ۴ ر ۲۹۷، کشاف القناع ۶ ر ۱۹۳، القوانین الفقہیہ ر ص ۱۸۴۔

حدیث: ''هو الطهور ماؤه، الحل ميتته......'' کی روایت ترمذی (۱ ر ۱۰۱) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۴ ر ۲۹۷۔

(۴) حدیث: ''نهيه ﷺ عن قتل الضفدع......'' کی روایت نسائی (۷ ر ۲۱۰) اور حاکم (۴ ر ۴۱۱) نے حضرت عبدالرحمن بن عثمان التیمی سے کی ہے، اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

---

(۱) سورۂ اعراف ر ۱۵۷۔

(۲) حدیث: ''أحلت لنا ميتتان ودمان......'' کی روایت ابن ماجہ (۲ ر ۱۰۷۳) نے ابن عمر کی حدیث سے کی ہے، اور اس کی اسناد میں ضعف ہے، اور درست یہ ہے کہ یہ موقوف ہے، اور مرفوع کے حکم میں ہے اسی طرح ابن حجر کی التلخیص الحبیر ۱ ر ۲۶ میں ہے۔

(۳) تبیین الحقائق شرح الکنز ۵ ر ۲۹۶-۲۹۷۔

(۴) حدیث: ''مانضب عنه الماء فكلوا......'' کو زیلعی نے نصب الرایہ ۴ ر ۲۰۲، میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے: ''مانضب عنه الماء فكلوا وما لفظه الماء فكلوا، وماطفا فلا تأكلوا'' اور کہا ہے کہ اس لفظ کے ساتھ غریب ہے، اور ذکر کیا ہے کہ: ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حضرت جابر کی حدیث سے مرفوعا اس کی تخریج ان الفاظ میں کی ہے: ''ما ألقاه البحر أو جزر عنه فكلوه، ومامات فيه وطفا، فلا تأكلوه'' اور اس کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

آلہ صید کی شرطیں:

آلہ صید دو قسم کے ہیں، جامد آلہ، یا جانور:

اول: جامد آلہ:

۳۱- بعض جامد آلہ وہ ہے جس کی دھار ہوتی ہے جو کاٹنے کی صلاحیت رکھتا ہے، جیسے تلوار اور چھری، اور بعض وہ ہے جو دوسرے آلہ کے ذریعہ چلایا جاتا ہے، اور اس کے لئے دھار دار نوک ہوتی ہے جو چھیدنے کی صلاحیت رکھتی ہے[1] جیسے تیر، اور بعض آلہ ہے جس کے لئے دھار دار نوک ہوتی ہے اور دوسرے آلہ کے ذریعہ نہیں چلایا جاتا، جیسے وہ لوہا جو لاٹھی کے سرے میں پیوست کیا جاتا ہے یا وہ لاٹھی جس کا سرا چھیل دیا گیا ہو، یہاں تک کہ وہ دھار دار ہو گیا، جس کے ذریعہ زخم کر کے قتل کرنا ممکن ہو۔

ان آلات اور ان جیسے دیگر آلات کے ذریعہ شکار کرنا جائز ہے، بشرطیکہ وہ اپنی دھار سے شکار کو یا اس کے سر کو کاٹ دیں اور شکار زخمی ہو جائے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

وہ آلات جو اپنی دھار یا اپنے دھار دار سرا سے قتل کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں اور وہ صرف وزن کی وجہ سے قتل کرتے ہیں جیسے وہ پتھر جسے باریک نہیں بنایا گیا ہو یا وہ ستون اور لاٹھی جس کا سرا دھار دار نہ ہو یا بغیر پر کا تیر[2] اور اس جیسے آلات تو ان کے ذریعہ شکار کرنا جائز نہیں ہے، اور اگر ان کو استعمال کیا جائے تو شکار کو ذبح کرنا ضروری ہوگا، ورنہ اس کا کھانا حلال نہیں ہوگا۔

(۱) الخزق: جسم کو چھیدنا کہا جاتا ہے، خزق السہم القرطاس نفذ منہ (المصباح المنیر فی المادہ)۔

(۲) المعراض: دھار دار لکڑی بسا اوقات اس کے کنارے میں لوہا لگا دیا جاتا ہے جو تیر کے مشابہ ہوتا ہے، اس کے ذریعہ شکار کو زخمی کیا جاتا ہے۔ (المغنی ۵۵۸/۸)۔

اسی طرح وہ تمام دھار دار آلات اگر ان کو استعمال کیا جائے، اور یہ دھار کے علاوہ اپنے چوڑائی سے شکار کو زخمی کریں تو شکار ذبح کئے بغیر حلال نہیں ہوگا[1]۔

آلہ کی شرائط کا ذکر اختصار کے ساتھ درج ذیل ہے:

۳۲- پہلی شرط: آلہ دھار دار ہو، زخمی کرتا ہو اور کاٹ کر یا چیر کر گوشت میں اثر انداز ہوتا ہو ورنہ ذبح کے بغیر حلال نہیں ہوگا۔

اس کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ لوہے کا ہو، پس شکار کرنا ہر دھار دار آلہ سے صحیح ہوگا، چاہے وہ لوہے کا ہو یا باریک دھار دار لکڑی کا یا پتھر کا ہو جس کا سرا باریک ہو، یا اس جیسا آلہ ہو جو جسم کے اندرونی حصہ میں داخل ہو جائے[2]۔

۳۳- دوسری شرط: آلہ اپنے دھار کے ذریعہ شکار کو نشانہ بنائے اور اسے زخمی کر دے، اور زخم کے ذریعہ موت کا ہونا یقینی ہو، ورنہ اس کا کھانا حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ جو جانور آلہ کی چوڑائی یا اس کے وزن کے ذریعہ قتل کیا جاتا ہے اسے موقوذہ (چوٹ کی وجہ سے مرا ہو) مانا جاتا ہے[3] اور اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: "**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ الى قوله سبحانه وَالْمَوْقُوذَةُ**"[4] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور سور کا گوشت...... اور جو اونچے سے گر کر مر جائے)، اور اس لئے بھی کہ روایت کی گئی ہے کہ حضرت عدی بن حاتمؓ نے نبی علیہ السلام ﷺ سے عرض کیا میں دھار دار لکڑی کے ذریعہ شکار کو

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۵۹/۶، القوانین الفقہیہ رص ۱۸۱، مغنی المحتاج ۲۷۴/۴، حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۲۹۰/۴، کشاف القناع ۲۱۹/۶، المغنی لابن قدامہ ۵۵۹/۸۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) تبیین الحقائق ۵۸/۶-۵۹، مغنی المحتاج ۲۷۴/۴، کشاف القناع ۲۱۹/۶۔

(۴) سورۂ مائدہ/۳۔

نشانہ بناتا ہوں پھر میرا نشانہ اس تک پہنچتا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا رميت بالمعراض فخزق فكله وإن أصابه بعرضه فلا تأكله"[1] وفی لفظ له قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا رميت فسميت فخزقت فكل، فإن لم يتخزق فلا تأكل، ولاتأكل من المعراض إلا ماذكيت، ولا تأكل من البندقة إلا ما ذكيت"[2] (اگر تم دھار دار لکڑی پھینکو اور وہ شکار کو چیر دے تو اسے کھاؤ، اور اگر وہ لکڑی اپنی چوڑائی کے ذریعہ شکار کو لگے تو اسے مت کھاؤ، ان کی دوسری حدیث میں ہے: انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اگر تم بسم اللہ پڑھ کر پھینکو اور وہ (شکار کو) چیر دے تو کھاؤ، اور اگر نہ چیرے تو مت کھاؤ، اور آلہ کی چوڑائی کے ذریعہ شکار کئے گئے جانور کو ذبح کئے بغیر مت کھاؤ، اور گولی کے ذریعہ کئے گئے شکار کو ذبح کئے بغیر مت کھاؤ) نیز اس لئے بھی کہ نبی ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے خذف سے ممانعت فرمائی، اور ارشاد فرمایا: "إنها لا تصيد صيدا ولا تنكأ عدوا، ولكنها تكسر السن وتفقأ العين"[3] (یہ نہ تو شکار کرتا ہے اور نہ تو دشمن کو قتل کرتا ہے، البتہ یہ دانت کو توڑ ڈالتا ہے اور آنکھ کو ختم کر دیتا ہے)۔

۳۴- تیسری شرط: حنفیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ تیر شکار کو براہ راست لگے اور اس کے رخ سے نہیں ہٹے، اگر ہوا تیر کو اس کے پیچھے یا دائیں یا بائیں طرف پھیر دے پھر وہ کسی شکار کو لگ جائے تو وہ حلال نہیں ہوگا، اور اسی طرح اگر اسے دیوار یا درخت لوٹا دے[1]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے تیر کے سلسلہ میں ہوا کی معاونت کے بارے میں کہا ہے کہ: اگر تیر ہوا کی اعانت سے شکار کو قتل کر دے تو حرام نہیں ہوگا[2]۔

اور حنابلہ نے مزید کہا ہے کہ اگر تیر کو پتھر یا دوسری چیز لوٹا کر شکار تک پہنچا دے اور وہ اس کو قتل کر دے تو حرام نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے[3]۔

جامد آلہ سے متعلق مسائل اور جزئیات:

فقہاء نے جامد آلہ کی شرائط کے بارے میں مسائل کا ذکر کیا ہے، اور اس کے احکام بیان کیا ہے، ان میں سے چند اہم مسائل حسب ذیل ہیں۔

الف- جال اور پھندے کے ذریعہ شکار کرنا:

۳۵- اگر جال یا پھندا نصب کرے اور اللہ کا نام لے، پھر اس میں کوئی شکار پھنس جائے اور زخمی ہو کر مر جائے تو وہ حلال نہیں ہوگا، اگر اس میں زخمی کرنے والا آلہ نہ ہو، اور اگر اس میں زخمی کرنے والا آلہ ہو جیسے درانتی، یا چھریاں نصب کرے اور اللہ کا نام لے تو حلال ہوگا، جیسا کہ اگر اس سے شکار کو مارے، حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے[4]۔

---

(۱) حدیث عدی بن حاتم: "إذا رميت بالمعراض......" کی روایت مسلم (۱۵۲۹/۳) نے کی ہے۔
(۲) حدیث: "إذا رميت فسميت فخزقت......" کی روایت احمد (۳۸۰/۴) نے حضرت عدی بن حاتم سے کی ہے۔
(۳) حدیث: "نهى عن الخذف......" کی روایت بخاری (الفتح ۵۹۹/۹) اور مسلم (۱۵۴۸/۳) نے حضرت عبداللہ بن مغفل سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳۰۰/۵-۳۰۱۔
(۲) حاشیۃ البجیرمی علی شرح المنہج ۲۹۰/۴، مطالب اولی النہی ۳۵۲/۶۔
(۳) مطالب اولی النہی ۳۵۲/۶۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳۰۲/۵، کشاف القناع ۲۱۹/۶-۲۲۰، دیکھئے: مغنی المحتاج ۲۷۴/۴، البجیرمی علی شرح المنہج ۲۹۰/۴۔

حنابلہ نے اضافہ کیا ہے کہ: حلال ہوگا، اگر چہ اس کے نصب کرنے والے کی موت یا اس کے مرتد ہوجانے کے بعد ہو، اس لئے کہ اس کے نصب کے وقت کا اعتبار ہوگا کیونکہ یہ تیر پھینکنے کی طرح ہے (۱)۔

بہوتی نے کہا: کیونکہ نصب کرنا ضمان کے باب میں اسے براہ راست انجام دینے کے درجہ میں ہے، لہذا اسی طرح اباحت کے باب میں ہوگا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "کل ماردت إلیک یدک" (۲) (اسے کھاؤ جو تیری طرف تیرا ہاتھ لوٹا دے)۔ اور اس لئے بھی کہ اس نے شکار کو ایسی چیز سے قتل کیا ہے، جس کی دھار ہے، اور اس کے ذریعہ شکار کرنے کا رواج ہے تو یہ اس کو تیر سے مارنے کے مشابہ ہوگا (۳)، اور اگر نصب کردہ درانتی یا چھریاں اسے زخمی نہ کریں (جیسے وہ جانور جس کا پھندے کی وجہ سے گلا گھٹ گیا ہو)، تو زخم نہیں ہونے کی وجہ سے شکار مباح نہیں ہوگا، اللہ تعالیٰ نے حرام جانوروں کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا ہے: "وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوْذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيْحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ" (۴) (اور جو گلا گھٹنے سے مرجائے اور جو کسی ضرب سے مرجائے اور جو اونچے سے گر کر مرجائے اور جو کسی کے سینگ سے مرجائے اور جس کو درندے کھانے لگیں سوا اس صورت کے کہ تم اسے ذبح کر ڈالو)۔

مالکیہ کے نزدیک جیسا کہ "المدونہ" میں ہے، میں نے عرض کیا کہ آپ کا کیا خیال ہے، اگر پھندے کے ذریعہ شکار مرجائے تو وہ کھایا جائے گا یا نہیں؟ امام مالک نے فرمایا: اسے نہیں کھایا جائے گا مگر وہ جانور جس کو تم ذبح کر و تو میں نے امام مالک سے کہا: اگر پھندے میں لوہا ہو اور اس سے زخمی ہو کر شکار مرجائے تو امام مالک نے فرمایا: صرف اسے کھایا جائے گا جس کو تو ذبح کرے (۱)۔

ب- بندوق کے ذریعہ شکار کرنا:

۳۶- بندوق کا اطلاق کئی معانی پر ہوتا ہے، ان میں سے ایک یہ وہ چیز جسے کھایا جاتا ہے، اور ایک معنی: وہ گولی جو مٹی یا سیسہ سے بنائی جاتی ہے جس کے ذریعہ شکار کو نشانہ بنایا جاتا ہے، واحد: بندقة: اور جمع بنادق ہے (۲)۔

اس جگہ اس سے مراد: وہ آلہ ہے جس سے شکار کیا جاتا ہے (۳)۔

وہ گولی جو مٹی سے بنائی جاتی ہے، تو فقہاء اس پر اتفاق ہے کہ جو جانور مٹی کے وزنی گولی سے قتل کیا جائے، اس کا کھانا حلال نہیں ہوگا، کیونکہ یہ وزن کے ذریعہ قتل کرتا ہے نہ کہ دھار کے ذریعہ (۴)۔

ابن عابدین نے قاضی خاں سے نقل کرتے ہوئے کہا: گولی، پتھر، بغیر پر کے تیر، لاٹھی اور اس کے مشابہ چیزوں کے ذریعہ کیا گیا شکار حلال نہیں ہوگا، اگر چہ جانور کو زخمی کردے، کیونکہ یہ چیرتا نہیں ہے، مگر یہ کہ اس میں کوئی ایسی چیز ہو جس کو دھار دار اور نوکدار کردیا ہو جیسے تیر، اور اسے (شکار پر) پھینکنا ممکن ہو، پس اگر وہ اس طرح ہو اور

---

(۱) کشاف القناع ۶/ ۲۱۹۔
(۲) حدیث: "کل ماردت إلیک یدک......" کی روایت احمد (۴/ ۱۹۵) نے حضرت ابو ثعلبہؓ سے کی ہے۔
(۳) کشاف القناع ۶/ ۲۱۹۔
(۴) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۱) المدونۃ الکبری ۳/ ۵۷۔
(۲) متن اللغہ، لسان العرب والصحاح۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۰۴، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۴۔
(۴) سابقہ مراجع، کشاف القناع ۶/ ۲۱۹۔

اپنی دھار سے اسے چیر دے تو اس کا کھانا حلال ہوگا، اور وہ زخم جو اندرونی حصہ کو کوٹ دے اور ظاہری حصہ کو نہیں چیرے تو وہ حلال نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے ذریعہ خون بہانا حاصل نہیں ہوگا، اور لوہا اور اس کے علاوہ دوسری وزنی چیز برابر ہے، اگر چیر دے تو حلال ہوگا ورنہ نہیں [۱]۔

مالکیہ کے نزدیک جو چیز مٹی کی گولی سے شکار کی جائے وہ حلال نہیں ہوگی، کیونکہ وہ زخمی نہیں کرتی ہے، بلکہ وہ کوٹتی اور توڑتی ہے [۲]۔

نووی نے ''المنہاج'' میں کہا: اگر اسے کسی وزنی چیز سے قتل کردے یا دھار دار وزنی چیز سے، جیسے گولی اور کوڑا تو حرام ہوگا [۳] یعنی اس کا کھانا حرام ہوگا۔

بجیرمی نے کہا: ابن عبدالسلام نے گولی کے ذریعہ شکار کی حرمت کا فتوی دیا ہے، اور ذخائر میں اس کی صراحت کی ہے، لیکن نووی نے اس کے جواز یعنی گولی کے ذریعہ شکار کے جواز کا فتوی دیا ہے، ان میں سے بعض حضرات نے یہ قید لگائی ہے کہ اکثر اس سے شکار نہ مرتا ہو جیسے بطخ پس اگر مرجائے جیسے چڑیا، تو حرام ہوگا، تو اگر اسے گولی لگے اور اسے اپنی قوت سے ذبح کردے یا اس کی گردن کاٹ دے تو حرام ہوگا، اور یہی تفصیل معتمد ہے [۴]۔

اسی کے مثل وہ ہے جسے شربینی خطیب نے ذکر کیا ہے، اور ان کی عبارت یہ ہے کہ اگر اس کے ذریعہ عموماً جانور مرجاتا ہو، جیسے چڑیا اور چھوٹے وحشی جانور تو حرام ہوگا، جیسا کہ شرح مسلم میں کہا ہے، اور اگر دونوں احتمال ہو تو بھی مناسب ہے کہ حرام ہو [۱]۔

کشاف القناع میں ہے: اور اس کو یعنی شکار کو دھار دار چیز سے زخمی کرنا ضروری ہے، اور اگر اسے اپنے وزن سے قتل کردے تو مباح نہیں ہوگا، جیسے جال، پھندہ، گولی، لاٹھی اور پتھر جس کی دھار نہ ہو، بہوتی نے کہا: اور اگرچہ اسے کچل دے یا اسے جلادے یا اس کا حلقوم اور مری کو کاٹ دے [۲]۔

یہ سب تفصیل اس گولی کے بارے میں ہے جو مٹی سے یا سیسہ سے بغیر آگ کے بنائی جاتی ہے، اور جو گولی لوہے سے بنائی جاتی ہے، اور بارود کے ذریعہ اسے پھینکا جاتا ہے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ اور شافعیہ نے حرمت کی صراحت کی ہے، ابن عابدین نے کہا ہے: یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ سیسہ کے ذریعہ زخمی کرنا اس کو زور سے پھینکنے کی وجہ سے جلانے اور وزن کے ذریعہ ہوتا ہے کیونکہ اس میں دھار نہیں ہوتی ہے، اور ابن نجیم نے یہی فتوی دیا ہے [۳] اور زیلعی کہتے ہیں: اس میں زخمی کرنا ضروری ہے، اور گولی زخمی نہیں کرتی ہے [۴]۔

بجیرمی نے کہا: جو گولی لوہے سے تیار کی جاتی ہے اور بارود کے ذریعہ پھینکی جاتی ہے تو وہ مطلقاً حرام ہے، جب تک کہ پھینکنے والا ماہر تجربہ کار نہ ہو، اور اس کو اپاہج بنانے کے لئے اس کے پر کو نشانہ بنائے، اور اسے شکار کرلے [۵]۔

قلیوبی نے گولی کے ذریعہ شکار کرنے کو حرام کہا ہے جبکہ اس

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵/ ۳۰۴۔
(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۳۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۴۔
(۴) البجیرمی علی شرح المنہج ۴/ ۲۹۰۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۷۴۔
(۲) کشاف القناع ۶/ ۲۱۹۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵/ ۳۰۴۔
(۴) تبیین الحقائق ۶/ ۵۹۔
(۵) البجیرمی علی شرح المنہج ۴/ ۲۹۰۔

کے ذریعہ مرجائے جیسے چڑیا، چاہے گولی سے شکار کرنا بارود کے واسطہ سے ہو یا نہ ہو[1]۔

مالکیہ میں سے دردیر نے جواز کی صراحت کی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: سیسہ کے ذریعہ کیا گیا شکار کھایا جائے گا، کیونکہ یہ ہتھیار سے زیادہ قوی ہے، اسی طرح اس پر بعض فقہاء مالکیہ نے اعتماد کیا ہے[2]۔

پھر دسوقی نے تفصیل کرتے ہوئے کہا: حاصل یہ ہے کہ سیسہ کی گولی سے شکار کے بارے میں متقدمین کی طرف سے کوئی صراحت نہیں پائی جاتی ہے، اس لئے کہ اس سے شکار کرنا آٹھویں صدی کے درمیان بارود کی دریافت سے شروع ہوا ہے۔

اس میں متاخرین کا اختلاف ہے، ان میں سے بعض ممانعت کے قائل ہیں اور اسے مٹی کی گولی پر قیاس کیا ہے، اور بعض جواز کے قائل ہیں، کیونکہ اس میں خون بہانا اور تیزی کے ساتھ موت کے گھاٹ اتارنا پایا جاتا ہے جس کے لئے ذبح کرنا مشروع ہوا ہے، اسے مٹی کی گولی پر قیاس کرنا فاسد ہے، اس لئے کہ دونوں میں واضح فرق موجود ہے، اور وہ فارق: چیرنے اور سرایت کرنا ہے جو حقیقتاً سیسہ کی گولی میں ہوتا ہے، اور یہ چیز مٹی کی گولی میں نہیں پائی جاتی ہے، اور اس کی مثال کچلنا اور توڑنا ہے[3]۔

ج- زہر آلود تیر سے شکار کرنا:

۳۷- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ زہر آلود تیر سے شکار کرنا جائز نہیں ہے، اگر یہ یقین یا گمان ہو کہ زہر نے شکار کے قتل کرنے میں مدد کی ہو یا اس کا احتمال ہو، کیونکہ اس کے قتل کرنے میں اس کو حلال کرنے والا اور حرام کرنے والا دونوں جمع ہو گئے، لہذا حرام کرنے والا غالب ہوگا، جیسا کہ اگر جانور کے قتل میں مجوسی اور مسلم کا تیر جمع ہو جائے، اور اگر اس کا احتمال نہ ہو تو حرام نہیں ہوگا[1]۔

مالکیہ نے اس مسئلہ میں تفصیل کی ہے، اور کہا: جو جانور زہر آلود تیر کے ذریعہ شکار کیا جائے اور اس کو جان لیوا زخمی نہ کرے اور اس کو ذبح نہ کیا جاسکے تو پھینک دیا جائے گا، اور اگر اس میں زہر کے سرایت کرنے سے پہلے تیر کاری زخم لگا دے تو اس کا کھانا حرام نہیں ہوگا، البتہ چونکہ اس میں زہر کی تکلیف کا اندیشہ ہے اس لئے مکروہ ہوگا، مواق نے باجی سے نقل کرتے ہوئے کہا: اگر وہ جان لیوا زخم لگائے تو اس کے قتل میں زہر کی اعانت کے خوف کی علت ختم ہو جائے گی، اور اس کے کھانے کے خوف کی علت باقی رہے گی تو اگر وہ ایسا زہر ہو کہ اس کے کھانے سے کوئی اندیشہ نہ ہو جیسے بقلہ (خرفہ کا ساگ) تو دونوں علتیں ختم ہو گئیں، اور ابن القاسم کے قول کے مطابق اس کا کھانا جائز ہوگا۔

اگر زہر آلود تیر سے مارے اور اس کو جان لیوا زخم نہ لگائے اور ذبح کیا جائے تو ابن رشد نے ابن القاسم سے سماع کر کے کہا: وہ نہیں کھایا جائے گا، اور اسی کے مثل ابن حبیب نے نقل کیا ہے، اور سحنون نے کہا: وہ کھایا جائے گا، اور ابن رشد نے اسے ظاہر قرار دیا ہے، کیونکہ اسے ذبح کیا گیا، اس کے جان لیوا زخم سے قبل اس کی زندگی باقی ہے[2]۔

---

(۱) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۴/ ۲۴۴۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۳۔

(۳) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/ ۱۰۳-۱۰۴۔

(۱) المواق بہامش الحطاب ۳/ ۲۱۷، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۲۴۱، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۴۵، کشاف القناع ۶/ ۲۲۰۔

(۲) التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۳/ ۲۱۷۔

دوم: جانور:

۳۸- سدھائے ہوئے جانور کے ذریعہ شکار کرنا جائز ہے، اور اسے ''جوارح'' کہا جاتا ہے، اور یہ کتا، درندہ، اور پرندے ہیں جن کے ناب یا چنگل ہوں، اور اس میں سدھایا ہوا کتا، تیندوا، چیتا، شیر اور باز اور تمام سدھائے ہوئے جوارح برابر ہیں، جیسے شاہین، باشق، عُقاب، شکرہ وغیرہ۔

پس قاعدہ یہ ہے: ہر وہ جانور جو سدھایا جاسکتا ہے، اور وہ سدھالیا جائے تو فی الجملہ [1]، اس کے ذریعہ شکار کرنا جائز ہوگا، اور اس سے بعض فقہاء نے جو استثناء کیا ہے وہ آگے آرہا ہے۔

عام فقہاء کے نزدیک جانور میں یہ شرط نہیں ہے کہ اس کا گوشت کھانا حلال ہو اسی طرح ان میں سے بعض کے نزدیک اس کا پاک ہونا شرط نہیں ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

اس میں اصل اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ قول ہے: ''أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ وَ مَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ تُعَلِّمُوْنَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّٰهُ فَكُلُوْا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ'' [2] (تم پر (سب) پاکیزہ جانور حلال ہیں اور تمہارے سدھے ہوئے شکاری جانوروں کا شکار جو شکار پر چھوڑے جاتے ہیں تم انہیں اس طریقہ پر سکھاتے ہو جو تمہیں اللہ نے سکھایا ہے، سو کھاؤ اس (شکار) کو جسے (شکاری جانور) تمہارے لئے پکڑ رکھیں اور اللہ کا نام اس (جانور پر لے لیا کرو))۔

فقہاء نے اس سے خنزیر کا استثنا کیا ہے، لہذا اس کے ذریعہ

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۵۰-۵۱، ابن عابدین علی الدر المختار ۵/ ۲۹۸، القوانین الفقہیہ رص ۱۸۱، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۱۰۴، ۱۰۵، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۵، کشاف القناع ۶/ ۲۲۲-۲۲۵۔

(۲) سورۂ مائدہ ر ۴۔

شکار کرنا حلال نہیں ہوگا، کیونکہ اس سے انتفاع جائز نہیں ہے [1]۔

اسی طرح حنابلہ نے اس سے کالے کتے اور کالے چوپائے کا استثناء کیا ہے، اور اس سے مراد وہ جانور ہے جس میں سفیدی نہ ہو، یا سیاہ ہو اور اس کی دونوں آنکھوں کے درمیان دو نقطے ہوں، بہوتی نے کہا: یہی صحیح ہے [2]۔

استثناء کی وجہ: حضرت جابرؓ کی مرفوع حدیث میں آیا ہے کہ: ''**علیکم بالأسود البھیم ذی الطفیتین** [3] **فإنه شیطان**'' [4] (تم تیز سیاہ جانور سے جس کے دو نقطے ہوتے ہیں احتراز کرو، کیونکہ یہ شیطان ہے)، فقہاء نے کہا: اس کا شکار حرام ہوگا، کیونکہ آپ ﷺ نے اس کے قتل کا حکم دیا ہے۔

امام ابو یوسف نے جوارح سے شیر اور ریچھ کو مستثنیٰ کیا ہے، کیونکہ یہ دونوں دوسرے کے لئے شکار نہیں کرتے ہیں، شیر تو اپنی بلند ہمتی کی وجہ سے اور ریچھ اپنی خساست کی وجہ سے، اور اس وجہ سے بھی کہ عام طور پر یہ دونوں تعلیم کو قبول نہیں کرتے ہیں۔

بعض حنفیہ نے ان دونوں کے ساتھ چیل کو بھی اس کی خساست کی وجہ سے لاحق کیا ہے [5]۔

مالکیہ میں سے ابن جزی نے نمس (چھوٹی چھوٹی ٹانگوں اور لمبی دم کا بلّی کے برابر ایک جانور جو سانپ اور چوہے وغیرہ کا شکار کرتا ہے) کا استثناء کیا ہے، لہذا اس کے قتل کئے گئے شکار کو نہیں

(۱) الزیلعی ۶/ ۵۱، کشاف القناع ۶/ ۲۲۳، الشبراملسی بذیل نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۴۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۲۲۲۔

(۳) الطفیہ: آنکھوں کی کوڑی، (المصباح المنیر) کشاف القناع، ۶/ ۲۲۲۔

(۴) حدیث: ''علیکم بالأسود البھیم......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۰۰) نے کی ہے۔

(۵) کشاف القناع ۶/ ۲۲۲، الزیلعی ۶/ ۵۰، ۵۱۔

کھایا جائے گا، کیونکہ یہ نہیں سدھایا جاسکتا ہے، اور ان کے نزدیک معتمد یہ ہے کہ: مدار اس پر ہے کہ وہ بالفعل سدھایا ہوا ہو، اگر چہ اس قسم سے ہو جو سدھائے جاتے ہیں، جیسے شیر، چیتا اور نمس جیسا کہ عدوی نے کہا ہے (۱)۔

جانور میں حسب ذیل شرطیں ہیں:

۳۹- پہلی شرط: اس میں شرط یہ ہے کہ سدھایا ہوا ہو، اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَمَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ**" (۲) (اور تمہارے سدھے ہوئے شکاری جانوروں کا شکار)، اور نبی علیہ السلام نے حضرت ثعلبہؓ سے فرمایا: "**ما صدت بكلبك المعلم فذكرت اسم الله فكل، وماصدت بكلبك غير معلم فأدركت ذكاته فكل**" (۳) (جو تم نے اپنے سدھائے ہوئے کتے کے ذریعہ شکار کرو اور اس پر اللہ کا نام لو تو اسے کھاؤ، اور جو تم اپنے بغیر سدھائے ہوئے کتے کے ذریعہ شکار کرو پھر اس کو ذبح کر لو تو کھاؤ)۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے: سدھایا ہوا کتا میں یہ شرط ہے کہ جب اسے چھوڑے تو اطاعت کرے اور جب روک دے تو رک جائے (۴)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے ایک دوسری شرط کا اضافہ کیا ہے، اور وہ یہ ہے: جب وہ شکار کو پکڑلے تو نہیں کھائے، اور اس کی دلیل نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: "**إلا أن يأكل الكلب فلا تأكل، فإني أخاف أن يكون إنما أمسك على نفسه**" (۱) (مگر یہ کہ کتا کھالے تو مت کھاؤ، کیونکہ مجھے اندیشہ ہے کہ اس نے صرف اپنے لئے پکڑا ہے)۔

اور یہ شکاری پرندہ میں بھی شافعیہ کے نزدیک اظہر قول کے مطابق شرط ہے، انہوں نے شکاری درندے پر قیاس کیا ہے، اور حنابلہ کے نزدیک یہ شرط شکاری پرندے میں نہیں ہے، اور یہی قول شافعیہ کے نزدیک اظہر کے مقابلے میں ہے، کیونکہ یہ مار کو برداشت نہیں کرسکتا ہے، تا کہ نہ کھانے کی تعلیم قبول کرے، برخلاف کتے وغیرہ کے، اور اس لئے کہ ابن عباسؓ کا قول ہے: "**إذا أكل الكلب فلا تأكل، وإن أكل الصقر فكل**" (۲) (اگر کتا کھالے تو مت کھاؤ، اور اگر شکرہ کھالے تو کھاؤ)۔

اگر کتا وغیرہ شکار کا خون پی لے اور اس میں سے کھائے نہیں تو حرام نہیں ہوگا، جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے (۳)۔

شافعیہ نے مزید کہا: تعلیم میں جو امور معتبر ہیں ان کا بار بار پایا جانا شرط ہے، بایں طور کہ یہ خیال ہو جائے کہ شکاری جانور مودب ہو گیا ہے، اور کسی عدد کے ساتھ اسے منضبط نہیں کیا جاسکتا، بلکہ اس سلسلہ میں جوارح کے بارے میں اصحاب تجربہ افراد کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

---

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۱۸۱، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ار ۵۲۰۔

(۲) سورۂ مائدہ ر ۴۔

(۳) حدیث ابی ثعلبہؓ: "ماصدت بكلبك المعلم......" کی روایت بخاری (الفتح ۹ر ۶۰۵) اور مسلم (۳ر ۱۵۳۲) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۴) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲ر ۱۰۳-۱۰۴، مغنی المحتاج ۴ر ۲۷۵، کشاف القناع ۶ر ۲۲۳۔

(۱) مغنی المحتاج ۴ر ۲۷۵، کشاف القناع ۶ر ۲۲۳۔
حدیث: "إلا أن يأكل الكلب فلا تأكل......" کی روایت بخاری (الفتح ۹ر ۶۱۲) نے کی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۴ر ۲۷۵، کشاف القناع ۶ر ۲۲۳-۲۲۴۔

(۳) سابقہ مراجع، مطالب اولی النہی ۶ر ۳۵۰، حاشیۃ البجیرمی علی شرح المنہج ۴ر ۲۹۰۔

اگر ذکر کردہ شرائط سے اس کا سدھایا ہوا ہونا ظاہر ہوجائے پھر کسی شکار کا گوشت کھالے تو وہ شکاران حضرات کے نزدیک اظہر قول کے مطابق حلال نہیں ہوگا، پھرنئے سرے سے تعلیم شرط ہوگی [۱]۔

حنابلہ نے کہا: نہ کھانے کا بار بار ہونا معتبر نہیں ہے، بلکہ تعلیم ایک مرتبہ نہ کھانے سے حاصل ہوجائے گی، کیونکہ یہ ایک ہنر کا سیکھنا ہے تو تمام ہنر کے مشابہ ہوگا، پھر اگر وہ اپنی تعلیم کے بعد کھالے تو اس کے ذریعہ پہلے کیا گیا شکار حرام نہیں ہوگا، اس لئے کہ آیت اور احادیث عام ہیں، اور وہ شکار جس میں سے کھالے وہ حلال نہیں ہوگا، اور کھانے کی وجہ سے وہ سدھایا ہوا ہونے سے نہیں نکلے گا پس وہ شکار مباح ہوگا جو وہ کھانے کے بعد کرے گا [۲]۔

مالکیہ کے نزدیک سدھائے ہوئے جانور کا ایک مرتبہ نافرمانی کرنا اسے سدھائے ہوا ہونے سے نہیں نکالے گا، جیسا کہ وہ ایک مرتبہ کی اطاعت سے سدھایا ہوا نہیں ہوگا، بلکہ اس میں عرف کافی ہے [۳]۔

دسوقی نے کہا: باز میں رک جانے کی شرط معتبر نہیں ہے، کیونکہ یہ روکنے سے نہیں رکتا ہے، بلکہ ان میں سے بعض حضرات نے مطلقاً رکنے کا اعتبار نہ کرنے کو راجح قرار دیا ہے، کیونکہ جارح اپنے استیلاء کے بعد واپس نہیں آتا ہے [۴]۔

حنفیہ میں سے صاحبین نے کہا ہے کہ تعلیم کتے وغیرہ میں تین مرتبہ سے ہوگی، اور باز وغیرہ پرندوں میں بلانے پر واپس آجانے سے ہوگی، زیلعی نے کہا: یہ ابن عباسؓ سے مروی ہے، اور تین مرتبہ صرف اس لئے شرط ہے کہ اس کا سدھایا ہوا ہونا بار بار تجربہ کرنے اور آزمانے سے ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سدھایا ہوا ہونا اس وقت تک ثابت نہیں ہوگا جب تک کہ اس کو ظن غالب نہ ہوجائے کہ اس نے سیکھ لیا ہے، اور اس کے لئے کوئی مقدار متعین نہیں ہے، کیونکہ مقادیر نص کے ذریعہ جانے جاتے ہیں نہ کہ اجتہاد کے ذریعہ، اور اس جگہ کوئی نص نہیں ہے، لہذا یہ مبتلی بہ کی رائے پر موقوف ہوگا، جیسا کہ ان کا طریقہ ہے، اور اس لئے کہ سدھائے جانے کی مدت حذاقت اور کند ذہنی کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے لہذا اس کی معرفت ممکن نہیں ہے [۱]۔

ابن عابدین نے کہا: الملتقی کا ظاہر یہ ہے: عدم تقدیر کے قول کو ترجیح حاصل ہے [۲]۔

جارح کا شکار کے خون کو پینا سب کے نزدیک نقصان دہ نہیں ہوگا [۳]۔

۴۰ - دوسری شرط: جانور شکار کو زخمی کرے، چاہے اس کے بدن کے کسی حصہ میں ہو، اور یہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، اور یہی حنفیہ کے نزدیک ظاہر الروایہ اور مفتی بہ ہے، اور یہی شافعیہ کے نزدیک اظہر کے مقابل میں ہے۔

لہذا اسے جارح مار کر یا کاٹ کر بغیر زخمی کئے مار ڈالے تو حلال نہیں ہوگا، جیسے معراض (بغیر پر کا تیر جس کا درمیانی حصہ موٹا ہو) اگر اپنی چوڑائی یا اپنے وزن سے مار ڈالے، اسی طرح اگر کتے کو بھیجے اور وہ شکار کو پکڑ لے اور اس کی گردن توڑ دے لیکن اسے زخمی نہ کرے یا اس کے سینہ پر بیٹھ جائے اور اسے گلا گھونٹ کر مار ڈالے [۴]۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۵-۲۷۶۔
(۲) کشاف القناع ۶/ ۲۲۳-۲۲۴۔
(۳) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۵۲۰، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۰۴۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۰۴۔

---

(۱) تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۶/ ۵۱۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۹۹۔
(۳) سابقہ مرجع۔
(۴) ابن عابدین علی الدر المختار ۵/ ۲۹۹، القوانین الفقہیہ رص ۱۸۲-۱۸۳،

زخمی کرنے کی شرط لگانے کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ"[1] (اور تمہارے سدھے ہوئے شکاری جانوروں کا شکار)، اور اس لئے بھی کہ مقصود بہتے ہوئے خون کو نکالنا ہے، اور یہ عام طور پر زخم کی وجہ سے نکلتا ہے، اور شاذ ونادر ہی اس سے الگ رہتا ہے، اس لئے زخم کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا، جیسا کہ اختیاری ذبح کرنے اور تیر کے ذریعہ شکار کرنے میں ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ جب اسے زخمی نہیں کرے گا تو وہ موقوذہ (وہ جانور جو چوٹ لگنے کی وجہ سے ہلاک ہو گیا ہو) ہوگا، اور یہ نص سے حرام ہے، جیسا کہ زیلعی اور ابن قدامہ نے اس کی علت بیان کی ہے[2]۔

شافعیہ نے اپنے اظہر قول میں کہا ہے: اور یہی امام ابو یوسف کا قول ہے، اور امام ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے، اور مالکیہ میں سے اشہب کا قول ہے: جانور میں شرط نہیں ہے کہ شکار کو زخمی کرے، لہذا اگر شکاری جانور کسی شکار پر گر جائے پھر اسے اپنے وزن کے ذریعہ مار ڈالے یا وہ اس کے پچھاڑنے سے مر جائے یا اس کے کاٹنے کی وجہ سے یا بغیر زخمی کئے اس کی مضبوط پکڑ کی وجہ سے مر جائے تو حلال ہوگا، اور یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد عام ہے: "فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ"[3] (سو کھاؤ اس (شکار) کو جسے (شکاری جانور) تمہارے لئے پکڑے رکھیں)، اور اس لئے بھی کہ اسے یہ سکھانا دشوار ہے کہ بغیر زخم کئے ہوئے نہ قتل کرے[4]۔

= الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۵۸، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۵۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۶، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۴۵۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۔

(۲) تبیین الحقائق شرح الکنز ۶/ ۵۱-۵۲۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۴۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۶۔

۴۱- تیسری شرط: جانور کو مسلمان یا کتابی کی طرف سے بسم اللہ کہہ کر چھوڑا جائے، لہذا اگر وہ اپنے سے چلا جائے یا اپنے مالک کے ہاتھ سے چھوٹ جائے یا چھوڑتے وقت بسم اللہ نہ کہے پھر وہ شکار کو پکڑ لے اور اسے قتل کر دے تو اسے نہیں کھایا جائے گا[1]، اور یہ حکم فی الجملہ ہے۔

اس شرط کی تفصیل شکار کرنے والے کی شرائط میں گذر چکی ہے۔

۴۲- چوتھی شرط: ارسال کے بعد جانور دوسرے عمل میں مشغول نہ ہو، اور یہ اس لئے ہے تاکہ شکار کرنا ارسال کی طرف منسوب ہو، اور حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس شرط کی صراحت ہے، ابن عابدین نے کہا: اگر چھوڑنے کے بعد روٹی کھالے یا پیشاب کرلے تو نہیں کھایا جائے گا، اور اگر وہ شکار سے دائیں یا بائیں جانب مڑ جائے یا شکار کی تلاش کے علاوہ کسی اور چیز میں مشغول ہو جائے اور اگر وہ اپنے طریقہ سے نرم پڑ جائے پھر اس کا پیچھا کرے اور اسے پکڑ لے تو نہیں کھایا جائے گا، الا یہ کہ از سر نو اس جانور کو بھیجے، یا یہ کہ اس کا مالک اسے روکے اور اللہ کا نام لے اس صورت میں جس میں ڈانٹنے کا احتمال ہو اور وہ رک جائے، برخلاف اس صورت کے جب وہ چھپ جائے اور روپوش ہو جائے، جیسا کہ چیتا حیلہ کے طور پر چھپ جاتا ہے نہ کہ آرام کی غرض سے تو اس صورت میں نئے سرے سے ارسال کی ضرورت نہیں ہوگی[2]۔

اور اسی کے قریب وہ صورت ہے جسے مالکیہ نے ذکر کیا ہے، چنانچہ ان حضرات نے جارح کی شرائط میں کہا: وہ شکار کی طرف سے واپس نہیں لوٹے، اور اگر وہ بالکلیہ لوٹ جائے تو نہیں کھایا جائے گا،

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۹۹-۴۰۲، القوانین الفقہیہ رص ۱۸۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۵، کشاف القناع ۶/ ۲۲۴۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۹۹۔

اور اسی طرح اگر وہ دوسرے شکار یا اس کے کھانے میں مشغول ہوجائے[1]۔

مواق نے اس مسئلہ میں تفصیل کی ہے، چنانچہ کہا: اگر کوئی شخص اپنے کتے یا باز کو شکار پر چھوڑے اور وہ تھوڑی دیر اسے تلاش کرے، پھر تلاش چھوڑ کر واپس آجائے پھر پلٹ کر جائے اور اسے مار ڈالے تو اگر وہ اسے دائیں اور بائیں طرف تلاش کرنے والے کی طرح ہو اور وہ اس کی تلاش میں ہو تو وہ ارسال اول کے حکم میں ہوگا اور اگر وہ مردار کے لئے رک گیا یا کتے کو سونگھا یا باز اس سے عاجز ہو کر گر جائے پھر وہ دونوں شکار کو دیکھیں اور اسے شکار کرلیں تو وہ از سر نو چھوڑے بغیر نہیں کھایا جائے گا[2]۔

شافعیہ نے کہا ہے: اگر کتے کو کسی شکار پر بھیجے اور وہ دوسرے کی طرف مڑ جائے، اگرچہ ارسال کی جہت کے علاوہ کی طرف ہو، پھر وہ شکار پالے اور شکار مر جائے تو حلال ہوگا، کیونکہ ترک عدول کا اسے مکلّف بنانا دشوار ہے[3]۔

شکار کے لئے کتے کو کرایہ پر لینا:

۴۳ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق شکار کے لئے کتے کو کرایہ پر لینا جائز نہیں ہے، اور حنابلہ کا بھی یہی مذہب ہے، جیسا کہ امام احمد نے صراحت کی ہے۔

حنفیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس سے مطلوب منفعت کا حاصل کرنا قدرت میں نہیں ہے، کیونکہ کتے کو شکار کرنے پر مجبور کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا وہ منفعت جس پر عقد ہوا ہے کرایہ دار کے حق میں اس کا حاصل کرنا ممکن نہیں ہے۔

شافعیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ کتے کی ذات کی کوئی قیمت نہیں ہے، لہذا اس کی منفعت کی بھی کوئی قیمت نہیں ہوگی۔

حنابلہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ کتا ایسا جانور ہے جس کی خرید و فروخت اس کی خباثت کی وجہ سے حرام ہے، لہذا اس کو کرایہ پر دینا بھی حرام ہوگا، اور اس لئے بھی کہ اس سے انتفاع کا مباح ہونا اس کی بیع کو مباح نہیں بناتا ہے تو اس کے اجارہ کو بھی مباح نہیں بناسکے گا، اور اس لئے بھی کہ غصب کی صورت میں اس کی منفعت کا ضمان واجب نہیں ہوتا ہے، لہذا اجارہ کی صورت میں اس کا عوض لینا جائز نہیں ہوگا[1]۔

کتے کی کاٹی ہوئی جگہ کا حکم اور شکار میں اس کے منھ کا اثر:

۴۴ - شافعیہ نے صراحت کی ہے (اور یہی حنابلہ کے نزدیک ایک روایت ہے) کہ کتے کی کاٹی ہوئی جگہ ناپاک ہے[2]۔

شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ وہ معاف نہیں ہے جیسا کہ اس کا برتن میں منھ ڈالنا معاف نہیں ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ ضرورت کی بنیاد پر معاف ہے۔

شربینی الخطیب نے کہا: پہلے قول کے مطابق اصح یہ ہے کہ دوسری چیز کی طرح کتے کی کاٹی ہوئی جگہ کو سات مرتبہ پانی سے دھونا اور ان میں سے ایک مرتبہ مٹی سے مانجھنا کافی ہوگا، اور یہ واجب نہیں ہوگا کہ کاٹی ہوئی جگہ کو کاٹ کر پھینک دیا جائے، کیونکہ ایسا کرنا منقول نہیں ہے۔

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۱۸۲۔
(۲) المواق بہامش الحطاب ۳/۲۱۶۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/۲۷۷۔

(۱) البدائع ۴/۱۸۹، بدایۃ المجتہد ۲/۲۴۵، مغنی المحتاج ۲/۲۳۵، المغنی ۴/۲۷۹-۲۸۰ طبع الریاض۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/۲۶۷، المغنی لابن قدامہ ۸/۵۴۶۔

دوم: کاٹ کر پھینکنا واجب ہوگا دھونا کافی نہیں ہوگا، کیونکہ جگہ اس کے لعاب کو جذب کرتی ہے، لہذا اس میں پانی سرایت نہیں کرے گا[1]۔

ابن قدامہ نے کہا: کتے کے منھ کے اثر کو دھونا واجب ہوگا، کیونکہ اس کی نجاست ثابت ہے، لہذا جس چیز کو وہ لگے اسے دھونا واجب ہوگا جیسا کہ اس کا پیشاب ہے[2]۔

مالکیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کی دوسری روایت ہے، یہ ہے کہ کتے کی کاٹی ہوئی جگہ پاک ہے، اور اس کا دھونا واجب نہیں ہوگا، ابن جزی نے کہا: کتے کا دانت جس جگہ لگا ہو اسے کھایا جائے گا، کیونکہ وہ راجح مذہب میں پاک ہے[3]۔

ابن قدامہ نے اس روایت کی بنا پر کتے کے کاٹنے کی جگہ کے دھونے کے عدم وجوب کی علت یہ بیان کی ہے کہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے اس کے کھانے کا حکم دیا ہے، اور اس کے دھونے کا حکم نہیں دیا ہے[4]۔

اس مسئلہ میں حنفیہ کی کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی، لیکن ان حضرات کے نزدیک مفتی بہ یہ ہے: کتا نجس العین نہیں ہے، بلکہ اس کی نجاست اس کے گوشت اور اس کے خون کی نجاست کی وجہ سے ہے، اور زندہ ہونے کی حالت میں نجاست کا حکم ظاہر نہیں ہوگا، جیسا کہ ابن عابدین نے کہا ہے[5]۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۷۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۴۶۔

(۳) القوانین الفقہیہ رص ۱۸۴۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۴۶۔

(۵) ابن عابدین، الدر المختار ۱/ ۱۳۹۔

شکار میں شریک ہونا:

۴۵- اشتراک یا تو شکار کرنے والوں میں ہوگا، یعنی دو یا اس سے زیادہ آدمی تیر پھینکنے یا شکار پر شکاری جانور کو چھوڑنے میں شریک ہوں، یا شرکت آلہ صید میں ہوگی بایں طور کہ شکار تیر اور گولی کے ذریعہ مثلاً شکار کیا جائے، یا دو کتوں وغیرہ کے ذریعہ، اور ان دونوں صورتوں کا بیان حسب ذیل ہے:

اول: شکار کرنے والوں کا شریک ہونا:

الف- شکار کے اہل اور غیر اہل کا شریک ہونا:

۴۶- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر شکار میں ایسا شخص جس کا شکار حلال ہوتا ہے، جیسے مسلمان اور نصرانی ایسے شخص کے ساتھ شریک ہو جس کا شکار حلال نہیں ہے، جیسے مجوسی یا بت پرست تو شکار حرام ہوگا، اسے نہیں کھایا جائے گا، اور یہ اس قاعدہ پر عمل کرتے ہوئے ہے: حرمت کے پہلو کو حلت کے پہلو پر غلبہ دیا جاتا ہے[1]۔

اس بنیاد پر اگر کوئی مجوسی کسی مسلمان کے ساتھ شریک ہوجائے، جیسے دونوں شکار پر تیر پھینکیں، یا اس پر شکاری جانور کو چھوڑیں تو شکار حرام ہوگا، کیونکہ اس کے قتل میں اس کو حلال کرنے والے اور حرام کرنے والے دونوں جمع ہوگئے ہیں، لہذا ہم تحریم کو غلبہ دیں گے، جیسے ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم کے اختلاط سے پیدا ہونے والا بچہ، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **"ماجتمع الحلال والحرام إلا وقد غلب الحرام الحلال"**[2] (جب

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۵۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۶، کشاف القناع ۶/ ۲۱۷-۲۱۸۔

(۲) حدیث: "ما اجتمع الحلال والحرام......" کو عجلونی نے کشف الخفاء (۲/ ۲۳۶) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ: ابن السبکی نے الاشباہ والنظائر میں

بھی حلال وحرام جمع ہوتے ہیں تو حرام کو حلال پر غلبہ حاصل ہوتا ہے)، اور اس لئے بھی کہ حرام کو چھوڑنا واجب ہے جبکہ حلال کا چھوڑنا جائز ہے، پس احتیاط چھوڑنے میں ہے [۱]۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ شکار ان دونوں کے تیر یا ان دونوں کے کتوں سے مرے اور اس حالت میں حکم الگ الگ نہیں ہوگا، خواہ ان دونوں کا تیر اس پر ایک ساتھ لگے یا ان میں سے ایک کا تیر دوسرے سے پہلے لگے۔

لیکن اگر وہ دونوں دونوں کتوں یا دونوں تیر کو شکار پر چھوڑیں اور مسلمان کا آلہ سبقت کر کے اسے قتل کردے یا اسے مذبوح کی حرکت میں پہنچادے [۲]، پھر مجوسی کا کتا یا اس کا تیر پہنچے تو وہ حلال ہوگا، اور مجوسی کی طرف سے پایا جانے والا عمل نقصان دہ نہیں ہوگا [۳]۔

بہوتی نے کہا: اگر چہ دوسرا زخم (یعنی جو مجوسی کی طرف سے ہے) موت تک پہنچانے والا ہو، کیونکہ اباحت پہلے کے ذریعہ حاصل ہوچکی ہے، لہذا اس میں دوسرا مؤثر نہیں ہوگا [۴]۔

اگر اسے مجوسی کا کتا مسلمان کے کتے کی طرف لوٹادے اور وہ اسے قتل کردے تو وہ بھی حلال ہوگا، جیسا کہ حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، اور اگر مجوسی اپنا تیر پھینکے اور تیر شکار کو لوٹادے پھر اسے مسلمان کا تیر لگے اور اسے قتل کردے تو وہ حلال ہوجائے گا، کیونکہ تنہا مسلمان نے اسے قتل کیا ہے، لیکن حنفیہ نے مجوسی کے کتے کے لوٹانے کی صورت میں کہا ہے کہ کراہت کے ساتھ حلال ہوگا [۱]۔

لیکن اگر مجوسی کا آلہ سبقت کر کے اسے قتل کردے یا اسے مذبوح کی حرکت تک پہنچادے یا ان میں سے کوئی سبقت نہ کرے اور اسے ایک ساتھ زخمی کردیں اور ان دونوں کی وجہ سے ہلاکت ہو یا اس کا علم نہ ہوسکے یا ان دونوں آگے پیچھے اس کو زخمی کریں، لیکن ان میں سے کوئی قتل (تذفیف) نہ کرے [۲] اور وہ ان دونوں کی وجہ سے ہلاک ہو تو شکار حرام ہوگا، اس لئے تحریم کو غلبہ دیا جائے گا [۳]۔

ب- شکار کے اہل کا اپنے جیسے کے ساتھ شریک ہونا:

۴۷- اگر تیر اندازی یا شکار کرنے میں وہ شخص جو شکار کا اہل ہو اپنے ہی جیسے آدمی کے ساتھ شریک ہو، جیسے دو مسلمان، یا دو نصرانی یا ایک مسلمان اور ایک نصرانی تو اس کی چند صورتیں ہوں گی:

پہلی صورت: اگر دونوں ایک ساتھ تیر پھینکیں اور دونوں نشانہ پر پہنچے اور اس کو قتل کردے تو شکار حلال ہوگا، جیسا کہ اگر وہ دونوں اس کے ذبح کرنے میں شریک ہوں، اور شکار ان دونوں کے مابین نصف نصف ہوگا اس پر فقہاء کا اتفاق ہے [۴]۔

دوسری صورت: اگر دونوں ایک ساتھ اسے زخمی کریں اور اس کو

= البیہقی کے حوالہ سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ: اسے جابر جعفی نے ابن مسعود سے نقل کیا ہے، اور اس میں ضعف اور انقطاع ہے، اور زیلعی عراقی نے تخریج منہاج الاصول میں کہا ہے کہ: اس کی کوئی اصل نہیں ہے، اور ابن مفلح نے اسے اپنی کتاب الاصول میں ''فیما لا اصل لہ'' کے تحت شروع میں داخل کیا ہے۔

(۱) سابقہ مرجع، التعلیل الزیلعی ۶/ ۴۷۔

(۲) اور حنابلہ نے نے اس کی تعبیر ''جرح موحی'' سے کی ہے، کشاف القناع ۶/ ۲۱۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۶۔

(۴) کشاف القناع ۶/ ۲۱۷۔

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۵۴، کشاف القناع ۶/ ۲۱۷۔

(۲) تذفیف، حلقوم اور مری یا ان میں سے ایک کو کاٹ کر یا اس کی آنت وغیرہ کو نکال کر قتل کرنا ہے۔

(۳) البدائع ۵/ ۵۶، الزیلعی ۶/ ۵۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۱ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۶/ ۲۱۷۔

(۴) الزیلعی ۶/ ۶۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۸۱، کشاف القناع ۶/ ۲۱۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۲۔

اپاہج کردیں اوران میں سے کسی کا زخم جلدی موت تک پہنچانے والا نہ ہو، پھر شکار دونوں کے زخم کے سبب مرجائے تو وہ حلال ہوگا اور دونوں کے درمیان مشترک ہوگا۔

تیسری صورت: اگران میں سے ایک کا زخم موت تک پہنچانے والا ہواور دوسرے کا موت تک پہنچانے والا نہ ہواوراس جیسا زندہ نہیں رہتا ہوتو شکار موت تک پہنچانے والا زخم والے کا ہوگا، کیونکہ اس میں وہ تنہا ہے۔

چوتھی صورت: اگر دونوں تیر پھینکیں اور وہ دونوں آگے پیچھے شکار کولگیں اور دوسرا موت تک پہنچادے یا اپاہج کردے ان میں سے پہلا نہیں، بایں طور کہ اس کی طرف سے ہلاک کرنا یا اپاہج بنانا نہ پایا جائے تو وہ حلال ہوگا، اور شکار دوسرے کا ہوگا، کیونکہ اسی کا زخم اس کے امتناع یا اس کے قتل کرنے میں موثر ہے، اوراس کے لئے پہلے شخص پراس کے زخم کی وجہ سے کچھ نہیں ہوگا، کیونکہ اس وقت شکار مباح تھا، اور یہ صورت فی الجملہ متفق علیہ ہے (۱)۔

پانچویں صورت: اگر دونوں آگے پیچھے تیر پھینکیں اور پہلا اس کو شدید زخمی کردے پھر اسے دوسرا تیر مارے اوراسے قتل کردے تو وہ حرام ہوگا، اور دوسرا پہلے کے لئے اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، اور پہلے کے زخم کی وجہ سے جو نقص ہوگیا ہے قیمت میں اتنا کم ہوجائے گا، اورحرام ہونا اس لئے ہے کہ جب اسے پہلے نے شدید زخمی کردیا تو وہ اپنا بچاؤ کرنے کے لائق نہیں رہا، اوراس پر اختیاری ذبح کی قدرت حاصل ہوگئی، اوراسے ذبح نہیں کیا گیا اور دوسرا شخص اسے قتل کرنے والا ہوگا، لہذا حرام ہوگا۔

یہ اس وقت ہے جبکہ وہ ایسی حالت میں ہوکہ پہلے زخم سے سالم ہو، کیونکہ اس کی موت دوسرے کی طرف منسوب ہوگی۔

لیکن اگر وہ شکار مذبوح کی حیات کی صورت میں زندہ ہوتو وہ حلال ہوگا، اور پہلے کی ملکیت قرار پائے گا، کیونکہ اس کی موت کو دوسرے تیر مارنے کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا، لہذا اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

حرمت کی حالت میں دوسرے شخص کا پہلے کے لئے ضامن ہونا اس لئے ہے کہ اس نے دوسرے کے مملوک شکار کوتلف کیا ہے، کیونکہ شدید زخمی کرنے کی وجہ سے وہ اس کا مالک ہوگیا، لہذا اس نے جو تلف کیا ہے اس کی قیمت اس پر لازم ہوگی (۱)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر پہلا اپاہج کردے پھر دوسرا حلقوم اور سانس کی نالی کاٹ کراسے ہلاک کردے تو وہ حلال ہوگا، اور اگر ان دونوں کو کاٹے بغیر اسے ہلاک کردے یا ہلاک نہ کرے اور دونوں زخموں کی وجہ سے وہ مرجائے تو وہ حرام ہوگا، پہلا اس لئے کہ اس پر قدرت ہے بغیر ذبح کے حلال نہیں ہوتا ہے، اور دوسرا اس لئے کہ حلال کرنے والے اورحرام کرنے والے دونوں جمع ہوگئے ہیں، جیسا کہ اگراس میں مسلمان اور مجوسی شریک ہوجائے، اوردونوں صورتوں میں دوسرا شخص پہلے کے لئے ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کی ملکیت کوفاسد کردیا ہے (۲)۔

شافعیہ کے نزدیک ترتیب اور معیت میں اعتبار پہنچنے کا ہے، اور یہی حنابلہ کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے، اور یہی حنفیہ میں سے زفر کا قول ہے، تیر پھینکنے کی ابتداء کا اعتبار نہیں ہوگا، اسی طرح اس پر قدرت کے ہونے یا نہ ہونے میں نشانہ کی حالت کا اعتبار ہوگا، لہذا اگر ایسے جانور پر تیر پھینکے یا کتا چھوڑے جس پر قدرت نہ ہو پھر پروہ اس تک اس

---

(۱) تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۶/۶۰-۶۱، مغنی المحتاج ۴/۲۸۱-۲۸۲، کشاف القناع ۶/۲۱۵، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/۱۰۳۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۲۸۱۔

وقت پہنچے جب اس پر قدرت ہوجائے، تو وہ موضع ذبح کو زخمی کئے بغیر حلال نہیں ہوگا، اور اگر اس کی طرف اس حال میں تیر پھینکے کہ اس پر قدرت ہو پھر وہ اس کو اس وقت لگے جب اس پر قدرت نہ ہو تو ان کے نزدیک مطلقاً حلال ہوگا[1]۔

امام زفرؒ کے علاوہ حنفیہ نے کہا: حلت اور ضمان کے حق میں تیر پھینکنے کا وقت معتبر ہے، کیونکہ شکار کی طرف تیر پھینکنا مباح ہے، لہذا وہ وجوب ضمان کا سبب نہیں ہوگا، اور نہ اس کے بعد وہ موجب ہوگا، اور حلت اس کے فعل سے ہوگی جو کہ تیر پھینکنا اور جارح چھوڑنا ہے، لہذا اس کے وقت کا اعتبار کیا جائے گا، لیکن ملکیت کے سلسلہ میں زخمی کرنے کا وقت معتبر ہوگا، کیونکہ اسی سے ملکیت ثابت ہوتی ہے[2]، اور اسی بنیاد پر شکار حلال ہوتا ہے، اور درج ذیل صورتوں میں جمہور حنفیہ کے نزدیک پہلے کی ملکیت قرار پائے گی۔

- اگر دونوں ایک ساتھ شکار پر تیر چلائیں تو ان میں سے ایک دوسرے سے پہلے اسے لگے اور اسے شدید زخمی کردے یا پھر دوسرا لگے اور وہ مرجائے۔

- ان میں ایک پہلے تیر چلائے اور پہلے کے پہنچنے سے قبل دوسرا اس کی طرف تیر پھینکے یا اس کے پہنچنے کے بعد شدید زخمی کرنے سے قبل تیر پھینکے اور پہلا اسے لگے اور اسے زخمی کردے۔

- دونوں ایک ساتھ تیر چلائیں اور اسے پہلا شدید زخمی کردے پھر اسے دوسرا لگے اور اسے قتل کردے۔

تو ان تمام صورتوں میں شکار حلال ہوگا اور پہلے کی ملکیت ہوگا، حلال اس لئے ہوگا کہ تیر پھینکنے کے وقت شکار پر قدرت نہیں تھی، اور ملکیت اس لئے کہ شدید زخمی کرنا پہلے کے فعل سے ہوا ہے۔

امام زفر نے کہا: (اور یہی شافعیہ اور حنابلہ کے کلام کا تقاضا ہے) کہ اس کا کھانا حلال نہیں ہوگا، کیونکہ شکار دوسرے تیر کے پہنچنے کے وقت بھاگنے کے لائق نہیں تھا، لہذا اضطراری ذبح کے ذریعہ حلال نہیں ہوگا، تو یہ ایسا ہوگا کہ اگر دوسرے نے اس پر پہلے کے زخمی کرنے کے بعد تیر مارے[1]۔

۴۸ - اور اس جگہ دوسری صورتیں ہیں جنہیں بعض فقہاء نے ذکر کیا ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

- شافعیہ نے کہا: اگر یہ معلوم نہ ہو کہ ہلاک کرنا یا اپاہج بنانا ان دونوں کی طرف سے پایا گیا یا ان میں سے ایک کی طرف سے تو شکار ان دونوں کا ہوگا، اس لئے کہ کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے، اور شبہ سے بچنے کے لئے مسنون ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی سے اپنے حق میں حلال کرالے[2]۔

اس کی نظیر وہ ہے جسے حنابلہ نے عبارت کے اختلاف کے ساتھ کہا ہے، بہوتی نے کہا: اگر ان میں سے ایک کا نشانہ اس کے ساتھی کے بعد لگے اور دونوں اسے مردہ پائیں، اور یہ معلوم نہ ہوسکے کہ پہلے زخم کے بعد وہ بھاگنے کے لائق تھا یا نہیں؟ تو وہ حلال ہوگا، کیونکہ اصل اس کا بھاگنے کے لائق باقی رہنا ہے، اور اس کی ملکیت ان دونوں کے مابین مشترک ہوگی، کیونکہ ان میں سے ایک کے ساتھ اس کو خاص کرنا ترجیح بلا مرجح ہوگا[3]۔

حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر ان دونوں میں سے ہر ایک نے یہ کہے: میں نے اسے زخمی کیا پھر تم نے اسے قتل کیا اور ہلاک کرنا اور اپاہج بنانا معلوم نہ ہو تو وہ حرام ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۸۲، کشاف القناع ۶/ ۲۱۹، الزیلعی ۶/ ۶۱۔
(۲) تبیین الحقائق شرح الکنز ۶/ ۶۱۔

(۱) الزیلعی ۶/ ۶۱۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۱۔
(۳) کشاف القناع ۶/ ۲۱۵۔

نے اس کے حرام ہونے کا اقرار کرلیا ہے، اور ضمان کے لئے ان دونوں سے حلف لیا جائے گا [۱]۔

دوم: آلہ صید میں شریک ہونا:

۴۹ - فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر شکار میں ایسے دو آلہ یا دو سبب شریک ہوں، ان میں سے ایک سے شکار مباح ہوتا ہو اور دوسرے سے حرام ہوتا ہو تو شکار حرام ہو جائے گا، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ اگر حلال وحرام جمع ہوں تو حرمت کے پہلو کو غلبہ دیا جاتا ہے، تا کہ رسول اللہ ﷺ کے اس قول پر عمل ہوسکے: **"ماا جتمع الحلال والحرام إلا وقد غلب الحرام الحلال"** [۲] (جب بھی حلال وحرام جمع ہوں تو حرام کو حلال پر غلبہ حاصل ہوگا)، یا احتیاطاً ایسا کیا جائے جیسا کہ فقہاء نے کہا ہے:

پس اگر مسلمان یا کتابی اپنے کتے کے ساتھ دوسرا کتا پائے جس کا حال اسے معلوم نہ ہو کہ اس پر بسم اللہ کہا گیا ہے یا نہیں؟ اور کیا وہ اپنے طور پر چھوٹ کر آ گیا ہے یا اسے کسی شخص نے بھیجا ہے؟ اور کیا اسے بھیجنے والا شکار کا اہل ہے یا نہیں؟ تو وہ شکار مباح نہیں ہوگا، چاہے اسے اس کا علم ہو کہ دونوں کتوں نے اسے الگ ایک ساتھ قتل کیا ہے یا قتل کرنے والے کا علم نہ ہو یا اس کا علم ہو کہ مجہول ہی نے اسے قتل کیا ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **"إن وجدت مع کلبک أو کلابک کلبا غیرہ فخشیت أن یکون أخذہ معہ، وقد قتلہ فلا تاکل، فإنما ذکرت اسم اللہ علی کلبک ولم تذکرہ علی غیرہ"** [۱] (اگر تم اپنے کتوں کے ساتھ دوسرے کتے کو پاؤ، اور تمہیں اندیشہ ہو کہ اس نے اس کے ساتھ شکار کو پکڑا ہو اور اس نے اسے قتل کر دیا ہو تو مت کھاؤ، کیونکہ تم نے اللہ کا نام صرف اپنے کتے پر لیا ہے، اور دوسرے پر تم نے اللہ کا نام نہیں لیا ہے)۔

اور اس لئے بھی کہ ممانعت کو اباحت پر غلبہ دیا جائے گا۔

شکار پر مرتب ہونے والا اثر:

۵۰ - فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر شکار کرنا ان شرائط کے ساتھ جنہیں ہم نے ذکر کیا ہے مکمل ہو جائے تو اس کی وجہ سے شکار کرنے والا شکار کئے ہوئے جانور کا مالک ہوگا، اس لئے کہ اس پر اس کا قبضہ ہو گیا یا اس نے موت تک پہنچانے والا زخم لگایا، یا اس نے اس کو اپاہج کر دیا اور پر توڑ دیا کہ اب وہ اڑنے اور بھاگنے دونوں سے عاجز ہو گیا، اگر وہ ایسا جانور ہو کہ ان دونوں کے ذریعہ اپنی حفاظت کرتا ہو، ورنہ اس چیز کے باطل کرنے کی وجہ سے ہوگا جس سے وہ اپنا بچاؤ کرتا ہو، یا اس کے جال میں گرا ہے جسے شکار کے لئے نصب کیا تھا، یا اسے ایسی تنگ جگہ میں پہنچا دیا جس سے وہ علاحدہ نہیں ہوسکتا ہے، جیسے خشکی کے شکار کو گھر میں داخل کر دینا یا مچھلی کو چھوٹے تالاب یا چھوٹے حوض وغیرہ میں محبوس کر دینا، اور یہ حکم فی الجملہ ہے، اور اس کا بیان درج ذیل ہے:

---

(۱) سابقہ مرجع۔

(۲) حدیث "ما اجتمع الحلال والحرام......" کی تخریج فقرہ نمبر ۴۶ میں گذر چکی ہے۔

(۱) الحطاب ۳/ ۲۱۸، القوانین الفقہیہ رص ۱۸۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۷-۲۷۸، کشاف القناع ۶/ ۲۱۸، حدیث "إن وجدت مع کلبک أو کلابک......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۵۹۹) اور مسلم (۳/ ۱۵۳۰) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

الف-شکار پر قبضہ کرنا:

۵۱-فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ حرم کے علاوہ کے شکار کا شکار کرنے والا اس پر قبضہ کرنے کی وجہ سے مالک ہوجائے گا، جیسا کہ اس کے ذریعہ شافعیہ اور حنابلہ نے تعبیر کی ہے، یا استیلاء حقیقی کی وجہ سے، جیسا کہ یہ حنفیہ کی تعبیر ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس پر دوسرے کی ملکیت کا نشان نہ ہو، جیسے رنگین ہونا یا پر کٹا ہوا ہونا یا بالی کا ہونا یا اس جیسی کوئی اور علامت ہو[۱]۔

قبضہ کرنے میں یہ شرط نہیں ہے کہ اس کا مالک بننے کا ارادہ کرے، یہاں تک کہ اگر اس کو پکڑے تاکہ اسے دیکھے تو اس کا مالک ہوجائے گا کیونکہ وہ مباح ہے، لہذا دوسرے تمام مباحات کی طرح اس پر قبضہ کرنے کی وجہ سے مالک ہوجائے گا، محض دیکھنے کی وجہ سے مالک نہیں ہوگا، اور مالکیہ نے اس کی تعبیر (مبادر) کے لفظ سے کی ہے، چنانچہ کہا: اور مبادر شکار کا مالک ہوگا[۲]۔

ب-جان لیوا زخم لگانا:

۵۲-فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر شکار کرنے والا تیر یا کتا وغیرہ بھیج کر جان لیوا زخم لگائے تو وہ اس کا ملک ہوجائے گا اگر چہ اس پر حقیقتاً قبضہ نہ کرے، کیونکہ اسے استیلاء حکمی سمجھا جائے گا[۳]، لیکن اس حالت میں یہ شرط ہے کہ شکار کرنے والا اپنے فعل سے شکار کرنے کا ارادہ کرے، پس اگر وہ تیر یا شکاری جانور کو کھیل کود کے لئے چھوڑے، یا پالتو جانور پر مثلاً چھوڑے اور وہ کسی شکار کو لگ جائے اور اسے ہلاک کردے تو حلال نہیں ہوگا، اور نہ وہ مالک ہوگا[۱]۔

ج-کاری زخم لگانا:

۵۳-اس سے مراد وہ زخم ہے جو شکار کو روک دیتا ہے، اور شکار اپنی حفاظت کے لائق نہیں رہتا ہے، اگر چہ اس کے قتل میں جلدی نہیں کرتا ہے، لہذا اگر کسی شکار کو کاری زخم لگادے یا مثلاً پرندے کا بازو یا ہرن کا پاؤں توڑ دے اس طرح کہ وہ اڑنے یا دوڑنے سے عاجز ہوجائے تو وہ اس کا مالک ہوجائے گا، اور اگر زخمی ہونے کے بعد شکار اٹھ جائے، اور چلے مگر اپنی حفاظت کے لائق نہ ہو، اور زخمی کرنے والے کے علاوہ کوئی دوسرا اس کو پکڑ لے تو اس پر اس کو واپس کرنا لازم ہوگا[۲]۔

د-پھندا یا جال نصب کرنا:

۵۴-اگر شکار کے لئے پھندا یا جال نصب کرے اور اس میں کوئی شکار پھنس جائے تو وہ اس کا مالک ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، کیونکہ یہ استیلاء حکمی ہے، اور اس لئے کہ اس نے اپنے آلہ کے ذریعہ اسے روکا ہے تو یہ اپنے تیر کے ذریعہ روکنے کے مشابہ ہوگا۔

اگر اسے جال نے نہ روک سکے بلکہ وہ اس سے فوراً یا کچھ دیر بعد چھوٹ جائے تو وہ اس کا مالک نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اسے نہیں

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۵۶، رد المحتار مع الدر المختار ۵/ ۲۹۸، القوانین الفقہیہ رص ۱۸۳-۱۸۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۸، المجموع شرح المہذب ۹/ ۱۲۹-۱۳۱، کشاف القناع ۶/ ۲۲۳-۲۲۵، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۶۲-۵۶۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۵/ ۲۹۸-۲۹۹، جواہر الإکلیل شرح مختصر خلیل ۱/ ۲۱۴، مواہب الجلیل ۳/ ۲۲۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۸، کشاف القناع ۶/ ۲۲۵، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۶۳-۵۶۴۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۹۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۸، کشاف القناع ۶/ ۲۲۵۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۰۰-۳۰۳، الشرح الصغیر ۲/ ۱۶۱-۱۶۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۷، کشاف القناع ۶/ ۲۲۵، المغنی ۸/ ۵۴۲-۵۴۵۔

(۲) سابقہ مراجع، الزیلعی ۶/ ۶۱، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۶۳۔

روکا ہے،اور اگر وہ جال کے ساتھ اس طرح چل رہا ہو کہ اس سے اپنی حفاظت پر قادر نہ ہو تو وہ جال والے کا ہوگا، ورنہ اگر وہ اپنی حفاظت و بچاؤ پر قادر ہو تو وہ پکڑنے والے کا ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اس حالت میں مالک بننے کے لئے شکار کرنے کے ارادہ کی قید لگائی ہے، لہذا محض جال یا پھندا نصب کرنا کافی نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اسے شکار کے لئے نصب کرنے کا ارادہ کرے[1]۔

حنفیہ نے شکار کے لئے بنائی ہوئی چیز مثلاً جال اور شکار کے لئے نہ بنائی ہوئی چیز مثلاً خیمہ کے درمیان فرق کیا ہے، پس پہلی صورت میں ان حضرات نے نیت کی شرط نہیں لگائی ہے، اور دوسری صورت میں اس کی شرط لگائی ہے، ابن عابدین نے کہا: استیلاء حکمی اس چیز کے استعمال سے حاصل ہوگا جو شکار کرنے کے لئے بنائی گئی ہو، یہاں تک کہ اگر کوئی جال نصب کرے اور اس میں کوئی شکار پھنس جائے تو اس کا مالک قرار پائے گا، اس سے شکار کرنے کا ارادہ کیا ہو یا نہیں، پس اگر اسے خشک کرنے کی غرض سے نصب کرے تو وہ اس کا مالک ہوجائے گا، اور اگر خیمہ نصب کرے اور شکار کا ارادہ کرے تو اس کا مالک ہوجائے گا ورنہ نہیں، کیونکہ یہ شکار کے لئے نہیں بنایا گیا ہے[2]۔

ھ- شکار کو ایسی تنگ جگہ میں داخل کرنا جس سے وہ رہا نہ ہو سکے:

۵۵ - اگر شکار کرنے والا شکار کو ایسی تنگ جگہ میں داخل کرے جس سے وہ رہا ہونے پر قدرت نہ رکھے، جیسے وہ گھر جس کی کھڑکیاں بند کردی گئی ہوں، یا مچھلی کو چھوٹے حوض میں داخل کردے، پھر اس کے منھ کو بند کردے، بایں طور کہ جو چیز اس میں ہو اسے بغیر جال یا تیر کے ہاتھ سے پکڑنا ممکن ہو، تو اس پر استیلاء کے پائے جانے کی وجہ سے وہ اس کا مالک ہوجائے گا، اور اگر حوض اتنا بڑا ہو کہ اس میں جو چیز ہو اسے بغیر مشقت اور تکان کے یا پانی میں جال ڈالے بغیر پکڑنا ممکن نہ ہو تو اس کی وجہ سے وہ مالک نہیں ہوگا[1]۔

لیکن شافعیہ نے کہا: وہ اس کا دوسرے کی بہ نسبت زیادہ مستحق ہوگا، لہذا دوسرا شخص اس کی اجازت کے بغیر اس کا شکار نہیں کرے گا[2]۔

و- شکار کا شکاری کے علاوہ کی ملکیت میں گرجانا:

۵۶ - اگر کسی قوم کے گھر کے درخت پر پرندہ کو تیر مارے اور اسے ان کے گھر میں گرادے یا شکار کو کسی قوم کے گھر میں بھگادے اور وہ لوگ اسے پکڑ لیں تو یہ تیر پھینکنے والے اور بھگانے والے کی ملکیت ہوگی نہ کہ گھر کے مالکان کی، جیسا کہ مالکیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، برخلاف اس صورت کے کہ اگر وہ کسی شکار کو تیر مارے اور وہ اسے لگ جائے اور وہ شکار اپنی حفاظت کے لائق باقی رہے اور کسی انسان کے گھر میں داخل ہوجائے اور وہ اسے پکڑ لے تو وہ پکڑنے والے کا ہوگا، کیونکہ پہلا شخص اس کا مالک نہیں ہوا، اس لئے کہ شکار اپنا بچاؤ کرنے کے لائق ہے تو دوسرا شخص اس کے پکڑنے کی وجہ سے اس کا مالک ہوگا[3]۔

شافعیہ نے کہا: جس جال کو شکار کے لئے نصب کیا ہو اس میں

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۹۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۸-۲۷۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۶۳، کشاف القناع ۶/ ۲۲۵۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۹۸۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۹۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۹، کشاف القناع ۶/ ۲۲۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۹۔

(۳) الحطاب وبہامشہ المواق ۳/ ۲۲۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۶۳۔

شکار کے گرنے سے اس کا مالک ہوجائے گا، اس کو اس کی طرف کسی بھگانے والے نے بھگایا ہو یا نہیں[۱]۔

مالکیہ نے کہا: اگر شکار میں پھندا والے کے ساتھ بھگانے والا شریک ہو اور بھگانے والا اس میں شکار کو پھنسانے کا ارادہ کرے اور اگر وہ دونوں نہیں ہوتے تو شکار پھندا میں نہیں پھنستا تو ان دونوں کے فعل کے اعتبار سے اس میں شرکت ہوگی، یعنی پھندا نصب کرنے اور شکار کو بھگانے کے اعتبار سے شرکت ہوگی، لہذا اگر بھگانے والے کی اجرت دو درہم ہو اور پھندے کی اجرت ایک درہم تو بھگانے والے کے لئے دو تہائی اور پھندا والے کے لئے ایک تہائی ہوگا۔

اگر بھگانے والا شکار کو پھندا میں پھنسانے کا قصد نہ کرے اور شکار سے ناامید ہوجائے پھر وہ اس میں پھنس جائے تو پھندے والا اس کا مالک ہوگا اور بھگانے والے کو کچھ نہیں ملے گا، اور اگر بھگانے والا اسے بغیر پھندا کے پکڑنے پر قادر ہوجائے، پھر اللہ کی قدرت سے وہ پھندا میں پھنس جائے (اس کا قصد ہو یا اس کا قصد نہ ہو) تو وہ خاص طور پر بھگانے والے کا ہوگا، اور اس پر پھندے والے کے لئے کچھ واجب نہیں ہوگا۔

دسوقی نے کہا: ہاں اگر بھگانے والا اسے اس میں اپنے نفس کو تکان سے راحت پہنچانے کی غرض سے پھنسانے کا ارادہ کرے تو اس پر پھندے والے کے لئے پھندے کی اجرت لازم ہوگی[۲]۔

شکار کا مالک بننے سے متعلق جزئیات:

۵۷ - اول - اگر کشتی میں مچھلی کود جائے اور وہ کسی انسان کی گود میں آجائے تو وہ اس کی ہوگی، کشتی والے کی نہیں ہوگی، کیونکہ مچھلی پر اس کا قبضہ کشتی والے کے قبضہ سے زیادہ خاص ہے، کیونکہ کشتی کے قبضہ میں یہ شخص اور اس کے علاوہ دوسرے بھی داخل ہیں، اور اس شخص سے قبضہ میں دوسرا کوئی شامل نہیں ہے، اور خاص عام پر مقدم ہوتا ہے[۱]۔

اگر وہ کشتی کے اندر گر جائے، تو یہ کشتی کے مالک کی ہوگی، کیونکہ کشتی اس کی ملکیت ہے، اور اس پر اس کا قبضہ ہے، پس جو مباح چیز اس میں حاصل ہو، وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا۔

حنابلہ نے مزید کہا ہے کہ: اگر مچھلی شکار کے مقصد سے کسی انسان کے فعل کی وجہ سے کود ے، جیسے وہ شکاری جو رات میں کشتی کے اندر روشنی کرتا ہے، اور گھنٹے جیسی کسی چیز کو بجاتا ہے تاکہ مچھلی کود کر کشتی میں آجائے، تو یہ شکار کرنے والے کی ہوگی نہ کہ اس شخص کی جس کی گود میں گرے، کیونکہ اس نے اس کے ذریعہ اسے روک لیا ہے[۲]۔

۵۸ - دوم - اگر شکاری شکار کو روک لے اور اس پر اس کا قبضہ ثابت ہوجائے تو اس کی ملکیت جمہور (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک اس کے علاحدہ ہونے سے زائل نہیں ہوگی، جیسے اگر اس کا گھوڑا بدک جائے یا اس کا اونٹ وحشی ہوجائے، شافعیہ نے کہا کہ: چاہے وہ شہر میں گھوم رہا ہو یا جنگل میں وحشی جانور کے ساتھ مل جائے[۳]۔

اسی طرح اس کے مالک کے بھیجنے کی وجہ سے اس کی ملکیت شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق زائل نہیں ہوگی، اور یہی حنابلہ کا راجح مذہب ہے، جیسا کہ اگر اپنے اونٹ کو بھیجے، کیونکہ اس

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۸، حاشیۃ القلیوبی مع شرح المحلی ۴/ ۲۴۶۔

(۲) الزیلعی ۶/ ۶۰-۶۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۸۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۲-۲۱۴، کشاف القناع ۶/ ۲۱۵، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۰۔

(۱) الحطاب نقل عن قرافی ۳/ ۲۲۳، القلیوبی ۴/ ۲۴۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۶۳-۵۶۴، کشاف القناع ۶/ ۲۲۵-۲۲۶۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۲۲۶، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۶۴۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۶۳-۵۶۴، کشاف القناع ۶/ ۲۲۶۔

سے قبضہ کا ہٹالینا اس سے ملکیت کے ختم ہونے کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔

شافعیہ کا دوسرا قول اور یہی حنابلہ کے نزدیک ایک احتمال ہے: یہ ہے کہ چھوڑنے والے کی طرف سے اس کی ملکیت ختم ہوجائے گی، لہذا اس کا شکار کرنا جائز ہوگا، اور یہ اس لئے کہ اصل اباحت ہے، اور ارسال اسے اس کی اصل کی طرف لوٹا دے گا[۱]۔

شافعیہ کے نزدیک تیسرا قول یہ ہے: اگر اس کے چھوڑنے سے اللہ تعالیٰ کے تقرب کا ارادہ کرے تو اس کی ملکیت زائل ہوجائے گی، ورنہ ارسال کی وجہ سے اس کی ملکیت نہیں زائل ہوگی[۲]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے: شکار ارسال یا اعتاق کی وجہ سے اس کے مالک کی ملکیت سے نہیں نکلتا ہے[۳]۔

ابن عابدین نے کہا: اس میں دو معانی کا احتمال ہے۔

اول: وہ کسی کے پکڑنے سے قبل اس کی ملکیت سے نہیں نکلے گا، اور اگر اسے کوئی اباحت کے بعد پکڑ لے تو وہ اس کا مالک ہوجائے گا، جیسا کہ ''مختارات النوازل'' کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے (عبارت یہ ہے) اپنے جانور کو آزاد کردے پھر اسے دوسرا پکڑ لے اور اسے درست کردے تو اس پر مالک کو کوئی اختیار حاصل نہیں ہوگا، اگر وہ اسے آزاد چھوڑتے وقت یہ کہے: یہ اس شخص کے لئے ہے جو اسے پکڑ لے[۴]۔

دوم: وہ اس کی ملکیت سے مطلقاً نہیں نکلے گا، کیونکہ مجہول کو مالک بنانا مطلقاً صحیح نہیں ہے، مگر یہ کہ معلوم لوگوں کے لئے ہو، اور اباحت کا فائدہ یہ ہوگا کہ اس کے مالک کی ملکیت میں باقی رہتے

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۹۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین بہامشہ الدر المختار ۲/ ۲۲۱، فتح القدیر ۳/ ۳۰-۳۱۔
(۴) الدر المختار ۲/ ۲۲۱۔

ہوئے اس سے انتفاع حلال ہوگا[۱]۔

مالکیہ کے نزدیک جیسا کہ حطاب کہتے ہیں: اگر شکار اپنے مالک سے بدک جائے اور دوسرا اس کو شکار کرلے تو اس میں دو طریقے ہیں، اگر اس کے مانوس ہونے کے بعد اور وحشی ہونے سے قبل اس کا شکار کرلے تو وہ بالاتفاق پہلے کا ہے، اور اگر اسے وحشی بننے کے بعد شکار کرے تو امام مالک اور ابن القاسم نے کہا: وہ دوسرے کا ہوگا، اور اگر وہ خرید کر اس کا مالک ہو تو وہ پہلے کے لئے ہوگا یا نہیں؟ ابن المواز نے کہا: وہ پہلے کے لئے ہے، اور ابن الکاتب نے کہا: وہ ہر حال میں پہلے کا ہے[۲]۔

۵۹ - سوم: کوئی شخص احرام باندھ لے اور اس کے قبضہ میں شکار ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کے یہاں حسب ذیل تفصیل ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ جو شخص حرم میں داخل ہو یا حل میں احرام باندھے اور اس کے حقیقی قبضہ میں کوئی شکار ہو تو اس کو چھوڑ دینا یا اسے حل میں ودیعت کے طور پر اس طرح بھیجنا کہ وہ ضائع نہ ہو، واجب ہوگا، کیونکہ جانور کو ضائع کرنا حرام ہے۔

اس ارسال کی وجہ سے شکار اس کی ملکیت سے نہیں نکلے گا، پس اسے اس کو حل میں روکنے کی اجازت ہے، اور اس انسان سے لینے کا حق ہے جو اس سے لے، کیونکہ وہ اس کی ملکیت سے نہیں نکلا ہے[۳]۔

مالکیہ نے کہا: محرم پر واجب ہے کہ شکار کو چھوڑ دے اگر احرام سے قبل وہ اس کی ملکیت میں ہو، اور وہ پنجرا یا اس جیسی چیز میں ہو، اس کے قبضہ میں ہو یا اس کے ان رفقاء کے قبضہ میں ہو جو اس کے ساتھ

(۱) ابن عابدین مع الدر المختار ۲/ ۲۲۱۔
(۲) مواہب الجلیل للحطاب ۳/ ۲۲۳۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین بہامشہ الدر المختار للحصکفی ۲/ ۲۲۰-۲۲۲۔

ہوں، اور اگر وہ اسے نہ چھوڑے اور وہ تلف ہوجائے تو اس کا ضامن ہوگا، اور اگر اسے چھوڑ دے گا تو اس کی ملکیت سے وہ اس وقت بھی اور بعد میں بھی نکل جائے گا، پھر اگر اسے کوئی اس کے وحشی جانوروں سے ملنے سے پہلے یا اس کے بعد پکڑ لے تو وہ اس کا مالک ہوجائے گا، اور اس کے اصل مالک کو اس سے اس کو لینے کا حق نہیں ہوگا۔

اگر اس کے احرام کی حالت میں شکار اس کے گھر میں ہو تو اس کو چھوڑنا واجب نہ ہوگا اور اگر اپنے گھر سے احرام باندھے، اور اس میں شکار ہو تو اس میں دو اقوال ہیں، اور معتمد یہ ہے کہ چھوڑنا واجب نہ ہوگا، اور ملکیت زائل نہیں ہوگی [1]۔

شافعیہ نے کہا: اگر اس کی ملکیت میں شکار ہو اور احرام باندھ لے تو اس سے اس کی ملکیت ختم ہوجائے گی، اور اس پر اس کا چھوڑنا لازم ہوگا، کیونکہ دوام کا ارادہ نہیں ہوتا ہے، لہذا اسے باقی رکھنا حرام ہوگا، اور اگر اسے نہ چھوڑے یہاں تک کہ حلال ہوجائے تو بھی اس کا چھوڑنا لازم ہوگا، کیونکہ تعدی کی وجہ سے لزوم نہیں ختم ہوگا، اور جو اسے پکڑ لے اگر چہ اس کے چھوڑنے سے قبل ہو اور وہ محرم نہ ہو تو اس کا مالک ہوجائے گا، کیونکہ ارسال کے لازم ہونے کے بعد وہ مباح ہوگا [2]۔

حنابلہ نے کہا: اگر احرام باندھے اور اس کی ملکیت میں کوئی شکار ہو تو اس سے اس کی ملکیت ختم نہیں ہوگی، اور نہ اس کا حکمی قبضہ ختم ہوگا، مثلاً اس کے شہر میں ہو یا دوسری جگہ اس کے نائب کے قبضہ میں ہو، لیکن اس پر لازم ہوگا کہ اپنا حقیقی قبضہ اس سے ختم کردے، پس اگر وہ اس کے قبضہ میں یا اس کے خیمہ یا اس کے کجاوے یا اس کے ساتھ پنجرے میں ہو یا اس کے ساتھ رسی میں بندھا ہوا ہو تو اس پر اس کا

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۷۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۳۴-۳۳۵۔

چھوڑنا لازم ہوگا، اور اگر اسے چھوڑ دے گا تو اس سے اس کی ملکیت ختم نہیں ہوگی تو جو اسے پکڑے گا مالک کے حلال ہونے کے بعد اسے واپس کردے گا، اور جو شخص اسے قتل کردے گا وہ اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس کی ملکیت اس پر قائم تھی، اور اس کے قبضہ کا ختم کردینا ملکیت کو نہیں ختم کرتا ہے، جیسا کہ غصب اور عاریت میں ہے [1]۔

شکار کے مالک کا حرم میں داخل ہونا:

۶۰ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ارسال اور ملکیت وغیرہ کے لزوم کے اعتبار سے شکار کا حکم اس شخص کے حق میں جو حرم میں بغیر احرام کے داخل ہو، اس شکار کے حکم سے الگ نہیں ہے جو محرم کے حق میں ہے، پس جو کچھ ان حضرات نے اس جگہ کہا ہے اس کی اس جگہ بھی صراحت کی ہے [2]۔

چنانچہ شافعیہ نے کہا: اگر شکار کا مالک حرم میں بغیر احرام کے داخل ہو تو اس کی وجہ سے شکار کی ملکیت زائل نہیں ہوگی، اور نہ اس پر اسے چھوڑنا واجب ہوگا، کیونکہ حل کے شکار کا جب انسان مالک ہوتا ہے تو پھر وہ حرم کا شکار نہیں ہوتا ہے [3]۔

شکار کا تاوان:

۶۱ - فقہاء نے شکار کے تاوان کا حکم بیان کرنے کے لئے کچھ

(۱) الشرح الکبیر بذیل المغنی ۳/ ۲۹۷-۲۹۸۔

(۲) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۲۰-۲۲۲، فتح القدیر مع الہدایہ ۳/ ۳۰-۳۱، الشرح الصغیر للدردیر ۱/ ۲۹۴، الشرح الکبیر بذیل المغنی ۳/ ۲۹۸-۲۹۹۔

(۳) شرح المنہج بحاشیۃ البجیرمی ۲/ ۱۵۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

صورتیں ذکر کی ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:

اول: حرم کے شکار کا تاوان، فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ محرم اور حلال شخص پر حرم میں کسی شکار کو قتل کرنا، زخمی کرنا، تکلیف پہنچانا، اور اس پر قبضہ کرنا حرام ہے، اور اسی طرح بھگانا اور کسی بھی طرح اس کے شکار کرنے میں مدد کرنا، مثلاً رہنمائی کرنا، اشارہ، اور حکم دینا وغیرہ حرام ہے۔

اسی طرح ان کا اتفاق ہے کہ عمداً یا خطاً اس کو قتل کرنے اور زخمی کرنے کا ضمان محرم یا حلال شخص پر واجب ہوگا، اور جن جانوروں کا مثل ہو ان میں ضمان مثل کے ذریعہ ہوگا یا نقد کے ذریعہ اس کی قیمت لگائی جائے گی، جس سے اناج خرید کر حرم کے مساکین پر صدقہ کر دیا جائے گا، یا اس کے برابر روزہ رکھا جائے گا۔

جس جانور کا مثل نہ ہو تو اس کی قیمت دو عادل شخص لگائیں گے، جسے مساکین پر صدقہ کر دیا جائے گا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ، وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَاقَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسٰكِيْنَ أَوْ عَدْلُ ذٰلِكَ صِيَامًا''[1] (اے ایمان والو! شکار کو مت مارو جبکہ تم حالت احرام میں ہو اور تم میں سے جو کوئی دانستہ اسے مار دے گا تو اس کا جرمانہ اسی طرح کا ایک جانور ہے جس کو اس نے مار ڈالا ہے، (اور) اس کا فیصلہ تم میں سے دو معتبر شخص کریں گے خواہ وہ جرمانہ چوپایوں میں سے ہو جو نیاز کے طور پر کعبہ تک پہنچائے جاتے ہیں، اور خواہ مسکینوں کو کھانا (کھلا دیا جائے))۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''احرام'' فقرہ/ ۱۶۰ - ۱۶۴ میں ہے۔

دوم: حل کے شکار کا تاوان اگر اس کے ساتھ حرم میں داخل ہونے کا ارادہ ہو، پس جو شخص حل میں کسی شکار کا مالک ہو اور اسے لے کر حرم میں داخل ہونے کا ارادہ کرے تو اس سے اپنے قبضہ کو ختم کرنا اور اسے چھوڑنا جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک لازم ہوگا، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، اور اگر اسے نہ چھوڑے اور تلف ہو جائے تو اس پر اس کا تاوان ہوگا، کیونکہ وہ اس کے قبضہ کے تحت زیادتی کی وجہ سے تلف ہوا ہے، اور شافعیہ نے کہا: اگر حلال شخص شکار کو اپنے ساتھ حرم میں داخل کرے تو اس کا تاوان نہیں دے گا، کیونکہ یہ حل کا شکار ہے، اور اس کی تفصیل اصطلاح: ''حرم'' فقرہ ۱۳ میں ہے۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

صیغۃ

تعریف:

۱- صیغہ لغت میں صوغ سے ماخوذ ہے، "صاغ الشئ يصوغه صوغا وصياغة"، اور "صغته وأصوغه صياغة وصيغة" کا مصدر ہے، اور "هذا شئ حسن الصيغه": یعنی یہ چیز اچھی صنعت والی ہے۔

اور "صيغة الأمر كذا و كذا" یعنی اس کی وہ ہیئت جس پر اس کی بناوٹ ہوتی ہے۔

اور "صيغة الكلمة" سے مراد اس کی وہ کیفیت ہے جو اس کے حروف اور اس کی حرکات کی ترتیب سے حاصل ہوتی ہے، اور جمع صیغ ہے، فقہاء نے کہا ہے: کلام کے صیغے مختلف ہوتے ہیں، یعنی اس کی ترکیبیں اور عبارت (۱)۔

اصطلاح میں: ہمارے علم کے مطابق فقہاء نے صیغہ کی ایسی جامع تعریف نہیں کی ہے جو تصرفات، عقود، عبادات وغیرہ کو شامل ہو، لیکن لغوی تعریف اور بعض فقہاء کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے: صیغہ وہ الفاظ اور عبارتیں ہیں جن کے ذریعہ متکلم کا ارادہ اور اس کے تصرف کی نوعیت معلوم ہوتی ہے، ابن القیم کہتے ہیں کہ: اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے درمیان ان کے دلوں کے خیالات پر دلالت کرنے ان کے بتانے کے لئے الفاظ وضع کئے ہیں، اگر ان میں سے کوئی شخص دوسرے

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط۔

سے کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے تو اپنی مراد اور اپنے خیال کو اپنے لفظ سے بتاتا ہے، اور الفاظ کے واسطے سے ان ارادوں اور مقاصد پر احکام مرتب کئے جاتے ہیں اور دلوں کے خیالات پر بغیر کسی فعل یا قول کی دلالت کے ان احکام کو مرتب نہیں کیا جاتا ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عبارت:

۲- لغت میں دل کے خیال کو اعرب اور بین کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور اسم عبرۃ اور عبارۃ ہے اور "عبر عن فلان" کا مفہوم ہے، اس کی طرف سے گفتگو کی، اور زبان مافی الضمیر کی ادائیگی کرتی ہے یعنی اسے بیان کرتی ہے اور وہ حسن العبارۃ ہے یعنی بیان کے اعتبار سے اچھا ہے۔

فقہاء کے نزدیک (عبارت) کے لفظ کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

ب-لفظ:

۳- لغت میں تمہارے منہ میں کوئی چیز ہو اس کے پھینکنے کو لفظ کہتے ہیں، اور "لفظ بالشئ يلفظ" کا معنی ہے، اس نے بات کی، اور قرآن کریم میں ہے: "مَايَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ

(۱) الحطاب ۳/۴۱۹، المواق بہامشہ ۴/۲۲۸، البدائع ۲/۲۲۹-۲۳۱، اسنی المطالب ۲/۳، ۳/۱۱۸، إعلام الموقعین ۳/۱۰۵-۱۱۹، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: ۱۶۸، إلی ۱۷۴، الموسوعہ ۶/۱۵۱، فقرہ/۱۷، ۱۸۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، البدائع ۲/۲۳۳، المجموع ۹/۱۴۳ طبع المطیعی۔

عَتِیْدٌ''[1] (وہ کوئی لفظ منہ سے نہیں نکالنے پاتا مگر یہ کہ اس کہ اس کے آس پاس ہی ایک تاک میں لگا رہنے والا تیار رہے)۔

اور ''لفظ بقول حسن'' کا معنی ہے اس نے اچھا کلام کیا اور اسی طرح لفظ بہ کا معنی ہے۔

فقہاء کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[2]۔

اجمالی حکم:

۴- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ صیغہ ہر التزام میں اس کے اعتبار سے رکن اور اس کے انشاء کا سبب ہے۔

صیغہ سے متعلق احکام:

التزامات کے اعتبار سے صیغہ کی مختلف اقسام ہیں:

۵- جس التزام کا انشاء متکلم کرتا ہے، اس کی نوعیت پر دلالت کرنے والا چونکہ صیغہ ہی ہوتا ہے، اس لئے التزامات کے اعتبار سے صیغے مختلف ہوتے ہیں، اور ان کا بیان حسب ذیل ہے:

الف- بعض التزامات مخصوص صیغہ کے ساتھ مقید ہوتے ہیں، جن سے عدول جائز نہیں ہوتا ہے، اور اس کی مثال جمہور فقہاء کے نزدیک شہادت ہے[3]۔

دیکھئے اصطلاح: ''اثبات'' فقرہ/۱۰ اور ''شہادۃ''۔

اور اسی قبیل سے قسم کے صیغے بھی ہیں، دیکھئے: اصطلاح ''أیمان'' اور ''لعان''[1]۔

اسی قبیل سے شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عقد نکاح کے صیغے ہیں، اس لئے کہ ایجاب وقبول میں انکاح یا تزویج کا لفظ ضروری ہے، اور یہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک شرط نہیں ہے، اور شافعیہ نے ان عقود میں جو متعینہ صیغہ کے ساتھ مقید ہیں عقد سلم کا اضافہ کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک نکاح اور سلم کے علاوہ کوئی ایسا عقد نہیں ہے، جو کسی صیغہ کے ساتھ مخصوص ہو، دیکھئے اصطلاح: ''زواج''، ''نکاح'' اور ''سلم''۔

۶- ب- اس جگہ بعض ایسے التزامات ہیں جو معین صیغہ کے ساتھ مقید نہیں ہوتے ہیں، بلکہ ہر اس لفظ کے ذریعہ صحیح ہوتے ہیں جو مقصود پر دلالت کرتا ہے جیسے بیع اور اعارہ[2]۔

فقہاء کا فی الجملہ اس پر اتفاق ہے کہ (عقد نکاح اور سلم کے علاوہ عقود میں) معینہ صیغہ مشروط نہیں ہے، بلکہ ہر وہ لفظ جو مقصود پر دلالت کرے اس کے ذریعہ عقد مکمل ہوجائے گا۔

پس جو صیغہ عوض کے ذریعہ ملکیت کی حوالگی کا سبب ہوتا ہے بیع ہے، اور بغیر عوض کے ہبہ، عطیہ یا صدقہ ہے، اور جو صیغہ عوض کے ذریعہ منفعت پر قدرت دینے کا سبب ہوتا ہے وہ اجارہ ہے اور بغیر عوض کے اعارہ یا وقف، یا عمریٰ ہے، اور جو صیغہ دین کو لازم کرنے کا سبب بنتا ہے ضمان کہلاتا ہے اور جو اس کے نقل کا ذریعہ بنتا ہے حوالہ ہے، اور حق چھوڑنے کا سبب ابراء کہلاتا ہے[3]۔

اسی طرح دوسرے صیغے ہیں اور اس پر دلالت کرنے والی فقہاء کی صراحت حسب ذیل ہیں:

---

(۱) سورۂ ق/۱۸۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، أعلام الموقعین ۳/۱۰۵، البدائع ۳/۹۱۔

(۳) البدائع ۶/۲۷۳، الہدایہ ۳/۱۱۸، مغنی المحتاج ۴/۴۵۳، شرح منتہی الارادات ۳/۵۶۶، المغنی ۹/۲۱۶۔

(۱) شرح منتہی الارادات ۳/۲۰۷، مغنی المحتاج ۳/۳۷۵، الفواکہ الدوانی ۲/۸۵، الاختیار ۳/۱۶۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/۳، الاختیار ۲/۴، جواہر الإکلیل ۲/۲۔

(۳) کشاف القناع ۳/۳۸، الحطاب ۴/۲۲۴۔

''فتح القدیر'' کے باب البیع میں ہے: اگر بائع کہے: میں اتنے پر راضی ہوں، اور میں نے تمہیں اتنے میں دیا یا اسے اتنی قیمت کے عوض لے لو تو یہ جملے اس کے میں نے فروخت کیا، اور میں نے خریدا کہنے کے درجہ میں ہے، کیونکہ یہ اس کے معنی کو ادا کرتا ہے، اور عقود میں معنی ہی معتبر ہوتا ہے، اور اسی طرح اگر کہے: میں نے تجھے ہبہ کر دیا یا میں نے تجھے یہ گھر تیرے اس کپڑے کے عوض ہبہ کر دیا پھر وہ راضی ہو جائے تو یہ بالاجماع بیع ہے[1]۔

''الحطاب'' میں ہے: ایجاب اور قبول کے لئے کوئی معین لفظ نہیں ہے، اور ہر وہ لفظ یا اشارہ جس سے ایجاب اور قبول سمجھا جاتا ہو اس کے ذریعہ بیع اور سارے عقود لازم ہوں گے[2]۔

''نہایۃ المحتاج'' میں ہے: ہمارے نزدیک نکاح اور سلم کے علاوہ دوسرا کوئی عقد نہیں ہے جو کسی ایک صیغہ کے ساتھ خاص ہو[3]۔

''کشاف القناع'' میں ہے: بیع میں قولی صیغہ کسی متعین لفظ میں منحصر نہیں ہے جیسے بعت، اور اشتریت، بلکہ یہ ہر وہ لفظ ہے جو بیع کے معنی کو ادا کرے، کیونکہ شارع نے اسے کسی معین صیغہ کے ساتھ مخصوص نہیں کیا ہے، لہذا ہر اس لفظ کو شامل ہوگا جو اس کے معنی کو ادا کرے[4]۔

زمانے پر صیغہ کی دلالت اور عقد میں اس کا اثر:

۷- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عقد صیغہ ماضی کے ذریعہ نیت پر موقوف ہوئے بغیر منعقد ہوتا ہے، کیونکہ صیغہ ماضی کو اہل لغت اور شریعت کے عرف میں حال کے لئے ایجاب قرار دیا گیا ہے، اور عرف وضع پر فیصلہ کرنے والا ہوتا ہے[1]۔

لیکن حال یا استقبال پر دلالت کرنے والے صیغہ کے ذریعہ عقد کے منعقد ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اسی بنیاد پر ان حضرات نے صیغہ مضارع کے ذریعہ عقد کے انعقاد میں اختلاف کیا ہے، کیونکہ مضارع کا صیغہ حال اور استقبال دونوں کا احتمال رکھتا ہے، چنانچہ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ صیغۂ مضارع کے ذریعہ عقد صحیح ہوگا، البتہ نیت کا اعتبار ہوگا، کاسانی کہتے ہیں: صیغۂ حال یہ ہے کہ بائع خریدار سے کہے: میں تیرے ہاتھ اس چیز کو اتنی قیمت میں فروخت کر رہا ہوں اور ایجاب کی نیت کرے، اور خریدار کہے: میں نے خریدار یا بائع کہے: میں تیرے ہاتھ اتنی قیمت میں فروخت کر رہا ہوں، اور خریدار نے کہا: میں اسے خرید رہا ہوں، اور دونوں ایجاب کی نیت کریں تو رکن پورا ہو جائے گا، اور عقد منعقد ہو جائے گا، اور ہم نے اس جگہ نیت کا اعتبار کیا ہے اگرچہ افعل کا صیغہ حال کے لئے ہے اور یہی صحیح ہے، صرف اس لئے کہ اس کا استعمال استقبال کے لئے غالب ہے، چاہے حقیقتاً ہو یا مجازاً لہذا نیت کے ذریعہ تعیین کی ضرورت ہوگی۔

اسی کے قریب مالکیہ کا مذہب ہے چنانچہ ''الحطاب'' میں ہے: اگر صیغہ مضارع استعمال کرے تو کلام اس کا محتمل ہے، اس لئے اس کے ارادے پر حلف لیا جائے گا[2]۔

حنابلہ کے نزدیک صیغۂ مضارع کے ذریعہ منعقد نہیں ہوتا ہے،

(۱) فتح القدیر ۵/ ۴۵۸، شائع کردہ دار احیاء التراث۔
(۲) الحطاب ۴/ ۲۳۰۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۷۹، المنثور فی القواعد ۲/ ۴۱۲۔
(۴) کشاف القناع ۳/ ۱۴۶-۱۴۷۔

(۱) البدائع ۵/ ۱۳۳، الحطاب ۴/ ۲۲۹-۲۳۰، الدسوقی ۳/ ۳، ۴، مغنی المحتاج ۲/ ۵، المغنی ۳/ ۵۶۱۔
(۲) البدائع ۵/ ۱۳۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۸۷، الحطاب ۴/ ۲۳۲۔

کیونکہ اسے وعدہ مانا جاتا ہے[1]۔

مالکیہ کے نزدیک اور یہی شافعیہ کے نزدیک اظہر ہے کہ امر کے صیغہ کے ذریعہ عقد منعقد ہوجائے گا، اس لئے کہ (میرے ہاتھ فروخت کرو) رضاء پر دلالت کرتا ہے۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک امر کے صیغہ سے عقد منعقد نہیں ہوگا، کیونکہ یہ صیغہ استقبال کے لئے ہے، اور یہ حقیقتاً (مساومہ) (بھاؤ اور سودا کرنا) ہے، لہذا حقیقتاً ایجاب وقبول نہیں ہوگا بلکہ یہ ایجاب وقبول کو طلب کرنا ہے، اس لئے ایجاب اور قبول کے لئے دوسرا لفظ ہونا ضروری ہے جو ان دونوں پر دلالت کرے۔

ابن قدامہ نے مذہب حنابلہ کی وضاحت کرتے ہوئے کہا: اگر امر کے لفظ کے ذریعہ ایجاب پہلے ہو یعنی کہے: اپنا کپڑا مجھ سے فروخت کردو تو وہ کہے: میں نے فروخت کردیا تو اس میں دو روایتیں ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ صحیح ہوگا، اور دوسری یہ ہے کہ صحیح نہیں ہوگا[2]۔

اور یہ فی الجملہ ہے اور اس کی تفصیل اصطلاح: ''عقد'' میں ملاحظہ کی جائے۔

صیغہ میں صریح اور کنایہ:

۸- صیغہ میں بعض وہ ہیں جو مراد پر دلالت کرنے میں صریح ہیں، پس نیت یا قرینہ کی ضرورت نہیں پڑتی ہے، کیونکہ سننے والے کے نزدیک معنی واضح ہوتا ہے، جیسا کہ کاسانی کہتے ہیں۔

اور ان میں سے بعض کنایہ ہیں، یعنی وہ مراد پر نیت یا قرینہ کے

(۱) کشاف القناع ۳/ ۱۴۷۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۳۳-۱۳۴، مغنی المحتاج ۲/ ۵، الدسوقی ۳/ ۳، ۴، المغنی ۳/ ۵۶۱۔

بغیر دلالت نہیں کرتا ہے، اس لئے کہ جیسا کہ شبراملسی کہتے ہیں: مراد اور دوسری چیز کا احتمال رکھتا ہے، پس اس کے اعتبار کرنے کے لئے مراد کی نیت کی ضرورت پڑتی ہے کیونکہ مراد مخفی ہوتی ہے[1]۔

فقہاء کے نزدیک کنایہ کا استعمال طلاق، عتق، ایمان اور نذور میں بالاتفاق ہوتا ہے، لیکن ان حضرات نے کنایہ کے ذریعہ ان کے علاوہ التزامات کے منعقد ہونے میں اختلاف کیا ہے، ملاحظہ کریں اصطلاح: ''عقد''۔

صیغہ کی شرائط:

۹- الف- یہ ایسے شخص کی طرف سے صادر ہو جو تصرف کا اہل ہو، لہذا مجنون، صبی غیر ممیّز کے تصرفات صحیح نہیں ہوں گے، اور یہ شرط فی الجملہ مالی معاملات کے تعلق سے ہیں جیسے بیع اور اجارہ۔

تبرعات کے تعلق میں یہ اضافہ ہے کہ وہ تبرع کا اہل ہو[2] اور اسی طرح فی الجملہ ہے، کیونکہ بعض فقہاء نے سفیہ (بیوقوف) اور صبی ممیّز کی وصیت کو جائز قرار دیا ہے، جیسے حنابلہ اور بعض شافعیہ اور اس میں وکیل، ولی اور فضولی کے تصرف کے لحاظ سے تفصیل ہے، جسے ان کے ابواب میں ملاحظہ کیا جائے۔

بچے کی طرف سے ذکر اور دعاء صحیح ہوتی ہے، چنانچہ جمہور فقہاء نے صبی ممیّز (وہ نابالغ لڑکا جو صاحب تمیز وشعور ہو) کی اذان کو جائز

(۱) البدائع ۳/ ۱۵، ۱۰۱، ۴/ ۴۶، ۵/ ۸۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۱، الاشباہ للسیوطی رص ۳۱۸، حاشیۃ الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۶/ ۸۴، المنثور ۲/ ۳۱۰، ۳/ ۱۰۱، ۱۱۸، منتہی الارادات ۳/ ۴۲۷۔

(۲) البدائع ۴/ ۱۷۶، ۵/ ۱۳۵، ۶/ ۱۱۸- ۲۰۷، ۷/ ۱۷۱-۲۲۲، الدسوقی ۳/ ۵-۶، ۲۹۴-۳۹۷، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۷۳-۳۷۵، ۴/ ۳۴۳-۴۱۹، ۵/ ۴۶۴، المجموع ۹/ ۱۲۴-۱۲۶، تحقیق المطیعی، کشاف القناع ۳/ ۱۵۱-۳۶۲-۴۴۲، ۶/ ۲۲۹- ۴۵۴، منتہی الارادات ۲/ ۵۳۹۔

قرار دیا ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اس کا ایمان صحیح ہے[1]۔

ب- یہ کہ متکلم صیغہ سے اس کے لفظ کا اس کے اس معنی کے ساتھ ارادہ کرے جس میں وہ لفظ مستعمل ہو، کیونکہ لفظ کے معنی سے ناواقفیت اس کے حکم کو ساقط کر دیتی ہے، چنانچہ ''قواعد الاحکام'' میں ہے: اگر عجمی شخص کفر یا ایمان یا طلاق یا اعتاق یا بیع یا شراء یا صلح یا ابراء کا کلمہ بولے تو اس میں سے کسی چیز کا مواخذہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس نے اس کے مقتضی کا التزام نہیں کیا ہے، اور نہ اس کا ارادہ کیا ہے، اور اسی طرح اگر کوئی عربی شخص ان معانی پر دلالت کرنے والا عجمی کلمہ بولے جس کا معنی وہ نہیں جانتا ہو تو اس کی وجہ سے اس سے مواخذہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس نے اس کا ارادہ نہیں کیا، اس لئے کہ ارادہ کا تعلق معلوم یا مظنون شئی سے ہوتا ہے، اور اگر عربی اس کلام کا تلفظ اس کے معنی کو جاننے کے ساتھ کرے تو اس کی طرف سے نافذ ہوگا[2]۔

اگر سبقت لسانی کی وجہ سے اس نے بغیر قصد کے طلاق یا یمین کا تلفظ کیا تو وہ لغو ہوگا، اور ارادہ کے نہ ہونے کی وجہ سے اس سے وہ حانث نہیں ہوگا، اور یہ جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے[3]۔

حنفیہ کے نزدیک اس کی طلاق واقع ہوگی اور اس کی یمین منعقد ہوگی، کیونکہ یمین اور طلاق کے تعلق سے قصد ان کے نزدیک شرط نہیں ہے، پس بھول کر کہنے والا، عمداً کہنے والا اور غلطی سے کہنے والا، اور غفلت میں کہنے والا اس میں برابر ہے[4]۔

(۱) البدائع ۱/۱۵۰، اشباہ ابن نجیم رص ۳۰۶، مغنی المحتاج ۱/۱۳۷، المغنی ۱/۴۱۳۔

(۲) قواعد الأحکام ۲/۱۰۲۔

(۳) الدسوقی ۲/۱۴۲، نہایۃ المحتاج ۶/۴۳۱، ۴۳۲، المغنی ۷/۱۲۲-۱۳۵۔

(۴) أشباہ ابن نجیم رص ۳۰۳، ابن عابدین ۳/۴۹، البدائع ۳/۱۰۰۔

اور یمین لغو میں تمام فقہاء کے نزدیک کوئی چیز واجب نہیں ہوتی ہے، البتہ یمین لغو کی مراد کے بارے میں ان حضرات کا اختلاف ہے[1]۔

یہ یمین باللہ کے حق میں ہے، یمین بالطلاق اور العتاق اس کے برخلاف ہے، کیونکہ اس میں لغو نہیں ہے، لہذا اس کی یمین واقع ہوگی[2]۔

اگر معنی کے بغیر لفظ کا ارادہ کرے جیسے ہنسی مذاق کرنے والا اور کھیل کرنے والا، جیسے کوئی شخص ہنسی مذاق یا کھیل کرتے ہوئے اپنی بیوی کو طلاق کے ساتھ مخاطب کرے تو اس کی طلاق واقع ہوجائے گی، اسی طرح اس کی یمین، اس کا نکاح، رجعت اور غلام کو آزاد کرنا منعقد ہوجائے گا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة"** (تین چیزیں ایسی ہیں جن کو سنجیدگی کے طور پر کرنا بھی سنجیدگی ہے اور ان کو ہنسی مذاق کے طور پر کرنا بھی سنجیدگی ہے، نکاح، طلاق اور رجعت) اور دوسری روایت میں ہے: **"النكاح والطلاق والعتاق"**[3] (نکاح، طلاق اور عتاق)۔

حضرت عمر بن الخطابؓ نے فرمایا: **''أربع جائزة في كل**

(۱) البدائع ۳/۸، الدسوقی ۲/۱۲۹، نہایۃ المحتاج ۸/۱۶۹-۱۷۰، منتہی الارادات ۳/۴۲۴۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) حدیث: ''ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد'' کی روایت ترمذی (۳/۴۸۱) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور ابن القطان نے اس کے ایک راوی کو مجہول قرار دیا ہے، اسی طرح نصب الرایہ للزیلعی ۳/۲۹۴ میں ہے اور دوسری حدیث کی روایت کی تخریج ابن عدی نے الکامل (۶/۲۰۳۳) میں اس کے ایک راوی کے منکرات کے ضمن میں ابن معین وغیرہ سے اس کی تضعیف نقل کرنے کے بعد کی ہے۔

حال: العتق، الطلاق، النکاح والنذر"[۱] (چار چیز ہر حال میں جائز ہے، غلام کو آزاد کرنا، طلاق، نکاح اور نذر)، اور یہ فی الجملہ بالاتفاق ہے[۲]، اس کی وجہ یہ ہے کہ ہنسی مذاق کرنے والا حکم کے التزام کے بغیر قول ادا کرتا ہے، اور اسباب پر احکام کی ترتیب شارع کا حق ہے عاقد کا نہیں، لہذا اگر وہ سبب کو ادا کرے گا تو اس کا حکم لازم ہوگا وہ چاہے یا نہ چاہے، کیونکہ یہ اس کے اختیار پر موقوف نہیں ہوگا، کیونکہ ہنسی مذاق کرنے والا قول کا قصد اور اس کا ارادہ کرنے والا ہوتا ہے، اور اس کو اس کے معنی اور اس کے موجب کا علم ہوتا ہے، اور کسی معنی کا تقاضا کرنے والے لفظ کا ارادہ کرنا خود اس معنی کا ارادہ کرنا ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں تلازم ہے، پھر کھیل اور ہنسی مذاق حقوق اللہ میں جائز نہیں ہے، لہذا حقوق العباد کے برخلاف حقوق اللہ میں قول کو سنجیدہ طور پر ادا کرنا اور ہنسی مذاق کے طور پر کرنا برابر ہوگا[۳]۔

البتہ ہنسی مذاق کرنے والے کے عقود جیسے بیع وغیرہ تو یہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک صحیح نہیں ہیں، اور شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق صحیح ہے، اور ہمیں ہنسی مذاق کرنے والے کے عقود کے بارے میں مالکیہ کی رائے نہیں ملی، سوائے اس کے جو نکاح، طلاق اور عتاق میں ذکر کیا گیا ہے[۴]۔

یہ اجمالی طور پر ہے، اور اس کی تفصیل "عقد"، "ہزل" میں ملاحظہ کی جائے۔

(۱) اثر عمر بن الخطاب: "أربع جائزة" کی روایت ابن ابی شیبہ نے المصنف (۵/۱۰۵) میں کی ہے۔

(۲) البدائع ۳/۱۰۰، الشرح الصغیر ۱/۳۸۰ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۶/۴۳۳، منتہی الارادات ۳/۱۲۷۔

(۳) أعلام الموقعین ۳/۱۲۴-۱۲۵۔

(۴) ابن عابدین ۵/۸۲، البدائع ۷/۱۸۴، مغنی المحتاج ۳/۲۸۸، الجمل ۴/۳۳۸، کشاف القناع ۳/۱۵۰۔

اور اگر سکران (نشہ میں مبتلا شخص) کا نشہ حرام چیز کے سبب سے ہو، مثلاً وہ شراب یا نبیذ کو اپنے اختیار سے پی لے، یہاں تک کہ اسے نشہ آجائے اور اس کی عقل زائل ہوجائے تو عام علماء حنفیہ کے نزدیک اس کی طلاق واقع ہوجائے گی، کاسانی نے کہا ہے۔

اسی طرح عام صحابہ کی بھی یہی رائے ہے، یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد عام ہے: "الطلاق مرتان" الی قولہ تعالیٰ: "فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ"[۱] (طلاق تو دو ہی بار ہے...... پھر اگر کوئی اپنی عورت کو طلاق ہی دے تو وہ عورت اس کے لئے اس کے بعد جائز نہ رہے گی یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے)، اس میں سکران وغیرہ کے درمیان فرق نہیں کیا گیا ہے، مگر وہ طلاق جو کسی دلیل کی وجہ سے خاص ہو، اور اس لئے بھی کہ اس کی عقل ایسے سبب کی وجہ سے زائل ہوئی ہے جو معصیت ہے، لہذا اس کی عقل قائم ہونے کے درجہ میں ہوگی، تاکہ اس کو سزا دی جائے ارتکاب معصیت سے زجر و توبیخ ہو۔

ابن نجیم نے "الاشباہ" میں ذکر کیا ہے کہ حرام چیز کی وجہ سے نشہ میں مبتلا شخص باہوش شخص کی طرح ہے، سوائے تین چیزوں کے ارتداد، خالص حدود کا اقرار، اور اپنی ذات پر گواہ بنانا[۲] اور سکران کے تصرفات کے صحیح ہونے کا قول جبکہ اس نے اپنے اوپر نشہ طاری کیا ہو، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا راجح مذہب ہے۔

شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس کا کوئی تصرف درست نہیں ہوگا، اور یہی حنفیہ میں سے طحاوی اور کرخی کا قول ہے، اور شافعیہ کا تیسرا قول یہ ہے کہ جو چیز اس کے خلاف ہو وہ صحیح قرار پائے گی، اور جو اس کے حق میں ہو وہ صحیح نہیں قرار پائے گی، پس اس بنیاد پر اس کی بیع اور اس

(۱) سورۂ بقرہ/۲۲۹-۲۳۰۔

(۲) البدائع ۳/۹۹، الاشباہ لابن نجیم رص ۳۱۰۔

کا ہبہ درست ہوگا، اور اس کا ہبہ قبول کرنا درست نہیں ہوگا، اور اس کا ارتداد درست ہوگا اور اس کا اسلام قبول کرنا صحیح نہ ہوگا۔

امام احمد سے روایت ہے کہ وہ شخص اس چیز میں جس میں وہ مستقل ہو (یعنی اکیلے کرسکتا ہو) جیسے اس کا آزاد کرنا اور اس کا قتل کرنا، اور ان کے علاوہ چیزوں میں وہ باہوش شخص کی طرح ہے، اور جس میں وہ مستقل نہ ہو جیسے اس کی بیع، اس کا نکاح اور اس کا معاوضہ تو اس میں وہ مجنون کی طرح ہے۔

مالکیہ نے اس شخص میں جس کے پاس کسی نوعیت کی تمیز ہو اور اس شخص میں جس کی عقل زائل ہوگئی ہو اور وہ مجنون کی طرح ہوگیا ہو فرق کیا ہے، پس جس شخص کی عقل زائل ہوگئی ہو تو اس سے سرے سے کسی چیز کا مواخذہ نہیں کیا جائے گا، اور جس کے پاس کسی نوعیت کی تمیز ہو تو ابن نافع نے کہا: اس کا ہر فعل مثلاً بیع وغیرہ جائز ہوگا، اور اس پر جنایات، آزادی، طلاق اور حدود لازم ہوں گے، اور اس پر اقرار اور عقود لازم نہیں ہوں گے، یہی مالکیہ اور ان کے عام اصحاب کا مذہب ہے۔

جس شخص کی عقل کسی ایسے سبب کی وجہ سے زائل ہوجائے جس میں وہ معذور ہو جیسے وہ شخص جو بھانگ یا نشہ آور دوا پی لے اور اس کی عقل زائل ہوجائے تو اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، اور اس کے تصرفات صحیح نہیں ہوں گے، کیونکہ اس کو مجنون پر قیاس کیا جائے گا جو مرفوع القلم ہے (۱)۔

اور اس کی تفصیل ''عقد''، ''سکر'' میں ملاحظہ کی جائے۔

ج - صیغہ اختیار سے صادر ہو، پس اگر وہ مکرہ (مجبور کیا گیا ہو)

(۱) البدائع ۳/ ۹۹، ۱۰۰، الشرح الصغیر ۳/ ۱۷ طبع دار المعارف، الدسوقی ۳/ ۵، ۶، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۰-۲۹۱، المجموع ۹/ ۱۴۲، تحقیق المطیعی، اسنی المطالب ۲/ ۶، کشاف القناع ۵/ ۲۳۴۔

ہو تو حنفیہ کے نزدیک وہ معاملات جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں، اور یہ طلاق، عتاق، رجعت، نکاح، یمین، نذر، ظہار، ایلاء، مدبر بنانا اور قصاص معاف کرنا ہیں، تو نصوص کے عموم کی وجہ سے یہ تصرفات اکراہ کے باوجود جائز ہوں گے، اور نصوص کا مطلق ہونا بغیر کسی تخصیص اور تقیید کے ان تصرفات کی مشروعیت کا تقاضا کرتا ہے (۱)۔

لیکن وہ تصرفات جو فسخ کا احتمال رکھتے ہیں جیسے بیع، ہبہ، اجارہ اور اس جیسے امور تو اکراہ کی وجہ سے یہ تصرفات فاسد ہوں گے، اور امام زفر کے نزدیک اجازت پر موقوف ہوں گے (۲)۔

اگر کافر کو اسلام پر مجبور کیا جائے تو اس کے اسلام کا حکم لگایا جائے گا، اگر مسلمان کو کلمہ کفر کے کہنے پر مجبور کیا جائے، اور وہ اس کا تلفظ کرلے اور خبر دے کہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے تو اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا (۳)۔

مالکیہ کے نزدیک مکرہ (مجبور کردہ) پر وہ قولی تصرفات جن پر اسے مجبور کیا جائے لازم نہیں ہوں گے، جیسے طلاق، نکاح، عتق، اقرار، یمین اور اسی طرح سارے عقود جیسے بیع، اجارہ اور ہبہ وغیرہ۔

اگر کلمۂ کفر پر اکراہ کیا جائے تو اس پر اقدام جائز نہیں ہوگا، البتہ اگر قتل کا اندیشہ ہو تو جائز ہوجائے گا (۴)۔

اکراہ کے ساتھ تصرفات قولیہ کے صحیح نہیں ہونے کے بارے میں مالکیہ کی طرح شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی حکم ہے، تاکہ اس حدیث پر عمل ہوسکے: ''**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان، وما استكرهوا عليه**'' (۵) (ہماری امت سے بھول چوک اور وہ امور

(۱) البدائع ۷/ ۱۸۲۔
(۲) البدائع ۷/ ۱۸۶۔
(۳) البدائع ۳/ ۱۰۰۔
(۴) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۴۰۔
(۵) حدیث: ''رفع عن أمتی الخطأ والنسیان......'' کی روایت طبرانی نے

معاف ہیں جن پر اکراہ کیا جائے)، اور حدیث ہے: "لاطلاق ولاعتاق فی إغلاق" (۱) (اکراہ کی صورت میں طلاق اور عتاق نہیں ہوتا ہے)۔

مگر حنابلہ نے نکاح کا استثنا کیا ہے، لہذا وہ اکراہ کے ساتھ صحیح ہوگا (۲)۔

صیغہ کے قائم مقام چیزیں:

۱۰ - جب صیغہ بولا جاتا ہے تو اس سے مراد فقہاء کے نزدیک وہ الفاظ اور عبارتیں ہوتی ہیں جو تصرف پر دلالت کرتی ہیں، یہ اس وجہ سے کہ قول ہی اس چیز کی تعبیر میں اصل ہے جس کا انسان ارادہ کرتا ہے، کیونکہ یہ دلوں کے خیالات پر سب سے واضح طور پر دلالت کرتا ہے (۳)۔

اور مراد کی تعبیر میں کتابت یا اشارہ صیغہ کے قائم مقام ہوتا ہے۔

اور اس کا اجمالی بیان حسب ذیل ہے:

الف-کتابت: (تحریر)

۱۱ - تحریر تصرفات میں لفظ کے قائم مقام ہوتی ہے، اور تحریر کے ذریعہ عقود کے صحیح ہونے اور ان کے منعقد ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور تحریر جو لفظ کے قائم مقام ہوتی ہے وہ یہ ہے: ایسی تحریر جو ظاہر اور واضح طور پر لکھی ہوئی ہو اور باقی رہنے والی ہو، جیسے ورق یا دیوار یا زمین پر لکھی ہوئی تحریر، وہ تحریر جو نہ پڑھی جائے جیسے پانی یا ہوا پر لکھنا تو اس کے ذریعہ کوئی بھی تصرف منعقد نہیں ہوگا (۱)۔

تصرفات واضح تحریر کے ذریعہ اس لئے صحیح ہوتے ہیں کہ قلم ایک زبان ہے، جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں، پس تحریر لفظ کے قائم مقام ہوگی، اور نبی ﷺ نے رسالت کی تبلیغ کا حکم فرمایا اور یہ بعض کے حق میں قول کے ذریعہ ہوگی، جبکہ دوسرے بعض کے حق میں اطراف عالم میں تحریر کے ذریعہ ہوگی (۲)۔

شافعیہ نے تحریر کو کنایہ قرار دیا ہے، لہذا نیت کے ساتھ اس کے ذریعہ عقود منعقد ہوں گے (۳)۔

جمہور فقہاء نے تحریر کے ذریعہ تصرفات کے صحیح ہونے سے عقد نکاح کا استثناء کیا ہے، لہذا وہ تحریر کے ذریعہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک منعقد نہیں ہوگا، بلکہ مالکیہ کہتے ہیں کہ دخول سے پہلے اور اس کے بعد اگرچہ مدت طویل ہو مطلقاً نکاح فسخ ہوجائے گا، جیسا کہ اگر کسی رکن میں خلل واقع ہوجائے، جیسا کہ اگر عورت اپنا نکاح بغیر

= ثوبان سے کی ہے اور اس کی اسناد میں یزید بن ربیعہ الرحبی ہیں اور وہ ضعیف ہیں، ایسا ہی ہیثمی نے کہا ہے، جیسا کہ فیض القدیر للمناوی ۴/ ۳۵ میں ہے، اور اس کا صحیح لفظ یہ ہے "إن الله وضع عن أمتی الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" اس کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹) اور حاکم (۲/ ۱۹۸) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) حدیث: "لا طلاق ولا عتاق فی إغلاق......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۴۲-۶۴۳) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور اسے ابن حجر نے التلخیص ۳/ ۲۱۰ میں نقل کیا ہے، اور ذکر کیا ہے کہ اس کی اسناد میں ایک ضعیف راوی ہیں۔

(۲) القلیوبی ۲/ ۱۵۶، المنثور ۱/ ۱۸۸، المجموع ۹/ ۱۴۶ طبع المطیعی، کشاف القناع ۳/ ۱۵۰، منتہی الارادات ۳/ ۱۲۰-۱۲۱، المغنی ۷/ ۱۱۹-۱۲۰، الإنصاف ۸/ ۴۳۹۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۳، اعلام الموقعین ۳/ ۱۰۵، المبسوط ۱۳/ ۴۶۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۵، البدائع ۴/ ۵۵، ابن عابدین ۴/ ۴۵۵-۴۵۶۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۴۸، شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۲۹-۱۳۰، المغنی ۷/ ۲۳۹-۲۴۱، التبصرہ بہامش فتح العلی ۲/ ۴۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۵، ۳/ ۲۸۴۔

ولی کے کرلے یا صیغہ قول کے ذریعہ واقع نہیں ہو بلکہ تحریر یا اشارہ یا ایسے قول کے ذریعہ ہو جو شرعاً معتبر نہیں ہے۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک سارے عقود کی طرح تحریر کے ذریعہ نکاح منعقد ہو جائے گا[1]۔

مالکیہ اور حنابلہ نے گونگے کی تحریر کے ذریعہ نکاح کو جائز قرار دیا ہے، لہذا اس کا نکاح ضرورت کی بناء پر تحریر کے ذریعہ منعقد ہو جائے گا[2]۔

اور اس کی تفصیل ''تعبیر'' اور ''خرس'' میں ملاحظہ کی جائے۔

ب-اشارہ:

۱۲-تصرفات میں صیغہ کے قائم مقام اشارہ بھی ہوتا ہے۔

زرکشی نے کہا ہے: عقود، حلول، دعاوی، اقرار وغیرہ میں گونگے کا اشارہ بولنے والے کی عبارت کی طرح ہے، امام نے ان کی طرف سے ''اسالیب'' میں کہا ہے، اور اس میں سبب یہ ہے کہ اشارہ اس میں بیان ہے، لیکن شارع نے بولنے والوں کو کلام کا حکم دیا ہے پس جب گونگا اپنے گونگے پن کی وجہ سے عبارت سے عاجز ہو جائے تو شریعت نے اس کے اشارہ کو اس کی عبارت کے قائم مقام قرار دیا۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ بولنے والا اگر کسی عقد یا فسخ کا اشارہ کرے گا تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، پھر جب وہ گونگا ہو جائے گا تو اس کا اعتبار ہوگا، تو اس سے معلوم ہوا کہ اشارہ کو عبارت کے قائم مقام کرنے میں معنی معتبر ضرورت ہے، اور یہ کہ اس شخص نے اس چیز

(۱) مغنی المحتاج ۳/۱۴۱، الشرح الصغیر ۱/۳۹۳ طبع الحلبی، شرح منتہی الارادات ۳/۱۲، البدائع ۲/۲۳۱۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/۳۸۰، منتہی الارادات ۳/۱۲۔

کو ادا کیا جو بیان کے سلسلہ میں اس کی قدرت میں ہے[1]۔

علاوہ ازیں اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ گونگے کی طرف سے اشارہ کے قابل قبول ہونے کے لئے تحریر سے اس کا عاجز ہونا شرط ہے یا نہیں، اسی طرح ان کے نزدیک گونگے کے علاوہ کے اشارہ میں اختلاف ہے کہ کیا وہ اس کے نطق کی طرح قبول کیا جائے گا یا نہیں؟

اور اس کی تفصیل ''اشارۃ''، فقرہ/۵ کی بحث میں ملاحظہ کی جائے۔

ج-فعل:

۱۳-کبھی فعل بعض تصرفات میں صیغہ کے قائم مقام ہوتا ہے، اور ان میں سے سب سے اہم فقہاء کے نزدیک عقود میں تعاطی ہے، پس جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) نے بیع بالتعاطی کو جائز قرار دیا ہے، اور یہی شافعیہ کا ایک قول ہے، اسی طرح جمہور فقہاء نے تعاطی کے ذریعہ اقالہ اور اجارہ کو جائز قرار دیا ہے[2]۔

اور اس کی تفصیل ''تعاطی''، فقرہ/۳ کی بحث میں گذر چکی ہے۔

مقصود پر صیغہ کی دلالت میں عرف کا اثر:

۱۴-مراد پر صیغہ کی دلالت میں عرف کا اثر ہوتا ہے، اور عرف پر صیغہ کے محمول کرنے کی رعایت کا اثر ان اجتہادی احکام میں ہوتا ہے، جن کے بارے میں کوئی نص نہیں ہوتی ہے اور ان کی اساس

(۱) المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/۱۶۴۔

(۲) المنثور ۳/۵۵۔

رائج عرفوں پر ہوتی ہے۔

ابن القیم کہتے ہیں: جن چیزوں میں عرف وعادت کی تبدیلی سے فتوی میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے، وہ أیمان، اقرار اور نذور وغیرہ کے موجبات ہیں، پس اس قبیل سے یہ ہے کہ اگر قسم کھانے والا یہ قسم کھائے: "لارکبت دابۃ" (میں کسی جانور پر سواری نہیں کروں گا)، اور اس کے شہر میں لفظ دابہ کے بارے میں یہ عرف ہو کہ اس سے خاص طور پر گدھا مراد ہوتا ہو تو اس کی یمین اس کے ساتھ مخصوص ہوگی، اور گھوڑے اور اونٹ پر سوار ہونے سے حانث نہیں ہوگا، اور اگر ان کے عرف میں لفظ دابہ گھوڑے کے ساتھ خاص ہو تو اس کی یمین کو اسی پر محمول کیا جائے گا، نہ کہ گدھے پر، اور اسی طرح اگر قسم کھانے والا ایسا ہو کہ اس کی عادت کسی مخصوص جانور پر سواری کرنے کی ہو، جیسے امراء اور وہ لوگ جو ان کے طرز پر چلتے ہوں تو اس کی یمین کو اسی پر محمول کیا جائے گا جس جانور کی سواری کا وہ عادی ہو، لہذا ہر شہر میں وہاں کے لوگوں کے عرف کے مطابق فتوی دیا جائے گا، اور ہر شخص کے بارے میں اس کی عادت کے مطابق فتوی دیا جائے گا، اور اسی طرح اگر قسم کھائے کہ میں سر نہیں کھاؤں گا، ایسے شہر میں کہ وہاں کے لوگوں کی عادت خاص طور پر بھیڑ کے سروں کے کھانے کی ہو تو وہ پرندہ اور مچھلی وغیرہ کے سروں کے کھانے سے حانث نہیں ہوگا، اور اگر بادشاہ یا شہر کا سب سے مالدار شخص کسی آدمی کے لئے بہت زیادہ مال کا اقرار کرے تو اس کی تفسیر دراہم، روٹی وغیرہ جس کے ذریعہ مالدار ہوتا ہے قبول نہیں کی جائے گی، اور اگر اس کا اقرار کوئی فقیر کرے جس کے پاس درہم اور روٹی کو بہت زیادہ شمار کیا جاتا ہو تو اس کا قول قبول کیا جائے گا۔

اور عز بن عبدالسلام نے اپنی کتاب: "**قواعد الأحکام فی مصالح الأنام**" میں ایک مکمل فصل قائم کی ہے جس کا عنوان ہے: "**فصل فی تنزیل دلالۃ العادات وقرائن الأحوال منزلۃ صریح الأقوال في تخصیص العموم وتقیید المطلق وغیرھا**" (عموم کی تخصیص اور مطلق کو مقید کرنے وغیرہ میں عرف اور عادت کی دلالت کو صریح اقوال کے درجہ میں رکھنا) اور اس میں تئیس مسائل ذکر کئے ہیں[1]۔

ابن عابدین نے علامہ قاسم کے فتاوی سے نقل کیا ہے: تحقیق یہ ہے کہ وقف کرنے والے، وصیت کرنے والے، قسم کھانے والے، نذر کرنے والے اور ہر عاقد کا لفظ اس کی عادت پر محمول کیا جائے گا، جو اس کے خطاب اور اس کی لغت میں جسے وہ بولتا ہو رائج ہو، چاہے وہ لغت عرب اور لغت شارع کے موافق ہو یا نہ ہو[2]۔

غزالی "المستصفی" میں فرماتے ہیں: حاصل یہ ہے کہ لوگوں کی عادت ان کے الفاظ سے ان کی مراد کی تعریف میں موثر ہوتی ہے[3]۔

اس کی نظیر مالکیہ کے نزدیک وہ ہے جسے قرافی نے "فروق" میں ذکر کیا ہے۔

صیغہ کا اثر:

۱۵- صیغہ کا اثر: یعنی وہ احکام جو صیغہ پر مرتب ہوتے ہیں، اور یہی صیغہ کا مقصد اصلی ہے، کیونکہ صیغہ سے مراد اس چیز کی تعبیر کرنا ہے جس کا التزام انسان کرتا ہے اور اس کا تعلق دوسرے سے ہوتا ہے[4]، جیسے بیع، اجارہ، صلح، نکاح، وغیرہ عقود کے صیغے، یا اس کا

---

(۱) أعلام الموقعین ۳/ ۵۰، قواعد الأحکام ۲/ ۱۰۷۔

(۲) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۴۸۔

(۳) المستصفی ۲/ ۱۱۱، الفروق ۱/ ۴۴-۴۵، ۳/ ۳۵۔

(۴) أعلام الموقعین ۳/ ۱۰۵۔

تعلق اللہ سبحانہ وتعالیٰ اوراس کے تقرب سے ہوتا ہے، جیسے نذر اور ذکر یا اس چیز کی تعبیر کرنا ہے جو ذمہ میں ہو یا اس کی تعبیر کرنا ہے جو دوسرے کے حقوق ہوں جیسے اقرار۔

اس بنا پر جب صیغہ کے شرائط پورے ہوں گے تو اس پر وہ اثر مرتب ہوگا جس کا وہ متقاضی ہے، پس بیع میں مثلاً مبیع میں خریدار کی ملکیت اور بائع کے لئے ثمن میں ملکیت فوری طور پر ثابت ہوگی، اور ساتھ ہی ساتھ بدلین کی حوالگی واجب ہوگی[1] اور اجارہ کی صورت میں منفعت میں کرایہ دار کے لئے اور مقررہ اجرت میں مالک کے لئے ملکیت ثابت ہوگی[2] اور ہبہ کی صورت میں جس کے لئے ہبہ کیا جائے اس کے لئے ہبہ کی ہوئی چیز میں بغیر عوض کے ملکیت ثابت ہوتی ہے)[3] اور نکاح میں میاں بیوی میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے سے استمتاع (لطف اندوز ہونا) کا حلال ہونا ثابت ہوتا ہے، اور دیکھنا، چھونا وغیرہ جائز ہوتا ہے اور مہر واجب ہوتا ہے[4]، اسی طرح نذر اور یمین میں پورا کرنا واجب ہوتا ہے، اور اسی طرح دوسرے امور۔

جو صیغہ انسان سے صادر ہوتا ہے جب اس کی شرطیں پوری ہوں تو یہی وہ اساس ہے جس پر قاضی احکام کے صادر کرنے میں اعتماد کرتا ہے، اگرچہ واقع اس کے خلاف ہو، اور اسی قبیل سے حضرت عویمر عجلانی کی حدیث ہے کہ جب ان کی بیوی جن سے انہوں نے لعان کیا تھا، ایسا بچہ جنا جو اس مرد کے مشابہ تھا جس کے ساتھ اس پر الزام لگایا گیا تھا، تو نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: **"لولا الأیمان لکان لی ولها شأن"**[1] (اگر یمین نہیں ہوتی تو میرا اس کے ساتھ ایک جدا ہی معاملہ ہوتا) یعنی اگر اللہ کا یہ فیصلہ نہیں ہوتا کہ کسی شخص کے خلاف اس کے ذاتی اعتراف یا بینہ کے بغیر فیصلہ نہ کیا جائے، اور نبی علیہ السلام نے شریک اور عورت کے ساتھ تعرض نہیں فرمایا اور حکم جاری فرمادیا، حالانکہ آپ علیہ السلام جانتے تھے کہ ان میں سے ایک جھوٹا ہے، اور اس کے بعد آپ علیہ السلام کو شوہر کے صادق ہونے کا علم ہوا[2]۔

اور حضرت ام سلمہؓ کی حدیث میں ہے: **"أن النبی علیہ السلام سمع خصومة بباب حجرته فخرج إلیهم فقال: إنما أنا بشر، وأنه یأتینی الخصم فلعل بعضکم أن یکون أبلغ من بعض، فأحسب أنه صادق فأقضی له بذلک، فمن قضیت له بحق مسلم فإنما هی قطعة من النار فلیأخذها أو لیترکها"**[3] (نبی علیہ السلام نے اپنے حجرہ کے دروازہ پر جھگڑا سنا تو آپ علیہ السلام ان لوگوں کے پاس باہر نکل کر تشریف لائے، اور فرمایا: میں تو محض ایک انسان ہوں، اور میرے پاس فریق آتا ہے، اور ہوسکتا ہے کہ تم میں سے بعض دوسرے سے زیادہ زبان دراز ہو، اور میں اسے سچا گمان کرلوں، پھر اس کی بنیاد پر اس کے لئے فیصلہ کردوں، پس میں جس شخص کے لئے کسی دوسرے مسلمان کے حق کا فیصلہ کردوں تو یہ اس کے لئے جہنم کا ایک ٹکڑا ہے، تو چاہے تو وہ اسے

(۱) البدائع ۵/۲۳۳۔
(۲) البدائع ۴/۲۰۱۔
(۳) البدائع ۶/۱۲۷۔
(۴) البدائع ۲/۳۳۱، الاشباہ للسیوطی رص ۳۱۸-۳۲۰-۳۲۴-۵۳۸ شائع کردہ دارالکتب العلمیہ بیروت۔

(۱) حدیث: "لولا الأیمان لکان لی ولها شأن" کی روایت ابوداؤد (۲/۶۹۱) نے کی ہے، اور یہ بخاری (۸/۴۴۹) اور اسی طرح ابوداؤد ۲/۶۸۸ میں "لولا ما مضی من کتاب الله لکان لی ولها شان" کے الفاظ کے ساتھ ہے۔
(۲) الفتح ۱۳/۱۷۵، أعلام الموقعین ۳/۱۰۱، البدائع ۳/۲۴۲، التبصرہ بہامش فتح العلی المالک ۱/۶۳-۶۴ طبع المکتبۃ التجاریہ بمصر۔
(۳) حدیث ام سلمہ: "إنما أنا بشر، وأنه یأتینی الخصم" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/۱۷۲) نے کی ہے۔

لے یا اسے چھوڑ دے)۔

امام شافعی نے اس حدیث پر کلام کرتے ہوئے فرمایا: حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ لوگوں کے مابین فیصلہ اسی بنیاد پر ہوگا جو فریقین سے ان کے الفاظ سنے جائیں گے، اگر چہ اس کا امکان ہو کہ ان کے دلوں میں اس کے خلاف ہو، اور یہ کہ کسی شخص پر اس کے لفظ کے علاوہ کے ذریعہ فیصلہ نہیں کیا جائے گا، پس جو شخص ایسا کرے گا وہ اللہ کی کتاب اور اس کے نبی ﷺ کی سنت کے خلاف کرے گا، اور اسی کے مثل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عبد بن زمعہ کے لئے ابن الولیدۃ کا فیصلہ فرمایا(۱) پھر جب عتبہ کے ساتھ واضح مشابہت دیکھا تو فرمایا: "**احتجبی منه یا سودة**"(۲) (اے سودہ اس سے پردہ کرو)۔

ابن فرحون نے کہا ہے: حاکم صرف ظاہر پر فیصلہ کرے گا اور اس کو اسی کا حکم دیا گیا ہے، اور جس حلال وحرام کا علم اس کو ہے، فیصلہ سے اس پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إليّ، ولعلّ بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار**"(۳) (میں تو محض ایک انسان ہوں اور تم لوگ میرے پاس اپنے جھگڑے لے کر آتے ہو، اور ہوسکتا ہے کہ تم میں سے بعض اپنی حجت میں دوسرے سے زیادہ زبان دراز ہو تو میں اس کے لئے اسی کے مطابق فیصلہ کروں جو سنوں، پس جس شخص کے لئے میں اس کے بھائی کے حق میں سے کسی چیز کا فیصلہ کر دوں تو وہ اسے نہ لے، کیونکہ میں اسے جہنم کا ایک ٹکڑا دوں گا)۔

ابن فرحون نے کہا: اموال کے بارے میں اہل علم کا اس پر اجماع ہے، البتہ اگر نکاح کے منعقد ہونے اور اس کے فسخ کے بارے میں قاضی ظاہر کے مطابق فیصلہ کر دے اور حقیقت اس کے برخلاف ہو تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، پس امام مالک، امام شافعی اور جمہور اہل علم کا مذہب یہ ہے کہ اموال اور فروج اس میں برابر ہیں، کیونکہ یہ سب حقوق ہیں، اور نبی ﷺ کے قول میں داخل ہیں: "**فمن قضيت له بشئ من حق أخيه فلا يأخذه**" (پس میں جس کے لئے اس کے بھائی کے حق میں سے کسی چیز کا فیصلہ کروں تو وہ اسے نہ لے) لہذا قضاء ظاہر کی وجہ سے اس میں سے وہ چیز حلال نہیں ہوگی جو باطن میں حرام ہو، اور امام ابو یوسف، امام ابوحنیفہ اور بہت سے فقہاء مالکیہ نے جیسا کہ ان سے ابن عبد البر نے نقل کیا ہے، کہا ہے: یہ خاص طور پر صرف اموال میں ہے، پس اگر دو آدمی عمداً ایک شخص کے بارے میں جھوٹی گواہی دیں کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی ہے اور قاضی ان دونوں کی گواہی ان کی ظاہری عدالت کی وجہ سے قبول کر لے، اور وہ دونوں عمداً جھوٹ کہیں یا ان دونوں سے غلطی ہو جائے اور قاضی ان دونوں کی گواہی کی وجہ سے مرد اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کر دے، پھر عورت عدت گذارے تو ان دونوں میں سے کسی ایک گواہ کیلئے جائز ہوگا کہ اس عورت سے نکاح کر لے، کیونکہ جب وہ عورت دوسروں کے لئے حکم ظاہر کی وجہ سے حلال ہو جائے، تو شاہد اور دوسرے برابر ہوں گے اور ان حضرات نے لعان کے حکم سے استدلال کیا ہے، اور کہا ہے کہ: یہ بات معلوم ہے کہ عورت اپنے شوہر کی جدائی تک جھوٹے لعان کی وجہ سے پہنچی ہے(۱)

(۱) فتح الباری ۱۳/۱۷۵ اور الام ۶/۱۹۹، أعلام الموقعين ۳/۱۰۰۔

(۲) حدیث: "احتجبی منه یا سودة" کی روایت بخاری (۱۳/۱۷۲) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إنما أنا بشر وأنكم تختصمون إلي......" کی روایت بخاری (۱۲/۳۳۹) اور مسلم (۳/۱۳۳۷) نے حضرت ام سلمہ سے کی ہے۔

(۱) التبصرہ لابن فرحون بہامش فتح العلی المالک ۱/۶۳، ۷۴ طبع المکتبۃ التجاریہ بمصر۔

اورابن حجر نے ''فتح الباری'' میں طحاوی کے حوالہ سے اس تفصیل کے مشابہ نقل کیا ہے[(۱)] ۔

ابن القیم نے معانی کے بارے میں متکلمین کے مقاصد، ان کی نیتوں اوران کے ارادوں کے اعتبار سے الفاظ کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے۔

پہلی قسم:

۱۶- ارادہ کا لفظ کے مطابق ہونا ظاہر ہو، اورظہور کے کئی مراتب ہیں، آخری مرتبہ متکلم کی مراد کا جزم ویقین ہے جوخود کلام اوراس کے ساتھ موجود قرائن حالیہ ولفظیہ اورمتکلم کے حال وغیرہ کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

دوسری قسم:

۱۷- یہ ظاہر ہوتا ہو کہ متکلم نے اس کا معنی مراد نہیں لیا اور یہ ظہور یقین کی حد تک پہنچتا ہے، بایں طور کہ سننے والا اس میں شک نہیں کرتا ہے، اوراس قسم کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: وہ شخص اس لفظ کے مقتضی یا اس کے علاوہ چیز کا ارادہ کرنے والا نہ ہو، جیسے مکرہ، سویا ہوا شخص، مجنون اور شدید غضب والا، اورنشہ میں مبتلا شخص۔

دوسری صورت: وہ اس کے مخالف معنی کا ارادہ کرنے والا ہو، جیسے تعریض اورتوریہ کرنے والا، بات کو معمہ بنا کر پیش کرنے والا اور تاویل کرنے والا۔

(۱) الفتح ۱۳/ ۱۷۵۔

تیسری قسم:

۱۸- جو اپنے معنی میں ظاہر ہو اوراس میں یہ احتمال ہو کہ متکلم اس کا ارادہ کرے یا اس کے غیر کا ارادہ کرے، اور دونوں امروں میں سے کسی ایک پر اس کی دلالت نہ ہو، اورلفظ معنی موضوع پر دلالت کرتا ہو، اوراس نے اپنے اختیار سے ادا کیا ہو[(۱)] ۔

پھر ابن القیم نے ان اقسام کی وضاحت کی ہے جنہیں ان کے ظاہر پر محمول کیا جائے گا، اور جنہیں ان کے ظاہر پر محمول نہیں کیا جائے گا، بلکہ ظاہراس کے ظاہر کے خلاف پر محمول کیا جائے گا، چنانچہ انہوں نے کہا: اگر کلام کے معنی کے بارے میں متکلم کا قصد ظاہر ہو یا ایسا قصد ظاہر نہ ہو جو اس کے کلام کے مخالف ہو تو اس کے کلام کو اس کے ظاہر پر محمول کرنا واجب ہوگا، اور یہ حق ہے اس میں کسی عالم کا اختلاف نہیں ہے، اورامام شافعی نے اس پر بہت سے دلائل ذکر کئے ہیں، اور جب یہ جان لیا گیا تو واجب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اوراس کے رسول ﷺ کے کلام کو اور مکلّف کے کلام کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے جو کہ اس کا ظاہر ہے، اور یہ وہی ہے جو مخاطب کرتے وقت لفظ سے مراد لیا جاتا ہے، اور سمجھنا اور سمجھانا اس کے بغیر مکمل نہیں ہوتا ہے، اور جو شخص بیان وتفہیم کے خواہش مند متکلم پر اس کے علاوہ کا دعوی کرتا ہے وہ اس پر جھوٹ بولتا ہے۔

ابن القیم نے کہا: ظاہر کے خلاف فاعل اور متکلم کی مراد ظاہر ہونے کے بعد صرف ظاہر پر محمول کرنے کے حکم میں اختلاف ہے، یہی وہ صورت ہے جس میں اختلاف واقع ہوا ہے کہ کیا اعتبار الفاظ اورعقود کے ظاہر کا ہوگا اگر چہ مقصد اور نیت اس کے خلاف ظاہر ہو؟ یا یہ کہ قصد اور نیت کی ایسی تاثیر ہے کہ جس سے اس کی طرف التفات

(۱) اعلام الموقعین ۳/ ۱۰۷-۱۰۸۔

اور اس کے جانب کی رعایت واجب ہوتی ہے۔

شرع کے دلائل اور اس کے قواعد اس بات کو ظاہر کرتے ہیں کہ عقود میں قصد معتبر ہے، اور عقد کے صحیح اور فاسد ہونے اور اس کے حلال اور حرام ہونے میں اثر انداز ہوتا ہے بلکہ اس سے زیادہ ہے، اور وہ یہ ہے کہ یہ اس فعل میں جو عقد نہیں ہے اس کی تحلیل وتحریم میں موثر ہوتا ہے تو نیت اور قصد کے اختلاف سے کبھی وہ حلال ہوتا ہے اور کبھی حرام ہوتا ہے، اسی طرح کبھی وہ صحیح ہوتا ہے اور کبھی فاسد ہوتا ہے، جیسے وہ شخص جو کسی باندی کو اپنے موکل کے لئے ہونے کی نیت سے خریدے تو وہ خریدار کے لئے حرام ہوگی، اور اگر اپنے لئے ہونے کی نیت کرے تو اس کے لئے حلال ہوگی[1]۔

پھر ابن القیم نے اس کی وضاحت کرنے کے بعد کہ عقود میں قصد کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ محض لفظ کا، فرماتے ہیں:

ان اقوال سے احکام کا فائدہ اس صورت میں حاصل ہوگا جبکہ متکلم اس کے ذریعہ اس معنی کا ارادہ کرے جس کے لئے وہ وضع کیا گیا ہے، اور اس کے مخالف معنی کا اس سے ارادہ نہ کرے، اور یہ فیما بینہ وبین اللہ تعالی ہے، لیکن ظاہر میں معاملہ صحت پر محمول ہوگا، ورنہ کوئی عقد اور تصرف مکمل نہیں ہوگا، پس اگر کوئی کہے: میں نے فروخت کیا یا میں نے شادی کی تو یہ لفظ اس بات کی دلیل ہوگا کہ اس نے اس کے ذریعہ معنی مقصود کا قصد کیا ہے، اور اگر وہ ہنسی مذاق کرنے والا ہو تو شارع نے اسے قصد کرنے والے کے درجہ میں قرار دیا ہے، اور لفظ ومعنی دونوں کے ذریعہ حکم مکمل ہوتا ہے، پس ان میں سے ہر ایک سبب کا جزء ہے، اور وہ دونوں اس کا مجموعہ ہیں، اگر چہ حقیقت میں اعتبار معنی کا ہے، اور لفظ دلیل ہے، اور اسی بنیاد پر اس کے ناممکن ہونے کی صورت میں دوسرے معنی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، اور یہی کلام کی عام قسموں کی شان ہے[1]۔

(۱) أعلام الموقعین ۳/۱۰۸-۱۰۹-۱۱۰۔

(۱) أعلام الموقعین ۳/۱۲۰۔

ضأن

دیکھئے: "غنم"۔

تعریف یہ کی ہے: کہ وہ چوپایہ ہے جو بغیر نگہبان کے پایا جائے[۱]۔

ضائع

تعریف:

۱-ضائع لغت میں "ضاع الشئ یضیع ضَیعاً وضِیعاً وضِیاعاً وضَیاعاً" (دونوں میں ض کے کسرہ اور اس کے فتح کے ساتھ) سے ماخوذ ہے، یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی چیز گم ہوجائے، ہلاک ہوجائے، تلف ہوجائے اور بیکار رہوجائے۔

ضیعہ: غیر منقولہ جائداد: جمع ضیاع اور ضیع ہے، اور اہل لغت نے (ضائع) کے لفظ کو غیر حیوان کے ساتھ خاص کردیا ہے، جیسے عیال اور مال، کہا جاتا ہے: "اضاع الرجل عیاله وماله" (آدمی نے اپنے عیال اور اپنے مال کو گم کردیا) اور "ضیعهم إضاعة فهو مضیع ومضیع"[۱] اور اس نے انہیں ضائع کردیا تو اسم فاعل مضیع ہے، ضاد کے کسرہ اور اس کے فتح کے ساتھ۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ضالہ:

۲-لغت میں: ضالہ گم شدہ جانور کو کہا جاتا ہے، اور فقہاء نے ضالہ کی

(۱) الصحاح، لسان العرب، المصباح المنیر، تاج العروس، المعجم الوسیط۔

ب-لقطہ:

۳-لقطہ: وہ مال ہے جو اس کے مالک سے گم ہوجائے، اسے دوسرا شخص اٹھالے، یا لقطہ وہ چیز ہے جسے کوئی شخص پڑی ہوئی پائے تو اسے امانت کے طور پر اٹھالے۔

اور لقطہ کے مال اور ضائع شدہ مال کے درمیان فرق ہے: پہلے کا مالک ہوتا ہے اور دوسرے کا نہیں، جیسا کہ لقطہ کا اطلاق مال یا اختصاص محترم کے ساتھ خاص ہے، اور ضائع کا اطلاق اموال واشخاص پر ہوتا ہے[۲]۔

اجمالی حکم:

ضائع سے چند فقہی احکام متعلق ہوتے ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

الف-وجوب زکاۃ کے بعد مال کا ضائع ہوجانا:

۴-اگر کسی شخص پر زکاۃ واجب ہوجائے اور وہ اسے نہ نکالے یہاں تک کہ مال ضائع ہوجائے تو جمہور فقہاء کے نزدیک اگر اس کا ضائع ہونا اس کی طرف سے کوتاہی کرنے یا قدرت حاصل ہونے کے بعد نکالنے میں کوتاہی کی وجہ سے ہو تو اس پر زکاۃ واجب ہوگی، اور تفصیل کے لئے دیکھئے: "زکاۃ" فقرہ/۱۳۹۔

(۱) التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۶/۶۹۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳/۱۱۵۔

ب- جو بیت الضوائع میں جمع کیا جائے گا:

۵- بیت المال کی ایک قسم بیت الضوائع ہے، جس میں گم شدہ اموال اور اس جیسے وہ اموال مثلاً لقطہ، جس کے مالک کا پتہ نہ ہو یا چوری کیا ہوا مال جس کے مالک کا پتہ نہ ہو رکھے جاتے ہیں، تاکہ ان کے مالکان کے لئے حفاظت کی جاسکے، پھر اگر ان کی شناخت سے مایوسی ہوجائے تو اسے اس کے مصرف میں خرچ کیا جائے گا، اور تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: "بیت المال"، فقرہ/۱۰۔

ج- ضائع شدہ مال کا تاوان:

۶- فقہاء نے مال کے ضائع کرنے کو بہت سے معاملات میں ضمان کو واجب کرنے والے اتلاف کی ایک صورت قرار دیا ہے، جیسے عاریت، ودیعت، رہن، اور لقطہ، ان کے درمیان تفصیل میں کچھ اختلاف ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ مال کو ضائع کرنا لاپرواہی کی ایک قسم ہے، جس سے اصحاب حقوق کے حقوق ضائع ہوتے ہیں [۱]۔

اور تفصیل کے لئے حسب ذیل اصطلاحات کا مطالعہ کریں۔

"إتلاف، فقرہ/۲۸، و۵۳، اعارۃ، فقرہ/۱۵ ضمان، لقطۃ"۔

(۱) مجمع الضمانات رص ۶۸۔

ضالۃ

تعریف:

۱- ضالہ لغت میں: ضل الشئ سے ماخوذ ہے، اس کا معنی ہے چھپ جانا، اور گم ہوجانا، اور أضللت الشئ الف کے ساتھ اس وقت کہا جاتا ہے جب تم سے کوئی چیز گم ہوجائے، اور تمہیں اس کی جگہ معلوم نہ ہو، جیسے جانور اور اونٹنی اور جو اس کے مشابہ ہو، اور اگر تم برقرار چیز کی جگہ جیسے گھر کے بارے میں غلطی کرو تو کہو گے: "ضللته و ضللته"، میں اسے بھول گیا، اور یہ نہیں کہو گے کہ "أضللته"، الف کے ساتھ (میں نے اسے گم کردیا)۔

ضالۃ تاء کے ساتھ: گم شدہ جانور کو کہا جاتا ہے، نر و مادہ تثنیہ اور جمع پر بولا جاتا ہے، اور جمع ضوال آتی ہے، جیسے: دابہ کی جمع دواب ہے، اور غیر جاندار کو ضائع اور لقطہ کہا جاتا ہے، اور ضال بغیر تاء کے انسان کے لئے بولا جاتا ہے۔

ضالہ کا اطلاق کئی معانی پر ہوتا ہے، اور اسی سے حدیث: "الكلمة الحكمة ضالة المومن" [۱] (حکمت کی بات مومن کی متاع گم شدہ ہے) ہے، یعنی اسے وہ برابر تلاش کرے گا جیسا کہ انسان اپنی گم شدہ چیز کو تلاش کرتا ہے [۲]۔

(۱) حدیث: "الكلمة الحكمة ضالة المؤمن" کی روایت ترمذی (۵/۵۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا ہے یہ حدیث غریب ہے، اسے ہم صرف اسی طریق سے جانتے ہیں پھر اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کو ذکر کیا ہے۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر بہامش المہذب ۱/۴۳۸۔

ضالہ کے لفظ کا استعمال فقہاء کے نزدیک لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

چنانچہ ''الاختیار'' میں ہے: ضالۃ: وہ جانور ہے جو اپنے باندھنے کی جگہ کے راستہ کو بھول جائے، اور ''کشاف القناع'' میں ہے: ضالۃ: کا لفظ حیوان کے ساتھ خاص ہے، اور ''مواق بہامش الحطاب'' میں ہے: ضالۃ وہ اونٹ ہے جو قابل احترام احراز کے بغیر پایا جائے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

لقطہ:

۲- لغت میں کہا جاتا ہے: ''**لقطت الشئ لقطا**'' باب ''نصر'' سے، میں نے اسے لے لیا[2]۔

شرعاً لقطۃ (جیسا کہ بعض فقہاء نے اس کی تعریف کی ہے): جانور کے علاوہ زمین پر پڑا ہوا مال جس کا کوئی حفاظت کرنے والا نہ ہو، اور یہی موصلی کی تعریف ہے۔

اسی کے مثل مالکیہ میں سے ابن عرفہ کی تعریف ہے۔

انہوں نے کہا: لقطہ وہ مال ہے جو قابل احترام احراز کے بغیر پایا جائے، وہ انسان یا چوپایہ نہ ہو[3]۔

شافعیہ اور حنابلہ لفظ لقطہ کا اطلاق جاندار اور غیر جاندار دونوں پر کرتے ہیں[4]۔

اس بنا پر بعض فقہاء لقطہ اور ضالہ کے مابین فرق کرتے ہیں، اس لحاظ سے کہ لقطہ کا اطلاق غیر جاندار پر ہوتا ہے اور ضالہ کا اطلاق جاندار پر ہوتا ہے، اور بعض فقہاء سب پر لفظ لقطہ کا اطلاق کرتے ہیں[1]۔

اجمالی حکم:

۳- ضوال جو اپنے جسم کے بڑے ہونے اور اپنی قوت کی وجہ سے چھوٹے چھوٹے درندوں سے اپنی حفاظت کرتے ہیں، جیسے اونٹ، گائے، گھوڑا اور خچر یا اپنے تیز دوڑنے کی وجہ سے اپنی حفاظت کرتے ہیں، جیسے ہرن یا اپنے اڑنے کی وجہ سے اپنی حفاظت کرتے ہیں، تو اگر یہ گمشدہ جانور جنگل میں ہوں تو مالک بننے کی غرض سے ان کا پکڑنا حرام ہوگا، اور یہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، اس لئے کہ زید بن خالد جہنیؓ کی حدیث ہے: "**سئل النبي ﷺ عن ضالة الإبل فقال: مالک ولها، دعها، فإن معها حذاءها وسقاء ها، ترد الماء وتأكل الشجر حتى يجدها ربها**"[2] (نبی ﷺ سے گم شدہ اونٹ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: تمہیں اس سے کیا مطلب اسے چھوڑ دو، اس کے ساتھ اس کے کھانے اور پینے کی چیز ہے، وہ پانی پئے گا اور درخت کی پتی کھائے گا یہاں تک کہ اسے اس کا مالک پالے گا)۔

البتہ حاکم کو اس کے مالک کے لئے حفاظت کی غرض سے پکڑنا جائز ہے، اس لئے نہیں کہ وہ لقطہ ہے، کیونکہ حضرت عمرؓ نے مجاہدین کے گھوڑوں اور گم شدہ جانوروں کے لئے ایک جگہ مخصوص فرمائی تھی،

---

(۱) الاختیار ۳/ ۳۲، کشاف القناع ۴/ ۲۱۰، المواق بہامش الحطاب ۶/ ۶۹۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''لقط''۔

(۳) الاختیار ۳/ ۳۲، الحطاب ۶/ ۶۹۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۲۲، کشاف القناع ۴/ ۲۰۹۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۰۰۔

(۲) حدیث زید بن خالد: "سئل النبي ﷺ عن ضالة الإبل......" کی روایت بخاری (۵/ ۸۴) اور مسلم (۳/ ۱۳۴۹) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

جسے ''نقیع'' کہا جاتا تھا، اور اس لئے کہ امام کو غائب کے مال کی حفاظت کا حق حاصل ہے، اور گم شدہ جانوروں کو لینے میں ہلاکت سے ان کی حفاظت ہے، اور امام پر ان کے بارے میں اعلان کرنا لازم نہیں ہوگا، کیونکہ حضرت عمرؓ گم شدہ جانوروں کے بارے میں اعلان نہیں کراتے تھے، اور جس شخص کا کوئی جانور گم ہوگا تو وہ گم شدہ جانوروں کی جگہ میں آئے گا اور اگر وہ اپنے گم شدہ جانور کو پہچان لے گا تو بینہ قائم کرے گا اور اسے لے لیگا، لیکن شافعیہ میں سے سبکی نے کہا: اگر گم شدہ جانور کے لئے ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو تو حاکم اس سے تعرض نہیں کرے گا، بلکہ اذرعی نے اسے چھوڑنے پر جزم کیا ہے، جبکہ چرنے پر وہ جانور اکتفاء کرے اور وہ محفوظ ہو۔

اسی طرح شافعیہ نے اصح قول میں غیر حاکم کے لئے اس کے مالک کی خاطر حفاظت کی غرض سے پکڑنے کی اجازت دی ہے، جبکہ اسے کسی خائن کے پکڑنے کا اندیشہ ہو، اور اگر وہ مامون ہو تو اس کا پکڑنا قطعاً ممنوع ہوگا، لہٰذا اگر اسے پکڑے گا تو اس کے مالک کے لئے اس کا ضامن ہوگا، اور حاکم کے پاس اسے لوٹائے بغیر بری الذمہ نہیں ہوگا، لیکن یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس کا مالک معلوم نہ ہو، ورنہ اس کے لئے اس کا پکڑنا جائز ہوگا، اور وہ اس کے ہاتھ میں امانت ہوگا۔

لوٹ اور فساد کے زمانے میں اسے مالک بننے کی غرض سے جنگل اور اس کے علاوہ دوسری جگہ میں اٹھالینا جائز ہوگا۔

اسی طرح حنابلہ کے نزدیک وہ شخص ضامن ہوگا جو گم شدہ چیزوں سے ایسی چیز کو اٹھالے جس کا اٹھانا حرام تھا، اگر وہ تلف ہوجائے یا اس میں نقص پیدا ہوجائے، اس لئے کہ اس میں شارع کی اجازت نہیں ہے، اور اگر اسے اس کے مالک سے چھپالے پھر اقرار یا بینہ سے ثابت ہو، اور وہ تلف ہوجائے تو اس پر دومرتبہ اس کی قیمت اس کے مالک کے لئے واجب ہوگی، اس لئے کہ حدیث میں اس کی صراحت ہے: "**وفي الضالة المكتومة غرامتها ومثلها معها**"[1] (وہ گم شدہ چیز جسے چھپالیا گیا اس کا تاوان اور اس کے ساتھ اس کا مثل واجب ہوگا)، اور یہ رسول اللہ ﷺ کا حکم ہے، لہٰذا اسے رد نہیں کیا جاسکتا ہے[2]۔

اگر ضالہ کے مالک کو پائے تو اس کو حوالہ کرنے سے اور اگر مالک کو نہ پائے تو امام کے حوالہ کرنے سے یا اگر امام اس کو اس کی جگہ پر لوٹانے کا حکم دے تو اس کی جگہ پر لوٹانے سے ضمان ختم ہوجائے گا۔

یہ ان گم شدہ جانوروں کے بارے میں ہے جو جنگل میں ہوں اور چھوٹے درندوں سے اپنی حفاظت کرسکیں، اور اگر آبادی میں پائے جائیں تو شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق مالک بننے کی غرض سے اس کا پکڑنا جائز ہوگا۔

کیونکہ آبادی میں اس کی طرف خیانت کرنے والے ہاتھ کے بڑھنے سے وہ ضائع ہوجائے گا، برخلاف جنگل کے کہ اس کے راستے عام نہیں ہوتے ہیں، اور اصح کے مقابلے میں حدیث کے اطلاق کی وجہ سے ممانعت کا قول ہے، اور حنابلہ نے حکم میں جنگل اور غیر جنگل کے مابین فرق نہیں کیا ہے۔

۴- وہ گم شدہ جانور جو چھوٹے درندوں سے اپنی حفاظت نہیں کرسکتے، (جیسے بکری اور گائے کا بچھڑا) تو اس کو پکڑنا جائز ہے، چاہے یہ جنگل میں ہو یا آبادی میں اور یہ اسے خائنوں اور درندوں سے بچانے کے لئے ہے، اور یہ حکم شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، ابن قدامہ نے کہا ہے کہ: اگر بکری کو شہر یا ہلاکت کی جگہ میں پائے تو اس کو

---

(۱) حدیث: "في ضالة المكتومة......" کی روایت الاثرم نے کی ہے، جیسا کہ کشاف القناع ۴؍۲۱۰ میں ہے۔

(۲) کشاف القناع ۴؍۲۱۰۔

پکڑ لینا اور اٹھا لینا مباح ہوگا، اور یہی امام احمد کے مذہب میں صحیح ہے، اور یہی اکثر اہل علم کا قول ہے، ابن عبد البر نے کہا ہے کہ: فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ اگر گم شدہ بکری خوف کی جگہ میں ہوتو اس کے لئے اس کا کھانا درست ہوگا، اور یہی حکم ہر اس جانور کے بارے میں ہے جو چھوٹے درندوں سے اپنی حفاظت نہ کرسکے، جیسے اونٹ، گائے اور گھوڑے کے بچے، مرغی اور بطخ وغیرہ ان کا پکڑنا جائز ہوگا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے کہ جب آپ علیہ السلام سے بکری کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**خذها فإنما هي لک، أو لأخیک أو للذئب**"[۱] (اسے پکڑلو کیونکہ یہ یا تو تمہارے لئے ہے یا تمہارے بھائی کے لئے یا پھر بھیڑیا کے لئے)، اور اس لئے بھی کہ اس پر تلف اور ضیاع کا اندیشہ ہوگا، اس لئے وہ غیر جاندار لقطہ کے مشابہ ہوگا، اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ اسے شہر میں پائے یا ہلاکت کی جگہ میں، کیونکہ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ: "**خذها**" (اسے پکڑلو) اور نہ فرق بیان کیا اور نہ تفصیل پوچھا، اور اگر حالت میں فرق ہوتا تو وہ دریافت کرتے اور تفصیل چاہتے، اور اس لئے کہ وہ لقطہ ہے لہذا اس میں شہر اور جنگل برابر ہوگا، جیسے کہ دوسرے تمام لقطے ہیں۔

امام احمد سے ایک دوسری روایت یہ منقول ہے کہ غیر امام کے لئے اس کا لینا جائز نہیں ہوگا، اور لیث بن سعد نے کہا ہے کہ: مجھے یہ بات پسند نہیں ہے کہ اس کے قریب جائے، مگر یہ کہ اسے اس کے مالک کے لئے محفوظ کرلے، کیونکہ وہ جانور ہے، اونٹ کے مشابہ ہوگا، مگر یہ کہ حنابلہ کے نزدیک پکڑنے کے جواز میں یہ قید ہے کہ وہ شخص لقطہ سے اپنی ذات پر اطمینان رکھتا ہو، اور اس کے اعلان پر قدرت

(۱) حدیث: "خذها فإنما هي لک أو لأخیک" کی روایت بخاری (۸۳/۵) اور مسلم (۱۳۴۸/۳) نے کی ہے۔

رکھتا ہو، اگر اس کو اپنے پر اطمینان نہ ہوتو اس کے لئے اس کا پکڑنا جائز نہیں ہوگا۔

اس قسم کے لینے والے کو تین چیزوں کا اختیار ہوگا۔

الف- اس کو اس کے مالک کے لئے محفوظ رکھے اور اس کا اعلان کرائے، اور اعلان کے دوران اس پر خرچ کرے، اگر اعلان کے بعد اس کا مالک نہ ملے تو خود اس کا مالک ہوجائے گا۔

ب- اسے فروخت کردے اور اس کی قیمت کو اس کے مالک کے لئے محفوظ رکھے، پھر اس گم شدہ جانور کا اعلان کرائے جسے فروخت کردیا ہے، اور اگر گم شدہ جانور کا مالک نہ ملے تو قیمت کا مالک ہوجائے گا۔

ج- اسے کھالے اور اس کے مالک کے ظاہر ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کا تاوان ادا کردے گا، اس لئے کہ حدیث ہے: "**هي لک أو لأخیک أو للذئب**"[۱] (یہ تمہارے لئے یا تمہارے بھائی کے لئے یا بھیڑیا کے لئے ہے)۔

لیکن ان چیزوں میں اختیار کا حاصل ہونا ان گم شدہ جانوروں کے متعلق ہے جو جنگل سے پکڑے جائیں، اور اگر وہ آبادی سے پکڑے جائیں تو اختیار پہلی دونوں چیزوں میں یعنی: حفاظت کرنے یا فروخت کرنے میں ہوگا، اور اظہر قول کے مطابق اسے کھانے کی اجازت نہیں ہوگی، اور اظہر کے مقابل قول یہ ہے کہ اسے کھانے کی اجازت ہوگی، اور یہ شافعیہ کے نزدیک ہے[۲]۔

۵- حنفیہ کا مذہب یہ ہے گم شدہ جانور کو اس کے مالک کے لئے حفاظت کی غرض سے اٹھا لینا مندوب ہے، کیونکہ یہ لقطہ ہے جس کے

(۱) حدیث: "هي لک أو لأخیک أو للذئب" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۹-۴۱۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۲۹-۴۳۳، المغنی ۵/ ۷۳۵-۷۳۹، کشاف القناع ۴/ ۲۱۰-۲۱۱-۲۱۲۔

ضائع ہونے کا اندیشہ ہے، لہذا اس کا لینا اور اس کی خبر کرانا لوگوں کے اموال کی حفاظت کے لئے مستحب ہوگا، جیسے بکری، اور گم شدہ اونٹ کے بارے میں نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد: "**مالک ولها، معها سقاؤها وحذاؤها، ترد الماء وتأكل الشجر حتى يلقاها ربها**"[۱] (تجھے اس سے کیا مطلب، اس کے ساتھ اس کے پینے اور کھانے کا سامان ہے، وہ پانی پیئے گا اور درخت کی پتی کھائے گا، یہاں تک کہ اسے اس کا مالک پالے گا) تو اس کے بارے میں سرخسی نے "المبسوط" میں کہا ہے کہ: یہ اس وقت تھا جبکہ نیک اور امانت دار لوگوں کا غلبہ تھا، اس تک خیانت کا ہاتھ نہیں پہنچ سکتا تھا، پس جب اسے چھوڑ دے گا تو مالک اسے پالے گا، لیکن ہمارے زمانہ میں اس کے بعد تک خیانت کرنے والے ہاتھ کے پہنچنے سے اطمینان نہیں کیا جاسکتا ہے، پس اس کے پکڑنے میں اسے زندہ رکھنا ہے، اور اس کے مالک کے لئے محفوظ رکھنا ہے تو یہ زیادہ بہتر ہوگا، پس اگر اس کے ضائع ہونے کے بارے میں ظن غالب ہو تو اسے اٹھالینا واجب ہوگا، اور یہ حق ہے، کیونکہ یقین ہے کہ شارع کا مقصود اس کا اس کے مالک تک پہنچنا ہے، اور یہی پہنچنے کا طریقہ ہے، کیونکہ جب زمانہ بدل جائے اور تلف کا امکان ہوجائے تو بلاشبہ حکم بدل جائے گا، اور یہ حفاظت کی غرض سے اٹھانا ہے۔

اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جو عیاض بن حمارؓ سے مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے لقطہ کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے کہ: "**فإن وجد صاحبها فليردها عليه، وإلا فهو مال الله عزوجل يؤتيه من يشاء**"[۲] (اگر اس کے مالک کو پالے تو اس کو

(۱) حدیث: "مالک ولها، معها سقاؤها وحذاؤها......" کی روایت بخاری (۸۴/۵) اور مسلم (۱۳۴۹/۳) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث عیاض بن حمار: "فإن وجد صاحبها......" کی روایت ابوداؤد

وہ جانور واپس کردے، ورنہ وہ اللہ عزوجل کا مال ہے، وہ جسے چاہے گا دے گا)۔

حنفیہ نے بکری اور دوسرے جانور کے مابین حکم میں فرق نہیں کیا ہے، اسی طرح ان حضرات نے جنگل اور آبادی کے درمیان فرق نہیں کیا ہے[۱]۔

۶ - مالکیہ کے نزدیک تفصیل ہے جو دوسرے مذاہب سے مختلف ہے، اور یہ حسب ذیل ہے:

اول: گم شدہ جانور اگر جنگل میں ہو:

الف - جنگل میں گم شدہ اونٹ کو پکڑنا جائز نہیں ہوگا، اگرچہ وہ ایسی جگہ میں ہو کہ اس کے بارے میں درندہ یا بھوک یا پیاس کا خوف ہو، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کی حدیث ہے: "**دعها فإن معها حذاء ها وسقاء ها، ترد الماء وتأكل الشجر**"[۲] (اسے چھوڑ دو کیونکہ اس کے ساتھ اس کے کھانے اور اس کے پینے کا سامان ہے، وہ پانی پیئے گا اور درخت کی پتی کھائے گا)، اور اگر وہ تعدی کرے اور اسے پکڑ لے تو وہ ایک سال تک اعلان کرتا رہے گا، پھر اسے اس کی جگہ چھوڑ دے گا، لیکن اگر اس پر کسی خیانت کرنے والے کی طرف سے خوف ہو تو اس کا اٹھالینا اور اس کا اعلان کرنا واجب ہوگا۔

ب - جنگل میں گم شدہ گائے پر اگر درندے یا بھوک یا پیاس یا چور سے اندیشہ نہ ہو تو اسے چھوڑ دیا جائے گا، اور اس کا پکڑنا جائز نہیں ہوگا۔

(۳۴۵/۲) نے کی ہے اور اس کی اسناد کی صحیح ہے۔

(۱) ابن عابدین ۳۲۱/۳-۳۲۲، فتح القدیر ۳۵۴/۵ شائع کردہ دار احیاء التراث، الاختیار ۳۲/۳۔

(۲) حدیث: "دعها فإن معها حذاء ها وسقاءها، ترد الماء وتأكل الشجر" کی روایت مسلم (۱۳۴۹/۳) نے کی ہے۔

اگر اس کے بارے میں صرف چور سے اندیشہ ہو تو اس کا اٹھالینا واجب ہوگا، اور اگر اس کے بارے میں درندہ یا بھوک یا پیاس سے خوف ہو تو اسے پکڑ لے گا، پھر اگر اسے آبادی تک لانا ممکن ہو تو اس کو لانا واجب ہوگا، اور اگر آبادی تک اسے لانا ممکن نہ ہو تو اسے ذبح کرنا اور کھانا جائز ہوگا، اور اس پر ضمان نہیں ہوگا۔

پس اونٹ اور گائے چور کے خوف کے وقت پکڑنے کے وجوب میں برابر ہیں، لیکن بھوک یا درندہ کے خوف کے وقت اونٹ چھوڑ دیا جائے گا، اور گائے کو جنگل میں کھانا جائز ہوگا اگر آبادی تک اس کو لانا دشوار ہو۔

ج- اگر بکری کو پکڑنا اور آبادی تک لانا آسان نہ ہو تو معتمد قول کے مطابق اس کو پکڑنا اور اس کا کھانا جنگل میں جائز ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ جنگل میں اس کا کھانا جائز ہوگا اگر چہ آبادی تک لانا آسان ہو، اور یہ ''المدونہ'' کا ظاہر ہے۔

اگر اسے زندہ حالت میں آبادی تک لائے تو اس کے بارے میں اعلان کرانا واجب ہوگا، کیونکہ یہ لقطہ کی طرح ہے اور اگر اسے جنگل میں ذبح کر دے اور اسے نہ کھائے یہاں تک کہ آبادی میں داخل ہو جائے تو اس کا کھانا جائز نہیں ہوگا، مگر جبکہ اس کا مالک معلوم نہ ہو، اور اس کا فروخت کرنا آسان نہ ہو۔

دوم: گم شدہ جانور اگر آبادی میں ہو:

اگر گم شدہ جانور آبادی میں ہو تو خیانت کرنے والے کے خوف کی صورت میں اس کا اٹھالینا واجب ہوگا، اونٹ، گھوڑا اور گائے وغیرہ کے مابین کوئی فرق نہیں ہے [1]۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح: ''لقطہ'' میں ہے۔

ضبّ

دیکھئے: ''أطعمة''۔

ضبة

دیکھئے: ''آنیۃ''۔

ضبع

دیکھئے: ''أطعمة''۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۴۲ - ۲۴۳، الدسوقی ۴/ ۱۲۲۔

ضحیٰ

دیکھئے: ''صلاۃ الضحی''۔

ضحک

تعریف:

۱- ضحک لغت میں: ضحک (حاء کے کسرہ کے ساتھ) کا مصدر ہے، اور ضحک چہرے کے کھلنے اور خوشی سے دانتوں کے ظاہر ہونے کو کہتے ہیں (۱) اور تبسم ضحک کی ابتدائی صورت ہے، اور محض خوشی میں بھی اس کا استعمال ہوتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وُجُوهٌ يَّوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ، ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ" (۲) ((بہت سے) چہرے اس روز چمکتے ہوئے ہنستے ہوئے بشاش ہوں گے)، اور خالص تعجب کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے (۳)۔

اصطلاحی تعریف لغوی تعریف سے الگ نہیں ہے، اور بعض فقہاء نے اس کی یہ تعریف کی ہے: ضحک وہ ہے جس کو وہ سن سکے، قریب کا آدمی نہ سن سکے (۴)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قہقہہ:

۲- لغت میں قہقہہ: یعنی اس نے اپنی ہنسی کو دہرایا، یا اس کی ہنسی تیز

(۱) المغرب للمطرزی (ص ۲۸) طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) سورۂ عبس ۳۸-۳۹۔

(۳) تاج العروس ۷/ ۱۵۵ طبع دار البیان، بنغازی۔

(۴) التعریفات ص ۱۷۹ طبع دار الکتاب العربی۔

ہوگئی[۱]، اور جرجانی نے اس کی یہ تعریف کی ہے کہ: قہقہہ وہ ہے جو اسے اور اس کے قریب رہنے والوں کو سنائی دے[۲]۔

ب-تبسم:

۳-تبسم وہ ہے جو آواز سے خالی ہو، اور یہ ضحک کی ابتداء ہے، اور اس میں صرف دانت ظاہر ہوتے ہیں[۳]۔

شرعی حکم:

۴-ضحک یا تو تبسم ہوگا یا قہقہہ، اور اس میں اصل یہ ہے کہ: اگر تبسم ہو تو وہ باتفاق علماء جائز ہے، بلکہ یہ نبی علیہ السلام کے فعل میں سے ہے، اور آپ علیہ السلام نے اس کی ترغیب فرمائی ہے، چنانچہ عبداللہ بن حارثؓ کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے فرمایا: **"ما کان ضحک رسول الله ﷺ إلّا تبسماً"**[۴] (رسول اللہ ﷺ کا ہنسنا صرف تبسم ہوتا تھا)، اور رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"تبسمک في وجه أخیک لک صدقة"**[۵] (اپنے بھائی کے سامنے تمہارا مسکرانا صدقہ ہے)، اور قہقہہ کی صورت میں ہنسنے کو فقہاء نے مکروہ قرار دیا ہے، اور اس کی کثرت سے منع فرمایا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"لاتکثروا الضحک، فإن کثرة الضحک تمیت القلب"**[۱] (زیادہ مت ہنسا کرو، کیونکہ زیادہ ہنسنا دل کو مردہ کرتا ہے)، اور ثابت البنانی نے کہا ہے کہ: مومن کا ہنسنا اس کی غفلت کی وجہ سے ہوتا ہے، یعنی آخرت کے معاملہ سے اس کی غفلت کی وجہ سے ہوتا ہے، اگر اس کی غفلت نہیں ہوتی تو نہیں ہنستا[۲]۔

نماز کے اندر ہنسنا:

۵-آواز کے ساتھ ہنسنا جمہور فقہاء کے نزدیک نماز کو فاسد کردیتا ہے، اگر دو یا زیادہ حرف ظاہر ہوں یا نمازی کی طرف سے ایک حرف ظاہر ہو جو سمجھا جائے، تو اس کا باطل ہونا اس کلام کی وجہ سے ہے جس پر یہ مشتمل ہے، اور نماز میں کلام کرنا اسے باطل کردیتا ہے[۳]۔

شافعیہ کے نزدیک اصح کے مقابلے میں یہ قول ہے کہ: اس کی وجہ سے مطلقاً نماز باطل نہیں ہوگی، کیونکہ لغت میں اسے کلام نہیں کہا جاتا ہے، اور نہ اس سے کوئی محقق حرف ظاہر ہوتا ہے، تو وہ بے خبری کی آواز کے مشابہ ہوگا[۴]۔

بغیر آواز کے ہنسنا جو تبسم ہے تو اس کی وجہ سے جمہور فقہاء کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوگی، کیونکہ اس میں کلام پیدا نہیں ہوتا ہے[۵] اور اس لئے بھی کہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

---

(۱) ترتیب القاموس المحیط ۴/ ۷۰۸ طبع الدار العربیہ للکتاب۔

(۲) التعریفات للجرجانی رص ۲۳۰ طبع دار الکتاب العربی۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۹۸۔

(۴) حدیث: "ما کان ضحک رسول الله ﷺ إلا تبسما" کی روایت ترمذی (۵/ ۶۱۰) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث صحیح غریب ہے۔

(۵) حدیث: "تبسمک فی وجه أخیک لک صدقة" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۴۰) نے کی ہے اور کہا ہے: حدیث حسن غریب ہے۔

---

(۱) حدیث: "لا تکثروا الضحک، فإن کثرة الضحک تمیت القلب" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۴۰۳) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۳۳۶) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) تنبیہ الغافلین للسمرقندی (۱/ ۲۱۶) طبع دار الشروق۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۹۷-۹۸ طبع بولاق، مواہب الجلیل ۲/ ۳۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۴، المغنی ۲/ ۵۱۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۴، المغنی ۲/ ۵۱۔

(۵) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۹۸، مواہب الجلیل ۲/ ۳۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۴۔

"بينما كنا نصلي مع رسول الله ﷺ في غزوة بدر إذ تبسم في صلاته، فلما قضى الصلاة قلنا: يا رسول الله! رأيناک تبسمت، قال: مرّبي ميكائيل وعلى جناحه أثر غبار وهو راجع من طلب القوم، فضحک إليّ، فتبسمت إليه"[1] (غزوہ بدر میں ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھ رہے تھے کہ اسی اثناء میں آپ ﷺ نے اپنی نماز میں تبسم فرمایا، جب آپ ﷺ نے نماز پوری فرمائی تو ہم نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم نے آپ ﷺ کو مسکراتے ہوئے دیکھا، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ حضرت میکائیل میرے پاس سے گذرے اور ان کے بازو پر غبار کا اثر تھا اور وہ قوم کی تلاش سے واپس ہو رہے تھے، تو مجھے دیکھ کر وہ ہنسے، پس میں بھی انہیں دیکھ کر مسکرا دیا)۔

مالکیہ میں سے اقفہسی نے ضحک کی دو قسمیں کی ہیں، وہ ضحک جو بغیر آواز کے ہو، اور یہ تبسم ہے اور آواز کے ساتھ ہو، نبی کریم ﷺ کے قول سے یہی مراد ہے، اور جو شخص نماز میں ہنس دے تو وہ اسے لوٹائے گا اور وضوء کو نہیں لوٹائے گا، اور اصبغ نے ایسا ہی کہا ہے کہ: تبسم کی صورت میں اس پر کچھ نہیں ہوگا، مگر اس میں سے جو فاحش ہو اور ضحک کے مشابہ ہو، تو میرے نزدیک پسندیدہ یہ ہے کہ اسے قصداً کرنے کی صورت میں نماز لوٹالے اور بھول کر کرنے میں سجدہ سہو کرلے[2]۔

ضراب الفحل

دیکھئے: "عسب الفحل"۔

ضرار

دیکھئے: "ضرر"۔

---

(۱) حدیث: **"بينما كان يصلي العصر في غزوة بدر إذ تبسم"** کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۶/ ۸۳) میں نقل کیا ہے، اور کہا ہے: اسے ابویعلی نے روایت کیا ہے، اور اس میں الوازع بن نافع ہیں اور وہ متروک ہیں۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۳۳۔

ضرب

تعریف:

۱- لغت میں ضرب کا اطلاق چند معانی پر ہوتا ہے، ان میں سے: ہاتھ یا کوڑا یا کسی دوسری چیز سے مارنا ہے، کہا جاتا ہے: "ضربه بيده أو بالسوط يضربه ضرباً" "اسے اس کے ذریعہ مارا، اور رزق کی تلاش میں سفر کرنا، یا اللہ کے راستے میں جہاد کرنا اور سکے ڈھالنا اور اسے چھاپنا اور دو عدد میں سے ایک کو دوسرے کے ذریعہ دوگنا کرنا[۱] اور دوسرے معانی ہیں، ان ہی میں سے دف بجانا بھی ہے۔

ضرب کا اصطلاحی معنی ان لغوی معانی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تادیب:

۲- تادیب، "أدبه تأديباً" کا مصدر ہے، جب اسے اس کی غلطی پر مار کر یا کسی اور چیز کے ذریعہ سزا دے۔

ب- تعزیر:

۳- تعزیر: وہ سزا ہے جس کی مقدار شرعاً متعین نہیں ہے، یہ اکثر اللہ تعالیٰ یا آدمی کے حق کے لئے ہر اس معصیت میں واجب ہوتی

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

ہے جس میں کوئی حد یا کوئی کفارہ نہیں ہوتا ہے[۱]۔

ج- قتل:

۴- ضرب وغیرہ کے ذریعہ روح کو ہلاک کرنا ہے۔

شرعی حکم:

۵- ضرب کے معانی کے اعتبار سے اس کے احکام الگ الگ ہوتے ہیں۔

پس کوڑے یا ہاتھ وغیرہ کے ذریعہ مارنے کا حکم اس کے سبب کے اختلاف سے الگ الگ ہوگا، اور اس پر حسب ذیل احکام جاری ہوں گے، کبھی وہ حرام ہوگا جیسے بے قصور شخص کو مارنا، اور کبھی واجب ہوگا، جیسے نشہ آور چیز پینے والے کو اور غیر محصن زانی کو ان دونوں پر حد قائم کرنے کے لئے مارنا، اور تہمت لگائے جانے والے کے مطالبہ پر تہمت لگانے والے کو مارنا اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور بعض فقہاء کے نزدیک اس کے مطالبہ کے بغیر بھی مارا جائے گا، اور نماز چھوڑنے کی وجہ سے دس برس کی عمر کے بچے کو مارنا وغیرہ۔

کبھی جائز ہوگا، جیسے شوہر کا اپنی بیوی کو اپنے حق کے لئے مارنا، جیسے نافرمانی وغیرہ، اور تعلیم کے لئے معلم کا بچے کو مارنا، اور سلطان کا حرام کے مرتکب کو مارنا جس میں حد نہ ہو، اور نہ کفارہ ہو، جواز اور وجوب کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔

اور تفصیل اصطلاحات: "حدود"، فقرہ/ ۳۱، تادیب، فقرہ/ ۸، تعزیر، فقرہ/ ۱۴ میں ہے۔

(۱) المبسوط ۹/ ۳۶، القلیوبی ۴/ ۲۰۵، کشاف القناع ۴/ ۲۰۵۔

مارنے کا آلہ:

٦- فقہاء کا اس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حد شرب کے علاوہ حدود میں کوڑے سے مارا جائے گا، حد شرب کے بارے میں ان کا اختلاف ہے، ان میں سے بعض کا مذہب ہے کہ کوڑے سے مارا جائے گا، اسی طرح جوتے اور ہاتھ اور کپڑوں کے کنارے سے بھی مارا جائے گا، ان حضرات نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے: وہ فرماتے ہیں: "**أتی النبي ﷺ بسکران فأمر بضربه، فمنا من یضربه بیده، ومنا من یضربه بنعله، ومنا من یضربه بثوبه**"[1] (نبی ﷺ کے پاس ایک نشہ میں مبتلا شخص کولایا گیا تو آپ ﷺ نے اس کو مارنے کا حکم فرمایا، تو ہم میں سے کچھ لوگ اسے اپنے ہاتھ سے مارنے لگے، اور کچھ لوگ اسے اپنے جوتے سے اور کچھ لوگ اپنے کپڑے سے مارنے لگے)۔

دوسرے فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ کوڑا متعین ہے، اور ان حضرات نے کہا ہے کہ: جب جلد مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے کوڑے سے مارنا مفہوم ہوتا ہے، اور اس لئے کہ آپ ﷺ نے شراب پینے کی صورت میں کوڑے مارنے کا حکم فرمایا[2]، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے زنا کرنے والے کو کوڑے مارنے کا حکم دیا ہے، تو کوڑے سے مارنا اسی کے مثل ہوگا، اور خلفاء راشدین نے کوڑے سے مارا ہے اسلئے یہ اجماع ہوگیا۔

تعزیر یا تادیب کے لئے مارنا کوڑے اور ہاتھ سے ہوگا، لیکن بچے کو تادیب کی غرض سے کوڑے اور اس جیسی چیز سے مارنے کا حق ولی کو نہیں ہوگا، بلکہ وہ صرف ہاتھ سے مارے گا، اور تین مرتبہ سے

(۱) حدیث ابی ہریرہؓ: "أتی النبي ﷺ بسکران......" کی روایت بخاری (۱۲/۷۵) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ جلد فی الخمر" کی روایت بخاری (۱۲/۶۶) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

زائد نہیں مارے گا، اور یہی حکم معلم اور وصی[1] کے لئے ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ نے مرداس معلم سے فرمایا: "**إیاک أن تضرب فوق الثلاث، فإنک إن ضربت فوق ثلاث اقتص الله منک**"[2] (تین مرتبہ سے زائد مارنے سے بچو، اس لئے کہ اگر تم تین بار سے زیادہ مارو گے تو اللہ تعالیٰ تجھ سے بدلہ لیں گے)۔

تفصیل اصطلاح: ''شرب''، ''حدود''، فقرہ/۳۱ اور تعزیر، فقرہ/۱۴ اور تادیب، فقرہ/۸ میں ہے۔

مارنے کے کوڑے کا وصف:

۷- حدود اور تعازیر میں مارنے کا کوڑا، چھڑی اور لاٹھی کے درمیان، تر اور خشک کے درمیان اوسط درجہ کا ہو، جیسا کہ روایت ہے: "**أن رجلاً اعترف علی نفسه بالزنا في عهد رسول الله ﷺ فدعا له رسول الله ﷺ بسوط فأتي بسوط مکسور فقال: فوق هذا، فأتی بسوط جدید لم تقطع ثمرته فقال: دون هذا، فأتی بسوط قد رکب به ولان، فأمر به رسول الله ﷺ فجلد**"[3] (رسول اللہ ﷺ کے عہد میں ایک شخص نے اپنے بارے میں زنا کا اعتراف کیا تو آپ ﷺ نے اس کے لئے کوڑا طلب فرمایا، آپ ﷺ کے پاس ٹوٹا ہوا کوڑا لایا گیا تو آپ

(۱) ابن عابدین ۵/۲۳۵، الرہونی ۸/۱۶۴، المغنی ۸/۳۱۹۔

(۲) حدیث: "إیاک أن تضرب فوق الثلاث" کو ابن عابدین نے حاشیہ ۵/۲۳۵ میں نقل کیا ہے، اور اسے استروشینی کی احکام الصغار کی طرف منسوب کیا ہے اور ہمیں اپنے پاس موجود حدیث کے کسی ماخذ میں نہیں دستیاب ہوسکی۔

(۳) حدیث: "أن رجلا اعترف علی نفسه بالزنی فی عهد رسول الله ﷺ" کی روایت مالک نے (المؤطا ۲/۸۵۲) میں حضرت زید بن اسلمؓ سے مرسلاً کی ہے۔

ﷺ نے فرمایا: اس سے بہتر لاؤ، پھر نیا کوڑا لایا گیا جس کا پھل نہیں کاٹا گیا تھا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس سے کم تر لاؤ تو ایسا کوڑا لایا گیا کہ جس میں پھل تھا مگر نرم تھا، پھر رسول اللہ ﷺ نے اس سے مارنے کا حکم دیا تو اسے کوڑے لگائے گئے)۔

اسی طرح مارنا درمیانی ہوگا نہ کہ سخت کہ اس کی وجہ سے مرجائے، اور نہ اتنا ہلکا کہ اس کو تنبیہ نہ ہو، کیونکہ مقصود اس کی تادیب ہے نہ کہ اسے قتل کرنا[۱]۔

مارنے کا طریقہ:

۸-اعضاء پر متفرق جگہ پر مارا جائے گا، لہذا ایک ہی عضو پر جمع نہیں کیا جائے گا، اور ان مقامات سے جہاں مارنے سے انسان ہلاک ہوجاتا ہے احتراز کرے گا، جیسے چہرہ، سر، نحر، اور شرمگاہ۔

حدود میں سب سے زیادہ سخت مار زانی کی مار ہے، پھر حد قذف کی مار، پھر شراب نوشی کی حد کی مار پھر تعزیر کی مار اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے، اور حنفیہ نے کہا: سب سے سخت مار: تعزیر کی مار ہے، کیونکہ وہ عدد کے اعتبار سے ہلکا ہے، لہذا وصف کے اعتبار سے ہلکا نہیں کیا جائے گا، پھر حد زنا کی ضرب ہے، اس لئے کہ کتاب اللہ سے ثابت ہے، پھر شراب پینے کی حد، اس لئے کہ اجماع صحابہ سے اس کا ثبوت ہے، پھر حد قذف کی مار ہے، اس لئے کہ اس کا سبب ضعیف ہے، کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ تہمت لگانے والا سچا ہو[۲]، اور امام مالک نے کہا ہے: یہ سب ایک ہی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ شانہ نے زنا کرنے والے اور تہمت لگانے والے کو کوڑے لگانے کا ایک ہی حکم دیا ہے، اور اس سے مقصود ایک ہے اور وہ زجر ہے، لہذا وصف میں دونوں کا یکساں ہونا واجب ہوگا۔

تفصیل اصطلاح: '' حدود''، فقرہ/۱۳۱ اور '' تعزیر'' فقرہ/۱۴ میں ہے۔

بیوی کو مارنا:

۹-نافرمانی یا کسی اور وجہ سے بیوی کو مارنے کی صورت میں واجب ہوگا کہ مار تکلیف دہ نہ ہو، اور خون نکالنے والا نہ ہو اور یہ کہ چہرہ اور خطرہ کے مقامات سے احتراز کرے، اور اس کو صرف اس امر کی وجہ سے مارے جس کا تعلق اس کے حق سے ہو جیسے نافرمانی، لہذا حق اللہ کی وجہ سے جمہور فقہاء کے نزدیک اس کو نہیں مارے گا، جیسے نماز کا چھوڑنا، (دیکھئے '' نشوز'')۔

دراہم کا ڈھالنا:

۱۰-دراہم (سکوں) کا ڈھالنا مصالح عامہ کے قبیل سے ہے، جو حاکم وقت سے متعلق ہے، لہذا رعایا کو اس کے ڈھالنے کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ اس سے ملاوٹ کا خطرہ پیدا ہوتا ہے، اور امام احمد نے حاکم کی اجازت کے بغیر اسے ڈھالنے سے منع فرمایا ہے، اس لئے کہ اس میں امام کے دائرہ میں دخل اندازی ہے۔

تفصیل اصطلاح: '' دراہم'' فقرہ/۷ میں ہے۔

دف بجانا:

۱۱-شادی، ختنہ اور عید کے مواقع پر دف بجانا جائز ہے، جو خوشی کے

---

(۱) ابن عابدین ۱۸۱/۳، حاشیۃ الدسوقی ۳۵۴/۴-۳۵۵، القلیوبی ۲۰۲/۴-۲۰۳۔

(۲) سابقہ مراجع۔

اظہار کا سبب ہے[۱]، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**اعلنوا هذا النكاح واجعلوه في المساجد واضربوا عليه الدفوف**"[۲] (نکاح کا اعلان کرو، اور اسے مساجد میں انجام دو، اور اس موقع پر دف بجاؤ)۔

اور حضرت عائشہؓ سے روایت ہے: "**أنها زفت امرأة إلى رجل من الأنصار فقال نبي الله ﷺ: ياعائشة ماكان معكم لهو؟، فإن الأنصار يعجبهم اللهو**"[۳] (انہوں نے ایک خاتون کو ایک انصاری کے پاس رخصت کیا، تو اللہ کے نبی ﷺ نے فرمایا: اے عائشہ کیا تمہارے ساتھ کھیل کا سامان نہیں ہے؟ کیونکہ انصار کو کھیل اچھا لگتا ہے)، اور حدیث ہے: "**فصل مابين الحلال والحرام الدف، والصوت**"[۴] (حلال اور حرام کے مابین فرق کرنے والی چیز دف اور آواز ہے)، اور حضرت عائشہؓ سے روایت ہے: "**أن أبابكر دخل عليها وعندها جاريتان في أيام منى: تدففان وتضربان، والنبي ﷺ متغش بثوبه، فانتهرهما أبوبكر، فكشف النبي ﷺ عن وجهه، فقال: دعهما يا أبابكر، فإنها أيام عيد**"[۱] (حضرت ابوبکرؓ ان کے پاس تشریف لائے، اور عید الاضحیٰ کے موقع پر ان کے پاس دو باندیاں تھیں جو دف بجا رہی تھیں اور گیت گا رہی تھیں، اور نبی ﷺ اپنے کپڑے سے اپنے چہرہ کو ڈھانکے ہوئے تھے، تو حضرت ابوبکرؓ نے ان دونوں کو ڈانٹا، تو نبی ﷺ نے اپنا چہرہ کھولا اور فرمایا: ابوبکر ان کو چھوڑ دو، یہ عید کے ایام ہیں)۔

تفصیل "لہو"، "ولیمہ" اور "عرس" میں ہے۔

(۱) المغنی ۷/ ۱۰، فتح القدیر ۲/ ۳۴۳، شرح مختصر الخلیل ۱/ ۳۲۶، ۱۰۳، القلیوبی ۴/ ۳۲۰۔

(۲) حدیث: "أعلنوا هذا النكاح......" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۸۹، ۳۹۰) نے کی ہے اور اس کی اسناد کو ابن حجر نے الفتح (۹/ ۲۲۶) میں ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث عائشہؓ: "أنها زفت امرأة إلى رجل من الأنصار......" کی روایت بخاری (۹/ ۲۲۵) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "فصل ما بين الحرام والحلال......" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۸۹) نے حضرت محمد بن حاطب سے کی ہے اور ترمذی نے اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث عائشہ: "أن أبا بكر دخل عليها وعندها جاريتان......" کی روایت بخاری (۲/ ۴۷۴) اور مسلم (۲/ ۶۰۸) نے کی ہے۔

ضرر

تعریف:

۱-ضرر: ضر کا اسم ہے، اور اس کا اطلاق ہر اس نقص پر ہوتا ہے جو اشیاء میں پیدا ہوتا ہے، اور ضر (ضاد کے فتح کے ساتھ) لغت میں نفع کی ضد ہے، اور یہ نقصان ہے، کہا جاتا ہے: "ضره يضره" جب اس کے ساتھ ناپسندیدہ سلوک کرے، اور "أضر به" (اس کو نقصان پہنچایا) ثلاثی ہوتو خود اور رباعی ہوتو باء کے ذریعہ متعدی ہوتا ہے۔

ازہری نے کہا ہے کہ: ہر وہ چیز جو برا ہو، اور احتیاج اور جسم میں تکلیف ہوتو وہ ضمہ کے ساتھ ضر ہے، اور جو نفع کی ضد ہے تو وہ ضاد کے فتح کے ساتھ ہے[۱]۔

فقہاء کے نزدیک لفظ ضرر کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اِتلاف:

۲- اِتلاف لغت میں: فناء کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "تلف المال يتلف"، جبکہ وہ ہلاک ہوجائے، اور أتلفه کا معنی ہے اسے فناء کردیا، اور یہ فقہاء کی اصطلاح میں: کسی چیز سے عام طور پر جو منفعت مطلوب ہے اس کو اس منفعت سے نکال دینا کہ اس منفعت کے لائق نہ رہے[۱]۔

چنانچہ لغت میں معدوم چیز پر ہی اس کا اطلاق ہوتا ہے، لہذا اگر کوئی چیز بیکار ہوجائے اور عادۃ اس سے انتفاع ممکن نہ ہوتو وہ فقہاء کے نزدیک تلف ہونے والا ہوگا، اہل لغت کے نزدیک نہیں ہوگا، اسی بنیاد پر اتلاف ضرر کی ایک قسم ہے، اور ان دونوں کے مابین عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

ب-اعتداء:

۳-اعتداء لغت اور اصطلاح میں: ظلم کرنا اور حد سے تجاوز کرنا ہے، کہا جاتا ہے: اعتدى عليه، جبکہ اس پر ظلم کرے، واعتدى على حقه، یعنی ناحق اس پر تجاوز کیا[۲]۔

اس لحاظ سے اعتداء ضرر کی ایک قسم اور اس کی ایک فرع ہے۔

شرعی حکم:

۴-اصل ضرر کی تمام اقسام کا حرام ہونا ہے، مگر وہ صورت جو دلیل سے مستثنی ہو[۳]، اور اس کی حرمت میں زیادتی ہوتی ہے جب جب اس کی شدت میں اضافہ ہوتا ہے، اور اس پر بہت سی شرعی نصوص شاہد ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:

اللہ تعالی کا قول ہے: "لَا تُضَآرَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ

---

(۱) القاموس المحيط، المصباح المنير، قواعد الفقہ للمجددی البرکتی، الکلیات للکفوی ۱۴۷/۳۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۲۰۶/۵۔

(۱) القاموس، المصباح المنير، البدائع ۱۶۴/۷، الموسوعۃ الفقہیہ ۲۱۶/۱۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۲۰۲/۵۔

(۳) فیض القدیر للمناوی ۴۳۱/۶۔

لَهُ بِوَلَدِهِ"[۱] (نہ کسی ماں کو تکلیف پہنچائی جائے اس کے بچہ کے باعث اور نہ کسی باپ ہی کو تکلیف پہنچائی جائے اس کے بچہ کے باعث)۔

اور اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَلَا تُمۡسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعۡتَدُوا"[۲] (اوران کوتکلیف پہنچانے کی غرض سے نہ روکے رہو)۔

رسول اللہ ﷺ نے ارشادفرمایا: "لا ضرر ولا ضرار"[۳] (نہ تو ضرر برداشت کرنا ہے اور نہ دوسرے کو ضرر پہنچانا ہے)، اور اس حدیث میں ضرر کی تمام اقسام داخل ہیں، کیونکہ نفی کے سیاق میں نکرہ عام ہوتا ہے، اس میں حذف ہے، اس کی اصل "لالحوق أو إلحاق" ہے، "أولا فعل ضرر أو ضرار بأحد فی دیننا" ہے، یعنی کسی خاص وجہ کے بغیر شرعاً جائز نہیں ہے[۴]۔

ایسے شخص کو ضرر پہنچانا جو اس کا مستحق ہو، اس لئے کہ اس نے اللہ کے حدود کو پامال کیا ہے تو اس کے جرم کے بقدر سزا دی جائے گی، یا یہ کہ اس نے اپنے اوپر اور کسی دوسرے پر ظلم کیا تو مظلوم اس سے انصاف کا مطالبہ کرتا ہو تو یہ حدیث سے قطعی طور پر مراد نہیں ہے[۵]۔

اسی طرح ضرر بطور استثناء دوسری حالتوں میں مباح ہے، جن کو بعض قواعد فقہیہ میں ضبط کیا گیا ہے، جیسے اس قسم کے قاعدے "الضرورات تبیح المحظورات" ضرورت ممنوع چیز کو مباح کردیتی ہے، اور قاعدہ، "الضرر الأشد یزال بالضرر

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۳۳۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۲۳۱۔

(۳) حدیث: "لاضرر ولا ضرار" کی روایت مالک نے المؤطا (۲/ ۷۴۵) میں یحییٰ المازنی سے مرسلاً کی ہے، لیکن اس کے لئے شواہد اور موصولہ ہیں، جن سے اسے تقویت ملتی ہے، ابن رجب نے جامع العلوم والحکم میں انہیں ذکر کیا ہے، رص ۲۸۶-۲۸۷ اور نووی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۴) فیض القدیر ۶/ ۴۳۱۔

(۵) جامع العلوم والحکم لابن رجب الحنبلی رص ۲۸۸۔

الأخف" بڑے ضرر کو چھوٹے ضرر کے ذریعہ دور کیا جاتا ہے، اور اس کے علاوہ وہ قواعد جن کا تذکرہ آگے آرہا ہے۔

احکام ضرر کو منضبط کرنے والے فقہی قواعد:

۵- فقہاء نے ضرر کے موضوع پر بحث کرنے اور اس کے آثار کو ختم کرنے پر بہت زیادہ توجہ دی ہے، اور یہ اس لئے کہ لوگوں کے مابین تعلقات استوار کرنے میں اس کی بڑی اہمیت ہے، اور اس کے لئے ان حضرات نے قواعد فقہیہ کلیہ کا ایک مجموعہ وضع کیا ہے جو اس کے عام نشانات کی وضاحت کرتے ہیں، اور اس کے آثار کی تنظیم کرتے ہیں، اور ان میں سے اہم قواعد یہ ہیں:

ضرر کو دور کیا جائے گا: (الضرر یزال)

۶- اس قاعدہ کی اصل نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "لاضرر ولاضرار"[۱] (نہ تو ضرر برداشت کرنا ہے اور نہ تو دوسرے کو ضرر پہنچانا ہے)، اور اس قاعدہ پر فقہ کے بہت سے ابواب مبنی ہیں، اسی قبیل سے عیب کی وجہ سے لوٹانا، خیار کی تمام اقسام، حجر اپنی تمام اقسام کے ساتھ، شفعہ وغیرہ ہیں[۲]۔

اس قاعدہ سے چند قواعد متعلق ہیں:

۷- پہلا قاعدہ: "الضرورات تبیح المحظورات" (ضرورت ممنوع چیز کو مباح کردیتی ہے)، اور اسی وجہ سے اضطرار کے وقت مردار کا کھانا اور شراب کے ذریعہ لقمہ نگلنا جائز ہے۔

(۱) حدیث: "لاضرر ولا ضرار" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی ہے۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۹۴ (شائع کردہ دار الفکر بدمشق)۔

شافعیہ نے اس قاعدہ پر یہ اضافہ کیا ہے: بشرطیکہ اس کے ذریعہ اسے نقصان نہ پہنچے [۱]۔

۸- دوسرا قاعدہ: "ماأبیح للضرورة یقدر بقدرھا" (جو چیز ضرورۃً مباح ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ہوتی ہے)، اور اس کے فروع میں سے یہ ہے کہ مضطر مردار میں سے صرف اتنا کھائے گا جس سے اس کی جان بچ سکے، اور دار الحرب میں اناج حاجت کے بقدر لیا جائے گا، کیونکہ یہ صرف ضرورت کی وجہ سے مباح ہے، "الکنز" میں ہے: دار الحرب میں چارہ، اناج، لکڑی، ہتھیار اور تیل سے بلا بٹوارہ فائدہ اٹھایا جائے گا، اور اس سے نکلنے کے بعد اس سے فائدہ نہیں اٹھایا جائے گا، اور جو بچ جائے اسے مال غنیمت میں واپس کر دیا جائے گا [۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "ضرورۃ"۔

ضرر کو اس کے مثل سے دور نہیں کیا جائے گا:

۹- یہ قاعدہ، "الضرر یزال" کے قاعدہ کو مقید کرنے والا ہے، اس کا معنی یہ ہے کہ جہاں اور جب ضرر کا ازالہ واجب ہو تو اسے یا تو بغیر ضرر کے دور کیا جائے گا یا اس سے کم ضرر کے ذریعہ، جیسا کہ قاعدہ **"الضرر الأشد یزال بالأخف"** کا تقاضا ہے، لیکن ضرر کو اسی جیسے ضرر یا اس سے بڑھ کر ضرر سے دور کرنا جائز نہیں ہوگا، اور یہ عقلاً بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ اس جیسے کے ذریعہ اسے دور کرنے کی کوشش عبث ہے۔

اس قاعدہ کی ایک فرع یہ ہے کہ اگر مثلاً مسلمان کے قتل پر قتل کے ذریعہ اکراہ کیا جائے تو جائز نہیں ہوگا، کیونکہ یہ ضرر کو اسی کے مثل ضرر سے دور کرنا ہے، برخلاف اس کے مال کھانے پر اکراہ کے کیونکہ یہ ضرر کو اس سے کم تر کے ذریعہ دور کرنا ہے۔

ایک فرع یہ ہے کہ اگر مرغی موتی کو نگل لے یا گائے اپنا سر ہانڈی میں داخل کر دے یا اونٹ کے بچہ کو ودیعت کے طور پر رکھے اور وہ امین کے گھر میں بڑا ہو جائے اور دیوار منہدم کئے بغیر یا ہانڈی توڑے بغیر یا مرغی کو ذبح کئے بغیر اسے نکالنا ممکن نہ ہو، تو اکثر کا مالک کم کی قیمت کا ضامن ہوگا، کیونکہ اصل یہ ہے کہ بڑے ضرر کو چھوٹے ضرر کے ذریعہ دور کیا جائے گا [۱]۔

ضرر عام کو دور کرنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جائے گا:

۱۰- یہ قاعدہ "الضرر لایزال بمثلہ" کے قاعدہ کو مقید کرنے والا ہے، یعنی ضرر کو ضرر کے ذریعہ نہیں دور کیا جائے گا مگر جبکہ ان میں سے ایک عام ہو اور دوسرا خاص ہو، تو اس صورت میں ضرر خاص کو ضرر عام کی خاطر گوارہ کر لیا جائے گا۔

قواعد شرع میں یہ بہت ہی اہم قاعدہ ہے، جو بندوں کی مصالح میں مقاصد شرعیہ پر مبنی ہے، مجتہدین نے اجماع اور قیاس سے اس کا استخراج کیا ہے، اُتاسی نے غزالی سے نقل کرتے ہوئے کہا: شریعت اس لئے آئی ہے کہ لوگوں کے دین، ان کی جان، ان کی عقل، ان کے نسب اور ان کے مال کی حفاظت کرے، لہذا جو چیز اس کے برعکس ہو تو وہ ضرر ہے، ممکن حد تک اس کا ازالہ واجب ہوگا، ورنہ مقاصد شرع کی تائید کے لئے اس معاملہ میں ضرر خاص کے ذریعہ ضرر عام کو دور کیا جائے گا [۲]۔

---

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۹۴، الاشباہ للسیوطی رص ۸۴۔

(۲) الاشباہ لابن نجیم رص ۳۴ طبع المطبعۃ الحسینیۃ المصریہ، الاشباہ للسیوطی ۸۴۔

(۱) شرح المجلۃ للأتاسی ار ۶۳-۶۴ دفعہ ۲۵ اور ۹۰۶۔

(۲) شرح المجلۃ للأتاسی ار ۶۶، دفعہ ۲۶۔

جب دو مفسدہ جمع ہوجائیں تو زیادہ نقصان دہ کا اعتبار ہوگا، چھوٹے کو برداشت کیا جائے گا:

۱۱- یہ قاعدہ اور قاعدہ، "الضرر الأشد يزال بالأخف"، اور قاعدہ "يختار أهون الشرين" (دو برائیوں میں سے ہلکی کو اختیار کیا جائے گا) سب یکساں ہیں اور مقصد ایک ہے، اگرچہ تعبیر میں اختلاف ہے، اور جو مسائل اس پر متفرع ہوتے ہیں وہی ان دونوں پر متفرع ہوتے ہیں، اور اسی کی جزئیات میں ہے: بچے کو نکالنے کے لئے میت کے پیٹ کو چیرنا ہے، بشرطے کہ اس کی زندگی کی امید ہو[1]۔

آئندہ پیش آنے والے ضرر کے مدنظر حق کا استعمال کرنا:

۱۲- شاطبی کہتے ہیں: جلب مصلحت یا دفع مفسدہ اگر اس کی اجازت ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: اس سے دوسرے کو ضرر پہنچانا لازم نہ آئے۔

دوم: اس سے یہ لازم آئے، اور اس کی دو صورتیں ہیں:

اول: (منفعت) حاصل کرنے والا یا (مفسدہ) دور کرنے والا اس نقصان پہنچانے کا ارادہ کرے، جیسے اپنے سامان کو سستا کرنے والا جو اپنے طلب معاش کے لئے ایسا کرے، اور دوسرے کو نقصان پہنچانے کا ارادہ اس کے ساتھ ہو۔

دوم: کسی شخص کو ضرر پہنچانے کا ارادہ نہ کرے، اور اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: ضرر پہنچانا عام ہو، جیسے سامان کو آگے بڑھ کر خریدنا، اور شہری کا دیہاتی کے لئے فروخت کرنا اور اپنے گھر یا کاشت کی زمین فروخت کرنے سے گریز کرنا، حالانکہ لوگ جامع مسجد وغیرہ کے لئے اس کو لینے کے لئے مجبور ہوں۔

دوم: ضرر پہنچانا خاص ہو، اور اس کی دو قسمیں ہیں: اول: نفع اٹھانے والے یا مفسدہ دور کرنے والے کو اس سے روکنے کی صورت میں ضرر لاحق ہوتا ہو، اور وہ اسے کرنے پر محتاج ہو، جیسے اپنی ذات سے ظلم کو دور کرنے والا، جو یہ جانتا ہو کہ یہ دوسرے پر واقع ہوگا، یا وہ اناج یا اپنی ضرورت کی چیز کی خریداری یا شکار یا لکڑی یا پانی وغیرہ کی خریدنے میں سبقت کرے، یہ جانتے ہوئے کہ جب وہ اسے اکٹھا کرے گا تو اس کے نہ ہونے کی وجہ سے دوسرے کو ضرر ہوگا، اور اگر اسے اس کے قبضہ سے لے لیا جائے تو اسے ضرر ہوگا۔

دوم: اس کی وجہ سے اسے ضرر لاحق نہ ہوتا ہو، اور اس کی تین قسمیں ہیں:

اول: وہ قطعی طور پر مفسدہ کا سبب ہو، یعنی عادۃً یقینی ہو، جیسے گھر کے پیچھے تاریکی میں کنواں کھودنا، اس طرح کہ اس میں داخل ہونے والا گر جائے، اور اس کے مشابہ کام کرنا۔

دوم: جو شاذ و نادر کسی مفسدہ کا سبب ہو، جیسے ایسی جگہ پر کنواں کھودنا کہ عام طور پر اس میں کسی کے گرنے کا سبب نہ ہو، اور ایسی غذائیں کھانا جو عموماً کسی کے لئے ضرر کا سبب نہ ہو، اور جو اس کے مشابہ ہو۔

سوم: جو شاذ و نادر کے بجائے اکثر مفسدہ کا ذریعہ ہو، اور یہ بھی دو قسموں پر ہے۔

اول: ایسا ہونا اکثر ہو، جیسے اہل حرب سے ہتھیار فروخت کرنا، اور شراب کا کاروبار کرنے والے کے ہاتھ انگور فروخت کرنا، اور ایسی چیز جس سے دھوکہ دیا جائے، ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جس کی عادت دھوکہ دینے کی ہو وغیرہ۔

(۱) الاشباہ لابن نجیم رص ۵ ۳ طبع المطبعۃ الحسینیہ، شرح المجلۃ للأتاسی ۱ر ۶۹۔

دوم: اس کا وقوع زیادہ ہو اکثر نہ ہو، جیسے ادھار بیوع کے مسائل۔

پس یہ آٹھ قسمیں ہیں۔

پہلی قسم: حق کا اس طرح استعمال کرنا کہ اس سے کوئی مضرت لازم نہ آئے۔

حق کا اس طرح استعمال کہ اس کی وجہ سے دوسرے پر مضرت لازم نہ آئے، اس کا حکم یہ ہے کہ وہ اجازت میں اپنی اصل پر باقی ہے، اس میں کوئی اشکال نہیں ہے اور نہ اس پر استدلال کی ضرورت ہے، اس لئے کہ ابتداء اجازت پر دلیل موجود ہے۔

دوسری قسم: دوسرے کو ضرر پہنچانے کے ارادہ سے حق کا استعمال کرنا:

اس کے بارے میں کوئی اشکال نہیں ہے کہ ضرر پہنچانے کا ارادہ ممنوع ہے، اس حیثیت سے کہ وہ اضرار ہے، اس لئے کہ "**لاضرر ولاضرار فی الإسلام**" ثابت ہے، اسلام میں نہ تو ضرر برداشت کرنا ہے اور نہ دوسرے کو ضرر پہنچانا ہے [1]۔

حق کے استعمال میں قاعدہ کلیہ وہ ہے جسے غزالی نے ذکر کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: وہ اپنے بھائی کے لئے اسی چیز کو پسند کرے جو خود اپنی ذات کے لئے پسند کرے، پس ہر وہ معاملہ کہ اگر اس کے ساتھ کیا جائے تو اس کے لئے دشوار ہو اور اس کے دل پر بوجھل ہو تو مناسب یہ ہے کہ دوسرے کے ساتھ وہ معاملہ نہ کرے [1]۔

"معین الحکام" میں حدیث "لاضرر ولاضرار" کی شرح میں ہے کہ نبی علیہ السلام نے بالقصد اپنے ساتھی کو ضرر پہنچانے سے ممانعت فرمائی ہے، اور اس بات سے منع فرمایا ہے کہ وہ دونوں اس کا قصد کریں [2]۔

ذیل میں ہم استعمال حق کی اس قسم کی تطبیق کے لئے چند فقہی جزئیات ذکر کررہے ہیں:

وصیت میں ضرر پہنچانا:

۱۳ - "الدارقطنی" نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً حدیث روایت کی ہے: "**الإضرار فی الوصیة من الکبائر**" [3] (وصیت میں ضرر پہنچانا گناہ کبیرہ ہے)، اور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "**إن الرجل لیعمل والمرأة بطاعة الله ستین سنة ثم یحضرهما الموت فیضاران فی الوصیة فتجب لهما النار**" [4] **قال شهر بن حوشب** [5] **(راوی الحدیث) ثم قرأ علي أبوهریرة من بعد وصیة یوصی بها أو دین غیر مضار، الی قوله وَذٰلِکَ الْفَوْزُ**

---

(۱) الموافقات للشاطبی (۲/ ۳۴۸) اور اس کے بعد کے صفحات شائع کردہ المکتبة التجاریة الکبری۔

(۱) احیاء علوم الدین ۲/ ۷۶۔

(۲) معین الحکام رص ۲۴۴ طبع المیمنیہ۔

(۳) تفسیر القرطبی ۲/ ۲۵۲، حدیث "**الإضرار فی الوصیة من الکبائر**" کی روایت دارقطنی (۴/ ۱۵۱) اور البیہقی (۶/ ۲۷۱) نے کی ہے، اور بیہقی نے اس کو ابن عباس پر موقوف ہونے کو درست قرار دیا ہے۔

(۴) حدیث: "**إن الرجل لیعمل والمرأة بطاعة الله ستین سنة**" کی روایت ترمذی (۴/ ۴۳۱) نے کی ہے اور مناوی نے فیض القدیر ۲/ ۳۳۵، میں اس کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۵) تفسیر الجصاص ۱/ ۲۰۱، المطبعة البهیة المصریہ۔

الْعَظِيمُ" (۱) (بیشک مرد اور عورت ساٹھ سالوں تک اللہ کی اطاعت میں زندگی گذارتے ہیں، پھر جب ان دونوں کی موت کا وقت قریب ہوتا ہے تو وہ دونوں وصیت میں ضرر پہنچاتے ہیں، جس کی وجہ سے ان کے لئے جہنم واجب ہوجاتی ہے، شہر بن حوشب (حدیث کے راوی) نے کہا ہے کہ پھر ابو ہریرہؓ نے یہ آیت تلاوت فرمائی: بعد وصیت (نکالنے) کے جس کی وصیت کردی جائے یا ادائے قرض کے بعد بغیر کسی کو نقصان پہنچائے الی قولہ، اور یہ بڑی کامیابی ہے)۔

وصیت میں کبھی ضرر پہنچانا اس طرح ہوتا ہے کہ بعض ورثہ کے لئے اس کے حصہ سے زیادہ مخصوص کردے، جو اللہ نے اس کے لئے مقرر فرمایا ہے تو اس کی تخصیص کی وجہ سے بقیہ ورثاء کو ضرر پہنچتا ہے، اور اسی وجہ سے نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا ہے کہ: "إن الله قد أعطى كل ذی حق حقه فلا وصیة لوارث" (۲) (بیشک اللہ نے ہر صاحب حق کو اس کا حق دے دیا ہے، لہٰذا کسی وارث کے لئے وصیت نہیں ہے)، اور کبھی ضرر پہنچانا اس طرح ہوتا ہے کہ کسی اجنبی کے لئے ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت کردیتا ہے جس کی وجہ سے ورثا کے حقوق کم ہوجاتے ہیں، اور اسی وجہ سے نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ: "الثلث، والثلث كثير" (۳) (ایک تہائی کی وصیت کرو، اور ایک تہائی بھی بہت زیادہ ہے)۔ اور اگر کسی وارث کے لئے وصیت کرے گا یا کسی اجنبی کے لئے ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت کرے گا تو اس کی وصیت ورثہ کی اجازت کے بغیر نافذ نہیں ہوگی (۴)۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۲، ۱۳۔

(۲) حدیث: "إن الله قد أعطى كل ذی حق حقه......" کی روایت ترمذی (۴/ ۴۳۳) نے ابوامامہ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص ۳/ ۹۲) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "الثلث والثلث كثير" کی روایت بخاری (۷/ ۲۶۹) اور مسلم (۳/ ۱۲۵۰) نے کی ہے۔

(۴) جامع العلوم والحکم لابن رجب رص ۲۸۸۔

وصیت کرنے والا اگر اپنی وصیت سے ضرر پہنچانے کا قصد کرے تو اس کی وصیت کے رد ہونے میں فقہاء کے یہاں تفصیل اور اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح: "وصیة" میں ہے۔

رجعت کے ذریعہ ضرر پہنچانا:

۱۴ - اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دے دے، پھر وہ اس سے رجعت کرلے، اور رجعت کے ذریعہ اس کا ارادہ ضرر پہنچانے کا ہو تو وہ اس کی وجہ سے گنہگار رہوگا، اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اس تصرف سے منع فرمایا ہے: ارشاد ہے: "لَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ" (۱) (اور ان کو تکلیف پہنچانے کی غرض سے نہ روکے رہو اور جو کوئی ایسا کرے گا وہ اپنی ہی جان پر ظلم کرے گا)، اس آیت کی تفسیر میں طبری کہتے ہیں: اور ان سے رجعت نہ کیا کرو، کہ ان کو ضرر پہنچانے کے لئے ان کی عدت میں ان سے رجعت کرلو، تاکہ ان پر ان کی عدت کی مدت کے پورا ہونا طویل کردو، یا یہ کہ ان کو تمہارے ضرر پہنچانے کی وجہ سے وہ تم سے خلع کا مطالبہ کریں، اور تم نے جو کچھ ان کو دیا ہے واپس لو (۲)۔

اس سے ظاہر ہوگیا کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے شوہروں کو اس سے منع فرمایا ہے کہ وہ اپنی بیویوں کو عدت طویل کر کے یا ان کا بعض مال لے کر ضرر پہنچانے کے ارادہ سے روکیں، اس نہی سے حرمت معلوم ہوتی ہے، چنانچہ اس حالت میں رجعت حرام ہوگی (۳)۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۱۔

(۲) تفسیر الطبری ۵/ ۷، ۸ شائع کردہ دار المعارف۔

(۳) جامع العلوم والحکم لابن رجب الحنبلی رص ۲۸۸۔

اس حالت میں رجعت کے حکم میں فقہاء کے نزدیک تفصیل اور اختلاف ہے، جسے اصطلاح: ''رجعۃ'' میں ملاحظہ کیا جائے۔

۱۵- اور اضرار کی صورتوں میں سے ایلاء، شوہر کا غائب ہونا اور قید ہونا ہے، ضرر کو دور کرنے کے لئے میاں بیوی کے مابین تفریق کی جائے گی، اس کی شرائط کے ساتھ، اس میں تفصیل اور اختلاف ہے۔

دیکھئے اصطلاح: ''ایلاء''، ''طلاق''، ''فسخ''، ''غیبۃ'' اور ''مفقود''۔

رضاعت میں ضرر پہنچانا:

۱۶- اگر ماں اپنے بچے کو دودھ پلانے میں رغبت رکھتی ہو تو جمہور کے قول کے مطابق اس کی بات ماننا واجب ہے، چاہے وہ مطلقہ ہو یا باپ کے نکاح میں ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ''لَا تُضَآرَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا''[1] (نہ کسی ماں کو تکلیف پہنچائی جائے اس کے بچہ کے باعث)، اپنے بچے کو دودھ پلانے سے روکنا اسے نقصان پہنچانا ہے[2]۔

ایک قول یہ ہے: اگر ماں شوہر کے نکاح میں ہو تو اسے اپنے بچہ کو دودھ پلانے سے منع کرنے کا حق ہے، مگر یہ کہ اس کے علاوہ کسی اور سے اسے دودھ پلانا ممکن نہ ہو، لیکن یہ اس وقت جائز ہوگا جبکہ اس کے ذریعہ شوہر بیوی کو استمتاع کے لئے پوری طرح تیار رہنے کا ارادہ کرے، اسے محض ضرر پہنچانا مقصود نہ ہو[3] اور باپ پر مطلقہ کی درخواست اپنے بچہ کو دودھ پلانے کے سلسلہ میں قبول کرنا لازم ہوگا،

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

(۲) المغنی ۷/ ۶۲۷، أسنی المطالب ۳/ ۴۴۵، الدسوقی ۲/ ۵۲۶، ابن عابدین ۲/ ۶۷۵-۶۷۶، جامع العلوم والحکم رص ۲۸۹۔

(۳) جامع العلوم والحکم لابن رجب رص ۲۸۹۔

جب تک کہ وہ اجرت مثل سے زیادہ کا مطالبہ نہ کرے، اور اگر وہ اس کے اجرت مثل سے بہت زیادہ کا مطالبہ کرے اور باپ کو ایسی عورت میسر ہو جو اسے اجرت مثل پر دودھ پلائے تو باپ پر اس کی درخواست قبول کرنا لازم نہیں ہوگا، کیونکہ وہ ضرر پہنچانے کا ارادہ رکھتی ہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''رضاع''۔

بیع میں ضرر پہنچانا:

۱۷- بیوع میں ضرر کی مثال انسان کا اپنے بھائی کی بیع پر بیع کرنا ہے، اور اپنے بھائی کی خرید اور بھاؤ اور خریداری کرنا ہے، اور دھوکہ دینا، تلقی جلب اور تلقی رکبان (شہر سے باہر نکل کر سامان لانے والوں سے خریداری کرنا) ہے، اور شہری کا دیہاتی کے لئے بیع کرنا اور مضطر کی بیع ہے[2]، اور ان بیوع کے احکام کے لئے دیکھئے: ''بیع منہی عنہ'' فقرہ/ ۱۰۰-۱۳۲۔

۱۸- اور شاطبی کی تقسیمات کے مطابق دوسری قسم میں یہ صورت شامل ہے: صاحب حق کا اپنے حق کو اپنے لئے مشروع مصلحت کو حاصل کرنے کے لئے اس طرح استعمال کرنا کہ اس سے دوسرے کو ضرر پہنچے۔

شاطبی کہتے ہیں: لیکن اس عمل میں غور کرنا باقی رہ گیا کہ جس میں اپنی ذات کو نفع کا قصد اور دوسرے کو ضرر پہنچانے کا قصد جمع ہو جائے، کیا اسے اس سے روک دیا جائے گا؟ تاکہ وہ اس کے بارے میں ماذون فیہ نہیں رہے، یا وہ اجازت میں اپنے حکم اصلی پر باقی رہے گا، اور اس پر اس کے قصد کا گناہ ہوگا؟۔

اس میں فی الجملہ اختلاف ہے، اور غصب کئے ہوئے مکان

(۱) سابقہ مرجع۔

(۲) جامع العلوم والحکم رص ۲۸۹-۲۹۰۔

میں نماز پڑھنے کے مسئلہ یہ پایا جاتا ہے تو اس کے باوجود اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے۔

اگر وہ عمل چھوڑ دے اور اس مصلحت کو حاصل کرنے یا اس مفسدہ کو دور کرنے میں کسی دوسرے عمل کی طرف منتقل ہوجائے تو اس نے پہلے جس چیز کا ارادہ کیا اسے تسلیم کیا جائے گا، اور اگر معاملہ اسی طرح ہو تو اس کی ممانعت میں کوئی اشکال نہیں ہے، کیونکہ اس نے ضرر پہنچانے کے علاوہ کسی چیز کا ارادہ نہیں کیا ہے، اور اگر اس معاملہ سے چھٹکارا نہ ہو جس سے غیر کو ضرر پہنچے گا تو نفع حاصل کرنے والے یا مفسدہ کو دور کرنے والے کا حق مقدم ہے، اور ضرر پہنچانے کے قصد سے روکا جائے گا، اور یہ نہیں کہا جاسکتا: یہ تکلیف مالا یطاق ہے، کیونکہ اسے ضرر پہنچانے کے ارادہ کی نفی کا مکلّف کیا گیا ہے اور یہ اس کے اختیار میں ہے نہ کہ بعینہ ضرر پہنچانے کی نفی کا مکلّف کیا گیا ہے[1]۔

۱۹- اس نوع کے فروع میں سے وہ صورت ہے جسے تسولی نے ذکر کیا ہے کہ جو شخص اپنی ملکیت میں کنواں کھودنے کا ارادہ کرے اور اس کی وجہ سے اس کے پڑوسی کی دیوار کو ضرر پہنچتا ہو، تو اگر وہ اس سے چارۂ کار پائے اور اسے کنواں نہ کھودنے کی صورت میں ضرر نہ پہنچتا ہو تو اسے اس کے کھودنے کی اجازت نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ اس وقت محض اپنے پڑوسی کو نقصان پہنچائے گا[2]۔

اور حنابلہ اور متاخرین حنفیہ کا مذہب اس مسئلہ میں مالکیہ کے مذہب کے قریب ہے، کیونکہ یہ حضرات اپنی ملکیت میں تصرف کرنے کے سلسلہ میں مالک کے حق میں یہ قید لگاتے ہیں کہ اسے اپنے پڑوسی کو ضرر فاحش پہنچانے سے منع کیا جائے گا، چنانچہ ''المغنی'' میں ہے: پڑوسی کو اپنی ملکیت میں ایسا تصرف کی اجازت نہیں ہے جس سے تصرف سے اس کے پڑوسی کو ضرر پہنچتا ہو، جیسے یہ کہ مکانات کے درمیان اس میں حمام بنادے، یا عطاروں کے درمیان نان بائی دکان کھول دے[1]۔

(۱) الموافقات ۲/ ۳۴۹۔
(۲) البہجہ فی شرح التحفہ ۲/ ۳۳۶۔

حنفیہ میں سے زیلعی اس معنی کو برقرار رکھتے ہیں، فرماتے ہیں: انسان کو یہ حق ہے کہ اپنی ملکیت میں جو چاہے تصرف کرے جب تک کہ دوسرے کو واضح ضرر نہ پہنچے، اور اگر وہ اپنے گھر میں برابر روٹی کے لئے تنور بنانا چاہے جیسا کہ دکانوں میں ہوتا ہے، یا آٹا چکی نصب کرنا چاہے، یا دھوبیوں کے کپڑے دھونے کی جگہ بنانا چاہے تو جائز نہیں ہوگا، کیونکہ اس کی وجہ سے پڑوسیوں کو کھلے طور پر واضح ضرر پہنچے گا، جس سے احتراز ممکن نہیں ہے، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جائز ہو کیونکہ یہ اپنی ملکیت میں تصرف کرنا ہے، اور مصلحت کے پیش نظر اسے استحساناً چھوڑا جائے گا[2]۔

تیسری قسم: مصلحت حاصل کرنے والے یا مفسدہ کو دور کرنے والے کو اپنے حق کے استعمال سے روکنے کے وقت اس کو ضرر لاحق ہونا:

۲۰- یا تو اسے اس سے روکنے کی صورت میں ضرر پہنچنا لازم آئے گا جس کی تلافی ممکن نہ ہوگی، یا ایسا ضرر پہنچنا لازم نہیں آئے گا، اگر یہ لازم آئے تو اس کا حق علی الاطلاق مقدم ہوگا[3]۔

اس نوع کی جزئیات میں سے وہ صورت ہے جسے ابن قدامہ نے ذکر کیا ہے کہ قحط سالی کے سال میں بھوک میں شدت پیدا ہوجائے اور بہت سے افراد بھوک مری میں مبتلا ہوجائیں اور بعض

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۷۲۔
(۲) تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۱۹۶۔
(۳) الموافقات ۲/ ۳۴۹۔

لوگوں کے پاس اپنی اور اپنے اہل وعیال کی ضرورت کے بقدر ہو تو اسے مضطر لوگوں کے لئے خرچ کرنا اس پر لازم نہیں ہوگا، اور نہ انہیں اس سے اس کو لینے کا حق ہوگا، کیونکہ یہ اس کے لئے ضرر کا باعث ہوگا، اور ان سے ضرر کو دور نہ کرے گا، اسی طرح اگر وہ لوگ سفر میں ہوں، اور اس کے ساتھ اپنی ضرورت کے بقدر ہو، زائد نہ ہو تو اس پر اپنے ساتھ کی چیز کو مضطر لوگوں کے لئے خرچ کرنا لازم نہیں ہوگا، کیونکہ اس حالت میں خرچ کرنا اس کی ذات اور اس کی عیال کی ہلاکت کا سبب ہوگا، لہذا اس پر لازم نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر اس کے لئے اپنے کو ڈوبا کر ڈوبے ہوئے شخص کو نجات دلانا ممکن ہو کیونکہ اس کے خرچ کرنے کی صورت میں اس کے لئے اپنی ذات کو ہلاکت میں ڈالنا ہے، حالانکہ اللہ نے اس سے منع فرمایا ہے[۱]۔

لیکن اگر فی الجملہ ضرر پہنچانے کی تلافی اور اس کو دور کرنا ممکن ہو تو ضرر عام کا اعتبار کرنا اولیٰ ہوگا، لہذا جلب مصلحت کرنے والے اور مفسدہ کو دور کرنے والے کو اس کے ارادہ سے منع کیا جائے گا، کیونکہ مصالح عامہ مصالح خاصہ پر مقدم ہوتی ہیں، اس کی دلیل تلقی سلع (باہر نکل کر سامان خریدنا) سے اور شہری کا دیہاتی کے لئے بیع سے ممانعت ہے، اور سلف کا اس پر اتفاق ہے کہ کاریگروں کو ضامن قرار دیا جائے گا، حالانکہ ان میں اصل امانت ہے، اور رسول اللہ ﷺ کی مسجد میں اضافہ کیا گیا، ان لوگوں سے زمین لے کر جو راضی ہوئے، یا راضی نہیں ہوئے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصلحت عامہ مصلحت خاصہ پر مقدم ہوگی، لیکن اس طرح کہ خاص کو ایسی مضرت لاحق نہ ہو (جس کی تلافی نہ ہو سکے)[۲] اور یہ قاعدہ "**یتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام**"[۱] سے ماخوذ ہے (ضرر عام کو دور کرنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جائے گا)۔

(۱) المغنی ۸/ ۶۰۳۔

(۲) الموافقات ۲/ ۲۵۰، اور قوسین کے مابین جو عبارت ہے وہ موافقات پر تعلیقات ہیں۔

چوتھی قسم: معصیت پر قدرت دے کر ضرر کو دور کرنا:

۲۱ - اس قبیل سے ظلم کو دور کرنے کے لئے رشوت دینا ہے، بشرطیکہ اسے دور کرنے پر اس کے بغیر قدرت نہ رکھتا ہو، اور قیدیوں کے فدیہ میں محاربین اور کفار کو مال دینا ہے، اور حاجیوں کو روکنے والوں کو مال دینا، یہاں تک کہ وہ ٹیکس ادا کریں، یہ سب معصیت پر قدرت دے کر فائدہ اٹھانا یا ضرر کو دور کرنا ہے، اور اسی قبیل سے جہاد کی فضیلت حاصل کرنا ہے، حالانکہ یہ کافر کو کفر کی حالت پر مرنے کے لئے پیش کرنا ہے، یا کافر کا مسلمان کو قتل کرنا ہے، بلکہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**والذي نفسي بيده لوددت أني أقتل في سبيل الله ثم أحيا ثم أقتل**"[۲] (قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے، میری یہ تمنا ہے کہ میں اللہ کے راستہ میں قتل کیا جاؤں، پھر زندہ کیا جاؤں پر قتل کیا جاؤں)، اور اس کا لازمی نتیجہ ہے کہ اس کا قاتل جہنم میں داخل ہوگا، اور آدم کے ایک بیٹے کا قول ہے: "**إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوْءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ**"[۳] (میں تو یہی چاہتا ہوں کہ تو میرے (قتل کا) گناہ اور اپنا (پچھلا) گناہ (دونوں) اپنے سر رکھ لے) بلکہ تمام عقوبات یا تو جلب مصلحت ہیں یا مفسدہ کو دور کرنا ہے، جس سے دوسرے کو ضرر پہنچانا لازم آتا ہے، مگر یہ کہ ان سب میں مفسدہ کے پہلو کو نظر انداز کیا جاتا ہے، کیونکہ ان احکام کی مشروعیت

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ (۲۶)، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۹۶ شائع کردہ دار الفکر بدمشق۔

(۲) حدیث: "والذی نفسی بیده لوددت......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۶ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۲۹۔

میں یہ شارع کے لئے مفقود نہیں ہے، اور اس لئے کہ منفعت حاصل کرنے والے اور مفسدہ دور کرنے والے کے جانب کی رعایت کرنا اولی ہے[1]۔

پانچویں قسم: ایسا تصرف جو قطعی طور پر مفسدہ کا سبب ہو:

۲۲- اس صورت میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ مصلحت کو حاصل کرنے والے یا مفسدہ کو دور کرنے والے کو کوئی ضرر لاحق نہیں ہوتا ہو، لیکن عادۃً اس کا مفسدہ کا سبب ہونا یقینی ہو تو اس میں دو اعتبار سے غور کرنا ہے۔

اس حیثیت سے غور کرنا ہے کہ وہ ایسی چیز کا ارادہ کر رہا ہے جس کا قصد کرنا شرعاً جائز ہے، کسی کو ضرر پہنچانے کا ارادہ کئے بغیر، تو یہ اس لحاظ سے جائز ہے کہ اس میں کوئی ممانعت نہیں ہے۔

اس لحاظ سے کہ وہ اس عمل مقصود کی وجہ سے دوسرے کے لئے مضرت کے لزوم کو جانتا ہے، جبکہ اسے چھوڑنے کی وجہ سے اسے ضرر نہیں پہنچے گا، تو اس لحاظ سے ضرر پہنچانے کے ارادہ کا اندیشہ ہے، کیونکہ اس کے کرنے کی صورت میں یا تو وہ محض ایک عمل مباح کو کرنے والا ہوگا کہ اس فعل سے کوئی ایسا مقصد متعلق نہیں ہے جو ضروری حاجت کے درجہ میں یا تکمیل کے درجہ میں ہو، لہذا اس کے واقع کرنے میں شارع کا کوئی قصد نہیں ہوگا کہ وہ کس حیثیت سے واقع ہوتا ہے، یا وہ فعل مامور بہ کو اس طرح انجام دینے والا ہو کہ اس میں ضرر واقع ہو، جبکہ ایسے طور پر اس کو انجام دینا ممکن ہے کہ جس میں ضرر واقع نہ ہو، اور اسے اس طرح واقع ہونے میں شارع کا کوئی قصد نہیں ہے کہ اس کے ذریعہ دوسرے کو ضرر لاحق ہو۔

(۱) الموافقات ۲/ ۳۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

دونوں صورتوں میں نقصان کے علم کے باوجود اس طریقہ پر اس فعل کا ارادہ کرنے میں دو امروں میں سے ایک لازم آئے گا، یا تو اس نظر میں کوتاہی ہوگی جس کا حکم دیا گیا ہے، اور یہ ممنوع ہے، یا نفس ضرر پہنچانے کا ارادہ ہوگا اور یہ بھی ممنوع ہے، پس لازم آئے گا کہ اس کو اس عمل سے روکا جائے لیکن اگر اسے کرے گا تو اس کے کرنے کی وجہ سے تعدی کرنے والا قرار پائے گا، اور فی الجملہ تعدی کرنے والے کے ضمان کی طرح ضامن قرار پائے گا[1]۔

چھٹی قسم: ایسا تصرف جو شاذ و نادر مفسدہ کا سبب ہو:

۲۳- اس صورت میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ نفع حاصل کرنے والا یا مفسدہ کو دور کرنے والا کسی شخص کو ضرر پہنچانے کا ارادہ نہیں کرتا ہے، مگر اس کے فعل سے شاذ و نادر دوسرے کو ضرر پہنچ جاتا ہے، تو یہ اجازت کے سلسلہ میں اپنی اصل پر باقی ہے، کیونکہ مصلحت جب غالب ہو تو اسے کالعدم قرار دینے میں نادر کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ عادۃ کوئی ایسی مصلحت نہیں پائی جاتی ہے جو فی الجملہ مفسدہ سے خالی ہو، مگر یہ کہ شارع نے شرع کے مقامات میں غلبہ مصلحت کا اعتبار کیا ہے، شرعی احکام کو وجود میں عادی احکام کے قائم مقام کرتے ہوئے مفسدہ کے نادر ہونے کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، اور اس جگہ جلب مصلحت یا دفع مفسدہ کے ارادہ کرنے والے کے ارادہ کو اس علم کے باوجود کہ نادر طور پر اس سے نقصان ہوجاتا ہے، نظر میں کوتاہی اور دوسرے کو ضرر پہنچانے کا ارادہ نہیں قرار دیا جائے گا، پس عمل اپنی اصل مشروعیت پر باقی ہے، اور اس پر دلیل یہ ہے کہ کے ضوابط کو ہم نے اسی طرح پایا ہے، جیسے خون، اموال اور شرمگاہوں کے بارے میں فیصلہ کرنا اور گواہی دینا، حالانکہ اس میں جھوٹ، وہم اور غلطی کا امکان ہے، اور

(۱) الموافقات للشاطبی ۲/ ۳۵۰-۳۵۷-۳۵۸۔

اسی طرح شرعی احکام میں خبر واحد اور جزئی قیاسات پر عمل کرنا ہے، حالانکہ اس میں مختلف طریقہ سے غلطی کا امکان ہے، لیکن یہ نادر ہے، لہذا فقہاء نے اس کا اعتبار نہیں کیا اور مصلحت عالیہ کا اعتبار کیا ہے[1]۔

ساتویں قسم: ایسا تصرف جو ظنی طور پر مفسدہ کا سبب ہو:

۲۴ - کبھی تصرف مباح کے لئے مقررہ وسیلہ ہوتا ہے، مگر یہ گمان ہوتا ہے کہ وہ مفسدہ کا سبب ہوگا، لہذا اس میں اختلاف کا احتمال ہے، البتہ اصل اباحت اور اجازت کا ہونا ظاہر ہے، لیکن ضرر اور مفسد کے لاحق ہونے کا گمان ہے، تو کیا ظن یقین کے قائم مقام ہوگا، تو وہ مذکورہ دونوں وجہوں کی بنا پر ممنوع ہوگا یا نہیں؟ اس لئے کہ ان دونوں کا نہ ہونا بھی ممکن ہے اگر چہ نہ ہونا نادر ہے، لیکن ظن کا اعتبار ہی راجح ہے، اور اصل اجازت اور اباحت کی طرف چند امور کی بنا پر توجہ نہیں دی جائے گی:

اول: اعمال کے ابواب میں ظن یقین کے قائم مقام ہوتا ہے تو یہاں ظاہر اس کا جاری ہونا ہے[2]۔

دوم: اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ"[3] (اور انہیں دشنام نہ دو، جن کو یہ (لوگ) اللہ کے سوا پکارتے رہتے ہیں ورنہ یہ لوگ حد سے گزر کر براہ جہل اللہ کو دشنام دیں گے)، پس اللہ تعالیٰ نے مشرکوں کے معبودوں کو بُرا کہنے کو حرام قرار دیا، حالانکہ گالی دینا اللہ کے لئے غصہ اور حمیت ہے، اور ان کے معبودوں کے لئے اہانت ہے، اس لئے کہ یہ ذریعہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو گالی دیں، اور اللہ تعالیٰ کو گالی نہ دینے کی مصلحت ہمارے ان کے معبودوں کو گالی دینے کی مصلحت سے راجح ہے، اور یہ تنبیہ کی طرح ہے، بلکہ صراحت کی طرح ہے کہ جائز سے روک دیا جائے گا تا کہ وہ ناجائز کا سبب نہ ہو[1]۔

آٹھویں قسم: وہ تصرف جو بہت زیادہ مفسدہ کا سبب ہو:

۲۵ - اگر تصرف بہت زیادہ مفسدہ کا ذریعہ ہو، لیکن نہ غالب ہو اور نہ نادر ہو تو یہ محل فکر ونظر ہے، اور اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، پس فقہاء کی ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ صحت اذن کی اصل پر محمول کیا جائے، کیونکہ مفسدہ کے وقوع کا یقین اور ظن نہیں ہے، کیونکہ اس جگہ صرف اس کے وقوع اور عدم وقوع کا محض احتمال ہے، اور کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے جو ایک جانب کو دوسرے پر ترجیح دے، اور مفسدہ اور ضرر پہنچانے کے قصد کا احتمال نفس قصد کے قائم مقام نہیں ہوگا، اور نہ اس کا تقاضا کرے گا۔

دوسرے فریق کا مذہب ہے کہ اس قسم کا تصرف ممنوع ہے، کیونکہ قصد فی نفسہ منضبط نہیں ہوتا ہے، کیونکہ وہ امور باطنہ میں سے ہے، لیکن اس جگہ اس کی گنجائش ہے، اور وہ اس کا کثرت سے واقع ہونا یا اس کا ظن ہے، پس جب ظن کا اعتبار کیا جائے گا اگر چہ تخلف صحیح ہو تو اسی طرح ہم کثرت کا اعتبار کریں گے، کیونکہ وہ قصد کا میدان ہے[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "سد ذرائع"۔

---

(۱) الموافقات ۲/ ۳۵۸۔

(۲) الموافقات ۲/ ۳۵۹، اعلام الموقعین لابن القیم ۳/ ۱۳۶۔

(۳) سورۂ انعام/ ۱۰۸۔

---

(۱) إعلام الموقعين لابن القیم ۳/ ۱۳۷۔

(۲) الموافقات للشاطبی ۲/ ۳۶۱۔

واجب کو چھوڑ کر ضرر کو دور کرنا:

۲۶-ترک واجب کے ذریعہ ضرر کو دور کرنا شریعت میں اس صورت میں مشروع ہے جبکہ دفع ضرر کے لئے یہی طریقہ متعین ہو، جیسے رمضان میں روزہ توڑنا، اور نماز کی دو رکعتوں کو سفر کی ضرورت کو دور کرنے کے لئے چھوڑنا، اور اسی طرح حرام چیز کو دفع ضرر کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، جیسے ہلاکت کے ضرر کو دور کرنے کے لئے مردار کھانا اور اسی طرح لقمہ کو شراب پی کر نگلنا، اور یہ سب اس لئے کہ واجب یا حرام دفع ضرر کے لئے متعین طریقہ ہے۔

اگر مندوبات یا مکروہات میں سے کسی چیز کے ذریعہ دوسرے طریقہ پر ضرر کو دفع کر کے واجب کو ادا کرنا یا حرام کو چھوڑنا ممکن ہو تو واجب کو چھوڑنا اور حرام پر عمل کرنا متعین کرنا نہیں ہوگا، اور اسی وجہ سے ضرر، تکلیف، اور مرض کو دور کرنے کے لئے پانی سے دھونے اور نماز میں قیام اور سجدوں کو نہیں چھوڑا جائے گا، مگر جبکہ دفع ضرر کے لئے یہی طریقہ متعین ہو، اور یہ سب قیاس رائج ہے [۱]۔

دفع ضرر کا واجب ہونا:

۲۷-حصکفی نے کہا ہے کہ: مصیبت زدہ اور ڈوبنے والے اور جلنے والے کی مدد کے لئے نماز کو توڑ دینا واجب ہے [۲]، اور ابن عابدین کہتے ہیں: نمازی اگر کسی شخص کو فریاد کرتا ہوا سنے اگر چہ اس نے اسے پکارنے کا ارادہ نہ کیا ہو، یا وہ اجنبی ہو اور اس پر آنے والی مصیبت کا علم نہ ہو، یا علم ہو اور اس سے اس کی مدد کرنے پر قدرت حاصل ہو تو نماز کو توڑ دے گا، چاہے فرض ہو یا کوئی اور نماز [۳]۔

(۱) الفروق للقرافی ۲/ ۱۲۳۔

(۲) الدر المختار ۱/ ۴۴۰۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۷۸۔

فی الجملہ مضطر کی مدد کرنا واجب ہے، اور اسے پیش آنے والی ہلاکت یعنی ڈوبنے یا جلنے سے بچانا واجب ہے، پس اگر اس پر وہی قدرت رکھتا ہو دوسرا نہیں تو اس پر مدد کرنا واجب علی العین کے درجہ میں واجب ہوگا، اور اگر اس جگہ اس کے علاوہ بھی لوگ ہوں تو قدرت رکھنے والوں پر مدد کرنا واجب علی الکفایہ ہوگا، پھر اگر کوئی ایک اس کو انجام دیدے تو باقی لوگوں سے وجوب ساقط ہو جائے گا، ورنہ وہ تمام افراد گنہگار ہوں گے [۱] اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور ان کا اختلاف اس شخص کو ضامن قرار دینے میں ہے، جو قدرت کے باوجود مضطر سے ضرر کو دور کرنے سے باز رہے، پس اکثر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جو شخص کسی انسان کو ہلاکت کی جگہ میں دیکھے پھر اس پر قدرت کے باوجود اسے ہلاکت سے نہ بچائے تو اس پر اس کا ضمان لازم نہیں ہوگا، البتہ اس نے غلط کام کیا، کیونکہ اس نے اسے ہلاک نہیں کیا، اور نہ اس کی ہلاکت کا سبب بنا جیسا کہ اگر اسے اس کی حالت کا علم نہ ہوتا۔

مالکیہ اور حنابلہ میں سے ابو الخطاب کا مذہب یہ ہے کہ قدرت کے باوجود باز رہنے والے پر ضمان لازم ہوگا، کیونکہ اس نے امکان کے باوجود اسے ہلاکت سے نہیں بچایا، لہذا وہ ضامن ہوگا جیسا کہ اگر اس کو کھانے پینے سے روک دے [۲]۔

تفصیل ''ضمان'' میں ہے۔

دفع ضرر کے لئے تصرف سے روکنا:

۲۸-ایسے بعض لوگوں کو تصرف سے روک دیا جاتا ہے جن کا ضرر عام ہوتا ہے، جیسے جاہل طبیب اور بے حیا مفتی اور مفلس مکاری

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ اعانۃ فقرہ نمبر ۵۔

(۲) المغنی ۸/ ۸۳۴-۸۳۵، الدسوقی ۴/ ۲۴۲، ۲/ ۱۱۲، مغنی المحتاج ۴/ ۵، الاختیار ۴/ ۱۷۵، بدائع الصنائع ۷/ ۲۳۴-۲۳۵۔

(کرایہ پر دینے والا)، کیونکہ جاہل طبیب اپنی لاعلمی کی وجہ سے لوگوں کو ان کی بیماریوں میں غلط دوا پلا دے گا جو ان کے جسم کو خراب کردے گا، اور اسی کے مثل مفتی ماجن ہے جو باطل حیلے بتاتا ہے، جیسے عورت کو اپنے شوہر سے علاحدہ ہونے کے لئے یا اپنے سے زکاۃ ساقط کرنے کے لئے مرتد ہونے پھر مسلمان ہونے کی رائے دے، اور اسی طرح وہ شخص جو جہالت کے ساتھ فتوی دیتا ہے، اور اسی طرح مفلس مکاری ہے، کیونکہ وہ کرایہ پہلے وصول کرتا ہے تاکہ اس سے اونٹ اور سواری خریدے، اور اسے مثلاً اپنا بعض قرض ادا کرتا ہے تو ان میں سے ہر ایک عام لوگوں کے لئے ضرر رساں ہے، جاہل طبیب ان کے بدن ہلاک کرتا ہے مفتی ماجن ان کے دین کو تباہ کرتا ہے، اور مفلس مکاری ان کے اموال کو برباد کرتا ہے، لہذا ان لوگوں پر پابندی عائد کردی جائے گی، لیکن پابندی سے مراد عمل کرنے سے روکنا ہے نہ کہ تصرفات قولیہ سے روکنا ہے، اور اس حالت میں روکنا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے قبیل سے ہے [1]۔

دیکھئے: ''حجر''، فقرہ/ ۲۲۔

عدم انفاق کے ضرر کی وجہ سے تفریق کرنا:

۲۹ - مالکیہ اور اظہر قول کے مطابق شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر شوہر نفقہ ادا کرنے سے تنگدست ہوجائے تو بیوی کو اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو صبر کرے اور اپنے اوپر اپنا مال خرچ کرے، یا قرض لے کر خرچ کرے، اور اگر چاہے تو اپنا معاملہ قاضی کے پاس پیش کرے اور اپنے فسخ نکاح کا مطالبہ کرے [2]۔

اسی کے مثل حضرت عمرؓ، حضرت علی، حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے اور یہی سعید بن المسیب، حسن، عمر بن عبد العزیز، ربیعہ، حماد، یحییٰ القطان، عبد الرحمٰن بن مہدی، اسحاق، ابوعبید اور ابوثور کا قول ہے [1]۔

حنفیہ، عطاء، زہری، اور ابن شبرمہ کی رائے یہ ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کے نفقہ سے تنگدست ہوجائے تو ان کے مابین تفریق نہیں کی جائے گی، اور عورت سے کہا جائے گا کہ قرض لے۔

شوہر کے مفقود الخبر ہونے یا اس کے غائب ہونے کے ضرر کے سبب سے تفریق کے احکام کی جانکاری کے لئے ''مفقود''، ''غیبۃ''، ''فسخ'' اور ''طلاق'' کے ابواب دیکھیں۔

ضرة

دیکھئے: ''قسم بین الزوجات''۔

ضرس

دیکھئے: ''سن''۔

---

(۱) شرح المجلۃ للأ تاسی ۳/ ۵۲۲، دفعہ (۹۶۴)، ابن عابدین ۵/ ۹۳۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۵۱۸، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۲، المغنی ۷/ ۵۷۳۔

(۱) المغنی ۷/ ۵۷۳۔

ضرورۃ

تعریف:

۱- ضرورت لغت میں اضطرار کا اسم ہے، اور اضطرار شدید احتیاج ہے[1] تم کہتے ہو: "حملتنی الضرورۃ علی کذا و کذا" مجھے ضرورت نے اس پر مجبور کیا ہے، "قد اضطر فلان الی کذا و کذا"، فلاں ایسا کرنے پر مجبور ہے۔

جرجانی نے اس کی تعریف یہ کی ہے: وہ ایسی پیش آمدہ چیز ہے جس کو دور کرنے والی کوئی چیز نہ ہو[2]۔

یہ فقہاء کے نزدیک انسان کا ایسی حد کو پہنچ جانا ہے کہ اگر وہ ممنوع چیز کا استعمال نہ کرے تو ہلاک ہوجائے، یا ہلاک ہونے کے قریب ہوجائے، جیسے کھانے اور پہننے کے لئے مضطر شخص، بایں طور کہ اگر وہ بھوکا یا ننگا رہ جائے تو مرجائے گا یا اس کا کوئی عضو تلف ہوجائے گا، اور اس سے حرام چیز کا کھانا مباح ہوجاتا ہے[3]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- حاجۃ:

۲- حاجت کا اطلاق لغت میں: ضرورت مند ہونے پر کیا جاتا ہے، اور اس چیز پر جس کی ضرورت پڑتی ہے۔

اصطلاح میں: جیسا کہ شاطبی نے اس کی تعریف کی ہے، وہ چیز جس کا توسع اختیار کرنے اور اس تنگی کو دور کرنے کے لئے محتاج ہوتا ہے، جو بسا اوقات حرج اور مشقت کا سبب بنتی ہے اور اگر اس کی رعایت نہیں کی جائے تو مکلّف لوگوں پر فی الجملہ حرج اور مشقت داخل ہوگی[1]۔

زرکشی وغیرہ نے کہا ہے: حاجت جیسے بھوکا شخص کہ اگر وہ کھانے کی چیز نہیں پائے تو وہ ہلاک نہیں ہو، مگر اس کی وجہ سے وہ پریشانی اور مشقت میں مبتلا ہو، اور یہ حرام کو مباح نہیں کرتی ہے[2]۔

حاجت اور ضرورت کے درمیان فرق یہ ہے کہ حاجت اگرچہ پریشانی اور مشقت کی حالت ہوتی ہے مگر یہ ضرورت سے کم درجہ میں ہوتی ہے، اور اس کا مرتبہ اس سے کم ہے، اور اس کے مفقود ہونے کی صورت میں ہلاکت نہیں ہوتی ہے[3]۔

ب- حرج:

۳- حرج لغت میں: تنگی کے معنی میں ہے، اور فقہاء ہر اس چیز پر اطلاق کرتے ہیں جو تنگی کا سبب ہو، چاہے وہ بدن پر واقع ہو یا جان پر یا ان دونوں پر[4]۔

ضرورت اور حرج کے مابین ربط یہ ہے کہ ضرورت حرج کا اعلیٰ درجہ ہے جو تخفیف کو واجب کرتی ہے[5]۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) التعریفات للجرجانی۔
(۳) غمز عیون البصائر شرح الأشباہ والنظائر (۱/ ۲۷۷ طبع دارالکتب العلمیہ) المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۳۱۹۔

---

(۱) الموافقات ۲/ ۱۰-۱۱، الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶/ ۲۴۷۔
(۲) المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۳۱۹، غمز عیون البصائر ۱/ ۲۷۷۔
(۳) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶/ ۲۴۷۔
(۴) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۷/ ۲۶۸۔
(۵) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۷/ ۱۷۰۔

ج-عذر:

۴-عذر کی دوقسمیں ہیں: عام اور خاص۔

عذر عام: وہ ہے جو کسی شخص کو بعض حالتوں میں اکثر پیش آتا ہے، جیسے مسافر کے لئے پانی کا دستیاب نہ ہونا، پس نماز کی قضا ساقط ہوجائے گی، اور یہ کبھی نادر ہوتا ہے، اور وہ یا تو برابر قائم رہے جیسے حدث دائم، استحاضہ اور سلسل البول وغیرہ، تو اس میں بھی قضا ساقط ہوجاتی ہے، اور وہ نادر جو برابر قائم نہیں ہے اور نہ اس کا کوئی بدل ہو، جیسے طہورین (پانی اور مٹی) کا مفقود ہونا وغیرہ، تو بعض فقہاء کے نزدیک قضا کو واجب کرے گا۔

عذر خاص: وہ ہے جو انسان کو کبھی کبھی پیش آتا ہے، جیسے کسی ایسی چیز میں مشغول ہونا جو نماز کی ادائیگی سے روک دے تو یہ قضا کو واجب کرے گا[1]، اور ضرورت اور عذر کے مابین ربط یہ ہے: عذر احکام شرعیہ میں تخفیف پیدا کرنے والی مشقت کی ایک قسم ہے، اور یہ ضرورت سے عام ہے۔

د-جائحۃ:

۵-جائحہ لغت میں: شدت کو کہتے ہیں، جو مال کو ضائع کردے، قحط سالی ہو یا فتنہ ہو، اور یہ جوح سے ماخوذ ہے، جس کا معنی جڑ سے اکھاڑنا، اور ہلاک کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "**جاحتهم الجائحة واجتاحتهم**" اور "**جاح الله ماله وأجاحه**"، یعنی اللہ نے اسے آفت کے ذریعہ ہلاک کردیا[2]۔

جائحہ کبھی ضرورت کا سبب ہوتا ہے۔

(۱) المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۷۵-۲۷۶۔

(۲) الصحاح، القاموس، لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "جوح"، الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح: "جائحۃ" فقرہ نمبر ۱۔

ھ-اکراہ:

۶-اکراہ لغت میں: دوسرے شخص کو ایسی چیز پر آمادہ کرنا ہے جس پر وہ راضی نہ ہو، کہا جاتا ہے: "**أكرهت فلانا اكراها**" تم نے ایسی چیز پر آمادہ کیا جسے وہ پسند نہیں کرتا ہے، اور جن پر وہ راضی نہیں ہے۔

بزدوی نے اس کی تعریف یہ کی ہے: دوسرے کو خوف دلا کر کسی ایسے معاملہ پر آمادہ کرنا ہے جسے وہ نہیں کرنا چاہتا ہو، اور آمادہ کرنے والا اس چیز کے واقع کرنے پر قادر ہو جس کا خوف دلا رہا ہے، اور دوسرا اس کی وجہ سے خوف زدہ ہوجائے دیکھئے: "اکراہ"، فقرہ/ ۱۔

کبھی اکراہ ضرورت کا ذریعہ بن جاتا ہے، جیسے اکراہ ملجی۔

احکام میں ضرورت کا اعتبار کرنے پر شرعی دلائل:

۷-احکام شرعیہ کی دوقسمیں ہیں: وہ احکام کلیہ جو ابتدا سے مشروع ہیں، اور مکلّف ہونے کی حیثیت سے بعض کو چھوڑ کر بعض کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں، اور نہ بعض احوال کو چھوڑ کر بعض احوال کے ساتھ مخصوص ہیں۔

وہ احکام جو عذر شاق کی وجہ سے مشروع ہیں، اس اصل کلی سے مستثنیٰ ہیں جس کا تقاضا منع کرنا ہے، یہ احکام حاجت کے مقامات کے ساتھ خاص ہیں[1]۔

کتاب وسنت میں وہ چیزیں ہیں جو ضرورت کے تقاضا کی وجہ سے احکام استثنائیہ پر عمل کے مشروع ہونے پر دلالت کرتے ہیں، اور اس کی تائید سہولت پیدا کرنے اور حرج کو دور کرنے سے ہوتی ہے، جو کہ دین اسلام اور اس کی شریعت میں بنیادی وصف ہیں۔

قرآن کریم میں چند آیات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کے تقاضا کے مطابق عمل کرنا مشروع ہے، اور احکام میں ان

(۱) الموافقات للشاطبی ۱/ ۳۰۰-۳۰۱۔

کا اعتبار ہے ان میں سے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ، فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ"[1] (اس نے تم پر بس مردار اور خون اور سور کا گوشت اور جو (جانور) غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا ہو حرام کیا ہے، لیکن (اس میں بھی) جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو، اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں بے شک اللہ بخشنے والا بڑا رحمت والا ہے)۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَالَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّاحَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَااضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ"[2] (اور تمہارے لئے آخر کیا وجہ ہے کہ تم ایسے (جانور) میں سے نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا جاچکا ہے، جبکہ (اللہ) نے تمہیں تفصیل بتادی ہے ان (جانوروں) کی جنہیں اس نے تم پر حرام کیا ہے، سوا اس کے کہ اس کے لئے تم مضطر ہو جاؤ)۔

پس یہ دونوں آیتیں اور ان کے علاوہ دیگر آیات چند متعینہ کھانے کی چیزوں کی حرمت کو ظاہر کرتی ہیں، جیسے مردار وغیرہ، اسی طرح یہ ضرورت کی حالت میں استثناء کو شامل ہیں، جان کو ہلاکت سے بچانے کی غرض سے اور حرمت سے استثناء، (جیسا کہ بزدوی نے کہا ہے)، اباحت ہے، کیونکہ کلام مستثنیٰ کے علاوہ کا نام ہے، اور حرمت سے قبل مباح تھا، لہذا ضرورت کی حالت میں وہ اسی سابقہ حالت پر باقی رہے گا[3]۔

احادیث بھی بہت زیادہ ہیں ان میں چند یہ ہیں:

امام احمد نے ابو واقد لیثی سے روایت کی ہے کہ صحابہ کرام نے عرض کیا: "يا رسول الله إنا بأرض تصيبنا بها المخمصة فمتى يحل لنا الميتة؟ قال: إذا لم تصطبحوا، ولم تغتبقوا، ولم تحتفئوا، فشأنكم بها"[1] (اے اللہ کے رسول! ہم ایسی زمین میں ہیں جہاں ہمیں بھوک کی شدت محسوس ہوتی ہے تو ہمارے لئے مردار کب حلال ہوگا، آپ ﷺ نے فرمایا: جب تمہارے پاس صبح کو پینے کے لئے دودھ نہ ہو اور نہ شام کو پینے کی کوئی چیز ہو اور نہ کوئی سبزی ترکاری ہو تو مردار کھا سکتے ہو)۔

جابر بن سمرہ سے روایت ہے کہ اہل بیت مقام حرہ میں محتاج تھے، وہ فرماتے ہیں: "فماتت عندهم ناقة لهم أو لغيرهم، فرخص لهم النبي ﷺ فی أكلها، قال: فعصمتم بقية شتائهم أو سنتهم"[2] (ان کے پاس ان کی یا کسی دوسرے کی اونٹنی مرگئی، تو نبی ﷺ نے اس کے کھانے کی انہیں رخصت دی، وہ کہتے ہیں: وہ جانور ان کے جاڑے کے بقیہ دنوں یا ان کے سال کے بقیہ دنوں میں ان کو بھوک سے بچایا)۔

ان دونوں احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مضطر کے لئے بقدر کفایت مردار کا کھانا جائز ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۷۳۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۱۹۔

(۳) کشف الاسرار ۴/ ۱۵۱۸۔

(۱) حدیث ابی واقد اللیثی: "يا رسول الله، إنا بأرض تصيبنا بها المخمصة" کی روایت احمد (۵/ ۲۱۸) نے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد ۴/ ۱۶۵ میں کہا ہے: احمد نے اسے دوسندوں سے نقل کیا ہے، ایک اسناد کے رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں، اور معنی یہ ہے کہ تم کو دودھ نہ ملے جسے صبح کو پی سکو اور کسی ایسی چیز کو نہ پاؤ جسے شام کو پیو، اور صبوح اور غبوق کے نہ ہونے کی صورت میں کوئی ترکاری نہ پاؤ جسے کھا سکو تو تمہارے لئے مردار حلال ہوگا۔ نیل الاوطار ۴/ ۱۵۱ طبع دار القلم۔

(۲) نیل الاوطار ۸/ ۱۵۶-۱۵۸ الحلبی۔

حدیث: "جابر بن سمرة أن أهل بيت كانوا بالحرة" کی روایت احمد (۵/ ۸۷) نے کی ہے۔

۸- تحقق ضرورت کی شرائط:

ضرورت کے مقتضی کو اختیار کرنے کے لئے حسب ذیل شرطیں ہیں:

الف- ضرورت قائم ہو موہوم نہ ہو، اور یہ قاعدہ ان فقہی جزئیات میں ظاہر ہوتا ہے جو رخصتوں پر مبنی ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

فقہاء اکراہ کے تحقق کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ مکرہ کو فی الحال اس کے غلبۂ ظن کے ذریعہ دھمکی دی جانے والی چیز کے واقع کرنے کا خوف ہو[۱]، اور اس شرط کی بنا پر اکراہ کرنے والے کا یہ قول: "**لأقتلنک غداً**" میں کل تجھے ضرور قتل کردوں گا، یہ اکراہ نہیں ہے[۲]۔

شیخ عمیرہ نے کہا: اگر حاجت واقع نہ ہو تو کیا آئندہ پیش آنے والی حاجت کا اعتبار کرنا جائز ہوگا؟ ظاہر یہ ہے کہ جائز نہیں ہوگا، جیسے کتے کا رکھنا کہ وہ آئندہ کھیتی وغیرہ کے کام میں آئے[۳]۔

شاطبی کہتے ہیں کہ صواب اصل عزیمت کے ساتھ توقف کرنا ہے، مگر اس مشقت میں جو خاص مصیبت ہو تو ایسی صورت میں صبر اولی ہے، جب تک کہ یہ انسان کی عقل یا اس کے دین میں خلل کا سبب نہ ہو، اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ وہ صبر پر قدرت نہ رکھتا ہو، کیونکہ صبر کا حکم اسی شخص کو دیا جائے گا جو اس کی طاقت رکھتا ہو، پس تم استقراء کے ذریعہ یہ محسوس کروگے کہ وہ مشقت جو مصیبت کی صورت میں ہو اس کے ساتھ وہ مشقت لاحق نہیں ہوتی ہے جس کا وہم ہو، بلکہ اس کا حکم خفیف ہوتا ہے، اس بنا پر کہ بہت سے حالات میں وہم

(۱) الدر المختار ۵/ ۸۰، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۰۔

(۳) حاشیہ عمیرہ ۲/ ۱۴۲۔

صادق نہیں آتا ہے، تو ایسی صورت میں وہ حقیقتاً مشقت نہیں ہے اور حقیقی مشقت ہی رخصت کی علت ہے، تو جب یہ نہیں پائی جائے گی تو حکم لازم نہیں ہوگا[۱]۔

ب- دفع ضرر کے لئے اوامر اور منہیات شرعیہ کی مخالفت کے علاوہ کوئی دوسرا وسیلہ نہ ہو، ابوبکر جصاص نے اللہ تعالیٰ کے قول: "**قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ**"[۲] (جبکہ اللہ نے تمہیں تفصیل بتادی ان (جانوروں) کی جنہیں اس نے تم پر حرام کیا ہے سوا اس کے کہ اس کے لئے تم مضطر ہو جاؤ))، کی تفسیر کرتے ہوئے کہا: ضرورت کا معنی اس جگہ یہ ہے کہ اپنی جان یا اپنے کسی عضو پر ضرر کا خوف ہو، اور اس میں دو معنی داخل ہیں:

اول: یہ ایسی جگہ میں حاصل ہو کہ اس کو مردار کے علاوہ کوئی دوسری چیز میسر نہ ہو۔

دوم: اس کے علاوہ دوسری چیز موجود ہو، لیکن اسے اس کے کھانے پر ایسی دھمکی کے ذریعہ مجبور کیا گیا ہو کہ جس سے وہ اپنی جان یا کسی عضو کی ہلاکت کا خوف رکھتا ہو، اور یہ دونوں معنی آیت کریمہ سے ہمارے نزدیک مراد ہیں[۳]۔

ج- مضطر پر ضرورت کی مقدار کی رعایت واجب ہے، کیونکہ جو چیز ضرورت کی وجہ سے مباح ہوتی ہے وہ اسی کے بقدر ہوتی ہے، اور اس اصل پر تفریع کرتے ہوئے جمہور فقہاء نے ثابت کیا ہے کہ مضطر مردار سے سد رمق کے بقدر کھائے گا[۴]۔

د- مضطر پر واجب ہوگا کہ دفع ضرورت کے وقت "**الأفسد فالافسد، اور الأرذل، فالارذل**" کے دور کرنے کے مبدأ کی

(۱) الموافقات ۱/ ۳۳۶۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۱۹۔

(۳) احکام القرآن للجصاص ۱/ ۱۵۰ طبع البہیہ۔

(۴) غمز عیون البصائر ۱/ ۲۷۶-۲۷۷ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ بیروت۔

رعایت کرے، پس جس شخص پر کسی مسلمان کے قتل کے لئے اکراہ کیا جائے، بایں طور کہ اگر وہ اس کے قتل سے رک جائے تو اس کو قتل کر دیا جائے گا، تو اس پر لازم ہوگا کہ قتل کے مفسدہ کو قتل پر صبر کے ذریعہ دور کرے، کیونکہ اس کا اپنے قتل کئے جانے پر صبر کرنا دوسرے مسلمان کے قتل پر اقدام سے کم تر درجہ کا ہے، اور اگر مکرہ کے دفع کرنے پر (جس کام پر اکراہ کیا جائے) کسی دوسرے سبب سے قادر ہو تو یہ اس پر لازم ہوگا، کیونکہ وہ مفسدہ کو دور کرنے پر قادر ہے، اور صبر کے ذریعہ قتل کے دور کرنے کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ قتل کی تحریم پر علماء کا اجماع ہے، اور قتل کے لئے اطاعت کرنے میں ان کا اختلاف ہے، لہذا مجمع علیہ مفسدہ کو دور کرنا مختلف فیہ مفسدہ کو دور کرنے پر مقدم کیا جائے گا[1]۔

ہ- مضطر کسی ایسے فعل پر اقدام نہ کرے جو کسی حال میں رخصت کا احتمال نہیں رکھتا ہے[2]۔

ابن عابدین نے کہا ہے: معاصی پر اکراہ کی چند قسمیں ہیں:

ایک قسم وہ ہے جس کے کرنے کی رخصت اس کو ہوگی، اور اس کے نہ کرنے پر ثواب دیا جائے گا، جیسے کلمہ کفر کا جاری کرنا، نبی علیہ السلام کو گالی دینا، نماز چھوڑنا، اور ہر وہ حکم جو کتاب اللہ سے ثابت ہے۔

ایک قسم وہ ہے جس کا کرنا حرام ہوگا، اور اس کے کرنے کی صورت میں گنہگار ہوگا، جیسے زنا، کسی مسلمان کو قتل کرنا، یا اس کے کسی عضو کو کاٹنا یا اسے ایسی مار مارنا جو اسے ہلاک کر دے یا اسے گالی اور اذیت دینا[3]۔

رخصت کی اقسام اور اس سے متعلق احکام کی تفصیل کے لئے

(۱) قواعد الأحکام للعز بن عبد السلام ۱/۷۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۱۷۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/۸۳۔

دیکھئے اصطلاح: "رخصۃ"۔

۹- ضرورت کی حالتیں:

فقہاء اور مفسرین کی عبارتوں کو دیکھنے سے واضح ہوتا ہے کہ ضرورت کی اہم حالتیں یہ ہیں:

۱- حرام چیز کے کھانے یا پینے پر اضطرار ہو۔

۲- دوا علاج کے لئے دیکھنے اور چھونے پر اضطرار ہو۔

۳- کسی جان کو ہلاک کرنے یا برائی کرنے پر اضطرار ہو۔

۴- دوسرے کے مال کو لینے اور اسے تلف کرنے پر اضطرار ہو۔

۵- باطل قول پر اضطرار ہو[1]۔

۱۰- پہلی حالت: حرام چیز کے کھانے یا پینے پر اضطرار۔

فقہاء کے مابین سابقہ دلائل کی وجہ سے مضطر کے لئے مردار وغیرہ کے کھانے کی اباحت کے سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے[2]۔

مگر ان حضرات نے مردار کی اباحت سے مقصود اور مضطر کے لئے مردار وغیرہ کی کھائی جانے والی مقدار کے بارے میں اختلاف

(۱) تفسیر القرطبی ۲/۲۲۵، احکام القرآن لابن العربی ۱/۵۵ طبع عیسی الحلبی، اور بعض معاصرین نے ضرورت کے حالات کے ضمن میں مرض، سفر، نسیان، جہل، تنگی، عموم بلوی اور نقص کو ذکر کیا ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ یہ حالات اور اس کے مشابہ صورتیں اگرچہ اعذار کے قبیل سے ہیں جو بندوں سے تخفیف کا سبب ہیں، مگر یہ تمام صورتوں میں ضرورت کی حد کو نہیں پہنچتی ہے، اور ان اعذار سے متعلق احکام میں تفصیل کے لئے ملاحظہ کریں: اصطلاح تیسیر فقرہ نمبر ۳۱-۴۱، (رفع الحرج اور رخصۃ)۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/۵۹۵، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۸ شائع کردہ الدار العربیۃ للکتاب، أحکام القرآن لابن العربی ۱/۵۵، مغنی المحتاج ۴/۳۰۶، أحکام القرآن للجصاص ۱/۱۴۷ طبع البہیہ۔

کیا ہے، اور محرمات کی تفصیل جنہیں ضرورت مباح کرتی ہے، اور تعدد کے وقت ان کی ترتیب اور مردار وغیرہ کی حرمت کے دور کرنے میں ضرورت کے اثر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور ان اختلافی مسائل کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف-مردار:

اگر مضطر کو حالت اضطرار میں مردار وغیرہ کا کھانا جائز ہوجائے، چاہے یہ اضطرار بھوک یا لقمہ پھنسنے کی صورت میں پیاس کی وجہ سے ہو، یا ظالم کی طرف سے اکراہ کی وجہ سے ہو، تو کیا اس پر اس کا کھانا واجب ہوگا یا اس کے لئے کھانے سے باز رہنا جائز ہوگا یہاں تک کہ وہ مرجائے؟

ظاہر الروایہ کے مطابق حنفیہ، مالکیہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ اور صحیح مذہب کے مطابق حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مضطر پر مردار کا کھانا واجب ہوگا[۱]۔

ان حضرات نے کہا ہے کہ جو شخص بھوک یا پیاس کی وجہ سے ہلاکت کا اندیشہ رکھتا ہو اگر وہ مردار یا خنزیر کا گوشت یا خون پائے پھر اسے نہ کھائے اور نہ پیئے یہاں تک کہ وہ مرجائے حالانکہ اسے علم ہو کہ اس کے لئے اس کی گنجائش ہے تو گنہگار ہوگا[۲]، اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ"[۳] (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)، اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ جو شخص مردار وغیرہ کو کھانا چھوڑ دے یہاں تک کہ وہ مرجائے تو وہ خودکشی کرنے والا سمجھا جائے گا اور اپنی جان کو ہلاکت میں ڈالنے والا قرار پائے گا، کیونکہ کھانے سے رکنا ایسا فعل ہے جو انسان کی طرف منسوب ہوگا، اور اس لئے کہ وہ اس چیز کے ذریعہ جسے اللہ نے اس کے لئے حلال کیا ہے اپنی جان کو زندہ رکھنے پر قادر ہے، پس وہ اس پر لازم ہوگا، جیسا کہ اگر اس کے ساتھ حلال کھانا ہوتا[۱]۔

حنابلہ اور شافعیہ میں سے ہر ایک نے ایک قول میں اور امام ابو یوسف سے ایک روایت میں کہا: مضطر کے لئے مردار کا کھانا مباح ہوگا، اور اس پر لازم نہیں ہوگا، پس اگر وہ ضرورت کی حالت میں کھانے سے باز رہے اور مرجائے تو اس پر کوئی گناہ اور کوئی حرج نہیں ہوگا، اس لئے کہ عبداللہ بن حذافہ سہمی صحابی رسول ﷺ سے روایت کی گئی ہے: **"أن طاغية الروم حبسه فی بيت، وجعل معه خمرا ممزوجا بماء ولحم خنزير مشوی ثلاثة أيام، فلم يأكل ولم يشرب، حتی مال رأسه من الجوع والعطش وخشوا موته، فأخرجوه فقال: قد كان الله أحله لی لأنی مضطر، ولكن لم أكن لأشمتک بدين الإسلام"**[۲] (روم کے بادشاہ نے انہیں ایک گھر میں قید کردیا، اور ان کے ساتھ تین دنوں تک پانی میں ملی ہوئی شراب اور سور کا بھنا ہوا گوشت رکھدیا، انہوں نے نہیں کھایا اور نہیں پیا، یہاں تک کہ بھوک اور پیاس کی وجہ سے ان کا سر جھک گیا اور ان لوگوں کو ان کی موت کا اندیشہ ہوگیا تو انہیں قید سے نکالا، تو انہوں نے فرمایا: اللہ نے اسے میرے لئے حلال کردیا تھا کیونکہ میں مضطر تھا، لیکن میں نے نہیں چاہا کہ تم کو دین

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۱۵، الدسوقی ۲/ ۱۱۵، المغنی ۸/ ۵۹۶، اختیارات ابن تیمیہ رص ۳۲۱، المقنع ۳/ ۵۳۱، المہذب ۱/ ۲۵۰۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۲۴/ ۱۵۱، ابن عابدین ۵/ ۲۱۵۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

(۱) المغنی ۸/ ۵۹۶۔

(۲) قصہ عبداللہ بن حذافہ السہمی کی روایت ابن عساکر نے تاریخ دمشق (ترجمہ عبداللہ بن حذافہ السہمی رص ۱۳۴، ۱۳۵ طبع دار الفکر) میں کی ہے، اور اس کی اسناد میں عبداللہ بن حذافہ اور ان سے روایت کرنے والے راوی یعنی زہری کے مابین انقطاع ہے۔

اسلام کے غم سے خوش کروں)۔

اس لئے کہ کھانے کی اباحت رخصت ہے، لہذا دوسری رخصتوں کی طرح اس پر واجب نہیں ہوگی، اور اس لئے کہ نجاست سے پرہیز کرنے اور عزیمت کو اختیار کرنے میں اس کے لئے مقصد ہوتا ہے، اور بسا اوقات اس کا نفس مردار کھانے کو پسند نہیں کرتا ہے، اور اس اعتبار سے وہ اصلی حلال سے جدا ہے (۱)۔

مردار وغیرہ سے مضطر کے کھانے کی مقدار:

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مضطر کے لئے اتنا کھانا مباح ہے جو اس کی زندگی کو بچادے اور اسے موت کا اندیشہ نہ رہے، اسی طرح فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ آسودگی سے زیادہ کھانا حرام ہے (۲)، اور آسودگی کے بقدر کھانے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک ان کے اظہر قول کے مطابق اور حنابلہ اظہر روایت کے مطابق اور مالکیہ میں سے ابن الماجشون اور ابن حبیب کا مذہب یہ ہے: مضطر مردار میں سے صرف جان بچانے کے بقدر کھائے گا، اور اس کے لئے آسودہ ہوکر کھانا مباح نہیں ہوگا، کیونکہ یہ آیت: ”فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ“ (۳) (لیکن (اس میں بھی) جو شخص مضطر ہوجائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں)، آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ مردار حرام ہے، اور اضطرار کی حالت مستثنی ہے، پس جب ضرورت ختم ہوجائے تو آیت کریمہ کی وجہ سے اس کے لئے کھانا حلال نہیں ہوگا یہ اس کو ثابت کرتا ہے کہ جان بچانے کے بعد اس کی حالت اضطرار سے پہلے کی حالت کی طرح ہے، اور اس صورت میں اس کے لئے کھانا مباح نہیں ہوگا تو اسی طرح اس جگہ بھی (۱)۔

مالکیہ نے اپنے معتمد قول میں کہا: اور شافعیہ نے ایک قول میں اور حنابلہ نے دوسری روایت میں کہا: مضطر کے لئے شکم سیر ہوکر کھانا آیت کے مطلق ہونے کی وجہ سے مباح ہوگا، اور اس لئے کہ جابر بن سمرہ نے روایت کی ہے: ”**أن رجلا نزل الحرة فنفقت عنده ناقة فقالت له امرأته: اسلخها حتى نقدد شحمها ولحمها نأكله، فقال: حتى أسال رسول الله ﷺ فسأله فقال: هل عندك غنى يغنيك؟ قال: لا، قال: فكلوها**“ (۲) (ایک آدمی حرہ میں اترا، اس کے پاس ایک اونٹنی ہلاک ہوگئی تو اس سے اس کی بیوی نے کہا: اس کی کھال اتارلو تاکہ ہم اس کی چربی اور گوشت کو پکائیں اور کھائیں، تو اس نے کہا: میں یہ اس وقت نہیں کروں گا، جب تک رسول اللہ ﷺ سے دریافت نہیں کرلوں، تو اس نے آپ ﷺ سے دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: تمہارے پاس کوئی ایسی چیز ہے جو تمہیں بے نیاز کردے، اس نے کہا: نہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: اسے کھاؤ)، اور آپ ﷺ نے کوئی فرق نہیں بیان کیا، اور اس لئے کہ جو چیز جان بچانے کے بقدر جائز ہوگی اس سے مباح چیز کی طرح آسودگی بھی جائز ہوگی، اور اس لئے کہ ضرورت حرمت کو ختم کردیتی ہے، تو وہ مباح ہوجائے گا، اور ضرورت کی مقدار غذا کے نہ ملنے کی حالت سے اس کے ملنے کی

---

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۱۸۵، المغنی ۸/ ۵۹۶ طبع الریاض، المہذب ۱/ ۲۵۰۔
(۲) المغنی ۸/ ۵۹۵، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۷۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۷۳۔

(۱) غمز عیون البصائر ۱/ ۲۷۷، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۷، الاشباہ للسیوطی رص ۸۴، المغنی ۸/ ۵۹۵، القرطبی ۲/ ۲۲۸، الدسوقی ۲/ ۱۱۵۔
(۲) حدیث جابر بن سمرہ: ”أن رجلا نزل الحرة......“ کی روایت ابوداؤد (۴/ ۱۶۶-۱۶۷) نے کی ہے۔

حالت تک ہے یہاں تک کہ اسے پائے [1]۔

ابن قدامہ نے کہا: اس کا احتمال ہے کہ جب ضرورت برابر قائم ہو اور جب اس کے ختم ہونے کی امید ہے تو دونوں کے مابین فرق کیا جائے، پس جب برابر قائم رہے جیسا کہ اس اعرابی کی حالت جس نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا اس کے لئے بھر پیٹ کھانا جائز ہوگا، کیونکہ اگر وہ جان بچانے پر اکتفا کرے گا تو اس کی ضرورت جلد ہی لوٹ آئے گی، اور آئندہ کی ضرورت کے خوف سے الگ ہونا اس کے لئے ممکن نہیں ہوگا، اور اس کے بدن کے کمزور ہونے کا سبب ہوگا، اور بسا اوقات اس کے ہلاک کر دینے کا سبب ہوگا، برخلاف اس صورت کے جبکہ وہ برابر قائم نہ رہے، کہ اس میں امید ہے کہ حلال کے ذریعہ اس کی ضرورت نہ رہے [2]۔

ب-ضرورت کی بنا پر غیر ماکول اللحم جانور کو ذبح کرنا:

ہر وہ جانور جو ماکول اللحم نہیں ہے، مضطر کے لئے ذبح یا بغیر ذبح کے اس کا قتل کرنا حلال ہوتا ہے تاکہ اسے کھا سکے۔

جصاص نے آیات ضرورت کی تفسیر کرتے ہوئے کہا ہے کہ: اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں ضرورت کا ذکر فرمایا ہے اور ان میں سے بعض صورتوں میں ضرورت کے پائے جانے پر بغیر شرط اور وصف کے اباحت کو مطلق رکھا ہے، اور یہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ" [3] (جب کہ (اللہ) نے تمہیں تفصیل بتادی ہے ان (جانوروں) کی جنہیں اس نے تم پر حرام کیا ہے، سوا اس کے کہ اس کے لئے تم مضطر ہو جاؤ) اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کے وقت اباحت ہوگی جس حال میں بھی ضرورت ہو [1]۔

ج-جانور کے علاوہ حرام چیز کو کھانا:

جانور کے علاوہ حرام چیز کو کھانے کی دو قسمیں ہیں:

اول: جو انسان کو ہلاک کرنے کے سبب سے حرام ہے، جیسے زہر، تو وہ ضرورت کی وجہ سے مباح نہیں ہوگا، کیونکہ اسے کھانا موت کو جلدی دعوت دینا ہے، اور خودکشی کرنا ہے، اور یہ کبیرہ گناہ ہے۔

دوم: جو اپنی ناپاکی کی وجہ سے حرام ہے، اور اس کی مثال فقہاء تریاق سے دیتے ہیں، جو شراب اور سانپوں کے گوشتوں پر مشتمل ہوتا ہے۔

دیکھئے: "سم"۔

د-پیاس اور اچھو لگنے کی ضرورت کی بنا پر شراب پینا:

اگر اچھو لگ جائے اور لقمہ کو نگلنے کے لئے شراب کے علاوہ کوئی چیز نہ ملے تو مضطر کے لئے شراب پینا جائز ہے یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے۔

مالکیہ میں سے ابن عرفہ کی رائے یہ ہے کہ اچھو لگنے کی ضرورت حد کو ساقط کر دیتی ہے اور حرمت کو ختم نہیں کرتی ہے [2]۔

رہا پیاس کو دور کرنے کے لئے شراب کو پینا تو حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مقابل قول میں جس شخص کو پیاس کی وجہ سے

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۱۵، احکام القرآن لابن العربی ۱/۵۵، ۵۶، مغنی المحتاج ۴/۳۰۷، المغنی ۸/۵۹۵۔
(۲) المغنی ۸/۵۹۵۔
(۳) سورۂ انعام/۱۱۹۔

(۱) احکام القرآن للجصاص ۱/۱۴۷ طبع المطبعۃ البہیہ، المجموع ۱/۴۳-۴۴۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/۴۱۲، الدسوقی ۴/۳۵۲، الفواکہ الدوانی ۲/۲۸۹، کشاف القناع ۶/۱۱۷، مغنی المحتاج ۴/۱۸۸۔

اپنی جان کی ہلاکت کا خوف ہو تو اس کے لئے شراب پینا مباح ہوگا، جیسا کہ مضطر کے لئے مردار اور خنزیر کا کھانا مباح ہوتا ہے، اور حنفیہ نے پیاس کی ضرورت کی وجہ سے شراب پینے کے جواز میں یہ قید لگائی ہے کہ اگر شراب اس پیاس کو ختم کردے[(۱)]۔

مالکیہ اور شافعیہ کا اصح قول کے مطابق پیاس کو دور کرنے کے لئے شراب پینا حرام ہے[(۲)]۔

ھ- مضطر کے لئے انسان کا گوشت کھانا:

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر مضطر کو زندہ معصوم الدم انسان کے علاوہ کچھ نہ ملے تو اس کے لئے اس کو قتل کرنا مباح نہیں ہوگا، اور نہ اس کے کسی عضو کو تلف کرنا، چاہے وہ مسلمان ہو یا کافر، کیونکہ وہ اسی کے مثل ہے، لہذا جائز نہیں ہوگا کہ اسے ہلاک کرکے اپنی جان بچائے[(۳)]۔

اس صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے جبکہ کسی معصوم انسان کو مردہ ہونے کی حالت میں پائے تو بعض حنفیہ اور شافعیہ نے اصح اور مشہور قول میں اس کے کھانے کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ زندہ کی حرمت زیادہ ہے[(۴)]۔

مالکیہ، حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ مضطر کے لئے آدمی کا کھانا جائز نہیں ہے، اگرچہ وہ مردہ ہو[(۵)]، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**کسر عظم المیت ککسرہ حیا**"[(۱)] (مردہ انسان کی ہڈی کو توڑنا اس کے زندہ حالت میں توڑنے کی طرح ہے)۔

ماوردی نے کہا: اگر ہم مردار آدمی میں سے کھانے کی اجازت دیں گے تو بلا اختلاف سد رمق سے زیادہ کھانا جائز نہیں ہوگا، تاکہ دونوں (زندہ اور مردہ) حرمتوں کی حفاظت برقرار رہے، اور کہا: مضطر کے لئے اس کا پکانا اور بھوننا درست نہیں ہوگا، بلکہ اسے کچا کھائے گا، کیونکہ اس سے ضرورت پوری ہوجائے گی، اور اس کے پکانے میں اس کی حرمت کو پامال کرنا ہے، لہذا اس پر اقدام جائز نہیں ہوگا، برخلاف دوسرے مردار کے کہ مضطر کے لئے اسے کچا اور پکا کر کھانا جائز ہے[(۲)]۔

۱۱- محرمات کی ترتیب:

اگر مضطر مردار اور اس جیسی کھانے پینے کی ممنوع اشیاء پائے اور دوسرے کے کھانے یا پینے کی چیز کو پائے تو وہ ان دونوں میں سے کس کو لے گا؟۔

اکثر حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ، سعید بن المسیب اور زید بن اسلم کا مذہب یہ ہے کہ مضطر کے لئے دوسرے کے کھانے کو استعمال کرنے کا حق نہیں ہوگا، بلکہ اسے صرف مردار کھانے کی اجازت ہوگی، کیونکہ مردار کی اباحت نص سے ثابت ہے، اور دوسرے کے مال کی اباحت اجتہاد سے ثابت ہے، اور نص زیادہ قوی ہے، اور اس لئے کہ حقوق

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۴۱۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۸۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۳۵۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۸۹، تفسیر ابن العربی ۱/ ۵۶، مغنی المحتاج ۴/ ۲۲، الام ۲/ ۲۵۳، حلیۃ العلماء ۳/ ۴۱۶۔

(۳) المغنی ۸/ ۶۰۱، المجموع ۹/ ۴۴۔

(۴) المجموع ۹/ ۴۴، المغنی ۸/ ۶۰۲۔

(۵) المجموع ۹/ ۴۴، تفسیر القرطبی ۲/ ۲۲۹، المغنی ۸/ ۶۰۲۔

(۱) حدیث: "کسر عظم المیت ککسرہ حیا......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۴۴) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ابن قطان نے اسے حسن قرار دیا ہے جیسا کہ ابن حجر کی تلخیص ۳/ ۵۴ میں ہے۔

(۲) المجموع ۹/ ۴۴۔

اللہ درگذر پر مبنی ہیں اور آدمی کے حقوق بخل اور تنگی پر مبنی ہیں، اور اس لئے بھی کہ آدمی کے حق کا تاوان اس پر لازم ہوتا ہے، اور اللہ کے حق کا کوئی عوض نہیں ہوتا ہے [(۱)]۔

بعض حنفیہ اور شافعیہ نے ایک قول کے مطابق اور عبداللہ بن دینار نے کہا ہے: جو شخص دوسرے کا کھانا پائے تو اس کے لئے مردار مباح نہیں ہوگا، کیونکہ وہ حلال کھانے پر قادر ہے، لہذا اس کے لئے مردار کھانا جائز نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر اسے اس کا مالک دیدے [(۲)]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ دوسرے کے کھانے کو مردار پر مقدم کرنا مندوب ہے، بشرطے کہ کاٹنے، یا مارنے یا ایذاء کا اندیشہ نہ ہو، ورنہ مردار مقدم ہوگا [(۳)]۔

اصبغ نے ابن القاسم سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ: مضطر خون تو پیئے گا اور شراب نہیں پیئے گا، اور مردار تو کھائے گا مگر گمشدہ اونٹوں کے قریب نہیں جائے گا، یہ ابن وہب کا قول ہے، پیشاب پیئے گا اور شراب نہیں پیئے گا، کیونکہ شراب میں حد لازم ہوتی ہے تو یہ زیادہ سخت ہے [(۴)]۔

اور مضطر اگر حالت احرام میں ہو اور مردار اور زندہ شکار پائے جسے کسی محرم نے شکار کیا ہو یا اس کے شکار پر معاونت کی ہو تو وہ مردار کو اس زندہ شکار پر مقدم کرے گا جسے کسی محرم نے شکار کیا ہو یا اس کے شکار پر اعانت کی ہو، یہی حنفیہ اور مالکیہ کا قول معتمد ہے، اور شافعیہ اور حنابلہ کا راجح مذہب ہے [(۵)]۔

(۱) غمز عیون البصائر ۱/ ۲۸۸، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۹، المجموع ۹/ ۵۳، المغنی ۸/ ۶۰۰۔

(۲) غمز عیون البصائر ۱/ ۲۸۸-۲۸۹، المغنی ۸/ ۶۰۰، المجموع ۹/ ۵۳۔

(۳) الدسوقی ۲/ ۱۱۶، القرطبی ۲/ ۲۲۹۔

(۴) القرطبی ۲/ ۲۸۸۔

(۵) غمز عیون البصائر ۱/ ۲۸۹، الدسوقی ۲/ ۱۱۶، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۹، المغنی ۸/ ۶۰۱۔

شافعیہ نے ایک قول میں اور بعض حنفیہ اور شعبی نے کہا ہے کہ: وہ شکار کو کھائے گا اور اس کا فدیہ ادا کرے گا، کیونکہ ضرورت اسے مباح کر دیتی ہے، اور اس پر قدرت کے ہوتے ہوئے مردار حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اس سے بے نیاز ہے [(۱)]۔

۱۲- مردار وغیرہ کی حرمت کو دور کرنے میں ضرورت کا اثر:

اصول بزدوی کے شارح نے کہا: ضرورت کی حالت میں مردار وغیرہ کے کھانے کے حکم کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ کیا یہ مباح ہوجائے گا یا حرمت باقی رہے گی اور گناہ ختم ہوجائے گا؟۔

تو ان میں سے بعض کا مذہب یہ ہے کہ: وہ حلال نہیں ہوگا لیکن جان کو باقی رکھنے کے لئے کھانے کے بارے میں رخصت دی جائے گی، جیسا کہ اکراہ علی الکفر کی صورت میں ہے، اور یہی امام ابو یوسف سے ایک روایت اور امام شافعی کا ایک قول ہے۔

ہمارے اکثر اصحاب (حنفیہ) کا مذہب یہ ہے کہ اس حالت میں حرمت ختم ہوجاتی ہے [(۲)]۔

پھر انہوں نے اختلاف کے دو فائدے ذکر کئے ہیں:

اول: اگر وہ صبر کرے یہاں تک کہ مرجائے تو پہلے قول کے مطابق وہ گنہگار نہیں ہوگا، دوسرے قول کے مطابق گنہگار ہوگا۔

دوم: اگر وہ حرام نہ کھانے کی قسم کھائے پھر اسے ضرورت کی حالت میں کھالے تو پہلے قول کے مطابق وہ حانث ہوجائے گا اور دوسرے قول کے مطابق حانث نہیں ہوگا [(۳)]۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۹، المغنی ۸/ ۶۰۱، غمز عیون البصائر ۱/ ۲۸۹۔

(۲) کشف الاسرار ۱/ ۶۴۲ طبع الصنائع ۱۳۰۷ھ۔

(۳) کشف الأسرار ۱/ ۶۶۲، سلم الاصول شرح نہایۃ السول ۱/ ۱۲۱- ۱۲۲ طبع عالم الکتب۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''رخصۃ اور اصولی ضمیمہ''۔

۱۳-معصیت کے سفر میں مضطر کا مردار کو کھانا:

شافعیہ کا مذہب مختار اور حنابلہ و مالکیہ کا ایک قول یہ ہے: مضطر کے لئے معصیت کے سفر میں مردار کھانا جائز نہیں ہوگا، جیسے ڈاکو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ**" (لیکن (اس میں بھی) جو شخص مضطر ہو جائے، اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں) امام مجاہد نے کہا ہے: وہ مسلمانوں پر بغاوت کرنے والا اور ان پر زیادتی کرنے والا نہ ہو، اور سعید بن جبیر نے کہا ہے: جب وہ ڈکیتی کے ارادہ سے نکلے گا تو اس کے لئے رخصت نہیں ہوگی، پس اگر توبہ کرلے اور معصیت سے الگ ہو جائے تو اس کے لئے کھانا حلال ہوگا[۱]۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مشہور قول اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے: اپنے سفر میں گنہگار کو مردار کھانے کی رخصت حاصل ہوگی[۲]۔

اپنے سفر میں گنہگار شخص کے لئے اباحت میں علماء کا اختلاف اور تفصیل ہے، سفر کی رخصتوں کو ''سفر'' میں ملاحظہ کیا جائے۔

۱۴-دوسری حالت: دوا علاج کے لئے چھونے اور دیکھنے پر اضطرار:

دوا علاج کی ضرورت کے پیش نظر شرمگاہ کا کھولنا اور اس کا دیکھنا جائز ہوگا[۱]۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: طبیب کے لئے اجنبی عورت کے بدن میں سے شرمگاہ وغیرہ کو دیکھنا مباح ہے، ضرورت جس کی داعی ہو، کیونکہ یہ حاجت کی جگہ ہے[۲]۔

شربینی الخطیب نے کہا ہے: حاجت کے وقت فصد کھلوانے، پچھنا لگوانے، اور علاج کی غرض سے دیکھنا اور چھونا دونوں مباح ہیں، اگرچہ شرمگاہ میں ہو، اس لئے کہ اس کی حاجت ہے، کیونکہ اس وقت حرام قرار دینے میں تنگی ہے، پس مرد کے لئے عورت کا علاج کرنا اور اس کے برعکس جائز ہے، لیکن یہ کسی محرم یا شوہر یا کسی عورت کی موجودگی میں ہو[۳]۔

ڈاکٹر کے لئے اجنبی عورت کے علاج کرنے کے جواز کی شرائط میں تفصیل ہے، جسے ''عورة'' میں ملاحظہ کیا جائے۔

۱۵-ناپاک اور حرام چیز کے ذریعہ علاج پر اضطرار:

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے: حرام اور ناپاک چیز سے دوا کرنا جائز نہیں ہے[۴]، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم**"[۵]

---

(۱) المغنی ۸/ ۵۹۷، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۸، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۸، شائع کردہ الدار العربیہ للکتاب۔

(۲) تفسیر الجصاص ۱/ ۱۴۷، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۸، تفسیر القرطبی ۲/ ۲۳۲، مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۸۔

---

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۰/ ۱۵۶، بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۴، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۳، المغنی ۶/ ۵۵۸، کشاف القناع ۱/ ۲۶۵۔

(۲) المغنی ۶/ ۵۵۸۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۳۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۴۱، الفروع ۲/ ۱۶۵، کشاف القناع ۶/ ۱۱۶، المجموع ۹/ ۵۰۔

(۵) حدیث: "إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم" کی روایت بخاری (۱۰/ ۷۸) نے تعلیقا کی ہے، اور اسے امام احمد بن حنبل ابن مسعود کے قول سے متصلاً ان پر موقوف ذکر کیا ہے، کتاب الاشربہ رص ۶۳ میں اور اسے ابن حجر نے الفتح ۱۰/ ۷۹ میں صحیح قرار دیا ہے۔

(اللہ نے تمہارے لئے حرام چیزوں میں شفاء نہیں رکھی ہے)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ حرام چیز کے ذریعہ علاج کرنا جائز ہے، اگر اس کے ذریعہ شفاء کا حصول یقینی ہو، جیسے مخمصہ کی حالت میں مردار کھانا، اور پیاس اور لقمہ اٹکنے کے وقت شراب پینا، اور اس حرام کے ذریعہ علاج کرانے کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں، جس کے ذریعہ شفاء کا حصول یقینی نہ ہو[1]۔

حنفیہ کے نزدیک حرام چیز کے ذریعہ دوا کرنے کے جواز کے لئے یہ شرط ہے کہ اس میں حصول شفاء کا یقین ہو اور اس کے علاوہ کوئی دوسری دوا موجود نہ ہو[2]۔

شافعیہ نے راجح مذہب کے مطابق شراب کے علاوہ دیگر ناپاک چیزوں سے دوا کرنے کو جائز قرار دیا ہے، اور اس میں نشہ آور چیز کے علاوہ تمام ناپاک اشیاء برابر ہیں[3]۔

حرام اور ناپاک چیزوں کے ذریعہ دوا کرنے کی شرائط کی تفصیل کے لئے اور تعجیل شفاء کی غرض سے اس کے ذریعہ دوا کرنے کے حکم کے لئے دیکھئے: ''تداوی''۔

۱۶- تیسری حالت: جان کو ہلاک کرنے اور ارتکاب فاحشہ پر اضطرار:

اکراہ کی تاثیر کے تحت قتل کرنا:

اس کے تحت دو صورتیں ہیں: پہلی صورت اپنی ذات کو قتل کرنے پر اضطرار، جیسا کہ گذرا، اور اس کی بحث جان کی طرف سے دفاع کے بیان میں آئے گی، اور دوسری صورت: کسی دوسرے کو قتل

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۶۱۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۱۱۳-۲۱۵۔

(۳) المجموع ۹/ ۵۰۔

کرنے پر اضطرار اور اس کا بیان حسب ذیل ہے:

علماء کا اس پر اجماع ہے کہ اگر کسی شخص پر دوسرے شخص کو قتل کرنے کے لئے اکراہ کیا جائے تو اس کے لئے اس کے قتل پر اقدام کرنا جائز نہیں ہوگا، اور نہ کوڑے وغیرہ کے ذریعہ اس کی حرمت کو پامال کرنا جائز ہوگا، اور وہ اپنے اوپر آنے والی مصیبت پر صبر کرے گا، اور اس کے لئے حلال نہیں ہوگا کہ دوسرے شخص کو اپنے فدیہ میں دیدے، اور اللہ سے دنیا اور آخرت میں عافیت طلب کرے گا[1]۔

صاوی مالکی نے کہا ہے: اگر تم سے کوئی ظالم کہے کہ: اگر تم فلاں کو قتل نہیں کرو گے یا اسے نہیں کاٹو گے تو میں تجھے قتل کردوں گا، تو یہ جائز نہیں ہوگا، اور اس شخص پر واجب ہوگا جسے یہ کہا گیا ہے کہ اپنے قتل پر راضی ہوجائے اور صبر کرے[2]۔

اکراہ کی تاثیر کے تحت قتل یا عضو کے کاٹنے کی صورت میں کس پر قصاص واجب ہوگا، اس کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف اور تفصیل ہے، دیکھئے: ''اکراہ اور قصاص''۔

دفاع کی ضرورت کے تحت قتل کرنا:

اگر کوئی حملہ آور کسی انسان پر حملہ کرے تو اس کے لئے دفاع کرنا جائز ہوگا، اس پر فقہاء کے مابین اتفاق ہے[3]، اور ان کا اختلاف صرف اس میں ہے کہ جس پر حملہ کیا جائے اس پر اپنی جان کی

(۱) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۱۸۳، تبیین الحقائق ۵/ ۱۸۶، مجمع الانہر ۲/ ۴۱۷، الشرح الصغیر ۲/ ۵۴۹، شرح الزرقانی ۴/ ۸۸، المغنی ۷/ ۶۴۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۴۵-۲۴۸۔

(۲) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۵۴۹۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۹۲-۹۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۴، مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۳، المغنی ۸/ ۳۲۹-۳۳۰، الانصاف ۱۰/ ۳۰۳، مطبعۃ السنۃ المحمدیہ، کشاف القناع ۶/ ۱۵۴، شائع کردہ عالم الکتب۔

طرف سے دفاع کرنا واجب ہے یا نہیں؟۔

حنفیہ اور مالکیہ کے اصح قول اور شافعیہ اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے: جس پر حملہ کیا جائے اس پر اپنی جان کی طرف سے دفاع واجب ہے، البتہ شافعیہ نے حملہ کرنے والے کے دفاع کے وجوب میں یہ قید لگائی ہے کہ حملہ آور کافر یا جانور ہو [۱]۔

ایک قول کے مطابق مالکیہ کی رائے اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ جس پر حملہ کیا جائے اس پر حملہ آور کا دفاع واجب نہیں ہوگا [۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''صیال''۔

اکراہ کی تاثیر کے تحت زنا کرنا:

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے: اکراہ کی وجہ سے زنا کرنا مباح نہیں ہے، اور نہ مرد کو اس کی رخصت ہے اگر چہ اکراہ تام ہو، اور اگر کرے گا تو گنہگار ہوگا، اور اس کی تفصیل اصطلاح: ''اکراہ'' اور ''زنا'' میں ہے۔

۱۷- چوتھی حالت: دوسرے کا مال لینے اور اسے تلف کرنے پر اضطرار:

اگر انسان مضطر ہو جائے اور دوسرے کے کھانے کے علاوہ کچھ نہیں پائے تو وہ دیکھے گا، اگر اس کا مالک بھی اس پر مضطر ہو تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا، اور کسی کے لئے اس سے لینا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ وہ ضرورت میں برابر ہے، اور ملکیت میں منفرد ہے، تو وہ غیر ضرورت کی

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۵، مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۳۴/ ۲۴۲، احکام القرآن للجصاص ۲/ ۴۸۷ - ۴۸۸، مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۳، الإنصاف ۱۰/ ۳۰۴۔

(۲) مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۳، الانصاف ۱۰/ ۳۰۴۔

حالت کے مشابہ ہوگا، اور اگر اسے اس سے لے لے پھر وہ مر جائے تو اس پر اس کا ضمان لازم ہوگا، کیونکہ اسے ناحق قتل کیا ہے، اور اگر اس کا مالک اس پر مضطر نہ ہو تو اس پر مضطر کے لئے اس کا خرچ کرنا لازم ہوگا، کیونکہ اس سے ایک معصوم انسان کی جان کو زندہ رکھنا متعلق ہے لہذا یہ اس پر لازم ہوگا، جیسا کہ اس پر اپنے منافع کو خرچ کرنا اور اسے ڈوبنے اور جلنے سے نجات دینا لازم ہوگا، کیونکہ اس کے خرچ کرنے سے رکنا مضطر کے قتل پر اعانت ہے [۱]، اور نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے: ''**من أعان على قتل مؤمن بشطر كلمة لقي الله عزوجل مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله**'' [۲] (جو شخص کسی مومن کے قتل پر کلمہ کے جزء سے اعانت کرے گا تو وہ اللہ عزوجل سے اس حال میں ملے گا کہ اس کی آنکھوں کے مابین لکھا ہوا ہوگا، اللہ کی رحمت سے مایوس ہے)۔

اگر وہ مضطر کے لئے خرچ نہیں کرے تو مضطر کو اس کے لینے کی اجازت ہوگی، کیونکہ وہ اس کا مستحق ہے، اس کا مالک نہیں ہے تو اس کے لئے اس کا لینا جائز ہوگا اپنے مال کے علاوہ کی طرح، اور اگر اس سلسلہ میں قتال کی حاجت پڑے تو اس پر اسے قتال کرنے کا حق ہوگا، پھر اگر مضطر قتل کر دیا جائے تو وہ شہید ہوگا، اور اس کے قاتل پر ضمان ہوگا، اور اگر اس کے لینے میں اس کے مالک کا قتل ہو جائے تو اس کا خون رائیگاں ہوگا، کیونکہ وہ اس سے قتال کرنے میں ظالم ہے تو وہ حملہ آور کے مشابہ ہوگا، البتہ اگر خرید کر یا اسے راضی کر کے اس کا لینا ممکن ہو تو اس سے قتال کرنے کی اجازت نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس

(۱) المہذب ۱/ ۲۵۰، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۸، تفسیر الجصاص ۱/ ۱۵۳، القواعد لابن رجب رص ۲۲۸، الدسوقی ۴/ ۲۴۲، المغنی ۶/ ۶۰۲۔

(۲) حدیث: ''من أعان على قتل مؤمن......'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۷۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (۲/ ۸۳) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

کے بغیر اس تک پہنچنا ممکن ہے [۱]۔

دوسرے کے حق کے ابطال کے بارے میں اضطرار کے اثر کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف اور تفصیل ہے جسے ''اتلاف اور ضمان'' میں ملاحظہ کیا جائے۔

کشتی کو بچانے کی ضرورت کے تحت دوسرے کے مال کو تلف کرنا:

اگر کشتی ڈوبنے کے قریب ہوجائے تو اس کے کچھ سامانوں کو دریا میں ڈال دینا جائز ہوگا اور ڈالنا واجب ہوگا، کشتی میں سوار افراد کے نجات کی امید کے پیش نظر اگر ہلاکت کا اندیشہ ہو، اور جاندار کو بچانے کی خاطر ایسے مال کو ڈالنا واجب ہوگا جس میں جان نہ ہو، اور جانور کو ڈالنا جائز نہیں ہوگا جبکہ جانور کے بغیر کشتی کو ڈوبنے سے بچانا ممکن ہو، اگر انسانوں کو بچانے کے لئے جانوروں کو ڈالنے کی ضرورت پڑے گی تو انہیں ڈال دیا جائے گا، اور اس سلسلہ میں غلام آزاد کی طرح ہیں، اور کسی بھی حال میں انسان کو پھینکنے کی کوئی سبیل نہیں ہے، چاہے وہ مرد ہو یا عورت، آزاد ہو یا غلام، مسلمان ہو یا کافر [۲]۔

اکراہ کی تاثیر کے تحت دوسرے کا مال تلف کرنا:

اگر کسی شخص پر کسی مسلمان کے مال کو تلف کرنے کے لئے ایسے امر کے ذریعہ اکراہ کیا جائے، جس سے وہ اپنی جان یا اپنے کسی عضو پر

(۱) المغنی ۸/ ۶۰۲، المبسوط ۲۴/ ۷۳، الفروق للقرافی ۱/ ۱۹۶، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۸۔

(۲) روضۃ الطالبین ۹/ ۳۳۸، مطالب اولی النہی ۴/ ۹۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۷، ابن عابدین ۵/ ۱۷۲۔

خطرہ محسوس کرے تو اس کے لئے یہ کرنے کی گنجائش ہوگی [۱]۔

فقہاء کا اس شخص کے بارے میں جس پر اس حالت میں ضمان واجب ہوگا اختلاف اور تفصیل ہے، دیکھئے: ''اکراہ اور ضمان''۔

۱۸- پانچویں حالت: باطل قول پر اضطرار:

اکراہ کی تاثیر کے تحت کلمۂ کفر کہنا:

اگر کسی شخص پر کفر کے بارے میں اکراہ کیا جائے یہاں تک کہ اسے اپنی ذات پر قتل کا خوف ہو تو اگر وہ کفر کرے اور اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے، اور اس کی بیوی پر طلاق واقع نہیں ہوگی، اور نہ اس پر کفر کا حکم لگایا جائے گا، اور اگر وہ صبر کرے یہاں تک کہ قتل کر دیا جائے تو شہید قرار پائے گا [۲] اور تفصیل کے لئے دیکھئے: ''رخصۃ''، فقرہ/ ۱۳ اور ''اکراہ''، فقرہ/ ۲۴۔

جھوٹ بولنے پر اضطرار:

چند امور میں جھوٹ بولنا جائز ہے، حدیث سے ثابت ہے، چنانچہ ام کلثوم بنت عقبہ بن ابی معیط کی حدیث میں ہے: ''**أنها سمعت رسول الله ﷺ وهو يقول: ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس ويقول خيراً وينمي خيراً**''[۳] (انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے: وہ شخص جھوٹا نہیں ہے جو لوگوں کے مابین صلح کراتا ہے، اور اچھی بات کہتا ہے اور اچھی بات

(۱) مجمع الضمانات رص ۲۰۵، القواعد لابن رجب رص ۲۸۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۱۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۷۲، کشاف القناع ۶/ ۱۸۵، الاقناع ۴/ ۳۰۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۴۰-۳۴۱۔

(۳) حدیث ام کلثوم: ''ليس الكذب الذى يصلح بين الناس......'' کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۱۱) نے کی ہے۔

منسوب کرتا ہے)۔

اس حدیث کے ایک راوی ابن شہاب کہتے ہیں کہ میں نے نہیں سنا ہے کہ لوگ آپس میں جس چیز کو جھوٹ کہتے ہیں اس میں سے کسی چیز میں رخصت دی گئی ہو مگر تین چیزوں میں جنگ، لوگوں کے مابین صلح کرانا، اور شوہر کا اپنی بیوی اور بیوی کا اپنے شوہر سے بات کرنا)۔

عزبن عبدالسلام کہتے ہیں کہ: تحقیق یہ ہے کہ جھوٹ کی اجازت ہوجاتی ہے اور اس میں جو مصلحت ہوتی ہے اموال، ابضاع اور جان کی حفاظت کے واجب ہونے کے سلسلے میں اس مصلحت کا جو درجہ ہوتا ہے اس کے مطابق اس پر ثواب دیا جاتا ہے[۱]۔

تقیہ پر اضطرار:

اضطرار کی صورت میں بغیر کسی حق کے نفس کو ہلاکت سے بچانے کے لئے تقیہ جائز ہے۔

سرخسی نے کہا ہے: تقیہ کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اسے فرض کے چھوڑنے میں اپنی جان کی ہلاکت کے خوف کی صورت میں رخصت دی جائے گی[۲]۔

اور تقیہ کے ذریعہ عمل کی مشروعیت کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''تقیۃ''، فقرہ/ ۵''۔

۱۹- ضرورت کے احکام کو منضبط کرنے والے فقہی قواعد:

فقہاء نے ضرورت کے احکام کو منضبط کرنے ان کے عام نشانات کو واضح کرنے اور ان کے آثار کو منظّم کرنے کے لئے چند فقہی قواعد وضع کئے ہیں، جن میں سے اہم قواعد یہ ہیں:

المشقة تجلب التيسير[۱] (مشقت آسانی کو پیدا کرتی ہے)۔

اس قاعدہ کی اصل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ''يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ''[۲] (اللہ تمہارے حق میں سہولت چاہتا ہے اور تمہارے حق میں دشواری نہیں چاہتا)، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ''[۳] (اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی)، اور اس قاعدہ پر تمام شرعی رخصتوں اور اس کی تخفیفات کی تخریج ہوتی ہے۔

علاوہ ازیں اس قاعدہ سے وہ چیز خارج ہے جس پر نص ہو، اگرچہ اس میں مشقت اور عموم بلوی ہو[۴]، ابن نجیم نے کہا ہے: مشقت اور حرج ایسی جگہ معتبر ہیں جہاں کوئی نص نہ ہو، اور اگر اس کے خلاف نص ہو تو معتبر نہیں ہیں[۵]۔

ان اسباب کے احکام کی تفصیل اور تخفیف کے بارے میں موثر مشقت کے ضابطے کے لئے دیکھئے: ''تیسیر''، فقرہ/ ۳۲-۴۱۔

جب معاملہ تنگ ہوجاتا ہے تو اس میں کشادگی پیدا ہوجاتی ہے:

یہ قاعدہ اپنے ماقبل کے قاعدہ سے نکالا ہوا ہے، اور انجام کے اعتبار سے دونوں میں قربت ہے، اور اس کا معنی یہ ہے: اگر کسی معاملہ

---

(۱) قواعد الاحکام للعز بن عبدالسلام (۹۶/۱-۹۷ طبع دار الکتب العلمیہ)۔

(۲) المبسوط ۲۴/ ۷۷، تفسیر القرطبی ۴/ ۵۷۔

(۱) غمز عیون البصائر ۱/ ۲۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الاشباہ للسیوطی ص ۷۶-۸۰۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۳) سورۂ حج/ ۷۸۔

(۴) شرح المجلہ للأتاسی ۱/ ۵۰۔

(۵) غمز عیون البصائر ۱/ ۲۷۱۔

میں مشقت ظاہر ہوتو اس میں رخصت دی جاتی ہے، اور وسعت کر دی جاتی ہے، اور اس قاعدہ کی جزئیات میں سے چند یہ ہیں:

الف- حمام اور ان مقامات میں جہاں مرد حضرات نہیں جاتے ہیں، ان میں حقوق کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے عورتوں اور بچوں کی گواہی۔

ب- لڑکے اور اس کے نسب کی حفاظت کے لئے پیدائش کے سلسلہ میں دایہ کی گواہی قبول کرنا۔

ج- متوفی عنہا زوجہا (وہ عورت جس کا شوہر وفات پا جائے) کے لئے اپنی عدت کے دوران اپنے گھر سے نکلنے کی اباحت بشرطیکہ وہ کمانے پر مضطر ہو[۱]۔

ضرورت ممنوع چیزوں کو مباح کر دیتی ہے:

اصولی قاعدہ ہے جو نص سے ماخوذ ہے، اور وہ نص اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ"[۲] (سوا اس کے کہ اس کے لئے تم مضطر ہو جاؤ)، اضطرار شدید حاجت ہے، اور محظور وہ ہے جس کے کرنے سے ممانعت کی جائے، یعنی جو چیز شرعاً ممنوع ہوتی ہے وہ ضرورت کے وقت مباح ہو جاتی ہے[۳]۔

یہ قاعدہ در اصل الضرر ویزال کے قاعدہ سے متعلق ہے اس کی جزئیات میں سے مخمصہ کے وقت مردار کے کھانے کا جائز ہونا ہے وغیرہ۔

ضرورت بقدر ضرورت ہوتی ہے:

اس قاعدہ کا معنی یہ ہے: جس کام کا کرنا یا چھوڑنا ضرورت کی

(۱) شرح المجلہ للأ تاسی ۱/۵۱، غمز عیون البصائر ۱/۲۷۳۔

(۲) سورۂ انعام/۱۱۹۔

(۳) غمز عیون البصائر ۱/۲۷۵-۲۷۶، الاشباہ للسیوطی۔

بنا پر جائز ہوتا ہے وہ بقدر ضرورت ہی جائز ہوتا ہے، اور اس سے تجاوز نہیں کیا جا سکتا ہے[۱]۔

اس کی جزئیات میں سے یہ ہے: اگر جنگ کی حالت میں کفار مسلمانوں کے بچوں کو ڈھال بنالیں تو ان پر جہاد کی فرضیت کو ادا کرنے کی ضرورت کے پیش نظر تیر چلانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوگا، لیکن (مجاہدین) کفار کا قصد کریں گے نہ کہ بچوں کا، اور دیت اور کفارہ کے وجوب میں فقہاء کا اختلاف اور تفصیل ہے، دیکھئے: "دیات" اور "کفارات"۔

جو چیز کسی عذر کی وجہ سے جائز ہو وہ اس کے ختم ہونے سے باطل ہو جائے گی:

یہ قاعدہ سابقہ قاعدہ کو مکمل کرتا ہے، پس سابقہ قاعدہ پر ضرورت کی موجودگی کے دوران عمل کیا جائے گا، اور یہ قاعدہ اس صورت کو ظاہر کرتا ہے جس کا کرنا ضرورت کی حالت کے زائل ہو جانے کے بعد واجب ہوتا ہے، اور اس کا معنی یہ ہے کہ وہ چیز جس کا کرنا کسی عذر کے سبب سے یا کسی پیش آنے والے عارض کی وجہ سے جائز ہو تو اس کی مشروعیت عذر کی حالت کے زائل ہونے کے بعد ختم ہو جائے گی، کیونکہ اس کا جواز جب عذر کے سبب سے تھا تو وہ اصل متعذر کا بدل ہے، تو جب عذر ختم ہو جائے گا تو اصل پر عمل کرنا ممکن ہو جائے گا، پھر اگر بدل پر بھی عمل جائز ہو تو بدل اور اصل کو جمع کرنا لازم آئے گا، لہذا جائز نہیں ہوگا، جیسا کہ اس علت کی بنا پر حقیقت اور مجاز کو جمع کرنا جائز نہیں ہے[۲]۔

(۱) شرح المجلہ للأ تاسی ۱/۵۶، الاشباہ للسیوطی رص ۸۴۔

(۲) شرح المجلۃ للأ تاسی ۱/۵۹-۶۰۔

اضطرار دوسرے کے حق کو باطل نہیں کرتا ہے:

اضطرار اگر چہ بعض مقامات میں حرمت سے اباحت کی طرف حکم کی تبدیلی کا تقاضا کرتا ہے، جیسے مردار کا کھانا اور بعض مقامات میں حرمت کے باقی رہنے کے ساتھ اس کے کرنے کی رخصت کا تقاضا کرتا ہے، جیسے کلمۂ کفر، مگر یہ کسی بھی حال میں دوسرے کے حق کو باطل نہیں کرتا ہے، ورنہ یہ ضرر کو ضرر کے ذریعہ زائل کرنے کے قبیل سے ہوگا، اور یہ جائز نہیں ہے۔

اس قاعدہ سے یہ جزئیہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی انسان بھوک کے سبب سے مضطر ہو جائے اور وہ دوسرے کا کھانا کھالے تو وہ ذوات القیم میں اس کی قیمت کا اور مثلی اشیاء میں اس کے مثل کا ضامن ہوگا [۱] اور تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اتلاف اور ضمان''۔

(۱) شرح المجلہ للأ تاسی ۱/۶۷-۷۷، الفروق للقرافی ۱/۱۹۶، القواعد لابن رجب الحنبلی رص ۲۸۶۔

ضروریات

تعریف:

۱ - ضروریات: ضروری کی جمع ہے، اور ضروریات علماء اصول کے نزدیک وہ امور کہلاتی ہیں جو دینی اور دنیوی مصلحتوں کے قیام کے لئے ضروری ہیں، بایں طور کہ اگر وہ مفقود ہو جائیں تو دنیا کی مصلحتیں درست نہیں رہیں، بلکہ وہ فاسد اور تباہ ہو جائیں اور زندگی ختم ہو جائے، اور آخرت میں نجات اور نعمتیں فوت ہو جائیں، اور بڑے نقصان کا سامنا کرنا پڑے [۱] اور یہ امور دین، جان، عقل، نسب اور مال کی حفاظت ہے، اور ضروریات کے مابین یہ ترتیب اعلیٰ سے ادنی کی طرف ہے، اسی ترتیب پر ''مسلم الثبوت'' اور اس کی شرح میں عمل کیا گیا ہے [۲]، اور اسی پر امام غزالی نے ''المستصفی'' میں عمل کیا ہے، نسل کے لفظ کو نسب کے لفظ کے ساتھ بدل کر [۳]۔

شاطبی نے اسے دوسری ترتیب کے ساتھ مرتب کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے: ضروریات کا مجموعہ پانچ ہیں، اور وہ یہ ہیں: دین، جان، نسل، مال اور عقل کی حفاظت کرنا ہے، تو انہوں نے عقل کو نسل اور مال سے مؤخر کیا ہے [۴]۔

(۱) الموافقات ۲/۸۔

(۲) فواتح الرحموت ۲/۲۶۲۔

(۳) المستصفی ۱/۲۸۶۔

(۴) الموافقات ۲/۱۰۔

متعلقہ الفاظ:

الف-حاجیات:

۲- حاجی لغت میں: حاجت کے معنی سے ماخوذ ہے، اور اس کا معنی احتیاج ہے، اس کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے، جس کی ضرورت پڑے [۱]۔

یہ علماء اصول کے نزدیک وہ چیز ہے جس کی ضرورت توسع حاصل کرنے اور اس تنگی کو دور کرنے کے اعتبار سے پیش آتی ہے، جو بسا اوقات حرج اور مشقت کا سبب ہوتی ہے، جو مطلوب کے فوت ہونے سے لاحق ہوتے ہیں، اور اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو فی الجملہ مکلّف لوگوں پر حرج اور مشقت داخل ہوگی، لیکن یہ فساد عادی کے درجہ کو نہیں پہنچتا ہے، جو مصالح عامہ میں متوقع ہوتا ہے [۲]۔

ضروریات وحاجیات کے مابین فرق یہ ہے کہ یہ ضروریات کے بعد دوسرے درجہ میں آتی ہے، پس یہ ضرورت کی حد کو نہیں پہنچتی ہے۔

ب-تحسینیات:

۳-تحسینیات لغت میں حسن کے مادہ سے ماخوذ ہے، اور حسن لغۃً جمال (خوبصورتی) کو کہتے ہیں، یا یہ قباحت کی ضد ہے، اور تحسین تزئین کو کہتے ہیں [۳]۔

علماء اصول کی اصطلاح میں: یہ اچھی عادات کو اختیار کرنا ہے جو مناسب ہوں، اور گندے احوال سے اجتناب کرنا ہے جسے عقل راجح ناپسند کرتی ہے، اور مکارم اخلاق کی قسم میں دونوں جمع ہوتی ہیں [۱]۔

یا یہ وہ چیز ہے جس کی طرف نہ تو ضرورت داعی ہوتی ہے اور نہ حاجت، لیکن یہ تحسین اور سہولت کی جگہ پر واقع ہوتی ہے، اور عادات اور معاملات میں بہتر طریقوں کی رعایت کی جاتی ہے [۲]۔

اس اعتبار سے تحسینیات حاجیات کا سب سے کم درجہ ہے تو یہ ضروریات اور حاجیات کے بعد تیسرے مرتبہ میں ہے۔

ج-مصالح مرسلہ:

۴-لغت میں: "صلح الشئ صلوحاً وصلاحاً"، فاسد ہونے کے برخلاف ہے، اور "في الامر مصلحة"، یعنی معاملہ میں خیر ہے، اور جمع مصالح ہے [۳]، اور علماء کے نزدیک مصالح مرسلہ وہ ہے جس کے لئے شارع کی طرف سے کوئی اصل شاہد نہ ہو، تو اعتبار کے سلسلہ میں اور نہ لغو قرار دینے کے سلسلہ میں [۴]، تو یہ ضروریات سے زیادہ عام ہے، کیونکہ اس میں ضروریات حاجیات اور تحسینیات سب داخل ہیں۔

اجمالی احکام:

الف-ضروریات کی حفاظت کرنا:

۵-ضروریات ان امور میں سے ہے جن کی حفاظت کرنا شارع کا مقصود ہے، کیونکہ یہ دینی اور دنیوی مصلحتوں کے قیام کے لئے ضروری ہیں۔

---

(۱) لسان العرب، تاج العروس والکلیات للکفوی مادہ: "حوج"۔

(۲) الموافقات ۲/ ۱۰۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔

---

(۱) الموافقات ۲/ ۱۱۔

(۲) المستصفی ۱/ ۲۸۶-۲۹۰، الاحکام للآمدی (۳/ ۴۹ طبع صبیح)۔

(۳) المصباح المنیر۔

(۴) جمع الجوامع ۲/ ۲۸۴، ارشاد الفحول/ ۲۱۸۔

شاطبی نے کہاہے: اس کی حفاظت دو چیزوں سے ہوگی:

اول: جوان کے ارکان کو قائم کرے، اور اس کے قواعد کو ثابت کرے اور یہ جانب وجود میں ان کی رعایت کرنے کا نام ہے۔

دوم: جو ان سے اس خلل کو دور کرے جو واقع ہو یا اس میں متوقع ہو، اور یہ اس کے جانب عدم میں ان کی رعایت کرنے کا نام ہے۔

اصل عبادات کا تعلق دین کی حفاظت سے وجود کے اعتبار سے ہے، جیسے ایمان، شہادتین کا تلفظ، نماز، زکاۃ، روزہ حج وغیرہ۔

عادات کا تعلق بھی جان اور عقل کی حفاظت سے جانب وجود کے اعتبار سے ہے، جیسے ماکولات، مشروبات، ملبوسات اور مسکونات اور مکانات وغیرہ کا استعمال کرنا۔

معاملات کا تعلق بھی نسل اور مال سے حفاظت جانب وجود کے اعتبار سے ہے اور جان اور عقل سے بھی ہے، لیکن عادات کے واسطہ سے ہے۔

جنایات کا تعلق سب کی حفاظت سے جانب عدم کے اعتبار سے ہے۔

عبادات اور عادات کی مثالیں گذر چکی ہیں، اور معاملات جن کا تعلق انسان کی مصلحت سے دوسرے کی مصلحت کے ساتھ ہو، جیسے عوض یا بغیر عوض کے ملکیتوں کا منتقل ہونا، اشیاء کی ذات یا منافع یا ابضاع پر عقد کے ذریعہ۔

جنایات وہ ہیں جو گذشتہ اشیاء کو باطل کرتی ہیں تو ان میں وہ چیزیں مشروع ہوئیں جو ابطال کو ختم کرسکیں، اور ان مصالح کی تلافی ہوسکے، جیسے جان کے لئے قصاص اور دیت، عقل اور نسل کے لئے حد اور مال کے لئے ہاتھ کاٹنا اور ضامن قرار دینا[1]۔

(۱) الموافقات ۲/ ۸-۱۰، المستصفی ۱/ ۲۸۶-۲۸۷، فواتح الرحموت ۲/ ۲۶۲۔

ب- ضروریات کا درجہ:

۶- ضروریات مصلحت کے مراتب کا سب سے قوی درجہ ہے، چنانچہ غزالی نے مصلحت کو اس کی قوت ذاتی کے لحاظ سے تین قسموں میں تقسیم کیا ہے۔

الف- ضروریات کا درجہ۔

ب- حاجیات کا درجہ۔

ج- تحسینیات کا درجہ۔

پھر انہوں نے کہا ہے: مصلحت سے مقصود شرع کے مقصود کی حفاظت کرنا ہے، اور مخلوق کے بارے میں شرع کے مقصود پانچ ہیں، اور وہ یہ ہیں کہ ان پر ان کے دین، ان کی جان، ان کی عقل، ان کی نسل اور ان کے مال کی حفاظت کی جائے۔

ان پانچوں اصول کی حفاظت ضروریات کے درجہ میں واقع ہے، تو یہ مصالح میں سب سے قوی درجہ ہے، اور درجہ میں ضروریات کے بعد حاجیات پھر تحسینیات ہیں[1]۔

ج- ضروریات سے استدلال کرنا:

۷- ضروریات مصلحت کا سب سے قوی درجہ ہے، اور اس سے استدلال کرنے میں علماء اصول کے مابین اختلاف ہے۔

چنانچہ امام غزالی نے کہا ہے: جائز ہے کہ اس کی طرف کسی مجتہد کا اجتہاد مفضی ہو، اگر چہ اس کے لئے کوئی اصل معین شاہد نہ ہو، اور اس کی مثال یہ ہے: کفار اگر مسلمان قیدیوں کی ایک جماعت کو ڈھال بنائیں تو اگر ہم ان سے رک جائیں تو وہ ہمیں ماریں گے اور دار الاسلام پر غالب آجائیں گے، اور تمام مسلمان کو قتل کردیں گے

(۱) المستصفی ۱/ ۲۸۶، فواتح الرحموت ۲/ ۲۶۲۔

اور اگر ہم ڈھال پر تیر پھینکیں تو ایک معصوم مسلمان کو قتل کردیں گے، جس نے کوئی گناہ نہیں کیا، شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے، اور اگر ہم رک جائیں تو ہم کفار کو تمام مسلمانوں پر مسلط کردیں گے تو وہ انہیں قتل کریں گے، پھر قیدیوں کو بھی قتل کردیں گے۔

لیکن غزالی نے اس کا تین شرطوں کے ساتھ اعتبار کیا ہے، انہوں نے کہا ہے: اس کا اعتبار تین اوصاف کے اعتبار سے ہوگا، یہ کہ ضروری قطعی کلی ہو[(۱)]۔

یہ امام مالک کے نزدیک حجت ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کی مصلحتوں کی تحصیل کے لئے ہی رسولوں کو مبعوث فرمایا استقراء پر عمل کرتے ہوئے، پس جب ہم کوئی مصلحت پائیں گے تو غلبۂ ظن ہوگا کہ یہ شرع کا مطلوب ہے[(۲)]۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ملاحظہ کی جائے۔

د-ضروریات اپنے ماسوا مقاصد کے لئے اصل ہے:

۸- مقاصد ضروریہ شریعت میں حاجیت اور تحسینیت کے لئے اصل ہے، اگر فرض کرلیا جائے کہ مطلقاً ضروریات نہیں ہے تو حاجت اور تحسین بھی مطلقاً نہیں ہوگی، اور حاجت اور تحسین کے نہ ہونے سے مطلقاً ضرورت کا نہ ہونا لازم نہیں ہے، اس کے باوجود کبھی کبھی حاجت کے نہ ہونے سے ضروری کا نہ ہونا کسی طرح سے لازم آتا ہے، پس حاجت ضرورت کو پیدا کرتی ہے اور ضرورت ہی مطلوب ہے، اس لئے کہ وہی اصل ہے۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ دین اور دنیا کے مصالح پانچ معروف امور کی محافظت پر مبنی ہیں، پس جب اس دنیوی وجود کے قیام کا اعتبار کیا گیا جو اس پر مبنی ہے، یہاں تک کہ اگر وہ برقرار نہ رہے تو دنیا کا وجود باقی نہیں رہے گا، (یعنی جو مکلفین اور تکلیف کے ساتھ خاص ہے)۔

اسی طرح اس کے بغیر اخروی امور قائم نہیں رہ سکتے، لہٰذا اگر دین نہ ہو تو اس پر وہ جزا مرتب نہیں ہوگی جس کی امید کی جاتی ہے، اور اگر مکلّف نہ رہے تو دیندار شخص بھی نہیں رہے گا، اور اگر عقل نہ رہے تو دین ختم ہوجائے اور اگر نسل نہ رہے تو عادۃً انسان باقی نہیں رہے گا، اور اگر مال نہ رہے تو زندگی باقی نہیں رہے گی تو اگر وہ ختم ہوجائے تو زندگی باقی نہیں رہے گی، اور یہ تمام معلوم ہے، اس میں وہ شخص شک نہیں کرسکتا ہے جسے دنیا کے احوال کی ترتیب معلوم ہو اور یہ کہ دنیا آخرت کے لئے توشہ ہے[(۱)]۔

ھ-ضروری میں خلل واقع ہونے سے حاجی اور تحسینی میں خلل لازم آتا ہے:

۹- جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ضروری حاجی اور تحسینی کی اصل ہے، اور یہ کہ یہ دونوں اس اعتبار سے کہ اس کے اوصاف میں سے دو وصف یا اس کی جزئیات میں سے دو جزئی ہیں یہ دونوں اس پر مبنی ہیں، تو اس میں خلل واقع ہونے سے ان دونوں میں خلل لازم ہوگا، کیونکہ جب اصل میں خلل واقع ہوگا تو بدرجہ اولی فرع میں خلل واقع ہوگا۔

تو جب ہم شریعت کی طرف سے اصل بیع کا ختم ہونا فرض کرلیں تو جہالت اور دھوکہ کا اعتبار نہیں ہوگا، اور اگر اصل قصاص ختم ہوجائے تو اس میں مماثلت کا اعتبار نہیں ہوگا اور اسی طرح[(۲)]۔

---

(۱) المستصفی ار ۲۹۴-۲۹۶، الذخیرہ ۲ر ۱۴۲۔

(۲) الذخیرہ ۲ر ۱۴۲، ہامش الفروق ۴ر ۰۷۔

(۱) الموافقات ۲ر ۱۶-۱۷۔

(۲) الموافقات ۲ر ۱۷۔

موضوع کی تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ملاحظہ کی جائے۔

ضفدع

دیکھئے: ''أطعمة''۔

ضفائر

دیکھئے: ''شعر'' اور ''غسل''۔

ضلع

تعریف:

۱-ضلع (لام کے فتح اور اس کے سکون کے ساتھ) دو لغت ہیں، پسلی کی ٹیڑھی ہڈی کے معنی میں ہے، اور یہ مؤنث ہے، اور اس کی جمع أضلع، أضالع، اضلاع اور ضلوع آتی ہے اور یہ دونوں پہلوؤں کی ہڈیاں ہیں [۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

ضلع سے متعلق احکام:

پسلی کی ہڈی پر جنایت کرنا:

۲-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ہڈیوں کے توڑنے میں قصاص نہیں ہے (جس میں پسلی بھی داخل ہے)، اس لئے کہ نبی علیہ السلام سے مروی ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: **"لا قصاص فی العظم"** [۲] (ہڈی میں قصاص نہیں ہے)، اور اس لئے بھی کہ مماثلت کا وثوق نہیں ہے، کیونکہ

---

(۱) لسان العرب، متن اللغہ، المصباح المنیر مادہ: ''ضلع''۔

(۲) حدیث: **''لا قصاص فی العظم''** کو زیلعی نے نصب الرایہ (۳۵۰/۴) میں نقل کیا ہے، اور کہا ہے: غریب ہے یعنی اس کی کوئی اصل نہیں ہے، جیسا کہ اس کو انہوں نے اپنی کتاب کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے، پھر لکھا ہے کہ ابن ابی شیبہ نے حضرت عمر بن الخطاب سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا ہم ہڈیوں سے قصاص نہیں لیتے ہیں، اور ابن عباس سے منقول ہے: ہڈیوں میں قصاص نہیں ہے۔

اس کی جگہ کا علم نہیں ہے تو اس میں زیادتی کا اندیشہ ہوگا[۱]۔

دیکھئے: ''جنایۃ علی مادون النفس''، فقرہ ۳۱/۔

پھر فقہاء نے پسلی کی ہڈی کے توڑنے کے تاوان میں اختلاف کیا ہے۔

پس حنفیہ، مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا صحیح قول اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے: پسلی کی ہڈی کو توڑنے میں کوئی چیز متعین نہیں ہے، اور اس میں عادل کا فیصلہ واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ سر اور چہرہ کے علاوہ کی ہڈی کا توڑنا ہے، لہذا اس میں مقررہ تاوان واجب نہیں ہوگا، جیسا کہ پنڈلی کی ہڈی کو توڑنے میں ہے[۲]۔

امام مالک نے پسلی کی ہڈی کو توڑنے میں عادل کا فیصلہ کے واجب ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ ٹیڑھا پن کے ساتھ جڑ گئی ہو[۳]، اور اگر ٹیڑھا ہوئے بغیر درست ہوجائے تو اس میں کچھ واجب نہیں ہوگا[۴]۔

حنابلہ کا راجح مذہب اور شافعیہ کا ایک قول اور یہی ان کے نزدیک قول قدیم ہے، جیسا کہ سیوطی نے کہا ہے کہ پسلی کی ہڈی توڑنے میں ایک اونٹ واجب ہوگا[۵]، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کے مولی اسلم نے ان سے روایت کی ہے: **"أنه قضى في الترقوة بجمل وفي الضلع بجمل"**[۱] (انہوں نے ہنسلی کی ہڈی میں ایک اونٹ کا اور پسلی کی ہڈی میں ایک اونٹ کا فیصلہ کیا)۔

عادل کے فیصلہ کی مقدار کی کیفیت اور اس کی شرائط کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''حکومۃ عدل و جنایۃ علی مادون النفس''۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۴۸۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸۳، الدسوقی ۴/ ۲۵۳۔

(۲) الفتاوی البزازیہ بہامش الہندیہ ۶/ ۳۹۴، المدونہ ۶/ ۳۲۲، الشرح الصغیر ۴/ ۳۸۱، المہذب ۲/ ۲۰۸-۲۰۹، الانصاف (۱۰/ ۱۱۴ شائع کردہ داراحیاء التراث العربی)، الافصاح لابن ہبیرہ (۲/ ۲۰۷، شائع کردہ المؤسسۃ السعیدیہ بالریاض)۔

(۳) لسان العرب مادہ: ''عثل''۔

(۴) المدونہ ۶/ ۳۲۲ طبع السعادہ۔

(۵) المہذب ۲/ ۲۰۸-۲۰۹۔

(۱) أثر اسلم: "أن عمر قضى في الترقوة بجمل......" کی روایت عبدالرزاق نے مصنف (۹/ ۳۶۲-۳۶۷) میں کی ہے۔

ضمار

تعریف:

۱-کلمہ ضمار کا اطلاق عرب کی لغت میں ہر اس چیز پر کیا جاتا ہے، جس کے ملنے کی امید نہ ہو[۱]، جوہری نے کہا ہے: ضمار اس دین اور وعدہ کو کہتے ہیں جس کے ملنے کی امید نہ ہو، اور ہر وہ چیز جس کے ملنے کی امید نہ ہو[۲]۔

اسی طرح لغت میں ضمار کا اطلاق خلاف عیان اور ادھار پر بھی کیا جاتا ہے[۳]، اور ایک قول یہ ہے کہ اصل ضمار وہ ہے جس کو اس کے مالک سے ناحق ظلماً روک دیا جائے[۴]۔

مطرزی نے نقل کیا ہے: اس کی اصل اضمار سے ہے جس کا معنی چھپنا اور پوشیدہ ہونا ہے، اور اسی سے ہے: "أضمر فی قلبه شيئا"[۵] (اس نے اپنے دل میں بات چھپالی)۔

مال ضمار وہ ہے، جو غائب ہو، اور اس کی واپسی کی امید نہ ہو، اگر امید ہو تو وہ ضمار نہیں ہوگا[۶]۔

(۱) الکلیات لابی البقاء الکفوی ۳/۱۲۹، المغرب للمطرزی ۲/۱۲۔
(۲) الصحاح مادہ: "ضمر" ۲/۲۲۷، لسان العرب مادہ: "ضمر"۔
(۳) مشارق الانوار للقاضی عیاض ۲/۵۸، لسان العرب۔
(۴) مشارق الانوار ۲/۱۲۔
(۵) المغرب ۲/۱۲۔
(۶) المصباح المنیر ۲/۴۳۰، لسان العرب، مشارق الانوار ۲/۵۸، المغرب ۲/۱۲، غریب الحدیث لابی عبید ۴/۴۱۷۔

۲-اصطلاح میں فقہاء مال ضمار اس مال کو کہتے ہیں جس کا مالک اس کی بڑھوتری پر قادر نہ ہو، اس لئے کہ وہ اس کے قبضہ میں نہ ہو، اور اس کے پاس اس مال کے واپس آنے کی امید ختم ہوگئی ہو[۱]۔

اس بنا پر حنفیہ میں سے صاحب "المحیط" نے اس کی تعریف یوں کی ہے: ہر وہ چیز جس کی اصل اس کی ملکیت میں باقی رہے، لیکن اس سے اس کا قبضہ اس طرح ختم ہوجائے کہ غالب گمان کے مطابق اس کے ملنے کی امید نہ ہو[۲]۔

کاسانی نے کہا ہے: یہ وہ مال ہے کہ اصل ملک کے قیام کے باوجود اس سے انتفاع پر قدرت نہ ہو[۳]، اور "مجمع الانہر" میں ہے: وہ ایسا مال ہے جس سے قبضہ ختم ہوگیا ہو، اور غالب گمان کے مطابق اس تک پہنچنے کی امید نہ ہو[۴]۔

۳-فقہاء نے مال ضمار کی چند صورتیں ذکر کی ہیں، جن میں سے اہم یہ ہیں:

الف- مال مغصوب بشرطیکہ مالک کے پاس غاصب کے خلاف بینہ نہ ہو، اور اگر اس کے پاس اس کے خلاف بینہ ہو تو وہ ضمار نہیں ہے[۵]۔

ب- مال مفقود جیسے گم شدہ اونٹ، کیونکہ وہ اس پر قدرت نہ ہونے کی وجہ سے ہلاک ہونے والے کی طرح ہے[۶]۔

(۱) الزرقانی علی الموطا ۲/۱۰۶۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۷۴۔
(۳) بدائع الصنائع ۲/۹، البحر الرائق ۲/۲۲۲، ردالمحتار ۲/۹۔
(۴) مجمع الانہر ۱/۱۹۴۔
(۵) البنایہ علی الہدایہ ۳/۲۵، ردالمحتار ۲/۹، شرح الوقایہ لصدر الشریعہ ۱/۹۸، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۷۴، مجمع الانہر ۱/۱۹۴، البحر الرائق ۲/۲۲۳، الہدایہ مع فتح القدیر، العنایہ والکفایہ ۲/۱۲۲ طبع المیمنیہ ۱۳۱۹ھ۔
(۶) سابقہ مراجع۔

ج- دریا میں گرجانے والا مال کیونکہ وہ نہ ہونے کے حکم میں ہے [۱]۔

د- میدان یا جنگل میں مدفون مال جبکہ اس کا مالک اس کی جگہ بھول جائے، پھر اسے ایک مدت کے بعد یاد آجائے [۲]۔

ھ- وہ مال جسے بادشاہ ظلماً ضبط کرلے، پھر اس تک چند برسوں کے بعد پہنچے [۳]۔

و- انکار کیا ہوا قرض، جس کا قرضدار چند برسوں تک علانیہ انکار کردے، بشرطے کہ اس کے پاس اس پر کوئی بینہ نہ ہو، پھر چند برسوں کے بعد اس پر اسے بینہ حاصل ہوجائے، بایں طور کہ انکار کرنے والا چند لوگوں کے پاس اس کا اقرار کرلے [۴]۔

ز- وہ مال جسے دشمن دار الحرب لے کر چلا جائے [۵]۔

ح- وہ مال جسے ایسے شخص کے پاس ودیعت کے طور پر رکھ دے جسے وہ نہیں جانتا ہے، اور چند برسوں تک اس کی ذات کو بھولا رہے، پھر اسے یاد آجائے [۶]۔

۴- جن صورتوں کو فقہاء نے ذکر کیا ہے ان میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مال ضمار کبھی عین کی شکل میں ہوتا ہے، جس تک پہنچنے سے اس کا مالک مایوس ہوتا ہے، اور کبھی دین کی صورت میں ہوتا ہے اور قرضدار کے انکار کرنے اور اس پر بینہ نہ ہونے کی وجہ سے اس کی وصولی کی امید نہیں ہوتی ہے، اور دیون کے سلسلہ میں اس کے لئے شاہد وہ حدیث ہے جسے ابن ابی شیبہ نے اپنی ''مصنف'' میں اور ابوعبید نے ''الاموال'' میں اور ابن زنجویہ نے عمرو بن میمون سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ: الولید بن عبدالملک نے اہل رقہ میں سے ابو عائشہ نامی ایک شخص سے بیس ہزار لے لیا، اور اسے بیت المال میں ڈال دیا، پس جب عمر بن عبدالعزیز خلیفہ بنے تو ان کے لڑکے ان کے پاس آئے، پھر ان لوگوں نے اپنی فریاد ان کے پاس پیش کیا تو انہوں نے میمون کو لکھا کہ انہیں ان کا مال دیدو اور ان سے اس سال کی زکاۃ وصول کرو، کیونکہ اگر یہ مال ضمار نہیں ہوتا تو ہم اس سے گذشتہ سالوں کی زکاۃ وصول کرتے [۱]۔

حسن بصری سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ: جب وہ وقت آجائے جس میں آدمی اپنے مال کی زکاۃ نکالتا ہے تو وہ ہر مال اور ہر دین کی طرف سے زکاۃ ادا کرے گا، سوائے اس مال کی جو ضمار ہو، جس کے ملنے کی امید نہ ہو [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- دین:

۵- یہ وہ مال ہے جو اپنے ثبوت کے متقاضی سبب کی وجہ سے ذمہ میں ثابت ہو [۳] دیکھئے: ''دین''۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) مصادرۃ اور غصب میں فرق جیسا کہ ابن عابدین نے رد المحتار (۹/۲) میں کہا ہے: مصادرۃ یہ ہے کہ اسے مال لانے کا حکم دے اور غصب یہ ہے کہ غلبہ کے طور پر اس سے براہ راست مال لے لے۔
(۴) مجمع الانہر ۱/ ۱۹۴، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۷۴، رد المحتار ۲/ ۹، البنایہ علی الہدایہ ۳/ ۲۵، الہدایہ مع فتح القدیر، العنایہ، الکفایہ ۲/ ۱۲۱، شرح الوقایہ لصدر الشریعہ ۱/ ۹۸۔
(۵) سابقہ مراجع۔
(۶) فتح القدیر ۲/ ۱۲۱، المیمنیہ ۱۳۱۹ھ۔

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ ۳/ ۲۰۲، الاموال لابن زنجویہ، ۳/ ۹۵۷، الأموال لأبی عبید ص ۵۹۰، الدرایہ فی تخریج أحادیث الہدایہ لابن حجر ۱/ ۲۴۹، غریب الحدیث لابی عبید ۴/ ۴۱۷، فتح القدیر ۲/ ۱۲۳۔
(۲) الدرایہ لابن حجر ۱/ ۲۵۰، البنایہ علی الہدایہ ۳/ ۲۶، فتح القدیر ۲/ ۱۲۳، الاموال لابن زنجویہ ۳/ ۹۵۶، الاموال لابی عبید ص ۵۹۰۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۳۱، أسنی المطالب ۱/ ۳۵۶، شرح منتہی الارادات ۱/ ۳۶۸۔

ب-عین:

۶ - یہ معین اور متشخص چیز کا نام ہے، جیسے گھر، موٹر کار، گھوڑا، کرسی، گندم کا ڈھیر، اور دراہم کا ڈھیر جو موجود ہوں [۱]۔ دیکھئے: ''دین''۔

ج - ملک:

۷ - ملک: وہ حکم شرعی ہے جو کسی شی کی ذات یا منفعت میں متعین ہوتا ہے، اور اس کا تقاضا ہے کہ مالک اپنے مملوک سے فائدہ اٹھائے اور اس کے عوض سے فائدہ اٹھائے، اس حیثیت سے کہ وہ بھی اسی طرح ہے [۲]۔ دیکھئے: ''ملکیۃ''۔

د-توی:

۸ -توی ہلاک ہونا ہے اور مال تاوی وہ مال ہے جو گم ہو گیا ہو، اس کے ملنے کی امید نہ ہو [۳] دیکھئے: ''توی''۔

ھ-جحود:

۹ - جحود: جو چیز دل میں موجود ہو اس کا انکار کرنا، اور جو چیز دل میں موجود نہ ہو اس کو ثابت کرنا جحود ہے، اور یہ پوری طرح نفی کا مترادف نہیں ہے [۴]۔ دیکھئے: ''انکار''۔

و-بینۃ:

۱۰ - بینۃ: یہ وہ چیز ہے جو حق کو بیان کرے اور اسے ظاہر کرے، پس

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ: ۱۸۵، ۱۵۹۔

(۲) الفروق للقرافی ۲۳۔

(۳) الاموال لابن زنجویہ ۳/ ۹۵۷۔

(۴) الکلیات لابی البقاء ۲/ ۱۷۸۔

ہر وہ چیز جس کے ذریعہ بیان ہو، اور اس کی وجہ سے اشکال دور ہو جائے وہ بینہ ہے [۱]۔

دیکھئے: ''شہادۃ'' اور ''اثبات''۔

ز-غصب:

۱۱ -غصب: یہ دوسرے کے حق پر ظلماً قبضہ کر لینا ہے [۲]۔

دیکھئے: ''غصب''۔

مال ضمار کا حکم:

۱۲ - مال ضمار کے ملنے کی توقع نہ ہو پھر وہ اس کے مالک کو مل جائے تو اس میں زکاۃ کے واجب ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول:

۱۳ - امام شافعی کا جدید مذہب اور امام احمد کی ایک روایت، ثوری، زفر، ابوعبید القاسم بن سلام اور یہی حنابلہ کے نزدیک معتمد ہے، یہ ہے کہ ضمار ہونے کی حالت میں اس پر زکاۃ نہیں ہوگی، اور اس میں گذشتہ سالوں کی زکاۃ اس وقت واجب ہوگی جبکہ وہ اس کے قبضہ میں پہنچ جائے [۳]۔

(۱) معین الحکام ص ۶۸، الطرق الحکمیہ لابن القیم ص ۱۴، تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۱/ ۲۰۲، (بہامش فتاوی علیش)۔

(۲) الموسوعہ جلد ۲۴/ اصطلاح (سرقہ فقرہ نمبر ۵)۔

(۳) شرح منتہی الارادات ۱/ ۳۶۵، المغنی ۳/ ۴۸ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثۃ، البنایہ علی الہدایہ ۳/ ۲۴، المہذب ۱/ ۱۴۹، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۹۲ - ۱۹۴، الأم ۲/ ۵۱ طبع محمد زہری النجار، المجموع للنووی ۵/ ۳۴۱ طبع التضامن الأخوی بدائع الصنائع ۲/ ۹۔

ان حضرات نے اس پر اس طرح استدلال کیا ہے:

اول: صحابہؓ کے قول سے: چنانچہ ابوعبید نے اپنی کتاب ''الاموال'' میں اپنی سند سے حضرت علیؓ سے اس دین کے بارے میں جس کے ملنے کا غالب گمان ہو، روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے: اگر وہ صادق ہو تو اس کی گذشتہ سالوں کی زکاۃ ادا کرے جب اس پر قبضہ کرے (۱)، نیز انہوں نے اپنی سند سے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: اگر اس کے ملنے کی امید نہ ہو تو اس کی زکاۃ ادا نہ کرو یہاں تک کہ اسے لے لو اور جب اسے لے لو تو گذشتہ سالوں کی زکاۃ ادا کرو (۲)۔

دوم: بایں طور کہ سبب (یعنی ملکیت) موجود ہے، اور قبضہ کا نہ ہونا، وجوب میں خلل انداز نہیں ہوگا، جیسا کہ مسافر کا مال، کاسانی نے کہا ہے: اس لئے کہ وجوب زکاۃ کی بنیاد ملکیت ہے قبضہ نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ مسافر کے مال میں زکاۃ واجب ہوتی ہے، حالانکہ اس کا قبضہ نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کی ملکیت قائم ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زکاۃ ملک کا وظیفہ ہے، اور ملکیت موجود ہے، لہذا اس میں زکاۃ واجب ہوگی، البتہ فی الحال اس سے ادائیگی کا مطالبہ نہیں ہوگا، کیونکہ اس پر قبضہ نہ ہونے کی بنا پر وہ ادائیگی سے معذور ہے، اور یہ وجوب کے منافی نہیں ہے، جیسا کہ مسافر میں ہے (۳)۔

ابوعبید نے کہا ہے: اس لئے کہ یہ مال (اگرچہ اس کے مالک کو اس کی توقع اور امید نہ تھی) اس کا مال ہے اور اس کی ملک ہے، پس جب اسے اپنے غریم پر بینہ کے ذریعہ ثابت کردے یا تنگدست

---

(۱) الأموال لابی عبید ر ص ۵۸۹ طبع مکتبۃ الکلیات الأزہریہ ۱۳۸۸ھ۔

(۲) الاموال لابی عبید ر ص ۵۹۰۔

(۳) البدائع ۲/ ۹۔

ہونے کے بعد وہ مالدار ہو جائے تو اس پر اس کا جدید حق ہوگا، اور اگر دنیا میں وہ غلطی کرے تو وہ اس کے لئے آخرت میں ہوگا، اسی طرح اگر اسے ضائع ہونے کے بعد پائے تو وہ اس کا ہوگا، لوگوں کا نہیں ہوگا، پس میں نہیں سمجھتا کہ کسی حال میں اس سے اس کی ملکیت ختم ہوگی، اور اگر اس سے ملکیت ختم ہو جاتی تو پائے جانے کے وقت وہ دوسرے سے زیادہ اس کا حقدار نہیں ہوتا، پھر اس مال سے کیسے اللہ کا حق ساقط ہو جائے گا؟ حالانکہ اس سے اس کی ملکیت ختم نہیں ہوئی؟ یا وہ کیسے اس کا حقدار ہوگا اگر وہ اس کا مالک نہیں ہے؟ (۱)۔

دوسرا قول:

۱۴- امام ابوحنیفہ، ان کے صاحبین ابو یوسف، محمد کا مذہب، احمد کی ایک روایت، امام شافعی کا قول قدیم، لیث، ابوثور، اسحاق اور قتادہ کا مذہب یہ ہے: مال ضمار میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی، اور اس کا مالک اس پر قبضہ کے دن سے ازسرنو ایک سال پورا کرے گا (۲)، اور اسے ابن حبیب نے امام مالک سے نقل کیا ہے (۳)۔

ان حضرات نے اس پر استدلال کیا ہے:

اول: صحابہؓ کے قول سے، چنانچہ حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: مال ضمار میں زکاۃ نہیں ہے (۴)۔

---

(۱) الاموال لابی عبید ر ص ۵۹۴، الاموال لابن زنجویہ ۳/ ۹۶۲۔

(۲) البحر الرائق ۲/ ۲۲۲، مجمع الانہر ۱۹۴، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۷۴، بدائع الصنائع ۲/ ۹، شرح الوقایہ لصدر الشریعہ ۱/ ۹۸، الہدایہ مع فتح القدیر والعنایہ والکفایہ ۲/ ۱۲۱، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۶-۴۸، المہذب ۱/ ۱۴۹، المجموع للنووی ۵/ ۳۴۱، الإشراف للقاضی عبد الوہاب ۱/ ۱۶۶۔

(۳) الزرقانی علی المؤطا ۲/ ۱۰۶، المقدمات الممہدات ر ص ۲۲۹۔

(۴) حافظ ابن حجر نے الدرایہ ۱/ ۲۴۹ میں کہا ہے کہ مجھے یہ حدیث حضرت علی سے

دوم: مال میں وجوب زکاۃ کی ایک شرط یہ ہے کہ ملک تام ہو اور یہ اس میں موجود نہیں ہے، کیونکہ رقبہ کے اعتبار سے تو مملوک ہے قبضہ کے لحاظ سے نہیں، کیونکہ وہ اس کے قبضہ اور اس کے تصرف سے نکل گیا ہے تو اس پر اس کی زکاۃ واجب نہیں ہوگی، اس مال کی طرح جو اس کے مکاتب کے قبضہ میں ہو[(۱)]۔

سوم: یہ کہ مال ضمار مالک کے حق میں قابل انتفاع نہیں ہے، کیونکہ اس پر اس کا قبضہ نہیں ہے، اور اگر مالک اپنے مال سے فائدہ اٹھانے پر قادر نہ ہو تو اس کی وجہ سے غنی نہیں قرار پائے گا، اور حدیث کی وجہ سے غیر غنی پر زکاۃ نہیں ہوتی ہے[(۲)]۔

چہارم: اور اس لئے کہ وجوب زکاۃ کا سبب مال نامی ہے، اور نما (بڑھوتری) اس صورت میں ہوگا جبکہ تصرف پر قدرت ہو اور مال ضمار پر قدرت نہیں ہوتی ہے، لہذا اس پر زکاۃ بھی نہیں ہوگی، ''العینی'' نے کہا ہے: یہ اس وجہ سے کہ نما وجوب زکاۃ کی شرط ہے، اور نما کبھی حقیقتاً ہوتا ہے جیسا کہ تجارت کے سامانوں میں ہوتا ہے، اور کبھی تقدیراً ہوتا ہے، جیسا کہ نقدین (سونا، چاندی) میں ہے، اور جس مال کی واپسی کی امید نہ ہو اس میں حقیقی نما کا تصور نہیں ہوسکتا ہے، لہذا اس میں تقدیری نما بھی نہیں ہوگا[(۳)]۔

پنجم: اور اس لئے کہ سبب مال نامی ہے، چاہے وہ تحقیقاً ہو یا تقدیراً ہو، اس پر اتفاق ہے، اس لئے کہ اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص قیمتی جواہر کا مالک ہو جو ہزاروں دنیا کے مساوی ہوں، اور اس میں تجارت کی نیت نہ کی ہو تو اس میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی، اور حقیقتاً تجارت کے اثبات کی ولایت قبضہ کے ذریعہ ہوتی ہے، اور جب یہ نہ ہو تو حقیقی نما کا تصور ہی ختم ہوجائے گا، لہذا تقدیری نما بھی نہیں رہ جائے گا، کیونکہ کوئی چیز تقدیراً اس وقت ثابت ہوتی ہے جبکہ تحقیقی طور پر اس کا تصور ہو، اور اس بنا پر نقدین میں بھی نما نہیں رہے گا، اس لئے کہ جب قبضہ نہیں رہا تو حقیقی نما کا تصور نہیں رہا، اور اس کی وجہ سے تقدیری نما بھی نہیں رہے گا، اور مال ضمار حقیقی اور تقدیری نما کے نہ ہونے کی وجہ سے ہلاک شدہ مال کی طرح ہوجائے گا، اسی بنا پر بھگوڑے غلام کی طرف سے صدقہ فطر واجب نہیں ہوتا ہے، اور کفارہ کی طرف سے اس کا آزاد کرنا اس لئے جائز ہوتا ہے کہ کفار کی بنیاد محض ملک پر ہے، اور بھاگنے اور کتابت کی وجہ سے سرے سے ملکیت میں کمی نہیں آتی ہے، برخلاف مسافر کے مال کے کہ اس میں تقدیری نما ثابت ہے، اس لئے کہ اگر اس کا کوئی نائب ہو تو حقیقی نما ممکن ہے[(۱)]۔

تیسرا قول:

۱۵- امام مالک کا مشہور مذہب، اوزاعی، اور حسن بصری کا مسلک یہ ہے کہ اس کے مالک پر واجب ہوگا کہ جب اس پر قبضہ کرے تو ایک سال کی زکاۃ ادا کرے[(۲)]۔

نہیں ملی ہے، اور عینی نے البنایہ (۳/ ۲۶) میں کہا ہے: زیلعی نے کہا ہے کہ یہ غریب ہے، میں کہتا ہوں کہ انہوں نے یہ ارادہ کیا ہے کہ یہ مطلقاً ثابت نہیں ہے۔

(۱) المہذب للشیرازی ۱/ ۱۴۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۹۔

(۳) البنایہ علی الہدایہ ۳/ ۲۶۔

(۱) فتح القدیر (المیمنیہ ۱۳۱۹ھ) ۲/ ۱۲۳۔

(۲) الاشراف للقاضی عبدالوہاب ۱/ ۱۶۶، منح الجلیل ۱/ ۳۵۶، شرح الزرقانی علی خلیل ۲/ ۱۵۸، المقدمات الممہدات لابن رشد ص ۲۲۹، المنتقی للباجی ۲/ ۱۱۳، القوانین الفقہیہ ص ۱۱۰ طبع الدار العربیہ للکتاب، شرح الموطا للزرقانی ۲/ ۱۰۶، المغنی ۳/ ۴۷، الاموال لابی عبید ص ۵۹۰، الاموال لابن زنجویہ ۳/ ۹۵۶، المصنف لابن ابی شیبہ ۳/ ۲۰۲۔

ان حضرات نے اس پر استدلال کیا ہے:

اول: اس روایت سے جسے امام مالک نے "الموطا" میں، ابوعبید نے "الاموال" میں اور ابن ابی شیبہ نے اپنی "مصنف" میں نقل کیا ہے کہ عمر بن عبدالعزیز نے اس مال کے بارے میں تحریر فرمایا جسے بعض حکمرانوں نے ظلماً لے لیا تھا کہ اسے اس کے مالک کو واپس کر دیا جائے، اور اس سے گذشتہ سالوں کی زکاۃ وصول کی جائے، پھر اس کے بعد لکھا کہ اس سے صرف ایک ہی زکاۃ وصول کیا جائے، کیونکہ یہ ضمار ہے[1]۔

باجی نے کہا ہے: پہلے انہوں نے لکھا کہ اس سے گذشتہ سالوں کی زکاۃ لی جائے، کیونکہ وہ اس کی ملکیت میں تھا، اور اس سے اس کی ملکیت ختم نہیں ہوئی تو اس سے سارے سالوں کی زکاۃ لینے میں ان کے نزدیک شبہہ تھا، پھر اس کے بعد انہوں نے غور کیا تو ان کی رائے ہوئی کہ زکاۃ عین میں واجب ہوتی ہے، بایں طور کہ اس کی بڑھوتری پر قدرت رکھتا ہو، اور وہ دوسرے کے قبضہ میں نہ ہو، اور یہ مال اس کے قبضہ سے نکل کر دوسرے کے قبضہ میں چلا گیا تھا، اور یہ اس کے نما سے مانع تھا، لہذا اس پر ایک سے زیادہ زکاۃ واجب نہیں ہوگی[2]۔

دوم: قاضی عبدالوہاب نے کہا ہے: اس پر ایک ہی سال کی زکاۃ ہوگی، ہماری دلیل یہ ہے: اس کے قبضہ میں سال کے ایک طرف عین نصاب حاصل ہوا ہے، لہذا اس پر زکاۃ واجب ہوگی، اور سال کے مکرر ہونے کی رعایت نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اگر اس کے پاس سال کے اول حصہ میں نصاب ہو پھر اس کے ذریعہ سامان خریدے پھر اسے سال کے آخری حصہ میں نصاب کے ذریعہ فروخت کر دے تو اس پر زکاۃ لازم ہوگی، کیونکہ وہ سال کے دونوں حصوں میں عین ہے، سال کے درمیان کی رعایت نہیں کی جائے گی[1]۔

(۱) الموطا مع المنتقی ۲/۱۱۳، مصنف ابن ابی شیبہ ۳/۲۰۲، الاموال لابی عبید رص ۵۹۰، الاموال لابن زنجویہ ۳/۹۵۷۔

(۲) المنتقی للباجی ۲/۱۱۳۔

(۱) الاشراف علی مسائل الخلاف للقاضی عبدالوہاب ۱/۱۶۶۔

ضمان

تعریف:

۱- لغت میں ضمان کا اطلاق چند معانی پر ہوتا ہے۔

الف- ایک معنی التزام ہے، تم کہتے ہو: "ضمنت المال" جبکہ تم اس کا التزام کرو، اور باب تفعیل کے ذریعہ متعدی ہوتا ہے، تم کہتے ہو: ضمنته المال، جبکہ تم اس کو اس پر لازم کرو۔

ب- اور ایک معنی کفالہ ہے، تم کہتے ہو: ضمنتهٗ لشئ ضماناً، فهو ضامن و ضمین جبکہ تم نے اس کو کفیل بنایا۔

ج- اور ایک معنی تغریم (تاوان دینا) ہے، تم کہتے ہو: ضمنته الشئ تضميناً جبکہ تم اس پر تاوان لازم کرو اور وہ اسے تسلیم کرے (۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں حسب ذیل معنوں پر بولا جاتا ہے:

الف- حنفیہ کے علاوہ جمہور فقہاء کے نزدیک کفالت نفس اور کفالت مال پر بولا جاتا ہے، اور کفالت کے لئے ضمان کا عنوان اختیار کرتے ہیں۔

ب- تلف شدہ اشیاء، غصب کی ہوئی چیزیں، طاری ہونے والے عیوب اور تغیرات کا تاوان پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

ج- اسی طرح مال کے ضمان اور اس کے التزام پر بولا جاتا ہے، خواہ عقد کے ذریعہ ہو یا بلا عقد کے ہو۔

---

(۱) المصباح المنیر للفیومی، القاموس المحیط للفیروز آبادی مادہ: (ضمن)۔

د- اسی طرح عام طور پر حق کے ساتھ یا بغیر حق کے مال پر قبضہ کرنے کو کہتے ہیں۔

ھ- اسی طرح کسی جرم کے سبب شارع کے لازم کرنے سے جو واجب ہوتا ہے اس کو بھی ضمان کہتے ہیں: جیسے دیت جو انسانی جان کے ضمان کے طور پر واجب ہوتی ہے، اور تاوان جو جان سے کم درجہ کے جرم کے ضمان کے طور پر واجب ہوتا ہے، اور جیسے حرم کے شکار کی قیمت کا ضمان، کفارۂ یمین، کفارۂ ظہار اور رمضان میں عمداً افطار کا کفارہ۔

اس کے لئے مختلف تعریفیں کی گئی ہیں، جو فی الجملہ ان اطلاقات یا ان میں سے بعض کو شامل ہوتی ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں۔

الف- اگر ہلاک کرنے والی چیز مثلی ہو تو اس کے مثل کا لوٹانا، اور اگر قیمت والی ہو تو اس کی قیمت کا لوٹانا ضمان ہے (۱)۔

ب- تلف ہونے والی چیز کا تاوان ضمان ہے (۲)۔

ج- اور کفالت کو شامل ہونے کے معنی کے اعتبار سے جیسا کہ قلیوبی کہتے ہیں کہ دین کی ذمہ داری لینا یا کسی عین یا بدن کے حاضر کرنے کی ذمہ داری لینا ضمان ہے (۳)۔

د- مجلة الاحکام العدلیہ میں ہے: کسی چیز کا مثل دینا اگر وہ مثلی ہو اور اس کی قیمت دینا اگر وہ قیمت والی ہو ضمان ہے (۴)۔

ھ- اور مالکیہ کے نزدیک: دوسرے کے ذمہ کو حق کے ساتھ مشغول کرنا، ضمان ہے (۵)۔

---

(۱) غمز عیون البصائر للحموی شرح الأشباہ والنظائر، لابن نجیم الحنفی ۶/۴ طبع دار الکتب العلمیہ فی بیروت۔

(۲) نیل الأوطار للشوکانی، شرح منتقی الأخبار، لابن تیمیہ الجد ۲۹۹/۵۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی علی المنہاج ۳۲۳/۲۔

(۴) دفعہ: ۴۱۶۔

(۵) جواہر الإکلیل للأبی، شرح مختصر سیدی خلیل ۱۰۹/۲ طبع دار المعرفہ بیروت۔

متعلقہ الفاظ:

الف-التزام:

۲- التزام کا معنی لغت میں، ثبوت اور دوام ہے، اور فقہی اصطلاح میں انسان کا اپنے اوپر اس چیز کو لازم کر لینا جو اس پر لازم نہ ہو[۱]۔

ب-عقد:

۳- عقد: ایجاب وقبول کے ذریعہ تصرف شرعی کے اجزاء کو مربوط کرنا ہے[۲]، اور مجلّہ میں ہے:[۳] ایجاب کو قبول کے ساتھ ایسے مشروع طور پر جوڑنا کہ اس کا اثر اس کے محل میں ثابت ہو، پس اگر تم کہو: میں نے نکاح کیا، اور وہ کہے: میں نے قبول کیا، تو شرعی معنی پایا جائے گا، اور وہ نکاح ہے، اس پر حکم شرعی مرتب ہوگا، اور وہ ملک متعہ ہے۔

ج-عہدۃ:

۴- عہدہ لغت میں: خرید وفروخت کرنے والوں کا وثیقہ ہے، کیونکہ التباس کے وقت اس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے[۴]، اور یہ کتاب الشراء ہے، یا یہ درک[۵] ہے، یعنی خریدار کے لئے قیمت کا ضمان ہے، اگر مبیع کا کوئی شخص حقدار ہو جائے، یا اس میں عیب پایا جائے۔

اور اصطلاح میں جمہور فقہاء کے نزدیک ان دونوں معانی پر یعنی وثیقہ اور درک[۱] پر بولا جاتا ہے۔

مالکیہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے: مبیع کے ضمان کا بائع کے ساتھ متعلق ہونا ہے، یعنی عقد کے بعد مبیع بائع کے ضمان میں ہو، جو اسے خاص مدت میں پہنچے[۲]۔

ضمان عام ہے اور عہدہ خاص ہے۔

د-تصرف:

۵- تصرف تقلیب کے معنی میں ہے، تم کہتے ہو: **صرفته في الأمر تصريفاً فتصرف**، یعنی میں نے اسے پلٹا تو وہ پلٹ گیا[۳]۔

اصطلاح میں فقہاء کے کلام سے یہ مفہوم ہوتا ہے، وہ قول وفعل جو انسان کی طرف سے صادر ہو اور اس پر شارع حکم مرتب کریں، جیسے عقد، طلاق، ابراء، اتلاف۔

(دیکھئے: "تصرف" فقرہ/۱)، اور وہ اس معنی کے لحاظ سے ضمان سے عام ہے۔

ضمان کا مشروع ہونا:

٦- حقوق کی حفاظت، عہود کی رعایت، اضرار کی تلافی، اور جنایت کرنے والوں کے زجر اور ظلم کی حد کے طور پر قرآن کریم اور سنت نبویہ کی بہت سی نصوص میں ضمان کو مشروع قرار دیا گیا ہے، اور یہ حسب ذیل ہیں:

---

(۱) غمز عیون البصائر علی محاسن الأشباہ والنظائر للحموی ۲/ ٦۱۱ طبع الآستانہ سنہ ۱۲۹۰ھ، التعریفات للجرجانی۔

(۲) درر الحکام فی شرح غرر الاحکام لملاخسرو ۱/ ۳۲٦ طبع الآستانہ ۱۳۲۹، ۱۳۳۰ھ کتاب النکاح، التعریفات للجرجانی۔

(۳) دفعہ: ۱۰۳-۱۰۴۔

(۴) المصباح المنیر مادہ: "عہد"۔

(۵) مختار الصحاح مادہ "عہد"، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۳۲۵۔

(۱) رد المحتار ۴/ ۲۸۱، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۳۲۵، الاقناع فی حل الفاظ أبی شجاع للشربینی الخطیب وحاشیۃ البجیرمی ۲/ ۱۰۱۔

(۲) شرح کفایۃ الطالب لرسالہ ابن أبی زید القیروانی، حاشیۃ العدوی ۲/ ۱٦۰۔

(۳) القاموس المحیط مادہ: "صرف"۔

الف- اس معنی کے اعتبار سے جو کفالت کے معنی سے متصل ہو، اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "وَلِمَنْ جَآءَ بِهٖ حِمْلُ بَعِيْرٍ وَّ أَنَا بِهٖ زَعِيْمٌ"، (۱) (اور جو کوئی اسے لے آئے گا اس کے لئے ایک بار شتر (غلہ) ہے اور میں اس کا ذمہ دار ہوں)، میں کفیل اور ضامن ہوں، چنانچہ یوسفؑ نے اس شخص کے لئے جو بادشاہ کے پیالہ کو لے آئے، (اور یہ ان کا وہ برتن تھا جس سے وہ پانی پیتے تھے) ایک اونٹ کے بوجھ کے بقدر غلہ کی ضمانت لی۔

ب- وہ جو مالی نقصانات وغیرہ سے متصل ہوتا ہے، حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے وہ فرماتے ہیں: "أهدت بعض أزواج النبي ﷺ إلى النبي ﷺ طعاما في قصعة، فضربت عائشة القصعة بيدها فألقت ما فيها، فقال النبي ﷺ: طعام بطعام، وإناء بإناء" (۲) (نبی ﷺ کی ایک اہلیہ نے نبی ﷺ کی خدمت میں پیالہ میں کھانا بطور ہدیہ بھیجا، تو حضرت عائشہؓ نے پیالہ کو اپنے ہاتھ سے مار دیا اور جو اس میں کھانا تھا وہ گرا دیا، تو نبی ﷺ نے فرمایا: کھانا کے بدلہ میں کھانا اور برتن کے بدلہ میں برتن)۔

ج- اور جو قبضہ کے ضمان سے متصل ہوتی ہے: وہ سمرۃ بن جندبؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا: "قال رسول الله ﷺ على اليد ما أخذت حتى تؤدى" (۳) (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ہاتھ پر اس چیز کا ضمان ہے جو وہ لے، یہاں تک کہ اسے ادا کردے)۔

(۱) سورۂ یوسف ۷۲۔

(۲) حدیث انس: "أهدت بعض أزواج النبي ﷺ طعاما فی قصعة....." کی روایت ترمذی (۳/۶۳۱) نے کی ہے اور اس کی اصل بخاری (۵/۱۲۴) میں ہے۔

(۳) حدیث سمرہ بن جندب "على اليد ما أخذت حتى تؤدى" کی روایت ترمذی (۳/۵۵۷) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۳/۵۳) میں اس کے معلول ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

د- عام طریقہ پر جنایات وغیرہ سے متصل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "وَ إِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَاعُوْقِبْتُمْ بِهٖ" (۱) (اور اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا دکھ انہوں نے تمہیں پہنچایا ہے)۔

ہ- اور جانوروں کی جنایات سے متصل براء بن عازب کی یہ حدیث ہے: "أنه كانت له ناقة ضارية فدخلت حائطا فأفسدت فيه، فقضى رسول الله ﷺ أن حفظ الحوائط بالنهار على أهلها، وأن حفظ الماشية بالليل على أهلها، وأن ما أصابت الماشية بالليل فهو على أهلها" (۲) (ان کے پاس ایک ایسی اونٹنی تھی جو لوگوں کی کھیتیاں چرجاتی تھی، وہ ایک باغ میں داخل ہوگئی، تو اس کا نقصان کردیا، تو رسول اللہ ﷺ نے فیصلہ فرمایا: دن کے وقت باغوں کی حفاظت ان کے مالکان کے ذمہ داری ہے، اور رات کے وقت جانوروں کی حفاظت ان کے مالکان کے ذمہ داری ہے، اور رات میں چوپائے جو نقصان کریں اس کا تاوان ان کے مالکان کے ذمہ ہوگا)۔

اور نعمان بن بشیر کی حدیث ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من أوقف دابة فی سبیل من سبل المسلمین، أو فی سوق من أسواقهم، فأوطأت بيد أو رجل فهو ضامن" (۳) (جو شخص اپنا جانور مسلمانوں کے کسی راستہ

(۱) سورۂ نحل/۱۲۶۔

(۲) حدیث البراء بن عازب: "أنه كانت له ناقة ضارية....." کی روایت احمد (۴/۲۹۵) اور حاکم (۲/۴۸) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث نعمانؓ: "من أوقف دابة فی سبیل من سبل المسلمین......" کی روایت دارقطنی (۳/۱۷۹) اور البیہقی (۸/۳۴۴) نے کی ہے اور بیہقی نے اس کی اسناد میں دو راویوں کو ضعیف قرار دیا ہے۔

میں یا ان کے کسی بازار میں کھڑا کرے، اور وہ اپنے اگلے یا پچھلے پیر سے روند دے تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔

فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ شریعت میں خون اور مال کی حفاظت کی گئی ہے، اور اصل اس میں ممانعت ہے اور یہ کہ کسی مسلمان کا خون اور اس کا مال بغیر کسی حق کے حلال نہیں ہے۔

جس کی وجہ سے ضمان واجب ہوتا ہے:

۷- ان امور کے ثابت ہوئے بغیر ضمان واجب نہیں ہوتا ہے، تعدی، ضرر اور افضاء۔

اول: تعدی:

۸- تعدی لغت میں: حد سے تجاوز کرنا ہے۔

اور اصطلاح میں تعدی یہ ہے کہ شرعاً یا عرفاً یا عادۃً جہاں رک جانا چاہئے وہاں سے آگے بڑھ جایا جائے [۱]، اور تعدی کا ضابطہ یہ ہے کہ شرع یا عرف نے جو حد بتائی ہے اس کی مخالفت کی جائے۔

اس موضوع سے متعلق اس سلسلہ میں ایک مقررہ قاعدہ یہ ہے، (ہر وہ چیز جو شرع میں مطلقاً وارد ہو، اور اس کے لئے کوئی ضابطہ اس میں نہ ہو اور نہ لغت میں ہو تو اس بارے میں عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا) [۲]۔

اس کی مثال: چوری سے حفاظت کرنا، اور غیر آباد زمین کو آباد کرنا، غصب میں استیلاء، اور اسی طرح ضمان میں تعدی: اگر تعدی حد سے تجاوز کرنے کے معنی میں ہو تو اس کے انضباط کے لئے لوگوں کا عرف دیکھا جائے گا کہ وہ کس کو حد سے تجاوز اور تعدی قرار دیتے ہیں، چاہے وہ عرف عام ہو یا عرف خاص ہو۔

تعدی میں حد سے تجاوز کرنا، کوتاہی کرنا، بیکار چھوڑ دینا اور کم احتراز کرنا داخل ہے، اسی طرح عمداً اور خطا بھی داخل ہے [۱]۔

دوم: ضرر:

۹- ضرر لغت میں اس کمی کو کہتے ہیں جو چیزوں میں ہوتی ہے [۲]۔

اصطلاح میں: دوسرے کے ساتھ بُرائی لاحق کرنے کو کہتے ہیں [۳]، اور اس میں تلف کرنا اور فاسد کرنا وغیرہ داخل ہے۔

ضرر کبھی قول کے ذریعہ ہوتا ہے، جیسے دونوں گواہوں کا فیصلہ اور مال پر مدعی کے قبضہ کر لینے کے بعد اپنی گواہی سے رجوع کر لینا، تو اس صورت میں فیصلہ منسوخ نہیں کیا جائے گا، البتہ ان دونوں نے مشہور علیہ کی جو چیز تلف کی ہے اس کے ضامن ہوں گے، چاہے وہ دین ہو یا عین [۴]۔

ضرر کبھی فعل کے ذریعہ ہوتا ہے، جیسے کپڑوں کا پھاڑ دینا، درختوں کا کاٹ دینا، کھیتیوں کا جلا دینا۔

ضرر کبھی قول اور فعل کے ذریعہ ہوتا ہے، جیسا کہ گزرا اور کبھی ترک کے ذریعہ ہوتا ہے، اور اس کی مثال: وہ عورت ہے جس کو کبھی

---

(۱) تفسیر الرازی (مفاتیح الغیب) ۱۲۱/۲ طبع الاستانہ دار الطباعۃ العامرہ، ۱۳۰۷ھ اور ۱۳۰۸ھ، تفسیر الآلوسی ۵۱۰/۲ طبع المطبعۃ المنیریہ القاہرہ۔

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۹۸ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔

(۱) اس سلسلہ کی بہت سی جزئیات کے لئے دیکھئے جامع الفصولین ۱۲۲/۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مجمع الضمانات للبغدادی ص ۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع اول المطبعۃ الخیریہ مصر ۱۳۰۸ھ، تکملہ فتح القدیر ۲۴۵/۹ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۲) المصباح المنیر مادہ: ''ضرر''۔

(۳) فتح المبین لشرح الاربعین (النوویہ) لابن حجر الہیثمی (۲۱۱) طبع العامرہ الشرفیہ القاہرہ ۱۳۲۲ھ۔

(۴) تبیین الحقائق ۲۴۴/۴۔

کبھی مرگی آتی ہے تو اس کی حفاظت کی ضرورت پڑتی ہے، پس اگر اس کا شوہر اس کی حفاظت نہ کرے یہاں تک کہ وہ مرگی کے وقت اپنے کو آگ میں ڈالدے تو شوہر پر اس کا ضمان ہوگا (۱)۔

چوپایہ کو غصب کرے پھر اس کا بچہ اس کے پیچھے لگ جائے اور اسے بھیڑیا کھالے تو غاصب اس کا ضامن ہوگا، اگرچہ اس نے براہ راست یہ نہیں کیا ہے (۲)۔

تفصیل کے لئے ''ضرر'' کی اصطلاح ملاحظہ کریں۔

سوم: افضاء

۱۰- لغت میں افضاء کا ایک معنی پہنچنا ہے، کہا جاتا ہے: أفضيت إلى الشئ، میں اس تک پہنچ گیا (۳)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

ضمان میں افضاء کے اعتبار کے لئے حسب ذیل شرائط ہیں:

-ضرر یا اتلاف کے لئے اس کے علاوہ کوئی دوسرا سبب نہ پایا جائے، چاہے وہ براہ راست ہو یا سبب بننے کے طور پر ہو۔

-سبب اور ضرر کے مابین فاعل مختار کا فعل حائل نہ ہو، ورنہ ضمان اسی کی طرف منسوب ہوگا، نہ کہ سبب کی طرف، اور یہ اس لئے کہ اس نے اس کو براہ راست کیا ہے (۴)۔

اگر نقصان پہنچانے والے چند ہوں:

اگر لوگوں کی ایک جماعت تعدی کرے، اور یہ لوگ ضرر پہنچائیں: یا تو ان کی زیادتی ایک ہی نوع کی ہوگی، یعنی سب لوگ سبب بننے والے یا اسے براہ راست تلف کرنے والے ہوں گے، یا یہ کہ مختلف ہوں گے، یعنی ان میں سے خود براہ راست تلف کرنے والے ہوں گے، اور دوسرے بعض سبب بننے والے ہوں گے تو یہ دو حالتیں ہیں۔

پہلی حالت:

۱۱- وہ سب یا تو براہ راست کرنے والے ہوں یا سبب بننے والے ہوں، پھر یا تو نوعیت میں ان کا عمل ایک ہوگا، یا الگ الگ ہوگا۔

الف- پس پہلی صورت میں یعنی جبکہ وہ سب براہ راست کرنے والے یا سبب بننے والے ہوں، اور نوعیت کے لحاظ سے ان کا عمل ایک ہو، تو ان پر ضمان برابر برابر واجب ہوگا، مثلاً اگر ایک جماعت عمداً کسی ایک شخص پر آگ ڈال دے، اور اس کا علم نہیں ہو سکے کہ ان میں سے کس کی آگ اس تک پہنچی، تو ان سب سے قصاص لیا جائے گا، اور یہی ہمارے سید حضرت عمرؓ کے اس قول کا مطلب ہے: اگر اس کے قتل میں اہل صنعاء شریک ہوتے تو میں ان سب کو قتل کر دیتا (۱)۔

ب- اور اگر وہ سب براہ راست کرنے والے ہوں یا سبب بننے والے ہوں، اور نوعیت کے اعتبار سے ان کا عمل ایک ہو، مگر قوت اور ضعف کے اعتبار سے ان کے عمل میں فرق ہو، مثلاً اگر ایک شخص راستہ میں گڑھا کھودے، اور دوسرا شخص آکر اس کے منھ کو کشادہ کردے یا پہلا گڈھا کھودے، دوسرا اس کے نیچے کے حصہ کو گہرا کردے، پھر گڑھا میں کوئی جانور یا انسان گرجائے تو حنفیہ کے نزدیک قیاس کے مطابق سبب قوی کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ اگر علت

(۱) حاشية الرملي على جامع الفصولين ۲/۸۱، منقول از نوازل ابوالليث۔

(۲) الدر المختار، رد المحتار ۵/۱۲۷-۱۱۳۔

(۳) المصباح المنير۔

(۴) مجمع الضمانات (۱۴۶)۔

(۱) الدر المختار، رد المحتار ۵/۳۵۷۔

اور سبب جمع ہوجائیں تو سبب بھی علت کے درجہ میں ہوتا ہے، اور یہ حنفیہ میں سے امام محمد کی رائے ہے۔

ان کے نزدیک استحسان ان اسباب کو معتبر قرار دینا ہے جو ضرر کی طرف مفضی ہو، چاہے وہ کم ہو یا زیادہ، اور اس پر ضمان کو قوت اور ضعف کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے گا، ضمان کے تین حصے کئے جائیں گے اور یہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ [۱] کی رائے ہے، دوسرے حنفیہ نے اگرچہ قوت اور ضعف کے مابین امتیاز نہیں کیا ہے، مگر اشتراک کا اعتبار کیا ہے [۲] اور بسا اوقات ان میں سے بعض، سبب اول [۳] کو راجح قرار دیتے ہیں، جیسے گڑھا کھودنے والا، اور اس میں چھری گاڑنے والا۔

دوسری حالت:

۱۲- زیادتی کرنے والے مختلف ہوں، ان میں سے بعض براہ راست کرنے والے ہوں، اور ان میں سے بعض سبب بننے والے ہوں: اس صورت میں اصل یہ ہے کہ ضامن قرار دینے میں مباشر کو متسبب پر مقدم کیا جائے گا [۴]، اور یہ اس عام قاعدہ کی وجہ سے ہے جو تمام فقہاء کے نزدیک معروف ہے، **"إذا اجتمع المباشر والمتسبب، يضاف الحكم إلى المباشر"** (اگر براہ راست کرنے والا اور سبب بننے والا دونوں جمع ہوں تو حکم براہ راست کرنے والا کی طرف منسوب ہوگا)۔

اس قاعدہ کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں:

الف- اگر ایک شخص راستہ میں کوئی گڑھا کھودے، اور دوسرا اس میں عمداً اپنے کو یا کسی دوسرے کو گرادے، تو کھودنے والا ضامن نہیں ہوگا، بلکہ صرف گرانے والا ہوگا، کیونکہ وہی براہ راست کرنے والا ہے [۱]۔

ب- اگر کوئی شخص دوسرے انسان کے مال کے سلسلہ میں چور کی رہنمائی کرے اور وہ اسے چُرالے، تو رہنمائی کرنے والے پر ضمان نہیں ہوگا [۲]۔

۱۳- سبب بننے پر براہ راست کرنے کے مقدم کرنے کے قاعدہ سے چند صورتیں مستثنیٰ ہیں، جن میں سبب کو علت مباشرہ پر مقدم کیا جاتا ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ حکم کو براہ راست کرنے والے کی طرف منسوب کرنا بالکلیہ ناممکن ہو [۳] تو اس صورت میں حکم کو جو اس جگہ ضمان ہے صرف متسبب (سبب بننے والا) کی طرف منسوب کیا جائے گا، مثلاً اگر کوئی شخص کسی بچہ کو چاقو دے تاکہ اسے اس کے لئے پکڑے رہے، پھر وہ اس کے ہاتھ سے گر جائے اور اسے زخمی کردے تو دینے والا ضامن قرار پائے گا، کیونکہ سبب اس جگہ علت کے معنی میں ہے [۴]۔

---

(۱) تکملة البحر الرائق للطوری ۸/ ۳۹۷ طبع المطبعة العلمیہ القاہرہ ۱۳۱۱ھ، مجمع الضمانات رص ۱۸۰۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۷۔

(۳) شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۱۴۹۔

(۴) مجمع الضمانات (۲۰۳) الاشباہ والنظائر لابن نجیم (القاعدہ ۱۹ رص ۱۶۳)، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۸، الاشباہ والنظائر (قاعدہ: ۴۰ رص ۱۶۲) القواعد لابن رجب الحنبلی (قاعدہ: ۱۲۷ رص ۲۸۵) المغنی ۸/ ۵۶۴-۵۶۵۔

---

(۱) مجمع الضمانات رص ۱۸۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۸، القواعد لابن رجب رص ۲۸۵۔

(۲) مجمع الضمانات (۲۰۳) التاج والإکلیل لمختصر خلیل للمواق ۵/ ۲۷۸۔

(۳) کشف الاسرار لعبدالعزیز بخاری، شرح اصول فخر الإسلام البزدوی (۴/ ۲۰۲ ۱۳۰۷ھ الاستانہ)۔

(۴) کشف الاسرار ۴/ ۱۳۰۱، التوضیح علی التنقیح لصدر الشریعہ، مع شرح التلویح للتفتازانی ۲/ ۱۳۸ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۶۳ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔

اضرار کا لگاتار ہونا:

۱۴-اگر ایک ہی سبب کی وجہ سے چند نقصانات ہوں، تو حکم یہ ہے کہ بطور تعدی سبب بننے والے کی سبب کی وجہ سے جو نقصانات ہوں گے ان سب کا ضمان اس پر ہوگا، جب تک اس کی تسبیب کا اثر باقی رہے ختم نہ ہو، اور اگر دوسرے کے سبب بن جانے کی وجہ سے اس کا اثر ختم ہوجائے تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک اس کی بعض صورتیں درج ذیل ہیں:

الف-ایک شخص کی دیوار دوسرے شخص کی دیوار پر گرجائے اور دوسری دیوار کسی آدمی پر گرجائے اور اسے ہلاک کردے، تو دوسری دیوار اور مقتول کا ضمان پہلی دیوار والے پر ہوگا(۱)، کیونکہ اس کی دیوار کا سبب ہونا ختم نہیں ہوا ہے۔

اگر کوئی انسان دوسری دیوار کے ملبہ سے پھسل جائے اور (اس کی ہڈی) ٹوٹ جائے، تو پہلا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ دیوار کے ملبہ کو ہٹانا اس کے ذمہ نہیں ہے، اور دوسری دیوار کا مالک اس وقت ضامن ہوگا جبکہ اسے اپنی دیوار کے گرنے کا علم ہو، اور اس کو اتنا موقعہ ملے جس میں وہ اس کی مٹی کو ہٹا سکتا تھا، پھر بھی وہ مٹی نہ ہٹائے۔

ب-اور اگر اس کی دیوار کے جھکی ہوئی ہونے پر گواہ بنائے گئے، پھر اس کا مالک اسے نہ توڑے یہاں تک کہ گرجائے اور کسی انسان کو ہلاک کردے، اور اس کے ملبہ سے کسی شخص کو ٹھوکر لگے اور وہ ہلاک ہوجائے اور مقتول کی وجہ سے دوسرا شخص ہلاک ہوجائے تو پہلے مقتول اور دوسرے مہلوک کا ضمان پہلی دیوار کے مالک پر ہوگا کیونکہ دیوار اور اس کا ملبہ دونوں کو ہٹانا اس کی ذمہ داری ہے، لیکن وہ نقصان جو پہلے مقتول کے ذریعہ حاصل ہو، اس کے ذمہ نہیں ہوگا، کیونکہ اس کو ہٹانا

(۱) مجمع الضمانات رص ۱۸۵۔

اس کی ذمہ داری نہیں ہے، بلکہ یہ اولیاء مقتول کے ذمہ ہے(۱)۔

سبب ہونے کو ثابت کرنا:

۱۵-شریعت میں اصل یہ ہے کہ مظلوم جس کو ضرر ہوا ہو، یا اگر قتل کردیا گیا ہو تو اس کا ولی ذمہ دار ہے، کہ ضرر کو ثابت کرے، اور اس شخص کی تعدی کو ثابت کرے جس کی وجہ سے ضرر ہوا ہے، نیز یہ ثابت کرے کہ صرف اس کا تعدی ہی ضرر کا سبب ہے۔

اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے وہ کہتے ہیں: اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: **"لو یعطی الناس بدعواهم، لادعی رجال أموال قوم ودماء هم، لكن البينة على المدعي، واليمين على من أنكر"**(۲) (اگر لوگوں کو ان کے دعوی کے مطابق دیدیا جائے تو لوگ دوسرے کے اموال اور ان کے خون کا دعوی کرنے لگیں گے، لیکن بینہ مدعی پر ہوگا اور یمین مدعی علیہ پر)۔

سبب ہونا ظالم کے اقرار سے ثابت ہوگا، اسی طرح انکار کی صورت میں بینہ اور قرائن سے ثابت ہوگا، اور مدعی کی قسم اور گواہ کے ذریعہ فی الجملہ اور اسی جیسے اثبات کے دوسرے طریقوں سے ثابت ہوگا(۳)۔

(۱) الدر المختار ۵/ ۳۸۶، مجمع الضمانات رص ۱۸۵، تکملۃ البحر الرائق للطوری ۸/ ۴۰۴۔

(۲) حدیث ابن عباس: "لویعطی الناس بدعواهم......" کی روایت بخاری (۸/ ۲۱۳) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۶) نے کی ہے، سوائے آپ ﷺ کے قول "لكن البينة على المدعي" الخ کے، اور اس میں ہے، "اليمين على المدعى عليه" اور اسی طرح البیہقی ۱۰/ ۲۵۲ نے ابن عباس کی حدیث سے مرفوعاً تخریج کی ہے کہ "البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه"۔

(۳) الطرق الحکمیۃ لابن القیم ص/ ۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔

دیکھئے: ''اثبات''۔

ضامن ہوگا، کیونکہ اضطرار دوسرے کے حق کو باطل نہیں کرتا ہے [۱]۔

ضمان کی شرائط:

۱٦- ضمان کی شرطوں کو دو قسموں میں تقسیم کرنا ممکن ہے: جنایت علی النفس کے ضمان کی شرائط، اور جنایت علی المال کے ضمان کی شرائط۔

اول: جنایت علی النفس کے ضمان کی شرطیں:

جنایت علی النفس اگر عمداً ہو اور جنایت کرنے والا مکلّف ہو تو اس میں قصاص واجب ہوگا، اور اگر جنایت کرنے والا غیر مکلّف ہو یا جنایت خطأً ہو تو اس میں دیت واجب ہوگی۔

تفصیل ''دیات'' میں ملاحظہ کی جائیں۔

دوم: جنایت علی المال کے ضمان کی شرطیں:

ان شرائط کا خلاصہ یہ ہے کہ: تعدی کرنا، متقوم، مملوک اور محترم مال پر واقع ہو، اسی طرح یہ شرط ہے کہ پیدا ہونے والا ضرر موجود ہو، (لہذا اگر جانور کا دانت نکل آئے تو ٹوٹے ہوئے دانت کا ضامن نہیں ہوگا)، اور یہ کہ زیادتی کرنے والا اہل وجوب میں سے ہو، لہذا اگر کوئی جانور بغیر مالک کے جا رہا ہو اور وہ کسی انسان کا مال ضائع کردے تو اس جانور کو یا اس کے مالک کو ضامن نہیں قرار دیا جائے گا، کیونکہ وہ رائیگاں ہے۔

مال پر جنایت کرنے والے کا مکلّف ہونا شرط نہیں ہے، لہذا نابالغ بچہ لوگوں کا جو مال ضائع کرے گا اس کا ضامن ہوگا، اور اس کے لئے عدم اضطرار کی شرط بھی نہیں ہے، لہذا مخمصہ میں مضطر شخص

اسباب ضمان:

۱۷- شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اسباب ضمان حسب ذیل ہیں:

۱- عقد، جیسے مبیع اور قبضہ سے پہلے ثمن معین اور عقد بیع میں سلم۔

۲- قبضہ، امانت کا قبضہ ہو، جیسے ودیعت اور شرکت جبکہ تعدی حاصل ہو، یا غیر امانت کا ہو جیسے غصب اور شراء فاسد۔

ج۔ نفس یا مال کا اتلاف [۲]۔

شافعیہ نے حیلولہ کا اضافہ کیا ہے، جیسا کہ اگر غصب کی ہوئی چیز کو دوسرے شہر میں منتقل کردے، اور اسے دور پہنچا دے تو مالک کو حق ہوگا کہ فوری طور پر قیمت کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ یقینی طور پر حیلولہ ہے، اور جب وہ مغصوب لوٹائے گا تو یہ بھی قیمت کو لوٹا دے گا [۳]۔

مالکیہ نے اسباب ضمان تین قرار دیا ہے۔

اول: براہ راست تلف کرنا، جیسے کپڑے کو جلانا، اور دوم: اتلاف کا سبب بننا، جیسے ایسی جگہ میں کنواں کھودنا کہ عادۃ اس جگہ کنواں کھودنے کی اجازت نہیں ہوتی ہے، کیونکہ وہ اکثر اتلاف کا سبب بنتا ہے۔

سوم: ایسا قبضہ جو امانت کے طور پر نہ ہو، پس اس میں غاصب کا قبضہ شامل ہوگیا، اور بائع اس مبیع کا ضامن ہوگا جس کے ساتھ قبضہ سے پہلے حوالگی کا حق متعلق ہو [۴]۔

---

(۱) البدائع ۷/۱٦۷-۱٦۸، تبیین الحقائق ٦/۱۳۷، القوانین الفقہیہ ۲۱٦-۲۱۸، کشاف القناع ۴/۱۱٦۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳٦۲، القواعد لابن رجب رص ۲۰۴۔

(۳) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳٦۲-۳٦۳۔

(۴) الفروق للقرافی ۴/۲۷، الفرق ۲۱۷، ۲/۲۰٦، الفرق ۱۱۱۔

ضمان عقد اور ضمان اتلاف کے مابین فرق:

۱۸ - ضمان عقد- مالی نقصان کا بدلہ دینا ہے جو کسی عقد کے ساتھ ملا ہوا ہو۔

ضمان اتلاف- اس مالی نقصان کا بدلہ دینا ہے جو کسی عقد کے ساتھ ملا ہوا نہ ہو۔

ان دونوں کے مابین فرق ہے جو حسب ذیل صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے:

الف- اہلیت کے لحاظ سے، پس عقود میں اہلیت تصرفات شرعیہ کے صحیح ہونے کی شرط ہے، (اہلیت سے مراد یہاں اہلیت ادا ہے، یعنی کسی شخص میں ان تصرفات شرعیہ کو ادا کرنے کی صلاحیت ہو جن کا معتبر ہونا عقل پر موقوف ہوتا ہے)، کیونکہ یہ ادراک اور عقل سے متعلق ہوتے ہیں، پس جب یہ دونوں ثابت نہ ہوں تو ان تصرفات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا [۱]۔

مالی نقصانات، تاوان اور اخراجات اور وہ عطایا جو لازمی اخراجات کے مشابہ ہیں، ان میں جو اہلیت معتبر ہے وہ صرف اہلیت وجوب ہے، یعنی اس میں یہ صلاحیت ہو کہ اس کا حق دوسرے پر اور دوسرے کا حق اس پر واجب ہو سکے، لہذا ضمان کے باب میں غیر ممیّز بچہ کا حکم بالغ کے حکم کی طرح ہے، اس لئے کہ وجوب کی جو غرض ہے، (یعنی ضمان وغیرہ)، اس میں زندہ اور مردہ کا کوئی فرق نہیں ہے، اور بچہ کی طرف سے ادائیگی میں نیابت کی گنجائش بھی ہے [۲]۔

ب- عوض ادا کرنے کی حیثیت سے۔ پس عقد کے ضمان میں مماثلت کے اعتبار سے عوض کی ادائیگی نہیں ہوگی، بلکہ ادائیگی اس

(۱) التوضیح والتلویح ۲/ ۱۶۴ اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۵/ ۱۳۵۔

(۲) التوضیح ۲/ ۱۶۳۔

بنیاد پر ہوگی جس پر دونوں راضی ہوں۔

لیکن مالی اتلافات میں مماثلت کے اعتبار سے عوض کی ادائیگی ہوگی، کیونکہ اس میں مقصود ضرر کو دور کرنا اور مفسدہ کو زائل کرنا ہے، اور ضرر ممنوع ہے، پس اس میں مماثلت معتبر ہوگی [۱]۔ اور یہ اس لئے کہ نص قرآنی عام ہے اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ”وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا“ [۲] (اور برائی کا بدلہ برائی ہے ویسی ہی)۔

ج- اوصاف اور ذاتی عوارض کی حیثیت سے، پس فقہاء نے عقود اور اتلافات میں اوصاف کے ضمان میں فرق کیا ہے، اور حنفیہ نے واضح کیا ہے کہ عقد کی صورت میں اوصاف کا ضمان واجب نہیں ہوگا، اور غصب کی صورت میں ضمان ہوگا، اور یہ حکم اس لئے ہے کہ غصب قبضہ ہے، اور اوصاف کا ضمان فعل یعنی قبضہ کی وجہ سے ہوتا ہے، لیکن عقد اعیان پر واقع ہوتا ہے، اوصاف پر نہیں ہوتا ہے، اور غصب (اور اسی طرح اتلاف) ایسا فعل ہے جو کسی ذات کے تمام اجزاء پر ہوتا ہے، لہذا اوصاف کا بھی ضمان ہوگا [۳]۔

محل ضمان:

۱۹ - محل ضمان وہ ہے: جس میں ضمان واجب ہوتا ہے [۴] چاہے ضمان عقد کی وجہ سے ثابت ہو یا تلف کرنے اور قبضہ کرنے کی وجہ سے ہو، ابن رشد نے کہا: یہ ہر وہ مال ہے جس کے عین کو تلف کر دیا جائے، یا غاصب کے پاس کسی آسمانی آفت سے اس کا عین تلف

(۱) المبسوط ۱۱/ ۸۰۔

(۲) سورۂ شوریٰ/ ۴۰۔

(۳) الہدایہ بشروحہا ۸/ ۲۵۴-۲۵۵۔

(۴) بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد لابن رشد الحفید ۲/ ۳۸۷ طبع دوم: دار التوفیق النموذجیہ القاہرہ ۱۴۰۳ھ۔

ہوجائے، یا اس پر کوئی قبضہ کرکے اس کا مالک بن جائے [۱]۔

ابن القیم نے کہا: محل ضمان وہ ہے جس میں معاوضہ کی صلاحیت ہو [۲]۔

محل ضمان میں اس طرح توسع ممکن ہے کہ وہ تمام قابل ضمان صورتوں کو شامل ہو، بایں طور کہ نقصان دہ عمل کو اس کے محل کے اعتبار سے دو قسموں میں تقسیم کیا جائے، ایسا فعل ضار (نقصان پہنچانے والا فعل) جو انسان پر واقع ہو، اور وہ فعل ضار جو اس کے ماسوا اموال پر واقع ہو، جیسے جانور اور اشیاء۔

اور بعض فقہاء نے مال اور جانور پر زیادتی کرنے کو جنایات کی ایک قسم کے طور پر معتبر مانا ہے، چنانچہ کاسانی نے کہا: جنایت اصل میں دو قسم پر ہے، جانوروں اور جمادات پر جنایت اور آدمی پر جنایت [۳]، پس یہ سب ضمان کے محل ہیں، لہذا انسان، جان اور اعضاء میں جنایت کی وجہ سے قابل ضمان ہوگا۔

اموال کی چند قسمیں ہیں، اعیان، منافع، زوائد، نواقص اور اوصاف [۴] اور ذیل میں ہم ان پر بحث کرتے ہیں:

اول: اعیان:

۲۰ - اور یہ دو قسموں پر ہے، امانات اور مضمونات [۵]۔

پس نص کی وجہ سے امانتوں کو بعینہ حوالہ کرنا اور اس کے مطالبہ پر بلا تاخیر اس کو ادا کرنا واجب ہے، اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا" [۱] (اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے اہل کو ادا کرو)، اور تعدی کی حالت میں ضامن قرار پائے گا، ورنہ اس میں ضمان نہیں ہوگا، اور اس کو بتائے بغیر مرجانا بھی تعدی ہے، مگر اس صورت کے علاوہ جو اس سے مستثنیٰ ہے [۲]۔

اور مضمونات کا ضمان تلف کرنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، اور تلف ہوجانے کی وجہ سے بھی واجب ہوتا ہے، خواہ کسی قدرتی آفت سے تلف ہو [۳]۔

قابل ضمان اعیان کی دو قسمیں ہیں:

اول: وہ اعیان جو اپنی ذات کے اعتبار سے مضمون (قابل ضمان) ہوتی ہیں، اور یہ وہ چیزیں ہیں جن کے ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان مثل یا قیمت واجب ہوتی ہے، جیسے مغصوب، بیع فاسد کے ذریعہ فروخت کی گئی چیز، وہ مہر جو شوہر کے قبضہ میں ہو، بدل خلع (جبکہ وہ عین متعینہ ہو) اور دم عمد کا بدل صلح جبکہ وہ عین ہو۔

دوم: وہ اعیان جو اپنے غیر کے ذریعہ مضمون ہوتی ہیں، اور یہ وہ اعیان ہیں جن کے ہلاک ہونے کی صورت میں ثمن یا دین واجب ہوتا ہے، جیسے مبیع اگر قبضہ سے پہلے ہلاک ہوجائے، تو ثمن ساقط ہوجائے گا، اور رہن اگر ہلاک ہوجائے تو دین ساقط ہوجائے گا، اور یہ حنفیہ کے نزدیک ہے [۴]۔

مالکیہ کے نزدیک: اعیان مضمونہ یا تو ظلم کے سبب سے قابل ضمان ہوں گے، جیسے مغصوبات (غصب کی ہوئی چیزیں) یا وہ بغیر ظلم

---

(۱) سابقہ مرجع۔
(۲) الطرق الحکمیہ رص ۲۵۲۔
(۳) البدائع ۷ر ۲۳۳۔
(۴) فتح العزیز شرح الوجیز، بہامش المجموع شرح المہذب ۱۱ر ۲۵۶، قواعد الأحکام ۱ر ۱۵۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۵) البدائع ۶ر ۷۔

(۱) سورۂ نساء ر ۵۸۔
(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم (۲۷۳)، ابن عابدین ۴ر ۴۹۴، جواہر الإکلیل ۲ر ۱۴۰، المہذب ۱ر ۳۶۶، المغنی ۶ر ۳۸۲-۳۸۳۔
(۳) بدایۃ المجتہد ۲ر ۳۸۷۔
(۴) الدر المختار ۴ر ۲۶۸۔

کے قبضہ کے سبب سے قابل ضمان ہوں گے، بلکہ اگر خریداری، ہبہ یا وصیت، یا قرض کے ذریعہ ملکیت کے منتقل ہونے کے طور پر مالک کی اجازت سے قبضہ کرے تو بھی وہ ضامن ہوگا، چاہے بیع صحیح ہو یا فاسد[۱]۔

اسی طرح حنابلہ کے نزدیک حکم ہے، چنانچہ ان حضرات نے اعیان مضمون کی یہ تعریف کی ہے، یہ وہ چیزیں ہیں جن کا ضمان تلف اور اتلاف کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، چاہے یہ ضامن کے قبضہ میں مباح فعل کے ذریعہ ہو، جیسے عاریت، یا ممنوع فعل کے ذریعہ ہو، جیسے مغصوب، اور عقد فاسد کے ذریعہ قبضہ کی ہوئی چیز اور ان جیسی چیزیں[۲]۔

سیوطی نے مضمونات کو شمار کیا اور اسے سولہ چیزوں تک پہونچایا ہے، اور ان میں سے ہر ایک کا حکم بیان کیا ہے، اور ان میں سے غصب، اتلاف، لقطہ، قرض، عاریۃ اور بھاؤ کر کے قبضہ کیا ہوا ہے[۳]۔

۲۱ - کیا اعیان مضمونہ میں اراضی داخل ہیں؟

جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ تعدی کی وجہ سے اراضی کا ضامن ہوگا، اور یہ اس کے غصب کے ذریعہ ہوگا، اور اس کا غصب ممکن ہے، اس لئے کہ غصب: دوسرے کے مال پر اس کے مالک کی اجازت کے بغیر قبضہ کرنا ہے، یا وہ دوسرے کے حق پر ظلماً قبضہ کرنا ہے، یا مالک کے قبضہ کو اس کے مال سے ختم کرنا ہے، جیسا کہ (حنفیہ میں سے امام محمد کہتے ہیں) مال میں کوئی عمل کرنا شرط نہیں ہے، اور یہ اراضی اور منقولہ جائداد دونوں میں ہوسکتا ہے۔

چنانچہ نبی علیہ السلام نے اس شخص کے بارے میں فرمایا جو دوسرے کی زمین پر قبضہ کرلے: "من ظلم قید شبر من الأرض، طوقه من سبع أرضين"[۱] (اگر کوئی شخص کسی کی ایک بالشت زمین پر ظلماً قبضہ کرلے تو اسے ساتوں زمین کا طوق پہنایا جائے گا)۔

امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ غصب: مالک کے قبضہ کو اس کے مال سے مال میں تصرف کے ذریعہ ختم کردیا جائے، اسی وجہ سے کنز میں اس کی یہ تعریف کی ہے کہ جائز قبضہ کو باطل قبضہ کے ذریعہ ختم کرنا غصب ہے، اور یہ اراضی میں نہیں پایا جاتا ہے، اس لئے کہ اس میں بدلنا اور منتقل کرنا ممکن نہیں ہے، پس حقیقۃً اور تقدیراً اتلاف نہیں پایا جائے گا۔

اگر کسی مکان کو غصب کرلے، پھر عمارت منہدم ہوجائے یا سیلاب آئے اور عمارات اور درختوں کو بہالے جائے، یا پانی زمین پر غالب آجائے پھر وہ زمین پانی میں ڈوبی رہے تو جمہور کے نزدیک اس پر ضمان ہوگا، اور امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک اس پر ضمان نہیں ہوگا۔

اگر کوئی شخص اراضی کو غصب کرلے، پھر دوسرا شخص آئے اور اسے تلف کردے، تو امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک تلف کرنے والے پر ضمان ہوگا، اور جمہور فقہاء کے نزدیک مالک کو اختیار ہوگا کہ وہ غاصب یا تلف کرنے والے میں سے جس کو چاہے ضامن قراردے[۲]۔

---

(۱) القوانین الفقہیہ ر ص ۲۲۰، الفروق للقرافی ۴ر ۱۰۶ طبع اول ۱۳۴۴ھ۔

(۲) القواعد لابن رجب ر ص ۵۴، ۳۰۸۔

(۳) الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ص ۳۵۶-۳۶۰۔

(۱) حدیث: "من ظلم قید شبر من الأرض......" کی روایت بخاری (۵ر ۱۰۳) اور مسلم (۳ر ۱۲۳۲) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) البدائع ۷ر ۱۴۶، تبیین الحقائق ۵ر ۲۲۲-۲۲۴، جامع الفصولین ۲ر ۸۵، الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۳ر ۴۴۲-۴۴۳، القوانین الفقہیہ ر ص ۲۱۷، الإقناع للخطیب الشربینی بحاشیۃ البجیرمی ۳ر ۱۳۷ اور اس کے بعد کے

فقہاء نے کہا: اگر اسے اپنے فعل یا اپنی رہائش کے ذریعہ تلف کردے، تو اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ یہ اتلاف ہے، اور اس کی وجہ سے اراضی کا ضمان ہوتا ہے، جیسا کہ اس صورت میں ضامن ہوگا، جب اس کی مٹی کو منتقل کرے [۱]۔

دوم: منافع:

۲۲ - جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ منافع فی ذاتہ اموال تقومہ ہیں، لہذا اتلاف کی وجہ سے ان کا ضمان ہوگا، جیسا کے اعیان میں ضمان ہوتا ہے، وجوہات درج ذیل ہیں:

الف- اس لئے کہ تمام اموال سے سب سے ظاہر غرض یہی منافع ہیں [۲]۔

ب- اس لئے بھی کہ شارع نے اسے نکاح میں مہر قرار دینے کو جائز قرار دیا ہے، جو موسیٰ اور شعیب علیہما السلام کے قصہ میں مذکور ہے، حالانکہ نکاح میں مہر کا مال ہونا نص سے شرط ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أَنْ تَبْتَغُوْا بِأَمْوَالِكُمْ" [۳] (یعنی تم انہیں اپنے مال کے ذریعہ سے تلاش کرو)۔

ج- اس لئے بھی کہ مال اس چیز کا نام ہے جو ہماری مصلحتوں کو قائم رکھنے کے لئے پیدا کی گئی ہے، یا وہ چیز ہے (جیسا کہ شاطبی کہتے ہیں)، جس پر ملکیت واقع ہو، اور مالک اس میں خود مختار ہو، اور منافع ہمارے ہوں یا دوسروں کے ہوں ان ہی وصف پر ہے، اور کسی چیز کی مالیت اس طرح معلوم ہوتی ہے کہ اس کو مال سمجھا جائے، اور لوگ تجارت کے ذریعہ منافع کے تمول کے عادی ہوں، چنانچہ لوگوں میں سب سے بڑے تاجر آڑھت والے ہیں، اور ان کا رأس المال منفعت ہے [۱]۔

د- اس لئے بھی کہ منفعت (جیسا کہ عزالدین بن عبدالسلام کہتے ہیں): مباح اور متقوم ہے، لہذا عقود فاسدہ اور صحیحہ میں باطل ہاتھوں کے تحت ضائع ہونے کی صورت میں اور انتفاع کو ضائع کرنے کی صورت میں اس کی تلافی کی جائے گی، اس لئے کہ شریعت نے اس کو قیمت والا قرار دیا ہے، اور اسے اموال کے درجہ میں رکھا ہے، لہذا عقود کی صورت میں اس کی تلافی کرنے میں، اور ضائع کرنے اور تلف کرنے کی صورت میں اس کی تلافی کرنے میں کوئی فرق نہیں ہے [۲]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ غصب کی وجہ سے منافع کا ضمان واجب نہیں ہوگا، چاہے اسے وصول کرلے یا اسے بے کار چھوڑ دے، یا اس سے آمدنی حاصل کرے، اور عقد کے بغیر ان کا ضمان نہیں ہوگا، وجوہات درج ذیل ہیں:

الف- اس لئے کہ منافع مال متقوم نہیں ہیں، اور ضرورت کے وقت کے لئے اسے ذخیرہ کرکے رکھنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ وہ دو وقتوں میں باقی نہیں رہتے ہیں، لیکن یہ اعراض ہیں، جب بھی عدم کے پردہ سے وجود کے دائرہ میں آتے ہیں فوراً ختم ہوجاتے ہیں، لہذا انہیں بطور مال محفوظ رکھنا ممکن نہیں ہے [۳]، اور اس کے بارے میں سرخسی کہتے ہیں: عقد یا شبہ عقد کے بغیر اتلاف کی وجہ سے منافع کا ضمان نہیں ہوگا [۴]۔

صفحات، شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۲۷، کشاف القناع ۴/ ۷۷۔

(۱) مجمع الضمانات (۱۲۶) دوسری جزئیات میں۔

(۲) قواعد الأحکام ۱/ ۱۷۲۔

(۳) سورۂ نساء/ ۲۴۔

(۱) المبسوط ۱۱/ ۷۸، الموافقات ۲/ ۱۷، المغنی بالشرح الکبیر ۵/ ۴۳۵-۴۳۶۔

(۲) القواعد ۱/ ۱۷۱-۱۷۲۔

(۳) المبسوط ۱۱/ ۷۹۔

(۴) سابقہ مراجع ۱۱/ ۷۸۔

ب- اس لئے بھی کہ قیاس کے خلاف بطور استثناء شریعت نے اس کو صرف اجارہ میں قیمت والا قرار دیا ہے، کیونکہ اس پر عقد کرنے کے لئے اس کا قیمت والا ہونا ضروری ہے، حالانکہ منفعت اپنی ذات میں قیمت والی نہیں ہے، اور جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو وہ موقع نص تک محدود ہوتی ہے [۱]۔

مالکیہ غاصب کو ضامن قرار دیتے ہیں اگر وہ تعدی کے ذریعہ منفعت کی غرض سے غصب کرے، جیسا کہ اگر جانور یا گھر کو صرف سواری اور رہائش کے لئے غصب کرے، تو استعمال کرنے کی وجہ سے اس کا ضامن ہوگا، اگر چہ اس کا استعمال معمولی ہو، اور اس حالت میں ان چیزوں کی ذات کا ضامن نہیں ہوگا اگر وہ قدرتی آفت کے ذریعہ تلف ہو جائیں [۲]۔

سوم: زوائد:

۲۳- اس کی مثال مغصوب کے زوائد اور اس کی بڑھوتری ہے۔

الف- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ غصب کے ضمان کی طرح اس کا بھی ضمان ہوگا، کیونکہ یہ مغصوب منہ کا مال ہے، اور غاصب کے قبضہ میں غصب کے ذریعہ حاصل ہوا ہے، لہذا تلف کی صورت میں اس کا ضامن ہوگا، جیسا کہ اس اصل کا ضامن ہوگا جس سے وہ پیدا ہوا ہے [۳]۔

ب- حنفیہ کے نزدیک مغصوب کے زائد (چاہے متصل ہوں

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۲۳۴، الاختیار ۳/ ۶۴-۶۵، المبسوط ۱۱/ ۷۸-۸۰، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۲۸۴-۲۸۵۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۴۵۲-۴۵۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۵۱، القوانین الفقہیہ رص ۲۱۹۔

(۳) شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۳۱-۳۲، المغنی ۵/ ۳۹۹-۴۰۰، کشاف القناع ۴/ ۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الروض المربع بشرح زاد المستقنع مختصر المقنع ۱/ ۲۴۹ طبع دار الکتب العلمیہ فی بیروت۔

جیسے موٹاپا، یا الگ ہوں جیسے دودھ اور بچہ اور باغ کا پھل اور بکری کا اُون)، غاصب کے قبضہ میں امانت ہیں، اگر کھا کر یا تلف کر کے یا مالک کے مطالبہ پر اس کو روک کر تعدی کرے گا تو ضامن ہوگا ورنہ نہیں۔

یہ اس لئے کہ غصب یہ ہے کہ مال پر قبضہ کر کے مالک کے قبضہ کو ختم کر دیا جائے، اور زوائد میں یہ صورت نہیں ہے، کیونکہ یہ مالک کے قبضہ میں نہیں تھا [۱]۔

ج- مالکیہ کے نزدیک یہ تفصیل ہے:

اول: جو اصل سے پیدا شدہ ہو اور اس کی خلقت پر ہو، جیسے بچہ، تو وہ اصل کے ساتھ واپس کیا جائے گا۔

دوم: جو اصل سے پیدا شدہ ہو اور اس کی خلقت پر نہ ہو، جیسے پھل اور چوپایہ کا دودھ، تو اس کے بارے میں دو قول ہیں: ایک یہ ہے کہ یہ غاصب کا ہوگا، اور دوسرا یہ ہے کہ اگر وہ موجود ہو تو اس کی واپسی لازم ہوگی، اور اگر تلف ہو گیا ہو تو اس کی قیمت لازم ہوگی۔

سوم: جو پیدا شدہ نہ ہو، تو اس کے بارے میں پانچ اقوال ہیں:

۱- ایک قول یہ ہے کہ مطلقاً زوائد کو لوٹائے گا، اس لئے کہ اس نے تعدی کی ہے، اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔

۲- ایک قول یہ ہے کہ اسے مطلقاً نہیں واپس کرے گا، اس میں بھی کوئی تفصیل نہیں ہے، کیونکہ یہ اس ضمان کے مقابلہ میں ہے جو اس پر واجب ہے۔

۳- ایک قول یہ ہے کہ اصول اور اراضی کے منافع کی قیمت واپس کرے گا، کیونکہ یہ مامون ہے اور اس میں ضمان کا تحقق نہیں ہوتا ہے، اور جانور اور اس کے مشابہ کے منافع کی قیمت جس میں ضمان

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۲۳۲، البدائع ۷/ ۱۶۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۹۱، القوانین الفقہیہ رص ۲۱۷۔

ہوتا ہے، نہیں لوٹائے گا۔

۴- ایک قول یہ ہے کہ اگر اس سے فائدہ اٹھائے گا تو اسے واپس کرے گا، اور اگر اسے بیکار رکھے تو اسے واپس نہیں کرے گا۔

۵- ایک قول یہ ہے کہ اگر خاص طور پر منافع غصب کرے تو اسے واپس کرے گا، اور اگر منافع اور اشیاء کی ذات کو غصب کرے تو اسے واپس نہیں کرے گا[۱]۔

چہارم: نقصانات:

۲۴- غصب یا نقصان دہ عمل یا اتلاف وغیرہ کے سبب سے اموال میں ہونے والے نقصان کے ضمان کے بارے میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے، چاہے یہ نقصان عمداً ہو یا خطأً ہو یا کوتاہی کی وجہ سے ہو، کیونکہ غصب کا ضمان (جیسا کہ کاسانی کہتے ہیں): فوت ہونے والی چیز کی تلافی کا ضمان ہے، لہذا فوت ہونے والی چیز کے بقدر ثابت ہوگا[۲]۔

لہذا جس کے قبضہ میں کسی چیز میں نقصان ہوجائے تو اس پر نقصان کا ضمان ہوگا، اور اس بارے میں مذاہب فقہیہ میں تفصیل ہے:

الف- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ نقصان یا تو معمولی ہوگا یا غیر معمولی ہوگا۔

اور ان کے نزدیک صحیح جیسا کہ زیلعی نے کہا: معمولی یہ ہے کہ جس سے منفعت کا کوئی جزء فوت نہ ہو، بلکہ اس میں منفعت میں نقصان داخل ہو، جیسے کپڑے میں پھٹنا[۳]۔

غیر معمولی یہ ہے کہ جس سے عین کا بعض حصہ اور منفعت کا بعض حصہ فوت ہوجائے، اور بعض عین اور بعض منفعت باقی رہ جائے۔

ایک قول یہ ہے کہ معمولی وہ ہے جو چوتھائی قیمت سے کم ہو اور غیر معمولی وہ ہے جو چوتھائی قیمت کے برابر یا اس سے زائد ہو، اور اسی کو مجلّہ کے دفعہ (۹۰) میں اختیار کیا گیا ہے۔

پس معمولی نقصان کی صورت میں مالک کو صرف عین مغصوب کے لینے کا حق ہوگا، کیونکہ عین مکمل موجود ہے، اور غاصب نقصان کا ضامن ہوگا۔

غیر معمولی کی صورت میں مالک کو اختیار ہے کہ عین لے لے، اور غاصب سے نقصان کا ضمان لے، یا عین غاصب کے لئے چھوڑ دے، اور اس کی قیمت کا ضمان لے لے[۱]۔

اگر دوسرے کے ماکول اللحم جانور کو ذبح کردے، یا اس کا پیر کاٹ دے، تو یہ بعض وجوہ سے اتلاف ہوگا اور غیر معمولی نقصان ہوگا، پس اس سلسلہ میں مالک کو اختیار دیا جائے گا، اور اگر جانور غیر ماکول اللحم ہو تو غاصب پورے کا ضامن ہوگا، کیونکہ یہ ہر اعتبار سے مطلقاً ہلاک کرنا ہے، اور تمام منفعت کا تلف کرنا ہے[۲]۔

اگر مکان غصب کرلے اور وہ اس کی رہائش کی وجہ سے منہدم ہوجائے یا نقص پیدا ہوجائے، تو وہ اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ یہ اس کے فعل کی وجہ سے اتلاف ہے، اور اتلاف کی وجہ سے مکان کا ضمان واجب ہوتا ہے، اور اتلاف کے ضمان کے لئے قبضہ میں ہونا شرط نہیں ہے۔

اس کے برخلاف اگر اراضی کو غصب کرے، اور وہ اس کے قبضہ

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۹۱- ۳۹۲، القوانین الفقہیہ رص ۳۲۴۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۵۵۔

(۳) تبیین الحقائق ۵/ ۲۲۹۔

(۱) حوالہ سابق، الدر المختار ۵/ ۱۲۳۔

(۲) الاختیار شرح المختار ۳/ ۶۲- ۶۳ طبع دار المعرفہ بیروت، تبیین الحقائق ۵/ ۲۲۶- ۲۲۷، الدر المختار ۵/ ۱۲۵، الہدایہ وشروحہا ۸/ ۲۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۷/ ۱۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

میں ہلاک ہوجائے، تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اس میں کوئی تصرف نہیں کیا، لہذا شیخین کے نزدیک ضمان واجب نہیں ہوگا، کیونکہ وہ منفعت کو غصب کرنے والا ہے جو منفعت مال نہیں ہے، اور اس لئے کہ اس نے مالک کو انتفاع سے روک دیا ہے لہذا اس کے عین کا ضامن نہیں ہوگا (۱)۔

ب- نقص کے سلسلہ میں مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ یا تو وہ خالق کی طرف سے ہوگا یا مخلوق کی طرف سے۔

اگر خالق کی طرف سے ہو تو مالک کو صرف اسے ناقص طور پر لینے کا حق ہے، (جیسا کہ ابن جنی کہتے ہیں) یا غاصب غصب کے دن کی مغصوب کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

ایک قول ہے: اسے حق ہوگا کہ اسے لے لے اور غاصب سے عیب کی قیمت کا تاوان لے۔

اور اگر وہ مخلوق کی طرف سے ہو اور اس کی جنایت کی وجہ سے ہو تو مالک کو اختیار ہوگا:

۱- یا تو اس سے غصب کے دن کی قیمت کا ضمان لے، اور اسے غاصب کے لئے چھوڑ دے، یا اس چیز کو لے لے اور جنایت کے دن کے نقصان کی قیمت وصول کرلے، یہ ابن القاسم کے نزدیک ہے، یا سحنون کے نزدیک غصب کے دن کی قیمت وصول کرے گا۔

۲- اشہب اور ابن المواز کے نزدیک: اس کو اختیار ہے کہ اس سے قیمت کا ضمان لے یا اس کو ناقص حالت میں لے لے، اور جنایت کے سلسلہ میں اس کو کچھ نہیں ملے گا، جیسا کہ اگر قدرتی آفت سے نقصان ہوجائے (۲)۔

اراضی میں تعمیر یا پودے کے ضمان کے بارے میں ان کے نزدیک تفصیل ہے، جسے ہم ضمان کے خاص احکام میں ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

ج- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ ہر عین مغصوبہ کے نقصان کا ضمان غاصب پر ہوگا، اگر نقصان دائمی ہو جس کی وجہ سے قیمت میں کمی ہوتی ہو، چاہے اس کے استعمال سے ہو یا اس کے استعمال کے بغیر ہو، جیسے جانور کا بیمار ہونا، وہ کپڑا جو پھٹ جائے، وہ برتن جو ٹوٹ جائے، وہ کھانا جو خراب ہوجائے، وہ تعمیر جو منہدم ہوجائے اور اس جیسی چیز، تو اسے واپس کردے گا، اور مالک کے لئے غاصب پر نقصان کا تاوان ہوگا، (ساتھ ہی ساتھ اجرت مثل واجب ہوگی، جیسا کہ قلیوبی نے کہا)، کیونکہ یہ ایسا نقصان ہے جو غاصب کے قبضہ میں پیدا ہوا ہے، لہذا اس کا ضمان واجب ہوگا (۱)۔

پنجم: اوصاف اور ان کا ضمان:

۲۵- اگر کسی وصف کے فوت ہونے سے غاصب کے نزدیک سامان میں نقصان پیدا ہوجائے، یہ یا تو بازار میں قیمت کے گرنے کے سبب سے ہوگا یا اس میں کسی مرغوب وصف کے فوت ہونے کے سبب سے ہوگا:

الف- اگر نقصان بازاروں میں قیمتوں کے کم ہونے کی وجہ سے ہو، تو غاصب پر یا تعدی کرنے والے پر بالاتفاق قیمت کے کم ہونے کا ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ مغصوب کے نقصان کا ضمان ہوتا ہے، اور ریٹ کا نقصان مغصوب کا نقصان نہیں ہے، بلکہ اس کمی کی وجہ سے

---

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۲۲۴ - ۲۲۵، مجمع الضمانات رص ۱۲۶، جامع الفصولین ۲/ ۹۲، اور اس میں نفیس اور وجیہ دلیل ہے۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۸۸، القوانین الفقہیہ رص ۲۱۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۵۱، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۴۵۳ - ۴۵۴، منح الجلیل علی مختصر سیدی خلیل للشیخ محمد علیش بحاشیۃ تسہیل منح الجلیل ۳/ ۵۳۷ - ۵۳۸ طبع دار صادر بیروت۔

(۱) شرح المحلی مع حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۹، شرح الشربینی الخطیب علی الإقناع وحاشیۃ البجیرمی ۳/ ۱۴۰ - ۱۴۱، کفایۃ الاخیار فی حل غایۃ الاختصار للحصنی ۱/ ۱۸۳ طبع دار المعرفہ بیروت، المغنی بالشرح الکبیر ۵/ ۳۸۵، کشاف القناع ۳/ ۹۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ہے جسے اللہ تعالیٰ بندوں کے قلوب میں پیدا فرماتے ہیں، بندے کو اس میں کوئی اختیار نہیں ہوتا ہے، لہذا اس کا ضمان نہیں ہوگا اور اسی کو مجلّہ (دفعہ: ۹۰۰) میں اختیار کیا گیا ہے، اور اس لئے بھی کہ عین کے باقی رہنے کی صورت میں قیمت میں مالک کا کوئی حق نہیں ہے، بلکہ اس کا حق صرف عین میں ہے اور یہ جیسا تھا ویسا ہی باقی ہے، اور اس لئے بھی کہ غاصب صرف اس چیز کا ضامن ہوتا ہے، جسے غصب کرتا ہے اور قیمت غصب میں داخل نہیں ہوتی ہے۔

ب- اگر نقصان کسی پسندیدہ وصف کے فوت ہونے کے سبب ہو، تو اس کا ضمان ہوگا اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، جیسا کہ اگر غصب کئے ہوئے جانور کا عضو غاصب کے قبضہ میں کسی قدرتی آفت کی وجہ سے ساقط ہوجائے، یا اس میں غاصب کے پاس لنگڑاپن یا فالج یا اندھاپن پیدا ہوجائے، اور اسی جیسی دوسری چیز تو مالک مغصوب کو لے لیگا اور غاصب سے نقصان کا ضمان لے گا، اس لئے کہ بدن کا ایک جز یا اس کا کوئی پسندیدہ وصف فوت ہوگیا ہے، نیز اس لئے کہ غصب کی وجہ سے جانور کے ضمان میں اس کے تمام اجزاء داخل ہیں، لہذا جس کے عین کی واپسی دشوار ہو تو اس کی قیمت کی واپسی واجب ہوگی۔

نقصان کے جاننے کا طریقہ یہ ہے کہ صحیح ہونے کی حالت میں اس کی قیمت لگائی جائے اور عیب کی حالت میں اس کی قیمت لگائی جائے، ان دونوں کے درمیان جو فرق ہوگا اس کے بقدر واجب ہوگا[1]۔

ضمان کے اعتبار سے عقود کی تقسیم:

۲۶- ضمان کے اعتبار سے عقود کی تقسیم چار قسموں میں کرنا ممکن ہے:

اول: اس جگہ مراد وہ عقد ہے جو ضمان کے لئے مشروع ہے، یا وہ بذات خود ضمان ہے، حنفیہ کے نزدیک اس کا نام کفالہ ہے، اور جمہور کے نزدیک اس کا نام ضمان ہے۔

دوم: اس جگہ کچھ ایسے عقود ہیں جو ضمان کے لئے مشروع نہیں ہیں، بلکہ ملکیت اور نفع اور ان جیسی چیزوں کے لئے مشروع ہیں، لیکن اس پر ضمان اس لئے ہوتا ہے کہ یہ اس کے احکام کا لازمی اثر ہے، اس کا نام عقود ضمان ہے، اور ان میں جس مال پر قبضہ کیا جاتا ہے قابض اس کا ضامن ہوتا ہے، چاہے وہ کسی سبب سے ہلاک ہو، جیسے عقد بیع، بٹوارہ، مال کے بدلہ مال پر صلح کرنا، مخارجہ (کچھ مال لے کر اپنے حصہ سے دست بردار ہوجانا) اور قرض، اور جیسے عقد نکاح اور خلع کرنا۔

سوم: اس جگہ کچھ ایسے عقود ہیں جن میں حفاظت اور امانت کا نشان ظاہر ہوتا ہے، بعض اوقات نفع بھی ہوتا ہے، اور انہیں ''عقود امانت'' کہا جاتا ہے، اور اس میں مقبوض مال قابض کے ہاتھ میں امانت کے طور پر ہوتا ہے، اور اس کی حفاظت میں کوتاہی کے سبب تلف ہوجائے تو ضامن ہوگا ورنہ ضامن نہیں ہوگا، جیسے ودیعت رکھنا، عاریت دینا، شرکت اپنی تمام اقسام کے ساتھ، وکالۃ اور وصایہ۔

چہارم: اس جگہ کچھ ایسے عقود ہیں جو ذو وجہین ہیں، من وجہ ضمان واجب کرتے ہیں اور من وجہ امانت ہیں، اسی لئے ان کا نام عقود مزدوجۃ الاثر ہے، جیسے عقد اجارۃ، رہن اور مال کے بدلہ میں منفعت پر صلح کرنا۔

۲۷- عام طور پر عقود ضمان اور عقود امانت کے مابین فرق کی بنیاد معاوضہ پر ہے: پس جب بھی عقد میں معاوضہ ہوگا تو وہ عقد ضمان

---

(۱) البدائع ۷/۱۵۵، مجمع الضمانات رص ۱۳۳، الشرح الکبیر للدردیر ۳/۴۵۲-۴۵۳-۴۵۴، منح الجلیل ۳/۵۳۷، الإقناع وحاشیۃ البجیرمی ۳/۱۴۰-۱۴۱، کشاف القناع ۴/۹۱-۹۲-۹۳، المغنی بالشرح الکبیر ۵/ ۴۰۰-۴۰۲۔

ہوگا، اور جب بھی عقد سے مقصود معاوضہ کے علاوہ مثلاً حفاظت وغیرہ ہوتو عقد عقد امانت ہوگا۔

اس ضابطہ کی نسبت حنفیہ میں سے مرغینانی کی طرف ہے، جوانہوں نے مال شرکت میں شرکاء میں سے کسی ایک کے قبضہ کو قبضۂ امانت ہونے کی علت بیان کرتے ہوئے کہا ہے: کیونکہ اس نے مال پر مالک کی اجازت سے قبضہ کیا ہے، یہ قبضہ بدل اور وثیقہ کے طور پر نہیں ہے، لہذا یہ ودیعت کی طرح ہوگا [۱]۔

یہ اس کی طرف اشارہ ہے کہ جو قبضہ ضمان کو واجب کرتا ہے وہ ہے جو مالک کی اجازت کے بغیر ہو جیسے مغصوب، اور جو قبضہ مبادلۃ یعنی معاوضہ کے طور پر ہو، یا جو توثیق کے طور پر ہو جیسے رہن اور کفالۃ۔

رہن کا نتیجہ دراصل معاوضہ ہے، کیونکہ یہ بدل کی توثیق ہے، اسی طرح کفالۃ ہے، پس ضمان عقود میں بنیاد مبادلۃ ہے، اور غیر عقود میں اجازت کا نہ ہونا ہے، اور مبادلہ معاوضہ ہی ہے، تو یہی عقود ضمان اور عقود حفظ وامانت کے مابین تمیز کی بنیاد ہے۔

ان عقود میں ضمان کا بیان حسب ذیل ہے:

اول: ان عقود میں ضمان جو ضمان کے لئے مشروع ہیں:

عقد کفالۃ میں ضمان:

۲۸ - اگر ضمان یا کفالۃ اپنی تمام شرائط کے ساتھ صحیح ہوتو ضامن پر اس چیز کی ادائیگی لازم ہوگی جس کی اس نے ضمانت لی ہے، اور مضمون لہٗ (دائن) کو اس سے مطالبہ کا حق ہوگا، اور ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور یہ ضمان کا فائدہ ہے [۲]۔

(۱) الہدایہ بشروحہا ۵/ ۴۰۴، نیز ملاحظہ کریں اس کی تعلیل کے بارے میں تبیین الحقائق للزیلعی وحاشیۃ الشلبی ۳/ ۳۲۰، اتقانی سے منقول ہے۔

(۲) المغنی بالشرح الکبیر ۵/ ۷۳۔

اگر کفالۃ مدیون کے حکم سے ہو جو کہ مکفول عنہ ہے، تو کفیل اس سے اس چیز کو واپس لے گا جو اس نے اس کی طرف سے ادا کیا ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے فی الجملہ، جیسا کہ ابن جزی نے کہا ہے۔

لیکن اگر کفالۃ مکفول عنہ کی اجازت کے بغیر ہوتو واپسی میں اختلاف ہے۔

پس حنفیہ کا مذہب ہے کہ اس کو واپس لینے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ اس حالت میں وہ تبرع کرنے والا سمجھا جائے گا [۱]۔

مالکیہ کے نزدیک اس حالت میں رجوع کرنا صحیح ہے اگر کفیل کا ادا کرنا بینہ یا صاحب حق کے اقرار سے ثابت ہو، اور انہوں نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس کی وجہ سے دین ساقط ہوا ہے [۲]۔

شافعیہ نے تفصیل کی ہے، اور کہا ہے:

اگر مکفول عنہ ضمان اور اداء کے بارے میں اجازت دے، پھر کفیل ادا کرے، تو وہ واپس لے گا۔

اور اگر ان دونوں میں اس کی اجازت نہ ہوتو واپسی نہیں ہوگی۔

اور اگر وہ صرف ضمان میں اجازت دے اور ادائیگی کے بارے میں اجازت نہ دے، تو اصح قول کے مطابق واپس لے گا، کیونکہ اس نے تاوان کے سبب کے بارے میں اجازت دی ہے۔

اور اگر وہ ضمان کے بغیر صرف ادائیگی کی اجازت دے، تو اصح قول کے مطابق واپس نہیں لے گا، کیونکہ تاوان ضمان میں ہوتا ہے، اور اس کے بارے میں اجازت نہیں دی ہے [۳]۔

حنابلہ نے مکفول عنہ کی طرف سے دین کی ادائیگی کے وقت واپسی کی نیت کا اعتبار کیا ہے، چنانچہ ان حضرات نے کہا ہے:

(۱) الدر المختار ۴/ ۲۷۱-۲۷۲، الہدایہ بشروحہا ۶/ ۳۰۴-۳۰۵۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۳۳۵-۳۳۶، القوانین الفقہیہ رص ۲۱۴۔

(۳) شرح المحلی بحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳۳۱۔

اگر ضامن قرض کو تبرع کے طور پر ادا کرے تو واپس نہیں لے گا، چاہے اس کی اجازت سے ضمانت لی ہو یا اس کی اجازت کے بغیر، کیونکہ وہ اس کے ذریعہ تبرع کرنے والا ہے، اگر اسے واپس لینے کی نیت سے ادا کرے تو واپس لے گا، کیونکہ اس نے واجب دین سے بری کرنے کے لئے ادا کیا ہے، لہذا اس کو لینے کا حق ہوگا۔

اگر اسے واپس لینے کے قصد اور عدم قصد سے بے خبر ہو کر ادا کرے تو واپس نہیں لے گا، اس لئے کہ واپس لینے کا قصد نہیں ہے، چاہے ضمان یا ادائیگی، مضمون عنہ کی اجازت سے ہو یا اس کی اجازت کے بغیر ہو[۱]۔

اور ان کے نزدیک واپس لینے کی نیت میں چار تفصیل ہیں جو شافعیہ کی تفصیل سے قریب ہیں[۲]۔

اس سلسلے میں رجوع کریں "کفالۃ" کی اصطلاح۔

۲۹- اگر کفیل دین کی ادائیگی کی مدت کے آنے سے قبل مرجائے تو دین کے فوری واجب الاداء ہونے اور ورثہ سے اس کا مطالبہ کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، جسے "کفالۃ" کی اصطلاح میں ملاحظہ کیا جائے۔

ضمان درک:

۳۰- حنفیہ نے ضمان درک کو استحقاق مبیع کے وقت ضمانِ ثمن پر محدود کیا ہے[۳]، اور کہا ہے:

یہ مبیع کے استحقاق کے وقت ثمن کی واپسی کا نام ہے[۴]۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۳۷۱۔

(۲) المغنی بالشرح الکبیر ۵/ ۸۶-۸۹۔

(۳) رد المحتار ۴/ ۲۸۱۔

(۴) سابقہ مرجع ۴/ ۲۶۴۔

درک: مطالبہ کرنا، پیچھے لگنا اور مؤاخذہ کرنا ہے[۱]۔

اسے شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ضمان العہدہ کہا جاتا ہے[۲]۔

اس کی تعریف ان حضرات نے یہ کی ہے: خریدار کے لئے ثمن کی ضمانت ہے، اگر ثمن پر قبضہ کرنے کے بعد مبیع میں استحقاق یا عیب یا نقص ظاہر ہوجائے[۳]، اور ضمان درک تمام فقہاء کے نزدیک صحیح ہے، وجوہات یہ ہیں[۴]:

الف- اس لئے کہ رد کے دشوار ہونے کی صورت میں قابل ضمان مالیت ہے[۵]، مضمون جیسا کہ عدوی کہتے ہیں عیب دار ہونے کی صورت میں عیب کی قیمت ہے، اور مستحق ہونے کی صورت میں ثمن ہے[۶]، اور یہ بلا اختلاف جائز ہے[۷]۔

ب- اس لئے کہ ضمان اس جگہ کفالہ ہے، اور کفالۃ مطالبہ کے التزام کے لئے ہے، اور انجام کے اعتبار سے افعال کا التزام صحیح ہوتا ہے، جیسا کہ نذر کے ذریعہ روزہ اور نماز کے التزام میں ہے[۸]۔

ج- حنابلہ نے اس کے جواز کی علت کے بیان میں کہا ہے: اس لئے کہ حاجت وثیقہ کی داعی ہوتی ہے اور یہ تین ہیں: شہادت، رہن اور ضمان، پس پہلے سے حق وصول نہیں ہوتا ہے، اور دوسرا ممنوع ہے، کیونکہ رہن کو ادائیگی تک روکنا لازم آتا ہے، اور ادائیگی معلوم نہیں

(۱) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۳۷۹۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳۲۵، کشاف القناع ۳/ ۳۶۹۔

(۳) سابقہ دونوں مراجع۔

(۴) کشاف القناع ۳/ ۳۶۹۔

(۵) الہدایہ بشروحہا ۶/ ۲۹۸ اور اس کے بعد کے صفحات، ۹/ ۸۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۶) حاشیۃ العدوی علی شرح الخرشی ۶/ ۲۴۔

(۷) حوالہ سابق، الہدایہ بشروحہا ۶/ ۲۹۸۔

(۸) الہدایہ وشروحہا حوالہ بالا۔

ہے، تو یہ اسے ہمیشہ روکنے کا سبب ہوگا، تو ضمان کے علاوہ دوسرا باقی نہیں رہا۔

د- انہوں نے کہا: اس لئے بھی کہ اگر وہ صحیح نہ ہوتو ان لوگوں کے ساتھ معاملات رک جائیں گے جن سے جان پہچان نہ ہو، اور اس میں بڑا ضرر ہوگا، جو اصلی حکمت کو ختم کرنے والا ہے، جس کی وجہ سے بیع مشروع ہے (۱)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ضمان درک کی شرط یہ ہے کہ قضا کے ذریعہ بائع پر ثمن کا ثبوت ہو (۲)، اگر بائع پر ثمن کے فیصلہ سے قبل مبیع کا کوئی دوسرا مستحق ظاہر ہوجائے، تو درک کے ضامن سے مواخذہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ محض استحقاق سے ظاہراً بیع فسخ نہیں ہوتی ہے، کیونکہ وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع موقوف کے طور پر معتبر ہوگی، اسی وجہ سے اگر فسخ سے پہلے مستحق بیع کی اجازت دیدے تو جائز ہوجائے گا، اگرچہ اس کے قبضہ کے بعد ہو، اور یہی صحیح ہے، لہذا جب تک بائع پر ثمن کا فیصلہ نہیں کیا جائے اصل پر ثمن کی واپسی واجب نہیں ہوگی، لہذا کفیل پر بھی واجب نہیں ہوگی (۳)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے: یہ ثمن پر قبضہ سے پہلے صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ وہ صرف اس چیز کا ضامن ہوگا جو بائع کی ضمان میں داخل ہو، اور ایک قول یہ ہے: اس کے قبضہ سے پہلے صحیح ہوگا، کیونکہ کبھی اس کی ضرورت پڑتی ہے بایں طور کہ ضمان درک کے بغیر ثمن حوالہ نہ کرے (۴)۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۳۶۹۔

(۲) ردالمحتار ۴/ ۲۶۴۔

(۳) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۲۸۲۔

(۴) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۳۲۶۔

دوم: وہ عقود جو ضمان کے لئے مشروع نہیں ہیں لیکن ان میں ضمان ہوتا ہے:

عقد بیع میں ضمان:

۳۱- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ بیع صحیح میں مبیع بائع کے ضمان میں رہتی ہے، یہاں تک کہ اس پر خریدار قبضہ کرلے، ایک روایت میں حنابلہ نے مکیلات، موزونات وغیرہ اور ان کے علاوہ کے مابین فرق کیا ہے (۱)۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ محض عقد کی وجہ سے ضمان خریدار کی طرف منتقل ہوجائے گا، (جیسا کہ ابن جزی کہتے ہیں)، مگر چند مقامات مستثنیٰ ہیں، ان میں سے وہ عقد ہے جو خیار کے ساتھ کیا گیا ہو، اور وہ پھل ہے جسے اس کے پکنے سے قبل فروخت کیا گیا ہو (۲)۔

سب سے اہم چیزیں جو عقد بیع میں ضمان واجب کرتی ہیں، وہ مبیع کی ہلاکت، ثمن کی ہلاکت، مبیع کا استحقاق اور اس میں قدیم عیب کا ظاہر ہونا ہے۔

اور اس کے ساتھ خریدنے کے ارادہ سے مقبوض سامان کا ضمان اور دیکھنے کے ارادہ سے مقبوض سامان کا ضمان اور ضمان درک لاحق ہے۔

اس کی وضاحت حسب ذیل ہے:

مبیع کا ہلاک ہونا:

۳۲- اس کے ہلاک ہونے کے احوال کے اعتبار سے اس کے حکم میں فرق ہوگا، اس کے ہلاک ہونے کی مختلف صورتیں ہوسکتی ہیں، مثلاً

(۱) البدائع ۵/ ۲۳۸، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۹۹، الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۱۱۶- ۱۱۷۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۱۶۴۔

اس کے کل کا ہلاک ہونا، اس کے بعض کا ہلاک ہونا، اس کی بڑھوتری کا ہلاک ہونا، بیع صحیح، فاسد اور باطل میں اس کا ہلاک ہونا، اور اس حال میں اس کا ہلاک ہونا کہ وہ بائع یا خریدار کے قبضہ میں ہو۔

اس کی تفصیل بیع فقرہ/۵۹ اور ''ہلاک'' کی اصطلاح میں ملاحظہ کی جائے۔

مبیع کی زوائد کا ہلاک ہونا:

۳۳- حنفیہ کے نزدیک یہ اصل طے ہے کہ مبیع کے زوائد، مبیع ہیں، (جیسا کہ کاسانی کہتے ہیں)، البتہ اگر وہ علاحدہ ہو اور اصل سے پیدا شدہ نہ ہو تو وہ داخل نہ ہوگا، جیسے عمارتوں اور اراضی کی آمدنی، پس یہ یا تو مبیع میں اس کے قبضہ سے پہلے ہوگا یا اس کے بعد۔

الف- قبضہ سے قبل اگر بائع زوائد کو تلف کردے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اس کے بقدر ثمن خریدار کے ذمہ سے ساقط ہوجائے گا، جیسا کہ اگر وہ مبیع کے ایک جزء کو تلف کردے اور جیسا کہ اگر اسے کوئی اجنبی تلف کردے۔

اگر وہ کسی قدرتی آفت سے ہلاک ہوجائے جیسا کہ اگر پھل ہلاک ہوجائے، تو وہ ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ یہ اوصاف کی طرح ہے، اس کے مقابلہ میں ثمن کا کوئی جزء نہیں ہوتا ہے، اور وہ اگرچہ مبیع ہے، لیکن وہ تبعاً مبیع ہے نہ کہ قصداً۔

ب- اگر وہ خریدار کے قبضہ کے بعد ہلاک ہو یا خود وہ اسے تلف کردے، تو یہ اس کے قبضہ کی وجہ سے غیر مضمون ہوگی اور اس کے لئے ثمن کا حصہ ہوگا، تو ثمن کو عقد کے دن کی اصل قیمت اور قبضہ کے دن زوائد کی قیمت پر تقسیم کیا جائے گا[۱]، اور اگر اسے کوئی اجنبی تلف کردے تو وہ بلا اختلاف اس کا ضامن ہوگا، لیکن خریدار کو اختیار رہوگا۔

(۱) البدائع ۵/۲۵۶۔

اگر چاہے تو عقد کو فسخ کردے، اور بائع جنایت کرنے والے سے جنایت کا ضمان لے۔

اور اگر چاہے تو بیع کو اختیار کرلے اور جنایت کرنے والے سے ضمان لے لے، اور اس پر پورا ثمن ہوگا، جیسا کہ اگر اصل کو تلف کردیتا[۱]۔

بیع باطل میں ضمان:

۳۴- جمہور فقہاء اپنے عام قواعد میں بیع باطل اور بیع فاسد کے مابین فرق نہیں کرتے ہیں، صرف حنفیہ ہی نے ان دونوں کے مابین فرق کیا ہے۔

بیع باطل میں بالکل ہی ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے، اس بیع کے لئے کوئی حکم نہیں ہے، کیونکہ حکم حقیقۃً موجود کے لئے ہوتا ہے، اور صرف صورت کے اعتبار سے اس بیع کا وجود ہے۔

اور اس کے ضمان میں تفصیل ہے، جسے ''بطلان'' فقرہ/ ۲۶، ۲۷ اور ''بیع باطل'' فقرہ/۱۱ میں ملاحظہ کیا جائے۔

بیع فاسد کا ضمان:

۳۵- جس بیع میں صحت کی شرائط میں سے کوئی شرط فوت ہوجائے تو وہ فاسد ہے[۲]، جیسے کہ مبیع میں جہالت ہو، جیسے ریوڑ میں سے ایک بکری کی بیع، یا غرر ہو جیسے گائے کی بیع اس شرط کے ساتھ کہ اس سے دن میں اتنا دودھ نکلے گا، یا منہی عنہ ہو، جیسے قبضہ سے قبل اناج کی بیع اور بیع عینہ۔

(۱) البدائع ۵/۲۵۶-۲۵۷۔

(۲) البدائع ۵/۲۹۹۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس بیع کو فسخ کرنا واجب ہے، اس سے حاصل ہونے والا نفع خبیث ہے، البتہ قبضہ کے بعد اس میں مبیع کے ضمان اور اس کی ملکیت کے بارے میں اختلاف ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر چہ وہ قبضہ سے مالک نہیں ہوگا اور نہ اس میں بیع اور ہبہ کے ذریعہ تصرف نافذ ہوگا، لیکن ضمانِ غصب کی طرح اس کا ضامن ہوگا، اور مغصوب کی طرح اس پر اس کی واپسی کا خرچ ہوگا، اگر اس میں نقص پیدا ہوجائے تو اس کے نقصان کا ضامن ہوگا، اور اس کے زوائد بھی قابل ضمان ہوں گے، اور اس کو عیب دار کرنے کی صورت میں نقص کا تاوان ہوگا، اور اس کے تلف ہونے اور اس کے تلف کرنے میں ضمان ہوگا۔

ابن قدامہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ وہ عقد فاسد کی وجہ سے قابل ضمان ہے، لہذا اس کا مالک نہیں ہوگا، جیسے کہ مردار، تو وہ فی الجملہ قابل ضمان ہوگا، تو اس کے اجزاء بھی قابل ضمان ہوں گے [۱]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ بیع فاسد میں اگر قبضہ ہوجائے، اس میں خیار شرط نہ ہو، تو ملکیت حاصل ہوتی ہے، اس لئے کہ حضرت بریرہؓ کی مشہور حدیث ہے [۲] نیز اس لئے کہ عقد اس کے اہل کی طرف سے صادر ہوا ہے، اور اپنے محل میں واقع ہوا ہے، لیکن نہی کی وجہ سے ملکیت خبیث اور حرام ہے، یہی صحیح اور ان کے نزدیک مختار ہے [۳]۔

وہ خریدار کے قبضہ میں قابل ضمان ہوگا اور اس کی ہلاکت یا اس کی واپسی کے ناممکن ہونے کے بعد مثلی ہونے کی صورت میں اس کا مثل

(۱) روضۃ الطالبین ۳/۴۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ القلیوبی ۲/۲۷۶، المغنی ۴/۵۶، کشاف القناع ۳/۱۸۸۔

(۲) حدیث بریرہؓ کی روایت بخاری (الفتح ۵/۳۱۳) اور مسلم (۲/۱۱۴۱) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) الدر المختار ۴/۱۲۴، الاختیار ۲/۲۲۔

اور قیمت والی ہونے کی صورت میں اس کی قیمت لازم ہوگی [۱]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ خریدار اگر بیع فاسد میں مبیع پر قبضہ کرلے تو وہ اس کے ضمان میں داخل ہوجائے گی، کیونکہ اس نے اس پر امانت کے طور پر قبضہ نہیں کیا ہے، بلکہ اپنے خیال میں اس نے تملیک کے طور پر اس پر قبضہ کیا ہے، اگر چہ اس کی طرف ملکیت حقیقت کے اعتبار سے منتقل نہیں ہوگی [۲]۔

آبی نے صراحت کی ہے کہ بیع فاسد میں ملکیت قبضہ کے ذریعہ خریدار کی طرف منتقل نہیں ہوگی، بلکہ اس کو ختم کرنا ضروری ہوگا [۳]، (چاہے ثمن کو ادا کردیا ہو یا نہ کیا ہو) ابن حاجب نے کہا ہے: اس میں قبضہ اور فوات کے بغیر ملکیت منتقل نہیں ہوگی [۴]۔

اور فوات (جیسا کہ ابن جزی کہتے ہیں)، پانچ چیزوں کے ذریعہ ہوتا ہے، ان میں سے ذات کا بدل جانا، عیب دار ہونا، اور دوسروں کا حق متعلق ہونا ذکر کیا ہے [۵]۔

۳۶- بیع فاسد میں مبیع کی قیمت کا اندازہ لگانے میں کس وقت کا اعتبار کیا جائے گا، اس کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔

پس جمہور حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک قبضہ کے دن کی قیمت واجب ہوگی، اور یہ اس لئے کہ اسی دن مبیع اس کے ضمان میں داخل ہوئی ہے، عقد کے دن نہیں، کیونکہ عقد کے دن کا ضمان عقد صحیح کی صورت میں واجب ہوتا ہے [۶]۔

(۱) مجمع الضمانات (۲۱۶)، الہدایہ وشروحہا ۶/۴۵-۹۶، الدر المختار ۴/۱۲۵۔

(۲) کفایۃ الطالب، حاشیۃ العدوی ۲/۱۴۸۔

(۳) جواہر الإکلیل ۲/۲۷۔

(۴) حوالہ بالا، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۲، شرح الزرقانی علی مختصر سیدی خلیل ۵/۹۳-۹۶۔

(۵) حوالہ جات سابقہ، کفایۃ الطالب ۲/۱۴۸۔

(۶) الدر المختار ۴/۱۲۵، مجمع الضمانات رص ۱۲۴، کفایۃ الطالب ۲/۱۴۸۔

حنابلہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کی ایک روایت اور حنفیہ میں سے امام محمد کا قول ہے: اس کی قیمت تلف کرنے یا ہلاک ہونے کے دن کی معتبر ہوگی، کیونکہ انہیں دونوں چیزوں کی وجہ سے ضمان ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ امام محمد کہتے ہیں۔

حنابلہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس نے اس پر اس کے مالک کی اجازت سے قبضہ کیا ہے تو یہ عاریت کے مشابہ ہوگا[(۱)]، اور یہ ان حضرات کے نزدیک قابل ضمان ہے۔

شافعیہ کا راجح مذہب مال متقوم میں قبضہ کے وقت سے لے کر تلف کے وقت تک کی زیادہ قیمت کا اعتبار ہے[(۲)]۔

یہ حنابلہ کا بھی ایک قول ہے جسے انہوں نے غصب کے بارے میں ذکر کیا ہے اور وہ اس جگہ بھی اسی طرح ہے جیسا کہ مقدسی کہتے ہیں[(۳)]۔

۳۷- اگر بیع فاسد کی صورت میں مبیع میں نقص پیدا ہوجائے، اور وہ خریدار کے قبضہ میں ہو، تو اس پر اتفاق ہے کہ اس پر نقص کا ضمان ہوگا اور وجوہات یہ ہیں:

الف- اس لئے کہ وہ عیب دار ہوگئی ہے[(۴)]۔

ب۔ اس لئے کہ پوری مبیع قابل ضمان ہے تو اس کے اجزاء بھی قابل ضمان ہوں گے[(۵)]۔

۳۸- اگر بیع فاسد کی صورت میں مبیع پر قبضہ کے بعد اس میں اضافہ ہوجائے اور یہ اضافہ علاحدہ ہو جیسے بچہ اور پھل، یا متصل ہو جیسے موٹاپا، تو وہ (مغصوب کے زوائد کی طرح) خریدار اس کا ضامن ہوگا، جیسا کہ نووی نے کہا ہے[(۱)]۔

اضافہ کے ضمان کا نہ ہونا بھی شافعیہ کے نزدیک ایک شاذ قول ہے، جسے نووی نے ذکر کیا ہے۔

حنابلہ نے کہا ہے: اگر اضافہ کے بعد عین (اصل مبیع) تلف ہوجائے، تو قیمت میں سے اضافہ ساقط ہوجائے گا، اور تلف کے وقت کی باقی قیمت کا ضامن ہوگا[(۲)]۔

اور مقدسی نے اس میں دو احتمال ذکر کئے ہیں:

الف- اول: ضمان ہوگا، کیونکہ وہ قابل ضمان عین میں اضافہ ہے، تو وہ مغصوب میں اضافہ کے مشابہ ہوگا۔

ب- دوم: ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اس شرط کے ساتھ معاملہ کیا ہے کہ اضافہ کے مقابلہ میں کوئی عوض نہیں ہوگا، لہذا اس بنیاد پر اضافہ اس کے قبضہ میں امانت ہوگا، اگر وہ اس کی کوتاہی یا اس کی تعدی کی وجہ سے ہلاک ہوجائے تو اس کا ضامن ہوگا، ورنہ نہیں۔

حنفیہ نے واضح کیا ہے کہ اضافہ کی چار قسمیں ہیں:

الف- وہ اضافہ جو علاحدہ ہو اور اصل سے پیدا شدہ ہو جیسے بچہ، تو اس اضافہ کو ہلاک کرنے کی صورت میں ضامن ہوگا، از خود ہلاک ہونے کی صورت میں ضامن نہ ہوگا۔

ب- وہ اضافہ جو علاحدہ ہو اور اصل سے پیدا شدہ نہ ہو، جیسے کمائی، تو امام صاحب کے نزدیک ہلاک کرنے کی وجہ سے ضامن نہیں ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک ہلاک کرنے کی صورت میں ضامن ہوگا، از خود ہلاک ہونے کی صورت میں ضامن نہ ہوگا، اس

---

(۱) رد المحتار ۴/ ۱۲۵، تبیین الحقائق ۴/ ۶۲، مجمع الضمانات رص ۲۱۴، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۵۶۰، کشاف القناع ۳/ ۱۹۸۔

(۲) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۸۴، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۰۹۔

(۳) الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۵۶۔

(۴) حاشیۃ الجمل ۳/ ۸۴۔

(۵) الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۵۶۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۴۰۹، حاشیۃ الجمل ۳/ ۸۴، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۵۶، کشاف القناع ۳/ ۱۹۸۔

(۲) الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۵۷-۵۸۔

اضافہ کی طرح جو علاحدہ اور پیدا شدہ ہو۔

ج- وہ اضافہ جو متصل ہو اور اصل سے پیدا شدہ ہو جیسے موٹاپا، تو ہلاک کرنے کی وجہ سے اس کا ضامن ہوگا، ہلاک ہونے کی صورت میں ضامن نہ ہوگا۔

د- وہ اضافہ جو متصل ہو اور اصل سے پیدا شدہ نہ ہو جیسے رنگ، اور سلائی، (تو یہ خریدار کی ملکیت ہے، اور اس کا ہلاک ہونا یا اس کا ہلاک کرنا اس کے حساب میں ہوگا) اور صرف اس صورت میں فسخ کے بارے میں اختلاف ہے۔

پس امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس میں فسخ ممتنع ہوگا، اور خریدار پر اس کی قیمت لازم ہوگی۔

صاحبین کے نزدیک بائع اسے ختم کردے گا اور مبیع واپس لے لے گا، اس کے علاوہ جو صورت ہے وہ فسخ کے لئے مانع نہیں ہے۔

اگر صرف مبیع ہلاک ہوجائے اور وہ اضافہ جو اس سے جدا ہو باقی رہ جائے، تو بائع کو حق ہوگا کہ اضافہ کو لے لے، اور قبضہ کے دن مبیع کی جو قیمت ہو لے لے۔

اگر صرف مبیع ہلاک ہوجائے، اور وہ اضافہ جو اس سے جدا ہو، اس سے پیدا شدہ نہ ہو جیسے کمائی، تو بائع کو حق ہے کہ اس کو لے لے اور مبیع کا ضمان بھی لے، لیکن وہ اضافہ اس کے لئے پاک نہیں ہوگا وہ اسے صدقہ کردے گا[۱]۔

۳۹- اگر بیع فاسد کی صورت میں خریدار مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد اس سے آمدنی حاصل کرلے تو اس کی آمدنی کو واپس نہیں کرے گا، کیونکہ اس کا ضمان اس پر ہے، حدیث میں ہے: **"الخراج بالضمان"**[۲]

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۴/۱۳۱ تصرف کے ساتھ، مجمع الضمانات ر ص ۲۱۶۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/۲۷۔

حدیث: **"الخراج بالضمان"** کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۸۰) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ابن قطان نے اس کی تصحیح کی ہے، جیسا کہ ابن

(جو نقصان کا ذمہ دار ہوتا ہے اسی کو نفع کا حق ہوتا ہے)۔

خراج: مبیع سے حاصل ہونے والی آمدنی ہے جیسے جانور کا کرایہ، اور وہ شئ جو کسی چیز سے نکلے تو وہ اس کا خراج ہے، پس درخت کا خراج اس کا پھل ہے، جانور کا خراج اس کا دودھ اور اس کی نسل ہے[۱]۔

اگر اس پر خرچ کرے تو بائع سے اس کا نفقہ واپس نہیں لے گا، کیونکہ جس کے لئے آمدنی ہوتی ہے اسی پر اس کا خرچ ہوتا ہے، اور اگر اس کو آمدنی نہ ہو تو اس کو نفقہ کی واپسی کا حق ہوگا۔

اگر اس میں کوئی ایسی چیز پیدا کرے جس کی ذات قائم ہو جیسے تعمیر اور رنگ، تو بائع سے اس سے واپس لے گا، باوجودیکہ اس کی آمدنی اس کے لئے ہوگی، جیسے اس کی رہائش اور اس کا پہننا[۲]۔

وہ اضافہ جو علاحدہ ہو اور اصل سے پیدا شدہ نہ ہو جیسے کمائی، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہلاک کرنے کی وجہ سے ضامن نہیں ہوگا، جیسا کہ یہ مالکیہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ حدیث ہے **"الخراج بالضمان"** اور صاحبین کے نزدیک ہلاک کرنے کی صورت میں ضمان ہوگا، ہلاک کی صورت میں نہ ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ بیع فاسد کی صورت میں مبیع کی آمدنی مغصوب کے منافع کی طرح ہر حال میں قابل ضمان ہوگی۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس پر اس مدت کی جو اس کے قبضہ

= حجر کی تلخیص ۳/۱۲۶ میں ہے، ابوعبید نے کہا ہے: اس حدیث میں خراج سے مراد غلام کی آمدنی ہے، اور ابن نجیم نے اپنے اشباہ میں کہا ہے کہ یہ حدیث جوامع الکلم کے قبیل میں سے ہے، اور بالمعنی اس کی نقل جائز نہیں ہے، ملاحظہ کریں غمز عیون البصائر فی شرح الاشباہ والنظائر للحموی ۱/۴۳۱-۴۳۲ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔

(۱) الفائق مادہ: "خرج"۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/۲۷، شرح الزرقانی علی مختصر سیدی خلیل ۵/۹۳۔

میں رہی ہے اجرت مثل لازم ہوگی، اور یہ منفعت کی بنیاد پر ہے، اگرچہ اسے حاصل نہیں کرے، اسی طرح ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ جب یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ یہ مکان یا اس کے بعض حصہ کا غاصب ہے تو اجرت کا ضامن ہوگا (۱)۔

مقدسی نے صراحت کی ہے کہ بیع فاسد کی صورت میں مبیع جب تک مشتری کے قبضہ میں رہے گی اس پر اس کی اجرت مثل واجب ہوگی اور اس پر اس کو واپس کرنا لازم ہوگا (۲)۔

خریداری کے معاملہ کرنے پر مقبوض کا ضمان:

۴۰-خریداری کا معاملہ کرنے میں مقبوض یہ ہے کہ سودا کرنے والا مبیع پر ثمن کو جاننے اور خریدنے کے بعد قبضہ کرلے پھر بائع سے کہے: اسے دے دو اگر یہ مجھے پسند ہوگا تو میں اسے خریدلوں گا۔

اس میں حنفیہ کے نزدیک دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

الف-ثمن عقد میں بائع یا خریدار کی طرف سے مقرر ہو۔

ب- قبضہ خریدنے کے مقصد سے ہو، محض دیکھنے کے لئے نہ ہو (۳)۔

اس حالت میں اگر قابض کے ہاتھ میں ہلاک ہوجائے، تو قبضہ کے دن اس کی جو بھی قیمت ہو اس قیمت کا ضامن ہوگا، جیسا کہ بیع فاسد میں ہے، طرسوسی کا اختلاف ہے، جن کی رائے یہ ہے کہ مناسب یہ ہے کہ وہ مقررہ قیمت سے زیادہ نہ ہو، جیسا کہ اجارہ فاسدہ میں ہے۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۲۸/۳، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۸۴/۳، اعانۃ الطالبین ۴۰۸/۳۔
(۲) الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۵۶/۴۔
(۳) الدر المختار ورد المحتار ۵۰/۴-۵۱، مجمع الضمانات ۲۱۳-۲۱۴۔

لیکن اگر اسے ہلاک کردے تو اس میں ثمن واجب ہوگا، قیمت واجب نہ ہوگی، کیونکہ ہلاک کرنے کی صورت میں یہ سمجھا جائے گا کہ وہ اس کے ثمن کے ذریعہ عقد کو نافذ کرنے پر راضی ہے (۱)۔

شافعیہ میں سے قلیوبی نے کہا: سودا کر کے لیا ہوا اگر پورے کو خریدنے کے لئے لیا ہے، تو پورے کا ضامن ہوگا، ورنہ اس مقدار کا ضامن ہوگا جس کی خریداری کا ارادہ تھا (۲)۔

کشاف القناع میں ہے: سودا کر کے لیا ہوا اگر تلف ہوجائے تو مطلقاً اس کا تاوان ہوگا، کیونکہ وہ بدل اور عوض کے طور پر مقبوض ہے (۳)۔

۴۱-اگر دیکھنے کے قصد سے مقبوض ہو، جس کی صورت یہ ہے کہ سودا کرنے والا کہے: اسے دو تا کہ میں دیکھوں یا یہ کہ میں اسے دوسرے کو دکھاؤں، یہ نہیں کہے کہ اگر مجھے پسند ہوگا تو اسے لے لوں گا، تو اس صورت میں مطلقاً اس کا ضامن نہیں ہوگا بلکہ یہ امانت ہے، ثمن کو ذکر کرے یا نہ کرے، اور ہلاک کرنے کی صورت میں ضامن ہوگا (۴)۔

ان دونوں کے درمیان فرق (جیسا کہ ابن عابدین نے تحریر کیا ہے) یہ ہے:

الف-خریدنے کے ارادہ سے مقبوض میں ثمن کا ذکر ضروری ہے، اور دوسرے میں ثمن نہیں ذکر کیا جائے گا۔

ب-ضروری ہے کہ خریدار کہے: وہ مجھے پسند آئے گا تو میں اسے لے لوں گا، اور اگر کہے: تا کہ میں اسے دیکھوں تو وہ خریدنے کے ارادہ سے مقبوض نہیں ہوگی، اگرچہ بائع ثمن کی صراحت کردے (۵)۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۵۱/۴، حاشیۃ القلیوبی ۲۱۴/۲، کشاف القناع ۳۰۷/۳۔
(۲) القلیوبی ۲۱۴/۲۔
(۳) کشاف القناع ۳۰۷/۳۔
(۴) الدر المختار ورد المحتار ۵۰/۴، ۵۱، کشاف القناع ۳۰۷/۳۔
(۵) الدر المختار ورد المحتار ۵۰/۴، ۵۱۔

حنابلہ کے نزدیک اگر کوئی آدمی کسی چیز کو اس کے مالک کی اجازت سے لے تاکہ لینے والا اسے اپنے گھر والوں کو دکھائے، اگر ان کو پسند آجائے گی تو اسے وہ لے لے گا ورنہ اسے واپس کردے گا، اور نہ سودا کیا نہ قیمت طے کی، تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا، اگر وہ اس کی کوتاہی کے بغیر تلف ہوجائے [۱]۔

بٹوارہ میں ضمان:

۴۲- بٹوارہ میں افراز اور مبادلہ ہوتا ہے:

افراز: یہ ہے کہ شریک اپنا عین حق لے، اور یہ مثلی اشیاء میں ظاہر ہے۔

اور مبادلہ: یہ ہے کہ اپنے حق کا عوض لے، اور یہ غیر مثلی اشیاء میں ظاہر ہے [۲]۔

اس میں چونکہ مبادلہ کا وصف پایا جاتا ہے، اس لئے یہ عقد ضمان ہے۔

بٹوارہ سے قبل مشترک چیز پر ہر شریک کا قبضہ، قبضۂ امانت ہے، اور بٹوارہ کے بعد قبضۂ ضمان ہے۔

اگر بٹوارہ کے بعد ہر شریک اپنے حصہ پر قبضہ کرلے تو وہ مستقل طور پر اس کا مالک ہوجائے گا، اور اس میں اسے تصرف مطلق کا حق حاصل ہوگا، اور اگر وہ اس کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو یہ صرف اس کے ضمان میں ہوگا [۳]۔

(دیکھئے: ''قسمۃ'')۔

(۱) کشاف القناع ۳/۳۰۷۔

(۲) تبیین الحقائق ۵/۲۶۴، الدر المختار ورد المحتار ۵/۱۶۱۔

(۳) الشرح الکبیر للدردیر ۳/۴۹۹۔

مال کے عوض میں مال پر صلح کے عقد میں ضمان:

۴۳- صلح کی یہ قسم بیع کے درجہ میں شمار کی جاتی ہے، کیونکہ یہ بیع کی طرح مبادلہ ہے [۱]، اسی وجہ سے کاسانی نے کہا: اصل یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کی خرید وفروخت جائز ہے اس پر صلح بھی جائز ہے، اور جس کی خرید وفروخت جائز نہیں ہے اس پر صلح بھی جائز نہیں ہے [۲]۔

مالکیہ نے کہا: غیر مدعی (بہ) کے عوض صلح کرنا بیع ہے [۳]، لہذا اس میں بیع کی شرطیں ملحوظ ہوں گی [۴]، اور بیع عقود ضمان میں سب سے ظاہر ہے، پس اسی طرح مال کے عوض مال پر صلح کرنا بھی ہے۔

لہذا اگر بدل صلح یعنی جس پر صلح ہوئی ہے اس پر قبضہ کرلے اور صلح کرنیوالے کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے، تو وہ اس کے ضمان میں ہلاک ہوگا، جیسا کہ اگر مبیع عقد بیع میں قبضہ کے بعد مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے۔

(دیکھئے: ''صلح'')۔

عقد تخارج میں ضمان:

۴۴- تخارج یہ ہے کہ ورثا اپنے میں سے بعض کو معلوم چیز کے عوض ترکہ سے نکالنے پر مصالحت کرلیں [۵]۔

اور یہ اس درجہ میں ہے کہ گویا اس نے جو مال لیا ہے خواہ اراضی ہو یا سامان یا نقود، اس کے بدلہ میں اس نے ترکہ میں ہونے والا اپنا حصہ چھوڑ دیا ہے، لہذا یہ ممکن ہے کہ اس کو بیع سمجھا جائے، اور اگر ترکہ

(۱) الاختیار ۳/۵۔

(۲) البدائع ۶/۴۸۔

(۳) الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۳/۳۰۹۔

(۴) سابقہ حوالہ۔

(۵) الکفایۃ للکولانی بہامش تکملہ فتح القدیر شرح الہدایہ ۷/۵۲، طبع اول۔

سے نکلنے والے نے بدل مخارجہ پر قبضہ کرلیا تو مالک بننے، تصرف اور استحقاق کے اعتبار سے مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد اس کے حکم کی طرح ہوگا، اس لئے کہ اگر ہلاک ہوجائے تو اس کے خاص حساب سے ہلاک ہوگا جیسے وہ مبیع جو خریدار کے قبضہ میں اس پر قبضہ کے بعد ہلاک ہوجائے، اور یہ اس وجہ سے ہے کہ اسے بیع سمجھنا ممکن ہے، لہذا مبیع کے ضمان کی طرح اس کا بھی ضمان ہوگا۔

(دیکھئے: ''تخارج'')۔

عقد قرض میں ضمان:

۴۵- قرض ابتداء میں عاریت کے مشابہ ہے، کیونکہ اس میں ہمدردی ہے، اور مثل کی واپسی کے پائے جانے کی وجہ سے انتہاء میں معاوضہ ہے، لیکن چونکہ اس میں عوض ہے اس لئے محض تبرع نہیں ہے، اور نہ معاوضات کی حقیقت پر جاری ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ جب تک باقی ہو اس کو واپس لینے کا حق ہے[۱]۔

جمہور کے نزدیک ہبہ کی ہوئی چیز کی طرح قبضہ کے ذریعہ قرض کا مالک ہوگا، کیونکہ تبرع قبضہ کے بغیر مکمل نہیں ہوتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اور شافعیہ کے ایک قول میں تصرف اور عقد کے ذریعہ مالک ہوگا[۲]۔

اگر قرض لینے والا اس پر قبضہ کرلے، تو وہ اس کا ضامن ہوگا، جب بھی وہ کسی آفت یا اس کی طرف سے یا دوسرے کی طرف سے تعدی کی وجہ سے ہلاک ہوجائے، جیسے قبضہ کے بعد مبیع اور ہبہ کی ہوئی چیز، کیونکہ اس کا قبضہ قبضۂ ضمان ہے، عاریت کے قبضہ کی طرح قبضۂ حفظ وامانت نہیں ہے۔

۴۶- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ قرض فاسد کے ذریعہ مقبوض، بیع فاسد میں مقبوض کی طرح ہے، اگر وہ ہلاک ہوجائے تو قرض لینے والا اس کا ضامن ہوگا، اور اس سے انتفاع حرام ہوگا، لیکن ثبوت ملک کی وجہ سے اس کی بیع درست ہوگی، اگرچہ بیع حلال نہیں ہوتی ہے، کیونکہ فاسد کو فسخ کرنا واجب ہوتا ہے، اور بیع فسخ سے مانع ہے، پس وہ حلال نہیں ہوگی، اسی طرح وہ تمام تصرفات حلال نہیں ہوں گے، جو فسخ سے مانع ہے[۱]۔

قرض فاسد پر قبضہ کرنے سے ملکیت آتی ہے، اور اس کے مثل یا اس کی قیمت کے ذریعہ ضامن ہوتا ہے، اس بیع کی طرح جو فاسد ہوجائے[۲]۔

اگر کسی بچہ کو قرض دے، پھر وہ قرض اس کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے، تو حنفیہ کے نزدیک وہ بالاتفاق ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اسے اس پر مسلط کردیا تھا۔

لیکن اگر بچہ اس کو ہلاک کردے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہی حکم ہوگا، اور امام ابو یوسف کے نزدیک قصداً کرنے اور ہلاک کرنے کی صورت میں ضامن ہوگا، خانیہ میں کہا ہے: یہی صحیح ہے۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ صبی تجارت میں اجازت یافتہ نہ ہو، اور اگر اسے بیع کی اجازت حاصل ہو تو وہ بائع کی طرح ہوگا، ہلاک کرنے اور ہلاک ہونے کی صورت میں قرض کا ضامن ہوگا[۳]۔

(دیکھئے: ''قرض'')۔

---

(۱) حاشیہ عمیرہ علی شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۶۰۔

(۲) الدر المختار ۴/ ۱۷۳، اور دونوں قول کو صحیح قرار دیا ہے، جواہر الإکلیل ۲/ ۷۶، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۶۰، الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۳۵۷۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۱۷۲۔

(۲) جامع الفصولین ۲/ ۵۸۔

(۳) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۱۷۴، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۰۶۔

عقد نکاح میں ضمان:

۴۷-عقد نکاح میں مہر ضروری ہے، لہذا اس میں ضمان جاری ہوگا۔

لہذا اگر مہر، دین ہو تو ذمہ میں ثابت ہوگا۔

اگر وہ متعینہ چیز ہو تو بیوی محض عقد کی وجہ سے اس کی مالک ہوگی، اور شوہر پر واجب ہوگا کہ اس کے حوالہ وہ چیز کردے، اگر وہ اسے اس کے حوالہ نہ کرے تو جب تک شوہر کے قبضہ میں رہے گی اس کے ضمان میں ہوگی، وہ چیز بذات خود قابل ضمان ہوگی، کیونکہ یہ مال کے مقابلہ میں نہیں ہے، اور اگر وہ بیوی کے حوالہ کرنے سے قبل ہلاک ہوجائے۔

تو حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اس حالت میں ضمان عین کی قیمت یا اس کا مثل ہوگا، جیسا کہ وہ سارے اعیان جو بذات خود قابل ضمان ہوں، جیسے غصب کی ہوئی چیز بیع فاسد میں مبیع، خون کے عوض بدل صلح، اور خریدنے کے ارادے سے مقبوض، اور بدل مہر کے ہلاک سے نکاح باطل نہیں ہوگا[1]۔

شافعیہ کے نزدیک صراحت یہ ہے کہ اگر کسی عین کو مہر مقرر کرے تو اس پر بیوی کے قبضہ سے پہلے شوہر کے ضمان میں ہوگا اور یہ ضمان عقد ہوگا، ضمان قبضہ نہیں ہوگا، اور اگر وہ شوہر کے قبضہ میں تلف ہوجائے یا وہ اسے تلف کردے تو اس کے لئے مہر مثل واجب ہوگا، اس لئے کہ تلف کی وجہ سے عقد مہر فسخ ہوجائے گا[2]۔

(دیکھئے: ''مہر'')۔

۴۸-اسی طرح خلع ہے، اس میں ضمان جاری ہوگا، پس اگر عورت شوہر سے متعینہ چیز پر خلع کرے اور وہ متعینہ چیز شوہر کو حوالہ کرنے سے قبل ہلاک ہوجائے۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۲۶۸/۴۔

(۲) شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۲۳۷/۴-۲۳۸۔

تو حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت پر اس کا مثل یا اس کی قیمت واجب ہوگی۔

حصکفی نے کہا: اگر شوہر کو حوالہ کرنے سے پہلے عورت کے قبضہ میں بدل خلع ہلاک ہوجائے، یا اس میں استحقاق ثابت ہوجائے تو اگر بدل ذوات القیم ہوگا تو اس پر اس کی قیمت واجب ہوگی، اور مثلی ہوگا تو اس کا مثل واجب ہوگا، کیونکہ خلع قابل فسخ نہیں ہے[1]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت پر اس کا مہر مثل واجب ہوگا۔

(دیکھئے: ''خلع'')۔

سوم: عقود امانت میں ضمان:

ودیعت کا ضمان:

۴۹-ودیعت کو عقود امانت میں شمار کیا جاتا ہے، اور یہ مودع (یا ودیع) کے قبضہ میں امانت ہے اور وہ امین ہے، اور ودیعت کو جزئی یا کلی پہنچنے والے نقصان کا وہ ضامن نہیں ہے، البتہ اگر اس کی تعدی یا اس کی کوتاہی یا اس کی لاپرواہی کی وجہ سے تلف ہو تو اس کا ضامن ہوگا۔

اور یہ حکم فقہاء کے مابین متفق علیہ ہے، اور اس کے لئے حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی نبی ﷺ سے روایت کردہ حدیث شاہد ہے آپ ﷺ نے فرمایا: **''ليس على المستعير غير المغل ضمان، ولا على المستودع غير المغل ضمان''**[2] (مستعیر

(۱) الدر المختار ۵۶۱/۲۔

(۲) حدیث: ''ليس على المستعير غير المغل ضمان......'' کی روایت دارقطنی (۴۱/۳) نے کی ہے، پھر انہوں نے اس کی اسناد میں دو راویوں کو ضعیف قرار دیا ہے اور کہا ہے: یہ شریح قاضی سے غیر مرفوع روایت کی جاتی ہے۔

(عاریت پر لینے والا) جوخیانت کرنے والا نہ ہواور مستودع (امانت کے طور پر لینے والا) جوخیانت کرنے والا نہ ہو اس پر ضمان نہیں ہے)۔

اور مغل مال غنیمت وغیرہ میں خیانت کرنے والا شخص ہے [۱]۔

نیز وہ روایت ہے جو عبداللہ بن عمروؓ نے نبی علیہ السلام سے نقل کیا ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: "من أودع وديعة فلا ضمان عليه" [۲] (جو ودیعت کے طور پر رکھے تو اس پر ضمان نہیں ہوگا)۔

اور ودیعت میں ضمان کا سبب تعدی، کوتاہی کرنا یا اس سے لاپرواہی کرنا ہے، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: "ودیعۃ" کی اصطلاح۔

عاریت کا ضمان:

۵۰ - مذہب شافعی کا مشہور قول، امام احمد کا مذہب اور امام مالک کا ایک قول (جیسا کہ ابن رشد نے صراحت کی ہے)، اور مالکیہ میں سے اشہب کا قول یہ ہے کہ عاریت قابل ضمان ہوگی، چاہے کسی قدرتی آفت کی وجہ سے تلف ہوجائے یا عاریت پر لینے والے کی کوتاہی یا بغیر کوتاہی کے اس کے فعل سے تلف ہوجائے [۳]، یہی حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے، یہی عطاء اور اسحاق کا مذہب ہے۔

ان حضرات نے جابر بن عبداللہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے: "أن النبي علیہ السلام استعار من صفوان بن أمية أدرعا، يوم حنين، فقال: أغصبا يا محمد؟ قال: بل "عارية مضمونة" وفي رواية فقال: يا رسول الله! أعارية مؤداة! قال: "نعم عارية مؤداة" [۱] (نبی علیہ السلام نے حنین کے دن صفوان بن امیہ سے عاریت کے طور پر چند زرہیں لیں، تو اس نے کہا: اے محمد! کیا غصب کے طور پر ہے؟ تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: نہیں بلکہ عاریت کے طور پر ہے، جس کا ضمان دیا جائے گا ایک روایت میں ہے کہ اس نے کہا: اے اللہ کے رسول! عاریت کے طور پر ہے، جسے ادا کیا جاتا ہے، تو آپ علیہ السلام نے فرمایا، ہاں عاریت ہے، جسے ادا کیا جائے گا)۔

حسن کی سمرۃؓ کے واسطہ سے نبی علیہ السلام کی حدیث ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: "على اليد ما أخذت حتى تودى" [۲] (انسان کے ذمہ وہ چیز ہے جو اس نے لی ہے، یہاں تک کہ ادا کرے)۔

اور اس لئے بھی کہ اس نے استحقاق اور اجازت کے بغیر اپنے نفع کے لئے دوسرے کی ملکیت کو لیا ہے، لہذا اس کا ضامن ہوگا، جیسا کہ غاصب ضامن ہوتا ہے، اور خریدنے کے ارادے سے لی ہوئی چیز کا ضمان ہوتا ہے۔

حنفیہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کے نزدیک ایک ضعیف قول ہے کہ

---

(۱) المصباح المنیر مادہ: "غلل"۔

(۲) حدیث: "من أودع وديعة فلا ضمان عليه" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۰۲) نے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۴۲) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۸۲ طبع دوم: دار الکتب الإسلامیہ القاہرہ ۱۴۰۳ھ، ۱۹۸۳ء، القوانین الفقہیہ ص ۲۴۵، روضۃ الطالبین ۴/ ۴۳۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۳۵۵۔

(۱) حدیث جابر بن عبداللہ: "أن النبي علیہ السلام استعار من صفوان ابن أمية أدرعا......" کی روایت حاکم (۳/ ۴۹) نے کی ہے، اور اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے اور دوسری روایت کی تخریج ابوداؤد (۳/ ۸۲۶) نے صفوان بن امیہ سے کی ہے اور ابن حزم نے المحلی (۹/ ۱۷۳) میں کہا ہے کہ حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث: "على اليد ما أخذت حتى تؤدى" کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی ہے۔

عاریت مستعیر کے پاس امانت ہے، لہذا اگر بغیر تعدی اور کوتاہی کے ہلاک ہوجائے، تو ضامن نہیں ہوگا [۱]، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**لیس علی المستعیر غیر المغل ضمان**" [۲] (جو مستعیر خیانت کرنے والا نہ ہو اس پر ضمان نہیں ہے)۔

اس لئے کہ عقد عاریت منفعت کی اباحت یا تملیک ہے، اس میں عین کے ساتھ تعرض نہیں ہے، اور اس پر قبضہ کرنے میں تعدی نہیں ہے، کیونکہ اس میں اسے اجازت حاصل ہے، لہذا وجوب ضمان کا سبب ختم ہوگیا، اور صرف اس صورت میں عاریت کا حال امانت سے ضمان کی طرف بدل جائے گا، جس میں ودیعت کی حالت بدل جاتی ہے [۳]۔

مالکیہ کا مذہب ہے مستعیر اس عاریت میں ضامن ہوگا جو چھپائی جاسکے، اور اس سے مراد وہ چیز ہے، جس کو پوشیدہ رکھنا ممکن ہو جیسے کپڑے، زیورات اور کتابیں، البتہ اس کی طرف سے کسی سبب کے بغیر اس کے ضائع ہونے یا اس کے ہلاک ہونے پر بینہ قائم ہوجائے۔

تو ایسی صورت میں وہ ضامن نہیں ہوگا، اس میں اشہب کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ عاریت کا ضمان، ضمان تعدی ہے، لہذا بینہ کے قائم ہونے کی وجہ سے ختم نہیں ہوگا، اسی طرح فقہاء مالکیہ کا مذہب ہے ان چیزوں کے بارے میں جو چھپائی نہ جاسکیں ان کا ضمان نہیں ہوگا، جیسے جانور اور زمین، لہذا مستعیر اس کا ضامن نہیں ہوگا، اگر چہ عاریت دینے والا ضمان کی شرط لگائے، اگر چہ وہ کسی

(۱) الدر المختار ۴/ ۵۰۳، الاختیار ۳/ ۵۶، حاشیہ عمیرہ علی شرح المحلی ۳/ ۲۰، اعانۃ الطالبین ۴/ ۴۳۱۔

(۲) حدیث: "**لیس علی المستعیر غیر المغل ضمان**" کی تخریج فقرہ/ ۴۹ میں گذر چکی ہے۔

(۳) العنایہ والکفایہ علی الہدایہ ۷/ ۴۶۹، بدائع الصنائع ۶/ ۲۱۷۔

خوفناک راستہ یا چوروں کی وجہ سے ہو جس کا اندیشہ ہو، یہ معتمد قول ہے، جیسا کہ دسوقی نے لکھا ہے۔

اگر مستعیر اس چیز میں جو چھپائی جاسکے اپنی طرف سے ضمان کے نہ ہونے کی شرط لگا دے تو اس کے بارے میں ان کے دو قول ہیں۔

اول: شرائط کا اعتبار نہیں ہوگا، اور وہ ضامن قرار پائے گا، کیونکہ شرط کی وجہ سے تہمت میں اضافہ ہوجاتا ہے، اس لئے بھی کہ یہ وجوب سے قبل حق کو ساقط کر دینا ہے، لہذا معتبر نہیں ہوگا۔

دوم: شرط معتبر ہوگی، اور وہ ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ یہ دو طرح سے خیر و بھلائی ہے، پس عاریت خیر ہے اور ضمان کو ساقط کرنا دوسرا خیر ہے، اس لئے بھی کہ مومنین اپنی شرائط کے پابند ہوتے ہیں [۱]، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے: "**المسلمون عند شروطهم**" [۲] (مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہوتے ہیں)۔

اور عاریت کے ضمان کی کیفیت اور اس کے وقت کی تفصیل اعارۃ فقرہ/ ۱۷ میں ملاحظہ کی جائے۔

شرکت میں ضمان:

۵۱ - شرکت کی دو قسمیں ہیں (جیسا کہ حنابلہ کہتے ہیں)، شرکت املاک اور شرکت عقد [۳]۔

پس پہلی قسم میں شرکاء میں سے ہر شریک کو اپنے ساتھی کے حق میں

(۱) الشرح الکبیر للدردیر و حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۳۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۵-۱۴۶، کفایۃ الطالب ۲/ ۲۵۲۔

(۲) حدیث: "**المسلمون عند شروطهم**" کی روایت دارقطنی نے اپنی سنن (۳/ ۲۷) میں حضرت عمرو بن عوف سے کی ہے، اور اس کی اسناد میں ضعف ہے، لیکن ابن حجر نے تعلیق (۳/ ۲۸۱، ۲۸۲) میں اس کے شواہد ذکر کئے ہیں جن سے اسے تقویت ملتی ہے۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۴۹۶۔

اجنبی قرار دیا جاتا ہے، لہذا اس میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف جائز نہیں ہوگا، اور اگر کرے گا تو ضامن ہوگا[(۱)]۔

اور دوسری قسم شرکت اموال ہے، اور فقہاء اس پر متفق ہیں کہ مالی شرکت میں شرکاء میں سے کسی ایک کا قبضہ قبضۂ امانت ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ اس نے اپنے شریک کی اجازت سے اس پر قبضہ کیا ہے، اور یہ قبضہ مبادلہ کے طور پر نہیں ہے، جیسے خریدنے کے ارادے سے قبضہ کیا جاتا ہے، اور نہ وثیقہ کے طور پر ہے، جیسے رہن میں ہوتا ہے[(۲)]۔

اگر کسی چیز میں کوتاہی کرے گا یا تعدی کرے گا تو وہ ضامن ہوگا[(۳)]، اسی طرح ہر وہ صورت جس میں مال کو تلف کرنا ہو یا بغیر عوض کے مال کی تملیک ہو، کیونکہ شرکت (جیسا کہ حصکفی کہتے ہیں) نفع حاصل کرنے اور اس کے توابع کے لئے وضع کی گئی ہے، اور جو اس طرح سے نہ ہو اس کو عقد میں داخل نہیں ہوگا، تو وہ قابل ضمان ہوگا[(۴)]۔

اور اسی طرح اگر وہ اپنے شریک کے حصے کو بتائے بغیر مرجائے، اور مال شرکت لوگوں پر دین کی شکل میں ہو، تو وہ ضامن ہوگا، اسی طرح اگر وہ عین مال کو جو اس کے قبضہ میں ہو بتائے بغیر مرجائے تو اس کا ضامن ہوگا اور اسی طرح بقیہ امانتیں ہیں، البتہ اسے یہ علم ہو کہ اس کا وارث اس کو جانتا ہے تو وہ ضامن نہیں ہوگا[(۵)]۔

اگر اموال شرکت میں سے کوئی چیز اس کے قبضہ میں اس کی طرف سے تعدی اور کوتاہی کے بغیر ہلاک ہوجائے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ وہ امین ہے۔

اگر شریکین کا مال یا ان میں سے ایک کا مال تصرف سے قبل ہلاک ہوجائے تو شرکت باطل ہوجائے گی، کیونکہ شرکت میں مال ہی معقود علیہ ہے[(۱)]۔

عقد مضاربت میں ضمان:

۵۲ - مضارب (کام کرنے والا) مال مضاربت اور اس کی اشیاء میں امین مانا جاتا ہے، کیونکہ وہ اس میں اس کے مالک کی اجازت سے اس طرح تصرف کرتا ہے کہ اس کا نفع اس کے ساتھ خاص نہیں ہوتا ہے، تو وہ وکیل کی طرح امین ہوگا، اور مستعیر سے جدا ہے، کیونکہ عاریت کا نفع اس کے ساتھ خاص ہوتا ہے[(۲)]۔

اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ رب المال کی شرائط وہدایات کی مخالفت نہ کرے، ورنہ وہ اس صورت میں غاصب ہوجائے گا[(۳)]۔

اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ مضارب کو بعض قیود کا پابند بنانا جائز ہے، اس لئے کہ وہ مفید ہے، جیسا کہ کاسانی کہتے ہیں یا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں حجر کرنا ہے، جو مضاربت کے طریقہ کے خلاف ہے[(۴)] جیسا کہ دردیر کہتے ہیں، جیسے دین کے ذریعہ تجارت کرنا، اور ودیعت پر رکھنا، لیکن اس جگہ ایسی قیود ہیں جس کی

---

(۱) البدائع ۶/ ۶۵ تصرف کے ساتھ، الدر المختار ورد المحتار ۳/ ۳۳۳۔
(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۳۲۰، الاختیار ۳/ ۱۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۰۹، الاقناع بحاشیۃ البجیرمی ۳/ ۱۱۰، کشاف القناع ۳/ ۵۰۰۔
(۳) الدر المختار ۳/ ۳۴۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۰۹۔
(۴) الدر المختار ۳/ ۳۴۵ تصرف کے ساتھ۔
(۵) الدر المختار مع رد المحتار ۳/ ۳۴۶۔

---

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۳/ ۳۴۳، تبیین الحقائق، حاشیۃ الشلبی، نقلا عن الإتقانی ۳/ ۳۱۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۰۹، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۳۵۰۔
(۲) کشاف القناع ۳/ ۵۲۲-۵۲۳۔
(۳) الدر المختار ۴/ ۴۸۴، کشاف القناع ۳/ ۵۰۸۔
(۴) بدائع الصنائع ۶/ ۱۰۰، المغنی ۵/ ۱۸۴-۱۸۵، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۵۱۹، شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۵۳۔

مخالفت اس کے لئے جائز نہیں ہوگی، ان میں سے چند یہ ہیں:

الف- سفر ہے اگر رب المال اس کی اجازت نہیں دے، اور یہ اس وجہ سے کہ اس میں خطرہ اور سامان کے تلف ہونے کا اندیشہ ہے، لہذا اگر مال کے ساتھ اس کی اجازت کے بغیر سفر کرے گا تو اس کا ضامن ہوگا [۱]۔

ب- اور اگر وہ یہ قید لگائے کہ وہ سمندری سفر نہ کرے، یا وہ سامان فروخت کرے گا جسے اس نے متعین کیا ہو پھر وہ اس کی مخالفت کرے تو ضامن ہوگا [۲]۔

ج- اگر اجازت کے بغیر مضاربت کے مال کو مضاربت کے طور پر دیدے تو وہ ضامن ہوگا، کیونکہ کسی چیز میں اس کے مثل دوسری چیز اس وقت داخل ہوتی ہے جب اس کی صراحت کردی جائے، یا اس کو اختیار دے دیا جائے [۳]۔

عقد والی مخالفت کے علاوہ میں مضارب پر ضمان:

۵۳- مضارب اگر چہ امین ہے، لیکن وہ (عقد والی مخالفت کے علاوہ) حسب ذیل صورتوں میں ضامن ہوگا:

الف- اگر ثمن مثل سے کم میں فروخت کرے یا اس سے زیادہ کے عوض خریدے جس میں لوگ چشم پوشی نہیں کرتے ہیں [۴] تو وہ ضامن ہوگا۔

ب- اگر مالِ مضاربت میں سے کچھ صدقہ کرے، یا اقامت میں اپنے اوپر یا اپنے عیال پر خرچ کرے تو ضامن ہوگا، کیونکہ نفقہ احتباس کا بدلہ ہے، لہذا اگر وہ اپنے شہر میں ہو تو محتبس نہیں ہوگا، اور اگر سفر میں خرچ کرے تو اس میں اختلاف اور مختلف اقوال ہیں، اور اس پر ضمان کے نہ ہونے میں شرائط ہیں، دیکھئے: اصطلاح ''مضاربۃ'' [۱]۔

ج- اور اگر مالِ مضاربت اس کے قبضہ میں اس کی تعدی کوتاہی کی کے سبب ہلاک ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، ورنہ گھاٹا اور ضائع ہونا رب المال کے ذمہ ہوگا، عامل کے ذمہ نہ ہوگا، کیونکہ وہ امین ہے، جیسے ودیع، اور اگر اس کے قبضہ میں بغیر کوتاہی کے ہلاک ہوجائے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ وہ اس میں اس کے مالک کی اجازت سے اس طرح تصرف کرنے والا ہے کہ اس کا نفع اس کے ساتھ خاص نہیں ہے [۲]۔

د- اگر عامل مالِ مضاربت کو تلف کردے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اور اس پر اس کا بدل واجب ہوگا، لیکن مضاربت کا معاملہ ختم ہوجائے گا، کیونکہ اگر چہ اس پر اس کا بدل واجب ہوگا لیکن قبضہ کے بغیر وہ مالک کی ملکیت میں داخل نہیں ہوگا، لہذا مضاربت کا معاملہ از سر نو کرنے کی ضرورت پڑے گی [۳]۔

عقد وکالت میں ضمان:

۵۴- وکیل امین ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ وہ قبضہ اور تصرف میں

---

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۵۲۴، شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۵۷۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۵۲۶، ملاحظہ کریں اس میں اور دسوقی میں خصوصی طور پر اخیر والی صورت میں ضمان کی تفصیل۔

(۳) الدر المختار ۴/ ۴۸۵، القوانین الفقہیہ رص ۱۸۶، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/ ۵۱۶، کشاف القناع ۳/ ۵۱۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۲۔

(۴) المغنی ۵/ ۱۵۳۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۰۶، الاختیار ۳/ ۲۳، تبیین الحقائق ۵/ ۷۰، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۵۳۰-۵۳۱، القوانین الفقہیہ رص ۱۸۶، شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۵۷، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۳۵، کشاف القناع ۳/ ۵۱۶۔

(۲) القوانین الفقہیہ (۱۸۶)، کشاف القناع ۳/ ۵۲۲-۵۲۳۔

(۳) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۳۹۔

موکل کا نائب ہے، لہذا اس کا قبضہ موکل کے قبضہ کی طرح ہوگا، اور اس کے قبضہ میں ہلاک ہونا مالک کے قبضہ میں ہلاک ہونے کی طرح ہوگا، جیسے امانت رکھنے والا ہے۔

اس لئے بھی کہ وکالہ عقد ارفاق ومعونت (نفع پہنچانے اور اعانت کرنے کا عقد) ہے، اور ضمان اس کے منافی ہے [۱]۔

اور اس بنیاد پر وکیل اس چیز کا ضامن نہیں ہوگا جو اس کے قبضہ میں بغیر تعدی کے ہلاک ہوجائے، اور اگر تعدی پائی جائے تو وہ ضامن ہوگا، اور ہر وہ صورت جس میں وکیل کی طرف سے تعدی پائی جائے تو وہ قابل ضمان ہوگا، ان لوگوں کی رائے کے مطابق جو یہ سمجھتے ہیں کہ اس نے تعدی کی ہے، جیسا کہ ابن رشد ذکر کرتے ہیں [۲]۔

۵۵- وکیل بالشراء کی خریداری مثل قیمت اور غبن یسیر کے ساتھ مقید ہوگی، اور غبن یسیر وہ ہے جو قیمت لگانے والوں کی قیمت لگانے کے تحت داخل ہو اگر اس کا ریٹ معروف نہ ہو، اور اگر اس کا ریٹ معروف ہو تو موکل پر نافذ نہیں ہوگا، اگرچہ تھوڑا اضافہ ہو (پس وکیل اس کا ضامن ہوگا)، اور یہ اس لئے کہ اکثر حالات میں تہمت متحقق ہے، ہوسکتا ہے کہ اس نے اپنے لئے خریدا ہو، پھر جب اس کے موافق نہیں ہوا تو دوسرے کے ساتھ اسے لاحق کردیا [۳]، اور وکیل بالبیع اگر وکالت مطلق ہو تو اس کی بیع مثل قیمت کے بغیر جائز نہیں ہوگی، یہ صاحبین، امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک ہے، اور اس کی بیع ایسے نقصان کے ذریعہ جائز نہیں ہوگی جس کے مثل میں لوگ چشم پوشی نہیں کرتے ہیں، اور نہ اس سے کم کی صورت میں جائز ہوگی، جو مقدار موکل نے مقرر کی ہو، تو اگر وہ اسی طرح فروخت کردے تو ضامن ہوگا، اور اگر وکالت مطلق ہو تو اس میں عرف ورواج کا اعتبار ہوگا [۱]۔

اور جس چیز کا وکیل ضامن ہوگا، اس میں سے دین پر قبضہ کرنا بھی ہے، اگر وہ وکیل بالخصومہ ہو۔

وکیل بالخصومہ قبضہ کا مالک نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ خصومت حقیقت میں قبضہ کے علاوہ ہے، اور یہ اظہار حق کے لئے ہے اور وکیل بالخصومہ کا دین پر قبضہ کرنا تعدی قرار پائے گا، لہذا اگر اس کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ ہر وہ چیز جس میں وکیل تعدی کرے گا وہ ان حضرات کے نزدیک ضامن ہوگا جو یہ سمجھتے ہیں کہ اس نے تعدی کی ہے، اور یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، اور یہی حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ ہے [۲]۔

۵۶- اور اس جگہ کچھ احکام ایسے ہیں جو عقد وکالت میں ضمان سے متعلق ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

۱- اگر وکیل کوئی چیز خریدے اور بغیر کسی عذر کے ثمن حوالہ کرنے میں تاخیر کرے اور ثمن اس کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ وہ اس کے روکنے میں کوتاہی کرنے والا ہے [۳]۔

۲- اگر وہ مبیع کے ثمن پر قبضہ کرلے تو وہ اس کے قبضہ میں امانت ہے، پھر اگر موکل اسے طلب کرے اور وہ واپسی کے امکان کے باوجود اس کے لوٹانے میں تاخیر کردے پھر ثمن تلف ہوجائے تو اس کا ضامن ہوگا [۴]۔

---

(۱) شرح المنہج وحاشیۃ الجمل ۳/ ۴۱۶، کشاف القناع ۳/ ۴۸۴۔

(۲) بدایۃ المجتہد (۲/ ۳۶۹)، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۲۵-۳۲۶۔

(۳) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۴۰۸، تبیین الحقائق ۴/ ۲۷۱-۲۷۲، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۲، کشاف القناع ۳/ ۴۷۷۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۴/ ۲۷۱۔

(۲) تبیین الحقائق ۴/ ۲۷۸، الدر المختار ۴/ ۴۱۲، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۲۰، کشاف القناع ۳/ ۴۸۳، المغنی بالشرح الکبیر ۵/ ۲۱۸-۲۱۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۶۹۔

(۳) المغنی ۵/ ۲۲۰، کشاف القناع ۳/ ۴۸۲۔

(۴) المغنی ۵/ ۲۲۹۔

۳- اگر موکل کی طرف سے وکیل قرض ادا کردے اور گواہ نہ بنائے پھر صاحب دین قبضہ کا انکار کردے تو وکیل ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے گواہ نہ بنا کر کوتاہی کی ہے [۱]۔

حنفیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ موکل نے اس سے یہ کہا ہو کہ: گواہوں کے بغیر نہ دینا پھر بھی وہ بغیر گواہوں کے دیدے [۲]۔

۴- اگر وکیل مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کا ثمن حوالہ کردے تو وہ موکل کے لئے اس کی قیمت کا ضامن ہوگا [۳]۔

اسی طرح اگر وہ اسے کسی چیز کے خریدنے یا مبیع پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنائے تو وہ ثمن حوالہ نہیں کرے گا، جب تک کہ مبیع اپنے قبضہ میں نہ کرلے، پس اگر مبیع کو لینے سے پہلے ثمن حوالہ کردے اور مبیع اس کے لینے سے پہلے ہلاک ہوجائے تو وہ موکل کے لئے ضامن ہوگا، الا یہ کہ کسی عذر کی وجہ سے ہو [۴]۔

۵۷- حنفیہ کے نزدیک ادھار خریداری کا وکیل ثمن کی وصولیابی کے لئے مبیع کو روک سکتا ہے، پھر درج ذیل تفصیل ہے:

الف- اگر وہ روکنے سے پہلے ہلاک ہوجائے تو موکل کے مال سے ہلاک ہوگا اور وکیل ضامن نہیں ہوگا۔

ب- اور اگر روکنے کے بعد ہلاک ہوجائے تو اس میں تفصیل ہے۔

ا- مبیع کے ہلاک ہونے کی طرح ثمن کے عوض ہلاک ہوگی اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق موکل کے ذمہ سے ثمن ساقط ہوجائے گا۔

۲- امام ابو یوسف کے نزدیک وہ اپنی قیمت اور ثمن میں سے کم کے عوض ہلاک ہوگی، یہاں تک کہ اگر ثمن اس کی قیمت سے زیادہ ہو تو وکیل وہ اضافہ اپنے موکل سے واپس لے گا۔

۳- اور امام زفر نے کہا ہے کہ وہ چیز وکیل کی طرف سے مغصوب کے ہلاک ہونے کی طرح ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک وکیل موکل سے روکنے کا مالک نہیں ہے، لہذا روکنے کی وجہ سے وہ غاصب قرار پائے گا [۱]۔

شافعیہ نے وکیل کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اگر وہ ادھار فروخت کرے تو گواہ بنالے ورنہ ضامن ہوگا، اور اس سلسلہ میں نقول میں تضاد ہے کہ گواہ نہ بنانا صحت کی شرط ہے، یا ضمان کی شرط ہے۔

اور ''الجمل'' نے نقل کیا ہے کہ اگر موکل گواہ بنانے کے بارے میں سکوت اختیار کرے یا کہے: فروخت کرو اور گواہ بنالو تو دونوں صورتوں میں بیع صحیح قرار پائے گی، لیکن وکیل پر ضمان واجب ہوگا [۲]۔

دیکھئے: اصطلاح ''وکالۃ''۔

عقد وصایہ (عقد ایصاء) میں وصی پر ضمان:

۵۸- ایصاء یہ ہے کہ کوئی شخص کسی دوسرے کو اپنے مال اور اپنے بچوں کے مصالح میں اپنے مرنے کے بعد تصرف کرنے کا اختیار دے دے [۳]۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۳۹۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۶۹۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۲۷۔
(۳) روضۃ الطالبین ۴/ ۳۰۹، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۳۴۲، کشاف القناع ۳/ ۴۸۱۔
(۴) کشاف القناع ۳/ ۴۸۱-۴۸۲ تصرف کے ساتھ۔

(۱) فتاوی قاضی خاں، بہامش الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۷۔
(۲) شرح المنہج وحاشیۃ الجمل ۳/ ۴۰۹-۴۱۰، شرح المحلی علی المنہاج، وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳۴۲۔
(۳) درر الحکام فی شرح غرر الأحکام ۲/ ۴۲۷ طبع دار الخلافۃ العلیۃ الآستانہ سنہ ۱۳۳۰ھ۔

اور وصی وصیت کرنے والے کی طرف سے نائب قرار پاتا ہے، اور اس کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں، اور مرنے والے کے مال پر اس کا قبضہ قبضۂ امانت ہے، لہذا وہ اس مال کا ضامن نہیں ہوگا جو بغیر تعدی یا کوتاہی کے تلف ہوجائے، اور حسب ذیل حالات میں ضامن ہوگا۔

الف- اگر وہ غبن فاحش کے ساتھ خریدے یا فروخت کرے، اور غبن فاحش وہ ہے جو قیمت لگانے والوں کی قیمت لگانے کے تحت داخل نہ ہو، کیونکہ اس کی ولایت شفقت کے لئے ہے، اور غبن فاحش میں شفقت نہیں ہے (۱)۔

ب- اسی طرح وصی اس صورت میں ضامن ہوگا جبکہ وہ یتیم کے مال کو اس کے بالغ ہونے کے بعد اس کے رشد کے ظاہر ہونے سے قبل اس کو دے دے، کیونکہ اس نے ایسے شخص کو دیدیا جسے دینے کی اسے اجازت نہیں تھی، اور یہ صاحبین کا مذہب ہے۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر ۲۵ ر برس کے بعد اس کو مال دیدے تو ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس وقت اس کو اسے دینے کی ولایت حاصل ہے (۲)۔

ج- ولی کو یتیم کے مال میں اپنے لئے تجارت کرنے کا حق نہیں ہے، اور اگر ایسا کرے گا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک رأس المال کا ضامن ہوگا، اور نفع کو صدقہ کردے گا۔

امام ابویوسف کے نزدیک نفع اس کے لئے محفوظ رہے گا اور کسی چیز کو صدقہ نہیں کرے گا (۳)۔

(۱) الدرالمختار ورد المحتار ۵/ ۴۵۳، تبیین الحقائق ۶/ ۲۱۱۔

(۲) الدرالمختار ورد المحتار ۵/ ۴۵۴۔

(۳) الدرالمختار ورد المحتار ۵/ ۴۵۵، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۶/ ۲۱۲۔

عقد ہبہ میں ضمان:

۵۹ - چونکہ ہبہ عقد تبرع ہے، اس لئے فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ہبہ کا قبضہ قبضۂ امانت ہے، اگر وہ ہلاک ہوجائے یا ہلاک کردی جائے تو ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ (جیسا کہ کاسانی کہتے ہیں)، ہلاک ہونے والی چیز میں واپسی کی کوئی صورت نہیں ہے، اور نہ اس کی قیمت کی واپسی کی کوئی صورت ہے، کیونکہ قیمت موہوب نہیں ہے، اس لئے کہ اس پر عقد نہیں ہوا ہے (۱)۔

حنفیہ کے نزدیک صرف ان دو حالات میں ضامن ہوگا:

الف- اگر واہب کسی وجہ سے اس کی واپسی کا مطالبہ کرے اور قاضی واپسی کے واجب ہونے کا فیصلہ کردے اور موہوب لہ واپسی سے باز رہے پھر اس کے بعد وہ چیز ہلاک ہوجائے تو اس صورت میں وہ اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ ہبہ کا قبضہ قبضۂ امانت ہے، لیکن مطالبہ کے بعد اس کے روکنے یا انکار کرنے سے امانت کا ضمان ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کی طرف سے تعدی پائی جاتی ہے (۲)۔

ب- اگر وہ تقسیم کے قابل کسی مشاع چیز کا ہبہ کرے، جیسے بڑی زمین اور بڑا گھر تو جمہور کے نزدیک یہ ہبہ صحیح ہوگا، کیونکہ یہ عقد تملیک ہے، اور محل اس کے قابل ہے تو وہ بیع کے مشابہ ہوگا (۳)، لیکن حنفیہ کے نزدیک یہ ہبہ فاسد ہوگا، کیونکہ قبضہ ہبہ میں شرط ہے، اور یہ مشاع میں ممکن نہیں ہے، اور موہوب لہ کا تصرف اس میں نافذ نہیں ہوگا، اور وہ اس پر قابل ضمان ہوگا، اور اس میں ہبہ کرنے والے کا تصرف نافذ ہوگا (۴)۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۲۸-۱۲۹۔

(۲) الدرالمختار ورد المحتار ۴/ ۵۱۹، تبیین الحقائق ۵/ ۱۰۱، درر الحکام فی شرح غرر الأحکام لملاخسرو ۲/ ۲۲۳۔

(۳) القوانین الفقہیہ رص ۲۴۱، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۷۶، کشاف القناع ۴/ ۳۰۵۔

(۴) الاختیار ۳/ ۵۰، تبیین الحقائق ۵/ ۹۳-۹۴، مجمع الضمانات رص ۳۳۵۔

چہارم: وہ عقود جن کے آثار مشترک ہوں:

اجارہ میں ضمان:

٦٠ - چونکہ اجارہ عوض کے ذریعہ منفعت کی تملیک ہے، اور منفعت کی دو قسمیں ہیں:

الف- کبھی صرف منفعت پر عقد ہوتا ہے، اور اس کی تعیین مدت کے ذریعہ ہوتی ہے، جیسے مکانات کو رہائش کے لئے دکانوں کو تجارت کے لئے، موٹر کار کو سواری کے لئے اور برتنوں کو استعمال کے لئے کرایہ پر دینا۔

ب- اور کبھی منفعت جس پر عقد ہوا ہے، معلوم عمل ہوتا ہے، جس کو عامل انجام دیتا ہے، جیسے مکان کی تعمیر، کپڑے کی سلائی، اور ضروری سامانوں کی اصلاح وغیرہ۔

ج- جس منفعت پر عقد ہوا ہو اگر وہ محض رہائش یا سواری کرنا یا اس جیسی چیز ہو تو کرایہ پر لی ہوئی چیز اور جس منفعت پر عقد ہوا ہے ان دونوں کے درمیان ضمان میں فرق ہوگا۔

الف- لہذا کرایہ پر لیا ہوا مکان اور کرایہ پر لی ہوئی موٹر کار مثلاً کرایہ دار کے ہاتھ میں امانت ہوگی، یہاں تک کہ اگر مکان ویران ہوجائے یا موٹر کار خراب ہوجائے حالانکہ یہ اس کے قبضہ میں ہو اور اس کی طرف سے کوئی کمی کوتاہی نہ ہو تو اس پر ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ اجارہ کا قبضہ (جیسا کہ کاسانی کہتے ہیں) ایسا قبضہ ہے جس کی اجازت حاصل ہے، لہذا وہ قابل ضمان نہیں ہوگا، جیسے ودیعت اور عاریت کا قبضہ ہے، چاہے اجارہ صحیح ہو یا فاسد[1]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عقد اجارہ کی مدت ہوجانے کے بعد اگر کرایہ دار اس کو استعمال نہ کرے تو کرایہ پر لی ہوئی چیز پر اس کا

(١) بدائع الصنائع ٤/ ٢١٠، القوانین الفقہیہ رص ١٨٣، کفایۃ الطالب بحاشیۃ العدوی ٢/ ١٨٢، مغنی المحتاج ٢/ ٣٥١، کشاف القناع ٣/ ٥٤٦۔

قبضہ اصح قول کے مطابق قبضۂ امانت ہے، سابقہ حالت پر برقرار رکھتے ہوئے جیسے مودع، اور دوسرا قول ہے کہ قبضہ ضمان ہے۔

سبکی نے کہا ہے: پس اگر مدت کے پوری ہونے کے بعد مالک کو واپس کرنے کی قدرت پانے سے قبل یا اس کی اطلاع سے پہلے وہ تلف ہوجائے تو یقینی طور پر ضمان نہیں ہوگا، اور اگر اسے استعمال کرے گا تو قطعی طور پر اس کا ضامن ہوگا[1]۔

اگر کرایہ پر دینے والا شخص کرایہ دار پر کرایہ لی ہوئی چیز کے ضمان کی شرط لگائے تو یہ شرط فاسد ہوگی، کیونکہ یہ مقتضائے عقد کے منافی ہے، اور اس صورت میں اجارہ کے فاسد ہونے کے سلسلہ میں دو قول ہیں، اس کی بنیاد بیع میں شروط فاسدہ پر ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ امین پر ضمان کی شرط لگانا باطل ہے[2]۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: جس چیز کا ضمان واجب نہیں ہوتا ہے شرط اسے قابل ضمان نہیں بنائے گی، اور جس کا ضمان واجب ہوتا ہے، اس کا ضمان اس کی نفی کی شرط سے ختم نہیں ہوگا۔

امام احمد سے ایک قول مروی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمان کی شرط لگانے سے ضمان واجب ہوتا ہے[3]، اور نفی کی شرط لگانے سے ضمان کی نفی ہوجاتی ہے، انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "**المسلمون عند شروطهم**"[4] (مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہیں)۔

ب- لیکن جس منفعت پر عقد ہو جو کہ رہائش یا سواری ہے اس کا

(١) مغنی المحتاج ٢/ ٣٥١۔

(٢) الدر المختار ٥/ ٤٠۔

(٣) المغنی ٦/ ١١٨۔

(٤) حدیث: "المسلمون عند شروطهم" کی تخریج فقرہ/ ٥٠ میں گذر چکی ہے۔

ضمان ہوگا، اگر اجارہ صحیح ہو تو منفعت کے حاصل کرنے پر محض کرایہ دار کے قادر ہوجانے کی وجہ سے اس پر اس کا بدل واجب ہوگا، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، چاہے اس سے کرایہ دار فائدہ اٹھائے یا نہ اٹھائے، اور اس کی مجلّہ کے دفعہ (۴۷۰) میں صراحت کی گئی ہے، اور اس میں ہے: اجارہ صحیحہ میں منفعت کے حاصل کرنے پر قادر ہونے کی صورت میں اجرت لازم ہوگی، مثلاً اگر کوئی شخص اجارہ صحیحہ کے ذریعہ ایک مکان کرایہ پر لے تو اس پر قبضہ کے بعد اجرت کی ادائیگی لازم ہوگی، اگرچہ اس میں سکونت اختیار نہیں کرے۔

لیکن اگر اجارہ فاسد ہو تو اس میں واجب ضمان کے بارے میں اختلاف ہے۔

پس جمہور کا مذہب اور حنفیہ میں سے امام زفر کا قول اور امام احمد کی ایک روایت جس کی طرف ابن رجب نے اشارہ کیا ہے، یہ ہے کہ وہ اجارہ صحیحہ کی طرح ہے، اور یہ کہ ضمان میں اجرت مثل واجب ہوگی، چاہے اس کی جو بھی مقدار ہو کیونکہ منافع متقوم ہیں، لہذا اس میں قیمت واجب ہوگی، چاہے اس کی جتنی مقدار ہو، اور اجارہ منافع کی بیع کا نام ہے، پس اسے بیع اعیان کی طرح معتبر مانا جائے گا، اور بیع اعیان میں اگر بیع فاسد ہوجاتی ہے تو قیمت معتبر ہوتی ہے، چاہے اس کی مقدار جو ہو تو اسی طرح منافع کی بیع بھی ہوگی [1]۔

زفر کے علاوہ حنفیہ کی رائے اور امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے: صحیح اور فاسد اجارہ کے مابین فرق ہوگا۔

پس اجارہ صحیحہ میں اس اجرت کا ضامن ہوگا، جس پر اتفاق کیا گیا ہو، چاہے اس کی مقدار جو ہو۔

لیکن فاسدہ میں اجرت کے ضمان کی بنیاد منفعت کے حاصل کرنے پر ہوگی، اور انتفاع کے بغیر اجرت واجب نہ ہوگی، اور ابن رجب اس روایت کی توجیہ میں کہتے ہیں: شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ منافع کا ضمان غصب وغیرہ کی صورت میں انتفاع کے بغیر واجب نہیں ہوتا، اور یہی زیادہ بہتر ہے [1]۔

۶۱ - جس منفعت پر عقد ہوا ہے اگر وہ کسی عمل کو انجام دینا ہو جیسے تعمیر، سلائی وغیرہ تو ضمان عامل کے وصف کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا، اور یہ (عامل) ان کی اصطلاح میں اجیر ہے، کیونکہ وہ یا تو اجیر خاص ہوگا یا مشترک یعنی عام ہوگا۔

اور اجیر خاص وہ ہے جو ایک شخص کے کام کی ذمہ داری لیتا ہے یا ایک شخص کے لئے معلوم مدت تک کام کرتا ہے، اور یہ عمل کے بجائے وقت کی وجہ سے اجرت کا مستحق ہوتا ہے۔

اور اجیر مشترک وہ ہے جو ایک شخص سے زیادہ لوگوں کے کام کی ذمہ داری لیتا ہے، وہ جب تک اس کام کو پورا نہیں کرے گا اجرت کا مستحق نہیں ہوگا، اور ضابطہ یہ ہے: ہر وہ شخص جس کا عمل معلوم مدت کے مکمل ہونے پر مکمل ہوجائے گا وہ اجیر واحد (یعنی خاص) ہے، اور ہر وہ شخص جس کا عمل متعینہ مدت ختم ہونے پر ختم نہ ہو تو وہ اجیر مشترک ہے [2]۔

ان میں سے ہر ایک کے ضمان کے بارے میں تفصیل ہے، جسے اصطلاح: ''اجارۃ'' میں دیکھی جائے۔

رہن کا ضمان:

۶۲ - فقہاء کا رہن کے ضمان کے بارے میں اختلاف ہے، اگر رہن پر رکھی ہوئی چیز مرتہن کے پاس اس پر قبضہ اور رہن کی شرائط کے پائے

(۱) تبیین الحقائق و حاشیۃ الشلبی ۵/ ۱۲۱-۱۲۲، الہدایہ وشروحہا ۸/ ۳۵، القوانین الفقہیہ رص ۱۸۴۔

(۱) القواعد الفقہیہ رص ۶۷۔
(۲) حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۵/ ۱۳۴۔

جانے کے بعد ہلاک ہوجائے، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ رہن مرتہن کے قبضہ میں امانت ہے، اس پر اس کا ضمان لازم نہیں ہوگا، مگر جبکہ اس میں تعدی کرے یا اس کے طلب کرنے یا دین سے بری ہونے کے بعد اس کی واپسی سے باز رہے، اور بغیر تعدی کے (رہن) کے ہلاک ہونے کی صورت میں دین کا کچھ بھی حصہ ساقط نہیں ہوگا[1]۔

اس لئے کہ زہری نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لایغلق الرهن من صاحبه الذی رهنه، له غنمه، وعلیه غرمه**"[2] (رہن کو اس کے مالک سے نہیں روکا جائے گا جس نے رہن رکھا، اس کے لئے اس کا اضافہ ہے، اور اس پر اس کا ضمان ہے)۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ رہن پر جب مرتہن قبضہ کرلے تو اس کی مالیت قابل ضمان ہوگی، لیکن اس کی ذات امانت ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ:

عطاء سے روایت کی گئی ہے کہ انہوں نے بیان فرمایا کہ: "**أن رجلا رهن فرسا، فنفق في يده، فقال رسول الله ﷺ للمرتهن: ذهب حقک**"[3] (ایک شخص نے گھوڑے کو رہن کے طور پر رکھا پھر وہ مرتہن کے قبضہ میں ہلاک ہوگیا تو رسول اللہ ﷺ نے مرتہن سے فرمایا کہ تمہارا حق ختم ہوگیا)۔

(۱) روضۃ الطالبین ۴/ ۹۶، شرح المحلی علی المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۷۵، ۲۷۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۴۴۲، کشاف القناع ۳/ ۳۴۱۔

(۲) حدیث: "لا يغلق الرهن من صاحبه" کی روایت شافعی نے مسند (۲/ ۱۶۴) میں کی ہے، بہت لوگوں نے اسے ارسال کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ ابن حجر کی تلخیص ۳/ ۳۶ میں ہے۔

(۳) حدیث عطاء: "أن رجلا رهن فرسا......" کی روایت ابوداؤد نے مراسیل (رص ۱۷۲) میں کی ہے، اور عبدالحق اشبیلی نے کہا ہے کہ: یہ حدیث مرسل اور ضعیف ہے، اور زیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۳۲۱) میں نقل کیا ہے۔

اور نبی ﷺ سے عطاء کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**الرهن بما فيه**"[1] اور اس کا معنی یہ ہے: وہ اس دین کے عوض قابل ضمان ہے، جس کے مقابلے میں اسے رکھا گیا ہے۔

اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ چند شرائط کے ساتھ رہن کا ضمان ہوگا۔

الف- رہن مرتہن کے قبضہ میں ہو، اس کے علاوہ کسی عادل وغیرہ کے قبضہ میں نہ ہو۔

ب- رہن ایسی چیز ہو کہ جو اس سے چھپائی جاسکتی ہو، یعنی اس کا پوشیدہ رکھنا ممکن ہو، جیسے زیورات، ہتھیار، کتابیں اور کپڑے۔

ج- اس کی طرف سے کسی سبب کے بغیر اس کے ہلاک یا تلف ہونے پر بینہ قائم نہ ہو، جیسے عام آتشزدگی، دشمنوں کے حملے، اور باغیوں کی چھاپے ماری، پس جب یہ شرطیں پائی جائیں گی تو مرتہن ضامن ہوگا، اگرچہ عقد رہن میں برأت اور اس کے عدم ضمان کی شرط لگادی ہو، کیونکہ یہ شئی کو اس کے وجوب سے قبل ساقط کردینا ہے، اور تہمت موجود ہے اس میں اشہب کا اختلاف ہے، جو شرط کی صورت میں عدم ضمان کے قائل ہیں[2]۔

۶۳ - قابل ضمان رہن کی قیمت کا اعتبار کرنے میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے، پس حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مرہون اگر ہلاک ہوجائے تو قبضہ کے دن کی اس کی قیمت معتبر ہوگی، کیونکہ یہ اسی دن اس کے ضمان میں داخل ہوئی ہے، اور اسی دن قبضہ کے طور پر وصول ہونا ثابت ہوتا ہے، پھر ہلاک کی وجہ سے وہ مستحکم ہوجاتا ہے[3]۔

(۱) حدیث عطاء عن النبی ﷺ قال: "الرهن بما فيه" کی روایت ابوداؤد نے مراسیل (رص ۱۷۳) میں کی ہے اور زیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۳۲۲) میں ابن القطان سے نقل کیا ہے کہ یہ مرسل صحیح ہے۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۵۴- ۲۵۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۸۴- ۸۵، القوانین الفقہیہ ۲۱۳۔

(۳) الاختیار ۲/ ۶۵۔

لیکن اگر اسے مرتہن یا کوئی اجنبی ہلاک کردے تو اس کے ہلاک کرنے کے دن کی قیمت معتبر ہوگی، اس لئے کہ ودیعت پر رکھی ہوئی چیز ہلاک ہوئی ہے، اور قیمت اس کے پاس رہن ہوگی [۱]۔

تلف ہونے والے رہن کی قیمت کا اعتبار کرنے میں مالکیہ کے تین قول ہیں: اور یہ سب ابن القاسم سے مروی ہیں۔

اول: تلف کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا کیونکہ عین رہن قائم تھا، پس جب وہ تلف ہوجائے تو اس کی قیمت اس کے قائم مقام ہوگی۔

دوم: قبضہ کے دن کا اعتبار ہوگا، کیونکہ یہ گواہ کی طرح ہے، جس نے اپنی تحریر ثبت کی اور مرگیا، لہذا اس کی تحریر کا اعتبار ہوگا، اور اس کے لکھنے کے دن اس کی عدالت کا اعتبار ہوگا۔

سوم: عقد رہن کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا، باجی نے کہا ہے: یہی اقرب ہے، کیونکہ لوگ عموماً مرہون فیہ دین کے مساوی رہن رکھتے ہیں [۲]۔

عادل کے پاس رکھے ہوئے رہن کا ضمان:

۶۴ - راہن اور مرتہن کے علاوہ کسی تیسرے عادل شخص کے پاس رہن رکھنا صحیح ہے، اور عادل شخص کے قبضہ سے مکمل اور لازم ہوجائے گا، کیونکہ اس کا قبضہ مرتہن کے قبضہ کی طرح ہے۔

اور اس رہن کو اس سے ان دونوں میں سے کوئی نہیں لے گا، کیونکہ راہن کا حق اس کے قبضہ میں حفاظت سے متعلق ہے، اور اس کے ساتھ مرتہن کا حق دین وصول کرنے سے متعلق ہے، لہذا ان میں سے کوئی دوسرے کے حق کو باطل کرنے کا مالک نہیں ہے۔

اگر عادل رہن کو ان میں سے کسی ایک کے حوالہ کردے تو وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس کے ساتھ ان دونوں کا حق متعلق ہے، کیونکہ یہ عین کے حق میں راہن کا مودع ہے، اور مالیت کے حق میں مرتہن کا مودع ہے، اور دونوں اپنے ساتھی کی طرف سے اجنبی ہیں، اور مودع اجنبی کو دینے کی صورت میں ضامن ہوتا ہے [۱]۔

اگر رہن عادل کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو حنفیہ کے نزدیک مرتہن کی ضمان میں ہلاک ہوگا، کیونکہ اس کا قبضہ مالیت کے حق میں مرتہن کا قبضہ ہے، اور یہ قابل ضمان ہے، پس اگر ہلاک ہوجائے تو مرتہن کے ضمان میں ہلاک ہوگا [۲]۔

امام مالک کا مذہب یہ ہے: اگر وہ امین کے قبضہ میں ہلاک ہوگا تو راہن کے ضمان میں ہلاک ہوگا [۳]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے: امین اگر اجازت کے بغیر راہن یا مرتہن کو رہن دیدے اور وہ تلف ہوجائے تو اگر وہ اسے راہن کے حوالہ کردے تو مرتہن کے لئے اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، یا اس کے لئے اس دین کا ضامن ہوگا جس کے لئے وہ رہن رکھا گیا تھا، پس ان دونوں میں جو کم ہوگا اس کا ضامن ہوگا، اور اگر اسے مرتہن کے حوالہ کردے تو راہن کے لئے رہن کی قیمت کا ضامن ہوگا [۴]۔

مال کے بدلہ منفعت پر صلح میں ضمان:

۶۵ - اگر مال کے بدلہ منفعت پر صلح ہو، جیسے متعین مدت تک مکان کی رہائش، اور موٹر کار کی سواری تو اس صلح کو عقد اجارہ کے درجہ میں معتبر مانا جائے گا، اور "التنویر" کی عبارت ہے: جیسے اجارہ اگر مال

(۱) ردالمحتار ۵/۳۰۹۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/۸۷، الشرح الکبیر للدردیر، حاشیۃ الدسوقی ۳/۲۶۰۔

(۱) الہدایہ بشروحہا ۹/۱۰۵، تبیین الحقائق ۶/۸۰، المغنی ۴/۳۹۰۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار ۵/۲۲۳-۲۲۴۔

(۳) الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۳/۲۵۳۔

(۴) جواہر الإکلیل ۲/۸۱۔

کے بدلہ منفعت پر ہو[۱]۔

مثلاً اگر کسی شخص کا دوسرے کے ذمہ ایک ہزار دینار ہو اور قرض دار متعین مدت تک اپنے مکان کی رہائش یا اپنی زمین کی کاشت یا اپنے موٹر کار کی سواری پر صلح کرلے تو یہ صلح جائز ہوگی[۲]۔

اس قسم کی صلح کے لئے اجارہ کی شرائط ہوں گے، اوران شرائط میں سے وقت کی تعیین ہے، (اگر اس کی ضرورت پڑے)[۳] اوراس میں اس کے احکام ثابت ہوں گے (جیسا کہ نووی کہتے ہیں)[۴] اوران میں سے اہم یہ ہیں: جس عین کی منفعت پر صلح ہوئی ہے جیسے مکان اور موٹر کار تو یہ مصالحت کرنے والے کے قبضہ میں امانت سمجھی جائے گی، اور منفعت کی ذات محض عین کو حوالہ کرنے کی وجہ سے صلح کرنے والے پر قابل ضمان ہوگی، پس اگر صلح کی متفق علیہ مدت گذر جائے تو سمجھا جائے گا کہ مصالحت کرنے والے نے حکماً بدل صلح کو وصول کرلیا ہے، چاہے منفعت کو عملی طور پر حاصل کرلیا ہو یا اسے بیکار رکھا ہو، جیسا کہ اجارہ میں کرایہ دار کے قبضہ میں کرایہ پر لی ہوئی چیز کے بارے میں ثابت ہو چکا ہے۔

قبضۂ امانت اور قبضۂ ضمان:

۶۶- مشہور یہ ہے کہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں: قبضۂ امانت اور قبضۂ ضمان۔

قبضۂ امانت، چیز یا مال کو ملکیت کے طور پر نہیں بلکہ نیابۃ لینے کا نام ہے، جیسے امانت دار، مستعیر، مستاجر، شریک، مضارب، ناظر وقف اور وصی کا قبضہ۔

قبضۂ ضمان، مال کو مالک بننے یا لینے والے کی مصلحت کی خاطر لینے کا نام ہے، جیسے خریدار، خریدنے کے ارادہ سے قبضہ کرنے والے، مرتہن، غاصب، مالک اور مقروض کا قبضہ۔

قبضۂ امانت کا حکم یہ ہے کہ قبضہ کرنے والا امین ہے جو چیز اس کے قبضہ میں ہو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا، البتہ اگر تعدی یا کوتاہی کرے تو ضامن ہوگا، جیسے ودیع، کہ اگر وہ ودیعت کو ایسے شخص کے پاس ودیعت رکھ دے کہ اس جیسے آدمی کے پاس اس جیسی ودیعت نہیں رکھی جاتی ہے تو وہ ضامن ہوگا۔

قبضۂ ضمان کا حکم یہ ہے کہ مال پر مالک بننے یا اس سے اپنی ذاتی مصلحت کے انتفاع کے لئے قبضہ رکھنے والا شخص ہر حال میں اس کا ضامن ہوگا، یہاں تک کہ اگر وہ کسی قدرتی آفت کی وجہ سے ہلاک ہوجائے، یا اسے اس کے مالک کو واپس کرنے سے عاجز ہوجائے، جیسا کہ تلف اور اتلاف کی وجہ سے اس کا ضامن ہوگا۔

پس مالک اس چیز کا ضامن ہوگا جو اس کی ملکیت اور اس کے قبضہ میں ہے، اگر قبضہ عقد بیع یا اس کی اجازت سے کسی دوسرے کی طرف منتقل ہوجائے جیسے خریدنے کے ارادہ سے قبضہ کیا ہو یا اس کی اجازت کے بغیر ہو جیسے مغصوب تو اس میں ضمان صاحب قبضہ پر ہوگا، اور اگر قبضہ کسی دوسرے کی طرف عقد ودیعت یا عاریت کے ذریعہ منتقل ہوجائے تو بھی ضمان مالک پر ہوگا[۱]۔

---

(۱) الدر المختار ۴/ ۴۷۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۴۷، الدر المختار ۴/ ۴۷۴، الہدایہ وشروحہا ۷/ ۳۱ طبع اول، بولاق، ۱۳۱۷، شرح الزرقانی علی مختصر سیدی خلیل ۶/ ۳، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۳۱۰، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۹۳، المغنی ۵/ ۱۶-۱۹۔

(۳) الدر المختار ۴/ ۴۷۴۔

(۴) روضۃ الطالبین ۴/ ۱۹۳۔

---

(۱) البدائع ۵/ ۲۴۸، القوانین الفقہیہ ۲۲۰، المحلی علی المنہاج ۳/ ۲۹، القواعد لابن رجب (۵۳، ۳۰۸-۳۰۹) تصرف کے ساتھ، الفروق ۲/ ۲۰۷۔

ان دونوں قبضوں میں اہم فرق اور اہم احکام:

الف-قدرتی سبب کی تاثیر:

٦٧- اگر وہ چیز کسی ایسے سبب سے ہلاک ہوجائے جس میں قبضہ کرنے والے یا کسی دوسرے کا کوئی دخل نہ ہو تو قبضۂ امانت میں ضمان نہیں ہوگا اور قبضۂ ضمان میں ہوگا، پس اگر عاریت مستعیر کے قبضہ میں گرمی یا سردی کے سبب سے ہلاک ہوجائے تو مستعیر ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس کا قبضہ، قبضۂ امانت ہے، اس کے برخلاف مبیع کو مشتری کے حوالہ کرنے سے قبل اس پر بائع کا قبضہ ہے، کہ اس صورت میں اس کے ہلاک ہونے پر ضمان ختم نہیں ہوگا، بلکہ عقد فسخ ہوجائے گا، اور ثمن ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، اس لئے کہ وہ جب بھی مطالبہ کرے گا تو مبیع کو حوالہ کرنے سے عاجز ہوگا، لہذا مطالبہ ممنوع ہوگا اور عقد ختم ہوجائے گا، گویا کہ وہ نہیں تھا (١)۔

امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ نفس عقد سے خریدار کی طرف ضمان منتقل ہوجائے گا (٢)۔

ب-قبضہ کی صفت کا بدل جانا:

٦٨- امین کے قبضہ کی صفت بدل جاتی ہے، اور تعدی کی صورت میں قبضۂ ضمان ہوجاتا ہے، لہذا اگر اس کے بعد چیز تلف ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، چاہے تلف کا سبب کچھ بھی ہو، اگر چہ قدرتی ہو۔

الف- پس اجارہ کی صورت میں اجیر مشترک کو امام ابوحنیفہ کے نزدیک امین مانا جائے گا، اور سامان اس کے قبضہ میں امانت ہوگا، اگر اس کے عمل کے بغیر ہلاک ہوجائے، تو وہ ضامن نہیں ہوگا، البتہ اگر اس کی حفاظت میں کوتاہی کرے گا تو ضامن ہوگا جیسے امانت دار اگر ودیعت کی حفاظت میں کوتاہی کرے تو ضامن ہوگا (١)، یا قصداً تلف کردے یا سامان اس کے فعل سے تلف ہوجائے جیسے اس کے پٹکنے کی وجہ سے کپڑے کا پھٹ جانا تو ضامن ہوگا (٢)۔

ب- ودیعت میں اس صورت میں ضامن ہوگا جبکہ وہ اس حفاظت کو چھوڑ دے جس کا اس نے التزام کیا ہے، جیسے وہ کسی انسان کو ودیعت کو چوری کرتے ہوئے دیکھے اور اسے چھوڑ دے حالانکہ وہ روکنے پر قادر ہو یا وہ حفاظت کی کیفیت میں مخالفت کرے، یا اسے ایسے شخص کے پاس ودیعت کے طور پر رکھے جو اس کے عیال میں نہ ہو، یا ایسے شخص کے پاس بطور ودیعت رکھے کہ اس جیسے کے پاس ودیعت نہیں رکھی جاتی ہے، یا اس کو لے کر سفر کرے یا اس کا انکار کردے، جیسا کہ گذرا۔

دیکھئے اصطلاح: ''ودیعۃ''۔

ج- اور عاریت میں اور یہ حنابلہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک امانت ہے، اگر رواج کے مطابق انتفاع کی صورت میں ہلاک ہوجائے تو ضامن نہیں ہوگا، اور تعدی کی صورت میں ضامن ہوگا، جیسے اس کے بارے میں کسی چور کی رہنمائی کرے یا اسے تلف کردے، یا طلب کے بعد عاریت پر دینے والے کو نہیں دے، مالکیہ کے نزدیک غائب ہونے والے اور غائب نہ ہونے والے میں تفصیل ہے (٣)۔

---

(١) البدائع ٥/ ٢٣٨، الدر المختار ورد المحتار ٤/ ٢٦٨، روضۃ الطالبین ٣/ ٤٩٩۔

(٢) القوانین الفقہیہ رص ١٦٤، جواہر الإکلیل لمختصر سیدی خلیل ٢/ ٢٧، الشرح الکبیر للدردیر وحاشیۃ الدسوقی ٣/ ٧٠-٧١۔

(١) مجمع الضمانات رص ٢٧۔

(٢) مجمع الضمانات رص ٢٨، الدر المختار ٥/ ٤١۔

(٣) مجمع الضمانات ٥٥-٥٦، الدر المختار ٤/ ٥٠٣ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ ٢٤٥-٢٤٦، شرح المنہج وحاشیۃ الجمل ٣/ ٤٥٨-٤٥٩، المغنی بالشرح الکبیر ٥/ ٣٥٥-٣٥٨۔

ج-تجہیل کے ساتھ مرجانا:

۶۹-تجہیل کا معنی یہ ہے کہ: اس امانت کی حالت نہ بتائے جو اس کے پاس ہو، حالانکہ وہ یہ جانتا ہو کہ اس کا وارث اس کے حال سے واقف نہیں ہے، اسی طرح ابن نجیم نے اس کی تفسیر کی ہے[1] اگر ودیع اس ودیعت کے بارے میں جو اس کے پاس ہے بغیر بتائے مرجائے اور اس کا وارث اس کی حالت کو نہیں جانتا ہو تو اس کی وجہ سے اس کا ضامن ہوگا۔

اس کے ضمان کا معنی (جیسا کہ ابن نجیم کہتے ہیں)، یہ ہے کہ وہ اس کے ترکہ میں دین ہوجائے گا[2]۔

اسی طرح وقف کا نگراں ہے، اگر وہ بدل وقف کی حالت بتائے بغیر مرجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔

اسی طرح ہر وہ شئی جس کی اصل امانت ہو بغیر بتائے ہوئے موت کی صورت میں وہ ترکہ میں دین ہوجائے گی[3]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ودیعت میں وصیت نہیں کرنے سے ضمان واجب ہوتا ہے، اور ان حضرات نے کہا ہے: جب مودع ایسا بیمار ہوجائے کہ موت کا خوف ہو یا قتل کرنے کے لئے اسے قید کردیا جائے تو وصیت کرنا اس پر لازم ہوگا، اور اگر وہ اس سے خاموش رہے گا تو اس پر ضمان لازم ہوگا، کیونکہ اس نے اسے فوت ہونے کے لئے پیش کیا، کیونکہ وارث ظاہر عین پر اعتماد کرے گا اور وصیت میں ودیعت کا بیان ضروری ہے، یہاں تک کہ اگر کہے: میرے پاس فلاں کا کپڑا ہے، اور اس کے ترکہ میں نہ پایا جائے تو اس کے بیان نہ

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۲۷۳، مجمع الضمانات رص ۸۷۔
(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۷۴۔
(۳) مجمع الضمانات رص ۸۸ اور ملاحظہ کریں الشرح الکبیر للدردیر وحاشیہ الدسوقی ۳ر ۴۲۵، ۴۲۶، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۲۷۳۔

کرنے کی وجہ سے ضامن ہوگا[1]۔

دیکھئے: ''تجہیل''۔

د-شرط:

۷۰-اکثر فقہاء کے نزدیک قبضۂ امانت کے وصف کے بارے میں شرط کا کوئی اثر نہیں ہوگا۔

بغدادی نے کہا ہے: مستعیر پر ضمان کی شرط لگانا باطل ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ وہ قابل ضمان ہوجائے گا[2]۔

تمرتاشی نے کہا ہے: امین پر ضمان کی شرط لگانا باطل ہے، اور اسی پر فتوی ہے[3]، پس اگر کرایہ پر دینے والا شخص کرایہ دار پر کرایہ پر دی ہوئی چیز کے ضمان کی شرط لگادے تو شرط فاسد ہوگی۔

اور اگر مودع ودیع پر ودیعت کے ضمان کی شرط لگادے تو شرط باطل ہوگی، اور اگر تلف ہوجائے تو ضمان نہیں ہوگا، اور تمام امانتوں میں یہی حکم ہے[4]۔

مالکیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے: کیونکہ اس صورت میں اسے اس کی شرعی حقیقت سے نکالنا ہے[5]۔

حنابلہ نے کہا ہے: اس لئے کہ یہ شرط مقتضی عقد کے منافی ہے، اور اگر ودیع کہے: میں اس کا ضامن ہوں تو وہ اس چیز کا ضامن نہیں ہوگا جو بغیر تعدی اور کوتاہی کے تلف ہوجائے، کیونکہ امانتوں کا ضمان صحیح نہیں ہے[6]۔

(۱) کفایۃ الأخیار للحصنی ۲ر ۸ طبع دار المعرفہ بیروت۔
(۲) مجمع الضمانات ۵۵۔
(۳) الدر المختار ۴ر ۴۹۴۔
(۴) مجمع الضمانات ر ۵۵۔
(۵) الشرح الکبیر للدردیر ۳ر ۴۲۳۔
(۶) کشاف القناع ۴ر ۱۶۸۔

قلیوبی نے صراحت کی ہے: عاریت میں امانت کی شرط لگانا معتمد قول کے مطابق اس کو فاسد کرنے والا ہے، اس لئے کہ شافعیہ کے نزدیک اگر وہ بغیر استعمال کے ہلاک ہوجائے تو اس کا ضمان ہوگا، اور اس میں ضمان نہ ہونے کی شرط لگانا خود فاسد ہے، عقد کو فاسد کرنے والا نہیں ہے [۱]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے: ہر وہ چیز جو امانت ہو وہ ضمان کی شرط کی وجہ سے قابل ضمان نہیں ہوگی، کیونکہ مقتضائے عقد اس کا امانت ہونا ہے، اگر وہ ضمان کی شرط لگادے تو وہ ایسی چیز کے ضمان کا التزام کرے گا جس کے ضمان کا سبب موجود نہیں ہے، لہذا وہ اس پر لازم نہیں ہوگا، جیسا کہ ودیعت کے ضمان یا مالک کے قبضہ میں جو مال ہو اس کے ضمان کی شرط لگائے، اور جو چیز قابل ضمان ہوگی اس میں ضمان کے نہ ہونے کی شرط لگانے سے اس کا ضمان ختم نہیں ہوگا، کیونکہ مقتضائے عقد ضمان ہے، اگر اس کے ضمان کی نفی کی شرط لگائے تو اس کے سبب کے پائے جانے کے وقت ضمان ختم نہیں ہوگا، جیسا کہ اس چیز کے ضمان کی نفی کی شرط لگائے جس میں تعدی پائی جائے۔

امام احمد سے منقول ہے کہ ان سے اس کا تذکرہ کیا گیا تو آپ نے فرمایا: مومنین اپنی شرائط پر قائم رہتے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شرط کی وجہ سے ضمان کی نفی ہوجائے گی، اور پہلا ظاہر مذہب ہے، جیسا کہ ہم نے اسے ذکر کیا ہے [۲]۔

ضمان کے بارے میں فقہی قواعد:

ضمان کے بارے میں بہت سے قواعد ہیں، جن میں سے ہم اہم کی طرف ان کی تعریف میں اختصار کے ساتھ اشارہ کرتے ہیں، اور جب ضرورت داعی ہوگی اس کی مثال ذکر کریں گے، ان کے حروف کے اوائل کے اعتبار سے مرتب انداز میں [۱]۔

پہلا قاعدہ (اجرت اور ضمان دونوں جمع نہیں ہوں گے):

۷۱- اجر منفعت کا بدل ہے، اور ضمان اس جگہ اس عین کی قیمت کا التزام کرنا ہے جس سے فائدہ اٹھایا جائے، چاہے وہ ہلاک ہو یا نہ ہو، اور یہ قاعدہ حنفیہ کے قواعد میں سے ہے، جو ان کی اس رائے کے موافق ہے کہ مغصوب کے منافع کا ضمان نہیں ہوگا، اس میں جمہور کا اختلاف ہے۔

پس اگر کوئی جانور یا موٹر کار کو کسی متعین چیز کی بار برداری کے لئے کرایہ پر لے اور اس پر کوئی دوسری چیز یا اس کی جنس کے خلاف اسے بوجھل چیز لادے جیسے روئی کی جگہ پر لوہا لادے اور وہ جانور یا گاڑی تلف ہوجائے تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، اور اس پر کرایہ نہیں ہوگا، کیونکہ یہ ایسی چیز کی وجہ سے ہلاک ہوئی جس کی اجازت نہیں تھی۔

اسی طرح اگر اسے اس غرض سے کرایہ پر لے کہ اس پر ایک معین جگہ تک سوار ہوکر جائے گا، پھر اسے لے کر دوسری جگہ چلا جائے اور وہ ہلاک ہوجائے تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، اور اس پر اجرت نہیں ہوگی، کیونکہ اجرت اور ضمان ایک ساتھ حنفیہ کے نزدیک جمع نہیں ہوتے ہیں [۲]۔

لیکن ان حضرات کے نزدیک اس قاعدہ میں یہ شرط ہے کہ ضامن کے ذمہ اجرت ثابت نہ ہوگئی ہو، جیسا کہ مثلاً جانور کی منفعت کو عملی طور پر وصول کرلے پھر وہ معاہدہ کی خلاف ورزی کرے تو غاصب ہوگا اور ضامن ہوگا ان کے نزدیک مقرر کردہ اجرت اس پر لازم ہوگی،

(۱) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۲۰۔
(۲) الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۵/ ۳۶۶، ۳۶۷۔

(۱) المجلہ دفعہ ۸۵۔
(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۱۱۸، البدائع ۴/ ۲۱۳۔

اگر جانور محفوظ رہے ہلاک نہ ہو[1]۔

جمہور اجرت کو واجب کرتے ہیں جب بھی مغصوب کے لئے اجرت ہو، کیونکہ منافع اعیان کی طرح متقوم ہیں، اگر وہ تلف ہوجائے یا تلف کردے تو وہ متقوم چیز کو تلف کرے گا، لہذا اعیان کی طرح اس کا ضمان واجب ہوگا[2]، اور اگر غصب کی مدت میں شئ مغصوب کے بعض اجزاء ضائع ہوجائیں تو اجرت کے ساتھ اس کے نقص کا تاوان واجب ہوگا، اس لئے کہ ایجاب میں دونوں ایک دوسرے سے الگ ہیں[3]۔

مالکیہ کے چند اقوال ہیں، بعض میں انہوں نے حنفیہ کی موافقت کی ہے، اور بعض میں جمہور کی موافقت کی ہے، اور بعض کی تفصیل میں وہ حضرات منفرد ہیں[4]۔

دوسرا قاعدہ: اگر مباشر اور متسبب جمع ہوں تو حکم مباشر کی طرف منسوب ہوگا[5]:

۷۲- فعل کا مباشر وہ ہے جو بذات خود اس کو کرنے والا ہو، اور متسبب وہ ہے جو اس کے وقوع تک پہنچانے والا اور اس کا سبب ہو، اور اس کے فعل اور اس پر مرتب ہونے والے اثر کے مابین کسی فاعل مختار کا فعل حائل ہو، اور مباشر کے فعل کا اثر کسی فاعل مختار کے فعل کے دخل کے بغیر حاصل ہوتا ہے۔

مباشر کو اس لئے مقدم کیا گیا کہ وہ متسبب سے زیادہ حکم کی نسبت

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۱۱۷۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۳۳، المغنی ۵/ ۴۳۵، کشاف القناع ۴/ ۱۱۱۔

(۳) کشاف القناع ۴/ ۱۱۱ تصرف کے ساتھ۔

(۴) القوانین الفقہیہ/ ۲۱۷۔

(۵) دفعہ ۸۹ المجلہ۔

کے لئے قریب ہے، خلیل نے کہا ہے: اس پر گرانے والے کو مقدم کیا جائے گا[1]، لہذا اگر کوئی شخص حاکم کی اجازت کے بغیر عام راستہ میں کنواں کھودے اور کوئی شخص اس کنوئیں میں دوسرے کے جانور کو گرادے تو گرانے والا اس جانور کا ضامن ہوگا، کیونکہ علت موثرہ وہی ہے کنواں کھودنے والا نہیں ہے، کیونکہ تلف اس کے فعل سے حاصل نہیں ہوا ہے۔

اگر جانور اس میں کسی کے فعل کے بغیر گرجائے تو کنواں کھودنے والا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ بلا اجازت کنواں کھود کر تعدی کرکے اس کا سبب بنا ہے۔

اور اسی طرح اگر کسی چور کو کسی سامان کے بارے میں رہنمائی کرے پھر جس شخص کی رہنمائی کی جائے وہ اس کو چرالے تو چوری کرنے والا ضامن ہوگا، رہبری کرنے والا نہیں ہوگا۔

اسی وجہ سے اگر کسی بچہ کو چھری دے دے اور وہ اس کے ذریعہ اپنے کو ہلاک کرلے تو دینے والا ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ فاعل مختار کا فعل درمیان میں حائل ہے، اور اگر چھری بچے کے پاؤں پر گرے اور اسے زخمی کردے تو دینے والا ضامن ہوگا[2]۔

تیسرا قاعدہ: اضطرار دوسرے کے حق کو باطل نہیں کرتا ہے[3]:

۷۳- یہ قاعدہ عام ہے چاہے اضطرار فطری ہو، جیسے بھوک یا غیر فطری ہو جیسے اکراہ، یہ گناہ کو اور تجاوز کرنے کی سزا کو ساقط کردیتا ہے، لیکن دوسروں کا حق اضطرار کی وجہ سے متاثر نہیں ہوگا، اور مال اگر مثلی

(۱) الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۴۴۔

(۲) جامع الفصولین ۲/ ۸۱، مجمع الضمانات ۱۳۶۔

(۳) المجلہ دفعہ ۳۳۔

ہوگا تو مثل کے ذریعہ اور ذوات القیم میں سے ہو تو قیمت کے ذریعہ قابل ضمان ہوگا، پس اگر مخمصہ کی حالت میں دوسرے کا کھانا کھانے پر مضطر ہوجائے تو اس کے لئے اس کا کھانا جائز ہوگا، اور مالک کی اجازت نہیں ہونے کی وجہ سے اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، یہاں صرف شرع کی اجازت پائی گئی جس نے صرف عقوبت کو ساقط کردیا[(۱)]۔

چوتھا قاعدہ: دوسرے کی ملکیت میں تصرف کا حکم دینا باطل ہے[(۲)]:

۷۴ - امر کسی فعل کو یقینی طور پر طلب کرنا ہے اگر کوئی شخص دوسرے شخص کے مال کو لینے یا اس کے تلف کرنے کا حکم کسی دوسرے کو دے تو اس حکم کا اعتبار نہیں ہوگا، اور فاعل ضامن ہوگا۔

اور اس قاعدہ میں یہ قید ہے:

مامور عاقل بالغ ہو اگر وہ بچہ ہو تو ضمان حکم دینے والے پر ہوگا، اور حکم کرنے والا مامور کے حق میں صاحب ولایت اور سلطان نہ ہو۔

اگر حکم دینے والا سلطان یا باپ ہو تو ضمان ان دونوں پر ہوگا[(۳)]۔

پانچواں قاعدہ: جانور کی جنایت بے قیمت ہے:

۷۵ - یہ قاعدہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث شریف سے ماخوذ ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "العجماء جرحها جبار"[(۴)] (جانور کا زخم رائیگاں ہے)، اور عجماء جانور کو کہتے ہیں، کیونکہ یہ بات نہیں کرتے ہیں، اور جبار کا معنی یہ ہے کہ: یہ رائیگاں اور باطل ہے۔

اور مراد یہ ہے کہ اگر جانور چھوڑا ہوا ہو جہاں چوپائے چھوڑے جاتے ہیں، اور اس پر کسی کا قبضہ نہ ہو، لیکن اگر اس کے ساتھ سوار ہو تو وہ ضامن ہوگا، لہذا اگر اس کی بلی دوسرے کے پرندہ کا شکار کرلے تو وہ ضامن نہیں ہوگا[(۱)]۔

اس مسئلہ میں تفصیل اور اختلاف ہے جو جانور کی جنایت کے ضمان میں آئے گا۔

چھٹا قاعدہ: شرعی جواز ضمان کے منافی ہے[(۲)]:

۷۶ - یعنی اگر شرعی اعتبار سے جائز اور مباح فعل کی وجہ سے دوسروں کا ضرر ہوجائے تو وہ ضرر کا ضامن نہیں ہوگا، لہذا اگر اپنی ملکیت میں یا حاکم کی اجازت سے راستہ میں گڈھا کھودے اور اس میں کوئی جانور یا انسان گرجائے تو کھودنے والا کسی چیز کا ضامن نہیں ہوگا۔

اس میں دو شرطیں ہیں:

۱ - مباح میں سلامتی کی شرط کی قید نہ ہو، مثلاً موٹر کار پر سوار ہونے والا، اور چوپایہ کو کھینچنے والا، یا راستہ میں اس پر سوار ہونے والا ضامن ہوگا[(۳)]۔

۲ - مباح میں دوسروں کا اتلاف نہ ہو، ورنہ قابل ضمان ہوگا۔

لہذا مخمصہ کی وجہ سے دوسرے کا جو مال تلف کرے گا اس کا ضامن ہوگا، باوجودیکہ اس کی وجہ سے اس کا کھانا جائز بلکہ واجب ہے[(۴)]۔

---

(۱) البدائع ۱۷۹/۷، شرح الزرقانی ۲۹/۳، القواعد لابن رجب ۲۸۶،۳۶۔

(۲) المجلہ دفعہ ۹۵۔

(۳) جامع الفصولین ۸/۲۔

(۴) حدیث: "العجماء جرحها جبار" کی روایت بخاری (۲۵۴/۱) اور مسلم (۱۳۳۴/۳) نے کی ہے۔

---

(۱) مجمع الضمانات (۱۸۵)، جامع الفصولین ۸۵/۲۔

(۲) المجلہ دفعہ ۹۰۔

(۳) الدر المختار ۳۸۶/۵۔

(۴) درر الحکام ۱۰۹/۲-۱۱۱، مجمع الضمانات ۱۴۹، جامع الفصولین ۸۸/۲۔

ساتواں قاعدہ: نفع کا تعلق ضمان سے ہے[۱]:

۷۷- خراج، کسی چیز کی آمدنی اور اس کی منفعت ہے، اگر وہ اس سے علاحدہ ہو اور اس سے پیدا شدہ نہ ہو، جیسے مکان کی رہائش اور جانور کا کرایہ۔

اور ضمان وہ مالی معاوضہ ہے جو مادی نقصان کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔

اور معنی یہ ہے کہ شئی کے منافع کا مستحق وہ شخص ہوتا ہے، جس پر ہلاک ہونے کی صورت میں اس کا ضمان لازم ہوتا ہے، پس منفعت اس کی ہلاکت کے خسارہ کو برداشت کرنے کے مقابلہ میں ہوتی ہے، لہذا جب تک اس کے ضمان میں داخل نہ ہو، اس کے منافع کا مستحق نہیں ہوگا[۲]۔

"وقد نهى رسول الله ﷺ عن ربح ما لم يضمن"[۳] (نبی ﷺ نے اس چیز کے منافع سے منع فرمایا ہے، جو ضمان میں داخل نہ ہو)۔

آٹھواں قاعدہ: تاوان کا تعلق نفع سے ہے[۴]:

۷۸- اس قاعدہ کا معنی یہ ہے کہ تکلفات اور تاوان جو کسی چیز پر مرتب ہوتا ہے، وہ اس شخص پر واجب ہوگا جو اس سے استفادہ کرے اور فائدہ اٹھائے، اس کی مثال یہ ہے:

(۱) مجلّہ دفعہ/ ۸۵۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۲۱۷، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱۵۱ - ۱۵۲، اور اس کی دوسری مماثل فروع ملاحظہ کریں جامع الفصولین ۲/ ۱۱۸-۱۲۰۔

(۳) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن ربح مالم يضمن" کی روایت احمد (۲/ ۱۷۴-۱۷۵) نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۴) مجلّہ دفعہ/ ۸۷۔

۱- عاریت کی واپسی کا خرچ مستعیر کے ذمہ ہوگا، کیونکہ اسی نے اس سے فائدہ اٹھایا ہے۔

۲- ودیعت کی واپسی کا خرچ مودع کے ذمہ ہوگا، کیونکہ اسی نے اس کی حفاظت سے فائدہ اٹھایا ہے۔

۳- عقد ملکیت کے لکھنے کی اجرت خریدار پر ہوگی، کیونکہ یہ اس کی طرف ملکیت کے منتقل ہونے کا وثیقہ ہے، اور وہی اس سے فائدہ اٹھانے والا ہے۔

نواں قاعدہ: کسی شخص کے لئے دوسرے کا مال بغیر کسی شرعی سبب کے لینا جائز نہیں ہے[۱]:

۷۹- یہ قاعدہ حدیث: "على اليد ما أخذت حتى تؤديه"[۲] سے ماخوذ ہے (انسان کے ذمہ وہ چیز ہے جو لے، یہاں تک کہ اسے ادا کردے)۔

لہذا باطل طریقہ سے دوسروں کا مال لینا حرام ہوگا، جیسے غصب، اور چوری وغیرہ۔

ضمان کے احکام:

عام طور پر ضمان کے احکام کی مندرجہ ذیل چند قسمیں ہیں:

۱- خون (جان اور زخم) کا ضمان۔

۲- عقود کا ضمان۔

۳- اموال کو نقصان پہنچانے والے افعال کا ضمان، جیسے تلف کرنا

(۱) مجلّہ دفعہ/ ۸۷

(۲) حدیث "على اليد ما أخذت حتى تؤديه" کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی ہے۔

اور غصب کرنا۔

چونکہ ضمان کی اقسام اور اس کے محل کے بیان میں ضمان عقود پر کلام ہو چکا ہے، لہذا ہم ضمان دماء اور اموال کو ضرر پہنچانے والے افعال کے ضمان کے بیان پر اکتفاء کریں گے۔

خون یعنی (جان اور زخم) کا ضمان:

۸۰- جان یا عضو پر واقع ہونے والے ضرر کے نتیجہ میں جو بدلہ واجب ہوتا ہے اس کو ضمان الدماء یا ضمان الانفس کہتے ہیں۔

اس میں قصاص وحدود داخل ہیں، اور یہ متعین ہیں اسی طرح تعزیر اور عادل کا فیصلہ بھی اس میں داخل ہے اور یہ شارع کی طرف سے متعین نہیں ہیں۔

جنایت کے اعتبار سے ضمان کی تین قسمیں ہیں:

۱- جنایت علی النفس کا ضمان۔

۲- جان سے کم یعنی اعضاء اور زخموں کا ضمان۔

۳- جنین (بچہ) پر جنایت کا ضمان، اور یہ اسقاط ہے۔

اور اس کا بیان حسب ذیل ہے۔

اول: جنایت علی النفس کا ضمان:

اور اس کی اقسام کے اعتبار سے اس کی حسب ذیل شکلیں ہیں:

قتل عمد:

۸۱- قتل عمد: جب اس کی شرائط پائی جائیں تو اس کا ضمان قصاص ہے، (دیکھئے اصطلاح: ''قتل'' اور ''قصاص'')۔

شافعیہ اور دیگر فقہاء نے اس میں کفارہ بھی واجب کیا ہے [۱]۔

اگر قصاص ممتنع ہو یا دشوار ہو یا اس کی طرف سے مصالحت کی جائے تو ضمان دیت کے ذریعہ یا اسی چیز کے ذریعہ ہوگا جس پر مصالحت کی جائے، دیکھئے اصطلاح: ''دیات''۔

مالکیہ اس صورت میں تعزیر کو واجب کرتے ہیں، اسی طرح یہ حضرات دھوکہ اور حیلہ کے ذریعہ قتل کی صورت میں تعزیراً قاتل کے قتل کو واجب قرار دیتے ہیں، اگر چہ اسے اولیاء مقتول معاف کر دیں [۲]۔

اسی طرح قاتل مقتول کی میراث اور اس کی وصیت سے محروم قرار پائے گا۔

قتل شبہ عمد:

۸۲- یہ جمہور کے نزدیک ایسی چیز سے قتل کرنا ہے جس سے عموماً قتل نہیں کیا جاتا ہے، اور اسی طرح حنفیہ کے نزدیک لوہے اور دھات کے علاوہ وزنی چیزوں سے قتل کرنا ہے، اگر چہ مالکیہ اسے عمد میں شمار کرتے ہیں [۳]۔

اس کا ضمان حدیث میں دیت مغلظہ ہے: **"ألا وإن قتيل الخطأ شبه العمد، ماكان بالسوط والعصا، مائة من الإبل، أربعون في بطونها أولادها"** [۴] (اور غلطی سے قتل کیا

---

(۱) شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۱۶۲۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۲۲۷۔

(۳) الہدایہ وشروحہا ۸/ ۱۴۴-۱۴۵، شرح الخرشی ۸/ ۷ طبع دار صادر بیروت، القوانین الفقہیہ رص ۲۲۶، کفایۃ الاخیار ۲/ ۹۸، کشاف القناع ۵/ ۵۱۲۔

(۴) حدیث: "ألا وإن قتيل الخطأ شبه العمد" کی روایت نسائی (۸/ ۴۱) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے، اور ابن القطان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ ابن حجر کی التلخیص ۴/ ۱۵ میں ہے۔

ہوا شبہ عمد وہ ہے جو کوڑے اور لاٹھی کے ذریعہ ہو، اور اس کی (دیت) ایک سو اونٹ ہیں جن میں سے چالیس وہ ہیں جن کے پیٹ میں بچہ ہو)۔

قتل خطا:

۸۳ - اس کا ضمان نص قرآنی کے ذریعہ بالاتفاق عاقلہ پر دیت ہے، اور اسی طرح اس میں کفارہ، وراثت اور وصیت سے محرومی ہے، اور یہ حکم نص کے عموم کی وجہ سے ہے [۱]۔

اسی طرح حنفیہ کی اصطلاح کے مطابق قتل شبہ خطا میں بھی ضمان ہے، اور اس کی مثال یہ ہے کہ سونے والا شخص کسی شخص پر پلٹ جائے اور اسے قتل کردے، یا ماں اپنے شیر خوار بچہ پر پلٹ جائے اور وہ اس کی وجہ سے مرجائے۔

قتل بسبب:

۸۴ - اس کے قائل حنفیہ ہیں، اور اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص راستہ میں گڑھا کھودے اور اس میں کوئی انسان گرجائے اور مرجائے۔

ان کے نزدیک اس کا ضمان صرف دیت ہے، اس لئے کہ حقیقتاً قتل نہیں ہے، اس میں نہ تو کفارہ ہوگا، اور نہ ہی وراثت سے محرومی ہوگی اور ان حضرات نے دیت کو صرف انسانی خون کو ضائع ہونے سے بچانے کی خاطر واجب کیا ہے [۱]۔

(۱) الہدایہ وشرح الکفایہ ۹/ ۱۴۸، الدرالمختار وردالمحتار ۵/ ۳۴۲، حاشیۃ العدوی علی شرح الخرشی ۸/ ۴۹، القوانین الفقہیہ/ ۲۲۸، بدایۃ المجتہد ۲/ ۵۱۱، کفایۃ الطالب شرح رسالہ ابن ابی زید القیر وانی بحاشیۃ العدوی ۲/ ۲۸۶، کفایۃ الأخیار ۲/ ۹۷-۹۸، الروض المربع/ ۳۷۵۔

جمہور فقہاء دیت، کفارہ اور وراثت سے محرومی میں قتل کی اس قسم کو خطا کے ساتھ اس کے احکام میں ملحق کرتے ہیں، کیونکہ شارع نے اسے قاتل کے درجہ میں قرار دیا ہے [۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''قتل''، ''دیات'' اور ''جنایۃ''۔

دوم: جان سے کم پر جنایت کا ضمان:

اور یہ اعضاء اور اس کے علاوہ زخم اور سر کے زخم میں ناممکن ہوتا ہے۔

۸۵ - الف - اعضاء: تو اس کی سزا قصاص کے ذریعہ نص سے مقرر ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ'' [۳] (اور ہم نے ان پر اس میں یہ فرض کردیا تھا کہ جان کا بدلہ جان ہے، اور آنکھ کا آنکھ اور ناک کا ناک اور کان کا کان اور دانت کا دانت)۔

امام مالک نے اس پر تادیب کے ذریعہ تعزیر کا اضافہ کیا ہے تا کہ لوگ باز رہیں [۴]۔

اگر معاف کرنے یا صلح یا مماثلت کے دشوار ہونے کی وجہ سے

(۱) الکفایہ شرح الہدایہ ۹/ ۱۴۸، الدرالمختار وردالمحتار ۵/ ۳۴۲، البدائع ۷/ ۲۷۴۔

(۲) القوانین الفقہیہ/ ۲۲۸، شرح الخرشی ۸/ ۴۹، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۵/ ۱۰۲، شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۶۲، المغنی بالشرح الکبیر ۱۰/ ۳۷، ۷/ ۱۶۱-۱۶۲، الروض المربع/ ۳۸۲۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

(۴) مواہب الجلیل ۶/ ۲۴۷۔

قصاص ناممکن ہوتو ضمان دیت اور تاوان کے ذریعہ ہوگا اور یہ اس مال کا نام ہے جو جان کے علاوہ اعضاء میں واجب ہوتا ہے [۱]۔

دیکھئے: ''جنایۃ علی مادون النفس''۔

۸۶-ب: جراح: خاص طور پر اس زخم کو کہتے ہیں جو سر کے علاوہ میں ہو، اگر وہ جائفہ ہو یعنی اندر تک پہنچنے والا ہو تو موت کے اندیشہ سے بالاتفاق اس میں قصاص نہیں ہوگا۔

اور اگر جائفہ کے علاوہ ہو تو اس میں جمہور کے نزدیک فی الجملہ قصاص ہوگا، حنفیہ کا اختلاف ہے، جو اس میں مماثلت کے مشکل ہونے کی وجہ سے مطلقاً قصاص کو منع کرتے ہیں [۲]۔

اگر زخم میں قصاص ناممکن ہو تو دیت واجب ہوگی، پس جائفہ میں دیت کا ایک تہائی واجب ہوگا، اس لئے کہ حدیث میں ہے: **"في الجائفة ثلث العقل"** [۳] (جائفہ میں ایک تہائی دیت واجب ہوگی)۔

اور جائفہ کے علاوہ میں حکومت عدل ہوگی، اور اس کی تفسیر یہ کی گئی ہے کہ یہ ڈاکٹر کی اجرت اور دواؤں کی قیمت ہے [۴]۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''جراح'' اور ''حکومۃ عدل''۔

۸۷-ج: شجاج: اور یہ وہ زخم ہے، جو چہرہ اور سر میں ہو [۵] اگر اس میں قصاص ناممکن ہو تو اس میں تاوان ہے جو کبھی متعین ہوتا ہے، جیسا کہ موضحہ میں ہے، حدیث میں ہے: **"قضی رسول الله ﷺ في الموضحة خمس من الإبل"** [۱] (رسول اللہ ﷺ نے موضحہ کے بارے میں پانچ اونٹ کا فیصلہ فرمایا ہے)۔

اور کبھی متعین نہیں ہوگا تو فیصلہ واجب ہوگا، اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ موضحہ سے کم کی صورت میں تاوان متعین نہیں ہے، جیسا کہ نبی ﷺ سے روایت ہے: **"أن النبي ﷺ لم یقض فیما دون الموضحة بشيء"** [۲] (آپ ﷺ نے موضحہ سے کم کی صورت میں کسی چیز کا فیصلہ نہیں فرمایا)۔

پس اس میں فیصلہ واجب ہوگا۔

امام احمد کا مذہب ہے کہ موضحہ اور اس سے کم زخم میں تاوان متعین ہے، جیسا کہ اس سے اوپر کی صورت میں ہے پس اس پر عمل کیا جائے گا [۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''شجاج''، ''دیات''، ''حکومۃ عدل''۔

سوم: بچے پر جنایت کا ضمان:

۸۸- اور یہ اسقاط ہے اگر بچہ مردہ اس کی شرائط کے ساتھ ساقط

(۱) الدر المختار ۵/ ۳۶۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۲۹۶، الدر المختار ۵/ ۳۷۶، تبیین الحقائق ۶/ ۱۱۷، القوانین الفقہیہ ۳۰۰/ ۲۳۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۹، الإقناع بحاشیۃ البجیرمی ۴/ ۱۱۲، الوجیز ۲/ ۱۴۱، المغنی بالشرح الکبیر ۹/ ۴۱۰-۴۱۱۔

(۳) حدیث: "في الجائفة ثلث العقل" کی روایت احمد (۲/ ۲۱۷) نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۴) الدر المختار ۵/ ۳۷۶۔

(۵) الدر المختار ۵/ ۳۷۲۔

(۱) حدیث: "قضی رسول الله ﷺ في الموضحة خمس من الإبل" کی روایت نسائی (۸/ ۵۸-۵۹) نے ایک طویل حدیث کے ضمن میں کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۱۷، ۱۸) میں اس کی تخریج کی ہے اور اس کے اسانید پر کلام کیا ہے، اور بہت سے علماء سے اس کو صحیح قرار دینا نقل کیا ہے۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ لم یقض فیما دون الموضحة بشئ" کی روایت عبدالرزاق (۹/ ۳۰۶) نے حضرت عمر بن عبدالعزیز سے مرسلاً کی ہے۔

(۳) البدائع ۷/ ۳۰۹، الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۳۷۲، تبیین الحقائق ۶/ ۱۳۲، ۱۳۳، القوانین الفقہیہ ۳۰۰/ ۲۳۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۵۱۲-۵۱۴، شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۱۳۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الکبیر مع المغنی ۹/ ۶۱ ۴ اور اس کے بعد کے صفحات اور ۶۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ہوجائے تو اس کی ضمان بالاتفاق غلام کے ذریعہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ قضى في جنين امرأة من بني لحيان، بغرة، عبد أو أمة"[۱] (نبی ﷺ نے بنولحیان کی ایک عورت کے جنین کے بارے میں غرہ کا فیصلہ فرمایا، غلام ہو یا باندی)۔

جمہور کے نزدیک عاقلہ کے مال میں واجب ہوگا، مالکیہ اور حنابلہ کا اختلاف ہے، جو اسے جنایت کرنے والے کے مال میں واجب کرتے ہیں، اور اس میں حنفیہ کے نزدیک کوئی کفارہ واجب نہیں ہے بلکہ صرف مندوب ہے اور اسے شافعیہ اور حنابلہ نے واجب قرار دیا ہے، کیونکہ جنین معصوم آدمی ہے، اور اگر غلام نہ ملے تو سزا اس کے بدل یعنی مال کی طرف منتقل ہوجائے گی، اور یہ مرد کی دیت کا بیسواں حصہ ہے، اور عورت کی دیت کا دسواں حصہ ہے[۲]۔

دیکھئے: "جنین" اور "غرہ"۔

اموال کو نقصان پہنچانے والے افعال کا ضمان:

۸۹- اموال کو نقصان پہنچانے والے افعال کی مثال مالی اتلاف اور غصب وغیرہ ہیں اور ضرر پہنچانے والے افعال کی اس قسم کے ضمان کے لئے کچھ عام اور کچھ خاص احکام ہیں۔

(۱) حدیث ابی ہریرہؓ: "أن النبي ﷺ قضى في جنين امرأة" کی روایت بخاری (۱۲/ ۲۵۲) اور مسلم (۳/ ۱۳۰۹) نے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۶-۳۲۷، الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۳۷۷-۳۷۸، القوانین الفقہیہ/ ۲۲۸، بدایۃ المجتہد ۲/ ۵۰۸-۵۰۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۶-۲۷۲، شرح ابن ابی زید القیر وانی بحاشیۃ العدوی ۲/ ۲۸۶، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۵/ ۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح المحلی بحاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی بالشرح الکبیر ۹/ ۵۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اول: اموال کو ضرر پہنچانے والے افعال کے ضمان کے بارے میں عام احکام:

۹۰- ضمان کی اس نوعیت کا نظریہ (جانوں کو ضرر پہنچانے والے افعال کے ضمان میں گذرے ہوئے مباحث کے برخلاف) اس مادی نقصان کی تلافی کے لئے ہے، جو دوسروں کو لاحق ہے، جان کو ضرر پہنچانے والے افعال کا ضمان جنایت کرنے والوں کے زجر اور ان کے علاوہ کی توبیخ کے لئے ہوتا ہے۔

ضمان کی تعبیر ضرر کی تلافی اور اس کے ازالہ سے کی جاتی ہے، یہی تعبیر فقہ اسلامی میں رائج ہے، اور متاخرین میں سے بعض فقہاء نے اس کی تعبیر تعویض سے کی ہے، جیسا کہ ابن عابدین نے کیا ہے[۱]۔

فقہاء نے ضمان کے اقسام میں سے اس قسم اور اس کے احکام کی تفصیل میں وسعت سے کام لیا ہے، یہاں تک کہ بغدادی نے اس کے بارے میں اپنی کتاب (مجمع الضمانات) مستقل تصنیف کی ہے۔

اور ضمان کے قواعد میں سے اہم قاعدہ "الضرر یزال" ہے یعنی (ضرر کو دور کیا جائے گا)۔

اور اموال پر واقع ہونے والے ضرر کا ازالہ اس عوض دلانے کے ذریعہ متحقق ہوتا ہے، جس کے ذریعہ ضرر کی تلافی ہوجائے۔

اور فقہاء نے اس معنی میں ضمان کی تعریف یوں کی ہے، یہ ہلاک ہونے والی چیز کے مثل یا اس کی قیمت کو لوٹانا ہے[۲]۔

اور شوکانی نے اس کی تعریف یہ کی ہے: یہ تلف ہونے والی چیز کا تاوان ہے[۳]۔

(۱) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۲۷۷ طبع الآستانہ۔

(۲) غمز عیون البصائر فی شرح الأشباہ والنظائر للحموی ۴/ ۶۔

(۳) نیل الأوطار ۵/ ۲۹۹، ودیعت، امانت اور قبضہ کے ضمان کی احادیث کی شرح میں جو ضوء النہار سے منقول ہے۔

اوران دونوں تعریفوں کا مقصود ضرر کا ازالہ ہے، اور اس نقصان کی اصلاح ہے، جو نقصان زدہ شخص پر واقع ہوتا ہے، اور اس کی مالی حالت کو اس طرف لوٹانا ہے جس پر وہ ضرر کے واقع ہونے سے قبل تھی۔

ضمان عائد کرنے کا طریقہ:

۹۱ - مالیات کا ضمان عائد کرنے کے بارے میں عام قاعدہ یہ ہے: ضرر اور عوض کے مابین ممکن حد تک مکمل مماثلت کی رعایت کی جائے، اور سرخسی نے کہا ہے: تعدی کا ضمان مثل کے ساتھ نص کے ذریعہ متعین ہے [۱]، ان کا اشارہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی طرف ہے: **"إِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَاعُوْقِبْتُمْ بِهٖ"** [۲] (اور اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا دکھ تمہیں پہنچایا گیا ہے)۔

اور مثل کے ذریعہ اگر چہ عدل وانصاف کا قیام ہوجاتا ہے، لیکن اصل یہ ہے کہ ممکن حد تک خود اسی مال کو واپس کیا جائے جس میں تعدی کی گئی ہو، جب تک وہ قائم اور موجود ہو اور اس میں ایسا عیب داخل نہ ہو جو اس کی منفعت کو کم کردے اور یہ حدیث حسن ہے، جو حضرت سمرہؓ کے واسطہ سے نبی ﷺ سے منقول ہے، کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"علی الید مااخذت حتی تؤدی"** [۳] (انسان کے ذمہ اس چیز کی واپسی ہے جو وہ لے یہاں تک کہ ادا کردے)۔

بلکہ غصب میں یہی موجب اصلی ہے، جو کہ ضرر کی صورتوں میں سب سے اول اور اس میں سب سے اہم ہے۔

لہذا اگر کسی چیز کی بعینہ واپسی اس کے ہلاک ہونے یا ہلاک کرنے یا اس کے گم ہونے کی وجہ سے ناممکن ہو تو اس صورت میں اگر وہ مثلی ہو تو اس کا مثل یا اگر وہ ذوات القیم سے ہو تو اس کی قیمت کا لوٹانا واجب ہوگا۔

اور مثلی وہ چیز ہے جس کا مثل یا نظیر بازاروں میں موجود ہو اور اس میں قابل اعتبار فرق نہ ہو، جیسے کیل یا وزن کی جانے والی، ناپی جانے والی اور شمار کی جانے والی اشیاء جن میں بہت معمولی فرق ہو۔

اور ذوات القیم وہ ہے جس کا مثل بازاروں میں نہ ہو یا اس کے افراد میں غیر معمولی فرق ہو، جیسے کتب مخطوطہ، متعین اشخاص کے لئے کاٹ کر سلے ہوئے کپڑے۔

اور مثل ضرر کو دور کرنے میں زیادہ عدل رکھتا ہے، کیونکہ اس میں جنس اور مالیت دونوں جمع ہیں، اور قیمت معنی اور مالی اعتبار میں مثل کے قائم مقام ہوتی ہے [۱]۔

ضمان کی مقدار متعین کرنے کا وقت:

۹۲ - فقہاء اس مسئلہ کو خاص طور پر مغصوب کے بارے میں ذکر کرتے ہیں، اگر وہ مثلی ہو اور بازار سے غائب ہوجائے، تو اس کے بارے میں فقہاء کی آراء حسب ذیل تفصیل کے مطابق مختلف ہیں:

امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے: غصب کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا، کیونکہ جب اس کا مثل بازار سے ختم ہوگیا تو اس چیز کے ساتھ لاحق ہوگئی جس کا مثل نہ ہو، لہذا سبب کے انعقاد کے دن کی اس کی

---

(۱) المبسوط ۱۱/۷۹۔

(۲) سورۂ نحل/۱۲۶۔

(۳) حدیث: "علی الید ما أخذت حتی تؤدی" کی تخریج فقرہ/۶ میں گذر چکی ہے۔

(۱) الہدایہ بشروحہا ۸/۲۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات، مجمع الانہر ۲/۴۵۶، ۴۵۷، القوانین الفقہیہ ۲۱۶-۲۱۷، الشرح الکبیر للدردیر ۳/۴۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح المحلی علی المنہاج ۲/۲۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی بالشرح الکبیر ۵/۳۷۶-۳۷۷۔

قیمت معتبر ہوگی، اور وہ غصب ہے، جیسا کہ ذوات القیم میں اسی طرح غصب کے دن کی اس کی قیمت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ بازار میں ختم ہونے کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا، کیونکہ ذمہ میں واجب مثل ہے اور وہ قیمت کی طرف بازار میں ختم ہونے کی وجہ سے منتقل ہوتا ہے، لہذا بازار میں ختم ہونے کے دن کی اس کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ قضا کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا، کیونکہ واجب مثل ہے، اور وہ قیمت کی طرف محض بازار میں ختم ہونے کی وجہ سے منتقل نہیں ہوگا، کیونکہ مالک کو حق ہے کہ وہ مثل کے پائے جانے تک انتظار کرے، بلکہ صرف قضا کے ذریعہ وہ منتقل ہوگا، لہذا قضا کے دن کی قیمت معتبر ہوگی (۱)۔

اور ذوات القیم اگر تلف ہوجائے تو بالاتفاق غصب کے دن کی اس کی قیمت واجب ہوگی (۲)۔

اور ہلاک کرنے کی صورت میں بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسی طرح ہے، اور صاحبین کے نزدیک ہلاک کرنے کے دن کی قیمت معتبر ہوگی (۳)۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ضمان میں غصب اور مغصوب پر استیلاء کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا، چاہے وہ اراضی ہو یا اس کے علاوہ ہو، نہ ضائع کرنے والی چیز کے حصول کے دن کا اعتبار ہوگا، اور نہ واپسی کے دن کا، چاہے تلف قدرتی سبب سے ہو یا اس پر دوسرے کی جنایت کی وجہ سے ہو (۴)۔

اور غیر مثلی چیزوں مثلاً سامان اور جانور کے اتلاف اور استہلاک میں استہلاک اور اتلاف کا دن معتبر ہوگا (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے: اگر مثلی شیٔ کا وجود اس کے شہر اور اس کے اطراف میں ناممکن ہوجائے تو غصب کے وقت سے لے کر مثل کے ناممکن ہونے کے وقت تک کی انتہائی قیمت معتبر ہوگی، اور ایک قول میں غصب سے تلف تک، اور ایک قول میں غصب سے مطالبہ تک انتہائی قیمت کا اعتبار ہوگا (۲)۔

اور اگر مثل تلف کے وقت مفقود ہو تو اصح قول یہ ہے کہ غصب کے وقت سے لے کر تلف تک اکثر قیمت واجب ہوگی نہ کہ مفقود ہونے کے وقت تک (۳)۔

اور اگر ذوات القیم میں سے ہو تو غصب میں غصب سے لے کر تلف تک کی انتہائی قیمت کا ضامن ہوگا (۴)۔

اور اگر اتلاف غصب کے بغیر ہو تو تلف کے دن کی اس کی قیمت معتبر ہوگی، کیونکہ وہ اس سے قبل اس کے ضمان میں داخل نہیں ہوئی تھی، اور اتلاف کی جگہ میں اعتبار کیا جائے گا، مگر یہ کہ وہ جگہ اس کے لائق نہیں ہو جیسے جنگل ہو تو سب سے قریبی شہر میں قیمت کا اعتبار کیا جائے گا (۵)۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے: مغصوب اگر مثلی نہ ہو تو جس شہر میں اس کو غصب کیا ہے اس میں اس کے تلف کے دن کی قیمت اس شہر کے نقد سے واپس کرنا واجب ہوگا، کیونکہ یہاں ضمان کا زمانہ اور ضمان کی

---

(۱) الہدایہ وشروحہا ۸/ ۲۴۶-۲۴۷، تبیین الحقائق ۵/ ۲۲۳-۲۲۴، بدائع الصنائع ۷/ ۱۵۱۔

(۲) جامع الفصولین ۲/ ۹۳، الفتاوی ظہیر الدین المرغینانی اور الدر المختار ۵/ ۱۱۶ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے۔

(۳) رد المحتار ۵/ ۱۱۶۔

(۴) الشرح الکبیر للدردیر، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۴۳، القوانین الفقہیہ ۲۱۷۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۸۷ اور اس میں دلائل مذکور ہیں۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۳۱-۳۲، الوجیز ۱/ ۲۰۸۔

(۳) الإقناع، حاشیۃ البجیرمی ۳/ ۱۴۳۔

(۴) الإقناع، حاشیۃ البجیرمی ۳/ ۱۴۳-۱۴۴، شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۳۱-۳۲، الوجیز ۱/ ۲۰۹۔

(۵) شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۳۲، الإقناع ۳/ ۱۴۴۔

جگہ ہے، اور اطلاق کے وقت لفظ کا یہی مفہوم ہے، (جیسے کہ دینار) جیسا کہ بہوتی کہتے ہیں [۱]، اگر تالف (ہلاک ہونے والی چیز) کی قیمت غصب کے وقت سے واپسی کے وقت تک مختلف نہ ہو۔

اگر ہلاک ہونے والی شی کی کسی صفت مثلاً بڑھاپا، بچپن، موٹاپا، دبلاپن وغیرہ جس کی وجہ سے قیمت میں کمی زیادتی ہوتی ہے، اس کی قیمت میں اختلاف ہو، تو غصب کے وقت سے لے کر واپسی کے وقت تک جو سب سے زیادہ قیمت ہوگی اس کو واپس کرنا واجب ہوگا، کیونکہ یہ اس حال میں مغصوب ہے جس میں زیادتی ہوتی ہے اور زیادتی کا ضمان اس کے مالک کو ہوگا۔

اور اگر مغصوب مثلی چیز ہو تو اس کے مثل کی واپسی واجب ہوگی، اور اگر مثل مفقود ہو تو مثل کے ختم ہونے کے دن کی قیمت واجب ہوگی، کیونکہ قیمت مثل کے ختم ہونے کے وقت ذمہ میں واجب ہوتی ہے، لہذا اس وقت کی قیمت کا اعتبار ہوگا، جیسا کہ ذوات القیم کے تلف ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔

قاضی نے کہا ہے: اس کی قیمت بدل کے قبضہ کے دن کی واجب ہوگی، اس لئے کہ بدل پر قبضہ کے وقت تک مثل ہی واجب ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر مثل غائب ہونے کے بعد پھر پایا جائے تو مثل ہی واجب ہوگا، قیمت واجب نہ ہوگی، کیونکہ یہی اصل ہے اور بدل کی ادائیگی سے قبل اس پر قادر ہوگیا ہے، تو یہ ایسا ہی ہوگیا کہ تیمم کے بعد پانی پر قدرت حاصل ہوجائے [۲]۔

ضامن قرار دینے میں حق کا تقادم:

۹۳ - تقادم (یا مرور زمانہ) یہ ہے کہ کسی انسان پر کسی دوسرے کا کوئی حق یا عین واجب ہو اور وہ ان دونوں کے مطالبہ پر قدرت کے باوجود طویل زمانہ تک مطالبہ نہ کرے۔

اور شریعت عام طریقہ پر ملکیت اور حق کے بارے میں سماع دعوی سے تقادم کو مانع قرار دیتی ہے اور ان دونوں کو اپنی سابقہ حالت پر باقی رکھتی ہے، اور اسے ملکیت کا حاصل کرنے والا یا حق کو ختم کرنے والا قرار نہیں دیا ہے۔

چنانچہ حصکفی کہتے ہیں: قضا سے حق ظاہر ہوتا ہے ثابت نہیں ہوتا ہے، اور زمان، مکان اور خصومت کے ساتھ خاص ہوتا ہے، یہاں تک کہ اگر سلطان پندرہ برس کے بعد دعوی نہ سننے کا حکم دے پھر بھی قاضی سماعت کرے تو وہ نافذ نہیں ہوگا [۱]۔

اور ابن عابدین نے ''الاشباہ'' وغیرہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے: حق، تقادم زمانہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے [۲]۔

پس اس بنیاد پر کہا جاسکتا ہے: اگر وہ شخص جسے ضرر پہنچا پندرہ برس تک مقدمہ دائر نہ کرے جس میں ضرر پہنچانے والے سے ضمان یا ضرر کے عوض دلانے کا مطالبہ کیا جائے تو نئے سرے سے دعوی پیش کرنے میں صرف قضاءً اس کا حق ساقط ہوجائے گا، دیانۃً ساقط نہیں ہوگا، البتہ اگر نقصان زدہ غائب، یا مجنون یا بچہ ہو اور اس کا ولی نہ ہو یا یہ کہ مدعی علیہ ظالم حاکم ہو، یا اس مدت کے درمیان تنگ دستی ثابت ہو پھر اس کے بعد مالدار ہوجائے تو اس کا حق، دعوی دائر کرنے کے بارے میں باقی رہے گا، خواہ اس عذر کی وجہ سے جس سے تزویر کا شبہ نہیں رہتا ہے، بہت طویل زمانہ گذر جائے۔

اور اسی طرح اگر عادل بادشاہ خود پندرہ سال گذرنے کے بعد اس دعوی کے سماعت کا حکم دے یا بذات خود اس کی سماعت کرے

---

(۱) کشاف القناع ۱۰۸/۴۔

(۲) المغنی بالشرح الکبیر ۴۲۰/۵-۴۲۲۔

(۱) ردالمحتار ۳۴۳/۴

(۲) ردالمحتار ۳۴۳/۴۔

(جیسا کہ ابن عابدین کہتے ہیں)[1] تو نقصان زدہ کے حق کی حفاظت کے پیش نظر صحیح ہوگا اگر اس کی طرف سے وہ چیز ظاہر نہ ہو جس سے تزویر معلوم ہو۔

اور اسی طرح اگر اس مدت کے گذرنے کے بعد فریق ضمان یا ضرر کے عوض پانے کے سلسلہ میں نقصان زدہ کے حق کا اقرار کرلے تو اس کی وجہ سے تقادم زمان ختم ہوجائے گا، اور ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کے اقرار کی وجہ سے حق ظاہر ہوگیا ہے، ایسا ہی کتب حنفیہ میں ہے۔

دوم: اموال کو ضرر پہنچانے والے افعال کے ضمان کے بارے میں خاص احکام:

۹۴- ہم نے ذکر کیا ہے کہ ضمان میں قاعدہ یہ ہے کہ عین کی واپسی اصل ہے، اور اگر عین کی واپسی ناممکن ہو تو مثلی اشیا میں مثل کی واپسی اور قیمی اشیاء میں قیمت کی ادائیگی کے ذریعہ ضمان واجب ہوتا ہے۔

اور اس جگہ ہم ان خاص حالات میں ضمان عائد کرنے کو ذکر کریں گے، جو اصل سے مستثنی ہیں، کیونکہ اس میں کبھی مالی عوض کا حکم دیا جاتا ہے، اور کبھی دوسرے حالات میں اس کے اور ضمان مثل کے مابین اختیار دیا جاتا ہے، اور یہ درخت کا کاٹنا، عمارت کو منہدم کرنا، غصب کی ہوئی چیز پر تعمیر یا اس میں درخت لگانا، اور جانور کی آنکھ کو نکالنا ہے اور اس میں قول کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف- درخت کاٹنا:

۹۵- اگر کوئی شخص دوسرے کے باغ کا درخت کاٹ ڈالے تو وہ

(۱) ردالمحتار ۵/ ۳۴۳۔

درخت کی قیمت کا ضامن ہوگا، کیونکہ یہ مثلی نہیں ہے، اور اس کے جاننے کا طریقہ یہ ہے: درخت کے موجود ہونے کے ساتھ باغ کی قیمت لگائی جائے گی اور اس کے بغیر قیمت لگائی جائے گی، پس زیادتی اس کی قیمت ہوگی، لہذا مالک کو اس سلسلہ میں اختیار ہوگا کہ اس سے اس قیمت کا ضمان لے اور اسے کٹے ہوئے درختوں کو دیدے، یا یہ کہ اسے روک لے اور اس سے اس قیمت کے نقصان کا ضمان لے[1]۔

اگر درختوں کی قیمت کٹے ہوئے اور بغیر کٹے ہوئے ہونے کی صورت میں برابر ہو تو وہ بری قرار پائے گا[2]۔

اگر کاشت کی زمین سے کسی درخت کو تلف کردے اور اس کی وجہ سے کوئی چیز تلف نہ ہو تو ایک قول ہے: کٹے ہوئے درخت کی قیمت واجب ہوگی، اور ایک قول ہے کہ اس کی قیمت کھڑے ہوئے ہونے کی حالت میں واجب ہوگی[3]، اور اگر کسی درخت کو تلف کردے تو اس کی قیمت لگے ہوئے ہونے کی حالت میں لگائی جائے گی اور کٹے ہوئے ہونے کی حالت میں لگائی جائے گی اور ان دونوں کے مابین جو تفاوت ہو اس کا تاوان ادا کرے گا۔

اگر اس کے پھلوں کو تلف کردے یا جب اس کی کلی نکلے تو اسے گرانے کے لئے ہلائے، یہاں تک کہ اس کی کلی جھڑ جائے تو اس کے ساتھ درخت کی قیمت لگائی جائے گی، اور اس کے بغیر اس کی قیمت لگائی جائے گی، پھر ان دونوں کے مابین جو تفاوت ہو اس کا ضامن ہوگا، اور اسی طرح کھیتی کا حکم ہے[4]۔

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۹۱، فقیہ ابو اللیث کی طرف اشارہ کرتے ہوئے۔

(۲) جامع الفصولین ۲/ ۹۱۔

(۳) جامع الفصولین ۲/ ۹۱، جامع الفتاوی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے۔

(۴) جامع الفصولین ۲/ ۹۱، فتاوی قاضی ظہیر الدین کی طرف اشارہ کرتے ہوئے، اور: مجمع الضمانات/ ۱۵۲۔

ب-عمارتوں کا منہدم کرنا:

۹٦-اگر کوئی انسان دوسرے کی عمارت یا دیوار منہدم کردے تو اس پر اس کے مثل تعمیر واجب ہوگی، اور یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعی کے نزدیک ہے، پھر اگر مماثلت ناممکن ہو تو قیمت کی طرف رجوع کیا جائے گا[(۱)]، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے: انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**كان رجل في بني إسرائيل يقال له: جريج، يصلي، فجاء ته أمه فدعته، فأبى أن يجيبها، فقال: أجيبها أو أصلي؟ ثم أتته فقالت: اللهم لا تمته حتى تريه وجوه المومسات، وكان جريج في صومعته فقالت امرأة: لأفتنن جريجا، فتعرضت له، فكلمته، فأبى، فأتت راعيا فأمكنته من نفسها، فولدت غلاما، فقالت: هو من جريج، فأتوه وكسروا صومعته وأنزلوه وسبوه، فتوضأ وصلى، ثم أتى الغلام فقال: من أبوك يا غلام؟ قال: الراعي، قالوا: نبني صومعتك من ذهب، قال: لا، إلا من طين**''[(۲)] (بنی اسرائیل میں ایک شخص تھا جس کا نام جریج تھا، وہ نماز پڑھ رہے تھے کہ اسی اثناء میں ان کی ماں ان کے پاس آئی اور انہیں پکارا، تو انہوں نے ان کو کوئی جواب نہیں دیا، پھر انہوں نے سوچا کہ میں اس کی بات مانوں یا نماز پڑھوں؟ پھر وہ ان کے پاس آئی اور کہا کہ: اے اللہ اسے اس وقت تک موت نہیں دینا جب تک اسے تو بدکار عورتوں کے چہرے نہ دکھادے، اور جریج اپنے عبادت خانے میں تھے کہ ایک عورت نے کہا کہ میں جریج کو ضرور فتنہ میں مبتلا کروں گی، تو ان کے ساتھ تعرض کیا اور کلام کرنا چاہا تو انہوں نے انکار کردیا پھر وہ ایک چرواہے کے پاس آئی اور اسے اپنے اوپر قابو دیا، پھر اس نے ایک بچہ جنا اور کہا کہ: یہ جریج کا ہے، تو لوگ ان کے پاس آئے اور ان کے عبادت خانے کو توڑ دیا، انہیں اوپر سے کھینچ لیا اور سب وشتم کیا، تو انہوں نے وضوء کیا اور نماز پڑھی، پھر لڑکے کے پاس آکر فرمایا کہ اے لڑکے! تمہارا باپ کون ہے؟ تو اس نے کہا کہ فلاں چرواہا، اس پر لوگوں نے کہا ہم آپ کا عبادت خانہ سونے کا بنادیں گے، انہوں نے فرمایا: نہیں، اسے مٹی کا بنادو)۔

اور اصل یہ ہے کہ دیوار اور تعمیر ذوات القیم میں سے ہے، لہذا قیمت کے ذریعہ ضامن ہوگا۔

اور رملی حنفی نے نقل کیا ہے: اگر دوسرے کی دیوار کو منہدم کردے تو اس کے گھر کی اس کی دیوار کے ساتھ قیمت لگائی جائے گی، اور اس دیوار کے بغیر قیمت لگائی جائے گی، اور ان دونوں کے مابین کی زیادتی کا ضامن ہوگا[(۱)]۔

قنیہ میں محمد بن الفضل سے منقول ہے: اگر لکڑی یا مٹی[(۲)] سے بنی ہوئی قدیم دیوار کو منہدم کردے تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، اور اگر وہ دیوار نئی ہو تو جیسے وہ تھی اسی طرح دوبارہ بنانے کا حکم دیا جائے گا[(۳)]۔

ابن نجیم نے کہا ہے: جو شخص دوسرے کی دیوار کو منہدم کردے تو وہ اس کے نقصان (یعنی تعمیر شدہ حالت میں اس کی قیمت)[(۴)] کا ضامن ہوگا، اور اس کے بنانے کا حکم نہیں دیا جائے گا، البتہ اگر مسجد کی

---

(۱) عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری للعینی ۱۳/ ۳۸ طبع المطبعۃ المنیریہ القاہرہ ۱۳۴۸ھ۔

(۲) حدیث ابی ہریرہؓ: ''كان رجل في بني إسرائيل يقال له جريج'' کی روایت بخاری (۱۲٦/۵، ۱۲۷) نے کی ہے۔

---

(۱) حاشیۃ الرملی علی جامع الفصولین ۲/ ۹٦۔

(۲) الرہص: وہ مٹی ہے جس سے مکان بنایا جاتا ہے، اور ایک حصہ کو دوسرے حصہ پر رکھا جاتا ہے، القاموس المحیط مادہ: ''رہص''۔

(۳) حاشیۃ الحموی علی الاشباہ ۳/ ۲۰۸، حاشیۃ الرملی علی جامع الفصولین ۲/ ۹٦، عمدۃ القاری ۱۳/ ۳۹۔

(۴) حاشیۃ الرملی علی جامع الفصولین ۲/ ۹۰-۹۲۔

دیوار ہو تو اس کے بنانے کا حکم دیا جائے گا، جیسا کہ "الخانیہ" کے کتاب الکراہیہ میں ہے [۱]۔

لیکن راجح مذہب وہ ہے جو علامہ قاسم نے اس کی شرح نقایہ میں کہا ہے: اگر آدمی اپنے پڑوسی کی دیوار کو منہدم کردے تو پڑوسی کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس سے دیوار کی قیمت کا ضمان لے اور ٹوٹی ہوئی چیز ضامن کی ہوگی، اور اگر چاہے تو وہ ٹوٹی ہوئی چیز کو لے لے اور اس سے نقصان کا ضمان لے، کیونکہ دیوار ایک طرح سے قائم ہے، اور ایک طرح سے ہلاک شدہ ہے، پس اگر وہ چاہے تو جہت قیام کی طرف مائل ہو اور اس سے نقصان کا ضمان لے، اور اگر چاہے تو جہت ہلاک کی طرف مائل ہو اور اس سے دیوار کی قیمت کا ضمان لے، اور اسے اختیار نہیں ہوگا کہ اسے تعمیر پر مجبور کرے، جیسا کہ وہ تھی، کیونکہ دیوار ذوات الامثال کے قبیل سے نہیں ہے۔

اور نقصان کی قیمت لگانے کا طریقہ یہ ہے: مکان کی قیمت اس کی دیواروں کے ساتھ لگائی جائے، اور اس دیوار کے بغیر قیمت لگائی جائے، پھر وہ ان دونوں کے مابین کی زیادتی کا ضامن ہوگا [۲]۔

اور ضمان اس حالت میں اس شرط کے ساتھ مقید ہے کہ انہدام ضرورت کی بناء پر نہ ہو، جیسے حاکم کی اجازت سے آگ کے پھیلنے کو روکنے کے لئے، اگر اس طرح ہو تو ضمان نہیں ہوگا، اور اگر حاکم کی اجازت سے نہ ہو تو منہدم کرنے والا اس قیمت کا ضامن ہوگا جو آگ کے سامنے پیش ہونے کی حالت میں ہوگی۔

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم بحاشیۃ الحموی ۳/ ۲۰۸، الدر المختار ۵/ ۱۱۵، اور دونوں دیواروں کے درمیان فرق کے سلسلہ میں اسی جگہ ابن عابدین نے کلام کیا ہے۔

(۲) حاشیۃ الحموی علی الاشباہ والنظائر لابن نجیم، غمز عیون البصائر ۳/ ۲۰۸، رد المحتار ۵/ ۱۱۵۔

ج- غصب کی ہوئی زمین پر تعمیر یا اس میں درخت لگانا:

۹۷- اگر کوئی شخص غصب کی ہوئی زمین میں درخت لگائے یا اس پر تعمیر کھڑی کرے تو جمہور فقہاء کا مذہب اور یہی حنفیہ کے نزدیک ظاہر الروایۃ ہے [۱] کہ اسے حکم دیا جائے کہ درخت کو اکھاڑے، اور تعمیر کو منہدم کرے اور زمین کو ہر اس چیز سے خالی کرے، جسے اس نے اس میں پیدا کیا ہے، اور اسے اپنی حالت پر لوٹائے۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: اس کے بارے میں ہمارے علم کے مطابق کوئی اختلاف نہیں ہے [۲]، اور یہ اس لئے کہ حضرت عروہ بن الزبیرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق، قال: فلقد أخبرني الذي حدثني هذا الحديث، أن رجلين اختصما إلى رسول الله ﷺ غرس أحدهما نخلا في أرض الآخر، فقضى لصاحب الأرض بأرضه وأمر صاحب النخل أن يخرج نخله منها، قال: فلقد رأيتها، وإنها لتضرب أصولها بالفؤوس، وإنها لنخل عم**" [۳] **أي طويلة** [۴] (جو شخص کسی بنجر زمین کو قابل کاشت بنائے تو یہ زمین اس کی ہوگی، اور کسی ظالم کا کوئی اس میں حق نہیں ہوگا، حدیث کے راوی کہتے ہیں کہ مجھے اس شخص نے خبر دی ہے جس نے مجھ سے یہ حدیث بیان کی ہے: دو شخصوں نے رسول اللہ ﷺ کے پاس مقدمہ کیا، ان میں سے ایک شخص نے دوسرے کی زمین میں کھجور کا درخت لگا دیا تھا تو

(۱) مجمع الانہر ۲/ ۴۶۲۔

(۲) المغنی بالشرح الکبیر ۵/ ۳۷۹۔

(۳) حدیث عروۃ بن الزبیر: "من أحيا أرضا ميتة فهي له" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۵۴-۴۵۵) نے کی ہے اور اس کی اسناد میں انقطاع ہے۔

(۴) عین کے فتح اور اس کے ضمہ کے ساتھ "عم"، عميمة کی جمع ہے، جیسا کہ نیل الاوطار ۵/ ۳۲۱ میں ہے۔

آپ ﷺ نے صاحب زمین کے لئے زمین کا فیصلہ فرمایا اور کھجور والے کو حکم فرمایا کہ اس سے اپنے کھجور کو اکھاڑے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے اسے اس حال میں دیکھا کہ اس کے جڑوں پر پھاوڑوں سے مارا جارہا تھا حالانکہ ایک لمبا کھجور کا درخت تھا، یعنی وہ درخت لمبے تھے)۔

اور اس لئے بھی کہ اس نے دوسرے کی ملکیت کو مشغول کردیا، لہٰذا اس کو اس کے خالی کرنے کا حکم دیا جائے گا، تاکہ ظلم کو دور کیا جائے اور حق اس کے مستحق کو لوٹایا جائے [1]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: اس پر اس کے نقص کا تاوان ہوگا، اگر نقص پیدا ہو، اور اس کو برابر کرے گا، کیونکہ یہ ایسا ضرر ہے جو اس کے فعل کی وجہ سے پیدا ہوا ہے، اور ساتھ ہی ساتھ حوالگی کے وقت تک کی اجرت مثل بھی واجب ہوگی [2]۔

قلیوبی نے کہا ہے: اور غاصب کو حق ہوگا کہ وہ مالک کی مرضی کے خلاف ان دونوں کو اکھاڑ لے، اور اس پر مالک کی بات کو قبول کرنا لازم نہیں ہوگا، اگر وہ اجرت کے ساتھ باقی رکھنے یا قیمت کے ذریعہ مالک بننے کا مطالبہ کرے، اور مالک کو حق ہے کہ ان دونوں چیزوں کو غاصب کی مرضی کے خلاف بغیر کسی تاوان کے اکھاڑ دے، اس لئے کہ اس پر ان دونوں کا احترام لازم نہیں ہے [3]۔

مالکیہ کے نزدیک مالک کو اختیار ہے کہ درخت کو اکھاڑ دے اور عمارت کو منہدم کردے یا ان دونوں کو باقی چھوڑ دے اور مالک غاصب کو اکھاڑنے اور منہدم کرنے کی اجرت وضع کر کے اکھاڑی ہوئی حالت میں عمارت اور درخت کے ملبہ کی قیمت ادا کردے۔

(۱) الاختیار ۳/ ۶۳، المغنی بالشرح الکبیر ۵/ ۳۸۰۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۳۹، الروض المربع ۲/ ۲۴۹، المغنی بالشرح الکبیر ۵/ ۳۷۸۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۳/ ۳۹، المغنی ۵/ ۳۷۹-۳۸۰، الروض المربع ۲/ ۲۴۹۔

لیکن انہوں نے کھیتی کے اکھاڑنے میں یہ قید لگائی ہے کہ اتنا وقت نہ گذرا ہو کہ اس کو زمین نہ لوٹائی جائے، اس صورت میں اس کو حق ہوگا کہ اکھاڑنے کی اجرت وضع کرکے اکھاڑی ہوئی حالت میں اس کی قیمت دے کر اس کو لے لے، اور اگر وقت گذر جائے تو کھیتی کاشتکار کی باقی رہے گی، اور اس کے پکنے تک اس پر کرایہ لازم ہوگا [1]۔

اور اسی کے مثل حنفیہ نے صراحت کی ہے [2]۔

دیکھئے: ''غرس''، ''غصب''۔

د- جانور کی آنکھ نکالنا:

۹۸- جانور اگرچہ اموال کے قبیل سے ہے، اور مناسب ہے کہ اس کے کلی یا جزئی اتلاف میں قواعد عامہ کی تطبیق کی جائے، مگر اس کی آنکھ نکالنے میں اس کی قیمت کی چوتھائی کا ضامن قرار دینے کے بارے میں حدیث موجود ہے۔

چنانچہ حدیث میں ہے: **قضی رسول الله ﷺ فی عین الدابة ربع ثمنها**" [3] (رسول اللہ ﷺ نے جانور کی آنکھ کے بارے میں اس کی قیمت کے ایک چوتھائی کا فیصلہ فرمایا)۔

اور یہ حضرت عمرؓ اور شریحؒ سے مروی ہے، اور حضرت عمرؓ نے

(۱) القوانین الفقہیہ / ۲۱۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۵۴، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۴۶۱-۴۶۲۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۱۲۴، تبیین الحقائق ۵/ ۲۲۹، الہدایہ وشروحہا ۸/ ۲۶۹-۲۷۰۔

(۳) حدیث: "**قضی رسول الله ﷺ فی عین الدابة ربع ثمنها**" کی روایت طبرانی نے الکبیر (۵/ ۱۵۳) میں کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲۹۸/۶) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے: اس میں ابوامیہ بن یعلی ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔

حضرت شریح کے پاس اس وقت لکھا کہ جبکہ انہوں نے جانور کی آنکھ کے بارے میں دریافت فرمایا: "إنا كنا ننزلها منزلة الآدمي، إلا أنه أجمع رأينا أن قيمتها ربع الثمن" (ہم اسے انسان کے درجہ میں رکھتے تھے، مگر یہ کہ ہماری رائے اس پر متفق ہے کہ آنکھ کی قیمت جانور کی قیمت کی ایک چوتھائی ہے) اور ابن قدامہ نے کہا ہے: یہ اجماع ہے جو قیاس پر مقدم ہوگا [۱]۔

اور یہ حنفیہ کا مذہب اور امام احمد سے حنابلہ کی روایت ہے کہ یہ حضرات صرف آنکھ کے ضمان کے بارے میں قیاس سے عدول کرتے ہیں [۲]۔

چنانچہ ان حضرات نے حدیث پر عمل کیا، اور اس میں قیاس کو ترک کردیا، لیکن ان حضرات نے اسے اس جانور کے ساتھ خاص رکھا ہے جو گوشت کے مقصد کے لئے ہو، نیز اس کا مقصد سواری، بار برداری اور زینت بھی ہو، جیسا کہ گھوڑے، خچر اور گدھے کی آنکھ کے بارے میں ہے، اور اسی طرح گائے اور اونٹ کی آنکھ کے بارے میں ہے۔

لیکن اس کے علاوہ جیسے قصاب کی وہ بکری جو ذبح کے لئے تیار کی گئی ہو جس سے صرف گوشت مقصود ہو تو اس کا اعتبار کیا جائے گا جتنی اس کی قیمت کم ہوجائے [۳]۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے قیاس کو عام کیا ہے، اور انہوں نے جانور کے تمام اعضاء میں سے جو بھی تلف ہوجائے، اس کا ضمان اس نقصان کے برابر عائد کیا ہے، جو اس کی آنکھ وغیرہ کے ضائع ہونے سے اس کی قیمت میں کم ہوجائے، خواہ نقصان کی قیمت جتنی بھی ہو،

(۱) المغنی بالشرح الکبیر ۵/ ۳۸۶-۳۸۷۔

(۲) جامع الفصولین ۲/ ۸۷۔

(۳) رد المحتار ۵/ ۱۲۳، درر الحکام ۲/ ۱۱۴۔

اور انہوں نے جانور کی اقسام میں کوئی فرق نہیں کیا ہے [۱]۔

محلی نے کہا ہے: جانور کے اجزاء میں سے جو تلف ہوجائے یا تلف کردے اس کا تاوان اس کی قیمت میں نقصان کے برابر دے گا [۲]۔

اور غزالی نے کہا ہے: گائے اور گھوڑے کی آنکھ میں صرف نقص کا تاوان واجب ہوگا [۳]۔

اور ابن قدامہ نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے: یہ بغیر جنایت کے مال کا ضمان ہے تو واجب وہ ہوگا جو کمی ہوئی ہے جیسے کپڑا، اور اس لئے بھی کہ اگر پورا فوت ہوجائے تو اس کی قیمت واجب ہوگی، لہذا اگر اس کا کوئی جزء فوت ہوجائے تو اسی کے بقدر قیمت واجب ہوگی، جیسے جانور کے علاوہ کی صورت میں ہے [۴]۔

دوسرے کے عمل اور اس کے ملحقات سے پیدا ہونے والے ضرر میں کسی آدمی پر ضمان:

۹۹- اصل یہ ہے کہ انسان اس ضرر کے ضمان کا ذمہ دار ہے جو اس کے فعل کی وجہ سے پیدا ہو، دوسرے کے فعل کی وجہ سے پیدا ہونے والے ضرر کا ذمہ دار نہیں ہے، لیکن فقہاء نے اس اصل سے نابالغ بچوں کے افعال کا ضمان جو اس کے فرمانبردار ہوں، اور اس کے تابع افراد جیسے خدام کارکنان اور ملازمین کے افعال کا ضمان، اور اس چیز کا ضمان جسے جانور خراب کردے، اور اس ضرر کا ضمان جو عمارتوں کے گرنے کے سبب سے پیدا ہو، اور دوسرے اشیاء کے ذریعہ پیدا

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۴۵۴، القوانین الفقہیہ / ۲۱۸، المہذب ۲/ ۲۰۱۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۳۱۔

(۳) الوجیز ۱/ ۲۰۸۔

(۴) المغنی بالشرح الکبیر ۵/ ۳۸۷۔

ہونے والے نقصان کا ضمان کو مستثنی کیا ہے اور اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اول: انسان پر ان اشخاص کے افعال کی وجہ سے ضمان جو اس کی ماتحتی میں ہوں:

۱۰۰ - اور ضمان کے اس قسم کی مثال وہ نقصان پہنچانے والے افعال ہیں جو ایسے نابالغ بچوں سے صادر ہوں جو باپ اور وصی کی ولایت میں ہوں، اور تلامذہ سے صادر ہوں جس وقت وہ مدرسہ میں نگراں اور معلم کی ماتحتی میں ہوں، یا کسی بھی ایسے شخص کی نگرانی میں ہوں، جو ان پر نگراں ہو اور وہ بچے ہوں، اور انہیں کے مثل مجنون اور معتوہ ہیں۔

اور جب شریعت میں یہ اصل ثابت شدہ ہے جیسا کہ ابھی گذرا کہ انسان اپنے تمام افعال کا ضامن ہوگا، دوسرا کوئی شخص اس کے کسی عمل کا ذمہ دار نہیں ہوگا، خواہ کوئی معاملہ ہو[۱]۔

فقہاء نے نابالغ بچوں کو ضامن قرار دینے کے لئے قاعدہ مقرر کیا ہے، اور ان کے مال میں ان پر ضمان واجب کیا ہے، اور ان کے اولیاء اور اوصیاء پر ان کے تلف کردہ چیزوں کا ضمان واجب نہیں کیا ہے، البتہ چند حالات مستثنی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

الف- اگر بچوں کا مال کو تلف کرنا اولیاء وغیرہ کی طرف سے ان کی حفاظت میں کوتاہی کی وجہ سے پیدا ہو، جیسا کہ اگر کسی بچہ کو چھری دے تا کہ اس کے واسطے روک کر رکھے، اور چھری اس کے ہاتھ سے اس پر گر جائے یا کسی دوسرے شخص پر گر جائے یا اس کی وجہ سے ٹھوکر لگ جائے تو دینے والا ضامن ہوگا[۲]۔

(۱) تغییر التنقیح لابن کمال باشا ر ۲۵۷ طبع الاستانہ ۱۳۰۸ھ، التوضیح مع التلویح ۲ر ۱۶۳۔

(۲) جامع الفصولین ۲ر ۸۱ سے ماخوذ ہے۔

ب- اگر نقصان بچوں کو مال کے تلف کرنے پر باپ دادا اور وصی کے اکسانے کے سبب ہو، مثلاً اگر باپ اپنے لڑکے کو مال کے تلف کرنے یا آگ جلانے کا حکم دے اور وہ آگ جلائے اور آگ اس کے پڑوسی کی زمین تک پھیل جائے اور اس کے کچھ حصہ کو تلف کر دے تو باپ ضامن ہوگا، کیونکہ حکم درست ہے، لہذا فعل اس کی طرف منسوب ہوگا، جیسا کہ اگر اسے براہ راست باپ کرتا[۱]۔

اور اگر کوئی اجنبی کسی بچے کو دوسرے کا مال تلف کرنے کا حکم دے تو بچہ ضامن ہوگا، پھر وہ حکم دینے والے سے واپس لے گا[۲]۔

ج- اگر نقصان مال پر ان لوگوں کے مسلط کرنے کے سبب سے ہو، جیسا کہ اگر کسی بچہ کے پاس اس کے ولی کی اجازت کے بغیر ودیعت کے طور پر رکھے اور وہ اسے تلف کر دے تو بچہ ضامن نہیں ہوگا، اور اسی طرح اگر وہ بلا اجازت عاریت پر دی ہوئی یا قرض کے طور پر دی ہوئی چیز یا اس سے بیچی ہوئی چیز تلف کر دے تو بچہ ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کے مالک کی طرف سے اس کو مسلط کیا گیا ہے[۳]۔

دوم: انسان پر اس کے تابعین کے افعال کی وجہ سے ضمان:

۱۰۱ - گھر کا نوکر، مطبخ کا باورچی، محل کا خادم، کارخانے کا مزدور اور حکومت کا ملازم اور مالک کے لئے موٹر کار کا ڈرائیور، ان میں سے ہر ایک اپنے دائرۂ عمل میں اس کی مثال ہے۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۵ر ۱۳۶ تصرف کے ساتھ۔

(۲) جامع الفصولین ۲ر ۸۰۔

(۳) مجمع الضمانات ر ۴۲۳، الدر المختار ورد المحتار ۵ر ۹۲، الشرح الکبیر للدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۳ر ۲۹۶۔

اوراس جگہ تعلق عقد کی وجہ سے ہے، اور سابقہ صورت میں تمیز نہ رکھنے والوں پر ولایت کی وجہ سے ہے، جو دینی ہے یا اصلاحی ہے؟

اور فقہاء نے اس پر اجارہ کے باب میں اجیر خاص کے احکام میں بحث کی ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اجیر مشترک کے تلمیذ کے ذیل میں ہے، اور اس سے مراد وہ شخص ہے جو ایک آدمی کے لئے کسی مخصوص وقت میں کوئی کام کرتا ہے، اور وہ شخص مدت میں اپنے کو کرنے کی وجہ سے اس کی اجرت کا مستحق ہوتا ہے، اگرچہ عمل نہ کرے۔

اور اس جگہ اس کی منفعت پر عقد کیا جاتا ہے، اور اس چیز کا ضامن نہیں ہوگا، جو اس کے قبضہ میں اس کے عمل کے بغیر ہلاک ہوجائے، کیونکہ وہ چیز اس کے قبضہ میں امانت ہے، کیونکہ اس نے اس کی اجازت سے قبضہ کیا ہے، اور جس عمل کی اجازت اس کو حاصل ہے، اگر اس عمل کی وجہ سے ہلاک ہوجائے تو ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ جب منافع کرایہ دار کے مملوک ہوگئے، پس جب وہ اپنی ملکیت میں تصرف کا حکم دے گا تو وہ صحیح ہوگا، اور وہ اس کے قائم مقام ہوگا، تو اس کا فعل اس کی طرف منسوب ہوگا، گویا کہ اس نے اسے خود کیا، لہذا وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا، اور ضمان اس سلسلہ میں صرف اس کے مخدوم پر ہوگا[1]۔

اور اس کی تفصیل ''اجارۃ'' میں ملاحظہ کی جائے۔

سوم: انسان پر جانور کے فعل کا ضمان:

اس جگہ دو قسم کے جانور ہیں، ایک عام جانور اور دوسرا خطرناک جانور ہے، اور ان میں سے ہر ایک کی جنایت کا ضمان مقرر کرنے میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے، اور ذیل میں ہم اس کی وضاحت کررہے ہیں:

الف- عام غیر خطرناک جانور کی جنایت کا ضمان:

۱۰۲- فقہاء کا اس چیز کے ضمان کے بارے میں اختلاف ہے، جسے غیر خطرناک کوئی عام جانور تلف کردے۔

پس ان میں سے جمہور کا مذہب ہے کہ جو کھیتی اور درخت جانور خراب کردے اس کا ضمان ہوگا بشرطیکہ اگر یہ رات میں واقع ہو، اور وہ جانور تنہا ہو، اور اس پر کسی شخص کا قبضہ نہ ہو۔

لیکن اگر یہ دن میں واقع ہو اور اس پر یعنی جانور پر کسی کا قبضہ نہ ہو تو اس میں ضمان نہیں ہوگا، اور ان حضرات نے براء بن عازبؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ ان کے پاس نقصان پہنچانے والی اونٹنی تھی، وہ ایک باغ میں داخل ہوگئی اور اس میں نقصان کردیا تو رسول اللہ ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ: ''**أن حفظ الحوائط بالنهار على أهلها، وأن حفظ الماشية بالليل على أهلها، وأن ما أصابت الماشية بالليل فهو على أهلها**''[1] (دن کو باغات کی حفاظت کی ذمہ داری ان کے مالکان کی ہے، اور رات کو جانوروں کی حفاظت ان کے مالکان پر ہے اور رات کو جانور جو نقصان کرے تو وہ اس کے مالک کے ذمہ ہوگا)۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: جانور والوں کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اسے دن کو چرنے کے لئے چھوڑ دیتے ہیں، اور رات کو اس کی حفاظت کرتے ہیں، اور باغات کے مالکان کا طریقہ یہ ہے کہ دن کو اس کی حفاظت کرتے ہیں رات میں نہیں کرتے ہیں، لہذا اگر وہ جانور رات

(۱) الدر المختار ۵/ ۴۳-۴۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۹۱، شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۸۱۔

(۱) حدیث البراء بن عازب کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی ہے۔

کو چلا جائے تو اس کے مالک کی طرف سے کوتاہی ہوگی، اس لئے کہ جس وقت اس کی حفاظت کا عرف ہے، انہوں نے اس کی حفاظت نہیں کی۔

اور اگر دن میں تلف کرے تو کھیتی والے کی طرف سے کوتاہی ہوگی، تو اس کی ذمہ داری ان پر ہوگی، اور نبی ﷺ نے ان دونوں کے مابین فرق کیا ہے، اور ہر انسان پر اس کی عادت کے وقت میں حفاظت کا فیصلہ فرمایا۔

نیز انہوں نے کہا ہے: ہمارے بعض اصحاب نے کہا ہے: اس کا مالک اس چیز کا جسے جانور نے رات کو تلف کر دیا ہے، اس وقت ضامن ہوگا جبکہ رات یا دن کو اسے چھوڑ کر کوتاہی کرے یا اسے شب میں نہ باندھے یا اس طرح باندھے کہ اس کے لئے نکلنا ممکن ہو، لیکن اگر اسے باندھ دے پھر کوئی دوسرا اس کی اجازت کے بغیر اسے نکال دے یا اس کے لئے اس کا دروازہ کھول دے تو ضمان اس کے نکالنے والے یا اس کے دروازے کو کھولنے والے پر ہوگا، کیونکہ یہی تلف کرنے والا ہے[1]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ دن میں تلف کرنے پر ضمان کے نہ ہونے کی دو شرطیں ہیں:

اول: اس کے ساتھ اس کا چرواہا نہ ہو۔

دوم: اسے کھیتوں سے دور چرنے کے لئے چھوڑے، ورنہ چرواہے پر ضمان ہوگا[2]۔

اور اگر جانور کھیتی اور درخت کے علاوہ جان اور مال کو تلف کر دیا ہو تو اس کا مالک اس کا ضامن نہیں ہوگا، چاہے رات کو ہو یا دن کو، جب

(۱) الشرح الکبیر مع المغنی ۵/ ۴۵۴-۴۵۵، دیکھئے: القوانین الفقہیہ/ ۲۱۹۔

(۲) شرح الزرقانی علی مختصر سیدی خلیل ۸/ ۱۱۹، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۳۵۸، القوانین الفقہیہ/ ۲۱۹۔

تک کہ اس پر اس کا قبضہ نہ ہو[1]، اور ان حضرات نے حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے: "**أن رسول الله ﷺ قال: العجماء جبار، ويروى العجماء جرحها جبار**"[2] (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جانور ناقابل مواخذہ ہے، اور مروی ہے: جانور کا زخمی کرنا رائیگاں ہے) اور جبار کا معنی رائیگاں ہے۔

مالکیہ نے رات میں اس کا ضمان نہ ہونے کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ اس کی حفاظت میں کوتاہی نہ کرے اور یہ اس کا کام نہ ہو جو جانور کے ساتھ ہو، چنانچہ "المدونہ" میں ہے: جو شخص اونٹوں کے قطار کھینچے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، جسے اونٹ روند ڈالے، چاہے وہ قطار کی ابتدا میں ہو یا اس کے آخری میں ہو، اور اگر وہ اپنے اگلے یا پچھلے پیر سے کسی انسان کو مارے تو کھینچنے والا ضامن نہیں ہوگا، مگر یہ کہ اس کے کسی فعل کی وجہ سے ہو جو اس نے جانور کے ساتھ کیا ہو[3]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے: جانور اگر کسی کے مال یا جان کو تلف کر دے تو اس کے مالک پر مطلقاً ضمان نہیں ہوگا، چاہے اسے رات میں واقع کیا ہو یا دن میں[4]۔

اور یہ اس لئے کہ حدیث ہے: "**العجماء جبار**" جو ابھی گذری ہے۔

لیکن محمد بن الحسن نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ اسے وہاں چھوڑا

(۱) الشرح الکبیر للمقدسی ۵/ ۴۵۵، القوانین الفقہیہ/ ۲۱۹، حاشیۃ البجیرمی علی شرح الشربینی الخطیب ۳/ ۱۴۵۔

(۲) حدیث: "العجماء جبار" کی روایت بخاری (۳/ ۳۶۴) نے کی ہے اور حدیث "العجماء جرحها جبار" کی روایت بخاری (۱۲/ ۲۵۴) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۴) نے کی ہے اور اس کی تخریج فقرہ/ ۵۷ میں گذر چکی ہے۔

(۳) شرح الزرقانی ۸/ ۱۱۹، اور اونٹوں کی قطار سے مراد ایک تعداد ہے، جو ایک ہی طریقہ پر ہو، المصباح المنیر۔

(۴) الدر المختار ۵/ ۳۹۰، الاختیار ۵/ ۴۷۔

گیا ہو جہاں جانور چھوڑے جاتے ہیں، جیسا کہ یہ جنگلوں میں معمول ہے، پس یہی وہ جانور ہے کہ اس کا زخم رائیگاں ہے، اور اسے طحاوی نے ذکر کیا ہے، چنانچہ انہوں نے اس کے ساتھ محافظ کے ہونے اور نہ ہونے میں فرق کیا ہے، اور کہا ہے کہ اگر اس کے ساتھ محافظ ہوگا تو وہ ضامن ہوگا، اور اگر اس کے ساتھ کوئی محافظ نہ ہوگا تو وہ ضامن نہ ہوگا، اور اس سلسلہ میں انہوں نے آثار نقل کیا ہے [۱]۔

کیونکہ اس کے بدکنے اور چھوٹنے میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے، اور نہ اس کے لئے اس کے فعل سے احتراز ممکن ہے، لہذا اس سے پیدا ہونے والی چیز کا ضمان نہیں ہوگا [۲]۔

اور اس جگہ مالکیہ نے ایک مسئلہ نقل کیا ہے، اگر جانور ایسا ہو کہ اس سے احتراز ممکن نہ ہو اور نہ اس کی حفاظت ممکن ہو جیسے کبوتر، شہد کی مکھیاں اور اڑنے والا مرغ۔

ابن حبیب کا مذہب اور یہی امام مالک سے مطرف کی روایت ہے کہ اس کے مالکان کو اس کو رکھنے سے روکا جائے گا اگر وہ لوگوں کو تکلیف پہنچائے۔

ابن القاسم، ابن کنانہ اور اصبغ کا مذہب یہ ہے: لوگوں کو ان کے رکھنے سے منع نہیں کیا جائے گا، اور وہ جس کھیتی کو تلف کردیں اس کا ضمان ان کے مالکان پر نہیں ہوگا، اور کھیتی اور درخت کے مالکان پر اس کی حفاظت کی ذمہ داری ہے۔

ابن عرفہ نے پہلے قول کو درست قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس کے مالک کو اس کی ضرورت نہیں ہے، اور لوگوں کو کھیتی اور درخت کی ضرورت ہے۔

اور اس کی تائید جیسا کہ دسوقی نے کہا ہے، اس قاعدہ سے بھی ہوتی

(۱) شرح معانی الآثار للطحاوی ۳/ ۲۰۴-۲۰۵ طبع بیروت۔
(۲) البدائع ۷/ ۲۷۳۔

ہے، کہ تقابل کے وقت ہلکے ضرر کو اختیار کیا جاتا ہے، لیکن انہوں نے کہا ہے: لیکن معتمد جیسا کہ ہمارے شیخ نے کہا ہے، ابن قاسم کا قول ہے۔

اور اسی طرح شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک دو نقطۂ نظر ہیں [۱]۔

جانور کی جنایت کے ضمان کی شرائط:

گذشتہ بحث سے یہ بات ظاہر ہوچکی ہے کہ جانور کی جنایت کا ضمان واجب کرنے پر جبکہ اس کے ساتھ سوار یا حفاظت کرنے والا یا قبضہ والا ہو، فقہاء کا اتفاق ہے، اور اس صورت میں ضمان کی سابقہ عام شرائط یعنی ضرر، تعدی اور افضاء کا پایا جانا ضروری ہے۔

۱۰۳ - ضرر، خواہ جان پر ہو یا اموال پر برابر ہے [۲]، اور "العینی" نے صراحت کی ہے: گذشتہ حدیث: "**العجماء جبار**" میں دونوں احتمال ہیں کہ جنایت بدن پر ہو یا اموال پر اور ذکر کیا ہے: پہلا حقیقت کے زیادہ قریب ہے [۳] جیسا کہ صحیحین میں ہے: "**العجماء جرحها جبار**" جانور کا زخم رائیگاں ہے [۴]۔

۱۰۴ - اور تعدی جانور والے کے اس کے استعمال میں حد سے تجاوز کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے، لہذا جب اسے اپنے حق کے حدود میں، اپنی ملکیت میں یا اس محل میں جو جانوروں کے لئے تیار کیا گیا ہے استعمال کرے، یا اسے دوسرے کی ملکیت میں اس کی اجازت سے داخل کرے، اور وہ کسی جان یا مال کو تلف کردے تو اس پر ضمان نہیں

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۳۵۸، باب العتق سے پہلے، شرح الزرقانی ۸/ ۱۱۹، الدر المختار ۵/ ۳۹۲، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۴/ ۲۱۳۔
(۲) رد المحتار ۵/ ۳۸۶۔
(۳) عمدۃ القاری ۹/ ۲،۱۰۱۔
(۴) حدیث کی تخریج فقرہ/ ۱۰۲ میں گذر چکی ہے۔

ہوگا، کیونکہ اجازت کے ساتھ ضمان نہیں ہوتا ہے، اس کے برخلاف اگر یہ مالک کی اجازت کے بغیر ہو، یا اسے ایسی جگہ پر کھڑا کرے جو جانوروں کے کھڑا کرنے کے لئے نہیں بنائی گئی ہو، یا مسلمانوں کے راستہ میں کھڑا کرے تو اس وقت تلف شدہ چیز کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ جو شخص بھی کوئی ایسا کام کرے جس کی اجازت اس کو نہ ہو تو اس کے نتیجہ میں پیدا شدہ نقصان کا ضامن ہوگا[۱]۔

اور اس میں اصل نعمان بن بشیرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من أوقف دابة في سبيل من سبل المسلمين أوفي سوق من أسواقهم، فأوطأت بيد أو رجل، فهو ضامن**"[۲] (جو شخص جانور کو مسلمانوں کے کسی راستے یا ان کے کسی بازار میں کھڑا کرے، پھر وہ اپنے اگلے یا پچھلے پاؤں سے کسی کو روند ڈالے تو وہ اس کا ضامن ہوگا)۔

اور مجلّہ دفعہ (۹۳۰) میں صراحت ہے: "جانور کا مالک اس کا ضامن نہیں ہوگا، جس کا نقصان جانور نے اپنے اگلے پیر یا اپنی دم یا اپنے پچھلے پاؤں سے اس کی ملکیت میں ہونے کی حالت میں کرے، خواہ وہ سوار ہو یا نہ ہو، اسی طرح دفعہ (۹۳۱) میں صراحت ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے جانور کو دوسرے کی ملکیت میں اس کی اجازت سے داخل کرے تو ان صورتوں میں جن کا دفعہ میں ابھی تذکرہ کیا گیا ہے، اس کی جنایت کا ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ سمجھا جائے گا کہ وہ گویا اس کی ملکیت میں ہوا ہے، اور اگر اسے اس کے مالک کی اجازت کے بغیر داخل کرے تو اس جانور کے ضرر اور نقصان کا ہر حال میں ضامن ہوگا۔

اسی طرح دفعہ (۹۳۹) میں صراحت کی گئی ہے کہ اگر دو شخص اپنے جانور ایسی جگہ میں باندھیں جہاں ان دونوں کو باندھنے کا حق ہو اور ایک جانور دوسرے کو تلف کردے تو ضمان لازم نہیں ہوگا۔

اور نصوص میں ہے: اگر اسے مسجد اعظم کے دروازے یا دوسری مسجد کے دروازے پر باندھ دے تو ضامن ہوگا، البتہ اگر امام لوگوں کے واسطے کوئی جگہ مقرر کردے جہاں وہ اپنے جانور کھڑا کریں تو وہ ضامن نہیں ہوگا[۱]۔

اور اگر اپنا جانور کسی جگہ باندھے پھر اسی جگہ دوسرا اپنا جانور باندھ دے پھر اس میں سے ایک جانور دوسرے کو کاٹ لے، اگر ان دونوں کو جانور کے باندھنے کی جگہ میں باندھنے کا حق حاصل ہو تو ضمان نہیں ہوگا[۲]۔

رملی نے قاضی کے حوالہ سے اس کی علت یہ بیان کی ہے: باندھنا جنایت ہے، پس جو چیز اس سے پیدا ہو اس کا ضامن ہوگا[۳]۔

۱۰۵ - افضاء: ضرر کا براہ راست یا سبب کے ذریعہ پہنچنا ہے، کیونکہ جانور کے فعل کو مباشرۃ یا تسبیب کے ساتھ موصوف نہیں کیا جاتا ہے، کیونکہ اس کی طرف حکم کی اضافت صحیح نہیں ہے، اور اس کے ساتھ اس کے مالک کو موصوف کیا جاتا ہے، لہذا عام قاعدہ کی تطبیق کی جائے گی کہ: مباشر ضامن ہوتا ہے اگر چہ وہ تعدی نہیں کرے، اور متسبب تعدی کے بغیر ضامن نہیں ہوتا ہے[۴]۔

اور جانور پر قبضہ والے کو اور اس کے مالک کو مباشر قرار دیا جائے گا، اگر وہ اپنی ملکیت یا دوسرے کی ملکیت میں سوار ہو، اگر چہ اس کی اجازت سے ہو یا عام راستہ میں ہو تو وہ اس کا ضامن ہوگا جو اس کے تلف سے پیدا ہوگا، اگر چہ وہ تعدی نہ کرے۔

---

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۸۸۔
(۲) حدیث کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی ہے۔

---

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۸۶۔
(۲) جامع الفصولین ۲/ ۸۷۔
(۳) حاشیۃ الرملی علی جامع الفصولین ۲/ ۸۷۔
(۴) مجمع الضمانات/ ۱۶۵۔

پس جانور کا سوار اس چیز کا ضامن ہوگا جسے جانور اپنے پچھلے یا اگلے پاؤں سے روند ڈالے، جیسا کہ کاسانی کہتے ہیں، یعنی وہ مرجائے اس لئے کہ یہ قتل خطاء ہے، اور مباشرت کے طور پر حاصل ہوا ہے کیونکہ سوار کا وزن جانور پر ہے، اور جانور اس کے لئے آلہ ہے، پس اس کے وزن سے حاصل ہونے والا قتل سوار کی طرف منسوب ہوگا، اور ردیف اور سوار برابر ہیں، اور ان دونوں پر کفارہ ہوتا ہے اور وہ دونوں میراث اور وصیت سے محروم قرار پاتے ہیں کیونکہ ان دونوں کا وزن جانور پر ہے، اور جانور ان دونوں کے لئے آلہ ہے، تو مباشرت کے طور پر دونوں قاتل قرار پائیں گے [۱]۔

اور اگر جانور دانت سے کاٹ لے یا سر سے مارے تو وہ ضامن ہوگا، اور اس پر کفارہ اور میراث اور وصیت سے محرومی نہیں ہوگی، کیونکہ وہ سبب کے ذریعہ قتل کیا گیا۔

اور اگر جانور نقصان پہنچائے اور اس کے ساتھ ہانکنے والا اور کھینچنے والا ہو تو اس پر کفارہ اور حرمان نہیں ہوگا، کیونکہ وہ سبب کے ذریعہ قتل کیا گیا ہے نہ کہ مباشرت کے ذریعہ، سوار اور ردیف کا حکم اس کے برخلاف ہے [۲]۔

اور یہ "مجمع الانہر" کی صراحت کے خلاف ہے، چنانچہ اس میں ہے: اپنی ملکیت میں سوار کسی چیز کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ وہ تعدی کرنے والا نہیں ہے، برخلاف اس صورت کے جب وہ عام راستہ میں ہو تو وہ تعدی کی وجہ سے ضامن قرار پائے گا [۳]۔

اور اس کی مثال جسے جانور اپنے مالک کے سبب بننے کی وجہ سے تلف کردے، یہ ہے کہ اگر اسے دوسرے کی ملکیت میں کھڑا کرے پھر وہ رباط میں چکر لگائے بایں طور کہ رسی لمبی ہو اور وہ کسی چیز کو تلف کردے تو ضامن قرار پائے گا، اس لئے کہ جب تک اس کے باندھنے کی جگہ میں ہے، جہاں بھی جائے گا مالک اس کو پکڑنے والا سمجھا جائے گا [۱]۔

تو تعدی کے ذریعہ ضمان کے سبب بننے کی شرط پائی گئی اور یہ دوسرے کی ملکیت میں باندھنا ہے، اور مباشرت اور تسبیب کے اجتماع کی مثال، جہاں مباشرت کو مقدم کیا جائے گا یہ ہے کہ اونٹ کو قطار میں باندھ دے اور کھینچنے والے کو علم نہ ہو اور بندھا ہوا اونٹ کسی انسان کو روند ڈالے اور اسے مار ڈالے تو کھینچنے والے کے عاقلہ پر دیت ہوگی، اس لئے کہ اس نے قطار کو دوسرے کے باندھنے سے محفوظ نہیں رکھا، لہذا وہ تعدی کرنے والا (کوتاہی کرنے والا) ہوگا، لیکن وہ باندھنے والے کے عاقلہ سے واپس لے گا، کیونکہ اسی نے اسے اس ذمہ داری میں ڈالا ہے۔

اور اس پر ابتداءً ضمان واجب نہیں ہوگا، حالانکہ ان میں سے ہر ایک متسبب ہے، اس لئے کہ باندھنے اور کھینچنے میں وہی نسبت ہے جو تسبیب اور مباشرت میں ہے، اس لئے کہ تلف کا تعلق کھینچنے سے ہے باندھنے سے نہیں ہے [۲]۔

اور اس کی مثال کہ مباشر یا متسبب نہ ہو یعنی وہ ضامن نہیں ہوگا، یہ ہے کہ اگر اس کی بلی کسی کبوتر کو قتل کردے تو وہ ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**العجماء جرحها جبار**" (جانور کا زخمی کرنا رائیگاں ہے) جو ابھی گذری ہے [۳]۔

شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ اگر بلی کسی پرندہ یا کھانے کی چیز

---

(۱) البدائع ۷/ ۲۷۲۔
(۲) البدائع ۷/ ۲۷۲۔
(۳) مجمع الانہر ۲/ ۶۵۹، الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۳۸۷۔

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۸۶، حاشیۃ الرملی اسی محل میں۔
(۲) الہدایہ وشروحہا ۹/ ۲۶۳۔
(۳) جامع الفصولین ۲/ ۸۵۔

کو رات یا دن میں تلف کر دے تو یہ اگر بلی کی عادت ہو تو اس کا مالک ضامن ہوگا، ورنہ اصح قول کے مطابق ضامن نہیں ہوگا[1]۔

۱۰۶- افضاء میں عمداً کرنا بھی داخل ہے، جیسا کہ اگر بلی کو کبوتر یا مرغی پر چھوڑ دے اور وہ اسے کھالے تو اگر وہ اسے اس کے پھینکتے اور ڈالتے ہی پکڑ لے تو ضامن ہوگا، ورنہ اگر اس کے بعد پکڑے تو ضامن نہیں ہوگا، اور اپنے کتے کو اکسانے کی وجہ سے ضامن ہوگا، کیونکہ کتا اس کے برانگیختہ کرنے کی وجہ سے اس کو زخمی کرنے کے لئے آلہ قرار پائے گا، تو گویا کہ اس نے اسے اپنی تلوار سے مارا[2]۔

اور اس میں پرہیز نہ کر کے سبب بننا بھی داخل ہے، پس اصل یہ ہے: سلامتی کی شرط کے ساتھ مسلمانوں کے راستہ سے گذرنا مباح ہے، اس صورت میں جس میں احتراز ممکن ہو نہ کہ اس صورت میں جس میں احتراز ممکن نہ ہو[3]۔

پس اگر اپنے جانور کو راستہ میں کھڑا کر دے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، جسے وہ اپنے کھر کے کنارے سے مار دے، کیونکہ کھڑے کرنے سے احتراز اس کے لئے ممکن تھا، اور اگر چہ کھر سے مارنے سے احتراز ممکن نہیں تھا تو وہ کھڑا کرنے اور اس کے ذریعہ راستہ کو مشغول رکھنے کی وجہ سے تعدی کرنے والا قرار پائے گا[4]، برخلاف اس صورت کے وہ اپنے اگلے یا پچھلے پاؤں سے کنکری اڑائے، یا غبار اڑائے اور کنکری کسی انسان کی آنکھ پھوڑ دے، یا غبار کسی انسان کا کپڑا خراب کر دے تو وہ ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس سے احتراز ممکن نہیں ہے، کیونکہ جانوروں کا چلنا اس سے خالی نہیں ہوتا ہے[5]۔

(۱) شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۲۱۳۔

(۲) جامع الفصولین ۲/ ۸۵، الہدایہ وشروحہا ۹/ ۲۶۴-۲۶۵، المبسوط ۲۷/ ۵۔

(۳) الہدایہ وشروحہا ۹/ ۲۵۸-۲۵۹، درر الحکام ۲/ ۱۱۱۔

(۴) الہدایہ بشروحہا ۹/ ۲۵۹۔

(۵) حوالہ بالا، مجمع الضمانات/ ۱۸۵۔

حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک کشادہ راستہ کے بارے میں تفصیل اور اختلاف ہے[1]۔

مجلّہ دفعہ (۹۳۴) میں ہے: کسی شخص کو عام گذر گاہ میں اپنے جانور کو کھڑا کرنے یا اس کے باندھنے کا حق نہیں ہے۔

اور اس میں کوتاہی کر کے سبب بننا بھی داخل ہے، اور اس کے فروع میں سے یہ ہے: اگر وہ اپنے جانور کو دوسرے کا گندم کھاتے ہوئے دیکھے اور اسے نہ روکے یہاں تک کہ وہ اسے کھالے تو صحیح یہ ہے کہ وہ ضامن ہوگا[2]۔

اور اسی کو مجلّہ نے اختیار کیا ہے، چنانچہ صراحت کی ہے: اگر جانور کسی دوسرے کا مال ہلاک کر دے اور اس کا مالک اسے دیکھے اور اسے نہ روکے تو ضامن ہوگا دفعہ (۹۲۹)۔

۱۰۷- جانور کی جنایت کا ضامن ہونے کے لئے نصوص فقہیہ میں اس کے مالک ہونے یا نہ ہونے کی قید نہیں ہے، بلکہ وہ قبضہ والا ہوگا جو اس کی لگام پر قبضہ رکھتا ہو، اور اس کے چلانے پر قادر ہو، اگر چہ مالک نہ ہو اور خواہ اس کے لئے اس سے انتفاع حلال نہ ہو اور اس میں سائس اور خادم داخل ہیں۔

نووی نے کہا ہے: ضمان اس شخص کے مال میں واجب ہوگا جو اس کے ساتھ ہو، چاہے مالک ہو یا کرایہ دار، یا عاریت پر لئے ہوئے ہو، یا غاصب ہو یا مودع ہو، یا وکیل یا اس کے علاوہ کوئی دوسرا ہو[3]۔

شرقاوی جانور کی جنایت کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ اس کی ذات سے متعلق نہیں ہوگی، بلکہ اس پر قابض شخص سے متعلق ہوگی[4]۔

(۱) المغنی ۱۰/ ۳۵۹۔

(۲) الدر المختار ۵/ ۳۹۲۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ۱۱/ ۲۲۵ طبع المطبعۃ المصریہ القاہرہ ۱۳۴۹ھ۔

(۴) حاشیۃ الشرقاوی علی شرح التحریر ۲/ ۴۵۹۔

۱۰۸- اگر جانور پر قبضہ رکھنے والے متعدد ہوں تو ضمان (جیسا کہ نصوص سے واضح ہوتا ہے) اس شخص پر ہوگا جس کا قبضہ زیادہ قوی ہو اور تصرف پر زیادہ قدرت رکھتا ہو اور برابری کے وقت ان دونوں پر ضمان ہوگا۔

کاسانی نے کہا ہے: اگر ان دونوں میں سے ایک پیچھے سے ہانکنے والا اور دوسرا آگے سے کھینچنے والا ہو تو ضمان ان دونوں پر ہوگا، کیونکہ وہ دونوں سبب بننے میں مشترک ہیں، لہذا ضمان میں بھی مشترک ہوں گے، اور اسی طرح اگر ان میں سے ایک سائق اور دوسرا سوار ہو یا ان میں سے ایک کھینچنے والا اور دوسرا سوار ہو تو ضمان ان دونوں پر ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کی طرف سے سبب ضمان پایا گیا، البتہ کفارہ صرف سوار پر واجب ہوگا، اس صورت میں جبکہ اس کا جانور کسی انسان کو روند کر مار ڈالے، اس لئے کہ صرف اس کی طرف سے براہ راست قتل پایا گیا[1]۔

اگرچہ حصکفی نے سائق کو ضامن قرار نہیں دینے کو صحیح قرار دیا ہے، کیونکہ مباشر کی طرف نسبت کرنا اولی ہے، لیکن سبب اس جگہ تنہا کام کرے گا، لہذا وہ دونوں شریک ہوں گے، جیسا کہ ابن عابدین نے اس کی تفصیل کیا ہے، اور نقل کیا ہے[2]۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: اگر جانور پر دو سوار ہوں تو ضمان ان دونوں میں سے پہلے پر ہوگا، کیونکہ وہی اس میں تصرف کرنے والا اور اس کے روکنے پر قادر ہے، البتہ اگر ان میں سے پہلا شخص بچہ یا بیمار وغیرہ ہو، اور دوسرا اس کی تدبیر کا ذمہ دار ہو تو ضمان اس پر ہوگا۔

اگر جانور کے ساتھ کھینچنے والا اور ہانکنے والا ہو تو ضمان ان دونوں پر ہوگا، کیونکہ اگر ان دونوں میں سے کوئی تنہا ہوتا تو ضامن ہوتا، لہذا اگر دونوں جمع ہوں گے تو دونوں ضامن ہوں گے، اور اگر ان دونوں کے ساتھ یا ان میں سے ایک کے ساتھ کوئی سوار بھی ہو تو اس میں دو قول ہیں:

اول: اس بنا پر ضمان دونوں پر ہوگا۔

دوم: یہ سوار پر ہوگا، کیونکہ یہ قبضہ اور تصرف کے اعتبار سے زیادہ قوی ہے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ قائد پر ہو، کیونکہ قائد رہنے پر سوار کے لئے کوئی حکم نہیں ہوتا ہے[1]۔

ب- خطرناک جانور کی جنایت کا ضمان:

۱۰۹- اور اس کی مثال مارنے والے مینڈھے، کاٹنے والے اونٹ، اور دانت کاٹنے والے گھوڑے اور کاٹنے والے کتے سے دی جاتی ہے، اسی طرح تکلیف پہنچانے والے حشرات سانپ، بچھو اور پھاڑنے والے وحشی جانور اور درندے جیسے شیر اور بھیڑیا اور شکاری پرندے جیسے چیل اور کوے سے دی جاتی ہے اور اس میں فقہاء کے مختلف مذاہب ہیں:

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ خطرناک جانور جو جان یا مال تلف کردے، اس کا ضمان ہوگا اگر اس کے مالک کی طرف سے برانگیختہ کرنا، یا ورغلانا یا چھوڑنا پایا جائے، اور یہ امام ابو یوسف کا قول ہے جنہوں نے لوگوں کے اموال میں احتیاط کے پیش نظر ان تمام صورتوں میں ضمان کو واجب قرار دیا ہے[2]، امام ابوحنیفہؒ کا اختلاف ہے[3]، اور ان حضرات نے جو فتوی دیا ہے وہ یہ ہے کہ جان اور مال[4]

---

(۱) البدائع ۷/ ۲۸۰۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۳۸۸۔

---

(۱) المغنی بالشرح الکبیر ۱۰/ ۳۵۹۔

(۲) الہدایہ بشروحہا والعنایہ ۹/ ۲۶۴، الدر المنتقی بہامش مجمع الانہر ۲/ ۶۶۲۔

(۳) البدائع ۷/ ۲۷۳۔

(۴) الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۳۹۲، مجمع الضمانات ۱۹۰، جامع الفصولین ۲/ ۸۵۔

میں جھکی ہوئی دیوار کی طرح اس میں ضمان ہوگا جیسا کہ بھڑکانے میں [۱]۔

اور برانگیختہ کرنے کی وجہ سے ضمان کی علت یہ بیان کی ہے کہ: برانگیختہ کرنے کی وجہ سے کتا اس کے زخمی کرنے کے لئے آلہ بن جاتا ہے، تو گویا کہ اس نے اسے اپنی تلوار کی دھار سے مارا [۲]۔

مالکیہ کے مذہب میں تفصیل ہے جسے دسوقی نے ذکر کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ:

اگر کاٹنے والے کتے کو کسی متعین انسان کو مار ڈالنے کے لئے اپنے پاس رکھے اور اسے مار ڈالے تو قصاص ہوگا، اس کے رکھنے سے ڈرایا گیا ہو یا نہیں۔

اور اگر غیر معین کو قتل کردے تو دیت ہوگی، اور اسی طرح اگر غیر معین کو قتل کرنے کے لئے اسے رکھے اور وہ کسی شخص کو قتل کردے تو دیت ہوگی، ڈرایا گیا ہو یا نہیں۔

اور اگر اسے کسی جائز کام کے لئے رکھے تو دیت ہوگی، اگر اسے قتل سے قبل ڈرایا گیا ہو، ورنہ اس پر کچھ نہیں ہوگا۔

اور اگر اسے کسی جائز وجہ کے بغیر رکھے تو تلف کی ہوئی چیز کا ضامن ہوگا، اس سلسلے میں ڈرانا پہلے پایا گیا ہو یا نہیں، اگر اس کا کاٹنے والا ہونا معروف ہو، ورنہ ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس صورت میں اس کا فعل جانور کے فعل کی طرح ہوگا [۳]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ خطرناک جانور کے سلسلہ میں مناسب یہ ہے کہ اسے باندھ کر رکھا جائے اور اس کے شر سے روکا جائے، جیسے کاٹنے والا کتا اور جیسے بلّی جبکہ وہ پرندہ اور کھانے کو تلف کرنے میں مشہور ہو، لہذا اگر کاٹنے والے کتے یا بلّی کو چھوڑ دے اور وہ کسی انسان کو کاٹ لے یا کھانے اور کپڑے کو تلف کردے، خواہ رات یا دن میں تو اس کی تلف کردہ چیز کا ضامن ہوگا، کیونکہ وہ اسے پالنے اور چھوڑنے کی وجہ سے تعدی کرنے والا ہے، البتہ اگر اس کے گھر میں کوئی انسان اس کی اجازت کے بغیر داخل ہوجائے اور وہ اسے کاٹ لے تو اس پر ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ وہ داخل ہونے کی وجہ سے زیادتی کرنے والا ہے، اجازت نہ لے کر کتے کے کاٹنے کا سبب بنا ہے، اور اگر مالک کی اجازت سے داخل ہو تو اس پر اس کا ضمان ہوگا، کیونکہ وہ اس کے اتلاف کا سبب بنا ہے۔

اور اسی طرح اگر ایسی بلی کو پالے جو لوگوں کے چوزے کھاتی ہو تو اس کے تلف کردہ کا ضامن ہوگا، جیسا کہ کاٹنے والے کتے میں ہوتا ہے [۱]۔

یہی شافعیہ کے نزدیک اصح ہے، جبکہ اس کی طرف سے یہ رات یا دن میں معروف ہو، محلی نے کہا ہے کہ: اس (بلی) کے بارے میں مناسب یہ ہے کہ اسے باندھ کر رکھا جائے اور اس کے شر کو روکا جائے [۲]۔

اور اگر کاٹنے والا کتا کاٹنے کے علاوہ کوئی دوسرا نقصان کرے، جیسے اگر کسی برتن میں منھ ڈال دے یا پیشاب کردے تو ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ یہ کاٹنے والے کتا کے ساتھ خاص نہیں ہے [۳]۔

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۸۵۔

(۲) جامع الفصولین ۲/ ۸۵، عن فوائد الرستغنی۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۴۴ - ۳۵۷، اور اس جگہ اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس نے اس کی حفاظت میں کوتاہی کی ہے، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۷، العقد المنظم للأحکام لابن سلمون الکنانی بہامش تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۲/ ۸۷ طبع المطبعۃ البہیۃ القاہرہ، ۱۳۰۲ھ۔

(۱) المغنی بالشرح الکبیر ۱۰/ ۳۵۸، کشاف القناع ۴/ ۱۱۹ - ۱۲۰۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۲۱۳، فتح الوہاب بشرح منہج الطلاب وحاشیۃ البجیرمی علیہ المسماہ، التجرید لنفع العبید ۴/ ۲۲۶ طبع بولاق ۱۳۰۹ھ، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۱۹۱۔

(۳) المغنی بالشرح الکبیر ۱۰/ ۳۵۸، کشاف القناع ۴/ ۱۲۰۔

چہارم: عمارتوں کے گرنے کا ضمان:

۱۱۰- فقہاء نے عمارتوں کے گرنے اور اس کے ضمان کے موضوع سے ''الحائط المائل'' کے عنوان سے بحث کیا ہے، اور دیوار کے ضمان کے بارے میں گفتگو میں اس کے ملحقات بھی داخل ہیں، جیسے برجیاں، سیڑھیاں، پرنالے اور چھجے وغیرہ، اگر دوسروں کی ملکیت میں یا عام گذرگاہ کی طرف جھکا کر بنائی گئی ہوں اور وہ احکام جو اس سے متصل ہیں۔

اگر مکان یا دیوار یا اس جیسی چیز ابتدا میں گڑبڑی کے ساتھ یا جھکی ہوئی بنائی گئی ہو یا بنانے کے بعد اس میں گڑبڑی پیدا ہوگئی ہو، فقہاء نے دونوں صورتوں میں فرق کیا ہے، چنانچہ یہ دو حالتیں ہیں:

پہلی حالت: عمارت میں اصلی خلل:

۱۱۱- وہ خلل جو عمارت میں تعمیر کے وقت سے موجود ہو، جیسے یہ کہ عام گذرگاہ کی طرف جھکی ہوئی عمارت بنائے، یا یہ کہ چھجہ یا پرنالہ یا برجی بغیر اجازت کے نکالے یا اسے دوسرے کی ملکیت میں نکالے۔

حنفیہ اور مالکیہ نے کہا ہے: اگر اس حالت میں عمارت گرجائے اور کسی انسان یا جانور یا مال کو تلف کردے تو بغیر تفصیل کے مطلقاً اس کے مالک پر ضمان ہوگا[۱]، اس میں گواہ بنانے اور مطالبہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ عمارت میں ظاہری طور پر تعدی ابتداء سے ثابت ہے، اور یہ تعمیر کے ذریعہ راستہ کی فضاء کو مشغول رکھنا ہے، اور راستہ کی فضاء گذرنے والوں کے حق میں اصل راستہ کی طرح ہے، لہذا جو اس میں کوئی چیز بنائے گا وہ تعدی کرنے والا اور ضامن ہوگا[۱]۔

اور شافعیہ ضمان کے بارے میں فرق نہیں کرتے ہیں کہ امام کی اجازت سے کھولا ہو یا اجازت کے بغیر، کیونکہ راستہ سے انتفاع انجام کی سلامتی کے ساتھ مشروع ہے، بایں طور کہ گذرنے والوں کو ضرر نہ پہنچے، اور جو اس سے پیدا ہو اس کا ضمان ہوگا، اگرچہ جائز کھولنا ہو، لیکن بند گلی میں گلی والوں کی اجازت کے بغیر جو چھجہ بنے گا اس کا ضمان ہوگا، اور ان کی اجازت کی صورت میں اس میں ضمان نہیں ہوگا[۲]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ: اگر اپنی ملکیت میں ایسی دیوار بنائے جو راستہ کی طرف یا دوسرے کی ملکیت کی طرف جھکی ہوئی ہو اور اس کی وجہ سے کوئی چیز تلف ہوجائے، یا وہ کسی چیز پر گرجائے اور اسے تلف کردے تو اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ وہ اس کی وجہ سے تعدی کرنے والا ہے، کیونکہ اسے دوسرے کی ملکیت کی فضاء یا مشترک فضاء میں تعمیر کے ذریعہ انتفاع کا حق نہیں ہے، اور اس لئے کہ اس نے اسے اپنی ملکیت سے باہر دوسرے پر گرنے کے لئے تیار کیا ہے، یہ اس کے مشابہ ہوگا کہ اگر اس میں درانتی نصب کرے تاکہ اس کے ذریعہ شکار کرے[۳]۔

دوسری حالت: بعد میں پیدا ہونے والا خلل:

۱۱۲- اگر درست تعمیر کرے پھر وہ جھک جائے یا وہ درست ہو پھر

---

(۱) جواہر الإکلیل ۲/۲۹۷، شرح الزرقانی ۸/۱۱۷، الشرح الکبیر للدردیر ۴/۳۵۶، منح الجلیل ۴/۵۵۹۔

(۱) المبسوط ۲۷/۹، الہدایہ بشروحہا ۹/۲۵۴، مجمع الضمانات ۱۸۳، درر الحکام ۲/۱۱۱، الدر المختار ۵/۳۸۵، شرح التحریر بحاشیۃ الشرقاوی ۲/۴۶۰، روضۃ الطالبین ۹/۳۲۱۔

(۲) شرح المحلی وحاشیۃ القلیوبی ۴/۱۴۸، روضۃ الطالبین ۹/۳۱۹۔

(۳) المغنی بالشرح الکبیر ۹/۵۷۱-۵۷۲۔

پھٹ جائے اور گر جائے اور اس کے گرنے کے سبب کوئی نقصان ہوجائے تو جمہور حنفیہ کا مذہب استحسانا، مالکیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کے نزدیک مختار ہے [(۱)]، اور حضرت علیؓ، شریح، نخعی اور شعبی وغیرہم تابعین [(۲)] سے مروی ہے کہ وہ اس آدمی، جانور یا مال کا ضامن ہوگا جو اس کی وجہ سے تلف ہو، بشرطے کہ اس کے مالک سے توڑنے کا مطالبہ کیا جائے اور اس پر گواہ بنالیا جائے، اور اتنی مدت گذر جائے جس کے درمیان وہ توڑنے پر قادر ہو پھر بھی نہیں کرے۔

اور یہ شافعیہ کا ایک قول ہے، چنانچہ ان حضرات نے کہا ہے: اگر اس کے لئے اس کا منہدم کرنا یا اس کا درست کرنا ممکن ہو تو وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ توڑنے اور اصلاح کرنے کو چھوڑ کر اس نے کوتاہی کی ہے [(۳)]۔

حنفیہ کے نزدیک قیاس کے مطابق ضمان نہ ہوگا، کیونکہ مالک کی طرف سے ایسا عمل نہیں پایا گیا جو تعدی ہو، کیونکہ تعمیر اس کی ملکیت میں درست تھی، اور جھکاؤ اور فضا کو مشغول رکھنا اس کا فعل نہیں ہے، لہذا ضامن نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر اس پر گواہ نہ بنایا جائے [(۴)]، اور اس بناء پر کہ ان حضرات نے اس مسئلہ کے بارے میں کہا ہے: جسے پتھر انسان کے فعل کے بغیر قتل کردے تو وہ بالا جماع رائیگاں ہے [(۵)]۔

استحسان کی وجہ وہ روایات ہیں جو صحابہ و تابعین میں سے ائمہ مذکورین سے مروی ہیں، اور یہ کہ دیوار جب مائل ہوجائے تو وہ راستہ کی فضا کو اپنی ملکیت سے مشغول کردے گا، اور اس کو اٹھانا اس کے مالک کی قدرت میں ہے، لہذا جب اس کے پاس جاکر اس کے خالی کرنے کا اس سے مطالبہ کیا جائے تو اس پر یہ لازم ہوگا، پھر جب اس پر قدرت کے باوجود باز رہے تو زیادتی کرنے والا ہوگا۔

اور اس لئے بھی کہ اگر اسے ضامن قرار نہ دیا جائے تو وہ دیوار کو منہدم کرنے سے باز رہے گا، جس کی وجہ سے راستہ پر گذرنے والے افراد اپنی جان کے خوف سے چلنا بند کردیں گے پس انہیں ضرر ہوگا، اور ضرر عام کو دور کرنا واجب ہے، اور بہت سے ضرر خاص ضرر عام کو دور کرنے کے لئے برداشت کیا جاتا ہے [(۱)]۔

اور اس کے ساتھ حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ شرط اس کے پاس جاکر کہنا ہے، گواہ بنانا ضروری نہیں ہے، کیونکہ مطالبہ کا تحقق ہوتا ہے، اور اس کی وجہ سے اس کے حق میں عذر کا معنی ختم ہوجاتا ہے، اور یہ دیوار کے مائل ہونے سے لاعلم ہونا ہے [(۲)]۔

لیکن گواہ بنانا اس لئے ضروری ہے کہ انکار کے وقت اس کو ثابت کرنا ممکن ہو تو یہ احتیاط کے باب سے ہے [(۳)]۔

مالکیہ ڈرانے کے ساتھ گواہ بنانے کی شرط لگاتے ہیں، لہذا اگر ڈرانا اور گواہ بنانا نہ ہو تو ضمان نہیں ہوگا، البتہ اگر اس کا اعتراف کرے اور کوتاہی کرے تو ضامن قرار پائے گا [(۴)]، اسی طرح ان حضرات کے نزدیک وہ گواہ بنانا معتبر ہے جو حاکم کے نزدیک ہو یا مسلمانوں کی جماعت کے نزدیک ہو اگرچہ حاکم کے پاس گواہ بنانا ممکن ہو [(۵)]۔

---

(۱) المغنی ۹/ ۵۲۷، الشرح الکبیر ۵/ ۴۵۰، الدسوقی ۴/ ۳۵۶۔

(۲) المبسوط ۲۷/ ۵، تبیین الحقائق ۶/ ۱۴۷۔

(۳) شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۴۸۔

(۴) تبیین الحقائق ۶/ ۱۴۷، الفتاوی الخیریہ لنفع البریہ، لخیر الدین الأیوبی العلمی ۲/ ۱۸۳ طبع بولاق ۱۲۷۳ھ۔

(۵) تبیین الحقائق ۶/ ۱۴۷۔

(۱) الہدایہ بشروحہا ۹/ ۲۵۳، تکملۃ البحر الرائق للطوری ۸/ ۴۰۳، المبسوط ۲۷/ ۱۲، الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۳۸۴-۳۸۵۔

(۲) المبسوط ۲۷/ ۹۔

(۳) البدائع ۷/ ۲۸۶، الہدایہ بشروحہا ۹/ ۲۵۴، درر الحکام ۲/ ۱۱۰۔

(۴) الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۳۵۶۔

(۵) سابقہ مرجع، منح الجلیل ۴/ ۵۵۹۔

۱۱۳- تقدم یا انذار کی شرطیں یہ ہیں:

اور تقدم کا معنی اس شخص سے جو اس کا مالک ہے (دیوار) توڑنے کا مطالبہ کرنا ہے [۱]، اور یہ اس طرح کہ جانے والا کہے: تیری یہ دیوار خطرناک ہے، یا کہے: جھکی ہوئی ہے، لہذا اسے توڑ دو یا اسے منہدم کرادو تاکہ وہ نہ گرے، اور نہ کسی چیز کو تلف کرے، اور اگر وہ کہے: مناسب ہے کہ اسے منہدم کردو تو یہ مشورہ ہے [۲]۔

الف- تقدم اس شخص کی طرف سے ہو جسے مطالبہ کا حق اور مصلحت حاصل ہو، اور ان حضرات نے اس کے بارے میں ان دو صورتوں میں فرق کیا ہے کہ اگر دیوار عام گذرگاہ کی طرف مائل ہو یا وہ کسی انسان کی ملکیت کی طرف مائل ہو۔

پس پہلی صورت میں ہر مکلّف کی طرف سے تقدم صحیح ہوگا چاہے وہ مسلم ہو یا غیر مسلم ہو، اور جانے والے یا قاضی کے لئے دیوار کے مالک کو بری کرنے کا حق نہیں ہے، اور نہ مطالبہ کے بعد اس کی تاخیر کا، کیونکہ یہ عام لوگوں کا حق ہے، اور عام لوگوں کے حق میں اس کا تصرف جیسا کہ حصکفی ''ذخیرہ'' سے نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں، ان چیزوں میں نافذ ہوگا جو ان کے حق میں نافع ہوں نہ کہ ان چیزوں میں جو ان کے لئے ضرررساں ہوں [۳]۔

اور دوسری صورت میں تقدم صرف اس مالک کی طرف سے صحیح ہوگا جس کی ملکیت کی فضا کو دیوار نے مشغول کردیا ہے، اسی طرح اس کو بری کرنے اور تاخیر کا حق ہوگا [۴]۔

بلکہ مجلّہ دفعہ (۹۲۸) میں صراحت ہے کہ اگر دیوار خاص راستہ کی طرف جھکی ہوئی ہو تو یہ ضروری ہے کہ تقدم اس شخص کی طرف سے ہو، جسے اس راستہ میں گذرنے کا حق حاصل ہو۔

ب- مطالبہ دیوار کے گرنے سے اتنی مدت پہلے ہو کہ اس کے درمیان توڑنے پر قادر ہو، اس لئے کہ مزدوروں کو حاضر کرنے پر قادر ہونے کی مدت شرع میں مستثنیٰ ہے [۱]۔

ج- تقدم دیوار کے جھکنے کے بعد ہو، لہذا اگر جھکنے سے پہلے مطالبہ کیا جائے تو صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ تعدی نہیں ہے۔

د- تقدم اس کے پاس ہو جو (دیوار) کو توڑنے کا مالک ہے، جیسے مالک، نابالغ کا ولی، اس کا وصی، مجنون کا وصی، راہن اور اسی طرح واقف، وقف کا نگراں اور ایک شریک [۲] برخلاف مرتہن، مستاجر اور مودع کے، اس لئے کہ: ان کو تصرف پر قدرت نہیں ہے، لہذا ان سے دیوار کے منہدم کرنے کا مطالبہ مفید نہیں ہوگا، اور ان میں انذار (ڈرانا) معتبر نہیں ہے، جیسا کہ دردیر نے کہا ہے [۳] اور اسی وجہ سے یہ لوگ اس چیز کے ضامن نہیں ہوں گے جو اس کے گرنے سے تلف ہوجائے، بلکہ حصکفی نے کہا ہے: سرے سے سکونت اختیار کرنے والے اور مالک پر ضمان نہیں ہے [۴]۔

اور یہ شرطیں اس وقت ہوں گی جیسا کہ دسوقی نے کہا ہے جب کہ وہ جھکے ہوئے ہونے کا انکار کرے، اور اگر وہ اس کا اقرار کرنے والا ہو تو یہ شرط نہیں ہوگی [۵]۔

۱۱۴- شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ عمارت کے گرنے سے مطلقاً ضمان

(۱) رد المحتار ۵/ ۳۸۵، تکملۃ البحر الرائق للطوری ۸/ ۴۰۳۔
(۲) رد المحتار ۵/ ۳۸۴۔
(۳) الدر المختار ۵/ ۳۸۵۔
(۴) المبسوط ۲۷/ ۱۳، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۴۰۴، مجمع الانہر ۲/ ۶۵۸، ۶۵۹، المغنی بالشرح الکبیر ۹/ ۵۷۳، ۵۷۴۔

(۱) رد المحتار ۵/ ۳۸۴، قہستانی سے منقول ہے۔
(۲) الدر المختار ۵/ ۳۸۴، مجمع الانہر ۲/ ۶۵۸، مجمع الضمانات رص ۱۸۲۔
(۳) الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۳۵۶۔
(۴) الدر المختار ۵/ ۳۸۵۔
(۵) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۶۔

واجب نہیں ہوگا اگر وہ درست تعمیر کے بعد جھک جائے، اگر چہ اس کی طرف تقدم ہوا اور اس پر گواہ بنالیا جائے۔

نووی نے کہا ہے: اگر اس کے منہدم کرنے اور اس کی درستی پر قدرت نہیں رکھتا ہو تو قطعاً ضمان نہیں ہوگا، اور اسی طرح اصح قول کے مطابق اگر قدرت رکھتا ہو تو بھی ضمان نہیں ہوگا، اور کوئی فرق نہیں ہے کہ اس سے حاکم یا اس کے علاوہ کوئی دوسرا شخص توڑنے کا مطالبہ کرے، یا مطالبہ نہ کرے [۱] اور یہی قیاس کا تقاضا ہے، جیسا کہ گذرا، اور اس کی وجہ یہ ہے: اس نے اپنی ملکیت میں تعمیر کی اور ہلاکت اس کے فعل کے بغیر حاصل ہوئی ہے [۲]، اور بذات خود جھکنا اس کے فعل سے حاصل نہیں ہوا [۳]، اور جو ابتدا میں قابل ضمان نہ ہو وہ حالت کے بدلنے سے بعد میں قابل ضمان نہیں ہوگا [۴]۔

بعض حنابلہ کا مذہب اور یہی ابن ابی لیلی، ابوثور اور اسحاق کا قول ہے کہ وہ تلف شدہ چیز کا ضامن ہوگا اگر چہ توڑنے کا مطالبہ نہ کیا جائے، اور یہ اس وجہ سے کہ وہ اسے جھکی ہوئی حالت میں چھوڑنے کی وجہ سے تعدی کرنے والا ہوگا، لہذا اس چیز کا ضامن ہوگا جو اس کی وجہ سے تلف ہو، جیسا کہ اگر اسے ابتدا میں جھکی ہوئی بنائے، اور اس لئے کہ اگر اس کے منہدم کرنے کا مطالبہ کیا جائے پھر وہ نہیں کرے تو جو چیز تلف ہوجائے اس کا ضامن ہوگا، تو اگر یہ ضمان کا سبب نہیں ہوتا تو مطالبہ کی وجہ سے ضامن نہیں ہوتا جیسا کہ اگر وہ جھکی ہوئی نہیں ہوتی یا اس کی ملکیت کی طرف جھکی ہوئی ہوتی [۵]۔

لیکن امام احمد نے ضمان نہ ہونے کی صراحت کی ہے (جیسا کہ

(۱) روضۃ الطالبین ۹/۳۲۱۔

(۲) روضۃ الطالبین ۹/۳۲۱۔

(۳) شرح المحلی علی المنہاج ۴/۱۴۸، شرح التحریر وحاشیۃ الشرقاوی ۲/۴۵۹۔

(۴) حاشیۃ الشرقاوی علی شرح التحریر ۲/۴۵۹۔

(۵) المغنی ۹/۵۷۲، الشرح الکبیر مع المغنی ۵/۴۵۱۔

ابن قدامہ کہتے ہیں)، لیکن اگر دیوار کے منہدم کرنے کا مطالبہ کیا جائے تو امام احمد نے اس کے بارے میں توقف فرمایا ہے، اور بعض اصحاب کا مذہب ہے کہ اس میں ضمان واجب ہوگا [۱]۔

بہر حال عمارتوں کے گرنے سے واجب ہونے والے ضمان اس کے قائلین حضرات کے نزدیک یہ ہے:

الف- اس کی وجہ سے جو انسانی جانیں تلف ہوجائیں، تو اس میں عمارت کے مالک کے عاقلہ پر دیت ہوگی۔

ب- اس کی وجہ سے جو اموال تلف ہوجائیں تو وہ عمارت کے مالک پر ہوگا، کیونکہ عاقلہ مال کا تاوان نہیں دیتے ہیں [۲]۔

ج- حنفیہ کے نزدیک مالک پر کفارہ واجب نہیں ہوگا، اور وہ میراث اور وصیت سے محروم ہوگا، کیونکہ یہ سبب کے ذریعہ قتل ہوا ہے، اور یہ اس لئے کہ اس نے براہ راست قتل نہیں کیا ہے، اور ضمان کے سلسلہ میں مباشر کے ساتھ خلاف اصل صرف خون کو رائیگاں ہونے سے بچانے کے لئے لاحق کیا گیا ہے، لہذا کفارہ اور میراث سے محرومی کے بارے میں اصل پر باقی رہے گا [۳]۔

شافعیہ اور جمہور کے نزدیک یہ احکام میں قتل خطا کے ساتھ ملحق ہے، اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک قتل بہ سبب نہیں ہے، لہذا اس میں کفارہ ہوگا اور میراث اور وصیت سے محرومی ہوگی، کیونکہ شارع نے اسے قاتل کے درجہ میں رکھا ہے [۴]۔

(۱) المغنی بالشرح الکبیر ۹/۵۷۲۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار ۵/۳۸۵۔

(۳) الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۳۴۲-۳۸۱، تبیین الحقائق و حاشیۃ الشلبی ۶/ ۱۴۳-۱۴۴، الکفایہ شرح الہدایہ تصرف کے ساتھ ۹/ ۱۴۸، بدائع الصنائع ۷/ ۲۷۴۔

(۴) الہدایہ بشروحہا ۹/ ۱۴۸، القوانین الفقہیہ/ ۲۸۸، شرح الخرشی ۸/ ۴۹، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۵/ ۱۰۲، شرح المحلی بحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۶۲، المغنی بالشرح الکبیر ۱۰/ ۳۷، ۷/ ۱۶۱-۱۶۲۔

پنجم: اشیاء کے ذریعہ تلف کرنے کا ضمان:

۱۱۵- اشیاء کے ذریعہ تلف کرنا اکثر انہیں گذرگاہوں اور راستوں پر ڈال دینے کے سبب ہوتا ہے یا اسے ایسی جگہوں پر رکھ دینے کے سبب ہوتا ہے، جو اس کے رکھنے کے لئے خاص نہ ہوں۔

ممکن ہے کہ اشیاء کو دو حصوں میں تقسیم کیا جائے، ایک خطرناک، دوسرے عام اشیاء جو خطرناک نہ ہوں۔

پہلی قسم:

عام غیر خطرناک اشیاء کے ذریعہ حاصل ہونے والے تلف کا ضمان:

۱۱۶- فقہاء کے نزدیک عام غیر خطرناک اشیاء کے ذریعہ حاصل ہونے والے تلف کے مسائل کی بنیاد ان قواعد اور اصول پر ہے:

اول: جس جگہ سامان رکھنے والے کو اپنی چیزیں رکھنا جائز ہو، اس جگہ سامان کے رکھنے سے اگر کوئی ضرر ہو تو رکھنے والا ضامن نہ ہوگا، کیونکہ شرعی جواز ضمان کے منافی ہے۔

دوم: جس جگہ اس کو اپنی اشیاء رکھنا جائز نہ ہو، اس جگہ سامان رکھنے سے اگر ضرر پیدا ہو تو اس کا ضامن ہوگا، جب تک وہ چیز اس جگہ میں رہے، اور اگر وہ اس جگہ سے ہٹ جائے تو ضامن نہیں ہوگا(۱)۔

سوم: جو شخص کوئی ایسا کام کرے جس کی اجازت اس کو حاصل نہ ہو تو اس کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے ضرر کا ضامن ہوگا(۲)۔

(۱) جامع الفصولین ۸۸/۲، فتاوی قاضی ظہیر الدین سے بعض تصرف کے ساتھ منقول ہے۔

(۲) سابقہ مرجع تصرف کے ساتھ۔

چہارم: مسلمانوں کے راستہ میں گذرنا مباح ہے، البتہ جن نقصانات سے بچنا ممکن ہو ان سے سلامتی شرط ہے(۱)۔

پنجم: متسبب (سبب بننے والا) اگر وہ تعدی کرنے والا ہو تو ضامن ہوگا، ورنہ ضامن نہیں ہوگا، اور مباشر مطلقاً ضامن ہوگا(۲)۔

اور وہ جزئیات جن سے یہ اصول پیدا ہوتے ہیں، یہ ہیں:

الف- جو شخص گھڑا یا کوئی چیز ایسے راستہ میں رکھے جس کا وہ مالک نہ ہو، اور اس کی وجہ سے کوئی چیز تلف ہوجائے تو ضامن ہوگا، اور اگر وہ پہلے رکھی ہوئی چیز دوسری طرف (یعنی راستہ کے علاوہ) ہٹ جائے پھر اس سے کوئی چیز تلف ہوجائے تو اس کا رکھنے والا بری قرار پائے گا ضامن نہیں ہوگا(۳)۔

ب- اگر راستہ میں سامان فروخت کرنے کے لئے بیٹھ جائے اور اس کے بیٹھنے کی وجہ سے کوئی چیز تلف ہوجائے تو اگر امام کی اجازت سے بیٹھے گا تو اس کا ضامن نہیں ہوگا، اور اگر ان کی اجازت کے بغیر بیٹھے گا تو اس کا ضامن ہوگا(۴)، ضمان کے سلسلہ میں حنابلہ کے دو قول ہیں(۵)۔

ج- اگر گھڑا کسی دیوار پر رکھے اور ہوا اسے گرادے اور اس کے گرنے کی وجہ سے کوئی چیز تلف ہوجائے تو ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے رکھنے کی وجہ سے اس کے فعل کا اثر ختم ہوگیا اور وہ اس رکھنے میں تعدی کرنے والا نہیں ہے، بایں طور کہ اس نے گھڑے کو محفوظ جگہ میں رکھا تھا، لہذا اس کی طرف تلف منسوب نہیں ہوگا(۶)۔

(۱) الدر المختار ۳۸۶/۵، شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۱۴۸/۴۔

(۲) رد المحتار ۳۸۶/۵۔

(۳) جامع الفصولین ۸۸/۲۔

(۴) جامع الفصولین ۸۸/۲۔

(۵) الشرح الکبیر مع المغنی ۴۴۹/۵۔

(۶) جامع الفصولین ۸۸/۲، الزیادات کی طرف اشارہ ہے، الفتاوی الخانیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۴۵۸/۳ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت۔

د- اگر راستہ میں اپنے جانور یا اپنے موٹر کار پر کوئی چیز لاد دے اور لادی اور وہ لدی ہوئی چیز کسی چیز پر گر جائے اور اسے تلف کردے، یا وہ کسی چیز سے ٹکرا جائے اور اسے توڑ دے تو لادنے والا ضامن ہوگا، کیونکہ راستہ میں سلامتی کے ساتھ کوئی چیز لادنا مباح ہے، اور اس لئے کہ یہ اس کے فعل کا اثر ہے، اور اگر کوئی آدمی بوجھ کی وجہ سے پھسل جائے تو ضامن ہوگا، کیونکہ یہی رکھنے والا ہے، لہذا اس کے فعل کا اثر ختم نہیں ہوگا[1]۔

ھ- اگر راستہ میں چھلکا ڈال دے اور اس کی وجہ سے کوئی جانور پھسل جائے تو ضامن قرار پائے گا، کیونکہ اس کی اجازت اس کو نہیں ہے[2] اور یہی شافعیہ کے نزدیک صحیح ہے، اور صحیح کے مقابلے میں ان کے نزدیک یہ قول ہے کہ یہ قابل ضمان نہیں ہے، اس لئے کہ مذکورہ چیز کے ڈالنے کے بارے میں درگذر کرنے کا رواج ہے[3]۔

اسی طرح اگر راستہ میں پانی چھڑک دے اور اس کی وجہ سے کوئی جانور تلف ہوجائے تو وہ ضامن ہوگا[4]، اور قلیوبی نے کہا ہے: یہ قابل ضمان نہیں ہے اگر عام مصلحت کے لئے ہو اور معمول سے تجاوز نہ کرے، ورنہ پانی ڈالنے والے پر اس کا ضمان ہوگا، کیونکہ وہی مباشر ہے[5]۔

(۱) مجمع الانہر والدر المنتقی بہامشہ ۲/ ۶۵۳، الدر المختار ۵/ ۳۸۲، الفتاوی الخانیہ ۳/ ۴۵۸۔

(۲) جامع الفصولین ۲/ ۸۸۔

(۳) شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۱۴۹، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۲۲۔

(۴) رد المحتار ۵/ ۳۸۱، الفتاوی الخانیہ ۳/ ۴۵۸۔

(۵) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۴/ ۱۴۹، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۲۳۔

دوسری قسم:

خطرناک اشیاء کے ذریعہ حاصل ہونے والے تلف کا ضمان:

۱۱۷- حضرت ابوموسی اشعریؓ نے نبی کریم علیہ السلام سے روایت کی ہے: **"إذا مر أحدكم في مسجدنا أو في سوقنا، ومعه نبل، فليمسك على نصالها. أوقال: فليقبض بكفه. أن يصيب أحدا من المسلمين منها بشئ"**[1] (جب تم میں سے کوئی شخص ہمارے مسجد یا ہمارے بازار سے گذرے اور اس کے ساتھ تیر ہو تو اس کے پھل کو پکڑے رہے، یا فرمایا کہ اسے اپنے ہاتھ سے پکڑ لے تا کہ وہ مسلمانوں میں سے کسی کو نہ لگ جائے)۔

اور "الفروع" میں ہے: اگر قصاب کے ہاتھ سے کلہاڑی چھوٹ جائے جس سے وہ ہڈی توڑ رہا تھا اور کسی انسان کے عضو کو تلف کردے تو وہ ضامن قرار پائے گا، اور یہ (قتل) خطاء ہے[2]، اور اس مسئلہ میں ضمان کی تعلیل اس کے سوا نہیں کی جاسکتی کہ دھاردار آلہ کی حفاظت میں کوتاہی کی گئی، اور استعمال کے دوران احتراز نہیں کیا گیا ہے، پس ضرر واقع ہونے کی وجہ سے تعدی پر استدلال کیا جائے گا اور اس کے قائم مقام قرار دیا جائے گا۔

حنفیہ نے کہا ہے: خطرناک اشیاء پر قابض شخص کو ان نقصانات کا ضامن قرار دیا جائے گا، جو ان سے اس کے فعل کی وجہ سے ہوں، اور جو اس کے فعل کے بغیر ہوں اس کا ضامن نہیں ہوگا۔

(۱) حدیث: "إذا مر أحدكم في مسجدنا" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۲۴) اور مسلم (۴/ ۲۰۱۹) نے کی ہے۔

(۲) واقعات المفتین لقدری آفندی الشیخ عبدالقادر بن یوسف ص ۶۴ طبع اول بولاق، ۱۳۰۰ھ اور ملاحظہ کریں دوسری جزئیات، مجمع الانہر ۲/ ۶۶۱، لسان الحکام لابن الشحنہ ص ۱۰۸۔

اور اس سلسلہ میں ان کی بعض عبارتیں درج ذیل ہیں:

الف - اگر بندوق سے بارود اس کے فعل کی وجہ سے نکلے اور کسی آدمی یا مال کو لگ جائے تو ضامن قرار پائے گا، اس پر قیاس کرتے ہوئے کہ اگر لوہار کے ضرب سے چنگاری اڑے اور وہ راستہ میں کسی گذرنے والے کے کپڑے کو لگ جائے تو لوہار ضامن قرار پائے گا[۱]۔

ب - اگر ہوا چلے اور آگ اڑا کر بندوق پر ڈال دے اور بارود نکل جائے تو ضمان نہیں ہوگا[۲]۔

ج - اگر وہ زند جو مجرب بندوق سے متصل ہوتا ہے جو ہمارے زمانہ میں استعمال کی جاتی ہے، بذات خود بارود پر گر جائے اور اس کی گولی یا اس کے اندر کی چیز نکل جائے اور وہ مال یا کسی آدمی کو تلف کردے تو ضمان نہیں ہوگا[۳]۔

ٹکرانے کا ضمان:

فقہاء نے ٹکرانے کے حوادث کو ذکر کیا ہے، اور انسان و جانور کے ٹکرانے اور اشیاء مثلاً کشتی وغیرہ کے ٹکرانے کے مابین فرق کیا ہے۔

اول: انسان کا ٹکرانا:

۱۱۸ - حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر دو گھوڑ سوار آپس میں غلطی سے ٹکرا جائیں اور اس کی وجہ سے دونوں مرجائیں تو ہر گھوڑ سوار کا عاقلہ دوسرے کی دیت کا ضامن ہوگا، اگر وہ دونوں پشت سر کے بل گریں اور اگر وہ دونوں اپنے چہروں کے بل گریں تو ان کا خون رائیگاں ہوگا، اور اگر دونوں عمداً ایسا کریں تو ہر ایک کے عاقلہ پر نصف دیت ہوگی اور اگر ان میں سے ایک اپنے چہرہ کے بل گرے تو صرف اس کا خون رائیگاں ہوگا۔

اگر دو شخص ایک رسی کھینچیں اور رسی ٹوٹ جائے، اور وہ دونوں پشت سر کے بل گریں اور مرجائیں تو ان دونوں کا خون رائیگاں ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کی موت اپنی قوت سے ہوئی ہے، اور اگر وہ دونوں چہرے کے بل گریں تو ان میں سے ہر ایک کی دیت دوسرے پر ہوگی، اس لئے کہ وہ اپنے ساتھی کی قوت کی وجہ سے مرا ہے[۱]۔

مالکیہ کے نزدیک اگر دو مکلّف آپس میں عمداً ٹکرا جائیں یا وہ دونوں رسی کھینچیں اور دونوں ایک ساتھ مرجائیں تو اس صورت میں نہ تو قصاص ہوگا اور نہ دیت ہوگی اور اگر ان میں سے صرف ایک مرجائے تو قصاص ہوگا۔

اور اگر وہ دونوں غلطی سے ٹکرائیں اور دونوں مرجائیں تو ان میں سے ہر ایک کی دیت دوسرے کے عاقلہ پر ہوگی، اور اگر ان میں سے ایک مرجائے تو اس کی دیت باقی رہ جانے والے پر ہوگی۔

اور اگر رسی کا کھینچنا کسی مصلحت کی وجہ سے ہو تو نہ قصاص ہوگا اور نہ دیت ہوگی، جیسا کہ رسی بنانے والوں کے مابین واقع ہوتا ہے، لہذا اگر دو رسی بنانے والے رسی اس کی درستگی کے لئے کھینچیں اور وہ دونوں یا ان میں سے ایک مرجائے تو اس کا خون رائیگاں ہوگا۔

اور اگر دو بچے ٹکرا جائیں اور مرجائیں تو ان میں سے ہر ایک کی دیت دوسرے کے عاقلہ پر ہوگی، چاہے یہ ٹکرانا یا رسی کھینچنا ارادہ سے ہو یا بلا ارادہ ہو، کیونکہ بچوں کے عمداً فعل کا حکم خطأً کی طرح ہے[۲]۔

(۱) جامع الفصولین، حاشیۃ خیر الدین الرملی ۲/۸۹-۹۰۔

(۲) حاشیۃ الرملی علی جامع الفصولین ۸۹ آخری سطر۔

(۳) سابقہ حاشیہ ۲/۹۰۔

(۱) ابن عابدین، الدر المختار ۵/۳۸۸-۳۸۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/۲۴۷۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے: اگر دو شخص بے ارادہ ٹکرا جائیں (خواہ دونوں سوار ہوں یا پیادہ، یا ایک سوار اور ایک پیادہ مگر لمبا ہو) تو ان میں سے ہر ایک کے عاقلہ پر دیت مخففہ کا نصف ہوگا، کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے فعل اور اپنے ساتھی کے فعل کی وجہ سے ہلاک ہوا ہے، پس نصف خون رائیگاں قرار پائے گا، اور اس لئے بھی کہ یہ خطأ محض ہے، اور اس کے مابین کوئی فرق نہیں ہے کہ وہ اوندھے منھ گرے ہوں یا چت، یا ان میں سے ایک اوندھا ہو اور دوسرا چت۔

اور اگر دونوں ٹکرانے کا قصد کریں تو ان میں سے ہر ایک کے عاقلہ پر دوسرے کے ورثا کے لئے دیت مغلظہ کا نصف ہوگا، کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے اور اپنے ساتھی کے فعل کی وجہ سے ہلاک ہوا ہے، پس نصف ضائع ہوجائے گا، اور اس لئے بھی کہ اس صورت میں قتل شبہ عمد ہے، لہذا دیت مغلظہ ہوگی، اگر ان میں سے ایک مرجائے اور دوسرا زندہ ہو تو قصاص نہیں ہوگا، کیونکہ اکثر ٹکرانا موت کا سبب نہیں ہوتا ہے، اور صحیح یہ ہے: ان میں سے ہر ایک کے ترکہ میں دو کفارے ہوں گے، ان میں سے ایک اپنے آپ کو قتل کرنے کی وجہ سے، اور دوسرا اپنے ساتھی کو قتل کرنے کی وجہ سے، اس لئے کہ دونوں دو جانوں کے ہلاک کرنے میں شریک ہیں، اس بنیاد پر کہ کفارہ میں تجزی نہیں ہوتی ہے۔

اور ان میں سے ہر ایک کے ترکہ میں دوسرے کی دیت کی نصف قیمت ہوگی، اس لئے کہ دونوں اتلاف میں شریک ہیں، ان میں سے ہر ایک کا فعل اپنے نفس کے حق میں رائیگاں ہوگا۔

اور اگر وہ دونوں رسی کھینچیں اور وہ ٹوٹ جائے اور وہ دونوں گر جائیں اور مر جائیں تو ان میں سے ہر ایک کے عاقلہ پر دوسرے کی دیت کا نصف ہوگا، چاہے وہ دونوں اوندھے منھ گرے ہوں یا چت، یا ان میں سے ایک اوندھا اور دوسرا چت گرے، اور اگر اس رسی کو ان دونوں کے علاوہ کوئی کاٹ دے تو ان دونوں کی دیت کاٹنے والے کے عاقلہ پر ہوگی[1]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ دو گھوڑ سوار ٹکرا جائیں تو دونوں ٹکرانے والوں میں سے ہر ایک پر دوسرے کی جان یا جانور یا مال کا ضمان ہوگا جو تلف ہوجائے، چاہے وہ دونوں آگے کی طرف گرے ہوں یا پیچھے کی جانب گرے ہوں، کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے ٹکر دینے کی وجہ سے مرا ہے، وہ صرف محل جنایت سے قریب ہوا ہے، لہذا دوسرے پر اس کا ضمان لازم ہوگا، جیسا کہ اگر وہ جانور کھڑا ہوتا، جب یہ ثابت ہوگیا تو اگر دونوں جانوروں کی قیمت مساوی ہو تو دونوں ایک دوسرے کا بدلہ ہوجائیں گے، اور دونوں ساقط ہوجائیں گے، اور اگر ان میں سے ایک کی قیمت دوسرے سے زیادہ ہو تو اس کے مالک کو زائد قیمت ملے گی، اور اگر ان میں سے ایک جانور مر جائے تو دوسرے پر اس کی قیمت ہوگی، اور اگر اس میں نقص پیدا ہوجائے تو اس پر اس کے نقص کا (تاوان) ہوگا۔

پس اگر ان میں سے ایک دوسرے کے آگے چل رہا ہو پھر اسے دوسرا پالے اور اسے ٹکر دے دے اور اس کی وجہ سے دونوں جانور مر جائیں یا ان میں سے ایک مر جائے تو پیچھے والے پر ضمان ہوگا، کیونکہ وہی ٹکر دینے والا اور دوسرا ٹکر کھایا ہوا ہے، پس وہ واقف (کھڑے ہوئے) کے درجہ میں ہوگا۔

اور اگر ان میں سے ایک چل رہا ہو اور دوسرا کھڑا ہو تو چلنے والے پر کھڑے ہونے والے کے جانور کی قیمت ہوگی، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، کیونکہ چلنے والا ہی ٹکرا دینے والا اور تلف کرنے والا ہے، تو ضمان اس پر ہوگا اور اگر وہ یا اس کا جانور مر جائے تو وہ رائیگاں ہوگا، کیونکہ اسی نے اپنے آپ کو اور اپنے جانور کو تلف کیا ہے، اور اگر

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/۸۹-۹۰۔

کھڑا رہنے والا ہٹ جائے اور ٹکراؤ اس کے ہٹنے سے ہوجائے تو وہ دونوں چلنے والوں کی طرح ہوں گے، کیونکہ تلف ان دونوں کے فعل کی وجہ سے حاصل ہوا ہے، اور اگر کھڑا ہونے والا اپنے کھڑا ہونے میں تعدی کرنے والا ہو جیسے کہ وہ تنگ راستہ میں کھڑا ہو تو ضمان اس پر ہوگا چلنے والے پر نہیں ہوگا، کیونکہ تلف اس کی تعدی کی وجہ سے حاصل ہوا ہے، لہذا ضمان اسی پر ہوگا، جیسا کہ اگر راستہ میں پتھر رکھ دے یا تنگ راستہ میں بیٹھ جائے اور اس کی وجہ سے کسی انسان کو ٹھوکر لگ جائے۔

اور اگر دو چلنے والے اشخاص ٹکرا جائیں اور وہ دونوں مرجائیں تو ان میں سے ہر ایک کے عاقلہ پر دوسرے کی دیت ہوگی، یہ حضرت علیؓ سے مروی ہے، اور اس جگہ ضمان کے بارے میں اختلاف اس اختلاف کی طرح ہے جبکہ دو گھوڑ سوار ٹکرا جائیں، البتہ اس جگہ ضمان میں مقاصہ (ایک دوسرے کا بدلہ) نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اس شخص پر ہے جس کا حق نہیں ہے، کیونکہ ضمان ان دونوں کے عاقلہ پر ہے اور اگر ایسا ہو کہ جن کا حق ہے ان ہی لوگوں پر ضمان ہو، عاقلہ ہی وارث ہوں یا یہ کہ ضمان دونوں ٹکرانے والوں پر ہو تو دونوں ایک دوسرے کا بدلہ ہو جائیں گے اور قصاص واجب نہیں ہوگا، چاہے ان دونوں کا ٹکرانا عمداً ہو یا خطأً، کیونکہ ٹکرانا اکثر قتل نہیں کرتا ہے، پس اس کے ذریعہ ہونے والا قتل عمد کے باوجود خطأً ہے [۱]۔

دوم: اشیاء یعنی کشتیوں اور موٹر کاروں کا ٹکرانا:

۱۱۹ - فقہاء نے کہا ہے کہ اگر ٹکرانا کسی آفت کے سبب ہو یا اچانک ہو، جیسے ہوا کا چلنا یا آندھیوں کا آنا تو کسی پر ضمان نہیں ہوگا۔

اور اگر ٹکرانا دونوں کشتیوں میں سے کسی ایک کے ناخدا یا دونوں موٹر کاروں میں سے کسی ایک کے ڈرائیور کی کوتاہی کی وجہ سے ہو، تو ضمان صرف اسی پر ہوگا۔

اور کوتاہی کا معیار جیسا کہ ابن قدامہ کہتے ہیں، یہ ہے کہ ناخدا اور اسی طرح ڈرائیور اپنی کشتی یا اپنی موٹر کار کو روکنے یا اسے دوسرے سے پیچھے ہٹانے پر قدرت رکھتا ہو پھر بھی ایسا نہ کرے، یا اس کے لئے دوسری طرف اس کو لوٹا دینا ممکن ہو اور وہ ایسا نہ کرے یا کشتی کی رسیاں اور کارندے وغیرہ پورے نہ ہوں [۱]۔

اور اگر دونوں کشتیوں میں سے ایک کھڑی ہو اور دوسری چل رہی ہو تو کھڑی رہنے والی پر کچھ نہیں ہوگا، اور چلنے والی پر کھڑی رہنے والی کا ضمان ہوگا، اگر نگراں کوتاہی کرنے والا ہو۔

اور اگر وہ دونوں کشتیاں مساوی طور پر چلنے والی ہوں بایں طور کہ دونوں دریا میں ہوں، یا ٹھہرے ہوئے پانی میں تو تعدی کرنے والا دوسرے کی کشتی کا ضامن ہوگا، اس میں جو مال یا آدمی ہو۔

لیکن اگر دونوں برابر نہ ہوں بایں طور کہ ان میں سے ایک نیچے اترنے والی ہو اور دوسری اوپر چڑھنے والی تو اترنے والی پر چڑھنے والی کا ضمان ہوگا، کیونکہ وہ اس پر اوپر سے اتر رہی ہے، تو وہی اس کے ڈوبنے کا سبب ہوگی، پس اترنے والی چلنے والی کے درجے میں، اور چڑھنے والی کھڑی رہنے والی کے درجہ میں ہوگی، البتہ اگر کوتاہی چڑھانے والے کی طرف سے ہو تو ضمان اسی پر ہوگا، کیونکہ یہی تعدی کرنے والا ہے [۲]۔

شافعیہ نے کشتیوں کے ٹکرانے کے بارے میں کہا ہے: دونوں کشتیاں دو جانوروں کی طرح ہیں، اور دونوں ملاح دو سواروں کی طرح ہیں، اگر دونوں کشتیاں ان دونوں کی ہوں [۳]۔

---

(۱) المغنی بالشرح الکبیر ۱۰/ ۳۵۹-۳۶۰۔

(۱) المغنی بالشرح الکبیر ۱۰/ ۳۶۱۔

(۲) الشرح الکبیر مع المغنی ۵/ ۴۵۶-۴۵۷۔

(۳) شرح المحلی علی المنہاج بحاشیتی القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۵۱-۱۵۲۔

ابن جزی نے اپنے اس قول کو مطلق رکھا ہے: اگر دو سواریاں اپنے چلنے کی حالت میں ٹکرا جائیں، اور ان میں سے ایک یا وہ دونوں ٹوٹ جائیں تو اس میں ضمان نہیں ہوگا [۱]۔

ضمان کا نہ ہونا:

ضمان عام طور پر بہت سے اسباب کی وجہ سے ختم ہوجاتا ہے جن میں سے اہم یہ ہیں:

الف-حملہ کرنے والے کو دفع کرنا:

۱۲۰ - حملہ کرنے والے کو دفع کرنے میں گناہ کی نفی اور ضمان کے نہ ہونے کے لئے عام طور پر حسب ذیل شرائط ہیں:

ا-حملہ موجود ہو، اور حملہ کرنے والا اپنے ہتھیار یا اپنی تلوار کو سونت کر بلند کئے ہوئے ہو، اور اس سے ہلاکت کا اندیشہ ہو [۲]، بایں طور کہ جس پر حملہ کیا جارہا ہے اسے کسی طاقت کا سہارا لینا ممکن نہ ہو تا کہ اپنی طرف سے اس کو دفع کرسکے [۳]۔

۲- پہلے حملہ آور کو بتادے اور ڈرادے اگر وہ خطاب کو سمجھتا ہو جیسے آدمی ہو [۴]، اور یہ اس طرح کہ اسے اللہ کی قسم دلائے، پس کہے کہ: میں تجھے اللہ کی قسم دلاتا ہوں کہ میرا راستہ چھوڑ دو، تین مرتبہ کہے یا اسے نصیحت کرے یا اسے ڈانٹے شاید وہ باز آجائے، لیکن بات سمجھنے والا نہ ہو مثلاً بچہ، اور مجنون ہو (اور ان ہی دونوں کے حکم میں جانور ہے) تو ان کو ڈرانا بے کار ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ قتال

(۱) القوانین الفقہیہ ر ۲۱۸۔

(۲) الوجیز ۲ر ۱۸۵۔

(۳) الدرالمختار ۵ر ۳۵۱۔

(۴) جواہر الإکلیل ۲ر ۲۹۷۔

میں جلدی نہ کرے، ورنہ ڈرانا نہیں ہوگا، خرشی نے کہا ہے: اور ظاہر یہ ہے: ڈرانا مستحب ہے [۱]، اور یہی وہ ہے جو دردیر نے کہا ہے کہ ڈرانا مندوب ہے [۲]۔

اور غزالی نے کہا ہے: ہر مدافعت میں پہلے ڈرانا واجب ہے، البتہ انسان کے حرم کی طرف روشن دان سے دیکھنے کی صورت میں ڈرانا نہیں ہوگا [۳]۔

۳-اسی طرح شرط ہے کہ دفع کرنا درجہ بدرجہ ہو، لہذا جب تک اسے قول کے ذریعہ دفع کرنا ممکن ہوگا تو ضرب کے ذریعہ دفع نہیں کیا جائے گا، اور جب تک اسے مار پیٹ کے ذریعہ دفع کرنا ممکن ہو تو قتل کے ذریعہ دفع نہیں کیا جائے گا [۴]، اور یہ اس سلسلہ میں مقررہ فقہی قواعد کی تطبیق کے پیش نظر ہے۔

جیسے یہ قاعدہ: "الضرر الأشد یزال بالضرر الأخف" (بڑا ضرر چھوٹے ضرر کے ذریعہ دور کیا جاتا ہے)۔

۴- مالکیہ نے شرط لگائی ہے کہ جس پر حملہ کیا جائے کسی نقصان کے بغیر وہ بھاگنے پر قدرت نہیں رکھتا ہو، پس اگر وہ اس پر بغیر کسی مضرت اور مشقت کے لاحق ہوئے قادر ہو تو اس کے لئے حملہ کرنے والے کو قتل کرنا جائز نہیں ہوگا، بلکہ اسے زخمی کرنا بھی جائز نہ ہوگا [۵]، اور دونوں ضرر میں سے کم کو اختیار کرنے کے پیش نظر اس سے بھاگنا اس پر واجب ہوگا [۶]۔

(۱) شرح الخرشی علی مختصر خلیل ۸ر ۱۱۲۔

(۲) الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۴ر ۳۵۷۔

(۳) الوجیز ۲ر ۱۸۵ تصرف کے ساتھ۔

(۴) الدرالمختار ۵ر ۳۵۱، منح الجلیل ۴ر ۵۶۹۔

(۵) شرح الخرشی ۸ر ۱۱۲۔

(۶) جواہر الإکلیل ۲ر ۲۹۷، منح الجلیل ۴ر ۵۶۲۔

حملہ آور کو دفع کرنے میں ضمان:

۱۲۱- جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اگر حملہ کرنے والے کو دفع کرنے کی وجہ سے اس کی موت ہوجائے تو دفع کرنے والے پر کچھ نہیں ہوگا[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صیال''۔

ب- حالت ضرورت:

۱۲۲- ضرورت ایسی سخت مصیبت ہے جس کو دور کرنے والی کوئی چیز نہ ہو، یا جیسا کہ اہل اصول کہتے ہیں: وہ ایسی مصیبت ہے جو کسی ناجائز کے ارتکاب کے بغیر جس کو دور کرنے والی کوئی چیز نہ ہو، اس کی وجہ سے اس ناجائز کا ارتکاب مباح ہوجائے۔

اور ضرورت کے احوال کے بارے میں منقول نصوص میں سے یہ ہیں:

۱- کسی محلّہ میں آگ لگ جائے پس کوئی شخص دوسرے کے گھر کو اس کے مالک کے حکم اور سلطان کی اجازت کے بغیر منہدم کردے تاکہ آگ اس کے گھر تک نہ پہنچے، تو وہ ضامن قرار پائے گا، اور گنہگار نہیں ہوگا۔

رملی نے کہا ہے: اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ اگر وہ سلطان کے حکم سے ہو تو ضامن نہیں ہوگا، اور اس کی وجہ یہ ہے: اسے (سلطان کو) ولایت عامہ حاصل ہے، ضرر کو دور کرنے کے لئے اس کا حکم صحیح ہوتا ہے، اور ''الخانیہ'' میں اس کی صراحت ہے[۲]۔

۲- مردار کا کھانا جائز ہے، اسی طرح اضطرار کی حالت میں بدل

(۱) شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۲۰۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۷، المغنی بالشرح الکبیر ۱۰/ ۳۵۱۔

(۲) حاشیۃ الرملی علی جامع الفصولین ۲/ ۴۹، التتارخانیہ سے منقول ہے۔

کے ضمان کے ساتھ دوسرے کا مال کھانا جائز ہے[۱]۔

۳- اگر مرغی موتی نگل لے تو دیکھا جائے گا کہ کس کی قیمت زیادہ ہے، پس اکثر قیمت والا کم قیمت والے کا ضامن ہوگا[۲]۔

۴- اگر اجارہ کی مدت پوری ہوجائے اور کھیتی کچی ہو ابھی کاٹنے کے لائق نہ ہو تو وہ قضاء یا رضامندی کے ذریعہ اس کے پکنے تک جانبین کی رعایت کرتے ہوئے اجرت مثل کے عوض چھوڑ دی جائے گی، کیونکہ اس کے لئے ایک حد ہے[۳]۔

ج- حکم کی تنفیذ کی حالت:

۱۲۳- مامور (جس کو حکم دیا جائے) سے ضمان کی نفی اور آمر (حکم دینے والا) پر اس کے ثبوت کے لئے حسب ذیل شرائط ہیں:

۱- مامور بہ (جس کام کا حکم دیا جائے) کو کرنا جائز ہو، اور اگر اس کا کرنا جائز نہ ہو تو کرنے والا ضامن ہوگا، حکم دینے والا ضامن نہ ہوگا، لہٰذا اگر دوسرے کو کسی تیسرے شخص کا کپڑا پھاڑنے کا حکم دے تو پھاڑنے والا ضامن ہوگا حکم دینے والا ضامن نہ ہوگا[۴]۔

۲- آمر کو مامور پر ولایت حاصل ہو، لہٰذا اگر اسے اس پر ولایت حاصل نہ ہو اور اسے دوسرے کا مال لینے کا حکم دے اور وہ اسے لے لے تو لینے والا ضامن ہوگا حکم دینے والا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ اس پر اصلاً ولایت نہیں ہے[۵]، پس امر صحیح نہیں ہوگا، اور جہاں

(۱) الاشباہ للسیوطی رص ۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات، منافع الرقائق للکوز الحصاری مصطفی بن محمد، شرح مجامع الحقائق للخادمی رص ۳۱۲ طبع الآستانہ: ۱۳۰۸ھ۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۸۸۔

(۳) الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۲۱۔

(۴) جامع الفصولین ۲/ ۸۷ نسفی کی عدۃ المفتین کی طرف اشارہ کرتے ہوئے۔

(۵) حاشیۃ الرملی علی جامع الفصولین ۲/ ۸۷۔

امر صحیح نہ ہو تو ضمان مامور پر ہوگا، اور حکم دینے والا ضامن نہیں ہوگا[۱]۔

اور اگر امر سابقہ دونوں شرطوں کے ساتھ صحیح ہو تو ضمان آمر پر ہوگا اور مامور سے ختم ہوجائے گا، اگر چہ وہ مباشر ہو اس لئے کہ وہ معذور ہے، کیونکہ اس شخص کی اطاعت اس پر واجب ہے جس کی ولایت میں وہ ہے، جیسے لڑکا اگر اسے اس کا باپ حکم دے، اور ملازم اگر اس کا مالک اسے حکم دے۔

حصکفی نے کہا ہے: حکم دینے والے پر حکم دینے کی وجہ سے ضمان نہیں ہے، مگر جبکہ حکم دینے والا بادشاہ یا باپ، یا مالک ہو یا مامور بچہ یا غلام ہو[۲]۔

اسی طرح اگر وہ مجنون یا حکم دینے والے کا مزدور ہو[۳]۔

د- مالک وغیرہ کی اجازت کی تنفیذ کی حالت:

۱۲۴- اصل یہ ہے: کسی شخص کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ دوسرے کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرے، اگر وہ اجازت دے دے، اور اجازت دیئے ہوئے فعل کی وجہ سے کوئی ضرر ہو تو ضمان ختم ہوجائے گا، لیکن اس کے لئے چند شرائط ہیں، وہ چیز جس کے اتلاف کی اجازت دی گئی وہ اجازت دینے والے کی مملوک ہو یا اس پر اسے ولایت حاصل ہو۔

اور اجازت دینے والے اس میں تصرف کرنے اور اس کے اتلاف کا مالک ہو، اس لئے کہ وہ اس کے لئے مباح ہے۔

مالکیہ نے اس کی تعبیر اس طرح کی ہے کہ اجازت شرعاً معتبر ہو[۱]۔

شافعیہ نے کہا ہے: یہ اس شخص کی طرف سے ہو جس کی اجازت معتبر ہے[۲]، لہٰذا اگر سرے سے اجازت ہی نہ ہو مثلاً اگر دوسرے کی موٹر کار کو اس کی اجازت کے بغیر کام میں لے یا اس کے جانور کو کھینچے یا اسے ہانکے یا اس پر کوئی چیز لادے یا اس پر سوار ہو، اور وہ ہلاک ہوجائے تو وہ ضامن ہوگا[۳]۔

یا ملکیت نہ ہو (جیسا کہ اگر کوئی شخص دوسرے کو ایسے کام کی اجازت دے کہ اس کی وجہ سے دوسرے کی ملکیت کا اتلاف ہوتا ہو) تو ماذون لہ ضامن ہوگا، کیونکہ اس کے لئے دوسرے کے مال میں اس کی اجازت یا اپنی ولایت کے بغیر تصرف جائز نہیں ہے[۴]۔

اور اگر دوسرے کو اپنے مال کے اتلاف کی اجازت دے اور وہ اسے تلف کردے تو ضمان نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر اس سے کہے: میرا کپڑا جلادو اور وہ جلا دے تو تاوان ادا نہیں کرے گا[۵]، البتہ اگر ودیعت کے اتلاف کی اجازت دے تو اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کی حفاظت کا التزام کیا ہے[۶]، اور اگر ڈاکٹر بچہ کا علاج خود اس کی اجازت سے کرے اور وہ مرجائے تو ڈاکٹر ضامن ہوگا، اگر چہ ڈاکٹر جان کار ہو اور کوتاہی نہ کرے، اور اگر چہ اس کا علم وہنر درست ہو، کیونکہ بچے کی اجازت شرعاً معتبر نہیں ہے[۷]۔

(۱) جامع الفصولین حوالہ بالا، صدر الشہید کی الفتاوی الصغری کی طرف اشارہ کرتے ہوئے۔
(۲) الدر المختار ۱۳۶/۵۔
(۳) رد المحتار ۱۳۶/۵، جامع الفصولین ۷۸/۲، مجمع الضمانات رص ۱۵۷۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۳۵۵/۴۔
(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۲۱۰/۴۔
(۳) مجمع الضمانات ۱۴۵-۱۴۶۔
(۴) الدر المختار ۱۲۷/۵، جامع الفصولین ۷۸/۲۔
(۵) منح الجلیل ۳۴۷/۴۔
(۶) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۳۵۵/۴۔
(۷) الشرح الکبیر للدردیر ۳۵۵/۴، شرح الخرشی وحاشیۃ العدوی ۱۱۱/۸۔

اسی طرح اگر عقل ورشد والا شخص ڈاکٹر کو اپنے قتل کی اجازت دے اور وہ ایسا کردے، اس لئے کہ یہ اجازت شرعاً معتبر نہیں ہے، اور یہ مالکیہ کے نزدیک ہے [۱]۔

حنفیہ نے کہا ہے: اگر وہ اس سے کہے کہ مجھے قتل کردو، اور وہ اسے قتل کردے تو وہ اس کی دیت کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اباحت جان کے بارے میں جاری نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ انسان اپنی جان کے اتلاف کا مالک نہیں ہے، کیونکہ یہ شرعاً حرام ہے، لیکن اجازت کے شبہہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہوجائے گا، جیسا کہ حصکفی کہتے ہیں [۲]، اور یہی شافعیہ کا ایک قول ہے [۳]۔

حنفیہ کے ایک قول میں: دیت بھی واجب نہیں ہوگی [۴]، اور یہ مالکیہ میں سے سحنون کا قول ہے [۵]، اور یہی شافعیہ کے نزدیک اظہر ہے، پس وہ اجازت کی وجہ سے رائیگاں ہوگا [۶]، اور ابن قاسم کے قول میں وہ قتل کیا جائے گا [۷]، اور یہ حنفیہ کا ایک قول ہے [۸]۔

ھ- حاکم کے حکم کی تنفیذ یا اس کی اجازت کی حالت:

۱۲۵ - اگر حاکم کے حکم کی تنفیذ یا کسی کام کے بارے میں اس کی اجازت کی وجہ سے ضرر ہوجائے تو اس میں اختلاف اور تفصیل ہے۔

پس اگر مسلمانوں کے عام راستہ میں یا ان کی عام جگہ میں جیسے بازار، اور مجلس اور لکڑی جمع کرنے کی جگہ اور مقبرہ میں گڑھا کھودے یا کوئی تعمیر کھڑی کردے یا دروازہ کھولے یا خیمہ نصب کرے اور اس کی وجہ سے کوئی آدمی ہلاک ہوجائے یا اس کے ذریعہ کوئی انسان تلف ہوجائے تو اس کی دیت گڑھا کھودنے والے کے عاقلہ پر ہوگی، اور اگر اس کی وجہ سے کوئی جانور تلف ہوجائے تو اس کا ضمان اس کے مال میں ہوگا، کیونکہ یہ تعدی اور حد سے تجاوز کرنا ہے، اور عام لوگوں کے حقوق کی حفاظت کی خاطر شریعت میں ممنوع ہے، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اور اگر یہ حاکم کی اجازت یا اس کے حکم یا اس کے نائب کے حکم سے ہو تو حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ یہ اس صورت میں تعدی کرنے والا نہیں ہے، اس لئے کہ امام کو راستہ میں ولایت عامہ حاصل ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ عام لوگوں کا نائب ہوتا ہے، تو گویا کہ وہ اس شخص کی طرح ہوگا جو اس کو اپنی ملکیت میں کرے [۱]۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر مسلمانوں کے راستہ میں کنواں کھودے اور اس میں کوئی انسان یا اس کے علاوہ کوئی دوسری چیز تلف ہوجائے تو کھودنے والا ضامن قرار پائے گا، اس لئے کہ وہ تلف کا سبب بنا ہے، سلطان نے اجازت دی ہو یا نہیں، اور اس تعمیر سے روکا جائے گا [۲]۔

شافعیہ نے کہا ہے: اگر تنگ راستہ میں کھودے کہ راستہ گذرنے والوں کے لئے نقصان دہ ہو تو وہ قابل ضمان ہوگا، اگرچہ امام نے اس کی اجازت دی ہو، کیونکہ نقصان پہنچانے والی چیز میں اسے اجازت دینے کا اختیار نہیں ہے، اور اگر ایسے راستہ میں کھودے کہ گذرنے

---

(۱) تصرف کے ساتھ حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۵ سے ماخوذ ہے۔
(۲) الدر المختار ۵/ ۳۵۲، البدائع ۷/ ۲۳۶۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۵۰، کشاف القناع ۶/ ۵۔
(۴) الدر المختار ۵/ ۳۵۲، البدائع ۷/ ۲۳۶۔
(۵) منح الجلیل ۴/ ۳۴۶۔
(۶) مغنی المحتاج ۴/ ۵۰۔
(۷) منح الجلیل ۴/ ۳۴۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۵، القوانین الفقہیہ رص ۲۶۶۔
(۸) مجمع الضمانات ۱۶۰۔

---

(۱) الہدایہ بشروحہا ۹/ ۲۴۶، المبسوط ۲۷/ ۲۵، البدائع ۷/ ۲۷۸، مجمع الانہر ۲/ ۶۵۱-۶۵۲، مجمع الضمانات رص ۱۷۸، الدر المختار ۵/ ۳۸۰-۳۸۱۔
(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۸، الدسوقی ۳/ ۴۴۴، القوانین الفقہیہ رص ۲۲۴۔

والوں کے لئے نقصان دہ نہ ہو، اور امام نے اس کی اجازت دی ہو تو ضمان نہیں ہوگا، چاہے اپنی ذاتی مصلحت کے لئے کھودا ہو یا مسلمانوں کی مصلحت کی خاطر کھودا ہو، اور اگر اس نے اجازت نہیں دی ہو تو اگر صرف اپنی مصلحت کے لئے کھودا ہو تو اس میں ضمان ہوگا یا عام لوگوں کی مصلحت کی خاطر ہو تو اس کے جائز ہونے کی وجہ سے اظہر قول کے مطابق ضمان نہیں ہوگا، اور غیر اظہر قول میں اس میں ضمان ہوگا، کیونکہ جواز انجام کار کی سلامتی کے ساتھ مشروط ہے [۱]۔

حنابلہ نے راستہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے تفصیل کی ہے، پس اگر راستہ تنگ ہو تو اس پر اس شخص کا ضمان ہوگا جو اس کی وجہ سے ہلاک ہوا ہو، کیونکہ وہ زیادتی کرنے والا ہے، چاہے امام نے اجازت دی ہو یا نہ دی ہو، کیونکہ امام کو اس معاملہ میں اجازت دینے کا حق نہیں ہے جو مسلمانوں کے لئے ضرر رساں ہو، اور اگر امام ایسا کرے گا تو تعدی کی بناء پر وہ اس چیز کا ضامن ہوگا جو اس کے ذریعہ تلف ہو۔

اور اگر راستہ کشادہ ہو، اور وہ ایسی جگہ میں کھودے کہ مسلمانوں کے لئے ضرر کا باعث ہو تو اس پر اسی طرح ضمان ہوگا، اور اگر ایسی جگہ کھودے کہ اس میں ضرر نہ ہو تو ہم دیکھیں گے، اگر اپنی ذات کے لئے کھودا ہو تو اس چیز کا ضامن ہوگا جو اس کی وجہ سے تلف ہو، چاہے اسے امام کی اجازت سے کھودا ہو یا اس کی اجازت کے بغیر، اور اگر اسے مسلمانوں کے نفع کے لئے کھودا ہو، جیسا کہ اگر اسے اس لئے کھودا ہوتا کہ اس میں بارش کا پانی ٹھہرے، یا تاکہ اس سے گذرنے والے پانی پییں، تو وہ ضامن نہیں ہوگا، اگر امام کی اجازت سے ہو، اور اگر اس کی اجازت کے بغیر ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں۔

اول: وہ ضامن نہیں ہوگا۔

(۱) شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۵/ ۸۲ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۴۷، ۱۴۸۔

دوم: وہ ضامن ہوگا، کیونکہ اس نے امام پر جرأت کی ہے [۱]۔

زکاۃ میں ضمان:

مال کی زکاۃ کے ضمان کے بارے میں جبکہ نصاب ہلاک ہوجائے دو حالتیں ہیں:

پہلی حالت:

۱۲۶ - اگر مال سال مکمل ہونے اور ادائیگی پر قدرت کے بعد ہلاک ہوجائے تو جمہور کا مذہب یہ ہے: تاخیر کی وجہ سے زکاۃ کا ضمان ہوگا، اور اسی پر حنفیہ کے نزدیک فتوی ہے [۲]، اور بعض حنفیہ جیسے ابوبکر رازی کا مذہب یہ ہے کہ اس حالت میں ضمان واجب نہ ہوگا، کیونکہ زکاۃ کا وجوب علی التراخی ہوتا ہے، اور یہ اس وجہ سے ہے کہ زکاۃ کا حکم مطلق ہے، اور مطلق حکم علی الفور ادائیگی کا تقاضا نہیں کرتا ہے، لہذا مکلف کے لئے اس کی تاخیر جائز ہوگی، جیسا کہ کمال کہتے ہیں [۳]۔

دوسری حالت:

۱۲۷ - اگر سال گذرنے کے بعد زکاۃ کی ادائیگی پر قادر ہونے سے پہلے مالک مال کو تلف کردے تو یہ بھی جمہور کے نزدیک قابل ضمان ہے، اور اسی کو نووی نے مطلق رکھا ہے [۴]، اور یہی حنفیہ کا ایک قول

(۱) المغنی بالشرح الکبیر ۹/ ۵۶۶-۵۶۷، کشاف القناع ۶/ ۶، ۸۔
(۲) الدر المختار بہامش رد المحتار ۲/ ۱۲-۱۳، القوانین الفقہیہ رص ۶۸، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۲۳، کشاف القناع ۲/ ۱۸۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۵۴۲-۵۴۳۔
(۳) فتح القدیر ۲/ ۱۱۴، ن ۲۔
(۴) روضۃ الطالبین ۲/ ۲۲۳۔

ہے[۱] اس لئے کہ جیسا کہ بہوتی نے کہا ہے: سال گذرنے سے فرضیت ثابت ہوچکی ہے[۲]، اور حنفیہ نے اس کی طرف سے تعدی کے پائے جانے کو علت قرار دیا ہے۔

اور حنفیہ کے نزدیک دوسرا قول یہ ہے: وہ ضامن نہیں ہوگا[۳]۔

۱۲۸ - اگر زکاۃ دینے والا اپنی زکاۃ تحری کرکے ایسے شخص کو دے جسے اس کا مصرف سمجھے، پھر اس کے خلاف ظاہر ہوتو کافی ہونے یا نہ ہونے یعنی ضمان میں اختلاف ہے، جسے ''زکاۃ'' میں ملاحظہ کیا جائے۔

دوسرے کی طرف سے حج میں ضمان:

۱۲۹ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ حج کے لئے اجرت پر لینا جائز ہے[۴]، اور اس شخص کو ضامن قرار دینے کے بارے میں جو دوسرے کی طرف سے حج کرے، حسب ذیل تفصیل ہے:

الف - اگر دوسرے کی طرف سے حج کرنے والا اپنا حج عمداً فاسد کردے، بایں طور کہ اس کی رائے بدل جائے اور بیچ راستہ سے واپس آجائے یا وقوف سے قبل جماع کرلے تو وہ اس مال کا تاوان ادا کرے گا جسے اپنی ذات پر صرف کیا ہے، اس لئے کہ اس نے حج کو فاسد کردیا ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اسے اپنے ذاتی مال سے دوبارہ ادا کرے گا[۵]۔

نووی نے کہا ہے: اگر اجیر جماع کرلے تو اس کا حج فاسد ہوجائے گا، اور حج مالک کا ہوجائے گا، اور اجیر پر کفارہ لازم ہوگا، اور وہ اسے فاسد ہونے کے باوجود ادا کرے گا، یہی مشہور ہے۔

اور ''الجمل'' نے صراحت کی ہے: مستاجر کے ذمہ اس کے لئے کچھ نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اس کے کئے ہوئے سے فائدہ نہیں اٹھایا ہے، اور یہ کہ وہ کوتاہی کرنے والا ہے۔

مقدسی نے کہا ہے: اور وہ لئے ہوئے مال کو واپس کرے گا، کیونکہ حج نائب بنانے والے کی طرف سے کافی نہیں ہوا، اس لئے کہ اس نے کوتاہی اور جرم کیا ہے[۱]۔

ب - اگر دوسرے کی طرف سے حج کرنے والے کو روک دیا جائے تو اسے حلال ہوجانا جائز ہوگا[۲]، اور دمِ احصار کے بارے میں اختلاف ہے۔

پس امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اور یہی شافعیہ کے نزدیک ایک قول اور حنابلہ کی ایک روایت ہے: یہ حکم دینے والے کے ذمہ ہوگا، کیونکہ یہ سفر کی مشقت سے نجات پانے کے لئے ہے، لہذا یہ واپسی کی خرچ اور اس کے لئے قربانی کے ہونے کی طرح ہے، اور ساتھ ہی ساتھ اجیر نے کوئی غلطی بھی نہیں کی ہے[۳]۔

امام ابویوسف کے نزدیک اور یہی شافعیہ کے نزدیک دوسرا قول اور حنابلہ کے نزدیک ایک روایت ہے کہ یہ اجیر کے ضمان میں ہوگا، جیسا کہ اگر وہ اسے فاسد کردے[۴]۔

ج - اگر سونے یا قافلہ سے پیچھے رہ جانے وغیرہ کے ذریعہ اس کی کوتاہی کے بغیر حج فوت ہوجائے، اور احصار بھی نہ ہو بلکہ قدرتی

(۱) ردالمحتار ۲/ ۲۱۔
(۲) کشاف القناع ۲/ ۱۸۲۔
(۳) الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۲۱، بدائع الصنائع ۲/ ۶۳، مجمع الضمانات رص ۷۔
(۴) القوانین الفقہیہ رص ۸۷، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۳۸۸، المغنی ۳/ ۱۸۰۔
(۵) الدر المختار ۲/ ۲۴۷، مجمع الضمانات رص ۸۔

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۲۹، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۳۹۵، المغنی بالشرح الکبیر ۳/ ۱۸۲ - ۱۸۳، کشاف القناع ۲/ ۳۹۸۔
(۲) روضۃ الطالبین ۳/ ۳۲۔
(۳) الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۲۴۶، حاشیۃ الجمل ۳/ ۳۹۵، المغنی ۳/ ۱۸۲۔
(۴) روضۃ الطالبین ۳/ ۳۲، المغنی ۳/ ۱۸۲، رد المحتار ۲/ ۲۴۶۔

آفت کی وجہ سے ہوتو حنفیہ کے نزدیک خرچ کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ یہ اس کے عمل کے بغیر فوت ہوگیا، اور اس پر آئندہ سال حج واجب ہوگا، کیونکہ شروع کرنے کی وجہ سے اس پر حج واجب ہوگا، لہذا اس کی قضا اس پر لازم ہوگی [۱]۔

نووی نے کہا ہے: راجح مذہب میں اجیر کو کچھ نہیں ملے گا [۲]۔

دمِ قران اور دمِ تمتع:

۱۳۰ - دوسرے کی طرف سے حج کرنے میں دم قران اور دم تمتع کس پر واجب ہوگا، اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے: قران اور دم تمتع حاجی یعنی دوسرے کی طرف سے حج کے لئے مامور شخص پر ہوگا، اگر آمر نے اسے قران اور تمتع کی اجازت دی ہو، ورنہ وہ مخالفت کرنے والا قرار پائے گا، اور خرچ کا ضامن ہوگا [۳]۔

شافعیہ کے لئے تفصیل اور فرق ہے جبکہ اجارہ ذمہ پر یا کسی چیز کی عین پر ہو، اور اسے حج کا حکم دیا ہو، پھر اس نے قران یا تمتع کیا ہو [۴]۔

حنابلہ نے کہا ہے: دم تمتع اور دم قران نائب بنانے والے پر ہوگا، بشرطے کہ اس نے اسے ان دونوں چیزوں کی اجازت دی ہو، اور اگر اجازت نہیں دی ہو تو اس کے ذمہ ہوگا [۵]۔

دیکھئے: ''قران'' اور ''تمتع''۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۲۴۶، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۲۔

(۲) روضۃ الطالبین ۳/ ۳۲۔

(۳) الدر المختار ۲/ ۲۴۷۔

(۴) روضۃ الطالبین ۳/ ۲۸۔

(۵) المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۱۸۲، الإنصاف ۳/ ۴۲۰، کشاف القناع ۲/ ۳۹۸۔

۱۳۱ - لیکن وہ دم جو ممنوعات کے ارتکاب کی وجہ سے لازم آتا ہے تو وہ حاجی یعنی مامور پر ہوگا، کیونکہ اسے جنایت کی اجازت نہیں دی گئی ہے، تو اس کا تاوان اس پر ہوگا، جیسا کہ اگر وہ نائب نہیں ہوتا [۱]۔

اور ہر وہ چیز جو اس کی مخالفت کی وجہ سے اس پر لازم ہو تو اس کا ضمان اسی پر ہوگا، جیسا کہ بہوتی کہتے ہیں [۲]۔

قربانی میں ضمان:

۱۳۲ - اگر قربانی کے ایام گذر جائیں اور وہ جانور ذبح نہ کرے یا کوئی شخص دوسرے کی قربانی کے جانور کو اس کی اجازت کے بغیر ذبح کردے تو اس میں تفصیل ہے جسے ''اضحیۃ'' میں ملاحظہ کیا جائے۔

حرم کے شکار کا ضمان:

۱۳۳ - شارع نے حج یا عمرہ کے محرم کو شکار سے منع کیا ہے جبکہ وہ خشکی کا جانور ہو، اور جمہور کے نزدیک پرندہ اور جانور میں سے ماکول اللحم ہو، چاہے وہ حرم کا شکار ہو یا دوسری جگہ کا ہو، اور اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ''وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا'' [۳] (اور تمہارے اوپر جب تک تم حالت احرام میں ہو خشکی کا شکار حرام کیا گیا)۔

مالکیہ نے مطلقاً خشکی کے کسی بھی شکار کے قتل کو ناجائز کہا ہے، خواہ وہ ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم، لیکن ان حضرات نے جمہور کی طرح ضرر پہنچانے والے جانوروں کے قتل کو جائز قرار دیا ہے، جیسے شیر،

(۱) الدر المختار ۲/ ۲۴۷، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۱۸۲۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۹۸۔

(۳) سورۂ مائدہ ۹۶۔

بھیڑیا، سانپ، اور چوہا، بچھو اور کاٹنے والا کتا[۱]، بلکہ حنابلہ نے ان کے قتل کرنے کو مستحب قرار دیا ہے[۲] اور گوہ، خنزیر اور بندر کو قتل نہیں کیا جائے گا، مگر یہ کہ اس کے حملہ کرنے کا اندیشہ ہو[۳]۔

اور شارع نے حرم اور محرم کے تعلق سے ممنوع شکار میں شکار کئے ہوئے جانور کے مثل جانور کو بطور ضمان واجب قرار دیا ہے، چنانچہ اسے حرم میں ذبح کرے گا اور اسے صدقہ کردے گا، اور اگر اس کا مثل نہ ہو تو اناج میں سے اس کی قیمت ضمان کے طور پر واجب ہوگی، اور وہ قیمت کو صدقہ کرے گا[۴]، یا ہر مسکین کے کھانے کے بدلہ ایک دن کا روزہ رکھے گا، اور یہ شافعیہ کے نزدیک ایک مد اور حنفیہ کے نزدیک گندم میں سے نصف صاع یا جو میں سے ایک صاع ہے[۵]۔

اور جزاء میں یہ اختیار اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے ثابت ہے: "فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ......"[۶] (تو اس کا جرمانہ اسی طرح کا ایک جانور ہے)۔

ڈاکٹر وغیرہ پر ضمان:

۱۳۴ - ڈاکٹر کے مثل پچھنا لگانے والا، ختنہ کرنے والا اور مویشی ڈاکٹر ہے، اور ان کے ضمان کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ ڈاکٹر کے بارے میں کہتے ہیں کہ: اگر وہ کسی شخص کا آپریشن کرے اور وہ مرجائے تو اگر آپریشن اجازت سے ہو اور معتاد ہو، اور طریقہ سے باہر فاحش نہ ہو تو ضامن نہیں قرار پائے گا، اور ان حضرات نے کہا ہے: اگر ڈاکٹر کہے کہ مرجائے گا تو میں ضامن ہوں گا تو اس کی دیت کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ امین پر ضمان کی شرط لگانا باطل ہے، یا اس لئے کہ اس شرط پر اسے قدرت حاصل نہیں ہے، جیسا کہ یہ مکفول بہ کی شرط ہے[۱]۔

ابن نجیم نے کہا ہے کہ: اگر پچھنا لگانے والا اس کی آنکھ کا گوشت کاٹ دے اور وہ ماہر نہ ہو، جس کی وجہ سے وہ اندھا ہو جائے تو اس پر نصف دیت ہوگی[۲]۔

مالکیہ نے ڈاکٹر، مویشی ڈاکٹر اور پچھنا لگانے والے کے بارے میں کہا ہے: اگر ڈاکٹر بچہ کا ختنہ کرے اور دانت اکھاڑے، اور اس کی وجہ سے وہ مرجائے تو ان لوگوں پر ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں تعزیر ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ اپنے فعل میں غلطی نہ کرے، اور اگر وہ غلطی کرے تو اس کے عاقلہ پر دیت ہوگی۔

اور دیکھا جائے گا کہ اگر وہ جانکار ہو تو اس کی غلطی پر سزا نہیں دی جائے گی، اور اگر جانکار نہ ہو اور وہ اپنی ذات سے دھوکہ دے تو اسے مار پیٹ اور قید کے ذریعہ سزا دی جائے گی[۳]، اور ان حضرات نے کہا ہے: اگر ڈاکٹر جاہل ہو یا کوتاہی کرے تو ضامن ہوگا، اور ضمان عاقلہ پر ہوگا، اور اسی طرح اگر بلا اجازت علاج کرے یا معتبر اجازت کے بغیر کرے جیسے بچہ[۴]۔

---

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۹۲، جواہر الإکلیل ار ۱۹۴، کشاف القناع ۲ر ۴۳۸-۴۳۹۔

(۲) کشاف القناع ۲ر ۴۳۹۔

(۳) القوانین الفقہیہ رص ۹۲۔

(۴) الدر المختار ۲ر ۲۱۵، جواہر الإکلیل ار ۱۹۸-۱۹۹، القوانین الفقہیہ رص ۹۳، شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲ر ۱۴۴۔

(۵) الدر المختار ۲ر ۲۱۵۔

(۶) سورۂ مائدہ ر ۹۵۔

---

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۵ر ۳۶۴۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۹۰، اور اس قسم کے مسائل کے لئے دیکھیں: الفتاوی الخیریۃ للعلیمی ۲ر ۱۷۶، اور العقود الدریہ فی تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲ر ۲۳۵ طبع بولاق ۱۲۷۰ھ۔

(۳) القوانین الفقہیہ رص ۲۲۱، جواہر الإکلیل ۲ر ۲۹۶۔

(۴) الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۴ر ۳۵۵۔

امام شافعی نے پچھنا لگانے والے اور ختنہ کرنے والے وغیرہ کے بارے میں کہا ہے: اگر وہ ایسا کام کرے جو کام اس جیسا آدمی کرتا ہو اور اس میں اس فن کے اہل علم کے نزدیک اس شخص سے نفع ہو جس کے ساتھ یہ کام کیا گیا تو اس پر ضمان نہیں ہوگا اور اس کو اس کی اجرت ملے گی، اور اگر وہ ایسا کام کرے کہ وہ کام اس جیسا آدمی نہ کرتا ہو تو وہ ضامن ہوگا اور اصح قول کے مطابق اس کو اجرت نہیں ملے گی [۱]۔

شافعیہ کے نزدیک ختنہ کرنے والے کے بارے میں ولی اور اس کے علاوہ کے درمیان تفصیل ہے، لہذا جو اس کا ختنہ ایسی عمر میں کرے کہ وہ اس کو برداشت نہ کر سکے تو اس پر قصاص لازم ہوگا، سوائے والد کے، اور اگر وہ اس اس کو برداشت کر سکے، اور ختنہ کرنے والا ولی اس کا ختنہ کرے تو اصح قول کے مطابق اس پر ضمان نہیں ہوگا [۲]۔

سزا یافتہ کا ضمان:

۱۳۵ - حنفیہ نے کہا ہے: امام جس شخص کی تعزیر کرے اگر وہ ہلاک ہوجائے تو اس کا خون رائیگاں ہوگا، اور یہ اس بناء پر ہے کہ امام تعزیر کے لئے مامور ہے، اور مامور کا فعل واجب تعزیر میں سلامتی کی شرط کے ساتھ مقید نہیں ہوتا ہے [۳]، اور جمہور مالکیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ امام کو اس کی سلامتی کا ظن حاصل ہو، ورنہ ضامن ہوگا [۴]، اور اسی طرح شافعیہ کی رائے ہے کہ تعزیر میں انجام کار کی سلامتی کی قید ہے [۵]۔

(۱) الأم تصرف کے ساتھ ۱۶۶/۶ طبع بولاق ۱۳۲۱ھ۔

(۲) شرح المحلی بحاشیۃ القلیوبی ۲۱۱/۴، اور المغنی بالشرح الکبیر ۳۴۹/۱۰-۳۵۰۔

(۳) الدر المختار ورد المحتار ۱۸۹/۳۔

(۴) جواہر الإکلیل ۲۹۶/۲، الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۳۵۵/۴، منح الجلیل ۵۵۶/۴-۵۵۷۔

(۵) شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲۰۹/۴۔

اور اس کا معنی یہ ہے: اگر تعزیر تلف کا سبب ہو تو جمہور کے نزدیک ضامن نہ ہوگا بشرطیکہ انجام کار کی سلامتی کا ظن ہو، کیونکہ اسے اس کی اجازت حاصل ہے، لہذا وہ ضامن نہیں ہوگا، جیسا کہ حدود میں ضامن نہیں ہوتا ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ اسراف نہ کرے، جیسا کہ حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے بایں طور کہ اس طرح کہ معتاد سے یا جس سے مقصود حاصل ہوجائے تجاوز نہ کرے یا اس شخص کو مارے جس کے پاس عقل نہیں ہے، جیسے بچہ یا مجنون یا معتوہ تو اس صورت میں وہ ضامن ہوگا، کیونکہ وہ شرعاً اس کے لئے ماذون نہیں ہے [۱]۔

دیکھئے اصطلاح: ”تعزیر“۔

مؤدب اور معلم پر ضمان:

۱۳۶ - فقہاء کا مذہب ہے کہ اتلاف کے ارادے سے تادیب اور تعلیم ممنوع ہے، اور اس پر ذمہ داری آئے گی اور مناسب تادیب کی وجہ سے ہلاکت کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس کے ضمان کے بارے میں تفصیل ہے، جس کی تفصیل کے لئے اصطلاح: ”تأدیب“، فقرہ/۱۱ اور تعلیم فقرہ/۱۴ ملاحظہ کیا جائے۔

ڈاکو پر ضمان:

۱۳۷ - ڈکیتی کے دوران جو مال ڈاکو لے لیں، اس میں ان کو ضامن قرار دینے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور یہ ان پر حد کے قائم کرنے کے بعد ہے، چنانچہ جمہور کا مذہب ہے کہ ان کو ضامن قرار دیا جائے گا اور اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ”حرابۃ“، فقرہ/۲۲۔

(۱) کشاف القناع ۱۶/۶، اور المغنی بالشرح الکبیر ۳۴۹/۱۰۔

باغیوں پر ضمان:

۱۳۸- اس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عادل بادشاہ اگر باغیوں میں سے کسی کو قتل کردے یا زخمی کردے یا اس کے مال کو ہلاک کردے تو اس پر ضمان نہیں ہوگا، اور یہ جنگ اور بغاوت کی حالت میں ہے، کیونکہ یہ ایک ضرورت ہے، اور اس لئے کہ ہمیں ان سے قتال کا حکم دیا گیا ہے، لہذا اس سے جو چیز پیدا ہو ہم اس کے ضامن نہیں ہوں گے[۱]۔

لیکن اگر باغی اہل عدل میں سے کسی کی جان یا مال کو لے لے تو جمہور کا مذہب اور یہی شافعیہ کے نزدیک راجح ہے کہ یہ معاف ہوگا اور اس میں ضمان نہیں ہوگا۔

شافعیہ کے ایک قول میں یہ قابل ضمان ہوگا، شافعیہ میں سے رملی کہتے ہیں کہ: اگر باغی ہماری جان یا مال کو تلف کردے تو وہ ضامن ہوں گے، اور شبراملسی نے اس پر اپنے اس قول سے تعلیق کی ہے: یعنی بغیر قصاص کے[۲]، اور شربینی نے اس کی علت یہ بیان کی ہے: یہ دونوں مسلمانوں ہی کے فرقے ہیں، ایک حق پر ہے اور دوسرا باطل پر، لہذا تاوان کے ساقط ہونے میں دونوں برابر نہیں ہوں گے، جیسے ڈاکو، اس لئے کہ ان کی تاویل کی وجہ سے شبہ ہو گیا[۳]۔

جمہور نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو زہری سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ہے: فتنہ واقع ہوا اور رسول اللہ ﷺ کے صحابہ بڑی تعداد میں موجود تھے، اور ان حضرات نے اس پر اتفاق کیا کہ ہر وہ خون جسے قرآن کی تاویل کے ذریعہ حلال قرار دیا جائے تو وہ

(۱) البدائع ۷/۱۴۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۰۷، کشاف القناع ۶/ ۱۶۵۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۰۸۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۵۔

معاف ہوگا، اور ہر وہ مال جسے قرآن کی تاویل سے حلال قرار دیا جائے تو وہ معاف ہوگا[۱]۔

کاسانی نے کہا ہے: زہری جیسے لوگ جھوٹ نہیں بولتے ہیں، چنانچہ صحابہؓ کا اس پر اجماع ہو گیا اور یہ حجت قطعی ہے[۲]۔

اور اس لئے بھی کہ دونوں طرف سے ولایت منقطع ہے، اس لئے کہ ان کو قوت وطاقت حاصل ہے، لہذا ضمان کو واجب کرنا مفید نہیں ہوگا، اس لئے کہ استیفاء (ضمان کا وصول کرنا) ناممکن ہے، لہذا وہ واجب نہیں ہوگا[۳]۔

اور اس لئے بھی کہ ان کو ضامن قرار دینا طاعت کی طرف لوٹنے سے ان کو متنفر کرنے کا سبب ہوگا لہذا ساقط ہوگا، جیسے اہل حرب یا جیسے اہل عدل۔

یہ حکم جنگ کی حالت میں ہے، لیکن غیر جنگ کی حالت میں تو وہ قابل ضمان ہوگا[۴]۔

چور پر چوری شدہ سامان کا ضمان:

۱۳۹- فقہاء کے مابین اس سلسلہ میں اختلاف نہیں ہے کہ اگر چوری شدہ سامان موجود ہو تو جس شخص سے اسے چرایا گیا ہو اس تک اس کی واپسی واجب ہوگی۔

اور اگر وہ تلف ہو جائے تو اس کے ضمان کے بارے میں تفصیل

(۱) البدائع ۷/ ۱۴۱، کشاف القناع ۶/ ۱۶۵، اسے دوسرے صیغہ سے ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ اسے احمد نے اثرم کی روایت میں ذکر کیا ہے، اور اس سے استدلال کیا ہے، خلال نے اس کی روایت کی ہے۔
(۲) البدائع ۷/ ۱۴۱۔
(۳) سابقہ مرجع۔
(۴) کشاف القناع ۵/ ۱۶۵۔

ہے، جیسے اصطلاح: ''سرقۃ'' فقرہ/ ۹۷-۸۰، جلد/ ۲۴ میں ملاحظہ کیا جائے۔

آلات لہو ولعب کے تلف کرنے کا ضمان:

۱۴۰ - آلہ لہو جیسے مزمار (بانسری) دف، بربط، ڈھول اور ستار اور اس کے ضمان کے بارے میں بعض اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور اور حنفیہ میں سے صاحبین کا مذہب یہ ہے: اتلاف کی وجہ سے وہ ضامن نہیں ہوگا، اور یہ اس بناء پر ہے کہ یہ قابل احترام نہیں ہے، اس کا فروخت کرنا اور اس کا مالک بننا جائز نہیں ہے [۱]، اور اس لئے کہ اس کا استعمال حرام ہے، اور اس کا بنانا نا قابل احترام نہیں ہے [۲]۔

امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے: اس کے توڑنے سے ضامن قرار پائے گا، اور اس کی وہ قیمت واجب ہوگی کہ وہ تراشی ہوئی لکڑی ہو جو کھیل کے علاوہ دوسرے کام کے لائق ہو، نہ کہ اس کے مثل کی قیمت واجب ہوگی، لہذا دف میں اس کی قیمت کا ضامن ہوگا وہ دف ہو جس میں روئی رکھی جائے، اور بربط میں اس کی قیمت واجب ہوگی، کہ وہ ثرید کا پیالہ ہو۔

اور ان کی بیع صحیح ہوتی ہے، کیونکہ یہ اموال متقوم ہیں، اس لئے کہ ان میں صلاحیت ہے کہ لہو کے علاوہ ان سے انتفاع کیا جائے، لہذا ضمان کے منافی نہیں ہوگا، جیسے گانے والی باندی [۳] اس کے برخلاف شراب ہے، کیونکہ یہ حرام لعینہ ہے، اور فتوی صاحبین کے مذہب پر ہے، وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا اور نہ اس کی بیع صحیح ہوگی [۱]۔

فقہاء نے کہا ہے: مجاہدین اور شکار کرنے والوں کا طبلہ اور وہ دف جس کا بجانا شادی میں مباح ہے، تو وہ بالاتفاق قابل ضمان ہے [۲]، جیسے گانے والی باندی، اور سینگ مارنے والا مینڈھا اور اڑنے والا فاختہ اور لڑائی کرنے والا مرغ کہ ان سب کی قیمت اس حالت کی واجب ہوتی ہے جبکہ وہ اس کام کے لائق نہ ہوں [۳]۔

اور ابن عابدین نے ذکر کیا ہے: امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے نزدیک یہ اختلاف صرف ضمان کے بارے میں ہے، گانے بجانے کے آلات کے توڑنے کے جائز ہونے کے بارے میں نہیں ہے، اور اس چیز کے بارے میں ہے جو دوسرے کام کے لائق ہو، ورنہ وہ بالاتفاق کسی چیز کا ضامن نہیں ہوگا، اور اس صورت میں ہے جبکہ اس نے امام کی اجازت کے بغیر کیا ہو ورنہ بالاتفاق ضامن نہیں ہوگا، اور گانے والے کی سارنگی اور شراب بنانے والے کے مٹکہ کے علاوہ میں ہے، اس لئے کہ اگر اس کو نہیں توڑے گا تو پھر وہ اپنی ناجائز حرکت شروع کردے گا، اور اس صورت میں ہے جبکہ وہ کسی مسلمان کا ہو، اور اگر وہ کسی ذمی کا ہو تو وہ بالاتفاق اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، چاہے جتنی قیمت ہو، اور اسی طرح اگر اس کی صلیب کو توڑ دے، کیونکہ یہ اس کے حق میں مال متقوم ہے [۴]۔

ترک عمل سے ہونے والے نقصان کا ضمان:

۱۴۱ - مسلمان کا مال اس کی جان کی طرح محترم ہے، اور فقہاء کا اس شخص کو ضامن قرار دینے کے بارے میں اختلاف ہے، جو ایسا کام

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۳۳۶، المغنی بالشرح الکبیر ۵/ ۴۴۵-۴۴۶۔
(۲) شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۳۔
(۳) الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۱۳۴۔

(۱) الدر المختار ۵/ ۱۳۵۔
(۲) سابقہ مرجع۔
(۳) سابقہ مرجع۔
(۴) رد المحتار ۵/ ۱۳۵۔

چھوڑ دے جس سے مسلمان کے مال کو ضائع ہونے سے یا اس کی جان کو ہلاکت سے بچایا جاسکے۔

اور اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''ترک'' فقرہ/ ۱۲-۱۴۔

ترک شہادت اور اس سے رجوع کرنا:

۱۴۲- فقہاء کا مذہب یہ ہے: جو شخص مطالبہ کے باوجود گواہی نہ دے، حالانکہ اسے یہ علم ہے کہ اس کا چھوڑنا اس کے حق کے ضائع ہونے کا سبب ہوگا جس کے لئے گواہی کا مطالبہ کیا جارہا ہے تو وہ گناہ گار ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ، وَمَنْ يَّكْتُمْهَا فَإِنَّهُ اٰثِمٌ قَلْبُهُ''[۱] (اور گواہی کو مت چھپاؤ اور جو کوئی اسے چھپائے گا اس کا قلب گنہگار ہوگا)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے: جو شخص شہادت کے مطالبہ کرنے کے بعد بھی گواہی نہ دے حالانکہ اس کو یہ علم ہو کہ اس کا گواہی نہ دینا حق کے ضائع ہونے کا سبب ہوگا تو وہ ضامن ہوگا[۲]۔

اور شہادت کی ادائیگی کے بعد اس سے رجوع کرنے اور اس کی وجہ سے ہونے والے نقصان کے ضمان میں تفصیل ہے، دیکھئے اصطلاح: ''رجوع''، فقرہ/ ۳۶-۳۷۔

دستاویز کو پھاڑ دینا:

۱۴۳- مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وہ کسی وثیقہ کو پھاڑ دے، جس کی وجہ سے اس میں درج حقوق ضائع ہوجائیں تو وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ اتلاف اور حقوق کے ضائع ہونے کا سبب بنا ہے، چاہے اسے عمداً کرے یا غلطی سے، کیونکہ لوگوں کے اموال کے سلسلہ میں عمد یا غلطی برابر ہے، جیسا کے دسوقی کہتے ہیں، اور اسی طرح اگر وہ مال کے دستاویز یا قصاص کے مصالحت کی دستاویز کو روک لے۔

اور اگر حق کے دونوں شاہدوں کو قتل کردے یا ان میں سے ایک کو قتل کردے، اور یہ ایسا حق ہو کہ ان کی شہادت کے بغیر ثابت نہ ہوتو اظہر قول یہ ہے کہ وہ تمام حقوق اور تمام مال کا تاوان ادا کرے گا، اور اس کے قتل کے سلسلہ میں تردد ہے[۱]۔

چغل خوروں کو ضامن قرار دینا:

۱۴۴- اگر بادشاہ کے پاس اپنی ذات سے اس کی تکلیف کو دور کرنے کے لئے چغل خوری کرے اور اس کی تکلیف اس کے بغیر دور نہ ہوسکے، یا اس شخص کی چغل خوری کرے جو فسق میں مبتلا ہو، اور اس کے منع کرنے سے باز نہ آئے تو حنفیہ کے نزدیک اس سلسلہ میں ضمان نہیں ہوگا۔

اور اگر بادشاہ کے پاس خبر پہنچائے اور کہے کہ: فلاں نے خزانہ پایا ہے، جس کی وجہ سے سلطان اس سے تاوان لے لے پھر اس کا جھوٹ ظاہر ہوجائے تو وہ ضامن ہوگا، مگر یہ کہ سلطان عادل ہو، یا کبھی وہ تاوان لیتا ہو اور کبھی تاوان نہ لیتا ہو، لیکن اس زمانے میں (جیسا کہ ابن عابدین نے ''المنح'' سے نقل کیا ہے) فتوی اس پر ہے کہ چغل خور پر مطلق ضمان واجب ہوگا۔

اور وہ چغل خوری جو ضمان کا سبب ہے، یہ ہے: جھوٹ بولے جو

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۲۔

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۲۱۸، الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۱۔

کسی شخص کے مال کو لینے کا سبب ہو، یا وہ سچا ہو لیکن اس کا ارادہ ثواب کا نہ ہو جیسا کہ اگر کہے کہ: اس نے مال پایا ہے اور واقعی اس نے مال پایا ہو تو یہ ضمان کو واجب کرتا ہے، کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ بادشاہ اس سبب سے اس سے مال لے لے گا۔

اور اگر بادشاہ اس جیسی چغلخوری کی وجہ سے یقینی طور پر تاوان لے لیتا ہو تو ضامن قرار پائے گا[1]۔

اسی طرح امام محمد کے نزدیک اس صورت میں ضامن ہوگا جبکہ وہ ناحق چغلخوری کرے، تاکہ چغلخور کو زجر ہو، اور اسی پر فتوی ہے، اور تعزیر بھی کی جائے گی، اور اگر چغلخور مرجائے تو جس کی چغلخوری کی گئی اسے حق ہوگا کہ نقصان کے بقدر اس کے ترکہ سے لے لے اور یہی صحیح ہے[2]، اور یہ فساد کو دور کرنے اور چغلخور کی توبیخ کے لئے ہے، اور اگر چہ وہ مباشر نہیں ہے، اس لئے کہ چغلخوری مال کے ہلاک کرنے کا محض سبب ہے، اور بادشاہ اس سے تاوان لینے میں با اختیار ہے مجبور نہیں[3]۔

رملی نے "القنیۃ" سے نقل کیا ہے: حاکم کے پاس ناحق شکایت کرے تو وہ جس کی شکایت کی جائے اسے مارے، جس کی وجہ سے اس کا دانت یا اس کا ہاتھ ٹوٹ جائے تو شکایت کرنے والا اس کے تاوان کا ضامن ہوگا، جیسے مال میں ہوتا ہے[4]۔

مالکیہ نے ظالم حاکم کے پاس شکایت کرنے والے کے مسئلہ کو غاصب کی طرح قرار دیا ہے، اور کہا ہے: اگر ظالم حاکم کے پاس اس کی شکایت کرے، انصاف پرور حاکم کے ہونے کے باوجود اور حاکم اسے اس سے زیادہ کا تاوان کا حکم دے جو شرعاً اس پر لازم ہوتا ہے، بایں طور کہ وہ شرعی حد سے تجاوز کر جائے تو انہوں نے کہا ہے: وہ تاوان ادا کرے گا۔

اور ایک فتوی میں ہے: شکایت کرنے والا اس تمام کا ضامن ہوگا، جو ظالم بادشاہ نے شکایت کئے جانے والے شخص سے تاوان لے۔

اور تیسرے قول میں ہے: وہ شکایت کرنے والا کسی چیز کا مطلقاً ضامن نہیں ہوگا، اگر چہ اس نے اپنی شکایت میں ظلم کیا ہو، اگر چہ وہ گنہگار رہوگا اور اس کی تادیب کی جائے گی[1]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے: اگر کسی انسان پر حاکم وقت کے پاس اس پر جھوٹ بولنے کے سبب تاوان لگایا جائے تو تاوان دینے والے کو اختیار ہوگا کہ اپنے اوپر جھوٹ بولنے والے کو ضامن قرار دے، کیونکہ وہ اس کے ظلم کا سبب بنا ہے، یا اسے تاوان لینے والے سے واپس لے، کیونکہ وہی مباشر ہے[2]۔

کشتی سے سامان کو گرادینا:

۱۴۵ - حنفیہ نے کہا ہے: اگر کشتی ڈوبنے لگے، اس لئے کوئی شخص دوسرے کے گندم کو دریا میں ڈال دے تاکہ کشتی ہلکی ہوجائے تو اس حال میں اس کی جو قیمت ہوگی، اس کا ضامن ہوگا، یعنی ڈوبنے کے قریب ہونے کی حالت میں جو قیمت ہوگی اور اس غائب شخص کے ذمہ کچھ نہیں ہوگا جس کا مال اس کشتی میں ہو اور ڈالنے کی اجازت نہ دے، اور اگر وہ گرانے کی اجازت دے مثلاً وہ کہے: جب یہ حالت ہوجائے تو اسے گرادینا تو اس کی اجازت معتبر ہوگی[3]۔

فقہاء نے کہا کہ: اگر جان کو خطرہ ہو، اور سب لوگ سامانوں کے

---

(۱) ردالمحتار ۵/۱۳۵، جامع الفصولین ۲/۷۹۔
(۲) الدر المختار ۵/۱۳۵۔
(۳) ردالمحتار ۵/۳۶۰۔
(۴) حاشیۃ الرملی علی جامع الفصولین ۲/۷۹۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲/۱۵۲۔
(۲) کشاف القناع ۴/۱۱۶۔
(۳) ردالمحتار ۵/۱۷۲۔

گرادینے پر اتفاق کرلیں تو انسانوں کی تعداد کے اعتبار سے تاوان ہوگا، اگر خاص طور پر جانوں کی حفاظت مقصود ہو جیسا کہ ابن عابدین کہتے ہیں، اس لئے کہ یہ جانوں کی حفاظت کے لئے ہے، اور حصکفی کا اختیار کردہ قول ہے، اور یہ تین اقوال میں سے ایک قول ہے، دوسرا قول یہ ہے: یہ مطلقاً املاک پر ہوگا، اور تیسرا قول اس کے برعکس ہے[1]۔

اور اگر صرف سامانوں کو خطرہ ہو (مثلاً وہ ایسی جگہ پر ہو کہ اس میں انسان نہ ڈوبتے ہوں)، تو یہ اموال کی مقدار کے لحاظ سے ہوگا، اور اگر جان و مال دونوں کو خطرہ ہو تو یہ ان دونوں کی مقدار کے اعتبار سے ہوگا، لہٰذا جو شخص غائب ہو اور گرانے کی اجازت دے رکھی ہو، تو اس کے مال کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ اس کی جان کا۔

اور جو شخص اپنے مال کے ساتھ موجود ہو تو صرف اس کے مال اور اس کی جان کا اعتبار کیا جائے گا۔

اور جو شخص صرف اپنی جان کے ساتھ ہو تو صرف اس کی جان کا اعتبار کیا جائے گا[2]۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر کشتی کے ڈوبنے کا اندیشہ ہو تو اس میں موجود سامان کو پھینکنا جائز ہوگا، اس کے مالکان نے اجازت دی ہو یا اجازت نہ دی ہو، بشرطے کہ اس کی وجہ سے اس کے محفوظ رہنے کی امید ہو۔اور پھینکا ہوا سامان ان کے مابین ان کے اموال کے بقدر ہوگا، اور پھینکنے والے پر تاوان نہیں ہوگا[3]۔

شافعیہ نے کہا ہے: اگر وہ کشتی جس میں سامان اور سوار ہوں، ڈوبنے لگے اور کشتی میں سوار افراد کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو جائے تو کچھ سامان کو دریا میں پھینکنا دوسرے کی سلامتی کے پیش نظر جائز ہوگا، یعنی اس کی امید کے پیش نظر، اور بلقینی نے کہا ہے: بشرطیکہ مالک کی اجازت ہو[1]۔

نووی نے کہا ہے: اور سوار کی نجات کی امید ہو تو واجب ہوگا[2]۔

نیز ان حضرات نے کہا ہے: اس سامان کا گرانا واجب ہوگا (اگرچہ اس کے مالک نے اجازت نہیں دی ہو)، جبکہ ہلاکت کا اندیشہ ہو، تاکہ کسی قابل احترام جاندار کی حفاظت ہو سکے، برخلاف غیر قابل احترام کے، جیسے حربی اور مرتد، اور قابل احترام انسان کی سلامتی کے لئے جانور کا گرادینا واجب ہوگا، اگرچہ وہ قابل احترام ہو، اگر اس کو گرائے بغیر ڈوبنے کو روکنا ممکن نہ ہو۔

اذرعی نے کہا ہے: مناسب ہوگا کہ سامان گرانے میں اگر ممکن ہو تو کم قیمت کے سامان کو مقدم کیا جائے تاکہ ممکن حد تک مال کی حفاظت ہو سکے، فقہاء نے کہا ہے: اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ گرانے والا مالک کے علاوہ ہو[3]۔

اور ان حضرات نے کہا ہے: جاندار کو نجات دلانے کے لئے غیر جاندار کو گرادینا اور آدمیوں کو باقی رکھنے کے لئے جانوروں کو گرادینا واجب ہوگا، اور اگر بعض سامان کے گرانے سے ڈوبنے کا اندیشہ ختم ہو جائے تو اسی پر اکتفا کیا جائے گا[4]۔

نووی نے اپنی ''المنہاج'' میں کہا ہے: اگر دوسرے کے مال کو بلا اجازت پھینک دے تو اس کا ضامن ہوگا ورنہ نہیں[5]، جیسے مضطر شخص

---

(۱) ردالمحتار سابقہ صفحہ۔
(۲) سابقہ مرجع۔
(۳) القوانین الفقہیہ رص ۲۱۸۔

(۱) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۹۰۔
(۲) منہاج الطالبین مع مغنی المحتاج ۴/ ۹۲ طبع دار الفکر بیروت۔
(۳) حاشیۃ الجمل ۵/ ۹۰۔
(۴) شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۵/ ۹۰۔
(۵) منہاج الطالبین مع مغنی المحتاج ۴/ ۹۳۔

کا دوسرے کے کھانے کو اس کی اجازت کے بغیر کھانا[۱]۔

انہوں نے کہا ہے: اور اگر وہ کہے کہ: اپنے سامان کو گرا دو اور میرے ذمہ اس کا ضمان ہوگا یا یہ کہ میں ضامن ہوں گا تو وہ ضامن ہوگا، اور اگر صرف یہ کہے کہ تم گرا دو تو ضامن نہیں ہوگا[۲]، یہ راجح مذہب ہے، اس لئے کہ اس نے اپنے اوپر کچھ لازم نہیں کیا ہے۔

حنابلہ درج ذیل جزئیات کے قائل ہیں:

الف- اگر ایک سوار اپنا سامان گرا دے تاکہ کشتی ہلکی ہوجائے اور ڈوبنے سے محفوظ رہے تو کوئی شخص اس کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اپنے اور دوسرے کے فائدے کے لئے اپنے سامان کو اپنے اختیار سے ضائع کیا ہے۔

ب- اگر دوسرے کا سامان اس کے حکم کے بغیر گرا دے تو تنہا وہی ضامن ہوگا۔

ج- اگر دوسرے سے کہے: تم اپنا سامان گرا دو اور وہ اس کی بات کو قبول کرلے تو اس کے لئے ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اس کے ضمان کا التزام نہیں کیا ہے۔

د- اگر وہ کہے کہ: تم گرا دو اور میں اس کا ضامن ہوں، یا کہا کہ: میرے ذمہ اس کی قیمت ہوگی تو اس پر اس کا ضمان لازم ہوگا، کیونکہ اس نے اس کے مال کو بالعوض اپنی مصلحت کے لئے ضائع کیا ہے، لہذا اس پر اس چیز کا عوض واجب ہوگا جس کا اس نے التزام کیا ہے۔

ھ- اگر کہے کہ: اسے پھینک دو اور مجھ پر اور کشتی کے سواروں پر اس کا ضمان ہوگا، اور وہ اسے گرا دے تو اس میں دو قول ہیں:

اول: تنہا اسی پر اس کا ضمان لازم ہوگا، کیونکہ اس نے سب کے ضمان کا التزام کیا تھا تو اس پر وہ چیز لازم ہوگی جس کا اس نے التزام کیا ہے، اور قاضی نے کہا ہے: اگر مشترک ضمان ہو، جیسے یہ کہے: ہم لوگ اس کے ضامن ہوں گے، یا ہم میں ہر ایک پر اس کے حصہ کا ضمان ہوگا تو اس پر ضمان کا صرف ایک مخصوص حصہ لازم ہوگا، کیونکہ وہ صرف اپنے حصہ کا ضامن بنا ہے، اور باقی لوگوں کی طرف سے اس نے ضمان کی صرف خبر دی ہے، اور لوگ خاموش رہے، تو ان کی خاموشی ضمان نہیں ہے۔

اور اگر تمام لوگوں کے ضمان کا التزام کرے، اور ان میں سے ہر ایک کی طرف سے اسی کے مثل خبر دے تو اس پر سب کا ضمان لازم ہوگا[۱]۔

مالک کو اس کی ملکیت سے روکنا یہاں تک کہ وہ ہلاک ہوجائے۔

۱۴۶- مالک کو اس کی ملکیت سے روکنے کے مسئلہ میں یہاں تک کہ وہ ہلاک ہوجائے، اور اس پر سے اس کا قبضہ ہٹانے کے مسئلہ میں حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ کہ ضمان نہیں ہوگا۔

حنفیہ نے کہا ہے: اگر کوئی مالک کو اس کے اموال سے روک دے یہاں تک کہ وہ ہلاک ہوجائیں تو وہ گنہگار تو ہوگا مگر ضامن نہیں ہوگا۔

ابن عابدین نے اسے ابن نجیم سے "البحر" کے حوالہ سے نقل کیا ہے[۲] اور اس کی علت یہ بیان کی ہے: ہلاکت خود اس کے فعل سے نہیں ہوئی ہے، جیسا کہ اگر پنجرا کھولے اور چڑیا اڑ جائے تو وہ ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اڑنا چڑیا کے فعل سے ہوا ہے، محض دروازہ کھولنے سے نہیں ہوا ہے۔

اور پنجرے کے کھولنے کے مسئلہ میں صراحت یہ ہے: یہ امام

(۱) شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۵/ ۹۰۔
(۲) المنہاج مع مغنی المحتاج ۴/ ۹۳۔

(۱) المغنی بالشرح الکبیر ۱۰/ ۳۶۳۔
(۲) ردالمحتار ۳/ ۳۱۹۔

ابوحنیفہؒ کا قول ہے، اور امام احمد کے قول کے مطابق وہ ضامن ہوگا، اور اسی پر ابوالقاسم صفار فتوی دیا کرتے تھے۔

اس مسئلہ سے صاحب ''البحر'' نے اس پر استدلال کیا ہے گناہ سے ضمان لازم نہیں ہوتا ہے(۱)۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ: اگر مالک کو جانور سے روک دے تو اس میں ضمان نہیں ہے(۲)، اور اسی طرح اگر کھیتی کے مالک یا چوپایہ کے مالک کو پانی پلانے اور سیراب کرنے سے روک دے جس کی وجہ سے وہ ہلاک ہوجائے تو اس میں ضمان نہیں ہوگا(۳)۔

اور بظاہر مالک کو روکنے کے مسئلہ میں مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ ضائع کرنے میں سبب بنا ہے(۴)۔

اور یہی حنابلہ کا بھی مذہب ہے، اس لئے کہ ان حضرات نے ضمان کی علت یہ بیان کی ہے کہ وہ اپنی زیادتی کی وجہ سے اس کا سبب بنا ہے(۵)۔

اور اس سلسلہ میں ان کی بعض جزئیات یہ ہیں: اگر کوئی انسان کسی انسان کا قبضہ جانور سے ختم کردے اور وہ بھاگ جائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس کے ضائع ہونے کا سبب بنا ہے، یا اس کے سامان پر حفاظت کرنے والے قبضہ کو ختم کردے یہاں تک کہ لوگ اسے لوٹ لیں یا آگ یا پانی اسے خراب کردے تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔

ان حضرات نے کہا ہے: مال کے مالک کو اختیار ہے کہ دروازہ کھولنے والے کو ضامن قرار دے، کیونکہ وہی ضائع ہونے کا سبب ہے یا لینے والے سے مطالبہ کرے، اس لئے کہ وہ مباشر ہے، پھر اگر رب المال لینے والے کو ضامن قرار دے تو وہ کسی سے واپس نہیں لے گا، اور اگر دروازہ کھولنے والے کو ضامن قرار دے تو لینے والے سے واپس لے گا(۱)۔

مجتہد اور مفتی کو ضامن قرار دینا:

۱۴۷ - مالکیہ نے کہا ہے: اس مجتہد پر کچھ نہیں ہوگا جو اپنے فتوی کے ذریعہ کسی چیز کو تلف کردے۔

لیکن جو مجتہد نہیں ہے وہ ضامن ہوگا اگر اسے سلطان یا اس کے نائب نے فتوی کے لئے مقرر کیا ہو، کیونکہ یہ عمل کے وظیفہ کی طرح ہے جس میں کوتاہی کرے۔

اور اگر وہ فتوی کے لئے مقرر نہ ہو، اور مقلد ہو تو اس کے ضمان کے بارے میں دو قول ہیں، جو زبانی دھوکہ دہی میں اختلاف پر مبنی ہیں۔

کیا ضمان واجب ہوگا یا نہیں؟ اور مشہور یہ ہے کہ ضمان واجب نہ ہوگا۔

اور ظاہر یہ ہے (جیسا کہ دسوقی نے نقل کیا ہے) کہ اگر وہ فتاوی کی طرف رجوع کرنے میں کوتاہی کرے تو ضامن ہوگا ورنہ نہیں، اگرچہ اس سے غلطی ہوجائے کیونکہ اس نے اپنے بس بھر عمل کیا ہے، اور اس لئے بھی کہ قولی دھوکہ دہی میں مشہور ضمان کا نہ ہونا ہے(۲)۔

اور سیوطی نے صراحت کی ہے: اگر مفتی کسی انسان کو اتلاف کا فتوی دے پھر اس کی غلطی ظاہر ہوجائے تو ضمان مفتی پر ہوگا(۳)۔

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۸۴، رد المحتار ۳/ ۳۱۹۔
(۲) الوجیز ۱/ ۲۰۶۔
(۳) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۳/ ۲۶۔
(۴) القوانین الفقہیہ ص ۲۱۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۵۔
(۵) کشاف القناع ۴/ ۱۱۶-۱۱۷۔

(۱) سابقہ مرجع ۴/ ۱۱۷-۱۱۸، الروض المربع ۲/ ۲۵۲۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۴۴۔
(۳) الاشباہ والنظائر للسیوطی ۱۴۵ طبع مصطفی محمد، القاہرہ ۱۳۵۹ھ۔

انسان کے منافع کو فوت کر دینا اور اسے بیکار کر دینا:

۱۴۸ - منفعت کو بیکار کرنا: اسے بغیر استعمال کے روکے رکھنا ہے، اس لئے کہ اسے حاصل کرنا اس کے استعمال کے ذریعہ ہوگا[۱] اور تفویت بیکار کرنا ہے، اور جمہور فقہاء عام طور پر انسان کے منافع کو حاصل کرنے اور اسے فوت کرنے کے مابین حسب ذیل تفصیل کے مطابق فرق کرتے ہیں۔

چنانچہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ انسان کے منافع کو معطل اور فوت کرنے میں ضمان نہیں ہے، جیسا کہ اگر کسی عورت کو قید کر دے یہاں تک کہ اسے شادی سے یا اپنے شوہر سے حاملہ ہونے سے روک دے، یا آزاد انسان کو قید کر دے یہاں تک کہ تجارت وغیرہ سے اس کا عمل فوت ہو جائے تو ایسی صورت میں اس پر کچھ نہیں ہوگا۔

لیکن اگر منفعت حاصل کر لے، جیسا کہ اگر شرمگاہ میں وطی کرے یا آزاد شخص سے خدمت لے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، لہذا آزاد عورت سے وطی کی صورت میں اس پر اس عورت کا مہر مثل واجب ہوگا اگر چہ وہ عورت ثیبہ ہو، اور باندی سے وطی کی صورت میں اس پر اس کے نقص کا تاوان ہوگا[۲]، اور شافعیہ نے صراحت کی ہے: شرمگاہ کی منفعت کا ضامن نہیں ہوگا، مگر وطی کے ذریعہ تفویت کی صورت میں، اور مہر مثل کے ذریعہ ضامن قرار پائے گا، اور فوت ہونے کی صورت میں ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس پر قبضہ ثابت نہیں ہے، کیونکہ عورت کی شرمگاہ کے سلسلہ میں قبضہ اسی کا ہے، اور اسی طرح آزاد انسان کے جسم کی منفعت کا ضامن تفویت کے بغیر نہیں ہوگا، اصح قول یہی ہے، جیسے کہ اسے زبردستی کسی عمل پر آمادہ کرے، اور ان کے دوسرے قول میں ہے: فوت ہونے کی صورت میں بھی ضامن قرار پائے گا، کیونکہ

(۱) رد المحتار ۵/ ۱۳۵، نقلا عن الدرر۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر، حاشیۃ الدسوقی، تصرف کے ساتھ ۳/ ۴۵۴۔

اجارہ فاسدہ میں اس کی قیمت لگانے سے وہ مال کی منفعت کے مشابہ ہوگا۔

اور پہلے قول کی دلیل یہ ہے: آزاد شخص قبضہ کے تحت داخل نہیں ہوتا ہے، لہذا اس کی منفعت خود اس کے قبضہ کے تحت فوت ہوگی[۱]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے: غصب کی وجہ سے آزاد شخص کا ضمان نہیں ہوگا اور اتلاف کی وجہ سے ضمان ہوگا، لہذا اگر کسی آزاد کو پکڑے اور اسے قید کر دے اور وہ اس کے پاس مر جائے تو اس کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ یہ مال نہیں ہے۔

اور اگر اسے زبردستی استعمال کرے تو اس پر اجرت مثل لازم ہوگی، کیونکہ اس نے اس کے منافع حاصل کر لیا ہے، اور یہ متقوم ہیں، اس لئے اس پر اس کا ضمان لازم ہوگا، اور اگر اسے اتنی مدت کے لئے قید کر دے جس مدت کی اجرت ہوتی ہے تو اس کے بارے میں دو قول ہیں:

اول: اس پر اس مدت کی اجرت لازم ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس کی منفعت کو فوت کیا ہے اور اس کی منفعت مال ہے، لہذا اس کا عوض لینا جائز ہوگا۔

دوم: اس پر لازم نہیں ہوگا، کیونکہ یہ ایسی چیز کے تابع ہے جس کا غصب کرنا صحیح نہیں ہے۔

اور اگر اس کو قید کئے بغیر کام کرنے سے روک دے تو اس کے منافع کا ضامن نہیں ہوگا، ایک ہی قول ہے[۲]۔

لیکن حنفیہ انسان کے منافع کے فوت کرنے کی صورت میں ضمان کے قائل نہیں ہیں، کیونکہ یہ قبضہ کے تحت داخل نہیں ہے، اس لئے مال نہیں ہے، لہذا اس کے جسم کے منافع کا ضمان نہیں ہوگا[۳]۔

(۱) شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۳-۳۴۔

(۲) المغنی بالشرح الکبیر ۵/ ۴۴۸۔

(۳) الدر المختار ۵/ ۱۳۱-۱۳۲، مجمع الضمانات رص ۱۲۶، جامع الفصولین ۲/ ۹۲۔

ضمان الدرک

تعریف:

۱- درک دال اور راء کے فتحہ اور راء کے سکون کے ساتھ لغت میں "أدرکت الرجل" کا اسم ہے، یعنی تم نے اسے پالیا اور نبی ﷺ سے مروی ہے کہ: "أنه کان یتعوذ من جهد البلاء ودرک الشقاء"[۱] (آپ ﷺ مصیبت کے پہنچنے اور شقاوت کے لاحق ہونے سے پناہ مانگتے تھے)۔

جوہری نے کہا ہے کہ: درک تاوان کو کہتے ہیں، ابوسعید متولی نے کہا ہے کہ: ضمان درک اس وجہ سے نام رکھا گیا ہے کہ عین مال کا مستحق کے ظاہر ہونے کی صورت میں وہ شخص تاوان کا التزام کرتا ہے[۲]۔

اور اسی طرح فقہاء اس لفظ کو مطالبہ اور مواخذہ کے معنی میں استعمال کرتے ہیں[۳]۔

حنفیہ نے ضمان درک کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ: استحقاق مبیع کی صورت میں ثمن کی حوالگی کا التزام کرنا ہے[۴]۔

شافعیہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ یہ ہے کہ ایک شخص عاقدین میں سے کسی ایک کے لئے یہ ضمان لے اس کے خرچ کے مقابلے میں جو کچھ ہے، اگر اس کا کوئی مستحق یا عیب دار یا باٹ کے نقصان کی وجہ سے ناقص نکل آئے گا تو اس نے جو خرچ کیا اس کا وہ ضامن ہوگا، چاہے ثمن معین ہو یا ذمہ میں واجب ہو[۱]۔

دوسرے فقہاء کی ضمان درک کی تعریف اس تعریف سے الگ نہیں ہے جو حنفیہ اور شافعیہ نے کی ہے[۲]، اور حنابلہ اس کی تعبیر ضمان عہدہ سے کرتے ہیں، جیسا کہ اکثر حنفیہ اس کی تعریف "کفالۃ بالدرک" سے کرتے ہیں[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عہدہ:

۲- عہدہ: یہ خریدار کے لئے قیمت کا ضمان ہے اگر مبیع میں استحقاق پیدا ہو جائے یا اس میں عیب پایا جائے[۴]۔

اور عہدہ درک سے عام ہے، اس لئے کہ عہدہ کبھی قدیم دستاویز پر بولا جاتا ہے، اور کبھی عقد اور اس کے حقوق پر اور درک اور خیار پر بولا جاتا ہے برخلاف درک کے کہ وہ عرفا ضمان استحقاق میں استعمال کیا جاتا ہے[۵]۔

---

(۱) حدیث: "أنه ﷺ کان یتعوذ من جهد البلا......" کی روایت البخاری (۱۱/۱۴۸) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) المصباح المنیر مادہ: "درک"، تہذیب الأسماء واللغات ۳/۱۰۴ شائع کردہ دارالکتب العلمیہ، دررالحکام شرح مجلۃ الاحکام ۱/۶۲۴۔

(۳) العنایہ بہامش فتح القدیر ۵/۴۰۳ طبع الامیریہ، مغنی المحتاج ۲/۲۰۱ شائع کردہ داراحیاء التراث العربی، الشرقاوی علی التحریر ۲/۱۲۱۔

(۴) الاختیار ۲/۱۷۲، ۱۷۳، بدائع الصنائع ۶/۹، ابن عابدین ۴/۲۶۴، البنایہ

= ۶/۷۴۴، فتح القدیر ۵/۴۰۳۔

(۱) الشرقاوی علی التحریر ۲/۱۲۱۔

(۲) کشاف القناع ۳/۳۶۹، المغنی ۴/۵۹۶، منح الجلیل ۳/۲۴۹۔

(۳) کشاف القناع ۳/۳۶۹، المغنی ۴/۵۹۶، البنایہ ۶/۷۴۴، فتح القدیر ۵/۴۰۳، دررالحکام شرح مجلۃ الاحکام ۱/۶۲۴۔

(۴) التعریفات للجرجانی۔

(۵) البنایہ ۶/۷۹۱-۷۹۲، فتح القدیر ۵/۴۳۵۔

اجمالی حکم:

۳- جمہور فقہاء کے نزدیک ضمان درک جائز ہے، اور بعض شافعیہ نے ضمان درک سے منع کیا ہے کیونکہ یہ ایسی چیز کا ضمان ہے جو واجب نہیں ہے [1]۔

ضمان درک کے الفاظ:

۴- جمہور فقہاء کے نزدیک اس ضمان کے الفاظ میں سے یہ ہے کہ ضامن کہے: میں نے اس کی ذمہ داری یا اس کے ثمن یا اس کے درک کا ضمان لیا، یا خریدار سے کہے: میں نے تمہارے لئے اس سے نجات کا ضمان لیا [2]۔

ابن قدامہ نے کہا: عرف میں عہدہ درک اور قیمت کے ضمان کا نام ہے، اور مطلق کلام اسماء عرفیہ پر محمول ہوتا ہے، لغوی اسماء پر نہیں [3]۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ ضمان عہدہ باطل ہے، کیونکہ اس کی مراد مشتبہ ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ دستاویز عقد اس کے حقوق اور درک پر بولا جاتا ہے، لہذا جہالت کی وجہ سے باطل ہوگا، ضمان درک اس کے برخلاف ہے [4]، ابن نجیم نے کہا: اور یہ نہیں کہا جائے کہ مناسب یہ ہے کہ اس کو اس کی طرف پھیر دیا جائے جس کا ضمان جائز ہے، اور وہ درک ہے تا کہ ضامن کا تصرف صحیح قرار پائے، کیونکہ ہم کہیں گے،

(۱) البنایہ ۶/ ۷۴۴، فتح القدیر ۵/ ۴۰۳، مجمع الضمانات رص ۲۷۵، الاختیار ۲/ ۱۷۲، المغنی ۴/ ۵۹۶، منح الجلیل ۳/ ۲۴۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۱، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۴۶۔

(۲) المغنی ۴/ ۵۹۷، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۴۷۔

(۳) المغنی ۴/ ۵۹۶۔

(۴) مجمع الانہر ۲/ ۱۳۵، ابن عابدین ۴/ ۲۷۱، البنایہ ۶/ ۷۹۱، البحر الرائق ۶/ ۲۵۴۔

ذمہ کا فارغ ہونا اصل ہے، لہذا شک اور احتمال کی بناء پر مشغول کرنا ثابت نہیں ہوگا [1]۔

اسی طرح ضمان خلاص امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باطل ہے، کیونکہ اس کی تفسیر ہر حال میں مبیع کو محفوظ رکھنے سے کی جاتی ہے، حالانکہ اس پر ضامن کو قدرت نہیں ہے، کیونکہ مستحق اس پر اس کو قدرت نہیں دے گا، اور اگر مبیع کے محفوظ رکھنے کا یا ثمن کی واپسی کا ضمان لے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ اس کو پورا کرنا اس کے لئے ممکن ہے، اور یہ اس کی حوالگی ہے، اگر مستحق اجازت دے دے یا ثمن کی واپسی ہے، اگر وہ اجازت نہ دے، پس اختلاف کی بنیاد اس کی تفسیر پر ہے [2]۔

جمہور اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے یہ ہے کہ ضمان خلاص ضمان درک کے درجہ میں ہے، اور ضمان خلاص کی تفسیر ان حضرات نے یہ کی ہے کہ وہ مبیع کو محفوظ رکھنا ہے، اگر اس پر قدرت ہو اور قدرت نہ ہونے کی صورت میں ثمن کی واپسی ہے، اور یہ معنی کے اعتبار سے ضمان درک ہے، لہذا اختلاف صرف لفظی ہے [3]۔

لیکن مبیع کے محفوظ رکھنے کا ضمان اس معنی میں کہ خریدار یہ شرط لگائے کہ اگر مبیع میں اس کے قبضہ میں استحقاق پیدا ہو جائے تو اسے محفوظ رکھے گا، اور اس کے سپرد کرے گا جس طرح سے بھی ہو سکے تو یہ باطل ہے، کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جس کے پورا کرنے کی وہ قدرت نہیں رکھتا ہے، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ مستحق اس میں اس کے ساتھ کوئی تعاون نہ کرے [4]۔

(۱) البحر الرائق ۶/ ۲۵۴۔

(۲) مجمع الانہر ۲/ ۱۳۵، البحر الرائق ۶/ ۲۵۴، ابن عابدین ۴/ ۲۷۱، البنایہ ۴/ ۷۹۲۔

(۳) البحر الرائق ۶/ ۲۵۴، مجمع الانہر ۲/ ۱۳۵، البنایہ ۶/ ۷۹۲، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۴۷۔

(۴) البنایہ ۶/ ۷۹۲، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۴۷، المغنی ۴/ ۵۹۷۔

ضمان درک کا تعلق کس چیز سے ہوگا:

۵- شافعیہ کہتے ہیں کہ: ضمان درک کا تعلق عین ثمن یا عین مبیع سے ہوگا اگر وہ باقی ہو، اور اس کی واپسی آسان ہو اور اس کا بدل یعنی اس کی قیمت سے ہوگا اگر اس کی واپسی دشوار ہو، اور مثلی چیز کے مثل اور ذوات القیم ہوگا کی قیمت سے اس کا تعلق ہوگا، اگر تلف ہوجائے اور بدل کے ساتھ اس کا تعلق زیادہ ظاہر ہے[1]۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ: ضمان درک (ضمان عہدہ) کا تعلق ثمن یا اس کے جزء سے ہوگا، چاہے ضمان بائع کی طرف سے خریدار کے لئے ہو یا خریدار کی طرف سے بائع کے لئے ہو، جیسا کہ یہ حضرات کہتے ہیں کہ: اور مبیع کا ضمان عہدہ بائع کی طرف سے خریدار کے لئے اور خریدار کی طرف سے بائع کے لئے صحیح ہوتا ہے، اس کا ضمان خریدار کی طرف سے یہ ہے کہ: وہ بیع کے ذریعہ واجب ثمن کا اس کی حوالگی سے قبل ضمان لے لے، اور اگر اس میں کوئی عیب ظاہر ہوجائے یا استحقاق پیدا ہوجائے تو وہ ضامن سے اسے واپس لینے کا حقدار ہوگا، اور بائع کی طرف سے خریدار کے لئے اس کا ضمان یہ ہے کہ: وہ بائع کی طرف سے ثمن کا ضمان لے، اگر مبیع میں استحقاق پیدا ہوجائے یا عیب کی وجہ سے واپس کرے یا عیب کا تاوان ہو پس ضمان عہدہ دونوں جگہوں میں ثمن یا اس کے جزء کا ضمان ہے[2]۔

فقہاء حنفیہ اور مالکیہ کی عبارتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ: ضمان درک کا تعلق ان کے نزدیک بھی ثمن ہی سے ہے[3]، البتہ حنابلہ کا مذہب حنفیہ اور مالکیہ کے مذہب سے اس صورت میں مختلف ہے کہ حنابلہ خریدار کی طرف سے بائع کے لئے اس ثمن کے ضمان کو جس کی سپردگی واجب ہے، ضمان درک (ضمان عہدہ) کہتے ہیں، جبکہ حنفیہ

(۱) حاشیۃ الجمل ۳/ ۳۷۹۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۹۶۔

(۳) البنایہ ۶/ ۷۴۴، منح الجلیل ۳/ ۲۴۹۔

اور مالکیہ کے نزدیک ضمان درک یہ ہے کہ یہ ذمہ داری لی جائے کہ اگر مبیع میں استحقاق پیدا ہوجائے اور اس کے قبضہ سے لے لیا جائے تو مشتری کو مبیع کا ثمن دیا جائے گا[1]، لیکن خریدار کی طرف سے بائع کے لئے اس ثمن کا ضمان جس کی سپردگی واجب ہے، تو یہ کفالت مالی کے ضمن میں اس کی شرائط کے ساتھ پایا جاتا ہے۔

ضمان درک کے صحیح ہونے کی شرطیں:

۶- ضمان درک کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ جس کا ضمان لیا جائے وہ دین صحیح ہو، اور دین صحیح وہ ہے جو ادائیگی یا معاف کئے بغیر ساقط نہیں ہوتا ہے، لہذا اس کے علاوہ کا ضمان صحیح نہیں ہوگا، جیسے بدل کتابت، اس لئے کہ یہ عاجز ہونے کی صورت میں ساقط ہوجاتا ہے[2]۔

شافعیہ نے ضمان درک کے صحیح ہونے کے لئے ثمن پر قبضہ کو شرط قرار دیا ہے، لہذا ان کے نزدیک ثمن پر قبضہ سے پہلے ضمان درک صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ ضامن صرف اس چیز کا ضمان لیتا ہے جو بائع کے قبضہ میں داخل ہو اور ثمن اس کے ضمان میں قبضہ کے بغیر داخل نہیں ہوتا ہے[3]۔

اطلاق اور تقیید کی دونوں حالتوں میں ضمان درک کا حکم:

۷- اگر ضمان درک یا عہدہ کو مطلق رکھا جائے تو وہ اس صورت کے

(۱) درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام ۱/ ۶۲۴، منح الجلیل ۳/ ۲۴۹، المغنی ۴/ ۵۹۶، کشاف القناع ۳/ ۳۶۹۔

(۲) البنایہ ۶/ ۷۴۵، الاشباہ والنظائر مع شرحہ غمز عیون البصائر ۱/ ۳۳۶، ابن عابدین ۴/ ۲۶۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۱-۲۰۲، منح الجلیل ۳/ ۲۴۹۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۱، حاشیۃ الجمل ۳/ ۳۷۹-۳۸۰، المغنی ۴/ ۵۹۶۔

ساتھ خاص ہوگا جبکہ ثمن معین میں استحقاق پیدا ہوجائے، کیونکہ یہی متبادر ہے، نہ کہ جو بغیر استحقاق کے فاسد نکل آئے، لہذا اگر بیع استحقاق کے علاوہ کسی اور چیز کے ذریعہ فسخ ہوجائے مثلاً عیب یا خیار شرط یا خیار رویت کی وجہ سے واپسی ہو تو اس کی بنیاد پر ضامن سے مواخذہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ درک کے قبیل سے نہیں ہے[1]۔

اور اگر اس میں استحقاق مبیع کے علاوہ کی قید لگادی جائے، جیسے خریدار کو بائع کی طرف سے نابالغ ہونے یا اکراہ کے دعوی کی وجہ سے فساد بیع کا اندیشہ ہو یا ان میں سے کسی کو عوض کے عیب دار ہونے کا اندیشہ ہو یا خریدار کو اس باٹ کے پورا ہونے کے بارے میں شک ہو جس کے ذریعہ مبیع کو حوالہ کیا جاتا ہے یا بائع کو ثمن کی جنس کے عمدہ ہونے کے بارے میں شک ہو، اور ضامن اس کی صراحۃ ضمانت لے لے تو اس کا ضمان، ضمان عہدہ کی طرح صحیح ہوگا[2]۔

اور اسی طرف اشارہ کردینا مناسب ہے کہ کفیل بالدرک صرف مکفول بہ کا ضامن ہوگا، اور مکفول بہ کے ساتھ دھوکہ دہی کے ضرر کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ کفیل کو اس کی کفالت کا حق نہیں ہے[3]۔

ضمان درک کے آثار ونتائج:

الف- ثمن کی واپسی میں خریدار کا حق:

۸- ضمان درک کا اثر یہ ہے کہ جس وقت مبیع میں استحقاق پیدا ہوجائے تو خریدار کو ثمن کے واپس لینے کا حق ہوگا اور اس کو حق ہوگا کہ ضمانت لینے والے اور اس کے اصیل سے مطالبہ کرے[1]، البتہ ضمانت لینے والے سے ثمن کا مطالبہ کس وقت کیا جائے گا، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور اور حنفیہ میں سے امام ابویوسف کا مذہب یہ ہے کہ محض استحقاق کا فیصلہ درک کے ضامن سے مواخذہ اور اس سے ثمن کی واپسی کے لئے کافی ہوگا۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ: استحقاق مبیع کی صورت میں درک کے ضامن سے اس وقت تک مواخذہ نہیں کیا جائے گا جب تک کہ بائع پر ثمن کی واپسی کا فیصلہ نہیں کردیا جائے، کیونکہ محض استحقاق سے بیع ختم نہیں ہوتی ہے، اور اسی بنا پر اگر فسخ سے قبل مستحق بیع کو نافذ کردے تو جائز ہوگا، اگرچہ قبضہ کے بعد ہو، اور یہی صحیح ہے، جب تک بائع پر ثمن کی واپسی کا فیصلہ نہیں کیا جائے، اصیل پر ثمن کی واپسی واجب نہیں ہوگی، لہذا کفیل پر بھی واجب نہیں ہوگی[2]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ضامن بائع کے غائب ہونے اور اس کی عدم موجودگی میں درک کے وقت ثمن کا تاوان ادا کرے گا[3]۔

ب- مالک بننے اور شفعہ کے دعوی کی ممانعت:

۹- بیع کے وقت خریدار کے لئے ضمان درک ضامن کی طرف سے اس کو تسلیم کرنا ہے کہ مبیع بائع کی ملکیت ہے، تو وہ اس کے بعد مالک بننے اور شفعہ کے دعوی کے لئے مانع ہوگا، اس لئے کہ اگر یہ ضمان بیع میں مشروط ہو تو وہ ضامن کے قبول کرنے سے مکمل ہوگا، تو گویا کہ یہی

---

(۱) حاشیۃ الجمل ۳/ ۳۸۰، بدائع الصنائع ۶/ ۹، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۱/ ۶۶۵۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۳۶۹، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۲۱۔

(۳) درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام ۱/ ۶۶۵-۶۹۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۶، ابن عابدین ۴/ ۲۶۴، بدائع الصنائع ۶/ ۱۰، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۲۲۔

(۲) مجمع الانہر ۲/ ۱۳۵، درر الحکام ۱/ ۶۶۳-۶۶۴، ابن عابدین ۴/ ۲۸۲۔

(۳) منح الجلیل ۳/ ۲۴۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۶ شائع کردہ دار المعرفہ۔

بیع کو واجب کرنے والا ہے، پھر دعوی کے ذریعہ وہ اس چیز کے توڑنے کی کوشش کررہا ہے، جو اس کی طرف سے مکمل ہوچکی ہے، اور اگر وہ مشروط نہ ہو تو اس سے مراد بیع کی مضبوطی اور خریدار کو خریداری کی ترغیب دینا ہے۔ اس لئے کہ بغیر ضمان کے کوئی اس کے بارے میں رغبت نہیں کرے گا، لہذا ترغیب بائع کی ملکیت کے اقرار کے درجہ میں ہوگی، لہذا اس کے بعد ضامن کا اپنی ذات کے لئے ملکیت کا دعوی صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں تناقض ہے (۱)۔

حنابلہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ: اگر شفیع خریدار کے لئے ضمان عہدہ لیا تو اس کا شفعہ ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ یہ ایسا سبب ہے جو وجوب شفعہ سے قبل ہے، لہذا اس کی وجہ سے شفعہ ساقط نہیں ہوگا، جیسے بیع کے مکمل ہونے سے قبل بیع کی اجازت دینا اور شفعہ کو معاف کردینا (۲)۔

رہن بالدرک:

۱۰ - رہن بالدرک یہ ہے کہ: کوئی چیز فروخت کرے اور اسے خریدار کے حوالہ کردے اور خریدار کو اس کا اندیشہ ہو کہ کوئی شخص اس کا مستحق نکل آئے گا تو اس بنیاد پر وہ بائع سے ثمن کے بدلہ رہن لیتا ہے، کہ کہیں کوئی اس کا مستحق ثابت ہوجائے، اور رہن بالدرک باطل ہے، یہاں تک کہ مرتہن رہن کو روکنے کا مالک نہیں ہوگا، اگر اس پر وجوب سے قبل قبضہ کرلے، مبیع میں استحقاق پیدا ہو یا نہ ہو، کیونکہ رہن حق کو وصول کرنے کی غرض سے مشروع کیا گیا ہے اور وجوب سے قبل حق کو وصول کرنا نہیں ہے (۳)۔

(۱) مجمع الانہر ۲/ ۱۳۳، البحر الرائق ۶/ ۲۵۸-۲۵۹، درر الحکام ۱/ ۲۶۵۔

(۲) المغنی ۵/ ۳۸۱۔

(۳) العنایہ بہامش تکملۃ الفتح ۸/ ۲۰۶، بدائع الصنائع ۶/ ۱۴۳، درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام ۲/ ۸۲، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۴۶، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۶۱۔

ابن قدامہ نے اس کے عدم جواز پر اجماع نقل کیا ہے، کیونکہ یہ رہن کے ہمیشہ مرہون باقی رہنے کا ذریعہ بنے گا (۱)۔

ضمانۃ

دیکھئے: "کفالۃ"۔

(۱) المغنی ۴/ ۵۹۶۔

ضیافة

تعریف:

۱- ضیافۃ لغت میں ضاف (مہمان بنا) کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے کہ: "ضاف الرجل یضیفه ضیفا وضیافة" وہ اس کی طرف مائل ہوا، اور اس کے پاس مہمان بنا، اور "أضافه إلیه أنزله علیه ضیفا وضیافة"[۱] اس نے اسے اپنے پاس مہمان بنایا۔

اور اصطلاح میں: یہ مہمان کے اکرام اور اس پر احسان کرنے کا نام ہے (اور مہمان وہ ہے جو دوسرے کے پاس اکرام کے لئے آئے)[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قراء:

۲- القراء: "قری الضیف قراء وقری" سے ماخوذ ہے، اس کا معنی ہے، اسے اپنے پاس مہمان بنایا اور اسے کھانا کھلایا۔

ب- خفر:

۳- کہا جاتا ہے: "خفر بالعهد یخفر"، جبکہ عہد کو پورا کردے،

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، ابن عابدین ۲/ ۱۲۱۔

(۲) القلیوبی ۳/ ۲۹۸، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۲۱، حاشیۃ البجیرمی ۳/ ۳۹۲۔

اور "خفرت الرجل حمیته وأجرته من طالبه" کا معنی ہے، تم نے اس کو اس کے طالب سے بچایا اور پناہ دی، اور "خفر بالرجل" اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ آدمی کے ساتھ دھوکہ کیا جائے[۱]۔

ج- اجارة:

۴- اجارہ "أجار الرجل إجارة" سے ماخوذ ہے، یہ اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ اس کو امن دے اور اس کی نگہداشت کرے۔

شرعی حکم:

۵- ضیافت مکارم اخلاق اور حضرت ابراہیم خلیل اللہ اور آپ کے بعد کے انبیاء کی سنت سمجھی جاتی ہے، اور اسلام نے اس کی ترغیب دی ہے، اور اسے ایمان کی صداقت کی نشانیوں میں سے شمار کیا ہے[۲]۔

چنانچہ نبی علیہ السلام سے روایت ہے کہ آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "من کان یؤمن بالله والیوم الآخر فلیکرم ضیفه"[۳] (جو شخص اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو اس کو چاہئے کہ اپنے مہمان کا اکرام کرے)۔ اور آپ علیہ السلام سے مروی ہے کہ: "لا خیر فیمن لا یضیف"[۴] (اس شخص میں کوئی خیر نہیں ہے جو (اپنے مہمان کی) ضیافت نہ کرے)۔ اور نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا:

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) احیاء علوم الدین ۲/ ۱۲، ابن عابدین ۵/ ۱۹۶۔

(۳) حدیث: "من کان یؤمن بالله والیوم الآخر فلیکرم ضیفه" کی روایت البخاری (۱۰/ ۵۳۲) اور مسلم (۱/ ۶۸) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "لا خیر فیمن لا یضیف" کی روایت احمد (۴/ ۱۵۵) نے عقبہ بن عامر سے کی ہے اور عراقی نے احیاء علوم الدین ۲/ ۱۲ کی تخریج میں اس کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

"الضيافة ثلاثة أيام وجائزته يوم وليلة، ولايحل لمسلم أن يقيم عند أخيه حتى يؤثمه، قالوا: يا رسول الله وكيف يؤثمه؟ قال: يقيم عنده لاشئ له يقريه به"[1] (ضیافت تین دنوں تک ہے اور اس کا انعام ایک دن ایک رات ہے، اور کسی مسلمان کے لئے حلال نہیں ہے کہ وہ اپنے بھائی کے پاس اس وقت تک قیام کرے کہ اسے گنہگار بنادے، صحابہ نے عرض کیا کہ: اے اللہ کے رسول! اسے کیسے گنہگار بنائے گا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ: اس کے پاس اس حالت میں قیام کرے کہ اس کے پاس اس کی ضیافت کے لئے کچھ نہ ہو)۔

اور یہ مسلمان پر اس کے مسلم بھائی کے حقوق میں سے ایک حق ہے، اور حنفیہ، مالکیہ، اور شافعیہ کا مذہب یہ کہ: ضیافت سنت ہے، اور اس کی مدت تین دن ہے، اور یہ امام احمد سے ایک روایت ہے۔

امام احمد سے دوسری روایت اور یہی راجح مذہب ہے کہ: یہ واجب ہے، اور اس کی مدت ایک دن رات ہے، اور کمال تین دن ہے، اور لیث بن سعد اسی کے قائل ہیں۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ: مسافر ہونے کی حالت میں ضیافت واجب ہے جس کے پاس منزل تک پہنچنے کا سامان نہ ہو اور ہلاکت کا اندیشہ ہو۔

اور ضیافت دیہات اور شہر والوں پر ہے، البتہ امام مالک اور امام احمد سے ایک روایت یہ منقول ہے کہ: شہر والوں پر ضیافت نہیں ہے، اور سحنون نے کہا ہے کہ: ضیافت دیہات والوں پر ہے جہاں تک اہل شہر کا تعلق ہے تو جب مسافر شہر میں آئے گا تو وہ ٹھکانہ یعنی ہوٹل پائے گا تو ضیافت اہل شہر کے لئے مندوب ہوگی، اور یہ شہر والوں پر دیہات والوں کی طرح چند معانی کی بنا پر متعین نہیں ہوگی۔

(۱) حدیث: "الضيافة ثلاثة أيام" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۵۳) نے حضرت ابوشریح خزاعی سے کی ہے۔

اول: یہ شہر والوں کو بار بار پیش آتا ہے، تو اگر شہر والے ضیافت کا التزام کریں گے تو اس سے چھٹکارا نہیں پائیں گے اور دیہات والوں کو شاذ و نادر یہ پیش آتا ہے تو انہیں کوئی مشقت لاحق نہیں ہوگی۔

دوم: یہ کہ مسافر شہر میں مسکن (رہائش) اور کھانا پاتا ہے، لہذا ضیافت کے نہیں ہونے کی صورت میں اسے مشقت لاحق نہیں ہوگی، اور بڑے دیہاتوں کا حکم جن میں ہوٹل اور خرید کر کھانے کی چیزیں میسر ہوتی ہیں اور ان میں لوگوں کی آمد و رفت زیادہ ہوتی ہے تو ان کا حکم شہر کا حکم ہوگا، اور یہ اس شخص کے بارے میں ہے جسے لوگ نہیں پہچانتے ہیں، لیکن جس کو وہ محبت کے ساتھ پہچانتا ہے یا اس کے اور دوسرے کے درمیان رشتہ داری یا تعلق اور اچھے تعلقات ہوں تو اس کا حکم شہر اور غیر شہر میں برابر ہے[1]۔

آداب ضیافت:

میزبان کے آداب:

۶ - میزبان کے لئے مستحب ہے کہ مہمان کو اچھی بات اور مناسب حال قصوں کے ذریعہ مانوس کرے، کیونکہ اکرام کا مکمل درجہ خندہ پیشانی کے ساتھ پیش آنا ہے اور آنے جانے کے وقت اچھی گفتگو کرنا ہے تا کہ اسے انبساط حاصل ہو، اور جو چیز بس میں نہ ہو تو اس کے لئے تکلف نہ کرے، اس کی دلیل نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "أنا وأتقياء

(۱) عمدۃ القاری ۲۲/ ۱۱۱ - ۱۷۳، ۱۳/ ۸، فتح الباری ۵/ ۱۰۸، فتاوی قاضی خاں بہامش الہندیہ ۳/ ۴۰۱، المنتقی للباجی ۷/ ۲۴۲ - ۲۴۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۶، الإنافہ فی الصدقہ والضیافۃ لابن حجر الہیثمی ص ۸۷، المغنی ۸/ ۶۰۳ طبع الریاض، أحکام اہل الذمہ لابن القیم ۲/ ۷۸۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

أمتی برآء من التکلف"[1] (میں اور میری امت کے متقی حضرات تکلف سے بری ہیں)، اور بسا اوقات مہمان سے بغیر اصرار کئے ہوئے کہے: تناول فرمائیے، اور یہ کہ مہمان کے پاس زیادہ خاموش نہ رہے، اور نہ اس سے غائب رہے، اور نہ اس کی موجودگی میں اپنے خادم کو ڈانٹے، اور خود اس کی خدمت کرے، اور اس کے ساتھ ایسے آدمی کو نہیں بٹھائے جس کے بیٹھنے سے وہ تکلیف محسوس کرے، یا اس کے ساتھ بیٹھنا اس کے لئے مناسب نہ ہو، اور جب وہ رخصت ہونے کی اجازت مانگے تو اسے اجازت دے دے اور اس کے اکرام کی تکمیل کے لئے دروازہ تک اس کے ساتھ جائے، اور جب اس کا مہمان سوار ہونے کا ارادہ کرے تو اس کے رکاب کو تھام لے۔

مہمان کے آداب:

۷-مہمان کے آداب میں سے یہ ہے کہ: جہاں بٹھایا جائے وہاں بیٹھے، اور جو اس کے پاس پیش کیا جائے اس پر راضی رہے، اور میزبان کی اجازت کے بغیر نہیں جائے، اور یہ کہ میزبان کے لئے رسول اللہ ﷺ والی دعاء مانگے، بایں طور کہ کہے: "أفطر عندکم الصائمون، وأکل طعامکم الأبرار، وصلت علیکم الملائکة"[2] (تمہارے پاس روزہ دار افطار کریں، اور نیک لوگ تمہارا کھانا کھائیں اور تمہارے اوپر ملائکہ دعائے رحمت بھیجیں)۔

(۱) حدیث: "أنا وأتقیا أمتی......" کو شوکانی نے (فوائد المجموعہ رص ۸۶) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ نووی نے کہا ہے کہ: ثابت نہیں ہے، اور مقاصد میں کہا ہے کہ: سند ضعیف کے ساتھ اس کے معنی کی روایت کی گئی ہے۔

(۲) حدیث: "أفطر عندکم الصائمون......" کی روایت ابوداؤد (۱۸۹/۴) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ فتوحات لابن علان ۳۴۳/۴ میں ہے۔

میزبان کے پاس مہمان کا قیام:

۸-جو شخص کسی کے پاس مہمان ہو تو وہ میزبان کے پاس تین دنوں سے زیادہ قیام نہ کرے، کیونکہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: "الضیافة ثلاثة أیام، فما زاد فصدقة"[1] (ضیافت (میزبانی) تین دنوں تک ہے، اور اس سے زیادہ صدقہ ہے)، تاکہ وہ اس کے ذریعہ تنگ دل نہ ہو اور اس کے نکالنے پر مجبور نہ ہو، البتہ اگر صاحب مکان خلوص دل سے اسے اپنے پاس قیام کرنے پر اصرار کرے تو اس کے لئے قیام کی اجازت ہوگی۔

ضیافت کا کھانا تناول کرنا:

۹-مہمان کے سامنے جو کھانا پیش کیا جائے اس میں وہ بغیر کہے ہوئے قرینہ پر اکتفاء کرکے کھا سکتا ہے، البتہ اگر میزبان اس کے علاوہ دوسرے مہمانوں کا انتظار کر رہا ہو تو اس وقت میزبان کی اجازت کے بغیر کھانا جائز نہیں ہوگا۔ اور وہ صرف اتنے ہی مقدار میں کھانا کھائے گا جتنا کھانے کا رواج ہو، جب تک کہ میزبان کی رضا کا علم نہ ہو، اور اس میں کھانے کے علاوہ کوئی دوسرا تصرف نہیں کرے گا، کیونکہ اس کے لئے اس میں اسی کی اجازت ہے، لہذا وہ نہ تو کسی مانگنے والے کو کھلائے گا اور نہ کسی بلی کو، اور اس کے لئے اتنا لینے کی اجازت ہے جس کے بارے میں رضا کا علم ہو، کیونکہ مدار مالک کی خوشدلی پر ہے، لہذا جب قرینہ سے معلوم ہو جائے تو اس کے لئے حلال ہوگا۔

اور اس سلسلہ میں اموال اور اس کی مقدار کے اختلاف سے

(۱) حدیث: "الضیافة ثلاثة أیام ......" کی روایت بخاری (۵۳۱/۱۰) اور مسلم (۱۳۵۳/۳) نے حضرت ابوشریح سے کی ہے۔

رضامندی کے قرائن الگ الگ ہوتے ہیں [۱]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ: مہمان اس کھانے کا ضامن نہیں ہوگا جو اس کے پاس پیش کیا جائے اگر وہ کھانا اس کی تعدی کے بغیر ضائع ہوجائے، جیسا کہ وہ اس کے برتن اور چٹائی اور اس جیسی چیز کا ضامن نہیں ہوگا جس پر وہ بیٹھتا ہے، چاہے کھانے سے قبل ہو یا اس کے بعد ہو، اور اس پر اس کھانے سے بلی کو دور کرنا لازم نہیں ہے اور وہ اس برتن کا ضامن ہوگا جسے اس کی اجازت کے بغیر اٹھائے گا [۲]۔

عقد جزیہ میں ضیافت کی شرط لگانا:

۱۰- جائز بلکہ شافعیہ کے نزدیک مستحب ہے کہ امام اہل ذمہ پر اس کی شرط لگادے کہ ان کے پاس جو مسلمان گذریں گے وہ ان کی ضیافت کریں گے جو اقل جزیہ سے زائد ہو، اگر ان کے شہر میں ان سے مصالحت کی جائے، اور ضیافت مالدار اور متوسط انسان پر رکھی جائے گی، فقیر پر نہیں، اور عقد میں وجوبی طور پر مندرجہ ذیل چیزیں تحریر کی جائیں گی، مہمانوں کی تعداد، ایام ضیافت کی تعداد، ان میں قیام کرنے کی مقدار، کھانے اور سالن کی جنس اور ان کی مقدار، اگر وہ گھوڑ سوار ہوں تو جانوروں کا چارہ اور ان کے گرجا گھر میں مہمانوں کی قیامگاہ اور فاضل مسکن اور ان کا قیام تین دنوں سے زیادہ نہیں ہوگا، اور اس سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ: "**أن النبي ﷺ صالح أهل أيلة على ثلثمائة دينار وعلى ضيافة من يمرّ بهم من المسلمين** [۳] (نبی ﷺ نے اہل ایلہ سے تین سو دینار اور ان کے پاس سے گذرنے والے مسلمانوں کی ضیافت کے عوض مصالحت فرمائی تھی)۔

اور اگر ان پر اس کی شرط نہ لگائے تو ان پر واجب نہیں ہوگی، کیونکہ یہ مال کی ادائیگی ہے، لہذا ان کی رضامندی کے بغیر واجب نہیں ہوگی [۱]۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۴، احیاء علوم الدین ۲/ ۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ البجیرمی ۳/ ۳۹۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۶، القلیوبی ۳/ ۲۹۸، کشاف القناع ۵/ ۱۸۰، مواہب الجلیل ۴/ ۵۔

(۲) حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۳۹۳-۳۹۴۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ صالح أهل أيلة......" کی روایت بیہقی (۹/ ۱۹۵) نے حضرت ابن الحویرث سے مرسلاً کی ہے۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۷، البجیرمی ۴/ ۲۳۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۹۴-۹۵، القلیوبی ۴/ ۲۳۳، المغنی ۸/ ۵۰۵۔

طاعۃ

تعریف:

۱- طاعت لغت میں: فرمانبرداری اور موافقت کرنا ہے، کہا جاتا ہے، "أطاعه إطاعة" یعنی اس کی فرمانبرداری کی، اور اسم طاعة ہے، اور "انا طوع يدک"، یعنی میں آپ کا فرمانبردار ہوں۔

فیومی نے کہا ہے کہ: (اہل لغت) نے کہا ہے کہ: طاعت حکم کے بغیر نہیں ہوگی، جیسا کہ جواب قول کے بغیر نہیں ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: اس نے اسے حکم دیا تو اس نے اطاعت کی۔

اور "طوعت له نفسه": نفس نے اس کی رخصت اور سہولت دی [۱]۔

اور معنی کے اعتبار سے طاعت کی فقہاء کی تعریفات ایک ہیں، اگرچہ لفظ کے اعتبار سے الگ الگ ہیں۔

چنانچہ جرجانی، کفوی اور صاحب دستور العلماء نے طاعت کی یہ تعریف کی ہے کہ: یہ خوشی کے ساتھ حکم کی موافقت کرنا ہے۔

کفوی نے کہا ہے کہ: یہ مامورات کا کرنا ہے، اگرچہ وہ مندوب ہوں اور منہیات کو چھوڑنا ہے، اگرچہ وہ مکروہ ہوں [۲]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "طوع"۔

(۲) التعریفات للجرجانی رص ۱۸۲، الکلیات ۳/۱۵۵، ۱۵۶، دستور العلماء ۲/۲۷۱۔

شرقاوی شافعی نے کہا ہے کہ: طاعت امر اور نہی کی بجا آوری کرنا ہے [۱]۔

ابن حجر نے کہا ہے کہ: طاعت مامور بہ کو انجام دینا اور منہی عنہ سے رکنا ہے، اور عصیان (نافرمانی) اس کے برعکس ہے [۲]۔

ابن عابدین نے طاعت کے سلسلہ میں شیخ الاسلام زکریا کی تعریف نقل کی ہے، اور یہ ایسا کام کرنا ہے جس پر ثواب ملتا ہے، نیت پر موقوف ہو یا نہیں، جس کے لئے کرتا ہے اس کو جانتا ہو یا نہیں، اور انہوں (ابن عابدین) نے کہا ہے کہ ہمارے مذہب کے قواعد اس کے مخالف نہیں ہیں [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عبادت:

۲-عبادت لغت میں: جھکنا، خضوع اور طاعت ہے، زجاج نے اللہ تعالیٰ کے قول: "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" [۴] (ہم بس تیری ہی عبادت کرتے ہیں)، میں کہا ہے کہ: یعنی ہم طاعت کرتے ہیں جس کے ساتھ خضوع ہوتا ہے، اور عبادت کا معنی لغت میں: خضوع کے ساتھ طاعت ہے، اور اسی سے "طريق معبد" ماخوذ ہے جبکہ وہ روندا ہوا ہو۔

ابن الانباری نے کہا ہے کہ: فلاں عابد ہے، اور وہ اپنے رب کے لئے جھکنے والا، فرمانبردار اور اس کے حکم کا اطاعت گذار ہے، اور اللہ عزوجل کا قول: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ" [۵] (اے انسانو!

(۱) الشرقاوی علی التحریر ۱/۱۵۸ طبع عیسی الحلبی۔

(۲) فتح الباری ۱۳/۱۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۷۔

(۴) سورۂ فاتحہ/۴۔

(۵) سورۂ بقرہ/۲۱۔

عبادت (اختیار) کرو اپنے پروردگار کی)، یعنی اپنے پرودگار کی اطاعت کرو۔

اور ”تعبد الرجل“ کا معنی ہے: اس نے عبادت کی [1]۔

اور عبادت اصطلاح میں: صاحب ”تعریفات“ نے کہا ہے کہ: یہ اپنے رب کی تعظیم کے لئے اپنے نفس کی خواہش کے خلاف مکلّف کا عمل ہے [2]۔

ابن عابدین نے شیخ الاسلام زکریا سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ: عبادت وہ ہے جس کے کرنے پر ثواب ملتا ہے اور نیت پر موقوف ہوتی ہے [3]۔

پس طاعت عبادت سے عام ہے۔

ب-قربت:

۳- صاحب ”الکلیات“ نے قربت کی یہ تعریف کی ہے کہ: یہ ایسا عمل ہے جس کے ذریعہ اکثر اللہ کا تقرب حاصل کیا جاتا ہے، اور کبھی یہ لفظ بولا جاتا ہے اور اس سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جس سے بالذات تقرب حاصل کیا جاتا ہے [4]۔

ابن عابدین نے شیخ الاسلام زکریا سے قربت، عبادت اور طاعت کے مابین فرق نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ: قربت اس کام کا کرنا ہے جس کے کرنے پر ثواب دیا جاتا ہے، اور اس کے ذریعہ جس کا تقرب حاصل کرتا ہے اس کو جانتا ہو اگرچہ نیت پر موقوف نہ ہو، اور عبادت وہ عمل ہے جس کے کرنے پر ثواب دیا جائے اور نیت پر موقوف ہو، اور

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ”عبد“۔

(۲) التعریفات للجرجانی رص ۱۸۹۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۷۲۔

(۴) الکلیات ۴ر ۴۱۔

طاعت اس کام کو کرنا ہے جس کے کرنے پر ثواب ملتا ہے، نیت پر موقوف ہو یا نہیں، جس کے لئے کرتا ہے اس کو جانتا ہو یا نہیں، لہذا مثلاً پنج وقتہ نمازیں، روزہ، زکاۃ اور حج ہر وہ عمل جو نیت پر موقوف ہوتا ہے وہ قربت، طاعت اور عبادت ہے، اور قرآن پڑھنا، وقف کرنا، غلام آزاد کرنا، اور صدقہ کرنا وغیرہ جو نیت پر موقوف نہیں ہوتا ہے، قربت اور طاعت تو ہے عبادت نہیں ہے اور وہ غور وفکر جو معرفت الٰہی تعالیٰ کا سبب ہو وہ طاعت تو ہے، قربت اور عبادت نہیں ہے [1]۔

پس طاعت قربت اور عبادت سے عام ہے اور قربت عبادت سے عام ہے۔

ج-معصیت:

۴- معصیت لغت میں: طاعت کے خلاف ہے، کہا جاتا ہے: ”عصی العبد ربه“ بندے نے اپنے رب کی نافرمانی کی، جب وہ اس کے حکم کی مخالفت کرے۔ اور ”عصی فلان أمیره یعصیه عصیاً وعصیاناً و معصیة“ اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ اس کی اطاعت نہ کرے [2]۔

اور معصیت اصطلاح میں: قصداً حکم کی مخالفت کرنا ہے [3]، پس معصیت طاعت کی ضد ہے۔

طاعت سے متعلق احکام:

الف-اللہ عزوجل کی اطاعت:

۵- اللہ عزوجل کی اطاعت ہر مکلّف پر فرض ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۷۲۔

(۲) لسان العرب مادہ: ”عصا“۔

(۳) التعریفات للجرجانی ر ۲۸۳۔

ہے: "يا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا أَطِيْعُوْا اللّٰهَ وَأَطِيْعُوْا الرَّسُوْلَ وَلَا تُبْطِلُوْا أَعْمَالَكُمْ" (۱) (اے ایمان والو! اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کرو)۔

اور باری جل ثناؤہ کا مخلوق پر یہ حق ہے کہ اس کا حکم اس پر نافذ ہو اور اس کی بندگی اس پر لازم ہو۔

طبری نے اللہ تعالیٰ کے اس قول کی تاویل میں کہا ہے کہ: "اِتَّخَذُوْا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَ الْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ، وَمَا أُمِرُوْا إِلَّا لِيَعْبُدُوْا إِلٰهًا وَّاحِدًا لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ، سُبْحٰنَهٗ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ" (۲) (انہوں نے اللہ کے ہوتے ہوئے اپنے علماء اور اپنے مشائخ کو (بھی) اپنا پروردگار بنا رکھا ہے، اور مسیح ابن مریم کو (بھی) حالانکہ انہیں حکم صرف دیا گیا تھا کہ ایک ہی معبود (برحق) کی عبادت کریں کوئی معبود نہیں، اس کے سوا وہ اس سے پاک ہے جو، (اس کے ساتھ) شریک کرتے رہتے ہیں)، یعنی ان یہود و نصاریٰ کو (جنہوں نے احبار (علماء) اور راہبوں اور مسیح کو رب بنالیا ہے)، صرف یہ حکم دیا گیا کہ ایک ہی معبود کی عبادت کریں، اور صرف ایک ہی رب کی اطاعت کریں نہ کہ مختلف خداؤں کی، اور یہی وہ اللہ ہے جس کے لئے ہر چیز کی عبادت اور ہر مخلوق کی اطاعت ہے، جو تمام عبادت گذار مخلوق پر وحدانیت اور ربوبیت کا مستحق ہے، اس کے سواء کوئی معبود نہیں ہے، اور الوہیت صرف ایک ہی کے لئے مناسب ہے، اور یہ وہی ذات ہے جس نے مخلوق کو اپنی عبادت کا حکم دیا اور تمام بندوں پر اس کی اطاعت لازم ہے، اس کی ذات اس سے پاک ہے جس کو یہ لوگ شریک ٹھہراتے ہیں۔

اور نبی ﷺ نے یہود، نصاریٰ کے اللہ کو چھوڑ کر علماء اور راہبوں کو معبود بنانے کی کیفیت بیان فرمائی ہے، اور یہ اس حدیث میں ہے جو عدی بن حاتم سے مروی ہے کہ: **"أنه سمع رسول الله ﷺ يقرأ في سورة براءة "اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله" قال: أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم، ولكن كانوا إذا أحلوا لهم شيئاً استحلوه وإذا حرموا عليهم شيئا حرموه"** (۱) (کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے سورۂ براءۃ کی تلاوت کرتے ہوئے سنا ہے کہ: انہوں نے اللہ کے ہوتے ہوئے اپنے مشائخ کو (بھی) اپنا پروردگار بنا رکھا ہے)، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر چہ یہ لوگ ان کی عبادت نہیں کرتے تھے لیکن جب وہ کسی چیز کو ان کے لئے حلال کرتے تھے تو اسے حلال سمجھتے تھے، اور جب کسی چیز کو حرام کرتے تھے تو اسے حرام سمجھتے تھے)، ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ: انہوں نے ان کو یہ حکم نہیں دیا کہ ان کو سجدہ کریں، لیکن ان کو اللہ کی معصیت کا حکم دیا اور انہوں نے ان کی اطاعت کی تو اللہ نے اس بنا پر ان کا نام "ارباب" رکھا، اور حسن نے کہا ہے کہ: انہوں نے اطاعت میں اپنے علماء اور راہبوں کو معبود بنالیا (۲)۔

ب- رسول اللہ ﷺ کی اطاعت:

۶- جب رسول اللہ ﷺ پر ایمان لانا اور آپ ﷺ کے لائے ہوئے پیغام کی تصدیق کرنا واجب ہے تو آپ ﷺ کی اطاعت بھی

---

(۱) سورۂ محمد / ۳۳۔

(۲) سورۂ توبہ / ۳۱۔

---

(۱) حدیث عدی بن حاتم: "أنه سمع رسول الله ﷺ يقرأ في سورة براءة" کی روایت ترمذی (۵/ ۲۷۸) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے، اور غطیف بن اعین، (یعنی اس کے ایک راوی) حدیث میں معروف نہیں ہیں۔

(۲) تفسیر الطبری ۱۰/ ۸۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الامیریہ ۱۳۲۷ھ، تفسیر القرطبی ۵/ ۲۵۹ طبع دار الکتب المصریہ ۱۹۵۸ء، المنہاج فی شعب الایمان ۱/ ۱۹۲ طبع دار الفکر ۱۹۷۹ء۔

واجب ہوگی، اس لئے کہ آپ ﷺ اس کو لے کر مبعوث ہوئے، اور رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کے وجوب پر دلائل بہت زیادہ اور متواتر ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا أَطِيْعُوا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَ أَنْتُمْ تَسْمَعُوْنَ**"(۱) (اے ایمان والو! اطاعت کرتے رہو اللہ اور اس کے رسول کی اور اس سے روگردانی نہ کرو درآنحالیکہ تم سن رہے ہو)، اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "**وَأَطِيْعُوا اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ**"(۲) (اور اللہ اور رسول کی اطاعت کرو تاکہ تم پر رحم کیا جائے)، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَإِنْ تُطِيْعُوْهُ تَهْتَدُوْا**"(۳) (اور اگر تم نے ان کی اطاعت کرلی تو راہ سے جالگو گے)۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**مَن يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّٰهَ**"(۴) (جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے اللہ ہی کی اطاعت کی)، پس اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کی اطاعت کو اپنی اطاعت قرار دیا اور ان کی اطاعت کو اپنی اطاعت کے ساتھ ملا کر ذکر فرمایا۔

قاضی عیاض نے فرمایا ہے کہ: مفسرین اور ائمہ فرماتے ہیں کہ: رسول کی اطاعت سے مراد ان کی سنت کا التزام اور ان کے لائے ہوئے (دین) کو قبول کرنا ہے، اور اللہ نے جس رسول کو بھی بھیجا تو ان کی قوم پر ان کی اطاعت کو فرض قرار دیا، اور اللہ تعالیٰ نے کفار کی طرف سے جہنم کے درجات میں نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے: "**يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوْهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُوْلُوْنَ يٰلَيْتَنَا أَطَعْنَا اللّٰهَ وَ أَطَعْنَا الرَّسُوْلَا**"(۱) (جس روز ان کے چہرے آگ میں الٹ پلٹ کئے جائیں گے وہ یوں کہیں گے کہ کاش ہم نے اللہ کی اطاعت کی ہوتی اور رسول کی اطاعت کی ہوتی)، تو ان کفار نے رسول کی اطاعت کی تمنا کی جہاں تمنا کرنا ان کے لئے نفع بخش نہیں ہے۔

اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے کہ: "**من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله**"(۲) (جس نے میری اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی اور جس نے میری نافرمانی کی اس نے اللہ کی نافرمانی کی) اور نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: "**إذا نهيتكم عن شئ فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم**"(۳) (جب میں تمہیں کسی چیز سے منع کروں تو اس سے رک جاؤ، اور جب تمہیں کسی چیز کا حکم دوں، تو اپنی استطاعت کے مطابق اسے انجام دو)، اور نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: "**إنما مثلي ومثل مابعثني الله به، كمثل رجل أتى قوما فقال: يا قوم، إني رأيت الجيش، بعيني، وإني أنا النذير العريان**(۴) **فالنجاء، فأطاعه طائفة من قومه فأدلجوا، فانطلقوا على**

(۱) سورۂ انفال/ ۲۰۔
(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۳۲۔
(۳) سورۂ نور/ ۵۴۔
(۴) سورۂ نساء/ ۸۰۔

(۱) سورۂ احزاب/ ۶۶۔
(۲) حدیث ابی ہریرہؓ: "من أطاعني فقد أطاع الله......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۱۱۱) اور مسلم (۳/ ۱۴۶۶) نے کی ہے۔
(۳) حدیث: "إذا نهيتكم عن شئ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۲۵۱) اور مسلم (۴/ ۱۸۳۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔
(۴) النذیر العریان: خبر کے صحیح ہونے میں ضرب المثل ہے، ابن حجر نے کہا ہے کہ نبی ﷺ نے اپنی ذات اور اپنے لائے ہوئے پیغام کو اس کے ساتھ بطور مثال ذکر فرمایا ہے، اس لئے کہ آپ کی سچائی پر یقینی طور پر دلالت کرنے والے معجزات اور خوارق ظاہر ہوگئے، تاکہ مخاطبین کو اس کے ذریعہ جن سے وہ مانوس اور واقف ہیں سمجھنا آسان ہو (فتح الباری ۱۱/ ۳۱۶، ۳۱۷)۔

مهلهم فنجوا، وكذبت طائفة منهم فأصبحوا مكانهم، فصبحهم الجيش فأهلكهم واجتاحهم، فذلک مثل من أطاعني فاتبع ماجئت به ومثل من عصاني وكذب بما جئت به من الحق"[1] (اور نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ: میری مثال اور اللہ تعالیٰ نے جس دین کے ساتھ مجھے مبعوث فرمایا ہے، اس کی مثال، اس شخص کی طرح ہے جو قوم کے پاس آئے، اور کہے: اے میری قوم: میں نے لشکر کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے، اور میں نذیر عریاں ہوں، پس نجات حاصل کرو، تو اس کی قوم میں سے ایک جماعت نے اس کی اطاعت کر لی، اور وہ رات کے آخری حصہ میں نکلے اور اسی وقت چل پڑے اور نجات پا گئے، اور ان میں سے ایک جماعت نے تکذیب کی، اور اپنی جگہ قائم رہے، چنانچہ صبح کو فوج نے ان پر حملہ کیا اور ان کو ہلاک کر دیا اور تباہ و برباد کر دیا، تو یہ اس شخص کی مثال ہے جس نے میری اطاعت کی اور اس نے میرے لائے ہوئے دین کی اتباع کی، اور اس شخص کی مثال ہے جس نے میری نافرمانی کی اور جس حق کے ساتھ میری بعثت ہوئی اس کی تکذیب کی)۔

امام جصاص نے اللہ تعالیٰ کے اس قول: "فَلَا وَرَبِّکَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا"[2] (سو آپ کے پروردگار کی قسم ہے کہ یہ لوگ ایماندار نہ ہوں گے، جب تک یہ لوگ اس جھگڑے میں جو ان کے آپس میں ہو آپ کو حکم نہ بنالیں اور پھر جو فیصلہ آپ کر دیں اس سے اپنے دلوں میں تنگی نہ پائیں اور اس کو پورا پورا تسلیم کر لیں) کے بارے میں کہا ہے کہ: یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کے اوامر یا رسول اللہ علیہ السلام کے اوامر میں سے کسی کی تردید کر دے گا تو وہ اسلام سے خارج ہو جائے گا، چاہے وہ اسے اس میں شک کی بنا پر رد کرے یا اسے قبول نہ کر کے اور اسے تسلیم نہ کر کے رد کرے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات صحابہ نے مانعین زکاۃ کے مرتد ہونے اور ان کے قتل اور ان کے بچوں کے قید کا جو حکم دیا وہ برحق اور صحیح ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فیصلہ فرما دیا ہے کہ جو شخص نبی علیہ السلام کے فیصلہ اور ان کے حکم کو تسلیم نہیں کرے گا وہ اہل ایمان میں سے نہیں ہوگا[1]۔

(۱) حدیث: "إنما مثل ما بعثني الله به......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۵۰/۱۳) نے حضرت ابو موسیٰ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ نساء/ ۶۵۔

ج- حکام کی اطاعت:

۷- علماء کا اجماع ہے کہ اولوالامر امراء اور حکام کی اطاعت واجب ہے، اور نووی نے قاضی عیاض وغیرہ سے اس اجماع کو نقل کیا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّٰهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ"[2] (اے ایمان والو اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اہل اختیار کی اطاعت کرو)، اور جمہور فقہاء اور مفسرین کا مذہب یہ ہے کہ: آیت میں اولوالامر سے مراد امراء اور اہل سلطنت اور حاکم ہیں، اور اس جگہ ایک قول یہ ہے کہ آیت میں اولوالامر سے مقصود علماء ہیں، طبری نے کہا ہے کہ اس بارے میں سب سے درست قول اس شخص کا قول ہے، جس نے کہا ہے کہ یہ امراء اور والیان ہیں، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام سے ائمہ اور والیان کی اطاعت کے حکم کے بارے میں صحیح

(۱) احکام القرآن للجصاص ۲۶۰/۲ طبع المطبعة البہیہ ۱۳۴۷ھ، تفسیر الرازی ۲۰/۸ طبع المطبعة البہیہ ۱۹۳۸ء، تفسیر القرطبی ۲۵۹/۵ طبع دار الکتب المصریہ، الشفا بتعریف حقوق المصطفیٰ ۵۴۲/۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الکتاب العربی ۱۹۸۴ء۔

(۲) سورۂ نساء/ ۵۹۔

احادیث منقول ہیں ان چیزوں میں جن میں اللہ کی اطاعت ہو، اور مسلمانوں کے لئے مصلحت ہو، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی علیہ ﷺ نے ارشادفرمایا: ”سیلیکم بعدی ولاة، فیلیکم البر ببره والفاجر بفجوره، فاسمعوا لهم وأطیعوا فی کل ما وافق الحق، وصلوا وراء هم، فإن أحسنوا فلکم ولهم، وإن أساءوا فلکم وعلیهم“ [1] (میرے بعد تم پر والیان مقرر ہوں گے، تو نیک والی اپنی نیکی اور فاجر والی اپنے فجور کی وجہ سے والی ہوگا، توان کی بات سنو اور ہر اس بات میں ان کی اطاعت کرو جو حق کے موافق ہو، اور ان کے پیچھے نماز پڑھو، پھر اگر وہ نیکی کریں گے تو تمہارے اور ان کے لئے بہتر ہے، اور اگر برائی کریں تو وہ تمہارے لئے ہے اور اس کا وبال ان پر ہے)، اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی علیہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”السمع والطاعة علی المرء المسلم فیما أحب وکره، مالم یؤمر بمعصیة، فإذا أمر بمعصیة فلا سمع ولا طاعة“ [2] (مسلمان آدمی پر سمع وطاعت واجب ہے، اس چیز میں جسے وہ پسند کرے اور جسے وہ ناپسند کرے، جب تک کہ معصیت کا حکم نہیں دیا جائے، اگر معصیت کا حکم دیا جائے تو سمع وطاعت نہیں ہے)۔

اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”من رأی من أمیره شیئاً یکرهه فلیصبر، فإنه لیس أحد یفارق الجماعة شبرا فیموت إلا مات میتة جاهلیة“ [1] (جو شخص اپنے امیر کی طرف سے ایسی بات دیکھے جسے وہ ناپسند کرتا ہے تو اسے صبر کرنا چاہئے کیونکہ جو شخص بھی ایک بالشت کے بقدر بھی جماعت سے علاحدگی اختیار کرلے گا اور مرجائے گا تو وہ جاہلیت کی موت مرے گا)، اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ علیہ ﷺ نے ارشادفرمایا: ”علیک السمع والطاعة في عسرک ویسرک ومنشطک ومکرهک، وأثرة علیک“ [2] (تم پر تنگی اور خوشحالی اور اپنی پسند اور ناپسند میں اور دوسرے کو تم پر ترجیح دینے میں سمع وطاعت لازم ہے)، نووی نے کہا ہے کہ علماء نے فرمایا ہے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ والیان مملکت کی اطاعت ان امور میں واجب ہے جو دشوار ہوں اور نفس انہیں ناپسند کرتا ہو جب تک کہ وہ معصیت نہ ہو، اور یہ احادیث تمام حالات میں سمع وطاعت پر آمادہ کرتی ہیں، اور اس کا سبب مسلمانوں کے کلمہ کو متحد کرنا ہے، کیونکہ اختلاف ان کے دینی اور دنیاوی معاملات میں ان کے احوال کے فاسد ہونے کا سبب ہے، ماوردی نے کہا ہے کہ: جب امام امت کے حقوق کو ادا کرے گا تو وہ اللہ کا حق ادا کرے گا، ان امور میں جو ان کے لئے ہیں اور جو ان کے ذمہ ہیں، اور افراد امت پر دو حق واجب ہیں، اطاعت اور نصرت، جب تک کہ اس کی حالت نہ بدلے [3]۔

(۱) حدیث ابی ہریرہؓ: ”سیلیکم بعدي ولاة ......“ کی روایت ہیثمی نے (مجمع الزوائد ۵/ ۲۱۸) میں کی ہے، اور کہا ہے کہ: اسے طبرانی نے اوسط میں روایت کیا ہے، اور اس میں عبداللہ بن محمد بن یحییٰ بن عروہ ہیں، اور یہ بہت زیادہ ضعیف ہیں۔

(۲) حدیث: ”السمع والطاعة علی المرء المسلم......“ کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۱۲۱، ۱۲۲) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث ابن عباسؓ: ”من رأی من أمیره شیئا......“ کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۱۲۱) اور مسلم (۳/ ۱۴۷۷) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابی ہریرہؓ: ”علیک السمع والطاعة......“ کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۶۷) نے کی ہے۔

(۳) تفسیر الطبری ۵/ ۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الامیریہ ۱۳۲۵ھ، تفسیر القرطبی ۵/ ۲۵۹ طبع دارالکتب المصریہ ۱۹۵۸ء، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۲/ ۲۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المطبعۃ المصریہ، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۷ طبع مصطفیٰ الحلبی ۱۹۶۰، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۸ طبع دارالکتب العلمیہ ۱۹۸۳ء۔

د-علماء کی اطاعت:

۸- علماء کی اطاعت واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا أَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ أَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ أُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ"[1] (اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اہل اختیار کی اطاعت کرو)، چنانچہ حضرت جابر بن عبداللہ، حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت، مجاہد، عطا، حسن بصری اور ابو یعلیٰ کا مذہب یہ ہے کہ آیت میں اولوالامر سے مقصود علماء اور فقہاء ہیں، اور یہی امام احمد کا ایک قول ہے، اور امام مالک نے اسے اختیار کیا ہے، اور ابن القیم اسی کے قائل ہیں، مطرف اور ابن مسلمہ کہتے ہیں کہ ہم نے امام مالک کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ یہ علماء ہیں۔

اور ابن القیم نے کہا ہے کہ لوگوں پر نص قرآنی سے فقہاء کی اطاعت ماں باپ کی اطاعت سے زیادہ فرض ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا أَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ أَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ أُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ إِلَى اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّ أَحْسَنُ تَأْوِيْلًا"[2] (اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اہل اختیار کی اطاعت کرو پھر اگر تم میں باہم اختلاف ہو جائے کسی چیز میں تو اس کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹا لیا کرو، اگر تم اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہو)، قرطبی نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے متنازع فیہ معاملہ کو اللہ کی کتاب اور اس کے نبی کی سنت کی طرف لوٹانے کا حکم دیا ہے، اور علماء کے علاوہ لوگوں کو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کی طرف معاملات کو لوٹانے کی کیفیت کا علم نہیں ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحیح یہ بھی ہے کہ علماء سے سوال کرنا واجب ہے اور ان کے فتوی پر عمل کرنا لازم ہے[1]۔

اہل علم کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ اولوالامر سے مقصود امراء اور علماء دونوں ہیں، اور اسی کو امام جصاص، ابن العربی، ابن کثیر اور ابن تیمیہ نے اختیار کیا ہے، امام جصاص نے کہا ہے کہ: اور یہ بات محال نہیں ہے کہ اولوالامر میں سے دونوں فریق کی اطاعت کا حکم ہو، اور یہ غزوات کے امیر اور علماء ہیں، اور ابن العربی نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ امراء اور علماء دونوں ہیں، امراء تو اس لئے کہ اصل حکم ان کی طرف سے ہوتا ہے، اور فیصلہ کا حق ان ہی کو ہے، اور علماء اس لئے کہ ان سے سوال کرنا مخلوق پر متعین اور واجب ہے اور ان کا جواب دینا لازم ہے، اور ان کے فتوی پر عمل کرنا واجب ہے، ابن کثیر نے کہا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ (واللہ اعلم) یہ امراء اور علماء میں سے ہر اولوالامر کے لئے عام ہے[2]، اور نووی نے کہا ہے کہ علماء نے کہا ہے کہ اولوالامر سے مراد وہ والیان اور امراء ہیں جن کی اطاعت کو اللہ نے واجب کیا ہے، یہ سلف وخلف میں سے جمہور، مفسرین، فقہاء وغیرہم کا قول ہے، اور ایک قول ہے کہ یہ علماء ہیں، اور ایک قول ہے کہ علماء اور امراء ہیں[3]۔

(۱) سورۂ نساء/۵۹۔
(۲) سورۂ نساء/۵۹۔

(۱) تفسیر القرطبی ۵/۲۶۰۔
(۲) تفسیر الطبری ۵/۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الامیریہ ۱۳۲۵ھ، تفسیر القرطبی ۵/۲۵۹ طبع دار الکتب المصریہ ۱۹۵۸، احکام القرآن للجصاص ۲/۲۵۶ طبع المطبعۃ البہیہ ۱۳۴۷ھ، احکام القرآن لابن العربی ۱/۴۵۲ طبع عیسی الحلبی ۱۹۵۷ء، تفسیر ابن کثیر ۱/۵۱۸ طبع عیسی الحلبی، اعلام الموقعین ۱/۹ طبع مطبعۃ السعادہ ۱۹۵۵ء، الحسبہ فی الإسلام لابن تیمیہ ۱۰۳، ۱۰۴ طبع المکتبۃ العلمیہ۔
(۳) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۲/۲۲۳ طبع المطبعۃ المصریہ۔

ھ۔ والدین کی اطاعت:

۹- والدین کی اطاعت اور ان کے ساتھ حسن سلوک اولاد پر فرض ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَقَضٰى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً، إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ اَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً**"[۱] (اور تیرے پروردگار نے حکم دے رکھا ہے کہ بجز اسی (ایک رب) کے اور کسی کی پرستش نہ کرنا اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک رکھنا اگر وہ تیرے سامنے بڑھاپے کو پہنچ جائیں ان دونوں میں سے ایک یا وہ دونوں تو توان سے ہوں بھی نہ کہنا اور نہ جھڑکنا اور ان سے ادب کے ساتھ بات چیت کرنا اور ان کے سامنے محبت سے انکسار کے ساتھ جھکے رہنا اور کہتے رہنا کہ اے میرے پروردگار ان پر رحمت فرما جیسا کہ انہوں نے مجھے بچپن میں پالا، پرورش کیا)۔

اور قرطبی نے کہا ہے کہ اللہ سبحانہ نے اپنی عبادت اور توحید کا حکم دیا اور والدین کی اطاعت کو اس کے ساتھ متصل قرار دیا، اسی طرح ان کے شکر کو اپنے شکر کے ساتھ ملایا، چنانچہ فرمایا: "**وَقَضٰى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً**" اور فرمایا: "**أَنْ أَشْكُرْلِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيّ الْمَصِيرُ**"[۲] (تو میری اور اپنے ماں باپ کی شکر گذاری کیا کرو میری ہی طرف واپسی ہے)۔

اور جصاص نے کہا ہے:[۳] اور قضی ربک کا معنی یہ ہے کہ تمہارے رب نے حکم دیا ہے، اور والدین کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دیا ہے، اور ایک قول ہے کہ اس کا معنی یہ ہے: والدین کے ساتھ حسن سلوک کی وصیت کی، اور معنی ایک ہے، کیونکہ وصیت بھی حکم ہے، اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ نیک اور حسن سلوک کا حکم اپنی کتاب کے مختلف مقامات میں کیا ہے، اور کہا ہے کہ: "**وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانا**"[۱] (اور ہم نے انسان کو حکم دیا ہے کہ اپنے والدین کے ساتھ نیک سلوک کرتا رہے)۔

ابن العربی نے کہا ہے کہ: اس جگہ "قضی" کا معنی امر (حکم) کے علاوہ ہونا جائز نہیں ہے[۲]۔

اور ابوبکرہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: "**ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قلنا: بلى يا رسول الله، قال: الإشراک بالله وعقوق الوالدين**"[۳] (کیا میں تمہیں سب سے بڑے کبیرہ گناہ کے بارے میں نہ بتاؤں؟ ہم نے عرض کیا: ہاں! اے اللہ کے رسول، تو آپ نے فرمایا: اللہ کے ساتھ شریک کرنا اور والدین کی نافرمانی کرنا ہے)۔

اور ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے نقل کرکے اللہ تعالیٰ کے قول: "**وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ**" (اور ان کے سامنے محبت سے انکسار کے ساتھ جھکے رہنا) کے بارے میں کہا ہے کہ: ان دونوں کو اس چیز سے نہیں روکو جس کو وہ تم سے چاہیں[۴]۔

اور والدین کی اطاعت کا حق مسلمان والدین پر منحصر نہیں ہے، بلکہ یہ مشرک والدین کے لئے بھی ہے، اور جصاص نے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے بارے میں کہا ہے کہ: "**أَنِ اشْكُرْلِي وَلِوَالِدَيْكَ**،

(۱) سورۂ اسراء/ ۲۳، ۲۴۔
(۲) القرطبی ۱۰/ ۲۳۸، الآیہ/ ۱۴، سورۂ لقمان۔
(۳) احکام القرآن للجصاص ۳/ ۲۴۲۔

(۱) سورۂ احقاف/ ۱۵۔
(۲) احکام القرآن لابن العربی ۳/ ۱۱۸۵۔
(۳) حدیث ابوبکرہ: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۰۵) نے کی ہے۔
(۴) تفسیر الطبری ۱۵/ ۴۶۔

إِلَيَّ الْمَصِيرُ، وَإِنْ جَاهَدٰكَ عَلٰى أَنْ تُشْرِكَ بِيْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوْفًا"[۱] (تو میری اور اپنے ماں باپ کی شکرگذاری کیا کر میری ہی طرف واپسی ہے، اور اگر وہ دونوں تجھ پر اس کا زور ڈالیں کہ تو میرے ساتھ کسی چیز کو شریک ٹھہرائے جس کی تیری پاس کوئی دلیل نہیں تو تو ان کا کہنا نہ ماننا اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کئے جانا)، اللہ تعالیٰ نے مشرک والدین کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دیا اور شرک میں ان کی اطاعت سے منع فرمایا ہے، کیونکہ خالق کی نافرمانی کی صورت میں مخلوق کی اطاعت نہیں ہے[۲]، اور ابن حجر نے اللہ تعالیٰ کے قول: "وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا، وَ إِنْ جَاهَدٰكَ لِتُشْرِكَ بِيْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا"[۳] (اور ہم نے حکم دیا ہے انسان کو اپنے والدین کے ساتھ سلوک نیک کا لیکن اگر وہ تجھ پر زور ڈالیں کہ تو کسی چیز کو میرا شریک بنا جس کی کوئی دلیل تیرے پاس نہیں تو تو ان کا کہنا نہ ماننا) کے سلسلہ میں کہا کہ یہ آیت والدین کے ساتھ حسن سلوک اور ان کی اطاعت کے امر کا تقاضا کرتی ہے، اگر چہ وہ دونوں کافر ہوں البتہ اگر وہ دونوں شرک کا حکم کریں تو اس بارے میں ان کی نافرمانی واجب ہوگی[۴]۔

و۔ شوہر کی اطاعت:

۱۰- بیوی پر شوہر کی اطاعت واجب ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "الرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّ بِمَا أَنْفَقُوْا مِنْ أَمْوَالِهِمْ"[۱] (مرد عورتوں کے سردھرے رہیں، اس لئے کہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر بڑائی دی ہے اور اس لئے کہ مردوں نے اپنا مال خرچ کیا ہے)۔

قرطبی نے کہا ہے: عورتوں پر مردوں کے قوام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کے انتظام اور اس کی تادیب کا ذمہ دار ہو، اور اسے گھر میں روکے اور باہر نکلنے سے منع کرے، اور عورت پر اس کی اطاعت اور اس کے حکم کو قبول کرنا واجب ہے، جب تک کہ وہ معصیت نہ ہو[۲]۔

اور حضرت انسؓ سے روایت ہے: "أن رجلاً انطلق غازيا وأوصى امرأته، أن لا تنزل من فوق البيت وكان والدها في أسفل البيت، فاشتكى أبوها فأرسلت إلى رسول الله ﷺ تخبره وتستأمره فأرسل إليها: اتقى الله وأطيعى زوجك ثم إن والدها توفى فأرسلت إليه ﷺ تستأمره فأرسل إليها مثل ذلك، وخرج رسول الله ﷺ وأرسل إليها: إن الله قد غفر لك بطواعيتك لزوجك"[۳] (ایک شخص جہاد کے ارادہ سے نکلا اور اپنی بیوی کو وصیت کی کہ وہ گھر کے اوپری حصہ سے نیچے نہ اترے، حالانکہ اس عورت کے والد گھر کے نچلے حصہ میں رہتے تھے، ان کے والد بیمار ہوگئے تو انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے پاس اس کی خبر معلوم کرنے کے لئے بھیجا، اور آپ ﷺ سے مشورہ طلب کیا تو آپ ﷺ نے ان کو اطلاع کرائی کہ: اللہ سے ڈرو، اور اپنے شوہر کی اطاعت کرو، پھر ان کے والد کا انتقال ہوگیا تو اس خاتون نے آپ ﷺ کے پاس اطلاع

(۱) سورۂ لقمان ر ۱۴، ۱۵۔
(۲) احکام القرآن للجصاص ۳ر ۲۴۲۔
(۳) سورۂ عنکبوت ر ۸۔
(۴) فتح الباری ۱۰ر ۴۰۱۔

(۱) سورۂ نساء ر ۳۴۔
(۲) تفسیر القرطبی ۵ر ۱۶۹ طبع دار الکتب المصریہ ۱۹۳۷ء۔
(۳) حدیث انس: "أن رجلا انطلق غازيا......" کی روایت حکیم ترمذی نے نوادر الاصول ر ص ۶ ۱۷ میں کی ہے۔

کرائی اور آپ ﷺ سے مشورہ طلب کیا تو آپ ﷺ نے ان کے پاس اسی طرح خبر بھیجا، پھر اللہ کے رسول ﷺ نکلے اور ان کے پاس پیغام بھیجا کہ اللہ نے تمہیں اپنے شوہر کی اطاعت کرنے کی وجہ سے بخش دیا ہے)۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ: شوہر کی اطاعت واجب ہے، امام احمد نے اس عورت کے بارے میں فرمایا ہے: جس کا شوہر اور بیمار ماں ہو اس پر اپنے شوہر کی اطاعت ماں کی اطاعت سے زیادہ واجب ہے، مگر یہ کہ شوہر اسے اجازت دے [۱]۔

اطاعت کے حدود:

۱۱- اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کے لئے کوئی حد نہیں ہے، بلکہ مسلمان پر مطلقاً ان دونوں کی اطاعت ہر اس معاملہ میں جس کا وہ دونوں حکم دیں اور جس معاملہ سے وہ روکیں واجب ہے [۲]، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی اطاعت اور اپنے رسول کی اطاعت کا بغیر کسی قید کے حکم دیا ہے، چنانچہ ارشاد فرمایا: **"یا أَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا أَطِیْعُوا اللّٰهَ وأَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ"** [۳] (اے ایمان والو! اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی)، اور نبی ﷺ نے اپنے اصحاب سے اس پر بیعت لی، چنانچہ حضرت عبادہ بن صامتؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: **"بایعنا رسول الله ﷺ علی السمع والطاعة فی العسر والیسر والمنشط والمکره"** [۴] (ہم نے رسول اللہ ﷺ سے تنگی، خوشحالی، پسند اور ناپسند میں سمع وطاعت پر بیعت کی)،

اور ابو ہریرہؓ سے نبی ﷺ کا ارشاد منقول ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"إذا نهیتکم عن شیء فاجتنبوه، وإذا أمرتکم بشیء فأتوا منه ما استطتم"** [۱] (جب میں تمہیں کسی چیز سے منع کروں تو اس سے بچو اور جب تمہیں کسی بات کا حکم کروں تو اپنی استطاعت کے مطابق اسے انجام دو)۔

لیکن مخلوق میں سے ان لوگوں کی اطاعت جن کی اطاعت واجب ہوتی ہے، جیسے والدین، شوہر اور حکام تو ان کی اطاعت کے واجب ہونے میں یہ قید ہے کہ وہ معصیت سے متعلق نہ ہو، کیونکہ خالق کی معصیت کی صورت میں کسی مخلوق کی اطاعت نہیں ہے [۲]۔

اللہ تعالیٰ نے والدین کے بارے میں ارشاد فرمایا: **وَ إِنْ جَاهَدٰکَ عَلٰی أَنْ تُشْرِکَ بِیْ مَا لَیْسَ لَکَ بِهٖ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا"** [۳] (اور اگر وہ دونوں تجھ پر اس کا زور ڈالیں کہ تو میرے ساتھ کسی چیز کو شریک ٹھہرائے جس کی تیرے پاس کوئی دلیل نہیں تو تو ان کا کہنا نہ ماننا)۔

اور شوہر کی اطاعت کے بارے میں حضرت صفیہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: **"إن امرأة من الأنصار زوجت ابنتها، فتمعط شعر رأسها، فجاء ت إلی النبی ﷺ فذکرت ذلک له، فقالت: إن زوجها أمرنی أن أصل فی شعرها فقال: لا، إنه قد لعن الموصّلات"** [۴] (انصار کی ایک خاتون نے اپنی لڑکی کی شادی کی، بیماری کی وجہ سے اس کے سر کا بال گر گیا، وہ نبی ﷺ کی خدمت میں آئی اور آپ

(۱) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۰۔
(۲) تفسیر الطبری ۵/ ۷ ۱۴ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۵۴، فتح الباری ۱۳/ ۱۱۱۔
(۳) سورۂ محمد/ ۳۳۔
(۴) حدیث عبادہ بن صامت: "بایعنا رسول الله ﷺ علی السمع والطاعة......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۷۰) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إذا نهیتکم عن شئ......" کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی ہے۔
(۲) احکام القرآن للجصاص ۳/ ۲۴۲۔
(۳) سورۂ لقمان/ ۱۵، فتح الباری ۱۰/ ۴۰۱۔
(۴) حدیث عائشہؓ: "إن امرأة من الأنصار زوجت ابنتها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۳۰۴) نے کی ہے۔

ﷺ سے اس کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا کہ اس کے شوہر نے مجھے حکم دیا ہے کہ میں اس کے بال کے ساتھ دوسرے بال کو جوڑوں، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ نہیں، اس لئے کہ بال جوڑنے والی عورتوں پر لعنت کی گئی ہے)۔

اور ابن حجر نے کہا ہے کہ: اگر شوہر اسے نافرمانی کی طرف بلائے تو اس پر اس سے رکنا لازم ہوگا، پھر اگر وہ اس پر اسے سزا دے تو اس کا گناہ اس پر ہوگا [۱]۔

اور حکام کی اطاعت کے بارے میں عبداللہ بن عمرؓ نے نبی ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره مالم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة**" [۲] (مسلمان آدمی پر سمع وطاعت واجب ہے، اس معاملہ میں جسے وہ پسند کرے اور جسے وہ ناپسند کرے جب تک کہ معصیت کا حکم نہیں دیا جائے، پس جب معصیت کا حکم دیا جائے تو سمع وطاعت نہیں ہے)۔

اطاعت سے نکلنا:

۱۲- یہ بات گذر چکی ہے کہ مختلف حالات میں اطاعت واجب ہے، اسی لئے اطاعت سے نکلنے کا نتیجہ گناہ، معصیت اور سزا ہے، اللہ تعالیٰ نے اپنے حکم کی مخالفت سے ڈراتے ہوئے ارشاد فرمایا: "**فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**" [۳] (ان لوگوں کو جو اللہ کے حکم کی مخالفت کر رہے ہیں ڈرنا چاہئے کہ کہیں ان پر (دنیا میں ہی) کوئی آفت نازل ہوجائے، یا انہیں کوئی دردناک عذاب آ پکڑے)۔

قرطبی نے کہا ہے کہ: فقہاء نے اس آیت سے اس پر استدلال کیا ہے کہ امر وجوب کے لئے ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ: اللہ تعالیٰ نے اپنے امر کی مخالفت سے ڈرایا ہے، اور اس پر اپنے اس قول سے سزا کی وعید بیان کی ہے: "**أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**" لہذا اس کی مخالفت حرام ہوگی، اور اس کے حکم کی بجا آوری واجب ہوگی [۱]۔

اور رسول اللہ ﷺ کے امر کی مخالفت میں گناہ اور سزا ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبى، قالوا: يا رسول الله ﷺ ومن يأبى؟ قال: من أطاعني دخل الجنة ومن عصاني فقد أبى**" [۲] (میری ساری امت جنت میں داخل ہوگی، سوائے اس شخص کے جو انکار کرے صحابہ نے عرض کیا، اے اللہ کے رسول! کون انکار کرے گا، آپ ﷺ نے فرمایا: جو شخص میری اطاعت کرے گا وہ جنت میں داخل ہوگا، اور جو نافرمانی کرے گا وہ انکار کرے گا)۔

اور والدین کی نافرمانی کبیرہ گناہ ہے، اس لئے کہ حضرت ابوبکرہؓ کی حدیث ہے وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قلنا: بلى يا رسول الله قال: ثلاث: الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وكان متكئا فجلس فقال: ألا وقول الزور وشهادة الزور، ألا وقول الزور**

---

(۱) فتح الباری ۹/ ۳۰۴۔

(۲) حدیث ابن عمر: "السمع والطاعة......" کی تخریج فقرہ/ ۷ میں گذر چکی ہے، فتح الباری ۱۳/ ۱۲۱۔

(۳) سورۂ نور/ ۶۳۔

---

(۱) تفسیر القرطبی ۱۲/ ۳۲۲ طبع دار الکتب المصریہ ۱۹۶۴ء۔

(۲) حدیث ابوہریرہؓ: "كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبى......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۲۴۹) نے کی ہے۔

وشهادة الزور فما زال يقولها حتى قلت: لايسكت[۱] وقال ﷺ: ثلاثة لايدخلون الجنة: العاق لوالديه، والمدمن على الخمر، والمنان بما أعطى"[۲] (کیا میں تجھے بڑے کبیرہ گناہوں کے بارے میں نہیں بتادوں؟ ہم نے عرض کیا: کیوں نہیں اے اللہ کے رسول، تو آپ ﷺ نے فرمایا: وہ تین چیزیں ہیں اللہ کے ساتھ شریک کرنا، والدین کی نافرمانی کرنا، آپ ﷺ ٹیک لگا کر تشریف فرما تھے، پھر آپ ﷺ بیٹھ گئے، اور فرمایا: خبردار، جھوٹی بات، جھوٹی گواہی، خبردار، جھوٹی بات اور جھوٹی گواہی، آپ ﷺ اسے مسلسل ارشاد فرماتے رہے، یہاں تک کہ میں نے کہا کہ (شاید) آپ ﷺ سکوت نہیں فرمائیں گے، اور آپ ﷺ نے فرمایا: تین اشخاص جنت میں داخل نہیں ہوں گے، اپنے والدین کی نافرمانی کرنے والا، شراب کا عادی اور اپنے دیئے ہوئے پر احسان جتانے والا)۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح: ''برالوالدین'' فقرہ/ ۱۵ میں ہے۔

اور شوہر کے حکم کی مخالفت کرنے اور اس کی طاعت سے نکلنے میں بڑا گناہ ہے، کیونکہ حضرت جابرؓ نے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ثلاثة لايقبل الله لهم صلاة، ولاترفع لهم إلى السماء حسنة: العبد الأبق حتى يرجع إلى مواليه فيضع يده في أيديهم، والمرأة الساخط عليها زوجها حتى يرضى، والسكران حتى يصحو"[۳] (تین اشخاص کی نہ تو کوئی نماز اللہ قبول فرماتے ہیں، اور نہ ان کی کوئی نیکی آسمان پر جاتی ہے، بھگوڑا غلام یہاں تک کہ اپنے آقا کے پاس واپس آجائے اور اپنا ہاتھ ان کے ہاتھ میں رکھدے، اور وہ عورت جس سے اس کا شوہر ناراض ہو یہاں تک کہ وہ راضی ہوجائے، اور نشہ میں مبتلا شخص، یہاں تک کہ وہ ہوش میں آجائے)۔

اور امیر کی مخالفت اور اس کی اطاعت سے نکلنے میں اولوالامر کی اطاعت کے بارے میں حضرت عباسؓ کی گذشتہ حدیث ہے اور اس کی تفصیل اصطلاح: ''بغاۃ'' فقرہ/ ۴ میں ہے۔

---

(۱) حدیث ابوبکرہ: "ألا أنبئكم......" کی تخریج فقرہ/ ۹ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "ثلاثة لا يدخلون الجنة: العاق لوالديه......" کی روایت نسائی (۵/ ۸۰، ۸۱) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) حدیث جابر: "ثلاثة لايقبل الله لهم صلاة......" کی روایت ابن عدی نے الکامل (۳/ ۱۰۷۴) میں کی ہے، اور ذہبی نے اس حدیث کو منکر قرار دیا ہے، جیسا کہ فیض القدیر للمناوی ۳/ ۳۲۹ میں ہے۔

طاعون

تعریف:

ا- ابن منظور نے کہا ہے کہ: طاعون لغت میں عام بیماری اور وباء کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے فضا خراب ہوجاتی ہے، اوراس کی وجہ سے انسانوں کے مزاج اور جسم فاسد ہوجاتے ہیں [۱]۔

اور ''المعجم الوسیط'' میں ہے کہ طاعون ایک بیماری اور وبائی مرض کا نام ہے، اس کا سبب ایک بیماری ہے جو چوہوں کو لگتی ہے اور اسے مچھر دوسرے چوہوں اور انسانوں تک منتقل کرتے ہیں [۲]۔

اور اصطلاحی تعریف کے بارے میں نووی نے کہا ہے کہ: طاعون زخم ہیں، جو جسم میں نکلتے ہیں، اور بغل، کہنیوں یا ہاتھوں یا انگلیوں یا سارے بدن میں نکلتے ہیں، اور اس کے ساتھ ورم اور شدید درد ہوتا ہے، اور یہ زخم شدید جلن کے ساتھ نکلتے ہیں، اور اس کے ارد گرد کی جگہیں سیاہ یا ہرا یا بنفشہ کی طرح مٹیالا سرخ ہوجاتی ہیں، اور اس کی وجہ سے دل کی دھڑکن اور قے ہوتی ہے [۳]، اور ایک حدیث میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ: **''أنها قالت للنبي ﷺ: الطعن قد عرفناه فما الطاعون؟ قال: غدة كغدة البعير يخرج**

(۱) لسان العرب مادہ: ''طعن''۔

(۲) المعجم الوسیط۔

(۳) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۴/ ۲۰۴، عمدۃ القاری ۲۱/ ۲۵۶، المنتقی ۷/ ۱۹۸، فتح الباری ۱۰/ ۱۸۰۔

في المراق والإبط'' [۱] (انہوں نے نبی ﷺ سے عرض کیا کہ طعن (تہمت لگانا) کو ہم جان چکے ہیں، یہ طاعون کیا چیز ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: غدہ (یہ گوشت کی گرہ کا نام ہے جو کسی بیماری کی وجہ سے جسم میں پڑ جائے) اونٹ کے غدہ کی طرح ہے، جو چمڑے اور بغل میں نکلتا ہے)۔

ابن قیم الجوزیہ نے (وبا اور طاعون کے مابین ربط ذکر کرنے کے بعد) کہا ہے کہ [۲] یہ پھوڑے، ورم اور زخم طاعون کے آثار ہیں، بذات خود طاعون نہیں ہیں، لیکن اطباء اس کے ظاہری اثر ہی کو محسوس کرتے ہیں، اس لئے اسی کو نفس طاعون قرار دیدیا ہے، اور اس طرح طاعون تین امور کا مجموعہ ہے۔

اول: یہ ظاہری اثر ہے، اور یہی وہ ہے جسے اطباء نے ذکر کیا ہے۔

دوم: اس سے پیدا ہونے والی موت، اور یہ حدیث صحیح سے رسول اللہ ﷺ کے اس قول میں مراد ہے: **''الطاعون شهادة لكل مسلم''** [۳] (طاعون ہر مسلمان کے لئے شہادت ہے)۔

سوم: اس مرض کا سبب فاعل۔ اور حدیث صحیح میں آیا ہے کہ: **''أنه بقية رجز أرسل على بني إسرائيل''** [۴] (یہ اس عذاب کا بقیہ

(۱) زاد المعاد فی ہدی خیر العباد (۴/ ۳۸) ⃞ الارناؤوط، اور حدیث عائشہ ''أنها قالت للنبی ﷺ الطعن قد عرفناه فما الطاعون'' کی روایت احمد (۶/ ۱۴۵) نے کی ہے اور ہیثمی نے اسے مجمع الزوائد (۲/ ۳۱۴) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ احمد کے رواۃ ثقہ ہیں۔

(۲) ابن القیم کی رائے یہ ہے کہ وباء اور طاعون کے مابین عموم وخصوص کی نسبت ہے، لہذا ہر طاعون وباء ہے، اور ہر وبا طاعون نہیں ہے اور اسی طرح عام بیماریاں طاعون سے عام ہے، کیونکہ یہ ان میں سے ایک ہے، زاد المعاد ۴/ ۳۸۔

(۳) حدیث: ''الطاعون شهادة لكل مسلم'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۸۰) اور مسلم (۳/ ۱۵۲۲) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: ''أنه رجز أرسل على بنی اسرائيل'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۵۱۳) اور مسلم (۴/ ۱۷۳۷) نے حضرت اسامہ بن زید سے کی ہے۔

حصہ ہے جسے نبی اسرائیل پر بھیجا گیا) اور حدیث میں آیا ہے: "**أنه وخز أعدائكم من الجن**"[(۱)] (یہ تمہارے دشمن جنوں کا چھونا ہے) اور حدیث میں آیا ہے: "**أنه دعوة نبی**"[(۲)] (یہ ایک نبی کی بدعا ہے)۔

طاعون کو دور کرنے کے لئے قنوت پڑھنا:

۲- حنفیہ اور معتمد قول کے مطابق شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ طاعون کو دور کرنے کے لئے نماز میں قنوت پڑھنا مستحب ہے، کیونکہ یہ بہت بڑی مصیبت ہے[(۳)]۔

حنابلہ کا اور بعض شافعیہ کا مذہب ہے کہ طاعون کو دور کرنے کے لئے قنوت پڑھنا مشروع نہیں ہے، کیونکہ یہ حضرت عمرؓ کے دور میں واقع ہوا تھا، اور ان حضرات نے اس کے لئے قنوت نہیں پڑھی تھی[(۴)]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ طاعون کو دور کرنے کے لئے نماز پڑھنا مستحب ہے، کیونکہ یہ زنا کی وجہ سے سزا ہے، اگرچہ دوسروں کے لئے شہادت ہے[(۵)]۔

(۱) حدیث: "**أنه وخز أعدائكم من الجن**" کی روایت احمد (۴/ ۳۹۵) اور الحاکم (۱/ ۵۰) نے حضرت ابوموسی اشعری سے کی ہے، اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) خبر "**أن الطاعون دعوة نبی**" ابومنیب کی حدیث میں آیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ حضرت معاذ نے شام میں خطبہ دیا اور طاعون کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ: **إنها رحمة ربكم ودعوة نبيكم**" کی روایت احمد (۵/ ۲۴۰) نے کی ہے، اور ہیثمی نے اسے مجمع الزوائد ۲/ ۳۱۱ میں ذکر کیا ہے، اور اسے امام احمد وغیرہ کی طرف منسوب کیا ہے، پھر کہا ہے کہ احمد کے رواۃ ثقہ ہیں، اور اس کی سند متصل ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۵۱، تحفۃ المحتاج ۲/ ۶۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۸۷ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۴) کشاف القناع ۱/ ۴۲۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۸۷۔

(۵) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۰۸ شائع کردہ دار الفکر۔

اور ان نمازوں کے بارے میں جن میں مصائب کی وجہ سے قنوت پڑھا جاتا ہے، اور اس کو آہستہ یا اسے جہر کے ساتھ پڑھنے کے بارے میں تفصیل ہے، جسے "قنوت" میں ملاحظہ کیا جائے۔

طاعون زدہ شہر میں داخل ہونا اور اس سے نکلنا:

۳- جمہور علماء کی رائے ہے کہ طاعون زدہ شہر میں داخل ہونا اور اس سے بچنے کے لئے وہاں سے نکلنا منع ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**الطاعون آية الرجز ابتلى الله عزوجل به أناسا من عباده، فإذا سمعتم به فلا تدخلوا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تفروا منه**"[(۱)] (طاعون عذاب کی نشانی ہے، اللہ تعالیٰ عزوجل اس کے ذریعہ اپنے کچھ بندوں کو آزماتے ہیں، تو جب اس کے بارے میں سنو تو اس جگہ مت جاؤ اور جب کسی جگہ طاعون پھیلے اور تم وہاں موجود رہو تو اس سے راہ فرار مت اختیار کرو)۔

اور امام مسلم نے عامر بن سعد کی حدیث ذکر کی ہے کہ ایک شخص نے حضرت سعد بن وقاص سے طاعون کے بارے میں دریافت کیا تو حضرت اسامہ بن زید نے فرمایا کہ میں تمہیں اس کے بارے میں بتاتا ہوں رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "**هو عذاب أو رجز أرسله الله على طائفة من بني إسرائيل أو ناس كانوا قبلكم، فإذا سمعتم به بأرض فلا تدخلوها عليه، وإذا دخلها عليكم فلا تخرجوا منها فراراً**"[(۲)] (یہ عذاب یا بلاء

(۱) حدیث: "**الطاعون آية الرجز......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۷۹) اور مسلم (۴/ ۱۷۳۸) نے حضرت اسامہ بن زید سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث اسامہ بن زید: "**هو عذاب أو رجز......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۵۱۳) اور مسلم (۴/ ۱۷۳۸) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

ہے، جسے اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل کی ایک جماعت پر نازل کیا یا تم سے پہلے کچھ لوگوں پر نازل کیا، پس جب تم اس کے بارے میں سنو کہ فلاں جگہ پھیل گیا ہے تو اس میں داخل مت ہونا، اور جب وہ تمہاری موجودگی میں داخل ہوجائے تو اس سے فرار اختیار کر کے مت نکلو)۔

اور امام احمد نے حضرت عائشہؓ سے حدیث مرفوع نقل کی ہے کہ: **"قلت: يا رسول الله ﷺ فما الطاعون؟ قال: غدة كغدة الإبل، المقيم فيها كالشهيد، والفار منها كالفار من الزحف"**(۱) (میں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول: طاعون کیا ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ: یہ اونٹ کے غدہ کی طرح ایک غدہ ہے، اس میں قیام کرنے والا شہید کی طرح ہے، اور اس سے فرار اختیار کرنے والا میدان جہاد سے بھاگنے والے کی طرح ہے)۔

۴- ابن القیم نے کہا ہے کہ: جس سرزمین میں طاعون پھیلا ہوا ہو، اس میں داخل ہونے سے ممانعت میں چند حکمتیں ہیں:

اول: تکلیف دینے والے اسباب سے بچنا اور اس سے دور رہنا۔

دوم: عافیت کو اختیار کرنا دنیا اور آخرت کی بنیاد ہے۔

سوم: اس ہوا کو نہ سونگھیں جو بدبودار ہو چکی ہے اور خراب ہو چکی ہے، کہ انہیں بیماری لاحق ہوجائے۔

چہارم: ان بیماروں سے میل جول نہ رکھیں جو اس مرض کے شکار ہو چکے ہیں، کہ ان سے میل جول کی وجہ سے ان کو ان ہی جیسا مرض پیدا ہوجائے۔

پنجم: انسانوں کو بدشگونی اور مرض کے متعدی ہونے سے بچانا ہے، کیونکہ وہ ان دونوں کے ذریعہ متاثر ہوتے ہیں، کیونکہ بدشگونی اس شخص کے لئے ہے جو اس کے ذریعہ بدشگونی کرتا ہے، اور فی الجملہ طاعون زدہ زمین میں داخل ہونے کی ممانعت میں اجتناب واحتراز کا حکم ہے، اور ضائع کرنے کے اسباب کے سامنے اپنے کو پیش کرنے سے ممانعت ہے، اور اس سے فرار کی ممانعت میں توکل، اور تسلیم وخود سپردگی کا حکم ہے، لہذا پہلا تادیب وتعلیم ہے، اور دوسرا تفویض وخودسپردگی ہے۔

اور "الصحیح" میں ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ شام جانے کے لئے نکلے، یہاں تک کہ جب وہ مقام سرغ پر پہنچے تو حضرت ابوعبیدہ بن الجراحؓ اور ان کے اصحاب ان سے ملے اور ان کو اطلاع دی کہ شام میں وبا پھیلی ہوئی ہے تو انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے فرمایا کہ میرے پاس مہاجرین اولین کو بلاؤ، ابن عباس کہتے ہیں کہ میں نے انہیں مدعو کیا تو انہوں نے ان سے مشورہ کیا اور ان کو مطلع کیا کہ وباء شام میں پھیل چکی ہے تو ان حضرات میں اختلاف ہوا، کچھ لوگوں نے ان سے کہا کہ: آپ ایک کام کے لئے تشریف لائے ہیں تو ہماری رائے نہیں ہے کہ اس کو چھوڑ کر آپ لوٹ جائیں، اور دوسرے حضرات نے کہا کہ آپ کے ساتھ چنیدہ اشخاص اور رسول اللہ ﷺ کے اصحاب ہیں، تو ہماری رائے یہ نہیں ہے کہ اس وباء میں آپ ان کو جھونکیں، تو حضرت عمر نے فرمایا کہ آپ حضرات چلے جائیں، پھر فرمایا کہ میرے پاس انصار کو بلاؤ تو میں نے انہیں آپ کے پاس بلایا، اور آپؓ نے ان سے مشورہ طلب کیا تو انہوں نے بھی مہاجرین کا طریقہ اختیار کیا، اور ان ہی کی طرح اختلاف کیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ: آپ حضرات چلے جائیں، پھر فرمایا کہ: اس جگہ فتح مکہ کے مہاجر مشائخ قریش میں سے جو لوگ موجود ہیں ان کو میرے پاس بلاؤ تو میں نے ان کو مدعو کیا، تو اس کے بارے میں ان میں سے دو شخص نے بھی اختلاف نہیں کیا، ان حضرات نے فرمایا کہ: ہماری رائے یہ ہے

(۱) حدیث عائشہ: "قلت يا رسول الله فما الطاعون......" کی روایت احمد (۱۴۵/۶) نے کی اور ہیثمی نے اسے مجمع الزوائد ۳۱۴/۲ میں نقل کیا ہے، اور کہا ہے کہ: احمد کے رواۃ ثقہ ہیں۔

کہ آپ لوگوں کے ساتھ واپس چلے جائیں اور اس وباء میں ان کو نہ داخل کریں، تو حضرت عمرؓ نے لوگوں میں اعلان کرادیا کہ میں صبح کو واپس ہوں گا تو اس حالت میں لوگوں نے صبح کی، حضرت ابوعبیدہ بن الجراحؓ نے عرض کیا کہ: اے امیر المؤمنین آپ اللہ کی تقدیر سے بھاگ رہے ہیں، حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ: ابوعبیدہ کاش یہ بات تمہارے علاوہ کوئی اور کہتا، ہاں! ہم اللہ کی تقدیر سے اللہ کی تقدیر کی طرف بھاگ رہے ہیں، تمہارا کیا خیال ہے کہ اگر تمہارے پاس اونٹ ہوں پھر وہ کسی ایسی وادی میں اتر جائے جس کے دو حصے ہوں، ان میں سے ایک سرسبز وشاداب ہو اور دوسرا بنجر، تو کیا ایسا نہیں ہے کہ اگر تم نے اسے سرسبز وشاداب والے حصہ میں چرایا تو اسے اللہ کے قدر سے چرایا اور اگر اسے بنجر والے حصہ میں چرایا تو بھی اللہ کے قدر سے چرایا؟ راوی کہتے ہیں کہ: پھر عبدالرحمٰن بن عوف آ گئے، اور وہ اپنی بعض ضرورتوں کی وجہ سے غائب تھے، تو انہوں نے عرض کیا کہ: میرے پاس اس سلسلہ میں علم ہے، میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ: "**إذا كان بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه، وإذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه**"[(۱)] (جب کسی سرزمین میں طاعون پھیل جائے اور تم وہاں موجود ہو تو اس سے فرار اختیار کر کے مت بھاگو، اور جب تم کسی جگہ میں اس کے بارے میں سنو تو وہاں مت جاؤ)۔

۵ - اور علماء نے طاعون زدہ جگہ سے نکلنے کی ممانعت کے بارے میں کئی حکمتیں ذکر کی ہیں:

ایک یہ کہ: طاعون عام طور پر جس شہر میں ہوتا ہے عام ہوتا ہے، پس جب وہ آ جائے گا تو ظاہر یہ ہے کہ جو اس شہر میں ہوگا اس میں اس کا سبب داخل ہوگا تو اس سے بھاگنا بے فائدہ ہوگا، کیونکہ بیماری جب سرایت کر جائے کہ اس سے علاحدگی ممکن نہ ہو تو بھاگنا عبث ہوگا، جو عقل مند کے لئے مناسب نہیں ہے۔

اور ایک یہ ہے کہ: اگر لوگ اس آبادی سے نکلنے پر متفق ہو جائیں تو جو شخص مذکورہ بیماری یا کسی اور وجہ سے نکلنے سے عاجز ہو جائے تو اس کی مصلحت ضائع ہو جائے گی، اس لئے کہ زندگی اور موت کی حالت میں اس کی دیکھ بھال کرنے کے لئے کوئی نہ رہے گا۔

نیز اگر نکلنا مشروع قرار دیا جائے تو طاقتور اشخاص نکل جائیں گے تو اس میں کمزور افراد کی دل شکنی ہوگی۔ اور فقہاء نے کہا ہے کہ: میدان جہاد سے بھاگنے کی وعید کی حکمت یہ ہے کہ اس میں جو شخص فرار نہ ہو، اس کی دل شکنی ہے، اور اسے ذلیل کر کے مرعوب کرنا ہے[(۱)]۔

اور ایک یہ ہے کہ: انسانوں کو اللہ کے اوپر بھروسہ کرنے اور اس پر توکل کرنے اور اس کے فیصلوں پر صبر کرنے اور اس پر راضی رہنے پر ابھارنا ہے[(۲)]۔

اور امام نووی نے قاضی سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ: ان میں سے بعض نے اس میں (یعنی طاعون زدہ شہر میں) داخل ہونے اور اس سے فرار اختیار کر کے نکلنے کو جائز قرار دیا ہے، قاضی نے کہا ہے کہ: یہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے، اور یہ کہ انہوں نے "سرغ" سے اپنی واپسی پر اظہار ندامت کیا تھا، اور ابوموسی اشعری، مسروق، اسود بن ہلال سے منقول ہے کہ: ان حضرات نے طاعون سے فرار اختیار کیا تھا، اور عمرو بن العاص نے فرمایا کہ: اس عذاب سے گھاٹیوں، وادیوں اور پہاڑوں کے اوپر بھاگ جاؤ تو حضرت

(۱) زاد المعاد ۴/ ۴۴-۴۵، اور حدیث "أن عمر بن الخطاب خرج إلى الشام" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۷۹) اور مسلم (۴/ ۱۷۴۰) نے کی ہے۔

(۱) فتح الباری (۱۰/ ۱۸۹)۔

(۲) زاد المعاد (۴/ ۴۳)۔

معاذؓ نے فرمایا کہ بلکہ یہ شہادت اور رحمت ہے، اور یہ حضرات ممانعت کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے اس شہر میں داخل ہونے اور اس سے نکلنے کی ممانعت اس لئے نہیں فرمائی کہ جو چیز تقدیر میں نہیں ہے اس کے پہنچنے کا اندیشہ ہے، لیکن لوگوں کے فتنہ کے خوف سے ممانعت فرمائی، تاکہ لوگ یہ گمان نہیں کرے کہ آنے والے کی ہلاکت اس کے آنے کے سبب سے ہوئی ہے، اور بھاگنے والے کی سلامتی اس کے بھاگنے کی وجہ سے ہے، اور فقہاء نے کہا کہ: یہ بدشگونی اور مجذوم سے قریب ہونے کی ممانعت کی طرح ہے، اور ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ طاعون مقیم اور بھاگنے والے دونوں کے حق میں آزمائش ہے، بھاگنے والا تو کہے گا کہ میں بھاگ گیا تو نجات پالی، اور ٹھہرنے والا کہے گا کہ میں ٹھہر گیا تھا اس لئے مر گیا حالانکہ وہ شخص بھاگ گیا جس کی موت نہیں آئی تھی، اور وہ شخص مقیم رہا جس کی موت تھی۔

نووی کہتے ہیں کہ: صحیح وہ ہے جو ہم نے پہلے ذکر کیا ہے یعنی اس میں داخل ہونا اور اس سے بھاگنا ممنوع ہے، اس لئے کہ احادیث صحیحہ کا ظاہر یہی ہے [۱]، علماء نے کہا ہے: اور یہ رسول اللہ ﷺ کے اس قول کے معنی کے قریب ہے: "**لا تتمنوا لقاء العدو، واسألوا الله العافية، فإذا لقيتموهم فاصبروا**" [۲] (دشمنوں سے مڈبھیڑ کی تمنا مت کرو، اور اللہ سے عافیت طلب کرو، پھر جب ان سے مڈبھیڑ ہوجائے تو ثابت قدم رہو)۔

اور اس کے باوجود علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ فرار کے علاوہ کسی کام یا کسی غرض سے نکلنا جائز ہے، اور اس کی دلیل صریح احادیث ہیں [۱]۔

طاعون پر صبر کرنے کا اجر:

۶- بعض احادیث میں آیا ہے کہ طاعون کا شہید اور میدان جہاد کا شہید برابر ہیں، چنانچہ امام احمد نے سند حسن کے ساتھ عتبہ بن عبدالسلمی سے روایت کی ہے، اور اسے مرفوع قرار دیا ہے: "**يأتي الشهداء والمتوفون بالطاعون، فيقول أصحاب الطاعون: نحن الشهداء، فقال: انظروا فإن كانت جراحهم كجراح الشهداء تسيل دما وريحها كريح المسك فهم شهداء، فيجدونهم كذلك**" [۲] ((قیامت کے دن) شہداء اور طاعون میں وفات پائے ہوئے اشخاص آئیں گے، پس اصحاب طاعون کہیں گے: ہم شہداء ہیں، تو کہا جائے گا: دیکھو اگر ان کا زخم شہداء کے زخم کی طرح ہے، خون بہہ رہا ہے اور اس کی خوشبو مشک کی خوشبو کی طرح ہے تو وہ شہداء ہیں، تو وہ لوگ انہیں ایسا ہی پائیں گے)۔

اور امام بخاری نے حضرت عائشہؓ سے حدیث نقل کی ہے کہ: فرمایا: "**أنها سألت رسول الله ﷺ عن الطاعون فأخبرها نبي الله أنه كان عذاباً يبعثه الله على من يشاء فجعله الله رحمة للمؤمنين فليس من عبد يقع الطاعون فيمكث في بلده صابراً يعلم أنه لن يصيبه إلا ما كتبه الله له إلا كان له**

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی (۱۴/ ۲۰۵، ۲۰۷)۔

(۲) حدیث: "لا تتمنوا لقاء العدو......" کی روایت بخاری (۶/ ۱۵۶) اور مسلم (۳/ ۱۳۶۲) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی (۱۴/ ۲۰۷)، عمدۃ القاری (۲۱/ ۲۵۹)۔

(۲) حدیث عتبہ بن عبدالسلمی: "يأتي الشهداء والمتوفون بالطاعون......" کی روایت احمد (۴/ ۱۸۵) نے کی ہے، اور ابن حجر نے اسے فتح الباری (۱۰/ ۱۹۴) میں حسن قرار دیا ہے۔

مثل أجر الشهيد"[١] (انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے طاعون کے بارے میں دریافت فرمایا تو اللہ کے نبی ﷺ نے انہیں بتایا کہ یہ اللہ کا عذاب تھا، وہ جس پر چاہتا اسے بھیجتا پھر اللہ نے اسے ایمان والوں کے لئے رحمت بنایا ہے، پس جو بھی بندہ طاعون واقع ہونے کی صورت میں اپنے شہر میں صبر کرتا ہوا ٹھہر جائے اور اسے یقین ہو کہ اسے وہی چیز پہنچے گی جو اللہ نے اس کے لئے لکھ دی ہے تو اس کے لئے شہید کے اجر کے مثل ہوگا)، اور اس حدیث کے سیاق سے مفہوم ہوتا ہے کہ طاعون کے ذریعہ مرنے والے کے لئے شہادت کے اجر کا حاصل ہونا حسب ذیل شرائط کے ساتھ ہے:

الف- وہ صبر کر کے ٹھہرا رہے، کہ اس جگہ سے گھبرائے نہیں جہاں طاعون پھیلا ہے، لہذا اس سے فرار اختیار کر کے نہ بھاگے۔

ب- اسے یقین ہو کہ اسے وہی تکلیف پہنچے گی جو اللہ نے اس کے لئے لکھ دی ہے۔

لہذا اگر وہ اس حال میں ٹھہرا رہے کہ وہ رنجیدہ ہو، یا نہ نکلنے پر شرمندہ ہو، اور یہ سمجھتا ہو کہ اگر وہ نکل جائے گا تو وہ سرے سے اس میں مبتلا نہیں ہوگا، اور اگر مقیم رہے گا تو وہ اس میں مبتلا ہو جائے گا تو اسے شہید کا اجر حاصل نہیں ہوگا، اگر چہ وہ طاعون کی وجہ سے مر جائے، یہی حدیث کے مفہوم کا تقاضا ہے، اسی طرح حدیث کی عبارت کا تقاضا ہے کہ: جو شخص مذکورہ صفات سے متصف ہو اسے شہید کا اجر حاصل ہوگا، اگر چہ طاعون کے ذریعہ اس کی موت نہ ہو[٢]۔

اور طاعون سے مرنے والے کی شہادت سے مراد یہ ہے کہ: اسے آخرت میں شہید کا ثواب ہوگا، لیکن دنیا میں اسے غسل دیا جائے گا اور اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی[١]۔

قاضی بیضاوی نے کہا ہے کہ: جو شخص طاعون یا پیٹ کے درد کی وجہ سے وفات پا جائے تو وہ اس شخص کے ساتھ ملحق ہے جو اللہ کے راستہ میں قتل کر دیا جائے، اس لئے کہ جو مصائب اس نے برداشت کئے ہیں اس کی وجہ سے وہ بعض حاصل شدہ عزت افزائی میں شہید کے ساتھ شریک ہوگا، تمام احکام اور فضائل میں وہ شہید کی طرح نہیں ہوگا[٢]۔

---

(١) حدیث عائشہ: "أنها سألت رسول الله ﷺ عن الطاعون......" کی روایت بخاری (١٠/ ١٩٢) نے کی ہے۔

(٢) فتح الباری (١٠/ ١٩٣-١٩٤)۔

(١) صحیح مسلم بشرح النووی (١٣/ ٦٣)۔

(٢) عمدة القاری (٢١/ ٢٦١)۔

طالب العلم

تعریف:

۱- طالب: طلب کا اسم فاعل ہے، اور طلب لغت میں چیز کے پانے اور اسے لینے کی کوشش کرنا ہے[۱]۔

اور علم لغت میں: جہل کی نقیض ہے، معرفت اور یقین کے معنی میں ہے۔

اور اصطلاح میں: یہ کسی چیز کو اس کی حقیقت کے ساتھ جاننا ہے۔

اور صاحب ''التعریفات'' نے کہا ہے: یہ اس پختہ اعتقاد کا نام ہے جو واقعہ کے مطابق ہو۔

اور حکماء نے کہا ہے کہ یہ عقل میں شئ کی صورت کا حاصل ہونا ہے[۲]۔

طالب علم کی فضیلت:

۲- طالب علم کے لئے بڑی فضیلت اور اللہ تعالیٰ، فرشتوں اور مخلوقات کے نزدیک امتیازی شان ہے، اور اس پر بہت سے دلائل موجود ہیں:

چنانچہ حضرت ابوالدرداءؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو ارشاد فرماتے ہوئے سنا: ''**من سلک طريقاً يبتغى فيه علماً سلک الله له طريقاً إلى الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم، وإن العالم ليستغفر له من فى السموات ومن فى الأرض حتى الحيتان فى الماء، وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب، وإن العلماء ورثة الأنبياء، إن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وإنما ورثوا العلم فمن أخذه أخذ بحظ وافر**''[۱] (جو شخص علم کی تلاش میں کسی راستہ پر چلے تو اللہ تعالیٰ اسے جنت کے راستہ پر چلادیں گے، اور فرشتے اپنے پَر طالب علم کے لئے بچھاتے ہیں، اور عالم کے لئے آسمان وزمین کی ساری چیزیں استغفار کرتی ہیں، یہاں تک کہ مچھلیاں پانی میں، اور عالم کی فضیلت عابد پر اسی طرح ہے جس طرح چاند کی فضیلت تمام ستاروں پر ہے، اور بیشک علماء انبیاء کے وارث ہیں، اور انبیاء وارثت میں دینار و درہم نہیں چھوڑتے بلکہ وہ وراثت میں صرف علم چھوڑتے ہیں، پس جو اسے حاصل کرے گا تو وہ بڑی مقدار حاصل کرے گا)۔

اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: ''**الدنيا ملعونة ملعون مافيها إلا ذكر الله وما والاه أو عالما ومتعلما**''[۲] (دنیا ملعون ہے اور جو کچھ اس میں ہے وہ بھی ملون ہے، سوائے اللہ کے ذکر کے اور جس سے وہ محبت کرے یا عالم اور متعلم کے)۔

(۱) لسان العرب مادہ: ''طلب''، الکلیات ۳؍ ۱۵۳۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''علم''، التعریفات ؍ ۱۹۹، الکلیات ۳؍ ۲۰۷۔

(۱) حدیث ابی درداء: ''من سلک طريقا يبتغي فيه علما......'' کی روایت ترمذی (۵؍ ۴۸، ۴۹) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ میرے نزدیک متصل نہیں ہے، اور اس کی روایت مسلم (۴؍ ۲۰۷۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً ان الفاظ میں کی ہے: ''من سلک طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له به طريقا إلى الجنة''۔

(۲) حدیث ابی ہریرہؓ: ''الدنيا ملعونة'' کی روایت ابن ماجہ (۲؍ ۱۳۷۷) اور ترمذی (۴؍ ۵۶۱) نے کی ہے اور اسے حسن قرار دیا ہے

اور حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”**من خرج فى طلب العلم فهو فى سبيل الله حتى يرجع**“(۱) (جو شخص طلب علم کے لئے نکلے وہ اللہ کے راستے میں ہوگا یہاں تک کہ واپس آجائے)۔

طالب علم کے آداب:

۳- طالب علم کے بہت سے آداب ہیں جن میں سے کچھ کا ذکر ہم ذیل میں کرتے ہیں:

الف- طالب علم کے لئے مناسب ہے کہ اپنے قلب کو گندگیوں سے پاک کرے تاکہ وہ علم کو قبول کرنے اور اس کو محفوظ رکھنے اور اس سے فائدہ اٹھانے کے لائق ہو سکے، اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”**ألا وإن فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهى القلب**“(۲) (دیکھو! جسم کے اندر گوشت کا ایک لوتھڑا ہے اگر وہ درست رہے گا تو سارا جسم درست رہے گا، اور اگر وہ خراب ہوگا تو سارا جسم خراب ہوگا اور یہ دل ہے)۔

ب- طالب علم کے لئے مناسب ہے کہ تمام تعلقات کو ختم کردے جو اسے تحصیل علم میں پوری محنت کرنے سے روک دیتے ہوں، اور معمولی خوراک پر راضی رہے اور معاشی تنگی پر صبر کرے، اور علم اور استاذ کے لئے انکساری کرے، پس وہ اپنے تواضع سے علم کو پائے گا، امام شافعیؒ نے فرمایا ایسا نہیں ہے کہ کوئی شخص اس علم کو بادشاہت اور عزت نفس کے ساتھ حاصل کرے اور وہ کامیاب ہوجائے، لیکن جو اسے کسر نفسی، معاشی تنگی اور علماء کی خدمت کے ذریعہ حاصل کرے گا وہ کامیاب ہوگا۔

ج- اپنے استاذ کی فرمانبرداری کرے اور اپنے معاملات میں ان سے مشورہ کرے، اور ان کے حکم کو بجالاوے، اور مناسب ہے کہ اپنے استاذ کو احترام کی نگاہ سے دیکھے، اور ان کے کمال اہمیت اور اپنے طبقہ کے اکثر لوگوں پر ان کے فائق ہونے کا اعتقاد رکھے تو یہ ان سے فائدہ اٹھانے اور ان سے سنی ہوئی بات کو اپنے ذہن میں بٹھانے کے لئے زیادہ قریب ہوگا۔

د- استاذ کی رضامندی کی فکر کرے اگرچہ اپنی ذاتی رائے کے خلاف ہو، اور ان کے پاس غیبت نہ کرے اور نہ ان کے راز کو افشا کرے، اور اگر ان کی غیبت سنے تو اس کی تردید کرے، اور اگر عاجز ہو تو اس مجلس سے الگ ہوجائے، اور ان کے پاس اجازت کے بغیر نہ جائے، اور کمال اہلیت اور اپنے دل کو مشاغل سے فارغ کرکے اور پاک وصاف ہوکر جائے، اور تمام حاضرین کو سلام کرے اور اپنے استاذ کا خاص طور پر زیادہ اکرام کرے۔

ھ- اور جب درس میں جائے وہاں پر بیٹھے جہاں پر مجلس ختم ہو، اور لوگوں کی گردنوں کو نہ پھلانگے مگر یہ کہ شیخ یا حاضرین اس کے لئے آگے بڑھنے کی صراحت کردیں، اور حلقے کے درمیان میں بلا ضرورت نہ بیٹھے اور دو ساتھیوں کے درمیان ان کی رضامندی کے بغیر نہ بیٹھے، اور شیخ کے قریب ہونے کا حریص ہو تاکہ وہ ان کے کلام کو پوری طرح بغیر مشقت کے سمجھے۔

---

(۱) المجموع ۱/ ۱۸ طبع المكتبة السّلفيه المدينه المنوره، احياء علوم الدين ۱/ ۱۱-۱۵ طبع مصطفى الحلبى ۱۹۳۹، جامع بيان العلم وفضله ۱/ ۵۵ طبع المنيريه، الآداب الشرعيه ۲/ ۳۹ طبع مكتبة الرياض۔
حدیث انس بن مالک: ”**من خرج فى طلب العلم**“ کی روایت ترمذی (۵/ ۲۹) نے کی ہے، اور مناوی نے اسے ایک متکلم فیہ راوی کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے جیسا کہ فیض القدیر (۶/ ۱۲۴) میں ہے۔

(۲) حدیث: ”**ألا وإن فى الجسد مضغة إذا صلحت......**“ کی روایت بخاری (۱/ ۱۲۶) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۰) نے حضرت نعمان بن بشیر سے کی ہے۔

و- اپنے رفقاء اور حاضرین درس کے ساتھ ادب کا برتاؤ کرے اور اپنی آواز کو بے ضرورت بہت زیادہ بلند نہ کرے، اور نہ ہنسے اور نہ بغیر ضرورت زیادہ بات کرے اور نہ اپنے ہاتھ وغیرہ سے کھیلے اور نہ بلا ضرورت ادھر ادھر متوجہ ہو اور نہ استاذ سے کسی مسئلے کی تشریح یا کسی سوال کے جواب کے لئے پیش قدمی کرے، مگر یہ کہ شیخ کی حالت سے ان کے ایثار کا علم ہو۔

ز- مناسب یہ ہے کہ علم سیکھنے کے لئے حریص ہو، اور اپنے تمام اوقات میں اس کی پابندی کرنے والا ہو، اور اپنے اوقات میں سے کچھ بھی علم کے علاوہ کاموں میں ضائع نہیں کرے مگر ضرورت وحاجت کے بقدر، اور اس کی ہمت بلند ہو، زیادہ کے امکان کے ساتھ تھوڑے پر رضامند نہ ہو، اور علم میں مشغولیت میں ٹال مٹول سے کام نہ لے، اور فائدہ حاصل کرنے کو موخر نہ کرے، لیکن اپنے نفس پر طاقت سے زیادہ بوجھ نہ ڈالے، اس لئے کہ ملول خاطر کا اندیشہ ہے اور یہ لوگوں کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے۔

ح- اپنے اس درس کی پوری تصحیح کا اہتمام کرے جسے وہ اپنے شیخ سے حاصل کرتا ہے، پھر اسے اچھی طرح یاد کرے اور اپنے درس کو اللہ تعالیٰ کی تعریف اور رسول اللہ ﷺ پر درود اور علماء ومشائخ کے لئے دعاء سے شروع کرے اور ہمیشہ اپنی یادداشت کا تکرار کرتا رہے (۱)۔

اور معلم اور متعلم کے آداب کی تفصیل '' طلب العلم '' میں آئے گی۔

طالب علم کے لئے زکاۃ کا استحقاق:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ طالب علم کو زکاۃ دینا جائز ہے، اور حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، اور یہی مالکیہ کے مذہب سے مفہوم ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ حضرات تندرست، کمائی پر قادر شخص کو زکاۃ دینا جائز قرار دیتے ہیں اگر چہ اس کا کمائی کو چھوڑنا اختیاری ہو، یہی مشہور مذہب ہے۔

اور بعض حنفیہ کا مذہب ہے کہ طالب علم کے لئے زکاۃ لینا جائز ہے، اگر چہ وہ مالدار ہو بشرطیکہ وہ اپنے کو افادۂ علم اور اس کے استفادہ کے لئے فارغ کردے، اس لئے کہ وہ کمائی سے عاجز ہے۔

ابن عابدین نے '' المبسوط '' سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ: جو شخص نصاب کا مالک ہو اسے زکاۃ دینا جائز نہیں ہے، اِلا یہ کہ وہ طالب علم، مجاہد اور قافلہ سے الگ ہونے والا حاجی ہو۔

ابن عابدین نے کہا ہے: راجح یہ ہے کہ اس میں فقیر ہونے کی قید ہو اور طالب علم کی وجہ سے زکاۃ وغیرہ مانگنے کی رخصت ہو اگر چہ وہ کمائی کرنے پر قادر ہو، کیونکہ اس کے بغیر اس کے لئے مانگنا حلال نہیں ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ طالب علم کے لئے اس صورت میں زکاۃ حلال ہوگی جبکہ طلب علم اور کمانا ایک ساتھ ممکن نہ ہو، بایں طور کہ اگر وہ کمائی کی طرف متوجہ ہو تو تحصیل علم سے محروم ہو جائے گا۔

نووی نے کہا ہے کہ: اگر وہ اپنے حال کے مناسب کمائی پر قدرت رکھتا ہو، مگر یہ کہ وہ بعض علوم شرعیہ کی تحصیل میں مشغول ہو اس طرح کہ اگر کمائی کی طرف توجہ کرے گا تو علم کی تحصیل سے محروم رہ جائے گا تو اس کے لئے زکاۃ حلال ہوگی، کیونکہ تحصیل علم فرض کفایہ ہے لیکن جو شخص تحصیل علم میں مشغول نہ ہو تو اس کے لئے زکاۃ حلال نہیں ہوگی جبکہ وہ کمائی پر قادر ہو، اگر چہ وہ مدرسہ میں مقیم ہو۔

---

(۱) المجموع للنووی ۱/ ۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المکتبۃ السلفیہ المدینہ المنورہ، تذکرۃ السامع والمتکلم ۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات طبع جمعیۃ دائرۃ المعارف العثمانیہ ۱۳۵۳ھ، احیاء علوم الدین ۱/ ۵۵ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۹ء۔

اور بہوتی نے کہا ہے: اگر وہ کمائی پر قدرت کے باوجود علم شرعی کے حاصل کرنے کے لئے فارغ ہو، (اگر چہ وہ اس کے لئے لازم نہ ہو) اور علم اور کمانے کو جمع کرنا دشوار ہو تو اس کی حاجت کی وجہ سے زکاۃ میں سے دیا جائے گا۔

ابن تیمیہ سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جس کے پاس کتاب خریدنے کے لئے کچھ نہ ہو، جس میں وہ مشغول ہو تو انہوں نے کہا: اس کے لئے زکاۃ سے اتنا لینا جائز ہوگا جس سے وہ اپنے دین اور دنیا کی مصلحت کے لئے علم کی ضروری کتابیں خرید سکے۔

بہوتی نے کہا ہے: اور غالباً یہ اصناف (زکاۃ) سے خارج نہیں ہے، کیونکہ یہ منجملہ اس میں سے جس کی طالب علم کو ضرورت پیش آتی ہے، تو یہ اس کے نفقہ کی طرح ہے۔

اور فقہاء نے زکاۃ دینے کے جواز کو صرف طالب علم شرعی کے ساتھ خاص کیا ہے۔

اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ایک شہر سے دوسرے شہر میں طالب علم کے لئے زکاۃ منتقل کرنا جائز ہے [1] طلب علم کے لئے نفقہ مانگنے میں اس کا کیا حق ہے، اصطلاح: ''نفقۃ'' میں دیکھیں۔

طاؤوس

دیکھئے: ''أطعمۃ''۔

طب

دیکھئے: ''تطبیب''۔

طحال

دیکھئے: ''أطعمۃ'' اور ''جنایات''۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۸-۵۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۴، المجموع ۶/ ۱۹۰، کشاف القناع ۲/ ۲۷۱-۲۷۳۔

طرار

تعریف:

۱- طرّ ار "طر" سے فعال کا صیغہ ہے، کہا جاتا ہے: "طر الثوب یطر طراً"، یعنی اسے پھاڑ ڈالا (۱)۔

اور اصطلاح میں: طرار وہ شخص ہے جو کمر بند یا پاکٹ یا تھیلی کو پھاڑتا ہے اور اسے کاٹتا ہے اور جو چیز اس کے اندر ہوتی ہے وہ اس کے مالک کی غفلت کی حالت میں نکال لیتا ہے (۲)۔

فیومی نے کہا ہے کہ: طرّ ار (جیب کترا) وہ شخص ہے جو لوگوں کی ضروریات کی چیزوں کو کاٹ لیتا ہے اور انہیں ان کے مالک کی غفلت کی حالت میں لے لیتا ہے، اور ہمیان اس تھیلی کو کہا جاتا ہے جس میں ضرورت کی چیزیں رکھی جاتی ہیں اور اسے کمر پر باندھا جاتا ہے، اور اس کے مثل صرہ (تھیلی) ہے، ابن الہمام نے کہا ہے: صرہ (تھیلی) ہی کو ہمیان کہا جاتا ہے، اور اس جگہ اس سے مراد آستین کی وہ جگہ جس میں دراہم رکھے جاتے ہیں (۳)۔

اور ابن قدامہ نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ: طرّ ار وہ شخص ہے جو آدمی کی جیب یا اس کی آستین یا اس کی صفن (یعنی وہ تھیلی جس میں سامان اور زاد راہ رکھا جاتا ہے) سے چوری کرتا ہے (۴)۔

(۱) المصباح المنیر، متن اللغۃ، لسان العرب مادہ: "طرر"۔
(۲) فتح القدیر ۱۵۰/۵، المغنی لابن قدامہ ۲۵۶/۸، المطلع رص ۳۷۵۔
(۳) المصباح المنیر، فتح القدیر ۱۵۰/۵۔
(۴) المغنی لابن قدامہ ۲۵۶/۸۔

اور طرار کے معنی کے قریب نشال ہے، جو "نشل الشيء نشلاً" سے ماخوذ ہے، یعنی اس کے چھیننے میں جلدی کی، اور نشال بہت زیادہ چوری کرنے والا ہے، اور چوروں میں سب سے زیادہ ماہر دھوکہ سے چوری کرنے والا ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- سارق:

۲- سارق، سرقہ سے فاعل کا صیغہ ہے، اور یہ دوسرے کے ایسے مال کو خفیہ طور پر بلا شبہ محفوظ جگہ سے لینا ہے (۲)۔

اور سارق طرار سے عام ہے، کیونکہ طرار انسان کی جیب یا اس کی آستین وغیرہ سے مخصوص صفت کے ساتھ چوری کرتا ہے۔

ب- نبّاش:

۳- نباش، نبش سے مبالغہ کا صیغہ ہے یعنی کھولنا، کہا جاتا ہے "نبش القبر"، یعنی قبر کو کھولا (۳)۔

اور اصطلاح میں: وہ آدمی ہے جو مردوں کے کفن کو دفن کے بعد چرا لیتا ہے (۴)۔

اجمالی حکم:

۴- اصولیین اور جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ: جیب کترے کو چور قرار

(۱) المعجم الوسیط مادہ: "نشل"۔
(۲) فتح القدیر ۱۲۱/۵، الخرشی ۹۱/۸، المہذب ۲۷۷/۲، کشاف القناع ۱۲۹/۶۔
(۳) المصباح المنیر "نبش"۔
(۴) ابن عابدین ۲۰۰/۳، الدسوقی ۲۴۰/۴، المہذب ۲۷۹/۲، کشاف

دیا جائے گا، اور ہاتھ کاٹنے کی تمام شرائط پائے جانے کی صورت میں اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا[۱]، لیکن فقہاء کا اس کے بارے میں حکم کی علت بیان کرنے میں اختلاف ہے، پس اصولیین نے ذکر کیا ہے کہ: جیب کترے کے ہاتھ کو کاٹا جائے گا، کیونکہ اگر چہ وہ چور کے علاوہ دوسرے نام کے ساتھ مختص ہے مگر یہ کہ اس میں سرقہ کا معنی زیادہ پایا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ اپنے فعل میں زیادہ مہارت کی وجہ سے چوری میں مبالغہ کرنے والا ہے، تو اس کا ہاتھ کاٹنا لازم ہوگا، نسفی نے "شرح المنار" میں کہا ہے: آیت سرقہ "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا"[۲] (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)، ہر چور کے بارے میں ظاہر ہے جو دوسرے نام کے ساتھ معروف نہ ہو، اور جیب کترے اور کفن چور کے حق میں خفی ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے لئے مخصوص نام ہیں جس سے وہ مشہور ہیں، اور ناموں کی تبدیلی مسمیات کی تبدیلی پر دلالت کرتی ہے، پس اصل یہ ہے کہ ہر اسم کے لئے علاحدہ مسمی ہے، تو دونوں امر مشتبہ ہوگئے کہ ان دونوں کا دوسرے نام کے ساتھ مخصوص ہونا سرقہ کے معنی میں کمی یا اس میں زیادتی کی وجہ سے ہے، تو ہم نے غور کیا اور طرار میں زیادتی کی وجہ سے اختصاص پایا، لہذا ہم نے کہا کہ وہ آیت سرقہ کے تحت داخل ہے، اور نباش (کفن چور) میں نقصان کی وجہ سے ہے تو ہم نے کہا کہ یہ اس میں داخل نہیں ہے[۳]۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۴۵، البدائع ۷/ ۶۷، ابن عابدین ۳/ ۲۰۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۴۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۹۶، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۵۶، کشاف القناع ۱/ ۱۳۰، مسلم الثبوت ۲/ ۲۰۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔

(۳) کشف الأسرار علی المنار ۱/ ۱۴۷-۱۴۸، مسلم الثبوت ۲/ ۲۰-۲۱، التوضیح مع التلویح ۱/ ۴۱۲۔

القناع ۶/ ۱۳۸۔

لیکن فقہاء تو طرار میں ہاتھ کاٹنے کی علت یہ بیان کرتے ہیں کہ وہ محفوظ جگہ سے چوری کرنے والا ہے، کیونکہ ہر وہ چیز جسے اس کے مالک کی موجودگی میں چرائی جائے اس کے چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا، کیونکہ اس کا مالک اس کی حفاظت کرنے والا ہے، اگر چہ وہ میدان میں ہو[۱]، نفراوی نے کہا ہے: اور اس کے صاحب سے مراد اس کی حفاظت کرنے والا ہے، چاہے اس کا مالک ہو یا کوئی دوسرا ہو[۲]۔

۵- حنفیہ نے طرار کے حکم میں تفصیل کی ہے، اور انہوں نے کہا ہے: اگر مال لینا کاٹ کر ہو اور دراہم آستین کے ظاہری حصہ پر رکھے ہوئے ہوں تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ حفاظت کی جگہ آستین ہے اور دراہم کاٹنے کے بعد آستین کے ظاہری حصہ پر گریں گے تو محفوظ جگہ سے لینا نہیں پایا جائے گا، اور اگر دراہم آستین کے اندر رکھے ہوئے ہوں تو ہاتھ کاٹا جائے گا، کیونکہ یہ تھیلی کو کاٹنے کے بعد آستین کے اندر گریں گے تو مال لینا محفوظ جگہ یعنی آستین سے لینا پایا جائے گا[۳]۔

اور اگر مال لینا رسی کو کھول کر ہو تو اگر وہ اس حالت میں ہو کہ اگر رسی کھولی جائے تو دراہم آستین کے ظاہری حصہ پر گر جائیں گے، بایں طور کہ گرہ آستین کے اندر سے بندھا ہوا ہو تو (ہاتھ) نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ اسے غیر محفوظ مقام سے لیا ہے، اور اگر وہ اس حال میں ہو کہ اگر رسی کو کھولا جائے تو دراہم آستین کے اندر گر جائیں گے اور اس کو لینے کے لئے اپنے ہاتھ کو آستین میں داخل کرنے کی ضرورت ہوگی تو ہاتھ کاٹا جائے گا، اس لئے کہ محفوظ جگہ سے لینا پایا

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۵/ ۱۵۱، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۹۶، المہذب ۲/ ۲۷۹، کشاف القناع ۶/ ۱۳۰۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۹۶۔

(۳) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع للکاسانی ۷/ ۶۷۔

جائے گا[1]۔

اورامام ابو یوسف سے منقول ہے کہ: انہوں نے کہا ہے کہ میرے نزدیک مستحسن یہ ہے کہ اسے تمام حالات میں اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، کیونکہ مال صاحب مال کی وجہ سے محفوظ ہے اور آستین اس کے تابع ہے[2]۔

اور ابن قدامہ نے امام احمد سے دوسری روایت ذکر کی ہے کہ جو شخص انسان کی جیب اور اس کی آستین سے لے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا[3]۔

اور اس مسئلہ کی تفصیل ''سرقۃ'' کی بحث میں ملاحظہ کی جائے۔

(۱) البدائع ۷/ ۷۶، فتح القدیر مع الہدایہ ۵/ ۱۵۰، ۱۵۱، ابن عابدین ۳/ ۲۰۴۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۹/ ۱۶۰، ۱۶۱۔

(۳) المغنی ۸/ ۲۵۶۔

طرد

تعریف:

۱- طرد لغت میں مصدر ہے، اور یہ دور کرنا ہے، اور طرد راء کی حرکت کے ساتھ اسم ہے، جیسا کہ فیومی نے کہا ہے، کہا جاتا ہے ''**فلان أطرده السلطان** '' فلاں کو سلطان نے بھگا دیا، جبکہ اس کو اس کے شہر سے نکالنے کا حکم دے۔

ابن منظور نے کہا ہے: ''**أطرده السلطان وطرده**'' اسے اس کے شہر سے نکال دیا اور ''**طردت الرجل**'' اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ تم اسے دور کردو، اور ''**أطرد الرجل**''، اسے دھتکارا ہوا قرار دیا اور اسے جلاوطن کردیا اور ''**إطرد الشیء**''، بعض بعض کے پیچھے ہوئے اور چلے[1]۔

معنی اصطلاحی اس معنی سے الگ نہیں ہے۔

نیز یہ اصولی اصطلاح ہے، اور علماء اصول اسے حد اور علت کے مباحث میں ذکر کرتے ہیں، پس حد میں طرد کا معنی یہ ہے کہ: جب جب حد پائی جائے گی محدود پایا جائے گا، پس اطراد کے ذریعہ حد غیر محدود کے دخول سے مانع ہوتی ہے، لہذا اس میں وہ چیز داخل نہیں ہوگی جو محدود کے افراد میں سے نہ ہو[2]۔

اور علت میں طرد کا معنی یہ ہے کہ: جب جب علت پائی

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''طرد''۔

(۲) التلویح علی التوضیح ۱/ ۱۰۔

جائے گی حکم پایا جائے گا[۱] اوراس کی مکمل بحث اصولی ضمیمہ میں ملاحظہ کی جائے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عکس:

۲-عکس لغت میں اول شئ کواس کے آخری حصہ کی طرف لوٹانا ہے، کہا جاتا ہے:"**عكست عليه أمره**"،تم نے اسے اس پرلوٹادیا، اور "**عكسته عن أمره**" تم نے اسے اس چیز سے روک دیا،اور کلام معکوس سے مراد وہ الٹا کلام ہے جوترتیب یامعنی میں درست نہ ہو۔

اورعکس اصطلاح میں۔ایک شئ کے نہ ہونے کے نتیجہ میں دوسری شئ کانہ ہونا۔

اورعکس علت کی مباحث میں: علت کے نہ ہونے کی وجہ سے حکم کا نہ ہوناہے[۲]۔

پس عکس طرد کی ضد ہے۔

ب-نقض:

۳-نقض لغت میں اس عقد یا عمارت یا عہد کوفاسد کردینا ہے جواس نے کیا تھا،اورمنہدم کرنے کے معنی میں آتا ہے،کہا جاتا ہے:"**نقض البناء**"، یعنی اسے منہدم کردیا۔

اورنقض اصطلاح میں یہ ہے کہ جس وصف کے بارے میں علت

(۱) کشف الاسرار ۳/ ۳۶۵،مختصر المنتہی ۲/ ۲۱۸، المحصول ج ۲ق ۲/ ۳۰۵، کشاف اصطلاحات الفنون ۴/ ۹۰۴،الإبہاج ۳/ ۶۷۔

(۲) المصباح المنیر مادہ:"عکس"، الإبہاج ۳/ ۶۷، کشف الاسرار ۴/ ۵۹، تیسیر التحریر ۴/ ۲۲۔

ہونے کا دعوی ہو وہ وصف پایا جائے اورحکم نہ پایا جائے،اوراس کی مثال ہمارا یہ قول ہے: جوشخص رات سے نیت نہ کرے تو اس کے روزے کا ابتدائی حصہ اس سے خالی ہوگا،لہذا صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ روزہ پورے دن نیت کے ساتھ امساک کا نام ہے،تو روزہ کی ابتدا میں نیت سے خالی ہونے کواس کے بطلان کی علت قرار دیا جائے گا، توفریق کہے گا کہ آپ نے جوذکر کیا ہے وہ نفلی روزہ سے ٹوٹ جاتا ہے، کیونکہ وہ رات سے نیت کئے بغیربھی صحیح ہوجاتا ہے[۱]۔

ج-دوران:

۴-دوران لغت میں:"**دار الشيء يدور دوراً ودوراناً**" سے ماخوذ ہے،اس کا معنی گھومنا ہے۔

اوراصطلاح میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ: وصف کے پائے جانے کے وقت حکم پایا جائے اوراس کے نہ پائے جانے کے وقت نہ پایا جائے۔

پس اس وصف کومدار کہا جاتا ہے،اورحکم کودائر،اوربعض حضرات نے دوران کا نام دورانِ وجودی اور عدمی یا دوران مطلق رکھا ہے، لیکن اگروہ ایسا ہوکہ وصف کے پائے جانے کے وقت حکم پایا جائے تو اس کا نام دورانِ وجودی یا طرد رکھا جاتا ہے،اوراگروہ ایسا ہوکہ وصف کے نہ ہونے کے وقت حکم نہ پایا جائےتواس کودورانِ عدمی یاعکس کہا جاتا ہے۔

اجمالی حکم:

۵-قیاس میں علت کے صحیح ہونے کے لئے بعض علماءاصول نے شرط

(۱) لسان العرب مادہ:"نقض"،البحر المحیط ۵/ ۱۳۵،طبع وزارۃ الأوقاف،الکویت ۱۹۸۸ء،الإبہاج ۳/ ۸۴۔

لگائی ہے کہ وہ مطرد ہو، یعنی جب جب علت پائی جائے تو حکم پایا جائے کبھی اس کے خلاف نہ ہو ورنہ علت باطل ہو جائے گی۔

زرکشی نے ''البحر'' میں شرائط علت شمار کرتے ہوئے کہا ہے: چھٹی شرط یہ ہے کہ: وہ مطرد ہو، یعنی جب جب وہ پائی جائے تو حکم پایا جائے تاکہ نقض اور کسر سے محفوظ ہو۔

اور عضد نے ''مختصر المنتہی'' کی اپنی شرح میں لکھا ہے کہ: کبھی علت کی شرائط میں سے اس کا مطرد ہونا بھی شمار کیا جاتا ہے، یعنی جب جب وہ پائی جائے حکم پایا جائے، اور حکم کے نہ ہونے کو نقض کہا جاتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ جس وصف کے بارے میں علت کا دعوی ہے وہ کسی جگہ پایا جائے اور حکم معدوم ہو اور اس سے الگ ہو [(۱)]۔

۶- علت ہونے کے لئے طرد کے مفید ہونے میں علماء اصول کا اختلاف ہے (یعنی بطور قاعدہ اس کا اعتبار کرانے میں اختلاف ہے)، پس اکثر اصولیین کا مذہب یہ ہے کہ وہ علت ہونے کے لئے مفید نہیں ہے اور نہ حجت ہے، یہ حضرات صحابہؓ کے فعل سے استدلال کرتے ہیں، اس طرح کہ یہ حضرات جب کتاب وسنت سے دلیل نہیں پاتے تو اپنے قیاس میں کسی مسئلہ کے سلسلہ میں اجماع کا سہارا لیا کرتے تھے، ان مصالح کی رعایت کرتے ہوئے جن کا اعتبار شریعت اسلامیہ نے کیا ہے، اور ہم نہیں پاتے ہیں ان کو کسی بھی حال میں کہ وہ کسی طرد (علت) کو حکم بنایا ہو جو حکم کے مناسب نہ ہو، اور نہ کوئی شبہ پیدا کرتا ہو، اور نہ کسی چیز میں وہ اس کی طرف التفات کرتے ہیں، اس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے سمجھا کہ طرد کی بنیاد کسی قطعی سماعی دلیل پر نہیں ہے، بلکہ ظاہر یہ ہے کہ یہ حضرات اس کا انکار کرتے ہیں اور اس کو جائز نہیں سمجھتے ہیں، اور اس میں شک نہیں کہ اگر یہ حضرات طرد میں اللہ کے احکام کے لئے بنیاد پاتے تو اسے مہمل اور معطل قرار نہیں دیتے۔

اور اصولیین کی ایک جماعت کا مسلک یہ ہے کہ یہ علت ہونے کے لئے مفید ہے، اور اس سے اس میں استدلال کیا جائے گا، اور اس سلسلہ میں ان کی دلیل یہ ہے کہ نزاع کی صورت کے علاوہ تمام صورتوں میں وصف کے ساتھ حکم کے پائے جانے سے ظن غالبًا حاصل ہوتا ہے، وصف علت ہے، کیونکہ مسئلہ میں فرض کیا گیا ہے کہ حکم کی اس کے علاوہ دوسری علت نہ ہو، پس اگر اس وصف کو حکم کی علت نہیں قرار دیا جائے تو حکم علت سے خالی ہوگا، لہذا یہ مصلحت سے خالی ہوگا، اور یہ اس کے خلاف ہے جو استقراء سے ثابت ہے، یعنی کوئی حکم مصلحت سے خالی نہیں ہوتا ہے، اور جب غیر متنازع فیہ میں اس کا علت ہونا ثابت ہو گیا تو متنازع فیہ میں بھی اس کو کثیر غالب کے ساتھ لاحق کرتے ہوئے اسی طرح علت کا ہونا ثابت ہوگا، تو ظن علت ہونے کے لئے مفید ہوگا اور یہی دعوی ہے [(۱)]۔

اور اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں آئے گی۔

---

(۱) البحر المحیط ۵/۱۳۵ طبع وزارۃ الاوقاف، الکویت ۱۹۸۸ء، العضد علی ابن الحاجب ۲/۲۱۸، التبصرہ فی اصول الفقہ ۴۶۰، ڈاکٹر: محمد حسن ہیتو طبع دار الفکر ۱۹۸۰ء۔

(۱) البرہان ۲/۷۸۸، الإبہاج ۳/۷۸، المستصفی ۲/۳۰۷ طبع دار صادر، نہایۃ السول فی شرح منہاج الوصول ۴/۱۳۵ طبع عالم الکتب۔

طرف

تعریف:

۱- طرف: (دونوں کے فتحہ کے ساتھ) لغت میں: کسی چیز کا جزء، اس کا کنارہ اور اس کی انتہا ہے[1]۔

فقہاء کی عبارتوں کے تتبع سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ حضرات طرف کا اطلاق ہر اس عضو پر کرتے ہیں جس کی کوئی ایسی حد ہو جس پر وہ ختم ہوتی ہو، پس اطراف جسم کے کنارے ہیں جیسے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں: دیکھئے: اعضاء فقرہ/ ۲۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عضو:

۲-عضو لغت میں ہر وہ ہڈی ہے جو گوشت سے پُر ہو خواہ انسان کی ہو یا جانور کی۔

اور فقہاء عضو کا اطلاق انسان اور جانور کے جسم کے اس جزء پر کرتے ہیں جو دوسرے سے ممتاز ہو، جیسے زبان، ناک اور انگلی۔

پس عضو طرف سے عام ہے، اس لئے کہ ہر طرف عضو ہے اور ہر عضو طرف نہیں ہے (دیکھئے: اَعضاء فقرہ/۱)۔

(۱) الکلیات للکفوی ۳/ ۱۶۰، دستور العلماء ۲/ ۲۷۵۔

طرف سے متعلق احکام:

طرف پر جنایت:

۳- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ کا غیر مشہور قول اور اسحاق) کی رائے یہ ہے کہ ہر دو شخص جن کے درمیان جان کے سلسلے میں قصاص جاری ہوگا تو ان دونوں کے مابین صحیح اعضاء میں بھی قصاص جاری ہوگا، جیسے دو مرد، اور مرد و عورت، دو آزاد شخص اور دو غلام[1]۔

حنفیہ کا مشہور مذہب اور ثوری کا مسلک یہ ہے کہ مرد اور عورت، آزاد اور غلام یا دو غلاموں کے اعضاء کے کاٹنے اور قتل وغیرہ میں قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ اعضاء میں مماثلت نہیں ہے، کیونکہ ان میں اموال جیسا برتاؤ کیا جاتا ہے، لہذا ان دونوں کے مابین قیمت میں فرق ہوگا[2]۔

اعضاء میں قصاص اسی صورت میں واجب ہوگا جس صورت میں جان میں قصاص واجب ہوتا ہے، اور یہ خالص عمد ہے لہذا شبہ عمد یا خطاء میں قصاص نہیں ہوگا۔

اعضاء میں قصاص کے جاری ہونے کی شرائط کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''جنایۃ علی مادون النفس''۔

لیکن اگر قصاص سے مانع کوئی چیز پائی جائے تو دیت واجب ہوگی۔

۴- فقہاء نے فی الجملہ اعضاء پر وجوب قصاص اور اس کی تقسیم کے بارے میں حسب ذیل متعینہ قواعد پر اتفاق کیا ہے۔

الف- جو شخص انسان کے کسی ایسے عضو کو ضائع کردے جو ایک ہی

(۱) حلیۃ العلماء فی معرفۃ مذاہب الفقہاء ۷/ ۴۷۲، کشاف القناع ۵/ ۵۴۷، الدر المنتقی بہامش مجمع الانہر ۲/ ۶۲۶۔

(۲) مجمع الانہر ۲/ ۶۲۵-۶۲۶۔

ہوتو اس میں پوری دیت ہوگی، اور جو انسان کے ایسے عضو کو ضائع کرے جو دو ہوں تو ان دونوں میں پوری دیت ہوگی، اور ان میں سے ایک میں نصف دیت ہوگی، اور جو انسان کے ایسے عضو کو ضائع کرے جو چار ہوں، جیسے دونوں آنکھوں کے پپوٹے تو ان سب میں پوری دیت ہوگی، اوران میں سے ہر ایک میں دیت کا چوتھائی حصہ ہوگا۔

جوانسان کے ایسے عضو کو ضائع کرے جو اس میں دس ہوں جیسے دونوں ہاتھوں کی انگلیاں تو ان سب میں پوری دیت ہوگی اوران میں سے ہر ایک میں دیت کا دسواں حصہ ہوگا۔

اورانگلیوں کے ہر جوڑ میں جس میں دو جوڑ ہوں تو دیت کا بیسواں حصہ ہوگا، اور جس میں تین جوڑ ہوں اس میں دیت کا تیسواں حصہ ہوگا، یعنی دیت کے دسواں حصہ کو جوڑوں پر تقسیم کیا جائے گا جیسا کہ ہاتھ کی دیت کو انگلیوں پر تقسیم کیا جاتا ہے[1]، دیکھئے: (دیات: فقرہ/ ۳۴)۔

ب۔ جنایت اور اعضاء کے اتلاف کے تعدد سے دیت متعدد ہوتی ہے، بشرطے کہ موت کا سبب نہ بنے پس اگر اس کے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں ایک ساتھ کاٹ دے، (اور جس پر جنایت کی جائے وہ نہ مرے) تو دو دیتیں واجب ہوں گی، لیکن اگر جنایت موت کا سبب بن جائے تو اعضاء کی دیتیں جان کی دیت میں داخل ہوجائیں گی اورصرف ایک دیت واجب ہوگی۔

دیکھئے: (''دیات''، فقرہ/ ۷۰، تداخل ف/ ۱۹)۔

(۱) مجمع الانہر ۲/ ۶۴۰ - ۶۴۲، تحفۃ الفقہاء ۳/ ۱۵۸، الشرح الصغیر ۴/ ۳۸۷، المغنی والشرح الکبیر ۹/ ۵۷۸، نیل المآرب ۲/ ۳۳۹ - ۳۴۰، مطالب اولی النہی ۶/ ۱۱۲ اوراس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴/ ۶۲۔

آدمی کے اعضاء کی بیع:

۵ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ آزاد انسان کی بیع حرام اور باطل ہے، ابن منذر نے کہا ہے کہ فقہاء کا اس پر اجماع ہے، کہ آزاد انسان کی بیع باطل ہے، اور ابن ہبیرہ نے کہا ہے کہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ آزاد کی بیع ناجائز ہے، اور صحیح نہیں ہے[1]، کیونکہ معقود علیہ کے لئے مال ہونا واجب ہے، اور مال اس چیز کا نام ہے جو ہماری مصلحتوں کو پوری کرنے کے لئے پیدا کی گئی ہے جو ہم میں سے نہیں ہے۔ اور آدمی مال کا مالک بنا کر پیدا کیا گیا ہے، اور مال ہونے اور مال کا مالک ہونے میں منافاۃ ہے، اور اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں اشارہ کیا ہے: "هُوَ الَّذِىْ خَلَقَ لَكُمْ مَا فِيْ الْأَرْضِ جَمِيْعًا"[2] (وہ وہی (خدا) ہے جس نے پیدا کیا تمہارے لئے جو کچھ بھی زمین میں ہے سب کا سب)، سرخسی نے نے کہا ہے کہ: پھر آدمی کے اجزاء کے لئے وہی حکم ہے جو اس کی ذات کے لئے ہے[3]۔

پس فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ آدمی کے اعضاء اصل کے اعتبار سے مال نہیں ہیں، اوران کا محل بیع ہونا صحیح نہیں ہے۔

اور آدمی کے اجزاء کی بیع کے حرام ہونے میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے، البتہ اگر عورت کا دودھ نکال لیا جائے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے، تو ان میں سے بعض فقہاء نے اس کی بیع کو جائز قرار دیا ہے، اور حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کی ایک جماعت اور شافعیہ نے ایک قول میں اسے منع کیا ہے، کاسانی نے حنفیہ اوران کے ہم خیال فقہاء کے مذہب کی علت بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ: دودھ انسان

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۰، الإجماع لابن المنذر ص ۱۱۴، الإفصاح لابن ہبیرہ ۱/ ۳۱۸ شائع کردہ المؤسسۃ السعیدیہ بالریاض۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۹۔

(۳) المبسوط للسرخسی ۱۵/ ۱۲۵۔

کا جزء ہے، اور انسان اپنے تمام اجزاء کے ساتھ محترم اور مکرم ہے، اسے خرید وفروخت کے ذریعہ ذلیل کرنا کرامت واحترام نہیں ہے[۱]۔

میت کے اعضاء سے انتفاع:

۶ - حنفیہ کی رائے ہے کہ میت کے اعضاء سے انتفاع ناجائز ہے اور ان حضرات نے خنزیر اور انسان کے علاوہ تمام جانوروں کے اعضاء سے مطلقاً دوا، علاج کو جائز قرار دیا ہے[۲]۔

شافعیہ کے مذہب میں آدمی کے اجزاء اور اس کے اعضاء سے انتفاع میں کچھ گنجائش ہے اگر وہ مردہ ہو، چنانچہ ان حضرات نے مضطر کے لئے اس کے گوشت کھانے کو جائز قرار دیا ہے، نووی نے کہا ہے کہ: اگر مضطر صرف معصوم میت کو پائے تو اس میں دو قول ہیں، ان میں صحیح اور زیادہ مشہور یہ ہے کہ: جائز ہوگا اور اسی پر مصنف ''الشیرازی'' اور جمہور نے اعتماد کیا ہے، اور دوسرے میں دو قول ہیں، ان کو بغوی نے نقل کیا ہے، صحیح جواز ہے، اس لئے کہ زندہ کی حرمت زیادہ مؤکد ہے، اور دوسرا طریق یہ ہے کہ: جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو بچانا واجب ہے، اور نووی نے اس قول کے بارے میں کہا ہے کہ: یہ کچھ بھی نہیں ہے[۳]۔

(۱) الکاسانی ۵/ ۱۴۵، المبسوط للسرخسی ۱۵/ ۱۲۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۰۴، الفروق للقرافی ۳/ ۲۳۷، مواہب الجلیل ۴/ ۲۶۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۵۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۴۔

(۳) المجموع ۹/ ۴۴۔

طریق

تعریف:

۱ - طریق لغت میں: راستہ کو کہتے ہیں: مذکر ومونث دونوں ہے، تذکیر کی صورت میں قرآن میں آیا ہے کہ: ''فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقاً فِي الْبَحْرِ يَبَسًا''[۱] (پھر ان کے لئے سمندر میں (عصا مارکر) خشک راستہ بنالینا)، اور کہا جاتا ہے: ''**الطريق الأعظم**''، جیسا کہ کہا جاتا ہے: ''**الطريق العظمى**''[۲]۔

اور اصطلاح میں: اس کا معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، اور نافذ (آر پار) غیر نافذ (بند گلی) کشادہ، تنگ، عام اور خاص پر بولا جاتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف - شارع:

۲ - شارع کا ایک معنی ''الطریق'' بھی ہے، شافعیہ میں سے ابن الرفعہ نے کہا ہے: طریق اور شارع کے مابین عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، پس طریق عام ہے، جنگلات، آبادی نافذ اور غیر نافذ لیکن شارع وہ آبادی میں نافذ کے ساتھ خاص ہے[۳]۔

(۱) سورۂ طہ/ ۷۷۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۹۲، أسنی المطالب ۲/ ۲۲۳۔

ب-سکۃ:

۳- سکہ وہ راستہ ہے جو کھجور کے باغات کے درمیان سے ہوتا ہے[۱]، اور طریق سکہ سے عام ہے۔

ج-زقاق:

۴- زقاق سکہ سے چھوٹا تنگ راستہ ہے، اور یہ نافذ اور غیر نافذ ہوتا ہے[۲]، اور طریق زقاق سے عام ہے۔

د-درب:

۵- درب: گلی کا کشادہ دروازہ ہے، اور درب دراصل پہاڑ میں تنگ راستہ ہے اور تنگ گذرگاہ پر بھی بولا جاتا ہے[۳]۔

ہ-فناء:

۶- فناء لغت میں: گھر کے سامنے کی کشادہ جگہ ہے، اور ایک قول ہے کہ وہ جگہ جو گھر کے اطراف میں پھیلی ہوئی ہوتی ہے، اور فقہاء مالکیہ اس کا اطلاق اس جگہ پر کرتے ہیں جو نافذ راستہ میں گذرنے والوں کی ضرورت سے زائد ہو[۴]۔

طریق سے متعلق احکام:

۷- راستہ کبھی عام ہوتا ہے اور کبھی خاص۔

پس عام راستہ وہ ہے جس پر بے شمار لوگ چلتے ہیں، یا وہ راستہ ہے جسے شہر آباد کرتے وقت یا اس سے پہلے راستہ قرار دیا جائے، یا جسے زمین کے مالک نے وقف کیا ہوتا کہ وہ راستہ ہو، اگرچہ بغیر آباد کئے ہوئے۔

اور اگر ایسا راستہ پایا جائے جس پر عام لوگ چلتے ہیں تو اس میں ظاہر پر اعتماد کیا جائے گا، اور اسے عام راستہ سمجھا جائے گا اور اس کی اصل کے بارے میں بحث نہیں کی جائے گی۔

اور بنیات الطریق (یہ خفیہ راستے ہیں، جنہیں خواص جانتے ہیں)، تو اس کے ذریعہ وہ راستہ نہیں ہوگا[۱]۔

راستہ کی چوڑائی کی مقدار:

۸- اگر راستہ مملوکہ زمین میں ہو، جسے اس کا مالک راستہ بنائے تو راستہ کی چوڑائی کو متعین کرنا اس کے اختیار میں ہے اور افضل اسے کشادہ رکھنا ہے، اور آباد کرنے کے وقت جس پر آباد کرنے والے حضرات متفق ہوجائیں، اور اگر ان میں تنازع ہو تو سات ذراع بنایا جائے گا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے، انہوں نے فرمایا: "**قضی النبی ﷺ إذا تشاجروا فی الطریق المیتاء بسبعة أذرع**" اور رواہ مسلم بلفظ "**إذا اختلفتم فی الطریق جعل عرضه سبعة أذرع**"[۲] (جب لوگوں نے غیر آباد راستہ کے بارے میں اختلاف کیا تو نبی ﷺ نے سات ذراع کا فیصلہ فرمایا، اور امام مسلم نے روایت کیا ہے ان کے الفاظ یہ ہیں، اگر تم

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۳) سابقہ مراجع۔
(۴) لسان العرب، المصباح المنیر، حاشیة الدسوقی ۳/ ۳۶۸۔

(۱) نہایة المحتاج ۴/ ۳۹۶، أسنی المطالب ۲/ ۲۲۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸۰۔
(۲) حدیث ابو ہریرہؓ: "قضی النبي ﷺ إذا تشاجروا......" کی روایت بخاری (۵/ ۱۱۸) نے کی ہے اور مسلم کی روایت (۳/ ۱۲۳۲) میں ہے۔

راستہ کے بارے میں اختلاف کروگے تو اس کی چوڑائی سات ذراع قرار دی جائے گی)۔

اور اس تحدید کے بارے میں متاخرین شافعیہ کی ایک جماعت نے اختلاف کیا ہے، زرکشی نے اذرعی کی اتباع میں کہا ہے: نووی نے اس تحدید کے بارے میں ابن الصلاح کے فتوی کی اتباع کی ہے، اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ راستہ کی مقدار کے بارے میں ضرورت کی مقدار کا اعتبار ہوگا، سات ذراع سے زیادہ ہو یا اس سے کم، اور حدیث اس پر محمول ہے، کیونکہ یہ اہل مدینہ کا عرف تھا، اور شافعیہ میں سے ماوردی اور رویانی نے اس کی صراحت کی ہے[۱]۔

اور اگر سات ذراع سے یا ضرورت کی مقدار سے زیادہ ہو تو نہیں بدلا جائے گا، کیونکہ راستہ اور فناء مسلمانوں کے لئے اوقاف کی طرح ہے، لہذا کسی کے لئے جائز نہیں ہے کہ اس میں سے کسی چیز پر قبضہ کرلے یا مسلمانوں کے راستہ میں سے کچھ حصہ کو ختم کردے، اگرچہ راستہ کشادہ ہو اور راستہ سے الگ کئے ہوئے حصہ سے گذرنے والوں کو ضرر نہ ہو، اس لئے کہ حکم بن الحارث السلمی سے روایت کی گئی ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من أخذ من طريق المسلمين، شبرا طوقه الله يوم القيامة من سبع أرضين"[۲] (جو شخص مسلمانوں کے راستہ میں سے ایک بالشت بھی لے گا تو اللہ تعالیٰ اسے قیامت کے دن ساتوں زمین کا طوق پہنائیں گے)، اور اگر کوئی شخص قابض ہو جائے یا راستہ میں سے کچھ حصہ کاٹ لے اور اسے اپنی تعمیر میں داخل کرلے تو اسے منہدم کردیا جائے گا[۱]، اور مالکیہ کے ایک قول میں ہے: اسے منہدم نہیں کیا جائے گا جسے راستہ میں سے کاٹ لیا اگر اس کے ذریعہ گذرنے والوں کو نقصان نہیں پہنچتا ہو، اور راستہ کشادہ ہونے کی وجہ سے گذرنے والوں پر تنگ نہیں ہوتا ہو[۲]۔

نافذ راستہ سے فائدہ اٹھانا:

۹- نافذ راستہ جس کی تعبیر شارع سے کی جاتی ہے مرافق عامہ میں سے ہے، اور تمام لوگوں کو اس سے اس طرح فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہے کہ دوسروں کو ضرر نہ پہنچے اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور اس کی اصل منفعت اس میں گذرنا ہے، اس لئے کہ راستہ اس کے لئے بنایا جاتا ہے، لہذا جس چیز کے لئے بنایا گیا ہے اس کے ذریعہ ان کے لئے فائدہ اٹھانا مباح ہوگا اور یہ گذرنا ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے[۳]، اور اسی طرح تمام لوگوں کے لئے گذرنے کے علاوہ دوسرے طریقہ سے انتفاع کی اجازت ہے، جس سے گذرنے والوں کو ضرر نہ پہنچے، جیسے کسی ساتھ کے انتظار کے لئے یا مانگنے کے لئے وسیع راستہ میں بیٹھنا بشرطے کہ گذرنے والوں کو ضرر نہ ہو، اگرچہ امام نے اس کی اجازت نہ دی ہو، کیونکہ اس پر تمام زمانے اور عصر میں لوگوں کا اتفاق رہا ہے، اس پر بھی فقہاء کے مابین اتفاق ہے[۴]، اگر گذرنے والوں کو ضرر پہنچے یا ان پر تنگی ہو تو جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۹۶، أسنی المطالب ۲/ ۲۲۰، کشاف القناع ۳/ ۱۸۸، مواہب الجلیل ۵/ ۱۶۶، حاشیۃ الزرقانی ۶/ ۶۴۔

(۲) حدیث حکم بن الحارث السلمی: "من أخذ من طريق المسلمين......" کی روایت طبرانی الصغیر (۲/ ۲۹۷) نے کی ہے، اور اسے ہیثمی نے مجمع الزوائد ۴/ ۱۷۶، میں نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ: اس میں محمد بن عقبہ السدوسی ہیں، ابن حبان نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے، اور ابوحاتم نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے، اور ابوزرعہ نے متروک قرار دیا ہے۔

(۱) أسنی المطالب ۳/ ۲۲۰، کشاف القناع ۳/ ۱۸۸، مواہب الجلیل ۵/ ۱۵۲ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۴/ ۵۵۲۔

(۲) مواہب الجلیل ۵/ ۱۵۶۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۴۲، أسنی المطالب ۲/ ۲۴۹، کشاف القناع ۴/ ۱۶۸، ابن عابدین ۵/ ۳۸۰، فتح القدیر ۹/ ۲۴۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۶۸۔

(۴) سابقہ مراجع۔

حدیث ہے: "لا ضرر ولا ضرار" (1) (نہ تو ضرر برداشت کرنا ہے اور نہ ضرر پہنچانا ہے)۔

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک نافذ راستہ میں معاملہ مثلاً بیع وصنعت وغیرہ کے لئے بیٹھنا جائز ہے، اگرچہ اس کی مدت طویل ہو، اور امام نے اجازت نہیں دی ہو، جیسا کہ آباد کرنے کے لئے اس کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ تمام زمانے میں اس پر لوگوں کا اتفاق رہا ہے (2)۔

اور اس جگہ سے ہٹایا نہیں جائے گا جہاں پر وہ پہلے سے معاملہ کے لئے بیٹھ جائے اگرچہ اس میں اس کا ٹھہرنا طویل ہو، اس لئے کہ حدیث ہے: "من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو له" (3) (جو شخص کسی ایسی چیز کی طرف سبقت کرے، جس کی طرف کسی دوسرے مسلم نے سبقت نہ کی ہو تو وہ چیز اس کی ہوگی)۔

اور اس لئے بھی کہ وہ فائدہ اٹھانے والوں میں سے ایک ہے، اور اس کے لئے قبضہ ثابت ہو چکا ہے، تو دوسرے سے زیادہ اس کا حقدار وہ ہوگا (4)۔

مالکیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: شرط یہ ہے کہ بیٹھنا یا بیع کا معاملہ طویل نہ ہو، اگر طویل ہو تو اس سے نکال دیا جائے گا، کیونکہ وہ مالک بننے کی طرح ہو جائے گا، اگر معاملہ کے لئے بیٹھنا طویل ہو اور وہ اس میں دوسروں کے برابر نفع اٹھانے کا حقدار ہے (1)۔

مالکیہ نے یہ اضافہ کیا ہے: آرام کرنے وغیرہ مثلاً بات کرنے کے لئے عام راستہ میں بیٹھنا جائز نہیں ہے، اور اس سے منع کیا جائے گا (2)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عام راستہ میں استراحت کے لئے بیٹھنا جائز ہے اس حدیث کی وجہ سے جس میں راستہ کا حق دینے کا حکم دیا گیا ہے (3)، راستہ کے حقوق یہ ہیں۔ نظر کو نیچی رکھنا، تکلیف نہیں پہنچانا، کلام کا جواب دینا، اچھی باتوں کا حکم دینا، بُری باتوں سے روکنا، جبکہ گذرنے والوں کو تکلیف نہیں پہنچے اور نہ ان پر تنگی ہو، ورنہ بیٹھنا مکروہ ہوگا (4)۔

راستہ سے فائدہ اٹھانے میں امام کی اجازت:

۱۰ - نافذ راستہ میں معاملہ کے لئے بیٹھنے کے جواز کے لئے امام کی اجازت شرط نہیں ہے، اور اس کے لئے اور کسی حاکم کے لئے راستہ میں معاملہ کے لئے بیٹھ کر فائدہ اٹھانے والوں سے عوض لینا جائز نہیں ہے، اور نہ یہ کہ راستہ کے کسی حصہ کو فروخت کردے، اس میں کسی کا

(1) حدیث: "لا ضرر ولا ضرار" کی روایت مالک نے (الموطا ۲/ ۷۴۵) میں عمرو المازنی سے مرسلاً کی ہے، لیکن اس کے دوسرے موصول طرق ہیں جن سے اس کی تقویت ہوتی ہے، ان کو ابن رجب نے جامع العلوم والحکم رص ۲۸۶ - ۲۸۷، میں ذکر کیا ہے۔

(2) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۴۲، أسنی المطالب ۲/ ۴۴۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸۰۔

(3) حدیث: "من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو له" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۵۳) نے حضرت اسمر بن مضرس سے کی ہے، اور منذر نے مختصر السنن (۴/ ۲۶۴) میں اسے غریب قرار دیا ہے۔

(4) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۴۲، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۱، ابن عابدین ۵/ ۳۸۰۔

(1) کشاف القناع ۴/ ۱۹۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۶۸۔

(2) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۶۸۔

(3) حدیث: "الأمر بإعطاء الطريق حقها" کی روایت بخاری (۱۱/ ۸) اور مسلم (۳/ ۱۶۷۵) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور اس کے الفاظ یہ ہیں کہ "إياكم والجلوس في الطرقات: فقالوا: يا رسول الله، مالنا من مجالسنا بُد، نتحدث فيها، فقال: فإذا أبيتم إلا المجلس فأعطوا الطريق حقه، قالوا وما حق الطريق يا رسول الله؟ قال: غض البصر، وكف الأذى، ورد السلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(4) أسنی المطالب ۲/ ۴۴۹، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۴۵۔

اختلاف نہیں ہے، اگر چہ فروخت کیا گیا حصہ چلنے والوں کی ضرورت سے زائد ہو، کیونکہ بیع سے قبل ملکیت کا ہونا ضروری ہے اور وہ نہیں ہے، اور اگر یہ جائز ہو تو غیر آباد راستہ کی بیع جائز ہوگی، اس کا کوئی قائل نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ راستے مسلمانوں کے لئے اوقاف کی طرح ہیں، لہذا کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ اس میں ایسا تصرف کرے جو اس کی وضع کو بدل ڈالے [۱]۔

اور امام کو حق ہے کہ عام راستہ میں سے کوئی حصہ معاملہ کرنے کی خاطر اس میں بیٹھنے والے کے لئے فائدہ اٹھانے کے طور پر مخصوص کردے، تملیک کے طور پر نہیں بشرطیکہ مسلمانوں کو ضرر نہ پہنچے کے لئے فائدہ اٹھانے کی غرض سے نہیں پہنچے، کیونکہ اسے ضرر وغیرہ میں غور وفکر اور اجتہاد کا حق حاصل ہے، اور جس کے لئے اس حصہ کو الگ کیا جائے گا وہ اس کا مالک نہیں ہوگا، اور اس میں بیٹھنے کا زیادہ حقدار ہوگا، جیسے اس کی طرف سبقت کرنے والا [۲]۔

فائدہ اٹھانے میں مزاحمت:

۱۱ - عام راستہ میں معاملہ کے لئے بیٹھنے والے کے لئے اپنے بیٹھنے کی جگہ میں ایسی چیزوں کے ذریعہ سایہ کرنے کی گنجائش ہوگی، جس میں پائیداری نہیں ہوتی ہے، جیسے چٹائی یا چغہ یا کپڑا وغیرہ، اس لئے کہ اس کا رواج عام ہے، اور دوسرے کو اس کا حق نہیں ہے کہ اس کے بیٹھنے کی جگہ میں اس سے اس طرح مزاحمت کرے کہ اسے ضرر پہنچے، اور اس پر ناپنے، وزن کرنے اور لینے اور دینے کے وقت تنگی پیدا کرے، اور نہ یہ کہ اس سے اس کے سامانوں کے رکھنے اور اس کے گاہکوں کے کھڑے ہونے کی جگہ میں مزاحمت کرے، اور اسے اس کا حق ہے کہ اپنے قریب کھڑا ہونے سے منع کرے، اگر ٹھہرنا اس کے سامان کو دیکھنے یا اس تک جانے والوں کے پہنچنے میں مانع ہو، کیونکہ یہ سب اس کے لئے خاص کی گئی جگہ سے مکمل طور پر فائدہ اٹھانے کے قبیل سے ہے۔

اور اسے اس کا حق نہیں ہے کہ اپنے قریب بیٹھنے سے اس شخص کو منع کرے جو اس کے سامان کے مثل فروخت کرتا ہو، اگر وہ ان چیزوں میں اس کے مزاحم نہ ہو جو مرافق مذکور میں سے اس کے ساتھ خاص ہیں [۱]۔

اور جو شخص عام راستہ میں معاملہ کے لئے کسی جگہ پر بیٹھنے میں سبقت کرے تو وہ اس جگہ کا دوسرے سے زیادہ حقدار ہے، جیسا کہ گذرا، اور اگر دو شخص سبقت کریں اور اس کے بارے میں جھگڑا کریں اور اس جگہ میں ایک ساتھ دونوں کے لئے گنجائش نہ ہو تو اس کے مابین قرعہ اندازی کی جائے گی، اس لئے کہ کوئی وجہ ترجیح موجود نہیں ہے [۲]۔

صاحب اختصاص کا اس جگہ کو چھوڑ دینا جو اس کے ساتھ مختص ہو:

۱۲ - اگر بیٹھنے والا اپنی مخصوص جگہ کو چھوڑ دے اور دوسری جگہ منتقل ہو جائے یا وہ پیشہ چھوڑ دے جو اس جگہ میں وہ کرتا تھا تو اس کا حق اس میں باطل ہو جائے گا، چاہے امام نے اس کے لئے اسے مخصوص کیا ہو یا امام کے مخصوص کئے بغیر اس نے اس کی طرف سبقت کر لی ہو، اور

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/۳۴۳، حاشیۃ الجمل ۳/۵۷۰، أسنی المطالب ۲/۴۵۰، مواہب الجلیل ۵/۱۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سابقہ مراجع، کشاف القناع ۴/۱۹۶۔

(۱) سابقہ مراجع، مواہب الجلیل ۵/۱۵۸۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/۳۴۴، أسنی المطالب ۲/۴۵۰، کشاف القناع ۴/۱۹۶، مواہب الجلیل ۵/۱۵۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/۶۸۔

اگر وہ اس کی طرف دوبارہ واپس آنے کے ارادہ سے الگ ہوگا تو اس کا حق باطل نہیں ہوگا، مگر یہ کہ اس کا غائب ہونا لمبا ہو، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "من قام من مجلسه، ثم رجع إليه فهو أحق به"[1] (جو شخص اپنی مجلس سے اٹھے پھر لوٹ کر وہاں آجائے تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا)، اور اگر وہ اس سے زیادہ دنوں تک غائب رہے بایں طور کہ اس سے معاملہ کرنے والے افراد علاحدہ ہوجائیں اور دوسرے کی طرف متوجہ ہوجائیں تو اس میں اس کا حق باطل ہوجائے گا۔

اگرچہ اس سے کسی عذر کی وجہ سے علاحدہ ہو یا اس میں اپنا سامان چھوڑ دے یا امام نے اس کے لئے اس کو مخصوص کیا ہو، امام شافعی کا یہی مذہب ہے[2]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ: اگر وہ اپنا سامان اپنی مختص جگہ سے منتقل کرلے تو اس میں اس کا حق باطل ہوجائے گا، اور اگر اس میں اپنا سامان چھوڑ دے یا کسی دوسرے شخص کو اس میں بٹھادے تاکہ اس کے لئے جگہ کی حفاظت کرے تو دوسرے کے لئے اس کے سامان کو ہٹانا جائز نہیں ہوگا۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ: اگر وہ شخص قضاء حاجت یا وضوء کے لئے اٹھ جائے تو اس کا حق باطل نہیں ہوگا۔

اور دونوں مذہب (مالکیہ اور حنابلہ) عام راستہ میں معاملہ کے لئے طویل بیٹھنے کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں، پس اگر وہ بیٹھنے کو طویل کرے تو اس سے ہٹادیا جائے گا، کیونکہ وہ مالک بننے کی طرح ہوجائے گا، وہ اس میں دوسرے کے برابر ہی نفع اٹھاسکتا ہے، اور

(۱) حدیث: "من قام من مجلسه......" کی روایت مسلم (۱۷۱۵/۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۳۴۱/۵، أسنی المطالب ۴۵۰/۲، حاشیۃ الجمل ۵۷۰/۳۔

مالکیہ نے ٹھہرنے کے طویل ہونے کی تحدید مکمل ایک دن سے کی ہے[1]۔

اگر وہ آرام کرنے یا گفتگو کرنے وغیرہ کے لئے بیٹھے تو اس کے علاحدہ ہونے کی صورت میں بلا اختلاف اس کا حق اس میں باطل ہوجائے گا[2]۔

راستہ میں معاملہ کے لئے بیٹھنے اور گذرنے کے علاوہ فائدہ اٹھانا:

۱۳ - فقہاء کا مذہب ہے کہ نافذ راستہ میں جس کی تعبیر شارع سے کی جاتی ہے ایسا تصرف کرنا حرام ہے کہ گذرنے والوں کو ان کے گذرنے میں ضرر پہنچائے، کیونکہ حق عام مسلمانوں کا ہے، لہذا کسی کو حق نہیں ہے کہ لوگوں کو ان کے حق میں ضرر پہنچائے، اور جمہور فقہاء کے نزدیک نافذ راستہ میں چبوترہ بنانا ممنوع ہے، (اور یہ وہ چیز ہے جسے بیٹھنے وغیرہ کے لئے بنایا جاتا ہے)، اسی طرح اس میں درخت لگانا بھی ناجائز ہے، اگرچہ راستہ کشادہ ہو اور امام نے اجازت دی ہو، اور ضرر نہ ہو، اور عام مصلحت کے لئے بنائی گئی ہو، اس لئے کہ یہ دونوں چیزیں اپنی جگہ میں گذرنے والوں کے لئے رکاوٹ ہوں گی، اور اس لئے بھی کہ یہ دوسرے کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تعمیر کرنا ہے، اور ہوسکتا ہے کہ بعد میں وہ گذرنے والوں کے لئے تکلیف دہ ہو اور ان پر راستہ کو تنگ کرے، اور اس کی وجہ سے کوئی انسان پھسل جائے لہذا جائز نہیں ہوگا، اور اس لئے بھی کہ جب مدت لمبی ہوجائے گی تو ان دونوں کی جگہ مخصوص املاک کے مشابہ

(۱) کشاف القناع ۱۶۶/۴، حاشیۃ الدسوقی ۳۶۸/۳۔

(۲) سابقہ مراجع۔

ہوجائے گی، اورراستہ چلنے والوں کا استحقاق ختم ہوجائے گا[۱]۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ: چبوترہ کی تعمیر اور درختوں کا لگانا نافذ راستہ میں جائز ہوگا، جیسے پرنالہ اور چھجہ کا نکالنا، بشرطے کہ گذرنے والوں کو ضرر نہ ہو، اوراس میں چلنے سے منع نہ کرے اوراگر گذرنے والوں کو ضرر ہو یا وہ منع کرے تو اس کا بنانا جائز نہیں ہوگا، اورعوام کا ہر فرد جو خصومت کا اہل ہوابتدا میں اس کے بنانے سے منع کرنے کا حق دار ہے، اورتعمیر کے بعد اس کے توڑنے کے مطالبہ کا حق دار ہے، چاہے نقصان دہ ہو یا نہ ہو، کیونکہ ان میں سے ہر ایک کو اپنے اور اپنے جانوروں کے ساتھ گذرنے کا حق ہے تو اسے توڑنے کا حق بھی ہوگا، جیسا کے ملک مشترک میں ہوتا ہے۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ اسے اپنی ذات کے لئے اور امام کی اجازت کے بغیر بنائے، اوراگر اسے مسلمانوں کی مصلحت کے لئے یا امام کی اجازت سے تعمیر کرے، اگر چہ اپنی ذات کے لئے بنائے اور گذرنے والوں کوضرر نہیں پہنچتا ہوتو نہیں توڑا جائے گا[۲]، اوراگر عام لوگوں کوضرر پہنچتا ہوتو اس کی تعمیر جائز نہیں ہوگی، امام اجازت دے یا اجازت نہ دے[۳]، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: "**لا ضرر ولا ضرار**"[۴] (نہ توضرر برداشت کرنا ہے اورنہ ضرر پہنچانا ہے)۔

نافذ راستہ کی فضا سے فائدہ اٹھانا:

۱۴ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ: عام لوگوں کے لئے نافذ راستہ کی فضاء میں اس کی طرف چھجی یا روشن دان یا ساباط نکال کر فائدہ اٹھانا جائز ہے، ساباط دو دیوار کے اوپر چھت کو کہتے ہیں، اوران دونوں کے درمیان سے راستہ گذرتا ہے، اوراسی کے مثل پرنالہ ہے، اگران کواس طرح اوپر بنائے کہ اس کے نیچے سے چلنے والا کھڑے ہوکر گذر جائے اس کوسر جھکانا نہ پڑے، اوراس کے سر پر رواج کے مطابق سامان ہو اورراستہ کی روشنی کو بند نہ کرے، اوراگر راستہ قافلوں کی گذرگاہ ہوتو پرنالہ اورچھجی کواس قدر بلند کرے گا کہ اس کے نیچے سے اونٹ محمل رکھ کر اورمحمل پر چھتری وغیرہ رکھ کر گذر جائے، اگران میں سے کسی چیز میں خلل ڈالے تو حاکم اسے منہدم کردے گا، اور ہر شخص کواس کے ہٹانے کے مطالبہ کا حق ہے، کیونکہ یہ منکر کودور کرنا ہے[۱]۔

اورنافذ راستہ میں چھجی نکالنے کے جواز کے سلسلہ میں اصل وہ حدیث ہے جو نبی علیہ السلام سے صحیح طور پر ثابت ہے کہ: "**نصب بيده الشريفة ميزابا فی دار عمه العباس إلى الطريق، وكان شارعا إلى مسجده**"[۲] (آپ علیہ السلام نے اپنے مبارک ہاتھ سے اپنے چچا حضرت عباس کے گھر میں راستہ کی طرف پرنالہ نصب کیا اوریہ آپ علیہ السلام کی مسجد کی طرف جانے والا راستہ تھا)۔

اوراسی پر چھجی وغیرہ کوقیاس کیا گیا ہے، اوراس لئے بھی کہ اس پر لوگوں کا بغیر انکار کے تعامل ہے[۳]۔

اورحنفیہ نے کہا ہے کہ: عوام میں ہر اس شخص کو جوخصومت کا اہل

---

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۲۱۹، المحلی علی حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳۱۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۹۷، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۵۲، کشاف القناع ۳/ ۴۰۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۶۸۔

(۲) فتح القدیر ۹/ ۲۴۰، ابن عابدین ۵/ ۳۸۰۔

(۳) ردالمحتار علی الدرالمختار حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸۰۔

(۴) حدیث: "لا ضرر ولا ضرار" کی تخریج فقرہ/ ۹ میں گذر چکی ہے۔

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۲۱۹، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳۱۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۶۸، فتح القدیر ۹/ ۲۴۰۔

(۲) حدیث: "نصب النبي ﷺ ميزابا فی دار عمه العباس" کی روایت احمد (۱/ ۲۱۰) نے حضرت عبید اللہ بن عباسؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے اسے مجمع الزوائد (۴/ ۲۰۶-۲۰۷) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ امام احمد نے اس کی روایت کی ہے، اوراس کے رجال ثقہ ہیں، مگر ہشام بن سعد نے عبید اللہ سے سماعت نہیں کی ہے۔

(۳) سابقہ مراجع۔

ہوحق ہے کہ ابتدا میں اس کے بنانے سے روکے اور بنانے کے بعد اس کو توڑنے کے مطالبہ کرے، چاہے وہ ضرر پہنچائے یا ضرر نہ پہنچائے [۱]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ: نافذ راستہ کی طرف مذکورہ کسی چیز کا نکالنا جائز نہیں ہے، امام اجازت دے یا نہ دے، اور گذرنے والوں کو ضرر پہنچے یا ضرر نہ پہنچے، اور ان حضرات نے کہا ہے کہ: کیونکہ یہ دوسرے کی ملکیت میں اس کے مالک کی اجازت کے بغیر تعمیر کرنا ہے، لہذا جائز نہیں ہوگا جیسے چبوترہ کی تعمیر یا اسے غیر نافذ گلی میں اہل گلی کی اجازت کے بغیر تعمیر کرنا اور یہ راستہ میں گزرنے سے الگ ہے، کیونکہ یہ اسی کے لئے بنایا گیا ہے، اور اس میں ضرر نہیں ہے، اور بیٹھنے سے بھی الگ ہے، اس لئے کہ اس میں دوام نہیں ہوتا ہے، اور اس سے احتراز ممکن بھی نہیں ہے، اور عام راستہ کی طرف نکالنا مضرت سے خالی نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یہ راستہ سے روشنی کو روک کر اس کو تاریک کر دیتا ہے، اور بسا اوقات گذرنے والوں پر گر جاتا ہے یا اس سے کوئی چیز گر جاتی ہے، اور کبھی زمانہ کے گذرنے سے زمین اونچی ہوجاتی ہے تو لوگوں کے سر ٹکراتے ہیں اور جانوروں کو بوجھ کے ساتھ گذرنے سے مانع ہوتا ہے، اور جو چیز دوسرے مرحلہ میں ضرر کا سبب ہو تو اس کی ابتدا میں اس سے روکنا واجب ہوتا ہے، جیسا کہ اگر راستہ کی طرف جھکی ہوئی دیوار بنانا، چاہے جس کا گزرنے والے پر گرنے کا اندیشہ ہو (تو اس سے منع کیا جائے گا)۔

حنابلہ میں سے ابن عقیل نے کہا ہے: یہ امام یا اس کے نائب کی اجازت سے جائز ہوگا بشرطے کہ اس میں ضرر نہ ہو، کیونکہ امام مسلمانوں کا نائب ہے (اور اس کے حکم میں اس کے نائبین ہیں)، اور اس کی اجازت مسلمانوں کی اجازت کی طرح ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸۰، فتح القدیر ۹/ ۲۴۰۔

اور اس لئے بھی کہ مروی ہے کہ حضرت عمرؓ، حضرت عباسؓ کے گھر سے گذرے، انہوں نے راستہ کی طرف پرنالہ نسب کیا تھا تو اسے اکھاڑ دیا تو حضرت عباسؓ نے فرمایا کہ آپ اسے اکھاڑ رہے ہیں حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے اسے اپنے ہاتھ سے نصب کیا تھا تو انہوں نے کہا: بخدا آپ اسے میری پشت پر سوار ہوکر نصب کریں، اور حضرت عمرؓ جھک گئے یہاں تک کہ وہ ان کی پشت پر چڑھ گئے اور اسے نصب کیا، اور اس لئے بھی کہ اس سلسلہ میں رواج عام ہے [۱]۔

نافذ راستے کی طرف پرنالہ وغیرہ نکالنے کی وجہ سے ہونے والا نقصان:

۱۵ - شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر نافذ راستے کی طرف پرنالہ وغیرہ جیسے چھجی اور ساباط نکالنے کی صورت میں اگر مال تلف ہوجائے یا انسان کی موت ہوجائے تو وہ قابل ضمان ہوگا اگرچہ اس کا نکالنا جائز ہو، اور امام نے اجازت دی ہو اور گذرنے والوں کو ضرر نہ پہنچائے اور انتہائی احتیاط کرے، اور خلاف توقع حادثہ پیش آجائے جیسے بجلی کی کڑک یا تیز آندھی، کیونکہ عام راستے سے فائدہ اٹھانا انجام کار کی سلامتی کے ساتھ مشروط ہے، اور جب تک انجام کار محفوظ نہ ہو اس کی اجازت نہ ہوگی، اور اس میں ضمان واجب ہوگا، اور اسی طرح اگر راستے میں مٹی رکھے تا کہ اپنے گھر کی چھت کو لیپ پوت کرے اور اس کی وجہ سے کوئی انسان پھسل کر مرجائے یا کوئی جانور ضائع ہوجائے تو ضامن ہوگا، کیونکہ اس کے ضائع ہونے میں سبب بنا ہے، لہذا اس کے عاقلہ پر دیت خطا واجب ہوگی، اور اس کے مال میں جانور کی قیمت واجب ہوگی [۲]۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۵۱-۵۵۲، کشاف القناع ۳/ ۴۰۶۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۵۶، مغنی المحتاج ۴/ ۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المحلی

حنفیہ نے کہا ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ امام نے اجازت نہیں دی ہو، پس اگر امام نے عام راستہ کی طرف پرنالہ وغیرہ نکالنے کی اجازت دی ہو تو ضمان واجب نہیں ہوگا، کیونکہ وہ اس صورت میں چھجی نکالنے میں تعدی کرنے والا نہیں ہے، کیونکہ امام کو راستہ کے سلسلے میں ولایت حاصل ہے، کیونکہ وہ عام لوگوں کا نائب ہے تو نکالنے والا ایسے شخص کی طرح ہے جس نے اسے اپنی ملکیت میں کیا ہو[1]۔

مالکیہ کے نزدیک کسی چیز کا ضامن نہیں ہوگا، امام نے اجازت دی ہو یا نہیں دی ہو، "مواہب الجلیل" میں ہے: امام مالک نے راستہ کی طرف نکلنے والے چھجی کے بارے میں فرمایا جو ایک آدمی پر گرگئی اور وہ مرگیا، امام مالک نے فرمایا کہ: جس شخص نے اسے بنایا اس پر کچھ نہیں ہوگا[2]۔

قائلین ضمان کے نزدیک ضمان میں واجب ہونے والی چیز:

۱۶- اگر چھجی کا کچھ حصہ دیوار میں ہو، اور اس کا کچھ حصہ راستہ کی طرف نکلا ہوا ہو اور صرف باہر والا حصہ پورا کا پورا یا اس کا کچھ حصہ گرجائے اور کسی چیز کو ضائع کردے تو جو جان یا مال تلف ہوا ہے اس کا ضمان نکالنے والے پر ہوگا، کیونکہ اس نے ایسی چیز کو تلف کردیا جو اس پر خاص طور سے قابل ضمان ہے، چاہے نکالنے والا اس کا مالک ہو یا عاریت پر لینے والا ہو یا کرایہ دار ہو یا غاصب ہو، اور اگر اندر اور باہر کا حصہ گرجائے، اور اس کی وجہ سے کوئی انسان یا مال ضائع ہوجائے تو دیوار کے مالک پر نصف دیت ہوگی، اگر تلف ہونے والا انسان ہو، اور تلف شدہ چیز کی نصف قیمت ہوگی اگر وہ مال ہو، اس لئے کہ یہ نقصان اس چھجّہ کی وجہ سے ہوا ہے جس کا کچھ حصہ دیوار کے اندر ہے، اور وہ قابل ضمان نہیں ہے، کیونکہ وہ اس کی ملکیت میں ہے اور کچھ حصہ عام راستہ کی طرف نکلا ہوا ہے، اور وہ قابل ضمان ہے[1]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ: دونوں حالتوں میں پوری دیت یا قیمت کا ضامن ہوگا، کیونکہ وہ اس چیز کے ذریعہ تلف ہوا ہے جو اس نے راستہ کی طرف نکالا ہے، لہذا ضامن ہوگا، جیسا کہ اگر راستہ کی طرف جھکی ہوئی دیوار بنائے اور وہ کسی چیز کو ضائع کردے، اور اس لئے بھی کہ ایسا نکالنا ہے جس کی وجہ سے بعض کا ضامن ہے لہذا کل کا ضامن ہوگا[2]۔

نافذ راستہ کی طرف جھکی ہوئی دیوار کا گرنا:

۱۷- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی اپنی ملکیت میں نافذ راستہ کی طرف جھکی ہوئی دیوار کھڑی کرے اور وہ گرجائے اور اس کی وجہ سے کوئی چیز ضائع ہوجائے تو وہ اس کا ضامن قرار پائے گا، کیونکہ وہ اس میں تعدی کرنے والا ہے، اور اگر وہ اسے اپنی ملکیت میں سیدھی بنائے اور وہ بغیر گرائے اور جھکے از خود گرجائے اور کسی چیز کو ضائع کردے تو اس پر بلا اختلاف ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اس کے بنانے میں تعدی نہیں کی ہے، اور نہ اس کو باقی رکھنے میں اس کی طرف سے کوتاہی پائی گئی ہے، اور اگر وہ اپنے گرنے سے قبل راستہ کی فضا کی طرف جھک جائے، پس اگر اسے توڑنا اور اسے درست کرنا ممکن نہ ہو تو اس پر ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اس کے بنانے میں تعدی نہیں کی اور نہ اس کے چھوڑنے اور درست کرنے میں کوئی کوتاہی کی،

= علی القلیوبی ۴/ ۱۴۸، المغنی ۷/ ۸۳۰۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸۰-۳۸۱، فتح القدیر ۹/ ۲۴۶۔

(۲) مواہب الجلیل ۵/ ۱۷۳۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۸۵۔

(۲) المغنی ۷/ ۸۳۰۔

کیونکہ وہ اس سے عاجز تھا تو یہ اس کے مشابہ ہوگا جیسا کہ اگر بغیر جھکے گر جائے۔

اور اگر اس کے لئے اس کا منہدم کرنا اور اسے درست کرنا ممکن ہو پھر بھی وہ نہ کرے تو حنفیہ، مالکیہ اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ ضمان واجب ہوگا، بشرطیکہ خصومت کے اہل لوگوں میں سے اکثر نے یا کم از کم ایک آدمی نے منہدم کرنے کا مطالبہ کیا ہو اور اس پر حاکم یا مسلمانوں کی ایک جماعت کے نزدیک گواہ بنالیا ہو، اور شافعیہ نے کہا ہے کہ وہ شخص اپنی کوتاہی کی وجہ سے ضامن قرار پائے گا، اگرچہ اس سے مطالبہ نہ کیا جائے، اور گواہ نہ بنایا جائے[۱]۔

عام راستہ میں کسی چیز کو پھینکنا:

۱۸- اگر کوڑا کرکٹ یا تربوزہ، انار اور کیلے کے چھلکے نافذ راستہ میں پھینک دے تو قابل ضمان ہوگا، جبکہ اس پر چلنے والا عمداً نہیں چلے، اور اسی طرح اگر پانی راستہ میں چھڑک دے اور اس کی وجہ سے کوئی انسان یا جانور پھسل جائے اور تلف ہوجائے تو ضامن ہوگا[۲]۔

دیکھئے اصطلاح: ''ضمان''۔

نافذ راستہ میں کنواں کھودنا:

۱۹- کسی شخص کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنی ذات کے لئے نافذ راستہ میں کنواں کھودے، چاہے اسے بارش کا پانی جمع ہونے کے لئے بنائے، یا نفع بخش پانی کو نکالنے کے لئے بنائے، اگرچہ نقصان دہ نہ ہو، کیونکہ راستہ تمام مسلمانوں کی ملکیت ہے، لہذا جائز نہیں ہوگا کہ اس میں کوئی چیز ان کی اجازت کے بغیر بنائے، اور ان سب کی اجازت ممکن نہیں ہے، اور اگر وہ کنواں کھودے اور اس کے کھودنے کے نتیجہ میں ضرر ہوجائے تو اس کے ضمان کے بارے میں ان صورتوں میں تفصیل ہے، جبکہ وہ امام کی اجازت سے ہو یا اس کی اجازت کے بغیر ہو، اور جبکہ کھودنا کھودنے والے کی مصلحت کے لئے ہو یا مسلمانوں کی مصلحت کے لئے ہو۔

دیکھئے اصطلاح: ''ضمان''۔

عام راستہ میں جانوروں کے گزرنے کی وجہ سے پیدا ہونے والے ضرر کا ضمان:

۲۰- نافذ راستہ میں گذرنا تمام لوگوں کا حق ہے، کیونکہ وہ اسی کے لئے بنایا گیا ہے، اور ان کے جانوروں کے لئے مباح ہے، سلامتی کی شرط کے ساتھ ان چیزوں میں جن میں احتراز ممکن ہو، پس اگر اس کے نتیجہ میں ضرر ہوجائے تو اس کے ضمان میں تفصیل ہے۔

دیکھئے اصطلاح: ''ضمان''۔

غیر نافذ راستہ:

۲۱- غیر نافذ راستہ اس راستہ والوں کی ملکیت ہے، لہذا اس راستہ والوں کے علاوہ دوسرے کے لئے اس میں ان کی رضامندی کے بغیر تصرف کرنا جائز نہیں ہے، اگرچہ ضرر نہیں پہنچائے، کیونکہ یہ ان کی ملکیت ہے، لہذا امکانات کے مشابہ ہوگا۔

اور راستہ والے وہ لوگ ہیں، جن کو اپنی ملکیت یعنی گھر کنواں یا تنور یا دکان کی طرف جانے کے لئے اس میں گذرنے کا حق ہو، وہ

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۵۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۶، ابن عابدین ۵/ ۳۸۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۶، مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۱، المغنی ۸/ ۸۲۸۔

(۲) سابقہ مراجع۔

شخص راستہ والا نہیں ہے جس کی دیوار گلی سے متصل ہو مگر اس کی طرف دروازہ کھلا ہوا نہ ہو، کیونکہ یہی لوگ اس سے فائدہ اٹھانے کے مستحق ہیں [1]۔

اور غیر نافذ راستہ والوں میں سے ہر شخص کو حق ہے کہ اپنے گھر کے دروازہ اور راستہ کے سرے کے درمیان والی جگہ سے فائدہ اٹھائے، کیونکہ یہ اس کے آنے جانے اور اس کے گزرنے کی جگہ ہے، اور اس کے علاوہ راستہ کا جو حصہ ہے اس میں وہ اجنبی کی طرح ہے، اور شافعیہ کے ایک قول میں ہے کہ غیر نافذ راستہ والوں میں سے ہر ایک کو پورے راستہ سے فائدہ اٹھانے کا حق ہے، کیونکہ ان لوگوں کو کبھی کبھی داخل کرنے اور نکالنے کے وقت کوڑا کرکٹ ڈالنے کے لئے پورے راستہ پر بار بار آنے جانے اور اس سے فائدہ اٹھانے کی ضرورت ہوتی ہے۔

لیکن اس میں تعمیر کرنا روشن دان یا چھجی یا ساباط کا نکالنا باقی لوگوں کی اجازت کے بغیر ان میں سے کسی کے لئے جائز نہیں ہوگا، جیسا کہ تمام املاک مشترکہ کا حکم ہے، کیونکہ یہ متعین لوگوں کی فضاء میں تعمیر ہے، لہذا ان کی رضامندی کے بغیر جائز نہیں ہوگا۔

شافعیہ کے ایک قول میں بعض اہل گلی کے لئے مذکورہ چیزوں کا بند راستہ کی طرف نکالنا باقی لوگوں کی رضامندی کے بغیر جائز ہے، بشرطے کہ نقصان نہیں پہنچائے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک کو اس کی اراضی سے انتفاع کا حق ہے، لہذا اس کی فضاء سے بھی انتفاع جائز ہوگا، اور یہ مالکیہ کا ایک قول ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۹۸ اور اس کے بعد کے صفحات، أسنی المطالب ۲/ ۲۲۱، کشاف القناع ۳/ ۴۱۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۶۸، الزرقانی ۶/ ۶۵۔

زرقانی نے کہا ہے کہ: اور یہی مشہور ہے، اور پہلا قول ضعیف ہے [1]۔

طعام

دیکھئے: ''أطعمۃ'' اور ''أکل''۔

(۱) سابقہ مراجع، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۵۲ - ۵۵۳۔

طعم

تعریف:

۱-طعم: (فتحہ کے ساتھ)، چکھنے کا اثر، کہا جاتا ہے: "طعمه حلو أو حامض" اس کا مزہ میٹھا یا کھٹا ہے، اور "تغير طعمه"، اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ وہ اپنے فطری وصف سے نکل جائے۔

اور طعم کھانے کی خواہش کو بھی کہتے ہیں، کہا جاتا ہے، اس کو خواہش نہیں ہے، اور "ما فلان بذي طعم" اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ وہ کمزور ہو۔

اور فیومی نے فقہاء کے قول "الطعم علة الربا" کے معنی کے بارے میں کہا ہے: یعنی اس کا مطعومات کے قبیل سے ہونا، یعنی جسے کھایا جاتا ہے، چاہے وہ جامد ہو یا بہنے والی (۱)۔

اور طعم (ضمہ کے ساتھ) کھانا ہے۔

اور اس لفظ کے لئے فقہاء کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

ذوق:

۲- ذوق: چیز کے ذائقہ کو زبان سے محسوس کرنا، "ذقت الطعام أذوقه ذوقاً وذوقاناً وذواقاً ومذاقاً" اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ

(۱) المصباح المنیر، الصحاح۔

تم کو زبان کے ذریعہ اس کا علم ہو، پس ذوق ایسا ملنا ہے جس سے مزہ محسوس کیا جائے (۱)۔

طعم سے متعلق احکام:

الف- پانی کے مزہ کا بدلنا:

۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جس پانی کا مزہ، یا رنگ یا بو یا ان صفات میں سے ایک سے زیادہ نجاست کی وجہ سے بدل جائیں، تو اس سے وضو اور طہارت حاصل کرنا جائز نہیں ہوگا (۲)۔

اسی طرح فقہاء کے درمیان اس پانی سے وضو کے جواز میں اختلاف نہیں ہے جس میں پاک چیز مل جائے اور اسے نہ بدلے، البتہ ام ہانی سے منقول ہے کہ وہ پانی جس میں روئی تر کی جائے اس سے وضو نہیں کیا جائے گا (۳)۔

پھر فقہاء کا اس پانی سے وضو کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، جس میں کوئی پاک چیز مل جائے جس سے احتراز ممکن ہو اور وہ اس کی صفات مزہ یا رنگ یا اس کی بو میں سے کسی ایک کو بدل دے۔

پس مالکیہ، شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا مختار مذہب یہ ہے کہ وہ پانی جس کا مزہ یا رنگ یا بو ایسی پاک چیز کے مخلوط ہونے کی وجہ سے بدل جائے جس سے پانی کا بچانا ممکن ہو اور ایسی تبدیلی ہو جائے کہ اس کو مطلق پانی نہ کہا جا سکے تو اس سے طہارت حاصل نہیں ہوگی (۴)۔

حنفیہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ اس پانی سے وضو جائز ہوگا، کہ جس میں چنا یا باقلی ڈال دیا جائے اور اس کا

(۱) المصباح المنیر، الصحاح مادہ: "ذوق"، الفروق ر ص ۲۵۴۔
(۲) بدایۃ المجتہد ۱ر ۲۳ شائع کردہ دار المعرفہ۔
(۳) المغنی ۱ر ۱۵۔
(۴) الشرح الصغیر ۱ر ۳۱، اسنی المطالب ۱ر ۷، المغنی ۱ر ۱۲۔

رنگ اور مزہ بدل جائے لیکن اس کی رقت ختم نہ ہو، اگر اس میں چنا یا باقلی کو پکایا جائے اور باقلی کی بو اس میں پائی جائے تو اس سے وضو جائز نہیں ہوگا[(۱)]۔

اس موضوع سے متعلق مسائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے: "میاہ"۔

ب- طعم کو سود کی حرمت کی علت قرار دینا:

۱۴ - وہ اعیان جن میں ربا کی حرمت منصوص ہیں چھ ہیں: سونا، چاندی، گندم، جو، کھجور اور نمک۔

اور فقہاء کا اثمان کے علاوہ میں سود کی علت کے بارے میں اختلاف ہے کہ کیا یہ طعم ہے یا اس کے علاوہ ہے، اور اس کی تفصیل اصطلاح "ربا فقرہ/ ۶۴-۶۸" میں ہے۔

طفل

دیکھئے: "صغر"۔

طفیلی

دیکھئے: "تطفل"۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۱، المغنی ۱/ ۱۲، الإنصاف ۱/ ۳۲-۳۳۔

طِلاء

تعریف:

۱- طلاء (طاء کے کسرہ اور مد کے ساتھ) لغت میں اس کا ایک معنی انگور کے رس سے پکایا ہوا شراب ہے، اور یہ رُب (پھلوں کے رس کو پکا کر گاڑھا کیا ہوا شیرہ ہے)، جیسا کہ ابن الاثیر نے کہا ہے، اور اس کی اصل وہ گاڑھا قطران (کولتار کے مانند ایک چیز جو درختوں سے نکالی جاتی ہے) جس سے اونٹ کو پوتا جاتا ہے[1]۔

اور اصطلاح میں طلاء وہ رس ہے جسے آگ یا دھوپ میں پکایا جائے، یہاں تک کہ اس کا دوتہائی سے کم ختم ہوجائے، اور وہ نشہ آور ہوجائے[2]، اور ایک قول ہے: وہ شراب ہے جو انگور کے شیرہ سے پکائی جائے، یہاں تک کہ اس کا دوتہائی حصہ ختم ہوجائے، اور ایک تہائی باقی رہ جائے، اور وہ نشہ آور ہوجائے، تمرتاشی نے کہا ہے کہ: یہی درست ہے[3]۔

اور طلاء کو مثلث بھی کہا جاتا ہے، زیلعی کہتے ہیں کہ: مثلث وہ ہے کہ جو انگور کے رس سے پکایا جائے یہاں تک کہ اس کا دوتہائی حصہ ختم ہوجائے، اور ایک تہائی باقی رہ جائے[4]۔

(۱) لسان العرب، مادہ: ''طلی''۔

(۲) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۰۔

(۳) تنویر الأبصار مع الدر المختار علی ہامش ابن عابدین ۵/ ۲۹۰، اور حصکفی درست کی وجہ میں کہتے ہیں پہلے کو ''باذق'' کہا جاتا ہے (سابقہ مرجع)۔

(۴) تبیین الحقائق علی الکنز للزیلعی ۶/ ۴۶، البدائع ۵/ ۱۱۲۔

اور حصکفی نے شرنبلالیہ سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ: طلاء حضرت عمرؓ کے قول کی بنا پر نام رکھا گیا ہے، ''**ما أشبه هذه بطلاء البعير**'' اور یہ طلاء البعیر بہت مشابہ ہے؟ اور یہ وہ کولتار ہے جس سے خارش زدہ اونٹ کو پوتا جاتا ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- خمر:

۲- خمر انگور کا کچا رس جبکہ جوش دیا جائے اور گاڑھا ہوجائے، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، اور امام ابوحنیفہؒ نے اضافہ کیا ہے، اور جھاگ پھینک دے، نیز جمہور کے نزدیک شراب کا اطلاق ہر نشہ آور چیز پر ہوتا ہے اگرچہ وہ انگور کے شیرے کے علاوہ کسی اور چیز سے تیار کی گئی ہو[2]۔

ب- باذق اور منصف:

۳- باذق وہ شراب ہے جو انگور کے شیرے سے معمولی پکا کر تیار کی جائے، یہاں تک کہ اس کے دوتہائی سے کم حصہ ختم ہوجائے، ختم ہونے والا حصہ کم ہو یا زیادہ مگر یہ کہ وہ دوتہائی تک نہ پہنچے۔

اور منصف وہ ہے جس کا آدھا حصہ ختم ہوجائے[3]۔

ج- نقیع الزبیب:

۴- نقیع الزبیب کشمش کا کچا پانی ہے، بایں طور زبیب کو پانی میں بغیر

(۱) الدر المختار بہامش رد المحتار ۵/ ۲۹۰، الزیلعی ۶/ ۴۵۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۸۸، الزیلعی ۶/ ۴۵-۴۶، الموسوعۃ الفقہیہ ۵/ ۱۲، (اشربۃ فقرہ/ ۴ کی اصطلاح)۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۹۰، الزیلعی ۶/ ۴۵۔

پکائے ہوئے چھوڑ دیا جائے، یہاں تک کہ اس کی حلاوت پانی میں نکل آئے، پھر گاڑھا ہوجائے اور جوش میں آجائے[1]۔

د-سکر:

۵-سکر تر کھجور کا کچا پانی جبکہ گاڑھا ہوجائے، اور جھاگ آجائے، زیلعی نے کہا ہے کہ یہ سکرت الریح سے ماخوذ ہے، یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب ہوا بند ہوجائے[2]۔

اس جگہ انگور اور کھجور وغیرہ سے تیار شدہ مشروبات کی کچھ دیگر انواع بھی ہیں، ان کے دوسرے مختلف نام ہیں، جن کی تفصیل اصطلاح: ''اشربۃ'' میں ملاحظہ کی جائے۔

اجمالی حکم:

۶-جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام محمد) کا مذہب یہ ہے کہ تمام نشہ آور مشروبات حرام ہیں، اور ان حضرات نے کہا ہے کہ ہر وہ چیز جس کی زیادہ مقدار نشہ آور ہو تو اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہوگی، چاہے وہ جس قسم سے بھی ہو[3]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **''کل مسکر خمر وکل خمر حرام''**[4] (ہر نشہ آور چیز شراب ہے اور ہر شراب حرام ہے)۔

اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **''سئل النبي ﷺ عن البتع وهو نبيذ العسل، وكان أهل اليمن يشربونه، فقال: كل شراب أسكر فهو حرام''**[1] (نبی ﷺ سے بتع کے بارے میں دریافت کیا گیا، اور یہ شہد کی نبیذ ہے اور اہل یمن اسے پیا کرتے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ ہر وہ مشروب جو نشہ آور ہو وہ حرام ہے)۔

اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: **''ما أسكر كثيره فقليله حرام''**[2] (جس کی زیادہ مقدار نشہ آور ہو اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے)۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے کہ طلاء دوسری تفسیر کے مطابق حلال ہے، اور یہ وہ طلا ہے جو انگور کے شیرہ سے پکائی جائے یہاں تک کہ اس کا دوتہائی حصہ ختم ہوجائے، اور اگر وہ زیادہ مقدار میں پی جائے تو نشہ آجائے، اور یہی مثلث کے نام سے موسوم ہے، اس کا صرف آخری پیالہ جس سے نشہ پیدا ہوتا ہے حرام ہے، لیکن جس کا دوتہائی سے کم حصہ ختم ہوجائے وہ بالاجماع حرام ہے[3]۔

۷-شیخین کے نزدیک دوا، علاج، کھانا کو خوشگوار بنانے اور عبادت پر قوت حاصل کرنے کے لئے مثلث حلال ہے، کاسانی نے مثلث کے بارے میں کہا ہے، اس میں اختلاف نہیں ہے، کہ جب تک وہ میٹھا ہو، اور نشہ آور نہ ہو تو اس کا پینا حلال ہوگا، لیکن پرانا نشہ آور کا پینا امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسف کے نزدیک دوا، علاج، کھانے کو خوشگوار

---

(۱) الزیلعی ۶/ ۴۵، ابن عابدین ۵/ ۲۸۹-۲۹۰۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۴۶، الموسوعۃ الفقہیہ (اشربۃ کی اصطلاح)۔

(۴) حدیث: ''کل مسکر خمر......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۸۷) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے۔

(۱) حدیث: ''کل شراب أسکر فھو حرام......'' کی روایت بخاری (۱۰/ ۴۱) اور مسلم (۳/ ۱۵۸۵-۱۵۸۶) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابن عمر: ''ما أسکر کثیرہ فقلیلہ حرام......'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۱۲۵) نے کی ہے اور ابن حجر نے الفتح (۱۰/ ۴۳) میں اس کی تصحیح کی ہے۔

(۳) الزیلعی ۶/ ۴۶-۴۷، ابن عابدین بہامشہ الدر المختار ۵/ ۲۹۰-۲۹۲-۲۹۳۔

بنانے اور عبادت پر قوت حاصل کرنے کے لئے حلال ہے، اور ان کا اس پر اجماع ہے کہ اس کا پینا لہو ولعب کے لئے حلال نہیں ہے [1]، لیکن حنفیہ کے نزدیک فتوی امام احمد کے مذہب یعنی حرمت پر ہے، اور یہ اس لئے کہ ہمارے زمانہ میں فساد کا غلبہ ہے، جیسا کہ ابن عابدین اور زیلعی نے تحریر کیا ہے [2]، اور یہ جمہور فقہاء کے مذہب کے موافق ہے [3]۔

مشروبات اور اس کے اقسام کی تفصیل اصطلاح: ''اشربۃ'' میں دیکھی جائے۔

(۱) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع للکاسانی ۵/ ۱۱۶، تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۴۶۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۹۲-۲۹۳، تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۴۷۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۰۴-۳۰۵۔

تراجم فقہاء

جلد ۲۸ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

آجری: یہ محمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۱۹ ص...... میں گذر چکے۔

آمدی: یہ علی بن ابی علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی شیبہ: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن الاثیر: یہ مبارک بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر عسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر مکی: یہ احمد بن حجر الہیثمی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن دقیق العید: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الجد) ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الحفید) ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن سبکی: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن شبرمۃ: یہ عبداللہ بن شبرمۃ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن شحنہ: یہ عبدالبر بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن القابسی (؟-۴۰۳ھ)

یہ علی بن محمد بن خلف ہیں، کنیت ابوالحسن نسبت المعافری ہے۔
ابن القابسی سے مشہور ہیں۔
مالکی فقیہ اور اصولی امام ہیں، انہوں نے افریقہ کے ائمہ

ابوالعباس الابیانی، ابوالحسن بن مسرور الدباغ اور ابوعبداللہ بن مسرور وغیرہم سے حدیث کی سماعت کی ہے، اہل قیروان ان کی فضیلت کے قائل تھے اور ان سے حدیث روایت کرتے تھے، ابوعمران الفاسی اور عتیق السوسی وغیرہم نے ان سے فقہ کی تعلیم حاصل کی ہے۔

بعض تصانیف: "کتاب الممهد"، "مناسک الحج"، "الذکر والدعاء" اور "أحکام الدیانة والمنقذ من شبه التأویل" ہیں۔

[الدیباج رص۱۹۹، ۲۰۱؛شجرة النور الزکیة ۱/۹۷]

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم المالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قطلو بغا (۸۰۲۔۸۷۹ھ)

یہ قاسم بن قطلو بغا بن عبداللہ المصری ہیں، اور قاسم الحنفی کے نام سے معروف ہیں، فقہاء حنفیہ میں سے فقیہ محدث، اصولی، مورخ ہیں اور بعض علوم میں ان کو مہارت حاصل ہے۔

سخاوی نے ان کی تعریف میں کہا ہے امام، علامہ، فصیح اللسان، مناظرے پر قادر، حق بات کہنے کے شائق تھے اگر چہ اپنے مشائخ ہی کے بارے میں کیوں نہ ہو، فقہ العز بن عبدالسلام ابن الہمام اور عبداللطیف کرمانی وغیرہم سے حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "شرح درر البحار"، لمحمد القونوی، فی فروع الفقه الحنفی، "تاج التراجم فی طبقات الفقهاء الحنفیة"، "غریب القرآن" "نزهة الرائض فی أدلة الفرائض" ہیں۔

[الفوائد البهیہ رص۹۹ ؛ شذرات الذہب ۷/۳۲۶؛معجم المؤلفین ۸/۱۱۱؛الأعلام ۶/۱۴]

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کاتب: یہ عبدالرحمٰن بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ اسماعیل بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کنانہ: یہ عثمان بن عیسی ہیں:

ان کے حالات ج ۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المبارک: یہ عبداللہ بن المبارک ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مفلح: یہ محمد بن مفلح ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ہبیرہ: یہ یحییٰ بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب المالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن یونس: یہ احمد بن یونس ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق الاسفرائنی: یہ ابراہیم بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق المروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکرالصدیق:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوثعلبہ الخشنی (؟-۷۵ھ)

یہ جرثوم بن ناشم ہیں، اور ایک قول ہے کہ: جرثوم بن لاشر ہیں، اور ایک قول ہے کہ: جرثوم بن عمرو ہیں، اور اس کے علاوہ بھی دوسرے اقوال ہیں، اور یہ صرف اپنی کنیت سے پہچانے جاتے ہیں، انہوں نے نبی ﷺ، معاذ بن جبل، ابوعبیدہ بن الجراحؓ سے حدیث کی روایت کی ہے، اوران سے ابوادریس الخولانی، سعید بن المسیب اور عطاء بن یزید اللیثی وغیرہم نے روایت کی ہے۔

ابن الکلبی نے کہا ہے کہ: ابوثعلبہ نے رسول اللہ ﷺ سے بیعت الرضوان میں بیعت کی تھی، اور ان کے لئے خیبر کے دن حصہ مقرر کیا گیا تھا، اور انہیں رسول اللہ ﷺ نے ان کی قوم کی طرف بھیجا تو ان لوگوں نے اسلام قبول کرلیا۔

[الاستیعاب ۴/۱۶۱۸؛ تہذیب التہذیب ۱۲/۴۹؛ أسد الغابہ ۶/۴۴؛ العبر ۱/۸۵؛ الإصابہ ۱۱/۵۴]

ابوحامد الاسفرائینی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالحسن (۲۴۴-۳۲۴ھ)

یہ عبداللہ بن محمد بن زرقون ہیں، کنیت ابوالحسن، اور لقب العسال ہے، مالکی فقیہ ہیں، قاضی سبتی نے کہا ہے کہ: یہ اہل علم وفقہ میں تھے، قیروان والوں کے مذہب پر تھے، اور خراط نے کہا ہے: یہ نیک، ثقہ، مامون اور اچھے فقیہ تھے، انہوں نے سہل القبریانی، ابوداؤد العطار سے حدیث کی سماعت کی ہے۔ اوران سے ابوالحسن بن زیاد اور ابوالازہر بن نافذ نے حدیث کی سماعت کی ہے۔

[ترتیب المدارک وتقریب المسالک ۵/۳۲۳]

ابوالحسن القابسی:

دیکھئے: ابن القابسی، اسی جلد کے ص............۔

ابوحمید الساعدی:

ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالدرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوزیدالشافعی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۹ ص...... میں گذر چکے۔

ابوسعیدالخدری: یہ سعد بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعبیدہ بن الجراح:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالقاسم الصفار (؟-۳۲۶، اور ایک قول ۳۳۶)

یہ احمد بن عصمۃ ہیں، کنیت ابوالقاسم الصفار نسبت البلخی ہے، فقیہ اور محدث ہیں، ابوجعفر الہندوانی سے فقہ کی تعلیم حاصل کی، اور ان سے احادیث کی سماعت کی ہے، اور ان سے ابوالحسن بن صدیق بن الفتح نے روایت کی ہے۔

[الطبقات السنیہ ۱/ ۳۹۳؛ جواہر المضیئہ ۲/ ۲۶۳]

ابوقتادہ: یہ الحارث بن ربعی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابومخلد (؟-؟)

یہ عبدالملک بن الشعشاع ہیں کنیت ابومخلد ہے، تابعی ہیں، ابن حجر نے کہا ہے کہ: مجہول ہیں، اور ابن حبان نے انہیں ثقات میں ذکر کیا ہے۔

[التارخ الکبیر ۳/۱/ ۴۱۹؛ لسان المیزان ۴/ ۶۵؛ الثقات لابن حبان ۵/ ۱۱۹]

ابومسعودالبدری: یہ عقبہ بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابومصعب (۱۵۰-۲۴۲ھ)

یہ احمد بن ابی بکر القاسم بن الحارث ابن زرارۃ بن مصعب ہیں، کنیت ابومصعب، نسبت زہری، مدنی، قرشی ہے، فقیہ ہیں، مالک بن انس کی مصاحبت اختیار کی، اور ان سے فقہ کی تعلیم حاصل کی، اور ان سے (الموطا) کی سماعت کی، اور اسے ان سے حاصل کی، اور عطاف بن خاف، یوسف بن الماجشون اور مسلم بن خالد وغیرہم سے احادیث کی سماعت کی، ان سے بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ وغیرہم نے احادیث کی روایت کی، ابواسحاق نے اپنی طبقات میں کہا ہے کہ: ابومصعب اہل مدینہ کے سب سے بڑے عالم تھے، اور ابوالحسن نے فرمایا کہ ابومصعب (موطا) میں ثقہ ہیں، اور انہیں یحییٰ بن بکیر پر مقدم کیا ہے۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۱/ ۴۳۶؛ تہذیب التہذیب ۱/ ۲۰؛ طبقات الحفاظ / ۲۰۹؛ الدیباج المذہب ۳۰؛ تذکرۃ الحفاظ ۲/ ۶۰]

ابوموسیٰ الاشعری: یہ عبداللہ بن قیس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوواقد اللیثی: یہ الحارث بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الآبی المالکی: یہ محمد بن خلیفہ ہیں:

ان کے حالات ج ۸ ص...... میں گذر چکے۔

الاجہوری: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الاذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اسامہ بن زید:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الاسنوی: یہ عبدالرحیم بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اصبغ: یہ اصبغ بن الفرج ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الأقفہسی (؟-۸۲۳ھ)

یہ عبداللہ بن مقداد، قاضی جمال الدین، الاقفہسی، فقیہ مالکی مفتی ہیں، انہوں نے خلیل سے علم حاصل کیا، اوران سے اور دوسروں سے علم حاصل کیا، اوران سے شیخ بساطی، عبدالرحمٰن البکر اور عبادہ وغیرہم

نے علم حاصل کی ہے، اپنے مذہب میں سب سے اونچے درجہ پر فائز تھے۔

بعض تصانیف: "شرح علی مختصر خلیل" اور "شرح علی الرسالة" ہیں۔

[شجرۃ النور الزکیہ، ص۲۴۰]

الإمام احمد: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

انس بن مالک:

ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

الاوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ب

البابرتی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الباقلانی: یہ محمد بن الطیب ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

البجیرمی: یہ سلیمان بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

البراء بن عازب:

ان کے حالات ج۶ ص...... میں گذر چکے۔

البزدوی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

البلقینی: یہ عمر بن رسلان ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

البناني: یہ محمد بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

البھنسی (؟-۹۸۷ھ)

یہ محمد بن محمد بن البھنسی، الدمشقی فقیہ ہیں۔

بعض تصانیف: "شرح ملتقى الأبحر" فی فروع الفقه الحنفی، اس کتاب کو کتاب البیع تک پورا کیا۔

[معجم المؤلفین ۱۱/۲۰۱؛ کشف الظنون ۱۸۱۴؛ ایضاح المکنون ۲/۲۰۲]

البھوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البیجوری: یہ ابراہیم بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البیضاوی: یہ عبد اللہ بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

البیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ت

الترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

تقی الدین: یہ احمد بن عبد الحلیم ابن تیمیہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

التمرتاشی: یہ محمد بن صالح ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

التھانوی: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ث

ثابت البنانی (؟-۱۲۷، اور ایک قول کے مطابق ۱۲۳ھ)

یہ ثابت بن اسلم ہیں، کنیت ابومحمد، نسبت البنانی البصری ہے تابعین بصرہ میں سے ہیں، انہوں نے انس، ابن الزبیر، ابن عمر، عبداللہ بن مغفل سے احادیث کی روایت کی ہے، اور ان سے حمید الطویل، شعبہ، جریر بن حازم، حماد بن سلمہ، حماد بن زید اور معمر وغیرہم نے روایت کی ہے، سمعانی نے کہا ہے کہ: اہل بصرہ کے سب سے بڑے عابد تھے، اور عجلی نے کہا ہے کہ: ثقہ اور نیک انسان تھے، اور ابن سعد نے کہا ہے کہ: ثقہ اور مامون تھے۔

[تہذیب التہذیب ۲/۲۰۲؛ الانساب ۲/۳۳۰]

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

جابر بن عبداللہ:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الجوینی: یہ عبداللہ بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ح

الحداد (؟-۸۰۰ھ)

یہ ابوبکر بن علی بن محمد، الحداد، الزبیدی، فقیہ، حنفی اور یمانی ہیں، اور بعض علوم میں ان کو دسترس حاصل تھا، ضمدی نے کہا ہے کہ: امام ابوحنیفہ کے مذہب میں ان کی قیمتی کتابیں ہیں، یمن میں ان کے مثل کسی عالم نے علمی افادہ میں کثرت سے کتابیں نہیں لکھی ہیں، ان کی کتابوں کی تعداد تقریباً ۲۰ جلدیں ہیں۔

بعض تصانیف: "السراج الوھاج" فی شرح مختصر القدوری، "الجوھرة النیرة" فی شرح مختصر القدوری "سراج الظلام" فی شرح منظومة الھاملی ہیں۔

[البدرالطالع ۱/۱۶۶؛ الاعلام ۲/۴۲]

حذیفہ بن الیمان:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الحسن البصری: یہ الحسن بن یسار ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

حماد بن أبی سلیمان:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

خ

الخرشی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

د

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ر

الرازی: یہ احمد بن علی الجصاص ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

رافع بن خدیج:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرای: یہ ربیعۃ بن فروخ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الرحیبانی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الرملی: یہ خیر الدین الرملی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الرملی الکبیر: یہ احمد بن حمزہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ز

الزرقانی: یہ عبد الباقی بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

زروق: یہ احمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۷ ص...... میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

زکریا الانصاری: یہ زکریا بن محمد الانصاری ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الزیلعی (؟- ۷۴۳ھ)

یہ عثمان بن علی بن محجن بن یونس ہیں، کنیت ابوعمر، لقب فخر الدین، نسبت الزیلعی ہے، فقیہ حنفی ہیں، ۷۰۵ھ میں قاہرہ آئے، افتاء کا کام کیا، اور درس وتدریس کے فرائض انجام دیئے، اور اسی جگہ انتقال فرمایا، صاحب الجواہر المضیئۃ نے کہا ہے کہ: قاہرہ تشریف لائے اور فقہ کی نشر واشاعت کی، اوران سے لوگوں نے فائدہ اٹھایا۔

بعض تصانیف: ''تبیین الحقائق فی شرح کنز الدقائق''، ''شرح الجامع الکبیر'' للشیبانی ''شرح المختار'' للموصلی، ''برکۃ الکلام علی أحادیث الأحکام'' ہیں۔

[الجواہر المضیہ ۱/۳۴۵؛ ومعجم المؤلفین ۶/۲۶۳؛ تاج التراجم رص ۳۰؛ الاعلام ۴/۳۷۳؛ والفوائد البہیہ رص ۱۱۵؛ والدرر الکامنہ ۲/۴۴۶]

س

سالم بن عبد اللہ:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

السبکی: یہ علی بن عبد الکافی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبد السلام بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

سلمان بن عامر الضبی (؟-؟)

یہ سلمان بن عامر بن اوس بن حجر بن عمرو بن الحارث الضبی ہیں، انہوں نے نبی ﷺ سے روایت کی ہے، اور ان سے محمد بن سیرین، ان کی بہن بنت سیرین اور عبدالعزیز بن بشر بن کعب العدوی نے روایت کی ہے۔

بخاری نے کہا ہے کہ: صحابی ہیں، اور ابواسحاق الصریفینی نے ذکر کیا ہے، سلمان کا حضرت عثمان کی خلافت میں انتقال ہوا ہے، اور اس میں نظر ہے، اور صحیح یہ ہے کہ: وہ حضرت معاویہ کی خلافت تک زندہ رہے۔

[تہذیب التہذیب ۴/ ۱۳۷؛ الاصابۃ ۲/ ۶۲؛ تہذیب الکمال ۱۱/ ۲۴۴؛ اسد الغابۃ ۲/ ۳۲۷؛ الاستیعاب ۲/ ۶۳۳]

سلمہ بن الأکوع:

ان کے حالات ج۶ ص...... میں گذر چکے۔

سہل بن سعد الساعدی:

ان کے حالات ج۸ ص...... میں گذر چکے۔

سوید بن غفلہ:

ان کے حالات ج۱۳ ص...... میں گذر چکے۔

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ش

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسیٰ ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشاطبی: یہ القاسم بن مرۃ ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

شبراملسی: یہ علی بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشربینی الخطیب: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشرقاوی: یہ عبداللہ بن الحجازی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشرنبلالی: یہ الحسن بن عمار ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشیخان:

اس لفظ کی مراد کا بیان ج ۱/...... میں گذر چکا ہے۔

ص

صاحب البدائع: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب التعریفات: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب دستور العلماء: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب المغنی: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الهدایہ: یہ علی بن ابی بکر المرغینانی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الصاحبان:

اس لفظ کی مراد کا بیان ج ا ص...... میں گذر چکا ہے۔

الصاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ض

الضحاک: یہ الضحاک بن قیس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الضحاک: یہ الضحاک بن مخلد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

ط

طاؤس بن کیسان:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الطحطاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عامر بن ربیعۃ:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن دینار (؟-۱۲۷ھ)

یہ عبداللہ بن دینار ہیں، کنیت ابوعبد الرحمٰن نسبت العدوی، المدنی، ابن عمر کے مولی ہیں، انہوں نے حضرت ابن عمر، انس، سلیمان بن یسار، ابی صالح السمان وغیرہم سے روایت کی ہے، اور ان سے ان کے صاحبزادے عبدالرحمٰن، نیز مالک، سلیمان بن طویل، شعبہ، سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ وغیرہم نے روایت کی ہے، ذہبی نے کہا ہے کہ: ثقات میں سے ایک ہیں، اور حافظ احمد ابن علی الاصبہانی نے کہا ہے کہ: ان کی احادیث دوسو کے قریب ہیں۔

[سیر أعلام النبلاء ۵/ ۲۵۳؛ تہذیب التہذیب ۵/ ۲۰۱]

عبداللہ بن عمرو:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عدی بن حاتم (؟-۶۷ھ)

یہ عدی بن حاتم بن عبداللہ بن سعد بن الحشرج ہیں، کنیت ابووہب، نسبت الطائی ہے، نبی ﷺ کے صحابی ہیں، انہوں نے نبی ﷺ اور حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے، اور ان سے عبداللہ بن معقل، شعبی، سعید بن جبیر، مصعب بن سعد اور ہشام بن الحارث وغیرہم نے روایت کی ہے، اور فتح مدائن میں شریک ہوئے تھے، اور حضرت علی کے ساتھ جنگ جمل، صفین اور نہروان میں شریک ہوئے تھے۔

[الاستیعاب ترجمہ ۱۰۵۷؛ تہذیب الاسماء واللغات ۱/ ۳۹۸؛ الاصابۃ ۲/ ۴۶۸؛ تہذیب التہذیب ۷/ ۱۶۶؛ الطبقات الکبری لابن سعد ۶/ ۲۲]

العدوی: یہ علی بن احمد المالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عزالدین بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز ابن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

العزیزی: یہ علی بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

عطاء بن أسلم:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن عبد العزیز:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

العینی: **یہ محمود بن احمد ہیں:**

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: **یہ محمد بن محمد ہیں:**

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ف

الفیومی: **یہ احمد بن محمد ہیں:**

ان کے حالات ج ۱۵ ص...... میں گذر چکے۔

ق

قاسم: قاسم بن قطلو بغا: یہ ابن قطلو بغا ہیں:

ص ....اسی جلد میں گذر چکا ہے۔

القاضی ابوالطیب: یہ طاہر بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج۶ ص......میں گذر چکے۔

القاضی ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص......میں گذر چکے۔

القاضی حسین: یہ حسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص......میں گذر چکے۔

قاضیخان: یہ حسن بن منصور ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص......میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامۃ:

ان کے حالات ج۱ ص......میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص......میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص......میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص......میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص......میں گذر چکے۔

ل

اللخمی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

لقیط بن صبرۃ (؟-؟)

یہ لقیط بن صبرۃ بن عبداللہ بن المنتفق ہیں، کنیت ابوعاصم، نسبت العامری ہے، صحابی ہیں، انہوں نے نبی ﷺ سے روایت کی ہے، ان سے ان کے صاحبزادے عاصم نے روایت کیا ہے اور امام احمد بن حنبل، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، اور ابن حبان نے ان سے احادیث کی روایت کی ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ: وہ لقیط بن عامر ہیں، اور ابن حجر نے الاصابہ میں راجح قرار دیا ہے کہ: یہ دونوں دو ہیں۔

[الإصابہ ۳/۳۲۹؛ اسد الغابہ ۴/۲۲۲؛ تہذیب التہذیب ۸/۴۵۶]

اللیث بن سعد:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

م

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

المتولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

مجدالدین بن تیمیہ: یہ عبدالسلام ابن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

المحلی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن الفضل البخاری:

ان کے حالات ج ۲۰ ص...... میں گذر چکے۔

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

المرغینانی: یہ علی بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحییٰ المزنی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

مسروق:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

مسلم: یہ مسلم بن الحجاج ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

المسناوی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

معاذ بن جبل:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

المقدسی: یہ عبدالغنی بن عبدالواحد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

مکحول بن شہران:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

المنذری: یہ عبدالعظیم بن عبدالقوی ہیں:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

المواق: یہ محمد بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الموصلی: یہ عبداللہ بن محمود ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحییٰ بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ن

نبیشہ الہذلی (؟-؟)

یہ نبیشہ الخیر بن عبداللہ بن عمرو بن عتاب بن الحارث بن نصیر الہذلی ہیں، صحابی ہیں، انہوں نے نبی علیہ السلام سے روایت کی ہے، اور ان سے ابوالملیح الہذلی، ام عاصم جدۃ ابی الایمان نے روایت کی ہے، صحیح مسلم میں ان کی حدیث "ایام التشریق ایام اکل وشرب" ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/ ۴۱۷]

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

النعمان بن بشیر:

ان کے حالات ج۵ ص...... میں گذر چکے۔

النفراوی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ی

یحییٰ القطان (۱۲۰-۱۹۸ھ)

یہ یحییٰ بن سعید بن فروخ ہیں، کنیت ابوسعید، نسبت القطان التمیمی ہے، حفاظ حدیث میں سے ثقہ، حجۃ ہیں امام مالک اور امام شعبہ کے معاصرین میں سے ہیں، امام ابوحنیفہ کے قول پر فتوی دیتے تھے، انہوں نے یحییٰ بن سعید انصاری، ثوری، ابن عیینہ، احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ، ابوبکر بن ابی شیبہ وغیرہم سے احادیث کی سماعت کی، ان کی امامت، جلالت اور ان کے حافظہ، اور علم وتقوی پر اتفاق ہے، امام احمد بن حنبلؒ کہتے ہیں کہ: میں نے تمام احوال میں یحییٰ بن القطان جیسا کسی کو نہیں پایا، اور ابن منجویہ نے کہا ہے کہ: یحییٰ بن القطان حفظ، تقوی، فقہ، فضل، دین اور علم کے اعتبار سے اپنے زمانہ کے سرداروں میں تھے، انہوں نے ہی اہل عراق کے لئے اسم حدیث کی بنیاد فراہم کی اور ثقات کے بارے میں غور وفکر کرنے اور ضعفاء کو ترک کرنے کے سلسلہ میں راہ ہموار کیا، ابوزرعہ نے کہا ہے کہ: یہ ثقات اور حفاظ میں سے تھے۔

[سیر أعلام النبلاء ۹/ ۱۷۵؛ تہذیب الأسماء واللغات ۲/ ۱۵۴؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۲۹۸؛ شذرات الذہب ۱/ ۳۵۵]

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۲۹

طلاق ــــــ عددیات

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

© جملہ حقوق بحق وزارت اوقاف واسلامی امور کویت محفوظ ہیں
پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۂ توبہ ؍ ۱۲۲)

’’اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں ، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے ، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں ، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں ! ‘‘ ۔

’’من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين‘‘

(بخاری و مسلم)

’’اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے‘‘ ۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۲۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵-۷۷	طلاق	۳۵-۱۰۹
۱	تعریف	۳۵
۲	متعلقہ الفاظ: فسخ، متارکہ، خلع، تفریق، إیلاء، لعان، ظہار	۳۵
۹	طلاق کا شرعی حکم	۳۸
۱۰	طلاق کو مشروع کرنے کی حکمت	۳۹
۱۱	طلاق دینے کا حق کس کو حاصل ہے	۴۱
۱۲	محل طلاق	۴۲
۱۳	رکن طلاق	۴۴
۱۴	شرائط طلاق	۴۴
	طلاق دینے والے سے متعلق شرائط	۴۴
۱۵	شرط اول: طلاق دینے والے کا شوہر ہونا	۴۴
۱۶	شرط دوم: بالغ ہونا	۴۴
۱۷	شرط سوم: عقل ہونا	۴۵
۱۹	شرط چہارم: قصد اور اختیار ہونا	۴۷
۲۰	الف-مخطی	۴۷
۲۱	ب-مکرہ (جس پر زبردستی کی جائے)	۴۸
۲۲	ج-غضبان	۴۸
۲۳	د-سفیہ	۴۹
۲۴	ھ-مریض	۴۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۵	مطلقہ سے متعلق شرائط	۵۰
۲۵	شرط اول: زوجیت کا حقیقتاً یا حکماً پایا جانا	۵۰
۲۶	شرط ثانی: مطلقہ کو اشارہ یا نام یا نیت سے متعین کرنا	۵۰
۲۷	صیغۂ طلاق سے متعلق شرائط	۵۳
۲۸	الف-شرائط لفظ	۵۳
۲۸	شرط اول: لفظ کے پائے جانے اور اس کے معنی کے سمجھنے کا یقین یا گمان غالب ہونا	۵۳
۲۹	شرط ثانی: لفظ سے وقوع طلاق کی نیت کرنا	۵۴
۳۰	ب-شرائط کتابت	۵۵
۳۰	پہلی شرط: تحریر کا ظاہر ہونا	۵۵
۳۱	دوسری شرط: تحریر کا عرف وعادت کے مطابق ہونا	۵۵
۳۲	ج-شرائط اشارہ	۵۵
۳۳	طلاق کی قسمیں	۵۶
۳۴	اول: صریح اور کنائی	۵۶
۳۶	صریح اور کنائی سے کون سی طلاق واقع ہوتی ہے	۵۸
۳۷	دوم: رجعی اور بائن	۵۹
۳۸	بینونت کبری وصغری	۶۰
۴۰	سوم: طلاق سنی وبدعی	۶۴
۴۱	طلاق بدعی کے واقع ہونے اور اس کے بعد عدت کے واجب ہونے کی حیثیت سے اس کا حکم	۶۶
۴۲	چہارم: طلاق منجز، طلاق مضاف اور طلاق معلق	۶۷
۴۲	الف-طلاق منجز	۶۷
۴۳	ب-طلاق مضاف	۶۷
۴۴	ج-کسی شرط پر معلق طلاق	۶۸
۴۵	تعلیق کے صحیح ہونے کی شرطیں	۷۰
۵۳	شرط پر معلق کی ہوئی طلاق کا ختم ہونا	۷۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵۴	طلاق کو دو شرطوں پر معلق کرنا	۷۳
۵۵	طلاق میں استثناء	۷۴
	استثناء کی تعریف اور اس کا حکم	۷۴
۵۶	استثناء کی شرائط	۷۴
۶۲	طلاق میں نائب بنانا	۷۶
۶۳	اول: حنفیہ کا مذہب	۷۷
۶۴	دوم: مالکیہ کا مذہب	۷۸
۶۵	سوم: شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب	۸۰
۶۶	فرار اختیار کرنے والے کی طلاق	۸۱
۶۷	ہدم کا مسئلہ	۸۲
۶۸	جز وطلاق کا حکم	۸۲
۷۲	طلاق میں رجعت کرنا	۸۵
۷۳	شقاق کی بنا پر تفریق	۸۶
۷۴	الف-حکمین کی ذمہ داری	۸۶
۷۵	ب-حکمین کے لئے شرائط	۸۷
۷۶	زوجین کے درمیان حکمین کی تفریق پر قاضی کا فیصلہ دین	۸۸
۷۷	حکمین کی تفریق سے ثابت ہونے والی فرقت کی نوعیت	۸۹
۷۸	بدسلوکی کی وجہ سے تفریق	۸۹
۷۹	مہر ادا نہ کرسکنے کی وجہ سے تفریق	۸۹
۸۰	تفریق بالاعسار کی شرائط-اس کے قائلین کے نزدیک	۹۰
۸۱	اعسار بالمہر کی وجہ سے حاصل ہونے والی فرقت کی نوعیت	۹۰
۸۲	اعسار بالنفقہ کی وجہ سے تفریق	۹۱
۸۳	عدم انفاق کی وجہ سے تفریق کے قائلین کے نزدیک اس کی شرائط	۹۲
۸۴	عدم ادائیگی نفقہ کی بنا پر ہونے والی تفریق کی نوعیت اور اس کے وقوع کا طریقہ	۹۳
۸۶	غیبوبت، گمشدگی اور قید ہونے کی وجہ سے تفریق	۹۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸۷	ا-غیبوبت کی وجہ سے تفریق	۹۴
۸۸	غیبوبت کی وجہ سے تفریق کے قائلین کے نزدیک اس کے شرائط	۹۵
۸۹	غیبوبت کی وجہ سے تفریق کی نوعیت اور اس کا طریقہ	۹۶
۹۰	۲-گمشدگی کی وجہ سے تفریق	۹۷
۹۱	گمشدگی کی وجہ سے تفریق کی نوعیت اور اس کے وقوع کا طریقہ	۹۸
۹۲	۳-قید ہونے کی وجہ سے تفریق	۹۹
۹۳	عیب کی وجہ سے تفریق	۹۹
۹۵	فقہاء کے نزدیک عیب کی وجہ سے تفریق کے شرائط	۱۰۱
۹۵	الف- عیب پر رضامندی کا نہ ہونا	۱۰۱
۹۶	ب-فسخ کے طالب کا تمام عیوب سے پاک ہونا	۱۰۲
۹۷	ج-کیا عیب کا قدیم ہونا شرط ہے	۱۰۳
۹۸	د-جن عیوب سے شفا پانے کی امید ہو ان میں مہلت دینا	۱۰۴
۱۰۰	حنفیہ کے نزدیک تفریق کے عام شرائط	۱۰۵
۱۰۳	عنت کے ساتھ خاص شرائط	۱۰۶
۱۰۴	جُبّ کے ساتھ خاص شرائط	۱۰۶
۱۰۵	خصاء کے ساتھ خاص شرائط	۱۰۷
۱۰۶	عیب کو ثابت کرنے کا طریقہ	۱۰۷
۱۰۷	عیب کی وجہ سے ہونے والی تفریق کی نوعیت اور اس کے وقوع کا طریقہ	۱۰۸
۱۰۸	کفاءت کے نہ ہونے کی وجہ سے تفریق	۱۰۹
۱۰۹	تفریق کی دوسری صورتیں	۱۰۹
۱-۱۸	**طلب علم**	۱۱۰-۱۲۱
۱	تعریف	۱۱۰
۲	متعلقہ الفاظ: جہل، معرفت	۱۱۰
۴	طلب علم کا حکم	۱۱۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	الف-علوم شرعیہ کا حاصل کرنا	۱۱۰
۵	ب-علوم غیر شرعیہ کا حاصل کرنا	۱۱۲
۶	علم حاصل کرنے اور اس پر آمادہ کرنے کی فضیلت	۱۱۲
۷	انفرادی عبادات پر طلب علم کا راجح ہونا	۱۱۳
۸	طلب علم کا وقت	۱۱۳
۹	طلب علم کے لئے سفر کرنا	۱۱۴
۱۰	طلب علم کے لئے والدین سے اجازت لینا	۱۱۶
۱۱	طلب علم کے آداب	۱۱۷
۱۲	اول: معلم کے آداب	۱۱۷
۱۲	اس کی ذات سے متعلق آداب	۱۱۷
۱۳	درس سے متعلق معلم کے آداب	۱۱۸
۱۴	طلبہ کے ساتھ معلم کے آداب	۱۱۸
۱۵	دوم: متعلم کے آداب	۱۱۹
۱۵	اس کی ذات سے متعلق آداب	۱۱۹
۱۶	استاد کے ساتھ متعلم کے آداب	۱۲۰
۱۷	دوران سبق متعلم کے آداب	۱۲۰
۱۸	سوم: معلم اور متعلم کے درمیان مشترک آداب	۱۲۱
	طلوع	۱۲۱
	دیکھئے: ''اوقات صلاۃ''، ''صوم''	
۱-۴	**طمانینۃ**	۱۲۲-۱۲۴
۱	تعریف	۱۲۲
۲	متعلقہ الفاظ: تعدیل	۱۲۲
۳	اجمالی حکم	۱۲۲
۴	کم سے کم طمانینۃ	۱۲۳

فقرہ	عنوان	صفحہ

	طمث	۱۲۴
	دیکھئے: ''حیض''	
۱-۳۱	طہارۃ	۱۲۴-۱۵۱
۱	تعریف	۱۲۴
۲	متعلقہ الفاظ: غسل، تیمّم، وضو	۱۲۵
۵	طہارت کی تقسیم	۱۲۵
۶	کن چیزوں کے لئے طہارت حقیقی شرط ہے	۱۲۶
۷	نجاستوں کو پاک کرنا	۱۲۷
۸	نجاستوں سے پاکی حاصل کرنے میں نیت کرنا	۱۲۸
۹	طہارت کس چیز کے ذریعہ حاصل ہوگی	۱۲۸
۱۰	کس پانی سے پاکی حاصل کرنا جائز ہے اور کس سے ناجائز	۱۲۹
۱۱	محل نجاست کو پاک کرنا	۱۳۱
۱۲	شئ مغسول کی طہارت سے قبل اس میں استعمال کیا ہوا پانی جس چیز کو لگ جائے اس کو پاک کرنا	۱۳۳
۱۳	کنویں کو پاک کرنا	۱۳۴
۱۴	ناپاک جگہ میں وضو اور غسل کرنا	۱۳۴
۱۵	جامد اور سیال اشیاء کو پاک کرنا	۱۳۵
۱۶	ناپاک پانی کو پاک کرنا	۱۳۶
۱۷	مردار جانوروں کی ہڈیوں سے بنے ہوئے برتنوں کو پاک کرنا	۱۳۷
۱۸	چکنی سطح والی چیز کو پاک کرنا	۱۳۷
۱۹	بدن اور کپڑا کو منی سے پاک کرنا	۱۳۸
۲۰	پانی کے ذریعہ زمین کا پاک ہونا	۱۳۹
۲۱	پانی کے علاوہ وہ چیز جس سے زمین کو پاک کیا جائے	۱۴۰
۲۲	تبدیلی (ماہیت) کے ذریعہ نجاست کا پاک ہونا	۱۴۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۳	وہ کھالیں جو دباغت سے پاک ہوجاتی ہیں	۱۴۲
۲۴	نجاست سے موزہ کو پاک کرنا	۱۴۲
۲۵	عورتوں کے ملبوسات کو راستے میں اگر کوئی نجاست لگ جائے تو اس کو پاک کرنا	۱۴۴
۲۶	لڑکا، لڑکی کے پیشاب سے پاکی حاصل کرنا	۱۴۴
۲۷	شراب کے برتنوں کو پاک کرنا	۱۴۵
۲۸	کفار کے برتن اور ان کے لباس کو پاک کرنا	۱۴۶
۲۹	نجاست سے رنگی ہوئی چیز کو پاک کرنا	۱۴۹
۳۰	آگ سے جلی ہوئی نجاست کی راکھ	۱۴۹
۳۱	ان چیزوں کو پاک کرنا جن میں نجاست جذب ہوگئی ہو	۱۵۰
۱-۶	**طہر**	۱۵۲-۱۵۴
۱	تعریف	۱۵۲
۲	متعلقہ الفاظ: قرء، حیض	۱۵۲
۳	اجمالی حکم	۱۵۲
۴	حیض کے باب میں طہر	۱۵۲
۵	طلاق کے باب میں طہر	۱۵۳
۶	عدت میں طہر	۱۵۴
	طہور	۱۵۴
	دیکھئے: ’’طہارۃ‘‘	
۱-۵۴	**طواف**	۱۵۴-۱۷۸
۱	تعریف	۱۵۴
۲	متعلقہ الفاظ: سعی	۱۵۴
۳	طواف کی قسمیں:	۱۵۵

صفحہ	عنوان	فقرہ
۱۵۵	اول: طواف قدوم	۴
۱۵۶	دوم: طواف افاضہ	۵
۱۵۶	سوم: طواف وداع	۶
۱۵۶	چہارم: طواف عمرہ	۷
۱۵۷	پنجم: طواف نذر	۸
۱۵۷	ششم: تحیۃ المسجد کا طواف	۹
۱۵۷	ہفتم: طواف نفل	۱۰
۱۵۷	طواف کے عمومی احکام:	۱۱
۱۵۷	اول: کعبہ کے اردگرد طواف کرنے والوں کا مطلوبہ اشواط کو ادا کرنا	۱۱
۱۵۸	دوم: طواف کے اشواط کی تعداد	۱۲
۱۵۸	اشواط کی تعداد میں شک ہونا	۱۳
۱۵۹	سوم: نیت	۱۴
۱۶۰	بیہوش کا طواف	۱۵
۱۶۱	سوئے ہوئے اور مریض کا طواف	۱۶
۱۶۱	چہارم: مخصوص جگہ میں طواف کا ہونا	۱۷
۱۶۲	پنجم: پورا طواف بیت اللہ کے اردگرد ہونا	۱۸
۱۶۲	ششم: اس کے طواف میں حطیم کا داخل ہونا	۱۹
۱۶۳	ہفتم: حجر اسود سے طواف کا آغاز کرنا	۲۰
۱۶۴	ہشتم: دائیں طرف سے آغاز کرنا	۲۱
۱۶۴	نہم: حقیقی اور حکمی نجاست سے پاک ہونا	۲۲
۱۶۶	دہم: ستر عورت	۲۳
۱۶۶	یازدہم: طواف کے اشواط کا مسلسل ہونا	۲۴
۱۶۶	دوازدہم: قدرت رکھنے والے کے لئے پیدل چلنا	۲۵
۱۶۶	سیزدہم: طواف افاضہ کا یوم النحر میں ادا کرنا	۲۶
۱۶۷	چہاردہم: ہر سات اشواط کے بعد طواف کی دو رکعت پڑھنا	۲۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۸	طواف کی سنتیں:	۱۶۷
۲۸	الف-اضطباع	۱۶۷
۲۹	ب-رمل	۱۶۸
۳۰	ج-رکن یمانی کی طرف سے طواف کو شروع کرنا	۱۶۹
۳۱	د-طواف شروع کرنے کے وقت حجر اسود کا استقبال کرنا	۱۶۹
۳۲	ھ-حجر اسود کا استلام اور اس کا بوسہ لینا	۱۶۹
۳۳	و-رکن یمانی کا استلام	۱۷۰
۳۴	ز-دعا کرنا	۱۷۱
۳۵	کعبۃ اللہ کو دیکھتے وقت دعا کرنا	۱۷۱
۳۶	آغاز طواف کے وقت اور حجر اسود کا استلام یا اس کے پاس سے گزرتے وقت کی دعا	۱۷۱
۳۷	الف-پہلے کے تین اشواط میں دعا کرنا	۱۷۱
۳۸	ب-باقی چار اشواط کی دعا	۱۷۲
۳۹	ج-رکن یمانی کے پاس دعا	۱۷۲
۴۰	د-رکن یمانی اور حجر اسود کے درمیان کی دعا	۱۷۲
۴۱	ھ-طواف کے دو رکعتوں کے بعد کی دعا	۱۷۳
۴۲	و-عام طواف کی دعا	۱۷۳
۴۳	ز-آب زمزم پینے کی دعا	۱۷۳
۴۴	ح-بیت اللہ کے قریب ہونا	۱۷۴
۴۵	ط-تمام مشغول کرنے والی چیزوں سے نگاہ کی حفاظت کرنا	۱۷۴
۴۶	ی-ذکر اور دعا کو آہستہ کہنا	۱۷۴
۴۷	ک-ملتزم سے چمٹ جانا	۱۷۴
۴۸	ل-قرآن کریم پڑھنا	۱۷۴
۴۹	دوران طواف مباح چیزیں	۱۷۵
۵۰	دوران طواف حرام چیزیں	۱۷۵
۵۱	مکروہات طواف	۱۷۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵۲	طواف کی کیفیت	۱۷۶
۵۳	اضطباع کی کیفیت	۱۷۷
۱-۲	**طُوَی**	۱۷۸
۱	تعریف	۱۷۸
۲	اجمالی حکم	۱۷۹
۱-۳	**طول**	۱۷۹-۱۸۱
۱	تعریف	۱۷۹
۲	متعلقہ الفاظ: مہر	۱۸۰
۳	شرعی حکم	۱۸۰
	طیب	۱۸۱
	دیکھئے: ''تطیب''	
	طیرۃ	۱۸۱
	دیکھئے: ''تطیر''	
۱-۴	**طیور**	۱۸۲-۱۸۴
۱	تعریف	۱۸۲
۲	پرندوں سے متعلق احکام	۱۸۲
۲	الف- پرندوں کی بیع	۱۸۲
۳	ب- پرندوں کے ذریعہ شکار کرنا	۱۸۳
۴	ج- پرندوں کا شکار کرنا اور ان کو ذبح کرنا	۱۸۴
۱-۷	**ظِئر**	۱۸۵-۱۸۷
۱	تعریف	۱۸۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	متعلقہ الفاظ: حضانہ	۱۸۵
۳	ظئر سے متعلق احکام	۱۸۵
۵	دودھ پلانے والی کے اجارہ میں عقد کس چیز پر ہوگا	۱۸۶
۶	دودھ پلانے والی کی اجرت	۱۸۶
۷	دودھ پلانے والی کے عقد اجارہ کو ختم کرنا	۱۸۷
۱-۷	**ظاہر**	۱۸۸-۱۹۰
۱	تعریف	۱۸۸
۲	متعلقہ الفاظ: خفی، نص، مفسر، محکم	۱۸۸
۶	ان الفاظ کے درمیان تعلق	۱۸۹
۷	اجمالی حکم	۱۹۰
	ظمی	۱۹۰
	دیکھئے: '' أطعمۃ''	
	ظفر	۱۹۰
	دیکھئے: '' أظفار''	
۱-۲۲	**ظفر بالحق**	۱۹۱-۲۰۱
۱	تعریف	۱۹۱
۲	متعلقہ الفاظ: استیفاء، استیلاء	۱۹۱
۴	شرعی حکم	۱۹۱
۴	اول: جس میں ظفر حرام ہے:	۱۹۱
۴	الف- سزاؤں کا حاصل کرنا	۱۹۱
۵	ب- نکاح سے متعلق حقوق کا حاصل کرنا	۱۹۳
۶	ج- وہ حقوق جن کا حاصل کرنا فتنہ کا سبب ہو	۱۹۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷	د-معمولی قرضوں کو وصول کرنا	۱۹۳
۸	دوم: جن چیزوں میں حق کی وصولیابی مشروع ہے:	۱۹۳
۸	الف-عین مستحق کو وصول کرنا	۱۹۴
۹	ب-بیوی اور اولاد کا نفقہ وصول کرنا	۱۹۴
۱۰	سوم: وہ حقوق جن کی وصولیابی کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے:	۱۹۵
۱۱	حنفیہ کا مذہب	۱۹۵
۱۲	مالکیہ کا مذہب	۱۹۶
۱۳	شافعیہ کا مذہب	۱۹۷
۱۴	اول: شئ مستحق جب عین ہو	۱۹۷
۱۵	دوم: جب شئ مستحق بصورت دین ایسے شخص پر ہو جو ادائیگی دین سے گریزاں نہ ہو	۱۹۷
۱۶	سوم: جب شئ مستحق انکار کرنے والے پر لازم ہو اور کوئی ثبوت نہ ہو	۱۹۸
۱۷	چہارم: جب شئ مستحق اقرار کے باوجود نہ دینے والے پر ہو یا منکر پر ہو	
	اور اس کے پاس اس کا کوئی ثبوت ہو	۱۹۸
۱۸	پنجم: جب شئ مستحق اللہ تعالیٰ کا دین ہو	۱۹۸
۱۹	ششم: شئ مستحق تک پہنچنے کے لئے دروازہ وغیرہ توڑنا	۱۹۸
۲۰	ہفتم: صاحب حق جو وصول کرنے میں کامیاب ہو جائے اس کا وہ مالک ہو جائے گا	۱۹۹
۲۱	ہشتم: مدیون کے مدیون کا مال حاصل کر لینا	۱۹۹
۲۲	حنابلہ کا مذہب	۱۹۹
۱-۷	**ظلّ**	۲۰۱-۲۰۴
۱	تعریف	۲۰۱
۲	متعلقہ الفاظ: فئ، زوال	۲۰۱
۴	اجمالی حکم	۲۰۲
۴	اول: ظل اور اوقات نماز	۲۰۲
۵	دوم: سایہ میں پیشاب و پاخانہ کرنا	۲۰۲
۶	سوم: محرم شخص کا سایہ حاصل کرنا	۲۰۳

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷	چہارم: دھوپ اور سایہ کے درمیان بیٹھنا	۲۰۴
۱-۱۷	**ظلم**	۲۰۴-۲۱۳
۱	تعریف	۲۰۴
۲	متعلقہ الفاظ: بغی، اکراہ	۲۰۴
۴	شرعی حکم	۲۰۵
۵	جمعہ اور جماعت چھوڑنے میں ظلم کا اثر	۲۰۶
۶	حاجیوں سے زبردستی مال لینا	۲۰۶
۷	بیویوں کے درمیان باری مقرر کرنے میں ظلم	۲۰۸
۸	ظالم کا امانت کو زبردستی چھین لینا	۲۰۸
۹	جو مال زبردستی مقرر کیا گیا ہو اس کو ادا کرنے سے باز رہنا	۲۰۸
۱۰	حاکم کو اس کی زیادتی کے سبب معزول کرنا	۲۰۹
۱۱	مقتول کے شہید ہونے میں بطور ظلم قتل کئے جانے کا اثر	۲۰۹
۱۲	قصاص واجب کرنے میں بطور ظلم قتل کئے جانے کا اثر	۲۱۰
۱۳	ظلم کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرنا اور مرتد ہونے میں اس کا اثر	۲۱۰
۱۴	ظلم کی شکایت کرنے کے لئے غیبت کرنا	۲۱۱
۱۵	ظالم کے لئے بددعا کرنا	۲۱۱
۱۶	دفع ظلم کی ولایت	۲۱۲
۱۷	ظالم کا اکرام اور اس کا تعاون	۲۱۳
۱-۱۹	**ظن**	۲۱۳-۲۲۵
۱	تعریف	۲۱۳
۲	متعلقہ الفاظ: شک، وہم، یقین	۲۱۴
۵	شرعی حکم	۲۱۵
۶	ظن پر فیصلہ کرنا	۲۱۶
۷	جب ظن کا غلط ہونا ظاہر ہو جائے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا	۲۱۷
۸	دلائل کے درمیان تعارض اور ترجیح میں ظن کا اثر	۲۱۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۹	جس پانی کے نجس ہونے کا ظن ہو اس کو استعمال کرنا	۲۱۸
۱۰	نماز کے وقت کے شروع ہونے میں ظن	۲۱۸
۱۱	جہت قبلہ کے بارے میں ظن پر عمل کرنا	۲۱۹
۱۲	جس کے بارے میں مسافر ہونے کا ظن ہو اس کی اقتداء کرنا	۲۲۱
۱۳	صلاۃ خوف کی رخصت دلانے والے خوف کا ظن ہونا	۲۲۲
۱۴	روزہ دار کو غروب آفتاب یا طلوع فجر کا ظن ہونا	۲۲۳
۱۵	چوری کے اس مال میں ظن جس پر چور کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے	۲۲۳
۱۶	مکرہ کا یہ گمان کرنا کہ اس سے قصاص اور دیت ساقط ہے	۲۲۳
۱۷	یقین سے ثابت شدہ امور پر ظن کا کوئی اثر نہیں ہوگا	۲۲۴
۱۸	مصارف زکاۃ میں ظن کا اثر	۲۲۴
۱۹	وقوف عرفہ میں ظن کا اثر	۲۲۵
۱-۳۲	ظہار	۲۲۵-۲۴۵
۱	تعریف	۲۲۵
۲	متعلقہ الفاظ: طلاق، ایلاء	۲۲۶
۴	احکام ظہار کی مشروعیت	۲۲۶
۵	شرعی حکم	۲۲۷
۶	ظہار کا مؤبد یا مؤقت ہونا	۲۲۷
۷	ارکان ظہار	۲۲۸
۸	شرائط ظہار	۲۲۹
۸	شرط اول	۲۲۹
۹	شرط دوم	۲۲۹
۱۱	شرط سوم	۲۳۱
۱۳	شرط چہارم	۲۳۲
۱۶	شرط پنجم	۲۳۴
۱۹	شرط ششم	۲۳۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۱	شرط ہفتم: مکلّف ہونا	۲۳۷
۲۲	ظہار کا اثر	۲۳۹
۲۵	امر اول: کفارہ کے وجوب کا سبب	۲۴۲
۲۶	امر دوم: ذمہ میں کفارہ کا برقرار رہنا	۲۴۳
۲۷	امر سوم: کفارۂ ظہار کے شرائط	۲۴۳
۲۸	امر چہارم: کفارۂ ظہار کی ادائیگی کے طریقے	۲۴۴
۲۹	ظہار کا اختتام	۲۴۴
۳۰	الف- کفارہ سے ظہار کا اختتام	۲۴۴
۳۱	ب- موت سے ظہار کا اختتام	۲۴۵
۳۲	ج- مدت گزرنا	۲۴۵
	ظہر	۲۴۶
	دیکھئے: ''صلوات خمسہ مفروضہ''	
	عائلۃ	۲۴۶
	دیکھئے: ''اُسرۃ''	
	عائن	۲۴۶
	دیکھئے: ''عین''	
۱-۱۰	**عاج**	۲۴۶-۲۵۰
۱	تعریف	۲۴۶
۲	متعلقہ الفاظ: ذبل، مسک	۲۴۷
۴	عاج سے متعلق احکام	۲۴۷
۴	اول: طہارت اور نجاست کی حیثیت سے اس کا حکم	۲۴۷
۷	دوم: عاج سے انتفاع کا حکم	۲۴۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷	الف-اس سے برتن بنانا	۲۴۹
۸	ب-اس کی خرید وفروخت اور تجارت کا حکم	۲۴۹
۱-۷	**عادۃ**	**۲۵۱-۲۵۴**
۱	تعریف	۲۵۱
۲	متعلقہ الفاظ: عرف	۲۵۱
۳	عادت سے متعلق احکام	۲۵۱
۴	احکام میں عادت کے معتبر ہونے کی دلیل	۲۵۲
۵	عادت کے اقسام	۲۵۲
۷	وہ چیزیں جن سے عادت برقرار ہوتی ہے	۲۵۳
	عارض	**۲۵۴**
	دیکھئے: ''اہلیۃ''	
	عاریۃ	**۲۵۴**
	دیکھئے: ''إعارۃ''	
	عاشر	**۲۵۴**
	دیکھئے: ''عشر''	
۱-۵	**عاشوراء**	**۲۵۵-۲۵۷**
۱	تعریف	۲۵۵
۲	متعلقہ الفاظ: تاسوعاء	۲۵۵
۳	اجمالی حکم	۲۵۵
۴	عاشوراء کے دن توسع کرنا	۲۵۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
	عاصب	۲۵۷
	دیکھئے: ''عصبۃ''	
	عاقر	۲۵۷
	دیکھئے: ''عقم''	
۱-۷	**عاقلۃ**	۲۵۸-۲۶۲
۱	تعریف	۲۵۸
۲	عاقلہ کے ذمہ دیت عائد ہونے کا حکم	۲۵۸
۳	انسان کے عاقلہ	۲۵۸
۴	قتل سے کم درجہ کے جرم میں دیت کی مقدار جو عاقلہ کے ذمہ عائد ہوگی	۲۶۰
۵	وہ قتل جس کی دیت عاقلہ کے ذمہ عائد ہوتی ہے	۲۶۱
۶	عاقلہ کے ہر فرد سے کتنی مقدار وصول کی جائے گی	۲۶۱
۷	لقیط اور اسلام لانے والے ذمی کے عاقلہ	۲۶۲
	عام	۲۶۳
	دیکھئے: ''سنۃ''	
۱-۱۱	**عامل**	۲۶۳-۲۶۹
۱	تعریف	۲۶۳
۲	متعلقہ الفاظ: عاشر	۲۶۴
۳	شرعی حکم	۲۶۴
۴	لفظ عامل میں کون داخل ہے	۲۶۴
۵	زکاۃ جمع کرنے کے اخراجات	۲۶۵
۶	عامل کے شرائط	۲۶۵
۷	عامل کی اجرت	۲۶۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۹	عامل کے قبضہ میں مال زکاۃ کا تلف ہوجانا	۲۶۷
۱۰	عامل کا مال زکوۃ کو فروخت کرنا	۲۶۸
۱۱	ان چیزوں کا بیان جو زکاۃ کو جمع کرنے اور اس کو تقسیم کرنے میں مستحب ہیں	۲۶۸
	عامّ	۲۷۰
	دیکھئے: ''عموم''	
	عانس	۲۷۰
	دیکھئے: ''عنوس''	
۱-۹	**عانۃ**	۲۷۰-۲۷۳
۱	تعریف	۲۷۰
۲	عانۃ سے متعلق احکام	۲۷۰
۲	موئے زیرناف مونڈنا	۲۷۰
۳	موئے زیرناف کے مونڈنے اور اس کے ازالہ کے دوسرے طریقوں کے درمیان افضل کیا ہے؟	۲۷۱
۴	موئے زیرناف کے مونڈنے کی مدت کی تعیین	۲۷۱
۵	موئے زیرناف کو دفن کرنا	۲۷۲
۶	مردہ کے موئے زیرناف مونڈنا	۲۷۲
۷	ضرورت کے وقت زیرناف کو دیکھنے کا حکم	۲۷۲
۸	موئے زیرناف کا ظاہر ہونا بالغ ہونے کی علامت ہے	۲۷۳
۹	زیرناف پر جنایت کرنا	۲۷۳
۱-۴۰	**عاهة**	۲۷۴-۲۹۳
۱	تعریف	۲۷۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	متعلقہ الفاظ: مرض، عیب، جائحہ	۲۷۴
۵	عاہۃ سے متعلق احکام:	۲۷۵
۵	عاہۃ اورطہارت کے احکام پر اس کے اثرات	۲۷۵
۵	اول: جس شخص کے جسم میں نقص ہو وہ اس شخص سے مدد لے سکتا ہے،	
	جو اس پر پانی بہائے جیسے وہ شخص جس کا ہاتھ کٹا ہوا یا مفلوج ہو	۲۷۵
۷	دوم: ہاتھ کے کٹنے کی جگہ کا دھونا	۲۷۶
۹	سوم: اعضاء زائدہ	۲۷۷
۱۰	ادھڑی ہوئی کھال	۲۷۷
۱۱	چہارم: گنجان اور جڑی ہوئی انگلیاں وغیرہ	۲۷۸
۱۲	پنجم: سلس البول وغیرہ	۲۷۸
۱۳	ششم: سبیلین کے قائم مقام سوراخ سے نکلنے والی چیز	۲۷۸
۱۴	ہفتم: معذور کا کھڑے ہو کر پیشاب کرنا	۲۷۹
۱۵	ہشتم: وہ شخص جس کو ایسی بیماری ہو جو پانی کے استعمال سے مانع ہو	۲۸۰
۱۶	جسمانی نقص اور نماز کے احکام پر اس کے اثرات:	۲۸۰
۱۶	اول: نابینا کی اذان	۲۸۰
۱۷	دوم: نابینا کا استقبال قبلہ	۲۸۱
۱۹	سوم: وہ شخص جس کے جسم میں ایسا نقص ہو جو نماز کے کسی رکن کی ادائیگی سے مانع ہے	۲۸۳
۲۰	پہلا مسئلہ: سجدہ کرنے سے عاجز شخص کا حکم	۲۸۳
۲۱	دوسرا مسئلہ: قیام سے عاجز شخص کے قعود کا طریقہ	۲۸۳
۲۲	تیسرا مسئلہ: قعود سے عاجز شخص کا حکم	۲۸۴
۲۳	چوتھا مسئلہ: وہ شخص جو معذور ہو پھر نماز کی حالت میں قادر ہو جائے،	
	یا قادر ہو پھر معذور ہو جائے	۲۸۵
۲۴	پانچواں مسئلہ: وہ شخص جو سر سے اشارہ کرنے سے قاصر ہو	۲۸۵
۲۵	چہارم: اس شخص کی امامت جس کو نماز کے کسی رکن سے مانع عذر ہو	۲۸۶
۲۶	پنجم: وہ شخص جس کو نماز باطل کرنے والی چیز کی طرح کوئی بیماری ہو	۲۸۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۸	ششم: فریضۂ جمعہ کو ساقط کرنے کے سلسلہ میں نقص جسمانی کا اثر	۲۸۸
۲۹	زکاۃ پر بیماری کا اثر:	۲۸۸
۲۹	اول: بحیثیت وجوب	۲۸۸
۳۰	دوم: زکاۃ کی ادائیگی کے صحیح ہونے پر بیماری کا اثر	۲۸۸
۳۱	سوم: زکاۃ پر کھیتی کی آفات کا اثر	۲۸۹
۳۲	ہفتم: حج پر بیماری کا اثر:	۲۹۱
۳۲	اول: جس شخص کو حج سے مانع بیماری ہو	۲۹۱
۳۳	دوم: ان جانوروں کا بیان جو عیب کی وجہ سے ہدی میں قابل قبول نہیں	۲۹۱
۳۴	معاملات پر بیماری کے اثرات:	۲۹۱
۳۵	اول: بدو صلاح سے پہلے یا اس کے بعد پھل فروخت کردیئے جائیں پھر ان پر آفت آجائے	۲۹۱
۳۶	دوم: سینچائی میں طے شدہ اجرت کے استحقاق پر آفات کا اثر	۲۹۲
۳۷	سوم: مسلم فیہ آفات کے اثرات	۲۹۲
۳۸	چہارم: نکاح پر بیماری کا اثر	۲۹۲
۳۹	پنجم: جہاد کے احکام پر بیماری کا اثر	۲۹۳
۴۰	کسی بیماری میں مبتلا شخص سے فرار کا حکم	۲۹۳
۱-۱۰	عبادۃ	۲۹۳-۲۹۸
۱	تعریف	۲۹۳
۲	متعلقہ الفاظ: قربۃ، طاعۃ	۲۹۳
۵	عبادت سے متعلق احکام	۲۹۴
۵	عبادت وحی کے بغیر حاصل نہیں ہوتی ہے	۲۹۴
۶	عبادات میں نیت کا شرط ہونا	۲۹۵
۷	عبادات میں نیابت	۲۹۵
۸	عبادات کو ادا، قضاء، یا اعادہ کہنا	۲۹۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۹	اپنی عبادت کا ثواب دوسرے کو بخشنا	۲۹۶
۱۰	کیا عبادت کی ادائیگی سے کافر شخص مسلمان ہوجائے گا	۲۹۸
۱-۶	عبارۃ	۳۰۰-۲۹۸
۱	تعریف	۲۹۸
۲	متعلقہ الفاظ: قول، صیغہ	۲۹۸
۴	اجمالی حکم	۲۹۹
۴	اول: اہل اصول کے نزدیک	۲۹۹
۵	دوم: فقہاء کے نزدیک	۳۰۰
	عبد	۳۰۰
	دیکھئے: ''رق''	
	عتاق	۳۰۱
	دیکھئے: ''عتق''	
	عتاقۃ	۳۰۱
	دیکھئے: ''عتق''	
۱-۲۴	عتق	۳۱۲-۳۰۱
۱	تعریف	۳۰۱
۲	متعلقہ الفاظ: کتابت، تدبیر، استیلاد	۳۰۱
۵	عتق کی مشروعیت	۳۰۲
۶	عتق کی مشروعیت کی حکمت	۳۰۲
۷	شرعی حکم	۳۰۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	عتق کے ارکان اور شرائط	۳۰۳
۹	اول: معتق	۳۰۳
۱۰	دوم: معتق	۳۰۴
۱۱	سوم: صیغہ	۳۰۴
۱۲	عتق کے اسباب	۳۰۴
۱۲	اول: اللہ تعالیٰ کے تقرب کے لئے آزاد کرنا	۳۰۴
۱۳	دوم: نذر اور کفارات کی وجہ سے واجب آزادی	۳۰۵
۱۴	سوم: قرابت	۳۰۵
۱۵	چہارم: غلام کو مثلہ کرنا	۳۰۶
۱۶	پنجم: تبعیض یعنی غلام کے بعض حصہ کا آزاد کیا جانا	۳۰۷
۱۷	ششم: ناجائز طریقہ پر آزاد کرنا	۳۰۷
۱۸	ہفتم: عتق کو حالات پر معلق کرنا	۳۰۷
۱۹	عتق پر مرتب ہونے والے آثار	۳۰۹
۱۹	اول: آزاد کرنے والے کا اپنے آزاد کردہ غلام کا وارث ہونا	۳۰۹
۲۰	ورثاء کے درمیان عصبہ سببی کا درجہ	۳۱۰
۲۱	دوم: آزاد کردہ شخص کا مال	۳۱۰
۲۲	مکاتب کا آزاد ہونا	۳۱۱
۲۳	مدبر کی آزادی	۳۱۲
۲۴	ام ولد کا آزاد ہونا	۳۱۲
۱-۵	عتہ	۳۱۳-۳۱۴
۱	تعریف	۳۱۳
۲	متعلقہ الفاظ: جنون، حمق، إغماء	۳۱۳
۵	اجمالی حکم	۳۱۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۵	عتیرۃ	۳۱۵-۳۱۸
۱	تعریف	۳۱۵
۲	متعلقہ الفاظ: فرع، اُضحیہ، عقیقہ	۳۱۵
۵	اجمالی حکم	۳۱۶
۱-۶	عُجب	۳۱۸-۳۲۲
۱	تعریف	۳۱۸
۲	متعلقہ الفاظ: کبر، اِدلال	۳۱۹
۴	شرعی حکم	۳۱۹
۵	عجب کی اقسام	۳۲۰
۶	عجب کے اسباب	۳۲۲
۱-۱۳	عجز	۳۲۳-۳۳۱
۱	تعریف	۳۲۳
۲	متعلقہ الفاظ: رخصت، تیسیر، قدرت	۳۲۳
۵	عجز کے اسباب	۳۲۴
۶	عجز کی قسمیں	۳۲۵
۷	عجز کا اثر	۳۲۶
۸	المشقۃ تجلب التیسیر	۳۲۶
۹	عجز پر مرتب ہونے والی تخفیف کی قسمیں	۳۲۸
۹	اول: اگر مطلوب کا کوئی بدل نہ ہو تو اس کا ساقط ہوجانا	۳۲۸
۱۰	دوم: مطلوب کے بدل کی طرف منتقل ہونا	۳۲۸
۱۱	بدل کے شروع کرنے کے بعد اصل کا پایا جانا	۳۲۹
۱۳	بعض مطلوب سے عاجز ہونا	۳۳۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
	عجز	۳۳۱
	دیکھئے: ''إلیۃ''	
	عجفاء	۳۳۱
	دیکھئے: ''أضحیۃ''	
	عجل	۳۳۱
	دیکھئے: ''بقر''	
	عجم	۳۳۱
	دیکھیے: ''أعجمی''	
۱-۷	عجماء	۳۳۲-۳۳۳
۱	تعریف	۳۳۲
۲	متعلقہ الفاظ: حیوان، دابّۃ	۳۳۲
۴	اجمالی حکم	۳۳۲
۴	الف- چوپایہ کی جنایت	۳۳۲
۵	ب- چوپایہ کو کھانا	۳۳۳
۶	ج- چوپایہ کی زکاۃ	۳۳۳
۷	د- چوپایہ کے ساتھ نرمی کرنا	۳۳۳
	عجمۃ	۳۳۳
	دیکھئے: ''أعجمی''، ''لغۃ''	
۱-۱۱	عجوز	۳۳۴-۳۳۷
۱	تعریف	۳۳۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	متعلقہ الفاظ: متجالہ، برزہ، قاعد	۳۳۴
۵	بوڑھی عورت کو دیکھنا	۳۳۴
۶	بوڑھی عورت کے ساتھ خلوت	۳۳۵
۷	بوڑھی عورت سے مصافحہ کرنا	۳۳۵
	بوڑھی عورت کو سلام کرنا	۳۳۶
۸	بوڑھی عورت کو یرحمک اللہ کہنا	۳۳۶
۱۰	بوڑھی عورتوں کے لئے غزوہ میں زخمی مردوں کا علاج کرنا	۳۳۶
۱۱	بوڑھی عورت کا اپنے کپڑوں کو اتارنا	۳۳۶
۱-۲	**عدالۃ**	۳۳۷
۱	تعریف	
۱-۷	**عداوۃ**	۳۳۸-۳۴۰
۱	تعریف	۳۳۸
۲	متعلقہ الفاظ: صداقت، خصومت، کرہ	۳۳۸
۵	اجمالی حکم	۳۳۹
۵	الف۔ گواہی میں عداوت	۳۳۹
۶	ب۔ قضاء میں عداوت	۳۴۰
۷	ج۔ نکاح میں عداوت	۳۴۰
۱-۳	**عُدّۃ**	۳۴۱-۳۴۲
۱	تعریف	۳۴۱
۲	عدۃ سے متعلق احکام	۳۴۱
۳	تیاری کس چیز سے ہوگی	۳۴۲
۱-۶۸	**عدۃ**	۳۴۳-۳۹۸
۱	تعریف	۳۴۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	متعلقہ الفاظ: استبراء، احداد، تربص	۳۴۴
۵	شرعی حکم	۳۴۵
۵	عدت کا مشروع ہونا اور اس کی دلیل	۳۴۵
۶	عدت کے واجب ہونے کا سبب	۳۴۶
۷	مرد کا عدت کی مدت کا انتظار کرنا	۳۴۶
۸	عدت کے مشروع ہونے کی حکمت	۳۴۶
۹	عدت کی قسمیں	۳۴۷
۱۰	اول: قروء کے ذریعہ عدت	۳۴۷
۱۲	طلاق یا فسخ میں حیض والی آزاد عورت کی عدت	۳۴۹
۱۳	الف-قرء بمعنی طہر کے اعتبار سے عدت	۳۵۰
۱۴	ب-قرء بمعنی حیض کے اعتبار سے عدت	۳۵۰
۱۶	باندی کی عدت	۳۵۳
۱۷	دوم: مہینوں کے ذریعہ عدت	۳۵۳
۱۸	عدت کے مہینوں کے حساب کا طریقہ	۳۵۴
۱۹	عدت کے مہینوں کے حساب کی ابتداء	۳۵۶
۲۰	مہینوں کے ذریعہ عدت وفات میں معتبر دس عدد	۳۵۶
۲۱	سوم: وضع حمل کے ذریعہ عدت	۳۵۷
۲۲	کس حمل کے وضع سے عدت پوری ہوتی ہے	۳۵۹
۲۶	وضع حمل کے ذریعہ عدت گزارنے والی عورت کے لئے شادی کرنا	
	کب جائز ہوگا، وضع حمل کے بعد یا طہر کے بعد	۳۶۱
۲۷	حمل کے پائے جانے میں عدت گذارنے والی عورت کو شک ہونا	۳۶۱
۲۸	عدت کا بدل جانا یا اس کا منتقل ہونا	۳۶۳
۳۲	عدت کی ابتداء اور اس کا پورا ہونا	۳۶۶
۳۴	مستحاضہ کی عدت	۳۶۸
۳۷	شک کرنے والی یا ممتدۃ الطہر کی عدت	۳۶۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳۸	نابالغ اور جو اس کے حکم میں ہو اس کی بیوی کی عدت	۳۷۱
۳۹	مجبوب، خصی اور ممسوح کی بیوی کی عدت	۳۷۲
۴۰	مفقود اور جو اس کے حکم میں ہو اس کی زوجہ کی عدت	۳۷۳
۴۱	قیدی کی بیوی کی عدت	۳۷۵
۴۲	مرتد کی بیوی کی عدت	۳۷۶
۴۳	کتابیہ یا ذمیہ کی عدت	۳۷۶
۴۴	خلع لینے والی کی عدت	۳۷۷
۴۵	لعان کرنے والی کی عدت	۳۷۸
۴۶	زانیہ کی عدت	۳۷۸
۴۷	نکاح فاسد میں منکوحہ کی عدت	۳۷۹
۴۸	شبہ میں وطی کی گئی عورت کی عدت	۳۸۰
۴۹	تعیین یا بیان کے بغیر طلاق شدہ زوجہ کی عدت	۳۸۰
۵۰	عدتوں کا تداخل	۳۸۲
۵۱	عدت میں طلاق	۳۸۵
۵۲	معتدہ کو پیغام نکاح دینا	۳۸۵
۵۳	معتدہ سے اجنبی کا عقد نکاح	۳۸۶
۵۴	عدت کی جگہ	۳۸۷
۵۵	عدت کے مکان سے معتدہ کو نکالنا یا اس کا خود نکل جانا	۳۸۸
۵۶	مطلقہ رجعیہ کا نکلنا	۳۸۸
۵۷	مطلقہ بائنہ کا نکلنا	۳۸۹
۵۸	جس کا شوہر مرجائے اس معتدہ کا نکلنا	۳۹۰
۵۹	وطی بالشبہ یا نکاح فاسد کی عدت گزارنے والی عورت کا نکلنا	۳۹۱
۶۰	کب معتدہ کے لئے عدت کے مکان سے نکلنا اور منتقل ہونا جائز ہے	۳۹۱
۶۱	حج، سفر یا اعتکاف کے لئے وفات کی معتدہ کا نکلنا	۳۹۳
۶۲	معتدہ کا اِحداد	۳۹۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶۳	معتدہ کا نفقہ	۳۹۴
۶۴	عدت میں وراثت	۳۹۴
۶۵	معتدہ کے ساتھ معاشرت اور اس کے ساتھ رہائش اختیار کرنا	۳۹۵
۶۶	عدت میں رجعت کرنا اور اس سے متعلق دعاوی	۳۹۶
۶۷	عدت میں نسب کا ثابت ہونا	۳۹۷
۶۸	معتدہ کو زکوۃ دینا	۳۹۸
	عددیات	**۳۹۸**
	دیکھئے: ''مثلیات''	
	تراجم فقہاء	**۳۹۹**

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

طلاق

تعریف:

۱- طلاق لغت میں کھول دینا اور قید کو اٹھا دینا ہے، یہ اسم ہے، اس کا مصدر تطلیق ہے، اور مصدر کی طرح استعمال ہوتا ہے۔ اس کی اصل ہے: "طلقت المرأة تطلق فهي طالق" تاء تانیث کے بغیر، اور ایک روایت (طالقة) تاء تانیث کے ساتھ بھی ہے، یہ اس وقت بولتے ہیں جب عورت اپنے شوہر سے جدا ہوجائے، اس کے ہم معنی اطلاق کا لفظ ہے۔ "طلقت اور أطلقت"، "سرحت" کے معنی میں بولے جاتے ہیں (یعنی میں نے آزاد کردیا)، ایک قول ہے کہ جب عورت کو آزاد کیا جائے تو طلاق کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور عورت کے علاوہ کسی اور چیز کو آزاد کیا جائے تو اطلاق کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "طلقت المرأة وأطلقت الأسير" (میں نے عورت کو طلاق دی اور قیدی کو آزاد کیا)، فقہاء نے اس فرق کو پورے طور پر ملحوظ رکھا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ طلاق کے لفظ سے طلاق دینا صریح ہے اور اطلاق کے لفظ سے طلاق دینا کنایہ ہے۔

"طالق" کی جمع "طلق" اور "طالقة" کی جمع "طوالق" ہے، جب کوئی شخص طلاق دینے کا زیادہ عادی ہوتا ہے تو اس کو "مطلاق" اور "مطليق" اور "طُلقه" کہا جاتا ہے[1]۔

طلاق فقہاء کی اصطلاح میں قید نکاح کو فوراً یا بعد میں، کسی مخصوص لفظ یا اس کے قائم مقام کے ذریعہ ختم کرنا ہے[1]۔

اور یہاں نکاح سے مراد خاص طور پر نکاح صحیح ہے، چنانچہ اگر نکاح فاسد ہو تو وہاں طلاق صحیح نہ ہوگی، بلکہ متارکہ یا فسخ ہوگا۔

دراصل طلاق صرف شوہر کی ملکیت ہے، ہاں اس کے نائب بنا دینے سے دوسرا اس کا قائم مقام ہوسکتا ہے، جیسا کہ وکالت اور تفویض کی صورت میں کبھی نائب بنائے بغیر بھی نائب بن جاتا ہے جیسے بعض صورتوں میں قاضی طلاق کی تعریف میں شربینی التہذیب سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں: وہ ایسا تصرف ہے جس کا مالک شوہر ہے جس کو وہ بغیر کسی وجہ کے بھی اختیار کر کے رشتۂ نکاح کو ختم کرسکتا ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

فسخ:

۲- فسخ لغت میں توڑنا اور زائل کردینا ہے[3]۔

اور اصطلاح میں عقد کی بندش کو کھول دینا ہے[4]، اس کی وجہ سے وہ احکام وآثار جو عقد کی بدولت رونما ہوئے تھے زائل ہوجاتے ہیں۔

اسی وجہ سے یہ، طلاق سے قریب ہے، لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ فسخ اس عقد ہی کو توڑ دیتا ہے جس سے یہ آثار پیدا ہوتے ہیں، اور طلاق عقد کو نہیں توڑتی، صرف اس کے آثار عقد کو ختم کردیتی ہے۔

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح، المغرب، القاموس، الدر المختار ۳/ ۲۲۶۔

(۱) الدر المختار ۳/ ۲۲۶، ۲۲۷، دیکھئے: الشرح الکبیر ۲/ ۳۴۷، المغنی ۷/ ۲۹۶، مغنی المحتاج ۳/ ۲۷۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۷۹۔

(۳) المصباح المنیر، مختار الصحاح، القاموس، المغرب۔

(۴) الأشباہ والنظائر لابن نجیم مع حاشیۃ الحموی ۲/ ۱۹۵۔

متارکہ:

۳- متارکہ: لغت میں مطلقاً کوچ کرنا اور جدائی اختیار کرنا ہے، پھر اس کا استعمال غیر مادّی چیزوں میں ساقط کرنے کے معنی میں ہونے لگا، کہا جاتا ہے: "ترک حقه" جب کوئی اپنے حق کو ساقط کردے[۱]۔

اصطلاح میں متارکت یہ ہے کہ مرد اس عورت کو جس سے عقد فاسد ہوا ہے وطی سے پہلے یا اس کے بعد چھوڑ دے، لیکن اکثر فقہاء کے نزدیک وطی کے بعد چھوڑنا صرف قول کے ذریعہ ہوگا، مثلاً مرد عورت سے کہے گا: "خليت سبيلك" (میں نے تیرا راستہ چھوڑ دیا) یا "تركتك" (میں نے تجھ کو چھوڑ دیا)، اسی طرح اصح قول کے مطابق وطی سے پہلے بھی ہے۔

متارکت بعض اعتبار سے طلاق کے موافق ہے اور بعض اعتبار سے اس کے خلاف ہے، موافق اس اعتبار سے ہے کہ یہ بھی آثار نکاح کو ختم کردیتی ہے اور صرف شوہر کے دائرۂ اختیار میں ہوتی ہے اور خلاف اس اعتبار سے ہے کہ شوہر کی طرف سے اس کو طلاق نہیں شمار کیا جاتا، نیز یہ عقد فاسد اور وطی بالشبہ کے ساتھ خاص ہے، جبکہ طلاق عقد صحیح کے ساتھ مخصوص ہے[۲]۔

خلع:

۴- خلع لغت میں نکال لینا ہے، "خالعت المرأة زوجها مخالعة واختلعت منه" اس وقت بولتے ہیں جب بیوی اس کو فدیہ دے اور فدیہ کے عوض شوہر اس کو طلاق دے دے، اس کا مصدر "خلع" بفتح خاء ہے اور "خلع" بضم خاء اسم ہے[۳]۔

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح۔

(۲) ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۱۳۴۔

(۳) المصباح المنیر، مختار الصحاح، المغرب۔

خلع اصطلاح میں: عوض کے مقابلہ میں جس کو بیوی یا کوئی دوسرا شوہر کے لئے اپنے اوپر لازم کرے، لفظ خلع یا اس کے ہم معنی الفاظ کے ذریعہ ملک نکاح کو زائل کرنا ہے[۱]۔

حنفیہ کا مفتی بہ مذہب، مالکیہ کا مذہب، شافعیہ کا جدید قول اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ خلع طلاق ہے، اور امام شافعی کا قدیم قول، اور حنابلہ کی مشہور روایت جو امام احمد سے منقول ہے کہ خلع فسخ ہے[۲]۔

تفریق:

۵- تفریق لغت میں "فرّق" کا مصدر ہے، اس کا فعل ثلاثی فَرَقَ ہے، بولا جاتا ہے: "فرقت بين الحق والباطل" (یعنی میں نے حق وباطل دونوں کو الگ الگ کردیا) امور معنویہ میں فرق بغیر تشدید کے استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "فرقت بين الكلامين" (دو کلام میں میں نے فرق کیا)، اور ذوات محسوسہ میں اس کا استعمال تشدید کے ساتھ ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "فرقت بين العبدين" (دو غلاموں کو میں نے جدا کیا)، یہ ابن الاعرابی اور خطابی کی رائے ہے۔ اور دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ یہ دونوں الفاظ ہم معنی ہیں، اور تشدید مبالغہ کے لئے ہے[۳]۔

فقہاء کی اصطلاح میں تفریق: زوجین کے درمیان ازدواجی رشتہ کو قاضی کے فیصلہ کے ذریعہ ختم کردینا ہے، خواہ یہ ان میں سے ایک

(۱) الدر المختار ۲/ ۵۶۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۶۷، منح الجلیل ۲/ ۱۸۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۲، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۴۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۱۵۲، الدسوقی ۲/ ۳۵۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۶۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۸/ ۱۸۰-۱۸۱، الإقناع ۳/ ۵۴، مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۸، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۷۵۔

(۳) المصباح المنیر، مختار الصحاح، المغرب۔

کے مطالبہ کی بنا پر ہو، مثلاً دونوں میں ناموافقت ہو اور دونوں کو ضرر پہنچ رہا ہو، یا زوج نان ونفقہ نہ دے رہا ہو خواہ بغیر کسی مطالبہ کے محض حق شرع کی حفاظت کے لئے ہو، مثلاً اگر زوجین میں سے کوئی مرتد ہوجائے۔

قاضی کی تفریق کی وجہ سے بعض حالات میں طلاق بائن، بعض حالات میں فسخ اور بعض حالات میں طلاق رجعی واقع ہوتی ہے[۱]۔

اِیلاء:

۶ - اِیلاء لغت میں قسم کھانا ہے، یہ "آلیٰ یؤلی ایلاءً" سے ماخوذ ہے، اس کی جمع ألایا ہے[۲]۔

اصطلاح میں ایلاء: زوج کا قسم کھانا کہ وہ ایک خاص مدت تک اپنی بیوی سے ہمبستری نہیں کرے گا[۳]۔

قرآن کریم نے اس کی مدت چار مہینے مقرر کی ہے، ارشاد باری ہے: "لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَاءِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ"[۴] (جو لوگ اپنی بیویوں سے (ہمبستری نہ کرنے کی) قسم کھا بیٹھے ہیں، ان کے لئے مہلت چار ماہ تک ہے)، چنانچہ اگر چار مہینے بغیر ہمبستری کے گذر جائیں تو حنفیہ کے نزدیک شوہر کی طرف سے اس پر ایک طلاق بائن واقع ہوجائے گی، اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بیوی کو طلاق کا استحقاق ہوجائے گا، وہ قاضی کے یہاں مقدمہ دائر کرے گی اس وقت قاضی کا فرض ہے کہ وہ زوج کو دو باتوں کے درمیان اختیار دے، یا تو اپنی زوجہ سے ہمبستری کرے یا اس کو جدا کرے، اگر ہمبستری کرلے گا تو ایلاء ختم ہوجائے گا، اور اگر ہمبستری نہیں کرے گا تو قاضی ایک طلاق کے ذریعہ دونوں میں تفریق کردے گا[۱]۔

لعان:

۷ - "لعن" لغت میں: دفع کرنا اور خیر سے دور کرنا اور گالی دینا ہے، کہا جاتا ہے: "**لعنه لعنًا، لاعنه ملاعنة ولعانًا** اور **تلاعنوا**" جب ایک دوسرے پر لعنت کریں[۲]۔

لعان فقہاء کی اصطلاح میں: کمال ابن ہمام نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ لعان ان شہادتوں کا نام ہے جو زوجین کے درمیان مشہور الفاظ کے ساتھ جاری ہوتی ہیں[۳]۔

اس کو لعان اس لئے کہتے ہیں کہ شوہر کی قسموں میں لعنت کے الفاظ آتے ہیں، زوج کہتا ہے: "**إن لعنةالله عليه إن كان من الكاذبين**" اور یہ اللہ سبحانہ کے اس ارشاد کی تعمیل ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِيْنَ، وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَةَ اللّٰهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِيْنَ"[۴] (اور جو لوگ اپنی بیویوں کو تہمت لگائیں اور ان کے پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہو تو ان کی شہادت یہ ہے کہ وہ (مرد) چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ میں سچا ہوں، اور پانچویں بار یہ کہے کہ مجھ پر اللہ کی لعنت ہو اگر میں جھوٹا ہوں)۔

لعان کرنے والے زوجین کے درمیان لعان کے بعد ہمیشہ کے لئے حرمت قائم ہوجاتی ہے، لیکن طلاق میں ایسا نہیں ہوتا ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۹۶، الزرقانی ۵/ ۲۴۲۔
(۲) المصباح المنیر، مختار الصحاح، المغرب۔
(۳) اللباب علی القدوری ۲/ ۲۴۰، الدر المختار ۲/ ۲۴۵ طبع اول۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۲۶۔

(۱) المغنی ۷/ ۴۹۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۴۸۔
(۲) المصباح المنیر، مختار الصحاح۔
(۳) فتح القدیر ۳/ ۲۴۷۔
(۴) سورۂ نور/ ۶-۷۔

ظہار:

۸- ظہار شوہر کا اپنی بیوی سے یہ کہنا ہے کہ "أنت علي كظهر أمي" (تو مجھ پر ایسی ہے جیسی میری ماں کی پیٹھ)، عربوں میں یہ طلاق کی ایک قسم تھی (۱)۔

ظہار اصطلاح میں: مسلمان کا اپنی بیوی کو یا اس کے جزو عام کو ایسی عورت کے مشابہ قرار دینا جو اس پر ہمیشہ کے لئے حرام ہو (۲)، جیسے اپنی بہن اور اپنی ماں، اس کے برخلاف اگر دوسرے کی زوجہ سے تشبیہ دے تو اس کی حرمت موقت ہوگی، اور اس کا نام ظہار اس لئے ہے کہ ظہار کرنے والے اکثر محرم پیٹھ سے تشبیہ دیتے ہیں، جیسے شوہر کا اپنی بیوی سے کہنا: "أنت علي كظهر أمي" اگرچہ ظہار ظہر (پیٹھ) کے ساتھ تشبیہ دینے میں خاص نہیں ہے۔

ظہار کی صورت میں زوجین کے درمیان تفریق نہیں ہوتی، لیکن وطی اور دواعی وطی حرام ہوجاتے ہیں، تاوقتیکہ ظہار کرنے والا کفارہ ادا کردے، اگر کفارہ ادا کردے گا تو اس کی بیوی اس کے لئے عقد اول کے ذریعہ حلال رہے گی۔

طلاق کا شرعی حکم:

۹- فقہاء نے طلاق کے اصل جواز پر اتفاق کیا ہے اور اس پر بہت سی دلیلیں قائم کی ہیں، بعض حسب ذیل ہیں:

۱- اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد: "اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ" (۳) (طلاق تو دو ہی بار کی ہے، اس کے بعد (یا تو) رکھ لینا ہے قاعدے کے مطابق یا پھر خوش عنوانی

(۱) المغرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح۔

(۲) تنویر الأبصار للتمرتاشی فی ہامش ابن عابدین ۲/۵۷۶ طبع اول۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۲۹۔

کے ساتھ چھوڑ دینا ہے)۔

۲- اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ" (۱) (اے نبی (لوگوں سے کہہ دیجئے کہ) جب تم عورتوں کو طلاق دینے لگو تو ان کو ان کی عدت پر طلاق دو)۔

۳- رسول اللہ علیہ السلام کا یہ ارشاد: "ما أحلّ الله شيئًا أبغض إليه من الطلاق" (۲) (اللہ تعالیٰ نے جن چیزوں کو جائز کیا ہے ان میں سب سے ناپسندیدہ چیز اس کے نزدیک طلاق ہے)۔

۴- حضرت عمرؓ کی یہ روایت کہ رسول اللہ علیہ السلام نے حضرت حفصہؓ کو طلاق دی پھر رجوع فرمالیا (۳)۔

۵- حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ حدیث ہے کہ انہوں نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی، تو نبی علیہ السلام نے ان کو حکم فرمایا کہ اس سے رجعت کرلیں پھر طہر کے بعد اگر چاہیں تو طلاق دے دیں (۴)۔

۶- نبی علیہ السلام کے عہد مبارک سے مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ طلاق مشروع اور جائز ہے، لیکن فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ طلاق میں اصل کیا ہے؟

جمہور کا مذہب ہے کہ طلاق میں اصل اباحت ہے، اور کبھی بعض

(۱) سورۂ طلاق/۱۔

(۲) حدیث: "ما أحل الله شيئا أبغض إليه من الطلاق" کی روایت ابوداؤد (۲/۶۳۱) نے محارب بن دثار سے مرسلاً کی ہے، پھر ملتے جلتے الفاظ کے ساتھ حضرت ابن عمر سے ان الفاظ میں موصولاً کی ہے (۲/۶۳۱، ۶۳۲)، بہت سے علماء نے اس کے مرسل ہونے کو راجح قرار دیا ہے، التلخیص لابن حجر (۳/۲۰۵)۔

(۳) حدیث حضرت عمرؓ: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم طلق حفصة ثم راجعها......" کی روایت ابوداؤد (۲/۷۱۲) اور حاکم (۲/۱۹۷) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۴) حدیث حضرت ابن عمرؓ: "أنه طلق زوجته فی حیضها ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۳۴۵) اور مسلم (۲/۱۰۹۴) نے کی ہے۔

حالات میں اباحت سے نکل جاتی ہے۔

دیگر حضرات کا مذہب ہے کہ طلاق میں اصل ممانعت ہے، اور بعض حالات میں ممانعت سے نکل جاتی ہے۔ بہرصورت فقہاء آخر کار اس پر متفق ہیں کہ طلاق پر مختلف احکام جاری ہوتے ہیں، چنانچہ وہ مباح، مندوب یا واجب ہوتی ہے (۱)، اسی طرح مکروہ یا حرام ہوتی ہے، یہ تفصیل مختلف حالات اور واقعات کے مطابق ہوتی ہے جو حسب ذیل ہے:

۱- یہ واجب ہوتی ہے جیسا کہ اگر ایلا کرنے والا چار مہینے گذرنے کے بعد اپنی بیوی کی طرف رجوع کرنے سے انکار کردے، یہ جمہور کا مذہب ہے، لیکن حنفیہ مدت ایلاء کے گذرنے کے ساتھ ہی وقوع طلاق کا حکم کرتے ہیں، اور جیسا کہ جب زوجین کے درمیان ناموافقت ہو اور مصالحت دشوار ہو اور حکمین طلاق کو ضروری سمجھتے ہوں، تو جو حضرات ایسی صورت میں تفریق کے قائل ہیں ان کے نزدیک حکمین پر واجب ہے کہ طلاق دے دیں۔

۲- طلاق اس وقت مندوب ہوتی ہے جب بیوی اپنے اوپر واجب حقوق اللہ کی ادئیگی میں کوتاہی برتے، مثلاً نماز وغیرہ، نیز اسی طرح جب زوجہ بربنائے ناموافقت طلاق کا مطالبہ کرے تو زوج کے لئے طلاق دینا مندوب ہے۔

۳- زوجہ کی بداخلاقی یا بدسلوکی سے نجات حاصل کرنے کے لئے یا اس وجہ سے کہ وہ اس کو پسند نہیں کرتا، اگر طلاق کی ضرورت ہوتو طلاق مباح ہوگی۔

۴- اگر سابقہ چیزوں میں سے کوئی بھی چیز طلاق کا تقاضا کرنے والی موجود نہ ہو تو طلاق مکروہ ہوگی اور ایک قول ہے کہ اس حالت میں طلاق حرام ہے، کیونکہ اس میں بلاضرورت زوجہ کو ضرر پہنچانا ہے۔

۵- حیض کی حالت میں، یا اس پاکی کے زمانہ میں جس میں

(۱) الدر المختار ۳/ ۲۲۷-۲۲۸، دیکھئے: المغنی ۷/ ۲۹۶، مغنی المحتاج ۳/ ۲۷۹۔

ہمبستری ہوئی ہو طلاق حرام ہوتی ہے، اسی کو طلاق بدعی کہتے ہیں، اس کی تفصیل آئندہ آرہی ہے۔

دردیر کہتے ہیں: یہ بات جان لینی چاہئے کہ طلاق اپنی اصل کے اعتبار سے مباح ہے، اور رہ گئے احکام اربعہ: یعنی حرمت وکراہت اور وجوب وندب تو یہ اس کو لاحق ہوتے ہیں (۱)۔

طلاق کو مشروع کرنے کی حکمت:

۱۰- اسلام نے مردوں اور عورتوں کو اس کی طرف توجہ دلائی ہے کہ پیغام نکاح کے وقت رفیق زندگی کا تعین کرنے میں حسن انتخاب سے کام لیں، چنانچہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**تخيروا لنطفكم وأنكحوا الأكفاء وانكحوا إليهم**" (۲) (اپنے نطفوں کے لئے انتخاب سے کام لو، اور کفو سے نکاح کرو اور کفو کے نکاح میں دو)، نیز ارشاد فرمایا: "**لا تزوجوا النساء لحسنهن فعسى حسنهن أن يرديهن، ولا تزوجوهن لأموالهن فلعل أموالهن أن تطغيهن ولكن تزوجوهن على الدين، ولأمة خرماء سوداء ذات دين، أفضل**" (۳) (عورتوں سے حسن وجمال کی وجہ سے نکاح نہ کرو، کیونکہ ممکن ہے کہ ان کا حسن ان کو برباد

(۱) الدر المختار ۳/ ۲۲۷-۲۲۹، الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۱، مغنی المحتاج ۳/ ۳۰۷، المغنی ۷/ ۲۹۶-۲۹۷۔

(۲) حدیث: "تخيروا لنطفكم و أنكحوا الأكفاء......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۳۳) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے فتح الباری (۹/ ۱۲۵) میں اس کو ذکر کیا ہے اور اس طرف اشارہ کیا ہے کہ اس میں کلام ہے، پھر حدیث عمر کو ابونعیم کی طرف منسوب کیا ہے، اور کہا ہے کہ ایک سند سے دوسری سند کی تقویت ہورہی ہے۔

(۳) حدیث: "لا تزوجوا النساء لحسنهن......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۵۹۷) نے حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اس کی سند میں ایک راوی ضعیف ہیں جیسا کہ ان کے حالات ذہبی کی میزان (۲/ ۵۶۲) میں ہیں۔

کردے، نیز ان کے مال کی وجہ سے ان کو نکاح میں مت لاؤ اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ ان کا مال ان کو سرکش بنادے، بلکہ ان سے نکاح ان کی دینداری کی وجہ سے کرو، بلاشبہ وہ باندی جس کے کان کٹے ہوئے ہوں اور کالے رنگ کی ہو لیکن دیندار ہو بدرجہا افضل ہے)، نیز ارشاد فرمایا: **"تنكح المرأة لأربع: لمالها، ولحسبها، ولجمالها، ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك"**(۱) (عورت سے نکاح چار اوصاف کی وجہ سے کیا جاتا ہے، مال کی وجہ سے، خاندان کی وجہ سے، خوب صورتی کی وجہ سے اور دینداری کی وجہ سے، سو تم دیندار کو حاصل کرو تمہارے ہاتھ خاک آلود ہوں)۔

نیز حضرت مغیرہ ابن شعبہؓ نے جس وقت ایک عورت کو پیغام نکاح دیا تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے ارشاد فرمایا: **"انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما"**(۲) (تم اس کو دیکھ لو، اس لئے کہ یہ چیز تم دونوں کے درمیان الفت کا باعث ہوگی)۔

نیز آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم"**(۳) (محبت کرنے والی اور بچہ جننے والی عورت سے نکاح کرو، اس لئے کہ تمہاری تعداد کی وجہ سے میں دوسری امتوں کے مقابلہ میں فخر کروں گا)، نیز آپ ﷺ نے عورتوں کے سرپرستوں سے فرمایا: **"إذا جاء كم من ترضون دينه وخلقه فأنكحوه، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد"**(۴) (جب تمہارے پاس ایسے شخص کا پیغام آئے جس کی دینداری اور اس کے اخلاق تم کو پسند ہوں تو اس سے نکاح کردو، اگر تم ایسا نہیں کروگے تو اس سے زمین میں فتنہ وفساد پیدا ہوگا)۔

لیکن بعض اوقات یہ تمام چیزیں (اپنی اہمیت کے باوجود) زوجین کو سکون بخشنے میں ناکام رہتی ہیں، چنانچہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ زوجین میں سے کوئی سابقہ ہدایات پر عمل کرنے میں کوتاہی کرتا ہے، اور کبھی دونوں اس پر عمل پیرا ہوتے ہیں، لیکن بعد میں ایسے عوارض پیش آجاتے ہیں جو ان کی پرسکون زندگی میں اضطراب واختلاف برپا کردیتے ہیں، مثلاً کوئی ایک مرض کا شکار ہوجائے، یا نان ونفقہ اور حقوق زوجیت کی ادائیگی سے عاجز ہوجائے، بعض اوقات ایسے عناصر اور ایسی اشیاء سبب بنتی ہیں جن کا زوجین سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، بلکہ وہ خارجی چیزیں ہوتی ہیں، مثلاً اہل خانہ اور ہمسایہ وغیرہ، اور کبھی دل کی برگشتگی اور اس کا تغیر سبب بن جاتا ہے، ایسی صورتوں میں زوجین کو نصیحت کی جائے اور ان کو صبر وتحمل کی تلقین کی جائے، خصوصاً اس وقت جب کوتاہی زوجہ کی طرف سے ہو، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: **"وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا"**(۱) (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گزر بسر کرو، اگر وہ تمہیں ناپسند ہوں تو عجب کیا کہ تم ایک شئی کو ناپسند کرو، اور اللہ اس کے اندر کوئی بڑی بھلائی رکھ دے)۔

مگر یہ کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ زوجین کو اس طرح کا صبر میسر نہیں آتا، یا وہ اس کی استطاعت نہیں رکھتے، کیونکہ اختلاف کے اسباب تحمل سے بڑھ کر ہوتے ہیں، یا زوجین کو ایسی نفسیاتی کیفیت لاحق

(۱) حدیث: "تنكح المرأة لأربع......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۳۲) اور مسلم (۲/ ۱۰۸۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۸۸) نے کی ہے اور کہا حدیث حسن ہے۔

(۳) حدیث: "تزوجوا الودود الولود......" کی روایت ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۲۵۸) میں حضرت انسؓ سے کی ہے اور کہا ہے کہ اس حدیث کو احمد نے مسند میں اور طبرانی نے اوسط میں ذکر کیا ہے، اس کی سند حسن ہے۔

(۴) حدیث: "إذا جاء كم من ترضون دينه ......" کی روایت ترمذی = (۳/ ۳۸۶) نے حضرت ابوحاتم المزنیؓ سے کی ہے اور کہا حدیث حسن غریب ہے۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۹۔

ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ صبر نہیں کر سکتے اور اس حالت میں یا تو شریعت۔ اس ناموافقت اور اختلاف کے باوجود رشتۂ نکاح کو باقی رکھنے کا حکم دے، جو اختلاف لحظہ بہ لحظہ بڑھ رہا ہے اور نتیجہ میں فتنہ اور جرم واقع ہو، یا حقوق اللہ میں کوتاہی ہو، یا کم از کم وہ حکمت ہی فوت ہوجائے جس کی وجہ سے نکاح مشروع ہوا ہے، یعنی الفت ومحبت اور نسل صالح، یا جدائی کا حکم دے، شریعت اسلامیہ نے یہی کیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ طلاق محض زوجین کے درمیان اختلاف کوختم کرنے کا ایک طریقہ ہے، تا کہ زوجین اس کے بعد اپنی زندگی کا ازسرنو آغاز کرسکیں، چاہیں تو تجرد کی زندگی بسر کریں، اور چاہیں تو کسی دوسرے کے ساتھ رشتۂ زوجیت میں منسلک ہوجائیں، جہاں ان کو الفت ومحبت اور صبر وتحمل کی فضا میسر آجائے، حق تعالی کا ارشاد ہے: ''وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللّٰهُ كُلًّا مِّنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللّٰهُ وَاسِعًا حَكِيمًا''[1] (اور اگر دونوں جدا ہی ہوجائیں تو اللہ ہر ایک کو اپنے (فضل کی) وسعت سے بے نیاز کردے گا، اور اللہ ہے ہی بڑا وسعت والا بڑا حکمت والا) یہی وجہ ہے کہ فقہاء بعض صورتوں میں وجوب طلاق اور بعض صورتوں میں استحباب طلاق کے قائل ہیں (جیسا کہ گذرا)، باوجودیکہ طلاق میں ضرر ہے، لیکن فقہاء نے ایسا کر کے ضرر خفیف کو ضرر شدید پر ترجیح دی ہے، یہ فقہ کے قاعدۂ کلیہ ''يختار أهون الشرين''[2] (دو شروں میں سے آسان شر کو اختیار کیا جائے گا)۔ اور قاعدۂ کلیہ ''الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف''[3] (ضرر شدید کو ضرر خفیف سے زائل کردیا جائے گا) کے عین مطابق ہے، اس سلسلہ میں اس حدیث سے سند لائی جاسکتی ہے جو حضرت ابن عباس

(۱) سورۂ نساء/۱۳۰۔

(۲) مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۲۹)۔

(۳) مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۲۷)۔

رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ثابت ابن قیس ابن شماس کی بیوی نبی علیہ السلام کے پاس آئیں اور انہوں نے آپ سے عرض کیا کہ: ''**يا رسول الله! ثابت بن قيس ما أعتب عليه في خلق ولا دين، ولكنني أكره الكفر في الإسلام، قال رسول الله ﷺ: أتردين عليه حديقته؟ قالت: نعم قال رسول الله ﷺ: اقبل الحديقة وطلقها تطليقة**''[1] (اے اللہ کے رسول! ثابت ابن قیس کے دین واخلاق پر میں کوئی عیب گیری نہیں کرتی، لیکن میں اسلام میں کفر کو ناپسند کرتی ہوں، رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: کیا تم ان کا باغ ان کو واپس کرسکتی ہو؟ انہوں نے عرض کیا؟ جی ہاں، رسول اللہ علیہ السلام نے (ثابت ابن قیس سے) فرمایا: باغ واپس لے لو اور ان کو ایک طلاق دے دو)۔

طلاق دینے کا حق کس کو حاصل ہے:

۱۱- طلاق تفریق کی ایک قسم ہے اور وہ تنہا زوج کا حق ہے، یعنی اگر شوہر دیکھے کہ حالات اس کے متقاضی ہیں تو زوجہ کو تنہا اپنے کلام اور اپنے ارادہ سے جدا کردے، جس طرح زوجہ کو یہ اختیار ہے کہ وہ رشتۂ زوجیت کو ختم کرنے کا مطالبہ کرسکتی ہے بشرطیکہ وہ چیزیں پائی جاتی ہوں جو اس کا جواز فراہم کریں، مثلاً زوج ادائیگی نفقہ میں تنگی کرے، یا لاپتہ ہو، یا اسی طرح کے اسباب ہوں جن میں بعض فقہاء نے توسع سے کام لیا ہے اور بعض نے تنگی اختیار کی ہے، لیکن یہ تفریق زوجہ کے کلام سے نہیں ہوگی، بلکہ قضاء قاضی سے ہوگی، ہاں اگر زوج زوجہ کو طلاق دینے کا اختیار تفویض کردے تو زوجہ اپنے الفاظ سے طلاق واقع کرنے کی مالک ہوگی۔

(۱) حدیث: ''أتردين عليه حديقة......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۳۹۵) نے کی ہے۔

جب زوجین تفریق پر متفق ہوجائیں تو یہ جائز ہوگی، اور اس کی تکمیل کے لئے قضاء قاضی کی ضرورت نہیں ہوگی، اسی طرح قاضی کو حق پہنچتا ہے کہ وہ زوجین کے درمیان تفریق کردے بشرطیکہ وہ اسباب موجود ہوں جو اس کا تقاضا کرتے ہوں، تاکہ ''حق اللہ'' کی حفاظت ہوسکے، مثلاً مسلمان زوجین میں سے ایک (نعوذ باللہ) مرتد ہوجائے، یا مجوسی زوجین میں سے کوئی اسلام لے آئے اور دوسرا اسلام سے باز رہے وغیرہ۔

مگر اس صورت کے سوا جب زوج اپنے ارادۂ خاص اور کلام خاص سے بیوی کو جدا کردے، بقیہ تمام صورتوں کو طلاق نہیں کہا جائے گا (۱) اور اس کی دلیل کہ طلاق صرف زوج کا حق ہے، نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "إنما الطلاق لمن أخذ بالساق"(۲) (طلاق دینے کا حق صرف اس شخص کو حاصل ہے جس کو ہمبستری کا حق حاصل ہے)۔

یہاں اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ طلاق کے اقدام کے وقت طلاق دینے والے سے سبب طلاق کے بارے میں تفصیلات نہیں معلوم کی جائیں گی، اس ممانعت کے بہت سے اسباب ہیں:

۱- کنبہ کی اندرونی باتوں کی حفاظت۔

۲- عورت کی شرافت اور اس کی نیک سیرت کا پاس ولحاظ۔

۳- بہت سے اسباب کو ثابت کرنے کی دشواری، کیونکہ زوجین کے درمیان ناموافقت کے اکثر اسباب اتنے پوشیدہ ہوتے ہیں کہ ان کو ثابت کرنا مشکل ہوتا ہے، پس اگر ہم اس کو اس کا مکلّف بنائیں تو گویا ہم اس کو ایسی چیز کا مکلّف بنارہے ہیں جس سے وہ عاجز ہے یا

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۴۲۔

(۲) حدیث: "إنما الطلاق لمن أخذ بالساق" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۷۲) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۳۵۸) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

حرج میں پڑ رہا ہے، حالانکہ شریعت اسلامیہ میں یہ ممنوع ہے، باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ"(۱) (اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی)۔

۴- پھر یہ بات بھی ہے کہ طلاق دینے کی صورت میں مالی بوجھ اٹھانا پڑتا ہے، جو مہر مؤجل تھا، وہ فوراً ادا کرنا پڑتا ہے، عدت کا نان ونفقہ دینا پڑتا ہے، اور جو متعہ کے وجوب کے قائل ہیں ان کے نزدیک متعہ بھی ادا کرنا پڑتا ہے، نیز بچوں کی پرورش کی اجرت دینی پڑتی ہے۔ ان تمام چیزوں کے باوجود زوج کا طلاق کے لئے قدم اٹھانا اس بات کی بہت بڑی علامت ہے کہ ایسے قوی اسباب موجود ہیں جو طلاق پر آمادہ کررہے ہیں۔

۵- ایک سبب یہ بھی ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک طلاق اپنی اصل کے اعتبار سے بلا کسی شرط اور قید کے مباح ہے۔

محل طلاق:

۱۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ طلاق کا محل وہ عورت ہے جس سے نکاح صحیح ہوا ہو، اس سے وطی ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو، لہذا اگر نکاح فاسد یا باطل ہو اور اس کو طلاق دے دے تو طلاق واقع نہیں ہوگی، اس لئے کہ طلاق صرف نکاح صحیح کا نتیجہ ہے (۲)۔

نکاح فاسد میں اگر طلاق کے الفاظ استعمال کئے جائیں تو کیا اس کو متارکہ سمجھا جائے گا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہاں، لیکن اس سے طلاق کا عدد کم نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ طلاق نہیں ہے، ابن عابدین کہتے ہیں: جس عورت سے نکاح فاسد ہوا ہو، اگر اس کو تین طلاق دے دے، تو بغیر حلالہ کے اس سے نکاح کرنا جائز ہوگا، کیونکہ نکاح

(۱) سورۂ حج/ ۷۸۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۴۳۱، الشرح الکبیر ۲/ ۳۷۰۔

فاسد میں طلاق نہیں ہوتی ہے، بلکہ ترک وتفریق ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اس سے طلاق کا عدد کم نہیں ہوتا(۱)۔

اس سے یہ مسئلہ بدرجۂ اولیٰ ثابت ہوگیا کہ وطی بالشبہہ کے بعد طلاق واقع نہیں ہوتی ہے کیونکہ ازدواجی رشتہ بالکل نہیں ہے، جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور مذہب مختار کے مطابق حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس عورت پر جو طلاق رجعی کی عدت گذار رہی ہو طلاق واقع ہوجائے گی، چنانچہ اگر اپنی اس زوجہ سے جس سے وطی کرلیا ہے "أنت طالق" (تجھے طلاق ہے) کہے، پھر عدت میں دوبارہ اس سے "أنت طالق" کہے، تو دو طلاقیں ہوں گی، بشرطیکہ پہلی طلاق کی تاکید کا قصد نہ کرے، اور اگر پہلی طلاق کی تاکید مقصود ہو اور قرائن تاکید کے ارادہ کے صحیح ہونے سے مانع نہ ہوں تو دوسری طلاق واقع نہیں ہوگی، یہ اس لئے کہ طلاق رجعی عدت گذرنے سے قبل ازدواجی رشتہ کو ختم نہیں کرتی، اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ عدت پوری ہونے سے پہلے بغیر کسی عقد جدید کے پہلے عقد کی وجہ سے اس سے رجعت کرنا جائز ہے(۲)۔

جس عورت کو طلاق بائن دے دی گئی ہو، یا جس کا نکاح فسخ کردیا گیا ہو، اگر اس کی عدت میں اس کو طلاق دے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور کا مذہب ہے کہ جو عورت طلاق بائن کی عدت گذار رہی ہو، خواہ بینونت صغریٰ ہو، یا کبریٰ اس پر طلاق واقع نہیں ہوگی، اسی طرح وہ عورت ہے جس کا نکاح فسخ کردیا گیا ہو، اس لئے کہ بینونت اور فسخ کی وجہ سے نکاح ختم ہوجاتا ہے(۳)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ جو عورت بینونت صغریٰ کی عدت گذار رہی ہو وہ بعض حیثیتوں سے زوجہ ہے، کیونکہ وہ دوران عدت عقد جدید کے ذریعہ اپنے زوج کی طرف لوٹ سکتی ہے، اور عدت گذرنے سے قبل وہ دوسرے شخص سے نکاح نہیں کرسکتی ہے، لہذا وہ عورت ان کے نزدیک محل طلاق ہے، لہذا اگر کوئی شخص اپنی اس زوجہ کو جس کے ساتھ وطی کرچکا ہے، ایک مرتبہ طلاق بائن دے دے، پھر عدت کے اندر دوسری طلاق دے دے اور اس کا مقصد پہلی طلاق کی تاکید نہ ہو، تو دو طلاقیں واقع ہوجائیں گی، اور اگر پہلی طلاق کی تاکید مقصود ہو تو دوسری طلاق واقع نہیں ہوگی، جیسا کہ معتدہ رجعیہ کی تفصیل میں گذرچکا ہے۔

جو عورت فسخ نکاح کی عدت گذار رہی ہے، حنفیہ کے نزدیک اس پر طلاق واقع نہیں ہوگی، بشرطیکہ فسخ نکاح حرمت مؤبدہ کی وجہ سے ہوا ہو، مثلاً عورت کا اپنے شوہر کے لڑکے کا شہوت کے ساتھ بوسہ لینا اور اگر حرمت غیر مؤبدہ ہو تو بعض حالات میں طلاق کا محل ہوگی، بعض حالات میں نہیں ہوگی، اس کو ابن عابدین نے ذکر کیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں: محل طلاق منکوحہ عورت ہے، اگرچہ وہ طلاق رجعی کی عدت گذار رہی ہو، یا آزاد عورت ہو اور تین سے کم طلاق بائن کی عدت گذار رہی ہو، یا باندی ہو اور دو سے کم طلاق کی عدت گذار رہی ہو، یا فسخ بالتفریق کی عدت میں ہو، جو تفریق زوجین میں سے ایک کے اسلام قبول کرنے سے انکار کی وجہ سے ہوئی ہو، یا کسی کے مرتد ہوجانے کی وجہ سے ہوئی ہو۔ اس کے برخلاف اگر عورت فسخ نکاح کی عدت گذار رہی ہو اور وہ فسخ حرمت مؤبدہ کی وجہ سے ہوا ہو، مثلاً شوہر کے لڑکے کا بوسہ لینا، یا حرمت غیر مؤبدہ کی وجہ سے ہوا ہو، مثلاً خیار عتق، یا خیار بلوغ، یا کفاءت نہ ہونے، یا نقصان مہر، یا ان میں سے

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۳۴۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۳۰، الدسوقی ۲/ ۳۸۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۳، الإنصاف ۹/ ۱۵۲، المغنی ۷/ ۲۹۲، کشاف القناع ۵/ ۲۸۴۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۲-۲۹۷، المغنی ۷/ ۲۶۱-۲۶۲، الشرح الکبیر ۲/ ۳۵۶۔

ایک کے قید ہوجانے، یا دارالحرب میں چلے جانے کی وجہ سے ہوا ہو، توان صورتوں میں طلاق واقع نہیں ہوگی، جیسا کہ فتح القدیر کے حوالہ سے بحرالرائق میں مذکور ہے[1]۔

رکن طلاق:

۱۳ - وہ تصرفات شرعیہ جو قول سے متعلق ہیں، ان تمام کا رکن حنفیہ کے نزدیک وہ لفظ ہے جس سے ان تصرفات کی تعبیر کی جاتی ہے۔

لیکن جمہور فقہاء رکن کے معنی میں توسع کرتے ہیں، اور اس میں ان چیزوں کو بھی داخل کرتے ہیں جن کو حنفیہ متعلقات تصرف کہتے ہیں۔

طلاق بالاتفاق ان تصرفات شرعیہ میں سے ہے جن کا تعلق قول سے ہے، لہذا حنفیہ کے مذہب میں طلاق کا رکن وہ لفظ ہے جس سے اس کی تعبیر کی جائے۔

مالکیہ کے نزدیک طلاق کے چار ارکان ہیں اور وہ یہ ہیں: اہل، قصد، محل اور لفظ۔

شافعیہ کے نزدیک پانچ ارکان ہیں: طلاق دینے والا، لفظ، محل ولایت اور قصد۔

وہ صیغہ جس سے طلاق کی تعبیر کی جائے اس میں اصل الفاظ ہیں، لیکن کبھی تحریر اور اشارہ بھی اس کے قائم مقام ہوتا ہے، اس کے سوا اور کسی چیز سے طلاق کا انعقاد نہیں ہوتا، لہذا اگر لفظ، تحریر یا اشارہ کے بغیر طلاق کی نیت کرے تو وہ طلاق دینے والا نہیں ہوگا، اسی طرح اگر اپنی زوجہ کو اپنے بال مونڈ لینے کا حکم دے اور اس کا مقصد طلاق ہو، تو بھی طلاق دینے والا نہیں ہوگا[2]۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۳۰-۳۱۲-۳۱۴۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۳۰، الدسوقی ۲/ ۳۶۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۷۹۔

شرائط طلاق:

۱۴ - فقہاء کے نزدیک صحت طلاق کی جو شرائط ہیں وہ طلاق کے تینوں اطراف پر منقسم ہیں، بعض کا تعلق طلاق دینے والے سے، بعض کا مطلقہ سے اور بعض کا صیغۂ طلاق سے ہے، جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

طلاق دینے والے سے متعلق شرائط:

طلاق دینے والے کی بیوی پر اس کی طلاق کے صحیح واقع ہونے کے لئے چند شرطیں ہیں، وہ یہ ہیں:

شرط اول: طلاق دینے والے کا شوہر ہونا:

۱۵ - زوج: وہ شخص ہے جس سے مطلقہ عورت کا عقد صحیح ہوا ہو۔

شرط دوم: بالغ ہونا:

۱۶ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ نابالغ کی طلاق واقع نہیں ہوگی، خواہ وہ باشعور ہو یا بے شعور، قریب البلوغ ہو یا قریب البلوغ نہ ہو، اس کو طلاق کی اجازت دی گئی ہو یا نہیں، ولی کی طرف سے اس کو نافذ کیا گیا ہو یا نہیں، یہ تمام صورتیں یکساں ہیں، یہ اس لئے کہ طلاق خالص ضرر ہے، لہذا اس کا اختیار نہ نابالغ رکھتا ہے اور نہ اس کا ولی[1]، اور اس لئے بھی کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "**رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل**"[2] (قلم کو تین لوگوں سے اٹھالیا گیا ہے:

(۱) الدر المختار ۳/ ۲۳۰، مغنی المحتاج ۳/ ۲۷۹، الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۵۔

(۲) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة ......" کی روایت احمد (۶/ ۱۰۰-۱۰۱) اور

سونے والے سے تاوقتیکہ وہ بیدار ہوجائے، نابالغ سے تاوقتیکہ وہ بالغ ہوجائے، مجنون سے تا آنکہ وہ صاحب عقل ہوجائے)۔

حنابلہ نے اس نابالغ کے بارے میں اختلاف کیا ہے جو طلاق کے معنی کو سمجھتا ہو، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ: امام احمد سے جو روایات ہیں ان میں سے اکثر کے مطابق اس کی طلاق واقع ہوجائے گی۔ لیکن جو نابالغ طلاق کے معنی کو نہیں سمجھتا اس کے بارے میں وہ جمہور سے متفق ہیں کہ اس کی طلاق واقع نہ ہوگی۔ صاحب مغنی کہتے ہیں: جو نابالغ طلاق کے معنی کو نہیں سمجھتا اس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس کی طلاق واقع نہ ہوگی، لیکن جو طلاق کے معنی کو سمجھتا ہو اور یہ جانتا ہو کہ اس کی وجہ سے اس کی زوجہ اس سے جدا ہوجائے گی اور اس پر حرام ہوجائے گی، تو اکثر روایات امام احمد سے یہ ہیں کہ اس کی طلاق واقع ہوجائے گی، ابوبکر، خرقی اور ابن حامد نے اس کو اختیار کیا ہے، اور ابوطالب نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ جب تک وہ بالغ نہ ہو اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، یہی قول نخعی اور زہری کا ہے، ابوحارث نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ: جب نابالغ طلاق کے معنی کو سمجھ لے تو اس کی طلاق نافذ ہوجائے گی، اور یہ دس سے بارہ سال کی عمر تک ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دس سال سے کم عمر میں طلاق واقع نہ ہوگی، ابوبکر نے اسی کو اختیار کیا ہے، اس لئے کہ دس سال کی عمر نماز، روزہ چھوڑنے پر مار پیٹ کرنے اور وصیت کے صحیح ہونے کی حد ہے، لہذا یہ بھی ایسا ہی ہوگا، سعید ابن مسیّب سے منقول ہے کہ نابالغ جب نماز اچھی طرح پڑھنے لگے اور رمضان کا روزہ رکھنے لگے تو اس کی طلاق واقع ہوجائے گی، اور عطاء نے کہا: جب عورتوں سے ہمبستری کے لائق ہوجائے، اور حسن بصری سے منقول ہے کہ جب

= حاکم (۲/ ۵۹) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

وہ باشعور ہوجائے اور نماز کا پابند ہوجائے اور رمضان کے روزے رکھنے لگے، اسحاق کہتے ہیں کہ: جب بارہ سال سے زائد کا ہوجائے تو اس کی طلاق واقع ہوجائے گی [۱]۔

شرط سوم: عقل ہونا:

۱۷- فقہاء کا مذہب ہے کہ [۲] پاگل [۳] اور معتوہ (کم عقل) [۴] کی طلاق صحیح نہیں ہے، کیونکہ مجنون میں ادا کی اہلیت نہیں ہے، اور معتوہ میں ناقص ہے، لہذا فقہاء نے ان دونوں کو نابالغ بچہ کے زمرہ میں شامل کردیا ہے، چنانچہ ان دونوں کی طلاق واقع نہیں ہوگی، اس کے دلائل گذر چکے۔

یہ تفصیل اس جنون کے بارے میں ہے جو دائمی ہے اور پورے سال رہتا ہے، لیکن جو جنون مسلسل نہ ہو [۵] تو جو شخص اس میں مبتلا ہو

(۱) المغنی ۷/ ۳۱۲، ۳۱۵۔

(۲) الدر المختار ۳/ ۲۳۰- ۲۴۳، ۲۳۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۷۹، المغنی ۷/ ۳۱۱، الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۵۔

(۳) ابن عابدین نے تلویح کے حوالہ سے جنون کی یہ تعریف کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ صاحب تلویح نے کہا: جنون اس قوت وصلاحیت کا خراب ہوجانا ہے جو اچھے برے امور کے درمیان فرق سمجھتی ہے اور انجام کو سمجھتی ہے، ایسی صورت میں اس قوت کے آثار ظاہر نہیں ہوتے اور اس کے افعال معطل رہتے ہیں، یہ یا تو اس لئے ہوتا ہے کہ دماغ میں پیدائش کے وقت ہی سے فطری خلل ہوتا ہے، یا کسی غلط یا ناگہانی آفت کی وجہ سے دماغ کا مزاج اعتدال سے خارج ہوجاتا ہے، یا اس پر شیطان کے غلبہ ہونے اور اس کے دل میں فاسد خیالات کے ڈالنے کی وجہ سے ہوتا ہے، چنانچہ وہ شخص بے وجہ خوش ہوتا ہے اور بے سبب گھبرا اٹھتا ہے (ابن عابدین ۳/ ۲۴۳)۔

(۴) ابن عابدین نے معتوہ کی یہ تعریف کی ہے: وہ ایسا شخص ہے جو قلیل الفہم ہو، اس کا کلام صحیح اور فاسد سے مخلوط ہو، اسے کوئی تدبیر نہ آتی ہو، لیکن مجنون کے برخلاف زدوکوب نہ کرتا ہو اور نہ گالی گلوج کرتا ہو (ابن عابدین ۳/ ۲۴۳)۔

(۵) الجنون المتقطع وہ ہے جو وقفہ وقفہ سے طاری ہو، خواہ اس کا کوئی نظام یا ترتیب ہو یا نہ ہو۔

اس کی طلاق کا دارومدار اس حالت پر ہے جو طلاق دیتے وقت اس پر طاری ہے، چنانچہ اگر وہ جنون کی حالت میں طلاق دے تو واقع نہ ہوگی اور اگر افاقہ کی حالت میں طلاق دے تو کمال اہلیت کی وجہ سے طلاق واقع ہوجائے گی۔

فقہاء نے مجنون کے ساتھ نائم (سونے والے[۱]) اور بے ہوش[۲] اور مبرسم (سرسامی)[۳] اور مدہوش کو ملحق کیا ہے[۴]، کیونکہ ان میں بھی اہلیت نہیں ہوتی ہے، نیز اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**رفع القلم عن ثلاثة......**"[۵] اور حدیث "**لا طلاق ولا عتاق في إغلاق**"[۶]، یعنی اغلاق کی صورت میں نہ طلاق ہے، نہ عتاق۔

۱۸ - سکران یعنی مبتلائے نشہ نے اگر اپنی خوشی سے لذت طلبی کی خاطر نشہ کا استعمال نہیں کیا ہے، بلکہ مجبور ومضطر ہوکر نشہ کا استعمال کیا ہے، یا کسی معتبر مسلمان طبیب کے مشورے سے ضرورت کے تحت علاج کے قصد سے نشہ کا استعمال کیا ہے، یا اس کو اس کا علم نہیں ہوا کہ وہ نشہ آور ہے تو اس شخص کی طلاق بالاتفاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ مجنون کی طرح وہ مفقود العقل ہے اور اس میں اس کا کوئی قصور بھی نہیں ہے، لیکن یہ حکم اس وقت ہے جب اس کی عقل غائب ہوگئی ہو اور اس کے تصرفات زائل ہوچکے ہوں، ورنہ اس کی طلاق واقع ہوجائے گی۔

اور اگر نشہ میں تعدی کرنے والا ہو، مثلاً یہ کہ خوشی سے بے ضرورت شراب پی لے تو طلاق واقع ہوجائے گی، باوجودیکہ اس کی عقل نشہ کی وجہ سے غائب ہوگئی ہے، یہ حکم اس کی سزا کے طور پر ہے، یہ جمہور کا مسلک ہے اور یہی سعید ابن مسیّب، عطاء، مجاہد، حسن بصری، ابن سیرین، شعبی اور نخعی وغیرہ کا مذہب ہے۔

حنابلہ نے امام احمد سے دو روایتیں ذکر کی ہیں: پہلی روایت وقوع طلاق کی ہے، جیسا کہ جمہور کی رائے ہے، اس کو ابوبکر خلال اور قاضی نے اختیار کیا ہے، دوسری روایت عدم وقوع طلاق کی ہے جس کو ابوبکر عبدالعزیز نے اختیار کیا ہے، اور ایک قول حنفیہ کا بھی ہے، اس کو طحاوی اور کرخی نے اختیار کیا ہے، ایک قول شافعیہ کا بھی یہی ہے، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے بھی یہی قول منقول ہے، اور یہی مسلک عمر ابن عبدالعزیز، قاسم، طاؤس اور ربیعہ وغیرہ کا ہے۔

جمہور کے مذہب کے لئے استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ صحابۂ کرام نے حد قذف کے سلسلہ میں سکران (مبتلائے نشہ) کو باہوش کی طرح قرار دیا ہے۔

اسی طرح عدم وقوع طلاق کی دلیل میں یہ بات کہی گئی ہے کہ وہ فاقد العقل ہے جیسا کہ مجنون اور سویا ہوا انسان، اور یہ کہ زوال عقل معصیت سے ہوا ہو یا بغیر معصیت کے ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی پنڈلیاں خود توڑ ڈالے تو

---

(۱) نوم یعنی نیند: ایک طبعی حالت ہے جس کو سب جانتے ہیں، اس میں ایک محدود مدت کے لئے شعور جاتا رہتا ہے۔

(۲) اغماء یعنی بے ہوشی: کسی آفت یا بیماری کی وجہ سے ایک محدود مدت کے لئے شعور کا غائب ہوجانا، وہ نیند سے بھی مشابہت رکھتا ہے، کیونکہ محدود مدت کے لئے ہوتی ہے، اور جنون سے بھی کیونکہ یہ کسی آفت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ (ابن عابدین ۳/ ۲۴۳)

(۳) مبرسم: ابن عابدین کے قول کے مطابق یہ برسام سے مشتق ہے، انہوں نے بحر کے حوالہ سے لکھا ہے کہ برسام وہ ورم ہے جو جگر اور آنتوں کے درمیان کی جھلی کو عارض ہوتا ہے اور پھر دماغ تک پہنچتا ہے، (ابن عابدین ۳/ ۲۴۳)۔

(۴) مدہوش: وہ شخص ہے جو شدت غضب سے مغلوب ہوجائے اور اس کے اقوال و افعال میں خلاف عادت خلل واقع ہوجائے (ابن عابدین ۳/ ۲۴۴)۔

(۵) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۶ میں گذر چکی ہے۔

(۶) حدیث: "لا طلاق و لاعتاق فی إغلاق" کی روایت احمد (۶/ ۲۷۶) اور حاکم (۲/ ۱۹۸) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے اس کے ایک راوی کے اندر ضعف کی بنا پر اس کو معلول قرار دے کر حاکم کا تعاقب کیا ہے۔

اس کے لئے بیٹھ کر نماز پڑھنا جائز ہے، نیز حاملہ عورت اگر اپنے پیٹ پر قصداً ضرب لگائے اور نفساء ہوجائے تو اس سے نماز ساقط ہوجائے گی (۱)۔

شرط چہارم: قصد اور اختیار ہونا:

۱۹- یہاں اس سے مراد یہ ہے کہ ان الفاظ کا استعمال جو موجب طلاق ہیں بالقصد اور بلا جبر واکراہ کرے۔

فقہاء نے ہازل (مذاق کرنے والا) کی طلاق کی صحت پر اتفاق کیا ہے، ہازل: وہ شخص ہے جو الفاظ تو قصداً استعمال کرے، لیکن اس معنی کا ارادہ نہ کرے جس پر الفاظ حقیقتاً یا مجازاً دلالت کرتے ہیں، اور یہ حکم نبی علیہ السلام کی اس حدیث کی وجہ سے ہے: **"ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة"** (۲) (تین چیزوں کا قصد بھی قصد ہے اور مذاق بھی قصد ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)، اور اس لئے بھی کہ طلاق اس لحاظ سے بڑی اہمیت کی چیز ہے کہ اس کا محل عورت ہے، اور وہ انسان ہے، اور انسان اللہ تعالیٰ کی مخلوقات میں سب سے افضل ہے، لہذا یہ مناسب نہیں ہے کہ اس کے معاملہ میں مذاق کو دخل دیا جائے، اور اس لئے بھی کہ مذاق کرنے والا وہ الفاظ قصداً استعمال کرتا ہے جن سے شارع نے وقوع طلاق کو مربوط کیا ہے، لہذا طلاق مطلقاً واقع ہوجائے گی۔

"مخطی، مکرَہ، غضبان، سفیہ اور مریض" کی طلاق کے صحیح ہونے میں فقہاء کا تفصیلی اختلاف حسب ذیل ہے:

الف- مخطی:

۲۰- مخطی سے مراد یہاں وہ شخص ہے جو طلاق کے الفاظ بولنے کا قطعاً ارادہ نہ کرے، بلکہ وہ کسی دوسرے لفظ کا ارادہ کرے، لیکن بلاارادہ طلاق کا لفظ زبان پر آجائے، مثلاً وہ اپنی بیوی سے کہنا چاہے: **"یا جمیلة"** (اے خوبصورت) لیکن اچانک غلطی سے کہہ بیٹھے **"یا طالق"** اور یہ مذاق کرنے والا نہیں ہے، اس لئے کہ مذاق کرنے والا طلاق کے الفاظ تو قصداً بولتا ہے، لیکن اس کا مقصد تفریق نہیں ہوتا۔

مخطی کی طلاق کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور (۱) کا مذہب ہے کہ اس کی طلاق نہ قضاءً واقع ہوگی نہ دیانۃً، بشرطیکہ حالات کے قرائن سے اس کی غلطی ثابت ہوجائے، لہذا اگر اس کی غلطی ثابت نہ ہو تو قضاءً طلاق واقع ہو جائے گی، دیانۃً واقع نہ ہوگی، کیونکہ نبی علیہ السلام کی حدیث ہے: **"إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"** (۲) (بے شک اللہ تعالیٰ نے میری امت سے غلطی بھول چوک اور ان چیزوں کو ساقط کردیا ہے جنہیں وہ مجبور ہوکر کریں)، مخطی کو ہازل پر نہیں قیاس کیا جاسکتا، اس لئے کہ ہازل کی طلاق کا وقوع حدیث سابق کی وجہ سے خلاف قیاس ثابت ہے، اور اس طرح کی چیزوں پر دوسری چیزوں کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ مخطی کی طلاق قضاءً واقع ہوگی نہ کہ دیانۃً،

---

(۱) رد المحتار ۳/ ۲۳۹-۲۴۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۶۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۷۹، المغنی ۷/ ۱۱۴-۱۱۵ طبع دار المنار۔

(۲) حدیث: "ثلاث جدهن جد......" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۸۱) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور الزیلعی نے نصب الرایہ (۳/ ۲۹۲) میں ابن القطان سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث معلول ہے، کیونکہ اس کا ایک راوی مجہول ہے۔

(۱) الدر المختار ۳/ ۲۳۰، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۷، شرح الکبیر ۲/ ۳۶۶۔

(۲) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ و النسيان......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹) اور حاکم (۲/ ۱۹۸) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، حاکم نے اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

اس کی غلطی ثابت ہو یا نہ ہو، وجہ یہ ہے کہ محل طلاق یعنی عورت اہمیت کی حامل ہے، نیز اس لئے کہ طلاق کے نہ واقع کرنے میں اس بات کا دروازہ کھل جائے گا کہ لوگ وقوع طلاق سے بچنے کے لئے ناحق اس کا دعویٰ کرنے لگیں گے، ظاہر ہے کہ یہ ایک اہم وجہ ہے، اور اس کا سدباب ضروری ہے۔

ب- مُکرَہ (جس پر زبردستی کی جائے):

۲۱- یہاں اکراہ کے معنی ہیں: شوہر کو خوف ناک ہتھیار کے ذریعہ طلاق دینے پر مجبور کرنا۔

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مکرہ کی طلاق واقع نہ ہوگی، بشرطیکہ اکراہ شدید ہو، جیسے قتل کرنے، ہاتھ کاٹنے اور ضرب شدید وغیرہ کی دھمکی، اور یہ اس لئے کہ نبی ﷺ کی حدیث ہے: "**لا طلاق ولا عتاق في إغلاق**"[۱] (یعنی اکراہ میں نہ طلاق ہے اور نہ عتاق) نیز حدیث سابق ہے: "**إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**"[۲] (یعنی بے شک اللہ تعالیٰ نے میری امت سے غلطی، بھول چوک اور ان چیزوں کو ساقط کردیا ہے جنہیں وہ اکراہ کی حالت میں کریں) اور اس لئے بھی کہ وہ مفقود القصد اور مفقود الارادہ ہے، لہذا وہ مجنون اور سونے والے کی طرح ہوگا، اگر اکراہ ضعیف اور ہلکا ہو، یا یہ ثابت ہوجائے کہ مُکرَہ نے اس کا کوئی اثر نہیں لیا ہے، تو چونکہ اختیار پایا جارہا ہے، اس لئے اس کی طلاق واقع ہوجائے گی، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ مکرہ کی طلاق علی الاطلاق واقع ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ بایں معنی مختار ہے کہ وہ طلاق کے ذریعہ خطرہ کو دفع کررہا ہے، لہذا اختیار پایا جارہا ہے، اس لئے طلاق واقع ہوجائے گی۔

یہ تمام تفصیلات اکراہ ناحق میں ہیں، لیکن اگر اکراہ طلاق حق کے تحت ہو، مثلاً ایلاء کرنے والے کی مدت ایلاء گذر جائے اور اس مدت میں اس نے اپنی زوجہ کی طرف رجوع نہ کرے، اور اس کو قاضی طلاق پر مجبور کرے اور وہ طلاق دے دے، تو یہ طلاق بالاجماع واقع ہوجائے گی[۱]۔

ج- غضبان:

۲۲- غضب: ایک کیفیت ہے جو اعصاب کے اضطراب اور فکری توازن کے فقدان سے پیدا ہوتی ہے، یہ کیفیت انسان کو اس وقت عارض ہوتی ہے جب اس کے اوپر سخت کلامی یا اور چیزوں کے ذریعہ زیادتی کی جاتی ہے۔

آدمی کے تصرفات قولیہ کے صحیح ہونے پر غضب کا کوئی اثر نہیں پڑتا، ان تصرفات قولیہ میں سے ایک طلاق ہے، ہاں اگر غضب مدہوشی کی حد تک پہنچ جائے، اور آدمی کو بے قابو کردے تو چونکہ وہ بے ہوش آدمی کی طرح ہوجاتا ہے، اس لئے اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

مدہوش: وہ ہے جس کے اقوال وافعال میں اس کی عادت کے خلاف اس کو پیش آئے ہوئے غضب کی وجہ سے خلل غالب آجائے۔

ابن قیم نے غضب کی تین قسمیں کی ہیں: جن کو ابن عابدین نے ان سے نقل کیا ہے، اور ان پر اپنا تبصرہ کیا ہے، چنانچہ کہتے ہیں: طلاق

---

(۱) حدیث: "لا طلاق ولا عتاق......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۷ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي......" کی تخریج فقرہ نمبر ۲۰ میں گذر چکی ہے۔

(۱) الدر المختار ۳/۲۳۰، مغنی المحتاج ۳/۲۸۹، الدسوقی ۲/۳۶۷، المغنی ۷/۱۱۸۔

غضبان کی تین قسمیں ہیں:

اول: طلاق دینے والے پر غضب کے صرف ابتدائی حالات طاری ہوں جن سے اس کی عقل میں فرق نہ آئے، اور جو کچھ کہے سمجھ کر کہے اور قصد کر کے کہے، اس میں کوئی اشکال نہیں ہے۔

دوم: غصہ انتہاء کو پہنچ جائے اس کو شعور باقی نہ رہے کہ کیا کہتا ہے اور کیا چاہتا ہے اس میں بلاشبہ اس کا کوئی قول نافذ نہیں ہوگا۔

سوم: سابقہ دونوں حالتوں کے درمیان رہے، اور جنون کے قریب نہ پہنچے، یہ صورت محل غور وفکر ہے، دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ اس صورت میں بھی اس کے اقوال نافذ نہیں ہوں گے۔

پھر ابن عابدین کہتے ہیں، جو چیز میرے ذہن میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ مدہوش اور غضبان کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ اس حد تک پہنچ جائیں کہ ان کو اس کا ہوش ہی نہ رہے کہ وہ کیا کہہ رہے ہیں، بلکہ اس میں اتنا کافی ہے کہ ہذیان کا غلبہ ہوجائے، اور سنجیدہ اور غیر سنجیدہ کلام ایک دوسرے میں خلط ملط ہوجائے، جیسا کہ سکران میں یہی کیفیت مفتی بہ ہے، وہ کہتے ہیں: لہذا وہ حد جس پر مدہوش وغیرہ کے سلسلہ میں بھروسہ کیا جاسکتا ہے یہ ہے کہ: حکم کو اس کی عادت کے خلاف اقوال و افعال میں خلل کے غلبہ پر موقوف رکھا جائے، لہذا جب تک غلبۂ خلل کی حالت میں رہے گا اس کے اقوال معتبر نہیں ہوں گے، اور اس کے کلام سے کوئی حکم نہیں ثابت ہوگا، اگرچہ قصد و ارادہ رکھتا ہو اور جو کچھ کہتا ہو سمجھ کر ہوش کے ساتھ کہتا ہو، اس لئے کہ ایسا شعور و ارادہ غیر معتبر ہے، کیونکہ یہ ادراک صحیح سے نہیں پیدا ہوا ہے، جیسا کہ ذی عقل بچہ کا کلام غیر معتبر ہے(۱)۔

---

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۳/ ۲۴۳، الدسوقی ۲/ ۳۶۶، کشاف القناع ۵/ ۲۳۵، حاشیۃ الجمل ۴/ ۳۲۴، إغاثۃ اللہفان فی طلاق الغضبان لابن القیم ص ۳۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

د-سفیہ:

۲۳- سفہ: کم عقلی ہے جس کے باعث انسان اپنے مال میں عقل وشرع کے خلاف تصرف کرتا ہے(۱)، جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ سفیہ کی طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ وہ مکلّف ہے اور محل طلاق کا مالک ہے، اور اس لئے بھی کہ سفہ صرف مال میں تصرف سے روکنے کا سبب ہوتا ہے اور یہ ذات میں تصرف کرنا ہے اور وہ اپنی ذات کے سلسلہ میں متہم نہیں ہے، اگر سفیہ کی طلاق سے مالی مسائل پیدا ہوں جیسے مہر تو اس کی حیثیت ذیلی ہے، اصلی نہیں ہے۔

عطاء کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں: سفیہ کی طلاق واقع نہیں ہوگی(۲)۔

ھ-مریض:

۲۴- مرض کا لفظ جب فقہاء کی اصطلاح میں مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے عموماً مرض الموت مراد ہوتا ہے، ہاں اگر کسی مرض کی صراحت ہے تو وہی مراد ہوگا۔

فقہاء نے مطلق مریض کی طلاق کے صحیح ہونے پر اتفاق کیا ہے، خواہ مرض وفات ہو یا معمولی مرض ہو، بشرطیکہ اس مرض کا قوائے عقلیہ پر کوئی اثر نہ ہو، لہذا اگر قوائے عقلیہ متأثر ہوجائیں تو مرض، دیوانگی اور نیم دیوانگی کی فہرست میں داخل ہوجاتا ہے، جس کی تفصیل سابق میں گذر چکی ہے۔

مگر یہ کہ وہ مریض جو مرض وفات میں مبتلا ہے، اس کا خصوصی حکم یہ ہے کہ اگر وہ اپنی بیوی کو جس سے وطی کر چکا ہے اس کے مطالبہ یا رضامندی کے بغیر اپنے مرض میں طلاق بائن دے دے، اس کے

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۲۵/ ۱۲ اصطلاح "سفہ"۔

(۲) الدر المختار ۳/ ۲۳۸، المغنی ۷/ ۳۱۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۷۹، الدسوقی ۲/ ۳۶۵۔

بعد مرجائے اور اس کی بیوی اس طلاق کی عدت گذار رہی ہو، تو اس مریض کو حکم شریعت میں یہ تصور کیا جائے گا کہ وہ زوجہ کو وارث بنانے سے فرار اختیار کر رہا ہے، لہذا جمہور فقہاء کے نزدیک وہ وارث قرار پائے گی، باوجودیکہ اس کو طلاق ہو چکی ہے۔

حنفیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ زوجہ نے طلاق بائن کا مطالبہ نہ کیا ہو، اور اگر وہ اس طلاق کا مطالبہ کرے تو وہ وارث نہیں قرار پائے گی۔

شافعیہ نے اختلاف کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ مطلقہ بائنہ وارث نہیں ہوگی، رہ گئی مطلقہ رجعیہ تو وہ بالاتفاق وارث ہوگی۔

لیکن جو مریض مرض وفات میں مبتلا نہ ہو، اسی طرح جو مریض نہ ہو تو ان کی طلاقوں میں وراثت سے فرار کا تصور نہیں قائم کیا جاسکتا[۱]۔

مطلقہ سے متعلق شرائط:

وقوع طلاق کے لئے مطلقہ کے اندر چند شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

شرط اول: زوجیت کا حقیقتاً یا حکماً پایا جانا:

۲۵ - اس کی صورت یہ ہے کہ مطلقہ، طلاق دینے والے شخص کی بیوی ہو، یا اس کی طلاق رجعی کی عدت گذار رہی ہو، اگر طلاق بائن یا فسخ کی عدت گذار رہی ہو، تو اس میں اختلاف ہے جس کی تفصیل پچھلے صفحات میں اس مقام پر آچکی ہے جہاں محل طلاق پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

یہ احکام طلاق نافذ کے ہیں، اور اگر طلاق کسی شرط پر معلق ہو، مثلاً یہ کہے کہ اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہوگی تو تجھے طلاق ہے، تو اگر یہ کہتے وقت وہ بیوی ہو تو طلاق صحیح ہوگی، اور اگر عدت گذار رہی ہو تو اس میں وہی اختلاف ہے جو طلاق نافذ میں مذکور ہوا۔

اگر تعلیق طلاق کے وقت عورت اجنبیہ ہو، پھر اس سے نکاح کرلے، اس کے بعد وہ شرط پائی جائے جس پر طلاق موقوف ہو تو اگر طلاق کو نکاح پر موقوف و معلق کرے، مثلاً اجنبی عورت سے یہ کہے: "إن تزوجتک فأنت طالق" (اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھے طلاق ہے)، پھر اس سے نکاح کرے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک طلاق واقع ہوجائے گی، اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے۔

اگر طلاق کی نسبت نکاح کے سوا کسی اور چیز کی طرف کرے، مثلاً اجنبیہ سے یہ کہے: اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہوگی تو تجھ کو طلاق ہے، پھر اس سے نکاح کرلے پھر وہ داخل ہو تو بالاتفاق طلاق واقع نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر وہ نکاح سے پہلے اس گھر میں داخل ہو تو بدرجہ اولی طلاق واقع نہ ہوگی۔

اگر اجنبیہ کی طلاق کو نکاح کے سوا کسی اور شئ پر معلق کرے، اور اس میں نکاح کی نیت کرے، مثلاً اس سے یہ کہے: اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہوگی تو تجھے طلاق ہے، پھر اس سے نکاح کرے، پھر وہ اس گھر میں داخل ہو تو مالکیہ کے نزدیک نیت کی وجہ سے طلاق واقع ہوجائے گی، اور جمہور کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی، کیونکہ لفظ میں نکاح کی طرف نسبت نہیں کی گئی ہے[۱]۔

شرط ثانی: مطلقہ کو اشارہ یا نام یا نیت سے متعین کرنا:

۲۶ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مطلقہ کو متعین کرنا شرط ہے، اور متعین کرنے کے تین طریقے ہیں، اشارہ، نام اور نیت، ان طریقوں

(۱) ابن عابدین ۲/۵۲۱-۵۲۲-۵۲۳، الدسوقی ۲/۳۵۲-۳۵۳، حاشیۃ الجمل ۴/۳۳۶، مغنی المحتاج ۳/۲۹۴، المغنی ۶/۳۲۹-۳۳۴۔

(۱) الدر المختار ۳/۳۴۴-۳۴۵، مغنی المحتاج ۳/۲۹۲، الشرح الکبیر ۲/۳۷۰۔

میں سے جوطریقہ بھی اختیار کرے گا درست ہے، اور اگر ان میں تعارض ہوجائے تواس میں درج ذیل تفصیل ہے:

اس پرفقہاء کا اتفاق ہے کہ جب مطلقہ کواشارہ، نام اور نیت سے متعین کردے تواس معینہ عورت پرطلاق واقع ہوجائے گی، مثلاً اپنی زوجہ سے جس کا نام عَمرَہ ہواس کی طرف اشارہ کرکے کہے: ''یا **عمرة أنت طالق**''، (اے عمرہ تجھے طلاق ہے) اوراس کا مقصداس کوطلاق دینا ہوتو بالاتفاق طلاق واقع ہوجائے گی، کیونکہ اس طریقہ سے تعیین مکمل ہوگئی۔

اگرمتعدد بیویوں میں سے ایک کی جانب اشارہ کرے، اور اس کا نام نہ لے،لیکن نیت کسی دوسری بیوی کی نہ کرے، اوراس سے اس طرح کہے:''**أنت طالق**''، (تجھے طلاق ہے)، اس صورت میں بھی بالاتفاق اس پرطلاق واقع ہوجائے گی، اس لئے کہ اشارہ تعیین کے لئے کافی ہے، اسی طرح اگر اس کا نام لے اور مقصود وہی ہو نہ کہ دوسری، لیکن اس کی طرف اشارہ نہ کرے تو بھی اس پر طلاق واقع ہوجائے گی، مثلاً اگر کہے:''**سلمی طالق**''(سلمی کوطلاق ہے) اگر اپنی کسی ایک بیوی کی نیت کرے اور اس کی طرف اشارہ نہ کرے اورنہ اس کا نام لے مثلاً کہے:''**إحدی نسائی طالق**'' (میری بیویوں میں سے ایک کوطلاق ہے) اوران میں سے ایک کی نیت کرے تواسی پرطلاق واقع ہوگی نہ کہ دوسری پر، اسی طرح اگروہ کہے: میری بیوی کوطلاق ہے اوراس کی ایک ہی بیوی ہو، دوسری نہ ہوتو اس پرطلاق واقع ہوگی۔

اگرکوئی اپنی بیویوں میں سے کسی ایک کی جانب اشارہ کرے، اور نام دوسری کا لے، مثلاً ایک بیوی جس کا نام سلمی ہے اس سے کہا: ''**أنت یا عمرة طالق**'' (اے عمرہ تجھے طلاق ہے)، حالانکہ عمرہ دوسری بیوی کا نام ہو، ایسی صورت میں حنفیہ کے نزدیک قضاءً طلاق اس بیوی پرواقع ہوگی جس کی طرف اشارہ کیا گیاہے، اورعمرہ پرطلاق واقع نہیں ہوگی، کیونکہ فقہ کا قاعدہ کلیہ ہے کہ جوسامنے موجود ہے اس میں نام کا اعتبارنہیں ہے، نام کا اعتبارصرف غائب میں ہے[۱]، اسی طرح اگراس کی طرف اشارہ کرے اوراس کے نام کے بجائے دوسرا نام لے، مثلاً یہ کہے:''**أنت یا غزالة طالق**''(اے غزالہ تجھے طلاق ہے)، ایسی صورت میں بھی سابقہ قاعدہ کے مطابق طلاق واقع ہوجائے گی۔

اگراس کی طرف اشارہ نہ کرے، اورنام ایک بیوی کا لےاورقصد دوسری بیوی کا کرے، مثلاً یہ کہے: ''**زوجتی سلمی طالق**'' (میری بیوی سلمی کوطلاق ہے) اور دوسری بیوی کاارادہ کرے تو اس صورت میں اگرسلمی نام کی اس کی کوئی بیوی ہو، تو دیانۃً طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگرسلمی نام کی کوئی بیوی نہیں ہےتو طلاق نہ دیانۃً واقع ہوگی نہ قضاءً، اس لئے کہ تعیین ناممکن ہے، اورالفاظ میں نیت کا احتمال نہیں ہے۔

اگرکوئی کہے: ''**نساء الدنیا کلهن طوالق**'' (دنیا کی تمام عورتوں کوطلاق ہے)، اوراپنی بیوی کی نیت کرےتوحنفیہ کےنزدیک اس کی بیوی پرطلاق واقع ہوجائے گی، اوراگراس کی نیت نہ کرےتو طلاق واقع نہ ہوگی، اگر کہے: میرے محلّہ کی تمام عورتوں کوطلاق ہےتو خواہ اپنی بیوی کی نیت کرے یانہ کرےاس پرطلاق واقع ہوجائے گی، اگر کہے کہ: میرے شہرکی تمام عورتوں کوطلاق ہےاوران میں اپنی بیوی کی نیت کرےتو اس پرطلاق واقع ہوجائے گی، ورنہ امام ابویوسف کےنزدیک طلاق واقع نہ ہوگی، اورایک روایت امام محمد سے بھی اسی طرح ہے، امام محمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ طلاق واقع ہوجائے گی جیسا کہ محلّہ کی تمام عورتوں کوطلاق دینے کی صورت میں ہے[۲]۔

---

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ: (۶۵)۔

(۲) الدرالمختار ۳/ ۲۹۳-۲۹۴، الروضہ ۸/ ۳۴۔

اگر کہے: مسلمانوں کی عورتوں کو طلاق ہے تو شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق اس کی بیوی کو طلاق نہیں ہوگی۔

اگر کسی کو دو بیویاں ہوں: سلمی اور عمرہ، اور وہ سلمی کو بلائے، لیکن جواب عمرہ دے، اور وہ اس کو سلمی سمجھ کر طلاق دے دے، تو مالکیہ کے نزدیک دیانۃ و قضاء طلاق سلمی پر واقع ہوگی، کیونکہ اس نے اسی کا قصد کیا ہے، لیکن عمرہ پر صرف قضاء طلاق واقع ہوگی، دیانۃ نہیں، کیونکہ قصد نہیں ہے[1]، اور شافعیہ کا اصح مذہب ہے کہ طلاق اس پر واقع ہوگی جس نے جواب دیا ہے، اور جس کا نام لے کر پکارا گیا ہے، اس کو طلاق نہیں ہوگی، اور دوسرے قول کے مطابق دونوں کو طلاق نہیں ہوگی[2]۔

اگر کوئی شخص اپنی بیوی اور اس کے ساتھ کسی اجنبی عورت سے کہے: "إحداكما طالق" (تم میں سے ایک کو طلاق ہے)، پھر وہ کہے کہ میں نے اجنبیہ کی نیت کی ہے، تو شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق اس کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اس کا کلام اس کا احتمال رکھتا ہے، اور اجنبیہ فی الجملہ طلاق کی صلاحیت رکھتی ہے، لہذا نیت کو ترجیح دی جائے گی، اور دوسرے قول میں اس کی زوجہ پر طلاق واقع ہوجائے گی، اس لئے کہ محل طلاق وہی ہے نہ کہ اجنبیہ، لہذا اس کے کلام کو اس کے قصد کے حوالہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ فقہ کا قاعدہ کلیہ ہے کہ: کلام کا بامعنی رکھنا اس کے مہمل رکھنے سے بہتر ہے[3]، اور اگر اس کا کوئی ارادہ نہ ہو تو سابقہ قاعدہ کی رو سے اس کی بیوی پر طلاق واقع ہوگی، اس میں ایک ہی قول ہے، اگر کوئی شخص اپنی بیوی اور ایک مرد سے کہے: "أحد كما طالق" (تم میں سے ایک کو طلاق ہے) اور مرد کی نیت کرے تو اس کی نیت باطل ہوگی، اور اس کی زوجہ پر طلاق واقع ہوجائے گی، اس لئے کہ مرد کسی طرح بھی محل طلاق نہیں ہے۔

اگر کوئی اپنی دو بیویوں سے کہے: "إحداكما طالق إن فعلت كذا" (اگر میں نے فلاں کام کیا تو تم میں سے ایک کو طلاق ہے)، پھر ایک زوجہ کے انتقال کے بعد وہ کام کرے، تو دوسری بیوی جو زندہ ہو، وہ طلاق کے لئے متعین ہوجائے گی اور اس پر طلاق واقع ہوجائے گی[1]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی اپنی چار بیویوں سے کہے: "إحداكن طالق" (تم میں سے ایک کو طلاق ہے)، اور اگر کسی خاص بیوی کی نیت کرے تو اسی پر طلاق واقع ہوگی جس کی نیت کرے، اور اگر کسی کی نیت نہ کرے تو ان کے درمیان قرعہ اندازی کرے گا، اور جس کے نام قرعہ نکلے گا اس پر طلاق واقع ہوجائے گی، امام مالک فرماتے ہیں کہ سب پر طلاق واقع ہوجائے گی، اور جمہور کہتے ہیں کہ اس کو اختیار دیا جائے گا، وہ جس کو طلاق کے لئے اختیار کرے گا اس پر طلاق واقع ہوگی۔

اگر اپنی بیویوں میں سے کسی ایک کو طلاق دے اور اس کو بھول جائے، اس صورت میں بھی حنابلہ کے نزدیک قرعہ اندازی کے ذریعہ مطلقہ کو متعین کیا جائے گا[2]، اور اکثر فقہاء کے نزدیک اس عورت کی تعیین کے لئے جس پر طلاق واقع ہو، قرعہ اندازی پر اعتماد نہیں کیا جائے گا، بلکہ اعتماد خود اس زوج کی تعیین پر ہوگا۔

عورت کے جز کو طلاق دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ اس کے کل کو طلاق دینا، بشرطیکہ جز عام ہو اور اس کی اضافت عورت کی جانب ہو، جیسے

---

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۳٦٦-۳٦۷۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۳۲۷۔
(۳) مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (٦۰) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۴۲-۱۴۳ طبع الحلبی۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۰۴-۳۰۵۔
(۲) المغنی ۷/ ۴۳۴-۴۴۰۔

اپنی زوجہ سے یہ کہے: "نصفک طالق، أو ثلثک، أو ربعک، أو جزء من ألف منک......" (تیرے نصف کو طلاق ہے، یا تیرے ثلث کو، یا تیرے چوتھائی کو، یا تیرے ہزار حصوں میں سے ایک حصہ کو طلاق ہے)، اگر طلاق کی اضافت عورت کے جزو معین کی طرف کرے تو اگر وہ جزو معین اس کے اجزاء ترکیبی میں سے ہو اور اس کی تقسیم نہ ہوسکتی ہو، مثلاً اس کا سر اور اس کا پیٹ ہو تو یہی حکم ہے، اور اگر وہ جزو معین اس کے اجزاء ترکیبی میں سے نہ ہو، جیسے اس کا لعاب، اس کا پسینہ اور اس کے دوسرے فضلات تو طلاق نہیں ہوگی، یہ جمہور کا مذہب ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر زوجہ کے جزو عام کو طلاق دے تو طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر جزو معین کو طلاق دے اور عادۃً اس جز سے پوری ذات کو تعبیر کیا جاتا ہو، مثلاً سر، چہرا، گردن اور پیٹھ تو طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر اس جزو معین سے پوری ذات کو تعبیر نہیں کیا جاتا ہو، جیسے ہاتھ اور پیر تو طلاق واقع نہیں ہوگی، ہاں! اگر عرف میں ان اجزاء سے طلاق دینے کا رواج ہو تو طلاق واقع ہوجائے گی (۱)۔

صیغۂ طلاق سے متعلق شرائط:

۲۷- صیغۂ طلاق وہ لفظ ہے جس سے طلاق کو تعبیر کیا جاتا ہے، لیکن بعض حالات میں کتابت اور اشارہ لفظ کا قائم مقام بن جاتا ہے۔

لفظ، کتابت اور اشارہ میں سے ہر ایک کے لئے کچھ شرطیں ہیں جن کا طلاق میں پایا جانا ضروری ہے، ورنہ طلاق واقع نہیں ہوگی اور وہ شرطیں یہ ہیں:

(۱) المغنی ۷/ ۲۶۴، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۰-۲۹۱، روضۃ الطالبین ۸/ ۶۳، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۳۸۸، الدر المختار ۳/ ۲۵۶-۲۵۷، الاختیار ۳/ ۱۲۶۔

الف-شرائط لفظ:

جو لفظ طلاق کے لئے استعمال کیا جارہا ہے اس میں درج ذیل شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے:

شرط اول: لفظ کے پائے جانے اور اس کے معنی کے سمجھنے کا یقین یا گمان غالب ہونا:

۲۸- یہاں مراد لفظ کا پایا جانا اور اس کے معنی کا سمجھنا ہے، شعور و تصور کا یہ مطلب نہیں ہے کہ طلاق دینے کی نیت رکھتا ہو، اس سے طلاق واقع کرنے کی نیت کرنا شرط نہیں ہے، اگرچہ بعض حالات میں وقوع کی نیت شرط ہوتی ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

لہذا اگر طلاق دینے والا کسی چیز کی قسم کھائے، پھر شک کرے کہ اس نے طلاق کی قسم کھائی ہے، یا کسی اور چیز کی، تو یہ ایک لغو ہوگا، اور اس سے کوئی چیز واقع نہیں ہوگی، اسی طرح اگر اس کو یہ شک ہو کہ اس نے طلاق دی ہے یا نہیں، اس وقت بھی بدرجۂ اولی طلاق واقع نہیں ہوگی، اگر کسی کو یقین یا گمان غالب ہو کہ اس نے طلاق دی ہے، پھر طلاق کی تعداد میں اس کو شک ہو کہ آیا ایک طلاق دی ہے یا دو یا اس سے زیادہ، تو کم سے کم پر بنیاد رکھے گا، کیونکہ اس کا یقین یا ظن غالب ہے، اور اس سے زیادہ میں شک ہے، اور شک سے کوئی حکم شرعی نہیں ثابت ہوتا ہے، اس کے برخلاف ظن غالب اور یقین سے احکام ثابت ہوتے ہیں، اور یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، اور ان میں امام ابوحنیفہ اور امام محمد بھی ہیں، حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ تحری کرے گا، اور اگر دونوں عددوں کا احتمال اس کے نزدیک برابر ہو تو چونکہ فروج کی حلت و حرمت کے مسئلہ میں احتیاط برتی جاتی ہے، اس لئے اس احتمال پر عمل کیا جائے گا جس میں شدت ہو، ابن عابدین

نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ ممکن ہے کہ مسلک اول کو قضا پر اور مسلک ثانی کو دیانت پر محمول کیا جائے(۱)۔

اگر کوئی طلاق بولنے کی نیت کرے پھر نہ بولے تو بالاتفاق طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ یہاں سرے سے لفظ نہیں ہے، زہری کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں: تلفظ کے بغیر طلاق کی نیت کرنے والے کی طلاق واقع ہوجائے گی (۲)۔

جمہور کی دلیل نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **"إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها مالم تعمل أو تكلم به"**(۳) (دل میں جو چیزیں آتی ہیں ان کو اللہ تعالی نے میری امت سے معاف کردیا ہے، جب تک ان پر عمل نہ کریں یا زبان سے ان کا تلفظ نہ کریں)۔

اگر کسی عجمی کو لفظ طلاق کی تلقین کی جائے، اور وہ اس کے معنی کو نہ جانتا ہو اور وہ کہہ دے تو طلاق واقع نہ ہوگی، اسی طرح کسی عربی سے اگر عجمی الفاظ کہلائے جائیں جن سے طلاق کے معنی نکلتے ہوں اور وہ اسے نہ جانتا ہو تو طلاق واقع نہ ہوگی (۴)۔

شرط ثانی: لفظ سے وقوع طلاق کی نیت کرنا:

۲۹ - یہ الفاظ کنایہ کے ساتھ خاص ہے، صریح الفاظ میں وقوع طلاق کے لئے نیت قطعاً شرط نہیں ہے، مالکیہ نے بعض الفاظ کنایہ کو مستثنی کیا ہے، اور صریح الفاظ کی طرح ان سے بھی بغیر نیت کے طلاق واقع کی ہے، اور وہ کنایات ظاہرہ ہیں، جیسے طلاق دینے والا اپنی زوجہ سے کہے: **"سرحتک"** (میں نے تجھ کو آزاد کردیا) تو یہ **"طلقتک"** (میں نے تجھ کو طلاق دیا) کے حکم میں ہے، اس مسئلہ میں حنابلہ نے ان کی موافقت کی ہے، جیسا کہ قاضی نے ذکر کیا ہے، اور خرقی کے کلام سے جو مفہوم ہوتا ہے وہ اس کے برخلاف ہے، اور نیل المآرب میں مذکور ہے کہ: لفظ "سراح" کنایات میں سے ہے، لہذا اس میں نیت کی ضرورت ہوگی(۱)۔

کیا کنایات میں عرف وحالات کے قرائن، نیت کے قائم مقام ہوسکتے ہیں؟

حنفیہ اور حنابلہ کا یہی مسلک ہے، مالکیہ اور شافعیہ نے اس سے اختلاف کیا ہے، اور کہا ہے کہ عرف اور قرائن حال کا کوئی اعتبار نہیں ہے، لہذا اگر اپنی زوجہ سے کہے: **"أنت علي حرام"** (تو مجھ پر حرام ہے) اور اس سے طلاق کی نیت کرے تو جمہور فقہاء کے نزدیک نیت کی وجہ سے طلاق واقع ہوجائے گی، حنابلہ کہتے ہیں کہ ظہار ہوگا، اگر طلاق کی نیت نہ کرے تو شافعیہ کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی، متاخرین حنفیہ کے نزدیک طلاق واقع ہوجائے گی، مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ عورت اگر مدخول بہا ہے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور اگر غیر مدخول بہا ہے تو اس کی نیت معلوم کی جائے گی۔

کیا ایسے الفاظ سے طلاق واقع ہوسکتی ہے جو طلاق کا بالکل احتمال نہ رکھتے ہوں؟ مثلاً کوئی اپنی زوجہ سے کہے: **"اسقني ماءً"** (مجھے پانی پلا)، ایسی صورت میں اگر اس سے طلاق کی نیت نہ کرے تو بالاتفاق طلاق واقع نہ ہوگی، اور اگر طلاق کی نیت کرے تو مالکیہ کے

---

(۱) الدر المختار مع ابن عابدین ۳/ ۴۸۳-۴۸۴، الشرح الکبیر ۲/ ۴۰۱، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۰-۳۰۳، المغنی ۷/ ۳۱۸، القوانین الفقہیہ رص ۲۵۵۔

(۲) المغنی ۷/ ۳۱۸، القوانین الفقہیہ رص ۲۵۵۔

(۳) حدیث: "إن الله تجاوز لأمتي......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۳۸۸) اور مسلم (۱/ ۱۱۷) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۴) مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۹۔

---

(۱) المغنی ۷/ ۳۲۶، الدسوقی ۲/ ۳۶۵، القوانین الفقہیہ رص ۲۵۳، نیل المآرب ۲/ ۲۳۷۔

نزدیک مشہور روایت کے مطابق طلاق واقع ہوجائے گی، اور جمہور کے مذہب کے مطابق کچھ نہیں واقع ہوگا، اور مالکیہ کا بھی دوسرا قول یہی ہے(۱)۔

ب-شرائط کتابت:

فقہاء نے تحریر کے ذریعہ طلاق کے وقوع کے لئے دو شرطیں رکھی ہیں:

پہلی شرط: تحریر کا ظاہر ہونا:

۳۰- ظاہر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تحریر کی شکل اور اس کے آثار ظاہر ہوں، جیسے وہ تحریر جو کاغذ یا زمین پر ہو، اس کے برخلاف وہ تحریر جو ہوا یا پانی پر ہو، چونکہ وہ ظاہر نہیں ہے، اس لئے اس سے طلاق نہیں واقع ہوگی، جمہور کا مسلک یہی ہے، اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ ایسی تحریر سے طلاق واقع ہوجائے گی خواہ وہ ظاہر نہ ہو(۲)۔

دوسری شرط: تحریر کا عرف وعادت کے مطابق ہونا:

۳۱- حنفیہ کہتے ہیں کہ: تحریر اگر ظاہر ہو اور عرف وعادت کے مطابق ہو تو اس سے طلاق واقع ہوجائے گی، نیت کرے یا نہ کرے، اور اگر ظاہر نہ ہو تو نیت کے باوجود طلاق واقع نہ ہوگی۔

لیکن اگر ظاہر ہو اور عرف وعادت کے مطابق نہ ہو، تو اگر نیت کرے گا تو طلاق واقع ہوگی ورنہ واقع نہ ہوگی، اور ایک قول ہے: مطلقاً واقع ہوجائے گی(۳)۔

(۱) کشاف القناع ۵/ ۲۵۳، المغنی ۷/ ۳۲۲، ابن عابدین ۳/ ۲۹۸-۳۰۰، الاختیار ۳/ ۱۳۲، الروضہ ۸/ ۲۶، القوانین الفقہیہ رص ۲۵۲-۲۵۳، ۲۵۴، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۲-۲۸۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۸۴۔

(۲) المغنی ۷/ ۴۲۴۔

(۳) ابن عابدین مع الدر المختار ۳/ ۲۴۶۔

کتابت مرسومہ ان کے نزدیک: وہ کتابت ہے جو رواج کے مطابق ہو، اور جس کا ایک آغاز اور عنوان ہو، جیسے وہ تحریر جو غائب کو لکھی جاتی ہے۔ کتابت مستبینہ یا کتابت ظاہرہ: وہ تحریر ہے جو کاغذ، دیوار یا زمین پر اس طرح لکھی جائے کہ اس کا پڑھنا اور سمجھنا ممکن ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر کوئی طلاق کی نیت سے طلاق لکھے، یا طلاق لکھے اور نیت کچھ نہ ہو، تو طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر استخارہ کے لئے طلاق لکھے تو اختیار اس کے ہاتھ میں ہوگا، الا یہ کہ تحریر اس کے ہاتھ سے نکل جائے(۱)۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر کوئی شخص جو بولنے والا ہو وہ طلاق لکھے اور اس کی نیت نہ کرے تو یہ لغو ہوگی، اور اگر طلاق کی نیت کرے تو اظہر یہ ہے کہ طلاق واقع ہوجائے گی۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر کوئی اپنی بیوی کی صریح طلاق واضح تحریر میں لکھے تو خواہ نیت نہ کرے طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر اپنی تحریر کو درست کرنے، یا اپنے اہل خانہ کو رنجیدہ کرنے، یا اپنے قلم کے تجربہ کی نیت کرے تو طلاق واقع نہ ہوگی، اور یہ عذر اس کی جانب سے حکماً قابل قبول ہوگا۔

اگر کوئی اپنی بیوی کی صریح طلاق ایسی تحریر میں لکھے جو واضح نہ ہو، تو کچھ بھی واقع نہیں ہوگا(۲)۔

ج-شرائط اشارہ:

۳۲- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جو شخص کلام پر قادر ہو، اس کا اشارہ سے طلاق دینا صحیح نہیں ہے، مالکیہ نے اس سے اختلاف کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ کلام پر قدرت رکھنے والا اگر اشارہ سے طلاق

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۵۶۸-۵۶۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۴، کشاف القناع ۵/ ۲۴۹۔

دے تو طلاق واقع ہوجائے گی، جیسے گونگا اگر اشارہ سے طلاق دے اور اشارہ سمجھا جائے تو طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر اشارہ نہ سمجھا جائے تو اکثر کے نزدیک اس سے طلاق واقع نہ ہوگی، اور بعض مالکیہ کا قول ہے کہ اگر طلاق کی نیت ہو تو طلاق اس سے واقع ہوجائے گی، اور شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے بالمقابل قول یہ ہے کہ بولنے پر قدرت رکھنے والے شخص کا اشارہ سے طلاق دینا طلاق کنایہ ہے، کیونکہ اس سے طلاق کے معنی فی الجملہ حاصل ہوجاتے ہیں۔

رہ گیا گونگا تو جمہور کی رائے یہ ہے کہ اس کے اشارہ سے طلاق واقع ہوجائے گی، ظاہر الروایۃ میں حنفیہ نے صرف اس صورت میں طلاق مانی ہے جبکہ وہ لکھنے سے قاصر ہو، اور اگر لکھنے پر قادر ہو تو اشارہ سے اس کی طلاق واقع نہ ہوگی، ایک قول شافعیہ کا بھی یہی ہے، مگر یہ ان کے نزدیک مرجوح ہے[۱]۔

پھر گونگے کا اشارہ اگر تمام لوگوں کے نزدیک قابل فہم ہو تو اس سے صریح طلاق کی طرح بلا نیت طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر صرف بعض لوگوں کے نزدیک قابل فہم ہو تو اس سے صرف نیت کے ساتھ طلاق واقع ہوگی، جیسا کہ کتابت کا حکم ہے، شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے[۲]، اسی طرح حنفیہ نے گونگا کے اشارہ سے طلاق کے واقع ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کا گونگا پن پیدائشی ہو، یا بعد میں عارض ہوا ہو، اور موت تک برقرار رہے، یہی مفتی بہ قول ہے، اسی لئے اس کی طلاق اس کی موت پر موقوف ہوگی، لیکن دوسرے قول کے مطابق اگر گونگا پن ایک سال تک مسلسل رہے تو وہ پیدائشی گونگا کی طرح ہوگا۔

(۱) الدر المختار ۳/ ۲۴۱، القوانین الفقہیہ رص ۲۵۵، الدسوقی ۲/ ۳۸۴، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۴، المغنی ۷/ ۴۲۳۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۴۔

طلاق کی قسمیں:

۳۳- طلاق پر نظر ڈالنے سے اس کی مختلف قسمیں معلوم ہوتی ہیں۔

چنانچہ اس صیغہ کے اعتبار سے جو طلاق کے لئے استعمال کیا جارہا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں: صریح، کنائی۔

اور اس اثر کے اعتبار سے جو طلاق کے نتیجہ میں پیدا ہوتا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں، رجعی، بائن، اور بائن کی دو قسمیں ہیں، بائن بہ بینونت صغری اور بائن بہ بینونت کبری۔

طلاق کی صفت کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں: سنی، بدعی۔

اور طلاق سے پیدا ہونے والے اثر کے وقوع کے اعتبار سے اس کی تین قسمیں ہیں:

''منجز'' (فوری)، ''معلق علی شرط'' (شرط پر معلق) اور ''مضاف الی المستقبل'' (مستقبل کی طرف منسوب)۔

اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اول: صریح اور کنائی:

۳۴- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے[۱] کہ صریح طلاق وہ ہے جو لغت یا عرف کے اعتبار سے عموماً طلاق کے معنی کے سوا دوسرے معنی میں استعمال نہ ہوتی ہو، اور اس کی یہ تعریف بھی کی گئی ہے کہ اس کا حکم شرعی بغیر نیت کے ثابت ہوجائے، ان دونوں تعریفوں میں کوئی تضاد نہیں ہے، بلکہ ایک دوسرے کی تکمیل ہے، چنانچہ پہلی تعریف اس لفظ کے اعتبار سے ہے جو اس کے لئے استعمال کیا جارہا ہے، اور دوسری تعریف اس سے پیدا ہونے والے اثر کے اعتبار سے ہے۔

اسی طرح اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ طلاق کنائی وہ ہے جس کے

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۴۷-۲۹۶، الدسوقی ۲/ ۳۷۸، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۰، المغنی ۷/ ۳۱۸-۳۱۹۔

لئے لفظ وضع نہ کیا گیا ہو، بلکہ طلاق اور غیر طلاق دونوں کا احتمال رکھتا ہو، اگر طلاق کا احتمال بالکل نہ رکھے تو وہ کنایہ نہیں ہوگا، بلکہ لغو ہوگا اور اس سے کچھ نہیں واقع ہوگا[۱]۔

اور اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ صریح الفاظ سے بغیر نیت کے طلاق واقع ہوجاتی ہے، اسی طرح مخالف نیت سے صرف قضاءً واقع ہوتی ہے، اسی بنا پر اگر کوئی صریح الفاظ استعمال کرے اور کہے کہ اس سے میں نے کسی چیز کی نیت نہیں کی تو اس سے طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر کہے کہ میں نے غیر طلاق کی نیت کی ہے تو قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی، لیکن دیانۃً تصدیق کردی جائے گی، یہ اس صورت میں ہے جب قرینۂ حالی اس پر دلالت نہ کرتا ہو کہ وہ غیر طلاق کا ارادہ کرنے میں صادق ہے، اور اگر کوئی قرینہ ایسا موجود ہو جس سے معلوم ہو کہ اس نے طلاق کا قصد نہیں کیا تو قضاءً بھی تصدیق کی جائے گی، اور اس سے طلاق واقع نہ ہوگی، مثلاً کسی پر طلاق دینے کے لئے جبر کیا جائے اور وہ صریح الفاظ سے طلاق دے دے، لیکن طلاق کی نیت نہ کرے، تو جبر واکراہ کے قرینہ کی وجہ سے طلاق نہ دیانۃً واقع ہوگی، نہ قضاءً[۲]۔

یہ جمہور کے نزدیک ہے، حنفیہ نے اس سے اختلاف کیا ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ مکرہ کی طلاق واقع ہوجائے گی جیسا کہ ماقبل میں گذرا۔

کنائی لفظ سے طلاق بغیر نیت کے واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ لفظ میں طلاق اور غیر طلاق دونوں کا احتمال ہے، لہذا بغیر نیت کے اس سے طلاق مراد نہیں لیا جاسکتا، اور نیت کی وجہ سے طلاق اس لئے واقع ہوجاتی ہے کہ لفظ میں اس کی گنجائش ہے، لہذا نیت کے سبب لفظ کو اس کی طرف موڑا جاسکتا ہے۔

مالکیہ نے کنایات ظاہرہ کو صریح کے ساتھ ملحق کیا ہے، اور بغیر نیت کے ان سے طلاق واقع کردی ہے، کنایات ظاہرہ: یہ وہ کنایات ہیں جو طلاق کے معنی میں بکثرت استعمال ہوتے ہیں، اگرچہ وہ اس کے لئے وضع نہیں کئے گئے ہیں، جیسے لفظ ''فراق'' (جدائی) اور ''سراح'' (رہا کرنا)۔

حنابلہ اس موقع پر قاضی کے قول کے مطابق مالکیہ کے ساتھ ہیں، لیکن خرقی کے کلام سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اس سے کسی صورت میں بھی نیت کے بغیر طلاق واقع نہ ہوگی۔

۳۵- کیا قرائن حال نیت کے قائم مقام ہوسکتے ہیں؟ اور ان کی وجہ سے الفاظ کنائی سے بغیر نیت کے طلاق واقع ہوسکتی ہے؟

حنفیہ کا مذہب اور حنابلہ کا معتمد قول یہ ہے کہ لفظ کنائی سے طلاق کے واقع ہونے میں قرائن حال نیت کے قائم مقام ہیں، مثلاً اگر کوئی اپنی زوجہ سے غصہ کی حالت میں کہے: "**الحقی بأهلک**" (تو اپنے گھر والوں کے ساتھ مل جا)، تو خواہ طلاق کی نیت نہ کرے طلاق واقع ہوجائے گی، اسی طرح اگر یہ طلاق کے مطالبہ کی حالت میں ہو۔

مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کا مذہب ہے کہ یہاں قرائن حال کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، لہذا ان کے نزدیک کنائی لفظ سے طلاق اسی وقت واقع ہوگی جب اس کی نیت کرے۔

فقہاء کا مذہب ہے کہ طلاق میں صریح الفاظ وہ ہیں جن میں (طلق) کا مادہ پایا جائے، یا جو الفاظ اس مادہ سے ازروئے لغت یا ازروئے عرف مشتق ہوں، جیسے: "**طلقتک**" (میں نے تجھ کو طلاق دی)، "**أنت طالق، أنت مطلقه**" (تجھے طلاق ہے، تو مطلقہ ہے) اور اگر بغیر تشدید کے "**أنت مطلقة**" کہے، تو کنایہ ہوگا، لہذا بغیر نیت کے اس سے طلاق واقع نہ ہوگی۔

---

(۱) المغنی ۷/ ۳۲۹۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۳۷۹۔

سابق میں اس بات کی طرف اشارہ ہو چکا ہے کہ مالکیہ نے کنایات مشہورہ کو صریح کے درجہ میں رکھا ہے کہ ان سے بغیر نیت کے طلاق واقع ہوجائے گی، اگرچہ ان کو صریح میں شمار نہیں کیا ہے (۱)۔

شافعیہ کا مشہور مذہب اور حنابلہ کی رائے ہے کہ صریح الفاظ تین ہیں، طلاق، فراق، سراح، یا وہ الفاظ ہیں جو ازروئے لغت یا از روئے عرف ان سے مشتق ہوں، جیسے "**طلقتک أنت طالق، أنت مطلقه**" اور اگر بغیر تشدید کے "**أنت مطلقه**" کہے تو کنایہ ہوگا، کیونکہ یہ لفظ طلاق کے لئے مشہور نہیں ہے۔

اور کنائی الفاظ وہ ہیں جو صریح کے علاوہ ہیں اور طلاق کا احتمال رکھتے ہیں، جیسے "**اعتدی**" (تو عدت گذار لے)، "**استبرئی رحمک**" (تو اپنا رحم صاف کرلے)، "**الحقی بأهلک**" (تو اپنے اہل کے ساتھ شامل ہوجا)، "**أنت خلية**" (تو تنہا ہے)، "**أنت مطلقة**" (تو چھوڑی ہوئی ہے) وغیرہ (۲)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ بگاڑے ہوئے لفظ سے طلاق واقع ہوجائے گی، پھر اگر وہ لفظ صریح ہو تو اس سے بغیر نیت کے طلاق واقع ہوگی، جیسے طلاغ، تلاغ، طلاک، تلاک، اس میں عالم اور جاہل کا کوئی فرق نہیں ہوگا، سوائے اس کے کہ طلاق دینے والا یہ کہے کہ میں نے محض ڈرانے کے لئے قصداً یہ لفظ بگاڑ کر کہا تھا، اور قرائن حال اس دعوے کی تصدیق کریں، مثلاً طلاق دینے سے پہلے اس پر گواہ لینا، تو ایسی صورت میں مفتی بہ قول کے مطابق اس لفظ سے کچھ واقع نہ ہوگا، ورنہ طلاق واقع ہوجائے گی (۳)۔

فقہاء نے طلاق صریح کو عربی زبان میں منحصر نہیں رکھا ہے، بلکہ عربی اور غیر عربی دونوں میں عام رکھا ہے، چنانچہ انہوں نے فارسی اور ترکی کے ایسے الفاظ ذکر کئے ہیں، جن سے بغیر نیت کے طلاق صراحۃً واقع ہوجاتی ہے، مثلاً ترکی میں "سان بوش" اور فارسی میں "بہشتم" ہے، ان الفاظ میں ان کے یہاں کچھ اختلاف بھی ہے کہ آیا یہ صریح ہیں یا کنائی؟ اور حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ میں رجوع ان لوگوں کی طرف کیا جائے گا جو ان زبانوں اور عرفوں کو جانتے ہیں (۱)۔

صریح اور کنائی سے کونسی طلاق واقع ہوتی ہے؟

۳۶- جمہور فقہاء (۲) کا مذہب ہے کہ شوہر کی دی ہوئی طلاق ہمیشہ رجعی ہوتی ہے، صرف تین حالات میں بائن ہوتی ہے اور وہ یہ ہیں:

الف- طلاق قبل الدخول: یہ طلاق بائن ہوگی۔

ب- مال لے کر دی ہوئی طلاق بائن ہوگی، اس لئے کہ اس کی وجہ سے زوجہ کے ذمہ مال واجب ہوگا اور وہ صرف اپنے جدا ہونے کے لئے مال خرچ کرتی ہے۔

ج- تین طلاق بائن ہوگی، اس لئے کہ ان سے بینونت کبری واقع ہوجاتی ہے، جیسا کہ اس آیت کریمہ میں صراحت ہے: "**فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ**" (۳) (پھر اگر کوئی اپنی عورت کو طلاق دے ہی دے، تو وہ عورت اس کے لئے اس کے بعد جائز نہ رہے گی، یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے)۔

ان تفصیلات کے ساتھ ساتھ کچھ مزید حالات ہیں جن میں طلاق

---

(۱) ابن عابدین ۳/۲۴۷-۲۴۸، الدسوقی ۲/۳۷۸، المغنی ۷/۳۲۲، ۳۲۶، مغنی المحتاج ۳/۲۸۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/۲۸۰، المغنی ۷/۳۱۸-۳۲۱، اور نیل المآرب ۲/۲۳۷۔

(۳) ابن عابدین ۳/۲۴۹ طبع عیسی الحلبی۔

(۱) ابن عابدین ۳/۲۴۸، الحطاب ۴/۴۴، مغنی المحتاج ۳/۲۸۰، المغنی ۷/۱۲۴-۲۳۸۔

(۲) المغنی ۷/۵۴۴، مغنی المحتاج ۳/۳۳۷۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۳۰۔

بائن ہوتی ہے، بشرطیکہ وہ قاضی کے فیصلہ سے ہو، جیسے زوج کے لاپتہ ہونے، ایلاء، عیب، ناموافقت وضرر یا نفقہ کی تنگی کی وجہ سے تفریق کردی جائے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ الفاظ کنائی سے بہرصورت طلاق بائن واقع ہوتی ہے، مگر کچھ الفاظ اس سے مستثنیٰ ہیں، کیونکہ ان میں طلاق صریح کا لفظ مقدر مانا گیا ہے، اس لئے طلاق رجعی واقع ہوگی، جیسے "اعتدی" (تو عدت گذار لے) "استبرئی رحمک" (تو اپنے رحم کو صاف کرلے)، "أنت واحدہ" (تو اکیلی ہے)، ان تمام جملوں کی اصل یہ ہے "طلقتک فاعتدی" (میں نے تجھ کو طلاق دیدی ہے لہذا تو عدت گذار لے) "طلقتک فاستبرئی رحمک" (میں نے تجھ کو طلاق دیدی ہے، لہذا تو اپنے رحم کو صاف کرلے) "أنت طالق طلقة واحدة"[1] (تجھے ایک طلاق ہے)۔

اور طلاق صریح سے درج ذیل شرائط کے ساتھ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے:

اول: طلاق ہمبستری کے بعد دی گئی ہو، اگر ہمبستری سے پہلے طلاق دی جائے تو طلاق بائن واقع ہوگی، خواہ صریح لفظ سے دی جائے یا کنائی لفظ سے۔

دوم: طلاق عوض سے متصل نہ ہو، اگر طلاق عوض سے متصل ہو (یعنی طلاق مال کے عوض میں ہو) تو طلاق بائن ہوگی۔

سوم: طلاق تین کے عدد سے متصل نہ ہو، یہ اتصال نہ لفظوں میں ہو نہ اشاروں میں ہو اور نہ تحریر میں ہو، اور یہ کہ یہ طلاق پہلی دو طلاقوں کے بعد تیسری نہ ہو، خواہ پہلی دو طلاقیں رجعی ہوں یا بائنہ، کیونکہ تیسری طلاق سے بیونت کبری ہی ثابت ہوتی ہے۔

چہارم: طلاق ایسی صفت کے ساتھ متصف نہ ہو جس سے بینونت معلوم ہو یا بغیر حرف عطف کے بینونت پر دلالت کرے، جیسے اس کا اپنی بیوی سے یہ کہنا "أنت طالق بائناً" (تجھے طلاق بائنہ ہے) اس کے برخلاف اگر وہ یہ کہے "أنت طالق و بائن" (تجھے طلاق ہے اور تو بائن ہے)، تو پہلے لفظ سے طلاق رجعی واقع ہوگی، اور دوسرے لفظ سے طلاق بائن واقع ہوگی، اسی طرح اگر کہے: "أنت طالق طلقة تملكين بها نفسك" (تجھے ایسی طلاق ہے کہ تو اس کی وجہ سے اپنی ذات کی مالک ہے) تو طلاق بائن واقع ہوگی۔

پنجم: طلاق کو ایسے عدد یا ایسی صفت سے تشبیہ نہ دے جو بینونت پر دلالت کرتی ہو، مثلاً بیوی سے کہے: "أنت طالق مثل هذه" (تجھے اس جیسی طلاق ہے) اور اپنی تین انگلیوں سے اشارہ کرے، ایسی صورت میں بیوی تین طلاقوں سے بائنہ ہوجائے گی۔

اگر مذکورہ شرطوں میں سے کوئی بھی شرط نہ پائی جائے تو طلاق بائن واقع ہوگی[1]۔

دوم: رجعی اور بائن

۷۳- طلاق رجعی وہ ہے جس میں شوہر کے لئے یہ جائز ہوتا ہے کہ اپنی زوجہ کو اس کی عدت کے اندر بغیر عقد جدید کے واپس لے لے، اور طلاق بائن میں نکاح فوراً ختم ہوجاتا ہے۔

طلاق بائن کی دو قسمیں ہیں، بائن بہ بینونت صغری اور بائن بہ بینونت کبری۔

جہاں تک بائن بہ بینونت صغری کا تعلق ہے، تو وہ ایک طلاق بائنہ سے بھی ہوتی ہے اور دو طلاق بائنہ سے بھی، لیکن جب طلاقیں تین ہوجائیں تو مطلقاً بینونت کبری واقع ہوجاتی ہے، خواہ تینوں میں ہر ایک الگ الگ رجعی ہو یا بائنہ، یہ متفق علیہ ہے۔

(۱) الاختیار ۱۳۲/۳۔

(۱) ابن عابدین ۲۵۰/۳، ۲۷۸/۳-۲۸۱۔

جب کوئی اپنی زوجہ کو طلاق رجعی دے دے تو اس کے لئے عدت کے اندر اپنی بیوی سے رجوع کرنا جائز ہوگا، اور عقد جدید کی حاجت نہیں ہوگی، لیکن جب عدت گذر جائے تو صرف عقد جدید کے ذریعہ لوٹ سکتا ہے۔

اگر کوئی اپنی زوجہ کو ایک یا دو طلاق بائن دے، تو اس کے لئے جائز ہے کہ عدت کے اندر یا اس کے بعد اس کے پاس لوٹ آئے لیکن یہ رجعت ذریعہ نہیں ہوگا بلکہ صرف نئے عقد کے ذریعہ ہوگا اور اگر اس کو تین طلاق دے دے تو بینونت کبری واقع ہوگی اور اس کے لئے اس کی طرف واپسی ناجائز ہوگی، تا آنکہ اس کی عدت پوری ہوجائے اور وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرلے، اور وہ اس سے ہمبستر ہو، پھر زوج ثانی کی موت یا تفریق کی وجہ سے بینونت ہو اور اس کی عدت پوری ہوجائے، ان تمام مرحلوں کے بعد زوج اول کے لئے جائز ہوگا کہ وہ اس کی طرف عقد جدید کے ذریعہ رجوع کرے[۱]، کیونکہ اللہ سبحانہ نے ارشاد فرمایا: "فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ ؕ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ اَنْ يَّتَرَاجَعَا اِنْ ظَنَّا اَنْ يُّقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ ؕ وَ تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَّعْلَمُوْنَ"[۲] (پھر اگر کوئی اپنی عورت کو طلاق دے ہی دے، تو وہ عورت اس کے لئے اس کے بعد جائز نہ رہے گی، یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے، پھر اگر وہ (بھی) اسے طلاق دے دے تو دونوں پر کوئی گناہ نہیں کہ پھر مل جائیں، بشرطیکہ دونوں گمان غالب رکھتے ہوں کہ اللہ کے ضابطوں کو قائم رکھیں گے، اور یہ بھی اللہ کے ضابطے ہیں، انہیں وہ کھول کر ان لوگوں کے لئے بیان کرتا ہے، جو علم رکھتے ہیں)۔

(۱) ابن عابدین ۳/۲۹۳، الدسوقی ۲/۳۸۵، مغنی المحتاج ۳/۳۹۶، المغنی ۷/۴۱۷۔

(۲) سورۂ بقرہ/۲۳۰۔

بینونت کبری وصغری:

۳۸- جب بینونت کا لفظ مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے بینونت صغری مراد ہوتی ہے، بینونت کبری صرف اس وقت ہوتی ہے جب کہ طلاقیں تین ہوں۔

مگر تین طلاقوں کے وقوع کے طریقہ میں بعض صورتوں میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور بعض صورتوں میں اتفاق ہے جیسا کہ اس کی تفصیل آرہی ہے۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر شوہر اپنی زوجہ کو ایک مرتبہ طلاق رجعی یا بائنہ دے، پھر عقد یا رجعت کے ذریعہ اس کی طرف لوٹ آئے، پھر اس کو دوبارہ طلاق رجعی یا بائنہ دے دے، پھر عقد یا رجعت کے ذریعہ اس کی طرف لوٹ آئے، پھر اس کو تیسری بار طلاق دے دے تو تین طلاقیں ہوجائیں گی، اور زوجہ بینونت کبری کے ساتھ بائنہ ہوجائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ"[۱] (طلاق تو دو ہی بار کی ہے، اس کے بعد (ہاتھ) رکھ لینا ہے، قاعدے کے مطابق یا پھر خوش عنوانی کے ساتھ چھوڑ دینا ہے)

نیز ارشاد ہے: "فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ"[۲] (پھر اگر کوئی اپنی عورت کو طلاق دے ہی دے، تو وہ عورت اس کے لئے اس کے بعد جائز نہ رہے گی، یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے)۔

اسی طرح اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر اس کو ایک طلاق دے، پھر اس کی عدت گذرنے کے بعد اس کو دوبارہ طلاق دے، تو دوسری طلاق اس پر واقع نہ ہوگی، کیونکہ وہ محل طلاق نہیں رہی، اس لئے کہ

(۱) سورۂ بقرہ/۲۲۹۔

(۲) سورۂ بقرہ/۲۳۰۔

زوجیت بالکل ختم ہوچکی ہے، اور طلاق زوجہ ہی کو دی جاتی ہے، اسی طرح اگر اس کو اس کے بعد تیسری بار طلاق دے تو وہ بھی اس پر واقع نہ ہوگی، اور اس صورت میں بینونت صغری ہوگی، اور زوج کے لئے جائز ہوگا کہ عقد جدید کے ذریعہ اس کی طرف لوٹ آئے۔

اگر عورت کو طلاق قبل الدخول دے تو طلاق کے الفاظ کے فرق سے احکام علاحدہ ہوں گے۔

چنانچہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر دوسری اور تیسری طلاق کو ''واؤ'' کے ذریعہ عطف کر کے طلاق دے تو مدخول بہا کی طرح دوسری اور تیسری طلاق واقع ہوجائے گی، جیسے یوں کہے: ''أنت طالق و طالق و طالق'' (تجھے طلاق ہے اور طلاق ہے اور طلاق ہے)، اس لئے کہ ''واؤ'' کے ذریعہ عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے، اس لئے پہلی دوسری کے علاوہ ہوگی، اور وہ کلمۂ واحدہ کی طرح ہیں[1]۔

اور حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر غیر موطوءہ سے کہے: ''أنت طالق واحدة و واحده'' حرف عطف کے ساتھ (تجھے طلاق ہے ایک اور ایک)، یا ''قبل واحدة یا بعدها واحدة'' تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی اور دوسری طلاق اس کے ساتھ ملحق نہیں ہوگی، اسی طرح جب ''فاء'' یا ''ثم'' سے عطف کرے اس لئے کہ عدت نہیں ہے۔

اور ''أنت طالق واحدة بعد واحدة'' (تجھے طلاق ہے ایک کے بعد ایک)، یا ''أنت طالق واحدة قبلها واحدة'' (تجھے طلاق ہے ایک اس سے پہلے ایک)، یا ''أنت طالق واحدة مع واحدة'' (تجھے ایک طلاق ہے ایک کے ساتھ)، یا ''أنت طالق واحدة معها واحدة'' (تجھے ایک طلاق ہے جس کے ساتھ ایک اور ہے) میں دو طلاقیں واقع ہوں گی، اس سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ

جب پہلے لفظ سے طلاق واقع کردے تو ثانی لغو ہوگی، یا دوسرے سے واقع کرے تو دونوں ساتھ ہوں گی، اس لئے کہ ماضی میں واقع کرنا حال میں واقع کرنا ہے۔

''أنت طالق واحدة و واحدة إن دخلت الدار'' (تجھ کو طلاق ہے ایک اور ایک اگر تو گھر میں داخل ہو) سے اگر وہ گھر میں داخل ہوجائے تو دو طلاقیں واقع ہوں گی، اس لئے کہ دونوں طلاقیں یکبارگی شرط پر معلق ہوگئیں، اور اگر شرط کو مقدم کرے تو ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ طلاق معلق طلاق منجز (یعنی غیر موقوف طلاق) کی طرح ہے[1]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ: اگر غیر موطوءہ سے کہے: ''أنت طالق و طالق و طالق'' تو ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ وہ پہلی طلاق ہی سے بائنہ ہوجائے گی، لہذا اس کے بعد واقع نہ ہوگی، اور اگر اس سے کہے: إن دخلت الدار فأنت طالق و طالق'' (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے اور طلاق ہے)، پھر وہ گھر میں داخل ہوجائے تو اصح قول کے مطابق دو طلاقیں واقع ہوجائیں گی، اس لئے کہ دونوں داخل ہونے پر معلق ہیں، اور دونوں میں کوئی ترتیب نہیں ہے، لہذا دونوں ایک ساتھ واقع ہوں گی، اور اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ ایک طلاق واقع ہوگی، جیسا کہ غیر معلق میں ہے، اگر عطف ''ثم'' وغیرہ جیسے حرف کے ذریعہ کرے جو ترتیب کا تقاضا کرتا ہے تو دخول دار کے وقت صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔

اور اگر اس سے کہے: ''أنت طالق إحدى عشرة طلقة'' (تجھے گیارہ طلاقیں ہیں) تو تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی، اس کے برخلاف: ''إحدى وعشرين'' (تجھے اکیس طلاقیں ہیں)، اس سے صرف ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ اس میں عطف ہے۔

(۱) المغنی ۷/ ۴۱۸، الدسوقی ۲/ ۳۸۵۔

(۱) الدر المختار ۳/ ۲۸۸۔

اگر اس سے کہے: "أنت طالق طلقة مع طلقة" (تجھے ایک طلاق ہے، دوسری طلاق کے ساتھ) یا "أنت طالق طلقة معها طلقة" (تجھے ایک طلاق ہے جس کے ساتھ ایک اور طلاق ہے)، تو اصح قول کے مطابق دونوں طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوجائیں گی، اور ایک کا قول ہے کہ ترتیب وار طلاق واقع ہوگی، اور ایک ہی طلاق سے بائنہ ہوجائے گی۔

اور اگر اس سے کہے: "أنت طالق طلقة قبل طلقة" (تجھے ایک طلاق ہے ایک طلاق سے پہلے)، یا "أنت طالق طلقة بعدها طلقة" (تجھے ایک طلاق ہے جس کے بعد ایک اور طلاق ہے)، تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ وہ پہلی ہی طلاق سے بائنہ ہوجائے گی، لہٰذا دوسری طلاق کے لئے ملکیت نکاح باقی نہیں رہے گی (۱)۔

لیکن اگر مدخول بہا کو ایک طلاق دے، پھر اس کی عدت کے اندر اس کو دوسری طلاق دے دے، تو اگر پہلی طلاق رجعی ہو تو جمہور کی رائے یہ ہے کہ دوسری طلاق واقع ہوجائے گی، پھر اگر عدت کے اندر اس کو تیسری طلاق دے دے اور دوسری بھی رجعی ہو تو تیسری طلاق واقع ہوجائے گی، اور اس کی وجہ سے بینونت کبریٰ ہوجائے گی، یہ اس وقت ہے جب دوسری اور تیسری طلاق سے پہلی طلاق کی تاکید کی نیت نہ کرے، اگر پہلی طلاق کی تاکید کی نیت کرے تو دیانۃً تصدیق کی جائے گی، قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی، اور تینوں طلاقیں نافذ کردی جائیں گی، بشرطیکہ ایسے قرائن نہ موجود ہوں جو اس کی نیت کے صحیح ہونے کو راجح قرار دیں، اور اگر ایسے قرائن حال موجود ہوں جو اس کی نیت کے صحیح ہونے کو راجح قرار دیں تو دیانۃً اور قضاءً تصدیق کی جائے گی، جیسا کہ اگر اپنی زوجہ کو طلاق دے دے، اور اس سے پوچھا جائے، تو نے کیا کردیا تو وہ کہے: میں نے اس کو طلاق دے دی، یا میں نے کہہ دیا ہے "هي طالق" (اس کو طلاق ہے)، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے (۱)۔

شافعیہ کی صراحت اس کے قریب قریب ہے، مغنی المحتاج میں ہے: اگر کہے: "أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق" اور درمیان میں فصل ہوجائے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی، خواہ تاکید کا قصد کرے یا نہ کرے، اس لئے کہ تاکید خلاف ظاہر ہے، لیکن اگر کہے کہ میں نے تاکید کا قصد کیا ہے، تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی، اور اگر صرف لفظ خبر مکرر ہو، جیسے: أنت طالق، طالق طالق، تو جمہور کے نزدیک حکم یہی ہے، اس میں قاضی کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ ایک واقع ہوگی، اور اگر درمیان میں فصل نہ ہو اور تاکید کا قصد کرے، یعنی آخری دونوں سے پہلی کی تاکید کا ارادہ کرے تو ایک طلاق واقع ہوگی، اور اگر الگ الگ طلاقیں واقع کرنے کا قصد کرے، تو تین واقع ہوں گی، اسی طرح اگر مطلق رکھے یعنی نہ تاکید کا قصد کرے اور نہ استئناف کا تو راجح قول کے مطابق تین طلاقیں واقع ہوں گی (۲)۔

اس مسئلہ میں حنابلہ، شافعیہ کے ساتھ ہیں (۳)۔

اور مالکیہ کا مذہب بھی اس سے الگ نہیں ہے، دردیر کہتے ہیں: اگر طلاق کا لفظ بغیر عطف کے تین بار دہرائے تو مدخول بہا اور غیر مدخول بہا دونوں پر تین طلاقیں واقع ہوں گی، بشرطیکہ تینوں طلاقوں میں تسلسل ہو خواہ حکماً ہو، مثلاً کھانسی کی وجہ سے فصل ہوجائے، ہاں: اگر تاکید کی نیت کرے تو مدخول بہا اور غیر مدخول بہا دونوں کے بارے میں قضاء میں قسم کے ساتھ، اور فتوی میں بغیر قسم کے تصدیق کی

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۷۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۹۳۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۶۔
(۳) المغنی ۷/ ۴۱۷۔

جائے گی، اس کے برعکس عطف کا حکم ہے، اس میں تاکید کی نیت قطعاً مفید نہیں ہوگی جیسا کہ گذرا، اس لئے کہ عطف تاکید کے منافی ہے (۱)۔

۳۹- اگر اس کو ایک طلاق بائن دے، یا دو طلاق بائن دے، پھر عدت کے اندر دوسری یا تیسری طلاق دے، تو شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک دوسری یا تیسری طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ وہ پہلی طلاق کی وجہ سے زوجیت سے خارج ہوگئی، لہذا اس کے بعد وہ طلاق کا محل نہیں رہے گی (۲)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ پہلی یا دوسری طلاق اگر صریح لفظ سے ہو تو دوسری یا تیسری طلاق اس کے ساتھ ملحق ہوجائے گی، خواہ صریح لفظ سے ہو یا کنائی سے، اگر پہلی یا دوسری طلاق بائنہ ہو تو دوسری یا تیسری طلاق اس کے ساتھ صرف اسی صورت میں ملحق ہوگی جبکہ صریح لفظ سے ہو، اور اگر بائنہ ہو تو وہ پہلی طلاق کے ساتھ اس وقت ملحق نہیں ہوگی، جب اس کو اس کی خبر بنانا ممکن ہو، کیونکہ اس میں اس کا احتمال ہوگا، جیسے اس سے کہے: "أنت بائن بائن" (تو بائنہ ہے بائنہ ہے)، اور اگر خبر بنانا ممکن نہ ہو تو اس کے ساتھ ملحق ہوجائے گی، جیسے اس کا اس سے کہنا: "أنت بائن" (تو بائنہ ہے) پھر اس کا یہ کہنا: "أنت بائن باخرى" (تو دوسری طلاق سے بائنہ ہے)، اس صورت میں دوسری پہلی کے ساتھ ملحق ہوجائے گی، اس لئے کہ اس کو اس کی خبر بنانا ناممکن ہے (۳)۔

اگر اس کو طلاق دے اور لفظوں میں ذکر کردے کہ وہ تین ہیں تو جمہور فقہاء کے نزدیک تینوں واقع ہوجائیں گی، اسی طرح جب دو کا عدد ذکر کرے تو دو واقع ہوجائیں گی، مثلاً اس سے کہے: "أنت طالق ثلاثا، أو أنت طالق اثنتين" (۱)۔

اگر اس سے کہے: "انت طالق" (تجھے طلاق ہے) اور اپنی تین انگلیوں سے اشارہ کرے، تو حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر اشارہ کے ساتھ ساتھ "هكذا" (اس طرح) کہے، تو تین واقع ہوں گی، اور اگر تین کا اشارہ کرنے کے ساتھ "مثل هذه" (اس جیسی) کہے، اور تین کی نیت کرے تو تین واقع ہوں گی، ورنہ ایک طلاق واقع ہوگی، اور اگر انگلیوں سے اشارہ کرنے کے ساتھ کچھ نہ کہے تو ایک طلاق واقع ہوگی، اور اشارہ لغو ہوگا۔

اور اگر انگلیوں کے اشارہ کے بجائے تین کا لفظ لکھ دے تو اس کا وہی حکم ہے جو اشارہ کا حکم ہے۔

اگر اس سے کہے: "أنت طالق أكبر الطلاق أو أغلظ الطلاق" (تجھے بہت بڑی طلاق ہے یا بہت غلیظ طلاق ہے) اور اس سے تین کی نیت کرے تو تین واقع ہوں گی، کیونکہ ان الفاظ میں اس کی گنجائش ہے، ورنہ ایک بائنہ واقع ہوگی (۲)۔

مگر شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر اس سے کہے: "أنت طالق" (تجھے طلاق ہے)، اور اس سے کسی عدد خاص کی نیت کرے تو اس کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی، اور اگر کہے: "أنت طالق واحدة" (تجھے ایک طلاق ہے) اور عدد کی نیت کرے تو راجح قول کی بنا پر ایک ہی طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ الفاظ نیت کے برعکس ہیں، اور الفاظ قوی دلیل ہیں، لہذا اس پر عمل کرنا اولی ہے، اور ایک قول ہے کہ نیت پر عمل کرتے ہوئے وہ عدد واقع ہوگا جس کی نیت کی ہے (۳)۔

اور حنابلہ سابقہ مسائل میں حنفیہ اور شافعیہ کے ساتھ ہیں، مگر یہ کہ

(۱) الشرح الکبیر ۲/ ۳۸۵۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۳۔
(۳) الدر المختار ۳/ ۳۰۹-۳۱۰۔

(۱) المغنی ۷/ ۴۱۸۔
(۲) الدر المختار مع ابن عابدین ۳/ ۲۷۴-۲۷۷۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۴-۳۲۶۔

امام احمد سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: اگر اس سے کہے: "أنت بریة" (تو بری ہے)، یا"أنت بائن" (تو بائن ہے)، یا"حبلک علی غاربک" (تیری رسی تیرے کندھے پر) یا: "الحقی بأھلک" (تو اپنے گھر والوں کے ساتھ مل جا)، تو میرے نزدیک یہ تمام صورتیں تین طلاقوں کی ہیں، مگر میں اس پر فتوی دینے کو ناپسند کرتا ہوں، خواہ اس عورت کے ساتھ دخول ہوا ہو یا نہ ہوا ہو[1]۔

لیکن حنفیہ اور شافعیہ ان الفاظ سے تین طلاقیں واقع کرتے ہیں، اگر تین کی نیت کرے، کیونکہ میں اس کا احتمال ہے، اور اگر تین کی نیت نہ کرے تو تین واقع نہ ہوں گی، اور مالکیہ سابقہ تمام مسائل میں جمہور کے ساتھ ہیں، مگر آخری مسئلہ میں یہ کہتے ہیں کہ تین بہر صورت واقع ہوجائیں گی، ہاں خلع اور قبل الدخول کی صورت اس سے مستثنی ہے، اس میں ایک واقع ہوگی[2]۔

اگر اس سے کہے: "أنت طالق واحدة" (تجھے ایک طلاق ہے)، اور اس سے تین کی نیت کرے تو ایک ہی واقع ہوگی، اور نیت باطل ہوگی، کیونکہ لفظ اس کا احتمال نہیں رکھتا، اور اگر اس سے کہے: "أنت طالق ثلاثا" (تجھے تین طلاقیں ہیں)، اور اس سے ایک طلاق کی نیت کرے تو تمام فقہاء کے نزدیک تین واقع ہوں گی، کیونکہ لفظ میں تین کی صراحت ہے، لہذا اس کے خلاف نیت معتبر نہیں ہوگی۔

اگر اس سے کہے: "أنت طالق" (تجھے طلاق ہے) اور اس سے تین کی نیت کرے تو حنفیہ کے نزدیک اس سے ایک طلاق واقع ہوگی، حنابلہ کی ایک روایت یہی ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ تین واقع ہوں گی، یہی امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے[3]۔

سوم: طلاق سنی و بدعی:

۴۰ - فقہاء نے طلاق کی وصف شرعی کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں کی ہیں، سنی اور بدعی۔

سنی سے ان کی مراد: وہ طلاق ہے جو اپنے طریقۂ وقوع میں سنت کے موافق ہو، اور بدعی: وہ طلاق ہے جو طریقۂ وقوع میں سنت کے خلاف ہو، طلاق سنی سے فقہاء کا مقصود یہ نہیں ہے کہ وہ سنت ہے، اس لئے کہ سابق میں وہ نصوص گذر چکی ہیں جو طلاق سے متنفر اور بیزار کرتی ہیں، اور یہ بتاتی ہیں کہ طلاق اللہ تعالی کے نزدیک جائز چیزوں میں سب سے زیادہ ناپسند ہے۔

سنی اور بدعی میں سے ہر ایک کے بعض حالات میں فقہاء کا اختلاف ہے اور بعض دیگر حالات میں اتفاق ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:

حنفیہ نے طلاق کی دو قسمیں کی ہیں، سنی اور بدعی، پھر سنی کی دو قسمیں کی ہیں حسن اور احسن۔

طلاق احسن ان کے نزدیک یہ ہے کہ ایک طلاق رجعی ایسے طہر میں دے کہ اس میں اس زوجہ سے ہمبستری نہ کی ہو اور اس طہر سے پہلے حیض یا نفاس میں بھی وطی نہ کی ہو، نیز اس دوران شوہر کے علاوہ کسی دوسرے نے اس سے وطی بالشبہ نہ کی ہو، لہذا اگر حیض کے زمانہ میں زوجہ زنا کرے، پھر پاک ہوجائے، پھر اس کو طلاق دے تو یہ طلاق بدعی نہیں ہوگی۔

طلاق حسن: یہ ہے کہ ایسے طہر میں ایک طلاق رجعی دے جس میں وطی نہ کی ہو اور نہ اس سے پہلے حیض ونفاس میں وطی کی ہو، پھر دوسرے طہروں میں جو وطی سے خالی ہوں دو مزید طلاقیں دے، یہ تعریف اس صورت میں ہے کہ عورت صاحب حیض ہو، ورنہ اس کو تین مہینوں میں تین طلاق دے گا، مثلاً اس عورت کو جو عمر کے اعتبار

(۱) المغنی ۷/ ۳۲۴۔

(۲) المغنی ۷/ ۳۲۵، الدسوقی ۲/ ۳۶۴۔

(۳) الدسوقی ۲/ ۳۶۴، مغنی المحتاج ۳/ ۳۲۶، المغنی ۷/ ۴۲۰-۴۲۱۔

سے بالغ ہومگر اس کو حیض نہ آئے۔

یہ اس عورت کے بارے میں ہے جس کے ساتھ دخول ہوا ہو یا خلوت صحیحہ ہوئی ہو، لیکن وہ عورت جس کے ساتھ نہ دخول ہوا ہو اور نہ خلوت صحیحہ، تو اس کے حق میں طلاق حسن یہ ہے کہ اس کو صرف ایک طلاق دے، یہاں اس امر کی اہمیت نہیں ہے کہ یہ طلاق حیض میں ہو یا غیر حیض میں، اور نہ یہ چیز ضرر رساں ہوگی کہ طلاق بائنہ ہے، اس لئے کہ غیر مدخولہ کو دی گئی طلاق بائنہ ہی ہوتی ہے۔

ان طلاقوں کے سوا بقیہ صورتیں حنفیہ کے نزدیک بدعی ہیں، مثلاً یہ کہ ایک ہی طہر میں دو یا تین طلاقیں ایک ساتھ یا الگ الگ دے، یا حیض یا نفاس میں طلاق دے، یا ایسے طہر میں طلاق دے جس میں ہمبستری کی ہو، یا اس سے قبل حیض میں ہمبستری کی ہو۔

اگر اس کو حیض کی حالت میں طلاق دے، پھر اس طہر میں طلاق دے جو حیض کے بعد ہے تو بھی دوسری طلاق بدعی ہوگی، اس لئے کہ حیض اور طہر، طہر واحد کے درجہ میں ہیں، اور شوہر پر لازم ہے کہ بیوی کے دوسرے حیض کا انتظار کرے، جب وہ حیض سے پاک ہوجائے تو اگر چاہے تو طلاق دیدے، اب یہ طلاق سنی ہوگی، اگر اس کو حالت حیض میں طلاق دے، پھر رجوع کرلے پھر اس کو، اس کے بعد والے طہر میں طلاق دے تو راجح ترین قول کے مطابق یہ طلاق بدعی ہوگی، اور یہی ظاہر مذہب ہے، اور قدوری نے کہا ہے کہ: سنی ہوگی۔

یہ تمام تفصیلات اس وقت ہیں جب وہ حاملہ نہ ہو اور نہ صغیرہ نابالغہ ہو اور نہ آئسہ ہو، اگر وہ ایسی ہوگی تو طلاق سنی ہوگی، خواہ اس سے ہمبستری کیا ہو یا نہ کیا ہو، اس لئے کہ اس طرح کی عورت ہمیشہ طہر میں رہتی ہے، لیکن ایک سے زائد نہ دے، اور اگر زیادہ دے گا تو بدعی ہوجائے گی۔

حنفیہ عموماً بدعی سے مندرجہ ذیل طلاقوں کو مستثنی کرتے ہیں: خلع کو اور اس طلاق کو جو مال کے عوض دی جائے، اور اس تفریق کو جو بیماری کی وجہ سے واقع کی جائے، اس لئے کہ یہ بدعی نہیں ہیں خواہ حیض کی حالت میں ہوں، اس لئے کہ اس کی ضرورت ہے، اسی طرح حیض کے زمانہ میں زوجہ کو اختیار دینا خواہ وہ اپنے آپ کو حیض کے زمانہ میں اختیار کرلے یا اس کے بعد، اور اسی طرح زوجہ کا حیض کے زمانہ میں اپنے آپ کو اختیار کرنا ہے، خواہ زوج نے اس کو حیض کے زمانہ میں یہ اختیار دیا ہو یا اس سے پہلے، چنانچہ یہ طلاق بدعی نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ خالص زوج کے عمل سے نہیں ہے [۱]۔

جمہور فقہاء نے طلاق کی اس کے وصف شرعی کے اعتبار سے دو قسمیں کی ہیں، سنی اور بدعی، اور سنی کی کوئی تقسیم نہیں ذکر کی ہے، چنانچہ حنفیہ کے برعکس ان کے نزدیک سنی کی ایک قسم ہے، مگر بعض شافعیہ نے طلاق کی تین قسمیں کی ہیں، سنی، بدعی اور تیسری قسم جو نہ سنی ہے اور نہ بدعی، اور یہی تقسیم ان کے یہاں راجح ہے، اور جو نہ سنی ہے اور نہ بدعی، وہ ایسی طلاق ہے جس کا حنفیہ نے بدعی سے استثناء کیا ہے جیسا کہ گذرا۔

جمہور کے نزدیک سنی وہ ہے جو حنفیہ کے نزدیک حسن اور احسن دونوں کو شامل ہے۔

اور بدعی جمہور کے نزدیک وہ ہے جو حنفیہ کے نزدیک بدعی کے بالمقابل ہے، مگر چند امور میں وہ حنفیہ سے اختلاف رکھتے ہیں، ان میں اہم ترین امر یہ ہے کہ تین حیضوں میں تین طلاقیں دینا حنفیہ کے نزدیک سنی ہے، اور جمہور کے نزدیک بدعی ہے، اسی طرح ایک طہر میں جس میں اس سے ہمبستری نہ کی ہو تین طلاقیں دینا شافعیہ کے نزدیک بھی سنی ہے، اور حنابلہ سے بھی ایک روایت ہے، جس کو خرقی نے اختیار کیا ہے۔

اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ یہ ناجائز ہے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں،

(۱) الدر المختار مع ابن عابدین ۳/ ۲۳۰-۲۳۴۔

اور حنابلہ سے بھی دوسری روایت یہی ہے[1]، طلاق سنی اور طلاق بدعی کی معرفت کا دارومدار کتاب وسنت پر ہے، کتاب اللہ میں اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "يأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ"[2] (اے نبی (لوگوں سے کہہ دیجئے کہ) جب تم عورتوں کو طلاق دینے لگو تو ان کو ان کی عدت پر طلاق دو) ابن مسعودؓ نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ اس کو ایسے طہر میں طلاق دے جس میں ہمبستری نہ کی ہو، ابن عباسؓ سے بھی اسی طرح کی تفسیر منقول ہے[3]۔

سنت میں وہ حدیث ہے جس کو حضرت ابن عمرؓ نے روایت کیا ہے: انہوں نے اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دے دی تو حضرت عمرؓ نے اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے پوچھا تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "**مره فليراجعها، ثم ليتركها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم ان شاء أمسک بعد و إن شاء طلق قبل أن يمس، فتلک العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء**"[4] (ان کو حکم دو کہ اس سے رجوع کرلے، پھر اس کو چھوڑے رکھے یہاں تک کہ وہ پاک ہوجائے، پھر اس کو حیض آئے پھر پاک ہو، پھر اس کے بعد اگر چاہے تو روک رکھے، اور چاہے تو ہمبستری سے قبل طلاق دیدے، تو یہی وہ عدت ہے جس کے لئے اللہ تعالی نے بیویوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے)۔

اور وہ حدیث ہے جو عبد اللہ ابن مسعودؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**طلاق السنة تطليقة وهي طاهر في غير جماع فإذا حاضت وطهرت طلقها أخرى فإذا حاضت وطهرت طلقها أخرى ثم تعتد بعد ذلک بحيضة**"[1] (طلاق سنت یہ ہے کہ بیوی کو جبکہ وہ پاک ہو ایک طلاق دی جائے، اور اس پاکی کے زمانہ میں اس سے ہمبستری نہ کی گئی ہو، اس کے بعد جب اس کو حیض آئے اور پاک ہوجائے تو اس کو دوسری طلاق دے، اس کے بعد جب اس کو حیض آئے اور پھر پاک ہوجائے تو اس کو تیسری طلاق دے، اس کے بعد حیض کے ذریعہ وہ اپنی عدت گذارے)۔

طلاق سنی اور طلاق بدعی: عام حقیقت یہ ہے کہ طلاق سنی سے ندامت نہیں ہوتی، اور عورت کی عدت مختصر ہوتی ہے، لہذا طلاق سے اس کو زیادہ ضرر نہیں لاحق ہوتا۔

طلاق بدعی کے واقع ہونے اور اس کے بعد عدت کے واجب ہونے کی حیثیت سے اس کا حکم:

۴۱ - اس پر جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ طلاق بدعی واقع ہوتی ہے، ساتھ ہی ساتھ ان کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس میں طلاق دینے والے کو گناہ ہوتا ہے، کیونکہ اس نے سنت مذکورہ کی مخالفت کی ہے۔

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دیدے تو اس پر واجب ہے کہ گناہ کے ازالہ کے لئے اس سے رجوع کرے، یہ حنفیہ کے نزدیک ان کے اصح قول کے مطابق ہے، اور حنفیہ میں سے قدوری کہتے ہیں کہ: رجعت مستحب ہے واجب نہیں ہے[2]۔

امام شافعی کا مذہب ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کو طلاق بدعی دے،

(۱) المغنی ۷/۳۰۱، مغنی المحتاج ۳/۳۱۱-۳۱۲، الدسوقی ۲/۳۶۱، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سورۂ طلاق/۱۔

(۳) المغنی ۷/۲۹۸۔

(۴) حدیث: "مره فليراجعها" کی تخریج فقرہ نمبر ۹ پر گذر چکی ہے۔

(۱) المغنی ۷/۲۹۸، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث: "طلاق السنة تطليقة" کی روایت نسائی (۶/۱۴۰) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۳/۲۳۳۔

اس کے لئے رجعت سنت ہے، اور حنابلہ نے اس کو مستحب قرار دیا ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ طلاق بدعی کی دوقسمیں ہیں، حرام اور مکروہ، حرام: وہ طلاق ہے جو مطلقاً حالت حیض یا حالت نفاس میں واقع ہو، اور مکروہ: وہ طلاق ہے جو حالت حیض ونفاس کے علاوہ میں واقع ہو، مثلاً اس طہر میں طلاق دے جس میں ہمبستری کی ہے، لہذا حیض و نفاس میں طلاق دینے والے کو ازالۂ حرمت کی خاطر رجعت پر مجبور کیا جائے گا، اس کے علاوہ کسی کو رجعت پر مجبور نہیں کیا جائے گا، خواہ طلاق بدعی ہو(۱)۔

یہ سب اس وقت ہے جب رجعت ممکن ہو، جس کے معنی یہ ہیں کہ طلاق رجعی ہو، اور اگر طلاق بائنہ ہو، خواہ بینونت صغری ہو یا کبری تو رجوع ناممکن ہوگا اور گناہ لازم ہوگا، اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو ماقبل میں گذری کہ رسول اللہ ﷺ نے عبداللہ ابن عمرؓ کو حکم دیا کہ وہ اپنی زوجہ کو لوٹالیں، جب تک کہ رجعت ممکن ہو، اور جب بینونت کی وجہ سے ممکن نہ ہو تو رجوع ناجائز ہوگا، کیونکہ ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ ان سے جب اس شخص کے بارے میں سوال کیا جاتا تھا جو اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دیدے تو فرمایا کرتے تھے: اگر تو نے اس کو ایک یا دو طلاقیں دی ہیں تو رسول اللہ ﷺ کا حکم یہ ہے کہ تو اس کو لوٹالے، پھر اس کو مہلت دے یہاں تک کہ اس کو دوسرا حیض آئے، پھر اس کو مہلت دے یہاں تک کہ وہ پاک ہو، پھر ہمبستری سے پہلے اس کو طلاق دے، اور اگر تو نے اس کو تین طلاقیں دیدی ہیں تو تو نے اپنی بیوی کو طلاق دے کر اپنے رب کی اس چیز میں نافرمانی کی ہے جس کا اس نے تجھ کو حکم دیا ہے اور وہ تجھ سے جدا ہوگئی(۲)۔

چہارم: طلاق منجز، طلاق مضاف اور طلاق معلق

طلاق میں اصل تنجیز (کسی چیز پر موقوف نہ ہونا) ہے، مگر اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ طلاق تعلیق اور اضافت کو قبول کرتی ہے اور اس کے حسب ذیل احکام وتفصیلات ہیں۔

الف-طلاق منجز:

۴۲- اس کی تعریف: منجز وہ طلاق ہے جس کے الفاظ تعلیق اور اضافت سے خالی ہوں، جیسے زوج کا یہ کہنا: "أنت طالق"، یا "اذهبي إلى بيت أهلك" (تو اپنے اہل کے گھر چلی جا) اور اس سے نیت طلاق کی کرے۔

اس کا حکم: یہ ہے کہ وہ فوراً فرقت کا سبب بن جاتی ہے، اور اگر اس کے شرائط پائے جاتے ہیں تو اس کا اثر بغیر کسی تاخیر کے ظاہر ہوتا ہے، چنانچہ اگر اس سے کہے: "أنت طالق" (تجھے طلاق ہے)، طلاق فوراً واقع ہوجائے گی، اور اس کی عدت شروع ہوجائے گی، ساتھ ہی وہ فرق ملحوظ رہے جو بائن اور رجعی کے درمیان ہے جیسا کہ ماقبل میں گذرا۔

ب-طلاق مضاف:

۴۳- اس کی تعریف: یہ وہ طلاق ہے جس کے صیغہ کے ساتھ کوئی وقت مذکور ہو، اور مقصد یہ ہو کہ اس وقت کے آنے پر طلاق واقع ہوگی، جیسے کوئی کہے: "أنت طالق أول الشهر القادم" (تجھے آئندہ مہینہ کے شروع میں طلاق) یا "أنت طالق آخر النهار" (تجھے دن کے آخر میں طلاق) یا "أنت طالق أمس" (تجھے کل گذشتہ طلاق)۔

---

(۱) الدسوقی ۲/ ۳۶۱-۳۶۲۔

(۲) حدیث: "أن ابن عمر كان إذا سئل عن الرجل يطلق امرأته......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۹۴) نے کی ہے۔

اس کا حکم: جمہور کا مذہب ہے کہ جو طلاق زمانۂ آئندہ کی طرف منسوب ہو وہ اسی وقت تفریق کا سبب بن جاتی ہے، لیکن اس سے طلاق اس وقت واقع ہوتی ہے جب وہ وقت آجاتا ہے، جس کی طرف اس کی نسبت کی گئی ہے، اور اس کی دوسری شرائط بھی پائی جائیں، چنانچہ اس سے کہے: "**أنت طالق آخر هذا الشهر**" (تجھے اس مہینہ کے آخر میں طلاق ہے) تو جب تک مہینہ ختم نہ ہوجائے طلاق واقع نہ ہوگی، اور اگر کہے: "**أنت طالق فی أول هذا الشهر**" (تجھے اس مہینہ کے شروع میں طلاق ہے) تو شروع مہینہ میں طلاق واقع ہوگی، اور اگر کہے: "**أنت طالق فی شهر كذا**" (تجھے فلاں مہینہ میں طلاق ہے) تو اکثر کے نزدیک مہینہ کے شروع میں طلاق واقع ہوجائے گی، اور بعض نے اس سے اختلاف کیا ہے، اور انہوں نے کہا ہے کہ مہینہ کے آخر میں طلاق واقع ہوگی۔

اگر طلاق کی نسبت زمانۂ ماضی کی طرف کرے، اور یہ نیت کرے کہ وہ ماضی کی طرف منسوب ہوتے ہوئے فی الحال واقع ہوتو فی الحال واقع ہوجائے گی، جیسے طلاق منجز جو اپنے وقوع کے وقت پر منحصر ہوتی ہے، اور ایک قول ہے کہ وہ طلاق لغو ہوگی، اور اگر اس کا مقصد اپنے بارے میں خبر دینا ہے کہ اس نے اس کو زمانۂ ماضی میں طلاق دے دی ہے تو قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی بشرطیکہ تصدیق ممکن ہو، اور اگر تصدیق کرنا محال ہو، مثلاً اس سے کہے: "**أنت طالق منذ خمسين سنة**" (تجھے پچاس سال سے طلاق ہے)، اور اس کی عمر پچاس سال سے کم ہے، تو طلاق لغو ہوگی[1]، یہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر طلاق کی نسبت زمانۂ مستقبل کی طرف کرے مثلاً اس سے کہے: "**أنت طالق بعد سنة**" (تجھے ایک

(۱) الدر المختار ۳/ ۲۶۵-۲۶۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۱۴، المغنی ۷/ ۳۶۳-۳۶۴۔

سال کے بعد طلاق ہے)، یا کہے: "**أنت طالق يوم موتی**" (تجھے میرے مرنے کے دن طلاق ہے)، تو فی الحال طلاق واقع ہوجائے گی، اسی طرح اگر زمانۂ ماضی کی طرف نسبت کرے اور قصد فی الحال واقع کرنے کا کرے جیسے کہے: "**أنت طالق أمس**" (تجھے گذشتہ کل طلاق ہے) تو فی الحال طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر خبر دینے کا قصد کرے تو مفتی کے نزدیک تصدیق کی جائے گی[1]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کہے: "**أنت طالق امس**" (تجھے کل گذشتہ طلاق ہے)، اور اس کی کوئی نیت نہ ہو، تو امام احمد کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی، اور قاضی نے اپنی بعض کتابوں میں کہا ہے کہ طلاق واقع ہوجائے گی، اگر خبر دینے کا قصد کرے تو تصدیق کی جائے گی اور طلاق واقع ہوجائے گی[2]۔

شافعیہ کا مسلک حنفیہ کی طرح ہے، مگر یہ کہ انہوں نے حنفیہ سے اس صورت میں اختلاف کیا ہے جبکہ ایسے زمانۂ ماضی کی طرف نسبت کرے جو محال ہو، اور اس کی کوئی نیت نہ ہو تو ایسی طلاق ان کے نزدیک واقع ہوجائے گی، مثلاً اس سے کہے: "**أنت طالق قبل أن تخلقی**" (تجھے تیرے پیدا ہونے سے پہلے طلاق ہے) تو اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو فی الحال طلاق واقع ہوجائے گی[3]۔

ج- کسی شرط پر معلق طلاق:

۴۴- یہاں شرط پر معلق کرنا یہ ہے کہ ایک جملہ کے مضمون کو دوسرے جملہ کے مضمون سے مربوط کردیا جائے[4] خواہ وہ مضمون طلاق دینے والے کی طرف سے ہو یا مطلقہ عورت کی طرف سے ہو یا

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۹۰۔
(۲) المغنی ۷/ ۳۶۳-۳۶۴۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۳۱۵۔
(۴) الدر المختار ۳/ ۳۴۱ طبع الحلبی۔

اس کے علاوہ کسی تیسرے کا عمل ہو یا کسی کا عمل نہ ہو۔

تو اگر وہ طلاق دینے والے یامطلقہ یا ان دونوں کے علاوہ کسی کا عمل ہو،تو جمہور کے نزدیک اس کو مجازاً یمین کہتے ہیں، کیونکہ اس میں قسم کے معنی ہیں، یعنی قسم کھانے والے یا دوسرے کے عزم کو کسی شئ کے کرنے یا اس کے نہ کرنے پر پختہ کردینا ہے، مثلاً اپنی بیوی سے کہے: "أنت طالق إن دخلت دار فلان" (اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے) یا کہے: "أنت طالق إن ذهبت أنا إلي فلان" (اگر میں فلاں کے پاس جاؤں تو تجھے طلاق ہے) یا کہے: "أنت طالق إن زارک فلان" (اگر فلاں تیری زیارت کرے تو تجھے طلاق ہے)۔

اگر طلاق معلق ہو لیکن کسی کے عمل پر معلق نہ ہو، جیسا کہ اگر اس سے کہے: "أنت طالق إن طلعت الشمس" (اگر سورج طلوع ہو تو تجھے طلاق ہے) تو یہ تعلیق ہوگی یمین نہیں ہوگی، کیونکہ یہاں یمین کے معنی نہیں ہیں اگرچہ حکم میں یمین ہی جیسی ہے، اور اس مقام پر بعض فقہاء نے ایسی صورت میں بھی یمین کا لفظ استعمال کیا ہے[(۱)]۔

ربط اور تعلیق کے حروف یہ ہیں: ان، اذا، اذما، کل، کلما، متی، متی ما اور اس جیسے حروف، یہ تمام حروف تکرار کے بغیر تعلیق کا فائدہ دیتے ہیں، البتہ "کلما" تکرار کے ساتھ تعلیق کا فائدہ دیتا ہے[(۲)]۔

کبھی تعلیق حرف کے بغیر ہوتی ہے، جیسے اس سے یہ کہے: "علي الطلاق سأفعل كذا" (میرے ذمہ طلاق ہے میں عنقریب ایسا کروں گا) تو یہ بمنزلہ اس قول کے ہے "علي الطلاق إن لم أفعل كذا" (اگر میں ایسا نہ کروں تو میرے ذمہ طلاق ہے)، اور یہ تعلیق معنوی ہے اور عرف میں اس کا استعمال ہے۔

اس کا حکم: اس پر جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ طلاق کی یمین یا طلاق کو شرط پر معلق کرنا صحیح ہے، بشرطیکہ تعلیق کی وہ شرطیں پائی جائیں جن کا ذکر آگے آرہا ہے، لہذا جب وہ شرط پائی جائے گی جس پر طلاق معلق ہو تو طلاق واقع ہوجائے گی، اور جب نہیں پائی جائے گی تو واقع نہ ہوگی، خواہ اس شرط کا تعلق طلاق دینے والے کے فعل سے ہو یا مطلقہ کے فعل سے ہو، یا کسی تیسرے شخص کے فعل سے ہو، یا کسی کے فعل سے نہ ہو، یہ اس وقت ہے جب اس فعل کا صدور اختیار اور رضا و رغبت سے ہوا ہو اور تعلیق کو یاد رکھے ہوئے ہو، اور اگر فعل کا صدور بھول کر ہو یا جبراً ہو تو بھی جمہور کے نزدیک طلاق واقع ہوجائے گی۔

شافعیہ کے یہاں اس میں دو قول ہیں، اظہر یہ ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی[(۱)]۔

پھر جمہور کے نزدیک جب تک وہ فعل حاصل نہ ہو جس پر طلاق معلق کی گئی ہے، اس کو اپنی زوجہ سے ہمبستری کرنے سے نہیں روکا جائے گا، اور امام مالک فرماتے ہیں: اس کے لئے ایلاء کی مدت مقرر کی جائے گی۔

مالکیہ کا مذہب ہے[(۲)] کہ اگر کوئی اپنی طلاق کو زمانۂ ماضی کے ایسے امر پر معلق کرے جو عقلاً یا عادۃً یا شرعاً محال ہو تو فی الحال حانث ہوجائے گا، اور اگر ایسے امر ماضی پر معلق کرے جس کا انجام دینا عقلاً یا شرعاً یا عادۃ واجب ہو تو حانث نہیں ہوگا۔

اگر طلاق کو ایسے امر پر معلق کرے جو زمانہ مستقبل میں پایا جائے گا

(۱) الدر المختار ۳/۳۴۱، المغنی ۷/۳۶۹۔
(۲) ابن عابدین ۳/۳۵۰-۳۵۲۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/۳۱۶-۳۲۶، المغنی ۷/۳۷۹۔
(۲) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۲/۳۸۹-۳۹۶۔

تو اگر اس امر کا وجود عقلاً یا عادۃً یا شرعاً یقینی ہو یا غالب گمان ہو تو فی الفور طلاق واقع ہوجائے گی، مثلاً کہے: "أنت طالق إن لم أمس السماء" (اگر میں آسمان کو نہ چھوؤں تو اس کو طلاق ہے) یا کہے: "هی طالق إن قمت" (اگر تو کھڑی ہو تو اس کو طلاق ہے)، یا کہے: "هی طالق إن صليت" (اگر تو نماز پڑھے تو طلاق ہے)۔

اگر طلاق کو ایسے امر پر معلق کرے جو عقلاً یا عادۃً یا شرعاً محال ہو، یا نادر یا مستبعد ہو تو حانث نہیں ہوگا، مثلاً اگر کہے: "أنت طالق لو جمعت بين الضدين" (اگر میں دو متضاد چیزوں کو جمع کروں تو تجھے طلاق ہے)، یا "أنت طالق إن لمست السماء" (اگر میں آسمان کو چھوؤں تو تجھے طلاق ہے) یا "أنت طالق إن زنيت" (اگر میں زنا کروں تو تجھے طلاق ہے)۔

تعلیق کے صحیح ہونے کی شرطیں:

کسی شرط پر معلق طلاق کے واقع ہونے کے لئے مندرجہ ذیل شرطیں ہیں۔

۴۵-۱- وہ شرط جس پر طلاق معلق ہو وہ طلاق کے وقت موجود نہ ہو، اور مستقبل میں اس کے وجود کا احتمال ہو، لہذا اگر شرط تعلیق کے وقت موجود ہو، مثلاً اس سے کہے: "أنت طالق إن كان أبوک معنا الآن" (اگر تیرا باپ ہمارے ساتھ اس وقت موجود ہو تو تجھے طلاق ہے) اور وہ ان دونوں کے ساتھ موجود ہو تو یہ طلاق صحیح منجز ہے جو فی الحال واقع ہوجائے گی اور معلق نہیں رہے گی، اور شرط کے وجود کے احتمال کا معنی یہ ہے کہ: جس شرط پر طلاق معلق ہو اس کا حصول مستقبل میں ممکن ہو، اور اگر اس کا حصول مستقبل میں محال ہو تو تعلیق لغو ہوگی اور اس سے کچھ بھی واقع نہیں ہوگا، نہ فی الحال اور نہ مستقبل میں، مثلاً اگر اس سے کہے: "إن عاد أبوک حيا فی الحياة الدنيا فأنت طالق" (اگر تمہارا باپ دنیا میں زندہ لوٹ آئے تو تمہیں طلاق ہے) اور باپ مر چکا ہو تو یہ کلام لغو ہوگا، اور یہ حنفیہ کا مذہب ہے، مالکیہ کا مذہب ہے کہ طلاق فی الحال واقع ہوجائے گی، اور حنابلہ کے اس میں دو قول ہیں [1]۔

۴۶-۲- تعلیق کلام سے متصل ہو، لہذا اگر خاموشی یا غیر معروف کلام یا غیر مفید کلام کے ذریعہ اس سے جدا ہو تو تعلیق لغو ہوگی، اور طلاق فی الحال واقع ہوجائے گی، مثلاً اس سے کہے: "أنت طالق" (تجھے طلاق ہے) پھر تھوڑی دیر خاموش رہے، پھر کہے: "إن دخلت دار فلان" (اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہوگی) یا اس سے کہے: "أنت طالق" (تجھے طلاق ہے) پھر اس سے کہے: "اعطنی ماء" (مجھے پانی دیدے)، پھر کہے: "إن لم تدخلی دار فلان" (اگر تو فلاں کے گھر میں داخل نہ ہو)۔

البتہ ضروری حد تک فصل معاف ہوگا، جیسے اس سے کہے: "أنت طالق" (تجھے طلاق ہے)، پھر ضرورت کے تحت سانس لے، پھر کہے: "إن دخلت دار فلان" (اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہو) تو طلاق معلق ہوجائے گی، اور اسی وقت واقع ہوگی جب وہ اس گھر میں داخل ہوگی جس میں داخل ہونے پر طلاق معلق کی گئی ہے۔

اسی طرح لقمہ کا اٹکنا یا مفید کلمہ کا اضافہ کرنا معاف ہے، جیسے اس سے کہے: "أنت طالق بائنا إن دخلت دار فلان" (تجھے طلاق بائن ہے اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہو) تو طلاق معلق ہوجائے گی، داخل ہونے کے وقت طلاق بائن واقع ہوگی۔

اگر اس سے کہے: "أنت طالق رجعيا إن دخلت دار فلان" (تجھے طلاق رجعی ہے اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہو) تو

(۱) الدر المختار ۳/ ۳۴۲-۳۴۸، الشرح الکبیر ۲/ ۳۰۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۲۔

تعلیق لغو ہوگی، اور فوراً طلاق رجعی واقع ہوجائے گی، اس لئے کہ ''رجعیا'' کا لفظ کسی چیز کا فائدہ نہیں دے رہا ہے، لہذا اس کی وجہ سے تعلیق منقطع ہوجائے گی، اس کے برخلاف بائن کا لفظ مفید معنی ہے، لہذا وہ تعلیق کو ختم کرنے والا نہیں ہوگا، اور یہ مثال حنفیہ کے مذہب کے موافق ہے جو لفظ بائن سے طلاق بائن واقع کرتے ہیں [(۱)]۔

۴۷-۳-اس سے سزا دینے کا قصد نہ کرے، اگر سزا کا قصد کرے تو فی الفور طلاق واقع ہوجائے گی اور شرط پر معلق نہیں ہوگی، مثلاً اگر عورت اس سے کہے: ''یا خسیس'' (اے کمینہ) اور وہ عورت سے کہے: ''**إن کنت کذالک فأنت طالق**'' (اگر میں ایسا ہوں تو تجھے طلاق ہے) اس کا مقصد اس کو سزا دینا ہو، طلاق کو اپنے اندر خساست کے موجود ہونے پر معلق کرنا نہ ہو، تو طلاق فوراً واقع ہوجائے گی، خواہ وہ خسیس ہو یا نہ ہو، ہاں اگر زوج کا مقصود معلق کرنا ہو سزا دینا نہ ہو تو طلاق معلق ہوجائے گی اور دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی [(۲)]۔

۴۸-۴-تعلیق میں لگائی گئی شرط یعنی جس پر طلاق معلق ہو اس کو ذکر کرے، لہذا اگر کچھ ذکر نہ کرے، مثلاً کہے: ''**أنت طالق إن**'' (تجھے طلاق ہے اگر) تو حنفیہ کے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ یہ لغو ہے، امام ابو یوسف کا بھی یہی قول ہے، اور محمد ابن حسن نے کہا کہ اسی وقت طلاق واقع ہوجائے گی [(۳)]۔

۴۹-۵-حرف ربط یعنی شرط و جزا کو مربوط کرنے والا حرف شرط پایا جائے جس کا بیان گذر چکا، ہاں اگر شرط و تعلیق مفہوم سے ظاہر ہو رہی ہے تو حرف شرط کے بغیر بھی تعلیق ہوجائے گی، مثلاً کہے: ''**علي**

(۱) الدر المختار ۳/۳۶۶-۳۶۷، المغنی ۷/۲۴۰-۲۹۴، مغنی المحتاج ۳/۳۴۴۔

(۲) الدر المختار ۳/۳۴۳، مغنی المحتاج ۳/۳۳۴۔

(۳) الدر المختار ۳/۳۴۴۔

الطلاق سأذهب إلی فلان'' (میرے اوپر طلاق لازم ہے میں فلاں کے پاس ضرور جاؤں گا) تو یہ تعلیق صحیح ہے، حالانکہ حرف ربط موجود نہیں ہے [(۱)]۔

۵۰-۶-تعلیق کے وقت طلاق کو معلق کرنے والے اور جس کی طلاق معلق کی جائے اس کے درمیان زوجیت کا رشتہ حقیقۃً یا حکماً موجود ہو، یعنی وہ اس کی زوجہ ہو، یا اس کی طلاق رجعی یا بائن کی عدت گذار رہی ہو، اگر تعلیق کے وقت وہ اس کی زوجہ یا معتدہ نہ ہو تو تعلیق لغو ہوگی اور اس پر کچھ بھی نہیں واقع ہوگا، مثلاً کسی اجنبی عورت سے کہے: ''**أنت طالق إن دخلت دار فلان**'' (اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہوگی تو تجھے طلاق ہے) تو یہ تعلیق لغو ہوگی، ہاں اگر وہ عورت کسی دوسرے شخص کی زوجہ ہو تو اس وقت تعلیق اس کے شوہر کی اجازت پر موقوف ہوگی، کیوں کہ یہ فضولی ہے، اگر شوہر اس کی اجازت دے دے تو تعلیق صحیح ہوجائے گی، پھر اگر اجازت کے بعد داخل ہوگی تو طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں۔

یہ اس وقت ہے جب طلاق کو اس کے نکاح پر معلق نہ کرے، اور اگر نکاح پر معلق کرے تو بھی تعلیق صحیح ہوگی، خواہ تعلیق کے وقت وہ اس کی زوجہ یا معتدہ نہ ہو، مثلاً اجنبیہ سے کہے: ''**إن تزوجتک فأنت طالق**'' (اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھے طلاق ہے)، پھر اس سے نکاح کرلے تو اس تعلیق کی وجہ سے طلاق واقع ہوجائے گی، اسی طرح اگر وہ یہ کہے: ''**کل امرأة أتزوجها فهي طالق**'' (جس عورت سے میں نکاح کروں اسے طلاق ہے)، پھر کسی اجنبی عورت سے نکاح کرے تو اس تعلیق کی وجہ سے اس پر طلاق واقع ہوجائے گی، کیونکہ تعلیق صحیح ہے اور اگر نکاح کے سوا کسی اور چیز پر طلاق کو معلق کرے تو تعلیق صحیح نہ ہوگی، اور طلاق لغو ہوگی، اسی طرح اگر کسی اجنبی

(۱) الدر المختار ۳/۳۴۴۔

عورت سے کہے: "إن دخلت دار فلان فأنت طالق" (اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہوگی تو تجھے طلاق ہے) پھر وہ اس سے نکاح کرنے سے پہلے یا اس کے بعد داخل ہو تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی، یہ تمام احکام مالکیہ کے نزدیک ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک بھی قول راجح یہی ہے، اور یہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کی رائے ہے۔

امام محمد بن حسن کہتے ہیں کہ تعلیق صحیح نہیں ہوگی اور طلاق لغو ہوگی۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ یہاں طلاق واقع نہ ہوگی جیسا کہ اگر نکاح کے علاوہ پر طلاق کو معلق کرے۔

اگر طلاق کو نکاح کی معیت پر معلق کرے اور نکاح پر معلق نہ کرے تو بالاتفاق تعلیق لغو ہوگی، مثلاً کسی اجنبیہ سے کہے: "أنت طالق مع نكاحك" (تجھے طلاق ہے اپنے نکاح کے ساتھ) تو یہ لغو ہوگا، اور یہی حکم اس وقت ہے جب طلاق کو نکاح کے ختم ہونے پر معلق کرے، مثلاً اجنبیہ سے یہ کہے: "أنت طالق مع موتي" (تجھے میری موت کے ساتھ طلاق ہے) یا "أنت طالق مع موتك" (تجھے تیری موت کے ساتھ طلاق ہے)، تو یہ بھی لغو ہے، کیونکہ ملکیت نہیں ہے(۱)۔

۵۱ - ۷ - طلاق کو معلق کرنے والے اور جس کی طلاق معلق کی جائے ان کے درمیان اس وقت رشتۂ نکاح حقیقۃً یا حکماً موجود ہو جب وہ شرط پائی جائے، یعنی وہ اس کی زوجہ ہو یا طلاق رجعی یا بائن کی عدت گذار رہی ہو، پس اگر وقوع شرط کے وقت ایسی نہیں ہو تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی، لہذا اگر اپنی زوجہ سے کہے: "إن دخلت دار فلان فأنت طالق" (اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے) پھر وہ اس گھر میں داخل ہوا اور وہ اس وقت اس کی زوجہ یا معتدہ ہو تو اس پر طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر اس کو طلاق دے دے اور اس کی عدت پوری ہوجائے تو طلاق معلق اس پر واقع نہ ہوگی، کیونکہ اس وقت عورت اس لائق نہیں ہوگی کہ اس پر طلاق واقع ہو(۱)۔

۵۲ - ۸ - زوج تعلیق کے وقت طلاق دینے کا اہل ہو، یعنی جمہور کے نزدیک عاقل بالغ ہو، اس میں حنابلہ کا اختلاف ہے، جیسا کہ گذرا، اس شرط کے پائے جانے کے وقت جس پر طلاق معلق ہو اس کا اہل ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ اگر زوج عاقل ہونے کی حالت میں اس سے کہے: "إن دخلت دار فلان فأنت طالق" پھر اس کو جنون ہوجائے، پھر وہ اس گھر میں داخل ہو تو طلاق واقع ہوجائے گی، اسی طرح اگر وہ اس کے جنون سے پہلے گھر میں داخل ہو تو بھی طلاق واقع ہوجائے گی، اس کے برخلاف اگر اس کی طلاق کو جنون کی حالت میں معلق کرے تو یہ لغو ہوگی(۲)۔

شرط پر معلق کی ہوئی طلاق کا ختم ہونا:

۵۳ - اگر شوہر طلاق کو کسی شرط پر معلق کرے تو ایک مرتبہ اس شرط کے پائے جانے سے تعلیق ختم ہوجائے گی، اور زوجہ پر اس بار طلاق واقع ہوجائے گی، پھر اگر وہ عدت میں یا اس کے بعد دوبارہ پائی جائے تو اس پر دوبارہ طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ تعلیق ختم ہوگئی ہے یہ اس وقت ہے جب کہ تعلیق لفظ "کلما" کے ذریعہ نہ ہو ورنہ اس پر دوسری اور تیسری بار بھی طلاق واقع ہوگی، کیونکہ "کلما" تکرار کا فائدہ دیتا ہے، دوسرے کلمات شرط ایسے نہیں ہیں۔

(۱) الدر المختار ۳/ ۳۴۴، الدسوقی ۳/ ۳۰۷-۳۰۶، الخرشی ۴/ ۳۲، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۲۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۲، الدسوقی ۳/ ۳۰۷-۳۰۶، الدر المختار ۳/ ۳۴۵۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۳۶۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۷۹، الدر المختار ۳/ ۳۴۸۔

لہذا اگر اپنی زوجہ سے کہے: "أنت طالق ثلاثا إن دخلت دار فلان" (اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہوئی تو تجھے تین طلاقیں ہیں)، پھر دخول دار سے پہلے اس کو فی الفور ایک طلاق دے دے اور اس کی عدت گذر جائے، پھر وہ اس گھر میں داخل ہو، اس کے بعد عقد جدید کے ساتھ اپنے زوج کی طرف واپس آجائے تو یہ درست ہے، اب اگر اس کے بعد وہ اس گھر میں داخل ہوگی تو اس کو کوئی ضرر نہیں پہونچے گا، اور نہ اس سے اس کو طلاق ہوگی، اس لئے کہ عدت کے بعد جب وہ پہلی بار اس گھر میں داخل ہوئی تھی تو طلاق معلق ختم ہوگئی، اور اگر اس کی تین طلاقوں کو دخول دار پر معلق کرے پھر اس کو فوری ایک طلاق دے دے اور اس کی عدت گذر جائے، اور وہ عورت اس گھر میں داخل نہ ہو، پھر عقد جدید کے ذریعہ اسی شوہر کی طرف واپس آجائے، اس کے بعد اس گھر میں داخل ہو تو اس پر تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی، کیونکہ معلق یمین ختم نہیں ہوتے ہیں، اس کے برخلاف اگر وہ اپنی عدت کے بعد اس گھر میں داخل ہوجائے تو اس سے یمین ختم ہوجائے گی۔

اسی طرح کسی شرط پر معلق یمین حلت بالکل ختم ہوجانے سے ختم ہوجاتی ہے، مثلاً اگر تین طلاقوں کو دخول دار پر معلق کرے، پھر فی الفور تین طلاقیں دے، پھر حلالہ کے بعد اس سے نکاح کرے، اس کے بعد وہ اس گھر میں داخل ہو اور اس سے پہلے اس میں داخل نہ ہوئی ہو، تو اس صورت میں طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ اس پر تین طلاقوں کے واقع ہونے سے حلیت کے مکمل طور پر زائل ہونے کی وجہ سے یمین معلق ختم ہوگئی، اس کے برخلاف تین طلاقوں سے کم کا واقع ہونا ہے کہ اس سے حلت ختم نہیں ہوتی ہے لہذا عملی طور پر ایک بار شرط کے پائے جانے کے بغیر معلق یمین ختم نہ ہوگی، یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے، اور شافعیہ کے اس میں تین اقوال ہیں:

اول: طلاق مطلقاً واقع ہوجائے گی، دوم: طلاق مطلقاً واقع نہ ہوگی، سوم: تین طلاقوں سے کم کی صورت میں واقع ہوجائے گی اور تین کے بعد واقع نہ ہوگی، اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ تمام صورتوں میں طلاق واقع ہوجائے گی۔

اسی طرح کسی شرط پر معلق ہونے والی یمین طلاق صاحب یمین کے مرتد ہوکر دارالحرب سے مل جانے کی وجہ سے ختم ہوجاتی ہے، لہذا اگر اس کو معلق طلاق دے، پھر مرتد ہوکر دارالحرب چلا جائے، پھر اسلام لائے اور بیوی کی طرف واپس آجائے، پھر بیوی اس شرط کو انجام دے جس پر طلاق معلق کی گئی ہو، تو اس کی وجہ سے اس پر طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ ارتداد کی وجہ سے یمین معلق ختم ہوگئی، یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین یعنی ابو یوسف اور محمد نے ان سے اختلاف کیا ہے، اور کہا ہے کہ ارتداد کی وجہ سے کسی صورت میں یمین ختم نہیں ہوگی۔

کسی شرط پر معلق یمین اس کے پوری ہونے کے محل کے فوت ہوجانے سے بھی ختم ہوجاتی ہے، چنانچہ اگر اس سے کہے: "أنت طالق إن دخلت دار فلان" (اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے)، پھر وہ گھر ویران ہوجائے، یا یہ کہے: "إن كلمت زيدا فأنت طالق" (اگر تو نے زید سے کلام کیا تو تجھے طلاق ہے)، پھر زید کا انتقال ہوجائے تو یمین معلق ختم ہوجائے گی، حتی کہ اگر ویران شدہ مکان دوبارہ تعمیر کردیا جائے تو یمین معلق نہیں لوٹے گی، اس لئے کہ یہ وہ گھر نہیں ہے جس پر یمین معلق کی گئی ہے [1]۔

طلاق کو دو شرطوں پر معلق کرنا:

۵۴ - اگر اس کی طلاق کو دو یا دو سے زیادہ شرطوں پر معلق کرے تو

(۱) المغنی ۷/ ۲۹۴-۲۹۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۳، الدسوقی ۲/ ۳۷۵-۳۷۶، الدر المختار ۳/ ۳۵۲-۳۵۳۔

نکاح میں تمام شرطوں کے پائے جانے سے طلاق واقع ہوجائیگی، اسی طرح نکاح میں صرف آخری یا دوسری شرط کے پائے جانے سے طلاق واقع ہوگی، لہذا اگر شرط اول نکاح کی حالت میں پائی جائے اور شرط ثانی نکاح کے ختم ہونے کے بعد مثلاً اگر اس سے کہے: "إن جاء زيد و عمرو فأنت طالق" (اگر زید وعمرو آ گئے تو تجھے طلاق ہے) پھر زید آ جائے، اس کے بعد وہ اس کو فوری طور پر ایک طلاق دے دے، پھر اس کی عدت گذرنے کے بعد عمرو آئے تو اس کے آنے سے دوبارہ طلاق واقع نہ ہوگی، اور اگر معلق کرنے کے بعد ایک طلاق منجز دے دے، پھر عدت گذرنے کے بعد زید آئے، اس کے بعد اس سے نکاح کرلے، پھر اس کے زوجہ ہونے کی حالت میں عمرو آئے، تو اس پر طلاق معلق واقع ہوجائے گی، اب یہ سب مل کر دو طلاقیں ہوجائیں گی، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے [۱]۔

طلاق میں استثناء:

استثناء کی تعریف اور اس کا حکم:

۵۵ - استثناء لغت میں: إلا یا کسی حرف استثناء کے ذریعہ ان بعض افراد کو خارج کردینا ہے جو عموم سابق کے تحت حقیقۃً یا تاویلاً داخل ہوں، اگر حقیقۃً داخل ہوں تو استثناء متصل ہے، اور اگر تاویلاً داخل ہوں تو استثناء منقطع ہے، اور استثناء سے فقہاء کی مراد متصل ہے نہ کہ منقطع، اور استثناء متصل میں استثناء شرعی بھی شامل ہے، یعنی اللہ تعالی کی مشیت پر معلق کرنا [۲]، اور اس کی دلیل اللہ سبحانہ کا یہ ارشاد ہے: "**إذ أقسموا ليصرمنها مصبحين ولا يستثنون**" [۳] (جبکہ ان لوگوں نے قسم کھائی تھی کہ ہم اس کا پھل ضرور صبح چل کر توڑ لائیں گے اور انہوں نے انشاء اللہ بھی نہیں کہا تھا)۔

استثناء شرعی: (یعنی طلاق کو اللہ تعالی کی مشیت پر موقوف کرنا) طلاق کو باطل کردینا ہے، (یعنی اس سے طلاق واقع نہیں ہوتی ہے)، یہ حکم حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک ہے بشرطیکہ اس کے تمام شرائط پائے جارہے ہوں، اس لئے کہ اللہ سبحانہ کی مشیت کا کسی کے پاس قطعی علم نہیں ہے، حنابلہ اور مالکیہ اس سے اختلاف کرتے ہیں کہ اس سے طلاق باطل نہیں ہوتی ہے بلکہ واقع ہوجاتی ہے [۱]۔

لیکن استثناء لغوی جو الا اور اس کے مترادف حروف کے ذریعہ ہوتا ہے، وہ اپنی شرائط کے مطابق اثر انداز ہوتا ہے، اور طلاق کو لغو کردیتا ہے، اسی بنا پر اگر کوئی اپنی بیوی سے کہے: "**أنت طالق ثلاث إلا واحدة**" (تجھے تین طلاقیں ہیں مگر ایک)، تو صرف دو طلاقیں واقع ہوں گی، اور اگر کہے: "**أنت طالق ثلاثا إلا اثنتين**" (تجھے تین طلاقیں ہیں مگر دو) تو صرف ایک طلاق واقع ہوگی، لیکن اگر یہ کہے: "**أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا**" (تجھے تین طلاقیں ہیں مگر تین) تو تینوں واقع ہوجائیں گی، اس لئے کہ یہ استثناء کرنا نہیں ہے، بلکہ اپنے کلام کو لغو بنانا ہے، اور لغو بنانا باطل ہے۔

استثناء کے شرائط:

طلاق سے استثناء خواہ لغوی ہو یا انشاء اللہ کے ذریعہ ہو، اس کے صحیح ہونے کے لئے چند شرطیں ہیں، اور وہ یہ ہیں [۲]۔

۵۶ - ۱ - استثناء کلام سابق سے متصل ہو، یعنی مستثنی منہ سے

(۱) الدر المختار ۳/ ۳۶۳-۳۶۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۳۰۰۔

(۳) سورۂ قلم / ۱۷-۱۸۔

(۱) المغنی ۷/ ۴۰۲-۴۰۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۴۳، مغنی المحتاج ۳/ ۳۰۰، ۳۰۲، الدر المختار ۳/ ۳۶۶-۳۶۸۔

(۲) الدر المختار ۳/ ۳۶۶-۳۷۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۰۰-۳۰۳، الشرح الکبیر ۲/ ۳۸۸۔

متصل ہو، اس طرح کہ عرف میں دونوں کو کلام واحد شمار کیا جائے، اگر دونوں کے درمیان کسی دوسرے کلام یا سکوت کے ذریعہ فصل کردے تو استثناء لغو ہوگا، اور طلاق کا حکم ثابت ہوجائے گا، چنانچہ اگر اس سے کہے: ”أنت طالق“ (تجھے طلاق ہے) پھر انفصال کے بعد کہے: انشاء اللہ، تو طلاق واقع ہوجائے گی، یا کہے: ”أنت طالق اثنتين“ (تجھے دو طلاقیں ہیں) پھر خاموشی اختیار کرے، پھر کہے: ”الا واحدة“ (مگر ایک) تو دونوں واقع ہوجائیں گی اور استثناء لغو ہوگا، اسی طرح اگر اس سے کہے: ”أنت طالق ثلاثا“ (تجھے تین طلاقیں ہیں) پھر اس سے کسی چیز کے بارے میں سوال کرے، پھر کہے: ”إلا اثنتين“ (مگر دو) تو تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی، کیونکہ کلام فاصل کی وجہ سے استثناء لغو ہوگیا۔

البتہ مختصر سا وقفہ جس کے بغیر چارہ نہیں، معاف ہے، جیسے سانس لینے یا لقمہ حلق سے اتارنے کے لئے خاموش ہونا، اسی طرح وہ کلام مفید ہے جس کا تعلق مستثنیٰ منہ سے ہو، مثلاً اس سے کہے: ”أنت طالق ثلاثا يا زانية إلااثنتين“ (اے بدکار تجھے تین طلاقیں ہیں مگر دو) تو اس پر ایک ہی طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ زانیہ کا لفظ سبب طلاق کا بیان ہے، یا جیسا کہ اس کا اس سے یہ کہنا: ”أنت طالق ثلاثا بائنا إلا اثنتين“ تو حنفیہ کے نزدیک اس سے ایک بائنہ واقع ہوگی، اس کے برخلاف اگر وہ یہ کہے: ”أنت طالق ثنتين رجعيتين إلا واحدة“ (تجھے دو طلاق رجعی ہے مگر ایک)، تو اس سے دو طلاق رجعی واقع ہوگی، اور استثناء لغو ہوگا، اس لئے کہ رجعیتین کا فصل کسی جدید معنی کا فائدہ نہیں دیتا۔

۵۷-۲-طلاق کے الفاظ کا تلفظ کرنے سے پہلے طلاق دینے والا شخص استثناء کی نیت کرے، یہ مالکیہ اور شافعیہ کا اصح مسلک ہے، اگر اس کے بعد اس کی نیت کرے تو صحیح نہیں ہوگی، اور طلاق بغیر استثناء کے واقع ہوجائے گی، اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اگر اس کے بعد اس کی نیت کرے تو بھی درست ہے، اور حنفیہ کہتے ہیں: استثناء بغیر نیت کے ہر حال میں درست ہے، اس مسئلہ میں حنابلہ کی کوئی صراحت مجھے نہیں ملی، غالباً وہ اس مسئلہ میں حنفیہ کے ساتھ ہیں۔

۵۸-۳-استثناء کے الفاظ ایسی آواز سے ادا کئے جائیں جن کو کم از کم کہنے والا خود سن لے، پس اگر اس سے بھی پست آواز سے استثناء کرے تو استثناء صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ محض نیت ہے جو بالاتفاق اس کے صحیح ہونے کے لئے کافی نہیں ہے۔

۵۹-۴-مستثنیٰ پورے مستثنیٰ منہ کا احاطہ نہ کر رہا ہو، چنانچہ اگر یہ کہے: ”أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا“ (تجھے تین طلاقیں ہیں مگر تین) تو استثناء صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ رجوع کرنا اور لغو کرنا ہے، استثناء نہیں ہے۔

کیا اکثر کا استثناء جائز ہے؟ جمہور نے اس کے صحیح ہونے کی صراحت کی ہے، اور حنابلہ نے اس کی صحیح نہ ہونے کی صراحت کی ہے[1] مگر یہ کہ اگر کہے: ”أنت طالق ثلاثا إن شاء الله تعالى“ (تجھے تین طلاقیں ہیں انشاء اللہ) اور اس کا ارادہ متصلاً استثناء کا ہو، تو جمہور کے نزدیک اس کی طلاق لغو ہوگی، اس میں حسب سابق حنابلہ کا اختلاف ہے۔

کیا مستثنیٰ منہ کو مستثنیٰ پر مقدم کرنا ضروری ہے؟ حنفیہ اور شافعیہ نے اس کے ضروری نہ ہونے کی صراحت کی ہے، اور دونوں صورتوں کو یکساں قرار دیا ہے خواہ مستثنیٰ کو مؤخر کیا جائے یا مقدم، چنانچہ اگر کہے: ”أنت طالق ثلاثا إلاواحدة“ تو دو طلاقیں واقع ہوں گی، اور اگر کہے: ”أنت إلا واحدة طالق ثلاثا“، تو بھی دو طلاقیں واقع ہوں گی، اور اگر کہے: ”أنت طالق ان شاء الله“، تو استثناء صحیح ہوگا،

(۱) المغنی ۷/ ۳۵۴۔

یا کہے: ''إن شاء الله تعالی فأنت طالق''، تو بھی صحیح ہے، بشرطیکہ فاء، ''أنت'' پر داخل کرے، اور اگر اس کو داخل نہ کرے تو اس میں دو قول ہیں، مفتی بہ قول یہ ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی[١]۔

کیا مستثنی اور مستثنی منہ کا تلفظ ضروری ہے؟ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ضروری نہیں ہے، لہذا اگر اپنی زوجہ سے کہے: ''أنت طالق ثلاثا'' پھر متصلاً تحریر کرے ''إلا واحدة'' تو دو طلاقیں واقع ہوں گی، یا قلم سے لکھے ''أنت طالق ثلاثا'' پھر فوراً زبان سے کہے ''إلا واحدة'' تو بھی دو ہی طلاقیں واقع ہوں گی، اور اگر دونوں کو ایک ساتھ لکھے، پھر استثناء کو کاٹ دے تو بھی صرف دو طلاقیں واقع ہوں گی، لکھنے کے بعد کاٹ دینے کا اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ رجوع ہے اور یہاں رجوع صحیح نہیں ہے[٢]۔

٦٠- ۵- مستثنی جزو طلاق نہ ہو، اگر جزو طلاق کا استثناء کرے تو استثناء صحیح نہیں ہوگا، لہذا اگر اپنی زوجہ سے کہے: ''أنت طالق ثلاثا إلا نصف طلقة'' (تجھے تین طلاقیں ہیں مگر نصف طلاق) تو تینوں واقع ہوں گی، اور اگر کہے: ''أنت طالق اثنتين إلا ثلثي طلقة'' (تجھے دو طلاقیں ہیں مگر ایک طلاق کی دو تہائی) تو بھی جمہور کے نزدیک دو طلاقیں واقع ہوں گی، اور شافعیہ کے نزدیک یہی صحیح ہے، ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ استثناء صحیح ہوگا اور جزو طلاق کا استثناء پوری طلاق کا استثناء ہوگا[٣]۔

٦١- کیا استثناء کا اعتبار ملفوظ سے (یعنی اس تعداد سے ہوگا جس کا الفاظ میں ذکر کیا گیا ہے)، یا مملوک سے (یعنی اس تعداد سے ہوگا جو استثناء کرنے والے کی ملکیت میں ہے)، حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ استثناء ملفوظ سے مانا جائے گا نہ کہ مملوک سے، اور شافعیہ نے دو قول ذکر کئے ہیں، اصح قول وہی ہے جو حنفیہ کا مسلک ہے کہ استثناء ملفوظ سے مانا جائے گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ استثناء مملوک سے مانا جائے گا، لہذا اگر اپنی زوجہ سے کہے: ''أنت طالق خمسا إلا ثلاثا'' (تجھے پانچ طلاقیں ہیں مگر تین) تو شافعیہ کے اصح قول کے مطابق اور حنفیہ کے نزدیک دو طلاقیں واقع ہوں گی، اور شافعیہ کے دوسرے قول کے مطابق تین طلاقیں واقع ہوں گی، اس لئے کہ کہنے والا تین ہی طلاقوں کا اختیار رکھتا ہے، لہذا جب اس نے ان سے تین کا استثناء کیا تو یہ استثناء نہیں بلکہ رجوع ہے، لہذا لغو ہوگا، اسی طرح اگر اس سے کہے: ''أنت طالق عشرا إلا تسعا'' (تجھے دس طلاقیں ہیں مگر نو) تو قول اول کے مطابق ایک طلاق واقع ہوگی، اور قول ثانی کے مطابق تین واقع ہوں گی، اور اس میں مالکیہ کے دو قول ہیں، راجح یہ ہے کہ ملفوظ کا اعتبار ہوگا، اور اسی سے استثناء تسلیم کیا جائے گا، اور قول راجح کے بالمقابل دوسرا قول یہ ہے کہ مملوک کا اعتبار کیا جائے گا، چنانچہ اگر اس سے کہے: ''أنت طالق خمسا إلا اثنتين'' (تجھے پانچ طلاقیں ہیں مگر دو) تو راجح قول کی بنا پر تین طلاقیں لازم ہوں گی، اور مرجوح قول پر ایک لازم ہوگی[١]۔

طلاق میں نائب بنانا:

٦٢- طلاق ایک شرعی قولی تصرف ہے، اور یہ (جیسا کہ گذرا) زوج کا حق ہے، لہذا وہ اس کا مالک ہوگا اور نائب بنانے کا بھی مالک ہوگا، اسی طرح دوسرے تمام قولی تصرفات میں بھی وہ نائب بنانے کا حق رکھتا ہے، جیسے بیع و اجارہ، لہذا اگر زوج کسی دوسرے شخص سے کہے: ''وكلتك بطلاق زوجتي فلانة'' (میں نے تجھ کو اپنی فلاں زوجہ کی طلاق کا وکیل بنایا) اور وہ اس کی طرف سے اس کو طلاق دے

(١) مغنی المحتاج ٣/٣٠٠، الدر المختار ٣/٢٧٣۔
(٢) الدر المختار ٣/٣-٢٧٧۔
(٣) الدر المختار ٣/٢٧٦، مغنی المحتاج ٣/٣٠١۔

(١) الدر المختار ٣/٢٧٥، مغنی المحتاج ٣/٣٠١، الشرح الکبیر ٢/٣٨٩۔

دے تو جائز ہوگا اور اگر وہ خود اپنی زوجہ سے کہے: "وکلتک بطلاق نفسک" (میں نے تجھے اپنی طلاق کا وکیل بنایا) اور وہ اپنے کو طلاق دے لے تو بھی جائز ہوگا، اس مسئلہ میں زوجہ اجنبی شخص سے کم نہیں ہوگی۔

اس مسئلہ میں مذاہب کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

اول: حنفیہ کا مذہب:

۶۳- شوہر کا اپنی بیوی کو طلاق دینے کے لئے دوسرے شخص کو مجاز بنانے کی تین قسمیں ہیں، "تفویض" (سپرد کرنا) "توکیل" (وکیل بنانا) "رسالت" (پیامی بنانا)۔

حنفیہ نے تفویض کے لئے تین الفاظ ذکر کئے ہیں، "تخيير"، "أمر باليد"، اور "مشيت"، چنانچہ اگر زوجہ سے کہے: "طلقي نفسک" (تو اپنے آپ کو طلاق دیدے) "اختاري نفسک" (تو اپنے آپ کو اختیار کرلے) "أمرک بيدک" (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) ان میں سے پہلے والے کلمہ سے بغیر نیت کے طلاق صریح واقع ہوگی، اور بعد والے دونوں جملے کنایہ ہیں، لہذا ان سے بغیر نیت کے طلاق واقع نہ ہوگی۔

حنفیہ کے نزدیک تفویض کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ زوج کسی اجنبی شخص کو اپنی زوجہ کے طلاق دینے کا اس طرح نائب بنائے کہ طلاق دینے کو اس کی مشیت پر معلق کردے، یعنی اس سے کہے: "طلق زوجتي إن شئت" (اگر تو چاہے تو میری زوجہ کو طلاق دیدے) اور اگر "ان شئت" نہ کہے، تو توکیل ہوگی، تفویض نہیں ہوگی۔

اس تفصیل کے ساتھ حنفیہ کے نزدیک تفویض اور توکیل کے درمیان احکام میں متعدد حیثیتوں سے فرق ہے، جن میں اہم ترین فرق یہ ہیں:

الف- ایک فرق رجوع کی حیثیت سے ہے، تفویض میں زوج کے لئے رجوع کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ یہ مشیت پر معلق کرنا ہے، اور معلق کرنا یمین ہے جس میں رجوع نہیں ہے، لہذا اگر زوج کسی اجنبی سے کہے: "طلق زوجتي إن شئت" (تم میری بیوی کو طلاق دیدو اگر چاہو) یا اپنی زوجہ سے کہے: "اختاري نفسک" (تم اپنی ذات کو اختیار کرلو) اور نیت طلاق کی رکھے تو اب زوج کو حق نہیں ہے کہ اس کو معزول کردے، لیکن وکیل کو بشرطیکہ اس نے طلاق نہ دی ہو، ہر حال میں معزول کرسکتا ہے۔

ب- ایک فرق مجلس کے اندر محدود ہونے کے اعتبار سے ہے، چنانچہ وکیل کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے مؤکل کی طرف سے مجلس میں یا مجلس کے علاوہ میں طلاق دے دے، بشرطیکہ مؤکل مجلس یا معین زمان ومکان کے ساتھ محدود نہ کرے اور اگر اس کے ساتھ محدود کردے تو بیان کردہ مدت تک محدود رہے گی، ہاں اگر توکیل کو محدود کردیا گیا ہے تو محدود ہوگی، لیکن تفویض مجلس کے ساتھ محدود ہوتی ہے، جب مجلس ختم ہوجائے گی تو تفویض بھی ختم ہوجائے گی، بشرطیکہ اس کے لئے کوئی مدت بیان نہ کرے یا اس کی مشیت پر معلق نہ کرے اور اگر کوئی مدت بیان کرے، مثلاً اس سے کہے: "طلقي نفسک خلال شهر أو خلال يوم أو خلال ساعة" (تو اپنے آپ کو ایک مہینہ کے اندر یا دن بھر میں یا ایک گھڑی کے اندر طلاق دیدے) یا یہ کہے: "طلقي نفسک متى شئت" (تو اپنے آپ کو طلاق دیدے جب چاہے) تو ان صورتوں میں جو حدیں زوج نے مقرر کی ہیں وہی حدیں رہیں گی، یہاں طلاق مجلس تک محدود نہ رہے گی۔

ج- ایک فرق اس سے واقع ہونے والی طلاق کی نوعیت کے اعتبار سے ہے، چنانچہ حنفیہ کا مذہب ہے کہ تفویض اگر صریح لفظ سے

ہو، جیسے وہ اس سے کہے : "طلقي نفسک" (تو اپنے آپ کو طلاق دیدے) اور وہ طلاق دے دے تو اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی، اور اگر اس سے یہ کہے: "اختاری نفسک" (تو اپنے آپ کو اختیار کرلے) اور وہ کہے: "اخترت نفسي" (میں نے اپنے آپ کو اختیار کرلیا) تو اس سے طلاق بائن واقع ہوگی، بشرطیکہ دونوں طلاق کی نیت کریں، ورنہ کچھ بھی واقع نہ ہوگا، کیونکہ یہ کنایہ ہے۔

د- ایک فرق زوج کے جنون سے متاثر ہونے کے اعتبار سے ہے، اگر زوج اپنی زوجہ کو یا کسی اور کو طلاق کا اختیار تفویض کرے، اور وہ مجنون ہوجائے تو تفویض بدستور باقی رہے گی، اور اگر اس کو طلاق کا وکیل بنائے پھر مجنون ہوجائے تو توکیل باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ تفویض تملیک ہے اور تملیک جنون سے نہیں باطل ہوتی، برخلاف توکیل کے کہ وہ خالص نائب بنانا ہے، اور وہ جنون سے باطل ہوجاتی ہے۔

ھ- ایک فرق نائب کی اہلیت کے شرط ہونے کے اعتبار سے ہے، چنانچہ تفویض عاقل، مجنون اور نابالغ کو کرنا صحیح ہے، اور توکیل اس کے برعکس ہے، توکیل کے لئے وکیل کی اہلیت شرط ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر اپنی نابالغ بیوی کو اس کی طلاق تفویض کرے اور وہ طلاق واقع کرلے تو طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر اپنے نابالغ بھائی کو طلاق کا وکیل بنائے اور وہ طلاق دیدے تو طلاق واقع نہ ہوگی، اگر بیوی کو طلاق تفویض کرے جبکہ وہ عاقلہ ہو پھر پاگل ہوجائے اور وہ اپنے کو طلاق دے دے تو حنفیہ کے نزدیک استحساناً طلاق واقع نہ ہوگی (۱)۔

دوم: مالکیہ کا مذہب:

۶۴- مالکیہ کے نزدیک طلاق میں نائب بنانے کی چار قسمیں ہیں: توکیل، تخییر، تملیک اور رسالت، توکیل ان کے نزدیک یہ ہے کہ زوج دوسرے شخص کو خواہ وہ زوجہ ہو یا کوئی اور، طلاق دینے کا حق دیدے، لیکن زوج کو یہ اختیار رہے کہ وہ وکیل کو معزول کرکے طلاق دینے سے روکدے، جیسا کہ وہ اپنی زوجہ سے کہے: "أمرک بیدک توکیلا" (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے بطور وکیل کے)

اور تخییر ان کے نزدیک یہ ہے کہ تینوں طلاقوں کا حق دوسرے کو دیدے، اور صراحۃً اس کو اس کا مالک بنادے، مثلاً زوج کا اپنی زوجہ سے یہ کہنا: "اختاریني أو اختاری نفسک" (تو مجھ کو اختیار کرلے یا اپنے آپ کو اختیار کرلے)۔

اور تملیک کا مطلب طلاق کو دوسرے کا حق اور اس کی ملکیت بنادینا ہے، جیسے اپنی زوجہ سے یہ کہے : "أمرک بیدک" (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) ان تینوں قسموں کے درمیان حسب ذیل تفصیل کے مطابق اتفاق واختلاف ہے۔

الف- چنانچہ رجوع کے جواز کی حیثیت سے توکیل میں یہ حکم ہے کہ زوج کو مطلق طور پر یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے وکیل طلاق کو معزول کردے، خواہ وکیل خود زوجہ ہو یا کوئی دوسرا شخص، الا یہ کہ اس سے توکیل سے زیادہ زوجہ کا حق وابستہ ہو، جیسے وہ اپنی بیوی سے کہے: "إن تزوجت علیک فأمرک بیدک" (اگر میں نے تیرے رہتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کروں تو تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہوگا) یا یہ کہے: إن تزوجت علیک فأمر الداخلة علیک بیدک (اگر میں تیرے رہتے ہوئے کسی سے نکاح کروں تو اس آنے والی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہوگا) تو اس صورت میں وہ اس کو معزول نہیں کرسکتا، کیونکہ اس سے اس کا حق وابستہ ہے، اور وہ ہے اپنی ذات سے ضرر کو دفع کرنا ہے، اور اگر یہ بات نہ ہوتی تو زوج کے لئے اس کو معزول کرنا ممکن تھا۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۱۴-۳۱۹۔

اور اگر طلاق کی تفویض تخییر یا تملیک کی صورت میں کرے تو اس کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ تفویض کردہ کو معزول کردے تا آنکہ وہ طلاق واقع کردے یا تفویض کو لوٹا دے۔

ب- مدت کے ساتھ اس کی تحدید کے اعتبار سے، چنانچہ اگر زوج نیابت کی تمام قسموں کو مجلس کے ساتھ محدود کردے تو نیابت محدود ہوجائے گی، اور اگر مجلس کے بعد کسی متعین زمانہ کے ساتھ محدود کردے تو مجلس پر محدود نہیں رہے گی، لیکن اگر نائب طلاق کے بارے میں اپنے حق کو اس متعینہ زمانہ کے درمیان استعمال کرلے تو طلاق واقع ہوجائے گی، ورنہ وہ اپنے حق پر باقی رہے گا جب تک وہ زمانہ باقی رہے، سوا اس کے کہ قاضی کو اس کا علم ہوجائے، اگر قاضی کو اس کا علم ہوجائے تو وہ اس کو حاضر کرے گا، اور اس کو اختیار کرنے کا حکم دے گا، اگر وہ طلاق دینے کو اختیار کرے تو طلاق واقع ہوجائے گی، ورنہ قاضی اس سلسلہ میں اس کے حق کو ساقط کردے گا اور اس کو مہلت نہیں دے گا، اگرچہ زوج مہلت دینے پر راضی ہو، یہ حکم حق اللہ کی حفاظت کے لئے ہے، اور اگر زوج نیابت کو مطلق رکھے، اور مجلس یا کسی متعینہ زمانہ کے ساتھ محدود نہ کرے تو مالکیہ کی اس میں دو روایتیں ہیں، پہلی روایت حنفیہ کے مطابق ہے کہ نیابت مجلس کے اندر محدود رہے گی، اور دوسری روایت یہ ہے کہ مجلس میں محدود نہیں رہے گی۔

ج- طلاقوں کی تعداد کے اعتبار سے، اگر تفویض میں مطلق اختیار ہو (اور دخول ہوچکا ہو)، تو مفوضہ کے لئے جائز ہے کہ اپنے اوپر جونسی طلاق چاہے واقع کرلے، ایک، دو یا تین، اور اگر دخول نہ ہوا ہو یا تفویض بصورت تملیک ہو تو زوج کو حق ہے کہ اس کو ایک سے زائد طلاقیں دینے سے روک دے، بشرطیکہ چھ چیزیں پائی جاتی ہوں، اگر یہ شرطیں پائی جائیں گی تو اس کے کہنے سے ایک سے زائد طلاق واقع نہ ہوں گی، اور اگر وہ شرطیں موجود نہ ہوں تو جونسی بھی طلاق واقع کرے گی واقع ہوجائے گی۔

وہ شرطیں یہ ہیں:

۱- زوج تین سے کم کی نیت کرے، پس اگر وہ ایک کی نیت کرے تو مفوضہ کو ایک سے زیادہ کا اختیار نہیں ہوگا، اور اگر دو کی نیت کرے تو وہ دو کی مالک ہوگی تین کی مالک نہ ہوگی۔

۲- اگر زوجۂ مفوضہ اپنے اوپر تین طلاقیں واقع کرلے تو فوراً اس پر نکیر کرے، ورنہ زوج کا حق ساقط ہوجائے گا اور تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی۔

۳- قسم کھائے کہ جس عدد کا مدعی ہے اس سے زیادہ کی نیت اس نے نہیں کی ہے، خواہ وہ ایک ہو یا دو، اگر قسم کھانے سے انکار کرے تو عورت نے جو واقع کیا ہے اسی کا فیصلہ کیا جائے گا اور عورت کے ذمہ قسم نہیں ہوگی۔

۴- زوجہ کے ساتھ دخول نہ کیا ہو، یہ شرط اس وقت ہے جبکہ تفویض بصورت تخییر ہو، ورنہ اگر عورت تین طلاق واقع کرے تو مطلقاً تین واقع ہوجائیں گی۔

۵- تفویض میں تکرار نہ ہو، اگر تکرار ہو، یعنی اس سے کہے: "أمرک بیدک، أمرک بیدک، أمرک بیدک" اور زوجہ اپنے اوپر تین طلاقیں واقع کرلے تو زوج کا اعتراض قبول نہیں کیا جائے گا، الا یہ کہ تکرار سے تاکید کی نیت کرے تو اعتراض قابل قبول ہوگا۔

۶- عقد کرتے وقت تفویض طلاق کی شرط نہ رکھی گئی ہو، اگر عقد میں اس کی شرط رکھی گئی ہو تو زوجہ تین طلاقوں کی بہر صورت مالک ہوگی۔

اگر اس کو طلاق کا اختیار تفویض کرے اور اس سے وطی کر چکا ہو اور وہ اپنے کو صرف ایک طلاق دے تو طلاق واقع نہ ہوگی، اور زوجہ کا اختیار ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ اس عمل کی وجہ سے تفویض سے خارج ہوجائے گی، اور اظہار مخالفت کی وجہ سے اس کا حق ختم ہوجائے گا، لہذا ایک قول کے مطابق اس کا اختیار ساقط ہوجائے گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا اختیار ساقط نہیں ہوگا(١)۔

سوم: شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب:

٦٥ - شافعیہ اور حنابلہ نے زوج کو اجازت دی ہے کہ وہ طلاق دینے میں اپنی زوجہ کو اپنا نائب بنا سکتا ہے، جیسا کہ ان کے نزدیک غیر زوجہ کو بھی نائب بنا سکتا ہے، اگر غیر کو نائب بنائے تو توکیل ہوگی، اور اس پر وہی شرائط واحکام جاری ہوں گے جو توکیل پر جاری ہوتے ہیں یعنی وکیل حدود وکالت کا پابند ہوگا، اور مؤکل کے لئے رجوع کا حق ہوگا۔

زوج کو یہ حق ہے کہ اپنی زوجہ کو اس کی طلاق تفویض کردے، شافعیہ کے نزدیک قول جدید کے اعتبار سے یہ تملیک ہے، لہذا اس کے وقوع کے لئے ضروری ہے کہ زوجہ علی الفور طلاق واقع کرے، اور دوسرے قول کے مطابق یہ توکیل ہے، لہذا اصح قول کے مطابق فی الفور طلاق واقع کرنا شرط نہیں ہے، تملیک کے قول کے مطابق کیا یہ شرط ہے کہ زوجہ اپنے الفاظ میں اس کو قبول کرنے کا اظہار کرے؟ اس میں اختلاف ہے، راجح یہ ہے کہ شرط نہیں ہے۔

دونوں قول (تملیک، توکیل) کے مطابق زوج کو تفویض سے رجوع کا حق حاصل ہے۔

اگر زوجہ سے کہے: "**طلقي**" (تو طلاق دیدے)، اور تین کی نیت کرے، زوجہ کہے: "**طلقت**" (میں نے طلاق دے دی) اور وہ بھی تین طلاقوں کی نیت کرے اور اس کو زوج کی نیت کا علم ہو، یا اتفاقاً ایسا کرے تو تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی، اس لئے کہ الفاظ میں تین کے عدد کا احتمال ہے اور دونوں نے اس کی نیت بھی کی ہے۔

اور اگر زوج تین کی نیت کرے اور زوجہ کسی عدد کی نیت نہ کرے، یا دونوں نیت نہ کریں یا ایک نیت کرے، تو اصح قول کے مطابق ایک طلاق واقع ہوگی(١)۔

حنابلہ کے نزدیک اپنی زوجہ سے کہے: "**أمرک بیدک**" (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے)، تو یہ زوج کی طرف سے زوجہ کو طلاق کا وکیل بنانا ہے، اور یہ توکیل مجلس محدود نہیں ہوگی، بلکہ تراخی پر محمول ہوگی، کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے، اور اس کی مخالفت میں صحابہ میں سے کسی کا قول نہیں پایا جاتا ہے تو یہ اجماع کی طرح ہوگا۔

اور "امر بالید" کی صورت میں زوجہ اس کی مجاز ہے کہ وہ اپنے اوپر تین طلاقیں واقع کرلے، امام احمد نے بارہا اسی پر فتوی دیا ہے، جیسا کہ اگر زوج اپنی زوجہ سے یہ کہے: "**طلقي نفسک ماشئت**" (تو اپنے آپ کو طلاق دیدے جو چاہے)، اور اگر زوج کہے کہ میں نے ایک طلاق کا ارادہ کیا تھا تو اس کا قول معتبر نہیں ہوگا۔

اگر اپنی زوجہ سے کہے: "**اختاري نفسک**" (تو اپنے آپ کو اختیار کرلے)، تو اس کو حق نہیں ہے کہ وہ ایک سے زیادہ طلاقیں واقع کرے، اور وہ رجعی ہوگی، اس لئے کہ "**اختاري**"، تفویض معین ہے، لہذا کم سے کم عدد کو شامل ہوگا اور وہ طلاق رجعی ہے، سوائے اس کے کہ زوج اس کو ایک سے زیادہ کا حق دے، مثلاً اس سے کہے: "**اختاري ماشئت**" (تو جو چاہے اختیار کرلے) یا "**اختاري الطلقات إن شئت**" (تو کوئی طلاقیں اختیار کرلے اگر چاہے)، اگر

(١) الشرح الکبیر مع الدسوقی ٢/ ٤٠٥- ٤١٢۔

(١) مغنی المحتاج ٣/ ٢٨٥- ٢٨٧۔

زوج "اختاری" سے کسی خاص عدد کی نیت کرے تو اسی پر محمول ہوگا، اس لئے کہ یہ کنایہ ہے، اس کے برخلاف "أمرک بیدک" ہے تو یہ تینوں طلاقوں کو شامل ہوگا۔

جس عورت سے اختاری کہا جائے، اس کو طلاق دینے کا حق اسی وقت تک رہتا ہے جب تک دونوں مجلس میں رہیں، اور ایسی چیز میں مشغول نہ ہوں جو عرف میں مجلس کو ختم کرنے والی ہو، سوائے اس کے کہ اس سے یہ کہے: "اختاری نفسک یوما، أو أسبوعا، أو شھرا" (تو اپنے آپ کو اختیار کرلے دن بھر یا ایک ہفتہ، یا ایک مہینہ) ایسی صورت میں اس مدت کے گذرنے تک اس کو اختیار رہے گا[۱]۔

فرار اختیار کرنے والے کی طلاق:

٦٦ - فرار اختیار کرنے والے کی طلاق: یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے مرض وفات میں اپنی زوجہ کو طلاق بائن دیدے، اس کو فقہاء کے یہاں: "طلاق المریض" کا عنوان بھی دیا جاتا ہے۔

فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص مرض وفات میں اپنی زوجہ کو طلاق دے تو اس کا طلاق دینا اسی طرح صحیح ہے جس طرح اس کا صحت کی حالت میں طلاق دینا صحیح ہے، بشرطیکہ اہلیت کاملہ رکھتا ہو[۲]۔

اسی طرح ان کی یہ رائے ہے کہ زوجہ اگر طلاق رجعی کی عدت گزار رہی ہو اور زوج کا عدت میں انتقال ہوجائے تو وہ اس کی وارث ہوگی، خواہ طلاق اس کے مطالبہ پر ہوئی ہو یا بلا مطالبہ اور یہ کہ وہ اس کی وجہ سے عدت وفات شروع کرے گی۔

اگر زوجہ عدت میں ہو اور طلاق بائن ہو، اور زوج کا انتقال ہوجائے تو اگر زوج طلاق کے وقت صحت مند ہو، مرض وفات میں مبتلا نہ ہو تو زوجہ بالاتفاق اس کی وارث نہیں ہوگی، اور طلاق کی عدت پوری کرے گی، اور اگر طلاق کے وقت مرض وفات میں ہو تب بھی شافعیہ کے قول جدید میں یہی حکم ہے۔

حنفیہ کا مذہب، حنابلہ کا اصح قول اور شافعیہ کا مذہب قدیم یہ ہے کہ وہ اس کی وارث ہوگی، تاکہ زوج کے قصد کے برعکس اس سے معاملہ کیا جائے اور زوجہ عدت طلاق اور عدت وفات میں سے جس کی مدت زیادہ ہوگی وہ عدت گذارے گی، اور اس طلاق کی وجہ سے یہ تصور کیا جائے گا کہ زوج نے اپنی زوجہ کو وارث بنانے سے فرار اختیار کیا ہے، اس طلاق کا نام "طلاق فرار" ہے۔

طلاق فرار کے لئے یہ شرط ہے کہ زوجہ کی طرف سے بینونت کا مطالبہ نہ ہو اور نہ اس میں اس کی رضا شامل ہو، اور زوجہ طلاق کے وقت سے وفات کے وقت تک وارث بننے کی اہل ہو، اگر طلاق اس کی مرضی سے دی جائے مثلاً خلع کرے تو زوجہ وارث نہیں ہوگی۔

اسی طرح حنفیہ کے نزدیک اگر بینونت اپنے زوج کے لڑکے وغیرہ کا بوسہ لینے کے سبب ہو تو وہ وارث نہیں ہوگی، کیونکہ تفریق کا سبب زوج کی طرف سے نہیں ہے، لہذا اس کو اس کی وراثت سے فرار اختیار کرنے والا نہیں سمجھا جائے گا، پس اگر زوجہ مطلق طلاق کا مطالبہ کرے یا طلاق رجعی کا مطالبہ کرے، اور وہ اس کو ایک یا زائد طلاق بائن دے دے، پھر عدت کے زمانہ میں وفات پاجائے تو وہ اس کی وارث ہوگی، اس لئے کہ اس نے نہ تو بینونت کا مطالبہ کیا ہے اور نہ اس سے خوش ہے۔

اگر زوج عدت کے گذر جانے کے بعد وفات پائے تو وہ اس کی وارث نہیں ہوگی، جمہور کے نزدیک اس کی عدت نہیں بدلے گی، اور وہ اس کی طلاق کے ذریعہ فرار اختیار کرنے والا نہیں سمجھا جائے گا،

(۱) کشاف القناع ۵/ ۲۵۴-۲۵۵، المغنی ۷/ ۱۴۱-۱۴۶۔

(۲) الدر المختار ۳/ ۳۸۷-۳۸۸، المغنی ۸/ ۷۹، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۴۔

حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ جب تک وہ دوسرے سے نکاح نہ کرے اس کی وارث ہوگی، اور یہ ان کے نزدیک اصح قول کے خلاف ہے، مالکیہ عورت کو بہرصورت وارث قرار دیتے ہیں، خواہ طلاق اس کے مطالبہ پر ہوئی ہو جیسے ''مخیرّہ'' (جس عورت کو اختیار دیا گیا ہو) اور ''مملکہ'' (جس کو طلاق کا مالک بنادیا گیا ہو)، اور ''مخالعہ'' (جس نے خلع کا مطالبہ کیا ہو) یا بلا مطالبہ ہوتی کہ اگر زوج عدت ختم ہونے کے بعد وفات پائے، یا زوجہ دوسرے شخص سے نکاح کرلے تو بھی وارث ہوگی)[۱]۔

ہدم کا مسئلہ:

٦٧- فقہاء کے یہاں یہ مسئلہ اپنے خاص لقب کے ساتھ ممتاز ہے، اس لئے کہ اس کی اہمیت ہے اور اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، جیسا کہ درج ذیل تفصیلات سے واضح ہوجائے گا۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[۲] کہ زوج اگر اپنی زوجہ کو تین طلاقیں دیدے، اور زوجہ عدت گذار کر دوسرے شخص سے نکاح کرلے اور وہ اس سے وطی کرلے، پھر زوج ثانی سے اس کی تفریق ہوجائے اور اس کی عدت گذار کر زوجہ، زوج اول کی طرف لوٹ آئے تو وہ تین طلاقوں کا مالک ہوگا۔

جیسا کہ اس پر ان کا اتفاق ہے کہ اگر وہ اس کو تین سے کم طلاق دے، اور دوسرے شخص سے نکاح کئے بغیر زوج اول اس سے نکاح کرلے تو وہ صرف باقی ماندہ طلاقوں کا اختیار رکھے گا۔

اور اگر اس کو تین سے کم طلاق دے اور وہ عدت گذارنے کے بعد کسی دوسرے سے نکاح کرلے اور وہ اس سے وطی کرلے، پھر دوسرے شوہر سے جدائی کے بعد عدت گذار کر زوج اول سے نکاح کرلے۔

تو جمہور کا مذہب (جن میں حنفیہ میں سے محمد بن حسن بھی ہیں) یہ ہے کہ وہ اس زوجہ پر صرف باقی ماندہ طلاق کا مالک ہوگا، چنانچہ اگر اس نے اس کو ایک طلاق کے ذریعہ جدا کیا تھا تو اب اس پر دو طلاقوں کا مالک ہوگا، اور اگر پہلے دو طلاقیں دی تھیں تو اب صرف تیسری طلاق کا مالک ہوگا، یہی مذہب متعدد صحابۂ کرام کا ہے جن میں حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عمران بن حصین اور حضرت ابو ہریرہ اور دیگر صحابہؓ بھی ہیں۔

امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا مذہب ہے کہ وہ تین طلاق کا مالک ہوگا، اور جو طلاقیں اس نے پہلے دی تھیں کالعدم ہوجائیں گی، اسی وجہ سے اس مسئلہ کا نام ''مسئلہ ہدم'' رکھ دیا گیا، شیخین کے اس قول کے مطابق بھی متعدد صحابہ کا مذہب ہے، جیسے حضرت ابن عمر، ابن عباسؓ اور حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے، لیکن ان کا دوسرا قول جو ان کے نزدیک راجح ہے، جمہور کے مطابق ہے۔

مذہب حنفی میں ترجیح میں اختلاف ہے، چنانچہ ان میں سے بعض بلکہ اکثر امام محمد کے قول کی ترجیح کے قائل ہیں، جیسے کمال ابن ہمام، بلکہ انہوں نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ یہی قول حق ہے، اور صاحب بحر، صاحب نہر اور شرنبلالی وغیرہ نے اس مسئلہ میں ان کی پیروی کی ہے، اور بعض نے شیخین کے قول کو راجح قرار دیا ہے، جیسے علامہ قاسم اور ارباب متون بھی اسی پر عمل پیرا ہیں۔

جزو طلاق کا حکم:

٦٨- اگر زوج اپنی زوجہ سے کہے: "أنت طالق نصف طلقة أو

(۱) الدسوقی ۲/ ۳۵۳۔

(۲) الدر المختار ۳/ ۴۱۸، الشرح الصغیر ۱/ ۴۶۷ طبع الحلبی، المغنی ۷/ ۴۴۳- ۴۴۴، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۳۔

ربع طلقة، أو ثلث طلقة" (تجھے آدھی طلاق ہے، یا چوتھائی طلاق ہے یا تہائی طلاق ہے)، یا اس سے کم یا اس سے زیادہ تو اس پر پوری ایک طلاق واقع ہوگی (۱) اس لئے کہ طلاق حرام کرنا ہے، اور اس میں تجزی دینا نہیں ہوتی ہے۔

اس مسئلہ میں قدرے تفصیل ہے، اس لئے مناسب ہے کہ ہر مسلک کو الگ الگ ذکر کیا جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں: طلاق کا جز اگر چہ ایک ہزار اجزاء کا حصہ ہو ایک طلاق ہے، کیونکہ یہاں تجزی نہیں ہے۔

اگر اجزاء میں اضافہ ہو تو دوسری طلاق واقع ہوجائے گی، اور اسی طرح سلسلہ چلتا رہے گا، تاوقتیکہ زوج یہ نہ کہے: "أنت طالق نصف طلقة وثلث طلقة وسدس طلقة" (تجھے نصف طلاق ہے، اور ثلث طلاق ہے اور سدس طلاق ہے)، اس لئے کہ یہ کہنے پر تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی، اس لئے کہ نکرہ کو اگر نکرہ کی حالت میں دہرایا جائے تو دوسرا نکرہ سے پہلے نکرہ کے علاوہ مراد ہوتا ہے، لہذا ہر جز مکمل ہوجائے گا، برخلاف اس صورت کے جب کہے: "نصف طلقة وثلثها، وسدسها"، تو ایک واقع ہوگی، اس لئے کہ دوسرا اور تیسرا عین اول ہے اور اگر اجزاء کا مجموعہ ایک طلاق سے زیادہ ہوجائے، مثلاً وہ کہے: "نصف طلقة و ثلثها وربعها" (تجھے نصف اور ثلث اور ربع طلاق ہے) تو ایک قول ہے کہ ایک طلاق واقع ہوگی، اور ایک قول ہے کہ دو طلاقیں واقع ہوں گی، اور یہی مختار ہے، اور ظہیریہ میں اسی کو صحیح قرار دیا گیا ہے، اور اگر بغیر حرف واو کے اس طرح کہے: "نصف طلقة، ثلث طلقة، سدس طلقة"، تو ایک طلاق واقع ہوگی۔

اس لئے کہ حرف عطف کو حذف کرنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ اجزاء ایک ہی طلاق کے ہیں، اور دوسرا پہلے کا بدل ہے اور تیسرا دوسرے کا بدل ہے۔

نیز حنفیہ نے یہ بھی کہا ہے (۱) کہ دو طلاقوں کے تین نصف سے تین طلاقیں واقع ہوں گی، اس لئے کہ دو طلاقوں کا ایک نصف ایک طلاق ہے، تو دو طلاقوں کے تین نصف سے تین طلاقیں واقع ہوں گی، اور ایک قول ہے: دو طلاقیں واقع ہوں گی، اس لئے کہ دو طلاقوں کی اگر تنصیف کی جائے تو چار نصف بنیں گے، پس تین نصف سے ڈیڑھ طلاقیں بنیں گی، اور نصف کی تکمیل کردی جائے گی، لہذا دو طلاقیں ہوجائیں گی، اور ایک طلاق کے تین نصف سے یا دو طلاقوں کے دو نصف سے اصح قول کے مطابق دو طلاقیں واقع ہوں گی، اسی طرح تین طلاقوں کے ایک نصف میں بھی دو طلاقیں واقع ہوں گی، اس لئے کہ یہ ڈیڑھ طلاقیں ہوئیں، پس نصف طلاق کو کامل طلاق مانا جائے گا، اور دو طلاقوں کے دو نصفوں میں ہر نصف کو کامل قرار دیا جائے گا، لہذا دو طلاقیں حاصل ہوں گی (۲)۔

۶۹ - مالکیہ کہتے ہیں: اگر شوہر اپنی زوجہ سے کہے: "أنت طالق نصف تطليقة" یا کہے: "نصف تطليقتين" (تجھے ایک طلاق کا نصف ہے یا دو طلاقوں کا نصف ہے) تو اس کو ایک طلاق لازم ہوگی، اور اگر اس سے کہے: "أنت طالق نصف و ثلث طلقة" (تجھے طلاق ہے نصف اور ثلث) تو بھی ایک طلاق لازم ہوگی، اس لئے کہ جزء کی اضافت لفظ طلاق کی جانب نہیں ہے، اور اگر اس سے کہے: "أنت طالق نصف و ثلث و ربع طلقة" (تجھے طلاق ہے آدھی اور تہائی اور چوتھائی) تو دو طلاقیں لازم ہوں گی، اس لئے کہ اجزاء

(۱) المغنی ۷/۴۲۶-۴۲۸، مغنی المحتاج ۳/۲۹۸-۲۹۹، الدسوقی ۲/۳۸۵-۳۸۶، الشرح الصغیر ۱/۶۰ طبع الحلبی۔

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۳/۲۵۹-۲۶۰۔

(۲) ابن عابدین، الدر المختار ۳/۳۶۰-۳۶۱۔

ایک طلاق سے زائد ہوگئے۔

اور اگر جز کی اضافت لفظ طلاق کی جانب کرے اور اس سے کہے: "أنت طالق ثلث طلقة و ربع طلقة" حرف عطف کے ساتھ "طلقة" تو دو طلاقیں لازم ہوں گی، اور اگر اس سے کہے: "أنت طالق ثلث طلقة و ربع طلقة و نصف طلقة" تو تین طلاقیں لازم ہوں گی۔

اس لئے کہ ہر وہ جزو جو طلاق کی طرف مضاف ہو وہ اپنے ممیّز کے حکم میں ہوگا، لہذا مستقل بالذات ہوجائے گا، یعنی اس کے کامل طلاق ہونے کا حکم کیا جائے گا، پس جزو آخر جو معطوف ہے اس کو ایک طلاق شمار کیا جائے گا[1]۔

۷۰- شافعیہ کہتے ہیں: اگر زوج اپنی زوجہ سے کہے: "أنت طالق بعض طلقة" (تجھے بعض طلاق ہے) تو ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ طلاق میں تبعیض نہیں ہے، لہذا البعض کو واقع کرنا کل کو واقع کرنے کی طرح ہوگا اور اگر اس سے کہے: "أنت طالق نصفی طلقة" (تجھے ایک طلاق کا دو نصف ہے) تو بھی ایک ہی طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ طلاق کا دو نصف ایک طلاق ہے، ہاں اگر زوج ارادہ کرے کہ ہر نصف الگ طلاق کا ہوگا تو اس کی نیت پر عمل کرتے ہوئے دو طلاقیں واقع ہوں گی، اور ان کے نزدیک اصح یہ ہے کہ اگر زوج اپنی زوجہ سے کہے: "أنت طالق نصف طلقتین" (تجھے دو طلاقوں کا نصف طلاق ہے) تو اس سے ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ یہی دو کا نصف ہے، بشرطیکہ اس کی مراد یہ نہ ہو کہ ہر طلاق کا ایک نصف، ورنہ دو واقع ہوں گی۔

ایک طلاق کے اجزاء کے بارے میں شربینی الخطیب کہتے ہیں: مذکورہ مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر "طلقة" کا لفظ حرف عطف کے ساتھ مکرر ہو اور اجزاء کی کل میزان ایک طلاق سے زائد نہ ہو، جیسے "أنت طالق نصف طلقة و ثلث طلقة" تو ہر جزء کو ایک طلاق شمار کیا جائے گا۔

اور اگر طلقة کا لفظ ساقط کردے جیسے "أنت طالق ربع وسدس طلقة" یا حرف عطف کو ساقط کردے جیسے "أنت طالق ثلث طلقة، ربع طلقة" تو تمام اجزاء سے مل کر ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر اجزاء زائد ہوجائیں، جیسے نصف، ثلث وربع طلقة تو زائد کو مکمل تسلیم کرلیا جائے گا، اور اس سے ایک دوسری طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر زوج کہے: "نصف طلقة و نصفها و نصفها" تو اس سے تین طلاقیں واقع ہوں گی، سوائے اس کے کہ نصف ثالث سے نصف ثانی کی تاکید مقصود ہو، تو دو طلاقیں واقع ہوں گی[1]۔

۷۱- حنابلہ کہتے ہیں کہ: اگر زوج اپنی زوجہ سے کہے: "أنت طالق نصفی طلقة" (تجھے ایک طلاق کا دو نصف طلاق ہے) تو ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ شئ کے دو نصف کل شئ ہیں، اور اگر وہ کہے: "ثلاثة أنصاف طلقة" (تجھے ایک طلاق کے تین نصف بھر طلاق ہے) تو دو طلاقیں واقع ہوں گی، اس لئے کہ تین نصف کا مجموعہ ڈیڑھ طلاق ہے، لہذا نصف کو مکمل کیا جائے گا اور طلاق قرار دے کر دو طلاقیں ہوجائیں گی۔

اور اگر زوج کہے: "أنت طالق نصف طلقتین" (تجھے دو طلاقوں کا نصف طلاق ہے) تو ایک طلاق واقع ہوگی، کیونکہ دو کا نصف ایک ہے، اور اگر کہے: "أنت طالق نصفی طلقتین" (تجھے دو طلاقوں کے دو نصف طلاق ہے) تو دو طلاقیں واقع ہوں گی، اس لئے کہ شئ کے دو نصف کل شئ ہیں، تو گویا اس نے یوں کہا: "أنت طالق طلقتین" (تجھے دو طلاقیں ہیں) اور اگر یہ کہے: "أنت طالق نصف

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۴۶۰، الشرح الکبیر ۲/ ۳۸۵-۳۸۶۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۹-۲۹۹۔

ثلاث طلقات" (تجھے تین طلاقوں کا نصف طلاق ہے) تو دو طلاقیں واقع ہوں گی، اس لئے کہ تین کا نصف ڈیڑھ ہے، پھر نصف کو مکمل کیا جائے گا تو دو طلاقیں ہوجائیں گی۔

اور اگر کہے: "أنت طالق نصف وثلث وسدس طلقة" تو ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے یہ ایک طلاق کے اجزاء ہیں، اور اگر کہے: "أنت طالق نصف طلقة و ثلث طلقةو سدس طلقة"، تو ہمارے اصحاب کہتے ہیں کہ تین طلاقیں واقع ہوں گی، اس لئے کہ اس نے ایک طلاق کے جزء کو دوسری طلاق کے جزء پر عطف کیا ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ الگ الگ طلاقیں ہیں، اور اس لئے بھی کہ اگر ثانی عین اول ہوتی تو اس کو لام تعریف کے ساتھ ذکر کرتا اور کہتا: "ثلث الطلقة وسدس الطلقة" کیونکہ اہل عرب کہتے ہیں: اگر کوئی لفظ ذکر کیا جائے پھر نکرہ کی صورت میں لوٹایا جائے تو ثانی غیر اول ہوتا ہے، اور اگر الف لام کے ساتھ معرفہ کی صورت میں لوٹایا جائے تو ثانی عین اول ہوتا ہے۔

اگر کہے: "أنت طالق نصف طلقة ثلث طلقة سدس طلقة" تو ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ واو عطف کے ذریعہ عطف نہیں کیا ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اجزاء ایک ہی طلاق کے ہیں، الگ الگ نہیں ہیں، اور اس لئے بھی کہ یہاں ثانی اول کا بدل ہے، اور ثالث ثانی کا بدل ہے، اور بدل مبدل منہ کا عین یا اس کا جز ہوتا ہے، لہذا یہاں مغایرت کا تقاضا کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے، اور اسی علت پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر کہے: "أنت طالق طلقة نصف طلقة" (تجھے طلاق ہے ایک طلاق نصف طلاق) یا کہے: "طلقة طلقة" (تجھے طلاق ہے طلاق) تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی، پس اگر کہے: "أنت طالق نصفا و ثلثا و سدسا" (تجھے طلاق ہے نصف اور ثلث اور سدس) تو بھی ایک ہی طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ ایک طلاق کے اجزاء ہیں، ہاں اگر اس کی نیت یہ ہے کہ ہر طلاق کا ایک ایک جزء واقع ہو تو تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

اور اگر کہے: "أنت طالق نصفا و ثلثا و ربعا" (تجھے آدھی اور تہائی اور چوتھائی طلاق ہے) تو دو طلاقیں واقع ہوں گی، اس لئے کہ یہ ایک طلاق سے نصف سدس کا اضافہ ہوجائے گا، لہذا زائد کی تکمیل ہوجائے گی، اور اگر ہر طلاق سے ایک جزء مراد لے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی (۱)۔

طلاق میں رجعت کرنا:

۲۷ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ زوج اگر اپنی زوجہ کو طلاق بائن دیدے تو عدت کے اندر یا اس کے بعد نئے عقد کے بغیر نہیں لوٹا سکتا ہے، بشرطیکہ بینونت صغری ہو، اور یہی حکم فسخ نکاح کے بعد کا ہے۔

اور اگر بینونت کبری ہو تب بھی عقد جدید کے بغیر نہیں لوٹائے گا، لیکن اس میں یہ بھی ضروری ہے کہ اس سے قبل وہ زوجہ دوسرے مرد سے نکاح کرے، اور وہ اس سے وطی کرے، پھر اس کو جدا کردے اور اس کی عدت گذر جائے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ" (۲) (پھر اگر کوئی اپنی عورت کو طلاق دے ہی دے، تو وہ عورت اس کے لئے اس کے بعد جائز نہ رہے گی، یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے)۔

اسی طرح اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاق رجعی دے تو جب تک بیوی عدت میں ہے عقد کے بغیر اس کی طرف رجوع کرسکتا ہے، کیونکہ ارشاد باری ہے: "وَبُعُولَتُهُنَّ

(۱) المغنی ۷ / ۲۴۳ - ۲۴۴۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۲۳۰۔

اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَالِکَ إِنْ أَرَادُوْا اِصْلَاحًا"[1] (ان کے شوہر واپس لے لینے کے اس (مدت) میں زیادہ حق دار ہیں، بشرطیکہ اصلاح حال کا قصد رکھتے ہوں)۔

اور رجعت کے بعض احکام میں فقہاء کا اتفاق ہے اور دوسرے بعض احکام میں ان کا اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''رجعۃ'' جلد ۲۲۔

شقاق (ناموافقت) کی بنا پر تفریق:

۷۳- یہاں شقاق سے مراد: زوجین کے درمیان نزاع کا پایا جانا ہے، خواہ یہ نزاع زوجین میں سے ایک کی وجہ سے ہو یا دونوں کی وجہ سے، یا کسی خارجی امر کی وجہ سے ہو، جب زوجین کے درمیان ناموافقت واقع ہوجائے اور دونوں میں اصلاح دشوار ہوجائے تو شریعت نے حکم دیا ہے کہ دونوں کے خاندان سے دو حکم مقرر کئے جائیں، تاکہ وہ دونوں کے درمیان موافقت پیدا کرنے کی سعی کریں، اور وعظ ونصیحت کے ذریعہ نزاع واختلاف کے اسباب کا ازالہ کریں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: " وَ إِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوْا حَكَمًا مِنْ اَهْلِهٖ وَ حَكَمًا مِنْ اَهْلِهَا اِنْ يُّرِيْدَآ اِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللّٰهُ بَيْنَهُمَا"[2] (اور اگر تمہیں دونوں کے درمیان کشمکش کا علم ہو تو تم ایک حکم مرد کے خاندان سے اور ایک حکم عورت کے خاندان سے مقرر کرو، اگر دونوں کی نیت اصلاح حال کی ہوگی تو اللہ دونوں کے درمیان موافقت پیدا کردے گا)، یہاں حکمین کا سب سے اہم کام تدبیر اور دانائی سے زوجین کے درمیان صلح کرانا ہے۔

حکمین کی ذمہ داری اور ان کی شرائط میں فقہاء کا اختلاف ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

(۲) سورۂ نساء/ ۳۵۔

الف- حکمین کی ذمہ داری:

۷۴- حنفیہ کا مذہب ہے کہ حکمین کی ذمہ داری صرف اصلاح ہے، اس کے علاوہ نہیں، اگر وہ اس میں کامیاب ہوجائیں تو بہت اچھا، ورنہ زوجین کو اپنے حال پر چھوڑ دیں تاکہ وہ بذات خود اپنے نزاع پر قابو پائیں، خواہ صلح، صبر، خلع یا طلاق سے ہو، حکمین کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ زوجین کے درمیان تفریق کریں، الا یہ کہ زوجین ان کو اس کا اختیار تفویض کریں تو اگر زوجین ان کو اصلاح سے عاجز ہونے کے بعد تفریق کا اختیار دیں تو اس سلسلہ میں دونوں ان دونوں کے وکیل ہوں گے اور ان کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اس وکالت کی وجہ سے ان دونوں کے درمیان تفریق کردیں[1]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ حکمین کی سب سے پہلی ذمہ داری اصلاح کرانا ہے، اب اگر اختلاف کے شدید ہونے کی وجہ سے وہ اصلاح سے قاصر رہیں، تو ان کو حق ہوگا کہ توکیل کے بغیر زوجین کے درمیان تفریق کردیں اور قاضی کے ذمہ واجب ہوگا کہ جب وہ تفریق پر متفق ہوجائیں تو ان کے فیصلہ کو نافذ کردے، اگرچہ یہ اس کی رائے کے خلاف ہو۔

اگر حکمین طلاق دے دیں پھر مال میں اختلاف کریں یعنی ایک کہے کہ: طلاق مال کے عوض میں ہے، اور دوسرا کہے: بغیر عوض کے ہے، تو اگر زوجہ اس کو تسلیم نہ کرے تو زوج پر طلاق لازم نہ ہوگی، اور سابقہ صورت بدستور باقی رہے گی، اور اگر وہ اپنے ذمہ لے لے تو طلاق واقع ہوجائے گی، اور وہ اس سے جدا ہوجائے گی، اور اگر وہ دونوں مال کی مقدار میں اختلاف کریں یعنی: ایک کہے: ہم نے دس

(۱) تفسیر روح المعانی ۵/ ۲۷۔

کے عوض طلاق دی ہے، اور دوسرا کہے: آٹھ کے عوض، تو اس اختلاف کی وجہ سے زوج پر "خلع بالمثل" (مہرمثل کے عوض خلع) لازم ہوگا، یہی حکم اس صورت میں ہے جب حکمین مال کی صفت یا اس کی جنس میں اختلاف کریں (۱)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ جب زوجین کے درمیان اختلاف شدید ہوجائے تو قاضی کو چاہئے کہ دو حکم مقرر کردے، ایک مرد کی جانب سے، دوسرا عورت کی جانب سے، یہ دونوں اظہر قول کے مطابق زوجین کی طرف سے وکیل ہوں گے، اور دوسرے قول کے مطابق یہ دونوں حاکم ہوں گے جن کو حاکم کی طرف سے ولایت اور اختیار حاصل ہوگا، پہلے قول کے مطابق حکمین کے متعین کرنے میں ان کی رضامندی ہوگی، اور شوہر اپنے کو طلاق اور خلع کا عوض قبول کرنے میں وکیل بنائے گا اور زوجہ اپنے حکم کو عوض دینے اور طلاق قبول کرنے کا وکیل بنائے گی۔

حکمین اگر مناسب سمجھیں تو دونوں کے درمیان تفریق کرسکتے ہیں، اور اگر دونوں کی رائے الگ الگ ہو تو قاضی ان کے علاوہ دوسرے دو کو مقرر کرے گا یہاں تک کہ وہ دونوں کسی ایک رائے پر اتفاق کرلیں، اور قول ثانی کی بنا پر حکمین متعین کرنے میں رضامندی ضروری نہیں ہوگی اور حکمین دونوں کے ایک ساتھ رہنے یا الگ ہونے میں جو مناسب سمجھیں فیصلہ کریں گے (۲)۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ حکمین کی پہلی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ زوجین کو ایک ساتھ رہنے پر آمادہ کریں، اور اگر وہ اس سے قاصر رہیں تو ایک قول کے مطابق ان کو تفریق کا حق نہیں ہے، جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے، اور دوسرے قول کے مطابق ان کو تفریق کا حق ہے (۳)۔

ب- حکمین کے لئے شرائط:

۷۵- فقہاء نے حکمین کے لئے چند شرطوں کا پایا جانا ضروری قرار دیا ہے، جو یہ ہیں:

۱- کمال اہلیت: یعنی عاقل ہونا، بالغ ہونا اور باشعور ہونا، لہذا نابالغ، مجنون اور سفیہ کو حکم بنانا جائز نہیں۔

۲- اسلام: پس مسلمان کے مسئلہ میں غیر مسلم کو حکم نہیں بنایا جاسکتا، کیونکہ اس میں غیر مسلم کی مسلمان پر برتری لازم آتی ہے۔

۳- حریت: (آزاد ہونا) پس غلام کو حکم نہیں بنایا جاسکتا، اور حنابلہ کا ایک دوسرا قول یہ ہے کہ غلام کو حکم بنانا جائز ہے، بشرطیکہ تحکیم کو وکالت قرار دیا جائے۔

۴- عدالت، یعنی تقوی کی پابندی۔

۵- مسائل تحکیم سے واقفیت۔

۶- دونوں کا زوجین کے رشتہ داروں میں سے ہونا، بشرطیکہ ممکن ہو، مگر یہ شرط استحباب ہے، شرط وجوب نہیں ہے۔

پھر اگر زوجین اپنی خوشی سے حکمین کو تفریق کا وکیل بنادیں اور اگر دونوں ان میں اصلاح کرانے اور ان کو ایک ساتھ رکھنے سے قاصر رہیں تو تفریق بھی کرسکتے ہیں اور توکیل کی صورت میں تفریق کرنے میں سابقہ شرائط کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ زوجین میں مکمل اہلیت اور شعور موجود ہو، کیونکہ تفریق میں یہ احتمال ہے کہ مہر کا بعض حصہ واپس کرنا پڑے۔

اگر زوجین حکمین کو تفریق کا وکیل بنادیں، پھر تفریق سے پہلے ان میں سے ایک کو جنون لاحق ہوجائے، یا غشی طاری ہوجائے تو وکالت باطل ہوجائے گی، اور حکمین کو صرف ساتھ رہنے پر آمادہ کرنے کا اختیار رہے گا۔

لیکن اگر تفریق سے پہلے زوجین میں سے کوئی لاپتہ ہوجائے تو

---

(۱) الدسوقی ۲/۳۴۶-۳۴۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/۲۶۱۔

(۳) المغنی ۷/۲۵۲۔

حکمین معزول نہیں ہوں گے، اور اس کی غیوبت کے زمانہ میں ان دونوں کو تفریق کا حق ہوگا، اس لئے کہ غیوبیت وکالت کو باطل نہیں کرتی، برخلاف جنون اور بے ہوشی کے۔

مالکیہ اور اپنے قول اظہر کے بالمقابل میں شافعیہ اور قول ثانی میں حنابلہ نے حکمین کے لئے مرد ہونے کی شرط لگائی ہے، اس لئے کہ یہاں حکمین حاکم ہیں، اور ان کے نزدیک عورت کو حاکم بنانا جائز نہیں ہے۔

اور حکمین زوجین کے عدم رضا کے باوجود تفریق کا فیصلہ کرسکتے ہیں، اس لئے کہ اس معاملہ میں وہ حاکم ہیں اور قاضی کے نائب ہیں، الا یہ کہ حکمین کے فیصلہ کرنے سے قبل زوجین متفقہ طور پر تفریق کے دعوی کو ساقط کردیں، اگر وہ ایسا کریں گے تو تحکیم ساقط ہوجائے گی، اور حکمین کے لئے تفریق کا فیصلہ کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہاں حکم بنانے کی شرط دعوی کرنا ہے، یہ تفصیل اس وقت ہے جب حکمین کا تقرر قاضی کی طرف سے ہو اور اگر قاضی کے توسط کے بغیر ان کا تقرر زوجین کی طرف سے ہو تو بھی ان کا فیصلہ زوجین پر نافذ ہوگا اگرچہ وہ اس کو تسلیم نہ کریں، جب تک کہ یہ دونوں ان دونوں کو فیصلہ دینے سے پہلے معزول نہ کریں، پس اگر یہ دونوں ان دونوں کو فیصلہ دینے سے پہلے معزول کردیں تو دونوں معزول ہوجائیں گے، بشرطیکہ ان کی رائے کے ظاہر ہونے کے بعد نہ ہوا ہو، لیکن ان کی رائے کے ظاہر ہونے کے بعد ہوئی ہو تو معزول نہیں ہوں گے (۱)۔

اسی طرح مالکیہ نے واجب قرار دیا ہے کہ حکمین زوجین کے خاندان والوں میں سے ہوں، ان کے سوا دوسروں کو حکم بنانا درست نہیں ہے، الا یہ کہ خاندان والوں میں ایسے لوگ موجود نہ ہوں جو حکم بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں، اگر موجود نہ ہوں تو ان کے پڑوسی یا دوسروں کو حکم بنانا جائز ہوگا، اور پڑوسیوں کو حکم بنانا مندوب ہوگا، کیونکہ انہیں زوجین کے حال کا بخوبی علم ہوگا۔

پھر اگر زوجین حکمین کو خلع کے ذریعہ تفریق کرانے کا وکیل بنائیں تو ان دونوں کو ان دونوں کی رائے کے مطابق اس کا حق ہوگا بشرطے کہ وہ دونوں ان دونوں کو کسی چیز کا پابند نہ کریں اگر پابند بنادیں گے تو سب کے نزدیک وہ دونوں اس کے پابند ہوں گے۔

اگر یہ دونوں ان کو تفریق خلع کا وکیل نہ بنائیں تو بھی مالکیہ کے نزدیک ان کو تفریق کا حق ہوگا، لیکن جمہور کے نزدیک ان کو یہ حق حاصل نہیں ہوگا جیسا کہ گذرا، اور حکمین اپنی صوابدید کے مطابق طلاق یا خلع کے ذریعہ تفریق کرسکتے ہیں، اگر حکمین یہ دیکھیں کہ ساری زیادتی زوج کی طرف سے ہے، تو اس کی طرف سے طلاق واقع کردیں گے، اور اگر دیکھیں کہ ساری زیادتی زوجہ کی طرف سے ہے تو کل مہر یا مہر سے زائد مقدار کے عوض خلع کروادیں گے، اور اگر کچھ زیادتی زوجہ کی طرف سے ہو اور کچھ زوج کی طرف سے ہو تو ہر ایک کی طرف سے زیادتی کی مقدار کے مناسب مہر کے جزو کے عوض خلع کروادیں۔

زوجین کے درمیان حکمین کی تفریق پر قاضی کا فیصلہ دینا:

۷۶ - اگر حکمین زوجین کی طرف سے تفریق کے وکیل ہوں تو ان کی تفریق پر قاضی کے فیصلہ کی کوئی ضرورت نہ ہوگی، براہ راست انہی کے فیصلہ سے تفریق ہوجائے گی۔

اور اگر وہ قاضی کی طرف سے مقرر کردہ ہوں تو ان پر لازم ہے کہ اپنے فیصلہ کو قاضی تک پہنچائیں تاکہ وہ اس کو نافذ کردے، مگر یہ کہ قاضی اس کو نافذ کرنے میں مختار نہیں ہوگا، بلکہ وہ اس پر مجبور ہوگا اگرچہ اس کی رائے کے خلاف ہو جیسا کہ گذرا۔

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۴۳-۳۴۷، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۳۰۶۔

اگر حکمین میں اختلاف رائے ہوجائے اور وہ کسی فیصلہ پر متفق نہ ہوسکیں تو قاضی ان کو معزول کردے گا، اور ان کی جگہ دو دوسرے حکم مقرر کرے گا، اور یہ سلسلہ چلتا رہے گا، یہاں تک کہ دونوں حکم ایک فیصلہ پر متفق ہوجائیں اور قاضی اس کو نافذ کردے گا۔

حکمین کی تفریق سے ثابت ہونے والی فرقت کی نوعیت:

۷۷- مالکیہ کا مذہب ہے کہ زوجین کی ناموافقت کی وجہ سے تفریق طلاق بائن ہے، خواہ حکمین کا تقرر قاضی کی طرف سے ہوا ہو، یا زوجین کی طرف سے، اور یہ ایک طلاق ہوگی، حتی کہ اگر حکمین دو یا تین طلاقیں واقع کردیں تو بھی ایک طلاق سے زیادہ نہیں واقع ہوگی، خواہ ان کی تفریق بصورت طلاق ہو، یا بصورت خلع علی البدل ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر دونوں خلع کے ذریعہ تفریق کریں تو طلاق بائن ہوگی اور اگر صرف طلاق کے ذریعہ تفریق کریں تو طلاق ہوگی۔

اور کیا زوجین کے لئے جائز ہے کہ دو کے بجائے صرف ایک حکم مقرر کریں؟ اس کا جواب ''ہاں'' ہے، مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے، اور کیا زوجین کے ولی کو بھی یہ حق ہوگا؟ مالکیہ کو اس میں تردد ہے۔

شافعیہ ایک حکم پر اکتفاء کرنے کے قائل نہیں ہیں[(۱)] کیونکہ آیت کریمہ ہے: ''فَابْعَثُوْا حَكَمًا مِّنْ اَهْلِهٖ وَ حَكَمًا مِنْ اَهْلِهَا''[(۲)] (تو ایک حکم مرد کے خاندان سے اور ایک حکم عورت کے خاندان سے مقرر کردو)۔

(۱) الدسوقی ۲/ ۳۴۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۸۵۔

(۲) سورۂ نساء/ ۳۵۔

بدسلوکی کی وجہ سے تفریق:

۷۸- مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ زوج اگر زوجہ کو اذیت پہنچائے تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اس کی بنا پر اس سے طلاق کا مطالبہ کرے، خواہ اذیت بار بار پہنچے یا ایک بار، جیسے زوج کا اپنی زوجہ کو گالی دینا اور ضرب شدید لگانا، اور کیا ایسی صورت میں عورت قاضی کی اجازت سے اپنے اوپر خود طلاق واقع کرسکتی ہے؟ یا قاضی اس کا نائب بن کر اس کو طلاق دے سکتا ہے؟ اس میں مالکیہ کے دو قول ہیں[(۱)]، مالکیہ کے علاوہ مجھے دیگر فقہاء کے یہاں اس پر وضاحت کے ساتھ صراحت نہیں ملی، شاید وہ اس کے قائل نہیں ہیں، تاآنکہ ضرر اس حد تک نہ پہنچ جائے کہ نزاع واختلاف ابھر آئے، اگر نوبت یہاں تک پہنچ جائے تو حکم کی صورت اپنائی جائے گی جیسا کہ گذرا۔

مہر ادا نہ کرسکنے کی وجہ سے تفریق:

۷۹- اگر زوج ادائیگی مہر سے تنگدست ہوجائے تو اس میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ زوجہ کے لئے اس کی وجہ سے تفریق کا مطالبہ کرنا مطلقاً جائز نہیں ہے، البتہ وہ زوج کے پاس جانے سے اپنے آپ کو روک سکتی ہے، اور زوج کی تونگری تک اس کو مہلت دے گی، اور اس دوران زوجہ کو مکمل نفقہ کا حق حاصل ہوگا۔

اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ جب تک اس سے وطی نہ کی ہو اس کو حق ہے کہ وہ تفریق کا مطالبہ کرے، اور ساتھ ساتھ وہ اپنے کو روک سکتی ہے اور نفقہ کا مطالبہ کرسکتی ہے اور زوج کو اپنی تنگ دستی ثابت کرنے کے لئے مہلت دی جائے گی، اگر اس کا عاجز ہونا ظاہر ہوجائے تو

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۴۵۔

حاکم اس کی طرف سے طلاق دے دے گا، لیکن اگر شوہر اس سے وطی کرلے تو اس کو تفریق کے مطالبہ کا حق نہیں رہے گا۔

شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں تین اقوال ہیں:

اول: مطلقاً فسخ کا اختیار ہوگا۔

دوم: اگر اس سے وطی نہ کی ہو تو فسخ کا اختیار ہوگا ورنہ نہیں، شافعیہ کے نزدیک یہی قول اظہر ہے۔

سوم: اس کو مطلقاً یہ حق نہیں کہ وہ فسخ کا مطالبہ کرے، ہاں وہ دیگر قرض خواہوں کی طرح ایک قرض خواہ ہوگی (۱)۔

اس میں کچھ تفصیل ہے جس کو اصطلاح ''اعسار''، فقرہ/ ۱۴ میں دیکھا جاسکتا ہے۔

تفریق بالاعسار کی شرائط اس کے قائلین کے نزدیک:

۸۰- اعسار کی وجہ سے تفریق کی چند شرطیں ہیں جو درج ذیل ہیں:

ا- مہر زوج کے ذمہ فی الفور واجب ہو، اگر اس پر سرے سے واجب ہی نہ ہو، مثلاً نکاح فاسد ہو، اور اس سے وطی نہ کی ہو، یا مہر مؤجل ہو، یعنی عقد میں اس کے مؤجل ہونے کی شرط رکھ دی جائے تو اس کو اس کی وجہ سے تفریق کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا، اگر بعض حصہ ادا کردے اور باقی ماندہ بعض میں تنگدست ہوجائے، تو شافعیہ کے دو قول ہیں، ان میں اقوی قول یہ ہے کہ تفریق کا مطالبہ کرنا جائز ہے، اور یہی مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔

ب- زوجہ عقد سے پہلے یا عقد کے بعد دلالۃً مہر کے مؤخر کرنے پر راضی نہ ہوتی ہو، پس اگر زوجہ یہ جانتے ہوئے نکاح کرے کہ وہ ادائیگی مہر سے قاصر ہے، تو اب اس کو اس بنیاد پر تفریق کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا، اور یہی حکم اس وقت ہے جب اس کو عقد کے بعد اس کی تنگ دستی معلوم ہو وہ سکوت اختیار کرے یا کھل کر اپنی رضامندی کا اظہار کردے، ان صورتوں میں اس کو عدم ادائیگی مہر کی بنیاد پر تفریق کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا، اس مسئلہ کو عنین کے مسئلہ پر قیاس کیا گیا ہے۔

جو حضرات تفریق بالاعسار کے قائل ہیں، ان کی یہ متفقہ رائے ہے کہ تفریق کے لئے قاضی یا حکم کا فیصلہ ضروری ہے، کیونکہ یہ اجتہادی مسئلہ ہے، یہ اس وقت ہے جب زوجہ اپنے مقدمہ کو ان تک پہنچانے پر قادر ہو، اور اگر وہ اس سے عاجز ہو اور خود تفریق کردے تو ضرورت کی وجہ سے جائز ہے، شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے (۱)۔

اگر اس کی تنگدستی ثابت ہوجائے تو قاضی اس کی جانب سے فی الفور طلاق واقع کردے گا، اور ایک قول ہے کہ مناسب مدت تک مہلت دے گا، اور اگر اس کی تنگ دستی ثابت نہ ہو تو مہلت دے گا، اور ایک قول ہے کہ اس کو قید خانہ میں رکھے گا یہاں تک کہ مہر ادا کردے یا اپنا مال ظاہر کردے، تاکہ اس پر ادائیگی مہر کو نافذ کیا جاسکے، یا اس کی تنگ دستی ثابت ہوجائے اور اس کی طرف سے طلاق واقع کردی جائے۔

اعسار بالمہر کی وجہ سے حاصل ہونے والی فرقت کی نوعیت:

۸۱- مالکیہ کا مذہب ہے کہ اعسار بالمہر کی وجہ سے تفریق طلاق بائن ہے، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ یہ فسخ ہے طلاق نہیں ہے (۲)۔

---

(۱) البدائع ۲/ ۲۸۸، ردالمحتار ۲/ ۶۵۶، ۴/ ۳۱۵-۳۱۷، جواہرالإکلیل ۱/ ۳۰۷-۳۰۸، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۲/ ۲۹۹-۳۰۰، المہذب ۲/ ۶۲، المغنی ۷/ ۵۷۹ طبع ریاض الحدیثہ، المقنع ۳/ ۹۸۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۴۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۵۹۰، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/ ۲۹۹، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۴، المغنی ۸/ ۸۸۱۔

اعسار بالنفقہ کی وجہ سے تفریق:

۸۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر عقد صحیح ہو، اور زوجہ اپنے اوپر قدرت دینے سے گریز نہ کرے، تو زوج پر اس کا نفقہ واجب ہوگا، پس اگر زوج نفقہ نہ ادا کرے باوجودیکہ زوجہ کی طرف سے کوئی رکاوٹ نہ ہو، تو اس کو حق پہنچتا ہے کہ قضاء قاضی کے ذریعہ نفقہ کا مطالبہ کرے اور جبراً اس سے وصول کرے۔

اگر زوج نفقہ دینے سے اس لئے گریز کرے کہ زوجہ کی طرف سے رکاوٹ پائی جائے، مثلاً زوجہ ناشزہ ہو تو اس کو نفقہ دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

اور کیا زوجہ کو تفریق کے مطالبہ کا حق پہنچے گا، جبکہ زوج نفقہ کی ادائیگی سے بلا وجہ گریز کرے؟۔

فقہاء کا اس مسئلہ میں بعض حالات میں اختلاف ہے، اور بعض دیگر حالات میں اتفاق ہے، جیسا کہ ذیل میں اس کی تفصیل آرہی ہے۔

الف- نفقہ سے گریز کرنے والے شوہر کا مال اگر ظاہر ہو، جس سے زوجہ کو اپنا نفقہ حاصل کرنا ممکن ہو خواہ زوج کے علم میں لاکر، خواہ اس کی لاعلمی میں، اور خواہ وہ خود وصول کرسکتی ہو، خواہ قاضی کے حکم سے، تو اس کو لئے تفریق کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنے حق تک بغیر تفریق کرائے پہنچ سکتی ہے، لہذا تفریق کرانے کا اختیار اس کو نہیں دیا جائے گا۔

یہاں کوئی فرق نہیں ہوگا کہ زوج موجود ہو یا غائب، نیز اس کا مال موجود ہو یا غائب اور مال نقود کی صورت میں ہو، یا اشیاء منقولہ کی شکل میں ہو یا زمین و جائیداد کی شکل میں ہو، اس لئے کہ ان سے وصول کرنا ممکن ہے۔

مگر یہ کہ شافعیہ نے اپنے اظہر قول میں صراحت کی ہے کہ اس کا ظاہر مال اگر موجود ہو تو تفریق کا حق نہیں ہوگا، اور اگر قصر کی مسافت کے بقدر اس سے دور ہو تو اس کو فسخ کے مطالبہ کا حق ہوگا، اور اگر اس سے کم مسافت پر ہو تو قاضی اس کو حکم دے گا کہ اس کو حاضر کرے، اور اس کو فسخ کا حق نہیں ہوگا، اور اگر وہ غائب ہو اور خوش حالی اور تنگ دستی میں اس کا حال معلوم نہ ہو تو فسخ نہیں ہوگا، اس لئے کہ سبب موجود نہیں ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ امام احمد کے کلام کا ظاہر، اور خرقی کی روایت یہ ہے کہ اگر مال غائب سے نفقہ حاصل کرنا ناممکن ہو تو اس کو تفریق کے مطالبہ کا حق ہوگا، ورنہ نہیں، اور اگر مال حاضر ہو تو کوئی تفریق نہیں ہوگی۔

ب- اگر نفقہ نہ دینے والے زوج کے پاس مال ظاہر نہ ہو، خواہ تنگدستی کی وجہ سے، خواہ مجہول الحال ہونے کی وجہ سے، خواہ اس وجہ سے کہ اس نے اپنا مال چھپا دیا ہو، اور زوجہ نے قاضی کے یہاں اس کا مقدمہ دائر کردیا ہو اور تفریق کا مطالبہ کر رہی ہو تو ایسی تفریق کے جواز میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں۔

چنانچہ حنفیہ کا مذہب ہے کہ ایسی صورت میں زوجہ کو تفریق کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا، بلکہ قاضی اس کو حکم دے گا کہ وہ زوج کے نام سے قرض لے، اور اگر زوجہ کا شوہر نہ ہوتا تو اس کا نفقہ جن لوگوں پر واجب ہوتا قاضی ان کو حکم دے گا کہ وہ زوجہ کو قرض دیں، اگر وہ انکار کریں تو ان کی تعزیر کی جائے گی، اور قید میں ڈال دیا جائے گا تاآنکہ قرض دیدیں، پھر جب زوج مالدار ہوجائے اور یہ چاہیں تو اس سے اپنا قرض وصول کرلیں، یہ عطاء، زہری، ابن شبرمہ اور حماد ابن ابوسلیمان وغیرہ کا مذہب ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر زوج نفقہ دینے سے عاجز ہو تو زوجہ کو اختیار ہے چاہے تو نکاح پر قائم رہے اور زوج کے نام سے

قرض لے، اور چاہے تو قاضی کے یہاں مقدمہ دائر کر کے فسخ نکاح کا مطالبہ کرے، اور قاضی یا تو زوجہ کے مطالبہ کو فوراً منظور کرلے گا، یا اگر نفقہ پر شوہر کے قادر ہونے کی امید ہو تو اس کو مہلت دینے کے بعد فسخ کرے گا(۱)، اس معاملہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، یہ قول حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابوہریرہؓ سے منقول ہے، اور یہی سعید ابن مسیّب، حسن اور عمر بن عبدالعزیز وغیرہ کا مذہب ہے۔

عدم انفاق کی وجہ سے تفریق کے قائلین کے نزدیک اس کے شرائط:

۸۳- عدم انفاق کی بنا پر تفریق کرنے کے لئے چند شرطیں ہیں، جو درج ذیل ہیں:

الف- زوج کا نفقہ پر قادر نہ ہونا ثابت ہو خواہ دونوں کی تصدیق کے ذریعہ یا بینہ کے ذریعہ، یہ شرط شافعیہ کے قول اظہر اور حنابلہ کے نزدیک ہے، لیکن مالکیہ کے یہاں یہ شرط ملحوظ نہیں ہے، اور شافعیہ کا دوسرا قول بھی اسی طرح ہے، اور یہی حنابلہ اور شافعیہ کے قول اظہر کے بالمقابل ہے۔

ب- تنگدستی یا گریز جو فرقت کا سبب ہے عدم ادائیگی کم سے کم نفقہ یعنی تنگدستوں کے نفقہ سے گریز کرنا ہے اگرچہ زوجہ مال دار ہو، یا گریز کرنے والا شوہر بھی مال دار ہو، اس لئے کہ تفریق کا جواز یہاں اس مجبوری کی وجہ سے ہے کہ زوجہ سے ہلاکت کو دفع کیا جائے، اور ہلاکت اسی وقت متحقق ہوگی جب زوج تنگدستوں کے نفقہ سے بھی عاجز ہو، اور جس نفقہ کی زوجہ مستحق ہے اس سے عاجز ہونے سے ہلاکت متحقق نہیں ہوئی۔

یہی وجہ ہے کہ اگر زوج مال دار ہو، لیکن وہ صرف اتنا نفقہ دینے پر آمادہ ہو جو تنگدستوں کا نفقہ ہے، یعنی ضروری خوراک اور پوشاک خواہ موٹا جھوٹا ہو تو تفریق نہیں کی جائے گی۔

اس تفصیل کو محفوظ کر لینے کے بعد یہ سمجھنا چاہئے کہ یہاں نفقہ سے عاجز ہونے یا نفقہ نہ ادا کرنے سے مراد نفقہ طعام و نفقہ لباس ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے بغیر زندگی قائم نہیں رہ سکتی۔

سکنی سے عاجز ہونے کا جہاں تک تعلق ہے تو شافعیہ کا مذہب ہے کہ اصح یہ ہے کہ اس کو فسخ کا حق ہوگا۔

اسی طرح سالن دینے سے قاصر ہونا ہے، مگر نووی نے اس قول کو صحیح قرار دیا ہے کہ سالن سے عاجز ہونے کی صورت میں فسخ کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ بقاء حیات کے لئے ضروری نہیں ہے۔

حنابلہ کے یہاں سکنی سے قاصر رہنے کے مسئلہ میں دو قول ہیں۔

اول: اس کو اس کی وجہ سے تفریق کے مطالبہ کا حق ہوگا، جیسا کہ طعام اور لباس میں ہے۔

دوم: اس کی وجہ سے اس کو تفریق کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ جسم انسانی اس کے بغیر باقی رہ سکتا ہے، اسی قول کو قاضی نے ذکر کیا ہے۔

مالکیہ کے یہاں ایک ہی قول ہے وہ سکنی سے عاجز رہنے کی وجہ سے تفریق کے قائل نہیں ہیں، اس لئے کہ یہ غیر ضروری ہے۔

ج- زوج کے لئے ایسا مال ظاہر اور حاضر نہ ہو جس سے اس کے لئے اپنا نفقہ حاصل کرنا براہ راست یا بذریعۂ قاضی ممکن ہو، ورنہ بالاتفاق اس کو تفریق کا حق نہیں ہوگا، اور اگر مال غائب ہو تو اس میں اختلاف اقوال گذر چکا۔

د- زوج نفقۂ موجودہ کی ادائیگی سے اس پر اس کے واجب

---

(۱) التلوم: لغت میں انتظار کرنا ہے، اور اصطلاح میں بھی اسی معنی میں مستعمل ہے، اور مالکیہ کہتے ہیں کہ تلوم یہ ہے کہ زوجہ قاضی کے حکم سے زوج کے خوش حالی کی امید پر ایک دن یا دو دن یا زیادہ دن صبر کرے۔

ہونے کے بعد گریز کررہا ہو، لہذا اگر گذشتہ نفقہ سے گریز کرے موجودہ سے نہیں تو اس کو بالاتفاق فسخ کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ دیگر دیون کی طرح ایک دین ہے اور بقاء حیات کے لئے ضروری نہیں ہے۔

اگر زوج نفقۂ آئندہ کی ادائیگی سے گریز کرے تو مالکیہ کا مذہب ہے کہ زوج اگر سفر کا ارادہ کرے تو اس پر لازم ہے کہ زوجہ کو اپنی غیبوبت کی مدت تک کے لئے اس کا نفقہ پیشگی فراہم کرے، اور اگر وہ اس سے قاصر رہے تو اس کو تفریق کے مطالبہ کا حق ہوگا، مگر بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں اس کو صرف نفقہ کے مطالبہ کا حق ہوگا، تفریق کا نہیں، ہاں اگر وہ سفر پر روانہ ہوجائے اور اس کے پاس موجود نفقہ ختم ہوجائے، تو اس وقت اس کو تفریق کے مطالبہ کا حق ہوگا۔

اور اگر زوج مقیم ہو تو زوجہ کو کوئی حق نہیں پہنچتا کہ وہ آئندہ نفقہ کا مطالبہ کرے، اور اسی وجہ سے اس کے گریز کرنے کی وجہ سے اس کو تفریق کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا۔

اگر نفقہ سرے سے واجب ہی نہ ہو، مثلاً زوجہ زوج اور اپنے درمیان تخلیہ نہیں کرے، یا اس کے نشوز کی وجہ سے اس کا حق نفقہ ساقط ہوجائے، اس صورت میں اگر زوج نفقہ دینے سے گریز کرے تو اس کو تفریق کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ نفقہ میں اس کا کوئی حق نہیں ہے۔

ھ- زوجہ صراحۃً یا ضمناً اس پر راضی نہ ہوگئی ہو کہ وہ اس کی تنگدستی یا ترک انفاق کے باوجود اس کے ساتھ رہے گی، یا زوج نے عقد کے دوران یا اس کے بعد اس سے اس کی شرط رکھی ہو اور اس نے اس کو منظور کرلیا ہو، اگر ایسا ہو تو مالکیہ کے نزدیک اور حنابلہ کے ایک قول کے مطابق اس کو تفریق کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا۔

شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا دوسرا قول ہے کہ اگر زوج نفقہ سے عاجز ہو تو خواہ زوجہ اس سے پہلے ترک نفقہ پر راضی ہوچکی ہو، اس کے لئے فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق ہوگا، اس لئے کہ وجوب نفقہ کی تجدید روزانہ ہوتی رہتی ہے۔

عدم ادائیگی نفقہ کی بنا پر ہونے والی تفریق کی نوعیت اور اس کے وقوع کا طریقہ:

۸۴- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ عدم ادائیگی نفقہ کی وجہ سے تفریق فسخ ہے بشرطیکہ قضاء قاضی سے ہو، اور اگر قاضی زوج سے طلاق کا مطالبہ کرے اور وہ اس کو طلاق دے دے، تو اگر ان طلاقوں کی تعداد تین نہ ہو، اور یہ طلاق قبل الدخول نہ ہو تو یہ طلاق رجعی ہوگی، ورنہ طلاق بائن ہوگی۔

اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ یہ طلاق رجعی ہے، لہذا ان کے نزدیک عدت کے اندر زوج کو حق رجوع حاصل ہوگا، مگر اس موقع پر مالکیہ نے رجعت کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط رکھی ہے کہ زوج اتنی مالداری حاصل کرچکا ہو کہ جو نفقہ اس پر واجب ہے اس کو اداء کرسکے، اس میں وہ ضروری نفقہ داخل نہیں ہے جس کی وجہ سے تفریق ہوئی ہے، اگر اس کے بغیر رجوع کرے گا تو رجعت صحیح نہیں ہوگی۔

رہا تفریق کے واقع کرنے کا طریقہ، تو وہ حضرات جو عدم انفاق کی وجہ سے تفریق کے قائل ہیں، اس بات پر متفق ہیں کہ تفریق قاضی کے بغیر نہیں ہوسکتی، کیونکہ یہ مجتہد فیہ مسئلہ ہے، اور جو ایسا ہو وہ قضاء کے بغیر مکمل نہیں ہوتا، تاکہ اختلاف دور ہوجائے، لیکن شافعیہ نے اس مسئلہ میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ قاضی کے یہاں مقدمہ دائر کرنے پر قادر ہو، اور اگر قاضی یا حاکم کے نہ ہونے کی وجہ سے یا زوجہ وہاں مقدمہ دائر کرنے سے عاجز ہونے کی وجہ سے زوجہ خود فسخ کرلے، تو ضرورت کی بنا پر ظاہر وباطن دونوں اعتبار سے یہ فسخ نافذ ہوجائے گا۔

۸۵-تفریق کا فیصلہ کس وقت کیا جائے گا، اس میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں:

چنانچہ شافعیہ کا قدیم مذہب ہے کہ جب یہ ثابت ہوجائے کہ زوج نفقہ ادا کرنے سے قاصر ہے، خواہ یہ ثبوت زوجین کی تصدیق سے ہو خواہ گواہ کے ذریعہ ہو، تو قاضی کوئی مہلت دیئے بغیر تفریق کردے گا، مگر ان کے یہاں قول اظہر یہ ہے کہ زوج کو تین دن کی مہلت دی جائے گی خواہ وہ اس کا مطالبہ نہ کرے، تا کہ اس کا عاجز ہونا متحقق ہوجائے، اس لئے کہ کبھی انسان کسی چیز سے کسی عارضی چیز کی بنا پر عاجز ہوتا ہے، پھر وہ عارض زائل ہوجاتا ہے، اور تین دن کی مدت ایک مختصر سی مدت ہے جس میں یہ امید کی جاسکتی ہے کہ وہ قرض وغیرہ کے ذریعہ نفقہ پر قادر ہوجائے گا، پس جب یہ مدت بغیر قدرت کے گذر جائے تو قاضی تفریق کردے گا۔

اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ افلاس ثابت ہوجانے کے بعد فوراً بغیر مہلت دیئے نکاح کو فسخ کردیا جائے گا، جیسے خیار عیب میں ہوتا ہے۔

مالکیہ نے اس میں تفصیل کی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر زوجہ اپنا مقدمہ قاضی کے یہاں دائر کرے تو قاضی زوج سے دریافت کرے گا، اگر وہ اپنی تنگدستی کا دعوی کرے اور اس کو ثابت کردے تو قاضی اپنے اجتہاد سے اس کے لئے ایک مدت مقرر کردے گا، اگر مدت گذر جائے اور وہ نفقہ نہ دے تو اس کی جانب سے طلاق دیدے گا، اور اگر اس کی تنگدستی ثابت نہ ہو، یا وہ خوش حالی کا دعوی کرے، یا خاموش رہے اور کچھ جواب نہ دے تو قاضی اس کو حکم دے گا کہ وہ نفقہ ادا کرے یا طلاق دیدے، اگر وہ طلاق دینے سے انکار کرے تو مالکیہ کے معتمد قول کے مطابق قاضی بغیر مہلت دیئے ہوئے فوراً اس کی جانب سے طلاق دیدے گا، اور ایک قول ہے کہ مہلت دینے کے بعد طلاق دیدے گا۔

یہ تمام تفصیلات اس وقت ہیں جب زوج موجود ہو اور اگر غائب ہو اور قریب کی مسافت پر موجود ہو جس کی مسافت دس دن سے کم میں طے کی جاسکتی ہو، تو قاضی اس کو یہ لکھے گا کہ وہ حاضر ہوکر دو چیزوں میں سے ایک کو اختیار کرے، یا نفقہ ادا کرے یا تفریق کرے، اگر وہ حاضر ہوکر کسی ایک چیز کو اختیار کرے تو ٹھیک، ورنہ اس کی جانب سے طلاق دیدے گا، اسی طرح اگر وہ حاضر نہ ہو تو بھی، یہ اس وقت ہے جب اس کا پتہ معلوم ہو، اور اگر اس کا پتہ معلوم نہ ہو، یا اس کی قیام گاہ دس دن کی مسافت سے زیادہ دوری پر واقع ہو تو قاضی اس کی جانب سے فوراً طلاق دیدے گا(۱)۔

غیبوبت، گمشدگی اور قید ہونے کی وجہ سے تفریق:

۸۶-غائب: وہ شخص ہے جو اپنی جگہ سے سفر کرکے کہیں چلا جائے اور پہلی جگہ پر نہ لوٹے، اور یہ معلوم ہو کہ وہ بقید حیات ہے، اگر اس کا زندہ ہونا معلوم نہ ہو تو وہ مفقود ہے، اور محبوس وہ شخص ہے جس کو کسی تہمت یا ارتکاب جرم وغیرہ کی وجہ سے گرفتار کیا گیا ہو اور جیل بھیج دیا گیا ہو۔

غائب، مفقود اور محبوس کی بیویاں جب تفریق کا مطالبہ کریں تو کیا ان کے مطالبہ کو قبول کیا جائے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، جن کی تفصیل درج ذیل ہے۔

ا-غیبوبت کی وجہ سے تفریق:

۸۷-غیبوبت کی وجہ سے تفریق کرنے کے جواز میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، اور اس اختلاف کی بنیاد دوسرا اختلاف ہے جو اس بارے میں ہے کہ آیا وطی کا تسلسل قائم رکھنا زوجہ کا بھی حق ہے،

(۱) رد المحتار ۳/۵۹۰-۵۹۱، الدسوقی و الشرح الکبیر ۲/۵۱۸-۵۲۰، مغنی المحتاج ۳/۴۴۲-۴۴۴، المغنی ۸/۱۷۵-۱۸۱۔

جیسا کہ وہ زوج کا حق ہے یا نہیں؟

چنانچہ حنفیہ اور شافعیہ اور قاضی کے قول کے مطابق حنابلہ کا مذہب ہے کہ وطی کا دوام قضاءً صرف مرد کا حق ہے زوجہ کا اس میں کوئی حق نہیں، لہذا اگر کوئی شخص ایک مدت تک اپنی زوجہ سے وطی نہ کرے تو قاضی کے سامنے وہ بیوی پر ظالم قرار نہیں پائے گا، خواہ اس مدت میں وہ موجود، یا غائب اور خواہ اس کی غیبوبت طویل ہو یا مختصر، اس لئے کہ وطی کے سلسلہ میں زوجہ کا حق قضاءً ایک مرتبہ وطی کرنے سے ختم ہوجاتا ہے تو جب ایک مرتبہ اس نے اپنا حق وصول کرلیا تو قضاء اب وطی میں اس کا حق باقی نہیں رہے گا، اگر زوج اپنی زوجہ سے ایک مدت تک غائب رہے، وہ مدت خواہ کتنی ہی طویل ہو، اور زوجہ کے لئے اس مدت کے نفقہ کا بندوبست کرجائے تو اس کو اس کی وجہ سے تفریق کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا، مگر حنابلہ نے اپنے اس قول میں وطی واجب نہ ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ اس سے زوجہ کو ضرر پہنچانا مقصود نہ ہو، لہذا اگر اس سے اس کو ضرر پہنچانے کا قصد کرے گا تو اس کو سزا دی جائے گی اور تعزیر کی جائے گی، کیونکہ وہ شرط نہیں پائی گئی جس کی وجہ سے وجوب ساقط ہوجاتا ہے۔

اور حنابلہ کا مذہب دوسرے قول میں جو کہ اظہر ہے زوجہ کے لئے دوام وطی زوج کے ذمہ قضاءً واجب ہے، بشرطیکہ زوج کے اندر کوئی ایسا عذر نہ ہو جو اس سے مانع ہو، جیسے بیماری وغیرہ، لہذا اگر زوج زوجہ سے بغیر کسی عذر کے ایک مدت تک غائب رہے تو اس کو تفریق کے مطالبہ کا حق ہوگا، اور اگر ترک وطی کسی عذر کی وجہ سے ہو تو اس کو اس کا حق نہ ہوگا(۱)۔

رہے مالکیہ تو ان کا مذہب ہے کہ وطی کو جاری رکھنا مطلقاً زوجہ کا حق ہے، لہذا اگر زوج اپنی زوجہ سے ایک مدت تک غائب رہے تو اس کو تفریق کے مطالبہ کا حق ہوگا، خواہ اس کا یہ سفر کسی عذر کی وجہ سے ہو یا بلا عذر، اس لئے کہ وطی زوجہ کا حق ہے جو زوج کے ذمہ بہر صورت واجب ہے۔

غیبوبت کی وجہ سے تفریق کے قائلین کے نزدیک اس کے شرائط:

۸۸- غیبوبت کی وجہ سے زوجہ کے لئے تفریق کا حق ثابت ہونے کے لئے چند شرائط ہیں اور وہ یہ ہیں:

الف- غیبوبت طویل ہو اور اس کی مدت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر زوج اپنی زوجہ سے چھ مہینہ یا اس سے زیادہ مدت تک غائب رہے تو اس کو تفریق کے مطالبہ کا حق ہوگا، بشرطیکہ دوسری شرطیں بھی پائی جائیں، اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو ابو حفص نے اپنی سند کے ساتھ زید ابن اسلمؒ سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ مدینہ کا گشت کر رہے تھے کہ آپ کا ایک عورت کے پاس سے گذر ہوا جو اپنے گھر میں تھی اور وہ یہ اشعار پڑھ رہی تھی:

تطاول هذا الليل وأسود جانبه
وطال علی أن لاحبيب ألاعبه

ووالله لولا خشية الله وحده
لحرک من هذا السرير جوانبه

(یہ رات طویل ہے اور اس کے کنارے تاریک ہیں، اور عرصۂ دراز سے میرا محبوب نہیں ہے جس کے ساتھ میں کھیلتی، خدا کی

---

(۱) المغنی ۲۳۴/۷، الدر المختار ۲۰۲/۳-۲۰۳، الدسوقی والشرح الکبیر ۳۳۹/۲، القلیوبی وعمیرہ ۵۱/۴۔

قسم اگر خدائے واحد کا خوف نہ ہوتا تو اس تخت کے کنارے ہلتے دکھائی دیتے)۔

حضرت عمرؓ نے اس عورت کے بارے میں دریافت کیا تو بتایا گیا کہ وہ فلاں عورت ہے جس کا شوہر جہاد میں گیا ہوا ہے، حضرت عمر نے ایک عورت کو مقرر کیا کہ وہ اس کے ساتھ رہے، اور اس کے شوہر کو حکم بھیجا کہ واپس آجائے، پھر ام المومنین حضرت حفصہؓ کے پاس تشریف لائے اور دریافت فرمایا: اے بیٹی: بیوی اپنے شوہر سے کتنے دنوں تک صبر کرسکتی ہے فرمایا: تعجب ہے، آپ جیسا شخص مجھ جیسی عورت سے اس طرح کا سوال کرتا ہے فرمایا: اگر مسلمانوں کے ساتھ شفقت پیش نظر نہ ہوتی تو میں تم سے یہ سوال نہ کرتا، حضرت حفصہؓ نے جواب دیا: پانچ مہینہ یا چھ مہینہ، چنانچہ انہوں نے مجاہدین کے لئے چھ مہینے مقرر کردیئے، ایک مہینہ جانے کا اور ایک مہینہ آنے کا، اور چار مہینے میدان جنگ کے لئے[(۱)]۔

مالکیہ کا مذہب جو ان کے یہاں معتمد ہے کہ وہ ایک سال یا اس سے زیادہ ہے، اور غریانی اور ابن عرفہ کے ایک قول میں یہ ہے کہ دو یا تین سال طویل نہیں ہے، بلکہ اس سے زیادہ ہونا ضروری ہے، یہ تمام اقوال رائے واجتہاد پر مبنی ہیں۔

ب- زوجہ کو اس غیبوبت کی وجہ سے اپنی ذات کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو، اور ضرر سے مراد ہے زنا میں مبتلا ہوجانے کا اندیشہ، جیسا کہ مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے، صرف جماع کی خواہش مراد نہیں ہے، اور حنابلہ نے یہاں ضرر کو اگرچہ مطلق رکھا ہے، لیکن مالکیہ کی طرح ان کی مراد بھی زنا کا اندیشہ ہے۔

البتہ ضرر تنہا زوجہ کے قول سے ثابت ہوگا، اس لئے کہ اس کا علم صرف اسی سے ہوسکتا ہے، الا یہ کہ ظاہر حال اس کی تکذیب کرے۔

ج- غیبوبت بلا عذر ہو، اور اگر عذر کی وجہ سے ہو جیسے حج، تجارت اور طلب علم، تو حنابلہ کے نزدیک اس کو تفریق کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا۔

لیکن مالکیہ کے نزدیک جیسا کہ ماقبل میں گذرا یہ شرط نہیں ہے، اسی لئے اگر اس کی غیوبت عذر کی وجہ سے یا بلا عذر طویل ہو تو کسی فرق کے بغیر ان کے نزدیک اس کو تفریق کے مطالبہ کا حق ہوگا۔

د- قاضی اس کو تحریری فرمان بھیجے کہ وہ اپنی زوجہ کے پاس واپس آئے یا اس کو اپنے پاس بلالے یا اس کو طلاق دے دے اور اس کو ایک مناسب مدت کی مہلت دے، یہ اس وقت ہے جب اس کا پتہ معلوم ہو، تو اگر وہ اس کے پاس آجائے، یا اس کو اپنے پاس بلالے، یا اس کو طلاق دے دے تو ٹھیک ہے، اور اگر اپنی غیبوبت کا کوئی عذر بیان کرے تو حنابلہ کے نزدیک تفریق نہیں کی جائے گی، لیکن مالکیہ کے نزدیک تفریق کردی جائے گی، اور اگر وہ ان تمام چیزوں سے انکار کرے، یا کوئی جواب نہ دے اور مدت متعینہ گذر جائے، یا اس کا کوئی معلوم پتہ نہ ہو، یا اس کا پتہ ہو لیکن اس کے پاس خطوط نہ پہنچ سکیں تو زوجہ کے مطالبہ پر قاضی اس کی طرف سے اس کو طلاق دیدے گا۔

غیبوبت کی وجہ سے تفریق کی نوعیت اور اس کے وقوع کا طریقہ:

۸۹- جو فقہاء غیبوبت کی وجہ سے تفریق کے قائل ہیں، وہ اس بات پر متفق ہیں کہ اس میں قضاء قاضی ضروری ہے، اس لئے کہ یہ اجتہادی مسئلہ ہے، لہذا بغیر قضاء کے نافذ نہیں ہوگا۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ غیبوبت کی وجہ سے تفریق فسخ ہے، اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وہ طلاق ہے، لیکن کیا وہ طلاق بائن ہے؟ ہم کو مالکیہ میں سے کسی کے نزدیک اس کی کوئی صراحت

(۱) المغنی ۷/ ۲۳۵۔

نہیں ملی، لیکن ان کے اطلاقات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ طلاق بائن ہے، چنانچہ ابن ابوزید قیروانی کے رسالہ میں ان کا یہ قول مذکور ہے کہ: ہروہ طلاق جس کو حاکم واقع کرے طلاق بائن ہے، لیکن ایلاء کرنے والے کی اور نفقہ سے عاجز کی طلاق مستثنیٰ ہے، پھر یہ طلاق ضرر کو دفع کرنے کے لئے ہے، (اور وہ ان کے نزدیک جیسا کہ گذرا طلاق بائن ہے)، مگر دسوقی نے تفریق بر بناء غیبوبت کا ذکر تفریق بر بناء ایلاء کے کلام کے ضمن میں کیا ہے، اور وہ طلاق رجعی ہے، لہذا یہ احتمال ہے کہ یہ بھی اسی کی طرح طلاق رجعی ہو، لیکن احتمال اول زیادہ راجح ہے۔

۲- گمشدگی کی وجہ سے تفریق:

۹۰- اگر زوج اپنی زوجہ کے پاس سے اس طرح غائب ہوجائے کہ اس سے کوئی تعلق نہ رکھے اور نہ اس کا کوئی سراغ ملتا ہو، حتی کہ یہ بھی معلوم نہ ہو کہ آیا وہ زندہ ہے یا مرگیا، تو کیا اس کی زوجہ کے لئے ایسی غیبوبت کی بنیاد پر تفریق کے مطالبہ کا حق ہے؟۔

فقہاء کے اس بارے میں چند مذاہب ہیں جن کی تشریح غائب کے بیان میں ہوچکی، کیونکہ مفقود غائب سے بڑھ کر ہے، لہذا غائب کی زوجہ کے لئے مطالبۂ تفریق کا جو حق حاصل ہے وہ مفقود کی زوجہ کو بھی حاصل ہوگا۔

اگر زوجۂ مفقود الخبر تفریق کا مطالبہ نہ کرے تو کیا وہ عمر بھر اس کی زوجیت میں باقی رہے گی؟

اس مسئلہ میں چند حالات وشرائط ہیں، جن میں سے بعض میں فقہاء کا اتفاق ہے اور بعض میں اختلاف، جس کی تشریح درج ذیل ہے:

الف- اگر غائب ہونے والا شخص بظاہر سلامت ہو، مثلاً وہ تجارت یا طلب علم ...... کے لئے گیا ہو اور پھر نہ لوٹا ہو، اور اس کی کوئی خبر بھی نہ مل رہی ہو تو امام شافعی قول جدید میں اور امام ابوحنیفہ اور امام احمد کا مذہب ہے کہ وہ حکماً زندہ ہے، اور اس کی زوجیت اس وقت تک ختم نہیں ہوگی جب تک اس کی موت دلیل شرعی سے ثابت نہ ہوجائے، یا جب تک اس کے معاصرین کی وفات نہ ہوجائے، یہی مذہب ابن شبرمہ اور ابن ابی لیلی کا ہے۔

امام شافعی کا قدیم مذہب ہے کہ ایسی صورت میں اس کی زوجہ اس کی غیبوبت سے لے کر چار سال تک انتظار کرے گی، پھر اس کی وفات کا فیصلہ کردیا جائے گا، اور زوجہ چار مہینہ دس دن عدت گذارے گی، اور اس کے بعد دوسرے شخص سے نکاح کے لئے حلال ہوجائے گی۔

ب- اگر غائب ہونے والا شخص بظاہر ہلاک ہوگیا ہو، جیسے کوئی شخص اپنے اہل وعیال کے درمیان سے رات میں یا دن میں غائب ہوجائے یا نماز کے لئے نکلے اور نہ لوٹے، یا میدان جنگ میں غائب ہوجائے ...... تو امام احمد کا ظاہر مذہب اور امام شافعی کا قدیم مذہب ہے کہ اس کی زوجہ چار سال انتظار کرے گی، پھر اس کی وفات کا فیصلہ کردیا جائے گا، اس کے بعد چار مہینہ دس دن عدت گزارے گی، پھر وہ دیگر ازواج کے لئے حلال ہوجائے گی، یہی قول حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی اور حضرت ابن عباسؓ وغیرہ کا ہے، حنفیہ کا مذہب اور شافعیہ کا جدید مذہب ہے کہ جب تک دلیل شرعی سے یہ ثابت نہ ہوجائے کہ وہ وفات پا گیا یا جب تک اس کے ہم عمروں کی وفات نہ ہوجائے وہ دوسرے سے نکاح نہیں کرسکتی، خواہ اس کی غیبوبت کتنی ہی طویل ہو، ٹھیک اسی طرح جیسے وہ شخص جو غائب ہوگیا ہو اور ظاہر حال اس کی سلامتی پر دلالت کرتا ہو۔

مالکیہ کے یہاں زوجۂ مفقود کے بارے میں ایک خاص تقسیم

ہے، اور وہ یہ ہے کہ گم ہونے والا شخص حالت جنگ میں گم ہوتا ہے یا حالت صلح میں، اور کبھی اس کی گمشدگی دارالاسلام میں ہوتی ہے یا دارالکفر میں، اور کبھی دو مسلمان گروہوں کے درمیان یا ایک مسلمان گروہ اور دوسرا کافر گروہ کے جنگ کے درمیان گم ہوتا ہے، ان تمام حالات میں سے ہر حالت کے لئے ان کے نزدیک مخصوص حکم ہے، جس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

الف- اگر وہ حالت صلح میں دارالاسلام میں گم ہو تو اس کی زوجہ کو چار سال کی مہلت دی جائے گی، پھر وہ عدت وفات گذارے گی، پھر دوسروں کے لئے حلال ہوجائے گی، یہ اس وقت ہے جب اس کو اپنے شوہر کے مال سے نفقہ برابر ملتا رہے، ورنہ عدم نفقہ کی بنا پر شوہر کی جانب سے اس کو طلاق دیدی جائے گی۔

ب- اگر وہ دارالشرک میں گم ہو، جیسے وہ قیدی جس کا کوئی سراغ نہیں لگتا تو اس کی زوجہ اس کے ہم عمروں کی وفات تک انتظار کرے گی، کیونکہ اس وقت اس کو اس کی وفات کا ظن غالب ہوگا، اس کے بعد وہ عدت وفات گذارے گی، پھر وہ دوسروں سے نکاح کے لئے حلال ہوجائے گی، اور انہوں نے اس کا اندازہ ستر سال سے لگایا ہے، اور ایک قول اسّی سال کا ہے، اور ایک قول اس کے علاوہ بھی ہے، یہ تفصیلات اس وقت ہیں جب اس کو نفقہ مسلسل ملتا رہے، ورنہ اس کی جانب سے طلاق دیدی جائے گی۔

ج- اگر دو مسلمان گروہوں کے درمیان جنگ کی حالت میں ہو تو دونوں گروہوں کی صف بندی کے ختم ہونے اور اس کی حالت کے معلوم نہ رہنے کے بعد عدت گزارے گی، اور اس کے بعد دوسروں سے نکاح کے لئے حلال ہوجائے گی۔

د- اگر جنگ مومن اور کافر گروہوں کے درمیان ہو تو اس کے حال کی تفتیش کی جائے گی، اب اگر اس کا حال نہ معلوم ہوسکے تو اس کی زوجہ کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی، اس کے بعد وہ وفات کی عدت گذارے گی، پھر نکاح کے لئے حلال ہوجائے گی۔

گمشدگی کی وجہ سے تفریق کی نوعیت اور اس کے وقوع کا طریقہ:

۹۱- اگر مفقود الخبر کی زوجہ کا معاملہ قاضی کے سامنے اس کی بیوی یا اس کے کسی وارث یا اس کے ترکہ میں کسی مستحق کی طرف پیش نہ کیا جائے تو وہ بالاتفاق اپنی زوجہ کے حق میں تاحیات زندہ مانا جائے گا۔

اگر قاضی کے یہاں اس کا مقدمہ دائر کیا جائے، اور وہ سابقہ شرائط وحالات اور اختلاف کے مطابق اس کی وفات کا فیصلہ کردے تو وفات فیصلہ کی تاریخ سے زوجیت حکماً ختم ہوجائے گی، اور زوجہ بائنہ ہوجائے گی اور عدت وفات گذارے گی، اور یہ بینونت، بینونت وفات ہوگی نہ کہ بینونت طلاق یا بینونت فسخ۔

اس فرقت کے ہونے کے لئے ضروری ہے کہ قاضی اس کی موت کا فیصلہ کرے ورنہ وہ عمر بھر اس کی زوجہ رہے گی، اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ایسے مسئلے میں وفات کا فیصلہ کرنے کے لئے اگر ضرورت ہو تو حاکم اور مسلمانوں کی جماعت قاضی کے قائم مقام ہوسکتی ہے(۱)۔

اگر مفقود الخبر اپنی وفات کے فیصلہ کے بعد زندہ ظاہر ہو تو اس کی زوجہ نے عدت گذارنے کے بعد اگر کسی سے نکاح نہ کیا ہو تو وہ اسی

(۱) المغنی ۸/ ۹۴، الدسوقی والشرح الکبیر ۲/ ۴۷۹-۴۸۳- ۴۸۱- ۴۸۴، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۷، الدر المختار ۲/ ۶۵۶۔

کی زوجہ رہے گی، اور اگر کسی سے نکاح کرلیا ہوتو اگر نکاح صحیح نہ ہو یا نیا شوہر جانتا ہو کہ پہلا زندہ ہے تو بھی یہی حکم ہے، اور اگر نکاح صحیح ہو اور دوسرے شوہر کو پہلے کی حیات کا علم نہ ہو تو اگر اس نے اس سے ہمبستری کرلی ہو تو جمہور کے نزدیک وہ دوسرے کی ہوگی ورنہ پہلے کی ہوگی۔

۳-قید ہونے کی وجہ سے تفریق:

۹۲ - اگر زوج ایک مدت تک قید میں رہے اور وہ زوجہ سے نہ مل سکے تو کیا زوجہ کو تفریق کے مطالبہ کا حق ہے؟ جیسا کہ غائب میں ہے۔

جمہور کا مذہب ہے کہ زوجۂ محبوس کی تفریق کسی صورت میں درست نہیں ہے، خواہ اس کے قید کی مدت طویل ہو، اور خواہ اس کے قید کا سبب اور اس کی جگہ معلوم ہو یا نامعلوم ہو، حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک تو اس لئے درست نہیں ہے کہ وہ ایسا غائب ہے جس کا زندہ ہونا معلوم ہے، اور یہ حضرات غائب معلوم الحیاۃ کی زوجہ کی تفریق کے قائل نہیں ہیں، جیسا کہ گذرا، اور حنابلہ کے نزدیک تفریق اس لئے درست نہیں ہے کہ اس کی غیبوبت عذر کی وجہ سے ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ محبوس کی زوجہ اگر تفریق کا مطالبہ کرے اور یہ دعوی کرے کہ اس کو ضرر پہنچ رہا ہے، اور یہ سب کچھ اس کے سال بھر قید میں رہنے کے بعد ہو تو تفریق کردینا جائز ہے، کیونکہ قید ایک طرح کی غیبوبت ہے، اور مالکیہ بلا عذر غیبوبت کی وجہ سے تفریق کے قائل ہیں، جیسا کہ عذر کے تحت غیبوبت کی وجہ سے تفریق کے قائل ہیں، جس کی تفصیل گذر چکی۔

عیب کی وجہ سے تفریق:

۹۳ - اس پر فقہاء مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے کہ عیوب کی وجہ سے زوجین کے درمیان تفریق کرنا جائز ہے۔

البتہ حنفیہ نے اس تفریق کو عیوب زوجہ کے بجائے عیوب زوج کے ساتھ خاص کیا ہے، اور عیب کی وجہ سے تفریق تنہا زوجہ کا حق قرار دیا ہے، کیونکہ زوج طلاق کا مالک ہے، زوجہ نہیں۔

لیکن مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ تفریق، مرد و زن دونوں کے عیوب کی وجہ سے یکساں طور پر جائز ہے، اور تفریق بربناء عیب دونوں کا یکساں حق ہے۔

البتہ تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ عیب کی وجہ سے تفریق کا دائرہ تنگ رکھا جائے وسیع نہ کیا جائے، پھر فقہاء کا ان عیوب میں اختلاف ہے جو موجب تفریق ہیں۔

حنفیہ میں سے شیخین یعنی امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کا مذہب ہے کہ صرف جب، عنت، اور خصی کی وجہ سے تفریق ہوگی، اور محمد ابن حسن نے ان پر جنون کا اضافہ کیا ہے(۱)۔

اور جمہور جن عیوب کی وجہ سے تفریق کے قائل ہیں، ان میں بعض پر متفق ہیں اور بعض میں اختلاف ہے، انہوں نے ان کی تین قسمیں کی ہیں ایک قسم مردوں کے ساتھ خاص ہے، اور ایک قسم عورتوں کے ساتھ خاص ہے اور ایک قسم دونوں کے درمیان مشترک ہے۔

چنانچہ مالکیہ کے نزدیک مندرجہ ذیل عیوب کی وجہ سے تفریق کی جائے گی۔

---

(۱) البحر الرائق ۱۲۶/۴، فتح القدیر ۲۶۷/۳۔

مردوں کے عیوب اور وہ یہ ہیں: جُب (۱) خصاء (۲) عُنت (۳) اوراعتراض (۴)۔

عورتوں کے عیوب اور وہ یہ ہیں: رتق (۵) قرن (۶) عفل (۷) افضاء (۸) اور بخر (۹)۔

اور مشترک عیوب اور وہ یہ ہیں: جنون (۱۰) جذام (۱۱) برص (۱) عذیطہ (۲) خنثی مشکل ہونا (۳)۔

شافعیہ کے نزدیک درج ذیل عیوب کی وجہ سے تفریق کی جائے گی:

مردوں کے عیوب اور وہ یہ ہیں: عنت اور جب۔

عورتوں کے عیوب اور وہ یہ ہیں: رتق اور قرن۔

مشترک عیوب اور وہ یہ ہیں: جنون، جذام، برص (۴)۔

حنابلہ کے نزدیک تفریق مندرجہ ذیل عیوب کی بنیاد پر ہوگی:

مردوں کے خاص عیوب اور وہ یہ ہیں: عنت اور جب۔

عورتوں کے خاص عیوب اور وہ یہ ہیں: فتق، قرن اور عفل۔

مشترک عیوب اور وہ یہ ہیں: جنون، برص اور جذام (۵)۔

مگر یہ کہ حنابلہ میں سے ابو بکر اور ابوحفص نے عیوب سابقہ پر استطلاق بطن (پیٹ کا جاری ہونا) اور سلس البول (پیشاب کا نہ رکنا) کا اضافہ کیا ہے، اور ابو الخطاب نے کہا: اسی سے اس شخص کا مسئلہ نکلتا ہے جس کو ناسور یا بواسیر ہو، یا اس کی فرج میں زخم ہو جو رستے رہتے ہوں، اس لئے کہ ان سے گھن آتی ہے اور ان کی نجاست دوسرے کو لگ جاتی ہے، اور ابوحفص کہتے ہیں کہ خصی ہونا عیب ہے، اور بخر ہونے اور خنثی ہونے میں دو قول ہیں (۶)۔

۹۴- فقہاء کی نصوص سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ عیوب جو موجب تفریق ہیں انہی عیوب میں منحصر ہیں، چنانچہ المغنی میں ہے کہ مذکورہ عیوب کے سوا کسی اور عیب کی وجہ سے اختیار نہیں ثابت ہوگا،

---

(۱) الجب: جب جمہور کے نزدیک عضو تناسل اور خصیتین کا کٹا ہوا ہونا ہے، تنہا عضو تناسل کا کٹنا بھی حکم میں اسی کے مثل ہے اور اگر عضو تناسل گھنڈی کی طرح بالکل چھوٹا ہو تو وہ بھی حکم میں مجبوب کی طرح ہے، مالکیہ کے نزدیک جمہور کی طرح مجبوب وہ ہے جس کا عضو تناسل اور خصتین کٹے ہوں، مالکیہ کے نزدیک عضو تناسل کے بجائے صرف خصتین کٹنا بھی اسی کے مثل ہے۔

(۲) جمہور کے نزدیک خصاء عضو تناسل کو چھوڑ کر خصیتین کو کاٹ دینا یا نکال لینا یا کوٹ دینا ہے، اور مالکیہ کے نزدیک خصیتین کو چھوڑ کر عضو تناسل کو کاٹ دینا ہے۔

(۳) عنت: جمہور کے نزدیک عضو کے صحیح سالم ہونے کے باوجود وطی سے قاصر رہنا ہے، اور اس کا نام عنت اس لئے رکھا گیا کہ اس کا عضو تناسل دائیں بائیں کتراتا ہے اور فرج میں وطی نہیں کرتا، مالکیہ کا مذہب ہے کہ عنت عضو تناسل کا اتنا چھوٹا ہونا ہے کہ اس سے وطی نہ ہوسکتی ہو۔

(۴) اعتراض: مالکیہ کے نزدیک عضو تناسل میں استادگی کا نہ ہونا ہے، جمہور کے نزدیک اس کا مقابل لفظ عنت ہے۔

(۵) رتق: محل وطی کا اس قدر بند ہونا ہے کہ وطی نہ ہوسکتی ہو اور کبھی حوض کی ہڈی میں تنگی کی وجہ سے یا گوشت کی کثرت کی وجہ سے ایسا ہوتا ہے۔

(۶) قرن: یہ فرج میں کسی شی کا اس قدر ابھر آنا ہے کہ فرج بند ہو جائے اور وطی ممکن نہ رہے، اور کبھی یہ گوشت یا ہڈی کی وجہ سے ہوتا ہے۔

(۷) عفل: فرج میں جماع کے وقت جھاگ کا پیدا ہونا ہے، یا گوشت کے اس حصہ میں ورم کا آجانا ہے جو عورت کے دو راستوں کے درمیان ہوتا ہے، جس کی وجہ سے فرج میں تنگی آجاتی ہے اور عضو تناسل اس میں داخل نہیں ہوتا ہے، اور ایک قول ہے کہ یہ قرن ہے۔

(۸) افضاء: وطی اور پیشاب کے راستے کا ایک ہو جانا یا وطی اور پاخانہ کے راستہ کا ایک ہو جانا ہے۔

(۹) بخر: فرج یا منہ کی بدبو ہے۔

(۱۰) جنون: وہ مرض ہے جو عقل کو عارض ہوتا ہے اور اس کو ختم کر دیتا ہے۔

(۱۱) جذام: یعنی کوڑھ ایسی بیماری ہے جس سے عضو سرخ ہوتا ہے پھر سیاہ ہوتا ہے پھر کٹ کر گرنے لگتا ہے، اور یہ جسم کے تمام اعضاء میں ہوسکتا ہے، مگر چہرے میں زیادہ ہوتا ہے۔

---

(۱) برص: یہ چمڑے پر سفید داغ ہے جو روز بروز بڑھتا رہتا ہے، اور کبھی اس پر سفید بال اگ آتا ہے، اور کبھی دھبہ ہوتا ہے۔

(۲) عذیطہ: جماع کے وقت پا[illegible]نہ ہو جانا ہے اور پیشاب ہونا بھی اسی کے مثل ہے۔

(۳) الخرشی ۳/۲۷۔

(۴) مغنی المحتاج ۳/۲۰۲۔

(۵) المغنی مع الشرح الکبیر ۷/۵۸۲۔

(۶) ان عیوب کی معانی کیلئے دیکھا جائے، ابن عابدین ۳/۴۹۴، شرح الکبیر ۲/۲۷۷، مغنی المحتاج ۳/۲۰۲، المغنی ۷/۱۴۵۔

اور ''مغنی المحتاج'' میں ہے: مصنف کا مذکورہ عیوب پر اکتفاء کرنا اس امر کا متقاضی ہے کہ ان کے علاوہ میں اختیار ہوگا، ''الروضۃ'' میں ہے کہ: یہی صحیح ہے، اور جمہور کا یہی قطعی فیصلہ ہے۔

''بدایۃ المجتہد'' میں ہے کہ: اصحاب امام مالک کا اس علت کی تعیین میں اختلاف ہے جس کی وجہ سے تفریق کو ان چار عیوب میں منحصر رکھا گیا ہے، چنانچہ ایک قول ہے کہ یہ حکم ''غیر معلول بالعلۃ'' ہے، اور ایک قول ہے کہ علت مخفی ہے، جبکہ دیگر تمام عیوب کی علت غیر مخفی ہے اور ایک قول ہے کہ ان عیوب کے بارے میں اندیشہ ہے کہ وہ اولاد کی طرف منتقل ہوجائیں گے۔

مگر یہ کہ ہم کو ان نصوص کے ساتھ ساتھ بعض فقہاء کی دیگر نصوص بھی ملتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ائمہ نے تفریق کو عیوب سابقہ پر منحصر نہیں کیا ہے، لہذا ان کے ساتھ ان عیوب کو بھی ملحق کیا جائے گا جو ضرر میں ان کے مثل ہوں۔

چنانچہ امام ابن تیمیہ نے ''الاختیارات العلمیہ'' میں کہا ہے کہ عورت کو ہر اس عیب اور مرض کی وجہ سے رد کیا جاسکتا ہے جو پوری طرح لطف اندوز ہونے سے تنفر پیدا کرتا ہو، نیز علامہ ابن قیم جوزی نے زاد المعاد میں لکھا ہے کہ: صرف دو یا چھ یا سات یا آٹھ عیوب پر اکتفا کرنا، اور ان عیوب کو شامل نہ کرنا جو ان سے بڑھ کر یا ان کے مساوی ہوں، اس کی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ اندھا ہونا، گونگا ہونا، بہرا ہونا دونوں ہاتھ اور پاؤں کٹا ہوا ہونا یا ان میں سے ایک کا کٹا ہونا یا مرد کا اس طرح ہونا بھی شدید تنفر پیدا کرتا ہے۔

ابن قیم نے یہ بھی کہا ہے کہ: قیاس یہ ہے کہ ہر وہ عیب جو زوجین میں سے ایک کو دوسرے سے متنفر کردے، اور مقصد نکاح یعنی شفقت ومحبت کے حصول میں مانع ہو موجب تخییر ہے۔

کاسانی کہتے ہیں کہ: امام محمد کہتے ہیں کہ زوج کا ہر ایسے عیب سے پاک ہونا جس کی موجودگی میں زوجہ کا اس کے ساتھ رہنا بغیر نقصان اٹھائے ممکن نہ ہو، جیسے جنون، جذام اور برص لزوم نکاح کے لئے شرط ہے، حتی کہ ان کی وجہ سے نکاح کو فسخ کیا جاسکتا ہے، یہاں پر ان عیوب کا ذکر بطور مثال آیا ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ فقہاء کی نصوص عامۃ ''تفریق بالعیب'' کی علت کھلا ہوا ضرر، اس کا متعدی ہونا اور اس کے ہوتے ہوئے وطی پر قدرت نہ ہونا بتاتی ہیں، یہ تعلیل بھی ظاہر کرتی ہے کہ ان امراض پر دیگر امراض کو قیاس کیا جاسکتا ہے[1]۔

فقہاء کے نزدیک عیب کی وجہ سے تفریق کے شرائط:

جن شرائط سے عیب کی وجہ سے تفریق کا حق ہوتا ہے ان میں فقہاء کے دو مختلف مذاہب ہیں، تفصیل حسب ذیل ہے:

اول: جمہور کا مذہب ہے کہ عیب کی وجہ سے تفریق کرنے کے لئے درج ذیل شرطیں ہیں:

الف-عیب پر رضامندی کا نہ ہونا:

۹۵- عیب پر رضامندی: وطی سے پہلے یا اس کے بعد، عقد کے دوران یا اس کے بعد، صراحۃً یا دلالۃً نہ ہو، اگر زوجین میں سے ایک جو صحت مند ہو راضی ہو، مثلاً کہے: میں دوسرے کے عیب پر راضی

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۲۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۵۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۳، (الأم سے منقول) المغنی مع الشرح الکبیر ۷/ ۵۸۱۔
اور کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ جن عیوب کی صراحت کی گئی وہ حصر کے لئے نہیں بلکہ مثال اور نمونہ کے لئے ہے، لہذا ان کے ساتھ ان امراض کو ملحق کیا جائے گا، جو انہی کی طرح سنگین ہوں یا ان سے بڑھ کر ہوں، جیسے ایڈز اور وہ امراض جو بعض مذکورہ امراض سے بڑھ کر ہیں۔

ہوں، یا زوجہ سے وطی کرلے، یا زوجہ وطی کی قدرت دے تو اس کے بعد ان کے لئے فسخ کا کوئی اختیار نہیں رہے گا۔

یہ حنابلہ کا مذہب ہے اور شافعیہ اس میں ان کی موافقت کرتے ہیں، لیکن عنین کے بارے میں شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر زوجہ دخول کے بعد زوج کے عنین ہونے پر راضی ہوجائے، تو ان کے نزدیک اس کا اختیار ختم ہوجائے گا، اس میں حنابلہ کا اختلاف ہے۔

مالکیہ کا مذہب بھی حنابلہ کے مطابق ہے، لیکن صرف معترض کے مسئلہ میں اختلاف ہے، اور معترض وہی ہے جو حنفیہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عنین ہے، زوجہ اگر اس کو عنین سمجھتے ہوئے اپنی ذات سے لطف اندوز ہونے پر قدرت دیدے تو اس عمل سے اس کا حق تفریق مالکیہ کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ زوجہ کو یہ امید رہی ہو کہ اس سے اس کو شفا حاصل ہوگی، دردیر شرح کبیر میں کہتے ہیں: آئندہ بیان ہونے والے عیوب و امراض کی وجہ سے زوجین میں سے ایک کو جو اختیار تفریق حاصل ہوتا ہے وہ اس وقت ہے جبکہ پہلے سے علم نہ ہو، یا صراحۃً یا دلالۃً رضا کا اظہار نہ کیا گیا ہو، مگر عنین کی زوجہ اس سے مستثنیٰ ہے، اگر عقد سے پہلے یا اس کے بعد اس کے عنین ہونے کا علم ہو اور اس کو اپنے اوپر قدرت دے دے تو بھی اس کا اختیار باقی رہے گا، کیونکہ اس کو امید تھی کہ اس تدبیر سے اس کا مرض زائل ہوجائے گا، لیکن ایسا نہ ہوسکا[1]۔

اور کیا نکاح سے پہلے عیب پر راضی ہوجانا سقوط خیار کا باعث ہے، جیسا کہ اس کو اپنے عنین ہونے کی خبر دے، اور وہ صراحۃً یا دلالۃً اس پر راضی ہوجائے؟

جمہور کی رائے ہے کہ اس سے خیار ساقط ہوجائے گا، اور امام شافعی کا قول جدید بھی یہی ہے، مگر عنین کے بارے میں ان کی رائے

(۱) الشرح الکبیر ۲/ ۲۷۷۔

یہ ہے کہ اس کو مہلت دی جائے گی، کیونکہ ایک شخص ایک وطی میں عنین ہوتا ہے لیکن دوسری میں نہیں ہوتا، اور ایک عورت سے وطی کرنے سے قاصر ہونا دوسری عورت سے وطی کرنے سے قاصر ہونے کی دلیل نہیں ہے[1]۔

ب- فسخ کے طالب کا تمام عیوب سے پاک ہونا:

۹۶- جمہور کے نزدیک عام اصول یہ ہے کہ عیب کی وجہ سے تفریق کا مطالبہ کرنے کے لئے شرط نہیں ہے کہ مطالبہ کرنے والا عیوب سے پاک ہو، اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے جیسا کہ گذرا، مگر جمہور کا اس مسئلہ کی بعض صورتوں میں اختلاف ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:

چنانچہ مالکیہ کا مذہب (جیسا کہ ''لخمی'' نے ان کے مذہب کی تفصیل کی ہے) یہ ہے کہ عیب کی وجہ سے تفریق کا مطالبہ کرنے والے کے اندر اگر اسی طرح کا عیب ہو جیسا دوسرے میں ہے تو شوہر کو تفریق کا حق ہوگا عورت کو نہیں، کیونکہ اس نے صحت مند کے لئے مہر صرف کیا ہے، نہ کہ اس کے لئے، ''لخمی'' کہتے ہیں کہ اگر زوجین میں سے ہر ایک دوسرے کے عیب پر مطلع ہوجائے تو اگر دونوں عیب ایک ہی جنس کے ہوں، جیسے جذام یا برص، یا صریح جنون جو ختم نہ ہو، تو یہاں زوج کو حق ہوگا زوجہ کو نہیں، اس لئے کہ اس نے صحت مند کے لئے مہر برداشت کیا ہے، اب اس کو اس نے ان عورتوں میں سے پایا جن کا مہر کم ہوتا ہے۔

اگر اس کا عیب دوسری قسم کا ہو تو بہر صورت ہر ایک کو تفریق کے مطالبہ کا حق ہوگا، اور مالکیہ کا ایک دوسرا قول یہ ہے کہ شوہر کو مطلقا تفریق کے مطالبہ کا حق ہوگا، خواہ اس کا عیب دوسرے کے عیب کی جنس سے ہو یا نہ ہو، یا اس کو سرے سے کوئی عیب ہی نہ ہو، مالکیہ کے

(۱) المغنی ۷/ ۱۲۸-۱۲۹، مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۳۔

نزدیک یہی راجح ہے [۱]۔

اور شافعیہ کا اصح مذہب ہے کہ معیوب شخص کو یہ حق پہنچتا ہے کہ دوسرے کے عیب کی وجہ سے فسخ نکاح کا مطالبہ کرے، خواہ اس کا عیب دوسرے کے عیب کی جنس سے ہو یا نہ ہو، اور ایک قول ہے کہ اگر اس میں اپنے جیسا عیب پائے، مثلاً مقدار اور خراب ہونے میں جذام اور برص یکساں ہو تو اس کو اختیار نہ ہوگا، کیونکہ دونوں یکساں ہیں [۲]۔

اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ فسخ کا مطالبہ کرنے والے کے اندر اگر دوسرا مرض پایا جا رہا ہو جیسے زوج مبروص اپنی زوجہ کو مجنونہ پائے تو ان میں سے ہر ایک کو اختیار ہوگا، اس لئے کہ اس کا سبب پایا جا رہا ہے، ہاں اگر مقطوع الذکر اپنی زوجہ کو رتقاء پائے تو یہ مناسب نہیں ہے کہ دونوں میں سے کسی کو اختیار حاصل ہو، اس لئے کہ اس کا عیب دوسرے کے لئے مانع استفادہ نہیں ہے۔

اور اگر ایک کا عیب دوسرے کے عیب کی جنس سے ہو تو اس میں دو قول ہیں، اول: دونوں کو اختیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ دونوں یکساں ہیں، دوم: دونوں کو اختیار حاصل ہوگا، کیونکہ اس کا سبب موجود ہے [۳]۔

ج- کیا عیب کا قدیم ہونا شرط ہے؟

۷۹- جمہور فقہاء اس پر متفق ہیں کہ عیب قدیم جو عقد سے پہلے ہو اور جو اس کے ساتھ ہو، اور جو اس کے بعد ہو، اختیار ثابت کرنے میں سب یکساں ہیں، اس لئے کہ نکاح ایسا عقد ہے جو منفعت پر ہوتا ہے، لہذا زوجہ کے اندر عیب کا پیدا ہونا اختیار کو ثابت کرے گا، جیسا کہ اجارہ میں ہے، البتہ فقہاء کے درمیان ان میں سے بعض مسائل میں تھوڑا سا اختلاف ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

مالکیہ یہ صراحت کرتے ہیں کہ عیب قدیم جو قبل عقد سے موجود ہو یا اس کے ساتھ ہو اختیار کا موجب ہے، اور وہ عیب جو اس کے بعد ہو، تو اگر زوجہ میں ہو تو زوج کو مطلق اختیار نہیں ہوگا، بلکہ یہ ایک مصیبت ہے جو زوج پر نازل ہوئی ہے، اس کو اس پر صبر کرنا چاہئے، نیز زوج کے لئے یہ بھی ممکن ہے کہ طلاق دے کر اس سے چھٹکارا حاصل کر لے، اور اگر وہ عیب عقد کے بعد زوج میں پیدا ہو تو اگر بہت نمایاں اور کثیر ضرر والا ہو، تو اس کو اختیار ہوگا، کیونکہ اس کے لئے زوج کے ساتھ رہنا سہنا ممکن نہیں ہے، اور اگر معمولی ہو تو اس کو اختیار نہیں ہوگا۔

اور مالکیہ کے نزدیک قبیح و بدنما عیوب یہ ہیں:

جذام: جس کا جذام ہونا واضح اور قطعی ہو، خواہ تھوڑا ہو، برص جو کافی پھیلا ہوا ہو اور نہایت بدنما معلوم ہوتا ہو اور عذیطہ، بعض مالکیہ نے اسے اظہر سمجھا ہے کہ یہ قبیح عیب ہے، اس میں اختیار ثابت ہوگا، اور عنین ہونا، خصی ہونا، اور عضو تناسل کا بڑا ہونا جو وطی سے مانع ہو، یہ عیوب اگر وطی کے بعد پیدا ہوئے ہوں خواہ وطی ایک ہی بار ہوئی ہو تو زوجہ کو کوئی اختیار نہیں حاصل ہوگا، ہاں اگر زوج کی ذات کے سبب سے کوئی عیب پیدا ہوا ہو، مثلاً وہ اپنے عضو تناسل کو خود کاٹ لے تو زوجہ کو اختیار ہوگا [۱]۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ عیب قدیم میں بہر صورت اختیار حاصل ہوگا، لیکن وہ عیب جو عقد کے بعد پیدا ہوا ہو، اگر وہ عیب زوج کو ہو جیسے جُب، اگر وطی سے پہلے ہو تو یقیناً زوجہ کو اختیار دیا جائے گا، اور اگر وطی کے بعد ہو تو اصح قول یہی ہے کہ اختیار حاصل ہوگا، اور اس

---

(۱) الدسوقی ۲/ ۲۷۷۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۳، ۲۰۴۔
(۳) المغنی ۷/ ۱۱۲۔

(۱) الدسوقی ۲/ ۲۷۸-۲۷۹-۲۸۰۔

کی وجہ حصول ضرر ہے، جیسا کہ اس عیب میں ہے جو عقد کے ساتھ پیدا ہوا ہو، ظاہر ہے کہ ان صورتوں میں زوجہ کے لئے فسخ کے سوا خلاصی کی کوئی صورت نہیں ہے، واضح ہو کہ یہاں دونوں صورتیں یکساں ہیں، خواہ زوجہ نے اس کے عضو تناسل کو کاٹ دیا ہو یا کسی دوسرے نے۔

لیکن شافعیہ نے اس مسئلہ سے عنین کو مستثنی رکھا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اگر وہ اپنی زوجہ سے ایک مرتبہ ہمبستری کرلے، پھر عنین ہوجائے تو زوجہ کو اختیار نہیں ہوگا۔

اور اگر وہ عیب زوجہ کو عقد کے بعد لاحق ہوا ہو تو قول قدیم میں زوج کو فسخ کرانے کا اختیار نہیں دیا جائے گا، کیونکہ وہ طلاق کے ذریعہ اس سے خلاصی حاصل کرنے پر قادر ہے، اس کے برعکس زوجہ کو یہ قدرت حاصل نہیں ہے، اور قول جدید میں یہ ہے کہ زوجہ کی طرح اس کو بھی اختیار دیا جائے گا، کیونکہ عیب جدید کی وجہ سے اس کو اسی طرح ضرر پہنچے گا جس طرح عیب قدیم میں پہنچتا تھا، اور اس بات میں کوئی وزن نہیں ہے کہ زوج کو تو طلاق کے ذریعہ چھٹکارا حاصل کرنا ممکن ہے عورت کو نہیں، اس لئے کہ اگر دخول سے پہلے وہ طلاق دیتا ہے تو اس کو نصف مہر کا تاوان بھگتنا پڑتا ہے، لیکن اگر عیب کی وجہ سے فسخ نکاح ہوتا ہے تو وہ تاوان سے محفوظ رہتا ہے(۱)۔

حنابلہ میں سے ''خرقی'' اس بنیادی اور مطلق اصول کی تائید میں ہیں جس کا ماقبل میں ذکر ہوا، مگر حنابلہ میں سے ابوبکر اور ابن حامد کہتے ہیں: عقد اس عیب کی وجہ سے فسخ ہوگا جو عقد کے پہلے اور اس کے ساتھ پیدا ہوا ہو، اس عیب کی وجہ سے نہیں جو عقد کے بعد طاری ہو، اس لئے کہ عقد لازم ہو چکا، لہذا فسخ نہیں ہوگا، اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے عقد بیع کے بعد مبیع میں کوئی عیب پیدا ہوجائے، ''خرقی'' کی روایت کے مطابق حنابلہ نے عنین کو مستثنی کیا ہے، عنین اپنی زوجہ کے ساتھ اگر ایک مرتبہ وطی کرلے، اور پھر عنین ہوجائے تو عورت کو فسخ کا اختیار نہیں ہوگا(۱)۔

د-جن عیوب سے شفا پانے کی امید ہو ان میں مہلت دینا:

۹۸ - مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ اس پر متفق ہیں کہ عنین کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی، اور باقی عیوب میں حسب ذیل تفصیل کے مطابق ان کے درمیان اختلاف ہے:

چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ ان میں مہلت نہیں دی جائے گی۔

اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ جس سے شفا پانے کی امید ہو ان میں مہلت دی جائے گی، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ: جنون، جذام، برص، رتق، قرن، عفل اور بخر میں مہلت دی جائے گی، اگر ان امراض سے شفا کی امید ہو تو قاضی جس قدر مناسب سمجھے گا مہلت دیدے گا، ایک ماہ کی یا دو ماہ کی، اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے، اور جس سے شفاء کی امید نہ ہو جیسے جُب، تو قاضی بغیر کوئی مہلت دیئے تفریق کردے گا، کیونکہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے(۲)۔

۹۹ - ھ- زوجین میں سے کوئی تفریق کا مطالبہ کرے اور دوسرے کے عیب کو ثابت کرے، اس لئے کہ یہاں تفریق اس کا حق ہے تو جب تک وہ خود اس کا مطالبہ نہیں کرے گا، قاضی کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ جبراً تفریق کرے، اور عنین کے مسئلہ میں زوجہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ مہلت دیئے جانے سے پہلے بھی تفریق کا مطالبہ کرے اور اس کے بعد بھی۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۳-۲۰۴۔

(۱) المغنی ۷/ ۱۳۰-۱۳۱۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۲۷۹، مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۶، المغنی ۷/ ۱۲۶۔

''المغنی'' میں ہے: جب تک زوجہ فسخ کو اختیار نہ کرے اور اس کا مطالبہ نہ کرے، اس وقت تک فسخ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ زوجہ کا حق ہے، لہذا اس کو اپنے حق کے حاصل کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، جیسے نفقہ کی عدم ادائیگی کی وجہ سے فسخ کرنا ہے (۱)، اور مغنی المحتاج میں ہے: جب وہ سال مکمل گذر جائے جو بطور مہلت زوج کے لئے مقرر کیا گیا تھا، اور زوج وطی نہ کرے جیسا کہ اس کی تفصیل آرہی ہے، اور زوجہ اس مدت میں اس سے الگ بھی نہ رہی ہو، تو اس مسئلہ کو زوجہ دوبارہ قاضی کی عدالت میں پہنچائے، فسخ نکاح بغیر مرافعہ کے نہیں کیا جائے گا، کیونکہ مسئلہ کا دارو مدار، دعوی، اقرار، انکار اور یمین پر ہے، لہذا اس میں قاضی کے غور وفکر اور اجتہاد کی ضرورت پڑے گی (۲)۔

اور حنفیہ کا مذہب ہے کہ عیب کی وجہ سے تفریق کرنے کے لئے دو قسم کی شرطیں ہیں، اول: تمام عیوب میں عام ہیں، دوم: متعین عیوب کے ساتھ خاص ہیں، اور تفصیل درج ذیل ہے:

حنفیہ کے نزدیک تفریق کے عام شرائط:

۱۰۰ - زوجہ عقد سے پہلے عیب سے ناواقف ہو اور عقد کے بعد اس پر صراحۃً یا دلالۃً اپنی رضامندی کا اظہار نہ کیا ہو۔

لہذا اگر عقد سے پہلے زوجہ کو عیب کا علم ہو چکا ہو تو اس کو یہ حق نہیں ہوگا کہ اس کی وجہ سے تفریق کا مطالبہ کرے، کیونکہ وہ حکمی طور پر اس سے راضی ہو چکی ہے، اسی طرح جب اس کو عقد کے بعد عیب کا علم ہو اور اس پر وہ صراحۃً راضی ہوجائے، مثلاً کہے: میں اس عیب پر راضی ہوں، یا دلالۃً راضی ہو، یعنی اس کو وطی پر قدرت دے تو اس کے لئے تفریق کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، سمرقندی، ''التحفۃ'' میں کہتے ہیں: اگر حاکم اس کو اختیار دے، پھر اس سے ایسی چیزیں پائیں جو اس اختیار سے اعراض پر دلالت کرتی ہیں تو اس کا اختیار باطل ہوجائے گا، جیسا کہ مخیّرہ کے اختیار میں ہے۔

اگر زوجہ کو عقد کے وقت زوج کے عنین ہونے کا علم ہو، پھر بھی وہ عقد پر راضی ہوجائے، تو اس کو اختیار نہیں ہوگا، جیسا کہ کوئی کسی غلام کو یہ جانتے ہوئے خریدے کہ وہ عیب دار ہے (۱) اور یہ حکم اس وقت بھی ہوگا جب زوجہ کو قاضی اختیار دیدے، اور وہ اپنے زوج کے ساتھ رہنے کو ترجیح دے، تو یہاں زوجہ کا حق تفریق باطل ہوجائے گا، اور عورت کو مقدمہ کا حق کبھی نہیں ہوگا نہ اس نکاح میں نہ دوسرے میں، اصح قول یہی ہے اس لئے کہ وہ عیب پر راضی ہو چکی (۲)۔

۱۰۱ - زوجہ قاضی سے تفریق کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ تفریق اس کا حق ہے، قاضی کو یہ حق نہیں ہے کہ اس کے مطالبہ کے بغیر اس کو طلاق دے، اور زوجہ کا مطالبہ کرنا عنین کے مسئلہ میں بھی شرط ہے، مہلت دینے سے پہلے بھی اور اس کے بعد بھی (۳)۔

۱۰۲ - زوجہ ہر ایسے مرض سے پاک ہو جو مانع وطی ہو، جیسے رتق اور قرن، پس اگر زوجہ کے اندر ان میں سے کوئی عیب ہو، تو اس کو حق نہیں ہوگا کہ زوج کے عیب کی بنا پر تفریق کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ وطی سے مانع صرف زوج ہی کی طرف سے نہیں ہے، بلکہ اگر بالفرض زوج ان عیوب سے خالی ہوتا تو بھی وطی سے رکاوٹ زوجہ کی جانب سے قائم رہتی، پس زوج کے عیب دار ہونے کی صورت میں بھی ایسا ہی ہوگا۔

---

(۱) المغنی ۷/ ۱۲۷۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۶۔

(۱) تحفۃ الفقہاء ۲/ ۳۳۸-۳۳۹۔
(۲) تحفۃ الفقہاء ۲/ ۳۳۷-۳۳۸۔
(۳) فتح القدیر ۳/ ۲۶۳-۲۶۴۔

عنت کے ساتھ خاص شرائط:

۱۰۳ - الف- زوجہ کی شرمگاہ میں عضو کے داخل کرنے سے عاجز ہونا، لہذا پا[illegible]نہ کے مقام میں داخل کرنے کی وجہ سے عنین ہونے سے خارج نہیں ہوگا۔

ب- اپنی زوجہ سے ہمبستری کرنے سے عاجز ہونا، لہذا اگر دوسری عورت سے وطی کرنے پر قادر ہو اور اپنی زوجہ سے وطی پر قادر نہ ہو تو اس کے حق میں عنین ہی شمار ہوگا، اس لئے کہ عنین ہونا عموماً نفسیاتی ہوتا ہے، اور اس میں عورت کے بدلنے سے تبدیلی واقع ہوتی ہے۔

ج- پوری سپاری کے داخل کرنے سے عاجز ہونا، اور اگر سپاری کٹی ہوئی ہو تو عنین ہونے سے اسی وقت خارج ہوگا جبکہ باقی پورا حصہ داخل کردے، مگر یہ کہ صاحب بحر نے کہا ہے: مناسب ہے کہ جس کی سپاری کٹ گئی ہو سپاری کے بقدر داخل کرنے پر اکتفا کیا جائے (۱)۔

د- عنین ہونے سے پہلے ایک مرتبہ بھی زوجہ کے ساتھ اس نے وطی نہ کی ہو، اس لئے کہ ایک مرتبہ دخول ہوجانے کی وجہ سے اس کا حق مقدمہ دائر کرنے کے بارے میں ختم ہوجاتا ہے۔

اگر اس سے پہلے نکاح میں وطی کر چکا ہو، مثلاً وہ اپنی زوجہ سے ہمبستری کرے، پھر اس کو طلاق بائن دے دے، پھر عقد جدید کے ذریعہ اس کی طرف واپس ہو، اور اس نکاح میں وطی سے پہلے عنین ہوجائے، تو اصح یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اس کا حق ساقط ہوجائے گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ ساقط نہیں ہوگا۔

ھ- قاضی اپنے یہاں مقدمہ دائر ہونے کے بعد اس کو ایک سال کی مہلت دے، اس لئے کہ جب زوجہ اس کے عنین ہونے کی وجہ سے قاضی کے پاس مقدمہ دائر کرے گی اور تفریق کا مطالبہ کرے گی، تو لازمی طور پر قاضی اس کو مقدمہ دائر ہونے کی تاریخ سے ایک سال تک مہلت دے گا، پھر جب پورا سال بغیر وطی کے گذر جائے، اور زوجہ دوبارہ قاضی سے تفریق کا مطالبہ کرے تو قاضی اس کے مطالبہ کو قبول کرے گا اور دونوں کے درمیان تفریق کردے گا۔

لہذا قاضی کے یہاں مرافعہ کئے بغیر تفریق نہیں ہوگی، لہذا کسی حکم وغیرہ کے یہاں مرافعہ کرنے سے تفریق نہیں ہوگی، نیز پورے سال کے گذرنے سے پہلے بھی تفریق نہیں کی جائے گی، اسی طرح اس وقت تک تفریق نہیں کی جائے گی جب تک وطی کے بغیر سال گذرنے کے بعد تفریق کا مطالبہ نہ کرے (۱)۔

جُب کے ساتھ خاص شرائط:

۱۰۴ - یہ عضو تناسل کو کاٹ دینا ہے، اگر عضو تناسل اور خصیتین دونوں کاٹ دیئے جائیں تو تفریق بدرجۂ اولی ثابت ہوجائے گی، اگر عضو تناسل کٹا ہوا نہ ہو، لیکن گھنڈی کی طرح چھوٹا ہو تو ایسا شخص حکماً مجبوب ہے، کیونکہ شرمگاہ میں اس جیسے کا داخل کرنا ممکن نہیں ہے، اور اگر عضو تناسل چھوٹا ہو، لیکن اس کو شرمگاہ میں داخل کرنا ممکن ہو، تو وہ مجبوب نہیں ہوگا، اور نہ یہ تفریق ہوگی، اگرچہ شرمگاہ کی انتہا تک داخل نہ ہو۔

اور اگر صرف سپاری کٹی ہوئی ہو اس کے بعد اتنا حصہ باقی ہو جس کو شرمگاہ میں داخل کرسکے تو وہ مجبوب نہ ہوگا اور نہ تفریق ہوگی۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''جب'' جلد ۱۵ فقرہ ر ۷ اور اس کے بعد کے فقرات۔

(۱) ابن عابدین ۳؍ ۴۹۴، بحوالہ ''البحر الرائق''۔

(۱) البحر الرائق ۴؍ ۱۲۴، فتح القدیر ۳؍ ۲۶۱، تحفۃ الفقہاء ۲؍ ۳۳۶۔

خصی کے ساتھ خاص شرائط:

۱۰۵- جو خصوصی شرطیں عنین کے بارے میں ہیں وہی شرطیں خصی کے بارے میں بھی ہیں، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک حکم میں یہ دونوں یکساں ہیں، یہ تو اس وقت ہے جب خصیتین نکال لئے گئے ہوں یا کوٹ دیئے گئے ہوں، اور آدمی ایستادگی سے قاصر رہے، لیکن اگر استادگی سے عاجز نہ ہو تو وہ خصی کے حکم میں نہیں ہوگا اور تفریق ہوگی۔

عیب کو ثابت کرنے کا طریقہ:

۱۰۶- جب عیب دار شخص جو مدعا علیہ ہو، اپنے اس عیب کا اقرار کرلے جس کا دعوی کیا گیا ہے تو اس کے اقرار سے اس کا عیب ثابت ہوجائے گا، اور اس کے مقتضی کے مطابق اس کے خلاف فیصلہ کردیا جائے گا۔

اور اگر وہ عیب کا انکار کرے اور اس سے خالی ہونے کا دعوی کرے تو اگر عیب ایسا ہے جس کو ازار کے اوپر سے ٹٹول کر جانا جاسکتا ہو، جیسے جُب تو قاضی کسی مرد کو حکم دے گا جو اس کو اوپر سے ٹٹول کر دیکھ لے، اگر یہ شخص ثقہ اور عادل ہے تو اس کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ یہ خبر دینا ہے۔

لیکن اگر عیب ٹٹولنے سے معلوم نہ ہو سکے تو قاضی اس کو اس کے دیکھنے کا حکم دے گا اور یہاں یہ ضرورۃً مباح ہے۔

اور اگر عیب عورت کے اندر ہو جیسے قرن یا رتق، تو قاضی کسی عورت کو حکم دے گا کہ وہ اس کو دیکھے، اگر وہ عورت ثقہ ہو تو اس کے خبر دینے سے دعوی ثابت ہوجائے گا۔

اگر عیب ایسا ہو جو ٹٹولنے سے معلوم نہ ہو جیسے عنین ہونا اور زوجہ کہے کہ وہ باکرہ ہے، تو عورتوں کے معائنہ کے لئے اس کو پیش کیا جائے گا، اگر ایک ثقہ عورت کہے: وہ باکرہ ہے تو اس کی خبر معتبر ہوگی، اور اگر خبر دینے والی دو عورتیں ہوں تو زیادہ بہتر ہے، اور اس کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی، اس لئے کہ ظاہر حال زوجہ کے حق میں شہادت دے رہا ہے، اور یہی حکم سال کے مکمل ہونے کے وقت ہوگا، اور اگر ثقہ عورت کہے کہ ثیبہ ہے تو زوج سے حلف لیا جائے گا، اگر وہ قسم کھالے تو اس کی قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی، اور زوجہ کو کوئی اختیار نہیں دیا جائے گا، اور اگر زوج قسم کھانے سے انکار کرے، تو اس کے خلاف اس کے عنین ہونے کا فیصلہ کردیا جائے گا، اور مہلت کے گذرنے کے بعد زوجہ کو فسخ کا اختیار دیدیا جائے گا۔

اور اگر زوجہ کہے: وہ ثیبہ ہے، تو زوج سے قسم لی جائے گی، اگر وہ قسم کھالے تو اس کی تصدیق کی جائے گی، اور زوجہ کو اختیار نہیں ہوگا، اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو اس کے خلاف عنین ہونے کا فیصلہ کردیا جائے گا، اور زوجہ کو مہلت دیدی جائے گی یا فسخ کا اختیار دیدیا جائے گا۔

اگر زوجہ کہے کہ وہ باکرہ ہے، لیکن وہ ثیبہ پائی جائے، پھر وہ دعوی کرے کہ اس کی بکارت انگلی وغیرہ سے زائل کی گئی ہے، تو زوج کی تصدیق اس کی قسم کے ساتھ کی جائے گی، اس لئے کہ زوجہ غیر اصل کا دعوی کررہی ہے۔

حنفیہ نے ان امور کی صراحت کی ہے [۱]۔

حنابلہ حنفیہ کی طرح ہیں، لیکن عنین کے بارے میں ایک عورت کا قول قبول کرنے میں خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، حنابلہ سے دو روایتیں ہیں، پہلی روایت: یہ ہے کہ زوج کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں، اس لئے کہ ظاہر حال اس کے موافق شہادت دے رہا ہے، اور دوسری روایت یہ ہے کہ: زوج کا زوجہ کے ساتھ تخلیہ کردیا

(۱) الدر المختار ۳/۴۹۹، تحفۃ الفقہاء ۲/۳۳۶۔

جائے گا، اور زوج سے کہا جائے گا کہ اپنی منی باہر کسی چیز پر خارج کردے، اگر وہ خارج کردے تو اس کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ عنین انزال سے قاصر ہوتا ہے، پس جب اس نے انزال کردیا تو اس کی صداقت ظاہر ہوگئی۔

اور امام احمد سے ایک تیسری روایت ہے: وہ یہ ہے کہ عورت کا قول اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، اس کو قاضی نے ''المجرد'' میں نقل کیا ہے۔

ابن قدامہ نے پہلی روایت کو ترجیح دی ہے، اور اس کے علاوہ کو ضعیف قرار دیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں: صحیح بات یہ ہے کہ زوج کا قول معتبر ہوگا، جیسا کہ جب زوج ایلاء کی صورت میں وطی کا دعوی کرے[1]۔

شافعیہ ان مسائل میں حنفیہ اور حنابلہ کے ساتھ ہیں، لیکن عنین کے بارے میں وہ بھی اختلاف رکھتے ہیں، ان کی رائے یہ ہے کہ زوجہ جب بکارت کا دعوی کرے تو اس کا عورتوں سے معائنہ کرایا جائے گا، اور چار عورتوں سے کم کی بات قبول نہ کی جائے گی، اگر وہ اس کے باکرہ ہونے کی شہادت دیں تو زوجہ کا قول مان لیا جائے گا، کیونکہ ظاہر حال اس کی موافقت کررہا ہے، اور کیا زوجہ سے قسم لی جائے گی؟ اس میں دو قول ہیں، شرح صغیر میں حلف لینے کو ترجیح دی ہے، اور اکثر علماء مذہب اسی پر ہیں جب تک زوج یہ دعوی نہ کرے کہ وہ دوبارہ باکرہ ہوگئی ہے، اگر وہ یہ دعوی کرے اور زوجہ کی قسم کا مطالبہ کرے، تو اس بارے میں ان کا قول ایک ہے کہ زوجہ سے قسم لی جائے گی۔

اگر زوجہ کہے کہ وہ ثیبہ ہے، اور وطی کا انکار کرے تو زوج کا قول اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، اس لئے کہ ظاہر حال اس کے حق میں

(۱) المغنی ۷/ ۱۳۲-۱۳۳، کشاف القناع ۵/ ۱۰۶-۱۰۸۔

ہے، پس اگر زوج قسم سے انکار کرے تو زوجہ سے حلف لیا جائے گا، اور مرجوح قول یہ ہے کہ زوجہ سے قسم نہیں لی جائے گی[1]۔

رہے مالکیہ تو ان کا مذہب ہے کہ جس کا علم ٹٹولنے سے ہو، اس کو ٹٹولا جائے گا[2] اور اگر ٹٹولنے سے نہ معلوم ہوسکے اور عیب ایسا ہو جس کو مرد اور عورتیں دیکھ سکیں، جیسے اعتراض، اور فرج کے اندر سفید داغ کا ہونا، تو اس میں اسی شخص کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا جس کے اندر عیب ہونے کا دعوی کیا گیا ہے، اور اگر ایسا عیب ہے جس کو مرد دیکھ سکتے ہیں جیسے ہاتھوں کا برص، یا چہرے کا برص خواہ مرد میں ہو یا عورت میں، تو اس کا ثبوت اس وقت تک نہیں ہوگا جب تک دو مرد شہادت نہ دیں، اور اگر عیب فرج کے سوا عورت کے جسم کے اس حصہ میں ہو جو پردہ میں رہتا ہے، تو اس میں دو عورتوں کی گواہی کافی ہوگی[3]۔

عیب کی وجہ سے ہونے والی تفریق کی نوعیت اور اس کے وقوع کا طریقہ:

۱۰۷ - حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ عیب کی وجہ سے ہونے والی تفریق طلاق بائن ہے، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ وہ فسخ ہے طلاق نہیں ہے۔

اسی طرح حنفیہ کا مذہب ہے کہ عیب کی وجہ سے تفریق قاضی کے یہاں مرافعہ کئے بغیر نہیں ہوسکتی ہے، پھر قاضی زوج کو طلاق دینے کا حکم دے گا، اگر وہ طلاق دے دے تو ٹھیک ہے ورنہ وہ اس کی طرف

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۵-۲۰۶۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۲۸۴۔

(۳) عیوب کے سلسلہ میں فقہاء کا جو کلام گذرا، اس میں سے کچھ کی تحقیق ماہرین اور تحقیق کے نئے وسائل سے (جن سے بہت سے چھپے ہوئے امراض کا انکشاف ممکن ہے) کی جاسکتی ہے۔

سے اس کو طلاق واقع کردے گا، اوران سے یہ بھی منقول ہے کہ عنین میں مہلت کی مدت گذرنے کے بعد تفریق خود زوجہ کے اختیار کرنے سے قضاء قاضی کے بغیر واقع ہوجائے گی، یہی ظاہر الروایۃ ہے (۱)۔

مالکیہ کا مذہب وہی ہے جو حنفیہ کا مذہب ان کی دوسری روایت کے مطابق ہے، مگر یہ کہ انہوں نے یہ ضروری قرار دیا کہ جب طلاق زوجہ کے الفاظ سے ہو، تو پہلے قاضی کی اجازت حاصل کی جائے اور جب زوجہ طلاق واقع کرلے تو قاضی اختلاف کو رفع کرنے کے لئے طلاق کا فیصلہ کردے، اور اس موقع پر طلاق کا حکم لگانا طلاق کو واقع کرنے کے لئے نہیں ہے، طلاق تو زوجہ کے الفاظ سے واقع ہوئی ہے، بلکہ توثیق وتصدیق کے لئے ہے (۲)۔

اور شافعیہ کے دو قول ہیں، اول: جب قاضی کے سامنے زوجہ کی قسم یا زوج کے اقرار سے یہ ثابت ہوجائے کہ زوجہ کو نکاح فسخ کرنے کا حق ہے، تو وہ بذات خود تنہا نکاح کو فسخ کرسکتی ہے، دوم: اختلاف دور کرنے کے لئے قاضی کا فسخ کرنا ضروری ہے (۳)۔

رہے حنابلہ تو ان کے نزدیک فسخ قضاء قاضی کے بغیر مکمل نہیں ہوگا (۴)۔

اور کیا وہ حرمت جو عیب کی بنیاد پر تفریق کی وجہ سے ہو ہمیشہ رہے گی؟

جمہور کا مذہب ہے کہ وہ ہمیشہ نہیں رہے گی، بلکہ دونوں کے لئے جائز ہوگا کہ دوبارہ نکاح کرلیں۔

اور حنابلہ میں سے ابوبکر کا مذہب ہے کہ عیب کی بنیاد پر تفریق کی وجہ سے ہونے والی حرمت ہمیشہ رہے گی (۵)۔

کفاءت کے نہ ہونے کی وجہ سے تفریق:

۱۰۸ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ نکاح میں کفاءت کا اعتبار ہے، مگر یہ کہ ان کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ آیا کفاءت نہ ہونا زوجین کے درمیان تفریق کا سبب بن سکتا ہے؟ اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح: ''کفاءۃ''۔

تفریق کی دوسری صورتیں:

۱۰۹ - یہاں تفریق کی کچھ اور بھی صورتیں ہیں، جن میں سے بعض کے بارے میں فقہاء کا خیال ہے کہ وہ طلاق ہیں اور بعض یہ ہیں:

الف- خیار بلوغ کی وجہ سے تفریق، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''بلوغ''، فقرہ/ ۳۹، اور اس کے بعد کے فقرات۔

ب- اختلاف دین کی وجہ سے تفریق: تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ردۃ''، فقرہ ۴۴۔

ج- لعان کی وجہ سے تفریق، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''فرقۃ'' اور ''لعان''۔

د- عقد نکاح کے فاسد ہونے کی وجہ سے یا اس میں پسندیدہ وصف کے نہ ہونے کی وجہ سے تفریق، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''نکاح''۔

ھ- رضاعت یا مصاہرت کی وجہ سے طاری ہونے والی حرمت کی بنا پر تفریق، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''رضاع'' فقرہ/ ۲۷ اور ''مصاہرۃ''۔

و- مہر کی کمی کی وجہ سے تفریق، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح: ''مہر''۔

---

(۱) البحر الرائق ۴/ ۱۲۵۔

(۲) الشرح الکبیر ۲/ ۲۸۲، ۲۸۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۷۔

(۴) المغنی ۷/ ۱۲۶، ۱۲۷۔

(۵) المغنی ۷/ ۱۲۷، البحر الرائق ۴/ ۱۲۷۔

طلب العلم

تعریف:

۱- طلب کا لغوی معنی کسی چیز کو حاصل کرنے اور پانے کی کوشش کرنا۔

اور اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۱]۔

اور علم کا لغوی معنی یقین ہے اور جاننے کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔

اور اس کی اصطلاحی تعریف میں علماء کا اختلاف ہے، تو اس کی تعریف کبھی یوں کرتے ہیں کسی شئ کی حقیقت معلوم کرنا، یہ تو مخلوق کا علم ہے، اور اللہ تبارک وتعالی کا علم تو وہ کسی شئ کی پوری حقیقت کا احاطہ کرنا اور اس کی پوری اطلاع رکھنا ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-جہل (ناواقفیت):

۲- جہل لغت میں علم کی ضد ہے، اور بے وقوفی اور غلطی کرنے پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے "جهل على غيره" یعنی اس نے بے وقوفی کی اور غلط کیا۔

اور جہل اصطلاح میں: کسی شئ کی حقیقت کے خلاف اعتقاد کرنا [۳]۔

(۱) لسان العرب مادہ: "طلب"، الکلیات ۳/ ۱۵۳۔

(۲) الکلیات ۳/ ۲۰۴۔

(۳) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر ؟ التعریفات للجرجانی مادہ: "جہل"۔

ب-معرفۃ:

۳- لغت میں معرفت کا معنی جاننا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے "عرفه الأمر" اس کو وہ چیز بتادیا، اور کہا جاتا ہے "عرف بيته" اس کو اس کا گھر بتادیا [۱]۔

اور معرفت کا اصطلاحی معنی کسی چیز کی حقیقت معلوم کرلینا، "صاحب التعریفات" نے فرمایا کہ معرفت تو جہالت کے بعد ہوتی ہے بخلاف علم کے، اسی وجہ سے اللہ تعالی کو عالم کہا جاتا ہے عارف نہیں۔

صاحب کلیات نے علم اور معرفت کے درمیان اس طرح فرق بیان کیا ہے کہ لاعلمی کے بعد جو علم حاصل ہو وہ معرفت ہے، اور وہ دوسرا علم کہ اس سے قبل والے علم اور اس علم کے درمیان لاعلمی آگئی ہو اور جزئیات کا علم اور بسیط کا علم بھی، اور علم عقل کے پاس کسی شئ کی صورت کا حاصل ہوجانا ہے، اور وہ اعتقاد جو یقینی، ثابت اور واقع کے مطابق ہو، اور کلیات ومرکبات کا ادراک کرنا بھی علم ہے [۲]۔

طلب علم کا حکم:

علم یا تو شرعی ہوگا جو شریعت سے حاصل کیا جاتا ہے، یا غیر شرعی ہوگا۔

الف-علوم شرعیہ کا حاصل کرنا:

۴- مجموعی طور پر شریعت کا علم حاصل کرنا مطلوب ہے، ہاں اس کے حاصل کرنے کا حکم اس کی ضرورت کے الگ الگ ہونے کے اعتبار

(۱) لسان العرب مادہ: "عرف"۔

(۲) التعریفات للجرجانی ر ۲۸۳، الکلیات ۴/ ۲۱۹-۲۹۶۔

سے الگ الگ ہوتا ہے۔

چنانچہ ان میں سے بعض کا حاصل کرنا فرض عین ہے، یہ مکلّف کا ان چیزوں کا علم حاصل کرنا ہے کہ جس کے بغیر ان واجبات کی ادائیگی نہیں ہوسکتی جو اس پر فرض ہے، مثلاً وضو اور نماز وغیرہ کی کیفیت، اور بعض حضرات نے حضرت انسؓ والی روایت: "**طلب العلم فریضة علی کل مسلم**"(۱) (یعنی علم کا حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے) کو اس پر محمول کیا ہے۔

نووی نے فرمایا کہ یہ حدیث اگرچہ ثابت نہیں مگر معنیً درست ہے۔

پھر ان چیزوں کا علم حاصل کرنا ان کے واجب ہونے کے بعد ہی واجب ہوگا، اور ان سب میں سے بھی اس مقدار کا علم حاصل کرنا ضروری ہوگا جس پر واجب کی ادائیگی عموماً موقوف ہو، نہ یہ کہ اتفاقاً واجب ہونے والے احکام ہوں، اگر وہ اتفاقی امر درپیش ہوجائے تو اب اس کا علم حاصل کرنا واجب ہوجائے گا، تو جو شخص خرید وفروخت کرنا چاہے، اس کے لئے لازم ہے کہ خرید وفروخت سے قبل اس کے متعلق احکام کا علم حاصل کرے، اسی طرح کھانے پینے اور پہننے وغیرہ کی چیزوں میں حلال وحرام کا علم حاصل کرنا لازم ہے، جن کے بغیر کوئی چارہ کار نہیں ہے، اسی طرح اگر کسی شخص کے پاس بیوی ہو تو اس کے ساتھ زندگی گذارنے کے احکام جاننا ضروری ہے، پھر اگر واجب امر فوری ہو تو اس کی کیفیت کا علم حاصل کرنا، اور اگر اس میں تاخیر ہو جیسے حج (ان لوگوں کے نزدیک جو حج میں تاخیر کے قائل ہیں) تو اس کا علم بھی ضروری ہوگا۔

اور ان میں سے بعض کا حاصل کرنا فرض کفایہ ہے، یہ وہ علوم شرعیہ ہیں جن کا حاصل کرنا لوگوں کو اپنے دین کو قائم رکھنے کے لئے ضروری ہے، مثلاً قرآن وحدیث کا حفظ کرنا، اور ان دونوں کے علوم کا حاصل کرنا، اسی طرح اصول، فقہ، نحو، لغت اور علم صرف کا حاصل کرنا، حدیث کے راویوں، اجماع اور اختلافات کا علم حاصل کرنا۔

اور فرض کفایہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے مکلّف حضرات میں سے سب یا بعض اس کا علم حاصل کریں، اور اس کا واجب ہونا تمام مخاطب پر ہوگا، ہاں اگر کوئی ایسا شخص اس علم کو حاصل کرلے جو سب کے لئے کافی ہوسکے، تو تمام لوگوں سے گناہ ساقط ہوجائے گا، اور اگر کوئی ایسی جماعت اس علم کو حاصل کرلے کہ اس کے بعض ہی افراد کافی ہوسکتے ہیں تو وہ سب ادائیگی، فرض کی وجہ سے ثواب وغیرہ میں برابر ہوں گے، پس اگر کسی جنازہ پر ایک جماعت نماز پڑھے، پھر دوسری جماعت اور پھر تیسری جماعت پڑھے تو سب نمازیں فرض کفایہ ہوں گی، اور اگر سب کے سب نماز جنازہ ترک کردیں تو وہ تمام حضرات گنہ گار ہوں گے جنہیں اس کا علم ہے، اور اس کی ادائیگی ان کے لئے ممکن ہو اور انہیں کوئی عذر بھی نہ ہو۔

ان میں سے بعض کا حاصل کرنا نفل ہے، مثلاً اصول دلائل میں مہارت حاصل کرنا اسی طرح اور اس سے زائد غور وفکر جس سے فرض کفایہ حاصل ہوجاتا ہے(۱)۔

---

(۱) حدیث: "طلب العلم فریضة علی کل مسلم" کی روایت ابن ماجہ (۸۱/۱) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد کو ضعف کے ساتھ نقل کیا ہے، مگر اس کے بہت سارے طرق ہیں جس کی وجہ سے یہ قوی ہوجاتی ہے۔ سخاوی نے اس کے بعض کو "المقاصد الحسنة" (ص ۲۷۵، ۲۷۶) میں ذکر کیا ہے، جماعت صحابہ سے اس کی بہت سارے شواہد ہیں، اور مزی سے منقول ہے کہ انہوں نے اس کو حسن قرار دیا ہے، اسی طرح "العراقی" سے منقول ہے، انہوں نے فرمایا کہ اس کے بعض طرق کو بعض ائمہ نے صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) المجموع ۲۴/۱ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المکتبة السّلفیہ، المدینة المنورہ، احیاء علوم الدین ۲۱/۱، ۲۳ طبع مصطفیٰ الحلبی، ۱۹۳۹ء، الآداب الشرعیہ ۳۶/۲ مکتبة الریاض الحدیثة، حاشیہ ابن عابدین ۲۷/۱-۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ب-علوم غیر شرعیہ کا حاصل کرنا:

۵-علوم غیر شرعی کے حاصل کرنے سے پانچ احکام شرعی متعلق ہوتے ہیں، کیونکہ ان میں سے بعض کا حاصل کرنا فرض کفایہ ہے، مثلاً وہ علوم جس سے امور دنیا کے بقاء میں بے نیازی نہیں ہوسکتی، جیسے علم طب کہ وہ بدن کی بقاء کے لئے ضروری ہے، اور علم حساب، کیونکہ یہ علم معاملات، وصایا اور وراثت کی تقسیم وغیرہ کے لئے ضروری ہے۔

ان میں سے بعض کا حاصل کرنا باعث فضیلت ہے، اور یہ علم حساب اور طب وغیرہ کی باریکیوں میں مہارت حاصل کرنا ہے، گرچہ اس سے بے نیازی ہوسکتی ہے، مگر یہ مقدار ضرورت کی قوت میں اضافہ کے لئے مفید ہے۔

اور ان میں سے بعض کا حاصل کرنا حرام ہے، مثلاً جادوگری، شعبدہ بازی، نجوم کا علم اور ان تمام چیزوں کا علم حاصل کرنا جو شکوک وشبہات بھڑکاتے ہیں، لیکن حرمت میں فرق ہوگا (۱)۔

علم حاصل کرنے اور اس پر آمادہ کرنے کی فضیلت:

۶-علم کی فضیلت اور اس کے طلب پر آمادہ کرنے کے سلسلہ میں آیات، احادیث اور آثار صحابہ بے شمار ہیں، طلب علم پر آمادہ کرنے والی آیات میں سے ایک اللہ تعالی کا یہ ارشاد گرامی ہے: **"فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ"**(۲) (یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں)، قرطبی نے کہا کہ طلب علم کے واجب ہونے کی ایک دلیل یہی آیت ہے، اور مجاہد اور قتادہ کے قول سے علم کی طلب اور اس پر آمادہ کرنے کا استحباب معلوم ہوتا ہے نہ کہ لزوم اور واجب ہونا، اور طلب علم کا لزوم واضح دلیلوں سے ثابت ہے۔

طلب علم کی فضیلت سے متعلق منقول آیتوں میں سے اللہ تعالی کا یہ ارشاد گرامی ہے **"يَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَالَّذِيْنَ أُوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ"**(۱) (اللہ تم میں ایمان والوں کے اور ان کے جنہیں علم عطا ہوا ہے درجے بلند کرے گا)۔

اور اسی سے متعلق رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين"**(۲) (اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ بھلائی چاہتا ہے تو اس کو دین کی سمجھ عطا فرمادیتا ہے)۔

اور اسی میں سے حضرت انسؓ کی روایت ہے، انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"من خرج فى طلب العلم كان فى سبيل الله حتى يرجع"**(۳) (جو شخص طلب علم کے لئے نکلے وہ اللہ کے راستے میں رہے گا تا آنکہ وہ لوٹ آئے)، اور نبی ﷺ کا یہ ارشاد گرامی ہے: **"من سلک طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له به طريقا إلى الجنة"**(۴) (جو شخص طلب علم کے لئے کسی راستے پر چلے گا تو اللہ تعالی اس کی وجہ سے اس کے لئے

---

(۱) المجموع ۱/۲۶، احیاء علوم الدین ۱/۲۳، حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سورۂ توبہ/۱۲۲۔

---

(۱) سورۂ مجادلہ/۱۱۔

(۲) حدیث: "من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۱۶۴) اور مسلم (۲/۷۱۸) نے حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "من خرج فى طلب العلم" کی روایت ترمذی (۵/۲۹) نے کی ہے، اور مناوی نے فیض القدیر (۶/۱۲۴) میں ایک متکلم فیہ راوی کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۴) حدیث: "من سلک طريقا يلتمس فيه علما......" کی روایت مسلم (۴/۲۰۷۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

جنت کا راستہ آسان فرمادے گا)۔

آثار صحابہ میں سے حضرت معاذؓ کا ارشاد گرامی ہے: ''علم سیکھو، کیونکہ اللہ تعالی کے لئے اس کا سیکھنا خشیت، اس کی طلب عبادت، اس کا مذاکرہ تسبیح اور اس کی بحث جہاد ہے، اور اسے ایسے شخص کو سکھانا جو نہیں جانتا صدقہ ہے، اور اسے اہل کے سامنے پیش کرنا تقرب الی اللہ کا ذریعہ ہے۔

اور اس کے متعلق آثار میں سے حضرت ابو درداءؓ کا ارشاد ہے کہ جس شخص کا یہ خیال ہو کہ طلب علم کے لئے جانا جہاد نہیں وہ اپنی رائے اور عقل میں ناقص ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کا ارشاد ہے کہ علم حاصل کرنا نفلی عبادتوں سے افضل ہے۔

قرطبی نے فرمایا کہ علم حاصل کرنا بڑی فضیلت ہے اور ایسا بڑا مرتبہ ہے کہ اس کے برابر کوئی عمل نہیں ہے[۱]۔

انفرادی عبادات پر طلب علم کا راجح ہونا:

۷- نووی نے اس پر فقہاء کا اتفاق نقل کیا ہے کہ علم کا طلب کرنا اور اس میں مشغول ہونا بدنی نفلی عبادتوں مثلاً نماز، روزہ اور تسبیح وغیرہ میں مشغول ہونے سے بہتر ہے۔

چنانچہ ابو امامہ باہلیؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ "فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم"[۲] (عالم کی فضیلت عابد پر ایسی ہے جیسی میری فضیلت تم میں سے ادنی شخص پر ہے)، حضرت علیؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا کہ عالم کا مرتبہ روزہ دار، تہجد گذار اور اللہ تعالی کے راستے میں جہاد کرنے والے سے بڑھا ہوا ہے، حضرت ابوذر وحضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا کہ علم کا ایک باب سیکھنا میرے لئے ایک ہزار نفلی نمازوں سے زیادہ پسندیدہ ہے، اس وجہ سے کہ علم کا نفع صاحب علم کو اور دیگر عام مسلمانوں کو پہنچتا ہے، جبکہ مذکورہ نفلیں صرف نفل پڑھنے والوں کے ساتھ مخصوص رہتی ہیں اور اس وجہ سے بھی کہ علم اصلاح کرنے والا ہے اور اس کے علاوہ عبادتیں اس کی محتاج ہیں مگر اس کے برعکس نہیں، اس وجہ سے بھی کہ علم کا فائدہ اور اس کا اثر صاحب علم کے بعد بھی باقی رہتا ہے جبکہ نفلی عبادتیں عبادت گذار کی موت کے ساتھ ختم ہوجاتی ہیں[۱]۔

اسی طرح علم کی طلب اور اس پر تفقہ پیدا کرنے پر مداومت کرنا، اس میں تھوڑی مقدار پر اکتفاء نہ کرنا صاحب علم کو اس پر عمل کی طرف لے جاتا ہے اور اس پر مجبور کرتا ہے، اور حضرت حسن کے فرمان کا مطلب یہی ہے کہ ہم دنیا کے لئے علم حاصل کیا کرتے تھے مگر اس نے ہمیں آخرت کی طرف کھینچ دیا[۲]۔

طلب علم کا وقت:

۸- طلب علم کا کوئی محدود وقت نہیں ہے، بلکہ وہ زندگی کے تمام مرحلوں میں مطلوب ہے، تاہم علماء نے صغرسنی کے زمانہ میں تحصیل علم کو دوسرے اوقات زندگی سے بہتر قرار دیا ہے، کیونکہ اس عمر میں ذہن صاف ہوتا ہے جو علم حاصل کرنے والے کے ذہن میں اچھی طرح علم

(۱) المجموع للنووی ۱/ ۱۹ طبع المکتبۃ السلفیہ، احیاء علوم الدین ۱/ ۱۵، ۱۶ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۹ء، الآداب الشرعیہ ۲/ ۳۹ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، تفسیر القرطبی ۸/ ۲۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الکتب المصریہ ۱۹۳۹ء۔

(۲) حدیث حضرت امامہؓ: "فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم......" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۰) نے کی ہے اور کہا: حدیث غریب ہے۔

(۱) المجموع ۱/ ۲۰، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۷، مغنی المحتاج ۱/ ۸۔

(۲) الموافقات للشاطبی ۱/ ۶۷ طبع المکتبۃ التجاریہ۔

کے راسخ ہونے کا سبب ہوتا ہے، مناوی سے نقل کرتے ہوئے عدوی نے فرمایا کہ اکثر ایسا ہوتا ہے، ورنہ تو قفال اور قدوری نے بڑھاپے میں فقہ حاصل کیا اور جوانوں سے بڑھ گئے۔

فقہاء نے بچوں کی تعلیم کو والدین پر واجب قرار دیا ہے۔

نووی نے فرمایا، والدین پر واجب ہے کہ بچوں کو وہ علم سکھائیں جو بالغ ہونے کے بعد ان پر واجب ہوتا ہے، پس اولیاء انہیں طہارت، نماز اور روزہ وغیرہ سکھائیں، اور انہیں بتائیں کہ زنا، لواطت، چوری، نشہ آور چیز کا پینا، جھوٹ بولنا اور غیبت کرنا وغیرہ حرام ہے، اور انہیں یہ بتائیں کہ بالغ ہونے کے بعد وہ مکلفوں میں شامل ہوجائے گا، اور وہ چیزیں بھی بتائیں جن سے آدمی بالغ ہوتا ہے، اور ایک قول ہے کہ یہ سب سکھانا مستحب ہے، مگر واجب ہونا ہی صحیح ہے، امام شافعی کی صراحت سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔

چھوٹے بچوں کو علم سکھانے کی دلیل فرمان باری تعالی ہے: "یا اَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا قُوْآ اَنْفُسَکُمْ وَ اَهْلِیْکُمْ نَارًا"[1] (اے ایمان والو! بچاؤ اپنے آپ کو اور اپنے گھر والوں کو آگ سے)، اور ابن عمرؓ کی وہ روایت ہے جو نبی ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: "کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته"[2] (تم میں کا ہر شخص نگراں ہے اور ہر شخص سے اس کے ماتحتوں کے متعلق سوال کیا جائے گا)۔

فقہاء نے صراحت فرمائی ہے کہ بچوں کی عمر سات سال پوری ہوجانے کے بعد علم سکھانا واجب ہوجاتا ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "مروا أولادکم بالصلاة وهم أبناء سبع سنین، و

(۱) سورۂ تحریم/۶۔

(۲) حدیث حضرت ابن عمرؓ: "کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۳۸۰) اور مسلم (۳/۱۴۵۹) نے کی ہے۔

اضربوهم علیها وهم أبناء عشر، و فرقوا بینهم فی المضاجع"[1] (کہ تم اپنے بچوں کو نماز کا حکم کرو جب وہ سات سال کے ہوجائیں، اور جب وہ دس سال کے ہوجائیں تو انہیں (اس کے ترک پر) مارو اور ان کا بستر الگ کردو)۔

ابن عابدین نے فرمایا کہ بظاہر وجوب سات سال مکمل ہوجانے کے بعد ہوگا، اور مناسب ہے کہ تمام مامورات کا حکم دیا جائے اور تمام منہیات سے روکا جائے۔

نووی سے نقل کرتے ہوئے زکریا انصاری نے کہا کہ والدین پر اپنے بچوں کو طہارت، نماز اور شریعت کا علم سکھانا سات سال کے بعد واجب ہوجاتا ہے۔

اسی طرح علماء نے بڑی عمر ہوجانے یا بڑا عالم ہوجانے کے باوجود ہمیشہ طلب علم کرتے رہنے پر آمادہ کیا ہے، چنانچہ ابن مبارک سے پوچھا گیا کہ آپ کب تک علم حاصل کرتے رہیں گے تو انہوں نے فرمایا ان شاء اللہ موت تک۔

سفیان ابن عیینہ سے دریافت کیا گیا کہ طلب علم کا سب سے زیادہ حاجت مند کون ہے؟ تو آپ نے فرمایا لوگوں میں سب سے زیادہ جاننے والا، کیونکہ اس سے غلطی ہونا بہت برا ہے[2]۔

طلب علم کے لئے سفر کرنا:

۹ - فی الجملہ طلب علم کے لئے سفر کرنا مشروع ہے، کیونکہ عمران ابن

(۱) حدیث: "مروا أولادکم بالصلاة......" کی روایت ابوداؤد (۱/۳۳۴) نے حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے کی ہے اور نووی نے ریاض الصالحین (ص/۱۷۱) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۳۵، حاشیة العدوی علی الرسالہ ۱/۳۲-۳۵، المجموع ۱/۲۶، حاشیة الجمل ۱/۳۹۰، روضة الطالبین ۱/۱۹۰، کشاف القناع ۱/۲۲۵، جامع بیان العلم وفضلہ ۱/۸۴-۹۶۔

حصین کی روایت ہے انہوں نے فرمایا:"دخلت علی النبی ﷺ وعقلت ناقتی بالباب، فأتاه ناس من بنی تمیم فقال: اقبلوا البشری یابنی تمیم، قالوا: بشرتنا فأعطنا (مرتین)، فتغیر وجهه، ثم دخل علیه ناس من أهل الیمن فقال: اقبلوا البشری یا أهل الیمن إذ لم یقبلها بنو تمیم. قالوا: قبلنا یا رسول الله! قالوا: جئناک لنتفقه في الدین، ولنسألک عن أول هذا الأمر، قال: کان الله ولم یکن شيء قبله، وکان عرشه علی الماء، ثم خلق السموات والأرض، وکتب في الذکر کل شيء.

ثم أتاني رجل فقال: یاعمران أدرک ناقتک فقد ذهبت، فانطلقت، أطلبها، فإذا السراب ینقطع دونها، وأیم الله فلوددت أنها قد ذهبت ولم أقم"[1] (میں رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اوراپنی اونٹنی دروازہ پر باندھ دی، پھر آپ ﷺ کے پاس قبیلہ بنی تمیم کے کچھ لوگ آئے تو آپ ﷺ نے فرمایا: اے بنوتمیم خوشخبری قبول کرو، انہوں نے دومرتبہ کہا کہ ہمیں خوش خبری دی ہے، توہمیں عطاء کیجئے، تو آپ کا چہرہ انور متغیر ہوگیا، پھر یمن سے کچھ لوگ آپ ﷺ کے پاس آئے تو آپ نے فرمایا: اے اہل یمن! خوش خبری قبول کرو، اس لئے کہ بنوتمیم نے اس کو قبول نہیں کیا، انہوں نے کہا: ہم نے قبول کیا اے اللہ کے رسول، انہوں نے کہا: ہم آپ کے پاس دین کی سمجھ حاصل کرنے آئے ہیں اور ہم آپ سے اس امر اول کے متعلق دریافت کرتے ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تھا، اوراس سے قبل کچھ نہ تھا، اور اللہ تعالی کا عرش پانی پر تھا، پھراس نے آسمانوں اورزمین کو پیدا فرمایا اورذکر میں ہر چیز کو لکھ دیا۔

پھرمیرے پاس ایک شخص نے آکر کہا کہ اے عمران اپنی اونٹنی ڈھونڈو، کیونکہ وہ جاچکی ہے، میں اس کی تلاش میں گیا، تو ریت کی چمک میں وہ نظر نہ آئی، اللہ کی قسم میں نے خواہش کی کہ وہ جاچکی ہوتی اور میں نہ اٹھتا)۔

ابن ہبیرہ نے فرمایا کہ اس روایت میں طلب علم کے لئے سفر کرنا اور ہراس چیز کے دریافت کرنے کا جواز جو معلوم نہ ہو، علم سے صرف نظر کرکے اس چیز کی تلاش میں جانے کا جواز جس کے فوت ہوجانے کا خطرہ ہو، اورعلم کو اس پر ترجیح دینے کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

ابوایوب سے مروی ہے کہ انہوں نے عقبہ ابن عامر کی طرف سفر کیا، جب وہ مصر پہنچے تو لوگوں نے عقبہ ابن عامر کو بتایا تو وہ ان کے پاس پہنچ گئے، ابوایوب نے فرمایا کہ آپ نے رسول اللہ ﷺ سے مسلمان کی پردہ پوشی کے متعلق جو سنا ہے وہ ہم سے بیان کیجئے، تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے:"من ستر مؤمنا فی الدنیا علی خزیة ستره الله یوم القیامة"[1] (جوشخص کسی مسلمان کی دنیاوی رسوائی پر پردہ ڈالے گا تو قیامت کے دن اللہ تعالی اس کی پردہ پوشی فرمائے گا)، پھرابوایوب اپنی سواری کے پاس آئے اوراس پر سوار ہوئے اورمدینہ واپس آگئے اورانہوں نے اقامت اختیار نہ کی۔

امام احمد سے دریافت کیا گیا کہ کیا آپ مناسب سمجھتے ہیں کہ آدمی طلب علم کے لئے سفر کرے، تو انہوں نے فرمایا: ہاں، رسول اللہ ﷺ کے اصحاب اوران کے بعد کے لوگوں نے سفر کیا ہے۔

(۱) حدیث عمران بن حصینؓ:"دخلت علی النبی ﷺ و عقلت ناقتی......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۲۸۶، ۱۳/ ۴۰۳) نے کی ہے، اور بحث میں موجودہ عبارت حدیث کی دوروایتوں سے مرکب ہے۔

(۱) حدیث ابی ایوبؓ:"أنه رحل إلی عقبة بن عامر......" کی روایت الحمیدی نے اپنی مسند (۱/ ۱۹۰) میں کی ہے۔

سعید ابن مسیّب نے فرمایا کہ میں ایک ایک حدیث کے لئے راتوں اور دنوں کا سفر کرتا تھا۔

شعبی نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص ملک شام کے ایک کنارے سے یمن کے دوسرے کنارے تک سفر کرے تا کہ کوئی ایسا کلمہ سن سکے جو اس کے لئے آئندہ پیش آنے والے امور میں نفع بخش ہو، تو میں نہیں سمجھتا کہ اس کا سفر ضائع ہوگا۔

حطاب نے فرمایا کہ جس شہر میں علم نہ ہو تو وہاں سے ایسے شہر میں جانا ضروری ہے جہاں علم ہو[1]۔

طلب علم کے لئے والدین سے اجازت لینا:

۱۰ – طلب علم کے لئے والدین کی اجازت کے بغیر جانا فی الجملہ فقہاء نے جائز قرار دیا ہے۔

ہاں اس سلسلہ میں ان سب کی کچھ تفصیلات ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

طلب علم اور تفقہ فی الدین کے لئے سفر کرنے کے سبب ہلاکت کا خوف ہونے اور نہ ہونے کے درمیان حنفیہ نے فرق کیا ہے۔

اگر ہلاکت کا خوف نہ ہو تو طلب علم کے لئے سفر کرنا تجارت کے لئے سفر کرنے کے درجہ میں ہوگا، اور تجارت کے لئے سفر کرنے کا حکم والدین کے ہلاک ہوجانے اور نہ ہونے کے لحاظ سے الگ الگ ہے، تو اگر والدین کے ہلاک ہوجانے کا خوف ہو یعنی وہ دونوں تنگ دست ہوں اور ان کا نفقہ اسی پر ہو اور اس کا مال زادو راحلہ اور اس کے نفقہ کے لئے کافی نہ ہو، تو وہ ان کی اجازت کے بغیر نہ نکلے، اور اگر ان کے ہلاک ہونے کا خوف نہ ہو یعنی وہ خود صاحب ثروت ہوں اور ان کا نفقہ اس شخص پر واجب نہ ہو، تو اس کے لئے ان کی اجازت کے بغیر سفر کرنا جائز ہوگا۔

اگر طلب علم کے لئے اس کے چلے جانے کے سبب ان کے ہلاک ہونے کا خوف ہو تو اس کا یہ سفر جہاد کے لئے جانے کے درجہ میں ہوگا، لہذا والدین یا ان میں سے کوئی ایک اس کے سفر کو ناپسند کریں تو اس کے لئے سفر کرنا جائز نہیں ہوگا، خواہ ان کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو یا نہ ہو۔

اگر اس کے پاس اولاد ہوں تو اگر وہ طلب علم کے ساتھ بچوں کی دیکھ ریکھ کرنے پر قادر ہو تو دونوں کام کرنا اس کے لئے افضل ہوگا۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر بچہ کے سفر میں خطرہ ہو تو والدین کو حق ہے کہ اس کو طلب علم کے لئے سفر کرنے سے روک دیں۔

دسوقی نے فرمایا کہ فرض کفایہ مثلاً ضرورت سے زیادہ علم حاصل کرنا تجارت کی طرح ہے، لہذا والدین کے لئے جائز ہے کہ طلب علم کا سفر کرنے سے اس کو روک دیں جبکہ ان کے شہر میں ایسا کوئی بھی شخص نہ ہو جو ان کے لئے مفید ہوسکے، بشرطیکہ وہ دریا کا یا ایسی خشکی کا سفر ہو جو پرخطر ہو، ورنہ روکنا جائز نہیں۔

عدوی نے صراحت کی ہے کہ اولاد کے لئے والدین کی اجازت کے بغیر علم کفایہ کے حاصل کرنے کے لئے سفر کرنا جائز ہے، بشرطیکہ اس کے شہر میں ایسا کوئی آدمی نہ ہو جو اس کے لئے مفید ہوسکے، اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اس کا اہل بھی ہو، اگر اس کے شہر میں ایسا کوئی شخص ہو جو اس کے لئے مفید ہوسکتا ہے، تو ان دونوں کی اجازت کے بغیر سفر نہیں کرے گا، شافعیہ نے فرض عین اور واجب عین کا علم حاصل کرنے کے لئے سفر کو جائز قرار دیا ہے، خواہ واجب وقت میں گنجائش ہو، چاہے اس کے والدین اجازت نہ دیں، اسی طرح انہوں نے فرض کفایہ کا علم حاصل کرنے کے لئے سفر کرنے کو بھی جائز قرار دیا

(۱) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/۵۷-۵۹، جامع بیان العلم وفضلہ ۱/۹۴، مواہب الجلیل ۲/۱۳۹۔

ہے، مثلاً مفتی بننا خواہ اس کے والدین اجازت نہ دیں، بشرطیکہ سفر مامون ہو یا کم خطرہ والا ہو، اور اپنے شہر میں کوئی ایسا آدمی نہ ہو جو تکمیل مراد کے لائق ہو، یا اپنے سفر میں اس کو زیادہ فرصت یا کسی خاص استاد کی رہنمائی کی امید ہو، اور فرض کفایہ کے لئے سفر کرنے میں شرط یہ ہے کہ وہ ہونہار ہو، اور اگر اس کے اصول (والدین) کا نفقہ اس پر لازم ہو تو ان کی اجازت ضروری ہوگی، اگر کوئی ایسا نائب نہ ہو جو موجودہ مال میں سے ان کی کفالت کرے، اسی طرح اگر فروع (اولاد) کا نفقہ اس کے اصل پر لازم ہو تو اصل کے لئے سفر ممنوع ہوگا، اگر کوئی اس کا نائب نہ ہو، ہاں اپنے فرع کی اجازت سے سفر کرسکتا ہے۔

اور حنابلہ کا مذہب بھی شافعیہ کے مذہب کی طرح ہے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اس علم واجب کے ترک میں والدین کی فرماں برداری نہیں کی جائے گی کہ جس علم سے وہ اپنے دین کو درست رکھ سکے، مثلاً طہارت، نماز اور روزہ، اور اگر اس کو وہ علم اپنے شہر میں حاصل نہ ہو سکے جو اس پر واجب ہے تو والدین کی اجازت کے بغیر اس کے حاصل کرنے کے لئے سفر کرنا جائز ہے[۱]۔

طلب علم کے آداب:

۱۱- طلب علم کے بہت سے آداب ہیں جن کی رعایت مناسب ہے تاکہ طلب اچھی طرح ہو سکے، اور اس کا بڑا فائدہ حاصل ہو، ان آداب میں سے بعض آداب تو معلم سے متعلق ہیں، اور بعض متعلم سے اور بعض ان دونوں کے درمیان مشترک ہیں۔

اول: معلم کے آداب:

یہ آداب یا تو معلم کی ذات سے متعلق ہوں گے یا اس کے سبق سے یا طلبہ کے ساتھ اس کے برتاؤ سے متعلق ہوں گے۔

۱۲- اس کی ذات سے متعلق آداب:

اور وہ درج ذیل ہیں:

الف- ظاہر اور باطن میں وہ اللہ تعالیٰ سے ہمیشہ ڈرتا رہے، اپنے تمام افعال واقوال میں اللہ تعالیٰ کے خوف کو مدنظر رکھے، کیونکہ جو علوم اس کو بطور امانت دئے گئے ہین ان کا وہ امین ہے۔

امام شافعی نے فرمایا کہ علم وہ نہیں ہے جسے اس نے یاد کیا، بلکہ علم وہ ہے جو نفع بخش ہو، ان آداب میں سے ایک اللہ تعالیٰ کے لئے ہمیشہ تواضع اور خشوع اختیار کرنا ہے۔

ب- وہ علم کی حفاظت کرے اور عزت وشرافت والا وہ کام کرتا رہے جو اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے مقرر فرمایا ہے، وہ ایسے دنیادار کے پاس بلاضرورت آجاکر علم کو ذلیل نہ کرے جو اس کے اہل نہ ہوں، یا ایسے شخص کے پاس جو کسی دنیادار شخص سے علم حاصل کر رہا ہو خواہ اس کی شان اور اس کا مرتبہ کتنا بڑا ہی کیوں نہ ہو۔

زہری نے فرمایا کہ علم کی یہ ذلت ہے کہ عالم متعلم کے گھر علم لے کر جائے، ہاں اگر کوئی حاجت یا ضرورت اس کی داعی ہو یا کوئی دینی مصلحت اس کا متقاضی ہو اور اس میں نیت صحیح ہو تو پھر اس میں کوئی حرج نہیں۔

ج- ترک دنیا کے اخلاق سے آراستہ ہو اور بقدر امکان اتنی کم مقدار دنیا اختیار کرے جو خود اس کے لئے یا اس کے اہل وعیال کے لئے ضرر رساں نہ ہو۔

د- اپنے علم کو اغراض دنیویہ کے حاصل کرنے کا زینہ بنانے سے پاک رکھے، خواہ وہ جاہ ہو یا مال یا شہرت و ناموری ہو یا خدمت، یا

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱۸۹/۲، ۳۶۵/۵-۳۶۶ طبع الأمیریہ ۱۳۱۰ھ، حاشیۃ الدسوقی ۱۷۵/۲-۱۷۶، حاشیۃ العدوی علی شرح الخرشی ۱۱۱/۳، حاشیۃ الجمل ۱۹۰/۵-۱۹۱، کشاف القناع ۴۵/۳، الإنصاف ۱۲۳/۴۔

اپنے ہمعصروں پر فائق ہوجانا۔

ھ- وہ طبعی طور پر رذیل اور گھٹیا کمائی اور عادۃً وشرعاً مکروہ کمائی سے اپنے آپکو پاک رکھے، اوراسی طرح مقامات تہمت سے اجتناب کرے خواہ وہ بعید ہی کیوں نہ ہوں۔

و- وہ شعائر اسلام اور ظاہری احکام کی بجا آوری کی پابندی کرتا رہے، مثلاً مسجد میں جماعت کی نماز کی امامت کرنا، بھلائی کا حکم کرنا، برائی سے روکنا، اوران کاموں کی وجہ سے پہنچنے والی تکلیف پر صبر کرنا، بادشاہوں کے روبرو حق کو ظاہر کرنا، اللہ تعالیٰ کے لئے اپنی جان کی بازی لگادینا، اوراسی طرح سنت کو غالب کرنے اور بدعت کو مٹانے کے لئے آمادہ رہنا، اوراللہ تعالیٰ کے واسطے دینی امور کے لئے اوران کاموں کے لئے کہ جس میں مسلمانوں کی بھلائی ہو مشروع طریقہ پر تیار رہنا۔

ز- شریعت کے قولی وفعلی مستحبات کی رعایت رکھنا، لہذا وہ قرآن کریم کی تلاوت کرنے، دل اور زبان سے اللہ تعالیٰ کا ذکر کرنے اور نفلی عبادتیں مثلاً نماز، روزہ اور بیت اللہ کا حج کرنے کو اپنے لئے لازم کرے۔

ح- طلب علم اوراس میں خوب خوب مشغولیت کے لئے ہمیشہ کوشاں رہے، اورایسی چیزوں کو جنہیں وہ نہیں جانتا اپنے سے کمتر سے بھی حاصل کرنے کو باعث عار نہ سمجھے، سعید بن جبیر نے فرمایا کہ ہمیشہ وہ شخص عالم رہے گا جو ہمیشہ سیکھتا رہے، جب وہ سیکھنا چھوڑ دے گا اور یہ سمجھنے لگے گا کہ وہ بے نیاز ہوچکا ہے، اور جواس کو معلوم ہو اسی پر قانع ہوجائے تو جب تک وہ اسی حالت پر رہے وہ سب سے بڑا جاہل رہے گا، اور یہ کہ تصنیف اور جمع وتالیف میں مشغول رہے، مگر پوری فضیلت اور پوری اہلیت کے ساتھ (۱)۔

(۱) تذکرۃ السامع والمتکلم فی ادب العالم والمتعلم ر ص ۱۵ اوراس کے بعد کے صفحات طبع جمعیۃ دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد ۱۳۵۳ھ، المجموع للنووی ۱/۲۸، ادب الدنیا والدین ر ۳۵، طبع المطبعۃ الادبیہ ۱۳۱۷ھ۔

درس سے متعلق معلم کے آداب:

اور وہ یہ ہیں:

۱۴۳- وہ حدث اکبر اور حدث اصغر سے پاک رہے، صاف ستھرا رہے، خوشبو سے معطر رہے اور جب سبق کے لئے بیٹھے تو اپنا سب سے اچھا کپڑہ زیب تن کرے، وہ تمام حاضرین کے روبرو بیٹھے، ان میں سے فضیلت والوں کی توقیر کرے، باقی کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرے، عمدہ سلام خندہ پیشانی کے ساتھ ان سب کا اکرام کرے، بحث وتدریس کا آغاز کرنے سے پہلے برکت کے حصول کے لئے قرآن کریم میں سے کچھ پڑھے۔

جب اسباق متعدد ہوں تو اشرف اوراہم کو مقدم رکھے، پھراس سے کمتر کو، اوردین سے متعلق کسی سبق میں کوئی شبہ ذکر کرکے اس کے جواب کو دوسرے سبق تک مؤخر نہ کرے، بلکہ یا تو دونوں کو ذکر کردے یا دونوں کو چھوڑ دے، مناسب یہ ہے کہ سبق کو اتنا لمبا نہ کرے کہ وہ اکتادے اور اتنا مختصر بھی نہ کرے جو سبق میں مخل ہو۔

اپنی مجلس کو شوروشغب اورآواز بلند کرنے سے محفوظ رکھے۔

اوراپنی بحث وخطاب کے دوران انصاف کو ضروری سمجھے۔

اگر وہ سبق پڑھانے کا اہل نہ ہو تو درس کی ذمہ داری نہ لے (۱)۔

طلبہ کے ساتھ معلم کے آداب:

اور وہ یہ ہیں:

(۱) تذکرۃ السامع والمتکلم ر ص ۳۰ اوراس کے بعد کے صفحات، المجموع ۱/۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات، احیاء علوم الدین ۱/۶۱ اوراس کے بعد کے صفحات۔

۱۴- ان کو علم سکھانے اور آراستہ کرنے سے اللہ تعالیٰ کی رضا مندی، علم کی اشاعت اور شریعت کا احیاء مقصود ہو، اور کسی طالب علم میں خلوص نیت نہ ہونے کی بنا پر اس کو تعلیم دینے سے باز نہ رہے، کیونکہ تعلیم کی برکت سے اس کی حسن نیت کی امید ہے، بعض سلفؒ نے فرمایا کہ ہم نے غیر اللہ کے لئے علم حاصل کیا، تو اس نے غیر اللہ کے لئے ہونے سے انکار کردیا، اور اس وجہ سے بھی کہ مبتدی طلبہ کے لئے اگر اخلاص نیت کی شرط لگادی جائے جبکہ ان میں سے بیشتر کے لئے یہ دشوار ہے، تو بہت سے لوگوں سے علم کو فوت کرنا لازم آئے گا، ہاں مبتدی طالب علم کو استاذ آہستہ آہستہ حسن نیت پر آمادہ کرے۔

اور وہ طالب علم کو بسا اوقات علم اور طلب علم کی رغبت دلائے۔

وہ اس کو سمجھانے میں نرمی اختیار کرے، خصوصاً جبکہ وہ اس کا اہل ہو، اور اس کو فوائد کے حاصل کرنے پر اور عمدہ علوم کی حفاظت پر آمادہ کرے اور جس علوم کے بارے میں وہ سوال کرے اس سے چھپا کر نہ رکھے جبکہ وہ اہل ہو، اسی طرح اس کے سامنے ایسے علوم نہ بیان کرے جس کا وہ اہل نہ ہوا ہو، کیونکہ اس کی وجہ سے اس کا ذہن منتشر اور فہم پراگندہ ہوجائے گی۔

اور وہ پوری کوشش صرف کرکے طالب علم کو سکھانے، سمجھانے اور معنی کو اس کے قریب تر کرنے کا حریص رہے۔

جب کوئی طالب علم اپنے مقتضاء حال کے خلاف تحصیل علم کی راہ اختیار کرے اور معلم کو اس کے تنگ دل ہوجانے کا خوف ہو تو وہ اس کو اپنے ساتھ نرمی، وقار اور کوشش کرنے میں میانہ روی اختیار کرنے کا حکم دے، اور اسی طرح اگر اس سے کسی قسم کی اکتاہٹ یا تنگدلی ظاہر ہو تو وہ اس کو آرام کرنے اور مشغولیت میں کمی کرنے کا حکم دے۔

طالب علم کے سامنے ایک کی دوسرے پر فضیلت بیان نہ کرے جبکہ سب کے سب صفات میں مساوی ہوں، کیونکہ اس کی وجہ سے بسا اوقات ان کے دل متوحش اور ان کے قلوب متنفر ہوجاتے ہیں۔

وہ طلبہ کی بھلائی میں، ان کے قلوب کو مطمئن کرنے میں اور ان کا تعاون کرنے میں حتی الامکان کوشاں رہے، جب کوئی طالب علم اپنی عادت سے زائد غیر حاضر ہوجائے تو اس کے متعلق دریافت کرے، اگر اس کی کوئی خبر نہ ملے، اس کے پاس خبر بھیجے، یا خود اس کے گھر جائے اور یہ زیادہ بہتر ہے۔

طالب علم کے ساتھ اور ہر رہنمائی طلب کرنے والے کے ساتھ تواضع سے پیش آئے[۱]، چنانچہ حدیث میں ہے کہ "**لينوا لمن تعلمون ولمن تتعلمون منه**"[۲] (اس شخص کے ساتھ نرمی اختیار کرو جس کو تم علم سکھا رہے ہو یا جس سے علم سیکھ رہے ہو)۔

دوم: متعلم کے آداب:

یہ آداب یا تو خود اس کی ذات، استاد یا اس سبق کے ساتھ متعلق ہوں گے۔

اس کی ذات سے متعلق آداب:

۱۵- الف- وہ اپنے دل کو پاک وصاف رکھے تاکہ اس کی وجہ سے اس کا قلب علم کے قبول کرنے اور یاد کرنے کے لائق ہوجائے، علم حاصل کرنے میں اللہ تعالیٰ کی رضا مندی، اس پر عمل اور شریعت کا احیاء مقصود ہو، اغراض دنیوی مقصود نہ ہوں، کیونکہ علم ایک عبادت

(۱) تذکرہ السامع والمتکلم ص ۴۷، اور اس کے بعد کے صفحات، احیاء علوم الدین ۱/ ۶۱ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۹ء، المجموع ۱/ ۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "لينوا لمن تعلمون......" کو عراقی نے احیاء علوم الدین احادیث کی تخریج کے سلسلہ میں اپنی شرح الاتحاف ۸/ ۲۷ میں اس کو ابن سنی کی طرف منسوب کیا ہے کہ انہوں نے ریاضۃ المتعلمین میں لکھا ہے اور کہا ہے سند ضعیف ہے۔

ہے، تو جب قبل سے ہی نیت میں خلوص ہوگا تو اس کی برکت بڑھتی رہے گی، اور اگر رضاء الٰہی کے علاوہ کوئی مقصد ہوتو وہ ضائع ہوگا اور اس کا معاملہ خسارہ میں پڑ جائے گا۔

ب- اپنی جوانی اور زندگی کے اوقات تحصیل علم میں صرف کرے، اور جو رزق میسر ہو اس پر قناعت کرے خواہ وہ کم ہی کیوں نہ ہو، اور اسی لباس پر قناعت کرے جس سے اس کی پردہ پوشی ہو سکے۔

ج- وہ اپنے رات و دن کے اوقات کو تقسیم کر کے اس سے فائدہ اٹھائے۔

د- وہ کم سوئے تا آنکہ کم سونا اس کے بدن اور اس کے ذہن کے لئے مضر نہ ہو، جب اس میں سے کوئی چیز اس کو تھکا دے یا کمزور کردے، تو اسے اپنی ذات اور اپنے قلب و ذہن کو آرام دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اپنے آپ کو ہر حال میں تقویٰ کا پابند بنائے اور اپنے کھانے پینے اور لباس و مکان میں حلال کی کوشش کرے[۱]۔

استاد کے ساتھ متعلم کے آداب:

۱۶- الف- طالب علم کے لئے مناسب ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے استخارہ کرے کہ وہ کس سے علم حاصل کرے، کیونکہ بعض بزرگوں نے فرمایا ہے کہ یہ علم دین ہے تو دیکھ کہ کس سے تم اپنا دین حاصل کر رہے ہو۔

ب- وہ اپنے استاد کے احکام کا فرماں بردار ہو، اور جن باتوں میں وہ اعتماد کر رہے ہوں ان میں ان کی رضامندی کی کوشش کرتا رہے، لہذا ان کا خوب احترام کرے اور ان کی خدمت کر کے اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرلے، اور یہ سمجھ لے کہ اس کا اپنے استاد کی تواضع کرنا عزت ہے، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ اپنے نسب اور اپنے علم کے باوجود زید بن ثابتؓ کی رکاب تھا، اور فرمایا کہ ہمیں حکم ہوا ہے کہ ہم اپنے علماء کا اس طرح احترام کریں۔

وہ اپنے شیخ سے تو اور تم سے مخاطب نہ ہو، دور سے انہیں نہ پکارے بلکہ یوں کہے یا استادی اور شیخ مکرم، اور ان کی زندگی میں ان کے لئے دعاء خیر کرتا رہے، اور ان کی وفات کے بعد ان کے رشتہ داروں اور ان کی اولاد کی خاص رعایت رکھے۔

ج- شیخ کی جانب سے جو سختی اور بے توجہی پیش آئے اس پر صبر کرے، اور یہ چیزیں اس کو اپنے شیخ کی معیت اور اس سے حسن ظن رکھنے میں مانع نہ ہو، ان کے ان افعال کی (حتی المقدور) تاویل کرے جو بظاہر صحیح کے خلاف ہو اور شیخ کی جفا کے وقت وہ پہلے معذرت کرے، کیونکہ اس کی وجہ سے شیخ کی محبت باقی رہتی ہے، اور یہ طالب علم کے لئے مفید ہے۔

د- معلم کے پاس مؤدب بیٹھے، اس کی طرف پوری طرح متوجہ رہے، اس کے ساتھ اچھی گفتگو کرے، کسی مسئلہ کی تشریح یا کسی جواب میں سبقت نہ کرے، استاد کی بات کو نہ کاٹے اور اس کے سامنے اچھے اخلاق سے پیش آئے[۱]۔

دوران سبق متعلم کے آداب:

۱۷- الف- پہلے وہ کلام اللہ سے شروع کرے تو اس کو خوب اچھی طرح حفظ کرلے اور اس کی عمدہ تفسیر سیکھے، اس کے تمام علوم کو حاصل کرنے کی پوری کوشش کرے۔

ب- وہ شروع شروع میں علماء کے درمیان مختلف فیہ مسائل میں

---

(۱) تذکرۃ السامع والمتکلم رص ۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات، احیاء علوم الدین ۱/۵۵، المجموع ۱/۳۵ طبع المکتبۃ السلفیہ المدینۃ المنورہ۔

(۱) تذکرۃ السامع والمتکلم رص ۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات، المجموع ۱/۳۶، احیاء علوم الدین ۱/۵۶، جامع بیان العلم وفضلہ ۱/۱۲۹۔

نہ الجھے، اس لئے کہ اس سے ذہن پریشان ہوجاتا ہے۔

ج- جو وہ پڑھے اسکو حفظ کرنے سے قبل اچھی طرح درست کرلے، یا تو اپنے استاد کے پاس ہی درست کرلے، یا کسی دوسرے اہل علم کے پاس ٹھیک کرلے، پھر اس کے بعد اس کو یاد کرے۔

د- درس دینے اور پڑھانے کے دوران اپنے استاد کی معیت کو اپنے لئے لازم کرے، بلکہ اگر ممکن ہو تو اس کی تمام مجلسوں میں بھی، کیونکہ اس کی وجہ سے اس کے اندر خیر اور تحصیل علم کا ہی اضافہ ہوگا۔

ھ- اپنے استاد کی مجلس کے شرکاء کا ادب بھی ملحوظ رکھے، کیونکہ یہ بھی ان کا ادب اور ان کی مجلس کا احترام ہے۔

و- جو چیز اس کے لئے مشکل ہو اس کو دریافت کرنے میں شرم نہ کرے اور جو اس کو سمجھ میں نہ آئے اس کو وہ نرمی کے ساتھ اور اچھی گفتگو اور ادب کے ساتھ سمجھ لے [1]۔

سوم: معلم اور متعلم کے درمیان مشترک آداب:

۱۸- الف- دونوں میں سے ہر ایک کے لئے مناسب ہے کہ کسی ہلکی سی ذمہ داری وغیرہ کے عائد ہونے سے اپنے وظائف کو ترک نہ کرے، اگر اس کے ساتھ اس کی انجام دہی ممکن ہو، اور کسی کو تکلیف پہنچانے اور عاجز کرنے کے لئے اس سے سوال نہ کرے، کیونکہ حدیث میں ہے: "**نهى عن الغلوطات**"[2] (منع فرمایا ایسے مسائل کے دریافت کرنے سے کہ جس میں بکثرت غلطی ہوجاتی ہے)۔

(۱) تذکرۃ السامع والمتکلم ر ۱۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات، احیاء العلوم الدین ۱ر ۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات، المجموع ۱ر ۳۶۔

(۲) حدیث: "نهى عن الغلوطات" کی روایت ابوداؤد (۴ر ۶۵ طبع استانبول) نے حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد میں جہالت ہے جیسا کہ فیض القدیر للمناوی (۶ر ۳۰۱) میں ہے۔

ب- دونوں میں سے ہر ایک کو چاہئے کہ کتابیں خرید کر یا عاریت پر حاصل کرنے کی کوشش کرے، اگر عاریت پر اس کو لے تو اس کی واپسی میں دیر نہ کرے، تاکہ صاحب کتاب کا اس سے نفع اندوز ہونا فوت نہ ہوجائے، اور تاکہ وہ اس سے نفع اندوزی میں کمی نہ پڑ جائے اور تاکہ وہ دوسروں کو بطور عاریت دینے سے باز نہ آجائے۔

نووی نے فرمایا: مختار یہ ہے کہ ایسے شخص کو بطور عاریت دینا مستحب ہے، جس کو دینے میں اس کا کوئی نقصان نہ ہو، کیونکہ یہ درحقیقت علم کی اعانت ہے، علاوہ ازیں وہ فضیلت بھی ہے جو مطلق عاریت میں ہے، عاریت پر دینے والے کے احسان پر اس کا شکریہ ادا کرنا مستحب ہے [1]۔

طلوع

دیکھئے: "اوقات الصلوۃ" اور "صوم"۔

(۱) المجموع للنووی ۱ر ۳۹، تذکرۃ السامع والمتکلم ر ۱۶۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

طمانینۃ

تعریف:

۱- طمانینۃ کا معنی لغت میں سکون کے ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "اطمأن الرجل اطمئنانا و طمانينة" یعنی وہ سکون پا گیا، اور اگر قلوب کو اطمینان حاصل ہوجائے اور کسی طرح کی کوئی خلش باقی نہ رہے تو کہا جاتا ہے: "اطمأن القلب"، اور اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد گرامی ہے: وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ"[1] (لیکن (یہ درخواست) اس لئے ہے کہ قلب کو (اور) اطمینان ہوجائے)، یعنی ایمان بالغیب کے بعد مشاہدہ کے ذریعہ سکون قلب حاصل ہوجائے، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيْمُوا الصَّلَاةَ"[2] (اور پھر جب تمہیں اطمینان حاصل ہوجائے تو نماز کی اقامت کرو) یعنی جب تمہارا دل مطمئن ہوجائے۔

المصباح المنیر میں ہے: "اطمأن بالموضع" یعنی وہ وہاں ٹھہر گیا اور اس کو وطن بنالیا، اور "موضع مطمئن" یعنی آرام دہ مقام۔

اصطلاح میں "طمانینۃ" اعضاء کا تھوڑی دیر سکون پالینا ہے[3]۔

اس تھوڑی دیر کی تعیین میں فقہاء کی کچھ تفصیل ہے جس کا بیان اجمالی حکم کے تحت آرہا ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۶۰۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۰۳۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "طمن"، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۱۔

متعلقہ الفاظ:

تعدیل:

۲- تعدیل کا معنی لغت میں حکم کو قائم کرنا، پاک کرنا اور ترازو کو برابر کرنا ہے۔

اصطلاح میں حنفیہ نے تعدیل کو طمانینۃ کے معنی میں استعمال کیا ہے، اسی وجہ سے وہ تعدیل ارکان کو واجبات نماز میں شمار کرتے ہیں، اور اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ رکوع اور سجدہ میں اعضاء کا اس قدر ٹھہر جانا ہے کہ جوڑ بھی مطمئن ہوجائیں[1]۔

تو تعدیل اس معنی کے لحاظ سے طمانینۃ کا مرادف ہے۔

اجمالی حکم:

۳- حالت نماز میں طمانینۃ کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ شافعیہ، حنابلہ، نیز حنفیہ میں سے ابو یوسف اور مالکیہ میں سے ابن حاجب کا مذہب ہے کہ طمانینۃ نماز کا ایک رکن ہے، اس کی دلیل ٹھیک سے نماز نہ پڑھنے والے کی حدیث ہے: "**أن رجلا دخل المسجد فصلى ثم جاء فسلم على النبى ﷺ فرد عليه، ثم قال: ارجع فصل فإنک لم تصل، فعل ذلک ثلاثا، ثم قال: والذى بعثک بالحق ما أحسن غيره، فعلمنى، فقال: إذا قمت إلى الصلاة فكبر، ثم اقرأ ماتيسر معک من القرآن، ثم اركع حتى تطمئن راكعا، ثم ارفع حتى تعتدل قائما، ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا، ثم ارفع حتى تطمئن جالسا، ثم اسجد حتى**

(۱) القاموس المحیط مادہ: "عدل"، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۱۲، تبیین الحقائق ۱/ ۱۰۶۔

تطمئن ساجدا، ثم افعل ذلک فی صلاتک کلّھا"(۱) (ایک شخص نے مسجد میں آکر نماز ادا کی، پھر آکر نبی ﷺ کو سلام کیا، تو آپ نے اس کو جواب دیکر فرمایا: جاؤ لوٹ کر نماز پڑھو، کیونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی، ایسا تین مرتبہ کیا، پھر اس نے کہا کہ اس ذات کی قسم جس نے حق کے ساتھ آپ کو مبعوث فرمایا ہے، میں اس سے زیادہ اچھا نہیں کرسکتا آپ ہی سکھا دیجئے، تو آپ نے فرمایا کہ جب تم نماز کے لئے کھڑے ہو تو تکبیر کہو، پھر قرآن کریم میں سے جو آسان ہو اس کو پڑھو، پھر رکوع کرو تا آنکہ حالت رکوع میں پوری طرح مطمئن ہوجاؤ، پھر اپنا سر اٹھاؤ اور مطمئن ہوکر کھڑے ہوجاؤ، پھر سجدہ کرو یہاں تک کہ سجدہ کی حالت میں مطمئن ہوجاؤ، پھر اٹھو یہاں تک کہ بیٹھنے کی حالت میں مطمئن ہوجاؤ، پھر سجدہ کرو یہاں تک کہ سجدہ کی حالت میں مطمئن ہوجاؤ پھر اپنی پوری نماز اسی طرح ادا کرو)۔

ان حضرات کے نزدیک مقام طمانینۃ رکوع اور سجدہ، رکوع سے کھڑا ہونا اور دو سجدوں کے درمیان بیٹھنا ہے۔

اور ابو یوسفؒ کے علاوہ حنفیہ کا مذہب ہے کہ طمانینۃ فرض نہیں واجب ہے، اور یہ لوگ اس کا نام تعدیل ارکان رکھتے ہیں، اور جرجانی کی تحقیق کے اعتبار سے یہ سنت ہے، مگر واجب ہونا ہی صحیح ہے، یہی کرخی کی تحقیق ہے، چنانچہ ابن عابدین نے فرمایا کہ اس کے ترک سے سجدہ سہو واجب ہوجائے گا، ہدایہ میں اسی طرح ہے، کنز، وقایہ اور ملتقی میں اسی کو یقینی قرار دیا گیا ہے، اور مقتضاء دلائل بھی یہی ہے۔

ان حضرات کے نزدیک رکوع سے اٹھنے میں دو سجدوں کے درمیان بیٹھنے میں بھی تعدیل کا محل رکوع اور سجدہ ہے، رکوع سے اٹھنے میں بعض حنفیہ کے نزدیک تعدیل کا واجب ہونا مختار ہے۔

(۱) حدیث: "المسیء صلاتہ ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۷۷) اور مسلم (۱/ ۲۹۸) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

ابن عابدین نے فرمایا کہ روایت اور درایت کے اعتبار سے تعدیل ارکان کا واجب ہونا ہی اصح ہے، اور قومہ وجلسہ اور ان دونوں میں تعدیل کے متعلق سنت ہونا مشہور ہے، اور اس کا واجب ہونا بھی مروی ہے، جو دلائل کے موافق ہے، اور کمال اور ان کے بعد کے متاخرین کا یہی خیال ہے۔

ابو یوسفؒ نے سب کو فرض قرار دیا ہے، اور "المجمع" اور "العین" میں اسی کو مختار قرار دیا ہے، تینوں ائمہ حنفیہ سے طحاوی نے اسی کو نقل کیا ہے، اور "الفیض" میں ہے کہ احوط یہی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک طمانینۃ میں قدرے اختلاف ہے۔

دسوقی نے فرمایا کہ اس کے فرض ہونے کو ابن حاجب نے صحیح قرار دیا ہے، اور مذہب مشہور یہ ہے کہ وہ سنت ہے، اور اسی وجہ سے زروق اور بنانی نے فرمایا کہ مشہور قول کے مطابق جو شخص طمانینۃ کو ترک کردے وہ وقت کے اندر اپنی نماز کو لوٹالے، اور ایک قول ہے کہ طمانینۃ فضیلت ہے (۱)۔

کم سے کم طمانینۃ:

۴- جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ طمانینۃ کی کم سے کم مقدار اعضاء کا قرار پاجانا ہے۔

مالکیہ نے فرمایا کہ اس کی کم سے کم مقدار حرکت اعضاء کا تھوڑی دیر کے لئے ختم ہوجانا ہے۔

شافعیہ نے فرمایا کہ اس کی کم سے کم مقدار یہ ہے کہ نمازی اتنی دیر ٹھہر جائے کہ اس کے اعضاء مستقر ہوجائیں، اور اس کے نیچے جھکنے اوپر اٹھنے کی حرکت ختم ہوجائے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۹، المجموع ۳/ ۴۰۸-۴۰۹، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۴، کشاف القناع ۱/ ۳۸۷، الإنصاف ۲/ ۱۱۳، تبیین الحقائق ۱/ ۱۰۶۔

نووی نے فرمایا کہ اگر وہ جھکنے میں اضافہ کردے، پھر وہ اٹھ جائے اور حرکتیں متصل ہوں، اور رکے نہیں، تو طمانینۃ حاصل نہ ہوگی، اور دیر تک جھکے رہنا طمانینۃ کے قائم مقام بالاتفاق نہیں ہوگا۔

حنابلہ نے فرمایا کہ اس کی کم سے کم مقدار سکون کا حاصل ہونا ہے، خواہ تھوڑا ہی کیوں نہ ہو، یہ صحیح مذہب ہے، اور ایک قول ہے کہ یہ واجب ذکر کے بقدر ہے، مرداوی نے فرمایا کہ دونوں صورتوں کا فائدہ اس وقت ہوگا جب وہ رکوع یا سجدہ کی تسبیح کو، یا رکوع سے اٹھنے کی حالت میں تحمید کو، یا درمیانی جلسہ میں طلب مغفرت کو بھول جائے، یا لکنت کی وجہ سے یا گونگاپن ہونے کی وجہ سے اس سے عاجز رہ جائے، یا اس کو وہ جان کر چھوڑ دے، اور ہم نے کہا کہ وہ سنت ہے، اور وہ اتنی دیر ٹھہر گیا کہ اس سے زیادہ کی اس کے لئے گنجائش نہ تھی تو پہلی صورت میں اس کی نماز درست ہوگی، اور دوسری صورت میں نہیں۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ طمانینۃ کی کم سے کم مقدار ایک تسبیح کے بقدر اعضاء کا ٹھہر جانا ہے [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''صلوۃ'' میں ہے۔

(۱) سابقہ مراجع۔

طمث

دیکھئے: ''حیض''۔

طہارۃ

تعریف:

۱ - طہارت: لغت میں طہارت کا معنی پاکیزگی ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: ''**طهر الشئ**'' ہاء کے فتحہ اور ضمہ کے ساتھ، ''**يطهر**'' ہاء کے ضمہ کے ساتھ، دونوں صورتوں میں مصدر طہارۃ ہے، اور اس کا اسم ''**الطهر**'' طاء کے ضمہ اور ہاء کے سکون کے ساتھ ہے، اور باب تفعیل سے ''**طهّره تطهيراً**'' اور باب تفعل سے ''**تطهر بالماء**'' یعنی پانی کے ذریعہ پاکی حاصل کی، اور ''**هم قوم يتطهرون**'' (یعنی وہ ایسے لوگ ہیں جو نجاست سے خوب پاکی حاصل کرتے ہیں) اور ''**رجل طاهر الثياب**'' یعنی پاکیزہ شخص [1]۔

شریعت میں طہارت مخصوص اعضاء کو مخصوص انداز میں دھونا ہے [2]۔

اور تعریف اس طرح بھی کی گئی ہے، حدث یا خبث کا زائل ہوجانا، یا حدث کا ختم کرنا، یا نجس کا ازالہ کرنا، یا جو ان دونوں کے ہم معنی ہو، یا جو ان دونوں کی طرح ہو ان کا ازالہ کرنا [3]۔

مالکیہ نے کہا کہ وہ ایک حکمی صفت ہے جو اس کے ساتھ متصف ہونے والے کے لئے اس کے ساتھ یا اس میں یا اس کے لئے نماز کی

(۱) مختار الصحاح مادہ: ''طہر''۔
(۲) التعریفات للجرجانی رص ۱۴۲ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔
(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۱، کفایۃ الأخیار للحصنی رص ۶، کشاف القناع ۱ر ۲۴۔

اباحت ثابت کرتی ہے، تو پہلی دونوں صورتیں کپڑہ اور مکان کے لئے ہیں، اور آخری صورت اس شخص کے ساتھ متعلق ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-غسل:

۲-غسل: غین کے فتحہ کے ساتھ غَسل کا مصدر ہے، اور "الغسل" ضمہ کے ساتھ (بفتح العین) کا اسم ہے، اور اغتسال سے ماخوذ ہے، اور فقہاء اکثر اس کو "اغتسال" سے ہی استعمال کرتے ہیں۔

اور اس کی تعریف لغت میں یوں کرتے ہیں: یہ پانی کو کسی چیز پر مطلق بہانا ہے۔

اور شریعت میں یہ نیت کے ساتھ تمام بدن پر پانی بہانا ہے (۲)۔

طہارت غسل سے عام ہے۔

ب-تیمّم:

۳-لغت میں تیمّم کا معنی مطلق ارادہ کرنا ہے، اور شریعت میں پاک مٹی کا ارادہ کرنا اور حدث کو زائل کرنے کے لئے اس کو مخصوص طریقہ سے استعمال کرنا ہے (۳)۔

اور تیمّم طہارت سے خاص ہے۔

(۱) اسہل المدارک شرح ارشاد السالک للکشناوی ۱ / ۳۴۔

(۲) المصباح المنیر، مختار الصحاح، مغنی المحتاج ۱ / ۶۸، نیز دیکھئے: مراقی الفلاح ص ۵۲، القلیوبی ۱ / ۶۱، کشاف القناع ۱ / ۱۳۸۔

(۳) التعریفات للجرجانی ص ۷۱ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔

ج-وضو:

۴-وضو واؤ کے ضمہ کے ساتھ فعل کا نام ہے، اور وہ اعضاء مخصوصہ پر پانی کا استعمال کرنا ہے، اور اس جگہ یہی مراد ہے، اور واؤ کے فتحہ کے ساتھ وہ پانی ہے جس سے وضو کیا جائے، اور یہ "وضاءۃ" سے ماخوذ ہے، جو خوبصورتی، پاکیزگی اور گناہ کی تاریکی سے روشنی کا نام ہے۔

شریعت میں وضو، نیت کے ساتھ شروع کئے گئے مخصوص اعمال کا نام ہے (۱)۔

اور طہارت اس سے عام ہے۔

طہارت کی تقسیم:

۵-طہارت کی دو قسمیں ہیں: حدث سے پاکی حاصل کرنا، اور نجاست سے پاکی حاصل کرنا، یعنی حکمیہ اور حقیقیہ۔

حدث وہ حالت ہے جو شرعی طور پر طہارت کو ختم کر دیتی ہے، یعنی طہارت کے ساتھ اگر حدث مل جائے تو وہ اس کو ختم کردے، اور اگر طہارت سے نہ ملے تو وہ اسی طرح رہ جائے۔

اس کی بھی دو قسمیں ہیں حدث اصغر اور حدث اکبر، حدث اکبر جنابت، حیض اور نفاس ہے، اور حدث اصغر پیشاب، پاخانہ، ریح، مذی، ودی، منی کا بلا لذت نکل جانا اور ہادی ہے، ہادی وہ پانی ہے جو بوقت ولادت عورت کی شرمگاہ سے نکلتا ہے۔

نجس (جس کو خبث بھی کہا جاتا ہے)، ایسی نجاست ہے جو کسی انسان، یا کپڑا یا جگہ کے ساتھ قائم ہے۔

اور ان دونوں میں سے پہلی قسم یعنی حدث اصغر اور حدث اکبر سے طہارت حاصل کرنے کی مشروعیت اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے

(۱) الإقناع للشربینی الخطیب ۱ / ۳۹ طبع محمد علی صبیح وأولادہ۔

ثابت ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْآ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وَجُوْهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ"[1] (اے ایمان والو جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو)، اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "لا تقبل صلاة بغير طهور"[2] (بلا طہارت نماز مقبول نہیں)۔

دوسری قسم یعنی جسم، کپڑا اور نماز پڑھی جانے والی جگہ کا نجاست سے پاک ہونا ہے، اس کی مشروعیت کی دلیل اللہ کا فرمان ہے: "وَثِيَابَکَ فَطَهِّرْ"[3] (اور اپنے کپڑوں کو پاک رکھئے) اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا"[4] (اور تم حالت جنابت میں ہو تو (سارا جسم) پاک صاف کرلو)، اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِيْنَ وَالْعَاكِفِيْنَ وَ الرُّكَّعِ السُّجُوْدِ"[5] (اور ہم نے ابراہیم اور اسماعیل کی طرف حکم بھیجا کہ تم دونوں میرے گھر کو پاک صاف رکھو، طواف کرنے والوں، اعتکاف کرنے والوں رکوع کرنے والوں اور سجدہ کرنے والوں کے لئے) اور نبی علیہ السلام کا فرمان ہے "اغسلی عنک الدم و صلی"[6] (خون کو دھوکر نماز پڑھ لو)۔

لہذا ان سب سے طہارت حاصل کرنا نماز صحیح ہونے کے لئے شرط ہے[1]۔

اور طہارت حکمیہ (یعنی حدث سے پاکی حاصل کرنا) کی تفصیل "حدث"، "وضو"، "جنابة"، "حیض" اور "نفاس" میں ہے۔

کن چیزوں کے لئے طہارت حقیقی شرط ہے:

٦ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ نماز صحیح ہونے کے لئے نمازی کا بدن، اس کے کپڑے اور جگہ کا نجاست سے پاک ہونا ضروری ہے، اس کی دلیل سابقہ فقرہ میں گذر چکی۔

نیز اعرابی والی حدیث جس میں نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "صبوا عليه ذنوبا من ماء"[2] (اس پر ایک ڈول پانی ڈال دو)۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر یاد ہو اور قدرت بھی ہو تو وہ واجب ہے، اور اگر بھول جائے یا قدرت نہ ہو تو سنت ہے۔

مذہب کا معتمد قول یہ ہے کہ جس شخص کو نجاست کا حکم معلوم ہو یا واقف ہو اور وہ اس کے دور کرنے پر قادر ہو پھر بھی اس کے ساتھ عمداً نماز پڑھ لے، تو وہ شخص بہر صورت نماز لوٹائے گا، اور جو شخص نجاست کے ساتھ بھول کر یا اس سے ناواقف ہو کر یا اس کے ازالہ سے عاجز

---

(۱) سورۂ مائدہ/٦۔

(۲) حدیث: "لا تقبل صلاة بغير طهور" کی روایت مسلم (۱/۲۰۴) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) سورۂ مدثر/۴۔

(۴) سورۂ مائدہ/٦۔

(۵) سورۂ بقرہ/۱۲۵۔

(٦) حدیث: "اغسلی عنک الدم وصلی" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۴۰۹) اور مسلم (۱/۲٦۲) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

---

(۱) المصباح المنیر، الاختیار شرح المختار ۱/۴۳ طبع مصطفی الحلبی، مراقی الفلاح ص۵۹، ٦۰، فتح القدیر والعنایة بہامشہ ۱/۱۵۱-۱۷۹، أسہل المدارک شرح إرشاد السالک للکشناوی ۱/۳۴، ۱۷۵-۱۷٦، جواہر الإکلیل ۱/۳۸، الشرح الکبیر ۱/۳۳، ۲۰۰، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/٦٦-٦۷، الإقناع للشربینی الخطیب ۱/۱٦۹-۱۷۰، المغنی لابن قدامة مع الشرح ۱/٦۲۰، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/۳٦-۹۸، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۱/۷۳-۱۲۰-۱۲۷، تحقیق ڈاکٹر محمد سلیمان الأشقر طبع الفلاح۔

(۲) حدیث: "صبوا عليه "ذنوبا من ماء" کی روایت ابوداؤد (۱/۲٦۵) نے کی ہے، اور اس کی اصل بخاری (فتح الباری ۱/۳۲۳) اور مسلم (۱/۲۳٦) میں ہے۔

ہونے کی حالت میں نماز پڑھ لے تو وقت کے اندر لوٹائے گا[1]۔

نماز جنازہ کے لئے بھی طہارت حقیقی ضروری ہے، اور یہ نمازی کے ساتھ ساتھ میت کے لئے بھی شرط ہے[2]۔

اسی طرح سجدۂ تلاوت میں بھی طہارت حقیقی شرط ہے[3]۔

طواف کے لئے طہارت حقیقی کے شرط ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ یہ شرط ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**الطواف بالبيت بمنزلة الصلاة إلا أن الله قد أحل فيه المنطق، فمن نطق فلا ينطق إلا بخير**"[4] (بیت اللہ کا طواف نماز کے درجہ میں ہے، مگر اللہ تعالیٰ نے اس میں گفتگو کرنا حلال کر دیا ہے، لہٰذا جو شخص گفتگو کرے تو وہ صرف اچھی گفتگو کرے)۔

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۴۳، مراقی الفلاح ر ۱۱۲-۱۱۳، فتح القدیر ۱/ ۱۳۲-۱۳۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱، الشرح الکبیر ۱/ ۶۵-۶۹، العدوی علی الخرشی ۱/ ۱۰۳، أسہل المدارک شرح إرشاد السالک ۱/ ۱۹۱-۱۹۲، المہذب ۱/ ۶۶-۶۹، الإقناع للشربینی الخطیب ۱/ ۱۷۰-۱۷۵، المحلی علی المنہاج ۱/ ۱۸۰، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۱/ ۱۳-۱۴۷۔

(۲) مراقی الفلاح ر ۳۱۸-۳۱۹، فتح القدیر ۱/ ۱۷۹، أسہل المدارک ۱/ ۶۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۶۸، الشرح الکبیر ۱/ ۲۰۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۴، القلیوبی، وعمیرہ ۱/ ۳۳۴، المہذب ۱/ ۱۳۹، الإقناع ۱/ ۱۷۰، ۲/ ۶۷، کشاف القناع ۲/ ۱۱۸، منار السبیل ۱/ ۱۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۶۶۰، ۲/ ۳۵۰ طبع، دار الکتاب العربی۔

(۳) مراقی الفلاح ر ۲۶۰، الاختیار شرح المختار ۱/ ۴۳، ۴۷، فتح القدیر ۱/ ۱۷۹-۳۹۲، المہذب ۱/ ۶۶-۶۹-۹۳، منہاج الطالبین ۱/ ۱۷۹-۱۸۰-۲۰۸، أسہل المدارک ۱/ ۱۷۵-۱۷۶، ۳۰۸-۳۰۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۷-۳۸-۱۷، الشرح الکبیر ۱/ ۲۰۰-۲۰۱، ۳۰۷، منار السبیل ۱/ ۱۰۷، ۱۱۴، نیل المآرب ۱/ ۱۲۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۶۵۰-۶۶۰۔

(۴) حدیث: "**الطواف بالبيت بمنزلة الصلاة**......" کی روایت ترمذی (۳/ ۲۸۴) اور حاکم (۲/ ۲۶۷) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، الفاظ حاکم کے ہیں اور انہوں نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ طواف کے لئے طہارت حقیقی شرط نہیں ہے۔

طحطاوی نے فرمایا کہ اکثر حضرات کی رائے یہ ہے کہ وہ سنت مؤکدہ ہے[1]۔

صرف شافعیہ نے جمعہ کے خطبہ میں طہارت حقیقی کو شرط قرار دیا ہے[2]۔

نجاستوں کو پاک کرنا:

۷ - عینی نجاست کسی طرح پاک نہیں ہوسکتی، کیونکہ اس کی ذات ہی نجس ہے، بخلاف ناپاک ہوجانے والی چیزوں کے، کیونکہ یہ ایسی چیزیں ہیں جو دراصل پاک تھیں، مگر نجاست ان کو لاحق ہوگئی ہے، چنانچہ ان کو پاک کرنا ممکن ہے[3]۔

بعض اشیاء کی نجاست پر فقہاء کا اتفاق ہے اور بعض میں ان کا اختلاف ہے۔

جن چیزوں کی ناپاکی پر فقہاء کا اتفاق ہے وہ بہتا ہوا خون، مردار، پیشاب اور آدمی کا پاخانہ ہے[4]۔

جن میں فقہاء کا اختلاف ہے، وہ کتا اور خنزیر ہے، جمہور فقہاء یعنی حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ خنزیر نجس ہے، اور اسی طرح

(۱) مراقی الفلاح ر ۳۹۷، فتح القدیر ۲/ ۲۴۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۱، المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۰۳، کشاف القناع ۲/ ۴۸۵، المغنی ۳/ ۳۷۷۔

(۲) المحلی علی المنہاج ۱/ ۲۸۱، البجیرمی علی الخطیب ۲/ ۱۷۹ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۵۱ء۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۰، کشاف القناع ۱/ ۲۹۔

(۴) حاشیۃ ابن عابدین ۱/ ۲۱۲، تبیین الحقائق ۱/ ۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹-۵۳-۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/ ۱۹۲-۱۹۳۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ کتا نجس ہے، اور حنفیہ کا قول صحیح یہ ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے، ہاں صرف اس کا گوشت ناپاک ہے۔

کون چیزیں نجس ہیں اور کون نہیں؟ ان کی معرفت کے لئے دیکھی جائے اصطلاح ''نجاسۃ''۔

نجاستوں سے پاکی حاصل کرنے میں نیت کرنا:

۸- فقہاء کا اتفاق ہے کہ نجاستوں سے پاکی حاصل کرنے میں نیت کی ضرورت نہیں، لہذا نجاست حقیقیہ سے طہارت حاصل کرنے میں بھی نیت ضروری نہ ہوگی، اور محل نجاست کو بلا نیت دھودینے سے پاک ہوجائے گا، کیونکہ نجاستوں سے پاکی حاصل کرنا ابواب ترک میں سے ہے، تو اس کے لئے نیت کی کوئی ضرورت نہ ہوگی، جیسا کہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی علت بیان فرمائی ہے۔

اس وجہ سے کہ نجاست کو زائل کرنا امر تعبدی ہے، اس کا معنی ناقابل فہم ہے۔

حنفیہ میں سے بابرتی نے فرمایا کہ پانی ذاتی طور پر پاک ہے، تو جب وہ شئ ناپاک سے مل جائے تو وہ اس کو پاک کردے گا، خواہ استعمال کرنے والا اس کی نیت کرے یا نہ کرے، مثلاً ناپاک کپڑا[1]۔

طہارت کس چیز کے ذریعہ حاصل ہوگی:

۹- فقہاء کا اتفاق ہے کہ مطلق پانی نجاست حکمیہ اور نجاست حقیقیہ کو زائل کردینے والا ہے، باری تعالی کا ارشاد گرامی ہے: ''وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ''[1] (اور آسمان سے تمہارے اوپر پانی اتار رہا تھا کہ اس کے ذریعہ سے تمہیں پاک کردے) اور حضرت اسماء کی حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا ''جاء ت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت: إحدانا يصيب ثوبها من دم الحيضة، كيف تصنع به؟ قال: تحته ثم تقرصه بالماء، ثم تنضحه، ثم تصلي فيه''[2] (ایک عورت نے نبی ﷺ کی خدمت میں آکر کہا کہ جب ہم میں سے کسی کے کپڑے پر حیض کا خون لگ جائے تو وہ کیا کرے، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اسے وہ کھرچ دے، پھر پانی سے دھودے، پھر جھاڑ کر اس میں نماز پڑھ لے)۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کا مذہب ہے کہ مطلق پانی سے پاکی حاصل کرنا جائز ہے، اور ہر اس سیال چیز سے بھی جائز ہے جو زائل کرنے والی ہو، جیسے سرکہ اور گلاب کا پانی وغیرہ، ایسی چیزوں سے کہ اس کو نچوڑا جائے تو وہ نچڑ جائے، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: ''ماكان لإحدانا إلا ثوب واحد تحيض فيه، فإذا أصابه شيء من دم قالت بريقها، فقصعته بظفرها، أي حكته''[3] (ہم میں سے بعض کو ایک ہی کپڑا ہوتا تھا جس میں انہیں حیض آجاتا تو اگر کچھ خون لگ جاتا تو اسے وہ اپنے تھوک سے مغلوب کردیتی، پھر اس کو اپنے ناخن سے ختم کردیتی، یعنی کھرچ دیتی تھی)۔

اور اس وجہ سے کہ وہ ذاتی طور پر زائل کرنے والا ہے، لہذا وہ پانی کی طرح یقیناً طہارت کا فائدہ دے گا، بلکہ اس سے زیادہ بہتر ہے،

---

(۱) العنایۃ بہامش فتح القدیر ۱/ ۲۱ طبع الأمیریہ ۱۳۱۵ھ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۷۸، المہذب ۱/ ۲۱، کشاف القناع ۱/ ۸۶۔

(۱) سورۂ انفال / ۱۱۔

(۲) حدیث اسماءؓ: ''جاء ت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت: إحدانا يصيب ثوبها من دم الحيضة......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۳۱) اور مسلم (۱/ ۲۴۰) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) حدیث عائشہؓ: ''ماكان لإحدانا إلا ثوب واحد تحيض فيه......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۱۳) نے کی ہے۔

کیونکہ وہ بہ نسبت پانی کے زیادہ زائل کرنے والا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ ہمیں معلوم ہے، اور ہم بدیہی طور پر جانتے ہیں کہ سیال چیز ہر دفعہ کچھ نہ کچھ نجاست کو ضرور زائل کرتی ہے، اسی لئے اس سے پانی کا رنگ بدل جاتا ہے، اور نجاست ختم ہوجانے والی شئی ہے، کیونکہ وہ ختم ہوجانے والے جوہر سے مرکب ہے، لہذا جب اس کے اجزاء ختم ہوجائیں گے تو محل یقیناً پاک ہوجائے گا، کیونکہ وہ اب نجاست سے متصل نہیں رہا[۱]۔

شراب کی ماہیت کے بدل جانے کے بعد اس کے پاک ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے، لہذا شراب جب از خود سرکہ بن جائے تو وہ پاک ہوجائے گی، کیونکہ اس کی ناپاکی اس کے اندر پیدا ہوجانے والی نشہ آور شدت کی بنا پر ہے اور وہ یقیناً زائل ہوچکی ہے، اس کے بعد کوئی اور نجاست اس کے ساتھ متصل نہیں رہی، تو اس کا پاک ہونا ضروری ٹھہرا، مثلاً پانی جب کسی تغیر کی بنا پر ناپاک ہوجائے، پھر اس کا تغیر از خود ختم ہوجائے[۲]۔

حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ مردار کی کھال دباغت کے بعد پاک ہوجاتی ہے،[۳]، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**إذا دبغ الإهاب فقد طهر**"[۴] (جب کھال کو دباغت دی جائے تو وہ پاک ہوجائے گی)۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مردار کی کھال دباغت سے پاک نہ ہوگی،[۱] اس لئے کہ عبداللہ بن عکیم سے مروی ہے: "**أتانا كتاب رسول الله ﷺ - بأرض جهينة، قال: و أنا غلام - قبل وفاته بشهر أو شهرين: أن لاتنتفعوا من الميتة بإهاب ولاعصب**"[۲] (ہمارے پاس جہینہ کی سرزمین میں رسول اللہ ﷺ کا خط آپ ﷺ کی وفات سے ایک یا دو مہینہ پہلے پہنچا (اس وقت میں نوجوان تھا) کہ مردار کی کھال اور اس کے پٹھوں سے فائدہ نہ اٹھاؤ)۔

حنفیہ نے رگڑ دینے، کھرچ دینے، خشک ہوجانے اور عین شئ کے بدل جانے کو پاک کرنے والا شمار کیا ہے، لہذا موزہ اور جوتا جب ذی جرم نجاست کے ساتھ ملوث ہوجائے تو رگڑ دینے سے پاک ہوجائے گا، خشک منی کھرچنے سے، تلوار اور ہتھیار وغیرہ پوچھنے سے اور ناپاک زمین خشک ہوجانے سے پاک ہوجائے گی، خنزیر اور گدھا اصل کے بدل جانے سے پاک ہوجائیں گے، مثلاً وہ نمک کی کان میں گر کر نمک ہوجائیں[۳]۔

کس پانی سے پاکی حاصل کرنا جائز ہے اور کس سے ناجائز:

۱۰- پانی کے ذریعہ پاکی حاصل کرنا اور نجاست حکمیہ وحقیقیہ کا زائل کرنا، جائز ہونے اور ناجائز ہونے کے اعتبار سے فقہاء نے اس کی چند قسمیں بیان فرمائی ہیں۔

---

(۱) فتح القدیر ۱/ ۱۳۳، تبیین الحقائق ۱/ ۶۹، ۷۰، الشرح الکبیر ۱/ ۳۳، ۳۴، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۱۸ کشاف القناع ۱/ ۲۵، ۱۸۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۰۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۷۲ کشاف القناع ۱/ ۱۸۶، ۱۸۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۰۹، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۷۲، ۷۳۔

(۴) حدیث: "إذا دبغ الإهاب فقد طهر" کی روایت مسلم (۱/ ۲۷۷) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۴، کشاف القناع ۱/ ۵۴۔

(۲) حدیث عبداللہ بن عکیمؓ: "أتانا كتاب رسول الله ﷺ ......" کی روایت احمد (۴/ ۳۱۰) نے کی ہے اور ایسا ہی ان کے علاوہ نے اس کی روایت کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۴۷، ۴۸) میں اس کو ذکر فرما کر اس کی سند میں اور متن میں اضطراب ہونے کا تذکرہ کیا ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۰۶ اور اس کے بعد کے صفحات، تبیین الحقائق ۱/ ۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

الف-ایک وہ پانی ہے جو خود پاک ہے، پاک کرنے والا ہے اور مکروہ نہیں ہے، یہ مطلق پانی ہے، یعنی وہ پانی جو اپنی فطرت پر باقی ہو یا اس کے ساتھ کوئی ایسی چیز نہ ملی ہو جس سے وہ مقید ہو جائے۔

باتفاق فقہاء مطلق پانی نجاست حکمیہ وحقیقیہ کو زائل کر دیتا ہے، اور جمہور کے نزدیک اسی کے ساتھ وہ پانی بھی ملحق ہے جو زیادہ دنوں تک ٹھہرے رہنے کی وجہ سے متغیر ہو گیا ہو، یا ایسی چیز سے متغیر ہو گیا ہو جو اسی سے پیدا ہوئی ہو مثلاً کائی [(۱)]۔

ب-وہ پانی جو پاک ہے پاک کرنے والا ہے لیکن مکروہ ہے، اور اس قسم کو ہر مذہب والے نے پانی کی ایک قسم کے ساتھ خاص کیا ہے۔

حنفیہ نے اس کو اس پانی کے ساتھ خاص فرمایا ہے جس سے کسی جانور نے پیا ہو، مثلاً گھریلو بلی، کھلی ہوئی مرغی، شکاری پرندے، سانپ اور چوہا بشرطیکہ وہ تھوڑا پانی ہو، اور اصح یہ ہے کہ وہ مکروہ تنزیہی ہے اور امام کرخی کی یہی رائے ہے، اس کی دلیل یہ بیان فرمائی کہ یہ سب نجاستوں سے گریز نہیں کرتے، پھر یہ کراہت اس وقت ہے جب مطلق پانی موجود ہو، ورنہ اس میں بالکل کراہت نہیں ہے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ جب پانی کو نجاست حقیقیہ کو زائل کرنے یا نجاست حکمیہ کو ختم کرنے کے لئے استعمال کر لیا جائے، تو پھر اسی کو حدث سے پاک ہونے کے لئے استعمال کرنا مکروہ ہے، مثلاً وضو اور مستحب غسل، ہاں نجاست حقیقیہ کو زائل کرنے کے لئے مکروہ نہیں ہے، اور مکروہ ہونے میں دو امور کی قید ہے، ایک یہ کہ مستعمل پانی کم ہو جیسے وضو اور غسل کے برتن کے برابر، دوسرا یہ کہ اس کے علاوہ پانی موجود ہو، ورنہ کوئی کراہت نہیں ہے، اسی طرح ان کے نزدیک وہ کم پانی بھی مکروہ ہے، جو وضو یا غسل کے برتن کے برابر ہو یا اس سے کم ہو، جبکہ اس میں کوئی معمولی نجاست مثلاً ایک قطرہ مل جائے اور اس کو متغیر نہ کر سکے، دسوقی نے فرمایا کہ کراہت میں سات چیزوں کی قید ہے، یہ کہ وہ پانی جس میں نجاست مل گئی ہے کم ہو، اور یہ کہ وہ نجاست جو اس میں مل گئی ہے وہ ایک قطرہ یا اس سے کچھ زائد ہو، اور یہ کہ وہ اس کو متغیر نہ کر سکے اور یہ کہ اس کے علاوہ پانی موجود ہو، اور یہ کہ اس کا کوئی مادہ نہ ہو جیسے کنواں، اور یہ کہ وہ جاری نہ ہو، اور یہ کہ اس کو ایسی چیز کے لئے استعمال کیا ہو جو پاکی پر موقوف ہو، مثلاً حدث کو زائل کرنا، حکم نجاست کو ختم کرنا اور وضو یا مستحب غسل، تو اگر اس میں سے کوئی ایک قید نہ ہو تو کراہت نہ ہوگی۔

وہ پانی بھی مکروہ ہے جس میں کتا منہ ڈال دے، خواہ اس کے منہ کا ناپاکی سے محفوظ ہونا یقینی طور پر ثابت ہو، اور شراب نوش کا جھوٹا۔

شافعیہ کے نزدیک آٹھ پانی مکروہ ہے: سورج میں گرم کیا ہوا، اور سخت گرم، سخت ٹھنڈا، دیار ثمود کا پانی البتہ بئر ناقہ کا پانی مستثنیٰ ہے، قوم لوط کے ملک کا پانی، برہوت کے کنوئیں کا پانی، سرزمین بابل کا پانی اور ذروان کے کنوئیں کا پانی۔

حنابلہ کے نزدیک وہ پانی مکروہ ہے جو تحلیل نہ ہونے والی چیز کے ملنے کی وجہ سے متغیر ہو گیا ہو، مثلاً تیل، تارکول اور کافور کا ٹکڑہ یا وہ پانی جو غصب کی ہوئی چیز، یا ناپاک چیز سے گرم کیا گیا ہو، اور وہ پانی جو بہت گرم یا بہت ٹھنڈا ہو، اور مکروہ ہونا عدم ضرورت کے ساتھ مقید ہے، اگر اس کی ضرورت ہو تو وہی متعین ہوگا اور اس کی کراہت ختم ہو جائے گی۔

اسی طرح اس کنویں کا پانی استعمال کرنا مکروہ ہے جو قبرستان میں ہو، یا غصب کی ہوئی زمین کے کنویں کا پانی ہو، یا جس کے ناپاک ہونے کا گمان ہو، اسی طرح فقہاء نے صراحت کی ہے کہ آب زمزم کو

---

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۳-۳۴، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۱۸، کشاف القناع ۱/ ۲۵۔

ازالۂ نجاست کے لئے استعمال کرنا مکروہ ہے، ہاں اس کو اشرف قرار دیتے ہوئے حدث سے پاکی حاصل کرنا مکروہ نہیں [۱]۔

ج- وہ پانی جو بذات خود پاک ہو مگر پاک کرنے والا نہ ہو، حنفیہ کے نزدیک یہ ماء مستعمل ہے، انہوں نے اس کی تعریف یوں بیان فرمائی کہ وہ پانی جس سے نجاست حکمیہ کو زائل کی گئی ہو، یا بدن پر بہ نیت ثواب استعمال کیا گیا ہو، تو ایسے پانی کو نجاست حکمیہ سے پاکی حاصل کرنے میں استعمال کرنا جائز نہیں، بخلاف نجاست حقیقیہ کے، حنفیہ کے نزدیک پانی محض بدن سے جدا ہوتے ہی مستعمل ہو جائے گا خواہ وہ کسی جگہ پر نہ ٹھہرے [۲]۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک یہ وہ پانی ہے جس کا مزہ یا رنگ یا بو، کسی پاک چیز کے ملنے سے اس طرح بدل گئی ہو کہ اس کو مطلق پانی نہ کہا جاسکے، شافعیہ کے نزدیک قول جدید میں وہ پانی بھی اسی طرح ہے جو طہارت فرض یا نفل طہارت کے لئے استعمال کیا گیا ہو۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے صراحت کی ہے کہ اس قسم کا پانی نجاست حقیقیہ کو بھی دور نہیں کرتا ہے، اور حنفیہ کے نزدیک نجاست حقیقیہ کو ختم کر دیتا ہے [۳]۔

د- ناپاک پانی، یہ وہ پانی ہے جس میں کوئی نجاست گر گئی ہو اور وہ تھوڑا ہو یا زیادہ ہو، مگر نجاست کی وجہ سے متغیر ہو گیا ہو، یہ پانی بالاتفاق نہ نجاست حکمیہ سے پاک کرے گا اور نہ نجاست حقیقیہ سے [۱]۔

ھ- وہ پانی جس کی پاکی میں شک ہو، پانی کی اس قسم میں حنفیہ منفرد ہیں، اور ان کے نزدیک یہ وہ پانی ہے جس میں سے خچر یا گدھے نے پیا ہو [۲]۔

و- وہ حرام پانی جس سے طہارت حاصل کرنا جائز نہیں، اس کے متعلق حنابلہ منفرد ہیں، اور یہ ان کے نزدیک بئر ناقہ کے علاوہ ملک ثمود کے کنوئیں کا پانی ہے، اور غصب کیا ہوا پانی اور وہ پانی جس کی متعینہ قیمت حرام ہو [۳]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''میاہ'' میں ہے۔

محل نجاست کو پاک کرنا:

۱۱- محل نجاست کس چیز سے پاک ہوگی؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ نجاست مرئی اور غیر مرئی میں فرق کرتے ہیں۔

لہذا اگر نجاست مرئی ہو تو اس کے عین کو زائل کر دینے سے محل نجس پاک ہو جائے گا، صحیح قول کے مطابق خواہ وہ ایک دفعہ دھونے کے ذریعہ ہی کیوں نہ ہو، اور نجاست خواہ غلیظہ ہی کیوں نہ ہو بار بار دھونا ضروری نہیں، کیونکہ اس کی ناپاکی عین کی وجہ سے ہے، تو اس کے زائل سے ہی نجاست ختم ہو جائے گی۔

ابو جعفر سے یہ مروی ہے کہ زوال عین کے بعد دو دفعہ دھویا جائے گا، اور فخر الاسلام سے مروی ہے کہ تین دفعہ دھویا جائے گا، اور نجاست کا

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۱، اور اس کے بعد کے صفحات ۴۳ تک، نہایۃ المحتاج ۱/ ۶۱، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۱۹، کشاف القناع ۱/ ۲۷-۲۸۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۱۳، فتح القدیر ۱/ ۵۸-۶۱۔

(۳) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۱۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۷-۳۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات ۶۱ تک، کشاف القناع ۱/ ۳۷۔

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۱۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/ ۳۸۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۱۷۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۲۹-۳۰۔

مزہ زائل ہوجانا بھی ضروری ہے، کیونکہ اس کا باقی رہنا عین کے باقی رہنے کی دلیل ہے، نجاست کے ایسے رنگ کا باقی رہ جانا نقصان دہ نہیں جس کا ازالہ دشوار ہو، اوراسی طرح اس کی مہک ہے اگر چہ اس کا ازالہ دشوار نہ ہو۔

اور یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ پانی نجاست پر بہایا جائے یا بہتے ہوئے پانی میں اس کو دھو یا جائے۔

اگر اس کو کسی ٹب میں دھوئے تو تین دفعہ دھوکر ہر دفعہ نچوڑنے سے پاک ہوگا۔

اگر نجاست غیر مرئی ہوتو اس کی پاکی کے لئے تین دفعہ دھونا واجب ہے، اور ظاہر روایت کے اعتبار سے ہر دفعہ نچوڑنا بھی ضروری ہے تا کہ اس کے زوال کا گمان غالب ہو سکے۔

طحطاوی نے فرمایا کہ تیسری دفعہ نچوڑنے میں قدرے مبالغہ کرے تا آنکہ قطرہ ٹپکنا بند ہوجائے، اور نچوڑنے والے کی طاقت کا اعتبار ہے، دوسرے کی طاقت کا نہیں تو اگر ایسی صورت ہو کہ کوئی دوسرا آدمی اس کو نچوڑے تو قطرہ ٹپک جائے، تو اس شخص کے اعتبار سے پاک ہوگا، دوسرے شخص کے اعتبار سے نہیں، اور اگر کپڑہ کے باریک ہونے کی وجہ سے وہ اپنی پوری طاقت نہ لگا سکے، تو ایک قول ہے کہ بربنائے ضرورت پاک ہوجائے گا، یہی قول اظہر ہے، اور ایک قول ہے کہ وہ پاک نہ ہوگا، قاضی خاں نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

اور ایک روایت میں ہے کہ ایک دفعہ نچوڑ دینا ہی کافی ہے۔

پھر اس کو تین دفعہ دھونے اور نچوڑنے کی شرط اس وقت ہے جب اس کو کسی ٹب میں ڈبوئے، اور اگر جاری پانی میں اس طرح ڈبوئے کہ پانی اس کے اوپر سے بہہ جائے، یا اس پر بہت سا پانی بہایا جائے کہ اس سے متصل ہونے والا پانی نکل جائے، اور دوسرا پانی رہ جائے، تو وہ مطلق پاک ہوجائے گا، بار بار دھونے اور نچوڑ کی کوئی شرط نہیں ہوگی۔

نجاست مرئی سے ان کی مراد وہ نجاست ہے جو خشک ہونے کے بعد نظر آئے، اور نجاست غیر مرئیہ سے وہ نجاست مراد ہے جو اس کے بعد نظر نہ آئے [1]۔

مالکیہ کا خیال یہ ہے کہ بلا تعیین عدد محل نجس کو دھودینے سے وہ پاک ہوجائے گا، بشرطیکہ نجاست کا مزہ ختم ہوجائے خواہ دشوار ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ محل میں مزہ کا باقی رہنا نجاست کے باقی رہنے کی دلیل ہے، لہذا اس کا ازالہ ضروری ہے، اسی طرح رنگ اور بو کا زائل کرنا بھی ضروری ہے، بشرطیکہ وہ ممکن ہو، بخلاف اس کے کہ اس کا زائل کرنا دشوار ہو [2]۔

شافعیہ عینی اور غیر عینی نجاستوں میں فرق کرتے ہیں۔

لہذا اگر نجاست عینی ہوتو مزہ کو زائل کرنا اور رنگ و بو کے ازالہ کی کوشش کرنا ضروری ہے، تو اگر مزہ کا زائل کرنا مشکل ہو بایں طور کہ تین مرتبہ دھونے اور کھرچنے سے بھی زائل نہ ہو، تو جب تک دشواری باقی ہے اس وقت تک معاف ہے، اور جب اس کے ازالہ کی قدرت ہوجائے تو اس کو زائل کرنا ضروری ہے، اور ایسے رنگ یا بو کا ازالہ معاف ہے جس کا ازالہ مشکل ہو، لیکن جب وہ دونوں ایک ساتھ باقی رہ جائیں تو صحیح قول کے مطابق یہ مضر ہے، کیونکہ عین نجاست کے باقی رہنے پر ان دونوں کی دلالت قوی ہے۔

اور اگر نجاست عینی نہ ہو، یعنی وہ نجاست جس کی ذات وصفات کا ادراک نہ ہو سکے، چاہے خشک ہوجانے کی وجہ سے اس کا اثر پوشیدہ ہو گیا ہو، اور اس لئے اس کا ادراک نہ ہو سکے، مثلاً پیشاب اس طرح خشک ہوجائے کہ اس کی ذات ہی ختم ہوجائے، اور اس کا نہ کوئی اثر باقی ہو اور نہ کوئی مہک، تو اس کے صفات ختم ہو گئے یا نہ ہوئے، اس

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۸۵-۸۶، ابن عابدین ۱/ ۲۱۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۷۸-۸۰۔

لئے کہ محل فعل ہی ایسا چکنا ہے کہ اس پر نجاست ٹھہرتی ہی نہیں، مثلاً آئینہ اور تلوار، تو اس پر ایک مرتبہ پانی کا بہہ جانا کافی ہے، چاہے کسی فاعل کے فعل سے جاری نہ ہوا ہو جیسے بارش [1]۔

اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ صاف کر کے سات مرتبہ دھونے سے ہی ناپاک جگہ پاک ہوسکتی ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کا ارشاد ہے: "**أمرنا بغسل الأنجاس سبعاً**"،[2] (ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم ناپاک جگہ کو سات مرتبہ دھوئیں)، اور کتا کی نجاست کے متعلق بھی یہی حکم دیا گیا ہے، لہذا اس کے ساتھ تمام ناپاک اشیاء کو ملحق کر دیا جائے گا، اس لئے کہ یہ سب بھی اسی معنی میں ہیں، اور حکم اس مقام کے ساتھ مخصوص نہیں ہوگا)، جس میں نص وارد ہوئی ہے، کیونکہ بدن اور کپڑے کو بھی اس حکم میں شامل کیا گیا ہے۔

بہوتی نے فرمایا کہ ایسی صورت میں دوسری چیزوں کی طرح مقام استنجاء کو بھی سات مرتبہ دھویا جائے، قاضی شیرازی اور ابن عقیل نے اس کی صراحت کی ہے، اور صالح کی روایت کے اعتبار سے احمدؒ نے بھی اس کی صراحت فرمائی ہے، مگر ابوداؤد کی روایت میں صراحت آئی ہے جس کو مغنی میں بھی اختیار کیا گیا ہے کہ اس میں تعداد واجب نہیں، اس دلیل کی بنا پر کہ نبی علیہ السلام سے اس سلسلہ میں کوئی چیز صحیح طور پر منقول نہیں، نہ تو آپ کے ارشاد گرامی سے اور نہ آپ کے فعل سے۔

اور مزہ کا باقی رہنا ان کے نزدیک نقصان دہ ہے، کیونکہ وہ بقائے

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۴۱، القلیوبی، عمیرہ ۱/ ۷۵۔

(۲) قول ابن عمرؓ: "**أمرنا بغسل الأنجاس......**" اور ان کا قول ان الفاظ کے ساتھ آیا ہے: "**كانت الصلاة خمسين والغسل من الجنابة سبع مرار وغسل البول من الثوب سبع مرار**" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۷۱) نے کی ہے، ابن قدامہ نے اسکو المغنی (۱/ ۵۴) میں ذکر کیا ہے، اور اس کے ایک راوی کے ضعف کی بنا پر اس کو معلول قرار دیا ہے۔

عین پر دلالت کرتا ہے اور اس کا ازالہ بھی آسان ہے، اسی طرح رنگ یا مہک کا باقی رہنا یا دونوں کا ایک ساتھ باقی رہنا نقصان دہ ہے، بشرطیکہ ان کا ازالہ آسان ہو، اگر یہ مشکل ہو تو نقصان دہ نہیں ہے [1]۔

اور یہ تفصیل کتا اور خنزیر کی ناپاکی کے علاوہ میں ہے، ان دونوں کی ناپاکی کے متعلق فقہاء کرام کی ایک دوسری تفصیل ہے جس کا بیان عنقریب آجائے گا۔

شئ مغسول کی طہارت سے قبل اس میں استعمال کیا ہوا پانی جس چیز کو لگ جائے اس کو پاک کرنا:

۱۲ - ازالہ نجاست کے لئے استعمال کیا ہوا وہ پانی جو نجاست کسی وصف کی وجہ سے متغیر ہوگیا ہو وہ ناپاک ہے، کیونکہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**إن الماء لاینجسه شی ء إلا ما غلب علی ریحه ولونه وطعمه**"[2] (پانی پاک ہے اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرسکتی، مگر وہ چیز جو پانی کے مہک، رنگ اور مزہ پر غالب آجائے)، مالکیہ میں سے خرشی نے کہا ہے کہ خواہ اس میں تغیر مزہ کی وجہ سے ہوا ہو یا رنگ اور مہک کی وجہ سے ہوا ہو، چاہے یہ مشکل کیوں نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ وہ جگہ جس میں ازالہ نجاست وغیرہ کے لئے استعمال کیا ہوا متغیر پانی لگ جائے، تو وہ ناپاک ہوجائے گی، اور جمہور کی رائے کے مطابق اس کو اسی طرح پاک کیا جائے گا جس طرح کوئی دوسری ناپاک چیز پاک کی جاتی ہے۔

مگر حنابلہ جو یہ کہتے ہیں کہ ناپاک محل سات مرتبہ دھونے سے ہی

(۱) کشاف القناع ۱/ ۱۸۳۔

(۲) حدیث: "إن الماء لا ینجسه شیء إلا ما غلب علی ریحه......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۱۷۴) نے ابی امامہؓ سے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۱۳۱) میں ذکر کیا ہے اور اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

پاک ہوتا ہے، تو ان کے نزدیک وہ محل جو (سات میں سے کسی) ایک دھون سے ناپاک ہوجائے، اس دھون کے بعد بچی رہ گئی تعداد کے برابر دھونے سے پاک ہوگا، مثلاً اگر وہ چوتھی دفعہ کی دھون کے ذریعہ ناپاک ہوگیا ہے تو تین مرتبہ اس کو دھویا جائے گا، کیونکہ ایسی نجاست ہے جو مابقیہ تعداد کے دھونے سے اپنے محل میں پاک ہوجاتی ہے، تو اس کے مثل میں اسی تعداد سے پاک ہوجائے گی۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ازالہ نجاست کے لئے استعمال کیا ہوا وہ پانی جو متغیر نہ ہوا ہو پاک ہے، دردیر نے فرمایا کہ مثلاً کپڑا یا بدن پر لگے ایک قطرۂ پیشاب کو دھویا جائے اور وہ پانی بغیر کسی تبدیلی کے اس کے پورے حصہ پر بہہ جائے، اور جدا نہ ہو تو وہ پاک ہے۔

شافعیہ کے نزدیک غیر متغیر مستعمل پانی اگر دو قلہ (مٹکے) کے بقدر ہو تو پاک ہے، اور اگر اس سے کم ہو تو اس کے متعلق شافعیہ کے تین اقوال ہیں، ان میں سے اظہر یہ ہے کہ اس کا حکم دھوئے ہوئے محل کی طرح ہے، تو اگر وہ ابھی تک ناپاک ہو تو وہ پانی بھی ناپاک ہے ورنہ پاک ہے، لیکن پاک کرنے والا نہیں ہے، اور امام شافعی کا مذہب جدید یہی ہے۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر پاک کرنے والے پانی سے کسی نجس چیز کو دھویا جائے تو وہ متغیر ہو کر جدا ہو، یا نجاست زائل ہونے سے پہلے متغیر ہوئے بغیر جدا ہوجائے، مثلاً وہ پانی جو چھٹی مرتبہ یا اس سے کم دفعہ دھونے کے بعد جدا ہوا ہو اور وہ تھوڑا ہو تو وہ ناپاک ہے، کیونکہ وہ ایسی نجاست سے متصل ہوا ہے جس کو اس نے پاک نہیں کیا ہے۔

اگر ازالہ نجاست کے بعد تھوڑا پانی متغیر ہوئے بغیر جدا ہو، مثلاً وہ پانی جو پاک محل سے جدا ہو خواہ وہ محل پاک زمین ہو یا اس کے علاوہ تو وہ پانی اگر دو مٹکے یا اس سے زائد ہو تو وہ پاک ہے اور پاک کرنے والا ہے اور اگر اس سے کم ہے تو وہ صرف پاک ہے [1]۔

کنوئیں کو پاک کرنا:

۱۳ - اگر کنوئیں کا پانی ناپاک ہوجائے تو جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس کو پاک کرنا پانی کو زیادہ کرکے ممکن ہے، یہاں تک کہ تغیر ختم ہوجائے، اور پانی کو زیادہ کرنا اس کو چھوڑ دینے سے ہوسکتا ہے، یہاں تک کہ وہ اتنا زیادہ ہوجائے کہ وہ کثیر پانی کی حد میں داخل ہوجائے، یا اس طرح کہ اس میں پاک پانی اتنا ڈالا جائے کہ وہ کثیر پانی کی حد میں داخل ہوجائے۔

اسی طرح مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ پانی کو نکال دیا جائے، پاک کرنے کا یہ بھی ایک طریقہ ہے، اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جب کنوئیں کا پانی ناپاک ہوجائے تو صرف پانی نکال کر ہی اس کو پاک کیا جاسکتا ہے [2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''آبار'' فقرہ ۲۱ اور اس کے بعد کے فقرات میں موجود ہے۔

ناپاک جگہ میں وضو اور غسل کرنا:

۱۴ - فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ ناپاک جگہ میں وضو اور غسل کرنا مکروہ ہے، کیونکہ اس میں یہ خوف ہے کہ وضو کرنے والا یا غسل کرنے والا بھی ناپاک نہ ہوجائے، اور ان سب سے پرہیز

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۷، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/۸۰، الخرشی علی خلیل ۱/۱۱۵، روضۃ الطالبین ۱/۳۴، کشاف القناع ۱/۳۶-۱۸۴۔

(۲) فتح القدیر ۱/۶۸ طبع الأمیریہ ۱۳۱۵ھ، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۶، أسنی المطالب ۱/۱۳، ۱۶، کشاف القناع ۱/۴۰۔

کرنا اچھا ہے، اور اس وجہ سے کہ اس سے وسوسہ پیدا ہوجاتا ہے [۱]، چنانچہ حدیث میں ہے "**لا يبولن أحدكم في مستحمه، ثم يغتسل أو يتوضأ فيه، فإن عامة الوسواس منه**" [۲] (تم میں کا کوئی شخص ہرگز غسل خانہ میں پیشاب نہ کرے، پھر وہ اسی میں وضو یا غسل کرے، کیونکہ عام طور پر اسی سے وسوسہ پیدا ہوتا ہے)۔

جامد اور سیال اشیاء کو پاک کرنا:

۱۵ - فقہاء کا مذہب ہے کہ نجاست اگر ٹھوس چیز میں پڑ جائے، مثلاً جامد گھی وغیرہ میں تو نجاست اور اس کے ارد گرد کو نکال کر پھینک دیا جائے، اس طرح اس کی طہارت نجاست اور اس کے آس پاس کو نکال کر پھینک دینے سے ہوگی، اور بقیہ حصہ پاک ہوجائے گا، اس لئے کہ حضرت میمونہؓ نے نبی ﷺ سے اس گھی کے متعلق دریافت کیا جس میں چوہا گرگیا تھا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**ألقوها، وماحولها فاطرحوه، وكلوا سمنكم**" [۳] (اس کو پھینک دو اور اس کے ارد گرد کو نکال دو اور اپنی گھی کھالو)۔

اگر سیال چیز میں نجاست پڑ جائے تو وہ ناپاک ہوجائے گی، جمہور فقہاء کی رائے کے مطابق وہ کسی طرح پاک نہ ہوسکے گی اور اس کو بہا دیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے: نبی ﷺ سے اس گھی کے متعلق دریافت کیا گیا جس میں چوہا گرجائے تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**إن كان جامدا فألقوها وماحولها، وإن كان مائعا فلا تقربوه**" (اگر وہ جامد ہو تو چوہے اور اس کے ارد گرد کو پھینک دو اور اگر وہ پگھلی ہوئی ہو تو اس کے قریب بھی نہ جاؤ) اور ایک روایت میں ہے: "**وإن كان مائعا فأريقوه**" [۱] (اگر وہ پگھلی ہوئی ہو تو اس کو بہا دو)۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کو جوش دے کر پاک کرنا ممکن ہے، اس طرح کہ اس کو پانی میں ڈال کر جوش دیا جائے تو تیل پانی کے اوپر آجائے گا، پھر اس کو کسی چیز کے ذریعہ اٹھالیا جائے، اور اس طرح تین دفعہ کیا جائے۔

ابن عابدین نے فرمایا کہ یہ ابو یوسفؒ کی رائے ہے، اور اس میں زیادہ وسعت ہے اور اسی پر فتوی ہے، اس سلسلہ میں امام محمد کا اختلاف ہے، اور حنابلہ میں سے ابو خطاب نے جس کو پسند کیا ہے وہ اسی کے قریب ہے، یہ کہ ہر وہ چیز جس کو جوش دے کر پاک کرنا ممکن ہے مثلاً تیل، تو جامد کی طرح اس کو بھی پاک کیا جائے گا، اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ اس کو کثیر پانی میں اس طرح ڈبو دے کہ پانی اس کے تمام اجزاء میں پہنچ جائے، پھر اس کو چھوڑ دے تاکہ وہ پانی کے اوپر آجائے تو اس کو لے لے۔

حنابلہ کے نزدیک، جیسا کہ ابن قدامہ نے فرمایا کہ قاضی اور ابن عقیل کے قول کے مطابق سیال اشیاء میں سے کوئی چیز سوائے پانی کے کسی طرح پاک نہیں کی جاسکتی، ابن عقیل نے کہا کہ پارہ اس سے

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۴۰ طبع سوم المطبعۃ الکبری الأمیریہ ۱۳۲۳ھ، مراقی الفلاح رص ۱۴- ۲۰-۳۰، الاختیار شرح المختار ۱/ ۱۱ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء، أسہل المدارک شرح ارشاد السالک للکشناوی ۱/ ۹۳-۱۱۵ دار الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۶، الشرح الکبیر ۱/ ۱۰۰، روضۃ الطالبین ۱/ ۶۳ المکتب الإسلامی، الإقناع للشربینی الخطیب ۱/ ۶۶، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۱/ ۸۶-۸۷، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/ ۴۱ المکتب الإسلامی۔

(۲) حدیث: "**لا يبولن أحدكم في مستحمه......**" کی روایت ترمذی (۱/ ۳۳) اور ابوداؤد (۱/ ۲۹) نے حضرت عبد اللہ بن مغفل سے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں اور ترمذی نے اس کو غریب قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث میمونہؓ: "**أن رسول الله ﷺ سئل عن فأرة......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۴۳) نے کی ہے۔

(۱) حدیث ابی ہریرہؓ "**أن النبي ﷺ سئل عن الفأرة......**" کی روایت احمد (۲/ ۲۶۵) نے کی ہے۔

الگ ہے، کیونکہ وہ اتنا مضبوط اور آپس میں متصل ہوتا ہے کہ وہ جامد کے قائم مقام ہے، ابن عقیل نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ نبی ﷺ سے اس گھی کے متعلق دریافت کیا گیا جس میں چوہا پڑ جائے، تو آپ نے فرمایا کہ: "إن كان مائعا فلا تقربوه" (اگر وہ سیال ہوتو اس کے قریب بھی نہ جاؤ)، اور اگر اس کے پاک کرنے کا کوئی طریقہ ہوتا تو اس کو بہادینے کا حکم نہ فرماتے [۱]۔

ناپاک پانی کو پاک کرنا:

۱۶ - حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ ناپاک پانی کو اس طرح پاک کیا جائے کہ اس پر اور پانی ڈال دیا جائے، اور اس کو اتنا زیادہ کر دیا جائے کہ اس کا تغیر ختم ہوجائے۔

اور اگر اس کا تغیر از خود ختم ہوجائے یا کچھ پانی کو نکالنے کے ذریعہ ختم ہوجائے، تو مالکیہ کے دو قول ہیں، ایک یہ ہے کہ پانی پاک ہوجائے گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ ناپاک ہی باقی رہے گا، اور یہی زیادہ راجح ہے۔

دسوقی نے فرمایا کہ: نجاست تو مطلق پانی سے ہی زائل ہوتی ہے اور وہ حاصل نہ ہوا، لہذا اس وقت تک نجاست باقی رہے گی۔

دونوں اقوال کا محل وہ کثیر پانی ہے جس کا تغیر از خود یا بعض پانی کو نکالنے کے ذریعہ ختم ہوجائے، اور جو پانی کم ہوتو بلا اختلاف وہ ناپاک رہے گا۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک ناپاک پانی پاک ہوجاتا ہے، اگر اس کا تغیر پاک پانی کے ملا دینے سے ختم ہوجائے، اسی طرح وہ پاک ہوجاتا ہے گارا اور مٹی ملانے سے بھی، بشرطیکہ ان دونوں کا اثر ختم

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۲۲، فتح القدیر ۱/ ۱۴۷، الشرح الکبیر ۱/ ۵۸-۵۹، المہذب ۱/ ۵۶-۵۷، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۳۔

ہوجائے، یعنی ان دونوں کا کوئی وصف اس میں باقی نہ رہے جس میں ان کو ڈالا گیا ہے، اور اگر (اس کے اوصاف میں سے) کوئی وصف پایا جائے تو وہ پاک نہ ہوگا، کیونکہ ان دونوں کے اثر کے ساتھ نجاست کے باقی رہنے کا احتمال ہے [۱]۔

شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ پانی اگر دو قلے (مٹکے) کے بقدر ہوجائے تو وہ ناپاک نہ ہوگا، سوائے اس کے کہ نجاست اس کو متغیر کردے، نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث**" [۲] (جب پانی دو مٹکوں کے بقدر ہوجائے تو وہ ناپاک نہیں ہوتا)، اور نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "**إن الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه و طعمه ولونه**" [۳] (پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی مگر یہ کہ اس کی مہک، مزہ اور رنگ پر وہ غالب ہوجائے)، اور اس وقت اس کو پاک کرنا اس کے تغیر کو زائل کرنے کے ذریعہ ہی ہوگا، خواہ اس کا تغیر از خود زائل ہوجائے جیسے زیادہ دنوں تک باقی رہنے کی وجہ سے یا زیادہ پانی اس میں ملا دینے کی وجہ سے زائل ہوجائے۔

قلیوبی نے فرمایا کہ یہ صورت تغیر حسی ہے، جہاں تک تغیر فرضی کا تعلق ہے، مثلاً پانی میں کوئی ایسی نجاست پڑ جائے جس کا کوئی وصف نہ ہو تو زیادہ مخالف (صفت) کو مانا جائے گا، جیسے روشنائی کا رنگ، سرکہ کا مزہ اور مشک کی خوشبو، تو اگر اس کو وہ متغیر کردے تو وہ ناپاک ہوجائے گا، اور واقع کے موافق وصف کا اعتبار کیا جائے گا، اور اس

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۶-۴۷۔

(۲) حدیث: "إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث......" کی روایت دارقطنی (۱/ ۲۱) اور حاکم (۱/ ۱۳۲) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، الفاظ دارقطنی کے ہیں اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث: "الماء لا ينجسه شيء......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۲ پر گذر چکی۔

سے تغیر کے زائل ہونے کو دوسرے پانی سے اس کے مثل کے زائل ہونے سے معلوم کیا جائے گا، یا اور پانی اس میں ملادینے کے ذریعہ ہوگا اگر حسی طور پر متغیر ہونے والے کے ساتھ ملادیا جائے، یا اتنے زمانہ تک وہ باقی رہے کہ اہل تحقیق اس حسی شیٔ کے زائل ہونے کو بتادیں۔

اگر پانی کا تغیر مشک یا زعفران یا سرکہ سے زائل ہوجائے تو وہ پاک نہ ہوگا، اس لئے کہ شک ہے کہ تغیر چھپ گیا ہے یا زائل ہوا ہے، اور چھپ جانا ظاہر ہے، اور اسی کے مثل مٹی اور چونا کے ذریعہ تغیر کا زائل ہونا ہے۔

حنابلہ نے یہ صراحت کی ہے کہ اگر ناپاک پانی میں سے زیادہ مقدار نکال دی جائے، اور نکالنے کے بعد غیر متغیر کثیر پانی باقی رہ جائے تو ناپاک ہونے کی علت کے زائل ہوجانے کی وجہ سے وہ پاک ہوگا، اور وہ (علت) تغیر ہے، اور اسی طرح نکالا ہوا وہ پانی جس کا تغیر نکالنے کے ساتھ ہی ختم ہوجائے وہ پاک ہے بشرطیکہ عین نجاست اس میں باقی نہ ہو۔

پانی اگر دو مٹکوں سے کم ہو تو نجاست کے پڑتے ہی ناپاک ہوجائے گا خواہ وہ متغیر نہ ہوا ہو، اور اس کو اس طرح پاک کیا جائے گا کہ اس میں اتنا پانی ملادیا جائے کہ وہ دو مٹکوں کے بقدر ہوجائے جبکہ اس میں کوئی تبدیلی نہ ہو، اور اگر پاک پانی اس میں ملادینے کی وجہ سے وہ زیادہ تو کردیا جائے مگر دو مٹکوں کے بقدر نہ ہو تو وہ پاک نہ ہوگا[1]۔

تفصیل اصطلاح ''میاہ'' میں ہے۔

مردار جانوروں کی ہڈیوں سے بنے ہوئے برتنوں کو پاک کرنا:

۱۷- ماکول اللحم ذبح کئے ہوئے جانوروں کی ہڈی سے بنے ہوئے برتن کا استعمال کرنا حلال ہے، اور وہ برتن جو غیر ماکول اللحم جانوروں سے بنائے گئے ہیں، تو اس میں قدرے اختلاف اور کچھ تفصیل ہے، جس کو اصطلاح ''آنیۃ'' جلد ا فقرہ/۱۰ میں اور اس کے بعد کے فقرات میں دیکھا جاسکتا ہے۔

چکنی سطح والی چیز کو پاک کرنا:

۱۸- شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر نجاست کسی چکنی چیز میں لگ جائے مثلاً تلوار اور آئینہ میں تو وہ پوچھنے سے پاک نہ ہوگا، بلکہ اس کو دھونا ضروری ہے، کیونکہ نجاستوں کے دھونے کا حکم عام ہے اور پوچھنا دھونا نہیں ہے۔

حنابلہ میں سے بہوتی نے فرمایا کہ ناپاک تلوار وغیرہ کو پوچھنے کے بعد اور دھونے سے قبل اگر اس سے کوئی ایسی چیز کاٹی جائے جس میں تری ہے جیسے خربوزہ وغیرہ، تو وہ اس کو ناپاک کردے گی، کیونکہ تری کے ساتھ نجاست متصل ہوجائے گی، تو اگر وہ چیز جو کاٹی گئی ہے تازہ ہو مگر اس میں تری نہ ہو مثلاً پنیر وغیرہ، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح اگر اس سے کسی سوکھی ہوئی چیز کو کاٹا جائے (تو وہ ناپاک نہ ہوگی)، کیونکہ اس صورت میں نجاست وہاں تک متعدی نہیں ہوتی ہے۔

نووی نے فرمایا کہ اگر کسی چاقو پر ناپاک پانی چڑھایا جائے، پھر اس کو دھوئے تو اس کا ظاہری حصہ تو پاک ہوجائے گا، اور کیا اس کا اندرونی حصہ صرف دھونے سے پاک ہوگا یا نہیں، تا آنکہ اس پر دوبارہ پاک پانی چڑھایا جائے؟ تو اس میں دو قول ہیں، قاضی حسین

---

(۱) القلیوبی وعمیرہ علی شرح المحلی ۱/۲۱-۲۲، الروض المربع ۱/۱۱، ۱۳، کشاف القناع ۱/۴۱-۴۲۔

اور متولی نے یقین سے کہا ہے کہ دوبارہ پانی چڑھانا ضروری ہے، اور دھونے پر اکتفاء کرنے کو شاشی نے پسند کیا ہے، اور امام شافعیؒ کی صراحت یہی ہے [۱]۔

اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ وہ چیز جس کی سطح چکنی ہو مثلاً تلوار اور آئینہ وغیرہ، تو اگر ان کو کوئی نجاست لگ جائے تو وہ اس طرح پوچھ دینے سے پاک ہوجائیں گی کہ ان پر سے نجاست کا اثر زائل ہوجائے، کیونکہ نبی علیہ السلام کے اصحاب کفار کو اپنی تلواروں سے قتل کرتے، پھر ان کو پوچھ دیتے تھے اور اس کو لٹکا کر نماز پڑھتے تھے، اور اس وجہ سے کہ نجاست اس میں جذب نہیں ہوتی، اور جو اس کے ظاہر پر ہوتا ہے وہ پوچھنے سے زائل ہوجاتی ہے۔

اور کمال نے کہا تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر ناخن پر کوئی نجاست ہو اور اس کو پوچھ دے تو وہ پاک ہوجائے گا۔

لیکن اگر چکنی چیز کے ساتھ کچھ زنگ ہو جو نجاست کو جذب کرلے، یا ایسے باریک باریک سوراخ والا ہو کہ نجاست اس میں جذب ہوجاتی ہو تو وہ پانی کے بغیر پاک نہیں ہوسکتی [۲]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جو چیز سخت اور چکنی ہو اور دھونے کی وجہ سے اس کے خراب ہونے کا خوف ہو جیسے تلوار وغیرہ، تو مباح خون میں سے جو اس سے لگ جائے وہ معاف ہے اگرچہ وہ زیادہ ہو، کیونکہ اس کے دھونے سے خراب ہونے کا خطرہ ہے۔

دردیر نے کہا کہ معتمد قول کے مطابق خون کو اس سے پوچھ دینا اور نہ پوچھنا برابر ہے، یعنی ان لوگوں کی رائے کے برخلاف جنہوں نے پوچھنے سے نجاست کے زائل ہونے کی علت بیان فرمائی ہے۔

دسوقی نے فرمایا کہ اس علت کے بیان کرنے سے معلوم ہوا کہ جس کو مباح خون وغیرہ لگ جائے اگر وہ تلوار وغیرہ ہو تو پوچھنے سے معاف ہوجائے گا ورنہ نہیں اور پہلے قول کے مطابق ناخن اور بدن کو جو مباح خون لگ جائے وہ معاف نہیں ہوگا، کیونکہ ان دونوں کو دھونے سے خراب ہونے کا خطرہ نہیں ہے، اور دوسرے قول کے مطابق جو اس کو لگ جائے اسے اگر پوچھ دیا جائے تو وہ معاف ہوجائے گا۔

مالکیہ نے معاف ہونے کے لئے قید لگائی ہے کہ وہ خون مباح ہو، لہٰذا اگر ظلم و زیادتی والا خون ہو تو اس کا دھونا ضروری ہے۔

دسوقی نے فرمایا کہ عدوی نے کہا ہے کہ معتمد فی المذہب یہ ہے کہ مباح سے مراد حرام کے علاوہ ہے، لہٰذا اس میں ان جانوروں کا خون داخل ہوگا جس کا کھانا مکروہ ہے اگر تلوار سے اس کو ذبح کردیا جائے، اور مباح کی مراد وہ ہے جو در حقیقت مباح ہو، لہٰذا کسی عارض کی بنا پر اس کا حرام ہونا نقصان دہ نہیں ہے، مثلاً اس سے مرتد کو قتل کرنا اور امام کی اجازت کے بغیر شادی شدہ زانی کو قتل کرنا۔

اسی طرح معاف ہونے کے لئے یہ قید بھی لگائی ہے کہ وہ ایسا چکنا ہو جس میں خرابی نہ ہو، ورنہ تو معاف نہیں ہوگا [۱]۔

بدن اور کپڑہ کو منی سے پاک کرنا:

۱۹- منی کے ناپاک ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ وہ ناپاک ہے، اور شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ وہ پاک ہے۔

اس سے پاکی حاصل کرنے کی کیفیت کے متعلق حنفیہ و مالکیہ کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر منی تر ہو اس کی جگہ دھو دینے سے، اور

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۳۰، کشاف القناع ۱/ ۱۸۴-۱۸۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۰۶، فتح القدیر ۱/ ۱۳۷، الاختیار ۱/ ۳۲ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء۔

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۷۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۲۔

اگر وہ خشک ہوتو اس کو کھرچ دینے سے پاکی حاصل ہوجائے گی، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، انہوں نے فرمایا: "**کنت أفرک المنی من ثوب رسول اللہ ﷺ إذا کان یابسا، وأغسلہ إذا کان رطبا**"[۱] (میں رسول اللہ ﷺ کے لباس مبارک سے منی کو کھرچ دیا کرتی تھی اگر وہ خشک ہوتی، اور جب وہ تر ہوتی تو میں اس کو دھودیا کرتی تھی)۔

ابن ہمام نے فرمایا کہ ظاہر یہ ہے کہ یہ نبی ﷺ کے علم میں تھا بطور خاص جبکہ یہ بار بار کیا گیا، باوجودیکہ نبی ﷺ اپنے کپڑے کی طہارت پر توجہ فرمایا کرتے تھے، اور اس کی حالت خوب اچھی طرح معلوم کیا کرتے تھے۔

خشک منی کے کھرچ دینے اور تر منی دھودینے سے حصول طہارت میں مرد وعورت کی منی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، ابن عابدین نے فرمایا کہ اس کی تائید اس حدیث صحیح سے ہوتی ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ وہ نبی ﷺ کے لباس مبارک سے منی کو رگڑ دیا کرتی تھیں، اور درانحالیکہ آپ نماز پڑھتے تھے[۲] اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ وہ جماع کی وجہ سے ہی ہوتا تھا، اس لئے کہ انبیاء کو احتلام (بدخوابی) نہیں ہوتی، اور اس میں عورت کے منی کا ملنا بھی لازم ہے، لہذا عورت کی منی کا کھرچ دینے سے پاک ہوجانا بھی مذکورہ اثر کی وجہ سے ثابت ہوا، الحاق سے نہیں۔

اسی طرح ظاہر مذہب کے اعتبار سے کپڑا اور بدن کے درمیان اس سلسلہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔

(۱) حدیث عائشہؓ: "**کنت أفرک المنی من ثوب رسول اللہ** ﷺ......" کی روایت دارقطنی (۱/۱۲۵) نے کی ہے، اور اس کی اصل مسلم (۱/۲۳۹-۲۴۰) میں ہے۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "**أنھا کانت تحت المنی من ثوب رسول اللہ** ﷺ **وھو یصلی**......" کی روایت ابن خزیمہ (۱/۱۴۷) نے کی ہے۔

اور مالکیہ کا مذہب ہے محل منی دھوئے بغیر پاک نہیں ہوگا[۱]۔ تفصیل اصطلاح "منی" میں ہے۔

پانی کے ذریعہ زمین کا پاک ہونا:

۲۰- اگر زمین کسی سیال چیز کے ذریعہ ناپاک ہوجائے مثلاً پیشاب اور شراب وغیرہ، تو اس کو اس طرح پاک کیا جائے کہ پانی اس پر اس طرح بہایا جائے کہ نجاست کا رنگ اور اس کی مہک ختم ہوجائے، اور بغیر کسی تغیر کے جو چیز اس سے جدا ہو وہ پاک ہے۔

جمہور فقہاء کی یہی رائے ہے اور یہ اس روایت کی بنا پر ہے جس کو حضرت انسؓ نے نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ: "**جاء أعرابی فبال فی طائفۃ (ناحیۃ) من المسجد، فزجرہ الناس فنھاھم النبی ﷺ، فلما قضی بولہ أمر بذنوب من ماء فأھریق علیہ**" (ایک دیہاتی نے آکر مسجد کے ایک گوشہ میں پیشاب کردیا، تو لوگوں نے اس کو ڈانٹا، نبی ﷺ نے لوگوں کو منع فرمایا، جب وہ پیشاب کر چکا تو آپ نے ایک بالٹی پانی اس پر بہادینے کا حکم فرمایا، تو بہادیا گیا)، اور ایک روایت اس طرح ہے کہ آپ نے اس کو بلاکر فرمایا کہ: "**إن ھذہ المساجد لاتصلح الشیء من ھذا البول ولا القذر، وإنما ھی لذکر اللہ عزوجل والصلاۃ وقراءۃ القرآن وأمر رجلاً فجاء بدلو من ماء فشنہ علیہ**"[۲] (یہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۰۷-۲۰۸، فتح القدیر ۱/۱۳۶-۱۳۷، الخرشی علی خلیل مع حاشیۃ العدوی ۱/۶۲-۹۲، القوانین الفقہیہ ۴۸-۴۹ طبع دار العلم للملایین ۱۹۷۹ء، الإقناع للشربینی الخطیب ۱/۱۲۳ طبع محمد صبیح، روضۃ الطالبین ۱/۱۷، کشاف القناع ۱/۱۹۴-۱۹۵، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۱/۷۳۵-۷۳۷ طبع المنار بمصر، طبع دوم۔

(۲) حدیث انسؓ: "**جاء أعرابی فبال فی طائفۃ من المسجد**......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۳۲۴) نے کی ہے، اور دوسرا لفظ مسلم (۱/۲۳۷) کا ہے۔

مسجدیں کسی طرح پیشاب و پاخانہ کے لئے نہیں ہیں، یہ تو صرف اللہ بزرگ و برتر کے ذکر، نماز اور تلاوت کلام اللہ کے لئے ہیں اور ایک آدمی کو حکم فرمایا تو وہ ایک بالٹی پانی لایا اور اس پر چھینٹ دیا)، اور بالٹیوں کا حکم اس لئے فرمایا کہ وہ پیشاب کو ڈھک دے گا اور پیشاب اس میں ختم ہوجائے گا۔

اگر زمین پر بارش یا سیلاب کا پانی پہنچ جائے اور اس کو ڈھانک دے اور اس پر سے بہہ جائے تو یہ ایسا ہی ہے کہ اس پر پانی بہادیا جائے، کیونکہ نجاست سے پاکی حاصل ہونے کے لئے نیت ضروری نہیں ہے، اور نہ فعل ضروری ہے، تو آدمی اس پر پانی بہائے یا بغیر بہائے ہوئے ازخود بہہ جائے دونوں برابر ہیں۔

زمین پاک نہ ہوگی تا آنکہ نجاست کا رنگ اور اس کی مہک ختم ہوجائے، کیونکہ ان دونوں کا باقی رہنا بقاء نجاست کی دلیل ہے، اور اگر وہ ایسی ہو کہ مشقت کے بغیر اس کا رنگ ختم نہیں ہوسکتا تو اس کا زائل کرنا ساقط ہوجائے گا جس طرح کپڑے میں ہے، اور مہک کا بھی یہی حکم ہے (۱)۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ نجاست اگر کسی نرم زمین میں لگ جائے، پھر اس پر پانی بہادیا جائے تو وہ پاک ہوجائے گی، کیونکہ وہ پانی کو جذب کرلے گی تو ظاہر زمین پاک ہوجائے گا، اور اگر وہ سخت ہو تو اس پر پانی بہادیا جائے، پھر اس گڈھے کو مٹی سے پاٹ دیا جائے جس میں وہ استعمال کیا ہوا پانی جمع ہو (۲)۔

(۱) المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۱/۷۳۷-۷۳۸-۷۳۹ طبع دار الکتاب العربی من دار الریان للتراث، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/۵۶، روضۃ الطالبین ۱/۲۹، المکتب الإسلامی، أسہل المدارک شرح إرشاد السالک للکشناوی ۱/۳۴، دار الفکر، جواہر الإکلیل ۱/۵-۶، الشرح الکبیر ۱/۳۳-۳۴۔

(۲) الاختیار شرح المختار ۱/۳۲-۳۳ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''ارض''، فقرہ/۳ میں ہے۔

پانی کے علاوہ وہ چیز جس سے زمین کو پاک کیا جائے:

۲۱ - امام زفرؒ کے علاوہ حنفیہ کی رائے ہے کہ زمین اگر ناپاک ہوجائے، پھر وہ سورج یا ہوا یا ان دونوں کے علاوہ اور کسی طرح خشک ہوجائے، اور اس کا اثر بھی ختم ہوجائے تو وہ پاک ہوجائے گی، اور اس پر نماز پڑھنا جائز ہوگا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''**أیما أرض جفت فقد ذکت**'' (۱) (جو زمین خشک ہوجائے تو وہ پاک ہوجائے گی)۔

مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کی صحیح ترین رائیں اور حنفیہ میں سے زفرؒ کی رائے یہ ہے کہ وہ پانی کے علاوہ سے پاک نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے اعرابی کے پیشاب پر ایک ڈول پانی بہانے کا حکم فرمایا: ''**أهریقوا علی بوله ذنوبا من ماء، أو سجلا من ماء**'' (۲) (دیہاتی کے پیشاب پر ایک ڈول پانی بہادو)، اور امر تو وجوب کا متقاضی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ وہ محل ناپاک ہے جو بغیر دھوئے پاک نہ ہوگا (۳)۔

(۱) حدیث: ''أیما أرض جفت فقد ذکت'' کو زیلعی نے نصب الرایہ (۱/۲۱۱) میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے، ''ذکاۃ الأرض یبسها'' اور فرمایا کہ غریب ہے، یعنی موقوف ہے، اس کی کوئی اصل نہیں ہے، پھر ذکر کیا ہے کہ ابن ابوشیبہ نے ابوجعفر محمد ابن علی پر موقوف کرتے ہوئے اسی لفظ کے ساتھ اس کی روایت کی ہے۔

(۲) حدیث: ''أهریقوا علیه ذنوبا من ماء'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۵۲۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) اسہل المدارک شرح إرشاد السالک للکشناوی ۱/۳۴ طبع دار الفکر، جواہر الإکلیل ۱/۵، الشرح الکبیر ۱/۳۳، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۱/۷۳۹-۷۴۰ طبع دار الکتاب العربی، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/۵۱، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۱/۹۹، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/۵۶-۵۷، نیز دیکھئے: اصطلاح ''إحراق''، فقرہ نمبر ۵۔

تبدیلی (ماہیت) کے ذریعہ نجاست کا پاک ہونا:

۲۲ - ماہیت کی تبدیلی سے شراب کے پاک ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے، لہذا شراب جب سرکہ ہوجائے تو وہ پاک ہوجائے گی [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "تخلیل"، فقرہ ر ۱۳، ۱۴) میں ہے۔

اور شراب کے علاوہ نجس عین کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے کہ ماہیت کی تبدیلی کے بعد وہ پاک ہوگا یا نہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ تبدیلی کی وجہ سے نجس العین پاک نہ ہوگا، اس لئے کہ مروی ہے: "**نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن أكل الجلالة وألبانها**"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے "جلالہ" یعنی غلاظت کھانے والے جانوروں کے گوشت اور اس کے دودھ کے کھانے سے منع فرمایا ہے) اس کے نجاست کھانے کی وجہ سے، تو اگر تبدیلی کی وجہ سے پاک ہوجاتی تو اس سے منع نہ فرماتے۔

رملی نے فرمایا کہ: نجس العین دھونے سے قطعاً پاک نہیں ہوسکتا اور نہ ہی تبدیلی سے، جیسے کوئی مردار کسی نمک کی کان میں گر کر نمک بن جائے یا اس کو جلایا جائے تو وہ راکھ ہوجائے[۳]۔

حنابلہ میں سے بہوتی نے فرمایا: کوئی نجاست آگ کے ذریعہ پاک نہیں کی جاسکتی، لہذا ناپاک گوبر کی راکھ ناپاک ہے، ناپاک تیل سے بنایا ہوا صابن ناپاک ہے، اور اسی طرح اگر کوئی کتا کسی نمک کے کان میں گر کر نمک ہوجائے، یا صابن کی کان میں گر کر صابن ہوجائے۔

مگر حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر بستہ خون گوشت میں تبدیل ہوجائے تو وہ نجس ہونے کے باوجود پاک ہوجائے گا، کیونکہ وہ تو خون بستہ ہونے کی بنا پر ناپاک تھا، تو جب یہ ختم ہوگیا تو وہ اپنے اصل پر لوٹ آیا جس طرح وہ کثیر پانی جو نجاست کی وجہ سے متغیر ہوگیا ہو[۱]۔

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ نجس العین تبدیلی کی وجہ سے پاک ہوجائے گا، کیونکہ شریعت نے صفت نجاست کو اسی حقیقت پر مرتب کیا ہے، اور یہ حقیقت اپنے مفہوم کے بعض اجزاء ختم ہونے سے ختم ہوجاتی ہے، تو پھر جب پورے اجزاء ختم ہوجائیں تو کیا حال ہوگا۔

شریعت میں اس کی نظیر نطفہ ناپاک ہے، اور وہ خون بستہ ہوجاتا ہے اور وہ بھی ناپاک ہے، اور یہی جب گوشت بن جاتا ہے تو پاک ہوجاتا ہے اور شیرہ پاک ہے، پھر جب وہ شراب بن جاتا ہے تو ناپاک ہوجاتا ہے، اور جب وہ سرکہ ہوجاتا ہے تو پھر پاک ہوجاتا ہے، تو ہم نے اس سے سمجھا کہ عین کی تبدیلی کی وجہ سے اس پر مرتب ہونے والے وصف کا زائل ہونا لازم آتا ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ہر وہ شئ ناپاک جو آگ کے ذریعہ تبدیل ہوجائے یا اس کی وجہ سے اس کا اثر ختم ہوجائے، تو وہ پاک ہے۔

اسی طرح ان کے نزدیک عین شئ کے پلٹ جانے سے نجاست پاک ہوجاتی ہے، امام محمد وامام ابوحنیفہ کا یہی قول ہے، اور فتوی اسی پر ہے اور اکثر مشائخ نے اس کو پسند فرمایا ہے، مگر ابو یوسفؒ کا اس میں اختلاف ہے۔

اس کی تفریعات میں سے وہ (مسئلہ) ہے جو مجتبی سے نقل کرتے ہوئے ابن عابدین نے بیان کیا کہ اگر ناپاک تیل کو صابن میں ڈال

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۲۰۹، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۵۲، نہایۃ المحتاج ۱ر ۲۳۰، کشاف القناع ۱ر ۱۸۷۔

(۲) حدیث: "نهى النبي ﷺ عن أكل الجلالة و ألبانها" کی روایت ترمذی (۴ر ۲۷۰) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۱ر ۲۳۰۔

(۱) کشاف القناع ۱ر ۱۸۶-۱۸۷۔

دیا جائے، تو اس کے پاک ہونے کا فتوی دیا جائے گا، کیونکہ وہ متغیر ہو چکا، اور تغیر امام محمد کے نزدیک پاک کر دیتا ہے، اور عموم بلویٰ کی وجہ سے اس کا فتوی دیا جائے گا، اور اسی پر یہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ اگر کوئی انسان یا کوئی کتا صابن کی ہانڈی میں گر کر صابن ہوجائے تو حقیقت کے بدل جانے سے پاک ہوجائے گا۔

ابن عابدین نے فرمایا کہ حقیقت بدل جانا اور متغیر ہوجانا ہی امام محمد کے نزدیک علت ہے، اور عموم بلوی کی وجہ سے اس کا فتوی دیا جائے گا، اس کا تقاضا ہے کہ یہ حکم صابن کے ساتھ مختص نہ ہو، لہذا اس میں ہر وہ شئی شامل ہوجائے گی جس میں تغیر اور انقلاب ماہیت پایا جائے اور اس میں عموم بلوی ہو۔

اسی طرح مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ شراب جب پتھر ہوجائے تو وہ پاک ہوجائے گی، اس لئے کہ اس کا نشہ آور ہونا زائل ہوجائے گا، اور نجاست کی راکھ پاک ہے، اس لئے کہ آگ پاک کر دیتی ہے۔

دسوقی نے فرمایا، چاہے آگ نجاست کو پوری طرح کھا جائے یا نہ کھائے، لہذا ناپاک گوبر سے پکائی ہوئی روٹی پاک ہے اگرچہ اس سے کچھ راکھ متعلق کیوں نہ ہوجائے، اور اس کو کھانے کے بعد منہ دھوئے بغیر نماز پڑھنا صحیح ہے، اور حالت نماز میں اس کو اٹھائے رہنا جائز ہے[1]۔

وہ کھالیں جو دباغت سے پاک ہوجاتی ہیں:

۲۳ - دباغت سے قبل مردار کی کھال کے ناپاک ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور دباغت کے ذریعہ مردار کی کھال کے پاک ہونے میں اختلاف ہے اس کی تفصیل اصطلاح ''دباغۃ'' جلد ۲۰ فقرہ ۸ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱؍۲۱۰-۲۱۷-۲۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۱؍۵۲-۵۷۔

نجاست سے موزہ کو پاک کرنا:

۲۴ - شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر موزہ یا جوتا کے نچلے حصہ میں کوئی نجاست لگ جائے تو اس کو دھوکر ہی پاک کیا جائے گا، اور کپڑہ اور بدن کی طرح اس کو رگڑ دینا کافی نہیں ہے، نجاست کے خشک اور تر ہونے کے درمیان اس (حکم) میں کوئی فرق نہیں ہے، اور شافعیہ کے نزدیک خشک نجاست کو اگر رگڑ دیا جائے، تو اس کے معاف ہونے میں دو قول ہیں، ان دونوں میں صحیح ترین امام شافعیؒ کا قول جدید ہے، اور وہ یہ ہے کہ اس کو دھوئے بغیر جائز نہیں، اور اس کے ساتھ نماز پڑھنا صحیح نہیں، دوسرا یہ ہے کہ جائز ہے، اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**إذا جاء أحدكم إلى المسجد فلينظر، فإن رأى فى نعليه قذرا أو أذى فليمسحه، وليصل فيهما**''[1] (جب تم میں سے کوئی شخص مسجد آئے تو وہ دیکھ لے، اگر وہ اپنے جوتے میں کوئی گندگی یا غلاظت دیکھے تو اسے وہ پوچھ دے اور ان دونوں کے ساتھ نماز پڑھ لے)۔

رافعی نے فرمایا کہ جب ہم قول قدیم یعنی اس کے معاف ہونے کو اختیار کریں گے تو اس کے لئے چند شرطیں ہیں:

اول: نجاست ایسی جسم والی ہو جو موزہ کے ساتھ چپک جائے، پیشاب وغیرہ کو رگڑنا کسی بھی حال میں کافی نہیں ہوگا۔

دوم: اس کو خشک ہونے کی حالت میں رگڑے، تو جب تک وہ تر

(۱) حدیث أبی سعید الخدریؓ: ''إذا جاء أحدكم إلى المسجد......'' کی روایت ابوداؤد (۱؍۴۲۷) اور حاکم (۱؍۲۶۰) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

ہوتواس کورگڑ نا قطعاً کافی نہ ہوگا۔

سوم: نجاست کا لگ جانا چلنے کی حالت میں بلاقصد ہوا ہوتو معاف ہے، اگر بالارادہ موزہ کوملوث کرے تو دھونا ضروری ہوگا۔

بہوتی نے انصاف سے یہ نقل کیا ہے کہ تھوڑی سی نجاست اگر موزہ اور جوتا کے نچلے حصے میں ہوتو اس کے ناپاک ہونے کے باوجود رگڑنے کے بعد معاف ہوجائے گا [۱]۔

امام ابوحنیفہ کا خیال یہ ہے کہ اگر موزہ کو کوئی جسم والی نجاست لگ جائے مثلاً گوبر اور پاخانہ، پھر وہ خشک ہوجائے اور وہ اس کو زمین سے رگڑ دے تو یہ جائز ہے، اور تر نجاست اور وہ نجاست جو جسم والی نہ ہو جیسے شراب اور پیشاب، تو ان میں صرف دھونا ہی جائز ہے، ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ دونوں میں پوچھنا کافی ہے، سوائے پیشاب اور شراب کے، اور محمدؒ نے فرمایا: دونوں میں دھونا ہی جائز ہے کپڑے کی طرح۔

ابو یوسفؒ کی دلیل نبی ﷺ کے اس ارشاد کا مطلق ہونا ہے: **"إذا أصاب خف أحدكم أو نعله أذى فليدلكهما فى الأرض، و ليصل فيهما، فإن ذلك طهور لهما"** [۲] (اگر تم میں سے کسی کے موزہ یا جوتہ کو کوئی گندگی لگ جائے تو چاہئے کہ وہ ان دونوں کو زمین میں رگڑ دے، اور ان دونوں کے ساتھ نماز پڑھ لے)، کیونکہ یہ ان دونوں کے لئے پاکی ہے، اس میں رطب و یابس کے درمیان اور جسم والی اور غیر جسم والی کی تفصیل نہیں ہے، نیز اس کی عام ضرورت ہے۔

اور امام ابوحنیفہ کی دلیل بھی یہی حدیث ہے، لیکن اگر تر نجاست کو زمین سے پوچھے گا تو موزہ پہلے کی بہ نسبت اور بھی زیادہ ملوث ہوجائے گا، تو وہ اس کو پاک نہ کرسکے گا، بخلاف خشک کے، کیونکہ موزہ میں بہت تھوڑی سی نجاست سرایت کرسکتی ہے جو معاف ہے، اور پیشاب اور شراب میں ایسی چیز نہیں ہے جو جذب کرے اس کے مثل جو موزہ پر ہے، تو وہ علی حالہ باقی رہے گی، یہاں تک کہ اگر اس پر تر مٹی چپک جائے، پھر وہ سوکھ جائے، پھر وہ اس کو رگڑ دے تو جائز ہے جسم والی نجاست کی طرح، بخلاف کپڑا کے کہ اس میں قدرے کشادگی ہے تو اجزاء نجاست اس میں داخل ہوجائیں گے اور وہ پوچھنے سے ختم نہیں ہوں گے، لہذا دھونا ضروری ہوگا۔

امام محمدؒ کی دلیل کپڑا اور چٹائی پر قیاس کرنا ہے، اس علت کی بنا پر کہ نجاست ان دونوں میں داخل ہوجانے کی طرح اس میں بھی داخل ہوگئی ہے۔

کمال نے فرمایا کہ اکثر مشائخ ابو یوسفؒ کے قول سے متفق ہیں اور عموم بلوی کی وجہ سے یہی مختار ہے۔

سرخسی نے ابو یوسف کے قول کے بارے میں فرمایا کہ یہی صحیح ہے، اور ضرورت کی وجہ سے اسی پر فتوی ہے [۱]۔

مالکیہ نے جانوروں کے پیشاب و پاخانہ اور دوسری نجاستوں کے درمیان فرق کیا ہے، اگر جانوروں کے گوبر اور پیشاب میں سے کچھ موزہ میں لگ جائے تو اگر اس کو زمین یا پتھر وغیرہ سے رگڑ دے یہاں تک کہ عین زائل ہوجائے تو معاف ہوجائے گا، اور یہی حکم اس وقت ہے جب نجاست اس طرح سوکھ جائے کہ کوئی شئ ایسی باقی نہ رہ

---

(۱) المجموع ۱/ ۵۹۸، کشاف القناع ۱/ ۱۸۹، الإنصاف ۱/ ۳۲۳۔

(۲) حدیث: "إذا أصاب خف أحدكم أو نعله......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۶۷-۲۶۸) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "إذا وطىء أحدكم بنعله الأذى فإن التراب له طهور" پھر اسی میں دوسری روایت سے یوں نقل کیا ہے (بخفيه)، اس کی سند کو نووی نے صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ نصب الرایہ (۱/ ۲۰۷، ۲۰۸) میں ہے۔

---

(۱) الاختیار شرح المختار ۱/ ۳۱-۳۳، طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء، فتح القدیر والعنایہ ۱/ ۱۳۶۔

جائے جس کو دھو کر نکالا جائے، سوائے حکم نجاست کے۔

اور بعض حضرات نے معاف ہونے میں یہ قید لگائی ہے، موزہ یا جوتا میں نجاست کا لگ جانا ایسی جگہ میں ہو جہاں اکثر و بیشتر جانور نجاست ڈال دیتے ہیں، مثلاً راستہ اس لئے کہ اس سے بچنے میں مشقت ہے۔

دسوقی نے بنانی سے نقل کرتے ہوئے کہا کہ اس قید کو "التوضیح" میں نقل کیا ہے، اور اس کا معتبر ہونا ظاہر ہے، اور ابن حاجب کے کلام میں بھی اس کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ انہوں نے اس کی علت مشقت بتائی ہے، اسی طرح خلیل نے ذکر کیا ہے کہ احتراز مشکل ہونے کی وجہ سے ہی معاف ہے، لہذا اس صورت میں اگر موزہ یا جوتا میں جانوروں کے گوبر ایسی جگہ میں لگ جائے جہاں جانور زیادہ تر غلاظت نہیں ڈالتے تو وہ معاف نہ ہوگا اگرچہ رگڑ دے۔

جانوروں کے پیشاب پاخانہ کے علاوہ اور کوئی نجاست اگر موزہ یا جوتا میں لگ جائے مثلاً کتا کا پاخانہ، یا آدمی کا پاخانہ یا خون تو وہ معاف نہیں، اس کا دھونا ضروری ہے۔

حطاب نے ابن عربی سے نقل کر کے کہا کہ ایسی چیزیں راستوں میں بہت کم ہوتی ہیں، ورنہ تو اگر یہ بھی بکثرت ہو جائے تو جانوروں کے گوبر کی طرح ہو جائیں گے [1]۔

عورتوں کے ملبوسات کو راستے میں اگر کوئی نجاست لگ جائے تو اس کو پاک کرنا:

۲۵ - شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر عورت کے کپڑے کے کنارے میں کوئی نجاست لگ جائے تو اس کو دھونا واجب ہے، جیسے بدن کو اور اس کو اس کے بعد والی زمین پاک نہیں کرے گی [1]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ جو سوکھی نجاست عورت کے کپڑے کے کنارے میں لگ جائے، پھر اس کے لگ جانے کے بعد سوکھی ہوئی پاک جگہ پر سے اگر اس کا گذر ہو جائے تو وہ معاف ہوگی خواہ وہ زمین ہو یا اس کے علاوہ۔

انہوں نے اس معافی کو چند قیدوں کے ساتھ مقید کیا ہے:

الف - یہ کہ دامن سوکھا ہو اور اس نے اس کو پردہ پوشی کے لئے دراز کر رکھا ہو، زینت اور تکبر کے لئے نہیں۔

دسوقی نے فرمایا کہ یہ تو معلوم ہے کہ وہ پردہ پوشی اسی وقت دراز کرے گی جب وہ موزہ یا جوتا پہنے ہوئے نہ ہو، لہذا اگر وہ پہنے ہوئے ہو تو کوئی معافی نہیں، خواہ وہ اس کے لباس میں سے ہو یا نہ ہو۔

ب - وہ نجاست جو کپڑے کے کنارے میں لگ گئی ہے وہ سوکھی ہوئی خفیفہ ہو، تو اگر وہ تر ہو تو اس کو دھونا ضروری ہے الا یہ کہ اس کو معاف قرار دیدیا گیا ہو جیسے کیچڑ۔

ج - نجاست سے ملوث ہونے کے بعد جس زمین پر سے اس کا گذر ہو وہ سوکھی ہوئی پاک ہو [2]۔

لڑکا اور لڑکی کے پیشاب سے پاکی حاصل کرنا:

۲۶ - حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ چھوٹا بچہ اور چھوٹی بچی کے پیشاب سے پاکی حاصل کرنا تو دھو کر ہی ہوسکتا ہے [3] چاہے وہ دونوں کھاتے ہوں یا نہیں، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے:

---

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/۷۵۔

(۱) المجموع ۲/۵۹۸، روضۃ الطالبین ۱/۳۱، کشاف القناع ۱/۱۸۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۷۴-۷۵، الخرشی علی خلیل ۱/۱۱۰۔

(۳) الاختیار شرح المختار ۱/۳۱، التاج والاکلیل بہامش حطاب ۱/۱۰۸۔

"استنزهوا من البول"[1] (پیشاب سے بچو)۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے یہ ہے کہ ان بچوں کے پیشاب سے پاکی حاصل کرنے میں جو کچھ بھی کھانا نہ کھاتے ہوں تو صرف پانی چھڑک دینا کافی ہے، یعنی مقام ملوث پر پانی چھڑک دے، اور اس کو اس طرح ڈھانک دے کہ پانی نہ بہے، کیونکہ ام قیس بنت محصن سے منقول ہے کہ: "**أتت بابن لها صغير لم يأكل الطعام إلى رسول الله ﷺ، فأجلسه رسول الله ﷺ في حجره، فبال على ثوبه، فدعا بماء فنضحه، ولم يغسله**"[2] (وہ اپنے اس چھوٹے سے بچہ کو جو کھانا نہ کھاتا تھا، رسول اللہ ﷺ کے پاس لے کر آئیں تو نبی ﷺ نے اس کو اپنی گود میں بٹھالیا، اس نے آپ کے کپڑے پر پیشاب کردیا تو آپ نے پانی منگوایا، پھر اس کو چھڑک دیا، آپ نے اس کو نہ دھویا) رہا چھوٹی لڑکی کا پیشاب تو اس کے پاک کرنے میں پانی چھڑکنا کافی نہ ہوگا اس کو دھونا ضروری ہے، اس لئے کہ ترمذی کی حدیث ہے: "**ينضح بول الغلام، ويغسل بول الجارية**"[3] (لڑکا کے پیشاب پر چھڑک دیا جائے، اور لڑکی کے پیشاب کو دھودیا جائے) اور ان دونوں کے درمیان تفریق فرمائی کہ لڑکا کو گود میں لینے کی چاہت زیادہ ہوتی ہے تو اس کے پیشاب میں حکم کو ہلکا کردیا گیا، اور اس وجہ سے کہ لڑکا کا پیشاب لڑکی کے پیشاب سے پتلا ہوتا ہے، تو وہ محل سے اس طرح نہ چپکے گا جس طرح لڑکی کا پیشاب چپکتا ہے۔

احمدؒ نے فرمایا کہ لڑکا جب کھانا کھانے لگے، اس کا ارادہ کرے اور اس کی رغبت کرنے لگے، تو اس کے پیشاب کو دھویا جائے گا، صرف کھانے لگے تو نہیں، کیونکہ وہ بسا اوقات شہد چاٹ لیتا ہے، اور جب وہ اس کو بطور غذا کھاتا ہے اور اس کا ارادہ کرتا ہے، اور اس کی خواہش کرتا ہے تو وہ "غسل" یعنی دھونے کو واجب کردے گا[1]۔

دیکھئے اصطلاح: "انوثۃ" فقرہ/۱۶۔

شراب کے برتنوں کو پاک کرنا:

۲۷- شراب کے برتنوں کو پاک کرنے میں اصل دھونا ہی ہے، حنفیہ اور مالکیہ صحیح قول کے مطابق مالکیہ، شافعیہ اور شیخ ابوالفرج المقدسی الحنبلی نے ان برتنوں کے متعلق یہی کہا ہے جن میں تارکول لگایا گیا ہو۔

اس کے متعلق حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ وہ تین مرتبہ اس طرح دھونے سے پاک ہوجائے گا کہ اس میں شراب کی مہک باقی نہ رہے اور نہ اس کا اثر باقی رہے، اگر اس میں اس کی مہک باقی رہ جائے تو اس میں کوئی دوسری سیال چیز رکھنا جائز نہیں سوائے سرکہ کے، کیونکہ اس کو اس میں ڈال دینے سے وہ پاک ہوجائے گا اگرچہ اس کو نہ دھویا جائے، کیونکہ اس میں جو کچھ شراب ہے وہ سرکہ کی وجہ سے سرکہ ہوجائے گی۔

اور خلاصہ میں ہے کہ صراحی میں اگر شراب ڈال دی جائے، تو اس

---

(۱) حدیث: "استنزهوا من البول" کی روایت دارقطنی (۱/۱۲۸) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے اور کہا: درست بات یہ ہے کہ حدیث مرسل ہے۔

(۲) حدیث ام قیس بن محصنؓ: "أنها أتت بابن لها صغير......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۳۲۶) اور مسلم (۱۷۳۴/۴) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) حدیث: "ينضح بول الغلام ......" کی روایت ترمذی (۲/۵۱۰) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

---

(۱) الإقناع للشربینی الخطیب ۱/۱۲۵، منہاج الطالبین ۱/۷۴، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/۵۶، روضۃ الطالبین ۱/۳۱ طبع المکتب الإسلامی، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/۵۰-۵۱، المکتب الإسلامی، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۱/۲۹۷-۲۹۸۔

کو اس طرح پاک کیا جائے گا کہ اس میں تین مرتبہ پانی ڈالا جائے ہر مرتبہ تھوڑی دیر، اور اگر وہ نیا ہو تو ابو یوسف کے نزدیک وہ پاک ہوجائے گا، اور محمد کے نزدیک وہ کبھی بھی پاک نہ ہوگا[(۱)]۔

شافعیہ نے فرمایا کہ اگر اس کی نجاست کا اثر ختم ہوجائے تو ایک مرتبہ دھونے سے پاک ہوجائے گا، اور تین مرتبہ اس کو دھونا مستحب ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: **"إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا، فإنه لايدري أين باتت يده"**[(۲)] (جب تم میں سے کوئی شخص اپنی نیند سے بیدار ہو تو وہ اپنا ہاتھ برتن میں نہ ڈالے، تا آنکہ وہ اس کو تین مرتبہ دھولے، کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ اس کے ہاتھ نے کہاں رات گذاری ہے)۔

لہذا ناپاکی کے شبہ کی بنا پر تین دفعہ تک دھونا مستحب ہوگا، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جب اس کو یقین ہوجائے تو مستحب ہے، اور ایک دفعہ دھونے پر اکتفا کرنا جائز ہے۔

اس کے متعلق واجب دھونا یہ ہے کہ پانی اتنا زیادہ ڈالا جائے کہ نجاست ختم ہوجائے[(۳)]۔

مالکیہ کے نزدیک جیسا کہ القوانین الفقہیہ میں آیا ہے، وہ مٹی کا برتن جس میں نجاست ڈوبی ہو جیسے شراب، اس برتن کی طہارت میں دو قول ہیں، شراب کے برتنوں کے متعلق مواق نے نوادر سے نقل کرتے ہوئے کہا کہ اس کو دھو کر استعمال کیا جائے گا، اور اس میں مہک کا باقی رہنا مضر نہیں ہے[(۴)] اور جب شراب اس میں پتھر کی مانند ہوجائے یا سرکہ بن جائے، تو اس کا برتن پاک ہوجائے گا، اور اس کا برتن اس کے تابع ہوکر پاک ہوجائے گا اگرچہ وہ برتن مٹی کا ہو اور نجاست میں ڈوبا ہوا ہو[(۱)]۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ شراب اگر برتن میں اس طرح ہو کہ اس نے اس کو جذب کرلیا ہے، پھر جب اس میں کوئی سیال چیز ڈالدی جائے خواہ اس میں شراب کا مزہ یا اس کا رنگ ظاہر ہو تو وہ برتن دھونے سے پاک نہ ہوگا، کیونکہ دھونا اس کے اجزاء کو برتن کے جسم سے ختم نہیں کرسکتا، تو وہ اس کو پاک بھی نہیں کرسکتا، جیسے کہ تل نجاست سے تر ہوجائے، ابو الفرج المقدسی نے فرمایا کہ شراب کا بعض برتن تو تارکول لگا یا ہوا ہوتا ہے، وہ تو دھونے سے پاک ہوجائے گا، کیونکہ تارکول جسم برتن تک نجاست کے پہنچنے سے مانع ہے، اور بعض برتن تارکول لگا یا ہوا نہیں ہوتا ہے، تو اس میں اجزاء نجاست جذب ہوجائیں گے، تو وہ پاک کرنے سے پاک نہ ہوں گے، کیونکہ جب اس میں کوئی سیال چیز چھوڑ دی جائے تو شراب کا مزہ اور اس کا رنگ اس میں ظاہر ہوجائے گا[(۲)]۔

کفار کے برتن اور ان کے لباس کو پاک کرنا

۲۸ - کفار کے برتن کے متعلق حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ وہ پاک ہے، کیونکہ ان کا جھوٹا پاک ہے، اس لئے کہ اس میں متصل ہونے والی چیز اس کا لعاب ہے جو پاک گوشت سے پیدا ہوا ہے، لہذا وہ پاک ہوگا، چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ: **"أن رسول الله ﷺ أنزل وفد ثقيف في المسجد وكانوا مشركين"**[(۳)] (نبی ﷺ

(۱) فتح القدیر ۱/۱۴۵۔

(۲) حدیث: "إذا استيقظ أحدكم من نومه......" کی روایت مسلم (۱/۲۳۳) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/۵۶۔

(۴) المواق ۱/۱۱۳۔

(۱) أسہل المدارک شرح إرشاد السالک للکشناوی ۱/۶۶-۶۷ دار الفکر، الشرح الکبیر ۱/۶۰، القوانین الفقہیہ رص ۳۷۔

(۲) المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۱/۵۰، ۲۹۱ طبع دار الکتاب العربی۔

(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ أنزل وفد ثقيف في المسجد......"

نے ثقیف کے وفد کو مسجد میں ٹھہرایا، حالانکہ وہ لوگ مشرک تھے)۔

اگر مشرک کی ذات ناپاک ہوتی تو آپ ایسا نہ کرتے، اور اللہ تعالیٰ کا فرمان: "إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ"[1] (مشرکین تو نرے ناپاک ہیں) کے خلاف نہ کرتے، اس میں مراد عقیدہ کا ناپاک ہونا ہے تو جب ان کے برتن ناپاک ہوجائیں تو ان پر دھونے وغیرہ کا حکم اسی طرح جاری ہوگا جس طرح مسلمانوں کے ان برتنوں پر جاری ہوتا ہے جو ناپاک ہوجائیں، اس لئے کہ ان کو بھی وہ حق ہے جو ہم مسلمانوں کو ہے، اور ان پر بھی وہی ذمہ داری ہے جو ہم پر ہے، ان کے کپڑے پاک ہیں، ان میں صرف ان کے وہ پائجامے مکروہ ہیں جو ان کے جسموں سے متصل ہے، اس لئے کہ وہ شراب کو حلال سمجھتے ہیں، اور اس سے اسی طرح پرہیز نہیں کرتے ہیں جس طرح وہ نجاست سے پرہیز نہیں کرتے، اور نہ اس سے بچتے ہیں، تو اگر اس میں شراب کی بابت اطمینان ہو اور طہارت کا یقین ہونا برقرار ہو تو اس کا پہننا مباح ہے، اور اگر وہ ناپاک ہوجائے تو اس کو پاک کرنے کے وہی احکام ہیں جو مسلمانوں کے لباسوں میں نجاست لگ جانے کے احکام ہیں خواہ دھوکر ہو یا اس کے علاوہ کسی اور طرح سے پاک کرکے[2]۔

شافعیہ نے ان کے کپڑوں اور برتنوں کا استعمال کرنا مکروہ قرار دیا ہے، اس لئے کہ ابوثعلبہ الخشنیؓ نے روایت کی ہے: "**قلت: يا رسول الله إنا بأرض أهل الكتاب، ونأكل في آنيتهم فقال: لاتأكلوا في آنيتهم إلا أن لا تجدوا بدا، فإن لم تجدوا بدا فاغسلوها و كلوا فيها**"[1] (میں نے کہا: یا رسول اللہ ﷺ ہم اہل کتاب کے ملک میں رہتے ہیں، اور ان کے برتنوں میں کھاتے ہیں، تو آپ نے ارشاد فرمایا: ان کے برتنوں میں نہ کھاؤ مگر یہ کہ اس کے علاوہ کوئی چارہ نہ ہو، تو اگر کوئی چارہ کار نہ ہو تو اس کو دھولو اور اس میں کھاؤ)، اور کیونکہ وہ لوگ نجاست سے اجتناب نہیں کرتے اس وجہ سے بھی مکروہ ہے۔

اگر کوئی ان کے برتنوں سے وضو کرلے تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ لوگ استعمال نجاست کو دین بنائے ہوئے نہیں ہیں تو وضو صحیح ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ نے: "**توضأ من مزادة مشركة**"[2] (ایک مشرک کے توشہ دان سے وضو فرمایا ہے)، اور عمرؓ نے نصرانی کے گھڑے سے وضو فرمایا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ ان کے برتنوں میں اصل طہارت ہے۔

اور اگر ایسے لوگ ہوں جو استعمال نجاست کو دین سمجھتے ہیں تو اس میں دو قول ہیں، اول: وضو صحیح ہے، اس لئے کہ ان کے برتنوں میں اصل طہارت ہے، اور دوم: صحیح نہیں ہے، کیونکہ وہ لوگ استعمال نجاست کو دین سمجھتے ہیں جس طرح مسلمان پاک پانی کے استعمال کو دین سمجھتے ہیں، تو ظاہر یہ ہے کہ ان کے برتن اور کپڑے ناپاک ہیں[3]۔

مالکیہ نے ان کے برتنوں کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے الا یہ کہ ان کی ناپاکی کا یقین ہوجائے، اور قرافی نے فروق میں یہ وضاحت کی

= کی روایت ابوداؤد (۳/۴۲۱) نے حضرت عثمان بن ابو العاصؓ سے کی ہے اور عثمان بن ابو العاص اور ان سے روایت کرنے والے یعنی حسن بصری کے درمیان انقطاع کی وجہ سے منذری نے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۲۸

(۲) فتح القدیر ۱/ ۷۵، العنایۃ بہامش الفتح اسی صفحہ پر، الاختیار ۱/ ۱۷، ابن عابدین ۱/ ۲۴۴۔

(۱) حدیث أبی ثعلبہ الخشنیؓ: "قلت: يا رسول الله إنا بأرض أهل الكتاب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۲۲) اور مسلم (۳/ ۱۵۳۲) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث: "أن النبی ﷺ توضأ من مزادة مشركة" حضرت عمران بن حصینؓ کی حدیث سے مستنبط ہے، اس کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۴۷-۴۴۸) اور مسلم (۱/ ۴۷۴-۴۷۶) نے کی ہے۔

(۳) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۱۹-۲۰، الإقناع للشربینی الخطیب ۱/ ۳۶۔

ہے کہ کھانے وغیرہ کی ہر وہ چیز جس کو اہل کتاب بناتے ہیں، اور ایسے مسلمان بناتے ہیں جو نہ نماز پڑھتے ہیں نہ استنجا کرتے ہیں، اور نہ نجاستوں سے احتراز کرتے ہیں، وہ سب طہارت پر محمول کی جائیں گی اگرچہ اس پر غالب نجاست ہو، تو اگر ان کے برتن ناپاک ہوجائیں تو اس نجاست کو دھو کر زائل کردینے سے وہ پاک ہوجائے گا پانی کے ذریعہ ہو، یا اس کے علاوہ کسی ایسی چیز کے ذریعہ کہ جس میں پاک کرنے کی صلاحیت ہو۔

یہی حال ان کے کپڑوں کے بارے میں ہے، کیونکہ جب تک اس میں کوئی نجاست نہ لگے وہ اصل کے اعتبار سے پاک ہیں، اور اسی وجہ سے ان کے کپڑوں میں نمازیں ادا نہیں کی جائیں گی، یعنی ان کپڑوں میں کہ جن کو وہ پہنے ہوئے ہیں، کیونکہ ان کے ناپاک ہونے کا گمان غالب ہے، تو بوقت شک اسی پر محمول کیا جائے گا، ہاں اگر اس کے پاک ہونے کا یقین یا ظن غالب ہو تو ان میں نماز ادا کرنا جائز ہوگا[1]۔

ان کے کپڑوں اور ان کے برتنوں کے متعلق حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ وہ پاک ہیں، ان کا استعمال کرنا مباح ہے تا آنکہ اس کا ناپاک ہونا معلوم ہوجائے، اور یہ اضافہ فرمایا کہ کفار دو قسم کے ہیں، اہل کتاب اور غیر اہل کتاب، تو اہل کتاب کا کھانا کھانا اور ان کے پینے کی چیزوں کو پینا اور ان کے برتنوں کو استعمال کرنا جائز ہے جب تک کہ اس کا ناپاک ہونا معلوم نہ ہوجائے، ابن عقیل نے فرمایا کہ ان کے برتنوں کا استعمال حرام نہ ہونے میں روایتیں مختلف نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

"وَ طَعَامُ الَّذِيْنَ أُوْتُوْا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ"[2] (اور جو لوگ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لئے جائز ہے) اور عبد اللہ بن مغفلؓ سے مروی ہے: "أصبت جراباً من شحم يوم خيبر، قال: فالتزمته، فقلت: والله لا أعطى اليوم أحداً من هذا شيئاً. قال: فالتفت فإذا رسول الله ﷺ متبسماً"[1] (انہوں نے فرمایا کہ: خیبر کے دن ہمیں چربی کا ایک توشہ دان ملا، وہ کہتے ہیں کہ میں اس سے چپک گیا، تو میں نے کہا کہ: خدا کی قسم آج اس میں سے کسی کو کچھ نہ دوں گا، انہوں نے فرمایا کہ: میں نے رخ پھیرا تو دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ مسکرا رہے ہیں)۔

اور مروی ہے کہ: "أن النبي ﷺ أضافه يهودي بخبز و إهالة سنخة"[2] (ایک یہودی نے روٹی اور بدبودار چربی سے نبی ﷺ کی دعوت کی)، اور حضرت عمرؓ نے ایک نصرانی عورت کے گھڑے سے وضو فرمایا۔

غیر اہل کتاب یعنی آتش پرست، بت پرست وغیرہ اور وہ اہل کتاب جو خنزیر کا گوشت کھاتے ہیں، جہاں ان کے لئے یہ کھانا ممکن ہے یا مردار کھاتے ہیں، یا دانت اور ناخن سے جانوروں کو ذبح کرتے ہیں، ان کے کپڑوں کا حکم ذمیوں کے کپڑوں کی طرح ہے اصل پر عمل کرتے ہوئے، اور ان کے برتن کے متعلق ابو الخطاب نے فرمایا کہ ان کے برتنوں کا حکم اہل کتاب کے برتنوں کی طرح ہے، کہ جب تک ان کے ناپاک ہونے کا یقین نہ ہوجائے اس وقت تک ان کا استعمال کرنا حلال ہے، "لأن النبي ﷺ وأصحابه توضأ وا من مزادة مشركة"[3] (اس لئے کہ نبی ﷺ اور آپ کے اصحاب

---

(۱) الشرح الکبیر ۱/۶۱، جواہر الإکلیل ۱/۱۰۔

(۲) سورۂ مائدہ/۵۔

---

(۱) حدیث عبد اللہ بن مغفلؓ: "أصبت جرابا من شحم يوم خيبر" کی روایت مسلم (۳/۱۳۹۳) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ أضافه يهودي......" کی روایت احمد (۳/۲۷۰) نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "أن يهوديا دعا رسول الله ﷺ إلى خبز شعير و إهالة سنخة فأجابه"۔

(۳) اسی فقرہ میں اس کی تخریج گذر چکی۔

نے ایک مشرکہ کے ناشتہ دان سے وضوفرمایا ہے) اوراس وجہ سے بھی کہ طہارت اصل ہے، جوشک سے ختم نہیں ہوگی۔

قاضی نے فرمایا کہ ان کے برتن ناپاک ہیں، اور جو انہوں نے استعمال کرلیا ہے اس کو دھوئے بغیر استعمال نہیں کیا جائے گا، ابوثعلبہ کی اس روایت کی بنا پر جو گذر چکی، اوراس وجہ سے کہ ان کے برتن ان کے کھانوں سے الگ نہیں ہوسکتے، اوران کا ذبیحہ مردار ہے، لہذا اس کی وجہ سے وہ ناپاک ہوں گے، اور احمدؒ کے کلام کا ظاہر یہی ہے، کیونکہ مجوسی کے متعلق انہوں نے فرمایا کہ ان کے کھانوں میں سے پھل کے علاوہ کچھ نہ کھایا جائے گا، اس لئے کہ ان کے کھانوں میں مستعمل برتن کا ناپاک ہونا ظاہر ہے، ہاں جب ان کے برتنوں کے متعلق یہ شک ہوجائے کہ انہوں نے استعمال کیا ہے یا نہیں تو وہ پاک ہیں، کیونکہ ان کا پاک ہونا اصل ہے [1]۔

نجاست سے رنگی ہوئی چیز کو پاک کرنا:

۲۹- فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ نجاست سے رنگی ہوئی چیز دھونے سے پاک ہوتی ہے، مگر حنفیہ نے فرمایا کہ اس کو اتنا دھویا جائے کہ پانی صاف ہوجائے، اور ایک قول ہے کہ اس کے بعد تین مرتبہ دھویا جائے [2]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اس قدر دھونے سے وہ پاک ہوگا کہ اس سے نجاست کا مزہ ختم ہوجائے، لہذا جب اس کا مزہ ختم ہوجائے تو وہ پاک ہوجائے گا اگرچہ اس کا کچھ رنگ اور کچھ مہک باقی رہ جائے [3]۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ اسے اتنا دھویا جائے کہ نجاست اس سے جدا ہوجائے، اور دھونے کے بعد رنگے ہوئے کا وزن اس وزن سے زیادہ نہ ہو جو رنگنے سے قبل تھا اگرچہ اس کا رنگ باقی رہ جائے جس کا زائل ہونا مشکل ہو۔

اگر اس کا وزن زیادہ ہوجائے تو وہ نقصان دہ ہے اور اگر اس میں بیٹھنے کی وجہ سے جدا نہ ہوسکے، تو وہ پاک نہ ہوگا، کیونکہ نجاست اس میں باقی ہے [1]۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ وہ دھونے سے پاک ہوجائے گا اگرچہ اس کا رنگ باقی رہ جائے [2] کیونکہ خون کے متعلق نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے "ولا يضرك أثره" [3] (اس کا اثر تیرے لئے نقصان دہ نہیں ہے)۔

آگ سے جلی ہوئی نجاست کی راکھ:

۳۰- مالکیہ کے نزدیک معتمد اور فتوی کے لئے مختار قول، حنفیہ میں سے محمدؒ کا مفتی بہ قول اور حنابلہ کے نزدیک ظاہر کے خلاف قول یہ ہے کہ آگ سے جلی ہوئی نجاست کی راکھ پاک ہے، تو آگ کی وجہ سے ناپاک ایندھن، گوبر اور غلاظت جو جل کر راکھ ہوجائے وہ پاک ہوجاتی ہے، اور جلنے کے بعد بچی ہوئی چیز پاک ہوتی ہے [4]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "رماد" (ج ۲۳ فقرہ/ ۳) میں ہے۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۶۱، ۶۲، الشرح الکبیر مع المغنی ۱/ ۶۸، ۶۹۔

(۲) مراقی الفلاح ر ص ۸۴، فتح القدیر ۱/ ۱۴۵۔

(۳) الشرح الکبیر ۱/ ۶۰۔

---

(۱) الإقناع للشربینی الخطیب ۱/ ۳۳، القلیوبی علی شرح المنہاج ۱/ ۷۵۔

(۲) المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۱/ ۷۰ طبع دار الکتاب العربی۔

(۳) حدیث: "ولایضرک أثرہ......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۵۷) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) الشرح الکبیر ۱/ ۵۷، أسہل المدارک شرح إرشاد السالک للکشناوی ۱/ ۶۳ طبع دار الفکر، فتح القدیر ۱/ ۱۳۹، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۱/ ۶۰، ۷۴ طبع دار الکتاب العربی، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۵۵۔

ان چیزوں کو پاک کرنا جن میں نجاست جذب ہوگئی ہو:

۳۱- اس گوشت کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے جو نجاست میں پکایا گیا ہو کہ وہ پاک ہوگا یا نہیں۔

ابو یوسفؒ کے علاوہ حنفیہ کا اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ وہ گوشت جو نجاست میں پکایا گیا ہو اس کا پاک کرنا ممکن نہیں، ابن عابدین نے خانیہ سے نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر طباخ نے غلطی سے سرکہ کے بجائے شراب کو ہانڈی میں ڈال دے، تو وہ پورا ناپاک ہوجائے گا، کبھی پاک نہیں ہوگا، اور ابو یوسف سے جو مروی ہے کہ اس کو تین دفعہ جوش دیا جائے اس کو اختیار نہ کیا جائے گا۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ وہ گوشت جو ناپاک پانی میں پکایا گیا ہو یا پکنے سے قبل پکانے کے درمیان کوئی نجاست اس میں پڑ گئی ہو تو وہ پاک نہیں ہوسکتا، اور اگر پکنے کے بعد اس میں کوئی نجاست پڑ گئی ہو تو وہ پاک ہوسکتا ہے، اور یہ اس طرح کہ جو شوربا اس کے ساتھ مل گیا ہے اس کو دھو دیا جائے۔

دسوقی نے اس کے ساتھ یہ قید لگائی کہ اس میں زیادہ دیر تک نجاست نہ رہی ہو اس طور پر کہ نجاست کے اس میں سرایت کرنے کا گمان ہوجائے، ورنہ وہ پاک کرنے کے لائق نہیں رہے گا۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ جو گوشت نجاست میں پکایا گیا ہو اس کو پاک کرنا ممکن ہے، اور اس کو پاک کرنے کے دو طریقے ہیں:

اول: اس کو دھو کر بستر کی طرح نچوڑ دیا جائے، دوم: اس کو پاک پانی کے ساتھ جوش دینا ضروری ہے، قاضی حسین اور متولی نے یقین کے ساتھ یہ کہا ہے کہ دوبارہ پانی ڈال کر جوش دینا ضروری ہے، اور شاشی نے دھونے پر اکتفاء کرنے کو پسند کیا ہے[1]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۲۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۹، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۰، المجموع ۲/ ۶۰۰، کشاف القناع ۱/ ۱۸۸۔

اس ٹھیکری کے متعلق بھی فقہاء کا اختلاف ہے جس میں نجاست جذب ہوگئی ہو، کیا وہ پاک ہوگی یا نہیں۔

مالکیہ، حنابلہ، نیز حنفیہ میں سے محمدؒ کا مذہب ہے کہ جس ٹھیکری میں نجاست جذب ہوگئی ہو وہ پاک نہیں ہوسکتی۔

اور بنانی سے دسوقی نے یہ نقل کیا ہے کہ پرانی ٹھیکری میں نجاست اگر جذب ہو چکی ہو تو وہ پاک ہوسکتی ہے، اور جو پاک نہیں ہوسکتی وہ وہ ٹھیکری ہے جو ڈوبی ہوئی نجاست کے جذب ہونے سے قبل استعمال نہ کی گئی ہو، یا کم استعمال کی گئی ہو، دسوقی نے فرمایا کہ یہ زیادہ بہتر ہے۔

مالکیہ نے فرمایا کہ ٹھیکری کی طرح لکڑی کے وہ برتن ہیں جس میں نجاست کا سرایت کر جانا ممکن ہو۔

ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اس ٹھیکری کو پاک کرنا ممکن ہے جس میں نجاست جذب ہوگئی ہو، اور یہ اس طرح کہ اس کو تین دفعہ پانی میں ڈالا جائے اور ہر مرتبہ خشک کر دیا جائے۔

ابن عابدین نے فرمایا کہ محمدؒ کا قول قیاس کے زیادہ مطابق ہے اور ابو یوسفؒ کا قول زیادہ گنجائش والا ہے[1]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے اس دانہ کے اندرونی حصہ کو پاک نہیں کیا جاسکتا جس میں نجاست جذب ہوگئی ہو۔

حنفیہ کے نزدیک جو گندم شراب میں پکایا گیا ہو ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کو تین مرتبہ پانی کے ساتھ پکایا جائے، اور ہر مرتبہ خشک کر دیا جائے، ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ جب وہ شراب میں پکا دیا جائے تو اب وہ کبھی پاک نہ ہوسکے گا، اور فتوی اسی پر ہے، مگر جبکہ اس میں سرکہ ڈال دیا جائے اور چھوڑ دیا جائے کہ سب سرکہ ہوجائے[2]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وہ زیتون جو نجاست سے نمکین بنایا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۰، کشاف القناع ۱/ ۱۸۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۲۳، کشاف القناع ۱/ ۱۸۸۔

گیا ہو، بایں طور کہ اس پر ناپاک نمک ڈال دیا جائے کہ وہ اس کی خرابی کو دور کردے، یا وہ تن تنہا یا پانی کے ساتھ تو وہ پاک نہیں ہوسکتا، ہاں اگر اس کو نمکین بنانے اور اس کی تیاری کے بعد اس پر نجاست پڑ جائے تو وہ پاک ہوسکتا ہے، اور اس کو مطلق پانی سے دھوکر پاک کیا جاسکتا ہے۔

دسوقی نے فرمایا کہ پنیر، لیمو، نارنگی، پیاز اور اس گاجر میں جس کو سرکہ بنایا جائے یہی کہا جائے گا، اور نقصان دہ نہ ہونے کا محل وہ ہے کہ نجاست اس میں اتنی مدت تک نہ باقی رہے کہ نجاست کے اس میں جذب ہوجانے کا گمان ہوجائے، ورنہ تو پاک نہیں ہوسکتا (۱)۔

اسی طرح مالکیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ جو انڈا نجاست میں ابالا جائے وہ پاک نہیں ہوسکتا۔

دسوقی نے فرمایا جس پانی میں انڈا ابالا گیا ہو نجاست کی وجہ سے اس پانی کے متغیر ہونے اور نہ ہونے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

اور بنانی نے فرمایا: جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا کہ پانی میں جب کوئی نجاست پڑ جائے اور وہ اس کو متغیر نہ کرسکے، پھر اس میں انڈا کو ابالا جائے تو وہ اس کو ناپاک نہیں بنائے گا، اس لئے کہ اس وقت پانی پاک شمار ہوگا اگر چہ کم ہو، یہ مشہور قول ہے۔

اور اگر ابالے ہوئے انڈے پر ابالنے کے بعد کوئی نجاست لاحق ہوجائے تو بے شک وہ اس کو ناپاک نہ کرے گا، اسی طرح ایسا انڈا جس کا چھلکا ناپاک ہو اس کو بھونا جائے تو وہ ناپاک نہ ہوگا (۲)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جس اینٹ میں کوئی ٹھوس نجاست مل جائے مثلاً گوبر اور مردار کی ہڈی تو وہ ناپاک ہے، اور اس میں عین نجاست کے ہونے کی وجہ سے اس کو پاک کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے۔

نووی نے فرمایا کہ اگر وہ پکایا جائے تو مذہب جدید یہ ہے کہ وہ اپنی ناپاکی پر برقرار رہے گا۔

وہ اینٹ جو ٹھوس نجاست کے ساتھ بنی ہوئی نہ ہو، بایں طور کہ وہ ناپاک پانی سے (مٹی کو) گوندھا گیا ہو، یا پیشاب سے گوندھے جانے کے سبب ناپاک ہوگئی ہو، تو اس کے ظاہر کو اس پر پانی بہا کر پاک کیا جاسکتا ہے، اور اس کے اندرونی حصہ کو اس طرح پاک کیا جائے گا کہ اس کو پانی میں اس طرح چھوڑ دیا جائے کہ پانی اس کے تمام اجزاء میں سرایت کرجائے (۱)۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ گوندھی ہوئی ناپاک شئی پاک نہیں ہوسکتی، کیونکہ اس کو دھونا ممکن نہیں (۲)۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۹-۶۰۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۶۰۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱/۲۹-۳۰۔
(۲) کشاف القناع ۱/۱۸۸۔

طہر

تعریف:

۱- طہر لغت میں گندگی اور ناپاکی سے صاف کرنا ہے[۱] اور "تطہر" کا معنی غسل کرنا ہے، کہا جاتا ہے "تطهرت المرأة" جب اس کے حیض و نفاس کا خون بند ہوجائے اور وہ غسل کرلے، "طہر" کی جمع "اطہار" ہے۔

شریعت میں طہر عورت کے حیض و نفاس کے خون سے پاکی کا زمانہ ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

قرء:

۲- قرء لغت میں قاف کے فتحہ اور ضمہ کے ساتھ حیض و طہر دونوں معنی میں بولا جاتا ہے[۳]۔

حیض:

۳- حیض کا لغوی معنی ہے بہنا، جب درخت سے گوند بہنے لگتی ہے تو عرب والے کہتے ہیں: "حاضت الشجرة" اور جب وادی میں پانی بہنے لگے تو کہتے ہیں "حاض الوادی"، اور جب عورت کی شرمگاہ سے خون جاری ہوجائے تو کہتے ہیں "حاضت المرأة"۔

شریعت میں "حیض" وہ خون ہے جو مخصوص اوقات میں بغیر کسی سبب کے بطور صحت انتہاء رحم سے اس کے بالغ ہونے کے بعد نکلے[۱]۔

اور ایک دفعہ کا حیض، حیض کے خون کے مختلف دفعتوں میں سے ایک دفعہ کا خون آنا ہے۔

اجمالی حکم:

فقہاء کی کتابوں میں عدت، طلاق اور حیض کے ابواب میں طہر کے احکام آتے ہیں۔

حیض کے باب میں طہر:

۴- فقہاء کی رائے یہ ہے کہ طہر کی اکثر مدت کی کوئی حد نہیں ہے، کیونکہ بعض عورتیں ایسی ہیں کہ ان کو پوری عمر میں ایک مرتبہ حیض آتا ہے، اور بعض کو بالکل حیض آتا ہی نہیں، تو اب وہ ہمیشہ روزہ رکھتی رہے گی اور نماز پڑھتی رہے گی، اس کا شوہر اس سے ملتا رہے گا اور اس کی عدت مہینوں کے ذریعہ مکمل ہوگی۔

انہوں نے فرمایا کہ اکثر و بیشتر طہر کے ایام چوبیس یا تیئیس دن ورات ہیں، کیونکہ اکثر و بیشتر حیض چھ یا سات دن ہوتا ہے، اور ماہ کے باقی ایام یعنی چوبیس دن یا تیئیس دن اکثر پاکی رہتی ہے، اس لئے کہ حضرت حمنہ بنت جحش سے نبی علیہ السلام نے یہ ارشاد فرمایا: "إنما

(۱) المصباح المنیر، المغرب فی ترتیب المعرب، مادہ: "طہر"۔
(۲) القوانین الفقہیہ رص ۴۵۔
(۳) المصباح المنیر، المغرب، مادہ: "حیض"، حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۸۸، مواہب الجلیل ۴/۱۴۶، البدائع ۳/۱۹۳، مغنی المحتاج ۳/۳۸۵، روضۃ الطالبین ۸/۳۶۶، المغنی لابن قدامہ ۷/۴۵۲۔

(۱) المصباح المنیر، المغرب فی ترتیب المعرب مادہ: "حیض"، حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۸۸، مغنی المحتاج ۱/۱۰۸۔

هي ركضة من الشيطان، فتحيضي ستة أيام أو سبعة أيام في علم الله، ثم اغتسلي، فإذا رأيت أنك قد طهرت واستنقأت فصلي أربعا وعشرين ليلة أو ثلاثا وعشرين ليلة وأيامها" [۱] (یہ شیطان کی طرف سے کچوکا ہوتا ہے تو تو چھ یا سات دن حیض کے شمار کر جو اللہ کو معلوم ہے، پھر تو غسل کر لے، پھر جب تم سمجھو کہ تو پاک وصاف ہو چکی ہے تو چوبیس یا تیئیس دن ورات نماز پڑھا کر)۔

ہاں دو حیضوں کے درمیان طہر کی کم سے کم مدت کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے [۲] اس کی تفصیل اصطلاح ''حیض'' (فقرہ/ ۲۴ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

اسی طرح اس طہر یا صفائی اور پاکی کے حکم میں اختلاف ہے جو ایام حیض میں حاصل ہو جائے، مثلاً ایک دن اور ایک رات خون دیکھے اور ایک دن اور ایک رات پانی، یا دو دن اور دو رات پاکی یا زیادہ یا کم تا آنکہ وہ اکثر مدت حیض سے تجاوز نہ کرے [۳] اور اس کی تفصیل اصطلاح ''تلفیق''، فقرہ/ ۴، ۹ میں ہے۔

اسی طرح اس طہر میں بھی اختلاف ہے جو حیض یا نفاس سے حاصل ہو کر عورت کو اس کے شوہر کے لئے حلال کر دے، جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ یہ خون بند ہو جانے کے بعد اس کا غسل کر لینا ہے۔

اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر اس کا خون اکثر مدت حیض میں بند ہو تو اس کے شوہر کے لئے غسل سے قبل بھی وطی کرنا جائز ہوگا، اور اگر اس سے کم مدت میں بند ہو تو اس وقت تک وطی کرنا جائز نہیں جب تک کہ وہ غسل نہ کر لے یا اس پر ایک نماز کا وقت آ جائے اور وہ اس کے لئے تیمّم کر لے [۱]۔

ان احکام کی تفصیل اصطلاح ''حیض''، فقرہ/ ۴۴ میں دیکھی جا سکتی ہے۔

طلاق کے باب میں طہر:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جب ایک آدمی اپنی حیض والی بیوی کو ایسے طہر میں طلاق دے دے جس میں اس نے اس سے مجامعت نہ کی ہو، پھر اس کو وہ چھوڑ دے تا آنکہ اس کی عدت گذر جائے تو اس کی یہ طلاق طلاق سنی ہوگی۔

اسی طرح اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ طلاق بدعی کی ایک قسم یہ ہے کہ وہ اپنی حیض والی بیوی کو ایسے طہر میں طلاق دے جس میں اس نے اس سے مجامعت کی ہے، کیونکہ اس صورت میں عورت کی عدت دراز ہو جائے گی اور اس کو اس سے نقصان ہوگا، اور اس وجہ سے کہ بسا اوقات وہ عورت اس جماع سے حاملہ ہو سکتی ہے تو اس کو شرمندگی ہوگی [۲] اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں اللہ تعالی کے فرمان **"فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ"** [۳] (تو ان کو ان کی عدت پر طلاق دو) کی مخالفت ہے۔

---

(۱) حدیث حمنہ بنت جحشؓ: "إنما هي ركضة من الشيطان" کی روایت ترمذی (۱/ ۲۲۳-۲۲۴) نے کی ہے، اور فرمایا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۸۹، القوانین الفقہیہ رص ۴۵، المجموع للنووی ۲/ ۳۸۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۹، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۱۰، کشاف القناع ۱/ ۲۰۳، احکام القرآن للجصاص ۱/ ۴۰۶، تفسیر القرطبی ۳/ ۸۳۔

(۳) المجموع للنووی ۲/ ۳۸۷-۵۰۱-۵۰۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۱۰، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۸۹-۱۹۲، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۳/ ۸۲۔

(۱) المجموع للنووی ۲/ ۳۰۷، تفسیر القرطبی ۳/ ۸۸، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۰، کشاف القناع ۱/ ۱۹۹، احکام القرآن للجصاص ۱/ ۴۱۱۔

(۲) البدائع ۳/ ۸۹-۹۴، القوانین الفقہیہ رص ۲۲۷، مغنی المحتاج ۳/ ۳۰۷، روضۃ الطالبین ۸/ ۳، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۹۸۔

(۳) سورۂ طلاق/ ۱۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح ''طلاق'' اور ''حیض''، فقرہ ر ۴۵ میں ہے۔

عدت میں طہر:

۶- اللہ تعالی کے فرمان ''وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ''[۱] (اور طلاق شدہ عورتیں اپنے کو تین میعادوں تک روکے رہیں) میں آیا ہوا لفظ قرء کے مفہوم کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے، مگر سب اس پر متفق ہیں کہ حیض والی مطلقہ عورت کی عدت تین ''قرء'' ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ ''اَقراء'' سے مراد طہر ہے۔

اور حنفیہ وحنابلہ کی رائے یہ ہے کہ ''اَقراء'' سے مراد حیض ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''قرء'' میں ہے۔

طہور

دیکھئے: ''طہارۃ''۔

(۱) سورۂ بقرہ ر ۲۲۸۔

طواف

تعریف:

۱- طواف کا لغوی معنی کسی شیٔ کے ارد گرد گھومنا ہے، کہا جاتا ہے ''طاف حول الكعبة و بها يطوف طوافاً وطوفاناً'' (طا اور واؤ کے فتحہ کے ساتھ) اور مطاف، طواف کی جگہ ہے۔

اور ''تطوف'' اور ''طوف'' بھی ''طاف'' کے معنی میں ہے، اور اسی سے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''إِنَّ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ اَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا''[۱] (صفا ومروہ بے شک اللہ کی یادگاروں میں سے ہیں، سو جو کوئی بیت اللہ کا حج کرے یا عمرہ کرے، اس پر (ذرا بھی) گناہ نہیں کہ ان دونوں کے درمیان آمد ورفت کرے) اور اس کی اصل ''يتطوف'' ہے، ''تا'' کو ''طا'' سے بدل کر ادغام کردیا گیا ہے[۲]۔

اور اصطلاح میں طواف کے معنی بیت الحرام کے گرد چکر لگانا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

سعی:

۲- سعی کا معنی لغت میں چلنا ہے، نیز کسی چیز کا ارادہ کرنا، دوڑنا اور

(۱) سورۂ بقرہ ر ۱۵۸۔

(۲) مادہ: ''طوف'' القاموس المحیط شرحہ تاج العروس، مختار الصحاح، لسان العرب، المعجم الوسیط، قواعد الفقہ للبرکتی، المفردات فی غریب القرآن۔

اعمال میں تصرف کرنا ہے [۱]۔

اور اصطلاح میں صفا اور مروہ کے درمیان چلنا سعی ہے۔

بسا اوقات سعی پر طواف اور تطوف کا اطلاق کیا جاتا ہے، جیسا کہ آیت "فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا" (اس پر (ذرا بھی) گناہ نہیں کہ ان دونوں کے درمیان آمد ورفت کرے) میں گذر چکا ہے۔

طواف کی قسمیں:

۳- سبب مشروعیت کے اعتبار سے طواف کی سات قسمیں ہیں:

طواف قدوم، طواف زیارت، طواف وداع، طواف عمرہ، طواف نذر، طواف تحیۃ المسجد الحرام اور طواف نفل۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے بھی اسی طرح اس کو شمار کیا ہے [۲]۔

شافعیہ نے اسکو چھ شمار کیا ہے، طواف قدوم، طواف رکن، طواف وداع، وہ طواف جس کے ذریعہ فوت ہونے کی صورت میں حلال ہوا جاتا ہے، طواف نذر اور طواف نفل [۳]۔

ان کے نزدیک طواف رکن میں رکن حج اور رکن عمرہ کے طواف دونوں شامل ہیں، اور نفلی طواف میں تحیۃ المسجد یعنی مسجد حرام کے احترام والا طواف شامل ہے، اس اعتبار سے کہ نماز کے ذریعہ تحیۃ المسجد طواف کے قائم مقام ہے۔

فوت ہونے کی صورت میں حلال ہونے والا طواف مذہب شافعیہ کے ساتھ خاص ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ

(۱) مادہ: "س-ع-ی" سابقہ حوالے۔

(۲) لباب المناسک للسندی وشرحہ للقاری "المسلک المتقسط شرح المنسلک المتوسط" ص ۹۶، ۹۷ طبع مصطفیٰ محمد۔

(۳) نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۴۰۵ طبع بولاق، مغنی المحتاج للشربینی ۱/ ۴۸۵، عکسی بیروت۔

طواف عمرہ میں داخل ہے، کیونکہ جس شخص کا حج فوت ہوجائے وہ ان حضرات کی رائے میں عمرہ کرکے حلال ہوتا ہے [۱] اور شافعیہ کے نزدیک ایسا شخص طواف، سعی اور حلق کرا کر احرام سے حلال ہوتا ہے، اور اگر اس نے طواف قدوم کے بعد سعی کرلے تو اس سے سعی کرنا ساقط ہوجائے گا، اور اس کا یہ عمل شافعیہ کی رائے کے مطابق عمرہ میں تبدیل نہ ہوگا [۲]۔

ان اقسام میں سے ہر قسم کے مندرجہ ذیل تفصیل کے مطابق احکام ہیں۔

اول: طواف قدوم:

۴- اس کا نام طواف قادم، طواف ورود اور طواف تحیہ بھی ہے، کیونکہ یہ مکہ کے علاوہ سے آنے والے حضرات کے لئے بیت اللہ کے احترام کے پیش نظر مشروع کیا گیا ہے، اور اس کا نام طواف لقاء اور بیت اللہ میں زمانہ اول کا طواف بھی ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مکہ آنے والے آفاقی کے لئے طواف قدوم سنت ہے، یہ بیت اللہ کے احترام کے پیش نظر ہے، اسی وجہ سے بلا تاخیر اسی سے آغاز کرنا مستحب ہے۔

اور اندرون مکہ رہنے والے محرم اور غیر محرم دونوں کے لئے امام شافعیؒ کے نزدیک طواف قدوم ادا کرنا سنت ہے، جو اس بات پر مبنی ہے کہ جو شخص حج کے علاوہ اور کسی ضرورت سے وہاں آنا چاہتا ہے، اس کے لئے بلا احرام، حرم میں داخل ہونا ان کے مذہب کے اعتبار

(۱) الہدایہ بشرحہا فتح القدیر ۲/ ۳۰۳ طبع بولاق، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل للحطاب ۲/ ۲۰۰-۲۰۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۳/ ۵۲۷-۵۲۸ طبع سوم المنار۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۸۰، مغنی المحتاج ۱/ ۵۳۷۔

سے جائز ہے۔

ان کے علاوہ حضرات نے حرم میں داخل ہونے کے لئے ضروری قرار دیا ہے کہ یا تو وہ حج کا احرام باندھے یا عمرہ کا، اسی وجہ سے طواف قدوم ان کے نزدیک بطور خاص مناسک حج میں سے ہے، کیونکہ عمرہ کرنے والا طواف عمرہ سے آغاز کرتا ہے۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ طواف قدوم واجب ہے اور جو شخص اس کو چھوڑ دے اس پر قربانی واجب ہو جائے گی۔

اور کن لوگوں پر طواف قدوم واجب ہے، اس کے بیان، وجوب کی دلیل، طواف قدوم کی کیفیت، اس کا وقت اور کن لوگوں سے یہ ساقط ہو جائے گا، ان سب میں کچھ تفصیل ہے جو اصطلاح ''حج'' (فقرہ/ ۸۸ اور اس کے بعد کے فقرات) میں گذر چکی ہے۔

دوم: طواف افاضہ:

۵- طواف افاضہ ارکان حج میں سے متفق علیہ رکن ہے، اس کے بغیر حاجی مکمل حلال نہ ہوگا اور کوئی بھی چیز اس کے قائم مقام نہیں ہوسکتی، اور عرفہ سے واپسی کے بعد حاجی مزدلفہ میں رات گذار کر عید کے دن منیٰ تشریف لائیں گے، پھر رمی کریں گے، قربانی کریں گے، حلق کرائیں گے اور مکہ آکر بیت اللہ کا طواف افاضہ ادا کریں گے، اور اسی کا نام طواف زیارت بھی ہے، اور طواف فرض اور طواف رکن بھی، کیونکہ وہ فرض ہے اور حج کا ایک رکن ہے۔

اور طواف افاضہ کے فرض ہونے میں اور اس کی کیفیت، اس کے اشواط کی تعداد، اس کے ساتھ خاص کچھ شرائط، اس کے وقت، اور کیا چیز اس میں سنت ہے اور اس کو مؤخر کرنے یا چھوڑ دینے پر کیا واجب ہوگا، ان سب میں قدرے تفصیل ہے جو اصطلاح ''حج'' (فقرہ/ ۵۲ سے ۵۵ اور فقرہ/ ۱۲۴) میں گذر چکی ہے۔

سوم: طواف وداع:

۶- اور اسی کا نام طواف صدر اور آخری وقت کا طواف بھی ہے، یہ جمہور کے نزدیک واجب ہے، یعنی حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور یہی شافعیہ کے نزدیک اظہر قول ہے، اور مالکیہ کے نزدیک مستحب ہے۔

جمہور نے اس کے واجب ہونے کی دلیل میں اس روایت کو بیان کیا ہے جو ابن عباسؓ سے مروی ہے، وہ نبی ﷺ سے نقل کرتے ہیں: ''**أنه أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت**'' (۱) (بے شک آپ ﷺ نے لوگوں کو یہ حکم دیا کہ ان کا آخری وقت بیت اللہ سے ہو)، مگر آپ ﷺ نے حائضہ عورت کے لئے اس میں تخفیف فرما دی ہے۔

مالکیہ نے اس کے مستحب ہونے پر یوں استدلال کیا ہے کہ بلا فدیہ حائضہ کے لئے اس کو چھوڑنا جائز ہے، اور اگر واجب ہوتا تو حائضہ کے لئے اس کو چھوڑنا جائز نہ ہوتا۔

اس کے وجوب کے شرائط اور کس شخص پر وہ واجب ہے، اور اس کے صحیح ہونے کے شرائط اور اس کے وقت کے متعلق جو تفصیل ہے وہ اصطلاح ''حج'' (فقرہ/ ۷۰، سے ۷۴ تک) میں گذر چکی ہے۔

چہارم: طواف عمرہ:

۷- طواف عمرہ کا ایک رکن ہے، اور اس کا ابتدائی وقت عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد سے ہے اس کا آخری وقت کوئی نہیں ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''عمرۃ'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔

---

(۱) حدیث ابن عباسؓ: ''**أن النبي ﷺ أمر الناس أن يكون آخر عهدهم ......**'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۵۸۵) اور مسلم (۲/ ۹۶۳) نے کی ہے۔

پنجم: طواف نذر:

۸- یہ واجب ہے اور جب نذر ماننے والا اس طواف کے لئے کوئی وقت مقرر نہ کرے تو اس کا کوئی مقررہ وقت نہیں ہے۔

اور تفصیل اصطلاح ''نذر'' میں ہے۔

ششم: تحیۃ المسجد الحرام کا طواف:

۹- ہر وہ شخص جو مسجد حرام میں داخل ہو اس کے لئے یہ مستحب ہے، اِلا یہ کہ اس پر کوئی دوسرا طواف واجب ہو، تو وہ اس کے قائم مقام ہوجائے گا مثلاً عمرہ کرنے والا تو وہ عمرہ کا فرض طواف ادا کرے گا، اور تحیۃ المسجد کا طواف اس میں شامل ہوجائے گا، اس طرح طواف قدوم اس سے ختم ہوجائے گا، اور وہ طواف تحیۃ المسجد سے زیادہ قوی ہے، اور یہ اس لئے کہ اس مسجد شریف کا احترام تو طواف ہی ہے، مگر جبکہ کوئی چیز مانع ہو تو اس وقت تحیۃ المسجد کے لئے نماز پڑھ لے[1]۔

ہفتم: طواف نفل:

۱۰- طواف تحیۃ المسجد الحرام اسی قبیل سے ہے، اور اس کا وقت جیسا کہ گذر چکا داخل ہونے کا وقت ہے لیکن طواف تحیۃ کے علاوہ نفلی طواف کا جہاں تک تعلق ہے تو وہ کسی ایک وقت کے ساتھ اس طرح مختص نہیں کہ دوسرے وقت میں جائز نہ ہو، اور جمہور فقہاء کی رائے کے مطابق نماز کے مکروہ اوقات میں بھی وہ جائز ہے۔

اور اس کے لئے مناسب نہیں کہ اس پر دوسرے فرائض باقی ہوں اور وہ نفلی طواف میں مشغول ہوجائے۔

یہ ہر باشعور عاقل مسلمان سے ادا ہوسکتا ہے خواہ وہ بچہ ہی کیوں نہ

(۱) شرح اللباب رص ۹۷۔

ہو بشرطیکہ وہ پاک ہو۔

اس کو شروع کرنے سے وہ لازم ہوجاتا ہے اور طواف قدوم اور طواف تحیہ بھی اسی طرح ہے، یعنی حنفیہ کے نزدیک محض نیت کرلینے سے لازم ہوجاتا ہے[1] اسی اختلاف کے مطابق جو نفلی عبادتوں کو شروع کرنے کے بعد پورا کرنا لازم ہونے میں ہے۔

اور تفصیل اصطلاح ''شروع'' (فقرہ ر ۵) میں ہے۔

طواف کے عمومی احکام:

فقہاء نے چند ایسے امور کا تذکرہ کیا ہے جن کا ہونا طواف میں عام طور پر ضروری ہے، مگر ان کے رکن یا واجب یا شرط شمار کرنے میں مندرجہ ذیل طریقے پر اختلاف ہوگیا ہے۔

اول: کعبہ کے اردگرد طواف کرنے والوں کا مطلوبہ اشواط کو ادا کرنا:

۱۱- فقہاء کا مذہب ہے کہ ہر طواف کرنے والے پر ضروری ہے کہ وہ کعبہ کے اردگرد اشواط کی مطلوبہ تعداد کو پورا کرے، خواہ وہ اس کے اپنے ذاتی فعل کے ذریعہ ہو یا دوسرے کے ذریعہ ہو، بایں طور کہ دوسرا شخص اس کو اٹھائے اور اس کے ساتھ طواف کرے، خواہ وہ بذات خود طواف پر قادر ہو، پھر بھی کسی کو حکم دے کہ وہ اسے اٹھا کر طواف کرائے، یا کوئی دوسرا شخص اس کے حکم کے بغیر ایسا کرے، تو اس طرح اس کی ادائیگی فرض اور اس کی ذمہ داری سے اس رکن کے ساقط ہونے کے لئے کافی ہوگا، اس لئے کہ فرض بیت اللہ کے گرد گھومنا ہے، اور وہ پایا گیا۔

(۱) حوالہ سابق رص ۹۸۔

دوم: طواف کے اشواط کی تعداد:

۱۲- اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ طواف کے مطلوبہ اشواط سات ہیں، مگر اس کے بعد ساتوں کے رکن ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور کا مذہب ہے کہ ساتوں اشواط رکن ہیں ادائیگی فرض کے لئے، اس سے کم کافی نہ ہوگا۔

حنفیہ نے ساتوں کو دو قسم یعنی رکن اور واجب میں تقسیم کیا ہے۔

رکن عدد سات کا اکثر حصہ ہے (یعنی سات میں سے چار)، اور جو اکثر کے بعد کم تعداد باقی رہ گئی ہے وہ واجب ہے۔

جمہور نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ"[1] (اور چاہئے کہ (اس) قدیم گھر کا طواف کریں) سے استدلال کیا ہے، کیونکہ آیت تکثیر کا فائدہ دیتی ہے، اس لئے کہ تفعیل کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے، اور نبی ﷺ کے عمل میں اس مقدار کی وضاحت آ گئی ہے جس سے تعمیل حکم بھی "وَلْيَطَّوَّفُوا" حاصل ہوجاتی ہے، آپ کا عمل سات شوط کا ہے لہذا ایسی فرض ہوگا۔

اسی طرح انہوں نے یوں استدلال کیا ہے کہ جن عبادتوں کی مقدار رائے اور اجتہاد سے معلوم نہیں ہوسکتی وہ تو صرف توقیفی طور پر ہی معلوم ہوسکتے ہیں، یعنی شارع سے سیکھ کر، نبی ﷺ نے سات چکر طواف کا کیا ہے، اور ان کا یہ فعل ارکان حج کا بیان ہے، جیسا کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "خذوا عنی مناسككم"[2] (اپنے مناسک حج کو مجھ سے سیکھو)۔

لہذا سات چکروں کا طواف فرض ہے، اس سے کم قابل اعتبار نہیں[1]۔

حنفیہ نے چند دلائل سے استدلال کیا ہے جو درج ذیل ہیں:

۱- اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ" (اور چاہئے کہ (اس) قدیم گھر کا طواف کریں) یہ ایک امر مطلق ہے کوئی قید نہیں، اور امر مطلق تو ایک دفعہ ہی واجب کرتا ہے، وہ تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا، لہذا طواف کے ایک شوط سے زیادہ کو واجب کہنا ایک دوسری دلیل کا محتاج ہے، اور سات میں سے اکثر شوط کے فرض ہونے پر دلیل قائم ہے اور وہ اجماع ہے، لہذا وہ فرض ہوگا اور باقی کی فرضیت پر کوئی اجماع نہیں ہے، لہذا وہ فرض نہ ہوگا بلکہ واجب ہوگا۔

۲- طواف کرنے والے نے اکثر طواف کو ادا کر دیا ہے اور اکثر شئ کل کے قائم مقام ہے، تو گویا اس نے کل کو ادا کر دیا[2]۔

حنفیہ میں سے کمال الدین ابن ہمام نے فرمایا کہ ہم دین یہ سمجھتے ہیں کہ سات سے کم کافی نہ ہوگا، اور بعض کو کسی چیز سے پورا بھی نہیں کیا جاسکتا ہے[3]۔

اشواط کی تعداد میں شک ہونا:

۱۳- اگر کسی کو اپنے طواف کے اشواط کی تعداد میں شک ہوجائے جبکہ وہ طواف کی حالت میں ہو تو اپنے یقین پر بنا کرے گا، اور جمہور فقہاء یعنی شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک کم مقدار ہے۔

ابن منذر نے کہا کہ اس سلسلہ میں جن اہل علم سے میں نے استفادہ کیا ہے، ان سب کا اس پر اتفاق ہے[4]، اور اس وجہ سے بھی

(۱) سورۂ حج/۲۹۔

(۲) حدیث: "خذوا عنی مناسككم" کی روایت مسلم (۲/۹۴۳) اور بیہقی (۵/۱۲۵) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے اور الفاظ بیہقی کے ہیں۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/۴۰۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/۱۳۲، الدر المختار وحاشیۃ ۲/۲۵۰۔

(۳) فتح القدیر ۲/۲۴۷۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۳/۳۷۸، نیز دیکھئے: المجموع ۸/۲۵۔

کہ یہ ایک عبادت ہے اور جب دوران عبادت اس میں شک ہوجائے تو وہ اپنے یقین پر بنا کرے، جیسے نماز [1]۔

مالکیہ نے [2] اس کو یہ حکم غیر مستنکح کے لئے بتایا ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ شک میں گرفتار ہونے والا غیر مستنکح [3] شخص کم پر بنا کرے گا، اور شک سے مراد مطلق شک ہے جو وہم کو بھی شامل ہے، اور شک میں مبتلا ہونے والا مستنکح شخص زیادہ پر بنا کرے گا۔

حنفیہ نے طواف فرض اور طواف واجب وغیرہ میں اشواط کی تعداد میں شک ہونے کے سلسلہ میں تفصیل بیان کی ہے، طواف فرض، طواف عمرہ اور طواف زیارۃ ہے اور طواف واجب طواف وداع ہے تو انہوں نے فرمایا کہ اگر اس کے اشواط کی تعداد میں شک ہوجائے تو وہ اس کو لوٹالے، اور اپنے غالب گمان پر بنا نہ کرے بخلاف نماز کے، شاید ان دونوں میں فرق فرض نمازوں کی کثرت اور طواف کے کم ہونے کی بنا پر ہے۔

طواف فرض و واجب کے علاوہ یعنی نفلی طواف میں اگر شک ہوجائے تو غور وفکر کرے، اور اپنے غالب گمان پر بنا کرے، اور مقدار کم جو یقینی ہے اس پر بنا کرے، اصل یہی ہے [4]۔

لیکن اگر طواف سے فارغ ہونے کے بعد شک ہو تو جمہور کی رائے کے مطابق اس کی طرف توجہ نہ کی جائے، اور مالکیہ نے اس کے اور طواف کی حالت میں ہونے کے درمیان برابر حکم دیا ہے، حنفیہ نے شک کے متعلق اپنی عبارتوں کو مطلق رکھا ہے۔

اگر اس کو کوئی قابل اعتماد آدمی تعداد طواف کی خبر دے تو وہ اگر

(۱) دیکھئے: سابقہ مراجع، نہایۃ المحتاج ۲/۴۰۹، مغنی المحتاج ۱/۴۸۶-۴۸۷۔
(۲) الشرح الکبیر للدردیر وحاشیۃ للدسوقی ۲/۳۳۔
(۳) مستنکح سے مراد مالکیہ کے نزدیک وہ شخص ہے جس کو ہر دن شک ہوتا ہو، خواہ ایک ہی مرتبہ ہو۔
(۴) المسلک المتقسط /ص ۱۱۳، ردالمحتار ۲/۲۳۰۔

اکثر لوگوں کے نزدیک عادل ہے، تو اس کی بات کا اعتبار کرے گا، اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اس مخبر کا اس کے ساتھ حالت طواف میں ہونا ضروری ہے، شافعیہ اور حنابلہ نے یہ شرط نہیں لگائی ہے [1]۔

اور حنفیہ نے فرمایا کہ اگر کوئی عادل آدمی اس کو مخصوص تعداد کی خبر دے جو اس کے غالب گمان یا یقین کے خلاف ہو، تو اس کے لئے مقام احتیاط میں احتیاط کے پیش نظر اس شخص کے قول کو اختیار کرلینا مستحب ہے، اور وہ اپنے آپ کو جھٹلادے اپنے بھول جانے اور اس کے سچا ہونے کے احتمال کی بنا پر، کیونکہ وہ عادل ہے اور خبر دینے میں اس کی کوئی ذاتی غرض نہیں ہے، اور اگر اس کو دو عادل آدمی خبر دیں تو ان کے قول پر عمل کرنا واجب ہے اگرچہ اس کو شک نہ ہو، اس لئے کہ دو علم ایک علم سے بہتر ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ ان دونوں کا خبر دینا اس کے اپنے فعل کے انکار یا اقرار کے خلاف دو گواہوں کے درجہ میں ہے۔

شافعیہ نے ایسے عادل آدمی کی خبر کو اختیار کرنا مستحب قرار دیا ہے، جو اس کے علم کے خلاف خبر دے رہا ہو، برخلاف نماز کے۔

سوم: نیت:

۱۴ - محض کعبہ کے گرد چکر لگانے کا ارادہ کرنا کسی دوسری شی کا قصد کئے بغیر اس شرط کے لئے کافی ہے، فرض، واجب یا سنت کی تعیین ضروری نہیں ہے، اسی طرح طواف افاضہ یا طواف صدر یا طواف قدوم وغیرہ کے لئے بھی تعیین ضروری نہیں ہے جیسا کہ حنفیہ نے اپنی راجح رائے کے مطابق صراحت فرمائی ہے [2]۔

(۱) المغنی ۳/۳۸۷، مغنی المحتاج ۱/۴۸۶-۴۸۷۔
(۲) المسلک المتقسط /ص ۹۹۔

جو شخص کسی مقروض کی طلب میں یا ظالم سے فرار اختیار کرنے کے لئے عمل طواف کرے، تو جب تک اپنے اس عمل کے ساتھ وہ طواف کی نیت نہ کرے اس وقت تک اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا[1] مختصر طحاوی کی شرح میں ہے کہ احرام کے وقت حج کی نیت کر لینا نیت طواف کے لئے کافی ہے۔

حنفیہ نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص کوئی طواف اس وقت میں ادا کرے جو شریعت نے اس کے لئے مقرر کیا ہے تو وہ طواف اسی کا ہوگا، اس کی نیت کرے یا نہ کرے یا کسی دوسرے طواف کی نیت کرے، لہذا اگر کوئی عمرہ کرنے والا آئے اور کسی بھی نیت سے طواف کرے مثلاً نفلی طواف کی نیت کرے، تو عمرہ کا ہی طواف ہوگا، یا کوئی حاجی آئے اور یوم النحر سے قبل طواف کرے تو وہ طواف قدوم ہی ہوگا۔

دسوقی نے فرمایا کہ حج کے احرام کی نیت میں طواف اور سعی کی طرح وقوف بھی داخل ہے، اور صرف گذرنے والے کی نیت مطلوب ہوگی اس کے علاوہ کی نہیں۔

شافعیہ نے وضاحت کی ہے کہ صرف طواف کرنے کے لئے نیت طواف ضروری ہے، اگر اس کے ساتھ حج متصل نہ ہو، مثلاً نذر کا طواف اور نفلی طواف، ابن رفعہ نے فرمایا کہ طواف وداع کے لئے نیت ضروری ہے کیونکہ وہ حلال ہونے کے بعد ادا ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ شیخین کے نزدیک ارکان حج میں سے نہیں ہے، بخلاف اس طواف کے کہ جو حج میں داخل ہو، اور وہ حج یا عمرہ کا طواف رکن اور طواف قدوم ہے، تو اصح قول کے مطابق یہ سب نیت کے محتاج نہیں، اس لئے کہ حج کی نیت اس میں شامل ہے، اور انہوں نے فرمایا کہ (یہ) اس وقت تک ہے جبکہ طواف کو کسی غرض مثلاً مقروض کی طلب وغیرہ کی طرف نہ پھیرا جائے[1]۔

حنابلہ نے فرمایا کہ طواف کے صحیح ہونے کے لئے نیت ضروری ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**إنما الأعمال بالنيات**"[2] (عمل کا دارومدار نیت پر ہے)، اور اس وجہ سے بھی کہ نبی علیہ السلام نے اس کو نماز قرار دیا ہے اور نماز بلا نیت بالاتفاق درست نہیں ہوتی، اور طواف افاضہ میں اپنی نیت کو اس طواف کے لئے متعین کرے گا[3]۔

بیہوش کا طواف:

۱۵ - اگر بیہوش کو اس کے ساتھی اٹھا کر طواف کرائیں تو یہ ایک طواف اٹھائے ہوئے اور اٹھانے والے دونوں کی طرف سے کافی ہوگا، بشرطیکہ اٹھانے والا اپنی طرف سے اور اٹھائے ہوئے شخص کی طرف سے طواف کی نیت کرلے، گرچہ بیہوش کے حکم کے بغیر ہو، اس لئے کہ رفاقت کا معاہدہ اس قسم کی منفعت کے کرنے کو شامل ہے، چاہے ان دونوں کا طواف ایک ہو، بایں طور کہ وہ ان دونوں کے عمرہ کے لئے ہو یا ان دونوں کی زیارت کے لئے ہو، یا اس جیسا ہو یا ان دونوں کا طواف الگ الگ ہو تو اٹھانے والے کا وہی طواف ہوگا جو اس کے احرام کی رو سے واجب ہے، اور اٹھائے ہوئے شخص کا بھی اسی طرح

(۱) سابقہ حوالہ، بدائع الصنائع للکاسانی ۲/ ۱۲۸ (طبع شرکۃ المطبوعات العلمیہ) حاشیۃ الہیثمی علی الایضاح ص ۲۵۲، الفروع لابن مفلح الحنبلی ۳/ ۵۰۱ (طبع عالم الکتب)، مغنی المحتاج ۱/ ۴۸۷ (داراحیاء التراث) بیروت حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۷ (مطبوعہ عیسی الحلبی)۔

(۱) البدائع ۲/ ۱۲۸-۱۲۹، شرح اللباب ص ۹۸-۹۹، الدسوقی ۲/ ۳۷، المہذب مع المجموع ۸/ ۱۶-۱۸-۲۱، الإیضاح ص ۲۵۱-۲۵۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۰۹-۴۱۴-۴۱۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۸۷-۴۹۲، المغنی ۳/ ۴۴۱-۴۴۳ طبع سوم المنار، الفروع ۳/ ۴۹۹-۵۰۱۔

(۲) حدیث: "إنما الأعمال بالنيات" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۹) اور مسلم (۳/ ۱۵۱۵) نے حضرت عمر بن الخطاب سے کی ہے۔

(۳) المغنی ۳/ ۴۴۱، کشاف القناع ۲/ ۴۸۵-۵۰۵۔

ہوگا (۱)۔

مزید مسئلہ کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''احرام''، فقرہ ر ۱۳-۱۴۳۔

سوئے ہوئے اور مریض کا طواف:

۱۶- اگر کوئی شخص ایسے مریض کو لے کر طواف کرے جو بیہوشی کے بغیر سویا ہوا ہو، تو حنفیہ کے نزدیک اس میں قدرے تفصیل ہے، اگر طواف اس کے حکم سے ہو اور وہ اس کو فوراً یعنی اسی وقت اٹھائیں، عرف و عادت کے اعتبار سے تو جائز ہے، ورنہ وہ اگر اس کے ساتھ طواف کریں اور اس نے ان کو اپنے طواف کرانے کا حکم نہ دیا ہو یا فوراً نہ کریں تو اس کی طرف سے طواف کافی نہ ہوگا۔

پھر وقوف اور طواف کے درمیان فرق بیان کیا ہے، کیونکہ وقوف عرفہ کے لئے نیت ضروری نہیں ہے، اسی طرح بیہوش اور سوئے ہوئے کے درمیان فرق کیا ہے، بیہوش کے لئے عقد رفاقت کو کافی سمجھا گیا ہے، جبکہ سوئے ہوئے مریض کے لئے واضح حکم کو معتبر مانا گیا ہے، تاکہ ان لوگوں کی نیت سوئے ہوئے مریض کی نیت کے قائم مقام ہو جائے، اس لئے کہ اس کی حالت بیہوش کی حالت کی بہ نسبت شعور کے زیادہ قریب ہے۔

حنفیہ کے علاوہ کے نزدیک انتظار کیا جائے گا تاکہ بیہوش اور سونے والا دونوں جاگ جائیں یا ہوش میں آجائیں اور شرائط طواف پوری کرلیں، جن میں دونوں طہارتیں بھی ہیں (۲)۔

چہارم: مخصوص جگہ میں طواف کا ہونا:

۱۷- طواف کی جگہ کعبہ مشرفہ کے ارد گرد مسجد حرام کے اندر ہے، بیت اللہ شریف سے قریب ہو یا اس سے دور، اور یہ شرط متفق علیہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ'' (۱) (اور چاہئے کہ (اس) قدیم گھر کا طواف کریں)۔

لہذا اگر مقام ابراہیم (علیہ السلام) کے پیچھے سے یا کسی رکاوٹ مثلاً منبر یا اس کے علاوہ کھمبے وغیرہ کے پیچھے سے، یا مسجد حرام کی چھت پر طواف کرے تو یہ کافی ہوگا، کیونکہ بیت اللہ کے گرد ہونا حاصل ہو گیا جب تک کہ مسجد کے اندر ہو اگرچہ مسجد کشادہ کردی جائے خواہ کتنی ہی کشادہ کی جائے، بشرطیکہ حل تک نہ پہنچے، یہ جمہور کی رائے ہے (۲)۔

مالکیہ نے فرمایا کہ مسجد کی ڈیوڑھیوں میں طواف کرنا بھی کافی ہے، اور یہ وہ جگہ ہے جہاں گنبد بنے ہوئے تھے، اور زمزم کے پیچھے اور زمزم کے برابر ''قبۃ الشراب'' میں (یعنی اس جگہ سے جہاں پانی پینے کے لئے گنبد بنا ہوا ہے)، اور کھمبے کا اور زمزم کا اور قبہ یعنی گنبد کا طواف کرنے والے اور بیت اللہ کے درمیان حائل ہو جانا ایسی بھیڑ کی وجہ سے جو وہاں تک پہنچتی ہے نقصان دہ نہیں ہے، کیونکہ بھیڑ کا ہونا سب کو کعبہ سے متصل کر دیتا ہے، اور اگر بھیڑ نہ ہو بلکہ وہ مرض یا گرمی یا سردی یا بارش کی وجہ سے ڈیوڑھیوں کے نیچے طواف کرلے، تو جب تک وہ مکہ میں رہے ان دنوں میں طواف لوٹانا واجب ہوگا، ہاں وہ اپنے شہر سے اس کے لئے لوٹ کر نہ آئے گا نہ ایسی جگہ سے کہ جہاں سے لوٹنا مشکل ہو، اور اس پر قربانی واجب ہوگی، مگر ظاہر یہ ہے کہ سخت گرمی یا سخت سردی بھیڑ کی طرح ہے، جیسا کہ دسوقی نے واضح کیا ہے، لہذا بھیڑ کی وجہ سے اگر ڈیوڑھیوں میں طواف کرے، پھر

---

(۱) المسلک المتقسط ر ص ۱۰۰۔

(۲) المسلک المتقسط ر ص ۱۰۰-۱۰۱۔

(۱) سورۂ حج ر ۲۹۔

(۲) المسلک المتقسط ر ص ۱۰۱، الدر المختار و حاشیۃ ۲ ر ۲۳۰، مغنی المحتاج ۱ ر ۴۸۷، نہایۃ المحتاج ۲ ر ۴۰۹، المغنی ۳ ر ۳۷۵، الفروع ۳ ر ۵۰۰۔

اس کے مکمل کرنے سے قبل بھیڑ ختم ہوجائے تو محل متعین میں اس کو مکمل کرنا واجب ہوگا، چاہے کم باقی ہو یا زیادہ تو اگر باقی ڈیوڑھیوں میں ہی مکمل کرلے، تو ظاہر یہ ہے کہ اس کو وہ لوٹائے جس کو اس نے ڈیوڑھی میں مکمل کیا ہے [۱]۔

پنجم: پورا طواف بیت اللہ کے ارد گرد ہونا:

۱۸- اس میں شاذ روان داخل ہے، یہ بیت اللہ کا وہ نچلا حصہ ہے جو بیت اللہ کی دیوار سے الگ سطح زمین سے بلند ہے، اس قول کے مطابق کہ وہ بیشک کعبہ کا جزء ہے۔

اس میں اختلاف ہے کہ کیا وہ کعبہ کا جزء ہے یا نہیں؟ ایک جماعت کا کہنا یہ ہے کہ وہ کعبہ کا جزء ہے، قریش نے اس کو تنگی نفقہ کی وجہ سے چھوڑ دیا تھا، اور حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ وہ کعبہ کا جزء نہیں ہے اور محققین اسی پر متفق ہیں [۲]۔

ششم: اس کے طواف میں حطیم کا داخل ہونا:

۱۹- حجر، حا کے کسرہ اور جیم کے سکون کے ساتھ، وہ جگہ ہے جو کمان نما دیوار سے گھیری ہوئی میزاب کعبہ کے نیچے ہے، اور کعبہ کے شمالی جانب میں ہے اور اس کا نام حطیم بھی ہے۔

حجر بیت اللہ کا جزء ہے، قریش نے اس کو خرچ کی کمی کی وجہ سے چھوڑ دیا اور دیوار سے اس کو گھیر دیا، ایک قول ہے کہ وہ اس سے چھ یا سات ہاتھ پر ہے، تو اس مقدار زائد میں اس کے پیچھے سے نبی علیہ السلام کے طواف کو دیکھنا ہوگا، اور وہ وہی ہے جس کو بیشتر شافعیہ نے یقین کے ساتھ بیان کیا ہے، جیسا کہ مجموع میں نووی نے اس کی صراحت فرمائی ہے [۱]۔

اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے رسول اللہ علیہ السلام نے ان سے فرمایا: "**ألم ترى أن قومک لما بنوا الكعبة اقتصروا على قواعد إبراهيم؟ فقلت: يا رسول الله، ألا تردها على قواعد إبراهيم ؟ قال: لولا حدثان قومک بالكفر لفعلت، فقال عبد الله بن عمر لئن كانت عائشةؓ سمعت هذا من رسول الله ﷺ ما أرى رسول الله ﷺ ترک استلام الركنين اللذين يليان الحجر إلا أن البيت لم يتمم على قواعد إبراهيم**" [۲] (کیا تو نے نہ دیکھا کہ تیری قوم نے جب کعبہ کو بنایا تو بنیاد ابراہیم پر کمی کیا؟ تو میں نے کہا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ کیا آپ اس کو قواعد ابراہیم پر نہیں بنادیں گے تو آپ نے فرمایا: اگر تیری قوم کے کفر کا زمانہ قریب نہ ہوتا تو میں اس کو بنا دیتا، عبد اللہ ابن عمرؓ نے فرمایا: اگر حضرت عائشہؓ رسول اللہ ﷺ سے یہ سن چکی تھی تو میں نہیں سمجھتا کہ رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں رکنوں کا استلام جو حطیم سے متصل ہیں کبھی ترک کیا ہے، مگر صرف اس وجہ سے کہ بیت اللہ کو بنیاد ابراہیم پر مکمل نہیں کیا گیا، اور انہی سے مروی ہے، وہ کہتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے حطیم [۳] کے متعلق دریافت کیا کہ کیا وہ بیت اللہ کا جز ہے؟ تو آپ نے فرمایا: "ہاں" [۴]۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، عطاء، ابوثور اور ابن منذر کا مذہب ہے کہ

---

(۱) الشرح الکبیر للدردیر، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۔

(۲) الحطاب ۳/ ۷۰-۷۱۔

(۱) المجموع ۸/ ۲۸-۲۹۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "أن رسول الله ﷺ قال لها: ألم ترى أن قومک لما بنوا الكعبة....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۴۳۹) اور مسلم (۲/ ۹۶۹) نے کی ہے۔

(۳) الجدر: وہ حطیم ہے۔

(۴) حدیث عائشہؓ: "سألت النبی ﷺ عن الجدر أمن البيت هو" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۴۳۹) اور مسلم (۲/ ۹۷۳) نے کی ہے۔

حطیم کے پیچھے سے طواف کرنا فرض ہے، اگر کوئی شخص اس کو چھوڑ دے تو اس کا طواف قابل اعتبار نہیں ہوگا، یہاں تک کہ وہ اگر اس کی دیوار پر بھی چلے گا تو وہ کافی نہ ہوگا، کیونکہ وہ کعبہ کا جزء ہے جیسا کہ وہ حدیث صحیح سے ثابت ہے، اور ضروری ہے کہ وہ طواف میں داخل ہو۔

ان حضرات فقہاء نے رسول اللہ ﷺ کے اس چھوڑی ہوئی جگہ کے پیچھے سے طواف کرنے پر پابندی کرنے کے ذریعہ بھی استدلال کیا ہے، اور نبی ﷺ کا فعل تو قرآن کا بیان ہے، لہذا وہ اس کے ساتھ ملحق ہوگا تو وہ فرض ہوگا۔

رہے حنفیہ تو انہوں نے فرمایا کہ حطیم کا طواف میں شامل ہونا واجب ہے، کیونکہ اس کا کعبہ کا جز ہونا خبر واحد سے ثابت ہے، اور ان کے نزدیک خبر واحد سے وجوب ثابت ہوتا ہے، فرض نہیں[(۱)]۔

تو اس صورت میں اگر کوئی شخص حطیم کے پیچھے سے طواف نہ کرے تو جمہور کی رائے کے مطابق اس کا طواف صحیح نہ ہوگا، اور وہ قابل اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ اس نے پورے بیت اللہ کا طواف نہیں کیا۔

جبکہ حنفیہ کی رائے کے مطابق جب تک وہ مکہ میں مقیم ہے اس وقت تک اس طواف کا اعادہ اس پر واجب ہوگا، تو اگر بلا اعادہ اپنے شہر لوٹ آئے تو اس پر ایک قربانی واجب ہوگی جس کو وہ مکہ بھیج دے، حنفیہ کے نزدیک ایسے تمام طوافوں کا اعادہ بہتر ہے تا کہ وہ اس کو اچھی طرح ادا کرنے والا ہو جائے اور اختلاف سے بچ جائے۔

اور بوقت اعادہ جو واجب ہے، تو اس کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۳۱-۱۳۳-۱۳۴، المسلک المتقسط ص ۱۰۴، رد المحتار ۲/ ۲۱۹، شرح المنہاج ۲/ ۱۰۵، مغنی المحتاج ۱/ ۴۸۶، مواہب الجلیل ۳/ ۷۵-۷۵، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۶۶، الشرح الکبیر ۲/ ۳۱، المغنی ۳/ ۳۸۲، الفروع ۳/ ۴۹۹۔

حطیم کے باہر اپنی دائیں طرف سے فرجہ (حطیم کی دیوار اور بیت اللہ کے درمیان کا فاصلہ) کے اول جز سے احتیاطاً اس سے تھوڑا پہلے سے شروع کرے اور طواف کرے کہ اس کے آخری جز پر ختم کرے، پھر وہ حطیم میں اس فرجہ سے داخل ہو جائے جہاں تک وہ پہنچا ہے، اور دوسری جانب سے نکل جائے، یا وہ حطیم میں داخل نہ ہو بلکہ وہ لوٹ آئے اور حطیم کے اول سے شروع کرے[(۱)]۔

ہفتم: حجر اسود سے طواف کا آغاز کرنا:

۲۰ - شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ حجر اسود سے طواف کا آغاز کرنا طواف کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، اور مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے اور مذہب حنفی کی ایک روایت بھی یہی ہے، لہذا اس شوط کا اعتبار نہ ہوگا جس کا آغاز حجر اسود کے بعد ہو۔

انہوں نے اس پر نبی ﷺ کے پابندی کرنے سے بھی استدلال کیا ہے، اور اس کو فرض ہونے کی دلیل قرار دیا ہے، کیونکہ یہ پابندی قرآن کریم کے اجمال کا بیان ہے۔

ان کے نزدیک پورے بدن کا حجر اسود کے سامنے ہونا ضروری ہے، کیونکہ جن چیزوں میں بیت اللہ کے سامنے ہونا ضروری ہے، تو اس میں پورے بدن کا اس کے سامنے ہونا واجب ہے، جیسے نماز میں اس کی طرف رخ کرنا[(۲)]۔

حنفیہ اور مالکیہ کی راجح رائے یہ ہے کہ حجر اسود سے طواف کا آغاز کرنا واجب ہے، کیونکہ نبی ﷺ نے اسی پر پابندی فرمائی ہے

---

(۱) المسلک المتقسط ص ۱۰۴، فتح القدیر ۲/ ۱۵۱ کے ساتھ موازنہ کیجئے۔

(۲) المہذب ۸/ ۳۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۰۷، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۶۶، شرح الفاسی علی الرسالۃ ۱/ ۳۵۲، المغنی ۳/ ۳۷۱-۳۷۲، الفروع ۳/ ۴۹۷۔

اور پابندی کرنا واجب ہونے کی دلیل ہے، بطور خاص جبکہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ: "خذوا عنی مناسککم" [۱] (مجھ سے تم اپنے حج کو سیکھو) لہذا طواف رکن میں اس جگہ سے آغاز چھوڑ دینے کی وجہ سے قربانی واجب ہوگی [۲]۔

محقق شیخ علی القاری نے فرمایا: [۳] اور اگر کہا جائے کہ وہ واجب ہے تو کوئی بعید نہیں، کیونکہ ایک مرتبہ بھی چھوڑے بغیر پابندی کرنا اسی کی دلیل ہے، تو وہ اس کی وجہ سے گنہ گار ہوگا، لیکن طواف کافی ہوجائے گا، اور اگر آیت قرآنی میں اجمال ہوتا تو یہ بیان شرط ہوتا جیسا کہ محمدؒ نے فرمایا، مگر وہ ابتدا کے متعلق موجود نہیں ہے، لہذا مطلق طواف فرض ہوگا، اور اس کو حجر اسود سے شروع کرنا پابندی کرنے کی وجہ سے واجب ہوگا، اور یہی مناسب بھی اور زیادہ درست بھی ہے، تو مناسب ہے کہ یہی قابل اعتماد ہو۔

ہشتم: دائیں طرف سے آغاز کرنا:

۲۱ - دائیں طرف سے ہونے کا مطلب ہے طواف کرنے والا کعبہ کے دائیں جانب سے چلے اور اپنی بائیں جانب کو کعبہ کی طرف کرلے، جمہور فقہاء کے نزدیک یہ شرط ہے اور انہوں نے یہ واضح کیا ہے کہ اس کا الٹا طواف کرنا باطل ہے۔

انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ نبی ﷺ نے حالت طواف میں کعبہ کو اپنی بائیں جانب کرلیا تھا [۴] اور اس وجہ سے بھی کہ وہ بیت اللہ سے متعلق ایک عبادت ہے، لہذا اس میں نماز کی طرح ترتیب ضروری ہے۔

حنفیہ نے فرمایا کہ طواف کو دائیں طرف سے کرنا واجب ہے اور اس کا الٹا طواف کرنا بھی کراہت تحریمی کے ساتھ صحیح ہے، جب تک مکہ میں رہے اعادہ کرنا واجب ہے، اور اگر بلا اعادہ اپنے گھر واپس آجائے تو قربانی واجب ہوگی۔

استدلال اس طرح کیا ہے کہ وہ طواف سے متعلق ایک حالت ہے، لہذا وہ اس کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہوگی، اور آیت "وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ" کو طواف کے ہر حال میں کافی ہونے اور درست ہونے کی دلیل قرار دیا ہے، کیونکہ امر مطلق ہے تو وہ رکن اس حالت کے بغیر بھی ادا ہوجائے گا، اور نبی ﷺ کے فعل کو وجوب پر محمول فرمایا ہے [۱]۔

نہم: حقیقی اور حکمی نجاست سے پاک ہونا:

۲۲ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ طواف کے صحیح ہونے کے لئے حقیقی اور حکمی نجاستوں سے پاک ہونا ضروری ہے، لہذا اگر ان میں سے کسی کو چھوڑ کر طواف کرے تو اس کا طواف باطل غیر معتبر ہوگا اور حنفیہ نے کہا کہ حقیقی اور حکمی نجاست سے پاک ہونا طواف کے لئے واجب ہے اور امام احمد کی ایک روایت یہی ہے، البتہ اکثر حنفیہ کا مذہب ہے کہ نجاست حقیقیہ سے پاک ہونا سنت مؤکدہ ہے۔

---

(۱) حدیث: "خذوا عنی مناسککم" کی روایت مسلم (۲/ ۹۴۳) نے حضرت جابرؓ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے "لتأخذوا مناسککم"۔

(۲) تنویر الأبصار، والشرح، والحاشیۃ ۲/ ۲۰۳، شرح الزرقانی ۲/ ۲۶۲، الشرح الکبیر وحاشیہ ۲/ ۳۰-۳۱، مواہب الجلیل ۳/ ۶۴-۶۵۔

(۳) المسلک المتقسط رص ۹۸۔

(۴) حدیث: "أن النبی ﷺ جعل البیت فی الطواف علی یسارہ" کی

= روایت مسلم (۲/ ۸۹۳) نے حضرت جابرؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "أن رسول اللہ ﷺ لما قدم مکۃ أتی الحجر فاستلمه ثم مشی علی یمینه فرمل ثلاثا و مشی أربعا"۔

(۱) البدائع ۲/ ۱۳۰-۱۳۱، المسلک المتقسط رص ۱۰۴، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۶۶، الشرح الکبیر ۲/ ۳۱، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۰۷، مغنی المحتاج ۱/ ۴۸۵۔

جمہور نے ابن عباسؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "الطواف بالبيت صلاة فأقلوا من الكلام"[(۱)] (بیت اللہ کا طواف نماز ہے، لہذا گفتگو کم کیا کرو)۔

لہذا جب یہ نماز ہے اور نماز نجاستوں سے پاکی حاصل کئے بغیر جائز نہیں ہوتی، تو اسی طرح طواف کے لئے بھی طہارت ضروری ہوگی، حنفیہ نے اللہ تعالیٰ کے فرمان "وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ" سے استدلال کیا ہے۔

طریقہ استدلال اس آیت کے ذریعہ یوں ہے کہ طواف کا حکم مطلق ہے، شارع نے اس میں طہارت کی قید نہیں لگائی ہے، اور یہ نص قطعی ہے اور حدیث خبر واحد ہے جو گمان غالب کے لئے مفید ہے، نص قرآنی کو مقید نہیں کرسکتی، کیونکہ اس کا مرتبہ اس سے کمتر ہے تو ہم نے حدیث کو وجوب پر محمول کرکے اس پر عمل کیا[(۲)]۔

تو اس صورت میں جو شخص حدث کی حالت میں طواف کرے گا اس کا طواف جمہور کے نزدیک باطل ہوگا، اور اگر وہ طواف واجب ہو تو اس کو ادا کرنے کے لئے واپس آنا واجب ہوگا اور اگر طواف افاضہ ہو تو جب تک اس کو ادا نہیں کرے گا تو اس کی بیوی اس کے لئے حلال نہ ہوگی، اور حنفیہ کے نزدیک وہ صحیح ہوگا مگر جب تک وہ مکہ میں ہے اعادہ اس پر واجب ہے، ورنہ فدیہ واجب ہوگا۔

دوران طواف جس کسی کو حدث لاحق ہوجائے تو وہ واپس ہوکر وضو کرے اور باقی اشواط کو پورا کرے، حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک اعادہ نہیں کرے گا، اور امام مالک کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

امام مالک سے مشہور روایت یہ ہے کہ وہ شروع سے طواف کو لوٹائے گا اور گذشتہ اشواط پر بنا نہ کرے گا[(۱)]، یہ اس وجہ سے کہ طواف کے اشواط کا پے در پے ہونا طواف صحیح ہونے کے لئے شرط ہے۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر بالقصد حدث کرے تو وہ از سر نو طواف کرے، کیونکہ اس کے لئے طہارت شرط ہے، اور اگر اس کو حدث لاحق ہوجائے تو اس میں دو روایتیں ہیں: اول: اس صورت میں بھی طواف از سر نو کرے۔ دوم: وہ وضو کرکے بنا کرے، حنبل نے احمد سے نقل کرتے ہوئے اس شخص کے لئے فرمایا جو تین یا اس سے زیادہ اشواط کر چکا ہو کہ وہ وضو کرے، اور اگر چاہے تو بنا کرے، یا چاہے تو شروع سے ادا کرے، ابوعبداللہ نے فرمایا کہ اگر صرف اس کا وضو ٹوٹا ہے تو وہ بنا کرے اور اگر اس نے کوئی عمل اس کے علاوہ کرلیا، تو پھر وہ از سر نو طواف کرے، اس وجہ سے کہ دو روایتوں میں سے ایک روایت کے مطابق بوقت عذر تسلسل ختم ہوجاتا ہے، اور یہ شخص معذور ہے، لہذا بنا کرنا جائز ہوگیا، اور اگر وہ وضو کے علاوہ کسی کام میں مشغول ہوجائے تو اس نے بلا عذر تسلسل کو چھوڑ دیا، تو اگر وہ طواف فرض تھا تو از سر نو شروع کرنا لازم ہوگا، ہاں اگر مسنون ہو تو اس کا اعادہ لازم نہیں، جیسے کہ مسنون نماز جبکہ وہ باطل ہوجائے[(۲)]۔

---

(۱) حدیث ابن عباسؓ: "الطواف بالبيت صلاة" کی روایت نسائی (۵/ ۲۲۲) نے کی ہے اور ابن حجر نے تلخیص (۱/ ۱۳۰) میں اس کو صحیح قرار دیا۔

(۲) البدائع ۲/ ۱۲۹، المسلک المتقسط رص ۱۰۳-۱۰۸، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۶۵-۴۶۶، الشرح الکبیر ۲/ ۳۱، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۰۵-۴۰۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۸۵، حاشیۃ البیجوری ۱/ ۵۳۲، المغنی ۳/ ۳۷۷، الفروع ۳/ ۵۰۲۔

(۱) شرح الرسالۃ مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۶۶، مگر خلیل نے یقین کے ساتھ الشرح الکبیر ۲/ ۳۲ میں جس کی وضاحت کی ہے وہ یہ ہے کہ اگر اس کو نکسیر پھوٹ پڑے تو خون دھوکر بنا کرلے، بشرطیکہ وہ قریبی جگہ کو چھوڑ کر آگے نہ بڑھ جائے، جیسے نماز میں، اور جگہ سے بہت دور نہ جائے اور یہ کہ وہ کسی نجاست کو نہ روندے، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۷۱۔

(۲) المغنی ۳/ ۳۹۶۔

دہم: ستر عورت:

۲۳- جمہور کا مذہب ہے کہ طواف کے صحیح ہونے کے لئے ستر عورت شرط ہے، اور حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ طواف کے لئے یہ واجب ہے، اس کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ طواف جمہور کے نزدیک نماز کی طرح ہے، جس میں ستر عورت واجب ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**الطواف بالبیت صلاۃ**"[۱] (بیت اللہ کا طواف نماز ہے)، اور حدیث ہے: "**لایطوف بالبیت عریان**"[۲] (کوئی ننگا بیت اللہ کا طواف نہ کرے)۔

تو جو شخص ستر عورت میں ایسی کمی کرے جس سے نماز اختلاف مذاہب کے اعتبار سے فاسد ہوجاتی ہے، تو جمہور کے نزدیک اس کا طواف فاسد ہوجائے گا، اور حنفیہ کے نزدیک اس پر قربانی واجب ہوگی[۳]۔

یازدہم: طواف کے اشواط کا مسلسل ہونا:

۲۴- طواف کے اشواط کے مسلسل ہونے کی شرط مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک اتباع کے پیش نظر سنت ہے، کیونکہ نبی علیہ السلام نے اپنے طواف کو مسلسل کیا ہے، اور شافعیہ کے ایک قول کے مطابق مسلسل ہونا واجب ہے۔

مسلسل ہونے اور اس کے واجب ہونے کی دلیل یہ حدیث ہے: "**الطواف بالبیت صلاۃ**"[۴] (یعنی بیت اللہ کا طواف کرنا نماز ہے)، لہذا تمام نمازوں کی طرح اس کو بھی مسلسل ہونا ضروری ہے، اور سنت ہونے کی دلیل نبی علیہ السلام کا فعل ہے[۱]۔

دوازدہم: قدرت رکھنے والے کے لئے چلنا:

۲۵- حنفیہ کا مذہب اور وہی امام احمدؒ کی ایک روایت ہے کہ پیدل چلنے کی قدرت رکھنے والے پر چلنا واجب ہے خواہ کوئی طواف ہو، اور مالکیہ کے نزدیک طواف واجب میں واجب ہے، اور طواف غیر واجب میں ان کے نزدیک پیدل چلنا سنت ہے۔

شافعیہ کا مذہب جو امام احمدؒ کی دوسری روایت بھی ہے، یہ ہے کہ طواف میں پیدل چلنا سنت ہے[۲]۔

تو اگر پیدل چلنے کی قدرت ہونے کے باوجود سوار ہوکر طواف کرے تو حنفیہ کے نزدیک اور حنابلہ کے مذہب کے مطابق اس پر قربانی واجب ہوگی، اس لئے کہ اس نے پیدل چلنے کا وجوب ترک کردیا ہے، مگر جبکہ وہ پیدل چل کر اس کو لوٹا لے، شافعیہ کے نزدیک اور امام احمدؒ کی ایک دوسری روایت میں اس کا طواف بلا کراہت جائز ہوگا۔

اگر وہ پیدل چلنے سے عاجز ہو اور اٹھا کر طواف کرایا جائے تو بالاتفاق نہ اس پر کوئی فدیہ ہوگا اور نہ کوئی گناہ۔

سیزدہم: طواف افاضہ کا یوم النحر میں ادا ہونا:

۲۶- امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ طواف افاضہ کا یوم النحر میں ادا کرنا واجب ہے، لہذا اگر اس کو مؤخر کردے تا آنکہ اس کو اس کے

---

(۱) حدیث: "الطواف بالبیت صلاۃ" کی روایت فقرہ نمبر ۲۲ میں گذر چکی۔

(۲) حدیث: "لا یطوف بالبیت عریان" کی روایت (فتح الباری ۳/ ۴۸۳) اور مسلم (۲/ ۹۸۲) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) سابقہ مراجع فقہیہ۔

(۴) حدیث: "الطواف بالبیت صلاۃ" کی تخریج فقرہ نمبر ۲۲ میں گذر چکی۔

---

(۱) الشرح الکبیر ۲/ ۳۲، شرح الرسالۃ مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۶۶-۴۶۷، المغنی ۳/ ۳۹۵، الفروع ۳/ ۵۰۲، المسلک المتقسط ص ۱۰۸، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۲، ابن عابدین ۲/ ۱۶۸-۱۶۹۔

(۲) البدائع ۲/ ۱۲۸، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۶۸، الشرح الکبیر ۲/ ۴۰، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۰۵، المغنی ۳/ ۳۹۷، الإنصاف ۴/ ۱۹، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۷۵۔

بعد ادا کرے تو صحیح ہوگا، اور اس پر قربانی واجب ہوجائے گی جو اس کو اس کے وقت سے مؤخر کرنے کی وجہ سے جزاء کے طور پر ہے، اور مذہب میں مفتی بہ یہی ہے، مالکیہ کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ تاخیر کی وجہ سے کچھ بھی واجب نہ ہوگا تا آنکہ ذی الحجہ ہی ختم ہوجائے، تو جب وہ ختم ہوجائے تو قربانی واجب ہوگی، شافعیہ، حنابلہ اور صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ تاخیر کی وجہ سے کوئی چیز اس پر لازم نہ ہوگی۔

اس کی تفصیل اصطلاح ”حج“، فقرہ/ ۵۵ میں دیکھا جائے۔

چہاردہم: ہر سات اشواط کے بعد طواف کی دو رکعت پڑھنا:

۲۷ - حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ ہر طواف فرض ونفل کے بعد دو رکعت نماز واجب ہے، اور احمد کی ایک روایت یہی ہے، اور شافعیہ کا ایک قول بھی، مالکیہ نے طواف رکن میں یا مشہور قول کے مطابق طواف واجب میں ان سے اتفاق کیا ہے [۱]۔

نبی ﷺ کے اس پر پابندی کرنے کے ذریعہ استدلال کیا ہے، اور اس قول کے ذریعہ جو حدیث جابر میں آیا ہے کہ آپ ﷺ مقام ابراہیم کی طرف بڑھے، تو آپ نے یہ آیت کریمہ تلاوت فرمائی ”وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ اِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى“ (اور مقام ابراہیم کو نماز کی جگہ بنالو) تو آپ نے مقام ابراہیم کو اپنے اور بیت اللہ کے درمیان کرلیا، ابی کہا کرتے تھے کہ ہمیں اس کا ذکر صرف نبی ﷺ سے ہی معلوم ہوا ہے کہ آپ ان دونوں رکعتوں میں ”قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَد“ اور ”قُلْ يٰاَيُّهَا الْكٰفِرُوْنَ“ پڑھا کرتے تھے [۲]۔

(۱) الہدایہ وشرحہا فتح القدیر ۲/ ۱۵۴، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۶۷، الشرح الکبیر وحاشیتہ ۲/ ۴۱-۴۲، شرح المنہاج ۲/ ۱۰۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۲، المغنی ۳/ ۳۸۴، الفروع ۳/ ۵۰۳۔

(۲) حدیث جابرؓ: ”أنه ﷺ تقدم إلى مقام إبراهيم ......“ کی روایت مسلم (۲/ ۸۸۸) نے کی ہے۔

اور یہ اشارہ ہے اس طرف کہ طواف کے بعد نبی ﷺ کا نماز پڑھنا اس حکم کی بجاآوری ہے، اور امر تو وجوب کے لئے ہے مگر یہ کہ اس کا حدیث سے استنباط کرنا ظنی ہے، اور یہ اس وجوب کو ثابت کرتا ہے جو فرض سے کم، اور سنت سے بڑھا ہوا ہے [۱]۔

حنابلہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ طواف کی دو رکعت سنت ہے۔

اور انہوں نے ان روایتوں سے استدلال کیا ہے جو فرض نمازوں کو پانچ نمازوں کے ساتھ متعین کرنے کے متعلق وارد ہوئی ہیں، اور صلوۃ طواف جیسا کہ شیرازیؒ نے فرمایا: ان پانچوں نمازوں سے زائد ہے، لہذا وہ تمام نفلی نمازوں کی طرح شریعت کی طرف سے واجب عینی نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر طواف کے بعد کوئی فرض نماز کو ادا کرے تو وہ نماز طواف کی دو رکعتوں کی طرف سے کافی ہوگی۔

طواف فرض وواجب کے علاوہ طواف میں مالکیہ کے نزدیک اس نماز کے واجب اور سنت ہونے کے درمیان تردد ہے، اور حطاب نے ظاہر یہ سمجھا ہے کہ وہ دونوں رکعتیں سنت ہیں، دسوقی نے بھی اسی طرح فرمایا ہے۔

طواف کی سنتیں:

الف- اضطباع:

۲۸ - یعنی وسط چادر کو دائیں بغل میں طواف کو شروع کرتے وقت کرلے اور اس کے دونوں کناروں کو بائیں کندھے پر ڈال دے، اور اس طرح کہ دایاں کندھا کھلا رہے، یہ لفظ ”ضبع“ (انسان کا

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۲، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۰۹، المہذب مع المجموع ۸/ ۵۶، المغنی ۳/ ۳۸۴۔

بازو) سے ماخوذ ہے۔

جمہور کے نزدیک مردوں کے لئے یہ سنت ہے عورتوں کے لئے نہیں، اس لئے کہ یعلی بن امیہ سے مروی ہے کہ: "أن النبي ﷺ طاف مضطبعا" [1] (نبی ﷺ نے اضطباع کر کے طواف فرمایا) اور ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ: "أن رسول الله ﷺ وأصحابه اعتمروا من الجعرانة فرملوا بالبيت وجعلوا أرديتهم تحت آباطهم قد قذفوها على عواتقهم اليسرى" [2] (نبی ﷺ اور آپ کے اصحاب نے جعرانہ سے عمرہ کا احرام باندھا تو بیت اللہ میں رمل فرمایا، اور اپنی چادروں کو اپنی بغلوں کے نیچے کیا اور انہیں اپنے بائیں کندھوں پر ڈال لیا)۔

حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک ہر اس طواف میں اضطباع سنت ہے کہ جس کے بعد سعی ہو، مثلاً طواف قدوم اس کے لئے جو اس کے بعد سعی کا ارادہ رکھتا ہو، طواف عمرہ، اور طواف زیارت اگر سعی کو یہاں تک مؤخر کر رکھا ہو، حنفیہ نے طواف نفل کا اس میں اضافہ کیا ہے، بشرطیکہ اس کے بعد وہ سعی کرنے کا ارادہ رکھتا ہو جبکہ اس نے طواف قدوم کے بعد سعی کو پہلے ادا نہ کیا ہو۔

حنابلہ نے فرمایا کہ طواف قدوم کے علاوہ میں اضطباع نہ کرے۔

طواف کے تمام اشواط میں اضطباع سنت ہے تو جب طواف سے فارغ ہوجائے تو اضطباع کو چھوڑ دے، کیونکہ حالت اضطباع میں طواف کی دو رکعتوں کو ادا کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ حنفیہ وشافعیہ نے صراحت کی ہے [1]۔

دیکھئے: "اضطباع"، فقرہ/ ۴۔

ب- رمل:

۲۹- رمل نزدیک قدم رکھ کر دونوں مونڈھوں کو ہلا کر بغیر کودے ہوئے تیز چلنا ہے۔

ہر وہ طواف جس کے بعد سعی ہو اس میں رمل کرنا سنت ہے، چنانچہ ابن عباسؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں: "قدم رسول الله ﷺ و أصحابه مكة و قد وهنتهم حمى يثرب، فقال المشركون: إنه يقدم عليكم غدا قوم قد و هنتهم الحمى، ولقوا منها شدة، فجلسوا مما يلي الحجر، و أمرهم النبي ﷺ أن يرملوا ثلاثة أشواط، و يمشوا ما بين الركنين ليرى المشركون جلدهم، فقال المشركون: هؤلاء الذين زعمتم أن الحمى قد وهنتم، هؤلاء أجلد من كذا و كذا" [2] (رسول اللہ ﷺ اور آپ کے اصحاب مکہ تشریف لائے انہیں یثرب کے بخار نے کمزور کر رکھا تھا، مشرکوں نے کہا کہ کل کچھ لوگ آئیں گے جنہیں یثرب کے بخار نے کمزور کر دیا ہے، اور انہیں وہاں بہت دشواری پیش آئی ہے، پھر وہ حجر اسود سے متصل بیٹھ گئے، تو نبی ﷺ نے انہیں یہ حکم دیا کہ تین اشواط میں رمل کریں اور دونوں رکنوں کے درمیان تیز اور اکڑ کر چلیں تا کہ مشرکین ان کی طاقت دیکھیں، تو مشرکین نے کہا کہ یہی لوگ

(۱) حدیث یعلی بن أمیہؓ: "أن النبي ﷺ طاف مضطبعا" کی روایت ترمذی (۳/ ۲۰۵) نے کی ہے اور فرمایا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ: "أن رسول الله ﷺ و أصحابه اعتمروا من الجعرانة" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۴۴۴) نے کی ہے اور نووی نے المجموع (۸/ ۱۹) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۲۲-۲۲۵، القلیوبی ۲/ ۱۰۸، کشاف القناع ۲/ ۴۷۷-۴۷۸، المغنی ۳/ ۳۷۲، المنتقی للباجی ۲/ ۲۸۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ: "قدم رسول الله ﷺ و قدوهنتهم حمى يثرب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۴۶۹، ۴۷۰) اور مسلم (۲/ ۹۲۳) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

ہیں جن کے متعلق تمہارا گمان یہ تھا کہ بخار نے انہیں کمزور کردیا ہے، حالانکہ یہ لوگ ایسے اور ایسے لوگوں سے زیادہ قوی ہیں)۔

مگر رمل کرنا پہلے کے تین اشواط میں سنت ہے، کیونکہ نبی ﷺ نے اپنے حج میں ایسا کیا ہے اور یہ فتح مکہ اور اللہ کے دین میں لوگوں کے گروہ درگروہ شامل ہونے کے بعد ہوا ہے، جیسا کہ جابرؓ کی روایت میں ماقبل میں گذر چکا ہے "فرمل ثلاثا و مشى أربعا"(۱) (آپ نے تین اشواط میں رمل کیا اور چار دفعہ معمول کے مطابق چلے)۔

نبی ﷺ کے بعد صحابہ میں سے ابوبکر، عمر اور عثمان اور بہت سارے خلفاء نے اسی طریقہ پر عمل کیا ہے۔

پھر رمل اضطباع کی طرح مردوں کے لئے سنت ہے، اور عورتوں کے لئے نہ رمل سنت ہے اور نہ اضطباع۔

رمل کے سنت ہونے سے حنابلہ نے مکہ والوں اور مکہ سے احرام باندھنے والوں کو مستثنی قرار دیا ہے، ان کے نزدیک ان سب کے لئے رمل سنت نہیں ہے(۲)۔

ج-رکن یمانی کی طرف سے طواف کو شروع کرنا:

۳۰-رکن یمانی کی جہت سے حجر اسود کے قریب سے طواف کا آغاز کرنا سنت ہے، پھر وہ تکبیر کہتے ہوئے ہاتھ اٹھا کر حجر اسود کا استقبال کرے، تاکہ حجر اسود سے طواف کا آغاز ہونا ثابت ہوجائے، یہ واجب ہے۔

مگر پورے بدن کے ساتھ حجر اسود سے گذرنا حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک واجب نہیں ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک واجب ہے، اسی وجہ سے مذہب حنفیہ کے محققین نے اس کیفیت کے مستحب ہونے کی صراحت کی ہے، تاکہ اختلاف سے بچ جائیں، تو اگر حجر اسود کی طرف مطلق متوجہ ہوا اور طواف کی نیت کرلے، تو اس مقصود کے حصول کے لئے کافی ہوگا جو حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک حجر اسود سے آغاز کرنا ہے۔

حطاب نے فرمایا کہ: پورے بدن کے ساتھ حجر اسود کا استقبال کرے اور اس کا بایاں ہاتھ حجر اسود کے دائیں جانب کے برابر میں ہو، پھر وہ اس کو بوسہ لے اور اپنے دائیں جانب چل دے۔

د-طواف شروع کرنے کے وقت حجر اسود کا استقبال کرنا:

۳۱-طواف شروع کرنے کے وقت حجر اسود کا استقبال کرنا اور حجر اسود کے سامنے تکبیر کہتے ہوئے دونوں ہاتھوں کو اٹھانا، حنفیہ نے اس کے سنت ہونے کی صراحت کی ہے۔

ھ-حجر اسود کا استلام اور اس کا بوسہ لینا:

۳۲-آغاز طواف کے وقت اور ہر شوط میں بھی اور طواف کی دو رکعتوں کے بعد بھی حجر اسود کا استلام اور اس کا بوسہ لینا جمہور فقہاء کی رائے ہے۔ مگر مالکیہ نے اول طواف کے ساتھ سنت ہونے کو مقید کیا ہے، اور اس کو باقی میں مستحب قرار دیا ہے جبکہ حنفیہ نے حجر اسود کو بوسہ دینا مستحب قرار دیا ہے۔

استلام کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنی دو ہتھیلیوں کو حجر اسود پر رکھ کر اپنے منہ کو دونوں ہتھیلیوں کے درمیان رکھے اور اس کا بوسہ لے۔

ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ عمرؓ نے حجر اسود کو بوسہ لیتے ہوئے فرمایا: **"إني لأعلم أنك حجر، ولولا أني رأيت رسول الله**

---

(۱) حدیث جابرؓ: "أن النبي ﷺ رمل ثلاثا و مشى أربعا" کی روایت مسلم (۸۸۷/۲) نے کی ہے۔

(۲) مختصر الخرقی بشرح المغنی ۳/ ۳۷۶، الفروع ۳/ ۴۹۹۔

ﷺ یقبلک ماقبلتک"[1] (میں جانتا ہوں کہ تو پتھر ہے اگر میں رسول اللہ ﷺ کو تمہیں بوسہ لیتے ہوئے نہ دیکھتا تو میں تجھے بوسہ نہ لیتا)۔

ابوداؤد اور نسائی نے ابن عمرؓ سے یہ روایت نقل کیا ہے کہ "کان رسول الله ﷺ لا یدع أن یستلم الرکن الیمانی و الحجر فی کل طوفة وکان ابن عمر یفعله"[2] (رسول اللہ ﷺ کسی بھی شوط میں رکن یمانی اور حجر اسود کو بوسہ لینا نہیں چھوڑتے تھے، اور ابن عمر بھی ایسا کیا کرتے تھے)۔

و- رکن یمانی کا استلام:

۳۴- اس کا استلام اس پر دونوں ہاتھوں کے رکھنے سے ہوگا اور یہ رکن، حجر اسود کے رکن سے پہلے واقع ہے۔

ابن عمرؓ سے منقول ہے، انہوں نے فرمایا: "ما ترکت استلام هذین الرکنین: الیمانی والحجر، مذ رأیت رسولا لله ﷺ یستلمها، فی شدة ولا رخاء" (میں نے ان دونوں رکنوں یعنی رکن یمانی اور حجر اسود کا استلام کبھی نہ چھوڑا، نہ سختی اور نہ نرمی کی حالت میں، جب سے رسول اللہ ﷺ کو ان دونوں کا استلام کرتے ہوئے دیکھا ہے)[3]۔

سنت ہونا تو جمہور کا مذہب ہے، اور حنفیہ میں سے محمدؒ کا قول بھی یہی ہے، مگر مالکیہ کے نزدیک پہلے شوط میں سنت ہے، اور اس کے علاوہ میں مستحب ہے، اور شیخین یعنی ابوحنیفہ اور ابو یوسف نے فرمایا کہ وہ مستحب ہے۔

فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ نہ اس کو بوسہ لے اور نہ اس پر سجدہ کرے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جس رکن یمانی کا استلام کیا ہے اس کو بوسہ نہ لے اور نہ اس کی طرف اشارہ کرے۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس رکن یمانی کا اس نے استلام کیا ہے اس کو بوسہ لے، اور وہاں تک پہنچنے سے عاجز ہونے کے وقت اس کی طرف اشارہ کرے، مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ بوسہ لئے بغیر اپنے ہاتھ کو اپنے منہ پر رکھ لے۔

ان دونوں رکنوں کے علاوہ کا استلام مسنون نہیں ہے، کیونکہ نبی ﷺ انہیں دونوں رکنوں کا استلام کیا کرتے تھے اور اس کے علاوہ کا استلام نہیں کرتے تھے، عبد اللہ ابن عمرؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا کہ: "لم أر النبی ﷺ یستلم من البیت إلا الرکنین الیمانیین"[1] (میں نے نبی ﷺ کو بیت اللہ میں سے دونوں رکن یمانی کے علاوہ کا استلام کرتے ہوئے نہیں دیکھا)۔

بیت اللہ کے رکنوں کے درمیان اس فرق کا سبب علماء نے بیان فرمایا ہے، رملی نے اس کو واضح کرتے ہوئے کہا کہ ان رکنوں کے اس حکم میں مختلف ہونے کا سبب یہ ہے کہ وہ رکن جس میں حجر اسود ہے اس میں دو فضیلتیں ہیں، حجر اسود کا اس میں ہونا اور اس کا بنیاد ابراہیمی پر ہونا اور رکن یمانی میں ایک فضیلت ہے، اور وہ اس کا بنیاد ابراہیمی پر ہونا ہے، دونوں شامی رکنوں میں ان دونوں فضیلتوں میں سے کوئی

(۱) حدیث ابن عمرؓ: "أن عمر قبل الحجر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۴۷۱) اور مسلم (۲/۹۲۵) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث ابن عمرؓ: "کان رسول الله ﷺ لا یدع أن یستلم الرکن الیمانی" کی روایت ابوداؤد (۲/۴۴۰-۴۴۱) اور نسائی (۵/۲۳۱) نے کی ہے، اور منذری نے مختصر سنن ابی داؤد (۲/۳۷۵) میں فرمایا کہ اس کی سند میں عبد العزیز ابن ابی رواد ہیں جن کے متعلق کچھ کلام ہے۔

(۳) حدیث ابن عمرؓ: "ماترکت استلام هذین الرکنین" کی روایت مسلم (۲/۹۲۴) نے کی ہے۔

(۱) حدیث ابن عمرؓ: "لم أر النبی ﷺ یستلم من البیت إلا الرکنین الیمانیین" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۴۷۳) اور مسلم (۲/۹۲۴) نے کی ہے۔

نہیں ہے[۱]۔

ز- دعاء کرنا:

۳۴- مالکیہ کے نزدیک یہ کوئی متعین دعا نہیں ہے، شافعیہ نے یہ وضاحت کی ہے کہ شروع طواف میں اور ہر چکر میں دعاء ماثورہ سنت ہے، اور وہ دعا یہ ہے "**بسم الله و الله أكبر، اللهم إيمانا بک، و تصديقا بكتابک، ووفاء بعهدک، واتباعا لسنة نبيک محمد ﷺ**"[۲] اور یہ مستحب ہے، اور بیت اللہ کے باقی اطراف میں دعاء ماثورہ مستحب ہے، اور ان میں سے بعض یہ ہیں:

کعبۃ اللہ کو دیکھتے وقت دعاء کرنا:

۳۵- "**اللهم زد هذا البيت تشريفا وتكريما وتعظيما ومهابة، و زد من شرفه وكرمه ممن حجه واعتمره تشريفا و تعظيما و برا**"[۳] (اے اللہ بڑھادے تو اس گھر کی شرافت کو، بزرگی کو، بڑائی کو اور ہیبت کو، اور اس کا حج وعمرہ کرنے والوں میں سے جو اس کی تعظیم اور عزت کریں اس کی شرافت وعظمت اور نیکی کو بڑھادے)۔

"**اللهم أنت السلام، و منک السلام، فحينا ربنا بالسلام**"[۱] (اے اللہ تو سلام ہے اور تیری طرف سے سلامتی ہوگی، تو زندہ رکھ ہم کو اے ہمارے رب سلامتی کے ساتھ)۔

آغاز طواف کے وقت اور حجر اسود کا استلام یا اس کے پاس سے گذرتے وقت کی دعا:

۳۶- "**بسم الله و الله أكبر، اللهم إيمانا بک، وتصديقا بكتابک، ووفاء بعهدک و اتباعا لسنة نبيک ﷺ**" اور اس کا حکم وہی ہے جو گذر گیا[۲]۔

مطلب یہ ہے کہ میں طواف کرتا ہوا اللہ کے نام کے ساتھ اور طواف کرتا ہوں اے اللہ تجھ پر ایمان رکھتے ہوئے۔

پہلے کے تین اشواط میں دعا کرنا:

۳۷- "**اللهم اجعله حجا مبرورا، وسعيا مشكورا، وذنبا مغفورا، اللهم لا إله إلا أنت و أنت تحيي بعدما أمت**"[۳]

---

(۱) دیکھئے: سنن الطواف فی الہدایہ وشرحہا ۲/۱۴۸-۱۵۰-۱۵۳، المسلک المتقسط رص ۱۰۸، ردالمحتار ۲/۲۲۷-۲۲۹-۲۳۲، شرح الرسالۃ وحاشیۃ العدوی ۱/۴۶۶-۴۶۸، الشرح الکبیر ۲/۴۰-۴۱، شرح المنہاج ۲/۱۰۴-۱۰۶-۱۰۸، نہایۃ المحتاج ۲/۴۰۷-۴۱۵، مغنی المحتاج ۱/۴۸۷-۴۹۳، المغنی ۳/۳۰۷-۳۸۴، الفروع ۳/۴۹۵-۵۰۴۔

(۲) حدیث: "بسم الله و الله أكبر......الخ" کو ابن حجر نے التلخیص (۲/۲۴۷) میں ذکر کیا ہے، اور فرمایا: میں نے اس کو اس طرح نہیں پایا، پھر اس کو مختصراً ان الفاظ کے ساتھ: "ووفاء بعهدک و اتباعا لسنة نبيک" امام شافعیؒ کی ام کی طرف منسوب کیا ہے، اور اس میں (۲/۱۷۰) ابن جریج کی روایت ہے، انہوں نے فرمایا: کہ مجھے خبر ملی کہ نبی ﷺ کے بعض اصحاب نے فرمایا اے اللہ کے رسول جب ہم حجر اسود کا استلام کریں تو کیا کہیں تو اس کو ذکر فرمایا، اس کی سند میں انقطاع ہے۔

(۳) دعاء: "اللهم زد هذا البيت تشريفا" کی روایت شافعیؒ نے اپنی مسند = (۱/۳۳۹) میں کی ہے، ابن جریج سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب بیت اللہ کو دیکھتے تھے تو یہ دعا کرتے تھے، اور ابن حجر نے اس کو اعضال کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ الفتوحات الربانیہ لابن علان (۴/۳۷۰) میں ہے۔

(۱) دعاء: "اللهم أنت السلام و منک السلام" یہ سعید ابن المسیب پر موقوف ہو کر آئی ہے، امام شافعیؒ نے مسند (۱/۳۳۸) میں ان سے نقل کیا ہے۔

(۲) حدیث: "بسم الله و الله اكبر" کی تخریج فقرہ نمبر ۳۴ میں گذر چکی۔

(۳) حدیث: "اللهم اجعله حجا مبرورا" ابن حجر نے التلخیص (۲/۲۵۰)

(اے اللہ تو اس کو حج مقبول بنادے، مقبول کوشش بنادے، معاف کئے ہوئے گناہ بنادے یعنی گناہ سب کو معاف فرمادے، اے اللہ تیرے سوا کوئی معبود نہیں اور تو ہی مارنے کے بعد زندہ کرے گا)۔

جب وہ عمرہ کررہا ہو تو دعا کرتے ہوئے کہے: "اجعلها عمرة مبرورة" (اس کو مقبول عمرہ بنادے)، اور جب نفلی طواف کرے تو کہے: "اجعله طوافا مبرورا" (یعنی بنادے اس کو مقبول طواف) "وسعيا مشكورا" اور مقبول کوشش (اور آدمی کی کوشش اس کا عمل ہے)، جیسا کہ اللہ تعالی نے فرمایا: "وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَاسَعَى" [1] (اور انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی)۔

باقی چار اشواط کی دعا:

۳۸- "اللهم اغفر و ارحم، واعف عما تعلم، و أنت الأعز الأكرم" [2] (اے اللہ مغفرت فرما، رحم فرما، جو تو جانتا ہے اس کو معاف فرما اور تو ہی غالب بزرگی والا ہے)۔

رکن یمانی کے پاس دعا:

۳۹-"بسم الله و الله أكبر، و السلام على رسول الله و رحمة الله و بركاته، اللهم إني أعوذ بك من الكفر و الفقر و الذل، و مواقف الخزى فى الدنيا و الآخرة، ربنا

= میں فرمایا: میں نے اس کو نہیں پایا، اور شافعیؒ نے اس کو پسند فرمایا ہے، اور بیہقی نے اس کو مسند (۵/ ۸۴) میں ان سے نقل کیا ہے)۔

(۱) سورۂ نجم/ ۳۹۔

(۲) دعاء: "اللهم اغفر و ارحم......" کو امام شافعی نے اختیار کیا ہے، بیہقی (۵/ ۸۴) میں ان سے اس کو نقل کیا ہے۔

آتنا فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنة وقنا عذاب النار" [1] (شروع کرتا ہوں میں اللہ کے نام سے اور اللہ بہت بڑا ہے، اور سلامتی نازل ہو اللہ کے رسول پر، اور اللہ کی رحمت اور اس کی برکت، اے اللہ میں تیری پناہ چاہتا ہوں کفر سے، محتاجی سے، ذلت سے، دنیا و آخرت میں رسوائی کی جگہ میں کھڑا ہونے سے، اے ہمارے رب عطا کیجئے ہم کو دنیا اور آخرت کی بھلائی اور بچائیے ہم کو جہنم کے عذاب سے)۔

رکن یمانی اور حجر اسود کے درمیان کی دعا:

۴۰- "رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَّ فِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَّ قِنَا عَذَابَ النَّار" [2] (اے پروردگار ہمارے ہم کو دنیا میں (بھی) بہتری دے اور آخرت میں (بھی) بہتری)۔

رب قنعنی بما رزقتنی و بارک لی فیه، و اخلف علی کل غائبة لی بخیر" [3] (اے میرے رب جو تو نے مجھے رزق دیا ہے اس پر قناعت نصیب فرما اور اس میں برکت دے، اور جو چیز میری غائب ہوگئی ہے اس کا تو بھلائی کے ساتھ بدلہ مجھے عطا فرما)۔

(۱) دعاء الرکن الیمانی: "بسم الله، والله أكبر، والسلام على رسول الله" حضرت علی ابن ابی طالب سے مروی ہے، ازرقی نے اخبار مکہ (۱/ ۲۴۲) میں اس کو ان سے نقل کیا ہے۔

(۲) الدعاء بین الرکن الیمانی و الحجر الاسود: "ربنا آتنا فی الدنیا حسنة" حضرت عبداللہ بن السائب سے مرفوعاً مروی ہے، اس کی روایت ابوداؤد (۲/ ۴۴۸-۴۴۹) اور حاکم ۱/ ۴۵۵) نے ان سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) دعاء: "رب قنعنی بما رزقتنی" کی روایت حاکم (۱/ ۴۵۵) نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً کی ہے اور ابن حجر نے اس کو غریب سمجھا ہے، جیسا کہ الفتوحات الربانیہ لابن علان (۴/ ۳۸۲) میں ہے۔

طواف کی دو رکعتوں کے بعد کی دعا:

۴۱-"الله إنک تعلم سريرتي و علانيتي فاقبل معذرتي، و تعلم حاجتي فأعطني سؤلي، و تعلم ما في نفسي فاغفرلي ذنبي، اللهم إني أسألک إيمانا يباشر قلبي، ويقينا صادقا حتى أعلم أنه لايصيبني إلا ماكتبت لي، و رضا بما قسمت" (۱) (اے اللہ آپ جانتے ہیں میرے باطن کو، میرے ظاہر کو، تو میرا عذر قبول کیجئے، اور آپ جانتے ہیں میری ضرورت کو تو عطاء کیجئے، میرے سوالوں کو، اور آپ جانتے ہیں اس چیز کو جو میرے دل میں ہے، تو معاف فرما دیجئے میرے گناہوں کو، اے اللہ میں آپ سے ایسا ایمان مانگتا ہوں جو میرے دل میں داخل ہوجائے، اور مانگتا ہوں سچا یقین یہاں تک کہ مجھے یقین ہوجائے کہ جو آپ نے میرے لئے لکھ دیا ہے وہی ہم کو ملے گی، اور جو آپ نے تقسیم کر دیا ہے اس پر رضا مندی مانگتا ہوں)۔

عام طواف کی دعا:

۴۲- "اللهم اغفرلي ذنوبي و خطاياي، و عمدي، وإسرافي في أمري، إنک إن لاتغفر لي تهلکني" (۲) (اے اللہ معاف فرما دیجئے میرے گناہوں کو اور میری غلطیوں کو، اور جان کر کئے ہوئے کو اور میرے کاموں میں حد سے تجاوز کرنے کو، بے شک اگر آپ میری مغفرت نہیں فرمائیں گے تو مجھے ہلاک کر دیں گے)۔

"اللهم البيت بيتک، ونحن عبيدک و نواصينا بيدک، و تقلبنا في قبضتک، فإن تعذبنا فبذنوبنا، و إن تغفر لنا فبرحمتک، فرضت حجک لمن استطاع إليه سبيلا، فلک الحمد على ماجعلت لنا من السبيل، اللهم ارزقنا ثواب الشاکرين" (۱) (اے اللہ گھر تو تیرا ہی گھر ہے اور ہم تیرے بندے ہیں، اور ہماری پیشانیاں ترے قبضہ میں ہے اور ہمارا الٹنا پلٹنا تیرے قبضہ میں ہے، تو اگر تو ہمیں عذاب دے گا تو ہمارے گناہوں کے سبب، اور اگر تو ہماری مغفرت فرمائے گا تو اپنی رحمت سے، تو نے اپنا حج فرض فرمایا ہے اس شخص کے لئے جو اس تک پہنچ جانے کے لئے توشۂ سفر کی طاقت رکھتا ہو، تو تیری ہی تمام تعریف ہے کہ یہ توشۂ سفر تو نے ہم کو دیا ہے، اے اللہ عطاء کیجئے ہم کو شکر گذاروں کا ثواب)۔

آب زمزم پینے کی دعا:

۴۳-"اللهم إني أسألک علما نافعا، و رزقا واسعا، وعملا متقبلا، وشفاء من کل داء" (۲) (اے اللہ میں مانگتا

---

(۱) دعاء: "اللهم أنک تعلم سريرتي و علانيتي" آدم کو جب اللہ تعالیٰ نے زمین پر اتار دیا تو ان کی دعاء والی روایت سے یہ منقول ہے، طبرانی نے الأوسط میں اس کی روایت کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد (۱۰/ ۱۸۳) میں ہے، اور فرمایا: اس میں النصر بن طاہر ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔

(۲) دعاء "اللهم اغفرلي ذنوبي و خطاياي" عبد الأعلی التیمی کی روایت میں یہ مرسل واقع ہوئی ہے، بیہقی نے شعب الایمان (۳/ ۴۵۳) میں اس کی روایت کی ہے، اور بیہقی نے اس کے مرسل ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۱) دعاء "اللهم البيت بيتک" کو متقی ہندی نے کنز العمال (۵/ ۱۷۲، ۱۷۳) میں اس کو نقل کیا ہے اور دیلمی کی طرف اس کو منسوب کیا ہے اور فرمایا کہ اس میں عبد السلام بن الجنوب متروک ہیں۔

(۲) دعاء "اللهم إني أسألک علما نافعا" کی روایت حاکم (۱/ ۴۷۳) نے حضرت ابن عباسؓ سے موقوفاً کی ہے۔ اور ذہبی نے میزان (۳/ ۵۰۸) میں اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ہوں آپ سے نفع بخش علم، کشادہ رزق، مقبول عمل اور ہر قسم کے امراض سے شفاء)۔

ح-بیت اللہ کے قریب ہونا:

۴۴ - دوران طواف مردوں کا بیت اللہ کے قریب ہونے اور عورتوں کے دور ہونے کو شافعیہ نے سنت شمار کیا ہے۔

تو اگر بیت اللہ سے قریب ہونے کی صورت میں رمل چھوٹ جائے تو دور ہوکر رمل کرنا زیادہ اچھا ہے، الا یہ کہ ازدحام سخت ہو یا بیت اللہ سے دور جانے میں عورتوں سے ٹکرانے کا خوف ہو تو رمل چھوڑ کر بیت اللہ سے قریب ہونا زیادہ بہتر ہے[1]۔

ط-تمام مشغول کرنے والی چیزوں سے نگاہ کی حفاظت کرنا:

۴۵ - طواف کرنے والے پر ضروری ہے کہ وہ اپنی نگاہ کی حفاظت کرے ہر اس چیز سے جو اس کی توجہ کو طواف سے پھیر دے، کیونکہ طواف ایک عبادت ہے اور وہ نماز کے درجہ میں ہے، لہذا اس کی ادائیگی میں فارغ البال ہونا ضروری ہے۔

ی-ذکر اور دعا کو آہستہ کہنا:

۴۶ - طواف میں ذکر اور دعا کو آہستہ کہنا مطلوب ہے[2]، کیونکہ اللہ تعالی بڑا سننے والا ہے، اور تا کہ وہ دوسرے کو تکلیف نہ پہنچائے اگر وہ بآواز بلند کہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/۴۹۰-۴۹۱۔

(۲) لباب المناسک رص ۱۱۰، نیز دیکھئے: ردالمحتار ۲/۲۲۷، الشرح الکبیر ۲/۴۱، المغنی ۳/۳۵۴۔

ک-ملتزم سے چمٹ جانا:

۴۷ - طواف وداع کے بعد جمہور فقہاء کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ طواف کرنے والا ملتزم سے چمٹ جائے، اور یہ وہ دیوار ہے جو حجر اسود اور در کعبہ کے درمیان ہے، یہ رسول اللہ ﷺ کی پیروی ہے، اور اس سے چمٹنا یہ ہے کہ وہ اپنا سینہ، اپنا دایاں رخسار، دونوں ہاتھ اور دونوں ہتھیلیوں کو کھول کر سیدھی کر کے اس کے ساتھ چمٹا دے، اس حال میں کہ وہ فروتنی کر رہا ہو، رب کعبہ سے پناہ مانگ رہا ہو اور ملتزم ان مقامات میں سے ہے جہاں دعا قبول ہوتی ہے، اور اس کو اگر ماثورہ دعا یاد ہو تو وہی پڑھے ورنہ جو اس کے لئے آسان ہو پڑھے[1]۔

ل-قرآن کریم پڑھنا:

۴۸ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک آواز بلند کئے بغیر قرآن کریم پڑھنا بہتر ہے۔

اور حنفیہ کے نزدیک قرآن کریم پڑھنا جائز ہے جبکہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک ذکر زیادہ بہتر ہے[2]۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ دعاء ماثورہ قراءت قرآن سے افضل ہے اور قراءت غیر ماثورہ دعاؤں سے بہتر ہے[3]۔

حنفیہ نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ نبی ﷺ کا طریقہ ہی افضل ہے، اور آپ سے دوران طواف قرآن کی قراءت ثابت نہیں،

(۱) شرح ابن عابدین ۱/۱۷۰-۱۸۷، روضۃ الطالبین ۳/۱۱۸، کشاف القناع ۲/۵۱۳۔

(۲) شرح اللباب رص ۱۱۱-۱۱۲، رد المحتار ۲/۲۳۱، المغنی ۳/۳۷۸، الخرشی ۲/۳۲۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/۴۸۹۔

بلکہ ذکر ثابت ہے اور سلف کا اسی پر عمل رہا ہے اور اسی پر سب کا اتفاق ہے تو یہ زیادہ بہتر ہوگا[(۱)]۔

شافعیہ نے دوران طواف قراءت سے دعاء ماثورہ کے بہتر ہونے کو اتباع نبی کے ذریعہ استدلال کیا ہے اور دوران طواف دعاء غیر ماثورہ سے قراءت قرآن کے افضل ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ یہ مقام مقام ذکر ہے اور قرآن تو افضل الذکر ہے[(۲)]۔

اور حدیث قدسی سے استدلال کیا ہے: ''**من شغله القرآن و ذكرى عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطى السائلين، و فضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله تعالى على خلقه**''[(۳)] (جس شخص کو قرآن اور میرا ذکر مجھ سے سوال کرنے سے مشغول رکھے تو میں مانگنے والوں کو جو دوں گا اس کو اس سے اچھا دوں گا، اور اللہ تعالی کے کلام کی تمام کلاموں پر ایسی ہی فضیلت ہے جیسی اللہ تعالی کو تمام مخلوق پر)۔

دوران طواف مباح چیزیں:

۴۹ - الف- وہ مباح کلام جو ضروری ہو، بعض حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ گفتگو کرنا مکروہ ہے، مگر یہ غیر ضروری باتوں پر محمول ہے۔

اور اسی وجہ سے شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ گفتگو نہ کرنا زیادہ اچھا ہے،[(۴)] نبی ﷺ کا ارشاد ہے: ''**الطواف صلاة فأقلوا فيه الكلام**'' (طواف نماز ہے، لہذا اس میں گفتگو کم کرو)، اور ایک روایت میں اس طرح ہے: ''**إلا أنكم تتكلمون فيه فمن تكلم فلا يتكلم إلا بخير**''[(۱)] (مگر یہ کہ تم اس میں گفتگو کر سکتے ہو تو جو شخص گفتگو کرے وہ اچھی گفتگو ہی کرے)۔

ب- جو شخص ذکر میں مشغول نہ ہو اس کو سلام کرنا[(۲)]۔

ج- مسئلہ بتانا اور مسئلہ پوچھنا، اور اسی طرح ناواقف کو سکھانا، بھلائی کا حکم کرنا اور برائی سے روکنا[(۳)]۔

د- کسی ضرورت شدیدہ کی بنا پر طواف سے علاحدہ ہونا۔

ھ- پانی وغیرہ پینا، اس کے وقفہ کے کم ہونے کی وجہ سے طواف کے تسلسل میں خلل اندازی نہیں ہوتی، بخلاف کھانے کے[(۴)]۔

و- جوتے موزے جب پاک ہوں تو ان کو پہننا۔

دوران طواف حرام چیزیں:

۵۰ - الف- ارکان طواف میں سے کسی رکن کو چھوڑنا، اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر طواف فرض یا واجب ہو تو وہ پورے طور پر حلال نہیں ہو سکتا تا آنکہ وہ لوٹ کر ادا کرلے۔

ب- شرائط طواف میں سے کسی شرط کو چھوڑنا، اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ فرض یا واجب ہو تو طواف صحیح نہ ہوگا، تو اس کو لوٹانا واجب ہوگا۔

اگر وہ مکہ میں ہو تو اس کو لوٹائے گا اور اس میں کوئی اشکال نہیں ہے، اور اگر مکہ سے چل پڑا ہے تو مکہ واپس جا کر اس کو لوٹانا ضروری

---

(۱) ردالمحتار سابقہ صفحہ۔

(۲) مغنی المحتاج سابقہ صفحہ۔

(۳) حدیث: ''من شغله القرآن و ذكرى عن مسألتي......'' کی روایت ترمذی (۱۸۴/۵) نے ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور فرمایا کہ حسن غریب ہے۔

(۴) بدائع الصنائع ۱۳۱/۲، شرح اللباب رص ۱۱۰، اور اسی طرح المغنی لابن قدامہ ۳۷۸/۳ میں ہے، نیز دیکھئے: المجموع ۵۲/۸۔

---

(۱) حدیث: ''الطواف صلاة'' کی تخریج فقرہ نمبر ۲۲ میں گذر چکی۔

(۲) شرح اللباب رص ۱۱۱۔

(۳) سابقہ حوالہ، المجموع ۵۳/۸۔

(۴) شرح الدر ۲۳۱/۲۔

ہے، جیسا کہ ارکان طواف میں سے کسی رکن کو چھوڑنے کی صورت میں ہے۔

ج- واجبات طواف میں سے کسی واجب کو چھوڑنا، جمہور کے نزدیک اس کا کوئی بدلہ نہیں، حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے، ان کی اصطلاح کے مطابق، اور اس کو گناہ لازم ہوگا اور اس پر قربانی واجب ہوگی (۱)۔

مکروہات طواف:

۵۱ - فقہاء نے چند امور کی صراحت کی ہے جو دوران طواف مکروہ ہیں بعض مندرجہ ذیل ہیں۔

الف- ذکر، دعا اور تلاوت قرآن کی آواز اس قدر بلند کرنا کہ طواف کرنے والے حضرات کے لئے خلل انداز ہو۔

ب- غیر ضروری بات کرنا، اس لئے کہ ابن عمرؓ کا ارشاد ہے کہ تم لوگ گفتگو کم کرو، کیونکہ تم حالت نماز میں ہو۔

ج- ایسے اشعار پڑھنا جو اللہ کے ذکر اور اس کی تعریف کے قبیل سے نہ ہو۔

د- سنن طواف میں سے کسی سنت کو چھوڑنا، جیسا کہ تمام مذاہب میں بیان کیا ہوا ہے، مثلاً اس طواف میں رمل کو چھوڑ دینا جس کے بعد سعی ہو اور حجر اسود کا استلام، اور اس کی طرف اشارہ کرنے کو چھوڑنا۔

ہ- ایک مکمل طواف سے زیادہ کو اس نماز کے بغیر جمع کرنا جو طواف کے بعد ہے، مگر جب کہ نماز کسی وقت مکروہ میں پڑ جائے تو حنفیہ کی رائے کے مطابق اس کو مؤخر کیا جائے گا۔

و- پیشاب اور پاخانہ کو دبانے کی حالت میں طواف کرنا یا اس حال میں اسے کھانا کھانے کی شدید خواہش ہو وغیرہ، ایسی چیزیں جو عبادت میں حضور ذہنی سے پھیرنے والی ہو جیسا کہ حالت نماز میں مکروہ ہے۔

ز- دوران طواف کھانا کھانا بالاتفاق حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک اور اسی طرح پینا بھی شافعیہ کے نزدیک مکروہ ہے، البتہ ان کے نزدیک پینے کی کراہت ہلکی ہے، شافعیؒ نے فرمایا کہ دوران طواف پانی پینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور میں اسے مکروہ نہیں کہتا ہوں یعنی گناہ کے معنی میں، مگر اس کا چھوڑنا زیادہ پسند ہے، کیونکہ اس کا چھوڑنا باعتبار ادب کے زیادہ اچھا ہے، اور شافعیؒ نے الاملاء میں فرمایا کہ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے حالت طواف میں پانی پیا ہے (۱)۔

ح- طواف کرنے والے کا اپنے ہاتھ کو اپنے منہ پر رکھنا مکروہ ہے، مگر یہ کہ اس کی ضرورت ہو مثلاً جمائی کو دفع کرنا۔

ط- انگلی کو انگلی میں داخل کرنا اور اس کو چٹخانا مکروہ ہے، جیسا کہ یہ نماز میں مکروہ ہے (۲)۔

طواف کی کیفیت:

۵۲ - جب کوئی شخص طواف کرنے کا ارادہ کرے تو اسے اپنے بدن اور کپڑے کو نجاست سے پاک کرکے اس کی تیاری کر لینا چاہئے اور اگر جنبی ہو تو غسل کرلے اور وضو کرلے، اور اپنے احرام کے کپڑے کو مضبوط باندھ لے تاکہ طواف کے دوران اور اس کی بھیڑ کی وجہ سے اس کی قابل ستر حصہ نہ کھل جائے، اور جب ایسے طواف کا ارادہ کرے جس کے بعد سعی ہے جیسے طواف قدوم جبکہ سعی کو اسی کے ساتھ مقدم کرنا چاہے، اور طواف زیارت جبکہ پہلے اس نے سعی نہ کیا ہو اور طواف عمرہ تو

---

(۱) المسلک المتقسط فی المنسک المتوسط شرح لباب المناسک رص ۱۱۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۸۵، الخرشی ۲/ ۳۱۴۔

(۱) المجموع ۸/ ۵۳۔

(۲) شرح اللباب رص ۱۱۲، المجموع ۸/ ۵۳۔

ان تمام طوافوں کے تمام اشواط میں اضطباع سنت ہے۔

اضطباع کی کیفیت:

۵۳ - اضطباع کی کیفیت یہ ہے کہ طواف کرنے والا وسط چادر کو اپنے دائیں بغل کے نیچے کرلے، اوراس کے دونوں کناروں کو اپنے بائیں کندھے پر ڈال دے اوردائیں کندھے کو کھلا ہوا چھوڑ دے۔

پھر وہ حجر اسود کی طرف متوجہ ہوجائے یہاں تک کہ وہ رکن یمانی کی طرف تھوڑا بڑھ جائے اور اگر محرم ہوتو تلبیہ بند کردے، جوطواف وہ کرنا چاہتا ہے اس کی نیت کرے، اوراپنی بائیں جانب کو کعبہ کی طرف کرے، پھر حجر اسود کی طرف متوجہ ہوکراس کا استلام کرے، اس طرح کہ اپنے دونوں ہاتھوں کواس پر رکھے اوراپنے چہرہ کواپنی دونوں ہتھیلیوں کے درمیان رکھے، اوراس کوتین دفعہ بوسہ لے۔

مگر جب طواف کرنے والے کو بھیڑ محسوس ہوتو وہ ایذاء رسانی سے بچے، اورحجر اسود کی طرف اپنے دونوں ہاتھوں سے صرف اشارہ کرنے پر اکتفاء کرے، کیونکہ حجر اسود کا استلام سنت ہے، اورلوگوں کو تکلیف پہنچانا حرام ہے جس سے بچنا ضروری ہے، اور ادائیگی سنت کے لئے حرام کا ارتکاب کرنا جائز نہیں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"یا عمر، إنک رجل قویّ، لا تزاحم علی الحجر، فتؤذی الضعیف، إن وجدت خلوة فاستلمه، وإلا فاستقبله فهلل و کبر"**[1] (اے عمر! تو طاقتور آدمی ہے حجر اسود پر لوگوں کو دھکے مت دینا کہ کمزوروں کو تکلیف پہنچ جائے، اگر خالی موقع ملے تو اس کا استلام کرلو ورنہ اس کا استقبال کرو، لا الہ الا اللہ اور اللہ اکبر کہہ لو)۔

اشارہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ طواف کرنے والا اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں مونڈھوں کے برابر اس طرح اٹھائے، کہ ہتھیلیوں کا باطنی حصہ حجر اسود کی طرف کرکے اس کی طرف دونوں ہاتھوں سے اشارہ کرے۔

۵۴ - پہلے کے تین اشواط میں طواف کرنے والا رمل کرے اگر اس کے بعد وہ سعی کرنا چاہتا ہے۔

رمل کی کیفیت: نزدیک نزدیک قدم رکھ کر کندھوں کو ہلا کر بغیر کودے ہوئے تیز چلے، اور باقی اشواط میں اپنی حالت پر چلے اور وہ حالت طواف میں انتہائی ادب، غایت حضور اور بڑی تعظیم کے ساتھ نگاہ کو جھکائے ہوئے ذکر ودعا کی آواز کو پست کئے رہے، جب وہ حطیم کے پاس پہنچ جائے (حطیم وہ جگہ ہے جو کعبہ کے شمالی جانب جہاں میزاب ہے، ایک گول دیوار سے گھیری ہوئی ہے)، تو وہ اپنے طواف میں حطیم کو شامل کرلے، اوراس کے اندر داخل نہ ہو، پھر جب وہ رکن یمانی کے پاس پہنچے تو اس کا استلام کرے، اور یہ اس طرح کہ اس پر صرف اپنے دونوں ہاتھ رکھ دے، سجدہ نہ کرے اور نہ اس کو بوسہ لے، اور نہ اپنے ہاتھ کو بوسہ لے تا آنکہ وہ حجر اسود کے پاس پہنچ جائے، تو اس طرح وہ ایک شوط کو مکمل کرنے والا ہوگا، پھر حجر اسود کا استلام کرے اوراس کو بوسہ لے، اوراگر بھیڑ ہوتو اس کی طرف صرف اشارہ کرے، اور وہ مسلسل طواف کرے یہاں تک کہ حجر اسود کے پاس سات اشواط کو پورا کرلے، پھراس کا استلام کرے۔

اور اشواط طواف کو ختم کرتے ہوئے اس کو بوسہ لے، یا اس کی طرف اشارہ کرے اگر اس جگہ بھیڑ ہو، پھر مقام ابراہیم کی طرف جائے اوراس کو اپنے اور کعبہ کے درمیان کرکے طواف کی دو رکعت

---

(۱) حدیث: "یا عمر إنک رجل قوی، لا تزاحم علی الحجر ......" کی روایت احمد (۱/۲۸) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے اور ہیثمی نے اس کو المجمع ۳/۲۴۱ میں ذکر کیا ہے، اورفرمایا کہ اس کی روایت احمدؒ نے کی ہے اوراس میں ایک راوی ہیں جن کا نام نہیں لیا گیا ہے۔

نماز پڑھے، مگر یہ صورت ان دونوں رکعتوں کی درستگی کے لئے شرط نہیں ہے، جیسا کہ عام لوگ سمجھتے ہیں تو وہ مزاحمت نہ کرے، اور جہاں آسان ہو وہیں طواف کی دو رکعت نماز پڑھ لے، تو جہاں وہ ادا کرے گا وہ جائز ہوگا، مگر حدود حرم میں ہونا بہتر ہے، اور پہلی رکعت میں سورۂ ''قُلْ یٰاَیُّهَا الْكٰفِرُوْنَ'' اور دوسری رکعت میں ''قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ'' پڑھے نبی علیہ السلام کی اتباع میں، پھر ان دونوں رکعتوں کے بعد اپنے اور دوسروں کے لئے جو چاہے دعا کرے۔

طوی

تعریف:

۱- طوی ''طی'' سے مشتق ہے، اور لغت میں طی کا ایک معنی پتھر سے کنواں بنانا ہے، کہا جاتا ہے: ''طویت البئر فهو طوی''، فعیل مفعول کے معنی میں ہے۔

اور اللسان میں ہے کہ طوی شام میں ایک پہاڑ ہے، اور ایک قول ہے کہ وہ طور کی جڑ میں ایک وادی ہے، اور قرآن کریم میں ہے ''إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى''(۱) (بے شک تم ایک پاک میدان میں یعنی طویٰ میں ہو)۔

یاقوت الحموی کی ''المعجم'' میں ہے کہ طوی عبد شمس بن عبد مناف کا کھودا ہوا ایک کنواں ہے، اور یہ اعلاء مکہ میں بیضاء یعنی محمد بن سیف کے مکان کے پاس ہے(۲)۔

اور ''ذوطوی'' مکہ کی ایک وادی ہے، زبیدی نے فرمایا کہ اس وقت وہ زاہر کے نام سے جانا جاتا ہے۔

شربینی الخطیب نے فرمایا ''طوی'' (قصر کے ساتھ اور طاء کی تینوں حرکتوں کے ساتھ ہے، مگر فتحہ زیادہ اچھا ہے)، دو گھاٹیوں جیسے داء علیا اور داء سفلی کے درمیان مکہ میں ایک گھاٹی ہے، اور وہ داء سفلی کے زیادہ قریب ہے، چونکہ یہ ایک کھودے ہوئے یعنی پتھر سے بنائے ہوئے کنوئیں پر مشتمل ہے، اس وجہ سے اس کا یہ نام رکھا گیا ہے۔

---

(۱) سورۂ طہ/ ۱۲۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب، تاج العروس، معجم البلدان مادہ: ''طوی''۔

اوراس اصطلاح کا مقصد صرف وہ جگہ ہے جو مکہ میں ہے اس کے دوسرے لغوی معانی مقصود نہیں ہیں۔

اجمالی حکم:

۲- مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ مکہ میں طواف کے لئے جاتے وقت مقام ذی طوی میں غسل کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ نافع نے روایت کی ہے، انہوں نے فرمایا کہ ابن عمرؓ جب ادنی حرم میں داخل ہوتے تو تلبیہ سے رک جاتے، پھر ذی طوی میں رات گذارتے، پھر صبح کی نماز پڑھ کر غسل فرماتے، اور حدیث بیان فرماتے کہ نبی علیہ السلام ایسا کیا کرتے تھے [۱]۔

ان کا مذہب ہے کہ یہ غسل مقام ذی طوی میں اس وقت مستحب ہے جب وہ اس کے راستہ میں آئے، ورنہ اس کے راستہ کے علاوہ جگہ میں اسی کی مسافت پر غسل کرلے۔

دسوقی نے فرمایا کہ اگر اس کی طرف سے نہ آئے تو ان دونوں کے درمیان کی دوری کا اندازہ کرلے۔

شربینی نے فرمایا کہ مدینہ کے راستہ کے علاوہ کی طرف سے آنے والا مثلاً یمن سے آنے والا، اس کی دوری کے بقدر دوری پر غسل کرے۔

اور مجموع میں ہے کہ داخل ہونے والے ہر محرم کے لئے یہ غسل مستحب ہے، خواہ اس نے حج کا احرام باندھ رکھا ہو یا عمرہ کا، یا قران کا، اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

حنفیہ و حنابلہ دخول مکہ کے غسل کو بلا کسی جگہ کی تعیین کے مطلق مستحب قرار دیتے ہیں [۲]۔

(۱) حدیث ابن عمرؓ: "كان إذا دخل أدنى الحرم أمسک......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۴۳۵) اور مسلم (۲/ ۹۱۹) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۶۵، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ۷۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۸-۳۹، المجموع ۸/ ۲ طبع المکتبۃ السلفیہ، مغنی المحتاج ۱/ ۴۸۳، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۶۸ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، الإنصاف ۱/ ۲۵۰ طبع دار احیاء التراث العربی ۱۹۸۰ء، فتح الباری ۳/ ۴۱۳-۴۳۵ طبع السلفیہ۔

طول

تعریف:

۱- لغت میں: "طول" (طاء کے فتحہ کے ساتھ) کا معنی "اضافہ" ہے، کہا جاتا ہے: "**لفلان علی فلان طول**" یعنی زیادتی اور اضافہ، اور کہا جاتا ہے: "**طال علی القوم یطول طولا**" جبکہ وہ بڑھا ہوا ہو، اور "طول الحرۃ" دراصل اسی کا مصدر ہے، کیونکہ وہ جب اس کے مہر اور اس کی مشقت پر قادر ہو جائے تو یقیناً وہ اس سے بڑھ گیا، اور اصل یہ ہے کہ وہ "إلی" کے ساتھ متعدی ہو، تو کہا جائے گا "**وجدت طولا إلی الحرۃ**" (یعنی میں آزاد عورت پر قادر ہو گیا)۔

پھر اس کا استعمال زیادہ ہو گیا تو کہنے لگے: "**طول الحرۃ**"۔

یہ لفظ فضیلت اور احسان کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے [۱]۔

اصطلاح میں ایک قول کے مطابق وہ وسعت اور مالداری کے معنی میں ہے، اور دوسرے حضرات نے فرمایا کہ طول ہر وہ نقد یا سامان یا خوش حال پر دین ہے جس کی وجہ سے نکاح پر قدرت ہو، قرطبی نے فرمایا کہ اکثر اہل علم کی رائے کے مطابق طول مہر پر قادر ہونا ہے [۲]۔

(۱) المصباح المنیر، المغرب فی ترتیب المعرب مادہ: "طول"۔

(۲) الجامع لأحکام القرآن ۵/ ۱۳۶، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۰۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۵۔

متعلقہ الفاظ:

مہر:

۲- مہر، عورت کا مہر ہے، اور مہر یہ وہ چیز ہے جو عورت کے لئے نکاح یا وطی کی وجہ سے یا ملک بضع کو فوت کردینے سے واجب ہوتا ہے، مہر کا نام صداق بھی رکھا گیا ہے، کیونکہ وہ مہر دینے والے کی جانب سے اس نکاح کی سچی رغبت کی خبر دیتا ہے جو مہر کے واجب کرنے میں اصل ہے[۱]۔

شرعی حکم:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ آزاد عورت سے نکاح کرنے کی طاقت رکھنے والے کے لئے دوسرے کی باندی سے شادی کرنا جائز نہیں، تاکہ اس کے نتیجہ میں اس کی اولاد غلام نہ ہوجائے جس سے وہ بے نیاز ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے کہ جو آزاد آدمی کسی باندی سے شادی کرلے تو اس نے اپنے نصف یعنی اپنے بچہ کو غلام بنادیا، اور جو غلام کسی آزاد عورت سے شادی کرلے تو اس نے اپنے نصف کو آزاد کردیا، اور باندی سے نکاح کے حرام کرنے کی طاقت یہ ہے کہ اس کی زوجیت میں کوئی آزاد عورت ہو جو نفع اندوزی کے لائق ہو، کیونکہ آزاد عورت کا زوجیت میں ہونا آزاد عورت سے شادی کرنے کی طاقت رکھنے سے بڑھ کر ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اس وقت اس کو زنا کا کوئی خوف نہیں ہے اور اس وجہ سے بھی کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "لایتزوج الأمة علی الحرة"[۲] (آزاد عورت کی موجودگی میں باندی سے شادی نہیں کی جائے گی)، لیکن اگر وہ مجامعت کے لائق نہ ہو بایں طور کہ اس کی زوجیت میں کوئی نابالغ بچی ہو جو وطی کے لائق نہ ہو، یا بوڑھی ہو یا پاگل ہو یا جذام والی ہو یا برص والی ہو، یا رتقاء ہو، یا قرناء ہو، تو مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایسے شخص کے لئے باندی سے شادی کرنا جائز ہوگا، شافعیہ کے نزدیک یہی اصح ہے، کیونکہ اس کا ہونا اس کے نہ ہونے کی طرح ہے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس کو زنا کا خوف ہو۔

اسی طرح فقہاء کا اتفاق ہے کہ غلام کے لئے آزاد عورت سے شادی کرنے کی طاقت ہونا اس کے لئے باندی سے شادی کرنے سے مانع نہیں ہے، کیونکہ اس کے نکاح میں کسی آزاد کو غلام بنانا نہیں ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ وہ دونوں غلامی میں برابر ہیں۔

اسی طرح اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ جو شخص آزاد عورت سے شادی کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو، اس کے لئے دوسرے کی مسلمان باندی سے شادی کرنا جائز ہے، ان چند شرطوں کے ساتھ جس میں ان لوگوں کے درمیان اختلاف ہے، اس طول کے معنی کی تعیین میں اختلاف ہوجانے کی وجہ سے جو اللہ تعالی کے اس فرمان میں ہے: "وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّامَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ"[۱] (اور تم میں سے جو کوئی مقدرت نہ رکھتا ہو کہ آزاد مسلمان عورتوں سے نکاح کرسکے، تو وہ تمہاری (آپس کی) مسلمان کنیزوں سے جو تمہاری ملک (شرعی) میں ہوں نکاح کرے)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ طول کا معنی کسی آزاد عورت کا زوجیت میں ہونا ہے، تو اگر اس کی زوجیت میں کوئی آزاد عورت نہ ہو تو اس کے لئے غیر کی باندی سے شادی کرنا امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک جائز

(۱) المصباح المنیر، المغرب فی ترتیب المعرب مادہ: "مہر"، مغنی المحتاج ۳/۲۲۰، کشاف القناع ۵/۱۲۸۔

(۲) حدیث: "لا یتزوج الأمة علی الحرة" کی روایت دارقطنی (۳۹/۴) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور زیلعی نے نصب الرایہ (۱۷۵/۳) میں اس کو نقل کیا ہے اور اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) سورۂ نساء/۲۵۔

ہے، اور امام ابوحنیفہؒ نے یہ اضافہ فرمایا کہ اس کے پاس کوئی ایسی آزاد عورت بھی نہ ہو جو طلاق بائن کی عدت گذار رہی ہو۔

علماء سلف اور فقہاء مذاہب ثلاثہ یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ طول کا معنی آزاد عورت سے شادی کرنے کی طاقت ہے، خواہ وہ مسلمہ ہو یا کتابیہ [1]۔

لہذا ایسی صورت میں کسی آزاد مسلمان کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ کسی دوسرے شخص کی باندی سے شادی کرے، مگر ان چند شرطوں کے ساتھ جن کی تفصیل اصطلاح ''رق'' فقرہ / ۷۵ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس آزاد آدمی کے لئے کہ جس کے اندر اباحت کی شرطیں موجود ہوں، بہتر اور اچھا یہ ہے کہ وہ کسی باندی سے شادی نہ کرے، بلکہ وہ اس سے باز رہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ'' [2] (اور اگر تم ضبط سے کام لو تو تمہارے حق میں کہیں بہتر ہے)، تاکہ وہ اپنی اولاد کی غلامی کا سبب نہ بن جائے، کیونکہ اس کی وہ اولاد جو باندی کے بطن سے پیدا ہوگی وہ غلام ہوگی جس کا مالک باندی کا آقا ہوگا، الا یہ کہ شوہر اس باندی کے آقا پر اولاد کے آزاد ہونے کی شرط لگالے، تو اس عورت سے پیدا ہونے والا بچہ آزاد ہوگا، کیونکہ نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: **''المسلمون علی شروطهم إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما''** [3] (مسلمان اپنی اپنی شرطوں پر رہیں گے الا یہ کہ ایسی شرط ہو جو حلال کو حرام یا حرام کو حلال کردے)۔

حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے کہ حقوق کا فیصلہ شرطوں کے ساتھ ہے۔

اسی وجہ سے فقہاء نے اس سے دو صورتوں کا استثناء کیا ہے۔

اول: شوہر ایسا شخص ہو کہ اس سے بچہ پیدا نہیں ہوسکتا، مثلاً خصی، (یعنی بدھیا شخص)، کیونکہ اس صورت میں بچہ کی غلامی کی خرابی ختم ہوتی ہے۔

دوم: وہ باندی اس کے آزاد اصل کی مملوک ہو [1]۔

طیب

دیکھئے: ''تطیب''۔

طیرۃ

دیکھئے: ''تطیر''۔

(۱) البدائع ۲/ ۲۶۶، الجامع لأحکام القرآن ۵/ ۱۳۶، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۰۳، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۹۶، مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۳، الفواکۃ الدوانی ۲/ ۴۵، روضۃ الطالبین ۷/ ۱۲۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۹۰، کشاف القناع ۵/ ۸۵۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۵۔

(۳) حدیث: ''المسلمون علی شروطهم ......'' کی روایت ترمذی

= (۳/ ۶۲۶) نے حضرت عمرو بن عوف المزنی سے کی ہے اور فرمایا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) البدائع ۲/ ۲۶۸، الفواکۃ الدوانی ۲/ ۴۵، کشاف القناع ۵/ ۸۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۵، روضۃ الطالبین ۷/ ۱۳۱۔

طیور

تعریف:

۱- طیور لغت میں: ''طیر'' کی جمع ہے، اور یہ طائر کی جمع ہے، اور طائر ہر وہ پر والا جاندار ہے جو فضا میں اڑتا ہو، اور ''تطیر فلان'' اس کی اصل ہے پرندوں کے ذریعہ فال نکالنا، پھر یہ استعمال ہونے لگا ہر اس چیز میں کہ جس سے نیک فالی یا بد فالی لی جاتی ہو، کیونکہ اہل عرب جب کسی اہم کام میں جانا چاہتے تھے، تو وہ پرندوں کے بیٹھنے اور اس کے رہنے کی جگہ سے گذرتے، تاکہ وہ یہ معلوم کریں کہ وہ جائیں یا لوٹ جائیں، تو شریعت نے اس سے منع فرمایا،[۱] اور کہا: ''لا عدوی ولا طیرة''[۲] (یعنی نہ امراض کا متعدی ہونا ہے اور نہ بدشگونی لینا ہے) اور کہا: ''أقروا الطیر علی وکناتها''[۳] (یعنی پرندوں کو ان کے گھونسلوں میں رہنے دو)۔

اس کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

(۱) المصباح المنیر، غریب القرآن للأصفہانی مادہ: ''طیر''۔

(۲) حدیث: ''لا عدوی ولا طیرة'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۱۵) اور مسلم (۴/ ۱۷۴۳) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) حدیث: ''أقروا الطیر علی وکناتها'' کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۵/ ۱۰۶) میں نقل کیا ہے اور فرمایا کہ اس کو طبرانی نے چند سندوں سے ذکر کیا ہے، ان میں سے ایک کے رجال ثقہ ہیں، اور حدیث ام کوز الکعبیہ سے مروی ہے۔

پرندوں سے متعلق احکام:

فقہاء کی کتابوں میں چند جگہ پر پرندوں کے احکام آئے ہیں، اس میں سے بعض درج ذیل ہیں:

الف- پرندوں کی بیع:

۲- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جن پرندوں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کو فروخت کرنا جائز ہے، مثلاً کبوتر، گوریا وغیرہ، کیونکہ اس سے نفع اٹھایا جاتا ہے، لہذا اونٹ، گائے اور بکری کی طرح اس کو بیچنا جائز ہوگا۔

اسی طرح ان پرندوں کو بیچنا بھی جائز ہوگا جن کے ذریعہ شکار کیا جاتا ہے، مثلاً شکرہ، باز، شاہین اور عقاب وغیرہ، بشرطیکہ وہ سدھایا ہوا ہو یا سدھانے کے لائق ہو، کیونکہ یہ ایسا جاندار ہے جس کو بطور مال رکھنا مباح ہے، اور اس میں مباح نفع ہے تو اس کا فروخت کرنا بھی مباح ہوگا، ہاں اگر وہ سدھانے کے لائق نہ ہو تو اس کو فروخت کرنا جائز نہیں۔

ایسے پرندوں کو فروخت کرنا بھی جائز ہے جس کے رنگ سے نفع اٹھایا جاسکتا ہو مثلاً مور، یا اس کی آواز سے نفع اٹھایا جاسکتا ہو جیسے بلبل، ہزار داستاں (ایک قسم کا پرندہ جو بلبل کی طرح ہے) طوطا، زرزُور (ایک قسم کا پرندہ) اور عندلیب وغیرہ۔

اور جن پرندوں کا گوشت نہیں کھایا جاتا اور نہ ان سے شکار کیا جاتا ہے جیسے گدھ، چیل، شتر مرغ اور وہ کوا جس کا گوشت کھایا نہیں جاتا، تو اس کو بیچنا جائز نہیں، کیونکہ جس کا کوئی نفع نہ ہو اس کی کوئی قیمت نہیں، لہذا اس کی قیمت لینا مال کو باطل طریقہ سے کھانا ہے، اور ایسی چیزوں میں مال خرچ کرنا بے وقوفی ہے۔

حنفیہ نے فرمایا کہ ہر اس پرندہ کو فروخت کرنا جائز ہے جو پنجہ والا

ہو خواہ سدھایا ہوا ہو یا نہ ہو[1]۔

بہوتی نے فرمایا کہ ہر اس پرندہ کی بیع جائز ہے جس کے ذریعہ دیگر پرندوں کا شکار کیا جا سکتا ہو جیسے اُلّو ......، اور یہ وہ پرندہ ہے جس کی دونوں آنکھوں کو سل دیا جاتا ہے اور اس کو باندھ دیا جاتا ہے، تاکہ پرندے اس کے پاس اتر آئیں، پھر انہیں شکار کر لیا جائے، مگر یہ مکروہ ہے، کیونکہ اس میں ایک جاندار کو تکلیف پہنچانا ہے[2]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ فضاء میں رہتے ہوئے پرندے کی بیع جائز نہیں ہے، خواہ اس کا مملوک ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ اس پر قدرت نہیں ہے، اور درستگیٔ بیع کی شرطوں میں سے ایک یہ ہے کہ بائع بوقت عقد مبیع کو حوالہ کرنے پر قادر ہو، اور یہ اس جگہ مشکل ہے۔

اور جو مملوک نہ ہو اس کو دو وجہوں سے فروخت کرنا ناجائز ہے، اول: اس کو حوالہ کرنے سے عاجز ہونا۔ دوم: وہ اس کا مملوک نہیں ہے۔

اصلاً اس کے متعلق نبی علیہ السلام کا ''بیع غرر'' (دھوکہ والی بیع) سے منع فرمانا ہے،[3] اور اس کی تشریح اس طرح کی گئی ہے کہ یہ ہوا میں پرندوں کو اور پانی میں مچھلی کو فروخت کرنا ہے، مگر جو پرندہ واپس آنے سے مانوس ہو تو اس کے متعلق اختلاف ہے، کہ کیا ایسے پرندوں کو فروخت کرنا اس کے چارہ تلاش کرنے کے لئے جانا، یا اس کے علاوہ کے لئے جانا تو ان صورتوں میں میں جائز ہے یا نہیں۔

شافعیہ میں جمہور کا راجح مذہب اور حنابلہ کے نزدیک یہ ہے کہ اس کا فروخت کرنا جائز نہیں، اگرچہ وہ اپنے مقام پر لوٹ جانے کا عادی ہو، کیونکہ اس میں ایک قسم کا دھوکہ ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اس کے بے عقل ہونے کی وجہ سے اس کے لوٹ آنے کا بھروسہ نہیں ہے۔

شافعیہ میں سے امام الحرمین کا مذہب یہ ہے کہ اس کو فروخت کرنا جائز ہے، جیسے وہ غلام جو کسی کام سے بھیجا ہوا ہو[1]۔

اسی طرح علماء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی پرندہ کسی بند جگہ میں ہو اور اس کو اس میں سے بلا مشقت پکڑنا ممکن ہو، تو اس کا فروخت کرنا جائز ہے، جیسے کسی چھوٹے سے برج میں ہو۔

ہاں اگر بلا مشقت و پریشانی کے اس کو پکڑنا ممکن نہ ہو، تو جمہور کی رائے جو شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل ہے کہ اس کو فروخت کرنا درست ہے، جیسے اس سامان کو فروخت کرنا جس کو منتقل کرنے میں بڑا خرچ ہو، اور شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ اس کو فروخت کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ بائع اس کے حوالہ کرنے پر قادر نہیں ہے، اور حنابلہ میں سے قاضی کی رائے بھی یہی ہے۔

اور اگر برج وغیرہ کھلا ہو تو اس میں موجود پرندوں کو فروخت کرنا جائز نہیں، کیونکہ پرندہ جب اڑ جانے پر قادر ہو تو ان کو حوالہ کرنا ممکن نہیں ہے[2]۔

ب- پرندوں کے ذریعہ شکار کرنا:

۳- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ہر اس شکاری پرندہ کے ذریعہ شکار کرنا جائز ہے جو سدھانے کے لائق ہو، اور اس کے ذریعہ شکار کرنا

(۱) البدائع ۵/۱۴۲، المجموع للنووی ۹/۲۳۹، المغنی لابن قدامہ ۴/۲۸۳-۲۸۵، مغنی المحتاج ۲/۱۲، کشاف القناع ۳/۱۵۲۔

(۲) کشاف القناع ۳/۱۵۲۔

(۳) حدیث: ''نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر'' کی روایت مسلم (۳/۱۱۵۳) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) المجموع للنووی ۹/۲۸۳، المغنی لابن قدامہ ۴/۲۲۲، البدائع ۵/۱۴۷، القوانین الفقہیہ ص ۱۴۸، کشاف القناع ۳/۱۶۲، مغنی المحتاج ۲/۱۳، جواہر الإکلیل ۲/۵-۸۔

(۲) سابقہ مراجع۔

ممکن ہو، مثلاً باز، شکرہ، شاہین اور عقاب وغیرہ جو پنجوں والے پرندے ہیں، تو یہ زخمی کرنے والے پرندے جس پرندہ کو پکڑ کر زخمی کردیں اور اس کو روک لیں، اور اس کا مالک اس کو مردہ ہونے کی حالت میں پائے یا ذبح کئے ہوئے کی حرکت میں پائے، یا اس کو ذبح کرنے کا موقعہ نہ مل سکے، تو اس کو کھانا جائز ہے، بازی کے متعلق نبی ﷺ کا ارشاد ہے :"**ما أمسک علیک فکل**"[(۱)] (جس کو وہ تیرے لئے روک لے تو اس کو کھالو)۔

ابن عمرؓ، مجاہد، ضحاک اور سدی نے اس کے متعلق ان لوگوں کی مخالفت کی ہے، تو انہوں نے فرمایا کتے کے علاوہ اور کسی سے شکار کرنا جائز نہیں، کیونکہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "**وَمَا عَلَّمْتُم مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ**"[(۲)] (اور تمہارے سدھے ہوئے شکاری جانوروں کو شکار پر چھوڑ جاتے ہیں) اس میں شکار کرنے کو کتوں کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔

شکاری پر پرندوں کو سدھانے کی شرائط اور کیسے سدھایا جائے گا اس میں فقہاء کا اختلاف ہے[(۳)]۔

اور اس کے متعلق کچھ تفصیل ہے جس کو اصطلاح ''صید'' میں دیکھا جائے۔

ج- پرندوں کا شکار کرنا اور اس کو ذبح کرنا:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ پرندہ جب قابو میں ہو تو اس کو ذبح کرنا ہوگا، اور اس کی تفصیل اصطلاح ''ذبائح'' فقرہ/۱۱ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

اور اگر وہ قابو میں نہ ہوآئے تو اس کو اس کے جسم کے کسی بھی حصہ میں ایسا زخم لگانا جو اس کی روح کے نکلنے کا ذریعہ بن جائے، گویا یہ اس کو ذبح کرنا ہے، اور زخمی کرنے کی صورتوں میں اور اس میں جس سے پرندہ اور شکار حلال ہوجاتے ہیں کچھ اختلاف ہے، جس کو اصطلاح ''صید'' میں دیکھا جاسکتا ہے۔

---

(۱) حدیث: "ما أمسک علیک فکل" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵۹۹/۹) اور مسلم (۱۵۳۰/۳) نے حضرت عدی بن حاتم سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) سورۂ مائدہ/۴۔

(۳) البدائع ۵۱/۵-۵۴-۵۸، المجموع للنووی ۹۲/۹، مغنی المحتاج ۲۷۵/۴، المغنی لابن قدامہ ۵۴۶/۸، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۵۔

ظئر

تعریف:

۱- ظئر: ہمزہ ساکنہ کے ساتھ ہے، اور اس کو حذف کرنا بھی جائز ہے، اس کا معنی ہے دوسرے بچہ کو دودھ پلانے والی، اور اس کے شوہر پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، اور ''أظؤر'' اور '' أظآر'' اس کی جمع ہے، اور کہا جاتا ہے: ''ظأرت المرأة'' عورت نے کسی بچہ کو دودھ پلانے کے لئے لے لیا(۱)۔

اور اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

حضانۃ:

۲-'' حضانۃ'' لغت میں ''حضن'' کا مصدر ہے، اسی سے ''حضن الطائر بیضہ'' ہے، یہ اس وقت بولتے ہیں جب کوئی پرندہ اپنے انڈا کو اپنے بازو کے نیچے جسم سے ملالے، اور جب کوئی عورت کسی بچہ کو اپنی گود میں لے لے، یا اس کی تربیت کرنے لگے، تو کہتے ہیں ''حضنت المرأة صبیها''(۳)۔

(۱) المصباح المنیر، المغرب فی ترتیب المعرب، لسان العرب والمعجم الوسیط مادہ: ''ظئر''۔

(۲) تکملہ فتح القدیر ۷/ ۱۸۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۹۲، مغنی المحتاج ۲/ ۳۴۵۔

(۳) مختار الصحاح، لسان العرب، المصباح المنیر، القاموس المحیط مادہ: ''حضن''۔

شریعت میں بچہ کی پرورش اور حفاظت کرنا، اور اس کو اپنی خواب گاہ، اپنی حفاظت میں اور اپنی شفقت و مہربانی میں رکھنا، اور اس کو تیل وغیرہ لگانا ہے(۱)۔

تربیت کا نام حضانت مجازاً رکھا گیا ہے جو پرندہ کا اپنے انڈے اور اپنے چوزہ کی نگرانی کرنے سے لیا گیا ہے۔

ظئر سے متعلق احکام:

۳- اس پر فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے کہ متعین اجرت پر کسی دودھ پلانے والی عورت کو اجارہ پر لینا جائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ ءَاتَيْتُم بِٱلْمَعْرُوفِ''(۲) (اور اگر تم لوگ اپنے بچوں کو (کسی اور انّا کا) دودھ پلوانا چاہو تو بھی تم پر کوئی گناہ نہیں، جبکہ تم (ان کے) حوالہ کردو جو کچھ انہیں دینا ہے، موافق دستور کے)، اللہ تبارک وتعالی نے مطلقاً دودھ پلوانے سے گناہ کو ختم فرمادیا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ نبی ﷺ نے اپنے فرزند ابراہیم کو دودھ پلوایا ہے(۳)، اور اس وجہ سے بھی کہ ضرورت اس کی داعی ہے، کیونکہ بچہ عام طور پر دودھ پی کر ہی زندہ رہتا ہے، بسا اوقات اس کا اپنی ماں سے دودھ پینا مشکل ہوجاتا ہے، لہذا دیگر تمام منافع میں اجارہ کی طرح یہ بھی جائز ہوگا(۴)۔

(۱) المغنی ۵/ ۴۹۶، کشاف القناع ۵/ ۴۹۵، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۷۷، ابن عابدین ۲/ ۶۳۳۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

(۳) حدیث: ''أن النبی ﷺ استرضع لولده إبراهيم......'' کی روایت مسلم (۴/ ۱۸۰۸) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۴) تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۱۸۵، البدائع ۴/ ۲۰۹، المبسوط ۱۵/ ۱۱۹، البحر الرائق

۴- دودھ پلانے والی سے معاملہ کرنے کے لئے چند شرطیں ہیں جن کو فقہاء نے ذکر کیا ہے، اور وہ یہ ہیں:

اول: مدت رضاعت کا معلوم ہونا، کیونکہ اجرت کی تعیین اس کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

دوم: بچہ کو دیکھ کر پہچاننا، کیونکہ بچہ کے بڑا چھوٹا ہونے کی وجہ سے دودھ پینا مختلف ہوجاتا ہے، شافعیہ نے اپنے معتمد قول میں اور حنابلہ میں سے قاضی نے فرمایا کہ اس کو اس کے اوصاف کے ذریعہ بھی جانا جاسکتا ہے۔

سوم: دودھ پلانے کی جگہ، کیونکہ وہ مختلف ہوتی ہے، لہذا اس کو بچہ کے گھر میں دودھ پلانا دشوار ہوگا، اور اس کو اس بچہ کے گھر میں دودھ پلانا مکمل طور پر اعتماد کے لئے دشوار کن ہوگا، جبکہ اپنے گھر میں پلانا اس کے لئے آسان ہوگا۔

چہارم: عوض کا معلوم ہونا[(۱)]۔

دودھ پلانے والی کے اجارہ میں عقد کس چیز پر ہوگا:

۵- اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ عقد کس چیز پر ہوگا، چنانچہ حنابلہ اور بعض حنفیہ کا قول یہ ہے کہ یہ منافع پر ہوگا، یعنی بچہ کی خدمت اور اس کی نگرانی کرنا، اور دودھ تابع ہوگا، جیسے کپڑے میں رنگ، اور اس وجہ سے بھی کہ دودھ تو ایک عین ہے، اس پر عقد اجارہ نہیں کیا جاسکتا۔

مالکیہ اور بعض حنفیہ کا قول یہ ہے کہ جس پر عقد ہوتا ہے وہ دودھ ہے اور خدمت تابع ہے، لہذا اگر وہ اس کو بکری کا دودھ پلادے تو وہ اجرت کی مستحق نہ ہوگی، جیسا کہ اگر بغیر دودھ پلائے اس کی خدمت کرے تو وہ کسی چیز کی مستحق نہ ہوگی، اور رہا اس کا عین ہونا، کیونکہ آدمی کی حفاظت کے ضروری ہونے کی وجہ سے اس کا عقد اجارہ کرنے کی اجازت دی گئی ہے، اور یہ حنفیہ میں سے شمس الائمہ السرخسی کا مختار مذہب ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا: اور اصح یہ ہے کہ عقد دودھ پر ہوتا ہے، کیونکہ یہی مقصود ہے، اور جو اس کے علاوہ ہے یعنی اس کے مصالح کی نگرانی یہ تابع ہے اور جس پر عقد کیا گیا وہ پستان کا نفع ہے، اور ہر عضو کا نفع اس کے مطابق ہوتا ہے جو اس کے لائق ہو۔

شافعیہ نے فرمایا کہ بچہ کی پرورش کے لئے اور اس کو دودھ پلانے کے لئے ایک ساتھ عقد اجارہ کرنا صحیح ہے، اور ان دونوں میں سے کسی ایک کے لئے بھی صحیح ہے، اور ان کے نزدیک اصح یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کے تابع نہ ہو، کیونکہ وہ دونوں الگ الگ منفعتیں ہیں، ان میں سے ہر ایک کا علاحدہ عقد کیا جاسکتا ہے، تو یہ دیگر تمام منافع کے مشابہ ہوگا، اور اصح کے بالمقابل یہ ہے کہ عرف و عادت کی بنا پر ان میں سے ایک دوسرے کے تابع ہوسکتا ہے، اس لئے کہ دونوں ایک دوسرے کے لئے لازم ہیں[(۱)]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اجارۃ"، فقرہ/ ۱۱۶-۱۱۷۔

دودھ پلانے والی کی اجرت:

۶- عوض کے لئے ضروری ہے کہ وہ معلوم ہو، اور یہ بھی جائز ہے کہ اجیر یا دودھ پلانے والی ایک متعین اور وصف بیان شدہ نفقہ مقرر

= ۸/ ۲۵، تبیین الحقائق ۵/ ۱۲۷، الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳، الفروق للقرافی ۴/ ۵۴، مغنی المحتاج ۲/ ۳۴۵، المغنی ۵/ ۴۵۰، الشرح الکبیر مع المغنی ۶/ ۱۰، ۱۵۔

(۱) البحر الرائق ۸/ ۲۵، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۷۷، الشرح الکبیر مع المغنی ۶/ ۱۴، الدسوقی ۴/ ۱۳۔

(۱) شرح العنایہ علی الہدایہ ۷/ ۱۸۳، المبسوط ۱۵/ ۱۱۸، البحر الرائق شرح کنز الدقائق ۸/ ۲۴، ۲۶، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۷۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۹۲، مغنی المحتاج ۲/ ۳۴۵، الشرح الکبیر مع المغنی ۶/ ۱۴-۱۵، الدسوقی ۴/ ۱۰۔

کرلے، جیسا کہ عقد سلم میں بالاتفاق وصف بیان کیا جاتا ہے [۱]۔

لیکن اگر کسی دودھ پلانے والی یا کسی مزدور کو اس کے کھانے اور کپڑے پر اجرت پر لے، یا اس کے لئے کوئی اجرت مقرر کردے اور کھانے اور کپڑے کی شرط لگادے، تو اس کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء یعنی مالکیہ اور ابوحنیفہ اس کے جواز کے قائل ہیں، اور امام احمد کی ایک روایت یہی ہے، کیونکہ اس قسم کی جہالت کی وجہ سے جھگڑے کی نوبت نہیں آتی، اور اس وجہ سے بھی کہ یہ عرف ہے کہ دودھ پلانے والیوں کو زیادہ دیا جائے، اور اس کے ساتھ کھینچا تانی نہیں ہو، اور بچہ پر شفقت کی وجہ سے ان کی خواہش کے مطابق دیا جائے۔

حنفیہ میں سے ابو یوسف، محمدؒ، اور دوسری روایت میں امام احمد، ابوثور اور ابن المنذر کا قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ سب واضح انداز میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں، تو وہ مجہول ہوں گی اور اجرت کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ معلوم ہو [۲]۔

دودھ پلانے والی کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایسی غذا کھائے، پیئے جو اس کے دودھ کو بڑھادے، اور اس کی اصلاح کردے اور اجرت پر لینے والے کے لئے اس سے اس کے مطالبہ کا حق ہے، کیونکہ یہ دودھ پلانے کی پوری قدرت میں سے ہے اور اس کو چھوڑنے میں بچہ کو نقصان پہنچانا ہے [۳]۔

(۱) تکملہ فتح القدیر ۷/ ۱۸۵، الدسوقی ۴/ ۱۳، المغنی ۵/ ۴۵۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۴۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۳۲، البدائع ۴/ ۲۰۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳- ۱۴، المدونہ ۴/ ۴۴۲، الاختیار ۲/ ۵۹، تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۱۸۷، البحر الرائق ۸/ ۲۵، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۷۷، الشرح الکبیر مع المغنی ۶/ ۱۴۔

دودھ پلانے والی کے عقد اجارہ کو ختم کرنا:

۷- فقہاء کی فی الجملہ رائے یہ ہے کہ جب بچہ اس کا دودھ نہ پیئے یا وہ بچہ اس کو پھینک دے، یا اس کی قے کردے یا دودھ پلانے والی چور یا بدکار ہو، یا بچہ کے گھر والے سفر کا ارادہ کریں تو عقد اجارہ کو ختم کیا جاسکتا ہے، کیونکہ یہ سب عذر ہیں، اور اس وجہ سے کہ بچہ کو اس کے دودھ کی وجہ سے نقصان ہوگا، اور اس وجہ سے کہ جب یہ حالت ہوگی تو مقصد حاصل نہ ہوگا، اسی طرح جب وہ بیمار ہوجائے یا بچہ مرجائے یا دودھ پلانے والی مرجائے، یا دودھ خشک ہوجائے تو عقد اجارہ ختم کیا جائے گا۔

اگر دودھ پلانے والی روزہ رکھے اور روزہ کی وجہ سے اس کا دودھ متغیر ہوجائے یا کم ہوجائے، تو اجارہ کو ختم کرنے اور باقی رکھنے کے درمیان کرایہ پر لینے والے کو اختیار ہوگا، اور اگر دودھ پلانے والی روزہ رکھ کر بچہ کو نقصان پہنچانا چاہے تو وہ گنہ گار ہوگی، اور مستاجر کے مطالبہ پر حاکم اس کو روزہ افطار کرنے پر مجبور کرسکتا ہے [۱]۔

تفصیل کے لئے اصطلاح ''اجارۃ'' فقرہ/ ۱۱۶-۱۱۹ دیکھا جاسکتا ہے۔

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۲/ ۵۹، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۳۲، مواہب الجلیل ۵/ ۴۱۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۷۷، کشاف القناع ۲/ ۳۱۳، مطالب أولی النہی ۲/ ۱۸۳۔

ظاہر

تعریف:

۱- ظاہر "ظہور" کا اسم فاعل ہے، اور اس کے معنی واضح ہونا اور کھلنا ہے،[1] اور جب پوشیدہ ہونے کے بعد کوئی شئ واضح ہوجائے، تو کہا جاتا ہے "ظهر الشيء ظهورا" اور جب آپ کو کوئی چیز معلوم نہ ہو پھر وہ معلوم ہوجائے، تو کہا جاتا ہے "ظهر لی رأی"[2]۔

اصطلاح میں: اس کلام کا نام ہے جس کی مراد نفس صیغہ سے مخاطب کے سامنے واضح ہوجائے، اور طلب و تامل کی ضرورت نہ ہو، بشرطیکہ مخاطب اہل زبان میں سے ہو، جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے "فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ"[3] (تو جو عورتیں تمہیں پسند ہوں، ان سے نکاح کرلو)، تو یہ آیت مطلق ہونے کے اعتبار سے ظاہر ہے۔

اور اللہ سبحانہ کا ارشاد گرامی ہے "وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ"[4] (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے)، اور یہ بیع کے حلال کرنے کے لئے ظاہر ہے[5]۔

اور ایک قول ہے کہ ظاہر وہ کلام ہے جو اصلی یا عرفی وضع کے ذریعہ معنی پر دلالت کرے، اور اپنے غیر کا احتمال مرجوح رکھتا ہو، جیسے تیرے قول "رأيت اليوم الاسد" (میں نے آج شیر کو دیکھا) تو یہ درندہ حیوان کے لئے بھی راجح ہے، اور بہادر مرد کا بھی احتمال رکھتا ہے، اس لئے یہ اس کا مجازی معنی ہے، اور پہلا معنی حقیقی ہے جو پہلے ذہن میں آتا ہے[1]۔

بعض علماء اصول نے ظاہر کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ کلام کے ذکر کرنے سے اس کا معنی قطعاً مقصود نہ ہو تاکہ ظاہر اور نص کے درمیان فرق ہوجائے[2]، اور بعض حضرات نے اس شرط کے نہ ہونے کو راجح قرار دیا ہے[3]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- خفی:

۲- ظاہر کے مقابل خفی ہے یہ وہ کلام ہے، جس کی مراد صیغہ کے علاوہ کسی دوسرے عارض کی بنا پر مخفی ہو جو بغیر طلب اور تامل کے حاصل نہ ہوسکتا ہو جیسے آیت سرقہ طرار (یعنی جیب کترا) اور نباش (یعنی کفن چور) کے متعلق[4]۔

(۱) المصباح المنیر ،لسان العرب، شرح المنار للنسفی ۱/۱۴۱۔
(۱) المصباح المنیر مادہ: "ظہر"۔
(۳) سورۂ نساء/۳۔
(۴) سورۂ بقرہ/۲۷۵۔
(۵) اصول البزدوی بہامش کشف الأسرار ۱/۴۶۔

(۱) کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۱/۴۶، ۴۷، جمع الجوامع مع حاشیۃ البنانی ۱/۲۳۶، ۲/۵۲۔
(۲) مسلم الثبوت مع المستصفی ۲/۱۹، کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۱/۴۶، ۴۷، التلویح مع التوضیح ۱/۴۰۸۔
(۳) کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۱/۴۶، ۴۷۔
(۴) التعریفات للجرجانی/ ۸۔

ب-نص:

۳-نص وہ لفظ ہے جو محل گفتگو میں ایسے معنی پر دلالت کرتا ہو جس میں اس کے علاوہ کا احتمال نہ ہو، مثلاً زید کہ یہ ایک متعین ذات کا فائدہ دیتا ہے، اور اس کے علاوہ کا کوئی احتمال نہیں ہے۔

نص وہ ہے جو ظاہر کے مقابلہ میں زیادہ واضح ہو، کسی ایسے سبب کی بنا پر جو متکلم میں ہو ذات صیغہ میں نہ ہو، اس کی مثال اللہ تعالی کا یہ قول ہے: ''فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَ ثُلٰثَ وَرُبٰعَ''[۱] (تو جو عورتیں تمہیں پسند ہوں، ان سے نکاح کرلو، دو دو سے، خواہ تین تین سے، خواہ چار چار سے)، تو یہ آیت مطلق ہونے کے اعتبار سے ظاہر ہے، عدد کے بیان کے لئے نص ہے، کیونکہ عدد بیان کرنے کے لئے ہی یہ کلام لایا گیا ہے، اور اسی کا ارادہ کیا گیا ہے، تو اول کی بہ نسبت یہ زیادہ ظاہر ہے[۲]۔

ج-مفسر:

۴-مفسر وہ کلام ہے جس کا وضعی معنی بالکل واضح ہو، اور یہ نص سے زیادہ واضح ہوتا ہے، ایسے طریقہ پر کہ اس میں کسی تاویل یا تخصیص کا کوئی احتمال باقی نہ رہے، جیسے اللہ تعالی کا ارشاد گرامی ''فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ''[۳] (چنانچہ سارے کے سارے فرشتوں نے سجدہ کیا)، تو ''ملائکۃ'' ایک ایسا اسم ظاہر ہے جو عام ہے، مگر خصوص کا احتمال رکھتا ہے، تو جب اس کی تفسیر اپنے فرمان ''کلہم'' کے ذریعہ فرمادی تو یہ احتمال ختم ہوگیا، مگر اکٹھا ہونے یا الگ الگ ہونے کا احتمال باقی تھا، تو اللہ تعالی کے فرمان ''أجمعون'' کے ذریعہ جدا جدا ہونے کی تاویل کا احتمال ختم ہوگیا[۱]۔

د-محکم:

۵-محکم وہ لفظ ہے جس سے نسخ اور تبدیل کا احتمال ختم کردیا گیا ہو، اور یہ ان کے قول ''بناء محکم'' سے ماخوذ ہے، یعنی مضبوط اور محفوظ، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ''[۲] (اس میں محکم آیتیں ہیں اور وہی کتاب کا اصل مدار ہیں)۔

اور محکم کی مثال اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ''[۳] (اور وہی ہر چیز کو خوب جانتا ہے)، اور اسی طرح تمام آیات توحید اور آیات صفات، کیونکہ یہ سب کبھی بھی منسوخ ہونے کا احتمال نہیں رکھتیں[۴]۔

ان الفاظ کے درمیان تعلق:

۶- ان الفاظ کے درمیان تعلق بیان کرنے سے متعلق علماء کے دو رجحانات ہیں۔

پہلا رجحان: متقدمین کا مذہب یہ ہے کہ ''ظاہر'' میں معتبر یہ ہے کہ اس کی مراد ظاہر ہو، خواہ اس کے لئے کلام لایا گیا ہو یا نہ ہو، اور نص کے لئے ضروری ہے کہ مراد کے لئے کلام لایا گیا ہو، خواہ تخصیص

---

(۱) سورۂ نساء/ ۳۔

(۲) أصول البزدوی علی ہامش کشف الأسرار ۱/ ۴۷، شرح المنار ۱/ ۴۲، ۱۴۲، جمع الجوامع مع حاشیۃ البنانی ۱/ ۲۳۹۔

(۳) سورۂ حجر/ ۳۰۔

(۱) شرح المنار للنسفی ۱/ ۱۴۳، التوضیح مع التلویح ۱/ ۴۰۹-۴۱۰، کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۱/ ۴۹-۵۰۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۷۔

(۳) سورۂ أنعام/ ۱۰۱۔

(۴) التوضیح والتلویح ۱/ ۴۱۰، کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۱/ ۵۱، شرح المنار للنسفی ومعہ نور الأنوار علی المنار ۱/ ۱۴۳۔

وتاویل کا احتمال رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو، اور مفسر کے لئے ضروری ہے کہ وہ تخصیص وتاویل کا احتمال نہ رکھتا ہو خواہ نسخ کا احتمال رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو، اور محکم کے لئے ضروری ہے کہ وہ ان میں سے کسی قسم کا احتمال نہ رکھتا ہو۔

تو اس طرح یہ چاروں قسمیں مفہوم کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ممتاز ہوں گی اور وجود کے اعتبار سے ایک دوسرے میں داخل ہوں گی [۱]۔

دوسرا رجحان: متاخرین علماء اصول کا مذہب یہ ہے کہ یہ سب اقسام ایک دوسرے سے جدا ہیں، لہذا ظاہر کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس معنی کے لئے نہ لایا گیا ہو کہ جس کے لئے یہ ظاہر ہے، اور نص میں تخصیص وتاویل کا احتمال ہونا ضروری ہے، اور مفسر میں نسخ کا احتمال ہونا ضروری ہے [۲]۔

اجمالی حکم:

۷ - ظاہر کا حکم یہ ہے کہ کلام سے جو ظاہر ہو رہا ہو اس پر تحقیق ویقین کے ساتھ عمل کرنا ضروری ہے، یہی وجہ ہے کہ حدود اور کفارات ظاہر سے ثابت کرنا صحیح ہے، کیونکہ صیغہ کی مراد واضح ہے، زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ وہ مجاز کا احتمال رکھتا ہے، تو یہ احتمال مرجوح بلا دلیل پیدا ہوا ہے، لہذا معتبر نہ ہوگا [۳]۔

مگر جب ظاہر کا تعارض نص یا مفسر یا محکم سے ہو جائے، تو ظاہر پر عمل کرنا چھوڑ دیا جائے گا اور جو زیادہ قوی اور زیادہ واضح ہو، اسی کو قابل عمل مانا جائے گا، تفتازانی فرماتے ہیں کہ سب حکم کو واجب کرتے ہیں یعنی تحقیق ویقین کے ساتھ حکم کو ثابت کرتے ہیں، مگر تعارض کے وقت فرق معلوم ہوگا، تو نص کو ظاہر پر، مفسر کو ان دونوں پر اور محکم کو سب پر مقدم رکھا جائے گا، کیونکہ زیادہ واضح اور زیادہ قوی پر عمل کرنا زیادہ بہتر اور زیادہ لائق ہے [۱]۔

موضوع کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

ظبی

دیکھئے: "أطعمۃ"۔

ظفر

دیکھئے: "أظفار"۔

(۱) التلویح علی التوضیح ۱/۴۰۸-۴۰۹، مسلم الثبوت مع المستصفی ۲/۱۹۔

(۲) دیکھئے: دونوں سابقہ حوالے، کشف الأسرار شرح المنار للنسفی ۱/۱۴۲-۱۴۵، کشف الأسرار لأصول البزدوی ۱/۴۶-۴۷۔

(۳) نور الأنوار مع کشف الأسرار شرح المنار ۱/۱۴۱-۱۴۲۔

(۱) التوضیح مع التلویح ۱/۴۱۱-۴۱۲۔

ظفر بالحق

تعریف:

۱- ظفر (ظاء کے فتحہ کے ساتھ) لغت میں: مقصود میں کامیاب ہوجانا ہے، اورلیث نے فرمایا کہ جس کا تو طالب ہے اس کو حاصل کرنے میں کامیاب ہوجانا، اور جس کے لئے تو مخاصمت کررہا ہے اس کو لے کر کامیاب ہوجانا ''ظفر'' ہے، لہذا ''ظفر بالحق'' کا لغوی معنی یہ ہے کہ ایک انسان کا دوسرے انسان پر جوحق ہے اس کو وصول کرلینا۔ مصباح میں ہے کہ جوشخص اپنے مقروض سے اپنا حق وصول کرلے، تو اس کو کہا جائے گا ''فاز بما أخذ'' یعنی اس کے لئے وہ محفوظ ہوگیا، اوراس کے لئے وہ خاص ہوگیا [۱]۔

اور اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- استیفاء:

۲- استیفاء ''استوفی'' کا مصدر ہے، یعنی حقدار نے اپنا پورا حق وصول کرلیا [۲]۔

یہ تو کبھی اس شخص کی رضامندی سے ہوتا ہے جس پر حق ہے اور کبھی اس کی رضامندی کے بغیر ہوتا ہے، جیسے کبھی عدالتی فیصلہ پر مبنی

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر، مختار الصحاح۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۴/۱۴۶۔

ہوتا ہے اور کبھی فیصلہ کے بغیر ہوتا ہے تو یہ ''ظفر بالحق'' سے عام ہے۔

ب- استیلاء:

۳- استیلاء لغت میں: کسی چیز پر قابض ہوجانا، اس پر غالب ہوجانا اور اس پر قادر ہوجانا ہے [۱]۔

اوراس کا اصطلاحی معنی، اس معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

استیلاء ظفر بالحق سے اس اعتبار سے الگ ہے کہ یہ مادی اشیاء کے ساتھ خاص ہے اور ظفر حقوق کے لئے بولا جاتا ہے خواہ اس کا محل عین ہو یا نہ ہو، اسی طرح وہ اس اعتبار سے بھی اس سے الگ ہے کہ یہ کبھی حق ہوتا ہے اور کبھی ناحق ہوتا ہے، جب کہ ظفر صرف حق ہی ہوتا ہے۔

شرعی حکم:

فقہاء کے نزدیک ''ظفر بالحق'' کا حکم حقوق کے اختلاف کے ساتھ الگ الگ ہوتا ہے، تو بعض میں حرام ہوتا ہے اور بعض میں جائز ہوتا ہے، اور بعض میں اختلاف ہے۔

اول- جس میں ظفر حرام ہے:

فقہاء کی رائے ہے کہ مندرجہ ذیل مواقع میں ''ظفر بالحق'' فی الجملہ حرام ہے:

الف- سزاؤں کا حاصل کرنا:

۴- فقہاء کے درمیان اس کے متعلق کوئی اختلاف نہیں ہے کہ

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۴/۱۵۷۔

سزاؤں کو وصول کرنا، یعنی قصاص، حد اور تعزیر کو حاصل کرنے میں اصل یہ ہے کہ یہ قضاء قاضی کے ذریعہ ہو[۱]، کیونکہ یہ سب امور بڑے سنگین ہوتے ہیں، اور انسانی جان پر واقع ہوتے ہیں، اس کے ذریعہ جو فوت ہوجائے گا اس کا تدارک ناممکن ہے، لہذا اس کو ثابت کرنے اور وصول کرنے میں احتیاط ضروری ہے[۲] اور اس کا ثبوت قاضی کے پاس مقدمہ دائر کئے بغیر ممکن نہیں، تاکہ وہ اس میں، اس کے اسباب میں اور اس کے شرائط میں غور وفکر کرے، اور صاحب حق اس میں احتیاط کرنے پر قادر نہیں ہے، کیونکہ اکثر و بیشتر وہ اپنی خواہش کے تابع ہوتا ہے، پھر یہ کہ غور وفکر کے جو وسائل ضرور یہ قاضی کو حاصل ہیں وہ اس کے پاس نہیں ہیں، قاضی کے زیر دست وہ اسباب ہیں کہ اس کے ذریعہ واقعہ کی تفتیش اور حقائق کی تحقیق اس کے لئے ممکن ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اگر ان سزاؤں کو وصول کرنا لوگوں کے حوالہ کردیا جائے جو ان کا حق ہے، تو یہ بعض کی بعض پر زیادتی اور حد سے تجاوز کرنے کا ذریعہ ہوجائے گا، پھر اس کے بعد وہ دعوی کریں گے کہ ہم اپنا حق وصول کررہے ہیں، تو یہ فتنہ انگیزی کا ذریعہ ہوجائے گا[۳]، اور اس وجہ سے بھی کہ بہت سی سزائیں ایسی ہیں کہ امام کی موجودگی کے بغیر وہ صحیح ڈھنگ سے ادا بھی نہیں ہوسکتی، خواہ وہ اپنی سخت اذیت کی بنا پر ہو جیسے کوڑا مارنا، یا اس کی مقدار کے اعتبار سے ہو جیسے تعزیر[۴]۔

شافعیہ نے مذکورہ صورتوں سے مستثنی فرمایا ہے، حاکم کے ذریعہ سزاؤں کے وصول کرنے سے صاحب حق کا عاجز ہونا کیونکہ وہ اس سے دور ہے، تو انہوں نے جائز قرار دیا ہے اس شخص کے لئے کہ جس کے لئے تعزیر یا حد قذف یا قصاص واجب ہوگیا ہو، اور وہ بادشاہ سے دور جنگل میں رہتا ہو، کہ وہ اس کو بذات خود وصول کرلے کیونکہ یہ ضرورت ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اس جیسی حالت میں اگر صاحب حق اس کو وصول نہیں کرے گا تو اس کے ضائع ہوجانے کا احتمال ہوگا، اور شروانی نے عزابن عبدالسلام سے نقل کیا ہے کہ جب وہ تنہا ہو (یعنی قصاص کے ساتھ) اس طرح کہ وہ نہ دیکھا جائے، تو مناسب یہ ہے کہ اس سے نہ روکا جائے، خاص طور سے اس وقت جبکہ وہ اس کو ثابت کرنے سے عاجز ہورہا ہو[۱]۔

اسی طرح بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ وہ شخص کہ جس کو گالی دی گئی ہے، اس کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ گالی دینے والے کو اسی قول کے مثل لوٹادے، اور اس کے لئے بہتر یہ ہے کہ وہ ایسا نہ کرے[۲]، مگر اس کے لئے قطعاً یہ جائز نہیں کہ وہ اس پر ایسی بات لوٹائے جو گناہ کی ہو، کیونکہ گناہ و نافرمانی کا اس کے ہم مثل سے تقابل نہیں ہوسکتا، اور اللہ تعالی کا فرمان ہے: "**فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ**"[۳] (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے)، چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ اعتداء کے معنی تجاوز کرنا ہے، اللہ تعالی نے فرمایا: "**وَمَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهٗ**"[۴] (اور جو کوئی اللہ کے حدود سے تجاوز کرے گا اس نے اپنے اوپر ظلم کیا) یعنی اس نے حد سے تجاوز کیا، اور جو شخص تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اپنے اوپر کی ہوئی

(۱) البحر الرائق ۷/۱۹۲، منح الجلیل ۴/۳۲۱، المنہاج وشرح المحلی وحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/۳۳۴، قواعد الأحکام ۲/۱۹۷-۱۹۸، تحفۃ المحتاج وحاشیۃ الشروانی، حاشیۃ العبادی ۱۰/۲۸۶، حاشیۃ الباجوری ۲/۴۰۰، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۷۹۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۱۰/۲۸۶، مغنی المحتاج ۴/۴۶۱۔

(۳) منح الجلیل ۴/۳۲۱، قواعد الأحکام ۲/۱۹۸۔

(۴) قواعد الأحکام ۲/۱۹۸۔

(۱) حاشیۃ الشروانی وحاشیۃ العبادی علی تحفۃ المحتاج ۱۰/۲۸۶۔

(۲) البحر الرائق ۷/۱۹۲۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۴۔

(۴) سورۂ طلاق/۱۔

زیادتی کے بقدر اپنا حق وصول کرلو اور جو تجھ کو گالی دے اس کے قول کے مثل اس پر لوٹا دو، اس کے والدین کی طرف تجاوز نہ کرو، اور نہ اس کے بیٹے یا اس کے رشتہ دار کی طرف، اور تیرے لئے جائز نہیں کہ تو اس کے خلاف جھوٹ باندھے اگرچہ وہ تم پر جھوٹ باندھے، کیونکہ معصیت سے معصیت کا مقابلہ نہیں ہوسکتا [۱]۔

مگر ابن نجیم نے فرمایا کہ جو شخص کسی کو ناحق مارے اس کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ مارنے والے شخص کو مارے، اور اگر وہ ایسا کرے گا تو دونوں کو تعزیر کی جائے گی، اور اس جرم کا آغاز کرنے والے سے سزا کا آغاز کیا جائے گا، کیونکہ وہ بڑا ظالم ہے اور پہلے اسی پر سزا واجب ہوگی [۲]۔

ب- نکاح سے متعلق حقوق کا حاصل کرنا:

۵- فقہاء کا مذہب ہے کہ نکاح، لعان، ایلاء اور طلاق سے متعلق حقوق کو بلا طریقہ قضا مجبور کر کے اور نقصان پہنچا کر حاصل کرنا جائز نہیں، کیونکہ یہ سب امور انتہائی پر خطر ہیں، لہذا ان کو ثابت کرنے اور وصول کرنے میں احتیاط ضروری ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ ان کے اسباب کی تحقیق کے لئے غور وفکر اور اجتہاد کی ضرورت ہے، اور یہ سب چیزیں حاکم کے ساتھ خاص ہیں [۳]۔

ج- وہ حقوق جن کا حاصل کرنا فتنہ کا سبب ہو:

۶- فقہاء کی رائے ہے کہ جب کسی حق کا حاصل کرنا ایسے فتنے اور خرابی کا سبب ہوجائے جو حق کے ضائع ہونے سے بڑی ہو تو اس حق کو قضاء کے بغیر حاصل کرنا جائز نہیں۔ مثلاً کسی عضو یا سامان یا اس جیسی چیزوں کا فاسد ہوجانا، اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ جو شخص غصب کی ہوئی چیز یا خریدی ہوئی یا موروثی چیز کے حاصل کرنے میں کامیاب ہوجائے اور از خود اس کو حاصل کرنے سے یہ خوف ہو کہ اس کو سرقہ کے جرم میں ملوث کردیا جائے گا، تو ضروری ہے کہ وہ قاضی کے پاس مقدمہ دائر کئے بغیر نہ لے [۱]۔

بعض فقہاء شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ حاکم کے پاس مرافعہ کئے بغیر حق کو وصول کرنا جائز نہیں، اگر اس میں مسلمان کو خوف زدہ کرنا اور وحشت میں ڈالنا متحقق ہوتا ہو، لہذا جب کوئی امانت کسی کے پاس رکھی ہوئی ہو تو مستحق امانت کے لئے اس کو لے لینا جائز نہیں، کیونکہ ایسی صورت میں امانت دار کو ضیاع امانت کے گمان کی وجہ سے خوف زدہ کرنا لازم آئے گا [۲]۔

د- معمولی قرضوں کو وصول کرنا:

۷- فقہاء کی رائے یہ ہے کہ بغیر قضاء قاضی کے قرضوں کو وصول کرنا جائز نہیں، بشرطیکہ مدیون اس کو ادا کرنے والا ہو، ادائیگی میں کوتاہی کرنے والا نہ ہو [۳]، اور اس کی تفصیل عنقریب آجائے گی۔

دوم- جن چیزوں میں حق کی وصولیابی مشروع ہے:

فقہاء کی رائے یہ ہے کہ حق کو وصول کرنا مشروع ہے، اور مندرجہ ذیل مقامات میں قاضی کے پاس مرافعہ ضروری نہیں۔

---

(۱) تفسیر القرطبی ۲/ ۳۳۸۔

(۲) البحر الرائق ۷/ ۱۹۲۔

(۳) تہذیب الفروق ۴/ ۱۲۳-۱۲۴، شرح المحلی علی المنہاج وحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۳۴۔

---

(۱) تہذیب الفروق ۴/ ۱۲۳، منح الجلیل ۴/ ۳۲۱، الوجیز فی فقہ مذہب الإمام الشافعی ۲/ ۲۶۰، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۲۸۸، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۴۰۰، کشاف القناع ۶/ ۳۵۷۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۲۸۸، مغنی المحتاج ۴/ ۴۶۲ طبع الحلبی۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۴۶۲۔

الف- عین مستحق کو قبول کرنا:

۸- عین مستحق کو وصول کرنا بلا قضاء قاضی کے جائز ہے، مثلاً غصب کی ہوئی چیز، چنانچہ فقہاء نے اس کو غاصب سے زبردستی واپس لے لینے کو جائز قرار دیا ہے [۱]، اور اسی کے مثل ہر عین مستحق ہے خواہ استحقاق کا کوئی سبب ہو تو مستحق کے لئے قضاء قاضی کے بغیر اس کو لے لینا جائز ہے تو جو شخص اپنا وہ سامان بعینہ پائے جس کو اس نے خریدا ہے یا اس کا وہ وارث ہوا ہے، یا اس کے لئے اس کی وصیت کی گئی ہے، تو اس کے لئے اس کو لے لینا جائز ہے، اور حاکم کے پاس مرافعہ کرنا ضروری نہیں ہے [۲]۔

بعض حنفیہ نے یہ ذکر کیا ہے کہ کرایہ دار اگر ایک سال کے بعد غائب ہو جائے اور چابی کرایہ پر دینے والے کو حوالہ نہ کرے، تو اس کے لئے جائز ہے کہ دوسری چابی بنا کر کرائے پر دیئے ہوئے عین کو کھولے، اور اس میں سکونت اختیار کرے، یا جس کو وہ چاہے اس کو کرایہ دے دے، اور گھریلو سامان کسی گوشے میں صاحب سامان کے آنے کے وقت تک ڈالے رکھے، اور قاضی کی اجازت پر کھولنا موقوف نہ ہوگا [۳]۔

اسی طرح فقہاء شافعیہ نے یہ ذکر کیا ہے کہ آدمی کے لئے اپنے مستحق منافع کو حاکم کی اجازت کے بغیر وصول کر لینا جائز ہے، تو انہوں نے کرایہ پر لینے والے کے لئے اور اس شخص کے لئے کہ جس کے واسطے وقف کیا گیا ہے، اور اس شخص کے لئے کہ جس کے واسطے منفعت کی وصیت کی گئی ہے، ان منافع کو حاصل کرنے کے لئے ان اعیان کو لے لینا جائز قرار دیا ہے کہ جس کے ساتھ ان کے منافع متعلق ہیں، اور اس سلسلہ میں دعوی اور قضا کی ضرورت نہیں ہے [۱]۔

اعیان مستحقہ کو بلا قضاء قاضی کے وصول کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ فتنہ انگیزی اور حق کے ضائع ہونے والی خرابی سے بڑی خرابی کا سبب نہ بن جائے، اور بعض فقہاء شافعیہ نے اس کے لئے ایک دوسری شرط کا اضافہ فرمایا ہے، وہ یہ ہے کہ عین مستحق کے ساتھ کسی دوسرے شخص کا حق متعلق نہ ہو، اور یہ اس طرح کہ ایک شخص نے کسی دوسرے شخص سے ایک ایسے عین کو خریدا جس کو اس نے اجرت پر، یا رہن کے طور پر دے رکھا تھا، تو اس شرط کی بنا پر اس کے لئے اس کو زبردستی لینا جائز نہ ہوگا، کیونکہ بائع کے علاوہ کا حق اس سے متعلق ہے [۲]۔

مگر ان میں سے بعض نے یہ شرط نہیں لگائی ہے، انہوں نے اس کے لینے کو جائز قرار دیا ہے اگر چہ اس کے ساتھ کسی دوسرے شخص کا حق متعلق ہو [۳]۔

ب- بیوی اور اولاد کا نفقہ وصول کرنا:

۹- بیوی کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اپنے شوہر کے مال سے اس کی اجازت کے بغیر اور حاکم کی اجازت کے بغیر اتنی مقدار لے لے جو اس کو اور اس کی اس اولاد کے لئے کافی ہو سکے جو اسی شخص سے ہے [۴]،

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۹۰، تہذیب الفروق ۴/ ۱۲۳، منح الجلیل ۴/ ۳۲۱، الوجیز للغزالی ۲/ ۲۶۰، المنہاج وشرح المحلی وحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۳۵، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۲۸۷-۲۸۸، مغنی المحتاج ۴/ ۴۶۲، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۴۰۰، کشاف القناع ۴/ ۲۱۱، غایۃ المنتہی ۳/ ۴۶۳۔

(۲) البحر الرائق ۷/ ۱۹۲، قرۃ عیون الأخیار ۱/ ۳۸۰، تہذیب الفروق ۴/ ۱۲۳، منح الجلیل ۴/ ۳۲۱، المنہاج وشرح المحلی وحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۳۵، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۲۸۷-۲۸۸۔

(۳) البحر الرائق ۷/ ۱۹۲۔

---

(۱) تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۲۸۷، مغنی المحتاج ۴/ ۴۶۲، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۴۰۰۔

(۲) شرح المحلی وحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۳۵، مغنی المحتاج ۴/ ۴۶۰۔

(۳) تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۲۸۷-۲۸۸۔

(۴) تہذیب الفروق ۴/ ۱۲۵، شرح النووی علی صحیح مسلم ۲/ ۷-۸، المہذب ۲/ ۳۱۹، المغنی ۹/ ۲۳۷، القواعد لابن رجب ص/ ۱۷-۳۱-۳۲، کشاف

اور یہ اس لئے ہے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں کہ عتبہ کی بیٹی ہندہ یعنی ابوسفیان کی بیوی رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی، پھر اس نے کہا: اے اللہ کے رسول ابوسفیان بخیل آدمی ہیں، مجھے اتنا خرچ نہیں دیتے ہیں جو مجھے اور میرے بیٹوں کو کافی ہوسکے، مگر وہ مال جو ان کے علم کے بغیر میں لے لیتی ہوں، تو اس سلسلے میں میرے اوپر کوئی گناہ ہے، تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"خذی من ماله بالمعروف مایکفیک و یکفی بنیک"(۱)

(دستور کے مطابق اس کے مال سے اتنی مقدار لے لو جو تم کو اور تیرے بیٹے کو کافی ہو جائے)، تو نبی ﷺ نے اس کو اپنا نفقہ اور اپنے بچے کا نفقہ شوہر کے مال سے لینے کا حق مقرر فرمادیا(۲)۔

سوم- وہ حقوق جن کی وصولیابی کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے:

۱۰- ان حقوق کی وصولی کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے جو ذمہ میں مرتب ہوں، بعض فقہاء نے اس کو جائز اور بعض نے ناجائز کہا ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے بلا دعوی اور بغیر فیصلہ کے حقوق کو وصول کرنا چند متعین حالات میں خاص شرطوں کے ساتھ جائز قرار دیا ہے۔

= القناع ۲۱۱/۴، غایۃ المنتہی ۴۶۳/۳۔

(۱) حدیث: "**خذی من ماله بالمعروف مایکفیک و یکفی بنیک**"، کی روایت بخاری (فتح الباری ۴۰۵/۴) اور مسلم (۱۳۳۸/۳) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) صحیح البخاری مع فتح الباری ۱۴۶/۱۳، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۲/۷، سنن ابی داؤد مع معالم السنن ۱۶۶/۳، سنن النسائی ۲۴۶/۸-۲۴۷، السنن الکبری ۱۴۱/۱۰، إحکام الأحکام لابن دقیق العید ۱۶۴/۴۔

جبکہ حنابلہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ ہر اس دفعہ حاکم کی اجازت ضروری ہے کہ جب صاحب حق مدیون کی اجازت کے بغیر اپنا حق وصول کرنا چاہے، اور اس قاعدہ سے ان کے نزدیک کچھ استثناءات ہیں۔

ذیل میں اس کی تفصیل ہے۔

حنفیہ کا مذہب:

۱۱- فقہاء حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کا کسی دوسرے شخص پر کچھ قرض ہو اور وہ اس کی رضامندی سے وصول نہ کرسکتا ہو، تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ مدیون کے مال سے اپنے قرض کے بقدر وصول کرلے، بشرطیکہ یہ مال اس کے حق کی جنس سے اور اس کی صفت کے ساتھ ہو، اور اس کے لئے جائز نہیں کہ وہ مدیون کے دراہم میں سے لے لے اگر اس کا قرض دینار ہو، اور نہ اپنے مدیون کا کوئی سامان لے لے اور نہ اپنے دینار کے بالمقابل اس کے منافع میں سے کوئی منفعت وصول کرے اور اسی طرح اس کے لئے یہ جائز نہیں کہ ردی کے عوض صحیح کو وصول کرے، بلکہ اس کے مال سے اپنے مال کے مثل لے لے، صفت کے اعتبار سے بھی(۱)۔

اور حنفیہ میں سے ابوبکر رازی کی رائے یہ ہے کہ استحساناً دینار کے عوض درہم لینا جائز ہے۔

ان کے قول کا ظاہر یہ ہے کہ مدیون خواہ انکار کردیا ہو یا اقرار، اس کے مال سے صاحب حق کو اپنے حق کی جنس کا لینا جائز ہے، چاہے قرض خواہ کے پاس کوئی گواہ ہو یا نہ ہو، اسی طرح اس کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنا حق وصول کرنے کے لئے دروازہ توڑ کر اور دیوار میں سوراخ کرکے اس تک پہنچے، بشرطیکہ اس جگہ اس کے علاوہ کوئی وسیلہ

(۱) البحر الرائق ۱۹۲/۷، قرۃ عیون الأخیار ۳۸۰/۱۔

نہ ہواور بذریعہ قضا حق کو وصول کرنا ممکن نہ ہو[1]۔

ابن نجیم نے کہا: اگر اپنے مدیون کے مال کو وصول کرنے میں وہ کامیاب ہوجائے اور دونوں کی جنس ایک ہوتو مناسب ہے کہ اپنے حق کے بقدر اس سے لینا اس کے لئے جائز ہو[2]۔

پھر اگر قرض خواہ اپنے مدیون کے مال سے اپنے حق جنس کے علاوہ سے اس کی اجازت اور قضا کے بغیر وصول کرلے اور وہ اس کے قبضہ میں ضائع ہوجائے تو وہ ضمان رہن کے طور پر اس مال کا ضامن ہوگا جو اس نے وصول کیا ہے[3]۔

مالکیہ کا مذہب:

۱۲- مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جس شخص کا حق دوسرے پر ہو اور وہ اس کی ادائیگی نہ کرتا ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ مدیون کے مال سے اپنے حق کے بقدر وصول کرلے، بشرطیکہ یہ مال اس کے حق کی جنس سے ہو، اور اسی طرح مذہب مالکؒ کے مشہور قول کے مطابق اپنے حق کی جنس کے علاوہ سے بھی وصول کرسکتا ہے[4]۔

اس جگہ مذہب کے دوسرے اقوال بھی ہیں، اس میں سے ایک یہ ہے کہ قرض خواہ کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ مدیون کے مال سے اپنے حق کی جنس کے علاوہ کو لے، اور اس میں سے ایک یہ ہے کہ اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے مدیون کے مال میں اپنے حق کے بقدر لے لے خواہ وہ اس کی جنس سے ہو یا غیر جنس سے، بشرطیکہ لینے والے کے پاس وہ مال بطور ودیعت رکھا ہوا نہ ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك"**[1] (تم اس کی امانت واپس کردو جس نے تیرے پاس امانت رکھا ہے، اور جس نے تیرے ساتھ خیانت کی ہے اس کے ساتھ تو خیانت نہ کر) منح الجلیل میں یہ ہے کہ یہ قول ضعیف ہے، غیر معتمد ہے، اور معتمد یہ ہے کہ امانت میں سے حق کا وصول کرلینا جائز ہے[2]۔

مالکیہ نے فرمایا کہ مدیون کے مال سے قاضی کی اجازت کے بغیر وصول حق کے جائز ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ صاحب حق ظاہر شریعت کے مطابق اپنے حق کو وصول کرنے پر قادر نہ ہو، اور یہ اس طرح ہوگا کہ صاحب حق کے پاس کوئی گواہ نہ ہو اور جس پر حق ہے وہ اس کا انکار کررہا ہو[3]۔

صاحب تہذیب الفروق نے یہ اضافہ فرمایا ہے کہ قاضی کے پاس مرافعہ کئے بغیر حق کی وصولی کے جائز ہونے میں یہ قید ہے کہ حق کا ثابت ہونا متفق علیہ ہو، اور اس میں ایسی تعیین ہو کہ اس کے سبب کی اور اس کے مسبب کی مقدار تحقیق میں کسی اجتہاد اور تحری کی ضرورت نہ ہو، اور اس کا وصول کرنا کسی فتنہ اور کسی عداوت کا ذریعہ نہ بنے، اور یہ کہ اس کے نتیجہ میں آبروئی یا عضو کی خرابی نہ ہو[4]۔

مالکیہ نے اپنے معتمد علیہ مذہب پر مندرجہ ذیل طریقے پر استدلال کیا ہے۔

الف- اللہ تعالی کا فرمان ہے: **"فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ"**[5] (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم

(۱) دیکھئے: سابقہ دونوں حوالے۔

(۲) البحر الرائق ۷/ ۱۹۲، قرۃ عیون الأخیار ۱/ ۳۸۰۔

(۳) دیکھئے: سابقہ دونوں حوالے۔

(۴) الأحکام فی تمییز الفتاوی عن الأحکام رص ۲۷، منح الجلیل ۴/ ۳۲۱۔

(۱) حدیث: "أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۰۵) اور ترمذی (۳/ ۵۵۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور ترمذی نے فرمایا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۲) منح الجلیل ۴/ ۳۲۱۔

(۳) تہذیب الفروق ۴/ ۱۲۳، منح الجلیل ۴/ ۳۲۱۔

(۴) تہذیب الفروق ۴/ ۱۲۳۔

(۵) سورۂ بقرہ/ ۱۹۴۔

بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے)۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ جس شخص پر کوئی حق ہو، اور وہ اس کا انکار کرے اور ادا نہ کرے، تو اس نے زیادتی کی ہے، لہذا اس کی اجازت اور عدالت کے فیصلہ کے بغیر حق کو اس کے مال سے لے لینا جائز ہوگا، کیونکہ شارع نے اس کی اجازت دے رکھی ہے۔

ب-ابوسفیان کی بیوی ہندہ والی روایت ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اتنی مقدار لینے کی اس کو اجازت مرحمت فرمادی تھی کہ شوہر کی اجازت اور حاکم کے پاس مرافعہ کے بغیر جو دستور کے مطابق اس کے لئے اور اس کے بیٹے کے لئے کافی ہوسکے لے لے[1]، اور انہوں نے فرمایا کہ یہ نبی علیہ الصلوۃ والسلام کا ایک عام ضابطہ بیان کرنا ہے جو جائز قرار دینا ہے، یہ کہ ہر صاحب حق کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنا حق اپنے مدیون سے حاکم کی اجازت کے بغیر وصول کرلے، بشرطیکہ وہ شخص کہ جس پر قرض ہے اس کی ادائیگی نہ کررہا ہو، کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ہندہ سے جو کچھ فرمایا: وہ بطور فتوی اور بطور قانون سازی کے ارشاد فرمایا تھا بطور قضا نہیں فرمایا تھا[2]۔

ج- رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد گرامی کہ: **"انصر أخاك ظالما أو مظلوما"**[3] (تو اپنے بھائی کی مدد کر خواہ وہ ظالم ہو یا مظلوم) اور ظالم سے حق کا وصول کرنا ہی اس کی مدد کرنا ہے[4]۔

شافعیہ کا مذہب:

۱۳- شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ جس شخص کا کسی دوسرے پر کوئی حق ہوتا ہے اب وہ حق یا تو عین ہوگا یا دین، دین یا تو ایسے شخص پر ہو جو ادائیگی سے گریز نہ کررہا ہو یا کررہا ہو، اور اسی طرح دین یا تو اقرار کرنے والے پر ہوگا یا انکار کرنے والے پر، اور پھر یہ کہ قرض خواہ کے پاس کوئی گواہ ہوگا یا نہیں ہوگا، اس میں مندرجہ ذیل طریقے پر تفصیل ہے۔

اول-شی مستحق جب عین ہو:

۱۴- شافعیہ نے فرمایا کہ کوئی شخص کسی عین کا مستحق ہوجائے جو زیادتی کرنے والے کے قبضہ میں ہو، تو اس کے لئے اور اس کے ولی کے لئے (بشرطیکہ وہ پوری اہلیت رکھنے والا نہ ہو) جائز ہے، قاضی کے پاس مرافعہ کئے بغیر اور اس شخص کی جانکاری کے بغیر کہ جس کے قبضہ میں وہ ہے، عین مستحق کو وصول کرلے، یہ ضرورت کے پیش نظر ہے بشرطیکہ اس کے وصول کرلینے سے کسی فتنہ یا کسی نقصان کا خطرہ نہ ہو، ورنہ تو وہ قاضی یا اس جیسے شخص کے پاس مقدمہ دائر کرے، کہ جس کو حقوق کے لازم کرنے کا اختیار ہو، جیسے محتسب اور امیر، بالخصوص جبکہ اس کو یہ معلوم ہو کہ اس کا حق اسی شخص کے پاس ادا ہوسکتا ہے۔

دوم- جب شی مستحق بصورت دین ایسے شخص پر ہو جو ادائیگی دین سے گریزاں نہ ہو:

۱۵- شافعیہ نے کہا: اگر حق ایسا دین ہو جو فوری واجب الادا ہو اور ایسے شخص پر ہو جو ادائیگی سے گریز نہ کررہا ہو، تو وہ اس سے اس کا مطالبہ کرے گا، تاکہ وہ اس چیز کو ادا کرے جو اس پر ہے، اور مدیون سے کوئی چیز لینا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ اس کو ادا کرنے میں اختیار ہے

(۱) حدیث: "ہند زوجہ ابی سفیان" کی تخریج فقرہ نمبر ۹ پر گذر چکی ہے۔

(۲) الأحکام للقرافی ص ۲۷۔

(۳) حدیث: "انصر أخاك ظالما أو مظلوما" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۹۸) اور مسلم (۴/ ۱۹۹۸) نے حضرت انسؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔
اور دیکھئے: موارد الظمآن ص ۴۵۷، حلیۃ العلماء ۳/ ۹۴۔

(۴) تفسیر القرطبی ص ۳۰۷ طبع الشعب۔

کہ جس کسی مال سے وہ چاہے ادا کردے، تو قرض خواہ کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اس کے ایک معین مال کو زبردستی وصول کرلے، اور اگر وہ اس کو لے لے تو وہ اس کا مالک نہ ہوگا، بلکہ اس کا لوٹانا اس پر لازم ہوگا، اگر وہ شیٔ اس کے پاس ہلاک ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔

سوم- جب شیٔ مستحق انکار کرنے والے پر لازم ہو اور کوئی ثبوت نہ ہو:

۱۶- شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ کوئی شخص دین کا انکار کرنے والے پر دین کا مستحق ہو اور مستحق کے پاس دین کا ثبوت نہ ہو، تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ مدیون کے مال سے اپنے حق کی جنس کو لے لے، یا اس شخص کے مال سے لے لے کہ جس پر حق ہے اگر وہ اس کو تنہا لینے میں کامیاب ہوجائے کیوں کہ وہ اس طریقہ کے بغیر اس سے لینے سے عاجز ہے، اسی طرح اگر اس کے حق کی جنس نہ ہو تو راجح مذہب کے مطابق اس کی غیر جنس کو لینا بھی جائز ہے، اور یہ ضرورت کی وجہ سے ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ یہ ممنوع ہے، کیونکہ اس کا مالک ہونا ممکن نہیں ہے۔

چہارم- جب شیٔ مستحق اقرار کے باوجود نہ دینے والے پر ہو یا منکر پر ہو اور اس کے پاس اس کا کوئی ثبوت ہو:

۱۷- شافعیہ نے فرمایا کہ اگر شیٔ مستحق ایسے شخص پر دین ہو جو اقرار کرنے والا اور ادائیگی سے گریز کرنے والا ہو یا منکر پر ہو، اور قرض خواہ کے پاس اس پر کوئی ثبوت ہو، تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ تنہا اپنا حق لے لے اس دین کی جنس سے اگر وہ اس کو پائے، اور اگر اس کو نہ پائے اس کی غیر جنس سے دونوں میں اصح مذہب یہی ہے۔

اور ایک قول ہے کہ دونوں صورتوں میں قاضی کے پاس مقدمہ دائر کرے، جیسے کہ اگر اس کو مطالبہ کرکے اور فیصلہ کرا کر حق کا وصول کرنا ممکن ہو۔

پنجم- جب شیٔ مستحق اللہ تعالی کا دین ہو:

۱۸- شافعیہ نے فرمایا کہ جب شیٔ مستحق اللہ تعالی کا قرض ہو، مثلاً زکاۃ جب اس کا مالک اس کی ادائیگی سے گریز کرے، اور مستحق مالک کے مال سے اس کی جنس کو لینے میں کامیاب ہوجائے تو بھی اس کا لینا جائز نہیں۔

ششم- شیٔ مستحق تک پہنچنے کے لئے دروازہ وغیرہ توڑنا:

۱۹- شافعیہ نے فرمایا کہ جس صورت میں مستحق شخص کے لئے قاضی کے پاس مرافعہ کئے بغیر لینا جائز ہوتا ہے، اس وقت اس کے لئے ایسے دروازے کو توڑنا اور دیوار میں سوراخ کرنا جائز ہے، اگر اس کے بغیر شیٔ مستحق تک پہنچنا ناممکن ہو، کیونکہ جو شخص کسی چیز کا مستحق ہو وہ اس چیز تک پہنچنے کا بھی مستحق ہے، اور اس سلسلہ میں جو اس نے فوت کردیا ہے اس کا وہ ضامن نہ ہوگا، جیسے کہ کوئی شخص حملہ آور کو اس کے سامان کو تباہ کئے بغیر دفع کرنے پر قادر نہ ہو تو وہ اس کو اگر تباہ کردے تو ضامن نہ ہوگا، اور انہوں نے مزید کہا ہے کہ اس کا محل وہ ہے کہ جب دین کے لئے محفوظ ہو اور رہن رکھا ہوا نہ ہو، اس لئے کہ اس سے مرتہن کا حق متعلق ہوتا ہے، اور یہ کہ وہ افلاس کی وجہ سے مجور علیہ (تصرف سے روکا ہوا) نہ ہو، اور یہ کہ اس کے ساتھ غیر کا حق متعلق نہ ہو، اور ان میں سے بعض نے توڑنے کے جواز کو مقید کیا ہے، اس

طرح کہ وہ کسی اور کو وکیل نہ بنائے تو اگر وہ ایسا کرے گا تو وہ ضامن ہوگا۔

ہفتم-صاحب حق جو وصول کرنے میں کامیاب ہوجائے اس کا وہ مالک ہوجائے گا:

۲۰- شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ مستحق شخص نے اپنے حق کے وصول کرنے میں کامیاب ہوتے ہوئے جو کچھ لیا ہے، اگر وہ حق کی جنس سے ہو تو اپنے حق کے بدل کے طور پر اس کا وہ مالک ہوجائے گا، اور جو مال جنس حق کے علاوہ سے لیا گیا ہو یا اس کی صفت سے اعلی صفت والا ہو، تو ضرورت کے پیش نظر وہ اس کو فروخت کردے، اور ایک قول ہے کہ قاضی کے پاس اس کا لے جانا واجب ہے تاکہ وہ اس کو فروخت کردے، کیونکہ وہ اپنے لئے غیر کے مال میں تصرف نہیں کرسکتا، اور انہوں نے کہا ہے کہ لیا ہوا مال اس کے پاس ضمان کے ساتھ ہوگا، یہ اصح قول ہے اگر اس کے مالک ہونے اور فروخت کرنے سے قبل ہلاک ہوجائے۔

اور شافعیہ نے فرمایا کہ اگر شی مستحق کو اپنے حق کے بقدر لینا ممکن ہو تو اس سے زیادہ نہ لے، اس لئے کہ اس سے مقصود حاصل ہوجائے گا تو اگر زیادہ لے گا تو زائد کا وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے لے کر تعدی کیا ہے اور اگر وہ اس کے لئے ممکن نہ ہو بایں طور کہ وہ اپنے حق سے زیادہ قیمت والا مال لئے بغیر کامیاب نہیں ہوسکتا ہے، تو لے گا اور زائد کا وہ ضامن نہ ہوگا، پھر اگر صرف اپنے حق کے بقدر کا فروخت کرنا مشکل ہوجائے تو پورے کو فروخت کردے گا، اور اس کی قیمت سے اپنے حق کے بقدر لے گا اور جو زیادہ ہو اس کو اپنے مدیون کے پاس لوٹا دے گا، اور اگر مشکل نہ ہو تو اپنے حق کے بقدر فروخت کردے اور زائد کو واپس کردے۔

ہشتم-مدیون کے مدیون کا مال حاصل کرلینا:

۲۱- شافعیہ نے فرمایا کہ مستحق کو اپنے مدیون کے مدیون کا مال لینا چند شرطوں کے ساتھ جائز ہے، یہ کہ وہ مدیون کے مال کو حاصل نہ کرسکتا ہو، اور یہ کہ مدیون کا مدیون انکار کررہا ہو، یا نہ دے رہا ہو، اور یہ کہ مستحق شخص مدیون کو یہ بتادے کہ اس نے اپنا حق اس کے مدیون کے مال سے وصول کرلیا ہے اور مدیون کے مدیون کو بھی بتادے[۱]۔

حنابلہ کا مذہب:

۲۲- حنابلہ کی رائے (جیسا کہ ابن قدامہ نے فرمایا) یہ ہے: جب کسی شخص کا کسی دوسرے شخص پر کوئی حق ہو اور وہ اس کا اقرار کرنے والا اور اس کو دینے والا ہو، تو اس کے لئے یہ جائز نہیں کہ اس کے مال سے کچھ بھی لے، مگر وہ چیز جو وہ دے، تو اگر وہ اس کی اجازت کے بغیر اس کے مال میں سے کچھ لے تو اس کو واپس کرنا ضروری ہوگا، خواہ اس کے حق کے بقدر ہو، کیونکہ اس کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ دوسرے کے مال کا اس کی اجازت کے بغیر بلا ضرورت مالک بن جائے اگرچہ وہ اس کے حق کی جنس سے ہو، اس لئے کہ بسا اوقات ایک انسان کو اپنے عین مال سے بعض خاص مقصد ہوتا ہے، تو اگر وہ اس کو ہلاک کردے یا اس کے پاس ہلاک ہوجائے تو وہ اس کے ذمہ میں دین ہوجائے گا، اور اسی کے جنس سے جو اس کے ذمہ میں ثابت ہے وہ مذہب کے قیاس کے مطابق ایک دوسرے کا بدلہ ہوجائے گا، اور اگر وہ کسی ایسے امر کی وجہ سے ادا نہ کررہا ہو جس سے ادا نہ کرنا مباح ہو جیسے (ایک مقررہ مدت کے لئے) ادھار ہونا اور تنگ دست ہونا، تو اس کے لئے اس کے مال سے کچھ بھی لینا جائز نہ ہوگا، اور اگر کچھ لے

(۱) مغنی المحتاج ۴؍۴۶۱، ۴۶۴۔

لے گا تو اگر وہ باقی ہو تو اس کو، اور اگر وہ ہلاک ہو چکا ہو تو اس کے عوض کو واپس کرنا ضروری ہوگا، اور اس جگہ ایک دوسرے کا بدل ہونا ممکن نہیں، کیونکہ جس دین کا وہ مستحق ہے اس کو وصول کرنا اس کے لئے فی الحال جائز نہیں، اور اگر بلا وجہ وہ اس کی ادائیگی سے رک رہا ہو اور وہ اس کو حاکم یا بادشاہ کے توسط سے وصول کرنے پر قادر ہو تو بھی اس کے بغیر لینا جائز نہ ہوگا، کیونکہ وہ اپنے حق کے وصول کرنے پر ایسے شخص کے ذریعہ قادر ہے جو اس کے قائم مقام ہوسکتا ہے، تو یہ مشابہ ہوگیا اس صورت کے کہ وہ اس کے وصول کرنے پر اپنے وکیل کے ذریعہ قادر ہو اگر وہ خود اس سے وصول کرنے پر قادر نہ ہو، کیونکہ وہ اس کا منکر ہے، اور اس کے پاس اس کا کوئی گواہ بھی نہیں ہے، یا اس وجہ سے کہ وہ عدالت میں پیش ہونے کو آمادہ نہیں، اور اس کے لئے اس کو مجبور کرنا بھی ممکن نہیں، یا اس طرح کی اور کوئی بات، تو مذہب مشہور یہ ہے کہ اس کو اپنے حق کے بقدر لینا جائز نہیں ہے، اور ابن عقیل نے فرمایا: ہمارے محدث اصحاب نے وصول کرنے کے جائز ہونے کے لئے مذہب میں ایک قول ہندہ کی حدیث سے ثابت فرمایا ہے کہ نبی علیہ السلام نے ان سے فرمایا: "**خذی مایکفیک وولدک بالمعروف**"[1]۔

اور ابو الحطاب نے فرمایا کہ ہمارے لئے لینے کا جواز ثابت ہوتا ہے، تو اگر وہ چیز کہ جس کو لینا ممکن ہے اس کے حق کی جنس سے ہو، تو اپنے حق کے بقدر لے لے، اور اس کی جنس کے علاوہ ہو تو اس کی قیمت لگانے میں غور وفکر اور اجتہاد کرے۔

ابن قدامہ نے فرمایا: ہمارے لئے نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد گرامی ہے: "**أد الأمانة إلی من ائتمنک و لاتخن من خانک**"[2] (یعنی صاحب امانت کو امانت واپس کردو اور جس نے تیرے ساتھ خیانت کی ہے تو اس کے ساتھ خیانت مت کر) اور جب وہ اس کے مال سے اس کی لاعلمی میں اپنے حق کے بقدر لے گا تو اس کے ساتھ خیانت کرے گا، تو وہ حدیث کے عموم میں شامل ہوجائے گا، اور نبی علیہ السلام نے فرمایا: "**لا یحل مال امریء مسلم إلا عن طیب نفس منه**"[1] (کسی مسلمان آدمی کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر حلال نہیں ہے)، اور اس وجہ سے کہ اگر وہ اپنے حق کی جنس کے علاوہ سے لے گا تو یہ رضامندی کے بغیر معاوضہ ہوگا، اور اگر اپنے حق کی جنس سے لے گا تو اس کے لئے اپنے حق کو متعین کرنے کا اپنے ساتھی کی رضامندی کے بغیر کوئی حق نہیں ہے، کیونکہ متعین کرنا تو اس کا کام ہے[2]۔

اور احمد نے جائز قرار دیا ہے، ان کی ایک روایت یہ ہے کہ مہمان کے لئے اپنے اس میزبان کے مال سے جو اس کی میزبانی نہ کرے اپنی میزبانی کے بقدر مال لینا جائز ہے، اس لئے کہ لینے کا سبب ظاہر ہے، اور جب سبب ظاہر ہو تو لینے والے کو خیانت کی طرف منسوب نہ کیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا کہ: ہم نے کہا اے اللہ کے رسول آپ ہمیں بھیجتے ہیں تو ہم ایسے لوگوں کے مہمان بنتے ہیں جو ہماری میزبانی نہیں کرتے، تو آپ کیا فرماتے ہیں، تو رسول اللہ علیہ السلام نے ہم سے فرمایا: "**إن نزلتم بقوم فأمروا لکم بما ینبغی للضیف فاقبلوا، فإن لم یفعلوا**

(۱) حدیث: "خذی مایکفیک وولدک بالمعروف" کی تخریج فقرہ نمبر ۹ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "أد الأمانة إلی من ائتمنک......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۲ میں گذر چکی ہے۔

(۱) حدیث: "لا یحل مال امریء مسلم إلا عن طیب نفس منه" کی روایت احمد (۴۲۵/۵) اور بیہقی (۱۰۰/۶) نے حضرت ابوحمید الساعدیؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۴۶/۳) میں فرمایا کہ ابوحمید کی حدیث باب کی تمام حدیثوں میں اصح ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۳۲۵/۹-۳۲۷۔

فخذوا منهم حق الضیف الذی ینبغی لھم"[۱] (اگر تم مہمان بنو کسی قوم کے، پھر وہ تمہارے لئے کسی چیز کی تیاری کا حکم دیں، جو مہمان کے لئے مناسب ہو تو تم اس کو قبول کرو، اور اگر وہ ایسا نہ کریں تو تم اس مہمانی کا حق ان سے لے لو جوان کے لئے مناسب ہو)۔

حنابلہ کی ایک جماعت نے کہا کہ اگر سبب ظاہر ہو تو بھی بلا اجازت لینا جائز نہیں، اس لئے کہ اس پر ثبوت پیش کرنا ممکن ہے، بخلاف اس کے کہ وہ اس پر مخفی ہو، کیونکہ اس وقت چھپکے سے لئے بغیر اس کے حق کا وصول ہونا مشکل ہے[۲]۔

(۱) حدیث: "إن نزلتم بقوم فأمروا لکم بما ینبغی للضیف......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۳۲) اور مسلم (۳/ ۱۳۵۳) نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے۔

(۲) القواعد والفوائد الأصولیہ رص ۳۰۹، القواعد لابن رجب رص ۳۱۔

ظل

تعریف:

۱ - لغت میں: ظل، ضح (سورج یا اس کی روشنی) کی ضد ہے، فیومی نے کہا کہ ہر وہ شی جس پر سورج ہو، پھر وہ اس سے ڈھل جائے وہ ظل ہے، اور اسی کے مثل وہ ہے جو "اللسان" میں ہے، اور بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ: سورج کے شعاع کی روشنی جب کسی مانع کی بنا پر آپ سے چھپ جائے تو وہ ظل ہے[۱]۔

اصطلاح میں: شربینی نے کہا کہ ظل درحقیقت پردہ ہے، اور اسی سے "أنا فی ظل فلان" (میں فلاں کے زیر سایہ ہوں) ہے، اور "ظل اللیل" رات کی تاریکی، اور یہ زوال سے قبل اور اس کے بعد سب کو شامل ہے[۲]، ابن عابدین نے اسی کے مثل فرمایا ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- فئ:

۲ - فئ کے معنی لوٹنا ہے، اور زوال سے غروب تک کے سایہ پر اس کا

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۲۔

(۳) ابن عابدین علی الدر المختار ۱/ ۲۴۰۔

اطلاق ہوتا ہے [۱]، اور فیٔ کو تابع بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ سورج کے تابع ہوتا ہے [۲]۔

بعض لوگوں نے ظل اور فیٔ کے درمیان اس طرح فرق بیان کیا ہے کہ ہر وہ شی جس پر سورج ہو، پھر وہ اس سے ڈھل جائے تو وہ ظل اور فیٔ ہے، اور جس پر سورج نہ ہو وہ ظل ہے [۳]، ابو ہلال العسکری نے ''الفروق'' میں جو ذکر کیا ہے اس کے یہ قریب ہے، بایں طور کہ ظل رات و دن دونوں میں ہوتا ہے اور فیٔ صرف دن میں ہوتا ہے [۴]۔

ایک قول ہے ظل صبح میں اور فیٔ شام میں ہوتی ہے [۵]۔

فقہاء نے ان دونوں کے درمیان اس طرح فرق کیا ہے کہ ظل زوال سے قبل اور زوال کے بعد کو شامل ہے، جبکہ فیٔ زوال کے بعد کے ساتھ خاص ہے [۶]۔

ب-زوال:

۳- لغت میں زوال کا معنی ہٹانا ہے اور فقہی اصطلاح میں سورج کا آسمان کے بیچ سے ڈھل جانا، سایہ کی کمی کے رک جانے کے ذریعہ اس کو پہچانا جاسکتا ہے، لہذا جب سایہ بڑھنے لگے تو اس کا مطلب ہے کہ سورج ڈھل چکا ہے [۷]، تو اس بنا پر زوال ظل اور فیٔ کے دراز ہونے کا سبب ہوگا۔

(۱) المصباح المنیر، ابن عابدین ۱/ ۲۴۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۲۔
(۲) الفروق فی اللغۃ لأبی ہلال العسکری۔
(۳) المصباح المنیر مادہ: ''ظلل''۔
(۴) الفروق لابی ہلال العسکری۔
(۵) لسان العرب: ''ظلل''۔
(۶) ابن عابدین ۱/ ۲۴۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۲۔
(۷) ابن عابدین ۱/ ۲۳۸، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۸، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۷۱۔

اجمالی حکم:

اول-ظل اور اوقات نماز:

۴- زوال شمس کے ساتھ ظہر کی نماز کا وقت شروع ہوجانے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، ہاں! ظہر کے آخری وقت اور عصر کے اول وقت میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ظہر کا آخری وقت سایۂ زوال کے علاوہ ہر چیز کا سایہ اس کے ایک مثل ہونے تک ہے، اور عصر کا اول وقت بھی یہی ہے [۱]۔

امام ابوحنیفہ کا مشہور قول یہ ہے کہ ظہر کا آخری وقت اس وقت تک ہے جب ہر چیز کا سایہ اس کے سایۂ زوال کے علاوہ دو مثل ہوجائے، اسی طرح عصر کا وقت سایہ کی اسی مقدار سے شروع ہوتا ہے [۲]۔

موضوع کی تفصیل اصطلاح: ''اوقات الصلاۃ'' (فقرہ/ ۸، ۹) میں ہے۔

دوم-سایہ میں پیشاب و پاخانہ کرنا:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے ایسے سایہ میں پیشاب و پاخانہ کرنا جائز نہیں جہاں سے لوگ نفع اٹھاتے ہوں [۳]، یہ اس لئے کہ حضرت معاذؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"اتقوا الملاعن الثلاثة: البراز في الموارد، وقارعة**

(۱) فتح القدیر ۱/ ۱۹۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲، مواہب الجلیل ۱/ ۳۸۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۷۵-۳۷۷۔
(۲) البدائع ۱/ ۱۲۳، الہدایہ مع فتح القدیر ۱/ ۱۹۲۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۲۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۰۷، مغنی المحتاج ۱/ ۴۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۶۵۔

الطريق، و الظل"[١] (باعث لعنت تین چیزوں سے بچو، گھاٹ، اونچا راستہ پر اور سایہ میں پاخانہ کرنے سے)، ایک دوسری حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**اتقوا اللعانین، قالوا وما اللعانان یا رسول الله؟ قال: الذی یتخلی فی طریق الناس أو فی ظلهم**"[٢] (لعنت کرنے والی دو چیزوں سے بچو، صحابہ نے کہا: اے اللہ کے رسول! دو لعنت کرنے والی چیزیں کیا ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: وہ یہ ہے کہ لوگوں کے راستہ اور ان کے سائے میں پاخانہ کرے)۔

فقہاء کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ یہ نہی کراہت کی وجہ سے ہے، اور دسوقی نے حرمت کو واضح کہا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا کہ ظاہر یہ ہے کہ گھاٹ، راستہ، سایہ اور اس کے ملحقات میں پاخانہ کرنا حرام ہے[٣]۔

اسی کے مثل شربینی نے بحوالہ مجموع نووی کے کلام سے نقل کیا ہے کہ احادیث صحیحہ اور مسلمانوں کی ایذا رسانی کی وجہ سے وہ حرام ہے[٤]۔

اور گرمی میں سایہ کے ساتھ جاڑے میں بھی وہ جگہ ملحق ہے جہاں لوگ اکٹھا ہوتے ہوں، جیسا کہ فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے[٥]۔

ابن عابدین نے فرمایا کہ اس کو اس قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہے کہ لوگوں کا اکٹھا ہونا حرام یا مکروہ شئ پر نہ ہو[١]۔

سوم-محرم شخص کا سایہ حاصل کرنا:

٦ - محرم کا ایسی چیز کے ذریعہ سایہ حاصل کرنا جو اس کے چہرہ کو نہ چھوئے، اس کے جواز میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے، جیسے دیوار اور چھت سے بنی ہوئی عمارت، قبہ اور خیمہ وغیرہ، جیسے کجاوہ، تو اس کے نکلے ہوئے سائے سے سایہ حاصل کرنا جائز ہے، جس طرح دیوار سے سایہ حاصل کرنا جائز ہے خواہ سواری سے اتر کر ہو یا چلتے ہوئے ہو، اور خواہ اس کے ایک کنارے پر ہو یا اس کے نیچے ہو، یہ جمہور کی رائے ہے۔

اگر وہ چیز جس سے سایہ حاصل کیا جاتا ہے ایسے اصل میں ثابت ہو جو اس کے تابع ہے تو اس سے سایہ حاصل کرنے کا جواز فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے، اور جائز ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت جابرؓ کی ہے، چنانچہ انہوں نے نبی ﷺ کے حج کی حدیث میں فرمایا: " **وأمر بقبة من شعر فضربت له بنمرة، حتی أتی عرفة فوجد القبة قد ضربت له بنمرة فنزل بها، حتی إذا زاغت الشمس**"[٢] (اور بال کا ایک خیمہ بنانے کا حکم دیا، تو آپ ﷺ کے لئے نمرہ میں بنایا گیا، تو جب عرفہ میں تشریف لائے تو نمرہ میں خیمہ بنا ہوا پایا، تو آپ وہاں اتر گئے، یہاں تک کہ جب سورج ڈھل گیا...)۔

---

(١) حدیث معاذؓ: "اتقوا الملاعن الثلاث......" کی روایت ابوداؤد (١/ ٢٩) اور حاکم (١/ ١٦٧) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا، ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے "المورد" راستہ "قارعة الطریق"، اونچا راستہ اور ایک قول ہے: وہ راستہ کا بیچ ہے، اور ایک قول ہے: اس میں سے جو اونچا ہو۔

(٢) حدیث: "اتقوا اللعانین؟ قالوا: وما اللعانان" کی روایت مسلم (١/ ٢٢٦) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(٣) حاشیة الدسوقی علی الشرح الکبیر ١/ ١٠٧۔

(٤) مغنی المحتاج ١/ ٤١۔

(٥) ابن عابدین ١/ ٢٢٩، الدسوقی ١/ ١٠٧، مغنی المحتاج ١/ ٤١۔

---

(١) ابن عابدین ١/ ٢٢٩۔

(٢) المغنی ٣/ ٣٠٨، ابن عابدین ٢/ ١٦٤، حاشیة الدسوقی ٢/ ٥٦-٥٧۔
حدیث: "وأمر بقبة من شعر فضربت له بنمرة......" کی روایت مسلم (٢/ ٨٨٩) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

لیکن اگر جس سے سایہ حاصل کیا جارہا ہے ایسے اصل میں ثابت نہ ہو جو اس کے تابع ہو تو اس میں اختلاف اور کچھ تفصیل ہے جس کو اصطلاح "احرام" فقرہ/ ۶۳ میں دیکھا جاسکتا ہے۔

چہارم- دھوپ اور سایہ کے درمیان بیٹھنا:

۷- دھوپ اور سایہ کے درمیان بیٹھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**نهى أن يجلس بين الضح و الظل و قال: مجلس الشيطان**"[۱] (نبی ﷺ نے دھوپ اور سایہ کے درمیان بیٹھنے سے منع فرمایا ہے، اور فرمایا کہ یہ شیطان کے بیٹھنے کی جگہ ہے)، ابن منصور نے ابوعبد اللہ سے کہا، کیا دھوپ اور سایہ کے درمیان بیٹھنا مکروہ ہے، فرمایا یہ مکروہ ہے، کیا اس سے روکا نہیں گیا ہے۔

اسحاق ابن راہویہ نے فرمایا: نبی ﷺ سے اس کے متعلق روکنا ثابت ہے۔

سعید نے فرمایا کہ ہم سے سفیان نے بیان کیا، انہوں نے اسماعیل بن ابی خالد سے، انہوں نے قیس ابن ابوحازم سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**رأى رسول الله ﷺ أبي في الشمس فأمره أن يتحول إلى الظل**" (رسول اللہ ﷺ نے میرے والد کو دھوپ میں دیکھا تو سایہ میں چلے آنے کا حکم فرمایا)۔

قیس کی ایک روایت ہے، انہوں نے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ وہ اس وقت تشریف لائے جب نبی ﷺ خطبہ دے رہے تھے، تو وہ دھوپ ہی میں کھڑے ہوگئے، تو آپ ﷺ نے ان کو حکم دیا تو وہ سایہ میں آگئے)[۲]۔

(۱) حدیث: "نهى أن يجلس بين الضح و الظل" کی روایت احمد بن حنبل (۳/ ۴۱۳، ۴۱۴) نے کی ہے، بوصیری نے الزوائد (۲/ ۲۵۱) میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) الآداب الشرعیہ ۳/ ۱۶۰ طبع اول المنار۔

ظلم

تعریف:

۱- لغت میں ظلم کی حقیقت: "**وضع الشئ في غير موضعه**" (کسی چیز کو اس کی جگہ کے علاوہ جگہ میں رکھنا) ہے، زیادتی کرنا، حد سے آگے بڑھ جانا اور درمیان سے ہٹ جانا، پھر اس کا استعمال بڑھتا گیا یہاں تک کہ ہر زیادتی کا نام ظلم رکھ دیا گیا[۱]۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- بغی:

۲- لغت میں بغی کے بعض معانی یہ ہیں: ظلم، فساد اور لوگوں پر دست

حدیث قیس بن ابی حازم: "رأى رسول الله ﷺ أبي في الشمس" ابن مفلح نے الآداب الشرعیہ (۳/ ۱۶۰) میں اس کو سعید ابن منصور کی جانب منسوب کیا ہے، اسحاق ابن راہویہ سے نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: نبی ﷺ سے اس میں ممانعت صحیح طور پر ثابت ہے، اور قیس کی روایت ان کے والد سے یہ ہے کہ وہ تشریف لائے جبکہ رسول اللہ ﷺ خطبہ دے رہے تھے اس کی روایت ابوداؤد (۵/ ۱۶۳) نے کی ہے اور ابن مفلح نے الآداب الشرعیہ (۳/ ۱۶۰) میں اس کی اسناد کو عمدہ قرار دیا ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر اور جمہرۃ اللغہ مادہ: "ظلم"۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۴۳۳۔

درازی کرنا، اوراس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۱]۔

ب-اکراہ:

۳- لغت میں اکراہ ''کرہ'' سے مشتق ہے، یہ ضمہ کے ساتھ ہے، جس کا معنی زبردستی غالب آجانا ہے، یا ''الکرہ'' (فتحہ کے ساتھ) سے مشتق ہے، مشقت کے معنی میں، اور ''أکرھتہ علی الأمر إکراھا'' (یعنی میں نے اس کو زبردستی اس پر آمادہ کیا) [۲]۔

فقہاء نے اس کی تعریف کی ہے کہ یہ ایک ایسا فعل ہے جس کو انسان کسی غیر کے ساتھ اس طرح کرتا ہے کہ اس کی رضامندی ختم ہوجاتی ہے یا اس کا اختیار جاتا رہتا ہے، دیکھئے: ''إکراہ'' فقرہ ۹۸/۔

ظلم اور اکراہ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ اکراہ ظلم کی ایک ایسی صورت ہے جو ناحق ہو [۳]۔

شرعی حکم:

۴- ظلم حرام ہے، اس کی حرمت پر قرآن، حدیث اوراجماع دلالت کرتے ہیں۔

قرآن سے اس کی دلیل اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے: ''إِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا وَ ظَلَمُوْا لَمْ یَکُنِ اللّٰہُ لِیَغْفِرَ لَھُمْ وَلاَ لِیَھْدِیَھُمْ طَرِیْقًا۔ إِلاَّ طَرِیْقَ جَھَنَّمَ خَالِدِیْنَ فِیْھَا أَبَدًا وَ کَانَ ذٰلِکَ عَلَی اللّٰہِ یَسِیْراً'' [۴] (یقیناً جن لوگوں نے کفر کیا، اور ظلم کیا اللہ ایسا نہیں کہ انہیں بخش دے اور نہ یہ کہ انہیں کوئی راستہ دکھائے، بجز راہ

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: ''بغی''، الموسوعۃ الفقہیہ ''بغاۃ'' ۸/ ۱۳۰۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) الفروق لأبی ہلال العسکری/ ۱۹۲۔

(۴) سورۂ نساء/ ۱۶۸-۱۶۹۔

جہنم کے، اس میں وہ پڑے رہیں گے ہمیشہ ہمیش کو اور اللہ کے نزدیک یہ آسان ہے)۔

دوسری جگہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَلاَ تَرْکَنُوْا إِلَی الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا فَتَمَسَّکُمُ النَّارُ وَمَا لَکُمْ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ مِنْ أَوْلِیَاءَ ثُمَّ لاَ تُنْصَرُوْنَ'' [۱] (اوران لوگوں کی طرف مت مائل ہو جو ظالم ہیں (اپنے حق میں) ورنہ تمہیں بھی (دوزخ کی) آگ چھوجائے گی اور (اس وقت) اللہ کے سوا کوئی تمہارا رفیق نہ ہوگا، پھر تمہاری مدد بھی نہ کی جائے گی)۔

حدیث سے اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوذرؓ نے نبی علیہ السلام سے وہ حدیث نقل فرمائی ہے جو اللہ تعالی کی جانب سے ہے کہ اللہ تعالی فرماتا ہے: ''یا عبادی إنی حرمت الظلم علی نفسی وجعلتہ بینکم محرما فلا تظالموا......'' [۲] (اللہ تعالی فرماتے ہیں، اے میرے بندو! میں نے اپنے اوپر ظلم کو حرام کرلیا ہے، اوراس کو تمہارے درمیان بھی حرام قرار دیا ہے، توتم ایک دوسرے پر ظلم نہ کرو......)۔ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: ''من کانت لہ مظلمۃ لأخیہ من عرضہ أو شیء فلیتحللہ منہ الیوم قبل أن لایکون دینار و لادرھم، إن کان لہ عمل صالح أخذ منہ بقدر مظلمتہ، و إن لم تکن لہ حسنات أخذ من سیئات صاحبہ فحمل علیہ'' [۳] (جس شخص کی کوئی زیادتی اس کے بھائی پر ہو اس کی آبرو میں یا کسی چیز میں، تو اسے اس کو آج ہی اس سے چھٹکارہ حاصل کرلینا

(۱) سورۂ ہود/ ۱۱۳۔

(۲) حدیث: ''قال اللہ: یا عبادی إنی حرمت الظلم علی نفسی......'' کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۹۴) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''من کانت لہ مظلمۃ لاخیہ......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۱۰۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

چاہئے، قبل اس کے کہ اس کے پاس نہ کوئی درہم ہو اور نہ کوئی دینار، اگر اس کا کوئی اچھا عمل ہوگا تو وہ اس سے زیادتی کے بقدر لے لیا جائے گا، اور اگر اس کی کوئی نیکی نہ ہو تو اس کے ساتھی کے گناہ کو لے کر اس پر ڈال دیا جائے گا)۔

ظلم کے حرام ہونے پر فقہاء کا اجماع ہو گیا ہے، ابن جوزی نے فرمایا کہ ظلم دو گناہوں پر مشتمل ہے، غیر کے مال کو ناحق لینا اور مخالفت کر کے رب سے مقابلہ کرنا، دوسرے کی بہ نسبت اس میں گناہ زیادہ ہے، کیونکہ بیشتر یہ ایسے ہی شخص پر واقع ہوتا ہے جو بدلہ لینے کی طاقت نہیں رکھتے، اور ظلم تو قلب کی تاریکی سے پیدا ہوتا ہے، کیونکہ اگر وہ ہدایت کے نور سے روشن ہوتا تو وہ عبرت حاصل کر لیتا، تو متقی لوگ جب اس روشنی کے ذریعہ کوشش کرتے ہیں جو انہیں تقوی کے سبب حاصل ہوا ہے، تو وہ ظالم کی زیادتی کی تاریکی سے محفوظ ہو جاتے ہیں، اس لئے کہ اس کا ظلم ان کا کچھ نہیں بگاڑتا [1]۔

جمعہ اور جماعت چھوڑنے میں ظلم کا اثر:

۵- فقہاء نے ظالم کے خوف کو ان اعذار میں سے قرار دیا ہے جن کی وجہ سے نماز جمعہ اور جماعت ترک کرنا مباح ہو جاتا ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے لئے ظالم سے امن ہونا شرط ہے، تو جس شخص کو اپنی ذات پر یا اپنی آبرو پر، یا اپنے مال پر یا دوسرے کے اس مال پر، کہ جس سے دفاع کرنا اس پر لازم ہو یا اپنے دین پر خوف ہو، مثلاً اس کو کسی شخص کے قتل کے الزام کا خطرہ ہو یا اس کے مارنے کے الزام کا، یا ایسے حق کی وجہ سے گرفتار کئے جانے کا خطرہ ہو، کہ جس کی ادائیگی کی گنجائش نہ ہو، کیونکہ تنگدست کو قید کرنا ظلم ہے، لہذا جس شخص کا یہ حال ہو تو اس کو جمعہ اور جماعت سے پیچھے رہ جانے میں معذور سمجھا جائے گا۔

اور جس شخص سے کسی حق کا مطالبہ ہو اور وہ اس کو ادا نہ کر کے ظلم کر رہا ہو، تو اس کا کوئی عذر نہیں، بلکہ اس کو جمعہ میں حاضر ہونا ضروری ہے، اور اس پر حق کا ادا کرنا لازم ہے، جس شخص نے کسی جنایت کا ارتکاب کیا جس کی وجہ سے اس پر حد لازم ہو گئی تو اس کا بھی کوئی عذر نہیں [1]۔

حاجیوں سے زبردستی مال لینا:

۶- بعض فقہاء نے راستہ کا مامون ہونا وجوب حج کے لئے شرط قرار دیا ہے، دوسرے حضرات نے اس کو ادائیگی کے لئے شرط قرار دیا ہے، نفس وجوب کے لئے نہیں۔

(اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اُمن''، فقرہ ۹ اور ''حج''، فقرہ ۲۱)۔

گھات میں لگے رہنے والے کو بذریعہ مال دفع کرنے کے وجوب میں اختلاف ہے، اور اس کا اثر وجوب حج کی شرط یعنی راستہ کے امن کے پائے جانے میں اس اعتبار سے ہے کہ حاجیوں کا مال لینے، یا اس کی جان پر زیادتی کرنے، یا اس کو رشوت یا ٹیکس یا چنگی ادا کرنے پر آمادہ کرنے کے لئے اس کے گھات میں لگنا ظلم ہے، جو اس شرط کے پائے جانے سے مانع ہے۔

تو حنفیہ کا معتمد مذہب اور مالکیہ کا اظہر مذہب، شافعیہ کا قول معتمد اور حنابلہ کا مذہب صحیح کے بالمقابل مذہب یہ ہے کہ اگر گھات میں لگنے

---

(۱) فتح الباری ۵/ ۱۰۰۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۷۵، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۴۸، الزرقانی شرح خلیل ۲/ ۶۷، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۲۲۷-۲۶۸، کشاف القناع ۱/ ۴۹۵-۴۹۶، ۲/ ۲۳۔

والا رشوت یا ٹیکس یا چنگی کے ذریعہ دفع ہوجائے تو وجوب ساقط نہ ہوگا، یہ فی الجملہ ہے، اور ان میں سے ہر ایک کے مذہب میں کچھ تفصیل ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر شر رشوت کے ذریعہ دفع ہوسکتی ہے تو ادائیگی حج کا وجوب ساقط نہ ہوگا، لہذا اس طرح امن کی شرط ثابت ہوجائے گی، اور گناہ تو لینے والے پر ہوگا دینے والے پر نہیں، کیونکہ دینے والا اپنی جان یا اپنے مال سے نقصان کو دور کرنے کے لئے دینے پر مجبور ہے، جیسے کہ وہ اپنے ذمہ سے فرض کو ساقط کرنے کے لئے مجبور ہے۔

مالکیہ کے نزدیک امن طریق کی شرط سے وہ ظالم مستثنی ہے جو حاجیوں سے ٹیکس وصول کرتا ہے، کیونکہ حج کا وجوب ٹیکس لینے کی بنا پر دو شرط کے ساتھ ساقط نہیں ہوتا۔

اول: وہ عہد شکنی نہ کرے، دوم: وہ ٹیکس اتنا کم ہو کہ جو برباد نہ کرسکے۔

ٹیکس وصول کرنے والوں کو دینے کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ باجماع امت آدمی کے لئے جائز ہے کہ وہ مال دے کر ایسے شخص سے اپنی عزت کی حفاظت کرے جو اس کی بے حرمتی کرتا ہو، اور انہوں نے کہا کہ ہر وہ مال جس کو دے کر آدمی اپنی عزت کی حفاظت کرے وہ صدقہ ہے، اسی طرح اپنا دین اس شخص سے خریدنا چاہیئے جو اس کو روکے خواہ وہ ظالم ہو، جیسے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص سے کہا کہ میں تمہیں وضو اور نماز کے لئے نہیں چھوڑ سکتا تا آنکہ کچھ عوض لے لوں، تو اس کے لئے اس شخص کو کچھ دینا ضروری ہے۔

مذہب مالکیہ کا خلاصہ یہ ہے کہ حاجیوں سے ظالم کا مال وصول کرنے کی دو صورتوں میں وجوب حج ساقط ہوجائے گا، اول: اتنا کم مال لے جو برباد کرنے والا نہ ہو لیکن عہد شکنی کرے۔

دوم: وہ اتنا زیادہ مال لے کہ وہ اس کو تباہ کردے، خواہ وہ عہد شکنی کرے یا نہ کرے۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ گھات میں لگنے والے کو اگر امام یا اس کا نائب دفع کردیتا ہے، تو پھر وجوب حج ساقط نہ ہوگا، بخلاف اجنبی کے کہ اس میں احسان مندی ہوتی ہے۔

اسی طرح اگر گھات میں لگے رہنے والے کو مال دینا حاجی کے لئے ہی یقینی ہو تو وجوب ساقط ہوجائے گا، خواہ وہ مال تھوڑا ہی کیوں نہ ہو، بشرطیکہ اس گھات میں لگنے والوں کے علاوہ اور کوئی دوسرا راستہ بھی نہ ہو، اور اس کے لئے اس گھات میں لگنے والے کو مال دینا مکروہ ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے اس کو لوگوں کے ساتھ چھیڑ چھاڑ کرنے میں مزید تحریض پیدا ہوجائے گی، خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر۔

یہ کراہت احرام باندھنے سے قبل ہے، کیونکہ اس وقت اس کو ارتکاب رسوائی کی کوئی ضرورت نہیں ہے، ہاں احرام کے بعد مکروہ نہ ہوگا، کیونکہ یہ صورت لڑائی کرنے اور احرام کھولنے سے آسان ہے۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ حاجی کو حج کے لئے جانا ضروری ہے خواہ وہ اپنی ذات سے ظالم کو رشوت، یا ٹیکس یا چنگی دے کر دفع کرنے پر مجبور ہو، بشرطیکہ یہ اتنا کم ہو جو اس کے مال کو تباہ نہ کرسکے، کیونکہ یہ ایک ایسا تاوان ہے جس کی ادائیگی پر حج کا امکان موقوف ہے، جیسے پانی کی قیمت اور جانوروں کا چارہ، اور بشرطیکہ جس شخص کو مال دیا جارہا ہے اس کی فریب کاری سے امن ہوجائے۔

تباہ نہ کرنے اور عہد شکنی وفریب کاری نہ کرنے کی شرط لگانے میں حنابلہ کا مذہب مالکیہ کے مذہب سے متفق ہے۔

حنفیہ کا دوسرا قول، مالکیہ کا اظہر کے بالمقابل مذہب اور حنابلہ کا مذہب صحیح یہ ہے کہ گھات میں بیٹھے ظالم شخص کو مال دینا جائز نہیں، اور ظلم وزیادتی کو اپنی جان اور اپنے مال سے دفع کرنے کے لئے اگر

حاجی کو مجبور کردیا جائے، تو پھر حج کے لئے جانا اور حج کا واجب ہونا سب ساقط ہوجائے گا، اور یہ اس وجہ سے کہ امن کی جو شرط ہے وہ نہیں ہے، اور اس وجہ سے کہ عبادت معصیت کا سبب نہ بن جائے اور مال دے کر گنہ گار ہوجائے، کیونکہ اس نے اپنے آپ پر مال دینا لازم کرلیا ہے، اور اس وجہ سے کہ ظلم کو دفع کرنے کے لئے جو مال وہ دے گا وہ نقصان ہی ہے، تو اس سلسلہ میں جو کچھ اس سے لیا جائے گا وہ مثلی قیمت اور مثلی اجرت سے زیادہ دینے کی طرح ہوگا۔

اور اس میں کم اور زیادہ رشوت سب برابر ہے[۱]۔

بیویوں کے درمیان باری مقرر کرنے میں ظلم:

۷- فقہاء کا مذہب ہے کہ شب باشی کرنے میں بیویوں کے درمیان برابری کرنا واجب ہے، اور جب شوہر اس طرح زیادتی کرے کہ اپنی کسی ایک بیوی کی باری مقرر نہ کرے، یا ان میں سے ایک کے لئے بہ نسبت دوسری کے زیادہ مقرر کردے، تو قضاء قاضی کے لازم ہونے میں اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے اصطلاح ''قسم بین الزوجات'' دیکھی جائے۔

ظالم کا امانت کو زبردستی چھین لینا:

۸- فقہاء کی رائے یہ ہے کہ امانت دار سے کوئی ظالم امانت کو زبردستی چھین لے تو وہ ضامن نہ ہوگا، تفصیل کے لئے اصطلاح ''ضمان''، ''غصب'' اور ''ودیعۃ'' دیکھی جائے۔

جو مال زبردستی مقرر کیا گیا ہو اس کو ادا کرنے سے باز رہنا:

۹- حنفیہ کا اس مسئلہ کے متعلق کوئی واضح بیان نہ مل سکا، مگر ان کے کلام سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اگر امام لوگوں پر ایسا مال مقرر کردے کہ جس پر ظلم ہونے میں کوئی شبہ نہ ہو تو ان پر اس کو ادا کرنا واجب نہیں ہوگا۔

کمال ابن ہمام نے فرمایا کہ جو شخص لڑائی کرنے پر قادر ہو اس پر امام سے مل کر قتال کرنا واجب ہوگا، اِلا یہ کہ جن لوگوں کے ساتھ امام قتال کررہا ہے وہ لوگ اپنے قتال کا جواز بیان کردیں، جیسے یہ کہ امام نے ان پر یا کسی اور پر ایسا ظلم کیا ہے جس میں کوئی شبہ نہیں، بلکہ ایسی صورت میں ان لوگوں کی مدد کرنا واجب ہوگا، تاکہ ان لوگوں کو انصاف ملے اور امام اپنی زیادتی سے باز آجائے، برخلاف اس کے کہ ظلم ہونے میں شبہ ہو، مثلاً کچھ ایسے ٹیکس کو لاگو کرنا کہ جس کے وصول کرنے کا امام کو اختیار ہو اور کوئی ایسا ضرر لاحق کرنا کہ اس سے بڑا ضرر دور کیا جائے[۱]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ امام یا اس کا نائب اگر لوگوں کو زیادتی کرتے ہوئے کسی مال کے دینے کا مکلّف کرے، اور وہ اس کو دینے سے رک جائیں، لہذا انہیں میں سے بنانی نے واضح کیا ہے کہ ابن عرفہ نے بغاوت کی جو تعریف کی ہے اس کا تقاضا ہے کہ یہ لوگ باغی ہیں، اس لئے کہ امام نے ان کو کسی معصیت کا حکم نہیں دیا ہے، گرچہ ان سے لڑنا امام پر حرام ہے، کیونکہ وہ ظالم ہے۔

خلیل نے باغی کی جو تعریف کی ہے اس کا تقاضا ہے کہ وہ باغی نہیں

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۴۴، بدائع الصنائع ۳/ ۲۱۳، فتح القدیر ۲/ ۳۲۸، مواہب الجلیل ۲/ ۴۹۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۶، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۴۰، ۲۴۲، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۸۸، المغنی ۳/ ۲۱۸، الإنصاف ۳/ ۴۰۷، کشاف القناع ۲/ ۳۹۲۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۴۱۱۔

ہیں، اس لئے کہ انہوں نے نہ کسی حق کو روکا اور نہ امام کو معزول کرنے کا ارادہ کیا[۱]۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ ان کو جس مال کا بطور ظلم مکلّف کرے وہ مال ان پر لازم نہ ہوگا، لہذا ان کا ادا نہ کرنا بغاوت قرار نہیں پائے گا، مگر جب اس کے نہ دینے پر اس کے مطالبہ سے بڑا کوئی ضرر اور نقصان مرتب ہو رہا ہو تو ایسی صورت میں وہ ادا کرنا لازم ہوجائے گا، اس لئے کہ اگر کسی شخص کو امام ایسے حرام یا مکروہ کے ارتکاب پر مجبور کرے جو متفق علیہ ہو یا جس کو مجبور کررہا ہو صرف اس کے نزدیک حرام یا مکروہ ہو، تو اس کے مرتکب پر کوئی گناہ نہیں ہوگا، اور اگر خرابی اس چیز سے کمتر ہو کہ جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہے تو مخالفت ممنوع ہوگی۔

اور اس حالت میں مال کی ادائیگی کے واجب ہونے پر ابوداؤد کی یہ حدیث دلالت کرتی ہے: "**سيأتيكم ركيب مبغضون، فإن جاء وكم فرحبوا بهم و خلوا بينهم و بين مايبتغون، فإن عدلوا فلأنفسهم، و إن ظلموا فعليها، وأرضوهم فإن تمام زكاتكم رضاهم، وليدعوالكم**"[۲] (عنقریب آئیں گے تمہارے پاس کچھ سوار جن سے نفرت کی جارہی ہوگی، تو اگر وہ تمہارے پاس آئیں تو تم انہیں مرحبا کہو، اور ان کے اور ان کی مطلوبہ شئ کے درمیان راستہ چھوڑ دو، تو اگر وہ انصاف سے کام لیں گے تو وہ ان کے لئے بہتر ہوگا، اور اگر وہ زیادتی کریں تو نقصان انہیں پر پڑے گا، اور انہیں تم خوش کردو، کیونکہ تمھارے زکاۃ کی تکمیل ان کی خوشی ہے اور تمہارے لئے ان کا دعا کرنا ہے)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو دینا، ان سے جھگڑا نہ کرنا، اور ان سے اپنی زبانوں کو روکنا واجب ہے[۱]۔

حاکم کو اس کی زیادتی کے سبب معزول کرنا:

۱۰ - فقہاء کا مذہب ہے کہ امام کو ظلم وزیادتی کی وجہ سے معزول نہیں کیا جائے گا، اس کے متعلق ان کا کچھ اختلاف اور کچھ تفصیل ہے جس کو اصطلاح "الامامۃ الکبری" فقرہ/ ۱۲، ۲۳، اور اصطلاح "عزل" میں دیکھا جاسکتا ہے۔

مقتول کے شہید ہونے میں بطور ظلم قتل کئے جانے کا اثر:

۱۱ - فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ظلم کی وجہ سے قتل کئے گئے شخص پر شہید ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اس سے مراد کفار کے ساتھ معرکہ آرائی میں شہید ہونے والے کے علاوہ شخص ہے، اور بطور ظلم قتل کئے جانے کی صورتوں میں سے چند یہ ہیں: چوروں، باغیوں اور ڈاکوؤں کا قتل کیا ہوا، یا وہ شخص جو اپنی ذات یا اپنے مال یا اپنے خون یا اپنے دین یا اپنے اہل وعیال یا عام مسلمان یا ذمیوں سے دفاع کرتے ہوئے قتل کیا جائے، یا وہ ظلم کو دفاع کرتے ہوئے قتل کیا جائے یا وہ شخص جو ناحق قید کیا جائے اور قید خانہ میں مرجائے۔

اور اس کے شہید دنیا وآخرت یا صرف شہید آخرت ہونے میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں، تو جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جو شخص ظلماً قتل کیا جائے وہ صرف شہید آخرت ہوگا، اس کے لئے آخرت میں ثواب کے اعتبار سے کفار کے ساتھ معرکہ کرتے ہوئے شہید ہونے والے کا حکم ہوگا، اور دنیا میں اس کے لئے شہید کا حکم نہیں ہوگا، لہذا اس

---

(۱) الزرقانی شرح مختصر خلیل مع حاشیۃ البنانی ۸/ ۶۰۔

(۲) حدیث: "سيأتيكم ركيب مبغضون......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۴۵) نے حضرت جابر بن عتیکؓ سے کی ہے اور ذہبی نے میزان الاعتدال (۱/ ۳۶۶) میں اس کے ایک راوی کے ضعف کو ذکر کیا ہے۔

(۱) حاشیۃ الشرقاوی علی تحفۃ الطلاب بشرح تحریر تنقیح اللباب ۲/ ۳۹۸ طبع البابی الحلبی۔

کو غسل بھی دیا جائے گا اور نماز جنازہ بھی اس کی پڑھی جائے گی (۱)۔

حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ جو شخص بطور ظلم قتل کر دیا جائے وہ شہید ہوگا اس کا حکم معرکہ آرائی کرتے ہوئے شہید ہونے والے کا ہوگا، لہذا نہ اس کو غسل دیا جائے گا اور نہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اس لئے کہ سعید ابن زیدؓ کا قول ہے کہ میں نے نبی ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے: "من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهوشهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد" (۲) (جو شخص اپنے مال کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے، جو اپنے دین کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے، جو اپنی جان کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے، جو شخص اپنے اہل کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے)۔

اور اس وجہ سے بھی کہ یہ ناحق قتل کئے گئے ہیں تو ان کے مشابہ ہو گئے جن کو کفار نے قتل کر دیا ہو (۳)۔

قصاص واجب کرنے میں بطور ظلم قتل کئے جانے کا اثر:

۱۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بطور ظلم کسی مومن کو قتل کرنا گناہ کبیرہ ہے، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ظلم وزیادتی کے ساتھ جان بوجھ کر قتل کرنا قصاص کا سبب ہے، کسی حق کی وجہ سے قتل کرنا اور بغیر غلطی کے شبہ کی بنیاد پر قتل کرنا فقہاء نے ظلم سے خارج مانا ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۸-۶۱۱، مواہب الجلیل ۲/ ۲۴۷، المدونہ ۱/ ۱۸۴، کشاف القناع ۲/ ۱۰۰، الإنصاف ۲/ ۵۰۱-۵۰۲-۵۰۳، مغنی المحتاج ۱/ ۳۵۰۔

(۲) حدیث: "من قتل دون ماله فهو شهيد......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۱۲۸، ۱۲۹) اور ترمذی (۴/ ۳۰) نے حضرت سعید بن زیدؓ سے کی ہے اور الفاظ ترمذی کے ہیں اور ترمذی نے فرمایا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۱۰۰، الإنصاف ۱/ ۵۰۱-۵۰۲-۵۰۳۔

قصاص کے صحیح ہونے کے لئے فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ مقتول معصوم ہو، اس کا خون محفوظ ہو، تا کہ ظلم پورے طور پر ثابت ہوجائے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا" (۱) (اور جو کوئی ناحق قتل کیا جائے) یعنی ایسے سبب کے بغیر جو موجب قتل ہو، اور اس لئے بھی کہ قصاص تو صرف محفوظ خون کی حفاظت کے لئے ہی مشروع ہوا ہے، اور ان جسموں کو ہلاک ہونے سے روکنا ہے جس کا باقی رہنا مطلوب ہے، لہذا کسی حربی کو قتل اور توبہ سے قبل کسی مرتد کو اور کسی شادی شدہ زانی شخص کو اور کسی لڑائی کرنے والے ڈاکو کو جس کا قتل ضروری ہو گیا ہو، اور اس تارک صلوۃ کو جس کو امام نے اس کا حکم دیا ہو قتل کرنے سے نہ قصاص واجب ہوگا نہ دیت اور نہ کفارہ (۲)۔

تفصیل کے لئے اصطلاح: "قصاص" دیکھی جائے۔

ظلم کو اللہ تعالی کی طرف منسوب کرنا اور مرتد ہونے میں اس کا اثر:

۱۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ظلم کی نسبت اللہ تعالی کی طرف کرنا مرتد ہونے کا حکم لگانے کے لئے ایک سبب ہے، تو اگر کوئی شخص ایک دوسرے شخص سے کہے کہ نماز نہ چھوڑو، کیونکہ اللہ تعالی تجھ سے اس کا مواخذہ فرمائے گا، تو کہے کہ میرے اس مرض اور تکلیف کے باوجود اگر اللہ تعالی مواخذہ فرمائیں گے تو وہ مجھ پر ظلم کریں گے، تو یہ شخص مرتد ہوجائے گا۔

(۱) سورۂ اسراء/ ۳۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۳۵، حاشیۃ الجمل ۵/ ۲-۵، کشاف القناع ۵/ ۵۲۱، تفسیر القرطبی ۱۰/ ۲۵۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۳۷، الخرشی علی خلیل ۸/ ۵، البحر الرائق ۸/ ۳۲۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۴۲۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ردة'' فقرہ/ ۱۴۔

ظلم کی شکایت کرنے کے لئے غیبت کرنا:

۱۴- بلاضرورت غیبت جائز نہیں، اور جو شخص حاکم اور قاضی وغیرہ کے پاس انصاف کے لئے غیبت کرے کہ جس کو ولایت یا قدرت حاصل ہو اور اس کو ظالم سے انصاف دلائے، تو وہ یوں کہے کہ فلاں نے مجھ پر ظلم کیا ہے، یا فلاں نے میرے ساتھ ایسا کیا ہے تو یہ جائز ہوگا۔

اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''لَا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ'' (۱) (اللہ کسی کی ظاہر طور پر برائی کرنے کو (کسی کے لئے بھی) پسند نہیں کرتے سوائے مظلوم کے)۔

غیبت کو مباح کرنے والی ایک ضرورت استفتاء ہے، بایں طور کہ وہ مفتی سے کہے کہ فلاں شخص نے مجھ پر ایسا ایسا ظلم کیا ہے، اس سے چھٹکارا حاصل کرنے کا کیا طریقہ ہے، اور بہتر طریقہ یہ ہے کہ یوں کہے کہ آپ کیا فرماتے ہیں، اس شخص کے متعلق جو اپنے باپ یا اپنے لڑکا یا کسی آدمی پر ایسا ایسا ظلم کرے، البتہ اس قدر تفصیل بیان کرنا مباح ہے، کیونکہ بسا اوقات تعیین کی وجہ سے مفتی کو وہ باتیں معلوم ہوجاتی ہیں جو مبہم ہونے کی صورت میں نہیں معلوم ہوسکتی ہیں (۲)، اور ایک متفق علیہ حدیث میں آیا ہے کہ ہند بن عتبہؓ نے نبی ﷺ سے کہا: ''إن أبا سفيان رجل شحيح، وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم، فقال: خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف'' (۳) (ابوسفیان ایک بخیل آدمی ہیں اور مجھے اتنا نہیں دیتے کہ جو میرے اور میرے بیٹے کے لئے کافی ہوسکے، مگر وہ مال جو ان کی لاعلمی میں میں اس سے لے لیتی ہوں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: دستور کے مطابق تو اتنا لے لے جو تجھے اور تیرے بیٹے کے لئے کافی ہوسکے)۔

دیکھئے: اصطلاح ''غيبة''۔

ظالم کے لئے بددعا کرنا:

۱۵- مظلوم کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے ظلم کی تکلیف کے بقدر ظالم کے لئے بددعاء کرے، اور جس نے اس کو گالی دی یا اس کا مال کفر کی وجہ سے لے لیا ہو، تو اس کے لئے بددعاء کرنا جائز نہیں، کیونکہ ظلم کی تکلیف جو واجب کرتی ہے اس سے یہ بڑھا ہوا ہے، اور اگر کسی ظالم نے اس پر جھوٹ کا الزام لگایا تو اس کے لئے یہ جائز نہیں کہ یہ بھی اس کے خلاف افترا پردازی کرے، بلکہ وہ اس شخص کے لئے بددعاء کرے جس نے اس پر بہتان باندھا ہے اپنے او پر افترا پردازی کئے جانے کے بقدر، اور اسی طرح اگر اس کے دین کو اس پر بگاڑ دے تو اس کے دین کو نہ بگاڑے، بلکہ اس کے لئے اللہ تعالی سے بددعاء کرے جس نے اس کے دین کو بگاڑ دیا ہے، یہ تو برابری کا تقاضا ہے مگر اس سے پرہیز کرنا اس سے زیادہ بہتر ہے۔

امام احمدؒ نے فرمایا کہ دعا بدلہ ہے، تو جس نے اس شخص کے لئے بددعا کیا جس نے اس پر ظلم کیا ہے تو اس نے صبر نہیں کیا، وہ یہ چاہتا ہے کہ وہ اپنے لئے بدلہ وصول کرلے (۱)، اس لئے کہ نبی ﷺ کا

---

(۱) سورۂ نساء/ ۱۴۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۲-۲۶۳، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۳۔

(۳) حدیث: ''خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۰۷) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۸)، نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) مطالب أولی النہی ۴/ ۹۸۔

ارشاد ہے: "من دعا علی من ظلمه فقد انتصر"[1] (جو بد دعاء کرے اس شخص پر جس نے اس پر ظلم کیا ہے تو اس نے اپنا بدلہ یقیناً وصول کرلیا)۔

شافعیہ میں سے علامہ ابن قاسم کا مذہب یہ ہے کہ ظالم کے لئے برے خاتمہ کی بددعاء کرنا جائز ہے[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "دعاء" فقرہ/۱۸۔

دفع ظلم کی ولایت:

۱۶- دفع ظلم کی ولایت حکومت کا ایک فریضہ ہے، اور زبردستی لی گئی چیزوں کو دیکھنا اور ان کو ان کے مالک کے پاس لوٹانے کی ذمہ داری حکومت کے ساتھ ہی مخصوص ہے۔

ماوردی نے کہا کہ زبردستی لی گئی اشیاء کو دیکھنا یہ ہے کہ ایک دوسرے پر ظلم کرنے والوں کو دھمکا کر آپسی انصاف کے لئے مجبور کیا جائے، اور جھگڑنے والے حضرات کو خوف دلا کر ایک دوسرے کا انکار کرنے سے روکا جائے[3]۔

تو اس ولایت کے عمل میں حکم کا دارومدار بادشاہ کی طاقت اور اس کی قوت پر قائم ہے، اسی وجہ سے ظلم وزبردستی دیکھنے والے شخص کے لئے ضروری ہے کہ وہ بڑی شان والا ہو، خائف کرنے والا ہو، حکم کو نافذ کرنے والا ہو، پاکدامنی اس کی ظاہر ہو، لالچی نہ ہو اور خوب تقوی والا ہو، کیونکہ اس کو اپنی ذمہ داری میں حامیوں کی سطوت اور قاضیوں کی تائید کی ضرورت ہے، اور اگر ان امور پر نظر رکھنے والا ایسا شخص ہو جو امور عامہ کا مالک ہو جیسے وزراء اور امراء، تو اس میں نگرانی کرنے کے لئے مکلّف کئے جانے اور ذمہ داری دینے کی کوئی ضرورت نہیں اور اگر ان لوگوں میں جن کو تمام نگراں کی ذمہ داری نہ دی گئی تو مکلّف کئے جانے اور ذمہ داری دینے کی ضرورت ہوگی۔

اس ذمہ داری کو بیان کرتے ہوئے ابن خلدون نے کہا کہ ظلم وغیرہ پر نگرانی ایسی ذمہ داری ہے جو شاہی طاقت اور عدالتی انصاف سے مرکب ہے، اس کے لئے بالادستی اور پر ہیبت رعب کی ضرورت ہے جو دو جھگڑنے والے میں سے ظالم کا قلع قمع کردے، اور زیادتی کرنے والے کو روک دے، گویا وہ ایسے احکام نافذ کرے جس کے نافذ کرنے سے قاضی حضرات عاجز ہوگئے ہوں[1]۔

نبی علیہ السلام نے بذات خود مظالم کے امور دیکھے، اور یہ اس گھاٹ سے متعلق پیش آیا جس کے سلسلہ میں زبیر بن عوام سے ایک انصاری کا جھگڑا ہوگیا تھا، تو نبی علیہ السلام نے فرمایا: "اسق یا زبیر، ثم أرسل الماء إلی جارک، فغضب الأنصاری فقال: یا رسول الله! أن کان ابن عمتک؟ فتلون وجه النبی ﷺ ثم قال: یا زبیر اسق ثم احبس الماء حتی یرجع إلی الجدر"(۲) (اے زبیر تو سیراب کرلے، پھر پانی کو اپنے پڑوسی کے لئے چھوڑ دے، تو انصاری غصہ ہوگئے، انہوں نے کہا: اے اللہ کے رسول یہ صرف اس وجہ سے کہ وہ آپ کی پھوپھی کا لڑکا ہے، تو نبی علیہ السلام کا روئے انور متغیر ہوگیا، پھر آپ نے فرمایا: اے زبیر! تو

(۱) حدیث: "من دعا علی من ظلمه فقد انتصر" کی روایت ترمذی (۵/۵۵۴) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور ذہبی نے میزان الاعتدال (۴/۲۳۴) میں اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کو ذکر کیا ہے۔

(۲) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۲۲۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۷۷۔

(۱) مقدمہ ابن خلدون رص ۲۲۲۔

(۲) حدیث: "اسق یازبیر ثم أرسل الماء إلی جارک......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۹) اور مسلم (۴/ ۱۸۲۹-۱۸۳۰) میں حضرت عروہ بن الزبیرؓ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

سیراب کرلے، پھر پانی کو روک لے، تاکہ وہ دیواروں کی طرف پھر جائے)۔

آپ ﷺ نے اس سے یہ اس لئے فرمایا تاکہ اس کو آپ ﷺ کے خلاف دلیری کرنے پر ادب سکھایا جائے [1]۔

تفصیل کے لئے اصطلاح ''ولایۃ المظالم'' دیکھا جائے۔

ظالم کا اکرام اور اس کا تعاون:

۱۷- اس سے مراد وہ تصرفات ہیں جو ظالم کے اکرام اور ظلم پر اس کے تعاون پر دلالت کرتے ہوں، مثلاً اس کی دعوت قبول کرنا، اس کے ہاتھ کا بوسہ لینا، اس کو رشوت دینا اور ظلم کرنے پر اس کا تعاون کرنا، اس کے احکام کے لئے اصطلاح: ''دعوۃ'' فقرہ/ ۲۷، ''تقبیل'' فقرہ/ ۸، ''رشوۃ'' فقرہ/ ۷، ''اعانۃ'' فقرہ/ ۱۱، اور ''ردء'' فقرہ/ ۴، ۷ دیکھی جاسکتی ہیں۔

(۱) الأحکام السلطانیہ ر ص ۷۷-۸۰-۸۳، المنہج المسلوک فی سیاسۃ الملوک ر ص ۵۶۲-۵۷۲، بدائع السلک فی الملک ۱/ ۲۳۲-۲۳۹۔

ظن

تعریف:

۱-ظن لغت میں: ظَنَّ کا مصدر ہے جو قَتَلَ کے باب سے آتا ہے، یہ یقین کی ضد ہے، لیکن کبھی یقین کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے اللہ تعالی کا یہ فرمان ''أَلَّذِيْنَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلاَقُوا رَبِّهِمْ'' [1] (جن کو خیال ہے کہ وہ اپنے رب کے روبرو ہونے والے ہیں) اور اس سے ''مظنہ'' (ظاء کے کسرہ کے ساتھ) ماخوذ ہے بولا جاتا ہے، یعنی وہ جگہ جہاں سے کسی شی کا علم ہو، اس کی جمع ''مظان'' ہے، ابن فارس کہتے ہیں، ''مظنۃ الشئ'' اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں سے اس شئ کو انس ہو، ''ظنۃ'' ظاء کے کسرہ کے ساتھ تہمت کے معنی میں ہے [2]۔

ظن اصطلاح میں (جرجانی کی تعریف کے مطابق) وہ اعتقاد راجح ہے جس میں اس کے برعکس کا بھی احتمال ہو، وہ یقین اور شک دونوں کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، ایک قول ہے کہ ظن، شک کی راجح جانب کا نام ہے [3]، صاحب کلیات نے ذکر کیا ہے کہ ظن اضداد یعنی دو متضاد معنی میں استعمال ہونے والے الفاظ میں سے ہے، کیونکہ وہ یقین اور شک دونوں کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، جیسے رجاء کا لفظ امید اور خوف دونوں معنی میں استعمال ہوتا ہے، اس

(۱) سورۂ بقرہ/ ۴۶۔

(۲) الصحاح، اللسان، المصباح۔

(۳) التعریفات للجرجانی۔

کے بعد صاحب کلیات کہتے ہیں کہ فقہاء کے نزدیک ظن شک کی قبیل سے ہے، کیونکہ وہ اس سے یہ مراد لیتے ہیں کہ شئ کے وجود وعدم کے درمیان تردد ہو، خواہ دونوں یکساں درجہ کے ہوں، یا ایک راجح ہو[1]۔

اسی طرح کی بات ابن نجیم نے کہی ہے[2]۔

ابوالبقاء نے نقل کیا ہے کہ زرکشی نے قرآن میں وارد ہونے والے ظن بمعنی یقین اور ظن بمعنی شک کے درمیان فرق کرنے کے لئے دوضابطے ذکر کئے ہیں:

اول: جہاں ظن مقام مدح میں ہے، اور اس پر ثواب کا وعدہ ہے وہ یقین کے معنی میں ہے، اور جہاں مقام ذم میں ہے اور اس پر عذاب کی دھمکی دی گئی ہے، وہاں شک کے معنی میں ہے۔

دوم: جہاں ظن سے متصل ''اَن'' مخففہ مذکور ہے وہاں شک کے معنی میں ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد: ''بَلْ ظَنَنْتُمْ اَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُوْلُ وَالْمُؤْمِنُوْنَ اِلٰى اَهْلِيْهِمْ اَبَدًا''[3] (بلکہ تمہارا خیال تو یہ تھا کہ رسول اور مسلمان کبھی بھی اپنے گھر لوٹ کر نہ آئیں گے) اور جس ظن سے متصل ''اِنّ'' مشددہ ہو وہ یقین کے معنی میں ہے، جیسے فرمان الٰہی: ''اِنِّيْ ظَنَنْتُ اَنِّيْ مُلٰقٍ حِسَابِيَهْ''[4] (مجھے یقین ہے مجھے میرا حساب ضرور ملے گا)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-شک:

۲-شک لغت میں کھٹکنا ہے۔

(۱) الکلیات لأبی البقاء الکفوی ۳/۱۷۴ طبع دمشق، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۲۴ طبع دار الفکر۔

(۲) حاشیۃ الحموی علی الأشباہ والنظائر ۱/۱۰۴۔

(۳) سورۂ فتح/۱۲۔

(۴) سورۂ حاقہ/۲۰، الکلیات لأبی البقاء الکفوی ۳/۱۶۵ طبع دمشق۔

شک اصطلاح میں دونقیضوں کے درمیان اس طرح تردد ہونا ہے کہ شک کرنے والے کے نزدیک ان میں سے کسی ایک کو دوسری پر ترجیح نہ ہو۔

شک اور ظن کے درمیان تعلق یہ ہے کہ شک وہ ہے جس میں دونوں جانب یکساں ہوں، اور شک کرنے والا دو چیزوں کے درمیان اس طرح کھڑا ہو کہ ان میں سے کسی کی طرف اس کا قلب مائل نہ ہو، اور اگر ایک جانب راجح ہوجائے اور دوسری جانب کا بھی وجود باقی رہے تو ظن ہے، اور اگر دوسری جانب متروک ہوجائے تو وہ ظن غالب ہے جو یقین کے درجہ میں ہے[1]۔

ب-وہم:

۳-وہم لغت میں: قلب کا ایک شئ کی طرف اس طرح سبقت کرنا ہے کہ دوسری جانب بھی مراد ہو۔

اصطلاح میں وہم جانب مرجوح کا ادراک کرنا ہے، یعنی وہم ظن کا مقابل ہے[2]۔

ج-یقین:

۴-یقین لغت میں: وہ علم ہے جو فکر واستدلال سے حاصل ہو، اسی لئے علم الٰہی کو یقین نہیں کہہ سکتے۔

یقین اصطلاح میں: کسی شئ کے وقوع یا عدم وقوع کا پختہ علم ہے[3]۔

(۱) التعریفات للجرجانی/۱۱۳ طبع الحلبی۔

(۲) شرح البدخشی ۱/۲۵ طبع صبیح۔

(۳) شرح المجلۃ للأتاسی ۱/۱۸۔

شرعی حکم:

۵-ظن کی چند قسمیں ہیں: محظور، مامور بہ، مندوب الیہ اور مباح۔

محظور کی ایک صورت یہ ہے کہ اللہ تعالی کے ساتھ بدظنی ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کے ساتھ حسن ظن رکھنا فرض و واجب اور مامور بہ ہے، اور اللہ تعالی سے سوء ظن رکھنا ممنوع اور منہی عنہ ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ: میں نے رسول اللہ ﷺ کی وفات سے تین دن پہلے آپ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ: **"لایموتن أحدکم إلا وهو یحسن الظن بالله عز وجل"** (۱) (تم میں سے کسی کو موت نہ آئے مگر اس حال میں کہ وہ اللہ عزوجل سے حسن ظن رکھتا ہو)، نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"حسن الظن من حسن العبادة"** (۲) (حسن ظن رکھنا حسن عبادت میں سے ہے)۔

ظن محظور جس سے منع کیا گیا ہے اس میں یہ ہے کہ مسلمانوں سے جو بظاہر ثقہ اور صاحب عدالت ہیں بدگمانی رکھی جائے، حضرت صفیہؓ کہتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ اعتکاف میں تھے تو میں رات کو آپ کی زیارت کے لئے حاضر ہوئی، پھر میں نے آپ سے باتیں کیں، پھر میں کھڑی ہوگئی تا کہ لوٹوں تو رسول اللہ ﷺ میرے ساتھ اٹھے، تا کہ میرے ساتھ چلیں، اور اس وقت ان کی رہائش اسامہ بن زید کے مکان میں تھی، اسی دوران انصار میں سے دو آدمیوں کا گذر ہوا، تو جب انہوں نے نبی ﷺ کو دیکھا تو تیزی کے ساتھ گذر گئے، تو نبی ﷺ نے فرمایا: **"علی رسلکما، إنها صفیة بنت حی، فقالا: سبحان الله یا رسول الله، قال: إن الشیطان یجری من الإنسان مجری الدم، وإنی خشیت أن یقذف فی قلوبکما سوء أو قال: شیئا"** (۱) (ٹھہرو، یہ صفیہ بنت حیی ہیں، تو انہوں نے کہا کہ سبحان اللہ اے اللہ کے رسول، اس پر آپ نے فرمایا بیشک شیطان انسان کی رگوں میں اس طرح دوڑتا ہے جیسے خون، مجھے اندیشہ ہوا کہ مبادا تمہارے دل میں کوئی برائی ڈالدے یا کوئی کھٹک پیدا کردے)۔

پھر ہر وہ ظن جو اس چیز کے بارے میں جس کے علم کا کوئی راستہ ہو اور جس کے علم کا مکلّف بنایا گیا ہو تو وہ ممنوع ہے، اس لئے کہ جب اس کے علم یقینی حاصل کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور اس پر دلیل بھی قائم کردی گئی ہے، پھر دلیل کی پیروی نہ کرنا اور بدگمانی پر جمے رہنا مامور بہ کو ترک کرنا ہوگا۔

ایسے مواقع جہاں یقین تک پہنچانے والی کوئی دلیل نہ ہو، اور انسان کو اس کا مکلّف بنایا گیا ہے کہ وہاں حکم کی تنفیذ کرے تو وہاں غالب ظن پر اکتفاء کرنا اور اسی پر حکم کو نافذ کرنا واجب ہوگا، مثلاً ہمیں جن چیزوں کا حکم دیا گیا ہے ان میں سے اہل عدالت کی شہادت کو قبول کرنا، قبلہ کا تحری کرنا، ہلاک کی ہوئی چیزوں کی قیمت لگانا اور ان جنایتوں کا تاوان مقرر کرنا جس کی تعداد شریعت میں متعین نہیں ہے، تو ایسے مواقع میں اور ان کے نظائر میں ہمیں غالب گمان کے احکام کو نافذ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

ظن مندوب الیہ: یہ ہے کہ مسلمان بھائی کے ساتھ اچھا گمان رکھا جائے، یہ مندوب الیہ ہے اور اس پر ثواب کا وعدہ کیا گیا ہے، ظن کی یہ

---

(۱) حدیث جابرؓ: "لایموتن أحدکم إلا وهو یحسن الظن......" کی روایت مسلم (۲۲۰۶/۴) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "حسن الظن من حسن العبادة" کی روایت احمد (۴۰۷/۲) اور ابوداؤد (۲۶۶/۵) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، لیکن ان کی سند میں ایک راوی ہیں جن کے بارے میں امام ذہبی نے المیزان (۲۳۴/۲) میں کہا ہے کہ وہ غیر معروف ہیں۔

(۱) حدیث صفیہؓ: "کان رسول الله ﷺ معتکفا فأتیته أزوره لیلا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۳۶/۶-۳۳۷) اور مسلم (۱۷۱۲/۴) نے کی ہے۔

قسم صرف مندوب ہے واجب نہیں ہے جیسا کہ سوء ظن محظور ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں کے درمیان واسطہ موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کو کسی چیز کا ظن ہو تو یہ مندوب ہوگا۔

ظن مباح کی مثال: نماز میں شک کرنے والے کو ظن ہو، ایسے شخص کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ تحری کرے اور ظن غالب پر عمل کرے، ایسی صورت میں ظن غالب پر عمل کرنا مباح ہے، اور اگر ظن سے عدول کرکے یقین پر عمل کرے تو بھی جائز ہے [1]۔

شافعیہ میں سے رملی نے ذکر کیا ہے کہ شریعت میں ظن کی چار قسمیں ہیں، واجب، مندوب، حرام اور مباح، ظن واجب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسن ظن رکھے، اور ظن حرام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے بدظنی رکھے، نیز ہر وہ مسلمان جو بظاہر عادل ہے اس سے بدگمانی رکھنا حرام ہے، اور ظن مباح کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص مسلمانوں کے درمیان اس کے لئے مشہور ہے کہ وہ بے حیائی کا اظہار کرتا ہے اور تہمت کے مواقع کے ساتھ اختلاط رکھتا ہے، ایسے شخص سے بدظنی حرام نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اپنے عیوب کا اظہار خود کر رہا ہے، جیسا کہ وہ شخص جو اپنے اوپر پردہ ڈال دے، اس کے ساتھ لوگ حسن ظن رکھتے ہیں، جو برائی کی جگہ جائے گا متہم ہوگا، جو اپنی پردہ دری نہیں کرے گا اس کے ساتھ ہم کو اچھا گمان نہیں ہوسکتا، ظن جائز کی مثال وہ ظن بھی ہے جو قیمت لگانے اور جنایات کے تاوان میں شاہدوں کو لاحق ہوتا ہے اور اس کے جواز پر تمام امت کا اتفاق ہے، اسی طرح خبر واحد سے متعلق جو ظن ہوتا ہے وہ بھی بالاتفاق ظن مباح کی مثال ہے [2]۔

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۴۹۹-۵۰۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۴۲۹ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، حاشیۃ الرملی علی، أسنی المطالب ۱/ ۲۹۶ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۳۲۱ طبع الحلبی۔

ظن پر فیصلہ کرنا:

۶- قرطبی نے لکھا ہے کہ ظن کی دو حالتیں ہیں: ایک حالت یہ ہے کہ کسی دلیل سے ظن کی تقویت ہوتی ہو، ایسی صورت میں اس پر فیصلہ کرنا جائز ہے، شریعت کے اکثر احکام غلبۂ ظن پر مبنی ہیں، جیسے قیاس، خبر واحد، تلف کردہ اشیاء کی قیمت اور جنایات کے تاوان وغیرہ۔

دوسری حالت یہ ہے کہ دل میں کوئی خیال آئے اور اس پر کوئی دلیل نہ ہو، اس طرح کا خیال اور اس کا مقابل دونوں یکساں ہوں گے، اسی کا دوسرا نام شک ہے، لہذا اس پر فیصلہ کرنا درست نہیں ہے، قرآن وحدیث میں اس سے منع کیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ" [1] (اے ایمان والو! بہت سے گمان سے بچو) اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "إياكم و الظن، فإن الظن أكذب الحديث" [2] (بدگمانی سے اپنے آپ کو بچاؤ، اس لئے کہ بدگمانی بدترین جھوٹ ہے)۔

نووی اور خطابی کہتے ہیں کہ شریعت کا یہ مقصد نہیں ہے کہ جس ظن پر اکثر احکام کا دار و مدار ہے اس پر عمل کرنا ترک کر دیا جائے، بلکہ مقصد یہ ہے کہ جو ظن، مظنون کو نقصان پہنچائے اس کی تحقیق کی جائے، اسی طرح جو خیالات دل میں بغیر کسی دلیل کے آجاتے ہیں ان کی پیروی نہ کی جائے، اولا جو خیالات دل میں آتے ہیں ان کو دفع کرنا ممکن نہیں ہے، اور غیر ممکن چیز کا انسان مکلّف نہیں ہوتا ہے [3]۔

(۱) سورۂ حجرات/ ۱۲، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۶/ ۲۳۲ طبع المصریہ۔

(۲) حدیث: "إياكم و الظن فإن الظن أكذب الحديث" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۸۴) اور مسلم (۴/ ۱۹۸۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۶/ ۱۱۸-۱۱۹۔

اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے: "إن الله تجاوز لأمتی ما حدثت به أنفسها" [1] (جو خیالات دل میں آتے ہیں اللہ تعالی نے میری امت سے ان کو درگذر فرما دیا ہے)۔

جب ظن کا غلط ہونا ظاہر ہوجائے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا:

۷- فقہ کا قاعدۂ کلیہ ہے کہ اس ظن کا کوئی اعتبار نہیں ہے جس کی غلطی واضح ہوجائے [2]، اس کا معنی یہ ہے کہ جس ظن کی غلطی ظاہر ہوجائے اس کا نہ کوئی اثر ہوگا نہ اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

شافعیہ کے نزدیک اس اصول پر یہ حکم متفرع ہوتا ہے کہ اگر کسی مکلّف شخص "فرض موسع" (جس کی ادائیگی کے لئے کافی وقت ہے) کے بارے میں یہ ظن قائم کرے کہ وہ آخر تک زندہ نہیں رہے گا، تو وقت اس کے حق میں تنگ ہوجائے گا، اگر وہ اس کو ادا نہ کرے اور زندہ ہے، اور اس کو ادا کرے تو صحیح مسلک کے مطابق یہ ادا ہوگا [3]۔

حنفیہ کے نزدیک اس قاعدہ کلیہ کی فرع وہ ہے جس کو انہوں نے قضاء فوائت کے باب میں ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی عشاء کی نماز اس کے وقت میں نہ پڑھے، اور فجر کے وقت میں اس کو یہ ظن ہو کہ وقت تنگ ہے، اس لئے وہ فجر کی نماز پڑھ لے، پھر واضح ہو کہ وقت میں گنجائش

(۱) حدیث: "إن الله تجاوز لأمتی ما حدثت به أنفسها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۵۴۸، ۵۴۹) اور مسلم (۱/ ۱۱۶) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) المنثور ۲/ ۳۵۳ طبع أول، الأشباہ والنظائر لابن نجیم، حاشیۃ الحموی ۱/ ۱۹۳ طبع العامرۃ، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۱۵۷ طبع العلمیہ۔

(۳) أسنی المطالب ۱/ ۱۱۸-۱۱۹ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۵۶ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۱۵۷ طبع العلمیہ، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۳ طبع الحلبی۔

تھی تو فجر کی نماز باطل ہوجائے گی، اور جب باطل ہوجائے گی تو دیکھا جائے گا کہ اگر وقت میں گنجائش ہو تو عشاء کی نماز پڑھے گا اور پھر فجر کا اعادہ کرے گا، اور اگر وقت میں گنجائش نہ ہو تو صرف فجر کا اعادہ کرے گا [1]۔

اس قاعدہ سے چند مسائل مستثنی ہیں:

۱- اگر کسی کے پیچھے یہ سمجھ کر نماز پڑھے کہ وہ پاک ہے، پھر ظاہر ہو کہ وہ حالت حدث میں تھا، تو ظن غالب پر عمل کرنے کی وجہ سے مقتدی کی نماز صحیح ہوگی۔

۲- اگر تیمّم کرنے والا شخص کسی قافلہ کو دیکھے اور اسے ظن ہو کہ ان کے پاس پانی ہے، تو اس کا تیمّم باطل ہوجائے گا، خواہ ان کے پاس پانی نہ ہو، کیونکہ اس پر طلب کرنا واجب ہوگیا [2]۔

زرکشی نے منثور میں ذکر کیا ہے کہ جو شخص یقین پر قادر ہو اور موقع و محل ایسا ہو کہ وہاں اس کو یقین پر عمل کرنے کا حکم ہو تو اس کے لئے درست نہیں ہے کہ وہ ظن کو اختیار کرے، جس طرح وہ مجتہد جو نص پر قادر ہو اس کے لئے اجتہاد کرنا درست نہیں ہے، اسی طرح اگر مکۂ مکرمہ میں ہو تو قبلہ کے لئے اجتہاد کرنا درست نہیں ہے، جہاں یقین پر عمل کرنے کی پابندی نہیں ہے وہاں ظن پر عمل کرنا درست ہے، مثلاً پاک اور نجس کپڑے اور برتنوں کے درمیان تحری کرنا حالانکہ اصح قول کے مطابق یقین کے ساتھ پاک پر قدرت ہو، اسی طرح اگر کوئی نماز کا وقت شروع ہونے میں تحری کرے، تو اصح قول پر اس کی نماز جائز ہے اگر چہ اس کو اس کا یقین حاصل کرنے کی قدرت ہو [3]۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم، حاشیۃ الحموی ۱/ ۱۹۳ طبع العامرہ۔

(۲) المنثور ۲/ ۳۵۴ طبع اول، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۱۵۷ طبع العلمیہ۔

(۳) المنثور ۲/ ۳۵۴-۳۵۵ طبع اول۔

دلائل کے درمیان تعارض اور ترجیح میں ظن کا اثر:

۸- حنفیہ کے علاوہ جمہور علماء اصول کا مذہب ہے کہ ایسی دو دلیلوں کے درمیان تعارض نہیں ہوسکتا جو قطعی اور یقینی ہوں، خواہ وہ دلیلیں عقلی ہوں یا نقلی، اسی طرح دلائل یقینیہ میں ترجیح جائز نہیں ہے [1]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ تعارض کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ دونوں دلیلیں قوت میں یکساں ہوں، نیز تعارض دو قطعی دلیلوں میں بھی ممکن ہے [2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اصولی ضمیمہ''۔

جس پانی کے نجس ہونے کا ظن ہو اس کو استعمال کرنا:

۹- حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایسے پانی سے وضو کرے جس کے بارے میں ظن غالب ہو کہ وہ نجس ہے، اس کے بعد ظاہر ہو جائے کہ وہ پاک تھا تو اس کا وضو درست ہوگا [3]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر کنوئیں وغیرہ کا پانی متغیر ہو جائے، اور یقین ہو یا ظن کہ تغیر ایسی شئی کی وجہ سے ہے جو اس کے طاہر و مطہر ہونے کو ختم کر دینے والی ہے، کیونکہ زمین نرم ہے، اور نجاست گاہوں سے قریب ہے تو اس پانی کا استعمال درست نہیں ہوگا، اور اگر یقین ہو یا ظن ہو کہ تغیر کسی ایسی چیز کی وجہ سے ہے جو مطہر ہونے کو ختم نہیں کرتی ہے تو پانی پاک رہے گا [4]۔

شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر قلیل پانی میں نجاست گر جائے اور اس میں شک ہو جائے کہ وہ دو قلہ ہے یا نہیں؟ تو صاحب حاوی اور دوسرے حضرات نے حتمی طور پر لکھا ہے کہ وہ نجس ہے، اس لئے کہ نجاست موجود ہے اور امام الحرمین نے اس میں دونوں احتمالات نقل کئے ہیں، اور مختار بلکہ صحیح یہ ہے کہ وہ یقینی طور پر طاہر ہے، اس لئے کہ پانی دراصل پاک ہے، اس لئے کہ ہم کو اس پانی کے نجس ہونے میں شک ہے جس میں نجاست پڑی ہے اور نجاست سے نجس کرنا لازم نہیں آتا [1]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جس پانی کے نجس ہونے کا ظن ہو، اس کا استعمال مکروہ ہے، ہاں: اگر نجاست میں شک ہو تو مکروہ نہیں ہے [2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح ''نجاسۃ''۔

نماز کے وقت کے شروع ہونے میں ظن:

۱۰- حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی کو عبادت کے وقت کے شروع ہونے میں شک ہو اور وہ اس کو بجالائے، پھر واضح ہو کہ اس نے اس کو وقت میں ادا کیا ہے اور اس میں ایک آدمی کا بتانا کافی ہوگا بشرطیکہ عادل ہو، ورنہ تحری کرے گا اور ظن غالب پر بناء کرے گا [3]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر نمازی کو نماز کے وقت کے شروع ہونے میں تردد ہو اور کوئی پہلو راجح نہ ہو، یا اس کے شروع ہونے کا یا شروع نہ ہونے کا ظن ہو اور ساتھ ہی شروع ہونے کا وہم بھی ہو یا ظن مرجوح ہو، خواہ مذکورہ صورتیں نماز شروع کرنے سے پہلے پیش آئیں یا نماز

---

(۱) إرشاد الفحول رص ۲۷۴-۲۷۵ طبع الحلبی، شرح البدخشی ۳/ ۱۵۶-۱۵۷ طبع صبیح۔
(۲) تیسیر التحریر ۳/ ۱۳۶-۱۳۷ طبع صبیح۔
(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم، حاشیۃ الحموی ۱/ ۱۹۳ طبع العامرہ۔
(۴) الدسوقی علی الشرح ۱/ ۳۵ طبع دار الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۶ طبع الحلبی۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۱۹ طبع المکتب الإسلامی، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج للقاضی زکریا الأنصاری ۱/ ۳۹۔
(۲) مطالب أولی النہی ۱/ ۳۱ طبع المکتب الإسلامی۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۷۴۔

کی حالت میں تو اس کی نماز درست نہیں ہوگی، اور خواہ نماز کے بعد یہ معلوم ہو کہ نماز وقت سے پہلے ہوگئی یا وقت پر ہوئی، یا کچھ بھی معلوم نہ ہو، وجہ یہ ہے کہ نیت میں شک ہے اور بری الذمہ ہونے کا یقین نہیں ہے، ہاں اگر دخول وقت کا ظن غالب ہو تو نماز درست ہے، بشرطیکہ بعد میں یہ واضح ہوجائے کہ نماز وقت میں ہوئی، یہی قول معتمد ہے جیسا کہ صاحب ارشاد نے ذکر کیا ہے[1]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر تاریک کوٹھری میں قید کردیئے جانے کی وجہ سے یا بادل کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے نماز کا وقت مشتبہ ہوجائے، تو لازم ہے کہ اجتہاد کرے، خواہ درس و تدریس کے اور اعمال کے اوقات سے استدلال کرے یا دیگر اوراد ووظائف سے، اور جہاں اجتہاد کرنا ضروری ہے اگر بغیر اجتہاد کیے نماز پڑھ لے، گرچہ وقت پر ہوئی ہو اس کا اعادہ واجب ہوگا، اگر وقت معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہ ہو یا ہو لیکن دخول وقت کا ظن غالب نہ حاصل ہو، تو جب تک ظن غالب نہ ہوجائے صبر کرے، اور احتیاط یہ ہے کہ اس حد تک مؤخر کرے کہ ظن غالب ہوجائے کہ اگر اس سے زیادہ تاخیر کرے گا تو وقت نکل جائے گا[2]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جس کو نماز کے وقت کے شروع ہونے میں شک ہو نماز نہ پڑھے تا آنکہ اس کے شروع ہونے کا ظن غالب ہوجائے، اس لئے کہ اصل شروع نہ ہونا ہے، اگر کوئی شک کے ساتھ نماز پڑھ لے گا تو اعادہ واجب ہوگا، خواہ وقت پر پڑھے، کیونکہ نماز صحیح نہیں ہوئی جیسا کہ اس وقت جبکہ قبلہ مشتبہ ہو اور بغیر اجتہاد کیے نماز پڑھ لے[3]۔

(۱) الدسوقی علی الشرح ۱/ ۱۸۱ طبع دار الفکر۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱/ ۱۸۵ طبع المکتب الإسلامی۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۲۵۷ طبع عالم الکتب۔

اگر وقت کے باقی رہنے کا ظن ہو اور نماز پڑھ لے، تو اصل کے مد نظر نماز صحیح ہوگی، کیونکہ اصل وقت کا باقی رہنا ہے۔

جہت قبلہ کے بارے میں ظن پر عمل کرنا:

۱۱ - جس پر قبلہ مشتبہ ہوجائے وہ اجتہاد کرے گا، اور جس جہت پر غلبۂ ظن ہوجائے گا کہ وہ قبلہ ہے، اس کی جانب نماز پڑھے گا، اگر نماز شروع کرنے کے بعد رائے تبدیل ہوجائے تو اسی طرف رخ موڑ لے گا، حتی کہ اگر چار رکعتیں چار جہتوں کی طرف اجتہاد کی وجہ سے پڑھے تو اس کی نماز صحیح ہوگی، اور اعادہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ ایک اجتہاد دوسرے اجتہاد کے لئے ناقض نہیں ہے، کیونکہ روایت میں ہے: "**أن أهل قباء كانوا متوجهين إلى بيت المقدس في صلاة الفجر، فأخبرهم بتحويل القبلة فاستداروا إلى القبلة، وأقرهم النبي ﷺ على ذلك**"[1] (اہل قبا فجر کی نماز بیت المقدس کی طرف منہ کرکے پڑھ رہے تھے، اسی دوران ان کو خبر دی گئی کہ قبلہ تبدیل ہوگیا ہے، چنانچہ وہ اس طرف مڑ گئے، اور آنحضرت ﷺ نے ان کو اس پر برقرار رکھا)، حنفیہ کے نزدیک جب ظن غالب تبدیل ہوجائے تو فوراً مڑ جانا لازم ہے، اور اگر ایسا نہیں کرے گا اور ایک رکن کے بقدر برقرار رہے گا تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی[2]۔

مالکیہ کے نزدیک اگر نمازی کا اجتہاد اور ظن غالب ایک جہت کا ہو اور وہ قصداً دوسری جانب رخ کرکے نماز پڑھے، تو اس کی نماز باطل ہوگی خواہ وہ جانب واقعۃً صحیح ہو، ایسی نماز کا اعادہ لازم

(۱) حدیث: "أن أهل قباء كانوا متوجهين إلى بيت المقدس في صلاة الفجر......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۷۵) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۹۱ طبع المصریہ۔

ہے، کیونکہ نمازی نے فساد صلوۃ کا خود قصد کیا ہے [۱]۔

نووی کہتے ہیں کہ جہت قبلہ کے سلسلہ میں اجتہاد کرنے والے کا اجتہاد اگر غلط ظاہر ہو تو اس کے تین حالات ہیں:

اول: نماز شروع کرنے سے پہلے غلطی ظاہر ہو، اب اگر اس کو اپنی غلطی کا یقین ہو جائے تو اس جہت کو چھوڑ دے جس جہت کا یقین یا ظن غالب ہو اور دوسری جہت پر اطمینان ہے تو اسی طرف رخ کرلے، اور اگر غلطی کا یقین نہ ہو بلکہ ظن ہو کہ دوسری جہت صحیح ہے تو اگر دوسرے اجتہاد کی دلیل اس کے نزدیک پہلے سے زیادہ واضح ہو تو اب دوسرے پر عمل کرے گا اور اگر پہلا زیادہ واضح ہو تو اس پر عمل کرے گا، اور اگر دونوں دلیلیں یکساں ہوں تو اصح قول یہ ہے کہ اس کو اختیار ہے جس دلیل کو چاہے اختیار کرلے، اور ایک قول یہ ہے کہ دونوں جہتوں کی طرف دو مرتبہ نماز پڑھے۔

دوم: نماز سے فارغ ہونے کے بعد غلطی ظاہر ہو، پس اگر اس کو غلطی کا یقین ہو، تو اظہر قول یہ ہے کہ اعادہ واجب ہے، خواہ اس جہت کے بارے میں درستگی کا یقین حاصل ہو یا نہ حاصل ہو، ایک قول یہ ہے کہ اگر اس جہت کی درستگی کا یقین ہو اور پہلی جہت کی غلطی کا بھی یقین ہو، تو دو قول ہیں، لیکن اگر اس جہت کی درستگی کا یقین نہ ہو تو قطعاً اعادہ نہیں ہوگا، اور راجح مذہب پہلا ہے۔

اگر غلطی کا یقین نہ ہو بلکہ ظن ہو تو اعادہ واجب نہ ہوگا، چنانچہ کوئی اگر چار نمازیں چار جہتوں کی طرف مختلف اجتہادات کی وجہ سے پڑھ لے تو صحیح قول کے مطابق اعادہ واجب نہ ہوگا، اور قول شاذ یہ ہے کہ چاروں کا اعادہ واجب ہوگا، اور ایک قول ہے کہ آخری نماز کے سوا بقیہ تین نمازوں کا اعادہ واجب ہوگا۔

سوم: غلطی اثناء نماز میں ظاہر ہو، اس کی دو قسمیں ہیں۔

اول: غلطی کے ظہور کے ساتھ ساتھ صحیح بھی ظاہر ہو، اب اگر غلطی کا یقین ہو، تو نماز سے فارغ ہونے کے بعد غلطی کا یقین ہونے کی صورت میں دونوں قول کے مطابق بناء کرے گا، اور اگر غلطی کا یقین نہ ہو بلکہ ظن ہو، تو اصح یہ ہے کہ مڑ جائے اور نماز جاری رکھے، حتی کہ اگر چار رکعتیں چار جہتوں کی جانب پڑھ لے، تو بھی کوئی اعادہ نہیں ہے، اور یہ ایسا ہے جیسے چار نمازیں چار جہتوں کی طرف پڑھی جائیں، اور مڑ جانے کا حکم خاص طور سے اس صورت میں ہے جبکہ جہت ثانی کی دلیل جہت اول کی دلیل سے زیادہ واضح ہو، اور اگر دونوں یکساں ہوں تو پہلی ہی جہت پر نماز مکمل کرے گا اور اعادہ واجب نہ ہوگا۔

دوم: غلطی تو معلوم ہو جائے مگر صحیح جہت کا علم نہ ہو، اور نہ اجتہاد کے ذریعہ صحیح جہت کا علم ممکن ہو تو نماز باطل ہو جائے گی، اور اگر اجتہاد سے صحیح جہت کا علم ممکن ہو تو آیا مڑ جائے اور نماز جاری رکھے، یا از سرنو نماز پڑھے، اس میں اسی طرح اختلاف ہے جیسے قسم اول میں اختلاف ہے، لیکن بہتر یہ ہے کہ از سرنو نماز پڑھے، امام نووی کہتے ہیں کہ یہی درست ہے [۱]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور وہ آبادی میں ہو تو اس پر لازم ہے کہ وہ اس آبادی کی مسجدوں کے رخ پر نماز پڑھے، اگر آبادی میں مسجدیں نہ ہوں تو قبلہ کے بارے میں دوسروں سے پوچھ لے، اگر لوگ قبلہ کی علامتوں سے ناواقف ہوں تو اس پر فرض ہے کہ وہ ایسے شخص کی جانب رجوع کرے جو اس کو یقین کے ساتھ خبر دے سکے، بشرطیکہ ایسا شخص میسر ہو اور خود تحری نہ کرے، جیسا کہ حاکم کے لئے ہے کہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس نہیں کرسکتا، اور اگر ایسا شخص ہو جو ظن سے قبلہ کی نشاندہی کرسکتا ہے اور وہ قبلہ کی علامتوں سے واقف ہے اور وقت تنگ ہوا جا رہا ہے، تو لازم ہے کہ

(۱) جواہر الإکلیل ۱؍ ۱۴ طبع الحلبی۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱؍ ۲۱۹ - ۲۲۰ طبع المکتب الإسلامی۔

اس کی تقلید کرے ورنہ تحری کرے اوراس پرعمل کرے۔

اگر قبلہ کا اشتباہ سفر کی حالت میں ہو (اور وہ شخص قبلہ کی علامتوں سے واقف ہو) تو لازم ہے کہ اجتہاد کرے، اس لئے کہ جس کے موجود ہونے پر اس کی اتباع واجب ہو اس کے خفی ہونے کی صورت میں اس پر استدلال کرنا واجب ہوتا ہے، لہذا اگر اجتہاد کرے اور اس کو کسی جہت کے بارے میں ظن غالب ہو کہ یہی قبلہ ہے تو اس کی طرف نماز پڑھے گا، اس لئے کہ وہی جہت قبلہ کے لئے اس کے حق میں متعین ہے، اس لئے یہاں یقین دشوار ہے، لہذا ظن کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہے، اگر ایک جہت کا ظن غالب ہونے کے باوجود دوسری جانب نماز پڑھ لے تو خواہ واقعۃً وہ جانب صحیح ہو، نماز کا اعادہ لازم ہوگا جیسا کہ متعینہ قبلہ کو چھوڑنے کی صورت میں اعادہ لازم ہے، اگر بادل یا بارش کی وجہ سے قبلہ کی تعیین دشوار ہو یا تحری کرنے والے کو کوئی عذر طبعی لاحق ہو مثلاً آشوب چشم وغیرہ، یا تمام علامتیں یکساں درجہ کی ہوں، تو اپنی صوابدید پر نماز پڑھ لے اور اعادہ نہ کرے (۱)۔

اس کی تفصیل درج ذیل اصطلاح ''استقبال'' فقرہ/ ۲۸، ''اشتباہ'' فقرہ/ ۲۰ میں ہے۔

جس کے بارے میں مسافر ہونے کا ظن ہو اس کی اقتدا کرنا:

۱۲ - حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی امام کی اقتدا کرے اور اس کو امام کے بارے میں نہ معلوم ہو کہ آیا وہ مسافر ہے یا مقیم، تو اقتداء صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کی شرط یہ ہے کہ امام کے حال سے واقف ہو (۲)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص جماعت کی نماز میں شریک ہوا اور اس کا گمان ہو کہ وہ سب مسافر ہیں پھر اس کے خلاف ظاہر ہو، تو اگر داخل ہونے والا مسافر ہو تو بہر صورت اپنی نماز کا اعادہ کرے گا، اس لئے کہ اگر وہ دو رکعت پر سلام پھیر دے تو اپنی نیت اور اپنے عمل دونوں سے امام کی مخالفت کرے گا، اور اگر پورا پڑھے تو نیت میں امام کی مخالفت کرے گا، اور جیسی نماز شروع کی اس کے خلاف پوری کرے گا، اور اگر کچھ ظاہر نہ ہو تو بھی نماز باطل ہے، کیونکہ نماز کی صحت میں شک ہو گیا اور شک موجب بطلان ہے۔

لیکن اگر داخل ہونے والا شخص مقیم ہو تو پوری نماز پڑھے گا، اور جماعت کا اس کے گمان کے خلاف ہونا نقصان دہ نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اپنی نیت اور عمل سے امام کی موافقت کی ہے، اسی طرح اس کے برعکس ہوگا یعنی ان کو مقیم سمجھے اور مکمل پڑھنے کی نیت کرے، پھر ظاہر ہو کہ وہ مسافر ہیں یا کچھ ظاہر نہ ہو تو بہر حال نماز لوٹائے گا، اگر قصر کرے گا تو ظاہر ہے، اس لئے کہ اس کا عمل اس کی نیت کے خلاف ہے، لیکن اگر پورا کرے تو قیاس کا تقاضا ہے کہ نماز صحیح ہو جیسا کہ مقیم کا مسافر کی اقتدا کرنا صحیح ہے۔

دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ مسافر موافقت کی نیت کے ساتھ شرکت کرتا ہے، پھر اس کے لئے مخالفت کی صورت ظاہر ہوتی ہے، لہذا اس کے لئے معافی نہیں ہے، اس کے برخلاف مقیم کہ وہ شروع ہی سے مخالفت کی نیت کے ساتھ شریک ہوتا ہے، لہذا اس کے لئے اختلاف معاف ہے، اور اگر شریک ہونے والا شخص مقیم ہو تو اس کی نماز صحیح ہوگی اور کوئی اعادہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ مقیم ہے جو مسافر کی اقتداء کر رہا ہے (۱)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی مسافر دوسرے کو مسافر سمجھ کر اقتداء

---

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۰۷ طبع النصر۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۴۰۲ طبع بولاق، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۹۰ طبع المصریہ۔

(۱) الدسوقی علی الشرح ۱/ ۳۶۷ طبع دار الفکر، مواہب الجلیل ۲/ ۱۵۲ طبع النجاح۔

کرے اور قصر کی نیت کرے جیسا کہ مسافر کے حال سے ظاہر ہے بعد میں معلوم ہو کہ وہ مقیم ہے، تو اتمام کرے گا، کیونکہ اس نے گمان قائم کرنے میں غلطی کی، کیونکہ اقامت کی علامت نمایاں ہوتی ہے، یا کوئی مسافر مجہول الحال شخص کی اقتداء کرے یعنی ایسے شخص کی اقتداء کرے جس کے مسافر اور مقیم ہونے میں شک ہو تو بھی اتمام کرے گا، خواہ ظاہر ہو کہ وہ مسافر ہے، اس لئے کہ اس میں اس نے غلطی کی، ورنہ سفر اور اقامت کی علامتیں ظاہر و باہر ہوتی ہیں، اور اصل اتمام ہے، اور ایک قول ہے کہ اگر امام کا مسافر ہونا ظاہر ہو جائے تو قصر جائز ہے جیسا کہ ماقبل میں مذکور ہوا (۱)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص امام کے ساتھ نیت باندھے اور اس کو ظن غالب یا شک ہو کہ امام مقیم ہے، تو اس پر اتمام یعنی پوری نماز پڑھنا لازم ہوگا، یہ حکم نیت کا لحاظ کرنے کی وجہ سے ہے خواہ امام قصر کرے، اور اگر ظن غالب یہ ہو کہ امام مسافر ہے اور اس کے پاس اس کی دلیل بھی ہو، تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ قصر کی نیت کرے اور امام کی پیروی کرے، اگر امام قصر کرے، تو وہ بھی قصر کرے اور اگر امام اتمام کرے تو وہ بھی اتمام کرے، اور اگر امام کے حال کا علم ہونے سے پہلے امام کو حدث لاحق ہو جائے تو اس مقتدی کے لئے قصر کرنا جائز ہے، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ امام مسافر ہے (۲)۔

صلاۃ خوف کی رخصت دلانے والے خوف کا ظن ہونا:

۱۳ - اگر مسلمان کچھ شکلیں دیکھیں اور ان کو دشمن سمجھیں اور نماز خوف پڑھ لیں، پھر اس کے خلاف ظاہر ہو تو حنفیہ کا مذہب ہے کہ صلاۃ خوف ادا کرنے کے لئے خوف کی شدت شرط نہیں ہے، بلکہ شرط یہ ہے کہ دشمن یا درندہ سامنے موجود ہو، لہذا دھندلی شکلیں دیکھیں اور ان کو دشمن سمجھیں اور نماز پڑھ لیں اگر گمان صحیح نکلے، تو نماز درست ہوگی، کیونکہ رخصت کا سبب متحقق ہو گیا، اور اگر اس کے خلاف ظاہر ہو تو نماز درست نہ ہوگی، ہاں اگر غلطی کا ظہور اس وقت ہو جب ایک جماعت اپنی نماز پڑھ کر واپس جانے لگے، اور ابھی اپنی صفوں سے آگے نہ بڑھی ہو، تو ان کے لئے استحساناً بناء کرنا جائز ہے، جیسا کہ کوئی شخص حدث کے گمان سے نماز چھوڑ کر چل دے، پھر ظاہر ہو کہ اس کو حدث نہیں ہوا ہے، تو اس کی نماز کا فساد صفوں سے آگے بڑھ جانے پر موقوف ہوگا (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک عدم اعادۂ صلاۃ کے لئے محض خوف کافی ہے، خواہ یقینی ہو یا ظن، اور ایک قول شافعیہ کا یہی ہے، لیکن اظہر کے بالمقابل ہے، اور اس لئے کہ نماز کے وقت خوف موجود ہے، مثلاً کوئی دھندلی صورت کو دیکھ کر، یا کسی ثقہ اور معتبر شخص کے خبر دینے سے سمجھیں کہ وہ دشمن ہے، اور صلاۃ خوف ادا کر لیں، پھر اس کے خلاف ظاہر ہو تو اعادہ نہیں ہے، جس ظن کا غلط ہونا ظاہر ہو جائے تو اگر اس کی وجہ سے حکم کا معطل کرنا لازم آئے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور اگر کیفیت کا بدلنا لازم آئے تو اعتبار کیا جائے گا، اور تیمّم کرنے والے کا مسئلہ سابقہ مسئلہ سے مختلف ہے، اگر وہ کسی چور وغیرہ کے ڈر سے تیمّم کر لے پھر اس کے خلاف ظاہر ہو تو نماز کا اعادہ کرے گا، کیونکہ اس نے تیمّم کی شرط نہیں پوری کی (۲)۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر دھندلی صورتوں کو دشمن گمان کر کے نماز

---

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۲۶۲ - ۲۶۳ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۵۵ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

(۲) الکافی ۱/ ۱۹۸ - ۱۹۹ طبع المکتب الإسلامی۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۴۴۱ طبع الأمیریہ، تبیین الحقائق ۱/ ۲۳۳ طبع الأمیریہ۔

(۲) الخرشی ۱/ ۹۷ طبع بولاق، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۹۴ طبع دار الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰۱ طبع الحلبی۔

خوف ادا کرلے، پھر ان کے ظن کے خلاف ظاہر ہو مثلاً وہ درخت یا اونٹ ہوں، تو قول اظہر یہ ہے کہ نماز کا اعادہ کریں گے، کیونکہ انہوں نے اپنے غلط گمان کی وجہ سے نماز کے بہت سے فرائض ترک کردئے، دوسرا قول یہ ہے کہ اعادہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ نماز کے وقت خوف موجود تھا، حق تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا"[1] (لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو تو تم پیدل ہی (پڑھ لیا کرو) یا سواری پر)، یہ دونوں قول بہرصورت جاری ہوں گے، خواہ یہ صورت دارالحرب میں پیش آئے یا دارالاسلام میں، اور خواہ ظن کی کسی خبر سے تائید ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو، اور ایک قول ہے کہ اگر یہ واقعہ دارالاسلام میں پیش آئے یا ظن کی بنیاد کسی خبر پر نہ ہو تو قطعی طور پر اعادہ واجب ہوگا[2]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی دھندلی شکل دیکھے اور اسے دشمن تصور کرلے اور نماز خوف ادا کرلے، پھر پتہ چلے کہ وہ دشمن نہیں ہیں، یا ان کے درمیان اور دشمن کے درمیان ایسی رکاوٹ ہو جو دشمن کے لئے ناقابل عبور ہو، تو نماز کا اعادہ کرے گا، اس لئے کہ جواز کا سبب نہیں پایا گیا، لہذا اس کی مثال ایسی ہے کہ کوئی اپنے بارے میں گمان کرے کہ وہ پاک ہے اور نماز ادا کرلے، پھر معلوم ہو کہ پاک نہیں ہے[3]۔

روزہ دار کو غروب آفتاب یا طلوع فجر کا ظن ہونا:

۱۴ - فقہاء کہتے ہیں کہ اگر کوئی سحری کھالے اور گمان یہ ہو کہ طلوع فجر نہیں ہوا ہے، حالانکہ طلوع فجر ہو چکا ہو، یا افطار کرلے یہ سمجھتے ہوئے کہ غروب آفتاب ہو چکا ہے، حالانکہ غروب نہیں ہوا ہو تو اس کا روزہ باطل ہوگا[1]۔

اس مسئلہ میں مزید تفصیل ہے جس کو اصطلاح ''صوم'' میں دیکھا جاسکتا ہے۔

چوری کے اس مال میں ظن جس پر چور کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے:

۱۵ - مالکیہ اور شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ چوری کرنے والے کا ظن چوری کے مال کی نوعیت متعین کرنے میں ہاتھ کاٹنے کے سلسلہ کے حکم میں مؤثر نہیں ہوگا، چنانچہ اگر وہ دینار چرائے اور اس کو فلوس سمجھے (کسی دوسری دھات کے بنے ہوئے پیسے)، یا تین دراہم چرائے اور محفوظ جگہ سے نکالنے کے وقت سمجھے کہ فلوس ہیں جن کی قیمت نصاب کے برابر نہیں ہے، تو ہاتھ کاٹ دیا جائے گا، اور اس کے ظن کی وجہ سے اس کو معذور نہیں سمجھا جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مال مسروق کی قیمت میں شک ہو کہ آیا وہ نصاب کے برابر ہے یا نہیں، تو یہ شک ہاتھ کاٹنے کا موجب نہیں ہوگا[2]۔

مکرہ کا یہ گمان کرنا کہ اس سے قصاص اور دیت ساقط ہے:

۱۶ - نووی کہتے ہیں کہ اگر کوئی کسی کو ایک ٹیلہ پر تیر چلانے کے لئے مجبور کرے اور جبر کرنے والا جانتا ہے کہ وہ انسان ہے، اور جس کو مجبور کیا جارہا ہے وہ اس کو پتھر یا شکار سمجھے، یا کسی کو مجبور کرے کہ وہ

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۹۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۶۳ طبع المکتب الإسلامی، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۳۰۱ طبع الحلبی۔

(۳) الکافی ۱/ ۲۱۲ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۲/ ۲۰ طبع النصر، مطالب أولی النہی ۱/ ۲۷۵ طبع المکتب الإسلامی۔

---

(۱) فتح القدیر ۲/ ۹۳ طبع الامیریہ، الکافی ۱/ ۳۵۵ طبع المکتب الإسلامی۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۰ طبع الحلبی، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۸۶ طبع الحلبی، الکافی ۴/ ۱۷۶ طبع المکتب الإسلامی۔

ایک پردہ یا آڑ کی طرف تیر چلائے، اور آڑ کے پیچھے آدمی ہو جس کو آمر (یعنی حکم دینے والا) تو جانتا ہو، لیکن مامور (یعنی جس کو حکم دیا جائے) نہیں جانتا، تو صحیح قول یہ ہے کہ قصاص آمر پر عائد ہوگا نہ کہ مامور پر، کیونکہ مامور فقط ایک آلہ اور ذریعہ ہے، اور منع کی دلیل یہ ہے کہ وہ خطا کرنے والا شریک ہے، لہذا اگر نوبت دیت کی آئے تو دو قول ہیں، اول: پوری دیت آمر پر واجب ہوگی، اس قول کو بغوی نے اختیار کیا ہے۔ دوم: نصف دیت آمر پر ہوگی اور نصف دیت مامور کے عاقلہ پر ہوگی [(۱)]۔

یقین سے ثابت شدہ امور پر ظن کا کوئی اثر نہیں ہوگا:

۱۷- فقہ کا اصول ہے کہ جو چیز یقین سے ثابت ہے وہ یقین کے بغیر ختم نہیں ہوگی، یہ اصول امام شافعیؒ نے اس حدیث سے مستنبط کیا ہے جس کو عباد بن تمیم نے اپنے چچا سے روایت کیا ہے: "أنه شكا إلى رسول الله ﷺ الرجل الذی یخیل إلیه أنه یجد الشیء فی الصلاة فقال : لا ینفتل أو لا ینصرف حتی یسمع صوتا أو یجد ریحا" [(۲)] (ایک آدمی نے رسول اللہ ﷺ سے شکایت کی جس کو نماز میں وہم ہوتا ہے کہ اس کا وضو ٹوٹ گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ نیت نہ توڑے جب تک آواز نہ سنے یا بو نہ محسوس کرے)۔

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۱۳۶ طبع المکتب الإسلامی، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۰۲ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۴۶ طبع المکتبۃ الإسلامیۃ، حاشیۃ الشروانی ۸/ ۳۹۰ طبع الحلبی۔

(۲) حدیث عباد بن تمیم عن عمہؓ: "أنه شكا إلى رسول الله ﷺ الرجل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۳۷) اور مسلم (۱/ ۲۷۶) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

اس اصول کی ایک فرع یہ ہے کہ جس شخص کو طہارت یا حدث کا یقین ہو اور اس کے خلاف میں شک ہو تو وہ اپنے یقین پر عمل کرے گا۔

ایک فرع یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایک نماز فرض بھول جائے تو اس پر لازم ہے کہ پانچوں نمازیں ادا کرے، کیونکہ اس کا ذمہ یقینی طور پر ہر نماز فرض کے ساتھ مشغول رہے۔

ایک فرع یہ ہے کہ شک سے طلاق نہیں واقع ہوگی، اس لئے کہ نکاح یقینی ہے، لہذا اگر شک ہو کہ طلاق دی ہے یا نہیں تو طلاق نہیں واقع ہوگی، اور اگر یہ شک ہو جائے کہ دو طلاقیں دی ہیں یا ایک؟ تو ایک واقع ہوگی۔

ایک فرع یہ ہے کہ لاپتہ شخص کا نہ مال تقسیم کیا جائے گا اور نہ اس کی زوجہ سے نکاح کیا جائے گا، جب تک کہ اتنی مدت نہ گذر جائے جس مدت میں یقین ہو کہ اس عمر کے لوگ زندہ نہیں رہتے، اس لئے کہ اس کی حیات کا باقی رہنا یقینی ہے، لہذا اس کی نفی یقین کے بغیر نہیں کی جائے گی [(۱)]۔

مصارف زکاۃ میں ظن کا اثر:

۱۸- اگر کسی کو مستحق زکاۃ سمجھ کر زکاۃ دے، پھر اس کی غلطی ظاہر ہو جائے تو اس میں دو قول ہیں: اول: یہ کہ ادا ہو جائے گی اور اعادہ واجب نہیں ہوگا۔

دوم: ادا نہیں ہوگی، لیکن اس شخص سے زکاۃ واپس لی جائے یا نہیں؟ اس میں دو قول ہیں: ملاحظہ ہو اصطلاح "خطاء"، فقرہ/ ۱۱۔

(۱) المنثور فی القواعد ۳/ ۱۳۵-۱۳۶-۱۳۷ طبع اول، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۵۳ طبع العلمیہ، حاشیۃ الحموی علی ابن نجیم ۱/ ۸۹ طبع العامرہ۔

وقوف عرفہ میں ظن کا اثر:

۱۹- اگر حجاج دسویں ذی الحجہ کو نویں سمجھ کر وقوف کریں تو اس میں تفصیل ہے، جس کو اصطلاح ''خطاء'' فقرہ ر ۴۲ میں دیکھا جاسکتا ہے۔

ظہار

تعریف:

۱- ظہار ظاء معجمہ کے کسرہ کے ساتھ ہے، لغت میں ظہر سے ماخوذ ہے، اس لئے کہ اس کی حقیقی شکل یہ ہے کہ کوئی اپنی زوجہ سے کہے: ''أنت علي کظهر أمي'' (تو میرے لئے ایسی ہے جیسی میری ماں کی پیٹھ) اور اس موقع پر ''بطن'' (پیٹ) اور ''فخذ'' (ران) وغیرہ کے بجائے ظہر (پیٹھ) کی تخصیص، اس لئے ہے کہ سواری کی پیٹھ سوار ہونے کی جگہ ہے [1]۔

اصطلاح میں ظہار یہ ہے کہ زوج اپنی زوجہ کو یا اس کے جزء عام کو یا اس کے ایسے جز کو جس سے کل کو تعبیر کیا جاتا ہو، ایسی عورت سے تشبیہ دے جو اس پر ہمیشہ کے لئے حرام ہو یا اس کے ایسے جز سے تشبیہ دے جس کو دیکھنا اس کے لئے حرام ہو، جیسے پیٹھ، پیٹ اور ران [2]۔

فتح القدیر میں ہے کہ اس مسئلہ کا نام ظہار اس لئے رکھا گیا کہ اس میں لفظ ظہر کو غلبہ دیا گیا ہے، کیونکہ عرب لفظ ظہر ہی کو استعمال کرتے تھے۔

---

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''ظہر''۔

(۲) مغنی المحتاج ۳ر ۳۵۳، فتح القدیر علی الہدایہ ۳ر ۲۲۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲ر ۴۳۹، کشاف القناع ۵ر ۳۶۸۔

متعلقہ الفاظ:

الف-طلاق

۲ - طلاق لغت میں: قید کو کھول دینا اور آزاد کردینا ہے، شریعت میں: لفظ طلاق وغیرہ کے ذریعہ عقد نکاح کو ختم کردینا ہے [۱]۔

دور جاہلیت میں ظہار کو طلاق شمار کیا جاتا تھا، اسلام نے دونوں کے الگ الگ احکام بیان کیے۔

ب-ایلاء:

۳-ایلاء لغت میں مطلق قسم کھانا ہے، خواہ زوجہ سے جماع نہ کرنے پر ہو یا کسی اور شئ پر۔

شریعت میں ایلاء یہ ہے کہ زوج اللہ تعالی کی یا اس کی صفت کی قسم کھا کر کہے کہ وہ چار مہینہ یا اس سے زیادہ مدت تک اپنی بیوی سے وطی نہیں کرے گا [۲]۔

ایلاء کو جاہلیت میں طلاق شمار کیا جاتا تھا، اسلام نے اس کا حکم تبدیل کردیا اور ظہار کے احکام سے اس کے احکام مختلف رکھے۔

احکام ظہار کی مشروعیت:

۴-اسلام سے پہلے جب کوئی اپنی زوجہ سے کسی بات پر ناراض ہوتا تھا اور چاہتا تھا کہ وہ کسی دوسرے شخص سے بھی نکاح نہ کرسکے تو اس سے ایلاء کرلیتا تھا، یا اس سے یہ کہہ دیتا تھا: "**أنت علي كظهر أمي**" (تو میرے لئے ایسی ہے جیسی میری ماں کی پیٹھ)، اتنا کہنے سے وہ اس پر ہمیشہ کے لئے حرام ہوجاتی تھی، کسی صورت میں اس کے لئے حلال نہیں ہوتی تھی، اور معلقہ (لٹکی ہوئی) کی طرح باقی رہتی تھی، نہ وہ منکوحہ رہتی تھی اور نہ مطلقہ۔

آغاز اسلام تک معاملہ یونہی چلتا رہا، یہاں تک کہ حضرت اوس بن صامتؓ اپنی زوجہ حضرت خولہ بنت ثعلبہؓ پر غصہ ہوئے اور ان سے کہا: "**أنت علي كظهر أمي**"، حضرت خولہ اپنا دکھڑا لے کر رسول اللہ علیہ السلام کے پاس گئیں کہ ان کے زوج نے یہ کہا ہے، حضرت خولہ نے کہا کہ اوس نے جب مجھ سے نکاح کیا تھا اس وقت میں نوجوان تھی، لوگوں کو میرے رشتہ سے دلچسپی تھی، اب جبکہ میں بوڑھی ہوگئی ہوں، اور میرے بطن سے اوس کی اولاد ہوگئی ہے، تو انہوں نے مجھ کو اپنے لئے ایسا کرلیا ہے جیسے ان کی ماں کی پیٹھ، رسول اللہ علیہ السلام نے ان سے فرمایا: "**قد حرمت عليه**" (تم ان کے اوپر حرام ہوچکی)، خولہ نے عرض کیا: میری ان سے اولاد ہے، اگر میں ان کو ان کے ساتھ رکھوں تو وہ ضائع ہوجائیں گے، اور اگر اپنے پاس رکھوں تو بھوکے مریں گے، آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "**ما أراك إلا وقد حرمت عليه**" (میں تو یہی سمجھتا ہوں کہ تم ان پر حرام ہوچکی)، تب خولہ نے کہا: میں اپنا دکھڑا اور اپنی محتاجی اللہ کے سامنے رکھتی ہوں۔

اس پر اللہ تعالی کا فرمان نازل ہوا: "**قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّتِیْ تُجَادِلُکَ فِیْ زَوْجِهَا وَ تَشْتَكِیْ إِلَی اللّٰهِ، وَ اللّٰهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا ط إِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ بَصِيْرٌ، اَلَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَآئِهِمْ مَاهُنَّ اُمَّهٰتِهِمْ ط اِنْ اُمَّهَاتُهُمْ إِلاَّ الّٰٓئِ وَلَدْنَهُمْ وَ اِنَّهُمْ لَيَقُوْلُوْنَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُوْراً وَ إِنَّ اللّٰهَ لَعَفُوٌّ غَفُوْرٌ ۝ وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا ط ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهٖ ط وَاللّٰهُ**

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۷۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۳۴۳، الموسوعۃ الفقہیہ ۷/ ۲۲۱۔

بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ٥ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّاج فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًاط ذٰلِكَ لِتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖط وَ تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِط وَ لِلْكٰفِرِيْنَ عَذَابٌ اَلِيْمٌ"[1] (اللہ نے بے شک اس عورت کی بات سن لی جو آپ سے اپنے شوہر کے بارے میں ردوبدل کہہ رہی تھی، اور اللہ سے فریاد کررہی تھی، اور اللہ تم دونوں کی گفتگو سن رہا تھا، اللہ تو (سب کچھ) سننے والا (سب کچھ) دیکھنے والا ہے، تم میں سے جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں تو وہ (بیویاں) ان کی مائیں (کچھ ہو) نہیں (جاتی) ہیں، ان کی مائیں تو بس وہی ہیں جنہوں نے ان کو جنا ہے، یہ لوگ یقیناً ایک نامعقول بات اور جھوٹ کہہ رہے ہیں، بے شک اللہ بڑا معاف کرنے والا ہے، بڑا بخشنے والا ہے، جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں، پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک غلام کو آزاد کرنا ہے، اس سے تمہیں نصیحت کی جاتی ہے اور اللہ کو پوری خبر ہے اس کی جو تم کرتے رہتے ہو، پھر جن کو غلام میسر نہ ہو تو قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں اس کے ذمہ دو متواتر مہینوں کے روزے ہیں، پھر جس سے یہ بھی نہ ہوسکے تو اس کے ذمہ کھلانا ہے ساٹھ مسکینوں کا یہ (احکام) اس لئے ہیں تا کہ تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھو، اور یہ اللہ کی حدیں ہیں، اور کافروں کے لئے دردناک عذاب ہے)۔

(۱) سورۂ مجادلہ ۱-۴۔

حدیث: "غضب أوس بن الصامت على زوجته خولة بنت ثعلبه......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۶۶۶) حاکم (۲/۴۸۱) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے ان کی موافقت کی اور ابن حجر نے التلخیص (۳/۲۲۰) میں کہا ہے کہ اس کی اصل بخاری میں موجود ہے۔

شرعی حکم:

۵ - ظہار نا جائز ہے، لیکن شریعت نے اس کو طلاق نہیں مانا ہے، بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ ظہار کرنا گناہ کبیرہ ہے، اس لئے کہ وہ قول منکر اور قول زور ہے، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے" اَلَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَآئِهِمْ مَاهُنَّ اُمَّهٰتِهِمْط اِنْ اُمَّهَاتُهُمْ اِلَّا الّٰئِىْ وَلَدْنَهُمْ وَ اِنَّهُمْ لَيَقُوْلُوْنَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُوْرًا وَ اِنَّ اللّٰهَ لَعَفُوٌّ غَفُوْرٌ"[1] (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں تو وہ (بیویاں) ان کی مائیں (کچھ ہو) نہیں (جاتی) ہیں، ان کی مائیں تو بس وہی ہیں جنہوں نے ان کو جنا ہے، یہ لوگ یقیناً ایک نامعقول بات اور جھوٹ کہہ رہے ہیں، بے شک اللہ بڑا معاف کردینے والا ہے، بڑا بخشنے والا ہے)۔

اور اس لئے بھی کہ اوس ابن صامت کی حدیث ہے کہ جب انہوں نے اپنی زوجہ خولہ بنت مالک ابن ثعلبہ سے ظہار کیا، اور وہ نبی ﷺ کی خدمت میں اس کی شکایت لے کر آئیں تو اللہ تعالی نے سورۂ مجادلہ کا ابتدائی حصہ نازل فرمایا[2]۔

ظہار کا مؤبد یا موقت ہونا:

٦ - ظہار مؤبد (ہمیشہ کے لئے) بھی ہوسکتا ہے، مثلاً زوج اپنی زوجہ سے کہے: "أنت علي كظهر أمي" (تو میرے لئے ایسی ہے جیسی میری ماں کی پیٹھ)، اور کسی مدت معینہ مثلاً ہفتہ یا مہینہ یا سال کا ذکر نہ کرے، اور کسی مدت معینہ کے ساتھ بھی ہوسکتا ہے مثلاً شوہر اپنی زوجہ سے کہے: "أنت علي كظهر أمي شهرا" (تو مہینہ بھر میرے لئے ایسی ہے جیسی میری ماں کی پیٹھ)، ایسا کہنے کی صورت

(۱) سورۂ مجادلہ ۲، مغنی المحتاج ۳/۳۵۷، بدائع الصنائع ۳/۲۲۳۔

(۲) اس حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی ہے۔

میں وہ اس مدت کے لئے ظہار کرنے والا قرار پائے گا، پس اس مدت میں اگر اس بیوی سے ہمبستری کا قصد کرے گا تو اس کے ذمہ کفارہ واجب ہوگا، جب وہ مدت گذر جائے گی تو ظہار ختم ہوجائے گا، اور بیوی بغیر کفارہ کے حلال ہوجائے گی، یہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، اور قول اظہر کے مطابق شافعیہ کے نزدیک بھی[(۱)]۔

مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول، اور حضرت ابن عباس، عطاء، قتادہ، سفیان ثوری، اسحاق اور ابوثور کا قول ہے کہ ظہار صرف مؤبد ہوتا ہے، پس اگر کوئی وقت ذکر کردے تو وہ ذکر لغو ہوگا، لہذا جب زوج اپنی زوجہ سے کہے: "**أنت علي كظهر أمي هذا الشهر**" تو یہ ظہار مؤبد ہوگا، اور مقرر کردہ مہینہ کے ساتھ خاص نہیں ہوگا، چنانچہ زوجہ زوج پر اس مہینہ میں بھی حرام رہے گی اور اس کے بعد بھی، اور جب تک زوج کفارہ نہ ادا کرے زوجہ اس کے لئے حلال نہیں ہوگی۔

ابن ابی لیلی، امام لیث اور شافعیہ کا تیسرا قول یہ ہے کہ وقت معین کے ذکر کرنے سے ظہار ظہار نہیں رہتا[(۲)]۔

جمہور کی دلیل وہ حدیث ہے جو سلمہ ابن صخر کے سلسلہ میں منقول ہے کہ انہوں نے اپنی زوجہ سے رمضان کے گذرنے تک ظہار کیا تھا، پھر نبی علیہ السلام سے آکر عرض کیا کہ انہوں نے اسی مہینہ میں اپنی بیوی سے ہمبستری کرلی، تو آپ نے ان کو حکم دیا کہ کفارہ ادا کریں[(۳)]، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ظہار ایک مہینہ یا اس جیسی مدت کے ساتھ مؤقت ہوسکتا ہے، اگر ظہار کی مؤبد کے سوا اور کوئی صورت نہ ہوتی تو اس موقع پر رسول اللہ علیہ السلام اس کو ضرور بیان فرمادیتے، اور اس لئے بھی کہ ظہار ایک طرح قسم کے مشابہ ہے کہ زوجہ سے وطی کی ممانعت ان دونوں میں کفارہ سے ختم ہوجاتی ہے، اور یمین میں تابید اور توقیت دونوں صحیح ہیں، تو ظہار بھی اس حکم میں اس کے مثل ہوگا[(۱)]۔

مالکیہ اور ان سے اتفاق رکھنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ ظہار ایک حیثیت سے طلاق کے مشابہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک زوجہ کو حرام کردیتے ہیں اور طلاق میں وقت کی قید لگانا صحیح نہیں ہے، اگر وقت کی قید لگائے گا تو یہ لغو ہوگا، تو ظہار بھی ایسا ہی ہوگا[(۲)]۔

جو حضرات کہتے ہیں کہ توقیت یعنی وقت کے ذکر کرنے سے ظہار بے اثر ہوجاتا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ اس میں حرمت مؤبدہ نہیں ہوتی ہے، لہذا یہ ایسا ہے جیسا کہ کوئی اپنی بیوی کو ایسی عورت سے تشبیہ دے دے جو اس پر ہمیشہ کے لئے حرام نہ ہو[(۳)]۔

ارکان ظہار:

۷- حنفیہ کے نزدیک ظہار کا رکن وہ لفظ ہے جو ظہار پر دلالت کرے، یعنی وہ تعبیر جس میں زوجہ کو ایسی عورت سے تشبیہ دی گئی ہو جو زوج پر ہمیشہ کے لئے حرام ہے، جیسے "**أنت علي كظهر أمي**" یا اس کے ہم معنی الفاظ، ظہار اس تعبیر کے بغیر نہیں ہوگا جس سے ان کے نزدیک ظہار کا وجود ہوتا ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ظہار کے ارکان چار ہیں:

۱- تشبیہ دینے والا اور وہ زوج ہے جس نے ظہار کیا ہے۔

---

(۱) البدائع ۳/۲۳۵، المغنی لابن قدامہ ۷/۳۴۹، مغنی المحتاج ۳/۳۵۷۔

(۲) شرح الخرشی علی مختصر خلیل ۳/۲۴، نیز دیکھئے: سابقہ مراجع۔

(۳) حدیث سلمہ بن صخرؓ: "أنه ظاهر من امرأته حتى ينسلخ......" کی روایت احمد (۴/۳۷)، ابوداؤد (۲/۶۶۰-۶۶۲) اور ترمذی (۳/۴۹۳) نے کی ہے اور ترمذی نے فرمایا: یہ حدیث حسن ہے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۷/۳۴۹، أحکام القرآن لأبی بکر الجصاص ۳/۵۱۷۔

(۲) شرح الخرشی علی مختصر خلیل ۳/۲۴۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/۳۵۷۔

۲-جس کوتشبیہ دی جائے اور وہ زوجہ ہے جس سے ظہار کیا گیا ہے۔

۳- جس کے ساتھ تشبیہ دی اور وہ ایسی عورت ہے جو زوج پر حقیقۃً حرام ہو۔

۴-الفاظ (۱)۔

شرائط ظہار:

ظہار کی درج ذیل شرطیں ہیں:

شرط اول:

۸-تشبیہ کی نسبت زوجہ کے کل یا اس کے جز کی طرف ہو، اگر زوجہ کے کل کو تشبیہ دی جائے تو تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ ظہار صحیح ہے، اوراس کی صورت یہ ہے کہ زوج اپنی زوجہ سے کہے: "**أنت علي کظهر أمي**"۔

اگر تشبیہ کی نسبت زوجہ کے جز کی طرف ہواور وہ جز شائع ہو جیسے نصف اور چوتھائی، یا ایسا جز ہے جس سے مجازاً کل کو تعبیر کیا جاتا ہو تو بھی ظہار صحیح ہوگا۔

اور اگر ایسا جز ہے جس سے مجازاً کل کو تعبیر نہیں کیا جاتا جیسے ہاتھ اور پیر وغیرہ تو حنفیہ کے نزدیک ظہار صحیح نہیں ہوگا، مالکیہ کہتے ہیں کہ ظہار بہرصورت صحیح ہے، خواہ جز مشبہ حقیقی ہو جیسے ہاتھ اور پیر، یا حکمی ہو جیسے بال، لعاب اور کلام۔

شافعیہ کا جدید قول اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر تشبیہ دیا ہوا جز ہاتھ اور پیر کی طرح ہو تو ظہار صحیح ہوگا، حنابلہ نے مزید کہا ہے کہ اگر وہ قائم جز کے بجائے جدا ہونے والا ہو جیسے آنسو، لعاب اور کلام تو ظہار صحیح نہیں ہوگا (۱)۔

شرط دوم:

۹- تشبیہ ایسی عورت سے دی جائے جو زوج پر حرام ہو۔

جو عورتیں کسی مرد پر حرام ہیں ان کی دو صورتیں ہیں، وہ ہمیشہ کے لئے حرام ہیں یا وقتی طور پر؟ اگر شوہر اپنی بیوی کو تشبیہ ایسی عورت سے دے جو زوج پر ہمیشہ کے لئے حرام ہو، اور ایسے الفاظ سے دے جس سے ظہار معلوم ہو، مثلاً یہ کہے: "**انت علی کظهر امی**"، تو فقہاء کہتے ہیں کہ یہ ظہار ہے۔

اور اگر تشبیہ ایسی عورت سے دے جو وقتی طور پر حرام ہو جیسے زوجہ کی بہن سے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ، شافعیہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا مذہب ہے کہ ایسی عورت سے تشبیہ دے جو محدود وقت کے لئے حرام ہو تو یہ ظہار نہیں ہوگا۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ وہ ظہار کا کنایہ ہے اگر زوج اس سے ظہار کی نیت کرے گا تو ظہار ہوگا ورنہ نہیں، اور حنابلہ کے نزدیک جیسا کہ بہوتی نے ذکر کیا ہے، اور ابن قدامہ کے مطابق ایک روایت امام احمد سے بھی یہی ہے کہ وہ ظہار ہے (۲)۔

۱۰-اگر زوجہ کو شوہر اپنے اوپر دائمی طور پر حرام خاتون کے ایسے عضو سے تشبیہ دے جس کو دیکھنا حرام ہو، تو اگر یہ عضو ماں کی پیٹھ ہو جیسے یہ

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۴۰، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۶۱، کشاف القناع ۵/ ۳۶۹۔

(۱) البدائع ۳/ ۲۳۳-۲۳۴، المغنی ابن قدامہ ۷/ ۳۴۲، شرح الخرشی ۳/ ۲۴۳-۲۴۶، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۳-۲۳۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۴۲-۴۴۳، الخرشی ۴/ ۱۰۶، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۴، المغنی ابن قدامہ ۷/ ۳۴۱، کشاف القناع ۵/ ۳۶۹۔

کہنا: ''انت علی کظھر أمی'' تو فقہاء کے نزدیک بالاتفاق ظہار ہے، ابن منذر کہتے ہیں: اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ صریح ظہار یہ ہے کہ زوج اپنی زوجہ سے کہے: ''انت علی کظھر امی'' اور اوس ابن صامت کی زوجہ خولہ کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے ان سے کہا: ''انت علی کظھر امی'' پھر اس کا رسول اللہ ﷺ سے ذکر کیا گیا تو آپ نے کفارہ ادا کرنے کا حکم فرمایا[۱]، ظہار میں دادی اور نانی، ماں کی طرح ہے، اس لئے کہ وہ بھی ماں ہیں۔

اگر ماں اور جدہ کے سوا دوسری عورتیں جو ہمیشہ کے لئے حرام ہیں، خواہ نسب کی وجہ سے حرام ہوں، خواہ رضاعت یا ازدواجی رشتہ کی وجہ سے حرام ہوں، جیسے نسبی یا رضاعی بہن، خالہ اور پھوپھی، یا جیسے باپ اور بیٹے کی زوجہ، ان کی ظہر کے ساتھ تشبیہ دی جائے تو بھی ظہار صحیح ہے۔

اگر وہ عضو جس سے زوجہ کو تشبیہ دی گئی ہے ظہر نہیں ہے، لیکن ان اعضاء میں سے ہے جن کو دیکھنا حرام ہے، جیسے پیٹ اور ران تو بھی ظہار ہوجائے گا، اور اگر ان اعضاء میں سے ہے جن کو دیکھنا جائز ہے جیسے سر، چہرا اور ہاتھ تو ظہار نہیں ہوگا، یہ حنفیہ کا مسلک ہے[۲]، اور ان کی دلیل یہ ہے کہ جب مشبہ بہ کی طرف نظر ڈالنا جائز ہے، تو اس کے ساتھ تشبیہ دینے سے ظہار کا معنی نہیں پایا جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ: غیر ظہر کے ساتھ تشبیہ دینے سے بھی ظہار متحقق ہوجائے گا، خواہ مشبہ بہ جزو حقیقی ہو جیسے سر، ہاتھ اور پیر، یا جزو حکمی ہو جیسے بال، لعاب، آنسو اور پسینہ، پس اگر زوج اپنی زوجہ سے کہے: ''انت علی کرأس امی'' (تو میرے لئے ایسی ہے جیسے میری ماں کا سر)، یا ''انت علی کید امی'' (تو میرے لئے ایسی ہے جیسے میری ماں کا

(۱) حدیث ''خولہ'' کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی ہے۔
(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۱۔

ہاتھ)، یا ''انت علی کرجل امی'' (تو میرے لئے ایسی ہے جیسے میری ماں کا پیر) یا کہا: ''انت علی کشعر امی'' یا ''کریق امی'' (تو میرے لئے ایسی ہے جیسے میری ماں کے بال یا جیسے میری ماں کا لعاب)، تو ظہار متحقق ہوجائے گا، اس لئے کہ ان اعضاء کی طرف دیکھنا اگرچہ جائز ہے، لیکن ان سے استفادہ کرنا اور لذت حاصل کرنا حرام ہے، اور عقد نکاح سے جو چیز مستفاد ہوتی ہے وہ استلذاذ و استمتاع ہے، لہذا محرمہ کے کسی بھی جز سے تشبیہ دینا ظہار ہے جیسا کہ پیٹھ، پیٹ اور ران جن کو دیکھنا جائز نہیں ہے، ان سے تشبیہ دینا ظہار ہے[۱]۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر ظہر کے سوا ماں کے کسی دوسرے عضو سے تشبیہ دے، اور وہ عضو ایسے اعضاء میں سے ہے جس کا ذکر اکرام و اعزاز کے موقع پر نہیں کیا جاتا ہے جیسے ہاتھ، پاؤں، سینہ، پیٹ، شرمگاہ اور بال، تو اس میں دو قول ہیں، قول اظہر جو قول جدید ہے کہ یہ ظہار ہے، اور اگر ایسے اعضاء ہیں جن کا ذکر اعزاز و اکرام کے موقع پر کیا جاتا ہے، جیسے: ''انت علی کعین امی'' (تو میرے لئے ایسی ہے جیسی میری ماں کی آنکھ)، اگر وہ ان سے اکرام کا قصد کرے تو ظہار نہیں ہے، اور اگر ظہار کا قصد کرے تو ظہار ہوگا[۲]۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ ظہر کے سوا اگر دیگر عضو کے ساتھ تشبیہ دے تو دیکھا جائے گا، اگر وہ عضو ثابت ہو جیسے ہاتھ، پیر اور سر تو ظہار ہوگا، اور اگر وہ جز غیر مستقل ہو جیسے لعاب، پسینہ، آنسو، کلام، بال، دانت اور ناخن تو ظہار نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان اعضاء کی طرف اگر طلاق کی نسبت کی جائے تو طلاق نہیں واقع ہوگی، پس ان کی طرف نسبت کرنے سے ظہار بھی نہیں ہوگا[۳]۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۹۰، الخرشی ۴/ ۱۰۳، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۶۳، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۳۔
(۲) روضۃ الطالبین ۸/ ۲۶۳۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۴۶۔

شرط سوم:

۱۱- تشبیہ میں تحریم کا معنی موجود ہو۔

لہذا اگر زوج اپنی زوجہ سے کہے: "**انت علی کظهر امی**" اور اس کا مقصود یہ ہو کہ جس طرح ماں سے ہمبستری حرام ہے اسی طرح زوجہ سے بھی ہمبستری کو وہ اپنے اوپر حرام کر رہا ہے، یا جس طرح ماں سے لذت اندوز ہونا حرام ہے اسی طرح وہ اپنی زوجہ سے لذت اندوزی کو اپنے اوپر حرام ٹھہرا رہا ہے، تو یہ ظہار ہوگا۔

اگر تشبیہ میں تحریم کا معنی نہ ہو تو ظہار نہیں ہوگا، مثلاً ایک شخص کی دو بیویاں ہوں، وہ ان میں ایک کو دوسری کی پیٹھ سے تشبیہ دے، اس لئے کہ دونوں بیویوں میں سے ہر ایک سے وطی کرنا شوہر کے لئے حلال ہے، لہذا ان میں سے ایک کو دوسری سے تشبیہ دینے میں تحریم کا معنی نہیں ہوگا کہ وہ ظہار ہو سکے۔

اسی طرح اگر زوجہ اپنے زوج سے کہے: "**انت علی کظهر امی**"، یا "**انا علیک کظهر أمک**" (تم میرے لئے ایسے ہو جیسی میری ماں کی پیٹھ، یا میں تمہارے لئے ایسی ہوں جیسی تمہاری ماں کی پیٹھ) یہ تمام کلام لغو ہوگا، اس لئے کہ زوجہ کو تحریم کا حق نہیں ہے۔

۱۲- اگر عورتوں کے علاوہ کسی دیگر حرام شئی کے ساتھ اپنی زوجہ کو تشبیہ دے، تو حنفیہ کہتے ہیں کہ ظہار نہیں ہوگا، مثلاً کہے: "**انت علی کالخمر**"، یا "**انت علی کالخنزیر**"، یا "**انت علی کالمیتة**" (تو میرے لئے شراب کی طرح ہے، یا خنزیر کی طرح ہے یا مردار کی طرح ہے)، بلکہ اس سے اس کی نیت دریافت کی جائے گی، اگر وہ کہے: میں نے طلاق کی نیت کی ہے تو طلاق بائن ہوگی، اور اگر کہے کہ میں نے تحریم کا قصد کیا ہے یا کچھ بھی قصد نہیں کیا ہے تو ایلاء ہوگا[1]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی اپنی زوجہ سے کہے: "**أنت علی ککل شیء حرمه الکتاب**" (تو میرے لئے ایسی ہے جیسی کہ ہر وہ شئی جس کو کتاب اللہ نے حرام قرار دیا ہے) تو طلاق بائن واقع ہوجائے گی، یہی مذہب ابن قاسم اور ابن نافع کا ہے، مدونہ میں ہے کہ ربیعہ نے کہا کہ اگر کوئی اپنی زوجہ سے کہے: "**انت علی مثل کل شیء حرمه الکتاب**" تو ظہار ہوگا، اور کہنے والا ظہار کرنے والا ہو، مالکیہ کا مسلک ہے کہ جس کلام سے بھی ظہار کا قصد کیا جائے گا ظہار ہوجائے گا، مثلاً: "**کلی**" (کھاؤ)، "**اشربی**" (پیو)، "**اسقنی**" (مجھ کو پانی پلا دو) "**اخرجی**" (نکل جاؤ)[2]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی اپنی زوجہ کو شئی حرام کے ساتھ تشبیہ دے، مثلاً یہ کہے: "**انت علی کالمیتة**" یا "**انت علی کالدم**" (تو میرے لئے مردار کی طرح ہے یا تو میرے لئے خون کی مانند ہے)، تو اس مسئلہ میں امام احمد سے دو روایتیں ہیں۔

اول: وہ ظہار ہے، دوم: وہ ظہار نہیں ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے، اس لئے کہ یہ ایسی شئی سے تشبیہ دینا ہے جو محل استمتاع نہیں ہے، یہ تو ایسا ہے جیسا کہ کہے: "**أنت علی کمال زید**" (تو میرے لئے ایسی ہے جیسا کہ زید کا مال) اور کیا اس میں کفارہ ہے؟ اس میں دو روایتیں ہیں، اول: اس میں کفارہ ہے، اس لئے کہ یہ ایک قسم کی تحریم ہے اگر چہ ظہار نہیں ہے، لہذا اس کی مثال ایسی ہے کہ کوئی اپنے اوپر اپنا مال حرام کر لے، دوم: کفارہ نہیں ہے، ابوالخطاب نے "**انت علی کالمیتة و الدم**" (تو میرے لئے

(۱) البدائع ۱۷۰/۳-۲۳۲، فتح القدیر علی الہدایہ ۲۲۵/۳، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۸۸۷/۲-۸۸۸۔

(۲) شرح الزرقانی ۱۶۸/۴، المدونہ ۵۰/۳-۵۱۔

مردار اور خون کی طرح ہے) کے بارے میں کہا ہے اگر اس سے طلاق کا قصد کرے تو طلاق ہوگی، اور اگر ظہار کا ارادہ کرے تو ظہار ہوگا، اور اگر قسم کا ارادہ کرے تو قسم ہوگی، اور اگر کچھ بھی ارادہ نہ کرے تو اس میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ ظہار ہے، دوسری یہ ہے کہ یمین ہے [1]۔

شرط چہارم:

۱۳ - ظہار کا صیغہ اس کے ارادے پر دلالت کرے:

جس ظہار پر اس کے احکام مرتب ہوتے ہیں یہ وہ ظہار ہے جو ایسے لفظ سے ہو جس سے اس کے واقع کرنے کا ارادہ معلوم ہو۔

لفظ یا تو صریح ہوگا یا کنایہ، نیز وہ تنجیز ہوگی یا تعلیق یا اضافت۔

ظہار صریح فقہاء کے نزدیک وہ ہے جو ظہار پر وضاحت کے ساتھ دلالت کرے، اور اس کے علاوہ کسی دوسرے معنی کا احتمال نہ رکھے، اس کی مثال یہ ہے کہ زوج اپنی زوجہ سے کہے: "**أنت علي كظهر أمي**"، اس کلام سے ظہار وضاحت کے ساتھ سمجھا جا رہا ہے، اور نیت یا دلالت حال کی ضرورت کے بغیر ظہار کے معنی ذہنوں کی طرف سبقت کرتے ہیں۔

ظہار صریح کا حکم یہ ہے کہ اس سے ظہار متحقق ہو جائے گا اور حکم قصد وارادہ پر موقوف نہیں رہے گا، چنانچہ اگر کوئی اس کلام کا تکلم کرے اور ظہار کا قصد نہ کرے تو بھی ظہار متحقق ہو جائے گا، اور اگر کوئی دعوی کرے کہ اس کا ارادہ غیر ظہار کا تھا، تو اگرچہ دیانۃً تصدیق کر دی جائے گی لیکن قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے غیر ظہار کا قصد کر کے لفظ کو اس کے معنی موضوع لہ سے پھیرنا چاہا ہے، لہذا لفظ اپنے معنی موضوع لہ سے نہیں پھرے گا، پس غیر ظہار کے قصد کا دعوی قاضی کے یہاں قابل سماعت نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ خلاف ظاہر ہے، ہاں دیانۃً یعنی "**فيما بينه و بين الله**" اس کی تصدیق کر دی جائے گی، کیونکہ کلام میں اس کا احتمال ہے جس کی اس نے نیت کی ہے [1]۔

ظہار کنایہ جمہور فقہاء کے نزدیک وہ ہے جو ظہار اور غیر ظہار دونوں کا احتمال رکھے، اور عرف میں کثرت کے ساتھ ظہار میں استعمال نہ ہوتا ہو، اس کی مثال یہ ہے کہ زوج اپنی زوجہ سے کہے: "**أنت علي كأمي**" یا "**أنت علي مثل أمي**" (تو میرے لئے میری ماں کی طرح ہے)، پس یہ ظہار کے لئے کنایہ ہے، اس لئے کہ اس میں دونوں احتمال ہیں، یہ کہ بیوی ماں کی طرح ہے عزت وتکریم میں، یا یہ کہ وہ ماں کی طرح ہے حرام ہونے میں، لہذا اگر اس کا مقصود یہ ہے کہ بیوی ماں کی طرح ہے عزت وتکریم میں تو ظہار نہیں ہوگا، نہ اس کے ذمہ کوئی چیز عائد ہوگی، لیکن اگر اس کا مقصود طلاق ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی، اور اگر ظہار کا قصد کرے تو ظہار ہوگا، اس لئے کہ لفظ میں ان تمام امور کا احتمال ہے، لہذا جس معنی کا ارادہ کرے گا صحیح ہوگا، اور لفظ کو اسی پر محمول کر لیا جائے گا، اور اگر کہے: میں نے کسی بھی معنی کا قصد نہیں کیا تو ظہار نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ لفظ تحریم اور غیر تحریم دونوں میں استعمال ہوتا ہے، لہذا نیت کے بغیر تحریم کا معنی متعین نہیں ہوگا [2]۔

۱۴ - ظہار کبھی زمانۂ مستقبل کی نسبت سے اور مستقبل میں کسی امر کے حاصل ہونے پر معلق ہونے سے خالی ہوتا ہے اور کبھی مستقبل میں کسی

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/۳۴۱-۳۴۲، ۷/۳۴۲-۳۴۱، ۳۴۲-۳۴۲۔

(۱) البدائع ۳/۲۳۱، الشرح الصغیر ۲/۶۳۷، روضۃ الطالبین ۸/۲۶۲۔

(۲) البدائع ۳/۲۳۱، بدایۃ المجتہد ۲/۹۰، المغنی ابن قدامہ ۷/۳۴۲، الخرشی ۴/۱۰۷ طبع بیروت۔

امر کے حاصل ہونے پر معلق ہوتا ہے یا زمانہ مستقبل کی طرف نسبت ہوتی ہے تو اگر تعبیر تعلیق اور اضافت سے خالی ہو تو ظہار منجز ہوگا، اور اگر زمانہ مستقبل کی طرف نسبت ہو تو مضاف ہوگا اور اگر تعلیق ہو تو معلق ہوگا۔

ظہار منجز: وہ ہے کہ اس کا صیغہ اضافت اور تعلیق سے خالی ہو، جیسے کوئی اپنی زوجہ سے کہے: "انت علی کظهر امی"، ظہار منجز فی الفور ظہار ہوگا اور اس سے صادر ہوتے ہی اس کا اثر مرتب ہوگا، کسی دوسری چیز کے حاصل ہونے پر موقوف نہیں ہوگا۔

ظہار معلق: وہ ظہار ہے جس کے وجود کو حروف شرط یعنی "إن إذا، لو اور متی" وغیرہ کے ذریعہ کسی امر مستقبل پر موقوف کر دیا گیا ہو۔

ظہار معلق کی مثال یہ ہے کہ زوج اپنی زوجہ سے کہے: "**أنت علی کظهر أمي إن سافرت إلی بلد أهلك**" (اگر تو اپنے خاندان کے شہر کی طرف سفر کرے تو تو میرے لئے ایسی ہے جیسی میری ماں کی پیٹھ)۔

ایسی صورت میں شرط کے وجود سے پہلے ظہار نہیں ہوگا، اس لئے کہ تعلیق کی وجہ سے تصرف وجود شرط سے وابستہ ہوگیا، لہذا مثال مذکور میں اس کی زوجہ کے اپنے اہل کی طرف سفر کرنے سے پہلے وہ ظہار کرنے والا نہیں ہوگا، جب اس کی زوجہ سفر کرے گی وہ ظہار کرنے والا قرار پائے گا، اور ظہار کے احکام اس پر عائد ہوں گے۔

اگر کوئی شخص ظہار کو اللہ تعالی کی مشیت پر معلق کرے تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک باطل ہوگا، حنابلہ کے یہاں ایک قول ہے کہ چونکہ ظہار ایک یمین ہے جس سے کفارہ لازم آتا ہے، لہذا اس میں استثناء صحیح ہوگا۔

اگر ظہار کو کسی شخص یا خود زوجہ کی مشیت پر معلق کرے تو حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ یہ تعلیق مجلس تک مشیت پر محدود رہے گی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کسی کی مشیت پر معلق کرنے کی صورت میں ظہار ہی نہیں ہوگا، ان کے قول کی توجیہ گذر چکی ہے [1]۔

۱۵ – ظہار مضاف: وہ ظہار ہے جس کے الفاظ مستقبل سے وابستہ ہوں اور زوج کا مقصد یہ ہو کہ اس وقت کے آنے پر اس کی زوجہ اس پر حرام ہو، مثلاً وہ اپنی زوجہ سے کہے: "**أنت علی کظهر أمي بعد الشهر القادم**" (تو آنے والے مہینہ کے بعد میرے لئے میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہے)، اس صورت میں جو الفاظ زوج کی زبان سے صادر ہوئے ہیں وہ ظہار کا سبب تو اسی وقت سے بن جائیں گے، لیکن حکم اس وقت مرتب ہوگا جب وہ زمانہ آ جائے گا جس کی طرف نسبت کی گئی ہے، اس لئے کہ اضافت حکم کا سبب بننے میں تصرف کے منعقد ہونے سے مانع نہیں ہے، ہاں، حکم کو اس وقت مضاف الیہ تک کے لئے مؤخر کر دیتی ہے، لہذا مثال مذکور میں زوج الفاظ بولنے کے وقت سے ظہار کرنے والا سمجھا جائے گا، اسی لئے اگر کوئی اللہ تعالی کی قسم کھائے کہ اپنی بیوی سے ظہار نہیں کرے گا، اس کے بعد اپنی بیوی سے مذکورہ بالا الفاظ کہے تو اپنی قسم میں حانث ہوجائے گا، اور اس عبارت کے تکلم کے فوراً بعد اس پر کفارہ یمین واجب ہوگا، لیکن بیوی سے اختلاط رکھنا ممنوع نہیں ہوگا، لیکن جب وہ وقت آن پہنچے گا جس کی طرف ظہار کی نسبت و اضافت کی ہے تو اختلاط و ہمبستری ممنوع ہوجائے گی، یہی جمہور فقہاء کا مسلک ہے [2]۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ زوجہ کو زوج پر حرام کرنے میں ظہار طلاق کی طرح ہے، اور طلاق مضاف اور معلق ہو کر بھی صحیح ہوتی ہے، لہذا ظہار بھی ایسا ہی ہوگا۔

---

(۱) درر الأحکام ۱/ ۳۹۳، کشاف القناع ۵/ ۳۷۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۹۱۔

(۲) البدائع ۳/ ۲۳۲، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۵۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۴، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۶۵۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر ظہار زمانۂ مستقبل کی طرف منسوب ہو یا مستقبل میں کسی امر کے حصول پر معلق ہو؟ اور معلق علیہ کا حصول یقینی ہو یا یقینی جیسا ہو، تو ظہار منجز ہوگا، اور اس کا حکم فی الحال مرتب ہوگا، پس اگر زوج اپنی زوجہ سے کہے: "أنت علی کظهر أمي بعد سنة" یا کہے: "أنت كظهر أمي إن جاء شهر رمضان" یا کہے: "إن هبت الريح" (تو میرے لئے میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہے ایک سال کے بعد یا اگر رمضان کا مہینہ آجائے یا اگر ہوا چلے)، تو فی الحال ظہار کرنے والا ہوگا اور محض ان الفاظ کے تکلم سے اس کی زوجہ اس کے اوپر حرام ہوجائے گی، اس لئے کہ ظہار طلاق کی طرح ہے، ہر دو سے اس پر زوجہ حرام ہوجاتی ہے، اور طلاق اگر کسی ایسے امر کی طرف منسوب یا معلق ہو جس کا وجود مستقبل میں یقینی ہو یا یقینی جیسا ہو، تو منجز (فوری) ہوتی ہے، پس ظہار بھی ایسا ہی ہوگا[1]۔

شرط پنجم:

۱۶ – ظہار کرنے والا ظہار کا قصد کرے، اور اس شرط کے تحقق کی صورت یہ ہے کہ زوج قصداً اس عبارت کا تکلم کرے جو ظہار پر دلالت کرتی ہو یا اس کے قائم مقام ہو، اور اگر ارادہ کے ساتھ ساتھ رغبت بھی پائی جائے تو ظہار کا صدور پوری رضامندی سے ہوگا، اور اگر محض ارادہ پایا جائے اور رغبت نہ ہو تو رضا نہیں پایا جائے گا، مثلاً زوج کو قتل یا ضرب شدید یا قید طویل کی دھمکی دے کر ظہار پر مجبور کردیا جائے اور گریز کرنے کی صورت میں اس کے واقع ہونے کا اندیشہ ہو جس کی دھمکی دی جاری ہے اور وہ ظہار کرلے تو اس حالت میں زوج کی طرف سے صیغہ کا صدور ارادہ سے ہوگا لیکن صحیح رضامندی نہیں ہوگی۔

ظہار بحالت اکراہ حنفیہ کے نزدیک معتبر ہے، اور اس پر اس کے آثار مرتب ہوتے ہیں، اس لئے کہ ظہار ان تصرفات میں سے ہے جو اکراہ و جبر کے ساتھ بھی صحیح ہوجاتے ہیں جیسے طلاق[1]، انہوں نے مکرہ کو ہازل (مذاق کرنے والا) پر قیاس کیا ہے، دونوں کی زبان سے تصرف کے کلمات بالقصد صادر ہوتے ہیں، لیکن ان کا مقصود وہ حکم نہیں ہوتا ہے جو اس تصرف پر مرتب ہوتا ہے۔

ہازل کی جس طرح طلاق معتبر ہے اسی طرح اس کا ظہار بھی معتبر ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح، و الطلاق، و الرجعة"[2] (تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا قصد بھی قصد ہے اور ان کا مذاق بھی قصد ہے، نکاح، طلاق اور رجعت)، لہذا ہازل پر قیاس کرتے ہوئے مکرہ کا ظہار معتبر ہوگا۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ مکرہ کا ظہار صحیح نہیں ہوگا[3] ان کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ و النسيان وما استكرهوا عليه"[4] (بے شک اللہ تعالی نے

---

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۴۰، شرح الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۳/ ۲۴۳۔

---

(۱) البدائع ۳/ ۲۳۱۔

(۲) منتقی الأخبار مع نیل الأوطار ۶/ ۲۴۹۔

حدیث: "ثلاث جدهن جد و هزلهن جد......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۴۳-۶۴۴) اور ترمذی (۳/ ۴۸۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور ترمذی نے فرمایا: یہ حدیث حسن غریب ہے۔

(۳) شرح الخرشی ۴/ ۱۰۲، الدسوقی ۲/ ۴۳۹، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۲، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۳۹۔

(۴) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ و النسيان وما استكرهوا عليه" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹) اور حاکم (۲/ ۱۹۸) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور حاکم نے فرمایا: یہ حدیث شیخین کی شرطوں کے مطابق صحیح ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

میری امت سے بھول چوک اوران امور کو معاف کر دیا ہے جن پر ان کو مجبور کر دیا جائے)۔

۱۷- جب زوج قصداً ظہار کے الفاظ کا تکلم کرے، لیکن یہ چاہے کہ اس کا حکم نہ مرتب ہو، بلکہ دل لگی اور تفریح طبع کا ارادہ کرے، تو ایسا شخص ہازل کہلاتا ہے، اور اس طرح کا ظہار فقہاء کے نزدیک معتبر ہے [۱]۔

کیونکہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح و الطلاق و الرجعة"** [۲] (تین چیزیں ہیں کہ جن کا قصد بھی قصد ہے، اوران کا مذاق بھی قصد ہے، نکاح، طلاق اور رجعت)، اور ظہار طلاق کی طرح ہے، لہذا اس کا حکم بھی طلاق کے حکم کی طرح ہوگا، اور اس لئے بھی کہ ہازل سے سبب یعنی صیغہ صادر ہوا ہے اور وہ قصد کرنے والا مختار ہے، لیکن چاہتا ہے کہ اس پر اس کا حکم نہ مرتب ہو، اور اسباب پر احکام کے مرتب ہونے یا نہ ہونے کا تعلق شارع سے ہے نہ کہ عاقد سے۔

۱۸- اگر زوج غیر ظہار کے تلفظ کا ارادہ کرے، اور بلا قصد اس کی زبان پر ظہار کے الفاظ آجائیں، ایسے شخص کو مخطی (خطا کر جانے والا) کہتے ہیں، یہ ظہار دیانۃً غیر معتبر اور قضاءً معتبر ہوگا، دیانۃً معتبر نہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اگر اس واقعہ کا علم زوج کے سوا کسی کو نہ ہو تو وہ بلا تکلف اپنی زوجہ کے ساتھ اختلاط رکھے، اس کے ذمہ کوئی کفارہ نہیں ہے، اور اگر وہ کسی مفتی سے استفتاء کرے تو مفتی کے لئے یہ فتوی دینا جائز ہوگا کہ اس کے ذمہ کچھ نہیں ہے، جبکہ اس سے اس کے سچ بولنے کا علم ہو، لیکن جب زوجین میں نزاع ہو جائے اور معاملہ قاضی تک پہنچے تو قاضی یہی فیصلہ دے گا کہ زوجہ زوج پر حرام ہو چکی، تا آنکہ کفارہ ادا کرے، اس لئے کہ قاضی اپنے احکام کی بنیاد ظاہر پر رکھتا ہے، اور باطن کو اللہ کے حوالہ کرتا ہے، اور اگر قضا میں یہ دعوی تسلیم کر لیا جائے کہ جو چیز زبان سے نکل گئی وہ مقصود نہیں تھی، بلکہ مقصود شئ آخر تھی تو حیلہ سازوں اور بہانہ بازوں کے لئے دروازہ کھل جائے گا، وہ زبان سے ظہار کے الفاظ ادا کریں گے، پھر دعوی کریں گے کہ یونہی بلا قصد ان کی زبان پر آ گیا، یہ حنفیہ کا مسلک ہے [۱]۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک (جیسا کہ طلاق کے بارے میں ان کی نصوص سے معلوم ہوتا ہے) یہ ہے کہ اگر ثابت ہو جائے کہ زوج نے لفظ ظہار بولنے کا ارادہ نہیں کیا تھا، بلکہ قصد دوسرے الفاظ کا کیا تھا، لیکن اس کی زبان سے لغزش ہوئی اور ظہار پر دلالت کرنے والا لفظ نکل گیا تو جس طرح دیانۃً اور فتوی کی رو سے ظہار نہیں ہوگا، اسی طرح قضاءً بھی ظہار نہیں ہوگا [۲]۔

سابقہ تفصیلات سے اکراہ، ہزل اور خطا کے درمیان فرق واضح ہو گیا، اور وہ یہ ہے کہ اکراہ کی حالت میں الفاظ قصد و اختیار سے صادر ہوتے ہیں، لیکن اختیار صحیح اور کامل نہیں ہوتا، اکراہ کی وجہ سے ارادہ متاثر ہو جاتا ہے اور آدمی جو کچھ اپنی زبان سے کہتا ہے اس سے خوش اور مطمئن نہیں ہوتا، اکراہ میں مکرہ کی کوشش یہی ہوتی ہے کہ کسی طرح سے ضرر و اذیت اس سے دفع ہو جائے۔

ہزل میں جو بات کہی جاتی ہے، وہ قصداً کہی جاتی ہے، لیکن اس کا حکم مقصود نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ شوہر اس حکم کا ارادہ نہیں کرتا، بلکہ

---

(۱) البدائع ۳/۲۳۱، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/۳۶۶، مغنی المحتاج ۳/۲۸۸، المغنی لابن قدامہ ۵۳۵/۶۔

(۲) حدیث: "ثلاث جدهن جد و هزلهن جد......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۶ میں گذر چکی ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۳۳۰-۴۵۷، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۲/۶۵۶-۶۵۷۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/۳۶۶، شرح الخرشی ۳/۱۷۲-۱۷۳، مغنی المحتاج ۳/۲۸۷۔

تفریح طبع اور دل لگی مقصود ہوتی ہے۔

خطا میں جو کلام شوہر سے صادر ہوتا ہے اس میں قصد وارادہ شامل نہیں ہوتا، بلکہ مقصود دوسرا کلام ہوتا ہے، اور یہ کلام نادانستہ طور پر اس کی جگہ صادر ہوجاتا ہے۔

شرط ششم:

۱۹ - مرد وزن کے درمیان ازدواجی رشتہ حقیقۃً یا حکماً موجود ہو۔

ازدواجی رشتہ حقیقۃً اس وقت ہوگا جب مرد وزن کے درمیان نکاح صحیح ہوا ہو، تفریق نہ ہوئی ہو اور دخول پر موقوف نہ ہو، لہذا اگر کوئی مرد کسی عورت سے صحیح نکاح کرے گا پھر اس سے ظہار کرے گا تو ظہار صحیح ہوگا خواہ ظہار سے پہلے اس سے وطی کی ہو یا نہ کی ہو، یہ جمہور فقہاء کا مسلک ہے۔

دخول کی شرط نہ ہونے میں جمہور کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے فرمایا: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ"[1] (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں) یہ آیت وضاحت کے ساتھ اس پر دلالت کرتی ہے کہ ظہار میں فقط یہ شرط ہے کہ جس عورت سے ظہار کیا گیا ہے وہ ظہار کرنے والے کی بیوی ہو، اور بیوی ہونا عقد صحیح سے متحقق ہوجاتا ہے، اس سے وطی کی ہو یا نہ کی ہو۔

ازدواجی رشتہ کے حکماً پائے جانے کی صورت یہ ہے کہ بیوی طلاق رجعی کی عدت میں ہو، لہذا اگر زوج اپنی زوجہ کو طلاق رجعی دیدے تو بھی عدت کے ختم ہونے سے پہلے تک عقد نکاح قائم رہتا ہے، اس لئے کہ طلاق رجعی کے ذریعہ رشتۂ ازدواج کا ازالہ اسی وقت ہوتا ہے جب عدت گذر جائے، لہذا مطلقہ رجعیہ محل ظہار ہوگی، جیسا کہ وہ عدت میں رہتے ہوئے محل طلاق ہے۔

(۱) سورۂ مجادلہ/۳۔

اگر کوئی مرد ایسی عورت سے جو نہ تو اس کی بیوی ہے اور نہ طلاق رجعی کی عدت گذار رہی ہو، کہے: "أنت علی کظهر أمی" تو ظہار نہیں ہوگا حتی کہ اگر اس کے بعد اس سے نکاح کرلے تو وطی جائز ہوگی اور اس کے اوپر کچھ بھی عائد نہیں ہوگا، یہی جمہور فقہاء کا مذہب ہے[1]، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے فرمایا: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِن نِّسَائِهِمْ" اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ظہار صرف بیویوں سے ہوتا ہے، اجنبی عورت یا طلاق بائنہ کی عدت گذارنے والی عورت بیوی شمار نہیں ہوتی، لہذا اس سے ظہار صحیح نہیں ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر کوئی شخص کسی اجنبی عورت سے کہے: "أنت علیکظهر أمي"، تو ظہار ہوگا، اب اگر اس سے نکاح کرلے تو اس کے لئے اس سے وطی جائز نہیں ہوگی تا آنکہ کفارہ ادا کرے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ظہار یمین ہے جو کفارہ سے پوری ہوتی ہے، لہذا نکاح سے پہلے اس کا انعقاد صحیح ہے، جیسا کہ یمین باللہ کا انعقاد صحیح ہے[2]۔

۲۰ - اگر اجنبیہ کے ظہار کو اس کے نکاح پر معلق کردے، مثلاً کوئی شخص کسی اجنبیہ سے کہے: "أنت علي کظهر أمي إن تزوجتک" (اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تو میرے لئے میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہے)، تو آیا یہ ظہار منعقد ہوگا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ[3]، مالکیہ[4] اور حنابلہ[5] کہتے ہیں کہ منعقد ہوجائے گا، چنانچہ شخص مذکور اگر عورت مذکورہ سے نکاح کرلے، تو چونکہ ظہار ہوچکا ہے، اس لئے وہ عورت اس کے لئے اس وقت تک

(۱) البدائع ۳/۲۳۲، شرح الخرشی علی المختصر لخلیل ۴/۲۴۴، مغنی المحتاج ۳/۳۵۳۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۷/۳۵۴۔

(۳) البدائع ۳/۲۳۲، الفتاوی الہندیہ ۱/۴۵۸۔

(۴) الشرح الکبیر ۲/۴۴۴-۴۴۵۔

(۵) المغنی لابن قدامہ ۷/۳۵۴-۳۵۵۔

حلال نہیں ہوگی جب تک کفارہ ادا نہ کردے، اس مسئلہ میں ان کی دلیل وہ روایت ہے جس کو امام احمد نے اپنی سند کے ساتھ حضرت عمر بن خطابؓ سے نقل کیا ہے، کہ انہوں نے ایسے شخص کے بارے میں جس نے یہ کہا تھا: "إن تزوجت فلانة فهی علی کظهر أمی (اگر میں فلاں عورت سے نکاح کروں تو وہ میرے لئے ایسی ہے جیسی میری ماں کی پیٹھ) اور پھر اس سے شادی کرلی تھی "علیه کفارة الظهار" [1] (یعنی اس کے ذمہ کفارۂ ظہار ہے)، نیز اس لئے بھی کہ جو چیز شرط پر معلق ہوتی ہے جب شرط کا وجود ہوجاتا ہے وہ منجز کی طرح ہوجاتی ہے، اور عورت مذکورہ شرط کے وجود کے وقت زوجہ ہے، لہذا وہ محل ظہار ہوگی جس طرح محل طلاق ہوسکتی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں: [2] کہ شادی پر معلق ظہار منعقد نہیں ہوگا، لہذا جس عورت کے ظہار کو اس سے نکاح کرنے پر موقوف کیا ہے، اگر اس سے نکاح کرلے تو ظہار کرنے والا نہیں ہوگا، اور اس سے ہمبستری کرنا جائز ہوگا اور کوئی کفارہ عائد نہیں ہوگا۔

اس بارے میں ان کی دلیل یہ ہے، اول: اللہ تعالیٰ کا ارشاد: "والذین یظاهرون من نسائهم" ہے، اللہ سبحانہ نے ظہار کا تعلق صرف بیویوں سے قرار دیا ہے، اور جس عورت کے ظہار کو معلق کیا ہے وہ معلق کرتے وقت بیوی نہیں ہے، لہذا ظہار صحیح نہیں ہوگا۔

دوم: نبی علیہ السلام کا یہ فرمان ہے: "لاطلاق قبل نکاح ولا عتق قبل ملک" [3] (نکاح سے پہلے کوئی طلاق نہیں اور ملکیت سے پہلے کوئی آزادی نہیں)، یہ حدیث بطور عموم اس پر دلالت کرتی ہے کہ نکاح سے پہلے طلاق باطل ہے، خواہ منجز ہو یا معلق، اور ظہار طلاق کے مثل ہے، کیونکہ دونوں کا مقصود زوجہ کو حرام کرنا ہے، لہذا طلاق پر قیاس کرتے ہوئے ظہار بھی درست نہیں ہوگا نہ منجز نہ معلق۔

(۱) حوالۂ سابق۔

(۲) مغنی المحتاج ۳؍ ۳۵۳۔

(۳) حدیث: "لا طلاق قبل نکاح......" کی روایت ابن ماجہ (۱؍ ۶۶۰) نے حضرت المسور بن مخرمہ سے کی ہے اور اس کی اسناد کو ابن حجر نے التلخیص (۳؍ ۲۱۱) میں حسن قرار دیا ہے۔

شرط ہفتم:

۲۱- مکلّف ہونا:

ظہار کی صحت کے لئے یہ شرط ہے کہ زوج مکلّف ہو، اور مکلّف ہونے کا تحقق چند امور سے ہوگا۔

الف- بلوغ: لہذا طفل نابالغ اگرچہ باشعور ہو اس کا ظہار صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ ظہار کا حکم تحریم ہے، اور حلت وحرمت کا خطاب بچہ سے اٹھالیا گیا ہے تا آنکہ وہ بالغ ہوجائے جیسا کہ نبی علیہ السلام کے اس فرمان سے ثابت ہوتا ہے: "رفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون حتی یبرأ و عن النائم حتی یستیقظ و عن الصبی حتی یعقل" [1] (تین لوگوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے، دیوانہ سے یہاں تک کہ وہ شفایاب ہوجائے، سوئے ہوئے سے یہاں تک کہ وہ بیدار ہوجائے اور بچہ سے تا آنکہ وہ عاقل وبالغ ہوجائے)۔

ظہار پر چونکہ تحریم زوجہ کا حکم مرتب ہوتا ہے، لہذا اس پہلو سے وہ طلاق کی مانند ہے، اور صبی کی طلاق غیر معتبر ہے، لہذا اس کا ظہار بھی غیر معتبر ہوگا [2]۔

ب- عقل: لہذا جنون کی حالت میں مجنون کا ظہار درست نہیں ہے اور نہ ہی صبی غیر عاقل کا، اس لئے کہ عقل، غور وفکر کا آلہ اور مکلّف

(۱) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون......" کی روایت ابوداؤد (۴؍ ۵۵۸-۵۵۹) اور حاکم (۲؍ ۵۹) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۷؍ ۳۳۸، البدائع ۳؍ ۲۳۰، مغنی المحتاج ۳؍ ۳۵۲، الشرح الکبیر ۲؍ ۴۳۹۔

قرار دینے کا دار و مدار ہے، اور مجنون اور صبی غیر عاقل میں یہ موجود نہیں ہے۔

جو حکم مجنون کا ہے وہی حکم معتوہ (نیم مجنون) اور مبرسم (مبتلائے برسام یعنی مرض ذات الجنب)، مدہوش، بیہوش اور سوئے ہوئے کا ہے۔

نشہ میں مبتلا شخص کے ظہار کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ غیر معتبر ہے، بشرطیکہ اس کا نشہ حلال طریقہ سے ہو، یعنی نشہ آور چیز کا استعمال ضرورۃً یا جبراً کیا گیا ہو، کیونکہ نشہ کی حالت میں شعور وادراک نہیں رہتا، جیسا کہ مجنون اور سوئے ہوئے شخص میں ان چیزوں کا فقدان ہوتا ہے، لہذا جس طرح مجنون وخوابیدہ انسان کا ظہار غیر معتبر ہے، اسی طرح سکران یعنی نشہ میں مبتلا شخص کا ظہار غیر معتبر ہے۔

لیکن اگر اس کا نشہ حرام طریقہ سے ہو، یعنی بلاضرورت اور بلا اکراہ اپنی خوشی سے نشہ آور چیز استعمال کرے یہاں تک کہ نشہ ہوجائے تو جس طرح اس کی طلاق میں فقہاء کا اختلاف ہے، اسی طرح اس کے ظہار میں بھی اختلاف ہے، چنانچہ جو حضرات اس کی طلاق کا اعتبار کرتے ہیں اس کے ظہار کا بھی اعتبار کرتے ہیں، اکثر حنفیہ، امام مالک اور امام شافعی اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کی یہی رائے ہے[1]۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ سکران نے اپنی خوشی اور اختیار سے حرام شی کا استعمال کرکے اپنی عقل کے ازالہ کا سبب بنا ہے، لہذا اس کو سزا دینے اور آئندہ اس معصیت سے روکنے کے لئے اس کی عقل کو حکماً موجود مان لیا جائے گا۔

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۳/ ۴۰، البدائع ۳/ ۲۳۰، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۳۹، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۳، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۱۴-۲۳۸۔

جو فقہاء سکران کی طلاق غیر معتبر مانتے ہیں وہ اس کے ظہار کو بھی غیر معتبر کہتے ہیں، یہ رائے حنفیہ میں سے امام زفر اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کی ہے، اور حضرت عثمان ابن عفانؓ اور عمر ابن عبد العزیزؒ[1] سے بھی یہی منقول ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ تصرف کے صحیح ہونے کا دار و مدار قصد اور ارادۂ صحیح پر ہے، اور سکران چونکہ مغلوب العقل ہوگیا ہے، اس لئے نہ اس کے پاس قصد ہے اور نہ ارادۂ صحیحہ ہے، لہذا جو عبارت اس سے صادر ہوئی ہے اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ مجنون، خوابیدہ اور بیہوش کی عبارت معتبر نہیں ہوتی ہے۔

ج - اسلام: پس اگر زوج غیر مسلم ہو تو اس کا ظہار صحیح نہیں ہوگا، خواہ اہل کتاب ہو یا غیر اہل کتاب۔

حنفیہ، مالکیہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا یہی مسلک ہے[2]۔

شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ اسلام ظہار کے صحیح ہونے کے لئے شوہر کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، لہذا مسلم اور غیر مسلم دونوں کا ظہار صحیح ہوگا[3]۔

حنفیہ اور مالکیہ کی حجت اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے: "الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم مِن نِّسَائِهِمْ" (تم میں سے جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہو) اس لئے کہ اس میں خطاب مسلمانوں سے ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ ظہار مسلمانوں کے ساتھ خاص ہے کافروں کے لئے نہیں ہے۔

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۳/ ۴۰، البدائع ۳/ ۹۹، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۱۴-۱۱۵۔
(۲) البدائع ۳/ ۲۳۰، الشرح الکبیر ۲/ ۴۳۹۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۲، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۳۸-۳۳۹، الإنصاف ۹/ ۱۹۸۔

اور اس آیت کے بعد والی آیت: "وَالَّذِیْنَ یُظَاهِرُوْنَ مِن نِّسَائِهِمْ"(۱) میں اگرچہ منکم کی قید نہیں ہے، لیکن عمومی معنی یعنی مسلمان اور غیر مسلم دونوں مراد نہیں لئے جاسکتے، بلکہ وہی ازواج مراد ہوں گے جو آیت سابقہ میں ذکر ہوئے، اس لئے کہ یہ آیت آیت سابقہ میں مذکور حکم ظہار کی تشریح کے لئے ہے، اور آیت سابقہ صرف ظہار مسلمین سے متعلق ہے۔

نیز ظہار جس تحریم زوجہ کا تقاضا کرتا ہے اس کا اختتام کفارہ سے ہوتا ہے اور کافر کفارہ کا اہل نہیں ہے، اس لئے کہ وہ عبادت ہے اور کافر کی عبادت صحیح نہیں ہے (۲)۔

شافعیہ اور حنابلہ کی حجت اللہ تعالی کا ارشاد: "وَالَّذِیْنَ یُظَاهِرُوْنَ مِن نِّسَائِهِمْ" ہے (۳)، یہ آیت عام ہے، مسلم اور غیر مسلم دونوں کو شامل ہے، اور آیت سابقہ میں اگرچہ خطاب مسلمانوں سے کیا گیا ہے، تو یہ اس کی دلیل نہیں ہے کہ ظہار انہی کے ساتھ مخصوص ہے، اس لئے کہ احکام شرعیہ میں اصل مسلمان ہیں، دوسرے لوگ ان کے تابع ہیں، اور تخصیص کسی دلیل کے بغیر نہیں ہوگی اور یہاں وہ دلیل موجود نہیں ہے۔

کفارہ کی بعض قسمیں کافر کی طرف سے بھی درست ہیں جیسے آزاد کرنا، کھانا کھلانا، اگرچہ روزہ رکھنا اس کی طرف سے صحیح نہیں ہے، اور کفارہ کی بعض انواع کا صحیح نہ ہونا اہلیت ظہار کی نفی نہیں کرتا، رقیق یعنی غلام کو دیکھئے وہ ظہار کا اہل ہے باوجودیکہ کفارۂ اعتاق اس کی طرف سے غیر ممکن ہے (۴)۔

(۱) سورۂ مجادلہ/ ۳۔

(۲) البدائع ۳/ ۲۳۰۔

(۳) سورۂ مجادلہ/ ۳۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۸۷-۲۳۹، کشاف القناع ۵/ ۳۷۲، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۶۱۔

ظہار کا اثر:

جب ظہار متحقق ہوجائے اور اس کے شرائط مکمل پائی جائیں تو اس پر درج ذیل آثار مرتب ہوتے ہیں:

۲۲- الف- کفارۂ ظہار کے ادا کرنے سے پہلے ازدواجی اختلاط کا حرام ہونا، اس حرمت میں وطی اور دواعی وطی یعنی بوسہ لینا، ہاتھ سے چھونا، اور اس کے جسم کے کسی برہنہ حصہ سے اپنے جسم کو لگانا سبھی شامل ہے۔

کفارہ ادا کرنے سے پہلے وطی کے حرام ہونے میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالی کا قول: "وَالَّذِیْنَ یُظَاهِرُوْنَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ یَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَاسَّا"(۱) (اور جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو اس کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک غلام کو آزاد کرنا ہے) میں اس امر پر اتفاق ہے کہ وطی مراد ہے، اور اس لئے بھی کہ مروی ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے ظہار کیا پھر کفارہ ادا کئے بغیر اس سے ہمبستری کر لی، پھر نبی ﷺ سے اس بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: **"استغفر الله ولا تعد حتی تکفر"**(۲) (اللہ سے معافی چاہو، اور جب تک کفارہ نہ ادا کر لو دوبارہ ایسا نہ کرو)۔

یہاں نبی ﷺ نے اس شخص کو جماع کی وجہ سے استغفار کرنے کا حکم دیا ہے اور استغفار گناہ سے ہوتا ہے، پس ثابت ہوا کہ کفارہ ادا

(۱) سورۂ مجادلہ/ ۳۔

(۲) حدیث: "أن رجلا ظاهر من امرأته ثم واقعها قبل أن یکفر......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۶۶) اور ترمذی (۳/ ۴۹۴) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور ترمذی نے فرمایا: حسن غریب صحیح ہے، اور الزیلعی نے نصب الرایہ (۳/ ۲۴۶، ۷/ ۲۴۷) میں حدیث کے طرق کو ذکر کیا ہے، پھر کہا ہے: میں نے حدیث کی کسی سند میں استغفار کا ذکر نہیں پایا۔

کرنے سے پہلے ہمبستری حرام ہے، نیز آنحضرت نے اس کو کفارہ سے قبل دوبارہ ہمبستری کرنے سے منع فرمایا، اور مطلق نہی منہی عنہ کے حرام ہونے پر دلالت کرتی ہے، لہذا یہ کفارہ ادا کرنے سے پہلے وطی کے حرام ہونے کی دلیل ہوگی، اسی طرح اس سے پہلے شوہر کو اپنے اوپر قدرت دینا زوجہ کے لئے حرام ہے (۱)۔

اب رہا مسئلہ دواعی وطی کی حرمت کا، سو یہ تمام حنفیہ اور اکثر مالکیہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا بھی مسلک ہے (۲) اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَتَمَاسَّا" (تو اس کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک غلام کو آزاد کرنا ہے)۔

یہاں ظہار کرنے والے کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ "تماس" سے پہلے کفارہ ادا کرے اور "تماس" جس طرح وطی پر صادق آتا ہے، اسی طرح ہاتھ وغیرہ سے بدن کے کسی جزو کے چھونے پر بھی صادق آتا ہے، اور وطی کفارہ ادا کرنے سے پہلے بالاتفاق حرام ہے، پس ہاتھ سے چھونا وغیرہ بھی اسی طرح حرام ہوگا، نیز یہ کہ ہاتھ سے چھونا اور شہوت سے بوسہ لینا، اور شرمگاہ کے سوا کسی برہنہ حصہ سے اپنے برہنہ حصہ کو لگانا وطی کے دواعی میں سے ہے، اور وطی حرام ہے، لہذا دواعی وطی بھی حرام ہوں گے، کیونکہ فقہی قاعدہ ہے "**ماأدى إلى الحرام حرام**" (جو چیز حرام کا داعیہ بنے وہ بھی حرام ہے)۔

شافعیہ کا اظہر مذہب اور بعض مالکیہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا مذہب ہے کہ دواعی وطی مباح ہیں (۳) اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا" میں مس سے مراد جماع ہے جیسا کہ فرمان باری: "وَإِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوْهُنَّ" (۱) (اور اگر تم نے انہیں طلاق دے دی ہے قبل اس کے کہ انہیں ہاتھ لگایا ہو) میں مس سے مراد جماع ہے، لہذا جماع کے سوا دیگر اشیاء یعنی بوسہ لینا، شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانا اور شرم گاہ کے سوا دوسرے عضو میں اپنا کوئی عضو لگانا حرام نہیں ہوگا، نیز یہ کہ ظہار کی وجہ سے وطی کا حرام ہونا ایسا ہے جیسا کہ حیض کی وجہ سے وطی کا حرام ہونا، بایں جہت کہ دونوں صورتوں میں وطی تو حرام ہے، لیکن نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور حیض میں وطی کی حرمت دواعی وطی کی حرمت کا تقاضا نہیں کرتی، لہذا حیض پر قیاس کرتے ہوئے ظہار میں بھی وطی کی حرمت دواعی وطی کی حرمت کا تقاضا نہیں کرتی (۲)۔

اگر ظہار کرنے والا کفارہ ادا کرنے سے پہلے اس عورت سے ہمبستری کرلے جس سے ظہار کیا ہے، یا وطی کے سوا استفادہ کرے تو اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی، کیونکہ اس نے اس حکم کی مخالفت کی جو اللہ کے قول: "فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا" میں وارد ہے، لیکن اس پر ایک کفارہ کے علاوہ کچھ لازم نہ ہوگا، اور اس پر اس کی زوجہ بدستور حرام رہے گی تا آنکہ کفارہ ادا کردے، یہی جمہور فقہاء کی رائے ہے (۳)، اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے: "**أن رجلا أتى النبي ﷺ قد ظاهر من امرأته فوقع عليها، فقال: يا رسول الله إني قد ظاهرت من زوجتي فوقعت عليها قبل أن أكفر، فقال: وما حملك على ذلك يرحمك الله؟ قال:**

(۱) البدائع ۳/ ۲۳۴، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۴۴، الشرح الکبیر ۲/ ۴۴۵، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۷، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۹۱۔

(۲) البدائع ۲/ ۲۳۴، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۴۵، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۴۸۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۴۸۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۷۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۰۶، الہدایہ مع فتح القدیر ۳/ ۲۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۴۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۸۳۔

رأیت خلخالها فی ضوء القمر، قال : فلا تقربها حتی تفعل ما أمرک اللّٰہ به"[۱] (ایک شخص جس نے اپنی بیوی سے ظہار کیا تھا، پھر اس سے ہمبستری کرلی تھی، نبی علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! میں نے اپنی بیوی سے ظہار کیا، پھر کفارہ ادا کرنے سے پہلے اس سے ہمبستری کرلی، آپ علیہ السلام نے دریافت فرمایا: تجھے اس پر کس چیز نے آمادہ کیا، اللہ تجھ پر رحم فرمائے؟ اس نے کہا: میں نے چاند کی روشنی میں اس کی پازیب دیکھی، آپ علیہ السلام نے فرمایا: اب اس کے قریب مت جا جب تک وہ نہ کرلے جس کا اللہ نے تجھ کو حکم دیا ہے)۔

یہ حدیث وضاحت کے ساتھ دلالت کرتی ہے کہ ظہار کرنے والا اگر کفارہ ادا کرنے سے پہلے وطی کرلے تو کفارہ اس سے ساقط نہیں ہوتا بلکہ اس پر کفارہ لازم ہے، اور کفارہ ادا کرنے تک اس کی زوجہ بدستور اس پر حرام رہے گی۔

۲۳-ب- زوجہ کو حق پہنچتا ہے کہ وہ زوج سے وطی کا مطالبہ کرے، اور اس پر لازم ہے کہ جب تک زوج کفارہ نہ ادا کرے اس کو وطی سے باز رکھے، اگر زوج کفارہ کی ادائیگی سے باز ہے تو اس کو حق ہوگا کہ مقدمہ کو قاضی تک پہنچائے، اور قاضی پر لازم ہے کہ اس کو کفارہ ادا کرنے کا حکم دے، اگر وہ اس سے گریز کرے تو قاضی اپنے تادیبی وسائل استعمال کرکے اس کو مجبور کرے، تاآنکہ وہ کفارہ ادا کردے یا طلاق دیدے، یہ حنفیہ کا مذہب ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ زوج نے ظہار کے ذریعہ زوجہ کو اپنے اوپر حرام کرکے اس کو اذیت دی ہے، اور رشتہ ازدواج کے موجود ہوتے ہوئے اس کو اس کے حق وطی سے محروم کردیا ہے، لہذا اس کو حق ہے کہ وہ اپنے حق کے پورا کرنے اور اپنے اوپر سے ضرر کو دفع کرنے کا مطالبہ کرے، اور زوج کے اختیار میں ہے کہ وہ زوجہ کا حق پورا کرے اور کفارہ ادا کرکے اس سے حرمت کا ازالہ کرے، لہذا یہ چیزیں شرعی طور پر اس پر لازم کی جائیں گی، پس اگر وہ ان کی انجام دہی سے باز رہے تو قاضی اس کو کفارہ کی ادائیگی یا طلاق پر مجبور کرے گا[۱]۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر ظہار کرنے والا کفارہ کی ادائیگی سے عاجز ہو تو زوجہ کے لئے درست ہے کہ وہ قاضی سے طلاق کا مطالبہ کرے، کیونکہ ترک وطی کی وجہ سے اس کو ضرر پہنچ رہا ہے، اور قاضی پر لازم ہے کہ وہ زوج کو حکم دے کہ وہ طلاق دیدے، اور اگر وہ طلاق نہ دے تو اس کی جانب سے قاضی فوراً طلاق دیدے، یہ طلاق رجعی ہوگی، اگر زوج عدت ختم ہونے سے پہلے کفارہ پر قادر ہوجائے تو کفارہ ادا کرکے رجوع کرلے۔

اگر ظہار کرنے والا کفارہ کی ادائیگی پر قادر ہے، لیکن ادائیگی سے گریز کررہا ہے تو زوجہ کو طلاق کے مطالبہ کا حق ہے، اب اگر وہ قاضی سے طلاق کا مطالبہ کرے تو جب تک چار مہینے گذر نہ جائیں قاضی طلاق نہیں دے گا جیسا کہ ایلاء میں ہے، جب چار مہینے گذر جائیں تو قاضی زوج کو حکم دے گا کہ وہ طلاق دے یا کفارہ ادا کرے، اگر وہ گریز کرے تو اس کی جانب سے قاضی طلاق دیدے گا اور یہ طلاق رجعی ہوگی۔

طلاق کو چار مہینے تک مؤخر کرنا ایسا مسئلہ ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن اس کا آغاز کب سے ہوگا اس میں اختلاف ہے، چنانچہ ایک قول یہ ہے کہ اس کا آغاز یوم ظہار سے ہوگا، مدونہ

(۱) منتقی الأخبار مع نیل الأوطار ۶/ ۲۷۶-۲۷۷۔

حدیث ابن عباسؓ: "أن رجلا أتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم قد ظاهر من امرأته" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۹۴) نے کی ہے اور فرمایا: حدیث حسن غریب صحیح ہے۔

(۱) البدائع ۳/ ۲۳۴، فتح القدیر ۳/ ۲۲۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۰۶، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۹۱۔

جس میں اقوال کا اختصار کیا گیا ہے اس میں ابوسعید براذعی نے اسی پر اکتفاء کیا ہے، ایک قول یہ ہے کہ اس کا آغاز فیصلہ کے دن سے ہوگا، یہ قول بھی امام مالک کی طرف منسوب ہے، اور ابن یونس کے نزدیک زیادہ راجح ہے، ایک قول یہ ہے کہ اس کا آغاز اس وقت سے ہوگا جب سے ضرر کا ظہور ہو، اور وہ ہے کفارہ سے گریز کرنے کا دن، المدونہ میں مذکور اقوال کی تاویل اسی سے کی گئی ہے [۱]۔

۲۴- ج- ظہار کرنے والے پر واجب ہے کہ وہ وطی اور دواعی وطی سے پہلے کفارہ ادا کرے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے ظہار کرنے والوں کو جبکہ وہ اپنی ظہار کردہ بیویوں کے ساتھ ازدواجی زندگی بسر کرنے کا تہیہ کریں، کفارہ ادا کرنے کا امر فرمایا ہے، باری تعالی کا ارشاد ہے: **"وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَا"** [۲] (اور جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں، پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں، تو اس کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک غلام کو آزاد کرنا ہے)، اور امر مامور بہ کے واجب ہونے پر دلالت کرتا ہے، نیز یہ کہ ظہار معصیت ہے، کیونکہ اس میں امر منکر اور قول زور ہے، اس لئے اللہ تعالی نے کفارہ واجب کیا تاکہ کفارہ کا ثواب اس معصیت کے وبال کو ڈھک دے۔

کفارۂ ظہار کی بحث میں مندرجہ ذیل امور آتے ہیں:

امر اول- کفارہ کے وجوب کا سبب:

۲۵- کفارہ کے وجوب کے سبب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اس کے وجوب کا سبب ظہار ہے۔

بعض حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: وہ ظہار کی وجہ سے واجب ہے، لیکن رجوع کرنا، اس کے وجوب کے تحقق کے لئے شرط ہے [۱] اس کی وجہ یہ ہے کہ ظہار کے مکرر ہونے سے کفارہ مکرر ہوجاتا ہے، اور سبب ہی ایسی چیز ہے جس کی تکرار سے حکم میں تکرار آتی ہے، لہذا یہ امر اس کی دلیل ہے کہ ظہار، کفارہ کے وجوب کا سبب ہے۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ: کفارہ کے وجوب کا سبب اس زوجہ سے وطی کرنے کا عزم ہے جس سے ظہار کیا گیا ہے، مالکیہ اور بعض حنفیہ کا مذہب ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے جماع سے پہلے رجوع کی وجہ سے کفارہ کو واجب کیا ہے، ارشاد ہے: **"وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا"** اس آیت کریمہ سے صراحۃً یہ معلوم ہوتا ہے کہ رجوع اور تماس یعنی وطی دو الگ الگ چیزیں ہیں، اور رجوع صرف ارادۂ وطی ہے، لہذا وہی کفارہ کے وجوب کا سبب ہوگا، اور اس لئے بھی کہ زوج نے ظہار کے ذریعہ زوجہ کو اپنے اوپر حرام کرنے کا قصد کیا ہے، پس وطی کا عزم کرنا اس چیز سے رجوع کرنا ہے جس کا قصد کیا تھا۔

بعض حنفیہ اور شافعیہ کا ایک قول ہے کہ کفارہ کے وجوب کا سبب ظہار اور رجوع کرنا دونوں کا مجموعہ ہے، اس قول کو شربینی خطیب نے راجح کہا ہے، اور ابن قدامہ کے مطابق مذہب حنابلہ میں بھی یہی راجح ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے کفارہ کو دو امور کی وجہ سے واجب کیا ہے ظہار اور رجوع کرنا، ارشاد ہے: **"وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ"**

---

(۱) شرح الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۳/ ۲۳۵، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۳۳۔

(۲) سورۂ مجادلہ/ ۳۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۲۲۵، کشاف القناع ۵/ ۳۷۴۔

لہذا کفارہ کا وجوب دوسرے کے بغیر صرف ایک سے ثابت نہیں ہوگا[1]۔

امر دوم- ذمہ میں کفارہ کا برقرار رہنا:

۲۶- کفارہ ظہار کرنے والے کے ذمہ ثابت رہے گا، تا آنکہ وہ اس کو ادا کردے، اگر اس کو ادا کرنے سے پہلے مرجائے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک کفارہ ساقط ہوجائے گا، سوائے اس کے کہ اس کی وصیت کر جائے، اس وقت ایک تہائی مال میں سے اس کو ادا کر دیا جائے گا۔

مالکیہ نے اس میں یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر صحت کے زمانہ میں وہ لوگوں کو گواہ بنادے کہ اس کے ذمہ کفارہ ہے، تو اس کے ترکہ سے اس کو ادا کیا جائے گا خواہ اس کو ادا کرنے کی وصیت کی ہو یا نہ کی ہو[2]، یہ اس وقت ہے جب کہ وطی نہ کی ہو، اور اگر وطی کر لی ہے، تو تمام فقہاء کے نزدیک موت سے ساقط نہیں ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ کفارۂ ظہار موت کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا، بلکہ میت کی طرف سے اس کے ترکہ سے وارث اس کو ادا کرے گا[3]۔

امر سوم- کفارۂ ظہار کے شرائط:

۲۷- کفارۂ ظہار کافی ہونے کے لئے دو چیزیں شرط ہیں:

اول: کفارہ کی ادائیگی اس کے سبب کے وجوب کے پائے جانے کے بعد ہوئی ہو، اس لئے کہ جب حکم کا کوئی سبب ہو تو وہ اپنے سبب پر مقدم نہیں ہوتا ہے، لہذا اگر کوئی ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے اور کہے: اگر میں آئندہ ظہار کروں گا تو یہ کھلانا اس ظہار کی طرف سے ہوگا، پھر وہ اپنی بیوی سے ظہار کرے تو وہ کھانا کھلانا اس کے ظہار کی طرف سے کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے کفارہ کو اس کے سبب وجوب پر مقدم کر دیا ہے، حالانکہ حکم کو اس کے سبب پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ اگر کوئی قسم کھانے سے پہلے کفارۂ قسم ادا کردے، یا قتل کرنے سے پہلے قتل کا کفارہ دیدے۔

نیز اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے: اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہوئی تو تو میرے لئے ایسی ہے جیسی میری ماں کی پیٹھ، تو زوجہ کے اس گھر میں داخل ہونے سے پہلے کفارہ ادا کرنا درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ ظہار ایک شرط یعنی گھر میں داخل ہونے پر معلق ہے، اور جوشئ شرط پر معلق ہوتی ہے وہ اس شرط کے وجود سے پہلے نہیں پائی جاتی[1]۔

دوم: نیت: یعنی آزاد کرنے یا روزہ رکھنے یا کھانا کھلانے سے مقصود کفارہ کی ادائیگی ہو، خواہ یہ قصد عمل کے ساتھ ساتھ ہو، یا عمل سے ذرا دیر پہلے[2]، کیونکہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"إنما الأعمال بالنیات"**[3] (عمل کا دارومدار نیت پر ہے)۔

اور اس لئے بھی کہ کفارہ کی تمام اقسام واجبہ میں یہ احتمال کہ ان کی

---

(۱) الدسوقی ۲/ ۴۴۶-۴۴۷، المغنی ۷/ ۳۵۳، فتح القدیر ۳/ ۲۲۵، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۶۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۵۹۴، الدسوقی ۴/ ۴۵۸، السراجیہ ص ۳۰، الخرشی ۴/ ۱۱۱۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۱۷۴-۱۷۵، القلیوبی ۳/ ۱۷۵، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۸۳، کشاف القناع ۵/ ۳۸۹، ۴/ ۴۰۴۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۸۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۸۹۴، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۹، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۸۷۔

(۳) حدیث: "إنما الأعمال بالنیات......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۹) اور مسلم (۳/ ۱۵۱۵) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

بجاآوری کفارہ کے لئے ہو، اور یہ کہ دوسرے مقصد سے ہو، لہذا نیت کے بغیر کفارہ کی تعیین نہیں ہوسکتی، لہذا اگر ظہار کرنے والا نیت کے بغیر آزاد کرے یا روزہ رکھے یا کھانا کھلائے، پھر نیت کرلے کہ آزاد کرنا یا روزہ رکھنا یا کھلانا اس کفارہ کی طرف سے ہے جو اس پر واجب ہے تو یہ کافی نہیں ہوگا، اسی طرح اگر کوئی روزہ کی نیت کرے لیکن اس کفارہ ظہار کی نیت نہ کرے، تو بھی کفارہ ادا نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس وقت میں روزہ رکھا گیا ہے اس میں کفارہ اور غیر کفارہ مثلاً نذر مطلق اور قضاء رمضان کے روزوں کی بھی صلاحیت ہو، لہذا نیت کے بغیر روزہ کفارہ کے لئے متعین نہیں ہوگا [1]۔

امر چہارم: کفارۂ ظہار کی ادائیگی کے طریقے:

۲۸- کفارۂ ظہار کے ادا کرنے کے تین طریقے ہیں، جو باتفاق فقہاء مندرجہ ذیل ترتیب کے مطابق واجب ہیں۔

الف- غلام کو آزاد کرنا

ب- روزے رکھنا

ج- کھانا کھلانا

اور اصل اس باب میں اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا ذَالِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهٖ وَ اللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا ذٰلِكَ لِتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ" [2] (اور جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں، پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک غلام کو آزاد کرنا ہے، اس سے تمہیں نصیحت کی جاتی ہے، اور اللہ کو پوری خبر ہے، اس کی جو تم کرتے رہتے ہو، پھر جس کو یہ میسر نہ ہو تو قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں، اس کے ذمہ دو متواتر مہینوں کے روزے ہیں، پھر جس سے یہ بھی نہ ہوسکے تو اس کے ذمہ کھلانا ہے، ساٹھ مسکینوں کا، یہ (احکام) اس لئے ہیں تاکہ تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھو)۔

اور اس لئے بھی کہ نبی علیہ السلام نے اوس بن ثابت سے جب انہوں نے اپنی بیوی سے ظہار کرلیا تھا، فرمایا تھا کہ وہ ایک غلام آزاد کریں، آنحضرت علیہ السلام سے عرض کیا گیا کہ غلام ان کو میسر نہیں ہے آپ نے فرمایا: روزے رکھیں [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "کفارۃ" میں دیکھا جاسکتا ہے۔

ظہار کا اختتام:

۲۹- ظہار کے انعقاد کے بعد اس کا اختتام امور ذیل میں سے کسی ایک امر سے ہوگا:

الف- کفارہ

ب- موت

ج- مدت کا گذر جانا

الف- کفارہ سے ظہار کا اختتام:

۳۰- جب زوج اپنی زوجہ سے ظہار کرلے اور ظہار کا رکن وجود میں آجائے اور اس کے شرائط مکمل ہوجائیں، تو ظہار کے حکم کا ترتب ہوجائے گا یعنی زوجہ زوج پر حرام ہوجائے گی، یہ تحریم اس وقت ختم

---

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۳۔

(۲) سورۂ مجادلہ/ ۳-۴۔

(۱) حدیث: أوس بن الصامت کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی ہے۔

ہوگی جب کفارہ ادا کردے، بشرطیکہ ظہار کسی وقت معین کے ساتھ مقید نہ ہو بلکہ مطلق ہو، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص نے کفارہ ادا کرنے سے پہلے اپنی اس زوجہ سے وطی کرلی تھی جس سے ظہار کیا تھا، اس سے نبی ﷺ نے فرمایا تھا: "**لاتقربها حتی تفعل ما أمرک الله عزوجل**" [۱] (تم اس کے قریب نہ جانا جب تک وہ عمل نہ کرلو جس کا تم کو اللہ عزوجل نے حکم دیا ہے)، اس حدیث میں نبی ﷺ نے اس کو دوبارہ وطی کرنے سے منع فرمایا ہے، اور اس نہی کا خاتمہ کرنے والی غایت کفارہ کو قرار دیا ہے، لہذا ثابت ہوا کہ ظہار کا حکم کفارہ کے بغیر نہیں ختم ہوگا، اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ: اگر کوئی شخص اپنی زوجہ سے ظہار کرے، پھر طلاق بائن دے کر اسے جدا کردے، پھر وہ عورت عقد جدید کے ذریعہ اس کی طرف واپس آئے تو جب تک کفارہ نہ ادا کرے اس سے وطی جائز نہیں ہوگی، خواہ دوسرے زوج کے بعد اس کی طرف واپس آئے یا اس سے پہلے، اور یہی حکم اس وقت ہے جب اس کو تین طلاقیں دے دے اور وہ دوسرے شخص سے نکاح کرے، پھر اس کی طرف واپس آئے تو کفارہ دیئے بغیر اس سے وطی درست نہیں ہے [۲]، کاسانی نے البدائع میں اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ ظہار اپنے حکم کا موجب بن کر منعقد ہوچکا، اور اس کا حکم حرمت ہے، اور اصل یہ ہے کہ تصرف شرعی جب مفید حکم بن کر منعقد ہوجاتا ہے تو جب تک اس کی بقا میں کسی فائدہ کا احتمال اور امکان ہوتا ہے وہ باقی رہتا ہے، اور یہاں طلاق کے بعد اس کے زوج اول کی طرف اس کی واپسی کا احتمال موجود ہے، لہذا ظہار بھی موجود رہے گا، اور جب وہ موجود رہے گا تو اپنے اسی حکم کے ساتھ موجود رہے گا جس پر منعقد ہوا تھا، اور وہ ہے ایسی حرمت کا ثبوت جو کفارہ سے ختم ہوگی [۱]۔

(۱) حدیث: "لا تقربها حتی تفعل ما أمرک الله......" کی تخریج فقرہ نمبر ۲۳ میں گذر چکی ہے۔

(۲) البدائع ۳/ ۲۳۵، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۹۰، شرح الخرشی ۳/ ۲۵۱، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۵۲۔

ب- موت سے ظہار کا اختتام:

۳۱- ظہار کا اختتام زوجین یا زوجین میں سے کسی ایک کی موت سے بھی ہوجاتا ہے، لہذا اگر کوئی اپنی زوجہ سے ظہار کرے پھر مرجائے، یا اس کی زوجہ مرجائے، تو تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ ظہار اور حکم ظہار دونوں ختم ہوجائیں گے، اس لئے کہ ظہار کا موجب حرمت ہے، اور حرمت مرد وزن سے متعلق ہے، مرد پر اس عورت سے استمتاع حرام ہے جس سے اس نے ظہار کیا ہے، اور عورت پر یہ لازم ہے کہ وہ زوج کو اپنے اوپر اس وقت تک قدرت نہ دے جب تک وہ کفارہ نہ ادا کردے، حکم کا باقی رہنا اس کے بغیر متصور نہیں جس سے حکم متعلق ہے۔

یہ تفصیل ظہار اور اس میں موت کے اثر کے تعلق سے ہے، رہ گیا کفارۂ ظہار اور موت کے بعد اس کے مطالبہ کے تعلق سے کلام فقرہ/ ۲۶ کے میں گذر چکا ہے۔

ج- مدت گذرنا:

۳۲- ظہار مؤقت جمہور فقہاء کے نزدیک اس کی مدت گذرنے سے ختم ہوجاتا ہے، اور ظہار میں توقیت اور تابید کا بیان فقرہ/ ۶ میں گذر چکا۔

(۱) البدائع ۳/ ۲۳۵۔

ظہر

دیکھئے: ''صلوات خمسہ مفروضہ''۔

عائلۃ

دیکھئے: ''اسرۃ''۔

عائن

دیکھئے: ''عین''۔

عاج

تعریف:

۱- عاج کا معنی لغت میں: ہاتھی کے کچلی کے دانت ہیں، اور کچلی کے دانت کے سوا کسی شئی کو عاج نہیں کہا جاتا۔

عوّاج: ہاتھی کے دانت کی بیع کرنے والا ہے، اس کو سیبویہ نے نقل کیا ہے، اور صحاح میں ہے کہ ''عاج'' ہاتھی کی ہڈی ہے، اس کا واحد عاجۃ ہے، شمر کہتے ہیں کہ: کچھوے کی پیٹھ کی ہڈی کو بھی عاج کہا جاتا ہے۔

ازہری کہتے ہیں کہ: عاج کے بارے میں جو شمر نے کہا ہے کہ وہ کچھوے کی پیٹھ کی ہڈی ہے، اس کے صحیح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حدیث مرفوع میں آیا ہے کہ نبی ﷺ نے ثوبان سے فرمایا: ''اشتر لفاطمة قلادة من عصب وسوارين من عاج''[1] (فاطمہ کے لئے عصب کا ہار اور عاج کے دو کنگن خرید لاؤ) ظاہر ہے کہ آنحضرت کی مراد عاج سے ہاتھی کے دانت سے بنائے ہوئے کنگن نہیں ہوسکتے، اس لئے کہ اس کے دانت مردار ہیں، یہاں عاج سے ذبل یعنی دریائی کچھوے کی پیٹھ کی ہڈی مراد ہے، بہر حال ہاتھی کے دانت امام شافعی کے نزدیک نجس اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک

(۱) حدیث: ''اشترلفاطمة قلادة من عصب و سوارين من عاج'' کی روایت ابوداؤد (۴۲۰/۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی سند میں اس کے رواۃ میں سے دو راوی مجہول ہیں، اسی طرح مختصر السنن للمنذری (۱۰۹/۶ شائع کردہ دار المعرفہ) میں ہے۔

پاک ہیں [۱]۔

فقہاء کا استعمال معنی لغوی سے الگ نہیں ہے، چنانچہ شافعیہ کہتے ہیں کہ عاج دریائی کچھوے کی ہڈی ہے [۲]، حنابلہ، حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ عاج ہاتھی کا دانت ہے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ذبل:

۲- لسان العرب میں ہے: ''ذبل'' کچھوے کی پیٹھ کی ہڈی ہے اور المحکم میں ہے کہ خشکی کے کچھوے کی کھال ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ دریائی کچھوے کی ہڈی سے کنگن اور کنگھیاں بنائی جاتی ہیں، اور ایک قول ہے کہ: ''ذبل'' ایک دریائی جانور کی پیٹھ کی ہڈی ہے جس سے عورتیں کنگن بناتی ہیں، ابن شمیل کہتے ہیں کہ: ''ذبل'' سینگ ہیں جن سے کنگن بنائے جاتے ہیں۔

اور المصباح میں ہے کہ ''ذبل'' عاج کی طرح ایک چیز ہے [۴]۔

ب-مسک:

۳-اللسان میں ہے کہ: مسک: ذبل ہے، اور مسک: کنگن اور پازیب کو بھی کہتے ہیں جو ذبل، سینگ اور عاج سے بنتی ہے، اس کا واحد مسکۃ ہے۔

جوہری کہتے ہیں: مسک (بفتحتین) ذبل یا عاج کے کنگن ہیں [۵]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) المجموع ۱/۸ ۲۳ طبع السلفیہ۔

(۳) الدردیر علی الدسوقی ۱/ ۵۴-۵۵، المغنی ۱/ ۲۷۔

(۴) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''ذبل''۔

(۵) لسان العرب، المصباح المنیر۔

عاج سے متعلق احکام:

اول: طہارت اور نجاست کی حیثیت سے اس کا حکم:

عاج کی طہارت یا نجاست کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

۴- اول: وہ نجس ہے، حنابلہ کے نزدیک یہی راجح مذہب ہے، اور شافعیہ کے یہاں یہی قول صحیح ہے، حنفیہ میں سے محمد بن حسن بھی اسی کے قائل ہیں، یہ حضرات کہتے ہیں کہ عاج جو ہاتھی کے دانت سے بنتا ہے نجس ہے، اس لئے کہ ہاتھی کی ہڈی نجس ہے، خواہ وہ ہڈی زندہ ہاتھی سے حاصل کی جائے یا مرے ہوئے سے، اس لئے کہ زندہ کا جو جز علاحدہ کرلیا جائے وہ مردار ہے، خواہ ہاتھی کو ذبح کرنے کے بعد ہڈی نکالی جائے یا اس کی موت کے بعد۔

ان حضرات نے اس کے نجس ہونے پر اللہ تعالی کا ارشاد: ''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ'' [۱] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار) سے استدلال کیا ہے، ہڈی چونکہ میتۃ کا جز ہے، اس لئے ہڈی حرام، اور ہاتھی ماکول اللحم نہیں ہے، اس لئے وہ بہرصورت نجس ہے۔

اسی طرح امام شافعی نے اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جس کو عمرو بن دینار نے ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے ہاتھی کے دانت سے بنے ہوئے برتن میں تیل رکھنے کو مکروہ سمجھا، کیونکہ وہ مردار ہے، اور سلف کے یہاں کراہت سے مراد تحریم ہوتی تھی، نیز ہاتھی کا دانت یا اس کی ہڈی پیدائشی طور پر اس کا جز و متصل ہے، لہذا وہ بقیہ اعضاء کی طرح ہے۔

اور وہ حدیث کہ نبی علیہ السلام نے عاج کی کنگھی استعمال فرمائی [۲]،

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۲) حدیث: ''أنه ﷺ امتشط بمشط من عاج'' کی روایت بیہقی نے السنن (۱/ ۲۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے

یا وہ روایت کہ نبی ﷺ نے ثوبان کو حکم دیا کہ وہ فاطمہؓ کے لئے عصب کا ایک ہار اور عاج کے دو کنگن خرید لائیں (۱) تو اس میں بھی طہارت پر کوئی دلیل نہیں ہے، اس لئے کہ یہاں عاج سے مراد دریائی کچھوے کی پیٹھ کی ہڈی ہے، اصمعی، ابن قتیبہ اور دیگر اہل لغت نے یہی کہا ہے، ابوعلی بغدادی کہتے ہیں کہ عرب ہر ہڈی کو عاج کہتے ہیں (۲)۔

۵ - دوم: وہ پاک ہے، یہ قول محمد ابن حسن کے سوا تمام حنفیہ کا ہے، شافعیہ کے یہاں بھی ایک پہلو یہی ہے، اور امام احمد سے ایک روایت اسی طرح ہے، جس کا ذکر صاحب فروع نے کیا ہے، ابوالخطاب حنبلی نے بھی طہارت کی تخریج کی ہے، الفائق میں ہے کہ تقی الدین ابن تیمیہ نے بھی اس کو اختیار کیا ہے، ابن تیمیہ کہتے ہیں: طہارت کا قول ہی درست ہے۔

مالکیہ میں سے ابن وہب کی بھی یہی رائے ہے۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ ہڈی مردار نہیں ہے، اس لئے کہ شریعت میں مردار وہ جانور ہے جس کی روح انسانی عمل کے بغیر غیر مشروع عمل سے نکلی ہو، اور ہڈی میں روح ہی نہیں ہے، لہذا وہ مردار نہیں ہوگی جیسا کہ یہ بات ہے کہ مردار کی نجاست اس کی ذات کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ بہنے والے خون اور نجس رطوبت کی وجہ سے ہے جو اس میں ہوتی ہے، اور ہڈی کے اندر ان میں سے کوئی چیز نہیں ہے (۳)۔

سنت میں ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جس کو عبداللہ بن عباسؓ نے روایت کی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو سنا کہ آپ نے فرمایا: **"قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ، ألاَ كل شيء من الميتة حلال إلا ما أكل منها"** (۱) (یعنی پہلے آپ نے آیت کریمہ تلاوت کی کہ (اے نبی کہہ دیجئے کہ جو میری طرف وحی کی گئی ہے اس میں کسی کھانے والے پر کوئی چیز حرام نہیں پاتا، سوائے ان چیزوں کے جو آگے مذکور ہیں، اس کے بعد آپ نے ارشاد فرمایا کہ مردار کی ہر چیز حلال ہے سوائے ان چیزوں کے جو اس میں سے کھائی جاتی ہیں، اور وہ حدیث بھی دلیل ہے جو حضرت انس سے مروی ہے کہ نبی ﷺ عاج یعنی ہاتھی کے دانت کی کنگھی استعمال فرماتے تھے (۲)۔

۶ - سوم: جس ہاتھی سے عاج حاصل کیا گیا ہے اس کے ذبح کرنے یا ذبح نہ کرنے کے درمیان تفصیل ہے۔ یہی مالکیہ کا مشہور مذہب ہے، دردیر اور حاشیہ دسوقی میں ہے کہ پاک وہ جانور ہے جس کو شرعی طریقہ پر ذبح کر دیا جائے، اسی طرح اس کے اجزاء یعنی گوشت، ہڈی، ناخن، دانت اور کھال پاک ہوجاتے ہیں، مگر وہ جانور اس سے مستثنی ہیں جن کا کھانا حرام ہے، جیسے گھوڑے، گدھے، خچر اور خنزیر، ان کو ذبح کرنا مقید نہیں ہے (۳) اور نجس وہ سینگ، ہڈی، کھر، ناخن

اور بیہقی نے اشارہ کیا ہے کہ اس کی سند ضعیف ہے۔

(۱) حدیث: **"أنه ﷺ طلب من ثوبان أن يشترى لفاطمة......"** کی تخریج فقرہ/۱ میں گذر چکی ہے۔

(۲) المجموع شرح المہذب ۱۰/ ۲۳، ۲۳۶-۲۳۸ طبع المطبعۃ السّلفیہ، المجموع ۹/ ۲۱۷، الإنصاف ۱/ ۹۲، المغنی ۱/ ۷۲-۷۳، البدائع ۵/ ۱۴۲۔

(۳) البدائع ۱/ ۶۳، فتح القدیر ۱/ ۸۵ شائع کردہ دار احیاء التراث، ابن عابدین ۱/ ۱۳۶، مراقی الفلاح ۸۹-۹۰ المجموع شرح المہذب ۱/ ۲۳۷-۲۴۰ المطبعۃ السّلفیہ، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۷۲-۷۳، الحطاب ۱/ ۱۰۳، منح الجلیل ۱/ ۳۰، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۱/ ۹۳ مطبعۃ کردستان العلمیہ۔

(۱) حدیث: **"قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما"** کی روایت دار قطنی (۱/ ۴۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے کی ہے اور فرمایا ہے کہ اس کے ایک راوی ضعیف ہیں۔

(۲) حدیث: انسؓ: **"أن النبی ﷺ کان یمتشط بمشط من عاج"** کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی ہے۔

(۳) الدسوقی ۱/ ۴۹۔

اور ہاتھی کے دانت ہیں جو نجس جانور سے حاصل کئے جائیں خواہ وہ زندہ ہوں یا مردہ (۱)۔

المواق میں ہے کہ: ابن شاس نے کہا ہے کہ خنزیر کے سوا تمام جانور کا ہر ہر جز ذبح کرنے سے پاک ہوجاتا ہے، گوشت بھی، ہڈی بھی اور کھال بھی (۲)۔

لہذا عاج اگر زندہ ہاتھی کی ہڈی سے لیا جائے یا مردہ ہاتھی کی ہڈی سے جس کو ذبح نہیں کیا گیا ہے تو نجس ہے، اور اگر اس کو ذبح کرنے کے بعد لیا جائے تو پاک ہے، مالکیہ کے نزدیک یہی قول مشہور ہے۔

شافعیہ کے نزدیک ایک قول شاذ یہی ہے۔

نووی "باب الأطعمة" میں کہتے ہیں کہ ایک قول شاذ یہ بھی ہے کہ ہاتھی کا گوشت کھانا جائز ہے، لہذا جب اس کو ذبح کردیا جائے تو اس کی ہڈی پاک ہوجائے گی (۳)۔

دوم: عاج سے انتفاع کا حکم:

الف-اس سے برتن بنانا:

۷- جو حضرات ہاتھی کی ہڈی (جس سے عاج حاصل کیا جاتا ہے) کی طہارت کے قائل ہیں، یعنی حنفیہ اور وہ فقہاء جو ان کے ہم خیال ہیں، ان کے نزدیک اس سے برتن بنانا جائز ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ عاج کی کنگھی استعمال فرماتے تھے، یہ بات اس کی دلیل ہے کہ ہاتھی کی ہڈی سے برتن بنانا جائز ہے (۴)۔

شافعیہ جو اس کی نجاست کے قائل ہیں ان کے کلام سے بھی یہی سمجھا جاتا ہے کہ اس سے برتن بنانا جائز ہے، لیکن تر اور گیلی چیزوں میں ان کا استعمال جائز نہیں، ہاں خشک چیزوں میں ان کو استعمال کرنا کراہت کے ساتھ جائز ہے، اسی لئے وہ کہتے ہیں کہ: وہ برتن جس میں ہاتھی کی ہڈی جڑے ہوں، اس سے وضو کرنا درست نہیں ہے اگر پانی اس جڑاؤ سے ہوکر گذرتا ہے، اور اگر جڑاؤ سے ہوکر نہیں گذرتا تو جائز ہے، یہ تمام تفصیل اس صورت میں ہے کہ پانی دو قلہ سے کم ہو۔

وہ کہتے ہیں: اگر ہاتھی کی ہڈی سے کنگھی بنائے اور اس کو اپنے سر یا داڑھی میں استعمال کرے تو اگر دونوں جانب میں سے کوئی تر ہو تو بال نجس ہوجائیں گے ورنہ نہیں، لیکن مکروہ ہوگا حرام نہیں ہوگا، ہاتھی کی ہڈی میں تیل روشنی وغیرہ کے لئے لیا جائے یعنی بدن کے علاوہ میں استعمال کے لئے ہو تو صحیح قول کے مطابق جائز ہے (۱)۔

امام مالک نے ہاتھی کے دانت کے برتن میں تیل رکھنے اور اس سے کنگھی کو مکروہ قرار دیا ہے۔

نفراوی الفواکہ الدوانی میں کہتے ہیں: عاج کے برتن میں جو تیل رکھا ہوا ہو اس کی نجاست میں شیوخ کا اختلاف ہے، اور اہل مذہب کے کلام کا خلاصہ ہے کہ اگر عاج سے کوئی چیز یقینی طور پر خارج ہوکر تیل میں تحلیل نہیں ہوتی تو تیل اپنی طہارت پر باقی رہے گا، ورنہ بلاشبہ وہ نجس ہے (۲)۔

ب-اس کی خرید وفروخت اور تجارت کا حکم:

۸- جو حضرات ہاتھی کی ہڈی کی طہارت کے قائل ہیں، انہوں نے اس کی بیع اور اس سے انتفاع کو جائز قرار دیا ہے، ابن عابدین میں ہے کہ: ہاتھی کی ہڈی کی بیع جائز ہے، اور سواری، بار برداری اور جہاد

---

(۱) الدسوقی ۱/ ۵۴۔
(۲) المواق بہامش الحطاب ۱/ ۸۸۔
(۳) المجموع ۹/ ۲۱۷۔
(۴) مراقی الفلاح رص ۸۹-۹۰، ابن عابدین ۱/ ۱۳۶۔

(۱) المجموع ۱/ ۲۴۳۔
(۲) أسہل المدارک ۱/ ۳۸-۳۹۔

میں اس سے انتفاع جائز ہے [۱]۔

الانصاف میں ہے: اس کی طہارت کے قول کی بنیاد پر اس کی بیع جائز ہے [۲]۔

المغنی میں ہے: محمد بن سیرین اور ابن جریج وغیرہ نے اس سے انتفاع کی رخصت دی ہے، اس لئے کہ ابوداؤد نے اپنی سند کے ساتھ ثوبانؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فاطمہؓ کے لئے عصب کا ایک ہار اور عاج کے دو کنگن خریدے [۳]۔

۹- جو ائمہ اس کی نجاست کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس کی بیع جائز نہیں ہے، جیسے شافعیہ اور حنابلہ۔

نووی المجموع میں کہتے ہیں: اس کی بیع ناجائز ہے اور اس کی قیمت حرام ہے، طاؤس، عطاء بن ابی رباح اور عمر بن عبدالعزیز اسی کے قائل ہیں [۴]۔

۱۰- اس سے انتفاع کے بارے میں مالکیہ کے اقوال میں اختلاف ہے، اور سبب اختلاف وہ ہے جو المدونہ میں امام مالک سے منقول ہے کہ انہوں نے ہاتھی کے دانتوں کے برتنوں میں تیل رکھنے اور اس سے کنگھی کرنے اور اس کی تجارت کرنے کو مکروہ قرار دیا، حرام نہیں ٹھہرایا، تو بعض نے کراہت کو حرمت پر اور بعض نے مکروہ تنزیہی ہونے پر محمول کیا، دسوقی کہتے ہیں: کراہت کو تنزیہ پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے خصوصاً جبکہ اس کے ناقل ابوالحسن ہیں، جنہوں نے ابن رشد سے نقل کیا ہے، اور ابن فرحون نے ابن المواز سے اور ابن یونس وغیرہ نے اہل مذہب سے ایسا ہی نقل کیا ہے۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۱۱۴۔

(۲) الإنصاف ۱/ ۹۲۔

(۳) المغنی ۱/ ۷۲۔

حدیث ثوبان کی تخریج فقرہ نمبر ۱ میں گذر چکی ہے۔

(۴) المجموع ۹/ ۲۱۷، الفروع ۱/ ۱۱۰، الإنصاف ۱/ ۹۲، المغنی ۱/ ۷۲۔

اس کراہت کا سبب یہ ہے کہ عاج اگرچہ مردار ہے، لیکن زیور اور زینت ہونے میں اس کو ہیرے جواہرات کے ساتھ ملحق کردیا گیا ہے، اور درمیانی حکم دیدیا گیا ہے، یعنی مکروہ تنزیہی ہونے کا حکم، اس حکم میں ابن شہاب، ربیعہ اور عروہ کے قول کا بھی لحاظ ہوگیا جو عاج سے کنگھی کرنے کے جواز کے قائل ہیں۔

حرمت وکراہت کا یہ اختلاف اس عاج میں ہے جو بغیر ذبح کئے ہوئے مردار ہاتھی سے حاصل کیا گیا ہو، لیکن جو ذبح کیا گیا ہو اس کے استعمال کے جواز میں مالکیہ کے اندر کوئی اختلاف نہیں ہے [۱]۔

(۱) الدسوقی ۱/ ۵۵، منح الجلیل ۱/ ۳۰۔

عادة

تعریف:

۱-عادۃ ماخوذ ہے عود سے بمعنی لوٹنا، یا "معاودۃ" سے بمعنی بار بار لوٹنا، لغت میں عادت: ان امور کا نام ہے جو بغیر لزوم عقلی کے بار بار وقوع پذیر ہوتے ہیں۔

بعض حضرات نے عادت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے کہ عادت کسی شی کا اتنی کثرت سے پیش آنا ہے کہ وہ اتفاقی اور ناگہانی شیٔ نہ رہے بلکہ معمول کی شیٔ بن جائے۔

اصطلاح میں عادت: ان امور کا نام ہے جو طبیعتوں میں راسخ ہوجائیں اور بار بار پیش آئیں اور طبائع سلیمہ ان کو قبول کریں [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- عرف:

۲-عرف لغت میں: نکر (غیر معروف) کی ضد ہے [۲]۔

اصطلاح میں عرف: وہ شیٔ ہے جو طبیعت میں اس حیثیت سے راسخ ہو کہ طبیعت اس کو قبول کرے اور عقل اس کے معتبر ہونے کی شہادت دے [۱]۔

عادت اور عرف میں تعلق یہ ہے کہ وہ دونوں مصداق کے اعتبار سے ایک ہیں، اگرچہ مفہوم کے اعتبار سے ان میں اختلاف ہے [۲]۔

عادت سے متعلق احکام:

۳-فقہاء کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عادت پر بہت سے احکام عملیہ ولفظیہ کا دارو مدار ہے، اور جہاں کوئی شرعی ضابطہ نہیں ہے عادت حکم بنتی ہے، جیسے حیض ونفاس کی اقل مدت، بالغ وحائض ہونے کی کم سے کم عمر، مال مسروق کے محفوظ ہونے کی تعیین، سونے اور چاندی سے بنے ہوئے مسئلہ میں قلیل وکثیر ہونے کا مسئلہ، وضو کے تسلسل کے وقت زمانہ کا طویل وقصیر ہونا، نماز پر بنا کرنا، نماز کے منافی افعال کی کثرت، عیب کی وجہ سے مانع تاخیر، بہتی ہوئی نہریں اور نالیاں جو کسی کی ملک میں ہوں ان سے سینچائی کرنا اور جانوروں کو پانی پلانا بشرطیکہ ان کے مالک کو کوئی نقصان نہ پہنچے، غرضیکہ ان تمام مسائل میں عادت حکم ٹھہرے گی اور اس کو اجازت لفظی کے قائم مقام ٹھہرایا جائے گا، اسی طرح مملوکہ درختوں کے گرے ہوئے پھل اور جس برتن میں ہدیہ کیا جائے اس کو واپس نہ کرنے میں عادت ہی کو حکم بنایا جائے گا۔

عہد نبوت میں جن چیزوں کے کیلی یا وزنی ہونے کا حال معلوم نہیں ہے، ان میں اس شہر کی عادت کی طرف رجوع کیا جائے گا جس میں بیع منعقد ہوئی ہے [۳]۔

---

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم حاشیۃ الحموی ۱/۱۲۶-۱۲۷، رسالہ نشر العرف لابن عابدین رص ۱۱۲، التعریفات للجرجانی، الکلیات لأبی البقاء۔

(۲) لسان العرب مادہ: "عرف"۔

---

(۱) الکلیات لأبی البقاء۔

(۲) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۲۔

(۳) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۹۰، المنثور للزرکشی ۲/ ۳۵۶، الأشباہ والنظائر لابن

شاطبی کہتے ہیں: عادات جاریہ کا شریعت میں اعتبار کرنا ضروری ہے خواہ ان کے لئے کوئی نص ہو یا نہ ہو[۱]۔

احکام میں عادت کے معتبر ہونے کی دلیل:

۴- عادت کے معتبر ہونے کی بنیاد وہ روایت ہے جو ابن مسعودؓ سے موقوفاً منقول ہے: "**مارآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن**"،[۲] (جس چیز کو مسلمان بہتر سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی بہتر ہے)۔

اصول فقہ اور قواعد فقہ کی کتابوں میں ایسی نصوص موجود ہیں جو دلالت کرتی ہیں کہ فقہ میں عادت کا اعتبار ہے، منجملہ ان میں سے مندرجہ ذیل قواعد ہیں:

الف- عادت کو حکم قرار دیا جائے گا۔

ب- جو چیز عادۃً محال ہو وہ محال حقیقی کی طرح ہے۔

ج- معنیٔ حقیقی عادت کی دلالت کی بنا پر ترک کر دیئے جاتے ہیں۔

د- عادت کا اعتبار اس وقت کیا جائے گا جب اس کا وقوع عام ہو یا غالب ہو[۳]۔

ابواب فقہ میں شاید ہی ایسا کوئی باب ہو جس کے احکام میں عادت کا دخل نہ ہو۔

عادت کے اقسام:

مختلف حیثیتوں سے عادت کی مختلف قسمیں ہیں:

۵- عادت کے مصدر (جائے صدور) کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں، اول عادت شرعیہ، دوم وہ عادت جو انسانوں کے درمیان جاری ہو۔

عادت شرعیہ: وہ ہے جس کو شارع نے برقرار رکھا ہو یا اس کی نفی کی ہو، یعنی شارع نے اس کا واجبی طور پر یا استحباب کے طور پر حکم دیا ہو، یا تحریم یا کراہت کے طریقہ پر اس سے منع کیا ہو، یا اس کے فعل یا ترک کی صرف اجازت دی ہو۔

قسم دوم: وہ عادت ہے جو انسانوں کے درمیان جاری ہو، لیکن اس کی نفی یا اس کے اثبات پر کوئی شرعی دلیل موجود نہ ہو۔

عادت شرعیہ: ہمیشہ معتبر ہوگی جس طرح دیگر امور شرعیہ ہمیشہ معتبر ہوتے ہیں جیسے ازالۂ نجاست کا حکم، اور نماز کے لئے طہارت حاصل کرنے کا حکم اور ستر عورت کا حکم، اور جو عادات جاریہ ان کے مشابہ ہیں، اور شریعت نے ان کا امر یا ان کی نہی کی ہے وہ بھی ان امور میں سے ہیں جو احکام شرع کے تحت داخل ہیں، لہذا ان میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی اگرچہ مکلفین کی رائیں ان کے بارے میں مختلف ہو جائیں، لہذا ان میں جو حسن ہے وہ قبیح نہیں ہوگا، کیونکہ وہ مامور بہ ہے، اور جو قبیح ہے وہ حسن نہیں ہوگا، کیونکہ وہ منہی عنہ ہے، مثلاً کوئی کہے کہ آج کے ماحول میں کشف عورت عیب نہیں ہے اور نہ برا ہے، تو یہ بات قابل التفات نہیں ہے، اس لئے کہ اگر یہ بات تسلیم کر لی

= نجیم ۱/ ۱۲۸، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۳۳، المغنی ۴/ ۲۲۔

(۱) الموافقات ۲/ ۲۸۶۔

(۲) أثر عبد اللہ بن مسعود: "مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن" کی روایت احمد (۱/ ۳۷۹) نے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/ ۱۷۷، ۱۷۸) میں اس کو ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کو احمد، بزاز اور طبرانی نے روایت کیا ہے اور اس کے راوی ثقہ ہیں۔

(۳) الأشباه والنظائر للسیوطی رص ۹۸، الأشباه والنظائر لابن نجیم ۱/ ۱۲۶- ۱۲۷- ۱۳۱، رسالہ نشر العرف رص ۱۱۲- ۱۱۳- ۱۳۹- ۱۴۱، مجلۃ الأحكام العدلیہ: دفعہ: ۳۶- ۳۸- ۴۰- ۴۱۔

جائے تو احکام دائمہ کو منسوخ کرنا لازم آئے گا، اور نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد نسخ باطل ہے۔

دوسری قسم: ''عادات الناس'' کبھی ثابت ودائم ہوتی ہیں اور کبھی تبدیل ہوجاتی ہیں، اور اس کے باوجود وہ ایسے اسباب ہیں جن پر احکام مرتب ہوتے ہیں [۱]۔

عادات ثابتہ دائمہ: وہ عادتیں ہیں جو طبعی اور فطری ہیں، جیسے کھانا، جماع، کلام اور گرفت وغیرہ کی خواہش۔

عادات متبدلہ: وہ عادتیں ہیں جو کبھی حسن سمجھی جاتی ہیں اور کبھی قبیح، یا کبھی قبیح سمجھی جاتی ہیں اور کبھی حسن، جیسے ننگے سر ہونا، یہ جگہوں اور ملکوں کی تبدیلی سے بدلتا رہتا ہے، چنانچہ بعض ملکوں میں اہل فضل کے لئے اس کو قبیح سمجھا جاتا ہے، اور بعض ملکوں میں قبیح نہیں سمجھا جاتا، لہذا اس اختلاف کی وجہ سے حکم شرعی مختلف ہوجائے گا، چنانچہ بعض ملکوں میں اس کی وجہ سے عدالت مجروح ہوگی اور مروت ساقط ہوجائے گی، اور بعض میں نہ عدالت مجروح ہوگی اور نہ مروت ساقط ہوگی [۲]۔

بعض عادتیں مقاصد کی تعبیر میں مختلف ہوتی ہیں، چنانچہ ایک مفہوم کو تعبیر کرنے کے لئے ایک جگہ ایک عبارت استعمال ہوتی ہے، اور دوسری جگہ وہی عبارت دوسرے مقصود کو تعبیر کرنے کے لئے لائی جاتی ہے، اسی طرح معاملات کے وقت جو افعال صادر ہوتے ہیں ان میں بھی اختلاف ہوتا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''عرف'' میں ہے۔

۶- عادت کے وقوع کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں، عادت عامہ اور عادت خاصہ۔

(۱) الموافقات ۲/ ۲۸۳-۲۸۴۔

(۲) الموافقات ۲/ ۲۸۳-۲۸۴۔

عادت عامہ: وہ عادت ہے جو تمام جگہوں میں تمام لوگوں کے درمیان عام ہو، اور جگہوں کے بدلنے سے تبدیل نہ ہو، جیسے اہل صنعت وحرفت کے یہاں بہت سی چیزیں جن کی لوگوں کو ہر جگہ ضرورت ہے تیار کروانا، جیسے جوتے، چادریں اور دیگر سامان جس سے کسی ملک اور کسی دور میں استغناء نہیں ہے۔

عادت خاصہ: وہ ہے جو کسی ایک شہر اور ایک طبقہ کے ساتھ خاص ہو، جیسے مختلف پیشہ والوں کی اصطلاح کہ وہ اپنے پیشہ کے دائرہ میں رہتے ہوئے کسی شیٔ کا ایک نام متعین کرلیتے ہیں، یا بعض معاملات میں ان کا ایک خاص طریقہ پر تعامل ہوتا ہے، اور وہی طریقہ ان کے درمیان متعارف ہوتا ہے، عادت خاصہ کے احکام جگہوں کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں [۱]۔

وہ چیزیں جن سے عادت برقرار ہوتی ہے:

۷- فقہاء کی رائے ہے کہ شیٔ کے اعتبار سے عادت کا برقرار رہنا الگ الگ ہوتا ہے، چنانچہ حیض اور طہر میں عادت بعض فقہاء کے نزدیک ایک مرتبہ سے برقرار ہوجاتی ہے اور دیگر کے نزدیک تین مرتبہ سے ہوتی ہے [۲]۔

دیکھئے: اصطلاح ''حیض''، فقرہ/ ۱۶۔

لیکن شکار میں شکاری جانور کے امتحان کے لئے اس کا شکار سے نہ کھانے کا اتنی بار ضروری ہے جس سے ظن غالب ہوجائے کہ وہ سدھایا ہوا ہوگیا ہے، اور ایک قول ہے کہ اس عمل کا تین بار ہونا شرط

(۱) الأشباہ و النظائر لابن نجیم رص ۱۲۷، رسالہ نشر العرف ر ۱۱۵، الموافقات ۲/ ۲۸۴-۲۸۵، المنثور ۳/ ۱۷۸۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۲۶، ابن عابدین ۲/ ۸۸، کشاف القناع ۱/ ۲۰۴۔

ہے، اور اصح یہ ہے کہ باخبر اور تجربہ کار لوگوں کی طرف رجوع کیا جائے گا[1]۔

دیکھئے: اصطلاح ''صید'' اور اصطلاح ''کلب''۔

عادت کے کچھ اور بھی احکام ہیں جو عرف سے تعلق رکھتے ہیں، ان کی تفصیل اصطلاح: ''عرف'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔

عارض

دیکھئے: ''اھلیۃ''۔

عاریۃ

دیکھئے: ''اعارہ''۔

عاشر

دیکھئے: ''عشر''۔

(۱) المنثور ۳/۳۶۰۔

عاشوراء

تعریف:

۱- عاشوراء: محرم کی دسویں تاریخ ہے،[۱] اس لئے کہ ابن عباسؓ سے مروی ہے: "أمر رسول الله ﷺ بصوم عاشوراء یوم العاشر"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے عاشوراء کا روزہ رکھنے کا حکم فرمایا: یعنی ماہ محرم کے دسویں دن کا)۔

متعلقہ الفاظ:

تاسوعاء:

۲- تاسوعاء: ماہ محرم کی نویں تاریخ ہے[۳]۔

تاسوعاء اور عاشوراء کے درمیان تعلق یہ ہے کہ دونوں دن روزہ رکھنا مستحب ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیث صحیح میں ہے کہ نبی ﷺ نے عاشوراء کا روزہ رکھا، تو آپ ﷺ سے عرض کیا گیا کہ: یہود ونصاری اس دن کی تعظیم کرتے ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "فإذا کان العام المقبل إن شاء الله صمنا الیوم التاسع"[۱] (اگلے سال انشاء اللہ ہم نویں تاریخ کا بھی روزہ رکھیں گے)۔

اجمالی حکم:

۳- یوم عاشوراء کا روزہ مسنون یا مستحب ہے، جیسا کہ یوم تاسوعاء کا روزہ ہے، روایت میں ہے: "أن النبی ﷺ کان یصوم عاشوراء"[۲] (نبی ﷺ عاشوراء کا روزہ رکھتے تھے)، اور آپ ﷺ نے فرمایا: "صیام یوم عرفة أحتسب علی الله أن یکفر السنة التی قبله و السنة التی بعده، و صیام یوم عاشوراء أحتسب علی الله أن یکفر السنة التی قبله"[۳] (یوم عرفہ کے روزہ کے بارے میں میں اللہ تعالی سے امید رکھتا ہوں کہ وہ ایک سال پہلے اور ایک سال بعد کے گناہوں کا کفارہ ہے، اور یوم عاشوراء کا روزہ اس کے بارے میں میں امید رکھتا ہوں کہ وہ ایک سال پہلے کے گناہوں کا کفارہ ہے)، اور مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "فإذا کان العام المقبل إن شاء الله صمنا الیوم التاسع" (جب اگلا سال آئے گا تو انشاء اللہ ہم نویں تاریخ کا بھی روزہ رکھیں گے)، ابن عباس کہتے

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "عشر"، الدر المختار ۲/ ۸۳، کشاف القناع ۲/ ۳۳۸، المجموع شرح المہذب ۶/ ۳۸۲، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۷۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۶، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۷۴ طبع الریاض الحدیثہ۔

(۲) حدیث: "أمر رسول الله ﷺ بصوم عاشوراء یوم العاشر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۴۴)، مسلم (۲/ ۷۹۵) اور ترمذی (۳/ ۱۱۹) نے کی ہے، اور الفاظ ترمذی کے ہیں۔

(۳) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "تسع"، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۸۷، کشاف القناع ۲/ ۳۳۸، الشرح الکبیر ۱/ ۵۱۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۶، المدخل لابن الحاج ۱/ ۲۸۶۔

(۱) حدیث: "أنه ﷺ صام عاشوراء فقیل له......" کی روایت مسلم (۴/ ۷۹۸) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن النبی ﷺ کان یصوم عاشوراء ......" کی روایت مسلم (۴/ ۷۹۲) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "صیام یوم عرفة احتسب علی الله أن یکفر السنة......" کی روایت مسلم (۴/ ۸۱۸، ۸۱۹) نے حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے۔

ہیں کہ ابھی اگلا سال نہیں آیا تھا کہ رسول اللہ ﷺ وفات پا گئے (۱)۔

یوم عاشوراء کی فضیلت اور اس کے روزہ کی مشروعیت کی حکمت کے سلسلہ میں ابن عباسؓ فرماتے ہیں "قدم النبی ﷺ المدینة فرأى اليهود تصوم يوم عاشوراء، فقال : ماهذا؟ قالوا: هذا يوم صالح، هذا يوم نجى الله بني اسرائيل من عدوهم فصامه موسى، قال : فأنا أحق بموسى منكم، فصامه و أمر بصيامه" (۲) (نبی ﷺ مدینہ تشریف لائے تو یہود کو دیکھا کہ وہ یوم عاشوراء کا روزہ رکھتے ہیں، تو آپ ﷺ نے دریافت فرمایا یہ کیا ہے؟ تو انہوں نے کہا: یہ مبارک دن ہے، یہ وہ دن ہے جس دن اللہ تعالی نے بنی اسرائیل کو ان کے دشمن سے نجات بخشی تھی، اور حضرت موسی علیہ السلام نے اس دن روزہ رکھا تھا، آپ ﷺ نے فرمایا: تمہاری بہ نسبت ہم حضرت موسی علیہ السلام کی پیروی کے زیادہ حق دار ہیں، پھر آپ ﷺ نے اس دن روزہ رکھا اور روزہ رکھنے کا حکم فرمایا)۔

ایک سال کے گناہوں کا کفارہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ: صغیرہ گناہوں کا کفارہ ہیں، اور اگر صغیرہ گناہ نہیں کیے ہیں تو کبیرہ گناہوں میں تخفیف ہو جائے گی، اور یہ تخفیف اللہ تعالی کے فضل پر منحصر ہے، اب اگر کبیرہ گناہ بھی نہیں ہیں تو درجات بلند کردیئے جائیں گے۔

عطاء ابن رباح سے منقول ہے کہ انہوں نے ابن عباسؓ کو یوم عاشوراء کے بارے میں یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ: یہود کی مخالفت کرو اور نویں اور دسویں محرم کو روزہ رکھو (۳)۔

(۱) حدیث: "فإذا كان العام المقبل۔ ان شاء الله ......" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "قدم النبی ﷺ المدينة فرأى اليهود تصوم يوم عاشوراء" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴؍۲۴۴) اور مسلم (۴؍۷۹۵) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) اثر ابن عباسؓ: "خالفوا اليهود و صوموا التاسع و العاشر" کی

علماء نے دس محرم کے ساتھ ساتھ نو محرم کو بھی روزہ رکھنے کی حکمت کے سلسلہ میں مختلف وجوہ ذکر کی ہیں۔

اول: اس کا مقصد یہود کی مخالفت ہے، کیونکہ وہ صرف عاشوراء کے روزہ پر اکتفاء کرتے ہیں۔

دوم: اس کا مقصد یوم عاشوراء کے ساتھ ایک دن کے روزہ کو جوڑ دینا ہے۔

سوم: یوم عاشوراء کے روزہ کے بارے میں مزید احتیاط کرنا مقصود ہے کہ اگر دسویں تاریخ کی تعیین میں غلطی ہوگئی ہو، اور فی الواقع نویں تاریخ میں دسویں تاریخ ہو، تو اس کی تلافی ہو جائے (۱)۔

اس سلسلہ میں مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: "صوم التطوع"۔

عاشوراء کے دن توسع کرنا:

۴- بعض فقہاء کہتے ہیں کہ عاشوراء کے دن اہل وعیال کے لئے کھانے پینے کی چیزوں میں توسع کرنا مستحب ہے (۲)، ان کی دلیل وہ حدیث ہے جو ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من وسع على أهله يوم عاشوراء وسع الله عليه سائر سنته" (۳) (عاشوراء کے دن جو شخص اپنے اہل وعیال کے لئے توسع

= روایت عبدالرزاق نے مصنف (۴؍۲۸۷) میں کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۲؍۸۳، المجموع شرح المہذب ۶؍۳۸۲-۳۸۳، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱؍۱۹۵، روضۃ الطالبین ۲؍۳۸۷، حاشیۃ القلیوبی ۲؍۷۳، حاشیۃ الدسوقی ۱؍۵۱۶، مواہب الجلیل ۲؍۴۰۶، جواہر الإکلیل ۱؍۱۴۶، شرح الزرقانی ۲؍۱۹۷، المغنی لابن قدامہ ۳؍۱۷۴ طبع الریاض الحدیثہ، کشاف القناع ۲؍۳۳۸-۳۳۹، نزہۃ المتقین ۲؍۸۸۵-۸۸۶۔

(۲) الترغیب والترہیب ۲؍۷۷، المدخل لابن الحاج ۱؍۲۸۳۔

(۳) حدیث: "من وسع على أهله يوم عاشوراء وسع الله عليه......" کی روایت البیہقی نے شعب الإیمان (۳؍۳۶۶) میں حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے ابن حبان نے کتاب المجروحین (۳؍۹۷) میں اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ اس کے ایک راوی غیر مستند ہیں۔

کرے گا، اللہ تعالیٰ اس کے لئے پورے سال رزق میں وسعت رکھے گا)۔

ابن عیینہ کہتے ہیں: ہم نے پچاس یا ساٹھ سال سے اس کا تجربہ کیا ہے، ہم نے اس میں صرف خیر ہی پایا ہے (۱)۔

۵- لیکن کھانے پینے کے توسع کے سوا دیگر امور یعنی اس دن محفل جمانا، اس دن یا اس رات میں سرمہ اور خضاب لگانا، تو جمہور فقہاء یعنی حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس دن یا اس رات میں یہ امور بدعت ہیں، اور ان میں سے کچھ بھی مستحب نہیں ہے، اور جو حدیثیں اس باب میں نقل کی گئی ہیں وہ موضوع ہیں، اہل بدعت نے اپنی ان بدعات کے لئے جن کو وہ عاشوراء کے دن انجام دیتے ہیں، ان حدیثوں کو وضع کیا ہے، تاکہ اس سے اہل بدعت کی ہمت افزائی ہو (۲)۔

اس دن کی فضیلت میں روزہ رکھنے کے سوا کچھ بھی ثابت نہیں ہے۔

عاصب

دیکھئے: "عصبۃ"۔

عاقر

دیکھئے: "عقم"۔

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۳۹۔

(۲) رد المحتار ۲/ ۱۴۴، حواشی الشروانی وابن قاسم ۳/ ۴۵۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۷، کشاف القناع ۲/ ۳۳۸۔

عاقلہ

تعریف:

۱- عاقلۃ : عاقل کی جمع ہے اور وہ دیت کا ادا کرنے والا ہے، اور دیت کو عقل کہنا مصدر کے لفظ سے نام رکھنے کے قبیل سے ہے، اس لئے کہ مقتول کے ولی کے صحن میں اونٹ باندھے جاتے تھے، پھر کثرت استعمال کی وجہ سے عقل کا لفظ مطلق دیت پر بولا جانے لگا، خواہ وہ دیت اونٹوں کے قبیل سے نہ ہو، ایک قول ہے کہ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ دیت، مقتول کی زبان بند کردیتی ہے، یا یہ عقل بمعنی منع سے لیا گیا ہے، اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قاتل کا خاندان دور جاہلیت میں تلوار کے ذریعہ اس کی حفاظت کرتا تھا، پھر اسلام میں مالی دیت کے ذریعہ اس کا محافظ ٹھہرا (۱)۔

عاقلہ کے ذمہ دیت کے عائد ہونے کا حکم:

۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قتل خطا کی دیت عاقلہ پر واجب ہوگی۔

عاقلہ کے اوپر دیت کے واجب ہونے کی بنیادی وجہ نبی ﷺ کا یہ فیصلہ فرمانا ہے کہ ہذلی عورت اور اس کے پیٹ کے بچہ کی دیت قتل کرنے والی عورت کے عصبہ پر واجب ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے بیان کیا: "اقتتلت امرأتان من هذيل، فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلها وما في بطنها، فاختصموا إلى رسول الله ﷺ، فقضى رسول الله ﷺ أن دية جنينها غرة عبد أو وليدة، وقضى بدية المرأة علي عاقلتها وورثها ولدها ومن معهم" (۱) (قبیلۂ ہذیل کی دو عورتوں نے آپس میں قتال کیا، تو ان میں سے ایک نے دوسری کو پتھر سے ایسا مارا کہ اس کو اور اس کے پیٹ کے بچہ کو قتل کردیا وہ لوگ مقدمہ رسول اللہ ﷺ کے پاس لائے، تو رسول اللہ ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ جنین (پیٹ کا بچہ) کی دیت ایک غلام یا باندی ہے، اور مقتولہ کی دیت قاتلہ کے عاقلہ پر واجب ہوگی، لیکن وراثت اولاد کو اور جو اولاد کے ساتھ ہیں ان کو ملے گی)۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ انسان کی جان قابل احترام ہے، لہذا اس کو ضائع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، خطا اور چوک میں انسان معذور سمجھا جاتا ہے، اور قاتل کے مال میں بھی دیت کو واجب کرنا عمداً جرم کے بغیر اس کو بڑا ضرر پہنچانا ہے، اس لئے ضروری ہے کہ اس کا بدل واجب کیا جائے، یہ بات شریعت اسلام کے محاسن میں سے ہے، اور اس کا ثبوت ہے کہ شریعت اسلامیہ میں مصالح عباد کا کتنا خیال رکھا گیا ہے کہ یہ بدل ان لوگوں کے ذمہ رکھا گیا، جن پر قاتل کی نصرت کرنا واجب ہے، دیت کے سلسلہ میں قاتل کی اعانت کو ان پر واجب کرنا ایسا ہے جیسا کہ قرابت داروں پر نفقہ واجب کرنا ہے (۲)۔

انسان کے عاقلہ:

۳- انسان کے عاقلہ اس کے عصبات ہیں، اور عصبات وہ لوگ

---

(۱) المصباح المنیر ۳/۱۵۷۔

(۱) حدیث: "اقتتلت امرأتان من هذيل فرمت إحداهما الأخرى بحجر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۱۶/۱۰) اور مسلم (۱۳۱۰/۳) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) کشاف القناع ۶۰/۶، البدائع ۲۵۵/۷۔

ہیں جو باپ کی طرف سے قرابت دار ہیں، جیسے چچا اور ان کے بیٹے، بھائی اور ان کے بیٹے، اور دیت کی تقسیم الاقرب فالاقرب پر ہوگی، چنانچہ پہلے بھائیوں، ان کے بیٹوں، چچاؤں اور ان کے بیٹوں سے وصول کی جائے گی، پھر باپ کے چچاؤں اور ان کے بیٹوں اور پھر دادا کے چچاؤں اور ان کے بیٹوں سے، اس لئے کہ عاقلہ وہی ہیں جو عصبہ ہیں: "و أن الرسول ﷺ قضى بالدية على العصبة" [۱] (اور رسول اللہ ﷺ نے عصبہ پر دیت ہونے کا فیصلہ فرمایا)۔

حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں: "اقتتلت امرأتان من هذيل فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها فاختصموا إلى رسول الله ﷺ، فقضى بدية المرأة على عاقلتها وورثها ولدها و من معهم" [۲] (قبیلۂ ہذیل کی دو عورتوں نے آپس میں قتال کیا، چنانچہ ان میں سے ایک نے دوسری کو پتھر سے مارا، اور اس کو قتل کر دیا، پھر وہ لوگ مقدمہ رسول اللہ ﷺ کے پاس لائے، تو آپ نے فیصلہ فرمایا کہ مقتولہ کی دیت قاتلہ کے عاقلہ ادا کریں، لیکن وراثت اس کی اولاد اور اولاد کے ساتھ جو لوگ تھے ان کو ملی)، اور ایک روایت میں ہے "ثم إن المرأة التي قضى عليها بالغرة توفيت، فقضى رسول الله ﷺ بأن ميراثها لبنيها و زوجها، وأن العقل على عصبتها" [۳] (پھر وہ عورت جس کے خلاف دیت کا فیصلہ کیا، مرگئی تو رسول اللہ ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ اس کی میراث اس کے بیٹوں اور اس کے شوہر کو ملے گی، اور دیت اس کے عصبہ کے ذمہ واجب ہوگی)۔

اور حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے بارے میں فیصلہ کیا کہ وہ حضرت صفیہ بنت عبد المطلبؓ کے موالی کی طرف سے دیت ادا کریں، اس لئے کہ وہ ان کے بھتیجے ہیں، حضرت عمرؓ نے حضرت صفیہ کے بیٹے حضرت زبیر پر دیت عائد نہیں کی [۱]، اور یہ فیصلہ صحابہ کی موجودگی اور ان کے علم میں ہوا، وجوب دیت میں اقارب کی خصوصیت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ان کو وراثت کا فائدہ پہنچتا ہے، لہذا تاوان بھی ان ہی پر واجب ہوگا، یہ مسلک شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا ہے [۲]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر عاقل کا نام فوجی رجسٹر میں درج ہو اور وہ اہل دیوان میں سے ہو تو اس کے عاقلہ وہی لوگ ہیں جو اہل دیوان ہیں، اور دیت ان کے عطیات سے تین سال کے عرصہ میں وصول کی جائے گی، اس مسئلہ میں ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر ابن خطابؓ نے جب رجسٹروں میں اندراج کا انتظام فرمایا تو دیت اہل دیوان کے ذمہ مقرر فرمائی [۳]، اگر قاتل، اہل دیوان میں سے نہ ہو، تو اس کے عاقلہ اس کے نسبی قبیلہ کے لوگ ہوں گے [۴]۔

مجرم عاقلہ کے ساتھ دیت کا کوئی جز ادا نہیں کرے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے دیت کو صرف عاقلہ کے ذمہ عائد کیا ہے، مجرم کو

---

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ قضى بالدية......" کی روایت مسلم (۱۳۱۰/۳، ۱۳۱۱) نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "اقتتلت امرأتان من هذيل......" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "ثم إن المرأة التي قضى عليها بالغرة توفيت......" کی روایت مسلم (۱۳۰۹/۳) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) اثر عمرؓ: "قضى على عليٍّ بأن يعقل......" کی روایت بیہقی (۱۰۷/۸) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۳۷/۴) میں انقطاع کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۲) المہذب ۲/ ۲۱۲، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۵۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۴۹، المغنی ۹/ ۵۱۵، مغنی المحتاج ۴/ ۹۶۔

(۳) أثر عمرؓ: "عندما دون الدواوين جعل الدية على أهل الديوان" کی روایت ابن ابی شیبہ (۹/ ۲۸۴-۲۸۵) اور عبد الرزاق نے المصنف (۹/ ۴۲۰) میں کی ہے اور ابو یوسف نے کتاب الآثار (۲۲۱) اور الزیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۳۹۸-۳۹۹) میں اس کو نقل کیا ہے۔

(۴) المبسوط ۲۷/ ۱۲۵-۱۲۶۔

اس میں نہیں شامل کیا ہے، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے [۱]۔

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ: قاتل کو بھی دیت کا اتنا حصہ ادا کرنا ہوگا جتنا عاقلہ کے کسی بھی ایک فرد پر عائد ہوگا، اس لئے کہ عاقلہ پر دیت کا وجوب نصرت کے اعتبار سے ہے، اور ظاہر ہے کہ جس طرح دوسرا شخص اس کی نصرت کا پابند ہے اسی طرح وہ بھی اپنی نصرت کا پابند ہے، نیز یہ کہ عاقلہ جس شخص کی جنایت کا بوجھ اٹھا رہے ہیں اور جس کے کئے کا ضمان اپنے اوپر لے رہے ہیں، وہ شخص خود اس کا زیادہ حقدار ہے کہ اپنے جرم کا خمیازہ بھگتے [۲]۔

آباء واجداد اور اولاد عاقلہ میں داخل ہوں گے، اس لئے کہ وہ عصبہ ہیں، لہذا بھائیوں اور چچاؤں کے مشابہ ہیں، اور اس لئے بھی کہ دیت تعاون کی بنیاد پر مقرر کی گئی ہے، اور وہ اس کے اہل ہیں، نیز دیت ادا کرنے میں الاقرب فالاقرب کی ترتیب ہے جیسی کہ میراث میں ترتیب ہے، اور آباء وابناء عصبات میں سب سے پہلے میراث کے حقدار ہیں، لہذا دیت کے تحمل کے بھی سب سے پہلے حقدار ہوں گے، یہ مالکیہ کا مذہب ہے اور حنفیہ کا ایک قول، اور ایک روایت حنابلہ کی ایک روایت کے موافق ہے [۳]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ آباء وابناء عاقلہ میں شامل نہیں ہیں، اس لئے کہ وہ اس کے اصول وفروع ہیں، پس جس طرح مجرم دیت کا حامل نہیں ہوتا اسی طرح وہ بھی حامل نہیں ہوں گے، حنفیہ کا ایک قول بھی یہی ہے اور حنابلہ کی دوسری روایت بھی یہی ہے [۴]۔

(۱) الأم ۶/۱۰۱، المغنی ۹/۵۱۶۔

(۲) المبسوط ۲۷/۱۲۶، بدایۃ المجتہد ۲/۴۴۹۔

(۳) المبسوط ۲۷/۱۲۷، فتح القدیر ۱/۳۹۹، بدایۃ المجتہد ۲/۴۴۹، المغنی ۹/۵۱۶، منح الجلیل ۴/۴۲۴۔

(۴) الأم ۶/۱۰۱، المغنی والشرح الکبیر ۹/۵۱۴-۵۱۵، مغنی المحتاج ۴/۹۵۔

قتل سے کم درجہ کے جرم میں دیت کی مقدار جو عاقلہ کے ذمہ عائد ہوگی:

۴- حنفیہ کہتے ہیں کہ: عاقلہ کے ذمہ ہر وہ دیت عائد ہوگی جس کی مقدار دیت کاملہ کے نصف عشر یعنی بیسویں حصہ کے بقدر یا اس سے زیادہ ہو "**لقضاء الرسول ﷺ بالغرة فی الجنین علی العاقلة**" [۱] (کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے جنین میں ایک غرہ عاقلہ پر عائد کیا تھا)، اور غرہ کی مقدار دیت کاملہ کا بیسواں حصہ ہے [۲]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ: عاقلہ کے ذمہ قلیل اور کثیر دیت بھی آئے گی، اس لئے کہ جو کثیر کا حامل ہوگا وہ قلیل کا بھی حامل ہوگا، جیسا کہ قتل عمد میں خود قاتل حامل ہوتا ہے [۳]۔

عاقلہ پر عائد ہونے والی مقدار اگر ثلث دیت یا اس سے کم ہے تو اس کی ادائیگی ایک سال کی مدت میں کرنی ہوگی، اور اگر ایک ثلث سے زائد ہے تو ایک ثلث ایک سال میں اور جو زائد ہے وہ دوسرے سال میں، تا آنکہ وہ زائد مقدار دو ثلث سے بڑھ جائے، اگر دو ثلث سے بھی زیادہ ہوجائے تو جو مقدار دو ثلث سے زائد ہے وہ تیسرے سال میں وصول کی جائے گی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ: اگر عائد ہونے والی مقدار ثلث دیت سے کم ہے تو وہ عاقلہ کے ذمہ نہیں ڈالی جائے گی، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ ضمان اور دیت خود مجرم پر عائد ہو، اس لئے کہ ضمان اس کی جنایت کے نتیجہ میں عائد ہوا ہے، اور اس کی تلف کردہ چیز کا بدل ہے، لہذا جس طرح دیگر تلف کردہ چیزیں تلف کرنے والے پر عائد ہوتی ہیں

(۱) حدیث: "قضاء الرسول ﷺ بالغرة التی فی الجنین علی العاقلة......" کی روایت مسلم (۳/۱۳۱۰) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، نیز دیکھئے: المغنی ۹/۷۳۔

(۲) تبیین الحقائق ۶/۱۷۷۔

(۳) الأم ۶/۱۰۱۔

اسی طرح دیت بھی مجرم پر عائد ہوگی اور اس لئے بھی کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے (دیت کے بارے میں فیصلہ فرمایا کہ دیت کی مقدار جب تک سر کے گہرے زخم کی دیت کے برابر نہ پہنچے، اس کو عاقلہ پر عائد نہیں کیا جائے گا)[۱]، نیز ضمان میں اصل یہ ہے کہ تلف کرنے والے پر واجب ہو، ثلث یا اس سے زیادہ میں اس اصول سے انحراف اس لئے کیا گیا کہ مجرم سے تخفیف ہوجائے، کیونکہ یہ بڑی مقدار ہے، نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "الثلث کثیر"[۲] (ثلث بہت ہے)، لہذا ثلث سے کم مقدار اپنی اصل پر برقرار رہے گی[۳]۔

وہ قتل جس کی دیت عاقلہ کے ذمہ عائد ہوتی ہے:

۵ - عاقلہ کے ذمہ قتل عمد کی دیت نہیں عائد ہوگی، اور نہ اس قتل خطا اور قتل شبہ عمد کی دیت عائد ہوگی جس کا اقرار مجرم اپنے خلاف کرے، نیز اس قتل کی بھی دیت عاقلہ پر عائد نہیں ہوگی جس کا انکار مجرم کرے، اور مدعی سے کسی مال پر صلح کرلے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: **"لاتحمل العاقلة عمدا ولا عبدا ولا صلحا ولا اعترافا"**[۴] (عاقلہ قتل عمد کی دیت کے ذمہ دار نہیں ہوں گے، اور نہ کسی غلام کے ذمہ دار ہوں گے، اور نہ کسی صلح اور اقرار کے)، اور اس لئے بھی کہ اگر مجرم کے اقرار کی وجہ سے ان پر دیت واجب ہوجائے تو دوسرے کے اقرار کی بنیاد پر مؤاخذہ کے اقرار سے واجب ہوگی، حالانکہ دوسرے کے خلاف کسی کا اقرار قبول نہیں کیا جاتا ہے، اور اس لئے بھی کہ اقرار کرنے والے پر یہ تہمت عائد ہوسکتی ہے کہ اس نے جس کے حق میں اقرار ہے اس سے ساز باز کرلیا ہو، تاکہ عاقلہ سے دیت وصول کرکے آپس میں تقسیم کرلیں، نیز اس لئے کہ بدل صلح اس کی مصالحت اور اس کے اختیار سے ثابت ہوا ہے، لہذا عاقلہ کے ذمہ عائد نہیں ہوگا، جیسا کہ وہ مال جو اقرار سے ثابت ہو، عاقلہ قتل عمد کے تحت عائد ہونے والی کسی بھی چیز کے ذمہ دار نہیں ہوں گے، اس لئے کہ عمداً کرنے والا ہے، لہذا وہ تخفیف وتعاون کا مستحق نہیں ہوگا[۱]۔

عاقلہ کے ہر فرد سے کتنی مقدار وصول کی جائے گی:

۶ - مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: یہاں کوئی مقدار معین نہیں ہے، اس لئے کہ اس بارے میں کوئی نص نہیں ہے، بلکہ اس کا دارومدار حاکم کے اجتہاد پر ہے، وہ ہر شخص پر اس کی مالی حالت کے مطابق طے کردے گا جیسے نفقہ[۲]، ارشاد باری تعالی ہے: **"لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا"**[۳] (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کی بساط کے مطابق)، اور اس لئے بھی کہ کسی مقدار کو متعین کرنے میں ان کو حرج ہوگا، کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ ان پر اتنا عائد ہو جس کی وہ طاقت نہ رکھتے

---

(۱) اثر عمرؓ: "أنه قضى في الدية أن لايحمل منها شيء حتى ......" کو ابن قدامہ نے المغنی (۷/۷۷۷) میں ذکر کیا ہے، لیکن اس کی سند نہیں ذکر کی ہے اور نہ ہم کو دستیاب مآخذ میں اس کی سند مل سکی ہے۔

(۲) حدیث: "الثلث کثیر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۳۶۹) اور مسلم (۳/۱۲۵۲) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) المغنی ۹/۵۰۵-۵۰۶۔

(۴) حدیث: "لاتحمل العاقلة عمدا ولا عبدا......" کی روایت بیہقی (۸/۱۰۴) نے حضرت علی ابن عباسؓ سے موقوفا کی ہے، اور الزیلعی نے نصب الرایہ (۴/۳۷۹) میں اس کو ذکر کیا ہے اور کہا: یہ حدیث مرفوعاً غریب ہے اور حضرت ابن عباس کا قول ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے: **"لاتعقل للعاقله"**۔

---

(۱) رد المحتار ۵/۴۱۲، المغنی ۷/۷۷۵-۷۷۷ طبع الریاض، القلیوبی ۴/۱۶۷، جواہر الاکلیل ۲/۲۷۱۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/۴۴۹، المغنی ۹/۵۲۰-۵۲۱۔

(۳) سورۂ بقرہ ۲۸۶۔

ہوں، اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ" (۱) (اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی)۔

حنفیہ کہتے ہیں: عاقلہ کے ہر فرد سے تین یا چار درہم لئے جائیں گے، اس سے زیادہ نہیں لئے جائیں گے، اس لئے کہ ان سے لینا بطور تبرع اور صلہ رحمی کے قاتل سے تخفیف کرنے کے لئے ہے، لہذا مقدار بڑھا کر اس کو بھاری کرنا جائز نہیں ہوگا، ہاں! اگر عاقلہ کی تعداد زیادہ ہو تو اس مقدار سے کم کر دینا جائز ہوگا، اگر عاقلہ کی تعداد کم ہو تو نسبی اعتبار سے جو قبیلہ ان سے زیادہ قریب ہے اس کو ان میں شامل کر لیا جائے گا، تا کہ کسی شخص کو مذکورہ مقدار سے زیادہ نہ دینا پڑے (۲)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر عاقلہ مالدار ہوں تو ہر ایک سے نصف دینار لیا جائے گا، اور اگر اوسط درجہ کے ہیں تو چوتھائی دینار لیا جائے گا، کیونکہ اس سے کم کی کوئی حیثیت نہیں ہے (۳)۔

فقہاء کہتے ہیں: دیت، عورتوں، بچوں اور پاگلوں سے نہیں لی جائے گی: اس لئے کہ دیت جس کی ذمہ داری عاقلہ پر ہے، اس میں تعاون کا معنی ہے، اور یہ لوگ اہل تعاون نہیں ہیں، نیز دیت کی ذمہ داری عائد کرنے میں صلہ رحمی اور تبرع واحسان ہے اور بچہ و پاگل اہل تبرع میں سے نہیں ہیں۔

اسی طرح فقیر و نادار سے دیت نہیں وصول کی جائے گی، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لِيُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ" (۴) (وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے موافق کرنا چاہئے)، اور اس لئے بھی کہ دیت کو اپنے ذمہ لینا غم خواری ہے اور فقیر و نادار پر غمخواری لازم نہیں ہے، جیسے زکاۃ، اور اس لئے کہ وہ قاتل سے تخفیف کرنے کے لئے واجب ہوئی ہے، لہذا یہ درست نہ ہوگا کہ اس کا بوجھ ایسے شخص پر ڈالا جائے جس کا کوئی قصور نہیں ہے، اور فقیر پر دیت واجب کرنے میں اس پر بوجھ ڈالنا ہے اور ایسی چیز کا مکلّف کرنا ہے جس پر وہ قادر نہیں ہے، اور یہ بھی خدشہ ہے کہ فقیر پر واجب ہونے والی دیت اس کے تمام مال کے بقدر ہو یا اس سے بھی زیادہ ہو، اور یہ بھی ہوسکتا ہے اس کے پاس کچھ بھی نہ ہو (۱)۔

لقیط اور اسلام لانے والے ذمی کے عاقلہ:

۷- اگر مجرم کے عاقلہ نہ ہوں جیسے "لقیط" (وہ بچہ جو راستے پر پڑا ہوا ملے)، اور وہ ذمی جو اسلام لے آئے، تو ایسے اشخاص کا عاقلہ بیت المال ہے، (۲) اس لئے کہ نبی علیہ کا فرمان ہے: "أنا وارث من لاوارث له أعقل عنه و أرثه" (۳) (جس کا کوئی وارث نہ ہو اس کا وارث میں خود ہوں، میں اس کی جانب سے دیت ادا کروں گا اور اس کی وراثت لوں گا)۔

---

(۱) سورۂ حج ۷۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۲۵۶۔

(۳) الأم ۶/۱۰۲۔

(۴) سورۂ طلاق /۷۔

(۱) ابن عابدین ۵/۴۱۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۲۸، المہذب للشیرازی ۲/۲۱۴، المغنی لابن قدامہ ۷/۷۹۰۔

(۲) ابن عابدین ۵/۱۱۴، المواق ۶/۲۶۶، روضۃ الطالبین ۹/۳۵۴، المغنی لابن قدامہ ۷/۷۹۱۔

(۳) حدیث: "أنا وارث من لاوارث له أعقل عنه وأرثه" کی روایت ابوداؤد (۳/۳۲۰) اور ابن ماجہ (۲/۹۱۵) نے مقداد ابن معدی کرب سے کی ہے، اور ابن قیم نے اس کی مختلف روایات کا تہذیب السنۃ (۴/۱۷۱) میں ذکر کیا ہے اور ان کو حسن قرار دیا ہے۔

عام

دیکھئے: ''سنۃ''۔

عامل

تعریف:

۱- عامل لغت میں فاعل کے وزن پر ہے ''عمل'' سے ماخوذ ہے، بولا جاتا ہے، عملت علی الصدقة'' میں نے اموال زکاۃ و صدقات جمع کئے۔

عامل بول کر حاکم وفرمانروا بھی مراد لیا جاتا ہے، اس کی جمع عمال اور عاملون ہے، باب افعال سے دومفعول تک متعدی ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: ''أعملته كذا'' (میں نے اس کو فلاں چیز کا عامل بنایا)، اور جب ''استعملته'' کہا جاتا ہے تو معنی ہوتے ہیں میں نے اس کو عامل بنایا، یا اس سے عمل کرنے کی فرمائش کی، ''عملته على البلد''، میم کی تشدید کے ساتھ، اس کے معنی ہیں: میں نے اس کو شہر کا عامل بنایا۔

''عمالۃ''، بضم عین اور ایک لغت کے مطابق بکسر عین بھی: عامل کی اجرت ہے۔

اصطلاح میں: ''عامل علی الزکاۃ'' وہ شخص ہے جو ارباب مال سے زکاۃ وصدقات وصول کرنے کا ذمہ دار ہو، اور اگر خلیفہ کی اجازت ہو تو مستحقین پر وہی شخص تقسیم بھی کر دیتا ہو [۱]۔

---

(۱) المصباح المنیر، المغرب فی ترتیب المعرب، المفردات فی غریب القرآن للأصفہانی مادہ: ''عمل''، جواہر الإکلیل ۱/۱۳۸، حاشیہ ابن عابدین ۲/۵۹، ۳۷۔

عامل بمعنی حاکم وہ شخص ہے جس کو خلیفہ کسی شہر یا علاقہ کا حاکم مقرر کرے، یا کسی خاص محکمہ میں افسر مقرر کرے [۱]۔

یہاں اس اصطلاح کے احکام، عامل زکاۃ کے ساتھ مخصوص ہیں، رہ گیا عامل بمعنی حاکم تو اس کے احکام کے لئے اصطلاح: ''امارۃ'' اور ''ولایۃ'' دیکھی جاسکتی ہے۔

متعلقہ الفاظ:

عاشر:

۲- عاشر وہ شخص ہے جس کو امام نے تاجروں کی رہگذر پر اس لئے مقرر کیا ہو کہ وہ ان کے اموال تجارت سے صدقات وصول کرے، بشرطیکہ وجوب صدقات کے شرائط موجود ہوں، یہ ''**عشرت المال عشورا و عشرا**'' سے ماخوذ ہے (باب نصر سے)، میں نے اس سے عشر لیا، اس کا اسم فاعل عاشر اور عشار ہے [۲]۔

شرعی حکم:

۳- زکاۃ کو وصول کرنے اور اس کو مستحقین پر صرف کرنے کے لئے عمال کا تقرر امام پر واجب ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ عمال کو یہ ذمہ داری سونپتے تھے اور ان کو ارباب مال کے پاس بھیجتے تھے [۳]، عمر ابن خطابؓ نے بھی لوگوں کو اس کام پر مقرر کیا تھا [۱]، اسی طرح خلفاء راشدین اپنے عمال کو زکاۃ وصدقات وصول کرنے کے لئے بھیجتے تھے، اور یہ اس لئے بھی کہ کچھ لوگ ایسے ہیں جو مالک نصاب ہوتے ہیں، لیکن اس امر سے ناواقف ہیں کہ ان کے مال میں ان پر کیا واجب ہے، اور کچھ ایسے بھی ہیں جو زکاۃ ادا کرنے میں بخل کرتے ہیں۔

لفظ عامل میں کون داخل ہے؟:

۴- عامل زکاۃ کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ زکاۃ کے آٹھ مصارف میں سے ایک مصرف ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَالْعَامِلِيْنَ عَلَيْهَا'' [۲] (اور اس پر کام کرنے والے)۔

فقہاء کہتے ہیں: عامل کے مفہوم میں درج ذیل اشخاص داخل ہیں۔

ساعی: وہ شخص جو زکاۃ جمع کرتا ہے اور قبیلوں میں پہنچ کر اس کو وصول کرتا ہے۔

حاشر: یہ دو طرح کے لوگ ہیں، اول: وہ جو اہل مال کو جمع کرے، دوم: وہ جو مستحقین کو جمع کرے، اور عریف: وہ قبیلہ کے نمائندہ کی طرح ہے اور جن ارباب زکاۃ کو ساعی نہیں پہچانتا ان کو پہچان کرائے۔

کاتب: وہ ہے جو ارباب زکوۃ کی ادا کردہ زکاۃ کو قلمبند کرے، اور وصولیابی کا ان کو پروانہ دے، اسی طرح مستحقین کو جو کچھ دیا جائے

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۳۰۔

(۲) المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی مادہ: ''عشر''، حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۸، ۵۹۔

(۳) حدیث: ''**أن رسول اللہ ﷺ کان یولی العمال لقبض الزکاۃ**'' صحابہ کی ایک جماعت سے اسی معنی کے ساتھ مروی ہے، انہیں میں عمر بن الخطابؓ ہیں، اس کی روایت مسلم (۲/۶۷۶، ۶۷۷) نے حضرت ابوہریرۃؓ سے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: ''**أنہ استعمل عمر علی قبض الزکاۃ**......'' کی روایت بخاری (۱۳/۱۵۰) اور مسلم (۲/۷۲۴) نے حضرت عبد اللہ بن السعدیؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ توبہ/۶۰۔

اس کو بھی قلمبند کرے۔

قاسم: وہ ہے جو مستحقین کے درمیان اموال زکاۃ کو تقسیم کرے۔

اسی طرح عامل کے مفہوم میں حاسب، خازن، محافظ، عداد (گنتی کرنے والا)، کیال (کیل کرنے والا)، وزان (وزن کرنے والا)، صدقہ کے جانوروں کا چرواہا، حمال اور اسی طرح ہر وہ شخص جس کی ضرورت زکوۃ کے سلسلہ میں ہو سبھی داخل ہیں، حتی کہ اگر ایک ساعی یا ایک کاتب یا ایک محاسب، یا ایک حاشر نا کافی ہو، اور ان کی تعداد میں بقدر ضرورت اضافہ کیا جائے تو وہ اضافہ کردہ تعداد بھی عامل کے مفہوم میں داخل ہے۔

زکاۃ جمع کرنے کے اخراجات:

۵- اموال زکوۃ کے کیل اور وزن کرنے کی اجرت، اور مالک سے ساعی تک اس کو پہنچانے کی اجرت، اسی طرح اس ''کیال ووزان'' اور ''عاد'' (گنتی کرنے والا) کی اجرت جو زکاۃ کی مقدار کو بقیہ مال سے الگ کرے، رب المال کے ذمہ ہوگی، اس لئے کہ یہ تمام کام فریضۂ زکاۃ کو ادا کرنے کے لئے ہیں، لہذا اس کی مثال ایسی ہے جیسے بیع میں کیل ووزن کی اجرت بائع کے ذمہ ہوتی ہے۔

لیکن جو کیل ووزن اور شمار مستحقین زکاۃ کی قسموں کے درمیان امتیاز کرنے کے لئے ہوگا تو اس کی اجرت بالاتفاق عامل کے حصہ سے لی جائے گی، اس لئے کہ اس کو اگر ہم مالک پر لازم کردیں گے تو اس کے فریضہ کی مقدار میں اضافہ کرنا لازم آئے گا[1]۔

(۱) البدائع ۲/ ۴۴، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۸-۵۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۳۸، المجموع للنووی ۶/ ۱۸۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۰۹، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۱۳، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۵۴، کشاف القناع ۲/ ۲۷۴۔

عامل کے شرائط:

٦- عامل کے لئے شرط ہے کہ وہ مسلمان ہو، عاقل وبالغ ہو، صاحب عدالت اور صاحب سماعت ہو، مرد ہو، زکاۃ کے مسائل کا علم رکھتا ہو، تاکہ وہ اس بات کو سمجھ سکے کہ اس کو کیا وصول کرنا ہے؟ اور کس سے وصول کرنا ہے؟ اور تاکہ غیر واجب کو نہ وصول کرے یا واجب کو ساقط نہ کردے، اور تاکہ غیر مستحق کو نہ دیدے یا مستحق کو محروم نہ کردے، یہ اس وقت ہے جب امام کی جانب سے اس کو تمام امور زکاۃ تفویض کئے گئے ہوں، یعنی ارباب مال سے زکاۃ وصول کرنا اس کو مستحقین پر تقسیم کرنا، نیز اس کے سوا وہ امور بھی جن کی جمع زکاۃ کے لئے ضرورت پڑتی ہے، لیکن اگر امام کی طرف سے تفویض عام نہیں ہے، مثلاً یہ کہ اس کا تقرر صرف ایک تنفیذ کرنے والے کی حیثیت سے ہوا ہے، اور امام نے اس کے لئے خود تعیین کردی ہے کہ اس کو کتنا لینا ہے اور کس کو دینا ہے، تو اس کے لئے زکاۃ کے مسائل کا عالم ہونا شرط نہیں ہے، کیونکہ نبی علیہ عمال کو روانہ فرماتے تھے اور ان کے لئے تحریر فرمادیتے تھے کہ ان کو کیا لینا ہے[1] اور ابوبکرؓ نے بھی اپنے عمال کے لئے ایسا ہی کیا، اور اس لئے بھی کہ یہ سفارت ہے امارت نہیں ہے۔

دو شرطوں میں فقہاء نے اختلاف کیا ہے:

اول: آزاد ہونا ہے، جمہور کا مذہب ہے کہ آزاد ہونا شرط ہے،

(۱) حدیث: ''کان النبی علیہ یبعث العمال و یکتب لھم ما یأخذون'' یہ واقعہ صحابی قرۃ بن دعموص النمیری کے ساتھ ایک قصہ میں پیش آیا جس کی روایت احمد (۵/ ۷۲) نے حضرت جریر بن حازمؓ سے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۳/ ۸۲) میں اس کو ذکر کیا ہے، اور کہا ہے: احمد، طبرانی نے الکبیر میں اس کی روایت کی ہے، اور اس میں ایک راوی ہیں جن کا نام نہیں لیا گیا، بقیہ راوی حدیث صحیح کے راوی ہیں۔

لہذا ان کے نزدیک عامل کا غلام ہونا درست نہیں ہے، کیونکہ اس کو ولایت حاصل نہیں ہے۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ آزاد ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "اسمعوا و أطيعوا و إن استعمل عليكم عبد" [1] (سنو اور مانو! اگرچہ تم پر کوئی غلام حاکم مقرر کر دیا جائے)۔

دوم: ہاشمی نہ ہو، اس میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح: "زکاۃ" فقرہ/۱۴۴، "جبایۃ" فقرہ/۱۳ میں دیکھا جا سکتا ہے۔

عامل کی اجرت:

۷- جب زکاۃ دینے والا شخص خود آکر اپنی زکاۃ ادا کر دے تو اس سے عامل کا حق ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ عامل اپنے عمل کی وجہ سے زکاۃ کا مستحق ہوتا ہے، پس جب وہ زکاۃ کی وصولیابی کے لئے کچھ نہیں کرے گا تو اس کا اس میں کوئی حق نہیں ہوگا، اور اس وقت زکاۃ بقیہ سات قسموں پر تقسیم کر دی جائے گی۔

امام کو عامل کے بارے میں اختیار ہے، چاہے تو اس کو زکاۃ وصول کرنے کے لئے بھیجے اور کوئی معاملہ نہ کرے، اور نہ کسی اجرت کا ذکر کرے، بلکہ اس کو اس کی اجرت مثلی دیدے، اس لئے کہ ابن الساعدی نے نقل کیا ہے کہ مجھ کو عمر ابن خطابؓ نے صدقات پر عامل مقرر فرمایا، تو جب میں ان کی وصولیابی سے فارغ ہوا اور حضرت عمرؓ تک ان کو پہنچا دیا تو آپ نے مجھے اجرت دینے کا حکم فرمایا، تو میں نے عرض کیا کہ میں نے اللہ کے لئے کام کیا ہے اور میری اجرت اللہ کے ذمہ ہے، تو آپ نے فرمایا: جو کچھ میں تم کو دے رہا ہوں اس کو لے لو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کے عہد میں میں نے بھی کام کیا تھا تو آپ نے مجھ کو اجرت عطا فرمائی، تو میں نے بھی وہی بات کہی جو تم نے کہی، تو مجھ سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا أعطيت شيئا من غير أن تسأل فكل و تصدق" [1] (جب بغیر مانگے تم کو کچھ دیا جائے تو کھاؤ اور خیرات کرو)۔

امام چاہے تو اس کے لئے معاملہ طے کرے اور اس کو اجارۂ صحیحہ کے ساتھ اجیر مقرر کرے، اور اس کی اجرت کی مقدار طے کرے، پھر اموال زکاۃ سے اس کی طے شدہ اجرت ادا کر دے۔

۸- اگر عاملین کا حصہ ان کی اجرت سے زیادہ ہو، تو زائد کو بقیہ اصناف پر لوٹا دیا جائے گا اور ان کے حصص پر تقسیم کر دیا جائے گا۔

لیکن اگر عاملین کا حصہ ان کی اجرت سے کم ہو تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کا مذہب ہے کہ انہی اموال زکاۃ سے پورا کیا جائے گا جو عامل کے قبضہ میں ہیں یا جن کو وہ وصول کر کے لایا ہے، بشرطیکہ اس نے جو کچھ وصول کیا ہے اس کے نصف سے زائد نہ ہو، اس لئے کہ نصفا نصف کر دینا عین انصاف ہے، بیت المال سے کچھ نہیں دے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ تمام مال زکاۃ سے اس کی اجرت مکمل کی جائے گی، اگرچہ وہ تمام اموال زکوۃ دینا پڑے، جو اس کے قبضہ میں ہے، اس لئے کہ وہ اس کے عمل کی اجرت ہے۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کی اجرت کی تکمیل کی جائے گی، لیکن کہاں سے تکمیل کی جائے گی؟ اس میں ان کا اختلاف ہے، تو ان کے نزدیک راجح مذہب یہ ہے کہ بقیہ اصناف زکاۃ کے حق سے اس کی تکمیل کی جائے گی، اس لئے کہ وہ انہیں لوگوں کے لیے کام کرتا ہے، لہذا اس کی اجرت انہیں لوگوں پر ہوگی، ایک قول ہے کہ مصالح عامہ

---

(۱) حدیث: "اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/۱۲۱) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إذا أعطيت شيئا من غير أن تسأل......" کی روایت مسلم (۲/۷۲۳، ۷۲۴) نے کی ہے۔

کی مد سے اس کی تکمیل کی جائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالی نے ہر قسم کے لئے حصہ رکھا ہے، تو اگر ہم اس حصہ کو دیگر اصناف پر تقسیم کردیں تو ان کا حق کم کردیں گے اور عامل کا حصہ بڑھ جائے گا۔

ایک اور قول یہ ہے کہ امام کو اختیار ہے، چاہے تو مصالح عامہ کی مد سے اس کی تکمیل کرے، اور چاہے تو دوسرے اصناف کے حصص سے کرے، اس لئے کہ اس حیثیت سے وہ حاکم کے مشابہ ہے کہ اس نے دوسرے کا حق امانت کے طور پر وصول پایا ہے اور اجیر کے مشابہ بھی ہے، لہذا ان دونوں کے حقوق کے درمیان اختیار ہوگا، اور ایک قول ہے کہ اگر امام پہلے عامل کے حصہ سے شروع کرے اور وہ کم ہو تو دوسرے اصناف کے حصے سے پورا کرے گا، اور اگر دوسرے اصناف کے حصص سے شروع کرے اور ان کو دے دے اور پھر عامل کی اجرت کم پڑے، تو مصالح عامہ کی مد سے اس کی تکمیل کی جائے گی، اس لئے کہ مستحقین کو جو کچھ دیا جا چکا ہے اس کو واپس لینا مشکل ہے۔

ایک قول ہے کہ اگر اصناف کی ضرورت کی مقدار سے کچھ بچ جائے تو اس بچے ہوئے سے، ورنہ مصالح عامہ کی مد سے تکمیل کی جائے گی۔

نووی کہتے ہیں کہ اختلاف تو صرف اس صورت میں ہے جب تکمیل اموال زکاۃ سے کی جائے، لیکن اگر تکمیل مصالح عامہ کی مد سے کی جائے تو اس کے مطلق جائز ہونے پر سب کا اتفاق ہے، بلکہ امام چاہے تو عامل کی پوری اجرت بیت المال کے ذمہ کردے، اور زکاۃ کو بقیہ مستحقین پر تقسیم کردے، اس لئے کہ بیت المال مسلمانوں کے مصالح کے لئے ہے، اور عامل کی اجرت بھی مصالح میں سے ہے۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ عامل کی اجرت اموال زکاۃ سے پوری کی جائے گی، اگرچہ اس کی اجرت اموال زکاۃ کی قیمت سے زیادہ ہو، اس لئے کہ عامل جو کچھ لے رہا ہے وہ اس کی اجرت ہے، ہاں یہ الگ بات ہے کہ اگر امام اپنی صوابدید سے عامل کی اجرت بیت المال سے دینا طے کرے، اور اموال زکاۃ کو بقیہ مصارف پر تقسیم کردے تو درست ہے، اسی طرح امام کو یہ حق پہنچتا ہے کہ عامل زکاۃ کے لئے بیت المال سے تنخواہ مقرر کردے اور اموال زکاۃ سے کچھ نہ دے [(۱)]۔

عامل کے قبضہ میں مال زکاۃ کا تلف ہوجانا:

۹ - اگر عامل کے قبضہ میں مال زکاۃ تلف ہوجائے اور اس کی اس میں کوئی کوتاہی نہ ہو تو وہ ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ امین ہے، جیسے وکیل اور یتیم کے مال کے نگراں، کہ اگر اس کے قبضہ میں کوتاہی کے بغیر کچھ ضائع ہوجائے تو ضامن نہیں ہوتا ہے۔

لیکن اگر مال اس کی کوتاہی سے تلف ہو، مثلاً اس کی حفاظت میں کوتاہی برتے یا مستحقین زکاۃ کو پہنچانا اور ان کو دینا ممکن ہو پھر بھی بلا وجہ اور بلا عذر تقسیم کرنے میں تاخیر کرے تو ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس میں اس کی کوتاہی اور زیادتی ہے۔

اگر اس کی کوتاہی کے بغیر مال زکاۃ تلف ہوجائے تو اس کی اجرت دینے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ وہ اپنی اجرت کا مستحق ہے وہ اجرت بیت المال سے ادا کی جائے گی، اور اس لئے کہ وہ اجیر ہے، اور اس لئے بھی کہ بیت المال مسلمانوں کی ضرورتوں کے لئے ہے اور یہ بھی ایک ضرورت ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۳۸، المجموع للنووی ۶/ ۱۷۵- ۱۸۷- ۱۸۸، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۲۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۰۹- ۱۱۶، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۶۸، کشاف القناع ۲/ ۲۷۶- ۲۷۷۔

جمہور فقہاء اس کے بھی قائل ہیں کہ اس عامل کو مال زکاۃ سے اجرت دی جاسکتی ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا یہی مذہب ہے [۱]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اس کا حق ساقط ہوجائے گا، جیسے مضاربت پر تجارت کرنے والا کہ اس کا نفقہ مال مضاربت میں ہوتا ہے، تو اگر مال مضاربت تلف ہوجائے تو اس کا نفقہ ساقط ہوجائے گا، وجہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک عامل اپنے عمل کی بدولت زکاۃ کا بطور کفایہ مستحق ہوتا ہے، اس لئے کہ اس میں مشغول رہتا ہے نہ کہ بطور اجرت، اس لئے کہ اجرت مجہول ہے [۲]۔

عامل کا مال زکاۃ کو فروخت کرنا:

۱۰- فقہاء کہتے ہیں کہ: ساعی کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ مال زکاۃ کے کسی جز کو بلاضرورت فروخت کرے، بلکہ اس کی ذمہ داری ہے کہ اگر اس کو تقسیم کا کام تفویض کیا گیا ہے تو اس مال کو بعینہ مستحقین تک پہنچائے، اس لئے کہ مالکان زکاۃ عاقل و بالغ ہیں، عامل کو ان پر کوئی ولایت نہیں ہے، لہذا ان کی اجازت کے بغیر ان کے مال کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اگر عامل کو تقسیم کا کام نہیں سونپا گیا ہے تو وہ تقسیم بھی نہ کرے، بلکہ امام تک پہنچادے، اور اگر وہ بلاضرورت اس کو فروخت کردے تو ضامن ہوگا۔

اگر بیع کی ضرورت پیش آجائے، مثلاً بعض مویشیوں کے مرجانے کا اندیشہ ہو، یا راستہ میں خطرہ ہو یا تلافی کے لئے واپس کرنے کی ضرورت ہو، یا حمل و نقل کے مصارف درکار ہوں یا اور اس جیسی چیزیں ہوں تو ضرورۃً بیع جائز ہے [۱]۔

(۱) المجموع للنووی ۶/ ۱۷۵، مغنی المحتاج ۳/ ۱۱۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۳۹، البدائع ۲/ ۴۴، کشاف القناع ۲/ ۲۷۶۔

(۲) البدائع ۲/ ۴۴، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۸-۵۹۔

ان چیزوں کا بیان جو زکاۃ کو جمع کرنے اور اس کو تقسیم کرنے میں مستحب ہیں:

۱۱- امام یا عامل کے لئے مستحب ہے کہ وہ لوگوں کے لئے ایک مہینہ متعین کردے جس میں وہ ان کے پاس زکاۃ وصول کرنے کے لئے پہنچا کرے، یہ ان اموال کی زکاۃ کے لئے ہے جن کے وجوب کے لئے حولان حول شرط ہے، جیسے مویشی، نقود اور سامان تجارت وغیرہ۔

اور مستحب ہے کہ سال میں وہ مہینہ محرم کا ہو، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "ھذا شھر زکاتکم" [۲] (یہ تمہاری زکاۃ کا مہینہ ہے) اور اس لئے بھی کہ یہ قمری سال کا پہلا مہینہ ہے، نیز اس لئے بھی کہ ارباب اموال اپنی زکاۃ کی ادائیگی کے لئے تیاری کرلیں اور مستحقین زکاۃ لینے کے لئے تیار ہوجائیں، اور افضل یہ ہے کہ عامل ماہ محرم سے پہلے نکل کھڑا ہوتا کہ ارباب مال کے پاس شروع مہینہ میں پہنچ جائے۔

لیکن جن اموال زکاۃ میں حولان حول (سال گذرنا) کا اعتبار نہیں ہے جیسے اناج اور پھل، تو ان کی زکاۃ وصول کرنے کے لئے امام عامل کو اس وقت بھیجے گا جس وقت اس کی ادائیگی واجب ہوجاتی ہے، اور وہ کھیتی کے کٹنے اور پھلوں کے توڑنے کا وقت ہے۔

اسی طرح ساعی کے لئے مستحب ہے کہ مویشیوں کی گنتی وہاں

(۱) المجموع للنووی ۶/ ۱۷۵، مغنی المحتاج ۳/ ۱۱۹، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۷۴۔

(۲) حدیث: "ھذا شھر زکاتکم" کی روایت مالک (۳۲۲) اور ابو عبید نے کتاب الأموال (۱۷۷) میں حضرت عثمان ابن عفان سے موقوفاً کی ہے اور بیہقی (۴/ ۱۴۸) میں اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ بخاری نے صحیح میں ابوالیمان سے اس کی روایت کی ہے اور بیہقی کی اس سے مراد یہ ہے کہ اس کی اصل بخاری میں موجود ہے، جیسا کہ التلخیص الحبیر (۲/ ۱۶۴) میں ہے۔

کرے، جہاں وہ پانی پینے کے لئے جاتے ہیں، اور اگر پانی پینے کے لئے باہر نہیں جاتے، تو جہاں رہتے ہیں وہاں گنتی کرے اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**تؤخذ صدقات المسلمین عند میاھھم أو عند أفنیتھم**"[1] (مسلمانوں کی زکاۃ ان کے پانی پلانے کی جگہوں پر لی جائے گی، یا جہاں ان کے مویشی رہتے ہیں)۔

اگر صاحب مال اپنے مال کی تعداد کی خبر دے اور وہ ثقہ یعنی لائق اعتماد ہو، تو ساعی کو چاہئے کہ اس کو سچا جانے اور اس کی خبر پر عمل کرے، اس لئے کہ وہ امین ہے اور اگر اس کو سچا نہ سمجھے یا احتیاط مقصود ہے تو خود گنتی کرے۔

اگر گنتی کرنے کے بعد عدد میں اختلاف ہو جائے اور اس کی وجہ سے فریضۂ زکاۃ کی مقدار میں تبدیلی واقع ہو جائے تو گنتی دوبارہ کرے۔

اگر ساعی اور مالک کے درمیان حولان حول میں اختلاف ہو جائے، مثلاً یہ کہ مال کا مالک کہے کہ ابھی حولان حول نہیں ہوا ہے، اور ساعی کہے کہ حولان حول ہو گیا ہے، یا مالک کہے کہ بکری یا دنبہ کے یہ بچے حولان حول کے بعد پیدا ہوئے ہیں، اور ساعی کہے کہ نہیں، بلکہ حولان حول سے پہلے پیدا ہوئے ہیں، یا ساعی کہے: کہ تمہارے مویشی نصاب بھر تھے، اس کے بعد ان میں توالد و تناسل ہوا ہے اور مالک کہے: کہ نہیں بلکہ ہمارے مویشیوں کا نصاب توالد و تناسل ہی سے مکمل ہوا ہے، تو ان تمام صورتوں میں مالک کا قول معتبر ہوگا بشرطیکہ خلاف ظاہر نہ ہو، اس لئے کہ اصل اس کا بری الذمہ ہونا ہے، اور اس لئے کہ زکاۃ کی بنیاد نرمی اور سہولت پر ہے۔

ساعی و عامل جس کو امام نے یہ اختیارات دیئے ہیں کہ زکاۃ کو وصول بھی کرے اور تقسیم بھی کرے، وہ اگر مصلحت سمجھے کہ کسی کو وکیل مقرر کردے جو مالک سے وقت آنے پر زکاۃ لے کر مستحقین پر تقسیم کردے تو ایسا کر سکتا ہے۔

اور اگر مالک پر بھروسہ کر کے اسی کے ذمہ کر دے کہ وہ مستحقین پر تقسیم کردے تو یہ بھی کر سکتا ہے، اس لئے کہ مالک کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اپنی زکاۃ مستحقین پر عامل کی اجازت کے بغیر تقسیم کردے، تو عامل کی اجازت کے ساتھ بدرجہ اولی جائز ہے۔

یہ بھی مستحب ہے کہ اناج اور پھلوں کی زکاۃ لینے کے لئے جن میں اندازہ کی ضرورت ہو عامل کے ساتھ اندازہ کرنے والے بھی جائیں اور وہ دو آزاد مرد ہونے چاہئیں۔

جیسا کہ امام (نیز عامل جس پر تقسیم کی ذمہ داری بھی ہے) کے لئے یہ مستحب ہے کہ وہ مستحقین کی تعداد اور ان کی حاجت کی مقدار سے واقف ہو، تاکہ مال کے تلف ہونے کا اندیشہ نہ رہے اور ان کے حقوق جلد پہنچ جائیں۔

تقسیم زکاۃ میں سب سے پہلے عمال کو دیا جائے گا، اس لئے کہ ان کا حق قوی تر ہے، کیونکہ وہ بطور معاوضہ لے رہے ہیں جبکہ دوسرے اصناف بطور غمخواری و تعاون لے رہے ہیں[1]۔

---

(۱) حدیث: "تؤخذ صدقات المسلمین عند میاھھم......" کی روایت ابوداؤد الطیالسی نے اپنی مسند (ص ۲۹۹) میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے اور ابن ماجہ (۱/ ۵۷۷) نے بھی تقریباً انہی الفاظ سے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۳۱۸) میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے، لیکن حضرت عائشہؓ کی روایت اس کے لئے شاہد ہے، جس کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۳/ ۷۹) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ طبرانی نے اس کو اوسط میں ذکر کیا ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۱) سابقہ مراجع، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۳۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۹۔

عام

دیکھئے: ''عموم''۔

عانس

دیکھئے: ''عنوس''۔

عانة

تعریف:

۱- عانۃ لغت میں: وہ بال جو شرمگاہ کے اوپر اگتے ہیں، اس کی تصغیر ''عوینۃ'' ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ ''عانۃ'' اس جگہ کا نام ہے جہاں بال اگتے ہیں [۱]۔

اس لفظ کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، چنانچہ عدوی اور نفراوی کہتے ہیں: عانۃ جسم کا وہ حصہ ہے جو آلہ تناسل اور عورت کی شرمگاہ سے اوپر ہے، نیز وہ حصہ ہے جو دبر (پاخانہ کا راستہ) اور خصیتین کے درمیان ہے [۲]۔

نووی کہتے ہیں: عانۃ سے مراد وہ بال ہیں جو مرد کے آلہ تناسل کے اوپر اور اس کے اطراف میں اگتے ہیں، اسی طرح وہ بال ہیں جو عورت کی شرمگاہ کے اردگرد ہوتے ہیں [۳]۔

عانۃ سے متعلق احکام:

موئے زیرناف مونڈنا:

۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ موئے زیرناف کا مونڈنا سنت ہے،

---

(۱) المغرب، المصباح المنیر۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۳۵۳ طبع الحلبی، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۱۔

(۳) صحیح مسلم بشرح النووی ۳/ ۱۴۸، المجموع ۱/ ۲۸۹۔

اورشافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ زوجہ پر موئے زیر ناف مونڈ نا واجب ہے جب اس کا شوہر اس کو اس کا حکم دے [۱]۔

موئے زیر ناف کے مونڈنے اور اس کے ازالہ کے دوسرے طریقوں کے درمیان افضل کیا ہے:

۳- فقہاء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ موئے زیر ناف کو زائل کرنا جائز ہے، خواہ کسی بھی طریقہ سے ہو، مونڈنے سے یا کاٹنے سے، یا اکھیڑنے سے یا پاوڈر سے [۲]، اس لئے کہ ازالہ کی وجہ سے اصل سنت ادا ہوجاتی ہے، خواہ ازالہ کسی بھی طریقہ سے ہو [۳]، جیسا کہ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مرد کے لئے موئے زیر ناف کو صاف کرنے میں مونڈنا افضل ہے [۴]۔

رہی عورت تو حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اس کے لئے اکھیڑنا افضل ہے [۵]۔

جمہور مالکیہ اور ایک قول کے مطابق نووی کا مذہب ہے کہ عورت کے لئے بھی مونڈنا افضل ہے [۶]، اس لئے کہ حضرت جابرؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے کہ لوگ سفر سے اپنی بیویوں کے پاس رات کو پہنچیں، تا کہ جو پراگندہ حال ہیں وہ

(۱) المجموع ۱/۲۸۹، کفایۃ الطالب الربانی ۲/۳۵۳ طبع الحلبی، ابن عابدین ۵/۲۶۱، الفروع ۱/۱۳۰۔

(۲) صحیح مسلم بشرح النووی ۳/۱۴۸، کشاف القناع ۱/۷۶، المغنی ۱/۸۶۔

(۳) فتح الباری ۱۰/۳۴۴۔

(۴) فتح الباری ۱۰/۳۴۴، صحیح مسلم بشرح النووی ۳/۱۴۸، المغنی ۱/۸۶، کفایۃ الطالب الربانی ۲/۳۵۳ طبع الحلبی، ابن عابدین ۵/۲۶۱، الاختیار ۴/۱۶۷۔

(۵) ابن عابدین ۵/۲۶۱، حاشیۃ الجمل ۲/۴۸، فتح الباری ۱۰/۳۴۴۔

(۶) کفایۃ الطالب الربانی ۲/۳۵۳-۳۵۴، فتح الباری ۱۰/۳۴۴۔

کنگھی وغیرہ کرلیں، اور اپنے موئے زیر ناف مونڈلیں [۱]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کسی بھی طریقہ سے ازالہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن ان کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مونڈنے کو افضل سمجھتے ہیں [۲]۔

موئے زیر ناف مونڈنے کی مدت کی تعیین:

۴- ہفتہ میں ایک مرتبہ موئے زیر ناف مونڈنا مستحب ہے اور اگر ہر پندرہ دن میں ایک بار کرے تو بھی درست ہے، لیکن چالیس دن سے زیادہ چھوڑے رکھنا مکروہ ہے، [۳] اس لئے کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے: "وقت لنا فی قص الشارب وتقلیم الأظفار ونتف الإبط وحلق العانة أن لا نترک أکثر من أربعین لیلة" [۴] (مونچھیں کاٹنے، ناخن تراشنے، بغل کے بال اکھیڑنے اور موئے زیر ناف مونڈنے کے سلسلہ میں ہمارے لئے یہ مدت مقرر کی گئی ہے کہ ہم اس کو چالیس رات سے زیادہ نہ چھوڑے رکھیں)۔

قرطبی المفہم میں کہتے ہیں کہ چالیس دن اکثر مدت ہے، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر ہفتہ جمعہ تا جمعہ صفائی اور نگہداشت کرنا ممنوع ہے، اصل ضابطہ ضرورت ہے۔

نووی کہتے ہیں کہ: احوال واشخاص کے اختلاف سے یہ حکم الگ الگ ہوجاتا ہے، اصل ضابطہ: اس میں اور دیگر خصال فطرت میں بھی

(۱) حدیث جابر: "فی النھی عن طروق النساء لیلا" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۳۴۱) نے کی ہے۔

(۲) الإنصاف ۱/۱۲۲، الفروع ۱/۱۳۰، المغنی ۱/۸۶۔

(۳) الدر المختار ۵/۲۶۱، کشاف القناع ۱/۷۶۔

(۴) حدیث أنسؓ: "وقت لنا فی قص الشارب" کی روایت مسلم (۱/۲۲۲) نے کی ہے۔

ضرورت ہے (۱)۔

موئے زیرناف کو دفن کرنا:

۵- موئے زیر ناف کو دفن کرنا اور زمین میں چھپا دینا مستحب ہے (۲)۔

مہنا کہتے ہیں: میں نے امام احمد سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا جو بال یا ناخن تراشے، آیا اس کو پھینک دے یا دفن کردے؟ انہوں نے جواب دیا دفن کردے، میں نے عرض کیا: اس بارے میں آپ کو کوئی حدیث پہنچی ہے؟ فرمایا: ابن عمرؓ دفن کیا کرتے تھے۔

نیز نبی ﷺ سے منقول ہے: "**أنه أمر بدفن الشعر والأظفار**" (۳) (آپ نے بالوں اور ناخنوں کو دفن کرنے کا حکم فرمایا ہے)، ابن حجر کہتے ہیں: ہمارے اصحاب نے بالوں کے دفن کرنے کو مستحب قرار دیا ہے، کیونکہ وہ انسان کے اجزاء ہیں (۴)۔

مردہ کے موئے زیرناف مونڈنا:

۶- حنفیہ کہتے ہیں: مردہ کے بال نہیں کاٹے جائیں گے (۵) اور مالکیہ کی عبارتوں سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے، (۶) چنانچہ زرقانی نے

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۳۴۶۔
(۲) المجموع ۱/ ۲۸۹-۲۹۰۔
(۳) المغنی ۱/ ۸۸، کشاف القناع ۱/ ۷۶۔
حدیث: "أمر بدفن الشعر و الأظفار" کی روایت بیہقی نے شعب الإیمان (۵/ ۲۳۲ طبع دار الکتب العلمیہ) میں حضرت وائل بن حجرؓ سے کی ہے اور بیہقی نے کہا: یہ ضعیف سند ہے۔
(۴) فتح الباری ۱۰/ ۳۴۶۔
(۵) الاختیار ۱/ ۹۲۔
(۶) الزرقانی ۲/ ۸۸، التاج والإکلیل ۲/ ۲۱۲۔

ایک اثر بھی ذکر کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "**یصنع بالمیت ما یصنع بالعروس غیر انه لا یحلق و لاینور**" (۱) (جیسی زیب وزینت دولہا اور دلہن کی کی جاتی ہے ویسی ہی زیب وزینت میت کی کی جائے گی، لیکن میت کے موئے زیرناف نہ مونڈے جائیں گے، اور نہ ان کے لئے پاوڈر کا استعمال کیا جائے گا)۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ مردہ کے موئے زیرناف مونڈنا حرام ہے، اس لئے کہ اس عمل میں اس کے ستر کو ہاتھ بھی لگانا پڑے گا اور آنکھوں سے دیکھنا بھی پڑے گا، اور یہ دونوں چیزیں حرام ہیں، لہذا ایک مندوب چیز کی وجہ سے حرام کا ارتکاب نہیں کیا جا سکتا (۲)۔

شافعیہ کا قول جدید یہ ہے کہ میت کے موئے زیر ناف مونڈنا مستحب ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے (۳)۔
تفصیل کے لئے دیکھئے: "شعر"۔

ضرورت کے وقت زیرناف کو دیکھنے کا حکم:

۷- زیر ناف یا دیگر ستر کو ضرورت شدیدہ کے وقت دیکھنا جائز ہے (۴) ابن قدامہ کہتے ہیں: طبیب کے لئے عورت کے جسم کے کسی بھی حصہ کو شدید ضرورت کے وقت دیکھنا جائز ہے، اور یہی حکم مرد کے

(۱) حدیث: "یصنع بالمیت ما یصنع بالعروس" کی روایت ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۱۰۶) میں ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "افعلوا بمیتکم ما تفعلون بعروسکم"، ابن حجر کہتے ہیں کہ ابن الصلاح نے کہا ہے کہ میں نے یہ حدیث تلاش کی تو میں نے اس کو ثابت نہیں پایا، اور ابو شامہ کتاب السواک میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث غیر معروف ہے۔
(۲) کشاف القناع ۲/ ۹۷۔
(۳) المجموع ۵/ ۱۷۸، اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۴) مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۳، بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۴، المغنی ۶/ ۵۵۸، کشاف القناع ۱/ ۲۶۵۔

ستر دیکھنے کا ہے، اس لئے کہ عطیہ قرظی کی حدیث ہے وہ کہتے ہیں: میں قبیلہ بنو قریضہ کا قیدی تھا، وہ لوگ دیکھتے تھے کہ جس کے موئے زیر ناف اگے تھے اس کو قتل کر دیتے تھے اور جس کے نہیں اگے تھے اس کو نہیں قتل کرتے تھے، تو میں ان میں تھا جن کے نہیں اگے تھے، اور ایک روایت میں یہ اضافہ ہے کہ انہوں نے میرا زیر ناف کھول کر دیکھا تو پایا کہ میرے موئے زیر ناف نہیں اگے ہیں، تو انہوں نے مجھ کو قیدی بنالیا[۱]۔

نیز منقول ہے کہ حضرت عثمانؓ کے پاس ایک لڑکا لایا گیا جس نے چوری کی تھی، آپ نے حکم دیا کہ اس کا ازار کھول کر دیکھو، تو لوگوں نے دیکھا کہ بال نہیں اگے ہیں، تو انہوں نے اس کا ہاتھ نہیں کاٹا[۲]۔

شربینی الخطیب کہتے ہیں: ضرورت کے وقت کسی کے ستر کو دیکھنا اور اس کو ہاتھ لگانا جائز ہے، خواہ عورت کی شرم گاہ ہو، مثلاً نشتر لگانے، پچھنے لینے اور اسی طرح کا علاج کرنے کے لئے، اس لئے کہ اس کی حاجت ہے اور دیکھنا حرام کرنے میں حرج ہے، چنانچہ مرد کے لئے اجنبی عورت کا علاج کرنا اور عورت کے لئے اجنبی مرد کا علاج کرنا دونوں جائز ہیں، لیکن یہ کسی محرم یا شوہر یا معتبر عورت کی موجودگی میں ہونا چاہئے[۳]۔

کسی اجنبی عورت کے علاج ومعالجہ کے جواز کی کیا کیا شرطیں ہیں؟ ان کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''عورۃ''۔

حنابلہ نے ان ضرورتوں سے بحث کرتے ہوئے (جن کے تحت کسی کا ستر دیکھنا جائز ہے) کہا ہے کہ اسی کے ضمن میں یہ بھی ہے کہ جو شخص اپنے موئے زیر ناف خود نہ مونڈ سکے، اس کے لئے جائز ہے کہ

(۱) حدیث عطیۃ القرظیؓ: ''کنت من سبی قریظة'' کی روایت ابوداؤد (۵۶۱/۴) اور ترمذی (۱۴۵/۴) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) المغنی ۵۵۸/۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۱۳۳/۳۔

دوسرے سے منڈوالے[۱]۔

موئے زیر ناف کا ظاہر ہونا بالغ ہونے کی علامت ہے:

۸ - مالکیہ، حنابلہ، لیث، اسحاق اور ابوثور کی رائے یہ ہے کہ موئے زیر ناف کا ظاہر ہونا مطلقاً بلوغ کی علامت ہے[۲]۔

امام ابوحنیفہ موئے زیر ناف کو بلوغ کی علامت مطلق نہیں مانتے[۳] اور امام شافعی موئے زیر ناف کو کافر کے حق میں تو علامت بلوغ قرار دیتے ہیں، لیکن مسلم کے حق میں ان کے دو قول ہیں[۴]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''بلوغ''، فقرہ/۱۰۔

زیر ناف پر جنایت کرنا

۹ - اگر کوئی کسی عورت یا مرد کا پیڑو کاٹ دے تو اس کی سزا یا دیت کے لئے ایک معتبر شخص سے فیصلہ کروانا ضروری ہے، اس لئے کہ یہ ایک ایسا جرم ہے جس میں شریعت کی طرف سے کوئی متعینہ دیت نہیں ہے، اور اس کو معاف یا نظر انداز کر دینا بھی ممکن نہیں ہے، اس لئے ایک عادل شخص سے اس میں فیصلہ کروانا ضروری ہے[۵]۔

مزید تفصیل کے لئے کہ عادل کے فیصلہ کے وجوب کے لئے کیا کیا شرطیں ہیں اور ان کی کیا حیثیت ہوگی؟ اس کے لئے اصطلاح ''حکومۃ عدل''، فقرہ/۵ اور اس کے بعد کے فقرات دیکھے جاسکتے ہیں۔

(۱) کشاف القناع ۲۶۵/۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲۹۳/۳، المغنی ۵۰۹/۴، فتح الباری ۲۷۷/۵۔

(۳) عمدۃ القاری ۲۳۹/۱۳۔

(۴) حاشیۃ الجمل ۳۳۸/۳، فتح الباری ۲۷۷/۵۔

(۵) المغنی ۴۲/۸، أسنی المطالب ۵۸/۴، نیز دیکھئے: تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۱۳۳/۶، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۳۸۱/۴۔

عاہۃ

تعریف:

۱- عاہۃ لغت میں: آفت ومصیبت ہے، بولا جاتا ہے: ''عیه الزرع''، (بصیغہ فعل مجہول) ''فهو معیوه''[1] (کھیتی کو نقصان پہنچا، کھیتی آفت رسیدہ ہے)۔

''عاه المال یعیه''، (مال کو آفت پہنچی)، ''أرض معیوهة'' (آفت رسیدہ زمین)، ''اعاهوا، اعوهوا وعوّهوا'': ان کے مویشیوں کو یا ان کی کھیتی کو آفت پہنچی[2]۔

عاہۃ کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[3]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مرض:

۲- مرض لغت میں ابن منظور کے قول کے مطابق ایک بیماری ہے جو صحت کی ضد ہے، فیومی کہتے ہیں: مرض طبیعت کی اصلی حالت سے الگ دوسری حالت کا نام ہے جو طبیعت اور جسم کو ضرر پہنچاتی ہے، اور ورم اور تکالیف مرض کے اثرات ہیں[4]۔

(۱) مختار الصحاح۔
(۲) القاموس المحیط۔
(۳) قواعد الفقہ للبرکتی ۳۷۱۔
(۴) لسان العرب، المصباح المنیر۔

مرض: اصطلاح میں اس عارض کا نام ہے جو بدن کو پیش آتا ہے، اور اس کی وجہ سے بدن اپنے مخصوص اعتدال سے ہٹ جاتا ہے[1]۔

مرض اور عاہۃ کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، یہ دونوں اس مثال میں جمع ہوجاتے ہیں جب آدمی پر کوئی ایسی مصیبت آئے جو زائل ہوجانے والی ہو خواہ اس کی ذات میں ہو یا مال میں، جوہری کہتے ہیں: ''أمرض الرجل'' اس وقت بولا جاتا ہے جب کسی کو مالی نقصان ہوجائے[2]۔

اور صرف عاہۃ کی مثال وہ صورت ہے جب ایسی مصیبت لاحق ہو جو باقی رہے، جیسے حد میں کسی کا ہاتھ وغیرہ کاٹ دیا جائے، تو یہ عاہۃ ہے جو کسی مرض کی وجہ سے نہیں، شریعت میں اس پر عاہۃ کے احکام مرتب ہوں گے۔

ب-عیب:

۳- عیب، عیب کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے، اور عار کے معنی میں بھی، اور آفت اور نقص کے معنی میں بھی، فقہاء نے بھی اخیر معنی میں اس کا کثرت سے استعمال کیا ہے، خواہ وہ انسان میں ہو یا جانور یا کھیتی وغیرہ میں ہو۔

لہذا عیب عاہۃ سے عام ہے۔

ج-جائحۃ:

۴- جائحہ: وہ مصیبت ہے جس کا علم اور خبر ہونے کے باوجود اس کو دفع کرنا ممکن نہ ہو، جیسے آسمانی آفات، مثلاً سخت سردی، گرمی، ٹڈی

(۱) التعریفات۔
(۲) الصحاح۔

اور بارش[1]۔

عاہۃ اور جائحۃ کے درمیان سبب اور مسبب کا تعلق ہے، جائحہ (یعنی ناگہانی حادثہ)، بعض قسم کے ''عاہۃ'' کا سبب ہے، خود عاہۃ نہیں ہے۔

عاہۃ سے متعلق احکام:

عاہۃ اور طہارت کے احکام پر اس کے اثرات:

اول: جس شخص کے جسم میں نقص ہو وہ اس شخص سے مدد لے سکتا ہے جو اس پر پانی بہائے جیسے وہ شخص جس کا ہاتھ کٹا ہوا یا مفلوج ہو:

۵- فقہاء کا مذہب ہے کہ جس شخص کے جسم میں نقص ہو جس کی وجہ سے وہ خود پانی کو استعمال نہ کرسکتا ہو جیسے وہ شخص جس کا ہاتھ کٹا ہوا یا مفلوج ہو، اور ایسا شخص میسر ہو جو بلا معاوضہ وضو اور غسل میں مدد دینے کے لئے آمادہ ہو تو مدد طلب کرنا واجب ہے۔

اسی طرح ان کا مذہب ہے کہ اگر وہ اجرت پر قادر ہو اور تعاون کرنے والا اجرت مثل کے عوض تعاون پر آمادہ ہو، تو بھی تعاون طلب کرنا لازم ہے، مگر حنابلہ میں سے ابن عقیل نے کہا ہے کہ ایسی صورت میں معذور پر لازم نہیں ہے کہ وہ کسی سے مدد لے جیسا کہ اگر نماز میں قیام سے عاجز ہو، تو اس پر لازم نہیں ہے کہ ایسے شخص کو اجرت دے کر اس سے مدد لے کہ وہ اس کو نماز میں کھڑا کردے، اور اس کے سہارے کھڑا ہو کر نماز ادا کرے۔

سفر وحضر میں معذور کے مدد حاصل کرنے کے مسائل میں فقہاء کا اختلاف ہے:

(۱) الموسوعۃ اصطلاح ''جائحۃ'' ۱۵/ ۶۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۸۵۔

۶- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ استعانت کا حکم سفر وحضر میں یکساں ہے، اس لئے کہ وہ مدد حاصل کرنے سے عاجز ہے، لہذا وہ پانی کے استعمال سے عاجز ہے، اس وقت اس کے لئے تیمّم کرنا جائز ہے، کیونکہ اس کا وضو سے عاجز ہونا متحقق ہے، سرخسی کہتے ہیں کہ: حنفیہ کا ظاہر مذہب یہی ہے۔

محمد بن حسن سفر اور حضر کے درمیان فرق کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اگر حضر میں وضو کرنے کے لئے مدد دینے والا کوئی خادم موجود نہ ہو، تو تیمّم کرنا جائز نہیں ہے، سوائے اس کے کہ ہاتھ کٹا ہوا ہو۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ: حضر میں بظاہر کوئی رشتہ دار یا اجنبی میسر آجاتے ہیں جن سے مدد لی جاسکتی ہے، اور کسی عارض کی وجہ سے وضو سے عاجز ہونا ختم ہوجانے والا ہے، لیکن اگر وضو کرانے والا میسر نہ ہو تو تیمّم جائز ہے[1]۔

رہ گیا یہ مسئلہ کہ جس صورت میں وضو کرنے میں مدد دینے والا میسر نہ ہو، اور تیمّم کرکے نماز پڑھ لی جائے تو کیا نماز کا اعادہ ہوگا؟ اس میں فقہاء کے دو قول ہیں۔

اول: اعادہ نہیں کرے گا، یہ جمہور حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ[2] کا مذہب ہے، اور عدوی امام مالک سے نقل کرتے ہیں کہ اعادہ کرے گا بشرطیکہ وقت کے اندر پانی کے استعمال پر قادر ہوجائے[3]۔

دوم: وہ نماز کا اعادہ کرے گا، یہ شافعیہ کا قول ہے، اور امام شافعی نے ''الام'' میں اس کی صراحت کی ہے[4]، شیرازی نے اس کو اس پر قیاس کیا ہے جس کے پاس پانی یا مٹی نہ ہو، ان کی عبارت یہ ہے: اگر

(۱) المبسوط للسرخسی ۱/ ۱۱۲، المغنی ۱/ ۱۲۳۔

(۲) منتہی الإرادات ۱/ ۳۶، المبسوط ۱/ ۱۱۲، المدونۃ ۱/ ۶۔

(۳) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱/ ۲۰۰۔

(۴) حاشیۃ الشبر املسی علی نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۹۵، حاشیۃ القلیوبی علی شرح الجلال علی المنہاج ۱/ ۵۵، الأم ۱/ ۳۷۔

ہاتھ کا کٹا ہوا شخص وضو پر قادر نہ ہو، اور ایسا اجیر دستیاب ہو جو اجرت مثل لے کر وضو کرا سکتا ہو، تو اجرت دے کر وضو کرنا لازم ہے جیسا کہ ثمن مثل دے کر پانی خریدنا لازم ہے، اور اگر اجیر دستیاب نہ ہو تو نماز پڑھ لے، اور اعادہ کرے جیسا کہ جب پانی اور مٹی دونوں میسر نہ ہوں، اور نماز پڑھ لی جائے تو اعادہ کیا جائے گا۔

اور اگر وضو اور تیمّم دونوں کے لئے معاون نہ ملے تو اس کا حکم اس شخص کی طرح ہے جس کے پاس پانی یا مٹی نہ ہو۔

دوم-ہاتھ کے کٹنے کی جگہ کا دھونا:

۷- جمہور فقہاء: یعنی حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب اور مالکیہ کا راجح مذہب ہے کہ مکلّف انسان جب طہارت کی حالت میں ہو اور اس کا کوئی عضو کاٹ دیا جائے، یا بال کاٹ دیئے جائیں یا ناخن تراش دیئے جائیں، تو جو حصہ باقی بچا ہے اس کو دھونا لازم نہیں ہے، ہاں جب طہارت جدیدہ حاصل کرنے کا ارادہ کرے گا تو اس کا دھونا لازم ہوگا، اس لئے کہ غسل یا مسح سے فرض نہیں لوٹے گا، لہذا اس عضو کے زوال سے فریضہ کا اعادہ نہیں کرے گا، جیسا کہ اگر تیمّم میں چہرے پر مسح کر چکا ہے یا وضو میں اس کو دھو چکا ہے، پھر اس کی ناک کاٹ دی جائے تو اعادہ نہیں کرے گا، اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ طہارت کا اعادہ کرے گا، فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر عضو جو فرض کا محل ہے پورا کا پورا یا اس کا اکثر حصہ کاٹ دیا جائے تو کچھ بھی واجب نہیں ہوگا۔

ان کی رائے یہ بھی ہے کہ محل فرض میں سے اگر کچھ حصہ رہ جائے تو اگر وہ دھونے والے اعضاء میں سے ہو، تو اس کا دھونا اور اگر مسح والے اعضاء میں سے ہو، تو اس کا مسح ضروری ہوگا [1]۔

(۱) المہذب ۱/۴۹، نیز دیکھئے: ۱/۲۴ طبع بیروت، شرح الخرشی ۱/۱۲۳-۱۲۶

لیکن کیا کہنی کی ہڈی، اسی طرح ٹخنے کی ہڈی پوری کی پوری محل فرض میں داخل ہے؟

۸- حنفیہ، شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا مشہور قول ہے کہ وہ شخص جس کے دونوں ہاتھ کہنیوں سے کاٹ دیئے گئے ہوں، اگر تیمّم کرے تو اس پر لازم ہے کہ کہنی کے باقی ماندہ حصہ پر مسح کرے، اس میں امام زفر کا اختلاف ہے، لیکن اگر کہنی کے اوپر سے کٹا ہوا ہو تو مسح لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ کہنی کے اوپر کا حصہ موضع طہارت نہیں ہے، اور مرغینانی نے صراحت کی ہے کہ کہنیاں اور ٹخنے دھونے میں داخل ہیں، اس میں زفر کا اختلاف ہے، نووی نقل کرتے ہیں کہ اگر کہنی کی ہڈی جدا کردی گئی اور اس کی وجہ سے کلائی کی ہڈی بازو کی ہڈی سے جدا ہوجائے تو بازو کی ہڈی کے سرے کا دھونا فرض ہے، شافعیہ کا مذہب مشہور یہی ہے، اور اس کے بالمقابل قول یہ ہے کہ واجب نہیں ہے، بازو کا دھونا تو اس وقت فرض ہے جبکہ کلائی اور کہنی کی ہڈی اس سے متصل اور جڑی ہوئی ہو اور یہ حکم بھی کہنی کے دھونے کی ضرورت کی وجہ سے ہے، بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ اسے دھونا قطعی طور پر واجب ہے، ''اصل الروضۃ'' میں اس کو صحیح قرار دیا ہے [1]۔

لیکن مالکیہ کہنیوں اور ٹخنوں کے درمیان فرق کرتے ہیں، اس لئے کہ امام مالک اور ابن القاسم نے المدونہ میں صراحت کی ہے۔

امام مالک اس شخص کے بارے میں جس کے دونوں پیر ٹخنوں تک کاٹ دیئے گئے ہوں، کہتے ہیں: جب وہ وضو کرے تو ٹخنوں کا جو حصہ باقی رہ گیا ہے اس کو بھی دھوئے اور کاٹنے کی جگہ کو بھی دھوئے۔

سحنون نے ابن القاسم سے دریافت کیا کہ: کیا ٹخنوں کا کچھ حصہ

= بیروت، فتح القدیر ۱/۱۰ طبع بیروت، ابن عابدین ۱/۶۹۔

(۱) شرح الجلال المحلی علی المنہاج ۱/۴۹، نیز دیکھئے: المبسوط ۱/۱۷، شرح منتہی الإرادات ۱/۵۴۔

باقی رہ سکتا ہے، انہوں نے کہا کہ ہاں، پیر ٹخنوں کے نیچے سے کاٹے جائیں گے۔

سحنون ابن القاسم سے دوسرا سوال کرتے ہیں، کہتے ہیں: اگر کسی شخص کے دونوں ہاتھ کہنیوں سے کاٹ دیے جائیں تو کیا وہ شخص کہنیوں کے باقی ماندہ حصہ کو اور کاٹنے کی جگہ کو دھوئے گا؟ ابن القاسم نے جواب دیا کہ کاٹنے کی جگہ کو نہیں دھوئے گا، اگر اس کے دونوں ہاتھ کہنیاں سے کاٹ دیئے جائیں اور ان میں سے کچھ بھی باقی نہ رہے تو اس کا ہاتھ کے کسی حصہ کا دھونا واجب نہیں رہے گا، اس لئے کہ دونوں ہاتھ کاٹ دیئے گئے اور اس لئے بھی کہ دونوں کہنیاں کلائیوں کا حصہ ہے تو جب دونوں کہنیاں کلائیوں کے ساتھ کٹ گئے تو کاٹنے کی جگہ کا دھونا اس پر واجب نہیں رہے گا (۱)۔

سوم- اعضاء زائدہ:

۹- حدث اکبر کو دور کرنے کے لئے اعضاء زائدہ کو دھونا ضروری ہے، خواہ وہ حدث اکبر جنابت کی وجہ سے ہو یا حیض ونفاس کی وجہ سے ہو، یہی حکم غسل مسنون میں ہے اس میں علماء کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔

لیکن حدث اصغر کو دور کرنے کے لئے ان کو دھونے یا ان پر مسح کرنے کے بارے میں فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جس شخص کے دو عضو یکساں پیدا ہوں، مثلاً ایک شانہ پر دو ہاتھ ہوں، اور اصلی کو زائد سے ممتاز کرنا ناممکن ہو تو دونوں کو دھونا واجب ہے، کیونکہ اللہ کے فرمان "وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ" (۲) میں اسی کا حکم کیا گیا ہے۔

لیکن اگر اصلی ہاتھ کو زائد ہاتھ سے ممتاز کرنا ممکن ہو، تو اصلی ہاتھ کو دھونا بالاتفاق فرض ہے، اور اسی طرح زائد کو دھونا بھی فرض ہے، بشرطیکہ وہ فرض کے محل پر نکلا ہو۔

لیکن اگر محل فرض کے علاوہ میں نکلا ہوا اور محل فرض کے برابر میں نہ ہو تو بالاتفاق وضو میں اس کا دھونا اور تیمّم میں اس پر مسح کرنا واجب نہیں ہے۔

اور اگر محل فرض کے سوا پر نکلا ہوا اور وہ پورا یا اس کا بعض حصہ محل فرض کے برابر میں ہو، تو جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے قاضی ابو یعلی کا مذہب ہے کہ اس حصہ کا دھونا واجب ہے جو محل فرض کے برابر میں ہو (۱)، اور مالکیہ کے نزدیک پورے زائد ہاتھ کا دھونا واجب ہے اگر اس میں کہنی ہو (۲)، اس میں حنابلہ کے دو قول ہیں، اول: جمہور کے ساتھ ہے اور وہ قاضی ابو یعلی کا قول ہے، دوم: ابن حامد اور ابن عقیل کا قول ہے کہ محل فرض کے سوا دوسری جگہ پر نکلنے والے ہاتھ کا دھونا واجب نہیں ہے، خواہ وہ ہاتھ چھوٹا ہو یا بڑا، اس لئے کہ وہ سر کے ان بالوں کے مشابہ ہے جو چہرے کی حد سے بڑھ جائیں، فتوحی نے اس قول کو راجح قرار دیا ہے، کیونکہ انہوں نے یہ بیان کرتے ہوئے کہ ایسے دونوں ہاتھوں میں سے کس ہاتھ کا دھونا واجب ہوگا، کہا ہے کہ جو ہاتھ محل فرض پر نکلا ہو اس کا دھونا واجب ہے، اور جو غیر محل فرض پر نکلا ہو لیکن اصل ہاتھ سے الگ نہ ہو، اس کا دھونا بھی واجب ہے (۳)۔

ادھڑی ہوئی کھال:

۱۰- اگر کھال ادھیڑ دی جائے اور جسم سے الگ ہو جائے تو کھال

---

(۱) المدونہ ۱/ ۲۳-۲۴۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۱) دیکھئے: فتح القدیر ۱/ ۱۶، المہذب ۱/ ۱۶، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱/ ۱۲۳، المغنی ۱/ ۱۲۳۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱/ ۱۲۳۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۵۳۔

کے الگ ہونے کے بعد اس کی جگہ جسم کا جو حصہ ظاہر ہوا ہے وہی کھال کا حکم لے لے گا اور وہی ظاہر جسم کہلائے گا۔

لیکن اگر کھال لٹکی رہے اور جسم سے جدا نہ ہو، تو غسل میں اس کا دھونا واجب ہوگا اور اس کے ساتھ بقیہ کھال جیسا معاملہ کیا جائے گا۔

وضو کی صورت میں کھال اگر کلائی سے ادھڑ کر لٹک جائے تو ہاتھ کے دھونے کے ساتھ اس کا دھونا بھی لازم ہے، اس لئے کہ وہ محل فرض میں ہے، لہذا وہ زائد انگلی کے مشابہ ہوگی۔

اگر کھال کلائی سے ادھڑ جائے اور بازو تک ادھڑتی چلی جائے، پھر لٹک جائے تو اس کو دھونا لازم نہیں ہے، اس لئے کہ وہ بازو کا جز ہوگئی۔

اور اگر بازو سے ادھڑے اور کلائی تک ادھڑتی چلی جائے، پھر کلائی سے لٹک جائے تو دھونا لازم ہے، اس لئے کہ وہ کلائی کا جز ہوگئی، لہذا محل فرض میں آ گئی۔

اور اگر بازو اور کلائی میں سے ایک سے ادھڑے اور دوسرے سے چپک جائے تو جتنا حصہ محل فرض کے برابر میں ہوگا اس کا دھونا لازم ہے، اس لئے کہ یہ اس کھال کے درجہ میں ہے جو کلائی سے لگی ہوئی ہو، اور اگر کھال کلائی سے دور ہٹی ہوئی ہو تو کلائی اور اس کے ماتحت کا دھونا لازم ہے [1]۔

چہارم- گنجان اور جڑی ہوئی انگلیاں وغیرہ:

۱۱- اگر گنجان انگلیوں کے بیچ میں پانی اندر تک پہنچ جاتا ہے، تو جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ ایسی صورت میں انگلیوں کا خلال سنت ہے، خواہ وہ ہاتھ کی انگلیاں ہوں یا پیر کی [2]۔

اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے، وہ ہاتھوں کی انگلیوں کے خلال کے وجوب کے تو متفقہ طور پر قائل ہیں، لیکن راجح قول کے مطابق پیروں کی انگلیوں کا خلال بھی ان کے نزدیک واجب ہے، اگرچہ مشہور یہی ہے کہ پیروں کی انگلیوں کا خلال سنت ہے [1]۔

اگر گنجان انگلیوں کے بیچ میں اندر تک پانی خلال کے بغیر نہ پہنچ سکے تو سب کے نزدیک خلال واجب ہے۔

اگر انگلیاں جڑی ہوئی ہوں تو خلال کے لئے ان کو چیرنا پھاڑنا جائز نہیں ہے بلکہ حرام ہے، کیونکہ یہ مضرت ہے، اب وہ جڑی ہوئی انگلیاں ایک انگلی کے حکم میں ہوں گی [2]۔

پنجم- سلس البول وغیرہ:

۱۲- جس شخص کو "سلس البول" (یعنی لگاتار پیشاب کا آنا) یا عورت کی شرمگاہ سے مسلسل خون کا آنا، نیز مسلسل مذی کا خارج ہونا، یا ریح کا لگاتار خارج ہونا یا ناسور کا رسنا، یا خونی بواسیر وغیرہ، یا ایسے زخم ہوں جو ہمیشہ رستے رہتے ہوں، مذکورہ عوارض کے احکام میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جس کی تفصیل اصطلاح "سلس"، فقرہ/ ۵ اور "استحاضۃ" فقرہ/ ۳۰ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

ششم- سبیلین کے قائم مقام سوراخ سے نکلنے والی چیز:

۱۳- اگر بیماری سبیلین کے علاوہ سوراخ کی صورت میں ہو، اور اس سے وہ چیزیں نکلتی ہوں جو سبیلین سے نکلتی ہیں یعنی پیشاب، پاخانہ،

---

(۱) دیکھئے: المغنی ۱/ ۱۲۴، المہذب ۱/ ۲۴، المبدع ۱/ ۱۲۵۔

(۲) کفایۃ الأخیار ۱/ ۶، المغنی ۱/ ۱۰۸۔

(۱) دیکھئے: العدوی علی الخرشی ۱/ ۱۲۳-۱۲۶۔

(۲) کفایۃ الأخیار ۱/ ۲۵ طبع دار الإیمان، المغنی ۱/ ۱۰۸۔

خون، کیڑا اور کیچوا وغیرہ، خواہ معتاد ہو یا غیر معتاد، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ ایک صورت ایسی ہے جس میں مالکیہ اور شافعیہ دونوں متفقہ طور پر کہتے ہیں کہ وضوٹوٹ جائے گا، اور وہ یہ ہے کہ مخرج اصلی بند ہوگیا ہو، اور جس سوراخ سے فضلات خارج ہورہے ہیں وہ ناف کے نیچے ہو، کیونکہ آدمی کے لئے ایسے مخرج کا ہونا ضروری ہے، جس سے فضلات خارج ہوسکیں، لہذا ناف کے نیچے کھلنے والے سوراخ کو پیشاب اور پاخانہ کے راستہ کے قائم مقام ہوگا، لہذا جو چیز اس سوراخ سے نکلے اس کا وہی حکم ہوگا جو سبیلین سے نکلنے والی چیز کا حکم ہے، لہذا اس سے بالاتفاق وضوٹوٹ جائے گا[(۱)]۔

لیکن اس کے سوا جو صورتیں ہیں ان میں اختلاف ہے جس کو اصطلاح ''نواقض الوضوء'' میں دیکھا جاسکتا ہے۔

حنفیہ نے نقض وضو کو عام کردیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ جسم سے نکلنے والی ہر ایسی چیز سے وضوٹوٹ جاتا ہے جو نجس ہو، خواہ سبیلین سے نکلے یا غیر سبیلین سے، اور خواہ وہ منفذ جہاں سے نجاست خارج ہو رہی ہے پہلے سے کھلا ہوا ہو، جیسے ناک اور منہ، یا بعد میں کھلا ہو جیسے کوئی سوراخ ناف کے نیچے یا اس کے اوپر کھل جائے، انہوں نے غیر سبیلین سے نکلنے والی چیز کو سبیلین سے نکلنے والی چیز پر قیاس کیا ہے[(۲)]۔

حنابلہ حنفیہ سے اس بات میں تو اتفاق رکھتے ہیں کہ بول و براز کے خارج ہونے سے وضوٹوٹ جائے گا، خواہ جسم کے کسی حصہ سے خارج ہو، اور خواہ مذکورہ سوراخ ناف کے نیچے ہو یا اس کے اوپر ہو، اس لئے کہ خارج ہونے والی چیز بول و براز ہے، اس سے قطع نظر کہ وہ کہاں سے خارج ہورہی ہے، لیکن بول و براز کے سوا دیگر اشیاء، مثلاً ریح اور خون وغیرہ جب سبیلین کے علاوہ کسی دوسری جگہ سے خارج ہوتو اس میں حنابلہ کی رائے حنفیہ سے مختلف ہے۔

چنانچہ وہ کہتے ہیں: اگر غیر سبیلین سے خارج ہونے والی چیز پاک ہے، توکسی صورت میں وضونہیں ٹوٹے گا، اور اگر نجس ہے تو وضو ٹوٹ جائے گا بشرطیکہ کثیر ہو قلیل نہ ہو[(۱)]۔

ہفتم - معذور کا کھڑے ہوکر پیشاب کرنا:

۱۴ - فقہاء کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس شخص کو ایسا جسمانی عذر ہو کہ وہ بیٹھ کر پیشاب کرنے سے مانع ہو، اس کے لئے کھڑے ہوکر پیشاب کرنا درست ہے، مثلاً: پیر میں کوئی نقص اور عیب ہو جس کی وجہ سے بیٹھ نہیں سکتا، یا بواسیر ہو جو بار بار بیٹھنے سے جاری ہوجاتی ہو، یا اس کے سوا دیگر امراض واسباب ہوں۔

اور خود آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ نے کھڑے ہوکر پیشاب کیا، جیسا کہ حذیفہؓ نے نقل کیا ہے: **''انتهى إلى سباطة قوم فبال قائما''**[(۲)] (رسول اللہ ﷺ ایک قوم کے کوڑے کے پاس پہنچے اور آپ ﷺ نے کھڑے ہوکر پیشاب کیا)۔

جبکہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا: **''نهى رسول الله ﷺ أن يبول الرجل قائما''**[(۳)] (رسول اللہ ﷺ نے

---

(۱) حاشیۃ العدوی بشرح الخرشی ۱/ ۱۵۴، نہایۃ المحتاج حاشیۃ الشبر املسی ۱/ ۱۱۲۔

(۲) حاشیۃ سعدی جلبی علی الہدایہ ۱/ ۴۲-۴۳۔

(۱) المبدع شرح المقنع ۱/ ۱۵۶-۱۵۷، المغنی ۱/ ۱۸۴-۱۸۵، مسائل الإمام أحمد على المهنا ۱/ ۶۷۔

(۲) نیل الأوطار ۱/ ۸۹۔

حدیث: ''انتهى إلى سباطة قوم فبال قائما'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۲۸) اور مسلم (۱/ ۲۲۸) نے حضرت حذیفہؓ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں اور سباطۃ: وہ جگہ ہے جہاں کوڑا ڈالا جائے۔

(۳) حدیث: ''نهى رسول الله ﷺ أن يبول الرجل قائما'' کی روایت

کھڑے ہوکر پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے)۔

محدثین اور فقہاء نے ان دونوں حدیثوں کو مختلف طریقوں سے جمع کیا ہے، ان میں سے ایک وجہ توفیق یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے یہ عمل کسی زخم کی وجہ سے کیا تھا جو آپ کی پنڈلی میں تھا، جیسا کہ ابن اثیر نے روایت کیا ہے (۱)، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ نے روایت کی ہے: "أن رسول الله ﷺ بال قائما من جرح كان بمأبضه" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے کھڑے ہوکر پیشاب کیا اور یہ اس زخم کی وجہ سے تھا جو آپ کے مابض میں تھا) مابض پیر کا وہ حصہ ہے جو گھٹنے کے نیچے ہے۔

ایک قول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کھڑے ہوکر اس وجہ سے پیشاب کیا کہ آپ کی ریڑھ میں تکلیف تھی، یہ قول امام شافعی سے منقول ہے (۳) لیکن وہ شخص جس کو کوئی جسمانی عذر نہ ہو اس کے لئے کھڑے ہوکر پیشاب کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔

ہشتم - وہ شخص جس کو ایسی بیماری ہو جو پانی کے استعمال سے مانع ہو:

۱۵- فقہاء کا مذہب ہے کہ جس شخص کو ایسا مرض ہو جو اس کو پانی کے استعمال سے روکتا ہو تو وہ تیمّم کرے گا، کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ إِنْ كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْلَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا" (۱) (اے ایمان والو! جب نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو، اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو اور اپنے پیروں کو ٹخنوں سمیت (دھولیا کرو) اور اگر تم حالت جنابت میں ہو تو (سارا جسم) پاک صاف کرلو اور اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی استنجاء سے آئے یا تم نے عورت سے صحبت کی ہو پھر تم کو پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمّم کرلیا کرو)۔

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اللہ عزوجل کا فیصلہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تیمّم کو دو حالتوں میں جائز قرار دیا ہے، اول سفر اور پانی کی عدم موجودگی، دوم مریض کے لئے، خواہ وہ حضر میں ہو یا سفر میں (۲)۔

اس کے بعد علماء نے اس مرض کے بارے میں اختلاف کیا ہے جو تیمّم کو جائز کردیتا ہے اور اس کے علاوہ دیگر فروع میں بھی (دیکھئے: تیمّم فقرہ ۲۱-۲۲)۔

جسمانی نقص اور نماز کے احکام پر اس کے اثرات:

اول - نابینا کی اذان:

۱۶- فقہاء کا مذہب ہے کہ نابینا کو نماز کے وقت کا علم ہوجاتا ہو تو اس

ابن ماجہ (۱؍۱۱۲) اور بیہقی (۱؍۱۰۲) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے اور بوصیری نے اس کی اسناد کو الزوائد (۱؍۹۳) میں ضعف قرار دیا ہے۔

(۱) نیل الأوطار ۱؍۹۰۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ بال قائما من جرح كان بمأبضه" کی روایت حاکم (۱؍۱۸۲) اور بیہقی (۱؍۱۰۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
اور ابن حجر کے فتح الباری (۱؍۳۳۰) میں اس کو ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ دار قطنی اور بیہقی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) معالم السنن للخطابی ۱؍۲۹۔

---

(۱) سورۂ مائدہ ؍۶۔

(۲) الأم ۱؍۳۹۔

کی اذان جائز ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

حنفیہ کہتے ہیں کہ بینا کی اذان نابینا کی اذان سے افضل ہے، لہذا نابینا کی اذان مکروہ تنزیہی ہے، البتہ اگر اس کے ساتھ کوئی بینا شخص ہو جو اس کو نماز کے اوقات سے باخبر کرے، تو کوئی کراہت نہیں ہوگی (۱)۔

مالکیہ کہتے ہیں: نابینا کی اذان اس وقت درست ہے جب وہ کسی بینا کی اذان کے بعد اذان کہے، یا کسی معتبر آدمی سے وقت معلوم کرلے پھر کہے (۲)۔

شافعیہ کہتے ہیں: نابینا کا مؤذن ہونا مکروہ ہے، کیونکہ اوقات میں اس سے اکثر غلطی ہوجاتی ہے۔

لیکن اس کے ساتھ اگر کوئی بینا شخص ہو تو مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ عبداللہ ابن ام مکتومؓ نابینا تھے، بلالؓ کے ساتھ اذان دیا کرتے تھے (۳)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مستحب یہ ہے کہ مؤذن بینا شخص ہو، اس لئے کہ نابینا لاعلمی کی وجہ سے اوقات میں غلطی کرسکتا ہے، لیکن اگر نابینا اذان دے دے تو اذان درست ہے "المبدع" میں ہے کہ ابن مسعود اور ابن زبیر رضی اللہ عنہما نابینا کی اذان کو ناپسند کرتے تھے اور ابن عباسؓ اس کی اقامت کو ناپسند کرتے تھے (۴)۔

(۱) ردالمحتار ۱/ ۲۶۰، شروح الہدایہ والکفایہ مع فتح القدیر ۱/ ۲۲۰، بدائع الصنائع ۱/ ۱۵۰۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۱۹۷-۱۹۸۔

(۳) المجموع ۳/ ۱۰۳۔

حدیث: "أذان ابن أم مکتوم مع بلال" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۹۹) اور مسلم (۱/ ۲۸۷) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۱۴، المبدع ۱/ ۳۱۵۔

دوم- نابینا کا استقبال قبلہ:

۱۷- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ نابینا پر واجب ہے کہ وہ قبلہ کے بارے میں دریافت کرلیا کرے، اس لئے کہ قبلہ کی اکثر علامتیں مشاہدہ سے تعلق رکھتی ہیں، حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر ایسا شخص میسر نہ ہو جس سے قبلہ معلوم کیا جائے تو تحری کرے گا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "استقبال" فقرہ/ ۳۶۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ایسے نابینا کے لئے جو اجتہاد کا درجہ رکھتا ہو یہ جائز نہیں ہے کہ وہ دوسروں کی تقلید کرے، بلکہ علامتیں کسی سے معلوم کرلے اور پھر خود رائے قائم کرے، لیکن غیر مجتہد یعنی جو علامات و دلائل قبلہ سے ناواقف ہو اس پر لازم ہے کہ کسی ایسے شخص کی پیروی کرے جو عاقل بالغ ہو، صاحب عدالت ہو اور اجتہاد کے طریقہ سے واقف ہو، یا محراب مسجد کی پیروی کرے، اور اگر ایسا شخص میسر نہ ہو جو قبلہ کی طرف رہنمائی کرے تو چاروں جہتوں میں سے کسی بھی جہت کا انتخاب کرلے اور اس کی طرف منہ کرکے نماز صرف ایک مرتبہ پڑھ لے (۱)۔

۱۸- لیکن وہ شخص جس کو کوئی دوسرا جسمانی عذر ہو، مثلاً: مفلوج انسان اور وہ انسان جو اپنی آنکھوں میں بیماری کی وجہ سے چارپائی سے اٹھنے کی طاقت نہیں رکھتا، یا اس کے جسم میں ایسا گہرا اور نازک زخم ہے کہ اگر وہ حرکت کرے تو وہ بہہ پڑے گا تو اس طرح کے مریضوں کو اگر ایسا آدمی میسر ہو جو ان کو ضرر پہنچائے بغیر قبلہ کی طرف متوجہ کردے تو ان پر قبلہ کی طرف منہ کرنا فرض ہے، ایسی صورت میں اگر وہ غیر قبلہ کی طرف منہ کرکے نماز پڑھ لیں تو ان کی نماز باطل ہوگی، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

لیکن اگر اس کو ایسا شخص میسر نہ ہو جو اس کو قبلہ رو کردے، یا ایسا

(۱) الشرح الکبیر علی حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۲۶-۲۲۷۔

شخص میسر تو ہولیکن کوئی عذر یا بیماری یا عیب جسمانی اس کو قبلہ رو کرنے سے مانع ہو اور یہ اندیشہ ہو کہ اگر چار پائی کو حرکت ہوئی تو اس کو ضرر ہوگا تو ایسی صورت میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں۔

اول: وہ اسی حال میں نماز پڑھے، بعد کو اعادہ کرے، یہ قول شافعیہ کا اور حنفیہ میں سے محمد بن مقاتل رازی کا ہے (۱)۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قبلہ کی طرف منہ کرنے کو عموم کے ساتھ واجب کیا ہے، ارشاد ہے: "وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ" (۲) (اور تم لوگ (بھی) جہاں کہیں ہو اپنا منہ اس کی طرف موڑ لیا کرو) اللہ تعالیٰ نے مریض کو اس کی اجازت نہیں دی کہ وہ کسی بھی حالت میں استقبال قبلہ کو ترک کرے، لہذا صورت مذکورہ میں اس پر لازم ہے کہ فی الحال وہ اسی حالت میں نماز پڑھ لے اور جب ایسے شخص کو پا جائے جو اس کا رخ قبلہ کی طرف کر دے تو نماز کا اعادہ کرے (۳)۔

دوم: مالکیہ کا قول ہے جن کی رائے یہ ہے کہ جس شخص کی یہ حالت ہو اور جو نہ خود اپنا رخ قبلہ کی طرف کر سکتا ہو اور نہ کسی مددگار کی مدد سے تو وہ اپنے حسب حال نماز پڑھ لے اور جب اس کو قبلہ کی طرف رخ کرنا ممکن ہو جائے تو اعادہ کرے، بشرطیکہ اس نماز کا وقت باقی ہو۔

"المدونہ" میں ہے کہ جس مریض کا رخ قبلہ کی طرف کرنا ممکن نہ ہو، خواہ مرض کی وجہ سے یا زخم کی وجہ سے وہ جہت قبلہ کے سوا دوسرے جہت کی طرف نماز نہ پڑھے، جہاں تک ہو سکے قبلہ کی طرف منہ کرنے کی تدبیر کرے، اگر اس نے غیر قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز

(۱) الأم ۱/۸۵، المبسوط ۱/۲۱۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۴۴-۱۵۰۔

(۳) الأم ۱/۸۵۔

پڑھ لی تو وقت کے اندر اعادہ واجب ہے، اس مسئلہ میں وہ صحت مند شخص کے درجہ میں ہے (۱)۔

سوم: حنفیہ اور حنابلہ کا قول ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شخص استقبال قبلہ سے عاجز ہو وہ اپنی حالت کے مطابق نماز پڑھ لے اور اعادہ نہ کرے، بشرطیکہ عذر باقی ہو اور معاونت کرنے والا میسر نہ ہو، اس کو سرخسی نے "ظاہر الروایہ" سے نقل کیا ہے (۲)۔

اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ قبلہ کی طرف منہ کرنا شرائط نماز میں سے ہے اور قیام و قراءت اور رکوع و سجود ارکان نماز ہیں، جس مریض سے مرض کے عذر کی بناء پر ارکان ساقط ہو جاتے ہیں، اس پر نماز کا اعادہ واجب نہیں ہوتا، پس اسی طرح جس مریض سے عذر کی بناء پر شرائط ساقط ہو جائیں اس پر بھی نماز کا اعادہ واجب نہیں ہوگا (۳)۔

اور اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**" (۴) (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا، مگر اس کی بساط کے مطابق)۔

نیز نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**إذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم**" (۵) (اگر میں تم کو کسی کام کا حکم دوں تو جتنا تم سے ہو سکے بجا لاؤ)۔

(۱) المدونہ ۱/۷۶۔

(۲) السرخسی ۱/۲۱۶، المبدع ۱/۴۰۰۔

(۳) المبسوط ۱/۲۱۶۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔

(۵) حدیث: "إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/۲۵۱) اور مسلم (۲/۹۷۵) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

سوم: وہ شخص، جس کے جسم میں ایسا نقص ہو، جو نماز کے کسی رکن کی ادائیگی سے مانع ہو:

۱۹- جس شخص کو ایسا عذر ہو جو نماز کے کسی رکن کی بجا آوری سے مانع ہو، جیسے قیام، جلوس یا سجود وغیرہ ارکان سے عاجز ہو تو اس کے لئے جیسے ممکن ہو نماز پڑھے، بیٹھ کر یا لیٹ کر، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور اس حکم میں فرض اور نفل یکساں ہیں (۱)۔

اس کے بعد چند مسائل میں ان کا آپس میں اختلاف ہے۔

پہلا مسئلہ- سجدہ کرنے سے عاجز شخص کا حکم:

۲۰- اگر کوئی شخص سجدہ سے عاجز ہو اور یہ ممکن ہو کہ تکیہ وغیرہ اونچا کیا جائے تا کہ اس پر سجدہ کر سکے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ایسا شخص رکوع اور سجدہ کے لئے اشارہ کرے گا، اس کے چہرہ کی طرف کوئی چیز اونچی نہیں کی جائے گی کہ اس پر سجدہ کرے۔

ان کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت حضرت جابرؓ نے کی ہے: "**أن النبي ﷺ عاد مريضا فرأه يصلي على وسادة، فأخذها فرمى بها، فأخذ عودا ليصلي عليه، فأخذه فرمى به وقال: صل على الأرض إن استطعت و إلا فأوم إيماء واجعل سجودک أخفض من رکوعک**" (۲) (نبی ﷺ نے ایک مریض کی عیادت کی تو آپ نے دیکھا کہ وہ تکیہ پر سجدہ کر رہا ہے، آپ نے وہ تکیہ اس کے سامنے سے ہٹا کر دوسری طرف ڈال دیا تو اس نے ایک لکڑی پر سجدہ کیا آپ نے وہ لکڑی بھی ہٹادی اور فرمایا: جب تک طاقت ہو زمین پر سجدہ کرو، ورنہ اشارہ سے نماز پڑھو اور سجدہ کو رکوع سے پست رکھو)۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس کے لئے یہ جائز ہے، اور وہ اشارہ سے نماز پڑھ سکتا ہے، اس کو دونوں میں سے کسی ایک کے اختیار کرنے کا حق ہے، اس لئے کہ دونوں صورتیں رسول اللہ ﷺ سے منقول ہیں (۱)، امام احمد بن حنبل کے بیٹے عبد اللہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے دریافت کیا کہ مریض اشارہ سے نماز پڑھے یا تکیہ پر سجدہ کرے؟ فرمایا: دونوں چیزیں منقول ہیں جس صورت پر عمل کرلے انشاء اللہ کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

اشارہ سے نماز پڑھنا ابن عمر اور ابن مسعودؓ سے موقوفاً اور جابرؓ سے مرفوعاً منقول ہے اور تکیہ پر سجدہ کرنا بھی ابن عباس اور ام سلمہؓ سے منقول ہے (۲)۔

دوسرا مسئلہ- قیام سے عاجز شخص کے قعود کا طریقہ:

۲۱- فقہاء کا مذہب ہے کہ جو شخص فرض نماز میں قیام کرنے سے عاجز

---

(۱) مسائل الإمام احمد [ ] دکتور علی المہنا ۲/۳۴۹، سنن البیہقی ۲/۳۶-۳۷، مصنف عبد الرزاق ۲/۴۷۵-۴۷۸، مصنف ابن أبی شیبہ ۱/۲۷۱-۲۷۲۔

(۲) الہدایہ ۲/۴، فتح القدیر علی الہدایۃ ۱/۴۵۸، المدونۃ ۱/۷۸، المواق ۲/۴۔

حدیث جابرؓ: "**صل على الأرض إن استطعت و إلا فأوم إيماء......**" کی روایت بزار (کشف الأستار ۱/۲۷۴-۲۷۵) اور بیہقی نے المعرفہ (۳/۲۲۵) میں کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲/۱۴۸) میں اس کو ذکر کیا اور کہا: اس کی روایت بزار اور ابو یعلی نے اسی طرح کی ہے، اور بزار کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۱) حدیث: "**السجود على وسادة عند العجز عن السجود**" حضرت ام سلمہؓ زوج النبی ﷺ سے مروی ہے، اس کی روایت عبد الرزاق نے المصنف (۲/۴۷۷-۴۷۸) میں اور بیہقی (۲/۳۰۷) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "**الإيماء بالسجود عند العجز عن السجود**" کی تخریج فقرہ نمبر ۲۰ پر گذر چکی۔

ہو اور قعود کی استطاعت رکھتا ہو، وہ بیٹھ کر نماز پڑھے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ عمران بن حصینؓ کی عیادت کے لئے تشریف لائے تو انہوں نے دریافت کیا کہ میں کس طرح نماز پڑھوں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**صل قائما فإن لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلی جنب**" (۱) (کھڑے ہو کر نماز پڑھو اور اگر کھڑے ہونے کی طاقت نہ ہو تو بیٹھ کر اور اگر بیٹھنے کی طاقت نہ ہو تو پہلو کے بل لیٹ کر)۔

قعود کی افضل صورت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ چہار زانو ہو کر بیٹھنا مستحب ہے، اس لئے کہ مجبوری کی حالت میں قعود، قیام کا بدل ہوتا ہے، اور قیام نماز کے قعود سے مختلف ہے، لہٰذا جو قعود، قیام کا بدل ہے اس کو بھی اس قعود سے مختلف ہونا چاہئے۔

شافعیہ کا مذہب قول اظہر میں یہ ہے کہ پاؤں کا بچھا لینا چہار زانو ہو کر بیٹھنے سے افضل ہے، اس لئے کہ پاؤں کو بچھا کر بیٹھنا ہی عبادت کا بیٹھنا ہے نہ کہ چہار زانو ہو کر بیٹھنا (۲)۔

تیسرا مسئلہ- قعود سے عاجز شخص کا حکم:

۲۲- جمہور کا مذہب ہے کہ جو شخص قعود سے عاجز ہو وہ اپنے پہلو پر لیٹ کر قبلہ رو ہو کر نماز پڑھے، اور مندوب یہ ہے کہ داہنی کروٹ پر لیٹے، انہوں نے حضرت عمران کی سابق حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں فرمایا گیا ہے: "**فإن لم تستطع فعلی جنب**" (اگر تم کو بیٹھنے کی طاقت نہ ہو تو پہلو پر لیٹ کر نماز پڑھو)۔

امام احمد اور "المدونہ" کے مطابق امام مالک کا ظاہر کلام یہ ہے کہ پہلو پر لیٹنے کے ممکن ہونے کے باوجود اگر چت لیٹ کر نماز پڑھ لے تو درست ہے (۱)۔

حالانکہ دلیل کا تقاضا یہ ہے کہ درست نہ ہو، اس لئے کہ یہ نبی ﷺ کے حکم "**فعلی جنب**" کے خلاف ہے، اور اس لئے بھی کہ چت لیٹنے کا درجہ پہلو پر لیٹنے سے عاجز ہونے کے بعد ہے جیسا کہ اس حدیث میں وارد ہے جس کو عمران ابن حصینؓ نے نقل کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ مجھ کو بواسیر کا عارضہ تھا تو نبی ﷺ سے میں نے سوال کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**صل قائما فإن لم تستطع فقاعدا فإن لم تستطع فعلی جنب**" (۲) (کھڑے ہو کر نماز پڑھو اگر اس کی طاقت نہ ہو تو بیٹھ کر، اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو پہلو پر لیٹ کر)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ جو شخص بیٹھنے کی طاقت نہ رکھے وہ چت لیٹ جائے، اور اپنے پیر قبلہ کی طرف کر لے اور رکوع اور سجدہ کے لئے اشارہ کرے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**یصلی المریض قائما، فإن لم یستطع فقاعدا، فإن لم یستطع فعلی قفاہ یومئ إیماء**" (۳) (مریض کو چاہئے کہ وہ کھڑے ہو کر نماز پڑھے، اگر اس کی طاقت نہ رکھے تو بیٹھ کر پڑھے، اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو چت لیٹ کر اشارہ سے نماز پڑھے)۔

علامہ مرغینانی نے کہا ہے کہ اگر پہلو کے بل لیٹ جائے اور منہ

---

(۱) حدیث عمران بن حصینؓ: "**صل قائما فإن لم تستطع فقاعدا**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۸۷) نے کی ہے۔

(۲) المدونہ ۱/ ۷۶، الخرشی ۱/ ۲۹۶، القلیوبی ۱/ ۱۴۵، المبسوط ۱/ ۲۱۲، المغنی ۲/ ۱۴۲-۱۴۴۔

(۱) المدونہ ۱/ ۷۶، المغنی ۲/ ۱۴۶، الخرشی ۱/ ۲۹۶۔

(۲) حدیث عمران بن حصینؓ: "**صل قائما فإن لم تستطع فقاعدا**" کی تخریج فقرہ نمبر ۲۱ پر گذر چکی۔

(۳) الہدایہ ۱/ ۴ حدیث: "**یصلی المریض قائما فإن لم یستطع فقاعدا فإن لم یستطع فعلی قفاہ یومیء إیماء.....**" کو الزیلعی نے نصب الرایہ (۲/ ۱۷۶) میں ذکر کیا ہے اور کہا حدیث غریب ہے۔

قبلہ کی طرف ہوتو بھی جائز ہے [1]۔

سرخسی کے قول کے مطابق مریض کی نماز کے بارے میں اصل اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے: "اَلَّذِیْنَ یَذْکُرُوْنَ اللّٰہَ قِیَامًا وَ قُعُوْدًا وَ عَلٰی جُنُوْبِھِمْ" [2] (یہ ایسے ہیں کہ جو اللہ کو کھڑے اور بیٹھے اور اپنی کروٹوں پر (برابر) یاد کرتے رہتے ہیں)، ضحاک اس کی تفسیر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ آیت مریض کی حالت کا بیان ہے کہ وہ اپنی طاقت کے بقدر نماز ادا کرے [3]۔

چوتھا مسئلہ- وہ شخص جو معذور ہو پھر نماز کی حالت میں قادر ہوجائے، یا قادر ہو پھر معذور ہوجائے:

۲۳- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ جو شخص معذور ہو پھر دوران نماز قادر ہوجائے، یا قادر ہو پھر معذور ہوجائے تو اسی حالت کے مطابق نماز پڑھے جس حالت پر پہنچ جائے، اور اللہ تعالی اس کے عذر سے خوب واقف ہے، لہذا جو شخص قیام کرنے سے قاصر ہو پھر اس کو قیام کی قدرت ہوجائے تو وہ قیام کی طرف منتقل ہوجائے اور بقیہ نماز پوری کرے، اور از سر نو نماز نہ پڑھے، اسی طرح جو شخص قیام پر قادر ہو، پھر دوران نماز اس سے قاصر ہوجائے تو قعود کی طرف منتقل ہوجائے اور بقیہ نماز بیٹھ کر پوری کرے، اللہ تعالی اس کو اور اس کی اس حالت کو خوب جانتا ہے جس حالت میں وہ پہنچا ہے [4]۔

اس لئے کہ اس کے لئے جائز ہے کہ عذر کی صورت میں پوری نماز بیٹھ کر پڑھے اور قدرت کے وقت پوری نماز کھڑے ہوکر پڑھے، لہذا ہر حالت میں اس کا حکم ہوگا [1]۔

اور حنفیہ مندرجہ ذیل تین صورتوں کے درمیان حکم میں فرق کرتے ہیں:

اول: اگر صحت مند آدمی کچھ نماز کھڑے ہوکر پڑھے، پھر اس کو مرض لاحق ہوجائے تو وہ بیٹھ کر پوری کرے، رکوع اور سجدہ کرے، اور اگر رکوع اور سجدہ پر قادر نہ ہو تو اشارہ کرے، اور اگر بیٹھنے پر قدرت نہ رکھتا ہو تو چت لیٹ جائے، اس لئے کہ یہ اعلی پر ادنی کی بنا کرنا ہے، لہذا یہ اقتداء کی طرح ہوگا، اور سابقہ نماز پر بنا کرے گا۔

دوم: جو شخص کسی مرض کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھ رہا ہو اور رکوع اور سجدہ کررہا ہو، پھر صحت مند ہوجائے تو شیخین کے نزدیک کھڑے ہوکر اپنی نماز پر بنا کرے گا جبکہ امام محمد فرماتے ہیں کہ از سر نو پڑھے گا۔

سوم: اگر نماز کا کچھ حصہ اشارہ سے ادا کرلے، پھر رکوع اور سجدہ پر قادر ہوجائے تو تینوں ائمہ کے نزدیک از سر نو نماز پڑھے گا، اس لئے کہ رکوع کرنے والے کے لئے جائز نہیں ہے کہ اشارہ سے پڑھنے والے کی اقتدا کرے، پس اسی طرح بنا بھی جائز نہیں ہوگا۔

لیکن امام زفر کے یہاں یہ جائز ہے، اس لئے کہ ان کے یہاں یہ اصول ہے کہ رکوع و سجدہ کرنے والا شخص اشارہ کرنے والے کی اقتداء کرسکتا ہے [2]۔

پانچواں مسئلہ- وہ شخص جو سر سے اشارہ کرنے سے قاصر ہو:

۲۴- جو شخص سر سے اشارہ کرنے سے قاصر ہو وہ آنکھ سے اشارہ

(۱) فتح القدیر ۱/۴۵۸۔
(۲) سورۂ آل عمران/۱۹۱۔
(۳) المبسوط ۱/۲۱۲۔
(۴) مسائل الإمام أحمد بروایۃ ابنہ عبد اللہ الدکتور علی المہنا ۲/۳۵۲، المغنی ۲/۱۴۹-۱۵۰، الإنصاف ۲/۳۰۹، المہذب ۱/۱۰۱، الخرشی ۱/۲۹۸۔

(۱) المہذب ۱/۱۰۱۔
(۲) الہدایہ مع حاشیہ سعدی جلبی ۲/۷، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۱/۴۵۷۔

کرے، اگر اس سے بھی قاصر ہو تو نماز کے افعال اپنے قلب پر جاری کرے، اور جب تک اس کی عقل درست ہو نماز کو ترک نہ کرے، جمہور کا یہی قول ہے (۱)۔

اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو حسین بن علیؓ نے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "فإن لم يستطع أومأ بطرفه" (۲) (یعنی اگر استطاعت نہ ہو تو آنکھ سے اشارہ کرے)۔

ایسے شخص سے نماز ساقط نہیں ہوگی کیونکہ یہ عاقل و بالغ مسلمان ہے، سر سے اشارہ کرنے پر قادر شخص کے مشابہ ہے۔

امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ ایسی صورت میں نماز ساقط ہوجائے گی، شیخ تقی الدین نے اسی کو مختار کہا ہے (۳)۔

مذہب حنفی میں راجح یہ ہے کہ اگر سر سے اشارہ کرنے کی طاقت نہ ہو تو نماز اس سے مؤخر ہوجائے گی، اور آنکھ یا دل یا ابرو سے اشارہ نہیں کرے گا، اس میں امام زفر کا اختلاف ہے، امام ابو یوسف کی بھی ایک روایت یہی ہے، امام محمد سے منقول ہے انہوں نے کہا: مجھے اس میں شک نہیں ہے کہ سر سے اشارہ کرنا اس کے لئے کافی ہے اور دل سے اشارہ کرنا کافی نہیں ہوگا اور آنکھ سے اشارہ کرنے میں مجھے شک ہے۔

حنفیہ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ اس سے نماز نہیں ساقط ہوگی، اگرچہ یہ عذر ایک شب و روز سے زیادہ رہے بشرطیکہ ہوش میں ہو، قاضی خاں نے کہا: اگر ایک شب و روز سے زیادہ یہ کیفیت رہے تو صحیح یہ ہے کہ قضا لازم نہیں ہے، اس لئے کہ محض عقل خطاب کے متوجہ

(۱) الخرشی ۱/ ۲۹۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۰۷، المبدع ۱/ ۱۰۱۔

(۲) حدیث الحسین بن علیؓ: "أن النبي ﷺ قال: فإن لم يستطع أومأ بطرفه" کو ابن مفلح نے الفروع (۲/ ۴۶-۴۷) میں ذکر کیا ہے اور اس طرف اشارہ کیا ہے کہ وہ ثابت نہیں ہے۔

(۳) المبدع ۱/ ۱۰۱۔

ہونے کے لئے کافی نہیں ہے (۱)۔

چہارم- اس شخص کی امامت جس کو نماز کے کسی رکن سے مانع عذر ہو:

۲۵- فقہاء کا مذہب ہے کہ ایسے شخص کی امامت صحیح ہے جس کو کوئی نقص جسمانی ہو جو اس کے لئے ادائیگی رکن نماز سے مانع ہو، بشرطیکہ مقتدی بھی ایسا ہی ہو، لیکن جس صورت میں مقتدی صحت مند ہو اور امام جسمانی طور پر معذور ہو تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض جائز قرار دیتے ہیں اور بعض ناجائز۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح: "اقتداء"، فقرہ/ ۴۰۔

پنجم- وہ شخص جس کو نماز باطل کرنے والی چیز کی طرح کوئی بیماری ہو:

اس طرح کے عوارض کی دو قسمیں ہیں: عارضی، پیدائشی۔

عارضی جیسے کھانسنا، کھنکھارنا وغیرہ، پیدائشی جیسے ہر لفظ کے شروع میں تا تا یا فا فا بولنا وغیرہ۔

۲۶- قسم اول میں فقہاء اس پر متفق ہیں کہ اگر کھانسنے اور کھنکھارنے سے دو حرف ظاہر نہ ہوں تو نماز صحیح ہے، اسی طرح اگر دو حرف سے زیادہ ظاہر ہو لیکن ایسی مغلوبیت میں ظاہر ہو کہ اس کے اندر دفع کرنے کی استطاعت نہ ہو تو بھی نماز درست ہوگی۔

لیکن اگر دفع کرنے کی صلاحیت ہو مگر آواز درست کرنے کے لئے اس کو کرے تو اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ واجب قرأت پر

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۲/ ۵۔

قادر ہونے کے لئے اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ جو قرأت کی مصلحت کے لئے ہو وہ قرأت کے حکم میں ہوگا (۱)۔

حنابلہ نے کھنکھارنے وغیرہ مثلاً کھانسنے اور آہ کرنے میں فرق کیا ہے۔

کھانسنے کی صورت میں ان کے اصول سے زیادہ مشابہ بات (اور یہی "المدونہ" کا ظاہر ہے) کہ جو اپنے اختیار سے ایسا کرے گا اس کی نماز فاسد ہوجائے گی اور اس لئے بھی کہ حکم یا تو نص سے ثابت ہوتا ہے یا اجماع سے یا قیاس سے اور عام نصوص ہر طرح کے کلام سے مانع ہیں اور ایسی کوئی دلیل وارد نہیں ہے جو موجب تخصیص ہو (۲)، اور کھنکھارنے کے بارے میں ان کے دو اقوال ہیں اور امام احمد کا ظاہر قول یہ ہے کہ وہ اس کا اعتبار نہیں کرتے، اس لئے کہ کھنکھارنے کو کلام نہیں کہا جاتا ہے، اور نماز میں اس کی ضرورت پیش آتی ہے (۳)۔

حنفیہ میں سے اسماعیل زاہد کا مذہب ہے کہ ان چیزوں سے نماز باطل ہوجاتی ہے بشرطیکہ وہ مغلوب نہ ہو (۴)۔

۲۷ - دوسری قسم یعنی پیدائشی نقص جیسے تتلا پن اور ہکلا پن وغیرہ اپنی تنہا نماز پڑھنے کی صورت میں معاف ہیں اور ایسے معذوروں کا حال ان پڑھ جیسا ہوگا، جیسے ان پڑھ کی نماز جبکہ وہ منفرد یا مقتدی ہو درست ہے، اسی طرح توتلے اور ہکلے کی نماز درست ہوگی، بشرطیکہ ان کی اصلاح یا علاج ناممکن ہو، یہ مسئلہ متفق علیہ ہے۔

لیکن ایسے لوگوں کا امام بننا اور قاری کا ان کی اقتدا کرنا مختلف فیہ مسئلہ ہے:

(۱) فتح القدیر ۱/ ۳۹۸۔

(۲) المدونہ ۱/ ۱۰۴، المغنی ۲/ ۵۲۔

(۳) المغنی ۲/ ۵۲۔

(۴) العنایہ علی الہدایہ ۱/ ۳۹۹۔

چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ توتلا پن اور اس کے علاوہ کے درمیان جس میں حرف کی زیادتی ہو فرق کرتے ہیں، توتلے کی امامت توتلے کے لئے درست قرار دیتے ہیں، لیکن توتلا غیر توتلے کا امام بنے اس کو مکروہ ٹھہراتے ہیں کیونکہ غیر توتلے کی بہ نسبت اس کی قراءت میں نقص ہے، لیکن نماز اس کی امامت میں جائز اس لئے ہے کہ جس قدر قراءت واجب ہے اس کو بجالاتا ہے، ہاں ایک حرف یا حرکت کا اضافہ کردیتا ہے سو اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا بلکہ یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی آیت کو مکرر پڑھ دینا۔

لیکن وہ ہکلا جو ایک حرف کو دوسرے حرف میں ادغام کردیتا ہے یا وہ ہکلا جو اصلی حرف کے عوض دوسرے حرف کا تلفظ کردیتا ہے تو ایسے لوگوں کی اقتداء میں قاری کا نماز پڑھنا درست نہیں ہے، کیونکہ ان کی مثال ان پڑھ جیسی ہے اور ان پڑھ کی اقتدا میں قاری کا نماز پڑھنا درست نہیں ہے (۱)۔

مالکیہ اس صورت میں جس میں کسی حرف کا اضافہ ہوجائے یا جس میں کوئی حرف دوسرے حرف سے بدل جائے یا ایک حرف کا دوسرے حرف میں ادغام ہوجائے کوئی فرق نہیں کرتے ہیں، چنانچہ خلیل نے ان سب کو (اَلْکَن) لُکْنَت والا قرار دیتے ہیں، خرشی اس پر حاشیہ چڑھاتے ہوئے لکھتے ہیں کہ: الکن کی اقتداء میں نماز جائز ہے، اس سے بظاہر یہ مفہوم ہوتا ہے کہ لکنت اگر سورۂ فاتحہ میں ہے تو بھی نماز جائز ہے اور یہ صحیح ہے۔

(الکن) وہ شخص ہے جو بعض حروف کو ان کے مخارج سے ادا کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو، خواہ وہ بعض حروف کا قطعاً تلفظ نہ کرسکے خواہ ایک حرف کی جگہ دوسرے حرف کا تلفظ کرے، یہ تعریف "تمتام"

(۱) دیکھئے: فتح القدیر ۱/ ۳۷۵، المبدع ۲/ ۶۷، شرح المحلی علی المنہاج ۱/ ۲۳۰، الموسوعہ اصطلاح (ألثغ فقرہ/ ۲)۔

کو بھی شامل ہے، تمام وہ شخص ہے جو شروع میں تاء مکرر کا تلفظ کرے، اور ''اُرت'' کو بھی شامل ہے جو لام کو تاء بولتا ہے یا ایک حرف کو دوسرے حرف میں مدغم کر دیتا ہے، اور ''الثغ'' کو بھی شامل ہے جو سین کی جگہ ثاء یا راء کی جگہ غین یا لام کی جگہ یاء کہتا ہے، یا کسی بھی حرف کو دوسرے حرف سے تبدیل کر کے بولتا ہے، یا زبان میں ثقل کی وجہ سے زبان کو پوری طرح نہیں اٹھاتا، اور ''طمطام'' کو بھی شامل ہے، طمطام وہ ہے جس کا تلفظ عجمیوں کے تلفظ کے مشابہ ہے[1]۔

ششم- فریضۂ جمعہ کو ساقط کرنے کے سلسلہ میں نقص جسمانی کا اثر:

۲۸- وہ جسمانی معذوریاں جو جمہور فقہاء کے نزدیک فریضۂ جمعہ کو ساقط کر دیتی ہیں، ان میں وہ بیماری اور عذر آتا ہے جس کی وجہ سے جمعہ میں حاضر ہونا ناممکن ہو، مثلاً: فالج زدہ ہونا نابینا ہونا اور کسی رہبر اور تعاون کرنے والے کا میسر نہ ہونا، یا مختلف جانبوں سے ہاتھ اور پیر کا کٹا ہوا ہونا، یا دونوں پیروں کا کٹا ہوا ہونا اور اٹھا کر لے جانے والے کا دستیاب نہ ہونا، اسی طرح ایسے مرض میں مبتلا ہونا جس سے لوگ گھن کرتے ہوں، جیسے برص وجذام وغیرہ[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صلاۃ الجمعۃ''، فقرہ/ ۱۳ اور اس کے بعد کے فقرات۔

زکوۃ پر بیماری کا اثر:

جسمانی بیماری کبھی زکوۃ پر اثر انداز ہوتی ہے، بایں طور کہ زکوۃ واجب ہی نہیں ہوتی یا اس کی ادائیگی صحیح نہیں ہوتی، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اول- بحیثیت وجوب:

۲۹- فقہاء نے اس شخص کے بارے میں اختلاف کیا ہے جس کو جنون کا مرض ہو، خواہ دائمی ہو، یا عارضی، کیا مجنون پر زکوۃ فرض ہے؟ اور کیا جنون کی حالت میں اگر ادائیگی کا وقت آ جائے تو زکوۃ نکالی جائے گی یا نہیں؟

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''زکوۃ''، فقرہ/ ۱۱ اور ''جنون'' فقرہ ۱۴۔

دوم- زکوۃ کی ادائیگی کے صحیح ہونے پر بیماری کا اثر:

۳۰- جس جانور کو بیماری لاحق ہو، یا وہ عیب دار ہو، مثلاً: اندھاپن، کانا پن، بڑھاپا وغیرہ تو اس کو زکوۃ میں لینے کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے، باوجودیکہ اس پر اتفاق ہے کہ اس کو مال زکوۃ کی گنتی میں شمار کیا جائے گا۔

چنانچہ جمہور کا مذہب ہے کہ اگر نصاب کے تمام جانور عیب دار اور آفت رسیدہ ہوں تو زکوۃ میں عیب دار کو لیا جائے گا اور درمیانی درجہ کا لحاظ رکھا جائے گا، مالک کو اس کا مکلّف نہ کیا جائے کہ وہ زکوۃ کی ادائیگی کے لئے صحت منداور بے عیب جانور خریدے، اس کی دلیل یہ ہے کہ ابن عباسؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب حضرت معاذ کو یمن کی طرف روانہ کیا تو ان سے فرمایا: ''إیاک و کرائم أموالھم''[1] (منتخب مال کو لینے سے پرہیز کرنا)۔

---

(۱) دیکھئے: الخرشی علی مختصر خلیل بحاشیۃ العدوی ۲/ ۳۲۔

(۲) الہدایۃ مع فتح القدیر ۱/ ۳۴۵، الخرشی ۲/ ۹۰، شرح الجلال علی المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی، عمیرۃ ۱/ ۲۶۶-۲۶۸، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۹۲۔

(۱) حدیث ابن عباسؓ: ''إیاک و کرائم أموالھم'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۵۷) اور مسلم (۱/ ۵۰) نے کی ہے۔

نیز نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**ولکن من وسط أموالکم فإن اللہ لم یسألکم خیرھا و لم یأمرکم بشرھا**"[1] (بلکہ درمیانی مال میں سے لو، اس لئے کہ اللہ تعالی نے تم سے نہ تو منتخب مال کا مطالبہ کیا ہے اور نہ خراب مال کا حکم دیا ہے)۔

نیز بیمار جانوروں کی زکوۃ میں تندرست جانور ادا کرنے کی تکلیف دینا ہمدردی کے خلاف ہے، حالانکہ زکوۃ کی بنیاد ہمدردی پر ہے[2]، یہی قول امام شافعی کا ہے اور حنفیہ میں سے صاحبین کا ہے اور مذہب حنبلی میں بھی صحیح قول یہی ہے[3]۔

ابوبکر عبدالعزیز غلام الخلال کا مذہب ہے کہ تندرست جانور کے علاوہ کوئی جانور کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ امام احمد کہتے ہیں: زکوۃ میں وہی جانور لیا جائے گا جس کی قربانی درست ہے۔

نیز حدیث میں عیب دار جانور کے لینے سے منع کیا گیا ہے: "**ولایخرج فی الصدقة هرمة ولاذات عوار**"[4] (اور نہ لیا جائے زکوۃ میں بوڑھا اور نہ کانا)۔

اس قول کی بنیاد پر بیمار اور عیب دار بکریوں کی زکوۃ دینے کے لئے تندرست بکری خریدی جائے گی، امام مالک کا مذہب یہی ہے، چنانچہ "المدونہ" میں ان کا قول نقل کیا گیا ہے کہ اندھی اور کانی بکری مال زکوۃ میں شمار تو کی جائے گی لیکن زکوۃ میں اس کو نہیں لیا جائے گا،

(۱) حدیث: "ولکن من وسط أموالکم فإن اللہ لم یسألکم خیرھا......" کی روایت ابوداؤد (۲/۲۴۰) نے حضرت غاضرہ قیس سے کی ہے اور اس کی سند میں انقطاع ہے، لیکن طبرانی نے اپنی معجم الصغیر (۱/۳۴۴) میں اس کو متصل کہا ہے۔

(۲) المغنی ۲/۶۰۰۔

(۳) مرجع سابق، الأم ۲/۵، فتح القدیر ۲/۱۸۲۔

(۴) سبل السلام ۲/۱۲۴، المبدع ۲/۳۱۹۔

حدیث: "ولا یخرج فی الصدقة هرمة ولا ذات عوار" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۳۲۱) نے حضرت ابوبکر سے کی ہے۔

امام مالک سے دریافت کیا گیا کہ اگر تمام بکریاں خارشتی ہو جائیں؟ تو آپ نے جواب دیا کہ مالک کے ذمہ عائد کیا جائے گا کہ ایسی بکری خرید کر لائے جس سے حق زکوۃ ادا ہوتا ہو، نیز سوال کرنے والے نے دریافت کیا کہ اگر اسی طرح تمام بکریاں کانی ہوں تو بھی صحیح بکری خرید کر زکوۃ ادا کرنی ہوگی؟ فرمایا: ہاں۔

امام مالک نے اس صورت کو مستثنی کیا ہے جس کو رسول اللہ ﷺ نے مستثنی کیا ہے، چنانچہ حدیث سابق میں رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لایأخذ المصدق من ذات العوار إلا إذا رأى فی ذلک خیرا و أفضل**"[1] (زکوۃ وصول کرنے والا ایسا جانور نہیں لے گا جو کانا ہو، مگر جب اس کو بہتر اور افضل سمجھے تو اسی کو لے لے گا)۔

یہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب نصاب کے تمام جانور بیمار اور عیب دار ہوں، لیکن اگر تمام جانور صحت مند ہیں تو فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ صحت مند جانوروں کی طرف سے عیب دار کو زکوۃ میں دینا جائز نہیں ہے، اس کی دلیل حدیث سابق ہے۔

اور اگر کچھ جانور عیب دار ہوں اور کچھ صحت مند تو بھی زکوۃ میں صحت مند ہی کو قبول کیا جائے گا۔

ابن قدامہ نے ابن عقیل سے نقل کیا ہے کہ اگر نصف مال صحت مند ہو اور نصف عیب دار ہو تو ایک صحت مند اور ایک عیب دار کو زکوۃ میں نکالنا جائز ہے، لیکن صحیح مذہب اس کے خلاف ہے[2]۔

سوم - زکوۃ پر کھیتی کی آفات کا اثر:

۳۱- زکوۃ میں کھیتی کے آفات کے اثر کے بارے میں فقہاء کا

(۱) المدونہ ۱/۳۱۲۔

(۲) المغنی ۲/۶۰۰۔

اختلاف ہے، درحقیقت یہ اختلاف فقہاء کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ کھیتی کے وجوب زکوۃ کا وقت کیا ہے؟، امام ابوحنیفہ کے نزدیک کھیتی کے ظاہر ہوتے ہی زکوۃ واجب ہوجاتی ہے، جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ مِمَّا اَخرَجنَا لَکُمْ مِنَ الْاَرْضِ" [۱] (اور اس میں سے جس کو ہم نے تمہارے لئے زمین سے نکالا) اور امام ابو یوسف کے نزدیک کھیتی کی زکوۃ پک جانے سے واجب ہوتی ہے [۲]، ارشاد باری تعالی ہے: "وَ آتُوا حَقَّهُ يَومَ حَصَادِهِ" [۳] (اور کھیتی کا حق ادا کرو اس کے کٹنے کے دن)۔

امام مالک کے نزدیک کھیتی جب پک جائے اور سینچائی سے مستغنی ہوجائے اور نصاب کے بقدر ہو تو زکوۃ واجب ہوتی ہے [۴]۔

شافعیہ کے نزدیک پک جانے کے بعد ہی عشر واجب ہوتا ہے [۵]۔ اور امام مالک کے قول: "إذا أفرک (پک جائے) کے بھی یہی معنی ہیں، حنابلہ کے نزدیک بھی یہی صحیح ہے، اس میں ابن ابوموسی کا اختلاف ہے جو یہ کہتے ہیں کہ غلہ کی زکوۃ کٹائی کے وقت واجب ہوتی ہے [۶]۔ کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ آتُوا حَقَّهُ يَومَ حَصَادِهِ"۔

کھیتی یا پھل وجوب کے وقت سے پہلے ہلاک ہوجائیں تو کچھ واجب نہیں ہے [۷] اور اگر وجوب کے وقت کے بعد ہلاک ہو تو حنفیہ ہلاک شدہ مال میں زکوۃ واجب نہیں کرتے، خواہ ہلاکت کٹائی کا وقت آنے کے بعد ہو یا اس سے پہلے، اور امام ابوحنیفہ نصاب کی شرط نہیں رکھتے جبکہ صاحبین کے نزدیک نصاب شرط ہے، نصاب نہ ہونے کی صورت میں وہ عدم وجوب کے قائل ہیں، اس لئے کہ محل وجوب کے ہلاک ہونے سے واجب ساقط ہوجاتا ہے، اور محل کے ہلاک ہونے کے باوجود واجب کو باقی رکھنا تنگی پیدا کرنا ہے [۱]۔

امام مالک کے نزدیک اگر کھیتی اور پھل گھر لانے سے پہلے ہلاک ہوجائیں، خواہ ہلاکت وجوب کے وقت کے بعد کٹائی سے پہلے یا کٹائی کے بعد ہو، ان تمام صورتوں میں اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا، الا یہ کہ ہلاکت کے بعد نصاب کے بقدر بچ جائے۔

اگر کٹائی کے بعد اناج کو ایک جگہ پر ڈھیر کردے اور اس میں سے عشر الگ کردے تاکہ اس کو مساکین پر تقسیم کردے، پھر وہ تلف ہوجائے تو بھی اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا بشرطیکہ اس کی حفاظت کرنے میں کوتاہی نہ برتی ہو [۲]۔

امام شافعی کا مذہب ہے کہ معیار کوتاہی ہے، لہذا زکوۃ واجب ہونے کے بعد جس شخص نے حفاظت میں کوتاہی کی یا فقراء تک پہنچانے میں تاخیر کی تو اس کو کوتاہی کا خمیازہ بھگتنا ہوگا، اور ہلاک شدہ مال اس کے حساب میں شمار کیا جائے گا اور اس پر اس کی زکوۃ لازم ہوگی۔

اور جس نے کوتاہی نہیں کی اس کا ہلاک شدہ مال شمار نہیں کیا جائے گا اور اس پر اس کی زکوۃ نہیں لازم ہوگی، جیسا کہ حولان حول سے پہلے ہلاک شدہ مال شمار نہیں کیا جاتا ہے [۳]۔

حنابلہ کے نزدیک وجوب اس وقت ثابت ہوتا ہے جب اناج اور

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۶۷۔
(۲) المبسوط للسرخسی ۲/ ۲۰۶۔
(۳) سورۂ أنعام / ۱۴۱۔
(۴) المدونہ ۱/ ۳۴۸۔
(۵) التنبیہ / ۵۸، المنہاج بشرح الجلال ۲/ ۲۰۔
(۶) دیکھئے: المغنی ۲/ ۷۰۲۔
(۷) دیکھئے: سابقہ مراجع۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۲۰۲۔
(۲) المدونہ ۱/ ۳۴۴۔
(۳) الأم ۲/ ۴۴۔

پھل کھلیان میں لے آیا جائے، اگر اس سے پہلے ہلاک ہوجائے اور مالک کی کوئی زیادتی نہ ہوتو زکوۃ ساقط ہوجائے گی، اور ہلاک شدہ اس کے حساب میں نہیں شمار ہوگا اس لئے کہ زکوۃ واجب ہی نہیں ہوئی اور یہ ایسا ہوگا کہ ابتداء میں اس سے زکوۃ متعلق نہ ہو[۲]۔

اگر ہلاکت اس کے کسی عمل کی وجہ سے، یا کوتاہی کی وجہ سے ہوئی ہے، تو ہلاک شدہ مال میں فقراء کے حق کا ضامن ہوگا، اور اس کو زکوۃ کا تاوان دینا ہوگا، خواہ پورا اناج ہلاک ہوا ہو یا تھوڑا۔

لیکن اگر بعض حصہ ہلاک ہوا ہے اور اس میں اس کی کوئی کوتاہی نہیں ہے تو مذہب یہ ہے کہ اگر ہلاکت وجوب سے پہلے ہوئی ہے تو تلف شدہ کی زکوۃ لازم نہیں ہوگی، اور باقی ماندہ اگر نصاب کے بقدر ہے تو اس کے بقدر زکوۃ واجب ہوگی، اور اگر ہلاکت وجوب کے بعد ہوئی ہے تو باقی ماندہ کی زکوۃ بہرصورت واجب ہوگی، خواہ وہ نصاب کے بقدر ہو یا نہ ہو، اور خواہ اس کا تخمینہ کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو۔

حج پر بیماری کا اثر:

اول-جس شخص کو حج سے مانع بیماری ہو:

۳۲-جس شخص کو حج سے مانع بیماری ہو جیسے مفلوج ہونا یا ہاتھ اور پیر کا کٹا ہوا ہونا وغیرہ تو فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر ایسا شخص ادائیگی حج پر قادر ہونے سے پہلے مرجائے تو اس سے حج ساقط ہوجائے گا، اور اگر ادائیگی پر قادر ہونے کے بعد مرے تو اس میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح: ''حج''، فقرہ/۱۹ میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

(۲) المبدع لابن مفلح ۲/ ۳۴۶۔

دوم-ان جانوروں کا بیان جو عیب کی وجہ سے ہدی میں قابل قبول نہیں:

۳۳-فقہاء کے نزدیک جو معیوب جانور قربانی میں درست نہیں ہیں وہ ہدی میں بھی درست نہیں ہیں، اس میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح ''أضحیۃ'' فقرہ ۲۶، اور اصطلاح ''ہدی''۔

معاملات پر بیماری کے اثرات:

۳۴- بعض اوقات متعاقدین یا ان میں ایک کسی ایسی بیماری میں مبتلا ہوجاتے ہیں جو عقد کی اہلیت کو ساقط کردیتی ہے، جیسے جنون، یا تعامل کی بعض صورتوں تک محدود کردیتی ہے اہل اصول نے ان کی تشریح کی ہے، اور ان کو عوارض اہلیت سے تعبیر کیا ہے[۱]۔

دیکھئے: ''اھلیۃ'' اور ''بیع''، فقرہ/۲۶، اور ''اصولی ضمیمہ''۔

جو فروعی مسائل جن میں بیماری کے اثرات سے بحث کی جاتی ہے وہ حسب ذیل ہیں:

اول- بدو صلاح سے پہلے یا اس کے بعد پھل فروخت کردئے جائیں پھر ان پر آفت آجائے:

۳۵- جن پھلوں کو کسی آفت کی وجہ سے نقص لاحق ہوجائے، اور تمام پھل یا کچھ پھل ضائع ہوجائیں تو ان کے بارے میں فقہاء کا

(۱) عوارض اہلیت کے سلسلے میں ملاحظہ ہو، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۷۲، التنقیح والتوضیح ۲/ ۱۶۷ وغیرہ، المجموع للنووی ۹/ ۱۷۱، المغنی ۳/ ۵۶۶، شرح الخرشی وحاشیۃ العدوی ۵/ ۴، بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۵۔

اختلاف ہے، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو اصطلاح: ''ثمار'' فقرہ/ ١٧، ''جائحۃ'' ٦-١٠۔

دوم-سینچائی کے طے شدہ اجرت کے استحقاق پر آفات کا اثر:

٣٦- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر کھیتی یا پھل کسی آفت ارضی یا ساوی کی وجہ سے تمام برباد ہو جائیں تو کام کرنے والے کو کچھ نہیں ملے گا، اور اگر بعض حصہ ہلاک ہو تو اس میں وہی شرط جاری ہوگی جو عامل اور صاحب زمین کے درمیان متفق علیہ ہے [1]۔

سوم-مسلم فیہ پر آفات کے اثرات:

٣٧- ادائیگی کا وقت آنے پر اگر مسلم فیہ دستیاب نہ ہو، یعنی وہ سامان کسی آفت کی وجہ سے تباہ ہو جائے اور ادائیگی کا وقت آنے پر مسلم فیہ کی جنس منقطع اور نایاب ہو جائے اور اس کو فراہم کرنا ناممکن ہو جائے تو حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ وہ عقد باطل ہے، اس لئے کہ حنفیہ کے یہاں عقد سلم کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ مسلم فیہ عقد کے وقت اور ادائیگی کے وقت اور ان دونوں کے درمیان جو وقفہ ہے اس میں بھی دستیاب ہو۔

جمہور کے نزدیک راجح یہ ہے کہ عقد صحیح ہے، لیکن عقد سلم کرنے والے مشتری کو اختیار ہے، اس لئے کہ مسلم فیہ بائع کے ذمہ سے وابستہ ہے، لہذا اس کی مثال ایسی ہے کہ مشتری اگر ثمن کی ادائیگی سے مفلس ہو جائے تو عقد فسخ نہیں ہوتا بلکہ بائع کو اختیار ہوتا ہے۔

نیز عقد ایسی چیز پر ہو جو بظاہر قدرت میں ہو اور مقدور پر عقد کا منعقد ہونا عقد کے صحیح ہونے کا مقتضی ہے، اور عارضی انقطاع ایسا ہے جیسا کہ غلام کا بھاگ جانا اور یہ چیز صرف اختیار کی متقاضی ہے [1]۔

امام زفر کے سوا تمام حنفیہ نے جمہور کی اس صورت میں موافقت کی ہے جب مسلم فیہ کا انقطاع ادائیگی کا وقت آنے کے بعد اور سپردگی سے پہلے ہوا ہو، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ عقد باطل نہیں ہوگا، اور مالک کو اختیار ہوگا چاہے تو عقد کو فسخ کردے اور چاہے تو صبر کرے اور مال مسلم فیہ کے وجود کا انتظار کرے [2]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ایک دوسری صورت ہے اور وہ یہ ہے کہ عقد فسخ ہو جائے گا۔

یہی قول امام زفر کا ہے، اور کرخی سے بھی ایک روایت یہی ہے، یہ حضرات اس صورت پر قیاس کرتے ہیں جب متعین مبیع سپردگی سے پہلے ہلاک ہو جائے، وجہ قیاس یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں سپردگی ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ شی جس طرح غیر محل میں ثابت نہیں ہوتی، اسی طرح فوت ہونے کے وقت باقی نہیں رہتی [3]۔

چہارم- نکاح پر بیماری کا اثر:

٣٨- کبھی شوہر یا بیوی عقد نکاح سے پہلے، یا اس کے بعد، اسی طرح وطی سے پہلے، یا اس کے بعد بیماری کا شکار ہو جاتی ہے، فقہاء نے ان حالات میں نکاح کے فسخ کرنے یا اس کے باقی رکھنے میں بیماری کے اثرات پر بحث کی ہے۔

---

(١) دیکھئے: سبل السلام ٣/ ٧٧، المغنی ٥/ ٤١١، حاشیۃ القلیوبی علی المنہاج ٣/ ٦٧، الہدایہ مع فتح القدیر ٩/ ٤٧٠۔

---

(١) دیکھئے: فتح العزیز للرافعی بشرح الوجیز بہامش المجموع ٩/ ٢٤٥، المبدع لابن مفلح ٤/ ١٩٣۔

(٢) فتح القدیر ٧/ ٨٢، تبیین الحقائق ٤/ ١١٣، الشرح الصغیر ٤/ ٣٧٠، المغنی ٤/ ٢٦۔

(٣) فتح العزیز ٩/ ٢٤٥، فتح القدیر ٧/ ٨٢، کشاف القناع ٣/ ٢٤٥۔

اس کی تفصیل ملاحظہ ہو اصطلاح: ''نکاح، وفرق النکاح'' میں۔

پنجم- جہاد کے احکام پر بیماری کا اثر:

۳۹- فقہاء کے نزدیک فرضیت جہاد کے لئے شرط ہے کہ انسان جہاد پر قادر ہو، لہذا جس شخص کے اندر اس کی قدرت نہ ہو اس پر وہ فرض نہیں ہوگا، اس لئے کہ جہاد کے معنی ہیں کہ جہد (وسعت اور طاقت) کو اللہ کے دشمنوں سے قتال کرنے میں صرف کرنا محض اللہ کے کلمہ کو بلند کرنے کے لئے اور جس شخص میں وسعت اور طاقت نہیں ہے وہ جہاد کا مکلّف نہیں ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''جہاد'' فقرہ ۲۱۔

کسی بیماری میں مبتلا شخص سے فرار کا حکم:

۴۰- جو شخص جذام یا ایسی بیماری میں مبتلا ہو جو مریض سے تندرست کی طرف متعدی ہو اس سے بچنے کے بارے میں نبی ﷺ سے مختلف روایات ہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''جذام'' فقرہ/ ۱۵ اور اس کے بعد کے فقرات۔

عبادۃ

تعریف:

۱- عبادت: لغت میں یہ ہے کہ کسی کی تعظیم کے لئے اس کے سامنے اپنی انتہائی پستی اور ذلت کا اظہار کیا جائے، اور ایسا کرنا صرف اللہ تعالی کے لئے درست ہے، اور اس کا استعمال اطاعت کے معنی میں بھی ہوتا ہے[۱]۔

اصطلاح میں فقہاء نے عبادت کی متعدد تعریفیں کی ہیں جو قریب المعنی ہیں مثلاً:

۱- عبادت اللہ تعالی کے حضور اپنی انتہائی ذلت کا اظہار ہے۔

۲- عبادت اللہ تعالی کی تعظیم کے لئے اپنے نفس کے خلاف کام کرنا ہے۔

۳- ایسا عمل جس سے صرف اللہ تعالی کی تعظیم مقصود ہو۔

۴- عبادت ان اقوال وافعال اور اعمال ظاہرہ و باطنہ کا نام ہے جن کو اللہ تعالی پسند کرتا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قربۃ:

۲- قربۃ: وہ چیزیں اور وہ اعمال ہیں جن کے ذریعہ اللہ تعالی کا قرب

(۱) لسان العرب، تفسیر خازن فی تفسیر سورۂ فاتحہ، تفسیر بیضاوی فی تفسیر سورۂ فاتحہ، التعریف للجرجانی۔

(۲) سابقہ مراجع۔

اورنزدیکی حاصل کی جاسکے، خواہ ان سے لوگوں کونفع بھی پہنچے جیسے سرائیں، مسجدیں تعمیر کروانا، اورفقراء ومساکین کے لئے وقف کرنا۔

ب- طاعۃ:

۳- طاعت حکم کی پیروی کرنا ہے، خواہ اللہ تعالی کا حکم ہو یا کسی دوسرے کا[۱] اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اَطِيْعُوْ اللّٰهَ وَاَطِيْعُوْا الرَّسُوْلِ وَ اُوْلِي الأمْرِ مِنْكُمْ"[۲] (اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اہل اختیار کی)۔

۴- ابن عابدین کہتے ہیں: عبادت، قربت اور طاعت کے درمیان عموم خصوص مطلق ہے، چنانچہ عبادت وہ عمل ہے جس کے کرنے پر ثواب ملے اور اس کا صحیح ہونا نیت پر موقوف ہو اور قربت وہ عمل ہے جس کے کرنے پر ثواب ملے اور اس کے ذریعہ جس ہستی کا تقرب حاصل کیا جائے اس کی معرفت کے بعد ہو اور نیت پر موقوف نہ ہو، طاعت وہ عمل ہے جس کا کرنا کارثواب ہو، خواہ اس ہستی کی معرفت کے ساتھ ہو جس کے لئے وہ عمل کیا جارہا ہے، یا اس کی معرفت کے بغیر ہو، خواہ نیت پر موقوف ہو یا نہ ہو[۳]۔

لہذا نماز پنج گانہ، روزے، زکوۃ اور وہ تمام اعمال جن کا صحیح ہونا نیت پر موقوف ہے عبادت بھی ہیں اور طاعت وقربت بھی۔

اورقراءت قرآن، وقف، آزاد کرنا اور صدقہ وغیرہ جو نیت پر موقوف نہیں ہیں، وہ قربت اور طاعت تو ہیں عبادت نہیں ہیں۔

وہ غور وفکر جو اللہ تعالی کی معرفت تک پہنچائے طاعت ہے، قربت نہیں ہے، اس لئے کہ معرفت اس کے بعد حاصل ہوتی ہے، اور عبادت بھی نہیں ہے، کیونکہ نیت پر موقوف نہیں ہے[۱]۔

زرکشی شافعی کہتے ہیں: عبادت تعبد سے مشتق ہے اور نیت کا فقدان کسی عمل کو عبادت بننے سے نہیں روکتا۔

زرکشی کہتے ہیں: میرے نزدیک عبادت، قربت اور طاعت عمل بھی ہیں اور ترک عمل بھی، شریعت میں جو عمل مطلوب ہو وہ عبادت ہے بشرطیکہ بندہ اس کو عبادت کی نیت سے کرے یا اس کو عبادت کی نیت سے چھوڑے اگر اس کو عبادت کی نیت کے بغیر یا کسی دوسری غرض سے کرے یا محرمات میں سے کسی کو عبادت کے علاوہ کسی دوسری غرض سے چھوڑے تو وہ عبادت نہیں ہے[۲] ارشاد باری ہے: "ذَالِکَ خَيْرٌ لِّلَّذِيْنَ يُرِيْدُوْنَ وَجْهَ اللّٰهِ"[۳] (یہ ان لوگوں کے حق میں بہتر ہے جو اللہ کی رضا کے طالب رہتے ہیں)۔

عبادت سے متعلق احکام:

عبادت وحی کے بغیر حاصل نہیں ہوتی ہے:

۵- عبادت کا مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالی کی طرف متوجہ ہوکر، اس کے حضور اپنی پستی کا اظہار کرکے اور اللہ تعالی کے احکام کی پیروی کرکے اپنے نفس کو پاک کیا جائے، لہذا عبادت وحی کی دونوں قسموں کے بغیر حاصل نہیں ہوگی، یعنی قرآن کریم نبی معصوم کا طریقہ ہے، جو اپنی خواہش سے نہیں بولتے ہیں۔ ارشاد ہے: "وَمَايَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوْحَى"[۴] (اور نہ وہ اپنی خواہش نفسانی سے

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۷ ۲۳۔

(۲) سورۂ نساء ۵۹۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۷۲۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۷۲، ۲/ ۷ ۲۳، انہوں نے اس کو شیخ الإسلام زکریا الأنصاری کی طرف منسوب کیا ہے۔

(۲) البحر المحیط ۱/ ۲۹۳-۲۹۴۔

(۳) سورۂ روم/ ۳۸۔

(۴) سورۂ نجم/ ۳، ۴۔

باتیں بناتے ہیں، ان کا کلام (تو) تمام تر وحی ہی ہے)۔

یا نبی علیہ السلام کے اس اجتہاد کے بغیر نہیں ہوگی جس کو اللہ نے برقرار رکھا، حدیث صحیح میں ہے: "من أحدث فی أمرنا هذا مالیس منه فهو رد"[1] (ہمارے اس دین میں جس نے وہ چیزیں ایجاد کیں جو اس کا جز نہیں ہیں تو وہ مردود ہیں)۔

لیکن وہ رواجی امور جو لوگوں کے درمیان ان کے دنیوی مصالح کو منظم کرنے کے لئے جاری ہوتے ہیں تو ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ لوگوں کو اس طرف متوجہ کیا جائے کہ وہ اپنے درمیان عدل کو قائم رکھیں اور ضرر کو دفع کریں، لہذا ایسے مسائل میں جہاں نص وارد نہیں ہے اجتہاد کرنا جائز ہے تا کہ عدل قائم ہو اور ضرر دفع ہو۔

اس کی تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں ہے۔

عبادات میں نیت کا شرط ہونا:

٦- فقہاء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عبادات میں نیت شرط ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "إنما الأعمال بالنیات"[2] (اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے)۔

اور عبادات کے اندر نیت کو واجب کرنے کی حکمت یہ ہے کہ عبادت عادت سے ممتاز ہو جائے۔

نیز یہ کہ عبادتوں کے مراتب متعین ہو جائیں، اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ نیت ان عبادتوں میں واجب ہے جن کا عادت ہونا ممکن ہے جیسے وضو اور غسل نظافت اور تبرد یعنی ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے بھی ہو سکتے ہیں اور عبادت کے لئے بھی، اسی طرح مفطرات یعنی کھانے، پینے اور ہمبستری کرنے سے باز رہنا کبھی کبھی پرہیز اور علاج کے لئے یا ان کی حاجت نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی شرعی روزے کے لئے ہوتا ہے، نیز مسجد میں بیٹھنا کبھی استراحت کے لئے ہوتا ہے اور کبھی اعتکاف کے لئے، اور دوسرے کو مال دینا کبھی صدقۂ نافلہ کے لئے ہوتا ہے اور کبھی فریضۂ زکوۃ کے لئے، لہذا نیت مقرر کی گئی تا کہ عبادت غیر عبادت سے ممتاز ہو جائے، اسی طرح نماز کبھی نفل ہوتی ہے اور کبھی فرض، لہذا نیت مشروع ہوئی تا کہ فرض نفل سے ممتاز ہو جائے۔

لیکن جن چیزوں کے عادت بننے کا احتمال نہیں ہے، جیسے اللہ تعالی پر ایمان لانا، اس سے ڈرنا، اس سے امید رکھنا اذان، تکبیر، خطبۂ جمعہ، قراءت قرآن اور دیگر اذکار، سو ان میں نیت شرط نہیں ہے، کیونکہ یہ چیزیں اپنی صورت سے ممتاز ہیں[1]۔

عبادات میں نیابت:

٧- فقہاء نے اس سلسلہ میں عبادت کی تین قسمیں کی ہیں:

١- خالص بدنی عبادت۔

٢- خالص مالی عبادت۔

٣- دونوں سے مرکب عبادت۔

خالص بدنی عبادت: جیسے نماز، روزہ، وضو اور غسل تو ان عبادتوں میں اصل یہ ہے کہ ان میں نیابت درست نہیں ہے، سوائے ان صورتوں کے جو کسی دلیل کی بناء پر ان سے مستثنی کر دی جائیں، جیسے

(١) حدیث: "من أحدث فی أمرنا هذا مالیس منه فهو رد" کی روایت بخاری (فتح الباری ٥/ ٣٠١) اور مسلم (٣/ ١٣٤٣) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(٢) حدیث: "إنما الأعمال بالنیات" کی روایت بخاری (فتح الباری ١/ ٩) اور مسلم (٣/ ١٥١٥) نے حضرت عمر بن الخطاب سے کی ہے۔

(١) مغنی المحتاج ١/ ٤٧، نہایۃ المحتاج ١/ ١٥٨، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ١٢، حاشیہ ابن عابدین ١/ ٢٨٠ - ٣٠٤، کشاف القناع ٢/ ٢٦٠۔

میت کی طرف سے روزہ رکھنا، اس لئے کہ بدنی عبادتوں کا مقصد آزمائش اور مشقت ہے، اور یہ مخصوص افعال کے ذریعہ جان اور اعضاء کو تھکانے سے حاصل ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ یہ امر نائب کے عمل سے نہیں حاصل ہوسکتا، اس لئے ان میں نیابت درست نہیں ہے، البتہ طواف کی دو رکعتوں میں حج کے تابع ہوکر نیابت صحیح ہے، صرف ان دو رکعتوں میں نیابت صحیح نہیں ہوگی۔

میت کی طرف سے روزہ رکھنا اس اصول سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ اس بارے میں دلیل موجود ہے: ابن عباسؓ کہتے ہیں: "**جاء ت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: یا رسول الله إن أمي ماتت، وعلیها صوم نذر أفأصوم عنها؟ فقال: أرأیت لو کان علی أمک دین فقضیته أکان ذلک یؤدی عنها؟ قالت: نعم، قال: فصومی عن أمک**"(۱) (ایک خاتون رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں اور کہا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ میری ماں کی وفات ہوگئی اور ان کے ذمہ نذر کا روزہ ہے، تو کیا میں ان کی طرف سے روزہ رکھ سکتی ہوں؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: یہ بتا کہ اگر تمہاری ماں کے ذمہ قرض ہوتا اور تو اسے ادا کرتی تو کیا وہ اس کی طرف سے ادا ہوجاتا؟ اس نے کہا: ہاں، فرمایا: پس تو اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھ)۔ دیکھئے: "صوم"

عبادت مالی: خالص مالی عبادتیں جیسے صدقہ، زکوۃ، کفارہ، نذر، قربانی وغیرہ، ان میں نیابت درست ہے، اس لئے کہ حاکم کو زکوۃ حوالہ کرنا واجب یا مستحب ہے اور یہ معلوم ہے کہ حاکم اس مال کو مستحقین پر محض نیابت کے طور پر تقسیم کرتا ہے۔

(۱) حدیث: "جاء ت امرأة إلى النبي ﷺ......" کی روایت مسلم (۸۸۰/۲) نے کی ہے۔

لیکن وہ عبادتیں جو مالی اور بدنی دونوں ہیں تو ان میں نیابت اس وقت درست ہوگی جب اصل مکلّف اس کے بذات خود ادا کرنے سے تاحیات قاصر ہو، یا یہ کہ اس کی وفات ہوگئی ہو، جیسے حج(۱)۔

عبادت کو ادا، قضا یا اعادہ کہنا:

۸- عبادت کا وقت اگر طرفین یعنی ابتداء اور انتہا سے متعین ہو اور اس کو اسی وقت کے اندر ادا کیا جائے اور یہ ادائیگی پہلی بار ہو تو اس کو اداء کہتے ہیں، اور اگر اس سے پہلے اس کو اسی وقت کے اندر ادا کیا جاچکا ہے تو اس کو دوبارہ ادا کرنا اعادہ ہے، اور اگر وقت کے بعد ادا کیا جائے تو قضا ہے اور اگر وقت سے پہلے ادا کیا جائے تو تعجیل ہے، لہذا نماز پنج گانہ اور رمضان کے روزے اور حج اور عمرہ اور وہ نوافل جن کے اوقات مقرر ہیں، یہ تمام چیزیں ادا بھی ہوتی ہیں اور قضا بھی۔

اگر کسی عبادت کے لئے کوئی وقت متعین نہ ہو، جیسے امر بالمعروف، نہی عن المنکر، گناہوں سے توبہ اور اموال ناحق کی واپسی، یہ امور نہ ادا کے ساتھ متصف ہوتے ہیں اور نہ قضا کے ساتھ، اسی طرح وضو اور غسل میں اداء اور قضا کے اوصاف نہیں جاری ہوتے۔

زکوۃ کو اگر سال گذرنے سے پہلے نکال دیا جائے تو اس کو تعجیل کہتے ہیں۔

اس کی تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں ہے۔

اپنی عبادتوں کا ثواب دوسرے کو بخشنا:

۹- علماء اہل سنت و جماعت کا مذہب ہے کہ آدمی کے لئے جائز ہے

(۱) البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۱۳، شرح المحلی مع القلیوبی ۳/ ۱۷۳، ۲/ ۳۳۸، المغنی ۵/ ۹۱، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۷ ۲۳ - ۴۹۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۶۳۔

کہ وہ اپنی کی ہوئی عبادت کا ثواب دوسرے کی طرف منتقل کردے، یہ حکم ان عبادتوں میں متفق علیہ ہے جو خالص بدنی عبادتیں نہیں ہیں، جیسے صدقہ خیرات، دعا واستغفار، وقف، تعمیر مسجد اور حج اگر کوئی شخص یہ عبادتیں انجام دے اور ان کا ثواب مردہ کو پہنچادے تو درست ہے (۱) اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ جَاوٗا مِنۡ بَعۡدِهِمۡ يَقُوۡلُوۡنَ رَبَّنَا اغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَانِنَا الَّذِيۡنَ سَبَقُوۡنَا بِالۡإِيۡمَانِ" (۲) (اور ان لوگوں کا (بھی حق ہے) جو ان کے بعد آئے (اور وہ) یہ دعا کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار ہم کو بخش دے اور ہمارے بھائیوں کو بھی جو ہم سے پہلے ایمان لاچکے ہیں)۔

نیز اللہ جل شانہ نے فرمایا: "وَاسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۡبِکَ وَ لِلۡمُؤۡمِنِيۡنَ وَ الۡمُؤۡمِنَاتِ" (۳) (اور اپنی خطا کی معافی مانگتے رہو اور سارے ایمان والوں اور ایمان والیوں کے لئے بھی)۔

نیز نبی علیہ السلام نے جس شخص کی بھی نماز جنازہ پڑھائی اس کے لئے دعا فرمائی، نیز: "**سأل رجل النبی ﷺ فقال یا رسول الله إن أمی ماتت أفینفعها إن تصدقت عنها؟ قال: نعم**" (۴) (ایک شخص نے نبی علیہ السلام سے دریافت کیا کہ اے اللہ کے رسول: میری ماں کی وفات ہوگئی ہے اگر میں ان کی طرف سے خیرات کروں تو کیا ان کو اس کا فائدہ پہنچے گا؟ فرمایا: ہاں)۔

خالص بدنی عبادات میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ

(۱) المغنی ۲/۵۶۷-۵۶۸، ابن عابدین ۱/۶۰۵، ۲/۲۳۶، نہایۃ المحتاج ۶/۹۲، مغنی المحتاج ۳/۹۶، القلیوبی ۳/۱۷۵۔

(۲) سورۂ حشر/۱۰۔

(۳) سورۂ محمد/۱۹۔

(۴) حدیث: "سأل رجل النبی ﷺ یا رسول الله، إن أمی ماتت......" کی روایت ابوداؤد (۳/۳۰۱) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور ترمذی (۳/۴۸) نے روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔

اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ان کا ثواب دوسروں کو پہنچایا جاسکتا ہے، خواہ ان میں نیابت درست ہو، یا نہ ہو، جیسے نماز اور تلاوت اور اس جیسی عبادتیں جن میں نیابت درست نہیں ہے، وہ کہتے ہیں: روزہ، حج، دعا اور استغفار کے بارے میں احادیث صحیحہ وارد ہیں، اور یہ سب بدنی عبادات ہیں، اور اللہ تعالی نے ان کا ثواب میت کو پہنچایا ہے، اسی طرح دیگر عبادتیں ہیں، مثلاً وہ روایت جو تلاوت کے سلسلہ میں وارد ہے (۱)۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ صدقہ وغیرہ وہ عبادتیں جن میں نیابت درست ہے جیسے دعا اور استغفار ان کے علاوہ کوئی عبادت میت کی طرف سے نہیں کی جاسکتی، جیسے میت کی طرف سے نماز کی قضاء پڑھنا یا قرآن کی تلاوت کرنا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ أَنۡ لَّيۡسَ لِلۡإِنۡسَانِ إِلَّا مَا سَعٰى" (۲) (اور انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی)، یہی قول امام شافعی کی طرف سے مشہور ہے اور یہی مالکیہ کا مذہب ہے۔

لیکن شافعیہ میں سے متأخرین کا مذہب ہے کہ قرأت کا ثواب میت کو پہنچتا ہے، نووی "شرح مسلم" اور "الاذکار" میں لکھتے ہیں کہ قرأت قرآن کا ثواب میت کو پہنچتا ہے۔

اس کو شافعیہ کی ایک جماعت نے پسند کیا ہے، جیسے ابن الصلاح، محبّ الطبری اور صاحب "الذخائر" اور اسی پر لوگوں کا عمل ہے (۳) اور "**مارأی المسلمون حسنا فھو عند الله حسن**" (۴)

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سورۂ نجم/۳۹۔

(۳) سابقہ مراجع، مغنی المحتاج ۳/۶۹، القلیوبی ۳/۱۷۵-۱۷۶، جواہر الإکلیل ۱/۱۶۳۔

(۴) حدیث: "ما رأی المسلمون حسنا ......" کی روایت احمد (۱/۳۸۹) نے عبد اللہ بن مسعود سے موقوفا کی ہے اور سخاوی نے المقاصد الحسنہ ص/۳۶۷ میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(جس کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے)۔

کیا عبادت کی ادائیگی سے کافر شخص مسلمان ہوجائے گا:

۱۰- ابن نجیم کہتے ہیں: اصل یہ ہے کہ اگر کافر کوئی عبادت بجالائے اور وہ عبادت ایسی ہو جو تمام ادیان میں پائی جاتی ہو، اس کے بجالانے سے وہ مسلمان نہیں ہوجائے گا، جیسے تنہا نماز پڑھنا، خیرات کرنا، روزہ رکھنا اور حج ناقص ادا کرنا، اور اگر ایسی عبادت انجام دے جو ہماری شریعت کے ساتھ خاص ہے خواہ وسائل میں سے ہو، جیسے تیمّم یا مقاصد یا شعائر میں سے ہو جیسے نماز باجماعت اور حج کامل، اور مسجد میں اذان دینا، قرأت قرآن اور آیات سجدہ کے سننے کے وقت سجدۂ تلاوت کرنا تو ان عبادتوں کے ادا کرنے سے وہ مسلمان ہوجائے گا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اسلام"۔

عبارۃ

تعریف:

۱- عبارت لغت میں: بیان کرنا اور واضح کرنا ہے، بولا جاتا ہے، "**عبر عمافی نفسه**": اس نے اپنے مافی الضمیر کو ظاہر کردیا، **عبر عن فلان**: اس نے فلاں کی طرف سے بات کی، **اللسان يعبر عما في الضمير**: زبان مافی الضمیر کو ظاہر کردیتی ہے، تعبیر الرؤیا: یعنی خواب کی تفسیر، کہتے ہیں: "**عبرت الرؤيا عبرا و عبارة**": میں نے خواب کی تفسیر کی [۱]۔

قرآن حکیم میں ہے: "**إِنْ كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ**" [۲] (اگر تم خواب کی تعبیر دے لیتے ہو)۔

اصطلاح میں: عبارت وہ الفاظ ہیں جو معانی پر دلالت کرتے ہیں، کیونکہ وہ اس مافی الضمیر کی تفسیر جو پوشیدہ ہے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قول:

۲- قول لغت میں: کلام ہے، یا ہر وہ لفظ ہے جس کا زبان تلفظ کرے، خواہ وہ تام ہو یا ناقص، کبھی قول کا اطلاق رائے اور اعتقاد پر

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "عبر"۔

(۲) سورۂ یوسف ر ۴۳۔

(۳) کشف الأسرار ۱ر ۶۷، قواعد الفقہ للبرکتی ص ۱۷۳۔

کیا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: "هذا قول أبی حنفيه و قول الشافعي" اور مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ ان کی رائے اور ان کا مذہب ہے[۱]۔

فقہاء اس لفظ کو لغوی معنی سے الگ استعمال نہیں کرتے۔

قول اور عبارت کے درمیان نسبت یہ ہے کہ قول عبارت سے عام ہے، اس لئے کہ عبارت انہیں الفاظ کو کہتے ہیں جو معنی پر دلالت کریں۔

ب-صیغہ:

۳- صیغہ لغت میں: اندازہ کرنا اور عمل کرنا ہے، کہتے ہیں: "هذا صوغ هذا" جب کوئی شئ کسی شئ کے انداز پر ہو، صيغة القول كذا، یعنی کلام کی مثال اور اس کا نمونہ یہ ہے[۲]۔

اصطلاح میں صیغہ: وہ الفاظ ہیں جو متکلم کی مراد اور اس کے تصرف کی نوعیت پر دلالت کریں[۳]۔

فقہاء کی اصطلاح میں عبارت کا لفظ صیغہ سے عام ہے۔

اجمالی حکم:

اول-اہل اصول کے نزدیک:

۴- حنفیہ میں سے اہل اصول نے معنی پر الفاظ کی دلالت کے اعتبار سے اس کی چار قسمیں کی ہیں: **عبارة النص، اشارة النص، دلالة النص، اقتضاء النص۔**

اس تقسیم کی دلیل یہ ہے کہ جو حکم الفاظ سے مستفاد ہو رہا ہے وہ الفاظ کی محض ذات سے ثابت ہوگا یا نہیں، اگر محض ذات سے ثابت ہے، اور الفاظ اسی حکم کے لئے لائے گئے ہیں تو وہ عبارۃ النص ہے، اور اگر الفاظ اسی حکم کے لئے نہیں لائے گئے ہیں تو اشارۃ النص ہے، اور اگر حکم الفاظ کی محض ذات سے ثابت نہیں ہے تو دیکھا جائے گا کہ وہ حکم آیا ازروئے لغت مفہوم ہو رہا ہے تو یہ دلالۃ النص ہے یا ازروئے شرع مفہوم ہو رہا ہو تو اقتضاء النص ہے، لہذا عبارۃ النص کلام کا معنی مقصود پر دلالت کرنا ہے، خواہ وہ معنی براہ راست مقصود ہو یا بالواسطہ، جیسا کہ اللہ تعالی کے اس ارشاد میں ہے: "وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا"[۱] (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)۔

یہ آیت کریمہ اپنے الفاظ اور اپنی عبارت سے دو معنی پر دلالت کرتی ہے۔ اول: بیع اور ربوا کے درمیان فرق ہے، یہی مقصود اصلی ہے، اس لئے کہ آیت ان لوگوں کے رد میں نازل ہوئی جو یہ کہتے تھے: "إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا"[۲] (بیع بھی تو سود ہی کی طرح ہے)۔

دوم: بیع مباح اور جائز ہے اور سود حرام اور ناجائز ہے، یہ معنی تبعاً مقصود ہے تاکہ ان کے ذریعہ مخاطب کو مقصود اصلی تک پہنچایا جائے، پس جو حکم عبارۃ النص سے ثابت ہے ضروری ہے کہ نفس الفاظ سے ثابت ہو اور کلام اسی کے لئے لایا گیا ہو[۳]۔

---

(۱) القاموس المحیط مادہ: "قول"، الکلیات ۱۸/۴، منشورات وزارۃ الثقافہ دمشق ۱۹۷۶ء۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "لفظ" الکلیات ۱۶۷/۴، التعریفات للجرجانی رص ۲۴۴۔

(۳) لسان العرب المصباح المنیر مادہ: "صوغ" أسنی المطالب ۳/۲، نیز الموسوعہ میں دیکھئے: اصطلاح "صیغۃ"۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۳) التلویح علی التوضیح ۱۳۰/۱، تیسیر التحریر ۸۶/۱، کشف الأسرار ۶۷/۱۔

اس قسم اور دیگر اقسام میں تفصیل ہے جس کو اصولی ضمیمہ میں دیکھا جاسکتا ہے۔

دوم - فقہاء کے نزدیک:

۵ - فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مکلّف انسان کے منہ سے جو الفاظ اور عبارتیں نکلتی ہیں ان کا وہ ذمہ دار ہے، کیونکہ معاذ ابن جبلؓ کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے دریافت کیا: "یا نبی اللہ و إنا لمؤاخذون بما نتکلم به، فقال: ثکلتک أمک یا معاذ، وهل یکب الناس فی النار علی وجوههم، أوعلی مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم" [۱] (اے اللہ کے نبی ہم جو کچھ بولتے ہیں کیا اس پر ہمارا مواخذہ ہوگا، فرمایا: معاذ تجھ کو تیری ماں روئے لوگ دوزخ میں منہ کے بل یا ناک کے بل صرف زبان کی وجہ سے جائیں گے)۔

لیکن جو غیر مکلّف ہے، جیسے بے شعور بچہ اور مجنون تو ان کا کلام غیر معتبر ہے اور اس پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوگا [۲]۔

دیکھئے: "أهلیة" فقرہ ۱۷، ۲۷۔

فقہاء کے یہاں باشعور بچہ اور مدہوش کے بارے میں تفصیل ہے، جس کو اصطلاح "أهلیة" فقرہ ۱۹-۲۰-۲۱ میں دیکھا جاسکتا ہے۔

(۱) حدیث معاذ بن جبلؓ: "یانبی اللہ و إنا المؤاخذون بما نتکلم به......" کی روایت ترمذی (۵/۱۱-۱۲) اور ابن ماجہ (۲/۱۳۱۴-۱۳۱۵) نے کی ہے۔
اور ترمذی نے فرمایا: حدیث حسن صحیح ہے، اور الفاظ ترمذی کے ہیں۔

(۲) المنثور فی القواعد ۲/۳۰۱ شائع کردہ وزارۃ الأوقاف - الکویت ۱۹۸۲، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۱۵، تحفۃ الأحوذی ۷/۳۶۲ طبع المکتبۃ السّلفیہ المدینۃ المنورہ۔

۶ - فقہ کا قاعدہ کلیہ ہے کہ جب اشارۃ النص اور عبارۃ النص جمع ہوجائیں اور دونوں کا حکم مختلف ہو تو اشارۃ النص کو ترجیح حاصل ہوگی۔

سیوطی کہتے ہیں: اگر کسی نے کہا: میں نے تیرا نکاح اس فلاں عورت سے کردیا اور اس کا نام بدل کر دوسرا نام لیا تو نکاح قطعی طور پر صحیح ہے، اور اگر کہا: میں نے تیرا نکاح اس عربی عورت سے کیا، حالانکہ وہ عجمی تھی، یا کہا کہ اس بڑھیا سے کیا اور وہ جوان تھی، یا کہا اس گوری عورت سے کیا حالانکہ وہ کالی تھی، یا اس کے برعکس کہا، یا اسی طرح اور دیگر نسبتوں اور صفتوں میں اختلاف پایا گیا تو نکاح کے صحیح ہونے میں دو قول ہیں، اصح یہ ہے کہ نکاح صحیح ہے، اور ابن نجیم بھی صحیح ہونے کے قائل ہیں، انہوں نے اشارہ پر اعتماد کیا ہے [۱]۔

عبد

دیکھئے: "رق"۔

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۴۳، المنثور فی القواعد ۱/۱۶۷، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۴۰۹۔

عتاق

دیکھئے: ''عتق''۔

عتاقة

دیکھئے: ''عتق''۔

عِتق

تعریف:

۱ - عتق لغت میں رق کی ضد ہے، اور وہ آزاد کرنا ہے، کہتے ہیں ''عتق العبد عِتقا و عَتقا أعتقته فهو عتيق'' ''عتق السيد عبده'' نہیں کہا جاتا ہے بلکہ ''اعتق'' کہا جاتا ہے، یعنی آقا نے اپنے غلام کو آزاد کردیا۔

عتق کا ایک معنی خلوص یعنی نجات پانا ہے، بیت حرام کو البیت العتیق اسی لئے کہا جاتا ہے کہ وہ ظالموں کی دست برد سے آزاد ہے، چنانچہ کوئی ظالم اس کا مالک نہیں رہا [۱]۔

اصطلاح میں عتق غلام کو آزاد کرنا اور اس کو غلامی سے نجات دینا ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- کتابت:

۲ - کتابت کتاب بمعنی مقررہ مدت سے مشتق ہے۔

اصطلاح میں کتابت وہ عقد ہے جو ایک معینہ مدت میں مال کی معینہ مقدار کی ادائیگی کی بناء پر آزادی کا سبب بنتا ہے [۳]، جب

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، القاموس المحیط، مادہ: ''عتق''۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۹/۳۲۹۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۸۸۔

غلام اس مال کو ادا کرے گا جو اس کے ذمہ ہے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔

کتابت، عتق کے مقابلہ میں خاص ہے، اس لئے کہ کتابت مال لے کر آزاد کرنا ہے۔

ب- تدبیر:

۳- تدبیر لغت میں امور کے انجام پر غور کرنا ہے تا کہ ان کو اکمل طریقہ پر بروئے کار لایا جاسکے، اور تدبیر اس کو بھی کہتے ہیں کہ کوئی شخص اپنے غلام کو اپنے بعد آزاد کردے، اور یہ کہہ جائے کہ "أنت حر بعد موتی" تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے، کیونکہ موت، دبر حیات ہے یعنی حیات کے پیچھے اور اس کے بعد ہے [۱]۔

اصطلاح میں تدبیر یہ ہے کہ عاقل بالغ انسان صحتِ حواس کے ساتھ اپنے غلام کی آزادی کو اپنی موت پر معلق کرے [۲]۔

اور تدبیر آقا کے مرنے کے بعد آزاد ہو جانا ہے۔

ج- استیلاد:

۴- استیلاد کا معنی لغت میں طلب اولاد ہے، یہ "استولد الرجل المرأة" کا مصدر ہے یہ اس وقت بولتے ہیں جب مرد عورت کو حاملہ کردے، خواہ عورت آزاد ہو یا باندی، اصطلاح میں باندی کو ام ولد بنانا استیلاد ہے [۳]۔

استیلاد عتق بالسبب ہے، اور وہ سبب باندی کا اپنے آقا سے حاملہ ہونا اور بچہ جننا ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳۸۰/۴۔

(۳) البدائع ۱۲۳/۴۔

عتق کی مشروعیت:

۵- عتق کی مشروعیت کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے، کتاب: جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد: "اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ" [۱] (یا غلام آزاد کرنا)، اور اللہ جل شانہ کا یہ فرمان: "فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا" [۲] (تو اس کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے) پس آزاد کرنا ہے ایک گردن کا ہمبستری سے پہلے، نیز اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد: "فَكُّ رَقَبَةٍ" [۳] (وہ گردن کا چھڑانا ہے)۔

سنت- حضرت ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من أعتق رقبة مسلمة أعتق الله بكل عضو منه عضوا من النار، حتى فرجه بفرجها" [۴] (جو شخص کسی مسلمان کو آزاد کرے گا تو اللہ تعالیٰ اس کے ہر عضو کے عوض اس کے عضو کو دوزخ سے آزاد کردے گا حتی کہ اس کی شرم گاہ کو اس کی شرم گاہ کے عوض) اور خود نبی کریم ﷺ نے بہت سے غلام آزاد کیے، نیز ابوبکرؓ، عمرؓ نے بھی بہت سے غلام آزاد کئے [۵] اور پوری امت کا اجماع ہے کہ آزاد کرنا درست ہے اور اس سے اللہ کا قرب حاصل ہوتا ہے۔

عتق کی مشروعیت کی حکمت:

۶- غلاموں کو آزاد کرنا اللہ تعالیٰ کی قربتوں میں افضل ترین قربت

(۱) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

(۲) سورۂ مجادلہ/ ۳۔

(۳) سورۂ بلد/ ۱۳۔

(۴) حدیث: "من أعتق رقبة مسلمة أعتق الله بكل عضو......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵۹۹/۱۱) اور مسلم (۱۱۴۷/۲) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۵) منح الجلیل ۵۶۴/۴، نیل الأوطار للشوکانی ۸۹/۶۔

ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے اس کو بہت سے جرائم کا کفارہ مقرر کیا ہے، جیسے قتل، ظہار، ماہ رمضان میں وطی کرلینا، اور قسم میں حانث ہوجانا، رسول اللہ علیہ نے اس کو آزاد کرنے والے کے لئے دوزخ سے خلاصی کا ذریعہ قرار دیا، اس لئے کہ اس میں معصوم انسان کو غلامی کے ضرر سے نجات دلانا ہے، اپنی ذات اور اپنے منافع کا مالک بنانا اپنے احکام کی تکمیل کرنا ہے، اور اپنے ارادہ اور اختیار سے اپنی ذات کے بارے میں تصرف کرنے پر اس کو قادر بنانا ہے[۱]۔

شرعی حکم:

۷- عتق کا حکم یہ ہے کہ اللہ تعالی کی رضا کے لئے آزاد کرنا مندوب ومستحب ہے، واجب نہیں ہے، ہاں اگر غلام آزادی کی وجہ سے ضرر میں مبتلا ہوجائے تو آزاد کرنا مکروہ ہے، مثلاً یہ کہ غلام کی کوئی کمائی نہ ہو، چنانچہ اس کا نفقہ اس کے آقا کے ذمہ سے ساقط ہوجائے گا، اور وہ شخص لوگوں پر بوجھ ہوجائے گا اور بھیک مانگنے پر مجبور ہوگا، یا یہ اندیشہ ہے کہ دارالحرب میں چلا جائے گا، یا چوری کرنے لگے گا یا باندی سے زنا اور فساد کا اندیشہ ہو۔

کبھی آزاد کرنا حرام ہوتا ہے، یہ اس وقت ہے جب اس کے دارالحرب چلے جانے یا اسلام سے برگشتہ ہونے یا باندی سے زنا کا گمان غالب ہو، اس لئے کہ جو چیز حرام کا سبب بنے وہ بھی حرام ہے، لیکن اگر اس کو آزاد کرے گا تو اس کی آزادی صحیح ہے، اس لئے کہ یہ ایسا تصرف ہے جو اہل سے صادر ہوا اور محل میں پہنچا ہے۔

اور کبھی آزاد کرنا واجب ہوتا ہے، جیسا کہ کفارہ اور نذر میں، خواہ نذر معین ہو یا غیر معین، اس لئے کہ نذر دوسری نیکیوں کی طرح ہے اس کے بارے میں نذر ماننے والے کے خلاف کوئی فیصلہ نہیں کیا جائے گا بلکہ اس پر واجب ہوگا کہ فیصلہ کے بغیر از خود اس کو نافذ کرے، البتہ اگر آزادی نافذ ہوا اور غلام متعین ہو، مثلاً یہ کہے کہ میرا یہ غلام یا میرا فلاں غلام آزاد ہے تو اگر وہ گریز کرے تو ایسے شخص کے خلاف آزادی کے نفاذ کا فیصلہ کیا جائے گا[۱]۔

عتق کے ارکان اور شرائط:

۸- حنفیہ کہتے ہیں کہ عتق کا صرف ایک رکن ہے اور وہ ایسا لفظ ہے جو عتق پر دلالت کرے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک عتق کے تین ارکان ہیں، جن پر عتق کے صحیح ہونے کا دارومدار ہے، معتِق (آزاد کرنے والا)، معتَق (آزاد کیا ہوا)، اور صیغہ۔

اول- معتِق:

۹- معتق کے لئے ضروری ہے کہ وہ مالی تصرف کرنے کا مجاز ہو، عاقل وبالغ ہو آزاد ہو، باشعور ہو اور جس کو آزاد کر رہا ہے اس کا مالک ہو، لہذا اجازت کے بغیر غیر مالک کی طرف سے آزاد کرنا صحیح نہیں ہے، اسی طرح اس شخص کا عتق صحیح نہیں ہے جس کو مالی تصرف کی اجازت نہیں ہے، جیسے بچہ، مجنون اور مجور علیہ (یعنی جس کو افلاس یا سفاہت کی وجہ سے تصرف سے روک دیا گیا ہو) اور جیسے مکاتب اور مکرہ اور جس کا بعض حصہ آزاد کیا گیا ہو وغیرہ، اور مدہوش کا آزاد کرنا ایسا ہے جیسا کہ اس کا طلاق دینا، اور اس میں اختلاف ہے جس کو

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۹۸، اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۲۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۴۵، المغنی ۹/ ۳۳۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۶۳، مغنی المحتاج ۴/ ۴۹۱، القوانین الفقہیہ رص ۳۷۱۔

اصطلاح ''طلاق''، فقرہ/ ۱۸ میں دیکھئے۔

عتق مسلمان اور کافر دونوں کی جانب سے صحیح اور لازم ہے[1]، اس کا ولاء اس کے مسلم آقاء کو ملے گا، خواہ آقا نے مسلمان ہونے کی حالت میں اس کو آزاد کیا ہو، یا کافر ہونے کی حالت میں اور پھر بعد میں مسلمان ہوا ہو۔

دوم-معتَق:

۱۰- معتق کے لئے شرط یہ ہے کہ اس سے کوئی ایسا حق لازم نہ ہو جو اس کی آزادی سے مانع ہو، لہذا اگر اس سے کوئی حق وابستہ نہ ہو، یا وابستہ تو ہو لیکن وہ ایسا حق ہے جس کو آقا ساقط کرسکتا ہے تو یہ مضر نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ حق لازم نہیں ہے، جیسا کہ اگر آقا یہ وصیت کردے کہ یہ غلام میرے مرنے کے بعد فلاں کو دیدیا جائے، اس کے بعد اس کو آزاد کردے تو اس کا آزاد کرنا صحیح اور نافذ ہوگا، اس لئے کہ اس غلام سے اگرچہ غیر کا حق وابستہ ہے (اور غیر وہ شخص ہے جس کے لئے وصیت کی گئی ہے)، مگر یہ حق لازم نہیں ہے، اس لئے کہ وصیت کرنے والے کو حق ہے کہ اپنی وصیت سے رجوع کرلے اور عتق کو نافذ کردے، اسی طرح اگر غلام رہن رکھ دیا گیا ہو یا اس کا آقا مدیون ہو، یا غلام پر کسی جنایت کا تاوان ہو اور اس کا آقا مالدار ہو تو عتق صحیح ہوگا، اور آقا کو فوراً دین اور دیت کی ادائیگی کرنی ہوگی، اور اگر آقا تنگدست ہو تو عتق صحیح نہیں ہوگا[2]۔

(۱) بدائع الصنائع ۵۵/۴، حاشیۃ الدسوقی ۳۵۹/۴، المغنی لابن قدامہ ۳۳۳/۹، مغنی المحتاج ۴۹۱/۴۔

(۲) سابقہ مراجع۔

سوم-صیغہ:

۱۱- صیغۂ عتق کے لئے ضروری ہے کہ الفاظ ہوں، صریح ہوں یا کنایہ، ظاہر ہوں یا خفی، صریح: جیسے ''أنت حر'' یا ''انت عتیق یا ''انت معتق'' (تو آزاد ہے) ''اعتقتک'' (میں نے تجھ کو آزاد کردیا)۔

کنایہ ظاہرہ: جیسے آقا کا اپنے غلام سے یہ کہنا: **لا سبیل علیک** (تیرے اوپر کوئی اختیار نہیں ہے) **لا سلطان لی علیک** (تجھ پر میرا کوئی حق نہیں ہے) **اذھب حیثت شئت** (تم جہاں چاہو چلے جاؤ) **قد خلیتک** (میں نے تم کو چھوڑ دیا)۔

کنایۂ خفیہ: جیسے **اذھب** (چلے جاؤ) یا **اغرب عنی** (مجھ سے دور ہوجاؤ) کنائی الفاظ میں نیت کے بغیر عتق نہیں حاصل ہوگا[1]۔

عتق کے اسباب:

چھ چیزیں آزادی کا سبب ہیں، جو مندرجہ ذیل ہیں:

۱-اللہ تعالی کا تقرب حاصل کرنا۔

۲-نذر وکفارات۔

۳- قرابت۔

۴-غلام کو مثلہ کردینا۔

۵-غلام کے بعض حصہ کا آزاد ہوجانا۔

۶-کسی امر غیر شرعی کے تحت آزاد کرنا۔

اول-اللہ تعالی کے تقرب کے لئے آزاد کرنا:

۱۲- شریعت نے اس کو مندوب کہا ہے، حضرت عبداللہ بن عباسؓ

(۱) المغنی لابن قدامہ ۳۳۱/۹، حاشیۃ الدسوقی ۳۶۲/۴، بدائع الصنائع ۴۶/۴، نہایۃ المحتاج ۳۵۶/۸-۳۵۷۔

سے روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أيما امرئ مسلم أعتق امرءا مسلما استنقذ الله بكل عضو منه عضوا من النار"(۱) (جو مسلمان کسی مسلمان کو آزاد کرے گا تو اللہ تعالی اس کے ہر عضو کے عوض اس کے ہر عضو کو دوزخ سے آزاد فرمائے گا)۔

دوم- نذر اور کفارات کی وجہ سے واجب آزادی:

۱۳- جیسے قتل، ظہار، ماہ رمضان میں روزہ کو فاسد کرنا اور قسم میں حانث ہوجانا، مگر یہ کہ قتل خطا اور ظہار میں اگر قدرت ہو تو آزاد کرنا ہی متعین ہے اور قسم میں اختیار ہے(۲)۔

سوم- قرابت:

۱۴- اگر کوئی شخص میراث یا بیع یا وصیت کے ذریعہ اپنے کسی رشتہ دار کا مالک ہو تو وہ اس پر آزاد ہوجائے گا۔

لیکن کون سا قرابت دار اپنے مالک پر آزاد ہوگا، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ذی رحم محرم کا مالک ہو تو وہ اس پر آزاد ہوجائے گا، اس لئے کہ حدیث ہے: "من ملك ذا رحم محرم فهو حر"(۳) (جو شخص کسی ذی رحم محرم کا مالک ہو تو وہ آزاد ہے)، اور ذی رحم محرم والدین ہیں اوپر تک باپ اور ماں دونوں جانب سے، اور اولاد ہے بیٹے اور بیٹیوں کی اولاد میں سے اور بہنیں بھائی اور ان کی اولاد نیچے تک، اور چچا اور پھوپھی اور ماموں اور خالہ، لیکن ان کی اولاد اس حکم میں نہیں آتی، یہی رائے حضرت عمر اور حضرت ابن مسعود سے منقول ہے، اور حسن بصری، جابر بن زید، عطاء، حکم، حماد، ابن ابی لیلی، ثوری اور لیث بھی اسی کے قائل ہیں(۱)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ وہ قرابت دار جن کی وجہ سے آزاد ہوتا ہے والدین ہیں اوپر تک، اور اولاد ہے نیچے تک اور بھائی اور بہن ہیں، خواہ حقیقی ہوں، یا باپ شریک ہوں یا ماں شریک ہوں، اس بنیاد پر مالکیہ کے نزدیک آزاد ہونے والے قرابت دار صرف اصول، فروع اور اصول کی فرع قریب ہیں، لہذا چچا اور پھوپھی اور ماموں اور خالہ آزاد نہیں ہوں گے(۲)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ اس قرابت میں صرف نسب کے ستون یعنی اصول اور فروع آتے ہیں، ان کے سوا قرابت دار ہیں، مثلاً بھائی اور چچا خارج ہیں، لہذا یہ قرابت دار ملک کی وجہ سے آزاد نہیں ہوں گے، اصول کے حق میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے "وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ"(۳) (اور ان کے سامنے محبت سے انکسار کے ساتھ جھکے رہنا)، اصول وفروع اس پر آزاد ہوجائیں گے، خواہ ملکیت میں ان کا آنا اختیار ہو یا اضطرار بلا اختیار، اور ان دونوں کا دین ایک ہو، یا الگ الگ، کیونکہ آزادی کا تعلق قرابت سے ہے، لہذا اس میں مذکورہ افراد برابر ہوں گے(۴)۔

---

(۱) حدیث: "أيما امرئ مسلم أعتق امرءا مسلما ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۱۴۶) اور مسلم (۲/ ۱۱۴۸) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) بدائع الصنائع ۴/ ۴۹، فتح الجلیل ۴/ ۵۶۴، المغنی ۹/ ۳۲۹۔

(۳) حدیث: "من ملك ذا رحم محرم فهو حر" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۲۶۰) اور ترمذی (۳/ ۶۳۷) نے حضرت سمرۃؓ سے کی ہے

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۴۹، المغنی ۹/ ۳۵۵، المبسوط للسرخسی ۷/ ۶۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۶۶، الشرح الصغیر ۴/ ۳۶۶، الشرح الصغیر ۴/ ۵۲۱۔

(۳) سورۂ اسراء/ ۲۴۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۴۹۹، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۱۳۲۔

آیت سے استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ خفض جناح یعنی بازو کا جھکانا ان کے غلام رہتے ہوئے ناممکن ہے۔

نیز صحیح مسلم میں ہے "لایجزی ولد والدا إلا أن یجده مملوكا فیشتریه فیعتقه"[1] (کوئی اولاد اپنے والد کا حق ادا نہیں کر سکتی، سوائے اس کے کہ اس کو مملوک اور غلام پائے پھر خرید لے تاکہ وہ آزاد ہوجائے)، یعنی اس کی خریداری، آزادی کا سبب بن جائے، حدیث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ عتق کا انشاء کرنے والا اولاد ہے، اس لئے کہ ایک روایت میں "فیعتق علیه"[2] (باپ اولاد کے خلاف آزاد ہوجائے گا) ہے۔

فروع کے بارے میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَا يَنۢبَغِي لِلرَّحۡمٰنِ اَنۡ يَّتَّخِذَ وَلَدًا، اِنۡ كُلُّ مَنۡ فِي السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ اِلَّآ اٰتِي الرَّحۡمٰنِ عَبۡدًا"[3] (اور خدائے رحمٰن کے لائق یہ کسی طرح نہیں کہ وہ بیٹا اختیار کرے کیونکہ آسمان وزمین میں بسنے والی تمام چیز اللہ کے حضور بندے بن کر آئیں گی)۔

نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحۡمٰنُ وَلَدًا سُبۡحَانَهٗ بَلۡ عِبَادٌ مُّكۡرَمُوۡنَ"[4] (اور یہ کہتے ہیں خدائے رحمان نے اولاد بنا رکھی ہے وہ پاک ہے (اس سے))۔

یہ آیتیں دلالت کرتی ہیں کہ ولدیت اور عبدیت جمع نہیں ہوسکتیں[5]۔

(۱) حدیث: "لایجزی ولد والدا إلا أن یجده مملوكا......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۴۸) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) "فیعتق علیه"......کا اضافہ مغنی المحتاج (۴/ ۴۹۹) میں ہے ہمارے پاس موجود مراجع میں یہ اضافہ نہیں ملا۔

(۳) سورۂ مریم/ ۹۲-۹۳۔

(۴) سورۂ أنبیاء/ ۲۶۔

(۵) مغنی المحتاج ۴/ ۴۹۹۔

چہارم- غلام کو مثلہ کرنا:

۱۵- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر آقا اپنے مملوک کو کوئی ہلکی اور قابل برداشت چوٹ یا زخم پہنچائے، مثلاً اس کو طمانچہ مار دے، یا اس کے جسم پر خفیف سی خراش ڈال دے تو آقا پر غلام کے کسی حصہ کا آزاد کرنا واجب نہیں ہوگا، لیکن اگر ضرب شدید لگائے جو اس کو زخمی کردے، یا اس کے کسی عضو کو ناکارہ کردے، یا اس کے کسی عضو کو آگ سے جلادے، یا اس کا کوئی عضو کاٹ دے یا اس کو خراب کردے، تو ایسی صورت میں دو مختلف مذہب ہے۔

اول: مالکیہ، امام لیث اور امام اوزاعی کا مذہب ہے کہ جو شخص اپنے غلام کو مثلہ کردے اس کے حق میں واجبی طور پر وہ غلام آزاد ہوجائے گا، بشرطیکہ آقا نے اس کو مثلہ کرنے کا قصد کیا ہو محض مثلہ کرنے سے نہیں[1] اس کی دلیل یہ حدیث ہے: "من مثل بعبده أو حرقه بالنار فهو حر، وهو مولى الله ورسوله"[2] (جو اپنے غلام کو مثلہ کرے یا آگ سے جلائے تو وہ غلام آزاد ہے، اور وہ اللہ اور اس کے رسول کا آزاد کردہ غلام ہے)۔

دوم: جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ جو اپنے غلام کو مثلہ کردے وہ اس پر آزاد نہیں ہوگا[3]۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۶۷، بدایۃ المجتہد لابن رشد ۲/ ۳۷۳، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۱/ ۱۲۷، نیل الأوطار للشوکانی ۶/ ۹۵-۹۶، القوانین الفقہیہ رص ۳۷۲۔

(۲) حدیث: "من مثل بعبده أو حرقه بالنار......" کی روایت احمد (۲/ ۲۲۵) نے حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۲۳۹) میں اس کا ذکر کیا ہے اور کہا: اس کی روایت احمد اور طبرانی نے کی ہے اور اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔

(۳) بدائع الصنائع ۴/ ۱۰۰، صحیح مسلم مع شرح نووی ۱۱/ ۱۲۷، بدایۃ المجتہد لابن رشد ۲/ ۳۷۳، نیل الأوطار للشوکانی ۶/ ۹۵، ۹۶۔

پنجم-تبعیض یعنی غلام کے بعض حصہ کا آزاد کیا جانا:

۱۶- اگر کوئی شخص اپنے مملوک غلام کے کسی جز کو آزاد کردے تو یہ آزادی اس کے پورے جسم میں مانی جائے گی اور وہ غلام اپنے آقا کی مرضی کے خلاف پورا کا پورا آزاد ہوجائے گا، کیونکہ آزادی میں ٹکڑا اور تقسیم نہیں ہے۔ یہ جمہور فقہاء کی رائے ہے، امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ آزادی میں تجزی یعنی تقسیم ہے۔

اگر ایک غلام دو آدمیوں میں مشترک ہو اور ایک شریک اپنے حصہ کو آزاد کردے تو آزاد کرنے والے کے مال دار یا تنگ دست ہونے کے اعتبار سے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، اگر آزاد کرنے والا مالدار ہو تو مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ غلام تمام کا تمام آزاد ہوجائے گا اور اس پر ذمہ داری ہوگی کہ اپنے شریک کے حصہ کی قیمت چکائے، اور اگر وہ تنگدست ہو تو صرف اس کا حصہ آزاد ہوگا۔

امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ آزاد کرنے والا اگر مالدار ہو تو اس کے شریک کو اختیار ہوگا، چاہے تو اپنے حصہ کو بھی آزاد کردے، اور چاہے تو اپنے شریک کو اپنے حصہ کی قیمت کا ضامن بنائے، بشرطیکہ آزاد کرنا اس کی اجازت سے نہ ہو[1]۔

اس مسئلہ میں مزید تفصیل ہے جس کو اس کی جگہ پر اصطلاح: ''تبعیض''، فقرہ/ ۴۰ میں دیکھا جاسکتا ہے۔

ششم-ناجائز طریقہ پر آزاد کرنا:

۱۷- اگر آقا اپنے غلام سے کہے: کہ تو اللہ کی رضا کے لئے نہیں بلکہ غیر رضا کے لئے آزاد ہے تو بالاتفاق آزادی متحقق ہوجائے گی، کیونکہ اس کا رکن پایا جارہا ہے، لیکن فقہاء اس بارے میں اختلاف رکھتے ہیں کہ اس آزاد کردہ شخص کا ولاء اور اس کی میراث آزاد کرنے والے کو ملے گی یا نہیں؟۔

چنانچہ حنفیہ وشافعیہ کی رائے یہ ہے کہ ولاء، معتق کو ملے گا، اس لئے کہ ولاء آزاد کرنے کا ثمرہ ہے، لہذا جہاں عتق ہوگا وہاں ولاء بھی ہوگا، جیسا کہ جہاں سبب ہوتا ہے وہیں مسبب بھی ہوتا ہے[1] اس لئے کہ حدیث شریف ہے: ''**الولاء لمن أعتق**''[2] (ولاء اس کے لئے ہے جو آزاد کرے)، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ آزاد کرنے والے کے لئے ولاء ثابت نہیں ہوگا[3]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ولاء''۔

عتق کو حالات پر معلق کرنا:

۱۸- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر آقا اپنے غلام یا اپنی باندی کی آزادی کو کسی وقت کی آمد یا کسی عمل پر معلق کردے، مثلاً یہ کہے: ''**إن فعلت ذلک فعبدی حر**'' (اگر میں ایسا کروں تو میرا غلام آزاد ہے) تو جب تک وہ وقت نہ آجائے یا وہ عمل نہ پایا جائے غلام آزاد نہیں ہوگا، یہی رائے اوزاعی، شافعی، احمد اور ابن المنذر کی ہے، اس لئے کہ حضرت ابوذرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے اپنے غلام سے کہا: **أنت عتیق إلی رأس الحول** (تو سال کی آمد پر آزاد ہے) تو اگر

---

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۸۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۶۹، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۳۶-۳۳۸، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۱۱۰، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۰/ ۱۳۵-۱۳۷۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۱۵۹-۱۶۰، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۱۷۰، مغنی المحتاج ۴/ ۵۰۷، فتح الباری شرح البخاری ۱۲/ ۵۳، نیل الأوطار للشوکانی ۶/ ۹۷۔

(۲) حدیث: ''الولاء لمن أعتق'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۱۸۵) اور مسلم (۲/ ۱۱۴۵) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۱۷، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۳۵۳، فتح الباری ۱۲/ ۳۲، نیل الأوطار للشوکانی ۶/ ۹۷۔

عتق کو سال کی آمد پر معلق کرنا درست نہ ہوتا تو وہ اس کو معلق نہ کرتے، کیونکہ یہ بے فائدہ تھا۔

اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ جب وہ فعل جس پر معلق کیا گیا ہے حاصل ہوجائے، یا وہ وقت جس کی طرف نسبت کی گئی ہے آجائے تو آزادی حاصل ہوجائے گی اور اگر بیع یا ہبہ کے ذریعہ اس کی ملکیت سے نکل جائے، تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ آزاد نہیں ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا طلاق إلا فیما تملک ولا عتق إلا فیما تملک ولا بیع إلا فیما تملک**"[1] (تم اسی عورت کو طلاق دے سکتے ہو جس کے تم مالک ہو، اور اسی کو آزاد کرسکتے ہو جو تمہاری ملکیت میں ہے، اور اسی کو فروخت کرسکتے ہو جس کے تم مالک ہو) اور اس لئے بھی کہ اس کی ملکیت نہیں ہے، لہذا اس کا آزاد کرنا واقع نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر پہلے سے اس کا مال نہیں ہوتا۔

نخعی اور ابن ابی لیلی کہتے ہیں کہ آزاد ہوجائے گا، بیع و اجارہ توڑ دیا جائے گا[2]۔

مالکیہ کے نزدیک عتق کی تعلیق کے صیغے دو طرح کے ہوتے ہیں، صیغۂ بر اور صیغۂ حنث۔

صیغۂ بر کی صورت یہ ہے کہ آقا کہے: **إن دخلت الدار فعبدی فلان حر** (اگر میں گھر میں داخل ہوں گا تو میرا فلاں غلام آزاد ہے) یا **إن دخلت الدار فأمتی فلانة حرة** (اگر میں گھر

(۱) حدیث: "لا طلاق إلا فیما تملک......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۴۰، ۶۴۱) اور ترمذی (۳/ ۴۷۷) نے حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے کی ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے اور اس باب میں یہ سب سے احسن روایت ہے۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۷/ ۸۰-۸۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۶۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۵۴، کشاف القناع ۴/ ۵۲۲، المغنی ابن قدامہ ۹/ ۳۷۵-۳۷۶۔

میں داخل ہوں گا تو میری فلاں باندی آزاد ہے) صیغۂ حنث کی صورت یہ ہے کہ آقا کہے: **إن لم افعل کذا فعبدی حرا أو أمتی حرة** (اگر میں نے ایسا نہ کروں تو میرا فلاں غلام یا میری فلاں باندی آزاد ہے)۔

جب آقا آزادی کو صیغۂ بر پر معلق کرے تو محلوف علیہ کے پائے جانے تک اس کو جائز ہے کہ اس کی بیع کرے، یا اس سے وطی کرے، خواہ عتق میں وقت کی قید ہو یا نہ ہو، اگر آقا کا انتقال ہوجائے تو وہ غلام اور باندی ثلث مال وغیرہ سے نہیں نکالے جائیں گے، بلکہ مال میراث بن جائیں گے۔

لیکن اگر تعلیق صیغۂ حنث سے ہوئی ہو تو آقا کو بیع اور وطی کی اجازت نہیں ہوگی اور اگر بیع کرے گا تو فسخ کردی جائے گی، اور اگر فعل معلق علیہ سے پہلے آقا کا انتقال ہوجائے تو غلام ثلث مال سے آزاد ہوجائے گا، اور اگر صیغۂ حنث کسی وقت کے ساتھ مقید ہے مثلاً اس نے یہ کہا ہے: **إن لم أدخل الدار فی هذا الشهر فعبدی حر أو أمتی حرة** (اگر میں فلاں مکان میں اس مہینہ کے اندر نہیں داخل ہوا تو میرا غلام یا میری باندی آزاد ہے) تو آقا کو بیع سے روکا جائے گا وطی کرنے سے نہیں، اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ بیع، عتق کی ضد ہے اور اس کو منقطع کردیتی ہے، نہ کہ وطی[1]۔

اگر کسی غلام کی آزادی کو کسی وصف پر معلق کیا جائے اور پھر اس کی بیع کردی جائے، اس کے بعد وہ غلام دوبارہ آقا کی ملکیت میں لوٹ آئے اور وہ وصف پایا جائے تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ آزاد ہوجائے گا، اس لئے کہ تعلیق جس وقت ہوئی تھی وہ آقا کی ملکیت میں تھا اور اب جبکہ شرط پائی گئی ہے غلام آقا کی ملکیت میں ہے، لہذا آزاد ہوجائے گا۔

(۱) الدسوقی ۴/ ۳۶۴۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں غلام آزاد نہیں ہوگا، کیونکہ سابقہ تعلیق بیع کی وجہ سے ساقط ہوگئی (۱)۔

عتق پر مرتب ہونے والے آثار:

اول- آزاد کرنے والے کا اپنے آزاد کردہ غلام کا وارث ہونا:

۱۹- فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ معتق یعنی آزاد کرنے والا مرد ہو یا عورت اپنے آزاد کردہ غلام یا باندی کے تمام یا باقی ماندہ مال کا وارث ہوگا، بشرطیکہ اس کا کوئی نسبی وارث موجود نہ ہو۔

اس آزاد کردہ غلام کو **مولی العتاقة، مولی النعمة** اور **عصبۂ سببی** کہتے ہیں اگر آقا اپنے غلام کو آزاد کردے تو آزاد کرنے والے نے ایسی خوبی حاصل کر لی جو اس کو اپنے آزاد کردہ غلام کی وراثت کا مستحق ٹھہراتی ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "**الولاء لحمة کلحمة النسب**" (۲) (ولاء ایک قرابت ورشتہ ہے، نسب کے رشتہ کی طرح)۔

جس طرح اولاد اپنے باپ اور اس کے خاندان کی طرف منسوب ہوتی ہے، اسی طرح عتیق (آزاد کردہ غلام) اپنے آزاد کرنے والے اور اس کے خاندان کی طرف منسوب ہوتا ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ نسب میں وراثت جانبین کے لئے ہوتی ہے، جس طرح بیٹا باپ کا وارث ہوتا ہے اسی طرح باپ بیٹے کا وارث ہوتا ہے، لیکن آزاد

(۱) المبسوط للسرخسی ۷/ ۸۰-۸۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۵۴، کشاف القناع ۴/ ۵۲۲، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۷۵-۳۷۶۔

(۲) حدیث: "**الولاء لحمة کلحمة النسب**" کی روایت الشافعی (بدائع المنن ۱۲/ ۳۲) اور انہی کے طریق سے حاکم (۴/ ۳۴۱) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

کرنے کی صورت میں وراثت کا ثبوت صرف ایک جانب ہوتا ہے، یعنی آزاد کرنے والے کے لئے آزاد کردہ غلام اپنے آقا کا وارث نہیں ہوتا، اس لئے کہ اس نے کوئی ایسا کام نہیں کیا ہے جس کے بدل کا مستحق ہو، آقا کا حکم اس کے برعکس ہے (۱)، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے، وہ کہتی ہیں: میں نے بریرہ کو خریدا تو بریرہ کے آقا نے ولاء کی شرط اپنے لئے رکھی تو میں نے اس کا ذکر نبی ﷺ سے کیا تو آپ نے فرمایا: "**اعتقها فإن الولاء لمن أعطی الورق**" (۲) (تم اس کو آزاد کرو، ولاء تو اسی کے لئے ہے جس نے رقم ادا کی ہے)۔

نیز نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**الولاء للأکبر** (۳) **من الذکور ولا ترث النسآء من الولاء إلا ولاء من أعتقن أو أعتقه من أعتقن**" (۴) (ولاء مردوں میں سب سے زیادہ قریب کے لئے ہے، عورتیں ولاء کی مستحق نہیں ہوتیں، سوائے اس کے جس کو انہوں نے خود آزاد کیا یا ان کے آزاد کردہ نے اس کو آزاد کیا۔

وجہ یہ ہے کہ یہاں وراثت بطور عصبہ ہے، اور عصبہ ہونا مردوں پر منحصر ہے، اس لئے کہ نصرت مردوں ہی کے ذریعہ ہوتی ہے، اور

(۱) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۳۶۸، روضۃ الطالبین ۶/ ۲۱، فتح الباری ۱۲/ ۳۲۔

(۲) حدیث: "**اعتقیها فإن الولاء لمن أعطی الورق**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۴۵) اور مسلم (۲/ ۱۱۴۳) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) اکبر سے مراد: جو درجہ میں سب سے قریب ہو، عمر میں بڑا مراد نہیں ہے۔

(۴) حدیث: "**الولاء للأکبر من الذکور ولاترث النساء من الولاء**" کو الزیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۱۵۴) میں کہا ہے کہ حدیث غریب ہے اور بیہقی نے سنن کبری (۱۰/ ۳۰۶) میں حضرت علی، عبد اللہ اور زید بن ثابت سے روایت کی ہے کہ یہ حضرات ولاء عصبہ میں جو قریب ہوتا اس کو دیتے اور عورتوں کو ولاء نہیں دیتے تھے، سوائے اس کے کہ انہوں نے جس کو آزاد کیا یا جس کو ان کے آزاد کردہ نے آزاد کیا۔

نصرت ہی خلیفہ ہونے کا سبب ہے، عورتوں کے لئے صرف وہی ولاء ہے، جس کا وہ خود سبب بنے، یعنی جہاں انہوں نے براہ راست کسی کو آزاد کیا ہو، یا ان کے آزاد کردہ غلام و باندی نے کسی کو آزاد کیا ہو۔

جس صورت میں آزاد کردہ غلام کے عصبات نسبی یا اصحاب فروض موجود ہوں، اوران کے سہام وحصص پوری میراث کا احاطہ کرلیں تو آزاد کرنے والے کو کچھ نہیں ملے گا، کیونکہ نسبی قرابت دار اولی ہیں۔

ورثہ کے درمیان عصبۂ سببی کا درجہ:

۲۰ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وراثت میں عصبۂ سببی کا درجہ عصبۂ نسبی کے بعد ہے، لیکن کتنے درجوں کے بعد ہے اس میں اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ، حنابلہ اور متاخرین شافعیہ و مالکیہ اور جمہور صحابہ وتابعین کا مذہب ہے کہ عصبۂ سببی کا درجہ وراثت میں عصبۂ نسبی کے فوراً بعد ہے، عصبۂ سببی اصحاب فروض اور عصبات نسبیہ سے اگرچہ مؤخر ہے، لیکن اصحاب فروض پر رد کرنے اور ذوی الارحام کو وارث بنانے پر مقدم ہے۔

چنانچہ اگر آزاد کردہ غلام کا انتقال ہو اور وہ اپنے بعد ایک بیٹی اور آقا کو چھوڑے تو اس کی بیٹی کو نصف اور باقی اس کے آقا کو ملے گا اور اگر ذی رحم محرم اور آقا کو چھوڑے تو مال اس کے آقا کو ملے گا ذی رحم محرم کو نہیں، اس لئے کہ عبداللہ بن شداد بنت حمزہ سے روایت کرتے ہیں، وہ کہتی ہیں: "**مات مولای وترک ابنة، فقسم رسول الله ﷺ ماله بيني وبين ابنته فجعل لي النصف ولها النصف**"[۱] (میرا آزاد کردہ غلام فوت ہوا، اوراس نے ایک بیٹی چھوڑی تو رسول اللہ ﷺ نے اس کے مال کو میرے اوراس کی بیٹی کے درمیان تقسیم فرمادیا، چنانچہ میرے لئے بھی نصف رکھا اوراس کو بھی نصف عطا فرمایا۔

اور یونس روایت کرتے ہیں حسن سے کہ حسن نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: "**الميراث للعصبة فإن لم يكن عصبة فالولاء**"[۱] (میراث عصبہ کے لئے ہے، اگر عصبہ نہ ہوں تو ولاء ہے)۔

بعض صحابۂ کرام جن میں ابن مسعودؓ اور ابن عباسؓ بھی ہیں، ان کی رائے یہ ہے کہ عصبۂ سببی اصحاب فرائض پر رد اور ذوی الارحام کو وارث بنانے کے بعد ہے، خواہ وہ وارث صاحب فرض ہو، یا عصبۂ نسبی، یا ذوی الارحام میں سے ہو، پس دوسرے کسی بھی وارث کی موجودگی میں عصبۂ سببی کو وراثت نہیں ملے گی[۲]، اس کی دلیل ظاہر آیت ہے یعنی: "**وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰى بِبَعْضٍ**"[۳] ((اوران میں کے) قرابتدار ایک دوسرے کی میراث کے زیادہ حقدار ہیں)۔

دوم - آزاد کردہ شخص کا مال:

۲۱ - جب آقا اپنے غلام کو آزاد کردے اوراس کے پاس مال ہو تو جمہور فقہاء حنفیہ اور شافعیہ اور ایک قول کے مطابق امام احمد کا مذہب یہ

(۱) حدیث عبداللہ بن شداد عن بنت حمزہ: قالت "مات مولای......" کی روایت

= ابن ماجہ (۲/ ۹۱۳) اور حاکم (۴/ ۶۶) نے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۲۳۱) میں کہا ہے کہ اس کو طبرانی نے متعدد سندوں سے روایت کی ہے، جن میں سے بعض راوی صحیح کے ہیں۔

(۱) حدیث حسن: "الميراث للعصبة فإن لم يكن عصبة فالولاء" کی روایت سعید بن منصور (۳/ ۷۵) نے مرسلاً کی ہے۔

(۲) أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۷۶، أسباب النزول للسیوطی رص ۹۲۔

(۳) سورۂ أنفال/ ۷۵۔

ہے کہ اس کا مال آقا کا ہوگا، اس لئے کہ اثرم نے اپنی سند کے ساتھ حضرت ابن مسعود سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اپنے غلام عمیر سے کہا: اے عمیر بیشک میں نے تجھ کو یونہی آسانی کے ساتھ آزاد کردیا ہے، یقیناً میں نے رسول اللہ ﷺ کو سنا ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: "**أيما رجل أعتق غلاما و لم يسم ماله فالمال له فاخبرني ما مالک**"(۱) (جو کسی غلام کو آزاد کرے اور اس کے مال کا تذکرہ نہ کرے تو مال آزاد کرنے والے کا ہوگا، تو تو مجھے بتا کہ تیرے پاس کیا مال ہے؟)۔

نیز اس لئے کہ غلام اور اس کا مال دونوں آقا کی ملک تھے، آقا نے ان میں سے ایک سے اپنی ملکیت زائل کی، لہذا دوسری چیز میں اس کی ملکیت باقی رہے گی، جیسا کہ اس صورت میں جب غلام کی بیع کی ہو(۲)۔

بعض فقہاء کہتے ہیں کہ غلام کا مال اس کے تابع ہوگا، یہ مسلک ابن عمرؓ اور عائشہؓ کا ہے نیز حسن، عطاء، شعبی، نخعی، مالک اور اہل مدینہ سے منقول ہے، ان حضرات کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو نافع نے ابن عمر سے نقل کیا ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من أعتق عبدا وله مال فمال العبد له**"(۳) (جو کسی غلام کو آزاد کرے اور اس کے پاس مال ہو تو غلام کا مال اسی غلام کا ہوگا)۔

مالکیہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ آزادی کی صورت میں تو مال غلام کے تابع ہے، لیکن بیع کی صورت میں نہیں، جب تک کہ آقا اس کے مال کا استثناء نہ کرے، لہذا مال آقا کا ہوگا(۱)۔

مُکاتب کا آزاد ہونا:

۲۲ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مکاتب اس وقت تک آزاد نہیں ہوسکتا جب تک بدل کتابت (جو اس کے ذمہ ہے) ادا نہ کردے، کیونکہ وہ اس وقت تک غلام ہے جب تک اس کے ذمہ ایک درہم بھی باقی رہے، جمہور نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**المكاتب عبد مابقي عليه من مكاتبته درهم**"(۲) (یعنی مکاتب غلام ہے جب تک کہ کتابت کا اس پر ایک درہم بھی باقی رہے)

نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے: "**أيما عبد كاتب على مأة أوقية فأداها إلا عشر أواق فهو عبد**"(۳) (جو غلام سو اوقیہ پر کتابت کرے اور ان کو ادا کردے سوائے دس اوقیہ کے تو وہ غلام ہی ہے) اس سے معلوم ہوا کہ جب پورا بدل کتابت ادا

---

(۱) حدیث: "أيما رجل أعتق غلاما و لم يسم ماله......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۴۵) نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے کی ہے اور بوصیری نے الزوائد (۲/ ۶۸) میں کہا ہے کہ یہ ایسی سند ہے جس میں کلام ہے۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۲۳۲ طبع، بیروت، البدائع ۴/ ۱۶۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۶۹ طبع بیروت۔

(۳) حدیث: "من أعتق عبدا وله مال فمال العبد له" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۲۷۰-۲۷۱) اور ابن ماجہ (۲/ ۸۴۵) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

---

(۱) الخرشی ۸/ ۱۳۱ طبع بیروت، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۷۹، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۷۴۔

(۲) حدیث: "المكاتب عبد......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۲۴) اور بیہقی (۱۰/ ۳۲۴) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، بعض صحابہ سے موقوفاً حضرت عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ مروی ہے جیسا کہ فتح الباری (۵/ ۱۹۵) میں ہے۔

(۳) حدیث: "أيما عبد كاتب......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۲۴۴) اور حاکم (۲/ ۲۱۸) نے حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

ہوجائے گا تب غلام آزاد ہوگا ورنہ آزاد نہیں ہوگا[1]۔

ایک روایت امام احمد سے یہ ہے کہ مکاتب کی ملکیت میں جب اتنا مال آجائے جو اس کے بدل عتق کے بقدر ہو تو وہ آزاد ہوجائے گا اور اس کے ساتھ اس کی اولاد بھی آزاد ہوجائے گی، اس لئے کہ حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: "إذا كان لإحدا كن مكاتب، وكان عنده مايؤدى فلتحتجب منه"[2] (اگر تم میں سے کسی کے پاس کوئی مکاتب ہو اور اس کے پاس اتنا مال ہوجائے جو بدل کتابت کو چکادے تو تمہیں چاہئے کہ اس سے پردہ کرو)، یہاں رسول اللہ علیہ السلام نے محض بقدر کتابت مال کے مالک ہوجانے پر پردہ کا حکم فرمایا، نیز جب وہ پورے بدل کتابت کا مالک ہوجائے گا تو وہ اس کے مشابہ ہوگا جس نے اس کو ادا کردیا ہے۔

لہذا اس روایت کی بنیاد پر مکاتب جس وقت پورے بدل کتابت کا مالک ہوگا، آزاد ہوجائے گا اور اگر ادائیگی سے پہلے وہ مال ہلاک ہوجائے جو مکاتب کے قبضہ میں ہے تو مکاتب آزاد تو ہوجائے گا لیکن بدل کتابت اس کے ذمہ دین رہے گا[3]۔

مدبر کی آزادی:

۲۳ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مدبر غلام آقا کی وفات کے بعد اس کے ثلث مال سے آزاد ہوجائے گا، اس لئے کہ مدبر بنانا اپنے مرنے کے بعد تبرع کرنا ہے، لہذا وصیت کی طرح ثلث مال سے اس کی تنفیذ ہوگی، اور مدبر بنانا صحت کی حالت میں مطلق آزاد کرنے سے مختلف ہے، اس لئے کہ تدبیر سے آزاد کرنے کے علاوہ کسی کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے۔

اگر ثلث مال غلام مدبر کی قیمت کے لئے ناکافی ہو تو ثلث کے بقدر آزاد ہوگا اور بقیہ غلام رہے گا[1]۔

ام ولد کا آزاد ہونا:

۲۴ - فقہاء کا مذہب ہے کہ آقا کے لئے اپنی ام ولد میں ایسا تصرف کرنا درست نہیں ہے جو ملکیت کو منتقل کردے، چنانچہ نہ اس کی بیع جائز ہے، نہ اس کو وقف کرنا جائز ہے، نہ اس کو رہن رکھنا جائز ہے اور نہ ہی وہ میراث بنے گی، بلکہ آقا کے مرنے کے ساتھ ہی وہ جمیع مال سے آزاد ہوجائے گی اور اس سے ملکیت زائل ہوجائے گی۔

دیکھئے: اصطلاح "استیلاد"، فقرہ/۱۰۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۴/۱۳۴-۱۳۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۹۹، روضۃ الطالبین ۱۲/۲۳۶۔

(۲) حدیث: "إذا كان لإحداكن مكاتب، وكان عنده مايؤدى فلتحتجب منه" کی روایت ابوداؤد (۴/۲۴۴) اور ترمذی (۳/۵۵۳) نے کی ہے اور بیہقی نے السنن الکبری (۱۰/۳۲۷) میں اشارہ کیا ہے کہ امام شافعی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۹/۴۲۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/۱۲۳، القوانین الفقہیہ رص۳۷۶، المغنی لابن قدامہ ۹/۳۸۷، روضۃ الطالبین ۱۲/۱۹۸۔

عَتَہ

تعریف:

۱-''عتہ'' لغت میں جنون کے بغیر عقل کا کم ہونا ہے، المعتوہ وہ ہے جو بغیر جنون کے مدہوش ہو۔

عتہ اصطلاح میں: ایسی آفت اور ایسا نقص ہے جو انسان کی ذات سے پیدا ہوتا ہے اور عقل میں خلل کا باعث بنتا ہے، جس شخص میں یہ نقص ہوتا ہے وہ مخلوط العقل ہوتا ہے، اس کی کچھ باتیں عقلاء جیسی ہوتی ہیں اور کچھ دیوانوں جیسی[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- خبل:

۲-خبل بسکون باء: فساد اور جنون ہے، خبل افعال، اجسام اور عقول میں ہوتا ہے اور سب پر اثر انداز ہوتا ہے، خبل حیوانات کو بھی لاحق ہوتا ہے اور جنون اور مرض کی طرح ان کے اندر اضطراب پیدا کر دیتا ہے۔

خبل بفتح باء جن ہے، اور خابل شیطان ہے، اور خبال فساد ہے، قرآن کریم میں خبال اسی معنی میں ہے: ''مَازَادُوْكُمْ إِلَّا خَبَالًا''[۲] (تو تمہارے درمیان فساد ہی بڑھاتے) اور حدیث شریف میں ہے:

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی۔

(۲) سورۂ توبہ/۴۷۔

''بین یدی الساعة خبل''[۱] (قیامت سے پہلے خبل، یعنی فتنہ و فساد اور قتل و غارت گری ہوگا)۔

خبل اور عتہ ایک چیز میں مشترک ہیں، اور وہ یہ ہے کہ دونوں میں نقصان عقل پایا جاتا ہے[۲]۔

ب- حمق:

۳-حمق: فساد عقل ہے، یا حمق یہ ہے کہ کسی شئ کو ایسی جگہ پر رکھ دیا جائے جو اس شئ کی جگہ نہ ہو اور یہ جانتے ہوئے رکھا جائے کہ اس جگہ پر رکھنا قبیح ہے[۳]۔

حمق اور عتہ میں بھی قدر مشترک فساد عقل اور سوء تدبیر ہے۔

ج- اغماء:

۴-اغماء: ''أغمی علی الرجل'' بصیغۂ مجہول کا مصدر ہے، اغماء ایسا مرض ہے جو قوتوں اور طاقتوں کو زائل کر دیتا ہے اور عقل پر پردہ ڈال دیتا ہے، ایک قول ہے: اغماء ایسا فتور اور ایسی سستی ہے جو انسان کو کسی نشہ آور چیز کے استعمال کے بغیر عارض ہوتی ہے اور قوی کو زائل کر دیتی ہے۔

اس کی اصطلاحی تعریف لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

عتہ اور اغماء کے درمیان فرق یہ ہے کہ اغماء وقتی ہوتا ہے اور عتہ عموماً دائمی ہوتا ہے، نیز اغماء کا اثر تمام قوتوں پر پڑتا ہے اور عتہ صرف

(۱) حدیث: ''بین یدی الساعة خبل'' کو ابن الأثیر نے النہایہ (۸/۲) میں ذکر کیا ہے لیکن دیگر دستیاب جدید مآخذ حدیث میں یہ حدیث ہمیں نہیں ملی۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن للأصفہانی۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔

ذہنی قوتوں کو کمزور کردیتا ہے[1]۔

اجمالی حکم:

۵- جمہور فقہاء کا نظریہ یہ ہے کہ عتہ کی وجہ سے مکلّف بننے کی صلاحیت ختم ہوجاتی ہے اور عتہ بھی ایک قسم کا جنون ہے ،لہذا معتوہ پر وہی احکام منطبق ہوں گے جو مجنون پر منطبق ہوتے ہیں، خواہ ان کا تعلق عبادات سے ہو یا مال سے ہو یا مال سے متعلق معاملات سے، یا دوسرے عقود سے ہو جیسے عقد نکاح، طلاق وغیرہ دوسرے تصرفات، ان کی دلیل یہ حدیث ہے "رفع القلم عن ثلاثه، عن النائم حتی یستیقظ، وعن الصبی حتی یحتلم وعن المجنون حتی یعقل" (قلم تین آدمیوں سے اٹھالیا گیا ہے، سونے والے سے یہاں تک کہ بیدار ہوجائے، بچہ سے یہاں تک کہ بالغ ہوجائے اور مجنون سے یہاں تک کے اس کو عقل آجائے) اور ایک روایت میں ہے: "عن الصبی حتی یبلغ، وعن النائم حتی یستیقظ، وعن المجنون حتی یبرأ" (اور بچہ سے یہاں تک کہ وہ بالغ ہوجائے ،سونے والے سے یہاں تک کہ بیدار ہوجائے، اور مجنون سے یہاں تک کہ وہ شفایاب ہوجائے) اور ایک روایت میں ہے: "وعن المعتوہ حتی یعقل"[2] (اور معتوہ سے یہاں تک کہ عاقل ہوجائے)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "عمی" المغرب فی ترتیب المعرب مادہ: "اغماء"، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۶۔

(۲) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة......" کی روایت ابوداؤد (۵۶۰/۴) اور حاکم (۵۹/۲) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔
لیکن حدیث کے اس ٹکڑے "و عن المعتوه حتی یعقل" کی روایت امام احمد (۶/ ۱۰۱-۱۰۰) نے کی ہے۔

اس مسئلہ میں حنفیہ میں سے دبوسی نے اختلاف کیا ہے، وہ کہتے ہیں: معتوہ پر احتیاطاً عبادات واجب ہیں، ابن عابدین نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے کہ: اہل اصول نے صراحت کی ہے کہ تصرفات میں اور مکلّف ہونے اور نہ ہونے میں معتوہ کا حکم باشعور عاقل بچہ کی طرح ہے، اور زیلعی نے بھی اسی طرح کی بات لکھی ہے، لیکن اس کی نسبت اہل اصول کی طرف نہیں کی ہے[1]۔

دیکھئے اصطلاح: "أہلیۃ"، "حجر" اور "جنون"۔

(۱) مجلة الأحكام العدلیہ مادہ: ۹۴۵-۹۵۷-۹۶۰-۹۷۸، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۵، الفتاوی البزازیہ ۴/ ۱۲۲، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۶-۴۲۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۱، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۶۷، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۰۰، تبیین الحقائق ۵/ ۱۹۱۔

عتیرۃ

تعریف:

۱- عتیرہ کے لغت میں متعدد معانی ہیں، ان میں سے بعض حسب ذیل ہیں:

الف- جانور کا پہلا بچہ، اہل جاہلیت اس کو اپنے بتوں کے لئے ذبح کرتے تھے۔

ب- وہ جانور جو رجب میں ذبح کیا جاتا تھا، اہل جاہلیت اس کو اپنے معبودوں کے یہاں ذریعۂ تقرب سمجھتے تھے، اور شروع میں مسلمان بھی اللہ تعالی کے نام ذبح کرتے تھے، پھر منسوخ ہوگیا۔

ازہری کہتے ہیں: عتیرہ اس ذبیحہ کو کہتے ہیں جو ماہ رجب میں ذبح کیا جاتا تھا، جاہلیت کے زمانہ میں عرب نذر مانتے تھے کہ اگر ان کا فلاں کام ہوجائے گا تو ماہ رجب میں اتنی بکریاں یا اپنے دنبے ذبح کریں گے کبھی ایسا ہوتا تھا کہ کامیابی ملنے پر نذر کرنے والا تنگ دلی اور بخل کا شکار ہوجاتا تھا، چنانچہ بکرے اور دنبے کے بجائے جنگلی جانور یعنی ہرن وغیرہ ذبح کردیتا تھا، پس عتیرہ اسی جنگلی جانور کو کہتے ہیں جو نذر پوری کرنے کے لئے رجب میں ذبح کیا جائے، اس کی جمع عتائر ہے[1]۔

حدیث شریف میں ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا فرع و لاعتیرۃ"[1] (اسلام میں نہ کوئی فرع ہے، نہ کوئی عتیرہ ہے) اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

مالکیہ میں سے ابن یونس نے عتیرہ کی سب سے الگ ایک خاص تفسیر کی ہے وہ کہتے ہیں: عتیرہ وہ کھانا ہے جو میت کے گھر والوں کے لئے بھیجا جاتا ہے، امام مالک فرماتے ہیں کہ اہل بیت میں جو نوحہ کرنے والیاں ہیں اس کے لئے کھانا بھیجنے کو میں پسند نہیں کرتا، اور ان کے علاوہ دوسرے فقہاء مالکیہ نے اس کو مستبعد قرار دیا ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- فرع:

۲- لغت میں فرع کا ایک معنی اونٹنی اور بکری کا پہلا بچہ ہے، اہل جاہلیت بتوں کے لئے اس کو ذبح کرتے تھے اور اس کو برکت کا ذریعہ سمجھتے تھے، جب فرع کو ذبح کریں تو کہا جاتا ہے افرع القوم۔

یا فرع وہ اونٹ ہے جو زمانہ جاہلیت میں ذبح کیا جاتا تھا، جاہلیت میں دستور تھا کہ اگر کسی کے سو اونٹ پورے ہوجاتے تھے تو وہ ان میں سے ہر سال ایک اونٹ کو ذبح کرکے لوگوں کو کھلا دیتا تھا اور اس میں سے خود نہیں کھاتا تھا اور نہ اس کے اہل وعیال کھاتے تھے۔

ایک قول ہے کہ فرع وہ کھانا ہے جو اونٹنی کے بچہ دینے کے وقت پکایا جاتا تھا، جیسا کہ عورتوں کے ولادت کے وقت جو کھانا پکایا جاتا ہے اس کو خُرس کہتے ہیں[3]۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المغرب۔

---

(۱) حدیث: "لا فرع و لاعتیرۃ" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۵۹۶) اور مسلم (۳/۱۵۶۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) البدائع ۵/۶۹، المواق والحطاب ۳/۲۴۸، المجموع ۸/۴۴۳-۴۴۶ طبع السلفیہ، المغنی ۸/۶۵۰۔

(۳) لسان العرب والمصباح المنیر، المغرب۔

فقہاء نے اس کی تفسیر پہلے معنی سے کی ہے، یعنی اونٹنی یا بکری کا پہلا بچہ جو بتوں کے لئے ذبح کرتے تھے [1]۔

فرع اور عتیرہ کے درمیان قدر مشترک یہ ہے کہ دور جاہلیت کے یہ دونوں ذبیحے ہیں جو بتوں کا تقرب کا حاصل کرنے یا کسی دوسرے سبب سے ذبح کئے جاتے تھے۔

البتہ عتیرہ کا ماہ رجب میں ہونا مشہور ہے۔

ب- اضحیہ:

۳- اضحیہ لغت میں وہ بکری ہے جو چاشت کے وقت ذبح کی جائے، یا اضحیہ وہ بکری ہے جو قربانی کے دن ذبح کی جائے۔

شریعت میں اضحیہ وہ جانور ہے جس کو ایام نحر میں اللہ تعالی کے تقرب کے لئے مخصوص شرائط کے ساتھ ذبح کیا جائے [2]۔

ابتداء اسلام میں مسلمان عتیرہ کو اللہ تعالی کے تقرب کے لئے ذبح کرتے تھے، اس حیثیت سے عتیرہ اور اضحیہ میں یہ قدر مشترک ہے کہ دونوں اللہ کے لئے ذبح کئے جاتے تھے۔

ج- عقیقہ:

۴- عقیقہ وہ جانور ہے جو اللہ تعالی کا شکر ادا کرنے کے لئے کسی بچہ کی ولادت کے موقع پر ذبح کیا جائے، خواہ وہ لڑکا ہو یا لڑکی [3]۔

اجمالی حکم:

۵- جب اسلام کا ظہور ہوا تو عرب کا حال یہ تھا کہ وہ ماہ رجب میں

(۱) الحطاب ۳/۲۴۸، المغنی ۸/۶۵۰، أسنی المطالب ۱/۵۵۰۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، ابن عابدین ۵/۱۱۔

(۳) الحطاب، المواق ۳/۲۵۵۔

ایک جانور ذبح کرتے تھے جس کو عتیرہ یا رجبیہ کہتے تھے، ابتداء اسلام میں مسلمان بھی یہ عمل اللہ کے لئے کرتے تھے [1]۔

کیونکہ نبی علیہ السلام کا ارشاد: **"علی کل أهل بيت أضحية و عتيرة"** [2] (ہر گھر والوں پر قربانی اور عتیرہ واجب ہے)۔

لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ ہوا یا نہیں اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ جمہور حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ عتیرہ منسوخ ہو گیا [3]۔

ان کی دلیل نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"لا فرع ولا عتيرة"** [4]

اور وہ حدیث ہے جو حضرت عائشہؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا: **"نسخ صوم رمضان كل صوم كان قبله ونسخت الأضحية كل ذبح كان قبلها، ونسخ غسل الجنابة كل غسل كان قبله"** (یعنی رمضان کے روزہ نے ان تمام روزوں کو منسوخ کر دیا جو اس سے پہلے تھے، اور قربانی نے ہر طرح کے ذبیحہ کو منسوخ کر دیا جو اس سے پہلے تھا، اور غسل جنابت نے ہر غسل کو جو اس سے پہلے رائج تھا منسوخ کر دیا)، ظاہر ہے کہ حضرت عائشہؓ نے یہ بات رسول اللہ علیہ السلام سے سن کر کہی ہے، اس لئے کہ حکم کی منسوخی کا اعلان اجتہاد اور رائے سے نہیں کیا جا سکتا [5]۔

حدیث **"لافرع ولا عتیرہ"** میں جو فرع اور عتیرہ سے ممانعت وارد ہے اس سے کیا مراد ہے؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنابلہ

(۱) المغنی ۸/۶۵۰، الحطاب ۳/۲۴۸، المجموع شرح المہذب ۸/۴۴۶ طبع السلفیہ۔

(۲) حدیث: "علی أهل كل بيت أضحية و عتيرة" کی روایت ابوداؤد (۳/۲۲۶) نے حضرت مخنف بن سلیم سے کی ہے، خطابی نے اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے جیسا کہ منذری کی مختصر السنن (۴/۹۳) میں ہے۔

(۳) المجموع شرح المہذب ۸/۴۴۶ طبع السلفیہ۔

(۴) حدیث: "لافرع ولاعتيرة" کی تخریج فقرہ نمبر ا پر گذر چکی۔

(۵) البدائع ۵/۶۹۔

اور بعض مالکیہ جن میں وکیع بن عویس اور ابن کج اور دارمی وغیرہ بھی ہیں، کہتے ہیں کہ ممانعت کا مقصد فرع اور عتیرہ کے سنت ہونے کی نفی کرنا ہے، یہ مقصد نہیں ہے کہ یہ ذبیحے حرام یا مکروہ ہیں، لہذا اگر کوئی شخص رجب میں کوئی جانور ذبح کرے، یا اپنی کسی ضرورت سے خیرات کرنے کے لئے یا ضیافت کے لئے اونٹنی کا بچہ ذبح کرے تو یہ مکروہ نہیں ہوگا۔

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ ابن سیرین کے سوا ملک کے علماء کا یہی قول ہے، بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ حدیث کا مقصد وجوب کو منسوخ کرنا ہے لیکن اباحت پر سب کا اتفاق ہے[1]۔

اباحت کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت حارث بن عمرو تمیمی نے کی ہے، انہوں نے حجۃ الوداع میں رسول اللہ ﷺ سے ملاقات کی تو انہوں نے دیکھا کہ ایک آدمی رسول اللہ ﷺ سے دریافت کر رہا ہے کہ اے اللہ کے رسول! العتائر والفرائع؟ یعنی عتیرہ اور فرع کا کیا حکم ہے؟ تو آپ نے ارشاد فرمایا: "**من شاء عتر ومن شاء لم یعتر و من شاء فرع و من شاء لم یفرع**"[2] (یعنی جس کا جی چاہے عتیرہ کرے اور جس کا جی چاہے نہ کرے اور جس کا جی چاہے فرع کرے اور جس کا جی چاہے فرع نہ کرے)۔

نیز لقیط بن عامرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے نبی ﷺ سے سوال کیا کہ: "**إنا کنا نذبح فی رجب ذبائح فنأکل منها ونطعم منها من جاء نا**" (ہم رجب میں جانور ذبح کرتے تھے اور ان کا گوشت کھاتے تھے اور ہمارے پاس جو آتا تھا اس کو کھلاتے تھے تو یہ کیسا ہے؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا بأس بذالک**" اس میں کوئی حرج نہیں ہے تو وکیع نے کہا: "**لا أترکها أبدا**"[1] (اب میں اسے کبھی نہیں چھوڑوں گا)۔

جو حضرات نسخ کے قائل ہیں ان میں حنفیہ بھی ہیں، لیکن انہوں نے اس کی وضاحت نہیں کی کہ عتیرہ کا حکم کیا ہے؟ آیا وہ حرام ہے، یا مکروہ ہے، یا مباح ہے؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ عتیرہ منسوخ نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ ہم عتیرہ کو مستحب سمجھتے ہیں، یہی قول ابن سیرین کا ہے۔

ابن حجر کہتے ہیں: اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جس کی روایت ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت نبیشہ سے کی ہے، اور حاکم نے اور ابن المنذر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ کو پکار کر پوچھا: **إنا کنا نعتر عتیرۃ فی الجاهلیة فی رجب فما تأمرنا؟ قال: اذبحوا للہ فی أی شهر کان**......" (بے شک ہم لوگ جاہلیت کے زمانے میں ماہ رجب کے اندر عتیرہ کرتے تھے تو آپ ہم کو کیا حکم فرماتے ہیں؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اللہ کے لئے ذبح کرو چاہے جس مہینہ میں ذبح کرو)۔

ابن حجر کہتے ہیں کہ اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے عتیرہ کو جڑ سے باطل نہیں کیا، بلکہ جس چیز کو باطل کیا وہ یہ ہے کہ ذبح کو ماہ رجب کے ساتھ خاص کیا جائے۔

---

(۱) المغنی ۸/ ۶۵۰، الحطاب ۳/ ۲۴۸۔

(۲) حدیث الحارث بن عمروؓ: "**أنه لقی رسول اللہ ﷺ فی حجة الوداع**" کی روایت نسائی (۷/ ۱۶۸-۱۶۹) نے کی ہے، اس کی سند میں ضعف ہے لیکن اس کا شاہد موجود ہے اور وہ ہے حدیث عبداللہ بن عمرو بن عاص جس کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۶۳) اور حاکم (۴/ ۲۳۶) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) حدیث لقیط بن عامرؓ: "**أنه سأل النبی ﷺ فقال: إنا کنا نذبح فی رجب ذبائح**......" کی روایت احمد (۴/ ۱۲-۱۳) نے کی ہے، اور اس کی اسناد میں وکیع بن عدی نامی مجہول راوی ہیں۔

نووی کہتے ہیں: وہ صحیح مسلک جس کی امام شافعی نے صراحت کی ہے اور جس کا احادیث تقاضا کرتی ہیں یہ ہے کہ یہ دونوں چیزیں یعنی فرع اور عتیرہ مکروہ نہیں بلکہ مستحب ہیں [1]۔

(۱) المجموع ۸/ ۴۴۳-۴۴۴-۴۴۵-۴۴۶، فتح الباری ۹/ ۵۹۷۔

عجب

تعریف:

۱- لغت میں عجب (عین کے پیش کے ساتھ) کا ایک معنی زھو (یعنی کبر وخود پسندی) ہے [1]۔

فقہاء کے نزدیک اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔ راغب اصفہانی کہتے ہیں: انسان کا اپنے کو کسی ایسے مقام کا مستحق سمجھنا کہ حقیقت میں وہ اس کا مستحق نہ ہو، عجب ہے [2]۔

امام غزالی فرماتے ہیں: عجب: نعمت کو بڑا سمجھنا اور اس پر اعتماد اور بھروسہ کرنا اور اس کی نسبت اللہ تعالی کی طرف کرنے کو فراموش کر بیٹھنا ہے [3]۔

ابن عبد السلام فرماتے ہیں: عجب اپنی ذات کے بارے میں خوش ہونا، اس کی طرف عمل کی نسبت کرنا، عمل پر اپنے کو قابل تعریف سمجھنا اور اس بات کو فراموش کر دینا کہ منعم حقیقی اللہ تعالی ہے، اور اسی نے اس کی توفیق دے کر احسان کیا ہے، اگر کوئی شخص اس لئے خوش ہو کہ یہ اللہ تعالی کی طرف سے ایک احسان ہے، اور اس کو اس لئے بڑا سمجھے کہ اس کو اس پر اللہ تعالی کی طرف سے ثواب کی امید ہو اور اپنی طرف

(۱) لسان العرب۔
(۲) الذریعة إلی مکارم الشریعة للراغب الأصفہانی ر ص ۳۰۶ شائع کردہ دار الصحوۃ، القاہرہ۔
(۳) احیاء علوم الدین ۳/ ۳۶۰ طبع الحلبی ۱۹۳۹ء۔

اس کی نسبت نہ کرے اور اس پر اپنے کو تعریف کا مستحق نہ سمجھے تو ایسا شخص خود پسند نہیں ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- کبر:

۲- انسان کا اپنے بارے میں یہ خیال کرنا کہ وہ دوسرے سے بڑا ہے ''کبر'' ہے اور اس کو ظاہر کرنا ''تکبر'' ہے اور اسم صفت ''متکبر'' ہے، اس کا مستحق صرف ذات باری تعالی ہے، اگر مخلوقات میں سے کوئی اس کا دعوی کرے تو وہ اپنے دعوی میں جھوٹا ہے۔ اسی لئے یہ اللہ تعالی کی ذات کے حق میں قابل تعریف اور انسان کے حق میں قابل مذمت ہے، مخلوق کی شرافت تو بس عبودیت کے اظہار ہی میں ہے (۲)۔

کبر اور عجب میں تعلق یہ ہے کہ کبر اعجاب کا نتیجہ ہے (۳)۔

ب- إدلال:

۳- ''إدلال'' باب افعال کا مصدر ہے، اور اسم صفت ''ادل'' ہے، یعنی اپنی دادودہش پر احسان جتانے والا، ''إدلال'' عجب کے بعد ہوتا ہے۔ اس لئے ہر ادلال کرنے والا عجب کرنے والا ہوتا ہے۔ مگر ہر عجب کرنے والا ادلال کرنے والا نہیں ہوتا ہے (۴)۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ: عجب علم یا عمل کے وصف میں کمال سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر اس کے ساتھ یہ بھی ہوجائے کہ وہ اپنے کو اللہ تعالی

(۱) بدائع السلک فی طبائع الملک لأبی عبد اللہ محمد بن الازرق الاندلسی ۱/ ۴۹۵، ۴۹۶۔

(۲) الذریعۃ إلی مکارم الشریعۃ رص ۲۹۹، ۳۰۰۔

(۳) الذریعۃ إلی مکام الشریعۃ رص ۳۰۰۔

(۴) احیاء علوم الدین ۳/ ۳۶۰۔

کے نزدیک کسی چیز کا حقدار سمجھنے لگے تو اس کو ادلال کہا جائے گا، چنانچہ عجب اس نعمت کو بڑا سمجھنے کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے جو عجب کا سبب ہے، اور ادلال جزا کی امید کا سبب ہوتا ہے، مثلاً اس کو اپنی دعا کے قبول کئے جانے کی امید ہو، اس کے رد کئے جانے کا انکار کرے (۱)۔

شرعی حکم:

۴- عجب کی مذمت کتاب اللہ اور رسول اللہ ﷺ کی احادیث میں بھی ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **"وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا"** (۲) (اور حنین کے دن بھی جبکہ تم کو اپنی کثرت پر غرہ ہوگیا تھا پھر وہ تمہارے کچھ کام نہ آئے) یہ مذمت کے مقام میں ذکر کیا گیا ہے۔

نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"ثلاث مهلكات: شح مطاع، وهوى متبع، و إعجاب المرء بنفسه"** (۳) (تین چیزیں ہلاک کرنے والی ہیں، بخل جس کی اطاعت کی جائے، خواہش نفس جس کی اتباع کی جائے اور انسان کی خود پسندی)، نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"لو لم تكونوا تذنبون لخشيت عليكم ما هو أكبر من ذلك: العجب العجب"** (۴) (اگر تم

(۱) مختصر منہاج القاصدین رص ۲۴۴ اور احیاء علوم الدین ۳/ ۳۶۰۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۲۵۔

(۳) حدیث: "ثلاث مهلكات: شح مطاع ......" کی روایت بزار نے کی ہے، جیسا کہ کشف الأستار للہیثمی (۱/ ۶۰) میں ہے، المنذری نے اس کا ذکر الترغیب والترہیب (۱/ ۲۸۶) میں کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کی روایت البزار اور البیہقی وغیرہ نے کی ہے، اور یہ صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے، اور اس کی سندیں (اگرچہ ان میں سے کوئی، اعتراض سے خالی نہیں لیکن) مجموعی اعتبار سے حسن ہیں۔

(۴) حدیث: "لو لم تكونوا تذنبون لخشيت عليكم ماهو أكبر من ذالك......" کی روایت جیسا کہ کشف الاستار (۴/ ۲۴۴) میں ہے، بزار

گناہ کا ارتکاب نہیں کروگے تو مجھے تمہارے بارے میں اس سے بڑے گناہ کا اندیشہ ہوگا، اور وہ عجب ہے عجب یعنی خود پسندی ہے) تو حضور ﷺ نے عجب کو سب سے بڑا گناہ قرار دیا ہے۔

ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: ہلاکت دو چیزوں میں ہے عجب اور ناامیدی، اور ان دونوں کو اس لئے جمع کیا کہ سعادت و نیک بختی طلب کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتی، اور ناامید شخص طلب نہیں کرتا ہے، اور عجب میں مبتلا شخص سمجھتا ہے کہ وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہے، اس لئے وہ کوشش نہیں کرتا ہے [1]۔

حضرت علی بن ابی طالب نے کہا ہے کہ ''اعجاب'' صواب (درستگی) کی ضد اور دلوں کی آفت ہے [2]۔

شیری نے کہا ہے: عجب ایسی خراب صفت ہے جو فضائل کو ختم کردیتی ہے، رذائل کو جنم دیتی ہے، بغض کا سبب ہے، خوبیوں کو چھپاتی اور برائیوں کو مشہور کرتی ہے اور ہلاکت وبربادی تک پہنچا دیتی ہے [3]۔

عجب کی اقسام:

۵- جن چیزوں سے عجب پیدا ہوتا ہے۔ ان کی آٹھ قسمیں ہیں۔

اول: اپنے جسم کو اچھا سمجھنا، چنانچہ انسان اپنے حسن و جمال کو دیکھتا ہے، اور بھول جاتا ہے کہ یہ اللہ تعالی کی ایک نعمت ہے جو ہر حال میں ختم ہوجانے والی ہے [1]۔

نے حضرت انس سے کی ہے، اور وہ اپنے طرق سے صحیح ہے، جیسا کہ فیض القدیر للمناوی (۵/۳۳۱) میں ہے۔

(۱) احیاء علوم الدین ۳/ ۳۵۸، ۳۵۹، مختصر منہاج القاصدین ص ۲۴۳، الذریعۃ إلی مکارم الشریعۃ للراغب الأصفہانی ص ۳۰۶۔

(۲) المنہج المسلوک فی سیاسۃ الملوک ص ۴۱۴، أدب الدنیا والدین ص ۲۳۲ طبع الحلبی۔

(۳) المنہج المسلوک فی سیاسۃ الملوک ص ۴۱۳۔

یہ عجب اس طرح ختم ہوسکتا ہے کہ انسان اپنی تخلیق کی ابتداء اور اپنے انجام پر نظر رکھے۔

دوم: طاقت وقوت، چنانچہ اپنی طاقت وقوت کو بڑا سمجھتا ہے، اور اس کا شکر ادا کرنا یاد نہیں رہتا، اور اس کے خالق پر اعتماد وبھروسہ نہیں رہتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالی نے اس قوم کی بات نقل کی ہے جنہوں نے اس کی بتائی ہوئی باتوں کے جواب میں کہا تھا: ''مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً'' [2] (ہم سے زیادہ طاقت ور کون ہے)۔

یہ عجب اس طرح دور کیا جاسکتا ہے کہ وہ اس بات کا اعتراف کرے کہ اس کا شکر واجب ہے، اور یہ طاقت وقوت ایک دن ختم ہوجائے گی اور وہ اس دن سب سے کمزور بندہ ہوگا [3]۔

سوم: عقل، یعنی اپنی عقل کو اچھا سمجھنا اور اس کی وجہ سے خود رائی اختیار کرنا، اس میں عجب سے اس طرح بچا جاسکتا ہے کہ اس پر بار بار اللہ تعالی کا شکر ادا کیا جائے، نیز یہ سمجھے کہ جس طرح دوسرے کو عقل نہیں ملی ہے، اسی طرح اس سے بھی زائل ہوسکتی ہے اور یہ خیال کرے کہ اس کی وجہ سے اس کو اگرچہ بہت وسیع علم حاصل ہوا ہے مگر پھر بھی جو کچھ ملا ہے وہ بہت تھوڑا ہے [4]۔

چہارم: شریف نسب، چنانچہ اس پر فخر کرتا ہے اور سمجھتا ہے کہ اس کی وجہ سے اس کو بہت سے لوگوں پر فضیلت حاصل ہے۔

یہ عجب اس طرح دور کیا جاسکتا ہے کہ یہ یقین رکھے کہ اس سے نہ

(۱) إحیاء علوم الدین ۳/ ۳۶۳، بدائع السلک فی طبائع الملک ۱/ ۴۹۶۔

(۲) سورۂ فصلت/ ۱۵۔

(۳) بدائع السلک فی الطبائع الملک ۱/ ۴۹۶، إحیاء علوم الدین ۳/ ۳۶۳-۳۶۴۔

(۴) احیاء علوم الدین ۳/ ۳۶۴ بدائع السلک فی طبائع الملک ۱/ ۴۹۶۔

تو کوئی ثواب ہی حاصل ہوتا ہے اور نہ اس سے کوئی عذاب دور ہوسکتا ہے۔ نیز اللہ تعالی کے نزدیک سب سے معزز وہ شخص ہے جو سب سے زیادہ متقی و پرہیزگار ہو، نیز یقین کرے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے اپنی بیٹی فاطمہ اور اپنی پھوپھی صفیہ سے فرمایا: ''لاأغنی عنک من اللّٰہ شیئا'' (۱) (میں تم کو اللہ تعالی سے بالکل نہیں بچا سکتا)۔

عجب کی ایک صورت عام طور پر نسب پر تکبر کرنا بھی ہے، لہذا جس شخص کو نسب کی وجہ سے عجب پیدا ہو اس کو سوچنا چاہئے کہ یہ اعزاز دوسرے کے کمال کی وجہ سے ہے، پھر غور کرے کہ اس کے موجودہ آباء واجداد منی کے ناپاک گندہ قطرہ ہیں اور گزشتہ آباء واجداد مٹی بن چکے ہیں (۲)۔

پنجم: ظالم بادشاہوں اور ان کے بدکار معاونین کی طرف اپنی نسبت کرکے ان کی وجہ سے اپنے کو شریف سمجھنا (۳)۔

امام غزالی نے لکھا ہے کہ یہ پرلے درجہ کی جہالت ہے۔ اس کا علاج یہ ہے کہ ان کی رسوائیوں پر غور کرے اور سوچے کہ وہ اللہ تعالی کے نزدیک انتہائی مبغوض ونا پسندیدہ ہیں (۴)۔

ششم: اولاد، رشتہ داروں اور متبعین کی کثرت، چنانچہ آدمی ان پر تو بھروسہ کرتا ہے، اور اللہ رب العالمین پر بھروسہ کو فراموش کر بیٹھتا ہے۔

اس عجب کو اس طرح دور کیا جاسکتا ہے کہ یہ یقین کرے کہ درحقیقت مدد ونصرت اللہ تعالی کی طرف سے ہوتی ہے، اور یہ سمجھے کہ

(۱) حدیث: ''لا اغنی عنک من اللّٰہ شیئا'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۸؍۵۰۱) نے ابن عباس سے کی ہے۔

(۲) بدائع السلک ۱؍۴۹۶، إحیاء علوم الدین ۳؍ ۳۶۴، مختصر منہاج القاصدین رص ۲۴۲-۲۴۵۔

(۳) بدائع السلک ۱؍۴۹۶۔

(۴) إحیاء علوم الدین ۳؍۳۶۶۔

موت کے وقت ان کی کثرت کوئی فائدہ نہیں پہنچا سکے گی (۱)۔

ہفتم: مال، اس کو قابل توجہ سمجھنا اور اس پر بھروسہ کرنا، جیسا کہ دو باغوں والوں کے بارے میں خبر دیتے ہوئے اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا: ''أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالاً وَ أَعَزُّ نَفَرًا'' (۲) (میرے پاس تم سے زیادہ مال اور عزت دار لوگ ہیں)، ایک روایت میں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ایک مالدار آدمی کو دیکھا جس کے بغل میں ایک فقیر آدمی آکر بیٹھ گیا، تو وہ گویا اپنے کپڑوں کو سمیٹ رہا ہے تو اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''أخشیت یافلان أن یعد و غناک علیه و أن یعدو إلیک فقرہ'' (۳) (کیا تم کو اے فلاں! اس کا ڈر نہیں ہے کہ تمہاری مالداری اس کو مل جائے اور اس کی غریبی تم پر لوٹ آئے) اس کا یہ عمل اپنی مالداری پر عجب کی وجہ سے ہوا تھا۔

یہ عجب اس طرح دور کیا جاسکتا ہے کہ وہ غور کرے کہ مال ایک طرح کا فتنہ ہے اور اس کی وجہ سے بہت سی آفات کا اندیشہ ہے (۴)۔

ہشتم: غلط رائے، اور اس کو ایک نعمت سمجھنا حالانکہ وہ درحقیقت ایک مصیبت ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَءَ اهُ حَسَنًا'' (۵) (تو کیا وہ جسے اس کا عمل خوشنما بنا کر رکھا گیا اور وہ اسے اچھا سمجھنے لگا)۔

اس عجب کا علاج دوسرے اسباب عجب کے مقابلہ میں زیادہ سخت ودشوار ہے۔ کیونکہ غلط رائے والا، خود اپنی غلطی سے واقف نہیں ہے۔

(۱) بدائع السلک ۱؍۴۹۶، إحیاء علوم الدین ۳؍۳۶۶۔

(۲) سورۂ الکہف ر ۳۴۔

(۳) حدیث: ''أن رسول اللّٰہ ﷺ رأی رجلا غنیا......'' کی روایت احمد نے کتاب الزہد (رص ۳۸) میں کی ہے، اور اس کی اسناد میں ارسال ہے۔

(۴) بدائع السلک ۱؍۴۹۷، احیاء علوم الدین ۳؍۳۶۶۔

(۵) سورۂ فاطر ر ۸۔

فی الجملہ اس کے علاج کی صورت یہ ہے کہ وہ اپنی رائے کو ہمیشہ ناقابل بھروسہ سمجھے اور اس سے دھوکہ نہ کھائے جب تک کہ اس کی تائید کتاب وسنت کی قطعی دلیل یا کسی صحیح عقلی دلیل سے نہ ہوجائے [(۱)]۔

عجب کے اسباب:

٦- عجب کا ایک بڑا قوی سبب تقرب حاصل کرنے والوں کی کثرت تعریف اور ان چاپلوسوں کا حد سے زیادہ تعریف کرنا ہے، جنہوں نے نفاق کو اپنی عادت اور کمائی کا ذریعہ بنالیا ہے، چنانچہ حضرت ابوبکرہؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص کا ذکر نبی کریم ﷺ کے پاس ہوا تو ایک شخص نے اس کی بہت تعریف کی تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"ویحک، قطعت عنق صاحبک - یقوله مرارا- إن کان أحدکم مادحا لا محالة، فلیقل :أحسب کذا و کذا إن کان یری أنه کذلک، واللّٰه حسیبه،ولایزکی علی اللّٰه أحدا"** [(۲)] (افسوس تو نے اپنے بھائی کی گردن کاٹ لی (آپ نے یہ جملہ بار بار ارشاد فرمایا) اگر کوئی شخص لامحالہ تعریف کرنا چاہے تو اس کو یہ کہنا چاہئے کہ میں اس کو ایسا، ایسا سمجھتا ہوں اگر واقعی وہ اس کو ایسا سمجھتا ہو، اور اللہ تعالی اس کی حقیقت سے واقف ہے، اللہ تعالی کے سامنے کسی کی پاکی نہ بیان کرے)۔

حضرت عمر بن خطابؓ نے ارشاد فرمایا: **"المدح ذبح"** تعریف کرنا گویا ذبح کردینا ہے۔

(۱) بدائع السلک ۱/۴۹۷، احیاء علوم الدین ۳/۳۶۶-۳۶۷ مختصر منہاج القاصدین ص ۲۴۵-۲۴۶۔

(۲) حدیث: "ویحک، قطعت عنق......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۴۷۶) اور مسلم (۴/۲۲۹۶) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

اس لئے صاحب عقل وفہم آدمی کے لئے مناسب ہے کہ ایسے سچے لوگوں سے رہنمائی حاصل کرے جن کے دل صاف ستھرے ہوں، جو محاسن وعیوب کے لئے آئینہ کے درجہ میں ہوں جو اس کو اس کی ان برائیوں پر متنبہ کریں جن کی طرف عام طور سے حسن ظن کی وجہ سے نگاہ نہیں جاتی ہے [(۱)]۔

حضرت انس بن مالکؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"المؤمن مرآة المؤمن، إذا رأی فیه عیبا أصلحه"** [(۲)] (ایک مؤمن دوسرے مؤمن کے لئے بطور آئینہ ہے۔ اگر اس میں کوئی عیب دیکھے تو اس کی اصلاح کردے)۔

حضرت عمر بن الخطابؓ فرمایا کرتے تھے: **"رحم اللّٰه امرءًا أهدی إليّ عیوبی"** [(۳)] (اللہ تعالی اس شخص پر رحم کرے جو مجھے مرے عیوب سے باخبر کردے)۔

انسان پر لازم ہے کہ اگر اس کو کسی دوسرے میں کوئی برائی نظر آئے تو اپنی ذات میں غور کرے۔ اگر اس کو اپنی ذات میں اسی طرح کی برائی نظر آئے تو اس سے غفلت نہ برتے بلکہ فوراً اس کو دور کرنے کی کوشش کرے [(۴)]۔

(۱) أدب الدنیا والدین ص ۲۳۵-۲۳۶ طبع الحلبی، المنہج المسلوک ص ۴۱۸۔

(۲) حدیث: "المؤمن مرآة المؤمن......" کی روایت ابوداؤد (۵/۲۱۷) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور العراقی نے احیاء علوم الدین (۲/۱۸۰) کی احادیث کی تخریج میں اس کی اسناد کو حسن کہا ہے۔

(۳) الذریعۃ إلی مکارم الشریعۃ للراغب الأصفہانی ص ۳۰۷۔

(۴) الذریعۃ إلی مکارم الشریعۃ ص ۳۰۷۔

عجز

تعریف:

۱-"العجز" لغت میں "عجز"،فعل کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "عجز عن الأمر یعجز عجزاً" (یعنی قادر نہ ہونا) اسی طرح کہا جاتا ہے:"عجز فلان رأی فلان" جبکہ اس کی نسبت دور اندیشی کے خلاف کی طرف کرے گویا اس کو اس نے عاجزی کی طرف منسوب کیا۔

"العجز": کمزوری اور "التعجیز": روکنا، باز رکھنا ہے[1]۔

"المصباح" میں ہے: "أعجزہ الشیء" یعنی چیز اس کے قبضہ سے نکل گئی[2]۔

"مفردات الراغب" میں ہے: "العجز" دراصل کسی چیز سے پیچھے رہ جانا ہے، اور عرف میں کسی شئ کے کرنے سے عاجز رہنے کا نام ہے، اور یہ قدرت کی ضد ہے[3]۔

اس کا معنی اصطلاح میں جیسا کہ رافعی نے کہا: عجز سے ہماری مراد صرف یہ نہیں ہے کہ ناممکن ہو، بلکہ اس کے مفہوم میں ہلاکت کا اندیشہ بھی داخل ہے...... امام نے عجز کی تعریف میں کہا ہے کہ اس کو ایسی مشقت لاحق ہو کہ جس سے اس کا خشوع وخضوع ختم

(۱) لسان العرب۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) المفردات للراغب۔

ہوجائے[1]۔

اہل اصول کہتے ہیں: مکلّف بنانا اس وقت جائز ہے جبکہ ایسی قدرت ہو کہ اس کے ذریعہ مامور بہ فعل کو وجود میں لایا جاسکے، اور یہ ہر امر کے حکم کی ادائیگی کے لئے شرط ہے، یہاں تک کہ اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ جو شخص اپنے بدن پر پانی بہانے سے عاجز ہو اس پر پانی سے طہارت حاصل کرنا واجب نہیں ہے، مثلاً وہ درحقیقت پانی کے استعمال پر قادر ہی نہ ہو، یا اگر وہ پانی استعمال کرے گا تو نقصان پہنچ جائے گا، یا اس کے مرض میں اضافہ ہوجائے گا[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- رخصۃ:

۲- لغت میں رخصت کا معنی: کسی کام میں سہولت وآسانی پیدا کرنا ہے، کہا جاتا ہے کہ "رخص الشرع لنا فی کذا"، یعنی شریعت نے اس کو ہمارے لئے سہل وآسان بنادیا ہے[3]۔

اصطلاح میں: بندوں کے اعذار پر مبنی احکام یعنی سبب حرام کے رہتے ہوئے عذر کی وجہ سے کسی چیز کو مباح قرار دینا، "المیزان" میں مذکور ہے: رخصت اس چیز کو کہتے ہیں جو اصحاب اعذار کے آرام وراحت کی خاطر اصلی حکم کو آسانی وسہولت سے بدل دے[4]۔

اس لحاظ سے عجز، رخصت کا ایک سبب ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۴۔
(۲) کشف الأسرار ۱/ ۱۹۲ - ۱۹۳، التلویح علی التوضیح ۱/ ۱۹۸، اور اس کے بعد کے صفحات، الموافقات للشاطبی ۲/ ۱۰۷، مسلم الثبوت مع شرحہ ۱/ ۱۳۷، اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) المصباح المنیر۔
(۴) کشف الأسرار للبزدوی ۲/ ۲۹۹۔

ب- تیسیر:

۳- لغت میں تیسیر باب تفعیل کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "یسرّ الأمر"، یعنی اس کو آسان بنا دیا، دشوار نہیں رکھا، اپنے اوپر یا دوسرے پر اس کو دشوار نہیں رکھا۔

اصطلاح میں اس کا معنی، لغوی معنی کے موافق ہی ہے [1]، عجز تیسیر کا ایک سبب ہے۔

ج- قدرة:

۴- لغت میں قدرت کا معنی کسی چیز کی طاقت وقوت رکھنا ہے، اور اس کی ادائیگی پر قادر رہنا ہے [2]۔

اصطلاح میں: یہ ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے کوئی زندہ شخص اپنے ارادہ سے کسی کام کے کرنے یا چھوڑنے پر قادر ہوتا ہے [3]۔

قدرت، عجز کی ضد ہے۔ اس طرح دونوں ایک دوسرے کے ضد ہیں۔

عجز کے اسباب:

۵- عجز کے اسباب متعدد اور مختلف اقسام کے ہیں، اس لئے کہ مطلوب کے الگ الگ ہونے کے اعتبار سے اسباب بھی الگ الگ ہوتے ہیں، خواہ مطلوب کا تعلق عبادات یا معاملات سے ہو، یا ان کے علاوہ سے ہو۔ ہر تصرف کے حاصل کرنے کے لئے کچھ وسائل ہوتے ہیں اور ان وسائل کا نہ پایا جانا، مطلوب کی تحصیل سے عاجز

(۱) دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ ۱۴/ ۲۱۱ فقرہ/ ۱، اصطلاح "تیسیر"۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) التعریفات للجرجانی۔

ہونے کا سبب سمجھا جاتا ہے، چنانچہ پانی کا نہ پایا جانا، پانی کے ذریعہ طہارت حاصل کرنے سے عجز کا ایک سبب ہے [1]۔

دیکھئے اصطلاح "الوضوء"، "الغسل"۔

مثلاً بدنی قدرت کا نہ ہونا، کامل طریقہ پر نماز کی ادائیگی سے عجز کا ایک سبب ہے [2]، اسی طرح وہ روزہ اور حج کی ادائیگی سے عاجز ہونے کا بھی ایک سبب ہے [3]۔

زاد وراحلہ کا موجود نہ ہونا حج کی ادائیگی سے عاجز رہنے کا ایک سبب ہے [4]۔

تنگدست ہونا، انفاق سے عاجز ہونے کا ایک سبب ہے [5]۔

ایسی چیز کا موجود نہ ہونا، جس سے مدعی کا حق ثابت ہو، بینہ قائم کرنے سے عاجز ہونے کا ایک سبب ہے [6]۔ ...... اس طرح اس کی مثالیں بہت ہیں۔

ان اسباب کے نہ ہونے کو عذر کہتے ہیں اور اعذار فی الجملہ عجز کے اسباب ہیں [7]۔

اہل اصول عجز کے اسباب کا تذکرہ اہلیت کے موانع مثلاً: بچپن، جنون اور عتہ وغیرہ پر کلام کے دوران کرتے ہیں، اس اعتبار سے کہ اہلیت پر احکام شرع کا مکلّف بنائے جانے کا دارومدار ہے۔ لہذا جو چیز اہلیت کے لئے مانع ہوگی، وہ اس حکم کی ادائیگی سے عجز کا سبب سمجھی جائے گی جس کا مکلّف انسان کو بنایا گیا ہے [8]۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۸۷، البدائع ۱/ ۴۶۔
(۲) المہذب ۱/ ۱۰۸، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۷۰۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۷، الاختیار ۱/ ۱۴۰۔
(۴) المہذب ۱/ ۳۰۳۔
(۵) الاختیار ۲/ ۴۱۔
(۶) القوانین الفقہیہ/ ۲۹۹۔
(۷) المنثور ۲/ ۳۷۵-۳۷۶۔
(۸) فواتح الرحموت ۲/ ۱۵۶-۱۶۰، اور اس کے بعد کے صفحات، التلویح علی التوضیح

اسی طرح فقہاء نے عجز کے بہت سے اسباب کو قواعد فقہیہ میں ذکر کیا ہے، مثلاً: ایک قاعدہ ہے: المشقة تجلب التيسير [۱] (مشقت آسانی پیدا کرنے کا سبب ہے)۔

اسی طرح اہل اصول عجز کے بعض اسباب کا ذکر حکم اور جس چیز کی طاقت نہ ہو اس کا مکلّف بنائے جانے کے حکم پر گفتگو بھی کرتے ہیں، اور انہوں نے لکھا ہے کہ قدرت، مکلّف بنائے جانے کی شرط ہے، یا وہ وجوب اداء کی شرط ہے، ان کا یہ قول اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ماخوذ ہے: "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" [۲] (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کی بساط کے مطابق)۔

انہوں نے قدرت کی دو قسمیں کی ہیں، قدرت ممکنہ (یعنی ایسی قدرت جس کی وجہ سے مامور بہ کا ادا کرنا ممکن ہو جائے) قدرت میسرہ [۳] (یعنی ایسی قدرت جس سے مامور بہ آسانی کے ساتھ ادا ہو سکے)۔

اس کے باوجود عجز کے اسباب کو مکمل شمار کرنا انتہائی مشکل و دشوار امر ہے، اس لئے کہ ہر تصرف کے کچھ خاص وسائل ہوتے ہیں جن کے ذریعہ وہ تصرف وجود میں آتا ہے اور جن کا نہ ہونا، اس کی تحصیل سے عجز کا سبب سمجھا جاتا ہے۔ ہر تصرف کے لئے اس کے باب کی طرف رجوع کیا جائے۔

عجز کی قسمیں:

۶- عجز کی دو قسمیں ہیں۔ عجز حقیقی، عجز حکمی۔

''الدر المختار'' میں ہے: جس شخص پر مرض کی وجہ سے نماز میں کھڑا ہونا دشوار ہو، اس کا عذر حقیقی ہے، اور اس کی حد یہ ہے کہ کھڑا ہونے کی وجہ سے اسے ضرر لاحق ہو، خواہ یہ مرض نماز سے قبل موجود ہو یا نماز کے دوران لاحق ہو جائے اور اس کا عذر حکمی ہوگا اگر قیام کی وجہ سے مرض میں اضافہ یا دیر سے شفایاب ہونے کا اندیشہ ہو......

ابن عابدین نے ''الدر'' کے قول (لمرض حقيقي) پر حاشیہ لکھا ہے کہ حقیقی اور حکمی دونوں عذر کی صفت ہیں، مرض کی صفت نہیں ہیں [۱]۔

''ہدایہ باب التیمّم'' میں ہے: جس شخص کو درندہ یا دشمن کا اندیشہ ہو، اسی طرح خود اس کے یا اس کے سواری کے پیاسا رہ جانے کا اندیشہ ہو تو وہ حکماً عاجز سمجھا جائے گا، اور پانی کے رہنے کے باوجود اس کے لئے تیمّم کرنا مباح ہوگا [۲]۔

"الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي" میں ہے: دردیر نے کہا ہے کہ مریض تیمّم کرے گا، خواہ وہ حکماً مریض ہو، مثلاً وہ تندرست جس کو پانی کے استعمال سے مریض ہو جانے کا اندیشہ ہو، الدسوقی نے "ولو حكما" کے بارے میں کہا ہے کہ مریض کے حکم میں وہ تندرست ہے جس کو پانی کے استعمال سے مرض لاحق ہو جانے کا اندیشہ ہو، چنانچہ وہ اس اندیشہ کی وجہ سے پانی کے استعمال پر قادر نہ رہنے والے کے حکم میں ہو جائے گا [۳] اسی کے مثل شافعیہ نے بھی لکھا ہے [۴]۔

بزدوی نے کہا ہے: مکلّف بنانا اس وقت جائز ہے جبکہ ایسی قدرت ہو کہ اس کے ذریعہ مامور بہ فعل کو وجود میں لایا جا سکے، یہاں

۲/ ۱۶۴، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) المنثور ۱/ ۲۵۳، ۲/ ۱۶۵، الفروق للقرافی ۱/ ۱۱۸، تہذیب الفروق ۱/ ۱۷۹۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔

(۳) فواتح الرحموت ۱/ ۱۳۵- ۱۳۷- ۱۴۰، التلویح ۱/ ۱۹۷- ۱۹۸۔

---

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۰۸، نیز دیکھئے: البحر الرائق ۲/ ۱۲۱۔

(۲) الہدایہ ۱/ ۲۶۔

(۳) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۴۷- ۱۴۸۔

(۴) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۳۴۰۔

تک کہ اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ جو شخص اپنے بدن پر پانی بہانے سے عاجز ہونے کی وجہ سے حقیقۃً پانی کے استعمال سے عاجز ہو، اس پر پانی سے طہارت حاصل کرنا واجب نہیں ہے۔ اسی طرح اگر حکماً عاجز ہو، مثلاً پانی کے استعمال سے اس کو مرض لاحق ہوجائے، یا اس کے مرض میں اضافہ ہوجائے [۱] تو اس پر پانی سے طہارت حاصل کرنا واجب نہ ہوگا۔

عجز کا اثر:

۷- عجز، عبادات، معاملات، حدود اور قضا وغیرہ میں سہولت و آسانی پیدا کرنے کا ایک سبب ہے، چنانچہ جو شخص کسی کام سے عاجز ہوتا ہے، شریعت اس کے لئے اس میں سہولت پیدا کرتی ہے۔ یہ اللہ تعالی کی طرف سے اپنے بندوں پر فضل و کرم ہے۔ تاکہ ان سے حرج و مشقت دور ہو اس سلسلہ میں اصل اللہ سبحانہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْساً اِلَّا وُسْعَھَا" [۲] (اللہ کسی کو مکلّف نہیں بناتا مگر اس کی بساط کے مطابق)۔

جصاص نے کہا ہے: اس آیت میں صراحت ہے کہ اللہ تعالی کسی کو ایسی چیز کا مکلّف نہیں بناتا ہے، جس کی قدرت و طاقت اس میں نہ ہو، اگر وہ کسی کو ایسے امر کا مکلّف بنائے گا جو اس کی قدرت و طاقت میں نہ ہو تو گویا وہ اس کو ایسے امر کا مکلّف بنا رہا ہے جو اس کے بس میں نہیں ہے [۳]۔

فقہاء اور اہل اصول نے ایسے قواعد وضع کئے ہیں جن میں عجز کے بہت سے اسباب جمع ہیں اور انہوں نے سہولتوں کی بھی وضاحت کی ہے جو مختلف اسباب کی وجہ سے ہوتی ہیں۔ ان میں ایک قاعدہ یہ ہے۔

(۱) کشف الأسرار ۱/ ۱۹۳۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔
(۳) أحکام القرآن للجصاص ۱/ ۵۳۷-۵۳۸۔

المشقۃ تجلب التیسیر (مشقت آسانی کا سبب ہوتی ہے):

۸- فقہاء نے کہا ہے: اس قاعدہ کی اصل، اللہ تعالی کا ارشاد ہے "یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلاَ یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ" [۱] (اللہ تمہارے حق میں سہولت چاہتا ہے اور تمہارے حق میں دشواری نہیں چاہتا)۔

نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّیْنِ مِنْ حَرَجٍ" [۲] (اور اس نے تم پر دین کے بارہ میں کوئی تنگی نہیں کی)۔

اس قاعدہ سے شریعت کی رخصتیں اور آسانی وجود میں آتی ہے، اور تخفیف وسہولت کے اسباب، سفر، مرض، اکراہ، نسیان، جہل، تنگی، عموم بلوی اور نقص وغیرہ ہیں۔

فقہاء نے ان اسباب کے نتیجہ میں ہونے والے آثار کا تذکرہ کیا ہے۔

مثلاً مرض کے تعلق سے: پانی کے استعمال سے مشقت کے وقت تیمّم کرنا، فرض نماز میں بیٹھنا جمعہ اور جماعت کو چھوڑ دینا گوکہ شریک ہونا افضل ہو، رمضان میں روزہ چھوڑ دینا، شیخ فانی کے لئے فدیہ دے کر روزہ چھوڑ دینا۔

نقص کے تعلق سے فقہاء نے جو مثالیں ذکر کی ہیں ان میں نابالغ اور مجنون کو مکلّف نہ بنانا ہے [۳]۔

نیز گزشتہ مثالوں سے عبادات میں عجز کا اثر واضح ہوتا ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔
(۲) سورۂ حج/ ۷۸۔
(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۷۵، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۷۶۔

رہے معاملات: تو تصرف، تصرف کے اعتبار سے عجز کا اثر الگ الگ ہوتا ہے۔ مثلاً:

۱- اگر شوہر اس نفقہ کی ادائیگی سے عاجز ہو جو اس پر واجب ہے اور بیوی اپنے شوہر سے تفریق کا مطالبہ کرے تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک دونوں میں تفریق کردی جائے گی، جبکہ حنفیہ کی رائے ہے کہ اس کی وجہ سے دونوں میں تفریق تو نہیں کی جائے گی البتہ بیوی کو کہا جائے گا کہ وہ شوہر کے نام پر قرض لے، اور شوہر کی عدم موجودگی میں جس پر اس کا نفقہ واجب ہوگا اس کو ادائیگی کا حکم دیا جائے گا[۱]۔

دیکھئے اصطلاح: ''نفقۃ''۔

۲- ماوردی نے ''الاحکام السلطانیہ'' میں امامت کے انعقاد اور اس کے برقرار رہنے کے موانع کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے: جو چیز عمل سے مانع ہو، جیسے دونوں ہاتھوں کا ضائع ہوجانا یا اٹھنے سے مانع ہو، مثلاً دونوں پیروں کا بیکار ہوجانا، یہ امامت کے انعقاد اور اس کے برقرار رہنے سے بھی مانع ہوگی، لہذا ان کے ساتھ نہ امامت کا انعقاد ہوگا نہ اس کو برقرار رکھا جائے گا، اس لئے کہ امت کے جو حقوق اس پر لازم ہیں ان کی ادائیگی سے وہ عاجز ہے۔

رہا وہ امر جو عقد امامت سے تو مانع ہے، لیکن اس کے برقرار رہنے سے مانع ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے، یہ وہ امر ہے جس کی وجہ سے عمل کا کچھ حصہ ضائع ہوجائے، یا مکمل اٹھنا نہ ہوسکے۔ مثلاً ایک ہاتھ یا ایک پیر بیکار ہوجائے، اس صورت حال میں امامت کا انعقاد تو صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ کمال تصرف سے عاجز ہے، البتہ اگر عقد امامت کے بعد یہ صورت حال پیش آجائے تو اس کی امامت ختم ہوجائے گی یا نہیں، اس میں دو مذاہب ہیں۔

اول: اس کی امامت ختم ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ ایسا عجز ہے جو عقد امامت سے مانع ہے، لہذا اس کے برقرار رہنے سے بھی مانع ہوگا۔

دوم: اس کی امامت ختم نہ ہوگی اگرچہ یہ صورت حال عقد امامت سے مانع ہے[۱]۔

دیکھئے: ''الامامۃ الکبری''

۳- اگر دعوی صحیح ہو تو قاضی اس کے بارے میں مدعی علیہ سے جواب طلب کرے گا تاکہ حکم کی صورت حال واضح ہوسکے، اگر وہ اقرار کرلے تو اس کے خلاف فیصلہ کردے گا اور اگر وہ دعوی کا انکار کرے تو مدعی سے بینہ طلب کرے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "ألک بینة؟ فقال: لا، فقال: فلک یمینه"[۲] (کیا تمہارے پاس بینہ ہے، اس نے کہا نہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا تم اس سے قسم لے سکتے ہو) اگر مدعی بینہ پیش کردے تو اس کی بنیاد پر فیصلہ کردے گا اور اگر وہ بینہ پیش کرنے سے عاجز ہو اور دوسرے فریق سے قسم کا مطالبہ کرے تو قاضی اس سے دعوی پر حلف لے گا[۳]۔

اگر جس پر کسی حق کا دعوی ہے وہ کہے: میرے پاس بینہ ہے کہ میں نے یہ حق ادا کردیا ہے، یا کہے: میرے پاس بینہ ہے کہ اس نے مجھ کو بری الذمہ کردیا ہے اور مہلت طلب کرے تو اس کو تین دنوں تک مہلت دینا ضروری ہوگا، اگر وہ ایسا بینہ پیش کرنے سے عاجز ہو جو ادا

---

(۱) الہدایہ ۲/۴۱، حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۵۶، الدسوقی ۲/۵۰۹، مغنی المحتاج ۳/۴۴۲، حاشیۃ الجمل ۴/۴۸۸، المغنی ۷/۵۷۳-۵۷۴، القلیوبی ۴/۸۲۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۹۔

(۲) حدیث: "ألک بینة......" کی روایت مسلم (۱/۱۲۳) نے حضرت وائل بن حجر سے کی ہے۔

(۳) الہدایہ ۳/۱۵۶۔

کرنے یا بری کرنے کی شہادت دیں تو مدعا علیہ کی ادائیگی کا دعوی یا ابراء کی نفی پر مدعی حلف اٹھائے گا اور جس حق کا اس نے دعوی کیا ہے اس کا مستحق ہوجائے گا [1]۔

دیکھئے: ''دعوی'' فقرہ ۶۸، اور ''قضا'' کی اصطلاحات۔

۴- حنفیہ نے کہا ہے: ہمارے نزدیک عذر کی وجہ سے عقد اجارہ فسخ ہوجاتا ہے۔ اس لئے کہ منافع پر قبضہ نہیں ہوا حالانکہ وہی معقود علیہ ہیں، لہذا وہ اجارہ میں عذر ہوگا، جیسا کہ بیع میں قبضہ سے قبل عیب پیدا ہوجائے، اور اس کی وجہ سے بیع فسخ ہوجاتی ہے اور دونوں میں مشترک کی وجہ یہ ہے کہ عاقد ضرر زائد کو برداشت کئے بغیر عقد کے تقاضہ کو پورا نہیں کرسکتا، جبکہ ضرر زائد کو برداشت کرنا اس کی ذمہ داری نہیں ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص بازار میں کوئی دوکان کرایہ پر لے تاکہ تجارت کرے، پھر اس کا مال ضائع ہوجائے یا کوئی دوکان یا مکان کرایہ پر دے پھر مفلس ہوجائے اور اس پر دین لازم ہوجائیں، جن کے اداء کرنے پر وہ قادر نہ ہوتو قاضی عقد اجارہ کو فسخ کردے گا اور اس (دکان یا گھر) کو فروخت کرکے دیون ادا کردے گا، اس لئے کہ عقد کے تقاضا کو باقی رکھنے میں زائد ضرر کو لازم کرنا ہوگا، جو عقد کی وجہ سے لازم نہیں ہے [2]۔

دیکھئے: اصطلاح ''اجارۃ''۔

عجز پر مرتب ہونے والی تخفیف کی قسمیں:

عجز کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی تخفیف کی چند مختلف قسمیں ہیں، جو مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۹۵، تبصرۃ الحکام بہامش فتح العلی ۱/ ۷۶۱۔

(۲) الہدایہ ۳/ ۲۵۰۔

اول- اگر مطلوب کا کوئی بدل نہ ہوتو اس کا ساقط ہوجانا:

۹- اگر انسان مطلوب کے ادا کرنے سے عاجز ہو اور اس کا کوئی بدل بھی نہ ہوتو وہ ساقط ہوجائے گا، اس کو ''تخفیف اسقاط'' کہتے ہیں۔ اس کی ایک مثال فقیر سے حج کا ساقط ہوجانا ہے [1]۔

دوم- مطلوب کے بدل کی طرف منتقل ہونا:

۱۰- اگر انسان مطلوب پر عمل کرنے سے عاجز ہو اور اس کا کوئی بدل ہوتو حکم بدل کی طرف منتقل ہوجائے گا، مثلاً اگر کوئی شخص وضو یا غسل کے لئے پانی کے استعمال سے عاجز ہوتو وہ تیمّم کرے گا، اس کی صراحت اللہ تعالی کے ارشاد میں ہے: ''وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضٰى أَوْ عَلٰى سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَا مَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا'' [2] (اور اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی استنجاء سے آیا ہو یا تم نے اپنی بیویوں سے قربت کی ہو پھر تمہیں پانی نہ ملے تو تم پاک مٹی سے تیمّم کرلیا کرو)۔

اسی طرح اگر کوئی شخص نماز میں کھڑے ہونے پر قادر نہ ہوتو بیٹھ جائے گا اور اگر بیٹھنے پر قادر نہ ہوتو لیٹ جائے گا اور جو رکوع، سجدہ پر قادر نہ ہو وہ اشارہ کرے گا۔ نبی کریم ﷺ نے حضرت عمران بن حصین سے ارشاد فرمایا: ''**صل قائما فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلى جنب**'' [3] (کھڑے ہوکر نماز پڑھو، اگر کھڑے نہیں ہوسکتے تو بیٹھ کر اور اگر بیٹھ بھی نہیں سکتے تو لیٹ کر

(۱) المنثور ۲/ ۲۵۳، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۸۳، التلویح ۲/ ۱۶۴-۱۶۸، ۱۶۹۔

(۲) سورۂ نساء/ ۴۳، سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۳) حدیث: ''صل قائما فإن لم تستطع......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۸۷) نے کی ہے۔

پڑھو)۔

جو شخص روزہ رکھنے سے عاجز ہو وہ مساکین کو کھانا کھلائے گا[۱]۔

زرکشی نے لکھا ہے کہ اگر مطلوب کسی وقت کے ساتھ مقید نہ ہو اور اس کو نہ پائے تو اس کے ثمن پر قدرت کے باوجود اس سے عاجز ہونے کی وجہ سے اس کو نہیں چھوڑے گا اور اگر کسی وقت کے ساتھ مقید ہو تو بدل کی طرف منتقل ہوجائے گا، مثلاً حج تمتع کرنے والا اگر اس کے پاس مال ہو، ہاں اگر اس کو ہدی (قربانی کا جانور) نہ ملے جس کو وہ خرید سکے تو اس پر روزہ رکھنا واجب ہوگا، اس لئے کہ اس میں وقت کی قید ہے، کیونکہ حج کے زمانہ میں ہی اس پر تین روزہ لازم ہوں گے، اور جیسا کہ اگر پانی نہ ہو تو تیمّم کرکے نماز پڑھے گا، نماز کو مؤخر نہیں کرے گا، اسی طرح اگر پانی موجود ہو مگر اس کے پاس مال نہ ہو، اس کے برخلاف صید (شکار) کا بدلہ ہے کہ اگر اس کا مال اس وقت موجود نہ ہو تو اس کو مؤخر کردے گا، کیونکہ اس میں تاخیر کی گنجائش ہے[۲]۔

العزبن عبد السلام نے "القواعد" میں لکھا ہے: بدل ادائیگی کے واجب ہونے میں بدل، مبدل کے قائم مقام اس وقت ہوتا ہے جبکہ بری الذمہ ہونے میں مبدل کا ادا کرنا دشوار اور ناممکن ہو، اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ دونوں اجر وثواب میں برابر نہیں ہیں، کیونکہ اجر، مصالح کے اعتبار سے ہوتا ہے، چنانچہ کفارہ میں روزہ، غلام آزاد کرنے کی طرح نہیں ہے، کھانا کھلانا، روزہ رکھنے کی طرح نہیں ہے، اسی طرح تیمّم وضو کی طرح نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر بدل ومبدل برابر ہوتے تو بدل کی طرف منتقل ہونے میں مبدل کے نہ ہونے کی شرط نہیں ہوتی[۱]۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۸۳، الذخیرہ رص ۳۳۹، المنثور ۱ر ۲۵۴، المہذب ۱ر۱۰۸، أحکام القرآن للجصاص ۱ر۵۳۸، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۷۷۔

(۲) المنثور ۱ر۱۷۸-۲۱۹-۲۲۰۔

بدل کے شروع کرنے کے بعد اصل کا پایا جانا:

۱۱- جو شخص عبادت میں اصل سے عاجز ہونے کی وجہ سے بدل کو شروع کردے، پھر بدل کی ادائیگی کے دوران اصل پر قادر ہوجائے تو زرکشی نے کہا ہے: اگر بدل بذات خود مقصود ہو، کسی دوسری عبادت کے لئے نہ ہو تو اس کا حکم برقرار رہے گا، مثلاً اگر حج تمتع کرنے والا، تین دن روزہ رکھنے اور اپنے لوٹنے کے بعد ہدی پر قادر ہوجائے تو وہ دس روزے مکمل کرے گا، بعد میں ہدی کے پانے کا کوئی اثر نہ ہوگا اور اگر بدل خود مقصود نہ ہو بلکہ وہ کسی دوسری عبادت کے لئے مطلوب ہو تو اس کا حکم برقرار نہیں رہے گا، مثلاً اگر تیمّم کے دوران یا تیمّم سے فارغ ہونے کے بعد نماز شروع کرنے سے قبل پانی پر قادر ہوجائے (تو تیمّم باقی نہیں رہے گا) اس لئے کہ تیمّم دوسری عبادت کے لئے مطلوب ہے، لہٰذا مقصود کے شروع کرنے سے پہلے برقرار نہیں رہ سکے گا[۲]۔

۱۲- اگر بدل شروع کردے اور اس کے مکمل ہونے کے بعد اصل پایا جائے تو زرکشی نے کہا ہے: اگر بدل سے فارغ ہونے کے بعد اصل پر قادر ہو تو دیکھا جائے گا، اگر وقت محدود و متعین ہو تو تب کام ہوگیا، جیسا کہ اگر اس کا مال موجود نہ ہو اور قادر نہ ہونے کی وجہ سے تیمّم کرکے نماز ادا کرلے پھر مال مل جائے تو دوبارہ نماز پڑھنا اس پر لازم نہ ہوگا، اسی طرح حج تمتع کرنے والا اگر ہدی نہ پائے اور روزہ رکھ لے، پھر مال مل جائے (تو اس پر قربانی واجب نہ ہوگی) اس لئے

(۱) المنثور ۱ر۲۲۵۔

(۲) المنثور ۱ر۲۲۰-۲۲۱۔

کہ اس کا وقت بھی نماز کی طرح محدود و متعین ہے، اور اگر وقت میں وسعت و گنجائش ہو تو اس سلسلہ میں دو قول ہیں، جیسے کفارۂ ظہار میں روزہ رکھنے کے بعد، مال مل جائے [۱]۔

بعض مطلوب سے عاجز ہونا:

۱۳ - فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کسی کو کسی عبادت کا مکلّف بنایا جائے اور وہ اس کے بعض حصہ کی ادائیگی پر تو قادر ہو مگر بعض کی ادائیگی سے عاجز ہو تو جتنے حصہ پر قادر ہے اس کو ادا کرے گا اور جتنے حصہ پر قادر نہیں ہے، اس سے ساقط ہوجائے گا [۲]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **"لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا"** [۳] (اللہ کسی کو مکلّف نہیں بناتا مگر اسی کی بساط کے مطابق)۔

نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم"** [۴] (اگر میں تم کو کسی چیز کا حکم دوں تو جتنا تمہارے بس میں ہو انجام دو)۔

بعض فقہاء مثلاً: شافعیہ میں زرکشی اور حنابلہ میں ابن رجب نے تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے: اگر عبادت بذات خود مشروع ہو اور اس کے بعض حصہ سے عاجز ہو تو جتنے پر قادر ہے اس کو ادا کرے گا، مثلاً: اگر کوئی شخص سورہ فاتحہ کے بعض حصہ کے پڑھنے پر قادر ہو تو جتنے پر قادر ہے اس کو پڑھے گا، اس لئے کہ فاتحہ کی ہر آیت کا پڑھنا خود مقصود ہے [۱]، اسی طرح جس پر کفارہ میں کھلانا واجب ہو اور وہ صرف تیس مسکینوں کے کھلانے پر قادر ہو تو اتنا کھلانا متعین ہوگا [۲]۔

اسی طرح اگر صدقۂ فطر میں صاع کے کچھ حصہ کے نکالنے پر قادر ہو تو صحیح مذہب کے مطابق اس کا نکالنا واجب ہوگا [۳]۔

اگر عبادات میں جس پر قدرت ہے وہ مقصود نہ ہو بلکہ وہ عبادت کا محض وسیلہ و ذریعہ ہو، مثلاً: قرأت میں زبان کو حرکت دینا، اور سر مونڈنے اور ختنہ کرنے میں استرا پھیرنا تو یہ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ تو محض پڑھنے، مونڈنے اور کاٹنے کے لئے واجب ہوا ہے، اور جب اصل ہی ساقط ہوگیا تو اس کی ضرورت کے لئے جو تھا وہ بھی ساقط ہوجائے گا، البتہ اخرس (گونگا) کی طرف سے زبان کو حرکت دینے کے بارے میں اختلاف ہے [۴]۔

دیکھئے اصطلاح: ''خرس'' فقرہ ۴۔

زرکشی نے لکھا ہے: امام نے ان میں سے بعض صورتوں کے لئے ایک ضابطہ مقرر فرمایا ہے، وہ فرماتے ہیں: جس اصل کا کوئی بدل ہو تو بعض اصل پر قادر ہونے کے لئے کوئی حکم نہیں ہوگا، بلکہ بعض پر قادر شخص کا حکم وہی ہوگا جو کل سے عاجز شخص کا حکم ہوگا، البتہ اس سے وہ شخص مستثنیٰ ہے جو کچھ پانی پر قادر ہو، یا جس پر کھانا کھلانا متعین ہو اور وہ کچھ مساکین کے کھلانے پر قادر ہو۔

اور اگر اس کا کوئی بدل نہ ہو، جیسے فطرہ تو جتنے پر قدرت ہوگی اتنا لازم ہوگا اور جیسے ستر عورت اگر بعض حصہ عضو کے چھپانے پر قادر ہو تو اتنا چھپانا واجب ہوگا، اسی طرح اگر ہاتھ کا کچھ حصہ کٹ جائے تو جتنا

(۱) الزرکشی ۱/۲۲۲-۲۲۳۔

(۲) قواعد الأحکام لعز بن عبدالسلام ۲/۵، البدائع ۱/۱۰۶، ۱۰۷، الخرشی ۱/۲۹۴-۲۹۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۸۶۔

(۴) حدیث "إذا أمرتكم بأمر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/۲۵۱) اور مسلم (۲/۹۷۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) المنثور ۱/۲۲۷-۲۲۸، القواعد لابن رجب ص ۱۱۔

(۲) المنثور ۱/۲۲۸۔

(۳) المنثور ۱/۲۲۹۔

(۴) القواعد لابن رجب ص ۱۰، المنثور ۱/۲۳۳۔

باقی ہوگا اس کا دھونا، واجب ہوگا[1]۔

زرکشی نے ایک دوسرا ضابطہ لکھا ہے وہ فرماتے ہیں: بعض اصل سے عجز کی صورت میں اگر عجز خود مستعمل (جس میں عمل کرنا ہے) میں ہوتو اس میں سے موجود کا حکم ساقط ہوجائے گا، جیسے کفارہ میں غلام کا کچھ ہی حصہ موجود ہو، اور اگر عجز مکلّف کی ذات میں ہوتو جتنے حصہ پر قادر ہے، اس کا حکم ساقط نہ ہوگا، مثلاً اس کے عضو کا بعض حصہ زخمی ہوجائے اور جیسا کہ مال کے ذریعہ بعض کفارہ کی ادائیگی پر قادر ہو[2]۔

سیوطی نے بعض مطلوب سے عجز کے مسائل کو ایک قاعدہ کے تحت ذکر کیا ہے: ''**الميسور لا يسقط بالمعسور**'' (جتنے پر ادائیگی کی قدرت ہو وہ اس حصہ کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا جس کی قدرت نہ ہو) ابن السبکی نے کہا ہے: یہ بہت مشہور قاعدہ ہے[3]۔ جو نبی کریم علیہ السلام کے اس ارشاد سے لیا گیا ہے: ''**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**''[4]۔

عجز

دیکھئے: ''آلیۃ''۔

عجفاء

دیکھئے: ''اضحیۃ''۔

عجل

دیکھئے: ''بقر''۔

عجم

دیکھئے: ''اعجمی''۔

---

(۱) المنثور ۱/ ۲۳۲۔

(۲) المنثور ۱/ ۲۲۶-۲۲۷۔

(۳) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۵۹-۱۶۰۔

(۴) حدیث: ''إذا أمرتكم ......'' کی تخریج فقرہ نمبر ۱۳ میں گذر چکی۔

عجماء

تعریف:

۱- لغت میں "**عجماء**" کا معنی چوپایہ ہے، اس کو عجماء صرف اس لئے کہتے ہیں کہ وہ بات نہیں کرسکتا ہے، لہذا جو بھی بات کرنے پر بالکل قادر نہ ہو وہ اعجم و مستعجم ہے۔

اعجم: وہ بھی ہے جو اپنی بات فصاحت کے ساتھ نہ بیان کرسکے، خواہ وہ عربی ہی کیوں نہ ہو، اس کی مونث عجماء ہے۔

اعجم: وہ بھی ہے جس کی زبان میں لکنت ہو، خواہ وہ غیر عربی زبان فصیح بولتا ہو۔

عجماء اور مستعجم ہر چوپایہ کو کہتے ہیں۔ جیسا کہ لسان العرب میں مذکور ہے(۱)۔

اصطلاح میں: بعض فقہاء نے عجماء کی تعریف میں کہا ہے: وہ چوپایہ ہے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-حیوان:

۲- حیوان: حیاۃ سے ماخوذ ہے، ہر جاندار کو حیوان کہا جاتا ہے، خواہ وہ ناطق ہو یا غیر ناطق، اور بعض نے اس کی تعریف کی ہے: حیوان

(۱) الصحاح، لسان العرب۔

(۲) القواعد للبرکتی ر ۳۷۳، فتح الباری ۱۲ر ۲۵۵۔

جسم نامی ہے جو حساس، متحرک بالارادہ ہو(۱)، حیوان عجماء سے عام ہے۔

ب-دابۃ:

۳- زمین پر جتنے چلنے والے ہیں، سب کو دابۃ کہتے ہیں، لہذا زمین پر جتنے جاندار ہیں، سب دابۃ ہیں(۲)، دابۃ عجماء سے عام ہے۔

اجمالی حکم:

الف-چوپایہ کی جنایت:

۴- فی الجملہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ چوپایہ والا اس کے اتلاف کا ضامن ہوگا، خواہ جان کا اتلاف ہو یا مال کا، رات میں ہو یا دن میں اور خواہ چوپایہ والا اس کا مالک ہو یا نہ ہو، مثلاً کرایہ پر لینے والا یا عاریت پر لینے والا وغیرہ، اور خواہ وہ سوار ہو یا کھینچ رہا ہو، یا ہانک رہا ہو، البتہ بعض فقہاء نے تعدی کی قید لگائی ہے اور بعض دوسرے فقہاء نے دوسری قیود کی شرط لگائی ہے۔ اس لئے کہ چوپایہ جب کسی انسان کے قبضہ میں ہو تو اس پر اس کی نگرانی وحفاظت واجب ہے، اور اس کی جنایت اس آدمی کی طرف منسوب ہوگی۔

لیکن اگر چوپایہ کے ساتھ کوئی شخص نہ ہو جس کی طرف اس کی جنایت کی نسبت کی جاسکے، تو جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ چوپایہ رات میں جو کچھ تلف کرے گا، اس کا ضمان اس کے مالک پر ہوگا، کیونکہ اس نے اس کو رات میں کھلا چھوڑ کر کوتاہی کی ہے، اور دن میں جو کچھ تلف کرے اس کا تاوان اس پر نہیں ہوگا، اس کی تفصیل اصطلاح:

(۱) لسان العرب، التعریفات للجرجانی۔

(۲) المصباح المنیر۔

''ضمان''، فقرہ ۱۰۲ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

ب- چوپایہ کو کھانا:

۵- فقہاء کی رائے ہے کہ دراصل چوپایہ کا کھانا حلال ہے، البتہ کچھ اس سے مستثنیٰ ہیں، اس کی تفصیل اصطلاح: ''حیوان'' فقرہ ۵، ''أطعمة''، فقرہ ۷۵ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

ج- چوپایہ کی زکوۃ:

۶- فقہاء کی رائے ہے کہ نعم یعنی اونٹ، گائے اور بکری میں زکوۃ واجب ہے، ان کے علاوہ دوسرے جانوروں میں اختلاف ہے، اس کی تفصیل اصطلاح: (زکوۃ فقرہ ۳۸) میں ہے۔

د- چوپایہ کے ساتھ نرمی:

۷- فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص کسی چوپایہ کا مالک ہو اس پر اس کو کھلانا، پلانا اور اس کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کرنا واجب ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: **"عذبت امرأة فی هرة سجنتها حتی ماتت فدخلت فیها النار، لاهی أطعمتها و سقتها إذ هی حبستها، ولا هی ترکتها تأکل من خشاش الأرض"**[1] (ایک عورت کو ایک بلی کی وجہ سے عذاب دیا گیا جس کو اس نے باندھ رکھا تھا یہاں تک کہ وہ مرگئی اس کی وجہ سے وہ جہنم میں داخل ہوئی، نہ اس نے اس کو کھلایا پلایا جب اس کو باندھ کر رکھا، اور نہ اس کو چھوڑا کہ زمین کے کیڑے مکوڑے کھالیتی)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''حیوان''، فقرہ ۵ اور ''رفق''، فقرہ ۱۰ میں ہے

عجماء کے دوسرے احکام بھی ہیں، مثلاً اس کو فروخت کرنا، اجارہ، رہن، عاریت میں دینا اور اس کو اپنے لئے خاص کر لینا وغیرہ۔

ان احکام کی تفصیلات ان کی اصطلاحات میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

عجمة

دیکھئے: ''أعجمی'' اور ''لغة''۔

---

(۱) حدیث: "عذبت امرأة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۵۱۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۰۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

عجوز

تعریف:

۱- لغت میں ''عجوز'' کا معنی بوڑھی عورت ہے، کہا جاتا ہے: ''قد عجزت تعجز عجزا'' اور عجزت تعجیزا یعنی بڑھیا ہوگئی، اور اس کو عجوز اس لئے کہتے ہیں کہ وہ بہت سے امور سے عاجز رہتی ہے۔

قرطبی نے عجوز کی تفسیر ''شیخۃ'' سے کی ہے، ابن السکیت نے کہا ہے: اس کی تانیث کے لئے ''ہا'' نہیں لایا جاتا ہے، جبکہ ابن الانباری نے کہا ہے: اس کو ''ہاء'' کے ساتھ عجوزہ بھی کہتے ہیں، تاکہ اس کا مونث ہونا بالکل واضح ہوجائے، یونس سے منقول ہے انہوں نے کہا ہے: میں نے اہل عرب کو عجوزہ (ہاء کے ساتھ) کہتے ہوئے سنا ہے، اس کی جمع عجائز اور عجز ہے [۱]۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- متجالۃ:

۲- متجالۃ، انتہائی بوڑھی عورت، جس میں مردوں کے لئے کوئی کشش اور رغبت نہ ہو [۱]۔

ب- برزۃ:

۳- برزۃ: پاک دامن عورت جو مردوں سے ملاقات کرتی اور ان سے بات کرتی ہے یہ وہ عورت ہے جو بوڑھی ہوجائے اور پردہ میں رہنے والی عورتوں کی حد سے نکل جائے [۲]۔

ج- قاعد:

۴- قاعد (بغیر ہاء کے) جو بڑھاپے کی وجہ سے تھک گئی ہو، اس کا حیض بند ہوگیا ہو، بچہ پیدا ہونے کی امید نہ ہو [۳]۔

بوڑھی عورت کو دیکھنا:

۵- جمہور فقہاء کے نزدیک بوڑھی عورت کے وہ اعضاء دیکھنا جائز ہے جو اکثر کھلے رہتے ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَآءِ اللَّاتِی لاَ یَرْجُوْنَ نِکَاحًا فَلَیْسَ عَلَیْهِنَّ جُنَاحٌ أَن یَّضَعْنَ ثِیَابَهُنَّ غَیْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِیْنَةٍ وَ أَنْ یَّسْتَعْفِفْنَ خَیْرٌلَّهُنَّ وَ اللّٰهُ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ'' [۴] (اور بڑی بوڑھیاں جنہیں نکاح کی امید نہ ہو ان کو کوئی گناہ نہیں (اس بات میں کہ) وہ اپنے زائد کپڑے اتار رکھیں (بشرطیکہ) زینت کو دکھلانے والیاں نہ ہوں اور اگر احتیاط رکھیں تو ان کے حق میں اور بہتر ہے، اور اللہ بڑا سننے والا اور بڑا جاننے والا ہے)۔

---

(۱) المصباح المنیر، المفردات للراغب الأصفہانی، تفسیر القرطبی ۹/۶۔
(۲) الإقناع للشربینی الخطیب ۱/۱۶۴۔

(۱) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/۴۲۱ شائع کردہ دار المعرفۃ، الفواکہ الدوانی ۲/۴۱۰۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) تفسیر ابن العربی ۳/۴۱۸-۴۱۹، نیز دیکھئے: تفسیر قرطبی ۱۲/۳۰۹۔
(۴) سورۂ نور/۶۰۔

حضرت ابن عباسؓ نے کہا: اللہ تعالی نے ان کو اپنے قول: "قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ أَنْ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ"[1] (آپ مومن عورتوں سے کہہ دیجئے کہ وہ اپنی نگاہوں کو نیچی رکھیں) سے مستثنی قرار دیا ہے۔

اور اس لئے بھی کہ دیکھنا جس وجہ سے حرام ہے وہ اس میں ختم ہو چکی ہے، اس لئے وہ محارم کے مشابہ ہوگئی[2]۔

حنابلہ نے (صحیح مذہب کے مطابق) عجوز کے حکم میں ہر اس عورت کو داخل کیا ہے جو قابل شہوت نہ ہو کہ صرف اس کے چہرہ کو دیکھنا جائز ہے[3]۔

شافعیہ میں امام غزالی کی رائے ہے کہ بوڑھی عورت، جوان عورت کے حکم میں ہے، اس لئے کہ شہوت کا انضباط ممکن نہیں ہے اور بوڑھی عورت بھی محل وطی ہے[4]۔

بوڑھی عورت کے ساتھ خلوت:

۶- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ کوئی مرد کسی اجنبی عورت کے ساتھ خلوت میں رہے یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ تیسرا شیطان ہوتا ہے جو ان دونوں کو خلوت میں حرام فعل کا وسوسہ ڈالتا ہے، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"لايخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان"**[5] (جب بھی کوئی مرد کسی اجنبی عورت کے ساتھ خلوت میں ہوتا ہے تو ان میں تیسرا شیطان ہوتا ہے) حدیث میں جو "رجل" کا لفظ ہے اس میں بوڑھا، جوان دونوں داخل ہیں، اسی طرح لفظ "مرأة" میں جوان، اور بوڑھی عورت دونوں داخل ہیں[1]۔

بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ بدصورت بوڑھی عورت کے ساتھ خلوت میں ہونا جائز ہے، ابن عابدین نے نقل کیا ہے: بدشکل بوڑھی عورت اور ایسا بوڑھا مرد جو جماع کے لائق نہ ہو، محارم کے درجہ میں ہیں[2]۔

مالکیہ میں سے شاذلی نے کہا ہے کہ بہت بوڑھے مرد کے لئے، جوان یا بوڑھی عورت کے ساتھ اور جوان مرد کا بہت بوڑھی عورت کے ساتھ خلوت میں ہونا جائز ہے[3]۔

خلوت کا ضابطہ یہ ہے: ایسا اجتماع جس میں عادتاً برائی کا اندیشہ ہو، اگر عام طور پر برائی کا اندیشہ نہ ہو تو خلوت نہیں سمجھی جائے گی[4]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: "خلوۃ" فقرہ ۶۔

بوڑھی عورت سے مصافحہ کرنا:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اجنبی عورت کا چہرہ اور ہتھیلی چھونا جائز نہیں ہے، گرچہ شہوت کا اندیشہ نہ ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"من مس كف امرأة ليس منها بسبيل وضع على كفه جمرة يوم القيامة"**[1] (اگر کوئی کسی ایسی عورت کی

(۱) سورۂ نور / ۳۱۔
(۲) کشاف القناع ۵/ ۱۳، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۴، البدائع ۵/ ۱۲۱۔
(۳) مطالب أولی النہی ۵/ ۱۴۔
(۴) روضۃ الطالبین ۷/ ۲۴۔
(۵) حدیث: "لايخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان" کی روایت ترمذی (۴/ ۴۶۶) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۹-۴۱۰، حاشیۃ الجمل ۴/ ۱۲۵، الإنصاف ۸/ ۳۱، ابن عابدین ۵/ ۲۳۵۔
(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۲۳۵۔
(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۱۰۔
(۴) حاشیۃ الجمل ۴/ ۱۲۵۔

ہتھیلی چھوئے گا جو اس کے لئے حلال نہیں ہے تو قیامت کے دن اس کی ہتھیلی پر آگ کا انگارہ رکھا جائے گا) نیز اس لئے کہ اس کے چہرہ اور ہتھیلی کو چھونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ دفع حرج کے لئے اس کے چہرہ اور ہتھیلی کو دیکھنا مباح قرار دیا گیا ہے (یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو اس کو مباح کہتے ہیں) مس کے ترک میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس لئے اصل قیاس کے مطابق اس کی حرمت باقی رہے گی، یہ اس صورت میں ہے کہ عورت جوان قابل شہوت ہو [۲]۔

اگر بہت بوڑھی ہو تو اس سے مصافحہ کرنے اور اس کا ہاتھ چھونے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ فتنہ کا اندیشہ نہیں ہو [۳]۔

حنفیہ میں سے صاحب ہدایہ نے اور ایک قول میں حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے بشرطیکہ فتنہ کا اندیشہ نہ ہو [۴]۔

مالکیہ و شافعیہ کی رائے ہے کہ بوڑھی اور جوان عورت میں کسی فرق کے بغیر کسی اجنبی عورت کو چھونا حرام ہے [۵]۔

بوڑھی عورت کو سلام کرنا:

۸ - (فی الجملہ) فقہاء کی رائے ہے کہ بوڑھی عورت کو سلام کرنا، جہاں فتنہ کا اندیشہ نہ ہو، جائز ہے، اس کی تفصیل اصطلاح: ''سلام'' فقرہ ۱۹ میں ہے۔

(۱) حدیث: "من مس کف امرأة لیس منها بسبیل ......" کو الزیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۲۴۰) میں ذکر کیا ہے اور کہا: غریب ہے۔

(۲) البنایہ ۹/ ۲۵۰-۲۵۱، بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۲، کشاف القناع ۵/ ۱۵۔

(۳) البنایہ ۹/ ۲۵۱۔

(۴) البنایہ ۹/ ۲۵۱، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۴، الإنصاف ۸/ ۲۶۔

(۵) مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۲-۱۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۱۵۔

بوڑھی عورت کو ''یرحمک اللہ'' کہنا:

۹ - جوان اجنبی عورت کو، جس سے فتنہ کا اندیشہ ہو ''یرحمک اللہ'' کہنا جائز نہیں ہے، رہی بوڑھی عورت تو اگر اس کو چھینک آئے اور وہ ''الحمد للہ'' کہے تو مرد اس کو ''یرحمک اللہ'' کہہ سکتا ہے، اسی طرح اگر مرد کی چھینک پر بوڑھی عورت ''یرحمک اللہ'' کہے تو مرد اس کو دعاء دے سکتا ہے [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''تشمیت''، فقرہ ۸۔

بوڑھی عورتوں کے لئے غزوہ میں زخمی مردوں کا علاج کرنا:

۱۰ - بوڑھی عورتوں کے لئے جائز ہے کہ، اجنبی مریض اور زخمی مردوں اور اپنے جیسے بوڑھے مردوں کا علاج کریں، اور مردوں کو اٹھائیں، البتہ جو بوڑھی نہ ہوں وہ براہ راست مردوں کا علاج نہیں کریں گی، بلکہ وہ دوا تجویز کردیں گی اور دوسرے لوگ اس کو زخم پر رکھیں گے اور اگر مرد کے جسم کا کوئی حصہ مس کئے بغیر دوا رکھنا ممکن ہو تو یہ بھی کرسکتی ہیں [۲]۔

بوڑھی عورت کا اپنے کپڑوں کو اتارنا:

۱۱ - اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ" [۳] (اور بڑی بوڑھیاں جنہیں نکاح کی امید نہ رہی ہو، ان کو کوئی گناہ نہیں

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۳۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۵۱، الآداب الشرعیہ ۲/ ۳۵۲-۳۵۳۔

(۲) عمدۃ القاری ۱۴/ ۱۶۸-۱۶۹، فتح الباری ۶/ ۸۰۔

(۳) سورۂ نور/ ۶۰۔

(اس بات میں) کہ وہ اپنے زائد کپڑے اتار رکھیں)۔

خاص طور پر بوڑھی عورتوں کے لئے یہ حکم اس لئے ہے کہ ان کی طرف مردوں کا میلان نہیں ہوتا ہے، بلکہ ان سے بے رغبتی رہتی ہے، اس لئے ان کے لئے بعض ایسی چیزیں مباح ہیں جو دوسروں کے لئے مباح نہیں ہیں اور ان سے تھکا دینے والی پردہ پوشی کی تکلیف ہٹادی گئی ہے [۱]۔

اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "ثیابھن" کی تفسیر میں علماء کے دو اقوال ہیں:

اول: وہ اپنی اوڑھنی اتار سکتی ہے مگر یہ اس وقت ہوگا جب وہ اپنے گھر میں ہو یا دیوار یا کپڑے کے پردے کے پیچھے ہو، قرطبی نے کہا ہے: کچھ لوگوں کا خیال ہے: عورت بوڑھی ہو، اس کو نکاح کی امید نہ ہو اگر اس کے بال کھل جائیں تو کوئی حرج نہیں ہے، چنانچہ اس کے لئے جائز ہے کہ اپنی اوڑھنی اتار دے۔

دوم: ثیاب سے مراد "جلباب" (چادر) ہے، یہ حضرت ابن مسعودؓ اور ابن جبیر وغیرہ کا قول ہے۔ جلباب سے مراد چادر یا برقعہ ہے جو اوڑھنی کے اوپر ہوتا ہے، اس کو وہ اتار سکتی ہے، اگر باقی کپڑوں سے اس کی پردہ پوشی ہو جائے۔

قرطبی نے کہا ہے: صحیح یہ ہے کہ وہ پردہ پوشی میں جوان عورت کی طرح ہے، البتہ بوڑھی عورت اس چادر کو اتار سکتی ہے جو قمیص اور اوڑھنی کے اوپر ہوتی ہے [۲]۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۲/ ۳۰۹۔

(۲) تفسیر ابن العربی ۳/ ۱۴۱۹، تفسیر القرطبی ۱۲/ ۳۰۹۔

عدالۃ

تعریف:

۱ - لغت میں عدالت کا معنی درمیان میں ہونا، اعتدال کا معنی درست ہونا، تعادل کا معنی برابر ہونا ہے، عدالت ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے آدمی عام طور پر بظاہر خلاف مروءت کام کرنے سے پرہیز کرتا ہے [۱]۔

اصطلاح میں: کبیرہ گناہوں سے بچنا اور صغیرہ گناہوں پر اصرار نہ کرنا عدالت ہے۔

بہوتی نے کہا ہے: دین میں آدمی کے حالات کا صحیح ہونا اور اس کے اقوال و اعمال کا درست ہونا "عدالت" ہے [۲]۔

فقہاء نے عدالت کے احکام مختلف مقامات پر ذکر کئے ہیں، مثلاً: پانی کی طہارت و نجاست، نماز کا وقت داخل ہونے اور جہت قبلہ کی خبر دینے میں، امامت فی الصلوۃ میں، عامل زکوۃ کی شرائط میں، رمضان کا چاند دیکھنے کے بارے میں گواہوں کی شرائط میں، وصی اور وقف کے نگراں کی شرائط میں، نکاح اور امامت کبری کی ولایت میں، قضا و شہادت میں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: "عدل"۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی، المفردات للأصفہانی مادہ: "عدل"۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۶۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۲، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۷، کشاف القناع ۶/ ۴۱۸۔

عداوة

تعریف:

۱- لغت میں عداوت کا معنی، ظلم کرنا اور حد سے تجاوز کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "عدا فلان عدوا عدوا و عدوانا وعداءً" یعنی ظلم کیا اور حد سے تجاوز کیا۔ کہا جاتا ہے، "عدا بنو فلان علی بنی فلان"۔ یعنی انہوں نے ان پر ظلم کیا[۱]۔

"العادی" کا معنی ظالم ہے۔ "عدوٌ" جو محبت کرنے والے دوست کے برخلاف ہو اس کی جمع اعداء ہے۔

"التعریفات" اور "دستور العلماء" میں ہے: عداوت، نقصان پہنچانے اور انتقام لینے کا ارادہ ہے جو دل میں جاگزیں ہو[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-صداقۃ:

۲- لغت میں صداقت صدق سے مشتق ہے جس کا معنی محبت اور خیر خواہی ہے۔ کہا جاتا ہے: "صادقته مصادقة و صداقا" یعنی میں نے اس سے سچی دوستی کی، اس سے اسم "صداقۃ" ہے۔

"الکلیات" میں ہے: صداقت، محبت میں یقین واعتقاد کا صحیح ہونا

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) التعریفات ۱/۱، المغرب ۳۰۶/۲، دستور العلماء ۳۰۸/۲۔

ہے، اور یہ آدمی کے ساتھ خاص ہے، کسی دوسرے میں نہیں پایا جاتا ہے، لہذ اصداقت، عداوت کی ضد ہے۔

اصطلاح میں: محبت میں دلوں کا متفق ہونا، لہذا اگر دو آدمیوں میں سے ہر ایک کے دل میں دوسرے کی محبت ہو اور اس سلسلہ میں اس کا باطن اس کے ظاہر کے مطابق ہو تو کہا جائے گا کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے صدیق ہیں[۱]، چنانچہ صداقت عداوت کی ضد ہے۔

ب-خصومۃ:

۳- لغت میں خصومت کا معنی، لڑائی جھگڑا کرنا اور حجت میں غالب آنا ہے۔

فقہاء کے یہاں اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

عداوت اور خصومت میں تعلق یہ ہے کہ خصومت کا تعلق قول سے ہے، اور عداوت کا تعلق دل کے اعمال سے ہے[۲]۔

ج-کرہ:

۴- لغت میں "کرہ" کا معنی ناپسند کرنا، زبردستی کرنا ہے۔ یہ حب کی ضد ہے کہا جاتا ہے: "كرهته أكره كرها فهو مكروه" (یعنی میں نے اس کو ناپسند کیا، چنانچہ وہ ناپسندیدہ ہے) اسی طرح کہا جاتا ہے: "أكرهته على الأمر إكراها" یعنی میں نے اس کو زبردستی آمادہ کیا۔ یہ باب "کرم" سے "قبح، قباحة فهو قبيح" کی طرح وزن اور معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے: "كره الأمر و المنظر كراهة فهو كريه"۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الکلیات ۱۱۱/۳، نیز دیکھئے: تفسیر الماوردی، سورۂ نور/۶۱

(۲) لسان العرب، تکملہ فتح القدیر ۹۶/۶۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۱]۔

اجمالی حکم:

الف- گواہی میں عداوت:

۵- فقہاء کی رائے ہے کہ گواہی کے قبول کئے جانے کی ایک شرط یہ ہے کہ گواہ متہم نہ ہو، جن تہمتوں کی وجہ سے گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے ان میں سے ایک عداوت بھی ہے، چنانچہ ایک عدو کی شہادت دوسرے عدو کے خلاف قبول نہیں کی جاتی ہے، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا ذی غمر علی أخیه ولا تجوز شهادة القانع لأهل بیته**"[۲] (خیانت کرنے والے مرد اور خیانت کرنے والی عورت کی گواہی جائز نہیں ہے، کینہ رکھنے والے کی گواہی اپنے بھائی کے خلاف جائز نہیں ہے، اجیر کی گواہی گھر والوں کے حق میں جائز نہیں ہے) غمر کے معنی یہاں کینہ ہے۔

جس عداوت کی وجہ سے گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے، اس سے مراد دنیاوی عداوت ہے، دینی عداوت مراد نہیں ہے، اس لئے کہ دنیا کے لئے عداوت رکھنا حرام ہے اور گواہ کی عدالت کے منافی ہے اور جو شخص اس معصیت کا ارتکاب کرتا ہے اس کے بارے میں اندیشہ ہے کہ وہ دوسرے فریق کے خلاف جھوٹی گواہی دیدے۔

دنیاوی عداوت وہ ہے جو دنیاوی امور مثلاً: مال وجاہ کی وجہ سے پیدا ہو۔ اسی وجہ سے زخمی شخص کی شہادت، زخمی کرنے والے کے خلاف، مقتول کے ورثہ کی شہادت قاتل کے خلاف، مقذوف (جس پر زنا کی تہمت لگائی گئی ہو) کی شہادت قاذف (تہمت لگانے والا) کے خلاف، جس کو گالی دی گئی ہو اس کی شہادت، گالی دینے والے کے خلاف، قبول نہیں کی جاتی ہے، اس کے ضابطہ میں فقہاء کے یہاں کچھ تفصیل ہے، چنانچہ حنفیہ میں سے شلبی نے کہا کہ عدو وہ ہے جو دوسرے کے غم سے خوش ہو اور اس کی خوشی سے غمگین ہو اور ایک قول ہے کہ اس کا علم عرف کے ذریعہ ہوگا، صاحب "درر الحکام" نے صرف عرف پر اکتفاء کیا ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے: عداوت جس کی وجہ سے گواہی رد کردی جاتی ہے، اس حد تک پہنچ جائے کہ اس کی نعمت کے ختم ہونے کی تمنا کرے، اس کی مصیبت سے خوش ہو اور اس کی خوشی سے غمگین ہو، یہ حالت کبھی دونوں طرف سے ہوتی ہے اور کبھی ایک جانب سے ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں صرف اسی کی شہادت دوسرے کے خلاف قابل رد ہوگی جس میں یہ حالت پائی جائے گی۔

حنابلہ نے کہا ہے: جو شخص کسی دوسرے کی تکلیف سے خوش ہو، اور اس کی خوشی سے غمزدہ ہو، اور اس کے لئے برائی وغیرہ کا خواہاں ہو تو یہ اس کا عدو (دشمن) ہے۔ اس کے خلاف اس کی گواہی تہمت کی وجہ سے قبول نہیں کی جائے گی۔

رہی دینی عداوت تو یہ قبول شہادت سے مانع نہیں ہے، لہذا مسلمان کی شہادت، کافر کے خلاف اور متبع سنت کی شہادت، بدعتی کے خلاف قبول کی جائے گی۔ اگر کوئی شخص گناہ اور معاصی کے ارتکاب میں حد سے تجاوز کر جائے اور اس کی وجہ سے کوئی اس کا عدو (دشمن) ہو جائے تو اس عدو کی گواہی اس کے خلاف قبول کی جائے گی، البتہ اگر دینی عداوت، فاسق اور گناہ کے مرتکب کی حد سے زائد ایذاء رسانی کا سبب بن جائے تو ایسی حالت میں یہ دینی عداوت

---

(۱) المصباح المنیر، المغرب ۳۰۶۔

(۲) حدیث: "لاتجوز شهادة خائن ......" کی روایت احمد (۲/ ۲۰۴ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۱۹۸ طبع الشرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی سند کو قوی کہا ہے۔

بھی قبول شہادت سے مانع بن جاتی ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ عقد نکاح میں عدو کے خلاف عدو کی شہادت قبول کی جائے گی۔خواہ گواہ زوجین یا ان میں سے کسی ایک کا عدو ہو۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ) کی رائے ہے کہ عدو کے حق میں عدو کی شہادت قبول کی جائے گی، اس لئے کہ اس صورت میں تہمت کا اندیشہ نہیں ہے، بعض حنفیہ کے نزدیک قبول نہیں کی جائے گی، امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے [(۱)]۔

ب-قضا میں عداوت:

۶- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ قاضی اس شخص کے خلاف فیصلہ نہیں کرے گا جس سے اس کی عداوت ہو، جیسا کہ اس کے خلاف گواہی نہیں دے سکتا، اس لئے کہ اس میں اس پر تہمت لگے گی۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ عدو کے خلاف قاضی کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا۔ اور مالکیہ نے کہا ہے کہ اس کا فیصلہ ٹوٹ جائے گا [(۲)]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''قضا'' میں ہے۔

ج-نکاح میں عداوت:

۷- شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر باپ اپنی بیٹی کی شادی اس کی اجازت کے بغیر کرے تو اس کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ باپ بیٹی کے درمیان ایسی کھلی ہوئی عداوت نہ ہو جو اہل محلہ کو بھی معلوم ہو، لہذا اگر دونوں کے درمیان کھلی ہوئی عداوت ہو تو اس کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح باپ نہیں کرسکتا ہے، اس کے برخلاف اگر کھلی ہوئی عداوت نہ ہو تو نکاح کرسکتا ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں ولی اپنی زیر ولایت عورت کے نکاح میں عار وغیرہ کے خوف سے احتیاط زیادہ کرے گا۔

ولی عراقی نے کہا ہے: مناسب ہے کہ اجبار میں بھی عورت اور شوہر کے درمیان، عداوت کے نہ ہونے کا اعتبار کیا جائے گا اور یہاں عداوت کا ظاہر ہونا ضروری نہ ہوگا، اس لئے کہ شوہر اور اجبار کرنے والے ولی کے درمیان فرق بالکل واضح ہے، البتہ عورت کا بلاوجہ کسی مرد کو ناپسند کرنا اثر انداز نہیں ہوگا، پھر بھی ولی کے لئے ایسے شخص سے عورت کا نکاح کرنا مکروہ ہوگا۔

صاحب ''شرح الروض'' نے لکھا ہے: کوئی ضرورت نہیں ہے کہ شوہر کی عداوت کے نہ ہونے کی شرط لگائی جائے، اس لئے کہ ولی کی شفقت خود اس کی متقاضی ہے کہ وہ عورت کی شادی اس کے دشمن سے نہ کرے [(۱)]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''نکاح'' میں ہے۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۴/ ۲۲۱، درر الحکام ۴/ ۳۵۵-۳۵۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۷۱، القوانین الفقہیہ ۳۳۶، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۸۰ طبع الشرقیہ ۱۳۰۱ھ، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۳۷، مغنی المحتاج ۴/ ۴۳۴، المغنی ۱۲/ ۵۵، اور اس کے بعد کے صفحات، منتہی الإرادات ۳/ ۵۵۴، کشاف القناع ۶/ ۴۳۱، الإنصاف ۱۲/ ۴۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۰۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۵۲، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۴۶، کشاف القناع ۶/ ۳۲۰، الروض المربع ۳۶۸۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۹، القلیوبی وعمیرۃ ۳/ ۲۲۲، کشاف القناع ۵/ ۴۴۔

عدة

تعریف:

۱- عدة (عین کے پیش کے ساتھ) کا معنی لغت میں: تیاری کرنا، اور وہ مال اور ہتھیار جس کو تیار رکھا جائے [1]۔

اصطلاح میں: دشمن سے جنگ کرنے میں جن چیزوں سے قوت وطاقت حاصل ہو، وہ سب عدة ہیں [2]۔

عدة سے متعلق احکام:

۲- عدة (یعنی جنگ کی تیاری کرنا) فریضۂ جہاد کے ساتھ فرض ہے، اس لئے کہ تیاری کے بغیر جنگ کرنا اپنے کو ہلاکت میں ڈالنا ہے۔ اعلاء کلمۃ اللہ کے سلسلہ میں جنگ کے لئے ہر طرح کی تیاری کرنا، مسلمانوں پر فرض ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَ اَعِدُّوْا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَّ مِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُوْنَ بِهٖ عَدُوَّ اللّٰهِ وَعَدُوَّكُمْ وَ آخَرِيْنَ مِنْ دُوْنِهِمْ ج لَا تَعْلَمُوْنَهُمْ ج اَللّٰهُ يَعْلَمُهُمْ" [3] (اور ان سے مقابلہ کے لئے جس قدر بھی تم سے ہو سکے سامان درست رکھو، قوت سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے جس کے ذریعہ سے تم اپنا رعب رکھتے ہو اللہ کے دشمنوں اور اپنے دشمنوں پر

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) الفتوحات الإلہیۃ، تفسیر البغوی ۲/ ۲۵۳۔

(۳) سورۂ انفال/ ۶۰۔

اور ان کے علاوہ دوسروں پر بھی کہ تم انہیں نہیں جانتے ہو اللہ انہیں جانتا ہے)، اور خطاب تمام مسلمانوں سے ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَاَنْفِقُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَلَاتُلقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ" [1] (اور اللہ کی راہ میں خرچ کرتے رہو اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)۔

یعنی اللہ تعالیٰ کی راہ میں انفاق ترک کرکے اپنے کو ہلاکت میں نہ ڈالو۔ یہاں بھی خطاب تمام مسلمانوں سے ہے، اللہ تعالیٰ کی راہ میں انفاق ترک کرنے اور مدد کے لئے ضروری سامان فراہم کرکے جنگ کی تیاری نہ کرنے کو اللہ تعالیٰ نے اپنے کو اور جماعت کو ہلاکت میں ڈالنا قرار دیا ہے، قرآن واحادیث میں جو جہاد کی ترغیب دی گئی ہے، اس کے لئے عام طور پر اکثر انفاق کی ترغیب لازم ہے۔

ماوردی کی تفسیر میں ہے: "ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة" یعنی اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ کرنا چھوڑ دوگے تو ہلاک ہو جاؤ گے، پھر انہوں نے فرمایا: یہ حضرت ابن عباس کا قول ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ دشمن کو نقصان پہنچانے کی امید کے بغیر اپنے کو جنگ میں مت ڈالو۔ ابن کثیر نے کہا ہے: اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ کرنے سے ہاتھ روک لینا "اپنے کو ہلاکت میں ڈالنا" ہے [2]۔

اپنے بس بھر تیاری کرنا، مسلمانوں پر فرض کفایہ ہے، اگر اس کو چھوڑ دیں گے تو سب گناہ گار ہوں گے اور یہ ان امور میں سے ہے جن کا تعلق امام سے ہے، اور اس پر لازم ہے، ماوردی نے کہا ہے: امام پر جو امور واجب ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ سرحدوں کو ایسی تیاری وطاقت سے مضبوط رکھے کہ دشمن کو روکا جا سکے اور اس کا دفاع کیا جا سکے، تاکہ وہ غفلت میں حملہ کرکے عزت وآبرو کو پامال نہ

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

(۲) الخازن، ابن کثیر، تفسیر الماوردی۔

کریں، یا کسی مسلمان یا ذمی کا خون نہ بہائیں، قرآن کریم میں، اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے جنگ کی تیاری نہ کرنے کو، نفاق کی علامات میں شمار کیا گیا ہے۔ چنانچہ ان منافقین کے بارے میں جنہوں نے کمزور اعذار کی وجہ سے حضور اکرم ﷺ کے ساتھ جہاد میں نہ نکلنے کی اجازت طلب کی تھی، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَا یَسْتَأْذِنُکَ الَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ اَنْ یُّجَاھِدُوْا بِأَمْوَالِھِمْ وَأَنْفُسِھِمْ وَ اللّٰہُ عَلِیْمٌ بِالْمُتَّقِیْنَ ۔ إِنَّمَا یَسْتَأْذِنُکَ الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوْبُھُمْ فَھُمْ فِی رَیْبِھِمْ یَتَرَدَّدُوْنَ ۔ وَلَوْ اَرَادُوْا الْخُرُوْجَ لَأَعَدُّوْا لَہٗ عُدَّۃً"(۱) (جو لوگ اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہیں وہ (کبھی) آپ سے اجازت نہ مانگیں گے کہ اپنے مال وجان سے جہاد نہ کریں، اور اللہ پرہیزگاروں سے خوب واقف ہے، آپ سے اجازت تو وہی لوگ مانگتے ہیں جو اللہ اور روز آخرت پر ایمان نہیں رکھتے اور ان کے دل شک میں پڑے ہوئے ہیں، سو اپنے شک میں پڑے ہوئے حیران ہیں، اور اگر ان لوگوں نے چلنے کا ارادہ کیا ہوتا تو اس کا کچھ سامان کرتے)۔

دیکھئے اصطلاح: ''سلاح''۔

تیاری کس چیز سے ہوگی:

۳- قرآن نے بیان کیا ہے: کہ عدۃ ''قوت'' اور ''رباط خیل'' ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَ أَعِدُّوْا لَھُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّۃٍ وَّ مِنْ رِبَاطِ الْخَیْلِ" (اور ان سے مقابلہ کے لئے جس قدر بھی تم سے ہو سکے سامان درست رکھو، قوت سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے)۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۶۔
سورۂ توبہ ر ۴۴، ۴۶۔

قوۃ سے کیا مراد ہے؟ اس میں مفسرین کا اختلاف ہے، ماوردی نے پانچ اقوال نقل کئے ہیں:

الف۔ قوۃ سے مراد نر گھوڑے اور رباط خیل سے مراد مادہ گھوڑیاں ہیں۔

ب۔ قوۃ سے مراد ہتھیار ہے۔ یہ الکلبی کا قول ہے۔

ج۔ آپس میں خالص محبت رکھنا اور متحد رہنا۔

د۔ اللہ تعالیٰ پر بھروسہ رکھنا۔

ھ۔ تیراندازی۔

صاحب تفسیر خازن نے قوۃ کے بارے میں چند اقوال ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے: چوتھا قول یہ ہے کہ قوت سے مراد وہ تمام چیزیں ہیں جن سے دشمن کے خلاف جنگ کرنے میں قوت وطاقت حاصل ہو، لہذا وہ تمام ہتھیار جن سے جہاد میں مدد ملے اس قوت میں داخل ہیں جن کے تیار کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد: "ألا إن القوۃ الرمی"(۱) (دیکھو قوت تو تیراندازی کا نام ہے) اس کے منافی نہیں ہے کہ رمی کے علاوہ دوسری چیز اس قوت میں داخل ہو جس کی تیاری کا حکم دیا گیا ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسے آپ کا ارشاد ہے: ''الحج عرفۃ''(۲) (حج تو عرفہ ہے) اور جیسے آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "الندم توبۃ"(۳) (ندامت ہی توبہ ہے) اس سے دوسرے

(۱) حدیث: "ألا إن القوۃ الرمی" کی روایت مسلم (۱۵۲۲/۳) نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الحج عرفۃ" کی روایت ابوداؤد (۴۸۶/۲) اور حاکم (۴۶۴/۱) نے حضرت عبدالرحمٰن بن یعمر سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث: "الندم توبۃ" کی روایت ابن ماجہ (۱۴۲۰/۲) اور حاکم (۲۴۳/۴) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے، اور ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے۔

کے اعتبار کی نفی مقصود نہیں ہے، بلکہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ چیزیں انتہائی اہم ہیں، نیز اس لئے کہ حضور ﷺ کے عہد مبارک میں تیر اندازی دشمن کو نقصان پہنچانے کا بہت کامیاب وسیلہ وذریعہ تھی۔ اسی طرح یہاں آیت کا معنی یہ ہوگا کہ جہاد میں جنگ کے لئے تمام ممکن آلات تیار کئے جائیں، مثلاً: تیر اندازی، شمشیرزنی گھوڑسواری، آپس میں خالص محبت، اتحاد واتفاق کے ساتھ رہنا، اور اللہ تعالی پر بھروسہ رکھنا وغیرہ ان سب کا حکم دیا گیا ہے۔ شہاب نے کہا ہے: یہاں اس کا ذکر اس لئے کیا گیا ہے کہ حضور ﷺ غزوۂ بدر میں پوری تیاری نہیں کرسکے تھے، چنانچہ یاددہانی کرائی گئی کہ ہر زمانہ میں تیاری کے بغیر اللہ کی مدد حاصل نہیں ہوتی ہے۔ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ دشمن کے حملہ سے بچاؤ کے لئے جنگی طاقت وقوت رہنی چاہئے[۱]۔

آیت میں جس قوت کی تیاری کا حکم دیا گیا ہے، اس میں وہ تمام چیزیں داخل ہیں جن سے جنگ میں طاقت وقوت حاصل ہو، خواہ جنگ کے طریقے و اسباب کچھ ہوں، اس کے باوجود خاص طور پر ''رباط خیل'' کا ذکر اس لئے کیا گیا ہے کہ قرآن کے جو اولین مخاطب تھے ان کے نزدیک یہی سب سے نمایاں اور کارآمد ہتھیار تھا، اگر ان کو ایسے اسباب کے فراہم کرنے کا حکم دیا جاتا جن کو وہ نہیں جانتے تھے اور جن کی تیاری وہ نہیں کرسکتے تھے تو یہ تکلیف مالایطاق ہوتی[۲]۔

(۱) تفسیر الخازن، الفتوحات الإلہیۃ، روح المعانی، تفسیر البغوی: تفسیر سورۂ أنفال/ ۶۰، سورۂ توبہ/ ۴۶، سورۂ بقرہ/ ۱۹۵ کے ذیل میں۔

(۲) سابقہ مراجع۔

عدۃ

تعریف:

۱ - لغت میں عدت، عد اور حساب سے ماخوذ ہے، جس کا معنی شمار کرنا ہے، اس کا نام عدت اس لئے رکھا گیا کہ اس میں عام طور پر حیض یا مہینوں کا شمار ہوتا ہے چنانچہ جس عورت کو طلاق دے دی جائے یا جس کے شوہر کا انتقال ہوجائے اس کی عدت اس کے حیض یا اس کے حمل کے ایام یا چار ماہ دس دن ہیں جن کو وہ شمار کرتی ہے، ایک قول ہے: عدت عورت کے لئے اس مدت کا انتظار کرنا ہے جو اس پر واجب ہے، اس کی کی جمع عدد ہے، جیسا کہ سدرۃ کی جمع سدد ہے۔

العدۃ: عین کے پیش کے ساتھ: تیاری کرنا یا وہ مال اور ہتھیار جو تیار کیا جائے، اس کی جمع عدد ہے، جیسے غرفۃ کی غرف ہے۔

العد (عین کے زیر کے ساتھ): وہ پانی جو کبھی ختم نہ ہو جیسے چشمہ اور کنواں کا پانی[۱]۔

اصطلاح میں: عدت اس مدت کا نام ہے جس میں عورت انتظار کرتی ہے، تاکہ اس کو علم ہوجائے کہ اس کا رحم خالی ہے، یا اللہ تعالی کا حکم پورا کرنے کے لئے، یا اپنے شوہر پر اپنے غمزدہ ہونے کو ظاہر کرنے کے لئے انتظار کرتی ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

متعلقہ الفاظ:

الف-استبراء:

۲-لغت میں ''الاستبراء'' کا معنی: براءۃ یعنی چھٹکارا چاہنا، یا دور اور علاحدہ ہونا یا مہلت دینا اور ڈرانا، یا حمل سے عورت کا بری ہونے کو معلوم کرنا[۱] یا ہر مبہم معاملہ میں بحث کرنا اور تہ تک پہنچنے کی کوشش کرنا ہے[۲]۔

اصطلاح میں دو معانی پر بولا جاتا ہے۔

پہلا معنی: طہارت میں استبراء: یعنی پاخانہ، پیشاب کے مقام پر جو گندگی ہو اس کو صاف کرنا[۳]۔

دوسرا معنی: نسب میں استبراء: یعنی ملکیت پیدا ہونے یا ختم ہونے کی وجہ سے باندی کا ایک مدت تک انتظار کرنا تاکہ معلوم ہوجائے کہ اس کا رحم خالی ہے، یا اللہ تعالی کا حکم پورا کرنے کے لئے انتظار کرنا[۴]۔

چنانچہ استبراء اور عدت دونوں اس بات میں مشترک ہیں کہ دونوں میں عورت ایک مدت تک انتظار کرتی ہے تاکہ اس سے استمتاع حلال ہوجائے اور چند امور میں دونوں ایک دوسرے سے الگ ہیں، جن کو قرافی نے ذکر کیا ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

عدت ہر حال میں واجب ہے، چنانچہ اگر رحم کے خالی ہونے کا یقین ہو تب بھی واجب ہے، اس لئے کہ اس میں ''عبادت'' ہونے کا پہلو غالب ہوتا ہے، استبراء اس کے برخلاف ہے۔

(۱) لسان العرب والمصباح المنیر۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۰۔

(۳) شرح حدود ابن عرفۃ للرصاع/ ۳۶۔

(۴) مغنی المحتاج ۳/ ۴۰۸۔

استبراء میں ایک حیض کافی ہوجاتا ہے، جبکہ عدت میں یہ کافی نہیں ہے[۱]۔

ب-احداد:

۳-لغت میں ''احداد'' کا معنی روکنا ہے، اسی سے ہے، عورت کا غم وافسوس ظاہر کرنے کے لئے زینت وغیرہ سے رک جانا[۲]۔

اصطلاح میں: خاص حالات میں مخصوص مدت تک عورت کا زینت وغیرہ سے پرہیز کرنا اور اسی طرح اپنے گھر کے علاوہ دوسری جگہ رات گذارنے سے عورت کا پرہیز کرنا[۳]۔

عدت اور احداد میں تعلق یہ ہے کہ عدت، احداد کے لئے ظرف (وقت) ہے، یعنی عدت کے اندر عورت اپنے شوہر کی موت کی وجہ سے اپنی زینت ترک کردیتی ہے۔

ج-تربص:

۴-لغت میں تربص کا معنی انتظار کرنا ہے، کہا جاتا ہے: تربصت الأمر تربصاً میں نے اس کا انتظار کیا، اسی طرح کہا جاتا ہے: تربصت الأمر بفلان، یعنی فلاں پر کسی امر کے نازل ہونے کی امید کی[۴]۔

اصطلاح میں: مہلت سے کام لینا اور انتظار کرنا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''فَتَرَبَّصُوْا بِهٖ حَتّٰى حِيْنٍ''[۵] (تو تم لوگ ایک وقت تک اس کا انتظار کرو)۔

(۱) الفروق ۳/ ۲۰۳، ۲۰۵۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح۔

(۳) البدائع ۳/ ۲۰۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۹۔

(۴) المصباح المنیر۔

(۵) سورۂ مؤمنون/ ۲۵۔

تربص اور عدت میں تعلق یہ ہے کہ تربص، عدت کے لئے ظرف ہے، چنانچہ جب عدت پوری ہوجائے گی تو تربص بھی ختم ہوجائے گا، تربص، عدت میں بھی ہوتا ہے، اور دوسری اشیاء میں بھی ہوتا ہے، مثلا: دیون کے باب میں مہلت دینا، لہذا تربص، عدت سے عام ہے، ہر عدت تربص ہے، لیکن ہر تربص عدت نہیں ہے۔

شرعی حکم:

عدت کا مشروع ہونا اور اس کی دلیل:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عدت، مشروع ہے، اور جب عدت کا سبب پایا جائے تو عورت پر عدت گذارنا، واجب ہے [۱] اس سلسلہ میں انہوں نے کتاب اللہ، احادیث اور اجماع سے استدلال کیا ہے۔

الف۔ رہی کتاب اللہ تو اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" [۲] (اور طلاق شدہ عورتیں اپنے کو تین میعادوں تک روکے رہیں)۔

نیز ارشاد ہے: "وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَ اللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَ أُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" [۳] (اور تمہاری مطلقہ بیویوں میں سے جو حیض آنے سے مایوس ہوچکی ہیں اگر تمہیں شبہ ہو تو ان کی عدت تین مہینے ہیں، اور (اسی طرح) ان کی بھی جنہیں ابھی حیض نہیں آیا، اور حمل والیوں کی میعاد ان کے حمل کا پیدا ہوجانا ہے)۔

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۹۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی ۲/ ۴۸۶، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۴، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۴۸ مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

(۳) سورۂ طلاق/ ۴۔

نیز ارشاد ہے: "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُوْنَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَّ عَشْرًا" [۱] (اور تم میں سے جو لوگ وفات پاجاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں، وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینے اور دس دن تک روکے رکھیں)۔

ب- رہی حدیث: تو حضرت ام عطیہؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا تحد امرأة على ميت فوق ثلاث إلا على زوج أربعة أشهروعشرا" [۲] (کوئی عورت کسی میت پر تین دنوں سے زیادہ سوگ نہ کرے، البتہ شوہر (کی موت) پر چار ماہ دس دن سوگ کرے گی)۔

نیز فاطمہ بنت قیسؓ سے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "اعتدى في بيت ابن أم مكتوم" [۳] (ابن ام مکتوم کے گھر میں عدت گذارو)۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "أمرت بريرة أن تعتد بثلاث حيض" [۴] (بریرہ کو تین حیض عدت گذارنے کا حکم دیا گیا)۔

ج۔ رہا اجماع تو عہد رسالت سے آج تک عدت کے مشروع ہونے اور اس کے واجب ہونے پر پوری امت کا اجماع ہے، کسی نے اس کا انکار نہیں کیا ہے [۵]۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۴۔

(۲) حدیث: "لاتحد امرأة على ميت فوق ثلاث......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۲۷) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "اعتدى في بيت ابن أم مكتوم" کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۱۴) نے کی ہے۔

(۴) حدیث عائشہ: "أمرت بريرة أن تعتد بثلاث حيض" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۷۱) نے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۳۵۷) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا۔

(۵) المغنی ۹/ ۷۶۔

عدت کے واجب ہونے کا سبب:

٦- وطی کے بعد زوجین میں طلاق، موت، فسخ یا لعان کے ذریعہ علاحدگی ہوجائے تو عورت پر عدت واجب ہوگی، اسی طرح اگر عقد نکاح کے صحیح ہونے کے بعد وطی سے قبل شوہر کی موت ہوجائے تو عورت پر عدت واجب ہوگی۔

خلوت کی وجہ سے عدت واجب ہوگی یا نہیں، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک نکاح صحیح میں، خلوت صحیحہ کے بعد مطلقہ پر عدت واجب ہوگی، البتہ نکاح فاسد میں وطی کے بغیر عدت واجب نہ ہوگی، اور شافعیہ کی رائے ہے کہ وطی کے بغیر محض خلوت سے عدت واجب نہیں ہوگی۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''بطلان'' فقرہ/ ۳۰ اور ''خلوۃ''، فقرہ/ ۱۹۔

مرد کا عدت کی مدت کا انتظار کرنا:

٧- فقہاء کا مذہب ہے کہ مرد پر عدت واجب نہیں ہے چنانچہ اس کے لئے بیوی سے جدائی کے بعد اس کی عدت کی مدت کے گذرنے کا انتظار کئے بغیر کسی دوسری عورت سے شادی کرلینا جائز ہے، البتہ اگر کوئی دوسرا مانع ہو تو شادی نہیں کرسکے گا، مثلاً: اگر اس کی پھوپھی، خالہ یا بہن وغیرہ سے شادی کرنے کا ارادہ ہو، جن کو بیوی کے ساتھ نکاح میں جمع کرنا جائز نہ ہو یا چوتھی عورت کو طلاق دے اور دوسری سے شادی کا ارادہ ہو تو طلاق رجعی کی عدت میں بالاتفاق شوہر پر انتظار کرنا واجب ہوگا، طلاق بائن میں بھی حنفیہ کے یہاں یہی حکم ہے، اس میں جمہور فقہاء کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک اس میں شوہر پر انتظار کرنا واجب نہیں ہوگا۔

یہاں مرد کو شادی کرنے سے جو منع کیا جاتا ہے، اس کو عدت نہیں کہتے ہیں، نہ لغوی معنی کے اعتبار سے اور نہ شرعی و اصطلاحی معنی کے اعتبار سے، گرچہ اس میں عدت کا معنی پایا جاتا ہے۔

نفراوی نے کہا ہے: درحقیقت عدت میں عورت کو نکاح سے روکنا مقصود ہے، اس لئے کہ چوتھی عورت کو طلاق دینے والے مرد کو کچھ دنوں تک دوسری عورت سے نکاح کرنے سے منع کیا جاتا ہے، اس کو لغت یا شریعت میں عدت نہیں کہتے ہیں، اس لئے کہ بہت سے مواقع ایسے ہیں جہاں نکاح کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے، مثلاً: احرام یا مرض کے زمانہ میں مرد نکاح نہیں کرسکتا ایسی حالت میں اس کو عدت گذارنے والا نہیں کہا جاتا ہے[1]۔

عدت کے مشروع ہونے کی حکمت:

٨- عدت کے مشروع ہونے کے کچھ اسباب اور حکمتیں ہیں جن کا اعتبار شریعت نے کیا ہے، ان میں سے بعض یہ ہیں:

ا- رحم کا خالی ہونا معلوم ہوجائے تاکہ دو یا زیادہ وطی کرنے والوں کی منی ایک رحم میں جمع نہ ہوجائے، جس سے نسب میں اختلاط ہو اور نسب خراب ہوجائے، ۲- عقد نکاح کی تعظیم، اس کی قدر و منزلت کو بلند کرنا اور اس کی شرافت کو ظاہر کرنا ہے، ۳- طلاق دینے والے کے لئے رجعت کے زمانہ کو طویل رکھنا، تاکہ ہوسکتا ہے کہ اس کو ندامت ہو اور رجوع کرلے، لہذا اس کے لے اتنا زمانہ ہونا چاہئے جس میں رجعت کرلینا ممکن ہو، ۴- شوہر کے حق کی ادائیگی، اور

(۱) البدائع ۳/ ۱۹۳، فتح القدیر ۴/ ۳۰۷، ابن عابدین ۲/ ۵۹۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۴، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۴۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۴، الدسوقی ۲/ ۴۶۹۔

زیب و زینت اختیار کرنے سے روکنے میں، شوہر کے نہ ہونے کی تاثیر کا اظہار کرنا ہے، اسی وجہ سے آباء واجداد اور اولاد پر سوگ کرنے سے زیادہ شوہر پر سوگ کرنا مشروع ہے ۵- شوہر کے حق میں احتیاط بیوی کی مصلحت، بچے کا حق اور اللہ کے حق کو قائم رکھنا ہے جس کو اس نے واجب کیا ہے، اس طرح عدت میں چار حقوق ہیں، اور شریعت نے معقود علیہ کی وصولیابی کے حق میں موت کو وطی کے قائم مقام قرار دیا ہے، لہذا عدت کا مقصد محض رحم کا خالی ہونا نہیں ہے، بلکہ یہ تو اس کا ایک مقصد اور ایک حکمت ہے [۱]۔

عدت کی قسمیں:

۹- فقہاء کی رائے ہے کہ شریعت میں عدت کی تین قسمیں ہیں [۲]۔

الف۔ قروء کے ذریعہ عدت۔

ب۔ مہینوں کے ذریعہ عدت۔

ج۔ وضع حمل کے ذریعہ عدت۔

اول- قروء کے ذریعہ عدت:

۱۰- فیومی نے کہا ہے: القروء میں ''قاف'' کو زبر اور پیش دونوں آتے ہیں، اگر زبر ہو تو اس کی جمع ''قروء''، اور ''اقرؤ'' ہے، جیسے ''فلس''، کی جمع ''فلوس'' اور ''افلس'' ہے، اور اگر پیش ہو تو اس کی جمع اقراء آتی ہے، جیسے قفل کی جمع اقفال آتی ہے۔

ائمہ لغت نے کہا ہے: ''قرء'' کا اطلاق طہر اور حیض دونوں پر ہوتا ہے [۱]۔

۱۱- اصطلاح میں ''القرء'' کے معنی میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں۔

پہلا قول: اور یہی بہت سے صحابہؓ، فقہاء مدینہ، امام مالک، امام شافعی اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا قول ہے کہ عدت میں اقراء سے مراد اطہار ہیں [۲]، جبکہ طہر ان حضرات کے نزدیک وہ ہے جو دو حیض کے درمیان ہو (یہی شافعیہ کے نزدیک اظہر ہے) محض حیض کی طرف منتقل ہونا نہیں ہے، ان کے دلائل حسب ذیل ہیں۔

الف۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''يٰأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَتِهِنَّ'' [۳] (اے نبی (لوگوں سے کہہ دیجئے کہ) جب تم عورتوں کو طلاق دینے لگو تو ان کو ان کی عدت پر طلاق دو)۔

یعنی ان کی عدت میں طلاق دو، یا ایسے زمانہ میں طلاق دو جو ان کی عدت کے لائق ہو، یہاں ''لام'' ''فی'' کے معنی میں ہے، استدلال اس طرح ہے کہ اللہ تعالی نے طہر میں طلاق دینے کا حکم دیا ہے، حیض میں نہیں، کیونکہ حالت حیض میں طلاق دینا بالا جماع حرام ہے، لہذا طلاق کی اجازت کو بھی زمانہ طہر کی طرف پھیر دیا جائے گا، اس میں دلیل ہے کہ قرء، طہر ہے جس کو عدت کہتے ہیں اور جس میں عورتوں کو طلاق دی جاتی ہے [۴]۔

---

(۱) إعلام الموقعین ۲/ ۸۵۔

(۲) البدائع للکاسانی ۳/ ۱۹۱، فتح القدیر ۴/ ۳۰۷، ابن عابدین ۲/ ۵۹۸، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۴۶۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۵، شرح منح الجلیل ۲/ ۳۷۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۵، اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۶۶، المکتب الإسلامی للطباعۃ و النشر، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۴۸، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۴۶۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۱، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۶۶، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۵، تفسیر القرطبی ۳/ ۱۱۳، اور اس کے بعد کے صفحات، إعلام الموقعین ۱/ ۲۵، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۵۲، اور اس کے بعد کے صفحات مکتبۃ الریاض الحدیثۃ۔

(۳) سورۂ طلاق/ ۱۔

(۴) تفسیر القرطبی ۱۸/ ۱۵۳، ۳/ ۱۱۵۔

ب۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "مره فليراجعها، ثم ليتركها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شآء أمسك بعد و إن شآء طلق قبل أن يمس فتلك العدة التي أمر الله عزوجل، أن يطلق لها النسآء"[1] (اس کوحکم دو کہ وہ رجعت کرلے پھر اس کو چھوڑ دے یہاں تک کہ پاک ہوجائے، پھرحیض آجائے، پھر پاک ہوجائے، پھر اگر چاہے تو اس کو روک لے اور اگر چاہے تو وطی سے قبل طلاق دیدے، یہی وہ عدت ہے جس کے لئے اللہ تعالی نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے)۔

چنانچہ اللہ کے رسول ﷺ نے طہر کی طرف اشارہ کیا اور بتایا کہ وہی وہ عدت ہے جس میں عورتوں کو طلاق دینے کا حکم اللہ تعالیٰ نے دیا ہے، اس لئے صحیح یہ ہے کہ قرء طہر ہی ہے۔

اسی طرح عدت بلا تاخیر طلاق کے فوراً بعد واجب ہوتی ہے، اس لئے صحیح یہ ہے کہ قرء وہ طہر ہو جو طلاق سے متصل ہے، وہ حیض نہ ہو جو طلاق سے متصل نہیں ہے، اگر قرء حیض ہوتا تو جو شخص حیض کی حالت میں طلاق دیتا، اس میں ان کی اصل کے مطابق ان کے نزدیک واجب ہوتا کہ وہ حیض عدت میں شمار ہو، حالانکہ اس کا شمار نہیں ہوتا ہے۔

ج۔ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے انہوں نے کہا ہے: إنما الأقراء الأطهار"[2]۔

د۔ نیز اس لئے کہ "القرء" جمع سے مشتق ہے، کہا جاتا ہے: "قرأت كذا في كذا" جبکہ اس کو اس میں جمع کیا جائے اور جب یہ بات ہے تو حیض کے مقابلہ میں طہر کو قرء کہنا زیادہ مناسب ہے کہ طہر کے ایام میں خون رحم میں جمع ہوتا ہے اور حیض میں خون رحم سے نکلتا ہے اور جو معنی اشتقاق کے موافق ہو اس کا اعتبار کرنا دوسرے سے زیادہ بہتر ہے، اس کی جمع اُقراء، قروء اور اُقرؤ آتی ہے[1]۔

دوسرا قول: قرء سے مراد، حیض ہے، یہی اسلاف کی ایک جماعت، مثلاً: خلفاء اربعہ اور حضرت ابن مسعودؓ کا مذہب اور صحابہ وتابعین میں بہت بڑی جماعت کی رائے ہے اور اسی کے قائل ائمہ حدیث، حنفیہ اور ایک روایت میں امام احمد ہیں، چنانچہ امام احمد سے منقول ہے، انہوں نے کہا: میں پہلے کہتا تھا کہ قرء طہر ہے، مگر آج میری رائے ہے کہ قرء حیض ہے۔

ابن قیم نے کہا ہے: امام احمد نے اس طرف رجوع کرلیا ہے، اب ان کا مذہب یہی ہے، اس کے علاوہ ان کا کوئی مذہب نہیں ہے[2]۔

ان حضرات نے کتاب اللہ، احادیث اور قیاس سے استدلال کیا ہے۔

الف- رہی کتاب اللہ تو اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ"[3] (اور طلاق والی عورتیں اپنے کو تین میعادوں تک روکے رہیں)۔

اللہ تعالی نے تین قروء عدت گذارنے کا حکم دیا ہے، اگر قرء کو طہر

(۱) حدیث: "مره فليراجعها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۳۴۵، ۳۴۶) اور مسلم (۲/ ۱۰۹۳) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) سبل السلام للصنعانی ۳/ ۲۰۴ طبع إحیاء التراث العربی بیروت، حدیث عائشہؓ: "إنما الأقراء الأطهار......" کی روایت امام مالک نے مؤطا (۲/ ۵۷۷) میں حضرت عائشہؓ پر موقوفا کی ہے، اور امام شافعی کے نزدیک الام (۵/ ۲۰۹) میں قابل حجت ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۵۔

(۲) البدائع ۳/ ۱۹۳، ۱۹۴، فتح القدیر ۴/ ۳۰۸، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۹/ ۸۲، ۸۵، کشاف القناع ۵/ ۴۱۷، إعلام الموقعین ۱/ ۲۵، القرطبی ۳/ ۱۱۳، اور اس کے بعد کے صفحات، نیل الأوطار للشوکانی ۷/ ۹۰، اور اس کے بعد کے صفحات، سبل السلام ۳/ ۲۰۵۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

پر محمول کیا جائے تو دو طہر اور تیسرے کے بعض حصہ کے ذریعہ عدت ہوگی، اس لئے کہ پہلے قول کے مطابق جس طہر میں طلاق ہوگی، اس کا شمار اقراء میں ہوگا، حالانکہ ''تین'' ایک خاص عدد کا نام ہے اور جو اسم کسی خاص عدد کے لئے موضوع ہو وہ اس سے کم پر نہیں بولا جاتا ہے، اس طرح کتاب اللہ پر عمل نہیں ہو سکے گا اور اگر قرء سے حیض مراد لیا جائے تو مکمل تین حیض کے ذریعہ عدت ہوگی، اس لئے کہ ان کے نزدیک طہر کا باقی حصہ عدت میں شمار نہیں ہوگا، اس طرح کتاب اللہ پر عمل ہو سکے گا، اس لئے قرء سے حیض مراد لینا زیادہ بہتر ہوگا کہ یہی ظاہر نص کے مطابق ہے اور ظاہر نص کی موافقت اس کی مخالفت سے بہتر ہے[۱]۔

ب- رہی سنت: تو اللہ کے رسول ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: ''**طلاق الأمة اثنتان و عدتها حيضتان**''[۲] (باندی کی طلاقیں دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں) اور یہ معلوم ہے کہ عدت جس چیز سے پوری ہوتی ہے، اس میں آزاد و باندی میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ غلامی کی وجہ سے اس کی عدت آزاد کی عدت سے کم تو ہو جائے گی مگر اصل عدت میں کوئی فرق نہ ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ دراصل عدت جس سے پوری ہوتی ہے وہ حیض ہے[۳]۔

ج- نیز اس لئے کہ شریعت کی زبان میں قرء کو حیض کے معنی میں استعمال کرنا عام ہے، نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**تدع الصلوة أيام أقرائها**''[۱] (عورت اپنے حیض کے زمانہ میں نماز چھوڑ دے گی) آپ نے فاطمہ بنت ابی حبیش سے فرمایا: ''**أنظري إذا أتى قرؤک فلا تصلي، فإذا مر قرؤک فتطهري ثم صلي مابين القرء إلى القرء**''[۲] (دیکھو جب تم کو حیض آ جائے تو نماز نہ پڑھو پھر جب حیض گذر جائے اور پاک ہو جاؤ تو دونوں حیضوں کے درمیان نماز پڑھا کرو) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی بھی جگہ قرء کا استعمال، شریعت کی زبان میں طہر کے معنی میں معروف نہیں ہے، لہذا واجب ہے کہ شرع کے کلام کو اس کی زبان میں مشہور معنی پر محمول کیا جائے[۳]۔

۵- رہا قیاس: تو یہ عدت اس لئے واجب ہے کہ رحم کا خالی ہونا معلوم ہو، اور رحم کے خالی ہونے کا علم طہر سے نہیں ہوتا ہے، بلکہ حیض سے ہوتا ہے، لہذا عدت کا شمار طہر کے بجائے حیض سے ہوگا[۴]۔

طلاق یا فسخ میں حیض والی آزاد عورت کی عدت:

۱۲- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ حیض والی عورت کی عدت، جس کو حیض و طہر دونوں صحیح آتے ہوں، تین قروء ہے[۵]، چنانچہ وہ اقراء

---

(۱) البدائع ۳/ ۱۹۴، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۹/ ۸۳، ۸۴، دار الکتاب العربی، بیروت۔

(۲) حدیث: ''طلاق الأمة اثنتان'' کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۷۲) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۲۱۳) میں ذکر کیا کہ اس کی اسناد میں دو ضعیف راوی ہیں پھر دار قطنی اور بیہقی سے نقل کیا کہ انہوں نے حضرت ابن عمر پر موقوفاً صحیح قرار دیا۔

(۳) البدائع ۳/ ۱۹۴۔

(۱) حدیث: ''تدع الصلاة أيام أقرائها......'' کی روایت ترمذی (۱/ ۲۲۰) اور ابوداؤد (۱/ ۲۰۹) نے کی ہے اور ابوداؤد نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: ''انظري إذا أتى قرءوک فلا تصلي......'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۹۱) نے کی ہے اور اس کی اصل بخاری (فتح الباری (۱/ ۴۲۰) میں ہے۔

(۳) المغنی، الشرح الکبیر ۹/ ۸۳، ۸۴۔

(۴) البدائع ۳/ ۱۹۴۔

(۵) البدائع ۳/ ۱۹۳، فتح القدیر ۴/ ۳۰۷، ابن عابدین ۲/ ۵۹۹، ۶۰۳، الدسوقی ۲/ ۴۶۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۵، الفواکہ ۲/ ۹۱، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۴، ۳۸۶، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۶۸، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۹/ ۹۱، کشاف القناع ۵/ ۴۱۷۔

کے ذریعہ عدت گذارے گی، خواہ اس کا حیض دیر سے آئے اور اس کا طہر طویل ہو[1] اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ"[2] (اور طلاق والی عورتیں اپنے کو تین میعادوں تک روکے رہیں)۔

یہ حکم اس عورت کا ہے جس کے ساتھ وطی کی گئی ہو، خواہ نکاح صحیح میں وطی ہوئی ہو یا نکاح فاسد میں، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، شافعیہ کا جدید قول اس کے خلاف ہے، دیکھئے اصطلاح: "خلوۃ"۔

یہ پہلے گذر چکا ہے کہ قرء کے معنی کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ وہ طہر ہے جبکہ دوسرے حضرات کے یہاں وہ حیض ہے، اس کے نتیجہ میں عدت کے حساب میں بھی اختلاف ہوگا جو درج ذیل ہے:

الف- قرء بمعنی طہر کے اعتبار سے عدت:

۱۳- مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ اگر عورت کو طہر میں طلاق دی جائے اور طہر کا کچھ حصہ باقی ہو، خواہ تھوڑا ہی باقی ہو اس کو قرء میں شمار کیا جائے گا، اس لئے کہ طہر کے بعض حصہ کو، خواہ تھوڑا ہی ہو قرء کہتے ہیں، لہذا وہ مکمل طہر کے درجہ میں سمجھا جائے گا، اللہ تعالی کے کلام میں زیادہ مدت کے لئے جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، مثلاً اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ"[3] (اہم حج کے (چند) مہینے معلوم ہیں)۔

حالانکہ اشہر حج دو ماہ دس دن ہیں، اس لئے اس حالت میں تیسرے حیض کا خون دیکھتے ہی اس کی عدت پوری ہوجائے گی، یہ

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۶۹، الفواکہ ۲/ ۹۱، الدسوقی ۲/ ۴۶۹۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۷۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ہے۔

امام احمد کی اس روایت کے مطابق کہ قرء طہر ہے، تیسرے حیض کا خون دیکھنے سے اس کی عدت پوری نہیں ہوگی، مذہب میں معتمد قول کے مطابق جب تیسرے حیض کا خون بند ہوجائے گا اور وہ غسل کرلے تب اس کی عدت پوری ہوگی، معتمد قول کے برخلاف دوسرا قول یہ ہے کہ عدت پوری ہونے کے لئے غسل کرنا، شرط نہیں ہے، بلکہ تیسرے حیض کا خون، بند ہوجانا کافی ہے۔

اس میں (جیسا کہ ابن قدامہ نے کہا ہے) زہری کے علاوہ کسی کا اختلاف نہیں ہے، انہوں نے کہا ہے: جس طہر میں اس کو طلاق دی گئی ہے اس کے علاوہ تین قروء کے ذریعہ عدت گذارے گی۔

ابو عبید سے منقول ہے کہ اگر اس طہر میں شوہر نے اس سے وطی کی ہو تو اس طہر کے باقی حصہ کو عدت میں شمار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ ایسا زمانہ ہے کہ اس میں طلاق دینا حرام ہے، اس لئے حیض کے زمانہ کی طرح، عدت میں اس کو شمار نہیں کیا جائے گا[1]۔

اگر حیض کی حالت میں طلاق دے تو چوتھے حیض کا خون دیکھنے پر اس کی عدت پوری ہوگی، یہ زید بن ثابت، ابن عمر، عائشہؓ قاسم بن محمد، سالم بن عبد اللہ، ابان بن عثمان اور ابوثور کا قول ہے، تاکہ عدت تین ماہ سے زیادہ نہ ہو۔

ب- قرء بمعنی حیض کے اعتبار سے عدت:

۱۴- حنفیہ کی رائے اور حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ جب تک طلاق کے بعد عورت کو تین مکمل حیض نہ آجائے، اس کی عدت پوری نہ ہوگی، لہذا اگر اس کو کسی طہر میں طلاق دے تو ان کے نزدیک عدت میں اس

(۱) الدسوقی ۲/ ۴۶۹، الفواکہ ۲/ ۹۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۵، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۶۶، ۳۶۷، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۵، المغنی مع الشرح ۹/ ۸۵، ۸۸۔

طہر کو شمار نہیں کیا جائے گا، اور اگر حیض میں طلاق دے تو وہ حیض بھی عدت میں شمار نہ ہوگا، اس میں اہل علم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ حیض کی حالت میں طلاق دینا حرام ہے، کیونکہ اس صورت میں عورت کی عدت لمبی ہوجائے گی، اور اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے مکمل تین قروء کا حکم دیا ہے، لہٰذا جس حیض میں طلاق دیا ہے اس کو عدت میں شمار نہیں کیا جائے گا[۱]۔

کاسانی کہتے ہیں: اختلاف کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر کوئی اپنی بیوی کو حالت طہر میں طلاق دے گا تو ہمارے نزدیک عدت میں وہ طہر شمار نہیں ہوگا، اس لئے اس کے بعد جب تک تین حیض نہ آجائے اس کی عدت پوری نہ ہوگی[۲]۔

۱۵- لیکن کیا تیسرے حیض کے بعد غسل کرنے پر عدت پوری ہوگی یا خون بند ہوجانے پر عدت پوری ہوجائے گی؟ اس سلسلہ میں حنفیہ اور امام ثوری کی رائے ہے کہ غسل کئے بغیر تیسرے حیض کا خون بند ہونے پر ہی عدت پوری ہوجائے گی، بشرطیکہ حیض دس دنوں پر بند ہوا ہو، اس لئے کہ یقینی طور پر خون بند ہو چکا ہے، کیونکہ حیض دس دنوں سے زائد نہیں ہوسکتا ہے، اگر دس دنوں سے زائد خون آئے بھی تو یہ حیض نہ ہوگا، لہٰذا عدت پوری ہوجائے گی، اس لئے کہ دس دنوں کے بعد دوبارہ حیض کا خون آنے کا احتمال نہیں ہے، لہٰذا لامحالہ حیض ختم ہوجائے گا اور طہر ثابت ہوجائے گا۔

چنانچہ اس سے رجعت کرنا جائز نہ ہوگا اور تیسرے حیض کے ختم ہوتے ہی دوسرے مرد سے نکاح کرنا حلال ہوجائے گا۔

لیکن اگر اس کے حیض کے ایام دس دنوں سے کم ہوں تو جب تک غسل نہ کرلے، عدت میں رہے گی، اس کے شوہر کے لئے اس سے رجعت کرنا جائز ہوگا اور دوسرے مرد سے اس کا نکاح کرنا حلال نہ ہوگا، بشرطیکہ اس کو پانی ملے پھر بھی غسل نہ کرے اور نہ تیمّم کرکے نماز ادا کرے اور اس پر کم وقت والی نماز کے مکمل وقت کے بقدر نہ گذر جائے[۱]۔

ان حضرات نے کتاب اللہ، احادیث، اجماع اور قیاس سے استدلال کیا ہے، کتاب اللہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَاتَقْرَبُوْھُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ"[۲] (اور جب تک وہ پاک نہ ہوجائیں ان سے قربت نہ کرو) یعنی جب تک غسل نہ کرلیں۔

رہی سنت تو نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: **"تحل لزوجها الرجعة عليها حتى تغتسل من الحيضة الثالثة"**[۳] (اس کے شوہر کے لئے اس سے رجعت کرلینا جائز ہے جب تک کہ تیسرے حیض سے غسل نہ کرلے)۔

رہا اجماع تو حضرات صحابہؓ کا اجماع ہے کہ عدت پوری ہونے کے لئے غسل کا اعتبار کرنا شرط ہے، چنانچہ علقمہ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے نقل کیا ہے، انہوں نے کہا کہ میں حضرت عمرؓ کے پاس تھا کہ ایک مرد اور ایک عورت دونوں آئے، مرد نے کہا: یہ میری بیوی ہے، میں نے اس کو طلاق دیدی تھی اور رجعت کرلی ہے، عورت نے کہا: ان کے عمل کی وجہ سے، جو کچھ واقعہ پیش آیا ہے، اس کو کہنے سے باز نہیں رہوں گی اس نے مجھ کو طلاق دیدی اور چھوڑے رکھا یہاں تک کہ مجھ کو تیسرا حیض آگیا اور خون بند بھی ہوگیا، پھر میں نے اپنا دروازہ بند کرلیا، اپنے غسل کے سامان اکٹھا کرلئے، اور اپنے کپڑے اتاردیئے تو اس نے آکر دروازہ کھٹکھٹایا اور کہا کہ میں نے تجھ سے

(۱) البدائع ۳؍ ۱۹۳، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۹؍ ۸۵، ۹۹۔

(۲) البدائع ۳؍ ۱۹۳۔

(۱) البدائع ۳؍ ۱۸۳۔

(۲) سورۂ بقرہ؍ ۲۲۲، دیکھئے: تفسیر القرطبی ۳؍ ۸۸۔

(۳) حدیث: "تحل لزوجها الرجعة عليها......" کی روایت عبدالرزاق نے المصنف میں حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ پر موقوفاً کی ہے۔

رجعت کرلی ہے، حضرت عمر نے فرمایا: اے ابن ام عبد! اس سلسلہ میں آپ کی کیا رائے ہے؟ تو میں نے کہا: میری رائے ہے کہ جب تک عورت کے لئے نماز پڑھنا جائز نہ ہوجائے اس سے رجعت کرلینا صحیح ہوگا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: اگر آپ اس کے علاوہ دوسری بات کہتے تو میں اس کو صحیح نہیں سمجھتا۔

مکحول سے منقول ہے کہ حضرات ابوبکر، عمر، علی، ابن مسعود، ابوالدرداء، عبادہ بن الصامت اور عبداللہ بن قیس الاشعری رضی اللہ عنہم اس شخص کے بارے میں جو اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاق دیدے، کہا کرتے تھے کہ جب تک عورت تیسرے حیض سے فارغ ہوکر غسل نہ کرلے، شوہر اس کا زیادہ حقدار ہے جب تک عدت میں ہے، دونوں ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، اس طرح صحابہؓ کا اتفاق ہے کہ غسل کا اعتبار کیا جائے گا۔

رہا قیاس تو اس لئے کہ جب حیض کے ایام دس دنوں سے کم ہوں گے تو حیض کے خون کے بند ہونے کا یقین نہیں ہوگا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ حیض کے ایام میں خون آجائے، اس لئے خون ایک ہی بار مسلسل نہیں آتا ہے، بلکہ کبھی آتا ہے اور کبھی بند ہوجاتا ہے، لہذا دوبارہ خون کے آنے کا احتمال باقی رہے گا اور دس دنوں کے اندر آنے والا خون، حیض کا خون ہوگا اس صورت میں حیض کے خون کا بند ہونا یقین کے ساتھ نہیں ہوگا اور نہ یقین کے ساتھ طہر ثابت ہوگا، لہذا عدت باقی رہے گی، کیونکہ وہ یقین کے ساتھ ثابت ہے اور جو یقین کے ساتھ ثابت ہو، شک سے ختم نہیں ہوتا ہے۔

اس لئے اگر غسل کرلے گی تو رجعت کا حق ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کے حق میں پاک عورتوں کے بعض احکام ثابت ہوجائیں گے، یعنی اس کے لئے نماز ادا کرنا مباح ہوجائے گا جبکہ حائضہ کے لئے نماز ادا کرنا مباح نہیں ہے، تو گویا غسل کرلینا، اس بات کے لئے قرینہ ہے کہ خون کا بند ہونا مستحکم ہوچکا ہے، اس کی وجہ سے عدت پوری ہوجائے گی، اور رجعت کا حق ختم ہوجائے گا۔

اسی طرح اس وقت بھی یہی حکم ہوگا، اگر غسل نہ کرے، لیکن اس پر نماز کا وقت گذر جائے یا پانی نہ ملے مثلاً: مسافر ہو اور تیمّم کرکے نماز ادا کرے۔

البتہ اگر تیمّم کرلے اور نماز ادا نہ کرے تو کیا عدت پوری ہوجائے گی؟ اور رجعت کا حق ختم ہوجائے گا۔

اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف نے کہا ہے: سابقہ علت کی وجہ سے عدت پوری نہ ہوگی اور رجعت کا حق ختم نہ ہوگا، اور امام محمد نے کہا ہے: عدت پوری ہوجائے گی اور رجعت کا حق ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ جب اس نے تیمّم کرلیا تو اس پر پاک عورتوں کے احکام جاری ہوں گے یعنی اس کے لئے نماز ادا کرنا مباح ہوگا تو لامحالہ حیض باقی نہیں رہ جائے گا[1]۔

حنابلہ کے نزدیک اس قول کی بنیاد پر کہ قرء حیض ہے، تیسرے حیض کے بعد غسل کرنے پر عدت کے پوری ہونے اور دوسرے مرد سے نکاح کے جائز ہونے کے بارے میں دو اقوال ہیں۔

پہلا قول: جب تک غسل نہ کرے عدت میں رہے گی، اس کے شوہر کے لئے رجعت کرنا جائز ہوگا، دوسرے مرد سے اس کا نکاح کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ حیض کے حدث کی وجہ سے اس کے لئے نماز پڑھنا ممنوع ہے، لہذا وہ حائضہ کے مشابہ ہوگی۔

دوسرا قول: تیسرے حیض سے فارغ ہونے اور حیض کا خون بند ہونے سے عدت پوری ہوجائے گی، اس قول کو ابوالخطاب نے مختار کہا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ

(۱) البدائع ۳/ ۱۸۳، ۱۸۵۔

قُرُوْءٍ"[1] (اپنے کوتین میعادوں تک روکے رہیں)۔

اور قروء مکمل ہو چکے، کیونکہ اس پر غسل کرنا، نماز پڑھنا اور روزہ رکھنا واجب ہے، اس حالت میں روزہ کو ادا کرنا صحیح ہے اور اس لئے بھی کہ میراث، وقوع طلاق، لعان اور نفقہ کے بارے میں عدت کا حکم باقی نہیں رہا، قاضی نے کہا ہے: اگر ہم غسل کی شرط لگائیں تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جب تک غسل نہیں کرے گی اس سے رجعت کر لینا مباح ہوگا اور دوسرے مرد سے اس کا نکاح کرنا حلال نہ ہوگا، رہے دوسرے احکام تو وہ خون کے بند ہوتے ہی ختم ہو جائیں گے[2]۔

باندی کی عدت:

۱۶- جس فرقت کی وجہ سے باندی پر عدت واجب ہوتی ہے، اس کی نوعیت کے اعتبار سے اس کی عدت الگ الگ ہوتی ہے، اسی طرح اس کے حاملہ، حائضہ یا مہینہ والی ہونے کے اعتبار سے اس کی عدت الگ الگ ہوتی ہے، اس کی تفصیل اصطلاح: ''رق'' فقرہ ۹۹ میں ہے۔

دوم: مہینوں کے ذریعہ عدت:

۱۷- فقہاء کی رائے ہے کہ مہینوں کے ذریعہ عدت دو حالتوں میں واجب ہوتی ہے[3]۔

(۱) سورۂ بقرہ ر ۲۲۸، اور دیکھئے: تفسیر القرطبی ۳ر ۱۱۶، ۱۱۷۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۹ر ۸۶، ۸۷، الشرح الکبیر علیہ ر ۱۰۰، ۱۰۱۔

(۳) البدائع للکاسانی ۳ر ۱۹۲، حاشیۃ الدسوقی ۲ر ۴۷۰، الفواکہ الدوانی ۲ر ۹۱، جواہر الإکلیل ۱ر ۳۸۵، مغنی المحتاج ۳ر ۳۸۶، روضۃ الطالبین ۸ر ۳۷۰، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۹ر ۸۹، ۱۰۶، تفسیر القرطبی ۱۸ر ۱۶۲، اور اس کے بعد کے صفحات۔

پہلی حالت:

یہ وہ عدت ہے جو حیض کا بدل ہو کر واجب ہوتی ہے، اور یہ اس عورت کے حق میں ہے جو مطلقہ ہو، یا اس کے حکم میں ہو جس کو بڑھاپے یا صغرسنی کی وجہ سے حیض نہ آتا ہو، یا حیض کی عمر کو پہنچ گئی ہو یا اس سے بھی عمر زیادہ ہوگئی ہو اور حیض نہ آتا ہو تو اس کی عدت قرآن کی صراحت کے مطابق تین ماہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَالّٰٓئِیْ یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیْضِ مِنْ نِّسَآئِکُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ اَشْهُرٍ وَالّٰٓئِیْ لَمْ یَحِضْنَ''[1] (اور تمہاری مطلقہ بیویوں میں سے جو حیض آنے سے مایوس ہو چکی ہیں اگر تمہیں شبہ ہو تو ان کی عدت تین مہینے ہیں، اور (اسی طرح) ان کی بھی جنہیں ابھی حیض نہیں آیا)۔

یعنی ان کی عدت یہی ہے، اور اس لئے بھی کہ یہاں مہینہ اقراء کے بدلہ میں ہے اور اقراء کی مقدار تین ہے، تو اس کے بدل کی مقدار بھی تین ہی ہوگی۔

مالکیہ نے اس صغیرہ کے بارے میں جس کو حیض نہ آتا ہو یہ شرط لگائی ہے کہ وہ وطی کو برداشت کرنے کی طاقت رکھتی ہو، اور کبیرہ کے بارے میں جو حیض سے مایوس ہو چکی ہو یہ شرط لگائی ہے کہ اس کی عمر ستر سال سے زیادہ ہوگئی ہو[2]۔

سن ایاس میں فقہاء کا اختلاف ہے، دیکھئے اصطلاح: ''ایاس''، فقرہ ۶۔

اگر عورت مہینہ کے ذریعہ عدت گذار لے پھر عدت سے فارغ ہونے کے بعد اس کو حیض آ جائے تو اس کی عدت پوری ہو چکی، اقراء

(۱) سورۂ طلاق ر ۴۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲ر ۹۱، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۹ر ۱۰۲، روضۃ الطالبین ۸ر ۳۷۰، الدسوقی ۲ر ۴۷۳۔

کے ذریعہ عدت گذارنا اس پر لازم نہ ہوگا۔

اگر مہینوں کے دوران اس کو حیض آجائے تو عدت اقراء کی طرف منتقل ہوجائے گی اور جمہور کے نزدیک جو وقت گذر چکا ہے اس کا شمار قرء میں نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ بدل سے فارغ ہونے سے پہلے اصل پر قادر ہوچکی ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی تیمّم کرنے والا تیمّم کے دوران پانی پالے (۱)۔

دوسری حالت:

عدت وفات جو بذات خود اصلاً واجب ہوتی ہے، اس کے واجب ہونے کا سبب صحیح نکاح کے بعد شوہر کی وفات ہے، خواہ وفات وطی سے قبل ہو یا اس کے بعد، خواہ عورت کو حیض آتا ہو یا نہیں، بشرطیکہ حاملہ نہ ہو اور اس کی مدت چار ماہ دس دن ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد عام ہے: "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَ يَذَرُوْنَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا" (۲) (اور تم میں سے جو لوگ وفات پا جاتے ہیں، اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں، وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینہ اور دس دن تک روکے رکھیں)۔

اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا يحل لإمرأة تؤمن بالله و اليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال، إلا على زوج أربعة أشهر و عشرا**" (۳) (جو عورت اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ کسی میت پر تین رات سے زیادہ سوگ کرے، البتہ شوہر (کی موت) پر چار ماہ دس

(۱) مغنی المحتاج ۳/۳۸۶۔

(۲) سورۂ بقرہ ۲۳۴، المبسوط ۶/۳۰۔

(۳) حدیث: "لایحل لامرأة تؤمن......" کی روایت بخاری اور مسلم (اللؤلؤ والمرجان رص ۲۵۸، ۲۵۹ شائع کردہ وزارۃ الأوقاف الکویتیہ) نے کی ہے۔

دن سوگ کرے گی)۔

عدت وفات میں یہ مدت اس لئے مقرر کی گئی ہے کہ بچہ اپنی ماں کے پیٹ میں چالیس دنوں تک نطفہ، پھر چالیس دن علقہ، پھر چالیس دن مضغۃ رہتا ہے پھر دس دنوں میں اس میں روح ڈالی جاتی ہے، لہذا اس مدت تک اس کو انتظار کا حکم دیا گیا تا کہ اگر اس کو حمل ہو تو وہ بالکل واضح وظاہر ہوجائے (۱)۔

جمہور فقہاء کے برخلاف مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ عدت وفات اس نکاح فاسد میں واجب ہوتی ہے جس کے فاسد ہونے میں اختلاف ہو، جس نکاح کے فاسد ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہو، مثلاً: پانچویں عورت سے نکاح کرنا تو اس میں کوئی عدت نہ ہوگی، البتہ اگر شوہر بالغ ہو اور اس نے عورت سے وطی کی ہو اور عورت وطی کو برداشت کرنے کی طاقت رکھتی ہو تو وہ مطلقہ کی طرح عدت گذارے گی (۲)۔

عدت کے مہینوں کے حساب کا طریقہ:

۱۸- طلاق، فسخ یا وفات میں، عدت کے مہینوں کا حساب چاند کے مہینوں سے ہوگا، انگریزی مہینوں سے نہیں ہوگا، لہذا اگر طلاق یا وفات چاند کے شروع مہینے میں ہو تو چاند کے ذریعہ مہینوں کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَ الْحَجِّ" (۳) (آپ سے (لوگ) نئے

(۱) البدائع ۳/۱۹۲، ۱۹۵، فتح القدیر ۴/۳۱۱، ابن عابدین ۲/۶۰۳، الدسوقی ۲/۴۷۵، الفواکہ الدوانی ۲/۹۳، روضۃ الطالبین ۸/۳۹۸، ۳۹۹، مغنی المحتاج ۳/۳۹۵، ۳۹۶، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۹/۱۰۶، ۱۰۷، کشاف القناع ۵/۴۱۵۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/۹۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۸۹۔

چاندوں کے بارے میں دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ وہ لوگوں کے لئے اور حج کے لئے آلۂ شناخت اوقات ہیں)۔

گرچہ مہینہ کے ایام کم ہوں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو مہینوں کے ذریعہ عدت گذارنے کا حکم دیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے: "فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ"[۱] (تو ان کی عدت تین مہینے ہیں)۔

نیز ارشاد ہے: "أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا"[۲] (چار مہینہ اور دس دن)۔

لہذا مہینوں کا اعتبار کرنا لازم ہوگا، خواہ مہینہ کے ایام تیس ہوں یا اس سے کم ہوں اور اس لئے بھی کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے آپ نے فرمایا: "الشهر هكذا و هكذا وهكذا"[۳] (مہینہ ایسا، ایسا اور ایسا ہوتا ہے)، اور آپ نے دوبار اپنی دسوں انگلیوں سے اشارہ فرمایا اور تیسرے میں ایک بار کل انگلیوں سے اور ایک بار انگوٹھا کو بند کرکے اشارہ کیا اور یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے[۴]۔

اگر جدائی مہینہ کے دوران ہو تو اس سلسلہ میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے اور امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر مہینے کے درمیان عورت کو طلاق ہو جائے یا شوہر کی وفات ہو جائے، خواہ مہینے کے پہلے دن یا پہلی رات کے درمیان ہو تو چاند کے ذریعہ دو ماہ کا اعتبار ہوگا، اور ناتمام مہینہ کو چوتھے

(۱) سورۂ طلاق/ ۴۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۴۔

(۳) حدیث: "الشهر هكذا و هكذا و هكذا وأشار بأصابعه العشر مرتين" کی روایت مسلم (۲/ ۷۶۱) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے اور اس کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۱۹) نے مختصراً کی ہے۔

(۴) البدائع ۳/ ۱۹۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۱، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۶، ۳۹۵، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۰، ۳۹۸، المغنی لابن قدامہ، الشرح الکبیر ۹/ ۱۰۴، ۱۰۵۔

ماہ سے تیس ایام پورے کئے جائیں گے، خواہ ناتمام مہینہ تیس ایام سے کم کا ہو۔

اسی طرح مہینے کے ذریعہ عدت وفات میں ہوگا، یعنی ناتمام مہینہ کا شمار ایام کے ذریعہ کرے گی اور باقی مہینے چاند کے ذریعہ، پھر اول مہینہ کی تکمیل آخری ماہ سے کرے گی[۱]۔

انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ مہینہ کے ذریعہ عدت گذارنے کا حکم دیا گیا ہے، اور مہینے چاند کا نام ہے، لہذا عدت گذارنے میں اصل چاند ہی ہوگا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَ الْحَجِّ"[۲] (آپ سے (لوگ) نئے چاندوں کے بارے میں دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ وہ لوگوں کے لئے اور حج کے لئے آلۂ شناخت اوقات ہیں)۔

اللہ تعالیٰ نے چاند کو اوقات معلوم کرنے کا ذریعہ بنایا ہے، جب چاند کا اعتبار کرنا ناممکن ہو جائے تب ہی ایام مراد لئے جائیں گے، اور پہلے مہینے میں چاند کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے ہم نے ایام کا اعتبار کیا اور باقی مہینوں میں کوئی دشواری نہیں ہے، اس لئے چاند کے ذریعہ ان کا اعتبار کرنا لازم ہوگا[۳]۔

دوسرا قول: امام ابوحنیفہ کی رائے، امام ابو یوسف سے ایک روایت اور امام شافعی کے نواسہ کی رائے ہے کہ عدت میں ایام کا حساب ہوگا، چنانچہ طلاق وغیرہ میں نوے دن اور وفات میں ایک سو تیس دن عدت گذارے گی، اس لئے کہ جب ایک مہینہ منکسر

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۹۹، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۵۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۹۔

(۳) البدائع ۳/ ۱۹۶، الفواکۃ الدوانی ۲/ ۹۲، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۶، المغنی لابن قدامہ، الشرح الکبیر ۹/ ۱۰۴، ۱۰۵۔

(نامکمل) ہوجائے گا تو تمام مہینے منکسر ہوجائیں گے، انہوں نے مسلسل دو ماہ کے روزہ پر قیاس کیا ہے جبکہ نصف ماہ سے روزہ کی ابتداء ہو۔

نیز اس لئے کہ عدت میں احتیاط پر عمل کیا جائے گا تو اگر عدت میں ایام کا اعتبار کیا جائے گا تو ایام مہینوں سے بڑھ جائیں گے اور اگر چاند کا اعتبار کیا جائے تو ایام سے کم ہوجائیں گے تو احتیاطاً زیادہ کو واجب کرنا بہتر ہوگا[۱]۔

عدت کے مہینوں کے حساب کی ابتداء:

۱۹- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ عدت کے مہینوں کی ابتداء اس وقت سے ہوگی جب شوہر اس کو طلاق دے گا، لہذا اگر رات یا دن کے دوران اس کو طلاق دے گا تو مہینے کے حساب کی ابتداء اسی وقت سے اس وقت تک ہوگی، انہوں نے اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ"[۲] (توان کی عدت تین مہینے ہیں)، نیز ارشاد ہے: "أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا"[۳] (چار مہینہ اور دس دن)، لہذا بغیر کسی دلیل کے اس پر اضافہ کرنا جائز نہیں ہوگا، اور گھنٹوں کا حساب کرنا ممکن ہے، یا تو یقینی طور پر یا غالب گمان کے ساتھ، لہذا اللہ تعالی نے جو واجب کیا ہے، اس پر اضافہ کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر فجر کے بعد طلاق دی گئی ہو تو طلاق کا دن عدت میں شمار نہیں کیا جائے گا، اور نہ وفات کا دن عدت میں

(۱) البدائع ۳/ ۱۹۵، ۱۹۶، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۰، ۳۹۹، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۶، ۳۹۵۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۴۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۴۔

شمار ہوگا[۱]۔

مہینوں کے ذریعہ عدت وفات میں معتبر دس عدد:

۲۰- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ عدت وفات میں جو دس عدد ہے، اس سے مراد دس راتیں دنوں کے ساتھ ہیں، لہذا دس دن و رات واجب ہوں گے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا"[۲] (وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینہ اور دس دن تک روکے رکھیں)۔

چنانچہ اہل عرب عدد میں اکثر مؤنث کا صیغہ استعمال کرتے ہیں، خصوصاً مذکر میں، لہذا لفظ لیالی بولتے ہیں اور رات و دن دونوں مراد لیتے ہیں، جیسا کہ اللہ تعالی نے سیدنا زکریا علیہ السلام سے فرمایا: "اٰيَتُکَ أَلَّا تُکَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا"[۳] (تمہارے لئے نشان یہ ہے کہ تم لوگوں سے تین راتیں نہ بول سکوگے، درآنحالیکہ تم تندرست ہوگے)۔

اور مراد راتوں کے ساتھ دن بھی ہیں، اس لئے کہ دوسری آیت میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اٰيَتُکَ أَلَّا تُکَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ اَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا"[۴] (تیرے لئے نشانی یہ ہے کہ تم لوگوں سے بات نہ کرسکوگے تین دن تک بجز اشارہ کے)۔

یہاں دنوں کے ساتھ ان کی راتیں بھی مراد ہیں، اگر کوئی شخص

(۱) فتح القدیر ۴/ ۳۲۹، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۲، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۰، المغنی لابن قدامہ، الشرح الکبیر ۹/ ۱۰۵، ۱۰۶، سبل السلام ۳/ ۲۰۱، إحیاء التراث العربی، بیروت۔
یہ حال گذشتہ زمانہ میں تھا، آج کل اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس لئے کہ جس کو گھڑی میسر ہو اس کے لئے منٹ کا حساب کرنا بھی ممکن ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۴۔

(۳) سورۂ مریم/ ۱۰۔

(۴) سورۂ آل عمران/ ۴۱۔

رمضان کے آخری عشرہ کے اعتکاف کی نذر مانے تو اس پر دن ورات دونوں میں اعتکاف کرنا لازم ہوگا، یہ قول ابوعبید اور ابن المنذر کا ہے، اوزاعی اور اصم کا اس میں اختلاف ہے، ان دونوں حضرات نے کہا ہے: عورت چار ماہ دس راتیں اور نو دن عدت گذارے گی اس لئے لفظ ''عشر'' (تاء تانیث کے بغیر) ''لیالی'' میں استعمال کیا جاتا ہے، ایام میں نہیں، البتہ راتوں کے درمیان جو ایام ہیں وہ صرف تبعاً داخل ہیں، اس لئے کہ اگر عورت دسویں دن شادی کرلے تو جائز ہوگا، ان کا استدلال ہے کہ کتاب وسنت میں مذکر عدد استعمال کیا گیا ہے، نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''**لا يحل لامرأة تؤمن بالله و اليوم الأخر أن تحد على ميت فوق ثلاثة أيام إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا**''[1] (جو عورت اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتی ہو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ میت پر تین دن سے زیادہ سوگ کرے، ہاں! صرف شوہر پر چار ماہ اور دس دن سوگ کی اجازت ہے)۔

لہذا واجب ہے کہ معدود لیالی ہو، ورنہ اس کو مونث لایا جاتا[2]۔

سوم: وضع حمل کے ذریعہ عدت:

۲۱ - فقہاء کی رائے ہے کہ حاملہ عورت کی عدت وضع حمل سے پوری ہوگی، خواہ عدت طلاق کی ہو یا وطی بالشبہ کی ہو، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''**وَ أُولَاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**''[3] (اور حمل والیوں کی میعاد ان کے حمل کا پیدا ہوجانا ہے)۔

نیز اس لئے کہ عدت کا مقصد رحم کا خالی ہونا ہے، اور رحم کا خالی ہونا وضع حمل سے ہوگا[1]۔

جس عورت کے شوہر کا انتقال ہوجائے اور وہ حاملہ ہو تو اس کی عدت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اس کی عدت وضع حمل سے پوری ہوجائے گی، مدت کم ہو یا زیادہ، یہاں تک کہ اگر شوہر کی وفات کے تھوڑی دیر کے بعد ہی وضع حمل ہوجائے تو اس کی عدت پوری ہوجائے گی، اور اس کے لئے دوسرے مرد سے نکاح کرنا حلال ہوجائے گا[2]۔

ان کی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''**وَأُولَاتُ الأَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ أَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**''، عام ہے، اس میں مطلقہ اور جو اس کے حکم میں ہے، اور متوفی عنہا زوجہا داخل ہیں، اگر وہ حاملہ ہوں[3]۔

اس آیت سے اللہ تعالی کے ارشاد: ''**وَ الَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُوْنَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا**''[4] (اور تم میں سے جو لوگ وفات پا جاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینہ اور دس دن تک روکے رکھیں) کے عموم میں تخصیص ہوگی۔

اسی طرح ان کا استدلال اس قول سے ہے جو حضرت عمر، عبداللہ بن مسعود، زید بن ثابت، عبداللہ بن عمر اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہم سے منقول ہے کہ انہوں نے متوفی عنہا زوجہا (جس کے شوہر کا انتقال

(۱) حدیث: ''لايحل لامرأة تؤمن......'' کی تخریج فقرہ نمبر ۱۷ پر گذر چکی۔
(۲) البدائع ۳/ ۱۹۵، فتح القدیر ۴/ ۳۱۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۴، الدسوقی ۲/ ۴۷۵، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۹۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۵، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹/ ۱۰۷، سبل السلام ۳/ ۲۰۱۔
(۳) سورۂ طلاق/ ۴۔

(۱) البدائع ۳/ ۱۹۲، ۱۹۶، الدسوقی ۲/ ۴۷۴، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۸، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۳، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹/ ۱۱۰۔
(۲) البدائع ۳/ ۱۹۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۶۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۲، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۸، حاشیۃ الجمل ۴/ ۴۵۴، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹/ ۱۱۰، تفسیر القرطبی ۳/ ۱۷۴۔
(۳) البدائع ۳/ ۱۹۶، ۱۹۷۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۳۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۲۔

ہوجائے) کے بارے میں کہا: اگر اس کو بچہ پیدا ہوجائے جبکہ اس کا شوہرابھی تخت پر ہوتو اس کے لئے شادی کرلینا جائز ہے[1]۔

اسی طرح ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جو حضرت مسور بن مخرمہؓ سے مروی ہے کہ: "أن سبيعة الأسلمية نفست بعد وفاة زوجها بليال، فجاء ت إلى النبي ﷺ فاستأذنته أن تنكح فأذن لها، فنكحت"[2] (سبیعہ اسلمیہ اپنے شوہر کی وفات کے چند راتوں کے بعد ہی نفاس والی ہوگئیں اور حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور نکاح کی اجازت طلب کیا تو آپ ﷺ نے ان کو اجازت دیدی، چنانچہ انہوں نے نکاح کرلیا)۔

ایک قول ہے: ان کو اپنے شوہر کی وفات سے چالیس راتوں کے بعد وضع حمل ہوا، زہری نے کہا ہے: میرے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ نفاس کے خون کے دوران وہ نکاح کرلے، البتہ اس کا شوہر پاک ہونے تک اس سے وطی نہیں کرے گا[3]۔

وجہ یہ ہے کہ حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت وضع حمل سے پوری ہوجاتی ہے، گرچہ اس پر چار ماہ دس دن نہ گذرے، بلکہ وفات کے تھوڑی دیر کے بعد وضع حمل ہوجائے تو عدت پوری ہوجائے گی، اور اس کے لئے دوسرا نکاح کرنا حلال ہوجائے گا، نیز اس لئے کہ حیض والی عورت کی عدت کا مقصد اس کے رحم کا خالی ہونا معلوم کرنا ہے اور رحم کے خالی ہونے کے بتانے میں وضع حمل، مدت کے گذرنے سے بڑھ کر ہے، لہذا وضع حمل کے ذریعہ عدت کا پورا ہونا، مدت کے ذریعہ پورا ہونے سے زیادہ بہتر ہے[1]۔

حضرت علیؓ اور ایک روایت کے مطابق حضرت ابن عباسؓ کا مذہب، ابن ابی لیلی اور سحنون کی رائے ہے کہ حاملہ متوفی عنہا زوجہا وضع حمل اور چار ماہ دس دن میں جو زیادہ ہو اس سے عدت گذارے گی، یعنی ان دونوں میں سے جو بعد میں ہوگا اس کے ذریعہ عدت پوری ہوگی[2]۔

ان حضرات کی دلیل، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ الَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُوْنَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا"[3] (اور تم میں سے جو لوگ وفات پا جاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں، وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینہ اور دس دن تک روکے رکھیں)۔

اس آیت کریمہ میں عموم، خصوص من وجہ ہے، اس لئے کہ یہ عام ہے، اس میں متوفی عنہا زوجہا داخل ہے، خواہ وہ حاملہ ہو یا نہ ہو اور مدت کے بارے میں "أربعة أشهر و عشرا" خاص ہے اور اللہ تعالی کے ارشاد: "وَ أُوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ"[4] (اور حمل والیوں کی میعاد ان کے حمل کا پیدا ہوجانا ہے) میں بھی عموم، خصوص دونوں ہیں، اس لئے کہ اس میں متوفی عنہا زوجہا اور دوسری عورتیں داخل ہیں اور وضع حمل کے بارے میں خاص ہے، دو آیتوں کو جمع کرنا اور دونوں پر عمل کرنا، کسی ایک کو ترجیح دینے سے بہتر ہے، اس پر اہل اصول کا اتفاق ہے، کیونکہ اگر دونوں مدتوں

(۱) البدائع ۱۹۶/۳، تفسیر القرطبی ۱۷۴/۳۔
(۲) حدیث سبیعۃ الأسلمیۃ: "أنها نفست......" کی روایت مسلم (صحیح مسلم بشرح النووی ۱۱۰/۱۰، داراحیاء التراث العربی) نے کی ہے۔
(۳) سبل السلام ۱۹۶/۳، ۱۹۷، نیل الأوطار للشوکانی ۸۵/۷، اور اس کے بعد کے صفحات دارالجیل بیروت، البدائع ۱۹۷/۳۔

(۱) البدائع ۱۹۷/۳۔
(۲) البدائع ۱۹۷/۳، صحیح مسلم ۱۰۹/۱۰، ۱۱۰، سبل السلام ۱۹۶/۳، اور اس کے بعد کے صفحات، نیل الأوطار ۸۵/۷، اور اس کے بعد کے صفحات، تفسیر القرطبی ۱۷۴/۳، ۱۷۵۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۴۔
(۴) سورۂ طلاق/ ۴۔

میں سے زائد کے ذریعہ عدت گزارے گی تو دونوں آیتوں کے تقاضوں پر عمل کرلے گی اور اگر وضع حمل کے ذریعہ عدت گذارے گی تو عدت وفات کی آیت پر عمل چھوٹ جائے گا، لہذا دونوں آیتوں پر ایک ساتھ عمل کرنا کسی ایک کو چھوڑ دینے سے بہتر ہے (۱)۔

کس حمل کے وضع سے عدت پوری ہوتی ہے:

۲۲- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جس حمل کے وضع سے عدت پوری ہوتی ہے، وہ حمل ہے جس میں انسان کی خلقت کی کچھ چیزیں ظاہر ہوجائیں، خواہ مردہ ہو، یا گوشت کا ٹکڑا ہو جس میں تصویر بن گئی ہو، اگر چہ تصویر بہت پوشیدہ ہو، یہ ثقہ دایہ کی شہادت سے ثابت ہوگی۔

اگر گوشت کا ٹکرا ہو اس میں تصویر نہ بنی ہو لیکن ثقہ دایہ شہادت دیں کہ آدمی کی خلقت کی ابتداء ہوچکی ہے، اگر باقی رہ جاتا تو اب تصویر بن جاتی تو اس حالت میں، شافعیہ کے نزدیک راجح مذہب میں اور حنابلہ کے نزدیک ایک روایت میں، اس کے ذریعہ عدت پوری ہوجائے گی، اس لئے کہ اس سے رحم کا خالی ہونا معلوم ہوجائے گا۔

اس کے برخلاف حنفیہ کی رائے، شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کی ایک روایت ہے کہ اس حالت میں وضع سے عدت پوری نہ ہوگی، اس لئے کہ حمل وہ نطفہ ہے جس میں تبدیلی ہوچکی ہو، لہذا اگر مضغۃ یا علقہ ہو، نہ اس میں تغیر پیدا ہو، نہ صورت شکل ظاہر ہوئی ہو تو بعض خلقت کے ظاہر ہوئے بغیر، اس کا متغیر ہونا معلوم نہ ہوگا، اگر عورت، نطفہ، علقہ، خون یا گوشت کا لوتھڑا جس میں صورت نہ ہو ساقط کردے تو جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک، اس وضع سے عدت پوری نہ ہوگی (۱)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر حمل جمع شدہ خون ہو تو اس سے عدت پوری ہوجائے گی، اس کے حمل ہونے کی علامت یہ ہے کہ اگر اس پر گرم پانی ڈالا جائے تو وہ نہ پگھلے (۲)۔

مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ نے اس حمل میں جس سے عدت پوری ہوتی ہے، یہ شرط لگائی ہے کہ بچہ صاحب عدت کی طرف منسوب ہو، خواہ ظاہری طور پر ہو، یا اس کی طرف منسوب ہونے کا احتمال ہو، جیسے لعان کے ذریعہ نفی کیا ہوا بچہ، لہذا اگر کوئی حاملہ عورت لعان کرے اور شوہر سے حمل کی نفی کردی جائے تو اس حمل کے وضع سے اس کی عدت پوری ہوجائے گی، اس لئے کہ ممکن ہے کہ یہ حمل اس کے شوہر کا ہو اور عدت کے بارے میں عورت کا قول معتبر ہوگا اگر ممکن ہو، لیکن اگر شوہر کی طرف حمل کی نسبت کرنا ممکن نہ ہو تو وضع حمل سے عدت پوری نہ ہوگی، جیسے کہ اگر بچہ مرجائے جس سے انزال کا تصور نہ کیا جاسکے یا ممسوح جس کا عضو تناسل نہ ہو، حاملہ بیوی کو چھوڑ کر مرجائے اسی طرح ہر وہ شوہر جس کی بیوی بچہ جنے، اور بچہ کی نسبت اس کے شوہر کی طرف کرنا ممکن نہ ہو (۳)۔

۲۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر حمل ایک ہو تو حاملہ کی عدت، مکمل بچہ کے جدا ہونے سے پوری ہوجاتی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا

---

(۱) تفسیر القرطبی ۳/ ۱۷۵، صحیح مسلم ۱۰/ ۱۱۰، سبل السلام ۳/ ۱۹۶، نیل الأوطار للشوکانی ۷/ ۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع للکاسانی ۳/ ۱۹۶، ۱۹۷۔

(۱) البدائع ۳/ ۱۹۶، ابن عابدین ۲/ ۶۰۴، القلیوبی، عمیرہ ۴/ ۴۳، ۴۴، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۸، ۳۸۹، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۶، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹/ ۱۱۳، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۴۷۴۔

(۳) الدسوقی ۲/ ۴۷۴، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۳، اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۱۱۷۔

ارشاد ہے: "وَ أُولَاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" (۱) (اور حمل والیوں کی میعاد ان کے حمل کا پیدا ہوجانا ہے)، البتہ دو مسئلوں میں اختلاف ہے۔

۲۴- پہلا مسئلہ: اگر بچہ کا اکثر حصہ باہر آجائے تو کیا اس سے عدت پوری ہوجائے گی یا نہیں؟

ظاہر روایت میں حنفیہ کا مذہب، شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کا معتمد قول یہ ہے کہ اگر بچہ کا اکثر حصہ باہر آجائے تو عدت پوری نہ ہوگی، اسی لئے اس سے رجعت کرنا جائز ہوگا اور ماں کا بچہ کی مکمل علاحدگی کے بغیر دوسرے مرد سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا (۲)، اس میں مالکیہ میں سے ابن وہب کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا ہے: حمل کی دو تہائی کے وضع سے دوسرے سے نکاح کرنا حلال ہوجائے گا، اس بناء پر کہ اقل اکثر کے تابع ہوجائے گا (۳)۔

ایک قول میں حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر بچہ کا اکثر حصہ باہر آجائے تو ایک صورت کے مطابق عدت پوری ہوجائے گی اور ایک صورت کے مطابق پوری نہ ہوگی، لہذا رجعت کرنا صحیح نہیں ہوگا، اور احتیاطاً دوسرا نکاح حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ رجعت کے ختم ہونے میں احتیاطاً اکثر کل کے قائم مقام ہوگا اور دوسرے نکاح کے حلال ہونے میں احتیاطاً عدت کے پورا ہونے میں کل کے قائم مقام نہ ہوگا (۴)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ بچہ کے بعض حصہ کے نکلنے سے

(۱) سورۂ طلاق ر ۴۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۶۰۴، الدسوقی ۲/ ۴۷۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۷، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۸، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۵، القلیوبی ۴/ ۴۲، ۴۴، حاشیۃ الجمل ۴/ ۴۴۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۱۱۲۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۴۔

(۴) ابن عابدین ۲/ ۶۰۴، البدائع ۳/ ۱۹۶۔

عدت پوری نہ ہوگی، اگر بچہ کا بعض حصہ الگ ہوکر یا الگ ہوئے بغیر نکل جائے اور باقی حصہ نہ نکلے تو رجعت کا حق باقی رہے گا اور اگر طلاق دے گا تو طلاق واقع ہوگی، اگر دونوں میں سے کوئی مرجائے تو دوسرا وارث ہوگا (۱)۔

۲۵- دوسرا مسئلہ: اگر حمل دو یا اس سے زیادہ ہو:

اس مسئلہ میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر حمل دو یا زیادہ ہوں تو آخری حمل کے وضع کے بغیر عدت پوری نہ ہوگی، اس لئے کہ حمل، رحم میں موجود سب کا نام ہے، اور اس لئے بھی کہ عدت حمل سے خالی ہونے کو جاننے کے لئے مشروع ہوئی ہے، لہذا جب دوسرے یا تیسرے بچہ کے موجود ہونے کا علم ہوگا تو یقینی طور پر عدت کو واجب کرنے والی چیز ابھی موجود ہے اور رحم کا خالی ہونا نہیں پایا گیا جو عدت کے پوری ہونے کا سبب ہے، نیز اس لئے کہ اگر پہلے بچہ کے وضع سے اس کی عدت پوری ہوجائے تو اس کے لئے نکاح حلال ہوجائے گا جیسا کہ دوسرے بچہ کی وجہ سے حلال ہوجاتا ہے (حالانکہ پہلے بچہ کے وضع سے نکاح حلال نہیں ہوتا) اسی طرح اگر ایک بچہ پیدا ہوا اور دوسرے کی موجود ہونے میں شک ہو تو اس کی عدت پوری نہ ہوگی، یہاں تک کہ شک دور ہوجائے اور یقین ہوجائے کہ اب اس کو حمل باقی نہیں ہے، کیونکہ اصل اس کا باقی رہنا ہے، لہذا شک سے ختم نہ ہوگا (۲)۔

اس قول کے مطابق اگر ایک بچہ پیدا ہوا اور طلاق رجعی ہو تو شوہر کو دوسرے یا آخری بچہ کی پیدائش سے قبل رجعت کا حق ہوگا، اس لئے

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۵۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۶۰۴، فتح القدیر ۴/ ۳۱۴، طبع مصطفی الحلبی بمصر، البدائع ۳/ ۱۹۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۴، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۸، حاشیۃ الجمل ۴/ ۴۴۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۱۱۲، ۱۱۳۔

کہ ابھی عدت باقی ہے، اور دونوں بچے جڑواں اس وقت ہوں گے جب دونوں ایک ساتھ پیدا ہوں یا دونوں کے درمیان چھ ماہ سے کم کا فصل ہو، اگر دونوں کے درمیان چھ ماہ یا زیادہ کا فصل ہوگا تو دوسرا بچہ دوسرے حمل سے ہوگا[1]۔

دوسرا قول: عکرمہ، ابوقلابہ اور حسن بصری کی رائے ہے کہ عدت پہلے بچہ کی پیدائش سے پوری ہوجائے گی، البتہ آخری بچہ کی پیدائش تک وہ شادی نہیں کرسکے گی[2] اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ أُوْلَاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ"[3] (اور حمل والیوں کی میعاد ان کے حمل کا پیدا ہوجانا ہے)، اللہ تعالی نے "حملھن" میں جمع کا صیغہ استعمال کر کے "احمالھن" نہیں کہا ہے، لہذا ان میں سے ایک بھی پیدا ہوجائے گا تو وضع حمل ہوجائے گا[4]۔

اس قول کے مطابق، پہلے بچہ کی پیدائش کے بعد رجعت کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ عدت باقی نہیں رہی، البتہ جڑواں بچوں میں سے آخری بچہ کی پیدائش کے بعد ہی اس کے لئے دوسرا نکاح کرنا حلال ہوگا، اس میں جمہور فقہاء کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک حاملہ سے رجعت کا حق اس وقت ختم ہوتا ہے جب کل حمل کی پیدائش ہوجائے، یہی عام علماء کا قول ہے[5]۔

وضع حمل کے ذریعہ عدت گذارنے والی عورت کے لئے شادی کرنا کب جائز ہوگا، وضع حمل کے بعد یا طہر کے بعد؟

۲۶- اس سلسلہ میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۵، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۸۔

(۲) المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹/ ۲۲، البدائع ۳/ ۱۹۸۔

(۳) سورۂ طلاق/ ۴۔

(۴) البدائع ۳/ ۱۹۸۔

(۵) المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۸/ ۴۷۸، ۴۷۹۔

پہلا قول: جمہور علماء اور ائمہ فتوی کی رائے ہے کہ عورت وضع حمل کے بعد شادی کرسکتی ہے، گرچہ وہ نفاس کی حالت میں ہو، اس لئے کہ عدت، مکمل حمل کی پیدائش سے پوری ہوجاتی ہے، لہذا اس کے لئے دوسرا نکاح کرنا جائز ہوگا، البتہ اس کا شوہر اس کے پاک ہونے تک اس سے وطی نہیں کرے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ"[1] (اور جب تک وہ پاک نہ ہوجائیں ان سے قربت نہ کرو)۔

دوسرا قول: حسن، شعبی، نخعی اور حماد کی رائے ہے کہ نفاس والی عورت، نفاس کے خون کی حالت میں نکاح نہیں کرسکتی ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**فلما تعلت من نفاسها تجملت للخطاب**"[2] (جب اپنے نفاس سے پاک ہوجائے گی تو زیب وزینت اختیار کرے گی تاکہ اس کو نکاح کا پیغام دیا جائے) تعلت کا معنی پاک ہونا ہے[3]۔

حمل کے پائے جانے میں عدت گذارنے والی عورت کو شک ہونا:

۲۷- اس کا مطلب یہ ہے کہ عورت اقراء یا مہینوں کے ذریعہ عدت گذار رہی ہو اور اس کو حمل کی علامات یعنی حرکت، یا پیٹ کا پھولنا وغیرہ نظر آئے اور اس کو شک ہو کہ یہ حمل ہے یا نہیں؟[4]۔

اس مسئلہ میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۲۔

(۲) حدیث: "فلما تعلت من نفاسها تجملت للخطاب" کی روایت نسائی (۶/ ۱۹۵) نے حضرت سبیعہ اسلمیہ سے کی ہے اور اس کی اصل بخاری (فتح الباری ۹/ ۴۶۹) اور مسلم (۲/ ۱۱۲۳) میں ہے۔

(۳) سابقہ مراجع، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹/ ۱۱۰، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۳/ ۱۷۵۔

(۴) المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹/ ۱۰۴، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۹۔

پہلا قول: مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر معتدہ کو شک وشبہ ہو اور حمل کی آخری مدت تک حمل کے بارے میں حیران ہو تو کیا پانچ سال انتظار کرے گی یا چار سال؟ اس میں اختلاف ہے، اگر مدت گذر جائے اور شک وشبہہ میں اضافہ نہ ہو تو دوسرا نکاح کرنا حلال ہوگا، اس لئے کہ عدت پوری ہوگئی، اگر مدت گذر جائے اور شک وشبہ میں اضافہ ہو، مثلاً: پیٹ بڑھ جائے تو شبہ دور ہونے تک انتظار کرے گی اور ایک روایت میں ہے کہ اگر پانچ سال یا چار سال گذر جائے تو نکاح کرنا حلال ہوگا گرچہ شبہ باقی ہو، اگر حمل کے شبہ میں مبتلا عورت، پانچ سال مکمل ہونے سے چار ماہ قبل نکاح کرلے اور دوسرے نکاح سے پانچ ماہ پر بچہ پیدا ہو تو بچہ کا نسب دونوں میں سے کسی سے ثابت نہ ہوگا، اور دوسرے کا نکاح فسخ ہوجائے گا اس لئے کہ اس نے حاملہ سے نکاح کیا ہے، پہلے شوہر سے اس لئے نسب ثابت نہ ہوگا کہ پانچ سال سے ایک ماہ زائد ہونے پر بچہ پیدا ہوا ہے، اور دوسرے شوہر سے اس لئے ثابت نہ ہوگا کہ چھ ماہ سے کم میں ولادت ہوئی ہے [۱]۔

دوسرا قول: شافعیہ نے کہا ہے: اگر عدت کے دوران بوجھ یا حرکت وغیرہ کی وجہ سے عورت کو شبہ ہو کہ حمل ہے یا نہیں تو دوسرا نکاح نہیں کرے گی، یہاں تک کہ شبہ ختم ہوجائے، یعنی اتنا زمانہ گذر جائے کہ عورتیں سمجھتی ہیں کہ بچہ اتنے دنوں تک پیٹ میں نہیں رہتا ہے، اس لئے کہ اس پر عدت یقین کے ساتھ لازم ہے، لہذا یقین کے بغیر عدت سے نہیں نکلے گی، اگر نکاح کرلے تو نکاح باطل ہوگا، اس لئے کہ عدت کے پوری ہونے میں شبہ ہے، اور ابضاع (شرمگاہ) میں احتیاط پر عمل ہوگا، نیز اس لئے کہ معقود علیہ میں شبہ، عقد کو باطل کردیتا ہے، اگر عدت گذرنے اور دوسرے سے نکاح کرنے کے بعد شبہ ہو تو اس کا نکاح برقرار رہے گا، یہاں تک کہ عقد نکاح سے چھ ماہ سے کم میں بچہ پیدا ہو اس وقت عقد نکاح کے باطل ہونے کا حکم دیا جائے گا، اس لئے کہ یہ ثابت ہوجائے گا کہ وہ عقد کے دن حاملہ تھی، اور بچہ پہلے شوہر کا ہوگا اگر اس کا ہونا ممکن ہو، اس کے برخلاف اگر چھ ماہ یا اس سے زائد مدت پر بچہ پیدا ہو تو بچہ دوسرے شوہر کا ہوگا، اور اگر عدت کے بعد دوسرے سے نکاح کرنے سے قبل شبہ ہوجائے تو احتیاطاً نکاح سے پرہیز کرے گی تاکہ شبہ ختم ہوجائے [۱]، اس لئے کہ حدیث ہے: **"دع ما یریبک إلی مالا یریبک"** [۲] (جس میں تم کو شبہ ہو اس کو چھوڑ دو اور جس میں شبہ نہ ہو اس پر عمل کرو)۔

تیسرا قول: حنابلہ نے کہا کہ عدت کے دوران، حمل کے ہونے اور نہ ہونے میں شبہ کرنے والی عورت کے تین حالات ہیں۔

اول: اگر عدت پوری ہونے سے قبل شبہ پیدا ہوجائے تو شبہ دور ہونے تک وہ عدت کے حکم میں رہے گی، اگر حمل ظاہر ہوجائے گا تو وضع حمل سے اس کی عدت پوری ہوگی، اور اگر ظاہر ہوجائے گا کہ حمل نہیں ہے تو واضح ہوجائے گا کہ اس کی عدت قروء یا مہینوں سے پوری ہوچکی ہے، اگر شبہ دور ہونے سے پہلے نکاح کرے گی تو نکاح باطل ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایسی حالت میں نکاح کیا ہے کہ وہ بظاہر معتدہ کے حکم میں ہے، البتہ ہوسکتا ہے کہ اگر حمل نہ ہونا ظاہر ہوجائے تو اس کا نکاح صحیح ہوجائے کیونکہ یہ واضح ہوجائے گا کہ اس نے اپنی عدت پوری ہونے کے بعد نکاح کیا ہے۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۷۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۹۔

(۲) حدیث: "دع ما یریبک إلی مالا یریبک" کی روایت ترمذی (۴/ ۶۶۸) اور نسائی (۸/ ۳۲۸) نے حضرت حسن بن علی سے کی ہے اور ترمذی نے فرمایا: حدیث حسن صحیح ہے۔

دوم: اگر عدت پوری ہونے اور نکاح کرنے کے بعد، شبہ پیدا ہو تو نکاح صحیح ہوگا، اس لئے کہ بظاہر اس کی عدت پوری ہونے کے بعد نکاح ہوا ہے، اور شبہ کے ساتھ حمل کا ہونا مشکوک ہے اور اس کی وجہ سے جس نکاح کے صحیح ہونے کا حکم ہو چکا ہے وہ ختم نہ ہوگا، البتہ اس کے شوہر کے لئے اس سے وطی کرنا حلال نہ ہوگا، کیونکہ نکاح کے صحیح ہونے میں شبہ ہے اور اس لئے بھی کہ جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ اس کا پانی دوسرے کی کھیتی کو سیراب کرے، پھر دیکھا جائے گا اگر دوسرے سے شادی کرنے اور وطی کرنے کے چھ ماہ سے قبل بچہ پیدا ہو جائے تو اس کا نکاح باطل ہوگا، اس لئے کہ اس نے حمل کی حالت میں نکاح کیا ہے، اور اگر چھ ماہ سے زائد پر بچہ پیدا ہو تو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور اس کا نکاح صحیح ہوگا۔

سوم: اگر عدت کے گذرنے اور نکاح سے قبل شبہ پیدا ہو تو اس کے لئے شادی کرنا حلال نہ ہوگا، اگر شادی کرے گی تو نکاح باطل ہوگا، ایک دوسرے قول کے مطابق اس کے لئے نکاح کرنا حلال ہے اور نکاح صحیح ہوگا [1]۔

عدت کا بدل جانا یا اس کا منتقل ہونا:

عدت کی تین قسمیں ہیں، عدت بالأ قراء، عدت بالأ شہر، عدت بوضع الحمل اور کبھی عدت ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہو جاتی ہے جس کا بیان حسب ذیل ہے:

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۰۴، ۱۰۵۔

یہ ان حضرات کے زمانہ میں معروف تھا۔ یقین نہ ہونے کی وجہ سے شبہ کی بنیاد پر ایسا حکم تھا۔ لیکن موجودہ سائنسی وسائل کے ذریعہ حمل کے موجود ہونے کا یا نہ ہونے کے یقین تک رسائی ممکن ہے۔

پہلی حالت:

عدت کا اشہر سے اقراء کی طرف منتقل ہونا، مثلاً: نابالغہ جس کو حیض نہیں آتا تھا، اسی طرح آئسہ۔

۲۸ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نابالغہ یا بالغہ جس کو حیض نہیں آتا تھا، اگر مہینوں کے ذریعہ عدت گذارنا شروع کرے پھر اس کی عدت پوری ہونے سے قبل اس کو حیض آ جائے گرچہ تھوڑی دیر پہلے آئے تو اس پر از سر نو عدت گذارنا واجب ہوگا اور اس کی عدت اشہر سے اقراء کی طرف منتقل ہو جائے گی، اس لئے کہ اشہر، اقراء کا بدل ہے اور جب اصل پایا جاتا ہے تو بدل کا حکم باطل ہو جاتا ہے، جیسے پانی کے ساتھ تیمّم کا حال ہے [1]۔

اگر مہینوں کے ذریعہ اس کی عدت پوری ہو جائے پھر اس کے بعد اس کو حیض آئے اگر چہ تھوڑی دیر آئے تو اس پر از سر نو عدت گذارنا لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا معنی ہے جو عدت پوری ہونے کے بعد پیدا ہوا ہے، یہ اسی طرح ہے جیسے عدت گذرنے کے طویل زمانہ کے بعد حیض آئے، اس اصل کو ممنوع قرار دینا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ اگر اس کے ممنوع ہونے کو صحیح قرار دیا جائے تو جس عورت کو حیض نہیں آتا ہے، کسی بھی حال میں اس کے لئے مہینوں کے ذریعہ عدت گذارنا ممکن نہ ہوگا [2]۔

آئسہ اگر بعض مہینوں کے ذریعہ عدت گذارے پھر خون دیکھے تو شافعیہ کے نزدیک اور ظاہر روایت میں حنفیہ کے نزدیک، اس کی

---

(۱) البدائع للکاسانی ۳/ ۲۰۰، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۰۲۔

(۲) البدائع ۳/ ۲۰۰، طبع دار الکتاب العربی، ابن عابدین ۲/ ۶۰۶، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۴۷۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۲ طبع دار المعرفہ بیروت، القوانین الفقہیہ ص ۲۹۹ روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۶، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۰۲، اور اس کے بعد کے صفحات دار الکتاب العربی۔

عدت اقراء کی طرف منتقل ہوجائے گی، اس لئے کہ جب اس نے خون دیکھ لیا تو معلوم ہوگیا کہ وہ آئسہ نہیں تھی، اس نے سمجھنے میں غلطی کی تھی، لہذا اس کے حق میں مہینوں کے ذریعہ عدت کا اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ بدل ہے، اور اصل کے ہوتے ہوئے بدل کا اعتبار نہیں ہوتا، حنفیہ کی رائے (اس روایت کے مطابق جس میں انہوں نے آئسہ ہونے کے لئے وقت مقرر کیا ہے) یہ ہے کہ جب اس عمر کو پہنچ جائے پھر اس کے بعد خون دیکھے تو وہ خون حیض نہ ہوگا، جیسے وہ خون جسے ایسی چھوٹی بچی دیکھے کہ اس جیسی بچی کو حیض نہیں آسکتا، البتہ اگر خالص خون ہوگا تو حیض ہوگا اور مہینوں کے ذریعہ عدت گذارنا باطل ہوجائے گا۔

کاسانی نے جصاص سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا ہے: یہ اس عورت کے بارے میں ہے جو یہ سمجھ لے کہ وہ آئسہ ہے، لیکن حقیقی آئسہ جو خون دیکھے گی وہ حیض نہ ہوگا، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ ایسی عورت کے لئے حیض آنا کسی نبی کا معجزہ ہی ہوسکتا ہے، اس لئے اس کو معجزہ ہی سمجھنا چاہئے، جصاص نے یہی وجہ بیان کی ہے [1]، اس میں مالکیہ وحنابلہ کا اختلاف ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر آئسہ پچاس کے بعد، ستر سے قبل خون دیکھے اور حنابلہ کہتے ہیں کہ پچاس کے بعد ساٹھ سے قبل خون دیکھے تو یہ خون مشکوک فیہ ہوگا، یہ جاننے کے لئے یہ حیض ہے یا نہیں عورتوں کی طرف رجوع کیا جائے گا [2] البتہ حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر عورت پچاس کے بعد اپنی اس عادت کے مطابق خون دیکھے جو حیض کے زمانہ میں دیکھا کرتی تھی تو وہ صحیح مذہب کے مطابق حیض ہوگا، اس لئے کہ حیض ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ ایسے زمانہ میں پایا جائے جس میں پایا جانا ممکن ہو، اور اس زمانہ میں حیض کا پایا جانا ممکن ہے اگرچہ نادر ہے، اور اگر ساٹھ کے بعد دیکھے تو یقینی طور پر وہ حیض نہیں ہے، اس وقت اس کے ذریعہ عدت نہیں گذارے گی بلکہ مہینوں کے ذریعہ عدت گذارے گی، اس عورت کی طرح جو خون نہ دیکھے [1] دیکھئے اصطلاح: ''إیاس''، فقرہ/ ۶۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر آئسہ مہینوں کے مکمل ہونے کے بعد خون دیکھے تو اس میں تین اقوال ہیں:

اول: اقراء کی طرف لوٹنا اس پر لازم نہ ہوگا بلکہ اس کی عدت پوری ہوجائے گی، جیسا کہ مہینوں کے ذریعہ عدت گذارنے کے بعد نابالغہ کو حیض آئے، یہی جمہور فقہاء کی رائے ہے۔

دوم: اقراء کی طرف لوٹنا اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ ظاہر ہوگیا کہ وہ آئسہ نہیں ہے، نابالغہ اس کے برخلاف ہے، اس لئے وہ حیض دیکھے گی تو اس سے یہ لازم نہ آئے گا کہ یہ عدت گذارنے کے وقت ان عورتوں میں سے نہیں تھی جن کو حیض نہیں آتا ہے۔

سوم: اور یہی اظہر ہے کہ اگر مہینوں کے بعد نکاح کرلے تو عدت پوری ہوجائے گی اور نکاح صحیح ہوگا، ورنہ اس پر اقراء کے ذریعہ عدت گذارنا لازم ہوگا [2]۔

دوسری حالت:

اقراء سے اشہر کی طرف عدت کا منتقل ہونا:

۲۹ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جس عورت کو ایک یا دو حیض آئے پھر وہ حیض سے مایوس ہوجائے تو اس کے حق میں عدت اقراء سے اشہر (مہینوں) کی طرف منتقل ہوجائے گی، اور وہ از سر نو اشہر کے ذریعہ

(۱) البدائع ۳/ ۲۰۰، ابن عابدین ۲/ ۶۰۶ روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۲، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۶۔

(۲) شرح الزرقانی ۴/ ۲۰۴، مواہب الجلیل ۴/ ۱۴۴، ۱۴۶، الدسوقی ۲/ ۴۲۰، المغنی لابن قدامہ، والشرح الکبیر ۹/ ۹۲، ۱۰۸۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۹۳۔

(۲) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۳، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۰۳۔

عدت گذارے گی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"وَاللَّاتِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ" [۱] (اورتمہاری مطلقہ بیویوں میں سے جوحیض آنے سے مایوس ہوچکی ہیں اگرتمہیں شبہ ہوتوان کی عدت تین ماہ ہے)۔

اشہرحیض کا بدل ہے، اگراز سرنو عدت نہیں گذارے گی، بلکہ پہلی عدت پر قائم رہے گی تو ایک ہی چیز کا اصل اور بدل ہونا لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں ہے، اسی طرح عدت میں دوجنسوں سے تلفیق نہیں ہوتی ہے، حیض کے ذریعہ اس کو پورا کرنا ممکن نہ رہا تو مہینوں کے ذریعہ پورا کرنا واجب ہوگا [۲]۔

عورت کا آئسہ ہونا یہ ہے کہ اس عمر کو پہنچ جائے جب عام طور پر حیض نہیں آتا ہے، جب اس عمر کو پہنچ جائے اور خون بھی بند ہوجائے تو بظاہروہ حیض سے مایوس ہوگی، یہاں تک کہ اس کے خلاف کوئی واضح بات ہمارے سامنے آجائے، سن ایاس کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں [۳]۔

اگرخون سن ایاس سے پہلے بند ہوجائے توحکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس کا بیان عنقریب ہی آئے گا دیکھئے اصطلاح:"ایاس"۔

تیسری حالت: معتدہ کا عدت طلاق سے عدت وفات کی طرف منتقل ہونا:

۳۰-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق رجعی دیدے، پھر عدت کی حالت میں شوہر کا انتقال ہوجائے تو اس سے عدت طلاق ساقط ہوجائے گی، اوروفات کے وقت سے ازسرنو چار ماہ دس دن عدت وفات گذارے گی، اس لئے کہ مطلقہ رجعیہ جب تک عدت میں رہے، بیوی ہے اور اس پر اللہ تعالی کا یہ ارشاد نافذ ہوگا:"وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا" [۱] (اورتم میں سے جولوگ وفات پاجاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں، وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینہ اوردس دن تک روکے رکھیں)۔

اسی وجہ سے ابن المنذر نے کہا ہے: جن اہل علم سے ہماری ملاقات ہے ان سب کا اس پر اجماع ہے، اس لئے کہ مطلقہ رجعیہ بیوی ہے، اس پر طلاق واقع ہوتی ہے، اس کو شوہر کی میراث ملتی ہے، لہذا غیر مطلقہ کی طرح وفات کی عدت گذارے گی [۲]۔

فقہاء کی رائے ہے کہ اگر مرد اپنی بیوی کو اپنی صحت کی حالت میں، یا اس کے مطالبہ کی بنیاد پر طلاق بائن دیدے پر عدت کے زمانہ میں شوہر کی وفات ہوجائے تو وہ عدت طلاق مکمل کرے گی، اس کی عدت، عدت وفات کی طرف منتقل نہ ہوگی، اس لئے کہ بائنہ ہونے کی وجہ سے طلاق کے وقت سے دونوں کے درمیان ازدواجی رشتہ ختم ہوچکا ہے، لہذا دونوں کے درمیان وراثت جاری نہ ہوگی، کیونکہ وراثت کا سبب موجود نہیں ہے، اس لئے عدت وفات کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا عدت طلاق اپنے حال پر باقی رہے گی۔

اگر مرد اپنی بیوی کو، اس کے مطالبہ کے بغیر اپنے مرض الموت میں طلاق بائن دیدے پھر عدت کی حالت میں اس کی وفات ہوجائے تو امام ابوحنیفہ، امام احمد، ثوری اور محمد بن الحسن کی رائے ہے کہ احتیاطاً،

---

(۱) سورۂ طلاق/۴۔

(۲) فتح القدیر ۴/۱۴۶،۱۴۷، بدائع الصنائع ۳/۲۰۰، حاشیۃ الدسوقی، روضۃ الطالبین ۸/۳۷۱، المغنی لابن قدامہ ۹/۱۰۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/۳۸۸، روضۃ الطالبین ۸/۳۷۲، فتح القدیر ۴/۱۴۵، مواہب الجلیل ۴/۱۴۴،۱۴۶، الدسوقی ۲/۴۲۰، المغنی لابن قدامہ ۹/۹۲۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/۲۳۴۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۹/۱۰۸۔

عدت طلاق اور عدت وفات میں جو بعید مدت ہوگی اس کے ذریعہ عدت گذارے گی، کیونکہ عورت کے وارث ہونے کی وجہ سے ازدواجی رشتہ کے قائم رہنے کا شبہ ہے، لہذا اگر ہم فرض کرلیں کہ موت سے قبل عورت کو دو حیض آجائے اور موت کے بعد ابھی تیسرا حیض نہ آئے یہاں تک کہ عدت وفات پوری ہوجائے تو وہ عدت طلاق پوری کرے گی، اس کے برخلاف اگر وفات کے بعد اور عدت وفات کے پوری ہونے سے پہلے تیسرا حیض آجائے تو وہ عدت وفات پوری کرے گی۔

کاسانی کہتے ہیں: ان کے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ فرار کی تہمت کی وجہ سے خاص طور پر میراث کے حق میں جب نکاح باقی ہے تو عدت کے واجب ہونے میں نکاح کا باقی رہنا بدرجہ اولی ہوگا، اس لئے کہ عدت کو واجب کرنے میں احتیاط کیا جاتا ہے، لہذا احتیاطاً عدت کو واجب کرنے کے لئے من وجہ نکاح کا قائم رہنا کافی ہوگا، لہذا اس پر واجب ہوگا کہ چار ماہ دس دن عدت گذارے جس میں اس کو تین حیض آجائے [۱]۔

امام مالک، امام شافعی، ابوعبید، ابوثور، ابویوسف اور ابن المنذر کی رائے ہے کہ معتدہ عدت طلاق گذارے گی، اس لئے کہ نکاح سے بائن ہونے کی وجہ سے پوری طرح ازدواجی رشتہ ختم ہوچکا ہے، لہذا وہ منکوحہ نہیں رہی اور اس لئے بھی کہ ارث، مقصد کی نقیض کے ساتھ معاملہ کرتے ہوئے ثابت ہے، اس کا یہ تقاضا نہیں ہے کہ ایسا ازدواجی رشتہ باقی رہے جو غم واندوہ اور متوفی پر سوگ کا سبب ہے [۲]۔

(۱) البدائع ۳/ ۲۰۰-۲۰۱، المبسوط ۶/ ۳۹۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۱۴۲، ۱۴۳ طبع دار التراث العربی، ابن عابدین ۲/ ۶۰۵، البدائع ۳/ ۲۰۰، القوانین الفقہیہ رص ۲۴۲، الدسوقی ۳/ ۴۷۵، الحطاب ۴/ ۱۵۰، ۱۵۲، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۹۹، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۰۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۶۔

چوتھی حالت:

عدت کا قروء یا اشہر سے، وضع حمل کی طرف منتقل ہونا:

۳۱- جمہور فقہاء، حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ قروء یا اشہر کے ذریعہ عدت گذارنے کے دوران، یا عدت گذارنے کے بعد ظاہر ہو کہ عورت اپنے شوہر سے حاملہ ہے تو عدت وضع حمل کی طرف منتقل ہوجائے گی اور گذرے ہوئے قروء یا اشہر کا حکم ساقط ہوجائے گا اور ظاہر ہوجائے گا کہ عورت نے جو خون دیکھا تھا وہ حیض نہیں تھا، اس لئے کہ حاملہ کو حیض نہیں آتا ہے اور اس لئے بھی کہ وضع حمل ختم ہونے والے ازدواجی رشتہ کے آثار سے رحم کے خالی ہونے کی سب سے قوی علامت ہے [۱] اور اس لئے بھی کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ أُوْلَاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" [۲] (اور حمل والیوں کی میعاد ان کے حمل کا پیدا ہوجانا ہے)۔

عدت کی ابتداء اور اس کا پورا ہونا:

۳۲- حنفیہ کی رائے ہے کہ عدت، طلاق میں طلاق کے بعد اور وفات میں وفات کے بعد شروع ہوجاتی ہے اس لئے کہ عدت کے واجب ہونے کا سبب طلاق یا وفات ہے، لہذا سبب کے پائے جانے کے وقت سے اس کے شروع ہونے کا اعتبار ہوگا، چنانچہ اگر عورت کو طلاق یا وفات کا علم نہ ہو، یہاں تک کہ عدت کی مدت گذر جائے تو اس کی عدت پوری ہوجائے گی، لیکن "ہدایہ" میں ہے: ہمارے مشائخ طلاق میں فتوی دیتے ہیں کہ عدت کی ابتداء اقرار کے وقت سے ہوگی تاکہ باہمی موافقت کی تہمت نہ رہے، بابرتی نے کہا ہے: ہوسکتا ہے

(۱) البدائع ۳/ ۲۰۱، الدسوقی ۲/ ۴۷۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۲۹، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۷، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۹، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۰۳۔

(۲) سورۂ طلاق / ۴۔

کہ دونوں، طلاق اور عدت کے پوری ہونے پر موافقت کرلیں، تا کہ مریض کا عورت کے لئے دین کا اقرار کرنا اور اس کے لئے کسی چیز کی وصیت کرنا صحیح ہوجائے اور دونوں عدت کے پوری ہونے پر موافقت کرلیں تا کہ وہ اس کی بہن سے یا اس کے علاوہ چوتھی عورت سے نکاح کر سکے (۱)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ عدت، طلاق کے علم کے وقت سے شروع ہوگی، لہذا اگر اپنی صحت کی حالت میں گذشتہ طلاق کا اقرار کرے اور اس کے اقرار سے قبل عدت کی مقدار گذر چکی ہو تو اقرار کے وقت سے اس کی عدت شروع ہوگی اور عورت اس کی وارث ہوگی، اس لئے کہ وہ اپنی عدت میں ہے اور شوہر اس کا وارث نہ ہوگا، کیونکہ اس کے اقرار سے عورت کی عدت پوری ہوچکی ہے، البتہ اگر بینہ قائم ہوجائے تو اس وقت سے عدت گذارے گی جس کا ذکر بینہ کریں، یہ حکم طلاق رجعی میں ہے، اگر طلاق بائن ہو تو دونوں ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے اور عدت وفات، وفات کے وقت سے شروع ہوگی (۲)۔

شافعیہ نے کہا: عدت وفات، موت کے وقت سے اور عدت اقراء طلاق کے وقت سے شروع ہوگی، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک وجوب کا وقت ہے، اور اگر شوہر کی موت یا اس کی طلاق کی اطلاع اس کو عدت کی مدت گذرنے کے بعد ہو تو اس کی عدت پوری ہوچکی، لہذا اس پر عدت میں سے کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ نابالغہ عدت گذارتی ہے حالانکہ اس کو عدت کا ارادہ نہیں ہوتا ہے (۳)۔

حنابلہ نے کہا ہے: جس عورت کو اس کا شوہر طلاق دیدے یا مرجائے اور وہ عورت سے دور ہو تو اس کی عدت موت یا طلاق کے دن سے ہوگی، علم کے دن سے نہیں، یہی حنابلہ کے نزدیک مشہور ہے۔

امام احمد سے منقول ہے کہ اگر اس پر بینہ قائم ہوجائے تو بھی یہی حکم ہوگا اور اگر کوئی بینہ نہ ہو تو اس کی عدت خبر آنے کے دن سے ہوگی (۱)۔

۳۳- عدت کا پورا ہونا، اس کی نوعیت کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، لہذا اگر عورت حاملہ ہو تو اس کی عدت مکمل حمل کی پیدائش سے پوری ہوگی اور اگر عدت قروء کے ذریعہ ہو تو تین قروء سے اس کی عدت پوری ہوگی اور اگر عدت اشہر کے ذریعہ ہو تو علاحدگی یا وفات کے وقت سے اس کا حساب کیا جائے گا یہاں تک کہ تین ماہ یا چار ماہ دس دن کے گذرنے سے عدت پوری ہوگی۔

عدت کس چیز سے پوری ہوگی اس کو بیان کرتے ہوئے کاسانی نے لکھا ہے: عدت کے پوری ہونے کی دو صورتیں ہیں: اول قول کے ذریعہ دوم فعل کے ذریعہ۔

رہا قول: تو معتدہ اتنی مدت میں عدت کے پوری ہونے کی خبر دے کہ اس جیسی مدت میں عدت کا پورا ہوجانا ممکن ہو (تو اس کی عدت پوری ہوجائے گی) لہذا اگر عورت آزاد، اشہر والی ہو تو عدت طلاق میں تین ماہ سے کم میں، یا عدت وفات میں چار ماہ دس دن سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اگر آزاد اقراء والی ہو اور وفات کی عدت گذار رہی ہو تو چار ماہ دس دن سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، یا طلاق کی عدت گذار رہی ہو تو اگر اتنی مدت میں اپنی عدت کے پوری ہونے کی خبر دے کہ اس جیسی مدت میں عدت پوری ہوسکتی ہو تو اس کی بات قبول کی جائے گی اور اگر اتنی

(۱) الہدایہ ۴/ ۱۵۴۔
(۲) الخرشی ۴/ ۱۴۶۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۷، ۴۰۱، ۴۰۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۳۹، ۱۴۳۔

(۱) المغنی ۹/ ۱۸۸، ۱۹۱۔

مدت میں خبر دے کہ اس جیسی مدت میں عدت پوری نہ ہوسکتی ہو تو اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ امین کی بات صرف اس معاملہ میں قبول کی جاتی ہے جس میں ظاہر حال اس کی تکذیب نہ کرے اور یہاں ظاہر حال اس کی تکذیب کر رہا ہے، لہذا اس کی بات قبول نہ کی جائے گی، البتہ اگر اپنی قسم کے ساتھ وضاحت کرے تو اس وضاحت کے ساتھ اس کی بات قبول کی جائے گی، اس لئے کہ وضاحت کی صورت میں ظاہر حال اس کی تکذیب نہیں کرے گا، کم از کم مدت جس میں اقراء کے ذریعہ عدت گذارنے والی کی تصدیق کی جائے گی، امام ابوحنیفہ کے نزدیک ساٹھ دن اور امام ابویوسف وامام محمد کے نزدیک انتالیس ایام ہیں۔

رہا فعل: تو اس کی مثال یہ ہے کہ عورت اتنی مدت گذرنے کے بعد کہ اس جیسی مدت میں عدت پوری ہوسکتی ہے، دوسرے مرد سے نکاح کرلے، یہاں تک کہ اگر وہ کہے گی: کہ مری عدت ابھی پوری نہیں ہوئی ہے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی نہ پہلے شوہر کے حق میں، نہ دوسرے شوہر کے حق میں، اور دوسرے شوہر کا نکاح جائز ہوگا، اس لئے کہ اتنی مدت گذرنے کے بعد کہ اس جیسی مدت میں عدت پوری ہوسکتی ہو اس کا نکاح کرنا، عدت کے پوری ہوجانے کی دلیل ہے[۱]۔

مستحاضہ کی عدت:

۳۴- شریعت میں استحاضہ کا معنی: رحم کے نچلے حصہ میں ایک رگ ہے جس کو عاذل (رگ خون استحاضہ) کہا جاتا ہے، اس کی خرابی یا کسی مرض کی وجہ سے حیض کے مقررہ اوقات کے علاوہ میں خون کا بہنا[۲]۔

(۱) البدائع ۳/ ۱۹۸، ۲۰۰، فتح القدیر ۴/ ۳۱۲، ۳۳۱۔

(۲) رسائل ابن عابدین ۱/ ۴۷، القوانین الفقہیہ رص ۵۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۸، کشاف القناع ۱/ ۱۹۶۔

لہذا اگر مطلقہ عورت جو عدت گذار رہی ہو، حیض والی ہو اور اس کا خون مسلسل جاری ہوجائے، بند نہ ہو تو وہ عورت مستحاضہ ہے اور دو میں سے ایک صورت حال ضرور ہوگی۔

۳۵- پہلی صورت حال: اگر عورت حیض واستحاضہ کے درمیان بو، رنگ، کثرت، قلت یا عادت کی وجہ سے تمیز کرسکے، (اس کو غیر متحیرہ کہا جائے گا)، تو وہ اقراء کے ذریعہ عدت گذارے گی[۱]، اس لئے کہ اس سلسلہ میں منقول دلائل عام ہیں، مثلاً: اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ" (اور طلاق والی عورتیں اپنے کو تین میعادوں تک روکے رہیں)۔

نیز اس لئے کہ اپنی معروف عادت سے حساب کرے گی[۲] اور اس لئے بھی کہ پورے طہر کے بعد ممتاز خون، حیض سمجھا جائے گا، لہذا وہ اشہر کے بجائے اقراء کے ذریعہ عدت گذارے گی[۳]۔

۳۶- دوسری صورت حال: مستحاضہ متحیرہ ہوگی جو دونوں خون کے درمیان تمیز نہ کرسکے اور اپنی عادت کی مقدار بھول گئی ہو، یا ایک دن خون دیکھے اور ایک دن صفائی، خواہ حیض کی ابتداء اسی حالت میں ہوئی ہو یا بعد میں، اگر ایسی صورت حال پیدا ہوگئی ہو، اس کی عدت کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں۔

پہلا قول: جمہور فقہاء حنفیہ، اصح قول میں شافعیہ، ایک قول میں حنابلہ، عکرمہ، قتادہ اور ابوعبید کی رائے ہے کہ اس صورت حال میں مستحاضہ کی عدت تین ماہ ہوگی، اس لئے کہ اکثر ہر ماہ میں ایک بار حیض

(۱) البدائع ۳/ ۱۹۳، فتح القدیر ۴/ ۳۱۲، ۳۳۵، الدسوقی ۲/ ۴۷۰، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۲، جوہر الإکلیل ۱/ ۳۸۵، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۵، ۳۸۶، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۶۹، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹/ ۱۰۱۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۳۳۵، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۶۹۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۲۔

کا آنا ہے، یا، اس لئے کہ اکثر ہر مہینہ میں طہر اور حیض دونوں ہوں گے اور سن ایاس تک انتظار کرنے میں بڑی مشقت ہے، اس لئے بھی وہ اس حالت میں شک کرنے والی ہے اور اللہ تعالی کے اس ارشاد میں داخل ہے: ''وَإِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ''[1] (اور اگر تمہیں شبہ ہوتو ان کی عدت تین مہینے ہیں)۔

نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حمنہ بنت جحش سے فرمایا: **''تلجمي و تحيضي في كل شهر في علم الله ستة أيام أو سبعة أيام''**[2] (خون نکلنے کی جگہ پر ایسی پٹی باندھ لو جو خون کو روک دے اور ہر مہینہ چھ یا سات دن اپنے کو حائضہ سمجھو، حقیقت اللہ ہی بہتر جانتا ہے)۔

چنانچہ آپ ﷺ نے ان کے لئے ہر ماہ میں ایک حیض مقرر فرمایا جس میں وہ نماز، روزہ چھوڑ دیں اور اس حیض کے سارے احکام ثابت ہوں، لہذا واجب ہے کہ اس کے ذریعہ عدت پوری ہوجائے، کیونکہ یہ بھی حیض کے احکام میں سے ہے۔

دوسرا قول: مالکیہ، ایک قول میں حنابلہ اور اسحق کی رائے ہے کہ مستحاضہ متحیرہ کی عدت مکمل ایک سال ہوگی۔ اس لئے کہ وہ اس عورت کے حکم میں ہے جس کا حیض رک گیا ہو اور معلوم نہ ہو کہ کب تک رکا رہے گا اور اس لئے بھی کہ اس کو حیض کا یقین نہیں ہے، حالانکہ وہ حیض والی ہے، لہذا اس کی عدت ایک سال ہوگی، اس عورت کی طرح جس کا حیض رک جائے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وہ نو ماہ استبراء کے لئے انتظار کرے گی تاکہ شبہ دور ہوجائے، اس لئے کہ یہ عام طور پر حمل کی مدت ہے، پھر تین ماہ عدت گذارے گی اور ایک سال کے بعد اس کے لئے دوسرا نکاح کرنا حلال ہوگا اور ایک قول ہے کہ پورا سال عدت ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ ان کے نزدیک اختلاف محض لفظی ہے۔

تیسرا قول: یہ شافعیہ کا ایک قول ہے: معتدہ متحیرہ، سن ایاس کے بعد تین ماہ عدت گذارے گی یا چار سال یا نو ماہ احتیاطاً انتظار کرے گی۔ انہوں نے اس کو اس عورت پر قیاس کیا ہے جس کا حیض دیر سے آئے اور اس کا طہر طویل ہوجائے، یا اس لئے کہ ایاس سے قبل اس کا صحیح حیض آجانا متوقع ہے[1]۔

شک کرنے والی یا ممتدۃ الطہر کی عدت:

۳۷- فقہاء کی رائے ہے کہ جس عورت کو شک ہو، یا جس کا طہر لمبا ہوگیا ہو، یہ وہ عورت ہے جس کو حیض آتا تھا پھر حمل، یا اس کے بغیر اس کا حیض رک گیا ہو، اگر اس کو اس کا شوہر طلاق دیدے اور اس کا حیض معلوم بیماری کی وجہ سے بند ہوجائے، مثلاً رضاع ونفاس کی وجہ سے، یا ایسے مرض کی وجہ سے جس سے شفاء کی امید ہو، اس پر واجب ہے کہ صبر کرے یہاں تک کہ حیض آجائے اور وہ حیض کے ذریعہ عدت گذارے یا سن ایاس کو پہنچ جائے اور آئسہ کی طرح تین ماہ عدت گذارے، انتظار کی مدت کے طویل ہونے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ اشہر کے ذریعہ عدت گذارنا نص کے مطابق ایاس کے بعد ہی ہوسکتا ہے، لہذا اس سے قبل اشہر کے ذریعہ عدت گذارنا جائز نہ ہوگا اور یہی حضرت علی، عثمان اور زید بن ثابتؓ کی رائے ہے۔ بیہقی نے روایت کیا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے دودھ پلانے والی کے بارے میں

(۱) سورۂ طلاق ر ۴۔

(۲) حدیث: ''حمنہ بنت جحش'' کی روایت ترمذی (۱ر ۲۲۳) اور ابن ماجہ (۱ر ۲۰۵) نے کی ہے، اور الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔

(۱) فتح القدیر ۴ر ۳۱۲، ۳۳۵، الدسوقی ۲ر ۴۷۰، جواہر الإکلیل ۱ر ۳۸۵، الفواکہ الدوانی ۲ر ۹۲، مغنی المحتاج ۳ر ۳۸۵، روضۃ الطالبین ۸ر ۳۶۹، المغنی لابن قدامہ ۹ر ۱۰۲۔

ایسا ہی حکم دیا تھا۔

اگر اس کو حیض آئے پھر معلوم بیماری کے بغیر بند ہوجائے تو حضرت عمرؓ، ابن عباسؓ، حسن بصری اور مالکیہ کی رائے، شافعیہ کا ایک قدیم قول اور حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ شک والی عورت اس حال میں حمل کی اکثر مدت نو ماہ انتظار کرے گی تا کہ اس کے رحم کا خالی ہونا ظاہر ہوجائے اور شبہ دور ہوجائے۔ اس لئے کہ عام طور پر حمل اس سے زیادہ دن پیٹ میں نہیں رہتا ہے، پھر تین ماہ عدت گذارے گی تو یہ ایک سال ہوا جس میں اس کی عدت پوری ہوگی اور اس کے لئے دوسرا نکاح کرنا حلال ہوگا۔

ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تھی اور اس کو ایک یا دو حیض آیا تھا پھر اس کا حیض رک گیا تھا اور یہ معلوم نہ تھا کہ حیض کیوں رک گیا ہے، فرمایا کہ نو ماہ انتظار کرے پھر اگر حمل ظاہر نہ ہو تو تین ماہ عدت گذارے اس طرح یہ ایک سال ہوا، اور معلوم نہیں ہے کہ کسی نے اس کی مخالفت کی ہے۔

ابن المنذر نے کہا ہے کہ حضرت عمرؓ نے مہاجرین وانصار صحابہ کی موجودگی میں یہ فیصلہ کیا اور کسی نے اس پر نکیر نہیں کی، اور اثرم نے کہا ہے: میں نے ابوعبداللہ سے سنا ان سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جس نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی تھی اور اس کو ایک حیض آیا تھا پھر اس کا حیض بند ہوگیا تھا تو انہوں نے جواب دیا کہ میری رائے حضرت عمرؓ کی حدیث کے مطابق ہے اگر اس کا حیض بند ہوجائے اور معلوم نہیں ہے کہ کیوں بند ہوگیا ہے تو وہ ایک سال انتظار کرے گی، اس لئے کہ ایک عدت کی بنیاد دوسری عدت پر نہیں ہوتی ہے[1]۔

جدید قول میں شافعیہ نے صراحت کی ہے: وہ صبر کرے گی یہاں تک کہ حیض آجائے تو اقراء کے ذریعہ عدت گذارے گی، یا آئسہ ہوجائے تو اشہر کے ذریعہ عدت گذارے گی جیسا کہ اگر کسی بیماری کی وجہ سے خون بند ہوجائے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے اشہر کے ذریعہ عدت گذارنا صرف اس کے لئے مقرر کیا ہے جس کو ابھی حیض نہ آیا ہو یا آئسہ ہوگئی ہو اور یہ ان دونوں میں سے کوئی نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو امید ہے کہ خون دوبارہ آسکتا ہے، لہذا یہ اس عورت کے مشابہ ہے جس کا خون کسی معروف عارضہ کی وجہ سے بند ہوگیا ہو۔

شافعیہ کے قدیم قول میں ہے کہ شک والی عورت حمل کی اکثر مدت یعنی چار سال انتظار کرے گی تا کہ یقین کے ساتھ رحم کا خالی ہونا معلوم ہوجائے، ایک قدیم قول یہ بھی ہے کہ حمل کی اقل مدت یعنی چھ ماہ انتظار کرے گی۔

قدیم مذہب کا حاصل یہ ہے کہ وہ حمل کی اکثر مدت یا اقل مدت انتظار کرے گی پھر حمل نہ ہونے کی صورت میں تین ماہ عدت گذارے گی۔

جدید مذہب کے مطابق (جو سن ایاس تک انتظار کرنا ہے)، ''مغنی المحتاج'' میں ہے: اگر ایاس کے بعد تین ماہ کے اندر حیض آجائے تو اقراء کے ذریعہ عدت گذارنا واجب ہوگا، اس لئے کہ بدل سے فراغت سے قبل اصل پر قدرت حاصل ہوگئی اور جو قرء گذر چکا ہے وہ شمار کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ دونوں کے درمیان گھرا ہوا طہر ہے اور اگر تین ماہ مکمل ہونے کے بعد حیض آئے تو اس میں چند اقوال ہیں، اظہر قول یہ ہے کہ اگر تین ماہ مکمل ہونے کے بعد نکاح کرلے تو

(۱) بدائع الصنائع ۳/۱۹۵، ابن عابدین ۲/۶۰۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۷۰،

القوانین الفقہیہ ۲۴۱، جواہر الإکلیل ج ۱/۳۸۵، الفواکہ الدوانی ۲/۹۲، مغنی المحتاج ۳/۳۸۷، روضۃ الطالبین ۸/۳۷۱، المغنی لابن قدامہ ۹/۱۰۰۔

عدت پوری ہوگئی اور نکاح بس صحیح ہوگیا، ورنہ اقراء کے ذریعہ عدت گذارنا واجب ہوگا، کیونکہ ظاہر ہوگیا کہ وہ آئسہ نہیں ہے، ایک قول یہ ہے کہ مطلقاً اس کی عدت اقراء کی طرف منتقل ہوجائے گی، خواہ نکاح کرے یا نہیں، ایک قول ہے کہ مطلقاً عدت کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ بظاہر اس کی عدت پوری ہوگئی، اس کو اس صغیرہ پر قیاس کیا گیا ہے جس کو اشہر کے بعد حیض آئے۔

ایاس میں اس کے خاندان کی عورتوں کا ایاس معتبر ہے اور ایک قول ہے کہ احتیاطاً تمام عورتوں کا ایاس معتبر ہوگا تا کہ یقین حاصل ہوجائے[1]۔

نابالغ اور جو اس کے حکم میں ہو اس کی بیوی کی عدت:

۳۸- فقہاء کی رائے ہے کہ اگر نابالغ مرجائے تو اس کی زوجہ کی عدت، چار ماہ دس دن ہے جو بالغ کی زوجہ کی عدت کے ساتھ برابر ہے بشرطیکہ حاملہ نہ ہو۔

اگر نابالغ اپنی بیوی کو چھوڑ کر مرجائے اور وہ حاملہ ہو تو اس میں دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، ابو یوسف اور ایک قول میں حنابلہ کی رائے ہے کہ نابالغ اپنی حاملہ بیوی کو چھوڑ کر مرجائے (اور وہ اتنا بچہ ہے کہ اس جیسے کو اولاد نہیں ہوسکتی ہے) تو اس کی بیوی کی عدت چار ماہ دس دن ہے، اس لئے کہ یقینی طور پر یہ حمل اس سے نہیں ہے، کیونکہ اس کا نسب اس سے ثابت نہیں ہوگا، لہذا اس سے عدت بھی پوری نہ ہوگی، جیسا کہ اگر زنا سے حمل ہو یا اس کی موت کے بعد حمل ہوا ہو، اور جس حمل کی پیدائش سے عدت پوری ہوتی ہے وہ حمل ہے جو صاحب عدت کی طرف منسوب ہو، گرچہ احتمال کے درجہ میں ہو[1]۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر شوہر، نابالغ یا مجبوب (جس کا عضو تناسل کاٹ دیا گیا) ہو تو اس کی بیوی کی عدت وضع حمل سے پوری نہ ہوگی نہ طلاق کی عدت اور نہ وفات کی عدت، بلکہ طلاق میں تین اقراء لازم ہوں گے اور اس کا نفاس، حیض شمار کیا جائے گا اور وفات میں دونوں مدتوں میں جو زائد ہوگی وہی واجب ہوگی، یعنی وضع حمل اور چار ماہ دس دن مکمل ہونے میں جو بعد میں ہو وہی واجب ہوگا[2]۔

حنفیہ نے کہا ہے: اگر شوہر قریب البلوغ (نابالغ) ہو جس سے حمل کا ٹھہرنا ممکن ہو تو اس کی وطی سے عدت واجب ہوگی، اسی طرح اس کی خلوت صحیحہ و فاسدہ سے بھی عدت واجب ہوگی اور اس کے بچہ ہونے کی وجہ سے اس سے وطی ممکن نہ ہو یا خلوت نہ ہوئی ہو تو طلاق میں اس پر عدت واجب نہ ہوگی۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ بچہ کی وطی سے عدت واجب ہوتی ہے، اس لئے کہ دلائل عام ہیں (اگرچہ اس عمر کے بچہ کو اولاد نہ ہو) اس لئے کہ وطی فی الجملہ رحم کو مشغول کرنے والی ہے، اور اس لئے بھی کہ انزال جس سے حمل ٹھہرتا ہے چونکہ پوشیدہ معاملہ ہے، اشخاص اور حالات کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، اور اس کی تحقیق دشوار بھی ہے، اس لئے شارع نے اس سے بحث نہیں کی بلکہ اس کے سبب پر اکتفاء کیا اور وہ وطی کرنا یا منی کو رحم میں داخل کرنا ہے، جیسا کہ رخصت کے بارے میں محض سفر پر اکتفا کیا، مشقت سے بحث نہیں کی، زرکشی نے کہا ہے: بچہ کی وطی سے عدت واجب ہونے کے لئے شرط ہے کہ

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۷، ۳۸۸، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۱، ۳۷۳۔

(۱) البدائع ۳/ ۱۹۷، فتح القدیر ۴/ ۳۲۳، ابن عابدین ۲/ ۶۰۴، المبسوط ۶/ ۵۲، الدسوقی ۲/ ۴۶۷، ۴۶۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۵، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۸، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۴، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۱۹، ۱۲۰۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۱، ۹۲۔

وہ وطی کے لئے تیار ہو، امام غزالی نے اسی پر فتوی دیا ہے[1]۔

دوسرا قول: امام ابوحنیفہ، امام محمد اور ایک روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ اس نابالغ کی زوجہ کی عدت جس کو حاملہ چھوڑ کر مر جائے وضع حمل سے پوری ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد عام ہے: "وَأُولَاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ"[2] (اور حمل والیوں کی میعاد ان کے حمل کا پیدا ہو جانا ہے)۔

اور اس لئے بھی کہ عدت، رحم کے خالی ہونے کا علم حاصل کرنے کے لئے واجب ہوتی ہے، اور ولادت یقینی طور پر رحم کے خالی ہونے کی علامت ہے اور اشہر سے یقینی طور پر رحم کا خالی ہونا معلوم نہیں ہوتا ہے، اس لئے ایسی چیز کو واجب کرنا جس سے یقینی طور پر رحم کا خالی ہونا معلوم ہو جائے زیادہ بہتر ہے، البتہ اگر حمل اس کی موت کے بعد ظاہر ہو تو اس کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ وہ چار ماہ دس دن عدت گذارے گی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَ يَذَرُوْنَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا"[3] (اور تم میں سے جو لوگ وفات پا جاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں، وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینہ اور دس دن تک روکے رکھیں)۔

نیز اس لئے کہ اگر موت کے وقت حمل موجود نہ ہو تو عدت اشہر کے ذریعہ واجب ہوگی، لہذا بعد میں ظاہر ہونے والے حمل کی وجہ سے عدت نہیں بدلے گی اور اگر موت کے وقت موجود ہو تو حمل کی عدت واجب ہوگی، لہذا حمل کی پیدائش سے اس کی عدت پوری ہوگی، دونوں صورتوں میں اس کا نسب بچہ سے ثابت نہ ہوگا، کیونکہ عام طور پر بچہ منی سے پیدا ہوتا ہے، اور نابالغ کو حقیقۃً منی نہیں ہے اور عادۃً اس کا پایا جانا محال ہے، لہذا اس کو فرض کرنا بھی محال ہی ہوگا[1]۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۴، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۶۵، ۳۶۶، شرح المنہاج بحاشیتی القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۹۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۴۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۴۔

مجبوب، خصی اور ممسوح کی بیوی کی عدت:

۳۹- مالکیہ کی رائے ہے کہ مجبوب کی بیوی، صبی کی بیوی کی طرح ہے، اس کی طلاق سے بیوی پر عدت واجب نہ ہوگی، جیسا کہ وطی سے قبل طلاق کی صورت میں عدت واجب نہیں ہوتی ہے، اور ایک قول ہے: اگر شوہر وطی کی کوشش کرتا ہو اور اس کو انزال ہوتا ہو تو عورت پر عدت واجب ہوگی، پہلا قول خلیل کا ہے، دوسرا قول عیاض کا ہے اور اگر اس کی بیوی کو طلاق ہو جائے یا شوہر کا انتقال ہو جائے اور وہ حاملہ ہو تو حمل کی پیدائش سے اس کی عدت پوری نہ ہوگی نہ عدت وفات، نہ عدت طلاق، بلکہ طلاق میں تین اقراء گذارنا ضروری ہوگا، اور اس کا نفاس، حیض شمار کیا جائے گا اور وفات کی صورت میں دونوں مدتوں میں سے جو زیادہ ہو یعنی حمل کی پیدائش اور چار ماہ دس دن کا مکمل ہونا، ان میں سے جو بعد میں ہو اس سے عدت پوری ہوگی[2]۔

بعض مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر شوہر کا عضو تناسل اور خصیتین کاٹ دیئے گئے ہوں تو اس کی بیوی عدت نہیں گذارے گی اور اگر خصیتین کاٹ دیئے گئے ہوں اور عضو تناسل موجود ہو تو اس کی بیوی پر عدت واجب ہوگی، اس لئے کہ وہ عضو تناسل سے وطی کرتا ہے اور اگر عضو تناسل کاٹ دیا گیا ہو اور خصیتین موجود ہو تو اگر اس جیسے آدمی کو اولاد ہو سکتی ہو تو عورت پر عدت واجب ہوگی ورنہ نہیں، اور

(۱) البدائع ۳/ ۱۹۷، ۱۹۸، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۱۹، ۱۲۰۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۱، ۹۲، الدسوقی ۲/ ۴۶۸، ۴۷۳۔

ایک قول ہے: جس کا عضو تناسل اور خصیتین کاٹ دیئے گئے ہوں تو اس کے بارے میں اہل معرفت اطباء یا عورتوں کے قول کا اعتبار ہوگا [1]۔

جس کا عضو تناسل اور خصیتین ممسوح ہوں وہ اس بچہ کی طرح ہے جس بچہ کو اولاد نہیں ہوتی ہے، معتمد قول کے مطابق طلاق یا فسخ نکاح میں اس کی بیوی پر عدت واجب نہ ہوگی، البتہ اس پر صرف عدت وفات واجب ہوگی، اس لئے کہ وہ ایک طرح سے قیاس کے خلاف ہے، لہذا اگر شوہر مرجائے اور عورت کو حمل ظاہر ہوتو اس کا نسب اس سے ثابت نہ ہوگا، نہ اس کی پیدائش سے اس کی عدت پوری ہوگی، اس لئے کہ جس حمل کی پیدائش سے عدت پوری ہوتی ہے وہ حمل ہے جس کی نسبت اس کے باپ کی طرف ہو، اس کی عدت، وضع حمل اور چار ماہ دس دن میں سے جو بعد میں ہو اس سے پوری ہوگی [2]۔

شافعیہ نے کہا ہے: خصی کی وطی سے عورت عدت گذارے گی، جس کا عضو تناسل کٹا ہوا ہو اس کی بیوی عدت نہیں گذارے گی، اگرچہ خصیتین باقی ہوں، اس لئے کہ وطی نہیں ہوگی لیکن اگر علاحدگی کے وقت عورت حاملہ ہوتو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا، اس لئے کہ اگر ممسوح نہ ہوتو ایسا ہونا ممکن ہے اور وضع حمل کے ذریعہ عدت گذارے گی گرچہ شوہر اس کی نفی کرے، ممسوح کا حکم اس کے برخلاف ہے، اس لئے صحیح مذہب کے مطابق، بچہ کا نسب اس سے ثابت نہ ہوگا اور نہ اس کی طلاق کی وجہ سے عدت واجب ہوگی [3]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر خصی مجبوب اپنی بیوی کو طلاق دیدے یا اس کو چھوڑ کر مرجائے اور عورت کو بچہ پیدا ہوتو اس کا نسب اس سے

(۱) الدسوقی ۲/ ۴۷۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۶، ۳۸۵۔

(۲) شرح منح الجلیل ۲/ ۳۷۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۴، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۶۵، ۳۶۶، القلیوبی، عمیرہ ۴/ ۳۹۔

ثابت نہ ہوگا نہ اس کی پیدائش سے اس کی عدت پوری ہوگی، بلکہ پیدائش کے بعد عدت طلاق تین قروء اور عدت وفات چار ماہ دس دن گذارے گی، اور قاضی نے ذکر کیا ہے: امام احمد کے کلام سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا، اس لئے کہ اس سے انزال ممکن ہے، اس طرح کہ اپنے عضو تناسل کی جگہ کو عورت کی شرمگاہ سے رگڑے اور انزال ہوجائے۔ اس قول کی رو سے بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور اس سے عدت بھی پوری ہوجائے گی، لیکن صحیح مذہب یہ ہے کہ اس سے بچہ کا نسب ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ عام طور پر ایسا نہیں ہوتا ہے، لہذا بچہ کا نسب اس سے ثابت نہ ہوگا جیسا کہ وہ بچہ جس کی عمر ابھی دس سال نہ ہوئی ہو [1]۔

حنفیہ نے ''باب العنین'' وغیرہ میں لکھا ہے: عورت کے مطالبہ پر جدائی کے وقت زوجہ پر عدت کے واجب ہونے میں مجبوب یا خصی عنین کی طرح ہے [2]۔

سرخسی نے صراحت کی ہے کہ علاحدگی کے وقت زوجہ پر عدت کے واجب ہونے میں، خصی، صحیح کی طرح ہے، اور یہی حکم مجبوب کا ہے بشرطیکہ اس کو انزال ہوتا ہو [3]۔

مفقود اور جو اس کے حکم میں ہو اس کی زوجہ کی عدت:

۴۰ - مفقود: وہ شخص ہے جو غائب ہو، اس کی خبر معلوم نہ ہو لیکن اس کی تحقیق ممکن ہو، لہذا وہ قیدی اس سے خارج ہے جس کی خبر معلوم ہو، اسی طرح وہ قیدی بھی خارج ہے جس کی تحقیق ممکن نہ ہو [4]، چنانچہ

(۱) المغنی والشرح الکبیر لابن قدامہ ۹/ ۱۲۰۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۰، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۰۳، ۴۲۶، ۵۹۳، ۵۹۴۔

(۳) المبسوط ۶/ ۵۳۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۹۔

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو چھوڑ کر غائب ہوجائے تو دو حال سے خالی نہ ہوگا۔

پہلی حالت: اگر غائب ہوجائے اور اس کی خبر معلوم ہو تو اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ اس کی بیوی کے لئے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ وہ اس کے نکاح میں رہے گی اور اس کے مال میں سے اس پر خرچ کرنا اگر دشوار ہو یا اس کے غائب ہونے کی وجہ سے اس کو ضرر ہو یا اس کو اپنی عصمت کے بارے میں فتنہ میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو تو اس میں تفصیل ہے۔ اس کے لئے دیکھا جائے اصطلاح: ''غیبۃ''۔

دوسری حالت: اگر شوہر اپنی بیوی کو چھوڑ کر غائب ہوجائے اور اس کے بارے میں کچھ معلوم نہ ہو، اور نہ اس کی جگہ معلوم ہو تو اس حالت میں فی الجملہ فقہاء کے دو اقوال ہیں۔

پہلا قول: ابن شبرمہ، ابن ابی لیلی، ثوری، امام ابوحنیفہ، جدید قول میں امام شافعی اور ایک قول میں حنابلہ کی رائے ہے کہ: اس شخص کے بارے میں جس کا بظاہر سلامت رہنا متصور ہو کہ اس کی بیوی اس کے نکاح میں باقی رہے گی، اس کا ازدواجی رشتہ ختم نہ ہوگا یہاں تک کہ اس کی موت یا طلاق کا یقین ہوجائے یا اتنی مدت گذر جائے کہ اس کا اس سے زیادہ زندہ رہنا محال ہو، اور یہ قاضی کی صوابدید پر موقوف ہوگا، پھر اس کے بعد عدت گذارے گی اور اس کے لئے دوسرا نکاح کرنا جائز ہوگا[1]، ان کا استدلال اس اثر سے ہے جو امام شافعی نے حضرت علیؓ سے موقوفاً نقل کیا ہے: مفقود کی بیوی، آزمائش سے دو چار عورت ہے، اس کو صبر کرنا چاہئے یہاں تک کہ اس کو شوہر کی موت کا یقین ہوجائے اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: ''**امرأة المفقود امرأته حتی یأتیها البیان**''[1] (مفقود کی بیوی، اس کی بیوی ہے، یہاں تک کہ خبر آجائے) اس لئے کہ اس کا عقد نکاح یقین کے ساتھ ثابت ہے، لہذا یقین کے بغیر ختم نہیں ہوگا، نیز اس لئے کہ اصل زندگی کا باقی رہنا ہے، یہاں تک کہ اس کی موت ثابت ہوجائے[2]۔

امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ اگر مفقود کی عمر اس کی ولادت کے وقت سے ایک سو بیس سال ہوجائے تو اس کی موت کا حکم لگایا جائے گا، اور امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ اس کی مقدار ایک سو سال ہے اور ایک قول ہے کہ نوے سال ہے، یا اس کے ہم عمر تمام لوگ مرجائیں گے تو اس کی موت کا حکم لگایا جائے گا، یا قاضی کی صوابدید پر موقوف ہوگا[3]، پھر موت کا حکم لگائے جانے کے بعد عدت وفات گذارے گی اور دوسرا نکاح کرنا اس کے لئے حلال ہوگا۔

احمد بن اصرم نے امام احمد سے نقل کیا ہے: اگر اس کی پیدائش سے نوے سال گذر جائیں تو اس کا مال تقسیم کردیا جائے گا، اس کا تقاضا ہے کہ اس کی بیوی عدت وفات گذار کر دوسری شادی کرسکتی ہے، اس لئے کہ بظاہر اس عمر سے زائد وہ زندہ نہیں رہے گا، اگر اس کے ساتھ اس کی خبر بھی کچھ معلوم نہ ہو تو اس کی موت کا حکم دینا واجب ہوگا، جیسا کہ اس کی گمشدگی ایسے حالات میں ہو کہ بظاہر اس کے

---

(۱) فتح القدیر ۳/ ۱۳ ۳ طبع الأمیریہ بولاق ۱۳۱۵ھ، ابن عابدین ۳/ ۳۳۲، الزیلعی ۳/ ۱۲ ۳، مغنی المحتاج ۳/ ۹۷ ۳، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۰۰، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۳۰، کشاف القناع ۲/ ۵۹۰۔

(۱) حدیث: ''امرأة المفقود امرأته......'' کی روایت دارقطنی (۳/ ۳۱۲) نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے کی ہے اور الزیلعی نے نصب الرایہ (۳/ ۴۷۳) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۷، الروضۃ ۸/ ۴۰۰، سبل السلام ۳/ ۲۰۸۔

(۳) فتح القدیر ۳/ ۱۳ ۳ طبع الأمیریہ، الزیلعی ۳/ ۱۲ ۳۔

ہلاک ہوجانے کا اندیشہ ہو[1]۔

دوسرا قول: حضرت عمر اور دوسرے صحابہؓ امام مالک، قدیم قول میں امام شافعی اور ایک دوسری روایت میں حنابلہ کی رائے ہے کہ اس شخص کے بارے میں جس کے غائب ہونے میں بظاہر ہلاک ہوجانے کا اندیشہ ہوتو مفقود کی بیوی چار سال انتظار کرے گی اگر شوہر کے مال سے اس کو برابر نفقہ ملتا رہے، پھر عدت وفات چار ماہ دس دن گذارے گی اور اس کے لئے دوسری شادی کرنا حلال ہوجائے گا[2]،

ان کا استدلال حضرت عمرؓ کے اس قول سے ہے جو مفقود کی بیوی کے بارے میں ان سے منقول ہے کہ وہ چار سال انتظار کرے گی پھر چار ماہ دس دن عدت گذارے گی[3]۔

اس سلسلہ میں ان کی موافقت حضرت عثمان، علی، ابن عباس اور ابن الزبیر رضی اللہ عنہم نے کی ہے اور اسی کے قائل عطاء، عمر بن عبدالعزیز، حسن، زہری، قتادہ، لیث علی بن المدینی اور عبدالعزیز بن ابی سلمہ ہیں[4]، چار سال تک انتظار کرنا خلاف قیاس ہے، یا ان کے نزدیک یہ حمل اکثر مدت ہے[5]۔

سعید بن المسیب نے کہا ہے: میدان جنگ میں دوصفوں کے بیچ سے غائب ہوجانے والے کی بیوی صرف ایک سال انتظار کرے گی، اس لئے کہ اس حالت میں اس کی ہلاکت کا اندیشہ دوسرے حالات

(۱) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۳۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۹، اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۹، ۳۹۱، شرح منح الجلیل ۲/ ۳۸۵، اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الزرقانی ۴/ ۲۰۲، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۷، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۰۰، اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۳۲، کشاف القناع ۲/ ۵۹۰، ۵۹۱۔

(۳) سبل السلام ۳/ ۲۰۷۔

(۴) المغنی ۹/ ۱۳۲، ۱۳۴۔

(۵) شرح منح الجلیل ۲/ ۳۸۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۹، الزرقانی ۴/ ۲۱۲۔

کے مقابلہ میں زیادہ ہے، کیونکہ ہلاکت کا سبب جنگ موجود ہے[1]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اس کے لاپتہ ہونے کے وقت سے چار سال کے بعد مفقود کی بیوی کے حق میں اس کی موت کا حکم لگا دیا جائے گا، اور ایک قول ہے: جس وقت معاملہ قاضی، حاکم یا جماعت مسلمین کے سامنے پیش ہوگا، اس وقت سے چار سال کا شمار ہوگا، پھر عدت وفات گذارے گی[2]۔

حنابلہ سے دو روایتیں ہیں: ایک یہ کہ مدت کی ابتداء کا اعتبار قاضی یا حاکم کے مقرر کرنے کے وقت سے ہوگا، اس لئے کہ یہ مدت مختلف فیہ ہے، لہذا عنین کی مدت کی طرح، حاکم کے فیصلہ کی ضرورت ہوگی۔

دوسری روایت ہے کہ خبر اور علامات کے ختم ہونے کے وقت سے مدت کی ابتداء ہوگی، اس لئے کہ بظاہر اس وقت اس کی موت ہوگی، لہذا اس وقت سے مدت کی ابتداء ہوگی، جیسا کہ اگر دو گواہ اس کی گواہی دیں، یہ تفصیل شافعیہ کے قدیم مذہب کے مطابق ہے[3]۔

قیدی کی بیوی کی عدت:

۱۴۱ - فقہاء کی رائے ہے کہ قیدی کی بیوی اس وقت تک نکاح نہیں کرے گی جب تک یقین کے ساتھ اس کی وفات کی اطلاع نہ مل جائے۔ یہ نخعی، زہری، یحیی انصاری اور مکحول کا قول ہے[4]۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۳۳۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۴۷۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۹، شرح منح الجلیل ۲/ ۳۸۵، الزرقانی ۴/ ۲۱۲۔

(۳) روضۃ الطالبین ۸/ ۴۰۱، المغنی ۹/ ۱۳۵۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۹۹، ۳۰۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۳۹، ۳۹۱، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۸، المغنی ۹/ ۱۳۰۔

مرتد کی بیوی کی عدت:

۴۲ - فقہاء کی رائے ہے کہ مرتد کی بیوی پر وطی یا جو اس کے حکم میں ہے اس کے بعد دونوں میں علاحدگی کی وجہ سے عدت واجب ہوگی۔ اگر عدت کے دوران اسلام قبول کرلے تو نکاح برقرار رہے گا، ورنہ مرتد ہونے کی وجہ سے علاحدگی ہوجائے گی، اور اس کی عدت مطلقہ کی عدت کی طرح اشہر، قروء یا وضع حمل کے ذریعہ ہوگی۔

مرتد اگر مرجائے یا حد (سزا) میں قتل کردیا جائے اور اس کی بیوی عدت میں ہو تو فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں۔

پہلا قول: مالکیہ، شافعیہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ اس پر صرف عدت طلاق واجب ہوگی، اس لئے کہ مرتد ہونے کی وجہ سے ازدواجی رشتہ ختم ہوچکا ہے اور عدت وفات صرف بیوی پر واجب ہوتی ہے۔

دوسرا قول: امام ابوحنیفہ ومحمد کی رائے ہے کہ عدت کے دوران مرتد مرجائے یا قتل کردیا جائے اور طلاق فار پر قیاس کرتے ہوئے عورت اس کی وارث ہو تو اس پر عدت وفات چار ماہ دس دن واجب ہوگی، جس میں تین حیض آجائے، یہاں تک کہ اگر چار ماہ دس دن میں تین حیض نہ آئے تو اس کے بعد تین حیض مکمل کرے گی، اس لئے کہ جو معتدہ وارث ہو اس پر عدت وفات واجب ہوتی ہے، ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب وراثت کے حق میں نکاح باقی رہے گا تو عدت کے واجب ہونے کے حق میں بدرجہ اولی باقی رہے گا، اس لئے کہ عدت کے واجب کرنے میں احتیاط کیا جاتا ہے، لہذا اس وجہ سے نکاح کا باقی رہنا، عدت کے واجب ہونے کے لئے کافی ہے، لہذا اس پر واجب ہوگا کہ چار ماہ دس دن عدت گذارے جس میں تین حیض آجائیں، اس کو اس مطلقہ پر قیاس کیا گیا ہے جس کو طلاق بائن دیدی گئی ہو اور عدت گذرنے سے قبل شوہر کا انتقال ہوجائے، قدوری نے اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ سے دو روایتیں ذکر کی ہیں[1]۔

کتابیہ یا ذمیہ کی عدت:

۴۳ - حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، ثوری اور ابو عبید کی رائے ہے کہ طلاق، فسخ یا وفات میں کتابیہ یا ذمیہ کی عدت مسلمان عورت کی عدت کی طرح ہے، اس لئے کہ عدت کو واجب کرنے والے دلائل عام ہیں، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، بشرطیکہ شوہر مسلمان ہو، اس لئے کہ عدت، اللہ کے حق اور شوہر کے حق کی وجہ سے واجب ہوتی ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا"[2] (تو تمہارے لئے ان کے بارے میں کوئی عدت نہیں جسے تم شمار کرنے لگو)۔

تو عدت، شوہر کا حق ہے، کتابیہ اور ذمیہ حقوق العباد میں مخاطب ہیں، لہذا اس پر عدت واجب ہوگی اور شوہر اور بچے کے حق کی وجہ سے اس کو اس کو مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس کی اہل ہے کہ بندوں کے حقوق ادا کرے۔

اگر ذمیہ کسی ذمی کے نکاح میں ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں۔

پہلا قول: امام ابوحنیفہ، شافعیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر ذمی ذمیہ کو طلاق دیدے، یا اس کو چھوڑ کر مرجائے تو اگر ان کے دین میں عدت نہ ہو تو اس پر عدت واجب نہ ہوگی اور اس کے لئے جائز ہوگا کہ طلاق کے فوراً بعد دوسری شادی کرلے، اس لئے کہ اگر اس پر عدت

---

(۱) البدائع للکاسانی ۳/۲۰۰، ۱۳۶، ابن عابدین ۲/ ۳۹۲، ۳۹۳، فتح القدیر ۴/ ۳۱۶، منح الجلیل ۲/ ۲۰۷، مواہب الجلیل ۳/ ۴۷۹، شرح الزرقانی ۸/ ۱۶۹، مغنی المحتاج ۳/ ۱۹۰، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۷۱، ۱۷۷۔

(۲) سورۂ أحزاب/ ۴۹۔

واجب کی جائے گی تو اللہ کے حق کی وجہ سے واجب ہوگی یا شوہر کے حق کی وجہ سے، شوہر کے حق کی وجہ سے اس کو واجب کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اپنے لئے کوئی حق سمجھتا ہی نہیں ہے، اور اللہ کے حق کی وجہ سے بھی واجب کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہوسکتی ہے، اس لئے کہ عدت میں عبادت کا پہلو ہے اور وہ عبادات میں مخاطب نہیں ہے، البتہ اگر حاملہ ہوگی تو اس کو نکاح سے روکا جائے گا، اس لئے کہ دوسرے شوہر کی وطی نسب میں اشتباہ کا سبب ہوگی اور نسب کی حفاظت بچہ کا حق ہے، لہذا اس کے حق کو باطل کرنا جائز نہ ہوگا، چنانچہ حاکم پر واجب ہوگا کہ وضع حمل تک شادی سے روک کر اس کے حق کی حفاظت کرے، البتہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ آزاد غیر حاملہ ذمیہ اگر کسی ذمی کے نکاح میں ہو اور شوہر مرجائے یا اس کو طلاق دیدے اور کوئی مسلمان اس سے شادی کرنا چاہے یا وہ اپنا مقدمہ ہمارے پاس لے آویں کہ شوہر نے اس سے وطی کی ہو تو اس کی عدت تین قروء ہوگی اور اگر اس سے وطی نہ کی ہو تو فوراً اس سے نکاح کرنا حلال ہوگا، اس پر کچھ واجب نہ ہوگا[1]۔

دوسرا قول: حنابلہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ہے کہ ذمیہ پر عدت واجب ہوگی گرچہ وہ کسی ذمی کے نکاح میں ہو، اس لئے کہ ذمیہ دار الاسلام کی باشندہ ہے، لہذا اسلام کے وہ احکام جو مسلمانوں پر جاری ہوتے ہیں اس پر بھی جاری ہوں گے، اس لئے کہ عدت کے بارے میں منقول آیات عام ہیں، اور اس لئے بھی کہ وہ وطی کے بعد علاحدہ ہوئی ہے، لہذا وہ مسلمان عورت کے مشابہ ہوگی اور اس کی عدت مسلمان عورت کی عدت کی طرح ہوگی اور اس لئے بھی کہ وہ

(۱) البدائع للکاسانی ۳/۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۷، فتح القدیر ۴/۳۳۳، ۳۳۴ طبع الحلبی ۳/۲۸۹، ۲۹۱ طبع الأمیریہ، ابن عابدین ۲/۶۰۳، ۶۱۴، جواہر الإکلیل ۱/۳۸۴، ۳۸۷، ۳۸۹، شرح منح الجلیل علی مختصر خلیل ۲/۳۸۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۷۵، مغنی المحتاج ۳/۱۸۸، ۱۹۶، ۲۰۰۔

وفات کی عدت گذار رہی ہے، لہذا مسلمان عورت کے مشابہ ہوگی[1]۔

خلع لینے والی کی عدت:

۴۴ - حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ خلع لینے والی کی عدت وہی ہے جو مطلقہ کی عدت ہے، اور یہی سعید بن المسیب سالم بن عبد اللہ، سلیمان بن یسار، عمر بن عبد العزیز، حسن، شعبی، نخعی اور زہری وغیرہ کا قول بھی ہے، ان کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے "وَ الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ"[2] (اور طلاق والی عورتیں اپنے کو تین میعادوں تک روکے رہیں)۔

اور اس لئے بھی کہ خلع وطی کے بعد کہ زندگی میں زوجین کے درمیان علاحدگی ہے، لہذا مطلقہ کی عدت کی طرح اس کی عدت بھی تین قروء ہوگی۔

امام احمد سے ایک قول ہے کہ اس کی عدت ایک حیض ہے، یہی حضرت عثمان بن عفان، ابن عمر اور ابن عباسؓ، ابان بن عثمان، اسحق اور ابن المنذر سے مروی ہے، ان کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے کہ ثابت بن قیسؓ کی بیوی نے ان سے خلع لے لیا تو نبی کریم ﷺ نے ان کی عدت ایک حیض قرار دیا[3]، اسی طرح حضرت عثمانؓ نے اس کا فیصلہ کیا[4] دیکھئے اصطلاح: "خلع"۔

(۱) البدائع ۳/۱۹۱، ۱۹۳، فتح القدیر ۴/۳۳۳، ۳۳۴، المغنی ۹/۷۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

(۳) اس کی روایت ابوداؤد (۲/۶۶۹) اور ترمذی (۳/۴۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) تفسیر القرطبی ۳/۱۴۴، ۱۴۵ طبع بیروت، فتح القدیر ۳/۲۶۹ طبع الأمیریہ، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/۴۶۸، روضۃ الطالبین ۸/۳۶۵ طبع المکتب الإسلامی، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹/۸۷۔

لعان کرنے والی کی عدت:

۴۵- لعان کرنے والی کی عدت، مطلقہ کی عدت کی طرح ہے، اس لئے کہ وہ زندگی میں علاحدگی اختیار کرتی ہے، لہذا جمہور فقہاء کے نزدیک وہ مطلقہ کے مشابہ ہے، اس میں ابن عباسؓ کا اختلاف ہے ان سے مروی ہے کہ اس کی عدت نو ماہ ہے (۱)۔

زانیہ کی عدت:

۴۶- زانیہ کی عدت کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں۔

پہلا قول: حنفیہ، شافعیہ اور ثوری کی رائے ہے کہ زانیہ پر عدت واجب نہیں ہے، خواہ حاملہ ہو یا حاملہ نہ ہو اور یہی حضرت ابوبکر عمر و علیؓ سے مروی ہے، ان کا استدلال، اللہ کے رسول ﷺ کے اس ارشاد سے ہے: "**الولد للفراش وللعاهر الحجر**" (۲) (بچہ صاحب فراش کا ہوگا اور بدکار سنگسار کیا جائے گا) اور نیز اس لئے کہ عدت نسب کی حفاظت کے لئے مشروع ہے اور زنا سے نسب ثابت نہیں ہوتا ہے، نہ اس سے عدت واجب ہوتی ہے۔

اگر کوئی مرد کسی ایسی عورت سے نکاح کرے جو زنا سے حاملہ ہو تو امام ابوحنیفہ، امام محمد کے نزدیک اس کا نکاح جائز ہوگا مگر بچہ کی پیدائش تک اس سے وطی کرنا جائز نہ ہوگا تا کہ وہ اپنی منی سے دوسرے کی کھیتی سیراب کرنے والا نہ ہو، اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا یحل لامرئ یؤمن باللّٰہ والیوم الآخر أن یسقی ماء ہ زرع غیرہ**" (۳) (جو شخص اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنے پانی (منی) سے دوسرے کی کھیتی سیراب کرے)، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا توطأ حامل حتی تضع**" (۱) (حاملہ سے وضع حمل تک وطی نہ کی جائے) یہ دلیل ہے کہ وضع حمل تک وطی کرنا ممنوع ہے۔

اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ زنا سے حاملہ ہونے والی عورت سے صحیح مذہب کے مطابق نکاح اور وطی دونوں جائز ہیں، اس لئے کہ منی کا کوئی احترام نہیں ہے۔

دوسرا قول: یہی مالکیہ کے یہاں معتمد، حنابلہ کے یہاں راجح مذہب، حسن اور نخعی کی رائے ہے کہ جس عورت سے زنا کیا گیا ہے وہ مطلقہ کی طرح عدت گذارے گی، اس لئے کہ یہ وطی ہے جس کا تقاضا ہے کہ رحم مشغول ہو، لہذا اس کی وجہ سے عدت واجب ہوگی اور اس لئے بھی کہ وہ آزاد عورت ہے، لہذا ایک مکمل عدت کے ذریعہ اس کا استبراء واجب ہوگا۔ اس کو اس عورت پر قیاس کیا جائے گا جس سے شبہ میں وطی ہوئی ہو، نیز اس لئے کہ جس عورت سے زنا کیا گیا ہے اگر وہ عدت سے قبل نکاح کرے گی تو شوہر کے بچہ کا زنا کے بچہ کے ساتھ اشتباہ ہوگا اور نسب محفوظ نہیں رہ پائے گا، دسوقی نے کہا ہے: اگر عورت زنا کرے یا وہ غصب کر لی جائے تو اگر وہ آزاد ہو تو تین حیض کے ذریعہ وطی سے استبراء اس پر واجب ہوگا......۔

اگر زنا یا غصب کی وجہ سے حاملہ ہو تو اس کے شوہر کے لئے وضع حمل سے قبل اس سے وطی کرنا بالاتفاق حرام ہے۔ اگر زانیہ، غیر شادی

---

(۱) المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹/ ۸۷۔

(۲) حدیث: "الولد للفراش وللعاهر الحجر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۹۲) اور مسلم (۲/ ۱۰۸۰) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "لایحل لامرء یؤمن باللّٰہ و الیوم الآخر أن یسقی ماءہ......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۱۵) اور ترمذی (۳/ ۴۳۷) نے حضرت رویفع بن ثابتؓ سے کی ہے اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں اور ترمذی نے فرمایا: حدیث حسن ہے۔

(۱) حدیث: "لاتوطأ حامل حتی تضع" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۱۴) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۱۷۱، ۱۷۲) میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

شدہ ہوتو استبراء کے زمانہ میں اس سے عقد نکاح جائز نہیں ہے، اگر کوئی اس سے نکاح کرلے تو اس کا نکاح فسخ کرنا واجب ہے۔

تیسرا قول: ایک قول میں مالکیہ اور ایک دوسری روایت میں حنابلہ کی رائے ہے کہ زانیہ ایک حیض کے ذریعہ استبراء کرے گی، ان کا استدلال اس حدیث سے ہے: ''لا توطأ حامل حتى تضع، ولا غير ذات حمل حتى تحيض حيضة''[1] (حاملہ سے وضع حمل تک اور غیر حاملہ سے ایک حیض آنے تک وطی نہ کی جائے)۔

(مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو اصطلاح: استبراء فقرہ ۲۴)۔

نکاح فاسد میں منکوحہ کی عدت:

۴۷ - فقہاء کی رائے ہے کہ جس نکاح کے فاسد ہونے میں اختلاف ہے اس میں وطی کے بعد قاضی کی تفریق کے ذریعہ ہونے والی جدائی کے سبب عدت واجب ہوگی۔ جیسے بغیر گواہ یا بغیر ولی کے نکاح کرنا، نیز ان کی رائے ہے کہ جس نکاح کا فاسد ہونا متفق علیہ ہے اس میں بھی وطی کے بعد عدت واجب ہوگی، جیسے معتدہ، دوسرے کی زوجہ اور محارم سے نکاح کرنا، اگر یہاں کوئی شبہ ہو تو حد ساقط ہوجائے گی، مثلاً: اس کو حرمت کا علم نہ ہو، اگر اس کو حرمت کا علم ہو تو مالکیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ عدت واجب ہوگی، اور اس کو استبراء کہتے ہیں، اس لئے کہ یہ رحم کے خالی ہونے کو معلوم کرنے کے لئے واجب ہوئی ہے، نکاح کا حق ادا کرنے کے لئے واجب نہیں ہوئی ہے، کیونکہ نکاح فاسد کا کوئی حق نہیں ہوتا ہے، خواہ کسی قسم کا نکاح ہو، شافعیہ اور بعض حنفیہ نے کہا ہے: حرمت کے علم کے باوجود عدت واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ حد کو ساقط کرنے والا شبہ نہیں پایا جاتا ہے اور نسب ثابت نہیں ہوتا ہے، ''فتح القدیر'' میں ہے: نکاح فاسد میں منکوحہ وہ ہے جس سے گواہ کے بغیر نکاح کیا جائے یا دوسرے کی زوجہ سے نکاح کیا جائے جس پر عدت واجب ہو جبکہ دوسرے شوہر کو اس کا شادی شدہ ہونا معلوم نہ ہو، اگر دوسرا شوہر جانتا ہو تو وطی کی وجہ سے عدت واجب نہ ہوگی، یہاں تک کہ شوہر پر اس سے وطی کرنا حرام نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ زنا ہے، اگر کوئی کسی عورت سے زنا کرے تو اس کے شوہر کے لئے اس سے وطی کرنا جائز ہوگا۔ اسی پر فتوی ہے[1]۔

دیکھئے اصطلاح: ''بطلان'' فقرہ/ ۳۰۔

فقہاء کی رائے ہے کہ جس نکاح کا فاسد ہونا متفق علیہ ہو، اس میں عدت وفات واجب نہیں ہے اور جس نکاح کا فاسد ہونا مختلف فیہ ہو اس میں عدت وفات کے واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں۔

پہلا قول: حنفیہ، شافعیہ اور ایک قول میں حنابلہ کی رائے ہے کہ متفق علیہ فاسد نکاح کی طرح مختلف فیہ فاسد نکاح میں عدت وفات واجب نہیں ہوگی، ان کی دلیل یہ ہے کہ عدت وفات، نکاح صحیح میں واجب ہوتی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے اس کو ازواج پر واجب کیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَ

---

(۱) حدیث: ''لا توطأ حامل حتى تضع......'' کی تخریج ابھی ماقبل میں میں گذر چکی، نیز دیکھئے: فقہاء کے اقوال کے لئے بدائع الصنائع للکاسانی ۳/ ۱۹۲، ۱۹۳، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۴۷۱، جواہر الإکیل ۱/ ۳۸۶، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۴، ۳۸۸، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۵، سبل السلام ۳/ ۲۰۷، شرح منح الجلیل ۲/ ۳۷۵، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹/ ۷۹، ۸۰۔

(۱) البدائع ۳/ ۱۹۲، فتح القدیر ۴/ ۳۰۷، ۳۲۰، ۳۳۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۶، ۳۸۷، الدسوقی ۲/ ۲۱۹، ۴۷۱، ۴۷۵، منح الجلیل ۲/ ۳۷۵، ۳۸۱، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۶۸، روضۃ الطالبین ۷/ ۴۲، ۵۱، ۸/ ۳۶۵، ۳۹۹، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۷، ۱۴۸، ۳۸۴، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹/ ۷۹، ۱۴۵، ۱۴۶، ۷/ ۳۴۵۔

يَذَرُوْنَ أَزْوَاجًا" [۱] (اور تم میں سے جو لوگ وفات پا جاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں)۔

درحقیقت زوجہ صرف نکاح صحیح میں ہوتی ہے، اس طرح عدت، اس نکاح کی نعمت کے ختم ہونے کی وجہ سے غم وافسوس ظاہر کرنے کے لئے ہوتی ہے، اور نعمت نکاح صحیح میں ہوتی ہے فاسد میں نہیں ہوتی ہے [۲]۔

دوسرا قول: مالکیہ کی رائے اور حنابلہ کا ایک قول ہے کہ جس نکاح کا فاسد ہونا مختلف فیہ ہے اس میں عدت وفات واجب ہوتی ہے اس لئے کہ یہ وہ نکاح ہے جس سے نسب ثابت ہوتا ہے، لہذا نکاح صحیح کی طرح اس میں عدت وفات واجب ہوگی [۳]۔

شبہ میں وطی کی گئی عورت کی عدت:

۴۸-جس عورت سے شبہ میں وطی کر لی جائے، یہ وہ عورت ہے جس کو شوہر کے علاوہ دوسرے کے پاس پہنچا دیا جائے، یا رات کو اس کے بستر پر موجود ہو بشرطیکہ مرد شبہ میں مبتلا ہونے کا دعوی کرے، اس عورت کی عدت، مطلقہ کی عدت کی طرح ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے تا کہ رحم کا خالی ہونا معلوم ہو، اس لئے کہ اس میں رحم مشغول ہونا اور نسب کا ثابت ہونا نکاح صحیح میں وطی کی طرح ہے، لہذا جس سے رحم کا خالی ہونا معلوم ہوتا ہے اس میں بھی وہ اسی کے جیسا ہوگا، نیز اس لئے کہ احتیاط کے مقام پر شبہ، حقیقت کے قائم مقام ہوتا ہے، اور عدت کا واجب کرنا احتیاط کے قبیل سے ہے۔

اگر شبہ میں شادی شدہ عورت سے وطی کر لی جائے تو اس کی عدت پوری ہونے سے قبل اس کے شوہر کے لئے اس سے وطی کرنا جائز نہ ہوگا، تا کہ منی کے اختلاط اور نسب کے اشتباہ کا سبب نہ ہو، اور حنابلہ کے ایک قول کے مطابق شوہر کے لئے اس کی شرمگاہ کے علاوہ سے استمتاع حلال ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کی بیوی ہے، اور عارضی طور پر اس سے وطی کرنا حرام ہے جس کا تعلق اس کی شرمگاہ سے ہے، لہذا حائضہ کی طرح اس کے شرم گاہ کے علاوہ سے استمتاع حلال ہوگا اور اس پر عدت وفات بھی واجب نہ ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، جیسا کہ اس منکوحہ پر عدت وفات واجب نہیں ہوتی ہے، جس کے نکاح کا فاسد ہونا متفق علیہ ہو۔ اس لئے کہ یہاں عدت کا واجب ہونا بطور استبراء ہے [۱]۔

تعیین یا بیان کے بغیر طلاق شدہ زوجہ کی عدت:

۴۹-اگر کوئی شخص اپنی دو یا اس سے زائد بیویوں میں سے کسی ایک کو تعیین یا بیان کے بغیر طلاق دیدے تو اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے جو حسب ذیل ہے:

حنفیہ کی رائے ہے کہ لفظ طلاق اگر مجہول زوجہ کی طرف مضاف ہو تو یہ مبہم طلاق ہے، اور جہالت یا تو اصلی ہوگی یا طاری ہوگی، اصلی یہ ہے کہ لفظ طلاق ابتداء سے ہی مجہول کی طرف مضاف ہو اور طاری یہ ہے کہ معلوم کی طرف مضاف ہو پھر مجہول ہوجائے، مثلاً: مرد اپنی

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۴۔

(۲) البدائع ۳/ ۱۹۲، ۱۹۳، فتح القدیر ۴/ ۳۲۰، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۹۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۱۴۵۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۷، الدسوقی ۲/ ۴۷۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۱۴۵، ۱۴۶۔

(۱) البدائع ۳/ ۱۹۲، فتح القدیر ۴/ ۳۲۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۶، الدسوقی ۲/ ۴۷۴، منح الجلیل ۲/ ۳۷۵، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۶۵، ۳۹۹، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۶، المغنی ۹/ ۷۹۔

بیویوں میں سے کسی خاص بیوی کو طلاق دے پھر بھول جائے کہ مطلقہ کون ہے؟۔

طلاق مبہم میں بھی عدت، دوسری مطلقات کی عدت کی طرح ہے[1]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوْءٍ"[2] (اور طلاق والی عورتیں اپنے کو تین میعادوں تک روکے رہیں)۔

البتہ اس میں ان کا اختلاف ہے کہ عدت کی ابتداء کب سے ہوگی؟ طلاق کے وقت سے یا بیان کے وقت سے۔

امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف کی رائے ہے کہ وہ طلاق کے وقت سے نہیں بلکہ بیان کے وقت سے عدت گذارے گی، اس لئے کہ بیان سے قبل طلاق واقع نہیں ہوتی ہے، امام محمد کی رائے ہے کہ وہ دوسری مطلقات کی طرح طلاق کے وقت سے عدت گذارے گی اس لئے کہ طلاق، غیر معین میں واقع ہوئی ہے[3]۔

اگر دو بیویوں میں سے کسی ایک کے حق میں مبہم طلاق کو بیان کرنے سے قبل شوہر مر جائے تو ان دونوں میں سے ہر ایک پر عدت وفات اور عدت طلاق دونوں واجب ہوں گی، اس لئے کہ ان میں سے ایک منکوحہ ہے اور دوسری مطلقہ ہے اور منکوحہ پر عدت وفات واجب ہے عدت طلاق واجب نہیں ہے جبکہ مطلقہ پر عدت طلاق واجب ہے عدت وفات واجب نہیں ہے اس لئے دونوں عورتوں میں سے ہر ایک کے حق میں، دونوں عدتوں میں سے ہر ایک واجب ہونے اور واجب نہ ہونے میں دائر ہے، عدت کے واجب کرنے میں احتیاط سے کام لیا جاتا ہے، اس لئے احتیاط کا تقاضا ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک پر عدت واجب کی جائے[1]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو معین طور پر یا مبہم طور پر طلاق دیدے، مثلاً: کہے کہ تم دونوں میں سے ایک کو طلاق ہے اور کسی معین کی نیت کرے، یا نہ کرے اور معینہ کو بیان کرنے یا مبہم کی تعیین سے قبل مر جائے تو اگر اپنی موت سے قبل ان دونوں میں سے کسی سے وطی نہ کی ہو تو دونوں احتیاطاً عدت وفات چار ماہ دس دن گذاریں گی، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے بارے میں جس طرح طلاق کے ذریعہ علاحدگی کا احتمال ہے، اسی طرح موت کے ذریعہ بھی علاحدگی کا احتمال ہے، اسی طرح اگر دونوں میں سے ہر ایک سے وطی کی ہو اور دونوں طلاق بائن، یا طلاق رجعی میں اشہر والی ہوں، یا دونوں اقراء والی ہوں اور طلاق رجعی ہو تو دونوں وفات کی عدت گذاریں گی، اور اگر اقراء والی میں طلاق بائن ہو تو دونوں عدت وفات اور تین قروء میں جو زیادہ ہو اس کے ذریعہ عدت گذاریں گی، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک پر ایک عدت واجب ہے جو دوسری عدت سے مشتبہ ہوگئی ہے، لہذا واجب ہے کہ اس طرح عدت گذارے تا کہ جو اس پر واجب ہے اس سے یقین کے ساتھ بری الذمہ ہو جائے، اور عدت وفات یقینی طور پر موت کے وقت سے شروع کی جائے گی اور اقراء کا حساب صحیح مذہب کے مطابق طلاق کے وقت سے ہوگا، اور ایک قول ہے کہ موت کے وقت سے ہوگا، اور ان دونوں میں سے حاملہ کی عدت، وضع حمل کے ذریعہ ہوگی، اس لئے کہ دونوں صورتوں میں اس کی عدت الگ الگ نہیں ہے۔

اگر دونوں عورتوں کا حال الگ الگ ہو یعنی دونوں میں سے ایک سے وطی کی گئی ہو، یا حاملہ ہو یا اقراء والی ہو اور دوسری اس کے خلاف

(۱) البدائع ۳/ ۲۲۴، ۲۲۸۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

(۳) البدائع ۳/ ۲۲۴، فتح القدیر ۳/ ۱۵۹ طبع الأمیریہ۔

(۱) البدائع ۳/ ۲۲۸۔

ہوتو ہر ایک اپنے حق میں احتیاط کے تقاضے پر عمل کرے گی [۱]۔

حنابلہ نے کہا ہے: اگر اپنی عورتوں میں کسی ایک غیر معین کو طلاق دیدے تو قرعہ کے ذریعہ اس کو متعین کیا جائے گا اور صرف اسی پر عدت واجب ہوگی، دوسری پر واجب نہ ہوگی، اور طلاق کے وقت سے عدت واجب ہوگی، قرعہ کے وقت سے واجب نہ ہوگی، اور اگر کسی ایک متعین کو طلاق دے اور اس کو بھول جائے تو صحیح یہ ہے کہ اس پر اس کی تمام بیویاں حرام ہوجائیں گی، لہذا اگر مر جائے گا تو سب پر واجب ہوگا کہ عدت طلاق اور عدت وفات میں سے جو بعد میں پوری ہو اس کے ذریعہ عدت گذاریں، یہ اس صورت میں ہے جبکہ طلاق بائن ہو، اگر طلاق رجعی ہوگی تو اس پر موت کے وقت سے عدت وفات واجب ہوگی، اقراء والی ہوگی تو طلاق کے وقت سے عدت واجب ہوگی۔

اگر اس کے بعد سب کو تین طلاق دیدے تو سب پر واجب ہوگا کہ جس وقت ان کو تین طلاق دیا ہے اس وقت سے عدت طلاق مکمل کریں [۲]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ایک غیر معین کو طلاق دے تو دونوں پر یا سب پر ایک ساتھ طلاق واقع ہوجائے گی، اور یہ طلاق منجز (فوری) ہوگی، یہی مشہور مذہب ہے اور اگر کسی ایک معین کی نیت کرے اور اس کو بھول جائے تو بھی سب پر طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر ان میں سے ایک سے کہے کہ تجھ کو طلاق ہے اور دوسری سے کہے یا تجھ کو، اور کوئی نیت نہ ہو تو اس کو اختیار ہوگا کہ جس کو چاہے طلاق دے، یہی حنابلہ کی رائے ہے [۳]۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۶، ۳۹۷، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۹۹، ۴۰۰۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۰۵، ۸/ ۴۲۹، ۴۳۳۔

(۳) الزرقانی ۴/ ۱۲۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۵۵، ۳۵۶، الدسوقی ۲/ ۴۰۲۔

عدتوں کا تداخل:

۵۰ - عدتوں کے تداخل کا معنی یہ ہے کہ عدت گذارنے والی عورت ایک نئی عدت شروع کرے اور پہلی عدت کا باقی ماندہ حصہ دوسری عدت میں شامل رہے، دونوں عدتیں صرف ایک جنس کی ہوں گی یا دو مختلف جنسوں کی ہوں گی، ایک شخص کی ہوں گی، یا دو شخصوں کی ہوں گی، اس لئے الگ الگ ہر حالت کے موافق، تداخل کے جائز ناجائز ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے [۱] کہ اگر عورت پر ایک جنس کی دو عدتیں واجب ہوں اور دونوں ایک مرد کی ہوں تو مقصد اور جنس میں دونوں کے ایک ہونے کی وجہ سے دونوں میں تداخل ہوجائے گا، مثلاً: اگر کوئی مرد اپنی بیوی کو تین طلاق دیدے پھر عدت کے دوران اس سے شادی کرلے اور اس سے وطی کرلے اور کہے: میں نے سمجھا تھا کہ وہ میرے لئے حلال ہے، یا اس کو الفاظ کنایہ کے ساتھ طلاق دے پھر عدت میں اس سے وطی کرلے تو دونوں عدتوں میں تداخل ہوجائے گا، لہذا عدت میں واقع ہونے والی وطی سے تین قروء کے ذریعہ عدت کی ابتداء کرے گی اور پہلی عدت کا باقی ماندہ حصہ دوسری عدت میں شامل ہوجائے گا، نووی نے کہا ہے: اگر دونوں عدتیں ایک شخص کی ہوں اور دونوں ایک جنس کی ہوں، اس طرح کہ اس کو طلاق دے اور عورت اقراء یا اشہر کے ذریعہ عدت شروع کردے پھر عدت میں اس سے وطی کرلے، اگر طلاق بائن

(۱) فتح القدیر ۴/ ۳۲۵، ابن عابدین ۲/ ۶۰۹، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۸۴، ۳۹۴، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۴۶، ۴۷ طبع الحلبی، المہذب للشیرازی ۲/ ۱۵۱، ۱۵۳ طبع دار المعرفۃ، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۳۲، ۱۳۵، الکافی ۳/ ۳۱۶، ۳۲۰ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۲/ ۴۲۵، ۴۲۸ طبع النصر، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۲۱، ۱۲۲، دار الکتاب العربی، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۱، ۳۹۳، المبسوط ۶/ ۴۰۱، الموسوعۃ الفقہیہ ۱۱/ ۹۱۔

ہواور وہ واقف نہ ہو، یا اگر طلاق رجعی ہواور وہ واقف ہو یا ناواقف ہو تو دونوں عدتوں میں تداخل ہوجائے گا۔ تداخل کا معنی یہ ہے کہ وہ وطی کے وقت سے تین قروء یا تین اشہر کے ذریعہ عدت گذارے گی اور طلاق کی عدت کا باقی ماندہ حصہ اس میں شامل رہے گا، اس باقی ماندہ کی مقدار دونوں طرف سے مشترک واقع ہوگی اور اگر طلاق رجعی ہوتو باقی ماندہ کی مقدار میں اس کو رجعت کا حق ہوگا، اس کے بعد رجعت کا حق نہ ہوگا اور اس باقی ماندہ میں اور اس کے بعد نکاح کی تجدید جائز ہوگی اگر طلاق کی تعداد مکمل نہ ہوئی ہو، یہی صحیح ہے اور اگر دونوں عدتیں دو جنس کی اور ایک شخص کی ہوں، اس طرح کہ ایک حمل کے ذریعہ اور دوسری اقراء کے ذریعہ ہو، خواہ اس کو حمل کی حالت میں طلاق دے، پھر اس سے وطی کرلے یا طلاق کے وقت حاملہ نہ ہو پھر اس کو حاملہ کردے تو حنفیہ اور اصح قول میں شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کی رائے ہے کہ دونوں عدتوں میں تداخل ہوجائے گا، اس لئے کہ دونوں ایک ہی آدمی کی ہیں، جیسا کہ اگر دونوں ایک ہی جنس کی ہوں۔

شافعیہ کے اصح کے بالمقابل اور ایک دوسری روایت میں حنابلہ کے نزدیک تداخل نہیں ہوگا، اس لئے کہ جنس میں دونوں مختلف ہیں۔

یہاں تداخل کے قول کا نتیجہ یہ ہوگا کہ دونوں عدتیں وضع حمل سے پوری ہوجائیں گی اور طلاق رجعی میں، وضع حمل تک شوہر کو رجعت کا حق ہوگا اگر عدت طلاق حمل کے ذریعہ ہو، یا اقراء کے ذریعہ ہو۔ شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہی ہے۔

تداخل نہ ہونے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر حمل عدت طلاق کا ہوتو وضع حمل کے بعد تین اقراء کے ذریعہ عدت گذارے گی اور صرف مدت حمل میں رجعت کا حق ہوگا اور اگر حمل عدت وطی کا ہوتو وضع حمل کے بعد عدت طلاق کا باقی ماندہ حصہ پورا کرے گی اور شافعیہ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق اس باقی ماندہ مدت میں وضع حمل سے قبل شوہر کو رجعت کا حق ہوگا۔

اگر دونوں عدتیں دو شخصوں کی ہوں، خواہ دونوں دو جنس کی ہوں، مثلاً: جس کے شوہر کا انتقال ہوجائے اگر اس سے شبہ میں وطی کرلی جائے یا دونوں عدتیں ایک جنس کی ہوں، جیسے مطلقہ جو اپنی عدت میں شادی کرلے اور دوسرا شوہر اس سے وطی کرلے اور دونوں کے درمیان علاحدگی کرادی جائے، تو شافعیہ و حنابلہ کی رائے ہے کہ دونوں میں تداخل نہیں ہوگا، اس لئے کہ دونوں دو آدمیوں کے مقصود حقوق ہیں، لہذا دو دیون کی طرح ان میں تداخل نہیں ہوگا، نیز اس لئے کہ عدت احتباس ہے، جو عورتوں پر مردوں کا حق ہے، لہذا یہ جائز نہ ہوگا کہ عدت گذارنے والی عورت دو مردوں کے احتباس میں ہو، جیسا کہ زوجہ دو مردوں کے احتباس میں نہیں ہوتی ہے، چنانچہ اس پر واجب ہوگا کہ وہ پہلے کے لئے عدت گذارے، اس لئے کہ اس کا حق پہلے ہے پھر دوسرے کے لئے عدت گذارے، دوسرے کی عدت پہلے کی عدت پر حمل کے بغیر مقدم نہ ہوگی۔

حنفیہ نے کہا ہے: دونوں عدتوں میں تداخل ہوگا، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک مدت ہے، اور مدتوں میں تداخل ہوا کرتا ہے، اس لئے عورت پر واجب ہوگا کہ علاحدگی کے وقت سے عدت گذارے اور پہلی عدت کا باقی ماندہ حصہ، دوسری عدت میں شامل رہے گا، اس لئے کہ مقصد، رحم کا خالی ہونا معلوم کرنا ہے اور یہ ایک عدت سے حاصل ہوجائے گا، لہذا دونوں میں تداخل ہوگا، اس لئے حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ وفات کی عدت گذارنے والی سے اگر شبہ میں وطی کرلی جائے تو اشہر کے ذریعہ عدت گذارے گی اور اس کے دوران جو حیض آئے گا اس کو بھی شمار میں رکھے گی تاکہ ممکن حد تک تداخل ثابت ہوجائے اگر اشہر کے دوران خون نہ دیکھے تو اس پر

واجب ہوگا کہ اشہر کے بعد تین حیض کے ذریعہ عدت گذارے [۱]۔

رہے مالکیہ تو ابن جزی نے دو عدتوں کے تداخل میں کچھ فروعات ذکر کی ہیں [۲]۔

پہلی فرع: اگر کسی کو طلاق رجعی دی جائے پھر عدت کے دوران اس کا شوہر مرجائے تو اس کی عدت، وفات کی عدت کی طرف منتقل ہوجائے گی، اس لئے کہ موت عدت رجعی کو ختم کردیتی ہے، طلاق بائن اس کے برخلاف ہے۔

دوسری فرع: اگر اس کو طلاق رجعی دے پھر عدت کے دوران رجعت کرلے، پھر اس کو طلاق دے تو دوسری طلاق سے نئی عدت شروع کرے گی، خواہ اس سے وطی کی ہو یا نہ کی ہو، اس لئے کہ رجعت، عدت کو ختم کردیتی ہے اور اگر عدت کے دوران رجعت کے بغیر اس کو دوسری طلاق دیدے تو بالاتفاق پہلی عدت پر بنا کرے گی، اگر اس کو دوسری طلاق دیدے پھر دوسری طلاق کے بعد عدت کے اندر اس سے رجعت کرلے پھر وطی سے قبل اس کو طلاق دیدے تو اپنی پہلی عدت پر بناء کرے گی اور اگر اس کو وطی کے بعد طلاق دے تو دوسری طلاق سے نئی عدت گذارے گی۔

تیسری فرع: اگر عورت طلاق کی اپنی عدت کے دوران دوسری شادی کرلے اور دوسرا شوہر اس سے وطی کرلے پھر دونوں میں تفریق کردی جائے تو پہلے شوہر کی باقی ماندہ عدت گذارے گی پھر دوسرے شوہر کی عدت گذارے گی، ایک قول یہ ہے کہ دوسرے شوہر کی عدت گذارے گی اور یہی عدت دونوں کی طرف سے کافی ہوجائے گی اور اگر حاملہ ہو تو بالاتفاق وضع حمل دونوں عدتوں کی طرف سے کافی ہوجائے گی [۱]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ایک عدت کے پوری ہونے سے قبل، مطلقاً دوسری عدت کا سبب طاری ہوجائے، (خواہ وفات ہو یا طلاق) تو پہلا سبب ختم ہوجائے گا، یعنی اس کا حکم مطلقاً باطل ہوجائے گا، دونوں اسباب ایک مرد کی طرف سے ہوں یا دو مردوں کی طرف سے ہوں، جائز فعل کے ذریعہ ہوں یا ناجائز فعل کے ذریعہ ہوں فی الجملہ طاری ہونے والے کے حکم کے مطابق عدت شروع کرے گی، ہوسکتا ہے کہ دونوں مدتوں میں سے بعد والی تک اس کو انتظار کرنا پڑے، مثلاً: کوئی شخص اپنی بائنہ سے شادی کرلے اور وطی کے بعد اس کو طلاق دیدے تو اس کی دوسری طلاق سے نئی عدت شروع کرے گی اور پہلی طلاق ختم ہوجائے گی، اور اگر اس کو وطی سے قبل ہی طلاق دے دے تو وہ پہلی طلاق کی عدت پر باقی رہے گی اور اگر اس سے شادی کرنے کے بعد مرجائے، خواہ اس سے وطی کیا ہو یا نہیں کیا ہو، تو وہ عدت وفات شروع کرے گی، اور پہلی ختم ہوجائے گی۔

مطلقہ رجعیہ کی عدت پوری ہونے سے قبل رجعت کرنے والا، خواہ اس سے رجعت کے بعد وطی کرے یا نہ کرے، پھر طلاق رجعی کی عدت پوری ہونے سے قبل اس کو طلاق دے دے یا مرجائے تو معتدہ اس کی دوسری طلاق کے دن سے نئی عدت طلاق یا اس کی موت کے دن سے نئی عدت وفات شروع کرے گی، اس لئے کہ اس کی رجعت پہلی عدت کو جو طلاق رجعی کی وجہ سے گذر رہی تھی ختم کردے گی [۲]۔

---

(۱) فتح القدیر ۴/ ۳۲۸، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۲۰، ۳۸۴، ۳۹۳، ۳۹۴۔

(۲) القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۵۷، الدسوقی ۲/ ۴۹۹، الزرقانی ۴/ ۲۳۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۹۸، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۳/ ۱۹۵، ۱۹۶، دار إحیاء التراث، بیروت۔

(۱) القوانین الفقہیہ لابن جزی ۱۵۷۔

(۲) الدسوقی، الشرح الکبیر ۲/ ۴۹۹، ۵۰۱، الخرشی ۴/ ۱۷۲، ۱۷۵، مواہب الجلیل ۴/ ۱۷۶، ۱۷۸۔

عدت میں طلاق:

۵۱- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ طلاق رجعی کی عدت گذارنے والی پر طلاق واقع ہوجاتی ہے، اس لئے کہ طلاق رجعی کی عدت میں ازدواجی رشتہ کے احکام باقی رہتے ہیں[1]۔

طلاق رجعی والی عورت زوجات کے حکم میں ہے، اس لئے کہ رجعت کی ملکیت کی وجہ سے اس پر ولایت باقی ہے۔

امام شافعی نے کہا ہے کہ طلاق رجعی والی عورت کتاب اللہ کی پانچ آیات کی رو سے بیوی ہے، اس سے ان کی مراد طلاق کا واقع ہونا اور ظہار، لعان، ایلاء اور میراث کا صحیح ہونا ہے[2]۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ طلاق بائن کی عدت گذارنے والی عورت پر طلاق واقع نہیں ہوتی ہے، خواہ بینونۃ صغری ہو یا بینونۃ کبری، جیسے خلع اور فسخ، اس لئے کہ محل طلاق باقی نہیں ہے، یعنی وہ بیوی نہیں ہے، یا اس لئے کہ حقیقۃً اور حکماً ازدواجی رشتہ ختم ہوچکا ہے جیسا کہ اگر اس کی عدت پوری ہوجائے (تو طلاق واقع نہ ہوگی) حنفیہ نے جمہور کے ساتھ اس میں موافقت کی ہے کہ اگر بینونۃ کبری کے ساتھ طلاق بائن ہو تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

رہی بینونۃ صغری کے ذریعہ طلاق بائن کی عدت گذارنے والی عورت تو اس پر طلاق صریح واقع ہوگی[3]۔

(۱) البدائع ۳/ ۱۳۴، ۱۸۰، فتح القدیر ۳/ ۲۱، ۶۴ طبع اول، ابن عابدین ۲/ ۴۷۴، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۴۲۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۶۴، شرح الزرقانی ۴/ ۸۰، ۱۴۵، ۱۶۳، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۳، ۲۹۴، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۲۲، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۰۸، ۸/ ۲۳۵، ۷/ ۲۳، ۷۷، ۴۹۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۳۔

(۳) البدائع ۳/ ۱۳۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۳۹، روضۃ الطالبین ۸/ ۶۸، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۲، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۸۳، ۱۸۴۔

طلاق بائنہ یا خلع لینے والی کی عدت میں واقع ہونے والی طلاق کنایہ ظاہر روایت کے مطابق حنفیہ کے نزدیک واقع ہوگی، بشرطیکہ کنایہ میں طلاق رجعی کا معنی پایا جائے، اس لئے کہ کنایہ کی اس قسم سے واقع ہونے والی طلاق رجعی ہوتی ہے، لہذا وہ طلاق صریح کے معنی میں ہوگی اور عدت کے دوران صریح کی طرح ابانت اور خلع سے طلاق واقع ہوگی، اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، ان سے منقول ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ کنایہ ہے اور کنایہ، ملکیت کے قیام کی حالت کے علاوہ میں عمل نہیں کرتی ہے، جیسا کہ دوسرے تمام کنایات کا حکم ہے، لیکن اگر کنایہ میں طلاق بائن کا معنی پایا جائے، جیسا کہ ''انت بائن'' وغیرہ کہے اور طلاق کی نیت کرے تو حنفیہ کے نزدیک بلا اختلاف طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ ابانت، تعلق کو ختم کرنا ہے اور تعلق ختم ہوچکا ہے تو دوبارہ اس کو ختم کرنے کا تصور نہیں کیا جاسکتا، یا اس لئے کہ ابانت شرعاً حرام کرنا ہے اور وہ حرام ہوچکی ہے تو حرام شدہ کو حرام کرنا محال ہے[1]، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بینونۃ کبری کے ساتھ طلاق بائن کی عدت گذارنے والی عورت محل طلاق نہیں باقی رہتی ہے، اس لئے کہ ازدواجی رشتہ باقی نہیں ہے، ملکیت بھی ختم ہوچکی ہے اور محل کا حلال ہونا بھی ختم ہوچکا ہے[2]۔

معتدۃ کو پیغام نکاح دینا:

۵۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دوسرے کی معتدہ کو صراحۃً نکاح کا پیغام دینا یا اس کے ساتھ آپس میں نکاح کا وعدہ کرنا حرام ہے، خواہ طلاق رجعی، بائن، وفات یا فسخ کی عدت ہو، یا وطی شبہ کی وجہ سے

(۱) البدائع ۳/ ۱۳۵، القرطبی ۳/ ۱۴۷۔

(۲) البدائع ۳/ ۱۸۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۳۹، روضۃ الطالبین ۸/ ۶۸، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۳، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۴۳، ۱۷۴۔

عدت گذار رہی ہو[1] اور معتدہ کو اشارتاً نکاح کا پیغام دینے میں تفصیل ہے اس کو اصطلاح ''خطبۃ'' فقرہ ۹-۱۳ اور تعریض فقرہ ۴-۵ میں دیکھا جائے۔

معتدہ سے اجنبی کا عقد نکاح:

۵۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کسی اجنبی کے لئے معتدہ سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے، خواہ طلاق، موت، فسخ یا وطی بالشبہ کی عدت ہو، خواہ طلاق رجعی ہو یا بائنہ ہو، بینونۃ صغری کے ساتھ ہو یا کبری کے ساتھ ہو[2]۔

اور یہ نسب کی حفاظت، اس کو اختلاط سے بچانے اور زوج اول کے حق کی رعایت کی وجہ سے ہے، لہذا اگر کوئی شخص معتدہ سے اس کی عدت میں نکاح کرلے تو دونوں میں تفریق کردی جائے گی، ان کی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَعْزِمُوْا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتّٰى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهٗ"[3] (اور عقد نکاح کا عزم اس وقت تک نہ کرو جب تک کہ میعاد مقرر اپنے ختم کو نہ پہنچ جائے)۔

''اجل'' سے مراد عدت کا پورا ہونا ہے، مطلب یہ ہے کہ عدت کے زمانہ میں عقد نکاح کا ارادہ نہ کرو یا اللہ تعالی نے عورت پر جو عدت واجب کی ہے اس کے پورا ہونے سے قبل عقد نکاح نہ کرو[4]۔

(۱) البدائع ۳/ ۲۰۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۶، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۵، ۱۳۶، کشاف القناع ۵/ ۱۸۔

(۲) البدائع للکاسانی ۳/ ۲۰۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۶، ۲۸۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۳، ۳۴، الدسوقی ۲/ ۲۱۷، اور اس کے بعد کے صفحات، منح الجلیل ۲/ ۸، اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۷/ ۴۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۵، ۱۷۴، اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۲۰، ۱۲۶۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۵۔

(۴) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۳/ ۱۹۲، ۱۹۳، البدائع ۳/ ۲۰۴۔

کاسانی کہتے ہیں: اس لئے کہ عدت کے زمانہ میں طلاق رجعی میں نکاح پوری طرح باقی رہتا ہے، اور تین طلاق اور طلاق بائن میں من وجہ باقی رہتا ہے، کیونکہ نکاح کے بعض آثار باقی رہتے ہیں، اور محرمات کے باب میں احتیاطاً من وجہ ثابت کو پوری طرح ثابت کے درجہ میں رکھا جاتا ہے، صاحب عدت کے لئے جائز ہے کہ اس کی عدت کے دوران اس سے شادی کرلے بشرطیکہ طلاق تین نہ ہو، اس لئے کہ شادی کرنے سے اجنبیوں کو منع کیا گیا ہے، شوہروں کو نہیں، کیونکہ طلاق کی عدت عورت پر شوہر کے حق کی وجہ سے لازم ہوتی ہے، اس لئے کہ عورت من وجہ اس کے نکاح کے حکم میں باقی ہے اور یہ اجنبی پر حرام ہونے کے حق میں ظاہر ہوگا، شوہر پر حرام نہیں ہوگا کیونکہ اس کو اس کے حق سے محروم رکھنا ناجائز ہے[1]۔

''مؤطاء'' میں ہے: طلیحہ الاسدیہ رشید الثقفی کی بیوی تھی، انہوں نے اس کو طلاق دیدی، اس عورت نے اپنی عدت میں نکاح کرلیا، تو حضرت عمرؓ نے اس کی اور اس کے شوہر کی پٹائی کی اور دونوں میں تفریق کردی پھر حضرت عمر نے کہا: اگر کوئی عورت اپنی عدت میں نکاح کرے، پھر اگر جس مرد سے شادی کی ہے وہ اس سے وطی نہ کرے تو دونوں میں تفریق کردی جائے گی پھر وہ اپنے پہلے شوہر کی باقی ماندہ عدت گذارے گی، پھر اگر وہ چاہے تو اس سے شادی کرسکتا ہے، لیکن اگر وطی کرلے تو دونوں میں تفریق کردی جائے گی پھر پہلے شوہر کی باقی ماندہ عدت گذارے گی، پھر دوسرے شوہر کی عدت گذارے گی، پھر دوسرا مرد اس سے کبھی بھی نکاح نہیں کرسکے گا[2]۔

(۱) البدائع ۳/ ۲۰۴۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۴۔

عدت کی جگہ:

۵۴ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ طلاق، فسخ یا موت کی عدت کی جگہ، شادی کا وہ گھر ہے جس میں اپنے شوہر سے جدائی کے قبل یا اس کی موت کے قبل رہتی تھی، یا جس جگہ اس کو اس کی موت کی خبر پہنچے، اور ان تمام ورثہ سے پردہ کرے گی جو اس کے لئے محرم نہیں ہیں (۱)، اگر اپنے رشتہ داروں سے ملاقات کے لئے گئی ہو اور شوہر اس کو طلاق دیدے یا مرجائے تو عدت گذارنے کے لئے اس گھر میں لوٹ کر آئے گی جہاں وہ رہتی تھی، گرچہ وہ شوہر کا گھر نہ ہو، اس لئے کہ شادی والے گھر میں رہنا قیاس کے خلاف واجب ہے، لہذا عذر کے بغیر نہ ساقط ہوگا نہ بدلے گا، ان کی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَاتَّقُوا اللّٰهَ رَبَّكُمْ لاَ تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلاَ يَخْرُجْنَ إِلاَّ أَنْ يَّاتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ" (۲) (اور اپنے پروردگار اللہ سے ڈرتے رہو، انہیں ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں بجز اس صورت کے کہ وہ کسی کھلی بے حیائی کا ارتکاب کریں)۔

استدلال اس طرح ہے کہ اللہ تعالی نے گھر کی نسبت، عورت کی طرف کی ہے اور اس کی طرف منسوب گھر وہی ہے، جس میں شوہر سے جدائی یا اس کی موت کے قبل رہتی تھی، فریعہ بنت مالکؓ کی حدیث ہے کہ وہ اللہ کے رسول علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور بتایا کہ ان کے شوہر اپنے غلاموں کی تلاش میں نکلے، انہوں نے ان کو کلہاڑی کے کنارہ سے مارڈالا، وہ فرماتی ہیں: میں نے اللہ کے رسول علیہ السلام سے دریافت کیا کہ کیا میں اپنے اہل وعیال کی طرف لوٹ جاؤں؟ اس لئے کہ مرے شوہر نے اپنا مملوکہ مکان یا نفقہ نہیں چھوڑا ہے، وہ کہتی ہیں کہ: اللہ کے رسول علیہ السلام نے فرمایا: ہاں، وہ کہتی ہیں کہ پھر میں لوٹ گئی یہاں تک کہ جب میں حجرہ یا مسجد میں تھی تو مجھ کو پکارا یا مجھ کو پکارنے کا حکم دیا، مجھے بلایا گیا اور رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا، تم نے کس طرح کہا تھا، میں نے پورا واقعہ سنایا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا، عدت پوری ہونے تک اپنے گھر میں رہو، وہ کہتی ہیں کہ میں نے اس گھر میں چار ماہ دس دن عدت گذارا، وہ کہتی ہیں: جب حضرت عثمان بن عفانؓ خلیفہ ہوئے تو انہوں نے میرے پاس بھیج کر اس کے بارے میں پوچھا، میں نے ان کو بتادیا، تو انہوں نے اس کی اتباع کی اور اس کے مطابق فیصلہ کیا (۱)۔

استدلال اس طرح ہے کہ اللہ کے رسول علیہ السلام نے ان کو عدت کے پوری ہونے تک زوجیت کے گھر میں عدت گذارنے کا حکم دیا اور حضرت عثمانؓ نے صحابہ کی موجودگی میں اس کا فیصلہ کیا اور کسی نے نکیر نہیں کی، یہی حضرت عمر، ابن عمر، ابن مسعود اور ام سلمہؓ، ثوری اور اوزاعی سے منقول ہے، جب یہ بات ثابت ہوگئی تو عورت پر واجب ہے کہ اس گھر میں عدت گذارے جس میں شوہر کی موت یا طلاق کے وقت رہتی تھی (۲)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ بائنہ معتدہ کا اس جگہ رہائش رکھنا جہاں اس

---

(۱) البدائع ۳/۲۰۵، فتح القدیر ۴/۳۴۴ طبع الحلبی، ابن عابدین ۲/۶۲۱، جواہر الإکلیل ۱/۳۹۱، اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی ۲/۴۸۴، الفواکہ الدوانی ۲/۹۷، ۹۹، منح الجلیل ۲/۳۹۴، روضۃ الطالبین ۸/۴۱۰، مغنی المحتاج ۳/۴۰۱، اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۱۷۰، اور اس کے بعد کے صفحات، نیل الأوطار للشوکانی ۷/۱۰۰، اور اس کے بعد کے صفحات طبع الجلیل، سبل السلام ۳/۲۰۳، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۳/۱۷۷، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سورۂ طلاق/۱۔

(۱) حدیث: "الفريعة بنت مالك أنها جاءت إلى رسول الله ﷺ" کی روایت امام مالک نے مؤطا (۲/۵۹۱) میں کی ہے، اور ابن القطان وغیرہ نے اس میں ایک روای کی جہالت کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ ابن حجر کی التلخیص الحبیر (۳/۲۴۰) میں ہے۔

(۲) المغنی ۹/۱۷۰، ۱۷۱۔

کوطلاق ہوئی ہے، مستحب ہے[۱]۔

تابعین میں سے جابر بن زید، حسن بصری اور عطاء نے کہا ہے: جس کا شوہر مرجائے وہ جہاں چاہے عدت گذارے۔ یہی حضرت علی، ابن عباس، جابر اور عائشہؓ سے منقول ہے، ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُوْنَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَّ عَشْرًا"[۲] (اورتم میں سے جولوگ وفات پاجاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں، وہ بیویاں اپنے آپ کو چارمہینہ اوردس دن تک روکے رکھیں)۔

اس آیت نے اس آیت کومنسوخ کردیا ہے جس میں اس عورت کو ایک مکمل سال عدت گذارنے کاحکم دیا گیا جس کا شوہر مرجائے اور وہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُوْنَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ"[۳] (اور جولوگ تم میں سے وفات پاجائیں اور بیویاں چھوڑ جائیں تو وہ وصیت کرجائیں اپنی عورتوں کے واسطے کہ ایک سال تک ان کوخرچ دینا ہے اورانہیں گھر سے نہ نکالا جائے)۔

چار ماہ دس دن سے جو زائد تھا صرف وہ منسوخ ہوا۔ اس کے علاوہ دوسرے احکام باقی رہے، پھرآیت میراث نازل ہوئی تو رہائش کاحکم بھی منسوخ ہوگیا اوراس کا حق ترکہ سے متعلق ہوگیا، لہٰذا جہاں چاہے عدت گذارے[۴]۔

عدت کے مکان سے معتدہ کونکالنا یااس کا خودنکل جانا:

۵۵ - فقہاء کی رائے ہے کہ طلاق، فسخ یا موت کی عدت گذارنے والی عورت پر واجب ہے کہ عدت کے زمانہ میں گھر میں رہے، ضرورت یا مجبوری کے بغیر باہر نہ نکلے اگر نکلے گی تو گناہ گار ہوگی، طلاق بلافسخ کی صورت میں شوہراس کومنع کرسکتا ہے۔

شوہر کے بعد اس کے ورثہ بھی منع کرسکتے ہیں، عدت کے زمانہ میں شوہر یااس کے ورثہ کے لئے جائز نہیں ہے کہ اس کونکاح کے مکان سے نکالیں، ورنہ اس کی وجہ سے وہ سب گناہ گار ہوں گے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد میں گھر کی نسبت ان کی طرف کی گئی ہے "لَاتُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ "(تم انہیں ان کے گھر سے مت نکالو) "لا تخرجوهن" کا تقاضا ہے کہ یہ حق شوہروں پر ہو اور "لايخرجن" کا تقاضا ہے کہ یہ حق بیویوں پر اللہ اوران کے شوہروں کے لئے ہے، لہٰذا عدت اللہ تعالیٰ کا حق ہے اوراللہ تعالیٰ کا حق باہمی رضامندی سے ساقط نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ ساقط کرنے کے لائق نہیں ہوتا ہے۔ یہی اصل ہے، البتہ اعذار اور ضروریات اس سے مستثنیٰ ہیں، جیسا کہ آگے آرہا ہے[۱]۔

لیکن معتدہ کے نکلنے کے جائز ہونے کی حد کیا ہے، اس سلسلہ میں اس کے حالات اوقات اورعذر کے الگ الگ ہونے کے اعتبار سے فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

مطلقہ رجعیہ کانکلنا:

۵۶ - حنفیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ مطلقہ رجعیہ کے لئے عدت کے

---

(۱) المغنی ۹/ ۱۸۲۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۴۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۴۰۔
(۴) المغنی ۹/ ۱۷۰۔

(۱) الجامع لأحكام القرآن للقرطبی ۱۸/ ۱۵۴، اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۳/ ۲۰۵، فتح القدير ۴/ ۳۴۳ طبع الحلبی، جواہر الإکليل ۱/ ۳۹۱، ۳۹۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۸، مغنی المحتاج ۳/ ۴۰۲، روضۃ الطالبين ۸/ ۴۱۵، المغنی ۹/ ۱۷۰، اور اس کے بعد کے صفحات ۱۷۶، نيل الأوطار للشوکانی ۷/ ۱۰۰۔

مکان سے نکلنا جائز نہیں ہے، نہ رات کو نہ دن کو[۱]۔

ان کی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لاَ تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلاَ يَخْرُجْنَ" (انہیں ان گھروں سے نہ نکالو اور نہ خود نکلیں)۔

اللہ تعالی نے شوہروں کو نکالنے سے اور عدت گذارنے والی عورتوں کو نکلنے سے منع فرمایا ہے، الا یہ کہ وہ زنا کا ارتکاب کریں، نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ" اسکان کا حکم نکالنے اور نکلنے سے روکنا ہے، رکھنے کا حکم دینا نکالنے اور نکالنے سے منع کرنا ہے۔

نووی نے کہا ہے: اگر طلاق رجعی ہو تو وہ اس کی بیوی ہے، لہذا شوہر پر اس کی ضروریات کی کفالت واجب ہوگی، اس لئے اس کی اجازت کے بغیر نہیں نکلے گی[۲]۔

کاسانی نے کہا ہے: اس لئے کہ طلاق رجعی کے بعد وہ اس کی بیوی ہے، کیونکہ نکاح کی ملکیت پوری طرح موجود ہے، لہذا اس کے لئے نکلنا جائز نہ ہوگا، جیسا کہ طلاق سے قبل جائز نہ تھا، البتہ طلاق کے ماقبل کے برخلاف اس کے لئے طلاق کے بعد اس کی اجازت سے بھی نکلنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ طلاق کے بعد نکلنے کا حرام ہونا، عدت کی وجہ سے ہے اور اس میں اللہ تعالی کا حق ہے، لہذا شوہر اس کو باطل نہیں کرسکتا، طلاق کے ماقبل کی حالت اس سے الگ ہے، کیونکہ اس وقت حرمت، صرف شوہر کے حق کی وجہ سے ہے، لہذا وہ نکلنے کی اجازت دے کر اپنے حق کو باطل کرسکتا ہے[۳]۔

اس میں مالکیہ اور حنابلہ کا اختلاف ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے

(۱) البدائع ۳/ ۲۰۵، فتح القدیر ۴/ ۳۴۴، المبسوط للسرخسی ۶/ ۳۲، ۳۶، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۱۶، مغنی المحتاج ۳/ ۴۰۳، ۴۰۴۔

(۲) روضۃ الطالبین ۸/ ۴۱۶۔

(۳) البدائع ۳/ ۲۰۵۔

کہ دن کو اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے مطلقہ رجعیہ کا نکلنا جائز ہے اور رات کو اپنے گھر میں رہنا لازم ہے، کیونکہ رات میں فتنہ کا اندیشہ ہے، ان کی دلیل حضرت جابر بن عبداللہؓ کی حدیث ہے، انہوں نے کہا کہ میری خالہ کو تین طلاق ہوگئی تو وہ نکلتیں اور اپنی کھجور کے درختوں کی دیکھ ریکھ کرتی تھیں، ایک شخص ان سے ملا اور اس نے ان کو منع کردیا، وہ حضور ﷺ کے پاس حاضر ہوئیں اور آپ ﷺ سے اس کا تذکرہ کیا، آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: "**اخرجي فجدي نخلك لعلك أن تصدقي منه أو تفعلي خيراً**"[۱] (تم نکلو، اپنے درختوں کی دیکھ ریکھ کرو، ہوسکتا ہے کہ اس میں سے صدقہ کرو یا کوئی بھلائی کا کام کرو)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ معتدہ کا اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے ان اوقات میں نکلنا جائز ہے، جن میں فتنہ کا اندیشہ نہ ہو، اور یہ علاقہ اور زمانہ کے لحاظ سے الگ الگ ہوسکتا ہے، چنانچہ شہروں میں دوپہر میں نکلے گی اور دوسری جگہ صبح وشام نکلے گی، البتہ اپنے گھر کے علاوہ کہیں رات نہیں گذارے گی[۲]۔

مطلقہ بائنہ کا نکلنا:

۵۷- طلاق بائن کی عدت گذارنے والی عورت کے نکلنے کے جائز ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، ثوری، اوزاعی اور لیث بن سعد کی رائے ہے کہ اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے دن میں نکلنا یا کھانا، کپڑا اور دواء وغیرہ لوازمات کی خریداری، یا سوت فروخت

(۱) حدیث جابرؓ: "طلقت خالتي ثلاثا......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۲۱) اور ابوداؤد (۲/ ۷۲۰) نے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۹۔

کرنے کے لئے صبح وشام نکلنا جائز ہے، یا وہ گھر سے باہر کام کر کے کماتی ہو مثلاً: دایہ یا کنگھی کرنے کا پیشہ کرنے والی ہو، یا اپنی ذمہ داریوں کو ادا کرنے کے لئے اس کا نکلنا جائز ہے، خواہ طلاق بائن، بینونت صغری کے ساتھ ہو یا کبری کے ساتھ ہو، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے جو گذر چکی یعنی: "طلقت خالتی ثلاثا فخرجت" الخ، امام شافعی نے کہا ہے: درختوں کی دیکھ ریکھ عام طور پر صرف دن ہی کو ہوتی ہے، ان کے نزدیک ضابطہ یہ ہے کہ جس معتدہ کا نفقہ واجب نہیں ہے اور کوئی دوسرا اس کی ضروریات پوری کرنے والا موجود نہیں ہے تو اس کے لئے نکلنا جائز ہے، لیکن جس کا نفقہ واجب ہے وہ زوجہ کی طرح اجازت یا ضرورت کے بغیر نہیں نکلے گی، کیونکہ ان کے شوہروں کے نفقہ کے ذریعہ ان کو کفاف حاصل ہے۔

بلکہ شافعیہ نے بائنہ کے لئے رات میں نکلنا جائز قرار دیا ہے، اگر اس کے لئے دن میں نکلنا ممکن نہ ہو، اسی طرح سوت کاتنے یا گپ شپ کے ذریعہ دل بہلانے کے لئے اپنی پڑوسن کے گھر جاسکتی ہے، بشرطیکہ نکلنے میں فتنہ کا اندیشہ نہ ہو اور اس کے پاس دل بستگی کے لئے کوئی عورت موجود نہ ہو ہاں لوٹ کر اپنے گھر میں ہی رات گذارے، اس لئے کہ حضرت مجاہد سے مروی ہے انہوں نے کہا ہے: جنگ احد میں کچھ لوگ شہید ہوگئے، ان کی عورتوں نے جو ایک دوسرے کی پڑوسن تھیں ایک گھر میں جمع ہونے کا ارادہ کیا، چنانچہ وہ حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا اے اللہ کے رسول! ہم لوگوں کو رات میں وحشت ہوتی ہے، اس لئے ہم لوگ کسی ایک عورت کے یہاں رات گذارتی ہیں، پھر جب صبح ہوتی ہے جلد از جلد اپنے گھروں کو لوٹ جاتی ہیں، تو نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "تحدثن عند إحداكن مابدالكن فإذا أردتن النوم فلتؤب كل امرأة منكن إلى بيتها"[1] (تم لوگ جب تک چاہو کسی ایک کے پاس باتیں کرو، پھر جب سونے کا ارادہ ہو تو ہر ایک عورت اپنے گھر چلی جائے)۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ تین طلاق یا بائنہ کی معتدہ کے لئے رات یا دن میں نکلنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ممانعت عام ہے، پانی (منی) کو پاک وصاف اور محفوظ رکھنے کی ضرورت ہے[2]۔

جس کا شوہر مرجائے اس معتدہ کا نکلنا:

۵۸- فقہاء کی رائے ہے کہ جس کا شوہر مرجائے اس کے لئے رات کو نکلنا ممنوع ہے، اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے دن میں نکل سکتی ہے، اس میں کوئی حرج نہیں ہے[3]، کاسانی نے لکھا ہے: اس لئے کہ اس کو اپنا نفقہ حاصل کرنے کے لئے دن میں نکلنے کی ضرورت ہوگی، اس لئے کہ میت شوہر کی طرف سے اس کو نفقہ نہیں ملے گا، بلکہ اس کا نفقہ خود اس پر ہوگا، لہذا نفقہ حاصل کرنے کے لئے اس کو نکلنے کی ضرورت ہوسکتی ہے، البتہ رات کو نہیں نکلے گی، کیونکہ رات میں نکلنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور اپنی ضروریات کے لئے دن میں نکلے گی

(۱) الدسوقی ۲/ ۴۸۶، ۴۸۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۹۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۹، تفسیر القرطبی ۱۸/ ۱۵۴، ۱۵۵، مغنی المحتاج ۳/ ۴۰۳، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۱۶، صحیح مسلم (۱۰/ ۱۰۸) إحیاء التراث، سبل السلام ۳/ ۲۰۳، نیل الأوطار للشوکانی ۷/ ۹۷، ۱۰۰۔

حدیث: "استشهد رجال يوم أحد......" کی روایت بیہقی (۷/ ۴۳۶) نے حضرت مجاہد سے مرسلاً کی ہے۔

(۲) البدائع ۳/ ۲۰۵۔

(۳) البدائع ۳/ ۲۰۵، فتح القدیر ۴/ ۳۴۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۹۳، الدسوقی ۲/ ۴۸۶، منح الجلیل ۲/ ۳۹۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۹، مغنی المحتاج ۳/ ۴۰۳، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۱۶، المغنی ۹/ ۱۷۶، تفسیر القرطبی ۱۸/ ۱۵۴، ۱۵۵، سبل السلام ۳/ ۲۰۳، نیل الأوطار ۷/ ۱۰۲، صحیح مسلم ۱۰/ ۱۰۸۔

تو اپنے جس گھر میں عدت گذار رہی ہے اس سے باہر رات نہیں گذارے گی [1]۔

متولی نے کہا ہے: اگر حاملہ ہو اور نفقہ کی مستحق ہو تو بلاضرورت اس کے لئے نکلنا جائز نہ ہوگا [2]، ان کی دلیل حضرت فریعہ کی سابقہ حدیث ہے [3] اور حضرت علقمہ سے مروی اثر ہے کہ ہمذان کی عورتوں کو ان کے شوہروں کے مرنے کی اطلاع دی گئی تو انہوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے دریافت کیا اور کہا کہ ہم لوگ وحشت محسوس کرتے ہیں تو انہوں نے ان کو اس پر برقرار رکھا کہ دن میں جمع رہیں اور جب رات آجائے تو ہر عورت اپنے گھر میں آرام کرے [4]۔

وطی بالشبہ یا نکاح فاسد کی عدت گذارنے والی عورت کا نکلنا:

۵۹- وطی بالشبہ یا نکاح فاسد کی وجہ سے عدت گذارنے والی اپنے گھر سے نکلنے کے بارے میں عدت وفات گذارنے والی کی طرح ہے۔ یہ حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک ہے [5]۔

حنفیہ نے تفصیل بیان کی ہے اور کہا ہے: نکاح فاسد کی معتدہ کے لئے نکلنا جائز ہے، البتہ اگر شوہر اپنے پانی (منی) کی حفاظت کے لئے اس کو منع کردے تو نہیں نکلے گی، صغیرہ کو اپنے گھر سے نکلنے کی اجازت ہے، اگر ایسی تفریق ہو جس میں رجعت کا حق شوہر کو نہ ہو، خواہ شوہر اس کو اجازت دے یا نہ دے، اس لئے کہ معتدہ پر گھر میں رہائش کا واجب ہونا حق اللہ اور حق زوج کی وجہ سے ہے، اور حق اللہ نابالغ پر واجب نہیں ہوتا ہے اور حق زوج بچہ کی حفاظت کے لئے ہے، اور اس کی طرف سے بچہ کا ہونا ممکن نہیں اور اگر جدائی رجعت والی ہو تو شوہر کی اجازت کے بغیر اس کے لئے نکلنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کی بیوی ہے اور اس کو نکلنے کی اجازت دے سکتا ہے۔ مجنونہ کو بھی اپنے گھر سے نکلنا جائز ہے، اس لئے کہ نابالغہ کی طرح وہ بھی مخاطب نہیں ہے، البتہ اس کے شوہر کو حق ہے کہ اپنے پانی (منی) کی حفاظت کی خاطر اس کو نکلنے سے منع کردے اور کتابیہ کو بھی نکلنے کا حق ہے، اس لئے کہ عدت میں رہائش ایک طرح سے حق اللہ ہے، اور اس اعتبار سے وہ عبادت ہے اور کفار عبادات کے مخاطب نہیں ہیں، البتہ شوہر کو حق ہے کہ اپنے پانی کو اختلاط سے بچانے کے لئے اس کو نکلنے سے روک دے۔ اگر وہ عدت کے دوران اسلام قبول کرلے تو عدت کی باقی ماندہ مدت میں اس پر وہ سارے احکامات لازم ہوں گے جو ایک مسلمان عورت پر لازم ہوتے ہیں [1]۔

کب معتدہ کے لئے عدت کے مکان سے نکلنا اور منتقل ہونا جائز ہے:

۶۰- فقہاء کی رائے ہے کہ طلاق، فسخ یا وفات کی معتدہ کے لئے مجبوری کی حالت میں عدت کے مکان سے دوسری جگہ منتقل ہونا جائز ہے۔

کاسانی نے لکھا ہے: اگر عورت اپنے گھر سے نکلنے پر مجبور ہوجائے اس طرح کہ اس کے گھر کے گرجانے کا اندیشہ ہو یا اپنے سامان کے بارے میں خوف محسوس کرے، یا گھر کرایہ پر ہو اور عدت

---

(۱) البدائع ۳/ ۲۰۵، نیز دیکھئے: الدسوقی ۲/ ۴۸۶۔
(۲) روضۃ الطالبین ۸/ ۴۱۶۔
(۳) حدیث الفریعہ کی تخریج فقرہ نمبر ۵۷ پر گذر چکی۔
(۴) البدائع ۳/ ۲۰۵، مغنی المحتاج ۳/ ۴۰۳، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۷۶، صحیح مسلم ۱۰/ ۱۰۸، نیل الأوطار للشوکانی ۷/ ۱۰۲، سبل السلام ۳/ ۲۰۳۔
(۵) روضۃ الطالبین ۸/ ۴۱۶۔

(۱) البدائع للکاسانی ۳/ ۲۰۷، ۲۰۸۔

وفات میں مکان کا کرایہ ادا کرنے کے لئے اس کے پاس کچھ نہ ہو، مکان شوہر کی ملکیت ہو اور اس کی وفات ہو جائے اور بیوی کا حصہ اس کے لئے کافی نہ ہو، یا اپنے سامان کے بارے میں ورثہ سے خوف محسوس کرے تو منتقل ہو جانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ رہائش حق اللہ ہونے کی وجہ سے بطور عبادت اس پر واجب ہے اور عبادات، اعذار کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں اور اگر کسی عذر کی وجہ سے منتقل ہو جائے تو جس گھر میں منتقل ہو کر گئی ہے وہاں رہائش کا وہی حکم ہوگا جو اس گھر میں رہنے کے وقت تھا جہاں سے منتقل ہوئی ہے، یعنی گھر سے نکلنے کے بارے میں، اس لئے کہ پہلے گھر سے اس گھر کی طرف منتقل ہونا عذر کی وجہ سے ہے تو جس گھر کی طرف منتقل ہو کر آئی ہے، ایسا ہو جائے گا گویا وہی دراصل اس کا گھر ہے، لہذا عدت پوری ہونے تک اس میں قیام کرنا اس پر لازم ہوگا[۱]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ عذر کی حالت میں عدت کے گھر سے منتقل ہو جانا جائز ہے، جیسے عدت گذارنے والی بدویہ کے گھر والے کوچ کر کے ایسی جگہ جائیں جہاں عدت کے بعد اس کے لئے ان کے پاس جانا ممکن نہ ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ ان کے ساتھ ہی منتقل ہو جائے یا ایسا عذر ہو کہ اس کے ہوتے ہوئے عورت کا اپنے گھر میں رہنا ممکن نہ ہو، مثلاً: گھر گر جائے یا برے پڑوسی یا چوروں کا اندیشہ ہو بشرطیکہ ایسا حاکم نہ ہو جو ضرر کو دور کر سکے، اگر ایسا حاکم موجود ہو کہ اگر اس کے پاس معاملہ پیش ہو تو وہ ضرر دور کر دے گا تو منتقل نہ ہوگی، خواہ عورت شہر کی رہنے والی ہو یا بدویہ (دیہاتی) ہو اور جب منتقل ہو جائے گی تو اب دوسرے مکان میں رہنا اس پر لازم ہوگا، الا یہ کہ وہاں سے بھی منتقل ہونے کے لئے کوئی عذر پیدا ہو جائے۔ اسی طرح ہوتا رہے گا، اور اگر بلا عذر منتقل ہو جائے، تو عدالت کے ذریعہ زبردستی اس کو واپس کیا جائے گا، اس لئے کہ عدت کے گھر میں اس کا قیام کرنا اللہ کا حق ہے[۱]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ چند مقامات پر نکلنے میں معذور سمجھی جائے گی، وہ یہ ہیں:

اگر اس کو مکان کے منہدم ہونے، جلنے، ڈوبنے، چوروں، فاسقوں یا برے پڑوسیوں کی وجہ سے اپنی جان و مال کے بارے میں اندیشہ ہو، ایسی حالت میں عدت کے گھر سے قریب تر جگہ کا انتخاب کرے گی، یا اگر دار الحرب میں رہنے کی حالت میں اس پر عدت لازم ہو جائے تو اس پر واجب ہوگا کہ ہجرت کر کے دار الاسلام میں آجائے، متولی نے کہا ہے: البتہ اگر ایسی جگہ ہو کہ اس کو اپنی جان اور اپنے دین کے بارے میں کوئی اندیشہ نہ ہو تو عدت پوری ہونے تک نہیں نکلے گی، یا اس پر کوئی حق لازم ہو جس کو وصول کرنے کی ضرورت ہو اور اس کے گھر میں اس کا وصول پانا ممکن نہ ہو مثلاً: اس پر کوئی حد لازم ہو یا کسی دعوی میں اس پر یمین لازم ہو تو اگر وہ پردہ نشیں نہ ہو تو نکلے گی اور اس پر حد قائم کی جائے گی یا قسم کھائے گی پھر اپنے گھر لوٹ جائے گی اور اگر پردہ نشیں ہو تو حاکم اس کے پاس اپنا نائب بھیجے گا یا خود اس کے پاس جائے گا، یا اگر گھر عاریت پر یا کرایہ پر لیا گیا ہو اور عاریت پر دینے والا واپس لے لے یا مالک اس کا مطالبہ کرے یا مدت پوری ہو گئی ہو تو نکل جانا ضروری ہوگا۔

حنابلہ کا مذہب فی الجملہ ماسبق سے الگ نہیں ہے[۲]۔

فقہاء کی دلیل حضرت عائشہؓ کا اثر ہے کہ انہوں نے اپنی بہن ام کلثوم بنت ابی بکرؓ کو منتقل کیا جب ان کے شوہر حضرت طلحہؓ قتل کئے

---

(۱) البدائع ۳/۲۰۵، ۲۰۶، فتح القدیر ۳/۲۸۵ طبع اول، الأمیریہ بولاق۔

(۱) الدسوقی ۲/۴۸۶، ۴۸۷، الفواکہ الدوانی ۲/۹۹، جواہر الإکلیل ۱/۳۹۳۔

(۲) روضۃ الطالبین ۸/۴۱۵، ۴۱۷، مغنی المحتاج ۳/۴۰۳، ۴۰۴، المغنی لابن قدامہ ۹/۱۷۶، ۱۷۷۔

گئے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عذر کی وجہ سے منتقل ہونا جائز ہے [(۱)]۔

حج، سفر یا اعتکاف کے لئے وفات کی معتدہ کا نکلنا:

۶۱ - جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ وفات کی معتدہ کا حج کے لئے نکلنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حج فوت نہیں ہوگا اور عدت فوت ہوجائے گی۔

مالکیہ نے کہا: جس عورت کا شوہر مرجائے اگر وہ حج یا عمرہ کا احرام باندھ لے تو اپنی حالت پر باقی رہے گی، عدت گذارنے کے لئے اپنے گھر نہیں لوٹے گی۔

اسی طرح فقہاء کی رائے ہے کہ معتدہ کے لئے جائز نہیں ہے کہ حج یا عمرہ کے علاوہ کوئی نیا سفر کرے، اگر مسافر عورت پر عدت طاری ہوجائے تو اس کے لئے سفر جاری رکھنے اور لوٹ آنے میں تفصیل ہے، اس کو اصطلاح ''إحداد'' فقرہ/ ۲۲، ۲۴ اور ''رجوع'' فقرہ/ ۲۵ میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

اگر عورت اعتکاف میں ہوتو عدت پوری کرنے کے لئے اپنے گھر میں لوٹ آنا اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا امر ہے جو ضروری ہے، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں: اعتکاف کرنے والی اپنا اعتکاف پورا کرے گی اگر اس پر وفات یا طلاق کی عدت طاری ہوجائے، یہی قول ربیعہ اور ابن المنذر کا بھی ہے اور عدت پر اعتکاف طاری ہوتو اس کے لئے نہیں نکلے گی، بلکہ عدت پوری ہونے تک اپنے گھر میں رہے گی، لہذا طاری کے لئے نہیں نکلے گی، بلکہ سابقہ حالت پر برقرار رہے گی [(۲)]۔

(۱) البدائع ۳/ ۲۰۶۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۳۵۱ طبع الأمیریہ، البحر الرائق ۲/ ۳۲۶، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۱۲، فتح القدیر ۳/ ۲۹۸، ۲۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۸۵، ۴۸۶،

دیکھئے اصطلاح: ''إحداد'' فقرہ/ ۴۲۔

معتدہ کا إحداد:

۶۲ - خاص حالات میں مخصوص مدت تک کپڑوں، زیورات اور خوشبو کے ذریعہ زیب وزینت کو ترک کردینا احداد ہے، احداد کا حکم، وفات، طلاق رجعی یا بائن کی عدت گذارنے والی عورت کے حالات کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نکاح صحیح میں وفات کی عدت گذارنے والی عورت پر احداد واجب ہے اگرچہ مرنے والے شوہر نے اس سے وطی نہ کی ہو، البتہ نکاح فاسد میں اگر اس کا شوہر مرجائے تو منکوحہ کا حکم اس کے برخلاف ہے [(۱)] اور جس کو طلاق رجعی دی گئی ہو، اس پر احداد نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے بارے میں نکاح کے اکثر احکام باقی ہیں، بلکہ اس کے لئے ایسی زیب وزینت اختیار کرنا جس سے شوہر کو اس سے رجعت کرنے اور اس کو لوٹا لینے کی رغبت پیدا ہو، مستحب ہے، شاید اللہ تعالی اس کے بعد کوئی نئی صورت حال پیدا کردے۔

جس کو بینونت صغری یا کبری کے ذریعہ طلاق بائن دی گئی ہو، اس معتدہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل اصطلاح: ''إحداد'' فقرہ/ ۴ میں ہے۔

المجموع ۶/ ۴۴۵، ۴۴۶، الجمل ۴/ ۴۶۵، مغنی المحتاج ۳/ ۴۰۴، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۰۷، ۹/ ۱۸۶۔

(۱) البدائع ۳/ ۲۰۸، ۲۰۹، فتح القدیر ۴/ ۳۴۲، الدسوقی ۲/ ۴۷۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۹، منح الجلیل ۲/ ۳۸۴، الفواکہ ۲/ ۹۴، الباجی علی الموطا ۴/ ۱۴۵، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۰۵، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۸، ۳۹۹، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹/ ۱۶۶، الکافی لابن قدامہ ۲/ ۹۵۰۔

معتدہ کا نفقہ:

۶۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس عورت کو طلاق رجعی دی گئی ہو اس کے لئے رہائش، نفقہ اور کسوہ اور اس کی زندگی کے لوازمات واجب ہوں گے، خواہ وہ حاملہ ہو یا حاملہ نہ ہو، اس لئے کہ عدت کی مدت تک ازدواجی رشتہ کے آثار باقی رہتے ہیں۔

اسی طرح اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ طلاق بائن کی معتدہ کے لئے اگر وہ حاملہ ہو تو وضع حمل تک رہائش واجب ہے۔

طلاق بائن کی معتدہ اگر حاملہ نہ ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اسی طرح وفات کی معتدہ کے لئے رہائش اور نفقہ کے واجب ہونے کے بارے میں ان کا اختلاف ہے۔

اور اس میں مزید تفصیل کے لئے دیکھی جائے اصطلاح: ''سکنیٰ'' فقرہ / ۱۲، ۱۵۔

عدت میں وراثت:

۶۴ - فقہاء کی رائے ہے کہ طلاق رجعی کی معتدہ اگر خود مرجائے یا اس کا شوہر مرجائے اور وہ ابھی عدت میں ہو تو دونوں ایک دوسرے کے وارث ہوں گے اس لئے کہ جب تک عدت باقی ہے نکاح کے آثار بھی باقی رہیں گے اور انہوں نے کہا ہے کہ اگر طلاق بائن کی معتدہ ہو اور اس کو شوہر کی صحت کی حالت میں اس کی رضامندی یا اس کی رضامندی کے بغیر طلاق دی گئی ہو تو دونوں کے درمیان وراثت جاری نہ ہوگی۔

مرض الموت کی حالت میں طلاق بائن دی گئی معتدہ جس کو فقہاء ''طلاق فار'' کہتے ہیں، اس کی وراثت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے [1]، چنانچہ حنفیہ اور قدیم قول کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ مرض الموت کی حالت میں طلاق بائن کی معتدہ وارث ہوگی، بشرطیکہ اس کی رضامندی سے طلاق نہ دی گئی ہو اور جس مرض میں طلاق واقع ہوئی ہے اسی مرض میں عدت پوری ہونے سے قبل مرجائے اور طلاق کے وقت، عورت میراث کی مستحق رہی ہو اور طلاق دینے کی موت تک اس کی اہلیت باقی رہی ہو۔

اگر عدت کے دوران عورت مرجائے تو طلاق دینے والے کے برے مقصد پر عمل کرتے ہوئے وہ عورت کا وارث نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کو طلاق بائن دے کر اس سے وراثت پانے کا اپنا حق کھودیا ہے [1]، مالکیہ کی رائے ہے کہ مطلقہ بائنہ اپنے شوہر کی وارث ہوگی، اگر شوہر اس کو خوفناک مرض الموت میں طلاق دے یا اس سے لعان کرے یا اس سے خلع کرے اور اسی مرض میں مرجائے، خواہ طلاق عورت کی رضامندی سے ہو یا اس کی رضا کے بغیر ہو، اگرچہ اس کی عدت پوری ہوجائے، وہ شادی کرلے، خواہ چند شادیاں کرلے اور اگر شوہر اس کو اپنے خوفناک مرض میں طلاق دے اور عورت مرجائے تو شوہر وارث نہ ہوگا اگرچہ عورت بھی بیمار ہو، اس لئے کہ اسی نے اپنے کو الگ کیا ہے، اور جس چیز کا مستحق تھا اس کو ساقط کردیا ہے، کیونکہ عصمت اس کے ہاتھ میں تھی [2] اور جدید قول میں شافعیہ کی رائے ہے کہ عورت وارث نہ ہوگی، اس لئے کہ ازدواجی رشتہ ختم

(۱) البدائع ۳/ ۱۸۰، ۱۸۷، ۲۱۸، اور اس کے بعد کے صفحات، فتح القدیر ۳/ ۱۵۰، ۱۵۵، طبع الأمیریہ، ابن عابدین ۲/ ۵۲۰، ۴/ ۴۶۵، المبسوط ۶/ ۱۵۵، اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۵۳ طبع الحلبی، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۶۴، ۳۸۸، الفواکۃ الدوانی ۲/ ۵۶، دار المعرفہ بیروت، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۴، روضۃ الطالبین ۸/ ۷۲، ۷۴، ۲۲۲، شرح الزرقانی ۴/ ۷۰، ۲۰۹، المغنی ۷/ ۲۱۷، ۸/ ۷۷۴۔

(۱) سابقہ مراجع، المبسوط ۶/ ۱۵۴، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۳۵۳، الفواکہ ۲/ ۵۶، ۵۷، الإکلیل ۱/ ۳۳۳، ۳۳۴، الزرقانی ۴/ ۷۰، ۲۰۹۔

ہو چکا ہے اور اس لئے بھی کہ اگر عورت مرجائے تو بالاتفاق شوہر اس کا وارث نہ ہوگا[۱]۔

ان کے نزدیک قدیم قول کے مطابق کہ بائنہ وارث ہوگی، اس کے بارے میں چند اقوال ہیں: وہ وارث ہوگی جب تک عدت پوری نہ ہوجائے یا جب تک شادی نہ کرے، یا ہمیشہ وارث ہوگی۔ البتہ قول قدیم کے لئے کچھ شرطیں ہیں: زوجہ کا وارث ہونا، خوفناک مرض وغیرہ میں عورت کا جدائی کو اختیار نہ کرنا، اسی مرض کے سبب مرنا، طلاق کے ذریعہ جدائی ہونا، لعان یا فسخ کے ذریعہ جدائی کا نہ ہونا، طلاق کا انشاء کرنا، تاکہ طلاق کا اقرار نکل جائے اور طلاق کا منجز (فوری) ہونا[۲] (یعنی معلق نہ ہونا)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ طلاق بائن کی معتدہ، اگر طلاق خوفناک مرض میں ہوئی ہو پھر شوہر اسی مرض میں مرجائے اور عورت ابھی عدت میں ہو تو وہ اس کی وارث ہوگی، بشرطیکہ مرض میں طلاق عورت کی خواہش اور اس کے اختیار سے نہ ہوئی ہو، اور اگر عورت مرجائے تو شوہر اس کا وارث نہ ہوگا، امام احمد سے مشہور یہ ہے کہ عورت، عدت کے بعد بھی اس کی وارث ہوگی جب تک شادی نہ کرلے، اور ان سے ایک روایت ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر شوہر، عدت پوری ہونے کے بعد مرے تو وہ اس کی وارث نہ ہوگی[۳]۔

دیکھئے اصطلاح: ''طلاق''، فقرہ/ ٦٦۔

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۲۷، ۴۷، ۲۲۲، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۴ طبع الحلبی۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۱۷، ۲۲۳۔

معتدہ کے ساتھ معاشرت اور اس کے ساتھ رہائش اختیار کرنا:

٦٥ - فقہاء کی رائے ہے کہ طلاق بائن کی معتدہ کا حکم، اجنبی عورت کے حکم کی طرح ہے، لہذا اس کے ساتھ معاشرت، ایک ساتھ رہائش اختیار کرنا، اس کے ساتھ خلوت کرنا، اس کو دیکھنا طلاق دینے والے کے لئے جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ ازدواجی رشتہ کے آثار ختم ہو چکے ہیں، لہذا بینونت صغری میں نئے عقد اور مہر کے بغیر اس کے لئے حلال نہ ہوگی اور بینونت کبری میں جب عورت دوسری شادی کرلے گی اور دوسرا شوہر اس کو (وطی کے بعد) طلاق دیدے گا (تب پہلے شوہر کے لئے حلال ہوگی)۔

طلاق رجعی کی معتدہ کے ساتھ معاشرت، اس کے ساتھ رہنے، اس سے استمتاع کرنے یا اس کے ساتھ خلوت کرنے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں: چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کی رائے ہے کہ جس شخص نے اپنی بیوی کو طلاق رجعی دیدی ہے، اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ جس گھر میں عدت گذار رہی ہے اس میں اس کے ساتھ رہائش اختیار کرے، اس لئے کہ یہ اس کے ساتھ خلوت کا سبب ہوگا، حالانکہ وہ اس کے لئے حرام ہو چکی ہے، نیز اس لئے کہ اس میں اس کو ضرر پہنچانا ہے، حالانکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَلاَ تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ''[۱] (اور انہیں تنگ کرنے کے لئے انہیں تکلیف مت پہنچاؤ)۔

چنانچہ طلاق، نکاح اور اس کے مقدمات کے حلال ہونے کو ختم کردیتی ہے، لہذا عورت کے پاس جانا، اس کے ساتھ کھانا، اس کو چھونا اس کو دیکھنا سب ناجائز ہوگا، بلکہ شوہر پر گھر سے نکل جانا واجب

(۱) سورۂ طلاق/ ٦۔

ہوگا، الا یہ کہ اگر مکان وسیع ہو، اور عورت کے ساتھ باشعور بیٹا محرم ہو جس سے شوہر شرمائے [(۱)]۔

حنفیہ کی رائے اور حنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ اس عورت سے جس کو طلاق رجعی دی گئی ہو، رجعت کی نیت سے استمتاع، اس کے ساتھ خلوت کرنا، اس کو چھونا، اس کو دیکھنا جائز ہے، اسی طرح حنفیہ کے نزدیک رجعت کی نیت کے بغیر یہ سب جائز ہیں، البتہ مکروہ تنزیہی ہے، اس لئے کہ وہ عدت میں بیوی کی طرح ہے اور شوہر اس کی رضامندی کے بغیر اس سے رجعت کر لینے کا مالک ہے [(۲)]۔

عدت میں رجعت کرنا اور اس سے متعلق دعاوی:

۶۶ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ صرف طلاق رجعی میں رجعت ہوسکتی ہے، یہ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع سے ثابت ہے [(۳)] دیکھئے: اصطلاح ''رجعة'' اور اس سے متعلق چند دعاوی ہیں، جن میں سے اہم وہ ہیں جن کا تعلق عدت کے پوری ہونے کی تاریخ یا رجعت کی تاریخ میں زوجین کے اختلاف سے ہے۔

اس سلسلہ میں کچھ صورتیں تفصیل کے ساتھ اصطلاح ''رجعة'' فقرہ/ ۲۲ میں مذکور ہیں، یہاں کچھ دوسری صورتیں ہیں جن کو بعض فقہاء نے ذکر کیا ہے اور وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) سبل السلام ۳/ ۱۸۲، نیل الأوطار ۷/ ۴۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۶۴، الفواکہ ۲/ ۹۷، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۱۸، ۴۱۹، مغنی المحتاج ۳/ ۴۰۷ طبع الحلبی، المغنی ۸/ ۴۸۳، ۴۸۴۔

(۲) البدائع ۳/ ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۳، ابن عابدین ۲/ ۶۲۲، ۵/ ۱۵، المبسوط ۶/ ۳۶، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۷۷، ۴۷۸۔

(۳) البدائع ۳/ ۱۸۰، الدسوقی ۲/ ۴۱۵، الفواکہ ۲/ ۵۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۶۲، مغنی المحتاج ۳/ ۳۳۵، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۱۴، ۲۱۷، کشاف القناع ۵/ ۳۴۱، الروض المربع ۶/ ۶۰۱، سبل السلام ۳/ ۱۸۲، ۱۸۳، طبع بیروت۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر طلاق رجعی والی عورت اتنے زمانہ کے بعد اپنی عدت کے پوری ہوجانے کا دعوی کرے جس میں عدت کا پورا ہوجانا ممکن ہو تو قروء اور وضع حمل کے ذریعہ عدت کے پوری ہونے کی خبر میں اس کی تصدیق کی جائے گی (بشرطیکہ حمل کا نسب شوہر سے ثابت ہو یا اس سے ثابت ماننا ممکن ہو) اور عدت کے پوری ہونے پر اس سے قسم نہیں لی جائے گی، اس بنیاد پر اس سے رجعت کرنا صحیح نہ ہوگا، اور دوسرے سے اس کا نکاح کرنا حلال ہوجائے گا...... اور اگر اتنے زمانہ کے بعد قروء کی عدت پوری ہونے کا دعوی کرے جس میں اس کا پورا ہونا نادر الوقوع ہو، مثلاً: کہے کہ مجھ کو ایک ماہ میں تین حیض آ گئے ہیں تو عورتوں سے پوچھا جائے گا، اگر وہ اس کی تصدیق کردیں یعنی گواہی دیں کہ اس جیسی مدت میں عورتوں کو حیض آتا ہے تو اس پر عمل کیا جائے گا [(۱)]۔

شافعیہ نے کہا ہے: اگر شوہر، عدت کے دوران معتدہ سے رجعت کر لینے کا دعوی کرے اور وہ اس کا انکار کرے تو یا تو دوسرے مرد سے عورت کا نکاح کر لینے کے قبل دونوں میں اختلاف ہوگا یا نکاح کر لینے کے بعد ہوگا، پھر اگر اختلاف نکاح سے قبل ہو تو یا تو عدت پوری ہوگئی ہوگی یا عدت ابھی باقی ہوگی۔

پھر اگر عدت کے پوری ہونے کے وقت پر دونوں متفق ہوں مثلاً: جمعہ کے دن عدت پوری ہوئی اور مرد کہے کہ میں نے جمعرات کے دن رجعت کر لی ہے اور عورت کہے کہ سنیچر کو رجعت کیا ہے، تو صحیح قول کے مطابق عورت کی قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی، یعنی وہ قسم کھائے گی کہ جمعرات کے دن رجعت کرنے کا علم اس کو نہیں ہے، اس لئے کہ اصل سنیچر کے دن تک رجعت کا نہ ہونا ہے اور ایک قول ہے کہ شوہر کی قسم کے ساتھ اس کی بات قبول کی جائے گی۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۲۱، ۴۲۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۶۴۔

اگر عدت کے پوری ہونے کے وقت پر دونوں متفق نہ ہوں اور رجعت کے وقت پر متفق ہوں، مثلاً: جمعہ کے دن رجعت ہوئی، اور عورت کہے کہ جمعرات کو میری عدت پوری ہوگئی اور مرد کہے کہ سنیچر کو عدت پوری ہوئی ہے، تو اصح قول کے مطابق شوہر کی قسم کے ساتھ تصدیق کی جائے گی، یعنی وہ قسم کھائے گا کہ جمعرات کو عدت پوری نہیں ہوئی، اس لئے کہ اصل، اس سے قبل عدت کا پورا نہ ہونا ہے، اور ایک قول ہے کہ عورت کی تصدیق کی جائے گی اور ایک قول ہے کہ جو پہلے دعوی کرے اس کی تصدیق کی جائے گی [۱]۔

حنابلہ نے کہا ہے: اگر شوہر اپنی مطلقہ سے رجعت کرے اور عورت قرء کے ذریعہ اپنی عدت کے پوری ہونے کا دعوی کرے تو اگر کہا جائے کہ قروء، حیض ہے اور طہر کی کم از کم مدت تیرہ دن ہے، تو کم از کم مدت جس میں عدت کا پورا ہونا معلوم ہوگا، ۲۹ دن اور ایک لحہ ہے اور اگر کہا جائے کہ قرء، طہر ہے تو اس کی عدت ۲۸ دن اور دولحات پر پوری ہوگی، اگر مطلقہ اس سے کم مدت میں قروء کے ذریعہ اپنی عدت کے پوری ہونے کا دعوی کرے تو اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، اور اگر ایک ماہ سے کم میں اپنی عدت کے پوری ہونے کا دعوی کرے تو بینہ کے بغیر اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا اور اگر ایک ماہ سے زائد میں اس کا دعوی کرے تو بینہ کے بغیر اس کی بات تسلیم کی جائے گی۔

اور اگر مہینوں کے ذریعہ اپنی عدت کے پوری ہونے کا دعوی کرے تو عورت کی بات قابل قبول نہ ہوگی، بلکہ اس میں شوہر کی بات تسلیم کی جائے گی، اس لئے کہ اس میں اختلاف دراصل طلاق کے وقت میں اختلاف پر مبنی ہوگا۔

اگر حمل کی مدت پوری ہوکر وضع حمل کے ذریعہ اپنی عدت کے پوری ہونے کا دعوی کرے تو عقد نکاح کے بعد، جس وقت وطی کرنا ممکن ہو اس وقت سے چھ ماہ سے کم میں اس کی بات تسلیم نہیں کی جائے گی [۱]۔

عدت میں نسب کا ثابت ہونا:

۶۷ - جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ عدت کے اندر بچہ کا نسب ثابت ہوگا بشرطیکہ طلاق یا موت کے وقت سے مدت حمل کی آخری حد کے اندر بچہ پیدا ہو، لہذا اس کا نسب ثابت ہوگا اور لعان کے بغیر اس کا نسب منقطع نہیں ہوگا، خواہ معتدہ اپنی عدت کے پوری ہونے کا اقرار کرے یا اقرار نہ کرے [۲]۔

اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے اس معتدہ میں جو اپنی عدت کے پوری ہونے کا اقرار کرے یا اقرار نہ کرے اور اسی طرح بائنہ، رجعیہ اور متوفی عنہا زوجہا کے درمیان فرق کیا ہے [۳]۔

دیکھئے: اصطلاح ''نصب''۔

اگر عدت کے پوری ہونے کا اقرار کرے پھر چھ ماہ سے کم میں بچہ پیدا ہو تو بالاتفاق اس کا نسب ثابت ہوگا، اس لئے کہ یقین کے ساتھ اس کے خلاف ہونا ظاہر ہوگیا، یہ ایسا ہی ہوگا گویا اس نے عدت پوری ہونے کا اقرار نہیں کیا۔

اگر چھ ماہ یا اس سے زیادہ دنوں کے بعد بچہ پیدا ہو تو حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں اس کا نسب ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کے خلاف ہونا ظاہر نہیں ہوا ہے، لہذا اقرار کے بعد ہونے والے حمل کا بچہ ہوگا جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں، اور حنابلہ کہتے ہیں: اس کی وجہ یہ ہے

---

(۱) مغنی المحتاج ۳؍ ۳۴۰، ۳۴۲، روضۃ الطالبین ۸؍ ۲۲۳، ۲۲۴۔

(۱) المغنی ۸؍ ۴۸۶۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱؍ ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۷، المواق بہامش الحطاب ۴؍ ۱۳۵، مغنی المحتاج ۳؍ ۳۹۰، نہایۃ المحتاج ۷؍ ۱۱۷، ۱۱۸، الفروع ۳؍ ۲۹۰، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹؍ ۵۵، ۵۶، ۱۱۶، ۱۱۹۔

(۳) البدائع ۳؍ ۲۱۱، اور اس کے بعد کے صفحات۔

کہ عدت کے پوری ہونے کا فیصلہ ہونے اور عورت کے لئے نکاح کے حلال ہونے اور حمل کی مدت پائے جانے کے بعد بچہ پیدا ہوا ہے لہذا اس کا نسب ثابت نہیں ہوگا جیسا کہ اگر حمل کی مدت پوری ہونے کے بعد وضع حمل کے ذریعہ عدت پوری ہونے کے بعد بچہ جنے [1]۔

مالکیہ اور شافعیہ نے کہا ہے: جب تک وہ شادی نہ کرلے یا چار سال نہ گذر جائے، اس کا نسب ثابت ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا بچہ ہے کہ اس مدت میں اس کا اس شوہر سے ہونا ممکن ہے اور یہ حمل کی آخری مدت ہے اور اس کے ساتھ کوئی دوسرا نہیں ہے جو اس سے اولی ہو [2]۔

معتدہ کو زکوۃ دینا:

۶۸ - عدت کے زمانہ میں اگر معتدہ کا نفقہ اس کے شوہر پر واجب ہو تو اس کو زکوۃ دینا جائز نہیں ہے، اور اگر عدت میں یا اس کے بعد اس کا نفقہ شوہر پر واجب نہ ہو تو اس کو زکوۃ دینا جائز ہے، اس لئے کہ اس پر نفقہ واجب نہیں ہے [3]۔

دیکھئے: اصطلاح ''نفقۃ'' اور ''زکوۃ''۔

عدديات

دیکھئے: ''مثلیات''۔

---

(۱) الاختیار ۳/ ۱۷۹، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹/ ۱۱۸، ۷/ ۴۷۹، الموسوعہ ۱۸/ ۱۴۴۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۷۳۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۶۲، فتح القدیر ۲/ ۲۲، المبسوط ۵/ ۲۰۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۹، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۹۶، المجموع ۶/ ۱۹۲، ۲۳۰، المغنی ۲/ ۶۴۹۔

تراجم فقہاء

جلد ۲۹ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

اُبان بن عثمان:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن اُبی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن بنت الشافعی (۲۰۰-۲۷۰ھ)

یہ احمد بن محمد بن عبداللہ بن محمد ابن العباس بن عثمان بن شافع ہیں، کنیت ابومحمد ہے، ایک قول ہے کہ ان کی کنیت ابوبکر ہے، یہ امام شافعی کے نواسہ ہیں۔

یہ وسیع العلم، جلیل القدر فاضل تھے، امام شافعی کے بعد ان کے خاندان میں ان سے بڑا کوئی نہیں تھا، انہوں نے اپنے والد، نیز اسحاق اور ابوثور سے علم فقہ حاصل کیا۔

شیخ ابواسحاق نے اپنی ''طبقات'' میں کہا ہے: یہ امام شافعی کے متعصبین میں تھے، ان کے فضائل اور تعریف میں دو کتابیں لکھی ہیں، ان کو بغداد میں علم کی سرداری حاصل تھی۔

[طبقات الشافعیہ لابن قاضی شہبہ ۷۷/۱؛ طبقات الفقہاء الشافعیہ لابن الصلاح ۷۱۹/۲ ؛العقد المذہب لابن الملقن ص ۱۴۰]۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن الجوزی (الابن) (۵۸۰-۶۵۶ھ)

یہ یوسف بن عبدالرحمٰن بن علی ہیں۔ ابن الجوزی سے مشہور ہیں، ان کی کنیت ابوالمحاسن ہے۔ نسبت قرشی، بکری بغدادی ہیں، فقیہ، اصولی، واعظ، مفسر اور محدث ہیں، دارالخلافہ مستعصمیہ کے استاد وسفیر تھے۔ بغداد کے رہنے والے تھے، یہ علامہ ابوالفرج (ابن الجوزی) کے صاحبزادے ہیں، انہوں نے اپنے والد وغیرہ سے حدیث کا علم حاصل کیا، بڑے بڑے مناصب پر فائز رہے، پھر سب سے معزول ہوگئے، اور اپنے گھر میں تنہائی کی زندگی گذارتے، وعظ و نصیحت کرتے، فتوی دیتے اور درس دیتے تھے، پھر ان کو محتسب مقرر کیا گیا، بغداد پر تاتاریوں کے حملہ کے بعد دمشق آئے تو وہاں ''مدرسہ جوزیہ'' قائم کیا۔

بعض تصانیف: ''معادن الإبريز في تفسير الكتاب العزيز''، ''الإيضاح لقوانين الإصلاح''۔

[شذرات الذہب ۲۸۶/۵؛ ومعجم المؤلفین ۳۰۷/۱۳، الأعلام ۳۱۲/۹]۔

ابن الحاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ الحسن بن حامد ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر المکی: یہ احمد بن حجر الہیثمی ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن خلدون: یہ عبدالرحمٰن بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الجد) ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن أحمد (الحفید) ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن شاش: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن شہاب: یہ محمد بن مسلم ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد أمین بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عیینہ: یہ سفیان بن عیینہ ہیں:

ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ محمد بن القاسم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قاسم العبادی: یہ احمد بن قاسم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن القاضی (۹۶۰-۱۰۲۵ھ)

یہ احمد بن عمر بن اَبی العافیہ ہیں، کنیت ابوالعباس ہے، ابن القاضی سے مشہور ہیں، فقیہ، فاضل، مؤرخ، ماہر تھے، مشرق ومغرب کے ائمہ سے علم حاصل کیا، ان میں ان کے والد، ابن جلال، یحی الحطاب، البدر القرافی اور سالم سنہوری وغیرہ ہیں، ان سے ایک جماعت نے علم حاصل کیا، ان میں ابن عاشر اور شہاب المقری وغیرہ ہیں۔

بعض تصانیف: **"نيل الأمل فيما به بين المالكية جرى العمل"، "لقطة الفرائد و الفوائد"، "غنية الرائض فى طبقات أهل الحساب و الفرائض"۔**

[شجرۃ النور الزکیہ ۱/۲۹۷]۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کج: یہ یوسف بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مفلح: یہ محمد بن مفلح ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن منصور: یہ محمد بن منصور ہیں:

ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ہبیرہ: یہ یحیی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب المالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن یونس: یہ احمد بن یونس ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابوأمامۃ: یہ صُدی بن عجلان الباہلی ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

أبوبکرالرازی (الجصاص):

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکرالصدیق:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکرعبدالعزیز بن جعفر:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوثعلبۃ الخشنی (؟-۷۵ھ)

یہ جرثوم بن ناشم ہیں، ایک قول ہے کہ جرثوم بن لاشر ہیں، ایک قول ہے کہ جرثوم بن عمرو ہیں اور ایک قول اس کے علاوہ ہے، یہ صرف اپنی کنیت سے جانے جاتے ہیں، انہوں نے نبی کریم ﷺ، حضرت معاذ بن جبل اور ابوعبیدہ بن الجراح سے روایت کیا ہے، ان سے ابوادریس الخولانی، سعید بن المسیب اور عطاء بن یزید اللیثی وغیرہ نے روایت کی ہے، ابن الکلبی نے کہا ہے: ابوثعلبہ نے بیعت رضوان میں رسول اللہ ﷺ سے بیعت کی، خیبر کی جنگ میں حضور ﷺ نے ان کے لئے ایک حصہ مقرر کیا، آپ نے ان کو ان کی قوم کے پاس اسلام کا پیغام دے کر بھیجا تو ان کی قوم نے اسلام قبول کرلیا۔

[الاستیعاب ۱۶۱۸/۴؛ تہذیب التہذیب ۴۹/۱۲؛ أسد الغابہ ۴۴/۶؛العبر ۸۵/۱؛الإصابہ ۵۴/۱۱]۔

أبوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

أبوجعفر الفقیہ: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

أبوحنیفہ: یہ النعمان بن ثابت ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

أبوالخطاب: یہ محفوظ بن أحمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

أبوالدرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

أبوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

أبوسعید الخدری: یہ سعد بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

أبوطالب: یہ احمد بن حمید ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

أبوعبید: یہ القاسم بن سلام ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

أبوالفرج المقدسی (؟-۴۸۶ھ)

یہ عبدالواحد بن محمد بن علی بن احمد ہیں، کنیت ابو الفرج، لقب المقدسی ہے، سکونت کے اعتبار سے دمشقی اور اصل کے اعتبار سے شیرازی ہیں، ، حنبلی فقیہ ہیں، عراق میں المقدسی کے نام سے مشہور تھے، قاضی ابویعلی بن الفراء کی صحبت میں رہے اور ان سے علم فقہ حاصل کیا۔ درس وتدریس اور وعظ ونصیحت کرتے تھے، انہوں نے بیت المقدس کے اطراف میں امام احمد بن حنبل کے مسلک کو عام کیا۔

بعض تصانیف: فقہ میں "**المنتخب**"، اصول دین میں "**المبهج**"، "**الإیضاح**"، "**التبصرة**" اورتفسیر میں "**کتاب الجواهر**"۔

[طبقات الحنابلہ ۲/۲۴۸؛ تذکرة الحفاظ ۳/۱۱۹۹؛ شذرات الذہب ۳/۳۷۸؛ سیر أعلام النبلاء ۱۹/۵۱؛ الأعلام ۴/۳۲۷]۔

ابوقلابہ: یہ عبداللہ بن زید ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابویعلی القاضی:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابو یوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اسماعیل بن الحسین الزاہد (؟-۴۰۲ھ)

یہ اسماعیل بن الحسین بن علی بن الحسین بن ہارون ہیں، کنیت ابومحمد ہے، فقیہ، زاہد، البخاری ہیں، یہ فقہ میں اپنے وقت کے امام تھے، خطیب نے کہا ہے: چند بار حج کر کے بغداد آئے اور وہاں محمد بن احمد بن احمد بن حبیب البخاری اور بکر بن محمد بن حمدان المروزی سے حدیث حاصل کی۔

[المنتخب من السیاق لتاریخ نیسابور ص۱۲۸؛ تاریخ بغداد ۶/۳۱۰؛ الجواہر المضیہ ۱/۱۴۷؛ الفوائد البہیہ ص۴۶]۔

الإ سنوی: یہ عبدالرحیم بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

أشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

أصبغ: یہ أصبغ بن الفرج ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

اِمام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج۳ص......میں گذر چکے۔

ام سلمہ: یہ ہند بنت ابی امیہ ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ام عطیہ: یہ نسیبہ بنت کعب ہیں:

ان کے حالات ج۱۰ص......میں گذر چکے۔

انس بن مالک:

ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

الاوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ب

البابرتی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

البراء بن عازب:

ان کے حالات ج۶ص......میں گذر چکے۔

البرکوی: یہ محمد بن بیر علی ہیں:

ان کے حالات ج۳ص......میں گذر چکے۔

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

البزدوی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

البنانی: یہ محمد بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج۳ص......میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

البیضاوی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ت

التفتازانی: (۷۱۲-۷۹۳ھ)

یہ مسعود بن عمر بن عبداللہ ہیں، لقب سعد الدین ،نسبت التفتازانی ہے، فقہ،نحو، معانی وبیان اور اصول وغیرہ میں ماہر عالم تھے، تفتازان (جو خراسان کا ایک شہر ہے) میں پیدا ہوئے، سرخس میں اقامت اختیار کیا، تیمور لنگ نے ان کو سمرقند کی طرف جلاوطن کر دیا، وہیں وفات ہوئی۔

بعض تصانیف: "شرح الأربعين النوويه"، شرح العقائد النسفية"، "مقاصد الطالبين"، "شرح مقاصد الطالبين"، "حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب"۔

[الدرر الکامنہ ۴/ ۳۵۰؛ البدر الطالع ۲/ ۳۰۳؛ شذرات الذہب ۶/ ۳۱۹، ۳۳۳؛ الأعلام ۸/ ۱۱۳؛ معجم المؤلفین ۱۲/ ۲۲۸]

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

جابر بن عبداللہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ح

الحسن البصری: یہ الحسن بن یسار ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

حماد بن ابی سلیمان:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

خ

الخرشی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

د

الدارمی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ر

الرازی: یہ احمد بن علی الجصاص ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الرافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرأی: یہ ربیعہ بن فروخ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الرملی: یہ خیرالدین الرملی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الرملی الکبیر: یہ احمد بن حمزہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ز

الزبیر بن العوام:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الزرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

زروق: یہ احمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۷ ص...... میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہزیل ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

زکریا الأنصاری: یہ زکریا بن محمد الأنصاری ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

س

سالم بن عبداللہ:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

السبکی: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

السدی: یہ اسماعیل بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ش

الشاذلی (۵۹۱-۶۵۶ھ)

یہ علی بن عبد اللہ بن عبد الجبار بن تمیم ابن ہرمز ہیں، کنیت أبوالحسن، اور لقب الشاذلی ہے، مغرب کے رہنے والے ہیں، تمام علوم کے جامع تھے، خصوصاً علم تفسیر وحدیث میں ماہر تھے، تیونس اور مصر میں ان کی مجلس میں اکابر علماء جیسے ابن عصفور، محی الدین بن جماعۃ، العز بن عبد السلام، ابن دقیق العید، عبد العظیم المنذری ابن الصلاح اور ابن الحاجب وغیرہ شریک ہوتے تھے، وہ صوفیہ میں

شاذلیہ جماعت کے سردار تھے۔
بعض تصانیف: "السر الجلیل فی خواص حسبنا الله و نعم الوکیل"، "المفاخر العلیة فی المأثر الشاذلیة"۔
[شجرۃ النور الزکیہ ص ۱۸۶؛ الأعلام ۱۲۰/۵؛ طبقات الشعرانی ۴/۲]۔

الشاشی: یہ محمد بن اسماعیل القفال الکبیر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسی ابو اسحاق ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الشربینی الخطیب: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الشرنبلالی: یہ الحسن بن عمار ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الشروانی: یہ الشیخ عبد الحمید ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشیخان:

اس لفظ سے کون مراد ہیں، ان کا بیان ج ا ص ...... میں گذر چکا۔

الشیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشیزری (؟-۷۷۴ھ)

یہ عبد الرحمٰن بن نصر بن عبد اللہ، العدوی، الشیزری، الطبری ہیں، قاضی تھے، طبریہ میں منصب قضاء پر فائز تھے، شیزر، شام کے شمال میں ایک شہر ہے اور "نہراورنت" پر واقع ہے۔
بعض تصانیف: "الإیضاح فی أسرار النکاح"، "خلاصة الکلام فی تأویل الأحلام"، "روضة القلوب"، "نهایة الرتبة فی طلب الحسبة"، "المنهج المسلوک فی سیاسة الملوک"۔
[مقدمہ نہایۃ الرتبہ فی طلب الحسبہ؛ معجم المؤلفین ۱۹۸/۵؛ ہدیۃ العارفین ۵۲۸/۱]۔

ص

صاحب تہذیب الفروق: یہ محمد علی ابن حسین ہیں:
ان کے حالات ج۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الحاوی: یہ علی بن محمد الماوردی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الفروع: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج۴ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب المغنی: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الہدایہ: یہ علی بن ابی بکر المرغینانی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ض

الضحاک: یہ الضحاک بن قیس ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الضحاک: یہ الضحاک بن مخلد ہیں:
ان کے حالات ج۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

ط

طاووس بن کیسان:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد بن سلامۃ، ابو جعفر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الطحطاوی (الطھطاوی): یہ احمد بن محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن أحمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عکیم:

ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن قیس الأشعری (؟-۴۲ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے):

یہ عبداللہ بن قیس بن سلیم بن حضار ابن حرب ہیں، کنیت ابو موسی اور لقب الأشعری ہے، ایک قول ہے کہ وہ ہجرت سے قبل مکہ آئے اور اسلام قبول کیا، پھر سرزمین حبشہ کی طرف ہجرت کیا پھر فتح خیبر کے بعد اصحاب سفینتین کے ساتھ مدینہ آئے، نبی کریم ﷺ نے ان کو زبید اور عدن کا گورنر بنایا، حضرت عمرؓ نے ان کو کوفہ کا گورنر بنایا، انہوں نے نبی کریم ﷺ اور حضرت ابوبکر، عمر، علی، ابن عباس، ابی بن کعب، عمار بن یاسر اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہم سے روایت کی اور ان سے ان کی اولاد ابراہیم، ابوبکر، ابوبردہ، انس بن مالک اور ابوسعید الخدری وغیرہ نے روایت کی، الشعبی نے کہا ہے: چھ آدمیوں سے علم حاصل کرو، انہوں نے ان چھ میں ان کا بھی تذکرہ کیا ہے، ابن المدینی نے کہا ہے: امت کے قضاۃ چار ہیں: عمر، علی، زید بن ثابت اور ابوموسی۔

[تہذیب التہذیب ۵/ ۳۶۲-۳۶۳]۔

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

العدوی (۱۱۴۱-۱۲۱۳ھ)

یہ احمد بن موسی بن احمد بن محمد ہیں، کنیت ابوالعباس اور لقب البیلی، العدوی ہے، محقق، فقیہ، ماہر اکابر فضلاء میں ہیں، انہوں نے الشیخ علی الصعیدی سے علم حاصل کیا، ان کی صحبت میں رہے اور ان سے فائدہ اٹھایا، اور صدر مدرس رہے۔

بعض تصانیف: "مورد الظمآن فی صناعة البیان"، "تذکرة الإخوان"، "العقد الفرید فی ضبط ماجاء فی الشهید"، "مسائل کل صلاة بطلت علی الإمام بطلت علی المأموم"۔

[عجائب الآثار ۳/ ۶۰؛ شجرۃ النور الزکیہ ص ۳۶۰؛ معجم المؤلفین ۲/ ۱۸۶]۔

العدوی: یہ علی بن احمد المالکی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عروہ بن الزبیر:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عطاء بن اسلم:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عکرمہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

علی بن محمد الخازن (۶۷۸-۷۴۱ھ)

یہ علی بن محمد بن ابراہیم بن عمر بن خلیل ہیں، کنیت ابو الحسن ہے، بغداد کے رہنے والے ہیں، الخازن سے مشہور ہیں، فقہاء شافعیہ میں ممتاز فقیہ، مفسر، محدث، مؤرخ ہیں، السمیساطیہ میں کتب خانہ کے ذمہ دار تھے، ابن الدوالیبی اور القاسم بن مظفر سے حدیث کی سماعت کی۔

بعض تصانیف: **"لباب التأویل فی معانی التنزیل"**، **"شرح عمدة الأحکام"**، یہ کتاب شافعیہ کی فروعات میں ہے، **"مقبول المنقول"** یہ کتاب دس جلدوں میں ہے، اس میں انھوں نے امام شافعی اور امام احمد کی مسند، صحاح ستہ، مؤطا اور الدارقطنی سے منتخب احادیث جمع کیا ہے، **"الروض و الحدائق فی تهذیب سیر خیر الخلائق"**۔

[الدرر الکامنہ ۴/۱۱۵؛ شذرات الذہب ۶/۱۳۱؛ الأعلام ۵/۱۵۶؛ معجم المؤلفین ۷/۱۷۷؛ ۱۷۸]۔

علی القاری: یہ علی بن سلطان ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن عبد العزیز:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمران بن حصین:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

العینی: یہ محمود بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ف

الفتوحی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ق

القاسم بن سلام، ابوعبیدہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القاسم بن محمد:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی ابوالطیب: یہ طاہر بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

قاضیخان: یہ حسن بن منصور ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبید اللہ بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ل

اللخمی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اللیث بن سعد:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

م

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المتولی: یہ عبد الرحمٰن بن مأمون ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المحب الطبری: یہ احمد بن عبد اللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن مقاتل الرازی (؟-۲۴۲ھ)

یہ محمد بن مقاتل، الرازی ہیں، الری کے قاضی تھے، امام محمد بن الحسن کے شاگرد ہیں، سلیمان بن شعیب اور علی بن معبد کے طبقہ سے ہیں، انہوں نے ابوالمطیع سے حدیث روایت کی ہے، الذہبی نے کہا ہے: انہوں نے وکیع اور ان کے ساتھیوں سے حدیث سنی ہے۔

بعض تصانیف: ''المدعی و المدعی علیه'' ہے۔

[الجواہر المضیہ ۲/ ۱۳۴؛ الفوائد البہیہ ص ۲۰۱؛ معجم المؤلفین ۱۲/ ۴۵؛ کشف الظنون ۱۴۵۷]۔

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المرغینانی: یہ علی بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحی المزنی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مسروق:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

مسلم: یہ مسلم بن الحجاج ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المسور بن مخرمہ:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

معاذ بن جبل:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المغیرۃ بن شعبہ:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

مکحول بن شہران:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المنذری: یہ عبدالعظیم بن عبدالقوی ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

المواق: یہ محمد بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ن

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

النفراوی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

و

الولی العراقی:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ی

یعلی بن أمیہ:

ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۳۰

عدل —— عمة

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

© جملہ حقوق بحق وزارت اوقاف واسلامی امور کویت محفوظ ہیں
پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً
فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہرگروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۳۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
	عدل	۳۹-۴۸
۱	تعریف	۳۹
۲-۴	متعلقہ الفاظ: الف: قسط، ب: ظلم، ج: فسق	۳۹
۵	عدل کے احکام	۴۰
۶	نماز کے امام میں عدل	۴۰
۷	عامل زکاۃ میں عدل	۴۰
۸	رمضان کے چاند کی رؤیت میں عدل	۴۱
۹	قبلہ میں عدل	۴۱
۱۰	پانی کی نجاست اور طہارت کے بارے میں عدل	۴۱
۱۱	ولی نکاح میں عدل	۴۲
۱۲	وصی میں عدل	۴۲
۱۳	وقف کے نگراں میں عدل	۴۲
۱۴	محجور علیہ کے ولی میں عدل	۴۳
۱۵	امامت عظمی اور ولایت عامہ میں عدل	۴۳
۱۶	قضاۃ، محتسبین، مفتیان، نائبین قضاۃ، حکم وغیرہ میں عدل	۴۳
۱۷	گواہوں میں عدل	۴۴
۱۸	حدیث کے راوی میں عدل	۴۵
۱۹	حکومت میں عدل	۴۷
۲۰	بیویوں کے درمیان عدل	۴۸
۲۱	اولاد کے درمیان عدل	۴۸

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵-۱	**عدوان**	۵۱-۴۹
۱	تعریف	۴۹
۳-۲	متعلقہ الفاظ: الف: ظلم، ب: اثم	۴۹
۴	اجمالی حکم	۵۰
	عدول	۵۱
	دیکھئے: رجوع	
۷-۱	**عدوی**	۵۳-۵۱
۱	تعریف	۵۱
۲	متعلقہ الفاظ: مرض	۵۱
	عدوی سے متعلق احکام	۵۲
۳	عدوی کی نفی اور اس کا اثبات	۵۲
۶	عدوی سے خوف	۵۳
۷	زوجین میں سے بیمار کا تندرست سے علاحدہ ہونا	۵۳
۴۲-۱	**عذر**	۶۶-۵۴
۱	تعریف	۵۴
۳-۲	متعلقہ الفاظ: الف: رخصت، ب: عفو	۵۴
۴	عذر کے اقسام	۵۴
	قسم اول	۵۴
	اول: عبادات کے احکام کے ساتھ خاص عذر	۵۴
۵	نوع اول	۵۴
	عبادات پر ان اعذار کا اثر	۵۵
۶	الف۔ وضو، غسل اور تیمّم میں اعذار کا اثر	۵۵
۸	عذر کے ثبوت اور زوال کی شرط	۵۷
۹	معذور کی طہارت کا باطل ہونا	۵۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۰	عبادت کے دوران عذر کا پیش آنا	۵۷
۱۳	دوسری نوع: عارضی اعذار	۵۸
۱۴	قسم دوم: عبادات کے احکام کے ساتھ عام عذر	۵۹
	الف۔سفر	۵۹
۱۵	نماز کا قصر اور اس کو جمع کرنا	۵۹
۱۶	رمضان میں روزہ نہ رکھنے کا جواز	۶۰
۱۷	مسح علی الخفین کی مدت میں اضافہ	۶۰
۱۸	وجوب جمعہ کا ساقط ہونا	۶۰
۱۹	بیویوں کے درمیان باری کا ساقط ہونا	۶۰
	ب۔مرض	۶۰
۲۰	پانی کے استعمال سے عاجز ہونے کی صورت میں شرعاً تیمّم کرنا	۶۰
۲۱	نماز کے کسی رکن کی ادائیگی سے عاجز ہونا	۶۰
۲۲	جمع بین الصلاتین	۶۰
۲۳	جمعہ کو چھوڑ دینا	۶۰
۲۴	رمضان میں روزہ چھوڑ دینا	۶۱
۲۵	معتکف کا مسجد سے نکلنا	۶۱
۲۶	حج، عمرہ اور رمی جمرات میں نائب بنانا	۶۱
۲۷	حالت احرام کی ممنوعات کا فدیہ کے ساتھ مباح ہونا	۶۱
۲۸	حرام اشیاء سے علاج کرنا	۶۱
۲۹	ستر کو دیکھنے اور اس کے چھونے کا مباح ہونا	۶۱
۳۰	ج۔اکراہ	۶۱
۳۱	د۔جہل ونسیان	۶۲
۳۲	ھ۔جنون، بے ہوشی اور نیند	۶۲
۳۵	و۔اضطرار	۶۳
۳۶	ز۔حاجت	۶۳
۳۷	ح۔صغر	۶۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
	اعذار کے کچھ خاص احکام ہیں	۶۳
۳۸	الف۔ دین اور نفقہ کی ادائیگی میں تنگ دست ہونا	۶۳
۳۹	ب۔عیب دار سامان کی واپسی کی تاخیر میں عذر	۶۴
۴۰	ج۔مطالبہ شفعہ کی تاخیر میں عذر	۶۴
۴۱	د۔عقود میں عذر کا اثر	۶۵
۴۲	ھ۔ترک جہاد میں عذر	۶۵
	عذراء	۶۶
	دیکھئے: بکارۃ	
	عذِرۃ	۶۶
	دیکھئے: نجاست	
	عُذْرَۃ	۶۶
	دیکھئے: بکارۃ	
	عذیرۃ	۶۶
	دیکھئے: إعذار اور دعوۃ	
۱-۶	**عرافۃ**	۶۷-۶۹
۱	تعریف	۶۷
	متعلقہ الفاظ: الف-تنجیم، ب-کہانت، ج-سحر	۶۷
۵	شرعی حکم	۶۸
	عُراۃ	۶۹
	دیکھئے: عورۃ	
	عَرایا	۶۹
	دیکھئے: بیع العرایا	
	عربون	۶۹
	دیکھئے: بیع العربون	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۸	عربیۃ	۷۰-۷۲
۱	تعریف	۷۰
۲-۳	متعلقہ الفاظ: الف- عجمیہ، ب- لغت	۷۰
۴	عربی زبان کی فضیلت	۷۱
۵	شرعی حکم	۷۱
۶	مجتہد کے لئے عربی زبان کی کتنی واقفیت ضروری ہے	۷۱
۷	عربی زبان سے استدلال	۷۱
۸	کن امور میں عربی زبان کا استعمال ضروری ہے اور کن میں نہیں	۷۲
	عرج	۷۲
	دیکھئے: أعرج	
۱-۸	عرس	۷۳-۷۸
۲	تعریف	۷۳
۲	متعلقہ الفاظ: زفاف	۷۳
۳	جمعہ اور جماعت سے دولہا کی غیر حاضری	۷۳
۴	شادی کا ولیمہ	۷۳
۵	دولہا اور دلہن کو شادی کی مبارکباد دینا	۷۴
۶	دولہے کا اپنے لئے اور اپنی دلہن کے لئے دعا کرنا	۷۵
۷	شادی میں دف بجانا	۷۶
۸	نئی دلہن کی باری	۷۷
۱-۹	عرصہ	۷۸-۸۳
۱	تعریف	۷۸
۲-۳	متعلقہ الفاظ: الف- حریم، ب- فناء	۷۹
	عرصہ سے متعلق احکام	۷۹
۴	الف: بیع	۷۹
۵	ب: شفعہ	۸۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷	ج۔ایمان	۸۲
۸	د:وصیت	۸۳
۹	ھ۔بحث کے مقامات	۸۳
۱-۴	عرض	۸۴-۸۷
۱	تعریف	۸۴
	اجمالی حکم	۸۴
۲	الف۔زوجین میں سے جو اسلام نہ لایا ہو اس کے سامنے اسلام پیش کرنا	۸۴
۳	ب۔عورت کا اپنے آپ کو شادی کے لئے نیک مرد پر پیش کرنا	۸۶
۴	ج۔ولی کا اپنی تولیت میں رہنے والی لڑکیوں کو اہل خیر وصلاح پر شادی کے لئے پیش کرنا	۸۶
۱-۵	عِرض	۸۸-۸۹
۱	تعریف	۸۸
۲	متعلقہ الفاظ:حسب	۸۸
۳	اجمالی حکم	۸۸
۱-۱۵	عرف	۹۰-۹۶
۱	تعریف	۹۰
۲-۳	متعلقہ الفاظ:الف-عادت،ب-استحسان	۹۰
	عرف کے اقسام	۹۰
	اول:عرف قولی اور عرف عملی	۹۰
۴	الف۔عرف قولی	۹۱
۵	ب۔عرف عملی	۹۱
۶	دوم:عرف عام اور عرف خاص	۹۲
۷	سوم:عرف صحیح اور عرف فاسد	۹۳
۸	چہارم:دائمی عرف اور تبدیل ہونے والا عرف	۹۳
۹	عرف کا اعتبار	۹۳
	عرف کے معتبر ہونے کی شرطیں	۹۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۱	پہلی شرط: عرف مطرد یا غالب ہو	۹۴
۱۲	دوسری شرط: عرف عام ہو	۹۵
۱۳	تیسری شرط: عرف نص شرعی کے خلاف نہ ہو	۹۵
۱۴	چوتھی شرط: عرف کے خلاف صراحت نہ ہو	۹۵
۱۵	پانچویں شرط: عرف انشاء تصرف کے وقت موجود ہو	۹۶
۱-۳	**عرفات**	۹۷
۱	تعریف	۹۷
۲	عرفہ کے حدود	۹۷
۳	شرعی حکم	۹۷
۱-۶	**عرق**	۹۸-۱۰۱
۱	تعریف	۹۸
۲-۳	متعلقہ الفاظ: الف-دمع، ب-لعاب	۹۸
	اجمالی حکم	۹۸
۴	الف۔عرق بمعنی پسینہ	۹۸
۶	ب۔عرق بمعنی شراب	۱۰۰
۱-۲	**عُرنۃ**	۱۰۱-۱۰۲
۱	تعریف	۱۰۱
۲	شرعی حکم	۱۰۱
۱-۳	**عروض**	۱۰۲-۱۰۳
۱	تعریف	۱۰۲
۲	متعلقہ الفاظ: بضاعۃ	۱۰۳
۳	اجمالی حکم	۱۰۳
۱-۱۰	**عریان**	۱۰۴-۱۰۸
۱	تعریف	۱۰۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲-۳	متعلقہ الفاظ: کشف، ستر	۱۰۴
	عریان سے متعلق احکام	۱۰۴
۴	الف۔ ننگے غسل کرنا	۱۰۴
۵	ب۔ حمام میں ننگے داخل ہونا	۱۰۵
۶	ج۔ ننگے نماز پڑھنا	۱۰۵
۷	ننگے نماز پڑھنے کا طریقہ	۱۰۶
۹	نماز کے بعد اگر ننگے کو کپڑا مل جائے تو کیا وہ اپنی نماز کا اعادہ کرے گا	۱۰۷
۱۰	ننگے طواف کرنا	۱۰۷
	عزف	**۱۰۸**
	دیکھئے: معازف	
۱-۳۵	**عزل**	**۱۰۸-۱۱۹**
۱	تعریف	۱۰۸
	عزل سے متعلق احکام	۱۰۸
۲	بیعت کرنے والوں کا امام کو معزول کرنا	۱۰۸
۳	امام کا خود معزول ہونا	۱۰۹
۴	وزیر کی معزولی	۱۰۹
	قاضی کو معزول کرنا	۱۰۹
۵	اول: قاضی کا اپنے کو معزول کرنا	۱۰۹
۶	دوم: امام کی موت یا امامت سے اس کی معزولی کی بنا پر قاضی کا معزول ہونا	۱۱۰
۷	سوم: امام کا قاضی کو معزول کرنا	۱۱۰
۸	کیا اقتدار پر باغی کا قبضہ قاضیوں کی معزولی کا سبب ہوگا	۱۱۱
۹	قاضی کی معزولی کو کسی شرط پر معلق کرنا	۱۱۱
۱۰	چہارم: اہلیت قضا کی شرطوں میں سے کسی شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے قاضی کو معزول کرنا	۱۱۲
۱۱	الف۔ جنون	۱۱۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۲	ب۔اِغماء	۱۱۲
۱۳	ج۔مرتد ہونا	۱۱۲
۱۴	د۔فسق	۱۱۳
۱۵	ھ۔رشوت	۱۱۳
۱۶	و۔قضا کے کام سے روکنے والا مرض	۱۱۳
۱۷	ز۔اندھاپن	۱۱۳
۱۸	ح۔بہراپن	۱۱۴
	ط۔گونگاپن	۱۱۴
۲۰	ی۔مقدمہ داخل کرنے والوں کی قاضی کے خلاف بہت زیادہ شکایات	۱۱۴
۲۱	قاضی کومعزول کرنے کا فیصلہ	۱۱۴
۲۲	قاضی کی معزولی کے اسباب کا ختم ہوجانا	۱۱۵
۲۳	قاضی کومعزولی کاعلم ہونا	۱۱۶
۲۴	قاضی کی معزولی کے بعد پائے جانے والے عدالتی اثرات	۱۱۶
۲۵	قاضی کے جانشین کی معزولی	۱۱۶
۲۶	حکم (ثالث) کومعزول کرنا	۱۱۶
۲۷	وکیل کومعزول کرنا	۱۱۷
۲۸	وصی کومعزول کرنا	۱۱۷
۲۹	مضارب کومعزول کرنا	۱۱۷
۳۰	کفیل کومعزول کرنا	۱۱۷
۳۱	اوقاف کے نگراں کومعزول کرنا	۱۱۷
۳۲	بیمار کوتندرست لوگوں سے الگ رکھنا	۱۱۷
۳۳	بیوی یا باندی سے عزل کرنا	۱۱۸
۳۴	اول: اپنی باندی سے عزل کرنا	۱۱۸
۳۵	دوم: آزاد بیوی سے عزل کرنا	۱۱۸
۱-۷	عُزلۃ	۱۱۹-۱۲۴
۱	تعریف	۱۲۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	متعلقہ الفاظ: خلوت (تنہائی)	۱۲۰
۳	گوشہ نشینی اختیار کرنے کا حکم	۱۲۰
۴	گوشہ نشینی کے آداب	۱۲۲
۵	گوشہ نشینی کا طریقہ	۱۲۳
۶	گوشہ نشینی کے فوائد	۱۲۴
۷	گوشہ نشینی کے آفات	۱۲۴
۱-۹	عزم	۱۲۵-۱۲۸
۱	تعریف	۱۲۵
۲-۴	متعلقہ الفاظ: الف- ارادۃ، ب- نیت، ج- ہم	۱۲۵
۵	اجمالی حکم	۱۲۶
۶	الف۔ عزم پر ثواب یا عقاب	۱۲۶
۷	ب۔ واجب موسع کی ادائیگی پر عزم	۱۲۷
۸	ج۔ ممنوع کے ترک کا عزم کرنا	۱۲۷
۹	د۔ توبہ میں دوبارہ اس عمل کے نہ کرنے کا عزم	۱۲۸
۱-۴	عزیمہ	۱۲۸-۱۳۰
۱	تعریف	۱۲۸
۲	متعلقہ الفاظ: رخصت	۱۲۸
۳	عزیمت کے اقسام	۱۲۹
۴	عزیمت یا رخصت کو اختیار کرنا	۱۲۹
۱-۵	عسب الفحل	۱۳۰-۱۳۲
۱	تعریف	۱۳۰
۲-۳	متعلقہ الفاظ: الف- مضامین، ب- ملاقیح	۱۳۰
۴	اجمالی حکم	۱۳۱
	عسر	۱۳۲
	دیکھئے: تیسیر اور رخصت	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۵	عسل	۱۳۲-۱۳۶
۱	تعریف	۱۳۲
۲	متعلقہ الفاظ: سکر	۱۳۲
	شہد سے متعلق احکام	۱۳۳
۳	الف۔ شہد کے ذریعہ علاج کرنا	۱۳۳
۴	ب۔ شہد کی زکاۃ	۱۳۳
۵	ج۔ شہد کا نصاب	۱۳۵
۱-۳	عسیلہ	۱۳۶-۱۳۸
۱	تعریف	۱۳۶
۲	اجمالی حکم	۱۳۶
	عشاء	۱۳۸
	دیکھئے: صلاۃ العشاء	
۱-۴۳	عشر	۱۳۸-۱۵۳
۱	تعریف	۱۳۸
۲-۶	متعلقہ الفاظ: الف- زکاۃ، ب- جزیہ (ٹیکس)، ج- خراج، د- خمس، ھ- فئی	۱۳۸
۷	عشر لینے کا حکم	۱۳۹
۸	عشر کی مشروعیت کے دلائل	۱۴۰
۹	عشر کی مشروعیت کی حکمت	۱۴۰
۱۰	وہ اشخاص جن کے اموال سے عشر لیا جائے گا	۱۴۱
۱۱	اول: مستامن	۱۴۱
۱۲	دوم: ذمی	۱۴۲
۱۳	مسلمانوں کے مال تجارت سے عشر لینا	۱۴۳
۱۴	جن لوگوں پر عشر واجب کیا جائے گا ان کے شرائط	۱۴۳
۱۵	الف۔ بالغ ہونا	۱۴۳
۱۶	ب۔ عاقل ہونا	۱۴۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۷	ج۔مرد ہونا	۱۴۴
۱۸	عشری اموال	۱۴۴
۱۹	اموال تجارت میں وجوب عشر کے شرائط	۱۴۴
۲۰	الف۔مال کو منتقل کرنا	۱۴۴
۲۱	ب۔مال لوگوں کے ہاتھ میں سال بھر باقی رہنے والا ہو	۱۴۴
۲۲	ج۔نصاب	۱۴۵
۲۳	د۔دین سے فارغ ہونا	۱۴۶
۲۴	عشر کی مقدار	۱۴۶
۲۵	اول: ذمی کی مال تجارت میں واجب مقدار	۱۴۶
۲۶	دوم: حربی کی مال تجارت میں واجب مقدار	۱۴۷
۲۷	عشر کتنی مدت کے لئے کافی ہوگا	۱۴۷
۲۸	اول: ذمی	۱۴۸
۲۹	دوم: حربی	۱۴۸
۳۰	عشر وصول کرنے کا وقت	۱۴۸
۳۱	عشر وصول کرنے کا حق کس کو ہے	۱۴۹
۳۲	عشر وصول کرنے کے طریقے	۱۴۹
۳۳	پہلا طریقہ: عمالہ علی العشر	۱۴۹
۳۴	عمل علی العشر کا حکم	۱۵۰
۳۵	عاشر کے شرائط	۱۵۰
۳۶	عشر کی وصولی میں عاشر کے لئے ہدایات	۱۵۰
۳۷	اہل عشر کے ساتھ نرمی کرنا	۱۵۱
۳۸	عشر وصول کرنے کا دوسرا طریقہ: قبالہ	۱۵۱
۳۹	عشر ساقط ہونے کے اسباب	۱۵۲
۴۰	الف۔مسلمان ہونا	۱۵۲
۴۱	ب۔امام کا اس کو ساقط کردینا	۱۵۲
۴۲	ج۔حربی کے تعلق سے حق ولایت کا منقطع ہوجانا	۱۵۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴۳	عشر کے مصارف	۱۵۳
۱-۴	العشر الأواخر من رمضان	۱۵۳-۱۵۵
۱	تعریف	۱۵۳
۲	شرعی حکم	۱۵۳
۱-۳	عشر ذی الحجہ	۱۵۵-۱۵۷
۱	تعریف	۱۵۵
	عشر ذی الحجہ سے متعلق احکام	۱۵۵
۲	ان میں عمل کے ثواب کا زیادہ ہونا	۱۵۵
۳	عشر ذی الحجہ کے روزہ کا مستحب ہونا	۱۵۶
۱-۲۸	عِشرۃ	۱۵۷-۱۶۹
۱	تعریف	۱۵۷
۲	متعلقہ الفاظ: نشوز	۱۵۸
۳	عشرہ بالمعروف کا حکم	۱۵۸
۴	حسن معاشرت کی ترغیب	۱۵۸
۵	عشرہ بالمعروف کا مفہوم	۱۵۹
۶	زوجین کے درمیان عشرۃ بالمعروف کا تحقق	۱۵۹
۷	شوہر کے حقوق	۱۵۹
	شوہر کے بعض حقوق	۱۶۰
۸	الف-عورت کا اپنے کو شوہر کے سپرد کرنا	۱۶۰
	ب-سپردگی کے موانع	۱۶۰
۹	۱-اس کا مہر معجّل وصول نہ پانا	۱۶۰
۱۰	۲-صغر	۱۶۱
۱۱	۳-مرض	۱۶۱
۱۲	ب-طاعت	۱۶۱
۱۳	ج-بیوی سے استمتاع	۱۶۲

صفحہ	عنوان	فقرہ
۱۶۳	شوہر کا بیوی کو استمتاع یا کمال استمتاع ہر قسم کے موانع سے روکنا	۱۴
۱۶۳	د۔نافرمانی کے وقت تادیب	۱۵
۱۶۴	ھ۔شوہر کو جس کا آنا ناپسند ہو اس کو اجازت نہ دینا	۱۶
۱۶۴	و۔شوہر کی اجازت کے بغیر گھر سے نہ نکلنا	۱۷
۱۶۵	ز۔خدمت	۱۸
۱۶۵	ح۔بیوی کے ساتھ سفر	۱۹
۱۶۵	بیوی کے حقوق	
۱۶۵	الف۔مہر	۲۰
۱۶۶	ب۔نفقہ	۲۱
۱۶۶	ج۔بیوی کو پاک دامن رکھنا	۲۲
۱۶۶	د۔بیوی کے پاس شب باشی	۲۳
۱۶۷	ھ۔بیوی کو خادم دینا	۲۴
۱۶۸	و۔باری مقرر کرنا	۲۵
۱۶۸	میاں بیوی کے درمیان مشترک حقوق	
۱۶۸	الف۔،معاشرہ بالمعروف	۲۶
۱۶۸	ب۔استمتاع	۲۷
۱۶۹	ج۔وراثت	۲۸
۱۶۹	**عشیرہ**	
	دیکھئے: عاقلہ	
۱۷۱-۱۷۰	**عصابۃ**	۵-۱
۱۷۰	تعریف	۱
۱۷۰	متعلقہ الفاظ: جبیرہ	۲
۱۷۰	اجمالی حکم	
۱۷۰	اول: عصابہ عمامہ کے معنی میں	
۱۷۰	الف۔مسح	۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	ب-عمامہ کے پیچ پر سجدہ	۱۷۱
۵	دوم-عصابہ پٹی کے معنی میں	۱۷۱
۱-۸	**عصبہ**	۱۷۲-۱۷۳
۱	تعریف	۱۷۲
۲-۳	متعلقہ الفاظ: اصحاب الفروض، ذوی الارحام	۱۷۲
	عصبہ سے متعلق احکام	۱۷۲
۴	میت کو غسل دینے اور نماز جنازہ پڑھانے کے سلسلہ میں عصبہ کو مقدم کرنا	۱۷۲
۵	ولایت نکاح میں عصبہ	۱۷۲
۶	حضانت (پرورش) میں عصبہ کا حق	۱۷۳
۷	قتل خطا اور قتل شبہ عمد میں عصبہ پر دیت کا لازم ہونا	۱۷۳
۸	وراثت میں عصبہ	۱۷۳
۱-۳	**عصبیہ**	۱۷۴-۱۷۶
۱	تعریف	۱۷۴
۲	متعلقہ الفاظ: حمیۃ	۱۷۴
۳	عصبیت سے متعلق احکام	۱۷۴
	عصر	۱۷۶
	دیکھئے: صلاۃ العصر	
	عصفور	۱۷۶
	دیکھئے: اطعمہ	
۱-۹	**عصمۃ**	۱۷۷-۱۸۱
۱	تعریف	۱۷۷
۲	عصمہ سے متعلق احکام	۱۷۷
۶	نکاح میں عصمت	۱۸۰
۷	عصمت نکاح کا ختم ہوجانا اور اس کو ختم کر دینا	۱۸۰
۸	الف-شوہر کا اپنی بیوی کو طلاق دینے کا اختیار سپرد کرنا	۱۸۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۹	ب۔ بیوی کا یہ شرط لگانا کہ عصمت اس کے ہاتھ میں ہوگی	۱۸۰
۱-۳	عض	۱۸۱-۱۸۳
۱	تعریف	۱۸۱
۲	اجمالی حکم	۱۸۲
۱-۵	عضل	۱۸۳-۱۸۶
۱	تعریف	۱۸۳
۲	شرعی حکم	۱۸۴
۴	عضل کب معتبر ہوگا	۱۸۴
۵	عضل کا اثر	۱۸۵
۱-۷	عضو	۱۸۶-۱۹۰
۱	تعریف	۱۸۶
۲	متعلقہ الفاظ: طرف	۱۸۶
۳	عضو سے متعلق احکام	۱۸۷
۴	الف۔ کٹے ہوئے اعضاء پر طہارت	۱۸۷
۵	ب۔ دھونے میں عضو زائد پر طہارت	۱۸۸
۶	ج۔ جدا کیا ہوا عضو	۱۸۸
	اول۔ زندہ انسان کا جدا کیا ہوا عضو	۱۸۸
	دوم۔ مردہ انسان کا جدا کیا ہوا عضو	۱۸۸
	سوم۔ حیوان کا جدا کیا ہوا عضو	۱۸۹
۷	انسان کے عضو پر جنایت	۱۹۰
۱-۱۷	عطاء	۱۹۰-۱۹۹
۱	تعریف	۱۹۰
۲	متعلقہ الفاظ: رزق	۱۹۰
	عطاء سے متعلق احکام	۱۹۱
	اول: بیت المال کا عطاء (وظیفہ)	۱۹۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
	۱۔فوج کا وظیفہ	۱۹۱
۳	اول:	۱۹۱
۴	دوم: وہ سبب جو ترتیب میں معتبر ہے	۱۹۲
۵	سوم: وہ حالت جس کی وجہ سے وظیفہ کی مقدار مقرر کی جاتی ہے	۱۹۳
۷	کفایت سے زیادہ دینا	۱۹۵
۸	وظیفہ کا وقت	۱۹۵
۹	جو چیز وظیفہ میں داخل ہو اور جو داخل نہ ہو	۱۹۵
۱۰	وظیفہ کی وراثت	۱۹۶
۱۱	۲۔ضرورت مندوں کا وظیفہ	۱۹۶
۱۲	۳۔مصالح مسلمین اور عام ڈیوٹی انجام دینے والوں کا وظیفہ	۱۹۶
۱۳	دوم: مرض الموت کا نافذ ہونے والا عطیہ	۱۹۷
۱۴	جس مرض میں موت کا اندیشہ ہو اس میں عطایا کا حکم پانچ چیزوں میں وصیت کے حکم کی طرح ہوگا	۱۹۷
۱۷	سوم: اولاد کا عطیہ	۱۹۹
	عطاس	۱۹۹
	دیکھئے: تشمیت	
	عطب	۱۹۹
	دیکھئے: تلف	
	عطر	۱۹۹
	دیکھئے: تطیب	
	عطیہ	۲۰۰
	دیکھئے: ہبہ	
۱-۵	**عظم**	۲۰۰
۱	تعریف	۲۰۰
	عظم کے متعلق احکام	۲۰۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	ہڈی کی طہارت یا نجاست	۲۰۰
۳	ہڈی سے استنجاء کرنا	۲۰۱
۴	ہڈی سے ذبح کرنا	۲۰۲
۵	ہڈی میں قصاص	۲۰۳
۱-۳	عفاص	۲۰۳-۲۰۵
۱	تعریف	۲۰۳
۲	متعلقہ الفاظ: الف۔ ہمیان، ب۔ وکاء	۲۰۳
۳	اجمالی حکم	۲۰۴
۱-۶	عِفّة	۲۰۵-۲۰۸
۱	تعریف	۲۰۵
۲	متعلقہ الفاظ: حصانت	۲۰۵
	عفت سے متعلق احکام	۲۰۶
۳	لالچ اور لوگوں سے دست سوال دراز کرنے سے عفت	۲۰۶
۴	زنا سے عفت	۲۰۶
۵	اصول اور فروع کو پاک دامن رکھنا	۲۰۷
۶	پاک دامن مرد کا زانیہ عورت کے ساتھ نکاح کرنا	۲۰۷
۱-۴	عفل	۲۰۸-۲۰۹
۱	تعریف	۲۰۸
۲-۳	متعلقہ الفاظ: رتق، قرن	۲۰۸
۴	اجمالی حکم	۲۰۹
۱-۳۲	عفو	۲۱۰-۲۲۸
۱	تعریف	۲۱۰
۲	متعلقہ الفاظ: الف-صفح، ب-مغفرت، ج-اسقاط، د-صلح	۲۱۰
۶	شرعی حکم	۲۱۱
	عبادات میں عفو	۲۱۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷	اول: بعض نجاستوں کا معاف ہونا	۲۱۱
۸	الف۔ کم خون کا معاف ہونا	۲۱۲
۹	ب۔ سڑک کے کیچڑ کا معاف ہونا	۲۱۳
۱۰	ج۔ جونجاست دکھائی نہ دے اس کا معاف ہونا	۲۱۳
۱۱	د۔ جس جانور میں بہنے والا خون نہ ہو اس کے خون کا معاف ہونا	۲۱۴
۱۲	دوم: زکاۃ میں معاف ہونا	۲۱۴
۱۳	سوم: روزہ میں معاف ہونا	۲۱۴
۱۴	چہارم: حج میں معاف ہونا	۲۱۵
	پنجم: معاملات میں معاف ہونا	۲۱۵
۱۵	اول: شفعہ کا معاف ہونا	۲۱۵
۱۶	دوم: مقروض کو معاف کرنا	۲۱۵
۱۷	سوم: مہر کو معاف کرنا	۲۱۶
	ششم: عقوبات میں معاف کرنا	۲۱۶
۱۸	اول۔ قصاص کو معاف کرنا	۲۱۶
۲۰	قاتل کو معاف کرنا	۲۱۸
۲۱	بعض مستحقین کا معاف کرنا	۲۱۸
۲۲	قتل عمد میں مقتول کا معاف کرنا	۲۲۰
۲۳	جان سے کم درجہ کی جنایت کو مظلوم کا معاف کرنا	۲۲۰
۲۴	زخم سرایت کرنے کا حکم	۲۲۱
۲۵	زخم لگنے کے بعد زخمی کے مرنے سے قبل ولی کا معاف کرنا	۲۲۲
۲۶	جنایت عن الخطا کو مظلوم کا معاف کرنا	۲۲۲
۲۷	مجحور علیہ کا معاف کرنا	۲۲۴
	مال کے عوض قصاص معاف کرنا	۲۲۵
۲۸	الف۔ قتل عمد میں	۲۲۵
۲۹	ب۔ قتل خطا میں	۲۲۶
۳۰	جس کو قصاص لینے کا وکیل بنایا گیا ہو اس کے علم کے بغیر مؤکل کا معاف کرنا	۲۲۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳۱	دوم۔حدود کو معاف کرنا	۲۲۶
۳۲	سوم۔تعزیر میں معاف کرنا	۲۲۷
	عُقاب	**۲۲۸**
	دیکھئے: أطعمہ	
۱-۲۴	عقار	۲۲۹-۲۴۰
۱	تعریف	۲۲۹
۲-۴	متعلقہ الفاظ: الف-منقول، ب-شجر، ج-بناء	۲۲۹
۵	مال عقار اور منقول میں تقسیم کرنے کا فائدہ	۲۲۹
۶	عقار کو منقول اور منقول کو عقار میں تبدیل کرنا	۲۳۱
	عقار کے احکام	۲۳۱
۷	مغصوبہ زمین میں نماز	۲۳۱
۹	عقار کی زکاۃ	۲۳۳
۱۱	عقار کی بیع	۲۳۴
۱۲	اول: عقار میں بیع الوفاء	۲۳۴
۱۳	دوم: قبضہ سے قبل عقار کی بیع	۲۳۴
۱۴	سوم: جنگ کے ذریعہ فتح کی ہوئی زمین کی بیع	۲۳۵
۱۵	قاصر عقار کو ولی یا وصی کا فروخت کرنا	۲۳۶
۱۶	عقار کا قبضہ	۲۳۷
۱۷	فروخت شدہ واپس کئے ہوئے عقار کی آمدنی کا ضمان	۲۳۷
۱۸	اس زمین میں درخت لگانا یا عمارت تعمیر کرنا جس کا کوئی دوسرا مستحق نکل آئے	۲۳۸
۱۹	کرایہ پر لی ہوئی زمین میں درخت لگانا یا مکان تعمیر کرنا	۲۳۸
۲۰	عقار کو رہن رکھنا	۲۳۹
۲۱	عقار کو غصب کرنا	۲۳۹
۲۲	عقار کا وقف کرنا	۲۳۹
۲۳	فروخت شدہ عقار سے انتفاع کے حق کا تعلق	۲۴۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۴	حق شفعہ کا عقار سے تعلق نہ کہ منقول سے	۲۴۰
	عقب	**۲۴۰**
	دیکھئے: کراء العقب	
۱-۶۳	**عقد**	**۲۴۱-۲۸۴**
۱	تعریف	۲۴۱
۲-۴	متعلقہ الفاظ: الف-التزام، ب-تصرف، ج-عہد، د-وعد	۲۴۲
۵	عقد کے ارکان	۲۴۳
۶	اول: صیغۂ عقد	۲۴۳
۸	ایجاب وقبول سے مراد؟	۲۴۴
۹	ایجاب وقبول کے وسائل	۲۴۴
۱۰	الف۔الفاظ میں ایجاب وقبول کے ذریعہ عقد کرنا	۲۴۵
۱۱	عقد میں لفظ کا اعتبار ہوگا یا معنی کا	۲۴۶
۱۲	الفاظ میں صریح وکنایہ	۲۴۹
۱۳	ب۔تحریر یا پیغام رسانی کے ذریعہ عقد کرنا	۲۵۱
۱۵	ج۔اشارہ سے عقد کرنا	۲۵۳
۱۶	د۔عقد بالتعاطی	۲۵۳
۱۷	قبول کا ایجاب کے موافق ہونا	۲۵۴
۱۸	قبول کا ایجاب سے متصل ہونا	۲۵۵
۱۹	الف۔ایجاب کنندہ کا اپنے ایجاب سے رجوع کرلینا	۲۵۵
۲۰	ب۔عاقدین یا ان میں سے کسی ایک کی طرف سے ایسا عمل پایا جانا جس سے اعراض سمجھا جائے	۲۵۶
۲۱	ج۔ایجاب وقبول کے درمیان عاقدین میں سے کسی کا مرجانا	۲۵۷
۲۲	مجلس عقد کا ایک رہنا	۲۵۷
۲۳	ا۔عاقدین کی موجودگی کی حالت میں مجلس عقد	۲۵۸
۲۴	قبول میں تراخی یا فوراً ہونا	۲۵۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۵	ایجاب کنندہ کو قبول کا علم ہونا	۲۵۹
۲۶	۲۔ عاقدین کے غائب رہنے کی حالت میں عقد کی مجلس	۲۶۰
۲۷	وہ عقود جن میں مجلس کا متحد رہنا شرط نہیں ہے	۲۶۱
۲۸	دوم۔ عاقدین	۲۶۱
۲۹	اول۔ اہلیت	۲۶۱
۳۰	دوم۔ ولایت	۲۶۲
۳۱	سوم۔ رضامندی وخودمختاری	۲۶۲
۳۲	رضا کے عیوب	۲۶۳
۳۳	سوم۔ محل عقد	۲۶۳
۳۴	الف۔ محل کا پایا جانا	۲۶۳
۳۶	ب۔ محل میں عقد کے حکم کی صلاحیت ہونا	۲۶۵
۳۷	ج۔ عاقدین کو محل عقد کا معلوم ہونا	۲۶۶
۳۹	ا۔ عقد ہبہ	۲۶۷
۴۰	۲۔ عقد وصیت	۲۶۷
۴۲	د۔ سپردگی پر قادر ہونا	۲۶۹
۴۳	عقود کی تقسیم	۲۷۰
۴۴	اول: عقود مالی اور عقود غیر مالی	۲۷۰
۴۵	دوم: عقود لازمہ اور غیر لازمہ	۲۷۱
۴۶	سوم: خیار کے لائق ہونے کے اعتبار سے عقد کی تقسیم	۲۷۱
۴۷	چہارم: جن عقود میں قبضہ شرط ہے اور جن میں قبضہ شرط نہیں ہے	۲۷۲
۵۰	پنجم: عقود معاوضہ اور عقود تبرع	۲۷۶
۵۱	ششم: عقد صحیح، عقد باطل اور فاسد	۲۷۷
۵۲	ہفتم: عقد نافذ اور عقد موقوف	۲۷۷
۵۳	ہشتم: عقود مؤقتہ اور عقود مطلقہ	۲۷۸
۵۴	عقود میں لگائی جانے والی شرطیں	۲۷۹
۵۵	عقد کے آثار	۲۸۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵۶	عقد کا ختم ہوجانا اور اس کے اسباب	۲۸۱
	اول: عقد کے ختم ہونے کے لئے اختیاری اسباب	۲۸۱
۵۷	الف۔فسخ	۲۸۱
۵۸	ب۔اقالہ	۲۸۱
۵۹	ج۔مدت معینہ یا عمل معین کا ختم ہوجانا	۲۸۱
	دوم۔عقد کے ختم ہونے کے لازمی اسباب	۲۸۲
۶۰	الف۔معقود علیہ کا ہلاک ہوجانا	۲۸۲
۶۱	ب۔عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کی وفات	۲۸۳
۶۲	ج۔معقود علیہ کا غصب ہوجانا	۲۸۳
۶۳	د۔بعض دوسرے اسباب جن سے عقد فسخ ہوجاتا ہے یا ختم ہوجاتا ہے	۲۸۴
	عقد الذمۃ	**۲۸۴**
	دیکھئے: اہل الذمہ	
۱-۲۷	**عقد موقوف**	**۲۸۵-۲۹۷**
۱	تعریف	۲۸۵
۲-۴	متعلقہ الفاظ: الف-بیع نافذ، ب-بیع فاسد، ج-بیع باطل	۲۸۵
۵	عقد موقوف کا حکم	۲۸۵
	وہ تصرفات جن پر عقد موقوف کا حکم جاری ہوتا ہے	۲۸۷
۶	الف۔باشعور بچے کی بیع وشراء	۲۸۷
۷	ب۔سفیہ کے مالی تصرفات	۲۸۷
۸	ج۔غفلت والے کا تصرف اور اس کے عقود	۲۸۸
۹	د۔فضولی کے تصرفات	۲۸۸
	فضولی کے عقد کی صورتیں	۲۸۹
۱۰	پہلی صورت: غاصب کی بیع	۲۸۹
	دوسری صورت: وکالت کی حدود سے بڑھ کر وکیل کا تصرف	۲۹۰
	اول۔خریداری میں وکیل کی خلاف ورزی	۲۹۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۱	الف۔جس چیز کی خریداری کا وکیل بنایا گیا تھا اس کی جنس میں وکیل کی خلاف ورزی	۲۹۰
۱۲	ب۔جنس ثمن میں وکیل کی خلاف ورزی	۲۹۰
۱۳	ج۔ثمن کی مقدار کی قید کے ساتھ خریداری کے وکیل کی خلاف ورزی	۲۹۱
۱۴	د۔ثمن کی صفت کی قید کے ساتھ خریداری کے وکیل کی خلاف ورزی	۲۹۱
۱۵	دوم۔بیع میں وکیل کی مخالفت	۲۹۱
۱۶	تیسری صورت: دوسرے کے مال میں وصیت کرنا	۲۹۲
۱۷	چوتھی صورت: دوسرے کا مال ہبہ کرنا	۲۹۲
۱۸	پانچویں صورت: دوسرے کا مال وقف کرنا	۲۹۳
	ان چیزوں میں تصرفات جن سے دوسرے کا حق متعلق ہو	۲۹۳
۱۹	اول: تنگدست مدیون کی بیع، اگر قرض خواہوں کو ضرر پہنچائے	۲۹۳
۲۰	دوم: تنگدست مدیون کا تبرع	۲۹۴
۲۱	سوم: ثلث سے زائد مقدار میں موصی کا تصرف اور وارث کے لئے وصیت کرنا	۲۹۴
۲۲	الف۔وارث کے لئے وصیت کرنا	۲۹۴
۲۳	ب۔اجنبی کے لئے ثلث سے زائد کی وصیت کرنا	۲۹۵
۲۴	چہارم: راہن کا عین مرہون کو فروخت کرنا	۲۹۵
۲۵	پنجم: کرایہ پر دی ہوئی شئ کو فروخت کرنا	۲۹۶
۲۶	ششم: شریک کا اپنے مشترک حصہ کو فروخت کرنا	۲۹۶
۲۷	عقد موقوف میں اجازت دینے کا طریقہ	۲۹۷
۱-۸	عَقر	۲۹۷-۳۰۲
۱	تعریف	۲۹۷
۲-۴	متعلقہ الفاظ: الف-نحر، ب-جرح، ج-تذکیہ	۲۹۸
	جانور کا گوشت کھانے کے لئے حلال ہونے میں عقر کا اثر	۲۹۸
۵	اول: شکار	۲۹۸
۶	دوم: اونٹ، گائے اور بکری میں سے جو بدک کر بھاگ جائے	۲۹۹
۷	غنیمت کے جانوروں کو اگر منتقل کرنا ممکن نہ ہو تو ان کی کونچیں کاٹ ڈالنا	۳۰۰
۸	ضمان میں کتے کے کاٹنے کا اثر	۳۰۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۳	عُقر	۳۰۳-۳۰۴
۱	تعریف	۳۰۳
۲	متعلقہ الفاظ: اجر	۳۰۳
۳	اجمالی حکم	۳۰۳
	عقعق	۳۰۴
	دیکھئے: أطعمہ	
۱-۶	عقل	۳۰۴-۳۰۶
۱	تعریف	۳۰۴
۲	متعلقہ الفاظ: لب	۳۰۴
۳	اجمالی حکم	۳۰۵
	عُقلہ	۳۰۶
	دیکھئے: سلامی	
۱-۶	عقم	۳۰۷-۳۰۹
۱	تعریف	۳۰۷
۲	متعلقہ الفاظ: عقر	۳۰۷
۳	عقم سے متعلق احکام	۳۰۷
۴	بانجھ عورت کا نکاح	۳۰۸
۵	جنایت کے ذریعہ حاملہ ہونے اور حاملہ کرنے کی قوت کو باطل کردینا	۳۰۹
۶	دواء کے ذریعہ نسل کو ختم کرنا	۳۰۹
۱-۱۱	عقوبۃ	۳۰۹-۳۱۲
۱	تعریف	۳۰۹
۲-۳	متعلقہ الفاظ: الف- جزاء، ب- عذاب	۳۱۰
۴	عقوبت کے اقسام	۳۱۰
۵	الف- غرہ	۳۱۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶	ب۔ارش	۳۱۱
۷	ج۔وراثت اور وصیت سے محروم ہونا	۳۱۱
۸	عقوبت حد کی اقسام	۳۱۱
۹	تعزیری سزائیں	۳۱۲
۱۰	چند سزائیں دینا	۳۱۲
۱۱	عقوبات کا تداخل	۳۱۲
	عقوق	**۳۱۳**
	دیکھئے: برالوالدین	
۱-۱۰	**عقیق**	**۳۱۳-۳۱۶**
۱	تعریف	۳۱۳
۲-۴	متعلقہ الفاظ: الف-حجر، ب-معدن، ج-یاقوت	۳۱۴
	اجمالی حکم	۳۱۴
۵	اول: وادی کے معنی میں عقیق	۳۱۴
	دوم: عقیق ایک قسم کا پتھر کے معنی میں	۳۱۵
۶	الف۔عقیق سے تیمّم کرنا	۳۱۵
۷	ب۔عقیق کی زکاۃ	۳۱۵
۸	ج۔عقیق میں سود	۳۱۵
۹	د۔عقیق میں بیع سلم	۳۱۵
۱۰	ھ۔عقیق سے زینت اختیار کرنا	۳۱۶
۱-۱۲	**عقیقہ**	**۳۱۶-۳۲۱**
۱	تعریف	۳۱۶
۲-۳	متعلقہ الفاظ: الف-اُضحیہ، ب-ہدی	۳۱۷
۴	شرعی حکم	۳۱۷
۵	عقیقہ کے مشروع ہونے کی حکمت	۳۱۸
۶	میت کی طرف سے عقیقہ	۳۱۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷	لڑکی کی طرف سے عقیقہ	۳۱۸
۸	عقیقہ کا مطالبہ کس سے کیا جائے گا	۳۱۸
۹	عقیقہ کا وقت	۳۱۹
۱۰	عقیقہ میں کون جانور کافی ہے اور کون مستحب ہے؟	۳۲۰
۱۳	عقیقہ کو پکانا	۳۲۰
	علاج	۳۲۱
	دیکھئے: تطبیب	
۱-۷	**علانیۃ**	۳۲۱-۳۲۳
۱	تعریف	۳۲۱
۲-۳	متعلقہ الفاظ: الف-جہر، ب-سر	۳۲۱
	اجمالی حکم	۳۲۲
	طاعات وعبادات میں	۳۲۲
۴	پہلی قسم	۳۲۲
۵	دوسری قسم	۳۲۲
۶	تیسری قسم	۳۲۲
۷	افلاس کی وجہ سے حجر کا اعلان کرنا	۳۲۳
۱-۶	**علقہ**	۳۲۴-۳۲۶
۱	تعریف	۳۲۴
۲-۴	متعلقہ الفاظ: الف-نطفہ، ب-مضغہ، ج-جنین	۳۲۴
	علقہ سے متعلق احکام	۳۲۵
۵	علقہ کو ساقط کرنا	۳۲۵
۶	علقہ کے ساقط ہوجانے پر مرتب ہونے والے احکام	۳۲۶
۱-۱۰	**علۃ**	۳۲۶-۳۳۰
۱	تعریف	۳۲۶
۲-۵	متعلقہ الفاظ: الف-حکمت، ب-سبب، ج-شرط، د-مانع	۳۲۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶	علت سے متعلق احکام	۳۲۸
۷	علت کی شرطیں	۳۲۸
۸	کس چیز سے علت کا ثبوت ہوگا	۳۲۹
۱۰	استنباط کے ذریعہ علت کو ثابت کرنا اور استدلال کے طریقے	۳۳۰
۱۱-۱	علم	۳۳۴-۳۳۱
۱	تعریف	۳۳۱
۳-۲	متعلقہ الفاظ: الف-جہل، ب-معرفت	۳۳۱
۴	علم کے اقسام	۳۳۱
۵	شرعی حکم	۳۳۲
	عُلُوّ	۳۳۴
	دیکھئے: تعلی	
۶-۱	علوق	۳۳۶-۳۳۵
۱	تعریف	۳۳۵
۳-۲	متعلقہ الفاظ: الف-الوطء، ب-انزال	۳۳۵
۴	علوق کا اثر	۳۳۵
۵	رجعت میں علوق کا اثر	۳۳۵
۶	وصیت اور وراثت میں علوق کا اثر	۳۳۶
۱۰-۱	عمی	۳۳۸-۳۳۶
۱	تعریف	۳۳۶
۳-۲	متعلقہ الفاظ: الف-عور، ب-عمش (آنکھ کا چندھا ہونا)	۳۳۶
۴	عمی سے متعلق احکام	۳۳۷
۵	نابینا کا جمعہ کی نماز چھوڑ دینا	۳۳۷
۶	نابینا کی اذان	۳۳۷
۷	نابینا کی امامت	۳۳۷
۸	نابینا کی گواہی	۳۳۸

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۳۸	نابینا کا عقد	۹
۳۳۸	نابینا کا لعان	۱۰
۳۴۰-۳۳۹	**عمارۃ**	۶-۱
۳۳۹	تعریف	۱
۳۳۹	متعلقہ الفاظ: الف-بناء، ب-ترمیم، ج-احیاء	۴-۲
۳۳۹	عمارت سے متعلق احکام	۵
۳۴۰	مساجد کی عمارت	۶
۳۴۸-۳۴۱	**عمامہ**	۱۶-۱
۳۴۱	تعریف	۱
۳۴۱	متعلقہ الفاظ: الف-عذبۃ، ب-ذؤابہ، ج-عصابہ، د-معجر، ھ-قناع، و-قلنسوہ	۷-۲
۳۴۲	عمامہ کی شکلیں	۸
۳۴۳	رسول اللہ علیہ ﷺ کے عماموں کی صفت	۹
۳۴۴	ذمیوں کے عماموں کی صفت	۱۰
۳۴۵	عمامہ باندھ کر نماز پڑھنا	۱۱
۳۴۵	عمامہ کے پیچ پر سجدہ کرنا	۱۲
۳۴۶	عمامہ پر مسح کرنے کا حکم	۱۳
۳۴۶	میت کے لئے عمامہ	۱۴
۳۴۷	احرام میں عمامہ باندھنا	۱۵
۳۴۷	عمامہ اتارنے کی سزا دینا	۱۶
۳۵۲-۳۴۸	**عمد**	۱۲-۱
۳۴۸	تعریف	۱
۳۴۸	متعلقہ الفاظ: الف-قصد، ب-عزم، ج-خطا	۴-۲
۳۴۹	عمد سے متعلق احکام	
۳۴۹	الف-نماز میں	۵
۳۴۹	ب-روزہ میں	۶
۳۴۹	ج-جنایات میں	۷

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۵۰	د۔مرتد ہونے میں	۸
۳۵۰	ھ۔طلاق میں	۹
۳۵۰	و۔جان بوجھ کر رسول اللہ علیہ وسلم پر جھوٹ بولنا	۱۰
۳۵۱	ز۔جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھانا	۱۱
۳۵۲	ح۔قسم میں جان بوجھ کر حانث ہونا	۱۲
۳۵۵-۳۵۳	**عمری**	۱-۷
۳۵۳	تعریف	۱
۳۵۳	متعلقہ الفاظ: الف-اعارہ، ب-عریہ، ج-منحہ، د-رقبی	۵-۲
۳۵۴	اجمالی حکم	۶
۳۷۱-۳۵۶	**عمرۃ**	۱-۳۷
۳۵۶	تعریف	۱
۳۵۶	متعلقہ الفاظ: حج	۲
۳۵۶	شرعی حکم	۳
۳۵۷	عمرہ کی فضیلت	۴
۳۵۷	عمرہ ادا کرنے کی صورتیں	۵
۳۵۹	عمرہ کی ادائیگی کا طریقہ	۶
۳۶۰	عمرہ کے ارکان	۱۲
۳۶۰	پہلا رکن: احرام	۱۳
۳۶۱	عمرہ کے لئے احرام کے واجبات	۱۴
۳۶۱	عمرہ کے لئے احرام کا میقات	
۳۶۱	عمرہ کے احرام کے لئے میقات زمانی	۱۵
۳۶۱	عمرہ کے احرام کے لئے میقات مکانی	
۳۶۱	الف۔آفاقی کا میقات	۱۶
۳۶۲	ب۔میقاتی کا میقات	۱۷
۳۶۲	ج۔ حرمی کا میقات	۱۸
۳۶۳	احرام کے ممنوعات سے پرہیز کرنا	۱۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۰	احرام کے مکروہات	۳۶۳
۲۱	احرام کی سنتیں	۳۶۳
۲۲	دوسرا رکن: طواف	۳۶۳
۲۳	تیسرا رکن: سعی	۳۶۳
۲۴	عمرہ کے فرض ہونے کی شرطیں	۳۶۴
۲۵	عمرہ کے واجبات	۳۶۵
۲۶	عمرہ کی سنتیں	۳۶۶
۲۷	عمرہ کے ممنوعات	۳۶۶
۲۸	عمرہ میں مباح	۳۶۶
۲۹	ماہ رمضان میں عمرہ کرنا	۳۶۶
۳۰	مکی کے احرام کے لئے افضل مقام	۳۶۶
۳۱	زیادہ سے زیادہ عمرہ کرنا	۳۶۷
	عمرہ کے احکام میں خلل ڈالنا	۳۶۹
۳۲	اول: کسی زبردست رکاوٹ کی وجہ سے عمرہ کے کسی رکن کو ترک کردینا	۳۶۹
۳۳	دوم: کسی زبردست رکاوٹ کے بغیر عمرہ کے کسی رکن کو چھوڑ دینا	۳۶۹
۳۴	سوم: عمرہ کا فاسد ہونا	۳۶۹
۳۶	چہارم: عمرہ میں کسی واجب کو چھوڑ دینا	۳۷۰
۳۷	پنجم: عمرہ کی کسی سنت کو چھوڑ دینا	۳۷۰
۳۸	دوسرے کی طرف سے عمرہ ادا کرنا	۳۷۰
۱-۲	**عمریٰ**	۳۷۱-۳۷۳
۱	تعریف	۳۷۱
۲	عمریٰ سے متعلق احکام	۳۷۱
	عمشاء	۳۷۴
	دیکھئے: اُضحیہ	
۱-۲	**عمل**	۳۷۴-۳۷۵
۱	تعریف	۳۷۴
۲	عمل سے متعلق احکام	۳۷۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۲	عمل اہل المدینہ	۳۷۵-۳۷۶
۱	تعریف	۳۷۵
۲	عمل اہل مدینہ کا حجت ہونا	۳۷۵
۱-۵	عم	۳۷۶-۳۷۹
۱	تعریف	۳۷۶
	عم سے متعلقہ احکام	۳۷۶
۲	وراثت میں	۳۷۶
۳	جنازہ میں	۳۷۷
۴	ولایت نکاح میں	۳۷۷
۵	حضانت میں	۳۷۹
۱-۵	عمۃ	۳۷۹-۳۸۰
۱	تعریف	۳۷۹
	پھوپھی سے متعلق احکام	۳۷۹
۲	پھوپھی سے نکاح کا حکم	۳۷۹
۳	پھوپھی کی میراث	۳۸۰
۴	پھوپھی کے لئے حضانت کا حق	۳۸۰
۵	پھوپھی کا نفقہ	۳۸۰
	تراجم فقہاء	۳۸۲

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

عدل

تعریف:

۱- عدل ''جور'' کی ضد ہے، کا معنی لغت میں معاملات میں میانہ روی اختیار کرنا ہے، یعنی افراط وتفریط کے درمیان متوسط پہلو اختیار کرنا۔ اور ''عدل من الناس ''ایسا شخص جس کا قول اور فیصلہ لوگوں میں پسندیدہ اور قابل قبول ہو، اور رجل عدل ایسا شخص جس کا عدل واضح ہو، عدالۃ مصدر وصفی ہے جس کا معنی ذو عدل ہے یعنی صاحب عدل وانصاف۔

عدل کا اطلاق واحد، تثنیہ اور جمع پر ہوتا ہے، اور تثنیہ اور جمع میں مطابقت جائز ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے، عدلان، عدول، اور مؤنث کے لئے عدلۃ ہے۔

العدالۃ: ایک ایسی صفت ہے جس کی رعایت کرنے سے عام طور پر بظاہر مروءت میں خلل انداز چیز سے بچنا واجب ہوتا ہے۔

فقہاء کی اصطلاح میں عدل ایسا شخص ہے جس کی اچھائیاں اس کی برائیوں سے زیادہ ہوں(۱)، اور وہ صاحب مروءت اور غیر متہم ہو(۲)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی، المغرب فی ترتیب المعرب، المفردات فی غریب القرآن للأصفہانی، مغنی المحتاج ۴۲۷/۴، کشاف القناع ۴۱۸/۶، القوانین الفقہیہ رص ۳۰۳، مجلۃ الأحکام العدلیہ رص ۳۴۴ دفعہ: ۱۷۰۵۔

(۲) معین الحکام رص ۸۲ طبع المیمنیہ مصر ۱۳۱۰ھ۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قسط:

۲- قسط لغت میں عدل اور جور کو کہتے ہیں اور یہ اضداد میں سے ہے، أقسط (الف کے ساتھ) عدل ہے، اور جب وہ عدل کا معاملہ کرے تو اسے مقسط کہا جائے گا، گویا أقسط میں جو ہمزہ ہے وہ سلب کے لئے ہے، جیسا کہ شکا إلیہ فأشکاہ کے استعمال میں ہے۔

عدل کے معنی میں قَسَطَ اور أَقْسَطَ دو لغت ہیں، لیکن جور کے معنی میں ایک ہی لغت ہے، اور وہ قسط بغیر الف کے ہے(۱)۔

قسط کا لفظ اپنے دونوں معانی کے اعتبار سے عدل سے عام ہے۔

ب-ظلم:

۳-ظلم کی اصل جور اور حد سے تجاوز کرنا ہے، رسول اللہ ﷺ کا قول وضو کی بحث میں اسی معنی میں ہے، آپ ﷺ کا فرمان ہے: ''فمن زاد علی ھذا أو نقص فقد أساء وظلم''(۲) (یعنی جو اس پر اضافہ کرے گا یا کمی کرے گا وہ برا کرے گا اور ظلم کرے گا)۔

اہل لغت اور اکثر علماء کے نزدیک ظلم کہتے ہیں شئی کو اس کے اپنے مخصوص مقام کے علاوہ کسی دوسری جگہ میں رکھنا، شریعت میں ظلم کہتے ہیں حق سے باطل کی طرف جانا(۳)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) حدیث: ''فمن زاد علی ھذا أو نقص فقد أساء وظلم'' کی روایت ابوداؤد (۹۴/۱) اور ابن ماجہ (۱۴۶/۱) نے حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے کی ہے، اور انہوں نے صحیح اسانید کے ساتھ روایت کیا ہے، جیسا کہ ابن حجر نے التلخیص (۸۳/۱) میں ذکر کیا ہے، اور علماء کی ایک جماعت نے لفظ ''أو نقص'' کو ضعیف قرار دیا ہے، جیسا کہ عون المعبود (۲۹۹/۱) میں ہے۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح، التعریفات للجرجانی۔

ج-فسق:

۴-فسق طاعت سے نکلنا ہے، فسق اصلاً کسی شئی کا دوسری شئ سے بطور فساد نکلنا ہے، "فسق فلان" کا مطلب ہوتا ہے فلاں شرعی حدود سے نکل گیا۔ ظلم فسق سے عام ہے [1]۔

عدل کے احکام:

۵-عدل اللہ کے اسماءِ حسنیٰ میں سے ہے، اور اسی سے آسمان وزمین کا قیام وبقا ہے، اور مخلوق کا معاملہ بھی اسی سے منظم ہے، اس کے احکام کتب فقہ میں مختلف ابواب میں ہیں جن میں کچھ درج ذیل ہیں:

نماز کے امام میں عدل:

۶-نماز میں جو امام ہو اس کا عادل ہونا شرط ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے [2]:

حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب اور مالکیہ کا مشہور کے خلاف قول یہ ہے کہ نماز میں امام کا عادل ہونا شرط نہیں ہے، کیونکہ حدیث نبوی ہے: "صلوا خلف کل بر وفاجر" [3] (ہر نیک وبد کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرو)۔

حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ امام کا عادل ہونا شرط ہے، فاسق شخص کی امامت درست نہیں ہوگی، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا

(۱) المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن۔

(۲) البدائع ۱/۱۵۶، حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۶۸، جواہر الإکلیل ۱/۷۷، القوانین الفقہیہ رص ۶۸، المجموع للنووی ۴/۲۵۳، مغنی المحتاج ۱/۲۴۲، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶، ۱۰۱، روضۃ الطالبین ۱/۳۵۵۔

(۳) حدیث: "صلوا خلف کل بر وفاجر" کی روایت ابوداؤد (۱/۳۹۸) اور دارقطنی (۲/۵۷) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، الفاظ دارقطنی کے ہیں، ابن حجر نے انقطاع کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ التلخیص (۲/۳۵) میں ہے۔

فرمان ہے: "أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ" [1] (تو کیا جو کوئی مومن ہے وہ اس جیسا ہے جو نافرمان ہے؟ یکساں نہیں ہوسکتے)، اسی طرح نبی کریم علیہ السلام کا فرمان ہے: "لا تؤمن امرأة رجلا، ولا يأم أعرابي مهاجرا، ولا فاجر مؤمنا" [2] (کوئی بھی عورت کسی مرد کی امامت نہ کرے، نہ اعرابی مہاجر کی امامت کرے اور نہ ہی فاسق وفاجر مومن کی امامت کرے)، ایک دوسری حدیث میں ہے: "اجعلوا أئمتكم خياركم" [3] (اپنا امام اپنے میں سے نیک لوگوں کو منتخب کرو)۔

اس مسئلہ کی تفصیلات کے لئے دیکھئے: اصطلاح "امامۃ الصلاۃ" فقرہ ۲۴۔

عامل زکاۃ میں عدل:

۷-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عامل زکاۃ کا عادل ہونا شرط ہے، اور اس بات پر کہ فاسق شخص کو متولی بنانا اور اس کو زکاۃ کا عامل بنانا حرام ہے، اس لئے کہ یہ بھی ولایت کی ایک قسم ہے، لہذا اس میں عدالت شرط ہوگی، جیسا کہ دیگر ولایات میں عدل شرط ہے، اور اس لئے بھی کہ فاسق اہل امانت میں سے نہیں ہے۔

البتہ مالکیہ کہتے ہیں کہ عدل کا مطلب یہ ہے کہ اپنے عمل میں فاسق نہ ہو، نہ کہ شہادت کے عدل کی طرح عادل ہو۔

(۱) سورۂ سجدہ ر ۱۸۔

(۲) حدیث: "لا تؤمَّن امرأة رجلا، ولا يؤم أعرابي مهاجرا......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۴۲) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے، بوصیری نے الزوائد (۱/۲۰۳) میں اس کی سند کو ضعیف کہا ہے۔

(۳) حدیث: "اجعلوا أئمتكم خياركم......" کی روایت بیہقی (۳/۹۰) اور دارقطنی (۲/۸۸) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، بیہقی نے اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

حنابلہ کی بیشتر کتابوں میں عدل کی تعبیر امانت سے کی گئی ہے، البتہ ان لوگوں نے یہ صراحت کردی ہے کہ یہاں امانت سے مراد عدالت ہے [۱]۔

رمضان کے چاند کی رؤیت میں عدل:

۸- فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جو شخص رمضان کا چاند دیکھے اس کی شہادت کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ عادل ہو، البتہ فقہاء کے درمیان اس عدالت کے بارے میں اختلاف ہے جو یہاں مراد ہے، چنانچہ حنفیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ رمضان کا چاند دیکھنے والے میں جو عدالت شرط ہے وہ عدالت ظاہری ہے، اسی لئے ان حضرات کے نزدیک غلام اور عورت کے دیکھنے سے بھی چاند ثابت ہوجائے گا۔

لیکن مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اس میں جو عدالت مقصود ہے وہ عدالت باطنی ہے، یہی وجہ ہے کہ مستور الحال شخص کا قول عدم اعتماد کی وجہ سے قبول نہیں کیا جاتا ہے جیسا کہ فاسق کا قول قبول نہیں کیا جاتا ہے۔

لیکن فقہاء فرماتے ہیں کہ اس شخص پر روزہ رکھنا واجب ہوگا جس کو کوئی قابل اعتماد خبر دینے والا رمضان کا چاند دیکھنے کی خبر دے، اگرچہ وہ مخبر شخص فاسق اور غیر عادل ہو، اسی طرح چاند دیکھنے والے پر روزہ رکھنا واجب ہوگا، خواہ وہ شخص عادل ہو یا فاسق، خواہ حاکم کے سامنے شہادت پیش کرے یا نہ کرے، اور خواہ اس کی شہادت قبول کی جائے یا رد کردی جائے، اس لئے کہ وہ شخص جان رہا ہے کہ یہ رمضان کا دن ہے [۲]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۷۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۳۸، المجموع للنووی ۶/ ۱۶۷، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۴۵، کشاف القناع ۲/ ۳۰۵، الفروع ۲/ ۶۰۲، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۱۵۔

(۲) البدائع ۲/ ۸۰، ۸۱، مواہب الجلیل ۲/ ۳۸۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۴، القوانین الفقہیہ رص ۱۱۵، المجموع للنووی ۶/ ۲۷۵، ۲۸۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۲۰، کشاف القناع ۲/ ۳۰۴، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۵۷۔

شوال، ذی الحجہ اور ان کے علاوہ دیگر مہینوں کی رؤیت کے بارے میں تفصیلات ہیں جو اصطلاح: ''رؤیۃ الہلال'' (فقرہ/ ۶) میں دیکھی جائیں۔

قبلہ میں عدل:

۹- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ قبلہ کی خبر دینے والے کی خبر قبول کرنے کے لئے یا اس معاملہ میں اس کی تقلید کرنے کے لئے عدالت شرط ہے، اس لئے کہ فاسق کی خبر دین میں کمی، تہمت کے امکان اور دینی معاملات میں اس کی خبر معتبر نہ ہونے کی بنا پر قبول نہیں کی جائے گی۔

شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ فاسق کی خبر قبلہ کے بارے میں قبول کرلی جائے گی، کیونکہ یہاں تہمت کا امکان نہیں ہے، جیسا کہ بعض حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ فاسق کے گھر میں جو قبلہ ہو اس کی طرف رخ کرنا درست ہے۔ بشرطیکہ اس کو اس نے نہ بنایا ہو اور اگر اس نے اسے خود بنایا ہو تو اس کا حکم اس کے خبر دینے کی طرح ہے [۱]۔

پانی کی نجاست اور طہارت کے بارے میں عدل:

۱۰- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ پانی کی نجاست اور طہارت کے بارے میں جس شخص کی خبر قبول کی جائے گی اس کا عادل ہونا شرط ہے، اس بارے میں فاسق کی خبر قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ فاسق نہ اہل روایت میں ہے اور نہ اہل شہادت میں، اور یہاں پر جس عدالت کی شرط ہے وہ ظاہری عدالت ہے۔

البتہ شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ اگر فاسقوں کی کوئی ایسی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۸۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۵، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۶۹، المجموع للنووی ۳/ ۲۰۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۶، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۵۳، کشاف القناع ۱/ ۳۰۶۔

جماعت پانی کی نجاست یا طہارت کے بارے میں خبر دے جن کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو تو ان کی خبر قبول کر لی جائے گی، مذکورہ حکم اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ فاسق پانی کے بارے میں اپنے کسی عمل کی خبر دے (۱)۔

ولی نکاح میں عدل:

۱۱- نکاح کے ولی کا عادل ہونا شرط ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب اور مالکیہ کا قول مشہور، اور شافعیہ کا ایک قول اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ نکاح کے باب میں ولی کا عادل ہونا شرط نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کا عادل ہونا شرط ہے۔

مالکیہ کا غیر مشہور قول یہ ہے کہ ولی کا عادل ہونا شرط کمال ہے، جس کا پایا جانا مستحب ہے، اور ولی فاسق کا نکاح کرانا مکروہ ہے (۲)۔

فقہاء کا مذکورہ اختلاف سلطان کے علاوہ اس ولی کے بارے میں ہے جو ایسی عورت کا نکاح کرا رہا ہو جس کا کوئی ولی نہ ہو، جہاں تک سلطان کی بات ہے تو اس کے لئے بر بنائے حاجت عدالت کی شرط نہیں ہے، جیسا کہ اس آقا کے لئے عدالت کی شرط نہیں ہے جو اپنی باندی کا نکاح کرے، اس لئے کہ ایسا کرنا اپنی ملک میں تصرف کرنا ہے، جیسا کہ اگر وہ اس کو اجرت پر رکھ دے (۳)۔

(۱) البدائع ۱/ ۲۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۲، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۵، مغنی المحتاج ۱/ ۲۸، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۶۴۔

(۲) البدائع ۲/ ۲۳۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۹۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۱، مواہب الجلیل ۳/ ۴۳۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۲، حاشیۃ العدوی ۲/ ۳۴، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۵، روضۃ الطالبین ۷/ ۶۴، المغنی ۶/ ۴۶۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۵، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۶۶، کشاف القناع ۵/ ۵۴۔

وصی میں عدل:

۱۲- فقہاء کے درمیان وصی کے عادل ہونے کی شرط کے بارے میں اختلاف ہے۔

شافعیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ یہ شرط ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس میں یہ شرط نہیں ہے، مالکیہ اس بارے میں حنفیہ کے ساتھ ہیں، البتہ مالکیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہاں عادل سے مراد یہ ہے کہ وہ امین ہو، معاملات اچھی طرح کرنے کی صلاحیت ہو اور بچہ کے مال کی حفاظت کرنے والا ہو۔

اس مسئلہ کی تفصیل اصطلاح ''إیصاء'' (فقرہ/ ۱۱) میں ہے۔

وقف کے نگراں میں عدل:

۱۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وقف کا نگراں اگر حاکم کی طرف سے مقرر ہو تو اس کا عادل ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ وقف کی نگرانی وصیت کی طرح ایک ولایت ہے، اگر حاکم کسی فاسق کو مقرر کرے تو اس کا تقرر درست نہ ہوگا، اور وقف سے اس کے قبضہ کو ختم کر دیا جائے گا، اور اگر حاکم اس کو عادل ہونے کی حالت میں مقرر کرے پھر وہ فاسق ہو جائے تو وہ معزول ہو جائے گا، اور حاکم اس سے وقف چھین لے گا، اس لئے کہ وقف کی رعایت فاسق کی ولایت اس پر باقی رکھنے سے زیادہ اہم ہے۔ علامہ سبکی شافعی فرماتے ہیں کہ حاکم کی طرف سے مقرر کردہ نگراں میں عدالت باطنی کا اعتبار کیا جائے گا، اور واقف کی طرف سے مقرر کردہ نگراں میں عدالت ظاہری پر اکتفاء کرنا مناسب ہے (۱)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۴۰۸، ۶/ ۲۱۳، تبیین الحقائق ۳/ ۳۲۹، مواہب الجلیل ۶/ ۳۷، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۳، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۴۷، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۴۷۔

لیکن اگر نگراں واقف کی طرف سے مقرر ہو تو اس کی تفصیل اصطلاح ''وقف'' میں دیکھی جائے۔

مجور علیہ کے ولی میں عدل:

۱۴- فقہاء کی رائے یہ ہے کہ بچہ کے ولی میں ایک شرط عادل ہونا ہے، خواہ ولی باپ ہو یا دادا یا ان کے علاوہ کوئی اور، اس لئے کہ یہ ایک ولایت ہے، اور غیر عادل کو یہ ولایت سونپنا، بچہ اور اس کے مال کو ضائع کرنا ہے، اور جو عدالت یہاں شرط ہے وہ عدالت ظاہری ہے نہ کہ عدالت باطنی، لہذا مثلاً باپ کو اس وقت بھی ولایت حاصل ہوگی جبکہ وہ مستور الحال ہو، یعنی نہ اس کی عدالت معلوم ہو اور نہ اس کا فاسق ہونا اور یہ اس لئے کہ بچہ پر اس کی شفقت بہت زیادہ اور مکمل ہوتی ہے اور بچہ ہی کی طرح مجنون اور معتوہ (مدہوش شخص) بھی ہیں (۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ولایۃ''۔

امامت عظمی اور ولایت عامہ میں عدل:

۱۵- جس شخص کو امامت کبری یا اس کے مشابہ ولایات عامہ کی ذمہ داری سونپی جائے، اس کے لئے عادل ہونا شرط ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اس شخص کا عادل ہونا شرط ہے، اس لئے کہ فاسق دین کے بارے میں متہم ہوا کرتا ہے۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۳، کشاف القناع ۳/ ۴۴۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۳۳، الإنصاف ۱۱/ ۱۷۷۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ امامت کبری اور ولایت عامہ درست ہونے کے لئے عدالت شرط نہیں ہے، اسی لئے امامت کبری کی ذمہ داری فاسق کو سونپنا کراہت کے ساتھ جائز ہے، امام احمد سے ایک روایت یہی منقول ہے، اور بعض شافعیہ بھی اسی کے قائل ہیں۔

عدالت کی شرط کے سلسلہ میں جو حکم امام اعظم کا ہے وہی حکم گورنروں، وزراء، افسران، اراکین مجلس شوری اور فوج کے کمانڈروں کا ہے (۱)۔

دیکھئے: اصطلاح ''الإمامۃ الکبری''، فقرہ/ ۱۱۔

قضاۃ، محتسبین، مفتیان، نائبین قضاۃ، حکم وغیرہ میں عدل:

۱۶- قاضی اور ان جیسے عہدیداروں کا عادل ہونا شرط ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جس شخص کو قضا یا افتاء کی ذمہ داری سونپی جائے اس میں عدالت کا پایا جانا شرط ہے، لہذا فاسق کو قضا کی ولایت سونپنا جائز نہیں ہوگا، اور نہ ایسے شخص کو جس میں ایسا نقص ہو جو قبول شہادت سے مانع ہو۔

جمہور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ تولیت قضا کے صحیح ہونے کے لئے عدالت شرط نہیں ہے، اور فاسق قضا کا اہل ہے، لہذا اسے قضاء کی ذمہ داری سونپنا جائز ہے، اور اس کے فیصلے نافذ ہوں گے، بشرطیکہ وہ ان میں حد شرعی سے تجاوز نہ کرے، اس لئے کہ عدالت ان کے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۶۸، ۴/ ۲۹۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۱، ۲۲۷، مغنی المحتاج ۳/ ۷۵، ۴/ ۱۳۰، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۱۳، ۱۰/ ۴۲، الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ۶، ۲۲، ۶۶، ۳۵، الأحکام السلطانیۃ لابی یعلی رص ۲۰، ۶۰۔

نزدیک صرف شرط کمال ہے، اس بنا پر ان کے نزدیک مناسب یہ ہے کہ فاسق کو قاضی نہ بنایا جائے، کیونکہ قضا ایک عظیم امانت ہے، اور یہ مال، عزت وآبرو اور جان کی امانت ہے، اور اس امانت کا پاس ولحاظ وہی رکھ سکتا ہے جس میں کامل درجہ کا ورع وتقوی ہو، لیکن اگر اس کے باوجود کسی فاسق کو عہدہ قضا سونپ دیا جائے تو یہ تفویض درست ہوجائے گی، اور وہ شخص قاضی ہوجائے گا، اس لئے کہ فساد اس کی ذات کے علاوہ دوسرے سبب کی وجہ سے تھا، لہذا یہ اس کے لئے منصب قضا کی تفویض کے جائز ہونے میں مانع نہیں ہوگا، چنانچہ حضرت اُصم سے اس طرح کی بات منقول ہے کہ قاضی کا فاسق ہونا جائز ہے[1]۔ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت ابوذرؓ سے فرمایا: "**كيف أنت إذا كانت عليك أمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها، أو يميتون الصلاة عن وقتها**" قال: **قلت: فما تأمرني؟ قال: "صل الصلاة لوقتها، فإن أدركتها معهم فصلّ، فإنها لک نافلة**"[2] (تمہارا کیا حال ہوگا جب تم پر ایسے امراء مسلط ہوں گے جو نماز کو اس کے وقت سے مؤخر کریں گے، یا وقت سے فوت کردیں گے، حضرت ابوذرؓ کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ آپ مجھے کیا حکم دیتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: کہ نماز کو اس کے وقت پر ادا کرو، پھر اگر نماز کو ان کے ساتھ پالو تو پڑھ لو یہ تمہارے لئے نفل ہوجائے گی)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "قضاء" اور "ولایۃ"۔

(۱) البدائع ۳/۷، حاشیہ ابن عابدین ۲۹۹/۴، ۳۰۱، الفتاوی الخانیہ ۴۶۲/۲، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶۶، ۷۷، ولأبی یعلی رص ۳۷، مغنی المحتاج ۴/۴۷۳، ۴۷۸، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۱، کشاف القناع ۳۰۰/۶، المغنی لابن قدامہ ۹/۳۹، ۴۰، ۱۰۰۔

(۲) حدیث: "كيف أنت إذا كانت عليك أمراء....." کی روایت مسلم (۴۴۸/۱) نے کی ہے۔

گواہوں میں عدل:

۱۷- گواہ کے لئے عادل ہونے کی شرط کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ گواہوں کے گواہ بننے اور گواہی دینے دونوں میں عادل ہونا شرط ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "**وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنكُمْ**"[1] (اور اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ ٹھہرالو)، اور اس لئے بھی کہ اللہ تعالی نے فاسق کی خبر سننے پر توقف کا حکم فرمایا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا**"[2] (اے ایمان والو! اگر کوئی فاسق آدمی تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو تم تحقیق کرلیا کرو)۔

شہادت ایک خبر ہے، لہذا تحقیق کرنا واجب ہوگا۔

اور اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا محدود فی الإسلام، ولا ذی غمر علی أخيه**"[3] (خائن مرد اور خائن عورت کی شہادت اور اسلام میں جس پر حد جاری کی گئی ہو اس کی شہادت اور اپنے بھائی سے کینہ رکھنے والے کی شہادت جائز نہیں ہے)، اور اس لئے بھی کہ فاسق شخص کا دین اس کو ممنوعات اور محظورات دین سے نہیں روکتا، لہذا اس پر یہ اطمینان بھی نہیں کیا جاسکتا کہ اس سے کذب کا صدور نہ ہو، جب ایسا ہوگا تو اس کی شہادت سے اعتماد حاصل نہیں ہوگا[4]۔

(۱) سورۂ طلاق ر ۲۔

(۲) سورۂ حجرات ر ۶۔

(۳) حدیث: "لاتجوز شهادة خائن....." کی روایت ابن ماجہ (۷۹۲/۲) نے حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۳/۲۷) میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۴) البدائع ۲۶۶/۶، جواہر الإکلیل ۲۳۲/۲، مغنی المحتاج ۴۲۶/۴، کشاف القناع ۴۱۶/۶۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اہلیت شہادت کے لئے عدل شرط نہیں ہے، لہذا ان کے نزدیک فاسق کے لئے شاہد بننا درست ہے، مالکیہ اس جزئیہ میں حنفیہ کی موافقت کرتے ہیں، لہذا اگر وہ فاسق ہونے کی حالت میں گواہ بنے، پھر فسق سے توبہ کر لے پھر شہادت دے تو اس کی شہادت قبول کر لی جائے گی، لیکن اگر توبہ نہ کرے تو جھوٹ کی تہمت کی وجہ سے اداء شہادت سے اسے روک دیا جائے گا۔

حنفیہ کے نزدیک اداء شہادت کے لئے جو عدالت شرط ہے وہ عدالت ظاہری ہے، لیکن عدالت حقیقی اور باطنی جو گواہوں کے بارے میں تفتیش حال کے ذریعہ معلوم ہوتی ہے وہ شرط نہیں ہے، اور یہ عدم شرط اسی وقت ہے جبکہ دوسرا فریق گواہوں کے بارے میں طعن و جرح نہ کرے، یا حدود و قصاص میں شہادت ہو، اس صورت میں قاضی پر واجب ہوگا کہ وہ عدالت ظاہری پر اکتفاء نہ کرے بلکہ حدود ساقط کرنے کے لئے گواہوں کے حالات کے بارے میں سوال اور تفتیش کرے۔

لیکن اگر دوسرا فریق گواہوں کو مطعون قرار نہ دے تو حدود و قصاص کے علاوہ مسائل میں فقہاء حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ قاضی گواہوں کے حال کے بارے میں سوال نہیں کرے گا، بلکہ عدالت ظاہری پر اعتماد کرے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا"[1] (اور اسی طرح ہم نے تمہیں ایک امت وسط بنا دیا ہے)، اور اس لئے بھی کہ عدالت حقیقی ایک ایسی چیز ہے جس تک رسائی ناممکن ہے، لہذا عدالت ظاہری پر اکتفا کرنا ضروری ہوگا۔

صاحبین کے نزدیک عدالت باطنی کا پایا جانا شرط ہے[2]۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۴۳۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۷۰، الفتاوی الخانیہ ۲/ ۴۶۰، القوانین الفقہیہ رص ۳۰۳، ۳۰۴۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "شہادۃ" فقرہ/ ۲۲۔

حدیث کے راوی میں عدل:

۱۸ - ائمہ حدیث و فقہ کی رائے ہے کہ حدیث میں جس شخص کی روایت سے استدلال کیا جائے گا اس کا عادل ہونا اور اسباب فسق اور خلاف مروءت چیزوں سے محفوظ ہونا شرط ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُم فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا"[1] (اے ایمان والو! اگر کوئی فاسق آدمی تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو تم تحقیق کر لیا کرو)، نیز ارشاد ہے: "وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنكُمْ"[2] (اور اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ ٹھہرا لو)، اور حدیث میں ہے: "**لا تأخذوا العلم إلا عمن تجيزون شهادته**"[3] (علم انہی سے حاصل کرو جن کی شہادت کو جائز سمجھتے ہو)، دوسری حدیث جو ابن سیرین سے مروی ہے کہ یہ علم دین ہے، لہذا تم ان کے بارے میں غور کر لو جن سے تم اپنا دین حاصل کر رہے ہو۔ حضرت ابراہیم نخعی سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: لوگ جب کسی شیخ کے پاس علم حاصل کرنے آتے تو ان کی زندگی، ان کی نماز اور حال کو دیکھتے تھے پھر ان سے علم حاصل کرتے تھے۔

راوی کی عدالت کا ثبوت یا تو علماء جرح وتعدیل کی صراحت سے

(۱) سورۂ حجرات/ ۶۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۲۔

(۳) حدیث: "لا تأخذوا العلم إلا عمن تجيزون شهادته" کی روایت خطیب نے تاریخ بغداد (۹/ ۳۰۱) میں حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور اس کے معلول ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، اور اس حدیث کو فیض القدیر (۶/ ۳۸۴) میں مناوی نے نقل کیا ہے، اور اس میں یہ اضافہ کیا ہے کہ اس میں ایک راوی ہیں جن کے بارے میں نسائی نے یہ کہا ہے کہ یہ "متروک الحدیث" ہیں۔

ہوگا یا شہرت کی وجہ سے ہوگا، لہذا جس کی عدالت علماء اور محدثین کے درمیان مشہور ہو، اور اس کے ثقہ اور امانت کا چرچہ ہو تو اس کی عدالت کے لئے کسی شہادت کی صراحت کی ضرورت نہیں۔

ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ ایسے اہل علم جن کا علم سے لگاؤ مشہور ہو تو وہ عادل ہوں گے، اور ان کا معاملہ ہمیشہ عدالت پر محمول ہوگا الا یہ کہ ان سے خلاف عدل کوئی چیز ظاہر ہوجائے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"یحمل ھذا العلم من کل خلف عدولہ ینفون عنہ تحریف الغالین وانتحال المبطلین وتأویل الجاھلین"**[1] (اس علم کے حامل ہر دور میں عادل لوگ ہونگے، جو غالی لوگوں کی تحریف، باطل نظریات والوں کے غلط انتساب اور جاہلوں کی تاویلات سے اس علم کو محفوظ رکھیں گے)۔

صحیح ومشہور قول کے مطابق تعدیل بلا ذکر سبب قبول کرلی جائے گی خواہ راوی کے بارے میں ہو یا شاہد کے بارے میں، اس لئے کہ اس کے اسباب بہت ہوتے ہیں جن کا ذکر دشوار ہے۔

لیکن جرح اس وقت تک قبول نہیں کیا جائے گا جب تک کہ سبب واضح نہ ہو، اس لئے کہ لوگ اختلاف کرتے ہیں ان چیزوں میں جو قابل جرح ہو اور ان چیزوں میں بھی جو جرح کے لائق نہ ہو، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کوئی شخص کسی ایسی بنیاد کی وجہ سے جرح کا اطلاق کرتا ہے جس کو وہ اپنے خیال میں جرح سمجھتا ہے حالانکہ حقیقۃً وہ جرح نہیں ہوتا ہے، لہذا یہاں ضروری ہے کہ سبب جرح بیان کیا جائے تاکہ یہ غور کیا جاسکے کہ یہ قادح اور ناقابل قبول ہے یا نہیں؟ ابن صلاح فرماتے ہیں کہ یہ نقطۂ نظر فقہ اور اصول فقہ میں واضح اور طے شدہ ہے۔

(۱) حدیث: "یحمل ھذا العلم من کل خلف عدولہ" کی روایت عقیلی نے الضعفاء (۱/۹) میں حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے، ابن کثیر نے الباعث الحثیث (ص ۹۴) میں اس کے صحیح نہ ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

راوی کا مجروح یا عادل ہونا صحیح قول کے مطابق ایک شخص سے بھی ثابت ہوجائے گا، اس لئے کہ خبر کے قبول کرنے میں عدد کی شرط نہیں ہے، لہذا راوی کے جرح یا اس کی تعدیل میں بھی عدد شرط نہیں ہوگی، ایک قول یہ ہے کہ شہادت کی طرح دو شخص کا ہونا ضروری ہے[1]۔

اگر جرح وتعدیل دونوں کسی ایک شخص کے بارے میں ہوں تو صحیح قول یہ ہے کہ جرح کو تعدیل پر مقدم رکھا جائے گا، اس لئے کہ تعدیل کرنے والا ایسی چیز کی خبر دے رہا ہے جو اس کے حال سے ظاہر ہوتا ہے، اور جرح کرنے والا ایسی چیز کی خبر دے رہا ہے جو تعدیل کرنے والے سے مخفی ہے، اس لئے کہ جرح کرنے والا کہتا ہے کہ میں نے اس کو ایسا ایسا کرتے ہوئے دیکھا ہے، اور تعدیل کرنے والے کی بنیاد یہ ہوتی ہے کہ اس نے ایسا ایسا کرتے ہوئے نہیں دیکھا ہے، اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ خواہ تعدیل کرنے والوں کی تعداد برابر ہو یا زیادہ ہو، ایک قول یہ ہے کہ اگر تعدیل کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہو تو تعدیل اولی ہوگی۔

بعض مالکی فقہاء سے منقول ہے کہ اگر جرح کرنے والوں اور تعدیل کرنے والوں کی تعداد برابر ہو تو غور کیا جائے گا کہ ان میں کون زیادہ عادل ہیں، جو زیادہ عادل ہوں گے ان کی رائے کو ترجیح دی جائے گی، خواہ تعدیل کے بارے میں ہو یا جرح کرنے کے بارے میں ہو۔

وہ بدعتی جس کی بدعت کفر تک نہ پہنچی ہو اس کی روایت قبول کرنے کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، بعض علماء بدعتی کی روایت کو مطلقاً رد کرتے ہیں، اس لئے کہ وہ شخص اپنی بدعت کی وجہ سے فاسق ہے، جس طرح کفر تاویل شدہ اور غیر تاویل شدہ

(۱) مقدمہ ابن صلاح ص ۹۴، تدریب الراوی ص ۱۹۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۴، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۶۳، ۶۷، ۶۸، ۶۹۔

میں کوئی فرق نہیں ہے، اسی طرح فسق تاویل شدہ اور فسق غیر تاویل شدہ میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

بعض علماء بدعتی کی روایت کو اس صورت میں قبول کرنے کے قائل ہیں جبکہ وہ اپنے مسلک یا اپنے مسلک والوں کی نصرت وتائید میں جھوٹ کو حلال نہ سمجھتا ہو، خواہ وہ بدعت کا داعی ہو یا نہ ہو۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ اہل ہوی کی شہادت کو قبول کر لیتا ہوں سوائے روافض میں سے فرقہ خطابیہ کے، اس لئے کہ یہ لوگ اپنے موافقین کے لئے جھوٹی گواہی دینا جائز سمجھتے ہیں۔

دیگر علماء کی رائے یہ ہے کہ اس کی روایت اس وقت قبول کر لی جائے گی جبکہ وہ بدعت کا داعی نہ ہو، لیکن اگر بدعت کا داعی ہو تو اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی، یہی اکثر علماء کا مذہب ہے[۱]۔

حکومت میں عدل:

۱۹ - حکومت میں عدل اور رعایا پر حاکم کے ظلم کے حرام ہونے کے بارے میں فقہاء نے کافی گفتگو کی ہے۔

اس کی بنیاد اللہ تعالی کا فرمان ہے: "**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ**"[۲] (بیشک اللہ عدل کا اور حسن سلوک کا حکم دیتا ہے)۔

نیز فرمان باری ہے: "**وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**"[۳] (اور انصاف کا خیال رکھو بیشک اللہ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے)۔

اور فرمان نبوی ہے: "**كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، الإمام راع ومسئول عن رعيته**"[۱] (تم میں سے ہر شخص ذمہ دار ہے، اور ہر شخص سے اپنے ماتحت کے بارے میں سوال کیا جائے گا، امام ذمہ دار ہے اور اس سے اپنے رعایا کے بارے میں سوال کیا جائے گا)۔

دوسری جگہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة**"[۲] (جس بندہ کو اللہ رعایا کا ذمہ دار بنائے گا اور وہ اس حال میں مر رہا ہو کہ وہ اپنی رعایا کو دھوکا دیتا رہا ہو تو اللہ تعالی اس پر جنت حرام کر دے گا)۔ اور ایک روایت میں ہے: "**ما من أمير يلي أمر المسلمين ثم لا يجهد لهم وينصح إلا لم يدخل معهم الجنة**"[۳] (جو بھی امیر مسلمانوں کے معاملات کا ذمہ دار بنایا جائے، پھر وہ لوگوں کے لئے محنت وجانفشانی نہ کرے اور نہ ہی خیر خواہی کا معاملہ کرے تو وہ ان کے ساتھ جنت میں داخل نہ ہوگا)۔

نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**اللهم من ولي من أمر أمتي شيئا فشق عليهم فاشقق عليه**"[۴] (اے اللہ! جو شخص بھی میری امت کے کسی معاملہ کا ذمہ دار ہو پھر وہ لوگوں کو مشقت میں ڈالے تو تو بھی اس کو مشقت میں ڈال دے)۔

اس مسئلہ کی تفصیل اصطلاح "امامۃ الکبری" فقرہ ۱۱ میں ہے۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سورۂ نحل ۹۰۔

(۳) سورۂ حجرات ۹۔

---

(۱) حدیث: "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۲۹۹) اور مسلم (۳/۱۴۵۹) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "ما من عبد يسترعيه الله رعية" کی روایت مسلم (۳/۱۴۶۰) نے حضرت معقل بن یسارؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "ما من أمير يلي أمر المسلمين......" کی روایت مسلم (۳/۱۴۶۰) نے حضرت معقل بن یسارؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "اللهم من ولي من أمر أمتي شيئا......" کی روایت مسلم (۳/۱۴۵۸) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

۲۰-بیویوں کے درمیان عدل:

فقہاء نے صراحت کی ہے کہ دو یا دو سے زائد بیویوں کے درمیان عدل کرنا واجب ہے، کیونکہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَامَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ"[(۱)] (لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم عدل نہ کرسکو گے تو پھر ایک ہی پر بس کرو یا جو کنیز تمہاری ملک میں ہو)۔

اور اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "إذا کان عند الرجل امرأتان فلم یعدل بینهما جاء یوم القیامة وشقه ساقط"[(۲)] (اگر کسی کے پاس دو بیویاں ہوں اور ان دونوں کے درمیان عدل نہ کرے تو قیامت کے دن وہ اس حال میں لایا جائے گا کہ اس کا ایک پہلو ساقط ہوگا)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "تسویۃ" فقرہ/۸ میں ہے۔

اولاد کے درمیان عدل:

۲۱-فقہاء نے بیان کیا ہے کہ اسی طرح اولاد کے درمیان ہبات و عطیات میں عدل اور ایک دوسرے پر ترجیح نہ دینے کی رعایت کی جائے گی، کیونکہ حضرت نعمان بن بشیرؓ کی ایک حدیث ہے: "أعطانی أبی عطیة۔ فقالت عمرة بنت رواحة : لا أرضی حتی تشهد رسول الله علیہ السلام فأتی رسول الله علیہ السلام فقال: إنی أعطیت ابنی من عمرة بنت رواحة عطیة، فأمرتنی أن أشهدک یا رسول الله۔ قال: "أعطیت سائر ولدک مثل هذا؟" قال: لا۔ قال: "فاتقوا الله واعدلوا بین أولادکم" قال: فرجع فرد عطیته"[(۱)] (میرے والد نے مجھے ایک چیز عطیہ کیا تو عمرہ بنت رواحہ نے کہا: میں اس سے راضی نہیں ہوں، تا آنکہ تم رسول اللہ علیہ السلام کو گواہ بنالو، چنانچہ وہ رسول اللہ علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور عرض کیا: میں نے اپنے بیٹے کو جو کہ عمرہ بنت رواحہ کے بطن سے ہے ایک عطیہ دیا ہے، تو عمرہ نے مجھے کہا کہ اے اللہ کے رسول، میں آپ کو گواہ بنالوں، آپ علیہ السلام نے فرمایا: کیا تم نے اپنی دوسری اولاد کو اسی طرح دیا ہے؟ انہوں نے جواب دیا: نہیں، آپ علیہ السلام نے فرمایا: اللہ سے ڈرو اور اپنی اولاد کے درمیان عدل اور برابری کا معاملہ کرو، یہ سن کر وہ چلے گئے اور دیئے ہوئے عطیہ کو لوٹا لیا)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "تسویۃ" فقرہ/۱۱ میں ہے۔

---

(۱) سورۂ نساء/۳۔

(۲) حدیث: "إذا کان عند الرجل امرأتان فلم یعدل بینهما......" کی روایت ترمذی (۳/۴۳۸) اور حاکم (۲/۱۸۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) حدیث نعمان بن بشیر: "أعطانی أبی عطیة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۲۱۱) اور مسلم (۲/۱۲۴۲، ۱۲۴۳) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

عدوان

تعریف:

۱ - عدوان کا معنی حد سے تجاوز کرنا ہے۔ یہ عدا یعدو کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: عدا الأمر یعدوہ و تعداہ یعنی معاملہ حد سے تجاوز کر گیا، عدا علی فلان عدواً و عُدُوًا و عُدْوَانا و عِداءً یعنی اس نے فلاں پر ظلم کیا جس میں حد سے تجاوز کر گیا، اسی سے لفظ ''عدو'' بھی ہے، عربوں کا قول ہے: فلان عدو فلان یعنی فلاں فلاں کے ساتھ ناپسندیدہ معاملہ کرتا ہے اور اس پر ظلم کرتا ہے(۱)۔

عدوان سبیل کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالی کے اس قول میں ہے: ''فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ''(۲) (تو سختی (کسی پر بھی) نہیں بجز (اپنے حق میں) ظلم کرنے والوں کے) یعنی کوئی راہ نہیں ہے(۳)۔ قرطبی کہتے ہیں کہ عدوان ظلم میں حد سے بڑھنا ہے(۴)۔

اس لفظ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال عام طور پر نفس، یا مال پر ناحق ایسی زیادتی کرنے کے معنی میں ہوتا ہے جو موجب قصاص

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۳۔

(۳) لسان العرب۔

(۴) تفسیر القرطبی ۶/ ۴۷۔

یا ضمان ہو(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔ ظلم:

۲ - ظلم دراصل ظَلَمَه، ظلماً و مظلمة کا اسم ہے، ظلم کہتے ہیں: کسی شئ کو اس کی جگہ کے علاوہ میں رکھنا(۲)۔

اصفہانی کہتے ہیں کہ وہ حق جو دائرہ کے نقطہ کے قائم مقام ہے اس سے تجاوز کرنے کو ظلم کہا جاتا ہے، اسی طرح تجاوز کرنا کم ہو یا زیادہ اسے ظلم کہا جاتا ہے(۳)۔

علامہ آلوسی اس آیت ''وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا''(۴) (اور جو کوئی ایسا کرے گا سرکشی اور ظلم کی راہ سے تو ہم عنقریب اس کو آگ میں ڈالیں گے) کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ظلم اور عدوان ایک معنی میں ہے، ایک قول ہے عدوان سے مراد دوسرے پر تعدی کرنا ہے، اور ظلم سے مراد نفس کو سزا کے لئے پیش کر کے ظلم کرنا ہے(۵)۔

ب۔ اثم:

۳ - اثم کا معنی لغت میں گناہ ہے اور ایک قول ہے کہ یہ ایسا کام کرنا

---

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۷/ ۳۶۳، الزرقانی علی مختصر خلیل ۸/ ۷، مواہب الجلیل للحطاب ۶/ ۲۴۰، القلیوبی ۳/ ۲۶۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) المفردات فی غریب القرآن للراغب الأصفہانی۔

(۴) سورۂ نساء/ ۳۰۔

(۵) تفسیر روح المعانی للآلوسی ۵/ ۱۶۔

ہے جو حلال نہ ہو۔

جرجانی نے اثم کی تعریف اس طرح کی ہے کہ جس چیز سے شرعاً اور طبعاً بچنا ضروری ہو وہ اثم ہے [۱]۔ اللہ تعالی کے قول: "تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ" [۲] (ان کے مقابلہ میں گناہ وظلم کے ساتھ (ان کے مخالفین کی) مدد بھی کرتے ہیں) کی تفسیر میں قرطبی لکھتے ہیں: اثم قابل مذمت فعل کو کہتے ہیں [۳]، یہی مفہوم علامہ آلوسی نے بھی بیان کیا ہے [۴]، اور ایک قول ہے کہ اثم وہ ہے جس سے نفس متنفر ہو اور قلب اس پر مطمئن نہ ہو [۵]، چنانچہ حدیث میں ہے: "الإثم ما حاک فی صدرک" [۶] (اثم وہ جو تیرے دل میں کھٹکے)۔

اور اس بنا پر اثم عدوان سے عام ہے۔

اجمالی حکم:

۴- عدوان کا حکم الگ الگ صورتوں میں الگ الگ ہوگا۔ فقہاء اور علماء اصول بیان کرتے ہیں کہ دین، نفس، عقل، نسل اور مال کی حفاظت ان ضروریات میں سے ہے جو دین اور دنیا کے مصالح کے قیام میں ضروری ہے، اس طور پر کہ اگر یہ چیزیں نہ پائی جائیں تو دنیا کے مصالح صحیح طور پر باقی نہ رہیں، بلکہ اس میں فتنہ وفساد واقع ہوگا، اور آخرت میں نجات اور جنت سے بھی محرومی ہوگی [۷]۔

حدیث صحیح میں ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے حجۃ الوداع کے اپنے

(۱) التعریفات للجرجانی۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۸۵۔

(۳) القرطبی ۲ / ۲۰۔

(۴) تفسیر روح المعانی للآلوسی ۱ / ۳۱۲۔

(۵) تفسیر القرطبی ۲ / ۲۰۔

(۶) حدیث: "الإثم ماحاک فی صدرک" کی روایت مسلم (۴ / ۱۹۸۰) نے حضرت نواس بن سمعانؓ سے کی ہے۔

(۷) الموافقات للشاطبی ۲ / ۸، ۱۱۔

مشہور خطبہ میں فرمایا: "إن دماء کم وأموالکم وأعراضکم علیکم حرام کحرمة یومکم هذا فی شهرکم هذا فی بلدکم هذا" [۱] (بلاشبہ تمہارے خون، مال اور عزت تم پر آج کے دن، اس مہینہ اور اس شہر کی عزت وحرمت کی طرح قابل احترام ہیں)۔

مذکورہ تشریح کی روشنی میں اگر نفس وجان پر عمداً زیادتی ہو تو یہ حرام ہے اور موجب قصاص ہے [۲]، اسی طرح عمداً اعضاء پر تعدی کرنے کا یہی حکم ہے۔

فقہاء نے بیان کیا ہے کہ قتل عمد جو کہ موجب قصاص ہے اس کی ایک شرط عدوان ہے، بنانی کہتے ہیں کہ عمداً عدوان میں قصاص ہے، اور عدوان ایسا ہو جو حالت غضب میں پایا جارہا ہو نہ کہ لہو ولعب اور ادب کی حالت میں [۳]، اسی طرح آبی ازہری نے بھی بیان کیا ہے [۴]۔

اس مسئلہ کی تفصیل اصطلاح "قتل"، اور "قصاص" میں ہے۔

چوری یا ڈکیتی کے ذریعہ مال پر عدوان موجب حد ہے جیسا کہ "سرقہ"، "حرابہ" کی اصطلاح میں بیان کیا گیا ہے۔

اسی طرح غصب، لوٹ، کھسوٹ، چھین جھپٹ اور دھوکہ دہی وغیرہ کے ذریعہ مال پر عدوان ہو تو یہ موجب ضمان ہے۔ فقہاء نے غصب کی تعریف میں لکھا ہے کہ دوسرے کے حق پر عدواناً قبضہ جمالینا غصب ہے، قلیوبی کہتے ہیں: اس میں وہ امانتیں بھی داخل ہیں جن

(۱) حدیث: "إن دماء کم واموالکم وأعراضکم علیکم حرام......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱ / ۱۵۸) اور مسلم (۳ / ۱۳۰۶) نے حضرت ابوبکرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵ / ۳۵۳، جواہر الإکلیل ۲ / ۱۵۵، حاشیۃ القلیوبی ۴ / ۱۰۵، المغنی لابن قدامہ ۷ / ۶۴۸۔

(۳) شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۸ / ۷۔

(۴) جواہر الإکلیل ۲ / ۱۴۸۔

میں تعدی ہوئی ہو اگرچہ ناواقفیت میں ہو[۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاحات ''غصب''، ''نہب'' اور ''اتلاف'' فقرہ/ ۳۴ میں ہے۔

۵- اگر عین شئ موجود ہو تو ضمان میں عین شئ لوٹانا ضروری ہے، لیکن اگر عین شئ موجود نہ ہو اور ہلاک ہونے والی شئ مثلی ہو تو غاصب پر اس کا مثل واجب ہوگا، اور اگر مثلی نہ ہو تو اس کی قیمت واجب ہوگی۔ ابن ہمام کہتے ہیں کہ عدوان کے ضمان میں اصل یہ ہے کہ مثل کو لوٹایا جائے تاکہ وہ اصل کے درجہ میں ہو جائے، لیکن قیمت معنوی طور پر معتبر ہے اور یہ اصل کے احتمال کے ساتھ مشروع نہیں ہے[۲]۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ''[۳] (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے)۔

زنا یا قذف وتہمت کے ذریعہ عزت پر عدوان موجب حد ہے، اور اس سے کم میں موجب تعزیر ہے، ان مسائل کی تفصیل اصطلاح: ''زنا'' اور ''قذف'' میں ہے۔

عدول

دیکھئے: ''رجوع''۔

(۱) فتح القدیر ۷/ ۳۶۶، الاختیار ۳/ ۵۹، المواق ۵/ ۲۷۴، القلیوبی ۳/ ۲۶۔

(۲) فتح القدیر مع الہدایہ ۷/ ۳۶۶، ۳۶۷ عبارت میں معمولی تصرف کے ساتھ، مجمع الضمانات رص ۲۰۳، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/ ۴۵۷، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۴۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۴۔

عدوی

تعریف:

۱- عدوی کی اصل لغت میں ''عدا یعدو'' ہے، اور یہ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ کوئی چیز اپنی حد سے تجاوز کر جائے، ''أعداہ من علته و خلقه'' یعنی بیماری لگا دینا یا عادی بنا دینا، ''أعداہ به'' یعنی کسی چیز کو اس کے پاس پہنچانا۔

عدوی یہ ہے کہ مثال کے طور پر کسی اونٹ کو خارش ہو تو دوسرے اونٹوں کو اس اونٹ سے سے ملنے جلنے سے بچایا جائے، اس اندیشہ سے کہ کہیں خارش زدہ اونٹ کا مرض دوسرے اونٹوں کو منتقل نہ ہو جائے، اور دوسرے اونٹ اس مرض میں مبتلا نہ ہو جائیں[۱]۔

اصطلاح میں عدوی کا استعمال کیا ہے؟ اس بارے میں طیبی کہتے ہیں: بیماری مریض سے دوسرے کی طرف منتقل ہونا عدوی ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

مرض:

۲- مرض لغت میں ''سقم'' (بیماری) ہے، جو صحت کی ضد ہے، اور یہ انسان وحیوان دونوں کو ہوتا ہے، مرض اس حالت کو کہتے ہیں جو معمول اور طبعی حالت کے خلاف ہو اور عملاً مضر ہو۔ ابن الاعرابی کہتے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) الأبی شرح صحیح مسلم ۶/ ۳۷۔

ہیں: مرض کی اصل نقصان ہے، اور مریض بدن ناقص قوت والا ہے اور مریض قلب ناقص دین والا ہے۔ ابن عرفہ کہتے ہیں: بدن کا مرض یہ ہے کہ اعضاء میں فتور پیدا ہوجائے اور قلب کا مرض یہ ہے کہ حق سے ہٹ جائے (۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں مرض اس کیفیت کا نام ہے جو بدن کو لاحق ہو، اور اس کو مخصوص اعتدال سے نکال دے (۲)۔

مرض کا عدوی سے تعلق یہ ہے کہ مرض کبھی عدوی کا سبب ہوتا ہے اور کبھی عدوی مرض کا سبب ہوتا ہے۔

عدوی سے متعلق احکام:

عدوی سے متعلق کئی احکام ہیں ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

عدوی کی نفی اور اس کا اثبات:

عدوی کے اثبات اور نفی کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

۳- **اول**: جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ مرض اپنی ذات کے اعتبار سے متعدی نہیں ہوتا ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ کے حکم اور اس کے فیصلے سے متعدی ہوتا ہے، اور اس سلسلہ میں حدیث موجود ہے: "**لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر، و فرّ من المجذوم كما تفر من الأسد**"(۳) (چھوت چھات، بدشگونی، ہامہ اور ماہ صفر میں بے برکتی کوئی چیز نہیں ہے، جذامی مریض سے اسی طرح بھاگو جس طرح شیر سے بھاگتے ہو)، نیز فرمان نبوی ہے: "**لا يورد ممرض على مصح**"(۱) (مریض صحت مند کے پاس نہ لے جایا جائے)۔

امام نووی لکھتے ہیں کہ جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں، اس لئے ان دونوں کے درمیان جمع وتطبیق ضروری ہے۔ جمع وتطبیق کی صورت یہ ہے کہ "**لاعدوى**" والی روایت سے مراد زمانہ جاہلیت کے اس عقیدہ کی تردید اور نفی ہے جو ان کے اندر رائج ہوگیا تھا کہ مرض اور آفت اپنی طبیعت اور فطرت کے اعتبار سے متعدی ہے، نہ کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے، اور حدیث: "**لا يورد ممرض على مصح**" میں یہ رہنمائی ہے کہ اس کے پاس رہنے سے عادۃً اللہ تعالیٰ کے حکم اور اس کے فیصلے سے ضرر ہوسکتا ہے، گویا پہلی حدیث میں "عدوی" کی نفی اس معنی میں ہے کہ کوئی مرض اپنی طبیعت اور فطرت سے بذات خود متعدی نہیں ہے، اس میں اس ضرر کی نفی نہیں ہے جو اللہ کے فیصلے اور اس کے حکم سے ہوجائے اور دوسری روایت میں اس ضرر سے بچنے کی ہدایت ورہنمائی ہے جو اللہ کے فعل وارادہ اور اس کے فیصلے سے پہنچ سکتا ہے (۲)۔

۴- **دوم**: حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور سلف کی ایک جماعت اور مالکیہ میں عیسیٰ بن دینار کی رائے ہے کہ مرض متعدی ہوتا ہی نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث "**لا عدوى**" ہے، نیز حضرت عائشہ کی روایت ہے کہ ایک خاتون نے ان سے حدیث "**وفر من المجذوم كما تفر من الأسد**" کے بارے میں پوچھا تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا: آپ نے ایسا نہیں کہا ہے بلکہ آپ نے فرمایا ہے: "**لاعدوى**" (مرض متعدی نہیں ہوتا)، اور فرمایا ہے: "**فمن أعدى الأول؟**" (پہلے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) التعریفات للجرجانی۔
(۳) حدیث: "لا عدوى ولا طيرة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۱۵۸) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "لا يورد ممرض على مصح" کی روایت مسلم (۴/۱۷۴۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۲) صحیح مسلم بشرح النووی (۱۴/ ۱۳، ۱۴)۔

اونٹ کو کس سے متعدی ہو کر مرض لاحق ہوا)۔

اس مسلک پر استدلال اس طرح بھی کیا گیا ہے کہ مریض کو صحت مند کے پاس لانے کی ممانعت اس لئے نہیں ہے کہ مرض متعدی ہوتا ہے بلکہ اذیت اور تکلیف پہنچنے کی وجہ سے ہے[1]۔

۵-سوم: علماء کی ایک جماعت کی رائے ہے کہ مرض متعدی ہوتا ہے، ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جو عمر بن شرید نے اپنے والد سے روایت کی ہے: "**كان في وفد ثقيف رجل مجذوم فأرسل إليه النبي** ﷺ: "**إنا قد بايعناك فارجع**"[2] (وفد ثقیف میں ایک شخص مجذوم تھا چنانچہ نبی کریم ﷺ نے ان کے پاس خبر بھیجا کہ ہم نے تم سے بیعت کرلی، لہذا تم لوٹ جاؤ)، نیز حضرت ابو ہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر، وفر من المجذوم كما تفر من الأسد**"[3]۔

عدوی سے خوف:

۶-غیر اللہ سے خوف حرام نہیں ہے بشرطیکہ واجب پر عمل کرنے اور حرام کے چھوڑنے سے مانع نہ ہو، اور عموماً اس کو سبب خوف سمجھا جاتا ہو جیسے شیر، سانپ، بچھو اور تاریکی وغیرہ سے خوف، اسی خوف میں اس سرزمین سے خوف بھی شامل ہے جہاں وبائی مرض پھیلا ہوا ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا قول ہے: "**إذا سمعتم بالطاعون في أرض فلا تدخلوها**"[1] (جب تم کسی سرزمین میں طاعون کے بارے میں سنو تو وہاں مت جاؤ)۔

مناوی نے تشریح کی ہے کہ روایت کا مطلب یہ ہے کہ وہاں جانا تم پر حرام ہے، اسی خوف کی قبیل سے مجذوم کے امراض سے اپنے جسموں پر خوف ہے، حدیث میں ہے: "**فرّ من المجذوم فرارك من الأسد**" (مجذوم سے اسی طرح بھاگو جیسا کہ شیر سے بھاگتے ہو)، پس معلوم ہوا کہ نقصان دہ اسباب سے جان، جسم، منافع، اعضاء، مال اور عزت کی حفاظت واجب ہے[2]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "**وَلاتُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**"[3] (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)۔

زوجین میں سے بیمار کا تندرست سے علیحدہ ہونا:

۷-میاں بیوی میں سے اگر کوئی کسی متعدی مرض مثلاً جذام میں مبتلا ہو جائے تو جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک کو خیار فسخ حاصل ہوگا، اور یہ حق نفرت پیدا ہونے کی وجہ سے ہے، اس میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ یہ مرض عقد نکاح سے قبل کا ہو۔

لیکن اگر مرض عقد نکاح کے بعد پیدا ہوا ہو تو حق فسخ کے ثبوت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے اور تفصیلات بھی۔ دیکھئے: اصطلاح "جذام" فقرہ/ ۴۔

---

(۱) فتح الباری (۱۰/ ۱۵۸، ۱۵۹)، صحیح مسلم بشرح النووی (۱۴/ ۲۱۴)۔

(۲) حدیث: "كان في وفد ثقيف رجل مجذوم......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۵۲) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر......" کی تخریج گذر چکی، الفروق ۴/ ۲۴۰، الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۸۱۔

(۱) حدیث: "إذا سمعتم بالطاعون في أرض فلا تدخلوها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۷۹) اور مسلم (۴/ ۱۷۳۸) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) الفروق للقرافی ۴/ ۲۳۷ وہامشہ ۴/ ۲۵۸۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

عذر

تعریف:

۱- عذر لغت میں اس دلیل کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ عذر پیش کیا جائے، عذر کی جمع ''اعذار'' ہے، کہا جاتا ہے: "لي في هذا الأمر عذر" (اس معاملہ میں مجھے عذر ہے)، یعنی گناہ سے نکلنا ہے، ''المصباح'' میں ہے: عذرته عذرا باب ضرب یضرب سے ہے، یعنی میں نے اس سے ملامت دور کردی، اسم مفعول معذور ہے، یعنی وہ قابل ملامت نہیں ہے [۱]۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔ رخصت:

۲- لغوی اعتبار سے رخصت ''رخّص'' کا اسم ہے، کہا جاتا ہے: رخص له الأمر: یعنی ممانعت کے بعد اس کو اجازت دی گئی، رخصت کا ایک معنی یہ ہے کہ اللہ نے بندوں کے لئے کچھ چیزوں میں تخفیف کر کے رخصت دے دی ہے [۲]، اس صورت میں رخصت تیسیر اور تخفیف کے معنی میں ہے۔

رخصت اصطلاح میں ان احکام کو کہتے ہیں جو سبب حرمت کے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) لسان العرب۔

پائے جانے کے باوجود کسی عذر کی وجہ سے مشروع ہوں [۱]، اگر عذر نہ رہے تو حرمت باقی رہے گی۔

ب۔ عفو:

۳- لغت میں عفو گناہوں کو مٹانا ہے، نیز گناہ سے درگذر کرنا اور اس پر مواخذہ نہ کرنا ہے، اور قتل عمد میں دیت قبول کرنا بھی ہے [۲]۔

اور اصطلاح میں عفو: درگذر کرنے اور ملامت اور گناہ کو ساقط کرنا ہے، اور جنایات میں مقتول کے ولی کا قاتل سے قصاص ساقط کردینا ہے [۳]۔

عذر کے اقسام:

۴- عموم وخصوص کے اعتبار سے عذر کی دو قسمیں ہیں: عذر خاص اور عذر عام۔

قسم اول:

اول: عبادات کے احکام کے ساتھ خاص عذر:

اس کی دو انواع ہیں:

۵- **نوع اول:** عام طور پر کسی خاص فرد کے ساتھ لازم ہو جیسے استحاضہ [۴]، سلس البول [۵]، ریح کا مسلسل خارج ہونا، پیٹ چلنا،

(۱) الإحکام فی اصول الأحکام للآمدی ۱/۱۰۱۔

(۲) لسان العرب۔

(۳) احکام القرآن للجصاص ۱/۱۷۵ اور اس کے بعد کے صفحات، القواعد للبرکتی۔

(۴) وہ خون ہے جو کسی مرض وغیرہ کی وجہ سے شرمگاہ سے خارج ہو نہ کہ رحم سے۔

(۵) بلا اختیار جو حدث خود بخود نکل رہا ہو جیسے پیشاب، مذی، منی اور پاخانہ مخرج سے خود بخود بہہ رہا ہو چنانچہ وہ قابل معاف ہے، اور ضرورت کی وجہ سے اس کا

رسنے والا زخم[۱] اور مسلسل نکسیر پھوٹنا[۲]، مذکورہ اعذار میں سے جس عذر میں بھی کوئی مسلمان مبتلا ہو وہ معذور ہوگا، اس اعتبار سے معذور وہ ہے جس پر ایک نماز کا وقت بھی اس طرح نہ گزرے کہ وہ جس حدث میں مبتلا ہے وہ موجود نہ ہو۔

عبادات پر ان اعذار کا اثر:

الف۔ وضو، غسل اور تیمّم میں:

۶ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حیض کے معتبر ایام ہیں ان کے گذر جانے کے بعد مستحاضہ پر حیض سے غسل کرنا واجب ہوگا، پھر اس کے بعد اس پر ہر دن یا ہر نماز کے لئے استحاضہ کا خون آنے کی وجہ سے غسل واجب نہیں ہوگا، ہاں اگر استحاضہ کے علاوہ موجبات غسل میں سے کوئی اور چیز پیش آگئی ہو تو پھر اس کی وجہ سے غسل واجب ہوگا۔

۷ - لیکن مستحاضہ اور وہ معذور افراد جو مستحاضہ کے حکم میں ہیں، جیسے سلسل البول، مسلسل ریح خارج ہونے، پیٹ چلنے اور رسنے والے زخم میں مبتلا اشخاص تو ان کے وضو کی کیفیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ یہ معذورین ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کریں گے، اور فرائض خواہ اداء ہوں یا قضاء، اور واجبات جیسے وتر اور اسی طرح نوافل میں سے جو چاہیں پڑھ سکتے ہیں[۳]، یہاں تک کہ وقت نکل جائے، بشرطیکہ دوسرے معمول کے نواقض میں سے کوئی ناقض نہ پیش آئے، ان حضرات نے عبداللہ بن عمرؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة"**[۱] (مستحاضہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرے گی)۔ اور جس وقت فاطمہ بنت ابی حبیش نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ جب مستحاضہ ہوتی ہوں اور پاک نہیں ہو پاتی ہوں تو آپ ﷺ نے فرمایا: **"توضئی لوقت كل صلاة"**[۲] (ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کر لیا کرو)، اسی مفہوم پر اس روایت کو بھی محمول کیا گیا ہے جس میں آپ ﷺ کا ارشاد موجود ہے: **"المستحاضة تتوضأ لكل صلاة"**[۳] (مستحاضہ ہر نماز کے لئے وضو کرے گی)، اس لئے کہ روایت میں صلاۃ سے مراد وقت ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"أينما أدركتني الصلاة تمسحت وصليت"**[۴] (جہاں مجھے نماز پا لیتی ہے یعنی نماز کا جہاں وقت ہو جاتا ہے وہیں میں مسح کر لیتا ہوں اور نماز ادا کرتا ہوں)، عام محاورہ میں بھی بولا جاتا ہے: **"آتيك لصلاة**

= دھونا واجب نہیں ہوتا ہے، جبکہ ہر دن یہ عذر پیش آ رہا ہو، خواہ دن میں ایک ہی بار ہو (الشرح الصغیر علی أقرب المسالک ۱/ ۷۲)۔

(۱) ایسا زخم جس کا مادہ جاری ہو اور رکتا نہ ہو۔

(۲) ناک کا وہ خون جو جاری ہو رکتا نہ ہو۔

(۳) البنایہ فی شرح الہدایہ للعینی ۱/ ۶۷۲۔

---

(۱) حدیث: "المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة" کو زیلعی نے نصب الرایہ (۱/ ۲۰۴) میں غریب جدا کہا ہے، اور بخاری فتح الباری (۱/ ۳۳۲) نے ان الفاظ "ثم توضئی لكل صلاة" میں روایت کی ہے۔

(۲) حدیث فاطمہ بنت ابی حبیش: "توضئی لوقت كل صلاة" کو عینی نے البنایہ (۱/ ۶۷۷) میں بیان کیا ہے۔

(۳) حدیث: "المستحاضة تتوضأ لكل صلاة" یہ حدیث "ثم توضیء لكل صلاة" کے الفاظ کے ساتھ وارد ہوئی ہے، اس کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۳۲) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "أينما أدركتني الصلاة تمسحت وصليت" کی روایت احمد (۲/ ۲۲۲) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اور اس کی اصل بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۳۷) اور مسلم (۱/ ۳۷۰، ۳۷۱) میں ہے جو حضرت جابرؓ سے مروی ہے۔

الظهر"[1] یعنی میں تمہارے پاس ظہر کے وقت آؤں گا، لہذا مستحاضہ اور وہ تمام معذور افراد جو اس کے حکم میں ہیں دو وقتوں کے درمیان طاہر کے حکم میں ہوں گے بشرطیکہ کوئی دوسرا ناقض وضو نہ پایا جائے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ مستحاضہ اور وہ معذور افراد جو اس کے حکم میں ہیں ان کے لئے ہر نماز کے وقت کے لئے وضو دہرانا واجب نہیں ہوگا، بلکہ مستحب ہے، لیکن اگر خون اس سے زیادہ دیر تک رکا رہے جتنی دیر آیا تھا تو وضو دوبارہ کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ نیا پیش آیا ہوا حدث ہے، مالکیہ کا استدلال حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت فاطمہ بنت ابوحبیشؓ سے فرمایا: "**فاغتسلی و صلی**"[2] (غسل کرو اور نماز ادا کرو)، اس روایت میں نبی کریم ﷺ نے ان کو وضو کا حکم نہیں فرمایا: اور اس لئے بھی کہ اس سے وضو کرنا منصوص نہیں ہے، اور نہ منصوص کے حکم میں ہے، اس لئے کہ اس پر منصوص تو معتاد شئ کا خارج ہونا ہے، اور یہ معتاد نہیں ہے[3]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مستحاضہ اور وہ معذور افراد جو اس کے حکم میں ہیں ان کے لئے ہر فرض نماز کے لئے اس کا وقت آنے کے بعد وضو کرنا واجب ہوگا، اور یہ لوگ اس فرض کے ساتھ نوافل میں سے جو چاہیں پڑھ سکتے ہیں، ان کا استدلال حضرت فاطمہ بنت ابوحبیشؓ کی روایت سے ہے کہ آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: "**توضئی لکل صلاۃ**"[4] (ہر نماز کے لئے وضو کرلیا کرو)، جب تک کہ کوئی معتاد ناقض پیش نہ آئے[1]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مستحاضہ اور جو اس کے حکم میں ہیں، ان پر ہر نماز کے لئے محل حدث دھونے، اس کو باندھنے اور ممکن حد تک حدث سے بچنے کے بعد وضو کرنا واجب ہوگا[2]، ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے جو حضرت عدی بن ثابتؓ عن ابیہ عن جدہ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے مستحاضہ کے بارے میں فرمایا: "**تدع الصلاۃ أیام أقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاۃ، وتصوم وتصلی**"[3] (حیض کے دنوں میں نماز ترک کر دے گی، پھر غسل کرے گی اور ہر نماز کے لئے وضو کرے گی اور روزہ رکھے گی اور نماز ادا کرے گی)۔

یہ معذور افراد کے لئے غسل اور وضو کے احکام ہیں، اور دونوں میں طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ پانی ہے، لیکن یہ شرط ہے کہ پانی موجود ہو، اور اس کے استعمال پر قدرت حاصل ہو۔

مستحاضہ اور اس جیسے معذور افراد کے بارے میں تیمّم کا حکم الگ نہیں ہے۔ فقہاء نے تیمّم کو تمام حالات میں وضو اور غسل پر قیاس کیا ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ پانی موجود نہ ہو، یا موجود ہونے کی صورت میں اس کے استعمال پر قدرت حاصل نہ ہو، تیمّم نماز کے ارادہ اور پانی موجود نہ ہونے کی صورت میں مشروع ہے، اور یہ وضو اور غسل کا نائب ہے، اور نائب اصل کا مخالف نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس کے قائم مقام ہوتا ہے۔

---

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۲۹۔
(۲) حدیث فاطمہ بنت أبی حبیش: "فاغتسلی و صلی" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۲۵) اور مسلم (۱/ ۲۶۳) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔
(۳) شرح الدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۴) حدیث فاطمہ بنت أبی حبیش: "توضئی لکل صلاۃ" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۳۲) نے کی ہے۔

---

(۱) نهایۃ المحتاج إلی شرح المنهاج ۱/ ۳۱۸۔
(۲) بدایۃ المجتهد ۶۰۸، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۴۱۔
(۳) حدیث: عدی بن ثابت عن أبیہ عن جدہ "تدع الصلاۃ أیام أقرائها" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۲۰۴) نے کی ہے، اور اس کی اصل مسلم (۱/ ۲۶۴) میں ہے۔

عذر کے ثبوت اور اس کے زوال کی شرط:

۸- عذر کے ثبوت کی شرط یہ ہے کہ حدث مسلسل جاری رہے اور طہارت کی حفاظت پر قدرت نہ ہو، یا حدث کا جاری رہنا اس کے بند رہنے سے زیادہ ہو، اس طرح کہ کسی نماز کا وقت اس حدث کے بغیر نہ گزرے جس میں وہ مبتلا ہے بلکہ حدث اکثر اس کے ساتھ موجود ہو۔

عذر کے زوال کی شرط یہ ہے کہ عذر ختم ہوجائے جیسے خون وغیرہ آنا بند ہوجائے، اور صاحب عذر معذور ہونے سے نکل جائے، اور پورا وقت عذر سے خالی ہو، اس لئے کہ معذور افراد کی طہارت عذر و ضرورت کی طہارت ہے، تو اس میں تیمّم کی طرح وقت کی قید ہوگی [(۱)]۔

معذور کی طہارت کا باطل ہونا:

۹- معذور کی طہارت کے باطل ہونے کے وقت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ اور امام محمد فرماتے ہیں کہ وقت کے نکلنے کے ساتھ طہارت ختم ہوجائے گی، بشرطیکہ وقت میں کوئی دوسرا ناقض وضو پیش نہ آئے اگرچہ وہ پہلے عذر کے مثل ہو، مثال کے طور پر ناک کے ایک سوراخ سے اگر خون بہہ جائے اور اس کی وجہ سے وہ وضو کرے، پھر اسی وقت میں دوسرے سوراخ سے خون بہنے لگے تو دوسرے کی وجہ سے وضو ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ نیا حدث ہے اور اس میں مماثلت کا اعتبار نہیں ہوگا، اور اس لئے بھی کہ حدث طہارت کو باطل کرنے والی چیز ہے۔ امام احمد کے نزدیک وقت کے نکلنے سے طہارت ختم ہوجائے گی جیسا کہ اس کے داخل ہونے سے ختم ہوجاتی ہے [(۲)]، حنفیہ میں سے امام ابویوسف کا یہی

(۱) الاختیار ۱/ ۲۹، ۳۰، الخرشی ۱/ ۱۵۲۔

(۲) کشاف القناع عن متن الإقناع ۱/ ۲۱۶، المغنی ۱/ ۳۴۱۔

مذہب ہے [(۱)]، لہذا دوسرا حدث اور وقت کا نکلنا یا داخل ہونا معذور کی طہارت کو باطل کر دیتا ہے۔

عبادت کے دوران عذر کا پیش آنا:

۱۰- اگر مکلّف بندے میں نماز سے قبل عذر پایا جائے تو وہ وضو کرے اور نماز ادا کرے اور وہ شخص دونوں وقتوں کے درمیان طاہر رہے گا، اور نماز پڑھے گا اگرچہ عبادت کے دوران اس کے ساتھ عذر جاری رہے، اور اس کی عبادت اس مرض کی ضرورت کی وجہ سے باطل نہ ہوگی جو پیش آمدہ حدث میں شمار کیا جارہا ہے۔

لیکن اگر کوئی شخص صحیح وسالم حالت میں نماز میں داخل ہو پھر اسے اثناء نماز عذر پیش آجائے اور اسے یقین ہو کہ عذر مسلسل جاری ہے تو اس کا وضو ٹوٹے گا یا نہیں اور اس کی نماز باطل ہوگی یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے جو درج ذیل ہے:

۱۱- اول: اگر عذر والی چیز سبیلین میں سے کسی سے نکلے تو یہ نکلنا حدث ہوگا، جو وضو کو اس طرح باطل کردے گا جیسا کہ نماز کو باطل کردیتا ہے، یہ مسلک حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا ہے [(۲)]۔ جو اس بات کے قائل ہیں کہ وضو صاحب عذر پر ہر نماز کے وقت کے لئے واجب ہوتا ہے، خواہ عذر معتاد ہو، اس لئے کہ مستحاضہ سے حضور ﷺ کا فرمان ہے: "**توضئی لکل صلاة، وصلّی وإن قطر الدم علی الحصیر**" [(۳)] (ہر نماز کے لئے وضو کرو اور نماز پڑھو اگرچہ

(۱) الاختیار ۱/ ۲۹۔

(۲) البنایہ ۱/ ۶۷۲، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۱۸، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۴۰۔

(۳) حدیث: "توضیء لکل صلاة وصلی وإن قطر الدم......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۲۰۴) اور دار قطنی (۱/ ۲۱۲، ۲۱۳) نے کی ہے، دار قطنی نے اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے، دیکھئے: البنایہ ۱/ ۶۶۲۔

چٹائی پر خون کے قطرے ٹپک رہے ہوں)، اسی طرح "بخاری" میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: "اعتكفت مع رسول الله ﷺ امرأة من أزواجه، فكانت ترى الدم والصفرة والطست تحتها وهي تصلي"[1] (رسول اللہ ﷺ کے ساتھ آپ کی ازواج میں سے ایک نے اعتکاف کیا، چنانچہ انہیں خون اور زرد رنگ نظر آتا تھا، اور ان کے نیچے سلفچی تھی، اور وہ نماز پڑھ رہی تھیں)۔ یا غیر معتاد ہو، اس لئے حضرت علیؓ نے روایت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے مذی کے بارے میں فرمایا: "يغسل ذكره ويتوضأ"[2] (یعنی اپنا عضو تناسل دھوئے گا اور وضو کرے گا)، اور اس لئے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے، انہوں نے فرمایا: "في الودى الوضوء"[3] (ودی میں وضو ہے)، پس مذی اور ودی غیر معتاد ہیں، ان کے نکلنے پر وضو واجب ہوگا، اور اس لئے بھی کہ یہ دونوں چیزیں سبیل سے نکلتی ہیں، لہذا وضو کو توڑ دیں گی جیسا کہ ریح اور پا[illegible]نہ۔ مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ان اشیاء میں جو معتاد ہیں ان کے خارج ہونے سے وضو اور نماز دونوں باطل ہو جائیں گے، لیکن اگر غیر معتاد ہو جیسے سلسل البول ہو اور نصف یا اس سے زائد وقت تک جاری ہو تو نہ وضو ٹوٹے گا اور نہ ہی نماز باطل ہوگی، لیکن اگر تھوڑے وقت کے لئے یہ عذر ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا اور نماز باطل ہو جائے گی[1]۔

۱۲- دوم: جو عذر درپیش ہوا گر وہ غیر سبیلین سے خارج ہونے والا ہو جیسے خون، پیپ اور نکسیر، تو حنفیہ کے نزدیک اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، لیکن مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹے گا، اسی طرح اگر خارج ہونے والی یہ چیزیں کم ہوں تو حنابلہ کے نزدیک بھی وضو نہیں ٹوٹے گا، لیکن اگر زیادہ ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "رعاف" فقرہ/ ۲ میں ہے۔

دوسری نوع: عارضی اعذار:

۱۳- وہ اعذار جو مکلّف سے حرج کو اور عبادات و احکام میں تمام حالات میں تنگی کو دور کرتے ہیں، ان میں کچھ متفق علیہ ہیں جیسے مرض، اور کچھ مختلف فیہ جیسے ٹھنڈک، بارش اور خوف۔

مالکیہ کے نزدیک شدید کیچڑ جماعت اور جمعہ کی نماز چھوڑنے کے لئے عذر ہے، اسی طرح رات میں تیز ہوا ہو تو وہ بھی عذر ہے، لیکن دن میں عذر نہیں ہے، اسی طرح ظالم یا چور یا آگ سے مال ضائع ہونے کا خوف ہو یا عزت و آبرو یا دین کا خوف ہو، جیسے کسی بیوقوف کی جانب سے تہمت یا کسی شخص کے قتل کا الزام یا ظلماً مارے جانے یا کسی ایسے ظالم جس کی مخالفت کی قدرت نہ ہو، کی بیعت کرنے پر مجبور کرنے کا خوف اور اندیشہ ہو، اسی طرح شدید گرمی یا سردی سے نقصان کا اندیشہ ہو[3]۔

شافعیہ کے نزدیک بارش کی رات اور تیز ہوا والی ٹھنڈی رات

---

(۱) حدیث: "اعتكفت مع رسول الله ﷺ امرأة من أزواجه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۱۱) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، نیز دیکھئے: المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۴۰۔

(۲) حدیث علی: "يغسل ذكره ويتوضأ" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۷۹) اور مسلم (۱/ ۲۴۷) نے کی ہے۔

(۳) البنایہ ۱/ ۱۹۶، اور اثر ابن عباس: "في الودى الوضوء" کی روایت بیہقی (۱/ ۱۶۹، ۱۷۰) نے کی ہے، اور ابن ابی شیبہ نے مصنف (۱/ ۹۲) میں اسے "وأما المذى والودى ففيهما الوضوء" کے الفاظ سے ذکر کیا ہے۔

---

(۱) الشرح الصغیر علی أقرب المسالک ۱/ ۱۳۶، ۱۳۷۔

(۲) البنایہ فی شرح الہدایہ ۱/ ۲۴۷، الشرح الصغیر علی أقرب المسالک ۱/ ۱۳۹، ۱۴۰، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۱/ ۲۹۱، ۲۹۲۔

(۳) الشرح الصغیر علی أقرب المسالک ۱/ ۵۱۵، ۵۱۶۔

ترک جماعت اور مغرب اور عشاء کی دونوں نمازوں کو جمع کرنے کے لئے عذر ہوگی [۱]۔

حنابلہ کے نزدیک ترک جماعت اور ترک جمعہ میں اپنے مال کے ضائع ہونے کا اندیشہ کرنے والا معذور ہوگا، جیسے غلہ کھلیان میں ہو اور جانور چر رہے ہوں اور ان کا کوئی محافظ اور دیکھ بھال کرنے والا نہ ہو، یا اس کے تلف یا ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، اسی طرح وہ شخص معذور ہوگا جس کی رقم کی تھیلی ضائع ہوگئی ہو اور ملنے کی امید ہو، یا اپنے مال میں یا ضرورت کی معیشت میں ضرر کا اندیشہ کرنے والا ہو۔ اسی طرح تیز بارش، یا کیچڑ یا برف یا پالا، یا اندھیری رات میں ٹھنڈی ہوا کی تکلیف محسوس کرنے والا جمعہ و جماعت کے ترک میں معذور ہوگا، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے: "**كان النبي ﷺ يأمر المؤذن إذا كانت ليلة باردة، أو ذات مطر في السفر أن يقول: ألا صلوا في رحالكم**" [۲] (نبی کریم ﷺ سفر میں ٹھنڈی رات یا بارش کی رات میں مؤذن کو یہ اعلان کرنے کا حکم فرماتے کہ لوگو تم اپنی قیام گاہ پر نماز پڑھو)۔

اسی طرح بچے اور اہل و عیال کے بارے میں ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو یہ بھی عذر ہے [۳]۔ ان کے یہاں اگر کوئی شخص نماز کھڑے ہو کر ادا کرنے پر قادر ہو لیکن کیچڑ یا بارش یا ان جیسی چیزوں کی تکلیف کا اندیشہ ہو تو یہ فرض نماز کو کھڑی یا چلتی ہوئی سواری پر ادا کرنے کے لئے بھی عذر ہے، اور کپڑے کو بھگونے والی بارش مغرب

(۱) الأم للشافعی ۱/ ۱۳۸۔

(۲) المغنی ۱/ ۶۳۱، ۶۳۲، کشاف القناع ۱/ ۴۹۵، ۴۹۷، اور حدیث ابن عمر: "كان النبي ﷺ يأمر المؤذن إذا كانت ليلة باردة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۵۶، ۱۵۷) اور مسلم (۱/ ۴۸۴) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) المغنی ۱/ ۶۳۳۔

وعشا کی نماز جمع کرنے کے لئے عذر ہے [۱]۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک مذکورہ تمام اعذار میں سے کوئی بھی عذر مکلّف انسان کے لئے مسجد میں جماعت یا جمعہ کے ترک کے لئے معتبر عذر نہیں ہے۔

قسم دوم: عبادات کے احکام کے ساتھ عام عذر:

۱۴- اسلام نے اپنے احکام کی بنیاد یسر اور سہولت پر رکھی ہے، بعض مواقع اور حالات ایسے ہوتے ہیں جو مکلّف بندوں کے لئے ایک قسم کی ایسی دشواری پیدا کرتے ہیں جو بعض عبادتوں کے ادا کرنے میں اس کے کاندھے کو بوجھل بنا دیتے ہیں، ایسے مواقع اور حالات میں اسلامی شریعت نے طرح طرح کی رخصتیں مشروع کی ہیں، ان رخصتوں کے اسباب درج ذیل ہیں:

الف۔ سفر:

وہ سفر جس پر رخصتوں کی بنیاد ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''سفر''، فقرہ/ ۶، اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے، اس کی اجمالی بحث درج ذیل ہے:

نماز کا قصر اور اس کو جمع کرنا:

۱۵- سفر میں نماز کے قصر کی مشروعیت پر فقہاء کا اجماع ہے، اور جمہور علماء کی یہ رائے ہے کہ سفر ان اعذار میں سے ہے جن کی وجہ سے نمازوں کو جمع کر کے پڑھنا مباح ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''صلاۃ المسافر'' میں ہے۔

(۱) الروض المربع ۱/ ۷۹، ۸۱، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۷۴۔

رمضان میں روزہ نہ رکھنے کا جواز:

۱۶- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ سفر اپنے شرائط کے ساتھ ان اعذار میں سے ہے جن کی وجہ سے رمضان میں روزہ نہ رکھنا مباح ہوجاتا ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''صوم'' میں ہے۔

مسح علی الخفین کی مدت میں اضافہ:

۱۷- جمہور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ سفر کی وجہ سے خفین پر مسح کی مدت تین دن تین رات تک طویل ہوجاتی ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''مسح علی الخفین'' میں ہے۔

وجوب جمعہ کا ساقط ہونا:

۱۸- فقہاء کرام اس پر متفق ہیں کہ وجوب جمعہ کی ایک شرط مقیم ہونا ہے، اس بنا پر سفر اپنے شرائط کے ساتھ مسافر سے وجوب جمعہ کے ساقط ہونے کے اسباب میں سے ہوگا۔

اس تفصیل اصطلاح ''صلاۃ الجمعۃ'' میں ہے۔

بیویوں کے درمیان باری کا ساقط ہونا:

۱۹- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بیویوں کے درمیان رات گذارنے کی باری میں عدل واجب ہے، لیکن یہ سفر میں ساقط ہوجاتا ہے، اس میں کچھ تفصیل ہے جسے اصطلاح ''قسم بین الزوجات'' میں دیکھی جائے۔

ب- مرض:

مرض سے متعلق رخصتیں درج ذیل ہیں:

پانی کے استعمال سے عاجز ہونے کی صورت میں شرعاً تیمّم کرنا:

۲۰- پانی استعمال کرنے کی وجہ سے مریض کو اپنی جان یا کسی عضو کے تلف ہونے یا مرض کے بڑھنے یا صحت یاب ہونے میں تاخیر کا اندیشہ ہو تو اس کے لئے تیمّم کرنا جائز ہوگا، اس کی تفصیل اصطلاح ''تیمّم''، فقرہ/۲۱ میں ہے۔

نماز کے کسی رکن کی ادائیگی سے عاجز ہونا:

۲۱- اگر مریض تمام ارکان کے ساتھ جب نماز ادا کرنے سے قاصر ہو یا اس کی وجہ سے مرض کے بڑھنے کا اندیشہ ہو تو اپنی استطاعت کے مطابق نماز ادا کرے گا۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''صلاۃ المریض'' میں ہے۔

جمع بین الصلاتین (دو نمازوں کو ایک ساتھ پڑھنا):

۲۲- مریض کے لئے جمع بین الصلاتین کے جواز میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک جمع کرنا جائز ہے، لیکن حنفیہ اور شافعیہ کا اس میں اختلاف ہے، اس میں کچھ تفصیل ہے جو اصطلاح ''جمع الصلوات''، فقرہ/۹ میں دیکھی جائے۔

جمعہ کو چھوڑ دینا:

۲۳- اگر مریض جمعہ میں حاضر ہونے سے قاصر ہو یا حاضر ہونے میں مشقت ہو تو اس کے لئے جمعہ چھوڑ دینا جائز ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''صلاۃ الجمعۃ'' میں ہے۔

رمضان میں روزہ چھوڑ دینا:

۲۴- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ رمضان میں مریض کے لئے روزہ چھوڑ دینا جائز ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''صوم'' میں ہے۔

معتکف کا مسجد سے نکلنا:

۲۵- معتکف کے لئے حالت مرض میں مسجد سے نکلنا جائز ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''اعتکاف'' فقرہ/ ۳۶ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

حج، عمرہ اور رمی جمرات میں نائب بنانا:

۲۶- فقہاء کی رائے ہے کہ حج میں اور رمی جمار میں ایسے شخص کے لئے نائب بنانا جائز ہے جو ان دونوں کی قدرت نہ رکھتا ہو، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حج'' فقرہ/ ۶۶، ۱۱۵۔

حالت احرام کی ممنوعات کا فدیہ کے ساتھ مباح ہونا:

۲۷- شارع حکیم نے بعض مباحات کو محرم کے لئے حالت احرام میں ممنوع قرار دیا ہے، تاکہ اسے اس عبادت کی یاددہانی کرائی جائے جس کے لئے اس نے اقدام کیا ہے، لیکن شارع نے ان اعذار کی رعایت کی ہے جو محرم کو کبھی کبھی پیش آجاتی ہیں، چنانچہ اس نے بعض ممنوعات کو مباح قرار دیا ہے اور محرم سے احرام کی جو مخالفت ہوتی ہے اس کی تلافی کے لئے فدیہ مقرر کیا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اِحرام'' فقرہ/ ۵۴ اور اس کے بعد کے فقرات۔

حرام اشیاء سے علاج کرنا:

۲۸- فقہاء کا مجموعی طور پر اس بات پر اتفاق ہے کہ حرام اور نجس اشیاء سے دوا علاج کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''**إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم**''[1] (بلاشبہ اللہ تعالی نے تمہارے لئے ان چیزوں میں شفا نہیں رکھی ہے جو تم پر حرام ہیں)۔ لیکن بعض فقہاء نے عذر کی وجہ سے حرام اشیاء سے دوا علاج کرانے کو مباح قرار دیا ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تداوی'' فقرہ/ ۸، ۹۔

ستر کو دیکھنے اور اس کے چھونے کا مباح ہونا:

۲۹- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اجنبی شخص کا مرد یا عورت کے ستر کو دیکھنا اور اس کو چھونا حرام ہے، لیکن فقہاء نے عذر یا ضرورت جیسے مرض کی وجہ سے اس کی اجازت دی ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تطبیب'' فقرہ/ ۴، اور ''عورۃ''۔

ج- اکراہ:

۳۰- وہ اکراہ جس کی وجہ سے بعض احکام بدل جاتے ہیں وہ دوسرے کو خوف دلا کر ایسے کام پر آمادہ کرنا ہے جس سے وہ گریز کررہا ہو اور جس کے واقع کرنے پر خوف دلانے والا قادر ہو اور وہ شخص اس سے خوف زدہ ہو جائے[2]، اور اکراہ کی الگ الگ اعتبار سے الگ

---

(۱) حدیث: ''إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم'' کی روایت بیہقی (۱۰/ ۵) نے حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے، ہیثمی نے اس کا تذکرہ مجمع الزوائد (۵/ ۸۶) میں کیا ہے، اور کہا کہ طبرانی نے اس کی روایت کی ہے اور اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۲) کشف الأسرار ۴/ ۱۵۰۲۔

الگ تقسیم ہیں جن کی رعایت فقہاء اور علماء اصول نے کی ہے، ان میں سے اکراہ کی ایک تقسیم اکراہ برحق ہے، یہ اکراہ مشروع اور جائز ہے، کیونکہ اس میں نہ کوئی ظلم ہے اور نہ گناہ، دوسرا اکراہ ناحق ہے، یہ ظلماً ہوا کرتا ہے، یا حرام اکراہ ہے، کیونکہ اس کا ذریعہ حرام ہوتا ہے یا اس سے جو مقصود ہے وہ حرام ہوتا ہے۔

حنفیہ نے اکراہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں: اکراہ ملجئ اور اکراہ غیر ملجئ۔ اکراہ ملجئ یہ ہے کہ جان یا کسی عضو کو تلف کرنے یا پورے مال کو ہلاک کرنے کی دھمکی ہو، یا ہتک عزت یا ایسے شخص کے قتل کی دھمکی ہو جو کسی آدمی کے نزدیک اہم ہو اور اکراہ غیر ملجئ یہ ہے کہ اس میں جان یا عضو ضائع نہ ہو جیسے تھوڑی مدت تک قید کرنا اور ایسی پٹائی جس سے قتل یا عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔ اکراہ کی مذکورہ بالا تمام قسمیں فی الجملہ رضا کو ختم کرنے والی ہیں، اور ان میں سے بعض اقسام اختیار کو ختم کرنے والی ہیں، اس سلسلہ میں اختلاف بھی ہے، اکراہ کی تمام قسموں کے احکام میں اور اس بات میں کہ اکراہ کی ہر قسم کا اختیار اور رضا پر کیا اثر مرتب ہوتا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اکراہ''، فقرہ/ ۱۶ اور اس کے بعد کے فقرات۔

د- جہل ونسیان:

۳۱- جہل:

کسی چیز کے بارے میں خلاف واقعہ اعتقاد رکھنا جہل ہے [۱]، نسیان کا ایک معنی کسی چیز کو ذہول اور غفلت میں چھوڑ دینا ہے [۲]، جہل اور نسیان فی الجملہ گناہ کو ساقط کرنے والے عذر سمجھے جاتے ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''جہل'' فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات، اور ''نسیان''۔

(۱) التعریفات للجرجانی۔

(۲) المصباح المنیر۔

ھ- جنون، بے ہوشی اور نیند:

۳۲- جنون عقل میں ایک قسم کا خلل ہونا ہے جو شاذ و نادر کے علاوہ عقل کے مطابق اعمال و اقوال کے صادر ہونے سے مانع ہوتا ہے [۱]۔

بے ہوشی دل یا دماغ میں ایسی آفت کا ہونا ہے جو ادراک کرنے والی قوتوں کو اپنا کام کرنے سے معطل کر دے باوجودیکہ عقل مغلوب حالت میں باقی ہو [۲]، اور نیند معروف ومشہور ہے، اس کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ وہ ایک فتور ہے جو عقل کے قائم رہتے ہوئے انسان کو لاحق ہوتی ہے اور اسے محسوس چیزوں کے ادراک سے، اختیاری افعال سے اور عقل کے استعمال سے عاجز کر دیتی ہے [۳]۔

۳۳- جنون: یہ ایک عذر ہے اور اہلیت ادا کے عوارض میں سے ایک عارضہ ہے جو اہلیت کو بنیادی طور پر ختم کر دیتا ہے، اس لئے کہ اس کی کی بنیاد عقل اور تمیز ہے، اور مجنون عقل وتمیز سے خالی ہوتا ہے، البتہ جنون اہلیت وجوب میں مؤثر نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کی بنیاد انسان ہونا ہے، لیکن عبادات، تصرفات اور جنایات میں جنون کے اثر کے بارے میں تفصیل ہے جو اصطلاح ''جنون''، فقرہ ۹ اور اس کے بعد کے فقرات، اور ''اہلیۃ''، فقرہ/ ۲۷ میں دیکھی جائے۔

۳۴- بے ہوشی اور نیند میں سے ہر ایک عذر ہے، اور یہ دونوں اہلیت وجوب کے منافی نہیں ہیں، کیونکہ یہ ذمہ میں کسی چیز کے آنے اور واجب ہونے میں خلل انداز نہیں ہوتے ہیں، البتہ ادائیگی کے

(۱) التعریفات للجرجانی۔

(۲) المصباح المنیر، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۷۹۔

(۳) المصباح المنیر، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۷۷۔

خطاب کے متوجہ ہونے کو بیداری کی حالت تک مؤخر کردیتے ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إغماء''فقرہ/ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات، ''اہلیۃ''فقرہ/ ۳۰، ۳۱، اور ''نوم''۔

و- اضطرار:

۳۵- ایسی زبردست مجبوری کی حالت جس کا عذر ہونا درست ہو اضطرار ہے، اس کی وجہ سے پانچ بنیادی ضروریات یعنی جان، مال، عزت وآبرو، عقل اور دین میں سے کسی ایک کی حفاظت کی خاطر ممنوعات کا ارتکاب شرعاً جائز ہوجاتا ہے، اس میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔ اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے جسے اصطلاح ''ضرورۃ'' میں دیکھی جائے۔

ز- حاجۃ:

۳۶- حاجت یہ ہے کہ جس پر مذکورہ بالا پانچوں بنیادی چیزوں کی حفاظت وحمایت موقوف نہ ہو، بلکہ اس کے بغیر تنگی وحرج کے ساتھ پائے جائیں، چنانچہ مکلّف اس کے اختیار نہ کرنے کی صورت میں دشواری اور پریشانی سے دوچار ہوجائے گا[۱]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حاجۃ''، فقرہ/ ۲۔

ح- صغر (بچپن):

۳۷- صغر (بچپن) اہلیت کے عوارض میں سے ایک عارضہ ہے، اس لئے کہ بچے میں عقل اور جسمانی قدرت کی کمی ہوتی ہے، اسی لئے بچہ تمیز کی حالت سے قبل مجنون کی طرح ہوتا ہے، لیکن تمیز کے بعد اس میں ایک گونہ اہلیت ادا پیدا ہوجاتی ہے[۱]۔

(۱) الموافقات للشاطبی ۲/ ۱۰ تحقیق عبداللہ محمد دراز۔

اعذار کے کچھ خاص احکام ہیں:

الف- دین اور نفقہ کی ادائیگی میں تنگ دست ہونا:

۳۸- شوہر اگر تنگ دستی کی وجہ سے اپنی بیوی کے نفقہ کی ادائیگی سے قاصر ہو اور بیوی اپنے لئے واجب حقوق کی ادائیگی سے شوہر کی عاجزی کی وجہ سے تفریق کا مطالبہ کرے اگرچہ اس کی بنیادی ضروریات کے بقدر دینے پر قادر ہو تو کیا دین (قرض) اور نفقہ کی ادائیگی سے تنگ دست ہونا اس کے مطالبہ کے قبول نہ کرنے کے لئے عذر سمجھا جائے گا؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

مالکیہ، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کی رائے یہ ہے کہ شوہر کی تنگ دستی اور نفقہ کی ادائیگی سے عاجزی کی بنا پر قاضی کو زوجین کے درمیان تفریق کردینے کا حق حاصل ہوگا[۲]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ دین اور نفقہ کی ادائیگی سے تنگ دست ہونا عذر نہیں ہے، لہٰذا اگر شوہر نفقہ ادا کرنے سے عاجز ہو تو قاضی کو تفریق کا حق حاصل نہ ہوگا، حضرت عطاء، زہری، ابن شبرمہ، ابن یسار، حسن بصری، ثوری، ابن ابی لیلی، حماد بن سلیمان اور شافعیہ میں امام مزنی سے یہی منقول ہے، کیونکہ تنگ دستی ایک عارضی چیز ہے دائمی نہیں ہے، اور مال تو صبح وشام آنے جانے والی چیز ہے، اور اس لئے بھی کہ تفریق کی صورت میں شوہر کو ایسا ضرر لاحق ہوگا جس کا تدارک ممکن نہیں ہے، لیکن نفقہ نہ دینا تو یہ بیوی کو ایسا ضرر ہے جس کا تدارک شوہر کے نام پر قرض لے کر ممکن ہے، لہٰذا دو ضرر میں سے ہلکے ضرر کو

(۱) التلویح علی التوضیح ۲/ ۳۳۵، ۳۳۶۔

(۲) الدردیر علی الدسوقی ۲/ ۵۱۸، المہذب ۲/ ۱۶۳، المغنی ۷/ ۵۶۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اختیار کیا جائے گا[۱]۔

ب-عیب دار سامان کی واپسی کی تاخیر میں عذر:

۳۹-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عیب دار مبیع کی واپسی عیب کے علم کے بعد ہوگی، بشرطیکہ خریدار کی طرف سے کوئی ایسی چیز نہ پائی جارہی ہو جو رضامندی پر دلالت کرے[۲]۔ حنفیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ عیب کی وجہ سے واپس کرنے کا اختیار تراخی کے ساتھ حاصل ہوگا، اور اس میں یہ شرط نہیں ہے کہ عیب معلوم ہونے کے بعد فوراً مبیع واپس کرے، لہذا جب عیب کا علم ہو اور واپس کرنے میں تاخیر کردے تو اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اس کی طرف سے کوئی ایسی چیز پائی جائے جس سے رضامندی معلوم ہو[۳]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ جب عیب معلوم ہوا اس کے بعد ایک یا دو دن بلا کسی عذر کے خاموش رہ جائے تو اس کا اختیار ختم ہوجائے گا، اور اگر عذر ہو تو اس کا خیار ساقط نہیں ہوگا، خواہ کتنی ہی مدت واپسی کے مطالبہ سے خاموش رہے، کیونکہ وہ معذور ہے، خواہ ایک طویل مدت کیوں نہ گذر جائے[۴]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ خریدار کو جب عیب معلوم ہوجائے تو عذر کے بغیر تاخیر جائز نہیں ہوگی اور ان کے نزدیک نماز کا وقت آجائے تو اس میں مشغول ہونا یا کھانے وغیرہ میں مشغول ہونا عذر ہے۔

اسی طرح اگر عیب معلوم ہو پھر مرض کی وجہ سے یا چور یا درندہ جانور کے خوف وغیرہ کی وجہ سے واپسی میں تاخیر کردے تو اسے تاخیر کا حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ عیب کی وجہ سے مبیع کا رد کرنا ان کے نزدیک علی الفور ہے، کیونکہ معاملہ خرید وفروخت میں اصل لزوم یعنی معاملہ کا لازم ہونا ہے، اور کسی چیز کا اختیار اور جواز ایک عارضی شئ ہے، اور اس لئے بھی کہ واپسی کا اختیار شریعت کی جانب سے مال کے ضرر کو دور کرنے کی غرض سے ہے، جس کو فوراً دور کیا جانا چاہئے، لہذا بلا عذر تاخیر کی وجہ سے واپسی کا اختیار باطل ہوجائے گا[۱]۔

شافعیہ کا اصح اور مفتی بہ قول یہ ہے کہ معاملہ کو فسخ کرنے کی صورت میں اگر ممکن ہو تو اس پر کسی کو گواہ بنادے خواہ عذر کی حالت ہو، اس لئے کہ گواہ نہ رکھنے کی صورت میں اعراض کا احتمال ہے، اور بیع کی اصل لزوم ہے، لہذا گواہ بنانا لازم ہوگا، اور اصح قول کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ گواہ بنانا لازم نہیں ہوگا۔

ج-مطالبہ شفعہ کی تاخیر میں عذر:

۴۰-چاروں مکاتب فقہ کے فقہاء اس پر متفق ہیں کہ خرید وفروخت کی خبر معلوم نہ ہونا طلب شفعہ کی تاخیر میں عذر ہے[۲]، لیکن علم کے بعد اس عذر کی صورتوں میں اختلافات ہیں جو درج ذیل ہیں:

حنفیہ طلب شفعہ میں درج ذیل اعذار کی بنا پر تاخیر کو جائز سمجھتے ہیں:

سفر:

شفیع کو بیع کے بارے میں جس وقت خبر ہو اسی وقت مطالبہ کرے پھر اگر ہوسکے تو گواہ بنائے ورنہ وکیل بنائے یا تحریر لکھ دے، اور اس

(۱) تبیین الحقائق ۵۴/۳، فتح القدیر ۳۲۹/۳، مغنی المحتاج ۴۴۲/۳، زاد المعاد ۱۵۴/۴۔

(۲) ردالمحتار ۹۳/۴، المغنی ۱۴۴/۴، مغنی المحتاج ۵۶/۲۔

(۳) ردالمحتار ۹۳/۴، المغنی فی الشرح الکبیر ۹۵/۴۔

(۴) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱۲۱/۳۔

(۱) مغنی المحتاج ۵۶/۲۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۲۸۰، بدائع الصنائع ۱۷/۵، حاشیۃ الدسوقی ۴۸۸/۳، مغنی المحتاج ۳۰۷/۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۴۷۷/۵۔

کو بائع کے پاس بھیج دے اس لئے کہ ان کے نزدیک شفعہ کا مطالبہ فوری ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اعذار میں سے ایک عذر قاضی کے پاس پہنچنے کی دشواری ہے، یہ پڑوسی شفیع کی تاخیر میں عذر ہے، اور فرض نماز بھی طلب شفعہ کی تاخیر میں عذر ہے [۱]۔

مالکیہ کے نزدیک اگر مشتری نے شفیع سے یہ مطالبہ نہیں کیا کہ وہ شفعہ کا مطالبہ کرے یا اس کو ساقط کردے اور شفیع کو خریداری کا علم نہ ہو تو یہ عذر ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ خریداری کے وقت خریدار شفیع سے طلب شفعہ یا اس کے اسقاط کا مطالبہ کرے گا، جب وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے صادر کرنے کو مسترد کردے تو حاکم شفعہ کے اسقاط کا حکم جاری کرے گا، ان دونوں معاملوں میں سے کسی ایک کے اختیار کرنے میں اگر تاخیر ہو تو یہ تاخیر کرنا عذر نہ ہوگا، ہاں اتنی تاخیر جس سے اس شئی کے بارے میں علم ہوجائے جس کے بارے میں حق شفعہ ہے مثلاً ایک گھنٹہ تو اس بنیاد پر کہ اگر خریدار نے اس سے طلب شفعہ یا اسقاط شفعہ کا مطالبہ نہ کرے اور شفیع کو خریداری کا علم نہ ہو تو یہ شفیع کے لئے عذر ہوگا [۲]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اظہر یہ ہے کہ شفعہ علی الفور ہوگا، لہذا اگر شفیع کو بیع کا علم ہو تو عادت کے مطابق جلدی کرے، اور اگر مریض ہو یا خریدار کے شہر سے غائب ہو، یا دشمن کا خوف ہو تو اگر ہوسکے تو وکیل بنائے، ورنہ مطالبہ پر گواہ بنائے، لہذا اگر ان دونوں میں سے جس پر قادر ہو اسے اختیار نہ کرے تو اظہر قول کے مطابق اس کا حق باطل ہوجائے گا [۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''شفعۃ'' فقرہ ر ۳۱۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۸۰، بدائع الصنائع ۵ر ۱۷۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳ر ۴۸۸۔

(۳) مغنی المحتاج ۲ر ۳۰۷۔

حنابلہ کا صحیح قول یہ ہے کہ عذر کی وجہ سے شفیع کے لئے شفعہ کے علم کے بعد طلب شفعہ میں تاخیر کرنا جائز ہے، مثلاً رات میں شفعہ کا علم ہوا تو صبح تک بھوک و پیاس کی شدت کا تقاضا ہو تو کھانے پینے تک، یا طہارت کی ضرورت ہو تو طہارت حاصل کرنے تک، یا دروازہ بند کرنے یا حمام سے نکلنے یا اذان کا وقت ہو تو اذان دینے اور اقامت کہنے اور نماز اور سنت ادا کرنے یا جماعت چھوٹنے کا اندیشہ ہو تو اس میں شریک ہونے تک تاخیر کرنا جائز ہے، اس لئے کہ عادۃً ان ضروریات کو دیگر چیزوں پر مقدم کیا جاتا ہے، لہذا ان ضروریات میں مشغول ہونا ترک شفعہ پر رضامندی نہیں سمجھی جائے گی [۱]۔

د-عقود میں عذر کا اثر:

۴۱-عقود لازمہ کا پورا کرنا واجب ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: ''يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ'' [۲] (اے ایمان والو! (اپنے) عہدوں کو پورا کرو)، لیکن کبھی کبھی ایسے اعذار پیش آجاتے ہیں جن کی وجہ سے ان کو پورا کرنا ناممکن یا دشوار ہوجاتا ہے، ایسے وقت میں لزوم ختم ہوجاتا ہے اور عقد فسخ ہوجاتا ہے، اس بارے میں ابن عابدین فرماتے ہیں: ہر وہ عذر جس کی موجودگی میں جان یا مال کو ضرر لاحق ہوئے بغیر معقود علیہ کو وصول کرنا ممکن نہ ہو تو اسے اس عقد کے فسخ کا حق حاصل ہوگا [۳]۔

ھ-ترک جہاد میں عذر:

۴۲-جہاد اس صورت میں فرض کفایہ ہے جبکہ اعلان عام نہ ہو، اگر

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۵ر ۴۷۹۔

(۲) سورۂ مائدہ ر ۱۔

(۳) رد المحتار ۵ر ۵۵۔

کچھ لوگ جہاد کا فریضہ انجام دے دیں تو باقی لوگوں کے ذمہ سے گناہ ساقط ہوجائے گا، لیکن اگر اعلان عام ہوتو ہر قادر مسلمان پر جہاد فرض عین ہوجائے گا، جہاد کی اس فرضیت کا حکم فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے [۱]، لیکن جو اس پر قادر نہ ہوتو اس سے جہاد کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ معذور ہے، اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں اصحاب اعذار کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے: "لَيْسَ عَلَى الْأَعْمٰى حَرَجٌ وَلاَ عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلاَ عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ" [۲] (کوئی گناہ نہ اندھے پر ہے اور نہ کوئی گناہ لنگڑے پر ہے اور نہ کوئی گناہ بیمار پر ہے)، یہ آیت ان معذورین کے بارے میں نازل ہوئی جن لوگوں نے نبی کریم ﷺ کے ساتھ جہاد میں نکلنے کا ارادہ کیا، جب کہ جہاد سے پیچھے رہ جانے کے سلسلہ میں آیت نازل ہوئی، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلاَ عَلَى الْمَرْضَى وَلاَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَايُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِله وَرَسُولِهِ" [۳] (کوئی گناہ ضعیفوں پر نہیں ہے اور نہ بیماروں پر اور نہ ان پر جو خرچ کرنے کو کچھ نہیں پاتے جبکہ اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ وہ خلوص رکھیں)، مذکورہ دونوں آیتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جو لوگ معذور ہیں ان سے حرج کو دور کیا جائے گا [۴]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "جہاد"۔

عذراء

دیکھئے: "بکارۃ"۔

عَذِرة

دیکھئے: "نجاسۃ"۔

عُذرة

دیکھئے: "بکارۃ"۔

عذيرة

دیکھئے: "إعذار" اور "دعوۃ"۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/۹۸، فتح القدیر ۳/۲۴۱۔

(۲) سورۂ فتح/۱۷۔

(۳) سورۂ توبہ/۹۱۔

(۴) بدائع الصنائع ۷/۹۷، ۹۸، تبیین الحقائق ۳/۲۴۱، فتح القدیر ۴/۲۷۸، بدایۃ المجتہد ۱/۳۸۰، الجامع لأحکام القرآن ۶/۲۰۵۔۲۷۴۔

عِرافۃ

تعریف:

۱-عرافہ عین کے کسرہ کے ساتھ دو معنی کے لئے آتا ہے۔

اول: نجومی کے پیشہ کے معنی میں آتا ہے، "عرّاف" را کی تشدید کے ساتھ ہے، اس کا معنی نجومی اور کاہن ہے، اور ایک قول ہے عرّاف ماضی کے متعلق خبر دیتا ہو، اور کاہن ماضی و مستقبل دونوں کی خبر دیتا ہو۔

دوم: عرافہ: **عرفت علی القوم ،أعرف** کا مصدر ہے اسم فاعل **عارف** ہے یعنی ان کے معاملہ کا انتظام کرنے والا، اور ان کی دیکھ بھال کرنے والا، **عرفت علیهم** راء کے ضمہ کے ساتھ آتا ہے (جس کے معنی ہیں چودھری و سردار ہونا)، اسم فاعل **عریف** ہے[1]۔

اور اصطلاح میں پہلے معنی کے اعتبار سے ابن حجر بغوی سے نقل کیا ہے، عراف وہ ہے جو ان اسباب کی بنا پر اشیاء کی معرفت کا دعوی کرے جن کے ذریعہ ان کے محل و وقوع کا پتہ لگایا جاتا ہے، جیسے چوری کے مال کے بارے میں خبر دینا ہے کہ کس نے اس کو چرایا اور گمشدہ چیز کہاں ہے؟ وغیرہ وغیرہ[2]۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) الزواجر ۲/۹۱، أسنی المطالب ۴/۸۲۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔تنجیم:

۲-لغت میں تنجیم کا ایک معنی ستاروں کو دیکھنا ہے[1]، اور اصطلاح میں وہ علم ہے جس سے آسمان کی حرکتوں سے ماضی کے واقعات پر استدلال کرنا معلوم ہو[2]۔

ب۔کہانۃ:

۳-مستقبل میں پیش آنے والی کائنات کی خبریں معلوم کرنے اور راز و بھید کی معرفت کے دعوی کو کہانت کہتے ہیں[3]۔

کاہن اور عراف کے مابین فرق یہ ہے کہ کاہن وہ ہے جو ستارہ کے ذریعہ آئندہ پیش آنے والے واقعات و امور غیبیہ کے متعلق خبر دے اور عراف وہ ہے جو ماضی میں واقع ہونے والے امور غیبیہ کی خبر دے[4]۔

اور ایک قول یہ ہے کہ کاہن عراف سے عام ہے، اس لئے کہ عراف صرف ماضی کی خبر دیتا ہے اور کاہن ماضی و مستقبل دونوں کی خبر دیتا ہے[5]۔

ج۔سحر:

۴-لغت میں سحر ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس کا ماخذ لطیف و دقیق ہو، اس کا معنی دھوکہ دینا بھی ہے، کہا جاتا ہے: **سحره**، اس نے

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۰، ۳۱۔

(۳) ابن عابدین ۱/۳۱، التعریفات للجرجانی۔

(۴) شرح روض الطالب ۴/۸۲۔

(۵) المصباح المنیر۔

اس کو دھوکہ دیا،فرمان باری ہے:"قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ"[۱] (وہ لوگ بولے کہ تم پر تو کسی نے سخت جادو کردیا ہے)۔

اصطلاح میں سحر کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں، ایک تعریف قلیوبی نے کی ہے کہ خبیث نفس کا ایسے اقوال واعمال کا قصد کرنا جن سے خرق عادت امور صادر ہوں شرعاً اس کو سحر کہتے ہیں[۲]، علامہ ابن عابدین نے سحر کی تعریف کی ہے کہ سحر وہ علم ہے جس سے ایسی نفسانی صلاحیت پیدا ہو جس کے ذریعہ انسان اسباب خفیہ کی بنا پر حیرت انگیز اور خرق عادت اعمال کرنے پر قادر ہو[۳]۔

شرعی حکم:

۵-عرافہ کا پیشہ حرام ہے اس لئے کہ حدیث میں اس کی ممانعت ہے، حضرت ابوہریرہؓ رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**من أتى كاهنا أو عرافا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد**"[۴] (جو کاہن یا نجومی کے پاس آئے اور اس کی باتوں کی تصدیق کرے تو اس نے اس دین کا انکار کیا جو محمد ﷺ پر نازل ہوا)۔

علامہ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ جن خفیہ طریقہ سے ملائکہ کی باتوں کو سن کر کاہن کے کانوں میں ڈالتے ہیں، کاہن کا اطلاق عراف پر ہوتا ہے[۵]۔ نووی بھی فرماتے ہیں کہ عراف ایک کاہن ہے[۱]۔ اور عرب تو ہر اس شخص کو کاہن کہتے ہیں جو علم دقیق حاصل کرتا ہو[۲]، مسلم شریف میں حضرت صفیہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے اللہ کے رسول ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**من أتى عرافا فسأله عن شيء، لم تقبل له صلاة أربعين ليلة**"[۳] (جو نجومی کے پاس جائے اور اس سے کسی چیز کے بارے میں سوال کرے تو اس کی چالیس دن کی نماز قبول نہیں ہوگی)۔

نووی فرماتے ہیں کہ نماز کے قبول نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کو ان نمازوں کا ثواب نہیں ملے گا، اور اگرچہ اس کے ذمہ سے فرض ساقط ہونے کے لئے کافی ہوں گی[۴]۔

٦-دونوں وعید یعنی کفر اور عدم قبولیت صلوۃ میں اختلاف اس شخص کے حالات کے اعتبار سے ہے جو کاہن اور عراف کے پاس آئے، چنانچہ جو شخص کسی کاہن یا عراف کے پاس جائے اور ان دونوں کی بات کی تصدیق کرے تو وہ کافر ہوجائے گا، کیونکہ علم غیب جو ذات باری تعالی کے ساتھ مخصوص ہے اس میں اللہ کے ساتھ دوسرے کو شریک کیا، لیکن جو صرف ان کے پاس سوال کے لئے جائے اور ان کی باتوں کی تصدیق نہ کرے تو وہ کافر نہیں ہوگا لیکن زجراً چالیس دن کی نماز کے ثواب سے محروم ہوگا[۵]۔

یہ حضرت انسؓ کی ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے، جو انہوں نے مرفوعاً نقل کی ہے: "**من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد**

(۱) سورۂ شعراء/ ۱۵۳۔
(۲) حاشیۃ القلیوبی ۱٦۹/۴۔
(۳) ابن عابدین ۳۱/۱۔
(۴) حدیث ابی ہریرہؓ: "من أتى كاهنا أو عرافا فصدقه" کی روایت احمد (۴۲۹/۲) اور حاکم (۸/۱) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔
(۵) فتح الباری شرح البخاری ۲۱٦/۱۰۔

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۲۲۷/۱۵۔
(۲) ابن عابدین ۳۱/۱۔
(۳) حدیث: "من أتى عرافا فسأله عن شيء" کی روایت مسلم (۱۷۵۱/۴) نے کی ہے۔
(۴) شرح صحیح مسلم ۲۲۷/۱۵۔
(۵) فتح الباری ۱۷/۱۰۔

بریء مما أنزل علی محمد، ومن أتاہ غیر مصدق له لم تقبل صلاته أربعین لیلة"[1] (جو کاہن کے پاس جائے اور اس کی بات کی تصدیق کرے تو اس نے اس دین سے برأت اختیار کی جو محمد ﷺ پر نازل ہوا ہے اور جو کاہن کے پاس جائے لیکن اس کی بات کی تصدیق نہ کرے تو اس کی چالیس دن کی نماز قبول نہیں ہوگی)۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "سحر" اور "کہانۃ"۔

جہاں تک دوسرے معنی کے اعتبار سے عرافہ کا تعلق ہے تو اس لفظ کے تحت ہمیں اس کا فقہی حکم نہیں ملا، "امارۃ" کی اصطلاح سے اس کے فقہی احکام معلوم کئے جاسکتے ہیں۔

عُراۃ

دیکھئے: "عورۃ"۔

عَرایا

دیکھئے: "بیع العرایا"۔

عُربون

دیکھئے: "بیع العربون"۔

(۱) حدیث أنس: "من أتی کاهنا فصدقه بما یقول فقد بریء......" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱۱۸/۵) میں بیان کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس کی روایت طبرانی نے الأوسط میں کی ہے، اس میں رشدین بن سعد ہیں جو ضعیف ہیں اور احادیث رقاق میں ان کی توثیق کی گئی ہے اور اس کے بقیہ رجال ثقہ ہیں۔

عربیۃ

تعریف:

۱-لغت میں: "عرب لسانه عروبة" کہا جاتا ہے جبکہ وہ فصیح عربی زبان والا ہو۔ اور عرب میں ثابت النسب ہو خواہ غیر فصیح ہی کیوں نہ ہو اس کو کہا جاتا ہے: رجل عربی اور رجل اعرابی اس دیہاتی کو کہتے ہیں جو گھاس کے لئے چراگاہ تلاش کرتا ہو اور بارش والے مقامات کی تلاش کرتا ہو۔ أعرب: فصیح زبان والے کو کہتے ہیں خواہ اس کا تعلق عرب سے نہ ہو، عرب منطقه: اس نے غلطی سے اپنی زبان کو پاک وصاف کیا اور عربه: اس نے فلاں کو عربی زبان سیکھائی۔

عربی زبان وہ زبان ہے جس کو عرب اپنی گفتگو میں استعمال کرتے ہیں، قتادہ کہتے ہیں: قریش عرب کی سب سے افضل و بہتر زبان اختیار کئے ہوئے تھے، یہاں تک کہ سب سے بلند وبرتر زبان ان کی زبان ہوگئی تو قرآن ان کی زبان میں نازل ہوا۔

ازہری فرماتے ہیں: اللہ تبارک وتعالی نے رسول اللہ ﷺ پر نازل ہونے والا قرآن عربی بنایا اس لئے کہ اللہ تعالی نے آپ ﷺ کی نسبت ان اہل عرب کی طرف کی جن کی زبان میں قرآن نازل ہوا[۱]۔

اس لفظ کا استعمال فقہاء کے نزدیک لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) ابن عابدین ۵/۲۶۹۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔ عجمیۃ:

۲- لغت میں عُجم اور عَجم عُرب اور عَرب کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: "عجمی" (غیر عربی)، اس کی جمع عُجم آتی ہے، عجم اور أعجم کی جمع ہے، اس کو کہتے ہیں جو اپنی بات کو واضح طریقہ پر ظاہر نہ کرسکے۔ عجمی اس کو کہتے ہیں جس کا تعلق جنس عجم سے ہو اپنے مافی الضمیر کا اچھی طرح اظہار کرسکتا ہو یا نہ کرسکتا ہو۔

رجل أعجمی اور أعجم اس شخص کو کہتے ہیں جس کی زبان میں عجمہ ہو اگرچہ وہ عجمی زبان میں فصیح طریقہ پر بولتا ہو، اور کہا جاتا ہے: لسان أعجمی جبکہ اس کی زبان میں عجمہ ہو، اس بناء پر عجمہ اور عجمیت عربیت کی ضد ہے[۱]۔

ب۔ لغت:

۳- لغت (زبان) آواز ہے جس سے ہر قوم اور ہر شخص اپنے اغراض ومقاصد کا اظہار کرتا ہے، اس کی جمع لغات اور لغون ہے اور تہذیب میں ہے کہ جب کوئی شخص صحیح وسیدھے راستہ سے ہٹ جائے تو اس کے لئے استعمال کرتے ہیں **لغا فلان عن الصواب و عن الطریق**، ابن اعرابی فرماتے ہیں: لغت اسی سے مشتق ہے، اس لئے کہ ان لوگوں نے ایسی بات کی جس میں دوسرے لوگوں کی زبان سے ہٹ گئے[۲]۔

اس بنا پر لغت عربیت سے عام ہے، اس لئے کہ یہ عربی وغیر عربی دونوں کو شامل ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، قواعد الأحکام ۲/۱۰۲۔
(۲) لسان العرب۔

عربی زبان کی فضیلت:

۴-عربی زبان کو دنیا کی تمام زبانوں پر فضیلت و برتری حاصل ہے، اس لئے کہ یہ اہل جنت کی زبان ہے، اور اس کے سیکھنے اور دوسرے کو سکھانے پر انسان کو ثواب حاصل ہوگا[۱]۔ حدیث میں ہے: "أحبوا العرب لثلاث: لأني عربي، والقرآن عربي، ولسان أهل الجنة في الجنة عربي وفي رواية وكلام أهل الجنة عربي"[۲] (تین چیزوں کی وجہ سے عرب سے محبت کرو، اس لئے کہ میں عربی ہوں، قرآن عربی ہے اور جنتیوں کی زبان جنت میں عربی ہوگی اور ایک روایت میں ہے: اہل جنت کا کلام عربی ہے)۔

شرعی حکم:

۵-امام شافعی فرماتے ہیں کہ ہر مسلمان پر عربی زبان کا اتنا حصہ سیکھنا ضروری ہے جس کے ذریعہ وہ اپنی وسعت کے مطابق فریضہ کی ادائیگی کر سکے، قواطع میں مذکور ہے کہ تمام مکلّف لوگوں پر بالعموم عربی زبان کا جاننا ضروری ہے، لیکن مجتہد کے لئے عربی زبان کے الفاظ ومعانی کی مکمل واقفیت ضروری ہے، اس کے علاوہ امت کے دیگر افراد کے لئے صرف اتنی معرفت ضروری ہے جس کے ذریعہ وہ اپنی نمازوں میں قراءت واذکار کر سکیں، اس لئے کہ نماز میں قراءت اور دیگر اذکار عربی زبان کے علاوہ دوسری زبان میں جائز نہیں ہے[۳]۔

(۱) الدر المختار ۵/ ۲۶۹۔

(۲) حدیث: "أحبوا العرب لثلاث، لأني عربي......" کی روایت حاکم (۴/ ۸۷) نے ابن عباس سے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱۰/ ۵۲) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ طبرانی نے کبیر اور اوسط میں اس کو ذکر کیا ہے، اس کی سند میں علاء ابن عمرو الحنفی ہیں جن کے ضعف پر سب کا اتفاق ہے۔

(۳) البحر المحیط ۶/ ۲۰۲، ارشاد الفحول رص ۲۵۲۔

مجتہد کے لئے عربی زبان کی کتنی واقفیت ضروری ہے:

۶-"البحر المحیط" میں ہے کہ مجتہد کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ عربی زبان سے واقف ہو اور عرب کے خطاب کے موضوع کو لغوی ونحوی وصرفی اعتبار سے جانتا ہو، لہذا عربی زبان کی اتنی معرفت ضروری ہے جس کے ذریعہ ان کے خطابات، الفاظ کے استعمال کے طریقہ اس حد تک جان لے کہ اس کی بنا پر وہ کلام صریح، ظاہر، مجمل، مفسر، عام وخاص اور حقیقت ومجاز کے درمیان تمیز کر سکے۔

ابو اسحاق فرماتے ہیں کہ زبان کی معرفت کے سلسلہ میں اس کے لئے اتنا کافی ہے کہ وہ عام استعمال کو جان لے اس کے لئے اس میں مہارت وتبحر پیدا کرنا ضروری نہیں ہے، اور نحو کی اتنی معلومات کافی ہے کہ وہ ظاہر کلام میں تمیز کر سکے، جیسے فاعل ومفعول اور عامل رفع وجر میں تمیز کر سکے[۱]۔

"ارشاد الفحول" میں ہے کہ مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ وہ اتنی عربی جانتا ہو کہ کتاب وسنت میں مذکور غریب اور اس جیسے الفاظ کی تفسیر وتشریح کر سکے، اس کے لئے ان کلمات کا یاد رکھنا ضروری نہیں ہے، بلکہ اس میں مشغول ائمہ کی کتابوں سے اس کے استنباط پر قادر ہونا معتبر ہے[۲]۔

عربی زبان سے استدلال:

۷-ابن فارس فرماتے ہیں کہ عربی کلمات کے استعمال کے اختلاف کی صورت میں عربی زبان حجت ہے، اس وقت جبکہ یہ اختلاف اسم وصفت میں ہو، یا کلمات کے حقیقت ومجاز کے استعمال کے سلسلہ میں ہو لیکن وہ امور جو استنباط کے قبیل سے ہوں یا اس میں عقلی دلائل کے

(۱) البحر المحیط ۶/ ۲۰۲۔

(۲) ارشاد الفحول رص ۲۵۱، ۲۵۲۔

لئے گنجائش ہوتو اس میں عرب وغیر عرب دونوں برابر ہیں۔

جہاں تک قرء، ظہار میں رجوع کرنے اور ان جیسے دیگر الفاظ کے معنی ومفہوم میں فقہاء کے اختلاف کا تعلق ہے تو ان میں سے بعض اس لائق ہیں کہ ان میں لغت عرب سے استدلال کیا جائے اور بعض وہ ہیں جن کی بنیاد دوسری چیزیں ہیں۔

ابن فارس فرماتے ہیں ایک کلمہ میں کبھی دو لغتیں ہوتی ہیں جیسے صرام اور بعض کے تین معنی ہیں جیسے زجاج اور بعض کے چار معنی ہیں جیسے صداق اور بعض کے پانچ معنی ہیں جیسے شمال اور بعض کے چھ معنی ہیں، جیسے قسطاس اور عربی زبان میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جس کے چھ سے زائد معنی ہوں [1]۔

کن امور میں عربی زبان کا استعمال ضروری ہے اور کن میں نہیں:

۸ - فقہاء نے چند مسائل میں فی الجملہ عربی کو ضروری قرار دیا ہے:

ان میں قرأۃ قرآن، نماز میں اذکار تشہد اور تسبیح وغیرہ، اور نماز واذان میں تکبیر اور جمعہ کا خطبہ ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ترجمۃ'' فقرہ/ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات۔

عَرَج

دیکھئے: ''أعرج''۔

(۱) البحر المحیط ۲/ ۲۴۔

عُرس

تعریف:

۱- لغت میں عرس کا معنی شادی کرانے اور رخصتی کی خدمت ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ شادی کے مخصوص کھانے کا نام ہے، اور عروس دولہا اور دلہن دونوں کو کہتے ہیں، جب تک کہ دونوں کا نکاح قائم ہو اور أعرس الرجل بامرأته: عرس کے معنی ہیں: مرد کا اپنی بیوی کے ساتھ جماع کرنا اور عِرس (عین کے کسرہ کے ساتھ) بیوی کو کہتے ہیں، اس کی جمع "أعراس" ہے، عُرس (عین کے ضمہ کے ساتھ) اس کا معنی زفاف ہے مذکر اور مؤنث دونوں کے لئے (۱)۔

عرس کی اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

زفاف:

۲- زفاف کی لغوی تعریف: لغت میں زفاف کا معنی دلہن کو دولہا کے پاس بھیجنا ہے، کہا جاتا ہے: زف النساء العروس إلى زوجها عورتوں نے دلہن کو دولہے کے پاس پہنچایا، اور اسم زفاف ہے۔

زفاف کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۳)۔

عرس زفاف سے عام ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) قواعد الفقہ للبرکتی، المغرب۔
(۳) سابقہ مرجع، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۶۲۔

جمعہ اور جماعت سے دولہا کی غیر حاضری:

۳- مالکیہ کا مشہور قول اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ نئی شادی کے سبب مدت زفاف میں جماعات میں حاضر ہونے اور دیگر نیک کام جیسے مریض کی عیادت اور جنازہ میں شرکت کے لئے نہ نکلنا دولہا کے لئے جائز نہیں ہے، اور بیوی کو ان جگہوں میں حاضری سے روکنے کا حق نہیں ہے۔ مگر شافعیہ کے نزدیک سنت پر واجب کو مقدم کرنے کے لئے رات کو غیر حاضر رہنا واجب ہوگا، بعض متاخرین شافعیہ نے اس مسلک کی مخالفت کی ہے۔

حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ نئی شادی کے سبب شوہر کے لئے مذکورہ تمام امور سے غیر حاضر رہنا جائز ہوگا، تاکہ وہ بیوی کے ساتھ مشغول رہے، اس کو مانوس کرے اور اس کے دل کو اپنی طرف مائل کرے (۱)۔

شادی کا ولیمہ:

۴- تمام علماء کا اتفاق ہے کہ شادی کا ولیمہ کرنا جائز و مشروع ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ نے خود اس پر عمل کیا ہے اور اس کا حکم بھی دیا ہے، حضرت انسؓ سے مروی ہے: "أقام النبی ﷺ بین خیبر والمدینة ثلاثا یبنی علیه بصفیة بنت حیی فدعوت المسلمین إلی ولیمته، فما کان فیهاخبز ولا لحم، أمر بالأنطاع فألقی فیها من التمر والأقط والسمن، فکانت ولیمته" (۲) (نبی کریم ﷺ نے خیبر اور مدینہ کے درمیان تین

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰۰، القوانین الفقہیہ رص ۷۹، مواہب الجلیل ۲/ ۱۸۴، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۷، الإنصاف ۲/ ۳۰۳، کشاف القناع ۱/ ۴۹۷۔
(۲) حدیث أنس: "أقام النبی ﷺ بین خیبر والمدینة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۲۶) اور مسلم (۲/ ۱۰۴۴) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

دنوں تک قیام کیا جہاں آپ نے حضرت صفیہؓ بنت حیی سے خلوت فرمائی، میں نے مسلمانوں کو آپ ﷺ کے ولیمہ کی دعوت دی، آپ ﷺ کے ولیمہ میں روٹی اور گوشت نہیں تھا، آپ ﷺ نے دسترخوان بچھانے کا حکم دیا، اس میں کھجور، پنیر اور گھی رکھا گیا تو یہی آپ کا ولیمہ تھا)، اور نبی ﷺ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ سے جس وقت انہوں نے کہا کہ میں نے شادی کر لی ہے فرمایا: "أولم ولو بشاة" [1] (ولیمہ کرو اگرچہ ایک بکری سے ہو)۔ جمہور فقہاء کے قول کے مطابق شادی کا ولیمہ سنت مؤکدہ ہے، واجب نہیں ہے، اس لئے کہ وہ نئی خوشی کے موقع کا کھانا ہے، لہذا وہ تمام کھانوں کے مشابہ ہوگا، شافعیہ کے ایک قول کے مطابق ولیمہ کرنا واجب عین ہے اس حدیث کے ظاہر الفاظ کے بنا پر جس میں اللہ کے رسول ﷺ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کو حکم دیا، اور اس وجہ سے بھی کہ اس کی دعوت قبول کرنا واجب ہے، لہذا ولیمہ کرنا بھی واجب ہوگا۔

جہاں تک ولیمہ کی دعوت قبول کرنے کا تعلق ہے تو جس کو ولیمہ کی دعوت دی جائے اس پر اسے قبول کرنا واجب عین ہے [2]۔ اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: **إذا دعى أحدكم إلى الوليمة فليأتها** [3] (جب تم میں سے کسی کو ولیمہ کی دعوت دی جائے تو وہ قبول کرے)، ان لفظوں کے ساتھ یہ بھی حدیث مروی ہے: "**أجيبوا هذه الدعوة إذا دعيتم إليها**" [4] (تم اس دعوت کو قبول کرو جب تم کو اس کی دعوت دی جائے)، نیز ایک دوسری حدیث میں ہے: "**من لم يجب الدعوة فقد عصى الله ورسوله**" [1] (جو دعوت قبول نہ کرے اس نے اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی نافرمانی کی)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "ولیمۃ"۔

دولہا اور دلہن کو شادی کی مبارکباد دینا:

۵- فقہاء کی رائے یہ ہے کہ نئی شادی شدہ جوڑے کو عقد اور خلوت کے بعد خوش کرنے کے لئے مبارکباد و تہنیت پیش کرنا اور ان کے لئے دعا کرنا مستحب ہے، مبارکباد پیش کرنے والا یہ کہے گا "**بارك الله لک و بارک علیک وجمع بینکما فی خیر وعافية**" (اللہ تعالیٰ تمہیں برکت اور تم پر برکت نازل فرمائے اور تم دونوں کو خیر و عافیت کے ساتھ ایک ساتھ رکھے)، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**رأى على عبد الرحمن بن عوف، رضي الله عنه أثر صفرة فقال: ماهذا؟ فقال: إني تزوجت امرأة على وزن نواة من ذهب، قال: "بارک الله لک، أولم ولو بشاة**" [2] (رسول اللہ ﷺ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ پر جس وقت زردی کا نشان دیکھا تو دریافت کیا کہ یہ کیا ہے، تو انہوں نے عرض کیا کہ میں نے ایک عورت سے ایک گٹھلی کے برابر سونے کے عوض شادی کی ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تمہاری اس شادی میں برکت عطا فرمائے، ولیمہ کرو چاہے ایک بکری سے ہو)۔

---

(۱) حدیث: "أولم ولو بشاة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۲۲۱) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۴، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱، شرح السنۃ للبغوی ۹/ ۱۳۲، سبل السلام ۳/ ۳۲۵۔

(۳) حدیث: "إذا دعى أحدكم إلى الوليمة فليأتها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۲۴۰) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "أجيبوا هذه الدعوة إذا دعيتم إليها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۲۴۶) اور مسلم (۲/ ۱۰۵۳) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "من لم يجب الدعوة فقد عصى الله ورسوله" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۵۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "رأى على عبد الرحمن بن عوف أثر صفرة.." کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۲۲۱) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، دیکھئے: فقرہ/ ۵۔

ابوداؤد میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے:"أن النبی ﷺ کان إذا رفأ الانسان إذا تزوج قال: "بارک الله لک، وبارک علیک، وجمع بینکما فی خیر"[1] (جب کوئی شادی کرتا تو نبی ﷺ فرماتے :اللہ تعالیٰ تمہیں برکت دے اورتم پر برکت نازل فرمائے اورتم دونوں کوخیر وعافیت سے باقی رکھے)۔

ابن حبیب مالکی فرماتے ہیں:اس پرسعادت اور کلمات خیر کا اضافہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن شافعیہ کے نزدیک اس موقع سے "بالرفاء والبنین" (تم دونوں میں اتحادواتفاق رہے، تمہارے بیٹے پیدا ہوں) کہنا مکروہ ہے،اس لئے کہ یہ زمانہ جاہلیت کے اقوال میں سے ہے اور اس کی ممانعت ہے[2]۔اس لئے کہ روایت ہے:"أن عقیل ابن أبی طالب رضی الله عنه تزوج امرأة من جشم، فدخل علیه القوم فقالوا: بالرفاء والبنین، فقال:لا تفعلوا ذلک۔ قال: فما نقول یا أبا یزید؟قال: قولوا:بارک الله لکم وبارک علیکم، إنا کذلک کنا نؤمر"[3] (حضرت عقیل بن ابی طالبؓ نے قبیلہ جشم کی ایک عورت سے شادی کی تو لوگ ان کے پاس آئے اور بالرفاء والبنین کے ذریعہ ان کومبارک باد دینے لگے،حضرت عقیل نے کہا کہ یہ مت کہو،لوگوں نے دریافت کیا کہ اے ابویزید!اس موقع سے ہم کیا کہیں توانہوں نے کہا کہ کہو:بارک الله لکم و بارک علیکم،ہمیں اسی کے کہنے کا حکم دیا جاتا تھا)۔

دولہے کا اپنے لئے اور اپنی دلہن کے لئے دعا کرنا:

٦ - فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جب دولہے کے پاس پہلی مرتبہ دلہن رخصت ہوکرآئے تواس کے لئے مستحب یہ ہے کہ اس کی پیشانی کے بال پکڑے اور یہ دعا کرے:(اللہ تعالیٰ ہم میں سے ہر ایک کو دوسرے کے حق میں خیروبرکت کا ذریعہ بنائے)[1]۔اس موقع پر اللہ کے رسول سے جومنقول دعا ہے وہ یہ ہے"اللهم إنی أسألک خیرها وخیر ما جبلتها علیه وأعوذ بک من شرها ومن شرما جبلتها علیه"(اے اللہ میں تم سے اس کی بہتری کا سوال کرتا ہوں اورجن اوصاف وطبائع پرتم نے اس کو پیدا کیا ہے اس میں بہتر وصف کا سوال کرتا ہوں، میں تجھ سے اس کی برائی سے پناہ چاہتا ہوں اوراس کے برے اوصاف سے پناہ چاہتا ہوں)،اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا تزوج أحدکم امرأة، أواشتری خادما فلیقل......"[2] (جب تم میں سے کوئی شادی کرے یا کوئی خادم خریدے تو کہے...)، حضرت ابواسید کے غلام حضرت ابوسعید سے منقول ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے شادی کی تو میرے پاس عبداللہ بن مسعود، ابوذر، حذیفہ اوران کے علاوہ دیگر

---

(١) حدیث:"أن النبی ﷺ کان إذا رفأ الإنسان إذا تزوج......" کی روایت ابوداؤد(٢/ ٥٩٨، ٥٩٩) اور حاکم (٢/ ١٨٣) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے،اورذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(٢) سبل السلام ٣/ ٢٣٩، جواہرالإکلیل ١/ ٢٧٥، مواہب الجلیل ٣/ ٤٠٨، مغنی المحتاج ٣/ ١٣٩، کشاف القناع ٥/ ٢٢، المغنی لابن قدامہ ٦/ ٥٣٩، شرح السنۃ للبغوی ٩/ ١٣٢، ١٣٥، الأذکار للنووی رص ٢٥١، ٣٢٦۔

(٣) حدیث:"أن عقیل بن أبی طالب تزوج امرأة من جشم......" کی روایت احمد(١/ ٢٠١) نے حسن البصری عن عقیل کی سند سے کی ہے،ابن حجر نے فتح الباری (٩/ ٢٢٢) میں فرمایا کہ ان کے رجال ثقہ ہیں سوائے اس کے کہ حسن نے عقیل سے نہیں سنا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے۔

---

(١) مواہب الجلیل ٣/ ٤٠٨،مغنی المحتاج ٣/ ١٣٩،سبل السلام ٣/ ٢٣٩،المغنی لابن قدامہ ٦/ ٥٣٩،کشاف القناع ٥/ ٢٢،الأذکار للنووی رص ٢٥١۔

(٢) حدیث:"إذا تزوج أحدکم امرأة......" کی روایت ابوداؤد(٢/ ٦١٧) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے،علامہ عراقی نے احیاء علوم الدین (١/ ٣٣٨ بہامش الاحیاء) میں اس کی احادیث کی تخریج میں اس کی سند کوعمدہ قرار دیا ہے۔

صحابہ رضی اللہ عنہم آئے، نماز کا وقت آیا تو لوگوں نے مجھے امام بنایا میں نے ان کو نماز پڑھائی پھر ان لوگوں نے مجھ سے کہا کہ تم اپنی بیوی کے پاس جاؤ تو دو رکعت نماز پڑھو اور اس کے سر کے اگلے حصہ کا بال پکڑ کر یہ کہو: "**اللهم بارک لی فی أهلي، وبارک لأهلی فی، وارزقهم منی وارزقنی منهم، ثم شأنک وشأن أهلک**" (اے اللہ! مجھ کو میرے اہل میں برکت دے اور میرے اہل کو مجھ میں برکت دے، ان کو میرے واسطہ سے رزق عطا فرما اور مجھے ان کے ذریعہ رزق عطا فرما پھر تم اپنی بیوی کے ساتھ ازدواجی تعلق قائم کرو)۔

شادی میں دف بجانا:

۷- فقہاء کے نزدیک نکاح کا اعلان کرنا اور اس کی تشہیر کے لئے اور زنا سے امتیاز کرنے کے لئے دف بجانا مستحب ہے(۱)، اس لئے کہ حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**أعلنوا هذا النكاح واجعلوه فی المساجد، واضربوا عليه بالدفوف، وليولم أحدكم ولو بشاة، فإذا خطب أحدكم امرأة وقد خضب بالسواد فليعلمها، ولا يغرها**" وفي رواية: "**أعلنوا النكاح واضربوا عليه بالغربال**"(۲) (نکاح کا اعلان کرو، اس کو مسجد میں کرو، اس میں دف بجاؤ اور ولیمہ کرو چاہے ایک بکری ہی سے ہو، جب تم میں سے کوئی کسی عورت کو شادی کا پیغام دے اور وہ بال میں خضاب لگائے ہو تو چاہئے کہ عورت کو یہ بتا دے، اس کو دھوکہ میں نہ

(۱) شرح السنۃ للبغوی ۹/۴۶، سبل السلام ۳/۲۴۸، حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۶۱، ۵/۲۲۱، ۲۲۳، جواہر الإکلیل ۱/۳۲۶، مواہب الجلیل ۴/۶، مغنی المحتاج ۴/۴۲۹، المغنی لابن قدامہ ۶/۵۳۷، کشاف القناع ۵/۲۲، ۱۸۳۔

(۲) حدیث: "**أعلنوا هذا النكاح ، واجعلوه فی المساجد......**" کے

رکھے) اور ایک روایت میں ہے: نکاح کرو اور دف بجاؤ)۔

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے: "**أن النبی ﷺ قال: "ما فعلت فلانة؟ ليتيمة كانت عندها، فقلت: أهديناها إلى زوجها، قال: فهل بعثتم معها جارية تضرب بالدف وتغني؟ قالت: تقول ماذا؟ قال: تقول:**

أتيناكم أتيناكم فحيونا نحييكم

لولا الذهب الأحمر ماحلت بواديكم

لولا الحنطة السمرا ماسمنت عذاريكم(۱)۔

(نبی علیہ السلام نے فرمایا: فلاں عورت نے اس یتیمہ کے لئے کیا کیا جو اس کے پاس تھی؟ تو میں نے کہا کہ ہم لوگوں نے اس کے شوہر کے پاس اس کو رخصت کر دیا، اللہ کے رسول علیہ السلام نے فرمایا کہ کیا تم لوگوں نے اس کے ساتھ کسی لڑکی کو بھیجا جو دف بجاتی اور گاتی، حضرت عائشہؓ نے فرمایا وہ کیا کہتی، اللہ کے رسول علیہ السلام نے فرمایا کہ وہ یہ کہتی:

ہم تمہارے پاس آئے، ہم تمہارے پاس آئے، تم ہمارا خیر مقدم کرو، ہم تمہارا خیر مقدم کرتے ہیں ا، گر سرخ سونا نہ ہوتا تو تمہارے دیہاتوں میں زیب و زینت نہ ہوتی، اگر گندم گوں گیہوں نہ ہوتا تو

بعض حصہ کی روایت ترمذی (۳/۲۹۰) نے کی ہے، اور بیہقی (۷/۲۹۰) نے حضرت عائشہؓ سے پوری روایت کی ہے، اور ترمذی وبیہقی نے اس کو ایک ضعیف راوی کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے، اور امام بیہقی (۲/۲۹۰) نے دوسری سند سے دوسری روایت کی تخریج کی ہے، اور اسی طرح ایک دوسرے راوی کے ضعف کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث عائشہ: "**أن النبی ﷺ قال: مافعلت فلانة......**" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/۲۸۹) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس کی روایت طبرانی نے اوسط میں کی ہے، اور اس میں رواد بن الجراح ہیں، امام احمد، ابن معین اور ابن حبان نے اس کو ثقہ قرار دیا ہے، لیکن اس میں ضعف ہے۔

تمہاری دوشیزائیں موٹی نہ ہوتیں)۔

حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ جب کوئی آواز یا دف سنتے تو پوچھتے کہ یہ کیا ہے؟ پس اگر لوگ کہتے کہ شادی ہے یا ختنہ کی دعوت ہے تو خاموش رہتے اور ان دونوں کے علاوہ میں بجایا جاتا تو آپ کوڑا استعمال کرتے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''غناء''، ''شعر'' اور ''ولیمۃ''۔

نئی دلہن کی باری:

۸- جمہور فقہاء، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ چند عورتوں کا شوہر اگر کسی نئی عورت سے شادی کرے اور اسے رخصت کرکے لے آئے تو وہ باری کو روک دے، اور یہ نئی بیوی اگر باکرہ ہو تو اس کے پاس مسلسل سات رات اور اگر ثیبہ ہو تو تین رات گذارے گا اور یہ سات اور تین راتیں مسلسل ہوں گی اور اپنی باقی بیویوں کے پاس اس کے بدلہ میں یہ سات یا تین دن نہیں گذارے گا، پھر از سرنو ان تمام بیویوں کے مابین باری متعین کرے گا، اس لئے کہ حضرت انسؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: ''**من السنة إذا تزوج الرجل البكر على الثيب أقام عندها سبعا وقسم، وإذا تزوج الثيب على البكر أقام عندها ثلاثا ثم قسم**''[1] (سنت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ثیبہ کی موجودگی میں باکرہ سے شادی کرے تو اس کے پاس سات رات گذارے پھر باری متعین کرے، اور باکرہ کی موجودگی میں اگر ثیبہ سے شادی کرے تو اس کے پاس تین رات گذارے پھر باری متعین کرے)۔ یہی امام شعبی ونخعی اور امام اسحاق کا مذہب ہے۔

جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ نئی شادی کی بنا پر یہ اس عورت کا حق ہے، بیوی ثیبہ ہو اور وہ چاہے کہ اس کا شوہر اس کے پاس سات رات گذارے تو وہ ایسا کرسکتا ہے، لیکن سابقہ بیویوں کے پاس بھی وہ سات رات رہے گا، اس لئے کہ حضرت اُم سلمہؓ فرماتی ہیں: ''**أن النبی ﷺ لما تزوجها أقام عندها ثلاثا وقال: إنه ليس بک علی أهلک هوان، إن شئت سبعت لک، وإن سبعت لک سبعت لنسائی**'' (نبی ﷺ نے جب ان سے شادی کی تو تین رات ان کے ساتھ رہے اور فرمایا کہ تمہارے ذریعہ تمہارے اہل وعیال کی تحقیر مقصود نہیں ہے، اگر تم چاہو تو میں سات رات تمہارے ساتھ رہوں لیکن اگر سات ایام تمہارے ساتھ رہوں تو سات ایام بقیہ بیویوں کو دوں گا)، اور ایک روایت میں ہے: ''**وإن شئت زدتک وحاسبتک به، للبكر سبع وللثيب ثلاث**'' (کہ اگر تم چاہو تو میں اس تین دن پر اضافہ کردوں لیکن میں پھر دوسری بیویوں کے حق اس کو محسوب کروں گا، باکرہ کے لئے سات یوم ہے اور ثیبہ کے لئے تین یوم ہے)۔ اور ایک روایت میں یہ الفاظ بھی ہیں: ''**إن شئت أقمت معک ثلاثا خالصة لک، وإن شئت سبعت لک ثم سبعت لنسائی**''[1] (اگر تم چاہو تو میں تمہارے ساتھ تین دن رہوں اور یہ خالص تمہارا حق ہوگا، اور چاہو تو میں سات یوم رہوں لیکن پھر بقیہ بیویوں کے لئے بھی سات یوم ہوں گے)۔

(۱) حدیث انس: ''من السنة إذا تزوج الرجل البكر......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۳۱۴) اور مسلم (۲/ ۱۰۸۴) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حدیث اُم سلمہ: ''أن النبی ﷺ لما تزوجها أقام عندها......'' کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۸۳) نے کی ہے، اور آخری لفظ کی روایت دارقطنی (۳/ ۲۸۴) نے کی ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ باری کے سلسلہ میں پرانی بیوی پر نئی بیوی کو کوئی فضیلت وبرتری حاصل نہ ہوگی، اس لئے کہ فرمان باری مطلق ہے:"وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْحَرَصْتُمْ فَلاَ تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ"(۱) (اور تم سے یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ تم بیویوں کے درمیان (پورا پورا) عدل کرو، خواہ تم اس کی (کیسی ہی) خواہش رکھتے ہو، تو تم بالکل ایک ہی طرف نہ ڈھلک جاؤ)، اور فرمان باری ہے:"وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ"(۲) (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گزر بسر کیا کرو)۔

حضرت سعید بن المسیب، حسن بصری، نافع اور امام اوزاعی فرماتے ہیں کہ باکرہ کا حق تین رات ہے اور ثیبہ کا دو رات (۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "قسم بین الزوجات"۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۲۹۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۹۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۰۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲۷، مواہب الجلیل ۴/ ۹، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۶، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۳، کشاف القناع ۵/ ۲۰۷، سبل السلام ۳/ ۳۴۱، شرح السنۃ للبغوی ۹/ ۱۵۴۔

عَرصة

تعریف:

۱- لغت میں عرصة الدار گھر کا صحن ہے، یعنی گھر کا وہ وسیع حصہ جس میں کوئی عمارت نہ ہو، اس کی جمع "عراص" اور "عرصات" ہے، اور ایک قول ہے ہر وہ وسیع جگہ جس میں کوئی عمارت نہ ہو (۱)۔

فقہاء لفظ عرصہ کو دو معنی میں استعمال کرتے ہیں جیسا کہ لغت میں مذکور ہے:

الف- مخصوص معنی، گھر کا میدان اور اس کا درمیانی حصہ اور گھروں کے درمیان جو خالی حصہ ہے اس کو عرصہ کہتے ہیں، امام دسوقی نے شفعہ کے باب میں ذکر کیا ہے کہ عرصہ میں شفعہ نہیں ہے، یعنی گھر کا وہ میدان جو گھروں کے درمیان واقع ہو اس میں شفعہ نہیں ہے، اس کو حوش (گھر کے اردگرد کا حصہ) بھی کہتے ہیں (۲)۔ "حاشیۃ القلیوبی" میں لکھا ہے کہ گھروں کے درمیان خالی حصہ کو عرصہ کہتے ہیں (۳)۔

ب- عمومی معنی یہ ہے کہ عرصہ کا اطلاق زمین کے ٹکڑے پر ہوتا ہے خواہ وہ گھروں کے درمیان ہو یا نہ ہو۔

"نہایۃ المحتاج" میں ہے کہ اگر کوئی کہے کہ میں نے تم کو یہ زمین یا میدان یا صحن یا ٹکڑا بیچا اور اس میں عمارت بنی ہوئی ہو تو یہ عمارت بیع

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۸۲۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۷۹۔

میں داخل ہوگی، رہن میں نہیں، شبراملسی فرماتے ہیں کہ فقہاء عرصہ اور ساحہ کو لغوی معنی میں استعمال نہیں کرتے ہیں، بلکہ ان چاروں الفاظ (أرض، ساحۃ، عرصۃ اور بقعہ) کو عرفی معنی میں استعمال کرتے ہیں، اور عرفی معنی کے اعتبار سے ان کا اطلاق زمین کے ٹکڑے پر ہوتا ہے، خواہ وہ گھروں کے درمیان ہو یا نہ ہو[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔حریم:

۲- لغت میں حریم ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو حرام ہونے کی وجہ سے استعمال نہ کیا جائے اور حریم گھر یا مسجد کے صحن کو بھی کہتے ہیں، اسی طرح چراگاہ پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے[2]۔

اصطلاح میں کسی چیز کا حریم اس کے آس پاس حقوق اور مرافق ہیں، شافعیہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے کہ مکمل انتفاع کے لئے جس کی ضرورت ہو وہ حریم ہے، اگرچہ اصل انتفاع اس کے بغیر حاصل ہوجائے[3]۔

ب-فناء:

۳- لغت میں فناء الشيء کسی چیز کا فناء، اس کو کہتے ہیں جو اس سے متصل ہو، اور اس کے مصالح ومفاد کے لئے تیار کیا گیا ہو، امام کفوی فرماتے ہیں کہ گھر کا فناء وہ ہے جو اس کے چاروں طرف پھیلا ہوا ہو یا صرف سامنے جو وسیع کھلی ہوئی جگہ ہو اس کو فناء کہتے ہیں[4]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۱۵، ۱۱۶۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۷۹، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۴۳ طبع مصطفی الحلبی۔

(۴) التعریفات للجرجانی، الکلیات لأبی البقاء الکفوی ۳/ ۳۵۸۔

فناء کا اصطلاحی معنی: حطاب نے مسلم کی شرح میں اُبی سے نقل کیا ہے کہ دیواروں سے متصل جو وسیع وعام راستہ ہو اسے فناء کہتے ہیں[1]۔

عرصہ سے متعلق احکام:

عرصہ سے متعلق احکام کو فقہاء نے چند ابواب میں ذکر کیا ہے، ان میں سے بعض احکام ذیل میں ذکر کئے جارہے ہیں:

الف-بیع:

۴- اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ میں نے تمہارے ہاتھ یہ زمین یا ساحہ یا عرصہ یا بقعہ فروخت کردیا اور اس میں عمارت اور درخت ہو تو یہ چیزیں بغیر ذکر کے اس بیع میں داخل ہوں گی، اگرچہ عمارت یا درخت کا نام نہ لیا ہو، یہی حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا راجح مذہب ہے، لیکن مالکیہ کے نزدیک یہ مسئلہ اس وقت ہوگا جب کوئی شرط یا عرف نہ ہو اور اگر کوئی شرط یا عرف پایا جائے تو اسی پر عمل ہوگا، شافعیہ نے درخت کو تر پودے کے ساتھ مقید کیا ہے۔

شافعیہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ درخت بیع کے حکم میں قطعی طور پر داخل نہیں ہوگا، اس لئے کہ ارض کے نام سے وہ خارج ہے، اور اس درخت کے زمین کے تابع ہونے پر کوئی عرف یا اس کے علاوہ کوئی دلیل نہیں ہے۔ لہذا اس کے داخل ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔

فقہاء نے بیع پر ان تمام عقود کو قیاس کیا ہے جن میں ملکیت منتقل ہوتی ہے، جیسے ہبہ، وقف، وصیت اور صدقہ[2]۔

(۱) مواہب الجلیل ۵/ ۱۵۷، ۱۵۸۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۵، فتح القدیر ۵/ ۴۸۳، ۴۸۵، الدسوقی ۳/ ۱۷۰، ۱۷۱، الشرح الصغیر ۲/ ۸۱، ۸۲ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۱۵، ۱۱۷، مغنی المحتاج ۲/ ۸۰، کشاف القناع ۳/ ۲۷۴، ۲۷۵، منتہی الإرادات ۲/ ۲۰۷۔

جو شخص اپنے گھر کو فروخت کرے تو بیع میں عمارت اور صحن سب داخل ہوں گے، اس لئے کہ گھر کا اطلاق عمارت اور زمین دونوں پر ہوتا ہے۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ گھر میں زمین اصل کی حیثیت رکھتی ہے، اس لئے کہ عمارت کا قرار اسی پر ہے، اور گھر کی بیع میں عمارت اور جو اس سے متصل زمین ہے تبعیت کے طریقہ پر شامل ہوگی، اس لئے کہ عمارت کا زمین سے اتصال بطور قرار کے ہے، لہذا وہ عمارت کے تابع ہوگی [۱]۔

ب-شفعہ:

۵- شفعہ کی بنیاد پر عرصہ کو لینے کے سلسلہ میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے، یہ اختلاف اس اختلاف کے نتیجہ میں ہے کہ کس کو حق شفعہ حاصل ہوگا، اور کن چیزوں میں ہوگا۔

حنفیہ نے استحقاق شفعہ کے مراتب کی جو ترتیب بیان کی ہے اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عرصہ اگر مبیع کے تابع ہو یا خود اس کو فروخت کیا جائے تو حق شفعہ کی بنیاد پر شفیع کو اسے لینے کا حق ہے۔

امام کرخی نے اپنی ''مختصر'' میں ذکر کیا ہے کہ تمام فقہاء حنفیہ کے نزدیک تین اسباب کی بنیاد پر شفعہ کا استحقاق ہوتا ہے، مبیع میں شرکت، منافع مبیع میں شرکت اور پڑوسی ہونا، اور تیسری شکل میں الأ قرب فالأ قرب کی رعایت کی جائے گی، اس کی تفصیل یہ ہے کہ کچھ لوگوں کے مابین کوئی دار (گھراری) ہو جس میں مختلف عمارتیں ہوں، ان میں بعض عمارت بعض لوگوں کے درمیان مشترک ہو، اور بعض بعض لوگوں کی مخصوص ہو اشتراک نہ ہو، دار کا صحن ان میں

(۱) فتح القدیر ۵/ ۴۸۳، ۴۸۴، الدسوقی ۳/ ۱۷۰، ۱۷۱، مغنی المحتاج ۲/ ۸۴، المغنی ۴/ ۸۸، کشاف القناع ۳/ ۲۷۴، منتہی الإرادات ۲/ ۲۰۶۔

مشترک ہو، ہر ایک اسی سے اپنی عمارت میں جاتا ہو، جس دار میں مکانات ہیں اس کا مین دروازہ ایک ایسی گلی میں کھلتا ہو جو عام راستہ نہ ہو تو کوئی شریک اپنے حصہ کی عمارت کو اس کے راستہ وصحن اور منافع وحق کے ساتھ دوسرے شریک کو یا کسی اجنبی کو فروخت کردے تو عمارت کے شریک کو صحن کے شریک کے مقابلہ میں اور جس کی دروازہ والی گلی میں شرکت ہے اس کے مقابلہ میں شفعہ کا زیادہ حق ہوگا، اگر عمارت میں شریک اپنے حق شفعہ سے دستبردار ہوجائے تو صحن میں شریک شخص کو حق شفعہ حاصل ہوگا، اور یہ بھی دستبردار ہوجائے تو پھر یہ شفعہ اس کو ملے گا جو گلی میں شریک ہے جس میں دار کا مین دروازہ ہے اور وہ گلی عام شاہراہ نہیں ہے۔

اس کے بعد حق شفعہ متصل پڑوسی کو حاصل ہوگا [۱]۔

حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک عرصہ کو حق شفعہ میں لینے کے حکم کی بنیاد اس کی تقسیم کے ممکن ہونے یا نہ ہونے پر ہے، اور عرصہ جس دار کے تابع ہے اگر وہ فروخت کیا جائے تو بدل کا پایا جانا ممکن ہو، اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ وہ دو یا زیادہ شرکاء کے مابین مشترک ہو، اس لئے کہ ان کے نزدیک حق شفعہ صرف شریک ہی کو حاصل ہوتا ہے، اس بنیاد پر تنگ صحن جو قابل تقسیم نہ ہو اس میں کوئی شریک اپنا حصہ فروخت کردے تو اس میں حق شفعہ حاصل نہ ہوگا، یہ شافعیہ کے نزدیک ہے اور حنابلہ کا ظاہر مذہب یہی ہے، یہ اس بنیاد پر ہے کہ اللہ کے رسول نے ارشاد فرمایا: ''**لا شفعة فی فناء ولا طریق ولا منقبة**'' [۲] (شفعہ صحن، راستہ اور تنگ راستہ میں نہیں ہے)، اور امام

(۱) حاشیۃ الشلبی بہامش تبیین الحقائق ۵/ ۲۴۰، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۳۰۰، ۳۰۱۔

(۲) حدیث: ''لا شفعة فی فناء ولا طریق ولا منقبة'' کو ابن قدامہ نے المغنی (۵/ ۳۱۳) میں ذکر کیا ہے، ابو الخطاب کے رؤوس المسائل کا حوالہ دیا ہے، ابو عبید نے غریب الحدیث (۳/ ۱۲۱) میں ذکر کیا ہے۔

احمد سے ایک روایت ہے کہ اس میں شفعہ ہوگا، کیونکہ نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد عام ہے: "الشفعة فيما لم يقسم"(1) (نا قابل تقسیم زمین میں بھی حق شفعہ ہے)، اور اس لئے بھی کہ حق شفعہ کا ثبوت شرکت کے نقصان کو دور کرنے کے لئے ہے، اور اس قسم میں نقصان زیادہ ہے، اس لئے کہ یہ نقصان دائمی ہے، لیکن جس کی تقسیم ممکن ہو اس طور پر کہ اگر تقسیم کر دیا جائے تو تقسیم سے ضرر نہ ہو تو اس میں حق شفعہ ثابت ہوگا۔

٦ - اور اگر جس دار کا صحن ہو اس کا کوئی گھر بیچ دیا جائے اور اس صحن کے علاوہ گھر کا کوئی راستہ نہ ہو تو صحن میں حق شفعہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس سے خریدنے والے کو ضرر لاحق ہوگا، امام شافعی کے ایک قول کے مطابق اس ضمن میں شریک کو حق شفع حاصل ہوگا، اس لئے کہ یہ معاملہ کر کے مشتری خود کو نقصان پہنچانے والا ہے۔

اور اگر گھر کا کوئی دوسرا دروازہ ہو جس سے آمد و رفت ہو یا گھر میں کوئی ایسی جگہ ہو جہاں سے عام راستہ میں اس گھر کا دروازہ کھولا جاسکتا ہو ایسی صورت میں اگر صحن کی تقسیم ممکن نہ ہو تو حنابلہ کے نزدیک اس میں حق شفعہ نہیں ہے، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، لیکن صحیح قول کی رو سے شافعیہ کے نزدیک اس میں حق شفعہ حاصل ہوگا، اور اگر صحن قابل تقسیم ہو تو اس میں شفعہ واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسی مشترک زمین ہے جس میں تقسیم ممکن ہے، لہٰذا اس میں شفعہ واجب ہوگا، لیکن ابن قدامہ کی رائے یہ ہے کہ احتمال یہ ہے کہ اس میں شفعہ کسی شکل میں واجب نہ ہو، اس لئے کہ دوسری طرف راستہ تبدیل کرنے میں مشتری کو ضرر لاحق ہوگا، اور حق شفعہ حاصل ہونے کی صورت میں مشتری کے عقد بیع میں تفریق ہوگی، کیونکہ غیر منقول مبیع کے بعض حصہ کو ترک کر کے بعض حصہ کا لینا لازم ہوگا، لہٰذا یہ صورت جائز نہیں ہے، اور اگر صحن میں شریک شخص دار میں شریک ہو اور وہ صرف صحن لینا چاہے۔

اور اگر صحن میں مشتری کا حصہ اس کی ضرورت سے زائد ہو تو شافعیہ اور حنابلہ میں قاضی کے نزدیک ہر حال میں اس سے زائد حصہ میں شفعہ واجب ہوگا، اس لئے کہ مقتضی پایا جارہا ہے اور کوئی وجہ مانع نہیں پائی جارہی ہے۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ اس میں شفعہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ شفعہ ثابت کرنے کی صورت میں مشتری کے کئے ہوئے معاملہ میں تبعیض ہوگی یعنی ٹکڑوں میں باٹنا لازم آئے گا، اور یہ ضرر سے خالی نہیں ہوگا(1)۔

مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ عرصہ (صحن) میں شفعہ نہیں ہوگا، خواہ اس کو تنہا فروخت کیا جائے، یا ان گھروں کے ساتھ جن کے تابع وہ ہے، "الشرح الصغیر" میں ہے: عرصہ میں شفعہ نہیں ہوگا، اور عرصہ دار کی وہ خالی جگہ ہے جو اس دار کی عمارتوں کے مابین یا ان کے سامنے ہو، عرف عام میں اس کو صحن کہا جاتا ہے، گذرگاہ یعنی راستہ میں حق شفعہ نہیں ہے، جبکہ گھر کے اردگرد کا میدان یا راستہ شرکاء کے مابین تقسیم ہو چکا ہو، اور ان میں صحن مشترک ہو، تو کوئی شریک اپنے حصہ کا گھر صحن کے ساتھ فروخت کردے یا صرف صحن فروخت کرے تو دوسرے کو اس میں حق شفعہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ ایسی ملکیت کے تابع ہے، جس میں حق شفعہ نہیں ہے، اور وہ تقسیم شدہ گھر ہے تو اس میں بھی حق شفعہ نہیں ہوگا، اور ایک قول ہے کہ اگر تنہا صحن کو فروخت کرے گا تو اس میں شفعہ واجب ہوگا(2)۔

---

(1) حدیث: "الشفعة فيما لم يقسم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۳۶) نے ان الفاظ میں کی ہے: "قضی النبي ﷺ بالشفعة في كل مالم يقسم" اور اس کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۲۹) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے۔

(1) مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۸، الأم ۴/ ۴، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۳۵، المغنی ۵/ ۳۱۳، ۳۱۴ طبع الریاض۔

(2) الشرح الصغیر ۲/ ۲۳۰ طبع الحلبی، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۶۰۔

مگر مالکیہ میں امام لخمی کے نزدیک دوسری تفصیل ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر دار کے گھر تقسیم کردئے جائیں ان کے صحن وراستہ تقسیم نہ ہوں پھر کوئی شریک اپنے حصہ کی عمارت صحن و راستہ کے ساتھ فروخت کردے تو عمارت میں حق شفعہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ عمارت تقسیم ہوچکی ہے، اور پڑوسی کے لئے حق شفعہ نہیں ہے، اسی طرح مشترک صحن میں بھی حق شفعہ نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اس کے تابع ہے جس میں حق شفعہ نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ تقسیم شدہ عمارت کی منفعت اور مصلحت ہے اور اگر کوئی شریک صرف اپنے حصہ کا صرف صحن فروخت کرے اور وہ اس کے بعد بھی اسی صحن سے اپنے گھر میں داخل ہوتو دیگر شرکاء کو اس بیع کے رد کرنے کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں ان کو نقصان ہے، اور اگر بائع اس صحن میں اپنا تصرف ختم کرلے اور دوسرے راستہ سے اپنے گھر میں آمد ورفت رکھے تو اگر وہ اسے دار والوں میں سے کسی سے فروخت کرے تو بقیہ شرکاء کو اس قول کے مطابق کہ نا قابل تقسیم میں بھی حق شفعہ حاصل ہوتا ہے، شفعہ ہوگا اور اگر وہ صحن کسی اجنبی کو فروخت کرے تو شرکاء کو اس بیع کے رد کرنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ رہنے والے کا نقصان نہ رہنے والے کے نقصان سے کم تر ہے، شرکاء کو یہ بھی اختیار ہوگا کہ بیع کو جائز قرار دے کر اسے حق شفعہ کی بنیاد پر حاصل کرلیں (۱)۔

ج - أیمان:

۷ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ وہ اس دار میں نہیں داخل ہوگا پھر اگر اس کی عمارت منہدم ہوجائے اور وہ صحن باقی بن جائے پھر وہ اس میں داخل ہوتو حانث نہیں ہوگا، اس لئے کہ اب اس پر دار کا اطلاق نہیں ہوگا، کیونکہ دار عمارت اور صحن دونوں پر مشتمل ہوتا ہے۔

خطیب کہتے ہیں کہ یہ حکم اس وقت ہوگا جب یہ کہے کہ میں اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا، اور اگر وہ یہ کہے کہ میں اس میں نہیں داخل ہوں گا تو صحن میں داخل ہونے سے وہ حانث ہوگا، لیکن وہ اگر دار میں داخل نہ ہونے کی قسم کھائے تو منہدم ہونے کے بعد اس کی فضا میں داخل ہونے سے وہ حانث نہیں ہوگا (۱)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر وہ متعین کرکے کہے کہ میں اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا اور قسم کھانے کے بعد اس کی عمارت منہدم ہوجائے پھر اس میں داخل ہوتو وہ حانث ہوگا، اس لئے کہ اس کا قول ''یہ گھر'' متعین موجود کی طرف اشارہ ہے، لہذا اس میں معین کی ذات کا لحاظ کیا جائے گا نہ کہ اس کی صفت کا، اس لئے کہ صفت تعریف کے لئے ذکر کی جاتی ہے، یہاں تعریف کے لئے اشارہ کافی ہے، اور دار کی ذات منہدم ہونے کے بعد بھی باقی ہے، اس لئے کہ دار گھر کے لغوی معنی عرصہ کے ہیں، اور عرصہ باقی ہے، اور اس کی دلیل کہ دار بغیر عمارت کے عرصہ کا نام ہے نابغہ کا قول ہے:

یادار میة بالعلیاء فالسند...... (اے امیہ کا گھر جو بلندی اور پہاڑ پر ہے)

شاعر نے اس کو دار کہا ہے باوجودیکہ وہ اپنے مکین سے خالی ہوچکا ہے اور ویران ہوگیا ہے، لیکن اگر وہ قسم کھائے کہ مطلق کسی دار میں داخل نہیں ہوگا، اور ویرانہ دار میں داخل ہوجائے تو وہ حانث نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا قول دار اگرچہ مطلق ہے لیکن مطلق سے متعارف مراد ہوتا ہے، اور وہ تعمیر شدہ گھر ہے، اور اس میں اسم وصفت دونوں

---

(۱) منح الجلیل ۳/ ۵۹۶۔

(۱) منح الجلیل ۱/ ۶۸۱، مغنی المحتاج ۴/ ۳۳۲، منتہی الإرادات ۳/ ۴۳۷، المہذب ۲/ ۱۳۳، ۱۳۴۔

کی رعایت ہوگی جب تک دونوں نہ پائے جائیں وہ حانث نہیں ہوگا[1]۔

د۔وصیة:

۸- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص اپنے صحن کے متعلق وصیت کرے، پھر اس میں تعمیر کرالے یا پودہ لگادے تو یہ وصیت سے رجوع سمجھا جائے گا، یہ مسلک حنفیہ وشافعیہ کا ہے، حنابلہ کا راجح قول اور مالکیہ میں امام اشہب کا یہی قول ہے۔

اگر اس میدان میں کھیتی کرلے تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ وصیت سے رجوع نہیں سمجھا جائے گا، لیکن شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر ایسی چیز کی کھیتی کرے جس کی جڑیں زمین میں باقی رہتی ہیں تو اقرب ہے کہ اس کا حکم پودے لگانے کے حکم کے مثل ہوگا، (یعنی وصیت سے رجوع سمجھا جائے گا)، اس لئے کہ یہ ہمیشہ کے لئے لگایا جاتا ہے، اسی طرح امام اذرعی نے پھلوں اور جڑ کی بیع کے سلسلہ میں ان کے اقوال نقل کئے ہیں۔

امام اشہب کے علاوہ دیگر مالکیہ کے نزدیک میدان میں تعمیر کردینے سے وصیت باطل نہیں ہوگی، لہذا اگر کوئی صحن کی وصیت کرے پھر اس میں خود ہی گھر تعمیر کرلے تو محض تعمیر سے وصیت باطل نہیں ہوگی، اور موصی (وصیت کرنے والا) اور موصی لہ (جس کے حق میں وصیت کی گئی) عرصہ اور قائم رہتے ہوئے عمارت کی قیمت میں شریک ہوں گے، اور اگر کوئی دار کی وصیت کرے پھر اسے ڈھادے تو یہ وصیت سے رجوع نہیں ہوگا، موصی لہ کے لئے ملبہ میں وصیت نافذ نہیں ہوگی، بلکہ صرف عرصہ میں وصیت نافذ ہوگی۔ابن قاسم فرماتے ہیں کہ جب گھر منہدم ہوجائے تو ملبہ اور صحن دونوں اس شخص کے ہوں گے جس کے لئے گھر کی وصیت کی گئی ہے۔

گھر کے منہدم کردینے سے حنفیہ کے نزدیک بھی وصیت باطل نہیں ہوگی، اور عرصہ موصی لہ کا ہوگا، اس لئے کہ دار عرصہ کا نام ہے، عمارت بمنزلہ وصف کے ہے، اس لئے وہ دار کے تابع ہوگی، اور تابع میں تصرف کرنے سے اصل میں رجوع ثابت نہیں ہوتا۔

لیکن شافعیہ کے نزدیک عمارت منہدم کرنا ملبہ اور صحن میں وصیت سے رجوع سمجھا جائے گا، یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ وصیت کرنے والا اس کو منہدم کرے، لیکن اگر کوئی دوسرا منہدم کرے تو عمارت کے ختم ہونے کی وجہ سے ملبہ کے حق میں وصیت باطل ہوگی، اور صحن میں باقی رہے گی[1]۔

ھ- بحث کے مقامات:

۹- عرصہ کا بیان فقہ کے مذکورہ ابواب کے علاوہ اقرار[2]، اجارہ[3]، عاریہ[4]، اور قسمة[5] وغیرہ میں بھی ہوتا ہے، یہ مباحث ان کی اصطلاحات میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

---

(۱) البدائع ۳/۷۷/۳، فتح القدیر ۴/۷۹/۳ شائع کردہ دار التراث، الاختیار ۴/۵۶۔

---

(۱) البدائع ۷/۳۷۹، الاختیار ۵/۶۶، جواہر الإکلیل ۲/۳۱۹، مغنی المحتاج ۳/۷۲، شرح منتہی الإرادات ۲/۵۴۶۔

(۲) تکملہ فتح القدیر ۷/۳۳۶ شائع کردہ دار إحیاء التراث۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی ۳/۷۹۔

(۴) الزرقانی ۶/۶۵، ۶۶۔

(۵) الاختیار ۲/۷۶، ۷۷۔

عَرض

تعریف:

۱- عرض (عین کے فتح اور راء کے سکون کے ساتھ) لغت میں چند معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے، ان میں ظاہر کرنا اور کھولنا ہے، کہا جاتا ہے: عرضت الشيء، میں نے اس کو ظاہر کیا، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا"[1] (اور اس روز ہم دوزخ کو کافروں کے سامنے پیش کردیں گے)، امام فراء کہتے ہیں کہ آیت کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے جہنم کو ان کے سامنے ظاہر کیا، حتی کہ کافروں نے اس کا مشاہدہ کیا، اس کا ایک معنی سامان بھی ہے۔

فقہاء کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[2]۔

اجمالی حکم:

الف- زوجین میں سے جو اسلام نہ لایا ہو اس کے سامنے اسلام پیش کرنا:

۲- شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ مشرک یا مجوسی زوجین میں سے کوئی ایک اسلام لے آئے یا کتابی جس نے مشرکہ یا مجوسیہ سے شادی کی

(۱) سورۂ کہف/۱۰۰۔

(۲) الصحاح، القاموس المحیط و دستور العلماء ۲/۳۱۶، الکلیات لأبی البقاء الکفوی ۳/۲۲۶۔

ہو وہ دخول سے قبل اسلام لے آئے تو دونوں کے مابین اسلام قبول کرتے ہی تفریق ہوجائے گی، اور یہ فسخ عقد ہوگا، طلاق نہیں ہوگی[1]۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر بیوی اسلام لائے تو شوہر پر اسلام پیش کیا جائے گا، اگر وہ قبول کرے تو بہتر ہے ورنہ فرقت واقع ہوجائے گی، اور اگر اسلام قبول کرنے والا شوہر ہو تو فوراً تفریق ہوجائے گی[2]۔

لیکن اگر دونوں میں سے کوئی وطی کے بعد اسلام لائے تو شافعیہ کے نزدیک اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق تفریق عدت گذرنے پر موقوف ہوگی، اور اگر عدت پوری ہونے سے قبل دوسرا بھی اسلام قبول کرلے تو دونوں کا نکاح باقی رہے گا، لیکن عدت ختم ہونے تک دوسرا اسلام نہ لائے تو تفریق اختلاف دین کے پائے جانے کے وقت سے سمجھی جائے گی، اور از سر نو عدت کی ضرورت نہ ہوگی، امام زہری، لیث بن سعد، حسن بن صالح اور اوزاعی، اسحاق کا قول ہے اور اسی طرح مجاہد، عبداللہ بن عمر اور محمد بن الحسن کی یہی رائے ہے۔ امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ فوراً فرقت واقع ہوگی، اسی کو امام خلال نے اختیار کیا ہے۔ حسن، طاؤس، حضرت عکرمہ، قتادہ اور حکم کا یہی قول ہے، یہی حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے منقول ہے[3]۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر دونوں دار الاسلام میں ہوں تو دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ اسلام قبول کرلے تو دونوں زوجیت پر باقی رہیں گے، لیکن انکار کرے تو اس وقت تفریق واقع ہوجائے گی، اور اگر دونوں دار الحرب میں ہوں تو تفریق تین حیض مکمل ہونے یا تین مہینہ گذرنے پر موقوف ہوگی، پس اگر دوسرا اسلام

(۱) المغنی ۶/۶۱۴ طبع الریاض، روضۃ الطالبین ۷/۱۴۳۔

(۲) القوانین الفقہیہ لابن جزی/ص ۲۰۱۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۶/۶۱۶۔

قبول نہ کرے تو جدائی واقع ہوگی [۱]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر شوہر اسلام قبول کرلے بیوی اہل کتاب میں سے ہو تو دونوں کا نکاح باقی رہے گا، اور ان سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ مرد کے اسلام قبول کرنے کے بعد ابتداءً شادی کرنا درست ہے تو باقی رکھنا بدرجہ اولی درست ہوگا، لیکن اگر وہ کتابیہ نہ ہو تو اس کی بیوی رہے گی، یہاں تک کہ اسے اسلام کی دعوت دی جائے گی، اگر قبول کرلے تو ٹھیک ہے ورنہ دونوں کے مابین تفریق ہوجائے گی، یہی حکم اس صورت میں ہوگا اگر عورت اسلام لائے اور شوہر کتابی ہو یا کتابی نہ ہو تو وہ اس کی بیوی رہے گی یہاں تک کہ شوہر کو اسلام کی دعوت دی جائے گی، اگر قبول کرے تو ٹھیک ہے ورنہ دونوں کے مابین تفریق کردی جائے گی، یہ حکم ہر صورت میں ہے خواہ شوہر نے اس سے وطی کرلی ہو یا نہ کی ہو، اس میں ان کی دلیل وہ روایت ہے کہ ایک چودھری کی بیوی نے اسلام قبول کیا تو حضرت عمرؓ نے حکم دیا کہ اس کے شوہر کو اسلام پیش کیا جائے اگر وہ قبول کرلے تو اچھی بات ہے، ورنہ دونوں کے مابین تفریق کر دی جائے گی، اسی طرح ایک چودھری حضرت علیؓ کے زمانہ میں اسلام لایا تو حضرت علیؓ نے اس کی بیوی کو اسلام کی دعوت دی، اس نے انکار کیا تو انہوں نے دونوں کے مابین تفریق کردی، یہی حکم اس وقت ہے جب میاں بیوی دونوں ایک ہی ملک میں ہوں، لیکن اگر ملک بدل جائے تو پھر اس میں اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اختلاف الدار'' فقرہ/ ۵۔

اگر ذمی بچہ اور بچی کا آپس میں نکاح ہو پھر ان میں سے کوئی ایک اسلام لائے اور وہ اسلام کو سمجھتا ہو تو حنفیہ کے نزدیک استحسانا اس کا اسلام صحیح ہوگا، اور دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے گا، اگر وہ عقل رکھتا ہو، اگر وہ اسلام قبول کرے تو دونوں کا نکاح باقی رہے گا، اور اگر وہ اسلام لانے سے انکار کرے تو اگر شوہر اسلام لانے والا ہو اور عورت کتابیہ ہو تو دونوں کے مابین تفریق نہیں کی جائے گی، جیسا کہ اگر دونوں بالغ ہوتے، لیکن اگر معاملہ اس کے برعکس ہو تو قیاس یہ ہے کہ دونوں کے درمیان تفریق نہ کی جائے، اس لئے کہ اسلام سے انکار کرنا اس وقت فرقت کا سبب بنے گا جب اس کی طرف سے پایا جائے جو اسلام لانے کا مخاطب ہو، اور جو بالغ نہ ہو اگرچہ وہ عاقل ہو وہ اس کا مخاطب نہیں ہوگا، لیکن استحساناً دونوں کے مابین تفریق ہوگی، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اسلام لانے کے بعد جس کا اسلام صحیح ہو تو اسلام پیش کرنے کے بعد اس کا انکار بھی معتبر ہوگا، اس صورت میں فرقت کو واجب کرنے والا سبب ثابت ہونے کی شکل میں بچہ بالغ کے حکم میں ہوگا، جیسا کہ اس کی بیوی اس کو مجنون پائے [۱]، وہ بچہ جو عاقل نہ ہو اس کے عاقل ہونے کا انتظار کیا جائے گا، مجنون کے بارے انتظار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی کوئی حد نہیں ہے بلکہ اس کے والدین کو اسلام کی دعوت دی جائے گی، ان میں جو بھی اسلام قبول کرے وہ اس کے تابع ہوگا، اور نکاح باقی رہے گا، اور اس کا باپ نہ ہو تو قاضی اس کا وصی متعین کرے گا اور اس کے خلاف تفریق کا فیصلہ کرے گا [۲]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر میاں بیوی دونوں ایک ساتھ اسلام قبول کرلیں اور کوئی مانع نہ ہو تو دونوں کا نکاح قائم رہے گا، لیکن شوہر پہلے اسلام قبول کرے اور بیوی کتابیہ ہو تو نکاح قائم رہے گا، اور کتابیہ نہ ہو اور اس کے فوراً بعد وہ بھی اسلام قبول کرے تو نکاح باقی رہے گا، اور بیوی پہلے اسلام قبول کرے اور یہ وطی سے پہلے ہو تو

(۱) المبسوط ۵/ ۴۵۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۵/ ۴۶، ۴۷، ابن عابدین ۲/ ۳۸۹۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۳۸۹۔

تفریق ہوجائے گی، اور اگر وطی کے بعد ہو پھر عدت کی مدت میں شوہر بھی اسلام قبول کرے تو نکاح باقی رہے گا، ورنہ علاحدگی ہوجائے گی (۱)۔

ب-عورت کا اپنے آپ کو شادی کے لئے نیک مرد پر پیش کرنا:

۳-عورت کے لئے جائز ہے کہ نیک مرد سے شادی کے لئے اپنے آپ کو پیش کرے، اور اس کے صلاح وفضل، علم وشرف یا کسی دینی خصلت کی بنیاد پر اس سے اپنی شادی کی خواہش کا اظہار کرے، اور اس میں عورت کے لئے کوئی عار نہیں ہے، بلکہ یہ اس کے فضل وکمال کی علامت ہے، بخاری شریف میں حضرت ثابت بنانی کی حدیث ہے فرماتے ہیں کہ میں حضرت انسؓ کے پاس تھا اور ان کے پاس ان کی لڑکی بھی بیٹھی ہوئی تھی حضرت انسؓ نے فرمایا: "**جاء ت امرأة إلى رسول الله ﷺ تعرض عليه نفسها، قالت: يا رسول الله، ألک بی حاجة؟ فقالت بنت أنس: ما أقل حياء ها واسوأتاه (۲) قال: هی خير منک رغبت فی النبی ﷺ فعرضت عليه نفسها**" (۳) (اللہ کے رسول ﷺ کے پاس ایک عورت آئی اور اپنے کو اللہ کے رسول پر پیش کرتے ہوئے کہا کہ اے اللہ کے رسول کیا آپ مجھ سے شادی کریں گے، یہ سن کر حضرت انس کی لڑکی نے کہا کہ کتنی بے حیا اور بری عورت ہے، حضرت انس نے فرمایا کہ وہ تم سے بہتر ہے، اس کو اللہ کے رسول ﷺ سے شادی کی خواہش تھی اس نے اللہ کے رسول پر اپنے آپ کو پیش کیا)۔

(۱) القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۲۰۱ شائع کردہ الدار العربیہ للکتاب۔

(۲) "واسوأتاه" اس میں واوندا کے لئے ہے لیکن یہ وہ واو ہے جو ندبہ کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور الف اس میں ندبہ کے لئے ہے اور ہاء وقف کے لئے ہے جیسے وا زیداہ اور سوأة سے مراد برا رسوا کرنے والا کام ہے (عمدة القاری ۲۰/۱۱۳)۔

(۳) حدیث: "**جاء ت امرأة إلى رسول الله ﷺ تعرض عليه نفسها......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۱۷۴) نے کی ہے۔

ج-ولی کا اپنی تولیت میں رہنے والی لڑکیوں کو اہل خیر وصلاح پر شادی کے لئے پیش کرنا:

۴-باپ کے لئے جائز ہے کہ اپنی لڑکی یا اس کے علاوہ دیگر لڑکیاں جو اس کی تولیت میں ہوں ایسے شخص سے ان کی شادی کا پیغام دے جس کے صلاح وتقوی سے وہ واقف ہو، اس لئے کہ ان میں لڑکیوں کا ہی فائدہ ہے، اور اس میں کوئی شرم کی بات نہیں ہے اور ایسے صالح مرد پر اپنی بیٹی کو نکاح کے لئے پیش کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اگرچہ وہ شادی شدہ ہو (۱)۔ بخاری نے حضرت عبداللہ بن عمر کی یہ حدیث نقل کی ہے: "**أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين تأيمت حفصة بنت عمر رضي الله عنهما من خنيس ابن حذافة السهمي رضي الله عنه -وكان من أصحاب رسول الله ﷺ فتوفی بالمدينة- فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أتيت عثمان بن عفان رضي الله عنه فعرضت عليه حفصة فقال: سأنظر في أمري، فلبثت ليالي ثم لقيني فقال: قد بدا لي أن لا أتزوج يومي هذا، قال عمر: فلقيت أبا بكر الصديق رضي الله عنه فقلت: إن شئت زوجتک حفصة بنت عمر، فصمت أبو بكر فلم يرجع إلی شيئا، وكنت أوجد عليه مني علی عثمان، فلبثت ليالي، ثم خطبها رسول الله ﷺ فأنكحتها إياه، فلقيني أبو بكر فقال: لعلک وجدت**

(۱) فتح الباری ۹/۱۷۸۔

على حين عرضت عليّ حفصة فلم أرجع إليک شيئا؟ قال عمر: قلت: نعم، قال أبو بكر: فإنه لم يمنعني أن أرجع إليک فيما عرضت عليّ إلا أني كنت علمت أن رسول الله ﷺ قد ذكرها، فلم أكن لأفشي سر رسول الله ﷺ ولو تركها رسول الله ﷺ قبلتها"[1]

(حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ جس وقت حفصہ بنت عمر بیوہ ہوئیں اور ان کے شوہر خنیس ابن حذافہ سہمی رضی اللہ عنہ نے جو صحابی رسول تھے مدینہ منورہ میں وفات پائی تو حضرت عمر فرماتے ہیں کہ میں حضرت عثمان کے پاس آیا اور ان پر حفصہ کو پیش کیا، (یعنی ان سے شادی کا پیغام دیا)، انہوں نے کہا کہ میں اس معاملہ پر غور کروں گا، میں چند دن رکا رہا پھر میری ان سے ملاقات ہوئی تو انہوں نے کہا کہ میرا آج کل شادی کا ارادہ نہیں ہے، حضرت عمر فرماتے ہیں کہ میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے ملا اور ان سے کہا کہ اگر آپ چاہیں تو حفصہ کی شادی آپ سے کرادوں، تو حضرت ابوبکر خاموش رہے اور انہوں نے مجھ کو کوئی جواب نہیں دیا، حضرت عمر فرماتے ہیں کہ میں ان پر حضرت عثمان سے زیادہ ناراض ہوا، پھر کچھ دن گذرا تو اللہ کے رسول ﷺ نے پیغام دیا تو میں نے آپ ﷺ سے حفصہ کی شادی کردی، اس کے بعد مجھ سے ابوبکر ملے، انہوں نے کہا شاید تم مجھ سے اس وقت ناراض ہوئے جس وقت تم نے مجھ سے حفصہ کی شادی کا پیغام دیا تھا اور میں نے تم کو کوئی جواب نہیں دیا تھا؟ حضرت عمرؓ کہتے ہیں میں نے کہا: ہاں! حضرت ابوبکر نے کہا کہ میں اس وجہ سے جواب نہیں دیا کہ مجھے معلوم تھا کہ اللہ کے رسول نے ان سے شادی کی خواہش ظاہر کی ہے، میں اللہ کے رسول کا راز افشا نہیں کرنا چاہتا تھا، اگر اللہ کے رسول شادی نہ کرتے تو میں اسے قبول کرلیتا)۔

اور عرض بمعنی متاع (سامان) ہے تو اس معنی کے اعتبار سے اس کے حکم کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''عروض''۔

(۱) حدیث عبد اللہ بن عمر: "أن عمر بن الخطاب حين تأيمت حفصة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۷۵، ۱۷۶) نے کی ہے۔

عِرض

تعریف:

۱- عرض (عین کے کسرہ کے ساتھ) کے مختلف معانی ہیں، جن میں نفس، عزت و آبرو اور شرافت وغیرہ ہے۔ کہا جاتا ہے: نقی العِرض: یعنی وہ عیب سے پاک وصاف ہے، اور فلان کریم العرض: یعنی یہ فلاں شریف خاندان کا ہے، کہا جاتا ہے: عرض عرضہ: اس نے اس کی بےعزتی کی، اور اس کو برا بھلا کہا، یا اس سے لڑائی کی، یا حسب میں اس کی برائی کی[۱]۔ اور عرض کی جمع ''اعراض'' ہے، جیسا کہ صحیح حدیث میں نبی کریم ﷺ سے مروی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: ''إن دماء کم وأموالکم وأعراضکم بینکم حرام کحرمة یومکم هذا''[۲] (تمہارا مال، جان اور آبرو تمہارے درمیان ایسے ہی احترام کے قابل ہیں جیسے آج کا یہ دن محترم ہے)۔

جب عرض کو نفس، جان اور مال کے ساتھ ذکر کیا جائے تو اس سے صرف حسب مراد ہوتا ہے، جیسا کہ حدیث نبوی میں ہے: ''کل المسلم علی المسلم حرام، دمه و ماله وعرضه''[۳] (ایک مسلمان پر دوسرے مسلمان کا خون، مال اور عزت و آبرو حرام ہے)، عام طور سے فقہاء کلمہ عرض کا آخری معنی حسب (خاندانی شرافت) مراد لیتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

حسب:

۲- آباء واجداد میں پائی جانے والی شرافت کو کہتے ہیں، اور ایک قول کے مطابق اچھے افعال جیسے شجاعت و بہادری، جود وسخا، حسن خلق اور وفاداری کو حسب کہتے ہیں۔ ازہری فرماتے ہیں کہ آدمی اور اس کے آباء واجداد کے لئے ثابت شدہ شرافت حسب ہے[۱]۔

فقہاء عام طور سے حسب کو پہلے معنی میں آباء واجداد کے مفاخر اور نسب کی شرافت میں استعمال کرتے ہیں[۲]۔

اجمالی حکم:

۳- اسلامی شریعت نے جان، مال، عزت وآبرو کی حفاظت کی ضمانت لی ہے، اسی وجہ سے حدود و قصاص کی مشروعیت ہوئی ہے، فقہاء کا اتفاق ہے کہ حملہ کی صورت میں جان، مال اور عزت وآبرو کا دفاع اور اس کی حفاظت مشروع ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَيْكُمْ''[۳] (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے)، نیز فرمان نبوی ﷺ ہے: ''من

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) حدیث: ''إن دماء کم وأموالکم وأعراضکم بینکم حرام کحرمة یومکم هذا......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۱۵۸) نے حضرت ابی بکرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''کل المسلم علی المسلم حرام، دمه وماله

= وعرضه......'' کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۸۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) المصباح المنیر، الموسوعة الفقہیہ ۱۷/ ۲۲۲۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۴۔

قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد"[1] (جوشخص اپنے مال کی حفاظت میں قتل کیا جائے وہ شہید ہے، اور جو اپنے دین کی حفاظت میں قتل کیا جائے وہ شہید ہے، جو اپنی جان کی حفاظت میں قتل کیا جائے وہ شہید ہے، اور جو اپنے اہل وعیال کی حفاظت میں قتل کیا جائے وہ شہید ہے)، دفاع کی صورت میں جانی و مالی نقصان کا تاوان اس شخص پر نہیں ہوگا جس پر حملہ کیا گیا ہو، بشرطیکہ اس کے علاوہ دفاع کی کوئی اور آسان صورت ممکن نہ ہو[۲]۔

۴- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عزت کی حفاظت اور اس کا دفاع واجب ہے، جس کے چھوڑنے سے انسان گنہ گار ہوگا، امام شربینی الخطیب فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسے جائز قرار دینے کی کوئی سبیل نہیں ہے خواہ اپنی اہلیہ کی آبرو وعزت ہو یا غیر کی، اسی طرح اس کے محرکات ومقدمات کا بھی یہی حکم ہے[۳]۔

فقہاء فرماتے ہیں کہ جو شخص کسی کو اپنی اہلیہ کے ساتھ زنا کرتے دیکھے پھر وہ اس کو قتل کردے تو اس پر نہ قصاص واجب ہوگا، اور نہ ہی دیت، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے ایک شخص سے جس نے اپنی اہلیہ کے ساتھ ایک شخص کو بدکاری کرتے ہوئے دیکھتے ہی قتل کردیا تھا، فرمایا تھا اگر کوئی ایسا کرے تو تم ہی ایسا ہی (قتل) کرو[۴]۔

(۱) حدیث: "من قتل دون ماله فهو شهيد" کی روایت ترمذی (۴؍۳۰) نے حضرت سعید بن زید سے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) الہدایہ مع تکملہ فتح القدیر ۸؍۲۶۸، ۲۶۹، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴؍۳۵۷، مغنی المحتاج ۴؍۱۹۴، ۱۹۵، المغنی لابن قدامہ ۸؍۳۳۱، ۳۳۲۔

(۳) مجمع الضمانات رص ۲۰۳، الدسوقی مع الشرح الکبیر للدردیر ۴؍۳۵۷، مغنی المحتاج ۴؍۱۹۴، ۱۹۵، المغنی لابن قدامہ ۸؍۳۳۱، ۳۳۲۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۸؍۳۳۲۔

۵- جان ومال کے دفاع کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ جان کا دفاع واجب ہے اور مال کا دفاع جائز ہے۔

اور بعض فقہاء کی رائے ہے کہ دونوں صورتوں میں دفاع جائز ہے[۱]۔ اس موضوع کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صیال" فقرہ؍۵، ۱۲۔

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۸؍۲۶۸، ۲۶۹، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴؍۳۵۷، مغنی المحتاج ۴؍۱۹۴، ۱۹۵، المغنی لابن قدامہ ۸؍۳۳۲، ۳۳۳۔

عُرف

تعریف:

۱-عرف لغت میں ہر وہ خیر ہے جس کو نفس پہچانے اور اس سے مطمئن ہو، یہ ''نکر'' کی ضد ہے اور عرف اور معروف کا معنی جود وسخا ہے (۱)۔

اصطلاح میں عرف اس چیز کو کہتے ہیں جس پر نفس عقلی شہادت کی بنیاد پر جم جائے اور طبائع اس کو قبول کرلیں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔عادۃ:

۲- عادت لغت میں اس خصلت کو کہتے ہیں جس کی طرف بار بار لوٹا جائے، اس کا نام عادت اس لئے ہے کہ عادت والا بار بار اس کی طرف لوٹتا ہے (۳)۔

اصطلاح میں عادت کہتے ہیں ایسی چیز کو جس پر لوگ عقلی بنیاد پر جم جائیں اور بار بار اس کی طرف رجوع کریں (۴)۔

ابن عابدین کہتے ہیں کہ عرف و عادت مصداق کے اعتبار سے ایک ہی چیز ہے، اگرچہ مفہوم کے اعتبار سے دونوں میں قدرے فرق ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) التعریفات للجرجانی۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۴) التعریفات للجرجانی۔

بعض حضرات نے عرف و عادت کے درمیان اس طرح فرق کیا ہے کہ عادت عرف عملی ہے جبکہ عرف سے مراد عرف قولی ہے (۱)۔

ب-استحسان:

۳- استحسان کا لغوی معنی کسی چیز کو اچھا شمار کرنا اور اسے اچھا سمجھنا (۲)۔

اصطلاح میں اس کا ایک معنی مصلحت کی وجہ سے دلیل کو چھوڑ کر عادت کو اختیار کرنا ہے جیسے حمام میں اجرت اور پانی کی مقدار اور وہاں ٹھہرنے کی مدت متعین کئے بغیر داخل ہونا، اس لئے کہ دلیل کے خلاف اسی پر عمل ہے، اور یہی عادت ہے (۳)۔

ابن عربی فرماتے ہیں کہ استحسان استثناء اور رخصت کے طور پر دلیل کے مقتضی کو ترک کردینا ہے، اس لئے کہ اس کے بعض تقاضوں میں کوئی عارضی رکاوٹ پیش آجاتی ہے اور اس کی چند قسمیں ہیں: دلیل کو عرف کی بنیاد پر ترک کردینا، مصلحت کی وجہ سے ترک کرنا، دفع مشقت اور توسع پیدا کر کے آسانی کے لئے اس کو ترک کرنا (۴)۔

عرف استحسان کا ایک سبب ہے۔

عرف کے اقسام:

اول: عرف قولی اور عرف عملی:

متعارف الفاظ کے بعض معانی کے لئے استعمال ہونے کی بنا پر یا

(۱) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۲۲، تیسیر التحریر ۱/ ۳۱۷، التقریر والتحبیر ۱/ ۲۸۲۔
(۲) لسان العرب، التعریفات للجرجانی۔
(۳) حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ۲/ ۳۹۰، الاعتصام للشاطبی ۲/ ۱۱۹۔
(۴) حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ۲/ ۳۹۵، الاعتصام للشاطبی ۲/ ۱۱۹ طبع التجاریۃ الکبری، الفروق للقرافی ۱/ ۱۷۱ طبع دار احیاء الکتب العربیہ ۱۳۴۴ھ۔

لوگوں کے تعامل کی بنا پر عرف کی دو قسمیں ہیں: عرف قولی (لفظی)، اور عرف عملی۔

الف۔عرف قولی:

۴-عرف قولی یہ ہے کہ کسی لفظ کا کسی معنی کے لئے بولا جانا کچھ لوگوں کے نزدیک عرف ہو اس طور پر کہ جب بھی وہ لفظ بولا جائے تو ذہن اسی متعین معنی کی طرف منتقل ہو، جیسے درہم کا نقد غالب پر اطلاق ہونا[۱]۔

لفظ میں عرف کا مطلب یہ ہے کہ لفظ اپنے لغوی معنی سے منتقل ہو کر کسی ایسے معنی میں مستعمل ہو کہ جب بھی وہ مطلق لفظ بولا جائے تو اس سے عرفی معنی ہی مراد لیا جائے، جیسے لفظ دابۃ کا اطلاق چوپایہ پر جبکہ لغت میں وہ ہر رینگنے والے جانور کے لئے ہے۔

جس طرح سے عرف مفرد لفظ کو نقل کرتا ہے۔ اسی طرح مرکب لفظ کو بھی نقل کرتا ہے، عرف قولی اس وقت ہوگا جب الفاظ کو ان کے لغوی معنی منتقل کر دیا جائے یا ان کے بعض افراد کے ساتھ اس لفظ کو مخصوص کر دیا جائے، لیکن اگر کوئی لفظ اپنے لغوی معنی میں متعارف ہو تو اس کو عرف قولی یا حقیقت عرفیہ سے تعبیر نہیں کیا جائے گا، بلکہ اسے حقیقت لغویہ مشہورہ سے تعبیر کیا جائے گا[۲]۔

فقہاء نے عرف قولی کا اعتبار کیا ہے اور اس پر تصرفات کے الفاظ کو محمول کیا ہے اور قضا وفتوی میں اس کا لحاظ کیا ہے، اور انہوں نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ ہر متکلم کے لفظ کو اس کے عرف پر محمول کیا جائے گا، اگر متکلم شارع ہو تو اس کے لفظ کو حقیقت شرعیہ پر محمول کیا جائے گا، اور اگر متکلم لغوی ہو تو اس کے کلام کو اس کے عرف لغوی پر محمول کیا جائے گا، اور لوگوں کے وہ الفاظ جن پر عقود وتصرفات کی بنیاد ہو ان کے کلام میں انہیں ان کے عرف پر محمول کیا جائے گا، اور لفظ کا جو عرفی معنی ہو اسی کے مطابق اس کے نتائج اور واجبات بھی مرتب ہوں گے[۱]۔

ب۔عرف عملی:

۵-وہ ہے جس پر لوگوں کا عمل اور جو ان کے معاملات وتصرفات میں متعارف ہو، جیسے بیع بالتعاطی اور عقد الاستصناع کے سلسلہ میں لوگوں کا عرف۔

علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں کہ عرف کی دو قسمیں ہیں: عرف عملی، عرف قولی، عرف عملی کی مثال گیہوں اور بکرے کا گوشت استعمال کرنے پر لوگوں کا عرف ہے، لہذا کوئی کہے کہ میرے لئے کھانا یا گوشت خریدو، تو عرف عملی کی بنیاد پر بکرے کا گوشت اور گیہوں مراد ہوگا[۲]۔

لوگوں کے معاملات میں جو عرف وعادات پائی جاتی ہیں وہ الفاظ کے تلفظ کے قائم مقام ہوتی ہیں، علامہ عز الدین بن عبد السلام نے فرمایا کہ عام کی تخصیص اور مطلق کی تقیید وغیرہ کے سلسلہ میں عرف وعادت کی دلالت اور قرائن احوال کو قول صریح کا درجہ دیا جاتا ہے، اس کی مثال مطلق بیع میں وکیل بنانا ہے، چنانچہ اس میں معاملات میں عادت کو صریح لفظ کے قائم مقام مانتے ہوئے ثمن مثل اور شہر کے سکہ

(۱) التقریر والتحبیر ۱ / ۲۸۲ طبع الأمیریہ ۱۳۱۶ھ۔

(۲) الفروق ۱ / ۱۷۱، تہذیب الفروق بہامش الفروق ۱ / ۱۸۷، شرح التنقیح للقرافی رص ۴۴۔

(۱) المستصفی ۲ / ۲۹ طبع الأمیریہ ۱۳۲۴ھ، أحکام الفصول فی احکام العقول ۲۸۶ / طبع دار الغرب الإسلامی ۱۹۸۶ء، قواعد الاحکام ۲ / ۷۷، ۱۱۶، شرح تنقیح الفصول للقرافی ۲۱۱ /۔

(۲) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲ / ۱۱۲۔

رائج الوقت کی قید ہوگی، اسی طرح نکاح میں اجازت کو کفو اور مہر مثل پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ اگر کوئی دوسرے شخص کو اپنی لڑکی کی شادی کرنے کا وکیل بنائے تو اس سے یہی سمجھا جائے گا۔ علامہ ابن القیم فرماتے ہیں: اس کی اور بھی بہت ساری مثالیں ہیں جن کا احاطہ مشکل ہے، اسی اصل پر حضرت عروہ بن الجعد بارقی رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے: "**أعطاه النبی ﷺ دینارا یشتری به شاة،فاشتری شاتین بدینار، فباع إحداهما بدینار وجاء ه بالدینار والشاة الأخری**"[1] (نبی ﷺ نے ان کو ایک بکری خریدنے کے لئے ایک دینار دیا انہوں نے ایک دینار کے عوض دو بکریاں خریدی، پھر ان میں سے ایک بکری کو ایک دینار کے عوض فروخت کردی، اور آپ ﷺ کی خدمت میں ایک دینار اور ایک بکری لے کر حاضر ہوئے)۔ تو حضرت عروہ بن الجعدؓ نے عرفی اجازت پر اعتماد کرتے ہوئے لفظی اجازت کے بغیر بکری فروخت کی اور اس پر خریدار کو قبضہ دلایا اور ثمن پر قبضہ کیا، اس لئے کہ بہت سے مقامات میں صریح اجازت کے مقابلہ میں عرفی اجازت قوی ہوتی ہے[2]۔ کسی عمل میں عادت یا عرف عملی ہی لوگوں کے مابین پائے جانے والے معاملات میں حکم اور فیصل کی حیثیت رکھتا ہے خواہ وہ معاملات واجب ہوں یا واجب نہ ہوں، یہ اس عرف کے تابع ہو کر ہوگا جو ان کے درمیان رائج ہو اور عقود میں تبعاً داخل ہوں یا داخل نہ ہوں۔

فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ عرفی شرط لفظی شرط کے حکم میں ہوتی ہے[1]، اس سلسلہ میں فقہی قاعدہ یہ ہے: "**المعروف کالمشروط**" کہ جس چیز کا عرف میں رواج ہو اس کی حیثیت مشروط کی ہوتی ہے، لہذا تاجروں کے مابین جو چیز معروف ہوگی اس کی حیثیت شرط کی ہوگی، امام سرخسی فرماتے ہیں کہ عرف کی بنیاد پر جو چیز معروف ہوتی ہے وہ شرط کے حکم میں ہوتی ہے، اس سلسلہ میں ایک قاعدہ یہ بھی ہے: "**الثابت بالعرف کالثابت بالنص**" یعنی جو چیز عرف سے ثابت ہو اس کا وہی حکم ہوگا جو نص سے ثابت ہونے والی شئی کا ہوتا ہے[2]۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

دوم: عرف عام اور عرف خاص:

۶- عرف عام اسے کہتے ہیں جو عامۃ الناس کے مابین معروف ہو، جیسے کوئی قسم کھائے کہ فلاں کے گھر میں وہ اپنا قدم نہیں رکھے گا، تو عرف عام میں اس سے گھر میں داخل ہونا مراد ہوگا خواہ وہ پیدل چل کر گھر میں داخل ہو یا سوار ہو کر۔

اور عرف خاص وہ ہے جو عامۃ الناس کے مابین معروف نہ ہو، بلکہ بعض لوگوں کے مابین معروف ہو، جیسے عرف شرعی یا عرف تخاطب یا کسی خاص جماعت کا اور عرف خاص میں سے نحویوں کے نزدیک رفع کی اصطلاح ہے، حنفیہ کے نزدیک عرف عام میں شرط ہے کہ لوگوں کے مابین اس عرف پر برابر عمل جاری ہو[3]۔ اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں مذکور ہے۔

---

(۱) حدیث عروۃ بن الجعد البارقی: "أن رسول الله ﷺ أعطاه دینارا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۶۳۲) نے کی ہے۔

(۲) إعلام الموقعین ۲/ ۴۱۲، ۴۱۳ طبع دار الجلیل، قواعد الأحکام ۲/ ۱۰۷ طبع دار الکتب العلمیہ۔

(۱) إعلام الموقعین ۳/ ۳ طبع السعادہ ۱۹۵۵ء۔

(۲) المبسوط ۱۵/ ۱۷۲، ۱۷۳۔

(۳) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۱۸۶، الأشباہ والنظائر لابن نجیم / ۹۳، شرح التنقیح ۲۰۰، المواقفات ۲/ ۲۹۷ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری۔

سوم: عرف صحیح اور عرف فاسد:

۷-عرف کی دو قسمیں ہیں: عرف صحیح اور عرف فاسد۔

عرف صحیح: وہ ہے جو لوگوں میں معروف ہو اور اس میں کسی نص شرعی کی مخالفت نہ ہو اور نہ ہی کسی مصلحت کو فوت کرنا ہو اور نہ کسی مفسدہ کو لانا ہو، جیسے لوگوں میں یہ عرف پایا جاتا ہے کہ شادی کا پیغام دینے والا پیغام دیتے وقت اپنی منگیتر کو ہدیہ پیش کرتا ہے اور اس کا شمار مہر میں نہیں ہوتا ہے۔

عرف فاسد: وہ ہے جو بعض دلائل شرعی یا قواعد شرعی کے مخالف ہو جیسے بعض معاملات ربویہ پر لوگوں کا عرف (۱)۔

چہارم: دائمی عرف اور تبدیل ہونے والا عرف:

۸- ثبوت و دوام و عدم دوام کے اعتبار سے عرف کی دو قسمیں ہیں: دائمی عرف اور تبدیل ہونے والا عرف۔

دائمی عرف: وہ ہے جو زمان ومکان اور اشخاص واحوال کی تبدیلی سے تبدیل نہ ہو، اس لئے کہ یہ فطرت انسانی اور طبیعت انسانی کے مطابق ہوتا ہے، جیسے کھانے و پینے کی خواہش، اور رنج وغم اور خوشی و مسرت، اسی دائمی عرف میں سے عرف شرعی ہے، اور عرف شرعی وہ ہے جس کا مکلّف شریعت بنائے اور اس کا حکم دے، یا اس سے روکے یا اس کی اجازت دے۔

تبدیل ہونے والا عرف: وہ ہے جس میں زمانہ، ماحول اور حالات کی تبدیلی سے تبدیلی ہوتی ہے، اس کی چند قسمیں ہیں: جن میں بعض عرف وہ ہے جس میں کسی چیز کی اچھائی یا برائی کے سلسلہ میں علاقوں اور ماحول کو معیار قرار دیا جاتا ہے چنانچہ ایک چیز بعض علاقہ میں مستحسن قرار دی جاتی ہے، اور بعض دوسرے علاقے میں اسے برا سمجھا جاتا ہے، جیسے سر کا کھولنا شریف زادیوں کے لئے مشرقی ممالک میں برا ہے، لیکن مغربی ممالک میں کوئی عیب و برائی نہیں ہے (۱)۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

عرف کا اعتبار:

۹-احکام میں عرف کے معتبر ہونے کی حیثیت سے اس کی تین قسمیں ہیں:

الف۔جس عرف کے معتبر ہونے پر دلیل شرعی قائم ہو، جیسے نکاح میں کفاءت کی رعایت کرنا، اور عاقلہ پر دیت کو مقرر کرنا، یہ ایسا عرف ہے جس کا اعتبار کرنا اور اس پر عمل کرنا ضروری ہے۔

ب۔وہ عرف جس کی نفی پر دلیل شرعی قائم ہو، جیسے بے پردگی کے سلسلہ میں اہل جاہلیت کی عادت اور ان کا بیت اللہ کا ننگے طواف کرنا، دو بہنوں کے ساتھ بیک وقت نکاح کرنا اور اس کے علاوہ دیگر عرف وعادات ہیں جن سے شارع نے ممانعت فرمائی ہے، تو یہ عرف وعادت ایسے ہیں جن کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

ج۔وہ عرف جس کے معتبر ہونے یا نفی پر کوئی دلیل شرعی نہ ہو، تو یہی وہ عرف ہے جو فقہاء کے غور وفکر کی جگہ ہے۔

۱۰-فقہاء نے اس عرف کا اعتبار اور اس کی رعایت کی ہے اور اس پر بہت سے احکام کی بنیاد رکھی ہے، اور کسی نے اس کا انکار نہیں کیا ہے (۲)۔ کتاب وسنت اور اجماع سے عرف کے معتبر ہونے پر دلیل بھی ملتی ہے، کلام پاک سے اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

---

(۱) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۴، الموافقات للشاطبی ۲/ ۲۸۳ طبع التجاریۃ الکبری۔

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۹۰، الموافقات للشاطبی ۲/ ۲۸۳۔

(۲) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۴۴، ۲/ ۱۱۳، ۱۱۴، فتح الباری ۹/ ۵۱۰ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

"لِيُنفِقْ ذُوسَعَةٍ مِن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا"[1] (وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے موافق کرنی چاہئے اور جس کی آمدنی کم ہو اسے چاہئے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے اس میں سے خرچ کرے اللہ کسی پر اس سے زیادہ بار نہیں ڈالنا چاہتا جتنا اسے دیا ہے اللہ تنگی کے بعد جلد فراغت بھی دے گا)۔

ابوبکر بن العربی فرماتے ہیں کہ انفاق کی کوئی شرعی مقدار نہیں ہے بلکہ اللہ تعالی نے اس کو عادت پر محمول کیا ہے، تو یہ ایک اصولی دلیل ہے جس پر اللہ تعالی نے احکام کی بنیاد رکھی اور اس سے حلال وحرام کو جوڑا ہے[2]، علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ خرچ کے سلسلہ میں مال دار، تنگ دست اور اوسط درجہ کے آدمی کے فرق کے اعتبار سے جو عرف پایا جاتا ہے، شریعت میں جو حقوق مطلق ہیں انہیں اسی عرف کی طرف لوٹایا جائے گا جیسا کہ ہم نے کپڑے کے سلسلہ میں لوگوں کو اسی عرف کی طرف لوٹایا ہے[3]۔ سنت سے عرف کے معتبر ہونے کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "أن هند بنت عتبة رضى الله عنها قالت: يا رسول الله، إن أبا سفيان رجل شحيح، وليس يعطينى وولدى إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم، فقال: "خذى ما يكفيك وولدك بالمعروف"[4] (حضرت ہند بنت عتبہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ! ابوسفیان بخیل آدمی ہیں، وہ مجھے اور میرے بچوں کو خرچہ کے لئے نہیں دیتے، الا یہ کہ میں ان کی لاعلمی میں (ان کے مال سے) لے لیتی ہوں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اتنا ہی لو جو معروف طریقہ پر تمہارے اور تمہارے بچوں کے لئے کافی ہو)، ابن حجر فرماتے ہیں: اس حدیث میں ان امور ومعاملات کے بارے میں جن میں کہ شریعت کی جانب سے کوئی تحدید نہیں ہے عرف کی بنیاد موجود ہے[1]۔

عرف کے معتبر ہونے کی شرطیں:

پہلی شرط: عرف مطرد یا غالب ہو:

۱۱- عرف کے معتبر ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ مطرد یا غالب ہو، اطراد کا مطلب یہ ہے کہ عرف میں ایسا استمرار ہو کہ کسی بھی حالت میں اس میں تخلف نہ ہو، اور غلبہ کا مطلب یہ ہے کہ عرف پر عمل کثرت سے ہو، اور اس میں تخلف بہت کم ہو، یہی وجہ ہے کہ اطراد یا غلبہ عرف کو قطعی بنا دیتا ہے، سیوطی کہتے ہیں: عادت کا اعتبار اس وقت ہوگا جبکہ وہ مستقل ہو، اگر غیر مستقل ہو تو وہ عادت معتبر نہ ہوگی۔

ابن نجیم کہتے ہیں: عادت کا اعتبار اس صورت میں ہوگا جبکہ مستقل رائج یا غالب ہو، اسی بنیاد پر فقہاء کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کوئی چیز درہم یا دینار کے عوض میں فروخت کرے اور دونوں ایسے شہر میں ہوں جہاں مختلف مالیت کے سکے مختلف طور پر رائج ہوں، تو معاملہ کو اس سکہ کی طرف پھیر دیا جائے گا، جس کا زیادہ رواج ہو، "الہدایہ" میں ہے: اس لئے کہ یہی متعارف ہے، لہذا کلام کو اسی کی طرف پھیر دیا جائے گا۔

شاطبی کہتے ہیں: جب عادت شرعاً معتبر ہو تو جب تک مجموعی طور پر عادت موجود رہے کبھی کبھی خلاف عادت ہونا عادت کے معتبر

---

(۱) سورۂ طلاق ر ۷۔

(۲) احکام القرآن لابن العربی ۴ر ۱۸۳۰ طبع عیسی الحلبی ۱۹۵۸ء۔

(۳) المغنی ۷ر ۵۶۷ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

(۴) حدیث عائشہ: "أن هند بنت عتبة قالت: يا رسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹ر ۵۰۷) اور مسلم (۳ر ۱۳۳۸) نے کی ہے۔

(۱) فتح الباری ۹ر ۵۱۰ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

ہونے میں مضر نہیں ہوگا [۱]۔ اس شرط کی وجہ سے عرف مشترک معتبر ہونے سے خارج ہوجائے گا، (عرف مشترک کا مطلب یہ ہے کہ اس پر عمل اور ترک عمل دونوں یکساں ہو)، لہذا وہ اس لائق نہیں ہے کہ اسے ایسی حجت یا دلیل قرار دیا جائے کہ مطلق حقوق اور واجبات کی تحدید کے سلسلہ میں اس کی طرف رجوع کیا جائے [۲]۔

دوسری شرط: عرف، عام ہو:

۱۲ - اس شرط کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ عرف عام پر احکام کی بنیاد رکھنا شرعاً معتبر ہے لیکن عرف خاص پر نہیں [۳]۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

تیسری شرط: عرف، نص شرعی کے خلاف نہ ہو:

۱۳ - شرعاً عرف کے معتبر ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ نصوص شرعیہ کے خلاف نہ ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ جو چیز لوگوں میں متعارف اور رائج ہو وہ شریعت کے منصوص احکام کے خلاف نہ ہو ورنہ اس عرف کا اعتبار نہ ہوگا، جیسے لوگوں میں شراب پینے، عورتوں کا بے پردہ نکلنے اور سودی معاملات وغیرہ ہونے کا رواج وغیرہ کا عرف ہو۔

پھر عرف نص کے خلاف ہونا دو طریقہ سے ہوگا:

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۹۲ طبع دار الکتب العلمیہ ۱۹۸۳ء، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ر ص ۹۴ طبع دار الہلال ۱۹۸۰ء، الموافقات للشاطبی ۲ / ۲۲۸ طبع المکتبۃ التجاریہ۔

(۲) رسائل ابن عابدین ۲ / ۱۳۲۔

(۳) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲ / ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۳۰، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۱۰۲، ۱۰۳، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۹۶، الفتاوی الکبری الفقہیہ ۴ / ۵۸۔

چنانچہ اگر عرف کلی طور پر نص شرعی کے خلاف ہو تو نص پر عمل کیا جائے گا، اور عرف کا اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ نص عرف سے قوی ہے، اقوی کو اضعف کے مقابلہ میں ترک نہیں کیا جائے گا، خواہ عرف عام ہو یا خاص [۱]۔

اگر عرف نص کے خلاف بعض وجوہ میں ہو کلی طور پر نہ ہو، تو اس سلسلہ میں جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ یہ عرف نص کو خاص کرنے یا مقید کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، لیکن حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ عرف کی وجہ سے نص میں تخصیص کی جائے گی اور قید لگائی جائے گی [۲]۔ اس موضوع میں کچھ تفصیل ہے جو اصولی ضمیمہ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

چوتھی شرط: عرف کے خلاف صراحت نہ ہو:

۱۴ - عرف معتبر ہونے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ اس کے خلاف کوئی صراحت نہ ہو، اگر عاقدین مثلاً عرف کے خلاف صراحت کردیں تو عرف کا اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ قاعدہ فقہی ہے: **لا عبرۃ للدلالۃ فی مقابلۃ التصریح** (صراحت کے مقابلہ میں دلالت کا اعتبار نہ ہوگا)، عزالدین بن عبد السلام فرماتے ہیں کہ ہر وہ چیز جو عرف میں موجود ہو لیکن اگر متعاقدین عرف کے خلاف صراحت کردیں اور یہ صراحت مقصود عقد کے موافق ہو اور اس کو پورا کرنا ممکن

(۱) فتح القدیر ۵ / ۲۸۲، ۲۸۳ طبع الامیریہ ۱۳۱۶ھ، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲ / ۱۱۴، فتح الباری ۹ / ۵۱۰۔

(۲) التقریر والتحبیر ۱ / ۲۸۲ طبع الأمیریہ ۱۳۱۶ھ، مسلم الثبوت بذیل المستصفی ۱ / ۳۴۵ طبع الأمیریہ ۱۳۲۲ھ، حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ۲ / ۷۰، ۷۱، ۸۴ طبع دار الکتب العلمیہ، الفروق للقرافی ۱ / ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۴ طبع دار إحیاء الکتب العربیہ ۱۳۴۴ھ، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱ / ۴۸، ۲ / ۱۱۴، حاشیۃ الدسوقی ۲ / ۱۴۳۔

بھی ہوتو صراحت صحیح ہوگی، لہٰذا اگر مزدوری پر کام لینے والا مزدور پر یہ شرط لگائے کہ وہ پورا دن کام کرے گا، کام چھوڑ کر کچھ نہیں کھائے گا تو مزدور کو اس طرح کرنا لازم ہوگا، اور اگر یہ شرط لگائے کہ سنن و نوافل نہ پڑھے گا اور فرائض میں صرف ارکان پر اکتفا کرے تو یہ درست ہوگا اور اس شرط کو پورا کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ یہ اوقات استحقاق سے اس عرف کی بنیاد پر خارج ہوتے ہیں جو شرط کے قائم مقام ہے، لیکن جب اس کے خلاف ایسی صراحت کردی جائے جو شرعاً جائز ہے اور اس کو پورا کرنا ممکن ہے تو یہ صراحت جائز ہوگی[1]۔

پانچویں شرط: عرف انشاء تصرف کے وقت موجود ہو:

۱۵- عرف کے معتبر ہونے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ وہ انشاء تصرف کے وقت موجود ہو، اور یہ اس صورت میں ہوگا جبکہ معاملہ کرتے وقت عرف معاملہ سے پہلے یا اس سے متصل پایا جارہا ہو، اس لئے کہ ہر وہ شخص جو کوئی تصرف کرتا ہے (خواہ وہ تصرف قولی ہو یا فعلی) تو وہ عرف جاری کے مطابق تصرف کرتا ہے تاکہ موجود عرف پر اسے محمول کرنا صحیح ہو ورنہ تصرف کے بعد پائے جانے والے عرف طاری کا اعتبار نہ ہوگا۔

علامہ قرافی فرماتے ہیں: ایسا عرف اور عادت جو کلام کے بعد ہو اس کلام کے بارے میں اس عادت وعرف کے مطابق فیصلہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ کلام عرف وعادت کی مخالفت سے محفوظ ہے، لہٰذا لغت پر اس کو محمول کیا جائے گا، اس کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی خرید وفروخت کا معاملہ ہو تو ثمن کو اس وقت کے موجود عادت وعرف پر محمول کیا جائے گا، اگر اس کے بعد کسی نقد اور سکہ کا عرف

(۱) قواعد الأحکام ۲/ ۱۵۸ طبع دار الکتب العلمیہ، نیز دیکھئے: درر الحکام ۱/ ۴۲۔

ہوجائے تو اس سابق معاملہ خرید وفروخت میں اس عرف کا اعتبار نہ ہوگا، اس طرح نذر، اقرار اور وصیت کے مسائل میں جبکہ عرف متاخر ہو تو عرف کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ اس عرف کا اعتبار ہوگا جو ان معاملات کے وقت پایا جاتا ہو۔

علامہ سیوطی فرماتے ہیں: وہ عرف جس پر الفاظ کو محمول کیا جائے گا، وہ عرف ہے جو مقارن اور سابق ہو، عرف متاخر نہ ہو، ابن نجیم نے سیوطی کا کلام نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ اسی وجہ سے فقہاء کہتے ہیں: "لا عبرة بالطارى"[1] (عرف طاری کا اعتبار نہ ہوگا)۔ عرف کے بعض مسائل کی تفصیل اصطلاح "عادة" میں گذر چکی ہے، اسی طرح عرف کے مباحث اور مسائل پر تفصیلی گفتگو اصولی ضمیمہ میں آئے گی۔

(۱) شرح تنقیح الفصول للقرافی ر ۲۱۱ طبع دار الفکر ۱۹۷۳ء، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۹۶، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۱۰۱۔

عَرَفات

تعریف:

۱-عرفات اورعرفہ وہ جگہ ہے جہاں حجاج حج کا رکن ادا کرتے ہیں یعنی وہاں وقوف کرتے ہیں [(۱)]۔

عرفہ کے حدود:

۲-امام شافعی فرماتے ہیں: عرفہ جووادی عرنہ (عین کے ضمہ، راءاور نون کے فتحہ کے ساتھ) سے اس پہاڑ تک ہے جوابن عامر کے باغوں سے متصل ہیں، یہاں اس وقت عرفہ کی زمین کے اردگرد کچھ علامات ہیں جن سے ان کے حدود معلوم ہوتے ہیں، حاجی کو ان حدود کا جاننا ضروری ہوتا ہے تاکہ اس کا وقوف عرفہ سے باہر نہ ہو اور حج فوت نہ ہوجائے لیکن جبل الرحمۃ عرفات کے وسط میں ہے، عرفات کے اخیر میں نہیں ہے، حاجیوں کے لئے ان مقامات کا جاننا بھی ضروری ہے جو عرفات میں داخل نہیں ہیں جن میں حجاج کو اشتباہ ہوجاتا ہے، یہ مقامات درج ذیل ہیں:

الف-وادی عرنہ۔

ب-وادی نمرہ۔

ج-وہ مسجد جس کو پہلے کے لوگ مسجد ابراہیم کہا کرتے تھے، اسی کو مسجد نمرہ اور مسجد عرفہ بھی کہا جاتا ہے، امام شافعی فرماتے ہیں: یہ مسجد عرفات میں سے نہیں ہے اگر کوئی یہاں وقوف کرے تو اس کا وقوف درست نہ ہوگا، موجودہ زمانہ میں اس مسجد میں بار بار توسیع ہوئی ہے اور مسجد کے اندر حاجیوں کے لئے کچھ ایسی علامات موجود ہیں جن سے حاجیوں کو معلوم ہوسکے کہ یہ عرفات میں سے ہے اور یہ عرفات میں سے نہیں ہے، ان کو دیکھ لینا مناسب ہے [(۱)]۔

شرعی حکم:

۳-ارکان حج میں ایک رکن وقوف عرفہ ہے، بلکہ یہ ایسا رکن ہے کہ اگر چھوٹ جائے تو اس کے چھوٹنے کی وجہ سے حج فوت ہوجائے گا، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "الحج عرفة" [(۲)] (حج تو عرفہ میں وقوف کرنا ہے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "حج"، فقرہ/۴۹ اور اس کے بعد کے فقرات، اور "یوم عرفۃ"۔

---

(۱) المصباح المنیر۔

---

(۱) المجموع ۸/۱۱۰، ۱۱۱، المسلک المتقسط: ۱۴۰، ۱۴۱، حاشیہ ارشاد الساری وتاریخ مکہ ۲/۱۹۴، ۱۹۵، معجم البلدان ۴/۱۲۔

(۲) حدیث: "الحج عرفة" کی روایت ابوداؤد (۲/۴۸۶ تحقیق عبید دعاس) اور حاکم (۱/۴۶۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبدالرحمن بن یعمر الدیلی سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

عَرَق

تعریف:

۱- عرق لغت میں چمڑے کا وہ پانی ہے جو بال کی جڑوں سے بہے، صاحب لسان العرب کہتے ہیں: اس کے چند معانی ہیں، ان میں ایک ثواب ہے اور دوسرا دودھ۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال دو معنوں میں ہوتا ہے:

اول: وہ جو بدن سے نکلتا ہے۔

دوم: نشہ آور چیزوں کی ایک قسم ہے جو شراب سے ٹپکتا ہے اور اس کو عرق بھی کہتے ہیں (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- دمع:

۲- دمع لغت میں آنکھ کا آنسو ہے، کہا جاتا ہے: **دمعت العین دمعاً** یعنی آنکھ سے آنسو بہہ رہا ہے، **عین دامعة** یعنی آنسو بہانے والی آنکھ۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

عرق اور دمع کے درمیان تعلق یہ ہے کہ دونوں جسم ہی سے نکلتے ہیں۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/۵۰، روضۃ الطالبین ۱/۱۶، حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۶۲، ۱۶۳، ۱/۲۱۶۔

(۲) المصباح المنیر۔

ب- لعاب:

۳- لعاب لغت میں منہ سے بہنے والے سیال مادہ ہے، کہا جاتا ہے: **لعب الرجل** یعنی منہ سے لعاب بہہ رہا ہے، اور **ألعب:** یعنی اسے لعاب ہوگیا جو اس کے منھ سے بہہ رہا ہے، اور **لعاب الحیۃ** یعنی سانپ کا زہر، **لعاب النحل** یعنی شہد۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۱)۔

اجمالی حکم:

الف- عرق بمعنی پسینہ:

۴- فقہاء کی رائے ہے کہ انسان کا پسینہ مطلقاً پاک ہے، اس میں مسلم اور کافر، صحیح اور مدہوش، طاہر اور حائضہ اور جنبی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے (۲)۔

۵- جانوروں کے پسینہ کے پاک ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ نے جانور کے پسینہ کی چار قسمیں کی ہیں: طاہر، نجس، مکروہ اور مشکوک، اس لئے کہ پسینہ گوشت سے پیدا ہوتا ہے، لہذا گوشت ہی کا حکم پسینہ پر بھی لگایا جائے گا۔

طاہر: اس جانور کا پسینہ جس کا گوشت حلال ہے، اور گھوڑے کا پسینہ پاک ہے، حلال جانور کا پسینہ اس لئے طاہر ہے کہ وہ حلال گوشت سے پیدا ہوتا ہے اس لئے وہ اس کے حکم میں ہوگا، اور گھوڑے کے پسینہ کا پاک ہونا اس لئے ہے کہ اس کا پسینہ اس گوشت سے تیار ہوتا ہے جو طاہر ہے، اور اس کی حرمت اس کے آلہ جہاد

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، رد المحتار علی الدر المختار ۱/۹۳۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/۳۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۰، کشاف القناع ۱/۱۹۳، ۱۹۴، المغنی ۱/۴۹۔

ہونے کی وجہ سے ہے، اس کی نجاست کی وجہ سے نہیں۔

نجس: کتے، خنزیر، درندے جانوروں کا پسینہ نجس ہے، کتے کا پسینہ اس لئے نجس ہے کہ اس کا جھوٹا ناپاک ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا قول ہے: **"طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات"**[1] (تمہارے برتن کی پاکی اس صورت میں جبکہ کتا برتن میں منہ ڈال دے یہ ہے کہ اس کو سات مرتبہ دھوئے)۔ اس حدیث سے نجس ہونا معلوم ہو رہا ہے، اس لئے کہ طہور مصدر ہے طہارت کے معنی میں ہے، اس کا تقاضہ ہے کہ نجاست یا حدث پہلے ہو، اور حدث نہیں ہے، لہذا نجاست کا ہونا متعین ہے، خنزیر کا پسینہ اس لئے ناپاک ہے کہ وہ نجس العین ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **"فَإِنَّهُ رِجْسٌ"**[2] (کیونکہ وہ بالکل گندہ ہے)، درندے جانوروں کا پسینہ اس لئے نجس ہے کہ پسینہ گوشت سے تیار ہوتا ہے اور ان جانوروں کا گوشت حرام اور نجس ہے، اس لئے حدیث ہے: **"نهى عن كل ذي ناب من السباع وعن كل ذي مخلب من الطير"**[3] (نبی کریم ﷺ نے درندے جانوروں اور چنگل والے پرندوں کے کھانے سے منع فرمایا ہے)۔

مکروہ: بلی، آزاد مرغی، شکاری پرندے اور گھر میں رہنے والے جانوروں کا پسینہ مکروہ ہے، امام کرخی فرماتے ہیں: بلی کے پسینے کی کراہت کی وجہ یہ ہے کہ وہ نجاست سے نہیں بچتی ہے، امام طحاوی فرماتے ہیں: کراہت کی وجہ اس کے گوشت کی حرمت ہے، علامہ زیلعی کہتے ہیں: طحاوی کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ مکروہ تحریمی ہونا زیادہ راجح ہے جیسا کہ درندے جانوروں میں ہے، اس لئے کہ موجب کراہت لازم ہے عارضی نہیں ہے اور کرخی کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ کراہت تنزیہی ہے، اور یہ اصح ہے، اور حدیث سے زیادہ موافق ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے بلی کے بارے میں ارشاد فرمایا: **"إنها ليست بنجس إنما هي من الطوافين عليكم والطوافات"**[1] (یہ نجس نہیں ہے بلکہ یہ طوافین اور طوافات میں سے ہے)۔ آزاد مرغی کے پسینے کی کراہت کی وجہ یہ ہے کہ یہ نجاست سے نہیں بچتی ہے اور اس کی چونچ اس کے پیر کے نیچے تک پہنچتی ہے اور یہی حکم گندگی کھانے والے اونٹ اور بیل کا بھی ہے۔ شکاری پرندے اور گھر میں رہنے والے جانوروں کے پسینہ کی کراہت استحساناً ہے، ضرورت عموم بلوی کی وجہ سے ہے، چنانچہ شکاری پرندے بلندی اور ہوا سے جھپٹتے ہیں، لہذا ان سے برتنوں کا محفوظ رہنا ناممکن ہے خاص طور پر صحرا میں، اور گھروں میں رہنے والے جانوروں کا طواف بلی کے مقابلہ میں زیادہ ہوا کرتا ہے، اس لئے کہ چوہا ایسی جگہوں میں بھی داخل ہو جاتا ہے جہاں بلی داخل نہیں ہوسکتی، اس باب میں نجاست کے نہ ہونے کی یہی علت ہے، لیکن قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ نجس ہو اس لئے کہ اس کا گوشت نجس اور حرام ہے۔ مشکوک پسینہ میں گدھے اور خچر کا پسینہ ہے، مشکوک کی وجہ یہ ہے کہ طہارت کے متعلق اس کے دلائل متعارض ہیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے: **"أمر يوم خيبر بإكفاء القدور**

---

(۱) حدیث: "طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۷۴) اور مسلم (۱/ ۲۳۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۴۵۔

(۳) حدیث: "نهى عن كل ذي ناب من السباع......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۵۷) اور مسلم (۳/ ۱۵۳۴) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) حدیث: "إنها ليست بنجس......" کی روایت ترمذی (۱/ ۱۵۴) نے حضرت ابوقتادہ سے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

من لحوم الحمر الأهلية وقال: "إنها رجس" [1] (آپ ﷺ نے خیبر کے دن گدھے کے گوشت کی ہانڈی کو الٹ دینے کا حکم دیا، اور فرمایا کہ یہ رجس ہے)، خچر چونکہ گدھے کی نسل سے ہے اس لئے گدھے کا حکم اس میں جاری ہوگا، ابن عابدین فرماتے ہیں کہ ایک قول ہے کہ اس کا سبب اس کے گوشت کے بارے میں روایات کا متعارض ہونا ہے، اور ایک قول ہے کہ اس کے جھوٹے کے بارے میں صحابہ کا اختلاف ہے، لیکن اصح قول یہ ہے کہ گدھے گھروں اور فناء میں پائے جانے کے اعتبار سے بلی سے زیادہ مشابہت رکھتے ہیں، لیکن گدھے کے بارے میں ضرورت، بلی کے بارے میں ضرورت سے کم ہے، اس لئے کہ بلی گھر کی تنگ جگہوں میں داخل ہوجاتی ہے، اس اعتبار سے یہ کتے اور درندوں کے مشابہ ہے، پس جبکہ بعض اعتبار سے ضرورت ثابت ہوئی اور بعض اعتبار سے نہیں تو موجب طہارت اور موجب نجاست دونوں پہلو برابر ہوں گے، تو تعارض کی وجہ سے دونوں حکم ساقط ہوجائیں گے، اس طرح اصل کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور یہاں اصل دو ہیں: ایک پانی میں طہارت اور دوسرے لعاب میں نجاست اور ان میں سے کوئی دوسرے سے اولی نہیں تو معاملہ مشکل رہ گیا، ایک جہت سے نجس اور دوسری جہت سے طاہر۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ ہر زندہ جانور کا پسینہ پاک ہے، خواہ وہ جانور سمندری ہو یا برّی، کتا اور خنزیر ہی کیوں نہ ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ طہارت اور نجاست میں پسینہ کا حکم جانور کے حکم کی طرح ہوگا، لہذا پاک حیوان کا پسینہ طاہر اور ناپاک حیوان کا پسینہ نجس ہوگا، شافعیہ کے نزدیک کتے اور خنزیر اور ان میں سے کسی ایک سے پیدا ہونے والے جانور کے علاوہ تمام جانور پاک ہیں، اور حنابلہ کے نزدیک ناپاک جانور وہ پرندے اور چوپائے ہیں جن کا گوشت حلال نہیں ہے اور جو پیدائش میں بلی سے بڑے ہوں جیسے شکرہ، الو، عقاب، چیل، گدھ، سفید کوے، کالے کوے، خچر، گدھے، شیر، چیتا، تندوا، بھیڑیا، کتا اور خنزیر، گیڈر، ریچھ اور بندر۔ صاحب المغنی کہتے ہیں کہ میرے نزدیک صحیح یہ ہے کہ گدھے اور خچر کا پسینہ طاہر ہے، اس لئے کہ یہ دونوں جانور ایسے ہیں کہ نبی کریم ﷺ ان پر سوار ہوتے تھے، دور نبوی اور دور صحابہ میں ان سے سواری کا کام لیا جاتا تھا، اگر ان کے پسینہ نجس ہوتے تو رسول اللہ ﷺ صحابہ کے سامنے اسے ضرور بیان فرمادیتے، اور اس لئے بھی کہ ان کے ساتھ رہنے والوں کے لئے ان کے پسینہ سے بچنا ناممکن ہے، لہذا یہ دونوں بلی کے مشابہ ہوں گے [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "طہارت" اور "نجاسۃ"۔

ب-عرق بمعنی شراب:

٦ -عرق نشہ آور چیزوں کی ایک قسم ہے، جو شراب سے نکلتا ہے، اس کا حکم شراب کا حکم ہے، یعنی نجس ہے، اور اس کے پینے والے پر حد جاری کی جائے گی، ابن عابدین کہتے ہیں: اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ وہ عرق جو شراب سے حاصل ہو وہ عین شراب ہے، جو دھواں کے ساتھ اوپر جاتا ہے، اور ڈھکن سے قطرہ قطرہ گرتا ہے اس طرح

---

(١) حدیث: "أمر يوم خيبر بإكفاء القدور......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۵۳، ۶۵۴) اور مسلم (۳/ ۱۵۴۰) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(١) تبیین الحقائق ۱/ ۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشية الدسوقی ۱/ ۵۰، روضة الطالبين ۱/ ۱۳، ۱۶، مغنی المحتاج ۱/ ۷۸، ۸۱، مطالب أولی النہی ۱/ ۲۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات ۲۳۴، ۲۳۷، کشاف القناع ۱/ ۱۹۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۹۔

کہ صرف اس کے مٹی کے اجزاء باقی رہ جاتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس کی تھوڑی مقدار بھی شراب کی بڑی مقدار سے بھی زیادہ نشہ آور ہوتی ہے۔ مفتی بہ قول یہ ہے کہ عرق پکانے اور ٹپکانے کی وجہ سے شراب ہونے سے نہیں نکلتا ہے، لہذا اس کا ایک قطرہ بھی پینے سے حد جاری کی جائے گی، اگرچہ اس سے نشہ طاری نہ ہو، لیکن اگر اس سے نشہ طاری ہوجائے تو اس کی وجہ سے وجوب حد میں کوئی شبہ نہ ہوگا اور ''منیۃ المصلی''میں بھی اس کی نجاست کی صراحت موجود ہے[۱]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۶۲، ۱۶۳۔

عُرَنۃ

تعریف:

۱- عُرَنۃ: (عین کے ضمہ اور راء کے فتحہ کے ساتھ ہے)، اور اس کو بطن عرنۃ بھی کہا جاتا ہے۔ مکہ، منیٰ اور مزدلفہ کی سمت عرفات کے نزدیک ایک وادی ہے[۱] (عرنہ عرفہ کے کنارہ بنے ہوئے دونشانات اور حرم کے کنارہ بنے ہوئے دونشانات کے درمیان ایک وادی ہے، لہذا عرنہ نہ عرفہ کا حصہ ہے اور نہ ہی حرم کا)[۲]۔ یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے۔

شرعی حکم:

۲- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ عرنہ اور اسے بطن عرنہ بھی کہا جاتا ہے عرفہ کا جز نہیں ہے، یہاں وقوف کرنا درست نہیں ہوگا، ابن عبد البر کہتے ہیں: علماء کا اس بات پر اتفاق ہے جو کوئی یہاں وقوف کرے اس کا وقوف صحیح نہیں ہوگا اور نہ ہی ادا ہوگا، ''المجموع''میں ہے: وادی عرنہ عرفات کا جز نہیں ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، امام شافعی نے اس کی صراحت کی ہے، اصحاب (شافعیہ) اس پر متفق ہیں، ان کا

(۱) دیکھئے: معجم البلدان: ۴/ ۱۱۱، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع تالیف عبد اللہ البکری الأندلسی: ۳/ ۹۳۵ (طبع عالم الکتب)، المجموع ۸/ ۱۰۹، المسلک المتقسط ۱/ ۱۴۰، ۱۴۱ مع حاشیۃ ارشاد الساری۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۸۔

استدلال رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے ہے: "کل عرفات موقف، وارفعوا عن بطن عرنة"[1] (عرفات کا پورا حصہ وقوف کی جگہ ہے اور بطن عرنہ سے الگ رہو)، اس لئے بھی کہ اس میں وقوف کرنے والا عرفہ میں وقوف کرنے والا نہیں ہوگا[2]۔

(۱) حدیث: "کل عرفات موقف" کی روایت احمد (۴/ ۸۲) نے حضرت جبیر بن مطعمؓ سے کی ہے ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۲۴) میں بیان کیا ہے، اور کہا کہ اس کی روایت احمد نے کی ہے اور اس کے رواۃ ثقہ ہیں۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۷۳، ۱۷۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۸، المجموع للنووی ۸/ ۱۰۶، ۱۰۷، المغنی ۳/ ۴۱۰۔

عُرُوض

تعریف:

۱- لغت میں عروض "عرض" کی جمع ہے، عرض (راء کے سکون کے ساتھ) کا ایک لغوی معنی سامان ہے، اہل لغت استعمال کرتے ہیں: الدراهم والدنانير عين وماسواهما عرض (یعنی درہم و دینار عین ہیں، اس کے علاوہ جو ہے وہ سامان ہے)۔ ابوعبید کہتے ہیں: عروض ان سامانوں کو کہتے ہیں جو کیل و وزن کے تحت نہ آتے ہوں، اور نہ ہی وہ جائیداد اور حیوان کی شکل میں ہوں۔

عرض (راء کے فتحہ کے ساتھ) چند معانی پر بولا جاتا ہے: ایک معنی دنیاوی ساز و سامان ہے، حدیث میں ہے: "الدنيا عَرَض حاضر يأكل منها البر والفاجر" (دنیا نقد سامان ہے جس سے نیک اور فاجر ہر ایک کھاتا ہے)، اور کلام پاک میں ارشاد ہے: "يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الأَدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِن يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوهُ"[1] (اس دنیا کا مال لے لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہماری تو ضرور مغفرت ہوجائے گی اور اگر ان کے پاس ویسا ہی مال (پھر) آجائے تو اسے (بھی) پالیں)۔

اصطلاح میں فقہاء نے اس کی چند تعریفیں کی ہیں، جن میں سے کوئی بھی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، ایک تعریف یہ ہے کہ اثمان کے علاوہ نبات، حیوان، زمین جائیداد اور مال کی دیگر انواع کو

(۱) سورۂ اعراف/ ۱۶۹۔

عرض (راء کے سکون کے ساتھ) کہتے ہیں، اور عَرَض (راء کے فتحہ کے ساتھ) مال ومتاع کی کثرت ہے، اس کو عَرَض اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ پیش ہوتا ہے پھر ختم ہوجاتا ہے، اور ایک قول ہے کہ اس کو خرید وفروخت کے لئے پیش کیا جاتا ہے، اس صورت میں مفعول کو مصدر کا نام دیا گیا ہے جیسے معلوم کو علم کہا جاتا ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

بضاعۃ:

۲ - بضاعۃ: لغت میں اس کا ایک معنی مال کا وہ حصہ جو تجارت کے لئے مخصوص کیا جائے، تجارت کے لئے بھیجے جانے والے مال کو فقہاء ''بضاعۃ'' سے تعبیر کرتے ہیں (۲)۔

اجمالی حکم:

۳- فقہاء کا مذہب ہے کہ سامان تجارت میں زکاۃ کی شرط پائی جانے کی صورت میں زکاۃ واجب ہوگی، ان کا استدلال کلام پاک کی درج ذیل آیت سے ہے: ''**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ**'' (۳) (اے ایمان والو! جو تم نے کمایا ہے ان میں سے عمدہ چیزیں خرچ کرو)، نیز حضرت سمرہؓ کی اس حدیث سے ہے: ''**كان النبی ﷺ: يأمرنا أن نخرج الصدقة من الذي نعد للبيع**'' (۴) (نبی کریم ﷺ ہم کو حکم دیتے تھے کہ جو مال تجارت کے لئے ہو اس میں ہم زکاۃ نکالیں)، اور حضرت ابوذرؓ کی حدیث ہے جس کو انہوں نے مرفوعاً روایت کیا ہے: ''**في الإبل صدقتها، وفي الغنم صدقتها، وفي البز صدقتها**'' (۱) (آپ ﷺ نے فرمایا: اونٹ میں زکاۃ ہے، بکری میں زکاۃ ہے)، اور کپڑے میں زکاۃ ہے اور اس لئے بھی کہ وہ مالک کے تجارت میں لگادینے کی وجہ سے قابل نمو ہوگیا، اس لئے وہ خلقی طور پر مال نامی کے مشابہ ہوگا، جیسے سائمہ جانور اور سونا، چاندی۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''زکاۃ''، فقرہ ۷۷ اور اس کے بعد کے فقرات۔

---

(۱) کشاف القناع ۲/۲۳۹، المغنی ۳/۳۰۔

(۲) المصباح المنیر، بدائع الصنائع ۶/۸۷۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۶۷۔

(۴) حدیث سمرۃ: ''كان يأمرنا أن نخرج الصدقة'' کی روایت ابوداؤد (۲/۲۱۲) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۲/۱۷۹) میں لکھا ہے کہ اس کی سند میں جہالت ہے۔

(۱) حدیث أبي ذر: ''في الإبل صدقتها وفي الغنم......'' کی روایت دارقطنی (۲/۱۰۱) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۲/۱۷۹) میں اس کی سند کو غیر صحیح قرار دیا ہے۔

کشف، عری سے عام ہے۔

عُریان

تعریف:

۱- عریان لغت میں کپڑا اتار دینے والا ہے، یہ عری سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں ننگا ہونا، یہ لبس (کپڑا پہننے) کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: **عری الرجل من ثیابه یعری عریاً** (کپڑا اتار دینا)، یہ باب سمع سے ہے اسم فاعل مذکر عار اور عریان ہے اور مؤنث **عاریة** اور **عریانة** ہے[۱]۔ ابن منظور نے نقل کیا ہے: عریان اس نبات سے ماخوذ ہے جو عاری ہو گیا ہو یعنی ظاہر ہو گیا ہو[۲]۔

عریان کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

کشف:

۲- کشف "کشَف، **کشف الشيء**" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں کسی چیز سے اس پردے کو ہٹا دینا جو اسے چھپائے اور ڈھانپے ہوئے ہو، کہا جاتا ہے: **کشف الله غمه** اللہ نے اس کے غم کو ہٹا دیا، زائل کر دیا، اور **اکتشفت المرأة** اس وقت کہا جاتا ہے جب عورت اپنے محاسن کو ظاہر کرنے میں مبالغہ کرے[۳]۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) لسان العرب۔

(۳) لسان العرب۔

ستر:

۳- ستر (سین کے فتحہ کے ساتھ) مصدر ہے، جب کسی چیز کو چھپایا جائے تو اس کے لئے استعمال کرتے ہیں: "**سترت الشيء أستره**، اور **تستر** کے معنی چھپنے کے ہیں، پردہ میں رہنے والی بچی کو **جاریة مستورة** کہا جاتا ہے۔

ستر عری کی ضد ہے[۱]۔

عریان سے متعلق احکام:

الف۔ ننگے غسل کرنا:

۴- تمام فقہاء کے نزدیک لوگوں کے سامنے ننگے غسل کرنا حرام ہے، اس لئے کہ ستر عورۃ فرض ہے، اور زوجین کے علاوہ دوسرے کے سامنے ستر کھولنا حرام ہے، حضرت بہز بن حکیم سے روایت ہے، انہوں نے اپنے والد حکیم سے اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں: میں نے عرض کیا کہ ستر کا وہ کتنا حصہ ہے جس کو ہم چھپائیں اور کتنا حصہ وہ ہے جس کو ہم نہ چھپائیں تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**احفظ عورتک إلا من زوجتک أو مما ملکت یمینک**"[۲] (اپنی بیوی یا باندی کے علاوہ سب

(۱) لسان العرب۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/۳۶۳، ابن عابدین ۵/۳۲، تفسیر القرطبی ۴/۲۵۲، ۲۵۳، فتح الباری ۱/۳۸۵، ۳۸۶، مغنی المحتاج ۱/۸۶، المغنی لابن قدامہ ۱/۲۳۰، ۲۳۱، اور حدیث: "احفظ عورتک إلا من زوجتک" کی روایت ترمذی (۵/۹۷، ۹۸) نے کی ہے، اور کہا ہے حدیث حسن ہے۔

سے اپنے ستر کی حفاظت کرو) اور فرمان نبوی علیہ السلام ہے: "لا ينظر الرجل إلى عورة الرجل، ولا المرأة إلى عورة المرأة" (۱) (ایک مرد دوسرے مرد کے ستر کو نہ دیکھے، اسی طرح ایک عورت دوسری عورت کے ستر کو نہ دیکھے)، لیکن اگر غسل کرنے والا تنہا ہو تو اس کے لئے ننگے غسل کرنا جائز ہے، لیکن اکثر فقہاء نے جواز میں کراہت کی قید لگائی ہے، فقہاء کی رائے یہ ہے کہ تنہائی کی صورت میں بھی قابل ستر حصہ کو چھپانا مستحب ہے (۲)۔ اس لئے کہ حضرت بہز بن حکیم کی روایت میں ہے کہ ان کے دادا نے کہا کہ اے اللہ کے رسول علیہ السلام اگر ہم میں سے کوئی تنہا ہو؟ تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: "الله أحق أن يستحيا منه من الناس" (۳) (لوگوں کے مقابلہ میں اللہ کا زیادہ حق ہے کہ اس سے شرم کی جائے)، روایت ہے کہ حضرت حسن بن علیؓ ایک تالاب میں داخل ہوئے ان کے جسم پر ایک چادر تھی جس کو انہوں نے پہن رکھا تھا، جب تالاب سے باہر آئے تو ان سے ان کے متعلق دریافت کیا گیا، تو انہوں نے جواب دیا میں نے ان سے ستر چھپایا جو مجھے دیکھ رہا ہے اور میں ان کو نہیں دیکھ رہا ہوں یعنی اپنے رب اور فرشتوں سے (۴)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "غسل" اور "عورۃ" میں ہے۔

ب-حمام میں ننگے داخل ہونا:

۵ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ حمام میں اس شرط کے ساتھ جانا جائز ہے کہ اس میں کشف عورۃ نہ ہو، امام احمد فرماتے ہیں: اگر تم جان لو کہ حمام میں جو ہے وہ ازار پہنے ہوئے ہے یعنی ستر ڈھانکے ہوئے ہے تو تم اس میں جاؤ ورنہ اس میں نہ جاؤ (۱)۔ بعض مالکیہ نے یہ تفصیل کی ہے کہ آدمی کا تنہا یا اپنی بیوی کے ساتھ حمام میں داخل ہونا مباح ہے، اور ان لوگوں کے ساتھ جو ستر پوشی نہیں کرتے داخل ہونا ممنوع ہے، اور جو لوگ قابل ستر حصہ کو ڈھانکے ہوئے ہوں ان کے ساتھ جانا مکروہ ہے (۲)۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "حمام" اور "عورۃ"۔

ج - ننگے نماز پڑھنا:

۶ - جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب اور یہی مالکیہ کے نزدیک مشہور ہے کہ ستر عورت نماز کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے (۳)، بعض فقہاء نے اس کو فرض سے تعبیر کیا ہے (۴)، لہذا اس کے بغیر یعنی ننگے نماز درست نہیں ہوگی، اور اس سلسلہ میں کوئی فرق نہیں ہے کہ آدمی تنہا نماز پڑھے یا جماعت کے ساتھ خلوت میں پڑھے یا لوگوں کے درمیان تاریکی میں پڑھے یا روشنی میں (۵) یہ شرط اس کے لئے ہے جو ستر عورۃ پر قادر ہو اور کپڑا اس کے پاس موجود ہو، لہذا اگر کوئی شخص کپڑا پاتے ہوئے اور ستر عورت پر قادر

(۱) حدیث: "لا ينظر الرجل إلى عورة الرجل......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۶۶) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔
(۲) القرطبی ۱۴/ ۲۵۲، فتح الباری ۱/ ۳۸۶، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۳۰، ۲۳۱۔
(۳) حدیث بہز بن حکیم عن أبیہ عن جدہ: "الله أحق أن يستحيا منه......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۰۴) اور ترمذی (۵/ ۹۸) نے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔
(۴) تفسیر القرطبی ۱۴/ ۲۵۲، نیز دیکھئے: سابقہ مراجع۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۳۲، القوانین الفقہیہ رص ۴۴۳، ۴۴۴، أسنی المطالب ۱/ ۷۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۳۰، ۲۳۳۔
(۲) حاشیۃ البنانی علی شرح الزرقانی ۷/ ۴۵۔
(۳) فتح الباری شرح صحیح البخاری ۱/ ۴۶۶، فتح القدیر لابن الہمام مع الہدایہ ۱/ ۲۶۰، ۲۷۳، ابن عابدین ۱/ ۳۸۰، شرح الزرقانی ۱/ ۱۷۳، ۱۷۹، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۴، ۱۸۵، کشاف القناع ۱/ ۲۶۳، ۲۶۴۔
(۴) مراقی الفلاح رص ۱۱۴۔
(۵) سابقہ مرجع۔

ہوتے ہوئے ستر کھول کر نماز پڑھے تو اس کی نماز باطل ہوگی اور اعادہ اس پر واجب ہوگا، سترعورۃ کے شرط ہونے اور ننگے کی نماز صحیح نہ ہونے کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "خُذُوا زِینَتَکُمْ عِندَ کُلِّ مَسْجِدٍ"[1] (ہر نماز کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو)، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: اس سے مراد نماز میں کپڑا پہننا ہے[2]، اگر نمازی کو ستر چھپانے کے لئے کوئی چیز نہ ملے تو پھر فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ننگے نماز پڑھنا اس پر واجب ہوگا، اس لئے کہ نماز کے صحیح ہونے کے لئے سترعورۃ کے شرط ہونے میں قدرت کی قید ہے، اور وہ اس پر قادر نہیں ہے[3]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "عورۃ" اور "صلاۃ"۔

ننگے نماز پڑھنے کا طریقہ:

۷- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ جس کے پاس ستر چھپانے کے لئے کپڑا نہ ہو وہ بیٹھ کر ننگے نماز پڑھے گا، رکوع وسجود کا اشارہ کرے گا، اور اپنے سجدہ کو رکوع سے پست کرے گا[4]، اور اگر کھڑے ہوکر یا بیٹھ کر نماز پڑھے اور رکوع کرے اور زمین پر سجدہ کرے تو یہ بھی جائز ہوگا، لیکن پہلی صورت افضل وبہتر ہے، اس لئے کہ ستر نماز کے حق کے لئے بھی واجب ہے اور لوگوں کے حق کے لئے بھی[5]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صلاۃ"، فقرہ/ ۳۵۔

(۱) سورۂ اعراف/ ۳۱۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۴۔
(۳) فتح القدیر مع الہدایہ ۱/ ۴۲، ۱۸۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۵، کشاف القناع ۱/ ۲۷۲۔
(۴) الہدایہ مع شروحہا ۱/ ۱۸۵، کشاف القناع ۱/ ۲۷۲۔
(۵) سابقہ مراجع، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۹۶۔

۸- ننگوں کے لئے جماعت کی مشروعیت میں حنفیہ اور حنابلہ کے مابین اختلاف ہے۔

حنابلہ کے نزدیک ننگوں کے لئے جماعت مشروع ہے، یہی امام قتادہ کی بھی رائے ہے، اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد: "**صلاة الرجل فی الجماعة تزید علی صلاته وحده سبعا وعشرین درجة**"[1] (جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے والے کی نماز تنہا نماز پڑھنے والے کی نماز کے مقابلہ میں ستائیس درجہ بڑھی ہوئی ہے)، ہر نمازی کے لئے عام ہے، کسی ایسی دشواری کی وجہ سے جس کا سبب کھڑے ہونے کی جگہ میں ہو جماعت ساقط نہیں ہوتی ہے جیسا کہ اگر وہ کسی تنگ جگہ میں ہوں، امام کا آگے بڑھنا ناممکن ہو (تو اس کی وجہ سے جماعت ساقط نہیں ہوگی)، امام بہوتی کہتے ہیں: ننگے لوگ وجوبی طور پر جماعت کے ساتھ نماز پڑھیں گے[2]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ان کی جماعت مکروہ تحریمی ہے، لیکن اس کے باوجود اگر وہ جماعت کے ساتھ پڑھیں تو ان کا امام ان کے بیچ میں کھڑا ہوگا، جیسا کہ علامہ ابن عابدین اور ابن قدامہ وغیرہ نے کہا ہے[3]۔ ابن الہمام فرماتے ہیں: اگر امام آگے بڑھ جائے تب بھی جائز ہے، اور اس صورت میں ہر ایک اپنے پیر کو قبلہ کی طرف کر کے اور اپنے ہاتھوں کو دونوں رانوں کے درمیان رکھ کر اشارہ سے نماز پڑھے گا[4]۔

مالکیہ کے نزدیک ننگا کھڑے ہو کر رکوع وسجود کے ساتھ نماز پڑھے گا، اگر سترعورۃ سے عاجز ننگے رات وغیرہ کی تاریکی میں جمع

(۱) حدیث: "صلاة الرجل فی الجماعة تزید......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۵۱) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۹۶، ۵۹۷، کشاف القناع ۱/ ۲۷۳۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۸۰، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۹۶، ۵۹۷۔
(۴) فتح القدیر مع الہدایہ ۱/ ۱۸۵۔

ہوجائیں تو کپڑا پہنے ہوئے لوگوں کی طرح جماعت کے ساتھ نماز پڑھیں گے، یعنی ان کا امام آگے ہوگا لوگ پیچھے صف لگائیں گے، رکوع وسجود اور قیام کریں گے، اور اگر تاریکی میں نہ ہوں تو لازماً نماز کے لئے الگ ہوجائیں گے اور تنہا تنہا نماز پڑھیں گے، ورنہ وقت کے اندر اعادہ واجب ہوگا، اور اگر درندہ وغیرہ کی وجہ سے جان کا خوف یا مال کے ضیاع کا اندیشہ یا جگہ کی تنگی کی بنا پر مثلاً کشتی ہو اس بنا پر الگ الگ ہونا ممکن نہ ہو تو ایک ہی صف میں کھڑے ہوکر رکوع کے ذریعہ نماز پڑھیں گے، لیکن اپنی نگاہیں پست رکھیں گے اور امام صف میں بیچ میں ہوگا ان سے آگے نہ ہوگا[1]۔

ننگا جو ستر عورۃ پر قادر نہ ہو اس کی نماز کے سلسلہ میں امام شافعی کے تین اقوال ہیں: اصح قول: کھڑے ہوکر رکوع وسجود کے ذریعہ نماز پڑھے گا، دوم: وہ بیٹھ کر نماز پڑھے گا، لیکن کیا اس میں وہ رکوع وسجود بھی مکمل کرے گا یا اشارہ کرے گا؟ تو اس میں دو قول ہیں۔ سوم: دونوں کے مابین اس کو اختیار ہے[2]۔ اگر ننگوں کی جماعت حاضر ہوجائے تو ان کو جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کا حق ہوگا اور ان کا امام بیچ میں کھڑا ہوگا، اور کیا ان کے لئے جماعت مسنون ہے یا بہتر یہ ہے کہ وہ انفرادی طور پر نماز پڑھیں تو اس سلسلہ میں دو قول ہیں: قول قدیم یہ ہے کہ الگ الگ نماز پڑھنا افضل ہے، اور قول جدید یہ ہے کہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا افضل ہے، امام نووی فرماتے ہیں: راجح وہ ہے جس کو محققین نے جدید کے سلسلہ میں نقل کیا ہے کہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا اور الگ الگ پڑھنا دونوں برابر ہیں[3]۔ یہ تفصیلات اس وقت ہوں گی جب بعض کی نگاہ بعض پر پڑے، لیکن اگر لوگ اندھے ہوں یا تاریکی میں ہوں تو بغیر کسی اختلاف کے جماعت ان کے لئے مستحب ہے[1]۔

اور کون سے کپڑے وغیرہ عورۃ کو چھپانے والے سمجھے جائیں گے۔ اس کا بیان اصطلاح ''عورۃ'' میں دیکھا جائے۔

نماز کے بعد اگر ننگے کو کپڑا مل جائے تو کیا وہ اپنی نماز کا اعادہ کرے گا؟

۹- اگر ستر عورۃ سے عاجز شخص ننگے نماز پڑھ لے، پھر اسے کپڑا یا ستر پوشی کے لئے کوئی چیز مل جائے تو کیا وہ اپنی نماز کا اعادہ کرے گا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے دو نقطۂ نظر ہیں: اول: وہ نماز دوہرائے گا، یہ امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے، مالکیہ میں امام مازری بھی اسی کے قائل ہیں، ان کا کہنا ہے کہ یہی مالکیہ کا راجح مذہب ہے، شافعیہ کے نزدیک اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول یہی ہے، امام بہوتی نے ''الرعایۃ'' سے نقل کیا ہے کہ یہی مسلک حنابلہ کے نزدیک بھی راجح ہے۔ دوم: اس کی نماز مکمل ہوگی وہ اس کو نہیں دوہرائے گا، حنفیہ میں صاحبین اور مالکیہ میں ابن القاسم کا یہی قول ہے، شافعیہ کا بھی اصح قول اور حنابلہ کا ظاہر مذہب یہی ہے[2]۔

ننگے طواف کرنا:

۱۰- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ طواف کے واجبات میں ستر عورۃ

---

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۴۳، الحطاب ۱/ ۵۰۷۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱/ ۱۲۲۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱/ ۲۸۵۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۲۶۶، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/ ۱۷۹، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۵، کشاف القناع ۱/ ۲۷۲۔

بھی ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی ننگے طواف کرے تو جب تک مکہ میں رہے گا اس پر اعادہ واجب ہوگا[۱]۔اسی طرح شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ نماز کی طرح طواف میں ستر عورۃ واجب ہے،لہذا اگر کوئی ستر عورۃ پر قدرت کے باوجود ننگے طواف کرے تو اس کا طواف درست نہیں ہوگا[۲]، مالکیہ نے بھی طواف میں مرد وعورت ہر ایک پر ستر عورۃ کے شرط ہونے کی صراحت کی ہے[۳]،اسی طرح حنابلہ نے بھی طواف میں ستر عورۃ کی شرط لگائی ہے[۴]۔

عَزف

دیکھئے:''معازف''۔

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۲/ ۲۴۹،البدائع ۲/ ۱۲۹۔
(۲) روضۃ الطالبین ۳/ ۷۹،منہاج الطالبین رص ۱۰۳۔
(۳) الشرح الصغیر ۲/ ۴۶ ۳۔
(۴) کشاف القناع ۲/ ۴۸۵۔

عزل

تعریف:

۱- عزل کا معنی لغت میں الگ کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **عزله عن الأمر أو العمل** : یعنی اس کو اس کام یا معاملہ سے الگ کردیا[۱]۔

اور کہا جاتا ہے: **عزل عن المرأة واعتزلها**: یعنی اس نے عورت سے عزل کیا یعنی اس کی اولاد کا ارادہ نہیں کیا۔

جوہری کہتے ہیں: باندی سے جماع کرتے وقت اندیشہ حمل کی بنا پر مرد کا اپنے نطفہ کو باہر گرانے کے عمل کو عزل کہا جاتا ہے[۲]،عزل کا لغوی معنی اصطلاحی معنی سے الگ نہیں ہے۔

عزل سے متعلق احکام:

بیعت کرنے والوں کا امام کو معزول کرنا:

۲- اس امام سے جس کے اندر امامت کے شرائط پوری طرح موجود ہوں، امت (یعنی اہل حل وعقد کی جماعت) کے بیعت کرنے سے امامت کبری منعقد ہوتی ہے۔

امامت کے ہمیشہ باقی رہنے کے لئے اس کی شرطوں کا ہمیشہ باقی رہنا ضروری ہے اور ان کے ختم ہونے سے امامت بھی ختم ہوجائے گی

(۱) مجمل اللغۃ لأبی الحسین احمد بن فارس اللغوی ۳/ ۲۶۶، الصحاح للجوہری ۵/ ۱۷۶۳ تحقیق احمد عبدالغفور عطار۔
(۲) لسان العرب۔

سوائے شرط عدالت کے کہ اس کے زوال سے منصب امامت کا متاثر ہونا مختلف فیہ ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''الإمامة الكبرى'' فقرہ/ ۱۲۔

امام کا خود معزول ہونا

۳- امام کا منصب امامت سے اپنے کو معزول کرنا یعنی اس کا استعفاء پیش کرنا اور دستبردار ہوجانا درست ہے یا نہیں۔

اس سلسلہ میں دو مختلف مذاہب ہیں:

اول: یہ جائز ہے، یہ جمہور کی رائے ہے، اس کی دلیل جمہور کی طرف سے یہ ہے کہ حضرت حسن بن علیؓ نے خود کو خلافت سے الگ کر لیا، اور حضرت معاویہؓ کے حق میں دستبردار ہوگئے، اور اس لئے بھی کہ جب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے لئے بیعت مکمل ہوگی تو انہوں نے تین دن تک لوگوں کے سامنے کھڑے ہوکر کہا: میں تمہارے لئے اپنی بیعت سے دستبردار ہوا، کیا کوئی ناپسند کرنے والا ہے؟ کیا کوئی ناراضگی ظاہر کرنے والا ہے؟ اگر خلافت سے دستبردار ہونا جائز نہ ہوتا تو وہ ایسا نہیں فرماتے۔

دوم: یہ درست نہیں ہے، اس لئے کہ ارباب حل وعقد کی جانب سے اس کے لئے یہ امامت منعقد ہوئی ہے، لہذا یہ عقد لازم ہوگا، خود اس کو حق نہیں ہے کہ اس سے دستبردار ہوجائے، الا یہ کہ ارباب حل و عقد خود ہی اس کو معزول کردیں [1]۔

وزیر کی معزولی:

۴- وزیر کے لئے خود معزول ہونا درست نہیں ہے۔

وزیر جس کو کوئی عہدہ سپرد کرے امام کے لئے اسے معزول کرنا

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی/ص ۲۵۔

جائز ہے، لیکن امام جس شخص کو کسی منصب پر فائز کرے وزیر کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اسے معزول کردے۔

کیا امام کا وزیر کو معزول کرنا اس کے اعمال اور والیوں کی معزولی پر اثر انداز ہوگا؟

وزارت کی دو قسمیں ہیں: وزارت تفویض، وزارت تنفیذ... اگر امام وزیر تنفیذ کو معزول کردے تو اس کی معزولی سے کوئی والی اور گورنر معزول نہیں ہوگا، لیکن وزیر تفویض کو امام کی جانب سے معزول کرنا تنفیذ کے عمال کی معزولی کا سبب ہوگا، لیکن تنفیذ کے عمال کی معزولی کا سبب نہ ہوگا، اس لئے کہ تفویض کے عمال حاکم ہیں اور تنفیذ کے عمال نائب ہیں [1]۔

قاضی کو معزول کرنا:

اول- قاضی کا اپنے کو معزول کرنا:

۵- اگر قاضی منصب قضا سے الگ ہونا چاہے اور اپنے آپ کو الگ کرتے ہوئے یہ کہے کہ میں نے اپنے آپ کو منصب قضا سے الگ کرلیا ہے، یا میں معزول ہوں یا دستبرداری کا کوئی کلمہ کہے یا امام کو کسی بنا پر یا بغیر کسی سبب کے اپنی معزولی تحریری طور پر پیش کردے تو درست ہے، اور وہ معزول ہوجائے گا، اس لئے کہ قاضی وکیل کے درجہ میں ہے، اور وکیل کو اپنے آپ کو معزول کرنے کا حق ہے [2]۔ لیکن حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ امام کا اس کے معزولی کے کلمات سن لینے کے بعد یا اس تک تحریر پہنچنے کے بعد ہی وہ معزول ہوگا اس سے پہلے نہیں [3]۔

مالکیہ نے اس میں ایک شرط کی قید لگائی ہے، وہ یہ کہ اس کے

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی/ص ۲۹۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۱۸، تبصرۃ الحکام ۱/ ۶۲ طبع بیروت، القلیوبی ۴/ ۲۹۹، کشاف القناع ۶/ ۲۹۴۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۱۸۔

فیصلہ میں کسی کا حق اس سے وابستہ نہ ہو، تاکہ اس کی معزولی اس شخص کے حق میں ضرر کا سبب نہ بن جائے جو اپنے اور فریق مخالف کے مابین فیصلہ چاہتا ہو[1]۔

دوم: امام کی موت یا امامت سے اس کی معزولی کی بنا پر قاضی کا معزول ہونا:

٦- فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جس امام نے قاضی کو منصب قضا پر فائز کیا تھا اس کی موت یا امامت سے اس کی معزولی کی وجہ سے قاضی معزول نہیں ہوگا، خواہ اس نے مطلقاً اس کو قاضی بنایا ہو یا اس قید کے ساتھ کہ وہ اس کی زندگی یا اس کی امامت کے زمانہ تک قاضی رہے گا۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ خلفاء راشدین نے بھی اپنے زمانہ میں حکام متعین کئے لیکن ان کی وفات سے وہ معزول نہیں ہوئے، اور یہ بھی کہ امام کی وفات سے قاضی کی معزولی میں مسلمانوں کو نقصان ہے، اس لئے کہ حکام کی معزولی سے شہر معطل ہو جائیں گے، اور امام ثانی کے نئے حکام متعین کرنے کے وقت تک لوگوں کے فیصلے موقوف رہیں گے، اور اس میں بہت بڑا ضرر ہے، اور اس وجہ سے بھی قاضی معزول نہیں ہوگا کہ وہ عامۃ المسلمین کے مصالح ومفادات کے لئے ہوتا ہے نہ کہ امام کی مصلحت کے لئے[2]۔

سوم: امام کا قاضی کو معزول کرنا:

٧- اگر قاضی کے اندر قضا کی تمام شرائط موجود ہوں اس کے اندر کوئی ایسا وصف نہ ہو جو اس کی معزولی کا سبب ہو تو کیا اس صورت میں امام کو اس کے معزول کرنے کا اختیار ہوگا یا نہیں؟۔

اس سلسلہ میں فقہاء کی تین مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: امام کو علی الاطلاق معزول کرنے کا اختیار ہے، اگر وہ قاضی کو معزول کردے تو اس کا نفاذ ہوگا، خواہ اس سے بہتر یا اس جیسا قاضی موجود ہو یا نہ ہو، اور یہ معزولی کسی مصلحت کی بنا پر ہو یا بغیر کسی مصلحت کے اس پر کوئی گناہ بھی نہیں ہوگا، یہ حنفیہ کا مسلک ہے اور حنابلہ کی ایک رائے ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ خلفاء راشدین اپنے قضاۃ کو معزول کرتے تھے، اگر ان کو یہ حق نہ ہوتا تو کبھی ایسا نہ کرتے[1]۔

دوسری رائے: مندرجہ ذیل اسباب میں کسی سبب کی بنا پر امام کو قاضی کے معزول کرنے کا اختیار ہوگا۔

الف- اس کی کسی کمزوری وفساد کا پایا جانا چاہئے، غلبہ ظن کی بنیاد پر ہی کیوں نہ ہو، اس میں سے اس کے خلاف بہت زیادہ شکایتوں کا ہونا بھی ہے۔

ب- اس میں کوئی کمی نہ ہو لیکن اس وقت عامۃ المسلمین کے حق میں کوئی اس سے افضل موجود ہو۔

ج- اس میں کسی قسم کی کمی نہ ہو اور اس وقت اس سے افضل کوئی شخص نہ ہو، بلکہ اس کی طرح یا اس سے کم درجہ کا ہو لیکن اس کا معزول کرنا عامۃ المسلمین کے مفاد میں ہو، جیسے فتنہ فرو کرنا۔

ان اسباب کے پائے جانے کے بغیر اگر اس کو معزول کردے گا تو وہ گنہگار ہوگا، لیکن کیا اس کی معزولی نافذ ہوگی یا نہیں؟ اس سلسلہ میں دو قول ہیں:

اول: نافذ ہوگی، اور یہی اصح ہے، اسی کے قائل امام الحرمین بھی

(١) تبصرۃ الحکام ١/ ٦٢ طبع بیروت۔
(٢) البدائع ٧/ ١٦، الخرشی ٧/ ١٤٤، مغنی المحتاج ٤/ ٣٨٣، المغنی ٧/ ١٠٣۔

(١) الفتاوی الہندیہ ٣/ ٣١٧، بدائع الصنائع ٧/ ١٦، المغنی لابن قدامہ ٩/ ١٠٣ طبع بیروت۔

ہیں، انہوں نے علت یہ بیان کی ہے کہ اس میں امام کے حکم کی پابندی اور رعایت ہے، لیکن وہاں اس کے علاوہ کوئی ایسا شخص موجود نہ ہو جو منصب قضا سنبھالنے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس وقت امام کی معزولی نافذ نہیں ہوگی۔

دوم: نافذ نہیں ہوگی، یہ اس لئے کہ قاضی میں کوئی کمی نہیں ہے اور مصلحت بھی نہیں ہے۔

یہی رائے شافعیہ کی ہے اور مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے، لیکن ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اگر اس کے منصب قضا پر باقی رہنے میں مفسدہ وشر پایا جائے تو پھر اس کا معزول کرنا ضروری ہے، اور اگر صرف مفسدہ کا اندیشہ ہو تو مستحب ہے [1]۔

تیسری رائے: علی الاطلاق اس کا معزول کرنا جائز نہیں ہے، یہ حنابلہ کی دوسری رائے ہے، انہوں نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ قضا کا ذمہ دار بنانا ایک ایسا معاملہ ہے جو مسلمانوں کے مفاد سے وابستہ ہے، اس لئے امام کو اس کے معزول کرنے کا حق نہیں ہوگا، جیسا اگر اپنے زیر ولایت کسی کا نکاح کردے تو اس کو اس نکاح کے فسخ کرنے کا حق نہیں ہوگا [2]۔

کیا اقتدار پر باغی کا قبضہ قاضیوں کی معزولی کا سبب ہوگا؟

۸- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ باغی کے صرف قبضہ کی وجہ سے قضاۃ معزول نہیں ہوں گے، لیکن اگر وہ ان کو معزول کردے تو معزول ہوجائیں گے، اور ان کے فیصلے نافذ نہیں ہوں گے۔

اگر باغی شکست کھاجائے اور عادل بادشاہ دوبارہ برسر اقتدار

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۱، ادب القاضی لابن ابی الدم ۱/ ۱۵۰۔

(۲) دیکھئے: المغنی ۹/ ۱۰۳، المبدع ۱۰/ ۱۶، الخرشی ۷/ ۱۴۶۔

ہوجائے تو اس پر دوبارہ قاضیوں کو منصب قضا پر متعین کرنا ضروری ہوگا [1]۔

قاضی کی معزولی کو کسی شرط پر معلق کرنا:

۹- حنفیہ فرماتے ہیں کہ قاضی کی معزولی کو کسی شرط پر معلق کرنا درست ہے، اگر شرط پائی جائے گی تو وہ معزول ہوجائے گا، اس کو اس کے قاضی بنائے جانے کے معلق کرنے پر قیاس کیا گیا ہے۔

شافعیہ فرماتے ہیں اگر امام قاضی کو ایسی تحریر لکھ کردے جس کے پڑھنے پر اس کی معزولی معلق ہو، مثلاً وہ اس سے کہے کہ جب تم میری اس تحریر کو پڑھ لو تو تم معزول ہو، ایسی صورت میں اگر اس نے وہ تحریر پڑھ لے، یا مطالعہ کرکے اس کے مضمون کو سمجھ لے تو ان کے نزدیک شرط تعلیق پائے جانے کی وجہ سے وہ معزول ہوجائے گا، شافعیہ کے نزدیک اس سلسلہ میں ایک ہی قول ہے۔

لیکن اگر وہ تحریر اسے پڑھ کر سنائی جائے تو اصح قول ہے کہ وہ معزول ہوجائے گا، اس لئے کہ اس شرط کا مقصد اس کو معزولی کی اطلاع دینا ہے، نہ کہ اس کا خود سے پڑھنا، اور اصح قول کے مقابل ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ وہ معزول نہیں ہوگا، لفظ کی صورت پر نظر کرتے ہوئے [2]۔

ذمہ دار بنانے کو معلق کرنا جائز ہے، اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو مروی ہے: "**أن رسول الله ﷺ بعث جيشا وأمر عليهم زيد ابن حارثة رضى الله عنه ثم قال: إن قتل زيد فجعفر، وإن قتل جعفر فعبد الله بن رواحة**" [3] (اللہ کے رسول ﷺ نے

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۰۷۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۰۵، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۲۔

(۳) حدیث: "إن قتل زيد فجعفر وإن قتل جعفر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۵۱۰) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

ایک لشکر روانہ کیا اور ان کا امیر حضرت زید بن حارثہ کو متعین کیا پھر آپ علیہ السلام نے فرمایا: اگر زید شہید ہو جائیں تو جعفر اور جعفر شہید ہو جائیں تو عبداللہ بن رواحہ امیر رہیں گے)۔

چہارم: اہلیت قضا کی شرطوں میں سے کسی شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے قاضی کو معزول کرنا:

۱۰ - قاضی کے لئے چند شرطیں ہیں جن کا پایا جانا اس شخص میں ضروری ہے جس کو منصب قضا پر مقرر کرنے کا ارادہ کیا جائے، اگر ان شرائط میں کوئی شرط نہ پائی جائے تو قاضی کی معزولی کے سلسلہ میں حسب ذیل تفصیلات ہیں:

الف- جنون:

۱۱ - جنون یا تو مطبق (دائمی) ہوگا یا منقطع (یعنی کبھی کبھی اس پر جنون طاری ہوتا ہے)، اگر جنون مطبق ہو تو تمام فقہاء ایسے قاضی کی معزولی پر متفق ہیں[۱] لیکن اس مدت کی مقدار متعین کرنے میں اختلاف ہے جتنی مدت تک مسلسل جنون کے رہنے سے جنون مطبق ہو جائے گا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''جنون''، فقرہ/۸۔

جہاں تک قاضی پر وقتاً فوقتاً جنون طاری ہونے کا تعلق ہے، تو اس میں شافعیہ کی صراحت ہے کہ محض جنون کی وجہ سے وہ معزول ہوگا خواہ وہ تھوڑی دیر کیوں نہ ہو[۲]۔

ب- اِغماء:

۱۲ - اغماء کی وجہ سے قاضی کو معزول کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

اول: اس کی وجہ سے قاضی معزول ہوگا (خواہ تھوڑی دیر ہو)، شافعیہ نے اسی کی صراحت کی ہے[۱]۔

دوم: وہ معزول نہیں ہوگا، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے فقہی نصوص سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے[۲]۔

ج- مرتد ہونا:

۱۳ - جمہور فقہاء کے نزدیک قاضی کو معزول کرنے کا ایک سبب ارتداد ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک منصب قضا پر فائز ہونے کے لئے مسلمان ہونا شرط ہے، تو اگر قاضی مرتد ہو جائے تو اس میں اہلیت قضاء کی ایک شرط مفقود ہوگی جس کی بنا پر اس کو معزول کرنا ضروری ہوگا، اس لئے کہ کسی کافر کے لئے مسلمان پر ولایت نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَلَنْ يَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً''[۳] (اور اللہ کافروں کا ہرگز مومنوں پر غلبہ نہ ہونے دے گا)، اور منصب قضا سے بڑھ کر کوئی سبیل نہیں ہے۔

حنفیہ کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں:

اول: ارتداد کی وجہ سے قاضی معزول نہیں ہوگا، لیکن حالت ارتداد میں جو فیصلہ کرے گا وہ باطل ہوگا۔

دوم: ارتداد کی وجہ سے وہ معزول ہو جائے گا، جیسا کہ ''بزازیہ'' سے ابن عابدین نے نقل کیا ہے کہ چار امور جب قاضی

---

(۱) بدائع الصنائع ۳/۳۸، الخرشی ۷/۱۳۸، مغنی المحتاج ۴/۳۸۰، المغنی لابن قدامہ ۹/۱۰۴۔

(۲) القلیوبی ۴/۲۹۴۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/۳۸۰، البجیرمی علی المنہج ۴/۳۴۷، القلیوبی وعمیرہ ۴/۲۹۹۔

(۲) ابن عابدین ۴/۳۰۴، الشرح الصغیر ۲/۳۳۱، منتہی الإرادات ۳/۴۶۵۔

(۳) سورۂ نساء/۱۴۱۔

میں پائے جائیں تو وہ معزول ہوگا، سماعت، بصارت، عقل یا دین کا ختم ہونا [۱]۔

د-فسق:

۱۴-فسق کی وجہ سے قاضی کی معزولی کے سلسلہ میں علماء کی دو مختلف رائیں ہیں:

اول: وہ سبب عزل سمجھا جائے گا، یہ جمہور فقہاء کی رائے ہے، اس لئے کہ اس کے قائل وہ تمام لوگ ہیں جن کے یہاں قاضی کا عادل ہونا شرط ہے، جیسے حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک، شافعیہ کا قول اصح اور حنفیہ کا راجح مسلک یہی ہے، اسی پر ابن کمال اور ابن ملک نے فتوی دیا ہے، یہ اس وجہ سے کہ کسی ایک مسئلہ میں گواہی دینے والے گواہ کا عادل ہونا شرط ہے تو جو منصب قضا پر فائز ہو، اس کے لئے بدرجہ اولی ہر فیصلہ میں عادل ہونا شرط ہوگا [۲]۔

دوم: فسق کو سبب عزل میں شمار نہیں کیا جائے گا، یہ حنفیہ اور شافعیہ کی سابقہ رائے کے بالمقابل رائے ہے۔

ھ-رشوت:

۱۵-رشوت لینا حرام ہے اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

لیکن کیا قاضی کا رشوت لینا اس کی معزولی کا سبب ہے یا نہیں؟ اس میں تفصیل ہے جس کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''رشوۃ'' (فقرہ/۱۸، ۱۹)۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۰۴۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۳، ۴۱۹، فتح القدیر ۶/ ۳۵۷، تبصرۃ الحکام ۱/ ۶۲، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۱، المغنی ۹/ ۱۰۴۔

و-قضا کے کام سے روکنے والا مرض:

۱۶-وقتی مرض (جس کے ختم ہونے کی امید ہو) سے قاضی معزول نہیں ہوگا، جہاں تک دائمی مرض کا تعلق ہے (اور وہ وہ ہے جس کے ختم ہونے کی امید نہ ہو) تو اس سلسلہ میں شافعیہ فرماتے ہیں: اگر کھڑے ہونے سے اور فیصلہ کرنے سے عاجز ہو تو وہ معزول ہوگا، لیکن اگر صرف کھڑے ہونے سے عاجز ہو نہ کہ فیصلہ کرنے سے تو وہ معزول نہیں ہوگا [۱]۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ قاضی فیصلہ سے معزول رہے گا، اور امام پر بغیر کسی تفصیل وشرط کے قاضی کو معزول کرنا واجب ہوگا [۲]۔

ز-اندھاپن:

۱۷-اگر قاضی منصب قضا پر فائز ہونے کے وقت بینا ہو لیکن پھر اس کی بینائی ختم ہوجائے تو فقہاء کے نزدیک وہ اپنے منصب سے معزول ہوجائے گا، اس لئے کہ اندھا مدعی و مدعا علیہ، اقرار کرنے والا اور جس کے لئے اقرار کیا جائے اور اسی طرح گواہ اور جن کے لئے گواہی دی جائے ان کو پہچان نہیں سکتا، اور اس لئے بھی کہ گواہ کا بینا ہونا ضروری ہے، جبکہ اس کی گواہی معمولی اشیاء کے متعلق ہوتی ہے جن میں دیکھنے کی ضرورت پڑتی ہے، اور بسا اوقات اس کو ان اشیاء کی واقفیت کی بنا پر ان کی حقیقت کا ادراک ہوجاتا ہے، اس کے برعکس قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہوتی ہے، وہ لوگوں کے عام مسائل میں فیصلے کرتا ہے، جب اندھے کی شہادت قابل قبول نہیں تو اندھے کا قاضی بننا تو بدرجہ اولی قابل قبول نہیں ہوگا [۳]۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۰۔
(۲) المغنی ۹/ ۱۰۴۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۸۸، فتح القدیر ۶/ ۳۵۷، الخرشی ۷/ ۱۴۰، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۰، المغنی ۹/ ۴۰، کشاف القناع ۶/ ۲۹۱۔

ح - بہرا پن:

۱۸ - منصب قضا سے متعلق بہرے کے بارے میں سابقہ وہ تفصیلات ہوں گی جو اندھے کے سلسلہ میں گذر چکی ہیں، اس لئے کہ بہرا قاضی فریقین کی بات نہیں سن سکتا، اس کے نزدیک گواہوں کا بھی کوئی فائدہ نہیں ہے، حنفیہ کے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ اونچا سننے والے کا فیصلہ درست ہوگا [۱]۔

ط- گونگا پن:

۱۹ - اگر قاضی گونگا ہوجائے تو اس کو معزول کرنا لازم ہوگا، جیسا کہ اندھے کے سلسلہ میں تفصیلات گذر چکی ہیں، خواہ اس کا اشارہ سمجھا جارہا ہو یا نہ سمجھا جارہا ہو، اس لئے کہ اس میں اس کے مقصد ومراد کو سمجھنے میں دشواری کی وجہ سے فریقین وگواہان کو مشقت ہوگی اور اس لئے بھی کہ اکثر لوگ اس کے اشارہ کو نہیں سمجھ سکتے [۲]۔

ی- مقدمہ داخل کرنے والوں کی قاضی کے خلاف بہت زیادہ شکایات:

۲۰ - جب کسی قاضی کے خلاف بہت زیادہ شکایتیں ہوں تو مالکیہ کے نزدیک اگر اس کا عادل ہونا مشہور ومعروف ہو تو امام اس کو معزول نہیں کرے گا۔ امام مطرف فرماتے ہیں: اگرچہ اس کا بدل موجود ہو، اس لئے کہ اس کی معزولی میں لوگوں کے اندر ان کے قاضیوں کے سلسلہ میں فساد پیدا کرنا ہوگا، امام اصبغ کہتے ہیں کہ میرے نزدیک بدل ملنے کی صورت میں اس کی معزولی بہتر ہے خواہ اس کی عدالت اور لوگوں میں اس کی محبوبیت مشہور ہی کیوں نہ ہو، اس لئے کہ اس میں لوگوں کی اصلاح ہوگی، یعنی جب قاضیوں کا غلبہ وتسلط ہو تو اس صورت میں معزولی میں ان کا غلبہ وتسلط ختم ہوجائے گا، اور اگر اس کی عدالت لوگوں میں معروف نہ ہو تو شکایات کی کثرت اور اس کے بدل پائے جانے کی صورت میں اسے معزول کردینا چاہئے۔ اور اگر اس کا بدل نہ ہو تو امام اس کی حالت اور اس کے خلاف شکایت کو ثقہ لوگوں کے سامنے ذکر کرے جو اس کے متعلق اس کے علاقہ والوں سے دریافت کریں گے، اگر وہ ان شکایات کی تصدیق کردیں تو امام اس کو معزول کردے گا۔

اگر اس کے شہر کے لوگ یہ کہیں کہ ہم تو ان کے سلسلہ میں صرف خیر ہی جانتے ہیں تو امام اس کو باقی رکھے گا، اور اس کے فیصلہ میں غور کرے گا جو سنت کے مطابق ہو اس کو نافذ کرے گا اور جو مخالف ہو اس کو رد کردے گا، اور امام اس کی تاویل یہ کرے گا کہ اس نے غلطی سے ایسا کیا ہے ظلم نہیں کیا ہے [۱]۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ صورت میں امام کا اسے معزول کرنا جائز ہے، لیکن عز بن عبد السلام کا قول ہے کہ اس کو معزول کرنا واجب ہوگا [۲]۔

قاضی کو معزول کرنے کا فیصلہ:

۲۱ - اگر قاضی میں اہلیت قضا کی کوئی شرط ختم ہوجائے یا اس کے اندر اس کی معزولی کو جائز کرنے والے یا واجب کرنے والے اسباب میں سے کوئی سبب پایا جائے تو اس کی بنا پر اس کو معزول کرنے یا معزول ہونے میں مندرجہ ذیل تفصیلات ہیں:

---

(۱) سابقہ مراجع، الفتاوی الہندیہ ۳/۳۰۷، ۳۱۸، الخرشی ۷/۱۴۰، المغنی ۹/۴۰۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/۶۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۳۷۶، ۳۸۱۔

چار اوصاف میں کوئی ایک وصف قاضی کے اندر پایا جائے تو حنفیہ کے نزدیک وہ معزول ہوجائے گا: بینائی، قوت سماع، عقل کا ختم ہونا اور ارتداد۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر قاضی عادل ہو لیکن رشوت لینے یا کوئی اور سبب سے فاسق ہوجائے تو وہ مستحق عزل ہوگا۔ علامہ ابن عابدین کی رائے یہ ہے کہ یہی ظاہر مذہب ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ بادشاہ پر اس کو معزول کرنا واجب ہوگا، ایک قول یہ ہے کہ جب کسی عادل کو ذمہ داری دی جائے پھر وہ فاسق ہوجائے تو معزول ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کی عدالت معنوی (حکمی) طور پر مشروط ہے، اس لئے کہ والی بنانے والے نے اس کی عدالت پر اعتماد کیا ہے، اس لئے عدالت کے ختم ہونے کی وجہ سے اعتماد ختم ہوجائے گا، علامہ ابن عابدین ''البحر الرائق'' سے نقل کرتے ہیں کہ فتوی اس پر ہے کہ ارتداد کی وجہ سے بھی وہ معزول نہیں ہوگا، کیونکہ کفر ایک روایت کے مطابق ابتداءً قضا کے منافی نہیں ہے [1]۔

مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے کہ کیا فسق کی وجہ سے قاضی معزول ہوگا، یا امام اس کو معزول کرے گا تب معزول ہوگا؟

مازری فرماتے ہیں: ظاہر مذہب کے سلسلہ میں دو قول ہیں اور انہوں نے اس طرف اشارہ کیا کہ راجح مذہب یہ ہے کہ وہ معزول نہ ہوگا، یہی رائے امام اصبغ کی ہے، ابن قصار کا مذہب یہ ہے کہ اگر والی بننے کے بعد اس کا فسق ظاہر ہو، تو اس کی ولایت ختم ہوجائے گی [2]۔

شافعیہ فرماتے ہیں: اگر قاضی کے اندر اہلیت قضا کی کوئی شرط ختم ہوجائے، بایں طور کہ وہ پاگل یا اندھا، یا گونگا ہوجائے تو اس بنا پر وہ معزول ہوگا، اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، اور اگر امام شکایات کی کثرت کی بنا پر اس کو معزول کردے تو صحیح مذہب یہ ہے کہ جب تک معزولی کی خبر اس تک نہ پہنچے وہ معزول نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کے فیصلوں کو ختم کرنے میں بڑا نقصان ہوگا [1]۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جو اسباب ابتداء منصب قضا پر فائز ہونے سے مانع ہوں، وہی سبب اگر بعد میں پیش آجائیں تو وہ اس کے بقا سے مانع ہوں گے، مثلاً فسق وجنون، اس کی وجہ سے وہ معزول ہوجائے گا، اس لئے کہ عقل وعدالت یا اس جیسی چیزیں ولایت کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، نتیجتاً شرط نہ پائی جانے کی صورت میں اس کی ولایت باطل ہوگی، لیکن کوئی قضیہ قاضی کے نزدیک اس کی قوت سماع اور بصارت کی حالت میں ثابت ہوجائے، مگر اس نے ابھی فیصلہ نہ کیا ہو یہاں تک کہ اس کی بینائی ختم ہوجائے یا اس کی قوت سماعت ختم ہوجائے تو اس قضیہ میں فیصلہ کرنے کا حق اس کو رہے گا، اور قاضی کو کوئی ایسا مرض پیش آجائے جو مانع قضاء ہو تو اس کا معزول کرنا متعین ہوگا۔ امام موفق اور شارح فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ سے معزول ہوجائے گا اور امام پر اس کو معزول کرنا متعین ہوگا [2]۔

قاضی کی معزولی کے اسباب کا ختم ہوجانا:

۲۲ - شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ قاضی کے اندر معزولی کا کوئی سبب پیش آجائے پھر وہ سبب ختم ہوجائے اور اس کے اندر دوبارہ اہلیت قضا کی صلاحیت پیدا ہوجائے تو صحیح قول کے مطابق بغیر دوبارہ قاضی متعین کئے ہوئے وہ قاضی نہیں رہے گا، جیسا کہ وکالت میں ہوتا ہے اور اس لئے کہ جب کوئی شئی باطل ہوجاتی ہے تو پھر خود سے صحیح

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۰۴، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۱۶۔

(۲) التبصرہ ۱/ ۶۲۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۲۵، ۱۲۶، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۰، ۳۸۲۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۲۹۷۔

نہیں ہوتی اگر چہ مانع زائل ہوجائے جیسے کہ بیع وغیرہ۔

اصح کے بالمقابل دوسرا قول ہے کہ بغیر نئی تولیت کے ولایت لوٹ آئے گی، جیسے کہ باپ پاگل ہونے کے بعد صحیح ہوجائے یا فسق اختیار کرنے کے بعد توبہ کرلے[1]۔

قاضی کو معزولی کا علم ہونا:

۲۳ - حنفیہ، حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کا ظاہر مذہب اور شافعیہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ صرف معزول کردینے سے قاضی پر معزولی کا حکم نافذ نہیں ہوگا، بلکہ قاضی کو اس کی اطلاع بھی دینا ضروری ہوگا، اور یہ اس لئے کہ لوگوں کو اس کی ضرورت ہے اور اس لئے بھی کہ حکم کا منسوخ ہونا اس شخص کے بارے میں ثابت نہیں ہوتا ہے جس کو اس کی خبر نہ ملے[2]، لہٰذا اگر قاضی اپنی معزولی کے بعد لیکن اس کی اطلاع پہنچنے سے پہلے کوئی فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا، اس لئے کہ اس وقفہ کے فیصلوں کو ختم کرنے میں لوگوں کا بڑا نقصان ہوگا[3]۔

حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر امام قاضی کو یہ لکھ دے کہ میں نے تم کو معزول کیا یا تم معزول ہو اور اسے پڑھنے پر معلق نہ کرے تو جب تک یہ تحریر اس تک نہ پہنچے وہ معزول نہیں ہوگا[4]۔

قاضی کی معزولی کے بعد پائے جانے والے عدالتی اثرات:

۲۴ - قاضی کی معزولی پر مرتب ہونے والے عدالتی اثرات کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قضا''۔

قاضی کے جانشین کی معزولی:

۲۵ - اگر امام قاضی کو اپنا نائب بنانے کی اجازت دے دے تو جس کو قاضی نائب بنائے گا، وہ قاضی کی موت یا معزولی سے معزول نہیں ہوگا، اسی طرح قاضی اس کی معزولی کا حکم بھی دے دے تب بھی وہ معزول نہیں ہوگا۔

اس حکم سے حنفیہ نے یہ صورت مستثنیٰ قرار دی ہے کہ اگر امام اس کو معزول کرنے کا اختیار دے دے تو پھر قاضی اس کو معزول کرسکتا ہے[1]۔

مذکورہ حکم کی علت یہ بیان کی گئی ہے کہ جانشین کی تولیت خود سلطان کی جانب سے سمجھا جائے گا، اس لئے قاضی کو اس کے معزول کرنے کا اختیار نہ ہوگا[2]۔

اور اگر اس کو امام کی اجازت کے بغیر نائب بنائے تو اس حکم میں تفصیل اور اختلاف ہے، جس کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''استخلاف'' اور ''قضا''۔

حکم (ثالث) کو معزول کرنا:

۲۶ - جس کو دو فریق ذمہ دار بنائیں کہ وہ دونوں کے درمیان ثالث ہو، وہ ایسے اسباب کی بنا پر معزول ہوگا جس کی تفصیل اصطلاح ''تحکیم''، فقرہ/۱۴ میں گذر چکی ہے۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۱۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۱۷، تبصرۃ الحکام ۱/ ۶۲، الخرشی ۷/ ۱۴۳، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۲، المبدع ۱۰/ ۱۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۲۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۱۷، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۲۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۱۶، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۱۷، ۳۱۸۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۱۶۔

وکیل کو معزول کرنا:

۲۷- وکالت کا عقد جائز عقود (یعنی غیر لازم) میں سے ہے یعنی مؤکل اور وکیل میں سے کسی کے لئے لازم نہیں ہوتا، کیونکہ اس میں وکیل رضا کار رہتا ہے، اور کبھی کبھی مؤکل کو وکیل کا تصرف اچھا نہیں لگتا، تو اس کے لئے اس سے مستغنی ہونا ممکن ہوگا، اس بنا پر وکیل کا وکالت سے معزول ہوجانا کبھی خود وکیل کی طرف سے اور کبھی اس کے مؤکل کی طرف سے ہوتا ہے۔

اس کی تفصیلات کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''وکالۃ''۔

وصی کو معزول کرنا:

۲۸- وصی معزول ہوگا جب وہ خود کو وصیت کے کاموں سے الگ کرلے یا موصی کی طرف سے اس کو معزول کردیا جائے، یا اس میں صحت وصیت کے شرائط میں کوئی خلل پیدا ہوجائے یا اس کے علاوہ کوئی اور سبب ہو۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إیصاء''، فقرہ/۱۸، اور ''وصیۃ''۔

مضارب کو معزول کرنا:

۲۹- مضاربت ایک عقد غیر لازم ہے جو دو شخصوں کے مابین منعقد ہوتا ہے، ان میں سے ایک رب المال (مالک مال) اور دوسرا عامل (یعنی کام کرنے والا ہوتا ہے)، اور مضارب ان دونوں میں سے کام کرنے والا ہے، مضارب کی معزولی مضاربت کو ختم کرنے والے اسباب میں سے کسی سبب کے ذریعہ ہوگی۔

اس میں تفصیلات ہیں جس کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''مضاربۃ''۔

کفیل کو معزول کرنا:

۳۰- کفیل وہ ہے جو جان، مال یا دین کے مطالبہ کے سلسلہ میں اصیل کے ذمہ کو اپنے ذمہ میں ضم کرلے، اس طور پر کہ مکفول لہ کفیل سے اپنے حق کا مطالبہ کرسکے، اس میں کفیل کا ابتداءً وانتہاءً تبرع کا اصول شرط ہے۔

یہ حق چند اسباب کی بنا پر ختم ہوجاتا ہے، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''کفالۃ''۔

وقف کے نگراں کو معزول کرنا:

۳۱- وقف کا نگراں یا تو وہ اصل ہوگا یا وہ تابع ہوگا۔

اگر وہ اصل ہوگا تو اس کی معزولی تین اسباب میں سے کسی ایک سبب کی بنا پر ہوگی:

۱- وقف کی ذمہ داری سے وہ خود معزول ہوجائے۔

۲- اس کی وفات ہوجائے۔

۳- وقف کے نگراں کے لئے جن شرائط کا ہونا ضروری ہے ان میں سے کوئی ایک شرط ختم ہوجائے، اور وہ یہ ہیں: عقل، بلوغ، عدالت، کفاءت (صلاحیت) اور اسلام[1] اور اگر وہ فرعی (تابع) ہو تو اس کی معزولی میں اختلاف ہے۔

اور اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''وقف''۔

بیمار کو تندرست لوگوں سے الگ رکھنا:

۳۲- چھوت چھات یا مرض کے منتقل ہونے کے خوف کی وجہ سے مریضوں کو تندرست لوگوں سے الگ کرنے یا نہ کرنے میں فقہاء کے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳۸۱/۴، بلغۃ السالک ۲۸۲/۲، مغنی المحتاج ۳۹۳/۲، المبدع ۳۳۷/۵۔

مابین اختلاف ہے۔

بعض حضرات الگ کرنے کو واجب کہتے ہیں اور بعض واجب نہیں کہتے ہیں، اس میں تفصیل ہے جس کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''عدوی'' اور ''مرض''۔

بیوی یا باندی سے عزل کرنا:

۳۳- بیوی یا باندی سے عزل کرنا یہ ہے کہ مرد اپنی بیوی یا باندی سے جماع کرے، جب انزال قریب ہو تو عضو تناسل کو باہر نکال لے اور شرم گاہ کے باہر انزال کرے، اس کا سبب یا تو نطفہ ٹھہرنے اور عورت کے رحم میں حمل قرار پانے سے بے رغبتی، یا عورت، یا جنین، یا شیر خوار بچے کی صحت کا رعایت ہوتا ہے۔

اول۔ اپنی باندی سے عزل کرنا:

۳۴- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ آقا کا اپنی باندی سے عزل کرنا علی الاطلاق جائز ہے، خواہ باندی اس کی اجازت دے یا نہ دے، اس لئے کہ وطی آقا کا حق ہے، باندی کا نہیں، اسی طرح بچہ پیدا کرنا بھی صرف آقا کا حق ہے باندی کا حق نہیں ہے[1]۔

دوم۔ آزاد بیوی سے عزل کرنا:

۳۵- آزاد بیوی سے عزل کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کی دو مختلف رائیں ہیں:

پہلی رائے: مطلقاً مباح ہے، بیوی اجازت دے یا نہ دے، لیکن

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۷۶، شرح الزرقانی علی الموطأ ۳/ ۲۲۹، المغنی بأعلی الشرح الکبیر ۸/ ۱۳۴۔

عزل نہ کرنا افضل ہے، یہی شافعیہ کے نزدیک راجح ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ بیوی کا حق: استمتاع ہے انزال نہیں، لیکن اس سے اجازت لینا مستحب ہے[1]۔

دوسری رائے: بیوی کی اجازت کے ساتھ عزل کرنا مباح ہے، اور اگر بغیر کسی ضرورت کی بنا پر ہو تو مکروہ ہے، یہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور امام مالک کا قول ہے، یہ شافعیہ کی دوسری رائے ہے، اسی کے قائل حنفیہ بھی ہیں، لیکن حنفیہ کے یہاں اس کا استثناء ہے کہ اگر زمانہ فاسد ہو تو اس کی اجازت کے بغیر بھی جائز ہے[2]۔ مطلق اباحت و جواز کے قائلین نے حضرت جابرؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے:

''کنا نعزل علی عهد رسول الله ﷺ والقرآن ینزل'' (ہم لوگ اللہ کے رسول ﷺ کے زمانہ میں عزل کرتے تھے اور قرآن اس وقت نازل ہو رہا تھا)، اور مسلم کی روایت میں ہے: **''کنا نعزل علی عهد رسول الله ﷺ فبلغ ذلک النبی ﷺ فلم ینهنا''**[3] (ہم لوگ اللہ کے رسول ﷺ کے زمانہ میں عزل کرتے تھے اس کا علم اللہ کے رسول کو ہوا لیکن آپ ﷺ نے ہمیں منع نہیں فرمایا)۔

بیوی کی اجازت کی شرط کے ساتھ جواز کے قائلین نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس کی روایت احمد نے اپنی مسند میں اور ابن ماجہ نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے، وہ فرماتے ہیں: **''نهی رسول الله ﷺ أن یعزل عن الحرة إلا**

(۱) إحیاء علوم الدین ۲/ ۵۲۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۳۷۹، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۰/ ۱۴۔

(۳) حدیث: ''کنا نعزل علی عهد رسول الله ﷺ......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۳۰۵) اور مسلم (۲/ ۱۰۶۵) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے۔

بإذنها"[1] (اللہ کے رسول ﷺ نے آزاد عورت سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کرنے سے منع فرمایا ہے)۔

عبدالرزاق اور بیہقی نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے، اس میں مذکور ہے: "نهى عن عزل الحرة إلا بإذنها"[2] (اللہ کے رسول ﷺ نے آزاد عورت سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کرنے سے منع فرمایا ہے)۔

کراہت کے دلائل یہ ہیں کہ اگر عزل بغیر عذر کے ہو تو وہ نسل کو کم کرنے کا سبب ہوگا اور موطوءہ سے لذت ختم کرنے کا ذریعہ ہوگا، جبکہ اللہ کے رسول ﷺ نے بچے کے اسباب اپنانے پر ابھارا ہے، اور فرمایا ہے: "تناكحوا تكثروا"[3] (نکاح کرو اور اپنی تعداد بڑھاؤ)۔

نیز آپ ﷺ نے یہ بھی ارشاد فرمایا: "تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم"[4] (تم محبت کرنے والی زیادہ بچہ جننے والی عورت سے شادی کرو کیونکہ میں تمہارے ذریعہ دوسری امتوں پر فخر کروں گا)۔ عزل کے سلسلہ میں عذر مندرجہ ذیل امور میں پایا جائے گا۔

۱- اگر موطوءہ بیوی دار الحرب میں ہو اور پیدا ہونے والا بچہ پر کفر کا اندیشہ ہو۔

۲- اگر وہ باندی ہو اور شوہر اپنی اولاد پر غلامی کا اندیشہ کرے۔

۳- جب عورت حمل کی وجہ سے بیمار پڑ جائے یا اس کی بیماری بڑھنے کا اندیشہ ہو۔

۴- جب شیر خوار بچہ پر ضعف کا اندیشہ ہو۔

۵- جب زمانہ میں فساد و بگاڑ پیدا ہو اور اپنی نسل کے فساد کا اندیشہ ہو۔

---

(۱) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ أن يعزل......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۲۰) نے کی ہے، بوصیری نے الزوائد (۱/ ۳۳۹) میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "نهى عن عزل الحرة إلا بإذنها......" کی روایت بیہقی (۷/ ۲۳۱) نے کی ہے، ابن حجر نے تلخیص (۳/ ۱۸۸) میں اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "تناكحوا تكثروا......" کی روایت عبد الرزاق نے المصنف (۶/ ۱۷۳) میں حضرت سعید بن ابی ہلال سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۱۱۶) میں ایک راوی کو ضعیف کہا ہے۔

(۴) حدیث: "تزوجوا الودود الولود......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۴۲) نے حضرت معقل بن یسارؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۲۵۸) میں اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔

عُزلۃ

تعریف:

۱-عزلۃ عین کے ضمہ کے ساتھ "اعتزال" کا اسم ہے[۱]، اس کا لغوی معنی کسی چیز کا بدن یا دل سے دور رہنا ہے[۲]۔

اصطلاح میں گوشہ نشینی اختیار کر کے اور الگ ہوکر مخلوق کے اختلاط سے دور رہنا[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

خلوت:

۲-خلوت: انسان کا تنہا ہونا ہے[۴]۔

سہروردی فرماتے ہیں: خلوت عزلت سے الگ ہے چنانچہ خلوت غیروں سے ہوتی ہے، اور نفس ودواعی نفس اور اللہ سے غافل کرنے والے امور سے الگ و دور رہنے کو عزلت کہتے ہیں، خلوت کا وجود زیادہ ہوتا ہے، اس کے بالمقابل عزلت قلیل الوجود ہے[۵]۔

(۱) القاموس المحیط ومتن اللغہ۔

(۲) المفردات للراغب الأصفہانی۔

(۳) التعریفات للجرجانی، دستور العلماء ۲/ ۳۲۰۔

(۴) القواعد للبرکتی۔

(۵) عوارف المعارف رص ۴۲۴، ۴۲۵۔

گوشہ نشینی اختیار کرنے کا حکم:

۳-علماء کا مذہب ہے کہ لوگوں میں فتنہ وفساد واقع ہونے کی صورت میں گوشہ نشینی اختیار کرنا افضل ہے، الا یہ کہ وہ اس فتنہ وفساد کو ختم کرنے پر قادر ہو تو اس پر اس کے خاتمہ کی سعی کرنا حسب حال وحسب استطاعت واجب ہوگا[۱]۔ فتنہ وفساد کے زمانہ کے علاوہ میں گوشہ نشینی بہتر ہے یا لوگوں سے میل وملاپ رکھنا تو اس میں علماء کے مابین اختلاف ہے۔

امام نووی فرماتے ہیں: جاننا چاہئے کہ برے لوگوں کے شر سے محفوظ رہتے ہوئے اچھے لوگوں کی صحبت اختیار کرنا اور ان سے اختلاط رکھنا وہ پسندیدہ طریقہ ہے جس کو اللہ کے رسول علیہ السلام، تمام انبیاء کرام، خلفاء راشدین، ان کے بعد، صحابہ وتابعین اور ان کے بعد علماء مسلمین اور صالح ونیک لوگوں نے اختیار کیا ہے، یہی اکثر تابعین اور ان کے بعد کے لوگوں کا مذہب ہے، اسی کے قائل امام شافعی، امام احمد، اور اکثر فقہاء کرام رضی اللہ عنہم اجمعین ہیں[۲]۔

اختلاط واجتماع کو افضل کہنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اجتماعیت کا حکم دیا ہے، اور اس پر ابھارا ہے، اور اختلاف وافتراق سے منع کیا ہے، اور اس پر ڈرایا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **"وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُوْا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا"**[۳] (اور اللہ کی رسّی سب مل کر مضبوط تھامے رہو اور باہم نا اتفاقی نہ کرو اور اللہ کا یہ انعام اپنے اوپر یاد رکھو کہ جب تم (باہم) دشمن تھے تو اس نے تمہارے قلوب میں الفت

(۱) عمدۃ القاری ۱/ ۱۶۳ طبع المنیریہ، القرطبی ۱۰/ ۳۶۰، ۱۷/ ۲۶۴۔

(۲) دلیل الفالحین لطرق ریاض الصالحین ۳/ ۴۶، ۷ ۴ طبع الحلبی، عمدۃ القاری ۱/ ۱۶۳۔

(۳) سورۂ آل عمران ر ۱۰۳۔

ڈال دی سو تم اس کے انعام سے (آپس میں) بھائی بھائی بن گئے)، مسلمانوں کو متحد کر کے اور ان کے دلوں کو جوڑ کر اللہ تعالی نے مسلمانوں پر بڑا احسان فرمایا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ''(۱) (اور اس نے ان کے قلوب میں اتفاق پیدا کر دیا اگر آپ دنیا بھر کا مال خرچ کر ڈالتے جب بھی ان کے قلوب میں اتحاد نہ پیدا کر سکتے لیکن اللہ نے اتحاد پیدا کر دیا)۔

نیز فرمان باری ہے: ''وَلاَ تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَ هُمُ الْبَيِّنَاتُ''(۲) (اور ان لوگوں کی طرح مت ہو جانا جنہوں نے بعد اس کے کہ شواہد پہنچ چکے تھے باہم تفریق کر لی)۔

اور چند احادیث سے بھی اپنے مسلک پر استدلال کیا ہے، ان احادیث میں اللہ کے رسول ﷺ کا یہ ارشاد بھی ہے: ''المؤمن الذی یخالط الناس ویصبر علی أذاھم، خیر من المؤمن الذی لا یخالطھم ولا یصبر علی أذاھم''(۳) (وہ مومن جو لوگوں سے ملے جلے، ان کی تکلیف دہ امور پر صبر کرے، وہ اس مومن سے بہتر ہے جو لوگوں سے نہ ملے جلے اور نہ ہی ان کی تکلیف دہ چیزوں پر صبر کرے)۔

فقہاء لکھتے ہیں کہ لوگوں سے اختلاط وتعلق میں بہت سے فوائد کا حصول، شعائر اسلام کا اظہار، مسلمانوں کی تعداد کی زیادتی اور ان

(۱) سورۂ أنفال/ ۶۳۔
(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۰۵، نیز دیکھئے: العزلۃ للخطابی [ ] یاسین محمد السواس/ ص ۵۳ شائع کردہ دار ابن کثیر، إحیاء علوم الدین ۲/ ۲۲۳۔
(۳) حدیث: ''المؤمن الذی یخالط الناس......'' کی روایت احمد (۵/ ۳۶۵) نے کی ہے، اور ابن مفلح نے الآداب الشرعیہ ۳/ ۴۷۶ میں اس کو نقل کیا ہے اور اس کے راویوں کے بارے میں کہا ہے کہ تمام رواۃ ثقہ ہیں۔

تک خیر پہنچانا ہے، جو عیادت مریض، تجہیز وتدفین میں شرکت، سلام کا افشاء، امر بالمعروف ونہی عن المنکر، نیکی وتقوی پر تعاون، محتاجوں کی مدد کرنا اور مسلمانوں کی جماعت واجتماعات میں حاضری کی شکل میں ہوگا اور ان کے علاوہ ان اعمال کے ذریعہ جن پر ہر شخص کو قدرت ہو(۱)۔

ابن حجر اور علامہ عینی نے ایک جماعت سے نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک گوشہ نشینی افضل ہے، اس لئے کہ اس میں لوگوں کے بہت سارے شر سے محفوظ رہنا ہوگا، لیکن یہ افضلیت اس شرط کے ساتھ ہے جو عبادت کے ان وظائف کو جانتا ہو جو اس پر لازم ہوتی ہیں اور جن کا وہ مکلّف ہے، کرمانی نقل کرتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں گوشہ نشینی افضل ہے، اس لئے کہ آج کل عام طور سے محفلیں معاصی اور سیئات سے خالی نہیں ہوتی ہیں(۲)۔

افضلیت کے قائلین کے دلائل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: ''وَأَعْتَزِلُكُم وَمَا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُو رَبِّي عَسَى أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا، فَلَمَّا اعْتَزَلَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا''(۳) (اور میں کنارہ کرتا ہوں تم لوگوں سے اور ان سے بھی جنہیں تم لوگ خدا کے سوا پکارتے ہو اور میں تو اپنے پروردگار ہی کو پکاروں گا، یقین ہے کہ میں اپنے پروردگار کو پکار کر محروم نہ رہوں گا پھر جب وہ کنارہ کش ہو گئے ان لوگوں سے اور ان سے بھی جن کی وہ لوگ اللہ کے سوا عبادت کرتے تھے تو ہم نے انہیں اسحاق اور یعقوب کو عطا کیا اور ہم نے ہر ایک کو نبی بنایا)۔ اور حضرت عقبہ بن عامر الجہنی کی حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جس میں ہے کہ جب انہوں نے فرمایا کہ اے

(۱) عمدۃ القاری ۱/ ۱۶۳، فتح الباری ۱۳/ ۴۲، ۴۳ طبع السّلفیہ۔
(۲) فتح الباری ۱۳/ ۴۲، ۴۳، عمدۃ القاری ۱/ ۱۶۳۔
(۳) سورۂ مریم/ ۴۸۔

اللہ کے رسول ﷺ نجات کا کیا طریقہ ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: "أمسک علیک لسانک ولیسعک بیتک، وابک علی خطیئتک"[1] (اپنی زبان کو روکو اور تمہارا گھر تمہارے لئے کافی ہے، اور اپنی غلطیوں پر رویا کرو)۔

بعض علماء کا مذہب ہے کہ گوشہ نشینی اور اختلاط کا حکم اشخاص کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا، بعض اشخاص پر دونوں میں سے کوئی ایک طریقہ اختیار کرنا لازم ہوگا، اور بعض کے حق میں راجح ہوگا[2]۔

علامہ ابن حجر نے خطابی سے نقل کیا ہے کہ گوشہ نشینی اور اختلاط کا حکم اپنے متعلقات کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، چنانچہ وہ دلائل جو اجتماع پر ابھارنے کے بارے میں منقول ہیں ان کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ ان کا تعلق ائمہ کی اطاعت اور امور دین سے ہو، اور اس کے برعکس میں اس کا برعکس ہوگا۔ جہاں تک جسمانی لحاظ سے اجتماع اور افتراق کا تعلق ہے تو جو شخص اپنے بارے میں یہ سمجھتا ہے کہ وہ تنہا اور الگ تھلگ رہ کر اپنے دین کو محفوظ رکھتے ہوئے زندگی گذارے گا تو اس کے لئے بہتر اور افضل یہ ہے کہ لوگوں سے اختلاط نہ رکھے، لیکن یہ شرط ہے کہ وہ جماعت کی پابندی کرے، سلام کرے اور سلام کا جواب دے، مسلمانوں کے حقوق ادا کرے، مثلاً بیمار کی عیادت کرے اور جنازہ میں حاضر ہو وغیرہ، دراصل یہاں مطلوب مصاحبت واختلاط کی فضولیات کو چھوڑنا ہے، اس لئے کہ اس میں اہم امور سے دل کو غافل اور وقت کو ضائع کرنا ہے، اجتماع کو صبح وشام کے کھانے کی ضرورت کے درجہ میں رکھے گا اور اتنا پر اکتفا کرے گا جو اس کے لئے ضروری ہے۔ لہذا یہ دونوں دل اور جسم کی روح

(۱) حدیث: "أمسک علیک لسانک......" کی روایت ترمذی (۶۰۵/۴) نے کی ہے، اور کہا کہ حدیث حسن ہے، نیز دیکھئے: إحیاء علوم الدین ۲/۲۲۵، العزلہ رص ۶۳۔

(۲) فتح الباری ۱۳/ ۴۳ طبع السّلفیہ۔

ہوں گی[1]۔

امام غزالی فرماتے ہیں: اگر تم کو کسی ایسے ساتھی کی رفاقت نصیب ہو جس کی سیرت وکردار سے اللہ کی یاد آتی ہو تو تم اس کی رفاقت کو ضروری سمجھو اور کبھی بھی اس سے جدائی نہ اختیار کرو، اس کو حقیر ومعمولی نہ سمجھو بلکہ اس کو غنیمت جانو، اس لئے کہ اچھی رفاقت مومن کے لئے مال غنیمت اور اس کا گم شدہ مال ہے، اس سے یہ بات ثابت ہوئی اور یقین جانو کہ نیک وصالح ساتھی تنہائی سے بہتر ہے، اور گوشہ نشینی وتنہائی برے ساتھی سے بہتر ہے[2]۔

گوشہ نشینی کے آداب:

۴- انسان کے لئے (جب وہ گوشہ نشینی اختیار کرے) تو مناسب ہے کہ لوگوں سے الگ تھلگ رہنے میں یہ تصور رکھے کہ لوگ اس کے شر سے محفوظ رہیں گے، یہ تصور بالکل نہ رکھے کہ وہ لوگوں کے شر سے محفوظ رہے گا، اس لئے کہ پہلی شکل اپنے آپ کو معمولی سمجھنے کا نتیجہ ہے اور دوسری صورت میں لوگوں پر اپنی بڑائی وتکبر کا اظہار ہے، اور جو شخص اپنے کو معمولی سمجھے وہ متواضع ہے، اور جو شخص کسی پر اپنا کوئی امتیاز تصور کرے تو وہ متکبر ہے[3]۔ گوشہ نشینی اختیار کرنے والے کو چاہئے کہ وہ صرف ذکر الٰہی میں مشغول رہے، اسے اپنے ہر عمل اور ارادے میں اللہ کی رضا مقصود ہو، اور اس کا نفس دنیاوی اسباب ومتاع کی طمع نہ کرے، اگر وہ ان اوصاف سے متصف نہ ہو تو اس کی گوشہ نشینی اس کو فتنہ یا کسی مصیبت میں ڈال دے گی[4]، اس کے

(۱) فتح الباری ۱۱/ ۳۳۲، ۳۳۳ طبع السّلفیہ۔

(۲) إحیاء علوم الدین ۲/ ۲۳۲۔

(۳) الرسالۃ القشیریہ لأبی القاسم عبد الکریم القشیری ؍ الدکتور عبد الحلیم محمود، الدکتور محمود بن الشریف ۱/ ۲۹۸، ۲۹۹ شائع کردہ دار الکتب الحدیثہ۔

(۴) الرسالۃ القشیریہ ۱/ ۳۰۰۔

لئے یہ بھی بہتر ہے کہ وہ بری عادات کو ترک کرے کیونکہ حقیقی عزلت و تنہائی تو بری عادات سے الگ و دور رہنا ہے، اس لئے کہ اثر پیدا کرنا اوصاف کی تبدیلی سے ہوگا نہ کہ اوطان کی دوری سے [۱]، مزید یہ کہ وہ حلال روزی استعمال کرے [۲] معمولی زندگی پر قناعت اختیار کرے، پڑوسیوں کی جانب سے پیش آنے والی تکالیف پر صبر کرے اور اس کی گوشہ نشینی کی بنا پر جو اس کے حق میں تعریفی کلمات کہے جارہے ہوں اس پر کان نہ دھرے [۳]۔

اور مناسب یہ ہے کہ اس کی نیک بیوی ہو اور صالح رفیق ہو، تا کہ دن میں کچھ لمحہ اس کا ساتھ دے کر اپنی تھکاوٹ دور کرے اور اپنے کو راحت پہنچائے، جو اس کے لئے بقیہ اوقات میں عبادت کے لئے معاون ہوں [۴]۔

اور موت اور قبر کی تنہائی کو بہت زیادہ یاد کرنے والا ہو [۵]۔

گوشہ نشینی اور اختلاط دونوں صورتوں میں میانہ روی کا التزام کرے کیونکہ کسی چیز میں مبالغہ و زیادتی مذموم ہے، اور ہر معاملہ میں درمیانی راہ بہتر ہے، اور دو برائیوں کے درمیان اچھائی اور نیکی افضل ہے۔

خطابی فرماتے ہیں: اس میں بہتر طریقہ یہ ہے کہ تم لوگوں کے واجبی حقوق کی ادائیگی سے گریز نہ کرو اگر چہ وہ تم سے اس کا مطالبہ نہ کریں، اور ان کے کسی ناحق امور میں جو تم پر واجب نہیں ہے دلچسپی نہ لو خواہ وہ تم کو اس کی دعوت ہی کیوں نہ دیں، کیونکہ جو لایعنی میں مشغول ہوتا ہے تو اس سے اس کا مقصود فوت ہوجاتا ہے، اور جو باطل کی راہ پر چلتا ہے وہ حق سے دور ہوجاتا ہے، لہذا خیر کی باتوں میں لوگوں کے ساتھ رہو، اور برائی کے معاملہ میں ان سے الگ تھلگ رہو، اور اس بات کی کوشش کرو کہ تم ان میں موجود رہتے ہوئے غائب کی طرح رہو اور جانتے ہوئے نہ جاننے والے کی طرح رہو [۱]۔

گوشہ نشینی کا طریقہ:

۵- گوشہ نشینی اور لوگوں سے الگ تھلگ رہنا کبھی پہاڑوں اور وادیوں میں ہوتا ہے، اور کبھی ساحل اور سرحد پر ہوتا ہے، اور کبھی گھر ہی میں ہوتا ہے، حدیث میں ہے: "**إذا کانت الفتنة فأخف مکانک، وکفّ لسانک**" [۲] (جب فتنہ کا اندیشہ ہو تو اپنی جگہ پوشیدہ رکھو، اور زبان بند رکھو)، اس حدیث میں کسی جگہ کی تخصیص نہیں ہے۔

علماء کی ایک جماعت کے نزدیک عزلت کا مفہوم یہ ہے کہ اگر تم برے لوگوں میں رہو تو تم اپنے دل و عمل کے ذریعہ ان سے اور ان کے شر سے الگ رہو۔ ابن مبارک نے عزلت کی تفسیر یہ کی ہے کہ تم لوگوں کے ساتھ رہو اگر وہ اللہ کا ذکر کریں تو تم بھی ان کے ساتھ شریک رہو، اور وہ اس کے علاوہ کسی شئی کا تذکرہ کریں تو خاموشی اختیار کرو [۳]۔

علامہ قرطبی فرماتے ہیں: اس باب میں لوگوں کے حالات الگ الگ ہوتے ہیں، بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں جو غاروں کی رہائش اور پہاڑوں میں سکونت اختیار کرنے پر قادر ہوتے ہیں، اور یہ سب سے بہترین اور بلند حالت ہے، اس لئے کہ اللہ نے اپنے نبی کے

(۱) الرسالۃ القشیریہ ۱/۲۹۹۔
(۲) جامع العلوم والحکم لابن رجب ص ۹۳۔
(۳) إحیاء علوم الدین ۲/۲۴۳۔
(۴) إحیاء علوم الدین ۲/۲۴۳۔
(۵) إحیاء علوم الدین ۲/۲۴۴۔

(۱) العزلۃ للخطابی ص ۲۳۶، ۲۳۷۔
(۲) حدیث: "إذا کانت الفتنة فأخف مکانک......" اس حدیث کو قرطبی نے اپنی تفسیر (۱۰/۳۶۱) میں نقل کیا ہے، انہوں نے کسی مرجع کا حوالہ نہیں دیا اور ہمیں کسی کتاب میں یہ روایت نہیں ملی ہے۔
(۳) تفسیر القرطبی ۱۰/۳۶۱۔

لئے آغاز دعوت ونبوت میں اسی حالت کو منتخب کیا اور کلام پاک میں نوجوانوں کے متعلق خبر کرتے ہوئے اس حالت کی صراحت کی اور فرمایا: "وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلاَّ اللَّهَ فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ"(۱) (پھر جب تم انہیں بھی چھوڑ چکے اوران معبودان غیر اللہ کو بھی، تو (فلاں) غار میں چل کر پناہ لو)، بعض لوگ ایسے بھی ہیں جن کے لئے گھر ہی میں تنہائی وگوشہ نشینی آسان وبہتر ہے، شرکاء بدر میں سے کچھ لوگوں نے کنارہ کشی اختیار کی اور حضرت عثمان کی شہادت کے بعد اپنے گھروں میں گئے تو پھر وہ قبر میں دفن کرنے کے لئے نکالے گئے، بعض لوگ ان دونوں کے درمیان ہوتے ہیں جن کے پاس اتنی قوت برداشت ہے کہ وہ لوگوں سے تعلق واختلاط اوران کی تکالیف پر صبر کرلیتے ہیں تو وہ ظاہر میں ان کے ساتھ ہوتے ہیں، لیکن باطن میں ان کے مخالف ہیں(۲)۔

گوشہ نشینی کے فوائد:

٦- کبھی گوشہ نشینی کے کچھ فوائد ہوتے ہیں، جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف۔عبادت اور فکر و تدبر کے لئے فارغ ہونا اور اللہ سے مناجات وسرگوشی سے انس حاصل کرنا(۳)۔

ب-انسان اختلاط کی بنا پر جن معاصی سے عام طور سے دوچار ہوتا ہے اور خلوت میں اس سے محفوظ رہتا ہے ان معاصی سے عزلت کی وجہ سے محفوظ رہنا ہے، یہ معاصی چار ہیں: غیبت، چغل خوری، ریاکاری اور امر بالمعروف، نہی عن المنکر سے سکوت وخاموشی اختیار کرنا اور طبیعت کا گھٹیا اخلاق اور برے اعمال اختیار کرنا جو دنیا کی حرص پیدا کرتے ہیں(۱)۔

ج۔فتنے اور جھگڑے سے نجات، دین اور جان کو فتنہ اور خطروں میں ڈالنے سے محفوظ رکھنا(۲)۔

د۔لوگوں کے شر سے حفاظت(۳)۔

ھ۔دنیا کی زیب وزینت اور اس کی چمک دمک کی طرف نظر کرنے اوراس کے اچھا سمجھنے کی آفات سے حفاظت، اس وجہ سے کہ اللہ تعالی نے اس کی چمک دمک اور اس کی ظاہری خوبصورتی کی مذمت فرمائی ہے(۴)۔

و۔عوام الناس اور چھوٹے لوگوں کے ابتذال اور ان کی گھٹیا باتوں اوران کی تذلیل سے حفاظت وسلامتی(۵)۔

گوشہ نشینی کے آفات:

٧-امام غزالی فرماتے ہیں کہ جان لو کہ دینی ودنیاوی مقاصد میں وہ چیزیں بھی ہیں جو دوسروں کے تعاون سے حاصل ہوتی ہیں، اور یہ چیزیں لوگوں سے اختلاط وتعلق کے بغیر حاصل نہیں ہوں گی، لہذا جو امور اختلاط کے ذریعہ حاصل ہوں گے وہ عزلت اور گوشہ نشینی سے فوت ہوجائیں گے اوراس کا فوت ہونا گوشہ نشینی کے نقصانات میں سے ہے(٦)۔

---

(۱) سورۂ کہف/١٦۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۳٦۲۔

(۳) إحیاء علوم الدین ۲/ ۲۲٦، بریقۃ محمودیہ فی شرح طریقۃ محمدیہ لأبی سعید الخادمی ۴/ ۴٦، ۴۷۔

(۱) إحیاء علوم الدین ۲/ ۲۲۸، ۲۳۱، العزلہ/ ۱۰۱، ۱۰۲۔

(۲) إحیاء علوم الدین ۲/ ۲۳۲۔

(۳) إحیاء علوم الدین ۲/ ۲۲۳، العزلہ للخطابی/ص ۱۰۷، ۱۰۸۔

(۴) العزلہ/ص ۱۰۳، ۱۰۴، إحیاء علوم الدین ۲/ ۲۳۵۔

(۵) العزلہ/ص ۱۱۵۔

(٦) إحیاء علوم الدین ۲/ ۲۳٦، بریقۃ محمودیہ شرح طریقۃ محمدیہ ۴/ ۷۴، عوارف المعارف للسہروردی/ص ۲۵۴ اوراس کے بعد کے صفحات۔

عزم

تعریف:

۱-عزم لغت میں مصدر ہے، کہا جاتا ہے: عزم على الشيء (یعنی کسی چیز کے کرنے کا ارادہ کیا)، عزمه عزما اپنے آپ کو کسی کام سے جوڑا، اور عزم عزیمة و عزمة کسی کام میں کوشش کی[1]، اور کسی معاملہ کے التزام پر صبر اور مواظبت کے معنی کے لئے بھی آتا ہے، جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ نے اللہ تعالیٰ کے اس قول کی تفسیر کی ہے: "وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا"[2]۔ علامہ آلوسی نے اس کی تفسیر پختہ رائے اور ثبات قدمی سے کی ہے[3]۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، علامہ ابن حجر کہتے ہیں کہ عزم کسی چیز کی طرف مائل ہونا اور اس کے کرنے پر پختہ ارادہ کرنا ہے[4]، تھانوی کہتے ہیں کہ عزم ارادہ کی پختگی ہے، یعنی تردد کے بعد مختلف اسباب کی بنا پر جو میلان حاصل ہو اس کو عزم کہا جاتا ہے[5]۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، المفردات للراغب الأصفہانی۔
(۲) سورۂ طہ/۱۱۵، نیز دیکھئے: القرطبی ۲۵۱/۱۱۔
(۳) روح المعانی ۲۷۰/۱۶۔
(۴) فتح الباری ۳۲۷/۱۱۔
(۵) کشاف اصطلاحات الفنون للتھانوی۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ارادۃ:

۲-ارادہ کا لغوی معنی مشیت ہے، فقہاء کرام اس کا استعمال کسی چیز کی طرف قصد اور رخ کرنے کے لئے کرتے ہیں، یا یہ زندوں کی صفت ہے، اس طور پر کہ اس سے کسی بھی طریقہ پر کوئی فعل صادر ہو[1]۔

لہذا ارادہ عزم سے عام ہے، اس لئے کہ اس میں کسی کام کرنے پر عزم مصمم کی شرط نہیں ہے۔

ب-نیت:

۳-نیت لغت میں قصد وارادہ ہے پھر اس کا اکثر استعمال کسی معاملہ میں دل کے ارادہ کے لئے ہونے لگا[2]، اسی وجہ سے یہ عزم کے معنی سے زیادہ قریب ہے۔

لیکن فقہاء نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے اس طور پر کہ نیت کہتے ہیں کسی چیز کا ارادہ کرنا، جو اس فعل سے ملا ہوا ہو، لہذا اگر ارادہ کرے اور تاخیر کرے تو یہ عزم ہوگا[3]، تھانوی نے بعض فقہاء سے نقل کیا ہے کہ نیت اور عزم معنی کے لحاظ سے ایک ہیں[4]، اس کی تائید بعض فقہاء کا یہ قول کر رہا ہے کہ نیت یقینی طور پر فعل کے انجام دینے پر دل کے ارادہ کو کہتے ہیں[5]۔ عزم کا مفہوم بھی یہی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے، ابن عابدین کہتے ہیں کہ عزم قصد اور نیت واقع ہونے والے ارادہ کا نام ہے، لیکن عزم فعل پر مقدم ہوتا ہے، اور قصد فعل سے متصل ہوا کرتا ہے، اور نیت فعل سے اس طرح ملی ہوتی ہے

(۱) التعریفات۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) مغنی المحتاج ۱۲۴/۴، حاشیۃ القلیوبی ۱۷۶/۴۔
(۴) کشاف اصطلاحات الفنون للتھانوی۔
(۵) مراقی الفلاح رص ۱۱۷، المغنی لابن قدامہ ۹۴/۳۔

کہ فعل کے ساتھ منوی کا علم بھی ہوا کرتا ہے[1]۔

ج۔ھم:

۴-"ھم" کا ایک معنی ارادہ اور قصد کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **هممت بالشيء هما** کسی شئی کا ارادہ کرے اور اس کو عمل میں نہ لائے، اور ھم عزم کا ابتدائی درجہ ہے، اور وہ عزم پر بھی بولا جاتا ہے[2]۔ ابن حجر نے بخاری کی شرح میں لکھا ہے کہ "ھم"، فعل کے ارادہ کو راجح قرار دینا ہے، اور وہ یہ ہے کہ کسی چیز کی طرف مائل ہو، لیکن اس کے کرنے کا پختہ ارادہ نہ کرے، اس سے اوپر درجہ عزم کا ہے، اور وہ یہ ہے کہ مائل ہو اور اس چیز کے کرنے کا پختہ ارادہ رکھے، چنانچہ عزم ھم کا آخری درجہ ہے، اور ھم عزم کا ابتدائی درجہ ہے[3]، اور عزم نفس کو فعل پر آمادہ کرنا ہے، اس کے برخلاف ھم میں ایسا نہیں ہے، جیسا کہ تھانوی نے ذکر کیا ہے[4]۔

اجمالی حکم:

۵-فقہاء اور علماء اصول نے کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کے عزم کے مسائل مختلف مقامات پر بیان کیا ہے، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف۔عزم پر ثواب یا عقاب:

۶-فقہاء کرام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ دل میں آنے والے برے

(۱) ابن عابدین ۱/۷۲۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) فتح الباری ۱۱/۳۲۷، المصباح المنیر۔

(۴) کشاف اصطلاحات الفنون للتھانوی۔

خیالات پر انسان کا اس وقت تک مواخذہ نہیں ہوگا جب تک ان پر عمل نہ کرے یا زبان سے ادا نہ کرے، حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "**إن الله تجاوز لی عن أمتی ما وسوست به صدورها ما لم تعمل أو تتكلم**" **وفی رواية أخرى: "ما حدثت به أنفسها"**[1] (اللہ نے میری امت کے وساوس کو درگذر کر دیا ہے جوان کے سینوں میں آتے ہیں، جب تک کہ اس پر عمل نہ کر لے یا زبان پر نہ لائے۔ دوسری روایت میں ہے: یعنی جو چیز دل میں پیدا ہو)، ابن حجر فرماتے ہیں کہ مراد اس سے حرج کی نفی کرنا ہے، جو دل کے اندر واقع ہو، یہاں تک کہ جوارح سے ادا کرے، یا اس کے مطابق زبان سے کہہ دے، اور وسوسہ سے مراد کسی چیز کا دل کے اندر بے اطمینانی اور بے استقراری کے ساتھ پیدا ہونا ہے[2]۔ اسی طرح فقہاء کا اتفاق اس بات پر ہے کہ جو کوئی کسی برائی کا ارادہ کرے، اور اس کو انجام نہ دے تو اس پر کوئی عقاب نہیں ہوگا[3]، بلکہ اگر اس پر قدرت کے باوجود اس کو چھوڑ دے تو اس کے لئے ایک اچھائی لکھی جائے گی، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے، جس کو وہ حضور ﷺ سے روایت کرتے ہیں اور آپ ﷺ نے اللہ رب العزت سے نقل کیا ہے: "**إن الله كتب الحسنات والسيئات ثم بين ذلك، فمن همّ بحسنة فلم يعملها كتبها الله له عنده حسنة كاملة، فإن هو همّ بها فعملها كتبها الله له عنده عشر حسنات إلى سبعمائة ضعف، إلى أضعاف كثيرة، ومن همّ بسيئة فلم يعملها**

(۱) حدیث: "إن الله تجاوز لی عن أمتی......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۱۶۰) اور مسلم (۱/۱۱۶) نے کی ہے، دوسری روایت مسلم کی ہے، اور بخاری (۱۱/۵۴۹) کی بھی روایت اسی طرح ہے۔

(۲) فتح الباری ۵/۱۶۱ طبع السلفیہ۔

(۳) فتح الباری ۱۱/۳۲۳۔

كتبها الله له عنده حسنة كاملة"[1] (بلاشبہ اللہ تعالی نے حسنات اور سیئات کو لکھ دیا ہے، پس جس شخص کے دل میں اچھے خیالات پیدا ہوں اور وہ ان کو نہ کر سکے تو اللہ تعالی اس کے لئے ایک مکمل نیکی لکھ دیتا ہے اور اگر دل میں جو اچھے خیالات پیدا ہوئے ان کو کرلے تو اللہ تعالیٰ اس کے لئے دس سے سات سو تک بلکہ اس سے بھی زیادہ نیکیاں لکھ دیتا ہے، اور جس کے دل میں برے خیالات پیدا ہوں پھر وہ اسے نہ کرے تو اللہ تعالی اس کے لئے ایک مکمل نیکی لکھ دیتا ہے)۔ رہا عزم تو یہ ھم سے قوی ہے، چنانچہ اگر نیکی پر عزم ہو تو علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ عمل سے پہلے ایک نیکی لکھ دی جاتی ہے، جیسا کہ گذشتہ حدیث سے ثابت ہو رہا ہے، لیکن اگر برائی پر عزم ہو تو عمل سے پہلے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ معصیت میں شمار ہوگا یا نہیں؟ علامہ ابن حجر نے بعض فقہاء سے نقل کیا ہے کہ عزم علی المعصیت کی دو قسمیں ہیں:

اول: اعتقادیات میں سے ہو، اور محض دلوں کے اعمال سے ہو جیسے وحدانیت یا نبوت یا قیامت کے سلسلہ میں شک کرنا تو یہ کفر ہے، اس پر یقینی سزا دی جائے گی۔

دوم: اس کا تعلق اعمال جوارح سے ہو جیسے زنا، چوری، تو اسی میں اختلاف ہے، بعض فقہاء کا مذہب ہے کہ اس پر بالکل کوئی مواخذہ نہیں ہوگا، لیکن زیادہ تر علماء کا مذہب ہے کہ عزم مصمم کی وجہ سے اس پر مواخذہ ہوگا[2]۔

(۱) حدیث: "ومن هم بسيئة فلم يعملها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱؍ ۳۲۳) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۱۱؍ ۳۱۷، ۳۲۸، ۱۲؍ ۱۹۷ فی شرح حدیث: "إذا التقى المسلمان بسيفيهما......"، الموافقات للشاطبی ۲؍ ۲۳۵، القلیوبی ۴؍ ۳۱۹۔

ب- واجب موسع (جس کا وقت وسیع ہو) کی ادائیگی پر عزم:

۷- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ وقت وجوب صلاۃ کے لئے سبب ہے، لیکن اس جزء کی تعیین میں اختلاف ہے جس سے وجوب اداء متعلق ہے۔

جمہور فقہاء کا کہنا ہے کہ پورا وقت وقت اداء ہے، لہذا مکلّف کو اختیار ہے کہ اس کے مقررہ وقت میں سے جس وقت چاہے اس کو ادا کرے اور پورے وقت میں ترک نہ کرے، لیکن قاضی ابوبکر باقلانی اور شافعیہ میں اکثر حضرات کہتے ہیں کہ واجب پورے وقت میں عمل کرنا ہے، یا اس کے بدلے میں عزم کرنا ہے، اور آخر وقت میں عمل کرنا متعین ہے[1] اور اسی کے مثل وہ ہے جسے حنابلہ نے ذکر کیا ہے، بہوتی کہتے ہیں کہ وقت موسع میں اگر فوراً اس کو ادا نہ کرے تو قضا کا عزم کرنا واجب ہوگا، اسی طرح ہر وہ عبادت جس کی تاخیر کے ساتھ ادا کرنے کی گنجائش ہو اس کا عزم واجب ہوگا، جیسے کہ نماز جبکہ اس کا وسیع وقت داخل ہو جائے[2] بعض شافعیہ سے منقول ہے کہ وجوب کا وقت اس کا اول حصہ ہے اور اگر اسے مؤخر کردے تو قضاء ہے جبکہ بعض حنفیہ سے مروی ہے کہ پورا وقت وجوب کا وقت نہیں ہے بلکہ اس کا آخری وقت وقت وجوب ہے[3]۔

اس مسئلہ کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

ج- ممنوع کے ترک کا عزم کرنا:

۸- ماہرین اصول بیان کرتے ہیں کہ امر یا نہی کا عمل میں لانا جن

(۱) مسلم الثبوت مع المستصفی ۱؍ ۷۳۔

(۲) کشاف القناع ۲؍ ۳۳۳۔

(۳) مسلم الثبوت ۱؍ ۷۳، ۷۴، البدائع ۱؍ ۹۵، التلویح مع التوضیح ۱؍ ۲۰۷۔

پر ثواب حاصل ہوتا ہے، یہ بقدر طاقت ہے وہ امر میں عمل کرنا اور نہی میں رکنا ہے، یعنی ممنوع فعل کے انجام دینے سے باز رہنا اور ترک کا عزم کرنا ہے، لہذا اگر یہ کام مکلف کی قدرت میں نہ ہو یا قدرت کی حالت میں ممنوع عمل کے ترک کا عزم نہ کرے تو اس کے ترک پر ثواب نہیں ملے گا (۱)۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

د-توبہ میں دوبارہ اس عمل کے نہ کرنے کا عزم:

۹- فقہاء اور مفسرین نے توبہ کی شرطوں میں بیان کیا ہے کہ توبہ درست نہیں ہوگی جب تک کہ درج ذیل شرائط نہ پائی جائیں، اس کا مکمل عزم کرنا ہے کہ کبھی بھی اس طرح کی معصیت میں دوبارہ مبتلا نہ ہوگا (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''توبۃ''، فقرہ ۴۔

(۱) مسلم الثبوت ۱/ ۳۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۹۶، الفواکہ الدوانی ۱/ ۸۸، ۸۹، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۰۱، المغنی ۹/ ۲۰۱، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/ ۱۰۰، تفسیر الآلوسی ۲۸/ ۱۵۹۔

عَزِیمۃ

تعریف:

۱-عزیمۃ کا معنی لغت میں کسی معاملہ میں انتھک کوشش کرنا ہے، یہ ''عزم علی الشئ'' کا مصدر ہے، عزمه عزما یعنی کسی عمل پر دل کو باندھنا، عزم عزیمۃ و عزمۃ یعنی کسی معاملہ میں بے حد کوشش کرنا، عزیمۃ اللہ: اللہ تعالی کے ان فرائض کو کہتے ہیں جسے اس نے فرض فرمایا ہے، جمع عزائم ہے (۱)۔

عزیمۃ کا اصطلاحی معنی امام غزالیؒ نے یہ بیان فرمایا ہے: عزیمۃ اس چیز کو کہتے ہیں جو اللہ تعالی کے واجب کرنے کی وجہ سے بندوں پر لازم ہو (۲)۔

علامہ زرکشی کہتے ہیں: عزیمۃ اصطلاح شرع میں اس حکم اصلی کو کہتے ہیں جس کا موجب معارض سے محفوظ ہو، جیسے عبادات میں پانچوں نمازیں، بیع اوران کے علاوہ عقود ومعاملات کی مشروعیت (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

رخصۃ:

۲- رخصت کا لغوی معنی چھونے کی جگہ کا نرم ونازک ہونا ہے اور کسی

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

(۲) المستصفی ۱/ ۹۸ طبع الأمیریہ ۱۳۲۲ھ۔

(۳) البحر المحیط ۱/ ۳۲۵ طبع وزارۃ الاوقاف الکویت ۱۹۸۸ء۔

معاملہ میں ممانعت کے بعد اجازت دینا اور کسی عمل میں آسانی اور تخفیف پیدا کرنا ہے، کہا جاتا ہے: رخص الشرع لنا في كذا ترخيصا، یعنی فلاں حکم میں شریعت نے ہمارے لئے آسانی اور سہولت دی ہے[1]۔

اصطلاحی معنی کے بارے میں امام غزالی کہتے ہیں: رخصت اس وسعت کا نام ہے جو مکلّف کو سبب حرمت کے قائم رہنے کے باوجود کسی عذر یا اس سے عاجز رہنے کی وجہ سے اس کے کرنے کے سلسلہ میں دی جائے[2]۔

عزیمۃ کبھی رخصت کے مقابلہ میں ہوتی ہے یہ اس قول کے مطابق ہے کہ عزیمت اصل سے بدلا ہوا حکم ہے اور کبھی رخصت کے مقابلہ میں نہیں ہوتی ہے، یہ اس قول کے مطابق ہوتی ہے کہ عزیمت وہ حکم ہے جس میں بالکل تبدیلی نہیں ہوتی ہے[3]۔

عزیمت کے اقسام:

۳- علماء اصول نے عزیمت کی چند قسمیں بیان کی ہیں:

حنفیہ کہتے ہیں کہ عزیمت کی چند قسمیں ہیں، فرض، واجب، سنت اور نفل۔

مالکیہ میں سے قرافی نے عزیمت کو صرف واجب اور مندوب کے ساتھ خاص کیا ہے، موصوف عزیمت کی تعریف میں لکھتے ہیں: عزیمت اس فعل کو طلب کرنا ہے جس میں کوئی مانع شرعی مشہور نہ ہو۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر۔

(۲) المستصفی ۱/۹۸ طبع الأمیریہ ۱۳۲۲ھ۔

(۳) دیکھئے: شرح الإسنوی علی منہاج الوصول ۱/۹۶ طبع محمد صبیح، فواتح الرحموت بذیل المستصفی ۱/۱۱۶ طبع الأمیریہ ۱۳۲۲ھ۔

آگے کہتے ہیں کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ مباح عزائم میں سے ہو، اس لئے کہ عزم طلب مؤکد کو کہتے ہیں، بیضاوی (صاحب منہاج) کا مذہب ہے کہ عزیمت میں پانچ احکام ہیں: ایجاب، ندب، تحریم، کراہت اور اباحت۔

امام رازی نے ''المحصول'' میں بیان کیا ہے کہ بیضاوی نے عزیمت کی قسموں میں جو تحریم کو بیان کیا ہے یہ مستبعد ہے، اس حیثیت سے کہ انہوں نے تقسیم کا مورد فعل جائز کو قرار دیا ہے۔

بعض علماء نے عزیمت کو صرف واجب کے ساتھ خاص کیا ہے، امام غزالی نے ''المستصفی'' میں، علامہ آمدی نے ''الاحکام'' میں اور ابن حاجب نے ''المنتہی'' میں صراحت کی ہے کہ عزیمت ایسی چیز کو کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے کی وجہ سے بندوں پر لازم ہو۔

اسنوی کا خیال ہے کہ گویا ان حضرات نے ایجاب اللہ (یعنی اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے) کہہ کر نذر سے احتراز کیا ہے[1]۔

تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

عزیمت یا رخصت کو اختیار کرنا:

۴- کبھی شریعت مکلّف بندوں سے عزیمت اختیار کرنے یا رخصت اختیار کرنے میں حرج کو دور کرتی ہے، یعنی بندوں کو بعض حالات میں اختیار ہوتا ہے کہ عزیمت اختیار کریں یا رخصت کے پہلو کو اختیار کریں، اس لئے کہ جو ان دونوں کے درمیان ہے وہ اس اختیاری واجب کے اجزاء کے مابین کے درجہ میں ہے جس میں اس کی کسی

(۱) کشف الأسرار ۲/۳۰۰، فواتح الرحموت ۱/۱۱۹، المستصفی ۱/۹۸، شرح الأسنوی علی منہاج الوصول ۱/۷۲۔

نوع کو انجام دینا کافی ہے، لیکن اس کے باوجود ان دونوں کے درمیان ترجیح کے لئے وسیع میدان اور کثیر مباحث ہیں اس میں مجتہدین کی آراء الگ الگ ہیں یعنی اس حالت میں عزیمت کے اختیار کرنے کو یا رخصت کے اختیار کرنے کو راجح قرار دینے میں ان کے درمیان اختلاف ہے اور ہر فریق نے اپنی رائے کے اچھے اسباب وعلل بیان کئے ہیں [۱]۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

(۱) الموافقات ۱/ ۳۳۳، ۳۴۴۔

عسب الفحل

تعریف:

۱- عسب کا معنی لغت میں سانڈ کا جفتی کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **عسب الفحل الناقة يعسبها** اونٹ نے اونٹی سے جفتی کیا۔

''قاموس'' میں ہے کہ عسب سانڈ کا جفتی کرنا یا اس کی منی یا اس کی نسل اور بچہ اور جفتی کے لئے کرایہ پر دینا ہے [۱]۔

لغوی اعتبار سے ''فحل'' ہر مذکر جانور ہے [۲]۔

اصطلاحی معنی کے بارے میں شربینی کہتے ہیں: ''عسب الفحل'' کہتے ہیں نر جانور کا مادہ سے جفتی کرنا، رافعی کہتے ہیں: یہی معنی مشہور ہے، ماوردی اور رویانی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، عسب الفحل سانڈ کی منی ہے اور ایک قول ہے کہ اس کی جفتی کی اجرت ہے، صاحب الکافی نے اسی قول کو راجح قرار دیا ہے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مضامین:

۲- اہل لغت کا مضامین کے معنی کے بارے میں اختلاف ہے، بعض کی رائے ہے کہ مضامین وہ ہے جو سانڈ کی ریڑھ کی ہڈی میں ہو۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۳۰، نیز دیکھئے: الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۴، کشاف القناع ۳/ ۱۶۶، ۵۶۳۔

اور بعض کی رائے ہے کہ مضامین وہ ہے جو مادہ جانوروں کے پیٹ میں ہو[۱]۔

اسی طرح مضامین کے معنی کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے: حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ میں سے ابن حبیب کا مذہب ہے کہ مضامین اس چیز کو کہتے ہیں جو نر جانوروں کی ریڑھ کی ہڈی کے اندر ہو، حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے[۲]۔

مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کا ایک قول ہے کہ ''مضامین'' وہ چیز ہے جو مادہ جانور کے پیٹ میں ہو[۳]۔

ب-ملاقیح:

۳-ملاقیح کے بارے میں اہل لغت کے درمیان اختلاف ہے۔

بعض کی رائے ہے کہ ملاقیح وہ ہے جو مادہ جانوروں کے پیٹ میں ہو۔

اور بعض کی رائے ہے کہ ملاقیح وہ ہے جو نر جانوروں کی ریڑھ کی ہڈی میں ہو۔

اصطلاح فقہ میں اس کے مفہوم کے بارے میں جمہور فقہاء یہ کہتے ہیں کہ ملاقیح وہ ہے جو مادہ جانوروں کے پیٹ میں ہو۔

اور مالکیہ سوائے ابن حبیب مالکی کے یہ کہتے ہیں کہ ملاقیح وہ ہے جو نر جانوروں کی پیٹھ میں ہو، حنابلہ کا ایک قول یہی ہے۔

مذکورہ تفصیلات کی بنیاد پر ''عسب الفحل'' اپنے بعض معنی میں مضامین کے موافق ہے اور بعض استعمال میں ملاقیح کے موافق ہے[۴]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) طلبۃ الطلبۃ ر ۲۲۹ طبع دار القلم ۱۹۸۶ء، مغنی المحتاج ۲ر ۳۰۔

(۳) الخرشی علی مختصر علی خلیل ۵ر ۷۱۔

(۴) دیکھئے: طلبۃ الطلبہ رص ۲۲۹، مغنی المحتاج ۲ر ۳۰، الخرشی علی خلیل ۵ر ۷۱، الإنصاف ۴ر ۳۰۰، ۳۰۱۔

اجمالی حکم:

۴-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عسب الفحل کی بیع جائز نہیں ہے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: **"نهى رسول الله ﷺ عن عسب الفحل"**[۱] (نبی کریم ﷺ نے عسب الفحل سے منع فرمایا ہے)، نیز حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: **"نهى رسول الله ﷺ عن كسب الحجام، وعن ثمن الكلب، وعن عسب الفحل"**[۲] (نبی کریم ﷺ نے پچھنا لگانے کی کمائی، کتے کی قیمت اور عسب الفحل سے منع فرمایا ہے)۔

علامہ کاسانی نے ممانعت کی علت یہ بیان کی ہے کہ عسب الفحل جو کہ نر جانوروں کا جفتی کرنا ہے اور یہ ایسی چیز ہے جو عقد کے وقت معدوم ہوتی ہے[۳]۔

۵-جہاں تک عسب الفحل کے اجارہ کی بات ہے تو اس بارے میں جمہور فقہاء (حنفیہ کی رائے، شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کا اصل مذہب) یہ ہے کہ جفتی کے لئے نر جانور کو کرایہ پر دینا سابقہ احادیث کی وجہ سے جائز نہیں ہے۔

علامہ کاسانی لکھتے ہیں کہ روایت یہ ہے: **"أن رسول الله ﷺ نهى عن عسب الفحل"**[۴] (رسول اللہ ﷺ نے عسب الفحل سے منع فرمایا ہے)، اور اس روایت میں جو نہی اور ممانعت ہے اس کو نفس عسب یعنی صرف جفتی پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ یہ

(۱) حدیث ابن عمر: **"نهى رسول الله ﷺ عن عسب الفحل......"** کی روایت بخاری (فتح الباری ۴ر ۴۶۱) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابو ہریرہ: **"نهى رسول الله ﷺ عن كسب الحجام......"** کی روایت نسائی (۷ر ۳۱۱) نے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۵ر ۱۳۹، نیز دیکھئے: حاشیۃ الدسوقی ۳ر ۵۷، الخرشی علی خلیل ۵ر ۷۱، مغنی المحتاج ۲ر ۳۰، کشاف القناع ۳ر ۱۶۶۔

(۴) حدیث: **"نهى عن عسب الفحل......"** کی تخریج فقرہ ر ۴ کے تحت گذر چکی ہے۔

بطور عاریت جائز ہے، لہذا اس کو بیع اور اجارہ پر محمول کیا جائے گا، الا یہ کہ اسے حذف کر دیا گیا ہے اور اس میں اس کو پوشیدہ کر دیا گیا ہے، جیسا کہ اللہ تعالی کے اس قول میں ہے: "وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ"[1] (آپ اس بستی والوں سے دریافت کر لیجئے)۔

مالکیہ کا قول اور شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول یہی ہے کہ جفتی کے لئے نر جانور کا اجارہ جائز ہے، البتہ مالکیہ نے جواز کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اجرت پر لینا متعین زمانہ مثلاً ایک دن یا دو دن کے لئے ہو یا متعین مرتبہ جیسے دو مرتبہ یا تین مرتبہ کے لئے ہو، مالکیہ کے نزدیک مادہ جانور کے حاملہ ہونے تک جفتی کرانے کے لئے نر جانور کو کرایہ پر لینا جائز نہیں ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر کسی آدمی کو جفتی کرانے کے لئے نر جانور کی ضرورت ہو اور ایسا آدمی نہ ملے جو مفت جفتی کرا دے تو اس صورت میں اس کے لئے جائز ہے کہ کرایہ خرچ کرے، اس لئے کہ یہ ایک مباح منفعت حاصل کرنے کے لئے خرچ کرنا ہے جس کی ضرورت ہے[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اجارة"، فقرہ/۱۰۱۔

عسر

دیکھئے: "تیسیر" اور "رخصة"۔

(۱) سورۂ یوسف/۸۲۔
(۲) بدائع الصنائع ۵/۱۳۹، الدسوقی ۳/۵۷، ۵۸، مغنی المحتاج ۲/۳۰، کشاف القناع ۳/۵۶۳۔

عَسَل

تعریف:

۱- "عسل" کا معنی لغت میں شہد کی مکھی کا لعاب ہے، اور اللہ تعالی نے اپنے لطف و کرم سے اسے لوگوں کے لئے ذریعۂ شفا بنا دیا ہے، عرب عسل کو مذکر و مؤنث دونوں استعمال کرتے ہیں[1]۔

جماع کے لئے بطور کنایہ "عسیلة" کا لفظ استعمال ہوتا ہے[2]۔

نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: " **حتی تذوقی عسیلته ویذوق عسیلتک**"[3] (یعنی اس وقت تک تم زوج اول سے رجوع نہیں کر سکتی جب تک تم ان کا مزہ نہ چکھ لو اور وہ تمہارا مزہ نہ چکھ لیں)۔ اس لئے کہ عرب ہر اس چیز کو جس کو وہ حلال سمجھتے ہیں عسیل کہتے ہیں[4]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

سکر:

۲- سکر (سین کے ضمہ اور کاف کی تشدید کے ساتھ) ایک میٹھا مادہ

(۱) لسان العرب۔
(۲) المفردات للراغب الأصفہانی۔
(۳) حدیث: "حتی تذوقی عسیلته ویذوق عسیلتک......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۳۶۱) اور مسلم (۲/۱۰۵۶) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔
(۴) المصباح المنیر۔

ہے، جو عموماً گنے یا جنگلی پودے سے نکالا جاتا ہے (۱)۔

ابن زہیر کہتے ہیں: شہد، اثر کرنے میں شکر سے زیادہ لطیف ہوتا ہے (۲)۔

شہد سے متعلق احکام:

الف۔ شہد کے ذریعہ علاج کرنا:

۳- شہد سے علاج کرنا جائز ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ" (۳) (اس کے پیٹ کے اندر سے ایک مشروب نکلتا ہے کہ اس کی رنگتیں مختلف ہوتی ہیں، اس میں لوگوں کے لئے شفا ہے)، جمہور علماء کی رائے ہے کہ شہد میں لوگوں کے لئے شفا ہے، اور حضرت ابن عباسؓ، حسن، مجاہد، ضحاک، فراء اور ابن کیسان سے منقول ہے کہ "فیہ" میں جو ضمیر ہے وہ قرآن کے لئے یعنی قرآن میں شفا ہے (۴)۔

صحیحین میں حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے: "أن رجلا أتى النبي ﷺ فقال: إن أخي يشتكي بطنه ۔ وفي رواية: استطلق بطنه ۔ فقال: "اسقه عسلا"، فذهب ثم رجع، فقال: سقيته فلم يغن عنه شيئا، وفي لفظ: فلم يزده إلا استطلاقا مرتين أو ثلاثا، كل ذلك يقول له: "اسقه عسلا" فقال له في الثالثة أو الرابعة: "صدق الله، وكذب بطن أخيك" (۵) (ایک شخص نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میرے بھائی کے پیٹ میں تکلیف ہے ایک روایت میں ہے کہ اس کا پیٹ چل گیا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو شہد پلاؤ وہ شخص چلا گیا پھر لوٹا اور عرض کیا کہ میں نے اسے شہد پلایا لیکن کوئی فائدہ نہیں ہوا، ایک روایت میں یہ الفاظ بھی ہیں کہ اس سے پیٹ چلنے کی تکلیف مزید بڑھ گئی، دو یا تین مرتبہ وہ شخص لوٹ کر آیا اور آپ ﷺ نے ہر بار فرمایا: اس کو شہد پلاؤ، چنانچہ آپ ﷺ نے تیسری یا چوتھی مرتبہ فرمایا کہ اللہ تعالی کا فرمان سچ ہے لیکن تیرے بھائی کا پیٹ جھوٹا ہے)۔

(۱) المعجم الوسیط۔

(۲) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۸۲، ۸۳۔

(۳) سورۂ نحل/ ۶۹۔

(۴) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۱۳۶، زاد المعاد فی ہدی خیر العباد للأرناؤوط ۴/ ۳۶۔

(۵) عمدۃ القاری ۲۱/ ۲۳۳، زاد المعاد ۴/ ۳۳۔ اور حدیث ابی سعید الخدریؓ: " أن رجلا اتى النبي ﷺ فقال: إن أخي يشتكي بطنه......" کی

= روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۳۹) اور مسلم (۴/ ۱۷۳۶، ۱۷۳۷) نے کی ہے، اور دوسری روایت مسلم کی ہے۔

ب۔ شہد کی زکاۃ:

۴- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ شہد میں عشر واجب ہے (۱)۔ اثرم کہتے ہیں کہ حضرت ابو عبد اللہ سے دریافت کیا گیا کہ کیا آپ کی رائے ہے کہ شہد میں زکاۃ ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ ہاں! میرا خیال ہے کہ شہد میں زکاۃ یعنی عشر ہے، حضرت عمرؓ نے لوگوں سے شہد میں زکاۃ وصول کیا ہے، میں نے پھر کہا کہ کیا ایسا تو نہیں ہے کہ لوگوں نے خود ہی رضا کارانہ طور پر دیا ہو؟ انہوں نے جواب دیا نہیں، بلکہ حضرت عمرؓ نے لوگوں سے وصول کیا ہے، حضرت عمر بن عبد العزیز، مکحول، زہری، سلیمان بن موسی، اوزاعی اور اسحاق سے یہی منقول ہے (۲)۔ امام ترمذی نے اکثر اہل علم سے اس کو نقل کیا ہے (۳)۔ ان حضرات نے حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں حضرت ابو ہریرہؓ بیان فرماتے ہیں: "کتب رسول الله

(۱) فتح القدیر ۲/ ۵، ۶ طبع بولاق، المبسوط ۳/ ۱۵، المغنی ۲/ ۱۷۳۔

(۲) المغنی ۲/ ۱۷۳۔

(۳) نیل الأوطار ۴/ ۱۴۶۔

ﷺ إلى أهل اليمن أن يؤخذ من العسل العشر"[۱] (حضور ﷺ نے اہل یمن کو لکھا کہ شہد میں عشر لیا جائے)، دوسری روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ہے: "أن النبی ﷺ أخذ من العسل العشر"[۲] (نبی کریم ﷺ نے شہد میں عشر لیا ہے)، اسی طرح حضرت سعد بن ابی ذیاب کی روایت ہے، وہ کہتے ہیں: "قدمت على رسول الله ﷺ، فأسلمت، ثم قلت يا رسول الله، اجعل لقومی ما أسلموا عليه من أموالهم، ففعل رسول الله ﷺ واستعملنی عليهم، ثم استعملنی أبوبكر رضی الله عنه، قال: وكان سعد من أهل السّراة، قال: فكلّمت قومی فی العسل، فقلت لهم: زكوه، فإنه لا خير فی ثمرة لا تزكى، فقالوا: كم؟ قال فقلت العشر، فأخذت منهم العشر، فأتيت عمر بن الخطاب، فأخبرته بما كان، فقبضه عمر فباعه، ثم جعل ثمنه فی صدقات المسلمين[۳] (میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اسلام قبول کیا پھر میں نے کہا: یا رسول اللہ ﷺ مجھے میری قوم جنہوں نے اسلام لایا ہے ان کے اموال کا ذمہ دار بنا دیجئے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا ہی کیا، اور مجھ کو ان کا عامل بنا دیا پھر آپ ﷺ کے بعد حضرت ابوبکرؓ نے عامل بنایا، راوی کہتے ہیں کہ سعد مال دار لوگوں میں تھے، سعد کہتے ہیں کہ میں نے اپنی قوم سے شہد کی زکاۃ کے بارے میں بات کی اور میں نے کہا کہ اس کی زکاۃ نکالو، اس لئے کہ اس مال میں خیر نہیں جس کی زکاۃ نہ نکالی جائے، لوگوں نے دریافت کیا کہ کتنا، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے کہا: دسواں حصہ پھر میں نے ان سے دسواں حصہ لیا اور میں خود حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوا، اور جو کچھ پیش آیا تھا میں نے ان کو بتایا چنانچہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے اس کو لے لیا اور اس کو فروخت کر دیا اور اس کی قیمت کو مسلمانوں کے صدقات میں شامل کر دیا)۔

فقہاء فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے ان سے شہد قبول کیا اور جس وقت وہ شہد لائے ان پر نکیر نہیں کیا حالانکہ وہ اسے زکاۃ ہی کی حیثیت سے لے کر آئے تھے جسے انہوں نے اپنی قوم سے وصول کیا تھا، اس عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شریعت میں ایک متعین حق ہے، اسی طرح ابن ماجہ، امام احمد، ابوداؤد، طیالسی اور ابویعلی الموصلی نے جو ابوسیارہ المتعی کی حدیث روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے کہا: "يا رسول الله: إن لی نحلا، قال: أدّ العشر" قلت: يا رسول الله احمها لی، فحماها لی"[۱] (یارسول اللہ ﷺ میرے پاس شہد کی مکھیاں ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: عشر ادا کرو، میں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ اسے میری حفاظت میں دے دیجئے آپ ﷺ نے اس کو میری حفاظت میں دے دیا)۔ امام ابوداؤد نے حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی حدیث روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں: "جاء هلال أحد بنی متعان إلى رسول الله ﷺ بعشور نحل له، وكان سأله: أن يحمى له واديا يقال

(۱) حدیث: "كتب رسول الله ﷺ إلى أهل اليمن أن يؤخذ من العسل العشر" کی روایت بیہقی (۱۲۶/۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور اس کی سند ضعیف ہے لیکن ابن حجر نے التلخیص (۱۶۷/۲، ۱۶۸) میں اس کے شواہد کو بیان کیا ہے جن سے تقویت ہوتی ہے۔

(۲) حدیث: "أن النبی ﷺ أخذ من العسل العشر" کی روایت ابن ماجہ (۵۸۴/۱) نے حضرت عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ سے کی ہے، اس کی سند ضعیف ہے، لیکن ابن حجر نے التلخیص (۱۶۷/۲، ۱۶۸) میں اس کے شواہد کو بیان کیا ہے جن سے تقویت ہوتی ہے۔

(۳) حدیث سعد بن أبی ذیاب الدوسی: "قدمت على رسول الله ﷺ فأسلمت......" کی روایت شافعی (۲۳۰/۱، ۲۳۱) نے کی ہے، اور عینی نے عمدۃ القاری (۷۱/۹) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث أبی سیارۃ المتعی: "يا رسول الله إن لی نحلا......" کی روایت ابن ماجہ (۵۸۴/۱) نے کی ہے، عینی نے عمدۃ القاری (۷۱/۹) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

له سلبة. فحمى له رسول الله ﷺ ذلك الوادى، فلما ولى عمر بن الخطاب رضى الله عنه، كتب سفيان بن وهب إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه يسأله عن ذلك، فكتب عمر رضى الله عنه إن أدى إليك ما كان يؤدى إلى رسول الله ﷺ من عشور نحله، فاحم له سلبة، وإلا فإنما هو ذباب غيث يأكله من يشاء [1] (ہلال جوقبیلہ متعان کا ایک فرد ہیں حضور ﷺ کی خدمت میں شہد کا عشر لے کر آئے اور وہ یہ سوال کر رہے تھے کہ انہیں سلبہ نامی وادی عنایت کی جائے، چنانچہ حضور ﷺ نے وہ وادی ان کو نگرانی کے لئے دی دی، چنانچہ جب حضرت عمر بن الخطابؓ خلیفہ ہوئے تو سفیان بن وہب نے حضرت عمر بن الخطابؓ کو ایک خط لکھا جس میں اس وادی کے بارے میں دریافت کیا تو حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ اگر تمہیں اس کے شہد کا عشر دیا جا رہا ہے جو رسول اللہ ﷺ کو دیا جاتا تھا تو تم اسے وہ سلبہ دے دو، ورنہ وہ بارش کی مکھیوں کی طرح ہے جو چاہے اس کو کھائے)۔

حنفیہ کے نزدیک شہد میں عشر واجب ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ مکھیاں عشری زمین میں ہوں اور اگر خراجی زمین میں ہو تو اس میں کچھ بھی واجب نہ ہوگا نہ عشر اور نہ خراج [2]۔

مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ شہد میں زکاۃ نہیں ہے، یہی قول ابن لیلیٰ، حسن بن صالح، ابن المنذر اور ثوری کا ہے، ابن عبد البر نے اس قول کو جمہور سے نقل کیا ہے، اس لئے کہ شہد سیال مادہ ہے جو جانور سے نکلتا ہے لہٰذا دودھ کے مشابہ ہوگا، ابن المنذر کہتے ہیں کہ شہد میں زکاۃ واجب ہونے کے سلسلہ میں کوئی روایت ثابت نہیں ہے اور نہ ہی اجماع ہے، لہٰذا اس میں زکاۃ نہیں ہوگی [1]۔

ج- شہد کا نصاب:

۵- حنابلہ اور زہری کی رائے یہ ہے کہ شہد کا نصاب دس افراق ہے اس لئے کہ حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ کچھ لوگوں نے ان سے سوال کیا اور لوگوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں یمن کی ایک وادی جاگیر میں دی تھی جس میں شہد کی مکھیوں کے چھتے تھے، ہم لوگ لوگوں کو اس میں چوری کرتے دیکھ رہے ہیں، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: **إن أديتم صدقتها عن كل عشرة أفراق فرقا حميناها لكم**" [2] (اگر تم اس کے دس افراق میں ایک فرق زکاۃ ادا کرو گے تو ہم تمہارے لئے اس وادی کی حفاظت کریں گے)، یہ نصاب حضرت عمر بن الخطابؓ کا مقرر کردہ ہے، لہٰذا اسی مقدار کو نصاب کے لئے متعین سمجھا جائے گا [3]۔ ابن قدامہ نے اس قول کو راجح قرار دیا ہے کہ فرق عراقی رطل سے ۱۶ رطل ہے، لہٰذا شہد کا نصاب ایک سو ساٹھ رطل ہوگا [4]۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ شہد کم ہو یا زیادہ اس میں عشر واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ عشر میں نصاب کی شرط نہیں لگاتے ہیں [5]۔

---

(۱) حدیث عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ: "**جاء هلال أحد بنى متعان إلى رسول الله** ﷺ......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۵۴، ۲۵۵) نے کی ہے، ابن عبد البر نے الاستذکار میں اس کو حسن قرار دیا ہے، جیسا کہ إعلاء السنن (۹/ ۶۶) میں ہے۔

(۲) فتح القدیر والعنایہ بہامشہ ۲/ ۵، ۶، المبسوط للسرخسی ۳/ ۱۵۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۶۰۹، أسنی المطالب ۱/ ۳۶۸۔

(۲) اثر عمر: "**إن أديتم صدقتها عن كل عشرة أفراق**......" کو ابن قدامہ نے مغنی (۲/ ۷۱۴) میں بیان کیا ہے، اس کی نسبت جوزجانی کی طرف کی ہے اور اس سے موقوف حصہ کو عبد الرزاق نے المصنف ۴/ ۶۳ میں ذکر کیا ہے۔

(۳) المغنی ۲/ ۷۱۴۔

(۴) المغنی ۲/ ۷۱۴، ۷۱۵۔

(۵) المبسوط ۳/ ۱۵، عمدۃ القاری ۹/ ۷۱۔

امام ابو یوسف کا قول ہے: پانچ وسق سے کم شہد میں عشر نہیں ہوگا، امام سرخسی کہتے ہیں: امام ابو یوسف کے اس قول کی مراد یہ ہے کہ شہد کی قیمت وسق کے تحت آنے والی چیزوں میں سے ادنی قسم کی چیز کے پانچ وسق کی قیمت کے برابر ہوجائے، خلاصہ یہ کہ جو چیزیں وسق کے تحت نہ ہوں، مثلاً روئی، زعفران، شکر اور شہدان میں امام ابو یوسف کے نزدیک قیمت کا اعتبار کیا جائے گا(۱)، اس لئے کہ نصاب رائے سے مقرر نہیں کیا جاتا ہے بلکہ جس چیز میں نص موجود ہو تو اس میں منصوص کا اعتبار کیا جائے گا، اور جس میں نص نہ ہو اس میں قیمت کا اعتبار ہوگا، جیسا زکاۃ کے حکم میں سائمہ جانوروں کے ساتھ سامان تجارت ہوتا ہے(۲)۔

(۱) المبسوط ۳/۱۵۔

(۲) المبسوط ۳/۱۶۔

عسیلۃ

تعریف:

۱-عسیلۃ کا معنی لغت میں نطفہ یا مرد کی منی یا جماع کی لذت ہے، اس کے لذیذ ہونے کی وجہ سے شہد کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔

ابوعبیدہ کہتے ہیں کہ عرب ہر اس چیز کو جس میں لذت محسوس ہوتی ہو عسل کہتے ہیں(۱)۔

عسیلہ اصطلاح میں جماع کے لئے بطور کنایہ بولا جاتا ہے۔

علامہ ابن حجر نے جمہور علماء سے نقل کیا ہے کہ **ذوق العسیلۃ** مجامعت سے کنایہ ہے اور یہ مرد کی سپاری کا عورت کی شرمگاہ میں داخل ہونا ہے(۲)۔

اجمالی حکم:

۲-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مطلقہ ثلاثہ اس مرد کے لئے حلال نہیں ہوگی جو اس کو تین طلاق دے دے، تا آنکہ اس عورت کا نکاح دوسرے مرد سے نہ ہوجائے اور تعلق ازدواج کے بعد تفریق نہ ہوجائے کیونکہ اللہ تعالی کا قول ہے: "**فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّى تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ**"(۳) (پھر اگر کوئی اپنی عورت کو

(۱) القاموس، المحیط، المصباح المنیر۔

(۲) طلبۃ الطلبہ/۱۱۵، المغرب/۳۱۵، العنایہ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۳/۱۷۶، فتح الباری ۹/۴۶۶۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۳۰۔

طلاق دے ہی دے تو وہ عورت اس کے لئے اس کے بعد جائز نہ رہے گی یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے)۔

فقہاء نے دوسرے نکاح کے معتبر ہونے کے لئے شرم گاہ میں وطی کی شرط لگائی ہے، کیونکہ حضرت عروہ حضرت عائشہ سے روایت کرتے ہیں: "أن رفاعة القرظی" **تزوج امرأة ثم طلقها، فتزوجت آخر، فأتت النبی ﷺ فذکرت له أنه لا یأتیها، وأنه لیس معه إلا مثل هدبة، فقال: "لا، حتی تذوقی عسیلته، ویذوق عسیلتک "**[1] (رفاعہ القرظی نے ایک عورت سے نکاح کیا پھر اس کو طلاق دے دی اس کے بعد اس عورت نے دوسرے شخص سے نکاح کر لیا پھر وہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور آپ ﷺ سے دوسرے شوہر کے بارے میں کہا کہ وہ اس سے جماع نہیں کرتے ہیں اور ان کا (آلہ تناسل) کپڑے کے جھالر کی طرح ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تم پہلے شوہر کے پاس جانا چاہتی ہو؟ انہوں نے کہا ہاں! آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں تا آں کہ تم اس کا مزہ نہ چکھ لو اور وہ تمہارا مزہ نہ چکھ لے)۔

حضرت سعید بن المسیب کے نزدیک وطی کی شرط نہیں ہے، وہ کہتے تھے کہ لوگ کہتے ہیں کہ یہ مطلقہ ثلاثہ پہلے شوہر کے لئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک کہ دوسرا شوہر اس سے مجامعت نہ کر لے اور میں کہتا ہوں کہ اگر دوسرا شوہر اس سے نکاح صحیح کرے اور پہلے شوہر کے لئے حلال کرنا مقصود نہ ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں کہ اس عورت سے پہلا شوہر نکاح کر لے۔

ابن عابدین کہتے ہیں کہ "المنیہ" میں ہے کہ سعید بن المسیب نے جمہور کے قول کی طرف رجوع کر لیا ہے، لہذا جو اس پر عمل کرے گا اس کا چہرہ کالا کر دیا جائے گا اور اس کو آبادی سے بھگا دیا جائے گا اور جو اس کا فتوی دے اس پر تعزیر کی جائے گی اور "الخلاصہ" میں مذکور ہے کہ جو اس کا فتوی دے اس پر اللہ، ملائکہ اور تمام انسانوں کی لعنت ہوگی اور یہ اجماع کے خلاف ہے، قاضی کا فیصلہ بھی اس سلسلہ میں نافذ نہیں ہوگا۔

۳- فقہاء کے نزدیک وطی کی ادنیٰ مقدار جس سے عورت تین طلاق دینے والے شخص کے لئے حلال ہو جائے یہ ہے کہ آلہ تناسل کے انتشار کے ساتھ حشفہ عورت کی شرم گاہ میں چھپ جائے، وطی کے معتبر ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وطی شرم گاہ ہی میں ہو، اس لئے کہ بیوی میں شرعاً جو وطی معتبر ہے وہ شرم گاہ کے علاوہ میں نہیں ہوتی ہے اور اس لئے بھی کہ حلت کا تعلق ذوق عسیلہ سے متعلق ہے اور وہ اس کے بغیر نہیں حاصل ہو سکتا ہے، انتشار کا بھی اعتبار اسی لئے کیا جائے گا کہ اس کے بغیر عسیلہ حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ رفاعہ کی بیوی نے جو بات حضور ﷺ کے سامنے کہی تھی اس میں یہ ذکر کیا تھا: "**إنه لیس معه إلا مثل هدبة**" (یعنی اس کے پاس سوائے کپڑے کے جھالر کے کچھ نہیں)، ابن حجر کہتے ہیں: اس عورت کی مراد یہ تھی کہ اس کا آلہ تناسل ڈھیلا ہونے اور انتشار نہ ہونے میں جھالر کے مشابہ ہے۔

ابن عابدین کہتے ہیں: انتشار کی ایسی شکل ہو جس سے ایلاج (داخل کرنا) حاصل ہوتا کہ محل میں چیتھڑا داخل کرنے کے درجہ میں نہ ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں: مکمل انتشار شرط نہیں ہے۔

شربینی الخطیب کہتے ہیں: معتبر انتشار بالفعل ہے نہ کہ انتشار بالقوۃ، یہاں تک کہ اگر ایک صحیح سالم آدمی اپنے آلہ تناسل کو انگلی کے ذریعہ بغیر انتشار کے داخل کر دے تو یہ باعث حلت نہیں بنے گا۔

---

(۱) حدیث عائشہ أن رفاعة القرظی تزوج امرأة کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۴۶۴) نے کی ہے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر انتشار ناقص اور کمزور ہو اور وہ اپنی انگلی یا عورت کی انگلی سے مدد لے تا کہ ذوق عسیلہ حاصل ہو جائے تو حلت کے لئے کافی ہوگا۔

حسن بصری نے انزال کی بھی شرط لگائی ہے اور یہ اپنی اس رائے میں منفرد ہیں، ابن بطال کہتے ہیں: حسن نے اس میں شذوذ اختیار کیا ہے اور تمام فقہاء نے ان کی مخالفت کی ہے، فقہاء کہتے ہیں کہ اتنا عمل کافی ہے جو موجب حد ہو اور وہ شخص محصن ہو جائے، اور مہر کامل واجب ہو جائے، اور حج اور روزہ فاسد ہو جائے[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تحلیل''، فقرہ/ ۹۔

عَشاء

دیکھئے: ''صلاۃ العشاء''۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۱۷۶ طبع الأمیریہ ۱۳۱۶ھ، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۴۷ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۵۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۹۱، مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۲، کشاف القناع ۵/ ۳۵۰، فتح الباری ۹/ ۴۶۷ طبع السّلفیہ۔

عُشر

تعریف:

۱- عشر لغت میں دس اجزاء میں سے ایک جزء ہے، عشر کی جمع ''عشور'' اور ''اعشار'' ہے[۱]۔ اصطلاح میں عشر دو معنوں پر بولا جاتا ہے۔

اول: تجارت اور خرید وفروخت کے عشر

دوم: صدقات کا عشر یا زمین سے پیداوار کی زکوۃ[۲]۔

یہاں صرف تجارت کے عشر سے بحث کی جائے گی۔

اور زمین کی پیداوار کے عشر کا محل ''زکاۃ'' کی اصطلاح ہے۔

تجارت کا عشر وہ ہے جو ذمیوں کے ان اموال تجارت میں واجب کیا جاتا ہے جن کو ذمی دار الاسلام کے ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کریں[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- زکاۃ:

۲- زکاۃ کا معنی لغت میں نما، بڑھوتری اور اضافہ ہے۔

اصطلاح میں زکاۃ اس حق کی ادائیگی کو کہا جاتا ہے جو مخصوص اموال میں مخصوص طریقہ پر واجب ہوا کرتا ہے، اور اس کے وجوب

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح، مادہ: ''عشر''۔

(۲) معالم السنن للخطابی ۳/ ۳۹، حاشیہ سعدی چلپی بہامش فتح القدیر ۲/ ۱۷۱، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۰۸، ۳۰۹۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۱۸۔

میں سال بھر گذرنا اور نصاب کا اعتبار کیا جاتا ہے[۱]۔ نکالے گئے مال پر بھی بولا جاتا ہے۔

زکاۃ مسلمان کے مال میں واجب ہوتی ہے، خواہ تجارت کے لئے ہو یا غیر تجارت کے لئے اور عشر صرف اموال تجارت میں واجب ہوتا ہے اور ذمیوں سے لیا جاتا ہے۔

ب- جزیہ:

۳- جو مال کافر پر اس کے امن وامان اور اسلام کے حکم کے تحت اس کو برقرار رکھنے اور اس کی حفاظت کی غرض سے واجب ہو وہ جزیہ ہے[۲]۔ عشر اور جزیہ کے درمیان ربط وتعلق یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک ذمی اور امن لے کر آئے ہوئے حربی پر واجب ہوتا ہے، اور اسے مصارف فئی میں صرف کیا جاتا ہے۔

ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ جزیہ افراد پر لاگو کیا جاتا ہے، اور عشر ان اموال تجارت پر واجب ہوتا ہے۔ جن کو لے کر تاجر، عشر وصول کرنے والے کے پاس سے گذرتا ہے۔

ج- خراج:

۴- خراج زمین کی طرف سے ادا کئے جانے والے حقوق ہیں جو زمین پر مقرر کئے جاتے ہیں[۳]۔ عشر اور خراج کے درمیان تعلق یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک غیر مسلم پر واجب ہوتا ہے، اور مصارف فئی میں اسے صرف کیا جاتا ہے، اسی وجہ سے بعض فقہاء نے خراج کو جزیہ عشر یہ کہا ہے[۴]۔

(۱) المصباح المنیر، العنایہ بہامش فتح القدیر ۱/۴۸۱، الدسوقی ۱/۴۳۱۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/۲۶۶، منح الجلیل لعلیش ۱/۷۵۶۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۴۶، الأحکام السلطانیہ للفراء رص ۱۶۲۔

(۱) القوانین لابن جزی رص ۱۷۶۔

دونوں میں میں فرق یہ ہے کہ خراج زمین پر مقرر کیا جاتا ہے جبکہ عشر اموال تجارت پر واجب کیا جاتا ہے۔

د- خمس:

۵- خمس: اس پانچویں حصہ کا نام ہے جو غنیمت اور رکاز وغیرہ سے لیا جاتا ہے[۱]، خمس ہر اس مال میں واجب ہوتا ہے جو مسلمانوں کو دیا جاتا ہے، منقولہ ہو یا غیر منقولہ اور عشر صرف اموال تجارت میں واجب ہوتا ہے، جن کو ذمی یا مستامن تاجر ایک شہر سے دوسرے شہر لے کر جاتا ہے۔

ھ- فئی:

۶- فئی کا معنی لغت میں رجوع کرنا ہے[۲]۔

اصطلاح میں غیر مسلموں کے اس مال کو کہتے ہیں جسے اللہ تعالیٰ نے جنگ کئے بغیر مسلمانوں پر لوٹائے، خواہ ان کو جلا وطن کر کے یا جزیہ وغیرہ پر مصالحت کر کے ہو[۳]۔

فئی اور عشر کے درمیان عموم وخصوص کا تعلق ہے، اور فئی عشر سے عام ہے۔

عشر لینے کا حکم:

۷- عشر غیر مسلموں کے مال تجارت سے لیا جائے گا، جبکہ وہ

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات للأصفہانی مادہ: ''خمس''، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۹۰۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''فاء''۔

(۳) التعریفات للجرجانی/۱۴۸۔

دارالاسلام میں مال لے کر داخل ہو رہے ہوں، یہ فی الجملہ ہے اس حکم کی تفصیل آگے آرہی ہے [۱]۔

عشر کی مشروعیت کے دلائل:

۸- غیر مسلم پر عشر کی مشروعیت پر فقہاء سنت، اجماع اور قیاس سے استدلال کرتے ہیں، سنت سے استدلال حضور ﷺ کے اس قول سے کرتے ہیں: "إنما العشور على اليهود والنصارى، وليس على المسلمين عشور" [۲] (عشر یہود و نصاری پر واجب ہے، مسلمانوں پر عشر نہیں ہے)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں سے زکاۃ کے علاوہ اور کوئی مال نہیں لیا جائے گا، اور یہود و نصاری سے تجارت کا عشر لیا جائے گا، جیسا کہ ان سے جزیہ لیا جائے گا۔

اجماع سے دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے عشر وصول کرنے والے کو عشر لینے کے لئے بھیجا اور یہ صحابہ کرام کی موجودگی میں ہوا، اس میں کسی نے بھی مخالفت نہیں کی، پس یہ اجماع سکوتی ہوگا [۳]۔

قیاس اور عقلی دلیل یہ ہے کہ وہ تاجر جو اپنے اموال تجارت کو ایک شہر سے دوسرے شہر آتے جاتے رہتے ہیں ان کو امن اور چوروں اور ڈاکوؤں سے حفاظت کی ضرورت پڑتی ہے اور اسلامی حکومت راستوں اور مال گذرنے کی جگہوں کی حفاظت کی ذمہ داری نبھاتی ہے، لہذا تاجروں سے جو عشر لیا جاتا ہے وہ دراصل اسی حفاظت اور اسلامی سلطنت کے عمومی منافع سے مستفید ہونے کا معاوضہ ہے [۱]۔

عشر کی مشروعیت کی حکمت:

۹- عشر غیر مسلموں کو اسلام کی طرف رہنمائی کا ایک ذریعہ ہے، اس لئے کہ غیر مسلموں سے عشر لینے کے بعد جب ان کو بغرض تجارت دارالاسلام آنے کی اجازت دی جائے گی تو اس آمدورفت کی وجہ سے وہ محاسن اسلام سے واقف ہوں گے اور یہ چیز ان کو اسلام میں داخل ہونے پر آمادہ کرے گی [۲]۔

عشر ایک مالی آمدنی ہے جس سے اسلامی حکومت مصالح عامہ پر خرچ کرنے میں مدد حاصل کرتی ہے [۳]۔

عشر مال میں اضافہ اور بڑھوتری کا بھی ذریعہ ہے، اس لئے کہ غیر مسلموں کو جب دارالاسلام میں داخل ہونے کی اجازت دی جائے گی، اور وہ عشر کے عوض اموال تجارت کو لے کر مختلف مقامات پر آمدورفت کرتے رہیں گے تو اس طرح ان کے اموال میں اضافہ ہوتا رہے گا، جیسا کہ دہلوی نے فرمایا کہ مال میں نما اس وقت ہوتا ہے جبکہ اسے شہر سے باہر لایا اور لے جایا جائے [۴]۔

اور عشر اسلامی حکومت اور دوسری حکومتوں کے درمیان تجارتی روابط کے فروغ کا ذریعہ ہے، سرخسی فرماتے ہیں کہ جب ہم

---

(۱) الہدایہ ۱/۱۰۷، الفواکہ الدوانی ۱/۳۹۳، ۳۹۴، مغنی المحتاج ۴/۲۴۷، أحکام أہل الذمہ ۱/۱۶۷، المغنی ۸/۵۲۲، کشاف القناع ۳/۱۳۸۔

(۲) حدیث: "إنما العشور على اليهود والنصارى......" کی روایت ابوداؤد (۳/۴۳۴) نے کی ہے ابن القیم نے عبدالحق اشبیلی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا اس کی سند میں اختلاف ہے، میں نہیں جانتا ہوں کہ کس سند سے استدلال کیا جاتا ہے اسی طرح (تہذیب السنن ۴/۲۵۳، بہامش مختصر المنذری) میں ہے۔

(۳) نیل الأوطار ۸/۱۷۔

(۱) المبسوط ۲/۱۹۹، تبیین الحقائق ۱/۲۸۲، المنتقی ۲/۱۷۸، المغنی ۸/۵۲۲۔

(۲) البدائع ۲/۳۸۔

(۳) البدائع ۲/۶۸۔

(۴) حجۃ اللہ البالغۃ للدہلوی ۲/۴۹۹، نیز دیکھئے: المقدمۃ لابن خلدون/ ص ۳۴۶۔

غیر مسلموں کے ساتھ اسی طرح کا معاملہ کریں گے جیسا کہ وہ ہمارے ساتھ کرتے ہیں تو اس سے امن و امان اور تجارتی روابط کے مقاصد حاصل ہوں گے (۱)۔

وہ اشخاص جن کے اموال سے عشر لیا جائے گا:

۱۰- فقہاء کا مذہب ہے کہ غیر مسلموں کے اموال تجارت سے عشر لینا مشروع ہے، جبکہ وہ اس کو لے کر دار الاسلام آئیں، تفصیلات درج ذیل ہیں:

اول: مستامن:

۱۱- مستامن وہ شخص ہے جو مسلمانوں کے ملک میں امان لے کر آئے، مستقل وطن بنانے کا ارادہ نہ ہو، یہ چار طرح کے لوگ ہیں: قاصد، تجار اور مزدور، ان کے سامنے اسلام اور قرآن پیش کیا جائے گا، اسی طرح زیارت وغیرہ کی ضرورت سے آنے والے (۲)۔

ان میں سے جو مال تجارت لے کر دار الاسلام میں داخل ہوگا تو اس سے عشر لینے کے بارے میں فقہاء کے چند مذاہب ہیں:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر حربی امان لے کر مال تجارت کے ساتھ دار الاسلام میں داخل ہو تو اگر اس کا مال نصاب کے برابر ہو تو اس سے عشر لیا جائے گا، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ ہمیں اس مال کی مقدار معلوم نہ ہو جو وہ ہم سے لیتے ہیں، اور اگر وہ مقدار معلوم ہو جائے جو وہ ہم سے لیتے ہیں تو بطور بدلہ کے ان سے اسی کے مثل لیا جائے گا، ہاں! اگر یہ معلوم ہو جائے کہ وہ ہمارے لوگوں سے کل مال لے لیتے ہیں تو ہم ان سے کل مال نہیں لیں گے، البتہ اتنا مال چھوڑ دیں

(۱) المبسوط للسرخسی ۲/ ۱۹۹، حاشیۃ الشلبی ۱/ ۲۸۵۔

(۲) أحکام أہل الذمہ ۲/ ۴۷۶۔

گے جس سے وہ اپنے مامن اور مسکن تک پہنچ سکیں، اور یہ معاہدۂ امان کو باقی رکھنے کے لئے کیا جائے گا، اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ وہ ہمارے لوگوں سے کچھ بھی نہیں لیتے ہیں تو ہم بھی ان سے کچھ نہیں لیں گے، تاکہ وہ اپنے اس رویہ پر قائم رہیں اور اس لئے بھی کہ ہم تو مکارم اور اچھے برتاؤ کرنے کے زیادہ حق دار ہیں، اور حربی بچہ کے مال سے عشر نہیں لیا جائے گا، الا یہ کہ اگر حربی ہمارے بچوں کے اموال سے لیتے ہوں (۱)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ حربی مال تجارت کے ساتھ جس چیز پر امان لے کر دار الاسلام داخل ہوں جس کو وہ ادا کر رہے ہوں تو وہی ان پر لازم ہوگا خواہ عشر سے زائد ہی کیوں نہ ہو، اس سے زیادہ لینا جائز نہ ہوگا، اور اگر کسی چیز کی تعیین نہ ہوئی ہو تو اس صورت میں حربی سے عشر لیا جائے گا، الا یہ کہ امام المسلمین عشر سے کم لینا مناسب سمجھے تو مشہور قول کے مطابق اسی پر اکتفاء کیا جائے گا (۲)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر حربی امان لے کر دار الاسلام میں داخل ہوں اور امام المسلمین ان کے اموال تجارت سے عشر یا اس سے زیادہ یا کم لینے کی شرط لگا دے تو ان سے شرط کے مطابق مال لیا جائے گا، اور اگر یہ شرط نہ لگائے بلکہ جان پر امان دے کر ان کے ساتھ معاملہ ہوا ہو تو اگر وہ مال لے کر داخل ہوں تو امام ان کے مال میں سے کچھ بھی نہیں لے گا، الا یہ کہ شرط کی وجہ سے یا خوش دلی سے دے دیں، خواہ یہ مستامن ان لوگوں میں سے ہوں جو مسلمانوں سے عشر یا خمس لیتے ہوں، اگر مسلمان ان کے ملکوں میں داخل ہوتے ہوں (۳)۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ حربی اگر امان لے کر مسلمانوں کے ملک

(۱) الدر المختار مع ابن عابدین ۲/ ۴۱، ۴۲۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۹۴۔

(۳) الأم ۴/ ۲۰۵۔

میں داخل ہوا اور وہ تجارت کررہا ہو، تو اس کے تجارتی مال سے ایک مرتبہ عشر لیا جائے گا، خواہ وہ بڑا ہو یا چھوٹا، مرد ہو یا عورت، خواہ وہ مسلمانوں سے عشر لینے والوں میں سے ہوں، جب مسلمان ان کے ملک میں داخل ہوں، یا ان میں سے نہ ہو، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے حربیوں سے عشر لیا ہے اور ان کا عشر لینا مشہور تھا، لیکن کسی نے اس پر نکیر نہیں کیا، اور ان کے بعد خلفاء نے بھی اسی پر عمل کیا، البتہ دس دینار سے کم مال ہونے کی صورت میں ان سے عشر نہیں لیا جائے گا، حنابلہ میں الموفق نے ذکر کیا ہے کہ اگر امام المسلمین اس عشر کے نہ لینے میں کوئی مصلحت سمجھ رہے ہوں تو ان کو عشر نہ لینے کا حق حاصل ہوگا[1]۔

دوم: ذمی:

۱۲ – ذمی وہ غیر مسلم یہود ونصاری اور مجوسی ہیں جو دارالاسلام میں عقد ذمہ کے ساتھ رہتے ہوں۔

فقہاء کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ ذمی اگر مال لے کر ان شہروں کے علاوہ مقامات میں جائیں جن میں انہیں سکونت اختیار کرنے کی اجازت دی گئی ہو، جیسے شامی اگر مال لے کر مصر یا عراق یا حجاز جائیں۔

توحنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر ذمی تجارت کررہا ہو تو اس پر نصف عشر (بیسواں حصہ) سال میں ایک مرتبہ ادا کرنا واجب ہوگا، جیسا کہ مسلمان ہر سال مال تجارت میں سے ربع عشر (چالیسواں حصہ) ادا کرتا ہے، پس مسلمان اور ذمی برابر ہیں، البتہ مقدار عشر میں فرق ہے، ان کا خیال ہے کہ ذمی جو کچھ ادا کرے گا وہ مال کا جزیہ ہوگا، جیسا کہ ذمی کی زمین کے خراج کو جزیہ کہا جاتا ہے گویا ان حضرات کے

(۱) کشاف القناع ۳/ ۱۳۸۔

نزدیک جزیہ کی چند قسمیں ہیں: مال کا جزیہ، زمین کا جزیہ اور فرد کا جزیہ، ان میں سے کسی جزیہ کے لینے سے دوسرے جزیہ کا ساقط ہونا لازم نہیں ہوتا، سوائے بنی تغلب کے[1]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ ذمیوں کا اس طرح ایک شہر سے دوسرے شہر میں مال لے جانے کی وجہ سے ان سے عشر لیا جائے گا، اس لئے کہ ان سے اسی طرح کا معاہدہ کیا گیا ہے کہ وہ انہیں مقامات کے حدود میں رہتے ہوئے تجارت کریں گے اور اپنے مال کو ترقی دیں گے جنہیں انہوں نے اپنا وطن بنایا ہے، لہذا اگر وہ اپنے وطن کے علاوہ مسلمانوں کے دیگر علاقوں میں تجارت کرکے اپنے مال کو بڑھانا چاہیں گے تو اس سلسلہ میں ان پر اس جزیہ کے علاوہ حق ہوگا جس پر ان سے مصالحت ہوتی ہے، ان سے نصف عشر اس غلہ میں لیا جائے گا جس کو وہ مکہ یا مدینہ، اہل حرمین اور ان سے ملحق آبادی کی ضرورت کے لئے لے جائیں گے[2]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر وہ حجاز کے علاوہ دیگر اسلامی شہروں میں تجارت کریں تو ان پر جزیہ کے علاوہ کچھ بھی واجب نہ ہوگا، الا یہ کہ امام المسلمین جزیہ کے علاوہ ان کے تجارتی مال سے کچھ لینے کی شرط لگادے، لہذا اگر ذمی حجاز کے شہروں میں داخل ہوں تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ غلہ یا اس قبیل کی چیز لے کر داخل ہوتے ہوں جن کی باشندگان حجاز کو ضرورت ہو تو انہیں بغیر کسی معاوضہ کے اس کی اجازت دی جائے گی، لیکن اگر ایسی تجارت کی غرض سے داخل ہورہے ہوں جس کی اہل حجاز کو ضرورت نہ ہو مثلاً عطر، تو اس صورت میں ان کو اجازت نہیں دی جائے گی، ہاں! اگر امیر المؤمنین اپنی صواب دید کے مطابق کسی عوض کی شرط کے ساتھ آنے کی اجازت

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۰، البدائع ۲/ ۳۷۔

(۲) بلغۃ السالک لأقرب المسالک ۱/ ۳۷۱۔

دے رہے ہوں تو اس کی گنجائش ہوگی، حضرت عمرؓ نے بعض سامانوں جیسے چادر وغیرہ میں عشر اور گیہوں اور جو وغیرہ میں نصف عشر کی شرط ان ذمیوں پر لگاتے تھے جو حجاز میں داخل ہوئے تھے[1]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جو ذمی دوسرے شہر میں جائے گا اس سے سال میں ایک مرتبہ نصف عشر لیا جائے گا[2]۔

مسلمانوں کے مال تجارت سے عشر لینا:

۱۳- فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مسلمانوں کے مال تجارت سے سوائے زکاۃ واجبہ کے اور کچھ لینا جائز نہ ہوگا، اور نہ ہی ان پر وہ عشر واجب ہوگا جو غیر مسلموں پر واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "إنما العشور على اليهود والنصارى، وليس على المسلمين عشور"[3] (عشر یہود ونصاری پر ہے، مسلمانوں پر نہیں ہے)۔

جن لوگوں پر عشر واجب کیا جائے گا ان کے شرائط:

۱۴- حربی جب امان لے کر دار الاسلام میں داخل ہوں تو ان سے اور ذمیوں سے عشر لینے کے لئے بعض فقہاء نے چند شرطیں لگائی ہیں جو درج ذیل ہیں:

الف- بالغ ہونا:

۱۵- حنفیہ کے نزدیک بالغ ہونا شرط ہے، البتہ حنابلہ کے نزدیک عشر

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۲۰، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۷۔

(۲) المغنی ۸/ ۵۱۷۔

(۳) حدیث: "إنما العشور على......" کی تخریج فقرہ/ ۸ میں گذر چکی ہے۔

کے لئے بالغ ہونا شرط نہیں ہے، اسی لئے فقہاء حنابلہ کہتے ہیں کہ ہر تاجر سے عشر لیا جائے گا، خواہ بچہ ہو یا بڑا، اس لئے کہ اس باب میں جو احادیث ہیں ان میں صغیر وکبیر کے درمیان فرق نہیں کیا گیا ہے، اور یہ جزیہ بھی نہیں ہے بلکہ یہ وہ حق ہے جو مال تجارت کے ساتھ خاص ہے، جو دار الاسلام میں گھومنے اور وہاں تجارت کے ذریعہ فائدہ اٹھانے کی وجہ سے ہے، لہذا اس میں بڑے اور چھوٹے سب برابر ہوں گے[1]۔

مالکیہ اور شافعیہ کی صراحتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں یہ شرط نہیں ہے، چنانچہ شافعیہ کے نزدیک عشر کی بنیاد شرط اور اتفاق پر ہے، لہذا اگر امام تاجروں سے عشر لینے کی شرط لگائیں تو عشر لیا جائے گا خواہ اس مال کا مالک صغیر ہی کیوں نہ ہو، اور مالکیہ کے نزدیک عشر لینے کی علت مسلمانوں کے شہروں سے انتفاع ہے، اور یہ انتفاع صغیر کے مال میں بھی پایا جاتا ہے[2]۔

ب- عاقل ہونا:

۱۶- حنفیہ نے عشر کے وجوب کے لئے عاقل ہونے کی بھی شرط لگائی ہے، لہذا مجنون سے عشر نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ وہ وجوب کا اہل نہیں ہے[3]۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی عبارتوں کے مطلق ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں یہ شرط نہیں ہے، لہذا مجنون مال تجارت لے کر منتقل ہو تو اس سے عشر لیا جائے گا، اس لئے کہ یہ حق ایسا ہے کہ اس

(۱) الہدایہ ۱/ ۱۰۷، أحکام أہل الذمہ ۱/ ۱۶۷، المغنی ۸/ ۵۲۲، الإنصاف ۴/ ۲۴۵، کشاف القناع ۳/ ۱۳۸۔

(۲) بلغۃ السالک ۱/ ۳۱۷، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۷۔

(۳) البدائع ۲/ ۳۸۔

کا تعلق مال سے ہے، شخص اور فرد سے نہیں ہے [۱]۔

ج-مرد ہونا:

۱۷- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے اور مالکیہ کی عبارتوں کے مطلق ہونے کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ مرد ہونا شرط نہیں ہے، کیونکہ عورت کے مال کو بھی حمایت اور نصرت کی ضرورت ہے، اور اس لئے بھی کہ اس باب میں جو احادیث آئی ہیں ان میں مرد وعورت کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔

البتہ ابویعلی نے غیر مسلموں کے مال میں وجوب عشر کے لئے مرد ہونے کو شرط قرار دیا ہے، لہذا عورت سے خواہ ذمیہ ہو یا حربیہ عشر نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ ان کا خون محفوظ ہے، مباح نہیں، اور انہیں دارالاسلام میں بغیر جزیہ کے رہنے کا حق حاصل ہے، لہٰذا مسلمان کی طرح اس کے مال تجارت سے بھی عشر نہیں لیا جائے گا، ہاں! اگر اس کی تجارت سرزمین حجاز میں ہورہی ہو تو مرد کی طرح اس سے بھی عشر لیا جائے گا، اس لئے کہ حجاز میں اقامت اس کے لئے ممنوع ہے [۲]۔

عشری اموال:

۱۸- عشر صرف ان اموال میں واجب ہوگا جو تجارت کے لئے ہوں، جیسے کپڑے، تیل، غلہ، سونا اور چاندی وغیرہ، لیکن ذاتی سامان اور وہ چیزیں جو تجارت کے لئے نہ ہوں، ان میں عشر نہ ہوگا، یحی بن آدم، سائب بن یزید سے نقل کرتے ہیں کہ میں عبداللہ بن عتبہ کے ساتھ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں عشر وصول کرتا تھا، اور حضرت عمرؓ ذمیوں کے اموال تجارت میں سے عشر لیا کرتے تھے [۱]۔

اموال تجارت میں وجوب عشر کے شرائط:

۱۹- فقہاء نے اموال تجارت میں وجوب عشر کے لئے چند شرائط بیان کی ہیں اور وہ درج ذیل ہیں:

الف- مال کو منتقل کرنا:

۲۰- بعض فقہاء کا مذہب ہے کہ ذمی کے اموال تجارت میں عشر صرف اس صورت میں واجب ہوگا جب وہ اس کو مسلمانوں کے ملک میں ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کرے [۲]۔

ب- مال لوگوں کے ہاتھ میں سال بھر باقی رہنے والا ہو:

۲۱- اموال تجارت میں وجوب عشر کے لئے امام ابوحنیفہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ مال لوگوں کے ہاتھ میں سال بھر باقی رہنے والا ہو، جیسے کھجور، انگور اور کپڑے وغیرہ اور جو چیزیں سال بھر لوگوں کے قبضہ میں باقی رہنے والی نہ ہوں، ان میں عشر واجب نہیں ہوگا، جیسے سبزیاں اور میوے جات اگرچہ ان کی قیمت نصاب کے بقدر ہو، اس لئے کہ عشر وصول کرلینے والا عین وہی چیز میں عشر لے گا جس کو لے کر اس کے پاس سے گزرے۔

حنفیہ میں سے صاحبین کا مذہب ہے کہ یہ شرط نہیں ہے، اس لئے

---

(۱) بلغۃ السالک ۱/ ۲۱۷، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۷، أحکام أہل الذمہ ۱/ ۱۶۷۔

(۲) البدائع ۲/ ۳۸، الہدایہ ۱/ ۱۰۷، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۹۴، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۲۰، أحکام أہل الذمہ ۱/ ۱۶۷، الإنصاف ۴/ ۲۴۵، کشاف القناع ۳/ ۱۳۸۔

(۱) الخراج لیحیی بن آدم ص ۶۸۔

(۲) الخراج لأبی یوسف ص ۱۳۳، منح الجلیل لعلیش ۱/ ۷۶۰، الأم ۴/ ۲۸۱، المغنی ۱/ ۵۲۰۔

ان کے نزدیک ان تمام چیزوں میں عشر واجب ہوگا جو تجارت کے لئے ہوں، خواہ وہ سال بھر لوگوں کے پاس باقی رہنے والی ہوں یا نہ ہوں، جیسے سبزیاں اور میوے جات کیونکہ دیگر اموال تجارت کی طرح ان کی بھی حفاظت کی ضرورت پڑتی ہے، اور اس لئے بھی کہ مال تجارت میں اعتبار مالیت اور ان کی قیمت کا کیا جاتا ہے نہ کہ عین مال کا[1]۔

ج۔نصاب:

۲۲ - حنفیہ اور صحیح مذہب میں حنابلہ نے ان اموال تجارت میں جن سے عشر لیا جاتا ہے وجوب عشر کے لئے نصاب کا پایا جانا شرط قرار دیا ہے، اس لئے کہ عشر شریعت کی طرف سے واجب ہوتا ہے، لہذا اس کے لئے نصاب کا اعتبار کیا جائے گا، البتہ اس شرط کے قائلین کے درمیان نصاب کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا مذہب ہے کہ نصاب کی مقدار بیس دینار سونا یا دوسو درہم چاندی ہے، اس لئے کہ ذمی سے جو کچھ لیا جاتا ہے وہ مسلمان کی زکاۃ سے دوگنا ہوتا ہے، اور زکاۃ کی شرائط کے مطابق لیا جاتا ہے، منجملہ شرائط میں ایک شرط نصاب ہے، اور سامان تجارت کی زکاۃ کا نصاب بیس دینار سونا یا دو سو درہم چاندی ہے، رہا حربی کا مسئلہ تو اس میں دوسو درہم سے کم مال قلیل ہے، اور حربی کو اس کی ضرورت ہے، تاکہ وہ اپنی قیام گاہ تک پہنچ سکے، ان حضرات نے اس مسئلہ میں حضرت عمرؓ کے اس قول سے استدلال کیا ہے جو انہوں نے حضرت ابوموسی اشعریؓ سے فرمایا تھا کہ حربیوں سے اسی طرح سے لیا کرو جیسا کہ وہ لوگ مسلمان تاجروں سے لیتے ہیں، اور ذمیوں سے نصف عشر (بیسواں حصہ) اور

(۱) البدائع ۳۸/۲۔

مسلمانوں سے ربع عشر (چالیسواں حصہ) یعنی ہر چالیس درہم میں ایک درہم لیا کرو، اور دوسو درہم سے کم میں کچھ واجب نہیں ہے[1]۔

حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ نصاب کی مقدار دس دینار سونا یا ایک سو درہم چاندی ہے، خواہ تاجر حربی ہو یا ذمی، اس لئے کہ جو مال لیا جارہا ہے اس کی مقدار نصف دینار کے برابر ہے، لہذا اس کا اعتبار کرنا واجب ہوگا، جیسے مسلمانوں کے حق میں بیس دینار نصاب ہے[2]۔

امام احمد کا دوسرا قول یہ ہے کہ نصاب کی مقدار ذمی تاجر کے حق میں بیس دینار سونا ہے اور حربی تاجر کے حق میں دس دینار ہے[3]۔

ابوالحسین حنبلی کا مذہب ہے کہ نصاب کی مقدار ذمی تاجر کے حق میں دس دینار سونا اور حربی تاجر کے حق میں پانچ دینار ہے، اس لئے کہ جو مال لیا جارہا ہے اس کی مقدار نصف دینار کے برابر ہے، لہذا اس کا اعتبار کرنا واجب ہوگا، جیسا کہ مسلمانوں کے حق میں بیس دینار مقدار نصاب ہے[4]۔

مالکیہ اور حنابلہ میں ابن حامد کا مذہب ہے کہ ان اموال تجارت میں جنہیں ذمی یا حربی لے کر گذرے وجوب عشر کے لئے نصاب کی شرط نہیں ہے، لہذا مال تجارت خواہ کم ہو یا زیادہ اس میں عشر واجب ہوگا، یہ لوگ حضرت ابوعبیدہ کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جو حضرت انس بن سیرینؒ سے مروی ہے جس میں انہوں نے کہا ہے کہ حضرت عمرؓ کی سنت یہ ہے کہ ذمیوں سے ہر بیس درہم میں ایک درہم لیا جائے، اور جو ذمی نہیں ہیں ان سے ہر دس درہم میں ایک درہم لیا جائے، جیسا کہ ان حضرات نے استدلال کیا ہے کہ عشر ایک

(۱) بدائع الصنائع ۳۸/۲، أحکام أہل الذمہ ۱۶۳/۱، ۱۷۰۔

(۲) الإنصاف ۲۴۶/۴۔

(۳) المغنی ۵۱۹/۸۔

(۴) الإنصاف ۲۴۶/۴۔

ایسا حق ہے جو ذمیوں اور حربیوں پر واجب ہے، لہذا اس کے قلیل وکثیر میں عشر واجب ہوگا، جیسا کہ مالک کا حصہ ان کی اس زمین میں ہوتا ہے جس میں وہ کام کرتے ہیں، دوسری دلیل یہ ہے کہ جو عشر لیا جاتا ہے وہ فئی ہے، جو اس جزیہ کے درجہ میں ہے جو ذمیوں سے لیا جاتا ہے[۱]۔

د- دین سے فارغ ہونا:

۲۳- حنفیہ، حنابلہ اور ابوعبید القاسم بن سلام کے نزدیک ذمی تاجر سے عشر لینے کے لئے شرط یہ ہے کہ اس کا مال اس پر ثابت شدہ دین میں مشغول نہ ہو، اس لئے کہ یہ ایک ایسا حق ہے کہ اس میں نصاب زکاۃ اور حولان حول کا اعتبار کیا جاتا ہے، لہذا زکاۃ کی طرح عشر میں بھی دین مانع ہوگا۔

اب رہا یہ مسئلہ کہ ذمی اگر دعوی کرے کہ اس پر دین ہے تو اس کا یہ قول قابل قبول ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر ذمی اس پر قسم کھائے تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اس سے عشر نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ یہ دارالاسلام کے باشندوں میں ہے، لہذا قسم کی وجہ سے اس کی تصدیق کی جائے گی، جیسا کہ مسلمان کی تصدیق کی جاتی ہے۔

امام احمد اور ابوعبید کا قول یہ ہے کہ ذمی کا قول قبول نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ مسلمانوں کی طرف سے کوئی دلیل اور ثبوت آجائے، اس لئے کہ اصل اس سے اس کے ذمہ کا بری ہونا ہے۔

اگر حربی تاجر ہو تو اس کے مال تجارت میں عشر واجب ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے، اس لئے کہ دین ملک میں نقص کا سبب ہوتا ہے

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/۴۰۶، المغنی ۸/۵۱۹، ۵۲۰۔

اور حربی کی ملک ناقص ہوا کرتی ہے، اور اس لئے بھی کہ اس پر جو دین ہے ہمارے دارالاسلام میں اس کا کوئی مطالبہ کرنے والا نہیں ہے[۱]۔

عشر کی مقدار:

۲۴- عشر کی مقدار اشخاص کے اعتبار سے الگ الگ ہوگی، یہی وجہ ہے کہ ذمی پر جو عشر ہوگا وہ حربی کے عشر سے الگ ہوگا۔

اول: ذمی کے مال تجارت میں واجب مقدار:

۲۵- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ذمی کے مال میں واجب مقدار نصف عشر (بیسواں حصہ) ہے[۲]، کیونکہ حضرت عمر بن الخطابؓ کا فرمان ہے کہ ذمی جس مال کو لے کر گذرے اس سے نصف عشر لیا جائے گا، اور حضرت عمرؓ نے یہ فرمان صحابہ کی موجودگی میں جاری کیا تھا اور کسی نے نکیر نہیں کی تھی۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ ذمی کے مال میں پورا عشر (دسواں حصہ) واجب ہوگا، البتہ اس سے وہ غلہ مستثنیٰ ہوگا جو مدینہ اور مکہ لے کر جائے گا، اس میں سے صرف نصف عشر لیا جائے گا، ان حضرات کا استدلال مالک عن سائب بن یزید والی اس روایت سے ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں حضرت عمرؓ کے زمانہ میں عبداللہ بن عتبہ بن مسعود کے ساتھ مدینہ کے بازار کا عامل تھا، ہم لوگ نبطیوں سے عشر لیا کرتے تھے۔

فقہاء مالکیہ کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس غلہ

(۱) الاختیار ۱/۱۱۶، المغنی ۸/۵۲۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۱۴، کشاف القناع ۳/۱۳۷۔

سے مراد کیا ہے جس میں عشر میں تخفیف ہوگی، ایک قول ہے کہ گیہوں اور تیل ہیں، لیکن مالکیہ کا راجح مذہب ہے کہ تمام غذائی اجناس ہیں یا جو اس کے قائم مقام ہیں جیسے غلہ جات اور تیل۔

شافعیہ کا مذہب اور مالکیہ میں ابن نافع اور ابن القاسم کا قول یہ ہے کہ ذمیوں پر مقررہ عشر کی مقدار مقرر ہوگی وہ امام کی رائے پر موقوف ہوگی (۱)۔

دوم: حربی کے مال تجارت میں واجب مقدار:

۲۶- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ حربیوں سے اسی کے مثل لیا جائے گا جتنا کہ حربی لوگ مسلمان تاجروں سے لیتے ہیں، اگر ہمیں معلوم ہو جائے کہ وہ ہمارے تاجروں سے عشر لیتے ہیں تو ہم بھی ان کے تاجروں سے عشر لیں گے، اگر وہ نصف عشر لیتے ہیں تو ہم بھی نصف عشر لیں گے، فقہاء حنفیہ اپنی اس رائے پر حضرت عمرؓ کے اس قول سے استدلال کرتے ہیں جو انہوں نے حضرت ابوموسی اشعریؓ سے فرمایا تھا کہ ان سے اسی طرح لیا کرو جیسا وہ ہمارے تاجروں سے لیتے ہیں، اور اس لئے بھی کہ یہ چیز ان کے لئے دارالاسلام میں (مسلمانوں کے ساتھ) اختلاط کا سبب بنے گی اور وہ اسلام کے محاسن اور خوبیوں کو دیکھیں گے اور یہ چیز ان کو اسلام کی طرف مائل کرے گی، اور اگر یہ معلوم ہی نہ ہو سکے کہ وہ لوگ مسلمان تاجروں سے کیا لیتے ہیں تو ایسی صورت میں ان سے عشر لیا جائے گا (۲)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر حربی اور ذمی مال تجارت لے کر عشر لینے والے کے پاس سے گزریں تو ان پر واجب مقدار میں ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا، چنانچہ طعام کے علاوہ چیزوں میں ان سے عشر لیا جائے گا، اور طعام (غلہ) اور وہ چیز جو طعام کے قبیل کی ہوگی اگر مکہ اور مدینہ لے کر آئیں تو ان سے نصف عشر لیا جائے گا، البتہ حربیوں سے اس صورت میں عشر سے زیادہ لیا جائے گا، اگر ان سے یہ شرط لگا دی گئی ہو (۱)۔

شافعیہ کا اصح مذہب اور مالکیہ میں ابن نافع اور ابن القاسم کی رائے یہ ہے کہ حربی تاجر سے لئے جانے والے عشر کی مقدار امام کی رائے اور فیصلہ پر موقوف رہے گی، جو مصالح عامہ کے مطابق ہوا کرے گی، لہذا امام کو حق ہوگا کہ وہ عشر یا اس سے زیادہ یا کم لیں، امام کو اس کا بھی حق ہوگا کہ وہ حربیوں سے اس صورت میں کچھ بھی نہ لیں جبکہ حربی کوئی ایسی چیز لے کر آئے جس کی مسلمانوں کو ضرورت ہو (۲)۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ حربیوں پر ایک مرتبہ عشر واجب ہوگا، خواہ وہ مسلمان تاجروں سے ان کے ملک جانے کی صورت میں عشر لیتے ہوں یا نہ لیتے ہوں، اس لئے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے حربیوں سے عشر لیا ہے، اور یہ ان کے بارے میں مشہور ہے اور اس سلسلہ میں ان پر کوئی نکیر نہیں کی گئی ہے اور ان کے بعد خلفاء راشدین نے اسی پر عمل کیا ہے (۳)۔

عشر کتنی مدت کے لئے کافی ہوگا:

۲۷- وہ مدت جس کے لئے عشر کافی ہوگا اشخاص کے اعتبار سے الگ الگ ہوگی:

(۱) الموطأ شرح الزرقانی ۲/۱۴۳، بلغۃ السالک ۱/۲۱۷، مغنی المحتاج ۴/۲۴۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۱۴۔

(۱) بلغۃ السالک ۱/۲۱۷۔

(۲) المدونہ ۱/۲۴۱، روضۃ الطالبین للنووی ۱۰/۳۱۹، مغنی المحتاج ۴/۲۴۷۔

(۳) کشاف القناع ۳/۱۳۸۔

اول: ذمی:

۲۸ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ ذمی تاجروں سے عشر سال میں صرف ایک بار لیا جائے گا، ان حضرات نے عشر کو جزیہ پر قیاس کیا ہے جو ذمیوں سے سال میں صرف ایک بار لیا جاتا ہے، اور اس لئے کہ سال میں ایک بار سے زیادہ لینا مال کے ختم ہوجانے کا سبب ہوسکتا ہے (۱)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ ذمی تجار جب بھی مسلمانوں کے شہروں میں داخل ہوں گے ان سے عشر لیا جائے گا اگرچہ سال میں ان کا بار بار آنا ہو جبکہ ایک خطے سے دوسرے خطے میں آنا ہو، اس لئے کہ ان سے عشر لینے کی علت انتفاع اور حمایت وحفاظت ہے، اور یہ کسی شہر میں بار بار جانے میں بار بار پائی جائے گی (۲)۔

دوم: حربی:

۲۹ - فقہاء کا مذہب ہے کہ حربی جب دار الاسلام میں امان لے کر داخل ہو اور اپنے مال تجارت کا عشر ادا کردے تو اس سے اس امان کی مدت میں جو سال سے کم ہو دوبارہ عشر نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ مملکت اسلامی میں حربی کے لئے تمام شہر ایک شہر کے درجہ میں ہیں، اسی طرح فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر حربی سال کے اندر جس مال کا عشر دیا ہے اس کے علاوہ دوسرا مال لے کر دار الاسلام میں داخل ہو تو اب اس سے عشر لیا جائے گا۔

فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اگر اس کا مال تجارت جس میں سے اس نے عشر ادا کیا ہے ختم نہ ہو اور اس کو لے کر دار الحرب چلا جائے پھر دوبارہ اس کو لے کر آئے تو کیا اس میں دوبارہ عشر لیا جائے گا یا نہیں؟

چنانچہ حنفیہ، مالکیہ اور ابوعبید کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ حربی جب جب دار الاسلام میں داخل ہوگا اس سے عشر لیا جائے گا، خواہ بعینہ وہی مال لے کر لوٹے یا دوسرا مال لے کر آئے، اس لئے کہ پہلا امان دار الحرب چلے جانے کی وجہ سے ختم ہوجائے گا اور اب وہ دوبارہ جدید امان کے ساتھ آئے گا، لہذا تجدید عشر بھی ضروری ہوگا، اور اس لئے بھی کہ دار الحرب میں داخل ہونے کے بعد ان سے عشر لینا ان کے مال کے ختم ہونے کا سبب نہ ہوگا۔

حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا اصح قول اور امام شافعی کے ظاہر نص یہ ہے کہ حربی تاجر سے سال میں دوسری بار عشر نہیں لیا جائے گا، اگرچہ وہ دار الاسلام سال میں بار بار لوٹ کر آئے، جیسا کہ ذمی سے نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ یہ ایک حق ہے، جو اس کے مال تجارت سے لیا جاتا ہے، لہذا سال میں ایک مرتبہ سے زیادہ نہیں لیا جائے گا، جیسا کہ زکاۃ، اور نصف عشر ذمی سے اور جزیہ افراد سے (سال میں ایک بار لیا جاتا ہے) (۱)۔

عشر وصول کرنے کا وقت:

۳۰ - حنفیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں سے ابن حبیب کا مذہب ہے کہ عشر وصول کرنے کا وقت حربی کے تعلق سے دار الاسلام میں اس کے داخل ہوتے وقت ہے، اور ذمی سے تعلق سے جس شہر میں وہ جائے گا اس کے عاشر کے پاس سے گذرتے وقت ہے، خواہ وہ سب سامان فروخت کردے جو اس کے پاس تھے، یا فروخت نہ کرسکے، اس لئے کہ ان سے جو عشر لیا جاتا ہے وہ سلامتی کے ساتھ پہنچنے اور چوروں اور

(۱) البدائع ۲/ ۳۷، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۷، کشاف القناع ۳/ ۱۳۸۔
(۲) منح الجلیل لعلیش ۱/ ۷۶۰، المنتقی ۲/ ۱۷۸۔

(۱) البدائع ۲/ ۳۷، تبیین الحقائق ۱/ ۲۸۵، بلغۃ السالک ۱/ ۲۱۷، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۲۰، کشاف القناع ۳/ ۱۳۸۔

ڈاکوؤں سے حفاظت کے حق کی خاطر لیا جاتا ہے۔

مالکیہ میں سے ابن القاسم کی رائے ہے کہ اس ذمی کے تعلق سے جو اپنا سامان ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کرے عشر وصول کرنے کا وقت اس سامان کے بیچنے کا وقت ہے جو اس کے پاس ہو۔ اگر وہ کچھ نہ فروخت کر سکے تو اس سے کچھ بھی نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ اس سے جو کچھ لیا جاتا ہے وہ حق انتفاع کی وجہ سے ہے لیکن حربی سے عشر دارالاسلام داخل ہوتے وقت لیا جائے گا۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ عشر کے وصول کرنے کے وقت کی تعیین امام کی شرط کے اعتبار سے الگ الگ ہوگی، اگر امام شرط لگا دے کہ سامان سے یا داخل ہونے کے وقت لیا جائے گا تو حربی کے تعلق سے اس کا وقت دارالاسلام میں داخل ہوتے وقت ہوگا اور ذمی کے تعلق سے عاشر کے پاس سے گزرنے کا وقت ہوگا خواہ سامان فروخت کرے یا نہ کرے، اور اگر یہ شرط لگائے کہ عشر فروخت شدہ سامان کے ثمن سے لیا جائے گا تو اس صورت میں وصولی کا وقت سامان فروخت ہوجانے کے بعد ہوگا، لہذا اگر کساد بازاری ہوجائے اور سامان فروخت نہ ہوسکے تو ان سے کچھ بھی نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ ثمن حاصل نہیں ہوا ہے [۱]۔

عشر وصول کرنے کا حق کس کو ہے؟

۳۱ - فقہاء کا مذہب ہے کہ عشر ان اموال عامہ میں سے ہے جن کے ذمہ دار امام اور حکام ہوتے ہیں، اس لئے کہ راستوں کے امن وامان کا تعلق امام اور حکام سے ہے، تو یہ مال ان کی حفاظت اور نگرانی سے مامون ومحفوظ ہوگا، لہذا عشر لینے کا حق بھی انہیں کو ہوگا [۱]۔

(۱) الاختیار ۱/ ۱۱۶، الشرح الصغیر للدردیر ۱/ ۷۱۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۷، أحکام أہل الذمہ ۱/ ۱۵۹۔

عشر وصول کرنے کے طریقے:

۳۲ - جب امام یا حاکم کو عشر حاصل کرنے کا حق ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان میں سے ہر ایک اس کام کو خود براہ راست انجام دے گا بلکہ اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ اسے وصول کرنے کے لئے دوسرے کو وکیل بنائے، عشر وصول کرنے کے رائج طریقوں میں سے عمالہ علی العشور اور قبالہ ہے۔

پہلا طریقہ: عمالہ علی العشر:

۳۳ - عمالہ علی العشر ایک شرعی ولایت ہے جو امام سے صادر ہوتی ہے جس کی رو سے عشر وصول کرنے اور اس پر قبضہ کرنے کا کام انجام پاتا ہے اور عشر وصول کرنے پر جن کو مقرر کیا جاتا ہے، ان کو عاشر کہا جاتا ہے اور یہ وہ شخص ہے، جس کو امام راستہ پر عشر وصول کرنے کے لئے مقرر کرتا ہے اور عشر میں چالیسواں اور بیسواں حصہ بھی داخل ہے۔

عاشر کے دو کام ہوتے ہیں: جبایہ اور حمایہ، چنانچہ وہ عشر وصول کرتا ہے خواہ لی جانے والی مقدار لغوی عشر ہو یا ربع عشر (چالیسواں حصہ) یا نصف عشر (بیسواں حصہ) ہو، اور وہ چوروں اور ڈاکوؤں سے تجار کی حفاظت کرتا ہے [۲]۔

(۱) الجامع لأحکام القرآن ۱۸/ ۱۴، شرح السیر الکبیر ۵/ ۲۱۳۴، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۶۔

(۲) سابقہ مراجع۔

عمل علی العشر کا حکم:

۳۴- عشر وصول کرنے کا عمل ان مشروع اعمال میں سے ہے جن پر صحابہ کرام، تابعین اور سلف صالحین نے عمل کیا ہے، اگرچہ بعض صحابہ اور تابعین اس میں حرج محسوس کرتے تھے، چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے اس کام پر جب حضرت انس بن مالکؓ کو مقرر کرنے کا ارادہ فرمایا تو حضرت انسؓ نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ کیا آپ مجھ کو اپنے عمل کے ٹیکس وصول کرنے پر مقرر کرنا چاہتے ہیں، یہ سن کر حضرت عمرؓ نے فرمایا کیا تم اس بات پر راضی نہیں ہو کہ میں تم کو وہ ذمہ داری دوں جو رسول اللہ ﷺ نے مجھ کو دی تھی۔

اسلام کی تاریخ میں سب سے پہلا عاشر زیاد بن حدیر الاسدی تھے، جن کو حضرت عمرؓ نے عراق اور شام کے عشر وصول کرنے کے لئے بھیجا تھا، اور ان کو حکم دیا تھا کہ مسلمانوں سے ربع عشر (چالیسواں حصہ)، ذمیوں سے نصف عشر (بیسواں حصہ) اور حربیوں سے عشر (دسواں حصہ) لیا کریں، چنانچہ خاص طور پر اموال تجارت کو لے کر گذرنے میں یہ عمل طریقہ ہوگیا[۱]۔

عاشر کے شرائط:

۳۵- عاشر کا کام چونکہ محض حربیوں اور ذمیوں سے عشر وصول کرنے کا نہیں ہے، بلکہ زکاۃ کی وصولیابی اور چوروں اور ڈاکوؤں سے تجار کی حفاظت بھی ہے، تو اس میں ان شرطوں کا پایا جانا بھی ضروری ہے، جو اس کو ان کاموں کی انجام دہی کا اہل بنا سکے، ان شرائط میں مسلمان ہونا، آزاد ہونا، عشر کے احکام سے واقف ہونا اور چوروں و ڈاکوؤں سے تجار کی حفاظت وصیانت پر قادر ہونا ہے، اس لئے کہ عشر کی وصولی

(۱) الخراج/۱۳۵۔

کا کام حفاظت کے کام کے ساتھ ہے[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''عامل''، فقرہ/۶۔

عشر کی وصولی میں عاشر کے لئے ہدایات:

۳۶- عشر لیتے وقت عاشر پر درج ذیل امور کی رعایت ضروری ہے۔

الف۔ لوگوں کے ساتھ معاملہ کرنے میں ان پر تعدی نہ کرے، لہذا لوگوں پر جتنا عشر واجب ہے، اس سے زیادہ ان سے نہیں لے گا اور حاکم نے اس کو جو حکم دیا ہو اس کی انجام دہی اس پر واجب ہوگی[۲]۔

ب۔ عشر دوبارہ نہ لے، زیاد بن حدیر سے منقول ہے کہ انہوں نے فرات پر ایک رسی کھینچی، ایک نصرانی ان کے پاس سے گذرا تو انہوں نے اس سے عشر لے لیا، پھر وہ چلا گیا، اس کے بعد اس نے اپنا سامان فروخت کیا، پھر جب لوٹ کر ان کے پاس سے گذرا تو انہوں نے اس سے عشر لینا چاہا تو اس نے کہا کہ کیا میں جب جب تمہارے پاس سے گذروں گا تو تم مجھ سے عشر لو گے؟ انہوں نے جواب دیا ہاں! چنانچہ وہ نصرانی حضرت عمر بن الخطابؓ کے پاس روانہ ہوگیا۔ اور حضرت عمرؓ کو مکہ میں لوگوں کو خطاب کرتے ہوئے پایا، نصرانی کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ سے عرض کیا، اے امیر المؤمنین! میں ایک نصرانی ہوں، میں زیاد بن حدیر کے پاس سے گذرا تو انہوں نے مجھ سے عشر لیا، پھر میں چلا گیا، میں نے اپنا سامان فروخت کیا پھر انہوں نے مجھ سے عشر لینا چاہا، حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ تیرے مال میں سال میں ایک مرتبہ کے علاوہ ان کو عشر لینے کا حق نہیں ہے، پھر وہ نیچے آئے اور میرے بارے میں زیاد بن حدیر کو لکھا، میں چند دن وہیں قیام پذیر

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۰۹۔

(۲) الرتاج علی کتاب الخراج ۲/۱۶۱، ۱۷۱ طبع دیوان الأوقاف، بغداد ۱۹۷۵ء۔

رہا، اس کے بعد میں ان کی خدمت میں حاضر ہوا، اور میں نے عرض کیا کہ میں وہی شیخ نصرانی ہوں جنہوں نے آپ سے زیاد بن حدیر کے بارے میں گفتگو کی تھی، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: میں شیخ حنیفی ہوں، میں نے تمہاری ضرورت پوری کردی [۱]

ج- عاشر اس شخص کو ایک تحریر لکھ کر دے جس سے عشر وصول کرے، امام ابو یوسف نے اپنی کتاب ''الخراج'' میں بیان کیا ہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے رزیق بن حیان کو جو کہ مصر میں ٹیکس وصولنے پر مامور تھے حکم دیتے ہوئے لکھا کہ ان لوگوں کو جن سے عشر لیتے ہو اگلے سال تک کے لئے ایک تحریر لکھ کر دے دو کہ ان سے کیا لیا گیا ہے [۲]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ عاشر مسلمان تاجروں کو جس طرح برأت نامہ لکھ کر دے دیتا ہے حربیوں اور ذمیوں کو لکھ کر نہیں دے گا، کیونکہ غیر مسلموں سے مکرر عشر دار الاسلام میں حربی کے مکرر داخل ہونے اور ذمی کے اپنے مال تجارت کو لے کر عاشر کے پاس سے ہر بار گذرنے کی وجہ سے لیا جاتا ہے [۳]۔

اہل عشر کے ساتھ نرمی کرنا:

۳۷- عاشر جب اہل عشر سے عشر لے رہا ہو تو ان کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کرنا چاہئے، نہ ان کو مہلت دے اور نہ ان پر ظلم کرے، اور نہ ان کے مال کو معائنہ اور تفتیش کے وقت ضائع کرے، اور ان سے عین شئ یا قیمت جو میسر ہو وہی قبول کرے۔

عاشر جب اس مال تجارت سے عشر وصول کرنا چاہے جسے غیر مسلم اس کے پاس سے لے کر گذرے تو جمہور علماء کے نزدیک ان سے عین شئ یا قیمت لینا متعین نہیں ہوتا ہے، اس سلسلہ کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ جو موجود ہو اس سے لیا جائے گا کہ اگر سامان ہو تو اس میں سے لیا جائے گا، اور اگر نقد ہو تو اس میں سے لیا جائے گا، حنفیہ نے مزید کہا ہے کہ اگر شراب ہو تو اس کی قیمت لی جائے گی [۱]۔

بعض فقہاء مالکیہ کا مذہب ہے کہ قابل تقسیم اور ناقابل تقسیم مال کے درمیان فرق کیا جائے گا، ذمی سے قابل تقسیم مال میں اسی سے عشر لیا جائے گا، ان حضرات نے اس مسئلہ کو کھیتی اور پھلوں کی زکاۃ پر قیاس کیا ہے، اور جو مال ناقابل تقسیم ہو اس میں اس کی قیمت کا عشر لیا جائے گا، دوسرے فقہاء مالکیہ کا مذہب ہے کہ عاشر ہر حال میں قیمت لے گا، خواہ مال قابل تقسیم چیزوں میں سے ہو یا کیلی یا وزنی ہو، اس لئے کہ بازار تبدیل اور مختلف ہوتے رہتے ہیں، اس لئے ضروری ہے کہ ایسی چیز عشر میں لی جائے، جس میں بازار میں تبدیلی نہ آتی ہو۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ عشر وصول کرنے میں اصل تو عین ہے، لہذا نفس سامان سے عشر لیا جائے گا، ان کی دلیل حضرت عمرؓ کا عمل ہے، الا یہ کہ امام اہل عشر سے ثمن لینے کی شرط لگادے [۲]۔

عشر وصول کرنے کا دوسرا طریقہ: قبالہ (تضمین):

۳۸- قبالہ: لغت کے اعتبار سے ''قبل'' (بفتح الباء) کا مصدر ہے، علامہ زمخشری کہتے ہیں: ہر وہ شخص جو کسی چیز کو بطور مقاطعہ اجرت

(۱) الرتاج ۲/ ۱۸۰۔
(۲) الرتاج ۲/ ۱۸۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۷۔
(۳) المدونہ ۱/ ۲۴۱۔

(۱) الخراج لأبی یوسف ۲/ ۱۳۲، الاختیار ۱/ ۱۱۶، کشاف القناع ۳/ ۱۳۷، ۱۳۸۔
(۲) المنتقی للباجی ۲/ ۱۷۷، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۷۔

پر قبول کرے اور اس معاملہ پر جو تحریر لکھے تو اس کا عمل قبالہ (قاف کے زیر کے ساتھ) اور اس پر لکھی ہوئی تحریر قبالہ (قاف کے زبر کے ساتھ) ہے[1]۔

اصطلاح میں قبالہ یہ ہے کہ سلطان یا اس کا نائب کسی شخص کو کوئی خطہ زمین یا شہر ایک سال کی مدت کے لئے بطور اجرت ایسے مال کے بدلہ دے دے جو اسے اموال تجارت کے عشر میں سے ادا کرے گا، اور اس کو بطور تصدیق ایک تحریر لکھ دے تو اس کو "تضمین" یا "التزام" کہتے ہیں۔

اس طریقہ پر عشر وصول کرنے میں کبھی تو اہل عشر پر ظلم ہوجاتا ہے، اور کبھی بیت المال کا غبن ہوتا ہے، اسی لئے بعض فقہاء کا میلان جن میں ابن عابدین شامی بھی ہیں اس کے ممنوع ہونے کی طرف ہے[2]۔

عشر ساقط ہونے کے اسباب:

۳۹- درج ذیل امور کی وجہ سے غیر مسلم کے اموال تجارت میں واجب شدہ عشر ساقط ہوجاتا ہے۔

الف۔ مسلمان ہونا:

۴۰- فقہاء کا مذہب ہے کہ عشر جو کہ غیر مسلموں کے اموال تجارت کے ساتھ خاص ہے اس شخص سے ساقط ہوجائے گا جو مسلمان ہوجائے، اس لئے کہ یہ صرف ان کے کافر ہونے کی وجہ سے تھا، لہذا جب وہ اسلام لے آئیں گے تو عشر ان سے ساقط ہوجائے گا اور عشر

(۱) أساس البلاغۃ ص ۴۹۰، النہایہ لابن الأثیر ۴/ ۱۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۱۱۔

لینے کا سبب باقی نہیں رہے گا[1]۔

ب۔ امام کا اس کو ساقط کردینا:

۴۱- فقہاء کا مذہب ہے کہ امام کو یہ حق حاصل ہے کہ بعض تجار سے جو کہ مسلمانوں کی ضرورت کے پیش نظر غلہ اور تیل وغیرہ لے کر جائیں ان کا عشر ساقط کردے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ حربی سے ہم کچھ نہیں لیں گے اگر وہ ایسی قوم میں سے ہو جو ہمارے مسلم تاجروں سے کچھ بھی نہیں لیتے ہوں اور یہ بطور بدلہ یا معاملہ بالمثل کے اصول پر عمل کرتے ہوئے کیا جائے گا۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر امام عشر ساقط کرنے میں یہ مصلحت سمجھے تو انہیں یہ حق حاصل ہوگا[2]۔

ج۔ حربی کے تعلق سے حق ولایت کا منقطع ہوجانا:

۴۲- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ حربی اگر دارالاسلام میں داخل ہو اور عاشر کے پاس سے گذر جائے لیکن اس کو یہ معلوم نہ ہوسکے اور وہ نکل جائے اور دارالحرب لوٹ جائے، پھر دوبارہ (دارالاسلام) آئے، اور عاشر کو یہ معلوم ہوجائے تو وہ اس سے گذشتہ کا عشر نہیں لے گا، اس لئے کہ اس کے دارالحرب چلے جانے کی وجہ سے اس پر حق ولایت نہیں رہا، بخلاف ذمی کے کہ اگر اس کے گذرتے وقت

(۱) الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۹۵، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۰۸، کشاف القناع ۳/ ۱۳۹۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۹، منح الجلیل ۱/ ۶۰۷، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۷، المغنی ۸/ ۵۲۲۔

عاشر کوعلم نہ ہوتو اس کی بنا پر عشر ساقط نہ ہوگا[1]۔

عشر کے مصارف:

۴۳- فقہاء کا مذہب ہے کہ حربی اور ذمی تاجروں سے لیا ہوا عشر فئی کے مصارف میں صرف کیا جائے گا[2]۔

مصارف فئی کی تفصیل اصطلاح ''فئی'' میں دیکھی جائے۔

(۱) البدائع ۲/ ۳۷۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ۱۲۶۔

العشر الأ واخر من رمضان

تعریف:

۱- فقہاء کی اصطلاح میں رمضان کا آخری عشرہ اکیسویں رمضان کی رات سے شروع ہوکر آخری رمضان کو ختم ہوتا ہے، خواہ یہ تام ہو یا ناقص، لہذا اگر ناقص ہوتو یہ نو دن ہوگا اور اس پر آخر عشرہ کا اطلاق بطور تغلیب کے ہوگا، اس لئے کہ عشرہ کہتے ہیں: بیس تاریخ سے مہینہ کی آخری تاریخ تک کو، اور یہ دن رات دونوں کے مجموعہ کا نام ہے[1]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: ''ولَيَالٍ عَشْرٍ''[2] (اور دس راتوں کی قسم)۔

شرعی حکم:

۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ رمضان کے اخیر عشرہ میں طاعات اور کار خیر میں اضافی محنت وجدوجہد کرنا مستحب ہے یعنی اس کی راتوں میں قیام کیا جائے۔ رات کے قیام، صدقات وخیرات، قرآن کریم کی تلاوت اور اس کا دور کثرت سے کیا جائے اور دور یہ ہے کہ کوئی اسے پڑھ کر سنائے یا وہ دوسرے کے سامنے پڑھے، یا اور دیگر اعمال خیر میں اضافہ کرے اور یہ نبی علیہ السلام کی اتباع کرتے ہوئے ہوگا، اس لئے کہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے وہ فرماتی

(۱) المجموع للنووی ۶/ ۴۹۱، ۴۹۳، المغنی ۳/ ۲۱۱۔

(۲) سورۂ فجر/ ۲۔

ہیں: "**كان رسول الله ﷺ إذا دخل العشر أحيا الليل، وأيقظ أهله، وجد وشد المئزر**"[1] (جب رمضان کا آخر عشرہ ہوتا تو رسول اللہ ﷺ رات کو جگتے اور گھر والوں کو بھی جگا دیتے اور (عبادت میں) جد وجہد کرتے، اور پوری طرح سے کمربستہ ہوجاتے)، ایک روایت میں ہے: "**كان النبي ﷺ يجتهد في العشر الأواخر مالا يجتهد في غيره**"[2] (رمضان کے آخری عشرہ میں رسول اللہ ﷺ اتنی عبادت کرتے کہ غیر دنوں میں اتنی زیادہ نہیں کرتے تھے)۔

علماء فرماتے ہیں کہ انسان کے لئے مستحب ہے کہ رمضان میں اہل وعیال پر خرچ میں وسعت کرے اور رشتہ داروں اور پڑوسیوں کے ساتھ حسن وسلوک کرے، خاص طور پر اس کے آخری عشرہ میں[3]۔

۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ رمضان کے آخری عشرہ میں اعتکاف کا استحباب مؤکد ہوجاتا ہے، جو شخص آخری عشرہ کا اعتکاف کرنا چاہے، اس کے لئے مستحب ہے کہ اکیسویں رمضان کی رات کو مغرب سے قبل مسجد میں داخل ہوجائے اور عید کی رات تک مسجد میں رہے اور صبح کو عیدگاہ جائے[4]، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے ایسا ہی کیا ہے۔ ابراہیم نخعی بیان کرتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ آخری عشرہ میں اعتکاف کرنے والوں کے لئے یہ پسند کرتے تھے کہ عید کی رات مسجد میں گذارے پھر صبح کو مسجد سے عیدگاہ کے لئے روانہ ہوجائے، تاکہ آخری عشرہ کی کوئی چیز نہ فوت ہو خواہ مہینہ تام ہو یا ناقص ہو، اور اس لئے بھی کہ نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے: "**كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان حتى توفاه الله تعالى، ثم اعتكف أزواجه من بعده**"[1] (آپ ﷺ رمضان کے آخری عشرہ میں اعتکاف کرتے تھے تا آنکہ آپ اس دار فانی سے کوچ کر گئے، آپ کے بعد ازواج مطہرات نے اعتکاف کیا)، نیز فرمان نبوی ہے: "**من كان اعتكف معي فليعتكف العشر الأواخر**"[2] (جو شخص میرے ساتھ اعتکاف کرے تو رمضان کے آخری عشرہ میں کرے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اعتکاف" اور "مسجد"۔

۴- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ شب قدر قیامت تک باقی رہے گی، اٹھائی نہیں گئی ہے، اور یہ رمضان کے آخری عشرہ میں ہوتی ہے، اور یہ رمضان کے مہینہ میں اس کے آخری عشرہ میں ہوتی ہے اور زیادہ امید ہے کہ آخری عشرہ کی طاق راتوں میں، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**التمسوها في العشر الأواخر من رمضان، ليلة القدر في تاسعة تبقى، في سابعة تبقى، في خامسة تبقى**"[3] (شب قدر کو رمضان کے آخری عشرہ میں تلاش کرو، لیلۃ القدر نو کی رات میں ہوگی، سات میں ہوگی، پانچ میں ہوگی)، نیز

---

(۱) حدیث عائشہؓ: "كان رسول الله ﷺ إذا دخل العشر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۶۹) اور مسلم (۲/ ۸۳۲) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "كان النبي ﷺ يجتهد في العشر الأواخر......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۳۲) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) المجموع للنووی ۶/ ۴۴۹،۳۷۶، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۷۹۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۲۹، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۷۷، المجموع للنووی ۶/ ۴۷۴، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۱۱۔

(۱) حدیث: "كان يعتكف العشر الأواخر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۷۱) اور مسلم (۲/ ۸۳۱) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث: "من كان اعتكف معي فليعتكف......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۷۱) نے حضرت ابی سعید الخدریؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "التمسوها في العشر الأواخر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۶۰) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**تحرّوا ليلة القدر فی الوتر من العشر الأواخر من رمضان**"(۱) (شب قدر کو رمضان کے آخری عشرہ کی طاق راتوں میں تلاش کرو)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "لیلۃ القدر"۔

(۱) حدیث عائشہ: "تحروا لیلة القدر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۲۵۹) اور مسلم (۲/۸۲۸) نے کی ہے۔

عشر ذی الحجہ

تعریف:

۱- عشر ذی الحجہ اس عدد کو کہتے ہیں جو مہینہ کی ابتداء سے شروع ہو کر دسویں تک ہوتا ہے(۱)۔

عشر ذی الحجہ سے متعلق احکام:

ان میں عمل کے ثواب کا زیادہ ہونا:

۲- فقہاء کا مذہب ہے کہ عشر ذی الحجہ کے دن رات شرافت وفضیلت کے ایام ہیں، ان میں عمل کا ثواب بڑھ جاتا ہے، اور ان میں عبادت میں محنت کرنا اور اعمال خیر میں اضافہ کرنا اور مختلف قسم کی نیکیاں کرنا مستحب ہے، اس کی شان کی عظمت کی وجہ سے اللہ تعالی نے اس کی قسم کھائی ہے: "وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرٍ"(۲) (قسم ہے فجر کی اور دس (متبرک) راتوں کی)، جمہور مفسرین فرماتے ہیں کہ آیت میں مراد عشر ذی الحجہ ہے۔

یہ سال کے افضل ایام ہیں، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**ما من أيام العمل الصالح فيها أحب إلى الله من هذه الأيام، يعنى**

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ "عشر"، "حج"، مغنی المحتاج ۱/۴۷۱، المجموع للنووی ۵/۱۴۶، دلیل الفالحین ۴/۵۶، کشاف القناع ۲/۴۰۵۔

(۲) سورۂ فجر/۱، ۲۔

أيام العشر قالوا:يا رسول الله ولا الجهاد فی سبيل الله قال:ولا الجهاد فی سبيل الله، إلا رجل خرج بنفسه وماله فلم يرجع من ذلک بشیء"(۱) (کوئی دن ایسا نہیں ہے جس میں عمل صالح کرنا اللہ تعالیٰ کو ان ایام یعنی عشر ذی الحجہ سے زیادہ پسند ہو، صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ کیا اللہ کے راستہ میں جہاد کرنا بھی نہیں ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کے راستے میں جہاد بھی نہیں ہے، الا یہ کہ کوئی شخص اپنی جان ومال کے ساتھ جہاد میں نکلے اور وہ کسی چیز کے ساتھ نہ لوٹے)، نیز حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "مامن أيام أحب إلى الله أن يتعبد له فيها من عشر ذی الحجة، يعدل صيام کل يوم منها بصيام سنة، وقيام کل ليلة منها بقيام ليلة القدر"(۲) (کوئی دن ایسا نہیں جس میں اللہ کی عبادت کرنا عشرہ ذی الحجہ کی عبادت سے زیادہ اللہ کو پسند ہو، اس کے ہر دن کا روزہ سال بھر کے روزہ کے برابر ہے، اور اس کی ہر رات کا قیام شب قدر کے قیام کے برابر ہے)۔

عشر ذی الحجہ میں روزہ کا مستحب ہونا:

۳- فقہاء بیان کرتے ہیں کہ دسویں تاریخ جو کہ قربانی اور عید الاضحیٰ کا دن ہے اس کے علاوہ ذوالحجہ کے پہلے عشرہ کے باقی دنوں میں روزہ

(۱) حدیث:"ما من أيام العمل الصالح فيها أحب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۴۵۷) اور ابوداؤد (۲/ ۸۱۵) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں۔

(۲) تفسیر القرطبی ۲۰/ ۳۹، دلیل الفالحین شرح ریاض الصالحین ۴/ ۵۶، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۷۵۔

حدیث ابوہریرہؓ:"ما من أيام أحب إلى الله أن يتعبد......" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۲۲) نے کی ہے، اور کہا حدیث حسن غریب ہے۔

رکھنا مستحب ہے، دسویں تاریخ کو روزہ رکھنا بالاتفاق تمام فقہاء کے نزدیک جائز نہیں ہے، اس لئے اس سے مراد اس کے علاوہ باقی نو دن ہیں، ان ایام میں روزہ رکھنے کے استحباب پر فقہاء نے مذکورہ بالا احادیث سے استدلال کیا ہے۔

رہا عرفہ کے دن کا روزہ اور اس کی فضیلت تو اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس دن کا روزہ مستحب ہے سوائے حج کرنے والوں کے لئے، اس لئے کہ حضرت ابوقتادہؓ سے مروی ہے:"سئل رسول الله ﷺ عن صوم يوم عرفة فقال: يکفر السنة الماضية والباقية"(۱) (رسول اللہ ﷺ سے یوم عرفہ کے روزہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ گزشتہ اور آئندہ سال کا کفارہ ہوتا ہے)۔

گذرے ہوئے اور آنے والے سالوں کے کفارہ کا مفہوم بعض فقہاء نے یہ بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس دن روزہ رکھنے والوں کے دو سالوں کے گناہ معاف کرتا ہے، اور بعض لوگوں نے بیان کیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ گذرے ہوئے سال کے گناہ معاف کرتا ہے اور آنے والے سال میں اسے گناہوں سے بچا جاتا ہے۔

یوم عرفہ کے روزہ کی وجہ سے جو گناہ معاف کردیئے جاتے ہیں، اس سے مراد جمہور فقہاء کے نزدیک صغائر کا معاف ہونا ہے، نہ کہ کبائر، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: "الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مکفرات مابينهن من الذنوب إذا اجتنب الکبائر"(۲) (پانچوں نمازیں، جمعہ سے جمعہ تک اور رمضان سے رمضان تک ان کے

(۱) حدیث ابی قتادہ:"سئل رسول الله ﷺ عن صوم......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۱۹) نے کی ہے۔

(۲) حدیث:"الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۰۹) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

درمیان کے گناہوں کے لئے کفارہ ہیں بشرطیکہ کبائر سے بچتا رہے)۔

دیگر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ یہ لفظ عام ہے اور اللہ تعالی کا فضل وسیع ہے، اس کو تنگ نہیں کیا جاسکتا، لہذا یہی امید کی جائے کہ اللہ تعالی اس کے تمام گناہ صغائر و کبائر سب معاف کردیں گے [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صغائر'' فقرہ/۴، اور ''یوم عرفۃ''۔

(۱) تفسیر القرطبی ۲۰/۳۹، دلیل الفالحین ۴/۵۶، المجموع للنووی ۶/۳۸۱، مغنی المحتاج ۱/۴۴۶، المغنی لابن قدامہ ۳/۱۷۵۔

عِشرہ

تعریف:

۱- عِشرہ لغت میں معاشرہ اور تعاشر کا اسم ہے، اور اس کا معنی ایک ساتھ رہنا ہے، عشیر قریبی شخص اور دوست کے لئے بولا جاتا ہے۔

عشیر المرأۃ عورت کا شوہر ہے، اس لئے کہ وہ عورت کے ساتھ زندگی گزارتا ہے اور وہ اس کے ساتھ زندگی گذارتی ہے [۱]۔ حدیث میں ہے: **"إنی أریتکن أکثر أهل النار، فقیل: لم یا رسول الله قال: تکثرن اللعن وتکفرن العشیر"** [۲] (میں تمہیں زیادہ تر جہنم میں دیکھتا ہوں، آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا کیوں یا رسول اللہ؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم لعن طعن بہت کرتی ہو اور شوہروں کی ناشکری کرتی ہو)۔

فقہاء کی اصطلاح میں عِشرہ زوجین کے درمیان کی محبت والفت اور تعلق کو کہتے ہیں [۳]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) حدیث: "إنی أریتکن أکثر أهل النار......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۴۰۵) اور مسلم (۱/۸۶، ۸۷) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) کشاف القناع ۵/۱۸۴، مطالب أولی النہی ۵/۲۵۴۔

متعلقہ الفاظ:

نشوز:

۲-نشوز کی اصل لغت میں بلند ہونا ہے،نشوز کے معانی میں سے ایک معنی عورت کا شوہر کی نافرمانی کرنا ہے، دوسرا معنی مرد کا اپنی بیوی کو چھوڑ دینا ہے (۱)۔

جمہور فقہاء (مالکیہ،شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک نشوز کا مفہوم بیوی کا اپنے شوہر کی اطاعت وفرمانبرداری سے نکل جانا ہے (۲)۔

عشرہ بالمعروف کا حکم:

۳- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ زوجین کے درمیان خوشگوار تعلقات کا قائم رہنا مندوب اور مستحب ہے، علامہ کاسانی فرماتے ہیں: نکاح صحیح کے احکام میں معاشرہ بالمعروف، (یعنی بہتر نباہ کرنا) ہے، اور یہ مرد کے لئے مندوب ومستحب ہے، اسی طرح عورت کے لئے بھی مستحب ہے کہ وہ شوہر کے ساتھ بہتر اور خوشگوار تعلقات قائم رکھے (۳)۔

بہوتی کہتے ہیں کہ زوجین میں سے ہر ایک کے لئے مسنون ہے کہ اپنے رفیق کے ساتھ اچھے اخلاق اور نرمی کا برتاؤ کرے اور اس کی تکالیف کو برداشت کرے (۴)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ معاشرت بالمعروف دیانۃً واجب ہے قضاءً نہیں۔

ابن عربی کہتے ہیں: عشرۃ بالمعروف شوہر پر واجب ہے، لیکن یہ قضاءً اس پر لازم نہیں ہے، الا یہ کہ بری عادتوں کی وجہ سے ان میں رواج ہو کہ وہ اس کی شرط لگاتے ہوں اور یمین کے ساتھ اس کو مربوط کرتے ہوں (۱)۔

حسن معاشرت کی ترغیب:

۴- شارع نے زوجین کے درمیان اچھے تعلقات اور حسن معاشرت کی ترغیب دی ہے، اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ'' (۲) (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گزر بسر کیا کرو)، نیز فرمان باری ہے: ''وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ'' (۳) (اور عورتوں کا (بھی) حق ہے جیسا کہ عورتوں پر حق ہے)۔

ابوزید فرماتے ہیں کہ مردوں کو عورتوں کے بارے میں اللہ سے ڈرنا چاہئے، اسی طرح عورتوں پر واجب ہے کہ مردوں کے بارے اللہ سے ڈریں، امام ضحاک مذکورہ آیت کی تفسیر کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں کہ جب عورتیں اللہ اور اپنے شوہروں کی اطاعت کریں تو مرد پر واجب ہے کہ وہ اس کے ساتھ حسن معاشرت کا معاملہ کرے، اسے تکلیف دینے سے پرہیز کرے اور اس پر اپنی حیثیت کے مطابق خرچ کرے (۴)۔

نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''استوصوا بالنساء خيرا فإنهن عندكم عوان'' (۵) (عورتوں کے ساتھ بہتر سلوک کی وصیت قبول

---

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲۸، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۱، کشاف القناع ۵/ ۲۰۹۔
(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۳۳۴۔
(۴) کشاف القناع ۵/ ۱۸۵۔

---

(۱) أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۳۶۳۔
(۲) سورۂ نساء/ ۱۹۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔
(۴) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۸ طبع الریاض، احکام القرآن للجصاص ۱/ ۴۴۲ طبع المطبعۃ البہیہ ۱۳۴۷ھ۔
(۵) حدیث: ''استوصوا بالنساء خيرا......'' کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۵۹۴)

کرواس لئے کہ وہ تمہارے پاس مددگار ہیں)۔

عشرۃ بالمعروف کا مفہوم:

۵- عشرۃ بالمعروف کا معنی جس کا حکم اللہ تعالی نے شوہروں کو اس آیت: ''وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ'' (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گزر بسر کیا کرو) میں دیا ہے وہ حسن اخلاق کے ساتھ عورتوں کے مکمل حقوق ادا کرنا ہے[1]۔

امام جصاص فرماتے ہیں: معروف میں یہ ہے کہ اس کے حقوق یعنی مہر، نفقہ اور باری پوری کئے جائیں، سخت کلامی، بے رخی، دوسری عورتوں کی طرف میلان سے گریز کیا جائے، اور بغیر کسی غلطی اور گناہ کے ترش روئی سے پرہیز کیا جائے[2]۔

ابن قدامہ کا بیان ہے کہ بعض اہل علم نے اس آیت: ''وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِی عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ'' (اور عورتوں کا (بھی) حق ہے جیسا کہ عورتوں پر حق ہے) کی تفسیر میں کہا ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک پر دوسرے کے حق کی ادائیگی میں مماثلت ہے، کوئی ٹال مٹول نہ کرے، نہ ہی کراہت کا اظہار کرے، بلکہ خندہ پیشانی اور خوبروئی کے ساتھ پیش آئے، نہ تکلیف دے اور نہ ہی احسان جتلائے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: ''وعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ'' (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گزر بسر کیا کرو) اور یہ معروف میں سے ہے اور ان میں سے ہر ایک کے لئے مستحب ہے کہ اپنے رفیق کے ساتھ حسن اخلاق اور نرمی کا برتاؤ کرے اور اس کی تکالیف کو برداشت کرے[1]۔

زوجین کے درمیان عشرۃ بالمعروف کا تحقق:

۶- جیسا کہ عشرۃ بالمعروف کا معنی گذر چکا ہے کہ وہ حسن معاشرت اور خوش اسلوبی کے ساتھ حقوق کو مکمل طور پر ادا کرنا ہے۔

اور یہ حقوق یا تو شوہر کے ہوتے ہیں یا بیوی کے یا دونوں کے درمیان مشترک:

جن کی تفصیل درج ذیل ہیں:

شوہر کے حقوق:

۷- بیوی پر شوہر کا جو حق ہے وہ اہم ترین حقوق میں سے ہے، بلکہ شوہر کا حق بیوی پر ان حقوق سے بڑھ کر ہے جو شوہر پر بیوی کے ہیں، کیونکہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِی عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وللِرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ''[2] (اور عورتوں کا (بھی) حق ہے جیسا کہ عورتوں پر حق ہے موافق دستور شرعی کے اور مردوں کو ان کے اوپر ایک گونہ فضیلت حاصل ہے)۔

امام جصاص کہتے ہیں: اللہ تعالی نے اس آیت میں یہ بتایا ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک کا دوسرے پر حق ہے، اور شوہر کے کچھ خاص حقوق عورت پر ہیں اور عورت کے اس طرح کے حقوق شوہر پر نہیں ہیں۔

ابن عربی کہتے ہیں: اس میں صراحت ہے کہ مرد کو عورت پر فضیلت

= اور ترمذی (۵/ ۲۷۴) نے حضرت عمرو بن الأحوصؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) تفسیر الطبری ۴/ ۳۱۲ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۵۴ء، إعانۃ الطالبین ۳/ ۳۷۱ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۸ء۔

(۲) أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۳۲۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۸۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

حاصل ہے اور حقوق نکاح میں عورت پر مرد کا حق مقدم ہے [1]۔

نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "لو كنت آمرا أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها" [2] (اگر میں کسی کو کسی کے سامنے سجدہ کرنے کا حکم دیتا تو عورت کو شوہر کے سامنے سجدہ کرنے کا حکم دیتا)۔

شوہر کے بعض حقوق:

الف-عورت کا اپنے کو شوہر کے سپرد کرنا:

۸- جب عقد نکاح اپنے شرائط کے ساتھ درست ہو تو عورت پر واجب ہے کہ وہ اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کردے اور شوہر کو استمتاع پر قدرت دے، اس لئے کہ عقد نکاح کی وجہ سے شوہر کو عورت سے استمتاع کا حق حاصل ہوجاتا ہے، جیسا کہ عورت کو مہر لینے کا حق حاصل ہوتا ہے [3]۔

شوہر اگر بیوی کی رخصتی کا مطالبہ کرے تو اس کو یہ حق حاصل ہے کہ شوہر سے اتنی مدت تک کے لئے مہلت لے لے جتنی مدت کا عرف میں رواج ہو مثلاً دو اور تین دن، اس لئے کہ یہ مدت معمولی ہے جس کا عموماً رواج ہے۔

خرشی کہتے ہیں کہ بیوی عرف کے مطابق اتنی مدت کے لئے مہلت لے سکتی ہے جتنی مدت میں اس جیسی عورت کے لئے شوہر کے پاس جانے کی تیاری ممکن ہو سکے، اور یہ مدت لوگوں کے فقر وغنا کے

(۱) احکام القرآن للجصاص ۱/ ۴۴۲، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۱۸۸ طبع عیسی الحلبی ۱۹۵۷ء، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۸، کشاف القناع ۵/ ۱۸۵۔

(۲) حدیث: "لو كنت آمرا أحدا أن يسجد لأحد......" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۵۶) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۳) فتح القدیر ۳/ ۲۴۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۹۷، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۷۷، کشاف القناع ۵/ ۱۸۵۔

اعتبار سے الگ الگ ہوگی، اور شوہر کو اس مدت سے قبل بیوی کے پاس آنے سے روک دیا جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر عورت صفائی اور اس طرح کی ضرورتوں کے لئے مہلت طلب کرے تو اسے اتنی مدت تک کے لئے مہلت دی جائے گی جتنی مدت قاضی مناسب سمجھ رہے ہوں، جیسے ایک یا دو دن اور تین دن سے زیادہ نہیں ہوگی اور یہ مہلت دینا واجب ہے، بعض فقہاء کہتے ہیں کہ مستحب ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اسے کسی بھی تیاری کے لئے مہلت نہیں دی جائے گی، بہوتی نے لکھا ہے کہ "الغنیہ" میں مذکور ہے کہ اگر عورت یا اس کے گھر والے مہلت طلب کریں تو مرد کے لئے مستحب ہے کہ وہ اس کو قبول کرے [1]۔

ب-سپردگی کے موانع:

عورت کو یہ حق حاصل ہے کہ درج ذیل حالات میں اپنے کو شوہر کے حوالہ کرنے سے باز رہے۔

۱) اس کا مہر معجّل وصول نہ پایا:

۹-عورت کو حق حاصل ہے کہ وہ اپنے آپ کو اس وقت تک سپرد کرنے سے باز رہے جب تک کہ شوہر مہر معجّل ادا نہ کردے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "تسلیم" فقرہ/ ۱۹، اور "مہر"۔

(۱) الخرشی علی خلیل ۳/ ۲۵۹، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۷۸، کشاف القناع ۵/ ۱۸۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۹۔

۲) صغر:

۱۰- فقہاء کا مذہب ہے کہ سپردگی موانع میں صغر بھی ہے، صغیرہ جو کہ قابل وطی نہ ہو اس کو شوہر کے حوالہ اس وقت تک نہیں کیا جائے گا جب تک کہ وہ بڑی نہ ہو جائے، اور یہ رکاوٹ دور نہ ہو جائے اس لئے کہ فرط شہوت شوہر کو جماع پر آمادہ کرے گی، اور صغیرہ کو اس سے ضرر لاحق ہو جائے گا۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ صغیرہ وطی کو برداشت کرنے کے لائق ہو جائے گی تو یہ مانع ختم ہو جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر شوہر کہے کہ اسے میرے حوالہ کردو اور جب تک یہ وطی کے لائق نہ ہو جائے گی میں اس وقت تک اس سے وطی نہیں کروں گا، تب بھی اسے اس کے حوالہ نہیں کیا جائے گا، اگرچہ وہ قابل اعتماد ہو، اس لئے کہ ہیجان شہوت پر اطمینان نہیں کیا جاسکتا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ صغیرہ جب نو سال کی ہو جائے تو اس کو شوہر کے حوالہ کر دیا جائے گا، نو سال کی عمر کے بعد ان کو روکنے کا حق نہیں ہوگا اگرچہ وہ نحیف اور کمزور جسم والی ہو، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**أن النبی ﷺ بنی بعائشة وھی بنت تسع سنین**"[۱] (نبی کریم ﷺ نے حضرت عائشہؓ کے ساتھ شب زفاف اس وقت منایا ہے جبکہ ان کی عمر نو سال کی تھی)، لیکن قاضی کہتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ حکم بطور تحدید نہیں ہے، کیونکہ امام احمد نے اس کا ذکر کیا ہے کہ عام طور پر یہی ہوتا ہے کہ نو سال کی بچی سے استمتاع (لطف اندوزی) ممکن ہوتی ہے۔

اگر نو سال کی لڑکی شوہر کے سپرد کر دی جائے اور شوہر کے بڑا ہونے کی وجہ سے اسے نقصان کا اندیشہ ہو تو اس کو حق حاصل ہے کہ شوہر کو جماع سے روک دے، اور اس سے محض اسی طرح استمتاع کرے جس طرح کہ حائضہ عورت سے استمتاع کیا جاتا ہے[۱]۔

۳) مرض:

۱۱- فقہاء کا مذہب ہے کہ بیوی کو شوہر کی سپردگی کے موانع میں سے مرض بھی ہے، اور یہاں مرض سے مراد وہ مرض ہے جو جماع سے مانع ہو، ایسی صورت میں مرض کے زائل ہونے کے وقت تک عورت کو مہلت دی جائے گی۔ شافعیہ نے بیمار عورت کے ساتھ اس کو بھی لاحق کیا ہے جو دبلی پتلی ہو، وطی سے ضرر کا اندیشہ ہو[۲]۔

ب- طاعت:

۱۲- بیوی پر واجب ہے کہ وہ اپنے شوہر کی اطاعت کرے، حضرت انسؓ سے روایت ہے: "**أن رجلا انطلق غازیا وأوصی امرأته أن لا تنزل من فوق البیت، وکان والدھا فی أسفل البیت، فاشتکی أبوھا، فأرسلت إلی رسول الله ﷺ تخبره وتستأمره فأرسل إلیھا: اتقی الله وأطیعی زوجک، ثم إن والدھا توفی فأرسلت إلیه تستأمره، فأرسل إلیھا مثل ذلک، وخرج رسول الله ﷺ وأرسل إلیھا: إن الله قد غفرلک بطواعیتک لزوجک**"[۳]

(۱) حدیث: "**أن النبی ﷺ بنی بعائشة وھی بنت تسع سنین......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۹۰) اور مسلم (۲/ ۱۰۳۹) نے کی ہے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۹۸، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۴، کشاف القناع ۵/ ۱۸۶۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۲۴۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۹۸، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۴، کشاف القناع ۵/ ۱۸۶۔

(۳) حدیث انس: "**أن رجلا انطلق غازیا**" کی روایت حکیم ترمذی نے نوادر الاصول (ص ۱۷۶) میں کی ہے۔

(ایک شخص غزوہ کے ارادہ سے گھر سے نکلا اور بیوی سے یہ کہا کہ گھر کی چھت سے نیچے نہ اترنا، اس عورت کے والد اس کے گھر سے نیچے رہتے تھے، چنانچہ ان کے والد بیمار ہوئے، اس کے بعد اس عورت نے رسول اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اس کی اطلاع دی اور آپ علیہ وسلم سے اجازت چاہی، آپ علیہ وسلم نے اس عورت کو کہلا بھیجا کہ اللہ سے ڈرو اور اپنے شوہر کی اطاعت کرو، اس کے بعد اس کے والد کا انتقال ہوگیا، پھر اس عورت نے حضور علیہ وسلم کی خدمت میں اطلاع دی اور آپ علیہ وسلم سے اجازت چاہی، چنانچہ آپ علیہ وسلم نے پہلے ہی کی طرح خبر بھیج دی، اس کے بعد رسول اللہ علیہ وسلم نکلے اور اس عورت کو یہ خوشخبری دی کہ اللہ تعالی نے تیری مغفرت شوہر کی اطاعت کی وجہ سے کردی)۔

امام احمد فرماتے ہیں کہ اگر کسی عورت کا شوہر اور بیمار ماں ہوں تو اس عورت پر اپنی ماں کے مقابلہ میں شوہر کی اطاعت واجب ہے، الا یہ کہ وہ اس کو اجازت دے دے (۱)۔

شارع نے شوہر کی اطاعت پر بیوی کے لئے بڑا ثواب رکھا ہے، جیسا کہ شوہر کے حکم کی خلاف ورزی پر بڑا گناہ رکھا ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے، نبی علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "**إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فلم تأته فبات غضبان عليها لعنتها الملائكة حتى تصبح**" (۲) (اگر شوہر اپنی بیوی کو بستر پر بلائے اور وہ نہ آئے اور وہ بیوی پر غصہ کی حالت میں رات گذار دے تو ملائکہ صبح تک اس پر لعنت کرتے رہتے ہیں)۔

بیوی پر شوہر کی اطاعت واجب ہونے میں یہ قید ہے کہ اطاعت معصیت میں نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ بیوی کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ شوہر کی اطاعت ایسی چیز میں کرے جو حلال نہ ہو، مثلاً شوہر بیوی سے زمانہ حیض یا غیر محل حرث میں وطی کا مطالبہ کرے، یا اس کے علاوہ کسی معاصی کا مطالبہ کرے، کیونکہ خالق کی معصیت میں مخلوق کی اطاعت نہیں کی جائے گی (۱)۔

(۱) المغنی ۷/ ۲۰۔

(۲) حدیث: "إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۶۰) نے کی ہے۔

ج - بیوی سے استمتاع:

۱۳ - بیوی پر شوہر کے حقوق میں سے ایک حق یہ بھی ہے کہ وہ بیوی سے استمتاع اور لطف اندوزی کرے، اس لئے کہ یہ عقد نکاح کے مقاصد میں ہے۔

فقہاء کا مذہب ہے کہ شوہر کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنی بیوی کے کل جسم کو دیکھے یہاں تک کہ شرمگاہ کو بھی دیکھ سکتا ہے (۲)۔

علامہ کاسانی لکھتے ہیں کہ نکاح صحیح کے احکام میں یہ ہے کہ شوہر کو اپنی بیوی کی زندگی میں اس کے سر سے لے کر پیر تک دیکھنا اور چھونا حلال ہے، اس لئے کہ وطی دیکھنے اور چھونے سے بڑھ کر ہے، لہذا وطی کے حلال ہونے سے دیکھنے اور چھونے کا حلال ہونا بدرجہ اولی حلال ہوگا (۳)۔

ابن عابدین کہتے ہیں کہ امام ابو یوسف نے امام ابوحنیفہ سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا جو اپنی بیوی کی شرمگاہ کو چھوئے اور وہ اس کی شرمگاہ کو چھوئے کہ تحریک پیدا ہو تو کیا اس میں آپ کوئی حرج سمجھتے ہیں؟ امام ابوحنیفہ نے جواب دیا نہیں، بلکہ میں امید کرتا ہوں

(۱) تفسیر القرطبی ۵/ ۱۶۹ طبع دار الکتب المصریہ ۱۹۳۷ء، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۰، احکام النساء لابن الجوزی ر ۷۷، ۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع مکتبۃ التراث الإسلامی۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۴، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۳، ۱۳۴، کشاف القناع ۵/ ۱۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۳۳۱۔

کہ اس میں اجر بڑھے گا(۱)۔

اسی طرح فقہاء کا مذہب ہے کہ شوہر کو اپنی بیوی سے لطف اندوزی کا حق ہر طرح سے حاصل ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ شرم گاہ میں ہو خواہ شرم گاہ میں پیچھے کی طرف سے لطف اندوزی کی جارہی ہو(۲)، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ"(۳) (تمہاری بیویاں تمہاری کھیتی ہیں سو تم اپنے کھیت میں آؤ جس طرح چاہو)۔

شوہر کا بیوی کو استمتاع یا کمال استمتاع کے ہر قسم کے موانع سے روکنا

۱۴- چونکہ نکاح صحیح کے مقاصد میں سے شوہر کا بیوی سے استمتاع ہے، اس لئے شوہر کو یہ حق ہوگا کہ بیوی کو ان تمام چیزوں کے اختیار کرنے سے روک دے جو استمتاع یا کمال استمتاع سے مانع ہوں۔

اسی بنیاد پر فقہاء کا مذہب ہے کہ شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ حیض اور نفاس سے فراغت کے بعد بیوی کو غسل کرنے پر مجبور کرے، اس لئے کہ غسل نہ کرنا استمتاع سے مانع ہوگا، جو شوہر کا حق ہے، اس لئے شوہر کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ بیوی کو اس چیز کے ختم کرنے پر مجبور کرے جو اس کے حق سے مانع ہو(۴)۔

اسی طرح فقہاء نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ جو چیز کمال استمتاع سے مانع ہو اس سے بھی شوہر کو روکنے کا حق حاصل ہوگا۔ کمال ابن ہمام لکھتے ہیں: اس کو حق حاصل ہے کہ بیوی کو اس چیز کے کھانے سے روک دے جس کی بو سے شوہر کو تکلیف پہنچتی ہو اور سوت کاتنے سے۔

اسی بنا پر شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ بیوی کو ایسی چیز کے ذریعہ زینت اختیار کرنے سے روک دے جس کی بو سے اس کو تکلیف پہنچتی ہو، مثلاً اگر سبز مہندی سے شوہر کو تکلیف محسوس ہوتو اسے روکنے کا حق حاصل ہے، اور اگر شوہر کو کوئی زینت پسند ہو اور وہ اس کو اختیار نہ کرے تو شوہر کو ترک زینت پر مارنے کا حق بھی ہے(۱)۔

"الفتاوی الہندیہ" میں ہے: شوہر کو حق حاصل ہے کہ بیوی کو خوشبو استعمال کرنے اور بال وغیرہ کی صفائی کرنے پر مجبور کرے(۲)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ بیوی کو اس نجاست کے دھونے پر مجبور کرے جو اس کے اعضاء میں لگی ہوتا کہ وہ اس کے ساتھ استمتاع کر سکے، اسی طرح اسے یہ بھی حق ہے کہ بیوی کو نجس کپڑے اور ایسے کپڑے جس کی بو ناپسندیدہ ہو پہننے سے روک دے، اور اسے بال کی صفائی کرنے، یا ناخن تراشنے، بغل کے بال اور میل کچیل صاف کرنے پر مجبور کرے، خواہ یہ چیزیں زیادہ ہوں یا کم، اور شوہر کو یہ بھی حق حاصل ہے کہ بیوی کو ایسی چیز کے کھانے سے روک دے جس کی بو اس کے لئے باعث تکلیف ہو، جیسے پیاز اور لہسن، اور ایسی چیز کے کھانے سے روکنے کا بھی حق ہے جس سے بیماری پیدا ہونے کا اندیشہ ہو(۳)۔

د- نافرمانی کے وقت تادیب:

۱۵- شوہر کو یہ بھی حق حاصل ہے کہ اگر بیوی سے نشوز اور نافرمانی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۴۔
(۲) الخرشی علی خلیل ۳/ ۱۶۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۵، إعانۃ الطالبین ۳/ ۳۴۰، کشاف القناع ۵/ ۱۸۸۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۳۔
(۴) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۴۱، حاشیۃ العدوی مع الخرشی ۱/ ۲۰۸، مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۸، کشاف القناع ۵/ ۱۹۰۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۵۲۰ طبع الأمیریہ ۱۳۱۵ھ۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۴۱ طبع الأمیریہ ۱۳۱۰ھ۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۹، کشاف القناع ۵/ ۱۹۰۔

سرزد ہوتو اس کی تادیب کرے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے:"واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان عليا كبيرا"[(۱)] (اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم ان کی سرکشی کا علم رکھتے ہوتو انہیں نصیحت کرو اور انہیں خواب گاہوں میں تنہا چھوڑ دو اور انہیں مارو پھر اگر وہ تمہاری اطاعت کرنے لگیں تو ان کے خلاف بہانے نہ ڈھونڈو بیشک اللہ بڑا رفعت والا ہے، بڑا عظمت والا ہے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تادیب''فقرہ/۸، اور ''نشوز''۔

ھ-شوہر کو جس کا آنا ناپسند ہو اس کو اجازت نہ دینا:

۱۶-شوہر کا بیوی پر ایک حق یہ بھی ہے کہ وہ اس کی اجازت کے بغیر کسی کو اس کے گھر میں آنے کی اجازت نہ دے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:"لا يحل للمرأة أن تصوم وزوجها شاهد إلا بإذنه، ولا تأذن في بيته إلا بإذنه"[(۲)] (کسی عورت کے لئے حلال نہیں ہے کہ شوہر کی اجازت کے بغیر جبکہ وہ موجود ہو، روزہ رکھے اور یہ بھی جائز نہیں ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر کسی کو اس کے گھر آنے دے)۔

حافظ ابن حجر نے امام نووی سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس حدیث میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ شوہر کی اجازت کے بغیر کسی شخص کو اس کے گھر میں آنے کی اجازت نہ دے لیکن یہ اس پر محمول ہے کہ اس کو شوہر کی رضامندی معلوم نہ ہو اور اگر اس کو اس بارے میں شوہر کی رضامندی معلوم ہو تو کوئی حرج نہیں ہوگا مثلاً وہ شخص جس کی عادت ہو کہ وہ مہمانوں کو ان کے لئے تیار کردہ خاص مقام میں ٹھہراتا ہو تو خواہ وہ موجود ہو یا غائب ایسے مہمانوں کو ٹھہرانے کے لئے تو اس پر کسی خاص اجازت کی ضرورت نہیں ہے، خلاصہ یہ کہ شوہر کی اجازت خواہ تفصیلی ہو یا اجمالی ضروری ہے[(۱)]۔

و-شوہر کی اجازت کے بغیر گھر سے نہ نکلنا:

۱۷-بیوی پر شوہر کا ایک حق یہ بھی ہے کہ وہ اس کی اجازت کے بغیر گھر سے نہ نکلے[(۲)]، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے: "أن امرأة أتت النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله ماحق الزوج على زوجته؟ فقال: حقه عليها ألا تخرج من بيتها إلا بإذنه، فإن فعلت لعنتها ملائكة السماء وملائكة الرحمة وملائكة العذاب حتى ترجع"[(۳)] (ایک عورت نبی کریم ﷺ کی خدمت میں آئی اور عرض کیا: یارسول اللہ! شوہر کا حق بیوی پر کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کا حق اس پر یہ ہے کہ وہ اس کی اجازت کے بغیر اپنے گھر سے نہ نکلے اور اگر وہ ایسا کرے گی تو

(۱) سورۂ نساء/۳۴، نیز دیکھئے: احکام القرآن للجصاص ۲/۲۲۹، حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۸۸، مواہب الجلیل ۴/۱۵، ۱۶، مغنی المحتاج ۳/۲۵۹، المغنی ۷/۴۶۔

(۲) حدیث:"لا يحل للمرأة أن تصوم وزوجها شاهد إلا بإذنه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۲۹۵) اور مسلم (۲/۷۱۱) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) فتح الباری ۹/۲۹۶ طبع مکتبۃ الریاض، مطالب أولی النہی ۵/۲۵۸ طبع المکتب الإسلامی دمشق۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/۳۴۱، فتح القدیر ۳/۳۰۴، الفواکہ الدوانی ۲/۴۸، المغنی ۷/۲۰۔

(۳) حدیث:"أن امرأة أتت النبي ﷺ......" کی روایت طبرانی نے کی ہے، جیسا کہ الترغیب والترہیب للمنذری (۳/۵۷، ۵۸) میں ہے۔ منذری نے اس کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

آسمان کے فرشتے اور رحمت وعذاب کے فرشتے اس عورت پر لعنت بھیجیں گے، تا آنکہ وہ عورت گھر لوٹ آئے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''زوج''فقرہ/ ۵،۶ میں ہے۔

ز-خدمت:

۱۸- بیوی پر شوہر کی خدمت کرنا واجب ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

شافعیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ کا مذہب ہے کہ بیوی پر شوہر کی خدمت کرنا واجب نہیں ہے، البتہ عرف ورواج میں جس قدر خدمت رائج ہے اس کا انجام دینا اولی اور بہتر ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ بیوی پر شوہر کی خدمت دیانۃً واجب ہے، قضاءً نہیں ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ ان باطنی اعمال میں جن میں بیوی سے خدمت لینے کا رواج ہو، بیوی پر شوہر کی خدمت واجب ہے، الا یہ کہ بیوی شرفاء کے خاندان میں سے ہو تو اس صورت میں اس پر خدمت واجب نہ ہوگی الا یہ کہ اس کا شوہر تنگ حال ہو[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''خدمۃ''فقرہ/ ۱۸ میں ہے۔

ح-بیوی کے ساتھ سفر کرنا:

۱۹- شوہر کا حق بیوی پر یہ ہے کہ شوہر بیوی کے ساتھ سفر کرے اور ایک شہر سے دوسرے شہر لے جائے، اس لئے کہ نبی ﷺ اور صحابہ کرام اپنی بیویوں کے ساتھ سفر کیا کرتے تھے۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۱۹۲، الخرشی علی مختصر خلیل ۴/ ۱۸۶، فتح الباری ۹/ ۳۲۴، ۵۰۶، تحفۃ المحتاج ۸/ ۳۱۶، کشاف القناع ۵/ ۱۹۵۔

بیوی کے سفر کرنے کے بارے میں حنفیہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ شوہر بیوی کے متعلق خطرے سے مطمئن ہو[1]۔

بیوی کے حقوق:

الف-مہر:

۲۰- شوہر پر بیوی کا ایک حق مہر ہے[2]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے:''وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً''[3] (اور تم بیویوں کو ان کے مہر خوش دلی سے دے دیا کرو)۔

الکیاالہراس کہتے ہیں کہ یہاں ''نِحْلة'' سے مراد فریضہ ہے، یہ اسی طرح ہے جیسا کہ وراثت کے احکام ذکر کرنے کے بعد اللہ تعالی نے فرمایا:''فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ''[4] (یہ سب اللہ کی طرف سے مقرر کردہ ہے)۔

اسی طرح شوہر کے لئے جائز نہیں ہے کہ بیوی کی رضامندی اور خوش دلی کے بغیر اس کے مہر میں سے کچھ بھی لے[5]، کیونکہ اللہ تعالی کا فرمان ہے:''وَلاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا''[6] (اور تمہارے لئے جائز نہیں کہ جو مال تم انہیں دے چکو اس میں سے کچھ واپس لو)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''مہر'' میں ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۶۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۰۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۹۷، ۲۹۸، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۴۷، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۵۸۔

(۲) تبیین الحقائق ۲/ ۱۳۵، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۹۹۔

(۳) سورۂ نساء/ ۴۔

(۴) احکام القرآن للکیا الہراس ۲/ ۱۰۵، نیز دیکھئے: سورۂ نساء/ ۱۱۔

(۵) احکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۷، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۳۱۶ طبع عیسی الحلبی ۱۹۵۷ء۔

(۶) سورۂ بقرہ/ ۲۲۹۔

ب-نفقہ:

۲۱- شوہر پر بیوی کا ایک حق نفقہ ہے[۱]۔ اللہ تعالی کا فرمان ہے:"لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ"[۲] (وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے موافق کرنا چاہئے اور جس کی آمدنی کم ہو اسے چاہئے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے اس میں سے خرچ کرے)، نیز فرمان نبوی ﷺ ہے:"فاتقوا الله فی النساء، فإنكم أخذتموهن بأمان الله،واستحللتم فروجهن بكلمة الله...... ولهن عليكم رزقهن و كسوتهن بالمعروف"[۳] (عورتوں کے بارے میں اللہ سے ڈرو، اس لئے کہ تم نے ان کو اللہ کے امان کا واسطہ دے کر حاصل کیا ہے، اور تم نے ان کی شرمگاہوں کو اللہ کے کلمہ کے حوالہ سے حلال بنایا ہے، اور تم پر ان کا رزق اور لباس معروف طریقہ سے واجب ہے)۔

ابن ہبیرہ کہتے ہیں کہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ انسان پر اس کی بیوی، نابالغ بچہ اور باپ کا نفقہ واجب ہے[۴]۔

اس کی تفصیل اصطلاح:"نفقۃ" میں ہے۔

ج-بیوی کو پاک دامن رکھنا:

۲۲- بیوی کا حق شوہر پر یہ ہے کہ وہ اس کو پاک دامن رکھے، اس کی شکل یہ ہے کہ وہ اس کے ساتھ ہمبستری کرے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ شوہر پر واجب ہے کہ وہ بیوی کے ساتھ ہمبستری کرے۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ ہمبستری کرنا شوہر پر واجب نہیں ہے بلکہ وہ اس کے حق میں محض سنت ہے[۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح:"وطء" میں ہے۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ شوہر کے لئے جائز نہیں کہ وہ آزاد بیوی کی اجازت کے بغیر اس سے عزل کرے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے:"نهى رسول الله ﷺ عن عزل الحرة إلا بإذنها"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے آزاد عورت کی اجازت کے بغیر اس سے عزل سے منع فرمایا ہے)، اور اس لئے بھی کہ اولاد عورت کا حق ہے، اور عزل کی صورت میں عورت پر ضرر لاحق ہوگا، اس لئے یہ اس کی اجازت کے بغیر جائز نہ ہوگا۔

لیکن بعض فقہاء حنفیہ کی رائے ہے کہ فساد زمانہ کی وجہ سے اگر شوہر کو اولاد کے بگڑنے کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں بیوی کی رضامندی کے بغیر عزل کرنا جائز ہے[۳]۔

اس کی تفصیل اصطلاح:"عزل" اور"وطء" میں ہے۔

د-بیوی کے پاس شب باشی:

۲۳- بیوی کے پاس شوہر کی شب باشی کے واجب ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

---

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۵۰، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۶۹، کشاف القناع ۵/ ۴۶۰۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۷۔

(۳) حدیث:"فاتقوا الله فی النساء......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۸۹، ۸۹۰) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۴) الإفصاح لابن ہبیرہ ۲/ ۱۸۱ طبع المؤسسۃ السعیدیہ الریاض۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۳۱، فتح القدیر ۲/ ۵۱۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۶، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۳۹۵، کشاف القناع ۵/ ۱۹۲۔

(۲) حدیث:"نهى رسول الله ﷺ عن عزل الحرة إلا بإذنها" کی روایت بیہقی (۷/ ۲۳۱) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۱۸۸) میں اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۷۹، ۳۸۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۶۶، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۷۵، کشاف القناع ۵/ ۱۸۹۔

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ شوہر پر بیوی کے پاس رات گذارنا واجب ہے، البتہ اس کے اوقات کی تعیین کے بارے میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک اس میں کسی طرح کی تعیین نہیں ہے، بلکہ شوہر پر بلاتعیین وقت کے بیوی کے پاس کبھی کبھی رات گذارنا واجب ہے۔

ابن عابدین کہتے ہیں: اگر شوہر عبادت یا دیگر مصروفیات کی وجہ سے بیوی کے ساتھ مشغول نہ رہ سکے تو مفتی بہ مسلک یہ ہے کہ اس کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے بلکہ اسے حکم دیا جائے گا کہ اس کے ساتھ شب گذاری کرے، اور بلاتعیین وقت اس کے ساتھ کبھی کبھی صحبت کرے، امام طحاوی کی رائے ہے کہ چار راتوں میں سے بیوی کو ایک دن اور رات کا حق حاصل ہے، اور بقیہ دن اور رات شوہر کو اختیار ہے، اس لئے کہ شوہر کو حق حاصل ہے کہ وہ بیوی کے اس حق کو تین راتوں میں دیگر تین آزاد بیویوں سے نکاح کر کے ساقط کردے، ہاں! اگر بیوی باندی ہو تو اسے سات دنوں میں ایک دن اور رات کا حق ہوگا، یہی قول امام حسن نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے [1]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ شوہر پر واجب ہے کہ اپنی آزاد بیوی کے بستر پر چار راتوں میں سے ایک رات گذارے، اس لئے کہ کعب بن سوار روایت کرتے ہیں کہ وہ ایک دن حضرت عمر بن الخطابؓ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ ایک عورت آئی اور اس نے عرض کیا اے امیر المؤمنین! میں کسی کو اپنے شوہر سے افضل نہیں سمجھتی ہوں، واللہ! وہ رات میں قیام (عبادت) کرتے ہیں، اور دن میں روزہ رکھتے ہیں، حضرت عمرؓ نے اس عورت کے حق میں مغفرت کی دعا کی اور اس کی تعریف کی، وہ عورت شرما گئی اور واپس چلی گئی، کعب بن سوار نے عرض کیا اے امیر المؤمنین! آپ نے اس عورت کو اس کے شوہر کے پاس کیوں نہیں لوٹایا؟ حضرت عمرؓ نے کہا کیا مطلب! حضرت کعب نے جواب دیا کہ یہ عورت آپ سے اپنے شوہر کے بارے میں شکایت کرنے آئی تھی کہ جب ان کی عبادت کا یہ حال ہوگا تو وہ اپنی بیوی کے لئے کب فارغ ہوگا؟ چنانچہ حضرت عمرؓ نے اس عورت کے شوہر کو بلا بھیجا اور حضرت کعب سے فرمایا کہ تم ان دونوں کے درمیان فیصلہ کردو، کیونکہ تم نے ان کے جس معاملہ کو سمجھا ہے میں نے اسے نہیں سمجھا، حضرت کعب نے کہا کہ یہ میری رائے ہے کہ یہ عورت تین عورتوں کے ساتھ چوتھی سمجھی جائے، لہذا آپ ان کے شوہر کو تین راتوں کا حق دے دیں جن میں وہ عبادت کریں، اور ایک دن و رات کا حق اس عورت کو دے دیں، یہ فیصلہ ایسا تھا جو مشہور ہو گیا تھا لیکن کسی نے اس پر نکیر نہیں کی گویا یہ اجماع کی طرح ہے، اس کے علاوہ نبی کریم ﷺ کا وہ قول بھی تائید کر رہا ہے، جو آپ ﷺ نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے فرمایا تھا: "إن لجسدک **علیک حقا، وإن لعینک علیک حقا، وإن لزوجک علیک حقا**" [1] (تیرے جسم کا تم پر حق ہے، تیری آنکھ کا تجھ پر حق ہے، اور تیری بیوی کا تجھ پر حق ہے)۔

قاضی اور ابن عقیل کہتے ہیں: بلاتعیین وقت کے شوہر پر اتنی شب گذاری واجب ہے، جس سے کہ بیوی کی وحشت کا ضرر دور ہوجائے، اور انس و محبت جو زوجیت کا مقصود ہے حاصل ہوجائے، اور اس مدت اور وقت کی تعیین قاضی وقت دونوں کے حالات پر غور کر کے طے کرے، مرداوی نے اس قول کو درست قرار دیا ہے، اور شب گذاری اس وقت واجب ہے جبکہ بیوی اس کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ یہ اس کا حق ہے، لہذا بغیر طلب کے واجب نہیں ہوگا [2]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۹۹۔

(۱) حدیث: "إن لجسدک علیک حقا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۲۹۹) اور مسلم (۲/۸۱۸) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) کشاف القناع ۵/۱۹۱، الإنصاف ۸/۳۵۳۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ شوہر پر بیوی کے پاس رات گذارنا واجب نہیں ہے، بلکہ یہ صرف مسنون ہے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ شب باشی میں سنت کا ادنیٰ درجہ چار راتوں میں سے ایک رات ہے اور اس کو اس شخص پر قیاس کیا گیا جس کی چار بیویاں ہوں۔

مالکیہ میں سے ابن عرفہ نے اپنی رائے یہ بیان کی ہے کہ بیوی کے پاس رات گذارنا واجب ہے، یا اس کے پاس برائے انس ومحبت آئے، اس لئے کہ اس کو تنہا چھوڑنے میں اس کا ضرر ہوگا خاص طور پر ان مقامات میں جہاں کہ فساد اور چوروں سے اندیشہ ہو[۱]۔

ھ- بیوی کو خادم دینا:

۲۴- بیوی کا ایک حق شوہر پر یہ ہے کہ اس کو خادم دے، اس لئے کہ یہ حسن معاشرت میں داخل ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کی ضرورت ہمیشہ پڑتی ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''خدمة''، فقرہ/ ۷ اور اس کے بعد کے فقرات۔

و- باری مقرر کرنا:

۲۵- بیوی کا ایک حق شوہر پر باری مقرر کرنا ہے، اور یہ اس صورت میں ہوگا جبکہ شوہر ایک سے زائد شادیاں کرے[۲]۔

چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: ''کان رسول الله ﷺ يقسم فيعدل، ويقول: "اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك''[۱] (رسول اللہ ﷺ باری تقسیم فرمالیا کرتے تھے، اور اس میں عدل و برابری فرماتے تھے، اور دعا فرماتے کہ اے اللہ! یہ میری تقسیم اس چیز کے بارے میں ہے جو میری قدرت میں ہے تو اس چیز میں میری ملامت نہ کرنا جو تیری قدرت میں ہے، لیکن میری قدرت میں نہیں ہے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''قسم'' میں ہے۔

میاں بیوی کے درمیان مشترک حقوق:

الف- مباشرۃ بالمعروف:

۲۶- مباشرۃ بالمعروف میاں بیوی کے درمیان مشترک حقوق میں سے ہے، لہذا ان میں سے ہر ایک پر واجب ہے کہ ایک دوسرے کے ساتھ حسن معاشرت اختیار کرے۔

تفصیل فقرہ/ ۳ میں گذر چکی ہے۔

ب- استمتاع:

۲۷- میاں بیوی کے مشترک حقوق میں سے ایک دوسرے سے استمتاع اور لطف اندوزی بھی ہے، یہ حق اگرچہ مشترک ہے لیکن عورت کے مقابلہ میں مرد کے حق میں زیادہ قوی ہے۔

تفصیل فقرہ/ ۱۳ میں گذر چکی ہے۔

---

(۱) العدوی علی الرسالہ ۲/ ۵۹، حاشیۃ الجمل ۴/ ۲۸۱، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۳۹۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۹۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۹، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۱، کشاف القناع ۵/ ۱۹۸، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۷۔

(۱) حدیث عائشة: ''كان رسول الله ﷺ يقسم فيعدل......'' کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۰۱) اور ترمذی (۳/ ۴۳۷) نے کی ہے، ترمذی نے اسے مرسل ہونے کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔

عَشِیرۃ

دیکھئے: ''عاقلۃ''۔

ج-وراثت:

۲۸- زوجین کے مشترک حقوق میں وراثت بھی ہے، چنانچہ شوہر بیوی کی وفات کے وقت اس کا وارث ہوگا، اسی طرح بیوی بھی اپنے شوہر کی وفات پر اس کی وارث ہوگی(۱)، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:''وَلَكُمْ نِصْفُ مَاتَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْدَيْنٍ''(۲) (اورتمہارے لئے اس (مال) کا آدھا حصہ ہے جوتمہاری بیویاں چھوڑ جائیں بشرطیکہ ان کے کوئی اولاد نہ ہو اور اگر ان کے اولاد ہو تو تمہارے لئے بیویوں کے ترکہ کی چوتھائی ہے وصیت (نکالنے) کے بعد جس کی وہ وصیت کر جائیں یا اداء قرض کے بعد اور ان (بیویوں) کے لئے تمہارے ترکہ کی چوتھائی ہے بشرطیکہ تمہارے کوئی اولاد نہ ہو لیکن اگر تمہارے کچھ اولاد ہو تو ان (بیویوں) کو تمہارے ترکہ کا آٹھواں حصہ ملے گا بعد وصیت (نکالنے کے جس کی تم وصیت کر جاؤ یا ادائے قرض کے بعد)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''إرث'' فقرہ/۳۶، ۳۷، ۳۸ میں ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۳۲۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۲۔

عِصَابَة

تعریف:

۱- عصابہ: لغت میں ''عصب'' سے ماخوذ ہے، اس کا معنی سخت لپیٹنا ہے، کہا جاتا ہے: "عصب الشيء يعصب عصباً" یعنی اس کو لپیٹا اور باندھا۔ عصابة وہ چیز جو لپیٹی جائے، کہا جاتا ہے: عصب رأسه وعصبه: یعنی اس نے اپنا سر باندھا[1]۔ عصابہ کا اطلاق عمامہ، لوگوں کی جماعت، گھوڑوں اور پرندوں پر بھی ہوتا ہے[2]۔

اصطلاح میں فقہاء کے نزدیک عصابہ کا استعمال دو معنوں کے لئے مخصوص ہے:

اول: عمامہ ہے، جیسا کہ حضرت ثوبانؓ کی حدیث میں ہے: "أن النبی ﷺ أمرهم أن يمسحوا على العصائب"[3] (نبی ﷺ نے صحابہ کو عصائب یعنی عمامہ پر مسح کرنے کا حکم دیا)، خطابی کہتے ہیں کہ عمامہ کو عصائب اس لئے کہتے ہیں کہ اس سے سر باندھا جاتا ہے[4]۔

دوم: زخم پر باندھی جانے والی پٹی[5]۔

(۱) لسان العرب۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۳) حدیث ثوبان: "أن النبی ﷺ أمرهم أن يمسحوا على العصائب......" کی روایت ابوداؤد (۱/۱۰۱) اور حاکم (۱/۱۶۹) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔
(۴) سنن ابوداؤد مع شرح الخطابی ۱/۱۰۱، ۱۰۲۔
(۵) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/۱۸۵۔

متعلقہ الفاظ:

جبیرہ:

۲- جبیرہ: لغت میں وہ لکڑیاں ہیں جو ہڈیوں پر باندھی جاتی ہیں تا کہ وہ ہڈیوں کو برابر کردے، کہا جاتا ہے: جبرت اليد: یعنی ہاتھ پر پٹی باندھی گئی[1]۔

اکثر فقہاء جبیرہ کو لغوی معنی ہی میں استعمال کرتے ہیں، البتہ مالکیہ نے جبیرہ کی تفسیر کی ہے، اور اس کو عام معنی میں لیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ جبیرہ ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس سے زخم کا علاج کیا جائے، خواہ لکڑیاں ہوں یا مرہم یا ان کے علاوہ[2]۔

اجمالی حکم:

اول۔ عصابہ عمامہ کے معنی میں:

فقہاء نے اس کے احکام مختلف مواقع میں بیان کئے ہیں، ان میں چند احکام درج ذیل ہیں:

الف۔ مسح:

۳- حنابلہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ وضو میں عمامہ پر مسح جائز ہے، (ان کے یہاں کچھ تفصیل ہے)، اس لئے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت ہے: "توضأ رسول الله ﷺ ومسح على الخفين والعمامة"[3] (رسول اللہ ﷺ نے وضو فرمایا اور خفین

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۲) ابن عابدین ۱/۱۸۵، منح الجلیل ۱/۹۶، أسنی المطالب ۱/۸۱، المغنی لابن قدامہ ۱/۲۷۷۔
(۳) حدیث المغیرة بن شعبة: "توضأ رسول الله ﷺ ومسح على الخفين والعمامة......" کی روایت مسلم (۱/۲۳۰) نے کی ہے۔

اور عمامہ پر مسح کیا)، اور اس لئے بھی کہ وہ ایسی جگہ میں قائم ہے جس کے مسح کا حکم شریعت میں وارد ہے، لہذا خفین کی طرح اس پر مسح کرنا جائز ہوگا جیسا کہ ابن قدامہ نے کہا ہے [۱]، لیکن مالکیہ نے جواز میں یہ قید لگائی ہے کہ اس کے اتارنے میں ضرر کا اندیشہ ہو یا اس کا اتارنا دشوار ہو [۲]۔

حنفیہ مسح علی العمامہ کو جائز نہیں کہتے ہیں، ان کے نزدیک عمامہ سر سے اتارا جائے گا، اور سر پر مسح کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے اتارنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اللہ تعالیٰ کے قول میں سر پر مسح کرنے کا حکم ہے بخلاف خف پر مسح کرنے کے، اس لئے کہ خفین کے اتارنے میں حرج ہے، اس لئے ان پر مسح جائز ہے [۳]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''عمامۃ'' اور ''مسح'' میں ہے۔

ب-عمامہ کے پیچ پر سجدہ:

۴ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ عمامہ کے پیچ پر سجدہ کرنا مکروہ ہے، البتہ حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر عذر ہو تو اس صورت میں مکروہ نہیں ہے، لیکن درستگی کی صورت میں یہ شرط ہے کہ سجدہ پوری پیشانی یا بعض حصہ پر ہو لیکن پیشانی کے اوپر سجدہ نہ ہوگا [۴]۔

شافعیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ عمامہ کے پیچ پر سجدہ کرنا جائز نہیں ہے، دیکھئے: ''سجود'' فقرہ/ ۷۔

اس معنی کے اعتبار سے عصابہ کے احکام کی تفصیل اصطلاح: ''عمامۃ'' میں ہے۔

(۱) شرح الزرقانی علی خلیل ۱/ ۱۳۰، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۰۰، ۳۰۱۔
(۲) شرح الزرقانی ۱/ ۱۳۰۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۱۸۱۔
(۴) ابن عابدین ۱/ ۳۳۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۴۔

دوم-عصابہ پٹی کے معنی میں:

۵ - فقہاء کا مذہب ہے کہ حالت عذر میں دھونے یا تیمّم کے بجائے پٹیوں پر مسح کرنا جائز ہے [۱]۔

اس معنی میں عصابہ کے احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''جبیرۃ''، فقرہ/ ۴۔

(۱) البدائع ۱/ ۱۳، المہذب ۱/ ۴۴، المجموع ۲/ ۳۲۳، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۷۷۔

عصَبَة

تعریف:

۱- عصبۃ: ''عصب'' سے مشتق ہے، اس کا معنی سخت لپیٹنا ہے، کہا جاتا ہے: **عصب برأسه العمامة**: اس نے اپنے سر پر عمامہ باندھا اور اس کو لپیٹا۔ ''عصبہ لغت میں آدمی کے بیٹوں اور باپ کی طرف سے اس کے رشتہ داروں کو بھی کہتے ہیں، ازہری کہتے ہیں: **عصبة الرجل ان اولیاء ذکور** کو کہتے ہیں جو اس کے وارث ہوتے ہیں، ان کو عصبہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنے نسب کو باندھ دیا ہے، باپ ایک کنارہ ہے اور بیٹا ایک کنارہ، بھائی ایک جانب ہے اور چچا ایک جانب، اس طرح نسب کا احاطہ ہوگیا ہے، اس لئے ان کو عصبہ کہا جاتا ہے اور ہر وہ چیز جو ایک شئ کے گرد گھومے اس کو عصب بہ کہا جاتا ہے [۱]۔ عصبہ کا اطلاق ان لوگوں پر بھی ہوتا ہے جو ایسے شخص کے وارث ہوتے ہیں جس کے والد اور ولد بوقت وفات نہ ہوں۔

اصطلاح میں: جن لوگوں کے وارث ہونے پر اجماع ہے ان میں جس کا کوئی مقررہ حصہ نہ ہو وہ عصبہ ہے، اگر اس کے ساتھ کوئی اصحاب فرائض میں سے نہ ہو تو پورے مال کا وارث ہوگا اور اگر کوئی اصحاب فرائض میں سے ہو تو اس کا حصہ دینے کے بعد باقی ماندہ کا وارث ہوگا [۲]۔

(۱) لسان العرب، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۹۲۔

(۲) لسان العرب، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۳۔

متعلقہ الفاظ:

اصحاب الفروض:

۲- یہ وہ لوگ ہیں جن کے لئے کتاب اللہ میں مقرر حصہ ہے۔

ذوی الارحام:

۳- ذوی الارحام: یہ وہ لوگ ہیں جن کے لئے نہ تو کوئی حصہ مقرر ہے اور نہ وہ عصبہ ہیں [۱]۔

عصبہ سے متعلق احکام:

میت کو غسل دینے اور نماز جنازہ کے پڑھانے کے سلسلہ میں عصبہ کو مقدم کرنا:

۴- میت کو غسل دینے اور اس پر نماز جنازہ پڑھنے کے بارے میں عصبہ کی ترتیب کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''جنائز''، فقرہ/ ۴/ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

ولایت نکاح میں عصبہ:

۵- عصبہ (عصبہ بنفسہ) کو اپنے قریبی عورتوں پر ولایت حاصل ہے، چنانچہ وہ عصبہ ہونے کی حیثیت سے نکاح کرائے گا، اور انہیں ولایت نکاح میں سلطان پر مقدم رکھا جائے گا، اور اگر چند عصبہ جمع ہو جائیں تو وراثت کی ترتیب میں جو زیادہ قریب ہیں ان کو مقدم رکھا جائے گا، اور الاقرب فالاقرب کا اصول جاری ہوگا، البتہ شافعیہ کہتے ہیں کہ بیٹا

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۹۴، ۵۰۵، المحلی مع القلیوبی ۳/ ۱۳۷۔

ہونے کی بنا پر اپنی ماں کا نکاح نہیں کرائے گا، اس لئے کہ بیٹے اور ماں میں نسب میں مشارکت نہیں ہے، لہذا وہ سب سے عار کو دفع کرنے کا خیال نہیں کرے گا، الا یہ کہ وہ عورت کے چچازاد بھائی کا بیٹا ہو تو عصبہ نسبی ہونے کی بنا پر ماں کے نکاح میں ولی ہوگا، اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ کا امام شافعی سے اختلاف ہے، ان حضرات کے نزدیک بیٹا، بیٹا ہونے کی بنا پر اپنی ماں کا نکاح کرائے گا، بلکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک وہ باپ پر ولایت میں مقدم ہوگا، اور امام احمد، امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک باپ مقدم ہوگا۔

تفصیل ''ولایۃ النکاح'' میں ہے۔

حضانت (پرورش) میں عصبہ کا حق:

۶- اگر کوئی ایسی عورت نہ ہو جس کو پرورش کا حق حاصل ہے تو حق حضانت مردوں میں عصبہ محض کی طرف وراثت کی ترتیب پر منتقل ہوجائے گا، پس باپ مقدم ہوگا، پھر دادا، پھر حقیقی بھائی، پھر علاتی بھائی، ان کے بعد اسی ترتیب پر تمام عصبہ۔

تفصیل اصطلاح: ''حضانۃ'' فقرہ/۱۰ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

قتل خطا اور قتل شبہ عمد میں عصبہ پر دیت کا لازم ہونا:

۷- قتل خطا کی دیت جنایت کرنے والے کے عاقلہ پر لازم ہوتی ہے، عاقلہ میں عصبہ نسبی بھی ہیں، اس میں الاقرب فالاقرب کے اصول کو جاری کیا جائے گا، البتہ شافعیہ نے اس سے اصول وفروع کو مستثنی قرار دیا ہے، اور یہ کہا ہے کہ اصل اور فرع عاقلہ میں شامل نہیں ہوں گے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''دیات'' فقرہ/۷۶ اور ''عاقلۃ'' میں ہے۔

وراثت میں عصبہ:

۸- وراثت میں عصبہ کی درج ذیل چند قسمیں ہیں:

الف۔ عصبہ بنفسہ: میت کا وہ مرد رشتہ دار ہے جس کا میت کے ساتھ رشتہ جوڑنے میں کوئی عورت بیچ میں نہ آئے، جیسے بیٹا اور پوتا۔

ب۔ عصبہ بغیرہ: یہ بیٹیاں ہیں اپنے بھائیوں کے ساتھ اور پوتیاں ہیں اپنے بھائیوں کے ساتھ یا اپنے چچازاد بھائیوں کے ساتھ اور حقیقی بہنیں ہیں یا علاتی بہنیں ہیں اپنے بھائیوں کے ساتھ یا دادا کے ساتھ، خواہ وہ ان تمام صورتوں میں تنہا ہوں یا چند ہوں اور عصبہ اصحاب فرائض کے باقی ماندہ مال کے وارث ہوتے ہیں اور تنہا ہونے کی صورت میں پورے مال کو سمیٹ لیتے ہیں۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''إرث'' فقرہ/ ۴۵، ۵۰ میں ہے۔

ج۔ عصبہ مع غیرہ: یہ سگی بہنیں یا علاتی بہنیں ہیں بیٹی کے ساتھ یا پوتیوں کے ساتھ، خواہ وہ تنہا ہوں یا چند ہوں۔

عصبہ اصحاب فرائض کے باقی ماندہ مال کے وارث ہوتے ہیں اور تنہا ہونے کی صورت میں سمیٹ لیتے ہیں۔

تفصیل اصطلاح: ''ارث'' فقرہ ۴۵، ۵۰ میں ہے۔

عَصَبِیّة

تعریف:

۱- عصبیت: لغت میں ایک دوسرے کی حمایت اور مدافعت کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **تعصبوا علیھم** جبکہ لوگ کسی فریق کی حمایت کے لئے اکٹھا ہوں، حدیث میں آتا ہے: "**العصبی من یعین قومه علی الظلم**" (عصبی وہ شخص ہے جو ظلم پر اپنی قوم کی مدد کرے)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [1]۔

متعلقہ الفاظ:

حمیۃ:

۲- حمیۃ خودداری اور غیرت کو کہتے ہیں [2]، چنانچہ حدیث میں ہے: "**الرجل یقاتل حمیة، ویقاتل شجاعة، فأی ذلک فی سبیل الله؟ قال: من قاتل لتکون کلمة الله ھی العلیا، فھو فی سبیل الله**" [1] (انسان حمیت کی بنا پر بھی جنگ کرتا ہے اور بہادری کی بنا پر بھی، ان میں سے کون سی جنگ اللہ کے راستہ میں ہوگی، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جو شخص اللہ کے کلمہ کو بلند کرنے کے لئے جنگ کرے وہ جنگ اللہ کے راستے میں ہوگی)۔

عصبیت سے متعلق احکام:

۳- عصبیت: جب ظلم پر خاندان یا قبیلہ کی مدد کی طرف لانے کے معنی میں ہو تو یہ عصبیت حرام ہے، قرآن کریم نے گناہ اور ظلم پر تعاون سے روکا ہے، اور نیکی اور تقوی پر تعاون کا حکم دیا ہے، اللہ تعالی کا فرمان ہے: "**وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ**" [2] (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقویٰ میں کرتے رہو اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کرو)، عصبیت کی تمام شکلوں اور صورتوں کی ممانعت احادیث میں واضح طور پر آئی ہے، خواہ خاندانی عصبیت ہو یا قولی یا علاقائی وملکی۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لیس منا من دعا إلی عصبیة، ولیس منا من قاتل علی عصبیة**" [3] (وہ شخص ہم میں سے نہیں ہے جو عصبیت کی طرف بلائے، اور وہ ہم میں سے نہیں ہے جو عصبیت کی بنیاد پر جنگ کرے)۔

قبیلہ اور خاندان کی عصبیت کے بارے رسول اللہ ﷺ نے

---

(۱) لسان العرب، متن اللغہ۔

الاثر: "**العصبی من یعین قومه علی الظلم**" کو ابن اثیر نے النہایہ (۳/۲۴۵) میں ان ہی الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے اور کسی ماخذ کی طرف منسوب نہیں کیا ہے، اور ابوداؤد (۵/۳۴۱) نے حضرت واثلہ بن الاسقع سے روایت کی ہے، انہوں نے کہا ہے: میں نے عرض کیا یا رسول اللہ عصبیت کیا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**ان تعین قومک علی الظلم**" امام ذہبی نے اس کے رواۃ میں سے ایک کی المیزان (۲/۱۸۸) میں سوانح ذکر کیا ہے، اور کہا کہ انہوں نے اس روایت میں تدلیس کی ہے۔

(۲) متن اللغہ۔

---

(۱) حدیث: "الرجل یقاتل حمیة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/۴۴۱) اور مسلم (۳/۱۵۱۳) نے حضرت ابوموسی اشعریؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) سورۂ مائدہ/۲۔

(۳) حدیث: "**لیس منا من دعا إلی عصبیة......**" کی روایت ابوداؤد (۵/۳۴۲) نے حضرت جبیر بن مطعمؓ سے کی ہے، اس کی اسناد میں انقطاع اور جہالت ہے، مختصر السنن للمنذری (۸/۱۹) میں اسی طرح ہے۔

ارشاد فرمایا:"دعوها فإنها منتنة"[۱] (اس کو چھوڑ دو، اس لئے کہ یہ بدبودار چیز ہے)۔

قبیلہ اور خاندانی عصبیت اور قبیلہ کی مدد خواہ وہ ظالم ہو یا مظلوم اسلام سے قبل پورے جزیرۃ العرب میں پائی جاتی تھی، اسلام نے اسے باطل کیا اور عصبیت اور ظلم پر ایک دوسرے کے تعاون کو حرام قرار دیا۔

حدیث میں ہے، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "انصر أخاک ظالما أو مظلوما، فقال رجل: یا رسول الله أنصره إذا کان مظلوما، أفرأیت إذا کان ظالما کیف أنصره؟ فقال: تحجره أو تمنعه من الظلم فإن ذلک نصره"[۲] (اپنے بھائی کی مدد کرو خواہ ظالم ہو یا مظلوم، ایک شخص نے عرض کیا یا رسول اللہ! اگر کوئی مظلوم ہو تو ان کی تو مدد کرسکتا ہوں پر ظالم کی مدد کیسے کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کو ظلم سے روک دو یہی اس کی مدد ہے)۔

اسلام نے مومنین کو حق پر ایک دوسرے کی مدد کی تاکید کی ہے، فرمان باری ہے: "وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ"[۳] (اور ایمان والے اور ایمان والیاں ایک دوسرے کے (دینی) رفیق ہیں، نیک باتوں کا (آپس میں) حکم دیتے ہیں اور بری باتوں سے روکتے ہیں)، نیز نبی کریم ﷺ نے متعصب شخص کی موت کو جاہلیت کی موت قرار دیا ہے، حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة فمات مات میتة جاهلیة، ومن قاتل تحت رایة عُمِّیَّة یغضب لعصبة أو یدعو إلی عَصَبَةٍ أو ینصر عصبةً فقتل فقِتْلَةٌ جاهلیة"[۱] (جو شخص امیر کی اطاعت نہ کرے اور جماعت کا ساتھ چھوڑ دے پھر وہ مرجائے تو وہ جاہلیت کی موت مرے گا، جو گروہ بندی کے جھنڈے تلے جنگ لڑے، عصبیت کی بنا پر ایک دوسرے کو بھڑکائے یا عصبیت کی دعوت دے یا عصبیت کی بنا پر مدد کرے پھر وہ قتل کردیا جائے تو اس کی موت جاہلیت کی موت ہے)۔

اسلام نے اسی طرح سے آباء واجداد اور ان کے کارناموں پر تفاخر کو باطل قرار دیا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لینتهین أقوام یفتخرون بآبائهم الذین ماتوا، إنما هم فحم جهنم، أولیکونن أهون علی الله من الجعل الذی یدهده الخرء بأنفه، إن الله قد أذهب عنکم عُبِّیَّة الجاهلیة، إنما هو مؤمن تقی وفاجر شقی، الناس کلهم بنو آدم وآدم خلق من تراب"[۲] (لوگ اپنے ان آباء واجداد پر فخر کرنا ضرور چھوڑ دیں جو مرچکے ہیں کیونکہ وہ جہنم کے ایندھن ہیں، ورنہ وہ اللہ کے نزدیک اس کیڑے سے بھی زیادہ ذلیل ہوجائیں گے جو اپنی ناک سے گندگی کو ڈھکیلتا ہے، بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے تم سے جاہلیت کی نخوت کو دور کردیا ہے، لوگوں کے محض دو ہی طبقے ہیں یا تو مومن متقی ہیں یا فاجر بدبخت، تمام انسان آدم کی اولاد ہیں اور آدم مٹی سے پیدا کئے گئے ہیں)۔

---

(۱) حدیث: "دعوها فإنها منتنة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۶۵۲) اور مسلم (۴/ ۱۹۹۹) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "انصر أخاک ظالما أو مظلوما......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۳۲۳) اور مسلم (۴/ ۱۹۹۸) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۷۱۔

(۱) حدیث: "من خرج من الطاعة......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۷۶، ۱۴۷۷) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لینتهین أقوام یفتخرون بآبائهم......" کی روایت ترمذی (۵/ ۷۳۴) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

اسلام نے ایک دوسرے پر فضیلت کی بنیاد تقوی اور عمل صالح کو بنایا ہے۔

اللہ تعالی کا فرمان ہے:''یَا أَیُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ''[1] (اے لوگو! ہم نے تم (سب) کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا ہے اور تم کو مختلف قومیں اور خاندان بنا دیا ہے کہ ایک دوسرے کو پہچان سکو، بیشک تم میں سے پرہیز گار تو اللہ کے نزدیک معزز تر ہے)، اللہ تعالی نے مذکورہ آیت میں شعوب اور قبائل کا مقصد تعارف و تعاون بتایا ہے نہ کہ آپس میں لڑنا جھگڑنا، پس عصبیت کی جتنی شکلیں ہیں خواہ قبیلہ و خاندان کی عصبیت ہو یا قوم یا رنگ کی سب اسلام اور اس کی تعلیمات کے خلاف ہیں[2]۔

عَصر

دیکھئے:''صلاۃ العصر''۔

عُصفُور

دیکھئے:''أطعمۃ''۔

(۱) سورۂ حجرات/ ۱۳۔

(۲) تفسیر الخازن، سورۂ حجرات کی آیت ۱۳ کی تفسیر۔

عِصمۃ

تعریف:

۱- لفظ عصمت لغت میں مطلق منع کرے، اور حفاظت کرنے کے معنی میں آتا ہے: عصمة الله عبده: یعنی اللہ نے اپنے بندے کو گناہ میں مبتلا ہونے سے بچالیا[1]۔

عصمۃ عقد نکاح پر بھی بولا جاتا ہے، اللہ تعالی کا قول ہے: "وَلاَتُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ"[2] (اور تم کافر عورتوں کے تعلقات کومت باقی رکھو)، یہاں عصم عقد نکاح کے معنی میں مستعمل ہوا ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

عصمۃ سے متعلق احکام:

۲- عصمت: استعمال کے اعتبار سے اس سے متعلق احکام الگ الگ ہوتے ہیں جو درج ذیل ہیں:

الف۔ عصمت کے معنی یہ ہے کہ اللہ تعالی کا مکلّف بندہ کو گناہوں سے اس طرح محفوظ کرنا کہ اس سے گناہوں کا صدور محال ہو۔

ب۔ عصمت مقومہ: یعنی ایسی عصمت جس کے ذریعہ انسان اور اس کا مال قابل قیمت ہوجائے، اس طور پر کہ جو شخص اس کو ضائع کرے اس پر قصاص یا دیت یا تاوان واجب ہو۔

ج۔ عصمت مؤثمہ: یعنی ایسی عصمت جس کا ضائع کرنے والا گنہگار ہو[1]۔

۳- عصمت کی پہلی قسم یہ صرف انبیاء اور ملائکہ کو حاصل ہوتی ہے، یہ ایسا ملکہ اور ایسی صلاحیت ہے جو اللہ تعالی انبیاء اور ملائکہ میں ودیعت فرماتے ہیں، جس کی وجہ سے انبیاء اور ملائکہ محرمات، مکروہات اور خلاف اولی اعمال میں مبتلا ہونے سے محفوظ ہوجاتے ہیں، اللہ تعالی ملائکہ کے حق میں فرماتے ہیں: "لاَيَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ"[2] (وہ اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے کسی بات میں جو وہ ان کو حکم دیتا ہے اور جو کچھ انہیں حکم دیا جاتا ہے اسے (فوراً) بجالاتے ہیں)۔

انبیاء نبوت کے بعد ظاہر گناہوں جیسے جھوٹ وغیرہ اور باطنی گناہوں جیسے حسد، کینہ، ریا اور شہرت وغیرہ سے محفوظ ہوتے ہیں، اس لئے کہ یہ بات مسلم اور ثابت ہے کہ رسول وہ اعلی نمونہ ہوا کرتے ہیں جن کی اتباع عقائد، افعال اور اخلاق میں کرنا واجب ہے، اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی شہادت کی بنیاد پر اسوۂ حسنہ ہیں، الا یہ کہ وہ چیزیں جن کے بارے میں نص سے معلوم ہو کہ یہ رسول کے ساتھ خاص ہیں، لہذا ضروری ہے کہ رسالت کے بعد نبی کے تمام اعتقادات، افعال، اقوال اور اختیاری اخلاق اللہ تعالیٰ کی طاعت کے موافق ہوں اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنے اعتقادات، افعال، اقوال اور اخلاق میں سے کسی چیز میں اللہ تعالیٰ کی معصیت میں داخل نہ ہوں، اس لئے کہ اللہ تعالی نے تمام امتوں کو حکم دیا ہے کہ وہ اپنے رسولوں کی اتباع کریں، اللہ تعالی کا فرمان ہے: "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ

---

(۱) لسان العرب، فتح الباری جلد اول حدیث: "عصموا دماءهم" کی شرح میں۔

(۲) سورۂ ممتحنہ/ ۱۰۔

(۱) التعریفات للجرجانی۔

(۲) سورۂ تحریم/ ۶۔

فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ"[1] (بیشک ان لوگوں میں تمہارے لئے یعنی ایسے شخص کے لئے عمدہ نمونہ ہے جو اللہ اور قیامت کے دن کا اعتقاد رکھتا ہے)۔ ہمارے نبی محمد ﷺ کے حق میں اللہ تعالی نے فرمایا: "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ"[2] (رسول اللہ کا ایک عمدہ نمونہ موجود ہے تمہارے لئے یعنی اس کے لئے جو ڈرتا ہو اللہ اور روز آخرت سے)۔ پس اگر اس کا امکان ہو کہ انبیاء علیہم السلام رسالت ملنے کے بعد اور لوگوں کو ان کی اتباع کا حکم دئے جانے کے بعد وہ محرمات یا مکروہات یا خلاف اولی امور کا ارتکاب کریں گے تو ہم بھی اس کے مامور ہوں گے۔ حالانکہ اللہ تعالی محرمات، مکروہات اور خلاف اولی امور کا حکم نہیں دیتا[3]، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّ اللَّهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ"[4] (اللہ ہرگز بیہودگی نہیں بتلاتا ہے)، اس سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ تمام رسول اور انبیاء علیہم السلام رسالت ونبوت کے بعد اور اللہ تعالی کی طرف سے ان کی اتباع کا حکم آجانے کے بعد معاصی میں واقع ہونے سے معصوم ہوتے ہیں، اسی کو "عصمة الرسل" کہا جاتا ہے[5]۔

رہا نبوت سے قبل ان کی عصمت کا مسئلہ تو اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے، بعض حضرات نے اس کو ممنوع قرار دیا ہے اور بعض حضرات نے جائز قرار دیا ہے اور صحیح ہر عیب سے ان کا پاک ہونا ہے، اس لئے کہ نبوت کے لئے منتخب کئے جانے سے پہلے نبی کی دو حالتیں ہوں گی۔

یا تو ابھی تک مطلقاً کسی شریعت کا مکلّف ہی نہیں ہوں گے، اس صورت میں ان کے حق میں عصمت کا مسئلہ ہی نہیں آئے گا، اس لئے کہ معاصی اور مخالف شرع چیزوں کا تصور شریعت کے آنے اور مکلّف ہونے کے بعد ہی ہوگا، اور فرض یہ کیا گیا ہے کہ مکلّف نہیں ہے، لہذا اس میں معصیت اور عدم معصیت کی بحث کی کوئی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ ذمہ تکلیف شرعی سے خالی ہے، البتہ رسول کی اعلی فطرت، نفس کی صفائی اور روح کی پاکیزگی وبلندی کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اخلاق، معاملات، دیانت اور اسی طرح ان قبائح ورذائل کے ارتکاب سے دور رہنے میں جن سے عقل سلیم اور فطرت مستقیمہ متنفر ہوں اپنی قوم کے درمیان اعلیٰ نمونہ ہوں۔

دوسری حالت یہ ہوگی کہ قبل النبوۃ نبی کسی سابق رسول کی شریعت کے مکلّف ہوں گے جیسا کہ لوط علیہ السلام اپنی نبوت سے پہلے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت کے تابع تھے اور جیسا کہ بنی اسرائیل کے انبیاء قبل النبوۃ موسی علیہ السلام کی شریعت کے تابع تھے اس صورت میں ان کی اس زمانہ فترت میں عصمت کے بارے میں کوئی قطعی دلیل نہیں پائی جاتی ہے، لیکن انبیاء کی سیرتیں جو ان کے بارے میں منقول ہیں کہ یہ لوگ قبل النبوۃ بھی تمام معاصی خواہ کبائر ہوں یا صغائر سب سے دور رہتے تھے[1]۔

تفصیل اصطلاح: "نبی" میں ہے۔

۴-عصمت کا دوسرا مفہوم: یعنی ایسی عصمت جس کے ذریعہ انسان اور اس کا مال قابل قیمت ہوجائے اس طور پر کہ جو شخص اس کو ضائع کرے اس پر قصاص یا دیت یا تاوان واجب ہو، یہ عصمت انسان

(۱) سورۂ ممتحنہ/۶۔
(۲) سورۂ أحزاب/۲۱۔
(۳) شرح جوہرۃ التوحید للبیجوری رص ۱۲۰، ۱۳۲، التعریفات للجرجانی، الشفاء للقاضی عیاض ۲/ ۷۴۶ اس سے پہلے اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۴) سورۂ أعراف/۲۸۔
(۵) سابقہ مراجع۔

(۱) شرح جوہرۃ التوحید للبیجوری، الشفاء للقاضی عیاض ۲/ ۷۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کے لئے کلمہ شہادت کے اقرار سے ثابت ہوتی ہے، لہٰذا جو اس کا اقرار کرے گا اس کی جان اور مال محفوظ ہوجائے گا[1]، کیونکہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''فإذا قالوا لا إله إلا الله عصموا منی دماء هم وأموالهم''[2] (جب وہ لوگ لا إله إلا الله کہہ لیں گے تو میری طرف سے اپنی جان اور اپنے اموال محفوظ کرلیں گے)، نیز فرمان نبوی ہے: ''كل المسلم على المسلم حرام: دمه و ماله وعرضه'' [3] (ہر مسلمان کی جان و مال اور آبرو دوسرے مسلمان پر حرام ہے)، پس جو شخص کسی ایسے مسلمان کو جس کا خون معصوم ہو قتل کرے تو اس پر قصاص یا دیت لازم ہوگی، دیکھئے: اصطلاح ''قصاص'' اور ''دیات'' فقرہ/۱۱۔ اور اس کے بعد کے فقرات۔

جو شخص اس کا مال لے گا یا اسے ضائع کردے گا تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ''[4] (اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ)۔

دیکھئے: اصطلاح ''ضمان'' فقرہ/۷ اور اس کے بعد کے فقرات اور اصطلاح ''غصب''۔

یہ عصمت، عقد ذمہ، معاہدہ یا محض امان کی وجہ سے بھی حاصل ہوتی ہے جس سے اس کی جان محفوظ ہوجاتی ہے خواہ انفرادی طور پر مسلمان اس طرح کا معاملہ کرلیں، حدیث میں ہے: ''ألا من ظلم معاهدا أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة''[1] (جان لو! جو شخص کسی معاہد پر ظلم کرے یا عہد توڑ دے یا وسعت و طاقت سے زیادہ کا اس کو مکلّف بنائے یا اس کی خوش دلی کے بغیر کچھ لے لے تو میں اس کی طرف سے قیامت کے دن مخاصمہ کروں گا)۔

لہٰذا اہل عہد کو یہ حق حاصل ہے کہ انہیں اپنی جان و مال اور عزت آبرو پر امان و اطمینان حاصل ہو، اور امام پر واجب ہے کہ ان کی حفاظت کا انتظام کریں تاکہ مسلمانوں اور غیر مسلمانوں میں سے جو ان کو نقصان پہنچانا چاہے وہ ان سے محفوظ رہ سکیں، معاہدہ کے قائم رہتے ہوئے نہ ان پر ظلم کیا جائے اور نہ اذیت پہنچائی جائے[2]۔

تفصیل اصطلاح: ''اہل الذمۃ'' فقرہ/۱۹ اور اس کے بعد کے فقرات اور اصطلاح: ''عہد'' میں۔

۵- عصمت کے تیسرا معنی: اور یہ عصمت مؤثمہ ہے یعنی ایسی عصمت جس کے ضائع کرنے سے انسان گنہگار ہوجاتا ہے، اور اس پر قصاص یا دیت یا ضمان واجب نہیں ہوتا، مثلاً ایسے لوگوں کو قتل کرنا جن کے قتل سے ہمیں منع کیا گیا ہے یعنی حربیوں کے بچے اور عورتوں کا قتل کرنا یا اپنے اقرباء کو قتل کرنا جو مشرک ہوں، اس کا قاتل گنہگار ہوگا، لیکن اس پر نہ قصاص لازم ہوگا اور نہ دیت بلکہ ان پر توبہ و استغفار لازم ہوگا[3]۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۳۳، القلیوبی ۴/ ۲۲۰، ۲۲۱۔

(۲) حدیث: ''فإذا قالوا: لا إله إلا الله عصموا منی دماء هم وأموالهم'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۲۵۰) نے حضرت عمرؓ سے کی ہے، اور مسلم (۱/ ۵۳) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''كل المسلم على المسلم حرام: دمه، وماله، وعرضه'' کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۸۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) سورۂ نساء/ ۲۹۔

---

(۱) حدیث: ''ألا من ظلم معاهدا أو انتقصه'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۳۷) نے کی ہے، سخاوی نے المقاصد الحسنہ (رص ۳۹۲) میں کہا ہے اس کی سند میں کوئی حرج نہیں ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۶۶، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۲، ۲۲۳۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۲۴، ۲۲۵، المحلی والقلیوبی ۴/ ۲۱۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۴۔

نکاح میں عصمت:

۶- عصمت گرچہ اصل میں منع کرنے اور حفاظت کرنے کے معنی میں ہے مگر مجازاً نکاح پر بولا جاتا ہے، اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَلاَ تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ"[1] (اور تم کافر عورتوں کے تعلقات کو باقی مت رکھو) مفسرین کہتے ہیں کہ یہاں آیت میں عصمت سے مراد نکاح ہے، اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ تم اپنی کافر بیویوں کو قبضہ میں نہ رکھو، کیونکہ تمہارے اور ان کے درمیان نہ عصمت ہے اور نہ رشتۂ زوجیت، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ جس کوئی کافر کی بیوی مکہ میں ہو وہ اس کی بیویوں میں شمار نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اختلاف دارین کی وجہ سے اس عورت کا نکاح اس سے ختم ہو گیا، لہذا پانچویں عورت سے یا اس کی بہن سے نکاح ممنوع نہ ہوگا[2]۔

عصمت نکاح کا ختم ہو جانا اور اس کو ختم کر دینا:

۷- فسخ یا طلاق کی وجہ سے عصمت نکاح ختم ہو جاتی ہے، چنانچہ فسخ نکاح ارتداد، عیب اور ان جیسے اسباب کی بنا پر ہوا کرتا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "ردۃ" فقرہ/۴۴، اور "عیب"، و "فسخ" میں ہے۔

طلاق میں اصل یہ ہے کہ شوہر ہی کو عقد نکاح ختم کرنے کا اختیار ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کے درج ذیل فرمان میں طلاق واقع کرنے کی نسبت اسی کی طرف کی گئی ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمنُوا إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ"[3] (اے نبی! (لوگوں سے کہہ دیجئے کہ) جب تم عورتوں کو طلاق دینے لگو تو ان کو ان کی عدت پر طلاق دو)، نیز حدیث میں ہے: "إنما الطلاق لمن أَخَذَ بالساق"[1] (طلاق کا حق صرف اسے حاصل ہے جو متعہ کا مالک ہو)۔

البتہ (اس اصل سے استثناء کے طور پر) بیوی کو بھی عقد نکاح کے ختم کرنے کا حق درج ذیل دو صورتوں میں ہوتا ہے:

الف- شوہر کا اپنی بیوی کو طلاق دینے کا اختیار سپرد کرنا:

۸- فقہاء کا مذہب ہے کہ شوہر کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنی بیوی کو یہ اختیار دے دے کہ وہ اپنے آپ کو طلاق دے دے تو اس کو طلاق دینے یعنی عقد نکاح کو ختم کر دینے کا حق ہوگا۔

تفصیل اصطلاح: "تفویض" فقرہ/۹، ۱۳ میں ہے۔

ب- بیوی کا یہ شرط لگانا کہ عصمت اس کے ہاتھ میں ہوگی:

۹- فقہاء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مرد عورت سے اس شرط پر نکاح کرے کہ عورت کا معاملہ اس کے ہاتھ میں ہوگا تو یہ صحیح ہوگا بشرطیکہ عورت کی طرف سے ابتداء ہو اور وہ کہے کہ میں نے اس شرط کے ساتھ تجھ سے نکاح کیا کہ میرا معاملہ میرے اختیار میں رہے گا، یعنی جب میں چاہوں گی اپنے اوپر طلاق واقع کرلوں گی، اور شوہر کہے کہ میں نے قبول کیا تو یہ نکاح درست ہوگا، اور معاملہ نکاح عورت کے اختیار میں رہے گا، لیکن اگر شوہر ابتداء کرے اور کہے کہ میں نے اس شرط کے ساتھ تم سے نکاح کیا کہ تمہارا معاملہ تمہارے اختیار میں رہے گا تو نکاح درست ہوگا لیکن معاملہ عورت کے اختیار میں نہیں

---

(۱) سورۂ ممتحنہ/۱۰۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۸/ ۶۵، ۶۶، ابن کثیر ۳/ ۳۵۱۔

(۳) سورۂ طلاق/۱۔

(۱) حدیث: "إنما الطلاق لمن أخذ بالساق" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۷۲) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۳۵۸) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

رہے گا، اس لئے کہ تفویض، نکاح سے قبل واقع ہوئی ہے اور نکاح پر معلق نہیں کی ہے، لہذا یہ تفویض، طلاق کا مالک ہونے سے قبل واقع ہوگی (لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا) (١)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر عورت بوقت نکاح شرط لگائے کہ میرا معاملہ میرے اختیار میں رہے گا، تو قبل الدخول جب چاہے گی نکاح فسخ ہوجائے گا، لیکن دخول کے بعد مہر مثل کے ساتھ نکاح ثابت رہے گا، اور شرط لغو ہوجائے گی، اور اس پر عمل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ شرط ایسی ہے جو مقاصد نکاح میں مخل ہے (٢)۔

(١) ابن عابدین ٢/ ٤٨٥، الفتاوی الہندیہ ١/ ٢٧٣۔

(٢) الشرح الصغیر ٢/ ٣٨٦۔

عَضّ

تعریف:

١- عض : لغت میں کسی چیز کو دانت سے پکڑنا اور روکنا ہے، کہاجاتا ہے: "**عضضت اللقمة وعضضت بها وعليها عضا**: جبکہ دانتوں سے لقمہ کو روکا جائے" یعنی دانت سے لقمہ لیا، اسی طرح بولا جاتا ہے: **عض الفرس على لجامه** (١) (گھوڑے نے دانت سے لگام پکڑلیا)، اسی معنی میں اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "**عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ**" (٢) (تم پر غیظ سے انگلیاں کاٹ کاٹ کھاتے ہیں)۔

اور حدیث میں ہے: نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي عضوا عليها**" (٣) (تم پر لازم ہے کہ میری سنت اور میرے بعد میرے خلفاء راشدین کی سنت اختیار کرو اور اس کو تم مضبوطی سے پکڑ لو)۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

(١) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(٢) سورۂ آل عمران/ ١١٩۔

(٣) حدیث: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء......" کی روایت ترمذی (٥/ ٤٤) نے حضرت عرباض بن ساریہؓ سے کی ہے، اور کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

اجمالی حکم:

۲- اگر کوئی انسان دوسرے کو ناحق دانت کاٹ لے(۱)، اور اس کی وجہ سے زخم ہو جائے تو دانت کاٹنے والے پر اس کے زخم کا تاوان لازم ہوگا، اور تاوان عادل لوگوں کے فیصلے سے مقرر ہوگا، ماہرین اس کو مقرر کریں گے، جیسا کہ ان زخموں کے بارے میں جن میں کوئی تاوان متعین نہیں ہے یہی قاعدہ ہے(۲)۔

۳- اگر کوئی شخص دانت کاٹے اور جس کو کاٹا جا رہا ہے وہ اپنا ہاتھ کھینچ لے جس کے نتیجہ میں دانت کاٹنے والے کے دانت اکھڑ جائیں تو کیا اس میں ضمان لازم ہوگا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب اور مالکیہ کی ایک روایت ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کا ہاتھ دانت سے کاٹ لے تو اسے حق حاصل ہے کہ وہ اپنے ہاتھ کو اس کے منہ سے کھینچ لے اگر وہ ہاتھ کھینچ لے اور دانت کاٹنے والے کے دانت اکھڑ جائیں تو اس میں کوئی ضمان نہ ہوگا(۳)۔ اس لئے کہ یعلی بن امیہ کی روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ میرا ایک مزدور تھا، اس نے ایک شخص سے لڑائی کر لی، ان میں سے ایک نے دوسرے کے ہاتھ کو دانت سے کاٹا تو اس نے اپنا ہاتھ دانت سے کاٹنے والے کے منہ سے کھینچ لیا اور اس کا آگے کا ایک دانت اکھڑ گیا، یہ دونوں نبی کریم علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوئے، چنانچہ آپ علیہ السلام نے اس کے دانت کو ناقابل تاوان قرار دیا، حضرت عطا کہتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ انہوں نے یہ کہا ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: "**أفيدع يده في فيك تقضمها كأنها في فحل يقضمها؟**"(۱) (تو کیا وہ اپنا ہاتھ تمہارے منہ میں چھوڑ دے تاکہ تم اس کو کاٹتے گویا کہ وہ کسی سانڈ کے منہ میں ہے جو اس کو کاٹتا ہے)، نسائی کی ایک روایت میں ہے کہ اس نے اپنا ہاتھ اس کے منہ سے کھینچ لیا جس کی وجہ سے آگے کا دانت گر گیا، دونوں نے معاملہ حضور علیہ السلام کی خدمت میں پیش کیا، آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**يعض أحدكم أخاه كما يعض الفحل؟ لادية له**"(۲) (کیا کوئی انسان اپنے بھائی کو دانت سے اس طرح کاٹے گا جیسا کہ سانڈ کاٹتا ہے، اس کو دیت نہیں ملے گی)۔

ابن قدامہ ضمان لازم نہ ہونے پر اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ یہ عضو ضرورۃً اپنے بھائی کے شر کو دور کرنے میں ضائع ہوا ہے، لہذا اس پر ضمان نہیں ہوگا، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی شخص کسی پر حملہ کرے اور اس کے لئے اس کا عضو کاٹے بغیر اس کو ہٹانا ممکن نہ ہو(۳)۔

شافعیہ نے ضمان واجب نہ ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ جسے دانت کاٹا گیا ہے وہ چھٹکارا پانے کے لئے آسان سے آسان طریقہ اختیار کرے جیسا کہ حملہ آور کے دفاع کرنے میں یہی طریقہ ہے، چنانچہ یہ حضرات کہتے ہیں کہ اگر کوئی عورت کسی مرد یا عورت کے ہاتھ میں دانت کاٹ لے تو اس سے خلاصی کے لئے آسان سے

---

(۱) اور یہ دفاع کی حالت کے علاوہ میں ہے، اس لئے کہ دفاع کے علاوہ میں دانت کاٹنا کسی حال میں جائز نہیں ہے (نہایۃ المحتاج وحواشی ۸/۲۶)۔

(۲) الاختیار ۵/۴۲، تبیین الحقائق للزیلعی ۶/۱۳۲، جواہر الإکلیل ۲/۱۶۷، روضۃ الطالبین ۹/۲۶۵، المغنی لابن قدامہ ۸/۴۴۔

(۳) مجمع الضمانات للبغدادی ص ۱۶۸، جواہر الإکلیل ۲/۱۹۷، نہایۃ المحتاج للرملی ۸/۲۶، مغنی المحتاج للشربینی ۴/۱۹۷، المغنی لابن قدامہ ۸/۳۳۳، ۳۳۴۔

(۱) حدیث: "أفيدع يده في فيك تقضمها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/۱۱۳) اور مسلم (۳/۱۳۰۱) نے حضرت یعلی بن امیہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں، نیز دیکھئے: المغنی لابن قدامہ ۸/۳۳۴۔

(۲) حدیث: "يعض أحدكم أخاه كما يعض الفحل......" کی روایت نسائی (۸/۲۹) نے حضرت عمران بن حصینؓ سے کی ہے اور بخاری (فتح الباری ۱۲/۲۱۹)، اور مسلم (۳/۱۳۰۰) میں ہے۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۸/۳۳۴۔

آسان طریقہ اختیار کرے گا، دونوں ڈاڑھ یا دونوں جبڑے پر مار کر ہاتھ چھڑایا جائے اگر ایسا نہ ہو سکے تو پھر ہاتھ کھینچا جائے گا، اس کے نتیجہ میں اگر دانت گر جائے تو یہ قابل معافی ہوگا (۱)۔

شربینی الخطیب کہتے ہیں کہ اگر آسان طریقہ اختیار کرنا ممکن ہو اس کے باوجود اس سے گریز کرے تو ضمان لازم ہوگا، یہی جمہور کا بھی قول ہے، امام اذرعی کہتے ہیں: اکثر فقہاء کے کلام سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اگر وہ اپنا ہاتھ ابتداء ہی میں کھینچ لے اور اس کے دانت گر جائیں تو یہ رائیگاں ہوگا اور یہی حدیث کا ظاہر ہے (۲)۔

جس طریقہ سے دفاع کیا ہے اس سے آسان طریقے سے دفاع کے ممکن ہونے میں اگر اختلاف ہو جائے تو قسم کے ساتھ معضوض کی تصدیق کی جائے گی جیسا کہ رملی نے اذرعی سے نقل کیا ہے (۳)۔

مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر کوئی کسی کو دانت کاٹ لے اور معضوض اپنا ہاتھ کھینچ لے اور کاٹنے والے کے دانت اکھاڑ دے تو اس پر ضمان واجب ہوگا (۴)۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۷، نہایۃ المحتاج للرملی ۸/ ۲۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۷۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۶۔

(۴) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۷۔

عَضل

تعریف:

۱ - عضل: لغت میں عضل الرجل حرمته عضلا سے ماخوذ ہے (اور یہ باب نصر اور ضرب سے آتا ہے) اس کا معنی ہے اس کو شادی سے روکنا، عضل المرأة عن الزوج عورت کو شوہر سے روکنا، عضل بهم المكان جگہ کا تنگ ہونا، أعضل الأمر معاملہ کا سخت ہو جانا، اسی معنی میں ہے: داء عضال یعنی سخت بیماری (۱)۔

فقہاء نے باب نکاح میں عضل کے لفظ کو نکاح سے روکنے کے معنی میں استعمال کیا ہے، ابن قدامہ نے کہا ہے کہ اگر کہ عورت اپنے کفو سے نکاح کرنا چاہے اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کو چاہتے ہوں تو عورت کو نکاح سے روک دینا عضل ہے (۲)۔

اسی طرح فقہاء نے خلع میں عضل کو بیوی کو ضرر پہنچانے کے معنی میں استعمال کیا ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی اپنی بیوی سے عضل کرے اور مار پیٹ کر کے یا اس کو تنگی میں ڈال کر یا اس کو نفقہ اور باری یا اس طرح کے حقوق سے محروم کر کے اس کو نقصان پہنچائے تاکہ وہ اپنے کو فدیہ دے کر شوہر سے چھٹکارا حاصل کر لے اور عورت ایسا کر بھی لے تو یہ خلع باطل ہوگا اور عوض لوٹایا جائے گا (۳)۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۳، المغنی ۶/ ۴۷۷۔

(۳) المغنی ۷/ ۵۴، ۵۵۔

شرعی حکم:

۲-اصل یہ ہے کہ ولی کوجس عورت پر نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہواس کواس کے کفو سے نکاح کرنے سے روکنا حرام ہے،اس لئے کہ یہ ظلم ہے کیونکہ عورت کوایسے شخص کے ساتھ نکاح کرنے سے روکنا جو کہ عورت کو پسند ہواس کواس کے حق سے روکنااور ضرر پہنچانا ہےاور اللہ تعالی نے اس سے اولیاءکومنع فرمایا ہے، وہ اولیاءکومخاطب کرتے ہوئے فرماتا ہے:"فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ"[1] (توتم انہیں اس سے مت روکو کہ وہ اپنے شوہروں سے نکاح کرلیں)۔

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کوضرر پہنچائے اس کے ساتھ بدسلوکی کا معاملہ کرےاوراس پرعرصہ حیات تنگ کردے تا کہ وہ شوہر کا دیا ہوا مہر واپس کرکے پھراس کی زوجیت سے چھٹکارا حاصل کرلےتو یہ حرام ہے،اس لئے کہ بیوی کے ساتھ حسن سلوک نہ کرنااوراس کا نفقہ نہ دےکراس کوتنگی میں ڈال دیناظلم ہے،اللہ تعالی نے اپنے اس قول میں شوہروں کواس ظلم سےمنع فرمایاہے:"وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ"[2] (اور نہ انہیں اس غرض سے قید رکھو کہ تم نے انہیں جو کچھ دے رکھا ہےاس کا کچھ حصہ وصول کرلو)۔

۳-عورت کی مصلحت اوراس کے مفاد کے پیش نظر اگر ولی اس کو نکاح سے روک دےتو یہ مباح ہے، مثلاً اگرعورت غیر کفو میں نکاح کرنا چاہے،تو ولی اسی کی مصلحت اور مفاد کے پیش نظراس کونکاح سے روک سکتا ہے۔

اسی طرح اگر عورت فاحشہ ہواور بدکاری کرتی ہوتوشوہر کے لئے جائز ہے کہ اپنی بیوی پرسختی کا معاملہ کرے تا کہ وہ دیئے ہوئے مہر کولوٹا کر چھٹکارا حاصل کرلے[1]۔اس لئے کہ اس سلسلہ میں نص ہے،اور اللہ تعالیٰ کے قول میں استثناء وارد ہے:"وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلاَّ أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ"[2] (اور نہ انہیں اس غرض سے قید رکھو کہ تم نے انہیں جو کچھ دے رکھا ہےاس کا کچھ حصہ وصول کرلو بجز اس صورت کے کہ وہ صریح بدکاری کی مرتکب ہوں)۔

عضل کب معتبر ہوگا:

۴-فقہاء نےعضل کودومواقع پر ذکر کیا ہے، جودرج ذیل ہیں:

اول: شوہر کا عضل اور یہ اس وقت ہوگا جب شوہر بیوی کے ساتھ ناروا سلوک اور ضرر پہنچانے کا معاملہ اس غرض سے کرے کہ بیوی اس کا دیا ہوا مہر لوٹا کر اس سے چھٹکارا حاصل کرلے، اس صورت میں شوہر بیوی سے جو کچھ بھی لے گا بلاشبہ شوہراس کا مستحق نہیں ہوگا کیونکہ یہ ایک ایسا عوض ہے جس کے دینے پر عورت کوناحق مجبور کیا گیا ہے،لہذا شوہراس کا مستحق نہیں ہوگا۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "خلع"،فقرہ/۱۰ میں ہے۔

دوم: ولی کا عضل،فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عورت جب کفو میں نکاح کرنا چاہے یا اس کوکوئی کفوشخص نکاح کا پیغام دےاور ولی بلاکسی معقول سبب کے نکاح سے روک دےتو ولی عضل کرنے والا کہلائے گا،اس لئے کہ ولی پر عورت کا کفو میں نکاح کرانا واجب ہے، خواہ عورت اس نکاح میں مہر مثل یا اس سے کم کا مطالبہ کرے جیسا کہ

(۱) سورۂ بقرہ/۲۳۲۔

(۲) سورۂ نساء/۱۹۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۱۵،۳۱۶، الدسوقی ۲/ ۲۳۱،۲۳۲، القرطبی ۲/ ۱۵۸، ۵/ ۹۴، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۱۹۴،۲۰۱،مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۲۹،کشاف القناع ۵/ ۵۴،۵۵،۲۱۳،المغنی ۶/ ۷۷، ۴، ۷/ ۵۴،۵۵۔

(۲) سورۂ نساء/۱۹۔

شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے، اس لئے کہ مہر محض عورت کا حق ہے اور ایسا عوض ہے جو عورت ہی کے ساتھ خاص ہے، لہذا ولی کو اس پر اعتراض کا حق نہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ مہر واجب ہونے کے بعد اگر عورت کل مہر کو ساقط کردے تو کل مہر ساقط ہوجائے گا، لہذا مہر کے کچھ حصہ کو ساقط کردینا بدرجہ اولی درست ہوگا، حنفیہ کا مذہب ہے کہ مہر مثل سے کم پر شادی کرنے سے گریز کرنا عضل نہیں سمجھا جائے گا، اسی طرح ولی اگر غیر کفو میں شادی کرنے سے گریز کرے تو وہ عاضل نہیں سمجھا جائے گا۔

لیکن مالکیہ کہتے ہیں کہ باپ جو کہ ولی مجبر ہو اگر پیغام رشتہ دینے والے کو لوٹا دے تو وہ عاضل نہیں سمجھا جائے گا، اگرچہ ایسا بار بار ہو، اس لئے کہ باپ کی سرشت میں بیٹی کی محبت وشفقت ڈال دی گئی ہے، دوسری طرف لڑکی اپنے مصالح سے ناواقف ہے، ہاں! یہ ثابت ہوجائے کہ اگر باپ ہی کا ارادہ بیٹی کو ضرر پہنچانے کا ہے تو ایسی صورت میں باپ عاضل شمار کیا جائے گا۔

عورت اگر کسی کفو کی وجہ سے کسی شخص سے نکاح کرنا چاہتی ہے، لیکن ولی اس کے علاوہ دوسرے کفو سے نکاح کرانا چاہے تو مالکیہ کے نزدیک اور شافعیہ کا بھی اصح قول یہ ہے کہ ولی کا کفو اولی سمجھا جائے گا، اگر ولی مجبر ہو، اس لئے کہ ولی عورت سے زیادہ صاحب نظر اور سمجھ دار ہوا کرتا ہے، اور اگر ولی مجبر نہ ہو تو عورت کے انتخاب اور پسند کا اعتبار ہوگا۔

حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کا اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ ولی پر واجب ہے کہ وہ عورت کی پسند کے مطابق اس کی عفت وعصمت کی حفاظت کی غرض سے کفو میں نکاح کرادے، اور اگر ولی اس عورت کا نکاح اس شخص سے نہ کرائے جس کو وہ پسند کرتی ہے تو ولی عاضل سمجھا جائے گا، حنفیہ کی ایک رائے یہی ہے جسے "البحر الرائق" میں ظاہر قرار دیا گیا ہے، جیسا کہ ابن عابدین نے بیان کیا ہے[۱]۔

عضل کا اثر:

۵- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جب ولی کی طرف سے عضل پایا جائے اور حاکم کے نزدیک یہ ثابت ہوجائے تو حاکم ولی کو اس عورت کا نکاح کرانے کا حکم دے گا، اگر عضل سبب معقول کی بنا پر نہ ہو، اس کے باوجود اگر وہ گریز کرے تو ولایت دوسرے شخص کی طرف منتقل ہوجائے گی۔

البتہ فقہاء کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ ولایت کس کی طرف منتقل ہوگی؟ حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ (سوائے ابن القاسم کے) اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا قول یہ ہے کہ ولایت سلطان کی طرف منتقل ہوجائے گی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ فرماتے ہیں: **"فإن اشتجروا فالسلطان ولی من لاولی له"**[۲] (اگر لوگ آپس میں تنازع کرنے لگیں تو سلطان اس شخص کا ولی ہوگا جس کا کوئی ولی نہ ہو) اور اس لئے بھی کہ ولی نے ظلماً اس حق کی ادائیگی سے انکار کیا ہے جو اس پر واجب تھا، لہذا ظلم کو دور کرنے کے لئے سلطان اس کے کے قائم مقام ہوجائے گا، جیسا کہ اگر اس پر دین ہو اور وہ اس کو ادا کرنے سے گریز کرے۔

حضرت عثمانؓ بن عفان اور قاضی شریح سے اسی طرح منقول ہے، لیکن شافعیہ کے نزدیک اس میں یہ قید ہے کہ عضل تین مرتبہ سے کم نہ ہو۔

(۱) ابن عابدین ۲/۳۱۵، ۳۱۶، الدسوقی ۲/۲۳۱، ۲۳۲، مغنی المحتاج ۳/۱۵۳، ۱۵۴، کشاف القناع ۵/۵۴، ۵۵، المغنی ۶/۴۷۷، ۴۷۸۔

(۲) حدیث: "فإن اشتجروا فالسلطان ولی من......" کی روایت ترمذی (۳/۳۹۹) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ اگر ولی اقرب عضل کرے تو ولایت، ولی ابعد کی طرف منتقل ہوجائے گی، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ولی اقرب کی طرف سے جب نکاح کرانا ناممکن ہوگیا ہے تو ولی ابعد اس حق کا مالک ہوجائے گا، جیسا کہ وہ اگر مجنون ہوجائے اور اس لئے بھی کہ وہ عضل کی وجہ سے فاسق ہوجائے گا، لہذا ولایت اس سے منتقل ہوجائے گی، اور اگر تمام اولیاء عضل کریں تو حاکم نکاح کرائے گا، جہاں تک اس روایت "السلطان ولی من لا ولی له" کی بات ہے تو یہ اس صورت پر محمول ہے کہ تمام اولیاء عضل کریں، اس لئے کہ حضور ﷺ کے ارشاد: "فإن اشتجروا......" میں جمع کی ضمیر تمام اولیاء کو شامل ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر ولی اقرب کی طرف سے بار بار عضل ہو اور تین بار ہو تو ولایت ولی ابعد کی طرف منتقل ہوجائے گی، یہ اس بنیاد پر ہے کہ فاسق کی ولایت ممنوع ہے، اور بار بار عضل سے وہ فاسق ہوجائے گا۔

مالکیہ میں سے ابن سلام کہتے ہیں کہ اگر عاضل کے علاوہ کوئی ولی نہ ہو تو حاکم اس عورت کا نکاح کرائے گا اور اگر ولی موجود ہو تو حق ولایت ولی ابعد کی طرف منتقل ہوجائے گا، اس لئے کہ ولی اقرب کا عضل اور گریز پر برقرار رہنا اس کو معدوم کے درجہ میں کردے گا، اس لئے یہ حق ولی ابعد کی طرف منتقل ہوجائے گا، حاکم کا ولی کا وکیل ہونا ظاہر نہیں ہوتا، ہاں اگر ولی کی طرف سے نکاح سے گریز نہ پایا جائے جیسا کہ اگر وہ غائب ہو تو اس صورت میں حاکم اس کا وکیل سمجھا جائے گا[1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۲۵۱، ۲۵۲، المبسوط ۴/۲۲۱، ابن عابدین ۲/۳۱۵، ۳۱۶، الدسوقی ۲/۲۳۱، ۲۳۲، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۳، نہایۃ المحتاج ۶/۲۲۹، کشاف القناع ۵/ ۵۴، ۵۵، المغنی ۶/ ۴۷۶، ۴۷۷۔

عُضو

تعریف:

۱- عضو (عین کے ضمہ اور کسرہ کے ساتھ) لغت میں ہر اس ہڈی کو کہتے ہیں جو گوشت سے بھری ہوئی ہو، خواہ انسان کی ہڈی ہو یا جانور کی۔

لفظ "عضو" کا اصل معنی کاٹنا اور جدا کرنا ہے، کہا جاتا ہے: عضی الشئ یعنی اس کو جدا جدا کردیا اور تقسیم کردیا "عضة" ٹکڑا اور فرقہ کو کہتے ہیں[1]۔ قرآن میں ہے: "جَعَلُوا الْقُرآنَ عِضِينَ"[2] (قرآن کو ٹکڑے ٹکڑے کرتے ہیں)، یعنی قرآن کے انہوں نے متفرق اجزاء کردیئے ہیں، بعض حصوں پر ایمان لاتے ہیں اور بعض سے انکار کرتے ہیں[3]۔

جسم کے بعض جدا حصوں کو بھی عضو کہا جاتا ہے، خواہ انسان کا ہو یا جانور کا جیسے ہاتھ، پاؤں اور کان۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[4]۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، متن اللغہ۔

(۲) سورۂ حجر/۹۱۔

(۳) تفسیر القرطبی ۱۰/۵۹۔

(۴) حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۷ ۳۳۔

متعلقہ الفاظ:

طرف:

۲-طرف کا معنی کنارہ اور چیز کے ٹکڑا ہے، اور ہر چیز کا طرف اس کا منتہی اور آخری کنارہ ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ"(۱) (اور آپ نماز کی پابندی رکھئے دن کے دونوں سروں پر)، جمع اَطراف ہے اور بدن کے اطراف میں سے کسی ایک پر بولا جاتا ہے(۲)۔

آخر معنی کے اعتبار سے لفظ "طرف"، "عضو" سے خاص ہے۔

عضو سے متعلق احکام:

۳-انسان کے عضو سے متعلق مختلف فقہی احکام ہیں، جیسے وضو، غسل اور تیمّم میں اس کی طہارت کا واجب ہونا اور اس پر مسح کا واجب ہونا اور جیسے اس پر جنایت میں دیت اور قصاص کا واجب ہونا، اور سرقہ میں اس کے کاٹنے کا واجب ہونا اور اگر میدان جنگ وغیرہ میں وہ علیحدہ پایا جائے تو اس کو غسل دینے، اس پر نماز جنازہ اور دفن کے احکام وغیرہ۔

ان احکام کی تفصیل درج ہیں:

الف-کٹے ہوئے اعضاء پر طہارت:

۴-فرائض وضو میں سے اعضاء وضو کا دھونا بھی ہے جبکہ اعضاء صحیح و سالم ہوں لیکن اگر اعضاء صحیح وسالم نہ ہوں بلکہ کٹے ہوئے ہوں تو ان کے احکام درج ذیل ہیں:

(۱) سورۂ ہود/ ۱۱۴۔

(۲) متن اللغۃ، لسان العرب۔

اگر وضو کرنے والے کے ہاتھ یا پاؤں کے بعض حصے کٹ جائیں تو ان کے بقیہ حصے کو کہنیوں یا ٹخنے تک دھونا واجب ہوگا، کیونکہ جن اعضاء کا دھونا فرض ہے ان کے بعض اجزاء باقی ہیں، اس لئے باقی اجزاء کا دھونا واجب ہوگا، لہذا ہر وہ عضو جس کے بعض حصے ساقط ہوں تو بقیہ حصے میں غسل اور مسح کے احکام جاری ہوں گے(۱)۔

لیکن اگر کہنی یا ٹخنے کے اوپر سے کٹ جائیں تو دھونا ساقط ہوجائے گا، بازو کے باقی حصہ کا دھونا واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ محل فرض نہیں ہے(۲)۔

البتہ شافعیہ کہتے ہیں کہ بازو کے بقیہ حصہ کا دھونا مستحب ہوگا، تاکہ طہارت سے کوئی عضو خالی نہ رہے(۳)۔

لیکن اگر ہاتھ کہنی سے کٹ جائے اس طور پر کہ بازو کی ہڈی کھینچ جائے اور وہ دونوں ہڈیاں جو کہ بازو کی ابتدا میں ہوتیں ہیں باقی رہیں تو شافعیہ کے مشہور قول کے مطابق بازو کے اس ابتدائی حصہ کا دھونا واجب ہوگا، اور یہی حنابلہ کا بھی راجح مذہب ہے اس لئے کہ وہ دونوں ہڈیاں جو کلائی اور بازو سے ملی ہوتی ہیں ان کا دھونا واجب ہے، پس اگر ان میں سے کوئی ایک زائل ہوجائے تو دوسری دھوئی جائے گی(۴)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جس کی دونوں کہنیاں کٹ گئی ہوں اس کی کٹی ہوئی جگہ کو دھونا واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ دونوں کہنیاں کٹ گئیں ہیں، اس کے برخلاف اس شخص کا حکم ہے جس کے دونوں پاؤں کٹ

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۱/ ۱۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۸۵، ۸۷، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۲۳۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۱۳، الہندیہ ۱/ ۵، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۸۵، ۸۷، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۲۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۵۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۲۳۔

گئے ہوں، امام حطاب نے شیخ ابن القاسم سے نقل کرتے ہوئے وجہ فرق یہ بیان کیا ہے: وہ دونوں ٹخنے جو وضو میں دھونے کی آخری حد ہیں یہ پنڈلیوں میں سے ہیں، لہذا دونوں دھوئے جائیں گے، لیکن کہنی تو وہ کلائی کا حصہ ہے وہ کٹ گئی ہے، لہذا اس کو دھویا نہیں جائے گا[۱]۔

ب-دھونے میں عضو زائد پر طہارت:

۵-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جس شخص کا عضو زائد پیدائشی ہو، جیسے زائد انگلیاں یا زائد ہاتھ جو محل فرض میں ہو تو اصل کے ساتھ اس زائد کو دھونا واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ اصل ہی میں شامل ہے، لہذا اصل ہی کا حکم اس پر جاری ہوگا[۲]۔

فقہاء کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ اگر عضو زائد محل فرض کے علاوہ جگہ میں ہو جیسے کہ انگلی یا ہتھیلی کسی عضو یا مونڈھے پر نکل آئے تو اس سلسلہ میں حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں قاضی کا قول یہ ہے کہ اگر وہ محل فرض کے بالمقابل ہو تو اس کا دھونا واجب ہوگا ورنہ واجب نہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر مونڈھے کے ساتھ ہتھیلی بھی ہو لیکن اس کے علاوہ کوئی اور ہاتھ نہ ہو تو اس ہتھیلی کا دھونا واجب ہوگا، اور اگر مونڈھے کی ہتھیلی کے علاوہ ہاتھ بھی ہوں تو ہتھیلی کا دھونا واجب نہ ہوگا، ہاں اگر محل فرض ہی میں ہتھیلی ہو یا محل فرض کے علاوہ جگہ میں ہو اور اس کے ساتھ کہنی بھی ہو تو کہنی کی وجہ سے ہتھیلی بھی دھوئی جائے گی، اس لئے کہ اس کا حکم اصل ہاتھ کا ہے، لیکن اگر ہتھیلی کے ساتھ کہنی نہ ہو تو جب تک وہ ہتھیلی محل فرض سے ملی ہوئی نہ ہو اس کا دھونا واجب نہ ہوگا[۱]۔

حنابلہ کا اصح مذہب یہ ہے کہ اگر عضو زائد غیر محل فرض میں ہو، جیسے بازو یا مونڈھا تو اس کا دھونا واجب نہ ہوگا، خواہ چھوٹا ہو یا لمبا، اس لئے کہ یہ محل فرض میں نہیں ہے، پس یہ سر کے اس بال کی طرح ہے جو چہرے پر لٹک جائے[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''وضوء'' میں ہے۔

ج-جدا کیا ہوا عضو:

۶-جدا کیا ہوا عضو یا تو انسان کا ہوگا یا جانور کا، دونوں صورتوں میں یا تو زندہ کا عضو ہوگا یا مردہ کا۔

فقہاء نے ہر حالت کے احکام مختلف مقامات پر بیان کیا ہے، جو درج ذیل ہیں:

اول-زندہ انسان کا جدا کیا ہوا عضو:

فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ زندہ انسان کا جدا کیا ہوا عضو غسل اور نماز جنازہ کے بغیر دفن کر دیا جائے گا، خواہ ناخن یا بال ہو[۳]۔

دوم-مردہ انسان کا جدا کیا ہوا عضو:

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ کی رائے اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر مردہ انسان کا سر یا ایک پہلو یا دوسرے اعضاء پائے جائیں اور وہ

---

(۱) الحطاب ۱/ ۱۹۲۔

(۲) مراقی الفلاح رص ۳۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲، ۵۳، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۲۳۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۸۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۲۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۰، الدسوقی ۱/ ۴۲۶، الحطاب ۲/ ۲۴۹، القلیوبی ۱/ ۳۳۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۴۱، مغنی المحتاج ۱/ ۳۴۸، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۸۸، ۲/ ۵۴۰۔

نصف سے کم ہوں، تو اسے غسل نہیں دیا جائے گا، اور نہ ہی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، دردیر اس کی علت یہ بیان کرتے ہیں کہ غسل کی شرط میت کا پایا جانا ہے، لہذا اگر میت کے بعض اجزاء پائے جائیں تو اکثر کا حکم ہوگا کم حصے کا کوئی حکم نہیں ہوگا (۱)۔

اور اگر نصف سے زائد حصہ پایا جائے خواہ بغیر سر کے ہو تو حنفیہ کے نزدیک اکثر کا اعتبار کرتے ہوئے غسل دیا جائے گا، اور نماز جنازہ بھی پڑھی جائے گی (۲)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جسم دو ثلث سے کم ہو تو غسل نہیں دیا جائے گا لہذا اگر سر سمیت نصف جسم یا نصف سے زائد لیکن دو ثلث سے کم ہو تو معتمد قول کے مطابق غسل نہیں دیا جائے گا (۳)۔

شافعیہ کا کا مذہب اور حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ اگر کسی مسلمان کا عضو پایا جائے اور بلا شہادت اس کی موت کا علم ہو خواہ ناخن یا بال ہو تو پورے جسم کا قصد کرتے ہوئے اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اور یہ حکم غسل کے بعد وجوبی ہے جیسا کہ شافعیہ کا قول ملتا ہے (۴)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ امام احمد نقل کرتے ہیں کہ حضرت ابوایوبؓ نے ایک پیر پر نماز جنازہ پڑھی، حضرت عمرؓ نے شام میں ہڈیوں پر اور حضرت ابوعبیدہؓ نے شام میں سروں پر نماز جنازہ پڑھی، اور اس لئے بھی کہ یہ اس پورے جسم کا بعض حصہ ہے، جس پر نماز پڑھنا واجب ہے، لہذا اکثر کی طرح اس پر بھی نماز جنازہ پڑھی جائے گی (۵)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۷۶، مواہب الجلیل للحطاب و بہامشہ المواق ۲/۲۴۹، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/۴۲۶۔

(۲) ابن عابدین ۱/۵۷۶۔

(۳) الشرح الکبیر بہامش الدسوقی ۱/۴۲۶۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/۳۴۸، القلیوبی ۱/۳۳۷، المغنی لابن قدامہ ۲/۵۳۹۔

(۵) المغنی لابن قدامہ ۲/۵۳۹، ۵۴۰۔

سوم- جانور کا جدا کیا ہوا عضو:

فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ زندہ ماکول اللحم جانور (سوائے مچھلی اور ٹڈی کے) کا ذبح سے قبل جدا کیا عضو مردار سمجھا جائے گا، اس کا کھانا حلال نہ ہوگا (۱)، اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "**ما قطع من البهيمة وهي حية فهي ميتة**" (۲) (زندہ جانور کا کٹا ہوا عضو مردار ہے)، نیز فرمان باری ہے: "**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**" (۳) (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار)۔

لیکن مچھلی اور ٹڈی کے جدا کئے ہوئے حصہ کا کھانا حلال ہے، اس لئے کہ مردار مچھلی اور ٹڈی کا کھانا حلال ہے (۴)، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**أحلت لنا ميتتان ودمان أما الميتتان: فالجراد والحوت، وأما الدمان فالطحال والكبد**" (۵) (ہمارے لئے دو مردے اور خون حلال کئے گئے ہیں، دو مردار ٹڈی اور مچھلی ہیں، اور دو خون تلی اور کلیجی ہیں)۔

لیکن غیر ماکول اللحم یا مردار جانور کا جدا کیا ہوا عضو بالاتفاق حرام ہے۔

---

(۱) البدائع ۵/۴۰، ۴۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۷۰، الشرح الکبیر للدردیر ۲/۱۰۹، القلیوبی ۴/۲۴۱، ۲۴۲، المغنی لابن قدامہ ۸/۵۵۶۔

(۲) حدیث: "ما قطع من البهيمة وهي حية فهي ميتة......" کی روایت ابوداؤد (۳/۲۷۷) اور حاکم (۴/۲۳۹) نے حضرت ابو واقدؓ سے ان الفاظ: "ما قطع من البهيمة وهي حية فهي ميتة" میں کی ہے، حاکم نے اسے علی شرط البخاری صحیح کہا ہے، اور اس کی موافقت ذہبی نے کی ہے۔

(۳) سورۂ مائدہ/۳۔

(۴) سابقہ مراجع۔

(۵) حدیث: "أحلت لنا ميتتان ودمان......" کی روایت بیہقی (۱/۲۵۴) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد کو حضرت ابن عمرؓ پر موقوفا درست قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ یہ مسند کے درجہ میں ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''أطعمۃ'' اور ''صید'' میں ہے۔

انسان کے عضو پر جنایت:

۷- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عضو انسانی پر اگر قصداً جنایت کی جائے تو اس پر قصاص لازم ہے بشرطیکہ تماثل ممکن ہو مثلاً اگر جوڑ سے کاٹا گیا ہو۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قصاص''۔

لیکن اگر جنایت غلطی یا شبہ عمد کی وجہ سے عضو انسانی پر ہو یا شبہ یا کسی اور وجہ سے قصاص ساقط ہو جائے تو ان تمام صورتوں میں دیت واجب ہوگی۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''دیات'' فقرہ/ ۳۴ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

اگر عضو انسانی عمداً یا خطاءً زخمی کر دیا جائے اور قصاص ممکن نہ ہو تو تاوان واجب ہوگا۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''حکومۃ عدل'' فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات، نیز ''أرش'' فقرہ/ ۴ اور ''دیات'' فقرہ/ ۳۴ میں ہے۔

عَطَاء

تعریف:

۱- عطاء (مد اور بغیر مد کے) ''عطوٌ'' سے ماخوذ ہے، جس کا معنی لینا ہے، کہا جاتا ہے: **عطوت الشئ عطو** یعنی میں نے لیا، حدیث میں ہے: **''أربی الربا عطو الرجل عرض أخیہ بغیر حق''**[۱] (کسی شخص کا اپنے بھائی کی آبرو ناحق لینا سب سے بدترین سود ہے) یعنی اس کی مذمت کرنا وغیرہ، عطا لغت میں ایسی چیز کو کہتے ہیں جو دی جائے، اس کی جمع ''عطایا''، اور ''اعطیۃ'' ہے[۲]۔

اصطلاح میں عطا اس چیز کو کہتے ہیں جو امام بیت المال سے مستحقین کے لئے مقرر کریں[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

رزق:

۲- رزق (راء کے کسرہ کے ساتھ) رَزَق (بفتح الراء) سے ماخوذ

(۱) حدیث: **''أربی الربا عطو الرجل عرض......''** کی روایت ابوداؤد (۵/ ۱۹۳) نے حضرت سعید بن زید سے ان الفاظ: **''إن من أربی الربا الاستطالۃ فی عرض المسلم بغیر حق''** سے کی ہے، منذری نے الترغیب (۳/ ۳۴۰) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس کو احمد اور بزاز نے روایت کیا ہے، اور احمد کے رواۃ ثقہ ہیں۔

(۲) لسان العرب، متن اللغہ، المصباح المنیر۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۴۱۱۔

ہے، لغت میں رزق اس چیز کو کہتے ہیں جس سے فائدہ اٹھایا جائے، اس کی جمع "أرزاق" ہے۔

اصطلاح میں: رزق کا معنی عطاء ہے، اور اس میں وہ تمام تبرعات داخل ہیں جن کو امام وغیرہ بیت المال میں مستحقین کے لئے مقرر کریں، جیسے وقف، ہبہ، نفلی صدقہ، اور وہ چیزیں جو بلا عوض دی جائیں۔

امام راغب کہتے ہیں کہ "عطاء جاری" کو رزق کہا جاتا ہے، خواہ دینی ہو یا دنیوی، اور رزق حصہ کو بھی کہا جاتا ہے، اور اس چیز کو بھی جو جوف معدہ تک پہنچے اور اس سے غذا حاصل کی جائے[1]۔

فقہاء حنفیہ نے عطاء اور رزق کے درمیان فرق کیا ہے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ "رزق" وہ ہے جو کسی شخص کے لئے بیت المال سے بقدر ضرورت وکفایت ماہانہ یا یومیہ مقرر کیا جائے، اور "عطاء" وہ ہے جو کسی کے لئے ہر سال مقرر کیا جائے جو بقدر ضرورت نہ ہو بلکہ امور دینیہ میں صبر کرنے اور توجہ دینے کی وجہ سے مقرر ہو، اور بعض فقہاء کہتے ہیں کہ "عطا" وہ ہے جو جہاد کرنے والوں کے لئے مقرر کیا جائے، اور رزق وہ ہے جو بیت المال میں مسلم فقراء کے لئے متعین کیا جائے خواہ وہ جہاد کرنے والے نہ ہوں[2]۔

عطاء سے متعلق احکام:

اول: بیت المال کا عطاء (وظیفہ):

بیت المال کے عطاء کے مصارف درج ذیل ہیں:

ا- فوج کا وظیفہ:

ماوردی اور ابویعلی نے بیان کیا ہے کہ فوج کے رجسٹر میں ان کا نام تین شرطوں کی بنیادوں پر درج کیا جائے گا:

۳- اول: وہ اوصاف جن کی وجہ سے رجسٹر میں نام درج کرنا درست ہے اس میں پانچ امور کی رعایت کی جاتی ہے:

وصف اول: بالغ ہونا، اس لئے کہ بچہ خاندان کے بچوں اور تابع لوگوں میں ہوا کرتا ہے، اس لئے اس کا نام فوج کے رجسٹر میں درج کرنا درست نہیں ہے، بلکہ بچوں کے وظیفہ کی فہرست میں اس کا نام درج کیا جائے گا۔

وصف دوم: آزاد ہونا، اس لئے کہ اگر وہ آزاد نہ ہوں بلکہ مملوک ہوں تو مملوک کا تو اپنے آقا کی ملکیت ہے، لہذا وہ آقا کے وظیفہ میں یہ وظیفہ شامل ہو جائے گا، حضرت عمرؓ سے یہی مروی ہے، امام شافعیؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور مروذی کی روایت میں امام احمد کے کلام سے یہی بات معلوم ہوتی ہے، حضرت عمرؓ کی حدیث کو ان الفاظ میں ذکر کیا ہے: "**ما من المسلمين أحد إلا وله فى هذا المال نصيب إلا عبداً مملوكا**"[1] (ہر مسلمان کا اس مال میں حصہ ہے سوائے مملوک غلام کے)۔

امام ابوحنیفہ نے یہاں حریت کے اعتبار کو ساقط قرار دیا ہے اور جنگ کے رجسٹر میں تنہا غلاموں کو وظیفہ دینا جائز قرار دیا ہے، اور حضرت ابوبکرؓ کی یہی رائے ہے۔

وصف سوم: مسلمان ہونا، تاکہ ملت کا دفاع اسلامی عقیدے کے ساتھ ہو اور اس کی خیر خواہی اور جدوجہد پر اطمینان ہو، پس اگر کسی

---

(۱) لسان العرب، ابن عابدین ۳/ ۲۸۱۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۱۱۔

(۱) اثر عمر: "ما من المسلمين أحد إلا وله......" کی روایت احمد (۱/ ۴۲) نے کی ہے، شیخ احمد شاکر نے المسند (۱/ ۲۸۱) کی اپنی تحقیق میں اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

ذمی کا نام اس رجسٹر میں درج کیا جائے تو یہ جائز نہیں ہے، اور اگر کوئی مسلمان مرتد ہوجائے تو ساقط ہوجائے گا۔ امام احمد کے ایک قول پر قیاس کرتے ہوئے ان کی رائے یہی معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ امام احمد کے نزدیک جہاد میں کفار سے مدد لینا ممنوع ہے۔

وصف چہارم: ان آفات سے جو جنگ میں مانع ہوں صحیح سالم ہونا، اس لئے جو شخص لولہا ہو ان کا نام درج نہیں کیا جائے گا، اسی طرح اندھا اور وہ شخص جس کے ہاتھ کٹے ہوں ان کا اندراج بھی جائز نہ ہوگا، لیکن گونگا یا بہرہ کا اندراج درست ہوگا، جہاں تک لنگڑے کی بات ہے تو اگر یہ گھوڑے پر سوار ہو تو اس کا نام درج کیا جائے گا اور اگر پیادہ ہو تو اس کا اندراج نہیں ہوگا۔

وصف پنجم: جنگ پر اقدام کی صلاحیت اور جنگ سے واقفیت کا ہونا ہے، اگر کسی شخص کی اقدامی صلاحیت کمزور ہو یا جنگی معلومات کم ہوں تو اس کا اندراج درست نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ ایک ایسا محاذ ہے جس سے وہ عاجز اور بے بس ہے۔

جب یہ مذکورہ تمام اوصاف کسی شخص میں پائے جائیں تو ان کا نام فوج کے رجسٹر میں درج کیا جائے گا، لیکن درخواست دینے اور اس کے قبول کئے جانے پر موقوف رہے گا، جن کی طرف سے درخواست ہوگی ان کا تمام عمل سے خالی ہونا ضروری ہے اور درخواست حکومت کے ذمہ دار کی طرف سے قبول کی جائے گی جبکہ اس کی ضرورت ہو۔

اور اگر رجسٹر میں کوئی معزز مشہور نام درج کیا جائے گو کہ حلیہ واضح نہ ہو درست ہوگا، لیکن اگر کوئی ایسا شخص ہو جو گمنام اور لوگوں میں غیر معروف ہو تو اس کے اندراج کے لئے اس کا حلیہ بھی بیان کیا جائے گا، اور وصف بھی درج کیا جائے گا تا کہ نام دوسرے ناموں کے ساتھ خلط ملط نہ ہوجائے، یا وظیفے کے وقت کوئی دوسرا شخص دعوی نہ کردے اور اس کے نقیب یا عریف کا نام بھی ملایا جائے گا تا کہ کسی دوسرے شخص کا وظیفہ لے لینے کی وجہ سے وہ ماخوذ ہو[1]۔

دوم: وہ سبب جو ترتیب میں معتبر ہے۔

۴- فوج کے رجسٹر میں جب مستحقین کا اندراج ہو تو ان کی ترتیب میں دو چیزوں کا اعتبار کیا جائے گا، ایک عام دوسرا خاص۔

عام سے مراد قبائل اور اقوام کی ترتیب ہے تا کہ ہر قبیلہ دوسرے قبیلہ سے اور ہر قوم دوسری قوموں سے ممتاز اور جدا رہے تا کہ رجسٹر کی کاروائی ایک نظم ونسق اور معروف نسب کے ساتھ ہو جس سے کوئی تنازع نہ کھڑا ہو، اور اگر یہ لوگ عرب ہوں تو ان کے قبائل کی ترتیب ان سے ہوگی جو رسول اللہ ﷺ سے زیادہ قریبی رشتے رکھتے ہیں، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے عربوں کے نام کو درج کرنے میں ترتیب رکھی تھی، چنانچہ سب سے اوپر بنو ہاشم کا نام ہوگا، پھر ان کا جو قریش میں بنو ہاشم سے زیادہ قریب ہوں، پھر انصار کا پھر دیگر تمام عرب کا، اس کے بعد عجمیوں کا اور اگر رجسٹر میں نام درج ہونے والے عجمی ہوں تو نسب کی بنیاد پر ان کا نام جمع نہیں کیا جائے گا بلکہ نسب کے محفوظ نہ ہونے کی صورت میں دو امور کا لحاظ کیا جائے گا، یا تو قوم کا یا ملک کا، اور اگر ان دونوں میں باہمی طور پر تمیز پیدا ہوجائے اور یہ سب سابق الایمان ہوں تو رجسٹر میں سبقت ایمانی کی وجہ سے ان کی ترتیب ہوگی، اور اگر ان میں اسلام لانے میں سبقت رکھنے والے نہ ہوں تو ان کی ترتیب میں ان لوگوں کو آگے رکھا جائے گا جو حکومت کے ذمہ داروں سے زیادہ قریب ہوں، اور اگر اس میں بھی سب برابر ہوں تو طاعت وفرمانبرداری میں سبقت کی بنیاد پر ترتیب میں آگے رکھا جائے گا۔

ترتیب خاص کا مطلب یہ ہے کہ ایک کے بعد دوسرے کی ترتیب

---

(۱) الأحكام السلطانیہ للماوردی ر ۲۰۳، ۲۰۴، الأحكام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۴۰، ۲۴۱، نہایۃ المحتاج ۶ / ۱۳۹، المغنی ۶ / ۴۱۸۔

ہو، ان میں ان لوگوں کا نام پہلے درج کیا جائے گا جو اسلام لانے میں سبقت رکھتے ہوں، اگر اس میں سب یکساں ہیں تو دین کی بنیاد پر ترتیب دی جائے اور اگر دین داری میں سب قریب قریب ہوں تو پھر عمر کے لحاظ سے ترتیب دی جائے گی، اور اگر عمر میں قریب قریب ہیں تو شجاعت کی بنیاد پر ترتیب ہوگی، اور اگر شجاعت میں بھی قریب قریب ہیں تو حکومت کے اہل کار کو اختیار ہوگا کہ وہ قرعہ اندازی سے ناموں کی ترتیب دیں، یا اپنی صوابدید اور اجتہاد اور رائے سے (۱)۔

سوم- وہ حالت جس کی وجہ سے وظیفہ کی مقدار مقرر کی جاتی ہے:

۵- اس شخص کے لئے جس کا نام فوجی رجسٹر میں درج کیا جاتا ہے اس کا وظیفہ بقدر کفایت مقرر کیا جاتا ہے تاکہ وہ مستغنی ہو جائے کسی ایسی مادی درخواست اور خواہش سے جو دین کی حمایت کے لئے مانع ہو، اور کفایت کا اعتبار تین وجوہات کی بنا پر ہوتا ہے، جو درج ذیل ہیں:

اول: اولاد، بیویاں اور خدام وغیرہ کی تعداد جن کی وہ پرورش کرتا ہے، لہذا جو شخص صاحب اولاد اور بیویوں والا ہو اس کی اولاد اور بیوی کی وجہ سے وظیفے میں اضافہ کیا جائے گا، اسی طرح جس شخص کے خادم جنگی مصلحت یا مناسب خدمت کے لئے ہوں گے ان کے اخراجات کے مطابق اس کے وظیفہ میں اضافہ کیا جائے گا، اور اس سلسلہ میں اس کی شرافت اور کھانے پینے میں عرف اور عادت کی رعایت کی جائے گی۔

دوم: ان گھوڑوں اور بار برداری کے سواریوں کی تعداد جن کو وہ اپنے پاس رکھتا ہے چنانچہ گھوڑے والے کے لئے تو اس کے گھوڑے کی وجہ سے اسی طرح سواری والے کے لئے اس کی سواری کی وجہ سے وظیفے کی مقدار میں اضافہ کیا جائے گا۔

سوم: وہ مقامات اور جگہ ہیں جہاں فوج مہنگائی اور سستے کے زمانے میں اترتی ہے، اس لئے کہ مقصود کفایت ہے، ان مذکورہ تینوں چیزوں کی رعایت کے ساتھ نفقہ مقرر ہوگا اور اسی قدر وظیفہ دیا جائے گا پھر ان کے حال کا جائزہ لیا جائے گا، اگر ان کے اخراجات بڑھ جائیں گے تو وظیفہ میں بھی اضافہ کر دیا جائے گا، اور اگر کم ہو جائیں گے تو کم کر دیا جائے گا (۱)۔

٦- اگر فوجی رجسٹر میں درج شدہ لوگ مذکورہ تینوں وجوہ میں یکساں ہوں لیکن ان کے علاوہ میں مثلاً اسلام میں سبقت اور مال داری میں فرق ہو یا اسی طرح خصائل و عادات اور اخلاق و کردار میں مختلف ہوں تو اس فرق کی بنیاد پر وظیفہ میں کمی بیشی ہوگی یا نہیں اس سلسلہ میں فقہاء کرام کے درمیان اختلاف ہے، اور یہ اختلاف دراصل صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اختلاف کی بنیاد پر ہے:

اس مسئلہ میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کی رائے وظیفہ میں برابری کی تھی، وہ اسلام میں سبقت کی بنیاد پر وظیفہ میں اضافہ کو درست نہیں سمجھتے تھے، یہی رائے حضرت علیؓ کی اپنے دور خلافت میں تھی، اسی کو امام مالک اور امام شافعی نے اختیار کیا ہے، شیخ زکریا الانصاری نے صراحت کی ہے کہ ان میں سے کسی کا وظیفہ اچھے نسب، اسلام میں سبقت، ہجرت یا اور دیگر اچھے خصائل و اوصاف کی وجہ سے بڑھایا نہیں جائے گا، اگرچہ مال میں گنجائش ہو، بلکہ یہ سب کے سب وراثت اور مال غنیمت کی طرح برابر کے حصے پائیں گے، کیونکہ ان کو وظیفہ جہاد کے لئے تیار رہنے کی وجہ سے دیا جاتا ہے، اور یہ سب کے

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ۲۰۴ / ۲۰۵، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی / ۲۴۱، ۲۴۲، المغنی ۶ / ۴۱۷، نہایۃ المحتاج ۶ / ۱۳۹۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۰۵، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی / ۲۴۲، أسنی المطالب ۳ / ۸۹، المغنی ۶ / ۴۱۷۔

سب اس کے لئے تیار رہتے ہیں۔

حضرت عمرؓ کی رائے اسلام میں سبقت کی وجہ سے وظیفہ میں اضافہ کرنے کی تھی، اسی طرح ان کے بعد حضرت عثمانؓ کی بھی رائے تھی اور اسی کو امام ابوحنیفہ اور امام احمد نے اختیار کیا ہے [1]۔

چنانچہ حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے اس وقت مناظرہ کیا جب انہوں نے تمام لوگوں کا وظیفہ برابر مقرر کیا، اور حضرت عمرؓ نے فرمایا: کیا آپ اس شخص کو جس نے دو ہجرت کی اور دو قبلے کا رخ کر کے نماز ادا کیا، اس شخص کے برابر قرار دیں گے جو فتح مکہ کے موقع سے تلوار کی خوف سے اسلام قبول کیا؟ حضرت ابوبکرؓ نے ان کو جواب دیا: ان لوگوں نے اللہ کے لئے عمل کیا ہے اور اجر اللہ ہی کے پاس ملے گا، دنیا تو آخرت کی کمائی کا ذریعہ ہے، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: میں ان لوگوں کو جنہوں نے رسول اللہ ﷺ سے جنگ کی ان لوگوں کے برابر قرار نہیں دے سکتا جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ مل کر جنگ کی۔

حضرت عمرؓ نے جب دیوان مرتب کیا تو اس میں سبقت کی بنیاد پر اضافہ کیا، چنانچہ مہاجرین اولین میں سے جو لوگ غزوہ بدر میں شامل ہوئے ان میں سے ہر ایک کے لئے سالانہ پانچ ہزار درہم مقرر کیا [2]، اور اپنے کو انہی میں شامل کیا اور انہی لوگوں میں حضرت عباسؓ، حضرت حسن اور حضرت حسینؓ کو رسول اللہ ﷺ سے قربت حاصل ہونے کی وجہ سے شامل کیا، اور انصار میں سے جو بدر میں شامل ہوئے ان میں سے ہر ایک کے لئے چار ہزار مقرر کیا، اور اہل بدر پر ازواج مطہرات کے علاوہ کسی کو فضیلت نہیں دی، اور جن لوگوں نے فتح مکہ سے قبل ہجرت کی ان کے لئے تین ہزار اور جن لوگوں نے فتح مکہ کے بعد اسلام قبول کیا ان کے لئے دو ہزار درہم مقرر کیا۔ اور مہاجر اور انصار کے نوعمر لڑکوں کے لئے فتح مکہ کے موقع پر اسلام لانے والوں کے وظائف کی طرح وظیفہ مقرر کئے۔

حضرت عمر بن ابوسلمہ المخزومی کے لئے چار ہزار درہم متعین کئے، اس لئے کہ ان کی ماں ام سلمہؓ نبی کریم ﷺ کی زوجہ مطہرہ تھیں، اور جب ان سے محمد بن عبداللہ بن جحش نے یہ کہا کہ آپ نے عمر کو ہم پر فضیلت کیوں دی حالانکہ ہمارے آباء نے ہجرت کی اور غزوہ بدر میں شریک ہوئے؟ حضرت عمرؓ نے جواب دیا میں نے ان کو فضیلت رسول اللہ ﷺ سے قرابت ہونے کی وجہ سے دی ہے، پس جو بھی ام سلمہ کی طرح اپنی ماں پیش کرے تو میں ان کے لئے وہی وظیفہ مقرر کردوں گا، جب حضرت عمرؓ نے حضرت اسامہ بن زیدؓ کے لئے چار ہزار درہم مقرر فرمایا تو حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے عرض کیا کہ آپ نے میرے لئے تین ہزار درہم اور اسامہ کے لئے چار ہزار درہم مقرر کئے ہیں حالانکہ میں ایسی جنگوں میں شامل ہوا ہوں جن میں اسامہ شامل نہیں ہوئے، تو حضرت عمرؓ نے جواب دیا میں نے ان کے لئے زیادہ اس لئے مقرر کیا ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے نزدیک تم سے زیادہ محبوب تھے، اور ان کے باپ رسول اللہ ﷺ کے نزدیک تمہارے باپ سے زیادہ محبوب تھے۔

پھر حضرت عمرؓ نے عام لوگوں کے لئے ان کے درجہ اور ان کی قرأت قرآن اور ان کے جہاد کی بنیاد پر وظیفہ مقرر کیا اور اہل یمن، شام اور عراق میں سے ہر ایک کے لئے دو ہزار سے ایک ہزار، پانچ

---

(۱) أسنی المطالب ۳/۹۰، المغنی ۶/۴۱۷، ۴۱۸، الأحکام السلطانیہ للماوردی ۲۰۱، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ۲۳۸۔

(۲) اثر عمر: "أنه فرض للبدريين خمسة آلاف......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/۳۲۳) نے حضرت اسماعیل عن قیسؓ سے کی ہے، اور کہا ہے: کان عطاء البدر يين خمسة آلاف، خمسة آلاف، اور حضرت عمرؓ نے کہا ہے کہ میں ان کو ان کے بعد کے لوگوں پر فضیلت دوں گا۔

سو، اور تین سوتک متعین کیا[۱]۔

کفایت سے زیادہ دینا:

۷- اگر کسی کا رجسٹر میں وظیفہ بقدر کفایت مقرر کردیا گیا ہو تو کیا اس پر اضافہ کرنا جائز ہوگا؟

اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر مال میں گنجائش ہو تو اضافہ جائز ہوگا، امام احمد کے ظاہر کلام سے یہی رائے معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ ابوالنضر العجلی کی ایک روایت میں ہے کہ امام احمد نے فرمایا: مال فئ مالدار اور فقیر کے درمیان ہوگا، چنانچہ انہوں نے زیادہ کرنے میں غنی کے لئے حق مقرر کیا ہے، حالانکہ غنی اس وقت ہوتا ہے جب کہ مال ضرورت سے زائد ہو۔

اور امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ گرچہ مال میں وسعت ہو پھر بھی قدر کفایت سے زائد دینا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ بیت المال کا مال ضروری حقوق ہی میں صرف کیا جائے گا[۲]۔

وظیفہ کا وقت:

۸- فوجی رجسٹر میں جن لوگوں کا نام درج ہو ان کے لئے وظیفہ کا وقت معلوم ہونا چاہئے تاکہ بوقت استحقاق لشکر اپنے وظائف لے سکے، اور یہ وقت وہی معتبر ہے جس میں بیت المال کے حقوق وصول کئے جاتے ہیں، اگر سال میں ایک مرتبہ حقوق وصول کئے جاتے ہیں تو وظیفہ بھی ہر سال کی ابتداء میں ادا کیا جائے گا، اور اگر حقوق دو اوقات میں وصول کئے جاتے ہیں تو وظیفہ بھی سال میں دو مرتبہ دیا جائے گا، اور اگر ہر مہینے میں حقوق وصول کئے جاتے ہیں تو وظیفہ بھی ہر مہینے کی ابتداء میں دیا جائے گا، تاکہ مال حاصل ہونے کے وقت اس کے مستحق تک پہنچ جائے، اور جب مال اکٹھا ہوجائے تو مستحقین سے اسے روکا نہ جائے اور جب مال میں تاخیر ہوجائے تو مستحقین اس کا مطالبہ نہ کریں۔

اور جب بوقت استحقاق وظیفہ مؤخر ہوجائے حالانکہ بیت المال میں مال موجود ہو تو مستحقین کو وظیفہ کے مطالبہ کا حق ہوگا، جیسا کہ دیگر مستحق دیون کے مطالبہ کا حق ہوتا ہے۔

اگر بیت المال کے لئے کوئی ایسے عوارض پیش آجائیں جن کی وجہ سے حقوق یا تو ختم ہوجائیں یا مؤخر ہوجائیں تو وہ وظائف بیت المال کے ذمہ دین رہیں گے، اور ان کو ذمہ داروں سے مطالبہ کا حق حاصل نہ ہوگا، جیسا کہ صاحب دین کو اس شخص سے دین کے مطالبہ کا حق نہیں ہوتا ہے جو کہ تنگ دست ہوجائے[۱]۔

جو چیز وظیفہ میں داخل ہو اور جو داخل نہ ہو:

۹- رجسٹر میں مندرج لوگوں میں سے کسی کا جانور اگر جنگ میں مرجائے تو اس کا بدلہ اسے دیا جائے گا، اور اگر میدان جنگ کے علاوہ میں مرجائے تو اس کا عوض نہیں دیا جائے گا۔

اگر میدان جنگ میں ہتھیار ہلاک ہوجائے اور وہ مقرر وظیفہ میں شامل نہ ہو تو اسے عوض دیا جائے گا، اور اگر وظیفہ میں شامل ہو تو عوض نہیں دیا جائے گا۔

اگر کوئی شخص اپنے کو سفر کے لئے یکسو کرلے اور اس کے وظیفہ میں

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ۲۰۱، ۲۰۲، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ر ۲۳۸، ۲۳۹۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ۲۰۵، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ر ۲۴۳۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ۲۰۶، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ر ۲۴۳۔

سفر خرچ داخل نہ ہو تو اسے خرچ دیا جائے گا، اور اگر وظیفہ میں سفر کے اخراجات شامل ہوں تو ان کو سفر خرچ نہیں دیا جائے گا(۱)۔

وظیفہ کی وراثت:

۱۰- فوجی رجسٹر میں مندرج وظیفہ کے مستحقین میں سے اگر کسی کا انتقال ہوجائے یا وہ قتل کردیا جائے تو وہ جس قدر وظیفہ کا مستحق تھا وہ وظیفہ مال وراثت میں قوانین وراثت کے مطابق شامل ہوگا اور اس کے ورثاء کا بیت المال پر یہ دین ہوگا۔

شیخ زکریا انصاری نے اس مسئلہ میں یوں تفصیل بیان کی ہے کہ اگر وظیفہ سالانہ ہو تو سال پورا ہونے کے بعد اور اگر ماہانہ ہو تو مہینہ پورا ہونے کے بعد اور مال جمع کرنے کے بعد مستحقین میں سے کوئی مرجائے تو اس کا حصہ اس کے وارث کا ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کا لازم حق ہے، لہذا وارث کی طرف منتقل ہوجائے گا، جیسے دین اور اس سے اعراض کی وجہ سے حق ساقط نہیں ہوگا جیسے کہ وراثت اور اگر کسی کا انتقال سال مکمل ہونے سے پہلے اور مال جمع ہونے کے بعد ہوجائے تو اس کے وظیفہ کی قسط اس کے وارث کی ہوگی جیسے اجارہ میں اجرت اور اگر کسی کا انتقال سال مکمل ہونے کے بعد اور مال جمع ہونے سے پہلے ہوجائے تو وارث کو کچھ بھی نہیں ملے گا، اس لئے کہ وظیفہ کا حق اس وقت ثابت ہوتا ہے جبکہ مال جمع ہو، اور اگر مستحق کا انتقال سال مکمل ہونے اور مال جمع ہونے سے قبل ہوجائے تو اس صورت میں وارث کو بدرجہ اولی کچھ نہیں ملے گا۔

اور اگر ایسے شخص کا انتقال ہوجائے جس کو بیت المال سے روزینہ دیا جاتا ہو تو اس کی بیوی اور اس کی نابالغ اولاد کو بقدر کفاف روزینہ دیا جائے گا تا آنکہ عورت نکاح کرلے اور بچے کمانے کے لائق ہوجائیں (۱)۔

۲-ضرورت مندوں کا وظیفہ:

۱۱- امام مذکورہ مستحقین وظائف کی طرح یتیموں، مسکینوں، مسافرین اور ان تمام لوگوں کے لئے وظیفہ مقرر کرے گا جو اس آیت میں شامل ہیں: "مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى"(۲) (جو کچھ اللہ اپنے رسول کو (دوسری) بستیوں والوں سے بطور فئی دلوادے)، لہذا ان لوگوں کے لئے بیت المال سے بقدر کفاف وظیفہ مقرر کیا جانا واجب ہوگا۔

۳-مصالح مسلمین اور عام ڈیوٹی انجام دینے والوں کا وظیفہ:

۱۲- ہر وہ شخص جس کا عمل مسلمانوں کے عام مفاد سے متعلق ہو اور اسی کے لئے اپنے کو خاص کرلیا ہو جیسے قاضی، مفتی، عالم قرآن یا علوم شرعیہ کا معلم، مؤذن اور امام تو ان کا وظیفہ بیت المال سے مقرر کیا جائے گا، اس لئے کہ اگر یہ لوگ روزی کمانے میں لگ جائیں گے تو مذکورہ اعمال، علوم شرعیہ، احکام شرعیہ کا نفاذ اور پڑھنا پڑھانا سب معطل ہوجائیں گے، لہذا ان لوگوں کو وظیفہ دیا جائے گا تاکہ مذکورہ مصالح عامہ کے لئے فارغ رہیں۔

وظیفہ کی مقدار امام کی صواب دید پر موقوف ہوگی اور مال کی

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ۲۰۶، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ر ۲۴۳۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ۲۰۶، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ر ۲۴۳، أسنی المطالب ۳ر ۹۱، المغنی ۶ر ۴۱۸۔

(۲) سورۂ حشر ر ۷۔

وسعت اور تنگی کی بنا پر مختلف ہوا کرے گی[1]۔

تفصیل اصطلاح: ''بیت المال'' فقرہ/ ۱۲، ۱۳ میں ہے۔

دوم: مرض الموت کا نافذ ہونے والا عطیہ:

۱۳ - فوری نافذ ہونے والا عطیہ جیسے قبضہ کیا ہوا ہبہ، صدقہ، وقف، دین کی معافی، ایسی جنایت جس میں مال کو واجب کرنے والی جنایت کی معافی ہو، اگر یہ چیزیں حالت صحت میں پائی جائیں تو وہ پورے مال میں سے ہوں گی، لیکن اگر عطیہ ایسے مرض میں ہو جس میں اس کا انتقال ہو جائے تو ثلث مال میں ہوگا، جمہور فقہاء کی رائے یہی ہے[2]۔ کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن الله تصدق عليكم عند وفاتكم بثلث أموالكم زيادة لكم في أعمالكم**"[3] (بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے تم پر تمہاری وفات کے وقت تمہارے اموال میں سے ایک ثلث کو صدقہ قرار دیا ہے، جو تمہارے لئے تمہارے اعمال میں اضافہ کا ذریعہ ہے)، اس حدیث کے مفہوم سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو ایک ثلث سے زائد کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ اس حالت میں بظاہر موت ہو جاتی ہے اور اس میں عطیہ جاری کرنا ورثاء کے حق میں تصرف ہے جو ایک ثلث سے متجاوز نہیں ہوگا، جیسا کہ وصیت کا حکم ہے[4]۔

تفصیل اصطلاح: ''وصیۃ'' میں ہے۔

۱۴ - جس مرض میں موت کا اندیشہ ہو اس میں عطایا کا حکم پانچ چیزوں میں وصیت کے حکم کی طرح ہوگا:

اول: اگر وہ عطایا ایک تہائی سے زائد ہوں تو ان کا نافذ ہونا ورثاء کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

دوم: یہ عطایا وارث کے لئے درست نہیں ہیں الا یہ کہ بقیہ ورثاء کی طرف سے اجازت ہو۔

سوم: اس کی فضیلت حالت صحت کے صدقہ کی فضیلت سے کم ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ کون سا صدقہ افضل ہے؟ آپ نے فرمایا: "**أن تصدق وأنت صحيح شحيح تأمل الغنى وتخشى الفقر، ولا تمهل حتى إذا بلغت الحلقوم قلت: لفلان كذا، ولفلان كذا، وقد كان لفلان**"[1] (وہ صدقہ جو تم حالت صحت میں ادا کرو اور اس صورت میں جبکہ تم مال کے حریص ہو اور مال داری کی تمنا ہو اور فقر کا اندیشہ اور خوف ہو، اور تم صدقہ کو اتنا مؤخر نہ کرو کہ جب روح حلق تک پہنچ جائے تو اس وقت کہو کہ فلاں کے لئے اتنا مال ہے اور فلاں کے لئے اتنا ہے حالانکہ وہ تو فلاں کا (یعنی وارث کا) ہو چکا)۔

چہارم: یہ عطایا دیگر وصیتوں کے ساتھ ثلث کے اندر شامل ہوں گے۔

پنجم: ان کا تہائی سے زائد ہونا موت کے وقت معتبر ہوگا، اس سے قبل اور اس کے بعد نہیں۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۸۱، مغنی المحتاج ۳/ ۹۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۳۹، المغنی ۶/ ۴۱۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۲۱، القلیوبی علی المحلی ۳/ ۱۶۲، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۷۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حدیث: "إن الله تصدق عليكم بثلث أموالكم......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۹۰۴) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، ابن حجر نے اشارہ کیا ہے کہ اس کی تمام سندیں ضعیف ہیں لیکن ایک دوسرے کو تقویت پہنچاتی ہیں، جیسا کہ بلوغ المرام (ر ۳۹۹) میں ہے۔

(۴) ابن عابدین ۲/ ۵۲۱، القلیوبی ۳/ ۱۶۲، المغنی ۶/ ۷۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) حدیث: "أن تصدق وأنت صحيح شحيح......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۷۳) اور مسلم (۲/ ۷۱۶) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

۱۵- عطیہ اور وصیت کے درمیان درج ذیل چیزوں میں فرق ہوگا:

اول: عطیہ معطی (عطیہ دینے والا) کے حق میں ایک حق لازم ہے، جس سے رجوع کرنا اس کے لئے جائز نہیں، اگرچہ زیادہ ہو، اس لئے کہ تہائی سے زیادہ عطیہ کرنے کی ممانعت دراصل ورثاء کے حق کی وجہ سے ہے، اس کے حق کی وجہ سے نہیں، اسی لئے اس کو اس کے جاری کرنے یا رد کا حق حاصل نہیں ہوتا ہے، لیکن اسے وصیت میں رجوع کا حق ہوتا ہے، اس لئے کہ تبرع موت کے ساتھ مشروط ہے، موت کے بعد نہ تبرع پایا جاسکتا ہے اور نہ ہی عطیہ، اس کے برخلاف مرض الموت کا عطیہ ہے یہ معطی کی طرف سے پایا جاتا ہے، اور قبول اور قبضہ معطی کی طرف سے ہوا کرتا ہے، لہذا جب موت کے بعد یہ قبول کرلیا جائے تو وصیت کی طرح یہ بھی لازم ہوجائے گا۔

دوم: عطیہ کا قبول کرنا معطی کی زندگی میں علی الفور ہوا کرتا ہے اور اسی طرح رد کرنا بھی، لیکن اس کے برخلاف وصیت کے قبول اور رد کا حق موت کے بعد ہی ہوا کرتا ہے، اس لئے کہ عطیہ میں فوری طور پر تصرف کیا جاتا ہے، اس لئے اس کی شرطیں عطیہ کے ہوتے وقت معتبر ہوں گے، لیکن وصیت ایک ایسا تبرع ہے جو موت کے بعد جاری ہوتا ہے لہذا اس کی شرطوں کا اعتبار موت کے بعد ہی ہوگا۔

سوم: عطیہ میں ان شرائط کا ہونا ضروری ہے جو حالت صحت کے عطیہ میں درکار ہے، یعنی علم اور عتق کے علاوہ کسی شرط یا غرر پر اس کو معلق کرنا صحیح نہیں ہے، وصیت اس کے برخلاف ہے۔

چہارم: عطیہ وصیت پر مقدم ہوگا، یہی قول امام احمد، شافعی اور جمہور فقہاء کا ہے، اور اسی کو امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام زفر نے اختیار کیا ہے، مگر ان حضرات کے نزدیک مسئلہ عتق اس سے مستثنیٰ ہے، اس لئے کہ ان حضرات سے منقول ہے کہ عتق عطیہ پر مقدم ہوگا، اس لئے کہ عتق کا تعلق حق اللہ سے ہے اور اس کا نفاذ ملک غیر میں بھی ہوتا ہے، لہذا اس کو مقدم کرنا واجب ہوگا، جمہور علماء کی دلیل یہ ہے کہ عطیہ مریض کے حق میں لازم ہے، لہذا اس کو وصیت پر حالت صحت کی عطیہ کی طرح مقدم رکھا جائے گا، اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ دو یکساں اور برابر کے حقوق ہوں [۱]۔

پنجم: ہبہ کرنے والا اگر فوری ہبہ پر قبضہ دلانے سے پہلے انتقال کرجائے تو ورثاء کو اس میں اختیار ہوگا، اگر وہ چاہیں تو قبضہ دلائیں یا قبضہ کرنے سے روک دیں، لیکن وصیت موت کے بعد قبول کرنے سے ورثاء کی رضامندی کے بغیر بھی لازم ہوتی ہے [۲]۔

وہ حق جو مریض پر مرض الموت میں لازم ہو جس کا دفع کرنا اور اس کو ساقط کرنا ممکن نہ ہو جیسے جنایت کا تاوان اور مثل ثمن کا معاوضہ اور ثلث سے زیادہ میں تغابن (یعنی دھوکہ کھا جانا) یہ تمام مالی حقوق اصل مال میں شامل ہوں گے، اسی طرح اگر مہر مثل میں نکاح کرلے تو اس کو اصل مال میں شمار کیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے اپنے مال کو خود اپنی ضرورت میں خرچ کیا ہے، لہذا اس میں اس کو وارث پر مقدم رکھا جائے گا، اور اگر وہ ایسا غلہ خریدے جسے اس جیسا آدمی نہیں کھا سکتا تو یہ جائز ہوگا اور اس کا خریدنا درست ہوگا، اس لئے کہ یہ اپنی ضرورت میں خرچ کرنا ہے [۳]۔

۱۶- جس مریض کے بارے میں یہ احکام ذکر کئے گئے ہیں اس کے عطیہ میں دو شرطوں کا اعتبار کیا جائے گا:

اول: موت اس کے مرض سے متصل ہو، اور اگر اس مرض سے شفا پالے جس میں کہ عطیہ کیا ہے اس کے بعد انتقال کرجائے تو اس عطیہ کا حکم حالت صحت کے عطیہ کے حکم کی طرح ہوگا، اس لئے کہ یہ مرض

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح فتح القدیر ۹/ ۳۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات، القلیوبی ۳/ ۱۶۲، المغنی ۶/ ۷۱، ۷۲۔

(۲) سابقہ مراجع، ابن عابدین ۵/ ۴۳۵، القلیوبی ۳/ ۱۶۲۔

(۳) سابقہ مراجع، ابن عابدین ۵/ ۴۳۵، المغنی ۶/ ۸۳، ۹۴۔

مرض الموت نہیں ہے۔

دوم: مرض خوفناک ہو، یہ ایسا مرض ہے کہ جس میں عام طور پر اکثر زندگی باقی نہیں رہتی ہے لیکن اگر مرض خوفناک نہ ہو جیسے سر کا ہلکا درد وغیرہ تو اس شخص کا حکم تندرست کے حکم کی طرح ہوگا، اس لئے کہ اس میں عام طور پر موت کا اندیشہ نہیں ہوتا ہے، اگر موت کے اندیشہ کے سلسلے میں شک ہو تو وہ دو عادل ڈاکٹروں کی شہادت کے بغیر ثابت نہیں ہوگا، اور وہ امراض جو دیرپا ہوتے ہیں جیسے جذام اور سل (ٹی بی) کی بیماری، تو اگر مریض کو بستر پکڑا دے تو یہ وہ مرض کہلائے گا جس میں کہ موت کا اندیشہ ہے، لیکن اگر مریض صاحب فراش نہ ہو بلکہ چل پھر رہا ہو تو اس کے عطایا پورے مال سے ہوں گے، یہی قول حنابلہ، حنفیہ، امام مالک، اوزاعی اور ابوثور کا ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ یہ امراض دائمی ہیں، مہلک نہیں، اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اس میں موت کا اندیشہ نہیں ہے، اس لئے اس کا عطیہ پورے مال میں سے شمار کیا جائے گا[۱]۔

سوم: اولاد کا عطیہ:

۱۷ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اصل اگرچہ اوپر کا ہو اس کے لئے یہ مستحب ہے کہ وہ اپنی اولاد کو عطیہ کرنے میں عدل سے کام لے، خواہ یہ عطیہ بطور ہبہ ہو یا ہدیہ ہو یا صدقہ، یا وقف یا کسی طرح کا تبرع ہو[۲]۔ اس لئے کہ حدیث میں ہے: **"اتقوا الله واعدلوا بين أولادكم"**[۳] (اللہ سے ڈرو اور اپنی اولاد کے درمیان عدل کا معاملہ کرو)۔

تفصیل اصطلاح: "تسویۃ"، فقرہ ۱۱، ۱۲ میں ہے۔

عُطَاس

دیکھئے: "تشمیۃ"۔

عَطَب

دیکھئے: "تلف"۔

عِطر

دیکھئے: "تطیب"۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۲۳، المغنی ۶/ ۸۴۔
(۲) ابن عابدین ۳/ ۴۲۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۱۵، القلیوبی علی المحلی ۳/ ۱۱۲۔
(۳) حدیث: "اتقوا الله واعدلوا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۱۱) اور مسلم (۳/ ۱۲۴۳) نے حضرت نعمان بن بشیرؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

عطیۃ

دیکھئے: ''ہبہ''۔

عَظم

تعریف:

۱-عظم لغت میں جاندار کی وہ ہڈی ہےجس پر گوشت ہوتا ہے، اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا''[۱] (پھر ہم نے ہڈیوں پر گوشت چڑھا دیا)، جمع ہے ''عظام''، ''أعظم'' اور ''عظامۃ'' (جمع کی تانیث کے لئے ھاء کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے)۔

اس لفظ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

عظم کے متعلق احکام:

ہڈی کی طہارت یا نجاست:

۲- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ انسان کی ہڈی خواہ زندہ ہو یا مردہ، کافر ہو یا مسلمان، پاک ہے، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ''[۳] (اور ہم نے بنی آدم کو عزت دی ہے)، لہذا انسانی احترام کا تقاضہ یہ ہے کہ موت کی وجہ سے اس کی ہڈی کی نجاست کا حکم نہ لگایا جائے۔

اسی طرح فقہاء کا مذہب ہے کہ مچھلی کی ہڈی بھی اس کی موت کے

(۱) سورۂ مومنون ر ۱۴۔

(۲) لسان العرب۔

(۳) سورۂ إسراء ر ۷۰۔

بعد پاک ہی رہے گی، اس لئے کہ حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**أحلت لنا ميتتان ودمان الجراد والحيتان والكبيد والطحال**"[1] (ہمارے لئے دو مردار اور دو خون حلال ہیں، ٹڈی اور مچھلی اور جگر و تلی)۔

اسی طرح فقہاء کا مذہب ہے کہ ماکول اللحم جانور شرعی طریقہ سے ذبح کیا گیا ہو تو اس کی ہڈی بھی پاک ہے اور اس سے انتفاع جائز ہے، البتہ مردار اور وہ مذبوح جانور جو غیر ماکول ہیں ان کے بارے میں اختلاف ہے، جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور اسحاق کا قول یہ ہے کہ مردار کی ہڈی نجس ہے خواہ وہ ماکول ہو یا غیر ماکول اور غیر ماکول اللحم میں مذبوح ہو یا غیر مذبوح، کسی حال میں بھی پاک نہیں ہوسکتی ہے، اس کا استعمال حرام ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ**"[2] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور سور کا گوشت)، نیز حضرت ابن عمرؓ ہاتھی کی ہڈی میں تیل رکھنے کو مکروہ سمجھتے تھے، اس لئے کہ وہ مردار ہے اور فقہاء سلف کراہت کا لفظ بول کر تحریم مراد لیتے ہیں، جیسا کہ امام نووی نے فرمایا ہے۔ اسی طرح سے اگر کسی نجس جانور کی کوئی ہڈی اس کے جسم سے الگ کر لی جائے وہ بھی ناپاک ہے خواہ جانور زندہ ہو یا مردہ ہو، کیونکہ وہ بھی اس کے جسم کا پیدائشی جز ہے۔ لہذا وہ اعضاء کے مشابہ ہوگا۔ عطاء، طاؤس، حسن بصری اور حضرت عمر بن عبد العزیز رضی اللہ عنہم وغیرہ تمام حضرات ہاتھی کی ہڈی کو مکروہ سمجھتے تھے، البتہ محمد بن سیرین اور ابن جریج نے مردار کی ہڈی سے انتفاع کی رخصت دی ہے اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مردار کی ہڈی پاک ہے[1]۔

تفصیل اصطلاح: "عاج"، فقرہ ۴، ۵، ۶ میں ہے۔

ہڈی سے استنجاء کرنا:

۳- ہڈی سے استنجاء کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ ہڈی سے استنجاء کرنا جائز نہیں ہے، خواہ یہ ہڈی پاک ہو جیسے ذبح کئے ہوئے ماکول اللحم کی ہڈی یا مردار کی ناپاک ہڈی ہو، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: میں حضور اقدس علیہ السلام کے پیچھے تھا آپ علیہ السلام قضائے حاجت کے لئے تشریف لے گئے اور فرمایا: "**ابغني أحجارا أستنفض بها أو نحوه، ولاتأتني بعظم ولا روث**"[2] (میرے پاس پتھر یا اس جیسی کوئی چیز لاؤ جس سے میں استنجاء کروں، اور ہڈی یا گوبر نہ لانا)، اور زاد الجن والی روایت جس میں ہے کہ جنات نے اپنی غذا کے بارے میں رب تعالی سے دریافت کیا، حضور علیہ السلام نے اللہ تعالی کا جواب نقل فرمایا: "**لكم كل عظم ذكر اسم الله عليه يقع في أيديكم أوفر مايكون لحما، وكل بعرة علف لدوابكم فقال النبي ﷺ فلا تستنجوا بهما فإنهما طعام إخوانكم**"[3] (تمہارے لئے وہ ہڈیاں حلال ہیں جن پر اللہ کا نام لیا جائے، جو تمہیں زیادہ پر

(۱) حدیث: "أحلت لنا ميتتان و دمان......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۱۰۲) نے کی ہے، بیہقی (۱/ ۲۵۴) نے اسے حضرت ابن عمرؓ سے موقوفاً ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے اور یہ مسند کے درجے میں ہے۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۳۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۸، ۹، مغنی المحتاج ۱/ ۷۸، المجموع للنووی ۱/ ۲۳۶، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۷۲۔

(۲) حدیث: "ابغني أحجارا أستنفض بها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۵۵) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "لكم كل عظم ذكر اسم الله......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۳۲) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

گوشت ہوکرمل جائیں گے، اور مینگنیاں تمہارے چوپایوں کا چارہ ہوں گی، اس کے بعد نبی علیہ السلام نے فرمایا: تم ان دونوں چیزوں سے استنجاء مت کرو، اس لئے کہ وہ تمہارے جنات بھائیوں کے کھانے ہیں)، فقہا کہتے ہیں کہ جو شخص اس ممانعت کی مخالفت کرے گا اور ہڈی سے استنجاء کرے تو یہ استنجاء کافی نہیں ہوگا، بلکہ وہ شخص گناہ گار ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: "نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن يستنجي بروث أو عظم وقال: إنهما لاتطهران"[1] (حضور علیہ السلام نے منع فرمایا ہے کہ لید سے یا ہڈی سے استنجاء کیا جائے، اور فرمایا کہ ان سے پاکی حاصل نہیں ہوتی)۔

نیز اس لئے بھی کہ پانی کے علاوہ سے استنجاء کرنا رخصت ہے، اور یہ رخصت حرام چیز کے ذریعہ حاصل نہیں ہوسکتی، البتہ اس کے بعد اس کے لئے پتھر کافی ہوجائے گا، جب تک کہ نجاست نہ پھیلے اور ہڈی پر چکناہٹ نہ ہو۔

اور اگر پاک ہڈی کو آگ میں جلائے اور وہ ہڈی کی حالت سے نکل جائے تو کیا اس سے استنجاء کرنا جائز ہوگا اس بارے میں شافعیہ کے دو اقوال ہیں:

اول: اس سے استنجاء کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الروث والرمة"[2] (حضور علیہ السلام نے لید اور بوسیدہ ہڈی سے استنجاء کرنے سے منع فرمایا ہے)، اس حدیث میں جو لفظ "رمة" استعمال ہوا ہے وہ بوسیدہ ہڈی کو کہتے ہیں اور ہڈی خواہ جلا کر بوسیدہ ہو یا مرور زمانہ سے بوسیدہ ہو دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، یہ قول زیادہ صحیح ہے۔

دوم: اس سے استنجاء کرنا جائز ہوگا، کیونکہ جلانے سے اس کی ہیئت تبدیل ہوگئی اور اب وہ ہڈی باقی نہیں رہی جس سے استنجاء کرنے کی ممانعت تھی[1]۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں نہی کے عموم کی وجہ سے ہڈی سے استنجاء مکروہ تحریمی ہے، البتہ اگر کوئی شخص اس کی مخالفت کر کے ہڈی سے استنجاء کر ہی لے تو ان کے نزدیک استنجاء ہوجائے گا، کیونکہ ہڈی میں نجاست کو سکھانے اور محل نجاست کو صاف کرنے کی صلاحیت ہے۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: حدیث سابق (حدیث الجن) سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ اگر مردار کی ہڈی ہو تو اس سے استنجاء کرنا مکروہ نہیں ہوگا[2]۔

مالکیہ کے نزدیک اگر ہڈی ناپاک ہو جیسے مردار کی ہڈی تو اس سے استنجاء کرنا جائز نہ ہوگا اور اگر ہڈی پاک ہو جیسے ماکول اللحم مذبوح شرعی کی ہڈی تو اس سے استنجاء کرنا کراہت کے ساتھ جائز ہوگا[3]۔

ہڈی سے ذبح کرنا:

۴- ہڈی سے ذبح کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "ذبائح"، فقرہ/۴۱۔

(۱) حدیث: "نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن يستنجي بروث......" کی روایت دارقطنی (۵۶/۱) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور انہوں نے کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "نهى عن الروث والرمة......" کی روایت احمد (۲۴۷/۲) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور احمد شاکر نے مسند (۱۰۰/۱۳) کی تحقیق میں اس اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) المجموع للنووی ۱۱۹/۲، المغنی لابن قدامہ ۱۵۶/۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲۲۶/۱۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱۹/۱۔

ہڈی میں قصاص:

۵- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ہڈی میں قصاص نہیں ہوگا الا یہ کہ جوڑ سے ہو، اس لئے کہ جوڑ کے علاوہ میں مماثلت ممکن نہیں ہے، اس میں تفصیل ہے جس کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قصاص'' اور ''قود''۔

عِفَاص

تعریف:

۱- عفاص (عفاص کتاب کے وزن پر ہے) ابوعبیدہ فرماتے ہیں کہ عفاص چمڑے، یا کپڑا یا اس کے علاوہ اس برتن کو کہتے ہیں جس میں رقم رکھی جاتی ہے، اسی بنیاد پر وہ کھال جس سے بوتل کا سر ڈھکا جاتا ہے، عفاص کہلاتی ہے، اس لئے کہ وہ بوتل کے لئے برتن کی طرح ہے، اور یہ وہ ڈاٹ نہیں ہے جو بوتل کے منہ میں داخل ہوتا ہے اور اس کو بند کر دیتا ہے، امام لیث فرماتے ہیں: عفاص بوتل کے ڈاٹ کو کہتے ہیں، ازہری نے ابوعبید کی تائید کی ہے[۱]۔

اور اصطلاح میں: وہ برتن ہے جس میں لقطہ کا مال ہوتا ہے، خواہ وہ چمڑے کا ہو یا کپڑے کا یا کسی اور چیز کا[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔ ہمیان:

۲- ہمیان (ہاء کے کسرہ کے ساتھ) وہ تھیلا ہے جس میں رقم رکھی جاتی ہے اور کمر میں باندھا جاتا ہے[۳]۔

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۳۵۶ شائع کردہ دار احیاء التراث، الدسوقی ۴/ ۱۱۸، المہذب ۱/ ۴۳۶۔

(۳) المصباح المنیر۔

فقہاء اس کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں، کیونکہ ان کا قول ہے: حجاج کے لئے اس میں بحالت احرام رقم رکھنے کی اجازت ہے[۱]۔

عفاص کا ذکر فقہاء ''لقطہ'' کے باب میں کرتے ہیں، کیونکہ یہ تھیلی گرے پڑے مال کے لئے بطور حفاظتی برتن کے استعمال ہوتی ہے۔

ب-وکاء:

وکاء (واو کے کسرہ کے ساتھ) لغت میں وہ رسی ہے جس سے مشکیزہ کا منہ باندھا جاتا ہے۔

اور اصطلاحی اعتبار سے وہ دھاگہ ہے جس سے لقطہ باندھا گیا ہو[۲]۔

عفاص اور وکاء کے درمیان تعلق یہ ہے کہ دونوں کے ذریعہ سے لقطہ پہچانا جاتا ہے۔

اجمالی حکم:

۳- عفاص منجملہ ان علامات میں سے ایک ہے جن کے ذریعہ لقطہ پہچانا جاتا ہے، اس بات میں بنیاد وہ روایت ہے جو حضرت زید بن خالدؓ جہنی سے مروی ہے کہ حضور ﷺ سے لقطہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**اعرف وكائها وعفاصها وعرفها سنة فإن جاء من يعرفها وإلا فاخلطها بمالك**"[۳] (اس کے عفاص اور وکاء کا اچھی طرح خیال رکھو اور ایک سال تک اس کا اعلان کرو، اگر صاحب مال آجائے تو بہتر ہے ورنہ اس کو اپنے مال میں شامل کرلو)۔

فقہاء کا مذہب ہے کہ لقطہ اٹھانے والے سے لقطہ کو لینے اور حاصل کرنے یا استحقاق کے لئے تنہا عفاص کو بتانا کافی نہ ہوگا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ جملہ ان علامات کا بتانا بھی ضروری ہوگا جن کا فقہاء تذکرہ کرتے ہیں، مثلاً وکاء، وزن، عدد، جنس، نوع اور اسی طرح کی دیگر علامتیں، یا کم از کم اکثر علامتوں کا بتانا ضروری ہوگا[۱]۔

اس بارے میں جمہور فقہاء نے کوئی تفصیل بیان نہیں کی ہے، جبکہ لقطہ کی ملکیت کا مدعی صرف عفاص کو بتائے۔

مالکیہ کے نزدیک کچھ تفصیل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جو شخص صرف عفاص اور وکاء کو بتائے تو مشہور قول کے مطابق بغیر قسم کے لقطہ اس کے حوالہ کردیا جائے گا، ''المدونہ'' کا ظاہر مذہب یہی ہے، اشہب کا قول یہ ہے کہ قسم بھی ضروری ہے۔

اور جو شخص صرف عفاص کو بتائے وکاء کو نہ بتائے اسے لقطہ فی الحال نہیں دیا جائے گا، بلکہ انتظار کیا جائے گا کہ ہوسکتا ہے کوئی شخص اس سے زیادہ کوئی علامات بتانے والا آجائے تو اسی کو دیا جائے گا، اگر کوئی دوسرا شخص اس سے زیادہ صاف علامتیں بتانے والا نہ آئے یا کوئی دوسرا شخص آئے ہی نہیں تو پہلا شخص لقطہ کا مستحق ہوگا، اگر کوئی شخص عفاص کی علامت بتانے میں غلطی کردے اور پھر یہ کہے کہ میں نے غلطی کی ہے تو اس کو مشہور قول کے مطابق نہیں دیا جائے گا کیونکہ اس کا جھوٹ ظاہر ہے۔

امام اصبغ فرماتے ہیں: لقطہ قسم لے کر اس کو دیا جائے گا، جو

(۱) البدائع ۱۸۶/۲، المغنی ۳۰۴/۳۔

(۲) المصباح المنیر، شرح المحلی علی المنہاج ۱۲۰/۳۔

(۳) حدیث زید بن خالد الجہنی: "اعرف وكاءها وعفاصها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴۳۰/۹) اور مسلم (۱۳۴۷/۳) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) فتح القدیر ۴۲۶/۴، الدسوقی ۱۱۸/۴، أسنی المطالب ۴۹۱/۲، المغنی ۷۰۷/۵۔

صرف عفاص ہی کو بتائے، اس کونہیں دیا جائے گا جو عدد اور وزن کو بتائے[۱]۔

علامات اور اوصاف کو بتانے کے وقت لقطہ کو حوالہ کرنا واجب ہے، یا محض جائز ہے یا بینہ کے بغیر واجب نہیں ہوگا، ان فروعات میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''لقطۃ''۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۰۲، الدسوقی ۴/ ۱۱۸، ۱۱۹، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۵/ ۷۰۹، ۷۱۱۔

عِفّۃ

تعریف:

۱- لغت میں عفت کا معنی ناجائز اور ناشائستہ چیزوں سے بچنا ہے، کہا جاتا ہے: عف الرجل وعفت المرأۃ عن المحارم یعف عفّۃ وعفّا وعفافا (مرد یا عورت حرام چیزوں سے دور رہیں)، اسم فاعل ''عفیف'' ہے اور عورت کو ''عفیفۃ'' کہا جاتا ہے، اور اس کا مفہوم اصطلاحی اعتبار سے یہ ہے کہ حرام اور نامناسب لالچ وطمع سے دور رہنے والا[۱]۔ اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

حصانۃ:

۲- حصانت چند معانی پر بولا جاتا ہے:

اول: عفت جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے: ''إِنَّ الَّذِینَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ''[۳] (جو لوگ تہمت لگاتے ہیں ان (بیویوں) کو جو پاکدامن اور بے خبر ہیں)، یہاں محصنات سے پاکباز عورتیں مراد ہیں۔

دوم: نکاح، جیسا کہ فرمان باری ہے: ''وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ

(۱) لسان العرب۔
(۲) المطلع علی أبواب المقنع ص ۳۲۱۔
(۳) سورۂ نور/ ۲۳۔

النِّسَاءِ"[1] (اور وہ عورتیں بھی (حرام کی گئی ہیں) جو قید نکاح میں ہوں)، اس کا عطف "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ" (تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں) پر ہے، مطلب یہ ہے کہ تمہارے لئے وہ عورتیں بھی حرام ہیں جو شادی شدہ ہیں اور دوسرے مرد کے نکاح میں ہیں۔

سوم: آزاد ہونا[2] جیسا کہ فرمان باری ہے: "وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ"[3] (اور تم میں سے جو کوئی مقدرت نہ رکھتا ہو کہ آزاد مسلمان عورتوں سے نکاح کر سکے)۔

چہارم: مسلمان ہونا، جیسا کہ فرمان باری ہے: "فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ"[4] (پھر جب وہ (کنیزیں) قید نکاح میں آجائیں اور پھر اگر وہ (بڑی) بے حیائی کا ارتکاب کریں تو ان کے لئے اس سزا کا نصف ہے جو آزاد عورتوں کے لئے ہے)، یہاں ان کے احصان سے مراد ان کا اسلام لانا ہے، یہ حضرت ابن مسعود، حضرت ابن عمر، حضرت انس، اسود بن یزید، زر بن حبیش، سعید بن جبیر، عطاء، ابراہیم نخعی، شعبی اور السدی کا قول ہے، امام زہری نے حضرت عمر بن خطابؓ سے یہ قول نقل کیا ہے[5]۔

"حصانت" عفت سے عام ہے۔

(۱) سورۂ نساء / ۲۴۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، تفسیر ابن کثیر، ۱/ ۴۷۴، ۳/ ۲۷۶، تفسیر الماوردی ۱/ ۳۷۶۔

(۳) سورۂ نساء / ۲۵۔

(۴) سورۂ نساء / ۲۵۔

(۵) تفسیر ابن کثیر ۱/ ۴۷۶ طبع عیسی الحلبی، تفسیر الماوردی ۱/ ۳۷۹، ۳۸۰۔

عفت سے متعلق احکام:

لالچ اور لوگوں سے دست سوال دراز کرنے سے عفت:

۳- اسلام کرامت انسانی کی حفاظت اور انسان کو ذلت وتوہین سے بچانے کا خواہاں ہے، چنانچہ اس شخص کے لئے جس کے پاس اتنا مال ہو یا کسب پر قدرت ہو جو اس کو دست سوال دراز کرنے سے بے نیاز کر سکے تو اس پر سوال کرنا حرام ہے، ہاں اگر وہ صدقہ کا محتاج ہو اور کسی فقر یا محتاجی کی بنا پر صدقہ کا مستحق ہو یا کمانے سے عاجز ہو تو ایسے شخص کے لئے بقدر حاجت مخصوص شرائط کے ساتھ سوال کرنا جائز ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "سؤال" فقرہ/ ۹ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

زنا سے عفت:

۴- اللہ تعالی نے مومنین کی صفت زنا جیسے گھناؤنے عمل سے باز رہنے کے ساتھ کی ہے، چنانچہ فرمان باری ہے: "قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ، الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ" (یقیناً (وہ) مومنین فلاح پاگئے جو اپنی نماز میں خشوع رکھنے والے ہیں) اور آگے فرمایا: "وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ،إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَامَلَكَتْ أَيْمانُهُمْ"[1] (اور جو اپنی شرمگاہوں کی نگہداشت رکھنے والے ہیں ہاں البتہ اپنی بیویوں اور باندی سے نہیں) اور حدیث میں ہے: "لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن"[2]

(۱) سورۂ مومنون / ۱-۶۔

(۲) حدیث: "لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۵۸) اور مسلم (۱/ ۷۶) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(زانی حالت زنا میں ایمان کی حالت سے خارج ہو جاتا ہے)۔

اور اللہ تعالی نے اہل ایمان کو اسباب زنا اور ہر اس چیز سے جو زنا کی طرف لے جاتی ہے روکا ہے، مثلاً اجنبی عورت کو دیکھنا اور اس کے ساتھ خلوت میں ہونا، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحفَظُوا فُرُوجَهُمْ"[1] (آپ ایمان والوں سے کہہ دیجئے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں)، اور اللہ تعالی نے عفت کا حکم اپنے اس فرمان میں دیا ہے: "وَلْيَسْتَعْفِفِ الذينَ لاَ يَجِدُونَ نِكَاحاً حَتّى يُغْنِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ"[2] (اور جن لوگوں کو نکاح کا مقدور نہیں انہیں چاہئے کہ ضبط سے کام لیں یہاں تک کہ اللہ انہیں اپنے فضل سے غنی کردے)، اور نبی پاک ﷺ نے ان وسائل کی رہنمائی فرمائی ہے جو کہ عفت پر معین ثابت ہوتے ہیں، اسی وجہ سے آپ ﷺ نے ان لوگوں کو شادی کا حکم دیا جو کہ نکاح کے اخراجات پر قدرت رکھتے ہوں، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا ہے: "**يا معشر الشباب، من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج**"[3] (اے نوجوانو! تم میں سے جو شخص نکاح کرنے کی استطاعت رکھتا ہو وہ نکاح کرلے، کیونکہ شادی نگاہ کے لئے زیادہ محافظ اور شرمگاہ کے لئے پاکیزگی کا ذریعہ ہے)، اور جو لوگ قادر نہ ہوں تو ایسے لوگوں کو آپ نے عفت کا حکم دیا ہے، اور شہوت کو ختم کرنے کے لئے روزہ سے مدد لینے کا حکم فرمایا ہے، چنانچہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "**ومن لم يجد فعليه بالصوم فإنه له وجاء**"[4] (جو شخص مستطیع نہ ہو اس کو چاہئے کہ روزہ رکھے کیونکہ روزہ اس کے حق میں کسر شہوت کے لئے ڈھال ہے)۔

اسی لئے فقہاء کا مذہب ہے کہ جو شخص نکاح کے اخراجات پر قادر ہو اور اس کے اندر جماع کی شدید خواہش ہو اور اسے زنا میں ملوث ہونے کا اندیشہ ہو ایسے شخص کے لئے شادی کرنا واجب ہوگا، کیونکہ زنا سے بچنا واجب ہے اور جس کے بغیر واجب مکمل نہ ہو وہ بھی واجب ہے۔

اور دواؤں کے ذریعہ جماع کی شہوت کو ختم کرنے کے مسئلہ میں فقہاء کے نزدیک تفصیل ہے جنہیں دیکھئے: اصطلاح "شہوۃ" فقرہ/١٦، اور اصطلاح "نکاح" میں۔

اصول اور فروع کو پاک دامن رکھنا:

۵ - فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ فروع پر اپنے اصول کو اور اصول پر اپنے فروع کو پاک دامن رکھنا واجب ہے یا نہیں، چنانچہ بعض حضرات اسے واجب قرار دیتے ہیں جبکہ دوسرے حضرات اسے واجب قرار نہیں دیتے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اعفاف" فقرہ/۵، "نکاح" اور "نفقۃ"۔

پاک دامن مرد کا زانیہ عورت کے ساتھ نکاح کرنا:

٦ - فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ پاک دامن مرد کا نکاح زانیہ عورت کے ساتھ یا پاک دامن عورت کا نکاح زانی مرد کے ساتھ جائز ہے یا نہیں۔ جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مرد زنا کی وجہ سے پاک دامن عورت کے لئے حرام نہیں ہوگا اور عورت زنا کی وجہ سے پاک دامن مرد کے لئے حرام نہیں ہوگی اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر

---

(١) سورۂ نور/٣٠۔

(٢) سورۂ نور/٣٣۔

(٣، ٤) حدیث: "يا معشر الشباب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ٤/١١٩) اور مسلم (٢/١٠١٨، ١٠١٩) نے کی ہے۔

عورت زنا کرے تو جس مرد کو اس کے زنا کا علم ہے اس کے لئے دوشرطوں کے بغیر اس سے نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اول: اس کی عدت کا گذر جانا۔ دوم: زنا سے توبہ کرنا[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "نکاح"۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۹۲، المہذب ۲/ ۴۴، المغنی ۶/ ۶۰۱۔

عَفَل

تعریف:

۱- عفل لغت میں اس گوشت کو کہتے ہیں جو عورت کی شرمگاہ میں زائد پیدا ہوجاتا ہے، اور اس کو قرن بھی کہتے ہیں، یہ مرض باکرہ عورتوں میں نہیں ہوتا ہے، اور عورت میں ولادت کے بغیر نہیں ہوتا ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ عفل وہ ورم ہے جو عورت کے سبیلین کے درمیان ہوجاتا ہے، اور اس کی شرمگاہ اتنی تنگ ہوجاتی ہے کہ عضو تناسل کو داخل کرنا ناممکن ہوجاتا ہے[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- رتق:

۲- رتق شافعیہ کے بقول عورت کی شرمگاہ میں گوشت کی وجہ سے محل جماع کا بند ہوجانا ہے[۳]۔

حنابلہ فرماتے ہیں: فرج کا پیدائشی طور پر اس طرح بند اور ملا ہوا

(۱) المصباح المنیر، المغرب۔
(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۷۸، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۶۱، کشاف القناع ۵/ ۱۰۹، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۵۰، ۶۵۱، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۴۷، الزاہر للأزہری ص ۳۱۶۔
(۳) حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۶۱۔

ہوناہے کہ اس میں عضوتناسل داخل نہ ہوسکے [1]۔

عفل اور رتق میں بعض فقہاء کے نزدیک فرق یہ ہے کہ عفل ولادت کے بعد ہوتی ہے، اور رتق پیدائشی ہوتی ہے۔

عفل اور رتق میں سے ہرایک ان بیماریوں میں سے ہے جن کی بنیاد پر نکاح میں خیار ثابت ہوتا ہے۔

ب-قرن:

۳-عورت کی شرمگاہ میں ہڈی کی وجہ سے محل جماع کا بند ہوجانا ہے، ایک قول ہے کہ گوشت کی وجہ سے اور ایک قول ہے کہ سخت گلٹی کی وجہ سے [2]۔

عفل اور قرن میں فرق یہ ہے کہ عفل گوشت کے ذریعہ پیداشدہ بیماری ہے، اور قرن گوشت اور دوسرے عناصر کے ذریعہ بھی ہوسکتی ہے، بہر کیف قرن کا لفظ اس کے مقابلہ میں عام ہوا۔

عفل اور قرن میں سے ہر ایک ان عیوب میں سے ہے جن کی بنیاد پر نکاح میں خیار ثابت ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۴- مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ عفل ان عیوب میں سے ہے جن کی وجہ سے شوہر کے لئے فسخ نکاح کا اختیار ثابت ہوتا ہے، کیونکہ یہ نکاح کے مقصود اصلی یعنی وطی سے مانع ہے [3]۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کا مذہب ہے کہ زوجین میں سے کسی کے لئے بھی دوسرے کے اندر کسی بھی عیب کی بنیاد پر فسخ نکاح کا اختیار نہیں ہوتا ہے، یہی قول حضرت عطاء، ابراہیم نخعی، عمر بن عبدالعزیز، ابن زیاد، ابوقلابہ، ابن ابی لیلی، اوزاعی اور سفیان ثوری کا ہے۔ امام محمد بن الحسن کا مذہب ہے کہ بیوی میں کسی بھی عیب کی وجہ سے شوہر کو خیار نہیں ہوگا اور اگر مرد کے اندر تین عیوب: جنون، جذام اور برص میں سے کوئی ایک عیب ہو تو عورت کو خیار فسخ حاصل ہوگا [1]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت کے مخصوص عیوب جن کی وجہ سے خیار ثابت ہوتا ہے وہ رتق اور قرن ہیں، ان کے نزدیک یہ دونوں بیماریاں ہیں، رتق شرم گاہ میں پیدا ہونے والے گوشت کی وجہ سے اور قرن ہڈی اور ایک قول کے مطابق گوشت ہی کے ذریعہ محل جماع کا بند ہوجانا ہے، اس بیماری میں ایک تنگ سوراخ سے پیشاب آتا ہے [2]۔

---

(۱) مطالب أولی النہی ۳/۱۰۱۔

(۲) تبیین الحقائق ۳/۲۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۴۸، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳/۲۶۱۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۷۸، کشاف القناع ۵/۱۰۹، ۱۱۰۔

(۱) فتح القدیر ۳/۲۶۷ طبع الأمیریہ ۱۳۱۶ھ۔

(۲) شرح روض الطالب ۳/۱۷۶۔

عفو

تعریف:

۱- لغت میں ''عفو'' کا معنی ساقط کرنا ہے۔ فرمان باری ہے: ''وَاعْفُ عَنَّا''[۱] (اور ہم سے درگزر)، اور زیادہ ہونا ہے۔ اس معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''حَتَّى عَفَوْا''[۲] (چنانچہ انہیں خوب ترقی ہوئی)، یعنی وہ لوگ زیادہ ہوگئے، چلا جانا اور مٹنا وغیرہ اسی معنی میں ''لبید'' کا قول ہے ''عفت الدیار'' (بستیاں ویران ہوگئیں)۔ اور دینا ہے، ابن اعرابی کا قول ہے: عفا یعفو کا مطلب ہے اعطی یعنی دینا اور ایک قول ہے کہ عفو وہ ہے جو بن مانگے مل جائے۔

اصطلاح میں فقہاء عام طور سے عفو کو ساقط کرنے اور معاف کرنے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- صفح:

۲- صفح مؤاخذہ نہ کرنا ہے اور اس کی اصل چہرہ پھیر کر توجہ کرنے سے اعراض کرنا ہے، اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الجَمِيلَ''[۱] (پس آپ خوبی کے ساتھ درگزر کیجئے)۔

راغب اصفہانی فرماتے ہیں: لفظ صفح عفو کے مقابلے میں زیادہ بلیغ ہے، فرمان باری ہے: ''فَاعْفُوْا وَاصْفَحُوْا حَتّٰى يَأْتِيَ اللّٰهُ بِأَمْرِهِ''[۲] (سو معاف کرے رہو تا آنکہ اللہ اپنا حکم بھیج دے) کبھی کبھی انسان عفو کرسکتا ہے لیکن صفح نہیں کرسکتا ہے[۳]۔

ب- مغفرت:

۳- مغفرت غفر سے ماخوذ ہے جو ''غفر'' کا مصدر ہے، اس کی اصل چھپانا ہے، اور اسی معنی میں یہ محاورہ مستعمل ہے کہ ''الصبغ أغفر للوسخ''، یعنی رنگ میل کو چھپانے والا ہے۔

مغفرت کا اصطلاحی مفہوم یہ ہے کہ کوئی صاحب قدرت اپنے ماتحت سے صادر ہونے والی برائی اور عیب کو چھپائے۔

عفو اور مغفرت میں فرق یہ ہے کہ عفو کا لفظ ملامت اور مذمت کے ساقط کرنے کا متقاضی ہے، لیکن ثواب کے واجب کرنے کا متقاضی نہیں ہے، اور لفظ مغفرت عقاب کے ساقط کرنے کا متقاضی ہے اور یہی ثواب کو واجب کرنا ہے، لہذا مغفرت کا مستحق صرف وہ مومن ہوگا جو ثواب کا مستحق ہو[۴]۔

ج- اسقاط:

۴- اسقاط کسی کو مالک بنائے بغیر ملکیت یا حق کو ختم کرنا ہے۔

عفو اپنے اطلاق کے اعتبار سے کثرت استعمال کی وجہ سے اسقاط

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔

(۲) سورۂ أعراف/ ۹۵۔

(۳) اللسان، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۶۶، النہایۃ فی غریب الحدیث والأثر ۳/ ۲۶۵۔

(۱) سورۂ حجر/ ۸۵۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۰۹۔

(۳) الذریعہ ص ۲۳۴، المفردات للراغب۔

(۴) المصباح المنیر، التعریفات، الفروق فی اللغۃ ص ۲۳۰۔

سے عام ہے[1]۔

د-صلح:

۵-صلح اس عقد کو کہتے ہیں جو باہمی نزاع کو ختم کرتا ہے[2]۔

عفو اور صلح کے درمیان عموم وخصوص کی نسبت ہے، صلح عفو سے عام ہے۔

شرعی حکم:

۶-عفو کا شرعی حکم حق کے متعلق کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، اگر خالص بندے کا حق ہو تو اس کو معاف کرنا مستحب ہوگا اور اگر خالص اللہ کا حق ہو مثلاً حدود تو اس میں قاضی کے پاس معاملہ پہنچنے کے بعد اس کو معاف کرنا جائز نہیں ہوگا۔

اور اگر حق اللہ حدود کے علاوہ میں ہو تو فی الجملہ شارع کے نزدیک معتبر اسباب کی بنیاد پر دفع حرج اور رحمت واحسان کی وجہ سے معاف کرنے کی گنجائش ہوگی۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اسقاط'' فقرہ/ ۳۹ اور اس کے بعد کے فقرات۔

عبادات میں عفو:

اول-بعض نجاستوں کا معاف ہونا:

۷-نجاستوں میں جو معاف ہیں ان کے بارے میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں، اسی طرح معافی میں معتبر مقدار اور اس کے تخمینہ کے

(۱) الاختیار ۳/ ۱۲۱، ۴/ ۱۷، دار المعرفہ۔
(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۲۹۔

بارے میں بھی ان کی آراء باہم مختلف ہیں۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ نجاست خفیفہ وغلیظہ میں فرق ہوگا[1]، وہ کہتے ہیں کہ نجاست غلیظہ اگر کپڑے یا بدن پر لگ جائے تو وہ معاف ہوگی، بشرطیکہ درہم سے زائد نہ ہو، علامہ مرغینانی فرماتے ہیں: نجاست غلیظہ مثلاً خون، پیشاب، شراب، مرغی کی بیٹ، گدھے کا پیشاب وغیرہ اگر درہم کے برابر یا اس سے کم ہو تو اس کے ساتھ نماز جائز ہوجائے گی[2]۔

لیکن نجاست خفیفہ کی جو مقدار معاف ہے اس کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے اور اس سلسلہ میں چند روایات ہیں، علامہ مرغینانی فرماتے ہیں: اگر نجاست خفیفہ مثلاً ان جانوروں کا پیشاب جن کا گوشت حلال ہے تو اس کے ساتھ نماز پڑھنا جائز ہے یہاں تک کہ وہ کپڑے کی چوتھائی تک پہنچ جائے[3]۔

کاسانی فرماتے ہیں: نجاست خفیفہ کی اس کثیر مقدار کی حد جو معاف نہیں ہے وہ ظاہر الروایہ کے مطابق کثیر فاحش ہے[4]۔

مالکیہ نے خون، پیپ وغیرہ اور دوسری تمام نجاستوں کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ خون اور پیپ درہم کے برابر معاف ہے اور درہم سے مراد ان کے نزدیک درہم بغلی ہے، خچر کے ذراع میں ایک کالا دائرہ ہوتا ہے اسی کو درہم بغلی کہتے ہیں، صاوی کہتے ہیں: معافی خون وغیرہ ہی کے ساتھ خاص ہے کیونکہ انسان اس سے خالی نہیں ہوتا ہے، اس لئے تھوڑی مقدار سے پرہیز کرنا دشوار ہے لیکن دوسری نجاستوں مثلاً پیشاب، پاخانہ، منی، مذی

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۸۰۔
(۲) البنایہ شرح الہدایہ ۱/ ۷۳۳، ۷۳۴۔
(۳) البنایہ مع الہدایہ ۱/ ۷۳۹۔
(۴) بدائع الصنائع ۱/ ۸۰۔

وغیرہ کا معاملہ ایسا نہیں ہے [۱]۔

شافعیہ کا قول یہ ہے کہ خون، پیپ اور وہ تمام اشیاء جن سے احتراز مشکل ہے اوران میں عموم بلوی ہے مثلاً پھوڑے پھنسی وغیرہ کا خون اور مچھر اور پسو وغیرہ کا خون جو نظر نہ آئے اوران جانوروں کا خون جن میں دم مسفوح نہیں ہے، ان سب میں معمولی مقدار معاف ہے، اس باب میں قلیل وکثیر کا ضابطہ عرف پر مبنی ہے [۲]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ قلیل نجاست گرچہ وہ اتنی کم ہو کہ دکھائی نہ دے، جیسے کہ مکھی وغیرہ کے پیر پر لگی ہوئی نجاست، معاف نہیں ہے، ہاں قلیل مقدار میں خون یا اس سے پیدا ہونے والی پیپ وغیرہ معاف ہیں، لیکن ناپاک جانوروں کا خون ان کے فضلات کی طرح کم بھی معاف نہیں ہے، اسی طرح وہ تمام خون جو پاخانہ، پیشاب کے راستہ سے نکلے معاف نہیں ہے، کیونکہ وہ پیشاب، پاخانہ کے حکم میں ہے۔

امام احمد کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ مقدار قلیل وہ ہے جس کو انسان کا دل بہت زیادہ نہ سمجھے [۳]۔

نجاستوں کے معاف ہونے میں فقہاء نے کچھ بحثیں کی ہیں جو درج ذیل ہیں:

الف-کم خون کا معاف ہونا:

۸-اکثر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ تھوڑا خون فی الجملہ معاف ہے [۴]۔

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۳۹ شائع کردہ الدار العربیہ للکتاب، الشرح الصغیر ۱/ ۷۴، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/ ۷۵۔

(۲) حاشیۃ البیجوری علی ابن قاسم ۱/ ۱۰۷، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۸۰۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۱۹۰، ۱۹۱، المغنی ۲/ ۷۸، ۷۹۔

(۴) البنایہ شرح الہدایہ ۱/ ۷۳۳، الشرح الصغیر ۱/ ۷۴، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۷، المغنی ۲/ ۷۸۔

شافعیہ نے کم خون کے معاف ہونے میں چند قیود لگائے ہیں، جن کو بیجوری نے اس طرح بیان کیا ہے: قلیل کی شرط سے کثیر خارج ہوگیا، اگر کسی شخص کا خود اپنا خون ہو اور اس کے فعل سے نہ نکلا ہو اور کسی اجنبی سے نہیں ملا ہو اور محل سے تجاوز نہ کیا ہو تو معاف ہوگا، ورنہ نہیں [۱]، ان کے نزدیک کپڑے میں کم خون اس وقت معاف ہوگا جب انسان کو اس کی ضرورت لاحق ہو، خواہ زینت وتجمل کے لئے ہو اور وہ کپڑا پہنا ہوا ہو، لیکن اگر اس کپڑے کی ضرورت نہ ہو اور بچھایا ہوا ہو اور اس پر نماز پڑھے یا اس کو اپنے جسم پر ڈال کر نماز پڑھے تو معاف نہیں ہوگا [۲]۔

مالکیہ میں سے حطاب نے فرمایا ہے کہ مذکورہ قلیل مقدار کے بارے میں اختلاف ہے کہ کیا خون مطلق تمام صورتوں میں معاف ہے حتی کہ اس کا حکم بہنے والی پاک چیز کے مثل ہوجائے گا یا اس کا معاف ہونا بحالت نماز محدود ہے کہ اگر اس کو نماز میں خون یاد آجائے تو اس کی وجہ سے اس کو نہیں توڑے گا اور نہ اس کو دہرائے گا، لیکن نماز سے قبل استحباب کے طور پر دھونے کا حکم دیا جائے گا، یہی ''توضیح'' میں انہوں نے فرمایا ہے۔ پہلا مذہب عراقیوں کا ہے، ابن عبد السلام کہتے ہیں کہ یہی اظہر ہے، جیسے اس کے علاوہ دوسری نجاستیں جو معاف ہیں، دوسرے قول کی نسبت ابن عبد السلام اور مصنف نے مدونہ کی طرف کی ہے، اور صاحب الطراز اور ابن عرفہ نے مازری سے نقل کرتے ہوئے ابن حبیب اور اسی طرح ابن ناجی کی طرف منسوب کیا ہے، صاحب الطراز فرماتے ہیں: یہ ظاہر مذہب کے خلاف ہے [۳]، مالکیہ میں سے ابن وہب نے صراحت کی ہے کہ

(۱) البیجوری علی ابن قاسم ۱/ ۱۰۷۔

(۲) البیجوری ۱/ ۱۰۷۔

(۳) الحطاب ۱/ ۱۴۶۔

حیض کا خون قلیل ہو یا کثیر نجس ہے[۱]۔

حنابلہ نے خون قلیل کے معاف ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ بحالت حیات پاک جاندار کا ہو خواہ انسان ہو یا غیر انسان، ماکول اللحم جانور مثلاً گائے، اونٹ وغیرہ ہو یا غیر ماکول ہو مثلاً بلی وغیرہ، بخلاف ناپاک جانوروں کے مثلاً کتا، خچر، گدھا وغیرہ کہ ان میں سے کسی کا بھی قلیل خون معاف نہیں ہے، اسی طرح سبیلین سے نکلنے والا خون خواہ قلیل ہو، صحیح قول کے مطابق حنابلہ کے نزدیک معاف نہیں ہے، دوسرے قول کے مطابق قلیل معاف ہے[۲]۔ نیز حنابلہ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق حیض اور نفاس کا تھوڑا سا خون معاف ہے اور دوسرے قول کے مطابق قلیل معاف نہیں ہے[۳]۔

امام حسن فرماتے ہیں کہ خون خواہ قلیل ہو یا کثیر حکم میں سب برابر ہیں، یہی قول سلیمان التیمی کا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ خون نجس ہے، لہذا وہ پیشاب کے مشابہ ہوگا، پیپ وغیرہ کا حکم جمہور فقہاء کے نزدیک خون ہی کا حکم ہے[۴]۔

ب - سڑک کی کیچڑ کا معاف ہونا:

۹ - شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ قلیل مقدار میں سڑک کے ناپاک کیچڑ معاف ہے، کیونکہ اس سے احتراز دشوار ہے، علامہ زرکشی نے اپنے حاشیہ میں فرمایا ہے کہ فقہاء کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ سڑک کی ناپاک کیچڑ معاف ہے، خواہ کتے وغیرہ کی نجاست سے مل جائے، یہی قول مختار ہے، خاص طور سے ان مقامات پر جہاں کتے زیادہ ہوتے ہیں، کیونکہ راستے نجاستوں کی جگہ ہیں[۱]۔

اس مسئلہ میں حنفیہ کا مذہب شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب کے قریب قریب ہے، اس لئے کہ وہ فرماتے ہیں کہ سڑکوں کی کیچڑ، جس کے اندر نجاست بھی ملی ہوئی ہو معاف ہے، مگر یہ کہ عین نجاست معلوم ہوجائے تو معاف نہیں ہے[۲]، نماز میں احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کو دھولیا جائے[۳]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ چار حالتیں ہیں: پہلی اور دوسری یہ ہے کہ تحقیق یا ظن غالب ہو کہ مٹی نجاست سے زیادہ یا اس کے برابر ہے تو معاف ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہے، تیسری شکل یہ ہے کہ تحقیق ہو یا ظن غالب ہو کہ نجاست مٹی سے زیادہ ہے تو ''مدونہ'' کے ظاہر قول کے مطابق یہ بھی معاف ہے، لیکن دردیر نے ابن زید کی اتباع میں جو قول اختیار کیا ہے اس کے مطابق اس کا دھونا واجب ہے۔

چوتھی شکل یہ ہے کہ عین نجاست موجود ہو اور یہ بالاتفاق معاف نہیں ہے[۴]۔

ج - جو نجاست دکھائی نہ دے اس کا معاف ہونا:

۱۰ - شافعیہ کے نزدیک وہ نجاست جو دکھائی نہ دے معاف ہے[۵]۔

حنابلہ کے نزدیک قلیل سے قلیل نجاست خواہ وہ دکھائی نہ دیتی ہو معاف نہیں ہے جیسے کہ مکھی کے پیر وغیرہ پر لگی ہوئی نجاست[۶]، اس

---

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۳۸۔
(۲) نیل المآرب ار ۱۴، تصحیح الفروع ار ۲۵۴۔
(۳) تصحیح الفروع ار ۲۵۴۔
(۴) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۸۱، الشرح الصغیر ار ۷۱، ۷۲، روضۃ الطالبین ار ۲۱، ۲۸۱، المغنی ۲ر ۷۸، ۸۰، کشاف القناع ار ۱۹۲۔

(۱) أسنی المطالب ار ۱۷۵، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۷، کشاف القناع ار ۱۹۲۔
(۲) مراقی الفلاح رص ۸۵۔
(۳) الحموی علی الأشباہ والنظائر لابن نجیم ار ۲۴۸۔
(۴) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ار ۷۷۔
(۵) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۷، روضۃ الطالبین ار ۲۸۲۔
(۶) کشاف القناع ار ۱۹۰۔

لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد: "وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ"[۱] (اور اپنے کپڑوں کو پاک رکھئے) عام ہے۔

د-جس جانور میں بہنے والا خون نہ ہو اس کے خون کا معاف ہونا:

۱۱ - حنفیہ، حنابلہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ مچھر، پسو اور جوئیں وغیرہ ان تمام جانداروں کا خون جن میں بہنے والا خون نہیں ہے پاک ہے[۲]۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر پسو کا خون کپڑے اور بدن میں قلیل مقدار میں ہو تو معاف ہے، اور کثیر مقدار کے بارے میں دو اقوال ہیں، اصح قول کے مطابق معاف ہے، جوں اور مچھر وغیرہ کے خون کے بارے میں بھی یہی دونوں قول ہیں[۳]۔

ان سب میں تفصیلات ہیں ان کے لئے دیکھئے: اصطلاح "نجاسۃ"۔

دوم-زکاۃ میں معاف ہونا:

۱۲ - جانوروں میں دو نصاب کے درمیان والے حصہ میں زکاۃ واجب ہوگی یا نہیں اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا مذہب، امام مالک کا صحیح قول، شافعیہ کا اصح قول اور امام احمد کی رائے ہے کہ زکاۃ صرف نصاب میں ہوگی، اور دو نصاب کے درمیان جو کسر ہے وہ معاف ہوگا[۴]۔

(۱) سورۂ مدثر ۴۔
(۲) الحموی علی الأشباہ والنظائر ۱/ ۲۴۸، القوانین الفقہیہ رص ۳۸، کشاف القناع ۱/ ۱۹۱۔
(۳) روضۃ الطالبین ۱/ ۲۸۰۔
(۴) حاشیہ رد المحتار ۲/ ۲۸۳، فتح القدیر ۲/ ۱۹۷، المنتقی للباجی ۲/ ۱۲۷، مواہب الجلیل ۲/ ۲۵۷، المجموع ۵/ ۳۹۰، ۳۹۳، کشاف القناع ۲/ ۸۹۔

امام محمد، امام زفر اور دوسری روایت کے مطابق امام مالک اور شافعیہ میں سے بویطی کا مذہب ہے کہ زکاۃ تمام میں فرض ہوگی[۱]۔

لیکن اس کے علاوہ جو اموال زکاۃ ہیں، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین کا مذہب ہے کہ معاف ہونا صرف سائمہ جانوروں کی زکاۃ کے ساتھ خاص ہے، ان کے علاوہ دیگر اموال زکاۃ مثلاً سونا چاندی، کھیتی اور پھل تو ان سب میں نصاب سے جو مقدار زائد ہو اس میں اسی کے حساب سے زکاۃ واجب ہوگی[۲]۔

امام ابوحنیفہ اور زفر فرماتے ہیں کہ عفو تمام حالتوں حتی کہ سونا، چاندی تک میں جاری ہوگا، اگر دو سو درہم کے بعد چالیس سے کم درہم ہے تو معاف ہے، چالیس درہم ہونے پر ایک درہم واجب ہوگا[۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "أوقاص"، فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات اور "زکاۃ"، فقرہ/ ۲۷۔

سوم-روزہ میں معاف ہونا:

۱۳ - فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر روزہ دار کے پیٹ تک مکھی یا راستے کا غبار یا آٹے کی جھانس پہنچ جائے، یا دانتوں کے درمیان جو کھانا باقی رہ جائے، اور تھوک بلا قصد و ارادہ اندر پہنچا دے اور وہ شخص اسے الگ کر کے تھوکنے سے عاجز ہو تو ان تمام شکلوں میں روزہ نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ ان تمام چیزوں سے بچنا بہت دشوار ہے[۴]۔

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) حاشیہ رد المحتار ۲/ ۲۸۳، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۴۷، المجموع ۵/ ۴۵۷، کشاف القناع ۲/ ۱۷۰۔
(۳) حاشیہ رد المحتار ۲/ ۲۸۳، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۴۸، عارضۃ الأحوذی ۳/ ۱۰۲۔
(۴) حاشیہ رد المحتار ۲/ ۳۹۵، الدردیر بالشرح الصغیر ۱/ ۷۰۰، القلیوبی ۲/ ۵۶، قواعد الأحکام ۲/ ۱۰۔

اسی طرح اگر روزہ دار کے مسوڑھے میں خون نکل آئے اور اس کو پانی نہ مل سکے اور تھوکنا مشکل ہو تو اس کا اثر بھی معاف ہوگا، شافعیہ میں امام اذرعی کا قول یہ ہے کہ بعید نہیں کہ یہ کہا جائے کہ جو شخص اس بارے میں عموم بلوی کا شکار ہو بایں طور کہ ہمیشہ یا اکثر اوقات اس کے مسوڑھے سے خون نکلتا رہتا ہو اس کے لئے اتنی مقدار کی معافی کی گنجائش ہے، جس سے بچنا مشکل ہے، چنانچہ خون تھوکنا کافی ہوگا، اس کے اثرات معاف ہوں گے [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''صوم'' فقرہ/ ۷۶ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

چہارم: حج میں معاف ہونا:

۱۴ - شافعیہ اور حنابلہ کا قول یہ ہے کہ اگر محرم بھول کر یا ناواقفیت میں یا زبردستی کرنے کی وجہ سے سلا ہوا کپڑا پہن لے یا خوشبو لگا لے یا اپنا سر ڈھانک لے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''إن الله وضع عن أمتی الخطاء والنسیان وما استکرھوا علیه'' [۲] (اللہ تعالی نے میری امت سے غلطی، بھول چوک، اور اس چیز کو معاف فرمادیا ہے جس پر اسے مجبور کیا جائے)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جو شخص ان میں سے کوئی کام بھول کر یا ناواقفیت میں یا زبردستی کرنے وجہ سے کرے گا تو اس پر جزا لازم ہوگی۔

(۱) حاشیہ رد المحتار ۲/ ۷۹۶، الشرح الصغیر ۱/ ۷۱۵، حاشیۃ القلیوبی علی منہاج الطالبین ۲/ ۵۷، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۹۷۔

(۲) حدیث: ''إن الله وضع عن أمتی......'' کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، نووی نے روضۃ الطالبین (۸/ ۱۹۳) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔

حنفیہ نے کثیر اور قلیل خوشبو میں فرق کیا ہے [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''تطییب'' فقرہ/ ۱۲، ۱۵ میں ہے۔

معاملات میں معاف ہونا:

اول- شفعہ کا معاف ہونا:

۱۵ - مکلّف باشعور کا بلاعوض شفعہ کو معاف کرنا فقہاء کے نزدیک جائز ہے، مالکیہ (اور یہی ایک روایت امام احمد سے ہے) نے شفعہ چھوڑنے کا عوض لینے کو جائز قرار دیا ہے [۲]۔

تفصیل اصطلاح: ''اسقاط'' فقرہ/ ۴۱، ۴۲، اور ''شفعۃ'' فقرہ/ ۵۵ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

دوم- مقروض کو معاف کرنا:

۱۶ - قرض خواہ کے لئے جائز ہے کہ وہ مدیون کو معاف کردے اور اس معافی کی وجہ سے دین سے اس کا ذمہ بری ہوجائے گا [۳]۔

دیکھئے: اصطلاح ''إبراء'' فقرہ/ ۴۰ اور اس کے بعد کے فقرات۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۸۸، ۱۸۹، حاشیہ رد المحتار ۲/ ۵۴۳، ۵۴۵، القوانین الفقہیہ رص ۹۱، ۹۳، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ علی المنہاج ۲/ ۱۳۳، ۱۳۵، کشاف القناع ۲/ ۴۵۸۔

(۲) البدائع ۶/ ۱۵، ۲۷، البہجہ شرح التحفہ ۲/ ۱۲۲، ۱۲۳، منح الجلیل ۳/ ۵۹۱، الجمل علی المنہج ۳/ ۵۰۹، القواعد لابن رجب رص ۱۹۹، کشاف القناع ۴/ ۱۵۸۔

(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۶۳، ۲۶۵، ۳۱۷، ۳۰، الخرشی علی خلیل ۷/ ۱۰۲، ۱۰۳، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۷۱، المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/ ۸۱، ۸۶، کشاف القناع ۴/ ۳۰۴۔

سوم-مہر کو معاف کرنا:

۱۷- مہر خالص بیوی کا حق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ”وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً“، [۱] (اور تم بیویوں کو ان کے مہر خوش دلی سے دے دیا کرو)، بیوی کے لئے جائز ہے کہ کل مہر یا بعض مہر کو وہ معاف کردے، اسی طرح شوہر کو یہ حق ہے کہ وہ مہر کو معاف کردے اور اس کی معافی طلاق قبل الدخول کے وقت مکمل مہر کی ادائیگی کے ذریعہ ہوگی، اسی طرح اولیاء نکاح کو بھی معاف کرنے کا حق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ”إِلَّا أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ“، [۲] (بجز اس صورت کے کہ (یا تو) وہ عورتیں خود معاف کردیں یا وہ (اپنا حق) معاف کردے جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہے)۔

اس مسئلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح ”مہر“۔

عقوبات میں معاف ہونا:

اول-قصاص کو معاف کرنا:

۱۸- فقہاء کا مذہب ہے کہ قصاص میں معاف کرنا مشروع ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ”فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ“، [۳] (ہاں جس کسی کو اس کے فریق مقابل کی طرف سے کچھ معافی حاصل ہوجائے سو مطالبہ معقول اور نرم طریق پر کرنا چاہئے اور مطالبہ کو اس (فریق) کے پاس خوبی سے پہنچا دینا چاہئے یہ تمہارے رب کی طرف سے رعایت اور مہربانی ہے)۔

نیز اس لئے بھی کہ قیاس بھی اس کا متقاضی ہے، کیونکہ قصاص ایک حق ہے، لہذا اس کے مستحق کے لئے دوسرے حقوق کی طرح اس کو بھی چھوڑنا جائز ہوگا۔

بعض فقہاء نے معافی کے استحباب کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ”فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ“، [۱] (سو جو کوئی اسے معاف کردے تو وہ اس کی طرف سے کفارہ ہوجائے گا)، علامہ ابوبکر جصاص فرماتے ہیں کہ یہاں عفو اور صدقہ کا استحباب بیان ہوا ہے، اور اس لئے کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: ”مارأيت النبي ﷺ رفع إليه شيء فيه قصاص إلا أمر فيه بالعفو“ [۲] (میں نے نبی اکرم ﷺ کو دیکھا کہ آپ ﷺ کے پاس قصاص کا جو بھی مسئلہ لایا جاتا آپ اس میں عفو ہی کا حکم دیتے)۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ عفو ایک احسان ہے، اور یہاں پر احسان کرنا افضل ہے، لیکن انہوں نے یہ شرط لگائی ہے کہ معاف کرنے میں کوئی ضرر نہ ہو، اگر اس سے ضرر پیدا ہو تو عفو مشروع نہیں ہوگا۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ قصاص میں عفو جائز ہے، لیکن وہ قتل جو حصول مال کے لئے کیا گیا ہو اس میں عفو جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ محاربت کے مفہوم میں ہے، اور اگر محارب قتل کردے تو اس کو قتل کرنا واجب ہوگا اور اس کو معاف کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ اس موقع پر قتل زمین میں فساد کو روکنے کے لئے ہے، لہذا یہاں پر قتل حق اللہ ہے حق الانسان

---

(۱) سورۂ نساء/۴۔

(۲) سورۂ بقرہ/۲۳۷۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۷۸۔

(۱) سورۂ مائدہ/۴۵۔

(۲) حدیث أنس: ”ما رأيت النبي ﷺ رفع إليه شئ......“ کی روایت ابوداؤد (۴/۶۳۷) نے کی ہے، اور اس سلسلے میں سکوت اختیار کی ہے، اور شوکانی نے نیل الأوطار (۷/۱۷۸) میں کہا ہے کہ اس کی سند میں کوئی حرج نہیں ہے۔

نہیں ہے، اس بنیاد پر اسے بطور حد قتل کیا جائے گا بطور قصاص نہیں [۱]۔

۱۹- قتل عمد کی جزا میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور مالکیہ میں ابن قاسم کہتے ہیں اور یہی مشہور مذہب ہے کہ قصداً قتل کی جزا قصاص متعین ہے، یہاں تک کہ قصاص لینے والے کو قاتل کی رضامندی کے بغیر دیت لینے کا اختیار نہیں ہے، اور اگر قاتل مرجائے یا ولی معاف کردے تو جزا بالکلیہ ساقط ہو جائے گی۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے اور یہی شافعیہ کا ایک قول اور مالکیہ میں اشہب کی روایت ہے کہ قصاص یا دیت میں سے کوئی ایک چیز غیر معین طور پر واجب ہوتی ہے، ولی کو تعیین کا اختیار ہوگا چاہے تو قصاص لے لے اور چاہے تو دیت وصول کرے [۲]۔

شافعیہ کے نزدیک اظہر قول یہ ہے کہ قتل عمد کی جزا قصاص ہے، اور دیت اس کے ساقط ہونے کے وقت اس کا بدل ہے، ولی کو بغیر قاتل کی رضامندی کے قصاص کو معاف کرکے دیت لینے کا اختیار ہوگا [۳]۔

حنفیہ اور ان کے موافقین نے اللہ تعالی کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ" [۴] (تم پر قصاص فرض کردیا گیا ہے)، اور فرض میں اختیار نہیں ہوتا، اور اس لئے بھی کہ وہ

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۴۱، أحکام القرآن للجصاص ۱/ ۱۸۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۵۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۳۹، کشاف القناع ۵/ ۵۴۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۰/ ۴۶۴۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۴۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۹۳، ۳۹۴، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۳۹، کشاف القناع ۵/ ۵۴۳، المغنی ۸/ ۳۳۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۴۸، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۳۹۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔

تلف شدہ ہے جس کا بدل واجب ہوتا ہے، لہذا جملہ اتلاف کے بدل کی طرح اس کا بدل بھی متعین ہوگا، حضرت انسؓ کی ربیع کے دانت کے سلسلے میں حدیث ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "کتاب الله القصاص" [۱] (اللہ کی کتاب میں قصاص کا حکم ہے)، یہاں دلیل خطاب سے یہ معلوم ہوا کہ اس کے لئے صرف قصاص ہے، مظلوم کو قصاص اور دیت میں اختیار نہیں ہے، چنانچہ اس سے یہ ثابت ہوا کہ اللہ کی کتاب اور سنت رسول سے قتل عمد میں قصاص واجب ہے [۲]۔

حنابلہ اور ان کے موافقین نے اللہ کے اس قول: "فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ" [۳] (ہاں جس کسی کو اس کے فریق مقابل کی طرف سے کچھ معافی حاصل ہو جائے سو مطالبہ معقول اور نرم طریقہ پر کرنا چاہئے اور مطالبہ کو اس (فریق) کے پاس خوبی سے پہنچا دینا چاہئے) سے استدلال کیا ہے کہ محض معاف کرنے سے اتباع بالمعروف کو واجب قرار دیا ہے، اگر قتل عمد میں متعین طور سے قصاص واجب ہوتا تو مطلق معافی کے وقت دیت واجب نہ ہوتی، لہذا ولی کو دونوں کے درمیان اختیار ہوگا، چاہے تو قصاص لے اور چاہے تو دیت وصول کرے، اگرچہ مجرم راضی نہ ہو، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ بنی اسرائیل میں قصاص فرض کیا گیا تھا، ان میں دیت نہیں تھی، تو اللہ تعالی نے یہ آیت نازل فرمائی: "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ" (تم پر قصاص فرض

(۱) حدیث: "کتاب الله القصاص ......" کی روایت بخاری (۸/ ۱۷۷) اور مسلم (۳/ ۱۳۰۲) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) تفسیر القرطبی ۲/ ۲۵۲، ۲۵۳، أحکام القرآن للجصاص ۱/ ۱۸۵، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۶۶، ۶۹، أحکام القرآن للکیا الہراس ۱/ ۸۷، ۹۱، بدائع الصنائع ۱۰/ ۴۶۳۳، ۴۶۳۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۹۴، مواہب الجلیل ۶/ ۲۳۴، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۳۹، ۲۴۱، القلیوبی ۴/ ۱۲۶، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۴۴، ۳۴۵۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔

کردیا گیا ہے)، حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً روایت ہے: "من قتل له قتيل فهو بخير النظرين إما أن يودى وإما أن يقاد"[1] (جس کا کوئی آدمی قتل کیا جائے اس کو دو چیزوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا یا تو دیت اختیار کرے یا تو قصاص لے)، انہوں نے قیاس سے بھی استدلال کیا ہے کہ علی التعیین ایک کے لازم کرنے میں دشواری ہے اور مزید یہ کہ مجرم محکوم علیہ ہے، لہذا محال علیہ اور مضمون عنہ کی طرح اس کی رضامندی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا[2]۔

شافعیہ نے اظہر قول میں یہ استدلال کیا ہے کہ اصل میں مقتول کی جان کا ضمان قصاص کے ذریعہ ہے اور ضمان تلف شدہ کی جنس ہی میں سے ہوتا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ قتل عمد کی جزا قصاص ہی ہوگی، اگر جنس یعنی قصاص ساقط ہوجائے تو بدل یعنی دیت واجب ہوگی، تا کہ نفس معصوم کا ضمان فوت نہ ہونے پائے[3]۔

قاتل کو معاف کرنا:

۲۰- اگر قصاص کا حق دار قاتل کو مطلقاً معاف کردے تو یہ صحیح ہوگا اور شافعیہ اور حنابلہ، ابن منذر اور ابوثور کے نزدیک اس شکل میں اس پر کوئی سزا لازم نہیں ہوگی، کیونکہ اس پر ایک حق تھا اور صاحب حق نے اپنا حق معاف کردیا ہے، لہذا قاتل پر کوئی دوسری چیز واجب نہیں ہوگی، امام مالک، لیث اور اوزاعی فرماتے ہیں: مار پیٹ اور ایک سال کی قید کی سزا بطور تعزیر دی جائے گی[4]۔

جب قصاص کا حق دار قصاص کو مطلق معاف کردے تو حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مجرم پر نہ قصاص واجب ہوگا اور نہ دیت، مالکیہ نے اس کے ساتھ یہ قید لگائی ہے کہ قصاص کے حق دار کی جانب سے حالات کے قرائن سے ایسی کسی چیز کا اظہار نہ ہو جس سے معلوم ہو کہ معاف کرتے وقت دیت کا ارادہ ہے، کیونکہ قتل عمد کی جزا متعین طور پر قصاص ہی ہے، لہذا اگر عفو کے ذریعہ وہ ساقط ہوجائے گا تو دیت واجب نہ ہوگی اور اس لئے کہ معافی ثابت چیز کو ساقط کرنا ہے، نہ کہ معدوم کو ثابت کرنا۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر وہ مطلقاً معاف کردے اس طور پر کہ اس میں قصاص یا دیت کی کوئی قید نہ لگائے تو اس کو دیت لینے کا حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ اس کا تعلق قصاص سے ہوگا، کیونکہ یہ انتقام کے مقابلہ میں ہے اور انتقام صرف قتل کے ذریعہ ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ اس میں دو چیزوں میں سے ایک چیز واجب ہوتی ہے لہذا اگر قصاص ساقط ہوجائے گا تو دیت متعین ہوجائے گی، اور اگر ولی مجرم سے یہ کہے کہ میں نے تمہیں معاف کردیا یا تمہارے جرم کو معاف کردیا تو قاتل پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا[1]۔

بعض مستحقین کا معاف کرنا:

۲۱- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر مستحق قصاص دو یا دو سے زائد افراد ہوں اور ان میں سے ایک شخص معاف کردے تو قاتل سے قصاص ساقط ہوجائے گا، کیونکہ معافی کے ذریعہ سے معاف کرنے والے کا حصہ ساقط ہوجاتا ہے، تو دوسرے کا حصہ ضرورۃً ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ اس میں تجزی نہیں ہوگی، اس لئے کہ قصاص ایک اکائی ہے، کچھ قصاص لینا اور کچھ نہ لینا ناممکن ہے، اس لئے دوسرے کا حصہ

---

(۱) حديث: "من قتل له قتيل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۰۵) اور مسلم (۲/ ۹۸۹) نے کی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۸، کشاف القناع ۵/ ۵۴۳۔

(۳) أسنی المطالب ۴/ ۴۳۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۵۷، القوانین الفقہیہ رص ۲۲۷، المغنی ۸/ ۳۳۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۴۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۴۰، مغنی المحتاج ۴/ ۴۸، ۴۹، کشاف القناع ۵/ ۵۴۴، ۵۴۵۔

مال مال سے بدل جائے گا، اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے، حضرت عمر اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے بعض اولیاء کے قصاص معاف کرنے کی شکل میں ان لوگوں کے لئے مال لازم کیا تھا جنہوں نے معاف نہیں کیا[(۱)]، اور انہوں نے یہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں کیا، اس پر کسی صحابی کی نکیر ثابت نہیں، لہذا اس مسئلہ پر اجماع ہوگیا[(۲)]۔

حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ جان کا قصاص تمام وارثین کا حق ہے خواہ وہ نسب والے ہوں یا سبب والے، مرد ہوں یا عورت، چھوٹے ہوں یا بڑے تو ان میں سے جو بھی معاف کردے گا اس کا معاف کرنا صحیح ہوگا اور قصاص ساقط ہوجائے گا، ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ یہی اکثر اہل علم کا قول ہے جن میں حضرت عطاء، نخعی، حکم، حماد اور ثوری ہیں۔

اور شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ عصبات اور ذوی الفروض کے ہر وارث کے لئے جان کا قصاص ثابت ہوتا ہے، اور صحیح قول کے بالمقابل شافعیہ کے دو اقوال اور ہیں:

اول: صرف عصبات کے لئے حق قصاص ثابت ہوتا ہے، کیونکہ قصاص ہی رفع عار کے لئے ہے، لہذا یہ ولایت نکاح کی طرح صرف عصبات کے ساتھ خاص ہوگا۔

دوم: اس کے مستحق صرف نسبی وارثین ہوں گے سببی وارثین نہیں ہوں گے، اس لئے کہ سبب موت کی وجہ سے ختم ہوگیا، لہذا یہاں دل ٹھنڈا کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی[(۳)]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جن کو فی الجملہ عفو کا اختیار ہے، یہ وہی لوگ ہیں جن کو قصاص لینے کا حق ہے، لہذا جسے قصداً قتل کیا جائے اگر اس کے بالغ لڑکے ہوں اور ان میں سے کوئی معاف کردے تو قصاص باطل ہوجائے گا، اور دیت واجب ہوجائے گی، وہ کہتے ہیں کہ لڑکیوں یا بہنوں کو لڑکوں یا بھائیوں کی موجودگی میں قصاص یا معافی کا حق حاصل نہ ہوگا، اور مردوں کی موجودگی میں ان کا کچھ کہنا معتبر نہ ہوگا، اسی طرح شوہر اور بیوی کا مسئلہ ہے، وہ کہتے ہیں کہ عورتوں کے لئے حق وصول کرنے میں تین شرطیں ہیں: وہ شرعی وارث ہوں، لہذا پھوپھی اور خالہ اس میں شامل نہیں ہوں گی، ان کے مساوی کوئی عصبہ نہ ہو، بایں طور کہ اصلاً کوئی عصبہ موجود ہی نہ ہو یا اگر ہو تو اس طبقہ میں نہ ہو، نیچے طبقہ میں ہو، مثلاً بیٹی یا بہن کے ساتھ چچا، لہذا لڑکے کی موجودگی میں لڑکی اور بھائی کی موجودگی میں بہن کو معافی یا قصاص کے بارے میں کچھ کہنے کا حق نہیں ہوگا، اور تیسری شرط یہ ہے کہ اگر وہ عورتیں مرد ہوتیں تو مقتول کی عصبہ ہوتیں، لہذا نانی، اخیافی بہن اور بیوی کو اس سلسلے میں بات کرنے کا حق نہیں ہوگا، اور اگر غیر مساوی مرد عصبہ کے ساتھ وہ تین وارثہ ہوں تو ان عورتوں کو اور اس مرد عصبہ کو قصاص کا حق حاصل ہوگا، وہ کہتے ہیں کہ دونوں فریق یا ہر فریق سے ایک کے اجتماع کے بغیر معافی کا اعتبار نہیں ہوگا، جیسے بھائیوں کے ساتھ بیٹیاں ہوں، خواہ قتل کا ثبوت بینہ کے ذریعہ ہوا ہو یا قسامہ یا اقرار کے ذریعہ اور جیسے بیٹی ہو اور ان کے ساتھ اخیافی بہن چچاؤں کے ساتھ ہو اور ان کے مورث کا قتل چچاؤں کے قسامہ کے ذریعہ ثابت ہو تو ہر ایک کو قتل کرنے کا حق ہوگا اور ان کے جمع ہوئے بغیر عفو کا اعتبار نہ ہوگا، اگر قتل کا ثبوت بینہ یا اقرار سے ہو تو وہ عصبہ جو وارث نہیں ہیں ان کو کلام کا حق حاصل نہیں ہوگا[(۱)]۔

---

(۱) اثر عمر و عبد اللہ بن مسعود "أنهما أوجبا عند عفو بعض الأولياء......" کی روایت بیہقی (۸/۶۰) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۴/۲۱) میں کہا کہ اس کی سند میں انقطاع ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۰/۴۶۴۸، ۴۶۴۹، الفواکہ الدوانی ۲/۲۵۶، روضۃ الطالبین ۹/۲۳۹، کشاف القناع ۵/۵۳۴، المغنی ۸/۳۳۶۔

(۳) حاشیہ رد المحتار ۶/۵۶۸، مغنی المحتاج ۴/۳۹، ۴۰، القلیوبی ۴/۱۲۲، ۱۲۳۔

---

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/۲۵۶، الشرح الصغیر ۴/۳۶۱، ۳۶۲، بدایۃ المجتہد ۲/۳۹۵۔

قتل عمد میں مقتول کا معاف کرنا:

۲۲- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر قتل عمد میں خود مقتول ہی مرنے سے پہلے معاف کردے تو اس کی معافی معتبر ہوگی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی زخمی شخص زخم لگنے کے بعد مرنے سے پہلے معاف کردے تو استحساناً اس کا معاف کرنا جائز ہوگا، اور قیاساً صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ قتل کو معاف کرنے کے لئے اس کا موجود ہونا ضروری ہے اور قتل اسی وقت کہلائے گا جبکہ حیات اپنے محل سے فوت ہوجائے اور وہ ابھی پایا ہی نہیں گیا تو گویا کہ یہ معافی غیر محل میں ہوا، استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اگر چہ قتل فی الحال نہیں پایا گیا ہے لیکن اس کا سبب وجود موجود ہے یعنی ایسا زخم جو مفضی الی الموت ہے اور اصولی طور سے جو سبب مفضی الی الشئی ہو وہ اسی شئی کے قائم مقام ہوتا ہے [۱]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مقتول کے لئے کاری زخم لگنے کے بعد اور روح نکلنے سے پہلے اپنا خون معاف کرنا جائز ہے، علامہ قرافی فرماتے ہیں: اس لئے کہ قصاص کے لئے ایک سبب اور ایک شرط ہے، سبب کاری زخم لگانا ہے اور شرط ہے روح کا نکلنا، تو اگر مقتول ان دونوں چیزوں سے پہلے قصاص معاف کردے تو معافی معتبر نہ ہوگی، اور ان دونوں چیزوں کے پائے جانے کے بعد زندگی نہ ہونے کی وجہ سے معاف کرنا ناممکن ہے، ان دونوں چیزوں کی بیچ کی جو شکل ہے اس میں باجماع امت معافی معتبر ہے [۲]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر قاتل کوئی عضو کاٹ دے اور پھر مقتول اپنا قصاص یا دیت معاف کردے تو اگر یہ زخم مزید سرایت نہ کرے تب تو کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر یہ زخم بڑھ جائے حتی کہ وہ شخص ہلاک ہوجائے تو اس شکل میں نہ جان میں قصاص ہوگا اور نہ عضو میں قصاص ہوگا، کیونکہ سرایت اس زیادتی کے نتیجے میں ہوتی ہے جیسے معاف کردیا گیا ہے، لہذا یہاں شبہ پیدا ہوگا جو قصاص کو ساقط کردے گا [۱]۔

مالکیہ میں سے ابن حاجب کہتے ہیں کہ قاتل پر دیت واجب ہوگی اس وجہ سے کہ وہ ابتداءً ورثاء کے لئے واجب ہوتی ہے، ابن رشد کہتے ہیں کہ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ اس شکل میں مقتول کی معافی لازم نہ ہوگی، اور اولیاء کو قصاص یا عفو کا حق حاصل ہوگا، اس قول کے قائلین ابوثور اور داؤد ہیں [۲]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مجروح زخم لگنے کے بعد قاتل کو معاف کردے تو اس کا معاف کرنا درست ہوگا چاہے مجروح نے معاف کرنے کے لئے عفو، وصیت، ابراء وغیرہ کوئی بھی لفظ استعمال کیا ہو، کیونکہ یہ ایک حق کا ساقط کرنا ہے اور اسقاط حق ہر ایسے لفظ سے درست ہے جو اس کے مفہوم کو ادا کردے [۳]۔

جان سے کم درجہ کی جنایت کو مظلوم کا معاف کرنا:

۲۳- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر مظلوم مجرم سے جرم کی صراحت کے ساتھ یہ کہہ دے کہ میں نے کاٹنے کو یا زخم یا سر کے زخم یا مار کو معاف کردیا، یا بغیر صراحت کے صرف یہ کہے کہ میں نے جرم کو معاف کردیا تو اگر مظلوم اپنے زخم سے شفایاب ہوجائے تو معافی درست اور معتبر ہوگی، کیونکہ معافی ایک موجود اور ثابت شدہ زخم یا اس کی دیت پر واقع

(۱) درر الحکام شرح غرر الأحکام لملا خسرو ۲/ ۹۵، بدائع الصنائع ۷/ ۲۴۸، ۲۴۹۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۵۵، شرح منح الجلیل ۴/ ۳۴۶، الشرح الصغیر ۴/ ۳۳۵، ۳۳۶۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۵۰، ۵۱، شرح المحلی علی منہاج الطالبین ۴/ ۱۲۷۔

(۲) شرح منح الجلیل لعلیش ۴/ ۳۴۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۹۵۔

(۳) کشاف القناع ۵/ ۵۴۶۔

ہوئی ہے، لہذ یہ عفو درست ہوگا اور کوئی قصاص یا دیت لازم نہیں ہوگی، جیسا کہ کوئی شخص کسی کو اپنا مال ہلاک کرنے کی اجازت دے دے، تو اس کے تلف کرنے کا ضمان لازم نہیں ہوگا [۱]۔

(زخم کے) سرایت کرنے کا حکم:

۲۴ - اگر مذکورہ مسائل میں زخم جان تک سرایت کر جائے اور وہ شخص مر جائے تو اگر عفو لفظ جنایت یا لفظ جراحت اور اس کے نتائج کے ساتھ ہو تو یہ عفو بالاتفاق درست ہوگا اور قاتل پر کچھ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ لفظ جنایت اسی طرح لفظ جراحت اور اس کے نتائج میں قتل شامل ہوگا، اس لئے یہ معاف کرنا قتل کو معاف کرنا ہوگا اور صحیح ہوگا، اور اگر یہ معافی لفظ جراحت کے ساتھ ہو لیکن اس کے نتائج کا تذکرہ نہ ہو تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق معافی صحیح نہیں ہوگی، قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قصاص واجب ہو اور استحساناً قاتل کے مال میں دیت واجب ہوگی، امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں کہ معافی صحیح ہوگی اور قاتل پر کچھ واجب نہ ہوگا [۲]۔

اگر کسی شخص کا ہاتھ کاٹ دیا جائے اور وہ معاف کردے پھر مر جائے تو مالکیہ کے نزدیک اس مسئلہ میں درج ذیل تفصیل ہے:

حطاب نے ابوالحسن سے نقل کیا ہے کہ اگر مظلوم نے یہ کہا تھا کہ میں نے ہاتھ کاٹنے کو معاف کیا اور کچھ معاف نہیں کیا، تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہے، اور اگر یہ کہے کہ میں نے ہاتھ کاٹنے اور اس کے جو بھی نتائج ہوں حتی کہ جان وغیرہ سب کو معاف کیا تب بھی کوئی اشکال نہیں، ہاں اگر صرف یہ کہے کہ میں نے معاف کردیا تو اس کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ اس نے اس چیز کو معاف کیا ہے جو فی الحال واجب ہے یعنی ہاتھ کاٹنا [۱]۔

ان کے نزدیک اولیاء کے حق میں صلح کے باب میں تین اقوال ہیں، بشرطیکہ صلح جراحات پر ہوئی ہو نہ کہ اس کے نتائج پر۔

اول: اولیاء کو حق ہے کہ وہ قسم کھائیں اور قتل کریں اور مال لوٹا دیا جائے اور صلح باطل ہوجائے گی۔

دوم: انہیں صلح پر قائم رہنے کا حق نہیں ہوگا نہ خطا میں نہ عمد میں۔

سوم: عمد اور خطا میں فرق ہے، عمد میں ان کو اختیار ہوگا اور خطا میں اختیار نہیں ہوگا اور ان کے لئے اس صلح پر قائم رہنے کا حق نہیں ہوگا [۲]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر کوئی کسی کا عضو کاٹ دے اور وہ جنایت کی سزا قصاص یا تاوان اس کو معاف کردے تو قصاص لازم نہیں ہوگا، اسی طرح سے عضو میں بھی قصاص لازم نہیں ہوگا، ابن سریج اور ابن سلمہ سے منقول ہے کہ جان میں قصاص واجب ہوگا کیونکہ یہ معافی میں داخل نہیں ہے [۳]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مجروح زخم لگنے کے بعد اپنے قاتل کو معاف کردے تو یہ معافی درست ہوگی چاہے یہ معافی لفظ عفو کے ساتھ ہو یا لفظ وصیت یا لفظ ابراء وغیرہ کے ذریعہ، اس لئے کہ یہ حق کو ساقط کرنا ہے، لہذا ہر ایسا لفظ استعمال کرنا صحیح ہے جو اس کے مفہوم کو ادا کردے اگر ذی جنایت کا ولی یہ کہے کہ میں نے جنایت اور اس کے جملہ نتائج کو معاف کردیا تو یہ معافی درست ہوگی، کیونکہ یہ انعقاد سبب کے بعد ایک حق کو ساقط کرنا ہے اور مجرم زخم کے سرایت کرنے کا

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۴۶۵۱، شرح منح الجلیل للشیخ علیش ۴/ ۳۴۷، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۴۲، ۲۴۳، المہذب ۲/ ۱۸۹، کشاف القناع ۵/ ۲۴۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۰/ ۴۶۵۱، ۴۶۵۲۔

(۱) مواہب الجلیل للحطاب ۶/ ۲۵۵، ۲۵۶۔

(۲) مواہب الجلیل للحطاب، التاج والإکلیل للمواق علی ہامش الحطاب ۵/ ۸۶۔

(۳) روضۃ الطالبین ۹/ ۲۴۳، ۲۴۴۔

ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ اسے معاف کردیا گیا ہے[1]۔

زخم لگنے کے بعد زخمی کے مرنے سے قبل ولی کا معاف کرنا:

۲۵ - حنفیہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ اگر ولی زخم لگنے کے بعد اور موت سے پہلے مجرم کو معاف کردے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ معافی درست نہیں ہوگی، لیکن استحساناً درست ہوجائے گی، قیاس کی وجہ یہ ہے کہ قتل کی معافی کے لئے قتل کا پایا جانا ضروری ہے، اور قتل اسی وقت کہلائے گا جبکہ زندگی اپنے محل سے فوت ہوجائے اور وہ ابھی پایا ہی نہیں گیا ہے تو یہ معافی بے محل ہوگی، اس لئے درست نہیں ہوگی۔

استحساناً درست ہونے کی دو وجہیں ہیں:

اول: یہ کہ زخم مسلسل بڑھتا اور رستا رہتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ زخم لگنے کے وقت سے ہی قتل واقع ہوا ہے، لہذا ایسی شکل میں معافی ایک ثابت شدہ حق کی معافی ہوتی ہے، لہذا یہ درست ہوگی۔

دوم: یہ کہ اگرچہ قتل فی الحال پایا نہیں گیا لیکن اس کا سبب وجود پایا گیا ہے اور وہ زخم ہے جو موت کا سبب ہے جو چیز کسی چیز کا سبب ہو وہ اسی شئی کے قائم مقام ہوتی ہے، نیز جب وجود قتل کا سبب پایا گیا تو اس صورت میں معاف کرنا سبب کے پائے جانے کے بعد حکم میں جلدی کرنا ہے اور یہ جائز ہے[2]۔

جنایت عن الخطا کو مظلوم کا معاف کرنا:

۲۶ - اگر جنایت غلطی سے ہو اور مظلوم معاف کردے تو اگر وہ اس سے مکمل طور پر شفایاب ہوجائے تو معاف کرنا درست ہوگا، اور مجرم پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا، خواہ یہ معافی لفظ ''جنایت'' یا ''جراحت'' کے ساتھ ہو اور اس کے ساتھ زخم سے پیدا ہونے والے نتائج کا تذکرہ کیا جائے یا نہ کیا جائے برابر ہے، ہاں! اگر یہ جنایت موت تک پہنچ جائے تو اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک اگر عفو لفظ جنایت یا جراحت اور اس سے پیدا ہونے والے نتائج کے لفظ کے ذریعہ ہو تب تو درست ہوگا، پھر اگر معافی مجروح کی صحت کے وقت ہو اس طور پر کہ وہ چل پھر رہا ہو لیکن صاحب فراش نہ ہو تو یہ معافی اس کے پورے مال سے معتبر ہوگی، اور اگر بحالت مرض ہو اس طور پر کہ وہ صاحب فراش ہو چکا ہو تو اس کی معافی اس کے تہائی مال سے معتبر ہوگی، کیونکہ عفو اس کی جانب سے ایک تبرع ہے اور مریض کا تبرع مرض الموت میں صرف تہائی مال میں نافذ ہوتا ہے، اور اگر دیت کی مقدار تہائی مال سے زائد ہو تو وہ زائد مقدار عاقلہ سے ساقط ہوجائے گی، اور اگر دیت کی مقدار تہائی سے زائد نہ ہو تو تہائی عاقلہ سے ساقط ہوجائے گی، اور دو تہائی ان سے لی جائے گی اور اگر معافی لفظ جراحت کے ساتھ ہو اور اس کے مابعد کے نتائج کا ذکر نہ ہو تو معافی درست نہیں ہوگی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عاقلہ پر دیت ہوگی، اور صاحبین کے نزدیک یہ معافی درست ہوگی[1]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مقتول کا قتل خطا میں قاتل کو معاف کرنا (اگرچہ کاری زخم لگانے سے پہلے ہو) جائز ہوگا، اور یہ اس کی طرف سے عاقلہ کے لئے دیت کی وصیت کے حکم میں ہوگا، لہذا ثلث مال میں نافذ ہوگا، اگر وہ اس کو برداشت کرلیں تو ورثاء پر زبردستی نافذ کی جائے گی، مثلاً اس کے پاس دو ہزار دینار ہوں اور اس کی دیت ایک ہزار ہو، تو دیت قاتل کے عاقلہ سے ساقط ہوجائے گی، اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو قاتل سے اس کے عاقلہ کے ساتھ ثلث دیت

(۱) کشاف القناع ۵/۵۴۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۰/۴۶۵۰۔

(۱) بدائع الصنائع ۱۰/۴۶۵۲۔

ساقط ہوجائے گی، الا یہ کہ ورثاء زائد کی اجازت دے دیں تو مال کی دوسری تمام وصیتوں کی طرح جائز ہوگی (۱)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی آزاد شخص کسی شخص کو غلطی سے زخمی کردے اور وہ اس کو معاف کردے لیکن یہ جنایت ہلاکت کا سبب بن جائے تو اس کا حکم اس بات پر مبنی ہے کہ قتل خطا میں دیت ابتداء عاقلہ پر واجب ہوتی ہے یا قاتل پر واجب ہوتی ہے اور پھر عاقلہ اس کو برداشت کرتے ہیں؟ تو اس بارے میں اختلاف ہے، اگر مقتول نے یہ کہا تھا کہ میں نے عاقلہ کو معاف کردیا یا ان سے دیت کو ساقط کردیا، یا اس نے یہ کہا کہ میں نے دیت کو معاف کردیا، تو یہ اس کی جانب سے غیر قاتل کے لئے تبرع ہوگا، لہذا اس کا نفاذ اس صورت میں ہوگا جبکہ تہائی مال سے اس کی ادائیگی ہوجائے اور عاقلہ بری ہوجائیں گے، خواہ ہم ان کو اصل قرار دیں یا بعد میں اس کو اٹھانے والا قرار دیں، اگر مقتول مجرم سے یہ کہے کہ میں نے تم کو معاف کردیا تو درست نہ ہوگا، ایک قول یہ ہے کہ اگر ہم کہیں کہ وجوب قاتل پر ہوتا ہے اور پھر اس کی طرف سے برداشت کیا جاتا ہے تو یہ درست ہوگا، لیکن راجح مذہب پہلا قول ہے، کیونکہ محض وجوب کی وجہ سے دیت اس سے منتقل ہوجاتی ہے اور اس حال میں اس کو وہ معاف کیا جاتا ہے کہ اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوتی ہے، یہ مذکورہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ جنایت بینہ یا عاقلہ کے اعتراف سے ثابت ہو، لیکن اگر قاتل اقرار کرے اور عاقلہ انکار کریں تو دیت قاتل پر واجب ہوگی اور مقتول کی طرف سے عفو قاتل کے لئے تبرع ہوگا، اس مسئلہ میں اختلاف ہے اگر ورثاء مظلوم کی موت کے بعد عاقلہ کو معاف کردیں یا مطلقاً معاف کریں تو درست ہوگا، اور اگر مجرم کو معاف کریں تو درست نہ ہوگا، کیونکہ اس پر کچھ واجب نہیں تھی اور اگر اس کے اقرار سے جرم ثابت ہو تو درست ہوگا (۱)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مظلوم کا ولی جنایت خطا سے ہونیوالے زخم کو معاف کردے تو جنایت اور اس کا سرایت کرنا وصیت کی طرح ثلث کے بقدر معتبر ہوگا، اگر ثلث سے زائد ہو تو مجرم سے سرایت کی دیت بقدر ثلث ساقط ہوجائے گی، اور اگر مجرم کو مظلوم شخص دیت سے بری کردے یا اس کے لئے دیت کی وصیت کردے تو یہ قاتل کے لئے وصیت ہوگی، اور جنایت سے مؤخر ہونے کی وجہ سے درست ہوگی، بخلاف اس صورت کے جبکہ وہ اس کے لئے وصیت کرے اور پھر موصی لہ اس کو قتل کرے۔

دیت سے بری کرنا یا قاتل کے لئے اس کی وصیت مرض الموت کے دیگر عطایا اور وصایا کی طرح ثلث مال سے معتبر ہوگی۔

اور اگر مظلوم یا اس کا وارث قاتل کو عاقلہ پر واجب ہونے والی دیت سے بری کرے تو یہ بری کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کو دوسرے پر واجب حق سے بری کیا ہے، کیونکہ عاقلہ پر واجب ہونے والی دیت قاتل پر واجب ہونے والی دیت سے الگ ہے اور اگر وہ عاقلہ کو بری کردے تو صحیح ہوگا، کیونکہ اس نے انہیں اس حق سے بری کیا ہے جو ان پر واجب ہونے والے دین کی طرح ان پر واجب ہے۔

جس شخص کا بلا معاوضہ معاف کرنا درست ہو اگر اس کو ایسا زخم لگادیا گیا ہو جس پر متعین مال واجب ہوتا ہے جیسے جائفہ (نیزہ کی وہ مار جو جوف تک پہنچ جائے) اور جنایت خطا تو یہ وصیت کی طرح تہائی مال سے معتبر ہوگا اس لئے کہ یہ مال کا تبرع کرنا ہے (۲)۔

---

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۵۵، ۲۵۶۔

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۲۴۵۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۵۴۶۔

مجور علیہ کا معاف کرنا:

۲۷-فقہاء کا مذہب ہے کہ معاف کرنے والے کے لئے عاقل بالغ ہونا شرط ہے لہذا بچے اور مجنون کا معاف کرنا صحیح نہ ہوگا اگرچہ ان کا حق ثابت ہو، کیونکہ یہ ان تصرفات میں ہے جو ان کے حق میں نقصان دہ ہیں، لہذا وہ دونوں اس کے مالک نہیں ہوں گے (۱)۔ قصاص لینے یا مال لے کر معاف کرنے کے بارے میں بچہ کا ولی غور و فکر کرے گا (۲)۔

فاتر العقل شخص کے باپ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس جنایت کرنے والے سے قصاص لے، اس لئے کہ اس کے باپ کو اس کی ذات پر ولایت حاصل ہے، لہذا وہ اس کے قصاص کا ولی ہوگا جیسا کہ وہ اس کا نکاح کرانے کا ولی ہے، اور یہ بھی حق ہے کہ وہ صلح کرلے، کیونکہ یہ فاتر العقل شخص کے حق میں قصاص لینے سے زیادہ بہتر ہے، لہذا جب وہ قصاص لینے کا مالک ہے تو صلح کا بدرجہ اولی مالک ہوگا، یہ اس صورت میں ہے جب وہ بقدر دیت یا اس سے زائد مال پر صلح کرے ورنہ صلح صحیح نہ ہوگی، اور مکمل دیت واجب ہوگی لیکن وہ معاف نہیں کرے گا، کیونکہ یہ اس کے حق کو باطل کرنا ہے، اور وصی کو صرف صلح کا اختیار ہے، اس لئے کہ ولایت قصاص ولایت نفس کے تابع ہے اور ولایت نفس باپ کے ساتھ خاص ہے، مذکورہ احکام میں بچہ معتوہ (فاتر العقل) کی طرح ہے اور قاضی باپ کی طرح (۳)۔

اگر حجر افلاس کی وجہ سے ہو تو اگر مفلس قصاص کو معاف کردے تو وہ ساقط ہوجائے گا اور اگر دیت کو معاف کردے تو اگر یہ کہا جائے کہ قتل کی وجہ سے دو چیزوں میں سے کوئی ایک چیز واجب ہوتی ہے تو اسے مال کو معاف کرنے کا حق نہیں ہوگا اور جب قصاص کی معافی کے ذریعہ مال متعین ہوجائے تو وہ اس کے قرض خواہوں کو دے دیا جائے گا (۱)۔

اگر ترکہ پر دین یا وصیت ہو تو مرض الموت میں مبتلا شخص اور ورثاء کا مال کی نفی کے ساتھ قصاص کو معاف کرنا مفلس کے معاف کرنے کی طرح ہوگا اور جس شخص پر اس کی بے وقوفی کی وجہ سے حجر کیا گیا ہو اس کی طرف سے قصاص کو ساقط کرنا اور قصاص لینا دونوں صحیح ہوگا اور اصح قول کے مطابق دیت کے سلسلہ میں اس کا حکم مفلس کے حکم کی طرح ہوگا (۲)۔

حنابلہ کے نزدیک جیسا کہ بہوتی نے کہا ہے: اگر قصاص کا مستحق نابالغ یا مجنون ہو تو کسی دوسرے شخص کے لئے قصاص لینا جائز نہ ہوگا اور ان دونوں کے باپ کو بھی قصاص لینے کا حق ہے جیسا کہ وصی اور حاکم کو اس کا حق نہیں ہے، اگر وہ دونوں نفقہ کے ضرورت مند ہوں تو صراحت کی گئی ہے کہ مجنون کا ولی قصاص معاف کرکے دیت لے سکتا ہے، نابالغ کے ولی کو اختیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ مجنون ایسی طبعی حالت میں نہیں ہوتا ہے جس میں اس کے ہوش میں آنے اور اس کی عقل کی واپسی کا انتظار کیا جائے برخلاف بچہ کے (۳)۔

جہاں تک دیوالیہ قرار دیئے گئے شخص اور اس شخص کا تعلق ہے جس پر اس کی بے وقوفی کی وجہ سے حجر کیا گیا ہو تو ان دونوں کا قصاص کو معاف کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ یہ مال نہیں ہے اور اگر دیوالیہ قرار دیا گیا شخص قصاص چاہے تو اس کے قرض خواہوں کو یہ حق حاصل نہیں

---

(۱) درر الحکام لملا خسرو ۲/ ۹۴، البدائع ۱۰/ ۴۶۴۶، مواہب الجلیل للحطاب ۶/ ۲۵۲، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۴۲، المغنی ۸/ ۳۴۶۔

(۲) مواہب الجلیل ۶/ ۲۵۲۔

(۳) درر الحکام ۲/ ۹۴، الہدایہ مع نتائج الأفکار ۸/ ۲۶۲، ۲۶۳۔

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۲۴۱۔

(۲) روضۃ الطالبین ۹/ ۲۴۲۔

(۳) کشاف القناع ۵/ ۵۳۳۔

ہوگا کہ اس کو اس کے چھوڑنے پر مجبور کریں اور اگر دیوالیہ قرار دیا گیا شخص قصاص معاف کر کے مال لینا چاہے تو اس کو اس کا حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ اس میں قرض خواہوں کا فائدہ ہے، اور اگر ہم کہیں کہ واجب دو چیزوں میں سے ایک ہے تو وہ بلا معاوضہ معاف نہیں کرے گا، اس لئے کہ مال واجب ہے اور اسے اس کو ساقط کرنے کا حق نہیں ہے، لیکن اگر ہم کہیں کہ واجب عین قصاص ہے تو اس کا اس کو بلا معاوضہ معاف کرنا صحیح ہوگا۔

بے وقوف دیوالیہ قرار دیئے گئے شخص اور مریض کے وارث کی طرف سے راجح مذہب کے مطابق تہائی سے زیادہ میں بلا معاوضہ معاف کرنا درست ہوگا، اس لئے کہ دیت متعین نہیں ہے جیسا کہ دیوالیہ قرار دئے گئے شخص کے بارے میں تفصیل گذری [۱]۔

مال کے عوض قصاص معاف کرنا:

الف- قتل عمد میں:

۲۸ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے کہا: قتل عمد میں مال کے عوض صلح کرنا جائز ہے، اس لئے کہ قصاص ولی کا حق ہے اور صاحب حق کو یہ اختیار ہے کہ اپنے حق میں تصرف کرے، قصاص لے یا اسے ساقط کردے بشرطیکہ وہ ساقط کرنے کا اہل ہو اور محل، سقوط کے قابل ہو، اور چونکہ وہ اس کا مالک ہوتا ہے اس لئے وہ صلح کا بھی مالک ہوگا اور اس لئے بھی کہ قصاص لینے سے جو مقصود ہوتا ہے یعنی زندگی وہ اس سے حاصل ہوجاتا ہے، اس لئے کہ صلح اور باہمی رضامندی سے مال لینے کی صورت میں ظاہر یہی ہے کہ فتنہ دب جائے گا، ولی قاتل کو قتل کرنے کا ارادہ نہیں کرے گا اور قاتل بھی ولی کو قتل کرنے کا ارادہ نہیں کرے گا، لہذا قصاص لینے کا جو مقصود ہے وہ اس کے بغیر ہی حاصل ہوجائے گا اور اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ" [۱] (ہاں جس کسی کو اس کے فریق مقابل کی طرف سے کچھ معافی حاصل ہوجائے)، ایک قول ہے کہ یہ آیت قتل عمد کی طرف سے کی جانے والی صلح کے سلسلہ میں نازل ہوئی، لہذا یہ صلح کے جواز کی دلیل ہے، خواہ صلح کا معاوضہ کم ہو یا زیادہ، دیت کی جنس سے ہو یا اس کی جنس سے نہ ہو، فوری واجب الادا ہو یا متعین مدت یا تفاوت والی مدت پر مبنی مجہول مدت کے ساتھ مؤخر ہو جیسے فصل کا کاٹا جانا اور اس کا گاہنا وغیرہ [۲]۔

شافعیہ نے کہا: اگر دیت معاف کرنے سے قبل کچھ مال لے کر قصاص معاف کردے یا صلح کرلے تو اگر وہ چیز جس پر صلح کی گئی ہو دیت کی جنس کے علاوہ سے ہو تو صلح جائز ہوگی، خواہ اس کی قیمت دیت کے برابر ہو یا اس سے کم یا اس سے زیادہ، اور اگر وہ چیز دیت کی جنس سے ہو مثلاً وہ دوسو اونٹوں پر صلح کرے تو اگر ہم یہ کہیں کہ واجب دو چیزوں میں سے کوئی ایک چیز ہے تو صلح جائز نہیں ہوگی جیسے ایک ہزار کی طرف سے دو ہزار پر صلح کرنا جائز نہیں ہے۔

اور اگر ہم کہیں کہ واجب عین قصاص ہے تو اصح قول کے مطابق صلح صحیح ہوگی اور وہ چیز جس پر صلح کی گئی ہے ثابت ہوگی اور اصح کے بالمقابل دوسرا قول یہ ہے کہ دیت ایک متبادل ہے، لہذا اس پر اضافہ نہیں کیا جائے گا [۳]۔

---

(۱) کشاف القناع ۵/ ۵۴۴، المغنی ۸/ ۳۴۶، ۳۴۷۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۰/ ۴۶۵۵، الشرح الصغیر ۳/ ۴۱۸، ۴/ ۳۶۸، ۳۶۹، المغنی ۴/ ۴۴۲۔

(۳) شرح الجلال المحلی علی منہاج الطالبین ۴/ ۱۲۷، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۴۰، ۲۴۲۔

ب- قتل خطأ میں:

۲۹- فقہاء کا مذہب کہ دیت کی طرف سے صلح اس سے زائد پر جس میں دیت واجب ہوتی ہے، جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس میں جواز سے مانع ربا کا پایا جانا ہے[۱]۔

جس کو قصاص لینے کا وکیل بنایا گیا ہو اس کے علم کے بغیر مؤکل کا معاف کرنا:

۳۰- شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: اگر کوئی شخص قصاص لینے کا وکیل بنائے پھر وہ معاف کردے اور وکیل اس کی معافی سے ناواقف ہونے کی وجہ سے قصاص لے لے تو اس وکیل پر قصاص نہیں ہوگا، کیونکہ وہ معذور ہے، اور شافعیہ نے کہا: اظہر قول یہ ہے کہ دیت واجب ہوگی اور اسی پر واجب ہوگی، اس کے عاقلہ پر نہیں اور اصح قول کے مطابق وہ فی الفور واجب الادا ہوگی اور مشہور قول کے مطابق وہ مغلظہ ہوگی اور یہ جنایت کرنے والے کے ورثاء کو ملے گی، اصح قول یہ ہے کہ وہ اسے معاف کرنے والے سے وصول نہیں کرے گا، اس لئے کہ وہ معاف کر کے احسان کرنے والا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ تاوان کا باعث مؤکل ہی بنا ہے (لہذا وہ اسے وکیل کو لوٹائے گا) اور اظہر کے بالمقابل قول یہ ہے کہ اس کے ہاتھ سے معاملہ کے نکل جانے کے بعد اس کا معاف کرنا لغو ہوگا[۲]۔

حنفیہ نے کہا ہے: مؤکل کی غیر موجودگی میں قصاص لینے کا وکیل بنانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ شبہات کی بنا پر ساقط ہوجاتا ہے، اور مؤکل کی غیر موجودگی کی صورت میں معاف کرنے کا شبہ برقرار ہے بلکہ شرعی استحباب کی بنا پر یہی اغلب ہے[۱]۔

مالکیہ میں سے قرافی نے کہا ہے: اگر کسی کو قصاص کا وکیل بنائے پھر معاف کردے اور وکیل کو علم نہ ہو تو ہر اس شخص کو جسے معافی کا علم ہو اگر چہ وہ فاسق ہو یا متہم، یہ اختیار ہے کہ وکیل کو روکے اگر وہ قصاص کا ارادہ کرے، خواہ قتل ہی کے ذریعہ کیوں نہ ہو تاکہ قتل ناحق کے فساد کو دور کیا جاسکے[۲]۔

دوم- حدود کو معاف کرنا:

۳۱- فقہاء کی رائے ہے کہ جو حد اللہ تعالی کے حق کے لئے واجب ہو اگر حاکم کے پاس پہنچ جائے اور بینہ کے ذریعہ ثابت ہوجائے تو، اس میں نہ معافی ہوگی، نہ سفارش اور نہ اسے ساقط کیا جاسکتا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حد'' اور ''تعزیر''۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ زنا اور چوری کی حد حقوق اللہ میں سے ہے اور حد قذف کے بارے میں ان کا اختلاف ہے۔

حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ زنا، نشہ اور چوری کی حد دلیل سے ثابت ہوجانے کے بعد نہ معاف کی جاسکتی ہے، نہ اس کے سلسلہ میں صلح کی جاسکتی ہے اور نہ اس سے بری کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ وہ خالص اللہ تعالی کا حق ہے، اس میں بندہ کا کوئی حق نہیں ہے کہ وہ اس کو ساقط کرسکے، اگر حد قذف دلیل سے ثابت ہوجائے تو اسی طرح اس کو معاف کرنا یا بری کرنا یا صلح کرنا جائز نہیں ہوگا، اسی طرح اگر مقذوف (جس پر الزام لگایا گیا ہو) حاکم کے پاس مقدمہ لے جانے سے پہلے مال لے کر معاف کردے یا صلح کرلے تو یہ باطل ہوگا اور صلح کا عوض

---

(۱) بدائع الصنائع ۱۰/ ۴۶۵۵، الشرح الصغیر ۴/ ۳۶۹، المغنی ۴/ ۴۴۲۔

(۲) شرح المحلی علی منہاج الطالبین ۴/ ۱۲۹، کشاف القناع ۵/ ۵۴۵، ۵۴۶۔

(۱) درر الحکام شرح غرر الأحکام ۲/ ۹۴، حاشیۃ الشرنبلالی علی درر الحکام الموسوم غنیۃ ذوی الأحکام فی بغیۃ درر الحکام ۲/ ۹۴۔

(۲) الفروق ۴/ ۲۵۶، ۲۵۷۔

لوٹادیا جائے گا[1]۔

حد قذف کے سلسلہ میں مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ جیسا کہ اصبغ نے کہا کہ میں نے ابن القاسم کو فرماتے ہوئے سنا: امام کے پاس مقدمہ پہنچ جانے کے بعد کسی کا کسی کو معاف کرنا جائز نہیں ہے، ہاں بیٹا باپ کو معاف کرسکتا ہے، اسی طرح وہ شخص بھی معاف کرسکتا ہے جو پردہ پوشی چاہتا ہو، امام مالک نے فرمایا ہے: اگر مقذوف دعوی کرے کہ وہ پردہ پوشی چاہتا ہے اور معاف کردے تو اگر مقدمہ امام کے پاس پہنچ چکا ہو تو وہ اس کا یہ دعوی قبول نہیں کرے گا یہاں تک کہ اس کے بارے میں راز معلوم کرے، اگر اسے یہ اندیشہ ہو کہ قاذف اسے اس کے خلاف ثابت کردے گا تو اس کے معاف کرنے کو برقرار رکھے گا اور اگر اسے اس کا اندیشہ نہ ہو تو وہ اس کے معاف کرنے کو جائز قرار نہیں دے گا[2]۔

اور امام کے پاس مقدمہ پہنچنے سے پہلے معاف کرنا امام مالک کے نزدیک ان سے ابن القاسم کی روایت اور ابن وہب اور ابن عبد الحکم کی روایت کے مطابق جائز ہے اور اشہب نے روایت کی ہے کہ یہ لازم نہیں ہے[3]۔

شافعیہ اور اسی طرح حنابلہ حد قذف میں معافی کے صحیح ہونے کے قائل ہیں، اس لئے کہ اس میں بندہ کا حق غالب ہے، لہذا وہ معاف کرنے سے ساقط ہوجائے گی، کیونکہ روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"أيعجز أحدكم أن يكون مثل أبي ضمضم كان إذا أصبح قال: تصدقت بعرضي"**[4] (کیا تم میں سے کوئی ابوضمضم کی طرح بھی نہیں ہوسکتا جو صبح کے وقت کہا کرتا تھا، میں نے اپنی آبرو صدقہ کی)، آبرو کا صدقہ کرنا اس حق کو معاف کئے بغیر نہیں ہوسکتا ہے جو اس کے لئے واجب ہو اور اس لئے بھی کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس حق کو مقذوف کے مطالبہ کے بغیر وصول نہیں کیا جاسکتا ہے، لہذا اس کو قصاص کی طرح معاف کرنے کا حق حاصل ہوگا[1]۔

سوم-تعزیر میں معاف کرنا:

۳۲-تعزیر میں معاف کرنے کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ نے کہا: امام کو اس تعزیر کے معاف کرنے کا حق ہے جو اللہ تعالی کے حق کے طور پر واجب ہوئی ہو برخلاف اس کے جو بندہ پر جنایت کرنے کی وجہ سے واجب ہوئی ہو، کیونکہ اس میں معاف کرنا مجنی علیہ (جس پر جنایت کی گئی ہو) کا حق ہے[2]۔

مالکیہ نے کہا: اگر حق اللہ ہو تو تعزیر واجب ہوگی جیسے کہ حدود واجب ہوتی ہے، الا یہ کہ امام کو غالب گمان ہو کہ مارنے کے بجائے زجر وتوبیخ ہی قرین مصلحت ہے، قرافی نے کہا: تعزیر کو معاف کرنا اور اس میں سفارش کرنا جائز ہے بشرطیکہ یہ آدمی کے حق کے لئے ہو اور اگر وہ آدمی کے حق سے خالی ہو اور اس سے صرف ریاست کا حق وابستہ ہو تو حاکم کو اختیار ہوگا کہ معافی اور تعزیر میں سے جو زیادہ قرین مصلحت ہو اس کے حکم کی رعایت کرے[3]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۹/ ۴۲۰۱، ۴۲۰۳۔

(۲) المنتقی للباجی ۷/ ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۶۴، ۱۶۵، تہذیب الفروق ۴/ ۲۰۴، ۲۰۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۹۵۔

(۳) المنتقی ۷/ ۱۴۸۔

(۴) حدیث: "أيعجز أحدكم أن يكون مثل أبي ضمضم......" کی روایت

= ابوداؤد (۵/ ۱۹۹) نے کی ہے، ذہبی نے المیزان (۲/ ۲۷۵) میں اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) المہذب ۲/ ۲۷۴، کشاف القناع ۶/ ۱۰۵، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۳۷، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی/ ۲۶۶۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۵۳، ۵۴۔

(۳) مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۰۔

ماوردی نے حداور تعزیر کے درمیان فرق کے بارے میں کہا: حد میں معافی اور سفارش جائز نہیں ہے، لیکن تعزیر میں معاف کرنا جائز ہے اور اس میں سفارش کی گنجائش ہے، اور اگر تعزیر صرف ریاست کے حق اور اصلاح کے حکم سے متعلق ہو اور اس سے کسی آدمی کا کوئی حق متعلق نہ ہو تو امام کے لئے جائز ہے کہ معافی یا تعزیر میں سے جو زیادہ قرین مصلحت ہو اس کو ملحوظ رکھے اور جائز ہے کہ اس کے سلسلہ میں اس شخص کی سفارش کی جائے جو جرم سے معافی کا طلب گار ہو۔

نبی علیہ السلام سے مروی ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: "اشفعوا تؤجروا، ویقضی الله علی لسان نبیه ماشاء"(۱) (سفارش کرو تمہیں اجر ملے گا، اور اللہ اپنے نبی کی زبان پر جیسا چاہے گا فیصلہ فرمائے گا)، اور اگر تعزیر سے کسی آدمی کا کوئی حق متعلق ہو جیسے گالی اور دوسرے پر کود پڑنا تو اس میں اس شخص کا حق ہے جس کو گالی دی گئی اور جسے مارا گیا ہے اور اس میں ریاست کو بھی اصلاح و درستگی کا حق ہے، لہذا امام کے لئے جائز نہیں ہے کہ اسے معاف کر کے اس شخص کا جسے گالی دی گئی ہو اور اس شخص کا جسے مارا گیا ہو حق ساقط کردے، بلکہ اس کی ذمہ داری ہے کہ گالی دینے والے اور مارنے والے کی تعزیر کر کے اسے اس کا حق دلوائے، اور اگر وہ شخص جسے گالی دی گئی ہو اور مارا گیا ہو معاف کردے تو امام کو ان دونوں کے معاف کرنے کے بعد اختیار ہے کہ بغرض اصلاح تعزیر اور عفو و درگزر میں سے جو زیادہ قرین مصلحت ہو، اس پر عمل کرے، چنانچہ اگر وہ لوگ حاکم کے پاس مقدمہ پہنچنے سے پہلے گالی اور مار سے ایک دوسرے کو معاف کردیں تو آدمی کے حق کی وجہ سے جو تعزیر تھی وہ ساقط ہوجائے گی اور اس سے ریاست اور اصلاح کا حق ساقط ہوگا یا نہیں اس میں اختلاف ہے اور دو اقوال ہیں:

اول: ساقط ہوجائے گی اور حاکم کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس میں حد قذف پر قیاس کرتے ہوئے جو معافی سے ساقط ہوجاتا ہے، تعزیر کرے۔

دوم: جو اظہر ہے، یہ ہے کہ حاکم کو اس میں اس کے پاس مقدمہ کے پہنچنے سے پہلے تعزیر کا حق حاصل ہے، اسی طرح حاکم کے پاس مقدمہ پہنچنے کے بعد اور معافی کے ساتھ اس میں تعزیر جائز ہے، اسی کے مثل ابویعلی سے فراء نے نقل کیا ہے(۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھی جائے: اصطلاح "تعزیر"، فقرہ ر ۵۷۔

عُقاب

دیکھئے: "أطعمة"۔

(۱) حدیث: "اشفعوا تؤجروا ویقضی الله علی لسان نبیه ما شاء" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳ر ۲۹۹) نے حضرت ابوموسیٰؓ سے کی ہے۔

(۱) الماوردی الأحکام السلطانیہ ر ۲۳۷، الأحکام السلطانیہ للفراء ر ص ۲۸۱، ۲۸۲۔

عَقار

تعریف:

۱-عَقار (بفتح العین) لغت میں ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس کی اصل اور جس کو قرار حاصل ہو، جیسے زمین، مکان، جائداد اور کھجور کے درخت۔ بعض نے کہا ہے کہ عقار گھریلو سامان پر بھی بولا جاتا ہے، کہا جاتا ہے :"ماله دار ولا عقار" (اس کے پاس نہ گھر ہے اور نہ جائداد) یعنی کھجور کا درخت، ''وفی البیت عقار حسن''، یعنی گھر میں اچھے سامان ہیں، اس کی جمع ''عقارات'' ہے:"العقار من کل شيء" یعنی ہر چیز کا عمدہ حصہ (۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں عقار اس ثابت چیز کو کہتے ہیں جس کا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن نہ ہو جیسے زمین اور مکان (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-منقول:

۲-منقول وہ چیز ہے جس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن ہو، اس میں نقود، سامان ، جانور اور کیلی ووزنی چیزیں شامل ہیں (۳)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ منقول اس چیز کو کہتے ہیں جس کو اس کی پہلی صورت وہیئت کے ساتھ منتقل کرنا ممکن ہو یعنی اس کی صورت بدلے بغیر اس کو منتقل کرنا ممکن ہو جیسے سامان تجارت، سامان، کتابیں، بسیں، کپڑے اور اس طرح کی چیزیں۔

ب-شجر:

۳-''القاموس'' میں ہے کہ شجر اس چیز کو کہتے ہیں جو پنڈلی پر قائم ہو یا جو خود بخود اوپر کی طرف جارہی ہو خواہ چھوٹی ہو یا بڑی، سردی کا مقابلہ کر پارہی ہو یا نہیں۔

''المصباح''، میں ہے کہ شجر اس چیز کو کہتے ہیں جس کی پنڈلی مضبوط ہو اور اس پر شئی قائم ہو جیسے کھجور کے درخت وغیرہ۔فقہاء نے اس کو ایسی چیز کے لئے استعمال کیا ہے جس کی پنڈلی ہو اور اس کی اصل کاٹی نہ جاتی ہو، آبی نے ''المساقاۃ'' کے باب میں اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ شجر ایسی چیز کو کہتے ہیں جو صاحب اصل ہو اور ثابت ہو جس کا پھل توڑا جاتا ہو اور اصل باقی رہتی ہو (۱)۔

ج-بناء:

۴-بناء کسی چیز کو کسی چیز پر اس طرح رکھنا کہ اس کا مقصود دوام ہو (۲)۔

مال عقار اور منقول میں تقسیم کا کرنے فائدہ:

۵-مال کو عقار اور منقول کے درمیان تقسیم کا فائدہ درج ذیل صورتوں میں ہوتا ہے:

---

(۱) المصباح المنیر ،لسان العرب۔

(۲) مجلۃ الأحکام (دفعہ ۱۲۹)۔

(۳) مجلۃ الأحکام (دفعہ ۱۲۸)۔

(۱) المصباح المنیر ، القاموس المحیط، حاشیہ ابن عابدین ۳۵/۴، ۲۸۳/۵، جواہر الإکلیل ۱۷۸/۲، القلیوبی ۱۴۱/۲۔

(۲) الکلیات ۴۱۷/۱۔

الف۔ شفعہ: جمہور فقہاء کے نزدیک حق شفعہ کا ثبوت فروخت شدہ عقار کے علاوہ نہیں ہوتا ہے، لیکن منقول میں جمہور فقہاء کے نزدیک اس وقت حق شفعہ نہیں ہوگا جب وہ مستقل طور پر الگ فروخت ہو، ہاں اگر عقار کے تابع ہو کر فروخت ہو تو اس میں شفعہ کا ثبوت ہوگا[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''شفعة''، فقرہ/ ۲۴، ۲۵۔

ب۔ وقف: عقار کے وقف کے جواز میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ منقول کے وقف کے صحیح ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور فقہاء نے عقار اور منقول دونوں کے وقف کو یکساں جائز قرار دیا ہے[۲]، لیکن حنفیہ منقول کے وقف کو جائز نہیں کہتے ہیں، اِلّا یہ کہ منقول عقار کے تابع ہو یا منقول کے وقف کا عرف ورواج ہو، جیسے کتابیں اور اس جیسی چیزیں، یا سلف سے کسی چیز کے وقف کی صحت منقول ہو جیسے گھوڑے اور ہتھیار کا وقف[۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''وقف''۔

ج۔ قاصر (جس کو تصرف کا حق نہ ہو) کے عقار کی بیع: وصی کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ مجبور شخص کے عقار کو فروخت کردے الا یہ کہ ایسی صورت ہو جس کی شرعاً گنجائش ہو یا قاضی شریعت کی اجازت ہو جیسے، دین کی ادائیگی یا بنیادی ضرورت کی تکمیل یا کوئی مصلحت اور فائدہ مقصود ہو، اس لئے کہ عین عقار کو باقی رکھنے میں مجبور کی مصلحت اور مفاد کا تحفظ فروخت کر کے ثمن حاصل کرنے سے زیادہ ہے، لیکن وصی کے لئے منقول کی بیع کی اجازت اس صورت میں ہوگی جب اس

(۱) المبسوط ۱۴/ ۹۵، بدائع الصنائع ۶/ ۲۰۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۹۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۶، المغنی ۵/ ۴۶۳، ۴۶۵۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۷۶، ۷۷، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۷۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۴۹ طبع بولاق۔

کی بیع میں مصلحت اور فائدہ نظر آ رہا ہو[۱]۔

د۔ مجور علیہ (جس کو تصرف سے روک دیا گیا ہو) مدیون کے مال کی بیع: وہ مقروض جس کے اختیارات دین کی وجہ سے سلب کر لئے گئے ہوں، اولاً دین کی ادائیگی کے لئے اس کی جائداد منقولہ فروخت کی جائے گی، اگر جائداد منقولہ کے ثمن سے دین کی ادائیگی نہ ہو سکے تو پھر جائداد غیر منقولہ (عقار) دین ادا کرنے کے لئے فروخت کی جائے گی، اس لئے کہ اس میں مقروض شخص کی مصلحت اور مفاد کی رعایت ہے[۲]۔

ھ۔ شی پر قبضہ سے قبل اس کی بیع: امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک خرید شدہ جائداد اور غیر منقولہ کی بیع قبضہ سے قبل یا بائع (مالک) سے اسے حاصل کرنے سے قبل جائز ہے، اس کے برخلاف جائداد منقولہ کی بیع قبضہ سے قبل جائز نہ ہوگی، کیونکہ منقولہ میں عموماً ہلاکت کا خطرہ رہتا ہے، امام محمد، امام زفر اور امام شافعی کے نزدیک عقار میں قبضہ اور سپردگی سے قبل تصرف جائز نہیں ہے[۳]۔

و۔ پڑوس میں ہونے اور انتفاع کے حقوق: ان حقوق کا تعلق عقار سے ہے، نہ کہ منقول سے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ارتفاق''، فقرہ/ ۱۰، اور ''جوار''، فقرہ/ ۳۔

ز۔ غصب: امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک عقار کے غصب کا کوئی تصور نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو منتقل کرنا ممکن نہیں ہے، اور امام محمد اور دوسرے تمام فقہاء جائداد غیر منقولہ کے غصب کو ممکن

(۱) درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۹/ ۶۲۵ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۴۹۲۔

(۳) تبیین الحقائق ۴/ ۷۹، ۸۰، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۱۲۔

قرار دیتے ہیں، البتہ منقول میں بالاتفاق غصب کا پایا جانا ممکن ہے[1]۔

عقار کو منقول اور منقول کو عقار میں تبدیل کرنا:

۶- کبھی کبھی عقار منقول میں بدل جاتا ہے، جیسے وہ اجزاء جو زمین سے جدا ہو جائیں یا زمین سے نکال لئے جائیں، جیسے کان سے نکلے ہوئے معادن اور اس طرح کی دوسری چیزیں، اسی طرح منہدم عمارتوں کے ٹوٹے پھوٹے ملبے اور میٹریل وغیرہ، اور ان تمام چیزوں میں محض زمین سے جدا ہو جانے کی وجہ سے عقار کی صفت اور اس کے احکام ختم ہو جاتے ہیں، اور وہ منقولہ چیزوں میں شمار ہونے لگتی ہیں، اور اسی کے احکام ان پر جاری ہوتے ہیں۔

اور کبھی کبھی اس کے برعکس منقولہ اشیاء عقار میں تبدیل ہو جاتی ہیں، اس طرح کہ منقول شئ عقار کے تابع ہو جاتی ہیں اور اس پر عقار کے احکام جاری ہوتے ہیں، "المجلہ" میں یہ عبارت درج ہے کہ مبیع کے توابع جو مبیع سے مستقل طور پر متصل ہوں بیع میں بلا ذکر ہی تبعا شامل ہو جاتے ہیں، مثلاً اگر کسی مکان کی خرید و فروخت کی جائے تو مکان میں لگے ہوئے تالے اور الماریاں جو مکان سے متصل اور مربوط ہوں بلا ذکر اس میں شامل ہو جائیں گے، اسی طرح وہ طاق جو فرش رکھنے کے لئے تیار کئے گئے ہوں، وہ باغیچہ جو حویلی کے اندر داخل ہو، وہ راستے جو عام راستوں سے ملے ہوں، یہ سب چیزیں اصل کے ساتھ شامل ہوں گی، اور صحن کی خرید و فروخت میں اس میں مستقل طور پر رہنے والے درخت بھی شامل ہو جائیں گے، اس لئے کہ یہ مذکورہ تمام چیزیں مبیع سے جدا نہیں کی جاسکتی ہیں، لہذا بیع میں ذکر و صراحت کے بغیر داخل ہوں گی[1]۔

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۳/ ۵۸، المغنی ۵/ ۲۴۱۔

عقار کے احکام:

عقار کے احکام بہت ہیں جو مختلف ابواب فقہ میں مندرج ہیں، ان میں سے چند اہم احکام یہاں درج کئے جا رہے ہیں:

مغصوبہ زمین میں نماز:

۷- فقہاء کا مذہب ہے کہ غصب کردہ زمین میں نماز پڑھنا حرام ہے، اس لئے کہ غیر نماز کی حالت میں جب اس میں ٹھہرنا حرام ہے تو نماز کی حالت میں بدرجہ اولی حرام ہوگا[2]۔

غصب کردہ جگہ میں نماز کے صحیح ہونے کے بارے میں فقہاء کی دو مختلف رائیں ہیں:

جمہور (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کا مذہب ہے کہ نماز درست ہوگی، اس لئے کہ ممانعت کا تعلق نماز کی حقیقت سے نہیں ہے، لہذا اس کے صحیح ہونے سے مانع نہ ہوگا، جیسا کہ اگر کوئی شخص اس حال میں نماز پڑھ رہا ہو کہ وہ ڈوبنے والے کو دیکھ رہا ہو جس کے نکالنے پر وہ قادر ہو پھر بھی اس کو نہ نکالے، یا بحالت نماز کہیں آگ لگتے دیکھ رہا ہو اور وہ آگ بجھانے پر قادر ہو پھر بھی اس کو نہ بجھا رہا ہو یا قرض دار کا ٹال مٹول کرنا حالانکہ وہ قرض ادا کرنے پر قادر ہو اور نماز پڑھ رہا ہو تو باوجود گناہ کے ان تمام شکلوں میں فرضیت ساقط ہو جائے گی، اور ان اعمال کا ثواب بھی ملے گا، لیکن اس کے مقابل کے اعمال نہ کرنے کی وجہ سے اور غصب شدہ جگہ میں ٹھہرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: ۲۳۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۹/ ۱۱۶، المجموع ۲/ ۱۶۹، المغنی ۴/ ۱۱۲، ۱/ ۵۸۸، ۲/ ۷۴، کشاف القناع ۱/ ۲۷۰۔

جمہور علماء اصول بیان کرتے ہیں کہ ایسی نماز ہے کہ اس کی دو جہتیں ہیں: ایک جہت نماز کا ہونا اور دوسری جہت غصب کا ہونا، لیکن دونوں جہتیں ایک دوسرے سے لازم ملزوم نہیں ہیں، اس لئے کہ اگرچہ اس صورت میں دونوں جمع ہیں، لیکن دونوں کا الگ الگ ہونا ممکن ہے، پس غصب نماز سے اس طرح جدا ہوسکتا ہے کہ اس جگہ کسی دوسرے کام میں مشغول ہو، اور نماز غصب سے علاحدہ ہوسکتی ہے، اس طرح کہ وہ دوسری جگہ ادا کی جائے تو اس بنیاد پر ایجاب اور تحریم کا اجتماع اس فعل میں جائز ہوگا، لہذا یہ نماز واجب ہے اس حیثیت سے کہ یہ نماز ہے اور حرام ہوگی اس حیثیت سے کہ یہ غصب ہے اور غیر کی ملک اس میں شامل ہے، اور دونوں میں تضاد نہیں ہے، اس لئے کہ ایجاب کا متعلق جو نماز ہے اور تحریم کا متعلق جو غصب ہے ان دونوں کے درمیان اتحاد نہیں ہے اور اس بنیاد پر نماز ایک جہت سے صحیح ہے اور اس پر ثواب بھی ہوگا اور دوسری جہت سے حرام ہے اور اس پر مواخذہ ہوگا[1]۔

حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ ان کے نزدیک غصب کردہ جگہ میں نماز درست نہیں ہوگی، اگرچہ وہ مشترک جز ہی کیوں نہ ہو، اس لئے کہ نماز ایک ایسی عبادت ہے جو اس موقع سے ممنوع طریقہ پر ادا کی گئی ہے جس کی وجہ سے درست نہ ہوگی، جس طرح کہ حائضہ کی نماز اور روزے درست نہیں ہوتے، اور نہی کا تقاضہ تو یہ ہے کہ وہ فعل حرام ہو اس سے اجتناب کیا جائے اور اس کے کرنے پر گناہ ہو، پھر ایک شخص گناہ کرتے ہوئے مطیع وفرمانبردار اور حرمت کا ارتکاب کرتے ہوئے احکام کا بجا لانے والا کیسے کہلایا جاسکتا ہے اور اس چیز سے اسے تقرب کا حصول کیوں کر ہوسکتا ہے جس سے خالق سے دوری ہوتی ہے؟ اس کے حرکات وسکنات مثلاً قیام، رکوع اور سجود یہ اختیاری افعال ہیں جن کو وہ کر رہا ہے حالانکہ یہ چیزیں اس وقت ممنوع ہیں، اسی طرح ڈوبنے والے شخص کو بچانا اور لگی ہوئی آگ کو بجھانا یہ معاملہ بھی نماز میں مختلف فیہ ہے، اس لئے کہ نماز کے افعال فی نفسہ ان حالتوں میں ممنوع ہیں۔

لیکن حنابلہ کے نزدیک وضو، اذان، زکاۃ نکالنا، روزہ اور معاملات جیسے خرید وفروخت، نکاح وغیرہ اسی طرح فسوخ جیسے طلاق اور خلع غصب کردہ جگہ میں درست ہیں، اس لئے کہ زمین ان چیزوں میں شرط نہیں ہے بخلاف نماز کے۔

ان کے نزدیک نماز اس زمین میں درست ہے جس کی عمارتیں غصب کردہ ہوں اگرچہ اس جگہ کا انتساب مکان کی طرف ہوا کرتا ہو، کیونکہ نماز میں جو زمین معتبر ہے وہ مباح ہے، اس شخص کی نماز جس سے ودیعت کے لوٹانے یا غصب کو لوٹانے کا مطالبہ کیا جائے ان دونوں چیزوں کے لوٹانے سے قبل اگرچہ بلا عذر ہو نماز پڑھنا درست ہوگا۔ اس لئے کہ حرمت یہاں نماز کے ساتھ خاص نہیں ہے، اور اگر کوئی شخص دوسرے کی زمین میں ضرر اور غصب کے بغیر نماز ادا کرے اگرچہ وہ کھیتی کی زمین ہو یا اس کے مصلّی میں بلا غصب اور ضرر کے نماز ادا کرے تو یہ جائز ہے اور اس کی نماز درست ہوگی، اور اگر کوئی شخص زمین وغیرہ کے غصب والے حصہ میں نماز ادا کرے لیکن اس کو اس کے غصب کے بارے میں خبر نہ ہو یا یاد نہ ہو تو اس کی نماز درست ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ گنہگار نہیں ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص غصب کردہ جگہ میں قید کردیا جائے تو اس کی نماز درست ہوگی، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**"[1] (اللہ تعالی نے

(۱) مسلم الثبوت ۱/ ۶۷، التلویح علی التوضیح ۱/ ۲۱۷، مرآۃ الأصول ۱/ ۳۲۸، الفروق للقرافی ۲/ ۸۵، الإحکام للآمدی ۱/ ۵۹، شرح المحلی علی جمع الجوامع ۱/ ۱۴۳۔

(۱) حدیث: "إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ......" کی روایت ابن ماجہ

میری امت کے خطاونسیان اوران چیزوں کوجن پران کومجبور کیا جائے کومعاف کردیا ہے)۔

حنابلہ کے علماء اصول، امام جبائی، ان کے بیٹے اوراکثر متکلمین کی رائے ہے کہ اس عمل میں (یعنی مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنے میں) دونوں جہتیں ایک دوسرے سے لازم ملزوم ہیں، اس لئے کہ مغصوبہ جگہ میں نمازی کی طرف سے جوافعال صادر ہورہے ہیں وہ اختیاری ہیں، جن کے ذریعہ غصب کا تحقق ہورہا ہے، لہذا یہ سارے افعال حرام ہوں گے، اور بعینہ یہ افعال خود حقیقت نماز کا جز ہیں، اس لئے کہ نماز ایک ایسی عبادت ہے جو اقوال اور افعال کا مجموعہ ہے، اور وہ نماز جس کا کوئی جز حرام ہو واجب نہیں ہوتی، جس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ نماز صحیح نہ ہو، اوراس سے فرضیت ساقط نہ ہو[۱]۔

۸- وہ زمین جس پر عذاب خداوندی ہوا ہو اس پر نماز پڑھنا جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے[۲]، جیسے وہ زمین جسے دھنسا دیا گیا ہو، اور وہ خطہ ارض جہاں عذاب الٰہی کا نزول ہوا ہو جیسے بابل اور حجر[۳] کی سرزمین اور مسجد ضرار[۴]، لیکن ان جگہوں میں نماز مکروہ ہوگی[۵]، اس لئے کہ اس پر اللہ کا عذاب آچکا ہے، جس دن نبی کریم ﷺ مقام حجر سے گذر رہے تھے تو آپ ﷺ نے فرمایا: **"لا تدخلوا علی هؤلاء المعذبین إلا أن تكونوا باكین أن يصیبكم مثل ما أصابهم"**[۱] (ان معذب لوگوں میں داخل نہ ہو مگر یہاں سے روتے ہوئے نکلو، کہیں ایسا نہ ہو کہ تم پر وہی عذاب آجائے جو ان پر آیا تھا)۔

عقار کی زکاۃ:

۹- حوائج اصلیہ یعنی بدن کے کپڑوں، گھر کے سامان، عقار، رہائشی مکان اور دوکانوں میں زکاۃ واجب نہیں ہے اگرچہ ان چیزوں کی ضرورت بھی نہ ہو، بشرطیکہ ان میں تجارت کی نیت نہ ہو، اس لئے کہ یہ چیزیں حاجت اصلیہ میں داخل ہیں، کیونکہ رہائش کے لئے مکان کا ہونا انتہائی ضروری ہے اور یہ چیزیں اصلاً مال نامی بھی نہیں ہیں، اور وجوب زکاۃ کے لئے ضروری ہے کہ مال نامی ہو، اوراس میں حقیقی نمو بھی نہیں ہے، مال تو اس وقت نامی ہوتا ہے جبکہ اسے نمو کے لئے تیار کیا جائے، خواہ خلقت اور پیدائشی طور پر ہو جیسے سونا اور چاندی یا تجارت کے لئے تیار کیا گیا ہو یا چرائی کے ذریعہ، جمہور فقہاء کی یہی رائے ہے[۲]۔

۱۰- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جن عمارتوں، کارخانوں، مکانوں اور زمین سے آمدنی حاصل ہوتی ہے ان کے عین میں زکاۃ واجب

= (۱/۶۵۹) اور حاکم (۲/۱۹۸) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) روضۃ الناظر ۱/۱۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المعتمد لأبی الحسین البصری ۱/۱۹۵۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۰/۴۷۔

(۳) أرض الحجر: قوم ثمود کے علاقہ ہیں جو مدینہ اور شام کے درمیان ہے یہ لوگ صالح علیہ السلام کی قوم تھے۔

(۴) یہ وہ مسجد ہے جسے منافقین نے بنوایا تھا، یہ مدینہ منورہ میں مسجد قبا سے قریب ہے، اس کا مقصد یہ تھا کہ یہ تمام سازشوں کا مرکز بنے، اس کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی: "والذين اتخذوا مسجداً ضراراً وكفراً وتفريقا بين المؤمنين......" (سورۂ توبہ/۱۰۷)۔

(۵) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص/۱۹۷۔

---

(۱) تفسیر ابن کثیر ۲/۵۵۶۔

حدیث: "لا تدخلوا علی هؤلاء المعذبین......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/۱۲۴) اور مسلم (۴/۲۲۸۵، ۲۲۸۶) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) فتح القدیر ۱/۴۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الدر المختار ۲/۵/۱۱، الشرح الکبیر ۱/۴۶۳، الشرح الصغیر ۱/۶۲۹، القوانین الفقہیہ ص/۹۹، المہذب ۱/۱۴۱، نیل المآرب ۱/۳۰۸، کشاف القناع ۲/۲۸۳، ۲۸۵۔

نہیں ہے، اوران چیزوں کی آمدنی میں بھی جب تک کہ ان پر سال نہ گذر جائے۔

لیکن بعض فقہاء جن میں حنابلہ میں ابن عقیل ہیں کی رائے ہے کہ ہر چیز جو آمدنی والی ہو، آمدنی اور کرایہ کی وجہ سے اس میں زکاۃ واجب ہوگی، لہذا وہ عقار جو کرایہ کے لئے تیار کیا گیا ہو اور ہر وہ سامان جس سے اجرت لی جاتی ہو اور اجارہ کے لئے ہو تو اس پر زکاۃ واجب ہوگی، اس کی صورت یہ ہوگی کہ ہر سال رأس المال کی قیمت لگائی جائے گی اور تجارت کی زکوۃ کی طرح زکوۃ ادا کی جائے گی [۱]۔

امام احمد سے منقول ہے کہ اگر ان چیزوں کی آمدنی سے استفادہ کیا جائے تو ان پر زکاۃ واجب ہوگی۔

بعض مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ ان چیزوں سے حاصل شدہ فوائد پر بوقت قبضہ زکاۃ واجب ہوگی [۲]۔

عقار کی بیع:

۱۱ - غیر منقولہ جائداد کی خرید وفروخت مالک کے لئے جائز ہے جبکہ وہ اس کا مکمل مالک ہو، جس طرح عقار کے مشترک حصہ کی بیع شریک یا اجنبی کے ہاتھ جائز ہے، خواہ یہ شئ مشترک قابل تقسیم ہو یا نہ ہو، البتہ اگر غلہ وغیرہ میں خلط ملط کی وجہ سے حصہ مشترک ہو تو بیع صرف شریک کے جائز ہوگی، اجنبی کے ہاتھ جائز نہیں ہوگی، مشترک حصہ کی بیع کے لئے بھی شرط یہ ہے کہ اس کی وجہ سے دوسرے فریق کو ضرر لاحق نہ ہو، لہذا شریک کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ بغیر زمین کے صرف اپنے حصہ کی کھیتی اس کے کٹنے کے وقت سے قبل فروخت کردے، اس لئے کہ کٹنے اور پکنے کے وقت سے قبل کھیتی کو خریدار کے حوالہ کرنے میں شریک ثانی کا نقصان ہوگا کہ کھیتی خریدار کے سپرد کرنے کی صورت میں قبل از وقت کاٹی جائے گی، اسی طرح شرکاء میں سے کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ مشترک زمین میں سے کسی متعین حصہ کو فروخت کردے، خواہ یہ زمین میں ہو یا مکان میں، اس کے برخلاف اگر مشترک زمین ومکان میں سے غیر متعین حصہ فروخت کیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے [۱]۔

عقارات کی خرید وفروخت کی بعض متعین قسموں کے بارے میں کچھ شرعی قیود وشرائط ہیں ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

اول: عقار میں بیع الوفاء:

۱۲ - بیع الوفاء ایسی بیع ہے جس میں یہ شرط ہو کہ بائع جب ثمن لوٹا دے گا تو خریدار مبیع اس کو واپس کردے گا، اس کا نام بیع الوفاء اس لئے پڑا ہے کہ اس میں خریدار پر شرط پوری کرنا لازم ہوتا ہے۔

اس بیع کے صحیح اور فاسد ہونے میں اور اس پر مرتب ہونے والے اثرات کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلافات ہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''بیع الوفاء'' فقرہ/ ۲ اور اس کے بعد کے فقرات۔

دوم: قبضہ سے قبل عقار کی بیع:

۱۳ - قبضہ سے قبل مبیع کی بیع کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

شافعیہ، حنفیہ میں امام محمد اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا مذہب ہے کہ مبیع پر قبضہ سے قبل اس کی بیع درست نہیں ہے، خواہ منقول ہو یا عقار، اگرچہ بائع اجازت دے دے اور ثمن پر قبضہ

(۱) بدائع الفوائد لابن القیم ۳/ ۱۴۳۔

(۲) المغنی ۳/ ۲۹، ۴۷، شرح الرسالہ لابن ابی زید القیر وانی ۱/ ۳۲۹۔

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۶۰، الدر المختار ورد المحتار لابن عابدین ۳/ ۱۳۶۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کرلے، اس لئے کہ حضرت حکیم بن حزامؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! میں سامان خرید وفروخت کرتا رہتا ہوں اس میں کیا میرے لئے حلال ہے اور کیا حرام ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا اشتریت بیعا فلا تبعه حتی تقبضه"[۱] (جب تم کوئی چیز خریدو تو اس کو اس وقت تک فروخت نہ کرو جب تک کہ اس پر قبضہ نہ کرلو)۔

مالکیہ اور حنفیہ میں شیخین (امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف) عقار کی بیع کو قبضہ سے پہلے استحساناً جائز قرار دیتے ہیں، ان حضرات کی دلیل وہ تمام نصوص ہیں جن میں بیع کی حلت بلاکسی تخصیص کے معلوم ہوتی ہے[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "بیع مالم یقبض"، فقرہ ر ۲ اور اس کے بعد کے فقرات۔

سوم: جنگ کے ذریعہ فتح کی ہوئی زمین کی بیع:

۱۴ - جنگ کے ذریعہ فتح کی ہوئی زمین کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ امام کو اختیار ہے چاہے تو اس زمین کو تقسیم کردیں یا اس کو اس کے مالکان کے پاس رہنے دیں اور ان پر جزیہ اور ان کی زمین پر خراج مقرر کردیں، اور اگر اراضی مالکان ہی کے قبضہ میں باقی رہیں تو حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ انہی کی ملکیت ہوگی، ان کے لئے ان اراضی کو فروخت کرنا اور ان میں تصرف کرنا جائز ہوگا[۱]۔

مالکیہ کا قول معتمد یہ ہے کہ یہ زمین مسلمانوں پر وقف ہوگی، اس کی خرید وفروخت یا دوسرے تصرفات اس میں جائز نہ ہوں گے، اور اس کا ٹیکس مسلمانوں کے مصالح پر صرف کیا جائے گا، البتہ اگر امام کسی وقت مناسب سمجھیں کہ مصلحت اور فائدہ اس کی تقسیم کرنے میں ہے تو انہیں تقسیم کا حق حاصل ہوگا[۲]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ جنگ کے ذریعہ فتح کی گئی یہ زمین مجاہدین کے درمیان تقسیم کردی جائے گی، الا یہ کہ مجاہدین خوش دلی کے ساتھ چھوڑ دیں تو پھر یہ مسلمانوں کے مصالح پر وقف ہوجائے گی، لیکن ان کا مفتی بہ قول یہ ہے کہ عراق کی زمین مجاہدین کے درمیان تقسیم کی گئی، پھر ان لوگوں نے حضرت عمرؓ کو دے دیا اور انہوں نے اسے مسلمانوں پر وقف کردیا، اور اس کا خراج ہر سال مسلمانوں کے مصالح پر صرف کیا جاتا، جن لوگوں کے قبضہ میں زمین تھی انہیں ان زمینوں کے فروخت کرنے یا رہن رکھنے یا ہبہ کرنے کا حق نہیں تھا اس لئے کہ یہ زمین وقف ہوچکی تھیں[۳]۔

حنابلہ نے کہا کہ امام کو اختیار حاصل ہے کہ یہ زمین مجاہدین کے درمیان تقسیم کردے اور ان کو ان کا مالک بنادیا جائے اور ان پر کوئی خراج بھی نہ ہوگا، یا ان زمینوں کو مسلمان کے لئے وقف کردے، وقف کی صورت میں ان زمینوں کی فروختگی، رہن اور ہبہ ممنوع ہوگی، وقف کے بعد امام اس زمین پر مستقل طور پر خراج لاگو کرے گا، جو اس شخص سے لیا جائے گا جس کے قبضہ میں وہ زمین ہوگی خواہ مسلمان ہو

(۱) حدیث: "إذا اشتریت بیعا فلا تبعه......" کی روایت احمد (۳؍۴۰۲) نے حضرت حکیم بن حزامؓ سے کی ہے، اور اس کی اصل کی روایت بخاری (فتح الباری ۴؍۳۴۹) اور مسلم (۳؍۱۱۶۰) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) تبیین الحقائق ۴؍۸۱-۸۲، الدسوقی ۳؍۱۵۱، القلیوبی ۲؍۲۱۲، کشاف القناع ۳؍۲۴۲۔

(۱) فتح القدیر ۴؍۳۵۹، البحر الرائق ۵؍۱۰۴، رد المحتار ۳؍۳۵۲۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۱؍۳۸۳، الخرشی ۳؍۱۲۸۔

(۳) مغنی المحتاج ۴؍۲۳۴، ۲۳۵، الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ص ۱۳۷ طبع دار الکتب العلمیہ۔

یا معاہداور یہ خراج اس زمین کی اجرت ہوگی[۱]۔

قاصر عقار کو ولی یا وصی کا فروخت کرنا:

۱۵- اس موضوع میں فقہاء کے خیالات اور آراء مختلف ہیں جن کا خلاصہ درج ذیل ہے:

حنفیہ کا مفتی بہ قول یہ ہے کہ ولی عادل (لوگوں کے درمیان جن کی سیرت پسندیدہ اور مقبول ہو یا مستور الحال ہو) کے لئے یہ جائز ہے کہ قاصر شخص کی زمین ومکان کو مثل قیمت یا اس سے زائد میں فروخت کردے، اس لئے کہ اس وقت باپ میں اپنی اولاد کی شفقت اور محبت کامل درجہ کی پائی جاتی ہے، لیکن متاخرین حنفیہ کے نزدیک وصی کو یہ حق حاصل نہیں ہے، الا یہ کہ اس کی ضرورت ہو جیسے دین کی ادائیگی کی ضرورت ہو کہ اس مبیع کے علاوہ کوئی دوسری چیز دین کی ادائیگی کے لئے نہ ہو، اس کے باوجود وصی کی بیع قاضی کی اجازت سے نافذ ہوگی، اگر اس کو رد کرنے میں بھلائی ہو تو قاضی کو اس بیع کے رد کا حق حاصل ہوگا[۲]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ولی صغیر کے مال میں بر بنائے مصلحت تصرف کرے گا، اس لئے کہ باپ کو اپنے مجور بیٹے کے مال کی بیع کا حق مطلقاً حاصل ہے، خواہ وہ مال عقار ہو یا منقول، اس میں کوئی نقص تلاش نہیں کیا جائے گا، اور نہ ہی فروخت کرنے کا کوئی سبب پوچھا جائے گا، اس لئے کہ باپ کا تصرف مصلحت اور مفاد پر محمول کیا جائے گا، لیکن وصی مجور کے عقار کو فروخت نہیں کرے گا، الا یہ کہ کوئی سبب بیع کی متقاضی ہو یعنی ضرورت یا مصلحت ہو، اس میں بینہ اور شواہد کی بھی ضرورت ہوگی اس طور پر کہ عادل گواہی دیں کہ صرف فلاں مصلحت کے لئے اس کو فروخت کیا ہے، مجور کے مال کے متعلق حاکم کا حکم وصی کی طرح ہوگا کہ بر بنائے ضرورت جیسے نفقہ، دین کی ادائیگی یا اس طرح کی دیگر ضروریات کے لئے حاکم کو مال فروخت کرنے کا حق حاصل ہوگا، حاکم یا وصی کے لئے ضرورت کی بنیاد پر قاصر کے عقار کو فروخت کرنے کے جواز کے لئے انہوں نے گیارہ اسباب ذکر کیا ہے جیسے نفقہ کی ضرورت، یا دین کی ادائیگی کی ضرورت کہ اس کے ثمن کے بغیر دین کی ادائیگی ممکن نہ ہو، ظالم کا خوف ہو کہ وہ اس کو غصب کر کے لے لے، یا آمدنی پر زیادتی کرے اور وہ اس کو واپس نہ کر سکے اور وہ مثل ثمن پر ایک تہائی یا اس سے زائد اضافہ کے ساتھ فروخت کردے[۱]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ قاصر کے ولی پر مصلحت کے مطابق تصرف کرنا واجب ہوگا، البتہ دو مواقع کے علاوہ میں عقار کو فروخت نہیں کرے گا،

اول: ضرورت کا موقع ہو جیسے نفقہ اور لباس کی ضرورت کہ عقار کی آمدنی سے یہ دونوں ضرورتیں پوری نہ ہو رہی ہوں اور کوئی ایسا شخص بھی نہ ملے جو اس کو قرض دے یا قرض لینے میں مصلحت نہ سمجھے یا عقار کے ضیاع کا اندیشہ ہو۔

دوم: ظاہری مصلحت ہو، مثلاً اس عقار کو اس کا شریک یا پڑوسی مثل ثمن سے زائد میں لینا چاہتا ہو اور اس کو اسی طرح کا مکان کم ثمن میں یا اس سے بہتر مکان پورے ثمن میں مل رہا ہو یا اس کا خراج اور ٹیکس زیادہ ہو اور آمدنی کم ہو[۲]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ بچے اور مجنون کے ولی کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ ان کے مال میں تصرف کرے الا یہ کہ تصرف میں ان دونوں ہی

(۱) کشاف القناع ۳/ ۹۴-۹۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات، تکملہ فتح القدیر مع العنایہ ۸/ ۴۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات، مجمع الضمانات للبغدادی رص ۴۰۸۔

(۱) الشرح الکبیر ۳/ ۲۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۳/ ۳۹۰ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ رص ۳۲۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۴-۱۷۶، المہذب ۱/ ۳۲۸، ۳۳۰۔

کا مفاد اور مصلحت ہو[1]، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" [2] (اور یتیم کے مال کے پاس نہ جاؤ مگر اس طریق پر کہ جو مستحسن ہو)۔

عقار کا قبضہ:

۱۶- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ مبیع یا مرہون جو عقار ہو اس کا قبضہ عملاً سپرد کردینے سے ہوتا ہے، یا اس طرح تخلیہ سے کہ اس پر قبضہ یا قدرت سے کوئی چیز مانع نہ ہو مشتری اور بائع کے درمیان یا شی مرہون اور مرتہن کے درمیان اس طرح تخلیہ ہو کہ اس پر قبضہ کی قدرت ہو یا قبضہ ثابت ہوسکے، تخلیہ کے موضوع کے بارے میں فقہاء کے یہاں تفصیلات ہیں:

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "تخلیۃ"، فقرہ ر ۴، ۵۔

فروخت شدہ واپس کئے ہوئے عقار کی آمدنی کا ضمان:

۱۷- اگر مبیع کسی عیب کی وجہ سے مالک کو لوٹادی جائے تو کیا بیع اور قبضہ کے بعد واپسی کے وقت تک اس سے ہونے والی آمدنی کا ضمان خریدار پر ہوگا؟ اس اعتبار سے کہ یہ بائع کا حق ہے یا وہ خریدار کا حق ہوگا اور وہ بائع کے لئے اس کا ضامن نہیں ہوگا؟

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ منافع یا آمدنی جو کہ بوقت واپسی مبیع سے متصل ہو بائع کی ہوگی اور اس کو واپس کرنا واجب ہوگا، لیکن وہ منافع جو شی سے متصل نہیں ہیں ان کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

(۱) کشاف القناع ۳ر ۴۳۵-۴۳۹۔

(۲) سورۂ أنعام ر ۱۵۲۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ خریدار اس اضافہ کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ خریدار کی ملکیت میں اضافہ ہوا ہے[1]، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے: "أن النبي ﷺ قضى أن الخراج بالضمان" [2] (نبی ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ منافع کا مالک وہ ہوگا جس کے ذمہ ضمان ہوگا)، یعنی آمدنی اور منافع اس ذمہ داری کے مقابلہ میں ہے جو خریدار کے ذمہ ہے کہ فروخت شدہ شئ اگر اس کے پاس ہلاک ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ خریدار اس وقت منافع کا مستحق ہوگا جبکہ منافع اصل مبیع سے پیدا نہ ہوا ہو، جیسے کسی شئ کی منفعت، جانور کے کرایہ کی اجرت اور اس طرح کی دوسری چیزیں، لیکن منافع اگر اصل سے پیدا شدہ ہوں جیسے بچہ، پھل، دودھ اور اون تو یہ مالک کی ملکیت ہوگی، اس لئے کہ یہ اصل سے ہی پیدا شدہ ہے[3]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ وہ مبیع جو عیب کی وجہ سے لوٹا دی گئی ہو اس کے منافع مبیع کے جز کی طرح سمجھے جائیں گے، جیسے گھر کی رہائش اور اس میں بودوباش، موٹر پر سوار ہونا اور اس کی اجرت اور جانوروں کا دودھ اور اس طرح کی چیزیں، مبیع پر قبضہ کے وقت سے لے کر بیع کے فسخ کے دن تک خریدار کی ہوگی اور جو کچھ مبیع پر خرچ کرے گا بائع سے ان اخراجات کو لینے کا حق دار نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی آمدنی اسی کی ہے، اور یہ اصول ہے کہ منفعت کا حق دار جو ہوگا اس کے

(۱) مغنی المحتاج ۲ر ۶۲، المغنی ۴ر ۱۴۴ اور اس کے بعد کے صفحات، نیل الأوطار ۵ر ۲۱۳۔

(۲) حدیث عائشہ: "أن رسول الله ﷺ قضى أن الخراج بالضمان" کی روایت ترمذی (۳ر ۵۷۳) نے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ر ص ۱۷۵ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الفکر دمشق۔

اخراجات بھی اسی کے ذمہ ہوں گے اور عیب کی وجہ سے واپس شدہ مبیع کی منفعت خریدار کی اس لئے ہوگی کہ مبیع اس کے ضمان میں تھی اور آمدنی ضمان کے مقابلے میں ہے[1]۔

اس زمین میں درخت لگانا یا عمارت تعمیر کرنا جس کا کوئی دوسرا مستحق نکل آئے:

۱۸- اگر کوئی شخص دوسرے شخص سے زمین خریدے اور اس میں درخت لگائے یا مکان تعمیر کرے، پھر ظاہر ہو کہ یہ زمین بائع کے علاوہ کسی دوسرے شخص کی ہے تو اس سلسلہ میں جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مستحق کو یہ حق حاصل ہے کہ درخت کو اکھاڑ دے اور عمارت کو منہدم کردے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''استحقاق''، فقرہ/ ۱۵۔

کرایہ پر لی ہوئی زمین میں درخت لگانا یا مکان تعمیر کرنا:

۱۹- اس مسئلہ میں فقہاء کی رائے ایک دوسرے سے قریب ہے:

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی زمین درخت لگانے یا مکان بنانے کے لئے ایک معلوم مدت تک مثلاً ایک سال یا اس سے زائد کے لئے کرایہ پر لے پھر کرایہ کی مدت پوری ہوجائے اور زمین میں درخت یا مکان موجود ہو تو اس صورت میں اگر مالک زمین نے کرائے کی مدت ختم ہونے کے وقت مکان کے منہدم کرنے یا درخت اکھاڑ دینے کی شرط لگائی ہو تو کرایہ دار کو اس پر مجبور کیا جائے گا اور ان میں سے کسی پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔

لیکن اگر مالک زمین نے مکان منہدم کرنے یا درخت اکھاڑنے کی شرط نہیں لگائی ہو تو کرایہ دار کو مکان ہٹانے یا درخت اکھاڑنے کا حق حاصل ہوگا، اور اس کے ذمہ زمین برابر کرنا بھی ہوگا، اس لئے کہ اس نے غیر کی ملک میں اس کی اجازت کے بغیر نقص پیدا کردیا ہے، اسی طرح کرایہ کی مدت گذرنے سے قبل کرایہ دار اگر اسے اکھاڑ دے تو اسے اس کا حق ہوگا اور اس کی وجہ سے زمین میں جو نقص پیدا ہوا ہے اس نقص کو دور کرنے کی بھی ذمہ داری اسی پر ہوگی، اس لئے کہ وقت سے قبل مکان توڑنے یا درخت اکھاڑنے کی مالک نے اجازت نہیں دی ہے، اور اس لئے بھی کہ اس نے زمین میں ایسا تصرف کیا ہے جس کی وجہ سے نقص پیدا ہوگیا جس کا متقاضی عقد اجارہ نہیں ہے۔

اور اگر کرایہ دار مکان ہٹانے یا درخت اکھاڑنے سے انکار کردے تو مالک زمین کو درج ذیل تین چیزوں میں سے کسی ایک کے اختیار کرنے کا حق حاصل ہوگا:

۱- اجرت مثل پر اس مکان یا درخت کو کرایہ دار کے ذمہ چھوڑ دے۔

۲- مالک درخت یا مکان کو قیمت کے بدلے لے لے اور اس کا مالک بن جائے، اس میں دونوں سے ضرر دور ہوجائے گا۔

۳- کرایہ دار مکان کو توڑ دے یا درخت کو اکھاڑ دے اور اکھاڑنے کی وجہ سے جو نقص ہو اس کا تاوان دے دے، اس لئے کہ تاوان دینے کی وجہ سے درخت اکھاڑنے کی صورت میں جو ضرر پہنچا تھا وہ دور ہوجائے گا، لیکن اگر عمارت مسجد کی ہو یا نفع عام کے لئے تعمیر کی گئی ہو تو اسے منہدم نہیں کیا جائے گا، البتہ کرایہ دار پر اس وقت تک اجرت لازم ہوگی جب تک کہ وہ عمارت باقی رہے گی، اس لئے کہ عرف یہی ہے کیونکہ مسجد یا عام نفع کی عمارت مستقل طور پر باقی رکھنے کے لئے تیار کی جاتی ہے، اور اگر مسجد وغیرہ منہدم کردی جائے تو زمین کے مالک کی اجازت کے بغیر دوبارہ نہیں تعمیر کی جائے گی، اس

---

(۱) الشرح الصغیر ۱۸۶/۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الکبیر ۱۲۱/۳۔

لئے کہ عقد کے ختم ہونے سے اجازت کا حکم ختم ہوجائے گا[1]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر کرایہ دار زمین میں عمارت بنالے یا درخت لگالے اگر چہ مالک زمین کی اجازت سے ہوتو کرایہ داری کی مدت ختم ہوتے وقت مالک زمین کو دو میں سے ایک اختیار ہوگا، یا تو عمارت کو منہدم کردے اور درخت کو اکھاڑ دے، یا اگر عمارت کے منہدم کرنے یا درخت کے اکھاڑنے سے زمین کو ضرر لاحق ہوتو وہ عمارت اور درخت کی قیمت ادا کرکے مالک بن جائے، اس لئے کہ اس میں فریقین کی رعایت ہے اور اگر اکھاڑنے اور منہدم کرنے کی وجہ سے ضرر نہ ہوتو مالک کو کرایہ دار کی رضامندی کے بغیر اس کے باقی رکھنے کا حق نہیں ہوگا[2]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ جو شخص کرایہ کی زمین میں مکان بنائے یا درخت لگائے تو کرایہ داری کی مدت ختم ہونے کے بعد مالک کو یہ اختیار حاصل ہوگا کہ مکان بنانے والے یا درخت لگانے والے کو حکم دے کہ مکان توڑلے یا درخت اکھاڑلے، یا یہ اختیار ہوگا کہ ٹوٹے ہوئے مکان اور اکھڑے ہوئے درخت کی جو قیمت ہوسکتی ہے کرایہ دار کو وہ قیمت دے کر مکان اور درخت حاصل کرلے، یا کرایہ دار مالک کو زمین کی اس منفعت کے بارے میں راضی کرلے جو مستقبل میں اس مکان یا درخت کے باقی رہنے کی وجہ سے حاصل ہوگی[3]۔

عقار کو رہن رکھنا:

۲۰ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ہر وہ چیز جس کی خرید وفروخت درست ہو جیسے سامان، جانور اور عقار اس کو رہن رکھنا درست ہوگا، اس لئے کہ رہن سے مقصود دین کے بارے میں اطمینان حاصل کرنا ہے، تاکہ اگر رہن رکھنے والے سے دین کا وصول کرنا دشوار ہوجائے تو اس مال مرہون کی قیمت سے وہ اپنا دین وصول کرسکے اور یہ ہر اس عین میں پائی جاسکتی ہے جس کی خرید وفروخت درست ہے۔

امام ابوحنیفہ نے مشاع (یعنی مشترک شی) کے رہن کو مستثنی قرار دیا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک مشترک شیٔ کا رہن جائز نہیں ہے اگر چہ اس کی فروختگی جائز ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''رہن''، فقرہ/۹۔

عقار کو غصب کرنا:

۲۱ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ عقار میں غصب کے احکام جاری ہوں گے، اس لئے کہ اس کو غصب کرنا ممکن ہے اور غاصب پر ضمان واجب ہوگا، اس میں امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کا اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''غصب''۔

عقار کو وقف کرنا:

۲۲ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عقار یعنی زمین، مکانات، دوکانوں اور باغات وغیرہ کو وقف کرنا درست ہے، اس لئے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت نے ان چیزوں کو وقف کیا ہے، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے اپنی ''خیبر'' کی زمین وقف کی تھی اور اس لئے بھی کہ عقار مستقل رہنے والی چیز ہوتی ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''وقف''۔

حنفیہ کے نزدیک عمارت اور مکان شیٔ منقول ہے اور شیٔ منقول کا

---

(۱) المہذب ۱/ ۴۰۴، کشاف القناع ۴/ ۴۴-۴۶۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۱۹، المجلۃ (دفعہ ۵۳۱)، مرشد الحیران (دفعہ ۶۵۸، ۶۵۹)۔

(۳) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۶۔

وقف ان کے نزدیک جائز نہیں ہے، الا یہ کہ اس کے وقف کا رواج ہو اور چوں کہ لوگوں میں زمین کے بغیر مکان یا درخت کو وقف کرنا متعارف رہا ہے، لہذا اس کا وقف کرنا جائز ہوگا، حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ بغیر زمین کے عمارت کے وقف کی تین صورتیں ہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''وقف''۔

فروخت شدہ عقار سے انتفاع کے حق کا تعلق:

۲۳- انتفاع کے حقوق کا تعلق عقار سے ہوا کرتا ہے نہ کہ منقول سے، لہذا حق انتفاع ہمیشہ عقار میں مقرر ہوا کرتا ہے اور زمین کی خرید وفروخت حق انتفاع کے بغیر درست ہوگی اور زمین کی بیع میں حق انتفاع داخل نہیں ہوگا، الا یہ کہ اس کی صراحت ہو، یا کوئی ایسی چیز کا ذکر ہو جس سے وہ معلوم ہو، مثلاً یہ کہے کہ میں نے زمین اس کے حقوق یا منافع کے ساتھ فروخت کردی، یا یہ کہے کہ ہر کم وبیش جو زمین کے اردگرد ہے میں نے زمین اس کے ساتھ فروخت کردی، لیکن عقد اجارہ میں حق انتفاع داخل ہوگا، اگرچہ اس کی صراحت نہ ہو، اس لئے کہ بغیر ان حقوق کے اصل شئی سے فائدہ اٹھانا ناممکن ہوگا، وقف کو اجارہ پر استحساناً قیاس کیا جائے گا نہ کہ بیع پر، اس لئے کہ وقف سے مقصود محض انتفاع ہے اور وہ ممکن نہیں ہے، الا یہ کہ زمین کے وقف میں بلاصراحت نالیاں اور راستے وغیرہ داخل ہوں[1]۔

حق شفعہ کا عقار سے تعلق نہ کہ منقول سے:

۲۴- فقہاء کا مذہب ہے کہ حق شفعہ عقار میں ثابت ہوتا ہے کیونکہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: ''**قضی رسول الله ﷺ بالشفعة فی کل شرکة لم تقسم ربعة أو حائط**''[1] (رسول اللہ ﷺ نے ہر اس زمین یا باغ میں شفعہ کا فیصلہ فرمایا جو مشترک ہو اور تقسیم نہ کیا گیا ہو، خواہ وہ خالی زمین ہو)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''شفعۃ'' فقرہ/ ۲۴۔

عَقِب

دیکھئے: ''کراء القصب''۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات، البحر الرائق ۶/ ۱۴۸- ۱۴۹، البہجہ شرح التحفہ ۲/ ۲۵۱، ۲۵۲، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۲۴ شائع کردہ الکتب العلمیہ، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۸۷ شائع کردہ دارالکتب العلمیہ۔

(۱) حدیث جابر: ''أن رسول الله ﷺ قضی بالشفعة......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۲۹) نے کی ہے۔

عَقْد

تعریف:

۱ – عقد لغت میں ربط، باندھنا، ضمان اور عہد ہے، ''القاموس'' میں ہے: ''عقد الحبل والبیع والعهد'' یعنی باندھنا، جوڑنا اور عہد کرنا[(۱)]۔

عقد کسی شئ کے اطراف کو جمع کرنے پر بھی بولا جاتا ہے، جب اسی کا ایک کنارہ دوسرے پر جمع کرے اور دونوں کو باندھ دے تو کہا جاتا ہے عقد الحبل[(۲)]۔

''المصباح'' میں ہے: کہا جاتا ہے: ''عقدت البیع'' یعنی میں نے معاملہ خرید وفروخت کا کیا، ''عقدت الیمین'' میں نے قسم کھائی، عاقدته علی کذا وعقدته علیه: میں نے ان سے معاہدہ کیا، معقد الشیء مجلس اور موضع عقد کو کہتے ہیں، ''عقدة النکاح'' نکاح کرنے کو کہا جاتا ہے، اس کی جمع عقود ہے[(۳)]، اسی معنی میں اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے: ''یَاأَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ''[(۴)] (اے ایمان والو! اپنے عہدوں کو پورا کرو)، نیز ارشاد ہے: ''وَلاَ تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّکَاحِ''[(۵)] (اور عقد نکاح کا عزم اس

---

(۱) القاموس۔

(۲) لسان العرب۔

(۳) المصباح المنیر۔

(۴) سورۂ مائدہ/۱۔

(۵) سورۂ بقرہ/۲۳۵۔

وقت تک نہ کرو)، مطلب یہ ہے کہ عدت کے زمانہ میں نکاح کو پختہ کرنے کا ارادہ نہ کرو[(۱)]۔

اصطلاح میں عقد دو معانی پر بولا جاتا ہے:

الف۔ عام معنی: وہ کام جس کو کوئی شخص کرنے کا پختہ ارادہ کرے یا دوسرے پر اس کے کرنے کو لازم قرار دے، جیسا کہ جصاص نے کہا ہے:[(۲)]، اس وجہ سے بیع، نکاح اور ان تمام معاملات کو جن میں معاوضہ ہوتا ہے، عقد کہتے ہیں، اس لئے کہ عاقدین میں سے ہر ایک اس کے پورا کرنے کو اپنے اوپر لازم قرار دیتا ہے، اور آئندہ کے بارے میں قسم کھانے کو یمین منعقدہ کہتے ہیں، اس لئے کہ قسم کھانے والے نے جس کام کے کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھائی ہے اس کے پورا کرنے کو اپنے اوپر لازم قرار دیتا ہے، اسی طرح معاہدہ اور امان کو بھی عقد کہتے ہیں، اس لئے کہ معاہدہ کرنے والا اور امن دینے والا اس کے پورا کرنے کو اپنے اوپر لازم قرار دیتا ہے، اسی طرح انسان آئندہ کسی کام کے کرنے کو اپنے اوپر لازم قرار دے وہ عقد ہے، اسی طرح نذر وغیرہ عقد ہیں[(۳)]۔

اللہ تعالی کے ارشاد: ''أَوْفُوا بِالْعُقُودِ'' (اپنے عہدوں کو پورا کرو) کی تفسیر میں علامہ آلوسی کا قول اسی عام معنی کے اعتبار سے ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: اس سے مراد وہ تمام دینی وشرعی احکام ہیں جن کو اللہ تعالی نے اپنے بندوں پر لازم قرار دیا ہے، اور وہ امانات ومعاملات وغیرہ کے تمام عقود جن کو بندے آپس میں طے کرتے ہیں اور جن کو پورا کرنا واجب ہوتا ہے[(۴)]۔

ب۔ خاص معنی: اس معنی کے اعتبار سے عقد کا اطلاق ایسی چیز پر

---

(۱) تفسیر القرطبی ۳/۱۹۲۔

(۲) احکام القرآن للجصاص ۲/۲۹۴، ۲۹۵۔

(۳) سابقہ مرجع۔

(۴) تفسیر روح المعانی ۶/۴۸۔

ہوتا ہے جو دو ارادوں سے وجود میں آئے، تاکہ اس کا شرعی اثر محل میں ظاہر ہو، جرجانی فرماتے ہیں: ایجاب وقبول کے ذریعہ تصرف کے اجزاء کو مربوط کرنا عقد کہلاتا ہے [۱]۔

اس معنی کے اعتبار سے زرکشی نے عقد کی تعریف یوں کی ہے: ایجاب کو قبول التزامی کے ساتھ مربوط کرنا، جیسے عقد بیع اور عقد نکاح وغیرہ [۲]۔

یہاں عقد اسی خاص معنی کے اعتبار سے موضوع بحث ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-التزام:

۲- لغت میں التزام دراصل **"لزم یلزم لزوماً"** سے ماخوذ ہے، جس کا معنی ثبوت ودوام ہے، کہا جاتا ہے: **لزمه المال**: یعنی اس پر مال واجب ہوا۔ **"لزمه الطلاق"** اس پر طلاق کا حکم واجب ہوا، **"ألزمته المال والعمل فالتزم"**: میں نے اس پر مال وعمل کو لازم کیا تو اس نے اپنے اوپر لازم کرلیا، التزام کا معنی ہے اپنے اوپر لازم کرلینا [۳]۔

اصطلاح میں التزام کا معنی: کسی آدمی کا اپنے اوپر ایسی شئی کو لازم کرلینا جو پہلے سے اس پر لازم نہیں تھی، حطاب کہتے ہیں: آدمی کا کسی جائز کام کو مطلقاً یا کسی شئی پر معلق کرکے اپنے اوپر لازم کرنا التزام ہے، اور کبھی کبھی عرف میں اس سے بھی خاص معنی میں اس کا استعمال ہوتا ہے، یعنی کسی جائز کام کو لفظ التزام کے ذریعہ اپنے اوپر لازم کرلینا [۴]۔

عقد جب خاص معنی میں ہو تو التزام اس سے عام ہے۔

ب-تصرف:

۳- لغت میں تصرف کا معنی: امور کو الٹ پلٹ کرنا اور کمائی کی تلاش میں سعی وکوشش کرنا [۱]۔

فقہاء کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ ان کے نزدیک تصرف وہ ہے جو کسی شخص سے بالارادہ صادر ہو، اور اس پر شریعت کی طرف سے مختلف احکام مرتب ہوں، تصرف میں افعال اور اقوال دونوں داخل ہیں، اس بنیاد پر تصرف، عقد سے عام ہے۔

ج-عہد ووعد:

۴- لغت میں عہد کا معنی وصیت کرنا ہے، اگر کوئی کسی کو وصیت کرے تو کہا جاتا ہے: **"عهدإليه يعهد"**، عہد کا معنی امان، ذمہ اور میثاق ہے، ہر اس کام پر بولا جاتا ہے جس پر اللہ تعالی سے معاہدہ کیا جائے، اور ہر اس عہد وپیمان پر بھی جو بندے آپس میں کرتے ہیں [۲]۔

اس معنی کے اعتبار سے عہد عقد کے معنی سے قریب ہے جب وہ عام معنی میں ہو، اور جب وہ خاص معنی میں ہو تو عقد اس سے عام ہوگا۔

''وعد'' کا معنی: زبان سے کسی چیز کی امید دلانا، اس کا استعمال خیر میں حقیقۃً اور شر میں مجازاً ہوتا ہے [۳]۔

اصطلاح میں ''وعد'' کا معنی مستقبل میں مخبر کا کسی جائز کام کے کرنے کی خبر دینا ہے [۴]۔

(۱) التعریفات۔
(۲) المنثور ۲/ ۳۹۷۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۴) فتح العلی المالک ۱/ ۲۱۷، ۲۱۸۔

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۳) مقاییس اللغۃ لابن فارس، المصباح المنیر۔
(۴) فتح العلی المالک ۱/ ۲۵۴، ۲۵۷۔

عقد کے ارکان:

۵-شئی کے ارکان: اس کی ماہیت کے وہ اجزاء اور اطراف ہیں جن سے وہ شئی قائم اور جن کی طرف اس کی نسبت ہوتی ہے [۱]۔

اصطلاح میں: رکن وہ ذاتی جز ہے کہ کوئی ماہیت اس سے اور دوسری چیز سے اس طرح مرکب ہو کہ اس کا وجود اسی پر موقوف ہو [۲]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عقد اس وقت پایا جائے گا جب عقد کرنے والا اور صیغہ (ایجاب وقبول) اور محل (معقود علیہ یعنی جس پر ایجاب وقبول ہو) پائے جائیں۔

جمہور فقہاء مذہب ہے کہ یہ تینوں عقد کے ارکان ہیں [۳]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ عقد کا رکن صرف صیغہ ہے، رہے عاقدین اور معقود علیہ تو یہ ایجاب وقبول کے وجود کے لئے تو لازم وضروری ہیں مگر رکن نہیں ہیں، یہ اس لئے کہ جو ایجاب وقبول کے علاوہ ہے وہ عقد کی حقیقت کا جز نہیں ہے اگرچہ اس پر عقد کا وجود موقوف ہے [۴]۔

صیغہ عاقدین اور معقود علیہ میں سے ہر ایک کے لئے کچھ شرائط ہیں، جن کا پوری طرح پایا جانا، عقد شرعی کے وجود کے لئے ضروری ہے، ہم ذیل میں اس پر بحث کریں گے:

اول-صیغہ عقد:

۶-صیغہ عقد: عاقد کی طرف سے صادر ہونے والا وہ قول، یا عمل جس سے اس کی رضامندی معلوم ہو، فقہاء اس کی تعبیر ''ایجاب وقبول'' سے کرتے ہیں [۱]۔

عقود کے اعتبار سے عقد میں ایجاب وقبول کے الفاظ الگ الگ ہوتے ہیں۔

چنانچہ مثلاً: عقد بیع میں ہر وہ قول یا عمل کا صیغہ بننے کے لائق ہے، جس سے رضامندی اور عوض کے ذریعہ مالک بنانا معلوم ہو مثلاً بائع کا کہنا: میں نے تجھ سے بیچ دیا، یا تم کو اتنے میں دے دیا، یا اتنے میں تم کو مالک بنا دیا اور خریدار کا کہنا: میں نے خرید لیا یا میں مالک ہو گیا یا میں نے قبول کرلیا، یا اس قسم کے دیگر الفاظ وغیرہ [۲]۔

اور عقد حوالہ میں ہر وہ قول کافی ہے جس سے منتقل کرنے اور حوالہ کرنے پر رضامندی معلوم ہو، مثلاً حوالہ کرنے والے کا کہنا: میں نے تیرے حوالہ کیا، میں نے تیرے ذمہ کردیا، اور جس کو حوالہ کیا جائے اس کا یہ کہہ دینا: میں راضی ہوں، میں نے قبول کیا وغیرہ [۳]۔

اس طرح عقد رہن منعقد ہوجاتا ہے جب راہن کہہ دے کہ میں نے یہ مکان تیرے پاس رہن رکھا یا میں نے یہ مکان تجھ کو بطور رہن دیا اور مرتہن کہے: میں نے قبول کیا، میں راضی ہوں [۴]۔

اصل یہ ہے کہ جس قول یا عمل سے لغت یا عرف میں ایجاب وقبول معلوم ہو اس سے عقد مکمل ہوجائے گا، لہذا دراصل کسی عقد کے منعقد ہونے کے لئے نہ تو کوئی خاص لفظ ضروری ہے اور نہ کسی خاص صیغہ کی شرط ہے۔

۷-بعض فقہاء نے اس اصل سے عقد نکاح کو مستثنی قرار دیا ہے، چنانچہ لفظ نکاح یا ازواج اور ان سے مشتق الفاظ کے علاوہ کسی دوسرے لفظ سے نکاح صحیح نہیں ہوگا، جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے،

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۲) التعریفات للجرجانی، حاشیہ ابن عابدین ۱۶۱/۱-۱۶۴۔
(۳) الحطاب والمواق علیہ ۴۱۹/۳، ۲۲۸/۴، الشرح الصغیر ۳/۲، نہایۃ المحتاج ۱۲/۳، مغنی المحتاج ۵/۲-۷، شرح منتہی الإرادات ۱۴۰/۲۔
(۴) الاختیار ۴/۲۔

(۱) مواہب الجلیل للحطاب ۲۲۸/۴۔
(۲) من مجلۃ الأحکام العدلیہ (دفعہ ۱۶۹)، حاشیۃ الشرقاوی ۱۶/۲۔
(۳) المجلہ دفعہ ۶۸۰۔
(۴) المجلہ دفعہ ۷۰۷۔

شربنی کہتے ہیں ''تزویج'' اور ''نکاح'' سے مشتق لفظ کے علاوہ کسی دوسرے لفظ سے نکاح درست نہ ہوگا، چنانچہ لفظ ''ہبہ''، ''تملیک''، اسی طرح ''اباحت'' اور ''احلال'' سے نکاح صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ قرآن کریم میں نکاح کے لئے ان دو الفاظ کے علاوہ کوئی تیسرا لفظ مذکور نہیں ہے، لہذا احتیاط کا تقاضا ہے کہ نکاح کا صحیح ہونا ان ہی دونوں الفاظ پر موقوف ہے، کیونکہ نکاح ایک عبادت ہے، اور عبادت کے اذکار شرع سے منقول ہوتے ہیں (۱)۔

حنابلہ میں حجاوی کہتے ہیں: لفظ ''أنکحت أو زوجت'' کے بغیر ایجاب صحیح نہ ہوگا، اسی طرح قبول اسی وقت صحیح ہوگا، جب وہ کہے: **قبلت تزويجها يا قبلت نكاحها يا قبلت هذا التزويج ياقبلت هذا النكاح يا تزوجتها يا رضيت هذا النكاح يا** صرف **قبلت ياتزوجت** کہے (۲)۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک عقد نکاح میں ان دونوں الفاظ کا ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ ان کے نزدیک ہر اس لفظ سے نکاح صحیح ہوجائے گا جس سے زندگی بھر کے لئے عقد کرنا سمجھا جائے، جیسے **أنکحت، زوجت، ملکت، بعت** اور **وهبت** وغیرہ بشرطیکہ ساتھ میں مہر کا ذکر ہو اور لفظ سے نکاح کرنا معلوم ہو (۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''نکاح'' اور ''صیغۃ''۔

ایجاب وقبول سے مراد؟:

۸- حنفیہ کے نزدیک عقود میں ایجاب سے مراد: عاقدین میں سے کسی ایک کی طرف سے پہلے صادر ہونے والا کلام یا کلام کے قائم مقام کوئی عمل ہے، خواہ یہ مالک بنانے والے کی طرف سے ہو یا مالک بننے والے کی طرف سے ہو، اور متعاقدین میں سے کسی ایک کی طرف سے بعد میں صادر ہونے والا قول یا عمل جس سے پہلے ایجاب کرنے والے کی موافقت سمجھی جائے قبول ہے (۱)، ان کے نزدیک ایجاب میں پہلے صادر ہونا اور قبول میں بعد میں صادر ہونے کا اعتبار ہے، خواہ مالک بنانے والے کی طرف سے ہو یا مالک بننے والے کی طرف سے ہو۔

حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ایجاب وہ ہے جو مالک بنانے والے کی طرف سے صادر ہو، مثلاً: فروخت کنندہ، اجارہ پر دینے والا، زوجہ یا اس کا ولی خواہ پہلے صادر ہو یا بعد میں، اور قبول وہ ہے جو مالک بننے والے کی طرف سے صادر ہو، خواہ پہلے صادر ہو، ان کے نزدیک معتبر یہ ہے کہ مالک بنانے والا ہی ایجاب کرنے والا ہے، اور مالک بننے والا، قبول کرنے والا ہے، ان کے نزدیک پہلے یا بعد میں صادر ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے (۲)۔

ایجاب وقبول کے وسائل:

۹- فی الجملہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ایجاب وقبول جس طرح الفاظ سے حاصل ہوتے ہیں اسی طرح تحریر، اشارہ، پیغام رسانی اور عمل کے ذریعہ بھی حاصل ہوتے ہیں، البتہ بعض عقود میں ان میں سے بعض وسائل کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۰۔

(۲) الإقناع ۳/ ۱۶۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۲/ ۲۶۸، مواہب الجلیل للحطاب وبہامشہ التاج والإکلیل ۳/ ۴۱۹، ۴۲۰۔

---

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۲/ ۴، فتح القدیر ۲/ ۲۴۴۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲، منح الجلیل ۲/ ۴۶۲، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۵۳، مغنی المحتاج ۲/ ۵، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۴۰، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۶۱ طبع الریاض۔

الف-الفاظ میں ایجاب وقبول کے ذریعہ عقد کرنا:

۱۰-تمام فقہاء کے نزدیک عقود کے منعقد ہونے میں اصل یہ ہے کہ ایجاب وقبول الفاظ کے ذریعہ ہوں، اور اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایجاب وقبول اگر ماضی کے صیغہ سے ہوں تو ان سے عقد منعقد ہوجائے گا، مثلاً فروخت کنندہ کہے **بعت** (میں نے فروخت کیا) اور خریدار کہے: **اشتریت** (میں نے خریدلیا) اور اس صورت میں نیت کی ضرورت نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ صیغہ اگرچہ ماضی کے لئے وضع کیا گیا ہے لیکن اہل لغت اور اہل شرع کے عرف میں حال کے لئے اس کو ایجاب قرار دیا گیا ہے، علامہ کاسانی نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ عرف وضع سے راجح ہوتا ہے [۱]۔ نیز اس لئے کہ یہ الفاظ عقد بیع کے لئے صریح ہیں، لہذا ان دونوں پر بیع لازم ہوجائے گی، جیسا کہ حطاب نے کہا ہے [۲]۔

جس صیغہ سے زمانہ استقبال سمجھا جائے اس سے عقد منعقد نہ ہوگا، جیسے استفہام کا صیغہ، اور مضارع کا صیغہ جس سے استقبال مراد ہو [۳]۔

جس صیغہ سے زمانہ حال معلوم ہو، مثلاً: امر کا صیغہ، تو اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، مثلاً کوئی کہے: **بعنی** (تم مجھ سے فروخت کردو) اور دوسرا اس کے جواب میں کہے: **بعتک** (میں نے تیرے ہاتھ فروخت کردیا) تو حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ دوسرا لفظ ایجاب ہوگا، اس میں ضرورت ہے کہ پہلے کی طرف سے قبول پایا جائے، یہی حنابلہ کے یہاں بھی ایک روایت ہے، اور شافعیہ کے یہاں اظہر کے بالمقابل ایک قول ہے [۱]۔

مالکیہ کہتے ہیں: (اور یہی شافعیہ کے نزدیک قول اظہر اور حنابلہ کے نزدیک ایک روایت ہے)، ان دونوں الفاظ سے بیع منعقد ہوجائے گی، پہلے کی طرف سے قبول کرنے کی ضرورت نہ ہوگی [۲]۔

اگر مضارع کے صیغہ سے حال کا ارادہ ہو تو عقد منعقد ہوجائے گا ورنہ نہیں، چنانچہ ''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے: اگر بائع کہے: **أبیع منک هذا بألف** (میں یہ چیز تم سے ایک ہزار میں فروخت کررہا ہوں) یا کہے: **أبذله أو أعطیکه** (میں یہ چیز تم کو دے رہا ہوں) اور خریدار کہے: **اشتریه منک أو آخذه** (میں اس کو تم سے خریدرہا ہوں یا لے رہا ہوں)، اور دونوں زمانہ حال میں ایجاب کا ارادہ کریں، یا ان میں سے ایک ماضی کا صیغہ استعمال کرے اور دوسرا زمانہ حال میں ایجاب کی نیت کے ساتھ مضارع کا صیغہ استعمال کرے تو بیع منعقد ہوجائے گی، اور اگر حال میں ایجاب کی نیت نہ ہو تو منعقد نہ ہوگی [۳]۔

حطاب نے ابن عبد السلام سے اسی کے مثل نقل کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: اگر وہ ماضی کا صیغہ استعمال کرے گا تو اس سے رجوع کرنا قابل قبول نہ ہوگا، اگر مضارع کا صیغہ استعمال کرے گا، تو اس کے کلام میں احتمال ہوگا، اس لئے قسم کھائے گا کہ اس نے کیا ارادہ کیا ہے [۴]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صیغۃ''، فقرہ/ ۷۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۳، فتح القدیر ۵/ ۷۴، ۷۵۔

(۲) مواہب الجلیل ۴/ ۲۲۹، ۲۳۰۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳، ۴، مغنی المحتاج ۲/ ۵، ۶، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۶۰، ۵۶۱ طبع الریاض، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۴۰۔

---

(۱) شرح المجلہ للأتاسی ۲/ ۳۲، الاختیار ۲/ ۴، مغنی المحتاج ۲/ ۵، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۶۱۔

(۲) منح الجلیل ۲/ ۴۶۲، مغنی المحتاج ۲/ ۵، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۴۰، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۶۱۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۔

(۴) الحطاب ۴/ ۲۳۲۔

عقد میں لفظ کا اعتبار ہوگا یا معنی کا:

۱۱-بعض فقہاء کے نزدیک ایک فقہی قاعدہ ہے: **العبرة فی العقود للمقاصد والمعانی لا للألفاظ والمبانی** [۱] (یعنی عقود میں مقاصد و معانی کا اعتبار ہوگا، الفاظ کا اعتبار نہ ہوگا) اس قاعدہ کا مطلب جیسا کہ ''الدرر'' میں ہے کہ جب کوئی عقد پایا جائے گا تو ان الفاظ کو نہیں دیکھا جائے گا جن کو عاقدین نے عقد کرتے وقت استعمال کیا ہے بلکہ صرف یہ دیکھا جائے گا کہ عقد کے وقت انہوں نے جو کلام کیا ہے اس سے ان کا حقیقی مقصد کیا ہے، اس لئے کہ معنی ہی حقیقی مقصود ہوتا ہے، لفظ مقصود نہیں ہوتا ہے، نہ استعمال کیا ہوا صیغہ مقصود ہوتا ہے، اور الفاظ تو محض معانی کے لئے سانچہ ہیں [۲]۔

مختلف عقود میں اس قاعدہ کی تطبیق میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، چنانچہ انہوں نے بعض عقود میں اس کو تطبیق دی ہے، اور بعض عقود میں نہیں، اور یہ اس لئے ہوا ہے کہ ان عقود کی حقیقت و ماہیت میں اختلاف ہے۔

ظاہر یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک یہ قاعدہ بہت سے عقود میں جاری ہے، اور اس کی فروعات بہت ہیں، چنانچہ ابن نجیم فرماتے ہیں: اعتبار الفاظ کا نہیں ہوتا ہے بلکہ معانی کا ہوتا ہے، فقہاء نے اس کی صراحت چند مواقع پر کی ہے، مثلاً: اگر کفالہ میں اصیل کے بری ہونے کی شرط ہو تو حوالہ ہے، اسی طرح حوالہ میں اصیل کے بری نہ ہونے کی شرط ہو تو کفالہ ہے، اگر دین مدیون کو ہبہ کر دیا جائے تو معنی کا اعتبار کر کے یہ ابراء ہوگا، اور صحیح قول کے مطابق قبول پر موقوف نہ رہے گا، اگر مطلقہ عورت سے لفظ نکاح کے ذریعہ رجعت کرے تو معنی کا اعتبار کر کے رجعت صحیح ہوگی، اگر کوئی کہے: **خذ هذا بكذا** (یہ چیز اتنے میں لے لو) دوسرا کہے: **أخذت** (میں نے لے لیا) تو بیع منعقد ہو جائے گی، اگر بدل کے ذکر کے ساتھ ہبہ کا لفظ استعمال کیا جائے تو بیع منعقد ہو جائے گی، اعطاء اور اشتراء کے لفظ سے بھی بیع ہو جائے گی، ہبہ، تملیک، صلح عن المنافع اور عاریت کے الفاظ سے عقد اجارہ منعقد ہو جائے گا، جو الفاظ زمانہ حال میں عین کی ملکیت پر دلالت کریں ان سے عقد نکاح منعقد ہو جائے گا، جیسے بیع، شراء، ہبہ اور تملیک، اور لفظ بیع سے عقد سلم اور لفظ سلم سے عقد بیع منعقد ہو جائے گا، اگر رب المال یہ شرط لگا دے کہ تمام منافع مضارب کے ہوں گے تو مال قرض ہو جائے گا، اور اگر یہ شرط لگا دی جائے کہ تمام منافع رب المال کے ہوں گے تو یہ عقد ابضاع ہو جائے گا۔

پھر انہوں نے آگے لکھا ہے: کچھ مسائل اس اصل سے مستثنیٰ ہیں:

مثلاً بلا قیمت بیع کرنے سے ہبہ منعقد نہ ہوگا، اسی طرح بلا اجرت عقد اجارہ کرنے سے عاریت منعقد نہ ہوگی، نکاح اور تزویج کے الفاظ سے بیع منعقد نہ ہوگی، طلاق کے الفاظ سے عتق (آزادی) واقع نہ ہوگی اگرچہ آزادی کی نیت کرے، کیونکہ طلاق وعتاق میں صرف معنی کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، بلکہ الفاظ کی رعایت بھی کی جاتی ہے [۱]۔

سب سے اہم مسئلہ جس میں حنفیہ نے اس قاعدہ کو تطبیق دی ہے ''بیع الوفاء'' کا عقد ہے، اگر فروخت کنندہ کہے: میں نے یہ مکان اتنے میں بیع الوفاء کے طور پر فروخت کیا اور دوسرا قبول کر لے تو عین مکان میں ملکیت نہیں آئے گی، حالانکہ بیع کے لفظ سے خریدار کو مبیع میں ملکیت حاصل ہوتی ہے، یہ اس لئے ہے کہ فریقین کا مقصد تملیک نہیں ہے، بلکہ مقصد صرف یہ ہے کہ بائع کے ذمہ خریدار کا جو دین واجب ہو رہا ہے وہ محفوظ ہو جائے اور دین کی ادائیگی کے وقت تک

---

(۱) مجلة الأحكام العدلیہ دفعہ: (۳)۔

(۲) درر الحکام شرح مجلة الأحکام ۱/ ۱۸، ۱۹۔

---

(۱) الأشباه والنظائر لابن نجیم رص ۲۰۷، ۲۰۸، البحر الرائق ۶/ ۲۲۰۔

مبیع مشتری کے قبضہ میں باقی رہے، اسی وجہ سے اس پر بیع کے بجائے رہن کے احکام جاری ہوتے ہیں، اس لئے کہ اعتبار مقاصد ومعانی کا ہوتا ہے، الفاظ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

اسی وجہ سے فروخت کنندہ کو بیع الوفاء میں حق ہوتا ہے کہ قیمت لوٹا کر مبیع واپس لے لے، اسی طرح خریدار کو بھی حق ہوتا ہے کہ مبیع کو لوٹا کر ثمن واپس لے لے [۱]۔

خریدار کے لئے جائز نہیں ہے کہ بیع الوفاء میں خرید کردہ شئ کو بائع کے علاوہ کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کرے، اس لئے کہ وہ رہن کے حکم میں ہے [۲]۔ اسی طرح بیع الوفاء میں خریدار کو حق شفعہ حاصل نہیں ہوتا ہے، بلکہ شفعہ کا حق بائع کو باقی رہتا ہے [۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''بیع الوفاء''، فقرہ ۷۔

مالکیہ کے نزدیک معتمد یہ ہے کہ تمام عقود میں نیت وقصد کا اعتبار تو ہوگا ہی ساتھ ہی ساتھ اس لفظ کا بھی اعتبار ہوگا جس سے نیت وارادہ معلوم ہو، یا اس لفظ کے قائم مقام کوئی اشارہ وغیرہ ہو، ان حضرات نے بعض عقود میں معنی کا اعتبار کرنے میں توسع سے کام لیا ہے، اور ''بیع تعاطی'' کو جائز قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ لوگ جس کو بیع سمجھیں وہ بیع ہے، اور عقد نکاح میں انہوں نے سختی سے کام لیا ہے، اور اس میں ایسے لفظ کو شرط قرار دیا ہے جس سے نکاح سمجھا جائے، البتہ لفظ نکاح یا زواج کو شرط نہیں قرار دیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ ہر اس لفظ سے نکاح صحیح ہوجائے گا جس سے ہمیشہ کے لئے ملکیت سمجھی جائے، جیسے نکاح، تزویج، تملیک، بیع، ہبہ وغیرہ، انہوں نے کہا ہے کہ اگر ان الفاظ سے نکاح کا ارادہ کیا جائے تو درست ہوگا [۴]۔

شافعیہ کے نزدیک عقود میں الفاظ پر معانی کو ترجیح دینا متفق علیہ نہیں ہے، بلکہ اس کا اعتبار کرنے میں اختلاف منقول ہے، چنانچہ علامہ سیوطی فرماتے ہیں: عقود کے الفاظ کا اعتبار ہوگا یا ان کے معانی کا، اس میں اختلاف ہے، جزئیات میں خود ترجیح مختلف فیہ ہے، مثلاً: اگر کوئی کہے کہ میں نے تم سے ان دراہم کے ذریعہ ایک کپڑا خرید لیا جس کی صفات یہ ہوں گی اور دوسرا کہے کہ میں نے فروخت کیا، تو شیخین نے لفظ کا اعتبار کر کے بیع کے منعقد ہونے کو راجح کہا ہے اور دوسرا قول جس کو سبکی نے راجح کہا ہے یہ ہے کہ معنی کا اعتبار کر کے یہ عقد سلم ہوگا۔

اگر کوئی شخص عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ کرے تو کیا معنی کا اعتبار کر کے یہ عقد بیع ہوگا؟ یا لفظ کا اعتبار کر کے ہبہ قرار پائے گا، اصح پہلا قول ہے۔

اگر کوئی شخص ''بعتک'' (یعنی میں نے تم سے فروخت کیا) کہے اور قیمت ذکر نہ کرے تو اگر ہم معنی کا اعتبار کریں گے تو یہ ہبہ ہوگا، اور اگر لفظ کا اعتبار کریں گے تو یہ بیع فاسد ہوگی۔

اگر کوئی کہے کہ میں نے اس غلام کے بدلہ میں یہ کپڑا بطور سلم تم کو دیا، تو یہ یقینی طور پر عقد سلم نہیں ہوگا، اور اظہر قول کے مطابق یہ بیع بھی نہیں ہوگی، اس لئے کہ بیع کا لفظ نہیں ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ معنی کا اعتبار کر کے یہ بیع ہوگی۔

اگر کوئی شخص مدیون سے کہے کہ میں نے دین کو تمہیں ہبہ کیا تو کیا اس کی طرف سے قبول کرنا شرط ہے؟ اس میں دو رجحانات ہیں: اول- لفظ ہبہ کا اعتبار کر کے قبول کرنا شرط ہے، دوم- ابراء کے معنی کا اعتبار کرتے ہوئے شرط نہیں ہوگا۔

لفظ نکاح کے ذریعہ رجعت کرنے میں لفظ مساقات کے ذریعہ عقد اجارہ کرنے میں، لفظ اجارہ کے ذریعہ عقد سلم میں، لفظ بیع کے

(۱) درر الحکام شرح المجلۃ ۱/ ۱۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۴۷۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۰۹۔

(۴) الفروق للقرافی مع الہامش ۱/ ۳۹، ۳/ ۱۴۳۔

ذریعہ عقد اجارہ کرنے میں، لفظ اقالہ کے ذریعہ بیع کرنے میں، لفظ ضمان کے ذریعہ عقد حوالہ کرنے میں اور ان جیسے دیگر مسائل میں اختلاف ہے [۱]۔

اسی کے مثل وہ تفصیل بھی ہے جس کو زرکشی نے اپنے قواعد میں ذکر کیا ہے، پھر اس قاعدہ کے لئے انہوں نے ایک ضابطہ بیان کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

اگر بلا سوچے سمجھے لفظ کا استعمال کرے تو مشہور قول کے مطابق اس پر فاسد ہونے کا حکم لگایا جائے گا، مثلاً: کوئی کہے کہ میں نے بغیر قیمت کے تم سے فروخت کیا، اور اگر بغیر سوچے سمجھے لفظ کا استعمال نہ کرے تو یا تو صیغہ اپنے مدلول یا معنی میں زیادہ مشہور ہوگا، اگر صیغہ اپنے مدلول میں مشہور ہوگا، مثلاً کوئی کہے میں نے یہ کپڑا اس غلام کے بدلہ میں بطور سلم تم کو دیا، تو اصح یہ ہے کہ صیغہ کا اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ ذموں کی بیع میں یہ لفظ مشہور ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ یہ بیع ہوگی اور اگر لفظ اپنے مدلول میں مشہور نہ ہو بلکہ معنی ہی مقصود ہو، مثلاً کہے: میں نے اتنے میں تم کو ہبہ کیا تو صحیح قول یہ ہے کہ یہ بیع ہوگی، اور اگر دونوں برابر ہوں تو اصح یہ ہے کہ لفظ کا اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ وہی اصل ہے اور معنی اس کے تابع ہے [۲]۔

حنابلہ نے اس قاعدہ کا اعتبار کیا ہے، اور انہوں نے اکثر عقود میں بعض استثناء اور بعض مسائل میں اختلاف کے ساتھ الفاظ پر مقاصد و معانی کو ترجیح دی ہے۔

ابن القیم فرماتے ہیں: جو شخص مصادر شرع میں غور وفکر کرے گا اس پر یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہوجائے گی کہ اگر متکلم الفاظ سے ان کے معانی کا ارادہ نہ کرے بلکہ بلا ارادہ اس سے الفاظ صادر ہوجائیں تو شارع نے ایسے الفاظ کو لغو قرار دیا ہے، مثلاً: سونے والا، بھول جانے والا، مدہوش (نشہ والا)، جاہل، مکرہ (جس پر اکراہ کیا جائے)، اور خوشی، غصہ یا مرض کی شدت میں غلطی کر جانے والا وغیرہ یا ایک شخص کی سواری گم ہوجائے اور وہ اس سے مایوس ہو چکا تھا، اچانک اس کو اس کی سواری مل گئی، اور وہ انتہائی خوشی میں بے اختیار پکار اٹھا ''اے اللہ تو میرا بندہ ہے میں تیرا رب ہوں'' تو اس کو کافر نہیں قرار دیا گیا [۱]۔ تو کیسے ان الفاظ کا اعتبار کیا جائے گا جن کے بارے میں یقین ہے کہ کہنے والے کا مقصد اس کے خلاف ہے [۲]۔

ایک دوسری جگہ انہوں نے لکھا ہے: مقصود یہ ہے کہ اگر متعاقدین خفیہ طور پر کسی عقد پر متفق ہوں تو اگرچہ اس کے خلاف ظاہر کریں اعتبار اسی کا ہوگا جس پر وہ خفیہ طور پر متفق ہیں، اور عقد سے جوان کا مقصد ہے [۳]۔

وہ فرماتے ہیں کہ قصد ہی عقد کی جان ہے، اس کو صحیح یا باطل قرار دینے والا ہے، لہذا عقود میں الفاظ کا اعتبار کرنے کے بجائے مقصود کا اعتبار کرنا زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ الفاظ دوسرے کے لئے مقصود ہوتے ہیں، اور عقود کے مقاصد وہ ہیں جن کے لئے عقد کیا جاتا ہے، چنانچہ معلوم ہوا کہ عقود وافعال میں ان کے حقائق ومقاصد کا اعتبار ہوگا ان کے ظاہری الفاظ یا ظاہری افعال کا اعتبار نہ ہوگا [۴]۔

اس واضح صراحت کے باوجود کہ عقود میں مقاصد کا اعتبار ہوگا الفاظ کا اعتبار نہ ہوگا، حنابلہ نے ایسے بعض مسائل کا ذکر کیا ہے، جن

---

(۱) الأشباه والنظائر للسیوطی رص ۱۸۳-۱۸۵۔

(۲) المنثور فی قواعد ۲/ ۳۷۱-۳۷۴۔

(۱) حدیث: "الذی قال من شدة فرحه......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۱۰۴، ۲۱۰۵) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) إعلام الموقعین ۳/ ۱۰۷۔

(۳) إعلام الموقعین ۳/ ۱۰۶۔

(۴) سابقہ مرجع ۳/ ۱۰۶، ۱۰۷۔

میں مقاصد یا الفاظ کا اعتبار کرنے میں ان کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔

ابن رجب نے کہا ہے کہ اگر عقود کے الفاظ کے ساتھ ایسا لفظ ذکر کردے جو اس عقد کو اس کی حقیقت سے نکال دے تو کیا اس کی وجہ سے عقد فاسد ہوجائے گا؟ یا جس طریقہ پر اس کا صحیح ہونا ممکن ہو اسی سے اس کو کنایہ قرار دیا جائے گا، اس میں اختلاف ہے، اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ لفظ کا اعتبار کرنا راجح ہوگا، یا معنی کا اعتبار کرنا؟ اس سے چند مسائل مستنبط ہیں:

اگر کسی کو کوئی چیز عاریت پر دے اور اس میں عوض کی شرط بھی لگا دے تو کیا یہ عقد عاریت صحیح ہوگا یا نہیں؟ دو اقوال ہیں: اول: صحیح ہوگا اور یہ قرض سے کنایہ ہوگا، لہذا اگر مکیل یا موزون ہو تو قبضہ سے مالک ہوجائے گا، دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی وجہ سے عقد فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ عوض کی شرط اس کو اس کی حقیقت سے نکال دے گی۔

اگر کوئی کہے کہ یہ مال مضاربت کے طور پر لو، سارا نفع تمہارا ہوگا، یا کہے کہ میرا ہوگا، تو قاضی اور ابن عقیل کہتے ہیں کہ یہ مضاربت فاسدہ ہے، اس میں وہ اجرت مثل کا حق دار ہوگا، اور ایسا ہی ''المغنی'' میں بھی ہے، ابن رجب نے ''المغنی'' سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے دوسری جگہ کہا ہے کہ یہ ابضاع صحیح ہوگا، یعنی انہوں نے لفظ کے بجائے معنی کی رعایت کی ہے۔

اگر کسی شی میں عقد سلم فی الحال کیا تو کیا یہ صحیح ہوگا، اور بیع ہوگی یا صحیح نہ ہوگا، اس میں دو اقوال ہیں: اول: یہی امام احمد کے کلام سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ لفظ سلم سے بیع صحیح نہ ہوگی، دوم: یہ ہے کہ صحیح ہوجائے گی، یہ قاضی نے ایک جگہ اپنا اختلاف ظاہر کرتے ہوئے لکھا ہے [1]۔

(۱) القواعد فی الفقہ لابن رجب رص ۴۹، ۵۰۔

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء مقاصد و معانی کو الفاظ پر ترجیح دینے کے قاعدہ کو ایک اصل کے طور پر تسلیم کرنے کے باوجود بعض مسائل جزئیہ میں اس کی تطبیق میں اختلاف کرتے ہیں۔

الفاظ میں صریح و کنایہ:

۱۲- بعض الفاظ مقصد و مراد پر دلالت کرنے میں صریح ہوتے ہیں، لہذا نیت یا کسی قرینہ کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، کیونکہ سننے والے کے نزدیک معنی بالکل واضح ہوتا ہے، جیسا کہ علامہ کاسانی نے کہا ہے، اور بعض الفاظ کنایہ ہوتے ہیں، نیت، یا قرینہ کے بغیر مقصد معلوم نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ بقول علامہ شبراملسی اس میں مقصد اور غیر مقصد دونوں کا احتمال ہوتا ہے، لہذا مراد کے خفی ہونے کی وجہ سے اس کا اعتبار کرنے میں نیت کی ضرورت ہوگی۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ طلاق، عتاق، ایمان اور نذور جس طرح صریح الفاظ سے منعقد ہوتے ہیں۔ اسی طرح الفاظ کنایہ سے بھی منعقد ہوجاتے ہیں۔

البتہ ان کے علاوہ کنایات کے ذریعہ دوسرے تصرفات کے منعقد ہونے میں ان کے درمیان اختلاف ہے [1]۔

عقود میں صریح اور کنایہ الفاظ کے استعمال کرنے کا بیان فقہاء شافعیہ نے زیادہ تفصیل کے ساتھ کیا ہے، چنانچہ علامہ نووی کی ''المجموع'' میں ہے: ہمارے فقہاء نے کہا ہے کہ ایسا تصرف جو انسان تنہا کرسکتا ہے، جیسے کہ طلاق، عتاق اور ابراء جس طرح صریح لفظ سے منعقد ہوتا ہے، اسی طرح نیت کے ساتھ لفظ کنایہ سے بھی منعقد

(۱) بدائع الصنائع ۱۵/۳، ۱۰۱، ۴۶/۴، ۸۴/۵، جواہر الإکلیل ۲۳۱/۲، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۱۸، حاشیۃ الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۸۴/۶، المنثور ۳۱۰/۲، ۱۰۱/۳، ۱۱۸، منتہی الإرادات ۴۲۷/۳۔

ہوجاتا ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور جو تصرف خود تنہا نہیں کرسکتا ہے بلکہ اس میں ایجاب وقبول کی ضرورت ہے اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: وہ ہے جس میں گواہ بنانا شرط ہو، جیسے نکاح اور وکیل کی بیع، بشرطیکہ مؤکل گواہ بنانے کی شرط لگادے تو یہ نیت کے باوجود لفظ کنایہ سے منعقد نہیں ہوگی، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ گواہ کو نیت کا علم نہیں ہوسکتا ہے۔

دوم: وہ ہے جس میں گواہ بنانا شرط نہ ہو، اس کی بھی دو قسمیں ہیں:

اول: اس کا مقصود ایسا ہو کہ آئندہ زمانہ پر اس کو معلق کرنا صحیح ہو، جیسے مکاتب بنانا اور خلع، تو یہ نیت کے ساتھ لفظ کنایہ سے منعقد ہوجائے گا، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

دوم: وہ تعلیق کے قابل نہ ہو، جیسے بیع، اجارہ، اور مساقات وغیرہ، نیت کے ساتھ لفظ کنایہ سے ان عقود کے منعقد ہونے میں دو مشہور اقوال ہیں: ان میں سے اصح قول یہ ہے کہ خلع کی طرح یہ بھی منعقد ہوجائے گا، اس لئے کہ لفظ کے استعمال، اور معنی کے ارادہ کے ساتھ دونوں میں باہمی رضامندی بھی پائی جارہی ہے، حضرت جابرؓ کی حدیث سے یہی معلوم ہورہا ہے، اس میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے مجھ سے فرمایا: "**بعني جملك**"، **فقلت: إن لرجل عليّ أوقية ذهب فهو لك بها**، **قال: "قد أخذته"**[1] (اپنا اونٹ میرے ہاتھ فروخت کردو، تو میں نے کہا کہ میرے اوپر ایک آدمی کا ایک اوقیہ سونا ہے، اس کے بدلہ میں یہ اونٹ آپ کا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا میں نے اس کو لے لیا)۔

امام الحرمین نے کہا ہے: نیت کے ساتھ لفظ کنایہ سے بیع وغیرہ کے منعقد ہونے میں جو اختلاف ہے وہ اس صورت میں ہے کہ قرائن موجود نہ ہوں، ورنہ اگر قرائن پوری طرح موجود ہوں اور ان سے مقصود اچھی طرح سمجھ میں آجائے تو یقینی طور سے بیع کے صحیح ہونے کا حکم دیا جائے گا، البتہ تمام قرائن کے مکمل طور پر پائے جانے کے باوجود کنایہ کے ذریعہ نکاح صحیح نہیں ہوگا[1]۔

عقود میں کنایہ کے داخل ہونے میں فقہاء حنابلہ کا اختلاف ہے، چنانچہ ابن رجب کی "القواعد" میں ہے کہ کنایات کے ذریعہ عقود کے صحیح ہونے میں ہمارے علماء کا اختلاف ہے، قاضی نے کئی مواقع پر کہا ہے کہ کنایہ صرف طلاق اور عتاق میں ہوتا ہے، باقی تمام عقود میں کنایہ نہیں ہوتا ہے[2]۔

رہے مالکیہ تو ابن رشد نے "بدایۃ المجتہد" میں لکھا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک الفاظ صریح وکنایہ سے بیع منعقد ہوجاتی ہے، پھر انہوں نے لکھا ہے: اس سلسلہ میں امام مالک کا کوئی قول مجھ کو یاد نہیں ہے[3]۔ البتہ قرطبی نے اللہ تعالی کے ارشاد: "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ"[4] (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے) کی تفسیر میں لکھا ہے کہ بیع ایجاب وقبول ہے، اور وہ مستقبل اور ماضی کے لفظ سے منعقد ہوتی ہے، اس میں ماضی حقیقت ہے، اور مستقبل کنایہ ہے، پھر کہا ہے کہ بیع لفظ صریح سے اور ایسے لفظ کنایہ سے بھی منعقد ہوجاتی ہے جس سے ملکیت کا منتقل کرنا سمجھا جائے[5]۔ الحطاب نے ابن یونس وغیرہ سے فرق نقل کیا ہے،

(۱) حدیث جابر: "بعني جملك......" کی روایت مسلم (۱۲۲۲/۳) نے کی ہے۔

(۱) المجموع للنووی ۱۵۳/۹، ۱۵۴ تحقیق المطیعی، نیز دیکھئے: المنثور ۱۱۸/۳، ۳۰۶/۲، ۳۰۷۔

(۲) القواعد لابن رجب رص ۵۰ القاعدہ ۳۹۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۱۸۵/۲ شائع کردہ مکتبۃ الکلیات الأزہریہ۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۵) القرطبی ۳۵۷/۳۔

یعنی اگر بیع کا صیغہ لفظ ماضی سے ہو تو لازم ہوگی اور اگر لفظ مضارع سے ہو تو اس سے قسم لی جائے گی، پھر انہوں نے قرطبی کا قول نقل کیا ہے کہ بیع لفظ صریح سے اور اس کنایہ سے ہو جاتی ہے جس سے ملکیت کا منتقل کرنا سمجھا جائے، الحطاب میں یہ بھی ہے کہ اگر بیع میں مضارع کا صیغہ استعمال کرے گا تو اس کے کلام میں احتمال ہوگا، لہذا قسم کھائے گا کہ اس نے کیا ارادہ کیا ہے (۱)۔

حنفیہ کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ کنایہ تمام عقود میں جاری ہوگا، علامہ کاسانی نے "باب الہبہ" میں لکھا ہے کہ اگر کوئی کہے: **حملتک علی هذه الدابة** (میں نے یہ جانور تم کو سواری کے لئے دیا) تو اس میں ہبہ اور عاریت دونوں کا احتمال ہوگا، چنانچہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: **"حملت علی فَرَسٍ فی سبیل الله، فأضاعه الذی کان عنده، فأردت أن أشتریه وظننت أنه یبیعه برخص. فسألت النبی ﷺ: فقال: "لاتعد فی صدقتک"** (۲) (میں نے ایک گھوڑا اللہ تعالی کے راستہ میں وقف کیا، تو جس کے پاس وہ گھوڑا تھا اس نے اس کو ضائع کر دیا، میں نے یہ سمجھ کر کہ وہ اس کو کم قیمت میں فروخت کر دے گا اس کو خریدنا چاہا تو نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اپنا صدقہ واپس نہ لو)۔

اس میں عین کی تملیک اور منافع کی تملیک دونوں کا احتمال ہے، لہذا تعیین کے لئے نیت ضروری ہوگی (۳)، کاسانی کہتے ہیں: اگر بائع کہے: **"أبیعه منک بکذا"** (میں اتنے میں یہ چیز تم سے فروخت

(۱) الحطاب ۴/ ۲۳۲۔

(۲) حدیث: **"أن عمر قال: حملت علی فرس فی سبیل الله......"** کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۵۲) اور مسلم (۳/ ۱۲۴۰) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۱۱۶۔

کر رہا ہوں) اور خریدار کہے: **اشتریه** (میں اس کو خرید رہا ہوں) اور دونوں ایجاب وقبول کی نیت کریں تو رکن مکمل پایا جائے گا، اور بیع منعقد ہو جائے گی، ہم نے یہاں نیت کا اعتبار کیا ہے، (اگرچہ صحیح یہ ہے کہ "فعل" کا صیغہ حال کے لئے ہے)، اس لئے کہ اس کا اکثر استعمال استقبال کے لئے حقیقۃً یا مجازاً ہوتا ہے، لہذا نیت کے ذریعہ تعیین کی ضرورت ہوگی (۱)۔

ب- تحریر یا پیغام رسانی کے ذریعہ عقد کرنا:

۱۳- اس پر فی الجملہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ تحریر اور پیغام رسانی کے ذریعہ عقود صحیح اور منعقد ہو جاتے ہیں، اگر دونوں کے ذریعہ ایجاب وقبول مکمل ہو، البتہ عقد نکاح میں یہ صحیح نہیں ہوگا (۲)۔

پھر بعض عقود میں ان کا اختلاف ہے، اور بعض شرائط میں انہوں نے تفصیل کی ہے، مرغینانی فرماتے ہیں: تحریر خطاب کی طرح ہے یہی حکم پیغام رسانی کا بھی ہے، یہاں تک کہ تحریر کے پہنچنے اور پیغام کے سنانے کی مجلس کا اعتبار کیا جائے گا (۳)۔ دسوقی نے "باب البیع" میں لکھا ہے: بیع صحیح ہوگی اگر دونوں جانب سے قول ہو، یا دونوں جانب سے تحریر ہو، یا ایک جانب سے قول اور دوسری جانب سے تحریر ہو (۴)۔

رہا عقد نکاح تو جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تحریر کے ذریعہ نکاح درست نہ ہوگا، خواہ عاقدین موجود ہوں یا غائب

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۴/ ۱۰، حاشیة الدسوقی وبهامشه الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۳، مغنی المحتاج ۲/ ۵، حاشیة القلیوبی ۲/ ۱۵۴، کشاف القناع ۳/ ۱۴۸۔

(۳) الہدایہ مع فتح القدیر ۵/ ۷۹۔

(۴) حاشیة الدسوقی وبهامشه الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۳۔

ہوں، دردیر نے لکھا ہے: نکاح میں گونگا ہونے کی مجبوری کے بغیر اشارہ اورتحریر کافی نہیں ہے[1]۔

ایک دوسری جگہ لکھا ہے: دخول سے قبل اور دخول کے بعد خواہ لمبی مدت گذر جائے نکاح مطلقاً فسخ کردیا جائے گا، جیسا کہ اگر ولی، زوجین یا ان میں سے کسی ایک کی کسی شرط میں خلل واقع ہوجائے، یا کسی رکن میں خلل ہوجائے، مثلاً: عورت ولی کے بغیر خود اپنا نکاح کرلے، یا ایجاب وقبول قول کے ذریعہ نہ ہو بلکہ تحریر یا اشارہ یا ایسے قول کے ذریعہ ہو جو شرعاً معتبر نہیں ہے[2]۔

شربینی خطیب نے لکھا ہے: غائبانہ یا موجودگی میں تحریر کے ذریعہ نکاح منعقد نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ کنایہ ہے، لہذا اگر کسی غائب سے کہے: میں نے تم سے اپنی بیٹی کی شادی کی، یا کہے: میں نے اپنی بیٹی کی شادی فلاں شخص سے کردی پھر اس کو لکھے اور تحریر اس کے پاس پہنچ جائے اور وہ کہے کہ میں نے قبول کیا تو نکاح صحیح نہ ہوگا[3]۔

حنابلہ میں بہوتی نے لکھا ہے: جو شخص بولنے پر قادر ہو اس کی تحریر یا اشارہ سے نکاح صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کی ضرورت نہیں ہے[4]۔

تحریر کے ذریعہ عقد نکاح کے جائز ہونے میں حنفیہ نے تفصیل کی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے: موجود شخص کی تحریر سے نکاح صحیح نہ ہوگا، لہذا اگر کوئی شخص لکھے: میں نے تم سے نکاح کیا اور عورت جواب میں لکھے یا زبان سے کہے کہ میں نے قبول کیا تو نکاح نہیں ہوگا، لیکن جو شخص مجلس میں موجود نہ ہو بلکہ غائب ہو اس کی تحریر سے چند شرائط اور مخصوص کیفیت کے ساتھ نکاح درست ہوجائے گا، ابن عابدین

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۳۵۰۔
(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۳۸۷۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۱۔
(۴) کشاف القناع ۵/ ۳۹۔

نے فتح القدیر سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے: نکاح جس طرح قول سے منعقد ہوتا ہے اسی طرح تحریر سے بھی منعقد ہوجاتا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ عورت کو تحریر کے ذریعہ نکاح کا پیغام دے، اور جب اس کے پاس خط پہنچے تو وہ گواہوں کو بلائے اور ان کو خط پڑھ کر سنائے اور کہے میں نے اپنا نکاح اس سے کیا، یا کہے کہ فلاں شخص نے مجھ سے نکاح کا پیغام بھیجا ہے، آپ لوگ گواہ رہیں کہ میں نے اس سے اپنا نکاح کیا، لیکن اگر گواہوں کی موجودگی میں (اس شخص کے پیغام بھیجنے کا ذکر نہ کرے بلکہ) صرف یہ کہے کہ میں نے فلاں شخص سے اپنا نکاح کیا تو نکاح درست نہ ہوگا، اس لئے کہ نکاح کے صحیح ہونے کے لئے ایجاب وقبول کا سننا شرط ہے، اور جب ان کو اس کا خط سنادے گی، یا اس کی طرف سے پیغام نکاح کا ذکر کردے گی تو وہ لوگ ایجاب وقبول دونوں سن لیں گے، اور اگر خط بھی نہ سنائے اور پیغام بھی نہ بتائے تو گواہ ایجاب وقبول دونوں کو نہیں سن سکیں گے، علامہ ابن عابدین نے ''کامل'' سے نقل کیا ہے: یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب لفظ نکاح لکھ کر بھیجے، لیکن اگر امر کا صیغہ تحریر کرے، مثلاً: لکھے کہ تم مجھ سے اپنی شادی کردو تو عورت کا گواہوں کو خط کا مضمون بتانا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ وہ وکالت کی وجہ سے عقد کے دونوں ارکان (ایجاب وقبول) خود ادا کرسکتی ہے[1]۔

۱۴- تحریر کے ذریعہ عقد کے منعقد ہونے کے لئے عام طور پر یہ شرط ہے کہ تحریر مستبین ہو، یعنی تحریر سے فارغ ہونے کے بعد اس کی شکل و صورت باقی اور موجود رہے، جیسے کاغذ وغیرہ پر لکھنا، اور عرف کے اعتبار سے معروف طریقہ پر لکھی گئی ہو کہ پڑھی اور سمجھی جاسکے، لیکن اگر غیر مستبین ہو، مثلاً: پانی پر یا فضاء میں تحریر ہو یا معروف طریقہ پر نہ

(۱) حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۲۶۵، نیز دیکھئے: فتح القدیر مع الہدایہ ۲/ ۳۵۰ طبع مصطفیٰ محمد۔

لکھی گئی ہوتو ایسی تحریر سے کوئی عقد صحیح نہ ہوگا۔

تحریر کے ذریعہ عقد کے صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قلم بھی ایک زبان ہے، جیسا کہ فقہاء نے فرمایا ہے[1]، بلکہ کبھی تو تحریر قول سے زیادہ قوی ہوتی ہے، اسی لئے اللہ تعالی نے مسلمانوں کو تحریر کے ذریعہ اپنے دیون کو موثق کرنے پر آمادہ کیا ہے، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ" (اے ایمان والو! جب ادھار کا معاملہ کسی مدت معین تک کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو)، نیز فرمان باری ہے: "ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا"[2] (یہ کتابت اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ قرین عدل ہے، اور شہادت کو درست تر رکھنے والی ہے اور زیادہ سزاوار اس کی کہ تم شبہہ میں نہ پڑو بجز اس کے کہ کوئی سودا دست بدست ہو، جسے باہم تم لیتے ہو، سو تم پر اس میں کوئی الزام نہیں کہ تم اسے نہ لکھو)۔

ج-اشارہ سے عقد کرنا:

۱۵-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اخرس (گونگا) کا اشارہ جو معروف ہو اور سمجھا جاتا ہو شرعاً معتبر ہے، اس کے ذریعہ تمام عقود مثلاً بیع، اجارہ، رہن اور نکاح وغیرہ درست ہوں گے۔

ابن نجیم نے کہا ہے: گونگا کا اشارہ معتبر ہے، اور ہر چیز میں وہ عبارت کے قائم مقام ہے[3]۔

(۱) بدائع الصنائع ۵۵/۴، ابن عابدین ۴۵۵/۴، ۴۵۶، جواہر الإکلیل ۳۴۸/۱، مغنی المحتاج ۵/۲۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۴۳، ۳۴۴۔

نفراوی نے کہا ہے کہ بیع کلام سے منعقد ہوتی ہے، اور کلام کے علاوہ ہر اس چیز کے ذریعہ بھی منعقد ہوجاتی ہے جس سے رضامندی معلوم ہو[1]۔

خطیب نے لکھا ہے: عقد کے بارے میں گونگا کا اشارہ اور اس کی تحریر ضرورت کی وجہ سے کلام کی طرح ہے[2]۔ اسی کے مثل حنابلہ نے بھی ذکر کیا ہے[3]۔

گونگا کے علاوہ دوسرے شخص کے اشارہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ جو شخص بولنے پر قادر ہو اس کا اشارہ معتبر نہ ہوگا، اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے صراحت کی ہے کہ بولنے پر قادر ہونے کے باوجود عقود میں اشارہ کا اعتبار کیا جائے گا[4]۔

اشارہ پر عمل کے صحیح ہونے کے لئے لکھنے پر قادر نہ ہونا شرط ہے یا نہیں؟ اس میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "إشارۃ"۔

د-عقد بالتعاطی (المواطاۃ):

۱۶-"التعاطی"، "تعاطی" کا مصدر ہے، یہ "العطو" سے ماخوذ ہے، جس کا معنی لینا ہے، بیع میں اس کی صورت یہ ہے کہ خریدار مبیع کو لے لے اور قیمت بائع کو دے دے، یا فروخت کنندہ مبیع دے دے اور دوسرا قیمت دے دے، نہ دونوں کوئی باتیں کریں، نہ کوئی اشارہ کریں، جس طرح تعاطی بیع میں ہوتی ہے اسی طرح دوسرے

(۱) الفواکہ الدوانی ۵۷/۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۷/۲، نیز دیکھئے: حاشیۃ القلیوبی مع عمیرہ ۱۵۵/۲، المنثور للزرکشی ۱۶۴/۱۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۲۳۹/۷۔

(۴) سابقہ مراجع، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: (۷۰)۔

معاوضات میں بھی ہوتی ہے [۱]۔

تعاطی کے ذریعہ عقد نکاح صحیح نہیں ہوتا ہے [۲]۔

دوسرے تمام عقود میں اصل یہ ہے کہ وہ اقوال کے ذریعہ منعقد ہوں گے، اس لئے کہ افعال اپنی اصل وضع کے اعتبار سے عقد کے ذریعہ کسی چیز کو اپنے اوپر لازم کرنے پر دلالت نہیں کرتے ہیں، لیکن اگر تعاطی میں ایسی دلالت ہو جو عرف وعادت کے مطابق دلالت لفظیہ کے مشابہ ہو تو جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر ایسے قرائن موجود ہوں جن سے رضامندی معلوم ہو تو اس کے ذریعہ عقد صحیح ہوگا، یہ حکم عقود معاوضات میں ہے جیسے بیع، اِجارہ اور استصناع وغیرہ، یہی حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔

شافعیہ کے نزدیک راجح مذہب یہ ہے کہ تعاطی کے ذریعہ عقود جائز نہیں ہوں گے، بعض حضرات نے معمولی حقیر اشیاء میں تعاطی کے ذریعہ عقد کی اجازت دی ہے، دوسری چیزوں میں نہیں دی ہے، علامہ نووی، متولی اور بغوی وغیرہ فقہاء شافعیہ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ جس کو لوگ بیع سمجھتے ہوں اس کے ذریعہ بیع منعقد ہوجائے گی [۳]۔

قبول کا ایجاب کے موافق ہونا:

۱۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عقد کے منعقد ہونے کے لئے ایجاب وقبول میں موافقت ضروری ہے، مثلاً: عقد بیع میں یہ شرط ہے کہ بائع جس چیز کے ذریعہ جس چیز کا ایجاب کرے مشتری اس کو مکمل

(۱) لسان العرب، حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۔

(۲) ابن عابدین ۵/۶۵، ۳/۳۔ مغنی المحتاج ۳/۱۴۰، کشاف القناع ۵/۴۱۔

(۳) ابن عابدین ۴/۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح المجلۃ للأتاسی ۲/۳۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/۳، مغنی المحتاج ۲/۳، شرح منتہی الإرادات ۲/۱۴۱۔

قبول کرے، اگر اس کی مخالفت کرے گا، اس طرح کہ جس کا ایجاب کیا ہے اس کے علاوہ دوسری چیز کو قبول کرے یا اس کے بعض حصہ کو قبول کرے یا جس چیز کے ذریعہ ایجاب کیا ہے، اس کے علاوہ دوسری چیز کے ذریعہ قبول کرے، یا اس کے بعض کے ذریعہ قبول کرے تو قبول کے مطابق نئے ایجاب کے بغیر عقد بیع منعقد نہ ہوگا [۱]۔

''البدائع'' میں ہے: اگر کوئی شخص کسی کپڑے میں بیع کا ایجاب کرے دوسرا شخص دوسرے کپڑے میں قبول کرے تو بیع نہیں ہوگی، اسی طرح اگر دو کپڑوں میں ایجاب کرے اور وہ ایک کپڑے میں قبول کرے تو بیع نہ ہوگی، اس لئے کہ ایک کپڑے میں قبول کرنا بائع کے حق میں عقد کو الگ الگ کردینا ہے، نیز اس لئے کہ ایک کپڑے میں قبول کرنا، مجلس سے کھڑے ہونے کے درجہ میں جواب سے اعراض کرنا ہے۔

اسی طرح اگر پورے کپڑے میں بیع کا ایجاب کرے اور خریدار اس کے نصف میں قبول کرے تو بیع نہیں ہوگی، اس لئے کہ ٹکڑا کرنے میں بائع کو ضرر ہوگا، اسی طرح اگر وہ کسی چیز کے بارے میں ایک ہزار میں بیع کا ایجاب کرے اور وہ پانچ سو میں قبول کرے تو بیع نہیں ہوگی، یا ثمن کی ایک جنس میں ایجاب کرے اور وہ دوسری جنس میں قبول کرے تو بھی بیع نہیں ہوگی [۲]۔

بہوتی نے کہا ہے: بیع کے منعقد ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ مقدار میں قبول ایجاب کے موافق ہو، اگر اس کے خلاف ہو، مثلاً: کہے کہ میں نے تم سے دس روپے میں بیچا اور دوسرا کہے کہ میں نے اس کو آٹھ روپے میں خریدا تو بیع نہ ہوگی [۳]۔ اسی طرح قیمت کی

(۱) بدائع الصنائع ۵/۱۳۶، ۷/۱۳، مغنی المحتاج ۲/۶، کشاف القناع ۳/۱۴۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/۱۳۶، ۷/۱۳۔

(۳) کشاف القناع ۳/۱۴۶، ۱۴۷۔

جنس اوراس کی صفت ادھار اور نقد ہونے میں بھی موافق ہو، لہذا اگر کہے کہ میں نے تم سے ایک ہزار درہم میں بیچا اور دوسرا کہے کہ میں نے اس کو سو دینار میں خریدا، یا کہے میں نے تم سے ایک ہزار صحیح سالم میں بیچا، دوسرا کہے: ایک ہزار ٹوٹے ہوئے سے خریدا وغیرہ تو ان تمام صورتوں میں بیع صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ ایجاب کو قبول کرنا نہیں ہے، بلکہ اس کو رد کردینا ہے[1]۔

اسی کے مثل تمام مذاہب کی کتابوں میں ہے[2]۔

فقہاء نے شرط لگائی ہے کہ عقد کے صحیح ہونے کے لئے ایجاب وقبول میں معنی کے اعتبار سے موافقت ضروری ہے، اسی لئے انہوں نے لکھا ہے کہ اگر کوئی کہے کہ میں نے اسے تمہارے ہاتھ ایک ہزار میں بیچا، دوسرا کہے کہ میں نے دو ہزار میں خریدا تو بیع صحیح ہوگی، اس لئے کہ زیادہ میں قبول کرنے والا کم میں قبول کرنے والا سمجھا جائے گا، اس صورت میں اگر بائع اضافہ کو قبول کرلے تو دو ہزار میں عقد ہوجائے گا، ورنہ صرف ایک ہزار میں صحیح ہوگا، اس لئے کہ قبول کرنے والے کو یہ حق نہیں ہے کہ بائع کی رضامندی کے بغیر اضافہ کو اس کی ملکیت میں داخل کرے، ابن ہمام وغیرہ نے اس کی علت یہی بتائی ہے[3]۔

قبول کا ایجاب سے متصل ہونا:

۱۸- عقد کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ قبول ایجاب سے متصل ہو، یہ اتصال مجلس عقد کے اتحاد سے حاصل ہوتا ہے، اس طرح کہ ایجاب اور قبول دونوں ایک ساتھ ایک مجلس میں ہوں، لہذا

(۱) کشاف القناع ۳/ ۱۴۶، ۱۴۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۶، ۷۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۷۷، رد المحتار ۴/ ۱۹۔

اگر عاقدین حاضر ہوں تو یہ شرط ہے کہ قبول اسی مجلس میں ہو جس میں ایجاب ہوا ہو، اور اگر جس کی طرف ایجاب کا رخ ہے وہ مجلس میں موجود نہ ہوتو یہ شرط ہے کہ قبول ایجاب کے علم کی مجلس میں ہو، یہ فی الجملہ ہے، اس شرط سے بعض عقود، مثلاً: وکالت اور وصیت وغیرہ مستثنی ہیں۔

اس شرط کا تقاضا یہ ہے کہ ایجاب کرنے والا مجلس میں قبول کے متصل ہونے تک اپنے ایجاب پر قائم وبرقرار رہے، اس کے ساتھ قبول کے متصل ہونے سے قبل اپنے ایجاب سے رجوع نہ کرلے، اور اس کی طرف سے یا جس شخص کی طرف ایجاب کا رخ ہے اس کی طرف کوئی ایسی چیز نہ صادر ہو جس سے اعراض سمجھا جائے، اور عقد کے مکمل ہونے سے قبل مجلس عقد ختم نہ ہوجائے، یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ایجاب کے صادر ہونے کے فوراً بعد قبول پایا جائے، جمہور فقہاء فوراً قبول کرنے کی شرط نہیں لگاتے ہیں، یہ فی الجملہ ہے، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف- ایجاب کنندہ کا اپنے ایجاب سے رجوع کرلینا:

۱۹- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ ایجاب سے کچھ لازم نہیں ہوتا ہے، اس لئے ایجاب کنندہ کو حق ہے کہ دوسری طرف سے قبول کے پائے جانے سے قبل اپنے ایجاب سے رجوع کرلے، خواہ یہ عقود معاوضات میں ہو، جیسے بیع، اجارہ وغیرہ یا عقود تبرعات میں ہو، جیسے ہبہ، عاریت وغیرہ، ''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے: ایجاب کنندہ کو خواہ کوئی بھی ہو حق ہے کہ دوسرے کے قبول کرنے سے پہلے رجوع کرلے[1]۔ ''البدائع'' میں ہے: اگر خطاب کرے، پھر دوسرے کے قبول سے قبل رجوع کرلے تو اس کا

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۸۔

رجوع کرلینا صحیح ہوگا، یہی حکم اس وقت بھی ہے، جب عقد کا ایک رکن لکھے پھر رجوع کرے [۱]۔ رجوع کے صحیح ہونے پر وہ لوگ اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ ایجاب کنندہ نے ہی مخاطب کو قبول کرنے کا اختیار دیا ہے، لہذا اس کو حق ہے کہ اس اختیار کو ختم کردے، جیسے وکیل کو معزول کرنا ہے، نیز اس لئے کہ اگر رجوع کرنا جائز نہ ہو تو حق تملک کے ذریعہ حق ملک کو معطل کرنا لازم آئے گا، کیونکہ مثلاً: بائع سامان کا مالک ہے، اور مشتری عقد کے ذریعہ اس کا مالک بن سکتا ہے، حالانکہ حق تملک، حقیقت ملک کی برابری نہیں کرسکتا ہے [۲]۔

اس بنیاد پر اگر ایجاب کنندہ قبول سے پہلے رجوع کرلے پھر اس کے بعد مخاطب قبول کرے تو عقد صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ رجوع کی وجہ سے اور قبول کے ایجاب کے ساتھ متصل نہ ہونے کی وجہ سے ایجاب باطل ہو چکا ہے۔

شربینی خطیب نے انعقاد کی شرائط میں لکھا ہے: ابتداء کرنے والا قبول کرنے تک اپنے ایجاب پر ثابت و برقرار رہے [۳]۔

رہے مالکیہ تو ابن رشد الجد سے حطاب نے نقل کیا ہے کہ عاقدین میں سے کوئی شخص جس نے اپنے ساتھی کے لئے جو ایجاب کیا ہے، اس کے قبول کرنے سے پہلے اگر اپنے ایجاب سے رجوع کرلے تو اس کو اپنے رجوع سے کوئی فائدہ نہ ہوگا اگر اس کے رجوع کرنے کے بعد اس کا ساتھی اس کو قبول کرلے [۴]۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر ایجاب کنندہ، ایجاب سے رجوع کرلے تو ایجاب باطل نہ ہوگا بلکہ باقی رہے گا، یہاں تک کہ دوسرا فریق اس کو قبول کرلے تو قبول اس سے متصل ہوجائے گا، اور عقد صحیح ہوجائے گا، یا اس کو رد کردے تو عقد صحیح نہ ہوگا، دسوقی کی رائے ہے کہ ابن رشد کا یہ قول صرف اس صورت میں ہے جبکہ صیغہ لازم کرنے والا ہو، مثلاً: ماضی کا صیغہ ہو [۱]۔

کیا قبول کرنے والے کو حق ہے کہ مجلس عقد میں اپنے قبول سے رجوع کرلے اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کا بیان آگے آرہا ہے۔

ب۔ عاقدین یا ان میں سے کسی ایک کی طرف سے ایسا عمل پایا جانا جس سے اعراض سمجھا جائے:

۲۰- ایجاب و قبول کے درمیان اتصال پائے جانے کے لئے یہ شرط ہے کہ ایجاب کنندہ، یا دوسرے شخص سے یا جانبین سے کوئی ایسا عمل نہ پایا جائے جس سے عقد کے انعقاد سے اعراض سمجھا جائے، وہ اس طرح کہ گفتگو عقد کے متعلق ہو، درمیان میں ایسا فصل نہ ہو جو عقد سے پھر جانے پر قرینہ سمجھا جائے۔

ابن عابدین نے ''بحر'' کے حوالہ سے لکھا ہے: ایسے عمل سے جس سے اعراض سمجھا جائے ایجاب باطل ہوجاتا ہے [۲]۔

حطاب نے کہا ہے: اگر ایسا فصل ہوجائے کہ جس کام میں عاقدین مصروف تھے اس سے اعراض سمجھا جائے، یہاں تک کہ عرف میں اس کا کلام، سابق کلام کا جواب نہ سمجھا جائے تو بیع منعقد نہ ہوگی، انہوں نے اعراض کی مثال یہ دی ہے کہ اگر بائع نے جس سامان کے بیچنے کی آواز دی تھی اس کو روک لے اور اس کے بعد دوسرا سامان فروخت کرے تو مشتری پر بیع لازم نہ ہوگی [۳]۔

(۱) بدائع الصنائع للکاسانی ۵/۱۳۸۔
(۲) فتح القدیر ۵/۷۸۔
(۳) مغنی المحتاج ۲/۶، الوجیز للغزالی ۱/۱۳۹، الشرح الکبیر مع المغنی ۴/۴۔
(۴) مواہب الجلیل ۴/۲۴۰، ۲۴۱۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/۴۔
(۲) ابن عابدین ۴/۲۰۔
(۳) مواہب الجلیل ۴/۲۴۰، ۲۴۱۔

شافعیہ نے اس میں سختی سے کام لیا ہے، وہ کہتے ہیں: شرط یہ ہے کہ ایجاب وقبول کے درمیان کوئی ایسا لفظ نہ آئے جس کا کوئی تعلق عقد سے نہ ہو، خواہ یہ کم ہی کیوں نہ ہو[۱]۔

حنابلہ نے انعقاد کی شرائط کی بحث میں لکھا ہے: ایسے کام میں مشغول نہ ہو جو عرف کے اعتبار سے اس سلسلہ کو ختم کردے، ورنہ عقد منعقد نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ عقد سے اعراض سمجھا جائے گا، اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے دونوں رد کی صراحت کردیں[۲]۔

کون سا عمل عقد کی طرف متوجہ رہنا سمجھا جائے گا اور کون سا عمل اس سے اعراض کرنا سمجھا جائے گا، اس میں فرق کی بنیاد عرف ہے، جیسا کہ فقہاء کے کلام میں اس کی صراحت موجود ہے[۳]۔

ج۔ ایجاب وقبول کے درمیان عاقدین میں سے کسی کا مرجانا:

۲۱ - جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ ایجاب کے بعد قبول کرنے سے پہلے اگر عاقدین میں سے کسی کی وفات ہوجائے تو ایجاب باطل ہوجائے گا، لہذا ایجاب کنندہ کی موت کے بعد دوسرے فریق کے قبول کرنے سے، یا مخاطب کے مرنے کے بعد اس کے ورثہ کے قبول کرنے سے عقد بیع منعقد نہ ہوگا۔

اس حالت میں عقد کے منعقد نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ایجاب کنندہ کی وفات کے بعد، قبول کرنا ایجاب سے متصل نہیں ہوگا، کیونکہ وفات کی وجہ سے وہ باطل ہوچکا ہے، نیز مجلس عقد وفات کی وجہ سے ختم ہوچکی ہے، لہذا انعقاد کی شرط یعنی قبول کا ایجاب کے ساتھ متصل

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/۲۶۹، ۲۷۰۔

(۲) کشاف القناع ۳/۱۴۷، ۱۴۸۔

(۳) سابقہ مراجع۔

ہونا بھی نہیں پایا جائے گا[۱]۔

مالکیہ کی عبارتوں سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مخاطب کی موت سے ایجاب باطل نہ ہوگا، مخاطب کی وفات کے بعد قبول کرنے کا حق اس کے ورثہ کو ہوگا، قرافی کہتے ہیں: اگر زید کے حق میں ایجاب کرے تو اس کے وارث کو قبول یا رد کرنے کا حق ہوگا[۲]۔ یہ یعنی عاقدین میں سے کسی کی وفات سے مجلس کا ختم نہ ہونا مالکیہ کے نزدیک ہے، جیسا کہ آرہا ہے، ہم نے پہلے ذکر کردیا ہے کہ ان کے نزدیک مخاطب کے قبول یا رد کرنے سے پہلے ایجاب کنندہ کو رجوع کا حق نہیں ہے[۳]۔ لیکن ایجاب کنندہ کی وفات کے بعد ایجاب باقی رہے گا، یا باطل ہوجائے گا، ہمیں اس مسئلہ میں ان کے یہاں کوئی صراحت نہیں مل سکی۔

اس کے ساتھ ساتھ بعض فقہاء نے جنون اور اغماء (بے ہوشی) کو بھی وفات کے ساتھ ملحق کیا ہے کہ ان دونوں سے بھی ایجاب باطل ہوجائے گا[۴]۔

مجلس عقد کا ایک رہنا:

۲۲ - عقد کے منعقد ہونے کے لئے ایجاب وقبول کا ایک مجلس میں ہونا شرط ہے، اگر مجلس بدل جائے تو عقد منعقد نہ ہوگا، متعاقدین کی حالت عقد کی طبیعت وحقیقت اور عقد کرنے کی کیفیت کے بدل جانے سے مجلس عقد بدل جاتی ہے، چنانچہ عاقدین کی موجودگی میں عقد کی مجلس اس مجلس عقد سے الگ ہے جس میں دونوں غائب ہوں،

(۱) حاشیہ رد المحتار ۴/۲۰، الفتاوی الہندیہ ۳/۷، مغنی المحتاج ۲/۶، المغنی لابن قدامہ ۴/۹، ۱۰۔

(۲) الفروق ۳/۲۷۷۔

(۳) مواہب الجلیل للحطاب ۴/۲۴۰، ۲۴۱۔

(۴) مغنی المحتاج ۲/۶۔

اسی طرح الفاظ اور عبارت کے ذریعہ ایجاب وقبول کرنے کی حالت میں مجلس عقد، اس مجلس عقد سے الگ ہوگی جس میں تحریر اور پیغام رسانی کے ذریعہ ایجاب وقبول ہو اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

ا - عاقدین کی موجودگی کی حالت میں مجلس عقد:

۲۳ - فقہاء کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ عاقدین کی موجودگی کی حالت میں مجلس عقد تین عناصر سے مرکب ہوتی ہے، اول: جگہ، دوم: وقت، سوم: متعاقدین کی حالت: یعنی عقد پر قائم رہنا، یا اس سے الگ ہونا۔

کاسانی فرماتے ہیں: مکان عقد سے مراد ایک ہی ہے، یعنی مجلس کا ایک ہونا، اس طرح کہ ایجاب وقبول ایک مجلس میں ہوں، اگر مجلس بدل جائے تو عقد منعقد نہ ہوگا، یہاں تک کہ اگر ان میں سے ایک بیع کا ایجاب کر لے اور دوسرا قبول کرنے سے پہلے مجلس سے کھڑا ہوجائے، یا کسی ایسے دوسرے کام میں مشغول ہوجائے جس سے مجلس بدل جاتی ہے، پھر اس کے بعد قبول کرے تو عقد منعقد نہ ہوگا [۱]۔

''مجلۃ الأحکام العدلیہ'' میں ہے کہ عقد کے لئے جو اجتماع ہو وہی مجلس عقد ہے [۲]۔

مجلس کو ایجاب وقبول کو جمع کرنے والی چیز سمجھنے کی دلیل ضرورت ہے تاکہ تنگی دور ہو، اور سہولت حاصل ہو، ورنہ جس وقت ایجاب ہوا ہے اس وقت کے ختم ہونے سے ایجاب بھی ختم ہوجائے گا، لہذا حقیقت میں قبول اس سے متصل نہ ہوسکے گا، کاسانی نے کہا ہے: قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ایک مجلس میں ایجاب وقبول ایک دوسرے سے مؤخر نہ ہو، اس لئے کہ جب جب ان میں سے ایک پایا جائے گا، اپنے وجود کے زمانہ کے بعد دوسرے زمانہ میں ختم ہوجائے گا، اور

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۷۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: (۱۸۱)۔

دوسرا اس حال میں پایا جائے گا کہ پہلا ختم ہو چکا ہوگا، اس طرح رکن مکمل نہ ہوگا، لیکن اس کا اعتبار کرنے سے عقد کرنے کا دروازہ ہی بند ہوجائے گا، اس لئے ضرورت کی وجہ سے مجلس کو دونوں ارکان کا جامع سمجھا گیا [۱]۔

بابرتی کہتے ہیں کہ مجلس کے ختم ہونے سے پہلے ایجاب کو باطل قرار دینے میں خریدار کو تنگی ہوگی اور مجلس کے بعد اس کو باقی رکھنے میں بائع کو دشواری ہوگی، اور مجلس پر موقوف رکھنے میں دونوں کو سہولت ہوگی، اور مجلس متفرقات کے جمع کرنے والی ہوتی ہے، اس لئے تنگی کو دور کرنے اور سہولت پیدا کرنے کے لئے مجلس کے اوقات کو ایک وقت قرار دیا گیا [۲]۔

یہ حنفیہ کی عبارتیں ہیں، دوسرے تمام فقہاء کی عبارتیں اس سے زیادہ مختلف نہیں ہیں، البتہ شافعیہ نے قبول میں فوراً ہونے کی شرط لگائی ہے، جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

حطاب کہتے ہیں: اہل مذہب کے کلام سے جو مجھ کو سمجھ میں آتا ہے یہ ہے کہ اگر مجلس میں ایسا ایجاب پایا جائے جو بیع کے نافذ کرنے کا متقاضی ہو اور بغیر کسی فصل کے قبول پایا جائے تو بالاتفاق بیع لازم ہوگی اور اگر قبول ایجاب سے اس قدر مؤخر ہو کہ مجلس ختم ہوجائے تو بالاتفاق بیع لازم نہ ہوگی، اسی طرح اگر ایسا فصل ہو جس سے سمجھا جائے کہ دونوں جس کام میں تھے اس سے دونوں نے اعراض کرلیا ہے، یہاں تک کہ عرف میں اس کا کلام پہلے کلام کا جواب نہ سمجھا جائے تو بیع منعقد نہ ہوگی [۳]۔

حنابلہ میں بہوتی نے جو کچھ لکھا ہے وہ بھی اس کے قریب ہے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر قبول ایجاب سے مؤخر ہو تو

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۷۔

(۲) العنایہ بہامش الہدایہ ۵/ ۷۸۔

(۳) مواہب الجلیل ۴/ ۲۴۰، ۲۴۱۔

جب دونوں مجلس میں موجود رہیں اور ایسے کام میں مشغول نہ ہوجائیں جومجلس کوختم کردے تو قبول صحیح رہے گا، ورنہ صحیح نہیں رہے گا،اس لئے کہ مجلس کی حالت عقد کی حالت کی طرح ہے،اس کی دلیل یہ ہے کہ جس عقد میں قبضہ کرنا شرط ہے اس مجلس میں قبضہ کرلینا کافی ہوجاتا ہے [۱]۔

شافعیہ کے کلام سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مجلس کے اتحاد کی شرط لگانے میں ان کو جمہور فقہاء سے اختلاف نہیں ہے،اور اس بات میں بھی کہ عقد میں ان تینوں عناصر کا ہونا ضروری ہے،البتہ قبول میں فوراً ہونے کی شرط لگانے میں وہ جمہور فقہاء سے اختلاف کرتے ہیں۔

قبول میں تراخی یا فوراً ہونا:

۲۴ - جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ قبول میں فوراً ہونا شرط نہیں ہے،لہذا جب تک متعاقدین مجلس میں ہوں،اور ان میں سے ایک کی طرف سے ایجاب ہو اور دوسرے کی طرف سے مجلس کے آخر میں قبول ہو تو ان کے نزدیک عقد مکمل ہوجائے گا،لہذا اگر ایجاب وقبول دونوں ایک مجلس میں صادر ہوں تو دونوں کے درمیان تراخی نقصان دہ نہیں ہوگی۔

کاسانی نے کہا ہے کہ فوراً ہونے کو چھوڑنے میں مجبوری ہے، اس لئے کہ قبول کرنے والے کو غور وفکر کی ضرورت ہے، اگر فوراً ہونے کو ضروری قرار دیا جائے تو اس کے لئے غور وفکر کرنا ممکن نہ ہوسکے گا [۲]۔

حطاب نے کہا ہے کہ ایجاب وقبول کے درمیان معمولی اجنبی کلام کے ذریعہ بھی فصل نہ ہونے کی شرط نہیں ہے،لہذا اگر اس کا ساتھی مجلس میں قبول کرلے تو صحیح ہوجائے گا [۱]۔

بہوتی نے کہا ہے: اگر قبول ایجاب سے مؤخر ہو تو جب تک دونوں مجلس میں رہیں گے عقد صحیح ہوگا [۲]۔

فقہاء نے جو کہا ہے کہ مجلس متفرقات کی جامع ہے اس کا یہی معنی ہے [۳]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ معتمد قول کے مطابق شرط یہ ہے کہ ایجاب و قبول کے درمیان خاموشی کے ذریعہ طویل فصل نہ ہو،خواہ بھول کر ہو یا ناواقفیت کی وجہ سے ہو، اس لئے کہ جب فصل طویل ہوجائے گا تو دوسرا کلام پہلے کلام کا جواب نہ ہوسکے گا،شربینی خطیب نے یہی وجہ بیان کی ہے [۴]۔اور انہوں نے کہا ہے کہ ایجاب وقبول کے درمیان عقد سے غیر متعلق کلام کا ہونا خواہ کم ہی کیوں نہ ہو مضر ہے، اگرچہ دونوں مجلس سے الگ نہ ہوں، غیر متعلق کلام سے مراد یہ ہے کہ عقد کے لوازمات اس کے مصالح اور اس کے مستحبات میں سے نہ ہوں [۵]۔

ایجاب کنندہ کو قبول کا علم ہونا:

۲۵ - اکثر حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ عقد کے انعقاد کے لئے دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے کلام کو سننا شرط ہے،اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ایجاب کنندہ کو قبول کرنے والے کے قبول کا علم ہونا اس حالت میں شرط ہے جبکہ حاضر رہنے والوں کے درمیان عقد کا معاملہ ہو۔

---

(۱) الشرح الکبیر مع المغنی ۴/۴، کشاف القناع ۳/۷ ۱۴۸،۱۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/۷ ۱۳۔

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۲۴۱۔

(۲) کشاف القناع ۳/۷ ۱۴۸،۱۴۔

(۳) سابقہ مراجع، العنایہ علی الہدایہ ۵/ ۷۸۔

(۴) مغنی المحتاج ۲/ ۵،۶، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۵۴۔

(۵) دونوں سابقہ مراجع۔

''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے کہ بیع کے انعقاد کے لئے دونوں کا ایک دوسرے کے کلام کو سننا بالاجماع شرط ہے[۱]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ عاقد سے قریب رہنے والے کا سننا شرط ہے، خود عاقد کا سننا شرط نہیں ہے، الانصاری نے ''شرح المنہج'' میں لکھا ہے کہ اس طرح تلفظ کرے کہ جو اس کے قریب ہو وہ سن لے اگر چہ اس کا ساتھی نہ سن سکے[۲]۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ دو حاضرین کے درمیان عقد ہورہا ہو، اگر کسی غائب کے لئے ایجاب کرے تو اس کا حکم الگ ہے، اس لئے کہ غائب کے لئے لفظ میں ایجاب کرنا اس کے لئے تحریری ایجاب کرنے کی طرح ہے، دو غائب افراد کے درمیان عقد کی تفصیل عنقریب آرہی ہے۔

۲- عاقدین کے غائب رہنے کی حالت میں عقد کی مجلس:

۲۶ - گذر چکا ہے کہ جس طرح دو حاضر افراد کے درمیان عبارت کے ذریعہ ایجاب وقبول کرنے سے عقد کا انعقاد صحیح ہوتا ہے، اسی طرح دو غائب افراد کے درمیان تحریر اور پیغام رسانی وغیرہ کے ذریعہ بھی صحیح ہوجاتا ہے، لہذا اگر کوئی شخص مثلاً: دوسرے کو لکھے کہ میں نے اپنا گھر اتنے میں تم سے فروخت کیا اور اس کے پاس تحریر پہنچ جائے اور وہ قبول کرلے تو عقد ہوجائے گا۔

فقہاء کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ عاقدین کے غائب رہنے کی صورت میں مجلس عقد اس شخص کے قبول کرنے کی مجلس ہے جس کو تحریر لکھی گئی ہے، یا جس کے پاس پیغام رساں بھیجا گیا ہے۔

مرغینانی نے کہا ہے کہ تحریر اور پیغام رسانی خطاب کے حکم میں ہے، یہاں تک کہ تحریر کے پہنچنے اور پیغام کے سنانے کی مجلس کا اعتبار ہوگا[۱]۔

شافعیہ میں رملی نے کہا ہے: اگر کسی غائب سے فروخت کرے، مثلاً: کہے کہ میں نے اپنا مکان فلاں سے فروخت کیا اور وہ شخص غائب ہو، تو جب اس کے پاس خبر پہنچے تو وہ کہے کہ میں نے قبول کیا تو بیع منعقد ہوجائے گی، جیسا کہ اگر اس کے پاس لکھ کر بھیجے[۲]۔

بہوتی نے کہا ہے کہ اگر خریدار مجلس سے غائب ہو اور بائع اس کو لکھ کر بھیجے یا پیغام رساں کے ذریعہ بھیجے کہ میں نے اپنا مکان اتنے میں تم سے فروخت کردیا اور جب اس کو خبر ملے وہ بیع کو قبول کرلے تو عقد صحیح ہوجائے گا[۳]۔

چونکہ دو غائب افراد کے درمیان عقد کے ہونے کی صورت میں مجلس عقد قبول کی مجلس ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا ہے، اس لئے ایجاب کے ساتھ قبول کے متصل ہونے میں یہی مجلس معتبر ہوگی، لہذا جب مخاطب کے پاس ایجاب پہنچے گا تو گویا ایجاب کنندہ خود حاضر ہے اور عقد کا ایجاب کیا ہے، اس لئے جب مخاطب اپنی اس مجلس میں اعراض کئے بغیر قبول کرلے گا تو عقد منعقد ہوجائے گا، اور اگر مجلس ختم ہوجائے یا جس کے لئے ایجاب ہوا ہے اس سے کوئی ایسا عمل صادر ہو جو عرف میں قبول سے اعراض کرنا سمجھا جاتا ہو تو عقد نہ ہوگا، اور اس مجلس میں قبول کے صادر ہونے اور ایجاب کے پہنچنے کے درمیان جو زمانہ ہے وہی تراخی میں معتبر ہوگا۔

دو غائب افراد کے درمیان عقد کے ہونے کی صورت میں ایجاب کنندہ کو قبول کرنے والے کے قبول کا علم ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/۳۔
(۲) شرح المنہج بہامش الجمل ۳/۱۳۔

(۱) فتح القدیر ۵/۸۱۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۳/۳۶۹۔
(۳) کشاف القناع ۳/۱۴۸۔

فقہاء کی عبارتیں صریح ہیں کہ محض مجلس میں قبول کنندہ کے قبول کرنے سے عقد ہوجائے گا [۱]۔

وہ عقود جن میں مجلس کا متحد رہنا شرط نہیں ہے:

۲۷- بعض عقود کی ماہیت وحقیقت کا تقاضا یہ ہے کہ ان میں ایجاب وقبول میں مجلس کا ایک ہونا شرط نہ ہو، بلکہ بعض عقود تو ایسے بھی ہیں کہ ان میں مجلس میں قبول کرنا صحیح نہیں ہے، ان ہی عقود میں سے چند درجہ ذیل ہیں:

الف۔ عقد وصیت: اس میں موت کے بعد منسوب کر کے تملیک ہوتی ہے، چنانچہ اس میں ایجاب تو موصی (وصیت کنندہ) کی حیات ہی میں صادر ہوجاتی ہے، لیکن موصی کی وفات کے بغیر موصی لہ کی طرف سے قبول کرنا معتبر نہیں ہوگا، لہذا اگر موصی لہ ایجاب کی مجلس ہی میں، یا اس کے بعد موصی کی حیات میں قبول کرلے تو اس سے وصیت منعقد نہ ہوگی۔ دیکھئے: ''وصیۃ''۔

ب۔ عقد وصایہ: اس کو عقد ایصاء بھی کہتے ہیں، اس کی حقیقت یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے کو مقرر کرتا ہے کہ اس کی وفات کے بعد اس کے قائم مقام ہوکر اس کے مال میں تصرف کرے، یا اس کے نابالغ بچوں کے امور کا انتظام کرے، اس میں بھی ایجاب کی مجلس میں قبول کرنا شرط نہیں ہے بلکہ اس کا وقت موت کے بعد تک رہتا ہے، لہذا وصایہ جانشینی ہے جس کے آثار موصی کی وفات کے بعد ظاہر ہوتے ہیں۔

ج۔ عقد وکالت: اس میں اگرچہ حیات ہی میں دوسرے کو کسی تصرف میں اپنا قائم مقام بنانا ہے، مگر اس کی بنیاد سہولت وآسانی پر ہے، لہذا اگر وکیل ایجاب کی مجلس کے علاوہ کسی دوسری مجلس میں بھی قبول کرلے تو وکالت صحیح ہوجائے گی، اس میں وکیل کو اپنے غائب رہنے کی وجہ سے کوئی ضرر نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ جس وقت چاہے وکالت کو رد کرسکتا ہے، کیونکہ وکالت عقود غیر لازمہ میں سے ہے۔ دیکھئے: ''وکالۃ''۔

دوم۔ عاقدین:

۲۸- عاقدین سے مراد ہر وہ شخص ہے جو عقد کرے، خواہ اصالۃً ہو یعنی خود اپنے لئے خرید وفروخت کرے یا وکالۃً ہو، یعنی دوسرے کی حیات میں اس کے اختیار دینے کی وجہ سے اس کا نائب ہوکر عقد کرے یا وصایۃً ہو، یعنی غیر یا حاکم کی اجازت سے غیر کی وفات کے بعد اس کا جانشین ہوکر اس کے نابالغ بچوں کے امور کی نگرانی کے سلسلہ میں کوئی تصرف کرے۔

اور چونکہ کسی عاقد کے بغیر کسی عقد کے وجود کا تصور ممکن نہیں ہے، اس لئے جمہور فقہاء نے اس کو عقد کا ایک رکن قرار دیا ہے، جیسا کہ گذر چکا ہے۔

لیکن کسی بھی عقد کے صحیح اور نافذ ہونے کے لئے عاقد میں درج ذیل شرائط کا ہونا ضروری ہے۔

اول۔ اہلیت:

۲۹- یعنی عاقد تصرف کرنے کا اہل ہو، یعنی بالغ رشید ہو، لہذا بے شعور بچہ، مجنون اور مدہوش کا تصرف صحیح نہیں ہوگا۔

اگر بچہ باشعور ہو تو اس کے وہ عقود وتصرفات جو محض نفع بخش ہوں مثلاً: ہبہ، صدقہ، وصیت اور وقف وغیرہ کا قبول کرنا تو یہ عقود صحیح

(۱) فتح القدیر ۸۱/۵ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۱۳۸/۵، نہایۃ المحتاج ۳۹۶/۳، کشاف القناع ۱۴۸/۳۔

ہوں گے، ان میں ولی کی اجازت کی ضرورت نہ ہوگی، اور جو عقود وتصرفات محض نقصان دہ ہوں، وہ صحیح نہ ہوں گے، اگرچہ اس کا ولی یا وصی اجازت دے دے، مثلاً: دوسرے کو ہبہ یا وصیت کرنا، طلاق دینا، اور دین کا کفیل بننا وغیرہ، اور جن تصرفات میں نفع ونقصان دونوں کا امکان ہو جیسے بیع واجارہ وغیرہ تو ولی کی اجازت سے باشعور بچہ کا تصرف صحیح ہوگا، اس کی اجازت کے بغیر درست نہیں ہوگا، یہ جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے۔

شافعیہ کے نزدیک بیع کے صحیح ہونے کے لئے عاقد میں رشد کا ہونا شرط ہے۔ دیکھئے: ''اہلیۃ'' فقرہ/ ۱۸۔

دوم-ولایۃ:

۳۰- ولایت: الولی سے ماخوذ ہے، جس کا لغوی معنی قریب ہونا ہے، ولایت کے معنی نصرت بھی ہے[۱]۔

اصطلاح میں: دوسرے پر اپنا حکم نافذ کرنا خواہ وہ دوسرا راضی ہو یا نہ ہو[۲]۔

اور عقد کے صحیح ونافذ ہونے کے لئے اور شرعاً اس کے آثار ظاہر ہونے کے لئے عاقد میں عقد کو انجام دینے کے لئے (اہلیت اداء کے باوجود) یہ بھی ضروری ہے کہ اسے ولایت تصرف حاصل ہوتا کہ عقد کر سکے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ولایۃ''۔

سوم-رضامندی وخود مختاری:

۳۱-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ رضامندی عقود کی بنیاد ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنكُمْ''[۱] (اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)۔

نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''إنما البيع عن تراض''[۲] (بیع صرف باہمی رضامندی سے ہوتی ہے)۔

رضا: دل کا خوش ہونا اور طبیعت کا پسند کرنا ہے، یہ ناراضگی اور ناپسندیدگی کی ضد ہے۔

جمہور فقہاء نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: اکراہ وزبردستی کے شائبہ کے بغیر کسی کام کا ارادہ کرنا رضا ہے[۳]۔

حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ رضا بھرپور اختیار کا ہونا ہے، یعنی اختیار اپنی انتہا کو پہنچا ہوا ہو، اس طرح کہ اس کا اثر یعنی چہرہ پر بشاشت ظاہر ہو، یا رضا کسی شئی کو ترجیح دینا اور اس کو اچھا سمجھنا ہے[۴]۔ دیکھئے: ''رضا'' فقرہ/ ۲۔

جو کام، وجود اور عدم وجود کے درمیان دائر ہو اور کرنے والے کی قدرت میں داخل ہو اس کے وجود یا عدم میں سے ایک پہلو کو دوسرے پر ترجیح دے کر اس کام کا قصد کرنا اختیار کہلاتا ہے[۵]۔ دیکھئے: ''اختیار'' فقرہ/ ۱۔

اس فرق کی بنیاد پر حنفیہ نے کہا ہے کہ جو عقود قابل فسخ ہیں ان کے

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) التعریفات للجرجانی، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۲) حدیث: ''إنما البيع عن تراض'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۳۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید الخدریؓ سے کی ہے، بوصیری نے (مصباح الزجاجہ ۲/ ۱۰) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) الموسوعہ الفقہیہ ۲۲/ ۲۲۸۔

(۴) التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۹۵، کشف الأسرار ۴/ ۱۵۰۳۔

(۵) الموسوعۃ الفقہیہ ۲/ ۳۱۵، ۲۲/ ۲۲۹۔

صحیح ہونے کے لئے رضامندی شرط ہے، یہ مالی عقود یعنی بیع، اجارہ وغیرہ ہیں، یہ عقود باہمی رضامندی کے بغیر صحیح نہ ہوں گے، کبھی عقود مالیہ منعقد تو ہوجاتے ہیں مگر وہ فاسد ہوتے ہیں، جیسے مکرہ کی بیع وغیرہ۔ مرغینانی کہتے ہیں: اس کی وجہ یہ ہے کہ ان عقود کے صحیح ہونے کی ایک شرط باہمی رضامندی ہے [1]۔

ان کے نزدیک عقود مالیہ رضا کے بغیر بھی اصل کے اعتبار سے منعقد ہوجاتے ہیں مگر صحیح نہیں ہوتے ہیں، لہذا خطا کار کی بیع اصل اختیار کے پیش نظر منعقد ہوجائے گی، اس لئے کہ اس سے کلام اس کے اختیار سے صادر ہوا ہے یا بلوغ کو قصد کے قائم مقام کر کے، لیکن حقیقت میں رضامندی کے نہ پائے جانے کی وجہ سے فاسد ہوتی ہے، لیکن جو عقود قابل فسخ نہیں ہیں، حنفیہ کے نزدیک ان کے صحیح ہونے کے لئے رضامندی شرط نہیں ہے، چنانچہ ان کے نزدیک نکاح، طلاق، عتاق اور رجعت وغیرہ اکراہ کے باوجود بھی صحیح ہوں گے [2]۔

جمہور فقہاء کی عبارتوں میں صراحت ہے کہ رضا تمام عقود کے لئے اصل، اساس، یا شرط ہے، لہذا جب تک رضامندی نہ ہوگی کوئی عقد منعقد نہ ہوگا، خواہ عقد مالی ہو، یا غیر مالی ہو، دیکھئے: ''رضا'' فقرہ/ ۱۳۔

رضا کے عیوب:

۳۲- فقہاء نے رضا کے عیوب میں اکراہ، جہل، غلط، تدلیس، غبن، تغریر، ہزل اور خلابہ وغیرہ کو ذکر کیا ہے، لہذا اگر کسی عقد میں ان میں سے کوئی عیب پایا جائے گا تو بعض حالات میں جمہور فقہاء اور حنفیہ کے درمیان اختلاف کے مطابق عقد باطل یا فاسد ہوگا، یا غیر لازم ہوگا اور عاقدین میں سے ہر ایک کو یا کسی ایک کو دوسرے حالات میں فسخ کا اختیار ہوگا۔

ان عیوب کی تعریف ان کے احکام کی تفصیل، رضا پر ان کے اثرات اور اس سلسلہ میں فقہاء کے اختلافات کی تفصیلات کے لئے موسوعہ میں ان کی اصطلاحات ملاحظہ کریں۔

سوم۔ محل عقد:

۳۳- محل عقد سے مراد وہ شئی ہے جس پر عقد ہوا اور جس میں عقد کے احکام و آثار ظاہر ہوں، عقود کے اعتبار سے محل الگ الگ ہوتے ہیں، کبھی محل مالی عین ہوتا ہے، جیسے عقد بیع میں مبیع، عقد ہبہ میں موہوب اور عقد رہن میں مرہون، اور محل عقد کبھی کوئی عمل ہوتا ہے، جیسے عقد اجارہ میں اجیر کا عمل، عقد مزارعت میں کاشتکار کا عمل اور عقد وکالہ میں وکیل کا عمل اور کبھی محل عقد کسی متعین شئی کی منفعت ہوتی ہے، جیسے عقد اجارہ میں کرایہ پر دی گئی شئی کی منفعت اور عقد اعارہ (عاریت) میں عاریت پر دی گئی شئی کی منفعت اور کبھی محل عقد ان کے علاوہ بھی ہوتا ہے جیسے عقد نکاح اور کفالہ وغیرہ میں۔

اسی وجہ سے فقہاء نے محل عقد میں کچھ شرطیں لگائی ہیں، اور ہر عقد میں ان کے بارے میں گفتگو کی ہے اور بعض نے ان عام شرائط کو بھی ذکر کیا ہے جن کا مکمل پایا جانا عام عقود میں یا اکثر عقود میں ضروری ہے، ان میں چند حسب ذیل ہیں:

الف- محل کا پایا جانا:

۳۴- عقود کے اعتبار سے اس شرط کو شرط قرار دینے میں اختلاف

---

(۱) تکملہ فتح القدیر ۷/ ۲۹۳، ۲۹۴۔

(۲) تیسیر التحریر ۲/ ۳۰۰۶، الموسوعۃ الفقہیہ ۲۲/ ۲۳۳۔

ہے، چنانچہ عقد بیع میں مثلاً: فی الجملہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ محل کا وجود شرط ہے، لہذا جو چیز موجود نہ ہو اس کی بیع جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**لا تبع ماليس عندك**"[1] (جو چیز تمہارے پاس نہ ہو اس کو فروخت نہ کرو)، نیز اس لئے کہ غیر موجود شئ کی فروختگی میں غرر و جہالت ہے، اس لئے ممنوع ہوگی، کیونکہ حدیث میں ہے: "**أن النبی ﷺ نهى عن بيع الغرر**"[2] (نبی کریم علیہ السلام نے غرر کی بیع سے منع فرمایا ہے)، اسی بنیاد پر مضامین، ملاقیح اور حمل کے حمل کی بیع کے باطل ہونے کی صراحت فقہاء نے کی ہے۔

فقہاء نے کھیتی اور پھلوں کے ظاہر ہونے سے قبل ان کی بیع کو منع کیا ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**أرأيت إذا منع الله الثمرة بم يأخذ أحدكم مال أخيه؟**"[3] (بتاؤ اگر اللہ پھل نہ دے تو تم اپنے بھائی کا مال کس چیز کے بدلہ میں لوگے؟)۔

فقہاء نے معدوم کی بیع سے عقد سلم کو مستثنی قرار دیا ہے[4]، یہ اس لئے ہے کہ لوگوں کو اس کی حاجت ہے[5]۔

اسی طرح حنفیہ نے اسی دلیل سے عقد استصناع کو مستثنی قرار دیا ہے، دیکھئے: "استصناع"، فقرہ/۷۔

لیکن کھیتی اور پھل کے ظاہر ہونے سے پہلے ان کی بیع جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ معدوم ہیں اور معدوم پر عقد کرنا جائز نہیں ہے، پھل اور کھیتی کے ظاہر ہوجانے کے بعد اور بدو صلاح سے قبل اگر وہ اس حال میں ہوں کہ ان سے کسی طرح کا فائدہ اٹھانا ممکن ہو تو فی الحال توڑ لینے یا کاٹ لینے کی شرط کے ساتھ بیع جائز ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اس میں غرر نہیں ہے، اگر توڑنے کی شرط نہ ہو تو جمہور فقہاء کے نزدیک بیع جائز نہ ہوگی[1]۔

جو پھل آگے پیچھے ظاہر ہوتے ہیں ان کی بیع کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "ثمار"، فقرہ/۱۱، ۱۳۔

عقد اجارہ میں جمہور فقہاء نے منافع کو اموال تسلیم کیا ہے، اسی طرح شافعیہ وحنابلہ نے ان کو عقد کے وقت تقدیری طور پر موجود تسلیم کیا ہے، لہذا ان پر عقد کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک عقد کے وقت منافع موجود ہیں، اسی وجہ سے وہ حضرات فرماتے ہیں کہ مطلق اجارہ میں محض عقد کی وجہ سے کرایہ دار منافع کا اور کرایہ پر دینے والا اجرت کا مالک ہوجائے گا[2]۔

مالکیہ نے اجارہ کے جواز کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اگرچہ عقد کے وقت منافع معدوم ہیں، لیکن اکثر حالات میں وصول کئے جاتے ہیں اور شریعت نے صرف ان ہی منافع کا لحاظ کیا ہے جو اکثر وصول ہوجاتے ہیں، یا جن کا وصول ہونا اور وصول نہ ہونا برابر ہوتا ہے[3]۔

حنفیہ نے عقد اجارہ کی اجازت اس قاعدہ سے مستثنی کرکے دی ہے، اس لئے کہ اجارہ کے جائز ہونے کے بارے میں کتاب اللہ اور

---

(۱) حدیث: "لا تبع ماليس عندك" کی روایت ترمذی نے حضرت حکیم بن حزامؓ سے کی ہے، اور اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۲) جامع الترمذی بشرح تحفۃ الأحوذی ۴/ ۴۳۰۔

حدیث: "نهى عن بيع الغرر" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۵۳) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أرأيت إذا منع الله الثمرة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۹۸) اور مسلم (۳/ ۱۱۹۰) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۰۳، کشاف القناع ۳/ ۲۶۶۔

(۵) البحر الرائق ۶/ ۱۹۶، منح الجلیل ۳/ ۲، أسنی المطالب ۲/ ۱۲۲، المغنی ۴/ ۳۰۴۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۷۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۴۱، کشاف القناع ۳/ ۲۸۱۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۶۴، ۲۶۵، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۴۴۲، ۴۴۳۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۸۔

سنت رسول اللہ ﷺ سے صراحت موجود ہے، کاسانی کہتے ہیں: اجارہ، منفعت کی بیع ہے، اور فی الحال منافع معدوم ہیں، اور شئ معدوم میں بیع کا احتمال نہیں ہے، اور مستقبل میں حاصل ہونے والے کی طرف بیع کی نسبت کرنا جائز نہیں ہے، یہی قیاس کا تقاضا ہے، لیکن ہم نے بطور استحسان کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع کی وجہ سے اس کو جائز قرار دیا ہے[1]۔

ابن القیم نے لکھا ہے کہ اجارہ کا جائز ہونا قیاس کے مطابق ہے، اس لئے کہ اگر محل عقد کے وجود اور عدم کی حالت میں اس پر آپس میں کوئی عقد کرنا ممکن ہو، مثلاً: اعیان، تو اس میں اصل یہ ہے کہ اس کی عدم موجودگی میں غرر کی وجہ سے اس پر عقد کرنا جائز نہیں ہے، اس کے باوجود اگر ضرورت داعی ہو تو اس میں بھی غیر موجود پر عقد کرنا جائز ہے۔

اور اگر اس کی صرف ایک ہی حالت ہو اور غالب گمان سلامتی کا ہو، جیسے منافع، تو اس پر عقد کرنے میں نہ کوئی دھوکہ ہے نہ جوا ہے، لہذا جائز ہوگا، اعیان کی بیع پر اس کو قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے[2]۔

۳۵- بعض فقہاء نے عقود معاوضہ اور عقود تبرع کے درمیان اس شرط میں فرق کیا ہے، اور انہوں نے کہا ہے کہ عقود معاوضہ میں محل عقد کی غیر موجودگی کی حالت میں عقد جائز نہ ہوگا، اور عقود تبرع میں محل عقد کی موجودگی اور غیر موجودگی دونوں حالتوں میں جائز ہوگا۔

اس قبیل سے مالکیہ کا یہ قول ہے کہ خاص طور پر عقود تبرعات، مثلاً: ہبہ وغیرہ میں یہ جائز ہے کہ محل عقد یعنی موہوب خارج میں موجود نہ ہو بلکہ ذمہ میں دین ہو، یا بالفعل معلوم نہ ہو، اس لئے کہ بغیر بدلہ والے ہبہ میں ان کے نزدیک غرر جائز ہے، اسی وجہ سے انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو فلاں شخص سے

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۱۷۳، ۱۷۴۔

(۲) إعلام الموقعین ۲/ ۲۲، ۲۶ بہت اختصار کے ساتھ۔

وراثت میں ملنے والا مال ہبہ کرے اور اس کو معلوم نہ ہو کہ اس کو کتنا ملے گا، چھٹا حصہ ملے گا، یا چوتھائی حصہ ملے گا تو یہ جائز ہوگا[1]۔

ان کے نزدیک رہن میں بھی یہ جائز ہے کہ محل عقد یعنی شئ مرہون عقد کے وقت موجود نہ ہو جیسے کہ وہ پھل جس میں بدو صلاح نہ ہوا ہو، اس لئے کہ جس چیز کے ذریعہ بھروسہ حاصل ہو اس کے معدوم رہنے سے بہتر ہے، جیسا کہ انہوں نے کہا ہے[2]۔

یہ حکم عقد بیع اور دوسرے تمام عقود و معاوضات کے برخلاف ہے[3]۔

ب- محل میں عقد کے حکم کی صلاحیت ہونا:

۳۶- فقہاء کے نزدیک محل عقد میں یہ شرط ہے کہ وہ عقد کے حکم کے قابل ہو۔

حکم عقد سے مراد، عقد پر مرتب ہونے والا اثر ہے، اور یہ اثر عقود کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، مثلاً: عقد بیع میں عقد کا یہ اثر ہوتا ہے کہ مبیع کی ملکیت بائع سے مشتری کو منتقل ہوجاتی ہے، اس میں یہ شرط ہے کہ مبیع مال متقوم اور بائع کی ملکیت میں ہو، لہذا جو شرعی معنی کے اعتبار سے مال نہ ہو اس کی بیع صحیح نہ ہوگی (شرعی معنی کے اعتبار سے مال وہ ہے جس کی طرف رغبت ہو اور جس کو خرچ کیا جاتا ہو اور محفوظ رکھا جاتا ہو)[4] مثلاً: جیسے مسلمانوں کے نزدیک مردار کی بیع، اسی طرح اگر متقوم نہ ہو، یعنی شرعاً قابل انتفاع نہ ہو، جیسے شراب اور سور کی بیع، تو یہ دونوں اگرچہ غیر مسلموں کے نزدیک مال ہیں لیکن

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۱۲۔

(۲) بلغۃ السالک مع الشرح الصغیر ۲/ ۱۰۹۔

(۳) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۱۲۔

(۴) ابن عابدین ۴/ ۱۰۰۔

مسلمانوں کے حق میں مال متقوم نہیں ہیں، لہذا ان دونوں کی بیع بھی حرام ہوگی[1]۔ جیسا کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير"[2] (اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے شراب، مردار اور خنزیر کی بیع کو حرام قرار دیا ہے)۔

عقود منفعت مثلاً: عقد اجارہ، عقد عاریت وغیرہ میں یہ شرط ہے کہ محل عقد یعنی جس منفعت پر عقد ہوا ہے، وہ مباح اور مقصود منفعت ہو، اس لئے حرام منافع مثلاً: زنا اور نوحہ وغیرہ پر عقد اجارہ جائز نہ ہوگا، جیسا کہ اس کی تفصیل اصطلاح: "إجارة"، فقرہ/ ۱۰۸ میں موجود ہے۔

جس طرح حرام منافع پر عقد اجارہ جائز نہیں ہے، اسی طرح اس پر عقد عاریت بھی جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ عقد عاریت کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ محل عقد (عاریت پر دی ہوئی یا لی ہوئی چیز) سے فائدہ اٹھانا ممکن ہے، یعنی ایسا فائدہ اٹھانا جو عین کے بقا کے ساتھ شرعاً مباح اور جائز ہو، مثلاً: رہائش کے لئے مکان، سواری کے لئے جانور وغیرہ، لہذا استمتاع کے لئے شرمگاہ کو عاریت پر دینا، یا لہو ولعب کے لئے آلات ملاہی کو عاریت پر دینا جائز نہ ہوگا، اسی طرح گانے بجانے وغیرہ حرام کاموں کے لئے عقد اجارہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ جس چیز کو شریعت نے حرام قرار دیا ہے، عاریت اس کو جائز نہیں کرسکتی ہے[3]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "عارية"۔

عقد وکالت میں یہ شرط ہے کہ محل عقد (یعنی جس چیز کا وکیل بنایا گیا ہے) اس لائق ہو کہ منتقل ہوسکے، اور دوسرے کو حوالہ کیا جاسکے، موکل کی ذات کے ساتھ خاص نہ ہو، اس کی تفصیل اصطلاح: "وكالة" میں دیکھی جائے۔

ج - عاقدین کو محل عقد کا معلوم ہونا:

۳۷- محل عقد میں یہ شرط ہے کہ وہ متعین ہو اور عاقدین کو معلوم ہو، اس میں ایسی جہالت نہ ہو جو نزاع اور غرر کا سبب ہو۔

محل عقد کا علم ہر اس چیز کے ذریعہ ہوسکتا ہے جس سے وہ دوسرے سے ممتاز ہوجائے مثلاً: عقد کے وقت اس کو یا اس کے بعض حصہ کو دیکھ لیا جائے، یا اس کی صفات اس طرح بیان کی جائیں کہ وہ بالکل واضح ہوجائے، یا اس کی طرف اشارہ کردیا جائے۔

فقہاء کے نزدیک فی الجملہ یہ شرط عقد معاوضہ میں متفق علیہ ہے، لہذا ریوڑ میں سے ایک غیر متعین بکری کی بیع جائز نہ ہوگی، اسی طرح دو مکان میں سے کسی ایک غیر متعین کا اجارہ درست نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر محل عقد یعنی جس پر عقد ہوا ہے مجہول ہو تو یہ غرر کا سبب ہوگا اور اس سے جھگڑا پیدا ہوسکتا ہے۔

بعض فقہاء نے اس مسئلہ میں جہالت فاحشہ اور جہالت یسیرہ میں فرق کیا ہے، جہالت فاحشہ وہ ہے جو نزاع کا سبب ہو اور جہالت یسیرہ وہ ہے جو نزاع کا سبب نہ ہو، انہوں نے پہلے کو ممنوع اور دوسرے کو جائز قرار دیا ہے[1]۔

جمہور فقہاء نے جس منفعت پر اجارہ ہو اس کی تعیین اور جہالت

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۱۰۰، بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۰، مغنی المحتاج ۲/ ۱۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۴۲۔

(۲) حدیث جابر: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۴) نے کی ہے۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۷۲، ابن عابدین ۴/ ۵۰۴، الخرشی علی خلیل ۶/ ۱۲۱، مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۵، المغنی مع الشرح الکبیر/ ۵۵ ۳، ۳۶۰۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶، بدائع الصنائع ۵/ ۱۶۹، الدسوقی ۳/ ۱۵، القلیوبی ۲/ ۱۶۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۴۶۔

فاحشہ کو جہالت یسیرہ سے ممتاز کرنے کے لئے عرف کو معیار قرار دیا ہے[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاحات ''بیع''، فقرہ/۳۲، اور ''إجارۃ''، فقرہ/۳۴۔

عقد سلم میں یہ شرط ہے کہ محل عقد یعنی مسلم فیہ کی جنس، نوع اور صفت معلوم ہو نیز کیل، وزن، تعداد یا پیمائش کے اعتبار سے اس کی مقدار معلوم ہو، اس لئے کہ ان میں سے کسی میں بھی اگر جہالت ہوگی تو وہ نزاع کا سبب ہوسکتی ہے[۲]۔ اور حدیث میں نبی کریم ﷺ سے مروی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: **"من أسلف فی تمر فلیسلف فی کیل معلوم ووزن معلوم إلی أجل معلوم"**[۳] (اگر کوئی شخص کھجور میں بیع سلم کرے تو اس طرح کرے کہ کیل وزن اور مدت معلوم ہو)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''سلم''۔

یہ حکم عقود معاوضہ میں ہے۔

۳۸- عقود تبرع میں محل کا مجہول رہ جانا جائز ہے، یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی مثالیں حسب ذیل ہیں:

۱-عقد ہبہ:

۳۹- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے موہوب یعنی عقد ہبہ کے محل میں یہ شرط لگائی ہے کہ وہ معلوم و معین ہو، حصکفی نے لکھا ہے: موہوب میں ہبہ کے صحیح ہونے کی شرطیں یہ ہیں کہ قبضہ کیا گیا ہو، مشاع (مشترک) نہ ہو، ممتاز ہو، مشغول بھی نہ ہو، لہذا تھن میں موجود دودھ کا ہبہ، بھیڑ کے بدن پر موجود اون کا ہبہ، زمین میں لگے ہوئے درخت کھجور کا ہبہ اور درخت میں موجود کھجور کا ہبہ صحیح نہیں ہوگا[۱]۔

شربینی خطیب نے کہا ہے کہ جس کی بیع جائز ہے اس کا ہبہ کرنا بھی جائز ہے اور جس کی بیع جائز نہیں ہے اس کا ہبہ کرنا بھی جائز نہیں ہے، مثلاً: مجہول کا ہبہ کرنا، ایسی غصب کردہ شئ کا ہبہ کرنا جس کو حاصل کرنے پر قدرت نہ ہو، گم شدہ اور بھاگے ہوئے غلام کا ہبہ کرنا جائز نہیں ہے[۲]۔

مالکیہ نے اس میں توسع سے کام لیا ہے، چنانچہ انہوں نے مجہول اور مشاع کا ہبہ کرنا جائز قرار دیا ہے، ''الفواکہ الدوانی'' میں ہے: ہبہ کردہ شئ میں یہ شرط ہے کہ وہ فی الجملہ منتقل کئے جانے کے قابل ہو، اس میں اشیاء مجہولہ داخل ہیں[۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ہبۃ''۔

۲-عقد وصیت:

۴۰- وصیت کنندہ کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے مال کا ایک حصہ یا اس کی ایک مقدار کی وصیت کرے اگرچہ وہ غیر معین ہو، جیسا کہ حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے، ایسی صورت میں وضاحت کا حق ورثا کو ہوگا، اس لئے کہ یہ مجہول ہے، اس میں کم وزیادہ دونوں شامل ہیں، اور جہالت کی وجہ سے وصیت ممنوع نہیں ہوتی ہے[۴]۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۱۱۳/۵، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۵۲۷)، الشرح الصغیر ۳۹/۴، المغنی ۵۱۱/۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۲۰۷/۵، ابن عابدین ۲۰۶/۴، الفواکہ الدوانی ۱۴۴/۲، کشاف القناع ۲۹۲/۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حدیث: "من أسلف فی تمر فلیسلف فی کیل معلوم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴۲۹/۴) اور مسلم (۱۲۲۷/۳) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

---

(۱) الدر المختار بہامش ابن عابدین ۵۰۸/۴، ۵۱۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۳۹۹/۲۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲۱۶/۲۔

(۴) رد المحتار ۴۲۹/۵۔

اگر حمل وصیت کنندہ کی ملکیت میں ہو تو حنابلہ نے اس کی وصیت کو جائز قرار دیا ہے، ان کے نزدیک غرر اور خطر وصیت کے صحیح ہونے کے لئے مانع نہیں ہے [1]۔

اسی طرح شافعیہ نے مجہول کی وصیت کو جائز قرار دیا ہے، مثلاً: پیٹ میں موجود حمل کو ماں کے ساتھ یا ماں سے الگ کر کے صحیح ہے، اسی طرح تھن میں موجود دودھ کی وصیت کرنا، بھیڑ کے بدن پر موجود اون کی وصیت کرنا بھی درست ہے [2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''وصیۃ''۔

۴۱- علاوہ ازیں قرافی نے اپنے فروق میں ایک قاعدہ کے تحت ان عقود وتصرفات میں فرق بیان کیا ہے جن میں جہالت مؤثر ہوتی ہے اور جن میں مؤثر نہیں ہوتی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ بیع غرر اور بیع مجہول کی ممانعت کے سلسلہ میں صحیح احادیث موجود ہیں، اس کے بعد علماء میں اختلاف ہوا ہے۔ بعض فقہاء یعنی امام شافعی نے اس کو تمام تصرفات میں عام رکھا ہے، چنانچہ ان کے نزدیک ہبہ، صدقہ، ابراء، خلع اور صلح وغیرہ میں جہالت مانع ہے۔ بعض فقہاء یعنی امام مالک نے تفصیل کی ہے کہ بعض تصرفات وہ ہیں جن میں غرر و جہالت ممنوع نہیں، یہ وہ تصرفات ہیں جو مال کے بڑھانے کا سبب ہیں، اور جن کا مقصد مال حاصل کرنا ہوتا ہے، اور بعض تصرفات وہ ہیں جن میں غرر و جہالت ممنوع نہیں ہیں، یہ وہ تصرفات ہیں جن کا مقصد مال حاصل کرنا نہیں ہے، ان کے نزدیک تصرفات کی تین قسمیں ہیں، دو ایک دوسرے کے بالمقابل ہیں، تیسرا دونوں کے درمیان ہے، جو ایک دوسرے کے مقابل ہیں، ان میں ایک وہ ہے جو خالص معاوضہ ہو، ان میں جہالت ممنوع ہوگی، الا یہ کہ ضرورت اور مجبوری اس کی متقاضی ہو، دوم وہ ہے جو خالص احسان ہو، اس کا مقصد مال میں اضافہ کرنا نہ ہو، جیسے صدقہ، ہبہ اور ابراء وغیرہ۔

پہلی قسم میں اگر غرر و جہالت کی وجہ سے معقود علیہ فوت کر جائے تو اس کے مقابلہ میں جو مال خرچ کیا گیا ہے وہ ضائع ہو جائے گا، اس لئے شریعت کی حکمت متقاضی ہوئی کہ اس میں جہالت کو ممنوع قرار دیا جائے، لیکن دوسری قسم (خالص احسان) میں کوئی ضرر نہیں ہے، لہذا شریعت کی حکمت اور احسان پر شریعت کا آمادہ کرنا اس کا متقاضی ہے کہ اس میں ہر طرح توسع سے کام لیا جائے، معلوم اور مجہول دونوں کے ذریعہ احسان کرنے کی اجازت دی جائے کہ اس سے کثرت سے احسان کرنے میں سہولت ہوگی، اور اس سے روکنا احسان کی کمی کا سبب ہوگا، اس لئے کہ اگر کوئی شخص اپنا بھاگا ہوا غلام کسی کو ہبہ کر دے تو ہوسکتا ہے کہ وہ اس کو پالے اور اس کو ایک قابل انتفاع چیز حاصل ہو جائے، اور اس میں اس کو کوئی ضرر بھی نہیں ہے، کیونکہ اس نے کچھ خرچ نہیں کیا ہے، یہ ایک عمدہ اور خوبصورت توجیہ ہے [1]۔

پھر انہوں نے فرمایا: جو دونوں کے درمیان بیچ کا تصرف ہے وہ نکاح ہے، اس حیثیت سے کہ اس میں مال مقصود نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس کا مقصد، مودت، الفت اور سکون حاصل کرنا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ اس میں مطلقاً غرر اور جہالت جائز ہو، اور اس حیثیت سے کہ شریعت نے اس میں مال کو واجب قرار دیا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ'' [2] (یعنی تم انہیں اپنے مال کے ذریعہ سے تلاش کرو) اس کا تقاضا ہے کہ اس میں غرر اور جہالت ممنوع ہو، لہذا ان دونوں شعبوں کی وجہ سے امام مالک نے بیچ کی راہ

(۱) المغنی ۵/ ۵۸۳، ۵۸۴۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۔

(۱) الفروق ۱/ ۱۵۰، ۱۵۱ معمولی تغیر کے ساتھ۔
(۲) سورۂ نساء/ ۲۴۔

اختیار کی ہے اور کہا ہے کہ غرر اگر کم ہو تو جائز ہوگا اگر زیادہ ہو تو جائز نہیں ہوگا، مثلاً: غیر معین غلام یا گھر کے سازوسامان پر نکاح ہو تو جائز ہوگا، اور اگر بھاگے ہوئے غلام یا بدکے ہوئے اونٹ پر نکاح ہو تو جائز نہیں ہوگا [۱]۔

د-سپردگی پر قادر ہونا:

۴۲-محل عقد میں ایک شرط یہ ہے کہ اس کے سپرد کرنے پر قدرت ہو، عقود معاوضہ میں فی الجملہ اس شرط پر فقہاء کا اتفاق ہے، چنانچہ بدک کر بھاگا ہوا گم شدہ جانور پر عقد بیع، اجارہ اور صلح کرنا صحیح نہیں ہوگا، اسی طرح غصب کردہ مکان کو غاصب کے علاوہ کسی دوسرے سے فروخت کرنا، یا ہبہ کرنا وغیرہ صحیح نہیں ہے، زمین، یا کوئی دوسری چیز کسی دشمن کے قبضہ میں ہو تو اس کو کسی دوسرے سے بیچنا یا ہبہ وغیرہ کرنا درست نہیں ہے۔

کاسانی کہتے ہیں: مبیع میں ایک شرط یہ ہے کہ عقد کے وقت اس کو سپرد کرنے پر قدرت ہو، اگر بائع اس کے سپرد کرنے سے عاجز ہو تو بیع منعقد نہ ہوگی، خواہ وہ اس کا مالک ہو، جیسے بھاگا ہوا غلام یہاں تک کہ اگر بیع کے بعد مل جائے تو از سر نو ایجاب وقبول کرنا ہوگا، اور اگر دونوں فریق راضی ہوں تو تعاطی کے ذریعہ نئی بیع ہو سکتی ہے [۲]۔

کرایہ پر لی گئی شئ کی شرائط کے بارے میں انہوں نے کہا ہے: اس کی ایک شرط یہ ہے کہ اس کو وصول پانا حقیقۃً اور شرعاً قدرت میں ہو، اس لئے کہ اس کے بغیر عقد، معقود علیہ تک پہنچنے کا ذریعہ نہیں ہوسکتا ہے، اس لئے بھاگے ہوئے غلام کو کرایہ پر لینا جائز نہ ہوگا، اسی طرح

(۱) الفروق ۱/ ۱۵۰-۱۵۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۷۔

شئ مغصوب غاصب کے علاوہ کسی دوسرے کو کرایہ پر دینا صحیح نہ ہوگا [۱]۔

زرکشی کی المنثور میں ہے کہ عقود لازمہ کی ایک شرط یہ ہے کہ معقود علیہ فی الحال معلوم ہو اور اس کی سپردگی پر قدرت ہو اور غیر لازم میں ایسا نہیں ہوتا ہے، جیسے بھاگے ہوئے غلام کی واپسی پر عقد جعالہ [۲]۔

نووی نے مبیع کی شرائط بیان کرتے ہوئے لکھا ہے: تیسری شرط یہ ہے کہ اس کا سپرد کرنا ممکن ہو، لہٰذا گم شدہ، بھاگے ہوئے اور مغصوب کی بیع صحیح نہ ہوگی، شربینی خطیب نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ فی الحال اس کو سپرد کرنا ممکن نہیں ہے [۳]۔

اسی طرح کی تفصیل دوسرے مذاہب کی کتابوں میں بھی ہے [۴]۔

عقود تبرع میں مالکیہ نے بھاگے ہوئے غلام اور بدکے ہوئے جانور کو ہبہ کرنا جائز قرار دیا ہے، حالانکہ عقد کے وقت ان دونوں کو سپرد کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ یہ خالص احسان ہے، اگر پالے گا اور قبضہ کرے گا تو اس سے فائدہ اٹھائے گا، ورنہ اس کو کوئی ضرر نہ ہوگا، جیسا کہ قرافی نے کہا ہے۔ شافعیہ نے ایسی چیز کے بارے میں وصیت کو جائز قرار دیا ہے، جس کو سپرد کرنے پر قدرت نہ ہو [۵]۔ عقود تبرع کے بارے میں علامہ ابن القیم فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی غرر نہیں ہے، خواہ اس کا تعلق موجود سے ہو، یا معدوم سے، خواہ اس کے سپرد کرنے پر قدرت ہو یا نہ ہو [۶]۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۱۸۷۔

(۲) المنثور للزرکشی ۲/ ۴۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۔

(۴) الحطاب وبہامشہ المواق ۴/ ۲۶۸، کشاف القناع ۳/ ۱۶۲۔

(۵) الفروق ۱/ ۱۵۰، ۱۵۱، مغنی المحتاج ۲/ ۴۴۔

(۶) إعلام الموقعین ۲/ ۲۸۔

عقود کی تقسیم:

۴۳- فقہاء نے مختلف اعتبار سے عقد کی تقسیم کی ہے اور اس کے خواص اور فقہی احکام کو بیان کیا ہے، اس طرح پر کہ کچھ عقود اس میں داخل ہوتے ہیں، اور کچھ دوسرے عقود سے ممتاز ہوجاتے ہیں، ان میں سے بعض تقسیم کا ذکر ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

اول-عقود مالی اور عقود غیر مالی:

۴۴- عقد اگر کسی عین پر ہو تو اس کو عقد مالی کہتے ہیں اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، خواہ اس کی ملکیت عوض کے ذریعہ منتقل ہو، جیسے پہلے کی تمام اقسام، بیع صرف، سلم اور مقایضہ وغیرہ، یا بلا عوض منتقل ہو، جیسے ہبہ، قرض اور اعیان کی وصیت وغیرہ یا اس میں عمل کے ذریعہ منتقل ہو، جیسے مزارعت، مساقات اور مضاربت وغیرہ۔

اور اگر عقد کسی خاص عمل پر ہو جو کسی عین کے مقابلہ میں نہ ہو جیسے وکالہ، کفالہ اور وصایہ وغیرہ یا عقد کسی خاص عمل سے رکنے پر ہو، جیسے مسلمانوں اور اہل حرب کے درمیان مصالحت کرنا تو یہ طرفین کی جانب سے عقد غیر مالی ہے۔

کچھ عقود ایسے بھی ہیں جو ایک طرف سے مالی اور دوسری جانب سے غیر مالی ہیں، جیسے نکاح، خلع، قصاص سے صلح کرنا اور عقد جزیہ وغیرہ۔

جو عقود منافع پر ہوتے ہیں جیسے اجارہ، اعارہ وغیرہ تو ان کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء ان کو عقود مالیہ کہتے ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک منافع اموال ہیں، یا اموال کے حکم میں ہیں، اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک منافع اموال نہیں ہیں [1]۔

(۱) مرشد الحیران: دفعات (۲۶۳-۲۶۶)۔

زرکشی نے کہا ہے کہ عقد یا تو دونوں جانب سے حقیقۃً مالی ہوگا، جیسے بیع اور سلم، یا حکماً مالی ہوگا جیسے اجارہ، کیونکہ منافع اموال کے درجہ میں ہوتے ہیں، اسی کے مثل مضاربۃ اور مساقاۃ بھی ہیں۔

یا دونوں جانب سے غیر مالی ہوگا جیسے کہ عقد مصالحت، اس لئے کہ اس میں طرفین سے مسلمانوں اور اہل حرب کے درمیان جنگ سے پرہیز کرنا ہے، اسی طرح عقد قضا ہے۔

یا ایک طرف سے مالی ہوگا، جیسے نکاح، خلع، قصاص سے صلح کرنا اور جزیہ وغیرہ، جو عقد دونوں طرف سے غیر مالی ہو وہ اس عقد سے زیادہ پختہ اور لازم ہوا کرتا ہے جو دونوں طرف سے مالی ہو، اس لئے کہ مالی میں عوض یعنی ثمن اور مبیع میں عیب وغیرہ کی وجہ سے فسخ کرنا جائز ہے، جیسا کہ خیار عیب میں ہوتا ہے، اور غیر مالی بالکل فسخ نہیں ہوتا ہے، الا یہ کہ کوئی ایسا عارض پیش آجائے کہ وہ عقد کو باقی رکھنے سے مانع ہو۔

مالی کی دو قسمیں ہیں: خالص اور غیر خالص۔ فقہاء کہتے ہیں کہ معاوضہ محضہ، غیر محضہ، محضہ وہ ہے جس میں دونوں جانب سے مال مقصود ہوتا ہے جیسے بیع اور معاوضہ غیر محضہ میں تعلیق صحیح نہیں ہے، البتہ خلع میں عورت کی جانب سے تعلیق ہوسکتی ہے، مثلاً: وہ کہے کہ اگر تو مجھ کو طلاق دے دے گا تو تم کو ایک ہزار دوں گی [1]۔

انہوں نے کہا ہے: کبھی عقد عین پر ہوتا ہے، جیسے بیع کی تمام اقسام، اور کبھی اصح قول کے مطابق منافع پر ہوتا ہے جیسے اجارہ، اسی وجہ سے انہوں نے کہا ہے کہ اجارہ میں عوض لے کر منافع کا مالک بنانا ہے، ابو اسحاق نے کہا ہے کہ اجارہ میں عین پر عقد ہوتا ہے تاکہ اس سے منافع حاصل کئے جائیں [2]۔

(۱) المنثور للزرکشی ۲/ ۴۰۲، ۴۰۳۔

(۲) المنثور للزرکشی ۲/ ۴۰۳، ۴۰۴۔

دوم-عقود لازمہ اور غیر لازمہ:

۴۵-عقد لازم وہ ہے کہ جس میں کسی فریق کو دوسرے کی رضامندی کے بغیر فسخ کا حق نہیں ہوتا ہے، اس کے مقابلہ میں عقد جائز، یا عقد غیر لازم وہ ہے جس میں کسی ایک فریق کو فسخ کا حق ہوتا ہے [۱]۔

عقد کے لازم اور غیر لازم ہونے کے اعتبار سے فقہاء نے اس کی چند تقسیم کی ہیں۔

سیوطی نے لکھا ہے: دو آدمیوں کے درمیان ہونے والے عقود کی چند قسمیں ہیں:

اول: وہ جو دونوں جانب سے یقینی طور پر لازم ہو، جیسے بیع، صرف، سلم، تولیہ، تشریک، صلح المعاوضہ، حوالہ، اجارہ، مساقات، قبضہ کے بعد اجنبی کو ہبہ کرنا، مہر اور خلع کا بدل۔

دوم: جو دونوں جانب سے قطعاً غیر لازم ہو جیسے شرکت، وکالت، مضاربت، وصیت، عاریت، ودیعت، قرض، جعالہ، قضاء، وصایا اور امامت کے علاوہ تمام ولایات۔

سوم: جس میں اختلاف ہے، اصح یہ ہے کہ وہ لازم ہے جیسے مسابقہ، مناضلہ، اس بنیاد پر کہ یہ دونوں اجارہ کی طرح ہیں، اور دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ وہ جعالہ کی طرح ہیں، اور نکاح عورت کی طرف سے قطعاً لازم ہے، اور شوہر کی طرف سے اصح قول کے مطابق لازم ہے جیسے بیع، ایک قول یہ ہے کہ اس کی طرف سے غیر لازم ہے، اس لئے کہ وہ طلاق دینے پر قادر ہے۔

چہارم: جو ابتداء میں غیر لازم اور انتہا میں لازم ہوجاتا ہے، جیسے قبضہ سے پہلے ہبہ اور رہن اور موت سے قبل وصیت۔

پنجم: ایک جانب سے لازم ہو اور دوسری طرف سے غیر لازم ہو جیسے قبضہ کے بعد رہن، ضمان، کفالہ، عقد امان اور امامت عظمی [۱]۔

زرکشی نے لکھا ہے کہ حقیقت میں تقسیم سہ طرفہ ہے، دونوں جانب سے لازم ہو، دونوں جانب سے غیر لازم ہو، یا ایک جانب سے لازم ہو [۲]۔ انہوں نے کہا ہے کہ لازم کا ایک حکم یہ ہے کہ معقود علیہ معلوم ہو اور فی الحال سپرد کرنے پر قدرت حاصل ہو، اور غیر لازم ایسا نہیں ہوتا ہے، جیسے عقد جعالہ بھاگے ہوئے غلام کے واپس لانے پر کیا جاتا ہے۔

دونوں جانب سے لازم ہونے والے عقد کا ایک حکم یہ ہے کہ اس میں ہمیشہ کے لئے اختیار ثابت نہیں ہوتا ہے، عاقدین یا ان میں سے کسی ایک کی موت، جنون یا بے ہوشی سے فسخ نہیں ہوتا ہے، اور غیر لازم اس کے خلاف ہے، جیسا کہ زرکشی نے کہا ہے [۳]۔

حنفیہ کے نزدیک یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے، اس لئے کہ عقد اجارہ ان کے نزدیک دونوں جانب سے لازم عقد ہے، لیکن وفات کی وجہ سے فسخ ہوجاتا ہے، کیونکہ یہ عقد منافع پر ہوتا ہے، جو دھیرے دھیرے وجود میں آتا ہے، تو جو منافع عاقدین کی وفات کے بعد وجود میں آئیں گے وہ عقد کے وقت موجود نہ ہوں گے، لہذا حنفیہ کے نزدیک وفات کی وجہ سے عقد اجارہ فسخ ہوجائے گا [۴]۔

دیکھئے: "إجارۃ" فقرہ/ ۴۷۔

سوم-خیار کے لائق ہونے کے اعتبار سے عقد کی تقسیم:

۴۶-خیار کے لائق ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے علامہ ابن قدامہ

---

(۱) المنثور للزرکشی ۲/ ۴۰۰۔

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۷۵، ۲۷۶، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۳۶۔

(۲) المنثور للزرکشی ۲/ ۳۹۸، ۴۰۰۔

(۳) المنثور للزرکشی ۲/ ۴۰۱۔

(۴) بدائع الصنائع ۴/ ۲۲۲۔

نے عقد کی چھ قسمیں کی ہیں، اوران اقسام کا حکم بھی ذکر کیا ہے جو درج ذیل ہیں:

الف۔عقد لازم جس کا مقصد عوض لینا ہو، یہ بیع اور اس کے ہم معنی عقود ہیں، اس کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: اس میں دو خیار، خیار مجلس اور خیار شرط ثابت ہوتے ہیں، مثلاً: ان اشیاء میں بیع جن میں مجلس میں قبضہ کرنا شرط نہیں ہے، اور صلح جو بیع کے معنی میں ہو، ایک روایت کے مطابق عوض کی شرط پر ہبہ کرنا اور اجارہ فی الذمہ بھی ہے، مثلاً یوں کہے: میں نے تم کو مزدوری پر رکھا کہ میرا یہ کپڑا سی دو وغیرہ، اس میں خیار ثابت ہوتا ہے، لیکن اگر اجارہ معینہ ہوتو اگر اس کی مدت عقد کے وقت سے ہوتو اس میں خیار مجلس ہوگا، خیار شرط نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر اس میں خیار شرط ہوگا تو یا تو بعض منافع جن پر عقد ہوا ہے فوت ہوجائیں گے، یا مدت خیار میں ان کا وصول پانا لازم آئے گا، اور یہ دونوں ناجائز ہیں۔

دوسری قسم: وہ بیع جس میں مجلس میں قبضہ کرنا شرط ہے، جیسے صرف، سلم اور ربوی مال کو اس کی جنس کے ساتھ فروخت کرنا، اس میں خیار شرط نہیں ہوتا ہے۔

ب۔عقد لازم، جس میں عوض لینا مقصود نہ ہو، جیسے نکاح، خلع، ان دونوں میں خیار نہیں ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ خیار صرف اس لئے ثابت ہوتا ہے کہ یہ معلوم کیا جائے کہ اس کے جانے والے مال کا جو عوض مل رہا ہے وہ مناسب ہے یا نہیں، اور یہاں عوض مقصود ہی نہیں ہے، یہی حکم وقف اور ہبہ کا بھی ہے، نیز اگر نکاح میں خیار ثابت ہوتو اس میں ضرر ہوگا۔

ج۔صرف ایک طرف سے عقد لازم ہو، دوسری طرف سے لازم نہ ہو جیسے رہن کہ وہ راہن کی طرف سے لازم ہے، اور مرتہن کے حق میں غیر لازم ہے، لہذا اس میں خیار ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ مرتہن کے حق میں لازم ہی نہیں ہے، اس لئے اس کو کسی دوسرے خیار کے ثابت ہونے کی ضرورت نہیں ہے، اور مرتہن کے قبضہ کرنے تک راہن کو بھی خیار ہے، اس لئے اس کو بھی الگ سے کسی خیار کی ضرورت نہیں ہے، یہی حکم ضامن اور کفیل کا بھی ہے۔

د۔عقد دونوں جانب سے غیر لازم ہو، جیسے شرکت، مضاربت، جعالت، وکالت، ودیعت اور وصیت، ان سب میں خیار ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ غیر لازم ہیں ان کو اصل سے فسخ کرنا ممکن ہے، لہذا کسی خیار کی ضرورت نہیں ہے۔

ھ۔وہ عقد جس کے لازم اور غیر لازم ہونے میں اختلاف ہو، جیسے مساقات، مزارعت، بظاہر یہ دونوں غیر لازم ہیں، لہذا ان میں خیار نہ ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ یہ دونوں عقد لازم ہیں، ایسی صورت میں ان میں خیار کے ثابت ہونے میں دو اقوال ہیں۔

و۔عقد لازم ہے، اور متعاقدین میں ایک اس کو تنہا کرسکتا ہے، جیسے حوالہ اور حق شفعہ میں لینا اس میں خیار نہیں ہے، اس لئے کہ جس کی رضامندی کا اعتبار نہیں ہے اس کو خیار بھی نہ ہوگا، اور جب ایک جانب میں خیار ثابت نہ ہوگا تو دوسری جانب میں بھی ثابت نہ ہوگا، جیسا کہ دوسرے تمام عقود میں ہوتا ہے[1]۔

چہارم۔جن عقود میں قبضہ شرط ہے اور جن میں قبضہ شرط نہیں ہے:

۴۷-عقود میں قبضہ کے شرط ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے فقہاء نے ان کی دو قسمیں کی ہیں:

(۱) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۹۴، ۵۹۵۔

۴۸-اول: وہ عقود جن میں فی الجملہ عقد کے وقت، معقود علیہ پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے، اس قسم میں مطلق بیع، اجارہ، نکاح، وصیت، وکالت اور حوالہ وغیرہ ہے، مثلاً: بیع، ایجاب و قبول سے منعقد ہوجائے گی، اور اس پر اس کے آثار مرتب ہوں گے، یعنی مبیع کی ملکیت مشتری کو اور ثمن کی ملکیت بائع کو منتقل ہوجائے گی، خواہ دونوں قبضہ کرلیں، یا نہ کریں، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ حنفیہ و شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ملکیت اگر چہ بیع میں محض عقد کی وجہ سے منتقل ہوجاتی ہے لیکن قبضہ کے بغیر مستحکم نہیں ہوتی ہے، جیسے عقد نکاح میں مہر کا حکم ہے (۱)۔

اجارہ محض ایجاب وقبول سے منعقد ہوجاتا ہے، اور عقد سے ہی اس پر اس کے آثار مرتب ہوجاتے ہیں، جمہور فقہاء کے نزدیک وصول پانے کی حاجت نہیں رہتی ہے (۲)، اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا ہے کہ کرایہ دار محض عقد سے اجرت کا مالک نہ ہوگا، وہ اجرت کا مالک اس وقت ہوگا جب منافع وصول ہوجائیں، یا اس پر قدرت ہوجائے، یا اجرت پیشگی ادا کردی جائے، یا پیشگی ادا کرنے کی شرط لگائی جائے، اسی طرح اجرت پر لینے والا صرف عقد سے منافع کا مالک نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ تو رفتہ رفتہ وجود میں آتے ہیں بلکہ جب وصول پالے گا تب مالک ہوگا یا روز بروز مالک ہوگا (۳)۔

نکاح کے آثار محض عقد سے ثابت ہوجاتے ہیں، مہر پر قبضہ کرنا ضروری نہیں ہوتا ہے، اسی طرح وصیت، وکالت اور حوالہ کے منعقد ہونے کے لئے معقود علیہ پر قبضہ کرنا ضروری نہیں ہے۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۴۷، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۸۲، القواعد لابن رجب رص ۷۴-۷۶۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۶۴، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۴۴۳۔

(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۴۸۔

۴۹-دوم: وہ عقود جن میں عقد کے وقت معقود علیہ پر قبضہ کرنا شرط ہے:

اس کی چند قسمیں ہیں:

الف- وہ عقود جن میں ملکیت کے منتقل ہونے کے لئے قبضہ شرط ہے، جیسے ہبہ، قرض اور عاریت۔

ہبہ: زندگی میں بلاعوض مالک بنانا (ہبہ) ہے، چنانچہ جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ ہبہ میں محض ایجاب وقبول سے ملکیت منتقل نہیں ہوتی ہے بلکہ ہبہ کرنے والے کی اجازت سے قبضہ کرنے کی ضرورت ہے (۱)۔

مالکیہ نے کہا کہ عقد ہبہ میں ملکیت کے منتقل ہونے کے لئے قبضہ کرنا شرط نہیں ہے، بلکہ محض عقد سے موہوب لہ کی شئ موہوب پر ملکیت ثابت ہوجاتی ہے اور واہب پر واجب ہوجاتا ہے کہ اس کو قبضہ دلائے (۲)۔

یہی حال قرض کا بھی ہے جمہور حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ قرض لینے والے کی طرف اس کی ملکیت کے منتقل ہونے کے لئے قبضہ کرنا شرط ہے (۳)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ محض عقد سے قرض لینے والا قرض کا مالک ہوجائے گا، قرض میں لی ہوئی شئ پر قبضہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے (۴)۔

اسی لئے اگر عقد کے بعد قبضہ سے پہلے عین ہلاک ہوجائے تو

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۷۲، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۰، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۱۹، القواعد لابن رجب رص ۷۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۱۰۱۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۳۹۶، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۰، کشاف القناع ۳/ ۲۷۵۔

(۴) الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۲۶۔

جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا ضمان قرض دینے والے پر ہوگا، کیونکہ اس کی ملکیت ابھی باقی ہے[1]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ عقد عاریت میں عاریت پر لئے گئے اموال کے منافع کی ملکیت، محض عقد سے منتقل نہیں ہوتی ہے، بلکہ عاریت میں لی ہوئی شیٔ پر قبضہ کرنا ضروری ہے[2]۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا ہے کہ عاریت میں صرف انتفاع مباح ہوتا ہے، اس میں منافع کی ملکیت بالکل منتقل نہیں ہوتی ہے، کیونکہ اس میں منافع کا مالک نہیں بنایا جاتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک عاریت میں لی ہوئی شیٔ کی منفعت میں محض عقد سے ملکیت ہوجاتی ہے، اگرچہ اس پر قبضہ نہ ہوا ہو۔

دیکھئے: ''عاریۃ''۔

ب۔ وہ عقود جن کے صحیح ہونے کے لئے ان پر قبضہ کرنا شرط ہے جیسے صرف، اموال ربویہ کی بیع، سلم، مضاربت، مساقات اور مزارعت۔

عقد صرف جو نقد سے نقد کی بیع ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مجلس عقد سے جدا ہونے سے قبل بدلین پر قبضہ کرلینا اس کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **''لا تبیعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها علی بعض، ولا تبیعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها علی بعض، ولا تبیعوا منها غائبا بناجز''**[3] (سونے کو سونے سے برابر فروخت کرو، کسی کو کسی سے کم یا زیادہ نہ کرو، چاندی کو چاندی سے برابر بیچو، کسی کو کسی سے کم یا زیادہ نہ کرو، غائب کو موجود کے بدلہ نہ فروخت کرو)۔

یہی حکم اموال ربویہ گندم اور جو وغیرہ کی بیع کا بھی ہے، ان کو ان کے ہم جنس سے فروخت کرنے میں دونوں کا قبضہ کرلینا شرط ہے[1]۔ اس لئے کہ احادیث میں اس میں ادھار فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، مثلاً نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **''الذهب بالذهب ربا إلا هاء وهاء، والبُرّ بالبر ربا إلا هاء وهاء، والشعیر بالشعیر ربا إلا هاء وهاء، والتمر بالتمر ربا إلا هاء وهاء''**[2] (سونے کو سونے سے، گندم کو گندم سے، جو کو جو سے اور کھجور کو کھجور سے فروخت کرنے میں ربا ہے، الا یہ کہ ہاتھوں ہاتھ یعنی نقد ہو)۔

عقد سلم جس میں ثمن نقد اور مبیع ادھار ہوتی ہے میں جمہور فقہاء، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ جدا ہونے سے قبل رأس المال پر قبضہ کرلینا اس کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے[3]۔ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **''من أسلف فی تمر فلیسلف فی کیل معلوم ووزن معلوم إلی أجل معلوم''**[4] (اگر کوئی شخص کھجور میں بیع سلم کرے تو اسے چاہئے کہ اس طرح سلم کرے کہ کیل، وزن اور مدت معلوم ہو)، تسلیف کا معنی دینا ہے، نیز اس لئے کہ اگر رأس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے جدائی ہوجائے تو یہ دین سے دین

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۱۴۔

(۳) حدیث: ''لا تبیعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۸۰) اور مسلم (۳/ ۱۲۰۸) نے حضرت ابوسعید الخدریؓ سے کی ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۱۵، القوانین الفقہیہ ص ۲۷۵، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۷۹، کشاف القناع ۳/ ۲۱۷۔

(۲) حدیث: ''الذهب بالذهب ربا إلا هاء وهاء......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۷۸) اور مسلم (۳/ ۱۲۱۰) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع للکاسانی ۵/ ۲۰۲، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۲، کشاف القناع ۳/ ۲۹۱۔

(۴) حدیث: ''من أسلف فی تمر......'' کی تخریج فقرہ/ ۳۷ میں گذر چکی ہے۔

کی بیع ہوجائے گی، جوممنوع ہے، اس لئے کہ صحیح حدیث میں اس سے منع کیا گیا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ بیع سلم میں عقد کی مجلس میں رأس المال پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے، انہوں نے کہا ہے کہ اس میں دو تین دنوں کی تاخیر ہوجائے تو جائز ہے، اس لئے کہ کسی شئ سے قریب رہنے والی شئ بھی اسی کے حکم میں ہوتی ہے (۱)۔

مضاربت جس میں مال تجارت کے لئے دیا جاتا ہے، اور منافع میں دونوں کا حصہ متعین ہوتا ہے میں جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ اس عقد کے صحیح ہونے کے لئے عامل کو راس المال سپرد کردینا شرط ہے، اس طرح پر کہ اس کے لئے اس میں تصرف کرنا ممکن ہو (۲)۔

ایک دوسری روایت کے مطابق حنابلہ کی رائے ہے کہ مضاربت کے صحیح ہونے کے لئے رأس المال پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے (۳)۔

دیکھئے: ''مضاربۃ''۔

عقد مساقات میں: مساقات یہ ہے کہ درخت یا انگور کی بیل کسی کو دے دی جائے کہ وہ دیکھ ریکھ کرے، اور پھل میں اس کو مقررہ حصہ ملے گا، حنفیہ اور شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ درختوں کی دیکھ ریکھ کے لئے عامل کو سپرد کردینا مالک پر واجب ہے، اور جو پھل حاصل ہوگا دونوں میں تقسیم کیا جائے گا، لہذا اگر شرط لگا دی جائے کہ درخت مالک کے قبضہ میں رہیں گے، یا قبضہ میں اس کی بھی شرکت رہے گی تو سپردگی کے نہ پائے جانے کی وجہ سے عقد صحیح نہ ہوگا (۴)۔

دیکھئے: ''مساقاۃ''۔

اسی طرح جن لوگوں نے مزارعت کو جائز قرار دیا ہے انہوں نے کہا ہے کہ عامل کو زمین سپرد کردینا شرط ہے، یہاں تک کہ اگر عقد میں یہ شرط لگادی جائے کہ زمین کا مالک عمل کرے گا، یا دونوں ایک ساتھ کام کریں گے تو تخلیہ کے نہ ہونے کی وجہ سے عقد مزارعت صحیح نہ ہوگا، جبکہ بعض فقہاء اس عقد کو سرے سے ناجائز کہتے ہیں (۱)۔

مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''مزارعۃ''۔

ج۔ وہ عقود جن کے لازم ہونے کے لئے قبضہ شرط ہے: جیسے ہبہ اور رہن، جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ عقد ہبہ، محض ایجاب وقبول سے قبضہ سے قبل لازم نہیں ہوتا ہے، لہذا جب تک موہوب لہ قبضہ نہ کرلے واہب کو رجوع کا حق ہوتا ہے، بلکہ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ قبضہ کے بعد بھی ہبہ لازم نہیں ہوتا ہے، اور بعض خاص حالات کو چھوڑ کر واہب کو رجوع کا حق ہوتا ہے (۲)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ کچھ مخصوص حالات کے علاوہ عام حالات میں ہبہ، قبضہ سے لازم ہوجاتا ہے (۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ہبۃ''۔

رہن کے لازم ہونے میں جمہور فقہاء نے قبضہ کی شرط لگائی ہے، لہذا اگر راہن قول کے ذریعہ رہن سے رجوع کرلے، یا ایسا تصرف کردے جس سے ملکیت ختم ہوجائے تو عقد رہن باطل ہوجائے گا (۴)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''رہن''، فقرہ/۲۱۔

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۵۱۴۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۸۴، ۸۵، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۱۷، المغنی ۵/ ۲۵، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۰۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۲۵۔
(۴) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۶، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ ۱۴۴۵، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۵۵۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۸۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۲۳۔ ۱۲۷، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۱، کشاف القناع ۴/ ۲۵۳۔
(۳) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۱۰۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۴) ابن عابدین ۵/ ۳۰۸، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۸، المغنی ۴/ ۳۶۶۔

پنجم: عقود معاوضہ اور عقود تبرع:

۵۰ – عقد میں عوض کے ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے بعض فقہاء نے اس کی دوقسمیں کی ہیں: عقود معاوضہ اور عقود تبرع۔

پہلی قسم: میں عقد بیع اور اس کی تمام اقسام مقایضہ، سلم وصرف، عقد اجارہ، استصناع، صلح، نکاح، خلع، مضاربت، مزارعت، مساقات اور شرکت وغیرہ داخل ہیں۔

دوسری قسم میں: عقد ہبہ، عاریت، ودیعت، وکالت، مدیون کے حکم کے بغیر کفالہ، رہن اور وصیت وغیرہ داخل ہیں۔

اس تقسیم کا ایک اثر جیسا کہ زرکشی نے کہا ہے: یہ ہے کہ جہاں عقد میں دونوں جانب سے، یا کسی ایک جانب سے عوض مقصود ہو، اس میں شرط یہ ہے کہ وہ معلوم ہو، جیسے مبیع کا ثمن اور اجارہ کا عوض وغیرہ، البتہ مہر اور خلع کے عوض میں یہ شرط نہیں ہے، لہذا مہر کی جہالت سے نکاح باطل نہ ہوگا، کیونکہ اس کے لئے دوسرا ٹھکانہ معلوم ہے اور وہ مہر مثل ہے اور کبھی عوض مجہول کے حکم میں ہوتا ہے، جیسے مضاربت ومساقات میں جو عوض ہے، اور یہاں کچھ عقود ایسے بھی ہیں جن میں اگر بعد میں بھی عوض کا علم ہوجائے تو کافی ہوگا، جیسے شرکت مثلاً: اس میں اصح قول کے مطابق مخلوط مال میں دونوں کے حصوں کی مقدار کا علم شرط ہے کہ نصف نصف ہوگا، یا دوثلث اور ایک ثلث، بشرطیکہ بعد میں اس کا علم ہونا ممکن ہو اور بعض عقود ایسے ہیں کہ ان میں بعد میں علم ہونا کافی نہیں ہے جیسے مضاربت اور قرض اور کیا مقدار کے علم کے بغیر موجود کو دیکھ لینا کافی ہوگا؟ عقود کی ماہیئت کے اعتبار سے ان کا حکم الگ الگ ہوگا، بعض عقود میں بعض معقود علیہ کا دیکھ لینا کافی ہوگا، جیسے بیع میں، اور بعض میں کافی نہ ہوگا، جیسے مضاربت میں [1]۔

اور عقود تبرع میں چونکہ عوض نہیں ہے، اس لئے اس میں معمولی غرر وجہالت قابل نظر انداز ہے، کیونکہ اس کی بنیاد سہولت اور توسع پر ہے [1]۔

بعض عقود ایسے بھی ہیں کہ وہ ابتداء میں تو تبرع ہوتے ہیں، مگر انجام کے اعتبار سے عقد معاوضہ میں جاتے ہیں، جیسے قرض، کہ قرض دینے والا، قرض دینے کے وقت تبرع کرتا ہے، لیکن جب قرض لینے والے سے اس کے، لئے ہوئے کے مثل وصول کرتا ہے تو یہ عقد معاوضہ بن جاتا ہے۔

اسی طرح اگر مدیون کے حکم سے عقد کفالہ ہو تو یہ ابتداء میں جس وقت کفیل مدیون پر واجب شدہ دین کی ذمہ داری لیتا ہے، تبرع ہے، لیکن جب دین کے مالک کو دین ادا کردیتا ہے اور جو کچھ دیا ہے اس کا مثل مدیون سے وصول کرتا ہے تو یہ عقد معاوضہ ہوجاتا ہے۔

عقود معاوضہ کا حکم عقود تبرع سے الگ ہوتا ہے، یعنی عقود معاوضہ، مثلاً: بیع اجارہ وغیرہ میں عاقدین نے جو معاہدہ کیا ہے اگر وہ اپنی شرائط کے ساتھ مکمل صحیح ہو تو اس کو پورا کرنا واجب ہے تاکہ اللہ تعالی کے ارشاد: "أَوْفُوا بِالْعُقُودِ" [2] (تم اپنے عہدوں کو پورا کرو) پر عمل ہو، نیز اس لئے کہ اس کو پورا نہ کرنے میں دوسرے عاقد کو ضرر ہوگا، کیونکہ اس کے مقابلہ میں جو عوض اس نے خرچ کیا ہے وہ ضائع ہوجائے گا، عقود تبرع اس کے برخلاف ہیں، جیسے ہبہ، عاریت، قرض اور وصیت وغیرہ، ان میں تبرع کرنے والے نے جو وعدہ کیا ہے اس کا پورا کرنا واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ احسان کرنے والا ہے، اور احسان کرنے والوں پر کچھ واجب نہیں ہوتا ہے، الگ الگ عقود میں الگ الگ تفصیل ہے۔

اس کے باوجود فقہاء نے صراحت کی ہے کہ عقود تبرع میں وعدہ کو

---

(۱) المنثور للزرکشی ۲/ ۴۰۳، ۴۰۴، القواعد لابن رجب رص ۴۷۔

(۱) الفروق للقرافی ۱/ ۱۵۱۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۱۔

پورا کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ یہ بھلائی اور احسان ہے، اور شارع نے اکثر مواقع پر اس کی ترغیب دلائی ہے، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى"[1] (اور ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقویٰ میں کرتے رہو)۔

یہ جمہور فقہاء کی رائے ہے۔

مالکیہ کے نزدیک بعض عقود تبرع میں بھی وعدہ کو پورا کرنا واجب ہے، لہذا جس عاریت میں وقت مقرر ہو ان کے نزدیک مقررہ مدت تک کے لئے عاریت لازم ہوگی[2]۔ اسی طرح ان کے نزدیک ہبہ بھی قبول کرنے کے بعد لازم ہو جاتا ہے، لہذا اگر واہب اس کو سپرد کر دینے سے گریز کرے تو اس کو اس پر مجبور کیا جائے گا[3]۔

ششم: عقد صحیح، عقد باطل اور فاسد:

۵۱ - شریعت عقد کو برقرار رکھے گی یا نہیں؟ اور اس پر اس کے آثار مرتب ہوں گے یا نہیں؟ اس اعتبار سے فقہاء نے اس کی دو قسمیں کی ہیں: عقد صحیح، عقد غیر صحیح۔

عقد صحیح: یہ ہے کہ اپنے وصف اور عمل دونوں اعتبار سے مشروع ہو اس طرح کہ اس کے تمام ارکان اور تمام اوصاف مکمل موجود ہوں، ایسی صورت میں اس کا جو اثر مقصود ہے وہ مرتب ہوگا جیسے عاقل بالغ کا قابل تسلیم موجود متقوم مال کو ایسے ایجاب وقبول کے ذریعہ فروخت کرنا جو شرعاً معتبر ہوں، اس پر اس کا اثر مرتب ہوگا، یعنی مشتری مبیع کا مالک ہو جائے گا اور بائع ثمن کا مالک ہو جائے گا، اور جیسے موجود عین سے جائز فائدہ اٹھانے کے لئے اجارہ کرنا، اس پر اس کا مقصود اثر مرتب ہوگا یعنی کرایہ دار کو انتفاع کا حق ہوگا اور عین کا مالک اجرت کا مالک ہوگا[1]۔ یہی حکم تمام عقود میں ہوگا بشرطیکہ اس کے ارکان یا شرائط میں کوئی خلل نہ ہو۔

عقد غیر صحیح وہ ہے جس کا اعتبار شریعت نہیں کرتی ہے، اور اس پر اس کا مقصود اثر مرتب نہیں ہوتا ہے، یا وہ جو اصل اور وصف دونوں اعتبار سے مشروع نہ ہو، یا وہ ہے جو اصل کے اعتبار سے تو مشروع ہو لیکن وصف کے اعتبار سے مشروع نہ ہو، پہلے کی مثال مجنون اور بے شعور بچے کا عقد ہے، یا مردار خون اور ایسی چیز پر عقد کرنا جو شرعاً مال نہ ہو، دوسرے کی مثال اکراہ کی حالت میں عقد کرنا اور عقود معاوضہ میں محل مجہول پر عقد کرنا[2]۔

حنفیہ نے عقد غیر صحیح کی دو قسمیں کی ہیں: عقد باطل، عقد فاسد۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاحات "بطلان" اور "فساد"۔

ہفتم: عقد نافذ اور عقد موقوف:

۵۲ - عقد کے آثار کے ظاہر ہونے اور ظاہر نہ ہونے کے اعتبار سے اکثر فقہاء نے اس کی دو قسمیں کی ہیں:

الف۔ عقد نافذ، یعنی جو عقد صحیح ہو، اس سے کسی دوسرے کا حق متعلق نہ ہو اور فی الحال حکم کے لئے مفید ہو[3]۔ یا ایسے شخص سے صادر ہونے والا عقد جس میں تصرف کی اہلیت اور اس کی ولایت ہو، خواہ ولایت اصلی ہو جیسے کوئی خود عقد کرے یا نیابت کی وجہ سے ہو جیسے وصی یا ولی کا اپنے زیر ولایت شخص کے لئے عقد کرنا، یا وکیل کا اپنے مؤکل کے لئے عقد کرنا۔

---

(۱) سورۂ مائدہ / ۲۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۳۹-۴۴۲۔

(۳) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۱۲۔

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعات/ ۱۰۹، ۱۱۰، المنثور للزرکشی ۲/ ۴۰۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۳۰۵، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۰۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۶۳، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۱۰، روضۃ الناظر رص ۳۱۔

(۳) درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام العدلیہ ۱/ ۹۵، ۳۰۴۔

عقد نافذ کا حکم یہ ہے کہ اس کے آثار کے ظاہر ہونے میں کسی دوسرے کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے۔

ب۔ عقد موقوف: یہ ایسے شخص سے صادر ہونے والا عقد ہے جو تصرف کا اہل تو ہو مگر اس کو ولایت حاصل نہ ہو، جیسے دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر فروخت کرنے والا، یا ایسا عقد جس سے دوسرے کا حق متعلق ہو[1]۔

جو لوگ عقد موقوف کو جائز قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ وہ عقد صحیح ہے، اس لئے کہ وہ اپنی اصل اور وصف دونوں اعتبار سے مشروع ہے، لہذا حکم کے لئے مفید ہوگا، البتہ توقف کے طور پر ہوگا، یعنی اس کے آثار اور حکم کا فائدہ دینا اس شخص کی اجازت پر موقوف ہوگا جو شرعاً اجازت دینے کا مالک ہو جیسے فضولی اور غیر ماذون باشعور بچے وغیرہ کی بیع۔

عقد موقوف کے صحیح اور مشروع ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور فقہاء حنفیہ و مالکیہ کی رائے اور یہی شافعیہ کا قدیم قول ہے اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے کہ عقد موقوف صحیح عقد ہے اور توقف کے طور پر حکم کے لئے مفید ہے اگر مالک یا جس کو تصرف کرنے اور اجازت دینے کا اختیار ہے اجازت دے دے تو نافذ ہوگا ورنہ باطل ہو جائے گا[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''عقد موقوف''۔

(۱) مجمع الأنہر ۲/ ۷۴، درر الحکام ۱/ ۹۴، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۰۰۔

(۲) تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۴۴، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۰۰، مجمع الأنہر ۲/ ۷۴، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۶۳، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/ ۱۰، ۱۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۸۵، ۱۸۶، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۷۴۔

ہشتم: عقود مؤقتہ اور عقود مطلقہ:

۵۳ - اس اعتبار سے کہ عقد میں وقت کی قید لگانا درست ہے، یا نہیں، فقہاء نے اس کی دو قسمیں کی ہیں: عقود مؤقتہ اور عقود غیر مؤقتہ۔

سیوطی نے کہا ہے: جس عقد میں مدت رکن ہو وہ صرف مؤقت ہی ہوگا، جیسے اجارہ، مساقات اور عقد مصالحت اور جو عقد ایسا نہ ہو وہ صرف مطلق ہی ہوگا، البتہ جہاں وقت مقرر کرنا اس کے منافی نہ ہو وہاں کبھی کبھی وقت کی تعیین ہو جاتی ہے، جیسے عقد مضاربت جس میں مدت ذکر کر دی جائے اور اس کے بعد صرف خریداری سے منع کر دیا جائے، جن عقود میں وقت کی تعیین صحیح نہیں ہے ان میں اصح قول کے مطابق جزیہ ہے۔ عقد بیع، نکاح اور وقف ہے، جن عقود میں وقت کی تعیین صحیح ہے اور وہ عقد کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے ان میں اجارہ ہے، اسی طرح اصح قول کے مطابق مساقات اور ہدنہ بھی ہے، جن عقود میں وقت کی تعیین صحیح ہے اور وہ اس کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے ان میں وکالت اور وصایت ہے۔

نیز انہوں نے کہا ہے: حاصل یہ ہے کہ جن عقود میں وقت کی تعیین صحیح نہیں ہے، اگر وقت متعین کر دیا جائے تو باطل ہو جاتے ہیں، ان میں بیع کی تمام اقسام، نکاح اور وقف ہے[1]۔

اسی طرح تمام فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ عقد اجارہ عقود مؤقتہ میں سے ہے[2]۔

اسی طرح انہوں نے عقد وکالہ کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں وقت کی تعیین صحیح ہے[3]۔ اسی طرح عقد مساقات ہے اگر اس میں

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۸۲، ۲۸۳۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۳۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۴۔

(۳) الخرشی ۴/ ۲۸۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۱۰۔

وقت مقرر نہ کیا جائے تو جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک سب سے پہلے آنے والے پھل پر عقد ہوگا[۱]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ مساقات میں وقت کی تعیین صحیح ہے، لیکن اس کا موقت ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی مدت مقرر کرنے میں کوئی ضرر نہیں ہے[۲]۔

جن عقود میں وقت کی تعیین صحیح نہیں ہے ان میں عقد رہن ہے[۳]۔

اسی طرح عقد ہبہ بھی ہے، اس لئے کہ ہبہ فی الحال بغیر عوض کے عین کا مالک بنانا ہے، اور عین کا مالک بنانے میں وقت کی تعیین صحیح نہیں ہے، جیسے بیع[۴]۔

عقد کفالہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ اس میں وقت کی تعیین صحیح ہے، یا نہیں؟ حنفیہ کی رائے اور شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس میں وقت کی تعیین جائز ہے، اسی طرح مالکیہ نے بھی بعض شرطوں کے ساتھ اس کو جائز قرار دیا ہے، شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ جائز نہیں ہے[۵]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اَجل"، فقرہ ۴۸، ۵۹۔

(۱) ابن عابدین ۲۴۹/۵، الشرح الصغیر للدردیر ۲۲۵/۲، مغنی المحتاج ۳۲۷/۲۔

(۲) کشاف القناع ۵۳۸/۳۔

(۳) الاختیار ۲۳۶/۲، الخرشی ۱۷۳/۴، مغنی المحتاج ۱۳۲/۲، کشاف القناع ۳۵۰/۳۔

(۴) بدائع الصنائع ۱۱۸/۶، الدسوقی ۹۷/۴، مغنی المحتاج ۳۹۸/۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۲۵۶/۶۔

(۵) ابن عابدین ۲۶۶/۴، حاشیۃ الدسوقی ۳۳۱/۳، مغنی المحتاج ۲۰۷/۲، المہذب ۳۴۱/۱۔

عقود میں لگائی جانے والی شرطیں:

۵۴ - عقود میں لگائی جانے والی شرطوں سے مراد وہ شرط ہے جو عاقدین کے درمیان طے ہو جو عقد کے اثر کو مقید کردے، یا اس کو مستقبل میں اصل عقد سے زائد امر پر معلق کردے[۱]۔

جمہور فقہاء نے عقد کے ساتھ لگائی جانے والی شرط کی دو قسمیں کی ہیں: شرط صحیح، شرط غیر صحیح۔

حنفیہ نے اس کی تین قسمیں کی ہیں: شرط صحیح، شرط فاسد، شرط باطل۔

شرط صحیح کا ضابطہ یہ ہے کہ وہ عقد کے صادر ہونے کے وقت محل عقد کے ساتھ قائم صفت ہو، یا عقد جس کا متقاضی ہو، یا جو عقود کے مناسب ہو، تعریف کا اتنا حصہ فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے، حنفیہ نے اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے، یا جس کے جائز ہونے کی دلیل شریعت میں موجود ہو، یا جس پر لوگوں کا تعامل جاری ہو، شافعیہ اور حنابلہ نے اضافہ کیا ہے یا جس سے عاقد کی جائز مصلحت پوری ہو۔

شرط صحیح کی بعض مثالیں: عقد بیع میں قبضہ کی شرط لگانا، یا مثلاً: ادھار ثمن میں کفالہ، یا رہن کی شرط لگانا[۲]۔ یہ اور اس طرح کی دوسری صحیح شرطیں عقد میں لگائی جاسکتی ہیں، ان سے عقود کے منعقد ہونے، یا اس کے صحیح ہونے میں کوئی نقصان نہ ہوگا۔

شرط باطل یا فاسد وہ شرط ہے کہ عقد اس کا متقاضی نہ ہو اور جو مقتضاء عقد کے مناسب نہ ہو، یا جو غرر کا سبب ہو، یا ایسی شرط لگانا جس کے جواز کی دلیل شریعت میں نہ ہو، یا اس طرح کی اور دوسری شرطیں لگانا۔

(۱) حاشیۃ الحموی علی الأشباہ لابن نجیم ۲۲۵/۲، والمنثور للزرکشی ۳۷۰/۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۷۱/۵، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲۶۵/۳، المجموع للنووی ۳۶۴/۹، کشاف القناع ۱۸۹/۳۔

ان میں سے بعض وہ ہیں جو عقد کو باطل کردیتی ہیں، جیسے اس شرط پر جانور کی بیع کہ وہ حاملہ ہے، اس لئے کہ اس میں غرر ہے (۱)۔ اور جیسے ایسا عقد جس میں سود ہو، کیونکہ شارع نے اس سے منع کیا ہے (۲)۔

ان ہی میں سے بعض وہ شرطیں بھی ہیں جن کے باوجود عقد صحیح ہوجاتا ہے اور خود شرط لغو ہوجاتی ہے، جیسے مزارعت میں عاقدین میں سے کوئی شرط لگا دے کہ دوسرا فریق اپنا حصہ فروخت نہیں کرے گا، یا فلاں کو ہبہ کردے گا، تو اس صورت میں عقد مزارعت تو صحیح ہوجائے گا، اور شرط باطل ہے، لہذا صرف شرط ہی لغو ہوگی، جیسا کہ حنفیہ نے کہا ہے (۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''شرط'' فقرہ/ ۱۹، ۲۷۔

عقد کے آثار:

۵۵ - عقد کے آثار وہ ہیں جو عقد پر مرتب ہوتے ہیں اور عاقدین ان کا ارادہ کرتے ہیں، اور آپس میں عقد کے انعقاد سے ان کا مقصود اصلی وہی ہوتا ہے۔

یہ آثار عقود کے اعتبار سے الگ الگ ہوتے ہیں۔

چنانچہ عقود ملکیت میں اعیان پر ہوتے ہیں، جیسے بیع، ہبہ اور قرض، اگر عقد کے ارکان اور اس کی شرطیں مکمل پائی جائیں تو عقد کا اثر یہ ہوگا ملکیت ایک عاقد سے دوسرے عاقد کی طرف منتقل ہوجائے گی، خواہ عوض کے ساتھ ہو، جیسا کہ عقد بیع میں ہوتا ہے کہ مبیع کی ملکیت مشتری کی طرف اور ثمن کی ملکیت بائع کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، یا بغیر عوض کے ہو، جیسا کہ عقد ہبہ میں ہوتا ہے، اور جیسا کہ موصی کی وفات کے بعد، موصی لہ کے قبول کرنے، یا محض وفات کی وجہ سے عقد وصیت میں ہوتا ہے، اس میں فقہاء کے نزدیک کچھ تفصیل اور اختلاف ہے۔

عقود منفعت میں عقد کا یہ اثر ہوتا ہے کہ منفعت، یا معقود علیہ سے انتفاع کا جائز ہونا منتقل ہوجاتا ہے، کبھی تو عوض کے ذریعہ جیسا کہ عقد اجارہ میں اور کبھی عوض کے بغیر، جیسا کہ عقد عاریت اور عقد وصیت میں ہوتا ہے۔

عقود توثیق، مثلاً: عقد کفالہ اور عقد رہن میں عقد کا اثر یہ ہوتا ہے کہ مدیون کے ذمہ کے ساتھ ایک نئے ذمہ کے شریک ہوجانے سے، یا دین کی ادائیگی تک رہن کے قبضہ میں رہنے سے دین کی وصولی پر بھروسہ پختہ ہوجاتا ہے۔

عقد حوالہ میں دین، مدیون کے ذمہ سے ایک تیسرے شخص کے ذمہ منتقل ہوجاتا ہے۔

عقود عمل میں عقد کا یہ اثر ہوتا ہے کہ معقود علیہ میں عمل کے ذریعہ تصرف کرنے کا حق حاصل ہوجاتا ہے، جیسا کہ عقد مضاربت، عقود شرکت، عقد مزارعت اور عقد مساقات وغیرہ میں ہوتا ہے۔

عقد ایداع میں امانت دار کو ودیعت کی حفاظت کا حق ہوجاتا ہے۔

عقد نکاح میں زوجین میں سے ہر ایک کو دوسرے سے استمتاع حلال ہوجاتا ہے۔

یہی حالت ہر اس عقد میں ہوتی ہے جو کسی جائز غرض کے لئے کیا گیا ہو۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۶۸، الدسوقی ۳/ ۵۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۶۸-۱۷۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۰۹، ۳۱۰، المہذب للشیرازی ۱/ ۲۷۵، کشاف القناع ۵/ ۹۷۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۰۔

عقد کا ختم ہوجانا اور اس کے اسباب:

۵۶- عقد کا ختم ہوجانا اختیاری ہوتا ہے یا غیر اختیاری یعنی ضروری[۱]۔ اول: یا تو ایک عاقد کے ارادہ سے ہوتا ہے، یا دونوں کے ارادہ سے، اگر ایک عاقد کے ارادہ سے ہو تو اس کو فقہاء کی اصطلاح میں فسخ کہتے ہیں، اور اگر دونوں کی باہمی رضامندی سے ہو تو اس کو اقالہ کہتے ہیں۔

دوم: یعنی ضروری انتہاء یہ یا تو عقود مؤقتہ مثلاً: اجارہ، اعارہ اور وکالہ وغیرہ میں ہوگا، یا عقود مطلقہ، مثلاً: رہن، نکاح اور بیع وغیرہ میں ہوگا، اس صورت میں انتہاء کو انفساخ کہتے ہیں۔

ان میں ہر صورت کے کچھ اسباب اور احکام ہیں، ان کا تذکرہ ذیل میں ہم اجمال کے ساتھ کر رہے ہیں:

اول- عقد کے ختم ہونے کے لئے اختیاری اسباب:

الف- فسخ:

۵۷- ارادہ سے عقد کے ربط کو ختم کر دینا اور اس کے حکم کو اٹھا دینا فسخ ہے[۲]۔ یہ ان عقود میں ہوتا ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے غیر لازم ہو، جیسے عقد وکالت اور ودیعت، شرکت وغیرہ، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک یہی حکم مطلق اعارہ کے عقد کا بھی ہے اور مالکیہ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ کہ کسی عمل یا کسی وقت کی قید نہ ہو، ان عقود کو عاقدین میں سے ہر ایک کے ارادہ سے فسخ کے ذریعہ ختم کر دینا ممکن ہوتا ہے، البتہ اس کی رعایت ضروری ہے کہ دوسرے کو ضرر نہ ہو، یہی حکم عقود لازمہ، مثلاً: بیع، اجارہ وغیرہ کا بھی ہے بشرطیکہ

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۹۸۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۹۵، ۲۸۰۔

اس میں طرفین میں سے ہر ایک کو، یا کسی ایک کو خیار ہو، تو جس کو خیار ہوگا اس کے ارادہ سے فسخ کیا جا سکتا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''فسخ''۔

ب- اقالۃ:

۵۸- عاقدین کی باہمی رضامندی سے عقد کو ختم کر دینا اور اس کے حکم و آثار کو بے کار کر دینا اقالہ ہے[۱]۔ اقالہ ان عقود میں ہو سکتا ہے جو طرفین کی جانب سے لازم ہوں اور اختیار کے ذریعہ قابل فسخ ہوں، اس لئے کہ ان عقود کو طرفین کے ارادہ اور ان کے باہمی اتفاق کے بغیر فسخ کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے بیع، مضاربت، اجارہ، (راہن کے تعلق سے) رہن، سلم اور صلح جیسے عقود میں اقالہ صحیح ہے، حالانکہ یہ عقود لازمہ ہیں۔

عقود غیر لازمہ جیسے اعارہ، وصیت اور جعالہ میں یا ان عقود لازمہ میں جو اختیار سے قابل فسخ نہیں جیسے وقف اور نکاح، اقالہ صحیح نہیں ہوتا ہے[۲]۔

عقود کے ختم کرنے میں اقالہ کی شرائط اور اس کے اثر کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إقالۃ''، فقرہ/ ۷، ۱۲۔

ج- مدت معینہ، یا عمل معین کا ختم ہوجانا:

۵۹- بعض عقود طرفین کے اتفاق سے اس کے لئے مقرر کردہ مدت کے پورا ہوجانے سے یا جس عمل کے لئے عقد کیا گیا ہے اس کے پورا

(۱) البحر الرائق ۶/ ۱۱۰، الخرشی علی مختصر خلیل وبہامشہ العدوی ۵/ ۱۶۹، الأم للشافعی ۳/ ۶۷، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۳۵۔

(۲) المبسوط ۲۹/ ۵۵، العنایہ علی الہدایہ ۶/ ۴۹۲، المدونہ ۵/ ۸۳، مختصر المزنی علی الأم ۲/ ۲۸، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳۳، کشاف القناع ۳/ ۲۲۵۔

ہوجانے سے ختم ہوجاتے ہیں۔

چنانچہ عقد اجارہ جس میں کسی مدت کی قید ہو، اس مدت کے پورا ہونے پر ختم ہوجاتا ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، جیسے رہائش کے لئے گھر یا کھیتی کے لئے زمین، البتہ اگر کوئی عذر ہو جو مدت کے دراز کرنے کا متقاضی ہو تو مدت بڑھائی جائے گی، مثلاً: زمین میں کھیتی ہو اور وہ ابھی تیار نہ ہو، یا کشتی سمندر میں ہو اور ساحل تک اس کے پہنچنے سے قبل مدت پوری ہوجائے [۱]۔ دیکھئے: "اِجارۃ" فقرہ/ ۶۰۔

اسی طرح اشخاص کو اجارہ پر لینے میں کسی عمل معین کے لئے کیا ہوا عقد اجارہ اس عمل کے پورا ہوجانے سے ختم ہوجاتا ہے جس پر عقد کیا گیا ہو، جیسے قلی، دھوبی اور درزی بشرطیکہ اپنا عمل پورا کردیں۔

اسی طرح عقد وکالہ جس میں کسی خاص عمل کے کرنے کی قید ہو وکیل کو سپرد کردہ کام کے مکمل ہونے پر ختم ہوجاتا ہے۔ دیکھئے: "وکالۃ"۔

دوم- عقد کے ختم ہونے کے لازمی اسباب:

الف- معقود علیہ کا ہلاک ہوجانا:

۶۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ معقود علیہ کا تلف ہوجانا بعض عقود کے ختم ہوجانے کا سبب ہوتا ہے، اور یہ اس لئے کہ اس صورت میں عقد کو جاری رکھنا ناممکن ہوتا ہے، لہذا اگر کرایہ پر لیا ہوا جانور تلف ہوجائے، یا رہائش کے لئے کرایہ پر لیا ہوا مکان منہدم ہوجائے تو اجارہ فسخ ہوجائے گا [۲]۔ یہی حکم اس وقت ہے جب عقد عاریت یا ودیعت میں لیا ہوا عین تلف ہوجائے، یا عقد شرکت (شرکت اموال یا مضاربت) میں راس المال تلف ہوجائے، جیسا کہ ان عقود میں ہر عقد کی خاص اصطلاح میں تفصیل مذکور ہے۔

یہ سبب مسلسل رہنے والے عقود میں جن کے آثار محل عقد کے ساتھ ہمیشہ باقی رہتے ہیں، مؤثر ہوتا ہے، لیکن جس عقد کا اثر فوراً ظاہر ہوجاتا ہے، مثلاً: عقد بیع، تو بدلین پر قبضہ کرنے کے بعد معقود علیہ یعنی مبیع کے ہلاک ہونے کا کوئی اثر اس میں نہیں ہوگا، لیکن اگر قبضہ سے قبل مبیع ہلاک ہوجائے تو بیع کے فسخ ہونے میں اس کا کیا اثر ہوگا اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ اور شافعیہ نے کہا ہے کہ بیع فسخ ہوجائے گی [۱]۔ ان کے یہاں اس سلسلہ میں کچھ تفصیل ہے:

قبضہ سے قبل مبیع کے ہلاک ہونے کے بارے میں کاسانی کہتے ہیں: اگر قبضہ سے قبل قدرتی آفت سے پوری مبیع ہلاک ہوجائے تو بیع فسخ ہوجائے گی، اس لئے کہ اگر بیع باقی رہے گی تو مشتری سے ثمن کا مطالبہ واجب ہوگا، اور جب بائع اس سے ثمن کا مطالبہ کرے گا تو وہ اس سے مبیع کے سپرد کرنے کا مطالبہ کرے گا، اور یہ سپرد کرنے سے عاجز ہوگا، لہذا سرے سے مطالبہ کرنا ہی ناممکن ہوگا تو پھر بیع کے باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہ ہوگا، لہذا وہ فسخ ہوجائے گی، یہی حکم اس وقت ہے جب مبیع خود اپنے فعل سے ہلاک ہوجائے، مثلاً: مبیع کوئی جانور ہو اور وہ اپنے کو ہلاک کرڈالے، یہی حکم اس وقت بھی ہے جب بائع کے کسی فعل سے ہلاک ہوجائے، ان صورتوں میں ہمارے نزدیک مشتری سے ثمن ساقط ہوجائے گا، اور اگر مشتری کے کسی فعل سے ہلاک ہوجائے تو بیع فسخ نہ ہوگی، اور اس پر ثمن واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کو تلف کرکے اس پر قبضہ پانے والا ہوجائے گا [۲]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۴، المہذب للشیرازی ۱/ ۴۱۰، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۷۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۶۱، ابن عابدین ۵/ ۵۲، الحطاب ۴/ ۴۳۲، الوجیز للغزالی ۱/ ۱۳۶، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۸۴، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۴۷۳، الشرح الصغیر للدردیر ۴/ ۴۹۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۶، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۸۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۸۔

نووی نے کہا ہے: مبیع قبضہ سے قبل بائع کے ضمان میں رہتی ہے، لہذا اگر قدرتی آفت سے تلف ہوجائے تو بیع فسخ ہوجائے گی، اور مشتری سے ثمن ساقط ہوجائے گا (۱)۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر مبیع ان چیزوں میں سے ہو جن میں مشتری کو وصول کرنے کا حق ہو (یعنی وہ مال مثلی ہو خواہ کیلی، وزنی یا عددی) تو تلف ہوجانے کی وجہ سے عقد فسخ ہوجائے گا اور ضمان بائع پر واجب ہوگا، لیکن اگر مبیع معین ہو یا زمین ہو، یا ذوات القیم میں سے ہو تو تلف ہونے کی وجہ سے عقد فسخ نہ ہوگا، عقد صحیح لازم کی وجہ سے ضمان مشتری کی طرف منتقل ہوجائے گا (۲)۔ اسی کے مثل تفصیل حنابلہ کے نزدیک بھی ہے (۳)۔

ب- عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کی وفات:

۶۱- فی الجملہ عقود لازمہ میں عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کی موت کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے، حنفیہ کے نزدیک عقد اجارہ اس سے مستثنیٰ ہے، وہ کہتے ہیں کہ مالک یا کرایہ دار کی موت سے اجارہ فسخ ہوجائے گا، اس لئے کہ منافع، عقد کے وقت موجود رہنے والے مال نہیں ہیں بلکہ وہ رفتہ رفتہ وجود میں آتے ہیں، لہذا اگر ہم وفات کے بعد بھی عقد اجارہ کو باقی رکھیں تو کرایہ دار، یا اس کے ورثاء اس عین سے فائدہ اٹھائیں گے جس کی ملکیت مالک کی وفات کے بعد ورثاء کی طرف منتقل ہوگئی ہے، اور نئے وجود میں آنے والے منافع وفات کے وقت موجود نہیں تھے کہ کرایہ دار کے ورثاء کی طرف منتقل ہوں (۴)۔

جمہور فقہاء کے نزدیک عقد اجارہ کے ختم ہونے میں موت کا اثر نہیں ہوتا ہے، اگر اس کی مدت باقی ہو، اس لئے کہ منافع وہ اموال ہیں جن کا وجود عقد کے وقت پوشیدہ رہتا ہے، لہذا عقد کے ذریعہ کرایہ دار کی طرف منتقل ہوجائیں گے (۱)۔

عقود غیر لازمہ جیسے وکالت، عاریت ودیعت وغیرہ فی الجملہ عاقدین میں سے کسی ایک، یا دونوں کی وفات سے فسخ ہوجاتے ہیں، اور ختم ہوجاتے ہیں، اس لئے کہ یہ عقود دونوں کی حیات میں کسی ایک فریق کے ارادہ سے فسخ ہوجاتے ہیں، اور دونوں کے ارادہ سے باقی رہتے ہیں، لہذا جب عاقد کی وفات ہوجائے گی تو اس کا ارادہ باطل ہوجائے گا، اور اس کی رغبت ختم ہوجائے گی، تو ان عقود کے آثار بھی باطل ہوجائیں گے جو عاقدین کے ارادہ کے باقی رہنے کے ساتھ باقی رہتے ہیں (۲)۔

ج- معقود علیہ کا غصب ہوجانا:

۶۲- بعض عقود میں محل عقد کے غصب ہوجانے سے وہ فسخ ہوجاتے ہیں، چنانچہ عقد اجارہ کے بارے میں شافعیہ وحنابلہ نے کہا ہے کہ اگر کرایہ پر لی ہوئی چیز غصب کرلی جائے تو کرایہ دار کو فسخ کرنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ اس کے باقی رکھنے میں اس کے حق کی تاخیر ہے، اگر فسخ کردے تو اس کا وہی حکم ہوگا جو عین کے تلف ہونے کی وجہ سے فسخ ہونے میں ہوتا ہے، اور اگر فسخ نہ کرے اور اجارہ کی مدت گذر جائے تو اس کو اختیار ہے کہ عقد کو فسخ کردے اور مقررہ اجرت واپس لے لے، یا عقد کو باقی رکھے اور غاصب سے اجرت مثل کا مطالبہ کرے (۳)۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۱۰، ۲۱۱۔
(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۱۹۵، ۱۹۶۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۶۹۔
(۴) الاختیار ۲/ ۶۱، بدائع الصنائع ۴/ ۲۲۲۔

(۱) بلغۃ السالک ۴/ ۵۰، الإقناع لحل الفاظ أبی شجاع ۲/ ۲۷، المغنی ۵/ ۴۶۷۔
(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۰۱، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۲۲۵۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۱۸، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۴۵۳، ۴۵۵۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کرایہ پر لی ہوئی چیز کرایہ دار کے قبضہ سے غصب ہوجائے تو اگر پوری مدت میں غصب رہے تو پوری اجرت ساقط ہوجائے گی، اگر کچھ مدت میں غصب رہے تو اس کے حساب سے اجرت ساقط ہوگی، یہ اس لئے ہے کہ کرایہ پر لی ہوئی چیز سے فائدہ اٹھانا ممکن نہیں رہا، حنفیہ کے نزدیک مشہور قول کے مطابق غصب کی وجہ سے اجارہ فسخ ہوجاتا ہے، اس میں بعض حنفیہ کا اختلاف ہے (۱)۔

مالکیہ نے غصب کو معقود علیہ سے فائدہ اٹھانے کے ناممکن ہونے کے ساتھ شامل کیا ہے، اور اس کی وجہ سے عقد کے فسخ ہونے کا حکم لگایا ہے، اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر معقود علیہ سے منفعت کا حاصل کرنا ناممکن ہوجائے تو اجارہ فسخ ہوجائے گا، ناممکن ہونا تلف سے عام ہے، اس میں ضائع ہوجانا، مرض، غصب، زبردستی، دکان بند کردینا وغیرہ داخل ہے (۲)۔

د۔ بعض دوسرے اسباب جن سے عقد فسخ ہوجاتا ہے یا ختم ہوجاتا ہے:

۶۳- بعض فقہاء نے عقد کے فسخ ہونے، یا اس کے ختم ہوجانے کے اسباب میں سے استحقاق کو ذکر کیا ہے، چنانچہ مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ نے لکھا ہے کہ اگر بینہ، یا مشتری کے اقرار سے مبیع کا حق دار کوئی دوسرا نکل آئے تو بیع فسخ ہوجائے گی اور اس کا حکم ختم ہوجائے گا (۳)، اور حنفیہ نے کہا ہے کہ استحقاق کے فیصلہ سے عقد فسخ نہیں ہوگا، بلکہ مستحق کی اجازت پر موقوف رہے گا، اگر اجازت دے دے تو ٹھیک ہے، ورنہ عقد فسخ ہوجائے گا، اور مشتری بائع سے ثمن واپس لے گا (۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "استحقاق" فقرہ/۹ اور اس کے بعد کے فقرات۔

(۱) الزیلعی ۱۰۸/۵، ابن عابدین ۸/۵۔

(۲) الشرح الصغیر للدردیر ۴۹/۴۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۳۲۵/۲، أسنی المطالب ۳۵۰/۲، القواعد لابن رجب ر/۱۳۳، المغنی لابن قدامہ ۵۹۸/۴۔

(۱) ابن عابدین ۱۹۱/۴۔

عقد الذمۃ

دیکھئے: "أہل الذمۃ"۔

عقد موقوف

تعریف:

۱- لغت میں عقد چند معانی پر بولا جاتا ہے، مثلاً: جوڑنا، باندھنا، پختہ کرنا، چنانچہ ''تاج العروس'' میں ہے: **عقد الحبل والبیع والعھد یعقدہ عقداً** یعنی اس کو پختہ کیا[۱]۔

اصطلاح میں: دو کلام یا جو ان کے قائم مقام ہوں ان کو اس طرح مربوط کرنا کہ اس سے اس کا شرعی حکم وجود میں آئے[۲]۔

''موقوف'' وقف سے ماخوذ ہے، لغت میں اس کا معنی روکنا ہے، مصدر بول کر اسم مفعول مراد لیتے ہیں، اسی طرح وقف سے موقوف مراد لیا جاتا ہے۔ موقوف ہر وہ چیز ہے جو کسی بھی طریقہ سے وقف کردی گئی ہو[۳]۔

اصطلاح میں: فقہاء نے وقف کی مختلف تعریفیں کی ہیں، ان سب میں حبس اور تاخیر کا مقصود پایا جاتا ہے[۴]۔

اصطلاح میں: بیع میں عقد موقوف وہ ہے جو اپنی اصل اور وصف دونوں کے اعتبار سے مشروع ہو اور اس سے توقف کے طور پر ملکیت کا

(۱) تاج العروس، لسان العرب۔
(۲) فتح القدیر ۵/ ۷۴، الخرشی علی مختصر خلیل ۵/ ۵، المجموع ۹/ ۱۶۲، المغنی والشرح الکبیر ۴/ ۴، ۳/ ۴۔
(۳) المصباح المنیر۔
(۴) المبسوط للسرخسی ۱۲/ ۲۷، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج لجلال الدین المحلی ۳/ ۸/۱، ۷۸/۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۶۔

فائدہ حاصل ہو، چونکہ اس سے دوسرے کا حق متعلق ہوتا ہے اس لئے اس سے مکمل ملک کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- بیع نافذ:

۲- بیع نافذ وہ بیع جو صحیح ہو، کسی دوسرے کا حق اس سے متعلق نہ ہو، اور فی الحال حکم کے لئے مفید ہو، یہ بیع موقوف کی ضد ہے[۲]۔

ب- بیع فاسد:

۳- بیع فاسد وہ بیع ہے جو اصل کے اعتبار سے مشروع ہو وصف کے اعتبار سے مشروع نہ ہو، اصل سے مراد ایجاب وقبول، عاقدین اور معقود علیہ ہیں، اور وصف سے مراد ان کے علاوہ ہیں[۳]۔

ج- بیع باطل:

۴- بیع باطل وہ ہے جو نہ اصل کے اعتبار سے مشروع ہو اور نہ وصف کے اعتبار سے مشروع ہو[۴]۔ بیع فاسد اور باطل دونوں غیر صحیح ہیں، عقد موقوف اس کے برخلاف ہے وہ صحیح ہے، مگر اجازت پر موقوف ہوتا ہے۔

عقد موقوف کا حکم:

۵- حنفیہ و مالکیہ کی رائے، امام شافعی کا قدیم قول اور حنابلہ کے

(۱) مجمع الأنہر فی شرح ملتقی الأبحر ۲/ ۳۹۔
(۲) مجمع الأنہر ۲/ ۷۴، ابن عابدین ۴/ ۱۰۰۔
(۳) فتح القدیر ۶/ ۴۳۔
(۴) ابن عابدین ۴/ ۱۰۰۔

نزدیک ایک روایت یہ ہے کہ عقد موقوف صحیح ہے اور جس کو اجازت دینے کا حق ہو اس کی اجازت پر اس کا نفاذ موقوف ہوگا [۱]۔

ان فقہاء نے عقد موقوف کے صحیح ہونے پر کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ، قیاس اور مصلحت کی رعایت سے استدلال کیا ہے۔

کتاب اللہ سے انہوں نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد کے عموم سے استدلال کیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" [۲] (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام کیا ہے)، اور فرمان باری ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ" [۳] (اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)، نیز فرمان باری ہے: "فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاَةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ" [۴] (پھر جب نماز پوری ہو چکے تو زمین پر چلو پھرو اور اللہ کی روزی تلاش کرو)۔

ان آیات سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیع و شراء کو مشروع قرار دیا ہے، تجارت کو ابتغاء فضل کہا، یہ تفصیل نہیں کیا کہ وہ مالک کی طرف سے اصالۃً ہو، یا ابتداء وکیل کی طرف سے ہو، یا آخر میں مالک کی طرف سے اجازت کے ذریعہ ہو، تجارت میں رضامندی عقد کے وقت ہو، یا اس کے بعد ہو، لہٰذا جب تک کسی دلیل سے اس میں تخصیص پیدا نہ ہو اس وقت تک اس کے اطلاق و عموم پر عمل کرنا واجب ہوگا [۵]۔

سنت میں انہوں نے حضرت عروہ بارقی کی حدیث سے استدلال کیا ہے: "أن النبی ﷺ أعطاه دينارا يشترى له به شاة فاشترى له به شاتين فباع إحداهما بدينار فجاء بشاة و دينار، فدعا له بالبركة فى بيعه، وكان لو اشترى التراب لربح فيه" [۱] (نبی کریم ﷺ نے ان کو ایک دینار ایک بکری خرید کر لانے کے لئے دیا، انہوں نے اس سے دو بکریاں خرید لیں پھر ایک کو ایک دینار میں فروخت کر دیا، اور ایک بکری اور ایک دینار لے کر حاضر ہوئے تو آپ ﷺ نے ان کی تجارت میں برکت کی دعا دی، چنانچہ اگر وہ مٹی بھی خریدتے تو اس میں ان کو نفع ہو جاتا)۔

استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت عروہ بارقیؓ کو ایک بکری خریدنے کی اجازت دی تھی، خرید کردہ بکری کو فروخت کرنے کی اجازت نہیں دی تھی، لہٰذا ان کی بیع فضولی ہوئی، اس کے باوجود نبی کریم ﷺ نے عقد کو باطل قرار نہیں دیا، بلکہ اس کو برقرار رکھا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کا تصرف صحیح ہے، اور اس کو برقرار رکھنے یا اجازت دینے سے اس کے آثار مرتب ہوں گے [۲]۔

رہا قیاس: تو انہوں نے تصرف موقوف کو اس مدیون کی وصیت پر قیاس کیا ہے جس کے مال کے برابر اس پر دین ہو اسی طرح مرہون کی بیع پر قیاس کیا ہے، کہ وہ مرتہن کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہوتی ہے، اسی طرح اس عقد پر قیاس کیا ہے جس میں خیار کی شرط ہو،

(۱) تبیین الحقائق ۴/ ۱۰۲، ۱۰۳، الدسوقی ۳/ ۱۰، ۱۱ طبع دار الفکر، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵، الإنصاف ۴/ ۲۸۳۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۳) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۴) سورۂ جمعہ/ ۱۰۔

(۵) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۸، ۱۴۹۔

(۱) حدیث عروہ البارقی: "أن النبی ﷺ أعطاه دينارا يشترى له به شاة فاشترى له به شاتين فباع إحداهما بدينار، فجاء بدينار وشاة، فدعا له بالبركة فى بيعه، وكان لو اشترى التراب لربح منه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۶۳۲ طبع السلفیہ) نے حضرت عروہ بارقیؓ سے کی ہے۔

(۲) تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۱۰۳ طبع اول، فتح القدیر ۵/ ۳۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اس لئے کہ ایسے مدیون کی وصیت جس کے مال کے برابر اس پر دین ہو مستحق کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے، لہذا وصیت ایک صحیح تصرف ہے، لیکن فی الحال اس کے لئے کوئی حکم نہ ہوگا، اسی طرح جس بیع میں خیار کی شرط ہو وہ صحیح تصرف ہے، البتہ فی الحال اس کے لئے کوئی حکم نہ ہوگا جب تک کہ عاقدین کی پوری رضامندی نہ پائی جائے (۱)۔

فقہاء کی دوسری جماعت کی رائے، یہی شافعیہ کا مشہور مذہب اور حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب ہے اور یہی ابو ثور اور ابن المنذر کا قول ہے کہ عقد موقوف باطل ہے، اجازت سے صحیح نہ ہوگا (۲)۔

ان حضرات نے عقد موقوف کے باطل ہونے پر حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا طلاق إلا فيما تملك، ولا عتق إلا فيما تملك، ولا بيع إلا فيما تملك، ولا وفاء نذر إلا فيما تملك**" (۳) (جس میں ملکیت نہ ہو اس میں طلاق نہ ہوگی، جس میں ملکیت نہ ہو اس میں عتاق نہ ہوگا، جس میں ملکیت نہ ہو بیع نہ ہوگی، جس میں ملکیت نہ ہو اس میں نذر کو پورا کرنا نہ ہوگا)۔

اسی طرح انہوں نے باطل ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ فضولی بیع کا ایک رکن ہے، لہذا قبول کی طرح بیع بھی اجازت پر موقوف نہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز فروخت کی ہے جس کے سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے، جیسے پانی میں مچھلی اور فضا میں پرندہ کی بیع کرنا ہے (۴)۔

(۱) الفروق للقرافی ۳/ ۴۴، المجموع ۹/ ۲۶۲، الإنصاف ۴/ ۲۸۳۔

(۲) المجموع ۹/ ۲۶۱، الإنصاف ۴/ ۲۸۳۔

(۳) حدیث: "لا طلاق إلا فيما تملك......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۴۰ طبع عزت عبید دعاس) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، بخاری نے کہا: کہ اس بارے میں سب سے زیادہ صحیح اور مشہور حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث ہے (التلخیص الحبیر ۳/ ۲۱۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۴) المجموع للنووی ۹/ ۲۶۳۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "بیع الفضولی" فقرہ/ ۲ اور اس کے بعد کے فقرات۔

وہ تصرفات جن پر عقد موقوف کا حکم جاری ہوتا ہے:

الف- باشعور بچے کی بیع وشراء:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بے شعور بچے کے تصرفات بیع وشراء وغیرہ باطل ہیں، اس لئے کہ اس کی عبارت لغو ہے، شرعاً اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے، لہذا نہ اس کے ذریعہ کوئی عبادت صحیح ہوگی، نہ اس کی وجہ سے کوئی سزا واجب ہوگی، نہ اس سے بیع وشراء منعقد ہوگی اور یہ حالت سات برس کی عمر تک جو سن شعور ہے برقرار رہے گی (۱)۔

باشعور بچے کے تصرفات یعنی بیع وشراء کے منعقد ہونے میں فقہاء کی دو مختلف جماعتیں ہیں: ایک جماعت یعنی حنفیہ، مالکیہ اور ایک روایت میں امام احمد کا مذہب ہے کہ بیع وشراء کے ذریعہ باشعور بچے کا تصرف اس میں منعقد ہوگا جس میں ولی نے اس کو اجازت دی ہو ورنہ ولی یا وصی کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

دوسری جماعت یعنی شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد کا مذہب ہے کہ باشعور بچے کی بیع وشرا اس کے اہل نہ ہونے کی وجہ سے منعقد نہ ہوگی، اس لئے کہ ان کے نزدیک عاقد، خواہ بائع ہو یا مشتری اس میں رشد کا ہونا شرط ہے (۲)۔

ب- سفیہ کے مالی تصرفات:

۷- سفیہ جو مالی تصرف بیع، شراء، اجارہ وغیرہ کرے اس کے بارے

(۱) مغنی المحتاج للشربینی ۱/ ۱۳۱، المستصفی للغزالی ۱/ ۵۴، شرح الخرشی ۶/ ۱۳۱، التوضیح علی التنقیح ۲/ ۱۵۸، کشف الأسرار ۴/ ۱۳۶۸۔

(۲) مغنی المحتاج إلی معرفۃ معانی الفاظ المنہاج لمحمد بن أحمد الشربینی ۲/ ۷، المغنی ۴/ ۲۷۲۔

میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء مالکیہ، حنفیہ میں سے امام ابو یوسف، امام محمد بن الحسن اور ایک روایت میں امام احمد کا مذہب ہے کہ یہ تصرفات صحیح ہیں، اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہوں گے، اگر وہ اس کی اجازت دے دے تو نافذ ہوں گے، ورنہ باطل ہوں گے [۱]۔

شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد کا مذہب ہے [۲] کہ سفیہ کے مالی تصرفات باطل ہیں، انہوں نے اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَموالَكُم الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ" [۳] (اور کم عقلوں کو اپنا وہ مال نہ دے دو جس کو اللہ نے تمہارے لئے مایۂ زندگی بنایا ہے اور اس میں سے انہیں کھلاتے اور پہناتے رہو)، اس آیت سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ سفیہ اپنے مال کو فضول خرچ کرتا ہے اور اس کو ضائع کرتا ہے، لہذا اس سے اس کا مال روک لینا واجب ہوگا [۴]۔

امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے کہ وہ صحیح اور نافذ ہوگا، اس لئے کہ وہ سفیہ پر حجر کرنے کو بالکل جائز قرار نہیں دیتے ہیں، لہذا وہ اپنے تمام تصرفات میں رشید کی طرح ہوگا [۵]۔

ج- غفلت والے کا تصرف اور اس کے عقود:

۸- غفلت والا وہ ہے جس کو اس کے سیدھا سادہ ہونے کی وجہ سے بیع میں دھوکہ دے دیا جاتا ہو، اور نفع بخش تصرفات کی طرف وہ راہ نہ پاتا ہو۔

ہر چند کہ غفلت والا کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے لیکن نتیجہ ان کے نزدیک ایک ہی ہے۔

غفلت والے کے تصرفات اس کے عقود اور اس پر حجر کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "حجر" فقرہ/ ۱۵۔

د- فضولی کے تصرفات:

۹- فضولی وہ ہے جو شرعی اجازت کے بغیر دوسرے کے حق میں تصرف کرے [۱]۔

اس عقد کے حکم کے بارے میں جس کو فضولی مالک کے لئے کرتا ہے، فقہاء کے درمیان درج ذیل اختلاف ہے:

حنفیہ اور ایک روایت میں امام احمد اور قول قدیم میں امام شافعی کا مذہب ہے کہ اس کے تصرفات معتبر ہیں، اور بیع و شراء کی دونوں حالتوں میں اس کے عقود منعقد ہوں گے، البتہ صاحب معاملہ کی اجازت پر موقوف ہوں گے، اگر وہ ان کی اجازت دے دے گا تو جائز اور نافذ ہوں گے ورنہ باطل ہو جائیں گے، اس لئے کہ بعد میں ملنے والی اجازت پہلے سے پائی جانے والی وکالت کی طرح ہے [۲]۔

اسی طرح مالکیہ کا مذہب ہے کہ فضولی کا عقد، مالک کی اجازت پر موقوف ہو کر صحیح ہوگا، ان میں سے بعض حضرات نے یہ قید لگائی ہے کہ خریدار کو اس کے فضولی ہونے کا علم نہ ہو [۳]۔

حنفیہ و مالکیہ نے فضولی کے تصرفات کے صحیح ہونے پر ارشاد

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۱، کشف الأسرار ۴/ ۱۴۹۳، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۸۱، مواہب الجلیل ۵/ ۶۲، شرح الخرشی ۵/ ۲۹۵، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۷۴۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۵۴ طبع الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۷۴۔

(۳) سورہ نساء/ ۵۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۵۴، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۷۴۔

(۵) بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۱، کشف الأسرار ۴/ ۱۴۹۳۔

---

(۱) تنویر الأبصار للتمرتاشی وشرح الدر المختار للحصکفی ۲/ ۲۳۷۔

(۲) تحفۃ الفقہاء ۲/ ۴۵۔

(۳) الفروق للقرافی ۱/ ۲۴۲، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۲۔

خداوندی کے عموم سے استدلال کیا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ،''(۱) (اے ایمان والو! اپنے عہدوں کو پورا کرو)، نیز فرمان باری ہے: ''وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا،''(۲) (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)، نیز حضرت عروہ البارقیؓ کی سابقہ حدیث سے استدلال کیا ہے، اس طرح کہ فضولی کی اہلیت کامل ہے، لہذا اس کے عقد کو صحیح قرار دینا اس کے بیکار قرار دینے سے بہتر ہے، ہوسکتا ہے کہ عقد میں مالک کے لئے کوئی مصلحت ہو اور اس میں کوئی ضرر بھی نہیں ہے۔

جدید قول میں امام شافعی کا مذہب، اور ایک روایت میں امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ فضولی کے تصرفات صحیح نہیں ہوں گے، لہذا فضولی کی بیع وشراء سرے سے باطل ہوگی، بالکل منعقد نہ ہوگی، اور صاحب معاملہ کی اجازت اس کے ساتھ لاحق نہ ہوگی (۳)۔

ابن رجب نے کہا ہے کہ اگر دوسرے کے مال یا اس کے حق میں تصرف کی ضرورت ہو اور اس کی ذات سے ناواقفیت، یا اس کے غائب ہونے اور اس کے انتظار میں مشقت ہونے کی وجہ سے اس سے اجازت لینا دشوار ہو تو فضولی کا تصرف جائز اور اجازت پر موقوف ہوگا (۴)۔

شافعیہ وحنابلہ نے فضولی کے تصرفات کے باطل ہونے پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو نبی ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے حکیم بن حزامؓ سے فرمایا: ''لا تبع مالیس عندک'' (۵) (جو چیز تمہارے پاس نہ ہو اسے فروخت نہ کرو)، یعنی جو بائع کی مملوک نہ ہو اور یہ اس لئے ہے کہ عقد کے وقت سپردگی پر قدرت کے نہ ہونے کی وجہ سے غرر پیدا ہوگا، اس کے نتیجہ میں جھگڑا ہوسکتا ہے (۱)۔ نیز اس لئے بھی کہ عقد کے منعقد ہونے کے لئے ولایت شرط ہے۔

فضولی کے عقد کی صورتیں:

فضولی کے عقد کی درج ذیل صورتیں ہیں:

پہلی صورت: غاصب کی بیع:

۱۰ - غاصب کی بیع کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ کا مذہب، امام شافعی کا قدیم قول اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ غاصب کی بیع صحیح ہوگی، اور مالک کی اجازت سے نافذ ہوگی (۲)۔

ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ غاصب کی بیع عقد فضولی سے الگ نہیں ہے، اس میں صحیح ہونے کی تمام مطلوبہ شرطیں پوری طرح موجود ہیں، اس لئے اس کو صحیح کہنا اور اگر مالک اس کی اجازت دے دے تو اس کو نافذ قرار دینا ضروری ہے، علامہ سرخسی نے اس کی تعبیر اس طرح کی ہے، کہ ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ جس عقد کے وقوع کے وقت کوئی اس کی اجازت دینے والا ہو وہ اجازت پر موقوف ہوتا ہے، اور یہ کہ آخر میں اجازت دینا شروع میں اجازت دینے کی طرح ہے، لیکن اجازت کے ذریعہ عقد کے مکمل ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ

(۱) سورۂ مائدہ/۱۔

(۲) سورۂ بقرہ/۲۷۵۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/۱۵، المجموع ۹/۲۵۹۔

(۴) الإنصاف للمرداوی ۴/۲۸۳، القواعد لابن رجب رص ۴۱۷، مطالب أولی النہی فی شرح غایۃ المنتہی ۳/۱۸۔

(۵) حدیث: ''لا تبع مالیس عندک'' کی روایت ابوداؤد (۳/۷۶۹) اور ترمذی (۳/۵۲۵) نے کی ہے، اور ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/۱۵، المجموع ۹/۲۶۲، کشاف القناع ۲/۱۱، ۱۲، القواعد رص ۴۱۷، مطالب أولی النہی ۳/۱۸، المغنی ۴/۲۰۶۔

(۲) فتاوی الغزی رص ۱۹۲، نیز دیکھئے: الہدایہ ۳/۵۱، المبسوط ۱۱/۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۷/۱۴۵، روضۃ الطالبین ۳/۳۵۴، الخرشی ۶/۱۴۶، الإنصاف ۳/۲۰۴۔

عاقدین معقود علیہ اور اجازت دینے والا سب باقی ہوں، اور یہاں یہ سب باقی ہیں (۱)۔

خرشی نے کہا: غاصب یا اس سے خریدنے والا اگر شیٔ مغصوب کو فروخت کردے تو مالک کو حق ہے کہ اس بیع کی اجازت دیدے، اس لئے کہ زیادہ سے زیادہ یہ فضولی کی بیع ہے، اسی طرح اس کو حق ہے کہ اس کو رد کردے، خواہ مشتری نے مبیع پر قبضہ کرلیا ہو، یا نہ کیا ہو، اور خواہ مشتری کو اس کے غاصب ہونے کا علم ہو، یا نہ ہو (۲)۔

امام شافعی کا جدید قول اور امام احمد سے اظہر روایت یہ ہے کہ غاصب کی بیع باطل ہے (۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''بیع الفضولی''۔

دوسری صورت: وکالت کی حدود سے بڑھ کر وکیل کا تصرف:

اول-خریداری میں وکیل کی خلاف ورزی:

الف-جس چیز کی خریداری کا وکیل بنایا گیا تھا اس کی جنس میں وکیل کی خلاف ورزی:

۱۱- اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو سوتی کپڑا خریدنے کے لئے وکیل بنائے تو وکیل کی ذمہ داری ہے کہ اس کے مؤکل نے جو قید لگائی ہے، اس کی پابندی کرے اس کی مخالفت نہ کرے، اگر وہ اونی کپڑا خرید دے تو حنفیہ، مالکیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اگر چہ اس نے موکل کی خلاف ورزی کی ہے مگر اس کی خریداری صحیح ہے، البتہ موکل کی اجازت پر موقوف ہوگی، اگر وہ اجازت دے دے تو نافذ ہوگی ورنہ وہ خریداری وکیل پر نافذ ہوگی۔

شافعیہ کا مذہب اور امام احمد کی دوسری روایت ہے کہ اس حالت میں موکل کے حق میں خریداری باطل ہے، یہ خریداری وکیل کے حق میں ہوگی (۱)۔

ب-جنس ثمن میں وکیل کی خلاف ورزی:

۱۲- شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ وکیل کی خریداری باطل ہے، اس لئے کہ مؤکل نے اس کو اس کی اجازت نہیں دی ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ وکیل بالشراء اگر ثمن کی جنس کے علاوہ دوسری چیز سے خریدے تو وہ فضولی ہوگا، اگر مؤکل اس کی اجازت دے دے تو اس کے حق میں نافذ ہوگا، ورنہ وکیل کے حق میں ہوگا (۲)۔

امام ابوحنیفہ سے ایک روایت اور حنابلہ میں ابن قدامہ کا قول ہے کہ خریداری مؤکل پر لازم ہوگی، اس لئے کہ درہم و دینار ایک جنس ہیں، نیز اس لئے کہ وکیل کو عرف میں خریداری کی اجازت حاصل ہے۔

امام ابوحنیفہ اور صاحبین سے مشہور روایت یہ ہے کہ خریداری مؤکل پر لازم نہ ہوگی، اس لئے کہ دراہم و دنانیر دو مختلف جنس ہیں، لہذا وکیل خلاف ورزی کرنے والا ہوگا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''وکالۃ''۔

---

(۱) المبسوط ۱۱/ ۶۱، ۶۲۔
(۲) شرح الخرشی ۶/ ۱۴۶۔
(۳) روضۃ الطالبین ۳/ ۳۵۳، الإنصاف ۶/ ۲۰۳۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۹، شرح الخرشی ۶/ ۷۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۷، المغنی ۵/ ۱۰۷، ۱۰۸۔
(۲) المدونۃ الکبری ۹/ ۵۱۔

ج - ثمن کی مقدار کی قید کے ساتھ خریداری کے وکیل کی خلاف ورزی:

۱۳ - اگر خریداری میں ثمن کی مقدار کی قید لگا دی جائے تو وکیل کی خلاف ورزی خیر کی طرف ہوگی یا شر کی طرف ہوگی، اگر اس کی خلاف ورزی خیر کی طرف ہو، مثلاً: اس کو ایک ہزار دینار میں کسی دوکان کی خریداری کا وکیل بنائے، اور وہ اس کو نوسو دینار میں خرید لے تو یہ جائز ہے، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

اگر وکیل کی خلاف ورزی شر کی طرف ہو، مثلاً: مؤکل مکان کی جو قیمت مقرر کرے اس سے زیادہ میں اس کو خرید لے تو اس اضافہ کو دیکھا جائے گا، اگر بہت معمولی اضافہ ہو کہ اس قدر اضافہ کو لوگ عام طور پر نظر انداز کر دیتے ہیں، تو یہ خریداری موکل پر لازم ہوگی، اس لئے کہ اس مقدار میں اضافہ کا رواج ہوتا ہے۔

لیکن اگر اضافہ بہت زیادہ ہو کہ اس قدر اضافہ کو لوگ نظر انداز نہ کرتے ہوں تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ عقد صحیح ہوگا، خرید کردہ شئ وکیل کی ہوگی وہ اپنے لئے خریدنے والا قرار پائے گا[۱]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر اضافہ موکل کے مقرر کردہ سے بہت زائد ہو تو عقد صحیح ہوگا اور اس کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر قبول کرلے تو ٹھیک ہے، ورنہ یہ اضافہ وکیل پر لازم ہوگا[۲]۔

شافعیہ نے کہا: عقد باطل ہوگا[۳]۔

اس حالت میں حنابلہ سے دو روایتیں ہیں:

اول: عقد صحیح ہوگا، اس لئے کہ دراصل اس کی بنیاد صحیح اجازت پر ہے، لہذا مؤکل پر لازم ہوگا، اور مقررہ سے زائد کی ذمہ داری وکیل پر ہوگی۔

دوم: عقد باطل ہوگا، اس لئے کہ اس نے صریح اجازت کی خلاف ورزی کی ہے[۱]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۹۔
(۲) المدونۃ الکبری المجلد الرابع ۹/ ۲۴۵، شرح الخرشی ۶/ ۷۳۔
(۳) المہذب للشیرازی ۱/ ۳۵۵۔

د - ثمن کی صفت کی قید کے ساتھ خریداری کے وکیل کی خلاف ورزی:

۱۴ - اگر قید ثمن کی صفت میں ہو، مثلاً: کوئی دوسرے کو ایک ہزار دینار ادھار میں کسی گاڑی کی خریداری کا وکیل بنائے اور وہ اس کو ایک ہزار نقد میں خرید لے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ و مالکیہ کا مذہب ہے کہ خریداری صحیح ہوگی اور مؤکل پر لازم ہوگی، اس لئے کہ خریداری میں وکیل کی خلاف ورزی محض صورت کے اعتبار سے ہے، اور اعتبار، معنی میں خلاف ورزی کا ہوتا ہے، صورت میں خلاف ورزی کا اعتبار نہیں ہوتا ہے[۲]۔

شافعی و حنابلہ کا مذہب ہے کہ خریداری صحیح ہوگی، لیکن مؤکل کی رضامندی کے بغیر اس پر لازم نہ ہوگی، اگر وہ راضی نہ ہوگا تو یہ خریداری وکیل کے لئے ہوگی[۳]۔

دوم - بیع میں وکیل کی خلاف ورزی:

۱۵ - اگر وکیل بالبیع کسی طرح کی قید میں ہو تو اس کی خلاف ورزی کے بارے میں فقہاء کا درج ذیل اختلاف ہے:

(۱) المغنی ۵/ ۱۲۵، القواعد لابن رجب رص ۴۲۰۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۹، شرح الخرشی ۶/ ۷۵۔
(۳) المہذب ۱/ ۳۵۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۹، المغنی ۵/ ۱۱۱۔

حنفیہ، مالکیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ بیع میں وکیل کی خلاف ورزی اگر خیر کی طرف ہوتو اس کی بیع صحیح اور موکل پر نافذ ہوگی، مثلاً: اگر سو درہم میں کسی ریشمی کپڑے کوفروخت کرنے کا وکیل بنائے اور وہ اس کو ایک سو بیس درہم میں بیچ دے، اس لئے کہ اس کو اس میں دلالۃ اجازت حاصل ہے (۱)۔

اگر وکیل اس کے خلاف تصرف کرے جس کی اجازت موکل نے اس کو دی ہے، مثلاً: وہ اس کو نقد فروخت کرنے کا حکم دے اور وہ اسے ادھار فروخت کردے تو یہاں وکیل کی بیع، موکل کی اجازت پر موقوف ہوگی، اگر اس کی اجازت دے گا تو اس پر نافذ ہوگی ورنہ وکیل پر نافذ ہوگی، یہ حنفیہ، مالکیہ کے نزدیک ہے، حنابلہ کے نزدیک اس کے صحیح اور باطل ہونے میں دو روایتیں ہیں:

شافعیہ کے نزدیک موکل کی طرف سے اجازت یافتہ کے علاوہ کی بیع میں وکیل کی خلاف ورزی اس کی بیع کو باطل کردیتی ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''وکالۃ''۔

تیسری صورت: دوسرے کے مال میں وصیت کرنا:

۱۶- حنفیہ نے کہا ہے کہ دوسرے کے مال میں فضولی کی وصیت، مالک کی طرف سے اجازت پر موقوف ہوکر منعقد ہوگی، اگر وہ اس کی اجازت دے دے گا تو نافذ ہوگی، اور اگر اجازت نہ دے گا تو باطل ہوجائے گی (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''وصیۃ''۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۷، المدونۃ الکبری المجلد الرابع ۱۰/ ۵۱، شرح الخرشی ۶/ ۷۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۴۹۔

(۲) البحر الرائق ۶/ ۱۶۴۔

چوتھی صورت: دوسرے کا مال ہبہ کرنا:

۱۷- دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر ہبہ کرنے کے بارے میں فقہاء کی دو مختلف جماعتیں ہیں:

فریق اول: دوسرے کا مال ہبہ کرنے کے بارے میں ان کی رائے ہے کہ ہبہ، مالک کی اجازت، یا جس کو شرعاً اجازت دینے کا حق ہے اس کی اجازت پر موقوف ہوکر منعقد ہوگا، یہ حنفیہ، قدیم قول میں شافعیہ اور ایک قول میں مالکیہ کا مذہب ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کے مال کو فضولی کا ہبہ کردینا ایک شرعی تصرف ہے، ایسے شخص سے صادر ہوا ہے جو اس کا اہل ہے، اور محل میں صادر ہوا ہے، لہذا صاحب حق کی اجازت پر موقوف ہوکر منعقد ہوگا، وہ اگر اس کی اجازت دے دے تو نافذ ہوگا اور اگر رد کردے گا تو باطل ہوجائے گا، مزید یہ ہے کہ اجازت پر موقوف کر کے ہبہ کو منعقد قرار دینے میں کوئی ضرر بھی نہیں ہے، اس لئے کہ ضرر فضولی کی طرف سے نافذ ہوکر منعقد ہونے میں ہے، موقوف ہوکر منعقد ہونے میں نہیں ہے (۱)۔

فریق دوم: ان کی رائے ہے کہ دوسرے کے مال کا ہبہ کرنا باطل ہے، یہ مالکیہ کا ایک قول اور شافعیہ کا جدید قول ہے، انہوں نے دوسرے کا مال ہبہ کرنے کے باطل ہونے پر قیاس سے استدلال کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ دوسرے کے مال کو فضولی کا ہبہ کرنا اس کے بیع کرنے کی طرح باطل ہے، جیسا کہ فضولی کی بیع صحیح نہیں ہے، اسی طرح اس کا ہبہ بھی صحیح نہ ہوگا (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ہبۃ''۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۱ طبع دوم، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۷/ ۹۷، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۔

پانچویں صورت: دوسرے کا مال وقف کرنا:

۱۸ - حنفیہ، مالکیہ اور قدیم قول میں شافعیہ کا مذہب ہے (۱) کہ اگر فضولی دوسرے کا مال وقف کردے تو اس تصرف کا نفاذ مالک کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر اس کی اجازت دے گا تو نافذ ہوگا اور اگر رد کردے گا تو باطل ہوجائے گا، اور انہوں نے قیاس سے استدلال کیا ہے، استدلال اس طرح ہے کہ دوسرے کے مال کو فضولی کا وقف کردینا اس کی بیع کی طرح ہے جس طرح اس کی بیع موقوف ہوتی ہے اسی طرح اس کا وقف بھی صاحب حق کی اجازت پر موقوف ہوگا، اسی طرح ان کی دلیل یہ بھی ہے کہ جو شخص دوسرے کے مال کو وقف کرے اس میں ولایت کا ہونا نفاذ کے لئے شرط ہے، انعقاد کے لئے شرط نہیں ہے، اسی وجہ سے اگر دوسرے کا مال وقف کردے تو مالک کی اجازت پر موقوف ہوکر منعقد ہوگا۔

دوسری روایت میں مالکیہ کی رائے اور جدید قول میں شافعیہ کی رائے ہے کہ دوسرے کے مال کو فضولی کا وقف کرنا باطل ہے (۲)، ان کی دلیل یہ ہے کہ فضولی کو تصرف کی ولایت حاصل نہیں ہے، لہذا وہ انشاء تصرف کا مالک بھی نہ ہوگا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''وقف''۔

ان چیزوں میں تصرفات جن سے دوسرے کا حق متعلق ہو:

ان میں مندرجہ ذیل چیزیں داخل ہیں:

اول: تنگدست مدیون کی بیع، اگر قرض خواہوں کو ضرر پہنچائے:

۱۹ - تنگدست مجور علیہ مدیون کی بیع اگر قرض خواہوں کو ضرر پہنچائے تو اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: اس کی بیع قرض خواہوں کی اجازت پر موقوف ہوکر منعقد ہوگی، یہ مالکیہ، حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول ہے (۱)۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ مدیون پر حجر کرنا اس کے تصرف کے نفاذ کے لئے مانع ہے، اور نفاذ سے مانع ہونا اس کے باطل ہونے کا متقاضی نہیں ہے، بلکہ صرف قرض خواہوں کی اجازت پر تصرف کے نفاذ کے موقوف ہونے کا متقاضی ہے، اس لئے کہ حجر دراصل ان کی مصلحت کے لئے ثابت ہے، لہذا اگر وہ مدیون کے تصرفات کی اجازت دے دیں تو نافذ ہوں گے، اگر وہ چاہیں تو رد کردیں گے تو باطل ہوجائیں گے۔

نیز اس لئے کہ مجور علیہ مدیون کا تصرف، مرض الموت میں مبتلا اس مریض کے تصرف کی طرح ہے جس پر اس کی صحت کے زمانہ میں قرض ہوں، لہذا ان دونوں سے صادر ہونے والا ہر تصرف موقوف ہوکر منعقد ہوگا، نافذ نہ ہوگا (۲)۔

دوسرا قول: مجور علیہ تنگدست مدیون کی بیع باطل ہوگی، یہ حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا اظہر قول ہے، انہوں نے حجر کے بعد مدیون کی طرف سے صادر ہونے والے ہر مالی تصرف کو قرض خواہوں کے حق میں باطل قرار دیا ہے (۳)۔

ان کی دلیل ہے کہ حجر کا تقاضا یہ ہے کہ مجور علیہ مدیون کے تصرفات کا کوئی اثر نہ ہو اور اثر کا نہ ہونا اس کے تصرفات کے باطل

---

(۱) احکام الأوقاف للخصاف ص ۱۲۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۷، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۷، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۔

(۱) حاشیۃ الشلبی علی الزیلعی ۵/ ۱۹۰، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۴/ ۸۰، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۲۶۵، الأم ۳/ ۱۸۶ طبع اول ۱۳۲۱ھ۔

(۲) المہذب للشیرازی ۱/ ۳۲۸۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۴۳۹ طبع سوم ۱۳۶۷ھ، المیزان للشعرانی ۲/ ۷۴، مغنی المحتاج ۲/ ۱۴۷-۱۴۹۔

ہونے کا سبب ہے، تاکہ قرض خواہوں کے حقوق کی حفاظت ہو جن کا تعلق اس کے مال کے اعیان سے ہو چکا ہے، لہذا ان میں اس کا تصرف صحیح نہ ہوگا۔

دوم-تنگدست مدیون کا تبرع کرنا:

۲۰ - مجور علیہ تنگدست مدیون کے تبرعات کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ہے کہ اگر دین کی وجہ سے حجر صحیح ہو تو مجور اس مریض کی طرح ہو جائے گا جس پر صحت کے زمانہ کے دیون ہوں، لہذا ہر وہ تصرف جو قرض خواہوں کے حق کو باطل کرنے کا سبب ہو اس میں حجر کا اثر ہوگا جیسے ہبہ اور صدقہ [1]۔

سوم-ثلث سے زائد مقدار میں موصی کا تصرف اور وارث کے لئے وصیت کرنا:

۲۱ - وصیت یا تو وارث کے لئے ہوگی یا غیر وارث کے لئے، اور جس چیز کی وصیت کی گئی ہے وہ ثلث کے حدود میں ہوگی، یا اس سے زائد ہوگی۔

اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کا درج ذیل اختلاف ہے:

الف-وارث کے لئے وصیت کرنا:

۲۲ - وارث کے لئے وصیت کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: حنفیہ کی رائے، شافعیہ و حنابلہ کا قول اظہر اور مالکیہ کے نزدیک ایک قول یہ ہے کہ وارث کے لئے وصیت صحیح ہوگی اور ورثاء کی اجازت پر موقوف ہوگی، اگر وصیت کنندہ کی وفات کے بعد ورثاء اس کی اجازت دے دیں گے تو نافذ ہوگی اور اگر اجازت نہ دیں گے تو باطل ہو جائے گی اور اس کا کوئی اثر نہ ہوگا، اور اگر بعض ورثاء اجازت دیں اور بعض اجازت نہ دیں تو جو اجازت دے گا اس کے حق میں نافذ ہوگی، اور جو اجازت نہ دے گا اس کے حق میں باطل ہوگی۔

ان کی دلیل نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "لا تجوز الوصية لوارث إلا أن يشاء الورثة" [1] (ورثاء کی اجازت کے بغیر وارث کے لئے وصیت جائز نہیں ہے)۔

دوسرا قول: مالکیہ کی رائے، اظہر کے بالمقابل شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ وارث کے لئے وصیت مطلقاً باطل ہے، خواہ تمام ورثاء اس کی اجازت دے دیں، البتہ اگر از سر نو بطور عطیہ اس کو دے دیں تو جائز ہے، ان کی دلیل رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد: "لا وصية لوارث" (وارث کے لئے کوئی وصیت نہیں) کا ظاہر ہے، نیز اس لئے کہ وارث کے لئے وصیت سے بقیہ ورثاء کو ضرر پہنچے گا، اور ان کے دل میں غضب و حمیت پیدا ہوگی، اور قرآن کریم میں اس سے منع کیا گیا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ" [2] (بعد وصیت نکالنے کے جس کی وصیت کر دی جائے یا ادائے قرض کے بعد بغیر کسی کے نقصان پہنچائے)۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار لابن عابدین ۵/۹۹ طبع الأمیریہ بولاق ۱۳۲۶ھ۔

(۱) حدیث: "لا تجوز الوصية لوارث إلا أن يشاء الورثة" کی روایت دار قطنی (۴/۱۵۲ طبع دار المحاسن) اور بیہقی (۶/۲۶۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے، اس میں عطا خراسانی ہیں اور بیہقی نے کہا ہے کہ عطا خراسانی نے حضرت ابن عباسؓ کو نہیں پایا اور نہ ان کو دیکھا ہے یعنی حدیث منقطع ہے۔

(۲) سورۂ نساء/۱۲، شرح البنایہ فی الہدایہ ۱۰/۴۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/۴۲۷، بدایۃ المجتہد لابن رشد ۲/۳۶۴، نہایۃ المحتاج ۶/۴۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/۴۱۹۔

ب - اجنبی کے لئے ثلث سے زائد کی وصیت کرنا:

۲۳ - اجنبی کے لئے ثلث سے زائد کی وصیت کرنے کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: اجنبی کے لئے ثلث سے زائد مقدار میں وصیت کرنا صحیح اور منعقد ہوگی، لیکن ورثاء کی اجازت پر موقوف ہوگی، اگر اس کا کوئی وارث نہ ہو تو کسی کی اجازت کے بغیر نافذ ہوگی، یہ حنفیہ کی رائے ہے اور مالکیہ وحنابلہ دونوں کے یہاں ایک روایت ہے [1]۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ ثلث سے زائد کی وصیت کرنا ورثا کے حق میں سے ہے، اگر وہ اجازت دے کر اپنا یہ حق ساقط کردیں تو وصیت نافذ ہوگی، باطل نہ ہوگی۔

وصیت کنندہ کی حیات کی حالت میں ان کی اجازت کا اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ حق کے ثبوت سے پہلے ہوجائے گا، اجازت دینے کا حق ان کو موت کے وقت حاصل ہوتا ہے، لہذا اس کی وفات کے بعد ان کو حق ہوگا کہ اجازت دیں یا رد کردیں۔

دوسرا قول: اجنبی کے لئے ثلث سے زائد کی وصیت باطل ہوگی، یہ مالکیہ و حنابلہ دونوں کے یہاں دوسری روایت کے مطابق ایک قول ہے [2]۔

ان کی دلیل یہ ہے: "أن النبی ﷺ نهی سعدا عن التصدق بما زاد علی الثلث" [3] (نبی کریم ﷺ نے حضرت سعد کو تہائی سے زائد صدقہ کرنے سے منع کیا)، نہی کا تقاضا ہے کہ منہی عنہ فاسد ہو [4]۔

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۴۲۰، البنایہ فی شرح الہدایہ ۱۰/ ۴۴۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۸۹، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۳۔

(۲) شرح الخرشی علی مختصر خلیل ۸/ ۲۰۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۵۳، المغنی ۶/ ۱۳۔

(۳) حدیث: "أن النبی ﷺ نهی سعدا عن التصدق بما زاد عن الثلث" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۵۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے کی ہے۔

(۴) الشرح الکبیر ۴/ ۴۳۷، المغنی ۶/ ۱۴۶۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر ثلث سے زائد کی وصیت کرے اور خاص وارث مطلق تصرف کو یا زیادتی کو رد کردے تو زائد میں وصیت باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ اس کا حق ہے۔

لیکن اگر وارث عام لوگ ہوں تو بغیر رد کئے ہوئے ابتداء ہی میں زائد میں وصیت باطل ہوجائے گی، اس لئے اس صورت میں حق عام مسلمانوں کا ہوگا تو کوئی اجازت دینے والا نہ ہوگا [1]۔

چہارم - راہن کا عین مرہون کو فروخت کرنا:

۲۴ - فقہاء کی رائے ہے کہ مرتہن کو صرف شئ مرہون کے ثمن سے اپنا دین وصول پانے کا حق ہے، لہذا اگر وقت مقررہ پر مرتہن کے دین کو ادا کرنا راہن کے لئے دشوار ہو تو کیا راہن شئ مرہون کو فروخت کر سکتا ہے؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ مرہون کی بیع، مرتہن کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہوگی [2]۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ راہن جس وقت اپنے لئے ملک مرہون میں تصرف کرے گا تو اس کی حیثیت ایسی ہے جیسا کہ موصی اگر وصیت کے وقت اپنے تمام مال کی وصیت کردے تو اس کا تصرف ثلث سے زائد میں ورثاء کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہوتا ہے، کیونکہ اس سے ان کا حق متعلق ہوتا ہے [3]۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ شئ مرہون کی بیع باطل ہے، ان کی دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا ضرر ولا ضرار" [4] (نہ

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۵۳-۵۴۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۱۰، ۱۱۱، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۳/ ۸۶، شرح الزرقانی علی خلیل ۵/ ۱۹۔

(۳) الجوہرۃ النیرۃ علی مختصر القدوری ۱/ ۲۳۳ طبع اول بالمطبعۃ الخیریہ۔

(۴) حدیث: "لاضرر ولا ضرار" کی روایت احمد (۴/ ۳۱۰، ۲۸۶۷ طبع دار المعارف) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، احمد شاکر نے اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

نقصان اٹھانا نہ نقصان پہنچانا ہے)، استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ شئ مرہون کی بیع میں مرتہن کو ضرر ہے، اس لئے کہ یہ اس کے حق کے خلاف ہے، کیونکہ اس کا حق شئ مرہون سے متعلق ہو چکا ہے، لہذا اس میں بیع وغیرہ کے ذریعہ تصرف کرنے میں اس کو ضرر پہنچانا ہے، اور ضرر ممنوع ہے اور اس کو دور کرنا واجب ہے[۱]۔

پنجم-کرایہ پر دی ہوئی شئ کو فروخت کرنا:

۲۵- کرایہ پر لی ہوئی عین کے فروخت کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس طرح مرتہن کے حق کے تعلق کی وجہ سے شئ مرہون کی بیع میں ان کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے[۲] کہ اگر مالک کرایہ پر لی ہوئی شئ کو کرایہ دار کے علاوہ کسی دوسرے سے فروخت کردے تو یہ بیع صحیح اور نافذ ہوگی، انہوں نے دلیل یہ بیان کی ہے کہ بیع عین کی ہوئی ہے، اور کرایہ دار کا حق منفعت میں ہے، تو اجارہ میں جو معقود علیہ ہے اس کے غیر پر بیع واقع ہوئی ہے، نیز اس لئے کہ کرایہ دار کو ضرر پہنچانا ممنوع ہے، اور ضرر اس صورت میں ہوگا اگر مشتری عقد کے وقت ہی اس کو وصول کرلے، لیکن یہاں مشتری اجارہ کی مدت پوری ہونے کے بعد ہی وصول پاسکتا ہے، لہذا اس کی بیع میں کرایہ دار کا حق باطل نہ ہوگا۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ کرایہ پر لی ہوئی شئ کی بیع صحیح اور کرایہ دار کی اجازت پر موقوف ہوگی، یہ اس لئے ہے کہ اس کا حق اس سے متعلق

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۸۸، المہذب ۱/ ۳۱۰، ۳۱۲، المغنی ۴/ ۴۴۶۔

(۲) مواہب الجلیل شرح مختصر سیدی خلیل ۵/ ۴۰۸، تحفۃ المحتاج ۶/ ۱۹۹ لابن حجر طبع بولاق، الإفصاح عن شرح معانی الصحاح ص ۲۲۵ لابی المظفر یحی بن محمد الحنبلی، طبع اول ۱۳۴۷ھ مطبعۃ العلمیہ حلب۔

ہے تاکہ اس کو ضرر نہ پہنچے، ان کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے کرایہ کی چیز کی بیع کو مرہون کی بیع پر قیاس کیا ہے، جو اجازت پر موقوف ہوکر منعقد ہوتی ہے، دونوں میں مشترک یہ ہے کہ اس سے دوسرے کا حق متعلق ہے، یعنی مرتہن اور کرایہ دار کا حق متعلق ہے، اگر محل سے دوسرے کا حق متعلق ہو تو یہ نفاذ عقد سے مانع ہوتا ہے، اور اس سے جس کا حق متعلق ہوتا ہے اس سے ضرر کو دور کرنے کے لئے اس کی اجازت پر موقوف کردیتا ہے[۱]۔

ششم-شریک کا اپنے مشترک حصہ کو فروخت کرنا:

۲۶- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کی رائے ہے کہ شریک کا اپنے مشترک حصہ کو دوسرے شریک کی اجازت کے بغیر فروخت کرنا، دوسرے شریک، یا دوسرے شرکاء کی اجازت پر موقوف ہوکر منعقد ہوگا[۲]۔

ان کا استدلال حضرت جابرؓ کی حدیث سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"من کان له شریک فی حائط فلا یبع نصیبه من ذلک حتی یعرضه علی شریکه، وفي روایة أخری: حتی یعرضه علی شریکه فیأخذ أویدع، فإن أبی فشریکه أحق به حتی یؤذنه"**[۳] (جس شخص کا کوئی دوسرا شریک کسی باغ میں ہو تو وہ اس باغ کا اپنا حصہ اس وقت تک فروخت

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۱۴۵۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۱۴۶، شرح الخرشی علی مختصر خلیل ۶/ ۴۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۹، المغنی ۵/ ۱۵۰۔

(۳) حدیث: "من کان له شریک فی حائط فلا یبع نصیبه من ذلک" کی روایت احمد (۳/ ۳۵۷ طبع المیمنیہ)، ترمذی (۳/ ۵۹۴ طبع محمد الحلبی) اور حاکم (۲/ ۵۶ طبع دار المعارف العثمانیہ) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے، ذہبی نے اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

نہ کرے جب تک کہ اس کو اپنے شریک پر پیش نہ کردے، ایک دوسری روایت میں ہے: یہاں تک کہ اس کو اپنے شریک پر پیش کردے پھر وہ لے گا یا چھوڑ دے گا، اگر ایسا نہیں کرے گا تو اس کا شریک اس کا زیادہ حق دار ہوگا، یہاں تک کہ اس کی اجازت دے دے)۔

دوسری روایت میں حنابلہ کی رائے ہے کہ مشترک حصہ میں شریک کا تصرف باطل ہوگا، خواہ اس کا حصہ کم ہو، یا زیادہ اور خواہ یہ تصرف بیع ہو، یا ہبہ ہو[1]۔

عقد موقوف میں اجازت دینے کا طریقہ:

۲۷ - اجازت: نافذ کرنا اور جاری کرنا ہے، اجازت صرف عقد موقوف کی دی جاتی ہے، نافذ یا باطل کی نہیں دی جاتی، اور اس کی اجازت وہ شخص دے گا جو تصرف کا مالک ہو، خواہ اصیل ہو، یا وکیل، یا ولی، یا وصی، یا انتظام کار ہو، اسی طرح ہر وہ شخص اجازت دے گا جس کی اجازت پر تصرف کرنا موقوف ہو جیسے شریک، وارث اور قرض خواہ۔

اجازت میں اصل یہ ہے کہ وہ اجازت پر دلالت کرنے والے الفاظ کے ذریعہ ہو، مثلاً: اجازت دینے والا کہے: میں نے اجازت دی، یا میں نے نافذ کیا، یا میں نے جاری کیا، یا میں راضی ہوں، وغیرہ۔ اجازت عمل کے ذریعہ بھی ہوسکتی ہے، مثلاً: اگر مشتری مبیع کو لے لے جس کی قیمت نہیں دی ہے اور اجازت دینے والا اس کو کرایہ پر، یا عاریت پر دے دے، یا اس کو ہبہ کردے، یا اگر مبیع مکان ہو تو اس میں رہائش اختیار کرلے تو یہ سب عملی اجازت ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إجازۃ''۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۵۰۔

عَقر

تعریف:

۱ - ''عقر'' (عین کے زبر کے ساتھ) لغت میں اس کا معنی زخمی کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **عقر الفرس والبعیر بالسیف عقرا**: اس کی کونچیں کاٹ ڈالا، دراصل عقر، کھڑے ہونے کی حالت میں تلوار سے اونٹ یا بکری کی کونچیں کاٹنا ہے، عقر پاؤں کے علاوہ میں نہیں ہوتا ہے، پھر نحر کرنے کو بھی عقر کہا جانے لگا، اس لئے کہ اونٹ کو نحر کرنے والا پہلے اس کی کونچیں کاٹتا ہے پھر اس کو نحر کرتا ہے، **العقیرۃ** زخمی شکار وغیرہ ہے[1]۔

فقہاء نے مندرجہ ذیل دو معانی میں اس کا استعمال کیا ہے۔

اول: زخمی کرنے کے معنی میں، یعنی اگر جانور پر قدرت نہ ہو تو اس کے بدن کے کسی بھی حصہ میں جان لیوا کاری زخم لگانا عقر ہے۔

''الشرح الصغیر'' میں ہے: عقر، باشعور مسلمان کا کسی وحشی جانور کو جس پر انتہائی دشواری کے بغیر قابو پانا ممکن نہ ہو، زخمی کرنا ہے[2]۔

''البدائع'' میں ہے: کسی بھی حصہ میں زخمی کرنا، یہ شکار یا اس کے ہم معنی جانور میں ہوتا ہے[3]۔

دوم: جانوروں کی کونچیں کاٹنے کے معنی میں[4]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۴۳، الشرح الصغیر ۱/ ۳۱۵ طبع الحلبی۔
(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۴۳۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۳۰۔

اس کا بیان غنیمت میں حاصل کردہ جانوروں کی کونچیں کاٹنے کی بحث میں آرہا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-نحر:

۲- نحر: ہار پہنانے کی جگہ ہے، اور جانور کے لبہ (سینہ کا بالائی حصہ) پر نیزہ سے زخمی کرنے کو بھی کہتے ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے: نحر البعیر ینحرہ نحرا۔

لہذا عقر نحر سے عام ہے۔

ب- جرح:

۳- جرح کا لغوی معنی کمانا اور، ہتھیار کے ذریعہ کسی چیز کو زخمی کرنا ہے اور فقہ کی بعض کتابوں میں عقر کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے، لہذا وہ عقر سے عام ہے۔

ج- تذکیہ:

۴- تذکیہ خشکی کے جانور کے کھانے کے حلال ہونے تک رسائی کا اختیاری ذریعہ ہے، لہذا تذکیہ خاص ہے، اس لئے کہ یہ ان جانوروں میں استعمال ہوتا ہے جن کا کھانا جائز ہے۔

جانور کا گوشت کھانے کے حلال ہونے میں عقر کا اثر:

جانور کا گوشت کھانے کے حلال ہونے میں عقر کا اثر چند جگہوں میں ہوتا ہے۔

الف- اول: شکار:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر شکار قابو میں نہ ہو تو اس کے بدن کے کسی بھی حصہ پر زخمی کردینے سے اس کا کھانا حلال ہوجائے گا، اگر شکاری، تسمیہ اور آلہ شکار کے تعلق سے فقہاء نے جو شرطیں ذکر کی ہیں وہ پوری طرح پائی جائیں۔

اس کی اصل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّٰهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ"[1] (آپ کہہ دیجئے کہ تم پر کل پاکیزہ جانور حلال ہیں اور تمہارے سدھائے ہوئے شکاری جانوروں کا شکار جو شکار پر چھوڑے جاتے ہیں تم انہیں اس طریقہ پر کھا سکتے ہو جو تمہیں اللہ نے سکھایا ہے، سو کھاؤ اس شکار کو جسے شکاری جانور تمہارے لئے پکڑے رکھیں، اور اللہ کا نام اس جانور پر لے لیا کرو)۔

حضرت ابوثعلبہ الخشنی سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں اللہ کے رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا، اور عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! ہم لوگ شکار کے علاقہ میں رہتے ہیں، میں کبھی تیر کمان سے شکار کرتا ہوں اور کبھی اپنے سدھائے ہوئے، یا بغیر سدھائے ہوئے کتے کے ذریعہ شکار کرتا ہوں، تو آپ مجھے بتائیں کہ اس میں کیا ہمارے لئے حلال ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "....وأما ماذکرت من أنک بأرض صید فما صدت بقوسک فاذکر اسم اللہ ثم کل، وما صدت بکلبک المعلم فاذکر اسم اللہ ثم کل، وما صدت بکلبک الذی لیس معلما فأدرکت ذکاتہ فکل"[2] (تم نے بتایا کہ تم لوگ شکار والے

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۔

(۲) حدیث: "أما ماذکرت من أنک بأرض صید، فما صدت

علاقہ میں رہتے ہو، تو جو شکار تم اپنے تیر کمان سے کرو اس پر اللہ تعالی کا نام لو پھر کھاؤ، اور جو اپنے سدھائے ہوئے کتے کے ذریعہ شکار کرو اس پر اللہ تعالی کا نام لو پھر کھاؤ اور جو بغیر سدھائے ہوئے کتے کے ذریعہ شکار کرو تو اگر اس کو ذبح کر سکو تو کھاؤ)۔

لہذا اگر شکار قابو میں ہو، مثلاً کوئی شخص شکار کو پھندا میں پھنسا لے اور وہ اس کے قبضہ میں آجائے پھر کوئی دوسرا اس کو تیر سے مار کر قتل کر دے تو اس کا کھانا جائز نہیں ہوگا[1]۔

ب- دوم: اونٹ، گائے اور بکری میں سے جو بدک کر بھاگ جائے:

٦- جو اونٹ، گائے اور بکری بدک کر بھاگ جائے اس طرح کہ اس کا مالک اس پر قابو نہ پا سکے تو وہ بدن کے کسی بھی حصہ میں زخم لگانے سے حلال ہو جائے گا، اس لئے کہ وہ غیر قابو یافتہ شکار کی طرح ہو گیا ہے، یہ جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے، یہ اس لئے کہ جانور کے گوشت کے حلال ہونے میں اصل ذبح یا نحر کرنا ہے، اور جب یہ دشوار ہو جائے تو اس کے بدل کو اختیار کیا جائے گا اور وہ عقر ہے، اس لئے اگر کوئی پالتو جانور وحشی ہو جائے، یا بدک کر بھاگ جائے، یا کنواں وغیرہ میں گر جائے تو اس کے جسم کے کسی بھی حصہ میں زخمی کر دینے سے وہ حلال ہو جائے گا۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ یہ اکثر فقہاء کا قول ہے، اور یہی حضرت علی، ابن مسعود، ابن عمر، ابن عباس اور عائشہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے، اسی کے قائل مسروق، اسود، حسن، عطاء، طاؤس، اسحاق، شعبی، حکم، حماد اور ثوری بھی ہیں، اس لئے کہ حضرت رافع بن خدیجؓ سے مروی ہے کہ ہم لوگ نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھے ایک اونٹ بدک کر بھاگ گیا، لوگوں کے پاس گھوڑے کم تھے، قوم نے اس کا پیچھا کیا، مگر تھک گئے، ایک شخص نے اس کو تیر کا نشانہ بنایا، اللہ نے اس کو روک دیا، تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**إن لهذه البهائم أوابد. أي نفور. كأوابد الوحش فما غلبكم منها فاصنعوا به هكذا، وفي لفظٍ: فماند عليكم فاصنعوا به هكذا**"[1] (ان جانوروں سے کچھ کبھی بدک کر بھاگ جاتے ہیں، جیسے وحشی جانور بدکتے ہیں، لہذا ان میں سے اگر کوئی تم پر غالب آجائے تو اس کے ساتھ ایسا ہی کرو، دوسری روایت میں ہے: ان میں سے جو تم سے بدک کر بھاگ جائے اس کے ساتھ ایسا ہی کرو)۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: اس کی وجہ یہ ہے کہ ذبح میں ذبح کے وقت جانور کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے، اس کی اصل کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اگر وحشی جانور قابو میں آجائے تو حلق اور لبہ میں اس کو ذبح کرنا واجب ہے، اسی طرح پالتو اگر وحشی بن جائے تو اس کی حالت کا اعتبار ہوگا، لہذا اگر گڈھے میں گر جائے اور اس کے ذبح کی قدرت نہ ہو تو اس کے ذبح سے عاجزی ہوگی اور وہ وحشی جانور کے مشابہ ہو جائے گا[2]۔

حنفیہ نے کہا کہ اونٹ، یا گائے، خواہ جنگل میں بدک جائیں یا شہر میں ان کو زخمی کر کے ذبح کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ دونوں اپنی

= بقوسک فاذكر اسم الله ثم كل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۱۲ طبع السلفیہ) نے حضرت ابی ثعلبہؓ سے کی ہے اور حدیث طویل ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۴۳، الشرح الصغیر ۱/ ۳۱۵ طبع الحلبی، الدسوقی ۲/ ۱۰۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۵، ۱۰۸، المغنی ۸/ ۵۳۹، ۵۵۹، ۵۷۳۔

(۱) حدیث: "إن لهذه البهائم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۱۳۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۵۸ طبع الحلبی) نے حضرت رافع بن خدیجؓ سے کی ہے، اور دوسرے الفاظ کی روایت بخاری (۶/ ۱۸۸) نے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۴۳، الزیلعی ۵/ ۲۹۲، ۲۹۳، نہایۃ المحتاج ۱۰۵، ۱۰۸، المغنی ۸/ ۵۶۶- ۵۶۷۔

مدافعت کرسکتے ہیں، لہذا ان کا قابو پانا ممکن نہ ہوگا، امام محمد نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں جو اونٹ بدک گیا تھا وہ مدینہ میں تھا، اس سے معلوم ہوا کہ اس حکم کے بارے میں اونٹ کا جنگل اور شہر میں بدک جانا یکساں ہے۔

امام محمد نے کہا ہے کہ اگر بکری جنگل میں بدک کر بھاگ جائے تو اس کو عقر کے ذریعہ ذبح کیا جائے گا، اس لئے کہ اس پر قابو پانا ممکن نہیں ہے، اور اگر شہر میں بدک جائے تو عقر کے ذریعہ اس کو ذبح کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کو پکڑنا ممکن ہے۔ کیونکہ وہ اپنی مدافعت نہیں کرسکتی ہے، لہذا اس کو ذبح کرنے کی قدرت ہوگی تو عقر جائز نہ ہوگا، یہ حکم اس لئے ہے کہ عقر ذبح کا خلیفہ ہے، اور جب تک اصل پر قدرت ہو خلیفہ کو اختیار کرنا ممنوع ہوگا[1]۔

مالکیہ کے نزدیک جو پالتو جانور بدک جائے اور وحشی ہوجائے، اصل پر عمل کرتے ہوئے عقر کے ذریعہ حلال نہ ہوگا، یہی ان کے یہاں مشہور ہے، مشہور کے بالمقابل ابن حبیب کا ایک قول ہے کہ گائے کے علاوہ کوئی دوسرا جانور بدک جائے تو عقر کے ذریعہ اس کا کھانا حلال نہ ہوگا، اور اگر گائے بدک جائے تو عقر کے ذریعہ اس کا کھانا جائز ہوگا، اس لئے کہ وحشی جانوروں میں گائے کی اصل موجود ہے، اس کی طرف لوٹ جائے گی، انہوں نے اس کو ''نیل گائے'' کے مشابہ قرار دیا ہے، ابن حبیب نے یہ بھی کہا ہے کہ اگر کوئی جانور نالہ وغیرہ میں گر جائے اور اس کے ذبح کرنے سے عاجزی ہو تو مطلقاً عقر کے ذریعہ اس کا کھانا جائز ہوگا، خواہ گائے ہو، یا اس کے علاوہ کوئی دوسرا جانور ہو، تاکہ مال کو ضائع ہونے سے بچایا جاسکے[2]۔

حنفیہ نے حملہ آور کو بدکے ہوئے کے ساتھ شامل کیا ہے، انہوں نے کہا ہے کہ اگر اونٹ کسی آدمی پر حملہ کردے اور وہ آدمی اس کو ذبح کی نیت سے قتل کردے تو اگر اس کے پکڑنے پر قدرت نہ ہو تو اس کا کھانا حلال ہوگا اور وہ شخص اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اگر اس کے پکڑنے پر قدرت نہ ہو تو وہ شکار کے درجہ میں ہوجائے گا، لہذا ان میں سے حملہ آور کو بدکے ہوئے کی طرح قرار دیا جائے گا، کیونکہ جب اس کو پکڑنا ممکن نہیں ہے تو اس کو ذبح کرنا بھی ممکن نہ ہوگا تو اس میں زخمی کرنے کو نحر کے قائم مقام قرار دیا جائے گا[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صیال''۔

غنیمت کے جانوروں کو اگر منتقل کرنا ممکن نہ ہو تو ان کی کونچیں کاٹ ڈالنا:

۷ - یہاں جانوروں کے عقر سے مراد، تلوار سے ان کی کونچیں کاٹ ڈالنا ہے تاکہ ان سے فائدہ نہ اٹھایا جاسکے، لہذا اگر جنگ ختم ہوجائے اور امام دار الاسلام واپسی کا ارادہ کرے، اور اس کے ساتھ کفار سے غنیمت میں حاصل کردہ مال اور جانور ہوں تو اگر جانوروں کو دار الاسلام میں منتقل کرنا ممکن نہ ہو تو ان کے بارے میں کیا کرے گا، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک صرف کھانے کے لئے ان کا عقر جائز ہے، ابن قدامہ نے کہا ہے جنگی حالت کے علاوہ میں اس کو غصہ دلانے کے لئے یا ان کے اموال کو برباد کرنے کے لئے ان کے جانوروں کا عقر جائز نہ ہوگا، خواہ ہمیں اندیشہ ہو کہ وہ ان کو پکڑ لیں گے یا اندیشہ نہ ہو، اسی کے قائل اوزاعی، لیث اور ابوثور بھی ہیں، اس لئے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے جس وقت یزید کو امیر بنا کر بھیجا تو ان کو وصیت کرتے ہوئے کہا کہ یزید! کسی بچہ یا عورت یا بوڑھے کو قتل نہ

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۴۳، الزیلعی ۵/ ۲۹۲، فتح القدیر ۸/ ۴۱۶ شائع کردہ دار احیاء التراث۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۱۰۳۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۴۴، الزیلعی ۵/ ۲۹۳۔

کرنا، کسی آبادی کو ویران نہ کرنا، کسی پھل دار درخت یا بے زبان جانور یا بکری کو کھانے کی ضرورت کے علاوہ نہ کاٹنا الخ۔

نیز اس لئے کہ "لأن النبي ﷺ نهى عن قتل شيء من الدواب صبرا"[1] (نبی ﷺ نے کسی چوپایہ کو باندھ کر قتل کرنے سے منع کیا ہے)، نیز اس لئے کہ وہ قابل احترام جانور ہے، لہذا عورتوں اور بچوں کے مشابہ ہوگا، لیکن اگر ایسا جانور ہو جس سے جنگ میں مدد لی جاتی ہو، جیسے گھوڑے تو ابن قدامہ کہتے ہیں کہ میرے نزدیک قوی یہ ہے کہ مسلمان جن جانوروں کو پکڑنے اور لانے سے عاجز ہوں اگر وہ ایسے جانور ہوں کہ کفار جنگ میں ان سے مدد لے سکتے ہیں جیسے گھوڑے تو ان کی کونچیں کاٹ ڈالنا اور ان کو ضائع کر دینا جائز ہوگا، اس لئے کہ جس کو بیع کے ذریعہ کفار تک پہنچانا حرام ہوگا، اس کو بغیر عوض کے ان کے لئے چھوڑ دینا بدرجہ اولی حرام ہوگا، اور اگر جانور کھانے کے لائق ہو تو مسلمانوں کے لئے جائز ہے کہ اس کو ذبح کر کے کھائیں، خواہ ضرورت ہو، یا نہ ہو، ان دوقسموں کے علاوہ کو ضائع کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ محض برباد اور ضائع کرنا ہوگا اور حدیث ہے: "نهى النبي ﷺ عن ذبح الحيوان لغير مأكلة"[2] (نبی ﷺ نے کھانے کے علاوہ جانور کو ذبح کرنے سے منع فرمایا ہے)، اسی کے مثل شافعیہ کے نزدیک بھی ہے[3]۔

حنفیہ کے نزدیک جانوروں کی کونچیں کاٹنا حرام ہے، کیونکہ اس میں جانور کو مثلہ کرنا ہے، بلکہ صرف ذبح کیا جائے گا، اور ذبح کر کے جلا دیا جائے گا، تاکہ کفار اس سے فائدہ نہ اٹھا سکیں۔

مالکیہ میں سے اہل مصر نے کہا ہے کہ ان کی کونچیں کاٹ ڈالنا یا ذبح کر دینا دونوں جائز ہیں، اور اہل مدینہ نے کہا ہے کہ ان کی کونچیں کاٹنا تو مکروہ ہے، ان کو صرف ہلاک کر دیا جائے گا، دونوں اقوال کے مطابق، اس کے بعد ان کو جلا دیا جائے گا، تاکہ ان سے فائدہ نہ اٹھایا جا سکے[1]۔

ضمان میں کتے کے کاٹنے کا اثر:

۸ - اگر کوئی کاٹ کھانے والے کتے کو چھوڑ دے، اور وہ کسی آدمی کو یا جانور کو رات میں، یا دن میں زخمی کر دے، یا کسی آدمی کے کپڑے کو پھاڑ ڈالے تو اس کے مالک پر اس کی تلف کردہ شی کا ضمان ہوگا، یہ شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک ہے، اور حنفیہ میں امام ابو یوسف کا قول ہے، اس لئے کہ کتے کو بھڑکانا چوپایہ کو چھوڑ دینے کے درجہ میں ہے، لہذا چوپایہ چھوڑتے ہی کسی کو نقصان پہنچا دے تو اس کا تاوان چھوڑنے والے پر ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

امام ابوحنیفہ نے کہا ہے کہ اس پر ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ کتا اپنے اختیار سے کاٹتا ہے اور اس کو بھڑکانا تو شوق دلانے کے لئے ہے، اور اس کا فعل رائیگاں ہے۔

امام محمد نے کہا ہے کہ اگر مالک کتے کے آگے یا پیچھے ہوگا تو ضامن ہوگا، اور اگر پیچھے یا آگے نہ ہوگا تو ضامن نہ ہوگا اس کو امام طحاوی نے اختیار کیا ہے، اس لئے کہ عقر کتے کا اپنا اختیاری عمل ہے، لہذا اصل یہ ہے کہ اسی پر اقتصار کیا جائے گا، اور اس کا فعل رائیگاں

---

(۱) حدیث: "نهى عن قتل شئ من الدواب صبرا" کی روایت مسلم (۱۵۵۰/۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "نهى عن ذبح الحيوان......" کی روایت حاکم (۱۸۲/۲ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور حاکم نے کہا ہے کہ حدیث صحیح اور بخاری کی شرط کے مطابق ہے، ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۲۲۷/۴، اسنی المطالب ۱۹۶/۴، المہذب ۲۴۲/۲، روضۃ الطالبین ۲۵۸/۱۰، المغنی ۴۵۱/۸، ۴۵۲، ۴۵۳۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲۳۰/۳، فتح القدیر ۲۲۱/۵ شائع کردہ دار إحیاء التراث، الدسوقی ۱۸۱/۲، المدونہ ۴۰/۲۔

ہے، البتہ آگے پیچھے ہونے کی وجہ سے مالک اس کو تلف کرنے پر آمادہ کرنے والا ہوگا، لہذا تلف کا سبب بن جائے گا، اور چوپایہ کو کھینچنے یا ہنکانے کے مشابہ ہو جائے گا [۱]۔

اگر کوئی شخص دوسرے کی کوٹھی میں داخل ہوا اور اس کو اس کا کتا کاٹ لے، تو اگر بلا اجازت داخل ہوا ہو تو کوٹھی کے مالک پر ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ خود داخل ہو کر تعدی کرنے والا ہے، اور اپنی تعدی کی وجہ سے کتے کے کاٹنے کا سبب بنا ہے۔

یہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے، اور اگر مالک کی اجازت سے داخل ہو تو اس پر اس کا ضمان ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے تلف کرنے کا سبب بنا ہے، یہ حنابلہ کا قول ہے، لیکن شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر وہ داخل ہونے کی اجازت دے اور کتے کا حال بتا دے تو مکان مالک پر ضمان نہ ہوگا، اور اگر اس کو اس کا حال نہ بتائے تو ضامن ہوگا۔

حنفیہ نے کہا ہے: اگر کوئی شخص دوسرے کے گھر میں داخل ہو، اور اس کا کتا اس کو کاٹ لے تو وہ ضامن نہ ہوگا، خواہ اس کے گھر میں اس کی اجازت سے داخل ہو یا بلا اجازت داخل ہو، اس لئے کہ کتے کا عمل رائیگاں ہے، اور مالک کی طرف سے کوئی ایسا عمل نہیں پایا گیا ہے جو کاٹنے کا سبب بن سکے، اس لئے کہ اس نے صرف کتے کو پال رکھا ہے اور یہ جائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُم**" [۲] (جو شکار پر چھوڑے جاتے ہیں تم انہیں اس طریقہ پر سکھاتے ہو جو تمہیں اللہ نے سکھایا ہے تو کھاؤ اس شکار کو جسے شکاری جانور تمہارے لئے پکڑے رکھیں)۔

شافعہ نے کہا ہے کہ اگر کتے کو گھر کے دروازہ پر، یا اپنی ملکیت میں باندھ کر رکھے تو ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ ظاہر ہوگا اور اس سے بچنا ممکن ہوگا [۱]۔

مالکیہ کے یہاں الگ تفصیل ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی خاص شخص کو قتل کرنے کے لئے کتے کو پالے اور وہ اس کو قتل کر دے تو اس پر قصاص واجب ہوگا، اور اس معین شخص کے بجائے کسی دوسرے کو قتل کر دے، تو اس پر دیت واجب ہوگی، اور اگر کاٹ کھانے والے کتے کو پالے مگر کسی کو ضرر پہنچانے کا ارادہ نہ ہو اور وہ کسی آدمی کو قتل کر دے تو اگر اس نے کسی جائز ضرورت، مثلاً: کھیتی، یا مویشی کی حفاظت کے لئے پال رکھا ہے تو اگر قتل سے پہلے اس کے مالک کو بتا دے تو اس پر دیت واجب ہوگی، ورنہ اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

اور اگر اس کو کسی جائز ضرورت کے بغیر پال رکھا ہو تو مطلقاً ضامن ہوگا، خواہ اس کو پہلے سے جتلائے یا نہ جتلائے اور یہ اس صورت میں ہے جہاں اس کو معلوم ہو کہ یہ کاٹ کھانے والا ہے، ورنہ ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ اس وقت اس کا عمل چوپایہ کے عمل کی طرح ہوگا [۲]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/۲۷۳، نہایۃ المحتاج ۸/۴۰، المغنی ۸/۳۳۸۔

(۲) سورۂ مائدہ/۴۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/۲۷۳، نہایۃ المحتاج ۸/۴۰، أسنی المطالب ۴/۱۷۳۔

(۲) الدسوقی ۴/۲۴۳، ۲۴۴، المدونہ ۶/۴۴۶، جواہر الإکلیل ۲/۲۵۷۔

عُقر

تعریف:

۱- عین کے پیش کے ساتھ "عقر" کا ایک لغوی معنی مہر ہے، اور یہ غصب کردہ باندی کے لئے آزاد عورت کے مہر مثل کی طرح ہے، اور عُقر۔ عین کے پیش کے ساتھ، وہ مال ہے جو عورت کو شبہ میں وطی کی وجہ سے دیا جائے، اس کی اصل یہ ہے کہ باکرہ سے وطی کرنے والا جب اس سے وطی کرتا ہے تو اس کو زخمی کردیتا ہے، اس لئے زخمی کرنے کی وجہ سے عورت کو جو کچھ دیا جاتا ہے اس کو عقر کہتے ہیں، پھر اس کے لئے اور ثیبہ دونوں کے لئے عام ہوگیا، اس کی جمع أعقار ہے۔

ابن المظفر نے کہا ہے: اگر عورت کی شرمگاہ غصب کی جائے تو اس کی شرمگاہ کی دیت اس کا عقر ہے۔

الجوہری نے کہا ہے کہ اگر عورت سے شبہ میں وطی کی جائے تو اس کا مہر عقر ہے [۱]۔

اصطلاح میں: ابن عابدین نے "الجوہرۃ" کے حوالہ سے لکھا ہے کہ عقر آزاد عورت میں اس کا مہر مثل ہے، اور باندیوں میں اگر باکرہ ہو تو اس کی قیمت کا دسواں حصہ اور ثیبہ ہو تو بیسواں حصہ ہوگا [۲]۔

"فتح القدیر" کے حاشیہ پر "عنایہ" میں ہے: اگر عورت سے شبہ میں وطی کرلی جائے تو اس کا مہر عقر ہے اور اس سے مراد مہر مثل ہے، امام العتابی نے "جامع الصغیر" میں عقر کی یہی تفسیر کی ہے، امام احمد بن حنبل نے کہا ہے کہ عقر مہر ہے [۱]۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط۔

(۲) ابن عابدین ۵/۶۱، ۲/۲۸۷، ۳۸۲، البدائع ۲/۳۳۵۔

متعلقہ الفاظ:

اجر:

۲- "الأجر" لغت میں "أجرہ یأجرہ" کا مصدر ہے، لیکن کسی کے عمل کے صلہ میں اس کو معاوضہ اور بدلہ دینا۔ اجر کا استعمال اجارہ اور اجرت دونوں معانی میں ہوتا ہے [۲]۔

قرآن کریم نے عورت کے مہر کو اجر کہا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "یَا أَیُّها النَّبِیُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَکَ أَزْوَاجَکَ اللاَّتِی آتَیْتَ أُجُورَهُنَّ" [۳] (اے نبی ہم نے آپ کے لئے آپ کی یہ بیویاں حلال کی ہیں جن کو آپ ان کے مہر دے چکے ہیں)۔

فقہاء اجر کو عمل کے عوض اور منفعت کے بدل کے معنی میں استعمال کرتے ہیں [۴]۔

اجر اور عقر میں تعلق یہ ہے کہ اجر عام ہے، اس کا استعمال بضع کے منافع، یا اس کے علاوہ زمین، جانور وغیرہ کے منافع پر عقد کرنے میں ہوتا ہے، لیکن عقر کا استعمال صرف بضع کے منافع میں ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۳- فقہاء کا مذہب ہے کہ صحیح نکاح میں مہر واجب ہوگا، خواہ اس سے

(۱) العنایہ بہامش فتح القدیر ۳/۴۵۹ شائع کردہ دار إحیاء التراث، المغنی ۶/۷۲۸۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، کشاف القناع ۳/۵۴۶۔

(۳) سورۂ أحزاب/۵۰۔

(۴) البدائع ۴/۱۷۶، الحطاب ۵/۳۸۹۔

وطی کرے، یا نہ کرے، لیکن نکاح فاسد میں وطی کے بغیر مہر واجب نہ ہوگا، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ مقرر مہر واجب ہوگا، یا مہر مثل واجب ہوگا، یا ان دونوں سے جو کم ہے وہ واجب ہوگا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''نکاح'' اور ''مہر''۔

جس طرح نکاح فاسد میں وطی کی وجہ سے مہر واجب ہوتا ہے، اسی طرح شبہ میں وطی کی وجہ سے بھی واجب ہوتا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''شبۃ''۔

عَقعق

دیکھئے: ''أطعمۃ''۔

عَقل

تعریف:

۱ - لغت میں ''عقل'' کا ایک معنی حجر اور نہی (کامل العقل) ہے، یہ حمق کی ضد ہے، جمع عقول ہے، کہا جاتا ہے: **عقل الشئ یعقلہ عقلا**۔ اس کو سمجھ لیا، اس قوت کو بھی کہتے ہیں جو قبول علم کے لئے تیار ہو۔

اس کا ایک معنی دیت ہے، کہا جاتا ہے: **عقل القتیل یعقلہ عقلا**: مقتول کی دیت ادا کی، **عقل منہ** اس کی طرف سے دیت ادا کیا، جب اس پر دیت لازم ہوا اور اس کی طرف سے ادا کرے [1]۔

شریعت میں عقل وہ قوت ہے جو قبول علم کے لئے تیار ہو، ایک قول ہے کہ طبیعت ہے جس کے ذریعہ انسان خطاب سمجھنے کا اہل ہوتا ہے، ایک قول یہ ہے کہ دل میں ایک نور ہے جس سے اچھے، برے، حق اور باطل کی معرفت حاصل ہوتی ہے [2]۔

متعلقہ الفاظ:

لب:

۲ - ''لب'' ہر قسم کے عیوب سے پاک وصاف خالص عقل ہے، اس

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی، غریب القرآن للأصفہانی۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۳۳، مغنی المحتاج ۱/ ۳۳۔

کا نام لب اس لئے رکھا گیا ہے کہ انسان کے اندر جتنی قوتیں ہیں ان میں یہ خالص ہے، کیونکہ ہر شئ کا لب اس کا خالص اور منتخب حصہ ہے، شئ لباب، خالص چیز۔

ایک قول یہ ہے کہ لب، خالص عقل اور تیز فہمی کو کہتے ہیں، چنانچہ ہر لب عقل ہے، لیکن ہر عقل لب نہیں ہے، اسی وجہ سے اللہ تعالی نے ان احکام کو جنہیں خالص عقل والے ہی سمجھ سکتے ہیں، ''اولوا الالباب'' کے ساتھ متعلق کیا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ'' (۱) (اور نصیحت تو بس صاحبان فہم ہی قبول کرتے ہیں)۔

اجمالی حکم:

عقل سے متعلق احکام کتب فقہ کے ابواب میں مذکور ہیں، ان میں سے ایک مکلّف بنانے کے ساتھ خاص ہے، اس کا بیان حسب ذیل ہے:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ انسان کے اندر عقل مکلّف بنائے جانے کی بنیاد ہے، چنانچہ جس کو عقل نہ ہو، مثلاً: مجنون، تو اگر چہ مسلمان بالغ ہو اس پر نماز، روزہ، حج، جہاد وغیرہ کوئی عبادت واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل" (۲) (تین آدمی مرفوع القلم ہیں، سونے والا جب تک کہ بیدار نہ ہوجائے، اور بچہ جب تک بالغ نہ ہوجائے، اور مجنون جب تک اس کو عقل نہ آجائے)۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۶۹، نیز دیکھئے: لسان العرب، التعریفات للجرجانی، غریب القرآن للأصفہانی۔

(۲) حدیث: ''رفع القلم عن ثلاثة......'' کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۶۰ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۵۹ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح اور مسلم کی شرط کے مطابق ہے۔

اسی طرح اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ غیر عاقل کے مالی تصرفات معتبر نہیں ہوں گے، لہذا نہ اس کی بیع صحیح ہوگی نہ اجارہ، نہ وکالت نہ رہن، عقود مالیہ، یا غیر مالیہ میں سے کسی عقد میں وہ ایک رکن نہیں ہوسکتا ہے، جیسے نکاح، خلع، صلح، ضمان، ابراء اور تمام عقود وفسوخ، اس کے اقوال کا اعتبار نہ ہوگا، نہ اس سے اس کو کوئی فائدہ ہوگا نہ نقصان، لہذا نہ اس کا اسلام لانا صحیح ہوگا، نہ اس کا مرتد ہونا معتبر ہوگا، نہ اس کی طلاق وظہار کا کوئی اعتبار ہوگا، نسب، یا مال وغیرہ میں اس کے اقرار کا اعتبار نہ ہوگا، نہ اس کی شہادت وخبر معتبر ہوگی۔

اسی طرح اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس آدمی کی عقل ختم ہوجائے اس سے ولایت ختم ہوجائے گی، خواہ ولایت عامہ ہو یا خاصہ، خواہ یہ ولایت اس کے لئے شریعت کی طرف سے ثابت ہو، جیسے ولایت نکاح یا سپرد کرنے کی وجہ سے ثابت ہو جیسے ولایت قضاء وایصاء، اس لئے کہ جب اس کو اپنے اوپر ولایت حاصل نہیں رہی، تو دوسرے پر بدرجہ اولی ولایت باقی نہیں رہے گی۔

۴- البتہ فقہاء نے کہا ہے کہ غیر عاقل، مثلاً: مجنون، مدہوش، معتوہ اور بچہ کے بعض افعال معتبر ہیں، اور ان پر ان کے نتائج واحکام مرتب ہونگے، جیسے اس کا اپنی بیوی کو حاملہ بنادینا، دوسرے کے مال کو ضائع کردینا، اس کی وطی کی وجہ سے مہر کا مؤکد ہوجانا، اسی طرح اس کو دودھ پلانے، سامان اٹھانے، لکڑی چننے اور شکار کرنے وغیرہ پر احکام مرتب ہوں گے (۱)۔

(۱) مجلة الأحکام العدلیہ دفعات: ۹۴۱، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۵۷، ۹۶۰، البدائع ۷/ ۲۴۶، القوانین الفقہیہ رص ۱۱۳، ۱۲۷، ۱۴۳، ۲۰۴، ۲۲۹، ۲۴۷، ۲۷۳، ۳۰۲، ۳۱۱، ۳۱۶، ۳۲۲، ۳۳۹، ۳۵۶، ۳۴۶، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶۵، ۱۹۸، ۲۱۸، ۲۳۸، ۲۶۴، ۳۱۴، ۳۲۳، ۳۳۲، ۳۷۶، ۷/ ۱۲۲، ۴/ ۱۰، ۸۴، ۶۴، ۱۳۷، ۴۲۲، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۶۴، ۱۱۳، ۱۱۶، ۳۳۹، ۱/ ۴۰۰، ۸/ ۲۱۵، ۱۲۴، کشاف القناع ۶/ ۵۰۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تکلیف'' فقرہ/ ۴، ''أہلیۃ''، ''جنون'' فقرہ/ ۹، ''عتہ'' فقرہ/ ۵، ''تمیز'' فقرہ/ ۹، ''حجر'' فقرہ/ ۹، ''ولایۃ''، ''شہادۃ'' فقرہ/ ۱۷، ''قضاء'' اور ''عقد'' فقرہ/ ۲۹۔

ان ہی میں وضو کا ٹوٹنا بھی ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جنون، اغماء، سکر یا اس کے مشابہ عقل کو زائل کرنے والی دواؤں کے ذریعہ اگر عقل ختم ہو جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''نوم''، ''وضوء'' اور ''جنون''۔

ان ہی میں سے عقل پر جنایت کرنا بھی ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جنایت کے ذریعہ عقل کو ختم کرنے پر قصاص واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا انضباط ممکن نہیں ہے، نیز اس لئے کہ وہ جنایت کے محل کے علاوہ میں ہے، کیونکہ محل عقل میں اختلاف ہے[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قصاص''، ''قود''۔

فقہاء کی رائے ہے کہ اگر جنایت کی وجہ سے عقل ختم ہو جائے تو اس میں دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کے اس خط میں جو آپ نے عمرو بن حزم کو لکھا تھا ہے: ''**وفي العقل الدية**''[3] (عقل میں دیت ہے)۔

نیز اس لئے کہ اہم ہونے میں تمام قوتوں میں اعلیٰ واشرف ہے، اس میں سب سے زیادہ نفع بخش ہے، چنانچہ اسی کے ذریعہ انسان جانور سے ممتاز ہوتا ہے، اس کے ذریعہ معلومات کے حقائق سے واقف ہوتا ہے، اسی سے مصالح کی طرف رہنمائی پاتا ہے، اس کی وجہ سے نقصان دہ امور سے پرہیز کرتا ہے، اس کی وجہ سے وہ مکلّف ہوتا ہے، یہ اس صورت میں ہے کہ ماہرین کے قول کے مطابق مقررہ مدت میں اس کی واپسی کی امید نہ ہو، اور اگر مقررہ مدت میں اس کی واپسی کی امید ہو تو انتظار کیا جائے گا، اگر لوٹ آئے تو ضمان نہ ہوگا، جیسا کہ اس شخص کا دانت توڑنے میں جس کا بچپن والا دانت نہ ٹوٹا ہو[1]۔

۵- عقل کا دوسرا معنی دیت ہے، یعنی وہ مال جو آزاد پر اس کی جان یا اس سے کم درجہ کی جنایت میں واجب ہوتا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''دیات'' فقرہ/ ۵۶۔

عُقلۃ

دیکھئے: ''سُلامیٰ''۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۷، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۳۳، مغنی المحتاج ۱/ ۳۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۷۲۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۷، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۹، مغنی المحتاج ۱/ ۳۳، ۴/ ۳۰، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۸، کشاف القناع ۵/ ۵۰۔

(۳) حدیث: ''وفي العقل الدية'' کی روایت نسائی (۸/ ۵۸، ۵۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۱۷، ۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی تخریج کی ہے، اور اس کی اسانید پر کلام کیا ہے، اور علماء کی ایک جماعت سے اس کی تصحیح نقل کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۷، مغنی المحتاج ۴/ ۶۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۷، کشاف القناع ۶/ ۵۰۔

عُقم

تعریف:

۱-عقم (عین کے زبر اور پیش کے ساتھ) وہ خشکی ہے جو اثر کے قبول کرنے سے مانع ہو۔

عقیم: بانجھ، جس کو اولاد نہ ہو، اس کا اطلاق مذکر مؤنث دونوں پر ہوتا ہے، اگر عورت حاملہ نہ ہو تو کہا جاتا ہے: **عقمت المرأة** ۔ اس کی صفت عقیم ہے [۱]۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی حضرت ابراہیمؑ کی بیوی کی گفتگو نقل کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: "وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ" [۲] (اور بولیں کہ بڑھیا بانجھ کے اولاد)۔

حدیث میں ہے: "**سوداء ولود خير من حسناء عقيم**" [۳] (بچہ جننے والی کالی عورت، خوبصورت بانجھ سے بہتر ہے)، اسی طرح جس مرد کو اولاد نہ ہو اس کو کہتے ہیں: **رجل عقيم وعقام**۔

فقہاء کے یہاں عقم کا استعمال اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

(۱) المفردات للراغب الأصفہانی، المصباح المنیر۔

(۲) سورۂ ذاریات/۲۹۔

(۳) حدیث: "**سوداء ولود خير من حسناء عقيم**" کی روایت طبرانی نے الکبیر (۱۹/۴۱۶، ۱۰۰۴ طبع الدار العربیہ للطباعہ) میں حضرت معاویہ بن صبرہؓ سے کی ہے، ہیثمی نے (مجمع الزوائد ۴/۲۵۸ طبع دار السعادہ) میں کہا: اس کی اسناد میں علی بن الربیع ہیں جو ضعیف ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

عقر:

۲-"عقر" کا ایک معنی بانجھ ہونا بھی ہے، **استعقام الرحم**، حمل نہ ٹھہرنا، جب عورت کو حمل نہ ٹھہرے تو کہا جاتا ہے: **عقرت المرأة**: اس کی صفت عاقر ہے [۱]۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کے نبی حضرت زکریا علیہ السلام کی گفتگو نقل کرتے ہوئے کہا ہے: "وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا" [۲] (اور میری بیوی بانجھ ہے) یعنی بانجھ ہے، اس کا استعمال زخمی کرنے کے معنی میں ہوتا ہے۔

لہذا عقر عقم سے عام ہے۔

عقم سے متعلق احکام:

۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نکاح کا ارادہ کرنے والے کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ باکرہ بچہ جننے والی عورت سے نکاح کرے، اس کے بارے میں یہ بات اس کے قریبی رشتہ داروں کی حالت سے معلوم ہوگی، اس لئے کہ نکاح میں شارع کا اہم مقصد نسل ہے، اور نسل لوگوں پر اللہ تعالیٰ کی سب سے بڑی نعمت ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَّنِسَآءً" [۳] (اے لوگو! اپنے رب سے تقویٰ اختیار کرو جس نے تم سب کو ایک ہی جان سے پیدا کیا اور اسی سے اس کا جوڑا پیدا کیا اور ان دونوں سے بہ کثرت مرد اور عورتیں پھیلا دیئے)۔

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "والله جَعَلَ لَكُم مِنْ

(۱) لسان العرب، متن اللغہ، مختار الصحاح۔

(۲) سورۂ مریم/۵۔

(۳) سورۂ نساء/۱۔

"أَنفُسِكُم أَزْوَاجًا، وَجَعَلَ لَكُم مِنْ أَزْوَاجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً"[1] (اور اللہ نے تم ہی میں سے تمہارے لئے بیویاں بنائیں اور تمہارے لئے تمہاری بیویوں سے بیٹے اور پوتے پیدا کئے) اور نبی ﷺ نے بچہ حاصل کرنے کے اسباب اختیار کرنے پر ترغیب دلائی ہے، چنانچہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **"تزوجوا الولود الودود، فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة"**[2] (تم لوگ بچہ جننے والی، محبت کرنے والی عورتوں سے نکاح کرو، قیامت کے دن تمہارے ذریعہ دوسری امتوں کے مقابلہ میں میری امت کی تعداد زیادہ ہوگی)، اور بانجھ عورتوں سے شادی کرنے سے منع فرمایا، چنانچہ حدیث میں ہے: **"لا تزوجن عاقرا"**[3] (بانجھ عورتوں سے ہرگز نکاح نہ کرو)، اسی طرح آپ ﷺ نے ہر اس عمل سے منع فرمایا جس کی وجہ سے ازدواجی زندگی میں نسل کو معطل کرنا لازم آئے، چنانچہ آپ ﷺ نے عورتوں کو ان کے پیچھے کے مقام میں دخول سے منع فرمایا، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"إن الله لا يستحي من الحق لا تأتوا النساء في أعجازهن"**[4] (بے شک اللہ تعالیٰ حق بات کہنے سے نہیں شرماتا ہے، عورتوں سے ان کے پیچھے کے مقام میں وطی نہ کرو)۔

آپ ﷺ نے عزل کو بھی ناپسند کیا، حضرت ابوسعیدؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس عزل کا تذکرہ آیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"فلم يفعل أحدكم؟ فإنه ليست من نفس مخلوقة إلا الله خالقها"**[1] (تم کیوں ایسا کروگے اس لئے کہ جو جان پیدا ہونے والی ہے، اللہ تعالیٰ اس کو ضرور پیدا کرے گا)، مذکورہ بالا چیزوں سے منع کرنے کی وجہ نسل کو معطل کرنا ہے، جو نکاح کی مشروعیت سے شارع کا اہم مقصد ہے۔

بانجھ عورت کا نکاح:

۴ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عقم ایسا عیب نہیں کہ اگر زوجین میں سے کوئی دوسرے میں اس کو پائے تو اس کی وجہ سے اس کو عقد نکاح کے فسخ کا مطالبہ کا حق حاصل ہو، ابن قدامہ نے کہا ہے: ہمارے علم کے مطابق اہل علم میں اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ حسن نے کہا ہے کہ اگر زوجین میں سے کوئی دوسرے کو بانجھ پائے تو اس کو اختیار ہوگا، امام احمد نے کہا ہے کہ مرد کے لئے بہتر ہے کہ نکاح سے قبل اس کی وضاحت کردے، ہوسکتا ہے کہ اس کی بیوی کو بچہ کی خواہش ہو، اور یہ ابتداء نکاح میں ہوگا، نکاح ہوجانے کے بعد اس کی

---

(۱) سورۂ نحل/ ۷۲۔

(۲) حدیث: "تزوجوا الولود الودود فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة" کی روایت احمد (۳/ ۱۵۸ طبع المیمنیہ) اور ابن حبان نے اپنی صحیح (الإحسان ۹/ ۳۳۸ طبع الرسالہ) میں حضرت انسؓ سے کی ہے، ہیثمی نے المجمع (۴/ ۲۵۲، ۲۵۸ طبع دار السعادہ) میں اس کو ذکر کیا ہے اور اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) الأثر: "لا تزوجن عاقرا" کی روایت حاکم (۳/ ۲۹۰ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے حضرت عیاض بن غنمؓ سے کی ہے۔ ابن حجر نے اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے جیسا کہ التلخیص الحبیر (۳/ ۱۱۶ طبع شرکۃ الطباعة الفنیہ) میں ہے۔

(۴) حدیث: "إن الله لايستحي من الحق، لاتأتوا النساء في أعجازهن" کی روایت احمد (۵/ ۲۱۳ طبع المیمنیہ) اور ابن ماجہ (۱/ ۶۱۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت خزیمہ بن ثابتؓ سے کی ہے، منذری نے اس کو

= الترغیب والترہیب (۳/ ۲۹۰ طبع مصطفی الحلبی) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس کی روایت ابن ماجہ اور نسائی نے مختلف اسناد سے کی ہے، اس میں سے ایک سند اچھی ہے۔

(۱) حدیث: "فلم يفعل أحدكم؟ فإنه ليست من نفس مخلوقة إلا الله خالقها" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۲۳ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۳/ ۴۳۵) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے، بخاری ومسلم نے اسی طرح کی روایت کی ہے۔

وجہ سے حق فسخ حاصل نہ ہوگا، اگر اس کی وجہ سے حق ہوتا تو آئسہ ہونے کی وجہ سے ضرور ہوتا، نیز اس لئے کہ عقم کا یقینی علم نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ بہت سے لوگ ایسے ہوتے ہیں کہ جوانی میں ان کو اولاد نہیں ہوتی ہے، اور بوڑھاپے میں ہوتی ہے، لیکن جس میں بانجھ پن ہو اس کے لئے مستحب ہے کہ عقد سے قبل دوسرے فریق کو بتادے، البتہ یہ بتانا اس پر واجب نہیں ہوگا (۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "عیب" اور "فسخ"۔

ابن القیم نے کہا ہے کہ جس عیب کی وجہ سے زوجین میں سے ایک کو دوسرے سے نفرت ہو اور نکاح کا مقصد رحمت ومحبت حاصل نہ ہو اس کی وجہ سے فسخ واجب ہوگا (۲)۔

جنایت کے ذریعہ حاملہ ہونے اور حاملہ کرنے کی قوت کو باطل کردینا:

۵- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جنایت کے ذریعہ عورت کے حاملہ ہونے اور مرد کی حاملہ بنانے کی قوت کے ختم کرنے میں پوری دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ نسل ختم ہوگئی، لہذا دیت پوری ہوگی۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "دیات"، فقرہ ؍ ۶۲۔

دواء کے ذریعہ نسل کو ختم کرنا:

۶- مرد کے لئے ایسی دوا استعمال کرنا جس سے شہوت بالکل ختم ہوجائے حرام ہے، اسی طرح عورت کے لئے ایسی دوا استعمال کرنا جس سے حمل نہ ٹھہرے حرام ہے (۳)۔

(۱) مواہب الجلیل ۳؍ ۴۵۳، المغنی ۶؍ ۶۵۳، مطالب أولی النہی ۵؍ ۱۴۶، ۱۴۹۔
(۲) زاد المعاد ۵؍ ۱۸۲۔
(۳) شرح روض الطالب ۳؍ ۱۰۷، حاشیۃ الجمل ۴؍ ۱۱۷، نہایۃ المحتاج ۶؍ ۱۸۲، القلیوبی ۲؍ ۲۰۶۔

عُقُوبۃ

تعریف:

۱- عقوبۃ لغت میں عقاب کا اسم ہے، عقاب (عین کے زیر کے ساتھ)، اور معاقبت: آدمی کو اس کی برائی کا بدلہ دینا ہے کہا جاتا ہے: "عاقبه بذنبه معاقبة وعقابا" اس سے اس کا مواخذہ کیا (۱)۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ" (۲) (اور اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا دکھ انہوں نے تمہیں پہنچایا ہے)، اصطلاح میں: عقوبت وہ تکلیف ہے جس کا مستحق انسان جنایت کی وجہ سے ہوتا ہے، جیسا کہ طحطاوی نے اس کی تعریف کی ہے (۳)۔ بعض حضرات نے اس کی تعریف مارنے یا کاٹنے وغیرہ سے کی ہے، اس کو عقوبت اس لئے کہتے ہیں کہ جرم کے بعد ہوتی ہے، "تعقبه" سے ماخوذ ہے، جس کا معنی پیچھے آنا ہے (۴)۔

بعض حضرات نے عقوبت اور عقاب میں فرق کیا ہے، انسان کو دنیا میں جو سزا ملے وہ عقوبت ہے اور آخرت میں جو سزا ملے وہ عقاب ہے (۵)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، متن اللغہ۔
(۲) سورۂ نحل ؍ ۱۲۶۔
(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۲؍ ۳۸۸۔
(۴) ابن عابدین ۳؍ ۱۴۰۔
(۵) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۲؍ ۳۸۸۔

متعلقہ الفاظ:

الف- جزاء:

۲- جزاء کا ایک معنی غناء اور کفایہ ہے، (پورا بدلہ جو دوسرے سے مستغنی کردے) اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَاتَّقُوْا يَوْمًا لَّا تَجْزِيْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَيْئًا" [۱] (اور اس دن سے ڈرتے رہو جب نہ کوئی کسی کے حق میں بدلہ بن سکے گا)، جزاء وہ ہے جس میں پوری کفایت ہو، اگر خیر کے مقابلہ میں ہوگا تو خیر ہوگا، اور اگر شر کے مقابلہ میں ہوگا تو شر ہوگا، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَلَهٗ جَزَاءَ الْحُسْنٰى" [۲] (سو اس کے لئے اچھا معاوضہ ہے)، نیز ارشاد ہے: "وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا" [۳] (اور برائی کا بدلہ برائی ہے ویسی ہی)۔

اس لئے جزاء عقوبت سے عام ہے، کیونکہ اس کا استعمال خیر اور شر دونوں میں ہوتا ہے، اور عقوبت برے مواخذہ کے ساتھ خاص ہے۔

ب- عذاب:

۳- کلام عرب میں عذاب کی اصل "ضرب" (مارنا) ہے، پھر ہر تکلیف دہ سزا کے لئے اس کا استعمال ہونے لگا، پھر بطور استعارہ اس کا استعمال مشقت آمیز امور میں ہونے لگا، چنانچہ کہا جاتا ہے: سفر عذاب کا ایک ٹکڑا ہے۔

ابو ہلال العسکری کی فروق میں ہے: عذاب وعقاب میں فرق یہ ہے کہ عقاب میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ شخص اس سزا کا مستحق ہے، اور اس کو عقاب اسی لئے کہا جاتا ہے کہ مجرم اپنے عمل کے بعد اس کا مستحق ہوتا ہے، اور عذاب میں ہوسکتا ہے کہ وہ مستحق ہو یا مستحق نہ ہو [۱]۔

عقوبت کے اقسام:

۴- مختلف اعتبار سے عقوبت کی تین قسمیں ہیں:

تقسیم اول: اپنی نوعیت کے اعتبار سے اس کی تین بنیادی قسمیں ہیں، قصاص، حد اور تعزیر۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "قصاص" اور "تعزیر" فقرہ/ ۵۔

تقسیم دوم: حقوق اللہ یا حقوق العباد کے تعلق کے اعتبار سے اس کی درج ذیل قسمیں ہیں:

الف- عقوبت جو اللہ تعالی کا حق ہو جیسے حد زنا، حد سرقہ اور حد شرب۔

ب- عقوبت جو بندوں کا حق ہو جیسے قصاص۔

ج- عقوبت جس کا تعلق دونوں حقوق سے ہو، جیسے حد قذف۔

دیکھئے: اصطلاح "حق" فقرہ/ ۱۳ اور ۱۵۔

تقسیم سوم: ان دونوں حقوق کے اعتبار سے اس کی چند قسمیں ہیں:

الف- عقوبت کاملہ، جیسے حد زنا، حد سرقہ اور حد شرب۔

ب- عقوبت قاصرہ، جیسے قاتل کا مقتول کی وراثت سے محروم ہونا۔

ج- عقوبت جس میں عبادت کا پہلو بھی ہو، اور عبادت کا پہلو اس میں غالب ہو جیسے کفارۂ یمین، اور کفارۂ قتل۔

د- عقوبت جس میں عبادت کا بھی پہلو ہو، اور عقوبت کا پہلو اس میں غالب ہو جیسے رمضان المبارک میں روزہ توڑنے کا کفارہ [۲]۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۴۸۔

(۲) سورۂ کہف/ ۸۸۔

(۳) سورۂ شوری/ ۴۰۔

---

(۱) الفروق فی اللغہ/ ص ۱۹۹۔

(۲) تیسیر التحریر ۲/ ۱۷۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ہر نوع کی تفصیل اس کی اصطلاح میں دیکھی جاسکتی ہے۔

کچھ اور دوسری سزائیں بھی ہیں جن سے فقہاء بحث کرتے ہیں، وہ حسب ذیل ہیں۔

الف-غرہ:

۵- غرہ ہر چیز کے ابتدائی حصہ کو کہتے ہیں، شریعت میں اس کا ایک معنی وہ ضمان ہے جو حمل پر جنایت کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، اس کی قیمت دیت کے بیسویں حصہ کے برابر ہوتی ہے، اور وہ پانچ اونٹ یا پانچ سو درہم ہیں [۱]۔

تفصیل کے لئے اصطلاح ''غرۃ'' دیکھی جاسکتی ہے۔

ب-ارش:

۶- ارش عام طور پر اس مال کو کہتے ہیں جو قتل سے کم درجہ کی جنایت میں واجب ہوتا ہے، اور کبھی جان کے بدل کو بھی کہا جاتا ہے، تو یہ دیت کی ایک قسم ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''اَرش'' فقرہ/۱ میں ہے۔

ج-وراثت اور وصیت سے محروم ہونا:

۷- میراث اور وصیت سے محروم ہونا قتل کے جرم کی ثانوی سزا ہے، اگر جرم اپنے مخصوص دلائل کے ذریعہ ثابت ہوجائے اور قاتل کے خلاف سزائے قتل کا فیصلہ کر دیا جائے تو وہ مقتول کی وراثت اور وصیت سے بھی محروم ہوجائے گا، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۰۳، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۰۱، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۸۰۴۔

ہے: ''لیس للقاتل شیء من المیراث'' [۱] (قاتل کو میراث میں سے کچھ نہیں ملے گا)، نیز آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''لا وصیۃ لقاتل'' [۲] (قاتل کے لئے کوئی وصیت نہ ہوگی)۔ کیا قاتل میراث سے محروم ہوگا اگر قتل عمداً یا خطأً یا مطلقاً ہو؟

اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف اور تفصیل ہے، اس کو اصطلاح ''إرث'' (فقرہ/ ۱۷) اور ''وصیۃ'' میں دیکھا جائے۔

عقوبت حد کی اقسام:

۸- حد شریعت میں مقررہ سزا ہے جو اللہ تعالی کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے، وہ معین و محدود ہے، اس میں کوئی اصلاح یا تبدیلی نہیں ہوسکتی ہے، ہر حد والے جرم کے لئے مقررہ سزا ہے، البتہ حدود کو واجب کرنے والے جرائم کے اعتبار سے اس کی مختلف قسمیں ہیں۔ وہ جرائم حسب ذیل ہیں: زنا، قذف، شرب خمر، سرقہ، قطع طریق (ڈکیتی)، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اسی طرح مرتد اور باغی ہونا بھی ہے، ان دونوں میں قدرے اختلاف ہے۔

(۱) حدیث: ''لیس للقاتل شیء من المیراث'' کی روایت دارقطنی (۴/ ۲۳۷ طبع دار المحاسن) اور بیہقی (۶/ ۲۲۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اور سیوطی نے اسے حسن قرار دیا ہے، مناوی نے کتاب الفرائض میں زرکشی سے ابن عبدالبر کا قول نقل کیا ہے کہ اس کی اسناد کے صحیح ہونے پر اتفاق ہے، اور اس کے بہت سے شواہد ہیں (دیکھئے: فیض القدیر ۵/ ۳۸۰ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۲) حدیث: ''لا وصیۃ لقاتل'' کی روایت دارقطنی (۴/ ۲۳۶، ۲۳۷ طبع دار المحاسن) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، اس کی اسناد میں مبشر بن عبید ہیں، دارقطنی نے کہا ہے کہ یہ متروک الحدیث ہیں، حدیث وضع کیا کرتے تھے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۲۱۴ طبع القدسی) میں اس کو ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس کی روایت طبرانی نے ''الأوسط'' میں کی ہے، اس میں ایک راوی بقیہ ہیں وہ تدلیس کیا کرتے تھے۔

ان حدود کے عقوبات کی تفصیل ان کی اصطلاحات میں دیکھی جاسکتی ہے۔

تعزیری سزائیں:

۹- تعزیر ایسی سزا ہے جس کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے، یہ اللہ تعالی اور انسانوں کے حق کے طور پر مشروع ہے۔

اس کے مشروع ہونے کی غرض مجرم کو زجر وتوبیخ کرنا، اور اس کی اصلاح وتربیت کرنا ہے، جیسا کہ فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے [۱]۔ تعزیر ان معاصی میں مشروع ہے جن میں حدود یا کفارہ نہیں ہیں [۲]۔

تعزیری سزاؤں میں کسی مقدار کے متعین نہ ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تعزیر میں ہر قسم کی سزا مشروع اور جائز ہے، بلکہ کچھ سزائیں ایسی ہیں کہ ان کو تعزیری سزا کے طور پر نافذ کرنا جائز نہیں ہے، جیسے جان لیوا مار پیٹ، چہرہ پر مارنا، جلانا، داغ دینا اور داڑھی مونڈ دینا وغیرہ [۳]۔

کچھ تعزیری سزائیں مشروع اور جائز ہیں، قاضی مجرم کی حالت کے اعتبار سے تعزیر کا جو مقصد ہے یعنی اصلاح وتادیب اس کو بروئے کار لانے کے لئے جو مناسب سمجھے گا نافذ کرے گا، جیسے کوڑا مارنا، قید کرنا، ڈانٹ ڈپٹ کرنا، سماجی بائیکاٹ کرنا اور مالی تعزیر کرنا وغیرہ۔

تعزیر کے احکام، اس کی اقسام اور اس کے اسباب کی تفصیل اصطلاح "تعزیر" (فقرہ ۱۱ اور اس کے بعد کے صفحات کے فقرات) میں دیکھی جاسکتی ہے۔

(۱) تبیین الحقائق ۳/۲۱۱، تبصرة الحکام ۱/۳۶۶، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۲۴۔

(۲) معین الحکام رص ۱۸۹، تبصرة الحکام ۲/۲۶۶، کشاف القناع ۴/ ۷۵۔

(۳) تبیین الحقائق ۳/۲۱۱، کشاف القناع ۴/ ۷۴۔

چند سزائیں دینا:

۱۰- بعض فقہاء نے ایک جرم میں چند سزاؤں کے جمع ہوجانے کو جائز قرار دیا ہے، لیکن مختلف حیثیت سے، چنانچہ کبھی تعزیر حد کے ساتھ جمع ہوسکتی ہے، حنفیہ غیر محصن زانی کے جلا وطن کرنے کو حد زنا میں شمار نہیں کرتے ہیں، البتہ حد میں کوڑا لگانے کے بعد تعزیر کے طور پر جلا وطن کرنے کی اجازت دیتے ہیں [۱]۔ مالکیہ نے کہا ہے کہ عمداً زخمی کرنے والے سے قصاص لیا جائے گا اور بطور تعزیر اس کی تادیب کی جائے گی۔ اسی طرح شافعیہ نے قتل سے کم درجہ کے جرم میں قصاص کے ساتھ تعزیر کے جمع ہونے کو جائز قرار دیا ہے، مالکیہ نے کہا ہے کہ جس قتل میں قصاص معاف کردیا جائے اس میں قاتل پر دیت واجب ہوگی اور تعزیر کے طور پر اس کو سو کوڑا مارا جائے گا اور ایک سال قید میں رکھا جائے گا [۲]۔

عقوبات کا تداخل:

۱۱- عقوبات کے تداخل سے مراد یہ ہے کہ ایک عقوبت حجم ومقدار میں اضافہ کے بغیر دوسرے میں داخل ہوجائے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر حدود کی جنس اور سبب ایک ہو تو ان میں تداخل ہوگا، لہذا اگر کوئی چند بار زنا کرے یا چند بار چوری کرے، اس پر چند بار زنا کے لئے ایک ہی حد جاری ہوگی، اور چند بار کی چوری کے لئے ایک ہی حد جاری ہوگی [۳]۔

(۱) معین الحکام رص ۱۸۲، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۶۴۔

(۲) تبصرة الحکام ۲/۲۶۶، الحطاب ۶/ ۲۴۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۲، ۱۷۳، المغنی لابن قدامہ ۱۰/۲۶۶، ۲۶۷۔

(۳) سابقہ مراجع۔

قصاص کے عقوبات کے تداخل میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اس کے بیان کی تفصیل اصطلاح ''تداخل'' (فقرہ / ۱۸) میں دیکھی جائے۔

عُقُوق

دیکھئے: ''برالوالدین''۔

عَقِیق

تعریف:

ا - لغت میں عقیق وہ وادی ہے جس کو سیلاب نے کھود دیا ہو۔

ابومنصور نے کہا ہے: وہ نالہ جس کو سیلاب کے پانی نے زمین میں کھود دیا ہو اور اس کو چوڑا اور وسیع کر دیا ہو ''عقیق'' کہلاتا ہے۔ اس کی جمع ''اعقۃ'' اور ''عقائق'' ہے۔

ابن منظور نے کہا ہے: عقیق حجاز میں ایک وادی ہے، اسم کے غلبہ کی طرح اس پر صفت غالب ہے، اور اس پر الف لام کا داخل کرنا لازم ہے۔

بلاد عرب میں چند جگہیں ہیں جن کو عقیق کہا جاتا ہے، ایک عقیق یمامہ کے کنارے ہے، ایک عقیق مدینہ کے قریب ہے، اور ایک عقیق جس کا پانی تہامہ کے گڑھوں میں گرتا ہے اور ایک عقیق القنان ہے۔

نیز عقیق سرخ پتھر ہے جس سے نگینے بنائے جاتے ہیں، واحد ''عقیقۃ'' ہے، ''المصباح المنیر'' میں ہے کہ عقیق ایک پتھر ہے جس سے نگینے بنائے جاتے ہیں [۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

متعلقہ الفاظ:

الف-حجر:

۲- "حجر" (پتھر) ہے، اس کی جمع قلت احجار اور جمع کثرت حجار اورحجارۃ ہے[1]۔

چنانچہ عقیق کے ایک معنی کے اعتبار سے حجر اس سے عام ہے۔

ب-معدن (کان):

۳- معدن کا ایک معنی ہر چیز کی جگہ جس میں اس کی بنیاد اور پیدائش ہو، جیسے سونا، چاندی اور دوسری چیزوں کا معدن۔

معادن: وہ جگہ ہیں جہاں سے زمین کے خزانے نکالے جاتے ہیں[2]۔

معدن ایک معنی کے اعتبار سے عقیق سے عام ہے۔

ج-یاقوت:

۴- یاقوت ایک ہیرا ہے، سب سے عمدہ ہوتا ہے جو نارنگی مائل سرخ ہو[3]۔

عقیق اور یاقوت ان پتھروں میں سے ہیں جو زینت کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں۔

(۱) لسان العرب۔
(۲) لسان العرب۔
(۳) القاموس المحیط، المعجم الوسیط۔

اجمالی حکم:

عقیق کے دونوں معانی کے اعتبار سے کچھ احکام اس سے متعلق ہیں:

اول: وادی کے معنی میں عقیق:

۵- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اہل عراق اور ادھر کے رہنے والوں کے لئے ذات عرق میں عقیق سے احرام باندھنا افضل ہے، عقیق ایک وادی ہے جو ذات عرق کے پیچھے مشرقی جانب اس سے متصل ہے، علامہ نووی نے کہا ہے کہ ہمارے فقہاء نے کہا ہے کہ عقیق سے احرام باندھنے میں احتیاط ہے، ایک قول یہ ہے کہ اس میں ذات عرق کے بارے میں جو التباس ہے اس سے سلامتی ہے، اس لئے کہ ذات عرق ایک گاؤں تھا جو ویران ہوگیا، اور اس کے مکانات کعبہ کی جانب ہٹ گئے ہیں، اس وقت اس کے جو مکانات ہیں ان سے کچھ پہلے احرام باندھنے میں احتیاط ہے[1]۔ ان حضرات نے احتیاط کے ساتھ ساتھ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے تائید حاصل کی ہے، انہوں نے کہا: **"وقت رسول الله ﷺ لأهل المشرق العقيق"**[2] (اللہ کے رسول ﷺ نے اہل مشرق کے لئے عقیق کو میقات مقرر کیا)۔

مالکیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اہل عراق کے لئے میقات ذات عرق ہے[3]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "إحرام" فقرہ/۴۸۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۷/ ۱۹۴، ۱۹۷، ۱۹۸۔
(۲) حدیث ابن عباس: "وقت رسول الله ﷺ لأهل المشرق العقيق" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۸۵) نے کی ہے، اس کی اسناد میں انقطاع ہے، جیسا کہ نصب الرایۃ للزیلعی (۳/ ۱۴) میں ہے۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۳، کشاف القناع ۲/ ۴۰۰۔

دوم: عقیق ایک قسم کا پتھر کے معنی میں:

الف- عقیق سے تیمّم کرنا:

۶- عقیق سے تیمّم کے جائز ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ عقیق سے تیمّم کرنا جائز نہیں ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ عقیق سے تیمّم کرنا جائز ہے، اس لئے کہ وہ زمین کی جنس سے ہے[۱]۔

تفصیل اصطلاح "تیمّم"، فقرہ/۲۶ میں ہے۔

ب- عقیق کی زکاۃ:

۷- عقیق میں زکاۃ کے واجب ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ تمام جواہرات کی طرح عقیق میں بھی زکاۃ واجب نہ ہوگی الا یہ کہ تجارت کے لئے ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا زکاۃ فی حجر"[۲] (کسی پتھر میں زکاۃ نہیں ہے)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ عقیق میں زکاۃ واجب ہے، اس لئے کہ ارشاد خداوندی عام ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِنَ الْأَرْضِ"[۳] (اے ایمان والو! جو تم نے کمایا ہے اس میں سے عمدہ چیزیں خرچ کرو اور اس میں سے (بھی) جو ہم نے تمہارے لئے زمین سے نکالی ہیں)۔ اور اس لئے بھی کہ وہ معدن ہے، لہذا سونا چاندی کی طرح اس سے نکلنے والی چیز میں بھی زکاۃ ہوگی، نیز اس لئے کہ وہ مال ہے اگر غنیمت میں ملے تو اس میں خمس واجب ہوگا، لہذا جب اس کو معدن سے نکالے گا تو سونا کی طرح اس میں بھی زکاۃ واجب ہوگی، ابن قدامہ نے کہا ہے کہ جس معدن سے زکاۃ کا وجوب متعلق ہوتا ہے وہ زمین سے نکلنے والی تمام اشیاء ہیں جو زمین میں پیدا ہوں اور اس کی جنس سے نہ ہوں، اور قابل قیمت ہوں، جیسے لوہا، یاقوت، زبرجد اور عقیق[۱]۔

ج- عقیق میں سود:

۸- عقیق میں مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ربا نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں سود کی علتیں مکمل نہیں پائی جاتی ہیں، اسی طرح حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں بھی اس میں سود نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ کیلی یا وزنی نہیں ہے البتہ اگر لوگوں میں کیل یا وزن کے ذریعہ اس کے فروخت کرنے کا رواج ہو جائے تو سود ہوگا[۲]۔

د- عقیق میں بیع سلم:

۹- عقیق میں بیع سلم کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ عقیق میں بیع سلم جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے افراد میں غیر معمولی فرق ہوتا ہے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عقیق میں بیع سلم جائز نہیں ہے، اس

---

(۱) فتح القدیر ۱/۸۸، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحاوی ر ۶۴۔

(۲) حدیث: "لا زکاۃ فی حجر" کی روایت ابن عدی نے الکامل (۱۶۸۱/۵) میں حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ سے کی ہے، اور ایک راوی کے مجہول ہونے کا ذکر بھی کیا ہے۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۶۷۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۲/۱۴، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۶۱، ۴، مغنی المحتاج ۱/۹۴، ۳، المجموع ۶/۲، کشاف القناع ۲/۲۲۲، ۲۲۳، المغنی لابن قدامہ ۳/۲۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۸۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۷، روضۃ الطالبین ۳/۷۷، ۳، کشاف القناع ۳/۲۵۱، ۲۶۳۔

حالت کو مستثنیٰ کیا ہے جب وزن کے ذریعہ ہو۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ پتھر اور نگینوں کی تمام اقسام میں مطلقاً بیع سلم جائز ہے [۱]۔

ھ۔ عقیق سے زینت اختیار کرنا:

۱۰ – جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مرد کے لئے عقیق کی انگوٹھی پہننا جائز ہے۔

بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ وہ مستحب ہے، ابن رجب نے کہا ہے کہ اکثر اصحاب کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مستحب نہیں ہے، ایک روایت کے مطابق امام احمد کے کلام سے بھی بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے [۲]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲۰۵/۴، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۵۳۷/۴، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ علی شرح المحلی ۲۵۲/۲، کشاف القناع ۲۹۱/۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲۲۹/۵، مواہب الجلیل ۱۲۷/۱، مغنی المحتاج ۳۰/۱، کشاف القناع ۲۳۹/۲۔

عَقِیقَۃ

تعریف:

۱ – لغت میں عقیقہ عمدہ پتھروں کے لال نگ کو کہتے ہیں، کبھی یہ پیلا یا سفید بھی ہوتا ہے، آدمی یا چوپایہ کے نومولود بچے کا بال جو ماں کے پیٹ میں رہنے کے زمانہ میں ہوتا ہے، عقیقہ کہلاتا ہے، اسی طرح نومولود بچے کا بال مونڈنے کے وقت اس کی طرف سے جو جانور ذبح کیا جاتا ہے، اس کو بھی عقیقہ کہتے ہیں۔

کہا جاتا ہے: ”**عق فلان یعق**“: عین کے ضمہ کے ساتھ بھی یعنی اس نے اپنے نوزائیدہ بچے کا بال مونڈا، ”**عق فلان عن مولودہ یعُقّ**“، عین کے ضمہ کے ساتھ بھی اس کی طرف سے جانور ذبح کیا [۱]۔

اصطلاح میں عقیقہ: وہ جانور ہے جو نیت اور مخصوص شرائط کے ساتھ، اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنے کے لئے نوزائیدہ بچے کی طرف سے ذبح کیا جائے۔

بعض شافعیہ نے اس کا نام عقیقہ رکھنے کو مکروہ کہا ہے، انہوں نے کہا ہے کہ اس کا نام ”نسیکہ“ یا ”ذبیحہ“ رکھنا مستحب ہے [۲]۔

(۱) القاموس المحیط، المعجم الوسیط۔

(۲) تحفۃ المحتاج بحاشیۃ الشروانی ۱۶۴/۸، ۱۶۵، نہایۃ المحتاج بحاشیۃ الرشیدی والشبر املسی ۱۳۷/۸، مطالب أولی النہی ۴۹۲/۲۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اضحیۃ:

۲-اضحیہ: وہ جانور ہے جو مخصوص شرائط کے ساتھ ایام نحر میں اللہ تعالی کی عبادت کے لئے ذبح کیا جائے۔

عقیقہ اور اضحیہ دونوں اللہ تعالی کی عبادت اور اس کی نعمتوں پر اس کا شکر ادا کرنے کے لئے ذبح کئے جاتے ہیں۔

البتہ اللہ تعالی نے والدین پر نوزائیدہ بچے کے ذریعہ جو انعام کیا ہے اور بچے پر زندگی کی نعمت دے کر احسان کیا ہے، اسی پر اللہ تعالی کا شکر ادا کرنے اور اس کی عبادت کے لئے جو جانور ذبح کیا جاتا ہے وہ عقیقہ ہے، اور پورے سال میں اس کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق بچہ کی ولادت سے ہے خواہ سال کے کسی بھی وقت میں ہو۔

اضحیہ: وہ جانور ہے جو زندگی کی نعمت پر اللہ تعالی کا شکر ادا کرنے اور اس کی عبادت کے لئے ایام نحر میں ذبح کیا جائے، اور یہی اس کا وقت بھی ہے۔

ب-ہدی:

۳-ہدی وہ جانور ہے جو تمتع وغیرہ کی وجہ سے ایام نحر میں، حرم میں ذبح کیا جائے، عقیقہ اور ہدی دونوں اس بات میں مشترک ہیں کہ وہ عبادت ہیں، البتہ عقیقہ نومولود بچے کی ولادت سے متعلق ہوتا ہے، خواہ کسی جگہ اور کسی وقت ہو، جبکہ ہدی ایام نحر اور حرم کے ساتھ خاص ہے۔

شرعی حکم:

۴-شافعیہ کی رائے اور صحیح مشہور قول کے مطابق حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ عقیقہ سنت موکدہ ہے (۱)۔

حنفیہ کے نزدیک ولادت کے ساتویں دن نام رکھنے، سرمونڈنے اور صدقہ کرنے کے بعد عقیقہ مباح ہے، ایک قول ہے کہ اللہ تعالی کا شکر ادا کرنے کی نیت سے نفل کے طور پر عقیقہ کرے گا (۲)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ وہ مندوب ہے (۳)۔ ان کے نزدیک مندوب کا درجہ مسنون سے کم ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اس کے سنت موکدہ ہونے پر بہت سی احادیث سے استدلال کیا ہے (۴)، مثلاً سمرہ بن جندب کی حدیث ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**الغلام مرتهن بعقيقته، يذبح عنه يوم السابع**" (۵) (ہر بچہ اپنے عقیقہ میں مقید ہے، اس کی طرف سے ساتویں دن جانور ذبح کیا جائے)، ایک روایت میں ہے: "**كل غلام رهينة بعقيقته تذبح عنه يوم سابعه، ويحلق ويسمى**" (۶) (ہر بچہ اپنے عقیقہ میں مقید ہے، اس کی پیدائش کے ساتویں دن اس کی طرف سے جانور ذبح کیا جائے، اس کا سر مونڈا جائے اور اس کا نام رکھا جائے)۔

مرتہن اور رہین کا معنی یہ ہے کہ جب تک اس کی طرف سے عقیقہ نہیں کیا جائے گا، اس جیسے بچوں کی طرح اس کی نشو ونما نہیں ہوگی۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج بحاشیۃ الرشیدی والشبر املسی ۸/۱۳۷، المجموع للنووی ۸/۴۳۵، مطالب أولی النہی ۲/۴۸۸۔

(۲) البدائع ۵/۶۹، ابن عابدین ۵/۲۱۳۔

(۳) الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/۱۲۶۔

(۴) نہایۃ المحتاج: بحاشیتی الرشیدی والشبر املسی ۸/۱۳۷، المجموع للنووی ۸/۴۳۵۔

(۵) حدیث: "الغلام مرتهن بعقيقته......" کی روایت ترمذی (۴/۱۰۱) نے حضرت سمرہؓ سے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۶) حدیث: "كل غلام رهينة بعقيقته.." کی روایت ابوداؤد (۳/۲۶۰) اور حاکم (۴/۲۳۷) نے حضرت سمرہؓ سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

عقیقہ کے مشروع ہونے کی حکمت:

۵- عقیقہ اس لئے مشروع ہے کہ اس میں خوشی اور نعمت کا اظہار اور نسب کی نشر و اشاعت ہے۔

میت کی طرف سے عقیقہ:

۶- شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر نوزائیدہ بچہ ساتویں دن سے قبل مرجائے تو اس کی طرف سے عقیقہ کرنا مستحب ہے، جیسا کہ زندہ کی طرف سے کرنا مستحب ہے۔

حسن بصری اور امام مالک نے کہا ہے کہ اس کی طرف سے عقیقہ کرنا مستحب نہیں ہے [۱]۔

لڑکی کی طرف سے عقیقہ:

۷- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جس طرح لڑکا کی طرف سے عقیقہ کرنا مشروع ہے، اسی طرح لڑکی کی طرف سے کرنا بھی مشروع ہے، اس لئے کہ ام کرز الخزاعیہ کی حدیث میں ہے، انہوں نے کہا کہ میں نے عقیقہ کے بارے میں اللہ کے رسول ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے: "**عن الغلام شاتان مکافئتان، وعن الجاریة شاة**" [۲] (لڑکا کی طرف سے دو بکریاں کافی ہیں اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری)۔

عقیقہ کا مطالبہ کس سے کیا جائے گا:

۸- شافعیہ کی رائے ہے کہ نوزائیدہ بچہ اگر فقیر ہو تو اس کا نفقہ جس

(۱) المجموع للنووی ۸/۴۴۸۔

(۲) حدیث اُم کرز: "عن الغلام شاتان......" کی روایت ترمذی (۴/۹۷) نے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

شخص پر واجب ہوگا اسی سے عقیقہ کا مطالبہ کیا جائے گا، اور وہ شخص عقیقہ اپنے مال سے کرے گا، بچہ کے مال سے نہیں کرے گا، اور جس پر بچہ کا نفقہ لازم ہو اس کی اجازت کے بغیر کوئی دوسرا جس پر اس کا نفقہ لازم نہیں ہوتا ہے، عقیقہ نہیں کرسکتا ہے۔

اس حکم پر اس وجہ سے اعتراض نہیں کیا جاسکتا ہے کہ "**أن النبی ﷺ قد عق عن الحسن والحسین**" [۱] (نبی کریم ﷺ نے حضرات حسن و حسین کی طرف سے عقیقہ کیا)، حالانکہ ان دونوں کا نفقہ ان کے والد پر واجب تھا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ ان دونوں کا نفقہ ان کے والدین کے بجائے نبی کریم ﷺ پر واجب ہو، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ آپ ﷺ نے ان کے والد کی اجازت سے ان کی طرف سے عقیقہ کیا ہو۔

جو بچہ بالغ ہوجائے اور کسی نے اس کی طرف سے عقیقہ نہ کیا ہو تو شافعیہ کے نزدیک اس کے لئے مناسب ہے کہ وہ خود اپنی طرف سے عقیقہ کرے [۲]۔

شافعیہ کے نزدیک جس شخص سے عقیقہ کا مطالبہ ہوگا اس کے لئے شرط ہے کہ نفاس کی اکثر مدت یعنی ساٹھ دن گذرنے سے قبل خوش حال ہو، یعنی اس کی ضروریات اور جن لوگوں کا نفقہ اس پر واجب ہے ان کی ضروریات سے فاضل اس کے پاس سرمایہ ہو، جس سے وہ عقیقہ کرنے پر قادر ہو، اگر اس کے بعد قادر ہوگا تو اس کے لئے عقیقہ مسنون نہ ہوگا [۳]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ عقیقہ کا مطالبہ صرف باپ سے کیا جائے گا [۴]۔

(۱) حدیث: "عق النبی ﷺ عن الحسن والحسین.." کی روایت ابوداؤد (۳/۲۶۱، ۲۶۲) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۹/۵۸۹) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/۱۳۸، تحفۃ المحتاج بحاشیۃ الشروانی ۸/۱۶۶۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/۱۲۶۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ باپ کے علاوہ کوئی دوسرا شخص عقیقہ نہ کرے گا، الا یہ کہ باپ گریز کرے یا مر گیا ہو، اور اگر باپ کے علاوہ کوئی دوسرا کرے گا تو یہ مکروہ نہ ہوگا، لیکن یہ عقیقہ بھی نہ ہوگا، اور نبی کریم علیہ السلام نے حضرت حسن وحسینؓ کی طرف سے اس لئے کیا تھا کہ مؤمنین پر آپ کو ان کی ذات سے زیادہ حق تھا۔

انہوں نے صراحت کی ہے کہ باپ کے حق میں عقیقہ مسنون ہے اگر چہ وہ تنگدست ہو، اور اگر ادائیگی کی امید ہو تو قرض لے گا، امام احمد نے کہا ہے کہ اگر عقیقہ کے لائق مال کا مالک نہ ہو اس لئے قرض لے تو مجھے اللہ تعالی کی ذات سے امید ہے کہ وہ اس کو اس کا بدل دے گا، اس لئے کہ اس نے رسول اللہ علیہ السلام کی ایک سنت کو زندہ کیا ہے[1]۔

عقیقہ کا وقت:

۹- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ بچہ کے مکمل پیدا ہو جانے کے بعد سے عقیقہ کا وقت شروع ہو جاتا ہے، لہذا اس سے پہلے عقیقہ صحیح نہ ہوگا، بلکہ وہ عام ذبیحہ ہوگا۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ عقیقہ کا وقت پیدائش کے ساتویں دن ہے، اس سے قبل نہ ہوگا[2]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ساتویں دن ذبح کرنا مستحب ہے، البتہ کب ذبح کرنا کافی ہو جائے گا اس میں اختلاف ہے، جیسا کہ ابھی گذرا۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ولادت کا دن ان سات ایام میں شمار ہوگا، اگر بچہ رات میں پیدا ہو تو اس رات کا شمار نہ ہوگا، بلکہ اس کے بعد جو دن ہوگا اس کا شمار ہوگا[1]۔

مالکیہ نے کہا ہے: جو بچہ فجر کے بعد پیدا ہو اس کے حق میں وہ دن شمار نہ ہوگا، اور جو طلوع فجر کے ساتھ یا اس سے قبل پیدا ہو اس کے حق میں وہ دن شمار ہوگا[2]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ ساتویں دن کے گذر جانے پر عقیقہ کا وقت ختم ہو جائے گا[3]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ باپ وغیرہ کے حق میں عقیقہ کے کافی ہونے کا وقت بچہ کے بالغ ہونے کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے[4]۔

حنابلہ نے کہا ہے اور یہی مالکیہ کے نزدیک ایک ضعیف قول ہے، اگر ساتویں دن عقیقہ ذبح نہ کر سکے تو چودھویں دن ذبح کرنا مسنون ہے، اور اگر اس دن بھی ذبح نہ کر سکے تو یوم پیدائش سے اکیسویں دن کی طرف منتقل ہو جائے گا، اور اس دن ذبح کرنا مسنون ہوگا، یہی حضرت عائشہؓ سے بھی منقول ہے[5]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عقیقہ کی تاخیر سے وہ فوت نہیں ہوتا ہے، البتہ مستحب یہ ہے کہ اس کو سن بلوغ سے مؤخر نہ کیا جائے، اگر مؤخر ہو جائے اور بچہ بالغ ہو جائے تو بچہ کے علاوہ دوسرے کے حق میں عقیقہ کا حکم ساقط ہو جائے گا، اور اپنی طرف سے عقیقہ کرنے میں بچہ کو اختیار ہوگا، قفال شاشی نے عقیقہ کرنے کو مستحسن قرار دیا ہے، ان کی صراحت کے خلاف بویطی میں منقول ہے کہ ایسا نہیں کرے گا، انہوں نے اس کو عجیب قرار دیا ہے[6]۔

---

(۱) مطالب أولی النہی ۲/ ۴۸۹۔

(۲) الطحطاوی علی الدر ۴/ ۱۶۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۶۔

---

(۱) المجموع ۸/ ۴۳۱۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۶۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۳۸، تحفۃ المحتاج ۸/ ۱۶۶۔

(۵) المحلی ۷/ ۵۲۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۶، المغنی ۱۱/ ۱۲۱۔

(۶) المجموع ۸/ ۴۳۱، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۲۹۔

عقیقہ میں کون جانور کافی ہے اور کون مستحب ہے:

۱۰ - اس جنس کا جانور عقیقہ میں کافی ہے جو قربانی میں کافی ہوتا ہے اور وہ مویشی جانور ہیں یعنی اونٹ، گائے اور بکری، ان کے علاوہ کوئی دوسرا جانور کافی نہ ہوگا، اس پر حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے، اور مالکیہ کے نزدیک راجح قول ہے [۱]، راجح کے برخلاف دوسرا قول ہے کہ بکری کے علاوہ دوسرا جانور کافی نہ ہوگا۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ عقیقہ میں اتنی مقدار کافی ہے جو قربانی میں کافی ہے یعنی کم از کم ایک مکمل بکری یا اونٹ یا گائے کا ساتواں حصہ۔

مالکیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ عقیقہ میں مکمل اونٹ یا مکمل گائے کے علاوہ دوسرا کافی نہیں ہوگا [۲]۔

۱۱ - شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے [۳] کہ مستحب یہ ہے کہ لڑکا کی طرف سے دو یکساں بکریاں اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری ذبح کی جائے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "**أن رسول الله أمرهم عن الغلام شاتان مكافئتان وعن الجارية بشاة**" [۴] (رسول اللہ ﷺ نے ان کو حکم دیا کہ لڑکا کی طرف سے دو بکریاں کافی ہیں اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری)۔

لڑکا کی طرف سے ایک بکری کا عقیقہ کرنا بھی جائز ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: "**أن النبی ﷺ عق عن الحسن والحسين رضى الله عنهما كبشا كبشا**" [۱] (نبی کریم ﷺ نے حضرت حسن وحضرت حسین کی طرف سے ایک ایک مینڈھا عقیقہ کیا)۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے [۲] کہ لڑکا اور لڑکی کی طرف سے ایک ایک بکری عقیقہ کرے گا، حضرت ابن عمرؓ ایسا ہی کرتے تھے۔

حسن وقتادہ کہتے ہیں کہ لڑکی کی طرف سے عقیقہ نہیں ہے [۳]۔

۱۲ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ذبح کے وقت عقیقہ میں وہی شرائط ہیں جو کسی بھی ذبیحہ میں شرائط ہیں، اور مستحب یہ ہے کہ کہے: "**اللهم لک وإليک هذه عقيقة فلان**" [۴] اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ نبی ﷺ نے حضرت حسن وحضرت حسین کی طرف سے عقیقہ کیا اور کہا: "**قولوا بسم الله والله أكبر اللهم لک وإليک هذه عقيقة فلان**" [۵] (کہو بسم اللہ واللہ اکبر اے اللہ یہ تیرے لئے ہے اور تیری طرف لوٹتا ہے یہ فلاں کا عقیقہ ہے)۔

عقیقہ کو پکانا:

۱۳ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ پورے عقیقہ کو حتی کہ اس میں سے جو صدقہ کرنا ہے اس کو بھی پکانا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "**السنة شاتان مكافئتان عن الغلام وعن الجارية شاة، تطبخ جدولا ولا يكسر عظما، ويأكل**

(۱) المجموع للنووی ۸/ ۴۴۷، تحفۃ المحتاج بحاشیۃ الشروانی ۸/ ۱۶۷، البدائع ۵/ ۷۲، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۳، مطالب أولی النہی ۲/ ۴۸۹، حاشیۃ الرہونی وکنون علی الزرقانی ۳/ ۶۷، ۶۸، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۶۔

(۲) الشرح الکبیر، المطالب ایضا۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۳۸، مطالب أولی النہی ۲/ ۴۸۹۔

(۴) حدیث عائشۃ: "أمرهم عن الغلام شاتان.." کی روایت ترمذی (۴/ ۹۷) نے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث ابن عباس: "أن النبی ﷺ عق..." کی تخریج فقرہ/ ۸ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵/ ۲۱۳، الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۶۔

(۳) المجموع للنووی ۸/ ۴۴۷۔

(۴) سابقہ مراجع۔

(۵) حدیث: "قولوا بسم الله والله أكبر......" کی روایت بیہقی (۹/ ۳۰۴) نے کی ہے، نووی نے المجموع (۸/ ۴۲۸) میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

ویطعم ویتصدق وذلک یوم السابع"[1] (سنت یہ ہے کہ لڑکے کی طرف سے دو یکساں بکریاں ہوں اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری ہو عقیقہ پکایا جائے، ہڈی نہ توڑی جائے، کھائے، کھلائے اور صدقہ کرے اور ساتویں دن ہو)۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ عقیقہ کے گوشت کو کچا یا پکا کر دونوں طرح تقسیم کرنا جائز ہے[2]۔

فقہاء عقیقہ پر بحث کرتے ہوئے چند امور ذکر کرتے ہیں، ان میں نومولود کا نام رکھنا، اس کا سر مونڈنا، اس کے کان میں کہا جائے گا، اس کی تحنیک، ختنہ کرنا اور اس کی پیدائش پر مبارک باد دینا وغیرہ ان سب کو ان کی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

علاج

دیکھئے: "تطبیب"۔

(۱) حدیث: "السنة شاتان مكافئتان......" کے بارے میں نووی نے المجموع (۴۲۸/۸) میں کہا: غریب ہے، بیہقی (۳۰۲/۹) نے عطا کا یہ قول نقل کیا ہے: "تقطع جدولا ولا یکسر لها عظم" نیز کہا: ایک ایک عضو کاٹا جائے اور نمک پانی میں پکایا جائے اور پڑوسیوں کو ہدیہ دیا جائے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۲۱۳/۵۔

علانیۃ

تعریف:

۱- لغت میں علانیہ: اعلان سے ماخوذ ہے، جس کا معنی کسی چیز کو ظاہر کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "علن الأمر علونا" باب نصر سے، یعنی ظاہر ہوا، پھیلا، "علن الأمر علنا" باب سمع سے بھی اسی معنی میں ایک لغت ہے، ان دونوں کا اسم علانیہ ہے، اور یہ سر کی ضد ہے، اکثر اس کا استعمال امور معنویہ میں ہوتا ہے، اعیان میں نہیں ہوتا ہے، أعلنت الأمر" میں نے اس کو ظاہر کیا، اس معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا"[1] (انہیں اعلانیہ بھی سمجھایا اور بالکل خفیہ بھی سمجھایا)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- جہر:

۲- جہر کا معنی دراصل آواز کو بلند کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "جهر بالقرأة" پڑھنے میں اپنی آواز بلند کیا۔

جہر علانیہ سے خاص ہے[2]۔

ب- سر:

۳- سر دل میں چھپی ہوئی بات ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِن

(۱) سورۂ نوح /۹۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، غریب القرآن للأصفہانی۔

تَجْهَر بِالقَوْلِ فَإِنَّه يَعْلمُ السِرَّ وَأَخْفَى"[1] (اور اگر تم پکار کر بات کہوتو وہ چپکے سے کہی ہوئی بات اور اس سے زیادہ چھپی ہوئی کو جانتا ہے)۔

سر علانیہ کی ضد ہے[2]۔

اجمالی حکم:

علانیہ کے احکام کتب فقہ کے متعدد ابواب میں مذکور ہیں، مثلاً:

طاعات وعبادات میں:

فقہاء نے کہا ہے کہ طاعات کی تین قسمیں ہیں:

۴- پہلی قسم: جس میں علانیہ مشروع ہے جیسے اذان، اقامت، عیدین میں تکبیر، حج وعمرہ کرنے والے کے حق میں تلبیہ، جہری نمازوں کی پہلی دو رکعتوں میں قرأة، دعاء قنوت، تکبیرات انتقال، امام ومکبر کو نماز میں "سمع الله لمن حمده" کہنا، جمعہ، عیدین، عرفہ، استسقاء کا خطبہ، جمعہ، عیدین اور جماعتوں کو قائم کرنا، جہاد فی سبیل اللہ، امر بالمعروف ونہی عن المنکر، مریضوں کی عیادت کرنا، جنازہ کے ساتھ چلنا، لوگوں کو ان کے دین کی باتیں اور دوسرے نفع بخش علوم کی تعلیم دینا، ان سب کی شان یہ ہے کہ علانیہ ہوں، اگر اس کے کرنے والے کو اپنے اوپر ریا کا اندیشہ ہوتو اس کو دور کرنے کی کوشش کرے تا کہ اخلاص کی نیت پیدا ہوجائے، پھر ان اعمال کو اخلاص کے ساتھ ادا کرے جیسا کہ مشروع ہیں تا کہ اس کو اس کا اجر ملے، اور ظاہر کرنے کا اجر بھی ملے، اس لئے کہ اس میں یہ مصلحت ہے کہ اس کو دیکھ کر دوسرا بھی عمل کرے گا۔

(۱) سورۂ طہ ر ۷۔

(۲) المفردات فی غریب القرآن۔

جن چیزوں کو ظاہر کرنا واجب ہے ان میں سے راویوں اور گواہوں کا، اوقاف، صدقات اور یتیموں کی نگرانی کرنے والوں پر جرح کرنا ہے، اگر ان میں کوئی چیز دیکھے جس سے ان کی اہلیت ختم ہوجاتی ہوتو ان کی پردہ پوشی کرنا جائز نہیں ہے، یہ وہ غیبت نہیں ہے جو حرام ہے، بلکہ وہ نصیحت ہے جو واجب ہے، اس پر فقہاء کا اجماع ہے[1]۔

۵- دوسری قسم: جس کو پوشیدہ رکھنا اس کو ظاہر کرنے سے اچھا ہے، جیسے غیر جہری نماز میں یا غیر امام کے لئے جہری نماز میں آہستہ قرأت کرنا۔

۶- تیسری قسم: جو کبھی چھپا کر کی جاتی ہے اور کبھی ظاہر کر کے جیسے صدقات، اگر فرض ہو جیسے زکاۃ، یا وہ مقتدی ہو یا سنت کو ظاہر کرنا چاہے اور اس کو ریا کا اندیشہ نہ ہو، تو اس کے لئے چھپا کر کرنے سے ظاہر کر کے کرنا زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ اس میں فرائض اور واجبات کے تعلق سے اپنے سے تہمت کو دور کرنا ہے، اور اس لئے بھی کہ اس سے فقیروں کی ضرورت پوری ہوگی، اور دوسرے لوگ اس کی اقتداء کریں گے، اس طرح فقراء کو اپنے صدقہ سے اور ان پر مالداروں کے صدقہ کا سبب بن کر نفع پہنچائے گا، اور مال داروں کو بھی اس طرح نفع پہنچائے گا کہ وہ سبب بنا ہے، مال دار فقراء کو نفع پہنچانے میں اس کی اقتداء کریں، نیز اس لئے کہ فرائض میں ریا نہیں ہوتی ہے۔

اور اگر عبادت نفلی ہو جیسے نفلی صدقہ اور دوسرے نوافل اور اس کو ریا کا اندیشہ ہو، یا عام طور پر ریا ہوجاتی ہو یا وہ مقتدی نہ ہو یا اندیشہ ہو کہ جس پر صدقہ کیا ہے لوگ اس کو حقیر سمجھیں گے، تو ظاہر کرنے کے بجائے ان کو پوشیدہ ادا کرنا زیادہ بہتر ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِنْ تُخْفُوْهَا وَتُؤْتُوْهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَيُكَفِّرُ

(۱) الآداب الشرعیہ ار ۲۶۶۔

عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ"(۱) (اور اگر انہیں چھپاؤ اور فقیروں کو دو جب تو یہ تمہارے حق میں اور بہتر ہے، اور اللہ تم سے تمہارے کچھ گناہ بھی دور کردے گا)، نیز ان سات آدمیوں کے بارے میں جن کو اللہ تعالی نے اپنے عرش کے سایہ میں جگہ دے گا، بتاتے ہوئے آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه**"(۲) (ایک وہ آدمی جو اس طرح چھپا کر صدقہ دے کہ اس کے بائیں ہاتھ کو خبر نہ ہو کہ دائیں ہاتھ نے کیا خرچ کیا)، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**صدقة السر تطفيء غضب الرب**"(۳) (پوشیدہ صدقہ اللہ تعالی کے غضب کو بجھا دیتا ہے)۔ نیز حضرت ابن عباسؓ کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالی نے نفل میں پوشیدہ صدقہ کو علانیہ صدقہ سے ستر گنا افضل قرار دیا ہے، اور فرض صدقہ میں علانیہ کو پوشیدہ صدقہ کرنے سے پچیس گنا افضل قرار دیا ہے، یہی حال تمام چیزوں میں تمام فرائض ونوافل کا ہے(۴)۔

(۱) سورۂ بقرہ/۲۷۱۔

(۲) حدیث: "**ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لاتعلم شماله ماتنفق يمينه..**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۲۹۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۱۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "**صدقة السر تطفيء غضب الرب..**" کی روایت حاکم (۳/ ۵۶۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور طبرانی نے (الصغیر ۲/ ۲۰۵ طبع المکتب الإسلامی میں) حضرت عبد اللہ بن جعفرؓ سے کی ہے، البانی نے سلسلۃ الأحادیث الصحیحہ (۴/ ۵۳۵ شائع کردہ المکتبۃ الإسلامیہ) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۴) تفسیر القرطبی ۳/ ۳۳۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۶۱، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۰۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۱، ۳۸۱، ۱۶۵، ۱۶۷، ۳/ ۱۲۱، قواعد الأحکام للعز بن عبد السلام ۱/ ۱۲۸، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۸۲، ۲/ ۱۴۱، ۱۵۱، ۱/ ۴۲۳، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۵، ۴۹۶، کشاف القناع ۲/ ۱۶۳۔

افلاس کی وجہ سے حجر کا اعلان کرنا:

۷- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ حاکم کے لئے مناسب ہے کہ افلاس کی وجہ سے جس پر حجر کیا ہے، اس کے حجر کا اعلان کردے اور اس کے حجر پر گواہ بنالے، اور اعلان کے ذریعہ اس کو مشہور کرادے، تاکہ اس کے ساتھ معاملہ کرنے سے پرہیز کیا جائے اور تاکہ لوگ اپنا مال ضائع کرکے نقصان نہ اٹھائیں، چنانچہ کسی منادی کو حکم دے کہ وہ شہر میں اعلان کردے کہ حاکم نے فلاں بن فلاں پر حجر کردیا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک ایک قول کے مطابق حجر پر یہ گواہ بنانا واجب ہے(۱)۔

دیکھئے: اصطلاح "إظہار" (فقرہ/ ۱۰)۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۴۸۷، مغنی المحتاج ۲/ ۱۴۸، کشاف القناع ۳/ ۴۲۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۹۰۔

علَقۃ

تعریف:

۱-لغت میں علقہ: علق کا مفرد ہے،"علق" کا معنی خون ہے،ایک قول ہے کہ وہ جما ہوا گاڑھا خون ہے، اس لئے کہ بعض بعض سے متعلق ہوجاتا ہے[۱]،ایک قول ہے کہ خشک ہونے سے پہلے جما ہوا خون ہے،اوراس کا ایک ٹکڑا علقہ ہے۔

قرآن میں ہے:"ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً"[۲] (پھر ہم نے نطفہ کو خون کا لوتھڑا بنادیا)۔

فیومی نے کہا ہے:"علقہ": منی ایک مرحلہ میں منتقل ہوتی ہے تو جما ہوا گاڑھا خون تیار ہوتا ہے، پھر دوسرے مرحلہ میں گوشت بنتا ہے جو "مضغہ" کہلاتا ہے[۳]۔

علقہ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۴]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-نطفہ:

۲-لغت میں نطفہ کا معنی تھوڑا پانی ہے، ایک قول ہے کہ صاف پانی خواہ کم ہو یا زیادہ۔

فیومی نے کہا ہے: نطفہ مرد وعورت کا پانی (منی) ہے،اس کی جمع "نطف ونطاف" ہے[۱]۔قرآن میں ہے:"أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَّنِيٍّ يُّمْنٰى"[۲] (کیا یہ (محض) ایک قطرۂ منی نہ تھا جو ٹپکایا گیا تھا)۔

اصطلاح میں نطفہ: مرد کا پانی یعنی منی ہے[۳]۔

ان دونوں میں تعلق یہ ہے کہ علقہ نطفہ سے وجود میں آتا ہے۔

ب-مضغہ:

۳-لغت میں مضغہ: گوشت کا اتنا بڑا ٹکڑا جو چبایا جاسکے۔

اسی معنی میں کہا گیا ہے کہ انسان کے بدن میں گوشت کے دو لوتھڑے ہیں، اگر دونوں درست رہیں تو پورا بدن درست رہے گا، وہ دل وزبان ہیں، اس کی جمع مضغ ہے، حدیث میں ہے:"إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يومًا ثم علقةً مثل ذلک،ثم يكون مضغةً مثل ذلک،ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع: برزقه وأجله وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح"[۴] (آدمی اپنی ماں کے پیٹ میں چالیس دن نطفہ کی حالت میں رہتا ہے، پھر چالیس دن علقہ رہتا ہے، پھر چالیس دن مضغہ رہتا ہے، پھر اللہ تعالی ایک فرشتہ کو بھیجتا ہے، اس کو چار چیزوں کا حکم دیا جاتا ہے، روزی، موت، شقی یا سعید لکھے، پھر اس میں روح پھونک دی جاتی ہے)۔

مضغہ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۵]۔

---

(۱) المغرب للمطرزی۔
(۲) سورۂ المؤمنون ر ۱۴۔
(۳) المصباح المنیر۔
(۴) القرطبی ۱۲/۶،نہایۃ المحتاج ۱/۲۲۸۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) سورۂ قیامہ ر ۳۷۔
(۳) تفسیر القرطبی ۱۲/۶ طبع دار الکتاب المصریہ ۱۹۶۴ء،طلبۃ الطلبہ ۲۱/۱......۔
(۴) حدیث:"إن أحدكم يجمع في بطن أمه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/۴۷۷) اور مسلم (۴/۲۰۳۶) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔
(۵) تفسیر القرطبی ۱۲/۶۔

علقہ اور مضغہ میں تعلق یہ ہے کہ علقہ سے مضغہ وجود میں آتا ہے۔

ج-جنین:

۴- لغت میں جنین، جنن کے مادہ سے ماخوذ ہے، جس میں چھپنا کا معنی پایا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: "جن الشيء يجنه جنا": یعنی اس کو چھپایا، اسی وجہ سے جن کو جن کہتے ہیں کہ وہ نظروں سے مخفی اور چھپے ہوئے ہوتے ہیں، اسی وجہ سے جنین نام رکھا گیا ہے کہ وہ اپنی ماں کے پیٹ میں چھپا ہوا رہتا ہے۔

اصطلاح میں: جب تک بچہ اپنی ماں کے پیٹ میں رہے جنین کہلاتا ہے، اس کی جمع "اجنۃ اور "اَجنن" ہے [۱]۔

علقہ اور جنین میں تعلق یہ ہے کہ علقہ جنین کا ایک مرحلہ ہے۔

علقہ سے متعلق احکام:

علقہ کو ساقط کرانا:

۵-علقہ کے اسقاط کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ علقہ کو ساقط کرانا حرام ہے، مالکیہ میں سے الدردیر نے کہا ہے کہ رحم میں قرار پائی ہوئی منی کو نکالنا اگرچہ چالیس دن سے پہلے ہو جائز نہیں ہے۔

شافعیہ میں سے ابن حجر ہیثمی نے "احیاء العلوم" سے عزل کی بحث میں نقل کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حرام ہے، اور یہی راجح ہے، اس لئے کہ استقرار کے بعد وہ پیدائش کی طرف مائل ہوتا ہے اور نفخ روح کے لئے تیار رہتا ہے، ابو اسحاق المروزی نے کہا ہے کہ نطفہ اور علقہ کو گرا دینا جائز ہے۔

(۱) لسان العرب، المغرب، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۶/۱۳۹۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے علقہ بن جانے کے بعد اس کو گرانے کے لئے کوئی دوا پینا جائز نہیں ہے، نطفہ کو گرانے کے لئے دوا پینے کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ ابھی وہ کچھ نہیں بنا ہے، ہوسکتا ہے کہ بچہ نہ بن سکے [۱]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ علقہ کو ساقط کرنا مباح ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ جب تک حمل سے کسی چیز کی تخلیق نہ ہو جائے اس کو ساقط کرنا مباح ہے، اور ایک سو بیس دنوں کے بعد ہی تخلیق مکمل ہوتی ہے، ابن عابدین نے کہا ہے کہ فقہاء کے مطلق جائز قرار دینے سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ مدت سے قبل اس کو ساقط کرنے کا جواز شوہر کی اجازت پر موقوف نہیں ہے، فقیہ علی بن موسی حنفی کہا کرتے تھے کہ یہ مکروہ ہے، اس لئے کہ رحم میں قرار پانے والی منی کا انجام زندگی ہے، لہذا اس کو زندگی کا حکم دیا جائے گا، جیسا کہ حرم کے شکار کے انڈے کا حکم ہے، ابن وہبان نے کہا ہے کہ اسقاط کا مباح ہونا عذر کی حالت پر محمول ہے، یا یہ مطلب ہے کہ قتل کے گناہ کے برابر اس میں گناہ نہیں ہوگا [۲]۔

جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ علقہ کے ساقط کرنے سے تاوان واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ علقہ میں شکل نہیں ہوتی ہے، لہذا اس میں کچھ واجب نہ ہوگا۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ علقہ کو ساقط کرنے میں تاوان واجب ہوگا [۳]۔

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۶۶، ۲۶۷، تحفۃ المحتاج ۷/۱۸۶، مطالب أولی النہی ۱/۲۶۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۸۰۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۷۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/۲۶۸، أسنی المطالب ۴/۹۱، المغنی لابن قدامہ ۷/۸۰۲۔

علقہ کے ساقط ہوجانے پر مرتب ہونے والے احکام:

۶ - جمہور فقہاء، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ علقہ کو حمل نہیں سمجھا جائے گا، اس لئے اس کے ساقط ہونے سے عورت نفاس والی نہ ہوگی، اور ولادت پر معلق کی ہوئی طلاق اس پر واقع نہ ہوگی، اور نہ اس سے عدت پوری ہوگی۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ علقہ کو حمل سمجھا جائے گا، لہذا اس کے ساقط ہونے سے عورت نفاس والی ہوگی اور ولادت پر معلق کی ہوئی طلاق اس پر واقع ہوجائے گی، اور اس سے عدت پوری ہوجائے گی[۱]۔

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۹۶، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۰۱، الشرح الصغیر ۲/ ۶۷۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۴، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۳۸، حاشیۃ الشروانی ۸/ ۱۰۶، حاشیہ عمیرہ علی المحلی ۱/ ۱۰۹، کشاف القناع ۱/ ۲۱۹، الإنصاف ۷/ ۴۹۲، ۹/ ۸۱۔

عِلّۃ

تعریف:

۱ - لغت میں علت کا معنی مرض ہے، اور سبب کو بھی کہتے ہیں۔

علماء اصول کی اصطلاح میں: امام غزالی نے اس کی تعریف یوں کی ہے: علت وہ ہے جس کی طرف شارع نے حکم کی اضافت کی ہو، اور اس پر حکم کی بنیاد رکھا ہو اور اس کو حکم کی علامت قرار دیا ہو[۱]، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا"[۲] (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت، دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)، سرقہ کو ہاتھ کاٹنے کی بنیاد قرار دیا ہے، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "القاتل لا یرث"[۳] (قاتل وارث نہ ہوگا)، اس میں مورث کے قتل کو حکم یعنی مقتول کی وراثت سے قاتل کے محروم ہونے کی بنیاد بنایا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-حکمت:

۲ - لغت میں افضل علم کے ذریعہ "افضل شئ" کی معرفت کا نام

(۱) المستصفی ۲/ ۲۳۰ طبع المطبعۃ الأمیریہ بولاق مصر ۱۳۲۴ھ۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔

(۳) حدیث: "القاتل لا یرث" کی روایت ترمذی (۴/ ۴۲۵) اور بیہقی (۶/ ۲۲۰) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور بیہقی نے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے، پھر کہا ہے کہ اس کے شواہد ہیں جن سے اس کو قوت حاصل ہوتی ہے۔

حکمت ہے [۱]۔

علماء اصول کی اصطلاح میں: شارع نے حکم کے مشروع قرار دینے سے جس مصلحت کی تحقیق وتکمیل کا ارادہ کیا ہے اس مصلحت کو یا حکم کی تشریع سے شارع نے جس مفسدہ کے دور کرنے یا کم کرنے کا ارادہ کیا ہے اس مفسدہ کو حکمت کہتے ہیں۔

حکم کی حکمت اور علت کے درمیان فرق یہ ہے کہ حکم کی حکمت اس کو مشروع قرار دینے کا سبب اور اس کی غرض وغایت ہے، اور حکم کی علت وہ امر ظاہر ہے جو منضبط ہو، شارع نے اس پر حکم کی بنیاد رکھا ہو اور وجود وعدم میں اس کے ساتھ مربوط کیا ہو، اس لئے کہ اس پر حکم کی بنیاد رکھنے اور اس کے ساتھ حکم کو مربوط کرنے کی شان یہ ہے کہ حکم کی تشریع کی حکمت کو ثابت کرے [۲]۔

ب-سبب:

۳- لغت میں سبب کا معنی رسّی ہے جو اوپر چڑھنے کا ذریعہ ہوتا ہے، پھر بطور استعارہ ہر اس چیز کے لئے استعمال کیا جانے لگا جو کسی بھی کام کا ذریعہ ہو [۳]۔

اصطلاح میں: سبب وہ ہے جس کے وجود سے دوسری شئ کا وجود یا اس کے عدم سے دوسری شئ کا عدم وجود لذاتہ لازم آئے [۴]، جیسے مثلاً زوال کہ شریعت نے اس کو ظہر کے وقت کے شروع ہونے کا سبب بنایا ہے۔

اہل شرع کے نزدیک علت اور سبب، مسبب اور معلول کے

(۱) لسان العرب۔
(۲) حاشیۃ العطار ۲/۳۱۸، ۳۱۹۔
(۳) المصباح المنیر، نہایۃ المحتاج ۱/۱۰۸۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۱/۱۰۸، الکلیات ۳/۲۱۔

مرتب ہونے میں مشترک ہیں، اور ان دونوں کے درمیان دو طریقوں سے فرق ہے، اول: سبب وہ ہے کہ اس کے پائے جانے کے وقت کوئی چیز حاصل ہو اس کی وجہ سے حاصل نہ ہو، اور علت وہ ہے کہ اس کی وجہ سے کوئی شئ حاصل ہو، دوم: معلول براہ راست علت سے متاثر ہوتا ہے، ان دونوں کے درمیان نہ کوئی واسطہ ہوتا ہے، اور نہ کوئی شرط ہوتی ہے کہ جس کے وجود پر حکم موقوف ہو، اور سبب صرف بالواسطہ حکم کا ذریعہ ہوتا ہے، بعض فقہاء کبھی سبب بول کر علت مراد لیتے ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ نکاح حلال ہونے کا سبب ہے، اور طلاق شرعاً عدت کے واجب ہونے کا سبب ہے [۱]۔

ج-شرط:

۴- لغت میں شرط کا معنی علامت ہے، قرآن کریم میں ہے: "فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَن تَأْتِيَهُم بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا" [۲] (سو یہ لوگ بس قیامت ہی کے منتظر ہیں کہ ان پر دفعۃً آپڑے، سو اس کے آثار تو پیدا ہی ہو چکے ہیں) یعنی اس کی علامتیں۔

اور اصطلاح میں: جس کے نہ ہونے سے کسی چیز کا نہ ہونا لازم آئے، لیکن اس کے ہونے سے کسی شئ کا ہونا یا نہ ہونا لذاتہ لازم نہ آئے۔

علت اور شرط میں فرق یہ ہے کہ شرط کی مناسبت دوسرے میں ہوتی ہے جیسے نماز کے لئے وضو، اور علت کی مناسبت اس کی ذات میں ہوتی ہے جیسے زکاۃ کے وجوب میں نصاب [۳]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/۱۰۸، الکلیات ۳/حرف السین۔
(۲) سورۂ محمد/۱۸۔
(۳) أسنی المطالب ۱/۱۰۷، الفروق للقرافی ۱/۱۰۹، ۱۱۰۔

د-مانع:

۵-لغت میں مانع کا معنی پردہ اور رکاوٹ ہے۔

اصطلاح میں مانع وہ ہے جس کے وجود سے کسی شئ کا عدم لازم آئے اور اس کے عدم وجود سے کسی شئ کا وجود وعدم وجود لذاتہ لازم نہ آئے[۱]۔

علت سے متعلق احکام:

۶- علت قیاس کا ایک اہم رکن ہے، اور جمہور فقہاء کے نزدیک قیاس فقہ اسلامی کا ایک مصدر ہے، لہذا اگر عقل اصل کے حکم کی علت کا ادراک نہ کر سکے تو قیاس ممکن نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا ایک اہم رکن موجود نہ ہوگا[۲]۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

علت کی شرطیں:

۷-علت کی چند شرائط ہیں: ان میں سے بعض حسب ذیل ہیں:

الف-علت وصف ظاہر ہو یعنی ایسا واضح ہو کہ اس کا ادراک اور اس کے وجود یا عدم وجود کا ثبوت ممکن ہو، مثلاً صغیر پر ولایت کے ثبوت میں بچپن، اور رشید کے لئے ولایت کے ثبوت میں رشد، شراب کی حرمت میں نشہ آور ہونا وغیرہ، کبھی علت امر مخفی ہوتی ہے، اور شارع کسی امر ظاہر کو اس کے قائم مقام کر دیتے ہیں جو اس کے ساتھ پایا جاتا ہے، اور اس پر دلالت کرتا ہے جیسے رضامندی جو عقد کے صحیح

(۱) أسنی المطالب ۱/۱۷۰۔

(۲) الإبہاج فی شرح المنہاج ۲/۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات، التحصیل من المحصول ۲/۲۴۴، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ۲/۲۵۰، المستصفی ۲/۲۶۴۔

اور جائز ہونے کے لئے مناسب وصف ہے، لیکن یہ ایک پوشیدہ امر ہے اس سے واقفیت ممکن نہیں ہے، لہذا شارع نے ایک امر ظاہر کو اس کے قائم مقام کر دیا جو اس کے ساتھ پایا جاتا ہے، اور اس کے وجود پر دلالت کرتا ہے، اور وہ ایجاب وقبول ہے اور قصاص میں حکم کے مناسب وصف، عمداً وظلماً قتل کا واقع ہونا ہے، اور قتل اگر چہ امر ظاہر ہے مگر عمداً ہونا امر مخفی ہے، تو شارع نے ایک چیز کو اس کے قائم مقام کر دیا ہے جو اس کے ساتھ پائی جائے، اور اس پر دلالت کرے، اور وہ ایسے آلہ کا استعمال کرنا ہے جو عام طور پر قتل کے لئے استعمال کیا جاتا ہے[۱]۔

ب-علت، وصف منضبط ہو، موصوف کے الگ الگ ہونے سے وصف الگ الگ نہ ہو، چنانچہ وارث کا اپنے مورث کو قتل کرنا (جو مقتول کی وراثت سے محروم ہونے کا سبب ہے) متعین اور معروف ہے، قاتل یا مقتول کے الگ الگ ہونے سے الگ الگ نہیں ہوگا، شدت جو شراب کے حرام ہونے میں نشہ کا سبب ہے متعین اور معروف وصف ہے، اس لئے کہ وہ انگور کی نبیذ میں پائی جاتی ہے اسی طرح جو یا کھجور وغیرہ کی نبیذ میں بھی پائی جاتی ہے، اور کبھی وصف مناسب غیر منضبط ہوتا ہے، تو یہاں بھی شارع کسی امر ظاہر کو جو اس کے ساتھ پایا جائے اور اس پر دلالت کرے اس کے قائم مقام کر دیتے ہیں، جیسے رمضان میں روزہ کا مباح ہونا، چھوڑنے کے مباح ہونے کے لئے مناسب وصف مشقت ہے، اور یہ غیر منضبط امر ہے، کیونکہ کبھی کوئی چیز بعض لوگوں کے نزدیک مشقت سمجھی جاتی ہے جبکہ وہ دوسروں کے نزدیک مشقت نہیں ہے، تو شارع نے امور منضبطہ میں اس کے قائم مقام اس چیز کو کر دیا جس میں عام طور پر مشقت پائی جاتی ہے، اور وہ سفر یا مرض ہے۔

(۱) المستصفی ۲/۳۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ج- وہ وصف متعدی ہو اصل تک محدود نہ ہو، اگر وہ اصل کے ساتھ خاص ہوگا تو قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ فرع میں علت نہیں پائی جائے گی جیسے رمضان میں مسافر اور مریض کے لئے چھوڑنے کا مباح ہونا، لہذا مشقت کے کاموں میں مشغول رہنے والے کو ان دونوں پر قیاس نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ علت سفر ہے اور وہ مسافر کے علاوہ میں نہیں پایا جائے گا، یا مرض ہے اور وہ مریض کے علاوہ میں نہیں پایا جائے گا۔

د- ان اوصاف میں سے نہ ہو جن کا اعتبار شارع نے نہیں کیا ہے، جیسے شارع حکم کی نسبت کسی خاص وصف کی طرف کریں اور اس پر اس کی بنیا د رکھیں، پھر اس کے ساتھ کچھ دوسرے اوصاف بھی شامل ہو جائیں اور شریعت کے احکام میں شارع کی عادت اور شریعت کے موارد و مصادر کے ذریعہ یہ علم ہو جائے کہ تاثیر میں ان اوصاف کو کوئی دخل نہیں ہے، جیسے اس شخص کا اعرابی ہونا جس نے رمضان میں اپنی بیوی سے جماع کر کے روزہ توڑ دیا تھا اور شارع نے اس پر کفارہ غلام آزاد کرنا واجب قرار دیا تھا، چنانچہ ہم ہر اس مکلّف کو اس حکم میں داخل کرتے ہیں جو رمضان میں جماع کے ذریعہ روزہ توڑ دے، اور اس کے اعرابی ہونے کے وصف کا جس نے معین رمضان کے خاص دن میں اپنی بیوی سے جماع کیا تھا اعتبار نہیں کرتے ہیں، اس لئے کہ ہم شریعت کی عادت، اس کے موارد اور مصادر کے ذریعہ جانتے ہیں کہ حکم کا مدار، روزے کی حالت میں رمضان میں مکلّف کا وطی کر لینا ہے۔

علت کی شرائط کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہوگی۔

کس چیز سے علت کا ثبوت ہوگا:

۸- علت ادلہ شرعیہ یعنی کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ اور اجماع سے یا مستنبط شدہ کسی استدلال سے ثابت ہوتی ہے۔

جو علت، ادلہ شرعیہ نقلیہ سے ثابت ہوتی ہے وہ صرف صریح نطق یا اشارہ یا اسباب پر تنبیہ کرنے سے سمجھی جاتی ہے، صریح نطق سے مستفاد علت وہ ہے کہ اس میں تعلیل یعنی علت بتانے والا لفظ موجود ہو جیسے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ"[1] (تا کہ وہ (مال فیٔ) تمہارے تونگروں ہی کے قبضہ میں نہ آجائے)، نیز ارشاد ہے: "مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ"[2] (اسی باعث ہم نے بنی اسرائیل پر یہ مقرر کر دیا)۔

علت پر اشارہ سے مستفاد علت: جیسے نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے، جب ان سے بلی کے بارے میں سوال کیا گیا: "إنها من الطوافين عليكم والطوافات"[3] (وہ تمہارے پاس بار بار چکر لگانے والے جانوروں میں سے ہے)۔ بعض علماء اصول کے قول کے مطابق جو "إنّ" کو ادوات تعلیل میں شمار نہیں کرتے ہیں، حضور ﷺ نے تعلیل کے الفاظ ذکر نہیں کیا ہے [4]، البتہ آپ ﷺ نے تعلیل کی طرف اشارہ کر دیا، اس لئے کہ اگر طواف ہونا علت نہ ہو تو اس کا ذکر کرنا بے کار ہوگا۔

اسباب پر تنبیہ سے حاصل شدہ علت: یہ ہے کہ اس پر احکام شرط و جزاء کے صیغہ کے ساتھ یا اس الفاء کے ساتھ جو تعقیب و تسبیب کے لئے ہوتا ہے، مرتب ہوں، جیسے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من

(۱) سورۂ حشر ۷۔

(۲) سورۂ مائدہ ۳۲۔

(۳) حدیث: "إنها من الطوافين عليكم......" کی روایت احمد (۳۰۳/۵) اور ترمذی (۱۵۴/۱) نے حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے، اور الفاظ احمد کے ہیں، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۴) البحر المحیط للزرکشی ۱۹۲/۵۔

أحیا أرضا میتة فھی له"[1] (جو کسی ویران زمین کو آباد کرے گا وہ اس کی ہو جائے گی)، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا"[2] (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت، دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

۹- اسی طرح علت، وصف کے مؤثر ہونے پر اجماع ہونے سے بھی ثابت ہوتی ہے، اس کی مثال فقہاء کا قول ہے:

جب حقیقی بھائی میراث میں علاتی بھائی پر مقدم ہے تو مناسب ہے کہ ولایت نکاح میں بھی مقدم ہو، کیونکہ میراث میں مقدم ہونے کی علت اخوۃ میں دو پہلو کا ہونا ہے اور یہ بالاتفاق موثر ہے۔

اسی طرح کہا جاتا ہے کہ سارق پر ضمان واجب ہوگا، اگر چہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے، اس لئے کہ وہ ایسا مال ہے جو مجرم ہاتھ کے تحت تلف ہوا ہے، لہذا اس کا ضمان ہوگا جیسا کہ غصب میں ہوتا ہے اور یہی وصف غصب میں بالاتفاق موثر ہے۔

استنباط کے ذریعہ علت کو ثابت کرنا اور استدلال کے طریقے:

۱۰- اگر علت نص یا اجماع سے ثابت نہ ہو تو مجتہد منصوص علیہ اصل میں ایسا وصف تلاش کرے گا جو عقلاً حکم کے مناسب ہو یعنی وہ اس لائق ہو کہ اس کے ساتھ حکم کو مربوط کیا جائے اور اس پر حکم کی بنیاد رکھی جائے تا کہ اس سے جو مصلحت مقصود ہے وہ ثابت ہو، تو اگر اس کو منصوص علیہ فعل میں ایسا وصف جو مناسب اور ممتاز ہو مل جائے تو وہی علت ہوگا، اور اگر مناسب وصف ملے مگر اس کے ساتھ ایسے اوصاف لگے ہوئے ہوں جن کا کوئی اثر حکم میں نہ ہو تو مجتہد پر واجب ہوگا کہ اس کی تحقیق کرے، یعنی اس کو ان اوصاف سے الگ اور ممتاز کرے جن کو علت ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے، اور اس کو تنقیح مناط کہتے ہیں، جیسے وہ اعرابی جس نے رمضان میں اپنی بیوی سے جماع کر کے روزہ توڑ دیا تھا۔

اور اگر فعل میں چند اوصاف مناسب ہوں تو ان میں سے کسی ایک کی تعیین کا طریقہ:

تقسیم اور سبر ہے، اور وہ اس طرح ہے کہ کہے یہ حکم معلل ہے اور فلاں وفلاں کے علاوہ اس کی کوئی دوسری علت نہیں ہوسکتی ہے، اور ان دونوں میں سے ایک باطل ہے، لہذا دوسرا متعین ہوگا[1]۔

تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

---

(۱) حدیث: "من أحیا أرضا میتة فھی له" کی روایت ترمذی (۶۵۵/۳) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔

نیز دیکھئے: المستصفی ۲۸۸/۲ اور اس کے بعد کے صفحات، البحر المحیط ۳۲/۵ اور اس کے بعد کے صفحات، ۱۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) سابقہ مراجع۔

عِلم

تعریف:

۱ - لغت میں علم کا معنی: معرفت، شعور، مضبوط کرنا اور یقین کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "علمت الشيء أعلمه علما" یعنی میں نے اس کو پہچانا، نیز کہا جاتا ہے: "ما علمت بخبر قدومه" یعنی میں نے نہیں جانا، کہا جاتا ہے: "علم الأمر وتعلّمه" یعنی اس کو مضبوطی سے کیا[۱]۔

اصطلاح میں: عقل میں کسی شیٔ کی صورت کا حاصل ہونا ہے۔

عضد ایجی نے کہا ہے: علم ایسی صنف ہے جو صاحب علم میں معانی کے درمیان نقیض کا احتمال نہ رکھنے والی تمیز پیدا کرتی ہے۔

صاحب کلیات نے کہا ہے: لفظ علم کا حقیقی معنی ادراک ہے، اور اس معنی کا ایک متعلق ہوتا ہے اور وہ معلوم ہے، اور حصول میں اس کا ایک تابع ہوتا ہے جو بقاء میں اس کا ذریعہ ہوتا ہے، اور وہ ملکہ ہے، لفظ علم کا اطلاق ان میں سے ہر ایک پر ہوتا ہے، یا تو حقیقت عرفی یا اصطلاحی کے اعتبار سے یا مجاز مشہور کے اعتبار سے[۲]۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

(۲) شرح المواقف للجرجانی ۱/ ۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مطبعۃ السعادہ ۱۳۲۵ھ، الکلیات ۳/ ۲۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المستصفی ۱/ ۲۵۔

متعلقہ الفاظ:

الف- جہل:

۲ - لغت میں جہل علم کی ضد ہے، اس کا اطلاق بے وقوفی اور غلطی پر ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "جهل على غيره" بے وقوفی کیا اور غلطی کی، اسی طرح اس کا معنی ضائع کرنا بھی ہے، کہا جاتا ہے: "جهل الحق" یعنی حق کو ضائع کیا ہے، اسم صفت "جاہل" اور "جہول" ہے، تجاہل کا معنی بتکلف جہالت ظاہر کرنا ہے[۱]۔

اصطلاح میں جہل شیٔ کو اس کی حقیقت کے خلاف یقین کرنا ہے۔

جہل علم کی ضد ہے۔

ب- معرفت:

۳ - لغت میں معرفت: عرف کے مصدر کا اسم ہے، کہا جاتا ہے: "عرفته عرفة" (عین کے زیر کے ساتھ)۔ "و عرفانا" میں نے اس کو حواس خمسہ میں سے کسی حاسہ کے ذریعہ جانا[۲]۔

اصطلاح میں: کسی شیٔ کو اس کی حقیقت کے مطابق جاننا ہے۔

صاحب التعریفات نے کہا ہے کہ معرفت سے قبل جہالت ہوتی ہے، علم اس کے برخلاف ہے، اسی وجہ سے اللہ تعالی کو عالم کہا جائے گا، مگر عارف نہیں کہا جا سکتا[۳]۔

علم کے اقسام:

۴ - علماء کلام کے نزدیک علم کی دو قسمیں ہیں: قدیم اور حادث۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) التعریفات للجرجانی، الکلیات ۴/ ۲۱۹، ۲۹۶۔

قدیم: اللہ تعالی کا علم ہے، اور علم، اللہ تعالی کی ازلی صفت ہے، معلومات کے ساتھ اس کا تعلق ہونے کے وقت ان کا انکشاف ہوتا ہے [1]۔

علم حادث: بندوں کا علم ہے اور اس کی دو انواع ہیں، ضروری اور اکتسابی۔

ضروری علم وہ ہے جو عالم کو اس کے فکر وکسب کے بغیر محض اللہ تعالی کے ہبہ کرنے اور پیدا کرنے سے ہوتا ہے۔

جرجانی نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: جس کا حاصل کرنا مخلوق کی قدرت واختیار میں نہ ہو، اس کے مقابلہ میں علم اکتسابی ہے یعنی جس کو حاصل کرنا انسان کی قدرت میں ہو [2]۔

شرعی حکم:

۵- علم کی ضرورت اور اس کے فائدہ کے اعتبار سے حکم شرعی الگ الگ ہوتا ہے، بعض کا سیکھنا فرض ہے، بعض کا سیکھنا حرام ہے، اور فرض میں بھی بعض فرض عین ہیں اور بعض فرض کفایہ ہیں۔

٦- جس علم کا سیکھنا فرض عین ہے، وہ فقہ اور عقیدہ کا علم ہے جس کا محتاج آدمی ہے، ابن عابدین نے ''العلامی'' سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے: اسلام کے فرائض میں اس چیز کا سیکھنا ہے جس کا آدمی اپنے دین کو قائم کرنے، اپنے عمل کو اللہ تعالی کے لئے خالص کرنے اور بندوں کے ساتھ زندگی گذارنے میں محتاج ہو، اور ہر مکلّف مرد وعورت پر فرض ہے کہ دین وہدایت کا علم حاصل کرنے کے بعد، وضو، غسل، نماز اور روزے کے مسائل سیکھے، اور جس کے پاس نصاب کے برابر مال ہو وہ زکاۃ کے مسائل بھی سیکھے، اور جس پر حج واجب ہو وہ حج کے مسائل سیکھے، تاجروں پر فرض ہے کہ وہ بیوع کے مسائل سیکھیں تاکہ تمام معاملات میں شبہات ومکروہات سے بچ سکیں، اسی طرح اہل پیشہ پر اور ہر اس شخص پر جو کسی کام میں مشغول ہو فرض ہے کہ اس پیشہ اور کام کے مسائل واحکام کا علم حاصل کرے تاکہ اس میں حرام سے بچ سکے [1]۔

نووی نے کہا ہے: علم شرعی کے بعض اقسام فرض عین ہیں، یعنی مکلّف پر جو عمل واجب ہو اس کے اتنے مسائل کا سیکھنا جس کے بغیر وہ واجب ادا نہ کر سکے فرض عین ہے، جیسے وضو اور نماز وغیرہ کا طریقہ سیکھنا، اصل اسلام اور عقائد سے متعلق، اگر وہ رسول اللہ ﷺ کی لائی ہوئی شریعت کی تصدیق کرے اور ہر قسم کے شک وشبہ سے بالاتر اس کو یقین کامل ہو تو اتنا کافی ہے، جس کو اتنا حاصل ہو جائے اس پر لازم نہیں ہے کہ متکلمین کے دلائل کا علم حاصل کرے، یہی صحیح ہے جس پر ہمارے تمام اسلاف، فقہاء اور محققین متکلمین کا اتفاق ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے کسی سے مذکورہ بالا چیزوں کے علاوہ دوسری کسی چیز کا مطالبہ نہیں کیا، اور اگر عقائد کے اصول میں سے کسی میں شک وشبہ ہو جائے جس میں یقین کا ہونا ضروری ہو، اور متکلمین کے دلائل میں سے کسی دلیل کا علم حاصل کئے بغیر اس کا شبہ دور نہ ہو تو شک کو دور کرنے کے لئے اس کا سیکھنا اور اس اصل کو حاصل کرنا واجب ہوگا۔

انسان پر وضو، نماز وغیرہ کے واجب ہونے کے بعد ہی ان کا طریقہ سیکھنا اس پر واجب ہوگا، بیع، نکاح وغیرہ، جو اصل میں واجب نہیں ہوں، ان کی شرائط کے علم کے بغیر ان میں مشغول ہونا حرام ہے۔

---

(۱) شرح العقائد النسفیۃ للتفتازانی ر ۸۳ طبع دار الطباعۃ العامرہ۔

(۲) شرح المواقف للجرجانی ۱ر ۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الکلیات ۳ر ۲۱۳۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

نووی نے کہا ہے: علم قلب، دل کے امراض جیسے حسد، خود پسندی وغیرہ کا جاننا ہے چنانچہ امام غزالی کا مذہب ہے کہ ان کے حدود واسباب اور ان کی تشخیص وعلاج کا جاننا فرض عین ہے، دوسرے لوگوں نے کہا ہے: اگر مکلّف کو ان حرام امراض سے پاک وصاف دل میسر ہو تو یہ اس کے لئے کافی ہے، اس پر ان کی دوا کا جاننا واجب نہ ہوگا، اگر دل پاک وصاف نہ ہو تو دیکھا جائے گا، اگر علم حاصل کئے بغیر ان امراض سے دل کو پاک کرنا ممکن ہو تو اس پر دل کو پاک کرنا ہی واجب ہوگا، جیسا کہ ترک زنا کے دلائل کے علم کے بغیر زنا وغیرہ کو ترک کرنا اس پر لازم وضروری ہے، اور اگر علم مذکور کو حاصل کئے بغیر ان امراض کو ترک کرنا ممکن نہ ہو تو اس وقت علم حاصل کرنا ضروری ہوگا(۱)۔

۷- جو علوم فرض کفایہ ہیں: یہ وہ علوم شرعیہ ہیں جو لوگوں کے لئے ان کے دین کے قیام میں ضروری ہیں، جیسے قرآن وحدیث کو یاد رکھنا، ان کے علوم حاصل کرنا، اصول، فقہ، لغت، تصریف کے علوم، حدیث کے رواۃ سے واقف ہونا اور اجماع وقیاس کا علم۔

فرض کفایہ میں وہ علوم بھی ہیں جن کی ضرورت امور دنیا کے قائم رکھنے میں ہوتی ہے، جیسے علم طب، حساب اور وہ صنعتیں جو مصالح دنیا کے قیام کا سبب ہیں، جیسے سلائی، کاشتکاری وغیرہ(۲)۔

۸- اور مندوب علوم، علوم شرعیہ اور اس کے اسباب میں وسعت حاصل کرنا اور ان کی باریکیوں پر مطلع ہونا وغیرہ(۳)۔

۹- حرام علوم میں ''شعوذہ'' (بازی گری کرنا) ہے، یہ سحر کی طرح ہاتھ کی صفائی ہے، جس سے کوئی شئ اپنی اصل کے خلاف نظر آنے لگتی ہے۔

ابن عابدین نے کہا ہے: ابن حجر نے راستوں میں حلقہ لگانے والوں کے بارے میں جن کی حرکتیں عجیب وغریب ہوتی ہیں، جیسے کسی آدمی کا سر کاٹ کر پھر جوڑ دینا اور مٹی سے روپیہ جیسی چیزیں بنا دینا وغیرہ، فتوی دیا ہے کہ وہ جادوگروں کے حکم میں ہیں اگر چہ جادوگر نہیں ہیں، لہذا نہ ان کے لئے اس طرح کی حرکتیں کرنا جائز ہے، اور نہ کسی دوسرے کے لئے ان کے پاس کھڑا ہونا جائز ہے(۱)۔

حرام علوم میں سے: کہانت (کاہن کا پیشہ)، سحر (جادو)، علم رمل اور علم نجوم کی بعض قسمیں ہیں۔

ان کی تفصیل ان کی اصطلاحات میں ہیں۔

رہا علم فلسفہ تو ابن عابدین کی رائے ہے کہ یہ یونانی لفظ ہے، اس کی عربی "الحكم المموهة" ہے، یعنی جو ظاہر میں مزین اور باطن میں فاسد ہو جیسے عالم کے قدیم ہونے وغیرہ جیسے کفریات اور محرمات کا قائل ہونا۔

احیاء العلوم میں مذکور ہے: یہ مستقل علم نہیں ہے بلکہ یہ چار چیزیں ہیں:

اول: ہندسہ اور حساب، یہ دونوں مباح ہیں۔

دوم: منطق، اس میں دلیل اور اس کی شرائط کی وجہ، حد اور اس کی شرائط کی وجہ سے بحث کی جاتی ہے، اور یہ دونوں علم کلام میں داخل ہیں۔

ابن عابدین نے کہا ہے: اہل اسلام کی منطق، جس کے مقدمات اسلامی قواعد ہیں، اس کو حرام کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، بلکہ غزالی نے اس کا نام معیار العلوم رکھا ہے، اور اس علم پر علماء اسلام

(۱) المجموع ۱/ ۲۴ اور اس کے بعد کے صفحات، إحیاء علوم الدین ۱/ ۲۱، ۳/ ۷۴ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۹، الآداب الشرعیہ ۲/ ۳۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۹، ۳۰، المجموع ۱/ ۲۶، ۲۷۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

نے کتابیں لکھی ہیں۔

سوم: الٰہیات، اس میں اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات سے بحث کی جاتی ہے، انہوں نے اس میں الگ الگ راہ اختیار کی ہے، بعض کفر ہیں، بعض بدعت ہیں۔

چہارم: الطبیعیات، اس میں سے بعض شریعت کے خلاف ہیں اور بعض میں اجسام کی صفات اور ان کے خواص اور ان کے بدلنے کے طریقوں سے بحث کی جاتی ہے (۱)۔

علم موسیقی ایک مشقی اور تمرینی علم ہے، اس سے نغموں، سر کے حالات، سر کے ٹھیک کرنے اور سازوں کے ایجاد کا طریقہ معلوم ہوتا ہے (۲)۔

اس کے سیکھنے کے حکم کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، جن کے لئے دیکھئے: اصطلاحات ''استماع''، ''غناء'' اور ''معازف''۔

۱۰- علوم مکروہہ، نئے شعراء کے غزل اور بہادری کے اشعار ہیں۔

ابن عابدین نے کہا ہے کہ اس میں مکروہ یہ ہے کہ اس کی مداومت کی جائے اور اس کو اپنا پیشہ بنالے، یہاں تک کہ یہ اس پر غالب آجائے اور اس کو اللہ تعالیٰ کے ذکر اور علوم شرعیہ سے بے رغبت کردے، نبی کریم ﷺ کے قول کی یہی تفسیر کی گئی ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ''**لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحا خير له من أن يمتلىء شعرا**'' (۳) (تم میں سے کسی کا اندرونی حصہ پیپ سے بھر جائے تو یہ اشعار سے بھرنے سے اچھا ہے)، اگر معمولی ہو تو اس

(۱) إحیاء علوم الدین ۱/۲۱، ۳/۴۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المجموع للنووی ۱/۲۷۔

(۳) حدیث: ''لأن يمتلىء جوف أحدكم......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۵۴۸) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

میں کوئی حرج نہیں ہے، اگر اس سے مقصود نکات ولطائف کا ظاہر کرنا، عمدہ تشبیہات اور خوشگوار معانی کا ظاہر کرنا ہو اگر چہ اس میں رخسار اور جسم کے حالات بیان کئے جائیں، اور اگر ان سب سے خالی اشعار ہوں جن میں ریحان پھول اور پانی کے اوصاف بیان کئے گئے ہوں تو ان کے ممنوع ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے (۱)۔

۱۱- مباح علوم، جیسے نئے شعراء کے اشعار جن میں حماقت نہ ہو، نہ کسی مکروہ چیز کا تذکرہ ہو، نہ شر کی طرف آمادہ کرنے والے ہوں، نہ خیر سے روکنے والے ہوں، بلکہ خیر پر آمادہ کرنے والے ہوں اور اس سے خیر پر مدد لی جاسکے (۲)۔

عُلُوّ

دیکھئے: ''تعلّی''۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۲، ۳۳، المجموع ۱/۲۷۔

(۲) سابقہ مراجع۔

عُلُوق

تعریف:

۱- لغت میں علوق، "علق بالشيء علقا و علقة" سے ماخوذ ہے، جس کا معنی پھنس جانا، چمٹ جانا ہے، اسم صفت "عالق بہ" ہے، یعنی اس میں پھنس گیا، اس سے چمٹ گیا، "علقت المرأة بالولد و كل أنثى تعلق"، یعنی عورت حاملہ ہوئی، مصدر علوق ہے۔

فقہاء کے نزدیک لفظ "علوق" کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-وطء:

۲- لغت میں "وطء" کا ایک معنی نکاح اور جماع ہے (۲)، البتہ فقہاء اس کو جماع کے معنی میں استعمال کرتے ہیں (۳)۔

ب-انزال:

۳- لغت میں انزال کا ایک معنی "إنزال الرجل ماءه" ہے، یعنی جماع وغیرہ کے ذریعہ منی خارج کیا۔

(۱) المصباح المنير، لسان العرب، المفردات، المغرب۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنير۔

(۳) ابن عابدين ۲/ ۱۳۵۔

فقہاء اس کو جماع، احتلام، نظر وغیرہ کے ذریعہ مرد یا عورت کی منی نکلنے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں (۱)۔

علوق، وطی اور انزال کے درمیان تعلق یہ ہے کہ وطی اور انزال آگے کی شرم گاہ میں ہوتے ہیں، اور یہ دونوں علوق کا سبب ہیں، کیونکہ منی کے بغیر علوق نہیں ہوسکتا ہے۔

علوق کا اثر:

۴- فراش میں علوق سے نسب کا ثبوت واجب ہوتا ہے، لہذا کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرے اور اس شخص کی عمر ایسی ہے کہ اس کو بچہ ہوسکتا ہے اور وہ اس عورت سے وطی کرے، اور اس عورت سے وطی کرنے میں کوئی دوسرا شخص شبہ میں یا بلا شبہ اس کے ساتھ شریک نہ ہو، اور فقہاء نے حمل کے لئے جو مدت مقرر کی ہے اس مقررہ مدت کے اندر اس عورت کو بچہ پیدا ہو، تو اس بچہ کا نسب اس شوہر سے ثابت ہوگا، اس لئے کہ بچہ شوہر کے فراش پر وطی کی وجہ سے پیدا ہوا ہے، اور اس کے فراش میں علوق کی وجہ سے اس سے نسب ثابت کرنا واجب ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے (۲)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "نسب" میں دیکھی جائے۔

رجعت میں علوق کا اثر:

۵- جس عورت کو طلاق رجعی دی جائے، اس کے بچہ کا نسب ثابت

(۱) القاموس المحيط، حاشیہ ابن عابدين ۲/ ۱۰۰، حاشية الشرواني ۳/ ۴۱۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۳۳۱، ۳۳۲، ۳/ ۲۱۱، ۲۱۲، فتح القدير ۴/ ۱۶۹، ۱۷۰، الدسوقی ۲/ ۴۵۹، الشرح الصغير ۱/ ۵۰۰ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۳/ ۳۷۳، المهذب ۲/ ۱۲۲، شرح منتهى الإرادات ۳/ ۲۱۲، ۲۱۴، كشاف القناع ۵/ ۴۰۵، ۴۰۹۔

ہوگا اگرچہ دوسال کے بعد خواہ بیس سال سے بھی زائد مدت کے بعد پیدا ہو، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کا طہر طویل ہوگیا ہو اور عدت کے زمانہ میں حمل ٹھہرا ہو، اور جس وطی سے حمل ٹھہرا ہے اس کی وجہ سے شوہر رجعت کرنے والا ہوجائے گا، اور ولادت رجعت کی دلیل ہوگی، اس لئے کہ مطلقہ رجعیہ بیوی کے حکم میں ہوتی ہے، لہذا عدت کے زمانہ میں اس کے حمل کو حلال حمل سمجھا جائے گا، اس لئے کہ مسلمان بظاہر زنا نہیں کرے گا[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''رجعۃ'' (فقرہ / ١٣) میں دیکھی جائے۔

وصیت اور وراثت میں علوق کا اثر:

٦ - وصیت اور وراثت میں علوق کا اثر ہوتا ہے، چنانچہ حمل کے لئے وصیت کرنا صحیح ہوتا ہے، اور وراثت کے تعلق سے ترکہ وضع حمل تک کے لئے موقوف رکھا جائے گا۔

اس کو اصطلاح ''إرث'' (فقرہ / ١٠٩) اور ''وصیۃ'' میں دیکھا جائے۔

(١) الزیلعی ٣ / ٣٩، ٤٠، ابن عابدین ٢ / ٦٢٣۔

عَمَی

تعریف:

١ - لغت میں عمی کا معنی ہے مکمل بینائی کا ختم ہوجانا، کہا جاتا ہے: ''عمی یعمی عمی'' اس کی بینائی ختم ہوگئی، وہ کچھ نہیں دیکھ سکتا ہے، صفت اعمٰی ہے، اس کی مونث عمیاء ہے، یہ صفت ایک آنکھ پر نہیں بولی جاتی ہے، اس لئے کہ یہ معنی دونوں آنکھوں میں پایا جاتا ہے، بصیرت کے ختم ہونے پر بھی بولا جاتا ہے (یعنی دل کا اندھا ہونا) کہا جاتا ہے: ''عمی فلان عن رشده'' (فلاں نے ہدایت نہیں پائی) ''عمی علیه طریقه''[1] (اس پر اس کا راستہ مشتبہ ہوگیا)، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِيْ فِي الصُّدُورِ''[2] (اصل یہ ہے کہ آنکھیں اندھی نہیں ہوجایا کرتیں، بلکہ دل جو سینوں میں ہیں، وہ اندھے ہوجایا کرتے ہیں)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عور:

٢ - عور: آنکھ کی روشنی کا کم ہونا، کہا جاتا ہے: ''عورت العین عورا''

(١) لسان العرب، متن اللغہ، مختار الصحاح۔

(٢) سورۂ حج / ٤٦۔

بینائی کم ہوگئی یا آنکھ دھنس گئی، مرد کی صفت ''اعور'' اور عورت کی صفت ''عوراء'' ہے [1]۔

عمی: بینائی کا ختم ہوجانا اور عور: بینائی کا کم ہوجانا ہے۔

ب-عمش:

۳-عمش کا معنی، بینائی کی کمزوری کے ساتھ آنسو جاری رہنا، کہا جاتا ہے: "عمشت العين عمشا" باب سمع سے ہے، بینائی کی کمزوری کے ساتھ ساتھ اکثر اوقات اس کے آنسو جاری رہتے ہیں، مرد کی صفت ''اعمش'' اور عورت کی صفت ''عمشاء'' ہے [2]۔

عمی سے متعلق احکام:

۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نابینا ہونے کی وجہ سے اہلیت ختم نہیں ہوتی ہے، لہذا جو اس آفت میں مبتلا ہوگا وہ تمام احکام میں بینا کی طرح ہوگا، البتہ بعض امور ضرورت کی بنیاد پر مستثنیٰ ہیں، لہذا شرعی احکام خواہ بدنی ہوں یا مالی اس سے ساقط نہ ہوں گے اِلا یہ کہ کسی عذر یا ضرورت کی وجہ سے ساقط ہوجائے [3]۔

نابینا کا جمعہ کی نماز چھوڑ دینا:

۵- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ نابینا پر اگر خود جامع مسجد جاسکے، یا کوئی آدمی میسر ہو جو اس کو پہنچادے خواہ اجرت لے کر پہنچائے تو اس پر جمعہ واجب ہوگا، یہ مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب ہے۔

(۱) المصباح المنير۔

(۲) المصباح المنير۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۸۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ جمعہ کی نماز میں حاضر ہونا اس پر واجب نہیں ہے، خواہ رضا کارانہ طور پر مفت میں یا اجرت مثل لے کر پہنچانے والا آدمی موجود ہو [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''صلاۃ الجمعۃ'' (فقرہ/ ۱۵) میں دیکھی جائے۔

نابینا کی اذان:

۶- شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر نابینا کو وقت کے ہوجانے کو بتلانے والا کوئی بینا نہ ہو تو اس کی اذان مکروہ ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے وقت میں غلطی کر جائے یا اس کے بارے میں پوچھنے یا تحری کرنے میں اس کے مشغول رہنے کے سبب لوگوں سے اول وقت کی فضیلت چھوٹ جائے، حنفیہ نے کہا ہے: اس کی اذان مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ دینی امور میں اس کا قول معتبر ہے، لہذا اس میں بھی مقبول ہوگا، اور اس سے اعلان ہوجائے گا [2]۔

تفصیل اصطلاح: ''أذان'' میں ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ نابینا کی اذان جائز ہے، امام مالک نابینا کے موذن ہونے کو ناپسند نہیں کرتے تھے، اگر نابینا ثقہ اور امانت دار ہو تو اس کے اذان کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے [3]۔

نابینا کی امامت:

۷- حنفیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ نماز میں نابینا کی امامت مکروہ ہے،

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۴۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰۰، أسنی المطالب ۱/ ۲۳۶، کشاف القناع ۱/ ۴۹۵۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۶۱، أسنی المطالب ۱/ ۱۲۹، کشاف القناع ۱/ ۲۳۵۔

(۳) مواہب الجلیل مع التاج والإکلیل ۱/ ۴۵۱۔

البتہ اگر قوم میں سب سے بڑا عالم ہوتو اس وقت کراہت نہ ہوگی۔

مالکیہ اور شافعیہ نے کہا ہے کہ نماز کی امامت میں وہ بینا کی طرح ہے، کیونکہ ان دونوں کی فضیلت میں تعارض ہے، اس لئے کہ نابینا کچھ نہیں دیکھتا ہے جو اس کو مشغول کر سکے، لہذا اس میں خشوع زیادہ ہوگا، اور بینا نجاست کو دیکھتا ہے، لہذا وہ نجاستوں سے اس سے زیادہ بچ سکے گا۔

تفصیل اصطلاح: ''إمامۃ الصلاۃ'' (فقرہ/ ۲۴) میں ہے۔

نابینا کی گواہی:

۸- جن چیزوں کا تعلق دیکھنے سے ہے ان میں نابینا کی گواہی قابل قبول نہیں ہے، اور جن کا تعلق چکھنے، چھونے یا سونگھنے سے ہے، ان میں اس کی گواہی قبول کی جائے گی، اس لئے کہ ان تینوں حواس کے ذریعہ ادراک میں بینا اور نابینا دونوں برابر ہیں، جن امور کا تعلق سننے سے ہے، ان کے بارے میں اس کی گواہی کے جائز ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''شہادۃ'' (فقرہ/ ۱۹) میں ہے۔

نابینا کا عقد:

۹- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ صفت کے ذریعہ نابینا کی بیع وشراء جائز ہے، کیونکہ ان دونوں میں عقد سلم جائز ہے [۲]۔

شافعیہ نے کہا ہے: جس عقد میں دیکھنا شرط ہو وہ نابینا کی طرف سے صحیح نہ ہوگا، جیسے بیع، اجارہ، رہن دینا، رہن لینا وغیرہ جن کے صحیح

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۳، المغنی ۶/ ۴۵۳۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۶۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۴، کشاف القناع ۳/ ۱۶۵۔

ہونے کے لئے معقود علیہ کو دیکھنا شرط ہے، اور جس عقد میں دیکھنا شرط نہیں ہے، جیسے سلم تو نابینا اس کو براہ راست کر سکتا ہے اگر رأس المال ذمہ میں ہو، اس لئے کہ عقد سلم کی بنیاد وصف پر ہے دیکھنے پر نہیں ہے، اور اس لئے کہ اس کی صفت سن کر معلوم ہو سکتی ہے، اور اس کے ممتاز ہونے کا تصور کیا جا سکتا ہے [۱]۔

جو عقود نابینا براہ راست نہیں کر سکتا ان میں کسی دوسرے کو اپنا وکیل بنائے گا [۲]۔

نابینا کا لعان:

۱۰- اگر نابینا کو چھو کر یا سن کر زنا کا یقین ہو جائے تو اس کا لعان صحیح ہوگا، اس لئے کہ اس کا علم بہت طریقوں سے ہو سکتا ہے، چھو کر یا محسوس کر کے۔

تفصیل اصطلاح: ''لعان'' میں ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۲۲، ۶/ ۲۱۸۔

(۲) سابقہ مراجع، أسنی المطالب ۲/ ۱۸۔

عِمَارَة

تعریف:

۱- عمارۃ لغت میں: جس سے مکان آباد کیا جائے، کہا جاتا ہے: "عمر اللہ بک منزلک وأعمرہ" اللہ تعالی اس کو تیرے ذریعہ تیرے گھر کو آباد کرے، "عمرت الخراب أعمرہ عمارۃ" میں نے اس کو آباد کیا، تعمیر کرنے پر بھی بولا جاتا ہے[1]۔

اصطلاح میں: ایسا کام کرنا جس سے زمین یا مکان میں اصلاح ہو، یعنی زمین کو آباد کرنا اور عمارت کی مرمت کرنا اور اس کو پختہ کرنا وغیرہ، جس سے عرف میں اس کی اصلاح سمجھی جائے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- بناء:

۲- بناء: ایک چیز کو دوسری چیز پر اس طرح رکھنا کہ اس کا مقصد اس کو مستحکم کرنا ہو[3]۔

بناء عمارت سے خاص ہے۔

(۱) لسان العرب، متن اللغہ۔

(۲) القلیوبی ۳/۱۰۸۔

(۳) الکلیات ۱/۴۱۷۔

ب- ترمیم:

۳- ترمیم: عمارت کی اصلاح کرنا ہے[1]۔

یہ عمارت کی ایک قسم ہے۔

ج- إحیاء:

۴- غیر آباد اراضی کو مکان تعمیر کرکے، یا پودا لگاکر یا سینچائی کرکے آباد کرنا احیاء کہلاتا ہے[2]، احیاء کے مضاف الیہ کے اعتبار سے اس کی حقیقت الگ الگ ہوتی ہے، جیسا "احیاء السنۃ"، سنت کو زندہ کرنا، "احیاء اللیل" شب بیداری کرنا وغیرہ۔

اس اعتبار سے وہ عمارت سے عام ہے۔

عمارت سے متعلق احکام:

۵- معمور کے اعتبار سے عمارت کے احکام الگ الگ ہیں، چنانچہ شافعیہ نے کہا ہے کہ وقف کے نگراں پر واجب ہے کہ وقف کی آمدنی سے یا جس جہت سے واقف نے شرط لگائی ہو اس کی طرف سے شئ موقوف کو آباد کرے، اسی طرح ولی پر واجب ہے کہ اپنے زیر سرپرستی شخص کی اراضی کو اس کی آمدنی سے یا اس کے کسی دوسرے مال سے آباد کرے، اور مشترک کے نگراں پر شریک کے طلب کرنے سے اس کو آباد کرنا واجب ہے خواہ وہ موقوف ہو جیسے مسجد وغیرہ کے لیے ہو یا مملک ہو، مجور علیہ کے ولی پر اس کی املاک کو آباد کرنا اور حاکم پر غائب کے مال کو اور اس میت کے مال کو جس کا کوئی وارث نہ ہو اور اس پر

(۱) أساس البلاغہ۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۷۷، حاشیۃ القلیوبی ۳/۸۷۔

دیون ہوں آباد کرنا واجب ہے، بالغ رشید پر اپنی غیر جاندار املاک کو آباد کرنا واجب نہیں ہے، جیسے نالی اور گھر اور اس کی غیر آباد زمین، اس لئے کہ مال کو بڑھانا واجب نہیں ہے، البتہ اس کو آباد رکھنا مندوب ہے اور اس کو چھوڑ دینا مکروہ ہے، تاکہ عمل کے بغیر مال ضائع نہ ہوجائے [1]۔

مساجد کی عمارت:

٦ - کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کے ذریعہ مساجد کو آباد کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور یہ فرض کفایہ ہے، اگر کچھ مسلمان اس کو انجام دیں تو باقی لوگوں سے گناہ ساقط ہوجائے گا، اور اگر سب چھوڑ دیں تو سب کے سب گناہ گار ہوں گے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّما يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللّٰهِ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْأَخِرِ" [2] (اللہ کی مسجدوں کا آباد کرنا تو بس ان لوگوں کا کام ہے جو ایمان رکھتے ہیں اللہ اور روز آخرت پر)، آیت کی تفسیر میں علامہ ابن کثیر نے کہا ہے: [3] اس کی صحیح آبادی صرف ان لوگوں کے ذریعہ ہوسکتی ہے جو کمالات علمیہ وعملیہ کے جامع ہوں، اس کی تعمیر میں ان کو بنانا، فرش کے ذریعہ ان کو مزین کرنا، چراغ کے ذریعہ ان کو روشن کرنا، ان میں ہمیشہ عبادت کرنا، علم کا درس دینا، جس کام کے لئے مسجد نہیں بنائی گئی ہے جیسے دنیا کی بات، اس سے اس کو بچانا یہ سب داخل ہیں، حدیث قدسی میں ہے کہ اللہ تعالی نے فرمایا: "إن بيوتي في أرضي المساجد، وإن زواري عمّارها، فطوبى لعبد تطهر في بيته ثم زارني في بيتي فحق على المزور أن يكرم زائره" [1] (میرے گھر میری زمین میں، مساجد ہیں، اور میری زیارت کرنے والے ان کو آباد کرنے والے ہیں، پس مبارک ہے وہ بندہ جو اپنے گھر میں پاکی حاصل کرے، پھر میرے گھر میں میری زیارت کرے جس کی زیارت کی جاتی ہے، اس پر حق ہے کہ اپنے زیارت کرنے والے کا اکرام کرے)۔

تفصیل اصطلاح "مسجد" میں ہے۔

(١) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۹۵۔

(٢) سورۂ توبہ/ ١٨۔

(٣) تفسیر ابن کثیر فی قولہ تعالی: "إنما يعمر مساجد الله"، روح المعانی، القلیوبی ۳/ ۱۰۸۔

(١) حدیث: "قال الله: إن بيوتي في أرضي المساجد" ابن حجر نے الکشاف (۲/ ۳۵۴) کی احادیث کی تخریج میں کہا ہے کہ مجھ کو یہ حدیث اس طرح نہیں ملی، طبرانی میں سلمان کے واسطہ سے نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "من توضأ في بيته فأحسن الوضوء ثم أتى المسجد فهو زائر لله، وحق على المزور أن يكرم زائره" اس کو ہیثمی نے المجمع (۲/ ۳۱) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ طبرانی نے الکبیر میں اس کی روایت کی ہے، اور اس کی ایک سند کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

عِمَامَة

تعریف:

۱- لغت میں عمامہ ایک لباس ہے جو سر پر گول لپیٹا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے: "تعمم الرجل" اس نے اپنے سر پر پگڑی باندھا، اس کی جمع عمائم ہے (۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- عذبۃ:

۲- عذبۃ: ہر چیز کا کنارہ جیسے "عذبة الصوت واللسان" یعنی کپڑے اور زبان کا کنارہ، عمامہ کے اوپری کنارہ کو "عذبۃ" کہا جاتا ہے اگر چہ وہ اصطلاح عرفی کے خلاف ہے (۳)۔

ب- ذؤابۃ:

۳- ذؤابہ بال کی چوٹی کو کہتے ہیں، جب بال لٹکے ہوئے ہوں، اسی طرح عمامہ کے کنارہ کو بھی کہتے ہیں، اس کی جمع ذوائب ہے، فقہاء اس لفظ کو ان ہی دو معانی میں استعمال کرتے ہیں۔

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، المخصص لابن سیدہ ۸۱/۴۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) ارشاد الساری ۴۲۸/۸۔

چنانچہ "عذبہ"، اور "ذؤابہ" عمامہ کے جز ہیں، بعض لوگ عذبہ اور ذؤابہ میں فرق نہیں کرتے ہیں (۱)۔

ج- عصابۃ:

۴- عربی استعمال میں عصابہ کے چند معانی ہیں، جو ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، عصابہ جو عمامہ کے معنی میں ہے، اس کا مرادف ہے۔

جاحظ نے کہا ہے کہ عصابہ اور عمامہ ایک ہیں (۲)۔

چنانچہ وہ عمامہ کے مرادف ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے: "**أن النبی ﷺ بعث سرية فأصابهم البرد فلما قدموا على رسول الله ﷺ أمرهم أن يمسحوا على العصائب**" (۳) (نبی کریم ﷺ نے ایک فوجی دستہ بھیجا اور ان کو ٹھنڈک لگ گئی جب وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے تو آپ ﷺ نے ان کو عصابہ پر مسح کرنے کا حکم دیا)، یہاں عصائب کی تفسیر عمائم سے کی گئی ہے۔

عصابہ اس پٹی کو کہتے ہیں جو سر وغیرہ پر باندھا جاتا ہے، اس معنی کے اعتبار سے یہ عمامہ سے عام ہے۔

د- معجر:

۵- "معجر" چادر سے چھوٹا، اور اوڑھنی سے بڑا ایک کپڑا ہے جو عورت اپنے سر پر ڈالتی ہے، اور اس کو اپنے سر کی گولائی میں لپیٹ

(۱) المصباح المنیر، کشاف القناع ۱/ ۵۷، ۱۱۹۔

(۲) البیان والتبیین ۳/ ۹۹ تحقیق عبد السلام ہارون (شائع کردہ لجنۃ التالیف والترجمہ مصر طبع یازدہم ۱۳۶۸ھ-۱۹۴۹ء)

(۳) حدیث: "أن النبی ﷺ بعث سرية فأصابهم....." کی روایت ابوداؤد (۱۰۱/۱) نے حضرت ثوبانؓ سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۸۹/۱) میں اس کو منقطع کہا ہے۔

دیتی ہے، پھراس کے اوپر اپنی چادر ڈالتی ہے، اس کی جمع ''معاجر'' ہے۔

معجر کے ذریعہ سر باندھنا عورتوں کے تعلق سے ہے، اور عمامہ کے ذریعہ مردوں کے تعلق سے ہے، اور یہ تھوڑی کے نیچے لپیٹے بغیر سر پر کپڑے کو لپیٹنا ہے، بعض عبارتوں میں ہے کہ تھوڑی کے نیچے لائے بغیر عمامہ کو لپیٹنا ''اعتجار'' ہے۔

عمامہ کے ذریعہ اعتجار یہ ہے کہ اس کو اپنے سر پر لپیٹے اور اس کے کنارہ کو اپنے چہرہ پر ڈال دے عمامہ کا کوئی حصہ تھوڑی کے نیچے نہ لے جائے [1]۔

معجر اور عمامہ میں تعلق یہ ہے کہ دونوں سر پر لپیٹے جاتے ہیں، البتہ معجر عورت کے لئے ہے، اور عمامہ مرد کے لئے ہے۔

ھ-قناع:

٦ - قناع، ''مقنع''، ''مقنعۃ'' ایک قسم کا کپڑا ہے جس کو مرد وعورت دونوں اپنے سر پر رکھتے ہیں [2]۔

اس اوڑھنی کو بھی کہتے ہیں جس سے عورت اپنا چہرہ چھپاتی ہے [3]۔

بعض حضرات نے قناع کی ایسی تفسیر کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عورت کے ساتھ مخصوص ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ ''قناع'' اور ''مقنعہ'' وہ کپڑا ہے جس سے عورت اپنا سر اور اپنے محاسن کو چھپاتی ہے۔

بعض نے ''تقنع'' کے ذریعہ مرد کا وصف بیان کیا ہے، اگر مرد کے

(١) فتح الباری ٧/ ٣٦٩، لسان العرب۔

(٢) المعجم المفصل / ٣٠٣۔

(٣) حوالہ سابق / ٣٠٥۔

سر پر خود ہو تو کہا جاتا ہے: ''رجل مقنع'' [1]، تو قناع کا استعمال عورتوں کے لئے ہوتا ہے اور مردوں کے لئے عمامہ بولا جاتا ہے۔

و-قلنسوۃ:

٧ - لغت میں قلنسوہ سر کا ایک لباس ہے، اس کی جمع قلانس ہے، تقلیس کا معنی ٹوپی پہننا ہے [2]۔

اصطلاح میں: وہ لباس جو سر پر پہنا جائے اور اس کے اوپر عمامہ باندھا جائے یا یہ ''طاقیہ'' ہے [3]۔

تعلق یہ ہے کہ عمامہ اکثر ٹوپی پر باندھا جاتا ہے۔

عمامہ کی شکلیں:

٨-عمامہ کی چند شکلیں ہیں ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

آدمی عمامہ کو اپنے سر پر باندھے اور اس کو اپنی پیٹھ پر لٹکا دے، اس ہیئت کو ''**قعاطہ**'' کہتے ہیں۔

عمامہ کو داڑھ کے نیچے لائے بغیر سر پر لپیٹا جائے اس کو اعتجار کہتے ہیں۔

یہ کہ اس کے دونوں کناروں کو سر کے دونوں کناروں سے لٹکایا جائے، اس کو زوقلۃ کہتے ہیں۔

سر پر عمامہ لپیٹا جائے نہ پیٹھ پر ڈالا جائے، نہ تھوڑی کے نیچے لپیٹا جائے اس کو ''قفداء'' کہتے ہیں [4]۔

(١) لسان العرب مادہ: ''قنع''۔

(٢) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح۔

(٣) الدر المختار ١/ ١٨١، الدسوقی ١/ ١٦٣۔

(٤) المخصص لابن سیدہ ٤/ ٨٤، ان معانی کو صلاح حسین العبیدی نے اپنی کتاب

رسول اللہ ﷺ کے عماموں کی صفت:

۹-صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے رسول اللہ ﷺ کے عمامہ سے متعلق احادیث بیان کی ہیں جن میں عمامہ کے رنگ، اس کی شکل اور اس کی نوعیت کی صراحت کی گئی ہے۔

چنانچہ حضرت جابر بن عبداللہؓ سے مروی ہے: "أن النبی ﷺ دخل یوم فتح مکة وعلیه عمامة سوداء"[(۱)] (نبی کریم ﷺ فتح مکہ کے دن اس حال میں داخل ہوئے کہ آپ کے سرمبارک پر کالا عمامہ تھا)۔

اللہ کے رسول ﷺ اس رنگ کا عمامہ خطاب کے وقت استعمال فرماتے تھے، چنانچہ حضرت جعفر بن عمرو بن حریثؓ اپنے والد سے نقل کرتے ہیں: "أن رسول الله ﷺ خطب الناس، وعلیه عمامة سوداء"[(۲)] (اللہ کے رسول ﷺ نے لوگوں کو اس حال میں خطبہ دیا کہ آپ کے سرمبارک پر کالا عمامہ تھا)۔

حضرت اسماعیل بن عبداللہ بن جعفر اپنے والد سے نقل کرتے ہیں: "رأیت علی النبی ﷺ ثوبین مصبوغین بزعفران رداء وعمامة"[(۳)] (میں نے نبی کریم ﷺ کے جسم مبارک پر زعفران میں رنگے ہوئے دو کپڑے دیکھے، ایک چادر اور دوسرا عمامہ)۔

آپ ﷺ اپنے عمامہ کا کنارہ اپنے دونوں مونڈھوں کے درمیان لٹکاتے تھے، چنانچہ حضرت جعفر بن عمرو بن حریث اپنے والد سے نقل کرتے ہیں: "کأنی أنظر إلی رسول الله ﷺ علی المنبر، وعلیه عمامة سوداء قد أرخی طرفیها[(۱)]، بین کتفیه"[(۲)] (میں اس وقت گویا رسول اللہ ﷺ کو منبر پر اس حال میں دیکھ رہا ہوں کہ آپ پر ایک کالا عمامہ ہے، اور اس کا کنارہ اپنے دونوں مونڈھوں کے درمیان لٹکا رکھا ہے)۔

اس حدیث میں نبی کریم ﷺ کے عمامہ کے رنگ کی صراحت کے ساتھ ساتھ، اس کے کنارہ کو دونوں مونڈھوں کے درمیان لٹکانے کی صراحت بھی ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اس کے بارے میں کہا ہے: "کان النبی ﷺ إذا اعتم سدل عمامته بین کتفیه"[(۳)] (نبی کریم ﷺ جب عمامہ باندھتے تو اس کو اپنے دونوں مونڈھوں کے درمیان لٹکاتے تھے)۔

یہ بات ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قطری عمامہ باندھا ہے، چنانچہ حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے: "رأیت رسول

= الملابس العربیة الاسلامیة فی العصر العباسی رص ۱۱۳، ۱۱۴ میں نقل کیا ہے۔

(۱) حدیث جابر: "أن النبی ﷺ دخل یوم فتح مکة" کی روایت مسلم (۲/۹۹۰) نے کی ہے۔

(۲) حدیث جعفر بن عمرو بن حریث عن أبیه "أن رسول الله ﷺ خطب الناس......" کی روایت مسلم (۲/۹۹۰) نے کی ہے۔

(۳) الحاوی للفتاوی ۲/۱۰۴۔
اور حدیث عبد اللہ بن جعفر "رأیت علی النبی ﷺ ثوبین......" کی روایت حاکم (۳/۵۶۸) اور ابو یعلی (۱۲/۱۶۰) نے کی ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۱۰/۳۰۵) میں اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) نووی نے اس تثنیہ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ایسا ہی یہ ہمارے اور دوسرے علاقہ کے تمام نسخوں میں "طرفین" تثنیہ کے ساتھ ہے، اسی طرح حمیدی کی صحیحین میں بھی ہے، قاضی عیاض نے لکھا ہے کہ صحیح "طرفها" مفرد صیغہ کے ساتھ ہے، اور بعض لوگوں نے "طرفیها" تثنیہ کے صیغہ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔
شرح مسلم علی ہامش القسطلانی ۶/۶۶، ۶۷، ابوداؤد میں مفرد صیغہ کے ساتھ مذکور ہے، السنن ۲۶/ کتاب اللباس ۲۴/ باب فی العمائم۔

(۲) حدیث عمرو بن حریث: "کأنی أنظر إلی رسول الله ﷺ علی المنبر.." کی روایت مسلم (۲/۹۹۰) نے کی ہے۔

(۳) حدیث ابن عمرؓ "کان النبی ﷺ إذا اعتم.." کی روایت ترمذی (۴/۲۲۵، ۲۲۶) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

الله ﷺ توضأ وعليه عمامة قطرية، فأدخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم رأسه ولم ينقض العمامة"[1] (میں نے دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ وضو فرما رہے ہیں، اور آپ ﷺ کے سر مبارک پر قطری عمامہ ہے، آپ ﷺ نے اپنا ہاتھ عمامہ کے نیچے داخل کیا اور سر کے اگلے حصہ پر مسح کیا اور عمامہ کو نہیں کھولا)، ''عمامہ قطریہ'' کی دو تفسیریں کی گئی ہیں:

اول: ایک قول یہ ہے کہ یہ ایک قسم کی چادر ہے، جس میں سرخی ہوتی تھی، اور اس میں دھاریاں بھی تھیں، اور اس میں کچھ سختی اور کھر دراپن بھی ہوتا تھا۔

دوم: ایک قول یہ ہے کہ یہ عمدہ جوڑے ہوتے تھے جو بحرین کے ایک گاؤں سے جس کو قطر کہا جاتا تھا لائے جاتے تھے[2]۔

سیوطی نے لکھا ہے کہ حضور ﷺ کے عمامہ کی مقدار کے بارے میں کوئی حدیث ثابت نہیں ہے، اور اس حدیث سے جس کی نسبت انہوں نے بیہقی کی طرف کی ہے، جس میں حضور ﷺ کے عمامہ کی صفت بیان کی گئی ہے، یہ نتیجہ نکالا ہے کہ وہ چند ذراع کا تھا، پھر کہا: بظاہر وہ تقریباً دس ذراع یا اس سے کچھ زائد تھا[3]۔

ایک وصف جس کا علم ہمیں ہوسکا ہے عمامہ کو لٹکانا ہے۔

حضرت عبد الرحمٰن بن عوفؓ نے آپ ﷺ کے عمامہ کی صفت بیان کرتے ہوئے کہا ہے: ''**عممني رسول الله ﷺ فسدلها بين يدي ومن خلفي**''[1] (اللہ کے رسول ﷺ نے مجھ کو عمامہ باندھا تو اس کا کنارہ کبھی میرے آگے اور کبھی میرے پیچھے لٹکایا)۔

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ اپنا عمامہ اپنے دونوں مونڈھوں کے درمیان لٹکاتے تھے، تابعین میں سے جن لوگوں نے ایسا کیا ان میں سالم بن عبد اللہ اور قاسم بن محمد ہیں[2]۔

یہ بات ثابت ہے کہ بعض صحابہ نے اپنے عمامہ میں کوئی علامت لگایا جس سے وہ پہچانے جائیں۔

بعض حضرات نے خود عمامہ کو نشان بنایا، چنانچہ حضرت حمزہؓ نے جنگ بدر میں سرخ شتر مرغ کے پر سے نشان لگایا تھا، اور حضرت زبیرؓ نے پیلے عمامہ سے اپنے کو ممتاز کیا تھا[3]۔

ذمیوں کے عماموں کی صفت:

۱۰ - ذمی رنگین عمامے باندھتے تھے تاکہ ممتاز رہیں، چنانچہ عیسائیوں کے عمامے نیلے تھے، اور یہود کے عمامے پیلے تھے، مذکور ہے کہ خود حضرت عمرؓ ہی نے ان پر اس کو ضروری قرار دیا تھا[4]۔

البتہ یہ علامات بعد میں باقی نہیں رہیں، چنانچہ مسلمانوں نے رنگین عمامہ باندھا، اہل ذمہ کے عماموں کی ایک صفت یہ ہے کہ اس کا کنارہ نہیں ہوتا تھا، اور عمامہ باندھتے وقت اس کو تھوڑی کے نیچے سے نہیں لپیٹا جاتا تھا، ابن قدامہ نے کہا ہے: اگر عمامہ کا کوئی حصہ تھوڑی

---

(۱) حدیث انس: ''رأيت رسول الله ﷺ توضأ وعليه عمامة..'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۰۲، ۱۰۳) اور حاکم (۱/ ۱۶۹) نے کی ہے، اور ذہبی نے اس کے صحیح نہ ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۲) ازہری نے کہا ہے کہ بحرین کے اطراف میں ایک گاؤں جس کا نام قطر ہے، میرا خیال ہے کہ قطری کپڑے اسی کی طرف منسوب ہیں، چنانچہ نسبت کے لئے قاف کو کسرہ دیا اور اس کی تخفیف کی (النہایہ لابن الاثیر ۴/ ۸۰)۔

(۳) الحاوی للفتاوی ۱/ ۷۲، ۷۳۔

(۱) حدیث عبد الرحمٰن بن عوف: ''عممني رسول الله ﷺ ..'' کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۴۱) نے کی ہے، اور منذری نے مختصر السنن (۶/ ۴۵) میں لکھا ہے کہ اس میں ایک راوی مجہول ہیں۔

(۲) دیکھئے: سنن ترمذی ۲۵/ کتاب اللباس ۱۲ باب فی سدل العمامة بين الكتفين۔

(۳) البیان والتبیین للجاحظ ۳/ ۱۰۱۔

(۴) الملابس العربية الإسلامية للعبيدی ۷/ ۱۱ تعلیق ۱۲۲ یہ معلومات مایر الملابس المملوكیہ ۱۱۵، ۱۱۶ سے نقل کی گئیں ہیں۔

کے نیچے نہ ہو اور نہ اس کا کنارہ ہو تو اس پر مسح کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اہل ذمہ کے عماموں کی صفت ہے (۱)۔

عمامہ باندھ کر نماز پڑھنا:

۱۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز میں مرد کے لئے عمامہ یا اس جیسی کسی چیز سے سر کو چھپانا مستحب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ عمامہ باندھ کر نماز پڑھا کرتے تھے۔

عورت کے لئے اپنے سر کو چھپانا واجب ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مرد کے لئے ننگے سر نماز پڑھنا مکروہ ہے اگر یہ سستی و کاہلی کی وجہ سے ہو، اس لئے کہ اس میں وقار کو ترک کرنا ہے اور اگر اپنی ذلت اور عاجزی ظاہر کرنے کے لئے ہو تو مکروہ نہیں ہے (۲)۔

دیکھئے: اصطلاح ''رأس'' (فقرہ/۵)۔

عمامہ کے پیچ پر سجدہ کرنا:

۱۲- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ گرمی یا سردی کے عذر کے بغیر عمامہ وغیرہ کے پیچ پر یا نمازی کے بدن سے متصل کسی کپڑے پر سجدہ کرنا جائز ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: ''**كنا نصلي مع رسول الله ﷺ في شدة الحر فإذا لم يستطع أحدنا أن يمكن جبهته من الأرض يبسط ثوبه فيسجد عليه**'' (۳) (ہم لوگ سخت گرمی میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھتے تھے، جب ہم میں سے کوئی اپنی پیشانی زمین پر نہیں جما سکتا تو اپنا کپڑا بچھا لیتا پھر اس پر سجدہ کرتا)، نبی ﷺ سے مروی ہے: ''**أنه سجد على كور عمامته**'' (۱) (آپ ﷺ نے اپنے عمامہ کے پیچ پر سجدہ کیا ہے)، حضرت حسنؓ فرماتے ہیں: ''**كان أصحاب رسول الله ﷺ يسجدون وأيديهم في ثيابهم، ويسجد الرجل على عمامته**''، وفي رواية: ''**كان القوم يسجدون على العمامة والقلنسوة ويده في كمه**'' (۲) (صحابہ کرامؓ اس حال میں سجدہ کرتے تھے کہ ان کے ہاتھ ان کے کپڑوں میں ہوتے تھے، اور کوئی آدمی اپنے عمامہ پر سجدہ کرتا تھا، ایک روایت میں ہے: لوگ عمامہ اور ٹوپی پر سجدہ کرتے تھے اور کسی کا ہاتھ اس کی آستین میں ہوتا تھا)۔

شافعیہ کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ پیشانی کو کھولنا اور اس کو براہ راست سجدہ گاہ سے متصل کرنا واجب ہے، اور آستین، دامن، ہاتھ، عمامہ کا پیچ، ٹوپی وغیرہ بدن سے متصل کسی کپڑے پر جو اس کی حرکت کے ساتھ حرکت کرتا ہو سجدہ کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''**إذا سجدت فمكن جبهتك من الأرض**'' (۳) (جب سجدہ کرو تو اپنی پیشانی

---

(۱) المغنی ۱/۳۰۱۔

(۲) دیکھئے: مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی (ص ۱۹۷ طبع سوم بولاق مصر ۱۳۱۸ھ)۔

(۳) حدیث انس: ''كنا نصلي مع رسول الله ﷺ ..'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۴۹۲) اور مسلم (۱/۴۳۳) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

---

(۱) حدیث: ''أنه سجد على كور عمامته...'' کی روایت عبد الرزاق نے المصنف (۱/۴۰۰) میں کی ہے اور الزیلعی نے اس کو نصب الرایہ (۱/۳۸۴) میں کی ہے، اور ذکر کیا ہے کہ ابو حاتم نے اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث الحسن: ''كان أصحاب رسول الله ﷺ ..'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۴۹۲) نے تعلیقاً کی ہے، اور بیہقی (۲/۱۰۶) نے اس کو متصل کہا ہے۔

(۳) حدیث: ''إذا سجدت فمكن جبهتك..'' کی روایت ابن حبان (۵/۲۰۶) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے، بیہقی نے دلائل النبوۃ (۶/۲۹۴) میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

کو زمین پر جما دیا کرو)، نیز حضرت خباب بن الارتؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "أتينا رسول الله ﷺ فشكونا إليه حر الرمضاء فلم يشكنا، وفي رواية: فما أشكانا"(۱) (ہم لوگ اللہ کے رسول ﷺ کے پاس حاضر ہوئے زمین کے سخت گرم ہونے کی شکایت کی، تو آپ ﷺ نے ہماری شکایت نہیں سنی، ایک روایت میں ہے: تو آپ نے ہماری شکایت نہیں سنی)۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ پیشانی پر سجدہ کرنا فرض ہے، اور عمامہ کے پیچ پر اگر شاش کی طرح باریک شال کے دو پیچ ہوں، سجدہ کرنا مکروہ ہے، لیکن نماز کا اعادہ واجب نہیں ہے، اگر دو پیچ سے زیادہ ہوں، اور اسی پر پیشانی ٹھہر جائے تو وقت کے اندر لوٹانا واجب ہے، اگر عمامہ سر پر بندھا ہوا ہو اور اس کے پیچ پر سجدہ کرے اور اس کی پیشانی زمین تک نہ پہنچے تو اس کی نماز باطل ہوگی، اور اس کو لوٹانا بہر حال واجب ہوگا(۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "سجود" (فقرہ/۷) اور اصطلاح "صلاۃ" (فقرہ/۱۰۱)۔

عمامہ پر مسح کرنے کا حکم:

۱۳- حنفیہ کا مذہب ہے کہ عمامہ پر مسح کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو اتارنے میں کوئی حرج نہیں ہے(۳)۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر عمامہ کو سر سے اتارنے کی وجہ سے ضرر کا اندیشہ ہو اور اس کو کھولنا ممکن نہ ہو تو اس پر مسح کرنا جائز ہے، اگر براہ راست سر کے بعض حصہ پر مسح کرنے پر قادر ہو تو اس پر مسح کرے گا اور عمامہ پر اس کو مکمل کرنا واجب ہوگا(۱)۔

شافعیہ نے کہا ہے: عمامہ پر مسح کرنا جائز ہے اگر چہ اس کو حدث کی حالت میں باندھا ہو، اور خواہ اس کو الگ کرنا دشوار ہو یا نہ ہو، اور صرف عمامہ پر اقتصار کرنا کافی نہ ہوگا، بلکہ اپنی پیشانی اور عمامہ پر مسح کرے گا، اور افضل یہ ہے کہ پیشانی سے کم پر اکتفا نہ کرے(۲)، اس لئے کہ مسلم میں حضرت مغیرہؓ کی حدیث ہے: "أنه ﷺ توضأ فمسح بناصيته وعلى العمامة"(۳) (نبی کریم ﷺ نے وضو فرمایا تو اپنی پیشانی اور عمامہ پر مسح کیا)۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ عمامہ پر مسح کرنا جائز ہے، اسی کے قائل حضرت عمرؓ، انس اور ابوامامہ ہیں، سعید بن مالک اور ابو الدرداء سے یہی مروی ہے، حضرت عمر بن عبد العزیز، حسن، قتادہ، مکحول، اوزاعی ابوثور اور ابن المنذر بھی اسی کے قائل ہیں، ابن المنذر نے کہا ہے کہ جن لوگوں نے عمامہ پر مسح کیا ہے ان میں حضرت ابوبکر صدیقؓ بھی ہیں(۴)۔

حنابلہ نے حضرت مغیرہ بن شعبہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے وضو کیا اور اپنی پیشانی، عمامہ اور موزوں پر مسح کیا۔

اس کی تفصیل اصطلاح "مسح" اور "وضو" میں ہے۔

(۱) حدیث خباب: "أتينا رسول الله ﷺ فشكونا إليه.." کی روایت مسلم (۱/۴۳۳) نے کی ہے، اور "فما أشكانا" کی روایت ابن المنذر نے الأوسط (۲/۳۵۸) میں کی ہے۔
(۲) دیکھئے: جواہر الإکلیل ۱/۵۴۔
(۳) ابن عابدین ۱/۱۸۱، فتح القدیر ۱/۱۰۹۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۲۹۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/۶۰، القلیوبی ۱/۵۴۔
(۳) حدیث المغیرۃ: "أن النبي ﷺ توضأ فمسح.." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۳۰۸) اور مسلم (۱/۲۳۱) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔
(۴) ابن عابدین ۱/۱۸۱، المغنی لابن قدامہ ۱/۳۰۰۔

میت کے لئے عمامہ:

۱۴- امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا مذہب ہے کہ کفن میں قمیص کے ساتھ عمامہ کو شامل کرنا مستحب ہے، حنفیہ نے اس کی بنیاد حضرت سعید بن منصور کی حدیث پر رکھی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اپنے بیٹے واقد کو پانچ کپڑوں میں کفنایا، قمیص، عمامہ اور تین لفافے، اور عمامہ کو تھوڑی سے نیچے تک لپیٹا۔

امام مالک سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا: یہ پسند ہے کہ مرد کو عمامہ باندھا جائے، انہوں نے کہا کہ ہمارے نزدیک میت کی شان یہ ہے کہ اس کو عمامہ باندھا جائے[۱]۔

امام شافعی اور امام احمد کا مذہب ہے کہ افضل یہ ہے کہ میت کے کفن میں قمیص اور عمامہ نہ ہو[۲]، انہوں نے حضرت عائشہؓ کے قول سے استدلال کیا ہے: "**كفن رسول الله ﷺ في ثلاثة أثواب بيض سحولية من كرسف ليس فيها قميص ولا عمامة**" متفق علیہ[۳] (رسول اللہ ﷺ کو تین سوتی سحولی سفید کپڑوں میں کفن دیا گیا ان میں قمیص اور عمامہ نہیں تھے)۔

احرام میں عمامہ باندھنا:

۱۵- احرام میں عمامہ باندھنا حرام ہے، نبی کریم ﷺ نے اس حدیث میں اس کی صراحت کی ہے، جس میں آپ ﷺ نے محرم کے لئے ممنوع لباس کا ذکر کیا ہے، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے کہا: اے اللہ کے رسول محرم کون کپڑے پہنے گا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لايلبس القمص ولا العمائم ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف إلا أحد لا يجد نعلين فيلبس خفين، وليقطعهما أسفل من الكعبين، ولا تلبسوا من الثياب شيئا مسه زعفران أو ورس**"[۱] (قمیص، عمامہ، پائجامہ، ٹوپی اور موزے نہ پہنے گا، البتہ اگر کسی کے پاس جوتا چپل نہ ہو تو وہ موزوں کو دونوں ٹخنوں کے نیچے تک کاٹ دے گا، پھر ان کو پہنے گا، اور ایسا کوئی کپڑا نہ پہنو جس میں زعفران یا ورس لگا ہوا ہو)۔

نووی نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عمامہ اور ٹوپی بول کر تنبیہ کردی کہ سر کو چھپانے والا ہر کپڑا خواہ سلا ہوا ہو یا سلا ہوا نہ ہو، یہاں تک کہ پٹی بھی حرام ہے، لہذا اگر زخم، درد سر یا اور کسی وجہ سے پٹی باندھنے کی ضرورت ہو تو باندھے گا اور اس پر فدیہ لازم ہوگا[۲]۔

عمامہ اتارنے کی سزا دینا:

۱۶- تعزیر ایک سزا ہے جو ان جرموں میں دی جاتی ہے جن میں حد اور کفارہ نہ ہو، اس کی مقدار قاضی اپنی صوابدید سے طے کرے گا، جن چیزوں کے ذریعہ سزا دی جاتی ہے ان میں عمامہ اتارنا بھی ہے، ابن شاس نے کہا ہے کہ لوگ کسی آدمی کو اس کے مقام اور اس کی جنایت کے بقدر سزا دیتے تھے، کسی کو مارا جاتا تھا، کسی کو قید کیا جاتا ہے، کسی کو مجلس میں اس کے دونوں پیروں پر کھڑا کیا جاتا تھا، کسی کا

---

(۱) عمدۃ القاری ۸/ ۵۰، المدونہ ۱/ ۱۸۷، ۱۸۸۔

(۲) شرح مسلم للنووی علی ہامش القسطلانی ۴/ ۲۶۶، المغنی ۲/ ۴۶۴۔

(۳) حدیث عائشہ: "كفن رسول الله ﷺ في ثلاثة.." کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۳۵) اور مسلم (۲/ ۶۴۹، ۶۵۰) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) حدیث ابن عمر "أن رجلا قال: يا رسول الله" کی روایت بخاری (۳/ ۴۰۱) اور مسلم (۲/ ۸۳۴) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) شرح مسلم للنووی علی ہامش القسطلانی ۵/ ۱۸۲۔

عمامہ اتروایا جاتا تھا، کسی کا پائجامہ کھلوایا جاتا تھا[۱]۔

عَمد

تعریف:

۱- لغت میں عمد کا معنی: ارادہ کرنا، بھروسہ کرنا ہے، نیت سے یہی مقصود ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "تعمده وتعمد له وعمد إليه وله" یعنی ارادہ کیا[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قصد:

۲- کہا جاتا ہے: "قصدت الشيء وله وإليه قصدا" یعنی اس کو طلب کیا، "قصد الأمر" جان بوجھ کر اس کی طرف توجہ کیا، "مقصد" قصد کی جگہ، "قصد في الأمر" درمیانی راہ اختیار کی، حد سے تجاوز نہیں کیا، "قصد الطريق" سیدھی راہ پر چلا[۲]۔

قصد عمد سے عام ہے۔

ب-عزم:

۳- لغت میں عزم کا معنی: کسی کام کے کر گذرنے پر دل کا جما دینا، کہا جاتا ہے: "عزم فلان عزما" کوشش کیا اور جم گیا، "عزم الأمر"

(۱) المواق، التاج الإکلیل علی ہامش شرح مختصر خلیل ۶/ ۳۱۹، اور بعینہ یہ کلام تبصرۃ الحکام لابن فرحون علی ہامش فتح العلی لعلیش ۲/ ۲۹۵، ۲۹۶ میں ابوبکر الطرشوشی کی طرف منسوب ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن للأ صفہانی۔

(۲) سابقہ مراجع۔

اپنی نیت اور ضمیر کو اس کے کرنے پر جمادیا[۱]۔

ج-خطا:

۴- خطا لغت میں صواب کی ضد ہے، یہ "أخطأ" کا اسم ہے، صفت مخطی ہے، (خطا کار) اس شخص کو کہتے ہیں جو قصد وارادہ کے بغیر غلطی کر جائے، اور اس شخص کو بھی کہتے ہیں جو صحیح کرنا چاہے، لیکن صحیح کے بجائے غلط ہوجائے، راغب الاصفہانی نے کہا ہے کہ خطا سیدھی راہ سے بھٹک جانا ہے[۲]۔

اصطلاح میں خطا: یہ ہے کہ کوئی آدمی کسی مقصود کام کو کرنا چاہے اس وقت بلا قصد اس سے مقصود کے علاوہ کوئی دوسرا کام ہوجائے[۳]۔

عمد سے متعلق احکام:

عمد سے متعلق احکام کتب فقہ کے ابواب میں مذکور ہیں، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف-نماز میں:

۵- فقہاء کا مذہب ہے کہ نمازی اگر جان بوجھ کر نماز کا کوئی رکن چھوڑ دے یا اس کے بعد والے رکن کی طرف منتقل ہوجائے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اسی طرح اگر اپنی نماز میں جان بوجھ کر بات کرلے یا کھالے یا پی لے تو نماز باطل ہوجائے گی[۴]۔

(۱) لسان العرب، غریب القرآن للأصفہانی، التعریفات للجرجانی۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) التلویح ۲/ ۱۹۵۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۱۲، ۴۱۷، ۴۱۷، القوانین الفقہیہ رص ۴۷، ۷۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۶۳، ۶۵، المجموع للنووی ۴/ ۷۷، ۹۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۶۱، ۲/ ۴۔

اور اس سلسلہ میں تفصیل ہے جسے اصطلاح "صلاۃ" (فقرہ ۱۰۷/ اور اس کے بعد کے فقرات) میں دیکھا جائے۔

ب-روزہ میں:

۶- روزہ دار اگر جان بوجھ کر کھالے یا پی لے یا بیوی سے وطی کرلے تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "صوم" (فقرہ/ ۳۷ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ج-جنایات میں:

۷- جان بوجھ کر قتل کرنا بالاجماع حرام ہے جو قاتل کو قصاص اور جہنم کا مستحق بنادیتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا"[۱] (اور جو کوئی کسی مومن کو قصداً قتل کردے تو اس کی سزا جہنم ہے، جس میں وہ ہمیشہ پڑا رہے گا)۔

عمداً قتل کرنے والے کی توبہ قبول ہوگی یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، مذاہب اربعہ کے جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اس کی توبہ قبول کی جائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَالَّذِينَ لاَ يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلاَ يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِى حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلاَ يَزْنُونَ وَمَن يَفْعَلْ ذٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا إِلَّا مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صَالِحًا فَأُولٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ

(۱) سورۂ نساء/ ۹۳، دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۴۰، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۴۶، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۲۲، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۳۶۔

حَسَنَاتٍ"(۱) (اور جو اللہ کے ساتھ کسی اور معبود کو نہیں پکارتے اور جس (انسان کی) جان کو اللہ نے محفوظ قرار دے دیا ہے، اسے قتل نہیں کرتے، مگر ہاں حق پر اور نہ زنا کرتے ہیں، اور جو کوئی ایسا کرے گا، اس کو سزا سے سابقہ پڑے گا، قیامت کے دن اس کا عذاب بڑھتا جائے گا، وہ اس میں (ہمیشہ) ذلیل ہوکر پڑا رہے گا، مگر ہاں جو توبہ کرے اور ایمان لے آئے اور نیک کام کرتا رہے، سو ایسے لوگوں کو اللہ ان کی بدیوں کی جگہ نیکیاں عنایت کرے گا)۔ نیز ارشاد ہے:"**وَيَغْفِرُ مَادُونَ ذٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ**"(۲) (اور اس کے سوا (اور گناہوں کو) بخش دے گا جس کے لئے منظور ہوگا)، نیز اس لئے کہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کفر قتل عمد سے بڑا گناہ ہے، تو جب کفر سے توبہ قبول کی جاتی ہے تو قتل سے توبہ بدرجہ اولی قبول کی جائے گی۔

علماء سلف کی ایک جماعت جن میں حضرت ابن عباسؓ بھی ہیں، کی رائے ہے کہ جان بوجھ کر قتل کرنے والے کے لئے توبہ نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"**وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا..**"(۳) (اور جو کوئی کسی مومن کو قصداً قتل کردے تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ پڑا رہے گا اور اللہ اس پر غضبناک ہوگا اور اس پر لعنت کرے گا اور اس کے لئے عذاب عظیم تیار رکھے گا)۔

د- مرتد ہونے میں:

۸- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر آدمی جان بوجھ کر ایسا کام کرے جس سے کافر ہوجاتا ہے، یا جان بوجھ کر ایسی بات بولے جو اسلام سے خارج کردینے والی ہو تو وہ مرتد ہوجائے گا، اور اس پر مرتد کے احکام جاری ہوں گے(۱)۔

تفصیل اصطلاح: "ردة" (فقرہ/۱۰ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ھ- طلاق میں:

۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شخص جان بوجھ کر طلاق دے گا اس کی طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر کسی سونے والے کی زبان سے طلاق کا لفظ نکل جائے، یا وہ شخص طلاق کا لفظ ادا کرے جس کی عقل کسی ایسے سبب سے زائل ہوگئی ہو کہ اس میں اس نے اللہ تعالی کی نافرمانی نہ کی ہو یا سبقت لسانی سے طلاق کا لفظ نکل جائے، یا دوسرے کا کلام نقل کرتے ہوئے طلاق کا تلفظ کرے یا فقیہ درس میں بار بار لفظ طلاق بولے، تو ان تمام مسائل میں طلاق واقع نہ ہوگی(۲)۔

و- جان بوجھ کر رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ بولنا:

۱۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ رسول اللہ ﷺ پر جان بوجھ کر جھوٹ بولنا سب سے بڑا کبیرہ گناہ ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے:"**من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار**"(۳) (جو شخص مجھ پر جان بوجھ کر جھوٹ بولے تو وہ اپنا ٹھکانہ

(۱) سورۂ فرقان/۶۸-۷۰۔
(۲) سورۂ نساء/۱۱۶۔
(۳) سورۂ نساء/۹۳، دیکھئے: تفسیر القرطبی ۵/۳۲۹، تفسیر الفخر الرازی ۱۰/۲۳۹۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/۲۷۴، مغنی المحتاج ۴/۱۳۶، روضۃ الطالبین ۱۰/۶۴، المغنی لابن قدامہ ۸/۱۴۷۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۴۱۷، الفواکہ الدوانی ۲/۵۷، مغنی المحتاج ۳/۲۸۷، المغنی لابن قدامہ ۷/۱۱۳، ۱۲۱۔
(۳) حدیث:"من كذب على متعمدا..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۱۶۰) اور مسلم (۱/۱۰) نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے کی ہے۔

جہنم میں بنا لے)، نیز آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "إن من أعظم الفری أن یدعی الرجل إلی غیر أبیه، أو یری عینه مالم تر، أو یقول علی رسول الله ﷺ مالم یقل"[1] (سب سے بڑا جھوٹ یہ ہے کہ آدمی اپنے کو اپنے باپ کے علاوہ کسی دوسرے کی طرف منسوب کرے یا ایسی چیز کے دیکھنے کا دعوی کرے جس کو اس کی آنکھ نے نہیں دیکھا ہے، یا رسول اللہ ﷺ پر ایسی بات کہے جو آپ ﷺ نے نہیں کہا ہے)۔

لیکن جو شخص جان بوجھ کر رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ بولے وہ کافر ہوجائے گا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، ذہبی اور ابن حجر ہیثمی نے کہا ہے: علماء کی ایک جماعت کی رائے ہے کہ رسول اللہ ﷺ پر جان بوجھ کر جھوٹ بولنا کفر ہے جو اسلام سے خارج کر دیتا ہے، اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ کسی حرام کو حلال کرنے میں یا کسی حلال کو حرام کرنے میں، اللہ اور اس کے رسول پر جان بوجھ کر جھوٹ بولنا خالص کفر ہے، یہاں کلام صرف اس جھوٹ میں ہے جو اس کے علاوہ میں ہو[2]۔

اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث میں جان بوجھ کر جھوٹ بولنے والے کی روایت کبھی قبول نہیں کی جائے گی اگرچہ وہ توبہ کرلے اور اس کا عمل درست ہوجائے، یہ نبی ﷺ پر جھوٹ بولنے سے روکنے اور تنبیہ کرنے کے لئے ہے، کیونکہ اس کا فساد بہت بڑا ہے، اس لئے کہ یہ قیامت تک رہنے والی شریعت بن جائے گی، نبی کریم ﷺ کے علاوہ کسی دوسرے پر جھوٹ بولنا اس

(۱) حدیث: "إن من أعظم الفری أن یدعی الرجل إلی غیر أبیه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/۵۴۰) نے حضرت واثلہ بن اسقعؓ سے کی ہے۔

(۲) الزواجر عن اقتراف الکبائر ۱/۹۷، الکبائر للذہبی رص ۶۱، الفواکہ الدوانی ۱/۹۱، مغنی المحتاج ۴/۱۳۶، ۴۲۷۔

کے برخلاف ہے، کیونکہ اس کا فساد عام نہیں بلکہ محدود ہے[1]۔

ز- جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھانا:

۱۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھانا حرام اور گناہ کبیرہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلاً أُولَئِكَ لاَ خَلاَقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلاَ يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلاَ يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ"[2] (بے شک جو لوگ اللہ کے عہد اور اپنی قسموں کو قلیل قیمت پر بیچ ڈالتے ہیں یہ وہی لوگ ہیں جن کے لئے کوئی حصہ آخرت میں نہیں اور اللہ قیامت کے دن نہ ان سے بات کرے گا، نہ ان کی طرف دیکھے گا اور نہ انہیں پاک کرے گا اور ان کے لئے تو دردناک عذاب ہے)، نیز ارشاد باری ہے: "وَيَحْلِفُونَ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ"[3] (جھوٹی بات پر قسم کھاجاتے ہیں، درآنحالیکہ (اسے خوب) جانتے ہیں)، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من حلف علی یمین صبر یقتطع بها مال امریء مسلم لقی الله وهو علیه غضبان"[4] (جو شخص جھوٹی قسم کھا کر کسی مسلمان کا مال لے لے وہ اللہ تعالی سے اس حال میں ملے گا کہ اللہ تعالی اس پر سخت ناراض ہوگا)، نیز حضرت عبداللہ بن عمروؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا ہے: "الکبائر: الإشراک بالله، وعقوق الوالدین، وقتل

(۱) تدریب الراوی للسیوطی رص ۲۲۰، المنثور فی القواعد ۱/۴۳۰۔

(۲) سورۂ آل عمران /۷۷۔

(۳) سورۂ مجادلہ /۱۴۔

(۴) حدیث: "من حلف علی یمین صبر یقتطع بها مال امریء مسلم لقی الله وهو علیه غضبان" کی روایت بخاری فتح الباری (۱۱/۵۵۸) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

النفس، واليمين الغموس"[۱] (کبیرہ گناہ: اللہ تعالی کے ساتھ شریک کرنا، والدین کی نافرمانی کرنا، کسی کو قتل کرنا اور جھوٹی قسم کھانا ہے)۔

جس قسم میں جان بوجھ کر جھوٹ بولا جائے اس کو یمین غموس اس لئے کہتے ہیں کہ وہ قسم کھانے والے کو دنیا میں گناہ میں ڈبو دیتی ہے، اور قیامت کے دن اس کو جہنم میں ڈبو دے گی۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ جھوٹ خود حرام ہے، اگر اس پر قسم کھائی جائے تو اس کی حرمت اور سخت ہو جائے گی، اور اگر اس کے ذریعہ کسی حق کو باطل کیا جائے یا کسی معصوم مال کو لے لیا جائے تو حرمت مزید بڑھ جائے گی[۲]۔

دیکھئے: اصطلاح "أیمان" (فقرہ / ۱۰۸، ۱۱۴)۔

ح-قسم میں جان بوجھ کر حانث ہونا:

۱۲-قسم میں جان بوجھ کر حانث ہونے کے بارے میں پانچ احکام جاری ہوتے ہیں:

حانث ہونا کبھی تو واجب ہوتا ہے، یہ اس صورت میں ہوگا جب کسی واجب عینی کے چھوڑنے یا کسی حرام کے کرنے پر قسم کھائی جائے، لہذا اگر مثلاً قسم کھالے کہ پانچوں فرض نمازوں میں سے کوئی ایک نماز نہیں پڑھے گا تو حانث ہوجانا اس پر واجب ہوگا۔

اور کبھی حانث ہونا مندوب ہوتا ہے، اور یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کسی مندوب کے چھوڑنے پر قسم کھائے کہ جیسے چاشت کی نماز یا کسی مکروہ کے کرنے پر قسم کھائے، مثلاً نماز میں ادھر ادھر متوجہ ہوگا تو حانث ہوجانا مندوب ہوگا۔

کبھی حانث ہونا مباح ہوتا ہے، یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کسی مباح کے کرنے یا چھوڑنے پر قسم کھائے، جیسے کسی گھر میں داخل ہونا، کوئی متعین کھانا تناول کرنا اور کوئی کپڑا پہننا، بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس میں حانث نہ ہونا افضل ہے، کیونکہ اس میں اللہ تعالی کی تعظیم ہے۔

کبھی حانث ہونا حرام ہوتا ہے، یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کسی واجب کے کرنے یا کسی حرام کے چھوڑنے پر قسم کھائے، تو اس پر واجب ہوگا کہ جس چیز پر قسم کھائی ہے اس کو پورا کرے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَنقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوكِيدِهَا وَقَد جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَاتَفْعَلُونَ"[۱] (اور قسموں کو بعد اس کے استحکام کے مت توڑو، درآنحالیکہ تم اللہ کو گواہ بنا چکے ہو، بے شک اللہ جانتا ہے جو کچھ کہ تم کرتے ہو) اور کبھی جان بوجھ کر حانث ہونا مکروہ ہوتا ہے، یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کسی مندوب کے کرنے یا کسی مکروہ کے چھوڑنے پر قسم کھائے، اس کی دلیل سابقہ احادیث ہیں[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "حنث" (فقرہ / ۶)۔

---

(۱) حدیث: "الكبائر: الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وقتل النفس، واليمين الغموس" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱ / ۵۵۵) نے کی ہے۔

(۲) الکبائر للذہبی ص ۹۱، الزواجر عن اقتراف الکبائر ۲ / ۱۵۱، ۱۵۲، الفواکہ الدوانی ۲ / ۷، مغنی المحتاج ۴ / ۳۲۵، المغنی لابن قدامہ ۸ / ۶۸۲۔

(۱) سورۂ نحل / ۹۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۳ / ۱۷، ۱۸، القوانین الفقہیہ ص ۱۶۳، مغنی المحتاج ۴ / ۳۲۵، ۳۲۶، المغنی ۸ / ۶۸۲۔

عُمرٰی

تعریف:

۱- لغت میں عمری (عین کے پیش، میم کے سکون اور الف مقصورہ کے ساتھ) جس کو کوئی آدمی کسی دوسرے کے لئے اپنی زندگی بھر یا اس کی زندگی بھر کے لئے دے دے، ثعلب کہتے ہیں کہ عمری یہ ہے کہ آدمی اپنے بھائی کو کوئی گھر دے دے، اور کہہ دے کہ یہ مکان تیری زندگی بھر یا میری زندگی بھر کے لئے تجھ کو دیا، ہم دونوں میں جو بھی مرجائے یہ مکان میرے اہل وعیال کو دے دیا جائے (۱)۔

اصطلاح میں: حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ مالک کا اپنی مملوکہ شی کسی دوسرے کو اپنی یا اس کی زندگی بھر کے لئے دے دینا عمریٰ ہے (۲)۔

مالکیہ اور شافعیہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے، مالک کا اپنی مملوکہ شی کسی دوسرے شخص کو اس کی زندگی بھر کے لئے دے دینا عمریٰ ہے (۳)۔

(۱) لسان العرب، مختار الصحاح، المغرب فی ترتیب المعرف، المفردات فی غریب القرآن۔

(۲) التعریفات، بدائع الصنائع ۱۱۶/۶، المغنی ۶۸۶/۵، کشاف القناع ۳۰۷/۴۔

(۳) الشرح الصغیر ۱۶۰/۴، القوانین الفقہیہ ص ۲۴۵، جواہر الإکلیل ۱۵۷/۲، روضۃ الطالبین ۳۷۰/۵، الإقناع ۳۴/۲۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اعارہ:

۲- بلا عوض متعین وقت تک کے لئے منفعت کا مالک بنا دینا اعارہ کہلاتا ہے (۱)۔

دونوں میں فرق یہ ہے کہ عمری میں عمر بھر کی قید ہوتی ہے۔

ب-عریہ:

۳- درخت کھجور کا پھل یا کسی بھی درخت کا پھل، درخت کے بغیر ہبہ کرنا عریہ ہے (۲)۔

عریہ منفرد ہے کہ وہ پھل میں ہوتا ہے، عمری، پھل اور دوسری چیز میں ہوتا ہے اور عمر بھر کے لئے ہوتا ہے۔

ج-منحہ:

۴- منحہ یہ ہے کہ کسی کو بکری یا گائے یا اونٹنی دے دے کہ جب تک یہ دودھ دے گی وہ دودھ کر کھائے گا، پھر مالک کو لوٹ جائے گی (۳)۔

چنانچہ منحہ بکری، گائے یا اونٹنی کے دودھ کے ساتھ خاص ہے جبکہ عمری ایسا نہیں ہے۔

د-رقبی:

۵- لغت میں رقبی، مراقبہ سے ماخوذ ہے، کہا جاتا ہے: "أرقبت

(۱) التعریفات، حاشیہ ابن عابدین ۵۰۲/۴، شرح الزرقانی ۱۰۲/۷، الشرح الصغیر ۵۷۰/۳۔

(۲) القوانین الفقہیہ ص ۲۴۵، المغنی ۶۸۷/۵۔

(۳) القوانین الفقہیہ ص ۲۴۵، المغنی ۶۸۷/۵۔

زیدا الدار إرقابا" میں نے مکان بطور رقبی زندگی بھر کے لئے دیا، اسم رقبی ہے، اس لئے کہ جانبین میں سے ہر ایک دوسرے کی موت کا انتظار کرتا ہے تا کہ گھر اس کے لئے باقی رہے۔

اصطلاح میں: جمہور فقہاء کے نزدیک رقبی یہ ہے کہ کوئی شخص کہے: "أرقبتک الدار" یا یہ مکان تیرے لئے بطور رقبی تیری زندگی بھر کے لئے ہے، اس شرط کے ساتھ کہ اگر تو مجھ سے پہلے مر جائے گا تو یہ مکان مجھ کو لوٹ آئے گا، اور اگر میں تجھ سے پہلے مر گیا تو یہ تیرے لئے اور تیرے ورثاء کے لئے ہوگا۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ رقبی یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ اگر تو مجھ سے پہلے مر جائے تو تیرا مکان میرا ہو جائے گا اور اگر میں تم سے پہلے مر جاؤں تو میرا مکان تیرا ہو جائے گا [۱]۔

اجمالی حکم:

۶ - فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ عمری جائز ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من أعمر عمری فھی للذی أعمرھا حیا ومیتا ولعقبہ" [۲] (جو شخص کسی کو بطور عمری دے تو وہ اس کے لئے ہے جس کو بطور عمری دیا ہے، زندگی میں بھی اور مرنے پر بھی، اور اس کے ورثاء کے لئے ہے)، نیز ارشاد نبوی ﷺ ہے: "العمری جائز لأھلھا" [۳] (عمری اہل عمری کے لئے جائز ہے)۔

(۱) المصباح المنیر، الہدایہ ۳/ ۲۳۲، التعریفات رص ۱۱۱، القوانین الفقہیہ رص ۲۴۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۱۰، المغنی ۶/ ۲۸۶۔

(۲) حدیث: "من أعمر عمری......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۴۶، ۱۲۴۷) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "العمری جائزۃ لأھلھا" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۲۳) نے حضرت سمرہؓ سے کی ہے، اور اس کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۳۸) اور مسلم (۳/ ۱۲۴۸) نے "العمری جائزۃ" اور مسلم نے "العمری میراث لأھلھا" ان الفاظ میں کی ہے۔

عمری ایک قسم کا ہبہ ہے تو جس طرح تمام ہبہ جات میں ایجاب قبول اور قبضہ یا اس کے قائم مقام کی ضرورت ہوتی ہے، اس میں بھی ان کی ضرورت ہوگی [۱]۔

۷ - اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ عمری عین کی تملیک ہے یا منفعت کی تملیک ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ عمری فی الحال عین کی تملیک ہے جس کو بطور عمری دیا گیا ہے، اس کی طرف ملکیت منتقل ہو جاتی ہے [۲]، اس لئے کہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا: کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أمسکوا علیکم أموالکم، ولا تفسدوھا، فإنہ من أعمر عمری فھی للذی أعمرھا حیا ومیتا ولعقبہ" [۳] (اپنے اموال اپنے پاس روک رکھو، ان کو برباد نہ کرو کیونکہ جو کسی کو بطور عمری دے گا تو وہ اس کا ہو جائے گا، زندگی اور مرنے پر اور اس کے ورثاء کے لئے ہو جائے گا)، اور ایک روایت میں ہے: "قضی النبی ﷺ بالعمری أنھا لمن وھبت لہ" [۴] (نبی کریم ﷺ نے عمری کے بارے میں فیصلہ کیا کہ وہ جس کو ہبہ کیا گیا ہے اس کا ہوگا)۔

(۱) الاختیار ۳/ ۵۳، البدائع ۶/ ۱۱۶، القوانین الفقہیہ رص ۲۴۵، الشرح الصغیر ۴/ ۱۶۰، الإقناع ۲/ ۳۴، مغنی المحتاج ۳/ ۳۰۹، المغنی ۵/ ۶۸۷، نیل الأوطار ۶/ ۱۱۸۔

(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۹۳، البدائع ۶/ ۱۱۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۶۱ طبع مکتبۃ الکلیات الأزہریہ، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۰۷، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۷۰، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۸۷، ۶۸۸۔

(۳) حدیث: "أمسکوا علیکم أموالکم" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۴۶، ۱۲۴۷) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "قضی النبی ﷺ بالعمری" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۳۸) اور مسلم (۳/ ۱۲۴۶) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

مالکیہ ولیث نے کہا ہے کہ جس کو بطور عمری دیا گیا ہے اس کو صرف منفعت کا حق ہوگا، جب مرجائے گا تو عمری دینے والے کی طرف لوٹ آئے گا، اس لئے کہ حضرت یحیی بن سعید نے حضرت عبدالرحمٰن بن القاسم سے نقل کیا ہے، وہ کہتے ہیں: میں نے سنا مکحول قاسم بن محمد سے عمری کے بارے میں پوچھ رہے تھے، لوگ اس کے بارے میں کیا کہتے ہیں: تو قاسم نے جواب دیا کہ میں نے لوگوں کو ان شرائط پر قائم پایا جو وہ اپنے اموال کے بارے میں یا جو کچھ انہوں نے دیا ہے ان کے بارے میں لگاتے ہیں۔

ابراہیم بن اسحاق الحربی نے ابن العربی سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عمری، رقبی اور منحہ وغیرہ میں اہل عرب کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، بلکہ سب اس پر متفق ہیں کہ وہ تمام چیزیں اصل مالکین کی ملکیت میں رہتی ہیں اور جن کو دی گئی ہیں، وہ صرف منافع کے مالک ہوتے ہیں، نیز اس لئے کہ ملکیت میں کسی وقت کی تعیین نہیں ہوتی ہے جیسا کہ اگر کسی خاص مدت تک کے لئے فروخت کرے، اور جب وقت کی تعیین نہیں ہوسکتی تو اس کے قول کو منافع کی تملیک پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ وقت کی تعیین کے لائق ہوتی ہے[۱]۔

شافعیہ نے تفصیل کی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ عمری کے تین حالات ہیں:

اول: اگر کوئی شخص کہے: میں نے یہ گھر تم کو عمری کے طور پر دیا، جب تو مرجائے گا تو یہ تیرے ورثاء یا تیرے جانشین کے لئے ہوگا تو یہ صحیح ہے، اور یہ اس کے عین کا ہبہ کرنا کہلائے گا، اور جب وہ مرجائے گا تو اس کے ورثاء کے لئے ہوگا اگر ورثاء نہ ہوں گے تو بیت المال کا ہوگا، کسی بھی حال میں واہب کی طرف نہیں لوٹے گا۔

دوم: وہ صرف یہ کہے کہ میں نے یہ مکان تم کو تیری عمر بھر کے لئے دیا، اس کے علاوہ کچھ نہ کہے تو اس میں دو اقوال ہیں: اظہر قول اور یہی جدید قول بھی ہے کہ وہ صحیح ہوگا، اور ہبہ کے حکم میں ہوگا، قدیم قول یہ ہے کہ یہ باطل ہوگا۔

سوم: یہ کہے کہ میں نے یہ مکان تم کو تیری عمر بھر کے لئے دیا اگر تو مرجائے گا تو مجھ کو لوٹ آئے گا، یا اگر میں مرچکا ہوں گا تو میرے ورثاء کو لوٹ آئے گا، تو اصح قول یہ ہے کہ یہ ہبہ ہے اور شرط فاسد لغو ہے، اصح کے بالمقابل دوسرا قول یہ ہے کہ شرط کے فاسد ہونے کی وجہ سے عقد باطل ہوگا[۱]۔

حنابلہ نے ان کلمات کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے یہاں تک کہ بہوتی نے کہا ہے: گذشتہ تمام صورتوں میں ہبہ صحیح ہوگا، اور یہ عمری کی مثالیں ہیں، عین موہوبہ اس کی ہوگی جس کو بطور عمری دی گئی ہے، اور اس کے بعد اگر اس کے ورثاء ہوں گے تو ان کی ہوگی اور نہ ہوں گے تو بیت المال کی ہوگی جیسے تمام چھوڑے ہوئے اموال کا حکم ہوگا[۲]۔

---

(۱) مواہب الجلیل ۶/۶۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۴۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۶۱، المغنی ۵/ ۶۸۷۔

(۱) روضۃ الطالبین للنووی ۵/ ۳۷۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۰۷۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۳۰۷۔

عُمرۃ

تعریف:

۱- لغت میں عمرہ: (عین کے پیش اور میم کے سکون کے ساتھ) کا معنی زیارت کرنا ہے، اگر کوئی شخص عمرہ ادا کرے تو کہا جاتا ہے: "قد اعتمر"، اور اگر دوسرے کو عمرہ کی ادائیگی میں مدد کرے تو کہا جاتا ہے: "أعمرہ"[۱]۔

اصطلاح میں: جمہور فقہاء نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ احرام کی حالت میں بیت اللہ کا طواف اور صفا مروہ کے درمیان سعی کرنا عمرہ ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

حج:

۲- لغت میں حج کا معنی ارادہ کرنا یا کسی بڑے کام کا ارادہ کرنا ہے[۳]۔

اصطلاح میں: دردیر نے اس کی تعریف یہ کی ہے: حج کی نیت کے ساتھ احرام کی حالت میں عرفہ میں وقوف کرنا، کعبہ کا طواف کرنا، اور صفا مروہ کے درمیان سعی کرنا حج ہے[۴]۔

عمرہ اور حج کے درمیان مضبوط رشتہ ہے، چنانچہ حج میں عمرہ کے اعمال داخل ہیں، مزید اس میں کچھ اور چیزیں بھی ہیں جیسے عرفہ میں وقوف کرنا، منی میں رات گذارنا اور اس کے علاوہ حج کے دیگر اعمال۔

شرعی حکم:

۳- مالکیہ اور اکثر حنفیہ کا مذہب ہے کہ عمر میں ایک بار عمرہ کرنا سنت مؤکدہ ہے۔

واجب کے بارے میں حنفیہ کی اصطلاح کے مطابق بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ عمر میں ایک بار عمرہ کرنا واجب ہے[۱]۔

شافعیہ کے نزدیک اظہر قول اور یہی حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ عمر میں ایک بار عمرہ کرنا فرض ہے، امام احمد نے صراحت کی ہے کہ مکی پر عمرہ واجب نہیں ہوتا ہے[۲]، اس لئے کہ عمرہ کا ایک اہم رکن بیت اللہ کا طواف ہے اور وہ یہ کرتے رہتے ہیں، لہذا یہ ان کی طرف سے کافی ہوگا۔

حنفیہ اور مالکیہ نے عمرہ کے سنت ہونے پر چند دلائل کا ذکر کیا ہے، ان میں سے ایک حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث ہے، انہوں نے کہا: "**سئل رسول الله ﷺ عن العمرة أواجبة هي؟ قال: لا، وأن تعتمروا هو أفضل**"[۳] (رسول اللہ ﷺ سے عمرہ کے بارے میں پوچھا گیا کہ کیا وہ واجب ہے، تو

---

(۱) لسان العرب، النہایہ فی غریب الحدیث لابن الاثیر، القاموس المحیط للفیروز آبادی۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر بہامش حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۔

(۳) سابقہ لغوی مراجع۔

(۴) الشرح الکبیر علی مختصر خلیل للدردیر ۲/۲۔

(۱) الہدایہ، فتح القدیر ۲/۳۰۶، بدائع الصنائع ۲/۲۲۶، الدسوقی ۲/۲۔

(۲) المنہاج للنووی وشرحہ للمحلی بحاشیتی القلیوبی وعمیرہ ۲/۹۲ (طبع محمد علی صبیح واولادہ)۔ المغنی لابن قدامہ ۳/۲۲۳، ۲۲۴ طبع سوم دار المنار، الفروع لابن مفلح ۳/۲۰۳ تصویر عالم الکتب، کشاف القناع ۲/۳۷۶۔

(۳) حدیث جابر: "سئل رسول الله ﷺ عن العمرة.." کی روایت ترمذی (۳/۲۶۱) اور بیہقی (۴/۳۴۹) نے کی ہے، اور بیہقی نے اس کے موقوف ہونے کو درست قرار دیا ہے۔

آپ ﷺ نے فرمایا کہ نہیں لیکن عمرہ کرلو تو افضل ہے)، نیز حضرت طلحہ بن عبید اللہؓ کی حدیث ہے : "**الحج جهاد والعمرة تطوع**"[1] (حج جہاد ہے اور عمرہ نفل ہے)۔

شافعیہ وحنابلہ نے عمرہ کے فرض ہونے پر اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ"[2] (اور حج اور عمرہ کو اللہ کے لئے پورا کرو)، یعنی ان دونوں کو مکمل کرو، نص میں دونوں کی صراحت ہے، اس سے حج اور عمرہ دونوں کا فرض ہونا معلوم ہوتا ہے۔

نیز حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے وہ فرماتی ہیں: "**قلت: يا رسول الله هل على النساء جهاد؟**" **قال: "نعم، عليهن جهاد لا قتال فيه: الحج والعمرة"**[3] (میں نے کہا اے اللہ کے رسول! کیا عورتوں پر بھی جہاد ہے؟ فرمایا: ہاں، ان پر ایسا جہاد ہے جس میں جنگ نہیں ہے، وہ ہے حج اور عمرہ)۔

عمرہ کی فضیلت:

۴- عمرہ کی فضیلت میں بہت سی احادیث مروی ہیں، ان میں سے ایک حدیث وہ ہے جس کی روایت حضرت ابو ہریرہؓ نے کی ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما، والحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة**"[1] (عمرہ دوسرے عمرہ تک ہونے والے گناہوں کا کفارہ ہے، اور حج مقبول کا بدلہ جنت کے علاوہ دوسرا کچھ نہیں ہے)۔ دوسری وہ حدیث ہے جس کی روایت حضرت ابو ہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے کی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "**الحجاج والعمار وفد الله، إن دعوه أجابهم، وإن استغفروه غفر لهم**"[2] (حج اور عمرہ کرنے والے اللہ تعالی کے مہمان ہیں، اگر اس سے دعا کریں گے تو قبول کرے گا، اگر اس سے مغفرت طلب کریں گے تو ان کی مغفرت فرمائے گا)۔

عمرہ ادا کرنے کی صورتیں:

۵- عمرہ تین طریقوں سے ادا کیا جاتا ہے، جو درج ذیل ہیں:

الف- تنہا عمرہ کرنا: اس کا طریقہ یہ ہے کہ اشہر حج میں (عمرہ کو حج کے تابع کئے بغیر) عمرہ کا احرام باندھے یعنی عمرہ کی نیت کرکے تلبیہ پڑھے، یا حج کرے، پھر حج کے بعد عمرہ کرے، یا اشہر حج کے علاوہ دوسرے ایام میں عمرہ کے اعمال ادا کرے، یہ سب تنہا عمرہ ہیں۔

ب- تمتع: اس کا طریقہ یہ ہے کہ اشہر حج میں عمرہ کا احرام باندھے، اس کے اعمال ادا کرکے حلال ہوجائے پھر حج کرے، تو یہ تمتع کرنے والا ہوگا، اور اس پر تمتع کے لئے مقررہ شرائط کے مطابق تمتع کی قربانی واجب ہوگی۔

---

(۱) حدیث طلحہ بن عبید اللہ: "الحج جهاد، والعمرة تطوع" کی روایت ابن ماجہ (۲/۹۹۵) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۲/۲۲۷) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/۱۹۶۔

(۳) حدیث عائشہ: "هل على النساء جهاد.." کی روایت ابن ماجہ (۲/۹۶۸) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۲/۹۱) میں کہا ہے کہ اس کی اصل صحیح بخاری میں ہے، اور وہ بخاری (فتح الباری ۳/۳۸۱) میں ہے۔

(۱) حدیث ابو ہریرہ: "العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما.." کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۵۹۷) اور مسلم (۲/۹۸۳) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الحجاج والعمار وفد الله.." کی روایت ابن ماجہ (۲/۹۶۶) نے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/۱۲۷) میں اس کی اسناد کو ضعیف کہا ہے۔

دیکھئے: اصطلاح ''تمتع'' (فقرہ/ ۷) اور ''حج'' (فقرہ/ ۷۳)۔

ج- قران: اس کا طریقہ یہ ہے کہ ایک ہی احرام میں حج وعمرہ دونوں کا احرام باندھے اور دونوں کے اعمال ایک ساتھ ادا کرے، جمہور کے نزدیک عمرہ کے اعمال حج میں داخل ہوں گے، ان کے نزدیک ایک ہی طواف اور ایک سعی دونوں کے لئے کافی ہوجائے گی، اور وہ محرم برقرار رہے گا، اور حج میں یوم نحر کے اعمال ادا کرنے کے بعد حلال ہوگا۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ قارن دو طواف اور دو سعی کرے گا، ایک طواف وسعی اپنے عمرہ کے لئے پھر ایک طواف وسعی اپنے حج کے لئے، اور عمرہ کے اعمال ادا کرنے کے بعد حلال نہ ہوگا، بلکہ ان کے یہاں بھی محرم ہی رہے گا، اور حج ادا کرنے کے بعد حلال ہوگا، دیکھئے: ''قران'' اور ''حج'' (فقرہ/ ۱۳ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

ان صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں جیسے بھی عمرہ ادا کرے، اس کے لئے کافی ہوجائے گا، جو لوگ اس کو فرض کہتے ہیں ان کے نزدیک فرض ادا ہوجائے گا، اور جو لوگ اس کو سنت کہتے ہیں ان کے نزدیک سنت ادا ہوجائے گی [۱]۔

ابن قدامہ نے ''المغنی'' میں لکھا ہے: تمتع کرنے والے کا عمرہ، قران کرنے والے کا عمرہ اور قریب ترین حل سے ادا کیا ہوا عمرہ واجب عمرہ کی طرف سے کافی ہوجائے گا، ہمارے علم کے مطابق تمتع کے عمرہ کے کافی ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، ایسا ہی حضرت ابن عمرؓ، عطاء، طاؤس اور مجاہد نے کہا ہے، اور ہمارے علم کے مطابق کسی دوسرے نے ان کی مخالفت نہیں کی ہے۔

امام احمد سے منقول ہے: قارن کا عمرہ کافی نہ ہوگا، یہی ابوبکر کے نزدیک مختار ہے، امام احمد سے منقول ہے کہ قریب ترین حل سے ادا کیا ہوا عمرہ واجب عمرہ کی طرف سے کافی نہ ہوگا، انہوں نے کہا ہے کہ یہ تو صرف چار میل سے ہوگا، قارن کا عمرہ کافی نہ ہونے کی دلیل انہوں نے یہ دی ہے کہ جس وقت حضرت عائشہؓ کو حیض آ گیا تو آپ ﷺ نے ان کو تنعیم سے عمرہ کرایا، اگر قران میں ان کا ادا کیا ہوا عمرہ کافی ہوتا تو اس کے بعد آپ ﷺ ان سے عمرہ نہ ادا کراتے۔

ابن قدامہ نے صبی بن معبد کے قول سے استدلال کیا ہے، انہوں نے کہا "**إني وجدت الحج والعمرة مكتوبين علي فأهللت بهما، فقال عمر: هديت لسنة نبيك**" [۱] (مجھ پر حج وعمرہ دونوں واجب ہوئے، تو میں نے دونوں کے لئے احرام باندھ لیا، تو حضرت عمرؓ نے کہا تم کو اپنے نبی ﷺ کی سنت کی طرف ہدایت ملی ہے)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے یہ سمجھ کر دونوں کا احرام باندھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کو جو واجب کیا ہے وہ ادا ہوجائیں گے، اور وہ ان دونوں کی ذمہ داری سے سبکدوش ہوجائیں گے، اور حضرت عمرؓ نے ان کے اس خیال کو درست قرار دیا، اور کہا کہ تم کو تمہارے نبی کی سنت کی طرف رہنمائی ملی ہے، نیز حضرت عائشہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے: "**أن النبي ﷺ قال لها لما جمعت بين الحج والعمرة: يجزىء عنك طوافك بالصفا والمروة عن حجك وعمرتك**" [۲] (نبی کریم ﷺ نے فرمایا جب تم نے حج وعمرہ کو جمع کرلیا تو تیرا صفا ومروہ کا طواف کرنا تیرے حج وعمرہ کی طرف سے کافی ہوجائے گا)، ابن قدامہ نے کہا ہے: نبی کریم ﷺ نے ان کی

---

(۱) المغنی ۳/ ۲۲۵، المجموع للنووی ۷/ ۱۳، ۱۳۸ طبع مطبعۃ العاصمہ۔

(۱) حدیث الصبی بن معبد: "إني وجدت الحج والعمرة مكتوبين" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۳۹۴) نے کی ہے، نووی نے المجموع (۷/ ۱۵۷) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث عائشہ: "يجزىء عنك طوافك.." کی روایت مسلم (۲/ ۸۸۰) نے کی ہے۔

درخواست کو منظور کرنے اور ان کی دلجوئی کے لئے تنعیم سے ان کو عمرہ کرایا، اس لئے نہیں کرایا کہ وہ ان پر واجب رہ گیا تھا، پھر اگر قران والا عمرہ ان کے لئے کافی نہ ہوا تھا تو قریب ترین حل سے ادا کیا ہوا عمرہ ان کے لئے کافی ہوگیا، یہ بھی ایک مقصد ہے جس کی طرف رہنمائی کا ہم نے ارادہ کیا تھا، نیز اس لئے کہ واجب صرف ایک عمرہ ہے اور اس کو صحیح صورت میں ادا کردیا ہے، تو متمتع کے عمرہ کی طرح یہ بھی کافی ہوجائے گا، اور اس لئے بھی کہ قارن کا عمرہ قران کا ایک نسک ہے، تو حج کی طرح وہ بھی کافی ہوجائے گا، متمتع کے حق میں مکہ سے حج کرنا کافی ہوجاتا ہے، تو تنہا عمرہ ادا کرنے والے کے لئے قریب ترین حل سے عمرہ ادا کرنا بدرجہ اولی کافی ہوجائے گا[1]۔

عمرہ کی ادائیگی کا طریقہ:

٦- جو شخص عمرہ کرنے کا ارادہ کرے اگر وہ آفاقی ہو تو جب میقات پر پہنچ جائے یا اس سے قریب ہوجائے تو تیار ہوکر عمرہ کا احرام باندھ لے، اور اگر میقاتی ہو یعنی وہ میقات یا اس کے آس پاس رہتا ہو، یا وہاں قیام پذیر ہو یا میقات اور حرم کے درمیان علاقہ میں رہتا ہو، وہ جہاں سے عمرہ کے لئے روانہ ہوگا وہیں احرام باندھ لے گا۔

اور اگر مکی ہو یا حرم کا رہنے والا ہو، یا وہاں مقیم ہو یا مکہ میں قیام پذیر ہو، یا مکہ کے پاس حدود حرم میں رہتا ہو وہ حرم سے نکل کر قریب تر حل کی طرف جائے گا، اور جب حرم سے نکل کر حل میں چند قدم بھی چلا جائے گا تو وہاں سے عمرہ کا احرام باندھے گا۔

٧- احرام کے لئے تیاری یہ ہے کہ جو کام اس کے لئے مسنون ہیں ان کو بجالائے یعنی غسل کرنا، صفائی ستھرائی کرنا، بدن میں خوشبو لگانا وغیرہ، پھر احرام کی سنت کی نیت سے دو رکعت نماز ادا کرے، فرض نماز بھی ان دو رکعتوں کے قائم مقام ہوجائے گی، پھر نماز کے بعد عمرہ کی نیت کرے، اے اللہ میں عمرہ کا ارادہ کرتا ہوں، آپ اس کو میرے لئے آسان بنا دیں، اور اس کو میری طرف سے قبول فرمالیں، بیشک آپ سننے اور جاننے والے ہیں، پھر تلبیہ پڑھے: **لبیک اللھم لبیک لبیک لا شریک لک لبیک إن الحمد والنعمة لک والملک لا شریک لک**'' اس کے ساتھ ہی وہ محرم ہوجائے گا یعنی عمرہ میں داخل ہوجائے گا، اور احرام کی ممنوعات اس کے لئے حرام ہوجائیں گی، اور وہ مسلسل تلبیہ پڑھتا رہے گا یہاں تک کہ مکہ میں داخل ہوکر طواف شروع کردے۔

٨- پھر جب عمرہ کرنے والا مکہ میں داخل ہو تو فوراً مسجد حرام جائے، اور انتہائی خشوع واحترام کے ساتھ کعبہ مکرمہ کی طرف متوجہ ہو، اور حجر اسود سے طواف شروع کرے اور عمرہ کے رکن کا طواف سات شوط کرے، ابتداء طواف میں طواف کی نیت کر کے حجر اسود کا استیلام کرے گا، اگر بھیڑ یا کسی کی ایذاء رسانی کا اندیشہ نہ ہو تو بوسہ لے گا اور تکبیر کہے گا ورنہ اس کی طرف اشارہ کر کے تکبیر کہے گا، اور ابتداء طواف میں حجر اسود کے استیلام یا اس کی طرف اشارہ کرنے کے ساتھ ہی تلبیہ بند کردے گا، اور جب جب حجر اسود سے گذرے گا اس کا استیلام کرے گا، بوسہ لے گا یا اس کی طرف اشارہ کرے گا۔

٩- اس کے لئے اپنے اس طواف کے تمام اشواط میں اضطباع کرنا مسنون ہے، اضطباع یہ ہے کہ چادر کے درمیانی حصہ کو اپنے دائیں بغل کے نیچے کرلے، اور اس کے دونوں کناروں کو بائیں مونڈھے پر ڈال لے، اس کا دایاں مونڈھا کھلا ہوا ہے، اسی طرح مرد کے لئے پہلی تین اشواط میں رمل کرنا مسنون ہے، باقی میں عادت کے مطابق چلے گا، عمرہ کرنے والے کو اپنے پورے طواف میں زیادہ سے زیادہ ذکر ودعا کرنا چاہئے۔

(١) المغنی لابن قدامہ ٣/ ٢٢٥۔

۱۰- پھر جب اپنے طواف سے فارغ ہوجائے گا تو طواف کی دو رکعتیں ادا کرے گا، پھر لوٹ کر حجر اسود کے پاس جائے گا اور اس کا استیلام کرے گا، اگر آسانی سے ممکن ہو تو بوسہ دے گا اور تکبیر کہے گا یا اشارہ کرے گا اور تکبیر کہے گا، پھر صفا جائے گا اور اس آیت کی تلاوت کرے گا: "إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ الله فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا"[1] (صفا ومروہ بیشک اللہ کی یادگاروں میں سے ہیں، سو جو کوئی بیت (اللہ) کا حج کرے یا عمرہ کرے، اس پر (ذرا بھی) گناہ نہیں کہ ان دونوں کے درمیان آمد ورفت کرے)، اور صفا مروہ کے درمیان سعی صفا سے شروع کرے گا، صفا پر چڑھ جائے گا یہاں تک کہ کعبہ مکرمہ کو دیکھ لے، پھر اس کی طرف متوجہ ہو کر کھڑا ہوگا، تہلیل وتکبیر پڑھے گا اور دعا کرے گا، پھر اتر کر مروہ کی طرف چلے گا، مرد میلین اخضرین کے درمیان تیز قدم چلے گا، پھر اطمینان سے چل کر مروہ پہنچے گا، وہاں بھی کھڑے ہو کر ذکر ودعا کرے گا جیسے صفا پر کیا تھا، پھر اتر جائے گا، پھر جو کچھ شوط اول میں کیا ہے اسی طرح سات شوط پورا کرے گا جو مروہ پر جا کر ختم ہوگا، اپنی سعی میں زیادہ سے زیادہ ذکر ودعا کرے گا، پھر جب عمرہ کرنے والا سعی سے فارغ ہوجائے گا تو اپنے سر کا حلق کرائے گا یا قصر کرے گا، اور اس کے بعد اپنے احرام سے مکمل حلال ہوجائے گا، اور جب تک چاہے مکہ میں حلال حالت میں قیام کرے گا۔

۱۱- پھر جب اسے سفر کر کے جانے کا ارادہ ہو تو طواف وداع کرے گا (اگر چہ مکی ہو)، یہ طواف شافعیہ کے نزدیک واجب اور مالکیہ کے نزدیک سنت ہے، حنابلہ کے نزدیک طواف وداع واجب ہے، البتہ اگر مکی ہو یا اس کا گھر حرم میں ہو تو اس پر طواف وداع واجب نہ ہوگا، حنفیہ کے نزدیک عمرہ کرنے والے پر طواف وداع واجب نہیں ہے، البتہ اختلاف سے بچنے کے لئے مستحب ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک طواف وداع حج کے مناسک میں سے ہے، اور یہ اس لئے مشروع ہے کہ اس کا آخری عمل بیت اللہ کے ساتھ طواف ہو[1]۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۵۸۔

عمرہ کے ارکان:

۱۲- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ عمرہ کے ارکان تین ہیں: احرام، طواف اور سعی، مالکیہ اور حنابلہ کا یہی مذہب ہے[2]، اور شافعیہ نے کہا ہے کہ یہ تینوں رکن ہیں، اور انہوں نے ایک چوتھے رکن کا اضافہ کیا ہے اور وہ حلق کرانا ہے[3]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ احرام عمرہ کے لئے شرط ہے، اس کا رکن صرف ایک ہے اور وہ طواف ہے[4]۔

پہلا رکن: احرام:

۱۳- جمہور فقہاء کے نزدیک عمرہ کا احرام ہی عمرہ کی نیت ہے[5]۔

حنفیہ کے نزدیک عمرہ کی نیت ذکر یا خصوصیت کے ساتھ ہوگی، ذکر سے ان کی مراد تلبیہ وغیرہ ہے جس میں اللہ تعالی کی تعظیم ہو، اور خصوصیت سے مراد جو تلبیہ کے قائم مقام ہو یعنی ہدی لے جانا، یا

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۴، ۱۳۵، الدسوقی ۲/ ۲۱، ۴۰، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۳، کشاف القناع ۲/ ۵۱۹۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱، شرح الرسالہ بحاشیۃ العدوی ۱/ ۴۸۳، ۴۹۷، کشاف القناع ۲/ ۵۲۱۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۳۔

(۴) المسلک المتقسط ص ۳۰۷۔

(۵) الشرح الکبیر، الدسوقی ۲/ ۲۱، ۲۶، شرح المنہاج للمحلی بہامش القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۹۶، نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۳۹۴، الکافی لابن قدامہ ۱/ ۵۳۰ طبع المکتب الإسلامی۔

اونٹ کو قلادہ پہنانا[۱]۔

امام ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک احرام کا تلبیہ کے مقارن ہونا اس کے لئے شرط ہے، اور مالکیہ میں سے ابن حبیب کے نزدیک تلبیہ شرط ہے، لہذا ان حضرات کے نزدیک تلبیہ یا اس کے قائم مقام کے بغیر احرام صحیح نہ ہوگا۔

جمہور کے نزدیک تلبیہ شرط نہیں ہے، چنانچہ مالکیہ نے کہا ہے کہ وہ مستقل واجب ہے، اس کو احرام کے ساتھ ملانا سنت ہے، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ وہ احرام میں مطلقاً سنت ہے[۲]۔

تلبیہ کے الفاظ یہ ہیں: **"لبیک اللهم لبیک، لبیک لا شریک لک لبیک، إن الحمد والنعمة لک والملک، لا شریک لک"**۔

عمرہ کے لئے احرام کے واجبات:

۱۴- عمرہ میں میقات سے احرام باندھنا، اور احرام کے ممنوعات سے پرہیز کرنا واجب ہے۔

عمرہ کے لئے احرام کا میقات:

میقات کی دو قسمیں ہیں: میقات زمانی، میقات مکانی۔

عمرہ کے احرام کے لئے میقات زمانی:

۱۵- فقہاء کا مذہب ہے کہ عمرہ کے لئے میقات زمانی، حج میں مشغول نہ ہونے والے کے لئے پورا سال ہے، لہذا پورے سال میں آدمی عمرہ کا احرام باندھ کر اس کو ادا کرے تو صحیح ہوگا، اور غیر رمضان کے مقابلہ میں رمضان میں عمرہ ادا کرنا زیادہ افضل ہے، اس کی وجہ آگے آرہی ہے۔

ظاہر الروایۃ کے مطابق حنفیہ کا مذہب ہے کہ عرفہ کے دن اور اس کے بعد چار دن عمرہ کرنا مکروہ تحریمی ہے[۱]، انہوں نے حضرت عائشہؓ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: **"حلت العمرة فی السنة کلها إلا فی أربعة أیام: یوم عرفة ویوم النحر ویومان بعد ذلک"**[۲] (عمرہ پورے سال میں جائز ہے چار ایام اس سے مستثنیٰ ہیں، یوم عرفہ، یوم نحر اور اس کے بعد دو ایام)، نیز اس لئے کہ یہ ایام حج میں مشغولیت کے ایام ہیں، ان ایام میں عمرہ کرنا ان کو حج سے غافل کر دے گا، ہوسکتا ہے کہ اس میں خلل ہوجائے اس لئے مکروہ ہوگا۔

عمرہ کے احرام کے لئے میقات مکانی:

الف- آفاقی کا میقات:

۱۶- آفاقی وہ شخص ہے جس کا گھر مواقیت کے حلقہ سے باہر ہو، آفاقی کے لئے مواقیت: اہل مدینہ اور وہاں سے گذرنے والوں کے لئے ذوالحلیفہ ہے، اہل شام اور جو اس طرف سے آئے جیسے اہل مصر اور اہل مغرب ان کے لئے "جحفہ" ہے اور آج کل وہ لوگ "جحفہ" سے تھوڑا پہلے رابغ سے احرام باندھتے ہیں، اور اہل نجد کے لئے

---

(۱) ردالمحتار لابن عابدین ۲/ ۲۱۳۔

(۲) المسلک المتقسط ص ۶۲، ردالمحتار ۲/ ۲۱۳، ۲۱۴، مواہب الجلیل ۳/ ۹، شرح الرسالۃ بحاشیۃ العدوی ۱/ ۴۶۰، المہذب، المجموع ۳/ ۳۸۸، الکافی ۱/ ۵۴۱۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۳۰۴، البدائع ۲/ ۲۲۷، مواہب الجلیل ۳/ ۲۲، ۲۶، شرح الزرقانی ۲/ ۲۵۰، المجموع ۷/ ۱۳۳، ۱۳۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۸۹، الکافی ۱/ ۵۲۸، مطالب أولی النہی ۲/ ۳۰۱، ۳۰۲، ۴۴۵۔

(۲) حدیث عائشہ: "حلت العمرة.." کی روایت بیہقی (نصب الرایہ ۳/ ۱۴۶، ۱۴۷) نے کی ہے۔

"قرن المنازل" ہے، آج کل اس کو "السیل" کہا جاتا ہے، یمن، تہامہ اور ہندوستان والوں کے لئے یلملم ہے، اہل عراق اور تمام مشرقی لوگوں کے لئے ذات عرق ہے۔

ب-میقاتی کا میقات:

۱۷- مواقیت یا اس کے آس پاس کے علاقوں میں رہنے والے یا میقات سے مکہ تک کے رہنے والے میقاتی ہیں۔

یہ لوگ جہاں سے عمرہ شروع کریں گے وہیں سے احرام باندھیں گے، البتہ حنفیہ نے کہا ہے کہ ان کے لئے میقات پورا حل ہے، مالکیہ نے کہا ہے کہ اپنے گھر یا اپنی مسجد سے احرام باندھے گا، دوسری کسی جگہ سے نہیں باندھے گا، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ ان کے لئے میقات وہ گاؤں ہے جہاں وہ رہتے ہیں، وہاں سے بغیر احرام کے آگے نہیں بڑھیں گے۔

ج-حرمی کا میقات:

۱۸- حرم مکی کے علاقوں میں رہنے والا اور جو شخص مکہ یا حرم میں قیام پذیر ہو، حرمی ہے، عمرہ کے احرام کے لئے ان کا میقات حل ہے، لہذا عمرہ کے لئے ان کا حرم سے حل کی طرف نکلنا ضروری ہے اگرچہ وہ حرم سے حل کی طرف ایک قدم ہی نکلیں۔

تفصیل اصطلاح "إحرام" (فقرہ/ ۳۹، ۵۲، ۵۳) میں ہے۔

عمرہ کے احرام کے لئے ان مواقیت کی حد بندی کی دلیل سنت اور اجماع ہے، سنت میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: "**أن النبي** ﷺ: **وقت لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل الشام الجحفة، ولأهل نجد قرن المنازل، ولأهل اليمن يلملم "هن لهن، ولمن أتى عليهن من غيرهن ممن أراد الحج والعمرة، ومن كان دون ذلك فمن حيث أنشأ حتى أهل مكة من مكة**"[۱] (نبی کریم ﷺ نے اہل مدینہ کے لئے ذوالحلیفہ، اہل شام کے لئے جحفہ، اہل نجد کے لئے قرن المنازل اور اہل یمن کے یلملم میقات مقرر کیا، یہ میقات ان لوگوں کے لئے ہیں اور ان کے علاوہ ان تمام لوگوں کے لئے ہیں جو حج وعمرہ کے ارادہ سے آئیں، اور جو میقات کے اندر کے رہنے والے ہیں ان کا میقات وہی ہے جہاں سے وہ شروع کریں، مکہ والے مکہ سے احرام باندھیں گے)۔

رہا اجماع! تو علامہ نووی نے کہا ہے کہ آفاقی کا ارادہ اگر حج یا عمرہ یا قران کرنے کا ہو اور وہ میقات پر پہنچ جائے تو احرام کے بغیر وہاں سے آگے بڑھنا بالاجماع اس کے لئے حرام ہے[۲]۔

عمرہ کے لئے حرمی ومکی کے میقات کو سابق حدیث سے حضرت عائشہؓ کی حدیث کی وجہ سے خاص کر لیا گیا ہے، جو ان کے حج کے قصہ میں منقول ہے، انہوں نے کہا: "**يا رسول الله، أتنطلقون بعمرة وحجة وأنطلق بالحج؟ فأمر عبد الرحمن بن أبي بكر أن يخرج معها إلى التنعيم فاعتمرت بعد الحج في ذي الحجة**"[۳] (اے اللہ کے رسول! کیا آپ لوگ حج وعمرہ کے ساتھ لوٹیں گے اور میں صرف حج کر کے لوٹ جاؤں گی، چنانچہ آپ ﷺ نے حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکر کو حکم دیا کہ وہ ان کے ساتھ تنعیم جائیں، تو حضرت عائشہؓ نے ذی الحجہ میں حج کے بعد عمرہ کیا)۔

---

(۱) حدیث ابن عباس: "أن النبي ﷺ وقت لأهل المدينة.." کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۸۴) اور مسلم (۲/ ۸۳۸، ۸۳۹) نے کی ہے۔

(۲) المجموع ۷/ ۲۰۶۔

(۳) حدیث عائشہ "في قصة حجها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۶۰۶) اور مسلم (۲/ ۸۸۱) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

احرام کے ممنوعات سے پرہیز کرنا:

۱۹- عمرہ کے احرام کے ممنوعات وہی ہیں جو حج کے احرام کے ممنوعات ہیں، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف-مرد کے لئے سلا ہوا کپڑا پہننا اور ہر وہ کپڑا جس کی بناوٹ اس طرح ہو کہ وہ جسم کا یا بعض اعضاء کا احاطہ کرالے جیسے کپڑے کے موزے، سر پر پردہ ڈالنا اور چہرہ کو چھپانا اور ایسا جوتا جو ٹخنوں تک پہنچ جائے اس کا پہننا حرام ہے۔

ب-احرام والی عورت کے لئے ایسی چیز سے چہرہ کو چھپانا جو چہرہ سے مس کرے اور دستانہ پہننا حرام ہے، اس کے علاوہ وہ اپنا عام لباس پہن سکتی ہے۔

ج-مردوں، عورتوں کے لئے حرام ہے، خوشبو لگانا، ہر ایسی چیز کا استعمال کرنا جس میں خوشبو ہو، سر سے یا جسم کے کسی بھی حصہ سے بال کو زائل کرنا، جسم یا بال کو نرم کرنے والا تیل استعمال کرنا خواہ (خوشبودار نہ ہو)، ناخن کاٹنا، شکار کرنا، جماع اور اس کے دواعی، جماع کی گفتگو کرنا، احرام باندھنے والے شریعت کے احکام کی مخالفت سے پرہیز کریں گے، اسی طرح ناجائز جھگڑوں سے بچیں گے۔

احرام کے ممنوعات میں سے کسی کا ارتکاب کرنے سے جزا واجب ہوتی ہے، خاص طور پر جماع میں عمرہ فاسد ہوجاتا ہے اور قضا وکفارہ واجب ہوتے ہیں، البتہ رفث، فسوق اور جدال میں صرف گناہ اور دوسری جزاء واجب ہوتی ہے۔

دیکھئے: اصطلاح ''اِحرام'' (فقرہ/ ۱۴۵، ۱۸۵)۔

احرام کے مکروہات:

۲۰- عمرہ کے احرام میں وہ تمام چیزیں مکروہ ہیں جو حج کے احرام میں مکروہ ہیں، جیسے سر میں کنگھی کرنا، اس کو زور سے کھجلانا، اسی طرح بدن کو بہت زیادہ کھجلانا، زینت اختیار کرنا۔

دیکھئے: ''احرام'' (فقرہ/ ۹۵، ۹۸)۔

احرام کی سنتیں:

۲۱- عمرہ کے احرام میں چار چیزیں مسنون ہیں جو درج ذیل ہیں:

غسل کرنا، صرف بدن میں خوشبو لگانا کپڑے میں نہیں، اور دو رکعت نماز ادا کرنا، یہ تینوں اعمال احرام سے قبل کئے جائیں گے، پھر نیت کے بعد تلبیہ پڑھنا، جمہور کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک تلبیہ احرام میں فرض ہے، دیکھئے: ''احرام'' (فقرہ/ ۱۰۸، ۱۱۶)۔

جمہور فقہاء کے نزدیک عمرہ کرنے والے کے لئے مسنون ہے کہ عمرہ کے احرام کی نیت کے بعد سے حجر اسود کا استیلام کر کے طواف شروع کرنے تک کثرت سے تلبیہ پڑھتا رہے، مالکیہ نے کہا ہے آفاقی عمرہ کرنے والا حرم میں پہنچنے تک تلبیہ پڑھے گا، مکہ کے گھروں کو دیکھنے تک نہیں پڑھے گا، جعرانہ یا تنعیم سے عمرہ کرنے والا مکہ کے گھروں میں داخل ہونے تک تلبیہ پڑھے گا[1]۔

دوسرا رکن: طواف:

۲۲- کعبہ مکرمہ کا طواف کرنا عمرہ کا ایک رکن ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک طواف میں سات شوط فرض ہیں، اور حنفیہ نے کہا ہے کہ چار فرض ہیں اور باقی تین واجب ہیں۔

اس طواف میں پہلے عمرہ کا احرام ہونا شرط ہے، پھر طواف کی دوسری عام شرائط ہیں، یعنی طواف کی نیت، طواف کا کعبہ کے چاروں طرف ہونا، طواف میں حطیم کا شامل ہونا، داہنی طرف سے طواف

(۱) اس فرق کے لئے بدائع کا تبصرہ دیکھا جائے ۲/ ۲۲۷۔

کرنا، حدث اور نجاست سے پاک ہونا اور ستر عورۃ۔

جمہور فقہاء کے نزدیک یہ سب شرائط ہیں، حنفیہ نے طواف میں حطیم کے داخل ہونے کو اور اس کے بعد مذکورہ چیزوں کو واجبات طواف میں شمار کیا ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ نے طواف کے اشواط میں تسلسل کو شرط قرار دیا ہے، اور یہ حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک سنت ہے۔

عمرہ کے طواف میں جو شخص پیدل چلنے پر قادر ہو اس کے لئے پیدل چلنا اور طواف کے بعد دو رکعت نماز پڑھنا واجب ہے، شافعیہ نے کہا ہے کہ یہ دونوں سنت ہیں۔

عمرہ کے طواف میں پہلی تین اشواط میں رمل کرنا پھر باقی اشواط میں عام طریقہ پر چلنا اور پورے طواف میں اضطباع کرنا مسنون ہے، یہ دونوں صرف مردوں کے لئے مسنون ہیں عورتوں کے لئے مسنون نہیں ہیں، کیونکہ یہ دونوں ہر اس طواف میں مسنون ہیں جس کے بعد سعی ہو، اور اس طواف کے بعد سعی ہے، اور حجر اسود کے کچھ پہلے سے طواف کی ابتداء کرنا، اس کا استقبال کرنا، اگر آسانی کے ساتھ ممکن ہو تو اس کا استیلام کرنا اور بوسہ لینا، ورنہ اس کا استقبال کرنا اور اپنے دونوں ہاتھوں سے اس کی طرف اشارہ کرنا، رکن یمانی کا استیلام کرنا اور دعا کرنا مسنون ہے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''طواف'' (فقرہ ۱۲ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

تیسرا رکن: سعی:

۲۳- صفا ومروہ کے درمیان سعی کرنا، مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک اور ایک روایت میں امام احمد کے نزدیک عمرہ میں رکن ہے، اور حنفیہ کے نزدیک واجب ہے اور یہی حنابلہ کے نزدیک راجح ہے۔

عمرہ میں سعی کے احکام وہی ہیں جو حج میں سعی کے احکام ہیں، لہذا اس میں شرط ہے کہ پہلے عمرہ کا احرام ہو، اور اس سے پہلے طواف ہو اور سعی کی ابتدا پہلے صفا سے ہو پھر مروہ سے، اگر اس کے برعکس کردے گا تو وہ شوط لغو ہوگا، صفا سے شروع ہونے والے شوط کا شمار ہوگا۔

سعی کا رکن جمہور فقہاء کے نزدیک سات شوط ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک صرف چار ہیں، باقی تین ان کے نزدیک واجب ہیں۔

جو شخص پیدل چلنے پر قادر ہو اس کے لئے سعی میں پیدل چلنا حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک واجب ہے، اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک سنت ہے۔

سعی وطواف میں ''موالاۃ'' (تسلسل)، سعی کی نیت، میلین اخضرین کے درمیان تیز چلنا مسنون ہے، اسی طرح جمہور فقہاء کے نزدیک سعی کے اشواط میں تسلسل مسنون ہے، اور یہ مالکیہ کے نزدیک سعی کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''سعی'' (فقرہ/۵ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

عمرہ کے فرض ہونے کی شرطیں:

۲۴- جو لوگ عمرہ کو فرض کہتے ہیں ان کے نزدیک عمرہ کے فرض ہونے کی شرطیں وہی ہیں جو حج کے فرض ہونے کی شرطیں ہے، اسی طرح اس کے واجب اور سنت ہونے کے قول کی بنیاد پر بھی۔

---

(۱) المسلک المتقسط ر ص ۹۸، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۲، الشرح الکبیر وحاشیہ ۲/ ۳۰، ۳۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۸۵، ۴۹۲، المغنی ۳/ ۳۷۰، ۳۸۵۔

(۱) المسلک المتقسط ر ص ۱۱۸، ۱۲۲، الشرح الکبیر ۲/ ۳۴، ۳۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۳، ۴۹۵، المغنی ۳/ ۳۸۵، ۳۹۰۔

لہذا عمرہ کے فرض ہونے کے لئے شرط ہے: عقل، بلوغ، اسلام، آزاد ہونا اور استطاعت، استطاعت صرف عمرہ کے فرض ہونے کے لئے شرط ہے، لیکن جو لوگ اس کے فرض یا واجب ہونے کے قائل ہیں ان کے نزدیک فرض کا ساقط ہونا استطاعت پر موقوف نہیں ہے، لہذا اگر کسی کے اندر استطاعت کی شرطیں پوری طرح نہ پائی جائیں اور وہ عمرہ کرلے تو اس کا عمرہ صحیح ہوگا، اور اس سے فرض ساقط ہوجائے گا۔

استطاعت کا خلاصہ ''زاد'' کا مالک ہونا اور سواری پر قادر ہونا ہے، یہ مرد وعورت دونوں کے اعتبار سے ہے۔

عورتوں کے لئے دوسری دو شرطیں مخصوص ہیں، یعنی شوہر یا محرم کا ساتھ ہونا، اور عدت کا نہ ہونا۔

شافعیہ کے نزدیک سفر فرض میں محرم یا شوہر کی جگہ پر قابل بھروسہ عورتوں کا ساتھ ہونا کافی ہوگا۔

بالغ ہونا اور آزاد ہونا، یہ دونوں عمرہ کے واجب ہونے اور فرض کی طرف سے اس کے کافی ہونے کے لئے شرط ہیں، لہذا اگر کوئی بچہ یا غلام عمرہ کرے تو ان دونوں کا عمرہ صحیح ہوگا، لیکن ان کے بالغ یا آزاد ہونے کے وقت عمرہ کی فرضیت ان سے ساقط نہ ہوگی۔

عقل اور اسلام دونوں عمرہ کے واجب ہونے اور اس کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہیں، لہذا کافر یا مجنون پر عمرہ واجب نہ ہوگا، اور نہ ان کی طرف سے عمرہ صحیح ہوگا، البتہ یہ جائز ہے کہ مجنون کی طرف سے اس کا ولی عمرہ کا احرام باندھے اور اس کی جانب سے مناسک ادا کرے اور اس کو احرام کے ممنوعات سے بچائے رکھے، لیکن اس کی طرف سے احرام یا طواف کی دو رکعتیں نہیں پڑھے گا، بلکہ حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک یہ دونوں نمازیں اس سے ساقط ہوجائیں گی، شافعیہ کے نزدیک ولی اس کی طرف سے دونوں نمازیں ادا کرے گا، حنابلہ کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے [1]۔

دیکھئے: ''إحرام'' (فقرہ/ ۱۳۵) اور ''حج'' (فقرہ/ ۱۰۴، ۱۰۶)۔

عمرہ کے واجبات:

۲۵ - عمرہ میں دو امور واجب ہیں:

اول: حنفیہ و حنابلہ کے یہاں صفا، مروہ کے درمیان سعی کرنا، دوسرے فقہاء کے نزدیک وہ رکن ہے۔

دوم: حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک حلق یا قصر کرانا، شافعیہ کے نزدیک راجح قول کے مطابق وہ رکن ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک پورے سر کے بال کا حلق یا قصر کرانا واجب ہے، حنفیہ کے نزدیک کم از کم چوتھائی سر کا اور شافعیہ کے نزدیک کم از کم تین بالوں کا حلق یا قصر کرانا واجب ہے۔

عمرہ میں مردوں کے لئے حلق افضل ہے، تمتع کرنے والا مستثنیٰ ہے، اس کے لئے تقصیر افضل ہے، تاکہ حج میں کاٹنے کے لئے بال موجود رہے۔

عورتوں کے لئے صرف قصر کرانا سنت ہے، ان کے حق میں حلق کرانا مکروہ ہے، کیونکہ یہ ''مثلہ'' ہے [2]۔

---

(۱) المسلک المتقسط رص ۱۰۰۸، مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۱، ۴۶۹، المجموع ۷/ ۱۷، المغنی ۳/ ۲۱۸۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۱۷۸، ۱۷۹، ۳۵۲، ۳۵۳، المسلک المتقسط رص ۱۵۱، ۱۵۴، ۳۰۷، ۳۰۸، شرح الرسالہ بحاشیۃ العدوی ۱/ ۴۷۸، ۴۷۹، الشرح الکبیر وحاشیہ ۲/ ۴۶، الإیضاح فی مناسک الحج للنووی رص ۳۷۹، ۳۸۶، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۲، ۵۱۳، المغنی ۳/ ۴۳۵، ۴۴۲، الفروع ۳/ ۵۱۳، ۵۱۶، ۵۲۷، ۵۲۸۔

عمرہ کی سنتیں:

۲۶- حج اور عمرہ میں جومشترک اعمال ہیں، جیسے احرام، طواف، سعی، حلق، ان میں حج میں جو مسنون ہیں وہ عمرہ میں بھی مسنون ہیں۔

عمرہ کے ممنوعات:

۲۷- عمرہ میں اس کے احکام کی مخالفت ممنوع ہے اور منع کا درجہ اس کے حکم کے اعتبار سے ہوگا جس کی مخالفت ہورہی ہے۔

چنانچہ عمرہ کے محرمات: اس کے ارکان میں سے کسی کو چھوڑ دینا ہے، لہذا طواف، سعی یا حلق میں کسی حصہ کو چھوڑ دینا، جولوگ سعی اور حلق کو رکن کہتے ہیں ان کے نزدیک حرام ہے، چھوڑے ہوئے حصہ کو جب تک مکمل نہیں کرے گا عمرہ کے احرام سے حلال نہ ہوگا۔

عمرہ کے مکروہات: اس کے کسی واجب کو چھوڑ دینا ہے، واجب کو چھوڑ دینا حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے اور دوسرے فقہاء کے نزدیک حرام ہے اور نتیجہ ایک ہی ہے، اس لئے کہ سب کے نزدیک گناہ لازم ہوگا، حنفیہ اور دوسرے فقہاء کے نزدیک دم لازم ہوگا۔

کسی سنت کو چھوڑ دینا مکروہ ہے، لیکن اس کو مکروہ تحریمی نہیں کہتے ہیں، اور اس کے چھوڑنے سے کوئی جزاء لازم نہیں ہوتی ہے۔

عمرہ میں مباح:

۲۸- جوعمل عمرہ کے احکام میں خلل انداز نہ ہو، خاص طور پر احرام کے احکام میں جن کا تذکرہ پہلے کیا گیا ہے وہ مباح ہے۔

ماہ رمضان میں عمرہ کرنا:

۲۹- ماہ رمضان میں عمرہ کرنا مندوب ہے، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے [۱]، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ثابت ہے: **"قال رسول الله ﷺ لامرأة من الأنصار: ما منعك أن تحجي معنا؟ قالت: لم يكن لنا إلا ناضحان [۲]، فحج أبو ولدها وابنها على ناضح، وترك لنا ناضحا ننضح عليه، قال: فإذا جاء رمضان فاعتمري، فإن عمرة فيه تعدل حجة، وفي رواية: تقضي حجة، أو حجة معي"** [۳] (اللہ کے رسول ﷺ نے انصار کی ایک عورت سے فرمایا: ہمارے ساتھ حج کرنے میں تم کو کیا رکاوٹ پیش آ گئی، انہوں نے کہا ہمارے پاس صرف دو اونٹ تھے، ایک پر اس کے شوہر اور بیٹے نے حج کیا، دوسرا چھوڑ دیا ہم لوگ اس پر پانی لاتے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا جب رمضان آئے تو عمرہ کر لینا، اس لئے کہ رمضان میں عمرہ کرنا حج کے برابر ہوتا ہے اور ایک روایت میں ہے کہ اس سے حج ادا ہوتا ہے یا وہ میرے ساتھ حج کرنے کے برابر ہے)۔

مکی کے احرام کے لئے افضل مقام:

۳۰- اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ مکہ یا حرم میں رہنے والے شخص کے حق میں عمرہ کے احرام کے لئے حل میں کون مقام سب سے افضل ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اور یہی حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب ہے کہ تنعیم سے احرام باندھنا افضل ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکر کو حکم دیا تھا کہ حضرت عائشہؓ کو تنعیم سے عمرہ

---

(۱) الدر المختار ۲/ ۲۰۷۔

(۲) الناضح: وہ اونٹ جس پر پانی سیراب کرنے کے لئے لایا جائے۔

(۳) حدیث ابن عباس: **"قال رسول الله ﷺ لامرأة من الأنصار"** کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۶۰۳) اور مسلم (۲/ ۹۱۷) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں، اور دوسری روایت مسلم (۲/ ۹۱۸) کی ہے۔

کرائیں [۱]، لہذا یہ افضل ہوگا، اس لئے کہ قول کی دلالت فعل کی دلالت سے مقدم ہوتی ہے۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ تنعیم سے احرام باندھنا افضل ہونے میں جعرانہ سے احرام باندھنے کے برابر ہے، اس کے بعد حدیبیہ کا درجہ ہے۔

شافعیہ نے اور ایک قول میں حنابلہ نے کہا ہے کہ جعرانہ سے احرام باندھنا افضل ہے، اس کے بعد تنعیم سے، اس کے بعد حدیبیہ سے، اس لئے کہ مروی ہے: "أن النبی ﷺ أحرم من الجعرانة" [۲] (نبی کریم ﷺ نے جعرانہ سے احرام باندھا)، اور حضرت عائشہؓ کو تنعیم سے عمرہ کرنے کا حکم دیا، اور حدیبیہ کے سال ذوالحلیفہ میں عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد حدیبیہ کی جانب سے داخل ہونے کا ارادہ فرمایا، تو مشرکین نے آپ ﷺ کو اس سے روک دیا، امام شافعی نے آپ ﷺ کے اس عمل کو مقدم کیا، پھر اس کے بعد آپ ﷺ کے حکم کو رکھا، پھر اس کے بعد آپ ﷺ کے ارادہ کو درجہ دیا۔

اکثر مالکیہ نے کہا ہے کہ تنعیم اور جعرانہ دونوں برابر ہیں، ان میں سے کسی کو دوسرے پر فضیلت حاصل نہیں ہے، اور اس کی توجیہ ظاہر ہے، یعنی ان دونوں کے بارے میں روایت موجود ہے [۳]۔

زیادہ سے زیادہ عمرہ کرنا:

۳۱ - زیادہ سے زیادہ عمرہ کرنا مستحب ہے، جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں سے مطرف اور ابن الماجشون) کے

(۱) اس کی تخریج فقرہ ر ۱۸ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "أن النبی ﷺ أحرم من الجعرانة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳ر۶۰۰) اور مسلم (۲ر۹۱۶) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۳) المسلک المتقسط ر ص ۳۰۸، حاشیۃ الدسوقی ۲ر۲۲، المنہاج للنووی وشروحہ ۲ر۹۵، المغنی ۳ر۲۵۹، کشاف القناع ۲ر۵۱۶، الإنصاف ۴ر۵۴، الفروع ۳ر۳۷۹۔

نزدیک ایک سال کے اندر بار بار عمرہ کرنا مکروہ نہیں ہے، اور یہی حضرت علی، ابن عمر، ابن عباس، انس، عائشہؓ، عطاء، طاؤس اور عکرمہ کا قول بھی ہے [۱]، ان حضرات کی دلیل وہ احادیث ہیں جو عمرہ کی فضیلت اور اس کی ترغیب دہی کے سلسلہ میں منقول ہیں، اس لئے کہ وہ مطلق ہیں ان سے عمرہ کی تکرار کی ترغیب معلوم ہوتی ہے۔

کثرت سے عمرہ کرنا جو مستحب سمجھا جائے گا اس کی تفصیل کرتے ہوئے ابن قدامہ نے کہا ہے: حضرت علیؓ نے فرمایا: ہر ماہ میں ایک بار عمرہ کرے، حضرت انسؓ کے سر پر جب مونڈنے کے بعد بال نکل آتا تو نکل کر عمرہ کرتے تھے، حضرت عکرمہ نے فرمایا: جب سر کا بال استرہ سے مونڈ ناممکن ہو تو عمرہ کرے گا، عطاء نے کہا اگر چاہے تو ہر ماہ میں دو بار عمرہ کرے، امام احمد نے کہا ہے کہ جب عمرہ کرے گا تو حلق یا قصر کرانا ضروری ہوگا، اور دس دنوں میں سر کا حلق کرانا ممکن ہے [۲]۔

امام شافعی فرماتے ہیں: اگر مہینہ میں دو تین بار عمرہ کرنے پر قادر ہو تو یہ مجھے پسند ہے [۳]۔

مالکیہ کا مشہور مذہب ہے کہ سال میں دو بار عمرہ کرنا مکروہ ہے، یہی حسن اور ابن سیرین کا قول بھی ہے، ایک بار سے زیادہ عمرہ کرنا مندوب تو ہے مگر دوسرے سال میں۔

تکرار سے مراد ہجری سال میں تکرار ہے، لہذا اگر ذی قعدہ میں عمرہ کرے گا پھر محرم میں کرے گا تو یہ مکروہ نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے دوسرے سال میں عمرہ کیا ہے۔

ایک سال میں دوبارہ عمرہ کے مکروہ ہونے کا موقع وہ ہے جب ایسی جگہ سے مکہ میں دوبارہ داخل ہونا نہ پایا جائے جہاں سے احرام

(۱) المسلک المتقسط ر ص ۳۰۸، شرح الرسالہ ۱ر۴۲۸، الإیضاح ر ص ۴۲۱، المغنی ۳ر۲۲۶۔

(۲) المغنی ۳ر۲۲۶۔

(۳) حاشیۃ الہیثمی علی الإیضاح ر ص ۴۲۱، المجموع ۷ر۱۳۶۔

باندھنا اس پر لازم ہے، مثلاً اگر حاجیوں کے ساتھ نکل جائے پھر اشہر حج سے قبل مکہ واپس آئے تو وہ عمرہ کا احرام باندھے گا، اس لئے کہ اشہر حج سے قبل حج کا احرام باندھنا مکروہ ہے۔

مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے قدرت کے باوجود ایک سال میں دوبارعمرہ نہیں کیا۔

مالکیہ کے نزدیک مشہور قول کے بالمقابل مطرف اور ابن ماجشون کا قول ہے کہ بار بار عمرہ کرنا جائز ہے، بلکہ ابن حبیب نے تو کہا ہے کہ ہر ماہ ایک بار عمرہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ان کے مشہور قول کے مطابق کہ ایک سال میں دوبار عمرہ کرنا مکروہ ہے، اگر دوسرے عمرہ کا احرام باندھ لے تو بالاجماع احرام منعقد ہوجائے گا، یہ بات سند وغیرہ نے کہی ہے (۱)۔

عمرہ کے مستحب ہونے میں اور اس کے تکرار کے مستحب ہونے میں اشہر حج بھی داخل ہیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اشہر حج میں عمرہ کیا ہے، اور اس میں زمانہ جاہلیت کے اس خیال کو باطل کرنا بھی ہے کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا انتہائی درجہ کا بڑا گناہ ہے، بلکہ نبی کریم ﷺ کے تمام عمرے (جو کہ چار ہیں) اشہر حج میں ہوئے جیسا کہ حضرت انسؓ سے ثابت ہے: "**أن رسول الله ﷺ اعتمر أربع عمر، كلهن في ذي القعدة إلا التي مع حجته: عمرة من الحديبية أو زمن الحديبية في ذي القعدة، وعمرة من العام المقبل في ذي القعدة وعمرة من جعرانة حيث قسم غنائم حنين في ذي القعدة، وعمرة مع حجته**" (۲) (نبی کریم ﷺ نے چار عمرے کئے، ایک کے علاوہ جو حج کے ساتھ کیا تھا تمام عمرے ذی قعدہ میں کئے، ایک عمرہ حدیبیہ سے ذی قعدہ میں، ایک عمرہ اس کے اگلے سال ذی قعدہ میں، ایک عمرہ جعرانہ سے جہاں آپ ﷺ نے حنین کے اموال غنیمت کو تقسیم فرمایا ذی قعدہ میں اور ایک عمرہ اپنے حج کے ساتھ)۔

(۱) شرح الرسالہ، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۲۸۔

(۲) حدیث انس: "أن رسول الله ﷺ اعتمر أربع عمر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۶۰۰) اور مسلم (۲/ ۹۱۶) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

اس حدیث میں اور رمضان میں عمرہ کے افضل والی حدیث میں جو تعارض محسوس ہوتا ہے، اس کو دور کرنے کے لئے کمال بن الہمام نے کہا ہے: رمضان میں عمرہ کرنا افضل ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس کی صراحت کی ہے، اور آپ ﷺ نے اس کو اس لئے ترک فرمایا کہ آپ ﷺ رمضان شریف میں یکسوئی کے ساتھ دوسری اہم اور مخصوص عبادات میں مشغول تھے، نیز اس لئے کہ آپ ﷺ کی امت پر کوئی دشواری نہ ہو، کیونکہ آپ ﷺ رمضان میں عمرہ کرتے تو لوگ آپ کے ساتھ عمرہ کے لئے نکلتے، حالانکہ آپ ﷺ اپنی امت پر بے حد مہربان تھے، اسی طرح بعض عبادات کے بارے میں منقول ہے کہ آپ نے اس کو پسند کرنے کے باوجود امت پر دشواری کے اندیشہ سے ترک فرمادیا، مثلاً ان کے ساتھ رمضان میں تراویح کی نماز پڑھنا، مثلاً آپ ﷺ کو پسند تھا کہ زم زم پلانے والوں کے ساتھ خود بھی پلائیں، لیکن آپ ﷺ نے چھوڑ دیا تاکہ لوگ پلانے والوں پر غالب نہ آجائیں، نیز آپ ﷺ نے سال میں صرف ایک بار عمرہ ادا فرمایا۔

علامہ کمال نے جو کچھ کہا ہے: وہ علماء اصول کے مقررہ قاعدہ کے مطابق ہے یعنی قول کی دلالت عمل کی دلالت پر مقدم ہوتی ہے (۱)۔

لیکن حنفیہ نے مکی، مکہ میں مقیم، اہل میقات اور میقات و مکہ کے درمیان رہنے والوں کے لئے اشہر حج میں عمرہ کرنے کو مستثنی قرار دیا ہے، حنفیہ کے نزدیک ان لوگوں کے لئے اشہر حج میں عمرہ کرنا مکروہ

(۱) فتح القدیر ۲/ ۳۰۵، القلیوبی ۲/ ۹۲۔

ہے، اس لئے کہ ان میں سے اکثر حج کریں گے ایسی صورت میں تمتع کرنے والے ہوجائیں گے، اور اگر وہ ایسا کریں گے تو حنفیہ کے نزدیک ان پر دم جزا لازم ہوگا۔

جمہور فقہاء کے نزدیک اس میں ان پر کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ وہ حضرات ان کو تمتع کی اجازت دیتے ہیں اور ان سے دم تمتع کو بھی ساقط کردیتے ہیں [1]۔

دیکھئے: ''تمتع'' (فقرہ/۱۱، ۱۲)۔

عمرہ کے احکام میں خلل ڈالنا:

اول: کسی زبردست رکاوٹ کی وجہ سے عمرہ کے کسی رکن کو ترک کردینا:

۳۲- کسی زبردست رکاوٹ کے ذریعہ عمرہ کے کسی رکن سے روکنا ''اِحصار'' مانا جاتا ہے، جس کی وجہ سے عمرہ کے احرام سے حلال ہونا جائز ہوجاتا ہے، عمرہ کے ارکان میں، نیز اس چیز میں جس کو احصار کا سبب مانا جاتا ہے مذاہب کے درمیان اختلاف ہے، اس لئے رکاوٹ کو احصار سمجھنے میں اور اس پر مرتب ہونے والے احکام میں بھی اختلاف ہے۔

دیکھئے: ''اِحصار'' (فقرہ/ ۱۲، ۲۵)۔

دوم: کسی زبردست رکاوٹ کے بغیر عمرہ کے کسی رکن کو چھوڑ دینا:

۳۳- جو شخص عمرہ کا کوئی رکن مثلاً طواف یا سعی (ان کے نزدیک جو اس کو رکن کہتے ہیں) ترک کردے تو وہ ایک حرام فعل کا ارتکاب کرنے والا ہوگا، چھوڑے ہوئے عمل کو بجالانا اس پر واجب ہوگا اور وہ مسلسل محرم رہے گا، اور احرام کے تمام ممنوعات سے بچنا اس پر واجب رہے گا، یہاں تک کہ واپس آئے اور چھوڑے ہوئے عمل کو بجا لائے اور عمرہ کبھی فوت نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کے ارکان کے لئے کوئی وقت مقرر نہیں ہے۔

سوم: عمرہ کا فاسد ہونا:

۳۴- عمرہ، کسی رکن یا کسی واجب کے ترک کرنے سے فاسد نہیں ہوتا ہے، البتہ اگر عمرہ کے احرام سے حلال ہونے سے قبل وطی کرلے تو اس میں درج ذیل تفصیل ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر عمرہ کا رکن ادا کرنے سے پہلے جماع کرلے تو اس کا عمرہ فاسد ہوجائے گا (ان کے نزدیک عمرہ کا رکن چار شوط طواف کرنا ہے)، اگر چار شوط طواف کرنے کے بعد وطی پائی جائے تو عمرہ فاسد نہ ہوگا، اس لئے کہ رکن کی ادائیگی کے بعد فساد سے امن ہوگیا ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر وطی عمرہ کی سعی کے مکمل ہونے سے پہلے پائی جائے تو عمرہ فاسد ہوجائے گا، خواہ ایک شوط ہی باقی رہ گیا ہو، لیکن اگر سعی کے مکمل ہونے کے بعد حلق سے پہلے وطی پائی جائے تو عمرہ فاسد نہ ہوگا، اس لئے کہ سعی سے اس کے ارکان پورے ہوگئے، حلق ان کے نزدیک شرط کمال ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر وطی عمرہ سے حلال ہونے سے پہلے پائی جائے تو عمرہ فاسد ہوجائے گا، دونوں جماعتوں کے نزدیک حلق سے حلال ہوتا ہے، شافعیہ کے نزدیک حلق رکن ہے، اور حنابلہ کے نزدیک واجب ہے۔

عمرہ کو فاسد کرنے میں وہی واجب ہوتا ہے جو حج کو فاسد کرنے

(۱) المسلک المتقسط رص ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۸۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

میں واجب ہوتا ہے، یعنی باقی اعمال ادا کرے گا، قضا کرے گا اور فدیہ دے گا۔

۳۵- عمرہ کو فاسد کرنے کے فدیہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس پر بکری کی قربانی لازم ہوگی، اس لئے کہ عمرہ کا درجہ حج سے کم ہے، لہذا اس کا جرم ہلکا ہوگا اور بکری واجب ہوگی۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ حج پر قیاس کرتے ہوئے اس پر ''بدنہ'' (اونٹ کی قربانی) واجب ہوگی۔

اور جس جماع سے عمرہ فاسد نہیں ہوتا ہے اس کا فدیہ حنفیہ کے نزدیک صرف بکری ہے، اور مالکیہ کے نزدیک بدنہ ہے[۱]۔

دیکھئے: ''إحرام'' (فقرہ/ ۱۷۴، ۱۷۵)۔

چہارم: عمرہ میں کسی واجب کو چھوڑ دینا:

۳۶- اگر کوئی شخص عمرہ میں کسی واجب کو چھوڑ دے جیسے سعی حنفیہ کے نزدیک اور راجح قول میں حنابلہ کے نزدیک، اور جیسے حلق جمہور فقہاء کے نزدیک، اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے (ان کے نزدیک حلق رکن ہے)، تو اس کی وجہ سے وہ گناہ گار ہوگا، اور تمام فقہاء کے نزدیک اس پر دم واجب ہوگا۔

پنجم: عمرہ کی کسی سنت کو چھوڑ دینا:

۳۷- سنت کو ترک کرنے والا اپنے کو ثواب سے اور اس فضیلت سے محروم کرتا ہے جس کا وعدہ اللہ تعالی نے سنت کو ادا کرنے والے سے کیا ہے، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ سنت کو چھوڑنے والا گناہ گار ہوگا، البتہ اس پر نہ جزا واجب ہوگی، نہ فدیہ واجب ہوگا۔

دوسرے کی طرف سے عمرہ ادا کرنا:

۳۸- فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ دوسرے کی طرف سے عمرہ ادا کرنا جائز ہے، اس لئے کہ عمرہ حج کی طرح ہے جس میں نیابت جائز ہے، اس لئے کہ حج اور عمرہ دونوں بدنی و مالی عبادات ہیں، اس سلسلہ میں فقہاء کے نزدیک کچھ تفصیل ہے جو درج ذیل ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ دوسرے کی طرف سے اس کے حکم سے عمرہ ادا کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس کا جائز ہونا نیابت کے طور پر ہے اور نیابت حکم کے بغیر ثابت نہ ہوگی، لہذا اگر اس کو حکم دے کہ عمرہ کرے اور وہ عمرہ کا احرام باندھے اور عمرہ ادا کرے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ اس کو جو حکم دیا گیا ہے اس پر عمل کیا ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ عمرہ میں نائب بنانا مکروہ ہے، لیکن اگر نائب بنا دے تو عمرہ صحیح ہوگا۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ دوسرے کی طرف سے عمرہ ادا کرنے میں نائب بنانا جائز ہے اگر وہ مر گیا ہو یا خود اس کو ادا کرنے سے عاجز ہو، لہذا اگر کوئی شخص مر جائے اور اس کے ذمہ واجب عمرہ باقی ہو، اس طرح کہ عمرہ کے واجب ہونے کے بعد اس کے ادا کرنے پر قادر رہو، مگر ادا نہ کرے اور مر جائے، تو اس کے ترکہ سے عمرہ ادا کرانا واجب ہوگا، اور اگر کوئی اجنبی اس کی طرف سے ادا کر دے تو جائز ہوگا اگرچہ بلا اجازت ہو، جیسا کہ اگر کوئی اس کی اجازت کے بغیر اس پر واجب دین کو ادا کر دے۔

نفل عمرہ کی ادائیگی میں نائب بنانا جائز ہے اگر وہ خود اس کو ادا کرنے سے عاجز ہو، جیسا کہ میت کی طرف سے نیابت میں ہوتا ہے۔

---

(۱) فتح القدیر ۲/ ۲۴۱، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۸۶، المجموع ۷/ ۳۸۱، ۳۸۲، شرح المحلی ۲/ ۱۳۶، المغنی ۳/ ۴۸۶ وغیرہ۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ زندہ کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر عمرہ کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ ایسی عبادت ہے جس میں نیابت جائز ہے، لہذا اجازت کے بغیر جائز نہ ہوگی، البتہ میت کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر جائز ہوگا[1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۱۳، ۲۱۴، منح الجلیل ۱/ ۴۴۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۸ اور اس کے بعد کے صفحات، المجموع ۷/ ۱۲۰، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۳۴۔

عُمَرِیّۃ

تعریف:

۱- عمریہ: جمہور فقہاء اس کی تعبیر ''عمریتین'' سے کرتے ہیں، فرائض کے ایک مسئلہ میں اس کی دو صورتیں ہیں، یا یہ دو مسئلے ہیں جو اس نام سے مشہور ہیں، حضرت عمر بن الخطابؓ کی طرف نسبت ہے، اس لئے کہ ان دونوں مسئلوں میں سب سے پہلے انہوں نے ہی فیصلہ کیا، ان کا نام ''غراوین'' بھی ہے، ان کو روشن ستارہ سے تشبیہ دی گئی ہے، کیونکہ یہ دونوں بہت مشہور ہیں، ان کا نام ''غریبتین'' بھی ہے، اس لئے کہ ان دونوں کی کوئی نظیر نہیں ہے[1]۔

دونوں مسئلوں کی یا ایک مسئلہ کی دو صورتیں:

۱- شوہر اور والدین۔

۲- بیوی اور والدین۔

عمریہ سے متعلق احکام:

۲- کتاب اللہ میں مقرر کردہ فرائض میں ماں کا حصہ چھٹا حصہ ہے یا تہائی حصہ ہے، لہذا دو حالتوں میں وہ چھٹا حصہ لے گی:

۱- اگر میت کو کوئی اولاد ہو یا اولاد کی اولاد ہو۔

۲- اگر ماں کے ساتھ متعدد بھائی بہن ہوں اور میت کو کوئی اولاد یا اولاد کی اولاد نہ ہو۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹، إعلام الموقعین ۱/ ۳۵۷۔

اور اگر مذکورہ ورثاء میں سے کوئی نہ ہو اور صرف والدین میراث کے حق دار ہوں تو ماں کو ترکہ کا تہائی حصہ ملے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ،فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ،"[1] (اور مورث کے والدین یعنی ان دونوں میں ہر ایک کے لئے اس (مال) کا چھٹا حصہ ہے جو وہ چھوڑ گیا ہے، بشرطیکہ مورث کی کوئی اولاد ہو، اور اگر مورث کی کوئی اولاد نہ ہو اور اس کے والدین ہی اس کے وارث ہوں تو اس کی ماں کا ایک تہائی ہے، لیکن اگر مورث کے بھائی بہن ہوں تو اس کی ماں کے لئے چھٹا حصہ ہے)۔

اگر والدین کے ساتھ میاں بیوی میں سے کوئی ایک ہو تو اس صورت میں ماں کا حصہ کتنا ہوگا قرآن کریم میں مذکور نہیں ہے، یہی مسئلہ عمریہ ہے۔

اس صورت میں ماں کا حصہ کتنا ہوگا اس کے بارے میں حضرات صحابہ کے درمیان اختلاف ہے، اکثر صحابہ اور جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ شوہر یا بیوی کو اس کا حصہ دینے کے بعد جو بچ جائے گا اس کا تہائی حصہ ماں کو ملے گا، چنانچہ اگر شوہر اور والدین ہوں تو ترکہ چھ حصوں میں تقسیم ہو کر نصف یعنی تین حصے شوہر کو ملیں گے، اور ماں کو باقی کا تہائی یعنی ایک حصہ ملے گا، اور باقی یعنی دو حصے باپ کو ملیں گے، اور اگر بیوی اور والدین ہوں تو ترکہ چار حصوں میں تقسیم ہو کر بیوی کو ایک چوتھائی یعنی ایک حصہ ملے گا، اور ماں کو باقی ترکہ کا ایک تہائی یعنی ایک حصہ ملے گا، اور باقی یعنی دو حصے باپ کو ملیں گے، اس بارے میں جمہور کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اس کو مکمل تہائی حصہ صرف اس صورت میں دیا ہے، جبکہ صرف والدین میراث کے حق دار ہوں، اس لئے کہ ارشاد ہے: "فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ" (اور اگر مورث کی کوئی اولاد نہ ہو اور اس کے والدین ہی اس کے وارث ہوں تو اس کی ماں کا ایک تہائی ہے)، ثلث کا مستحق ہونے میں اولاد کا نہ ہونا اور میراث کا حق دار صرف والدین کا ہونا شرط ہے، اس لئے کہ اگر صرف والدین کا وارث ہونا شرط نہ ہو تو "وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ" (اور اس کے والدین ہی اس کے وارث ہوں) کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا، اور اس اضافہ کی ضرورت نہ ہوگی، بلکہ یہ کہنا کافی ہوگا: "فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَّه وَلَدٌ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ" (اور اگر مورث کے کوئی اولاد نہ ہو تو اس کی ماں کا ایک تہائی ہے)، لیکن جب اللہ تعالی نے "وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ" (اور اس کے والدین ہی اس کے وارث ہوں) کہا تو اس سے معلوم ہوا کہ ماں کو تہائی ملنا دو امور پر موقوف ہے، اللہ سبحانہ و تعالی نے ماں کے تمام حالات کا ذکر صراحۃً اور اشارۃً کیا ہے، چنانچہ ذکر کیا کہ اولاد یا بھائیوں کے ساتھ ماں کو چھٹا حصہ ملے گا، اور اگر اولاد نہ ہوں اور صرف والدین میراث کے حق دار ہوں، تو ماں کو پورے ترکہ کا تہائی ملے گا، ایک تیسری حالت باقی رہ گئی یعنی اولاد بھی نہ ہو اور میراث کے حق دار صرف والدین نہ ہوں، اور یہ صرف شوہر یا بیوی کے ساتھ ہوگا، تو یا تو اس حالت میں اس کو مکمل ترکہ کا تہائی دیا جائے، تو یہ قرآن کریم کی اس آیت کے مفہوم کے خلاف ہوگا: "لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ"[1] (مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصہ کے برابر ہے)، یا اس کو چھٹا حصہ دیا جائے، حالانکہ اللہ تعالی نے اس کو چھٹا حصہ صرف دو صورتوں میں دیا ہے اولاد کے ساتھ یا متعدد بھائی، بہنوں کے ساتھ، اور جب یہ دونوں صورتیں ممکن نہیں ہیں تو زوجین کا حصہ دینے کے بعد جو باقی رہ جائے گا، یہی وہ مال ہوگا جس کے مستحق والدین ہوں گے، اور ان کے ساتھ اس میں دوسرا کوئی شریک نہ ہوگا، اور یہ کل مال کے درجہ

(۱) سورۂ نساء/ ۱۱۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۱۔

میں ہوگا اگر زوجین میں سے کوئی نہ ہوگا، تو جب وہ اس کو دو تہائی ایک تہائی میں تقسیم کرتے تو اسی طرح زوجین کا حصہ دینے کے بعد باقی ماندہ کو بھی تقسیم کریں گے، اور خالص قیاس یہی ہے کہ ماں کو باپ کے ساتھ وہی نسبت ہو جو بیٹی کو بیٹے کے ساتھ یا بہن کو بھائی کے ساتھ ہے، کیونکہ دونوں ایک جنس کے مرد وعورت ہیں، لہذا اللہ نے باپ کو ماں کا دوگنا دیا تا کہ مرد کی فضیلت باقی رہے۔

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے: دونوں مسئلوں میں ماں کو اصل ترکہ کا تہائی حصہ ملے گا، ان کی دلیل یہ ہے: اولاً اللہ تعالی نے اس کے لئے اولاد کی موجودگی میں ترکہ کا چھٹا حصہ مقرر فرمایا: چنانچہ ارشاد باری ہے: ''وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ'' (اور مورث کے والدین یعنی ان دونوں میں ہر ایک کے لئے اس (مال) کا چھٹا حصہ ہے جو وہ چھوڑ گیا ہے، بشرطیکہ مورث کی کوئی اولاد ہو)، پھر اللہ تعالی نے کہا کہ اگر اولاد نہ ہو تو اس کو تہائی حصہ ملے گا، اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ یہاں بھی اصل ترکہ کا ایک تہائی حصہ مراد ہے، ''عمریتین'' کے مسئلہ میں حضرت ابن عباسؓ نے حضرت زید بن ثابتؓ سے مناظرہ بھی کیا ہے، چنانچہ ان سے کہا کہ قرآن میں کہاں ہے کہ باقی ماندہ کا تہائی اس کو دیا جائے گا؟ تو حضرت زید نے فرمایا کہ کتاب اللہ میں یہ بھی نہیں ہے کہ زوجین کے ساتھ اس کو پورے ترکہ کا تہائی دیا جائے گا[1]۔

ابوبکر الاصم نے کہا ہے: شوہر کی موجودگی میں اس کا حصہ دینے کے بعد باقی ماندہ کا ایک تہائی ماں کو ملے گا، اور بیوی کی موجودگی میں اصل ترکہ کا تہائی اس کو ملے گا، اس لئے کہ اگر شوہر کی موجودگی میں اس کو پورے مال کا تہائی دیا جائے گا، تو اس کا حصہ باپ کے حصہ سے بڑھ جائے گا، اس لئے کہ نصف اور ثلث کے جمع ہونے کی وجہ سے مسئلہ چھ سے بنے گا، شوہر کو تین حصے ملیں گے اور اس تقدیر پر ماں کو دو حصے ملیں گے، تو باپ کے لئے ایک حصہ ہی بچ پائے گا، اور اس میں عورت کو مرد پر فضیلت دینا لازم آئے گا، اور اگر شوہر کا حصہ دینے کے بعد باقی ماندہ کا ثلث اس کو دیا جائے تو اس کو ایک حصہ ملے گا اور باپ کو دو حصے مل جائیں گے، اور اگر بیوی کی موجودگی میں اس کو اصل مال کا تہائی دیا جائے گا تو یہ تفضیل لازم نہ آئے گی، اس لئے کہ اس صورت میں مسئلہ بارہ سے بنے گا، کیونکہ ربع اور ثلث دونوں جمع ہیں اور اصل ترکہ کا تہائی یعنی چار حصے ماں کو دیئے جائیں، تو بھی باپ کے لئے پانچ حصے باقی بچ جائیں گے، لہذا ماں کو باپ پر فضیلت دینا لازم نہ آئے گا[1]۔

تفصیل اصطلاح ''إرث'' (فقرہ/۱۵۱) میں ہے۔

شوہر اور والدین کے ہونے کی صورت میں ماں کو اصل ترکہ کا چھٹا حصہ ملے گا، اور بیوی اور والدین کے ہونے کی حالت میں ماں کو اصل ترکہ کا چوتھائی حصہ ملے گا، صحابہ اور ان کے بعد کے فقہاء نے ظاہر قرآن کا احترام کرتے ہوئے اس کی تعبیر سدس اور ربع سے نہیں کی ہے[2]۔

---

(۱) إعلام الموقعین لابن القیم ۱/۳۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۶/۱۹۔

(۱) السراجیہ رص ۱۳۳۔
(۲) سابقہ مراجع۔

عَمشَاء

دیکھئے: "اُضحیۃ"۔

عَمَل

تعریف:

۱-عمل لغت میں: مشغلہ اور کام ہے، اس کی جمع اعمال ہے۔

الکلیات میں ہے: عمل اعضاء اور قلوب کے تمام افعال کو عام ہے۔

دوسرے حضرات نے کہا ہے: عمل عضو یا دل کے ذریعہ کسی امر کا وجود میں لانا ہے، خواہ قولی ہو یا فعلی [۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

عمل سے متعلق احکام:

۲-عمل سے پانچ قسم کے احکام متعلق ہوتے ہیں:

شارع اگر کسی امر کا مطالبہ بطریق الزام کرے تو وہ واجب ہوگا، اور جس امر کا مطالبہ بغیر الزام کے بطریق ترجیح کرے تو وہ مندوب ہوگا، اور اگر شارع کسی امر کے ترک کا مطالبہ بطریق الزام کرے تو وہ حرام ہوگا، اور جس امر کے ترک کا مطالبہ بغیر الزام کے بطریق ترجیح کرے تو وہ مکروہ ہوگا، اور اگر شارع کسی امر کے کرنے اور نہ کرنے کے درمیان اختیار دے تو وہ مباح ہوگا۔

اعمال یعنی وہ عبادات اور معاملات جنہیں بندہ انجام دیتا ہے

---

(۱) لسان العرب، تاج العروس، الکلیات مادہ: "عمل"۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۴، ۳۶۔

اپنے متعلق کے اعتبار سے الگ الگ ہوتے ہیں، چنانچہ بندہ کو طاعات پر ثواب دیا جاتا ہے اور معاصی پر سزا دی جاتی ہے، الا یہ کہ اللہ تعالی کا عفو اس کے ساتھ شامل حال ہو۔

تفصیل اصطلاح: ''ثواب'' (فقرہ ر ۱۳)، ''عقاب'' اور ''تکلیف'' (فقرہ ر ۴) وغیرہ میں ہے۔

عمل اہل المدینۃ

تعریف:

۱- فقہاء لفظ ''عمل اہل مدینہ'' کا استعمال ایسے موقع پر کرتے ہیں جبکہ کسی عمل پر پہلی تین صدیوں میں جن کے سلسلہ میں احادیث وارد ہیں کہ یہ خیر القرون ہیں، علماء مدینہ کا اجماع رہا ہو اور نسلاً بعد نسل وہ عمل کرتے آ رہے ہوں۔

عمل اہل مدینہ کا حجت ہونا:

۲- عمل اہل مدینہ کے حجت ہونے کے سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے:

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ کسی عمل پر اہل مدینہ کا اجماع ان سے اختلاف کرنے والوں پر حجت نہیں ہے۔

امام مالک کا مذہب ہے کہ اہل مدینہ کا عمل دوسروں پر حجت ہے، یہ بھی منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: اگر کسی چیز پر اہل مدینہ کا اجماع ہو تو دوسروں کے اختلاف کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، ان کے بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ اس سے ان کی مراد اہل مدینہ کی روایت کو دوسروں کی روایت پر ترجیح دینا ہے، اور بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ اہل مدینہ کا اجماع دوسروں کے مقابلہ میں بہتر ہے لیکن ان کا اختلاف کرنا ممنوع نہیں ہوگا، اور بعض دوسرے مالکیہ کا کہنا ہے کہ اس سے ان کی مراد اصحاب رسول اللہ

ﷺ ہیں، لیکن صحیح وراجح جو اصحاب مالکیہ کی عبارتوں سے سمجھ میں آتی ہے، یہ ہے کہ جب کسی امر پر اہل مدینہ کا اجماع ہوجائے تو کسی کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اس کے برعکس بات کہے (۱)۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

(۱) الأحکام فی أصول الأحکام ۱/ ۲۴۳، کشف الأسرار ۳/ ۲۳۱، إرشاد الفحول / ۸۲، المستصفی ۱/ ۱۸۷، حاشیۃ العطار ۲/ ۲۱۲، إعلام الموقعین ۲/ ۳۸۰۔

عَمّ

تعریف:

۱- عم لغت میں: باپ کا بھائی ہے، عم کی جمع **"أعمام"** اور **"عمومۃ"** ہے (۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

عم سے متعلقہ احکام:

عم سے کچھ احکام متعلق ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:

وراثت میں:

۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ چچا میراث میں عصبہ ہوتا ہے، اگر وہ تنہا ہو اور ذوی الفروض میں سے کوئی اس کے ساتھ نہ ہو، اور نہ کوئی ایسا شخص موجود ہو جو اسے محجوب کردے تو پورا مال اسے ملے گا، اور اگر ذوی الفروض میں سے کوئی اس کے ساتھ ہو تو ذوی الفروض کے اپنے حصے لے لینے کے بعد بچا ہوا باقی مال وہ لے لے گا، اور اگر اس کے ساتھ کوئی دوسرا چچا بھی ہو جو درجہ اور قرابت میں اس کے مساوی ہو، مثلاً دونوں ماں باپ شریک ہوں یا دونوں صرف باپ شریک ہوں تو ترکہ دونوں کے درمیان برابر برابر تقسیم ہوگا، لیکن اگر ماں باپ شریک

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، غریب القرآن للأصفہانی، المعجم الوسیط۔

چچا کے ساتھ صرف باپ شریک چچا جمع ہوجائیں تو ماں باپ شریک تنہا پورے مال کو لے لے گا اور باپ شریک چچا کو مجوب کردے گا۔

اسی طرح فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ماں باپ شریک چچا، باپ اور دادا اور اوپر تک سے اور بیٹا، پوتا اور نیچے تک سے، ماں باپ شریک بھائی سے، باپ شریک بھائی سے، سگے بھائی کے بیٹے سے، اور باپ شریک بھائی کے بیٹے سے اور نیچے تک کی وجہ سے مجوب ہوجائے گا اور باپ شریک چچا اوپر مذکور افراد سے اور ماں باپ شریک چچا کی وجہ سے مجوب ہوجائے گا، اور ماں باپ شریک چچا کا بیٹا اوپر مذکورہ افراد اور باپ شریک چچا سے مجوب ہوجائے گا، اور باپ شریک چچا کے بیٹے کو اوپر مذکورہ افراد اور ماں باپ شریک چچا کا بیٹا مجوب کردے گا۔

باپ کا چچا اور دادا کا چچا اور ان دونوں کے بیٹے یہ سب میت کے چچا کے بیٹے اور نیچے تک کی وجہ سے مجوب ہوں گے، اسی طرح باپ کا حقیقی چچا باپ کے علاتی چچا کو مجوب کردے گا، اور باپ کے حقیقی چچا کا بیٹا باپ کے علاتی چچا کے کے بیٹے کو مجوب کردے گا۔

دادا کا چچا باپ کے چچا کے بیٹوں اور نیچے تک کی وجہ سے مجوب ہوگا، اسی طرح اوپر والے باپ کے بیٹے میت سے قریب باپ کے بیٹوں اگرچہ وہ نیچے تک جائیں کی موجودگی میں کبھی وارث نہیں ہوں گے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**ألحقوا الفرائض بأهلها فمابقي فهو لأولى رجل ذكر**"[1] (ذوی الفروض کو ان کے حصے دے دو، اس کے بعد جو بچ جائے وہ میت سے زیادہ قربت رکھنے والے مرد (یعنی عصبہ) کے لئے ہے)۔

ماں شریک چچا جو میت کے باپ کا ماں شریک بھائی ہے اس کا شمار ان ذوی الارحام میں ہوتا ہے جن کو وارث بنائے جانے کے سلسلہ میں اختلاف ہے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "إرث" (فقرہ/ ۴۷ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

جنازہ میں:

۳- میت کے امور یعنی غسل دینے، قبر میں اتارنے اور میت کی نماز جنازہ کی ولایت کے لئے چچا کی ترتیب میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کا مذہب یہ ہے کہ وہ بھائیوں اور بھائیوں کے بیٹوں اگرچہ نیچے کے ہوں، کے بعد آئے گا، اور ماں باپ شریک چچا باپ شریک چچا پر مقدم ہوگا، مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کی ترتیب دادا کے بعد آئے گی[2]۔

ولایت نکاح میں:

۴- نکاح کے اولیاء کے تعلق سے چچا کی ترتیب میں فقہاء کا اختلاف ہے، لیکن اس پر اتفاق ہے کہ صرف ماں شریک چچا کو نکاح کی ولایت حاصل نہ ہوگی۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ نکاح میں چچا کی ترتیب درج ذیل افراد کے بعد آتی ہے، عورت کا بیٹا اگرچہ نیچے تک جائے، پھر باپ، پھر دادا اگرچہ اوپر تک جائے، پھر ماں باپ شریک بھائی، پھر باپ شریک بھائی، پھر حقیقی بھائی کا بیٹا، پھر باپ شریک بھائی کا بیٹا، پھر ماں باپ شریک چچا کا نمبر آتا ہے، پھر باپ شریک چچا، پھر حقیقی چچا کا بیٹا، پھر باپ شریک چچا کا بیٹا، پھر اسی طرح باپ کا چچا، پھر اسی طرح

(۱) حدیث: "ألحقوا الفرائض بأهلها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۱۱) اور مسلم (۳/ ۱۲۳۳) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۹۴، القوانین الفقہیہ رص ۳۸۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲، ۱۹، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۴۱، ۱۴۵، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۷۸۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۳۵، مغنی المحتاج ۱/ ۳۴۷۔

اس کا بیٹا، پھر اسی طرح دادا کا چچا، پھر اسی طرح اس کا بیٹا [1]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ چچا کی ترتیب درج ذیل افراد کے بعد آتی ہے، عورت کا بیٹا اور اس کا بیٹا اگر چہ نیچے تک جائے، پھر باپ، پھر حقیقی بھائی، پھر باپ شریک بھائی، پھر حقیقی بھائی کا بیٹا، پھر باپ شریک بھائی کا بیٹا، پھر دادا، پھر حقیقی چچا، پھر باپ شریک چچا، پھر حقیقی چچا کا بیٹا، پھر باپ شریک چچا کا بیٹا اگر چہ نیچے تک جائے [2]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اولیاء میں چچا کی ترتیب درج ذیل افراد کے بعد آتی ہے، باپ، پھر دادا اگر چہ اوپر تک جائے، سگا بھائی، پھر باپ شریک بھائی، پھر سگے بھائی کا بیٹا، پھر باپ شریک بھائی کا بیٹا اگر چہ نیچے تک جائے، پھر ماں باپ شریک چچا، پھر باپ شریک چچا، پھر حقیقی چچا کا بیٹا، پھر باپ شریک چچا کا بیٹا اگر چہ نیچے تک جائے [3]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت کے نکاح کرنے کا لوگوں میں سب سے زیادہ حق دار اس کا باپ ہے، پھر باپ کا باپ یعنی اس کا دادا ہے اگر چہ اوپر کے ہوں، پھر عورت کا بیٹا، پھر بیٹے کا بیٹا اگر چہ نیچے کا ہو، پھر عورت کا ماں باپ شریک بھائی اور باپ شریک بھائی، پھر ان کی اولاد اگر چہ نیچے کی ہوں، پھر عورت کا حقیقی چچا اور باپ شریک چچا، پھر ان کے بیٹے اگر چہ نیچے کے ہوں، پھر عورت کے باپ کا حقیقی چچا اور باپ شریک چچا، پھر ان کے بیٹے اگر چہ نیچے کے ہوں، پھر عورت کے دادا کا حقیقی چچا اور دادا کا باپ شریک چچا، پھر ان کے بیٹے اگر چہ نیچے کے ہوں، اسی بنیاد پر اوپر والے باپ کے بیٹے اقرب باپ کے بیٹے کے مقابلہ میں اگر چہ ان کا درجہ نیچے ہو، نکاح کے ولی نہیں ہوں گے [1]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۱۱۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/۲۷۹، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۴۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/۱۵۱۔

فقہاء کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ چچا کو اپنی زیر ولایت لڑکی یعنی بھتیجی پر اجبار کا حق ہے یا نہیں؟ تو جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ چچا کو اپنی زیر ولایت لڑکی پر اجبار کا حق حاصل نہیں ہے، لہذا وہ کسی حال میں بھی صغیرہ کا نکاح نہیں کرے گا، خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ اور خواہ عاقلہ ہو یا مجنونہ، اسی طرح کبیرہ مجنونہ کے بھی نکاح کرنے کا حق نہیں ہوگا، خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔

حنفیہ، اوزاعی، حسن، عمر بن عبد العزیز، عطاء، طاؤس، قتادہ اور ابن شبرمہ کا مذہب یہ ہے کہ چچا اور اس کے علاوہ دیگر اولیائے عصبہ کو بذات خود صغیرہ پر اجبار کا حق ہوگا، خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، عاقلہ ہو یا مجنونہ، اسی طرح اس کو کبیرہ پر بھی اجبار کا حق حاصل ہوگا خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ جبکہ وہ مجنونہ یا ''معتوہہ'' (کم عقل) ہو، لیکن صغیرہ کو بلوغ کے بعد فسخ نکاح کا اختیار رہوگا، اسی طرح مجنونہ کو جنون سے افاقہ کے بعد فسخ کا اختیار حاصل ہوگا۔

صغیرہ کی طرح ان کے نزدیک ولد صغیر کا بھی حکم ہے، اور اسی طرح مجنون کبیر کا حکم ہے، لہذا چچا کو ان دونوں پر اجبار کا حق ہوگا، اور ان دونوں کو فسخ نکاح کا اختیار ہوگا، جبکہ صغیر بالغ ہوجائے اور مجنون کو افاقہ حاصل ہوجائے [2]۔

اسی طرح چچا کو دیگر اولیاء عصبہ کی طرح حنفیہ کے نزدیک اپنی زیر ولایت لڑکی کے نکاح کر لینے پر اعتراض کا حق ہوگا، جبکہ وہ بغیر اس کی رضامندی کے غیر کفو شوہر سے شادی کر لے [3]۔

(۱) المغنی ۶/۴۵۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۰۴، ۳۱۱، مغنی المحتاج ۳/۱۵۰، جواہر الإکلیل ۱/۲۷۸، المغنی لابن قدامہ ۶/۴۸۹۔

(۳) ابن عابدین ۲/۲۹۷۔

حضانت میں:

۵- شافعیہ کے نزدیک حضانت میں چچا کی ترتیب وہی ہے جو ولایت نکاح میں اس کی ترتیب ہے، حنابلہ کے نزدیک پھوپھیوں کے بعد ہے، حنفیہ کے نزدیک اس کی ترتیب وہی ہے جو مردوں کی ترتیب کے اعتبار سے وراثت میں اس کی ترتیب ہے، مالکیہ کے نزدیک اس کی ترتیب بھائی اور بھائی کے بیٹے اگر چہ نیچے کے ہوں، کے بعد آئے گی، مگر صرف ماں شریک چچا ان کے نزدیک حضانت میں شریک ہوگا، اور اسے صرف باپ شریک چچا پر مقدم کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے اندر شفقت اور محبت زیادہ پائی جاتی ہے (۱)۔

تفصیلات اصطلاح ''حضانۃ'' (فقرہ ۹، ۱۳) اور ''نفقۃ'' میں ہیں۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۳۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۹، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۳، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۲۲۔

عَمَّة

تعریف:

۱- عمۃ لغت میں: باپ کی بہن ہے (۱)، اس کی جمع ''عمات'' ہے، لفظ عمۃ میں داداؤں کی بہنیں داخل ہیں۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: پھوپھیاں باپ کی بہنیں ہیں، تینوں جہت سے، اور داداؤں کی بہنیں ہیں باپ کی طرف سے اور ماں کی طرف سے، خواہ دادا قریب ہو یا بعید، وارث ہو یا غیر وارث (۲)۔

اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وعَمَّاتُكُمْ'' (۳) (تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں اور تمہاری بہنیں اور تمہاری پھوپھیاں)۔

پھوپھی سے متعلق احکام:

پھوپھی سے نکاح کا حکم:

۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ نسبی اور رضاعی پھوپھی سے نکاح کرنا حرام ہے، اس لئے کہ یہ ان محارم میں سے ہے جن سے نکاح کرنا

(۱) المفردات للأصفہانی، المعجم الوسیط۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۶۸ طبع الریاض۔
(۳) سورۂ نساء/ ۲۳۔

قرآن وسنت کے ذریعہ حرام کیا گیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وعَمَّاتُكُمْ وَخَالاَتُكُمْ وَبَنَاتُ الأخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ..." (۱) (تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں اور تمہاری بہنیں اور تمہاری پھوپھیاں اور تمہاری خالائیں اور بھائی کی بیٹیاں اور بہن کی بیٹیاں)۔

اور اس لئے بھی کہ مشہور حدیث ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها" (۲) (کسی عورت کا نکاح نہ اس کی پھوپھی پر اور نہ اس کی خالہ پر (سوکن بنا کر) کیا جائے گا)، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "یحرم من الرضاعة ما یحرم من النسب" (۳) (جو چیز نسب سے حرام ہوتی ہے وہ رضاعت سے بھی حرام ہوگی)، اس کی تفصیل اصطلاح "محرمات" اور "نکاح" میں ہے۔

پھوپھی کی میراث:

۳- میراث کے سلسلہ میں نسبی پھوپھی ذوی الارحام کی قبیل سے ہے، اور ذوی الارحام کو وارث بنانے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض فقہاء کہتے ہیں کہ ان کو وارث بنایا جائے گا، اور بعض فقہاء اس کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔

وارث بنانے کا قول اختیار کرنے والوں کا ذوی الارحام کو وارث بنانے کی کیفیت کے بارے میں اختلاف ہے۔

اس سلسلہ میں اس تفصیل کی بنیاد اس پر ہے جسے اصطلاح "إرث" (فقرہ/ ۴۷) میں دیکھا جائے۔

پھوپھی کے لئے حضانت کا حق:

۴- پھوپھی کو حضانت کا حق حاصل ہے، جبکہ حضانت کا حق رکھنے والا کوئی ایسا شخص موجود نہ ہو جو اس سے زیادہ حق دار ہو، فقہاء کا ان افراد کی ترتیب میں اختلاف ہے جن کو حضانت کا حق حاصل ہے، اور ان ہی میں سے پھوپھی بھی ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "حضانة"، فقرہ/ ۹ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

پھوپھی کا نفقہ:

۵- پھوپھی کے لئے نفقہ کے وجوب کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ پھوپھی کے لئے نفقہ واجب نہیں ہے (۱)۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر ذی رحم محرم کے لئے نفقہ واجب ہے (۲)۔

---

(۱) سورۂ نساء/ ۲۳۔

(۲) حدیث: "لا تنكح المرأة على عمتها.." کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۶۰) اور مسلم (۲/ ۱۰۲۹) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) حدیث: "یحرم من الرضاعة..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۵۳) اور مسلم (۲/ ۱۰۷۲) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔
حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۸۴، فتح القدیر ۲/ ۳۶۳، ۳۵۸، القوانین الفقہیہ رص ۱۳۷ طبع دار القلم بیروت لبنان، القلیوبی ۳/ ۲۴۱، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۶۷، ۵۶۸ طبع الریاض۔

---

(۱) حاشیۃ العدوی ۲/ ۱۲۳، روضۃ الطالبین ۹/ ۸۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح القدیر ۳/ ۳۵۰۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نفقہ ہر ایسے محتاج کے لئے واجب ہے جس کا وارث اس کا مال دار رشتہ دار فرض کی وجہ سے یا عصبہ ہونے کی وجہ سے بن رہا ہو نہ کہ ذوی الارحام ہونے کی وجہ سے، جیسے ماموں ان میں سے ہے جو اس کے نسب کے دونوں عمود کے علاوہ ہے، خواہ دوسرا اس کا وارث ہو، جیسے غنی شخص کا بھائی، یا نہ ہوں جیسے پھوپھی، اس لئے کہ پھوپھی اپنے بھائی کے بیٹے کی نہ فرض کے ذریعہ وارث بنے گی اور نہ عصبہ ہونے کے ذریعہ، لیکن وہ عصبہ ہونے کی بنیاد پر اپنی پھوپھی کا وارث بنے گا، تو وارث پر نفقہ بھی واجب ہوگا، حنابلہ میں سے قاضی نے اس سے اختلاف کیا ہے، اور کہا ہے: ان ذوی الارحام کا نفقہ واجب نہیں ہوگا جو نہ فرض کی بنیاد پر اور نہ عصبہ ہونے کی بنیاد پر وارث بنتے ہیں، اس سلسلہ میں ایک ہی روایت ہے، اس لئے کہ ان کی قرابت کمزور ہوتی ہے [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''نفقہ'' میں دیکھی جائے۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۲۵۴، کشاف القناع ۵/ ۴۸۱، المغنی ۷/ ۵۸۶۔

تراجم فقہاء

جلد ۳۰ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآلوسی: یہ محمود بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

الآمدی: یہ علی بن ابی علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابان بن عثمان:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی زید القیر وانی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی یعلی (۴۵۷-۵۲۷ھ)

یہ محمد بن محمد (ابویعلی) بن حسین بن محمد بن فراء ہیں، کنیت ابوخازم ہے، حنبلی فقیہ ہیں، بغداد کے باشندہ ہیں، فقہ قاضی یعقوب سے پڑھی اور ان ہی کے ساتھ منسلک رہے، حنبلی مذہب، علم الخلاف اور علم اصول میں کمال حاصل کیا، یہ زاہد فقہاء اور صالحین میں سے تھے، انہوں نے ابوجعفر بن مسلمہ، جابر بن یاسین اور ابن مامون سے حدیث کی سماعت کی، اوران سے ان کی بیٹی نعمت نے، نیز ابوالمعمر انصاری اور یحیی بن بوش نے روایت کی۔

ابن نقطہ نے ذکر کیا ہے: انہوں نے اپنے والد قاضی ابویعلی سے حدیث روایت کی ہے اور میرا گمان یہ ہے کہ انہوں نے ان کی اجازت سے کیا ہے، اوران کے بھائی قاضی ابوالحسین نے ذکر کیا ہے کہ ان کے والد نے ان کو اور ان کے بھائی ابوخازم کو (حدیث روایت کرنے) کی اجازت دی ہے۔

بعض تصانیف: "التبصرة"علم الخلاف میں، "رؤوس المسائل" اور "شرح مختصر الخرقی"۔

[ذیل طبقات الحنابلہ ۱/۱۸۴، الأعلام ۷/۲۴۹، شذرات الذہب ۴/۱۲۶]

ابن اُصبغ (۲۴۷-۳۴۰ھ)

یہ قاسم بن اُصبغ ہیں، کنیت ابومحمد اور نسبت القرطبی المالکی ہے، البیانی سے معروف ہیں، فقیہ ومحدث ہیں، اندلس میں عالی سند ان تک پہنچتی ہے، اس کے ساتھ ساتھ حافظ حدیث اور ماہر تھے، عربی زبان میں کمال اور فتوی میں برتری حاصل تھی، بہت سے لوگوں نے ان کی تعریف کی ہے، انہوں نے محمد بن وضاح اور اُصبغ بن خلیل وغیرہ سے حدیث سنی، اوران سے ان کے پوتے قاسم بن محمد نے، نیز عبداللہ بن محمد الباجی اور عبداللہ بن نصر وغیرہ نے حدیث روایت کی۔

بعض تصانیف: "أحكام القرآن"، "بر الوالدين"، "الناسخ والمنسوخ"، "بديع الحسن" اور "مسند مالك" ہیں۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۵/۲۷۴، شذرات الذہب ۲/۳۵۷، الأعلام ۶/۷، شجرۃ النور الزکیہ ص۸۸]

ابن الأعرابي (۱۵۰-۲۳۱ھ)

یہ محمد بن زیاد بن الاعرابی ہیں، ابوعبداللہ اور نسبت الہاشمی ہے، لغوی، نحوی ہیں، انہوں نے ابومعاویہ الضریر، قاسم بن معن اور ابوالحسن کسائی سے روایت کی، اور ان سے ابراہیم الحربی، عثمان الدارمی اور ابوشعیب الحرانی وغیرہ نے روایت کی ہے، امام ابومنصور ازہری تہذیب اللغہ کے شروع میں کہتے ہیں: ابوعبداللہ اصلاً کوفی ہیں، صالح، متقی، زاہد اور صدوق تھے، غرائب (انوکھے) جتنا انہیں یاد تھے کسی اور کو اتنے یاد نہیں تھے۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۰/۶۸۹، تہذیب الأسماء واللغات ۲/۲۹۵، شذرات الذہب ۲/۷۰، معجم المؤلفین ۱۰/۱۱]

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جریج: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الحاجب یہ عثمان بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ الحسن بن حامد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر المکی: یہ احمد بن حجر الہیتمی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن خلدون: یہ عبدالرحمٰن بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الجد) ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الحفید) ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابن السبکی: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے ہیں۔

ابن سلمہ: یہ ایاس بن سلمہ ہیں:

ان کے حالات ج۳ص......میں گذر چکے ہیں۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابن شاش: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:

ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

ابن شہاب: یہ محمد بن مسلم ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج۳ص......میں گذر چکے۔

ابن عبد السلام: یہ محمد بن عبد السلام ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ...... میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبد اللہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ...... میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ...... میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبد اللہ بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ...... میں گذر چکے۔

ابن عیینہ: یہ سفیان بن عیینہ ہیں:

ان کے حالات ج ۷ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ...... میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ...... میں گذر چکے۔

ابن قاسم العبادی: یہ احمد بن قاسم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ...... میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبد اللہ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ...... میں گذر چکے۔

ابن القصار: یہ علی بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۸ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ...... میں گذر چکے۔

ابن کج: یہ یوسف بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن کیسان (؟-؟)

یہ عبد اللہ بن کیسان ہیں، کنیت ابو عمر اور نسبت القرشی، التیمی، المدنی ہے، انہوں نے اُسماء بنت ابوبکر اور ابن عمر سے روایت کی، اور ان سے ان کے داماد عطاء بن ابی رباح جو کہ ان کے ہم پلہ لوگوں میں

سے تھے، عمرو بن دینار اور عبد الملک بن ابو سلیمان وغیرہ نے روایت کی۔

ابوداؤد کہتے ہیں: حجت ہیں، حاکم کہتے ہیں: ابو احمد کبار تابعین میں سے تھے، ابن حبان نے ان کا تذکرہ الثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۵/۱۷۳]

ابن الماجشون: یہ عبد الملک بن عبد العزیز ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ماجہ: یہ محمد بن یزید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المبارک: یہ عبد اللہ بن المبارک ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبد اللہ بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المظفر (۲۸۶-۳۷۹ھ)

یہ محمد بن المظفر بن موسی بن عیسی بن محمد ہیں، کنیت ابو الحسین اور نسبت بغدادی ہے۔

انہوں نے حامد بن شعیب بلخی، اُبی بن الباغندی، ابو القاسم بغوی اور محمد بن جریر طبری وغیرہ سے سماعت کی۔

اور ان سے ابو حفص بن شاہین، دارقطنی اور ابو عبد الرحمٰن السلمی وغیرہ نے حدیث کی روایت کی۔

خطیب کہتے ہیں: ابن المظفر سمجھدار، حافظ حدیث اور سچے تھے، مزید کہتے ہیں: ہم سے عمر بن محمد داؤدی نے بیان کیا، وہ کہتے ہیں: میں نے دارقطنی کو دیکھا کہ وہ ابن المظفر کی تعظیم واکرام کرتے ہیں، اور ان کی موجودگی میں ٹیک نہیں لگاتے ہیں، السلمی کہتے ہیں: میں نے دارقطنی سے ابن المظفر کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا: ثقہ اور مامون (قابل اطمینان) ہیں۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۶/۴۱۸، تذکرۃ الحفاظ ۳/۹۸۰، میزان الاعتدال ۴/۴۳، البدایہ والنہایہ ۱۱/۳۰۸]

ابن مفلح: یہ محمد بن مفلح ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے ہیں۔

ابن ملک (؟-۶۵۲ھ)

یہ محمد بن عباد بن ملک داد بن الحسن ہیں، کنیت ابو عبد اللہ ہے اور نسبت الخلاطی ہے (خاء کے کسرہ کے ساتھ روم کے ایک شہر کی طرف نسبت ہے)، صدر الدین لقب ہے، حنفی فقیہ ہیں، امام اور فاضل تھے، جمال الدین محمود بن عبد السید الحصیری اور حسن قاضی خاں سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: فقہ میں "تلخیص الجامع الکبیر"، "مقصد المسند" جس میں انہوں نے مسند الامام ابی حنیفہ کا اختصار کیا ہے، اور "تعلیق علی صحیح مسلم" ہے۔

[الجواہر المضیہ ۲/ ۶۳، الفوائد البہیہ / ۱۷۲، الأعلام ۷/ ۵۱،
تاج التراجم/ ۴۶]

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن منصور: یہ محمد بن منصور ہیں:

ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے ہیں۔

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے ہیں۔

ابن ناجی: یہ قاسم بن عیسیٰ ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نافع: یہ عبداللہ بن نافع ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن ہبیرہ: یہ یحی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب المالکی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن یسار (۱۰۰-۱۷۰ھ)

یہ معاویہ بن عبد اللہ بن یسار ہیں، کنیت ابوعبد اللہ اور نسبت الطبرانی الشامی ہے۔ وزراء میں سے تھے، عزم و احتیاط ورائے اور عبادت و خیر کے اعتبار سے باکمال لوگوں میں سے ایک تھے، فن حدیث و ادب میں مشغول رہے، ابواسحاق اور منصور وغیرہ سے روایت کی، اوران سے منصور بن ابومزاحم وغیرہ نے حدیث روایت کی ہے، مہدی کی خلافت سے پہلے ہی سے اس سے ملنا جلنا رہا، پھر اس کے کاتب اور وزیر ہوئے، مہدی ان کی تعظیم اور ان کا احترام بہت زیادہ کرتا تھا، اوران کی رائے وتدبیر اور حسن سیاست پر اعتماد کرتا تھا۔

بعض تصانیف: ''كتاب في الخراج'' اس میں انہوں نے خراج کے شرعی احکام، اس کی باریکیاں اوراس کے قواعد ذکر کئے

ہیں، اور یہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے خراج کے سلسلہ میں کتاب تصنیف کی۔

[الإعلام ۸/۱۷۴، سیر أعلام النبلاء ۷/۳۹۸، شذرات الذھب ۱/۱۷۹،معجم المؤلفین ۱۲/۳۰۴]

ابن یونس: یہ احمد بن یونس ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ص......میں گذر چکے۔

ابواسحاق المروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ص......میں گذر چکے۔

ابواُمامہ: یہ صدی بن عجلان الباہلی ہیں:

ان کے حالات ج ۳ص......میں گذر چکے۔

ابوبکر الباقلانی: یہ محمد بن الطیب ہیں:

ان کے حالات ج ۱ص......میں گذر چکے۔

ابوبکر الرازی (الجصاص)

ان کے حالات ج ۱ص......میں گذر چکے۔

ابوبکر الصدیق:

ان کے حالات ج ۱ص......میں گذر چکے۔

ابوبکر عبدالعزیز بن جعفر:

ان کے حالات ج ۱ص......میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ص......میں گذر چکے۔

ابوجعفر الفقیہ: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۴ص......میں گذر چکے۔

ابوحامد الإسفرایینی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ص......میں گذر چکے۔

ابوحسین الفراء (۴۵۱-۵۲۶ھ)

یہ محمد بن محمد (ابو یعلی) بن حسین بن محمد بن فراء ہیں، کنیت ابوالحسین ہے، حنبلی فقیہ، مؤرخ ہیں، انہوں نے اپنے والد سے اور ابوجعفر بن مسلمہ، ابوبکر الخطیب اور عبدالصمد بن مامون وغیرہ سے حدیث کی سماعت کی، ابومحمد الجوہری نے ان کو روایت کرنے کی اجازت دی، اپنے والد کی وفات کے بعد شریف ابوجعفر سے فقہ حاصل کیا، فقہ میں مہارت پیدا کی اور فتوی دینے لگے، مناظرے کئے، تدریس کی خدمات انجام دی اور تصنیف و تالیف کا کام کیا، اور طبقات الحنابلہ کی تدوین کی، ابن عساکر، ابوموسی المدینی اور علی بن عمر الواعظ وغیرہ نے ان سے حدیث روایت کی، ابن النجار کہتے ہیں: انہوں نے امتیاز پیدا کیا اور قرآن و سنت، علم الخلاف

اورمذہب حنبلی کے سلسلہ میں کتابیں تصنیف کیں، وہ متدین، ثقہ اوراوصاف حمیدہ کے حامل تھے۔

بعض تصانیف: فقہ میں ''المفتاح''فقہ میں، ''المفردات''، ''طبقات الحنابلہ''،'' المجرد فی مناقب الإمام أحمد'' اور ''إیضاح الأدلة فی الرد علی الفرق الضالة والمضلة''ہیں۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۹/۶۰۱، طبقات الحنابلہ ۱/۱۷۶، مناقب الإمام احمد ص ۵۲۹، الأعلام ۷/۲۴، شذرات الذہب ۴/۷۹]

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالدرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوسعید الخدری: یہ سعد بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوسیارہ المتعی (؟-؟)

یہ عمیرہ اورایک قول عمیر بن أعلم ہیں،نسبت متعی، القیسی ہے، بنی بجالہ کے غلام تھے، ان کوصحبت نبوی حاصل ہے، ابوالقاسم بغوی کہتے ہیں: یحی بن معین کے واسطے سے مجھ کو یہ خبر پہنچی کہ ان کا نام عمیرہ بن أعزل ہے، انہوں نے نبی کریم ﷺ سے شہد کی زکاۃ کے سلسلہ میں روایت کی ہے، اوران سے سلیمان بن موسی دمشقی اورابن ماجہ نے روایت کی ہے۔

[تہذیب الکمال فی أسماء الرجال ۳۳/۳۹۷، تہذیب التہذیب ۱۲/۱۲۵]

ابوطالب: یہ احمد بن حمید ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ القاسم بن سلام ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوقلابہ: یہ عبداللہ بن زید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمن بن صخر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابو یوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابو یعلی القاضی:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الأبّی المالکی: یہ محمد بن خلیفہ ہیں:

ان کے حالات ج ۸ ص...... میں گذر چکے۔

الاثرم: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

أذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الاءسنوی: یہ عبدالرحیم بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

أشہب: یہ أشہب بن عبدالعزیز ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اصبغ: یہ اصبغ بن الفرج ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الأصبہانی: یہ الحسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

اِمام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

اُم سلمہ: یہ ہند بنت أبی اُمیہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اُم عطیہ: یہ نسیبۃ بنت کعب ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

أنس بن سیرین (؟-۱۲۰ھ)

یہ انس بن سیرین ہیں کنیت ابوموسی، نسبت انصاری ہے، حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت کے ختم ہونے سے ایک سال یا دو سال پہلے ان کی ولادت ہوئی، انہوں نے ابن عباس، ابن عمر، جندب البجلی اور قاضی شریح وغیرہ سے روایت کی، اوران سے شعبہ، دونوں حماد، اور ہاشم بن حسان وغیرہ نے روایت کی۔

ابن معین، ابوحاتم اور نسائی کہتے ہیں: ثقہ ہیں، ابن سعد کا کہنا ہے: ثقہ ہیں لیکن قلیل الحدیث تھے، اور العجلی کہتے ہیں: تابعی ثقہ ہیں۔

[سیر أعلام النبلاء ۴/۶۲۲، تہذیب التہذیب ۱/۳۷۴، طبقات ابن سعد ۷/۲۰۷، شذرات الذہب ۱/۱۵۷]

انس بن مالک:

ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

الأوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ب

البابرتی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

البراء بن عازب:

ان کے حالات ج۶ ص...... میں گذر چکے۔

البرکوی: یہ محمد بن بیر علی ہیں:

ان کے حالات ج۳ ص...... میں گذر چکے۔

البزدوی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

البغوی: یہ الحسین بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البنانی: یہ محمد بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

بہز بن حکیم:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البویطی: یہ یوسف بن یحیی ہیں:

ان کے حالات ج ۱۵ ص...... میں گذر چکے۔

البیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

البیضاوی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ت

التمرتاشی: یہ محمد بن صالح ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

التھانوی: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ث

ثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

جابر بن عبد اللہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الجوہری (؟-۱۰۹۱ھ)

یہ عبد الغفور بن محمد ہیں، نسبت النابلسی، شافعی ہے، الجوہری سے معروف، فقیہ، نحوی، منطقی ہیں، نابلس میں پیدا ہوئے، قرآن شیخ بکر الاخرمی سے پڑھا، حدیث کا علم بھی ان ہی سے حاصل کیا، اور قوت فہم میں انہوں نے ان کی تعریف کی، شیخ جن کا ذکر خیار علماء میں کیا جاتا ہے، عالم، محدث، اور فقیہ تھے۔

بعض تصانیف: حدیث میں ”**شرح الجامع الصغير**“، نحو میں ”**شرح الفية بن مالك**“، ان کے علاوہ بھی ان کی دوسری تالیفات ہیں۔

[سلک الدرر فی أعیان القرن الثانی عشر ۲/۲۹، معجم المؤلفین ۵/۲۷۰]

ح

الحسن البصری: یہ الحسن بن یسار ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحسن بن صالح:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبد الرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحکم: یہ الحکم بن عتیبہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

حکیم بن حزام:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

حماد بن ابی سلیمان:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

خ

الخرشی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الخلال: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

د

الدارمی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الدہلوی: یہ احمد بن عبدالرحیم ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ر

الرازی: یہ احمد بن علی الجصاص ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الراغب: یہ الحسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

الرافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرأی: یہ ربیعۃ بن فروخ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الرملی الکبیر: یہ احمد بن حمزہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الرملی: یہ خیر الدین الرملی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الرویانی: یہ عبدالواحد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ز

الزبیر بن العوام:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

زرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الزرکشی (؟-۷۷۲ھ)

یہ محمد بن عبداللہ بن محمد ہیں، کنیت ابوعبداللہ، لقب شمس الدین، نسبت الزرکشی، المصری، الحنبلی ہے، فقیہ ہیں، مذہب حنبلی کے امام کی حیثیت رکھتے تھے۔

بعض تصانیف: فقہ میں "شرح الخرقی"، الخرقی کی دوسری

شرح،جس میں الشرح الکبیر کا انہوں نے اختصار کیا ہے،لیکن اس کو مکمل نہیں کر سکے بلکہ ایک چوتھائی کے بقدر باقی رہ گیا تھا، المحرر للشیخ مجد الدین کے ایک حصہ کی شرح، جو باب النکاح سے باب الأضاحی تک پر مشتمل ہے،اور الوجیز کے ایک حصہ کی شرح، جو باب العتق سے باب الصداق تک ہے۔

[شذرات الذہب ۶/ ۲۲۴،المنہج للإمام أحمد / ۴۶۲، معجم المؤلفین ۱۱/ ۲۳۹،مصطلحات الفقہ الحنبلی رص ۱۸۶۔]

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

زروق: یہ احمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۷ ص...... میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

زکریا الانصاری: یہ زکریا بن محمد الانصاری ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الزیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

س

السائب بن یزید:

ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

سالم بن عبداللہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

السبکی: یہ علی بن عبد الکافی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبد السلام بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

السدی: یہ اسماعیل بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

سعد بن ابی ذباب (؟-؟)

یہ سعد بن ابی ذباب ہیں، أسد الغابہ، الثقات لابن حبان اور الطبقات لابن سعد میں اسی طرح مذکور ہیں، لیکن الاصابہ میں ہے: وہ سعد بن أبی ذئاب ہیں ابن حبان نے کہا ہے کہ ان کو صحبت نبوی حاصل ہے، میسر بن عبداللہ نے اپنے والد سے اور انہوں نے سعد بن ابی ذئاب سے روایت کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں: میں رسول اللہ ﷺ کے پاس پہنچا اور اسلام لے آیا، تو میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! میری قوم کے لئے کوئی ایسی چیز دے دیجئے جس کی بنیاد پر وہ اسلام لے آئیں، تو آپ ﷺ نے ایسا کر دیا، اور آپ ﷺ نے مجھے ان پر عامل مقرر فرمایا، پھر حضرت ابوبکرؓ نے مجھے عامل مقرر کیا، اور ان کے بعد پھر حضرت عمرؓ نے مجھے ان پر عامل مقرر کیا، پھر اپنی قوم کے مال دار افراد کے پاس آئے اور کہا: اے میری قوم! شہد کی زکاۃ ادا کرو، پھر اسے حضرت عمرؓ کے پاس بھیج دیا، تو حضرت عمرؓ نے اسے مسلمانوں کے صدقات میں شامل کر لیا۔

[أسد الغابہ ۲/۱۹۵، کتاب الثقات لابن حبان ۳/۱۵۳، الطبقات لابن سعد ۲/۶۴]

سعید بن جبیر:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سفیان بن عیینہ:

ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

سفیان بن وہب (؟-۹۱ھ)

یہ سفیان بن وہب ہیں، کنیت ابوأیمن، نسبت الخولانی، المصری ہیں، نبی ﷺ سے انہوں نے ایک حدیث کی روایت کی ہے جو مسند احمد بن حنبل میں موجود ہے، اور انہوں نے حضرت عمرؓ و حضرت زبیرؓ سے حدیث کی روایت کی، حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں مغرب (مراکش) کے غزوہ میں شریک ہوئے، اور ان سے ابوعشانہ معافری، بکر بن سوادہ اور مغیرہ بن زیاد وغیرہ نے روایت کی۔

احمد بن برقی، عبدالرحمٰن بن ابی حاتم اور ابن یونس وغیرہ نے انہیں صحابہ میں شمار کیا ہے، لیکن ابن سعد اور بخاری نے ان کو تابعین میں ذکر کیا ہے، واللہ اعلم۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ حجۃ الوداع میں شریک تھے۔

[سیر أعلام النبلاء ۳/۴۵۲، طبقات ابن سعد ۷/۴۴۰، أسد الغابہ ۲/۴۱۰، التاریخ الکبیر ۴/۸۷]

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ش

الشاشی: شاید یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسیٰ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشاطبی: یہ القاسم بن مرہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشبر املسی: یہ علی بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشرنبلالی: یہ الحسن بن عمار ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشروانی: یہ شیخ عبدالحمید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشیخان:

اس لفظ سے مراد کا بیان ج ۱ ص...... میں گذر چکا ہے۔

الشیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:

ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

ص

صاحب البدائع: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

صاحب تفسیر الخازن:

دیکھئے: علی بن محمد الخازن۔

صاحب تہذیب الفروق: یہ محمد علی بن حسین ہیں:

ان کے حالات ج۱۰ص......میں گذر چکے۔

صاحب الحاوی: یہ علی بن محمد الماوردی ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

صاحب المغنی: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

صاحب الفروع: یہ محمد بن مفلح ہیں:

ان کے حالات ج۴ص......میں گذر چکے۔

صاحب الکافی: یہ عبداللہ بن احمد بن قدامہ ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

صاحب المنہاج: یہ یحیی بن شرف النووی ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

صاحب الہدایہ: یہ علی بن ابی بکر المرغینانی ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

الصاحبان:

اس لفظ سے مراد کا بیان ج۱ص..میں گذر چکا ہے۔

الصاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ض

الضحاک: یہ الضحاک بن مخلد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

الضحاک: یہ الضحاک بن قیس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ط

طاؤس بن کیسان:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الطحطاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عکیم:

ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

العدوی: یہ علی بن احمد المالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عروہ بن الزبیر:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص:

ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

عز الدین بن عبد السلام: یہ عبد العزیز بن عبد السلام ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عطاء بن اسلم:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عکرمہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

علی القاری: یہ علی بن سلطان ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

علی بن موسی (؟-۳۰۵ھ)

یہ علی بن موسی بن یزید ہیں، کنیت أبوالحسن، نسبت النیسا پوری، الحنفی ہے، اپنے زمانہ میں حنفیہ کے امام تھے، افادہ کی غرض سے نیسا پور پہنچے، اصحاب کبار نے ان سے علم حاصل کیا، اور ان کی شہرت دور دور تک پہنچی، اور انہوں نے طویل عمر بھی پائی، خوب سفر کرنے والے اور صاحب علم و معرفت تھے، انہوں نے محمد بن حمید رازی اور محمد بن معاویہ بن مالح سے حدیث سنی۔ اور محمد بن شجاع الثلجی سے فقہ حاصل کیا، اور ان سے ابوبکر احمد بن محمد بن نصر وغیرہ نے حدیث کی روایت کی، حاکم نے ان کا تذکرہ بہت ہی عظمت اور شوکت کے ساتھ کیا ہے، اور کہا: یہ اور ابوسعید خراسانی یہ دونوں خراسان میں مذہب ابوحنیفہ کے عالم تھے، ان دونوں سے علماء کبار کی ایک جماعت نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "أحکام القرآن"۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۴/۲۳٦، الأعلام ۵/۱۷۸، الجواہر المضیہ ۱/۳۸۰، تاج التراجم ص ۳۱]

عمران بن حصین:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

العینی: یہ محمود بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ہیں جنہوں نے مدرسہ سلیمانیہ میں تدریس کی خدمت انجام دی جس کی بنیاد الباشا علی نے اپنے بیٹے سلیمان کے نام پر رکھی تھی۔

بعض تصانیف: "شرح على مقدمة الشيخ السنوسى"، "رسالة فى الخنثى المشكل"، "فيض الخلاق فى الصلاة على راكب البراق" اور "حاشيته على الخبيصى"۔

[شجرۃ النور الزکیہ/ص ۳۴۹]

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

غ

الغریانی (؟-۱۱۹۵ھ)

یہ محمد بن علی ہیں، کنیت ابو عبداللہ، غریانی، نسبت الطرابلسی التونسی ہے، اپنے زمانہ میں علم وفضل اور عقل وفہم کے اعتبار سے یکتا تھے، انہوں نے ابراہیم الجمی، منصور المنزلی، محمد الحقناوی اور محمد بن علی بن فضل طبری وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے ان کے بیٹے ابوالعباس احمد نے نیز محمد بن قاسم المجوب، ابو العباس احمد بن محمد المنزلی، اور ابو العباس العصفوری وغیرہ نے روایت کی، انہوں نے حافظ مرتضی زبیدی کو سند اجازت مرحمت فرمائی، یہ سب سے پہلے شخص

ف

الفتوحی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الفراء (۱۸۰ کے بعد-۲۷۲ھ)

یہ محمد بن عبدالوہاب بن حبیب بن مہران ہیں، کنیت ابو احمد الفراء، نسبت النیسا پوری ہے، عقل وعلم اور جلالت وحشمت کے اعتبار سے مشائخ نیسا پور میں نمایاں تھے، انہوں نے حفص بن عبدالرحمٰن الفقیہ، جعفر بن عون، عبیداللہ بن موسیٰ اور یعلی بن عبید وغیرہ سے حدیث سنی،

اورخود ان سے بشر بن الحکم، احمد بن ازہر، نسائی نے اپنی ''سنن'' میں، اورامام ابن خزیمہ وغیرہ نے حدیث کی روایت کی، حاکم نے کہا ہے کہ وہ فقہ وحدیث اور عربی زبان میں مفتی کی حیثیت رکھتے تھے، اوران میں ان ہی کی طرف رجوع کیا جاتا تھا۔

علی بن الحسن الدرابجردی کہتے ہیں: ابواحمد میرے نزدیک ثقہ اور مامون ہیں، مسلم نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے، اورابن حبان نے بھی ان کا ذکرالثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۹/ ۳۸۸، ۳۱۹، شذرات الذہب ۲/ ۱۶۳، سیرأعلام النبلاء ۱۲/ ۶۰۶، طبقات الحفاظ ص ۲۶۲]

الفیومی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۵ ص...... میں گذر چکے۔

ق

قاسم (۵۵۵-۶۱۷ھ)

یہ علامہ قاسم بن حسین بن احمد لقب مجدالدین اورنسبت الخوارزمی ہے، صدرالافاضل کے لقب سے مشہور تھے، عربی زبان کے عالم تھے، فقہاء حنفیہ میں سے تھے، ''المغرب'' کے مصنف برہان الدین ناصر، نجم الدین عمر نسفی، اور صدرالاسلام محمد بزدوی وغیرہ سے فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: ''شرح المفصل'' للزمخشری، ''التوضیح''، ''الزوایا والخبایا''، ''بدائع الملح''، اور ''لهجة الشرع فی شرح الفاظ الفقه''۔

[الجواہر المضیہ ۱/ ۴۱۰، الفوائد البہیہ ص ۱۵۳، الأعلام ۶/ ۸۰، معجم المؤلفین ۸/ ۹۸]

القاسم بن سلام، ابوعبیدہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القاسم بن محمد:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی ابوالطیب: یہ طاہر بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی حسین: یہ حسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

القدوری: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

قاضیخان: یہ حسن بن منصور ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبیداللہ بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الکرمانی: یہ محمد بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

الکفوی: یہ ایوب بن موسی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ل

اللخمی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اللیث بن سعد:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

م

المازری: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المتولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المرغینانی: یہ علی بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحیی المزنی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مسروق:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

مسلم: یہ مسلم بن الحجاج ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مطرف بن عبدالرحمٰن:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

معاذ بن جبل:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المغیرۃ بن شعبہ:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

مکحول بن شہران:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المناوی (۹۵۲-۱۰۳۱ھ)

یہ عبدالرؤوف بن تاج العارفین بن علی، بن زین العابدین ہیں، لقب زین الدین، اور نسبت المناوی، الحدادی، القاہری، الشافعی ہے، عالم ہیں، مختلف علوم میں دسترس حاصل ہے، امام فاضل، زاہد و عابد، اللہ کے لئے صبر کرنے والے اور اسی کے لئے خضوع وخشوع اختیار کرنے والے، بہت نفع پہنچانے والے تھے، بہت سے متون شافعیہ کے وہ حافظ تھے۔

بعض تصانیف: فقہ شافعی ہیں "شرح التحریر"، "فتح الرؤوف الصمد بشرح صفوة الزبد"، "فتح الرؤوف القادر"، "فتح الرؤوف الخبير بشرح كتاب التيسير"، "شرح المختصر المزنی"، اور "كتاب فی الفرائض و شرح على الشمعة المضية"۔

[خلاصۃ الأثر ۲/۴۱۲، البدر الطالع ۱/۳۵۷، معجم المؤلفین ۵/۲۲۱، ہدیۃ العارفین ۱/۵۱۰، إیضاح المکنون ۱/۱۹، ۲۰]

المنذری: یہ عبدالعظیم بن عبدالقوی ہیں:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

المواق: یہ محمد بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ن

نافع: یہ نافع المدنی، ابوعبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

النعمان بن بشیر:

ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

النفراوی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ی

یعلی بن امیہ:

ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۳۱

عموم —— غیلۃ

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

© جملہ حقوق بحق وزارت اوقاف واسلامی امور کویت محفوظ ہیں
پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
F-161، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً
فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِيْ
الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۂ توبہ: ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آ جائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فهرست موسوعه فقهیه
جلد - ۳۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۵	عموم	۳۴-۳۳
۱	تعریف	۳۳
۲	متعلقہ الفاظ: عام، خصوص، مشترک	۳۳
۵	اجمالی حکم	۳۴
۱-۷	عموم البلوی	۳۸-۳۴
۱	تعریف	۳۴
۲	عموم بلوی سے متعلق احکام	۳۵
۳	اول: فقہی احکام	۳۵
۶	دوم: اصولی مسائل	۳۷
۶	الف-جن مسائل میں عموم بلوی ہوان میں خبر واحد کا حکم	۳۷
۷	ب-جن مسائل میں عموم بلوی ہوان میں قول صحابہ کا حکم	۳۸
۱-۴	عموم المقتضی	۳۹-۳۸
۱	تعریف	۳۸
۲	متعلقہ الفاظ: عموم مجاز	۳۹
۴	اجمالی حکم	۳۹
	عمیاء	۴۰
	دیکھئے: عمی	
	عنان	۴۰
	دیکھئے: شرکة	

فقرہ	عنوان	صفحہ
	عنب	۴۰
	دیکھئے اشربہ، زکاۃ	
۲-۱	عنت	۴۲-۴۰
۱	تعریف	۴۰
۲	اجمالی حکم	۴۱
	عنفقہ	۴۲
	دیکھئے: لحیۃ	
۲۶-۱	عنۃ	۵۸-۴۳
۱	تعریف	۴۳
۲	متعلقہ الفاظ: جُب، خصاء	۴۴
۴	نامردی سے متعلق احکام	۴۴
۴	نامردی کی بنیاد پر خیار کا ثبوت	۴۴
۵	نامردی کا ثبوت	۴۴
۶	عنۃ (نامردی) کے ثبوت پر مرتب ہونے والے احکام	۴۵
۷	مہلت دینے کا فیصلہ کون کرے گا؟	۴۶
۸	جس شخص کے اندر پیدائشی عاجزی ہو اسے مہلت دینے کا حکم	۴۶
۹	سال سے مراد	۴۷
۱۰	عنین کی مدت	۴۸
۱۱	سال کا کم ہونا	۴۸
۱۲	سال کے درمیان یا اس کے بعد وطی کے سلسلہ میں اختلاف	۵۰
۱۳	عنین ہونے کی بنیاد پر تفریق	۵۰
۱۴	عنین ہونے کی بنیاد پر تفریق، فسخ ہے یا طلاق؟	۵۲
۱۵	دو سال سے قبل بچہ کا جننا	۵۲
۱۶	تفریق سے قبل بیوی کے اقرار پر شہادت	۵۳
۱۷	بیوی کا نکاح کے قائم رکھنے کو اختیار کرنا	۵۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۸	مدت کے بعد اختیار کا وقت	۵۳
۱۹	عقد سے قبل عنین ہونے کے علم ہونے کا اثر	۵۴
۲۰	عنین ہونے کے فیصلہ پر جنون کا اثر	۵۵
۲۱	عنین ہونے کے فیصلہ پر بچپن کا اثر	۵۵
۲۲	عنین ہونے کے فیصلے پر رتق کا اثر	۵۵
۲۳	عنین ہونے سے قبل وطی کا پایا جانا	۵۶
۲۴	وہ جماع جو مہلت دینے میں مانع ہے	۵۶
۲۵	عنین کی بیوی کا مہر	۵۷
۲۶	عنین کی بیوی کی عدت	۵۸
۱-۵	عنوس	۵۸-۵۹
۱	تعریف	۵۸
۲	متعلقہ الفاظ: عضل	۵۹
۳	عنوس سے متعلق احکام	۵۹
۵	عانس کا نفقہ	۵۹
۱-۲	عنوۃ	۶۰-۶۱
۱	تعریف	۶۰
۲	اجمالی حکم	۶۰
۱-۷	عہد	۶۱-۶۴
۱	تعریف	۶۱
۲	متعلقہ الفاظ: عقد، وعد، بیعت	۶۱
۵	شرعی حکم	۶۲
۶	معاہدہ کرنے والے پر ظلم کی حرمت	۶۳
۷	اللہ کے عہد سے متعلق یمین اور اس کے اثرات	۶۳
۱-۳	عہدۃ	۶۴-۶۶
۱	تعریف	۶۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	اجمالی حکم	۶۵
۲	اول: شفعہ میں عہدہ	۶۵
۳	دوم: خیار عیب میں عہدہ	۶۶
	عوارض الأ ہلیہ	۶۷
	دیکھئے: اہلیہ	
	عوامل	۶۷
	دیکھئے: زکاۃ	
۱-۱۱	**عور**	۶۷-۷۲
۱	تعریف	۶۷
۲	متعلقہ الفاظ، عشاء، عمش، حول، عمی	۶۷
	عور سے متعلق احکام	۶۸
۶	الف-: کانا جانور کی قربانی	۶۸
۷	ب- کانا پن کی وجہ سے فسخ نکاح	۶۹
۸	ج- کفارات میں کانا غلام کو آزاد کرنا	۶۹
۹	د- کانا پر صحیح آنکھوں والے کی جنایت	۷۰
۱۰	ھ- صحیح آنکھوں والے پر کانا کی جنایت	۷۰
۱۱	و- کانا شخص پر کانا شخص کی جنایت	۷۲
۱-۲۱	**عورۃ**	۷۲-۸۶
۱	تعریف	۷۲
۲	متعلقہ الفاظ: ستر	۷۳
۳	اجنبی مرد کے اعتبار سے خاتون کا قابل ستر حصہ	۷۳
۴	اجنبی کافر عورت کے تعلق سے مسلمان عورت کی عورۃ	۷۶
۵	مسلمان عورت کے تعلق سے عورت کی عورۃ	۷۷
۶	محارم کے اعتبار سے عورت کی عورۃ	۷۷
۷	اجنبی مرد کے تعلق سے باندی کی عورۃ	۷۸

صفحہ	عنوان	فقرہ
۷۹	مرد کے تعلق سے مرد کی عورۃ	۸
۸۰	اجنبی عورت کے تعلق سے مرد کی عورۃ	۹
۸۱	نابالغ لڑکے اور لڑکی کی عورۃ	۱۰
۸۲	زوجین میں سے ہر ایک کی دوسرے کے تعلق سے عورۃ	۱۱
۸۲	خنثی مشکل کی عورۃ	۱۲
۸۳	نماز میں عورۃ	۱۳
۸۳	احرام میں عورت کس عضو کو چھپائے گی	۱۴
۸۴	اجنبی مرد یا اجنبی عورت کو چھونا	۱۵
۸۴	میت کی عورۃ	۱۶
۸۴	گواہ بننے کے لئے عورۃ کو دیکھنا	۱۷
۸۵	حاجت شدیدہ کی بنیاد پر عورۃ کا کھولنا	۱۸
۸۶	غسل کرنے کے وقت عورۃ کا کھولنا	۱۹
۸۶	کھلی ہوئی عورۃ والے کو سلام کرنا	۲۰
۸۶	کھلی ہوئی عورۃ والے پر نکیر کرنا	۲۱
۸۷-۱۰۱	**عوض**	۱-۲۹
۸۷	تعریف	۱
۸۷	متعلقہ الفاظ: ثمن	۲
۸۷	شرعی حکم	۳
۸۸	عوض کے اقسام	۴
۸۹	عوض کے شرائط	۷
۹۰	عوض کے ثبوت کے اسباب	۸
۹۰	الف-عقود معاوضات	۹
۹۰	ب-عقد نکاح	۹
۹۱	ج-جنایات	۱۰
۹۱	د-اتلافات	۱۱
۹۲	ھ-بضعہ کو فوت کرنا	۱۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۳	و-عقد جزیہ	۹۲
۱۴	ز-زکاۃ اور قربانی کا تلف ہو جانا	۹۲
۱۵	ح-ممنوعات کا ارتکاب	۹۳
۱۶	ط-کوتاہی اور تعدی	۹۳
۱۷	جن چیزوں کا عوض لینا جائز نہیں ہے	۹۴
	عوض مقرر کرنا:	۹۴
۱۸	الف-وہ تصرفات جن میں عوض کا مقرر اور معلوم ہونا ضروری ہے	۹۴
۱۹	ب-وہ تصرفات جن میں عوض کی تعیین واجب نہیں ہے	۹۵
۲۰	شارع کی جانب سے متعین کردہ عوض	۹۶
۲۱	عوض میں تجزی	۹۷
۲۲	عوض کو حوالہ کرنا	۹۸
۲۵	عوض کی سپردگی کے موانع	۹۹
	عوض کو ساقط کرنے والی چیزیں:	۱۰۰
۲۶	الف: معقود علیہ کا ہلاک ہونا	۱۰۰
۲۷	ب-ابراء	۱۰۰
۲۸	ج-معاف کرنا	۱۰۰
۲۹	د-اسلام	۱۰۱
۱-۳	**عول**	۱۰۱-۱۰۲
۱	تعریف	۱۰۱
۲	متعلقہ الفاظ: رد	۱۰۱
۳	اجمالی حکم	۱۰۲
۱-۳	**عوم**	۱۰۳-۱۰۴
۱	تعریف	۱۰۳
۲	تیراکی سے متعلق احکام	۱۰۳
۳	تیراکی میں ماہر آدمی کے ہاتھ سے جو شخص ڈوب جائے اس پر اس کا ضمان	۱۰۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۸	**عیادۃ**	۱۰۴-۱۰۸
۱	تعریف	۱۰۴
۲	شرعی حکم	۱۰۴
۳	مریض کی عیادت کی فضیلت	۱۰۵
۴	مریض کی عیادت کے آداب	۱۰۶
۵	مریض کی عیادت کا وقت	۱۰۷
۶	مریض کی زیارت کس کے لئے مشروع ہے؟	۱۰۷
۷	مریض کے لئے دعا	۱۰۷
۸	مریض کو اس کی خواہش کی چیز کھلانا	۱۰۸
۱-۲	**عیافہ**	۱۰۹-۱۱۰
۱	تعریف	۱۰۹
۲	اجمالی حکم	۱۰۹
	عیال	۱۱۰
	دیکھئے: أسرہ	
۱-۴۵	**عیب**	۱۱۰-۱۴۲
۱	تعریف	۱۱۰
۲	متعلقہ الفاظ: غش، کذب، غبن، عاہۃ	۱۱۱
	عیب سے متعلق احکام:	۱۱۱
۶	مبیع میں عیب	۱۱۱
۷	وہ عیوب جن کی وجہ سے مبیع لوٹا دی جاتی ہے	۱۱۲
۷	اول: ظاہری عیوب	۱۱۲
۷	الف-چوپایوں کے عیوب	۱۱۲
۸	ب-زمین کے عیوب	۱۱۲
۹	ج-گھروں کے عیوب	۱۱۲
۱۰	د-کتابوں کے عیوب	۱۱۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۱	ھ- کپڑوں کے عیوب	۱۱۳
۱۲	دوم: مبیع میں مخفی عیوب	۱۱۳
۱۶	عقد بیع میں عیب کا اثر	۱۱۶
۱۷	خریدار کو عیب سے مطلع کر دینا	۱۱۷
	عیب کی بنیاد پر رد کرنے کے شرائط:	۱۱۸
۱۹	الف-عیب کا قدیم ہونا	۱۱۸
۲۰	ب- براءت کی شرط نہ لگانا	۱۱۹
۲۱	عیب کی بنیاد پر واپس کرنے میں فروخت کنندہ کا راضی ہونا	۱۲۰
۲۲	خریدار کا عیب دار مبیع کو تاوان کے ساتھ روک لینا	۱۲۰
۲۳	بیع صرف میں عیب	۱۲۴
۲۴	اول: عیب اسی جنس سے ہو، خواہ جنس متحد ہو یا مختلف، قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد	۱۲۴
	دوم: عیب دار کی طرف سے تاوان لینا	۱۲۵
۲۵	الف- جب کہ دونوں عوض دو جنس کے ہوں	۱۲۵
۲۶	جب کہ دونوں عوض ایک جنس کے ہوں	۱۲۶
۲۷	سوم: صرف متعین ہو اور عیب نفس جنس سے ہو اور عیب دار بعض حصہ ہو	۱۲۶
	چہارم: عقد کے بعد عوض تلف ہو جائے پھر اس کے عیب کا علم ہو:	۱۲۹
۲۸	الف- نافذ کرنے یا فسخ کرنے کے اعتبار سے عقد کا حکم	۱۲۹
۲۹	ب- قبضہ کے بعد تلف ہو جانے والے عیب دار میں تاوان لینے کا حکم	۱۳۰
۳۱	پنجم: غیر جنس سے عیب کا ہونا	۱۳۰
۳۲	بیع صرف فی الذمہ میں عیب کے ظاہر ہونے اور اس میں بدل اور تاوان لینے کا حکم	۱۳۲
۳۶	بیع صرف میں دوسرے کا مستحق نکل آنا	۱۳۵
۳۷	عقد سلم میں عیب	۱۳۶
۳۸	اجارہ میں عیب	۱۳۷
۳۹	تقسیم میں عیب	۱۳۸
۴۰	صلح کے بدل میں عیب	۱۳۸
۴۱	مال مغصوب میں عیب	۱۳۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴۲	شوہراور بیوی میں عیب	۱۳۹
۴۳	قربانی کے جانور میں عیب	۱۴۰
۴۴	ہدی میں عیب	۱۴۰
۴۵	زکاۃ میں لئے گئے جانور میں عیب	۱۴۰
۱-۱۰	**عید**	۱۴۳-۱۴۸
۱	تعریف	۱۴۳
	عید سے متعلق احکام	۱۴۳
۲	الف-نماز عید	۱۴۳
۳	ب-عیدین میں تکبیر	۱۴۳
۴	ج-عید میں قربانی	۱۴۴
۵	د-عیدین میں کیا کرنا مستحب ہے:	۱۴۴
۶	ھ-عید کے دن کی مبارک باد دینا	۱۴۵
۷	و-عیدین میں ایک دوسرے سے ملاقات کرنا	۱۴۶
۸	ز-عید کے دن گانا اورلہوولعب تماشہ کرنا	۱۴۶
۹	ح-عید میں قبروں کی زیارت	۱۴۷
۱۰	ط-عورتوں کو نصیحت کرنا	۱۴۸
۱-۸	**عین**	۱۴۹-۱۵۳
۱	تعریف	۱۴۹
۲	متعلقہ الفاظ: حد،حقد	۱۴۹
۴	نظر لگنے کا ثبوت	۱۵۰
	جس چیز سے نظر کا علاج کیا جائے:	۱۵۱
۵	الف-تبریک	۱۵۱
۶	ب-غسل	۱۵۱
۷	ج-رقیۃ	۱۵۱
۸	نظر بدلگانے والے کی سزا	۱۵۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
	عینۃ	۱۵۳
	دیکھئے: بیع العینۃ	
	غائب	۱۵۴
	دیکھئے: غیبۃ	
	غائط	۱۵۴
	دیکھئے: قضاء الحاجۃ	
۱-۶	**غارمون**	۱۵۴-۱۵۶
۱	تعریف	۱۵۴
۲	متعلقہ الفاظ: کفیل	۱۵۴
۳	مقروض کے لئے زکاۃ کا استحقاق	۱۵۵
۴	مدیون کے قرض خواہ کو زکاۃ دینا	۱۵۵
۵	مدیون ہونے کا دعوی کرنا	۱۵۶
۶	کسی مسجد کی تعمیر وغیرہ کے لئے قرض لینا	۱۵۶
۱-۱۰	**غالب**	۱۵۷-۱۶۱
۱	تعریف	۱۵۷
	لفظ غالب سے متعلق احکام	۱۵۷
۲	الف-حیض کی اکثر مدت	۱۵۷
۳	ب-نفاس کی اکثر مدت	۱۵۷
۴	ج-حمل کی اکثر مدت	۱۵۷
۵	د-اس چیز کا استعمال جس کی اکثر حالت نجاست کی ہے	۱۵۷
۶	ھ-اونٹ کی زکاۃ	۱۵۸
۷	و-صدقۃ الفطر	۱۵۸
۸	ز-کفارات میں واجب کھانا کھلانا	۱۵۹
۹	ح-بیع میں زیادہ رائج سکہ	۱۵۹
۱۰	اس شخص کے ساتھ معاملہ کرنا جس کا اکثر مال حرام ہو	۱۶۰

صفحہ	عنوان	فقرہ
۱۶۲-۱۶۳	**غایۃ**	۱-۲
۱۶۲	تعریف	۱
۱۶۲	اجمالی حکم	۲
۱۶۳-۱۶۴	**غباء**	۱-۴
۱۶۳	تعریف	۱
۱۶۳	متعلقہ الفاظ: خلابہ	۲
۱۶۴	غباء سے متعلق احکام:	
۱۶۴	الف-غبی کے لئے زکاۃ	۳
۱۶۴	ب-غباوت کی وجہ سے مدعا علیہ کا خاموش رہنا	۴
۱۶۵-۱۶۷	**غبار**	۱-۴
۱۶۵	تعریف	۱
۱۶۵	غبار سے متعلق احکام:	
۱۶۵	الف-نجاست	۲
۱۶۵	ب-تیمّم	۳
۱۶۶	ج-صوم	۴
۱۶۷-۱۶۸	**غبطۃ**	۱-۳
۱۶۷	تعریف	۱
۱۶۷	متعلقہ الفاظ: حسد	۲
۱۶۸	شرعی حکم	۳
۱۶۹-۱۷۳	**غبن**	۱-۷
۱۶۹	تعریف	۱
۱۶۹	متعلقہ الفاظ: تدلیس، غش، غرر	۲
۱۷۰	شرعی حکم	۵
۱۷۰	غبن کے اقسام	۶
۱۷۰	عقود میں غبن کا اثر	۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۹	**غدر**	۱۷۳-۱۷۷
۱	تعریف	۱۷۳
۲	متعلقہ الفاظ: غول، خدعۃ، خیانۃ	۱۷۳
۵	شرعی حکم	۱۷۴
۹	عہد شکنی کرنے والے امام کے ساتھ شامل ہوکر جہاد	۱۷۷
	غدۃ	۱۷۷
	دیکھئے: أطعمۃ	
	غدیر	۱۷۸
	دیکھئے: میاہ	
	غراب	۱۷۸
	دیکھئے: أطعمۃ	
	غراس	۱۷۸
	دیکھئے: غرس	
۱-۷	**غرامات**	۱۷۸-۱۸۰
۱	تعریف	۱۷۸
۲	متعلقہ الفاظ: ضمان	۱۷۸
	غرامات سے متعلق احکام	۱۷۹
۳	غرامات کا سبب	۱۷۹
۱-۲۸	**غرر**	۱۸۰-۱۹۸
۱	تعریف	۱۸۰
۲	متعلقہ الفاظ: جہالۃ، غبن، تدلیس	۱۸۰
۵	شرعی حکم	۱۸۰
۶	غرر کے اقسام	۱۸۰
	غرر مؤثر کے شرائط:	۱۸۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷	الف- غرر کا زیادہ ہونا	۱۸۲
۸	ب-غرر کا اصل معقود علیہ میں ہونا	۱۸۳
۹	ج-عقد کے لئے داعی کی کسی حاجت کا نہ ہونا	۱۸۴
۱۰	د-مالی معاوضات کے کسی عقد میں غرر کا ہونا	۱۸۵
	عقود میں غرر:	۱۸۵
	اول: مالی معاوضات کے عقود میں غرر	۱۸۵
	الف-عقد بیع میں غرر	۱۸۵
۱۱	۱-صیغہ عقد میں غرر	۱۸۵
۱۲	۲-محل عقد میں غرر	۱۸۶
۱۵	ب-عقد اجارہ میں غرر	۱۸۸
۱۶	ج-عقد سلم میں غرر	۱۸۹
۱۷	د-جعالہ (مزدوری) میں غرر	۱۹۰
	دوم: عقود تبرعات میں غرر	۱۹۰
۱۸	الف-عقد ہبہ	۱۹۰
۱۹	ب-وصیت	۱۹۲
۲۰	سوم: عقد شرکت میں غرر	۱۹۲
۲۱	چہارم: عقد رہن میں غرر	۱۹۲
۲۲	پنجم: عقد کفالہ میں غرر	۱۹۳
۲۳	ششم: عقد وکالہ میں غرر	۱۹۳
۲۴	ہفتم: عقد نکاح میں غرر	۱۹۵
۲۵	شرائط میں غرر	۱۹۶
۲۶	اول: وہ شرط جس کے وجود میں غرر ہو	۱۹۶
۲۷	دوم: وہ شرط جو عقد میں غرر پیدا کرتی ہے	۱۹۷
۲۸	سوم: وہ شرط جو عقد میں غرر کا اضافہ کردیتی ہے	۱۹۷
۱-۲	**غرّ اوان**	۱۹۸-۱۹۹
۱	تعریف	۱۹۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	دونوں مسئلوں کا حکم	۱۹۹
۱-۹	غُرۃ	۲۰۰-۲۰۳
۱	تعریف	۲۰۰
۲	متعلقہ الفاظ: دیۃ، اُرش، حکومۃ العدل	۲۰۰
	اجمالی حکم	۲۰۰
۵	اول: وضو میں غرہ کو لمبا کرنا	۲۰۰
۶	دوم: جنین پر جنایت کرنے کی صورت میں غرہ	۲۰۱
۸	جنین کے متعدد ہونے کی صورت میں غرہ کا متعدد ہونا	۲۰۲
۹	غرہ کس پر واجب ہوگا؟	۲۰۲
۱-۱۰	غرس	۲۰۳-۲۰۹
۱	تعریف	۲۰۳
۲	متعلقہ الفاظ: زرع	۲۰۳
	غرس سے متعلق احکام:	۲۰۴
۳	اول: غرس کی فضیلت	۲۰۴
۴	دوم: عقد مغارسۃ	۲۰۴
	سوم: ایسی زمین میں درخت لگانا جس سے دوسرے کا حق متعلق ہو:	۲۰۵
۵	الف-غصب کردہ زمین میں درخت لگانا	۲۰۵
۶	ب-عاریت پر لی گئی زمین میں درخت لگانا	۲۰۷
۷	ج-رہن میں رکھی ہوئی زمین میں درخت لگانا	۲۰۷
۸	د-اس زمین میں درخت لگانا جس میں حق شفعہ کا دعوی ہو	۲۰۸
۹	چہارم: مسجد اور وقف کی زمین میں درخت لگانا	۲۰۸
۱۰	پنجم: غیر آباد زمین میں درخت لگانا	۲۰۹
۱-۵	غرغرہ	۲۱۰-۲۱۰
۱	تعریف	۲۱۰
۲	متعلقہ الفاظ: مضمضہ (کلی کرنا)، احتضار	۲۱۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
	اجمالی حکم	۲۱۰
۴	الف-وضو میں	۲۱۰
۵	ب-توبہ کی قبولیت میں غرغرہ کا اثر	۲۱۰
۱-۵	**غرق**	۲۱۱-۲۱۲
۱	تعریف	۲۱۱
۲	متعلقہ الفاظ: غمر	۲۱۱
	غرق سے متعلق احکام	۲۱۱
	غرق کا شہادت کے اسباب میں سے شمار کیا جانا	۲۱۱
۴	ب-دشمنوں سے جنگ کرنے میں انہیں ڈبونا	۲۱۲
۵	ج-ڈبو کر قتل کرنا	۲۱۲
۱-۵	**غرقی**	۲۱۳-۲۱۴
۱	تعریف	۲۱۳
۲	الف-غرقی سے متعلق احکام	۲۱۳
۳	ب-ڈوبنے والے کو بچانے سے گریز کرنے کا حکم	۲۱۳
۴	ج-ڈوبنے والوں کا شہداء میں شمار کیا جانا	۲۱۴
۵	د-ڈوبنے والوں کی میراث	۲۱۴
	غُرم	۲۱۴
	دیکھئے: غرامات	
	غرماء	۲۱۴
	دیکھئے: اِفلاس	
۱-۷	**غروب**	۲۱۵-۲۱۷
۱	تعریف	۲۱۵
۲	متعلقہ الفاظ: شروق	۲۱۵
	غروب سے متعلق احکام:	۲۱۵
۳	الف-نماز میں	۲۱۵

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۱۶	ب-شفق کا غروب ہونا	۴
۲۱۶	ج-آفتاب غروب ہونے کے وقت نماز کا مکروہ ہونا	۵
۲۱۶	د-صدقۂ فطر میں	۶
۲۱۷	ھ-روزوں میں	۷
۲۱۸-۲۲۵	**غرور**	**۱-۱۶**
۲۱۸	تعریف	۱
۲۱۸	متعلقہ الفاظ: خدع، کبر، عجب	۲
۲۲۰	شرعی حکم	۵
۲۲۰	غرور کے اقسام:	
۲۲۰	قرآن وسنت کے نصوص کو غلط سمجھنے کی وجہ سے غرور	۶
۲۲۱	طاعات وعبادات پر غرور	۸
۲۲۱	آباء واجداد اور اسلاف کے صلاح وتقوی پر غور	۹
۲۲۲	نعمتوں کے پے در پے ملنے پر غرور	۱۰
۲۲۳	مغرور لوگوں کے اقسام:	۱۱
۲۲۳	اول: اہل علم کا غرور	۱۲
۲۲۳	دوم: ارباب عبادت وعمل سے مغرور لوگ	۱۳
۲۲۳	سوم: صوفیاء کا غرور	۱۴
۲۲۴	چہارم: ارباب اموال کا غرور	۱۵
۲۲۴	غرور سے چھٹکارا	۱۶
۲۲۵	**غریم**	
	دیکھئے: إفلاس، قسمة	
۲۲۵	**غزل**	
	دیکھئے: تشبیب	
۲۲۵	**غزو**	
	دیکھئے: جہاد	

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۲۵	غسالۃ	
	دیکھئے: میاہ	
۲۲۶-۲۵۰	غسل	۱-۴۱
۲۲۶	تعریف	۱
۲۲۶	متعلقہ الفاظ: طہارت، وضو	۲
۲۲۶	شرعی حکم	۴
۲۲۷	غسل کو واجب کرنے والی چیزیں:	
۲۲۷	اول: منی کا نکلنا	۵
۲۲۹	الف- احتلام کی یاد کے بغیر منی کا دیکھنا	۶
۲۲۹	ب- غسل کے بعد منی کا نکلنا	۷
۲۳۰	ج: منی کا اس کے غیر معتاد مخرج سے نکلنا	۸
۲۳۰	دوم: التقاء ختانین (دونوں ختنوں کی جگہ کا مل جانا)	۹
۲۳۳	الف- حائل کے ساتھ داخل کرنا	۱۲
۲۳۳	ب- غیر اصلی فرج میں داخل کرنا	۱۳
۲۳۳	ج- جن سے وطی کرنا	۱۴
۲۳۴	د- آدمی کے علاوہ کے عضو تناسل کو داخل کرنا	۱۵
۲۳۴	ھ- میت کے ساتھ وطی کرنا	۱۶
۲۳۵	و- داخل کئے بغیر منی کا فرج میں پہنچ جانا	۱۷
۲۳۵	سوم: حیض ونفاس	۱۸
۲۳۷	چہارم: موت	۲۰
۲۳۷	پنجم: کافر کا اسلام قبول کرنا	۲۱
۲۳۹	غسل کے فرائض:	
۲۳۹	اول: نیت	۲۳
۲۳۹	دوم: پورے بال اور چمڑے پر پانی پہنچانا	۲۴
۲۴۰	الف- کلی کرنا اور ناک میں پانی چڑھانا	۲۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۶	ب- چوٹیوں کا کھولنا	۲۴۱
۲۷	سوم: موالاۃ (اعضاء کو پے در پے دھونا)	۲۴۳
۲۸	چہارم: ملنا	۲۴۳
	غسل کی سنتیں:	۲۴۴
۲۹	الف- تسمیہ (بسم اللہ کہنا)	۲۴۴
۳۰	ب- دونوں ہتھیلیوں کا دھونا	۲۴۵
۳۱	ج- گندگی کا دور کرنا	۲۴۵
۳۲	د- وضو	۲۴۶
۳۳	ھ- دائیں طرف سے شروع کرنا	۲۴۷
۳۴	و- بدن کے سب سے اوپر حصہ سے شروع کرنا	۲۴۷
۳۵	ز- تین تین مرتبہ دھونا	۲۴۷
۴۰	غسل کے مکروہات	۲۴۹
۴۱	غسل کی صفت	۲۵۰
۱-۱۹	غش	۲۵۰-۲۶۰
۱	تعریف	۲۵۰
۲	متعلقہ الفاظ: تدلیس، تغریر، خلابۃ	۲۵۰
۵	شرعی حکم	۲۵۱
۶	معاملات میں دھوکہ	۲۵۲
۷	اول: عیب کو چھپا کر اور جانور کے تھن میں دودھ کو چھوڑ کر دھوکا دینا	۲۵۳
۸	دوم: وہ دھوکہ جو غبن کا سبب بنے	۲۵۳
۹	کھوٹے سکے کے ذریعہ باہم معاملہ کرنا	۲۵۴
۱۰	کھوٹے سکے کی اس کی جنس کے ساتھ یا سونا چاندی کے ساتھ بیع صرف کرنا	۲۵۵
۱۱	ناپنے اور وزن کرنے میں دھوکہ	۲۵۶
۱۲	مرابحہ میں دھوکہ	۲۵۶
۱۳	تولیہ میں دھوکہ	۲۵۸
۱۴	خسارہ کے ساتھ بیچنے میں دھوکہ	۲۵۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۵	نکاح میں شوہر یا بیوی کا دھوکہ دینا	۲۵۸
۱۶	حکام کا اپنی رعایہ کو دھوکہ دینا	۲۵۸
۱۸	مشورہ اور نصیحت میں دھوکہ	۲۶۰
۱۹	دھوکہ دہی پر تعزیر	۲۶۰
۱-۳۱	**غصب**	**۲۶۱-۲۸۹**
۱	تعریف	۲۶۱
۲	متعلقہ الفاظ: تعدی، اتلاف، اختلاس، سرقہ، حرابۃ	۲۶۱
۷	شرعی حکم	۲۶۲
۸	غصب جن چیزوں سے متحقق ہوتا ہے	۲۶۲
۹	کس چیز میں غصب متحقق ہوگا؟	۲۶۳
۱۰	الف-عقار	۲۶۳
۱۱	ب-اجارہ پر دیا گیا عین	۲۶۴
۱۲	ج-مال مغصوب کے زوائد اور اس کی پیداوار اور منافع	۲۶۴
۱۳	شئی غیر متقوم کا غصب	۲۶۵
	غصب کے آثار	۲۶۷
۱۴	اول: جو غاصب پر لازم ہے	۲۶۷
۱۵	الف-گناہ اور تعزیر	۲۶۷
۱۶	ب-غصب کردہ عین کو واپس کرنا	۲۶۸
۱۷	دوم: مغصوب منہ (جس کی چیز غصب کی گئی ہو) کے حقوق	۲۶۸
۱۸	الف-شئی مغصوب کے عین، اس کے زوائد، اس کی پیداوار	
	اور منافع کو واپس لینا یا واپس کرنا	۲۶۹
۱۹	ب-ضمان	۲۷۱
۲۱	ج-منہدم کرنا اور اکھاڑنا	۲۷۲
۲۲	د-قیمت اور آمدنی دونوں کو جمع کرنا	۲۷۵
	سوم: ضمان سے متعلق احکام:	۲۷۵
۲۳	الف-ضمان کی کیفیت	۲۷۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۴	ب-ضمان کا وقت	۲۷۶
۲۵	ج-غاصب کی ذمہ داری کا ختم ہوجانا	۲۷۷
۲۶	د-شئ مغصوب کی واپسی کا دشوار ہوجانا	۲۷۸
۲۷	ھ-شئ مغصوب کا نقصان	۲۸۰
۲۸	غاصب اور مالک کے مابین غصب اور شئ مغصوب کے اندر اختلاف	۲۸۱
۲۹	غاصب اگر شئ مغصوب میں تصرف کرے یا اس سے وہ غصب کرلی جائے تو اس کا ضمان	۲۸۳
۳۰	غاصب کا ضمان کے ذریعہ شئ مغصوب کا مالک ہونا	۲۸۳
۳۱	شئ مغصوب پر کیا ہوا خرچ	۲۸۸
۱-۳	**غصة**	**۲۹۰-۲۸۹**
۱	تعریف	۲۸۹
۲	متعلقہ الفاظ: اساغۃ	۲۸۹
۳	اجمالی حکم	۲۹۰
۱-۴	**غضب**	**۲۹۲-۲۹۱**
۱	تعریف	۲۹۱
۲	متعلقہ الفاظ: فرک	۲۹۱
۳	غضب سے متعلق احکام	۲۹۱
۴	غصہ والے شخص کے تصرفات میں غضب کا اثر	۲۹۲
۱-۵	**غفلة**	**۲۹۴-۲۹۳**
۱	تعریف	۲۹۳
۲	متعلقہ الفاظ: سفہ (بے وقوفی)، عتہ (کم عقلی)	۲۹۳
	اجمالی حکم	۲۹۳
۴	اول: غفلت کی وجہ سے حجر	۲۹۳
۵	دوم: مغفل کی شہادت	۲۹۴
۱-۴	**غلاء**	**۲۹۵-۲۹۴**
۱	تعریف	۲۹۴

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۹۴	غلاء سے متعلق احکام:	
۲۹۴	الف-غلہ کو گراں بنانے کی نیت سے روکنا	۲
۲۹۵	ب-لشکر اور فوج کا عطیہ مقرر کرتے وقت گرانی کی رعایت کرنا	۳
۲۹۵	ج-بیوی کے نفقہ میں گرانی کا اثر	۴
۲۹۷-۲۹۵	**غلبۃ**	۱-۴
۲۹۵	تعریف	۱
۲۹۵	متعلقہ الفاظ: سلطہ	۲
۲۹۶	اجمالی حکم	
۲۹۶	حکومت پر غالب ہونا	۳
۲۹۶	غلبۃ الظن (غالب گمان)	۴
۲۹۷	**غلبۃ الظن**	
	دیکھئے: ظن، غلبہ	
۲۹۹-۲۹۷	**غلس**	۱-۳
۲۹۷	تعریف	۱
۲۹۷	متعلقہ الفاظ: إسفار	۲
۲۹۸	اجمالی حکم	۳
۲۹۹	**غلصمہ**	
	دیکھئے: ذبائح	
۲۹۹	**غلط**	
	دیکھئے: خطا	
۲۹۹	**غلق**	
	دیکھئے: اغلاق	
۳۰۲-۳۰۰	**غلۃ**	۱-۶
۳۰۰	تعریف	۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	متعلقہ الفاظ: ربح، نماء	۳۰۰
	غلہ سے متعلق احکام:	۳۰۰
۴	اول: موصی بہ (جس چیز کی وصیت کی جائے)	۳۰۰
۵	دوم: مشفوع فیہ (جس چیز میں حق شفعہ ہو) کی آمدنی	۳۰۱
۶	سوم: شیٔ مرہون کی آمدنی	۳۰۲
۱-۳	**غلمۃ**	۳۰۳-۳۰۴
۱	تعریف	۳۰۳
۲	متعلقہ الفاظ: شہوۃ	۳۰۳
۳	غلمہ سے متعلق احکام	۳۰۳
۱-۷	**غلول**	۳۰۵-۳۱۱
۱	تعریف	۳۰۵
۲	شرعی حکم	۳۰۵
۳	خیانت کرنے والے کی سزا	۳۰۶
۴	وہ مال جو غنیمت سے لیا جائے گا اور اسے غلول شمار نہیں کیا جائے گا	۳۰۶
۵	تقسیم سے قبل جس مال کے لینے کی اجازت ہے اس کے باقی ماندہ حصہ کا مالک ہونا	۳۰۹
۶	مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کا حصہ	۳۱۱
۷	مال غنیمت میں خیانت کرنے والا جب توبہ کرلے تو خیانت والے مال کا حکم	۳۱۱
	غموس	۳۱۲
	دیکھئے: أیمان	
۱-۲۳	**غنی**	۳۱۲-۳۲۸
۱	تعریف	۳۱۲
۲	متعلقہ الفاظ: مال، اکتساب، نعمۃ، فقر	۳۱۳
۶	غنی طلب کرنے کا حکم	۳۱۴
۷	پسندیدہ غنی اور اس کی فضیلت	۳۱۵
۱۰	غنی سے متعلق احکام	۳۱۷
۱۱	قرض کی ادائیگی میں غنی کا اثر	۳۱۷
۱۲	سوال کے حرام ہونے میں غنی کا اثر	۳۱۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۳	غنی کے اسراف اور فضول خرچی کی وجہ سے اس پر حجر کرنا	۳۲۰
۱۴	وہ غنی جس سے زکاۃ متعلق ہوتی ہے	۳۲۱
۱۵	کفارات کی ادائیگی میں غنی کا اثر	۳۲۲
۱۶	بیوی کے لئے واجب نفقہ میں غنی کا اثر	۳۲۲
۱۷	رشتہ داروں کے نفقہ میں غنی کا اعتبار	۳۲۳
۱۸	دیت کا بار اٹھانے والے کے بارے میں غنی کا اعتبار	۳۲۴
۱۹	ضرر کے دفع کرنے میں غنی کا اثر	۳۲۵
۲۰	نفلی صدقہ میں غنی کا اعتبار	۳۲۶
۲۱	قربانی میں غنی کا اعتبار	۳۲۷
۲۲	وصیت کے تعلق سے غنی کا اثر	۳۲۷
۲۳	کفاءت فی النکاح میں غنی کا اعتبار	۳۲۸
۱-۱۱	غناء	۳۲۹-۳۳۳
۱	تعریف	۳۲۹
۲	متعلقہ الفاظ: تغبیر، حداء، نصب	۳۳۰
۵	غناء کا حکم	۳۳۱
۶	الف-غناء کا پیشہ اختیار کرنا	۳۳۱
۷	ب-غناء پر اجارہ	۳۳۲
۸	عرس میں لہو ولعب قائم کرنے کے لئے وصیت کرنا	۳۳۲
۹	د-گانے والے کی مروت اور اس کی شہادت	۳۳۲
۱۰	و-گانے والے پر وقف	۳۳۲
۱۱	قرآن کریم کو گا کر پڑھنا	۳۳۳
۱-۵	غنم	۳۳۳-۳۳۵
۱	تعریف	۳۳۳
	غنم سے متعلق احکام:	۳۳۳
۲	الف-بکری کے باڑھ میں نماز پڑھنا	۳۳۳
۳	ب-بکری کی زکاۃ	۳۳۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	ج- بکری کی چوری	۳۳۵
۵	د- بکری میں عقد سلم	۳۳۵
۱-۳	غُنم	۳۳۶-۳۳۶
۱	تعریف	۳۳۶
۲	اجمالی حکم	۳۳۶
۱-۳۹	غنیمۃ	۳۳۷-۳۵۶
۱	تعریف	۳۳۷
۲	متعلقہ الفاظ: فیٔ، جزیہ، نفل، سلب	۳۳۷
۶	غنیمت کا شرعی حکم	۳۳۸
	کیا کیا چیز اموال غنیمت میں شمار کی جائے گی اور کیا کیا نہیں کی جائے گی:	۳۳۹
۷	الف- اموال منقولہ	۳۳۹
	ب- زمین	۳۳۹
۸	اول: وہ زمین جسے بزور شمشیر فتح کیا جائے	۳۳۹
۹	دوم: وہ زمین جس سے اس کے باشندے خوف کی بناء پر جلاوطن ہو جائیں	۳۳۹
۱۰	سوم: جس زمین پر اس کے باشندوں سے صلح کی جائے	۳۳۹
۱۱	ج- اتفاق کی بنیاد پر لیا گیا مال	۳۴۰
۱۲	د- سلب	۳۴۰
۱۳	ھ- نفل	۳۴۰
۱۴	و- باغیوں کے اموال	۳۴۰
۱۵	ز- مسلمانوں کے وہ اموال جو حربیوں سے واپس لیں	۳۴۰
۱۶	غنیمت کی حفاظت	۳۴۱
۱۷	غنیمت کے تقسیم کرنے کی جگہ	۳۴۱
۱۸	تقسیم سے قبل اور اس کے بعد غنیمت میں سے لینا اور اس سے فائدہ اٹھانا	۳۴۲
۱۹	دار الحرب میں غنیمت کی بیع	۳۴۴
۲۰	مال غنیمت میں سے چوری اور خیانت کرنا	۳۴۵
۲۱	جنگ کی ترغیب کے لئے غنیمت میں سے نفل دینا	۳۴۵
۲۲	کسی مصلحت کی بناء پر جنگ میں شریک نہ ہونے والے کا غنیمت میں حق	۳۴۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۳	غنیمت کے مستحق ہونے کے شرائط	۳۴۶
۲۴	غنیمت کی تقسیم	۳۴۷
۲۶	گھوڑسوار اور اس کا گھوڑے کو استعمال کرنا	۳۴۹
۲۷	مال غنیمت میں سے عطیہ دینا	۳۴۹
۲۸	عطیہ کے مستحقین	۳۴۹
۲۹	الف- بچہ	۳۵۱
۳۰	ب-عورت	۳۵۱
۳۱	ج- غلام	۳۵۲
۳۲	د- ذمی	۳۵۳
۳۳	عطیہ کے مستحقین کے درمیان برابری کرنا اور کم وبیش دینا	۳۵۳
۳۴	عطیہ کا محل	۳۵۴
۳۵	عطیہ کا وقت	۳۵۴
۳۶	تنہا کفار کا کوئی لڑائی کرنا	۳۵۵
۳۷	تنہا عطیہ کے مستحقین کا لڑائی کرنا	۳۵۵
۳۸	غازی کے لئے دار الحرب کے مال میں سے کسی چیز کو فروخت کرنے کا جائز ہونا	۳۵۶
۳۹	مسلمانوں کے اموال پر کفار کا غلبہ	۳۵۶
	غوث	**۳۵۷**
	دیکھئے: استغاثۃ	
۱-۱۲	**غیبۃ**	**۳۵۷-۳۶۵**
۱	تعریف	۳۵۷
	غیبۃ سے متعلق احکام	۳۵۷
۲	نکاح میں ولی کا دور ہونا	۳۵۷
۳	بیوی کو چھوڑ کر شوہر کے غائب ہونے کی وجہ سے تفریق	۳۶۰
۴	بیوی کے نفقہ پر شوہر کے غائب ہونے کا اثر	۳۶۰
۵	غیبوبت کے درمیان وکیل بننا	۳۶۲
۸	شفیع کا غائب ہونا	۳۶۳
۱۰	مکفول کے غائبانہ میں کفالۃ بالنفس	۳۶۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۱	کسی شخص کے غائبانہ میں اس کے خلاف فیصلہ کرنا	۳۶۵
۱۲	کسی شخص کے غائبانہ میں اس کی طرف سے وکیل مقرر کرنا	۳۶۵
۱-۱۲	**غیبۃ**	۳۶۶-۳۷۶
۱	تعریف	۳۶۶
۲	متعلقہ الفاظ: بہتان، حسد، حقد، شتم، نمیمہ	۳۶۶
۷	شرعی حکم	۳۶۷
۸	غیبت کس چیز کے ذریعہ ہوتی ہے	۳۶۹
۹	غیبت پر آمادہ کرنے والے اسباب	۳۶۹
۱۰	وہ امور جن میں غیبت مباح ہے	۳۷۲
۱۱	غیبت سے منع کرنے کا طریقہ	۳۷۳
۱۲	غیبت کا کفارہ	۳۷۴
۱-۵	**غیرۃ**	۳۷۶-۳۷۹
۱	تعریف	۳۷۶
۲	اجمالی حکم	۳۷۶
۳	اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیزوں پر غیرت	۳۷۷
۴	آدمیوں کے حقوق پر غیرت	۳۷۷
۱-۷	**غیلۃ**	۳۷۹-۳۸۲
۱	تعریف	۳۷۹
	غیلہ سے متعلق احکام	۳۷۹
۲	دھوکہ سے قتل کرنا	۳۷۹
۳	الف-مسلمان کا ذمی کے بدلہ میں قتل کیا جانا	۳۸۰
۴	ب-آزاد کا غلام کے بدلہ میں قتل کیا جانا	۳۸۰
۵	ج-باپ کا بیٹے کے بدلہ میں قتل کیا جانا	۳۸۱
۶	دھوکہ سے قتل کرنے والے کو معاف کرنا	۳۸۱
	حاملہ عورت کے دودھ پلانے یا دودھ پلانے والی عورت سے وطی کرنے کا حکم	۳۸۲
	تراجم فقہاء	۳۸۵

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

عموم

تعریف:

۱ - العموم: (باب نصر سے) عم یعم عموما کا مصدر ہے، اس سے اسم فاعل ''عام'' ہے اور لغت میں اس کے بعض معانی: شامل ہونا اور عام ہونا ہے، کہا جاتا ہے: عم المطر البلاد: پورے ملک میں بارش ہوئی، اور اسی معنی میں اہل عرب کا قول ہے: عمهم بالعطية یعنی ان سب کو عطیہ میں شامل کرلیا، اور کہا جاتا ہے: خصب عام (عام خوش حالی) جبکہ زرخیزی اور خوش حالی شہروں اور شہر والوں کو شامل ہو(۱)۔

اور اصطلاح میں بعض علمائے اصول نے اس کی اس طرح تعریف کی ہے: إحاطة الأفراد دفعة یعنی عموم کے معنی ایک ساتھ افراد کا احاطہ کرنے کے ہیں۔

مازری کہتے ہیں: ائمہ اصول کے نزدیک عموم وہ قول ہے جو دو یا دو سے زیادہ چیزوں پر مشتمل ہو(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف - عام:

۲ - عام: وہ لفظ ہے جو ایک وضع سے بغیر کسی حصر کے ان تمام اشیاء پر

(۱) متن اللغہ، المصباح المنیر، کشف الأسرار علی المنار ۱/۱۱، حاشیۃ البنانی علی جمع الجوامع ۱/۳۹۸۔

(۲) دستور العلماء، البحر المحیط فی اصول الفقہ للزرکشی ۳/۶۔

حاوی ہو جو اس لفظ کے لئے درست ہو سکتے ہوں(۱)۔

بعض علماء اصول نے عام کی تعریف اس طرح کی ہے: أنه لفظ يتناول أفرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول (عام ایسا لفظ ہے جو ایک ساتھ متفق الحدود افراد کو شامل ہو)۔

عموم اور عام کے درمیان فرق یہ ہے کہ عام شامل ہونے والا لفظ ہے اور عموم لفظ کا اس چیز کو شامل ہونا ہے جو اس کی صلاحیت رکھتا ہو، تو ''عموم'' مصدر ہے اور ''عام'' اس مصدر سے مشتق شدہ اسم فاعل ہے اور یہ دونوں ایک دوسرے کے مغایر ہیں، اس لئے کہ مصدر فعل ہے اور فعل فاعل کا غیر ہے(۲)۔

ب - خصوص:

۳ - خصوص: لفظ کا ان میں سے بعض افراد کا شامل ہونا ہے نہ کہ تمام افراد کو، جن کے لئے وہ لفظ درست ہو سکتا ہے(۳)۔

اس اعتبار سے خصوص، عموم کی ضد ہے۔

ج - مشترک

۴ - مشترک: اشتراک سے ماخوذ ہے۔

علماء اصول نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ مشترک ہر وہ لفظ ہے جو مختلف الحدود افراد کو بدل کے طور پر شامل ہو، جیسے کہ لفظ ''قرء'' کہ وہ مشترک ہے، بدل کے طور پر حیض اور طہر دونوں پر صادق آتا ہے، اور اسی طرح لفظ ''عین'' ہے کہ وہ آنکھ، سورج کی

(۱) شرح البدخشی ۲/۷۵، ارشاد الفحول رص ۱۰۵، جمع الجوامع ۱/۳۹۸۔

(۲) کشف الأسرار علی المنار ۱/۱۱ مع نور الأنوار علی المنار، البحر المحیط ۳/۷۔

(۳) البحر المحیط ۳/۲۴۰۔

ٹکیا، گھٹنہ اور پانی کا چشمہ اور نقد مال، ان میں سے ہر معنی پر اس لفظ کا اطلاق بدل کے طور پر ہوتا ہے[۱]۔

اجمالی حکم:

۵ - جمہور علماء اصول کا مذہب یہ ہے کہ عام جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان سب میں حکم کو واجب کرتا ہے، لہذا اگر نص میں کوئی عام لفظ وارد ہوتو وہ جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان سب میں حکم ثابت ہوگا، جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو۔

علماء اصول کا اس کے علاوہ عموم کے دیگر احکام میں اختلاف ہے، اور تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

(۱) کشف الأسرار ۱/ ۳۷-۳۸۔

عموم البلوی

تعریف:

۱ - لغت میں عموم کے معانی میں سے ایک معنی شامل ہونا اور عام ہونا ہے۔ کہا جاتا ہے: **عم المطر البلاد**: تمام شہروں میں بارش ہوئی، یعنی سب کو شامل ہوئی، اسم فاعل عام ہے[۱]۔

اور بلوی لغت میں آزمائش اور امتحان کے معنی کا نام ہے۔ کہا جاتا ہے: **بلوت الرجل بلوا و بلاء** اور **ابتلیته**: میں نے اس کو آزمایا۔ اور کہا جاتا ہے: **بلی فلان و ابتلی** جبکہ اس کو آزمایا جائے[۲]۔

جہاں تک اس کے اصطلاحی معنی کا تعلق ہے تو فقہاء کی عبارتوں سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ عموم بلوی سے مراد وہ حالت یا وہ حادثہ ہے جو بہت سے لوگوں کو شامل ہو اور جس سے بچنا مشکل ہو[۳]۔ بعض فقہاء نے اس کی تعبیر ضرورت عامہ سے کی ہے[۴] اور بعض نے لازمی ضرورت یا لوگوں کی حاجت سے کی ہے[۵]۔

علماء اصول نے اس کی تفسیر اس چیز سے کی ہے جس کی حاجت

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، متن اللغۃ۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۰۶، القلیوبی مع شرح المنہاج ۱/ ۱۸۳-۱۸۴۔

(۴) الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۳۴۔

(۵) ابن عابدین ۴/ ۲۴۶، بغیۃ المسترشدین رص ۱۳۳، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۰۹۔

عام حالات میں پیش آئے (۱)۔

عموم بلوی سے متعلق احکام:

فقہاء اور علماء اصول نے عموم بلوی پر مختلف ابواب اور مسائل میں کچھ فقہی اور اصولی احکام کی بنیاد رکھی ہے۔ جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

اول- فقہی احکام:

۲- فقہ اسلامی کے عام قواعد میں سے ہے: "**المشقة تجلب التيسير**" (مشقت آسانی کو کھینچ لاتی ہے) اور "**إذا ضاق الأمر اتسع**" (جب معاملہ تنگ ہوتا ہے تو آسان ہوجاتا ہے)۔ اللہ تعالی نے فرمایا: **يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** (۲) (اللہ تمہارے حق میں سہولت چاہتا ہے اور تمہارے حق میں دشواری نہیں چاہتا)، اور نبی ﷺ نے فرمایا: "**بُعثت بالحنيفية السمحة**" (۳) (مجھے آسان دین کے ساتھ بھیجا گیا ہے)۔

اس قاعدہ پر شریعت کی تمام رخصتوں اور تخفیفات کی تخریج کی جاتی ہے (۴)۔

فقہاء نے تخفیف کے اسباب یعنی مرض، سفر، اکراہ، نسیان، جہل، عسر اور عموم بلوی وغیرہ کا ذکر کیا ہے اور مختلف فقہی احکام ومسائل میں اس کے اثر کو بیان کیا ہے۔

ان رخصتوں میں سے جو عسر اور عموم بلوی کے سبب مشروع ہوئی ہیں وہ ہیں جنہیں سیوطی اور ابن نجیم نے ذکر کیا ہے، یعنی نماز کا اس نجاست کے ساتھ جائز ہونا جو معاف ہے۔ جیسے کہ زخموں اور دانوں اور پسو کا خون، سڑک کی کیچڑ اور پرندوں کی بیٹ جبکہ وہ مساجد اور مطاف میں عام ہو اور وہ جس میں بہنے والا خون نہ ہو اور اس نجاست کا اثر جس کا ختم ہونا دشوار ہو، اور گوبر کے غبار کا معاف ہونا، اور تھوڑے سے ناپاک دھویں اور اس طرح کی دوسری چیزوں کا معاف ہونا، اور ایسی رخصتیں بہت ہیں جن کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں بیان کی گئی ہے (۱)۔

اور اسی قبیل سے وہ ہے جسے حنفیہ نے ذکر کیا ہے، یعنی آدمی کے اس پیشاب کا یا دوسرے آدمی کے اس پیشاب کا معاف ہونا جس کے چھینٹے سوئی کے سروں کے مانند اس کے کپڑوں پر پڑ گئے ہوں، ابن عابدین لکھتے ہیں: اور علت ضرورت ہے، ان چیزوں پر قیاس کرتے ہوئے جن کے سلسلہ میں عموم بلوی ہے یعنی وہ نجاست جو مکھی کے پیروں پر ہوتی ہے کہ وہ نجاست پر بیٹھتی ہے پھر کپڑوں پر بیٹھتی ہے (۲) اور اسی کی طرح وہ خون ہے جو قصاب کے کپڑوں پر ہوتا ہے کہ اس سے بچنے میں حرج ظاہر ہے (۳)۔

۳- اور ان احکام میں سے جو عموم بلوی پر مبنی ہیں چمڑے کے موزہ اور جوتے کا زمین پر اور اس طرح کی پاک چیزوں پر رگڑ دینے سے

(۱) کشف الأسرار ۱۶/۳۔

(۲) سورۂ بقرہ/۱۸۵۔

(۳) حدیث "بعثت بالحنيفية السمحة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹۳/۱) نے تعلیقاً کی ہے، اور احمد (۲۶۶/۵۵) نے ابوامامہ سے کی ہے، اور الفاظ احمد کے ہیں، ابن حجر نے فتح الباری میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے (۹۴/۱)۔

(۴) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۶-۸۷، لابن نجیم رص ۷۶، ۷۷۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۷۶-۷۷، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۶-۸۷، حاشیہ ابن عابدین ۲۱۴/۱-۲۱۵، الاختیار لتعلیل المختار ۳۶/۱، جواہر الإکلیل علی مختصر خلیل ۱۱/۱-۱۲، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۸۳/۱، روضۃ الطالبین ۱۸/۱۔

(۲) ابن عابدین ۲۱۴/۱۔

(۳) ابن عابدین ۲۰۶/۱، جواہر الإکلیل ۱۲/۱۔

پاک ہوجاتا ہے، جیسا کہ بعض فقہاء نے ذکر کیا ہے[۱]۔ تمرتاشی کہتے ہیں: اور چمڑے کا موزہ اور اس طرح کی دوسری چیز، جیسے کہ جوتا جو کسی جرم والی نجاست سے ناپاک ہوگیا ہو وہ مل دینے اور رگڑ دینے سے پاک ہوجاتا ہے۔ ابن عابدین فرماتے ہیں کہ امام ابویوسفؒ کے قول کی رو سے اگرچہ وہ تر ہو اور یہی قول اصح اور مختار ہے اور عموم بلوی کی وجہ سے اسی پر فتوی ہے[۲]، نیز اس لئے کہ ابوداؤد کی یہ حدیث عام ہے: "إذا جاء أحدكم إلى المسجد فلينظر، فإن رأى في نعليه قذرا أو أذى فليمسحه، وليصل فيهما"[۳] (جب تم میں سے کوئی مسجد آئے تو وہ دیکھ لے، اگر وہ اپنے جوتوں میں کوئی گندگی یا تکلیف دہ چیز دیکھے تو اسے پوچھ دے اور ان میں نماز پڑھ لے)۔

۴- سیوطی نے ذکر کیا ہے کہ عبادات کے علاوہ دیگر امور میں عموم بلوی پر مبنی احکام میں سے اضطرار کی حالت میں مردار کے کھانے، دوسرے کے مال کو ضرر کے ضمان کے ساتھ کھانے اور ولی اگر محتاج ہو تو اس کا یتیم کے مال سے اپنے عمل کی اجرت کے بقدر کھانے کا جائز ہونا اور بیع میں خیارات کی بنیاد پر رد کرنے کا مشروع ہونا ہے[۴]۔

اسی طرح جائز عقود (غیر لازم) کی مشروعیت ہے، اس لئے کہ ان کا لازم ہونا دشوار ہوتا ہے، اسی طرح انہوں نے ان احکام میں سے پیغام نکاح کے لئے (منگیتر کو) اور تعلیم کے لئے اور گواہ بنانے کے لئے اور معاملہ کرنے کے لئے اور علاج وغیرہ کے لئے دیکھنے کی

(۱) ابن عابدین ۱/۲۰۶، جواہر الإکلیل ۱/۱۲۔

(۲) ابن عابدین ۱/۲۰۶۔

(۳) حدیث "إذا جاء أحدكم إلى المسجد......" کی روایت ابوداؤد (۱/۴۲۷) نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے کی ہے، اور نووی نے المجموع (۲/۱۷۹) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۴) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۷۔

اباحت کو ذکر کیا ہے[۱]۔

ان احکام اور اس طرح کے دوسرے احکام کی تفصیل کے لئے دیکھا جائے اصطلاح "تیسیر" فقرہ ۴۸ اور اس کے بعد کے فقرات، اور حاجۃ فقرہ ۲۴ اور اس کے بعد کے فقرات۔

۵- اور اسی قبیل سے عقد استصناع کا جواز ہے، جسے فقہاء نے ذکر کیا ہے (اور وہ ایسا عقد ہے جس میں صنعت کاروں کو کسی چیز کے بنانے کا آرڈر دیا جائے)[۲] حالانکہ وہ قواعد کے خلاف ہے اس لئے کہ وہ شئ معدوم پر عقد ہے، مگر چونکہ اس کی حاجت پیش آتی ہے، اور اسے ممنوع قرار دینے کی صورت میں مشقت اور حرج میں ڈالنا ہے، اس لئے اسے جائز قرار دیا گیا ہے[۳]۔

حنفیہ نے عموم بلوی پر جن مسائل کی بنیاد رکھی ہے ان میں سے تالاب اور نہر کو پانی کے ساتھ اجارہ پر دینے کا جواز ہے۔ حنفیہ فرماتے ہیں: تالاب اور نہر یعنی پانی کے جاری ہونے کی جگہ کو پانی کے ساتھ تبعاً اجارہ پر لگانا جائز ہے، عموم بلوی کی وجہ سے اسی پر فتوی دیا جاتا ہے[۴]۔

لیکن مشقت اور حرج کا اعتبار ایسی جگہ کیا جائے گا جہاں نص نہ ہو، اسی طرح بلوی کا بھی جیسا کہ حنفیہ نے صراحت کی ہے، ابن نجیم کہتے ہیں: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نص کی جگہ میں بلوی کا اعتبار نہیں ہے، جیسا کہ آدمی کے پیشاب میں کہ اس میں بلوی زیادہ عام ہے[۵]۔

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۷، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۷۹۔

(۲) المجلۃ دفعہ ۱۲۴۔

(۳) ابن عابدین ۴/۲۴۶، بغیۃ المسترشدین رص ۱۳۳۔

(۴) ابن عابدین ۵/۳۹۔

(۵) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۸۴۔

دوم-اصولی مسائل:

علماء اصول نے کچھ مسائل میں عموم بلوی کے اثر کا ذکر کیا ہے، ان میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

الف-جن مسائل میں عموم بلوی ہوان میں خبر واحد کا حکم:

۶- جن مسائل میں عموم بلوی ہوان میں خبر واحد کے سلسلہ میں علماء اصول کا اختلاف ہے کہ آیا وہ عمل کو واجب کرتی ہے یا نہیں؟ پس عام علماء اصول کا مذہب یہ ہے کہ اگر خبر واحد کی سند صحیح ہو تو وہ قبول کی جائے گی، اگر چہ وہ عموم بلوی کے خلاف ہو اور یہ اکثر شافعیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے، ان حضرات نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے عمل سے استدلال کیا ہے کہ حضرات صحابہ نے ایسے مسائل میں خبر واحد پر عمل کیا جن میں عموم بلوی ہے، مثلاً التقائے ختانین سے وجوب غسل کے مسئلہ میں ان کا حضرت عائشہؓ کی خبر کی طرف رجوع کرنا، اور ان کا استدلال یہ بھی ہے کہ ایک عادل کی خبر اس باب میں ظنی الصدق ہے لہذا اس کا قبول کرنا ضروری ہے جیسا کہ اگر اس سلسلہ میں عموم بلوی نہ ہوتا، کیا نہیں دیکھتے کہ اس میں قیاس قبول کیا جاتا ہے حالانکہ وہ خبر واحد سے زیادہ ضعیف ہے۔ پس جبکہ ان مسائل میں جن میں عموم بلوی ہے خبر واحد سے کم درجہ کی چیز (یعنی قیاس) قبول کی جاتی ہے تو خبر واحد بدرجہ اولی قبول کی جائے گی [1]۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ خبر واحد ایسے مسائل میں جن کا وقوع بار بار ہوتا ہے اور جن میں عموم بلوی ہے، مثلاً مس ذکر کے بارے میں حضرت ابن مسعودؓ کی خبر کہ وہ ناقض وضو ہے، سے وجوب ثابت نہیں ہوگا جب تک کہ وہ خبر مشہور نہ ہوجائے، یا امت میں اس کو قبولیت نہ حاصل ہوجائے، اس لئے کہ جن مسائل میں عموم بلوی ہے اس سلسلہ میں لوگوں کی حاجت کے اعتبار سے کثرت سے سوال ہوگا، لہذا عادت کا تقاضا ہے کہ وہ تواتر کے طور پر منقول ہو، اس لئے کہ اس کے منقول ہونے کے اسباب وافر ہیں، لہذا اس میں خبر واحد پر عمل نہیں کیا جائے گا [1]، صاحب کشف الاسرار فرماتے ہیں: عادت کا تقاضا یہ ہے کہ جس معاملہ میں عموم بلوی ہو اس میں نقل عام ہو اور یہ اس لئے کہ جس مسئلہ میں عموم بلوی ہے، مثلاً مس ذکر تو اگر وہ نواقض وضو میں سے ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اس کی اشاعت فرماتے اور ایک دو افراد کو مخاطب کرنے پر اکتفا نہ کرتے، بلکہ آپ اس کی اشاعت میں مبالغہ کرتے ہوئے لوگوں کی اتنی بڑی تعداد کے سامنے اسے بیان فرماتے جس سے تواتر یا شہرت حاصل ہوجاتی، تاکہ غیر شعوری طور پر امت کے بہت سے افراد کی نماز کے باطل ہونے کا سبب نہ بنے، اسی بنا پر قرآن تواتر کے ساتھ منقول ہے اور بیع، نکاح اور طلاق وغیرہ کی خبریں مشہور ہیں، اور جبکہ یہ مشہور نہیں ہے تو ہم نے جانا کہ وہ یا تو سہو ہے یا منسوخ ہے [2] اور ان احادیث آحاد میں سے جن کو حنفیہ نے ان کے عموم بلوی کے خلاف ہونے کی وجہ سے نہیں لیا ہے، جہری نماز میں تسمیہ کو جہراً پڑھنے کی حدیث ہے [3]، اس لئے کہ خلفائے راشدین کا عمل ان کے پورے دور خلافت میں اس کے خلاف ثابت ہے، اور تمام صحابہ ان کے پیچھے نماز پڑھتے تھے اور یہ ظاہر ہے کہ ان کی شان اس سے بلند ہے کہ وہ پوری عمر سنت کو

(۱) کشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوی ۳/ ۱۶-۱۷، فواتح الرحموت مع مسلم الثبوت ۲/ ۱۲۹-۱۳۱، جمع الجوامع مع حاشیۃ البنانی ۲/ ۱۳۰-۱۳۵۔

(۱) مسلم الثبوت مع شرحہ فواتح الرحموت ۲/ ۱۲۸-۱۳۰، جمع الجوامع ۲/ ۱۳۵، کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۳/ ۱۷۔

(۲) کشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوی ۳/ ۱۷۔

(۳) حدیث "الجهر بالتسمية......" کی روایت ترمذی (۲/ ۱۴) نے حضرت ابن عباسؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "كان النبي ﷺ يفتتح صلاته بـ"بسم الله الرحمن الرحيم"۔

چھوڑے رہیں [۱]۔

ب-جن مسائل میں عموم بلوی ہو ان میں قول صحابہ کا حکم:

۷-حنفیہ میں سے جمہور علماء اصول کا مذہب، امام مالک کا ایک قول، امام شافعی کا قول قدیم اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ ایسے مسائل جن میں رائے کا امکان ہے ان میں صحابی کا قول غیر صحابی کے لئے سنت کے ساتھ ملحق ہے، لہذا غیر صحابی کے لئے اس کی تقلید کرنا اور اپنی رائے کو ترک کرنا واجب ہے، لیکن دوسرے صحابی کے حق میں یہ حکم نہیں ہے۔

امام شافعی کا قول جدید، ابوالحسن کرخی اور ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ قول صحابی اور دوسرے مجتہد کا قول برابر ہے، لہذا وہ سنت کے ساتھ ملحق نہیں ہوگا۔

یہ اختلاف ان مسائل میں ہے جن میں عموم بلوی نہیں ہے، لیکن ایسے مسائل جن میں عموم بلوی ہے اور صحابی کا قول مبتلی ہونے والوں کے عمل کے خلاف وارد ہو تو بالاتفاق اس پر عمل کرنا واجب نہیں ہے [۲]۔

اس موضوع کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۲/ ۱۲۹، کشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوی ۳/ ۱۶-۱۷-۱۸۔

(۲) فواتح الرحموت مع مسلم الثبوت ۲/ ۱۸۶۔

عموم المقتضی

تعریف:

۱- عموم کے معانی میں سے: شامل ہونا اور عام ہونا ہے۔ کہا جاتا ہے: عم المطر البلاد: جبکہ تمام شہروں میں بارش عام ہو۔ پس عام اسم فاعل ہے [۱]۔

اور مقتضی: وہ ہے جس کا متقاضی کلام کا صحیح ہونا یا اس کا صحیح نہ ہونا ہو اور وہ لفظ میں مذکور نہ ہو، اور اگر اس کا اعتبار نہ کیا جائے تو ان میں سے کسی ایک میں خلل ہو جائے گا [۲]۔

یا مقتضی وہ امر ہے جس کا تقاضا نص نے اس چیز کی صحت کے لئے کیا ہو جس کو وہ شامل ہے، اور کہا جاتا ہے کہ مقتضی مذکور کو صحیح کرنے کے لئے غیر مذکور کو مذکور بنانا ہے، پس نص عمل نہیں کرے گا مگر اس شرط کے ساتھ کہ مقتضی نص پر مقدم ہو [۳]۔

۲-عموم مقتضی سے مراد علماء اصول کے نزدیک یہ ہے کہ کلام کو تصحیح اور اس کو سچ بنانے کے لئے اگر وہاں پر تقدیرات ہوں تو کل کو مقدر مانا جائے گا، پس وہ ان تمام کو شامل ہوگا جس کا مقدر ماننا صحیح ہو [۴]۔

بنانی کہتے ہیں کہ مقتضی جو اسم مفعول ہے اس میں عموم

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، متن اللغۃ۔

(۲) مسلم الثبوت مع شرحہ فواتح الرحموت مع المستصفی ۱/ ۲۹۴۔

(۳) کشف الأسرار علی المنار مع نور الأنوار ۱/ ۲۵۹۔

(۴) مسلم الثبوت مع شرحہ فواتح الرحموت ۱/ ۲۹۴۔

نہیں ہوتا، یعنی وہ لازم جس کا تقاضا کلام نے کلام کی تصحیح کے لئے کیا ہو اگر اس کے تحت افراد ہوں تو ان سب کو ثابت کرنا ضروری نہ ہوگا، اس لئے کہ ایک فرد کے ثابت کرنے سے ضرورت پوری ہوجاتی ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

عموم مجاز:

۳- علماء اصول کے نزدیک عموم مجاز سے مقصود یہ ہے کہ: ایسا مجازی معنی مراد لیا جائے جو معنی حقیقی کو بھی شامل ہو اور دوسرے معنی کو بھی اور وہ اس کو اس لحاظ سے شامل ہو کہ وہ اس کا ایک فرد ہو (۲)۔

اور عموم مجاز لفظ کے شامل ہونے کے ساتھ متعلق ہے لیکن عموم مقتضی معنی اور حکم کے ساتھ متعلق ہے۔

اجمالی حکم:

۴- علماء اصول کا اس بات میں اختلاف ہے کہ مقتضی میں عموم ہے یا نہیں۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مقتضی میں عموم نہیں ہے، اس لئے کہ عموم اور خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور مقتضی معنی ہے، لفظ نہیں ہے۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مقتضی میں عموم اور خصوص جاری ہوتا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک مقتضی اس محذوف کی طرح ہے جسے مقدر مانا جاتا ہے۔

۵- علماء اصول نے اس اختلاف پر کچھ احکام اور فروعی مسائل کی بنیاد رکھی ہے، ان ہی میں سے رسول اللہ ﷺ کا یہ قول ہے: "**إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**" (۱) (بے شک اللہ تعالی نے میری امت سے غلطی، بھول اور اس چیز کو معاف کر دیا ہے جس پر انہیں مجبور کیا جائے)، رسول اللہ ﷺ نے عین خطا ونسیان کو مراد نہیں لیا ہے، اس لئے کہ ان دونوں کا عین، حقیقت میں غیر مرفوع ہے، تو اگر ان دونوں کا عین مراد لیا جائے تو جھوٹ ہوجائے گا، اور رسول اللہ ﷺ اس سے معصوم و محفوظ ہیں (۲)، پس اس ضرورت کا تقاضا ہوا کہ "حکم" کے مقدر ہونے کا اضافہ کیا جائے تا کہ یہ مفید ہو اور اس طرح مطلب ہوا کہ خطا ونسیان کا حکم مرفوع ہے، تو شافعیہ فرماتے ہیں کہ رفع حکم کا ثبوت عام ہوگا، آخرت میں حکم سزا کے ذریعہ مواخذہ کرنا ہے، اور دنیا میں یہ حکم شرعاً صحیح ہونا ہے تا کہ عموم مقتضی پر عمل ہو جیسا کہ اگر اس کی صراحت کردی جاتی، اور اسی اصل کی بنیاد پر وہ فرماتے ہیں کہ مکرہ اور غلطی کرنے والے کی طلاق واقع نہ ہوگی، اور حالت اکراہ یا حالت خطا، یا نسیان میں کھانے سے روزہ فاسد نہ ہوگا۔

بعض حنفیہ فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ سے صرف آخرت کا حکم ختم ہوگا نہ کہ کچھ اور، اس لئے کہ مقتضی میں عموم نہیں ہوتا ہے، اور آخرت کا حکم جو گناہ ہے وہ بالاتفاق مراد ہے، اور اسی مقدار سے وہ کلام مفید ہوجائے گا اور ضرورت ختم ہوجائے گی، لہذا دوسرے حکم کی طرف متعدی نہ ہوگا (۳)۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

---

(۱) حاشیۃ البنانی علی شرح الجلال المحلی علی جمع الجوامع ۱ر ۴۰۲۔
(۲) مسلم الثبوت مع شرحہ فواتح الرحموت ۱ر ۲۱۶۔

(۱) حدیث "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان......" کی روایت ابن ماجہ (۱ر ۶۵۹) اور حاکم (۲ر ۱۹۸) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور حاکم نے کہا کہ یہ صحیح ہے اور شیخین کی شرط پر ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔
(۲) کشف الأسرار علی المنار للنسفی ۱ر ۲۶۵۔
(۳) کشف الأسرار علی المنار ۱ر ۲۶۴-۲۶۵۔

عمیاء

دیکھئے: ''عمی''۔

عنان

دیکھئے: ''شرکۃ''۔

عنب

دیکھئے: ''اشربۃ'' اور ''زکاۃ''۔

عنت

تعریف:

۱ - لغت میں عنت کے معانی میں سے: خطا، مشقت، ہلاک گناہ اور زنا ہے۔ کہا جاتا ہے: أعنته: جبکہ اس کو عنت یعنی مشقت میں واقع کردے، اور کہا جاتا ہے: **فلان یتعنت فلانا ویعنته**: یعنی فلاں شخص فلاں پر سختی کرتا ہے اور اس پر ایسے چیز کو لازم کرتا ہے جس کی ادائیگی اس پر دشوار ہوتی ہے[۱]، اللہ تعالی فرماتا ہے: ''وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ لَأَعْنَتَكُمْ''[۲] (اور اللہ اگر چاہتا تو تم کو پریشانی میں ڈال دیتا)، یعنی اگر اللہ چاہتا تو تم پر سختی کرتا اور تمہیں ایسی عبادت کا حکم دیتا جس کی ادائیگی تم پر دشوار ہوتی، اور اسی معنی میں نبی ﷺ کے اوصاف میں اللہ تعالی کا یہ قول ہے: ''لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيْزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ''[۳] (بے شک تمہارے پاس ایک پیغمبر آئے ہیں تمہاری ہی جنس میں سے جو چیز تمہیں مضرت پہنچاتی ہے انہیں بہت گراں گذرتی ہے)، یعنی جو چیز تم پر شاق گذرے وہ ان پر گراں ہے اور تمہاری مشقت ان پر گراں ہوتی ہے[۴]، پس ''عنت'' کی اصل: شدت اور مشقت ہے، پھر اسے ہلاک، فساد اور

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، متن اللغۃ۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۰، تفسیر القرطبی ۳/ ۶۶۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۱۲۸۔

(۴) تفسیر القرطبی ۸/ ۳۰۱۔

زنا کے معنی میں استعمال کیا گیا[۱]۔

اصطلاح میں اس کے معانی میں سے: زنا اور فجور ہے، اور مفسرین نے اسی معنی کے ساتھ اللہ تعالی کے اس قول کی تفسیر کی ہے: "ذٰلِکَ لِمَنْ خَشِیَ الْعَنَتَ مِنْکُمْ"[۲] (یہ اس لئے ہے جو تم میں سے بدکاری کا اندیشہ رکھتا ہو)، یعنی باندی سے نکاح (کا جواز) اس شخص کے لئے جو عنت (زنا) کا خطرہ محسوس کرے اور آزاد عورت سے نکاح کرنے کی طاقت نہ پائے[۳]۔

اجمالی حکم:

۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص طول یعنی آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت نہ پائے اور اسے زنا کا اندیشہ ہو تو اس کے لئے مسلمان باندی سے نکاح کرنا جائز ہے، ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ یہ عام علماء کا قول ہے، اس مسئلہ میں ہمارے علم کے مطابق ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے[۴]۔

اس سلسلہ میں اصل اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "وَمَنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلاً أَنْ یَّنْکِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَکَتْ أَیْمَانُکُمْ مِّنْ فَتَیٰتِکُمُ الْمُؤْمِنٰتِ" (اور تم میں سے جو کوئی قدرت نہ رکھتا ہو کہ آزاد مومنات سے نکاح کر سکے تو وہ تمہاری (آپس کی) مسلمان کنیزوں سے جو تمہاری ملک (شرعی) میں ہوں (نکاح کرلے)، نیز فرمان باری ہے: "ذٰلِکَ لِمَنْ خَشِیَ الْعَنَتَ مِنْکُمْ"[۱] (وہ اس لئے ہے جو تم میں سے بدکاری کا اندیشہ رکھتا ہو)۔

اس کے باوجود باندی سے نکاح نہ کرنا بہتر اور افضل ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وَاَنْ تَصْبِرُوْا خَیْرٌ لَّکُمْ وَاللّٰہُ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ"[۲] (اور اگر تم ضبط سے کام لو تو تمہارے حق میں کہیں بہتر ہے اور اللہ بڑا بخشنے والا ہے اور بڑا مہربان ہے)۔

جمہور فقہاء (شافعیہ، حنابلہ، نیز مالکیہ کا مشہور قول) یہ ہے کہ اصل اس قسم کے نکاح کا حرام ہونا ہے جب تک کہ اس میں چند شرائط جمع نہ ہوں، اور جب شرائط جمع ہوں تو جواز رخصت کے باب میں سے ہے۔

اور حرام ہونے کی حکمت یہ ہے کہ اس قسم کا نکاح اولاد کی غلامی کا سبب ہوتا ہے، اس لئے کہ بچہ آزادی اور غلامی میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے[۳]۔

اور آزاد آدمی کے لئے باندی سے نکاح کرنے کے جواز کے لئے ایک شرط وہ ہے جو آیت کریمہ میں وارد ہے، یعنی آزاد عورت سے نکاح کرنے پر قادر نہ ہونا یا تو اس لئے کہ آزاد عورت موجود نہیں ہے، یا اس لئے کہ وہ مہر موجود نہیں جس سے وہ آزاد عورت سے نکاح کرے (اور ایک قول یہ ہے کہ مہر اور نفقہ دونوں موجود نہ ہوں) اور عنت یعنی اگر نکاح نہ کرے تو زنا میں واقع ہونے کا اندیشہ[۴]۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ باندی سے نکاح کرنا مطلقاً جائز ہے، خواہ وہ

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۵۔

(۳) تفسیر القرطبی ۵/ ۱۳۶، القلیوبی علی شرح المنہاج ۴/ ۲۳۳، الحطاب ۳/ ۴۷۲-۴۷۳۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۹۷۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۵۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۵۔

(۳) تفسیر القرطبی ۵/ ۱۳۶-۱۳۷، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۲۴۷، المغنی ۶/ ۵۹۷۔

(۴) الزرقانی ۳/ ۲۲۰، الحطاب وبہامشہ المواق ۳/ ۴۷۲-۴۷۳، روضۃ الطالبین ۷/ ۱۳۹-۱۳۱، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۱۳۔

مسلمہ ہو یا کتابیہ، اور اس میں نہ آزاد عورت سے نکاح پر عدم قدرت کی شرط ہے اور نہ زنا میں واقع ہونے کے خوف کی، اور یہ اس لئے کہ اللہ تعالی کا یہ قول عام ہے: "فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ"[۱] (تو جو عورتیں تمہیں پسند ہوں ان سے نکاح کرلو) نیز ارشاد باری ہے: "وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّاوَرَآءَ ذٰلِكُمْ"[۲] (اور جو ان کے علاوہ ہیں وہ تمہارے لئے حلال کردی گئی ہیں)، لہذا اس عموم سے کوئی نہیں نکلے گی، سوائے اس کے کہ ایسی چیز پائی جائے جو تخصیص کو واجب کرتی ہو، اور یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اللہ تعالی کا قول: "وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا" اللہ تعالی کے اس قول: "ذٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ" تک[۳]، ممانعت پر دلالت نہیں کرتا ہے، مگر مفہوم شرط وصفت کے ذریعہ یہ دونوں حجت نہیں ہیں اور اگر بالفرض اس کو حجت مانا جائے تو کراہت پر محمول کرنا ممکن ہے، تحریم پر نہیں[۴]۔

ابن رشد نے "المقدمات" میں امام مالک سے باندی سے نکاح کا جواز نقل کیا ہے، اگرچہ وہ زنا میں واقع ہونے کا خوف محسوس نہ کرتا ہو اور وہ آزاد عورت سے نکاح کی قدرت پاتا ہو، ابن رشد فرماتے ہیں کہ ابن القاسم سے یہی مشہور ہے[۵]۔

اور یہ سب اس صورت میں ہے جبکہ باندی اس کی یا اس کے لڑکے کی مملوکہ نہ ہو، لیکن اگر باندی اس کی مملوکہ ہو تو اس کے لئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نکاح کی مشروعیت تو اس لئے ہوتی ہے کہ اس سے وہ ثمرات ونتائج برآمد ہوں جو دونوں

(۱) سورۂ نساء ؍ ۳۔

(۲) سورۂ نساء ؍ ۲۴۔

(۳) سورۂ نساء ؍ ۲۵۔

(۴) فتح القدیر ۳ ؍ ۳۷۶۔

(۵) الحطاب ۳ ؍ ۴۷۲۔

نکاح کرنے والوں کے درمیان مشترک ہیں اور مملوکیت مالکیت کے منافی ہے جیسا کہ مرغینانی نے فرمایا[۱]، اور اس لئے بھی کہ ملک رقبہ سے، ملک منفعت اور بضعہ کی اباحت حاصل ہوتی ہے، جیسا کہ ابن قدامہ نے فرمایا[۲]۔

عنفقۃ

دیکھئے: "لحیۃ"۔

(۱) فتح القدیر ۲ ؍ ۳۷۱۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۶ ؍ ۶۱۰۔

عُنّۃ

تعریف:

۱- عنۃ لغت میں: ایک قسم کی عاجزی ہے جو مرد کو لاحق ہوتی ہے تو وہ جماع پر قادر نہیں ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے: عُنّ عن امرأته: جبکہ قاضی اس کے خلاف اس کا فیصلہ کرے، یا وہ جادو کے ذریعہ اپنی بیوی سے روک دیا جائے۔

اور عنۃ "پیش آنے" کے معنی سے ماخوذ ہے، گویا کہ عنین (نامرد) کو ایسی چیز پیش آجاتی ہے جو اسے عورتوں سے روک دیتی ہے، اس کا نام عنین اس لئے رکھا گیا کہ اس کا آلہ تناسل عورت کی شرم گاہ سے دائیں یا بائیں مائل ہوجاتا ہے اور اندر نہیں جاتا[1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں: عنۃ آلۂ تناسل کے عدم ایستادگی کے باعث عورت کی شرم گاہ میں وطی کرنے سے عاجز ہونا ہے[2]، اور عنین کا یہ نام اس کے آلہ تناسل کے نرم ہونے اور مڑ جانے کی وجہ سے رکھا گیا، یہ "عنان الدابة" (چوپائے کے لگام) سے ماخوذ ہے[3]۔

عنین اس شخص کو بھی شامل ہے جس کی دو بیویاں ہوں اور وہ ان

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المحکم والمحیط الأعظم لابن سیدہ، المعجم الوسیط مادہ عنن۔
(۲) أسنی المطالب شرح روض الطالب ۳/۱۷۶۔
(۳) القلیوبی ۳/۲۶۱، نہایۃ المحتاج للرملی ۶/۳۰۹-۳۱۴، مغنی المحتاج ۳/۲۰۲، المغنی والشرح الکبیر ۷/۶۰۶۔

میں سے ایک سے وطی نہ کرے دوسری سے کرسکے، بلکہ اگر اس کی چار بیویاں ہوں اور وہ ان میں سے تین سے وطی کرے اور چوتھی سے نہ کرسکے تو اس اعتبار سے بھی وہ عنین ہوگا، اور کبھی یہ حالت نفرت یا حیا کے سبب کسی متعین عورت سے شہوت کے رک جانے کی وجہ سے پائی جاتی ہے اور وہ اس کے علاوہ دوسری عورت سے جماع پر اس کی طرف میلان یا انس کی وجہ سے قادر ہوتا ہے، لیکن جہاں تک خلقی اور فطری طور پر عاجزی کا تعلق ہے تو وہ عورتوں کے فرق کی وجہ سے مختلف نہیں ہوتی ہے[1]، عنین کا لفظ اس شخص کو بھی شامل ہے جو باکرہ عورت سے (جماع کرنے سے) عاجز ہو اور ثیبہ عورت پر قادر ہو، اور اس کو بھی شامل ہے جو عورت کی شرم گاہ میں وطی کرنے سے عاجز ہو اور پیچھے کے مقام میں وطی کرنے پر قادر ہو، اور ایسے خصی شخص کو بھی شامل ہے جس کے دونوں خصیے کٹے ہوں جبکہ اس وقت جماع سے عاجزی پائی جائے، اور یہ اس بنا پر ہے کہ خصی ہونے کی وجہ سے بیوی کو اختیار حاصل نہیں ہے یا اس بنا پر کہ خصی ہونے کے ساتھ اس کو نامرد پانے کے باوجود بیوی اس سے راضی ہے، یہ اس شخص کو بھی شامل ہے جس کا عضو تناسل کٹ گیا ہو اور سپاری کے بقدر یا اس سے زائد باقی ہو اور وہ اس سے جماع کرنے سے عاجز ہو[2]۔

اس معنی میں عنین مالکیہ کے نزدیک معترض کہلاتا ہے، اور معترض عنین کے معانی میں سے ایک معنی ہے جیسا کہ پہلے گذرا، لیکن لفظ عنین کا اطلاق ان کے نزدیک اس شخص پر ہوتا ہے جس کا عضو تناسل گھنڈی کے مانند بہت چھوٹا ہو جس کے ذریعہ جماع کرنا ممکن نہ ہو[3]، اور اس کا حکم معترض سے مختلف ہے۔

(۱) فتح القدیر ۴/۲۹۷، الإنصاف ۸/۱۹۰، المغنی ۷/۶۰۶۔
(۲) روضۃ الطالبین ۷/۱۹۵-۱۹۶، مطالب أولی النہی ۵/۱۴۵۔
(۳) الخرشی ۳/۲۴۰، الشرح الصغیر ۱/۴۴۵۔

متعلقہ الفاظ:

الف-جَب:

۲-جَب کا معنی لغت میں: کاٹنا ہے اور اسی سے مجبوب ہے اور یہ وہ شخص ہے جس کا عضوتناسل جڑ سے کٹ گیا ہو۔

اصطلاح میں جمہور فقہاء کے نزدیک جب پورے عضوتناسل یا اس کے بعض حصہ کا اس طرح کٹ جانا ہے کہ اس کا اتنا حصہ باقی نہ ہو جس سے وطی ہوسکے [۱]۔

جَب اور عنۃ کے درمیان فرق یہ ہے کہ جَب میں عورت سے وطی نہ کرسکنا عضوتناسل کے کٹ جانے کی وجہ سے ہوتا ہے اور عنۃ میں بیوی کے ساتھ جماع کرنے سے عاجزی آلہ کے عدم ایستادگی کی بنا پر ہوتی ہے [۲]۔

ب-خصاء:

۳-خصاء: خصیتین کا نہ ہونا ہے، خواہ پیدائشی ہو یا کٹ جانے کی وجہ سے ہو [۳]۔

عنۃ اور خصاء کے درمیان فرق یہ ہے کہ عنۃ آلہ کے عدم ایستادگی کی بنا پر ہوتا ہے، لیکن خصاء آلہ کی ایستادگی سے مانع نہیں ہوتا۔

نامردی سے متعلق احکام:

نامردی کے ساتھ کچھ احکام متعلق ہیں، جن میں سے بعض

(۱) النہایۃ لابن الأثیر، تہذیب الأسماء واللغات، المغرب، فتح القدیر ۴/ ۱۲۸، القلیوبی ۳/ ۲۶۱، کشاف القناع ۵/ ۱۰۵۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۰۳۔
(۳) المغرب، القلیوبی ۲/ ۱۹۷، أسنی المطالب ۳/ ۱۷۶۔

درج ذیل ہیں:

نامردی کی بنیاد پر خیار کا ثبوت:

۴- نامردی ایک عیب ہے جس کی بنیاد پر جمہور فقہاء کے نزدیک شوہر کو ایک سال مہلت دینے کے بعد بیوی کو اپنے شوہر سے تفریق طلب کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے [۱]۔

حنابلہ کی ایک جماعت (جن میں ابوبکر اور مجد شامل ہیں) نے اسے اختیار کیا ہے کہ بیوی کو فی الحال فسخ کا حق حاصل ہے [۲]۔

جمہور کا استدلال اس روایت سے ہے کہ حضرت عمرؓ نے عنین کو ایک سال کی مہلت دی [۳]، اور اس لئے بھی کہ بیوی کا مقصد یہ ہے کہ وہ نکاح سے پاک دامنی حاصل کرے اور اس کے ذریعہ اپنے نفس کے لئے احصان کی صفت حاصل کرے، اور عقد سے مقصد کا بالکلیہ فوت ہوجانا عاقد کے لئے رفع عقد کا حق ثابت کرتا ہے، اور فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بیع میں عیوب کی بنیاد پر معمولی مالیت کے فوت ہونے کی وجہ سے خیار ثابت ہوتا ہے، تو مقصد نکاح کے فوت ہونے کی صورت میں بدرجۂ اولی خیار حاصل ہوگا [۴]، اور اس لئے بھی کہ عنۃ مرد میں عضوتناسل کے کٹ جانے اور عورت میں شرم گاہ کے بند ہوجانے کی طرح ہے [۵]۔

نامردی کا ثبوت:

۵- جن چیزوں کی وجہ سے نامردی کا ثبوت ہوتا ہے فقہاء کا ان میں

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۹۸، مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۳، المغنی ۷/ ۶۰۳۔
(۲) الإنصاف ۸/ ۱۸۷۔
(۳) المبسوط ۵/ ۱۰۰-۱۰۱۔
(۴) حاشیۃ عمیرہ ۳/ ۲۶۱۔
(۵) المغنی ۷/ ۶۰۳۔

اختلاف ہے:

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ نامردی کا ثبوت شوہر کے اس اقرار سے ہوگا کہ وہ بیوی سے جماع نہیں کرسکا ہے، اور اگر اس سے جماع کرنے کے بارے میں میاں بیوی کے درمیان اختلاف ہوتو اگر بیوی ثیبہ ہوتو شوہر کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ حق تفریق کے مستحق ہونے کا انکار کر رہا ہے، اور اصل خلقی طور پر سلامتی ہے، پس اگر شوہر قسم کھالے تو بیوی کا حق باطل ہوجائے گا اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو اسے ایک سال کی مہلت دی جائے گی، اور اگر بیوی باکرہ ہوتو عورتیں اس کا معائنہ کریں گی، پس اگر وہ یہ کہیں کہ وہ باکرہ ہے تو اسے سال بھر کی مہلت دی جائے گی اس لئے کہ اس کا جھوٹ ظاہر ہوگیا، اور اگر وہ یہ کہیں کہ وہ ثیبہ ہے تو شوہر سے قسم لی جائے گی، اگر وہ قسم کھالے تو بیوی کو تفریق کا حق نہ ہوگا اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو اسے سال بھر کی مہلت دی جائے گی [1]۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ بیوی اگر اپنے شوہر کے بارے میں عنۃ (نامردی) کا دعوی کرے تو اگر شوہر اس کا اقرار کرے تو اسے سال بھر کی مہلت دی جائے گی اور اگر وہ اس کا انکار کرے تو اس کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا، اور مشہور قول کی رو سے نامردی کی نفی کرنے میں شوہر کی تصدیق کی جائے گی خواہ بیوی باکرہ ہو یا ثیبہ، اور امام مالک سے یہ مروی ہے کہ عورتیں باکرہ کا معائنہ کریں گی اور ثیبہ عورت کے بارے میں شوہر کی تصدیق کی جائے گی، ایک قول یہ ہے کہ اس کے بارے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی [2]۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ عنۃ کا ثبوت دوسرے حقوق کی طرح حاکم کے پاس شوہر کے اقرار کرنے سے ہوگا، یا بینہ کے ذریعہ ہوگا جو حاکم کے پاس شوہر کے اقرار پر قائم کیا جائے، اور اسی طرح اصح قول کی رو سے شوہر کے نامردی کا انکار کرنے اور یمین سے انکار کرنے کے بعد عورت کی قسم سے عنۃ ثابت ہوجائے گی اور بیوی کے لئے حلف اس لئے جائز ہے کہ وہ اسے قرائن سے اور تجربہ سے جان لے گی، اور اصح قول کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ بیوی سے قسم نہیں لی جائے گی اور شوہر کے حلف سے انکار پر فیصلہ کیا جائے گا [1]۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ نامردی اس کا اقرار کرنے سے یا شوہر کے اقرار پر بینہ قائم کرنے سے ثابت ہوگی، اور اگر اقرار نہ پایا جائے اور نہ اس پر بینہ ہو اور بیوی اپنے شوہر کی نامردی کی بنا پر (جماع سے) اس کے عاجز ہونے کا دعوی کرے اور وہ انکار کرے اور بیوی باکرہ ہو تو بیوی کا قول معتبر ہوگا، اور اگر وہ ثیبہ ہو تو ظاہر مذہب کی رو سے شوہر کا قول اس کے یمین کے ساتھ معتبر ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا معاملہ ہے جو شوہر ہی کی طرف سے معلوم ہوسکتا ہے، اور اصل سلامتی ہے۔

قاضی فرماتے ہیں کہ شوہر سے قسم لی جائے گی یا نہیں؟ اس سلسلہ میں دو قول ہیں، اگر وہ عاجزی کا اقرار کرے یا اس کے اقرار پر بینہ قائم کرنے سے اس کی عاجزی ثابت ہو، یا وہ انکار کرے اور اس سے یمین طلب کیا جائے اور وہ انکار کردے تو اس کی عاجزی ثابت ہوجائے گی [2]۔

عنۃ (نامردی) کے ثبوت پر مرتب ہونے والے احکام:

٦ - جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ عورت اگر یہ دعوی کرے کہ اس کا شوہر عنین ہے، وہ اس سے جماع نہیں کرسکا ہے اور اس کی نامردی

(١) فتح القدیر ۴/ ۱۳۰-۱۳۱۔
(٢) البہجۃ شرح التحفہ ۱/ ۳۱۳-۳۱۶۔

(١) مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۵۔
(٢) المغنی مع الشرح الکبیر ۷/ ۶۰۴، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۴۲۔

ثابت ہوجائے تو اسے سال بھر کی مہلت دی جائے گی، اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ بیوی کے مطالبہ کے بغیر سال بھر کی مہلت نہیں دی جائے گی، لہذا اگر وہ خاموش رہے تو مدت مقرر نہیں کی جائے گی، اور اگر اس کی خاموشی دہشت، یا غفلت، یا ناواقفیت کی وجہ سے ہو تو اسے متنبہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے (۱)۔

جمہور نے حضرت عمرؓ کے فیصلہ سے استدلال کیا ہے۔ ''النہایہ'' میں ہے: باب قضاء میں حضرت عمرؓ کی اتباع پر مسلمانوں کا اجماع ہے (۲) اور یہ کہ مدت مقرر کرنا اور مہلت دینا عذر کو آزمانے کے لئے ہے اور ایک سال کی مہلت دینا کافی عذر ہے (۳) اور یہ کہ (جماع سے) عاجزی کبھی نامردی کی وجہ سے ہوتی ہے اور کبھی کسی مرض کی وجہ سے، لہذا ایک سال کی مدت مقرر کی گئی تاکہ یہ ظاہر ہوجائے کہ وہ نامردی ہے مرض نہیں ہے، پھر جب سال گذر جائے اور وہ اس سے جماع نہ کرسکے تو معلوم ہوگا کہ وہ اصلی آفت کی بنا پر ہے (۴)، اس لئے کہ عاجزی کی علت کبھی رطوبت ہوتی ہے اگر ایسا ہوگا تو گرمی کے موسم میں اسے (جماع پر) قدرت ہوجائے گی، اور اس کے برعکس، یعنی اگر مرض سردی کی بنا پر ہوگا تو گرمی کی حرارت اسے زائل کردے گی، یا رطوبت کی بنیاد پر ہوگا تو موسم خزاں کی خشکی اسے زائل کردے گی، یا حرارت کی بنیاد پر ہوگا تو جاڑے کی سردی اسے دور کردے گی، یا خشکی کی بنا پر ہوگا تو اسے موسم بہار کی رطوبت زائل کردے گی، جیسا کہ عادتاً معلوم ہے (۵)، یا بسا اوقات دوا کسی موسم میں اثر کرتی ہے کسی موسم میں اثر نہیں کرتی (۱)، اور وہ اس سال مکمل اپنا علاج کرائے گا۔

پیدائشی عاجزی کے ظاہر ہونے یا عاجزی کے برقرار رہنے کی علت، ظنی علت ہے، لہذا اس پر عمل کیا جائے گا، حتی کہ کبھی نہ پائے جانے کی حالت میں بھی، جیسے کہ اس شخص کی حالت جو کسی بیوی سے جماع کرسکتا ہو دوسری سے نہیں (۲)۔

مہلت دینے کا فیصلہ کون کرے گا؟

۷- شافعیہ اور حنابلہ مہلت دینے کے سلسلہ میں حاکم کے فیصلہ کی شرط لگاتے ہیں (۳)۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ مہلت دینے کا فیصلہ کسی مصر یا شہر کا وہ قاضی کرے گا جس کا فیصلہ کرنا جائز ہے، پس اگر عورت اس کو مہلت دے یا قاضی کے علاوہ کوئی دوسرا شخص مہلت دے تو اس مہلت دینے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا (۴)۔

مالکیہ کے نزدیک جبکہ قاضی موجود نہ ہو تو اس امیر کی طرف سے مہلت دیا جانا جائز ہے جو قاضی مقرر کرتا ہے اور صاحب شرطہ (پولس) کی طرف سے مہلت دیا جانا درست ہے (۵)۔

جس شخص کے اندر پیدائشی عاجزی ہو اسے مہلت دینے کا حکم:

۸- حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جس شخص کو یہ معلوم ہو کہ وطی سے اس کا

(۱) فتح القدیر ۴/۱۳۰-۱۳۱، البہجہ ۴/۱۶۸، الروضہ ۷/۱۹۸، مغنی المحتاج ۳/۲۰۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۷/۶۰۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/۲۰۶۔

(۳) المبسوط ۵/۱۰۰-۱۰۱، العقود الدریہ ۱/۳۰۔

(۴) الاختیار ۳/۱۵۹۔

(۵) الاختیار ۳/۱۰۲۔

(۱) المبسوط ۵/۱۰۲، الخرشی ۳/۲۴۰۔

(۲) شرح البہجہ ۴/۱۶۸۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی ۳/۲۶۴، نہایۃ المحتاج ۶/۳۱۴، کشاف القناع ۵/۱۰۶۔

(۴) المبسوط ۵/۱۰۲، العقود الدریہ فی تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۱/۳۰، فتاوی قاضیخان بہامش الفتاوی الہندیہ ۱/۴۱۰۔

(۵) المدونۃ الکبری ۲/۲۶۵-۲۶۶۔

عاجز ہونا کسی عارض کی وجہ سے ہے، جیسے کہ صغرسنی یا وہ مرض جس کے زائل ہونے کی اسے امید ہے تو اس کے لئے مدت مقرر نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ یہ وہ عارض ہے جو ختم ہوجانے والا ہے، جبکہ نامردی پیدائشی اور فطری ہوتی ہے جو ختم نہیں ہوتی ہے اور اگر کبرسنی یا ایسے مرض کی وجہ سے ہو جس کے ختم ہونے کی امید نہ ہو تو اس کے لئے مدت مقرر کی جائے گی، اس لئے کہ وہ اس شخص کے معنی میں ہے جو ایسا ہی پیدا ہوا ہو، اور اگر کٹ جانے یا فالج زدہ ہونے کی وجہ سے ہو تو فی الحال خیار ثابت ہوگا، اس لئے کہ اس سے وطی کی امید نہیں کی جاسکتی اور اس کے انتظار کے کوئی معنی نہیں ہیں، اگر عضو تناسل کا اتنا حصہ باقی ہو جس سے وطی کرنا ممکن ہو تو بہتر یہ ہے کہ اس کے لئے مدت مقرر کی جائے اس لئے کہ وہ اس شخص کے معنی میں ہے جو پیدائشی نامرد ہو[1]۔

ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اگر علم کا اعتبار کیا جائے تو اسے سال بھر کی مہلت نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ مہلت دینا تو صرف اس مقصد کے لئے ہے کہ یہ معلوم ہوجائے کہ وہ عنین ہے جیسا کہ فقہاء فرماتے ہیں، ورنہ تو اگر اس کے باوجود مہلت دی جائے تو اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے، لیکن مہلت دینا ضروری ہے اس لئے کہ وہ اس کا حکم ہے، اس لئے کہ تفریق عذر کے آزمانے کے سبب سے ہے اور وہ سال کے بغیر نہیں ہوسکتا[2]۔

شبراملسی فرماتے ہیں کہ بعض علماء کے کلام سے یہ بات محسوس ہوتی ہے کہ سال کا مقرر کرنا ضروری ہے، اس لئے کہ شریعت نے اس پر حکم کا مدار رکھا ہے[3]۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۷/۶۰۶۔

(۲) فتح القدیر ۴/۳۰۲، الاختیار ۳/۱۵۹۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۶/۳۰۸۔

سال سے مراد:

۹ - فقہاء کا عرف یہ ہے کہ اگر مہینے مطلق بولے جائیں تو ان سے قمری مہینے مراد ہوتے ہیں، ابن الہمام فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ سال سے مراد قمری سال ہے اور اگر سال کا لفظ مطلق بولا جائے تو اس سے یہی مراد ہوتا ہے جب تک کہ وہ اس کے خلاف کی صراحت نہ کریں[1]، صاحب الانصاف فرماتے ہیں کہ مراد بارہ قمری مہینے ہیں، شیخ تقی الدین فرماتے ہیں کہ اس سے یہی مراد ہے، لیکن فقہاء کا موسموں کے ساتھ اس کی علت بیان کرنے کی وجہ سے اس کے خلاف کا وہم ہوتا ہے[2]۔

سرخسی کہتے ہیں: سال کی تفسیر شمسی کے ساتھ کی گئی ہے تا کہ احتیاط پر عمل ہو، پس بسا اوقات بیماری ان ایام میں ختم ہوجائے گی جن میں قمری اور شمسی سال میں فرق واقع ہوتا ہے، اور یہ تفسیر ابن سماعہ نے امام محمد سے ''النوادر'' میں روایت کی ہے اور دنوں کے ساتھ اس کا اعتبار کیا جائے گا[3]، شمسی سال قمری سال سے گیارہ دن زیادہ ہوتا ہے[4]۔

ابن رجب نے نقل کیا ہے کہ یہاں پر سال سے مراد شمسی رومی سال ہے اور یہی سال ان چاروں موسموں کو جامع ہے جن کے اختلاف سے طبیعتیں مختلف ہوتی ہیں، بخلاف قمری سال کے، صاحب الانصاف فرماتے ہیں: معاملہ اس میں آسان ہوتا ہے اور مدت بھی ایک دوسرے کے قریب ہے، اس لئے کہ شمسی سال کی زیادتی قمری سال پر گیارہ دن اور ایک دن کا چوتھائی یا پانچواں حصہ ہے[5]۔

(۱) فتح القدیر ۴/۳۰۲، الاختیار ۳/۱۵۹، منتہی الإرادات ۲/۱۸۶۔

(۲) الإنصاف ۸/۱۸۸۔

(۳) المبسوط ۵/۱۰۱، الفتاوی الخانیہ ۱/۴۱۰۔

(۴) الاختیار ۳/۱۵۹۔

(۵) الإنصاف ۸/۱۸۸۔

عنین کی مدت:

۱۰ - جمہور فقہاء کے نزدیک سال کی ابتداء کا اعتبار قاضی کے مدت مقرر کرنے کے وقت سے ہوگا اور سال کا مقرر کرنا حضرت عمرؓ کے اجتہاد سے ثابت ہے، انہوں نے سال کا آغاز اس وقت سے کیا جس وقت سے اسے مقرر کیا، حضرت عمرؓ نے جو کیا اس پر جمہور فقہاء کا اجماع ہے[۱]، مالکیہ کے نزدیک اگر زوجین مقدمہ پیش نہ کریں اور اس پر رضامند ہو جائیں تو اس پر دونوں کی باہمی رضامندی سے سال کا آغاز ہوگا[۲]، پس اگر سال کا آغاز مہینے کے آغاز سے ہو تو مہینوں کے ذریعہ سال کا آغاز ہوگا اور اگر مہینے کے آغاز سے نہ ہو تو اس کے بعد کا حساب مہینوں کے ذریعہ ہوگا اور اس ماہ کی تکمیل اس کے بعد تیس دن تک ہوگی[۳]۔

سال کا کم ہونا:

۱۱ - کبھی نامردی کے علاوہ دیگر اسباب سال میں جماع سے رکاوٹ بنتے ہیں اور یہ رکاوٹیں سال کے بہت سے اوقات کو گھیر بھی لیتے ہیں، تو کیا سال کے ساتھ ایسے اوقات کا اضافہ کیا جائے گا جو اس کے مقابل ہوں یا نہیں؟

انہیں رکاوٹوں میں سے حیض اور رمضان میں روزہ ہے۔

پس حنفیہ کے نزدیک شوہر کو حیض اور روزہ کے ایام کا بدل نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے مدت کا اندازہ سال

(۱) المبسوط ۵/۱۰۱، شرح البہجہ ۴/۱۶۸، نہایۃ المحتاج ۶/۳۱۴، المغنی ۷/۶۰۵۔

(۲) الخرشی ۳/۲۴۰۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۶/۳۱۵۔

سے کیا ہے، حالانکہ وہ جانتے تھے کہ سال ان چیزوں سے عموماً خالی نہیں ہوتا ہے۔

لیکن وہ مرض جو شوہر کے نزدیک یا بیوی کے نزدیک جماع سے مانع ہو اس کا حساب نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ سال کبھی اس سے خالی ہوتا ہے، حنفیہ کا مذہب یہی ہے، بابرتی کہتے ہیں کہ مشائخ کا فتوی اسی پر ہے، امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا اگر مرض نصف ماہ سے زیادہ ہو تو مرض کی مدت کا حساب شوہر پر نہیں کیا جائے گا، خواہ مرض شوہر کو لاحق ہو یا بیوی کو اور دوسرے سال سے اس کا بدل دیا جائے گا، لیکن اگر مرض نصف ماہ سے کم ہو تو شوہر پر اس کا حساب کیا جائے گا، ماہ رمضان کے ایام پر قیاس کرتے ہوئے کہ دن میں شوہر کے لئے بیوی سے جماع کرنا ممنوع ہے اس کے باوجود اس پر رمضان کا حساب کیا جاتا ہے، تو ہم نے جانا کہ نصف ماہ اور اس سے کم معاف ہے، اسے اس کا بدل نہیں دیا جائے گا[۱]۔

امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ کم مرض اگرچہ ایک دن ہو اس کا شوہر پر سال میں سے حساب کیا جائے گا۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ایک ماہ سے کم بدل شوہر کو نہیں دیا جائے گا لیکن ایک ماہ کا بدل دیا جائے گا[۲]۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر بیوی حج فرض کا احرام باندھ لے تو شوہر کو اس کے حج کے مدت کا بدل دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ بیوی کو حج پورا کرنے سے روک نہیں سکتا ہے، اسی بنا پر اگر وہ حاکم کے سامنے اپنا مقدمہ پیش کرنے کے وقت حالت احرام میں ہے تو شوہر کے لئے اس وقت تک مدت مقرر نہیں کی جائے گی جب تک کہ اس کی بیوی حج

(۱) المبسوط ۵/۱۰۲-۱۰۳، فتح القدیر ۴/۳۰۳، الفتاوی الخانیہ ۱/۴۱۰۔

(۲) الفتاوی الخانیہ ۱/۴۱۰۔

سے فارغ نہ ہوجائے اور وہاں اس کے لئے اس سے جماع کرنے میں کوئی مانع نہ رہے (۱)، اور اگر شوہر حج کرے تو اس کے حج کی مدت کا اس پر حساب کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ اس کا عمل ہے اور اس کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ بیوی کو اپنے ساتھ لے جائے یا حج کو مؤخر کرے (۲)۔

اگر بیوی اپنا مقدمہ اس حال میں پیش کرے کہ شوہر نے اس سے کر رکھا تھا، تو اگر شوہر غلام آزاد کرنے پر قادر ہو تو اس کے لئے مدت مقرر کر دی جائے گی تا کہ وہ فی الحال شروع کر دے اور اگر وہ آزاد کرنے پر قادر نہ ہو تو مدت کے شروع کرنے کے لئے اسے دو ماہ کی مہلت دی جائے گی، اس لئے کہ شوہر کے لئے اپنی اس بیوی سے جماع کرنا ممنوع ہے جس سے اس نے ظہار کیا ہے جب تک کہ وہ کفارہ ادا نہ کر دے اور جو آزاد کرنے سے عاجز ہو اس کا کفارہ دو ماہ کا روزہ رکھنا ہے، لیکن اگر شوہر مدت کے درمیان اپنی بیوی سے ظہار کرے اور دو ماہ کے روزہ کے ذریعہ کفارہ ادا کرے جن میں وہ شریعت کی ممانعت کی بنا پر جماع نہیں کر سکا ہے، تو اس صورت میں اسے ان دو ماہ کا بدل نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ اسے اس کی استطاعت تھی کہ وہ اس سے ظہار نہ کرتا۔

حج ہی کی طرح ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے غائب ہونا اور بھاگنا ہے (۳)۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر معترض کے لئے مدت مقرر کی گئی اور اس کے بعد وہ پورے سال یا سال کے کچھ حصہ میں مریض رہے، خواہ وہ اپنے اس مرض میں علاج پر قادر ہو یا نہ ہو تو اسے سال سے زیادہ مدت نہیں دی جائے گی، بلکہ اس کی بیوی کو طلاق دے دی جائے گی (۱)۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر عنین کی بیوی اپنے شوہر سے علاحدہ رہے یا بیمار رہے یا پوری مدت قید میں رہے تو مدت کا حساب نہیں کیا جائے گا اور از سر نو دوسرا سال دیا جائے گا، اگر اس نے سفر کیا تو اصح قول کی رو سے اس کا شمار کیا جائے گا، بخلاف اس صورت میں کہ اگر یہ چیز شوہر کے ساتھ واقع ہو تو اس پر مدت کا شمار کیا جائے گا، اور اذرعی نے شوہر کے قید کئے جانے، بیمار ہونے اور حالت اکراہ میں سفر کرنے کی صورت میں اس مدت کے شمار نہ کرنے کو معتمد کہا ہے، اس لئے کہ اس میں اس کی کوئی کوتاہی نہیں ہے، اور اگر سال کے درمیان ایسا عذر پیش آ جائے جو مدت کے شمار کرنے سے مانع ہو، پھر وہ عذر ختم ہو جائے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ از سر نو سال کا آغاز کیا جائے یا دوسرے سال اسی جیسے موسم کا انتظار کیا جائے (۲)۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ جس شخص کو عنین ہونے کی وجہ سے سال بھر کی مہلت دی جائے تو شوہر پر سال کے اس حصہ کا شمار نہیں کیا جائے گا جس میں بیوی نافرمانی کی بنا پر یا کسی اور وجہ سے اس سے الگ رہے، اس لئے کہ رکاوٹ بیوی کی طرف سے ہے، اور اگر شوہر خود بیوی سے الگ رہے یا کسی ضرورت سے یا بلا ضرورت سفر کرے یا تو اس پر اس مدت شمار کیا جائے گا (۳)۔

---

(۱) المبسوط ۵/۱۰۲-۱۰۳، فتاوی قاضیخان بہامش الفتاوی الہندیہ ۱/۴۱۱۔

(۲) فتح القدیر ۴/۳۰۳، فتاوی قاضیخان بہامش الفتاوی الہندیہ ۱/۴۱۱۔

(۳) الاختیار ۳/۱۶۰۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/۴۲۶۔

(۲) روضۃ الطالبین ۷/۱۹۹، نہایۃ المحتاج ۶/۳۱۰۔

(۳) کشاف القناع ۵/۱۰۶-۱۰۷۔

سال کے درمیان یا اس کے بعد وطی کے سلسلہ میں اختلاف:

۱۲ - جس شوہر کا عنین ہونا ثابت ہو جائے اگر اسے مہلت دی جائے پھر وطی کے سلسلہ میں زوجین کے درمیان اختلاف ہوجائے:

تو حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر مہلت دی جائے اور سال گذر جائے پھر زوجین کے درمیان اختلاف ہوجائے تو اگر بیوی باکرہ ہوتو عورتیں اس کا معائنہ کریں گی، پھر اگر وہ کہیں کہ: وہ باکرہ ہے تو بیوی کوفی الحال (شوہر کے ساتھ) رہنے اور علاحدگی اختیار کرنے کے درمیان اختیار دیا جائے گا، اور اگر وہ کہیں کہ: وہ ثیبہ ہے تو شوہر سے قسم لی جائے گی، پس اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو بیوی کو اختیار دیا جائے گا اور اگر وہ قسم کھالے تو نکاح برقرار رہے گا، اور اگر بیوی پہلے سے ثیبہ ہو پھر مہلت ملنے سے قبل یا اس کے بعد اختلاف ہوجائے تو شوہر کا قول معتبر ہوگا، پس اگر وہ قسم کھالے تو نکاح برقرار رہے گا اور اگر وہ انکار کرے تو اسے مہلت دی جائے گی اور اس کے بعد بیوی کو اختیار دیا جائے گا[1]۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر معترض کو مہلت دی جائے اور وہ وطی کا دعوی کرے اور بیوی اس کا انکار کرے، تو اگر یہ دعوی مدت کے اندر ہے یا مدت کے بعد ہے کہ اس نے مدت کے اندر وطی کی ہے تو شوہر کا قول اس کی یمین کے ساتھ معتبر ہوگا، اور اگر وہ انکار کردے تو بیوی سے قسم لی جائے گی اور اس کا قول معتبر ہوگا، اور اگر وہ قسم نہ کھائے تو بیوی باقی رہے گی[2]۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ شوہر کے لئے مقرر کردہ سال پورا ہوجائے پھر اگر شوہر کہے کہ میں نے وطی کی ہے تو بیوی کے مطالبہ کے بعد اس

(۱) فتح القدیر ۴/ ۱۳۱۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۲۸۲۔

سے قسم لی جائے گی کہ اس نے وطی کی ہے جیسا کہ ذکر کیا گیا، اور اس معاملہ میں اس کے یمین کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی، حالانکہ اصل عدم وطی ہے، اس لئے کہ جماع پر شوہر کا بینہ قائم کرنا دشوار ہے، اور اصل سلامتی اور نکاح کا باقی رہنا ہے، یہ حکم ثیبہ کا ہے، لیکن باکرہ کے سلسلہ میں اگر چار عورتیں اس کی بکارت کی گواہی دیں تو ظاہر کی بنیاد پر بیوی کا قول معتبر ہوگا، پھر اگر شوہر قسم سے انکار کرے تو بیوی سے قسم لی جائے گی کہ شوہر نے اس سے وطی نہیں کی ہے، پس اگر وہ اس پر قسم کھالے یا شوہر اس کا اقرار کرلے تو حق فسخ ثابت ہوجائے گا[1]۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر عنین کو سال بھر کی مہلت دی جائے اور وہ مدت کے اندر وطی کا دعوی کرے تو اگر بیوی باکرہ ہے اور کوئی ثقہ عورت اس کی بکارت کے باقی رہنے کی شہادت دے تو ظاہر پر عمل کرتے ہوئے بیوی کا قول معتبر ہوگا، اور اگر وہ ثیبہ ہو اور شوہر کے عنین ہونے کے ثبوت کے بعد وہ بیوی سے وطی کا دعوی کرے اور بیوی اس کا انکار کرے تو بیوی کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ اصل عدم وطی ہے[2]۔

عنین ہونے کی بنیاد پر تفریق:

۱۳ - بہت سے حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر شوہر مدت کے اندر جماع نہ کرے اور بیوی نکاح کے برقرار نہ رہنے کو اختیار کرے تو قاضی شوہر کو حکم دے گا کہ وہ اسے طلاق دے دے، اگر شوہر انکار کرے تو قاضی یہ کہہ کر ان دونوں کے درمیان تفریق کرے گا کہ میں نے تم دونوں کے درمیان تفریق کردی اور بیوی کا نکاح کے برقرار نہ رہنے کو اختیار

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۶ - ۲۰۷۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۱۰۸۔

کرنا تفریق کے لئے کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ نکاح ایک عقد لازم ہے اور شوہر کی ملکیت اس میں محفوظ ہے، لہذا شوہر اس کے زائل کئے بغیر وہ زائل نہ ہوگی تا کہ شوہر سے ضرر دور ہو، لیکن جب اس پر امساک بمعروف یا تسریح باحسان واجب ہے، اور وہ عنین ہونے کی وجہ سے پہلی صورت سے عاجز ہے اور قاضی کے لئے اس میں نیابت ممکن نہیں ہے، تو اس پر تسریح باحسان واجب ہوگا، لہذا جب وہ اس سے باز رہے گا تو قاضی اس کے قائم مقام ہوگا، اس لئے کہ وہ ظلم کو دفع کرنے کے لئے مقرر کیا گیا ہے، لہذا قاضی کی تفریق کے بغیر بیوی اس سے جدا نہ ہوگی اور یہ امام ابوحنیفہ سے حسن کی روایت ہے اور اس لئے بھی کہ فسخ کا مسئلہ مختلف فیہ ہے، لہذا حاکم کے فیصلہ کے بغیر وہ جائز نہ ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر بیوی اپنے نفس کو اختیار کرلے تو ان دونوں کے درمیان فرقت واقع ہوجائے گی، اس عورت کا اعتبار کرتے ہوئے جسے شوہر کے اختیار دینے سے یا شریعت کے اختیار دینے سے اختیار حاصل ہوا ہو[1]۔

مالکیہ کے نزدیک اگر مدت کے گذرنے کے بعد شوہر کا معترض (عنین ہونا) ثابت ہو تو بیوی کو طلاق طلب کرنے کا حق حاصل ہے، لہذا حاکم اس کو طلاق دینے کا حکم دے گا، اگر وہ اس کو طلاق دے دے تو حکم واضح ہے لیکن اگر وہ اس کو طلاق دینے سے انکار کرے تو ایک قول یہ ہے کہ حاکم اس پر طلاق دے دے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ حاکم بیوی کو طلاق واقع کرنے کا حکم دے گا، پس وہ شوہر سے کہے گی کہ میں نے تمہاری طرف سے اپنے آپ کو طلاق دی اور یہ طلاق بائن ہوگی، پھر حاکم اس کا فیصلہ کرے گا تا کہ ان لوگوں کا اختلاف رفع ہوجائے جن کی رائے یہ ہے کہ قاضی کا بیوی کو (طلاق

(۱) المبسوط ۵/ ۱۰۲، الفتاوی البزازیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۱۱۔

کا) حکم دینا فیصلہ نہیں ہے، اور بیوی کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ اس حالت میں اپنے شوہر کے ساتھ رہنے پر رضامند ہو، اور اس کو یہ بھی حق ہے کہ وہ اس کے بعد اپنی اس رضامندی سے رجوع کرلے اور طلاق کا مطالبہ کرے[1]۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ عنین کے لئے مقررشدہ سال جب پورا ہوجائے اور مقدمہ قاضی کی عدالت میں پیش ہو تو اگر شوہر کہے کہ میں نے وطی کی ہے تو اس سے قسم لی جائے گی، اور اگر وہ قسم سے انکار کرے تو بیوی سے قسم لی جائے گی، پس اگر بیوی قسم کھالے یا شوہر اقرار کرلے تو بیوی کو خود فسخ کا اختیار ہوگا جیسا کہ اس شخص کو مستقلاً فسخ (بیع) کا اختیار حاصل ہوتا ہے جو مبیع میں عیب پائے، اور بیوی قاضی کے اس قول کے بعد فسخ کرے گی کہ نامردی ثابت ہے یا حق فسخ ثابت ہے اس لئے تمہیں اختیار ہے، اور یہی قول اصح ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ بیوی کو خود فسخ کا اختیار حاصل نہ ہوگا بلکہ اس کی ضرورت ہوگی کہ قاضی اسے فسخ کی اجازت دے یا شوہر فسخ کی اجازت دے، اس لئے کہ یہ مسئلہ محل نظر اور محل اجتہاد ہے، لہذا اسے قاضی خود سے انجام دے گا، یا اس کی اجازت سے یہ انجام پائے گا[2]۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر عنین کے لئے مقرر کی ہوئی مدت گذر جائے اور وہ اس میں وطی نہ کرے تو بیوی کو اختیار ہے، اگر وہ فسخ کو اختیار کرے تو حاکم کے فیصلے کے بغیر جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، پس یا تو قاضی فسخ کرے، یا وہ اس معاملہ کو بیوی کی طرف لوٹا دے اور بیوی فسخ کرے، اور قاضی اس وقت تک فسخ نہیں کرے گا جب تک کہ بیوی فسخ کو اختیار نہ کرے اور اس کا مطالبہ نہ

(۱) الدسوقی ۲/ ۲۸۲-۲۸۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۷۔

کرے، اس لئے کہ یہ اسی کے حق کی بنیاد پر ہے لہذا اس کو اس کے وصول کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا[۱]۔

عنین ہونے کی بنیاد پر تفریق فسخ ہے یا طلاق؟:

۱۴- حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک عنین ہونے کی بنیاد پر فرقت، طلاق ہے۔

حنفیہ فرماتے ہیں: شوہر پر جو حق ہے وہ دو چیزوں میں سے کوئی ایک ہے: یا تو امساک بمعروف یا تسریح باحسان، پس جبکہ وہ ان دونوں میں سے ایک یعنی امساک بمعروف سے عاجز ہو تو دوسرا یعنی تسریح باحسان متعین ہو جائے گا، لہذا جب شوہر اس کو چھوڑنے سے باز رہے گا تو قاضی اس میں اس کا قائم مقام ہوگا، اور چھوڑنا طلاق ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے اس کو طلاق بائن قرار دیا تھا، اور طلاق بائن ہوگی اس لئے کہ طلاق رجعی سے مقصد حاصل نہیں ہوسکتا ہے، اس لئے کہ مقصود بیوی سے ظلم کو زائل کرنا ہے اور اگر طلاق رجعی ہو تو شوہر اس سے جبراً رجعت کرے گا اور ظلم برقرار رہے گا، اور اس لئے بھی کہ طلاق رجعی صرف اس صورت میں ہوتی ہے جبکہ وہ اس عدت میں ہو جو حقیقی وطی کے بعد واجب ہوئی ہو اور وہ یہاں پر موجود نہیں ہے[۲]، اور اس لئے بھی کہ وہ نکاح جو صحیح، تام، نافذ اور لازم ہو وہ حنفیہ کے نزدیک فسخ کے قابل نہیں ہوتا ہے[۳]۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ یہ تفریق طلاق ہے، اس لئے کہ بیوی اگر اس کے ساتھ رہنا چاہے تو رہے گی اور نکاح صحیح ہوگا، لہذا جب اس سے جدائی اختیار کرے گی تو یہ طلاق ہوگی، اور بیوی کی علاحدگی اختیار

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۷/ ۶۰۵۔
(۲) المبسوط ۵/ ۱۰۲، الاختیار ۳/ ۱۵۹، مختصر الطحاوی رص ۱۸۳۔
(۳) العنایہ بہامش فتح القدیر ۴/ ۳۰۰۔

کرنے سے قبل دونوں ایک دوسرے کے وارث ہو رہے تھے[۱]، پس حاکم شوہر کو حکم دے گا کہ وہ طلاق دے، اگر شوہر انکار کرے گا تو حاکم ایک طلاق بائن دے دے گا، یا وہ بیوی کو طلاق واقع کرنے کا حکم دے گا تو وہ اسے واقع کرے گی، پھر حاکم اس کا فیصلہ کرے گا، اور عورت نے جو طلاق واقع کی ہے حاکم کے اس کا فیصلہ کرنے کا فائدہ یہ ہوگا کہ وہ طلاق بائن ہو جائے گی، عدوی کہتے ہیں کہ یہ قابل غور ہے بلکہ وہ بائن ہے اس لئے کہ وہ وطی سے قبل واقع ہوئی ہے، البتہ حاکم کا فیصلہ ان لوگوں کے اختلاف کو رفع کرنے کے لئے ہے جو لوگ اس صورت میں قاضی کی طرف سے بیوی کو حکم دینے کے قائل نہیں ہیں[۲]۔

اور اصح قول کی رو سے شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نامردی کی بنیاد پر واقع ہونے والی تفریق فسخ شمار کی جائے گی، طلاق نہیں[۳]۔

دو سال سے قبل بچہ جننا:

۱۵- حنفیہ فرماتے ہیں کہ قاضی اگر عنین شوہر اور اس کی بیوی کے درمیان اس حال میں تفریق کرے کہ شوہر کہہ رہا ہو کہ اس نے بیوی سے جماع کیا ہے، پھر تفریق پر مکمل دو سال گذرنے سے قبل بیوی بچہ جنے تو نسب ثابت ہوگا اور اس کا مطلب یہ ہے کہ شوہر نے بیوی سے جماع کیا ہے اور قاضی نے جس تفریق کا فیصلہ کیا ہے وہ باطل ہے[۴]۔

(۱) المدونہ ۲/ ۲۶۵۔
(۲) الخرشی ۳/ ۲۴۱۔
(۳) حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۶۱، المغنی ۷/ ۱۸۵ طبع قاہرہ۔
(۴) المبسوط ۵/ ۱۰۴۔

تفریق سے قبل بیوی کے اقرار پر شہادت:

۱۶- حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر تفریق کے بعد دو گواہ یہ گواہی دیں کہ بیوی نے تفریق سے قبل یہ اقرار کیا ہے کہ شوہر نے اس کے ساتھ جماع کیا ہے تو قاضی نے ان دونوں کے درمیان جو تفریق کی ہے وہ باطل ہوجائے گی، لیکن اگر تفریق کے بعد اس کا یہ اقرار ہو کہ شوہر نے تفریق سے قبل اس سے جماع کیا ہے تو اس کا اقرار قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس سلسلہ میں متہم ہے [۱]۔

بیوی کا نکاح کے برقرار رکھنے کو اختیار کرنا:

۱۷- حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر عورت اپنے شوہر کو اسی حال میں صراحتاً اختیار کرلے تو اس کے بعد اسے اختیار حاصل نہ ہوگا، اور اسی کے مثل دلالت کے ذریعہ اختیار کرنے کا حکم ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ اپنی مجلس سے اٹھ جائے یا قاضی کے اعوان و انصار اسے اٹھادیں، یا ان تمام حالات میں بیوی کے اختیار کرنے سے قبل قاضی اٹھ جائے، اس لئے کہ بیوی کا اختیار مجلس کے ساتھ مؤقت اور محدود ہے، جیسے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو اختیار دے [۲]۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر بیوی اس سال کے گذر جانے کے بعد جو اس کے لئے مقرر کیا گیا تھا شوہر کے ساتھ ایک مدت تک رہنے کے لئے راضی ہوجائے تا کہ وہ اپنے معاملہ میں غور وفکر کرے یا وہ کسی مدت کی تحدید کے بغیر مطلقاً راضی ہوجائے پھر وہ اس رضامندی سے رجوع کرے تو اسے اس کا حق ہے اور اسے دوسری مدت مقرر کرنے کی ضرورت نہیں پڑے گی اور اسے اپنے شوہر کے ساتھ رہنے پر رضامند ہونے کے بعد جدا ہونے کا حق ہے، ابن القاسم فرماتے ہیں کہ بیوی اگر شوہر کے ساتھ ہمیشہ رہنے کے لئے راضی ہوجائے پھر جدائیگی چاہے تو اسے اس کا حق نہیں ہے [۱]۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر بیوی مہلت دیئے گئے سال کے ختم ہونے کے بعد اور حاکم کی طرف سے اسے اختیار ملنے کے بعد شوہر کے ساتھ رہنے کو اختیار کرے تو وہ اس کی بیوی برقرار رہے گی اور اختیار کے سلسلہ میں اس کا حق ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے اس سے جدائیگی اختیار کرنے کے سلسلہ میں اپنے حق کو چھوڑ دیا، لیکن اگر وہ مدت کے دوران یا مدت مقرر کئے جانے سے قبل راضی ہوئی ہو تو اس کا حق باطل نہ ہوگا اور مدت کے بعد اسے فسخ کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنے حق کے ساقط کرنے پر اس کے ثابت ہونے سے قبل راضی ہوئی ہے، لہذا وہ ساقط نہ ہوگا، جیسے کہ اگر کوئی بیع سے قبل حق شفعہ کو معاف کردے [۲]۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر عورت کسی وقت بھی یہ کہے کہ میں شوہر کے عنین ہونے کی حالت میں اس پر راضی ہوں تو پھر اسے اس کے بعد فسخ کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنا وہ حق ساقط کر دیا [۳]۔

مدت کے بعد اختیار کا وقت:

۱۸- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ خیار، تراخی کے ساتھ ہے، یعنی یہ کہ قاضی کی عدالت میں معاملہ پیش کرنا فوری طور پر واجب نہیں ہے، لہذا اگر عورت ایک زمانہ تک مقدمہ پیش نہ کرے تو اس کا حق ساقط نہ

---

(۱) سابقہ مراجع، البابرتی بہامش فتح القدیر ۴/ ۳۰۰۔

(۲) المبسوط ۵/ ۱۰۴۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۴۲۴۔

(۲) الأم ۵/ ۴۰۔

(۳) کشاف القناع ۵/ ۱۰۷۔

ہوگا[1]، پس عقد کے بعد اس کی خاموشی اس کی دلیل نہیں ہے کہ وہ شوہر کے عنین ہونے پر راضی ہے، اس لئے کہ وہ حاکم کی عدالت میں معاملہ پیش کرنے سے قبل فسخ کی مالک نہیں ہے اور نہ اسے اس کا اختیار ہے کہ وہ اپنے ساتھ شوہر کے استمتاع سے گریز کرے[2]، اور اس کا حق تراخی کے ساتھ ہے[3]۔ یہاں تک کہ اگر اس کو یہ معلوم ہو کہ شوہر وطی کے بعد عنین ہوگیا ہے اور وہ مطالبہ سے خاموش رہے پھر اس کے بعد مطالبہ کرے تو اسے اس کا حق ہوگا[4]، اسی طرح مدت کے گذر جانے کے بعد مقدمہ پیش کرنے میں تاخیر کی وجہ سے اس کا حق ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کی طرف سے شوہر کو آزمانا ہے نہ کہ اس پر راضی ہونا ہے اور انسان ہر وقت مقدمہ پیش کرنے پر قادر نہیں ہوتا، خاص طور پر اس حال میں[5] خواہ وہ ان ایام میں ایک ساتھ سونے میں شوہر کی اطاعت کرے[6] اور بیوی کے لئے خیار اسی وقت ثابت ہوگا جبکہ وہ حاکم کے سامنے مقدمہ پیش کرے اور شوہر کی عاجزی ثابت ہوجائے، لہذا اس سے قبل اس کی خاموشی نقصان دہ نہ ہوگی[7] اور اگر وہ اس سال کے گذر جانے کے بعد جو اس کے لئے مقرر کیا گیا تھا نکاح کے قائم رکھنے پر ایک مدت تک راضی رہے، پھر اس رضامندی سے رجوع کرلے تو اسے اس کا حق ہے اور اس کے بعد اسے کوئی مدت مقرر کرنے کی ضرورت نہ ہوگی[8]، حنابلہ کے نزدیک (اس حق کے سلسلہ میں) ایک قول

(۱) المبسوط ۵/ ۱۰۲۔
(۲) المغنی ۷/ ۶۰۸۔
(۳) منتہی الإرادات ۲/ ۱۸۹۔
(۴) کشاف القناع ۵/ ۱۰۷۔
(۵) المبسوط ۵/ ۱۰۲۔
(۶) الفتاوی الخانیہ ۱/ ۴۱۱۔
(۷) المغنی ۷/ ۶۰۸۔
(۸) الخرشی ۳/ ۲۴۱، الفتاوی الخانیہ ۱/ ۴۱۱۔

فی الفور کا بھی ہے[1]۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ عنین ہونے کے عیب میں نکاح کے دوسرے عیوب کی طرح خیار علی الفور ہے، جیسے کہ بیع میں خیار عیب، یہی راجح مذہب ہے اور جمہور شافعیہ نے قطعی طور پر اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ قفال فرماتے ہیں کہ اگر خیار علی الفور نہ ہو اور ممتد ہو تو زوجین کو یہ معلوم نہ ہوگا کہ کیا نکاح برقرار رہے گا؟ پس نہ کوئی صحبت ہمیشہ رہے گی اور نہ کوئی معاشرت قائم ہوسکے گی اور عورت غیر منکوحہ کے معنی میں ہوجائے گی[2] اور خیار کے علی الفور ہونے کا معنی یہ ہے کہ مدت گذر جانے کے بعد نامردی کے ثبوت کے بعد حاکم کے پاس فسخ کا مقدمہ پیش کرنے میں جلدی کی جائے[3]۔

عقد سے قبل عنین ہونے کے علم ہونے کا اثر:

۱۹ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت اگر یہ علم ہونے کے بعد اس سے شادی کرے کہ وہ عنین ہے، عورتوں سے وطی نہیں کرسکتا ہے تو اسے نہ مقدمہ پیش کرنے کا حق ہوگا نہ حق خیار، جیسا کہ اگر خریدار کو بیع کے وقت عیب کا علم ہوجائے، پس عورت نے جب اس کا حال جاننے کے باوجود عقد کے لئے قدم اٹھایا تو وہ اس پر راضی ہوگئی[4]۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر بیوی نکاح سے قبل عنین کو جان لے، پھر اس سے نکاح کرنے پر راضی ہوجائے تو خیار کے سلسلہ میں اس کا

(۱) الإنصاف ۸/ ۲۰۴۔
(۲) القلیوبی ۳/ ۲۶۳۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۱۲۔
(۴) الفتاوی الخانیہ ۱/ ۴۱۰، المبسوط ۵/ ۱۰۴، الشرح الصغیر ۱/ ۴۲۲، کشاف القناع ۵/ ۱۰۷۔

حق ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنے حق کے ساقط کرنے پر اس کے ثابت ہونے سے قبل راضی ہوئی ہے، لہذا حق ساقط نہ ہوگا (۱)۔

عنین ہونے کے فیصلہ پر جنون کا اثر:

۲۰ - حنفیہ کے نزدیک اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ جنون عنین ہونے کے فیصلہ سے مانع نہیں ہے، پس شوہر کی طرف سے (اس کے نمائندہ) فریق حاضر ہوگا اور اس حال میں عدم وطی کے سلسلہ میں بیوی کا قول معتبر ہوگا اگرچہ وہ ثیبہ ہو، اور شوہر کے لئے ایک مدت مقرر کی جائے گی، یہ اس لئے کہ فسخ کے ملک کی مشروعیت اس ضرر کو دفع کرنے کے لئے ہے جو وطی سے عاجزی کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے، اس میں مجنون اور عاقل دونوں برابر ہیں، اور قول بیوی کا معتبر ہوگا اس لئے کہ مجنون کے قول کا کوئی حکم نہیں ہے (۲)۔

لیکن شافعیہ کے نزدیک اور حنابلہ کے ایک قول کے مطابق کہ مجنون شوہر کے لئے مدت مقرر نہیں کی جائے گی، کیونکہ مجنون پر عنین ہونے کا دعوی بالکل نہیں سنا جائے گا، اس لئے کہ عنین ہونے کا فیصلہ اور مدت مقرر کرنے کا مدار شوہر کے عنین ہونے کے اقرار پر یا شوہر کے اقرار اور یمین کو مسترد کردینے کے بعد بیوی کے یمین پر ہے، اور شوہر مجنون ہے نہ اس کا اقرار معتبر ہے اور نہ یمین کو مسترد کرنا، لہذا عنین ہونے کا فیصلہ کرنا ممکن نہیں ہے (۳) اور مدت کے درمیان شوہر پر جنون کا طاری ہونا خیار کے اعتبار سے ایسا ہے جیسے کہ اس سے قبل طاری ہونا، اس میں سابقہ اختلاف ہے (۴)۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۳-۲۱۷۔
(۲) الجامع الکبیر للشیبانی رص ۹۳، فتاوی قاضیخان بہامش الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۱۲، الإنصاف ۸/ ۱۹۲، کشاف القناع ۵/ ۱۰۸، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۴۵۔
(۳) الروضہ ۷/ ۲۰۰، کشاف القناع ۵/ ۱۰۸۔
(۴) سابقہ مراجع۔

عنین ہونے کے فیصلہ پر بچپن کا اثر:

۲۱ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ عدم بلوغ عنین ہونے کا فیصلہ کرنے سے مانع ہے (۱)۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ سوائے اس کے کہ شوہر ایسا لڑکا ہو جس کی عمر چودہ سال کی ہے اور وہ اپنی بیوی سے جماع نہ کرسکے، جبکہ اس کی دوسری بیوی ہو جس سے وہ جماع کرتا ہو تو اس صورت میں عورت کو یہ حق ہوگا کہ اس پر مقدمہ کرے اور اسے ایک سال کی مہلت دی جائے گی (۲)۔

عنین ہونے کے فیصلے پر رتق کا اثر:

۲۲ - حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت اگر رتقہ والی ہو (رتق، عورت کی شرم گاہ کا گوشت سے بند ہوجانا ہے) اور شوہر عنین ہو تو عورت کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ اس پر مقدمہ کرے، اس لئے کہ اس کو کوئی حق نہیں ہے کہ اپنی ذات سے مانع ہوتے ہوئے جماع کا مطالبہ کرے (۳) اس لئے کہ اس کے لئے وطی کا حق نہیں ہے (۴)۔

لیکن شافعیہ کے نزدیک معتمد قول یہ ہے کہ خیار کے ثابت ہونے میں اس کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے کہ زوجین میں سے ایک دوسرے میں اسی طرح کا عیب پائے جو اس کے اندر ہے یا نہ پائے، اس لئے رتق والی عورت کو حق خیار حاصل ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ دو عیب کے ایک دوسرے کے مشابہ ہونے کی صورت میں خیار نہیں ہے۔

(۱) الجامع الکبیر للشیبانی رص ۹۳، الروضہ ۷/ ۲۰۰، البجیرمی ۳/ ۳۵۸، کشاف القناع ۵/ ۱۰۶۔
(۲) ہامش الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۱۱۔
(۳) فتح القدیر ۴/ ۳۰۰۔
(۴) الاختیار ۳/ ۱۱۶۔

مالکیہ رتق والی عورت کے لئے بھی حق خیار ثابت کرتے ہیں[۱]۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے خیار ثابت ہوگا، جبکہ ہر ایک دوسرے میں اپنے ہی جیسا عیب پائے یا دوسرا عیب پائے الا یہ کہ مجبوب (جس کا آلہ تناسل کٹ گیا ہو) شوہر عورت کو رتق والی پائے تو مناسب نہیں ہے کہ ان دونوں کے لئے خیار ثابت ہو، اس لئے کہ اپنی ذات کے عیب کی وجہ سے استمتاع ممتنع ہے[۲]۔

عنین ہونے سے قبل وطی کا پایا جانا:

۲۳- اگر شوہر اپنی بیوی سے جماع کرے خواہ ایک ہی مرتبہ کیوں نہ ہو، پھر وہ اس سے جماع کرنے سے عاجز ہوجائے تو بیوی کو اس نکاح میں مدت مقرر کرنے کا حق یا خیار حاصل نہیں ہوگا، خواہ شوہر نے اسے طلاق دے دیا ہو پھر اس سے رجوع کرلیا ہو[۳]۔ ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اکثر اہل علم کا یہی مذہب ہے، ان میں عطاء، طاؤس، حسن، یحیی انصاری، زہری، عمرو بن دینار، قتادہ، مالک، اوزاعی، شافعی، حنفیہ، حنابلہ اور ابوعبید ہیں[۴]۔

اس حال میں عنین ہونے کا حکم نہ لگائے جانے کا سبب یہ ہے کہ بیوی وطی کی وجہ سے اپنا وہ حق حاصل کرچکی ہے جو نکاح سے مقصود ہے اور وہ مہر ہے، یعنی اس کا ثابت ہوجانا، اور محصنہ ہونا ہے (یعنی احصان کی صفت کا حاصل ہونا ہے) اور وطی پر شوہر کی قدرت معلوم ہوگئی اور تلذذ کے سوا کچھ باقی نہیں رہا اور وہ شہوت ہے، لہذا شوہر کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، جبکہ نامردی کے ختم ہونے کا احتمال ہے اور شوہر میں نکاح کا داعیہ موجود ہے[۱]۔

ابوثور فرماتے ہیں کہ اگر شوہر اپنی بیوی سے وطی کرے پھر وہ اس سے وطی کرنے سے عاجز رہا تو اس کے لئے مدت مقرر کی جائے گی[۲]۔

وہ جماع جو مہلت دینے میں مانع ہے:

۲۴- وہ کم سے کم چیز جو مدت مقرر کرنے سے مانع ہے وہ حشفہ (سپاری) کا عورت کی شرم گاہ میں غائب ہوجانا ہے، پس اس قسم کی وطی کے ساتھ وطی کے احکام متعلق ہوجاتے ہیں، یعنی احصان اور بیوی کا پہلے شوہر کے لئے حلال ہونا[۳]، اور شوہر کے حشفہ کا اعتبار کیا جائے گا اگر وہ کٹا ہوا نہ ہو، اگرچہ وہ بڑے ہونے یا چھوٹے ہونے میں عادت سے متجاوز ہو، اور اگر شوہر کا حشفہ کٹا ہوا ہو تو اسی جیسے مردوں کے ذریعہ حشفہ کا اندازہ کیا جائے گا، اور حشفہ کے داخل ہونے کا اعتبار کیا جائے گا اگرچہ ایک ہی مرتبہ ہو اور اس کے داخل ہونے میں انگلی جیسی چیز کی مدد سے ہو[۴]۔

اسی طرح (حشفہ کے داخل ہونے کا) اعتبار کیا جائے گا اگرچہ بیوی حائضہ ہو یا حالت احرام میں ہو یا روزہ دار ہو یا خود شوہر حالت احرام میں ہو یا روزہ دار ہو، اس لئے کہ حرمت ایک چیز ہے اور مدت مقرر کئے جانے کا ممنوع ہونا ایک دوسری چیز ہے[۵]۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۷۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۳۔
(۲) کشاف القناع ۵/ ۱۱۱۔
(۳) الأم ۵/ ۴۰، المدونہ ۲/ ۲۶۵، الاختیار ۱/ ۱۶۰، المغنی ۷/ ۶۱۰۔
(۴) المغنی ۷/ ۶۱۰۔

(۱) القلیوبی ۳/ ۲۶۲- ۲۶۳، مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۳- ۲۰۴۔
(۲) المغنی ۷/ ۶۱۰۔
(۳) المغنی ۷/ ۶۱۱- ۶۱۲۔
(۴) القلیوبی ۳/ ۲۶۳۔
(۵) الأم ۵/ ۴۰۔

لیکن شوہر کا اپنی بیوی سے اس کے پیچھے کے مقام میں وطی کرنا مدت مقرر کرنے اور مہلت دینے کے فیصلے سے مانع نہیں ہے، اس لئے کہ وہ معروف جماع نہیں ہے [۱]۔ اور اس کے ساتھ وطی کے احکام یعنی احصان اور (بیوی کا) پہلے شوہر کے لئے حلال ہونا متعلق نہیں ہوتے [۲]، ابن عقیل نے یہ اختیار کیا ہے کہ پیچھے کے مقام میں وطی کرنے سے عنین ہونے کی نفی ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ زیادہ مشکل ہے، لہذا جو شخص اس پر قادر ہو وہ اس کے غیر پر زیادہ قادر ہوگا [۳]۔

اسی طرح حنابلہ کے نزدیک ایک قول پورے عضو تناسل کے داخل ہونے کے مشروط ہونے کا ہے [۴]۔

عنین کی بیوی کا مہر:

۲۵ - حنفیہ کے نزدیک عنین کی بیوی کے لئے پورا مہر ہے [۵] اور حنابلہ کے نزدیک صحیح مذہب کی رو سے اس کے لئے مقررہ مہر ہے، اور امام احمدؒ سے یہ منقول ہے کہ اس کے لئے مہر مثل ہے اور عنین کے ساتھ خلوت کسی بھی شوہر کے ساتھ خلوت کی طرح ہے، ان کے نزدیک اس سے مہر واجب ہوتا ہے [۶]۔

مالکیہ کے نزدیک مشہور قول یہ ہے کہ سال کے ختم ہونے کے بعد اس کے لئے بھی پورا مہر ہے، اس لئے کہ اس نے (شوہر کو) اپنے نفس پر قادر بنایا اور اس کے ساتھ اس کا قیام طویل رہا اور اس نے اس سے لذت حاصل کی اور اس کے حسن وجمال کو بوسیدہ کیا ہے۔

مالکیہ میں سے ابوعمر فرماتے ہیں کہ امام مالک نے تکمیل (مہر) میں حجت جو تلذذ اور حسن وجمال کے بوسیدہ کرنے کو واجب قرار دیا ہے اس کے ظاہر سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک نہ پایا جائے تو پورا مہر واجب نہ ہوگا، اور مالکیہ کے نزدیک مشہور قول کے مقابلہ میں (دوسرا قول) وہ ہے جو امام مالک سے مروی ہے کہ اس کے لئے نصف مہر ہے، لیکن اگر سال کے پورا ہونے سے قبل طلاق دے دے تو بیوی کے لئے نصف مہر ہے، اور بیوی سے لذت حاصل کرنے والے پر عوض کا مقرر کرنا اجتہاد کے ذریعہ اس پر اضافہ ہے، اور سال کے پورا ہونے سے قبل وقوع طلاق کا تصور اس صورت میں کیا جاتا ہے جبکہ شوہر سال کے مکمل ہونے سے قبل جدائیگی پر راضی ہوجائے اور اس صورت میں جبکہ اس کا عضو تناسل سال کے دوران کٹ جائے، اور ابن الحاجب نے سال کے گذر جانے کے بعد معترض (نامرد) کی بیوی کے مہر کے استحقاق پر استدلال مجبوب اور عنین پر قیاس کرتے ہوئے کیا ہے جبکہ وہ دونوں اپنے اختیار سے طلاق دیں، اور (دونوں کے درمیان) جامع (علت) ان میں سے ہر ایک کے لئے بقدر امکان انتفاع ہے، اور کبھی یہ فرق کیا جاتا ہے کہ مجبوب نے صرف لذت حاصل کرنا چاہا اور حاصل کرلیا، بخلاف معترض کے کہ اس نے مکمل وطی کرنا چاہا مگر حاصل نہ کرسکا، اور دوسرا فرق یہ کیا جاتا ہے کہ مجبوب اور جو اس کے ساتھ ہے ان کا مسئلہ اجماع کے ذریعہ نکالا گیا ہے، یعنی یہ مسئلہ سماعی ہے، اور ان کے علاوہ کا مسئلہ اپنی اصل پر باقی ہے، لہذا اس پر کسی چیز کی تخریج نہیں کی جائے گی اور عنین جو یہاں پر مقیس علیہ ہے اس سے مراد چھوٹے عضو تناسل والا ہے [۱]۔

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) المغنی ۷/۶۱۱-۶۱۲۔
(۳) سابقہ مراجع۔
(۴) الإنصاف ۸/۱۸۹۔
(۵) مختصر الطحاوی رص ۱۸۳، فتح القدیر ۴/۱۳۰۔
(۶) الإنصاف ۸/۲۱۲۔

(۱) الخرشی ۳/۲۴۱۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عورت سے اگر اس کا شوہر استمتاع کر چکا ہے اگر وہ کہے کہ اس نے مجھ سے وطی نہیں کی ہے تو اس کے لئے صرف نصف مہر ہے، اس لئے کہ اسے وطی سے قبل جدا کیا گیا ہے [۱]۔

عنین کی بیوی کی عدت:

۲۶ - حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک عنین کی بیوی پر عدت واجب ہوگی [۲]، اسی طرح مالکیہ کے نزدیک احتیاطاً واجب ہوگی [۳]، اور شوہر کو عدت کے اندر یا اس کے بعد رجعت کا حق نہیں ہوگا۔

لیکن شافعیہ کے نزدیک جب تک اس سے وطی نہ کرے اس پر عدت واجب نہ ہوگی [۴]۔

(۱) الأم ۵/ ۴۱۔
(۲) مختصر الطحاوی رص ۱۸۳، فتح القدیر ۴/ ۱۳۰، المغنی ۷/ ۸۰ طبع دار الفکر۔
(۳) المدونہ ۲/ ۲۶۵۔
(۴) الأم ۵/ ۴۱۔

عنوس

تعریف:

۱ - عنوس لغت میں **عنست المرأۃ تعنس عنوسا** سے ماخوذ ہے، جبکہ بلوغ کے بعد عورت اپنے متعلقین کے گھر لمبی مدت تک ٹھہری رہے اور اس کی شادی نہ ہو، یہاں تک کہ وہ باکرہ عورتوں کی فہرست سے نکل جائے، اور اگر ایک مرتبہ بھی اس کی شادی ہوجائے تو اسے عَنَسَت نہیں کہا جائے گا۔

اور اسم **عناس** ہے، اور **تعنیس**: **عنست الجاریۃ** کا مصدر ہے، جبکہ وہ عانس ہوجائے یعنی لمبی مدت تک اپنے متعلقین کے گھر میں ٹھہری رہے اور اس کی شادی نہ ہو، اور اس کی جمع **عنس** اور **عوانس** ہے۔

اور کہا جاتا ہے: **عنس الرجل**: جبکہ مرد معمر ہوجائے اور اس کی شادی نہ ہو، اسم فاعل **عانس** ہے۔

اور اس کا اکثر استعمال عورتوں کے لئے ہوتا ہے، پس کہا جاتا ہے: **عنسها أهلها** یعنی عورت کے گھر والوں نے اسے شادی کرانے سے روکے رکھا [۱]۔

اور اس لفظ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المغرب فی ترتیب المعرب، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۸۔

متعلقہ الفاظ:

عضل:

۲- عضل: مرد کا اپنی زیر ولایت عورت کو نکاح کرانے سے روکنا ہے(۱)۔

کبھی عضل عنوس کا سبب ہوتا ہے۔

عنوس سے متعلق احکام:

۳- عانس کے نکاح کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ اجبار (اس سے پوچھے بغیر اس کا نکاح کرنا) میں اس کے ساتھ باکرہ عورتوں جیسا معاملہ کیا جائے گا یا نہیں؟ اور اس کی خاموشی پر اکتفاء کیا جائے گا یا وہ ثیبہ کی طرح ہوگی؟

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ عانس پر ولایت اجبار کے باقی رہنے میں باکرہ جیسا معاملہ کیا جائے گا، اگرچہ زیادہ عرصہ نکاح کے بغیر رہنے کی وجہ سے اس کی بکارت زائل ہوگئی ہو اس لئے کہ وہ اپنی حیا پر قائم ہے، اور اس لئے کہ اسے محل بکارت میں وطی کے ذریعہ مردوں کا تجربہ نہیں ہوا ہے، اس لئے وہ اپنی حیا پر قائم ہے۔

مالکیہ کے ایک قول کی رو سے (جو شافعیہ کے نزدیک اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول ہے) اگر زیادہ عرصہ نکاح کے بغیر رہنے کی وجہ سے اس کی بکارت زائل ہوگئی ہو تو اس کے ساتھ ثیبہ عورت جیسا معاملہ کیا جائے گا اس لئے کہ دوشیزگی زائل ہوچکی ہے، لہذا جس ولی کو ولایت اجبار حاصل ہے اس کے لئے یہ جائز نہیں ہوگا کہ وہ اس کی صریح اجازت کے بغیر اس کا نکاح کرائے(۲)۔

۴- اور جس عمر کے اندر عورت کو عانس قرار دیا جائے گا، مالکیہ کے نزدیک چند اقوال ہیں: تیس سال، یا تینتس سال، یا پینتس سال، یا چالیس سال، یا پینتالیس سال سے لے کر ساٹھ سال تک۔

بعض مالکیہ فرماتے ہیں کہ عنوست کی عمر کا مدار عرف پر ہے، لہذا ان حضرات کے نزدیک عانس وہ لڑکی ہے جو نکاح کی عمر کو پہنچنے کے بعد ایک طویل مدت تک اپنے گھر والوں کے پاس ٹھہری رہے جس میں اس نے اپنے نفس کے مصالح اور اپنے چہرہ کے ظہور کو جان لیا ہو اور اس کا نکاح نہ ہوا ہو(۱)۔

عانس کا نفقہ:

۵- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ فقیر لڑکی کا نفقہ اس کے باپ پر اس وقت تک واجب ہوگا جب تک کہ وہ کسی ایسے شوہر سے نکاح نہ کرلے جس پر وہ نفقہ کی مستحق ہو، اگرچہ وہ تعنیس کی حد کو پہنچ جائے یا اس سے تجاوز کرجائے(۲)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/۲۷۸، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۳، مغنی المحتاج ۳/۱۵۰، روضۃ الطالبین ۷/۵۴، المغنی لابن قدامہ ۶/۴۹۵، تحفۃ المحتاج ۷/۲۴۶۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۲۷۸۔

(۲) فتح القدیر ۳/۳۴۳، الفواکہ الدوانی ۲/۱۰۶، المحلی علی المنہاج ۴/۸۴، کشاف القناع ۵/۴۸۱۔

عنوۃ

تعریف:

۱- عنوۃ (عین کے فتحہ کے ساتھ) کا معنی لغت میں قہر اور غلبہ ہے، کہا جاتا ہے: **أخذت الشئ عنوة** یعنی میں نے کسی شی کو قہر وغلبہ کے ذریعہ لے لیا، اور **فتحت هذه البلدة عنوة وتلک صلحا** میں نے اس شہر کو قہر وغلبہ کے ذریعہ فتح کیا اور اس شہر کو صلح کے ذریعہ، ازہری لکھتے ہیں: اہل عرب کا قول: "**أخذته عنوة**" یہ غلبہ کے طور پر ہوتا ہے اور جس سے کوئی چیز لی جاتی ہے اس کی طرف سے تسلیم واطاعت کے طور پر ہوتا ہے[1]۔

اصطلاح میں فقہا "عنوۃ" کا لفظ ان اراضی کے احکام پر کلام کرتے ہوئے استعمال کرتے ہیں جو اہل حرب سے مسلمانوں کو حاصل ہوتی ہیں، چنانچہ وہ اس کی دو قسمیں کرتے ہیں وہ اراضی جو غلبہ کے طور پر فتح کی گئی ہو اور وہ اراضی جو صلح کے ذریعہ فتح کی گئی ہو، اس لئے کہ ان دونوں کے بعض احکام میں اختلاف ہے۔

اجمالی حکم:

۲- فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ اراضی جن پر مسلمان قتال کے ذریعہ غالب آئیں وہ من جملہ غنائم کے ہیں، اور مسلمانوں کی طرف ملکیت کیسے منتقل ہوتی ہے؟ اس مسئلہ میں ان کا اختلاف ہے۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ دار الاسلام کے ساتھ ضم کئے یا عملاً اس پر قبضہ کئے اور اسے دار الاسلام کا جز بنائے بغیر مسلمان اس کے مالک نہ ہوں گے۔

مالکیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ محض قبضہ کرنے سے مسلمان اس کے مالک ہوجائیں گے، اس لئے کہ وہ ایسا مال ہے جس پر غلبہ حاصل کر لینے کی وجہ سے اہل حرب کی ملکیت اس سے زائل ہوگئی، پس وہ مال مباح کی طرح ہوگیا کہ جو ہاتھ اس کی طرف پہلے بڑھے اس کو حاصل کرلے اور اس پر تسلط ہوجائے تو اس کی ملکیت مکمل ہوجاتی ہے معتمد قول کی رو سے اس کے لئے حاکم کے فیصلہ کی ضرورت نہیں ہے، اور باقی مال غنیمت کی طرح اسے لشکر پر تقسیم نہیں کیا جائے گا۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ تسلط ہوجانے سے ملکیت کا منتقل ہونا مکمل نہیں ہوگا بلکہ باہمی رضامندی سے تقسیم کرنے سے ہوگا۔

فقہاء کا اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کہ مسلمانوں کی طرف اس کے منتقل ہوجانے کے بعد اس پر کس کی ملکیت ہوگی۔

تو حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ امام کو اختیار ہے، اگر وہ چاہے تو اسے مسلمانوں کے درمیان تقسیم کر دے "**کما فعل رسول الله بخیبر**"[1] (جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر میں کیا تھا) اور اگر وہ چاہے تو اس کے (سابق) مالکان کو اس پر برقرار رکھے اور ان کی ذات پر جزیہ اور ان کی زمینوں پر خراج مقرر کردے، اس صورت میں وہ زمین خراجی ہوجائے گی اور اس کے مالکان اہل ذمہ ہوجائیں گے، اور ابن عابدین فرماتے ہیں کہ امام اگر چاہے تو اسے لشکر کے درمیان

(۱) لسان العرب۔

(۱) حدیث: "قسمة الرسول ﷺ لأرض خيبر" کی روایت ابوداؤد (۳/۴۱۰-۴۱۳) نے کی ہے، اور ابن حجر نے فتح الباری (۷/۴۷۸) میں فرمایا: ابوداؤد نے بشیر بن یسار کے طریق سے اس کی روایت کی ہے اور اس کے موصول اور مرسل ہونے میں اختلاف ہے۔

تقسیم کردے گا یا اس کے (سابق) مالکان کی ذات پر جزیہ مقرر کر کے اور ان کی زمینوں پر خراج مقرر کر کے انہیں اس پر برقرار رکھے، غنیمت حاصل کرنے والوں کی حاجت کی صورت میں پہلی صورت بہتر ہے اور حاجت نہ ہونے کی صورت میں اسے ان مالکان کے قبضہ میں چھوڑ دینا بہتر ہے تاکہ وہ مسلمانوں کے لئے سامان ہوجائے۔

مالکیہ اپنے مشہور قول میں فرماتے ہیں کہ امام کے وقف کی ضرورت کے بغیر محض قبضہ کر لینے سے یہ زمین مسلمانوں پر وقف ہوجائے گی اور کسی کی ملک نہیں ہوگی اور اس کا خراج مسلمانوں کے مصالح میں صرف کیا جائے گا۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ اراضی کا پانچواں حصہ ان لوگوں کے لئے ہے جن کا ذکر غنائم والی آیت نے کیا ہے، اور باقی چار خمس غانمین کے لئے ہے، پس اگر غانمین کسی عوض کے ساتھ یا بغیر کسی عوض کے خوش دلی کے ساتھ اسے چھوڑ دیں تو امام اسے مسلمانوں کے مصالح پر وقف کردے گا[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے "غنیمة"۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۲۸-۲۲۹، الخرشی ۳/۱۲۸، نہایۃ المحتاج ۸/۷۷۔

عہد

تعریف:

۱- عہد کا معنی لغت میں وصیت ہے۔ کہا جاتا ہے: "**عهد إليه**" جبکہ اسے وصیت کرے، اور عہد: امان، اعتماد یافتہ، ذمہ اور قسم ہیں اور ہر اس چیز کے لئے جس پر اللہ سے معاہدہ کیا جائے، اور ہر وہ پیمان جو بندوں کے درمیان ہو وہ عہد ہے، اور عہد علم ہے، کہا جاتا ہے: **هو قريب العهد بكذا** یعنی اسے قریبی مدت میں اس کا علم ہوا ہے اور **عهدي بک مساعدا للضعفاء**[۱] (مجھے آپ کے کمزوروں کے مددگار ہونے کا علم ہے)۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عقد:

۲- عقد جیسا کہ جرجانی نے کہا: شرعاً تصرف کے اجزاء کو ایجاب اور قبول کے ساتھ مربوط کرنا ہے، اور تعلق یہ ہے کہ عقد وثیقہ اور اطمینان حاصل کرنے کے ساتھ لازم کرنا ہے، بخلاف عہد کے کہ وہ کبھی دستاویز اور اطمینان حاصل کرنے کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی بغیر وثیقہ کے ہوتا ہے اور اسی لئے کہا جاتا ہے: **عاهد العبد ربه:**

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

بندے نے اپنے رب سے عہد کیا، اور یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ: **عاقد العبد ربه** اس لئے کہ یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ **استوثق من ربه**[۱] (اس نے اپنے رب سے دستاویز اور اطمینان حاصل کیا)۔

ب-وعد:

۳- وعد جیسا کہ ابن عرفہ نے کہا: اس کی خبر دینا ہے کہ خبر دینے والا مستقبل میں بھلائی کرے گا، ابو ہلال عسکری کہتے ہیں کہ وعدہ اور عہد کے درمیان فرق یہ ہے کہ عہد وہ وعدہ ہے جو کسی شرط کے ساتھ متصل ہو جیسے: اگر تو نے ایسا کیا تو میں ایسا کروں گا[۲]۔

ج-بیعت:

۴- بیعت، بیعت کرنے اور طاعت کو واجب کرنے کی ایک صفت ہے، یعنی تولیہ (ذمہ داری) اور اس کا عقد، اور بیعت، بیع کو واجب کرنے کی بھی ایک صفت ہے اور پہلے معنی کے اعتبار سے بیعت عہد سے خاص ہے[۳]۔

شرعی حکم:

۵- عہد پورا کرنے کو اسلام نے واجب قرار دیا ہے اور رسول اللہ ﷺ نے اپنے تمام معاہدوں میں اس کا التزام فرمایا ہے تاکہ اللہ تعالی کے اس قول پر عمل ہو: **"وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ"**[۴] (اور پورا کرو اللہ کے عہد کو جب تم عہد کر چکے ہو)، اور جس شخص کے اندر عہد کی پاسداری نہیں ہے اس سے دین کی نفی کی گئی ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"لا دين لمن لا عهد له"**[۱] (جس شخص کو عہد کا پاس ولحاظ نہیں اس کے پاس دین نہیں)۔ اور آپ ﷺ کے عہد کا التزام کرنے کی صورتوں میں سے بعض آپ کا اس وثیقہ پر عمل کرنا ہے جسے آپ ﷺ نے مدینہ منورہ ہجرت فرمانے کے موقع پر یہود کے لئے مرتب فرمایا تھا اور صلح حدیبیہ وغیرہ ہے۔

عہد کو پورا کرنے کی صورتوں میں سے بعض وہ ہے جسے حاکم وامیر اپنے بعد والے امیر کے بارے میں وصیت کرتا ہے، جیسا کہ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کے بارے میں وصیت فرمائی تھی اور حضرت عمرؓ نے (انتخاب امیر کی ذمہ داری) اہل شوری کے سپرد کی تھی[۲]، عہد شکنی قطعاً حرام ہے اور سابقہ آیت اور درج ذیل حدیث کی بنیاد پر کسی مومن سے اس کا صدور کبھی بھی صحیح نہیں ہے: **"أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا ائتمن خان، وإذا حدث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر"**[۳] (چار خصلتیں جس شخص میں ہوں وہ خالص منافق ہوگا اور جس شخص میں ان میں سے کوئی ایک خصلت ہو تو اس میں نفاق کی ایک خصلت ہوگی، یہاں تک کہ اسے چھوڑ دے: جب اس کے پاس امانت رکھی جائے تو وہ خیانت کرے، جب بولے تو جھوٹ بولے، جب معاہدہ کرے تو غدر کرے اور جب جھگڑے تو گالی بکے)۔

---

(۱) التعریفات للجرجانی والفروق فی اللغہ ۱/ ۲۵۴۔
(۲) الفروق فی اللغہ وفتح العلی المالک ۱/ ۲۵۴۔
(۳) المصباح المنیر۔
(۴) سورۂ نحل/ ۹۱۔

---

(۱) حدیث "لا دين لمن لا عهد له ......" کی روایت احمد (۳/ ۱۳۵) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔
(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ص ۱۰۔
(۳) حدیث: "أربع من كن فيه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۸۹) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے۔

معاہدہ کرنے والے پر ظلم کی حرمت:

٦- اللہ تعالی نے ایفائے عہد کا حکم دیا ہے، اسی طرح اس نے اپنے اس قول میں عہد کی مدت کو پورا کرنے کا حکم دیا ہے: "فَاَتِمُّوْا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلٰى مُدَّتِهِمْ"[1] (سو ان کا معاہدہ ان کی مدت (مقررہ) تک پورا کرو)، اور جو لوگ اپنے عہد کی خلاف ورزی کرتے ہیں انہیں اس قول میں خسران کے ساتھ متصف کیا ہے: "اَلَّذِيْنَ يَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ مِنْ بَعْدِ مِيْثَاقِهِ وَيَقْطَعُوْنَ مَاأَمَرَاللّٰهُ بِهِ أَنْ يُّوْصَلَ وَ يُفْسِدُوْنَ فِي الْأَرْضِ أُولٰئِكَ هُمُ الْخٰسِرُوْنَ"[2] (جو اللہ سے اپنے معاہدہ کو اس کے استحکام کے بعد توڑتے ہیں اور جس چیز کو اللہ نے حکم دیا تھا جوڑے رکھنے کا اسے کاٹتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلاتے ہیں، بس یہی لوگ تو ہیں گھاٹے میں رہنے والے)، رسول اللہ ﷺ نے معاہد (جس کے ساتھ عہد کیا گیا) پر ظلم کرنے سے اپنے اس قول کے ذریعہ منع فرمایا ہے: "**من ظلم معاهدا أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة**"[3] (جو شخص کسی معاہد پر ظلم کرے یا اسے اس کا حق کم دے، یا اس کی طاقت سے زیادہ کا اسے مکلّف بنائے یا اس کی خوش دلی کے بغیر اس سے کوئی چیز لے لے تو قیامت کے دن میں اس کے خلاف حجت کرنے والا ہوں گا)، اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے عہد شکنی سے منع فرمایا ہے یہاں تک کہ اس کی مدت گذر جائے، یا معاہدہ کرنے والوں سے علانیہ نہ کہ مخفی طور پر معاہدہ ختم کرنے کا اعلان کردے، تا کہ ان کے ساتھ غدر اور دھوکہ نہ ہو، چنانچہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من كان بينه وبين قوم عهد فلا يشد عقدة ولا يحلها حتى ينقضي أمدها، أو ينبذ إليهم على سواء**"[1] (جس شخص کا کسی قوم کے ساتھ کوئی معاہدہ ہو تو وہ کوئی بندھن نہ باندھے اور نہ اسے کھولے یہاں تک کہ اس کی مدت پوری ہوجائے یا برابری کے ساتھ ان کا معاہدہ ختم کردے)۔

نقض عہد کا شمار غدر اور دھوکہ میں ہوتا ہے، اور غداری کرنے والے کی تشہیر رسول اللہ ﷺ نے اپنے اس قول میں فرمائی ہے: "**لكل غادر لواء يوم القيامة يعرف به**"[2] (قیامت کے دن ہر غداری وعہد شکنی کرنے والے کے ہاتھ میں جھنڈا ہوگا جس سے وہ پہچانا جائے گا)۔

معاہد کے کچھ دوسرے احکام بھی ہیں، ان میں جزیہ لینا، اس کی مقدار اور اس کی دیت کی مقدار ہے جنہیں اصطلاح "جزیۃ" فقرہ ۲۱-۲۲، اور "معاہد" کی میں دیکھا جائے۔

اللہ کے عہد سے متعلق یمین اور اس کے اثرات:

٧- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اللہ کے عہد سے متعلق قسم کھانا یمین ہے اور اس کے ذریعہ قسم کھانے پر وہ تمام اثرات مرتب ہوں گے جو ہر یمین پر مرتب ہوتے ہیں، یعنی اس کی تکمیل کا واجب ہونا یا حانث ہونے کی وجہ سے کفارہ کا وجوب۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۴۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۔

(۳) حدیث: "من ظلم معاهدا......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۳۷) نے کی ہے، اور سخاوی نے المقاصد (ص ۳۹۲) میں فرمایا کہ اس کی سند میں کوئی حرج نہیں ہے۔

(۱) حدیث: "من كان بينه و بين قوم عهد ......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۹۰) اور ترمذی (۴/ ۱۴۳) نے حضرت عمرو بن عبسہ سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث "لكل غادر لواء ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۸۳) اور مسلم (۳/ ۱۳۶۰) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

شافعیہ نے اس کے یمین قرار دیئے جانے کے لئے یہ شرط رکھی ہے کہ اس کے ساتھ قسم کھانے والا یمین کی نیت کرے، اللہ کے اس عہد کے استحقاق کی نہیں جو اللہ نے بنی آدم سے لیا ہے (۱)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۵۴، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۲۲۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۹، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۷۴۔

عہدۃ

تعریف:

۱ - عهده لغت میں "عہد" سے ماخوذ ہے اور وہ وصیت، اُمان، قابل اعتماد اور ذمہ کے معنی میں ہے اور عہدہ کا اطلاق وثیقہ اور اس تحریر پر بھی ہوتا ہے جس کی طرف اصلاح کے لئے رجوع کیا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: "**فی الأمر عهدة**" (معاملہ میں عہدہ ہے) یعنی اصلاح کے لئے رجوع کئے جانے کی تحریر ہے، اور خرید وفروخت کرنے والوں کے درمیان جو وثیقہ تیار ہوا ہو اسے عہدہ کہا جاتا ہے، اس لئے کہ التباس کے وقت اس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے (۱)۔

اصطلاح میں حنفیہ نے "باب الشفعہ" میں اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ اس وقت قیمت کا ضمان ہے جب مبیع کا کوئی اور مستحق نکل آئے (۲)۔

مالکیہ میں سے آبی ازہری نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ: اس شخص کے حصہ کی قیمت کا ضمان ہے جو غائب ہونے کے بعد حاضر ہوا ہو، اس صورت میں جبکہ اس میں کوئی عیب ظاہر ہو یا کوئی اور اس کا مستحق نکل آئے (۳)۔

دردیر نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ متعین زمانہ میں

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۱۴۵، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۵/ ۲۴۶۔

(۳) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۶۲۔

مبیع کے ضمان کا فروخت کنندہ سے متعلق ہونا ہے، اور اس کی دو قسمیں ہیں: ایک سال کی ذمہ داری اور ایک تین دنوں کی ذمہ داری [1] اور حنابلہ میں بہوتی فرماتے ہیں کہ عہدہ سے مراد یہاں پر (یعنی شفعہ کے باب میں) یہ ہے کہ اگر (فروخت کردہ) حصہ کا کوئی اور مستحق نکل آئے یا اس میں کوئی عیب ظاہر ہو تو جس شخص کی طرف ملکیت منتقل ہوئی ہے یعنی شفیع یا خریدار وہ اس شخص سے قیمت یا تاوان وصول کرے گا جس سے ملکیت منتقل ہوئی ہے یعنی فروخت کنندہ یا خریدار سے [2]۔

اجمالی حکم:

فقہاء نے عہدہ کے مسائل سے شفعہ اور خیار عیب کے باب میں بحث کی ہے۔

اول-شفعہ میں عہدہ:

۲- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر ایک سے زیادہ افراد کے لئے شفعہ ثابت ہو اور ان میں سے بعض حاضر ہوں تو وہ اس شخص کو دیا جائے گا جو حاضر ہو جبکہ وہ اس کا مطالبہ کرے، لیکن شفعہ میں تجزی نہیں ہوگی، پس یا تو وہ اس پورے کو لے یا پورے کو چھوڑ دے، اس لئے کہ اس کی تجزی کرنے میں علاحدہ علاحدہ معاملہ کرنا ہے، اور اس میں فروخت کنندہ اور خریدار کا ضرر ہے، پس اگر دو شرکاء میں سے ایک اس کو لے لے پھر دوسرا حاضر ہو اور وہ شفعہ میں اپنے حصہ کا مطالبہ کرے تو اس کے لئے نصف کا فیصلہ کیا جائے گا، اور اگر وہ تین ہوں

(۱) الشرح الصغیر ۳/۱۹۱۔

(۲) کشاف القناع ۴/۱۶۳۔

اور تیسرا بھی حاضر ہو تو اس کے لئے اس حصہ کی تہائی کا فیصلہ کیا جائے گا جو ہر ایک کے قبضہ میں ہے (اور اس سے زیادہ افراد ہوں تو) اسی طرح کیا جائے گا، برابری کو بروئے کار لاتے ہوئے [1]۔

اور کیا قاضی فروخت کنندہ یا خریدار یا پہلے شفیع کے خلاف عہدہ (یعنی استحقاق کے وقت ثمن کے ضمان) کی تحریر کی بنیاد پر فیصلہ کرے گا جبکہ غائب حاضر ہوا اور وہ اس سے اپنا حصہ لے لے؟

اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ شفیع کا عہدہ (ضمان) خریدار پر ہوگا فروخت کنندہ پر نہیں، خواہ اس نے قبضہ سے قبل فروخت کنندہ کے ہاتھ سے شفعہ لیا ہو یا قبضہ کے بعد خریدار سے، اس لئے کہ شفیع کی طرف ملکیت خریدار سے منتقل ہوئی ہے۔

مالکیہ نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر حاضر شفعہ کی بنیاد پر پورے (مبیع) کو لے لے، پھر غائب آئے تو اسے ثمن کے ضمان کی تحریر کے سلسلہ میں اختیار ہوگا اگر وہ چاہے تو خریدار سے لے اور اگر چاہے تو شفیع اول سے لے، اس لئے کہ اسے لینے میں اختیار حاصل تھا، لہذا وہ خریدار سے خریدنے والے کی طرح ہوگا [2]۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر گھر خریدار کے ہاتھ فروخت کر دیا جائے اور قاضی شفیع کے حق میں شفعہ کا فیصلہ کرے، تو اگر گھر فروخت کنندہ کے ہاتھ سے لیا گیا ہو تو ثمن کا ضمان فروخت کنندہ پر ہوگا، اس لئے کہ ثمن پر وہی قبضہ کرنے والا ہے اور فروخت کنندہ اور خریدار کے درمیان بیع فسخ ہو چکی ہے، لیکن اگر شفعہ کی بنیاد پر گھر خریدار کے ہاتھ

(۱) ابن عابدین ۵/۱۴۱-۱۴۲، شرح الزرقانی ۶/۱۸۷-۱۸۹، الزیلعی ۵/۲۴۶، جواہر الإکلیل ۲/۱۶۲-۱۶۳، روضۃ الطالبین ۵/۱۰۳-۱۱۲، کشاف القناع ۴/۱۴۸۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/۱۶۲-۱۶۳، المواق بہامش الحطاب ۵/۳۲۹، روضۃ الطالبین ۵/۱۱۲۔

سے لیا گیا تو پہلی بیع صحیح ہے اور شفیع خریدار کو ثمن دے گا اور شفیع کے ثمن کا ضمان خریدار پر ہوگا اس لئے کہ ثمن پر وہی قبضہ کرنے والا ہے اور اس لئے کہ شئ خریدار کی ملکیت سے (شفیع کی طرف) منتقل ہوئی ہے (۱)۔

حنابلہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ شفیع کے ثمن کا ضمان مشتری پر ہوگا، اس لئے کہ شفیع اسی کی طرف سے اس کا مالک ہوا ہے لہذا وہ اس کے فروخت کرنے والے کی طرح ہے اور خریدار کے ثمن کا ضمان فروخت کنندہ پر ہوگا، لیکن اس صورت میں جبکہ تنہا فروخت کنندہ بیع کا اقرار کرے اور خریدار خریداری کا انکار کرے اور شفیع فروخت کنندہ سے لے تو اس حال میں ثمن کا ضمان فروخت کنندہ پر ہوگا اس لئے کہ شفیع کو ملکیت اسی کی طرف سے حاصل ہوئی ہے (۲)۔

دوم- خیار عیب میں عہدہ:

۳- اگر خریدار مبیع میں کوئی قدیم عیب پائے جس سے تجار اور تجربہ کار لوگوں کے نزدیک قیمت کم ہوجائے تو اس کو عیب کی بنیاد پر خیار فسخ حاصل ہوگا (۳)۔

مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ خریدار اگر خاص طور پر غلام خریدے (خواہ وہ غلام ہو یا باندی) تو اس کو تین دن کے ضمان میں ہر اس عیب کی وجہ سے لوٹا دینے کا حق ہے جو نیا ہو یعنی مشتری کے پاس مبیع میں پیدا ہوا ہو یا پرانا ہو یعنی جو فروخت کنندہ کے پاس رہتے ہوئے اس میں ہو (۴)، مثلاً زنا، چوری، اندھاپن اور جنون خریدار کو لوٹانے کا حق ہوگا، الا یہ کہ کسی متعین عیب کو مستثنی کیا جائے (۱)، اسی طرح خریدار کو سال بھر کے ضمان میں صرف تین بیماریوں یعنی جذام، برص اور جنون کی بنیاد پر لوٹانے کا حق ہوگا، دوسرے عیوب کی بنیاد پر نہیں (۲)۔

دردیر کہتے ہیں کہ دونوں عہدہ پر عمل کرنے کا محل وہ ہے جب بیع کے وقت ان کی شرط لگائی گئی ہو، یا لوگوں کے درمیان ان کا رواج ہو، یا بادشاہ نے لوگوں کو ان دونوں عہدہ پر آمادہ کیا ہو، اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اگر ان کا رواج نہ ہو اور ان کے بارے میں کوئی شرط واقع نہ ہو جب بھی ان پر عمل کیا جائے گا (۳)۔

موضوع کی تفصیل ''عیب'' کی اصطلاح میں ہے۔

---

(۱) حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق للزیلعی ۵/۲۴۶، الدر المختار بہامش ابن عابدین ۵/۱۴۵۔

(۲) کشاف القناع ۴/۱۶۳۔

(۳) مجلۃ الأحکام دفعہ (۳۳۷)۔

(۴) مجلۃ الأحکام دفعہ (۳۳۹-۳۴۴)، شرح الدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/۱۲۶-۱۲۷۔

(۱) الشرح الصغیر ۳/۱۹۱-۱۹۲۔

(۲) الشرح الصغیر للدردیر ۳/۱۹۱-۱۹۲، جواہر الإکلیل ۲/۵۰۔

(۳) الشرح الصغیر ۳/۱۹۳۔

عوارض الأہلیۃ

دیکھئے:''أھلیۃ''۔

عَوَامِل

دیکھئے:''زکاۃ''۔

عَوَر

تعریف:

۱- لغت میں عَوَر کا ایک معنی دونوں آنکھوں میں سے ایک کی حس کا ختم ہوجانا ہے، کہا جاتا ہے: عور الرجل: یعنی مرد کی ایک آنکھ کی بینائی چلی گئی، ایسے مرد کو ''اعور'' اور ایسی عورت کو ''عوراء'' کہا جاتا ہے اور جمع عور ہے [۱]۔

فقہاء اسے لغوی معنی میں ہی استعمال کرتے ہیں [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عشا:

۲- عشاء (اسم مقصور) کا معنی رات اور دن میں کم نظر آنا ہے، یہ انسانوں، چوپایوں اور پرندوں میں ہوتی ہے [۳]۔ کہا جاتا ہے: عشی، عشیً: اس کی نگاہ کمزور ہوگئی، مرد کو ''أعشی'' اور عورت کو ''عشواء'' کہا جاتا ہے [۴]۔

ایک قول یہ ہے کہ عشا بینائی کی وہ کمزوری ہے جو اندھاپن کے بغیر ہو اور یہ وہ شخص ہے جو رات میں نہیں دیکھتا ہے اور دن میں دیکھتا

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المعجم الوسیط۔

(۲) البنایہ ۹/ ۱۴۰، الشرح الصغیر ۲/ ۱۴۳، اوجز المسالک ۹/ ۲۲۸۔

(۳) لسان العرب، القاموس المحیط۔

(۴) المصباح المنیر۔

ہے(۱)۔

عوراور عشا کے درمیان فرق یہ ہے کہ عور ایک آنکھ کی بینائی کا ختم ہونا ہے اور عشا نگاہ کا کمزور ہونا ہے۔

ب- عمش:

۳- عمش کے معانی میں سے ایک معنی اکثر اوقات میں آنکھ سے آنسو جاری ہونے کے ساتھ بینائی کا کمزور ہوجانا ہے، کہا جاتا ہے: **عمش فلان عمشا** یعنی اکثر اوقات میں اس کی آنکھ سے آنسو بہنے کے ساتھ اس کی بینائی کمزور ہوگئی، ایسا مرد ''أعمش'' اور ایسی عورت ''عمشاء'' ہے (۲)۔

عوراور عمش کے درمیان فرق یہ ہے کہ عور ایک آنکھ کی حس کا ختم ہوجانا ہے اور عمش آنسو جاری ہونے کے ساتھ بینائی کی کمزوری ہونا ہے۔

ج- حول:

۴- حَوَل (حاء اور واو دونوں کے فتحہ کے ساتھ) یہ ہے کہ آنکھ کے پچھلے حصہ میں سفیدی ظاہر ہوجائے اور آنکھ کے دیدہ نیز ناک کی جانب آنکھ کے کنار میں سیاہی آجائے (۳)۔

عور اور حول کے درمیان فرق یہ ہے کہ عور ایک آنکھ کی حس کا رخصت ہوجانا ہے اور حول، آنکھ میں ایک عیب ہے، جس میں بینائی نہیں جاتی ہے۔

(۱) لسان العرب۔
(۲) المعجم الوسیط۔
(۳) لسان العرب۔

د- عمی:

۵- عمی پوری بینائی کا رخصت ہوجانا ہے، مرد کو ''أعمی''، عورت کو ''عمیاء'' کہا جاتا ہے اور جمع عُمی ہے۔

عمی اور عور کے درمیان فرق یہ ہے کہ عمی کا اطلاق دونوں آنکھ کی بینائی کے رخصت ہوجانے پر ہوتا ہے جبکہ عور ایک آنکھ کی بینائی کا رخصت ہوجانا ہے (۱)۔

عور سے متعلق احکام:

الف- کانا جانور کی قربانی:

۶- فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایسے کانے جانور کی قربانی درست نہیں ہے جس کا کانا پن ظاہر ہو، اس روایت کی بنیاد پر جسے حضرت براء بن عازبؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت فرمایا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**لا يضحى بالعرجا، بين ضلعها ولا بالعوراء بين عورها، ولا المريضة بين مرضها، ولا بالعجفاء التي لا تنقي**" (۲) (ایسے لنگڑے جانور کی قربانی نہیں کی جائے گی جس کا لنگڑا ہونا ظاہر ہو اور نہ ایسے کانے جانور کی جس کا کانا ہونا ظاہر ہو اور نہ ایسے بیمار جانور کی جس کی بیماری ظاہر ہو اور نہ ایسے دبلے جانور کی جس کی ہڈی میں گودا نہ ہو)، اور اس لئے کہ اس کی آنکھ چلی گئی ہے (۳)۔

پھر اس کانے جانور کی قربانی کے جواز کے سلسلہ میں اختلاف

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔
(۲) حدیث: "لا يضحى بالعرجاء بين ضلعها......" کی روایت ترمذی (۸۶/۴) نے کی ہے، اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔
(۳) البنایہ شرح الہدایہ ۹/ ۱۴۰، تبیین الحقائق ۶/ ۲۵، الشرح الصغیر ۲/ ۱۴۳، المجموع ۸/ ۴۰۰، کشاف القناع ۳/ ۵، المغنی ۸/ ۶۲۴۔

ہے جو اپنی ایک آنکھ سے نہ دیکھتا ہو لیکن آنکھ کی صورت باقی ہو، پس حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا اصح قول کے مقابلہ میں دوسرا قول اور حنفیہ میں سے عینی کا قول یہ ہے کہ اس کانے جانور کی قربانی درست ہے جس کی آنکھ میں سفیدی ہو لیکن آنکھ باقی ہو ختم نہ ہوئی ہو، اس لئے کہ اس کا کانا پن ظاہر نہیں ہے اور اس سے اس کے گوشت میں کمی نہیں ہوتی ہے [1]۔

مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ کانے جانور کی قربانی درست نہیں ہے اگرچہ آنکھ کی صورت قائم ہو اور حنفیہ کی مطلق عبارتوں سے بھی یہی بات سمجھ میں آتی ہے، لیکن اگر اس کی آنکھ میں ایسی سفیدی ہو جو دیکھنے سے مانع نہ ہو تو اس کی قربانی درست ہوگی [2]۔

ب- کانا پن کی وجہ سے فسخ نکاح:

۷- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ کانے پن کی وجہ سے زوجین میں سے کسی کو فسخ نکاح کا حق ثابت نہ ہوگا جب تک کہ اس سے سلامتی کی شرط نہ لگائی گئی ہو۔

لیکن اگر زوجین میں سے ایک نے دوسرے پر کانے پن وغیرہ سے سلامتی کی شرط لگا دی ہو خواہ سلامتی کی شرط ولی کے یا اس کی موجودگی میں کسی اور کے بیان کرنے سے ہو اور وہ خاموش رہا ہو کہ اس کی دونوں آنکھیں صحیح سالم ہیں، پھر اس کے خلاف ظاہر ہو تو ایک قول کی رو سے مالکیہ اور حنابلہ کی رائے (جو ان کا مذہب ہے) یہ ہے

(۱) البنایہ شرح الہدایہ ۹/۱۴۱، المجموع ۸/۴۰۰، روضۃ الطالبین ۳/۱۹۵، کشاف القناع ۳/۵۔

(۲) تبیین الحقائق ۶/۵، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵/۲۰۵، حاشیۃ ابی السعود بشرح الکنز ۳/۳۸۰، الشرح الصغیر ۲/۱۴۳، المجموع ۸/۴۰۰، روضۃ الطالبین ۳/۱۹۵۔

کہ اس کو فسخ کا اختیار ہوگا [1]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر زوجین میں سے کوئی ایک دوسرے پر کانا پن وغیرہ مثلاً اندھا پن، مفلوج ہونا، اپاہج ہونا سے سلامتی کی شرط لگائے اور اس کے خلاف پائے تو اس کے لئے خیار ثابت نہ ہوگا [2]۔

شافعیہ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر شوہر کی سلامتی کی شرط لگائی گئی ہو اور مشروط سے کم ظاہر ہو تو بیوی کے لئے خیار ہوگا، اور اگر بیوی کی سلامتی کی شرط لگائی تو شوہر کے لئے خیار کے ثابت ہونے کے سلسلہ میں دو قول ہیں، اس لئے کہ وہ طلاق پر قادر ہے، نووی کہتے ہیں کہ اظہر قول خیار کا ثبوت ہے [3]۔

ج- کفارات میں کانا غلام کو آزاد کرنا:

۸- کانا (غلام) کو کفارات میں آزاد کرنا جائز ہے، اندھے کو نہیں، اس لئے کہ مقصود احکام کی تکمیل اور غلام کو منافع کا مالک بنانا ہے اور کانا پن اس سے مانع نہیں ہے، اور اس لئے کہ وہ کام کرنے میں مضر نہیں ہوتا پس یہ ایک کان کے کٹ جانے کے مشابہ ہوگا [4]۔

حنابلہ میں سے ابوبکر نے کفارات میں کانا غلام کے درست نہ ہونے کا ایک قول نقل کیا ہے، اس لئے کہ کانا پن ایک نقص ہے جو قربانی اور ہدی میں درست ہونے سے مانع ہے، پس یہ اندھا کے مشابہ ہوگا [5]۔

(۱) الدسوقی ۲/۲۸۰، الفواکہ الدوانی ۲/۶۷، الفروع ۵/۲۳۴-۲۳۵، مطالب أولی النہی ۵/۱۴۹-۱۵۰۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۵/۹۷۔

(۳) روضۃ الطالبین ۷/۱۸۵۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/۵۷۹، الشرح الصغیر ۲/۶۴۸، روضۃ الطالبین ۷/۲۸۵، المغنی ۷/۳۶۱۔

(۵) المغنی ۷/۳۶۱۔

د- کانا پر صحیح آنکھوں والے کی جنایت:

۹- صحیح سالم آنکھ اندھی آنکھ کے بدلہ میں نہیں لی جائے گی، اس لئے کہ مماثلت نہیں ہے، بلکہ اس میں حکومت عدل ہے یعنی ایک عادل آدمی اجتہاد کے ذریعہ فیصلہ کرے گا، اور اسی طرح جو آنکھ باقی ہو، لیکن اس کی روشنی چلی جائے تو اس میں بھی شل ہوجانے والے ہاتھ کی طرح حکومت عدل ہے، جمہور فقہاء (امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، ابوثور اور ابن المنذر) یہی فرماتے ہیں[۱]۔

حضرت زید بن ثابتؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ کانا کی اس آنکھ میں جس سے وہ نہیں دیکھتا ہے سو دینار (کی دیت) ہے، اور حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: اس میں اس کی دیت کا ایک تہائی ہے، اور اسحاق اسی کے قائل ہیں اور مجاہد فرماتے ہیں کہ اس میں اس کی دیت کا نصف ہے[۲]۔

اگر صحیح آنکھوں والا کانا آدمی کی دیکھنے والی آنکھ نکال لے تو مالکیہ اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ جس پر زیادتی کی گئی ہے اس کو قصاص لینے اور زیادتی کرنے والے کے مال سے پوری دیت لینے کے درمیان اختیار ہے[۳]۔

حنابلہ کا مذہب (جس کی صراحت امام احمد نے کی ہے) یہ ہے کہ جس پر زیادتی کی گئی ہے اس کو اس جیسی آنکھ سے قصاص لینے کا حق ہے اور وہ نصف دیت لے گا، اس لئے کہ اس نے اس کی پوری آنکھ کو ختم کردیا اور اس روشنی کو لے گیا جس کا بدل پوری دیت ہے، اور پوری روشنی کو وصول کرنا متعذر رہے، اس لئے کہ ایک آنکھ کے بدلے دو آنکھوں کا لینا ممکن نہیں اور نہ بائیں کہ بدلے دائیں کا لینا ممکن ہے، لہٰذا نصف روشنی کے بدل کا لینا واجب ہوا[۱]۔

حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ کانا آدمی کی صحیح سالم آنکھ میں نصف دیت واجب ہوگی[۲]۔

اصح قول کی رو سے حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ (جنایت) خواہ غلطی سے ہو یا جان بوجھ کر دونوں کا حکم برابر ہے[۳]۔

ھ- صحیح آنکھوں والے پر کانا کی جنایت:

۱۰- حنفیہ، شافعیہ اور ثوری کا مذہب یہ ہے کہ اگر کانا آدمی کسی صحیح سالم آدمی کی اپنی صحیح سالم جیسی آنکھ پھوڑ دے تو اس سے قصاص لیا جائے گا، اور یہ قول حضرت علیؓ سے مروی ہے اور یہی مسروق، ابن سیرین اور ابن معقل کا قول ہے اور اسی کو ابن المنذر اور ابن العربی نے اختیار کیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے فرمایا: "وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ"[۴] (اور آنکھ کا بدلہ آنکھ ہے)، اور نبی علیہ السلام نے فرمایا: "في العينين الدية"[۵] (دونوں آنکھوں میں دیت ہے)، لہٰذا ایک آنکھ میں نصف دیت ہوگی، اور صحیح آنکھ والے آدمی سے اور کانے آدمی سے قصاص لینے کی صورت وہی ہے جو تمام لوگوں سے لینے کی ہے[۶]۔

(۱) البزازیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۶/۳۹۱، الشرح الصغیر ۴/۳۵۲، روضة الطالبین ۹/۱۹۷، حاشیۃ الجمل ۵/۶۶، تفسیر القرطبی ۶/۱۹۴۔

(۲) تفسیر القرطبی ۶/۱۹۴۔

(۳) الشرح الصغیر ۴/۳۵۶، المغنی ۷/۷۱۸-۷۱۹۔

(۱) المغنی ۷/۷۱۸-۷۱۹۔

(۲) الفتاوی الانقرویہ ۱/۱۷۴، الفتاوی البزازیہ بہامش الہندیہ ۶/۳۹۱، روضة الطالبین ۹/۲۷۲۔

(۳) البزازیہ بہامش الہندیہ ۶/۳۹۱۔

(۴) سورۂ مائدہ/۴۵۔

(۵) حدیث "في العينين الدية" کی روایت نسائی (۸/۵۸) نے حضرت عمرو بن حزمؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۴/۱۸) میں فرمایا کہ ائمہ کی ایک جماعت نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۶) الفتاوی الہندیہ ۶/۹، تفسیر القرطبی ۶/۱۹۴، المغنی ۷/۷۱۷۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اندھی آنکھ کے بدلے صحیح سالم آنکھ نہیں لی جائے گی اور صحیح سالم آنکھ کے بدلے وہ آنکھ لی جائے گی جو باقی ہے جبکہ وہ شخص راضی ہو جس پر جنایت کی گئی ہے [۱]۔

لیکن مالکیہ اس شخص کو جس پر جنایت کی گئی ہے قصاص لینے اور پوری دیت لینے کے درمیان اختیار دیتے ہیں، یعنی یہ کہ جس پر جنایت کی گئی ہے اسے یہ اختیار ہے کہ وہ جنایت کرنے والے کی صحیح سالم آنکھ کو پھوڑ کر اسے اندھا بنا دے یا قصاص چھوڑ کر جنایت کرنے والے سے اس کی دیت لے لے جس کو اس نے چھوڑا ہے [۲]۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کانا آدمی صحیح آدمی کی آنکھ نکال لے تو قصاص نہیں ہے اور اس پر پوری دیت ہے اور یہ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سے مروی ہے اور سعید بن المسیب اور عطاء اسی کے قائل ہیں [۳]۔

اگر کانا شخص تندرست آدمی کی اس آنکھ کو پھوڑ دے جو اس کی صحیح سالم آنکھ کے مماثل نہیں ہے اس طور پر کہ اس نے تندرست آدمی کی اس آنکھ کو پھوڑا جو اس کی کانی آنکھ کے مماثل ہے تو جنایت کرنے والے پر صرف نصف دیت لازم ہوگی اور جس پر جنایت کی گئی ہے اس کو قصاص لینے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ مماثل محل نہیں ہے، مالکیہ اسی کے قائل ہیں اور حنفیہ کی عبارتوں سے بھی یہی بات سمجھ میں آتی ہے، اس لئے کہ وہ فرماتے ہیں: اگر دائیں آنکھ سفید ہو اور وہ دوسرے آدمی کی دائیں آنکھ ضائع کر دے تو جس کی دائیں آنکھ پھوڑی گئی ہے اسے اختیار ہے اگر وہ چاہے تو اس کی ناقص آنکھ لے لے اگر اس میں قصاص لی جاسکتی ہو، اس طور پر کہ اس سے کچھ نظر آتا ہو اور اگر وہ چاہے تو اپنی آنکھ کی دیت لے لے [۱]۔

اگر کانا شخص تندرست آدمی کی دونوں آنکھیں جان بوجھ کر پھوڑ دے تو تندرست آدمی کو قصاص کا حق ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ وہ کانا شخص کی صحیح آنکھ کو پھوڑ کر اسے اندھا بنا دے اس لئے کہ اس کی ایک آنکھ سالم باقی تھی نیز وہ اپنی دوسری آنکھ کے بدلہ میں اس سے نصف دیت لے لے۔

لیکن تندرست شخص کو کانا شخص کی صحیح آنکھ میں یہ اختیار نہیں دیا جائے گا کہ چاہے تو قصاص لے اور چاہے تو دیت لے تاکہ دیت اور نصف دیت کا لینا لازم نہ آئے اور یہ اس حدیث کے خلاف ہوگا جو شارع علیہ السلام سے وارد ہے، مالکیہ اسی کے قائل ہیں [۲]۔

حنابلہ میں سے قاضی کی رائے یہ ہے کہ جس پر زیادتی کی گئی ہے اسے اختیار ہے اگر وہ چاہے تو قصاص لے، اور اس صورت میں قصاص کے علاوہ اس کے لئے کچھ نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے اس کی پوری آنکھ کو لے لیا، لیکن اگر وہ دیت کو اختیار کرے تو اس کے لئے ایک دیت ہے اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا قول ہے: "وفي العينين الدية" (اور دونوں آنکھوں میں دیت ہے) اور اس لئے بھی کہ قصاص لینا متعذر نہیں ہے لہذا دیت دوگنی نہیں ہوگی، جیسا کہ اگر وہ آدمی جس کا ہاتھ شل ہے کسی تندرست آدمی کے ہاتھ کو کاٹ ڈالے یا سر میں زخم لگانے والے شخص کا سر چھوٹا ہو یا ہاتھ کاٹنے والے کا ہاتھ ناقص ہو [۳] (تو بدلہ میں دیت دوگنی نہیں ہوگی)۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۱۹۷۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۳۵۷، تفسیر القرطبی ۶/ ۱۹۴۔

(۳) المغنی ۷/ ۷۱۷، تفسیر القرطبی ۶/ ۱۹۴۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۹-۱۰، الشرح الصغیر ۴/ ۳۵۷۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۳۵۷۔

(۳) المغنی ۷/ ۷۱۸۔

و- کانا شخص پر کانا شخص کی جنایت:

۱۱- اگر کانا شخص اپنے ہی جیسے آدمی کی صحیح سالم آنکھ نکال لے تو اس میں قصاص ہے، اس لئے کہ وہ دونوں ہر لحاظ سے برابر ہیں بشرطیکہ آنکھ دائیں یا بائیں ہونے میں اسی کے مثل ہو، اور اگر وہ معاف کرکے دیت کو اختیار کرے تو اس کے لئے پوری دیت ہوگی [۱]۔

(۱) المغنی ۷/۷۱۸۔

عَورۃ

تعریف:

۱- عورۃ لغت میں اس خلل کو کہتے ہیں جو سرحد میں اور لڑائی میں ہو، اور کبھی اسے نکرہ ہونے کی حالت میں بطور وصف لایا جاتا ہے، پس وہ واحد اور جمع دونوں کے لئے ایک ہی لفظ کے ساتھ استعمال کی جاتی ہے، اور قرآن کریم میں ہے: "وَيَسْتَاْذِنُ فَرِيْقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُوْلُوْنَ إِنَّ بُيُوْتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُّرِيْدُوْنَ إِلَّا فِرَارًا" [۱] (اور بعض لوگ ان میں سے نبی سے اجازت مانگتے تھے کہتے تھے کہ ہمارے گھر غیر محفوظ ہیں حالانکہ ذرا بھی غیر محفوظ نہیں ہیں یہ محض بھاگنا ہی چاہتے ہیں) تو یہاں پر صفت مفرد ہے اور موصوف جمع [۲]۔

اس کا اطلاق اس وقت پر بھی ہوتا ہے جس میں عادتاً آرام و راحت کی غرض سے عورۃ کا (قابل ستر) حصہ ظاہر ہوجاتا ہے، یعنی فجر سے قبل کا وقت اور نصف النہار کا وقت اور آخری عشاء کے بعد کا وقت، قرآن میں اللہ تعالی کا قول ہے: "يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لِيَسْتَاْذِنْكُمُ الَّذِيْنَ مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ وَالَّذِيْنَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلٰثَ مَرّٰتٍ مِنْ قَبْلِ صَلٰوةِ الْفَجْرِ وَحِيْنَ تَضَعُوْنَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيْرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلٰوةِ الْعِشَآءِ ثَلٰثُ عَوْرٰتٍ

(۱) سورۂ احزاب/ ۱۳۔

(۲) لسان العرب۔

لِّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوّٰفُوْنَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلٰى بَعْضٍ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمُ الْاٰيٰتِ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ"[۱] (اے ایمان والوتمہارے مملوکوں کو اور تم میں جو(لڑکے) حد بلوغ کونہیں پہنچے ہیں ان کوتم سے تین وقتوں میں اجازت لینا چاہئے (ایک) نماز صبح سے پہلے (دوسرے) جب دوپہر کو اپنے کپڑے اتار دیا کرتے ہو اور (تیسرے) بعد نماز عشاء (یہ) تین وقت تمہارے پردہ کے ہیں، ان (اوقات) کے سوا نہ تم پر کوئی الزام ہے اور نہ ان پر وہ بکثرت تمہارے پاس آتے جاتے رہتے ہیں ان میں سے کوئی کسی کے پاس، اسی طرح اللہ تم سے احکام کھول کر بیان کرتا ہے اور اللہ بڑا علم والا ہے بڑا حکمت والا ہے) اور ہر وہ چیز جسے انسان حیا کے طور پر چھپائے وہ عورت ہے[۲]۔

اصطلاح میں عورۃ، مرد اور عورت کے جسم کا وہ حصہ ہے جس کا کھولنا حرام ہے، یا جسم کا وہ حصہ ہے جس کا چھپانا اور ظاہر نہ کرنا واجب ہے اور اس کی حد جنس اور عمر کے فرق سے علاحدہ علاحدہ ہے، اسی طرح خاتون کی عورۃ (قابل ستر حصہ) کی حد محرم اور غیر محرم کے اعتبار سے بھی الگ الگ ہے[۳] اس تفصیل کی بنیاد پر جو آگے آ رہی ہے، اور شربینی خطیب فرماتے ہیں کہ عورۃ وہ ہے جس کی طرف دیکھنا حرام ہے[۴]۔

متعلقہ الفاظ:

ستر:

۲- ستر لغت میں وہ چیز ہے جس سے پردہ حاصل کیا جائے، اور سترۃ (سین کے) ضمہ کے ساتھ اسی کی طرح ہے، اور سترۃ اس لاٹھی وغیرہ کو بھی کہا جاتا ہے جسے نمازی اپنے آگے اپنی مصلی کی علامت کے طور پر نصب کرتا ہے، اس لئے کہ وہ گذرنے والے کو گذرنے سے چھپاتا ہے یعنی اس کے لئے حاجب بنتا ہے[۱]۔

عورۃ اور ستر کے درمیان تعلق یہ ہے کہ ستر عورۃ کو چھپانے کے لئے مطلوب ہے۔

عورۃ سے متعلق احکام:

عورۃ کے ساتھ کچھ احکام متعلق ہیں جنہیں فقہاء نے مختلف مقامات میں ذکر کیا ہے، جن میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

اجنبی مرد کے اعتبار سے خاتون کا قابل ستر حصہ:

۳- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اجنبی مرد کے تعلق سے چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کے علاوہ عورت کا پورا جسم عورۃ ہے، اس لئے کہ عورت کو مردوں کے ساتھ معاملہ کرنے اور لین دین کی ضرورت پڑتی ہے[۲]، لیکن ان کے کھولنے کے جائز ہونے میں فتنہ سے مامون ہونے کی قید ہے۔

امام ابوحنیفہؒ سے عورت کے دونوں قدموں کو کھولنے کے جواز کا قول وارد ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے زینت کو ظاہر کرنے سے منع کیا ہے اور اس میں سے جو خود ظاہر ہو اس کا استثناء کیا ہے، اور دونوں قدم خود ظاہر ہیں[۳] اور ابن عابدین فرماتے ہیں کہ ہتھیلی کی پشت کا

(۱) سورۂ نور ر ۵۸، اور دیکھئے: تفسیر القرطبی ۱۲ر ۳۰۵۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) الشرح الصغیر ار ۲۸۳ طبع دار المعارف مصر۔
(۴) مغنی المحتاج ار ۱۸۵۔

(۱) المصباح المنیر، مادہ: ''ستر''۔
(۲) تکملة فتح القدیر مع الہدایہ ۸ر ۹۷، تبیین الحقائق ار ۹۶-۹۷، الشرح الصغیر ار ۲۸۹، مغنی المحتاج ۳ر ۱۲۵، المجموع ۳ر ۱۷۳ طبع الإمام مصر۔
(۳) بدائع الصنائع ۶ر ۲۹۵۶ طبع مطبعة الإمام۔

حصہ عورۃ ہے، اس لئے کہ عرف اور استعمال کے اعتبار سے ہتھیلی میں اس کی پشت شامل نہیں ہے [1]۔

امام ابو یوسف سے عورت کی دونوں کلائیوں کے ظاہر کرنے کے جواز کا قول بھی وارد ہے اس لئے کہ عادتاً عورت کی دونوں کلائیاں ظاہر رہتی ہیں [2]۔

چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کا کھولنا اور ان کو دیکھنا جائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا'' [3] (اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے)، یعنی زینت کے مقامات، پس سرمہ چہرہ کی زینت ہے اور انگوٹھی ہتھیلی کی زینت ہے [4]، اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں اس حال میں کہ ان پر باریک کپڑے تھے تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے منہ موڑ لیا اور فرمایا: "**يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم تصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا، وأشار إلى وجهه وكفيه......**" [5] (اے اسماء بے شک عورت جب بالغ ہوجائے تو وہ اس لائق نہیں رہتی کہ اس کے اور اس کے سوا اس کے جسم کا کوئی اور حصہ دیکھا جائے اور آپ ﷺ نے (یہ کہہ کر) اپنے چہرے اور دونوں ہتھیلیوں کی طرف اشارہ فرمایا)۔

قرطبی اللہ تعالیٰ کے درج ذیل قول کے معنی کے سلسلہ میں فرماتے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۰۵ طبع دوم۔
(۲) حاشیۃ الشلبی بہامش تبیین الحقائق ۱/ ۹۶۔
(۳) سورۂ نور/ ۳۱۔
(۴) بدائع الصنائع ۶/ ۲۹۵۶۔
(۵) حدیث: "أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على رسول الله ﷺ ......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۵۸) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور فرمایا کہ یہ حدیث مرسل ہے، خالد بن دریک نے حضرت عائشہؓ کو نہیں پایا ہے۔

ہیں [1]: ''وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا'' (اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے) جس حصہ کا استثناء کیا گیا ہے اس کی مقدار کے سلسلہ میں لوگوں کا اختلاف ہے، حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں: ظاہر زینت سے مراد کپڑے ہیں اور ابن جبیر نے چہرہ کا اضافہ کیا ہے، اور سعید بن جبیر اور عطاء اور اوزاعی فرماتے ہیں کہ چہرہ اور دونوں ہتھیلیاں اور کپڑے مراد ہیں، اور حضرت ابن عباسؓ، قتادہ اور مسور بن مخرمہؓ فرماتے ہیں کہ ظاہر زینت سے مراد سرمہ، کنگن، خضاب نصف کلائی تک، اور بالی اور انگوٹھی ہے۔

طبری نے نبی ﷺ کی ایک حدیث ذکر کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**إذا عركت المرأة لم يحل لها أن تظهر إلا وجهها، وإلا ما دون هذا، وقبض على ذراع نفسه، فترك بين قبضته وبين الكف مثل قبضة أخرى**" [2] (جب عورت بالغہ ہوجائے تو اس کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنے چہرے کے سوا اور اس کے سوا (اپنے جسم کے کسی حصہ کو) ظاہر کرے (یہ کہہ کر) آپ ﷺ نے اپنی کلائی کو پکڑا اور اپنے پکڑنے کی جگہ کے درمیان اور ہتھیلی کے درمیان دوسرے پکڑنے کے مثل جگہ کو خالی رکھا)۔

شربینی خطیب فرماتے ہیں اور پردہ کی شرط یہ ہے کہ کھال کا رنگ محسوس ہونے سے مانع ہو نہ کہ اس کی جسامت کے محسوس ہونے سے، لہذا ایسا باریک اور پتلا کپڑا کافی نہیں ہے جو رنگ کے محسوس ہونے سے مانع نہ ہو [3]۔

امام احمد بن حنبلؒ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ اجنبی مرد کے لحاظ سے

(۱) تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۲۸-۲۳۲ طبع سوم۔
(۲) حدیث: "إذا عركت المرأة......" کی روایت طبری نے اپنی تفسیر (۱۸/ ۱۱۹ طبع مصطفیٰ الحلبی) میں ابن جریج سے مرسلاً کی ہے۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۵۔

عورت کی ہر چیز عورۃ ہے یہاں تک کہ اس کا ناخن بھی [1]، امام احمدؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: جو شخص اپنی بیوی کو طلاق بائن دے دے تو اس کے لئے جائز نہیں کہ وہ اس کے ساتھ کھائے، اس لئے کہ وہ کھانے کے ساتھ اس کی ہتھیلی کو دیکھے گا، اور حنابلہ میں سے قاضی فرماتے ہیں کہ اجنبی مرد کے لئے اجنبی عورت کے چہرہ اور ہتھیلی کے علاوہ کا دیکھنا حرام ہے اور اس کے لئے فتنہ سے مامون ہونے کی صورت میں ان دونوں اعضاء کا دیکھنا کراہت کے ساتھ جائز ہے [2]۔

حرمت کی ایک دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے ان سے فرمایا: "یا علي لا تتبع النظرة النظرة فإن لک الأولی، ولیست لک الآخرة" [3] (اے علی! ایک نظر کے بعد دوبارہ نظر نہ ڈالو، اس لئے کہ تمہارے لئے پہلی نظر ہے دوسری نظر تمہارے لئے نہیں ہے)، اور وہ یہ حدیث ہے: "ان الفضل بن عباسؓ کان ردیف رسول الله ﷺ في الحج فجاء ته الخثعمیة تستفتیه، فأخذ الفضل ینظر إلیها وتنظر هي إلیه، فصرف علیه الصلاة والسلام وجه الفضل عنها" [4] (فضل بن عباسؓ حج میں رسول اللہ ﷺ کے ہمراہ تھے تو آپ ﷺ کے پاس قبیلہ خثعم کی ایک خاتون فتوی پوچھنے کے لئے آئیں، حضرت فضل ان کی طرف دیکھنے لگے اور وہ ان کی طرف دیکھنے لگیں تو رسول اللہ ﷺ نے حضرت فضل کے چہرے کو اس خاتون کی طرف سے پھیر دیا)۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ وہ بوڑھی عورت جس کے مثل میں شہوت نہ ہو اس کے جسم کا جو حصہ عام طور پر ظاہر رہتا ہے اس کی طرف دیکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے [1]۔ اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَآءِ الّٰتِيْ لَا يَرْجُوْنَ نِكَاحًا" [2] (اور بڑی بوڑھیاں جنہیں نکاح کی امید نہ رہی ہو)، اور بڑھیا ہی کے معنی میں وہ بدشکل عورت بھی ہے جو قابل شہوت نہ ہو، اور مردوں میں سے وہ شخص جس کی شہوت کبر سنی کی وجہ سے یا عنین ہونے کی وجہ سے یا کسی ایسے مرض کی وجہ سے جس سے شفایاب ہونے کی امید نہیں کی جاسکتی ختم ہوگئی ہو اور خصی شدہ مرد اور بوڑھا اور وہ مخنث جس میں شہوت نہیں ہے اس کا حکم نظر کے سلسلہ میں محارم کے حکم کی طرح ہے [3]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "اَوِ التّٰبِعِيْنَ غَيْرِ اُولِی الْاِرْبَةِ" [4] (اور ان مردوں پر جو طفیلی ہوں (اور عورت کی طرف) ذرا توجہ نہ ہو)۔

شافعیہ کے نزدیک اس کا حکم اجنبی مرد کا ہے، اس لئے کہ اس کے لئے نظر کرنا حرام ہے حتی کہ فتنہ کا اندیشہ ہونے کی صورت میں چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کا دیکھنا بھی [5]۔

حنفیہ اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ عورت کا زینت کے ساتھ اس بچہ کے سامنے ظاہر ہونا جو عورتوں کی پردہ کی باتوں پر مطلع نہیں ہوا ہے اور جو عورۃ اور غیر عورۃ میں امتیاز نہیں کرسکتا ہے اس میں کوئی حرج نہیں

---

(۱) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۲/۱۱۰۔

(۲) المغنی ۷/۱۰۲۔

(۳) حدیث: "یا علي لا تتبع النظرة النظرة......" کی روایت ترمذی (۱۰۱/۵) نے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے......

(۴) حدیث: "إن الفضل بن عباس کان ردیف رسول الله ﷺ ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۳۷۸) اور مسلم (۲/۹۷۳) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۱) المغنی ۷/۱۰۲۔

(۲) سورۂ نور/۶۰۔

(۳) المغنی ۷/۱۰۲-۱۰۴۔

(۴) سورۂ نور/۳۱۔

(۵) مغنی المحتاج ۳/۱۲۸۔

ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "اَوِالطِّفْلِ الَّذِيْنَ لَمْ يَظْهَرُوْا عَلٰى عَوْرٰتِ النِّسَآءِ "[۱] (اور ان لڑکوں پر جو ابھی عورتوں کی پردہ کی بات سے واقف نہیں ہوئے ہیں)، لیکن وہ لڑکا جو عورۃ اور غیر عورۃ کے درمیان تمیز کرسکتا ہو اور بلوغ کے قریب ہو تو کسی عورت کے لئے ایسے لڑکے کے سامنے اپنی زینت کو ظاہر کرنا درست نہیں [۲]۔

فقہاء فرماتے ہیں کہ جو شخص کسی عورت کو پیغام نکاح دینا چاہتا ہو تو اس کے لئے اس کو دیکھنا جائز ہے، خواہ عورت یا اس کے ولی نے اسے اس کی اجازت دی ہو یا ان دونوں نے اسے اس کی اجازت نہ دی ہو [۳]، اس لئے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ نے جس وقت ایک عورت کو پیغام نکاح دیا تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "انظر إليها، فإنه أحرى أن يؤدم بينكما......"[۴] (اسے دیکھ لو، کیونکہ اس طرح تم دونوں کے درمیان پائیداری کی زیادہ امید ہے)۔

اور عورت کو بھی یہ حق ہے کہ اگر وہ کسی مرد سے نکاح کرنا چاہے تو وہ مرد کے جسم کے اس حصہ کو دیکھے جو عورۃ نہیں ہے [۵]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "خطبة" فقرہ ۲۶-۲۹ میں ہے۔

لیکن شافعیہ کے نزدیک عورت کی آواز عورۃ نہیں ہے، اور فتنہ سے مامون ہونے کی صورت میں اس کا سننا جائز ہے [۶]، اور وہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مرد کسی عورت کا دروازہ کھٹکھٹائے تو اس کے لئے آواز کا بگاڑنا مستحب ہے، لہذا وہ نرم آواز میں جواب نہیں دے گی۔

(۱) سورۂ نور/۳۱۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۹۵۸-۲۹۵۹، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۸۔
(۳) الہدایہ مع تکملۃ فتح القدیر والعنایہ ۸/ ۹۹، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۸۔
(۴) حدیث: "انظر إليها، فإنه أحرى......" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۸۸) نے کی ہے، اور کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔
(۵) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۸۔
(۶) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۹۔

اجنبی کافر عورت کے تعلق سے مسلمان عورت کی عورۃ:

۴- جمہور فقہاء (حنفیہ اور مالکیہ) کا مذہب (اور شافعیہ کا اصح قول) یہ ہے کہ کافر اجنبی عورت مسلمان عورت کے تعلق سے اجنبی مرد کی طرح ہے، لہذا اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ مسلمان عورت کا بدن دیکھے اور مسلمان عورت کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اس کے سامنے بے لباس ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُوْلَتِهِنَّ أَوْ آبَآئِهِنَّ أَوْ اٰبَآءِ بُعُوْلَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُوْلَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِيْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِيْ أَخَوٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ"[۱] (اور اپنی زینت ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں اپنے شوہر پر اور اپنے باپ پر اور اپنے شوہر کے باپ پر اور اپنی بیٹوں پر اور اپنے شوہر کے بیٹوں پر اور اپنے بھائیوں پر اور اپنے بھائیوں کے لڑکوں پر یا اپنی بہنوں کے لڑکوں پر اور اپنی عورتوں پر)، یعنی مسلمان عورتیں، تو اگر کافر عورت کا دیکھنا جائز ہوتا تو تخصیص کا کوئی فائدہ باقی نہ رہتا، حضرت عمرؓ سے صحیح طور پر ثابت ہے کہ انہوں نے کتابیہ عورتوں کو مسلمان عورتوں کے ساتھ غسل خانہ میں داخل ہونے سے منع فرمایا۔

اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول شافعیہ کا یہ ہے کہ پیشہ (کام کاج) کے وقت مسلمان عورت کے جسم کا جتنا حصہ ظاہر ہوتا ہے کافر عورت کے لئے اس کا دیکھنا جائز ہے، اور ان حضرات کی دوسری رائے یہ ہے کہ یہ جائز ہے کہ کافر عورت مسلمان عورت کا جسم کا اتنا حصہ دیکھے جتنا حصہ مسلمان عورت اس کا دیکھتی ہے، اور یہ اتحاد جنس کی وجہ سے ہے جیسا کہ مردوں میں ہے [۲]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نظر کے مسئلہ میں مسلمان عورت اور ذمی

(۱) سورۂ نور/۳۱۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

عورت کے درمیان کوئی فرق نہیں اور نہ مسلمان مرد اور ذمی مرد کے درمیان کوئی فرق ہے، امام احمد ایک روایت کی رو سے فرماتے ہیں کہ کافرہ مسلمان عورت کی شرم گاہ نہیں دیکھ سکتی اور نہ اس کی دائی ہو سکتی ہے، اور ان سے ایک تیسری روایت یہ ہے کہ مسلمان عورت ذمی عورت کے سامنے اپنا دوپٹہ نہیں کھولے گی اور نہ اس کے ساتھ حمام میں داخل ہوگی [(۱)]۔

مسلمان عورت کے تعلق سے عورت کی عورۃ:

۵- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ عورت کے تعلق سے عورت کا قابل ستر حصہ وہی ہے جو مرد کے لئے مرد کا قابل ستر حصہ ہے، یعنی ناف اور گھٹنہ کا درمیانی حصہ، اسی بنا پر عورت کے لئے ان دونوں اعضاء کے درمیانی حصہ کے علاوہ عورت کے پورے بدن کو دیکھنا جائز ہے، اور یہ اس لئے کہ ہم جنس ہونا موجود ہے اور شہوت عام طور پر معدوم ہے، لیکن شہوت اور فتنہ کے اندیشہ کے ساتھ یہ حرام ہے [(۲)]۔

محارم کے اعتبار سے عورت کی عورۃ:

٦- عورت کے محرم سے مراد وہ شخص ہے جس کے ساتھ اس کا نکاح نسب یا مصاہرت یا رضاعت کی وجہ سے ہمیشہ کے لئے حرام ہو۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت کا قابل ستر حصہ اس کے محرم مرد کے لحاظ سے چہرہ، سر، دونوں ہاتھ اور دونوں پیر کے علاوہ ہے، لہذا اس کے لئے اس کے پاس اپنے سینہ اور پستان وغیرہ کو کھولنا حرام ہے، اور اس کے محارم کے لئے مثلاً اس کے باپ کے لئے اس کے ان اعضاء کا دیکھنا حرام ہے، اگرچہ بغیر شہوت اور تلذذ کے ہو [(۱)]۔

حنابلہ میں سے قاضی نے ذکر کیا ہے کہ مرد کا اس کے محارم عورتوں کے ساتھ وہ حکم ہے جو مرد کا مرد کے ساتھ اور عورت کا عورت کے ساتھ ہے [(۲)]۔

حنفیہ کے نزدیک عورت کا قابل ستر حصہ اس کے محرم مرد کے تعلق سے اس کے ناف سے لے کر اس کے گھٹنے تک کا درمیانی حصہ ہے، اور اسی طرح اس کی پیٹھ اور اس کا پیٹ ہے [(۳)] یعنی جو شخص اس کا محرم ہے اس کے لئے فتنہ سے مامون ہونے اور اس کی نظر کے شہوت سے خالی ہونے کی صورت میں اس کے ان اعضاء کے علاوہ کو دیکھنا حلال ہے، اور اس سلسلہ میں اصل اللہ تعالی کا درج ذیل قول ہے: "وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُوْلَتِهِنَّ أَوْ آبَآئِهِنَّ" [(۴)] (اور اپنی زینت ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں اپنے شوہر پر اور اپنے باپ پر)، اور زینت سے مراد زینت کی جگہیں ہیں نہ کہ بذات خود زینت، اس لئے کہ اصل زینت کو دیکھنا مطلقاً مباح ہے، پس سر، تاج کی جگہ ہے اور چہرہ سرمہ کی جگہ ہے اور گردن اور سینہ ہار کی جگہیں ہیں اور کان بالی کی جگہ ہے اور بازو پہنچی کی جگہ ہے اور کلائی کنگن کی جگہ ہے اور ہتھیلی انگوٹھی کی جگہ ہے اور پنڈلی پازیب کی جگہ ہے اور قدم خضاب کی جگہ ہے بخلاف پیٹھ اور پیٹ اور ران کے کہ یہ سب زینت کی جگہیں نہیں ہیں [(۵)] اور اس لئے بھی کہ محارم کے درمیان ملنا جلنا عموماً پیش آتا رہتا ہے اور اس کے ساتھ زینت کے مقامات کو ظاہر کرنے اور کھولنے

---

(۱) المغنی ۷/ ۱۰۵-۱۰۶۔

(۲) بدائع الصنائع ٦/ ۲۹٦۱، تبیین الحقائق ٦/ ۱۸، الشرح الصغیر ۱/ ۲۸۸، مواہب الجلیل ۱/ ۴۹۸-۴۹۹ طبع مطبعۃ النجاح لیبیا، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۱، المغنی ۷/ ۱۰۵۔

---

(۱) أقرب المسالک مع الشرح الصغیر ۱/ ۱۰٦۔

(۲) المغنی ۷/ ۹۸۔

(۳) الہدایہ مع تکملہ فتح القدیر ۸/ ۱۰۳-۱۰۴، تبیین الحقائق ٦/ ۱۹۔

(۴) سورۂ نور/ ۳۱۔

(۵) تبیین الحقائق ٦/ ۱۹۔

سے بچانا ممکن نہیں۔

محارم عورتوں کے جسم کے جن حصوں کو بغیر کسی پردہ کے دیکھنا جائز ہے تو فتنہ سے مامون ہونے کی صورت میں اس کا چھونا بھی جائز ہے ورنہ جائز نہیں ہے، اور ایک چھت کے نیچے ان میں سے کسی ایک کے ساتھ ان دونوں کے تنہا ہونے کی حالت میں خلوت کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے (۱)، رسول اللہ علیہ وسلم حضرت فاطمہؓ کا بوسہ لیتے تھے (۲)۔

مرد کے لئے اپنی کسی محرم عورت کے ناف اور اس کے گھٹنے کے درمیانی حصہ کو دیکھنے کی حرمت کے ساتھ اس کی پیٹھ یا پیٹ یا ران کو بھی دیکھنا جائز نہیں ہے، اسی طرح ان اعضاء میں کسی کا چھونا حلال نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا یہ قول عام ہے: "قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ أَبْصَارِهِمْ" (۳) (آپ ایمان والوں سے کہہ دیجئے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں)، اور اس لئے بھی کہ اللہ تعالی نے ظہار کو قول منکر اور جھوٹ قرار دیا ہے اور وہ (یعنی ظہار) بیوی کو حرمت کے حق میں ماں کی پیٹھ سے تشبیہ دینا ہے، اور اگر ماں کی پیٹھ اور اس کے پیٹ کو دیکھنا یا ان کا چھونا حرام نہ ہوتا تو ظہار، قول منکر اور جھوٹ نہ ہوتا۔

مرد کے لئے اپنی محرم عورتوں (کے جسم) کے جن حصوں کا دیکھنا حلال ہے اسی کے مثل عورت کے لئے اپنے محرم مرد (کے جسم) کے حصوں کا دیکھنا حلال ہے اور جس کا دیکھنا مرد کے لئے حرام ہے اس کا دیکھنا عورت کے لئے بھی حرام ہے (۴)۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ مرد کے لئے جو عورتیں نسب یا رضاعت یا مصاہرت صحیحہ کی وجہ سے حرام ہیں، ان کے ناف اور گھٹنے کے

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۳۶۷۔

(۲) حدیث: "كان يقبل فاطمة......" کی روایت ترمذی (۵/ ۷۰۰) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۳) سورۂ نور / ۳۰۔

(۴) بدائع الصنائع ۶/ ۲۹۵۲ - ۲۹۵۴۔

درمیانی حصہ کے علاوہ کو دیکھنا جائز ہے اور ایک قول یہ ہے کہ گھر کے اندر کام کرنے میں اس کے جسم کا جو حصہ عادتاً ظاہر ہوتا ہے اس کے لئے صرف اس حصہ کا دیکھنا حلال ہے یعنی سر، گردن، کہنی تک ہاتھ اور گھٹنے تک پیر کو دیکھنا۔

یہ حضرات ان دونوں نقطہ ہائے نظر کو عورت کے لئے بھی اپنے محرم مرد کے دیکھنے کے اعتبار سے ثابت کرتے ہیں (۱)۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ کافر اپنی مسلمان (محرم) رشتہ دار عورت کا محرم ہے، اس لئے کہ ابو سفیان مشرک ہونے کی حالت میں مدینہ آئے تو وہ اپنی بیٹی حضرت ام حبیبہؓ کے پاس آئے تو انہوں نے نبی علیہ وسلم کے بستر کو لپیٹ دیا تاکہ ابو سفیان اس پر نہ بیٹھیں، لیکن انہوں نے ان سے پردہ نہیں کیا اور نہ رسول اللہ علیہ وسلم نے انہیں اس کا حکم دیا (۲)۔

اجنبی مرد کے تعلق سے باندی کی عورۃ:

۷ - اجنبی مرد کے لحاظ سے باندی کی عورۃ کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ فرماتے ہیں اور شافعیہ کا اصح قول بھی یہی ہے کہ اس کی عورۃ اس کے ناف اور گھٹنے کا درمیانی حصہ ہے۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ اس کی عورۃ وہی ہے جو آزاد عورت کی عورۃ اپنے محارم کے لحاظ سے ہے۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ اس کی عورۃ آزاد عورت کی عورۃ کی طرح ہے اس (کے جسم) کے صرف اسی حصہ کا دیکھنا جائز ہے جتنا کہ آزاد

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۹۔

(۲) المغنی ۷/ ۱۰۵-۱۰۶۔

عورت (کے جسم) کے حصے کا دیکھنا جائز ہے [1]۔

مرد کے تعلق سے مرد کی عورۃ:

۸- دوسرے مرد کے تعلق سے مرد کی عورۃ (خواہ وہ اس کا رشتہ دار ہو یا اجنبی ہو) حنفیہ کے نزدیک اس کے ناف سے لے کر اس کے گھٹنے تک کا درمیانی حصہ ہے [2] ان حضرات کا استدلال نبی علیہ السلام کی اس روایت سے ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**ما تحت السرة عورة**" [3] (ناف کے نیچے کا حصہ عورۃ ہے)، اور ناف ان کے نزدیک عورۃ نہیں ہے، وہ واقعہ ہے کہ حضرت حسن بن علیؓ نے اپنی ناف کو ظاہر فرمایا تو حضرت ابو ہریرہؓ نے اسے چوم لیا، لیکن گھٹنا ان کے نزدیک عورۃ ہے [4]، اس کی دلیل نبی علیہ السلام کی وہ روایت ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**الركبة من العورة**" [5] (گھٹنا عورۃ میں داخل ہے)۔

مرد کے تعلق سے مرد (کے جسم) کے جن حصوں کو دیکھنا جائز ہے ان کا چھونا بھی جائز ہے [6]۔

(۱) بدائع الصنائع ۲۹۰۴/۶-۲۹۵۵، الخرشی ۱۳۱/۲-۱۳۲، مغنی المحتاج ۱۲۹/۳، المغنی لابن قدامہ ۱۰۱/۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۲۹۶۰/۶۔

(۳) حدیث: "**ما تحت السرة عورة**" درج ذیل الفاظ کے ساتھ وارد ہوئی ہے: "**ما تحت السرة إلى الركبة عورة**" اس کی روایت دارقطنی (۲۳۱/۱) نے حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اسی طرح امام احمد (۱۸۷/۲) نے اس کی روایت کی ہے، اور شیخ احمد شاکر نے اپنی تعلیق میں اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۴) الہدایہ مع تکملہ فتح القدیر ۱۰۵/۸، تبیین الحقائق ۱۸/۶۔

(۵) حدیث: "**الركبة من العورة**" کی روایت دارقطنی (۲۳۱/۱) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، پھر انہوں نے اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دینا ذکر کیا ہے۔

(۶) بدائع الصنائع ۲۹۶۱/۶۔

شافعیہ کا قول اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ گھٹنا اور ناف مرد کی عورۃ میں داخل نہیں ہیں، عورۃ تو صرف ان دونوں کا درمیانی حصہ ہے [1]۔

اس لئے کہ حضرت ابوایوب انصاریؓ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "**ما فوق الركبتين من العورة، وما أسفل من السرة من العورة**" [2] (دونوں گھٹنوں سے اوپر کا حصہ عورۃ میں داخل ہے اور ناف سے نیچے کا حصہ عورۃ میں داخل ہے)۔

حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ عورۃ دونوں شرم گاہ ہیں [3]، ان کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت انسؓ سے مروی ہے: "**أن النبي ﷺ حسر يوم خيبر الإزار عن فخذه حتى أني لأنظر إلى بياض فخذه عليه الصلاة والسلام**" [4] (نبی علیہ السلام نے غزوہ خیبر کے دن ازار اپنی ران سے ہٹایا یہاں تک کہ میں آپ علیہ السلام کی ران کی سفیدی کو دیکھ رہا ہوں)۔

مرد کے لئے مرد (کے جسم) کے اس حصہ کو دیکھنا جو عورۃ نہیں ہے اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ شہوت نہ ہو، ورنہ تو حرام ہے [5]۔

مالکیہ کے یہاں مشہور یہ ہے کہ مرد کے تعلق سے مرد کی عورۃ ناف اور گھٹنے کا درمیانی حصہ ہے اور اس قول کی بنیاد پر ران عورۃ ہے، ان حضرات کے مشہور قول کی رو سے اس کو دیکھنا جائز نہیں، اور ایک قول

(۱) مغنی المحتاج ۱۲۹/۳۔

(۲) حدیث: "**ما فوق الركبتين من العورة**" کی روایت دارقطنی (۲۳۱/۱) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۲۷۹/۱) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) المغنی ۴۱۳/۱-۴۱۴۔

(۴) حدیث: "**أن النبي ﷺ حسر يوم خيبر الإزار عن فخذه......**" کی روایت مسلم (۱۰۴۴/۲) نے کی ہے۔

(۵) مغنی المحتاج ۱۳۰/۳۔

یہ ہے کہ حرام نہیں ہے صرف مکروہ ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اس شخص کے نزدیک مکروہ ہے جو اس سے شرماتا ہے[1]، اس کی دلیل یہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے سامنے اپنے ران کو کھولا اور جب حضرت عثمانؓ داخل ہوئے تو آپ علیہ السلام نے اسے چھپا لیا اور فرمایا: "ألا أستحی من رجل تستحی منه الملائكة"[2] (کیا میں ایسے آدمی سے نہ شرماؤں جس سے فرشتے شرماتے ہیں)۔

اجنبی عورت کے تعلق سے مرد کی عورۃ:

۹- اجنبی عورت کے تعلق سے مرد کی عورۃ کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ عورت اگر اپنے نفس کی طرف سے فتنہ سے مامون ہو تو اس کے لئے مرد کے ناف اور گھٹنا کے درمیانی حصہ کے علاوہ کا دیکھنا درست ہے[3]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ عورت کے لئے مرد کے اس حصہ کو دیکھنا جائز ہے جسے مرد اپنی محرم عورت (کے جسم) سے دیکھتا ہے اور وہ فتنہ سے مامون ہونے کی صورت میں چہرہ اور ہاتھ پیر ہے[4]۔

لیکن شافعیہ، عورت کے لئے بغیر کسی سبب کے مرد (کے جسم) کے اس حصہ کو جو عورۃ ہے اور اس حصہ کو جو عورۃ نہیں ہے دیکھنے کو جائز قرار نہیں دیتے[5]، ان کی دلیل اس آیت کا عموم ہے: "وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ"[1] (اور آپ کہہ دیجئے ایمان والیوں سے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں)، اور دوسری دلیل حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے وہ فرماتی ہیں: "**كنت عند رسول الله ﷺ وعنده ميمونة، فأقبل ابن أم مكتوم وذلك بعد أن أمرنا بالحجاب فقال** ﷺ: "**احتجبا منه**" **فقلنا: يا رسول الله** ﷺ **أليس أعمى لا يبصرنا ولا يعرفنا؟ فقال النبي** ﷺ: "**أفعمياوان أنتما، ألستما تبصرانه**"[2] (میں رسول اللہ علیہ السلام کے پاس تھی اور آپ علیہ السلام کے پاس حضرت میمونہؓ بھی تھیں کہ ابن ام مکتومؓ آئے اور یہ واقعہ پردہ کا حکم نازل ہونے کے بعد کا ہے تو رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا کہ تم دونوں ان سے پردہ کرلو، تو ہم نے کہا: اے اللہ کے رسول علیہ السلام کیا ایسا نہیں ہے کہ وہ نابینا ہیں ہمیں نہیں دیکھتے اور نہ پہچانتے ہیں؟ اس پر نبی علیہ السلام نے فرمایا: کیا تم دونوں بھی نابینا ہو، کیا تم دونوں انہیں نہیں دیکھ رہی ہو؟)۔

حنابلہ کا قول راجح یہ ہے کہ عورت کے لئے اجنبی مرد (کے جسم) کے اس حصہ کو دیکھنا جائز ہے جو عورۃ نہیں ہے[3]، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "**كان رسول الله ﷺ يسترني بردائه، وأنا أنظر إلى الحبشة يلعبون في المسجد**"[4] (رسول اللہ علیہ السلام مجھے اپنی چادر میں چھپا لیتے تھے اور میں مسجد میں حبشیوں کو کھیلتے ہوئے دیکھتی تھی)۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۳۸۸۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ كشف فخذه......" کی روایت مسلم (۱۸۶۶/۴) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۲۹۵۷۔

(۴) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۱۵ طبع دار الکتب العربیہ۔

(۵) مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۲۔

---

(۱) سورۂ نور/ ۳۱۔

(۲) حدیث ام سلمہ: "كنت عند رسول الله ﷺ وعنده ميمونة......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۶۱-۳۶۲) نے کی ہے، اور ابن حجر نے فتح الباری (۱/ ۵۵۰) میں فرمایا کہ اس حدیث کی صحت میں اختلاف ہے۔

(۳) المغنی ۷/ ۱۰۶۔

(۴) حدیث عائشہؓ: "كان رسول الله ﷺ يسترني بردائه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۳۳۶) اور مسلم (۲/ ۶۰۹) نے کی ہے۔

نابالغ لڑکے اور لڑکی کی عورۃ:

۱۰ - حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ زیادہ چھوٹے لڑکے اور لڑکی کی عورۃ نہیں ہے اور بعض حضرات نے اس صغرسنی کی تحدید چار سال اور اس سے کم کے ساتھ کی ہے، پھر دس سال تک لڑکے کی عورۃ میں اس کا اعتبار کیا جائے گا جو بالغ مرد کی عورۃ غلیظہ ہے اور دس سال کے بعد لڑکے کی عورۃ بالغ مردوں کی عورۃ کی طرح ہوگی، ابن عابدین نے نقل کیا ہے کہ سات سال کا اعتبار کرنا مناسب ہے اس لئے کہ جب وہ دونوں اس عمر کو پہنچ جائیں تو انہیں نماز کا حکم دیا گیا ہے [۱]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ آٹھ سال اور اس سے کم عمر کے لڑکے کی کوئی عورۃ نہیں ہے، پس عورت، زندہ ہونے کی حالت میں اس کے پورے بدن کو دیکھ سکتی ہے اور مردہ ہونے کی حالت میں اسے غسل دے سکتی ہے۔

جو لڑکا نو اور بارہ سال کے درمیان ہے، عورت اس کے پورے بدن کو دیکھ سکتی ہے، لیکن وہ اسے غسل نہیں دے سکتی، اور جو لڑکا تیرہ سال اور اس سے زیادہ کی عمر کو پہنچ گیا ہو اس کی عورۃ مرد کی عورۃ کی طرح ہے۔

بچی اگر شیر خوار ہو تو دو سال آٹھ ماہ کی عمر تک اس کی کوئی عورۃ نہیں ہے، لیکن جو شیر خوار نہ ہو اگر وہ شہوت کی حد کو نہ پہنچی ہو تو دیکھنے کے تعلق سے اس کی عورۃ نہیں ہے، لیکن چھونے کے لحاظ سے اس کی عورۃ (قابل ستر حصہ) عورت کی عورۃ کی طرح ہے، لہذا مرد کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اسے غسل دے، اور قابل شہوت لڑکی کی عورۃ دیکھنے اور غسل دینے کے تعلق سے عورت کی عورۃ کی طرح ہے۔

نماز میں نابالغ لڑکے کی عورۃ پا[illegible]نہ اور پیشاب کی جگہ اور زیر ناف اور دونوں سرین ہیں، لہذا اس کے لئے ان کا چھپانا مستحب ہے اور نابالغ بچی کی عورۃ ناف اور گھٹنے کا درمیانی حصہ ہے، اور اس سے جو حصہ زائد ہے جس کا چھپانا آزاد عورت پر واجب ہے تو اس کا چھپانا اس کے لئے صرف مستحب ہے [۱]۔

شافعیہ کے اصح قول کی رو سے اس بچی کو دیکھنا جائز ہے جو قابل شہوت نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں شہوت کا گمان نہیں ہے، سوائے شرم گاہ کے کہ اس کا دیکھنا جائز نہیں ہے، اور معتمد قول کی رو سے بچہ کی شرم گاہ بچی کی شرم گاہ کی طرح ہے اور ابن القطان نے رضاعت اور تربیت کے زمانہ میں ضرورت کی بنیاد پر ماں کو مستثنی قرار دیا ہے، اور مناسب یہ ہے کہ ماں کے علاوہ دودھ پلانے والی کا حکم بھی ماں کی طرح ہو۔

اصح قول یہ ہے کہ قریب البلوغ لڑکا اجنبی عورت کو دیکھنے کے سلسلہ میں اجنبی بالغ مرد کی طرح ہے، لہذا عورت کے لئے جائز نہیں کہ وہ اس کے سامنے ظاہر ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "اَوِ الطِّفْلِ الَّذِيْنَ لَمْ يَظْهَرُوْا عَلٰى عَوْرٰتِ النِّسَآءِ" [۲] (اور ان لڑکوں پر جو ابھی عورتوں کی پردہ کی باتوں سے واقف نہیں ہوئے ہیں)، اور اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ قریب البلوغ لڑکا عورت کے تعلق سے عورت کے بالغ محرم مردوں کی طرح ہے، اور جو لڑکا قریب البلوغ نہیں ہے تو اگر وہ اس حد کو نہ پہنچا ہو کہ وہ اپنی دیکھی ہوئی چیزوں کو بیان کر سکے تو وہ کالعدم ہے اور اگر وہ اس عمر کو پہنچ گیا لیکن بغیر شہوت کے ہو تو وہ محرم کی طرح ہے اور اگر شہوت کے ساتھ ہو تو وہ بالغ مرد کی طرح ہے، اور یہ حضرات فرماتے ہیں کہ نماز میں نابالغ کی عورۃ خواہ وہ لڑکا ہو یا لڑکی، اور قریب البلوغ ہو یا نہ ہو نماز میں مکلّف آدمی کی عورۃ کی طرح ہے [۳]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۰۷-۴۰۸۔

---

(۱) الخرشی ۲/ ۱۳۱-۱۳۲، حاشیۃ العدوی ۱/ ۱۸۵، ۳۳۶۔

(۲) سورۂ نور/ ۳۱۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۰۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ وہ بچہ جو سات سال سے کم کا ہے اس کی کوئی عورۃ نہیں ہے، لہذا اس کے پورے بدن کو دیکھنا اور چھونا جائز ہے اور جو اس سے زیادہ اور نو سال سے کم کا ہو تو اگر وہ لڑکا ہو تو اس کی عورۃ نماز میں اور نماز سے باہر قبل اور دبر (اگلی اور پچھلی شرم گاہ) ہے اور اگر وہ لڑکی ہو تو اس کی عورۃ نماز کے تعلق سے ناف اور گھٹنے کا درمیانی حصہ ہے اور نماز ے باہر محرم مردوں کے تعلق سے ناف اور گھٹنے کا درمیانی حصہ ہے اور اجنبی مردوں کے تعلق سے اس کا پورا بدن عورۃ ہے سوائے چہرہ، گردن، سر، دونوں کہنیوں تک دونوں ہاتھ، پنڈلی اور قدم کے[۱]۔

زوجین میں سے ہر ایک کی دوسرے کے تعلق سے عورۃ:

۱۱- فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شوہر کے تعلق سے بیوی کے بدن کا کوئی جز عورۃ نہیں ہے، اسی طرح بیوی کے تعلق سے شوہر کے جسم کا کوئی جز عورۃ نہیں ہے، اور اس بنیاد پر ان میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے کے پورے جسم حتی کہ شرم گاہ کا دیکھنا اور چھونا جائز ہے، اس لئے کہ بیوی سے وطی کرنا مباح ہے، لہذا ان میں سے ہر ایک کا دوسرے کے کسی جز کی طرف نظر کرنا خواہ شہوت کے ساتھ ہو یا بغیر شہوت کے بدرجہ اولی مباح ہوگا[۲]، اور اس سلسلہ میں اصل اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ إِلَّا عَلٰى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَامَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ"[۳] (اور جو اپنی شرمگاہوں کی نگہداشت رکھنے والے ہیں ہاں البتہ اپنی بیویوں اور باندیوں سے نہیں کہ اس صورت میں ان پر کوئی الزام نہیں)، اور وہ حدیث ہے جو بہز بن حکیم سے وارد ہے وہ اپنے باپ اور وہ ان کے دادا سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: "**قلت يا رسول الله: عوراتنا ما نأتي منها وما نذر؟ قال: "احفظ عورتك إلا من زوجتك أو ما ملكت يمينك"**[۱] (میں نے دریافت کیا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ! ہم اپنی عورۃ میں سے کیا چھپائیں اور کیا چھوڑیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم اپنی عورۃ کی حفاظت کرو، سوائے اپنی بیوی اور اپنی باندی کے)۔

لیکن شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ زوجین میں سے ہر ایک کا دوسرے کی شرم گاہ کو دیکھنا مکروہ ہے اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ فرج داخل کی طرف دیکھنے کی کراہت زیادہ شدید ہے[۲]۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ: ادب کا تقاضا یہ ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک دوسرے کی شرم گاہ کی طرف دیکھنے سے باز رہے[۳]۔

ان حضرات کی دلیل وہ حدیث ہے جو نبی ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إذا أتى أحدكم أهله فليستتر، ولا يتجرد تجرد العيرين**"[۴] (جب تم میں سے کوئی شخص اپنی بیوی کے پاس (ہم بستری کے لئے) آئے تو پردہ کرے اور وہ گدھوں کی طرح ننگا نہ ہو جائے)۔

خنثی مشکل کی عورۃ:

۱۲- حنفیہ کے نزدیک خنثی مشکل غلام، باندی کی طرح ہے، اور آزاد

(۱) کشاف القناع ۱/۲۶۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۷/۴۶۲۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/۲۹۵۵، تبیین الحقائق ۶/۱۸، الدسوقی ۲/۲۱۵۔
(۳) سورۂ مومنون ۵،۶۔

(۱) حدیث: "احفظ عورتك إلا من زوجتك......" کی روایت ترمذی (۵/۱۱۰) نے کی ہے، اور فرمایا کہ یہ حدیث حسن ہے۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/۱۳۴، المغنی ۷/۱۰۰، ۱۰۱۔
(۳) تبیین الحقائق ۶/۱۹۔
(۴) حدیث: "إذا أتى أحدكم أهله فليستتر......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۶۱۹) نے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (۱/۳۳۷) میں اس

آزاد عورت کی طرح ہے یعنی اس حکم میں کہ اس کے جسم کا کون سا حصہ عورۃ ہے اور کون سا حصہ عورۃ نہیں ہے، ابن عابدین فرماتے ہیں: مناسب یہ ہے کہ خنثی اپنا ستر (مرد وعورت میں سے) کسی کے نزدیک استنجاء اور غسل کے لئے بالکل نہ کھولے، اس لئے کہ اگر وہ مرد کے پاس کھولے تو یہ احتمال ہے کہ وہ عورت ہو اور اگر عورت کے پاس کھولے گا تو یہ احتمال ہے کہ وہ مرد ہو[۱]۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ خنثی مشکل کے ساتھ دو احتمالوں میں سے زیادہ سخت احتمال کا لحاظ کرتے ہوئے معاملہ کیا جائے گا، لہذا اسے عورتوں کے ساتھ مرد اور مردوں کے ساتھ عورت قرار دیا جائے گا، اور یہ جائز نہیں کہ اس کے ساتھ کوئی اجنبی مرد یا اجنبی عورت خلوت میں ہو اور اگر وہ کسی عورت کا غلام ہو تو اس کے ساتھ اس کا حکم ایسا ہے جیسا کہ عورت کے غلام کا[۲]۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ: خنثی مشکل مرد کی طرح ہے، اس لئے کہ مرد کی عورۃ سے جو حصہ زائد ہے اس کے چھپانے کا احتمال ہے، لہذا ہم کسی ایسے معاملہ کی وجہ سے جو محتمل ہے اور جس میں تردد ہے اس پر کوئی حکم واجب نہیں کر سکتے، اور عورۃ وہ دونوں شرم گاہیں ہیں جو اس کے آگے کے حصے میں ہیں، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ایک حقیقی شرم گاہ ہے اور اس کو چھپانا یقینی طور پر اسی وقت ممکن ہے جب وہ ان دونوں کو چھپائے، لہذا یہ اس پر واجب ہے، اسی طرح دونوں شرم گاہوں سے قریب کا جو حصہ ہے اس کا چھپانا واجب ہے، ان دونوں کے ستر کی ضرورت کی وجہ سے[۳]۔

کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۰۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۲۔

(۳) المغنی ۱/ ۴۳۳-۴۳۴۔

نماز میں عورۃ:

۱۳- مکمل پردہ پوش لباس کے ہونے کی صورت میں دونوں صنفوں میں سے ہر ایک کے لئے نماز میں عورۃ کا چھپانا واجب ہے[۱]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: **"خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ"**[۲] (ہر نماز کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو)، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں زینت سے مراد نماز کی حالت میں کپڑے ہیں[۳]، اور اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا قول ہے: **"لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار"**[۴] (اللہ تعالی بالغہ عورت کی نماز دوپٹے کے بغیر قبول نہیں کرتا ہے)، اور وہ باریک کپڑا جس سے عورۃ ظاہر ہو جائے اس میں نماز درست نہیں ہے، کیونکہ عورۃ کھلی ہوئی ہے[۵]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''صلاۃ'' فقرہ ۱۲ میں ہے۔

احرام میں عورت کس عضو کو چھپائے گی:

۱۴- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ عورت جب تک احرام کی حالت میں ہو اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے چہرہ کو چھپائے[۶]، اس لئے

---

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۹۵، الشرح الصغیر ۱/ ۲۸۳، المجموع ۳/ ۱۵۲، المغنی ۱/ ۴۱۳۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۳۱۔

(۳) الدر المنثور ۳/ ۴۴۰ طبع دار الفکر۔

(۴) حدیث: "لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۲۱) اور ترمذی (۱/ ۲۱۵) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے اس حسن قرار دیا ہے۔

(۵) تبیین الحقائق ۱/ ۹۵۔

(۶) بدائع الصنائع ۳/ ۱۲۲۸، تبیین الحقائق ۲/ ۳۸، فتح القدیر ۲/ ۱۴۲، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۴-۵۵، المہذب ۱/ ۲۰۸، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۹، المغنی ۳/ ۳۰۱۔

کہ حضرت ابن عمرؓ سے موقوفاً مروی ہے کہ: "إحرام الرجل في رأسه وإحرام المرأة في وجهها" (مرد کا احرام اس کے سر میں ہے اور عورت کا احرام اس کے چہرہ میں ہے)۔

نیز عورت کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ دستانے پہنے۔

تفصیل "إحرام" فقرہ ۶۷-۶۸ میں دیکھی جائے۔

اجنبی مرد یا اجنبی عورت کو چھونا:

۱۵- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مرد کے لئے زندہ اجنبی عورت کے جسم کے کسی حصہ کو چھونا جائز نہیں ہے، خواہ وہ جوان ہو یا بوڑھی، اس لئے کہ مروی ہے: "ما مست يد رسول الله ﷺ يد امرأة قط"[1] (رسول اللہ ﷺ کے ہاتھ نے کبھی کسی عورت کے ہاتھ کو مس نہیں کیا)، اور اس لئے کہ لذت میں اور شہوت کو ابھارنے میں چھونا دیکھنے سے بڑھ کر ہے[2]۔

حنفیہ نے جوان اجنبی عورت کے چھونے کے حکم میں دیگر فقہاء کی موافقت کی ہے اور فرمایا کہ بوڑھی عورت سے مصافحہ کرنے اور اس کے ہاتھ کے چھونے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ فتنہ کا اندیشہ نہیں ہے[3]۔

میت کی عورۃ:

۱۶- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ میت کی عورۃ کی طرف دیکھنا اسی طرح حرام ہے جیسا کہ زندہ آدمی کی عورۃ کی طرف دیکھنا، اس لئے کہ نبی ﷺ نے حضرت علیؓ سے فرمایا: "لا تنظر إلى فخذ حي ولا ميت"[1] (کسی زندہ یا مردہ آدمی کی ران کو مت دیکھو)۔

اور جہاں تک میت کو غسل دینے کے لئے اسے چھونے کا مسئلہ ہے تو اسے اصطلاح "تغسیل المیت" فقرہ ۱۱ اور اس کے بعد کے فقرات میں دیکھا جائے۔

گواہ بننے کے لئے عورۃ کو دیکھنا:

۱۷- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ شہادت کے وقت اور خرید وفروخت کے وقت اجنبی عورت کے چہرہ کو دیکھنا جائز ہے، اور اسی طرح عورت کے لئے بھی دیکھنا جائز ہے(۲)۔

شربینی خطیب فرماتے ہیں کہ گواہ بننے کے وقت اور گواہی دینے کے وقت دیکھنا جائز ہے، یہ سب حکم اس صورت میں ہے جبکہ فتنہ کا اندیشہ نہ ہو اور اگر اس کا اندیشہ ہو تو نہیں دیکھے گا، لیکن اگر (شہادت وغیرہ) اس پر متعین ہو تو وہ دیکھے گا اور اپنے نفس پر قابو رکھے گا، اسی طرح زنا اور ولادت کی شہادت دینے کے لئے شرم گاہ کو دیکھنا اور رضاعت کی شہادت دینے کے لئے پستان کو دیکھنا جائز ہے[3]۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ گواہ کے لئے اس عورت کے چہرہ کو دیکھنا جائز ہے جس کے خلاف گواہی دینی ہے، تاکہ شہادت صحیح طور پر اس کی ذات پر ہو، امام احمد فرماتے ہیں کہ مرد کسی عورت کے خلاف اسی وقت گواہی دے گا جب اس نے اس کو بعینہ پہچان لیا ہو، اور اگر وہ کسی بیع یا اجارہ میں کسی عورت کے ساتھ معاملہ کرے تو اس کے لئے

---

(۱) حدیث عائشہؓ: "ما مست يد رسول الله ﷺ يد امرأة......" کی روایت مسلم (۱۴۸۹/۳) نے کی ہے۔

(۲) الشرح الصغیر ۲۹۰/۱، مغنی المحتاج ۱۳۲/۳، المغنی ۵۳۸/۱۔

(۳) بدائع الصنائع ۲۹۵۹/۶، تبیین الحقائق ۱۸/۶، تکملہ فتح القدیر ۹۸/۸۔

(۱) حدیث: "لا تنظر إلى فخذ حي ولا ميت......" کی روایت ابوداؤد (۳۰۳/۴) نے کی ہے، اور فرمایا کہ اس حدیث میں نکارت ہے۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۴۱۰/۲، مغنی المحتاج ۱۳۳/۳-۱۳۴، المغنی ۱۰۱/۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۱۳۳/۳-۱۳۴۔

اس کے چہرہ کو دیکھنا جائز ہے تا کہ وہ متعین طور پر اسے جان لے، اور امام احمد سے جوان عورت کے حق میں اس کی کراہت منقول ہے، بوڑھی کے حق میں نہیں، اور شاید کہ انہوں نے اسے اس شخص کے لئے مکروہ قرار دیا ہو جو فتنہ کا خوف محسوس کرتا ہو یا معاملہ کرنے سے مستغنی ہو، لیکن ضرورت کے ساتھ اور بغیر شہوت کے کوئی حرج نہیں ہے [(۱)]۔

حنفیہ اس کی صراحت کرتے ہیں کہ قاضی اگر کسی عورت کے خلاف فیصلہ کرنا چاہے اور شاہد اگر اس کے خلاف شہادت دینا چاہے تو ان کے لئے اس کے چہرے کو دیکھنا اگر چہ شہوت کا اندیشہ ہو قضا اور ادائے شہادت کی راہ سے حقوق کو زندہ کرنے کی ضرورت کے پیش نظر جائز ہے۔

لیکن گواہ بننے کے لئے دیکھنے کے سلسلہ میں ایک قول یہ ہے کہ مباح ہے اگر چہ شہوت پیدا ہو جائے اور اصح یہ ہے کہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ضرورت نہیں ہے، کیونکہ ایسا آدمی موجود ہوتا ہے جو شہوت کے بغیر اس ذمہ داری کو ادا کر سکے، لیکن گواہی دینے کی حالت اس کے خلاف ہے، اور زنا کی حالت میں گواہ بننے کے لئے پھر اس کی ادائیگی کے لئے عورت غلیظہ کو دیکھنے کی ضرورت پیش آتی ہے، اس لئے کہ شرم گاہ کو دیکھے بغیر زنا کی شہادت دینا ممکن نہیں اور مقام ضرورت کی وجہ سے حرمت ساقط ہو جاتی ہے [(۲)]۔

حاجت شدیدہ کی بنیاد پر عورۃ کا کھولنا:

۱۸ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ سخت حاجت کی بنیاد پر مرد یا عورت کی شرمگاہ کا کھولنا ان دونوں جنسوں میں کسی کے سامنے یا

(۱) المغنی ۷ / ۱۰۱۔

(۲) تبیین الحقائق ۶ / ۱۷، بدائع الصنائع ۶ / ۲۹۵۶۔

صنف مخالف کے سامنے جائز ہے، اور وہ فرماتے ہیں کہ دایہ کے لئے ولادت کے وقت یا عنین کی بیوی یا اس طرح کی دوسری عورت کی بکارت کو جاننے کے لئے شرم گاہ کو دیکھنا جائز ہے، اور اگر لیڈی ڈاکٹر موجود نہ ہو تو مسلمان ڈاکٹر کے لئے جائز ہے کہ مسلمان اجنبی مریض عورت کا علاج کرے اور اس کے جسم کے اس حصہ کو دیکھے اور چھوئے جس کے دیکھنے یا چھونے کی ضرورت پیش آئے، اور اگر لیڈی ڈاکٹر یا مسلمان ڈاکٹر موجود نہ ہو تو ذمی ڈاکٹر کے لئے ایسا کرنا جائز ہے۔

لیڈی ڈاکٹر کے لئے جائز ہے کہ وہ مرد مریض کے جسم کے اس حصہ کو دیکھے اور چھوئے جس کے دیکھنے کی سخت ضرورت پیش آئے بشرطیکہ کوئی ایسا مرد ڈاکٹر موجود نہ ہو جو مریض کا علاج کر سکے۔

ان حضرات نے اس واقعہ سے استدلال کیا ہے جو حضرت عثمان بن عفانؓ کے بارے میں آیا ہے کہ ان کے پاس ایک ایسا لڑکا لایا گیا جس نے چوری کی تھی تو انہوں نے فرمایا کہ اس کے تہبند باندھنے کی جگہ کو دیکھو، چنانچہ لوگوں نے دیکھا تو انہوں نے پایا کہ (زیر ناف) بال نہیں نکلا ہے، تو انہوں نے اس کا ہاتھ نہیں کاٹا [(۱)]۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر اجنبی عورت کو چہرہ یا دونوں ہاتھوں میں مرض ہو تو مرد ڈاکٹر کے لئے مرض کی جگہ کو دیکھنا دوا کے لئے جائز ہے، ایک قول ہے کہ مرض اگر چہ شرم گاہ میں ہو، اسی طرح دایہ کے لئے شرم گاہ کو دیکھنا جائز ہے، تتائی کہتے ہیں کہ مجھے اس میں توقف ہے، اس لئے کہ دایہ عورت ہے اور اس کے لئے عورت کی شرم گاہ دیکھنا جائز ہے، جبکہ وہ راضی ہو [(۲)]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶ / ۲۹۶۱ - ۲۹۶۲، مغنی المحتاج ۳ / ۱۳۳ - ۱۳۴، المغنی ۷ / ۱۰۱۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲ / ۴۱۰۔

غسل کرنے کے وقت عورۃ کا کھولنا:

۱۹- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ تنہا ہونے کی حالت میں غسل کرتے وقت عورۃ کا کھولنا جائز ہے، ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: "کانت بنو اسرائیل یغتسلون عراة ینظر بعضهم إلی بعض، وکان موسی یغتسل وحده......"[۱] (بنی اسرائیل ننگے ہوکر غسل کرتے تھے، ان میں سے بعض بعض کو دیکھتا تھا اور موسی علیہ السلام تنہا غسل کرتے تھے)۔

لیکن اس حالت کے علاوہ دیگر حالتوں میں (کیا حکم ہے؟) اس کی تفصیل اصطلاح "استتار" فقرہ ۸ اور اس کے بعد کے فقرات میں دیکھا جائے۔

کھلی ہوئی عورۃ والے کو سلام کرنا:

۲۰- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ کھلی ہوئی عورۃ والے کو سلام کرنا مکروہ ہے، اگرچہ یہ کھلنا ضرورت کی بنا پر ہو[۲]، اور یہ کہ جو شخص قضائے حاجت کر رہا ہے اسے سلام نہیں کیا جائے گا اور اگر کوئی شخص اسے سلام کرے تو وہ اس کا جواب نہیں دے گا، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ "أن رجلا مرّ علی النبي علیہ السلام وهو یبول، فسلم علیه فلم یرد علیه علیہ السلام"[۳] (ایک شخص نبی علیہ السلام کے سامنے سے اس حال میں گذرا کہ آپ علیہ السلام پیشاب فرمارہے تھے تو اس نے آپ علیہ السلام کو سلام کیا تو آپ علیہ السلام نے اس کا جواب نہیں دیا)۔

اور تفصیل اصطلاح "سلام" فقرہ ۱۷ میں ہے۔

(۱) حدیث: "کانت بنو اسرائیل یغتسلون عراة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۸۵) اور مسلم (۱/ ۲۶۷) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۱۷، الخرشی ۳/ ۱۱۰، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۲، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۸۹، صحیح مسلم بشرح النووی ۴/ ۳۰۵ طبع دار القلم، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/ ۳۷۸، المغنی ۱/ ۱۶۶، ۱۶۷۔

(۳) حدیث: "أن رجلا مر علی النبي علیہ السلام وهو یبول......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۳۴) نے کی ہے اور بخاری نے موقوف ہونے کی وجہ سے اسے معلول کہا ہے، جیسا کہ نصب الرایہ (۱/ ۱۵۲) میں ہے۔

کھلی ہوئی عورۃ والے پر نکیر کرنا:

۲۱- ابن عابدین فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی کو اس حال میں دیکھے کہ وہ گھٹنا کھولے ہوئے ہے تو وہ نرمی کے ساتھ اس پر نکیر کرے گا اور اگر وہ اصرار کرے تو اس سے جھگڑا نہیں کرے گا، اور ران (کے کھولنے کی صورت میں) شدت کے ساتھ اسے نکیر کرے گا، بشرطیکہ وہ اس پر قادر ہو، اور اگر وہ اصرار کرے تو اسے نہیں مارے گا، اور شرم گاہ کے کھلے رہنے کی صورت میں اگر وہ اصرار کرے تو وہ اس کی تادیب کرے گا[۱]۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ جس شخص کی عورۃ کھلی ہو اس پر نکیر کرنا لازم ہے، اس لئے کہ یہ امر بالمعروف کے قبیل سے ہے[۲]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۰۹۔

(۲) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۱/ ۳۳۷-۳۳۸۔

عِوَض

تعریف:

۱- عِوَض، عاضه عوضا وعیاضا و مَعوضة کا مصدر ہے اور وہ بدل ہے تم کہتے ہو: عُضت فلانا وأعضته وعوضته (میں نے فلاں شخص کو عوض دیا) جبکہ تم اس کو اس چیز کا بدل دو جو ضائع ہوگئی ہو، اور تعوض منه اور اعتاض کے معنی یہ ہیں کہ اس نے اس سے عوض لیا اور اعتاضه منه و استعاضه وتعوضه کے معنی یہ ہیں کہ اس نے اس سے عوض طلب کیا اور جمع أعواض ہے [۱]۔

فقہاء کی اصطلاح میں عوض مطلق بدل ہے اور وہ وہ ہے جو دوسرے کے مقابلہ میں خرچ کیا جاتا ہے [۲]۔

اور عوض آخرت کے ثواب کو بھی کہا جاتا ہے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

ثمن:

۲- ثمن: وہ ہے جس سے کسی شئی کا استحقاق حاصل ہوتا ہے، اور ہر چیز کا ثمن اس کی قیمت ہے، اور ثمن عوض ہے اور جمع أثمان اور أثمن ہے [۴]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) المطلع علی ابواب المقنع ۲۱۶۔
(۳) الفروق للقرافی ۳/ ۲۔
(۴) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

صاحب المغرب فرماتے ہیں: ثمن اس چیز کا نام ہے جو مبیع کا عوض ہو [۱]، پس ثمن عوض کے مقابلہ میں خاص ہے۔

شرعی حکم:

۳- عوض کا شرعی حکم کبھی وجوب کا ہوتا ہے اور کبھی حرمت کا ہوتا ہے، پس وہ بعض تصرفات میں واجب ہے اور بعض تصرفات میں حرام ہے، چنانچہ عقد بیع میں عوض کی ادائیگی واجب ہے الا یہ کہ خرید و فروخت کرنے والے اس کے لئے کسی مدت کا ذکر کریں تو اس صورت میں اس مدت تک اس کی ادائیگی ضروری ہوگی۔

(دیکھئے: ''بیع''، فقرہ ۶۱)۔

اور یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ عوض نقدین (سونا، چاندی) میں سے کوئی ایک ہو، اور اگر عوض عین ہو تو ابن رشد حفید فرماتے ہیں کہ فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ اعیان کی بیع ادھار جائز نہیں ہے اور ایسی بیع کی ایک شرط عقد بیع کے فوراً بعد مبیع کو خریدار کے سپرد کرنا ہے [۲]۔

عقد اجارہ میں اجارہ پر دینے والے پر واجب ہے کہ وہ عین کو کرایہ دار کے سپرد کرے اور اس کو اس سے انتفاع پر قادر بنائے، اسی طرح کرایہ دار پر واجب ہے کہ وہ کرایہ پر دینے والے کو اجرت دے دے اور جب عین وصول کرے تو اجرت اس کے سپرد کرے۔

(دیکھئے: ''إجارۃ''، فقرہ ۴۵-۴۸)۔

شوہر پر واجب ہے کہ وہ اپنی بیوی کو مقررہ مہر ادا کرے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''وَاٰتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً'' [۳]

(۱) المغرب۔
(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۰۔
(۳) سورۂ نساء/ ۴۔

(اورتم بیویوں کوان کے مہر خوش دلی سے دے دیا کرو)۔

جوشخص کسی چیز کوتلف کردے اس پر ضمان واجب ہے، اگر وہ چیز مثلی ہے تو اس کے مثل کولوٹا کر اور اگر ذوات القیم میں سے ہے تو اس کی قیمت کولوٹا کر ضمان ادا کرے۔

(دیکھئے: ''ضمان'' فقرہ ٦)۔

اور جوشخص کسی شخص پر جنایت کرے اس پر دیت واجب ہے بشرطیکہ اس کے وجوب کے شرائط پائے جائیں۔

(دیکھئے: ''دیات'' فقرہ ١٢)۔

کبھی عوض حرام ہوتا ہے اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس کے صحیح ہونے کے شرائط میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے، جیسے کہ ایک جنس کی ربوی چیزوں کی بیع ہے اگر ان میں سے بعض کو بعض کے ساتھ فروخت کرنے کی صورت میں تفاضل پایا جائے، مثلاً ایک درہم کو دو درہم کے بدلے نقد فروخت کرنا، یا ایک صاع گندم کو دو صاع گندم کے عوض فروخت کرنا وغیرہ۔

(دیکھئے: ''ربا'' فقرہ ١٤)۔

جمہور فقہاء نے عقود معاوضات میں عوضوں کو ارکان عقد میں شمار کیا ہے۔

(دیکھئے: ''إجارۃ'' فقرہ ١٠، ''بیع'' فقرہ ١٨)۔

عوض کے اقسام:

مختلف اعتبار سے عوض کی متعدد قسمیں ہیں:

٤- حکم شرعی کے اعتبار سے عوض کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جس کا عوض بنا صحیح ہے اور دوسرے وہ جس کا عوض بنا صحیح نہیں ہے، پس وہ جس کا عوض بنا صحیح ہے وہ وہ ہے جس میں اس کے شرعی شرائط پوری طرح موجود ہو، اور جس کا عوض بنا صحیح نہیں ہے وہ وہ ہے جس میں اس کے شرعی شرائط یا ان میں سے بعض نہ پائے جائیں۔

عقد بیع میں جو چیزیں عوض نہیں بن سکتیں وہ ہیں خون، مردار [1]، کتا، خنزیر، شراب اور وہ ناپاک چیز جس کا پاک کرنا ممکن نہ ہو [2]، اور اس سلسلہ میں اصل یہ روایت ہے: "**أن النبي ﷺ نهى عن ثمن الكلب**" [3] (نبی ﷺ نے کتے کی قیمت سے منع فرمایا ہے)، اور نبی ﷺ کا یہ قول ہے: "**إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام**" [4] (بے شک اللہ تعالی اور اس کے رسول نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی بیع کو حرام قرار دیا ہے)، شربینی خطیب فرماتے ہیں کہ مذکورہ چیزوں کے معنی میں جو کچھ ہے ان کو انہیں پر قیاس کیا گیا ہے۔

عقد اجارہ میں جن چیزوں کا عوض بنا صحیح نہیں ہے ان میں درختوں کو لینا ہے تا کہ ان پر کپڑے خشک کئے جائیں، اور قرآن کریم کو لینا ہے تا کہ اس کو دیکھا جائے یا پڑھا جائے، جیسا کہ حنفیہ فرماتے ہیں [5]، اور اسی طرح درخت کا پھل لینے کے لئے اور بکری کا دودھ لینے کے لئے ان کو کرایہ پر لینا ہے جیسا کہ مالکیہ فرماتے ہیں [6]۔

اور جن چیزوں کا عوض بنا صحیح نہیں ہے ان میں عقد نکاح میں بضع کو مہر قرار دینا ہے، اور اسے نکاح شغار کہا جاتا ہے، اور اس کی صورت

---

(١) حاشیہ ابن عابدین ٤/ ٤۔

(٢) مغنی المحتاج ٢/ ١١۔

(٣) حدیث: "نهى عن ثمن الكلب" کی روایت بخاری (فتح الباری ٤/ ٤٢٦) اور مسلم (٣/ ١١٩٨) نے حضرت ابو مسعود البدریؓ سے کی ہے۔

(٤) حدیث: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر" کی روایت بخاری (فتح الباری ٤/ ٤٢٤) اور مسلم (٣/ ١٢٠٧) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

(٥) الفتاوی الہندیہ ٤/ ٤١١، بدائع الصنائع ٤/ ١٧٥۔

(٦) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ٤/ ٢٠۔

یہ ہے کہ کوئی مرد اپنی زیر ولایت لڑکی کا نکاح دوسرے سے اس شرط پر کرائے کہ دوسرا اپنی زیر ولایت لڑکی کا نکاح اس سے کرادے اور شرط یہ ہو کہ ان میں سے ہر ایک کا مہر دوسرے کا بضعہ ہوگا۔

(دیکھئے: "شغار" فقرہ ۲ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

۵-عوض کی مالیت اور عدم مالیت کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: عوض مالی اور عوض غیر مالی۔

فقہاء نے عوض غیر مالی کی متعدد مثالیں بیان کی ہیں، جن میں سے بعض کو ہم ذیل میں ذکر کر رہے ہیں:

ابن عابدین زکاۃ میں مال تجارت کو غیر مال تجارت کے ساتھ بدلنے کے مسئلہ پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اس میں وہ صورت شامل ہے جن میں مال کا تبادلہ ایسے عوض کے ساتھ کیا جائے جو سرے سے مال نہ ہو، مثلاً وہ ایسی ہی چیز پر کسی عورت سے نکاح کرے یا اس پر دم عمد کی طرف سے صلح کرے یا اس پر عورت خلع کرے[1]۔

عوض مالی وہ عوض ہے، جو مال کے ساتھ قائم ہو، اور مال جیسا کہ حنفیہ فرماتے ہیں: وہ ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہوتی ہے اور حاجت کے وقت کے لئے اس کو جمع کر کے رکھنا ممکن ہوتا ہے[2]۔

۶- عوض کی تقسیم اس کی ذات کے اعتبار سے عین، دین، منفعت اور حق کی طرف بھی کی جاتی ہے، انہیں ان کی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

عوض کے شرائط:

۷- شارع نے عوض کے لئے کچھ متعین شرائط مقرر کئے ہیں، تاکہ اس کا عوض ہونا صحیح ہو اور اس پر باہمی عقد اور تبادلہ کا معاملہ جاری ہو۔

اور یہ شرائط تصرفات کے اعتبار سے الگ الگ ہوتے ہیں۔

عقد بیع میں مبیع کے ساتھ کچھ شرائط مخصوص ہیں اور ثمن کے ساتھ کچھ شرائط مخصوص ہیں جن کی رعایت کرنا عقد بیع کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہیں۔

(دیکھئے: "بیع" فقرہ ۲۸ اور اس کے بعد کے فقرات-۵۰-)۔

اور جب ان عوضوں میں ربا کی علت جاری ہو تو یہاں پر دوسری شرطیں بھی ہیں جن کی رعایت عقد کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے۔

(دیکھئے: "ربا" فقرہ ۲۶)۔

عقد اجارہ کے صحیح ہونے کے لئے اس میں اجرت اور جس منفعت پر عقد ہو ان کے لئے فقہاء نے کچھ متعین شرائط کی صراحت کی ہے۔

(دیکھئے: "اجارہ" فقرہ ۲۷ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

عقد نکاح میں ہر چیز کا عورت کے لئے مہر ہونا صحیح نہیں ہے، چنانچہ مہر کے سلسلہ میں کچھ اور شرائط ہیں تاکہ ان کا مہر ہونا صحیح ہو، نووی فرماتے ہیں: اور جس کا مبیع ہونا صحیح ہے اس کا مہر ہونا صحیح ہے[1]، اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ اس کی کم سے کم مقدار دس درہم ہے[2]۔

دیتیں شریعت میں عدد کے لحاظ سے اور اس مال کے لحاظ سے جس میں دیت واجب ہوتی ہے متعین اور مقرر ہیں۔

(دیکھئے: "دیات" فقرہ ۲۹)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۱۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/۳۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۳/۲۷۶۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۲/۳۲۹۔

عوض کے ثبوت کے اسباب:

الف-عقود معاوضات:

۸- جب عقود معاوضات مکمل ہوجائیں اوران کی شرعی شرطیں پائی جائیں تو متعاقدین کے لئے وہ دونوں بدل ثابت ہوں گے جن پر اتفاق ہوا ہے۔

پس مثلاً عقد بیع میں جبکہ عقد صحیح ہواوراس کے پورے شرائط پائے جائیں تو مبیع خریدار کے لئے اور ثمن فروخت کنندہ کے لئے ثابت ہوگا، کاسانی فرماتے ہیں: بیع میں حکم اصلی، مبیع میں فی الحال خریدار کے لئے اور ثمن میں فروخت کنندہ کے لئے ملک کا ثابت ہونا ہے[(۱)]۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: اوراس کا (یعنی بیع کا) حکم دونوں بدل میں عاقدین میں سے ہرایک کے لئے ملک کا ثابت ہونا ہے[(۲)]، اور اسی طرح جبکہ اجارہ صحیح واقع ہوتو اس پراس کا حکم مرتب ہوگا اور وہ حکم کرایہ دار کے لئے منفعت میں ثابت ہونا اوراجرت پر دینے والے کے لئے مقرر شدہ اجرت میں ملک کا ثابت ہونا ہے۔

کاسانی اس کی علت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: اس لئے کہ یہ عقد معاوضہ ہے، کیوں کہ یہ منفعت کی بیع ہے اور بیع عقد معاوضہ ہے لہذا وہ دونوں عوض میں ملکیت کے ثبوت کا تقاضا کرتا ہے[(۳)]۔

شربینی خطیب لکھتے ہیں: جس طرح اجارہ پر دینے والا عقد کی وجہ سے اجرت کا مالک ہوتا ہے اسی طرح مستاجر اس منفعت کا مالک ہوتا ہے جس پر عقد ہوا ہے اور وہ منفعت اس کی ملکیت میں حاصل ہوگی اس کی دلیل یہ ہے کہ مستقبل میں اس میں اس کا تصرف جائز ہے[(۱)]۔

اسی طرح عقد سلم میں مسلم الیہ اگر راس المال پر قبضہ کرلے تو اسے اس کا حق ہوگا کہ وہ اس میں وہ تمام تصرف کرے جن کی شرعاً گنجائش ہے، اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت ہے اوراس کے قبضہ میں ہے اور عقد کے تقاضا کی رو سے رب السلم بھی مسلم فیہ کا مالک ہوگا اور قبضہ سے قبل تصرف کے جواز کے سلسلہ میں تفصیل ہے جسے اصطلاح ''سلم''، فقرہ ۲۹ اوراس کے بعد کے فقرات میں دیکھا جائے۔

ب- عقد نکاح:

۹- صحیح عقد نکاح میں بیوی کے لئے وجوب مہر اور شوہر کے لئے اس سے استمتاع کے حلال ہونے کا حکم مرتب ہوتا ہے، ان میں سے ہر ایک دوسرے کا عوض ہے، کاسانی لکھتے ہیں نکاح صحیح میں مہر عقد کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ ملک کو وجود میں لاتا ہے اور مہر ملک کو وجود میں لانے کے مقابلہ میں واجب ہوتا ہے، اوراس لئے بھی کہ وہ عقد معاوضہ ہے اور وہ مہر کے مقابلہ میں بضعہ کا معاوضہ ہے لہذا وہ بیع کی طرح وجوب عوض کا تقاضا کرتا ہے[(۲)]، ابن رشد فرماتے ہیں: شرم گاہ سے استمتاع عقد نکاح کے بغیر حلال نہیں ہوتا ہے اور نکاح مہر کے بغیر نہیں ہوتا ہے[(۳)]، اللہ تعالی فرماتا ہے: ''وَاٰتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحۡلَةً''[(۴)] (اورتم بیویوں کو ان کے مہر خوش دلی سے دے دیا کرو)، اور بہوتی فرماتے ہیں: عقد نکاح میں معقود علیہ استمتاع کی منفعت ہے نہ کہ منفعت کی ملکیت اور مہر نکاح

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۳ طبع دارالکتاب العربی ۱۹۸۲ء۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۴/ ۲۰۱۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۸۷۔

(۳) المقدمات الممہدات ۲/ ۱۷-۳۰ طبع السعادہ ۱۳۲۵ھ۔

(۴) سورۂ نساء/ ۴۔

میں عوض ہے[۱]۔

ج-جنایات:

۱۰-جنایت ہر وہ ممنوع فعل ہے جو جان پر یا غیر جان پر ضرر پر مشتمل ہو[۲]۔

جنایت: کبھی جنایت کرنے والے یا اس کے عاقلہ پر ثبوت عوض کا سبب ہوتا ہے، چنانچہ قتل عمد میں اگر قصاص کے ساقط ہونے کے اسباب میں سے کسی سبب مثلاً معافی کی وجہ سے قصاص ساقط ہوجائے تو قاتل پر دیت غلیظہ واجب ہوتی ہے، اور قتل شبہ عمد میں جنایت کرنے والے کے عاقلہ پر دیت غلیظہ واجب ہوتی ہے، اور قتل خطا میں جنایت کرنے والے کے عاقلہ پر دیت تین سال کی مدت کے اندر واجب ہوتی ہے اور حنفیہ کے نزدیک اسی کے مثل قتل بالسبب ہے۔

دیکھئے: ''دیات'' فقرہ ۸، ۱۲۔

اسی طرح جان سے کم درجہ کی جنایت میں دیت واجب ہوتی ہے، اور جنایت کبھی ہاتھ پیر کو جدا کردینے یا منفعت کو تلف کردینے یا سر یا کسی عضو کے زخمی کردینے کی وجہ سے ہوتی ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''دیات'' فقرہ ۳۴ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

دیت تو صرف اس کا عوض ہے جس کا سبب جنایت کرنے والا بنا ہے[۳]۔

د-اتلافات:

۱۱-عوض کے ثبوت کے اسباب میں سے ایک اتلافات ہے، اس حیثیت سے کہ تلف کرنے والے پر تلف کردہ شئ کا عوض واجب ہوتا ہے، اور اس کو فقہاء ضمان سے تعبیر کرتے ہیں اور فقہاء نے اتلاف کے وجوب ضمان کا سبب ہونے کی صراحت کی ہے۔

چنانچہ قرافی کی ''الفروق'' میں ہے: ضمان کے اسباب تین ہیں: اول: براہ راست فوت کرنا ہے، مثلاً کپڑے کو جلانا، جانور کو قتل کرنا اور کھانے کو کھاجانا وغیرہ، اور دوم: تلف کرنے کا سبب بننا ہے، مثلاً ایسی جگہ کنواں کھودنا ہے جہاں اجازت نہ دی گئی ہو اور کھانوں میں زہر ڈالنا اور کاشت کے قریب آگ جلانا وغیرہ ہے، جو عام طور پر اتلاف کا سبب ہوتا ہے[۱]۔

سیوطی فرماتے ہیں کہ ضمان کے اسباب چار ہیں...... تیسرا: جان یا مال کو تلف کرنا ہے[۲]۔

ابن رجب فرماتے ہیں: ضمان کے اسباب تین ہیں: عقد، قبضہ اور تلف کرنا، اور تلف کرنے سے مراد یہ ہے کہ براہ راست ایسے سبب کے ذریعہ تلف کرے جو اتلاف کا تقاضا کرتا ہو، مثلاً قتل کرنا اور جلانا، یا ایسا سبب قائم کرے جس سے اتلاف حاصل ہوجائے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ اپنی غیر مملوکہ زمین میں کنواں کھودے یا تیز آندھی کے دن میں آگ جلائے اور وہ دوسرے کے مال کے تلف کرنے کا سبب بن جائے یا کسی چیز سے پانی رکا ہوا اور پانی کی عادت نکل جانے کی ہے تو وہ اس رکاوٹ کو دور کردے خواہ اس کے نکلنے میں اسے اختیار ہو یا نہ ہو[۳]۔

---

(۱) کشاف القناع ۵/۶، ۱۲۸۔
(۲) التعریفات للجرجانی۔
(۳) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۰۱، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۵۷ طبع دار المعرفہ، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۹۹، کشاف القناع ۶/ ۵۔

(۱) الفروق للقرافی ۴/ ۲۷۔
(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۶۲۔
(۳) القواعد لابن رجب رص ۲۰۴۔

ضمان جیسا کہ ''المجلۃ'' میں ہے: اگر مثلی چیزوں میں سے ہو تو شئی کا مثل دینا ہے اور اگر ذوات القیم میں سے ہو تو اس کی قیمت دینا ہے (۱)۔

ھ-بضعہ کو فوت کرنا:

۱۲-فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی انسان کسی عورت کے بضعہ کی منفعت کو نکاح فاسد کے ذریعہ یا وطی بالشبہ کے ذریعہ فوت کردے تو اس پر اس کا مہر مثل واجب ہوگا، اس کے فوت کردہ منفعت کے عوض میں خواہ مہر مثل کی مقدار کچھ ہو، چنانچہ تنویر الابصار کے متن میں ہے: اور نکاح فاسد میں مہر مثل واجب ہوتا ہے (۲)۔

دردیر لکھتے ہیں: غاصب فوت کردینے کی وجہ سے بضعہ کی منفعت کا ضامن ہوگا، پس آزاد عورت سے وطی کرنے کی صورت میں اس پر مہر مثل ہوگا اگرچہ وہ ثیبہ ہو اور باندی سے وطی کرنے کی صورت میں اس میں جو نقص واقع ہوا ہے اس کا ضمان ہے (۳)۔

شربینی خطیب لکھتے ہیں: اور بضعہ کی منفعت کا ضامن نہیں بنایا جائے گا مگر وطی کے ذریعہ فوت کردینے کی وجہ سے پس وہ مہر مثل کے ذریعہ اس کا ضامن ہوگا (۴)۔

اسی کے مثل حنابلہ کے نزدیک ہے، بہوتی فرماتے ہیں: جس عورت سے شبہ کی بنیاد پر وطی کی گئی ہے اس کے لئے مہر مثل واجب ہوگا، جیسے کہ وہ شخص جس نے کسی ایسی عورت سے وطی کی جو نہ اس کی بیوی ہے نہ باندی اور وہ اسے اپنی بیوی یا باندی سمجھ رہا تھا (۵)۔

(۱) دفعہ ۴۱۶، مجلۃ الأحکام العدلیہ۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۲/ ۳۵۰۔

(۳) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۵۴۔

(۴) مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۶، ۳/ ۲۳۳۔

(۵) کشاف القناع ۵/ ۱۶۱۔

و-عقد جزیہ:

۱۳-جزیہ: اس چیز کا نام ہے جو اہل ذمہ سے لی جاتی ہے، خواہ وہ باہمی رضامندی سے ہو، یا قہر وغلبہ یا طاقت کے ذریعہ ملک فتح کرنے سے ہو (۱)۔

جزیہ کی حقیقت میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا وہ سزا ہے یا عوض ہے یا صلہ؟

جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اہل ذمہ پر جزیہ کسی چیز کا عوض ہو کر واجب ہوتا ہے، اور اس چیز کے سلسلہ میں ان کے درمیان اختلاف ہے جس کے بدلے میں جزیہ واجب ہوتا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''جزیۃ'' فقرہ ۱۹ میں ہے۔

ز-زکاۃ اور قربانی کا تلف ہوجانا:

۱۴- اگر مال زکاۃ تلف ہوجائے تو زکاۃ دینے والے پر ضمان کے واجب ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ سال کے بعد مال کے تلف ہونے سے زکاۃ ساقط نہ ہوگی اور زکاۃ دینے والے پر ضمان واجب ہوگا، یعنی اس کے بدل کا نکالنا واجب ہوگا اور یہ اس لئے کہ وہ ایسا مال ہے جو ذمہ میں واجب ہے، لہذا وہ نصاب کے تلف ہوجانے سے ساقط نہ ہوگا جیسا کہ دین۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ سال کے بعد مال کے تلف ہونے سے زکاۃ ساقط ہوجائے گی اور زکاۃ دینے والے پر کوئی ضمان نہ ہوگا۔

اس مسئلہ میں تفصیل ہے جسے اصطلاح ''تلف'' فقرہ ۴ میں دیکھا جائے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ صدقۂ فطر کے وجوب

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۴۴، اللباب فی شرح الکتاب ۴/ ۱۴۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۶۔

اور اس کی ادائیگی پر قادر ہونے کے بعد مال کا تلف ہونا اس کو ساقط نہیں کرے گا بلکہ وہ اس کے ذمہ میں برقرار رہے گا، مالکیہ نے اس سے اختلاف کیا ہے، وہ مال کے تلف ہوجانے کی وجہ سے صدقۂ فطر کے ساقط ہونے کے قائل ہیں، اس کی تفصیل اصطلاح ''تلف'' فقرہ ۵ میں ہے۔

اسی طرح اگر مال دار کا معینہ قربانی کا جانور تلف ہوجائے تو حنفیہ اس پر دوسرے جانور کی قربانی کرنا واجب قرار دیتے ہیں، شافعیہ اور حنابلہ صرف اس صورت میں ضمان کو واجب قرار دیتے ہیں جب کہ اس کے ذبح پر قادر ہونے کے بعد یا اس کی کسی کوتاہی کی وجہ سے تلف ہو۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''تلف'' فقرہ ۶ میں ہے۔

ح-ممنوعات کا ارتکاب:

۱۵-فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حرم کے شکار میں ان جانوروں میں مثل کے ذریعہ یا قیمت کے ذریعہ ضمان واجب ہے جن کا مثل ہے، اور جن کا مثل نہیں ہے ان کا ضمان دو عادل آدمیوں کے قیمت لگانے سے ہوگا جسے وہ مساکین پر صدقہ کرے گا۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''احرام'' فقرہ ۱۶۔ ۱۶۴ اور ''حرم'' فقرہ ۱۳ میں ہے۔

شارع نے قسم کے اندر حانث ہونے کی صورت میں کفارہ واجب کیا ہے، جو دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا انہیں کپڑے پہنانا یا غلام کا آزاد کرنا ہے اور ان تینوں سے عاجز ہونے کی صورت میں تین دنوں کا روزہ واجب ہوگا۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''أیمان'' فقرہ ۱۳۸ میں ہے۔

ظہار کرنے والے پر کفارہ واجب ہے، اور وہ درج ذیل ترتیب کے مطابق ہے جس پر فقہاء کا اتفاق ہے: غلام آزاد کرنا، یا پھر روزہ رکھنا، یا پھر کھانا کھلانا اور اس کی تفصیل: اصطلاح ''ظہار'' فقرہ ۲۸ میں ہے۔

ط-کوتاہی اور تعدی:

۱۶-عوض کے ثبوت کے اسباب میں سے ایک سبب تعدی ہے یعنی ظلم اور حد سے تجاوز کرنا، اور تفریط ہے یعنی کوتاہی کرنا اور ضائع کرنا اور یہ دونوں اسباب عقود امانات مثلاً ودیعت میں ضمان کو واجب کرتے ہیں۔

اور یہ مثلاً امانت کی حفاظت نہ کرنا یا غیر امین کے پاس اس کو ودیعت رکھنا ہے اور اسی کے مثل ان لوگوں کے نزدیک عاریت اور رہن بھی ہے جو ان دونوں کو امانت شمار کرتے ہیں۔

اور تفریط عقد وکالۃ میں ضمان کو واجب کرتی ہے، اور یہ اس لئے کہ وکیل میں اصل یہ ہے کہ وہ امین ہے، لہذا اس کے قبضہ میں اس کی کوتاہی اور زیادتی کے بغیر جو چیز تلف ہوجائے اس کا اس پر کوئی ضمان نہیں ہے، لیکن اگر اس کی کوتاہی یا زیادتی ثابت ہوجائے تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔

مزدور کے سپرد جو کام کیا جائے اگر وہ اس میں کوتاہی کرے اور اس کے قبضہ میں جو کچھ ہو وہ تلف ہوجائے تو اس پر ضمان واجب ہوگا، اور اسی کی طرح وصی ہے کہ اگر اس سے موصی علیہ کے مال میں کوتاہی سرزد ہو تو وہ ضامن ہوگا۔

جس شخص سے دوسرے کے مال کو ضائع ہونے یا تلف ہونے سے بچانے میں اور کسی انسان کی زندگی کے بچانے میں کوتاہی سرزد ہو

اس پر ضمان کے واجب کرنے کا قول تنہا مالکیہ کا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''تلف'' فقرہ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

تعدی اور کوتاہی مضارب پر عوض کے ثابت کرنے کا بھی سبب ہے، لہذا اگر مضاربت کا مال مضارب کے قبضہ میں اس کی تعدی یا کوتاہی کے سبب سے ہلاک ہو جائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا ورنہ تو خسارہ رب المال پر ہے عامل پر نہیں، اس لئے کہ وہ امانت دار کی طرح امین ہے۔

(دیکھئے: ''ضمان'' فقرہ ۵۳)۔

جن چیزوں کا عوض لینا جائز نہیں ہے:

۱۷- کچھ تصرفات ایسے ہیں جن کے بارے میں فقہاء نے صراحت کی ہے کہ ان کا عوض لینا جائز نہیں ہے، ان میں سے کچھ کا ذکر ہم ذیل میں کرتے ہیں:

الف) حرام منافع کا عوض لینا جائز نہیں ہے جیسے زنا، نوحہ کرنا، گانا اور حرام کھیل کود۔

(دیکھئے: ''إجارۃ'' فقرہ ۱۰۸)۔

ب) ان طاعات کا عوض لینا جائز نہیں ہے جو مسلمان پر واجب ہیں، مثلاً نماز، روزہ اور حج۔

(دیکھئے: ''إجارۃ'' فقرہ ۱۰۹)۔

زرکشی لکھتے ہیں: اور اسی بنا پر جہاد کے لئے (کسی کو) اجرت پر لینا جائز نہیں، اس لئے کہ جب وہ صف میں حاضر ہوگا تو اس پر جہاد کرنا متعین ہو جائے گا اور اس لئے بھی کہ جہاد کی منفعت اسی کی طرف لوٹتی ہے، پس منفعت اس کو حاصل ہے۔

اگر کسی شخص نے ایسے آدمی کو بچایا جو پانی یا آگ میں گر کر ہلاک ہونے کے قریب تھا تو اس کے لئے اجرت مثل ثابت نہیں ہوگی، قاضی حسین نے یہ لکھا ہے۔

اگر دو شخص کسی دیہات میں ہوں اور ان میں ایک بیمار ہو جائے تو دوسرے پر اس کی دیکھ ریکھ واجب ہو جائے گی، امام نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا کہ اس کے لئے کوئی اجرت نہ ہوگی، اور جب اپنی ضرورت سے فاضل پانی کا خرچ کرنا واجب ہے تو اصح قول کی رو سے اس کا عوض لینا جائز نہیں، اور جب کوئی شخص گواہ بن جائے اور اس سے گواہی دینے کا مطالبہ کیا جائے تو اس کے لئے اجرت لینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ممانعت وارد ہوئی ہے [1]۔

ج) جمہور فقہاء کے نزدیک حقوق مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں، جیسے حق شفعہ اور بیوی کے لئے (شب باشی میں) باری کا حق۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''حق'' فقرہ ۲۶ میں ہے۔

عوض مقرر کرنا:

جس تصرف میں عوض ہو اس کے اعتبار سے عوض کے مقرر کرنے کا حکم الگ الگ ہوتا ہے، جو درج ذیل ہے:

الف- وہ تصرفات جن میں عوض کا مقرر اور معلوم ہونا ضروری ہے:

۱۸- شارع نے بعض تصرفات میں یہ شرط لگائی ہے کہ ان میں عوض متعاقدین کے لئے مقرر اور معلوم ہو اور یہ جیسے کہ عقود و معاوضات ہیں، تا کہ نزاع کی بنیاد باقی نہ رہے۔

(۱) المنثور للزرکشی ۲۸/۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

صرف بیع میں یہ ضروری ہے کہ ثمن اور مبیع معلوم ہو۔

تمرتاشی کہتے ہیں: اور اس کے (یعنی بیع کی) صحیح ہونے کے لئے مبیع اور ثمن کی مقدار معلوم ہونے کی شرط لگائی گئی ہے [۱]۔

دسوقی کہتے ہیں: فروخت کنندہ اور خریدار کے لئے ثمن اور مبیع کا معلوم ہونا ضروری ہے ورنہ بیع فاسد ہوجائے گی، اور راجح مذہب کی رو سے ان دونوں میں سے کسی ایک کا مجہول ہونا ایسا ہے جیسا کہ ان دونوں کا مجہول ہونا [۲]۔

نووی لکھتے ہیں: مبیع کے لئے کچھ شرائط ہیں...... پانچویں شرط یہ ہے کہ اس کا علم ہو اور جب عوض متعین ہو تو اس کا دیکھ لینا کافی ہوگا [۳]۔

بہوتی لکھتے ہیں: عقد بیع کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ عقد کی حالت میں متعاقدین کو مبیع اور ثمن معلوم ہوں [۴]۔

عقد اجارہ کے صحیح ہونے کے لئے فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ متعاقدین کے نزدیک منفعت اور اجرت دونوں معلوم ہوں۔

(دیکھئے: ''إجارۃ''، فقرہ ۳۱-۴۰)۔

اور عقد سلم کے اندر فقہاء نے سلم کے راس المال اور مسلم فیہ میں یہ شرط لگائی ہے کہ وہ دونوں معلوم ہوں، اور یہ اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک مالی معاوضہ کے عقد میں بدل ہے لہذا تمام عقود معاوضات کی طرح اس کا معلوم ہونا ضروری ہے۔

(دیکھئے: ''سلم''، فقرہ ۱۵-۲۲)۔

خلع کے عوض کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا اس کا مقرر اور معلوم ہونا شرط ہے یا نہیں؟

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۴/۲۱۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۱۵۔
(۳) مغنی المحتاج ۲/۱۰-۱۶-۱۸۔
(۴) کشاف القناع ۳/۱۶۳-۱۷۳۔

چنانچہ شافعیہ نے شرط لگائی ہے کہ وہ مقرر اور معلوم ہو [۱]، جبکہ جمہور فقہاء نے یہ شرط نہیں لگائی ہے، چنانچہ وہ مجہول عوض کے ساتھ خلع کے صحیح ہونے کے قائل ہیں۔

دیکھئے: ''خلع''، فقرہ ۲۶۔

ب-وہ تصرفات جن میں عوض کی تعیین واجب نہیں ہے:

۱۹- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر چہ مہر کا ذکر اور اس کی تعیین نہ ہو نکاح صحیح ہوجائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: ''لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَالَمْ تَمَسُّوْهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً'' [۲] (تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ان بیویوں کو جنہیں تم نے نہ ہاتھ لگایا اور نہ ان کے لئے مہر مقرر کیا طلاق دے دو)، اور ایسے نکاح کو نکاح تفویض کہا جاتا ہے۔

بلکہ جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر عدم مہر کی شرط لگادی جائے تو بھی عقد نکاح صحیح ہوجائے گا، کاسانی لکھتے ہیں: اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نکاح مہر کا ذکر کئے بغیر اور اس کی نفی کے باوجود صحیح ہوجاتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: ''لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَالَمْ تَمَسُّوْهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً'' (تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ان بیویوں کو جنہیں تم نے نہ ہاتھ لگایا اور نہ ان کے لئے مہر مقرر کیا طلاق دے دو)، اللہ سبحانہ وتعالی نے اس شخص سے گناہ کو اٹھایا ہے جو ایسے نکاح میں طلاق دے دے جس میں مہر مقرر نہ ہوا ہو، اور طلاق نکاح کے بعد ہی ہوتی ہے، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح مہر مقرر کئے بغیر جائز ہے [۳]۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/۲۶۵۔
(۲) سورۂ بقرہ/۲۳۶۔
(۳) بدائع الصنائع ۲/۲۷۴۔

مالکیہ نے عدم مہر کی شرط لگانے کے مسئلہ میں ان سے اختلاف کیا ہے [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''تفویض''، فقرہ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ خلع کے عوض میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ معلوم اور مقرر ہو، انہوں نے صراحت کی ہے کہ عوض کی جہالت کے باوجود خلع صحیح ہے، شافعیہ نے اس مسئلہ میں ان سے اختلاف کیا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''خلع''، فقرہ ۲۶ میں ہے۔

شارع کی جانب سے متعین کردہ عوض:

۲۰ - شارع نے بعض عوضوں کی خود تعیین کردی ہے اس کی تعیین کو کسی کے لئے نہیں چھوڑا ہے، تاکہ نزاع کی بنیاد ختم ہوجائے اور شارع کی طرف سے عوض کی تعیین یا تو ان کی تحدید کرکے ہے یا کوئی ایسا ضابطہ مقرر کرنے کے ذریعہ ہے جس کی طرف عوض کی تعیین میں رجوع کیا جائے۔

جن عوضوں کی تحدید شارع نے کردی ہے ان میں سے دیت ہے، چنانچہ مثلاً شارع نے (قتلِ) خطا کی دیت سو اونٹ یا سونا کا ایک ہزار دینار یا چاندی کا بارہ ہزار درہم مقرر کردی ہے اور یہی دیت قتل شبہ عمد کی اور قتل عمد کی (بھی) ہے جبکہ قصاص ساقط ہوجائے، لیکن ان دونوں حالتوں میں دیت غلیظہ ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''دیات''، فقرہ ۱۲ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

شارع نے ہاتھ پیر کی دیت، اور منفعت کو تلف کردینے کی دیت اور سر اور دوسرے عضو کو زخمی کرنے کی دیت بھی مقرر کردی ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''دیات''، فقرہ ۳۴ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

شارع کی طرف سے مقرر کردہ عوضوں میں سے رمضان کے روزہ میں حاملہ، مرضعہ اور بہت بوڑھے کا فدیہ ہے اور وہ ایک مسکین کے لئے ایک مد کھانا ہے اگر گندم ہو اور گندم کے علاوہ کوئی اور غلہ ہو تو نصف صاع ہے اور یہ مقدار ہر ایک روزہ کے بدلہ میں ہے۔

(دیکھئے: ''صوم''، فقرہ ۹۰)۔

احرام کی ممنوع چیزوں کے کفارات میں فدیہ ہے اور وہ یہ ہے کہ ہدی ذبح کرے یا چھ مسکینوں کا کھانا صدقہ کرے، یا تین دن روزہ رکھے (دیکھئے: ''اِحرام''، فقرہ ۱۴۸)۔

وہ عوض جن کی تحدید شارع نے ایسا ضابطہ مقرر کرکے کی ہے جس کی طرف ان کی تعیین کے وقت رجوع کیا جائے، ان میں سے ایک اتلافات میں عوض ہے، اور اس کا ضابطہ یہ ہے کہ تلف کردہ شی اگر مثلی ہو تو اس کا مثل، اور اگر قیمی ہو تو اس کی قیمت کو لوٹانا ہوگا، اور اس سلسلہ میں اصل نبی علیہ السلام کا یہ قول ہے: ''**إناء مثل إناء وطعام مثل طعام**'' [۱] (برتن کے مثل برتن اور کھانے کے مثل کھانا)۔

کاسانی لکھتے ہیں: جہاں تک اس ضمان کی ماہیت کا تعلق ہے جو انسانوں کے علاوہ دوسری چیزوں کو تلف کرنے سے واجب ہوتا ہے تو اس سے وہی واجب ہوتا ہے جو غصب سے واجب ہوتا ہے، اگر تلف کردہ شی مثلی ہو تو مثل کا ضمان ہوگا اور اگر وہ ایسی چیز ہو جس کا کوئی

---

(۱) تبیین الحقائق ۱۳۶/۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۰۳-۳۱۳، مغنی المحتاج ۲۲۹/۳، کشاف القناع ۱۵۶/۵۔

(۱) حدیث: ''إناء مثل إناء وطعام مثل طعام'' کی روایت ابوداؤد (۸۲۸/۳) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے فتح الباری (۱۲۵/۵) میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

مثل نہیں تو قیمت کا ضمان ہوگا، اس لئے کہ تلف کرنے کا ضمان تعدی کا ضمان ہے اور اس کی مشروعیت صرف مثل کے ساتھ ہوئی ہے، لہذا ممکن ہونے کی صورت میں مثل مطلق پر عمل کرنا واجب ہوگا اور وہ وہ مثل ہوگا جو صورتاً بھی ہو اور معنی بھی اور ناممکن ہونے کی صورت میں مثل معنوی واجب ہوگا اور وہ قیمت ہے [۱]۔

دیکھئے: "ضمان" فقرہ ۶، ۱۸، ۹۱۔

اسی قبیل سے نکاح تفویض میں مہر بھی ہے اور اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ مہر مثل واجب ہوگا اور یہ مہر موت یا وطی کی وجہ سے ثابت ہوجائے گا [۲]۔

دیکھئے: "تفویض" فقرہ ۸۔

اسی قبیل سے محرم پر شکار کے قتل کرنے کا بدلہ بھی ہے اور اس سلسلہ میں جو ضابطہ ہے اسے اللہ تعالی کے قول نے بیان کر دیا ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَاتَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَدْيًا بٰلِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسٰكِيْنَ أَوْ عَدْلُ ذٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوْقَ وَبَالَ أَمْرِهٖ" [۳] (اے ایمان والو شکار کو مت مارو جبکہ تم حالت احرام میں ہو اور تم میں سے جو کوئی دانستہ اسے مار دے گا تو اس کا جرمانہ اسی طرح کا ایک جانور ہے جس کو اس نے مار ڈالا ہے (اور) اس کا فیصلہ تم میں سے دو معتبر شخص کریں گے خواہ وہ جرمانہ چوپایوں میں سے ہو جو نیاز کے طور پر کعبہ تک پہنچائے جاتے ہیں خواہ مسکینوں کو کھانا کھلا دیا جائے یا اس کے مساوی روزہ رکھ لئے جائیں تا کہ وہ اپنے کئے کی شامت کا مزہ چکھے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "إحرام" فقرہ ۱۶۱ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

عوض میں تجزی:

۲۱ - عوض کامل ثابت ہوتا ہے اس کے مطابق جسے عاقدین طے کرتے ہیں (جیسا کہ عقود میں ہے) یا اس کے مطابق جسے شارع نے مقرر کیا ہے (جیسا کہ جنایات اور اتلافات میں ہے)۔

لیکن یہاں پر کچھ ایسے حالات ہیں جن میں عوض مکمل ثابت نہیں ہوتا، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف- وہ حالت جس میں مبیع کا کچھ حصہ قبضہ سے قبل فروخت کنندہ کے فعل سے تلف ہوجائے، پس حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اسی کے بقدر بیع باطل ہوجائے گی اور خریدار سے تلف شدہ حصہ کی قیمت ساقط ہوجائے گی [۱]، اور مبیع جبکہ کیلی یا وزنی ہو تو حنابلہ کا مذہب یہی ہے، ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ ہمارے اصحاب کے قول کا قیاس یہ ہے کہ خریدار کو اختیار ہے کہ بیع کو فسخ کر کے ثمن واپس لے لے یا مبیع لے لے اور بائع نے جو تلف کیا ہے یا عیب دار بنایا ہے اس کا عوض اس سے لے لے [۲]۔

تفصیل اصطلاح "تلف" (فقرہ ۱۴) میں ہے۔

ب- اجیر خاص کی حالت جبکہ وہ اپنے مستاجر کی اجازت کے بغیر دوسرے کے لئے کام کرے تو اس کے کام کے بقدر اس کی اجرت میں کمی کی جائے گی، لہذا مالک کو یہ اختیار ہوگا کہ مزدور نے دوسرے کے لئے جو کام کیا ہے اس کی قیمت کے بقدر اس کی اجرت میں سے

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۶۸، القوانین الفقہیہ رص ۳۵۸، ۳۶۰ طبع دار العلم للملایین ۱۹۷۹ء۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۵۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۵۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۶، ۳/ ۲۳۳، کشاف القناع ۵/ ۱۶۱۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۴۰، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۶۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۲۴۔

ساقط کردے اگر چہ اس نے دوسرے کے لئے مفت کام کیا ہو۔

دیکھئے: ''إجارۃ'' فقرہ ۱۰۶۔

ج- مہر مقرر کرنے کی صورت میں وطی سے قبل طلاق کی حالت کہ اس حالت میں مطلقہ کے لئے مقرر شدہ مہر کا نصف واجب ہوگا[۱]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَافَرَضْتُمْ''[۲] (اور اگر تم نے انہیں طلاق دے دی ہے قبل اس کے کہ انہیں ہاتھ لگایا ہو لیکن ان کے لئے کچھ مہر مقرر کر چکے ہو تو جتنا مہر تم نے مقرر کیا ہے اس کا آدھا واجب ہے)۔

د- خلع میں جبکہ بیوی کہے: ایک ہزار کے بدلہ مجھے تین طلاق دے دو اور شوہر ایک طلاق دے تو اس پر ہزار کا تہائی حصہ واجب ہوگا، اس لئے کہ جب اس نے ایک ہزار کے بدلہ تین طلاق کا مطالبہ کیا تو گویا اس نے ہر طلاق کو ہزار کے تہائی حصہ کے بدلہ طلب کیا اور یہ اس لئے کہ حرف باء عوضوں کے ساتھ ہوتا ہے اور عوض اس چیز پر تقسیم ہوجاتا ہے جس کا وہ عوض ہے[۳]۔

عوض کو حوالہ کرنا:

۲۲- جب عوض کسی شخص کے ذمہ میں کسی ایسے تصرف کے نتیجہ میں ثابت ہو جو اس نے کیا ہے تو اس پر عوض کو اس کے مستحق کے سپرد کرنا واجب ہوگا۔

جس تصرف میں عوض ہو اس کے اعتبار سے عوض کو سپرد کرنے کا وقت الگ الگ ہوتا ہے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱۴۱/۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۷۔

(۳) فتح القدیر ۲۰۹/۳ طبع الامیریہ ۱۳۱۶ھ۔

چنانچہ بعض تصرفات میں شارع نے عوض کو فی الحال اور مجلس عقد میں سپرد کرنے کی شرط لگائی ہے، اس لئے کہ وہ شریعت کے حکم سے فوری ادا کئے جانے والے عوض ہیں۔ جیسا کہ اموال ربویہ میں سے بعض کی بعض کے ساتھ بیع کرنے کی صورت میں ہے جبکہ علت متحد ہو اور اس سلسلہ میں اصل حضرت عبادہ بن صامتؓ کی حدیث ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: **''الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد''**[۱] (سونے کو سونے کے بدلے، چاندی کو چاندی کے بدلے، گندم کو گندم کے بدلے، جو کو جو کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلے اور نمک کو نمک کے بدلے برابر سرابر اور ہاتھوں ہاتھ فروخت کرو، اور اگر ان اقسام کی بیع خلاف جنس کے ساتھ ہو تو جس طرح چاہو فروخت کرو بشرطیکہ معاملہ ہاتھوں ہاتھ ہو)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''ربا'' فقرہ ۲۶ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

عقد سلم کے صحیح ہونے کے لئے حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ رأس المال کو مجلس عقد میں سپرد کر دیا جائے، لہٰذا اگر وہ دونوں اس سے قبل جدا ہو جائیں تو عقد باطل ہو جائے گا، مالکیہ نے دو تین دن اس کی تاخیر کو جائز قرار دیا ہے۔

دیکھئے: ''سلم'' فقرہ ۱۶۔

شفعہ میں حنفیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ یہ ضروری ہے کہ مشفوع فیہ کا ثمن فوری ادا کیا جائے اگر چہ خریدار پر ثمن ادھار ہو، اور

(۱) حدیث عبادہ بن صامت: ''الذهب بالذهب'' کی روایت مسلم (۱۲۱۱/۳) نے کی ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر جائداد غیر منقولہ کو ادھار فروخت کیا جائے تو شفیع اس کو اسی مدت کے ساتھ ادھار لے گا۔

دیکھئے: ''أجل''، فقرہ ۴۱۔

اقالہ میں جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر ثمن فوری واجب الاداء ہو اور اقالہ کے وقت خریدار اس کو ادھار کر دے تو ادھار والی مدت باطل ہو جائے گی اور اقالہ صحیح ہو جائے گا۔

دیکھئے: ''أجل''، فقرہ ۳۹۔

قتل عمد کی دیت میں مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ وہ قاتل کے مال میں فی الحال ثابت ہوگی، ادھار اور مؤخر نہیں ہوگی۔

حنفیہ کے نزدیک تفصیل ہے جسے اصطلاح ''أجل'' فقرہ ۴۳ میں دیکھا جائے۔

۲۳- بعض تصرفات میں شریعت کے حکم سے عوض ادھار ہوگا، اور انہیں عوضوں میں سے ایک قتل شبہ عمد اور قتل خطأ کی دیت ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں دیت کی ادائیگی تین سال کی مدت میں ہوتی ہے۔

دیکھئے: ''أجل''، فقرہ ۴۴-۴۵۔

ان ہی میں سے مسلم فیہ ہے، چنانچہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے سلم کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ مسلم فیہ (مبیع) کی ادائیگی مقررہ مدت تک کے لئے ادھار ہو، اگر مسلم فیہ کو فوری ادا کرنے کی شرط ہو تو عقد سلم صحیح نہیں ہوگا اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ فوری واجب الاداء کی شرط کی صورت میں عقد سلم جائز ہے۔

دیکھئے: ''أجل''، فقرہ ۴۶۔

ان ہی میں سے وہ عوض ہے جس کے ذریعہ کتابت کی گئی ہو، چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مکاتبت صرف ایسے مال کے ساتھ ہوگی جو مؤجل اور قسط وار ہو مکاتب کی سہولت کی خاطر اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ مال مؤجل اور مال حال دونوں کے ساتھ عقد کتابت جائز ہے۔

دیکھئے: ''أجل''، فقرہ ۴۷۔

۲۴- بعض تصرفات میں شارع نے عوض کی سپردگی کی تاخیر کو اس کے اعتبار سے جائز قرار دیا ہے جس پر عاقدین متفق ہو جائیں، چنانچہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ بیع میں ثمن کو ادھار رکھنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: **"أن رسول الله ﷺ اشترى من يهودي طعاما بنسيئة ورهنه درعا له من حديد"**[1] (رسول اللہ ﷺ نے ایک یہودی سے ادھار غلہ خریدا اور اس کے پاس اپنی لوہے کی ایک زرہ رہن رکھ دی)۔

مالکیہ اور حنابلہ اور مرجوح قول میں شافعیہ نے فروخت کردہ عین کی سپردگی کی اس مدت تک تاخیر جائز قرار دیا ہے، جسے فریقین مقرر کریں، جیسے اگر کوئی شخص کوئی گھر اس شرط پر فروخت کرے کہ فروخت کنندہ اس میں ایک ماہ رہے گا پھر وہ اسے اس کے سپرد کرے گا، لیکن حنفیہ اور راجح قول میں شافعیہ نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''أجل''، فقرہ ۳۳ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

عوض کی سپردگی کے موانع:

۲۵- فقہاء نے (عقود معاوضات میں) عوض کا بدل وصول کرنے کے لئے اس کو روکنے کو جائز قرار دیا ہے، چنانچہ فروخت کنندہ کے لئے جائز ہے کہ وہ مبیع کو خریدار کے سپرد کرنے سے اس وقت تک باز رہے جب تک کہ وہ ثمن معجّل کو ادا نہ کر دے۔

دیکھئے: ''استیفاء''، فقرہ ۲۰۔

(۱) حدیث عائشہؓ: **"أن رسول الله ﷺ اشترى من يهودي طعاما......"** کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۳۳) نے کی ہے۔

اگر عقد اجارہ میں اجرت معجّل ہو تو اجارہ پر دینے والے کو اس چیز کے روکنے کا حق ہوگا جس پر عقد واقع ہوا ہے یہاں تک کہ وہ اجرت وصول کرلے۔

دیکھئے: ''إجارۃ'' فقرہ ۵۶۔

بیوی کو یہ حق ہے کہ وہ اس وقت تک اپنے آپ کو شوہر کے حوالہ کرنے سے باز رہے جب تک کہ وہ اس کا مہر معجّل ادا نہ کردے، اور یہ اس لئے کہ شوہر کا حق مبدل میں متعین ہو چکا ہے، لہذا ضروری ہے کہ بدل میں بیوی کا حق متعین ہو، تاکہ دونوں کے درمیان برابری ہوجائے (۱)۔

بیوی کو اس کے شوہر کے سپرد کرنے کے موانع میں سے ایک صغر سنی ہے، لہذا ایسی نابالغ لڑکی جو وطی کو برداشت نہ کرسکتی ہو وہ جب تک بڑی نہ ہوجائے اسے اس کے شوہر کے سپرد نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ کبھی فرط شہوت اسے جماع پر آمادہ کرے گی اور اس سے اس کو ضرر لاحق ہوگا (۲)۔

بیوی کو سپرد کرنے کے موانع میں سے ایک وہ مرض ہے جو جماع سے مانع ہو اور عورت کو اس کے مرض کے ختم ہونے تک مہلت دی جائے گی (۳)۔

عوض کو ساقط کرنے والی چیزیں:

یہاں پر کچھ ایسے اسباب ہیں جو عوض کے ثابت ہونے کے بعد اس کے ساقط ہونے کا سبب بنتے ہیں، ان میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

الف- معقود علیہ کا ہلاک ہونا:

۲۶- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ معقود علیہ کا ہلاک ہوجانا فی الجملہ اس عوض کے ساقط ہونے کا سبب بنتا ہے جو اس کے مقابلہ میں ہے۔

لہذا اگر مبیع قبضہ سے قبل کسی آفت سماوی کی وجہ سے، یا مبیع کے فعل سے تلف ہوجائے تو بیع فسخ ہوجائے گی اور خریدار سے ثمن ساقط ہوجائے گا۔

دیکھئے: ''تلف'' فقرہ ۹۔

اور اگر اجارہ پر لگایا گیا عین اس طرح ہلاک ہوجائے کہ اس سے مقصود منافع بالکلیہ فوت ہوجائیں، جیسے گھر منہدم ہوجائے اور ملبا ہوجائے اور کشتی ٹوٹ جائے اور تختے ہوجائیں تو عقد اجارہ فسخ ہوجائے گا اور اجرت ساقط ہوجائے گی (۱)۔

ب- ابراء:

۲۷- ابراء: کسی شخص کا اپنے اس حق کو ساقط کردینا ہے جو دوسرے کے ذمہ میں یا اس کی جانب ہو، پس ابراء، ذمہ سے عوض کے ساقط ہونے کا ایک سبب ہے، اور ابراء کا غالب حکم استحباب ہے۔

دیکھئے: ''ابراء'' فقرہ ۱۲۔

ج- معاف کرنا:

۲۸- معاف کرنا عوض کے ساقط ہونے کا ایک سبب ہے اور یہ قصاص اور جنایات میں آتا ہے، پس جبکہ مجرم پر دیت ثابت ہوجائے تو معافی اس کو ساقط کردے گی، چنانچہ تمام فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جان کی دیت ان تمام ورثاء کے معاف کردینے سے

---

(۱) الاختیار ۳/۱۰۸، الخرشی علی خلیل ۳/۲۵۷، مغنی المحتاج ۳/۲۲۲۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۹۸، مغنی المحتاج ۳/۲۲۴، کشاف القناع ۵/۱۸۶۔

(۳) فتح القدیر ۳/۲۴۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۹۸، مغنی المحتاج ۳/۲۲۴، کشاف القناع ۵/۱۸۶۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/۱۹۶، الإنصاف ۶/۶۱۔

ساقط ہوجائے گی جو اس کے مستحق ہیں، اور اگر ان میں سے بعض معاف کردیں اور بعض معاف نہ کریں تو جو معاف کردے گا اس کا حق ساقط ہوجائے گا اور مجرم کے مال میں دوسروں کا حصہ باقی رہے گا اگر جنایت عمداً ہو، اور اگر جنایت خطاء ہو تو دیت عاقلہ پر ہوگی۔

جس پر جنایت کی گئی ہے اگر وہ اس جنایت کی دیت کو معاف کر دے جو جان سے کم درجہ ہے یعنی کاٹنا اور منافع کو تلف کرنا تو اس کی دیت ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ بندوں کے ان حقوق میں سے ہے جو اس شخص کے معاف کردینے سے معاف ہوجاتے ہیں جسے معاف کرنے کا حق ہے۔

دیکھئے: ''دیات'' فقرہ ۸۳۔

د- اسلام:

۲۹- کبھی اسلام عوض کے ساقط ہونے کا ایک سبب ہوتا ہے اور یہ جزیہ میں ہے، چنانچہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ جزیہ اس ذمی سے ساقط ہوجاتا ہے جو اسلام میں داخل ہوجائے، لہذا زمانہ مستقبل میں اس سے اس کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**لیس علی المسلم جزیة**''[۱] (مسلمان پر جزیہ نہیں ہے)۔

جزیہ کو ساقط کرنے والی کچھ دوسری چیزیں بھی ہیں جن کی تفصیل اصطلاح ''جزیۃ'' فقرہ ۶۹ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

(۱) حدیث ابن عباسؓ: ''**لیس علی المسلم جزیة**'' کی روایت ابوداؤد (۳/۴۳۸) نے کی ہے، اور ابوحاتم رازی نے اس کے مرسل ہونے کی وجہ سے اس کے معلول ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے جیسا کہ علل الحدیث (۱/۳۱۴) میں ہے۔

عَوْل

تعریف:

۱- **عول، عال یعول** کا مصدر ہے اور لغت میں اس کے معانی میں سے ایک معنی بلند ہونا اور زیادہ ہونا ہے، کہا جاتا ہے: **عالت الفریضة**، جبکہ اس کا حساب زیادہ ہوجائے اور اس کے سہام زیادہ ہوجائیں اور مقررہ حصے کم ہوجائیں[۱]۔

اصطلاح میں عول یہ ہے کہ اگر مخرج حصوں سے کم ہو تو مخرج پر اس کے اجزاء مثلاً سدس، یا ثلث یا اس کے علاوہ اس میں جو کسور موجود ہیں ان میں سے کچھ بڑھا دیا جائے، یا حصوں کے کسور ایک سے زیادہ ہونے کی صورت میں اصل مسئلہ میں حصوں کے سہام کے بقدر اضافہ کیا جائے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

رد:

۲- رد کا ایک معنی رجوع ہے، کہا جاتا ہے: **رد علیه الودیعة ورددته إلی منزله فارتد إلیه**: اس کی امانت اسے لوٹادی گئی اور میں نے اس کو اس کے گھر کی طرف لوٹادیا، پس وہ وہاں لوٹ کر آ گیا[۳]۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) شرح السراجیہ ص ۱۹۴۔

(۳) المصباح المنیر۔

اصطلاح میں: ذوی الفروض کے حصوں سے جو زیادہ ہو اسے دوسرا مستحق نہ ہونے کی صورت میں نسبی ذوی الفروض کو ان کے حقوق کے بقدر دینا ہے[۱]۔

اس بنیاد پر رد، عول کی ضد ہے، اس لئے کہ عول کی صورت میں ذوی الفروض کے حصے کم ہوجاتے ہیں اور اصل مسئلہ بڑھ جاتا ہے اور رد کی صورت میں حصے بڑھ جاتے ہیں اور اصل مسئلہ کم ہوجاتا ہے، اور عول میں حصے مخرج سے زیادہ ہوجاتے ہیں اور رد میں مخرج حصوں سے بڑھ جاتا ہے[۲]۔

اجمالی حکم:

۳- عول مشروع ہے اور اس پر اس وقت عمل کیا جائے گا جبکہ مخرج تمام اہل فروض کے مقررہ حصوں کو پورا کرنے سے تنگ ہوجائے، لہذا اگر کوئی عورت مرجائے اور شوہر، ماں اور حقیقی بہن کو چھوڑ جائے تو تمام ورثاء اصحاب فرائض میں سے ہیں، شوہر کے لئے نصف، ماں کے لئے ثلث اور بہن کے لئے نصف حصہ مقرر ہے، اس صورت میں حصے اس ترکہ سے زیادہ ہوجاتے ہیں جس کو تقسیم ہونا ہے، اس لئے کہ اگر ہم شوہر کو نصف دے دیں تو پھر باقی ماندہ میں نصف اور ثلث کی گنجائش نہ ہوگی، اور اسی طرح دوسرے لوگوں کو ان کا حصہ دینے کی صورت میں ہوگا، لہذا عول ضروری ہوا، یعنی اصل مسئلہ یعنی مخرج میں اصل حصوں کو بڑھایا جائے، ''شرح سراجیہ'' میں ہے: بے شک مخرج جب اس میں جمع شدہ حصوں کو پورا کرنے سے تنگ ہوجائے تو ترکہ کو اس مخرج سے زیادہ عدد کی طرف لایا جائے گا، پھر اسے تقسیم کیا جائے گا تاکہ نقصان تمام وارثین کے حصوں میں ایک ہی تناسب سے ہو[۱]، اس لئے کہ مستحقین اصحاب فرائض میں سے ہیں اور وہ استحقاق کے سبب یعنی نص میں برابر ہیں، لہذا وہ استحقاق میں بھی برابر ہوں گے، پس جب محل میں وسعت ہو تو ان میں سے ہر ایک اپنا پورا حق لے گا اور اگر محل تنگ ہوجائے تو اس کے حق میں سے کم کیا جائے گا جیسا کہ ترکہ میں قرض خواہوں کی حالت ہوتی ہے، پس جبکہ اللہ تعالی نے کسی مال میں مثلاً دو نصف اور ایک ثلث کو واجب کیا ہے تو معلوم ہوا کہ مراد ان حصوں کو اس مال میں ضرب کرنا ہے، اس لئے کہ اس مال کا ان حصوں کو پورا کرنا محال ہے[۲]۔

سب سے پہلے جس نے عول کا فیصلہ کیا وہ حضرت عمرؓ ہیں، ان کے عہد خلافت میں ایک صورت ایسی سامنے آئی جس میں مخرج اپنے حصوں سے تنگ ہوگیا، تو انہوں نے اس مسئلہ میں صحابہ سے مشورہ کیا تو حضرت عباسؓ نے عول کا مشورہ دیا اور فرمایا کہ: ''أعیلوا الفرائض'' (حصوں میں عول کرو)، تمام صحابہ نے اس مسئلہ میں ان کی اتباع کی اور کسی نے ان پر نکیر نہیں کی[۳]، حضرت عثمان غنیؓ کے عہد خلافت میں حضرت ابن عباسؓ نے عول کے سلسلہ میں اپنا اختلاف ظاہر کیا اور فرمایا کہ: اگر لوگ اس کو مقدم کریں جسے اللہ نے مقدم کیا ہے اور اس کو مؤخر کریں جسے اللہ نے مؤخر کیا ہے تو کبھی کسی حصہ میں عول نہ آئے، ان سے کہا گیا کہ اللہ نے کسے مقدم کیا ہے اور کسے مؤخر کیا ہے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ اللہ نے شوہر اور بیوی اور ماں اور دادی کو مقدم کیا ہے اور بیٹیوں، پوتیوں اور بہنوں کو مؤخر کیا ہے۔

علم فرائض میں یہ ثابت ہے کہ تمام مخارج سات ہیں، ان میں سے چار میں کبھی عول نہیں ہوتا ہے اور وہ دو، تین، چار اور آٹھ ہیں،

---

(۱) حاشیۃ الفناری علی شرح السراجیہ رص ۲۳۸۔
(۲) شرح السراجیہ رص ۲۳۸۔

(۱) شرح السراجیہ رص ۱۹۴۔
(۲) شرح السراجیہ رص ۱۹۶۔
(۳) شرح السراجیہ رص ۱۹۵۔

اس لئے کہ ان مخارج سے متعلق حصوں کو یا تو مال پورا کرے گا یا ان سے کچھ زائد چیز باقی رہ جائے گی، اور ان مخارج میں سے تین ہیں جن میں کبھی کبھی عول ہوتا ہے اور وہ چھ، بارہ اور چوبیس ہیں (۱)۔

تفصیل اصطلاح ''إرث'' فقرہ ۵۶-۶۲ میں ہے۔

(۱) شرح السراجیہ رص ۱۹۷-۱۹۹-۲۰۰۔

عَوْم

تعریف:

۱- عوم کا معنی لغت میں تیرنا ہے، کہا جاتا ہے: رجل عوّام: یعنی تیراکی میں ماہر آدمی (۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

تیراکی سے متعلق احکام:

۲- تیراکی ان امور میں سے ہے جس کی اسلام نے ترغیب دی ہے اور اس کے سیکھنے پر ابھارا ہے، جیسے کہ گھوڑے پر سوار ہونا، اور تیر اندازی کرنا وغیرہ جو جسم کو تقویت پہنچاتے ہیں، اور جائز مہارتوں کو بڑھاتے ہیں اور سستی اور گم نامی و بے قدری کو مسلمان سے دور کرتے ہیں۔

حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ ''علموا أبناء کم السباحة والرمي'' (۲) (تم اپنے بیٹوں کو تیراکی اور تیر اندازی سکھاؤ)۔

جمہور فقہاء کے نزدیک بغیر کسی اجرت کے تیراکی میں مسابقت

(۱) لسان العرب۔

(۲) حدیث: ''علموا أبناء کم السباحة والرمي'' کی روایت بیہقی نے شعب الإیمان (۶/۴۰۱) میں کی ہے، پھر اس کے ایک راوی کے بارے میں کہا کہ وہ منکر الحدیث ہے۔

جائز ہے[1]۔

تفصیل اصطلاح ''سباق'' فقرہ ۶ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

تیراکی میں ماہر آدمی کے ہاتھ سے جو شخص ڈوب جائے

اس پر اس کا ضمان:

۳- شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی بچہ تیراکی سکھانے کی غرض سے کسی تیراکی کے ماہر آدمی کے سپرد کیا جائے اور وہ ڈوب جائے تو اس کی دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ اس کا ڈوبنا تیرانے والے کی لاپرواہی کی وجہ سے ہے، اور اس صورت میں قتل شبہ عمد کی دیت ہے، اور وہ عاقلہ پر ہے[2]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲۵۹/۵، نہایۃ المحتاج ۱۶۵/۶، المحلی مع القلیوبی ۲۶۵/۴، المغنی لابن قدامہ ۶۵۲/۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۳۵۲/۷، المحلی مع القلیوبی ۱۴۷/۴۔

عیادۃ

تعریف:

۱- عیادۃ لغت میں مطلقاً زیارت کرنا ہے اور مریض کی زیارت میں اس کا استعمال مشہور ہوگیا ہے، یہاں تک کہ ایسا ہوگیا کہ گویا وہ اس کے ساتھ خاص ہے[1]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

شرعی حکم:

۲- مریض کی عیادت کے حکم کے سلسلہ میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ وہ سنت یا مستحب ہے اور کبھی بعض افراد کے حق میں وجوب تک پہنچ جاتا ہے، اور بعض افراد کے حق میں وجوب تک نہیں پہنچتا۔

شافعیہ میں سے ابن علان فرماتے ہیں کہ یہ سنت کفایہ ہے اور ایک قول یہ ہے کہ فرض کفایہ ہے، اور دوسرے حضرات کا مذہب یہ ہے کہ وہ واجب ہے اور دوسرے حضرات کا مذہب یہ ہے کہ وہ واجب کفایہ ہے، اور نووی نے اس کے واجب عین نہ ہونے کے سلسلہ میں اجماع نقل کیا ہے۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر غیر عیادت کرے تو مستحب ہے ورنہ تو

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

واجب ہے،اس لئے کہ وہ ان امور میں سے ہے جو واجب کفایہ ہیں، لیکن جس شخص پر اس کا نفقہ واجب ہے اس پر اس کی عیادت واجب عین ہے۔

اور دینی بدعت والے آدمی کی عیادت مکروہ ہے اور عالم پر دینی بدعت والے مریض کی عیادت حرام ہے، اس لئے کہ عالم کے ایسے شخص کی عیادت کرنے پر مفاسد مرتب ہوتے ہیں اور عام لوگوں کو اس کی اتباع اور اس کے طریقے کے بہتر ہونے پر آمادہ کرنا لازم آتا ہے۔

اصح قول کی رو سے فاسق کی عیادت جائز ہے، اس لئے کہ وہ مسلمان ہے اور عیادت مسلمانوں کے حقوق میں سے ایک حق ہے[1]۔

مریض کی عیادت کی مشروعیت کے سلسلہ میں اصل درج ذیل حدیث ہے: "**حق المسلم على المسلم خمس: رد السلام، وعيادة المريض، واتباع الجنائز، وإجابة الدعوة، وتشميت العاطس**"[2] (ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان پر پانچ حقوق ہیں، سلام کا جواب دینا، مریض کی عیادت کرنا، جنازوں میں شرکت کرنا، دعوت قبول کرنا اور چھینکنے والے کے جواب پر یرحمک اللہ کہنا)۔ حضرت براءؓ کی یہ حدیث ہے: "**أمرنا رسول الله ﷺ باتباع الجنائز وبعيادة المريض**"[3] (رسول اللہ ﷺ نے ہمیں جنازوں میں شرکت کرنے اور مریض کی عیادت کرنے کا حکم دیا ہے)۔ اسی طرح کافر کی عیادت کرنا جائز ہے، خاص طور پر اگر اس کے اسلام قبول کرنے کی امید ہو، اس لئے کہ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ "**أن غلاما ليهود كان يخدم النبي ﷺ، فمرض فأتاه النبي ﷺ يعوده، فقال: أسلم فأسلم**"[1] (ایک یہودی لڑکا نبی ﷺ کی خدمت کرتا تھا، وہ بیمار ہوگیا تو نبی ﷺ اس کی عیادت کے لئے تشریف لائے اور فرمایا مسلمان ہوجاؤ تو وہ مسلمان ہوگیا)، اور یہ حدیث ہے: "**أن النبي ﷺ عاد يهوديا مرض بجواره**"[2] (نبی ﷺ نے ایک یہودی کی عیادت کی جو آپ کے پڑوس میں بیمار تھا)۔

ذمی کی عیادت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ یہ اہل ذمہ کے حق میں ایک قسم کی بھلائی ہے، اور ہمیں اس سے منع نہیں کیا گیا ہے، آتش پرست کی عیادت کے سلسلہ میں دو قول ہیں[3]۔

مریض کی عیادت کی فضیلت:

۳- مریض کی عیادت کی فضیلت کے سلسلہ میں بہت سی احادیث موجود ہیں، ان میں سے ایک حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن الله تعالى يقول يوم القيامة: يا ابن آدم مرضت فلم تعدني، قال: يا رب كيف**

---

(۱) حاشیہ رد المحتار ۲۴۸/۵، شرح البخاری للعینی ۹/۸، الفواکہ الدوانی ۴۲۷/۲، المدخل لابن الحاج ۱۳۰/۱ اور اس کے بعد کے صفحات، دلیل الفالحین ۳۳/۶، فتح الباری ۲۰۲/۱۰، المغنی ۴۴۹/۲، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲۰۹/۲۔

(۲) حدیث: "حق المسلم على المسلم خمس......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱۲/۳) اور مسلم (۱۷۰۴/۴) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) حدیث براء: "أمرنا رسول الله ﷺ باتباع الجنائز......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱۲/۳) نے کی ہے۔

(۱) حدیث انسؓ: "أن غلاما ليهود كان يخدم النبي ﷺ ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱۹/۱۰) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ عاد يهوديا......" کی روایت عقیلی نے الضعفاء (۲۴۳/۲) میں حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور یہ ذکر کیا ہے کہ اس کی اسناد میں ایک مجہول راوی ہے۔

(۳) سابقہ مراجع۔

أعودک وأنت رب العالمین؟ قال: أما علمتَ أن عبدي فلاناً مرض فلم تعده؟ أما علمت أنک لو عدتَه لوجدتني عنده؟"[۱] (بے شک اللہ تعالی قیامت کے دن کہے گا: اے ابن آدم! میں بیمار پڑا تو تم نے میری عیادت نہیں کی، بندہ کہے گا: اے میرے رب میں آپ کی کیسے عیادت کرتا؟ حالانکہ آپ سارے عالم کے رب ہیں۔ تو اللہ تعالی کہے گا کیا تمہیں معلوم نہیں کہ میرا فلاں بندہ بیمار ہوا اور تم نے اس کی عیادت نہیں کی، کیا تمہیں خبر نہیں تھی کہ اگر تم اس کی عیادت کرتے تو مجھے اس کے پاس پاتے)، اور ان ہی میں سے رسول اللہ ﷺ کا قول ہے کہ "إن المسلم إذا عاد أخاه المسلم لم یزل في خرفة الجنة حتی یرجع"[۲] (بے شک مسلمان جب اپنے مسلمان بھائی کی عیادت کرتا ہے تو وہ مسلسل جنت کا پھل توڑنے میں رہتا ہے یہاں تک کہ لوٹ جائے)، حضرت علی ؓ نے روایت کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "مامن مسلم یعود مسلماً غدوۃ إلا صلی علیه سبعون ألف ملک حتی یمسي، وإن عادہ عشیة إلا صلی علیه سبعون ألف ملک حتی یصبح، وکان له خریف في الجنة"[۳] (جو مسلمان صبح کے وقت کسی دوسرے مسلمان کی عیادت کو جاتا ہے تو ستر ہزار فرشتے اس کے لئے شام تک رحمت کی دعا کرتے ہیں، اور اگر وہ شام کو اس کی عیادت کے لئے جاتا ہے تو صبح تک ستر ہزار فرشتے اس کے لئے رحمت کی دعا کرتے ہیں

(۱) حدیث: "إن الله تعالی یقول یوم القیامة: یا ابن آدم......" کی روایت مسلم (۱۹۹۰/۴) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إن المسلم إذا عاد أخاه المسلم......" کی روایت مسلم (۱۹۸۹/۴) نے حضرت ثوبانؓ سے کی ہے۔

(۳) دلیل الفالحین ۳۶۷/۳۔

حدیث: "ما من مسلم یعود مسلما غدوۃ......" کی روایت ترمذی (۲۹۲/۳) نے کی ہے اور اسے حسن قرار دیا ہے۔

اور اس کو جنت میں تر کھجور ملے گی)۔

مریض کی عیادت کے آداب:

۴- مریض کی عیادت کے آداب میں سے ایک یہ ہے کہ اس کے پاس زیادہ دیر تک نہ بیٹھے لیکن اگر یہ معلوم ہو کہ اس پر شاق نہیں گذرے گا اور وہ اس سے مانوس ہوگا (تو حرج نہیں ہے) اور ایک ادب یہ ہے کہ وہ اس سے قریب ہو اور اپنا ہاتھ اس کے جسم پر رکھے اور اس کا حال دریافت کرے اور اس مدت میں اس کے غم کو دور کرے، اس طور پر کہ اس سے ایسی بات کہے جس سے وہ خوش ہو اور اسے مرض پر صبر کرنے کی وصیت کرے، اور اگر وہ اس پر صبر کرے تو اس سے اس کی فضیلت بیان کرے اور اسے دعا کی درخواست کرے، اس لئے کہ اس کی دعا قبول ہوتی ہے جیسا کہ حدیث میں منقول ہے[۱]۔

عیادت کے آداب میں سے یہ ہے کہ وہ اپنے ساتھ ایسی چیز لائے جس سے اس کو فرحت ہو مثلاً خوشبو یا میوہ، اور یہ کہ اگر وہ محتاج ہو تو اس پر صدقہ کرے اور اسے توبہ اور وصیت کی ترغیب دے، بشرطیکہ اسے اس سے اذیت نہ پہنچے اور بشرطیکہ راجح قول کی رو سے اس پر موت کی علامت ظاہر نہ ہو، اور یہ کہ مریض کی حالت اور اس کی باتوں پر غور کرے، پس اگر اس پر خوف کو غالب دیکھے تو اس کے عمل کے محاسن کو اس کے سامنے ذکر کر کے خوف کو اس سے دور کرے۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں: "کان النبي ﷺ إذا عاد المریض جلس عند رأسه ثم قال سبع مرات: أسأل الله العظیم رب العرش العظیم أن یشفیک، فإن کان في أجله تأخیر عوفي من وجعه"[۲]

(۱) دلیل الفالحین ۳۳/۶-۳۴۔

(۲) عن مختصر کتاب الإفادۃ لابن حجر الہیتمی۔

(نبی ﷺ جب مریض کی عیادت کرتے تو اس کے سر کے پاس بیٹھتے پھر سات مرتبہ یہ دعا فرماتے: میں اللہ عظیم، عرش عظیم کے رب سے یہ دعا کرتا ہوں کہ وہ تمہیں شفا دے پس اگر اس کی موت میں تاخیر ہوتی تو اسے اس مرض کی تکلیف اور درد سے عافیت ہو جاتی)۔

مریض کی عیادت کا وقت:

۵- ہر ایسے وقت میں عیادت مسنون ہے جو اس کے لائق ہو، اس طور پر کہ اس وقت مریض کے پاس آنا اس پر شاق نہ گذرے، عیادت کسی وقت کے ساتھ مقید نہیں ہے، اس کے مرض کی ابتداء سے وقت ہوگا، جمہور کا قول ہے، اور خواہ جس مرض کے لئے بھی ہو اور بعض ایام میں عیادت کے مکروہ ہونے کی کوئی اصل نہیں ہے۔

مرض کا علم ہونے کے بعد عیادت ہوگی اگرچہ انقطاع کی مدت لمبی نہ ہوئی ہو[۱]۔

مریض کی زیارت کس کے لئے مشروع ہے؟

۶- مریض کی عیادت تمام مسلمانوں کے لئے مشروع ہے، اس میں وہ شخص جو مریض کو جانتا ہے اور وہ شخص جو مریض کو نہیں جانتا دونوں برابر ہیں اور اس میں رشتہ دار اور اجنبی دونوں برابر ہیں، لیکن یہ کہ رشتہ دار اور جان پہچان والے کے لئے اس کی زیادہ تاکید اور زیادہ فضیلت ہے، اس لئے کہ احادیث میں عموم ہے، اور پڑوسی اس کا قریبی سمجھا جائے گا، اس لئے کہ عادت اس سے محبت کرنے اور اس کی خبر گیری کا تقاضا کرتی ہے، خواہ ایک ہی مرتبہ کیوں نہ ہو۔

اگر دشمن عیادت کا ارادہ کرے اور اسے یہ معلوم ہو یا یہ گمان ہو کہ مریض اپنے گھر میں اس کے داخل ہونے کو ناپسند کرے گا اور یہ کہ اس کے دیکھنے سے مریض کو ایسا ضرر لاحق ہوگا جس کا عادتاً تحمل نہ ہو سکے تو ایسی صورت میں عیادت حرام یا مکروہ ہوگی[۱]۔

مریض کے لئے دعا:

۷- رسول اللہ ﷺ جب کسی مریض کی عیادت فرماتے تو اس کے لئے شفایابی اور عافیت کی دعا فرماتے تھے، چنانچہ حضرت سعدؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں: "**تشكيت بمكة فجاء ني النبي ﷺ يعودني، فوضع يده على جبهتي، ثم مسح يده على وجهي وبطني ، ثم قال: اللهم اشف سعدا وأتم له هجرته**"**قال: فما زلت أجد برده على كبدي فيما يخال إلي حتى الساعة**"[۲] (میں مکہ میں بیمار ہو گیا تو نبی ﷺ میری عیادت کے لئے تشریف لائے اور اپنا دست مبارک میری پیشانی پر رکھا پھر اپنا دست مبارک میرے چہرے اور پیٹ پر پھیرا پھر فرمایا: اے اللہ تو سعد کو شفا دے اور اس کی ہجرت کو اس کے لئے مکمل فرما، حضرت سعد فرماتے ہیں کہ مجھے لگتا ہے کہ قیامت تک میں اس کی ٹھنڈک اپنے جگر میں محسوس کرتا رہوں گا)۔

رسول اللہ ﷺ نے ہر اس شخص کو جو اپنے مسلمان بھائی کی عیادت کرے یہ حکم دیا ہے کہ وہ اس کے لئے دعا کرے جب تک کہ

= حدیث: "**أن النبي ﷺ كان إذا عاد المريض جلس عند رأسه**......" کی روایت بخاری نے الأدب المفرد ص ۱۸۹ میں کی ہے، اور ابن حجر نے اس کی سند میں اضطراب کی وجہ سے اسے معلول کہا ہے، جیسا کہ ابن علان کی الفتوحات الربانیہ (۶۲/۴) میں ہے۔

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۱۱۳، دلیل الفالحین ۳/ ۲۷۳۔

---

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۱۱۳۔

(۲) حدیث سعدؓ: "**تشكيت بمكة فجاء ني النبى ﷺ** ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۲۰) نے کی ہے۔

اس کی موت نہ آئے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**ما من مسلم یعود مریضا لم یحضر أجله فیقول سبع مرات: أسأل الله العظیم أن یشفیک الا عوفي**"[1] (جو مسلمان بھی کسی ایسے مریض کی عیادت کرتا ہے جس کی موت کا وقت نہ آیا ہو اور سات مرتبہ یہ دعا کرتا ہے کہ میں عظمت والے اللہ سے یہ دعا کرتا ہوں کہ وہ تمہیں شفا دے، تو اسے عافیت ہو جاتی ہے)۔

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ جب کسی مریض کے پاس تشریف لاتے یا کوئی مریض آپ ﷺ کے پاس لایا جاتا تو آپ ﷺ یہ دعا فرماتے: "**اذهب البأس رب الناس، اشف أنت الشافي لا شفاء إلا شفاؤک، شفاء لا یغادر سقما**"[2] (اے لوگوں کے رب تو تکلیف کو دور کر دے، (اور) شفا دے تو ہی شفا دینے والا ہے، تیرے سوا کسی کی شفا نہیں ہے، ایسی شفا دے جو کسی بیماری کو نہ چھوڑے)۔

ابن بطال فرماتے ہیں کہ مریض پر ہاتھ رکھنے میں اس سے انس کا اظہار ہے اور اس کے مرض کی شدت کی جانکاری ہے تاکہ وہ اس کے لئے عافیت کی دعا کرے، جیسا کہ اس پر اس کی حالت ظاہر ہو، اور بسا اوقات اس پر اپنا ہاتھ رکھ کر اسے دم کرے گا اور اس کی تکلیف کی جگہ ہاتھ پھیرے گا جس سے بیمار کو فائدہ پہنچے[3]۔

(۱) حدیث ابن عباسؓ: "**ما من عبد مسلم یعود مریضا لم یحضر......**" کی روایت ترمذی (۴/۴۱۰) نے کی ہے اور اس کی سند میں اضطراب کی وجہ سے ابن حجر نے اسے معلول کہا ہے جیسا کہ ابن علان کی الفتوحات (۴/۶۲) میں ہے۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "**إن النبي ﷺ کان إذ أتی مریضاً أو أتی به......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۱۳۱) نے کی ہے۔

(۳) الطب النبوی لابن القیم ص ۷۵۔

مریض کو اس کی خواہش کی چیز کھلانا:

۸- اگر مریض عیادت کرنے والے سے کسی کھانے کی خواہش ظاہر کرے تو اسے وہ کھلائے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: "**أن النبي ﷺ عاد رجلا فقال له: ما تشتهي؟ فقال: أشتهي خبز بر، فقال النبي ﷺ: من کان عنده خبز بر فلیبعث إلی أخیه، ثم قال النبي ﷺ: إذا اشتهی مریض أحدکم شیئاً فلیطعمه**"[1] (نبی ﷺ نے ایک شخص کی عیادت کی اور اس سے فرمایا: تمہیں کس چیز کی خواہش ہے؟ تو اس نے کہا مجھے گندم کی روٹی کی خواہش ہے، تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ جس شخص کے پاس گندم کی روٹی ہو وہ اسے اپنے بھائی کے پاس بھیج دے، پھر نبی ﷺ نے فرمایا: جب تم میں سے کسی مریض کو کوئی چیز (کھانے کی) خواہش ہو تو وہ اسے وہ چیز کھلائے)۔ اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس کا کھانا اس کے لئے مضر نہ ہو، لیکن اگر اس کے کھانے میں مریض کے لئے ضرر ہو تو نرمی کے ساتھ اسے ٹال دے، اور نہ دے۔

عیادت کرنے والے کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ مریض کو کسی چیز کے کھانے پر مجبور کردے[2]، اس لئے کہ نبی ﷺ کا قول ہے: "**لا تکرهوا مرضاکم علی الطعام، فإن الله عزوجل یطعمهم ویسقیهم**"[3] (تم لوگ اپنے بیماروں کو کھانے پر مجبور نہ کرو اس لئے کہ اللہ رب العزت انہیں کھلاتا پلاتا ہے)۔

(۱) حدیث ابن عباس: "**أن النبي ﷺ عاد رجلا......**" کی روایت ابن ماجہ (۱/۱۱۳۸) نے کی ہے اور ابن حجر نے اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے جیسا کہ ابن علان کی الفتوحات (۴/۸۹) میں ہے۔

(۲) الطب النبوی ص ۷۰۔

(۳) حدیث: "**لا تکرهوا مرضاکم علی الطعام......**" کی روایت ترمذی (۴/۳۸۴) نے حضرت عقبہ بن عامر سے کی ہے، اور اسے حسن قرار دیا ہے، دیکھئے: الطب النبوی ص ۷۰۔

عیافۃ

تعریف:

۱- لغت میں عیافۃ کا اطلاق چند معانی پر ہوتا ہے، ان میں سے ایک کھانے یا پینے کو ناپسند کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "عاف الطعام أو الشراب یعافه عیفا وعیافة" کھانے کو ناپسند کیا، اور اسے نہیں کھایا، اور عائف للشيء کسی چیز کو ناپسند کرنے والا اور اس سے نفرت کرنے والا۔

عیافة کا اطلاق پرندوں کے نام ان کی آواز اور ان کے گذر گاہوں سے اچھا یا برا شگون لینے کے لئے ان کو اڑانے پر ہوتا ہے [۱]، اور اسی سے "عائف" ہے جو پرندہ سے شگون لینے کے لئے اسے اڑاتا ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اجمالی حکم:

۲- عیافہ پرندے کو اڑانے اور ان کے ناموں، آوازوں اور گذرگاہوں کے ساتھ نیک فال یا بدشگونی لینے کے معنی میں زمانہ جاہلیت میں اہل عرب کی عادت تھی، اسلام نے اس کو باطل کیا اور اس سے منع کیا اور معاملہ کو اللہ تعالیٰ کی مطلق مشیت اور کائنات میں اس کے اٹل قوانین کی طرف لوٹایا۔

(۱) لسان العرب، متن اللغۃ، فتح الباری ۱۰/ ۲۱۲-۲۱۶۔

اثر میں آیا ہے: "العیافة، والطیرة، والطرق من الجبت" [۱] (فال یا شگون لینا اور جادو منتر کے طور پر کنکری پھینکنا بت (پرستی) میں سے ہے)۔

دیکھئے: "تطیر" فقرہ ۱۵ اور اس کے بعد کے فقرات۔

جہاں تک کھانے کا ناپسند کرنے اور اس کے کھانے سے باز رہنے کے معنی میں عیافۃ کا تعلق ہے تو حضرت خالد بن ولیدؓ کی حدیث میں ہے: "أنه دخل مع رسول الله ﷺ بیت میمونة فأتي بضب محنوذ فأهوى إلیه رسول الله ﷺ بیده، فقال بعض النسوة: أخبروا رسول الله بما یرید أن یأکل، فقالوا هو ضب یا رسول الله، فرفع یده، فقلت: أحرام یا رسول الله؟ فقال: "لا، ولکن لم یکن بأرض قومي فأجدني أعافه قال خالد: فاجتزرته فأکلته، ورسول الله ﷺ ینظر" [۲] (وہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حضرت میمونہؓ کے گھر میں داخل ہوئے تو ان کے پاس گوہ کا بھنا ہوا گوشت لایا گیا، رسول اللہ ﷺ نے اس کی طرف اپنا دست مبارک بڑھایا تو ازواج مطہرات میں سے بعض نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ کو بتلا دو کہ وہ کیا چیز کھانا چاہ رہے ہیں، تو لوگوں نے کہا کہ اے اللہ کے رسول وہ گوہ (کا گوشت) ہے تو آپ ﷺ نے اپنا ہاتھ کھینچ لیا، میں نے پوچھا، اے اللہ کے رسول! کیا یہ حرام ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، لیکن یہ میری قوم کی سرزمین میں نہیں تھا، اس لئے مجھے اس کی رغبت نہیں ہے، حضرت خالدؓ فرماتے ہیں کہ میں نے اس کو کاٹا

(۱) حدیث: "العیافة والطیرة والطرق" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۲۹۹) نے کی ہے اور اس کی اسناد میں اضطراب ہے جیسا کہ ابن حجر کی التہذیب (۳/ ۶۸) میں ہے۔

(۲) حدیث: "لم یکن بأرض قومي" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۶۳) نے حضرت خالد بن ولیدؓ سے کی ہے۔

اور کھایا جبکہ رسول اللہ علیہ وسلم دیکھ رہے تھے)۔

پس رسول اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں گوہ کو کھایا گیا اور آپ علیہ وسلم نے اس سے منع نہیں فرمایا، تو اس سے اس کا حلال ہونا معلوم ہوا اور یہ کہ آپ علیہ وسلم کا اسے چھوڑ دینا اس کی رغبت نہ ہونے کی وجہ سے تھا[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''أطعمۃ'' فقرہ ۵۴ میں ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۴۔

عِیال

دیکھئے: ''أسرۃ''۔

عَیب

تعریف:

۱ - عیب کے معنی لغت میں: برائی، عار، اور بری خصلت کے ہیں اور جمع ''اعیاب'' اور ''عیوب'' ہے اور رجل عیاب و عیابۃ و عیب کے معنی ہیں: بہت عیب والا آدمی، کہا جاتا ہے: عیب الشيء فعاب: کسی چیز کو عیب دار بنا دیا اور وہ عیب دار ہوگیا، اسم مفعول معیب ہے۔ یا عیب وہ ہے جس سے اصل فطرت سلیمہ خالی ہوتی ہے[1]۔

اصطلاح میں عیب کی تعریف اس کے اقسام کے اعتبار سے الگ الگ ہوتی ہے، نووی فرماتے ہیں: اس کی تعریفیں مختلف ہیں، پس وہ عیب جو بیع میں مؤثر ہے اور جس کے سبب سے خیار ثابت ہوتا ہے، وہ وہ عیب ہے جس کی وجہ سے ملکیت ناقص ہوجائے یا رغبت کم ہوجائے یا غبن اور نقص لاحق ہو، اور کفارہ میں عیب وہ ہے جس کی وجہ سے عمل میں کھلا ہوا ضرر لاحق ہو، قربانی میں عیب وہ ہے: جس کی وجہ سے گوشت کم ہوجائے، نکاح میں عیب وہ ہے جو وطی سے متنفر کردے اور جماع کے جوش اور خواہش کو توڑ دے، اور اجارہ میں عیب وہ ہے جو منفعت میں اتنا اثر ڈالے کہ اس کی وجہ سے اجرت میں فرق ظاہر ہوجائے[2]۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، أحکام القرآن للقرطبی ۱۱/ ۳۴۔
(۲) تہذیب الأسماء واللغات ۴/ ۵۳۔

متعلقہ الفاظ:

الف-غش:

۲-غش ''نصح'' (خیرخواہی) کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: غشه يغشه غشا جبکہ اس کی خیرخواہی چھوڑ دے اور غیر مصلحت کو اس کے لئے آراستہ کرے، اور غش (دھوکہ، ملاوٹ) عیب ہوتا ہے، کبھی وہ عقد میں اثرانداز ہوتا ہے[1]۔

ب-کذب:

۳-کذب: کسی شئ کے بارے میں واقعہ کے خلاف خبر دینا ہے، خواہ جان بوجھ کر ہو یا بھول کر[2]۔

اور کذب عیب سے خاص ہے۔

ج-غبن:

۴-غبن: کمی کرنا اور دھوکہ دینا ہے، اور یہ زیادہ تر خرید و فروخت میں ہوتا ہے، راغب لکھتے ہیں: غبن یہ ہے کہ اس معاملہ میں جو تمہارے اور تمہارے ساتھی کے درمیان ہو مخفی طور پر اس کے ساتھ کمی کا معاملہ کرو[3]۔

غبن اگر زیادہ ہو تو وہ عیب بن جاتا ہے اور عقود معاوضات میں مؤثر ہوتا ہے۔

(۱) لسان العرب، بلغۃ السالک لأقرب المسالک ۲/۸۱۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، صحیح مسلم بشرح النووی ۱/۵۶۔

(۳) لسان العرب، تہذیب الأسماء واللغات ۴/۵۸، المفردات للراغب۔

د-عاہۃ:

۵-عاہۃ: وہ بلا اور آفت ہے جو انسان کی جان یا مال کو لاحق ہوتی ہے[1]۔

عیب، عاہۃ کے مقابلہ میں عام ہے، اس لئے کہ عیب بلا اور آفت کی وجہ سے بھی ہوتا ہے اور اس کے بغیر بھی۔

عیب سے متعلق احکام:

عیب سے متعلق اور اس پر مرتب ہونے والے کچھ احکام ہیں جنہیں فقہاء نے متعدد ابواب میں ذکر کیا ہے، نووی نے انہیں چھ اقسام میں منحصر کیا ہے اور قلیوبی نے آٹھ میں۔

مبیع میں عیب:

۶-حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مبیع میں عیب کا ضابطہ یہ ہے کہ یہ عیب وہ ہے جو تجار کے عرف میں قیمت کے نقصان کا سبب ہو، اس لئے کہ مالیت کے نقصان سے ضرر لاحق ہوتا ہے، یعنی اس کی قیمت کم ہوجاتی ہے[2]۔

شافعیہ کے نزدیک عیب ہر وہ شئ ہے جو عین میں یا قیمت میں ایسی کمی پیدا کردے جس سے غرض صحیح فوت ہوجائے جبکہ مبیع کے جنس میں عدم مبیع غالب ہوجائے خواہ وہ عقد کے ساتھ ہو یا عقد کے بعد قبضہ سے پہلے پیدا ہو[3]۔

مالکیہ کے نزدیک: عیب مبیع یا ثمن میں ایسے نقص کا پایا جانا ہے

(۱) لسان العرب، سبل السلام ۳/۴۶۔

(۲) رد المحتار ۴/۷۱، المغنی لابن قدامہ ۴/۱۶۸۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی ۲/۱۹۸-۱۹۹۔

جس سے ان کے سلامت رہنے کی عادت ہو[۱]۔

وہ عیوب جن کی وجہ سے مبیع لوٹا دی جاتی ہے:

فقہاء نے ان تمام عیوب کو ذکر کیا ہے جن کی وجہ سے مبیع لوٹا دی جاتی ہے، ہم ان میں سے کچھ کو ذکر کرتے ہیں:

اول- ظاہری عیوب:

الف- چوپایوں کے عیوب:

۷- چوپایوں کے عیوب وہ ہیں جو ان سے بے رغبتی پیدا کرتے ہیں اور ان کی قیمتوں کو کم کر دیتے ہیں، جیسے کانا ہونا، غصہ والا ہونا، کیچڑ بہتی آنکھوں والا ہونا، چوپایہ اور اونٹ کا زخم والا ہونا، جانور کے دونوں پنڈلیوں کے درمیانی حصوں میں دوری کا ہونا، پنڈلی کے اندر ہڈی کے اگلے حصہ میں ورم کا ہونا، چوپایہ کے کھر میں بیماری کا ہونا، دانت کاٹنا اور چوپایہ کا بدکنا[۲] اور سرکش ہونا اور قربانی کے جانور کے کان کا کٹا ہونا، اور اگر کان کٹے جانور کو قربانی کے علاوہ کسی اور مقصد کے لئے خریدا ہے تو اسے لوٹانے کا حق نہیں ہے۔

ب- زمین کے عیوب:

۸- زمین اور زمین سے متصل مثلاً کنواں کے عیوب میں سے: وہ ہے جو کھیتی کو نقصان پہنچائے جیسے کنویں کے پانی کا تہہ میں چلا جانا، یا اس کے پانی کا بے حد کھارا ہونا اور نالہ کا نہ ہونا اور اس میں کاشت کا دشوار ہونا، زمین کا خراجی ہونا جبکہ آس پاس کی زمین پر خراج نہ ہو، اور کنویں کے پانی کا نمکین ہونا[۱]۔

ج- گھروں کے عیوب:

۹- گھروں کے عیوب میں سے دیواروں کا پھٹا ہونا، یا لکڑیوں کا ٹوٹا ہوا ہونا، یا اس کے پڑوسی کا برا ہونا یا ان کا منحوس ہونا یا ان میں جن کا ہونا یا یہ کہ اس میں غسل خانہ اور پا[illegible] نہ ہونا، یا راستہ یا پانی بہنے کی جگہ (نالہ) نہ ہو یا کسی ایسی صنعت کی جگہ سے قریب ہو جو عمارت یا رہنے والے کے لئے مضر ہو۔

مالکیہ نے گھر کے عیوب کی تین قسم کی ہے:

اول: یہ کہ عیوب اکثر ثمن کا احاطہ کرلیں تو اس صورت میں اس کو لوٹا دے گا اور ثمن کو واپس لے لے گا۔

دوم: یہ کہ ثمن کو کم نہ کرے تو اس قسم کے عیب کی بنیاد پر (گھر) کو نہیں لوٹائے گا اور عیب کی قیمت کو (فروخت کنندہ سے) واپس لے گا جیسے کہ کنگرہ کا گر جانا یا چوکھٹ یا طاق کا ٹوٹ جانا یا فرش کے پتھروں کا اکھڑ جانا۔

سوم: یہ کہ ثمن کو کم کردے، لیکن اکثر ثمن کو کم نہ کرے، تو اس صورت میں عیب کی قیمت کو واپس لے گا اور اس کی وجہ سے گھر کو لوٹا یا نہیں جائے گا۔ (اندلس کے بعض فقہاء کے نزدیک اس کی وجہ سے

---

(۱) الشرح الصغیر ۳/ ۱۵۲۔

(۲) حرد کے معنی: غضب کے ہیں، رمص کے معنی: آنکھ کے گوشہ میں کیچڑ کا بیٹھا ہونا، دبر کے معنی: چوپایہ اور اونٹ کا زخمی ہونا، فجح کے معنی: جانور کی دونوں پنڈلیوں کے درمیانی حصوں میں دوری کا ہونا، مشش کے معنی: اس ورم کے ہیں جو پنڈلی کے اندر ہڈی کے اگلے حصے میں ہو، دخس کے معنی: اس مرض کے ہیں جو چوپایہ کے کھر میں ہوتا ہے اور جفل کے معنی: چوپایہ کا سرکش ہونا =

= ہے (لسان العرب)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۷۲-۷۳، فتاوی قاضی خان علی الہندیہ ۲/ ۱۹۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۰۴، المنتقی للباجی ۴/ ۱۸۸، مغنی المحتاج ۲/ ۵۱، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۶۰۔

گھر کو لوٹا دیا جائے گا) اور یہ قیمت تہائی سے کم ہے اور تہائی بھی بہت ہے، اور یہی قول راجح ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ گھر دیگر فروخت کی جانے والی چیزوں کے خلاف ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس میں سے تھوڑے حصے کا کوئی مستحق نکل آئے تو باقی ماندہ حصہ کی بیع (اس کے) ثمن کے ساتھ لازم ہوگی۔

اگر غلام کے تھوڑے حصہ کا کوئی مستحق نکل آئے تو باقی (کی بیع) لازم نہ ہوگی۔

اور جن حضرات نے گھر اور دوسری چیزوں پر یکساں حکم لگایا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ وہ مبیع ہے جس میں ایسا عیب پایا گیا جو ثمن کو کم کر دیتا ہے، لہذا اس میں عیب کی وجہ سے لوٹانے کا حق ہوگا جب تک کہ وہ فوت نہ ہو جائے (۱)۔

د- کتابوں کے عیوب:

۱۰ - کتابوں کے عیوب میں سے ورق کا تلف ہو جانا اور اسمیں الٹ پھیر کا ہونا اور کثرت سے غلطی کا واقع ہونا ہے (۲)۔

ھ- کپڑوں کے عیوب:

۱۱ - کپڑوں کے عیوب میں سے پھٹا ہونا اور بناوٹ میں الٹ پھیر کا ہونا اور ایسے کپڑے کا ناپاک ہو جانا ہے جو دھونے سے خراب ہو جائے، یا اس کا ثمن کم ہو جائے اور کپڑے میں تیل کا پایا جانا اور اس طرح کے دیگر عیوب ہیں۔

(۱) المنتقی للباجی ۱۸۹/۴-۱۹۰ طبع بیروت، مواہب الجلیل ۴۳۴/۴، حاشیۃ الدسوقی ۱۰۲/۳-۱۰۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۷۳/۳-۷۴، روضۃ الطالبین ۴۶۳/۳۔

دوم- مبیع میں مخفی عیوب:

۱۲ - مخفی عیوب میں سے وہ ہے جو مبیع کے اندرونی حصہ میں ہو، اور اس سلسلہ میں فقہاء کے نزدیک درج ذیل تفصیل ہے:

اگر کوئی انسان کوئی ایسی چیز خریدے جس میں کھانے کی چیز اس کے اندر ہو جیسے کہ اخروٹ، خربوز، انار، بادام اور انڈا، اور اسے خراب پائے، تو یا تو اس کے خراب کی کوئی قیمت نہیں ہوگی یا اس کی قیمت ہوگی، یا وہ بعض حصے کو خراب اور بعض کو صحیح پائے۔

۱۳ - پس اگر ٹوٹے ہوئے ہونے کی حالت میں اس کے خراب کی کوئی قیمت نہ ہو تو جمہور فقہاء کا مذہب اور مالکیہ کا مشہور قول کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ خریدار فروخت کنندہ سے پوری قیمت واپس لے گا، اس لئے کہ اس کی وجہ سے اصل سے عقد کا فاسد ہونا ظاہر ہوگیا، اس لئے کہ یہ عقد ایسی چیز پر واقع ہوا ہے جس میں کوئی نفع نہیں ہے، اور جس چیز میں نفع نہیں ہے اس کی بیع صحیح نہیں جیسے کہ کیڑے مکوڑے اور مردار اور خریدار پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ مبیع فروخت کنندہ کو لوٹائے، اس لئے کہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے، کیونکہ اس کی کوئی قیمت نہیں ہے (۱)۔

مشہور قول کی رو سے مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس کے عیب پر مبیع کی ذات میں کسی تغیر کے بغیر مطلع ہونا ممکن نہ ہو جیسے کہ لکڑی کا گھن اور اخروٹ، بادام، خربوزہ اور تلخ ککڑی تو اس کا شمار عیب میں نہیں ہوگا اور اس کے مقابلہ میں خریدار کے لئے فروخت کنندہ پر کوئی قیمت نہیں ہوگی، الا یہ کہ وہ لوٹانے کی شرط لگا دے تو پھر اس پر عمل کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے جس میں غرض اور مالیت ہے اور لوٹانے میں عرف کی حیثیت شرط جیسی ہے (۲)۔

(۱) بدائع الصنائع ۲۸۴/۵، روضۃ الطالبین ۴۸۴/۳، المغنی لابن قدامہ ۱۸۵/۴-۱۸۶، الخرشی ۱۳۰/۵-۱۳۱۔

(۲) الخرشی ۱۳۱/۵۔

۱۴ - اگر اس کے خراب کی قیمت ہو کہ فی الجملہ اس سے نفع اٹھانا ممکن ہو تو حنفیہ کا مذہب اور امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس خراب سے جب تک فی الجملہ نفع اٹھانا ممکن ہے تو خریدار کو اسے لوٹانے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ لوٹانے کی شرط یہ ہے کہ لوٹائی جانے والی چیز لوٹاتے وقت اسی وصف پر ہو جس پر وہ قبضہ کے وقت تھی، اور یہ شرط یہاں نہیں پائی گئی، اس لئے کہ وہ توڑے جانے کی وجہ سے مزید عیب دار ہوگئی تو اس صورت میں اگر وہ لوٹائی جائے تو دو عیب کے ساتھ لوٹائی جائے گی، لہذا لوٹائے جانے کی شرط نہیں پائی گئی [1]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ عیب اگر ایسا ہو جس پر مطلع ہونا تغیر سے قبل ممکن ہو، جیسے کہ انڈا، اور اس کو توڑ دے تو خراب اور بدبودار پائے جسے کھایا نہیں جاسکتا تو وہ فروخت کنندہ سے پورے ثمن واپس لے گا، اور اس کے توڑنے کی وجہ سے خریدار پر کچھ واجب نہ ہوگا، خواہ فروخت کنندہ نے عیب کو چھپایا ہو یا نہیں، اسی طرح اگر اس کی قیمت ہو جیسے کہ وہ انڈا جو گندہ ہو کر پانی بن گیا ہو تو اگر فروخت کنندہ نے عیب کو چھپایا ہو (خریدار نے اس کو توڑا ہو یا نہیں) یا فروخت کنندہ نے عیب کو نہ چھپایا ہو خریدار (ہر صورت میں) پورے ثمن کو لوٹائے گا، پس اگر خریدار نے اس کو توڑ دیا ہو تو وہ اسے بھی لوٹا لے گا اور (توڑنے کی وجہ سے) جو نقص واقع ہوا ہے اسے بھی لوٹا لے گا جب تک کہ وہ تلنے جیسے عمل کی وجہ سے ختم نہ ہو جائے کہ ایسی صورت میں نہیں لوٹایا جائے گا، اور دونوں قیمتوں کے درمیان جتنا فرق ہے خریدار اس کو واپس لے گا۔ پس خریداری کے دن صحیح سالم ہونے کی حالت میں اس کی جو قیمت تھی ایک قیمت اس حیثیت سے لگائے گا کہ وہ صحیح ہے عیب دار نہیں ہے، اور دوسری قیمت اس حیثیت سے لگائے گا کہ وہ صحیح اور عیب دار ہے، پس اگر کہا جائے کہ صحیح غیر عیب دار نہ ہونے کی حالت میں اس کی قیمت دس ہے اور صحیح سالم اور عیب دار ہونے کی حالت میں اس کی قیمت آٹھ ہے تو وہ اسی تناسب سے ثمن میں سے واپس لے گا اور وہ پانچواں حصہ ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ خریداری کے دن توڑنے کے بعد اس کی کوئی قیمت ہو، اور اگر اس کی کوئی قیمت نہ ہو تو پورا ثمن کو واپس لے گا، ابن القاسم فرماتے ہیں: یہ اس صورت میں ہے جبکہ اسے فروخت کنندہ کے سامنے توڑے اور اگر چند دنوں کے بعد توڑے تو اسے نہیں لوٹائے گا، اس لئے کہ وہ نہیں جانتا ہے کہ وہ فروخت کنندہ کے پاس خراب ہوا ہے یا خریدار کے پاس، یہ قول امام مالک کا ہے، ابن ناجی فرماتے ہیں: اس کے ظاہر سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگرچہ شتر مرغ کا انڈا ہو، اور بعض مالکیہ فرماتے ہیں کہ شتر مرغ کے انڈے واپس نہیں کئے جائیں گے اس لئے کہ اس کا چھلکا موٹا ہوتا ہے، لہذا اس کا خراب یا اچھا ہونا معلوم نہیں ہوگا [1]۔

شافعیہ کا مذہب اکثر حضرات کے نزدیک قول اظہر کی رو سے یہ ہے کہ خریدار کو بجبر لوٹانے کا حق ہے، جیسے کہ اس جانور (کو خریدنے کی صورت میں) جس کا دودھ زیادہ معلوم ہونے کی غرض سے تھن میں روک دیا گیا ہو، بشرطیکہ اس کے توڑے بغیر اس کے فساد کا علم نہ ہو اور قول اظہر کی رو سے توڑنے کے تاوان کا وہ ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ وہ معذور ہے۔

قول اظہر کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ (خریدار) اس انڈے کے اندرونی گودے کے فاسد ہونے کے باوجود اس کے صحیح سالم ہونے کی قیمت اور گودے کے فاسد ہونے کے ساتھ اس کے ٹوٹے ہوئے ہونے کی حالت کی قیمت میں ان دونوں کی قیمتوں کے

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۸۴، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۸۴-۴۸۵، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۸۶۔

(۱) الخرشی ۵/ ۱۳۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۱۳-۱۱۴۔

درمیان کی قیمت کا ضامن ہوگا، اور ثمن کو نہیں دیکھا جائے گا۔

اگر اس توڑنے سے کم میں اس فساد پر مطلع ہونا ممکن ہو تو راجح مذہب کی رو سے واپس کرنے کا حق نہیں ہے جیسا کہ تمام عیوب میں ہوتا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ دونوں قول درست ہیں اور اس بنیاد پر ناریل وغیرہ کا توڑنا اور اخروٹ میں سوراخ کرنا پہلے حال کی صورتوں میں سے ہے اور اخروٹ کا توڑنا اور شترمرغ کے انڈا کو کوٹنا دوسرے حال کی صورتوں میں سے ہے [1]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر اس عیب دار شئی کے ٹوٹے ہونے کی حالت میں کوئی قیمت ہو، تو اگر توڑے بغیر مبیع کی حالت معلوم کرنا ممکن نہ ہو تو خریدار کو اختیار ہوگا کہ یا تو مبیع کو لوٹا دے اور توڑنے کا تاوان ادا کردے اور قیمت واپس لے لے یا اس کے عیب کا تاوان لے لے جو اس کے صحیح اور عیب دار ہونے کے درمیان کا حصہ ہے، اور یہ بات خرقی کے ظاہر کلام سے سمجھ میں آتی ہے، اس لئے کہ وہ ایسا نقص ہے جو واپس کرنے سے مانع نہیں ہے، لہذا اس کے تاوان کا لوٹانا لازم ہوگا جیسے کہ دودھ زیادہ معلوم ہونے کی غرض سے تھن میں روک دیئے گئے جانور کا دودھ جبکہ اس کو دوہے، اور باکرہ عورت سے جب وطی کرے۔

قاضی فرماتے ہیں کہ اس کے توڑنے کی وجہ سے اس پر کوئی تاوان نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ عیب کو معلوم کرنے کے طریقے سے پیدا ہوا اور فروخت کنندہ نے اس کو اس پر مسلط کیا ہے، اس لئے کہ اس کو معلوم ہے کہ اس کے بغیر اس کا صحیح ہونا یا خراب ہونا معلوم نہ ہوگا۔

اگر وہ توڑنا ایسا ہے کہ اس کے بغیر بھی مبیع کا معلوم کرنا ممکن ہو مگر یہ کہ وہ بالکلیہ تلف نہ ہوجائے تو اس صورت میں حکم وہ ہے جو اس سے پہلی صورت میں خرقی کے قول میں ہے اور یہی قول قاضی کا بھی ہے، پس خریدار کو اختیار ہوگا کہ اس کو واپس کردے اور توڑنے کا تاوان ادا کردے اور ثمن واپس لے لے یا عیب کا تاوان لے لے اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک یہی ہے، اور ان سے دوسری روایت یہ ہے کہ اس کو واپس کرنے کا حق نہیں ہے، اور عیب کا تاوان لینے کا حق ہے، اور اگر اسے اس طرح توڑے کہ اس کی قیمت باقی نہ رہے تو اس کے لئے صرف عیب کا تاوان ہے اس کے علاوہ اور کچھ نہیں جبکہ پوری مبیع فاسد ہو [1]۔

۱۵ - لیکن اگر خریدار مبیع کے بعض حصہ کو فاسد پائے اور بعض کو اچھا، تو حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر فاسد زیادہ ہو تو وہ فروخت کنندہ سے پورا ثمن لوٹا لے گا، اس لئے کہ یہ بات ظاہر ہوگئی کہ فاسد مقدار پر بیع باطل واقع ہوئی تھی، اس لئے کہ یہ بات ظاہر ہوگئی کہ وہ مال نہیں ہے اور جب اس مقدار میں بیع باطل ہوگئی تو باقی ماندہ حصہ میں بھی فاسد ہوگی۔

اگر فاسد کم ہو تو قیاس کی رو سے یہی حکم ہے اور استحسان کی رو سے پورے میں بیع صحیح ہے، اور خریدار کو نہ رد کرنے کا حق ہے اور نہ اس میں کچھ رجوع کرنے کا، اس لئے کہ اس میں تھوڑے سے فساد سے بچنا ممکن نہیں۔

حنفیہ میں سے بعض حضرات وہ ہیں جنہوں نے دوسری تفصیل کی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ پوری مبیع کو فاسد پائے، تو اگر اس کے چھلکا کی کوئی قیمت نہ ہو تو بیع باطل ہے، اس لئے کہ یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اس نے ایسی چیز فروخت کی ہے جو مال نہیں ہے اور اگر اس کے چھلکے کی قیمت ہو جیسے کہ انار اور اس طرح کی دوسری چیزیں تو بیع باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ جب اس کے چھلکے کی قیمت ہوگی تو چھلکا مال ہوگا، لیکن فروخت کنندہ کو اختیار ہوگا اگر چاہے تو ناقص ہونے کی

---

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۴۸۵۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۸۶۔

حالت میں اس پر راضی ہو اور اس کے چھلکے کو قبول کرلے اور پورے ثمن کو لوٹا دے اور اگر چاہے تو قبول نہ کرے، اس لئے کہ وہ (پہلے کے مقابلہ میں) مزید عیب دار ہوگیا ہے اور خریدار پر اس کے حق کی تلافی کے لئے عیب دار حصہ (کا ثمن) لوٹا دے۔

اگر اس کے بعض حصہ کو فاسد پائے تو بھی اسی تفصیل کے مطابق حکم ہے، اس لئے کہ اگر اس کے چھلکے کی قیمت نہ ہوگی تو وہ فروخت کنندہ سے اس کے حصے کا ثمن لوٹا لے گا اور اگر اس کے چھلکے کی قیمت ہوگی تو وہ عیب کے حصہ کی قیمت کو رجوع کرے گا، چھلکے کے حصے کی نہیں، بعض کو کل پر قیاس کرتے ہوئے لیکن اگر فاسد اس میں سے تھوڑا ہو (یعنی) اتنی مقدار میں کہ اس جیسا سامان اس جیسے فساد سے خالی نہ ہوتا ہو تو وہ اسے نہ لوٹائے گا اور نہ کچھ واپس لے گا[1]۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس کے بعض حصہ کی قیمت ہو (جیسے وہ انڈا جو گندہ ہوکر پانی ہوگیا ہو) تو اگر اس کے فروخت کرنے والے نے اس کے عیب کو چھپایا ہو تو خریدار پورا ثمن واپس لے گا، خواہ اس نے اسے توڑا ہو یا نہیں، اسی طرح اگر فروخت کنندہ نے عیب کو نہ چھپایا ہو اور نہ خریدار نے انڈا توڑا ہو تو یہی حکم ہوگا۔

لیکن اگر خریدار اسے توڑ دے تو اسے یہ اختیار ہے کہ اسے لوٹا دے اور اس کا نقصان ادا کرے، بشرطیکہ وہ تلنے وغیرہ جیسے عمل کی وجہ سے فوت نہ ہوا ہو، ورنہ تو لوٹانے کا حق نہیں رہے گا اور مبیع کی دونوں حالتوں (یعنی) اس کے صحیح سالم اور عیب دار ہونے کی حالت میں جو قیمت ہے، دونوں قیمتوں کے درمیانی فرق والی رقم خریدار واپس لے گا، اور اس کی تعیین کے لئے اس کو صحیح سالم اور بغیر عیب کے فرض کر کے اس کی قیمت لگائی جائے گی اور صحیح سالم اور عیب دار فرض کر کے بھی قیمت لگائی جائے گی[2]۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۸۴۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۱۱۳-۱۱۴۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر فاسد انڈا، اخروٹ، بادام اور اس طرح کی دوسری چیز ہو اور اس کے بعض حصہ میں فساد ہو پورے میں نہیں تو فاسد کے حصہ کے ثمن کو لوٹائے گا، لہذا اگر نصف حصہ فاسد ہو تو نصف ثمن کو لوٹا لے گا اور اگر چوتھائی حصہ فاسد ہو تو چوتھائی ثمن کو لوٹا لے گا[1]۔

عقد بیع میں عیب کا اثر:

۱۶- اگر عیب اپنے شرائط کے ساتھ پایا جائے تو لوٹانے کا حق ثابت ہوگا اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[2]، اور عیب کی تعیین وشناخت میں اہل تجربہ اور عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا، اس کی دلیل اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ**"[3] (اے ایمان والو آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)، اور حضرت عائشہؓ کی درج ذیل روایت ہے: "**أن رجلا ابتا ع غلاما فاستغله، ثم وجد به عيبا فرده بالعيب، فقال البائع: غلة عبدى، فقال النبي** ﷺ: **الغلة بالضمان**[4] **وفي رواية :الخراج بالضمان**"[5]

(۱) کشاف القناع ۳/ ۲۲۴۔

(۲) تبیین الحقائق ۴/ ۳۱-۳۲، الدسوقی ۳/ ۱۰۸، مغنی المحتاج ۲/ ۶۳، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۵۹۔

(۳) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۴) حدیث: "الغلة بالضمان" کی روایت حاکم (۲/ ۱۵) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۵) حدیث: "الخراج بالضمان" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۸۰) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ابن القطان نے اسے صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ ابن حجر کی التلخیص (۳/ ۲۲) میں ہے۔

(ایک شخص نے ایک غلام خریدا اور اس سے آمدنی حاصل کی پھر اس میں کوئی عیب پایا تو عیب کی بنیاد پر اسے لوٹا دیا تو فروخت کنندہ نے کہا کہ میرے غلام کی آمدنی (کہاں گئی؟) تو نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ آمدنی تو ضمان کے بدلے میں ہے، دوسری روایت میں ہے کہ خراج ضمان کے بدلے میں ہے)۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی درج ذیل روایت ہے کہ "**أن النبي ﷺ مر برجل يبيع طعاما فأدخل يده فيه فإذا هو مبلول، فقال: من غش فليس منى**"[۱] (نبی ﷺ ایک شخص کے پاس سے گذرے جو غلہ فروخت کر رہا تھا آپ ﷺ نے اپنا دست مبارک اس غلہ میں داخل فرمایا تو دیکھا کہ وہ پانی سے بھیگا ہوا ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا جو شخص دھوکہ دے وہ ہم میں سے نہیں ہے)۔

فروخت کردہ سامان کو ایسے عیب کی بنیاد پر لوٹانے کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، جو عیب قیمت کو کم کرنے والا یا کسی صحیح شرعی غرض کو فوت کرنے والا ہو۔

فقہاء نے عیب کو اس جانور پر قیاس کیا ہے جس کا دودھ بڑھانے کے لئے تھن میں روک دیا گیا ہو، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من اشترى شاة محفلة فردها فليرد معها صاعا من تمر**"[۲] (جو شخص کوئی ایسی بکری خریدے جس کا دودھ بڑھانے کے لئے تھن میں روک دیا گیا ہو اور اس بنا پر وہ اسے بائع پر لوٹائے تو اسے چاہئے کہ اس کے ساتھ ایک صاع کھجور بھی دے)۔

یہ حدیث عیب کے ثبوت اور اس کی بنیاد پر لوٹانے کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے، اور اس لئے کہ خریدار نے ثمن اس لئے خرچ کیا ہے تا کہ مبیع صحیح سالم حالت میں اس کے سپرد کی جائے، اور جب فروخت کنندہ نے مبیع کو صحیح سالم حالت میں اس کے سپرد نہیں کیا تو اسے واپس کرنے کا حق ہوگا، اور اس لئے بھی کہ مبیع میں سلامتی عادتاً خریدار کے نزدیک مطلوب ہوتی ہے، اس لئے کہ خریدار کی غرض مبیع سے نفع اٹھانا ہے اور مبیع کی سلامتی کے بغیر کامل انتفاع نہیں ہوسکتا ہے، اور اس لئے کہ اس نے پورا ثمن صرف اس لئے دیا ہے کہ پوری مبیع صحیح سالم صورت میں اس کے سپرد کی جائے، اس لئے (مبیع کی) سلامتی عقد میں دلالتاً مشروط ہے، اور اس کی حیثیت ایسی ہے جیسے کہ صراحتاً اس کی شرط لگائی گئی ہو، پس جب برابری فوت ہوگئی تو اس کو خیار حاصل ہوگا[۱]۔

خریدار کو عیب سے مطلع کر دینا:

۱۷ - فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر فروخت کنندہ کو مبیع میں کسی ایسی چیز کا علم ہو جسے خریدار ناپسند کرے تو اس پر واجب ہے کہ اسے مفصل طور پر بیان کر دے، اور اگر اس کی حالت مخفی ہو تو بیان پر اضافہ کر کے اس کی کافی وشافی صفت بیان کر دے اس لئے کہ کسی چیز میں کبھی چشم پوشی کر لی جاتی ہے اور کسی چیز میں نہیں کی جاتی، اور بیان نہ کرنا اس پر حرام ہے اور وہ گنہ گار اور نافرمان ہوگا، اس لئے کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا يحل لمسلم باع من أخيه بيعا فيه عيب إلا بينه له**"[۲] (کسی

(۱) حدیث: "من غش فليس مني" کی روایت مسلم (۹۹/۱) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من اشترى شاة محفلة فردها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۶۱/۴) نے کی ہے۔

(۱) سابقہ مراجع، نیل الأوطار ۲۴۱/۵۔

(۲) حدیث: "لا يحل لمسلم باع من أخيه بيعا......" کی روایت ابن ماجہ (۷۵۵/۲) اور حاکم (۱۰/۲) نے کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنے بھائی کے ہاتھ کوئی ایسی چیز فروخت کرے جس میں عیب ہو مگر یہ کہ وہ اسے اس کے سامنے بیان کر دے)، اور اس لئے بھی کہ حضرت حکیم بن حزامؓ نے نبی علیہ السلام سے روایت کیا ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: "البيعان بالخيار مالم يتفرقا، فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وإن كذبا وكتما محقت بركة بيعهما"[۱] (خرید و فروخت کرنے والے فریقین کو اختیار ہے جب تک کہ وہ دونوں (مجلس سے) جدا نہ ہوں، اگر وہ لوگ سچائی اختیار کریں اور (عیب ہو تو) بیان کر دیں تو ان کے لئے ان کی بیع میں برکت ہوتی ہے اور اگر وہ جھوٹ بولیں اور (عیب کو) چھپائیں تو ان کی بیع کی برکت اٹھالی جاتی ہے)۔ اور عیب کو چھپا دینا دھوکہ دینا ہے اور دھوکہ دینا ہے اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے: "من غشنا فليسا منا"[۲] (جو شخص ہمیں دھوکہ دے وہ ہم میں سے نہیں ہے)۔

۱۸- عیب کی خبر دینا صرف فروخت کنندہ تک محدود نہیں ہے، بلکہ ہر اس شخص پر ہے جسے عیب کا علم ہو اور اگر کسی شخص کو تنہا عیب کا علم ہو فروخت کنندہ کو نہ ہو تو اس کے حق میں عیب کی خبر دینا زیادہ واجب ہوگا۔

عیب سے مطلع کرنے کا وقت فروخت کنندہ اور اجنبی کے حق میں بیع سے قبل ہے تاکہ خریدار کو علم اور دلیل حاصل رہے، لیکن اگر اجنبی حاضر نہ ہو یا اس کے لئے خبر دینا آسان نہ ہو تو وقت اطلاع عقد کے بعد ہے، تاکہ خریدار عیب کی وجہ سے واپس کر سکے[۳]۔

(۱) حدیث: "البيعان بالخيار......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۲۸) اور مسلم (۳/ ۱۱۶۴) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من غشنا فليس منا" کی روایت مسلم (۱/ ۹۹) نے کی ہے۔

(۳) تبیین الحقائق ۴/ ۳۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۱۹، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۵۹، نیل الأوطار للشوکانی ۵/ ۲۳۹، مغنی المحتاج ۲/ ۶۳۔

اگر عیب کو چھپا کر بیع کی جائے تو جمہور فقہاء کے نزدیک گناہ اور معصیت کے باوجود بیع صحیح ہوگی: "لأن النبي عليه السلام نهى عن التصرية[۱] وصحح البيع" (اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے دودھ زیادہ معلوم ہونے کی نیت سے تھن میں دودھ روکنے سے منع فرمایا اور بیع کو صحیح قرار دیا)۔

ابوبکر بن عبد العزیز سے نقل کیا گیا ہے کہ بیع باطل ہے، اس لئے کہ اس سے منع کیا گیا ہے اور نہی فساد کا تقاضا کرتی ہے[۲]۔

عیب کی بنیاد پر رد کرنے کے شرائط:

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جس عیب کی بنیاد پر مبیع لوٹائی جاتی ہے اس کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

الف- عیب کا قدیم ہونا:

۱۹- اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ عیب فروخت کنندہ کے پاس پیدا ہوا ہے خواہ عقد سے قبل پیدا ہوا ہو یا اس کے ساتھ یا اس کے بعد قبضہ اور مبیع کی سپردگی سے قبل، تو اس صورت میں اگر خریدار مشقت کے بغیر اس کے زائل کرنے پر قادر نہ ہو تو اسے واپس کرنے کا حق ہوگا، اور اگر وہ اس عیب کے ازالہ پر قادر ہو تو پھر واپس کرنے کا حق نہ ہوگا[۳]۔

(۱) حدیث: "نهى عن التصرية" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۵۵) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) تبیین الحقائق ۴/ ۳۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۹-۱۲۰، حاشیۃ عمیرہ علی المحلی ۲/ ۱۹۷، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۵۹۔

(۳) رد المحتار ۴/ ۷۲، ترتیب الأشباہ ص ۲۶۳، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۶، الدسوقی ۳/ ۱۲۹، المہذب ۱/ ۲۸۵، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۳۰-۳۱۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ ہر وہ عیب جو خریدار کے پاس بعد میں لاحق ہونے والی مدت میں پیدا ہو تو اس کا ضمان فروخت کنندہ پر ہوگا خریدار پر نہیں، اور ان کے نزدیک اس کا نام عہدہ (ضمان، کفالت) رکھا جاتا ہے، اور باجی وغیرہ نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ: متعین مدت میں مبیع کا اپنے فروخت کنندہ کے ضمان سے متعلق ہونا ہے اور وہ عیب کی قدامت کی شرط پر جو فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے بمنزلہ قید کے ہے، اس لئے کہ عیب ظاہر کے لحاظ سے عقد کے پختہ ہونے اور قبضہ کے ذریعہ اس کے مکمل ہونے کے بعد ہی ظاہر ہوا ہے، تو اصل یہ تھا کہ خریدار اس عیب کا ضامن ہوتا جو اس کی ملکیت اور قبضہ کے تحت پیدا ہوا ہے، اور ابن رشد نے ذکر کیا ہے کہ فقہاء کے درمیان اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مبیع قبضہ کے بعد خریدار کے ضمان میں ہے مگر عہدہ اور آسمانی آفت کی صورت میں [۱]۔

اس کی تفصیل "عہدۃ" کی اصطلاح میں ہے۔

ب- براءت کی شرط نہ لگانا:

۲۰- براءت کی صورت یہ ہے کہ یوں کہے: میں نے اس شرط پر فروخت کیا کہ میں ہر عیب سے بری الذمہ ہوں، اس سلسلہ میں چند مذاہب ہیں۔

حنفیہ کا مذہب، امام مالک سے تیسری روایت اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ ہر عیب سے بری ہونے کی شرط کے ساتھ بیع کرنا جائز ہے اور وہ ہر عیب سے بری الذمہ ہو جائے گا اور مبیع کسی حال میں نہیں لوٹائی جائے گی اور یہ اس لئے کہ عیب کی بنیاد پر واپس کرنا فروخت کنندہ پر خریدار کا ایک حق ہے، لہذا جب اس کو ساقط کر دے گا تو دوسرے واجب حقوق کی طرح وہ بھی ساقط ہو جائے گا۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۷- ۱۸۴، الدسوقی ۳/ ۱۴۲، الحطاب ۴/ ۴۷۳۔

ایک روایت کی رو سے حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا تیسرا قول یہ ہے کہ فروخت کنندہ بری الذمہ نہ ہوگا خواہ اسے اس عیب کا علم ہو یا نہ ہو اور یہ اس لئے کہ اگر فروخت کنندہ اس عیب کو نہ جانتا ہو تو وہ غرر کے باب سے ہے اور اگر وہ اسے جانتا ہو تو غبن اور غش (نقصان اور دھوکہ) کے باب سے ہے، اور یہ حضرت ابن عمرؓ کے اثر کی بنیاد پر ہے، انہوں نے اپنا ایک غلام آٹھ سو درا ہم میں فروخت کیا اور اسے براءت کی شرط کے ساتھ فروخت کیا تو جس شخص نے اسے خریدا تھا اس نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کہا کہ غلام کو بیماری ہے اور آپ نے اس کا تذکرہ نہیں کیا تھا تو حضرت عبد اللہؓ نے فرمایا کہ میں نے اسے براءت (کی شرط) کے ساتھ فروخت کیا تھا، تو حضرت عثمانؓ نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کے سلسلہ میں یہ فیصلہ کیا کہ وہ ان کے سامنے قسم کھائیں کہ انہوں نے غلام کو خریدار کے ہاتھ براءت کی شرط کے ساتھ فروخت کیا تھا اور انہیں کسی بیماری کا علم نہیں تھا، تو حضرت عبد اللہؓ نے قسم کھانے سے انکار کیا اور غلام کو واپس لے لیا پھر غلام ان کے پاس صحت مند ہو گیا تو اس کے بعد حضرت عبد اللہؓ نے اسے پندرہ سو درہم میں فروخت کیا۔

شافعیہ کے نزدیک قول اظہر اور مالکیہ کے نزدیک قول اصح اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ فروخت کنندہ جانور کے اندر پائے جانے والے ہر عیب سے بری ہو جائے گا جسے وہ نہ جانتا ہو، لیکن اس عیب سے بری نہ ہوگا جسے وہ جانتا ہو اور حیوان کے علاوہ دیگر چیزوں میں کسی حال میں بری نہ ہوگا [۱]۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۱- ۱۷۲، القوانین الفقہیہ ص ۲۷۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۶۰، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۷۰- ۴۷۱، شرح الروض ۲/ ۶۳، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۹۷۔

عیب کی بنیاد پر واپس کرنے میں فروخت کنندہ کا راضی ہونا:

۲۱- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ عیب کی بنیاد پر واپس کرنے میں نہ فروخت کنندہ کی رضامندی ضروری ہے اور نہ حاکم کا فیصلہ، خواہ مبیع خریدار کے قبضہ میں ہو یا فروخت کنندہ کے، یہ واپسی تنہا خریدار کے ارادہ سے ثابت ہوگی (۱) اور ایسا طلاق پر قیاس کرتے ہوئے کیا جائے گا، کہ طلاق بھی بیوی کی رضامندی پر موقوف نہیں ہوتی ہے، اور نہ اس میں حاکم کے فیصلے کی حاجت ہوتی ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عیب کی بنیاد پر لوٹانے کے لئے فروخت کنندہ کی رضامندی یا حاکم کا فیصلہ شرط ہے جبکہ مبیع خریدار کے قبضہ میں ہو، لیکن اگر وہ فروخت کنندہ کے قبضہ میں باقی ہو تو (اس صورت میں) وہ حضرات جمہور کے ساتھ ہیں یعنی خریدار کے کہنے سے واپسی ہوجائے گی اور قضائے قاضی یا فروخت کنندہ کی رضامندی کی ضرورت نہ ہوگی۔

خریدار کا عیب دار مبیع کو تاوان کے ساتھ روک لینا:

۲۲- اگر خریدار عیب دار مبیع کو روک لے اور عیب کے تاوان کا مطالبہ کرے، جبکہ مبیع پر کوئی ایسی زیادتی یا کمی یا تصرف طاری نہ ہوا ہو جو واپس کرنے سے مانع ہو تو خریدار کو تاوان کے مطالبہ کا حق دیا جائے (یا نہ دیا جائے) اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے اور ان کے تین مذاہب ہیں:

اول- حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اسے یہ حق نہیں ہے کہ وہ عیب دار مبیع کو روک لے اور عیب کا تاوان وصول کرے، اس لئے کہ فوت ہونے والی چیز ایک وصف ہے، اور خالی عقد میں اوصاف ثمن میں سے کسی چیز کے مقابلہ میں نہیں ہوتے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ فروخت کنندہ مقرر شدہ ثمن سے کم میں مبیع کو اپنی ملکیت سے زائل ہونے پر راضی نہیں ہوا ہے، لہذا اسے اس سے ضرر پہنچے گا اور بائع کو ضرر پہنچائے بغیر خریدار سے ضرر کو دور کرنا واپس کر کے ممکن ہے، اور اس لئے بھی کہ عیب دار شئ کو روک لینا اس پر راضی رہنے کی دلیل ہے اب نقصان کا مطالبہ کرنا ممنوع ہوگا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے مصراۃ (زیادہ دودھ معلوم ہونے کی غرض سے تھن میں روکے ہوئے دودھ والے جانور) کے خریدنے والے کو بغیر تاوان کے اسے روکنے یا واپس کرنے کے درمیان اختیار دیا (۱)۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ خریدار اگر مبیع میں سے کسی چیز پر قبضہ کرنے سے قبل اس کے بعض حصہ میں عیب پائے تو اسے اختیار ہے اگر وہ چاہے تو کل پر راضی ہوجائے اور (اس صورت میں) اس پر پورا ثمن لازم ہوگا، اور اگر چاہے تو کل کو واپس کردے لیکن اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ صرف عیب دار حصہ کو اس کے حصے کے بقدر ثمن کو ساقط کر کے واپس کردے، اس لئے کہ قبضہ سے قبل عقد بیع مکمل نہیں ہوتا اور عقد بیع کے مکمل ہونے سے قبل اس میں حصے کرنا باطل ہے۔

اگر قبضہ کے بعد عیب دار ہوا ہو تو اگر مبیع حقیقتاً اور تقدیراً ایک ہی چیز ہو تو اگر خریدار چاہے تو پوری مبیع پر پورے ثمن کے ساتھ راضی ہو اور اگر چاہے تو کل کو واپس کردے اور پورا ثمن واپس لے لے، لیکن اسے یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ صرف عیب دار حصہ کو اس کے مقابل ثمن کو ساقط کر کے واپس کرے۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۹۱/۳، المہذب للشیرازی ۲۸۴/۱، المغنی لابن قدامہ ۲۷۳/۴۔

(۱) فتح القدیر ۴۰۳/۶، بدائع الصنائع ۲۸۸/۵، روضۃ الطالبین ۴۷۸/۳۔
حدیث: "جعل مشتری المصراۃ بالخیار" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۶۱/۴) اور مسلم (۱۱۵۵/۳) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

اگر مبیع حقیقتاً اور تقدیراً چند چیزیں ہوں تو اسے سب کو لوٹانے کا حق نہیں الا یہ کہ فریقین (اس پر) راضی ہوں، البتہ اس کو یہ حق ہے کہ وہ خاص طور پر عیب دار مبیع کو اس کے حصے کے ثمن کو ساقط کر کے لوٹا دے[۱]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایک عقد بیع میں دو چیزوں کو خریدنے والے کے لئے بعض کو لوٹانے کا حق نہیں ہے، اگر باقی حسب سابق اس کی ملکیت میں باقی ہو، اس لئے کہ اس میں فروخت کنندہ پر (مبیع) کے ٹکڑے کرنا ہے، تو اگر فروخت کنندہ اس پر راضی ہو تو اصح قول کی رو سے جائز ہے اگرچہ باقی مبیع اس کی ملکیت سے زائل ہوگئی ہو اور اس کی صورت یہ ہے کہ مبیع کے بعض حصہ کو فروخت کرنے کے بعد عیب کا علم ہو، تو باقی کو واپس کرنے کے سلسلہ میں دو طریقے ہیں، ان دونوں میں سے زیادہ صحیح یہ ہے کہ قطعی طور پر ممنوع ہے جیسا کہ اگر وہ اس کی ملکیت میں باقی ہو (تو ممنوع ہے)[۲]۔

دوم: مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ خریدار اگر مبیع میں عیب پائے اور اس کے پاس مبیع میں کسی طرح کے عیب سے تبدیلی واقع نہ ہوئی ہو تو وہ مبیع یا تو جائداد غیر منقولہ ہوگی یا سامان یا جانور۔

اگر عیب جانور میں ہو تو اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ خریدار کو اختیار دیا جائے گا کہ یا تو وہ مبیع کو لوٹا دے اور اپنا ثمن واپس لے لے، یا وہ مبیع کو اپنے پاس روک لے، اس صورت میں اس کے لئے مزید کچھ نہ ہوگا۔

اگر جائداد غیر منقولہ ہو تو امام مالکؒ معمولی عیب اور زیادہ عیب کے درمیان فرق کرتے ہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر عیب معمولی ہو تو لوٹانا واجب نہ ہوگا اور (فروخت کنندہ پر) عیب کی قیمت واجب ہوگی اور وہ تاوان ہے، اور اگر عیب زیادہ ہو تو پورے ثمن کے ساتھ لوٹانا واجب ہوگا یا عیب کو ساقط کر کے پورے ثمن کے ساتھ مبیع کو اپنے پاس رکھے گا۔

جہاں تک سامانوں کی بات ہے تو مشہور مذہب یہ ہے کہ وہ اس حکم میں بمنزلہ اصول کے نہیں ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ وہ مذہب میں بمنزلہ اصول کے ہے، اور اسی قول کو فقیہ ابو بکر ابن رزق نے اختیار کیا ہے، وہ فرماتے تھے کہ اس معنی میں اصول اور سامانوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اور اس قول کی بنیاد پر جو حضرات اصول میں عیب کثیر اور عیب قلیل کے درمیان فرق کرتے ہیں ان کے لئے لازم ہے کہ وہ سامانوں میں بھی ایسا فرق کریں[۱]۔

اگر ہم کہیں کہ خریدار کو اختیار ہوگا کہ یا تو وہ مبیع کو لوٹا کر اپنا ثمن لے لے یا (مبیع کو) روک لے اور اس کے لئے اور کچھ نہیں ہے، اگر فریقین اس بات پر متفق ہوجائیں کہ خریدار اپنے سامان کو روک لے اور فروخت کنندہ اس کو عیب کی قیمت دے دے تو امام شافعی کے اصحاب میں سے ابن سریج کے علاوہ عام فقہاء اس کو جائز قرار دیتے ہیں، ابن سریج کہتے ہیں کہ ان دونوں کو اس کا اختیار نہیں ہے اور اس بنیاد پر اگر اکثر عیب دار اور تھوڑی صحیح سالم (مبیع) خریدار کے پاس باقی ہو، فوت نہ ہوئی ہو تو وہ پورے کو لوٹائے گا اور پورا ثمن لے لے گا، لیکن اس کو یہ حق نہیں ہوگا کہ جو تھوڑا حصہ صحیح سالم ہے اس کو روک لے اور اکثر عیب دار حصے کو واپس کر دے، اور اگر مبیع کا کم سالم حصہ خریدار کے نزدیک فوت ہوجائے تو اسے عیب دار حصے کو مطلقاً واپس کرنے کا اختیار ہوگا خواہ وہ کم ہو یا زیادہ، اور اگر سامان ثمن ہو تو پورے مبیع کے تعلق سے عیب دار کے مقابلہ میں ثمن کا جو حصہ ہوگا وہ سامان کی

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۸۷۔

(۲) روضۃ الطالبین ۳/ ۴۸۶۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۲۱ - ۱۲۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۵۵، الشرح الصغیر ۳/ ۱۸۲ - ۱۸۳۔

قیمت سے لے لے گا یا عیب دار کی قیمت سامان کی قیمت سے لے لے گا۔

اشہب فرماتے ہیں کہ عیب دار کے مقابلہ میں جو ثمن ہوگا اس میں شریک ہوجائے گا۔

ابن القاسم فرماتے ہیں کہ ثمن میں شریک نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس سے شرکت میں ضرر واقع ہوگا بلکہ وہ قیمت واپس لے گا اور انہوں نے (اسے) پورے کو لوٹانے یا پورے کو روکنے کے ساتھ تشبیہ دی ہے، یا وہ پورے ثمن کے بدلہ (مبیع کے) بعض صحیح سالم حصے کو روکے گا اگرچہ وہ بعض مبیع کا اکثر حصہ نہ ہو، جیسے کہ جوڑے یعنی دو موزے، دو جوتے، دو کنگن، دو بالیوں اور دروازہ کے دونوں پٹ میں سے ایک (یعنی ہر ایسی چیز میں سے جس کے دو میں سے ایک سے بے نیازی حاصل نہیں ہوسکتی ہے) تو اس صورت میں خریدار کو عیب دار حصہ کو اس کے حصے کے ثمن کو واپس لے کر لوٹانے کا حق نہیں ہے، الا یہ کہ فریقین اس پر راضی ہوں۔

اگر عیب دار (مبیع) ماں اور اس کا بچہ ہو تو خریدار کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ ان دونوں میں سے عیب دار کو واپس کردے اور صحیح سالم کو روک لے، اگرچہ فریقین اس پر رضامند ہوں، اس لئے کہ اس صورت میں ماں اور اس کے بچہ کے درمیان تفریق کرنا ہے، جب تک کہ ماں اس پر راضی نہ ہو۔

اسی طرح اگر (مبیع کے) اکثر حصے کا کوئی حق دار نکل آئے تو تھوڑے حصے کو روکنا جائز نہیں ہے، اگر مبیع ذوات القیم میں سے ہو اور متعدد ہو اور متعین ہو اور ایک عقد میں ہو اور باقی حصہ خریدار کے پاس فوت نہ ہوا ہو، لیکن اگر فوت ہوگیا ہو تو اسے اس کو روکنے کا حق ہے اور وہ ثمن کا وہ حصہ واپس لے گا جو استحقاق والے حصے کے ساتھ خاص ہے۔

اگر مبیع کے اکثر حصے کا کوئی مستحق نکل آئے اور تھوڑے حصے کو روکنا ممنوع ہوجائے تو تھوڑے والے حصے کو لوٹا کر اور پورے ثمن کو رجوع کر کے (بیع کو) فسخ کرنا متعین ہے، یا پھر وہ باقی ماندہ بعض حصے کو پورے ثمن کے بدلے روک لے گا، ابوثور اور اوزاعی اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ یہ ثمن مجہول کے بدلے انشائے عقد کی مانند ہے، اس لئے کہ پہلا عقد اصل سے ختم ہوگیا، اس حیثیت سے کہ اکثر حصے کا دوسرا مستحق نکل آیا یا عیب دار ہوگیا، اس لئے کہ اکثر میں دوسرے کا مستحق نکل آنا ایسا ہے جیسے کہ پورے کا دوسرا مستحق نکل آئے، اور جب اکثر (مبیع) عیب دار ہوجائے اور وہ اسے واپس کردے تو یہ کل کے واپس کرنے کی طرح ہوگا، پس خریدار کا تھوڑے صحیح سالم حصے کو روک لینا ایسا ہے جیسا کہ ایسے ثمن کے ساتھ انشائے عقد ہو جو اس وقت مجہول ہو بخلاف اس صورت کے جبکہ اکثر سے کم کا واپس ہو یا کم کا کوئی مستحق نکل آئے۔

ابن حبیب نے اکثر کے واپس کرنے کو اندازہ کے ذریعہ اس کے حصے کے ثمن کو واپس لے کر یہ کہتے ہوئے جائز قرار دیا ہے کہ: یہ بعد میں طاری ہونے والی جہالت ہے [1]، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ تمام اقسام میں سے ہر ایک کے لئے قیمت مقرر نہ کیا ہو، پس اگر ان اقسام میں سے ہر ایک کے لئے قیمت مقرر کیا ہو تو پھر صرف عیب دار مبیع کو بعینہ واپس کرنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور یہ پوری بحث اس ذوات القیم کے بارے میں ہے جو معین اور متعدد ہو۔

لیکن مثلی اور قیمی جو ایک ہو اور وہ جس کا وصف بیان کردیا گیا ہو تو اس کا حکم اس سے مختلف ہے، پس اگر کوئی شخص ایسے دس کپڑے خریدے جس کا وصف بیان کردیا گیا ہو یا دس رطل یا دس وسق گندم

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/۱۲۱، الشرح الصغیر ۳/ ۱۸۲- ۱۸۳، بدایۃ المجتہد لابن رشد ۲/ ۱۵۵۔

خریدے، اور اس کے اکثر حصے کا یا تھوڑے حصے کا کوئی مستحق نکل آئے، یا اس میں کوئی عیب پائے تو بیع کو نہیں توڑے گا، بلکہ وصف بیان کئے گئے کپڑے کے مثل کو یا مثلی شئ کو واپس لے گا، اور استحقاق کی صورت میں اس کو یہ اختیار ہے کہ وہ باقی ماندہ حصہ کو اس کے حصہ کے ثمن کے بدلے روک لے اور عیب دار ہونے کی صورت میں صحیح سالم اور عیب دار حصے کو روکے۔

لیکن اگر مبیع ایک ہو جیسے کہ گھر وغیرہ اور بعض حصے کا کوئی مستحق نکل آئے خواہ وہ بعض کم ہو یا زیادہ تو خریدار کو روک لینے اور واپس کرنے کے درمیان اختیار ہوگا[1]۔

ایسے دو خریدار جن کی تجارت میں شرکت نہ ہو ان میں سے ایک کا متحد یا متعدد چیز کی بیع میں اپنے حصے کو واپس کرنا جائز ہے، جسے ان دونوں نے ایک عقد میں خریدا ہو اور اس میں کسی عیب پر مطلع ہوئے ہوں، اگرچہ فروخت کنندہ انکار کرے اور کہے کہ میں اقالہ نہیں کروں گا مگر پوری مبیع کا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ خریدار کے متعدد ہونے سے عقد متعدد ہو جاتا ہے۔

لیکن تجارت کے دو شریک اگر کسی عیب دار چیز کو ایک عقد میں خریدیں اور ان دونوں میں سے ایک واپس کرنا چاہے تو اس کے ساتھی کو اسے (اس سے) روکنے اور پورے کو قبول کرنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا وکیل ہے۔

اگر خریدار ایسے دو فروخت کنندہ سے جن کی تجارت میں شرکت نہیں ہے خریداری کرے تو اس کے لئے جائز ہے کہ ایک کے حصے کو واپس کر دے دوسرے کے حصے کو واپس نہ کرے[2]۔

سوم: حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ خریدار اگر عیب دار (مبیع) کو روکنا

(۱) الشرح الصغیر ۳/ ۱۸۴۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۲۲-۱۲۳۔

اور نقص کا تاوان لینا چاہے تو اسے اس کا حق ہے، اگرچہ واپس کرنا متعذر نہ ہو، خواہ فروخت کنندہ تاوان دینے پر راضی ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ خریدار ایسے عیب پر مطلع ہوا ہے جس کا اسے علم نہیں تھا، لہذا اس کو تاوان لینے کا حق ہوگا، جیسا کہ اگر وہ اس کے پاس عیب دار ہو جائے، اور اس لئے بھی کہ اس پر مبیع کا ایک جز فوت ہو گیا ہے، لہذا اس کے لئے اس کے عوض کے مطالبہ کا حق ہوگا، جیسا کہ اگر وہ دس قفیز خریدے پھر پتہ چلے کہ وہ نو قفیز ہے، اور اس لئے بھی کہ دونوں فریق اس بات پر راضی ہو گئے کہ عوض، معوض کے مقابلے میں ہے، پس عوض کے ہر جز کے مقابلہ میں معوض (عوض والی شئ) کا جز ہے اور عیب کے ساتھ معوض کا ایک جز فوت ہو گیا، لہذا وہ اس کا بدل لے گا، اور وہ تاوان ہے جب تک کہ یہ ربا کا سبب نہ بنے، جیسے کہ زیور کو اسی کے وزن کی چاندی کے بدلہ خریدنا[1]۔

اگر کوئی شخص ایک عقد میں دو عیب دار چیزیں خریدے، یا غلہ یا اس طرح کی دوسری چیز دو برتنوں میں ایک عقد میں خریدے تو اس کو صرف یہ حق ہے کہ یا تو وہ ان دونوں کو ایک ساتھ واپس کر دے یا ان دونوں کو روک لے اور تاوان کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو واپس کرنے میں فروخت کنندہ پر عقد بیع کو متفرق کرنا ہے، حالانکہ اس کا امکان ہے کہ وہ عقد کو متفرق نہ کرے (یہ ایک عیب دار شئ کے بعض کو واپس کرنے کے مشابہ ہو گیا) پس اگر دو عیب دار چیزوں میں سے ایک تلف ہو جائے اور دوسری باقی رہے تو خریدار کے لئے باقی ماندہ حصہ کو اس کے حصہ کے ثمن کو واپس لے کر لوٹانے کا حق ہوگا اس لئے کہ تلف ہو جانے والی چیز کا واپس کرنا دشوار ہے اور تلف ہو جانے والے مبیع کی قیمت کے سلسلہ میں خریدار کا قول اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کی قیمت کی اس زیادتی

(۱) المغنی ۴/ ۱۶۲-۱۶۳، کشاف القناع ۳/ ۲۱۸-۲۲۵۔

کا منکر ہے جس کا دعوی فروخت کنندہ کررہا ہے۔

اگر ان دونوں میں سے ایک عیب دار اور دوسرا صحیح سالم ہو اور خریدار عیب کا تاوان لینے سے انکار کرے تو اسے اس کے حصہ کے ثمن کو واپس لے کر اسے لوٹانے کا حق ہوگا، اس لئے کہ یہ عیب دار مبیع کو لوٹانا ہے بغیر اس کے کہ بائع پر کوئی ضرر ہو اور خریدار کو صحیح سالم مبیع کو لوٹانے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں عیب نہیں ہے الا یہ کہ تفریق اس میں نقص پیدا کردے، جیسے کہ ایک دروازہ کے دو پٹ اور جوڑا موزہ، یا یہ کہ تفریق حرام ہو جیسے کہ باندی اور اس کا بچہ یا اس کا بھائی، تو (اس صورت میں) خریدار کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو تنہا واپس کرے، بلکہ اسے ان دونوں کو ایک ساتھ واپس کرنے یا تاوان لینے کا حق ہے، تاکہ فروخت کنندہ کو ضرر نہ ہو یا تفریق کی حرمت نہ لازم آئے[1]۔

عیب کو ثابت کرنے کے طریقے اور اس کی بنا پر واپس کرنے کے موانع کی تفصیل اصطلاح ''خیار العیب''، فقرہ ۶ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

بیع صرف میں عیب:

۲۳- صرف یا تو متعین کے بدلے متعین ہوگا یا ذمہ میں ہوگا۔

اور عیب یا تو نفس جنس سے ہوگا یا غیر جنس سے، اور دونوں عوض یا تو ایک جنس کے ہوں گے یا دو جنس کے، اور ہر صورت میں یا تو عیب قبضہ سے قبل ظاہر ہوگا یا اس کے بعد، پس یہ آٹھ صورتیں ہیں: چار متعین صرف میں اور اسی کے مثل صرف فی الذمہ میں۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۶۲-۱۶۳، کشاف القناع ۳/ ۲۱۸-۲۲۵۔

اول-عیب اسی جنس سے ہو، خواہ جنس متحد ہو یا مختلف، قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد:

۲۴- اگر صرف معین ہو اور عیب پورے عوض میں ہو، جیسے کہ وہ یوں کہے: میں نے تمہارے ہاتھ ان دنانیر کو ان دراہم کے بدلے فروخت کیا، یا ان دنانیر کے بدلے فروخت کیا اور وہ دونوں عوض کی طرف اشارہ کرے تو یہ متعین کی بیع متعین کے بدلے ہے اور اس کی شرطوں کے ساتھ اس قسم کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور یہ شرائط معاملہ کا دست بدست ہونا اور (بدلین پر فریقین کا) قبضہ کرلینا ہے۔

پھر اگر یہ ظاہر ہو کہ بدلین میں سے ایک عیب دار ہے، مثلاً چاندی کا سیاہ یا کھردرا ہونا کہ ضرب لگانے کے وقت پھٹ جائے، یا اس کا سکہ بادشاہ کے سکہ کے مخالف ہو یا دراہم کھوٹے پائے جائیں تو کیا عقد صحیح ہوگا اور عیب پانے والا اگر اس پر راضی ہو تو اس کے لئے کچھ نہیں ہوگا، یا اس کو بدلہ ملے گا؟

اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے اور ان کے دو مذاہب ہیں:

پہلا مذہب جمہور فقہاء یعنی حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا ہے: اور وہ یہ ہے کہ جب عیب اسی جنس سے ہو تو عقد صحیح ہوگا اور خریدار کو اس کا اختیار ہوگا کہ وہ پورے کو روک لے یا عقد کو فسخ کردے اور اس کو بدلہ نہیں ملے گا اور حنفیہ کا یہی مذہب اس چیز میں ہے جو دراہم و دنانیر کے علاوہ ان کے نزدیک متعین ہوجاتی ہے، چنانچہ ''المبسوط'' میں ہے کہ: اگر چاندی سیاہ ہو یا سرخ ہو، اس میں تانبا ہو یا پیتل ہو (اور اسی نے اس چاندی کو خراب کیا ہو) تو اسے اختیار ہے، اگر وہ چاہے تو اسے لے لے اور اگر چاہے تو اسے لوٹا دے، اس لئے کہ جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ مقرر کی ہوئی چیز کے جنس سے ہے، اس

لئے کہ لوگوں کے درمیان اس جیسی چیز کا نام چاندی کا برتن رکھا جاتا ہے، لیکن یہ کہ وہ عیب دار ہے اس لئے کہ اس میں کھوٹ ہے، پس اشارہ کی گئی چیز پر تسمیہ اور تعیین کے ذریعہ عقد کرنا جائز ہے اور عیب کی وجہ سے خریدار کو اختیار حاصل ہوگا۔

اگر چاندی گھٹیا ہو، اس میں کوئی کھوٹ نہ ہو تو اسے واپس کرنے کا حق نہ ہوگا اس لئے کہ گھٹیا ہونا عیب نہیں ہے۔

تکملۃ المجموع میں ہے کہ اگر عیب معقود علیہ کی جنس سے ہو، جیسے کہ چاندی کا کھردرا ہونا اور معدن کا گھٹیا ہونا، تو بیع صحیح ہے، پس اگر مبیع کے باقی رہتے ہوئے عیب ظاہر ہوجائے تو خریدار کو اختیار ہوگا کہ اس کو واپس کردے اور ثمن واپس لے لے یا اس پر راضی ہوجائے۔ امام شافعی اور اصحاب (شافعیہ) نے اس کی صراحت کی ہے کہ اسے یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس کے بدل کا مطالبہ کرے، خواہ جدا ہونے سے قبل ہو یا اس کے بعد اس لئے کہ عقد کے واقع ہونے کی جگہ متعین ہے۔ اصحاب شافعیہ کا اس مسئلہ میں اتفاق ہے، اور وہ عیب دار مبیع کا تاوان نہیں لے گا، اس لئے کہ واپس کرنے کی قدرت کے ساتھ تاوان کا حق حاصل نہیں ہوتا ہے [1]۔

دوسرا مذہب مالکیہ کا ہے: ان کی رائے یہ ہے کہ کھوٹ ملا ہوا سونا اور چاندی جو دونوں جانب سے متعین ہو جیسے کہ یہ دینار ان دس دراہم کے بدلے تو اس میں دو طریقے ہیں [2]۔

اول مذہب یہ ہے کہ کل کے کل بدل کے جائز ہونے پر ہے، اور دوسرا یہ کہ اس کا حکم غیر معین کی طرح ہے، لہذا اس میں دو قول ہوں گے اور ان دونوں میں سے مشہور قول یہ ہے کہ بیع ٹوٹ جائے گی [3]۔

(۱) المبسوط ۱۴/۶۸، الفتاوی الہندیہ ۳/۲۳۸، تکملۃ المجموع ۱۰/۱۲۱، المغنی لابن قدامہ ۴/۱۶۶-۱۶۷۔

(۲) شرح الخرشی ۵/۴۵، الشرح الصغیر ۴/۲۷۔

(۳) شرح الخرشی ۵/۴۵، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۴/۲۷-۳۷۔

اس قول کی بنیاد پر یہ پہلے مذہب کے ساتھ متفق ہوگا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ بدل جائز ہے اور یہ ابن وہب کا قول ہے اور حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے [1]، اس بنیاد پر کہ نقود تعیین سے متعین نہیں ہوتے ہیں اور یہ اس لئے کہ بیع صرف کرنے والے دونوں فریق اس حال میں جدا نہیں ہوئے ہیں کہ ان میں سے کسی ایک کے ذمہ میں دوسرے کا کچھ ہوا اور بدل کے وقت تک معین پر ہمیشہ قبضہ رہے گا، لہذا بدل کی صورت میں صرف مؤخر لازم نہیں آئے گا، بخلاف غیر معین کے کہ اس میں دونوں اس حال میں جدا ہوں گے کہ ان میں سے ایک کا ذمہ دوسرے فریق (کے حق) کے ساتھ مشغول ہوگا، تو اس میں بدل کی صورت میں صرف مؤخر لازم آئے گا۔

دوم-عیب دار کی طرف سے تاوان لینا:

الف-جبکہ دونوں عوض دو جنس کے ہوں:

۲۵- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر وہ اس کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے یا اس میں کوئی دوسرا عیب پیدا ہوجائے تو عیب کے نقصان کا تاوان لے گا، بشرطیکہ فروخت کنندہ یہ نہ کہے کہ میں اسے اسی حالت میں قبول کرلوں گا اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے، جبکہ تاوان کا لینا مجلس سے جدا ہونے سے قبل ہو یا تاوان ثمن کے غیر جنس سے ہو۔

''فتاوی ہندیہ'' میں ہے: اگر کوئی شخص سونے کے بدلہ میں چاندی کا کنگن خریدے اور اس میں عیب پائے تو اسے یہ حق ہے کہ وہ اسے واپس کردے، اور اگر وہ اس کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے یا اس میں دوسرا عیب پیدا ہوجائے تو اسے یہ حق ہوگا کہ عیب کے نقصان کا تاوان لے، اور فروخت کنندہ یہ کہہ سکتا ہے کہ میں اس کو اسی حال میں

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/۱۶۷۔

قبول کرلوں گا۔

اگر ثمن چاندی ہوتو نقصان کا تاوان نہیں لے گا[۱]۔

"المغنی" میں ہے: اور اگر بیع صرف غیر جنس کے ساتھ ہوتو اسے مجلس میں تاوان لینے کا حق ہے، اس لئے کہ مماثلت (اس صورت میں) معتبر نہیں ہے اور جب تک کہ فریقین مجلس میں ہوں عوض کے بعض حصہ پر قبضہ کا بعض سے مؤخر ہونا مضر نہیں ہے۔ لہذا یہ جائز ہوگا جیسا کہ بیع کی تمام قسموں میں ہے اور اگر (قبضہ) مجلس سے جدا ہونے کے بعد ہوتو جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ دونوں عوضوں میں سے ایک پر قبضہ کرنے سے قبل جدائیگی کے حصول کا سبب بنے گا، الا یہ کہ وہ دونوں تاوان ثمن کے غیر جنس سے مقرر کریں، جیسے وہ چاندی کے عیب کا تاوان ایک قفیز گندم لے تو یہ جائز ہوگا[۲]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ تاوان لینا جائز نہیں ہے[۳] اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے جبکہ تاوان لینا مجلس سے جدا ہونے کے بعد ہو۔

شافعیہ نے اس پر اس بات سے استدلال کیا ہے کہ واپس کرنے پر قدرت کے ساتھ اس کے لئے تاوان لینا جائز نہیں ہے، یعنی یہ کہ اگر اس کے لئے یہ گنجائش ہو کہ عیب دار مبیع کو لوٹا دے اور جو ثمن دیا ہے اسے واپس لے لے تو پھر تاوان لینے کے قول کی ضرورت نہیں ہے، لہذا یا تو وہ پورے ثمن کے بدلے اس پر راضی ہوجائے یا عقد کو فسخ کردے۔

ب- جبکہ دونوں عوض ایک جنس کے ہوں:

۲۶- جیسے کہ دنانیر کے بدلے دنانیر، یا دراہم کے بدلے دراہم، یا چاندی کے بدلے چاندی، یا سونے کے بدلے سونا، تو کیا دو متحد الجنس میں اس کے لئے تاوان لینا جائز ہے؟

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ دو متحد الجنس میں عیب دار کا تاوان نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ تاوان دو میں سے ایک عوض میں زیادتی کا سبب ہوگا، اور یہ اس مماثلت کے فوت ہونے کا سبب بنے گا جو ایک جنس (کی بیع) میں ضروری ہے، لہذا ربا الفضل پایا جائے گا جو جائز نہیں ہے[۱]۔

حنابلہ میں سے قاضی کا مذہب ہے کہ مجلس میں تاوان لینا جائز ہے، اس لئے کہ زیادتی عقد کے بعد طاری ہوئی ہے[۲]، اور جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک بدل لینا جائز ہے، لہذا تاوان کے قول کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

سوم- صرف متعین ہو اور عیب نفس جنس سے ہو اور عیب دار بعض حصہ ہو:

۲۷- جب عیب پورے عوض میں ہو تو اس صورت کا حکم اوپر گذر چکا کہ اس میں اس کے لئے (اسے) روک لینے یا واپس کردینے کے علاوہ کوئی اور اختیار نہیں۔

یہی حکم تاوان لینے میں بھی ہے، خواہ دو متحد الجنس میں ہو یا مختلف الجنس میں۔

نیز اگر عیب بعض عوض میں ہو تو اسے کل کو واپس کردینے یا کل کو روک لینے کا حق ہوگا۔

یہاں ہم عمدہ کو روک لینے اور عیب دار کو واپس کردینے کے حکم پر

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۳۸۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۶۸۔

(۳) تکملۃ المجموع ۱۰/ ۱۲۱، المغنی ۴/ ۱۶۸۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۳۸، تکملۃ المجموع ۱۰/ ۱۲۶-۱۲۷، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۶۸۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۶۸۔

بحث کریں گے۔

اگر بعض حصہ کو عیب دار پائے تو کیا اسے عمدہ کو روک لینے اور صرف عیب دار حصہ کو واپس کر دینے کا حق ہوگا؟ یا وہ پورے کو واپس کرے گا؟ یا وہ پورے کو روک لے گا اور اس کو اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ملے گا؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے اور ان کے تین مذاہب ہیں:

اول: حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر وہ مبیع میں عیب پائے تو اس کو یہ حق ہے کہ وہ پورے کو واپس کر دے یا پورے کو لے لے، جیسے کہ سونے کا زیور ہو جس میں جوہر جڑا ہوا ہو، اور وہ جوہر میں کوئی عیب پائے تو اگر وہ چاہے کہ صرف جوہر کو لوٹائے زیور کو نہیں تو اسے اس کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ پورا (مبیع) ایک چیز کی طرح ہے، اس لئے کہ بعض کو بعض سے علاحدہ کرنے میں ضرر ہے۔

حنفیہ نے یہاں پر بعض کے واپس کرنے کو ممنوع قرار دیا، لیکن صفقہ (عقد بیع) کی تفریق کی بنیاد پر نہیں بلکہ اپنے ایک دوسرے اصول کی بنیاد پر اور وہ یہ ہے کہ دراہم اور دنانیر کے علاوہ جو چیز تعیین کی وجہ سے متعین ہو جاتی ہے جیسے کہ زیور اور سونے کا بغیر ڈھلا ہوا ڈھیلا وغیرہ تو وہ ایک چیز کے قائم مقام ہے، اس کو علاحدہ کرنا ممکن نہیں ہے[1]۔

مالکیہ نے اس صورت میں ان کی موافقت کی ہے جبکہ دنانیر مختلف جنس کے اور مختلف قیمتوں کے ہوں، چنانچہ "المنتقی" میں ہے اگر دنانیر مختلف اجناس اور مختلف قیمتوں کے ہوں تو "العتبیۃ" میں ابوزید نے ابن القاسم سے نقل کیا ہے کہ جو شخص ڈھلا ہوا زیور کنگن اور پازیب وغیرہ چند دراہم کے عوض خریدے اور اس میں ایک درہم کھوٹا پائے تو یہ بیع صرف پوری کی پوری ٹوٹ جائے گی[2]۔

پھر آگے فرماتے ہیں کہ اگر تمام زیورات میں تانبا کی کیل پائے تو ابوزید نے ابن القاسم سے نقل کیا ہے کہ اگر یہ زیور میں سے دو کنگنوں میں ہو تو دونوں کنگن میں بیع صرف ٹوٹ جائے گی، اس لئے کہ دونوں کنگن ایک چیز کے قائم مقام ہیں تو جب ان دونوں میں سے ایک میں بیع صرف ٹوٹ جائے تو دونوں میں ٹوٹ جائے گی، اس لئے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ جس شخص نے ان دونوں کو ایک ساتھ فروخت کیا ہے اس پر انہیں لوٹانے میں متفرق کر دیا جائے، اس لئے کہ اس میں فساد ہے اور اس لئے بھی کہ جب نقص ان دونوں کی جہت سے طاری ہوگا اور وہ عوض جو کہ قریب قریب ہے وہ مساوی ہے تو اس میں علاحدہ علاحدہ قسط داخل نہیں ہوگی۔

دوسرا مذہب: یہ شافعیہ اور حنابلہ کا ایک قول ہے کہ اگر وہ عوض کے بعض حصہ کو عیب دار پائے تو اسے یہ حق ہے کہ یا تو کل کو روک لے یا کل کو لوٹا دے، اسے صرف عیب دار حصہ کو لوٹانے کا حق نہیں ہے، پس اگر ایک شخص دوسرے شخص سے دس درہم کے بدلے ایک دینار کی بیع صرف کرے یا چند دراہم کے بدلے چند دینار کی بیع کرے اور اس میں ایک درہم کو کھوٹا پائے تو اگر سکہ کی صورت میں ڈھلنے سے قبل کھوٹا ہو یا چاندی کے خراب ہونے کی وجہ سے کھوٹا ہو تو اس کے قبول کر لینے میں خریدار کے لئے کوئی حرج نہیں ہے، اور اسے اس کے لوٹانے کا بھی حق ہے، پس اگر وہ اسے لوٹائے گا تو پوری مبیع کو واپس کرے گا، اس لئے کہ وہ ایک ہی بیع ہے اور اگر وہ یہ شرط لگا دے کہ اسے لوٹانے کا حق ہوگا تو بیع جائز ہے اور اسے یہ حق حاصل ہوگا خواہ اس نے اس کی شرط لگائی ہو یا نہیں۔

اور اگر وہ یہ شرط لگائے کہ وہ بیع صرف کو واپس نہیں کرے گا تو بیع باطل ہوگی، اگر اس نے اسی شرط پر عقد بیع کیا ہو۔

ان حضرات نے عقد بیع کی تفریق نہ کرنے پر بھی قیاس کرتے

(۱) المبسوط ۱۴/ ۶۷۔

(۲) المنتقی للباجی ۴/ ۲۷۵۔

ہوئے استدلال کیا ہے، اس لئے کہ اگر تمام معقود علیہ (مبیع) میں عقد بیع کو درست قرار دینا اگر ممکن نہ ہو تو کل میں بیع باطل ہوجائے گی، جیسے دو بہنوں کو جمع کرنا اور ایک درہم کو دو درہم کے بدلے فروخت کرنا اور اس بنیاد پر خریدار کو یا تو کل کو روک لینے یا کل کو فسخ کردینے کا حق ہوگا (۱)۔

سبکی فرماتے ہیں: اس کلام سے کبھی یہ وہم ہوتا ہے کہ خریدار کو تفریق کا حق نہیں ہے اور ابو حامد نے دو غلاموں کے مسئلہ میں جزم کے ساتھ یہی بات کہی ہے اور اکثر اصحاب نے دراہم میں عقد بیع کی تفریق کے سلسلہ میں وارد دونوں قول پر ہی اس مسئلہ کی تخریج پر اتفاق کیا ہے (۲)۔

''المغنی'' میں ہے: کیا اسے عیب دار حصہ کو واپس کرنے اور صحیح کو روک لینے کا حق ہے؟ اس سلسلہ میں دو قول ہیں، جیسا کہ عقد بیع کی تفریق میں ہے (۳)۔

تیسرا مذہب: مشہور قول کی رو سے مالکیہ کا ہے (شافعیہ اور حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے) کہ بیع صرف عیب دار حصے میں اسی کے بقدر ثمن کے مقابلہ میں ٹوٹ جائے گی اور وہ عمدہ کو روک لے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ ....پس اگر دنانیر کی بیع صرف دراہم کے بدلے کرے اور دراہم میں کھوٹا پائے تو سب سے چھوٹے دینار کے مقابلہ میں (بیع ٹوٹ جائے گی) جب تک کہ کھوٹا سب سے چھوٹے دینار سے زائد نہ ہو، اگر زائد ہوگا تو سب سے بڑے دینار کے مقابلہ میں (بیع ٹوٹ جائے گی) اور اسی طرح جب بھی کھوٹا زیادہ ہوگا تو بیع صرف میں سے جو اس کے مقابلہ میں عوض ہو سابقہ ترتیب کے مطابق بیع صرف ٹوٹ جائے گی، اس لئے کہ ہر دینار ایسا ہے گویا کہ وہ اپنی ذات سے تنہا ہو، اس لئے کہ اس کی قیمت اس کے ساتھی کی قیمت سے مختلف نہیں ہے۔

مالکیہ کے مشہور قول کے مقابلہ میں دوسرا قول وہ ہے جو ابن القاسم سے مروی ہے کہ بیع پورے میں ٹوٹ جائے گی، اس بنا پر کہ مجموعہ (مکمل دراہم) مجموعہ (مکمل دنانیر) کے مقابلہ میں ہے، لیکن مالکیہ کے مشہور قول میں اس میں کوئی فرق نہیں کہ وہ عقد کے وقت ہر دینار کے مقابلہ میں چند دراہم کو مقرر کریں یا ہر دینار کے مقابلہ میں چند دراہم کو متعین نہ کریں، بلکہ مالکیہ نے کل دراہم کو کل دنانیر کے مقابلہ میں قرار دیا ہے۔

اگر چھوٹے اور بڑے ہونے میں اور عمدہ اور گھٹیا ہونے میں دنانیر برابر ہوں تو ان میں سے ایک میں بیع ٹوٹے گی جب تک کہ ٹوٹنے کا سبب زیادہ نہ ہو، اگر زیادہ ہوگیا تو دوسرے میں بیع ٹوٹے گی اور اسی طرح (ترتیب رہے گی) (۱)۔

تنہا عیب دار کو واپس کرنے کے جواز کا قول بیع کی تفریق (جدا جدا کرنے) کے جواز کے قول کی بنیاد پر ہے اور یہ اس لئے کہ دو سامانوں میں سے ہر ایک اگر تنہا ہو تو تنہا اس کے لئے حکم ہوتا ہے، تو جب ان دونوں کو جمع کردیا جائے تو ان میں سے ہر ایک کے لئے اس کا حکم ثابت ہوگا، جیسے کہ کوئی شخص تیر اور تلوار کو ایک ساتھ فروخت کرے، اور اس لئے بھی کہ بیع ایسا سبب ہے جو دو جگہوں میں حکم کا تقاضا کررہا ہے تو ایک جگہ میں اس کا حکم ممتنع ہوگا، لہذا دوسری جگہ میں صحیح ہوجائے گا، جیسے کہ کوئی شخص کسی آدمی اور چوپائے کے لئے کسی چیز کی وصیت کرے (۲)۔

---

(۱) الأم ۳/ ۴۳، الشرح الکبیر لابن قدامہ بذیل المغنی ۴/ ۳۱۔

(۲) تکملۃ المجموع ۱۰/ ۱۲۱۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۶۷۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸، الشرح الصغیر ۴/ ۷۳-۷۴۔

(۲) الشرح الکبیر لابن قدامہ بذیل المغنی ۴/ ۳۸۔

چہارم-عقد کے بعد عوض تلف ہوجائے پھر اس کے عیب کا علم ہو:

اگر عقد کے بعد عوض تلف ہوجائے پھر اس کا عیب معلوم ہو، اور بیع صرف متعین ہو اور عیب اسی جنس کا ہو اور عیب کا علم عیب دار عوض کے تلف ہوجانے کے بعد ہی ہو تو کیا عقد صحیح رہے گا، یا عقد فسخ ہوجائے گا اور تلف ہونے والے کے مثل کو لوٹایا جائے گا؟ اور اگر وہ روک لے تو کیا اسے تاوان لینے کا حق ہوگا؟ اس کا بیان درج ذیل ہے:

الف-نافذ کرنے یا فسخ کرنے کے اعتبار سے عقد کا حکم:

۲۸- اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے اور ان کے دو مذاہب ہیں:

پہلا مذہب شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا ہے اور وہ یہ ہے کہ بیع صرف میں اگر عوض قبضہ کے بعد تلف ہوجائے پھر اس کے عیب کا علم ہو تو عقد فسخ ہوجائے گا اور موجود سامان کو لوٹایا جائے گا اور عیب دار کی قیمت اس شخص کے ذمہ میں باقی رہے گی جس کے قبضہ میں وہ تلف ہوا ہے، خواہ بیع صرف اپنے جنس کے ساتھ ہو یا غیر جنس کے ساتھ، جیسا کہ سونا کو سونا کے بدلہ یا چاندی کو چاندی کے بدلہ فروخت کرے، لیکن وہ تاوان نہیں لے گا، کیونکہ اس صورت میں بیع میں تفاضل پایا جائے گا، اور واپس کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ تلف ہوچکا ہے، جس کا واپس کرنا ممکن نہیں اور یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ عقد برقرار رہے گا اور اس کے لئے کچھ نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کو عیب کا علم ہوگیا ہے لہذا اس نے جو ظلم سہا ہے اس کی تلافی ضروری ہے، پس ضرورت داعی ہوئی کہ عقد کو فسخ کیا جائے اور موجود کو واپس کیا جائے اور عیب دار کی قیمت اس شخص کے ذمہ میں باقی رہے جس کے قبضہ میں وہ چیز تلف ہوئی ہے، وہ یا تو اس کا مثل یا اس کا عوض واپس کرے گا[۱]۔

''المغنی'' میں ہے: اگر بیع صرف میں عوض قبضہ کے بعد تلف ہوجائے پھر اس کے عیب کا علم ہو تو عقد فسخ ہوجائے گا اور موجود کو واپس کردیا جائے گا اور عیب دار چیز کی قیمت اس شخص کے ذمہ میں باقی رہے گی جس کے قبضہ میں وہ تلف ہوئی ہے، وہ یا تو اس کا مثل یا اس کا عوض لوٹادے گا بشرطیکہ وہ دونوں اس پر متفق ہوجائیں خواہ بیع صرف اپنی جنس کے ساتھ ہو یا غیر جنس کے ساتھ۔ اسے ابن عقیل نے ذکر کیا ہے[۲]۔

دوسرا مذہب امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے اور وہ یہ ہے کہ بیع صحیح ہوگی، اور خریدار کے لئے فروخت کنندہ پر کوئی چیز نہیں ہوگی، لہذا اگر وہ ایک دینار کو دس درہم کے بدلے خریدے اور دونوں قبضہ کرلیں لیکن دراہم کھوٹے ہوں اور خریدار ان کو لاعلمی میں خرچ کردے تو فروخت کنندہ پر اس کا کچھ نہ ہوگا، امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اس نے قبضہ کیا ہے اس کے مثل لوٹائے گا اور عمدہ واپس لے گا۔

فخر الاسلام وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ طرفین کا قول قیاس پر مبنی ہے اور امام ابو یوسف کے قول کی بنیاد استحسان پر ہے[۳]۔

اس حیثیت سے کہ حنفیہ نے دراہم اور دنانیر کی مثالیں ذکر کی ہیں اور وہ ان کے نزدیک متعین نہیں ہوتی ہیں اور کلام متعین کے سلسلہ میں ہے، تو ہم نے اس سلسلہ میں ان کی کوئی صراحت نہیں پائی، لیکن حکم میں فرق نہیں ہوگا، اس لئے کہ عوض خواہ معین ہو یا غیر معین، تلف ہوجانے کے بعد اب دونوں میں نہ تو واپس کرنے کی قدرت ہے اور

(۱) تکملۃ المجموع شرح المہذب ۱۰/ ۱۲۵۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۶۹۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۳۸، الجامع الکبیر لمحمد بن الحسن ص ۲۲۸۔

نہ بدلنے کی قدرت اگر بدلنے کا قول اختیار کیا جائے اور یہاں پر اس کے علاوہ کوئی دوسرا طریقہ نہیں ہے جس کا قول کیا جائے۔

ب- قبضہ کے بعد تلف ہوجانے والے عیب دار میں تاوان لینے کا حکم:

۲۹- اگر بیع صرف ایک جنس سے ہو جیسے کہ سونا کی بیع سونا سے چاندی کی بیع چاندی سے، تو اس سلسلہ میں دو مذہب ہیں:

پہلا مذہب: حنفیہ اور اکثر شافعیہ کا ہے اور یہی حنابلہ کے نزدیک اولی ہے کہ دونوں عوض کے متحد الجنس ہونے کی صورت میں تاوان یا عیب کا نقصان لینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ دونوں کے متحد الجنس ہونے کی صورت میں تاوان لینا ایک جنس میں تفاضل کا سبب ہوگا[۱]۔

دوسرا مذہب: شافعیہ میں سے قاضی حسین کا ہے کہ تلف ہوجانے والے عیب دار میں جب عقد فسخ ہوجائے تو عیب کا تاوان لے گا، مثلاً یہ کہ تلف ہونے والا اس کی قیمت کے دسویں حصہ کے بقدر عیب دار ہو تو وہ اس سے قیمت کا دسواں حصہ واپس لے گا، اس لئے کہ ربوی مال میں مماثلت عقد کی حالت میں مشروط ہے، اور ثمن کے کچھ حصہ کا واپس لینا ایک ایسا حق ہے جو اس کے لئے ابتداءً ثابت ہے، لہذا اس میں ربا کا معنی ملحوظ نہیں رہے گا۔

تاوان لینے کا قول حنابلہ کے نزدیک ایک روایت ہے، اگرچہ وہ خلاف اولی ہے[۲]۔

۳۰- اگر دو جنس میں بیع صرف ہو جیسے دراہم کے بدلے دنانیر کا تبادلہ تو اس سلسلہ میں دو مذہب ہیں:

پہلا مذہب حنفیہ کا ہے اور ایک قول شافعیہ کا بھی یہی ہے کہ تاوان لینا جائز ہے۔

حنابلہ نے اس کو اس صورت میں جائز قرار دیا ہے جبکہ یہ مجلس میں ہو، اس لئے کہ اس کی وجہ سے عوض پر قبضہ میں تاخیر نہیں ہوتی ہے بلکہ (مجلس سے) جدا ہونے سے قبل قبضہ مکمل ہوجاتا ہے، اس لئے بھی کہ دو مختلف الجنس میں مماثلت غیر معتبر ہے، لہذا عوض کے تلف ہوجانے کی وجہ سے واپسی کے ممکن نہ ہونے کی صورت میں تاوان لینے میں کوئی مانع نہیں ہے[۱]۔

دوسرا مذہب: دراہم اور دنانیر کے عیب کا تاوان لینا جائز نہیں ہے۔ سبکی فرماتے ہیں: یہ ہمارے اصحاب میں سے بصری شیوخ کا اور ان کے علاوہ جمہور کا قول ہے، اس لئے کہ بیع صرف دوسرے بیوع کی بہ نسبت زیادہ تنگ ہے، لہذا اس میں تاوان کے داخل ہونے کی گنجائش نہیں ہے[۲]۔

پنجم: غیر جنس سے عیب کا ہونا:

۳۱- بیع صرف یہاں پر متعین ہے، خواہ ایک جنس سے ہو جیسے کہ دنانیر کی بیع دنانیر سے یا دراہم کی بیع دراہم سے، یا دو جنس سے ہو جیسے کہ دنانیر کی بیع دراہم کے بدلے، اور عیب غیر جنس سے ہو جیسے کہ دنانیر کو تانبا پائے یا دراہم کو سیسہ یا کھوٹا پائے جس پر چاندی کا ملمع ہو، اور خواہ قبضہ سے قبل ایسا پائے یا قبضہ کے بعد، تو کیا بیع صرف مطلقاً باطل ہوجائے گی، یا اس کے لئے مجلس میں اور اس کے بعد بدلنا جائز

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/۲۳۸، تکملۃ المجموع ۱۰/۱۲۷، المغنی لابن قدامہ ۴/۱۶۹۔

(۲) تکملۃ المجموع ۱۰/۱۲۶، المغنی لابن قدامہ ۴/۱۶۹۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/۱۳۸، تکملۃ المجموع ۱۰/۱۲۵، المغنی لابن قدامہ ۴/۱۶۹۔

(۲) تکملۃ المجموع ۱۰/۱۲۷۔

ہوگا؟ یا اس کے لئے اس پر راضی ہونا جائز ہے؟ اور اگر اسے اس عیب کا علم عقد کے وقت یا قبضہ کے وقت ہو گیا ہو تو کیا اسے واپس کرنے اور بدلنے کا حق ہوگا؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے اور ان کے چار اقوال ہیں:

پہلا قول: یہ ہے کہ بیع صرف باطل ہے اور وہ پورے ثمن کو واپس لے لے گا، اور یہ حنفیہ کا مذہب ہے اور امام شافعیؒ نے اس کی صراحت کی ہے اور اکثر اصحاب نے اس سلسلہ میں ان کی اتباع کی ہے اور امام احمد بن حنبل نے اس کی صراحت کی ہے، اور یہی مالکیہ کے نزدیک دوسرا قول ہے، خواہ کھوٹ نے ان کے نزدیک عدد یا وزن کو کم کیا ہو یا تانبا اور سیسہ دونوں خالص ہوں یا کھوٹ والے ہوں۔

پس کھوٹ ملا ہوا جو متعین ہو اس کے بارے میں دو قول ہیں: ان دونوں میں سے زیادہ مشہور قول: بیع صرف کو توڑ دینا ہے اور بدل کی اجازت نہ دینا ہے، اس لئے کہ جس کی طرف اشارہ کیا گیا وہ مسمی (مقرر کئے ہوئے) کے جنس سے نہیں ہے اور عقد کا تعلق مسمی سے ہوتا ہے، اس لئے کہ عقد کا انعقاد تعیین سے ہوتا ہے اور مسمی معدوم ہے، لہذا ان دونوں کے درمیان کوئی بیع نہیں ہوگی، حنفیہ اور شافعیہ اس کے قائل ہیں، اور اس لئے بھی کہ اس نے خریدار کے سامنے جس چیز کا نام لیا تھا اس کے علاوہ کوئی اور چیز اس کے ہاتھ فروخت کی لہذا یہ بیع صحیح نہ ہوگی، جیسا کہ اگر وہ یوں کہے: میں نے تمہارے ہاتھ اس مادہ خچر کو فروخت کیا اور پھر وہ گدھا نکل آئے، یا یہ کہے کہ میں نے یہ ریشم کا کپڑا فروخت کیا اور خریدار اسے کتان کا کپڑا پائے[1]۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ بیع صحیح ہے اور خریدار کو اسے روک لینے اور رد کر کے بدل لینے کا اختیار ہوگا اور اس صورت میں بھی صحیح ہوگی جبکہ خریدار مفت عیب پر راضی ہو جائے، خواہ جدا ہونے سے قبل ہو یا اس کے بعد، یا فروخت کنندہ اس کے بدلنے پر راضی ہو جائے، یہ قول مالکیہ کا ہے اور یہ وہ قول ہے جسے ابوعلی طبری نے "الافصاح" میں نقل کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ہمارے اصحاب میں سے کچھ حضرات فرماتے ہیں کہ بیع صحیح ہے، اس میں خیار ثابت ہوگا، اس لئے کہ عقد اپنے عین پر واقع ہوا ہے اور یہی وہ دوسری روایت ہے جسے ابوبکر نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے، اس لئے کہ خریدار جب عیب پر راضی ہو جائے تو بیع صحیح ہوگی اور اس کے لئے اس کے علاوہ کچھ اور نہیں ہوگا، لیکن اگر وہ راضی نہ ہو تو عقد اپنے عین پر واقع ہوا ہے اور خریدار کو اسے روکنے یا واپس کر کے بدل لینے کا اختیار ہوگا[1]۔

تیسرا قول: اس قول کے قائلین مجلس میں علاحدگی سے پہلے یا علاحدگی کے بعد عیب کے ظاہر ہونے میں فرق کرتے ہیں۔

چنانچہ اگر جدا ہونے سے قبل ہو تو اس کے لئے بدل ہوگا یا اسے فسخ کرنے کا حق ہوگا اور جدا ہونے کے بعد جائز نہ ہوگا اور بیع صرف باطل ہو جائے گی، اگرچہ مجلس کے بعد بدلا ہو، حنفیہ اس کے قائل ہیں، اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان عقد جسمانی طور پر (مجلس سے) جدا ہونے یا اختیار دینے سے قبل مکمل نہیں ہوتا ہے۔ لہذا اگر مجلس کے اندر اسے واپس کر دے اور عمدہ پر قبضہ کر لے تو جائز ہوگا اور اس کو ایسا فرض کیا جائے گا کہ گویا اس نے قبضہ کو آخر مجلس تک مؤخر کیا، لیکن جدا ہونے کے بعد جائز نہ ہوگا اور بیع صرف باطل ہو جائے گی[2]۔

چوتھا قول: یہ ہے کہ عقد لازم ہو جائے گا اور اسے نہ واپس کرنے کا حق ہوگا نہ بدلنے کا، اس اختلاف کے ساتھ جو کہ اس قول کے قائلین کے درمیان ہے۔

---

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۴/ ۶۸، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۴/ ۱۷، الأم للشافعی ۳/ ۴۳، تکملۃ المجموع ۱۰/ ۱۱۹، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۶۵۔

(۱) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۴/ ۱۷، تکملۃ المجموع ۱۰/ ۱۱۹، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۶۵۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۳۸۔

پس حنفیہ کا مذہب یہی ہے بشرطیکہ خریدار کو قبضہ کے وقت عیب کا علم ہوجائے اور اسی طرح عقد کے وقت، لہذا اس کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ وہ اسے لوٹا دے اور عمدہ دراہم لے لے۔

تیسری روایت جسے ابوبکر نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے یہ ہے کہ اس کے لئے عقد لازم ہوجائے گا اور اسے اس کو نہ واپس کرنے کا حق ہے اور نہ بدلنے کا، اس لئے کہ عقد معین شئی پر وارد ہوا ہے اور خریدار اس کے عیب سے واقف ہونے کے باوجود اس کے عین پر راضی ہو چکا ہے اور اسی بنا پر اگر فریقین میں سے کوئی ایک یا دونوں اس کے عیب سے واقف نہ ہوں تو عقد اس کے عین کے ساتھ متعلق نہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ اس نے لفظ بیع استعمال کیا ہے اور متعین کر دیا ہے تو اگر اس کی قیمت ہو تو یہ مطلق بیع ہے، اور اسے واپس کرنے کا حق نہیں ہوگا، سوائے اس صورت میں جبکہ وہ عیب سے ناواقف ہو (۱)۔

بیع صرف فی الذمہ میں عیب کے ظاہر ہونے اور اس میں بدل اور تاوان لینے کا حکم:

۳۲- عیب یا تو جدا ہونے سے قبل ظاہر ہو یا اس کے بعد، اور عیب یا تو اسی جنس سے ہو یا غیر جنس سے۔

یہاں پر حکم بدل لینے کے اعتبار سے اس صورت میں مختلف ہوتا ہے جبکہ عیب جدا ہونے سے قبل یا اس کے بعد ظاہر ہوجائے اور اسے ہم تین مسائل میں بیان کرتے ہیں:

پہلا مسئلہ: جبکہ عیب جدا ہونے سے قبل ظاہر ہو اور عیب اسی جنس سے ہو یا غیر جنس سے ہو۔

۳۳- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر عیب جدا ہونے سے قبل مجلس ہی میں ظاہر ہوجائے تو اسے بدل کے مطالبہ کا حق ہوگا، خواہ

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۲۳، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۶۵۔

عیب اس کے جنس سے ہو یا غیر جنس سے، اور مالکیہ نے مزید کہا کہ بدل دے کر بیع صرف کو مکمل کرنے سے باز رہنے والے کو اس پر مجبور کیا جائے گا۔

اسی طرح سے فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر عیب کا پانے والا اس پر راضی ہوجائے تو بیع صرف صحیح ہوجائے گی جبکہ عیب اسے جنس سے نہ نکالتا ہو، لیکن اگر عیب اسے جنس سے خارج کر دے تو اس کو اس پر راضی رہنے کا حق نہیں ہے، سوائے اس کے جو مالکیہ نے کہا کہ اس کو اس پر راضی رہنے کا حق ہے۔

اس حالت میں جبکہ وہ اس عیب پر راضی ہوجائے جو اسے اس کی جنس سے خارج نہ کر رہا ہو تو اگر بیع صرف میں عوضین متحد الجنس ہوں تو اسے عیب کا تاوان لینے کا حق نہیں ہے، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے اور اگر بیع صرف مختلف الجنس کے اندر ہو تو تاوان کا لینا جائز ہے، حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے (۱)۔

ان حضرات نے اس پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ عقد ایسے مطلق پر واقع ہوا ہے جس میں کوئی عیب نہیں ہے، لہذا اسے مسلم فیہ کی طرح اس چیز کے مطالبہ کا حق ہے جس پر عقد واقع ہوا ہے، اور اس طرح استدلال کیا ہے کہ معقود علیہ وہ چیز ہے جو ذمہ میں ہے اور وہ علاحدہ ہونے سے قبل اس پر قبضہ کر چکا ہے، یا گویا کہ اس نے قبضہ کو آخر مجلس تک مؤخر کر دیا اور اس بات سے استدلال کیا ہے کہ ذمہ میں جو چیز ہے وہ صحیح ہے اس میں کوئی عیب نہیں ہے، پس جب وہ عیب دار پر قبضہ کرے گا تو اسے یہ حق ہوگا کہ وہ اس چیز کا مطالبہ کرے جو اس کے ذمہ میں ہے ان چیزوں میں سے جس کو عقد شامل ہے، جیسا کہ

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۱۵۶-۳۱۵۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۶، المہذب ۱/ ۲۷۶، تکملۃ المجموع ۱۰/ ۱۰۷، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۴/ ۱۷۰-۱۷۱۔

اگر وہ مسلم فیہ پر قبضہ کرے پھر اس میں کوئی عیب پائے تو اسے اس کا حق ہے کہ وہ اس سے اس کے بدل کا مطالبہ کرے، اور اس طرح استدلال کیا ہے کہ متحد الجنس میں مماثلت کی شرط تاوان لینے سے مانع ہے اس لئے کہ یہ اس تفاضل کا سبب ہوگا جو نا جائز ہے اور مختلف الجنس میں یہ شرط نہیں ہے جبکہ یہ جدا ہونے سے قبل مجلس کے اندر ہو، اس لئے کہ اس کی وجہ سے بعض عوض کے قبضہ کرنے میں تاخیر نہیں ہوگی۔

دوسرا مسئلہ: جبکہ عیب جدا ہونے کے بعد ظاہر ہوا اور عیب اسی جنس سے ہوا اور صورت مسئلہ یہ فرض کی گئی ہے کہ بیع صرف ذمہ میں ہو تو کیا اسے بدل لینے کا حق ہوگا جیسا کہ جدا ہونے سے قبل تھا؟ یا اگر وہ اس پر راضی نہ ہو تو بیع صرف باطل ہوجائے گی؟

۳۴- اس مسئلہ میں فقہاء کے دو مذاہب ہیں:

پہلا مذہب حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کا ہے کہ اگر وہ اس پر راضی ہوجائے تو جائز ہوگا، خواہ یہ جدا ہونے سے قبل ہو یا اس کے بعد، اس لئے کہ کھوٹے (سکے) اس کے حق کی جنس سے ہیں۔

اگر وہ اسے واپس کرنے کی مجلس ہی میں بدل لے تو بھی جائز ہوگا، اس لئے کہ جدا ہونے سے قبل اس کا بدلنا بالاتفاق جائز ہے۔

بدل لینے کے جواز کا قول شافعیہ کے نزدیک اصح قول ہے اور حنابلہ کے نزدیک ایک روایت ہے جسے خلال اور خرقی نے اختیار کیا ہے۔

اس پر انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ کھوٹے (سکے) میں قبضہ صحیح واقع ہوا ہے، اس لئے کہ اس نے اپنے حق کے جنس پر قبضہ کیا ہے، کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ اس کو (کھوٹا ہونے کی حالت میں) لے لیتا تو جائز ہوتا اور اگر وہ اس کے حق کے جنس سے نہ ہوتا تو جائز نہ ہوگا جیسے کہ وہ درہم جس پر چاندی ملمع کیا گیا ہو، البتہ کھوٹا ہونے کی وجہ سے عمدگی کی صفت اس سے فوت ہوجائے تو وہ اصل کے لحاظ سے اس کے حق کی جنس سے ہوگا، وصف کے لحاظ سے نہ ہوگا، لہذا کھوٹا ہونا اس میں عیب ہوگا، اور عیب دار ہونا قبضہ کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہوگا، جیسا کہ عین کی بیع میں جبکہ مبیع عیب دار ہو۔

واپس کر دینے کی وجہ سے قبضہ ختم ہوجائے گا، لیکن وہ واپس کرنے کی حالت تک محدود رہے گا اور (قبضہ کا) ختم ہونا قبضہ کے وقت تک ممتد نہ ہوگا، لہذا قبضہ صحیح باقی رہے گا۔

مناسب یہ تھا کہ واپس کرنے کی مجلس میں اس کے بدل پر قبضہ کرنے کی شرط نہ ہو، اس لئے کہ عقد سلم کی وجہ سے ایک مرتبہ قبضہ کرنے کا حق ہے، لیکن وہ شرط ہے، اس لئے کہ واپس کرنا عقد کے مشابہ ہے اس حیثیت سے کہ واپس کرنے کی مجلس میں واپس کرنے ہی سے قبضہ کرنا واجب ہوتا ہے، جیسا کہ مجلس عقد میں قبضہ کرنا عقد کے بغیر واجب نہیں ہوتا ہے، پس واپس کرنے کی مجلس کو مجلس عقد کے ساتھ لاحق کیا گیا، اور یہ صاحبین کے قول کی وجہ ہے [1]۔

اسی طرح ان حضرات نے یہ استدلال کیا ہے کہ جدا ہونے سے قبل جس کا بدلنا جائز ہے اس کا بدلنا عقد کے صحیح ہونے کی صورت میں جدا ہونے کے بعد بھی جائز ہے، جیسے کہ سلم، اور جدا ہونے سے قبل معین کا بدلنا جائز نہیں ہے اس کا بدلنا جدا ہونے کے بعد بھی جائز نہیں ہے۔

ان حضرات نے اس طرح بھی استدلال کیا ہے کہ اس کا ضمان ذمہ میں واجب ہے، لہذا عقد کے صحیح ہونے کی صورت میں جدائی سے قبل پر قیاس کرتے ہوئے اس کے عیب دار کا بدلنا جائز ہوگا، اور اس لئے بھی کہ دوسرے کا قبضہ پہلے پر دلالت کرتا ہے، اس وجہ اور

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۵۔

اس سے قبل والی وجہ کے قائل شافعیہ اور حنابلہ ہیں [۱]۔

دوسرا مذہب امام ابوحنیفہ اور امام زفر کا ہے، اور یہی مالکیہ کا مذہب ہے اور شافعیہ کا دوسرا قول ہے جسے مزنی نے اختیار کیا ہے اور یہی حنابلہ کی دوسری روایت ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگر وہ اس پر راضی ہو تو جائز ہوگی اور اگر وہ اس پر راضی نہ ہو تو بیع صرف باطل ہوجائے گی اور اس پر انہوں نے متعدد طریقے سے استدلال کیا ہے۔

پہلا طریقہ: کھوٹے (سکے) اس شخص کے حق کی جنس سے ہیں جس کے سپرد کئے گئے ہیں، لیکن اصل کے لحاظ سے، وصف کے لحاظ سے نہیں، اور اسی بنا پر وصف سے متعلق اس کے حق کے فوت ہونے کی وجہ سے اس کے لئے واپس کرنے کا حق ثابت ہوا ہے، پس اس کا حق اصل اور وصف دونوں میں ثابت ہوگا، تو وہ کھوٹے (سکوں) پر قبضہ کرکے اصل کی حیثیت سے تو اپنے حق پر قبضہ کرنے والا ہوگا (لیکن) وصف کی حیثیت سے نہیں، لیکن جب وہ اس پر راضی ہوجائے تو وصف سے متعلق اپنے حق کو ساقط کردے گا اور یہ بات ظاہر ہوجائے گی کہ اصل پر قبضہ کرنا (اس کا) حق تھا وصف پر نہیں اس لئے کہ اس نے اسے وصف سے بری کردیا، لہذا جب وہ اس پر قبضہ کر لے گا تو اپنے حق پر قبضہ کرلے گا، لہذا اس کا حق باطل ہوجائے گا۔

اگر وہ اس پر راضی نہ ہو تو یہ بات ظاہر ہوگی کہ اس نے اپنے حق پر قبضہ نہیں کیا، اس لئے کہ اس کا حق اصل اور وصف دونوں میں ہے، پس یہ بات ظاہر ہوگی کہ جدائیگی عقد سلم کے رأس المال پر قبضہ کئے بغیر ہوئی ہے (یا یہ کہا جائے کہ بدل صرف پر قبضہ کئے بغیر جدائیگی ہوگئی)، اس وجہ کے قائل امام ابوحنیفہ اور امام زفر ہیں [۲]۔

دوسرا طریقہ: غیر معین میں بدل کے قول سے نتیجہ یہ ہوگا کہ فریقین اس حال میں جدا ہوں کہ ان میں سے ایک کا ذمہ اپنے فریق (کے حق) کے ساتھ مشغول ہوگا، پس بدل کی صورت میں صرف مؤخر ہوگی، اس کے قائل مالکیہ ہیں [۱]۔

تیسرا طریقہ: صرف قبضہ کے ذریعہ متعین ہوتا ہے جیسا کہ عقد کے ذریعہ متعین ہوتا ہے، پس جبکہ یہ جائز نہیں ہے کہ عقد کے ذریعہ سے جو متعین ہوا ہو اس کا بدل لیا جائے تو قبضہ کے ذریعہ جو متعین ہوا ہو اس کا بدل لینا بھی جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر جدا ہونے کے بعد بدل لیا جائے تو جدا ہونے سے قبل قبضہ نہ ہو تو بیع صرف باطل ہوجائے گی، اور جب جدا ہونے سے قبل قبضہ مکمل نہیں ہوگا تو بیع صرف باطل ہوجائے گی، پس بدل کے ثابت کرنے میں عقد کو باطل کرنا ہے، لہذا بدل سے روکا جائے گا تاکہ عقد صحیح ہوجائے، اور اس لئے بھی کہ جب صرف معین اور وہ جو ذمہ میں ہے دونوں قبضہ سے قبل جدا ہونے کی وجہ سے فساد میں برابر ہیں، اور جدا ہونے سے قبل قبضہ کر لینے سے (عقد کے) صحیح ہونے میں برابر ہیں تو ضروری ہے کہ عیب کے حکم میں بھی دونوں برابر ہوں۔ پس جب یہ جائز نہیں ہے کہ عیب دار کو بدلا جائے جب تک کہ وہ عیب دار ہو تو یہ جائز نہیں ہے کہ عیب دار کو بدلا جائے جب تک کہ وہ ذمہ میں ہو اور یہ شافعیہ کا دوسرا قول ہے [۲]۔

چوتھا طریقہ: جب جدا ہونے کے بعد بدلنا پایا جائے تو قبضہ جدا ہونے کے بعد ہوگا اور یہ بیع صرف میں جائز نہیں ہے۔ اس کے قائل شافعیہ اور حنابلہ ہیں [۳]۔

تیسرا مسئلہ: جبکہ عیب جدا ہونے کے بعد ظاہر ہو اور وہ غیر جنس سے ہو۔

---

(۱) المہذب ۲۷۹/۱، المغنی لابن قدامہ ۱۷۰/۴۔
(۲) بدائع الصنائع ۲۰۵/۵۔

(۱) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۷۲/۴-۷۳۔
(۲) المہذب ۲۷۹/۱۔
(۳) المہذب ۲۷۹/۱، المغنی ۱۷۰/۴۔

۳۵- یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ وہ صرف جو ذمہ میں ہوا گر وہ مجلس میں عیب دار ظاہر ہو تو اسے اس کو بدلنے کا حق ہوگا، خواہ عیب اسی جنس سے ہو یا غیر جنس سے۔

لیکن مجلس سے جدا ہونے کے بعد ہو تو عیب یا تو (اسی) جنس سے ہوگا، اور اس سلسلہ میں فقہاء کے آراء گذر چکے۔

اور یا تو عیب غیر جنس سے ہوگا، جیسے کہ سونا تانبا ہو یا چاندی سیسہ ہو۔

تو جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ وہ اس حالت میں بیع صرف کے باطل ہونے کے قائل ہیں، جبکہ پورا عوض عیب دار پایا جائے، حنفیہ کا یہی مذہب ہے [۱] اور نیز یہی شافعیہ اور حنابلہ کا بھی مذہب ہے اور اسی طرح یہ مالکیہ میں سے ابن الحاجب کا قول ہے۔

مالکیہ فرماتے ہیں [۲] کہ اگر بدل کا مطالبہ کرے یا ناقص کو پورا کرنے کا مطالبہ کرے اور عملی طور پر بدل لے لے تو بیع صرف ٹوٹ جائے گی۔

اگر وہ اس پر مفت راضی ہو جائے تو بیع صحیح ہو جائے گی اور امام احمد کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر وہ واپس کرنے کی مجلس میں بدل لے لے تو بیع باطل نہ ہوگی جیسا کہ اگر عیب اس کی جنس سے ہو، اور جو حضرات بیع کے بطلان کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ وہ سکہ جس پر چاندی کا ملمع کیا گیا ہو (اور اسی طرح سیسہ) دراہم کی جنس سے نہیں ہے، اس لئے کہ وہ لوگوں کے معاملات میں رائج نہیں ہے، لہذا وہ نہ اصل کے لحاظ سے اس کے حق کے جنس سے ہے اور نہ وصف کے لحاظ سے، لہذا مجلس سے جدائیگی قبضہ کے بغیر ہوگی، یہاں تک کہ اگر وہ اس پر راضی بھی ہو جائے تو بھی جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ قبضہ کرنے سے قبل (عوض کو) بدلنا ہوگا اور وہ جائز نہیں ہے۔

جیسا کہ اگر وہ دونوں اس کو واپس کرنے سے قبل جدا ہو جائیں تو بیع صرف اس میں فاسد ہوگی، اس لئے کہ وہ دونوں معقود علیہ پر قبضہ کرنے سے قبل جدا ہوئے اور اس چیز پر قبضہ نہیں ہوا جو معقود علیہ کے عوض بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اس لئے کہ اس نے جس چیز پر قبضہ کیا ہے وہ وہ عوض نہیں ہے جس پر عقد واقع ہوا تھا اور اس کے لئے اس کا روک لینا جائز نہ ہوگا۔

اسی طرح ان حضرات نے یہ استدلال کیا ہے کہ اگر بیع صرف ایک جنس سے ہو تو وہ ایک جنس میں تفاضل کا سبب بنے گا اور یہ جائز نہیں ہے اور یہ (حکم) اس صورت میں ہے جبکہ عیب پورے عوض میں ہو۔

لیکن اگر اس کے بعض حصے میں عیب ہو تو اس بعض میں بیع صرف باطل ہو جائے گی اور باقی میں صحیح رہے گی، جیسا کہ صحیح قول کی رو سے یہ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے، اگر چہ شافعیہ میں سے ابو اسحاق مروزی عقد بیع کی تفریق صفقہ کے دونوں قول پر اس کی تخریج کرتے تھے [۱]۔

بیع صرف میں دوسرے کا مستحق نکل آنا:

۳۶- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے بیع صرف میں استحقاق کے مسئلہ سے بحث کی ہے اور ان میں سے ہر ایک کی اس مسئلہ میں تفصیل ہے جس کے ساتھ ہر مذہب کو علاحدہ ذکر کرنا بہتر ہوگا۔

اس صورت میں جبکہ بیع صرف میں عوض کا کوئی شخص مستحق نکل آئے تو حنفیہ کے مذہب کا حاصل یہ ہے کہ اگر مستحق اس کی اجازت دے دے تو جائز ہو جائے گی، خواہ یہ اجازت جدا ہونے سے قبل ہو یا

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۵۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۔

(۱) سابقہ مراجع۔

بعد اور جس پر حق ثابت ہو وہ قائم ہو، البتہ اگر جس پر حق ثابت ہے وہ دراہم یا دنانیر ہوں اور یہ قبضہ سے قبل ہو تو اجازت کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہے، اس لئے کہ دراہم اور دنانیر ان حضرات کے نزدیک متعین نہیں ہوتے، لہذا اس کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ اس کے علاوہ کو لے لے اور اگر جائز نہ ہو تو جس عوض میں استحقاق ثابت ہوا ہے اس میں بیع صرف باطل ہو جائے گی۔

پس اگر عقد غیر معین پر واقع ہو اور جس میں استحقاق ثابت ہوا ہے وہ بعض حصہ ہو تو باقی میں بیع صرف صحیح ہو جائے گی اور کوئی خیار حاصل نہ ہوگا۔

لیکن اگر وہ عیب دار ہو (جیسے کہ تیار کیا برتن یا چاندی کے کنگن کا تبادلہ سونے سے ہو) تو اگر خریدار باقی کو روکنا چاہے تو اسے اس کا حق ہوگا، ورنہ تو اسے لوٹانے کا حق ہوگا، اس لئے کہ برتن یا کنگن میں شرکت عیب ہے [۱]۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر بیع صرف بغیر بنائے ہوئے پر واقع ہو (اور اس میں بنے ہوئے کے علاوہ ڈھلے ہوئے اور غیر ڈھلے ہوئے دونوں داخل ہیں) تو اگر فریقین میں سے ایک کے مجلس سے جدا ہونے کے بعد یا لمبے عرصہ کے بعد ہو تو عقد صرف ٹوٹ جائے گا، خواہ وہ شی مستحق عقد کی حالت میں متعین ہو یا نہ ہو یہ مشہور قول ہے۔

اگر استحقاق عقد کے وقت ہو تو عقد صرف صحیح ہو جائے گا، خواہ وہ متعین ہو یا نہ ہو، مگر یہ کہ غیر متعین ہونے کی صورت میں جو شخص بیع صرف کو توڑنا چاہے اسے بدل پر مجبور کیا جائے گا، لیکن متعین ہونے کی صورت میں عقد اس وقت صحیح ہے جبکہ فریقین بدل پر راضی ہوں اور اس میں جبر نہیں ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اس میں اس کی قید نہیں ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۳۶، بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۶۔

لیکن بنایا ہوا ہونے کی صورت میں اگر کوئی مستحق نکل آئے تو بیع صرف ٹوٹ جائے گی، خواہ اس کا استحقاق عقد کے وقت ہو یا کچھ عرصہ بعد اور خواہ متعین ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ بنایا ہوا بذات خود مقصود ہوتا ہے اور اس کا غیر اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتا، یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ مستحق شخص اس کی اجازت نہ دے، لیکن اگر وہ اس کی اجازت دے دے تو اسے اجازت دینے کا حق ہے اور وہ اس کے مقابل عوض کو لے لے گا خواہ اس حالت میں ہو جس میں بیع صرف بنائے ہوئے میں مطلقاً ٹوٹ جاتی ہے، اور بغیر بنائے ہوئے میں جدا ہونے کے بعد یا کچھ عرصہ بعد [۱]۔

حنابلہ نے دراہم اور دنانیر کے بارے میں یہ کلام کرتے ہوئے کہ وہ متعین کرنے سے متعین ہوتے ہیں یا نہیں؟ یہ ذکر کیا ہے کہ اس مسئلے میں ان کی دو روایتیں ہیں، ان میں سے ایک جو مذہب کی مشہور روایت ہے کہ دراہم اور دنانیر متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں، اور اس پر جو احکام مرتب ہوتے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ اگر ثمن کا کوئی مستحق نکل آئے تو مذہب کے صحیح قول کی رو سے عقد باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ عقد دوسرے کی ملک پر واقع ہوا ہے [۲]۔

عقد سلم میں عیب:

۳۷- عیب اگر عقد سلم کے رأس المال میں ہو یعنی جدا ہونے کے بعد ثمن میں کچھ کھوٹا پائے تو وہ اس کو لوٹا دے گا خواہ ایک ماہ کے بعد ہو اور سلم کرنے والے پر ضروری ہوگا کہ وہ اسے فوری طور پر بدل دے ورنہ تو اس کے مقابل کے حصے میں عقد فاسد ہو جائے گا۔

تین دنوں تک تاخیر معاف ہے اگر چہ شرط کے ساتھ ہو، لیکن اس

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸، ۳۹، الشرح الصغیر ۴/ ۷۵-۷۶۔

(۲) القواعد لابن رجب رص ۳۸۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۰۶۔

سے زیادہ تاخیر جائز نہیں ہے اور یہ مالکیہ کا مذہب ہے، چنانچہ ''المدونۃ الکبری'' میں ہے: اگر گندم میں بیع سلم کی جائے اور جب فریقین جدا ہوں تو ایک یا دو ماہ بعد رأس المال میں تانبا یا سیسہ یا کھوٹا پائے اور وہ اس کو بدلنے کے لئے آئے تو وہ بدل دے گا اور بیع سلم نہیں ٹوٹے گی اسی طرح اگر سامان یا غلہ میں دراہم کے ذریعہ بیع سلم کی جائے اور فروخت کنندہ ایک ماہ یا کچھ دنوں کے بعد کچھ دراہم کو لے کر آئے اور کہے کہ یہ کھوٹے ہیں اور وہ کہے کہ اسے چھوڑ دو، میں اسے ایک دن یا دو دن کے بعد تمہارے لئے بدل دوں گا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے (۱)۔

حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب یہی ہے، حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے بشرطیکہ بدل پر واپس کرنے کی مجلس میں قبضہ کرلے، اس لئے کہ پہلا قبضہ صحیح تھا، اور اس لئے بھی کہ واپس کرنا ایک طرح سے عقد کے مشابہ ہے اس حیثیت سے کہ واپس کرنے کی مجلس میں واپسی کے بغیر قبضہ واجب نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ عقد کی مجلس میں عقد کے بغیر قبضہ واجب نہیں ہوتا ہے، لہذا واپس کرنے کی مجلس کو مجلس عقد کے ساتھ لاحق کیا گیا۔

امام ابوحنیفہ اور امام زفر فرماتے ہیں، اور حنابلہ کا بھی دوسرا قول یہ ہے: اگر جدا ہونے کے بعد ثمن میں کھوٹا پائے اور اسے واپس کردے تو بیع سلم باطل ہوجائے گی، خواہ واپس کرنے کی مجلس میں بدلہ لے یا نہ لے، اس لئے کہ کھوٹا مسلم الیہ کے حق کی جنس سے ہے لیکن اصل کے لحاظ سے نہ کہ وصف کے لحاظ اور اسی وجہ سے وصف سے متعلق اس کے حق کے فوت ہونے کی وجہ سے اسے واپس کرنے کا حق حاصل ہے، پس اس کا حق اصل اور وصف دونوں میں ثابت ہوگا، پس وہ کھوٹے پر قبضہ کرنے کی وجہ سے اصل کی حیثیت سے اپنے حق پر

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۹۷، المدونۃ الکبری ۹/ ۳۰۔

قبضہ کرنے والا ہوگا، وصف کی حیثیت سے نہیں، البتہ اگر وہ اس پر راضی ہوجائے تو وہ وصف سے متعلق اپنے حق کو ساقط کردے گا اور یہ بات ظاہر ہوجائے گی کہ اس کا حق اصل پر قبضہ کرنا تھا، وصف پر نہیں، اس لئے کہ اس نے اس کو وصف سے بری کردیا، پس جب وہ اس پر قبضہ کرلے گا تو وہ اپنے حق پر قبضہ کرلے گا، لہذا استحقاق باطل ہوجائے گا۔

اگر وہ اس پر راضی نہ ہوگا تو یہ بات ظاہر ہوگی کہ اس نے اپنے حق پر قبضہ نہیں کیا ہے اس لئے کہ اس کا حق اور وصف دونوں میں ہے اور یہ بات ظاہر ہوجائے گی کہ جدائیگی بیع سلم کے رأس المال پر قبضہ کئے بغیر ہوئی ہے (۱)۔

اجارہ میں عیب:

۳۸- اگر کرایہ دار عقد (اجارہ) کی مدت میں اجارہ پر لی ہوئی چیز میں کسی عیب پر مطلع ہو اور یہ عیب (ایسا ہو جو) معقود علیہ سے نفع اٹھانے میں مخل ہو اور عین کے باقی رہنے کے باوجود عقد کا مقصود فوت ہو رہا ہو، تو اسے (اس عقد کو) فسخ کرنے کا حق ہوگا، خواہ عیب قدیم ہو یا جدید اور خواہ قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد۔

پس ہر وہ چیز جو کرایہ دار اور منفعت کے درمیان حائل ہو، یعنی اجرت پر لئے گئے عین کا تلف ہوجانا یا اس کا غصب کیا جانا یا اس کا عیب دار ہونا، مثلاً چوپایہ کا سرکش ہونا اور ایسے عمومی خوف کا پیدا ہوجانا جو گھر میں رہنے سے مانع ہو یا پڑوسی برا ہو تو ان (عیوب) کی وجہ سے اجارہ فسخ ہوجائے گا (۲)۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۵ طبع بیروت، فتح العزیز ۹/ ۲۴۵، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۳۷۔

(۲) ردالمحتار ۴/ ۶۳، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۴۳۵، بدایۃ المجتہد لابن رشد ۲/ ۱۹۳۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''إجارۃ'' فقرہ ۴۷ میں ہے۔

تقسیم میں عیب:

۳۹- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ اگر دونوں تقسیم کرنے والوں میں سے ایک اپنے حصہ میں عیب پائے تو اسے عیب کی بنیاد پر واپس کرنے کا حق ہوگا جیسا کہ بیع میں ہے، لہذا اس میں بیع کی شرطیں ملحوظ ہوں گی۔

منافع کی تقسیم میں بھی وہی شرائط ہیں جو اجارہ میں ہیں۔

اسی طرح استحقاق کی صورت میں اس طور پر کہ صرف ایک شخص کے حصہ کے بعض معین حصہ کا مستحق نکل آئے تو اس کو اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اس میں اپنے حصہ کے بقدر واپس لے اور اگر چاہے تو تقسیم کو توڑ دے۔

لیکن مالکیہ نے عیب کی بنیاد پر واپس کرنے کے اصول میں توسع اختیار کیا ہے اور جائداد منقولہ اور غیر منقولہ کے درمیان یا جبری تقسیم یا اختیاری تقسیم کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے، پھر ان حضرات نے اپنے اکثر حصہ میں یا کم حصہ میں عیب کی بنیاد پر واپس کرنے میں فرق کیا ہے۔

ان کی رائے یہ ہے کہ جس کے حصہ میں استحقاق ثابت ہوا ہے اگر چاہے تو اسے روک لے اور اپنے شریک سے کسی چیز کو واپس نہ لے اور اگر چاہے تو اس کے حصہ میں شریک ہوکر اس سے اس مقدار کو واپس لے جو اس کے لئے خاص ہے اس چیز میں جس کا وہ مستحق ہوا ہے [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''قسمۃ'' میں ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۲۵، الخرشی ۴/ ۱۴۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۶، المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۵۰۹۔

صلح کے بدل میں عیب:

۴۰- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر صلح کے بدل میں عیب پائے تو اگر اقرار کے ساتھ صلح ہو تو دونوں فریق کو واپسی کا حق ہوگا، اس لئے کہ وہ بمنزلہ بیع کے ہے اور اگر انکار کے ساتھ صلح ہو تو مدعی کو واپسی کا حق ہوگا اور مدعا علیہ کو نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کے حق میں بمنزلہ بیع کے ہے، مدعا علیہ کے حق میں نہیں۔

اگر صلح کے بدل میں عیب پائے اور کسی مانع کی وجہ سے اس کے واپس کرنے پر قادر نہ ہو جیسے کہ ہلاک ہوجانا یا مدعی کے ہاتھ میں اس بدل میں زیادتی یا کمی کا واقع ہونا، تو اگر صلح اقرار کے ساتھ ہو تو اس کا جس چیز میں دعوی ہے اس میں موجود عیب کے بقدر مدعی علیہ سے واپس لے گا، اور اگر صلح انکار کے ساتھ ہو تو وہ اپنے دعوی میں عیب کے بقدر مدعی علیہ سے واپس لے گا، (یعنی یہ کہ اس کے پہلے دعوی کی طرف رجوع کرے گا)، پس اگر وہ بینہ قائم کردے تو عیب کے حصہ کو لے لے گا، اسی طرح اگر وہ اس سے حلف لے اور وہ انکار کردے تو یہی حکم ہوگا، لیکن اگر وہ قسم کھالے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا [1]۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر صلح کرنے والا اس غلام یا ڈھال یا کپڑا میں جس پر صلح کیا ہے ایسا عیب پائے جو اس میں صلح کے بعد ظاہر ہوا ہو، یا اس کی وجہ سے وہ صلح کا مستحق ہوا ہو یا اس نے حق شفعہ کی بنیاد پر لیا ہو تو واپس کرنے کا حق ثابت ہوگا اور عقد صلح کے دن جو اس کی قیمت ہوگی وہ لوٹا لے گا [2]۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ صلح کبھی دو دعوی کرنے والوں کے درمیان ایسی شئ پر اقرار کے ساتھ ہوتی ہے مدعی جو بہ کے علاوہ ہو، پس یہ صلح کے لفظ کے ساتھ بیع ہوگی جس میں بیع کے احکام ثابت ہوں گے اور

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۵۳، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۲۶۱۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰۵۔

انہیں احکام میں عیب کی بنیاد پر واپس کرنا ہے۔

صلح کبھی مدعی اور اجنبی کے درمیان ہوتی ہے، پس اجنبی عین کی طرف سے اپنے لئے اپنے عین مال یا اس دین کے بدلہ جو اس کے ذمہ میں ہے صلح کرتا ہے، پس اجنبی کے لئے صلح کرنا صحیح ہوجاتا ہے گویا کہ اس نے اسے خریدا ہو[۱]۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر مدعا علیہ گھر یا غلام کی طرف سے کسی عوض پر صلح کرے، پھر ظاہر ہو کہ عوض کا کوئی حقدار ہے، یا ظاہر ہو کہ غلام آزاد ہے تو مدعی نے جس گھر کی طرف سے صلح کی ہے اگر وہ باقی ہو تو اس میں رجوع کرے گا، اور جس (گھر) کی طرف سے صلح کی ہے اگر وہ تلف ہوگیا ہو تو اس کی قیمت واپس لے گا، اور اگر وہ مثلی ہو تو اس کا مثل واپس لے گا، اس لئے کہ صلح یہاں پر اگر اقرار کے ساتھ ہو تو وہ حقیقت میں بیع ہے، اور اگر انکار کے ساتھ ہو اور عوض کا دوسرا مستحق نکل آئے تو مدعی صلح سے قبل والے دعوی پر قائم رہے گا، اس لئے کہ صلح کا باطل ہونا ظاہر ہے[۲]۔

مال مغصوب میں عیب:

۴۱- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر مال مغصوب غاصب کے پاس اس طرح عیب دار ہوجائے کہ وہ اس کی قیمت میں نقصان کا سبب بنے یا اس کے کسی جز کو فوت کردے یا اس کی کسی مرغوب صفت کو یا مرغوب مقصد کو فوت کردے، تو وہ ان سب کا ضامن ہوگا۔

ابن قدامہ لکھتے ہیں: اگر کوئی شخص کوئی کپڑا غصب کرے اور اسے پہن کر پرانا کردے اور اس کی نصف قیمت کم ہوجائے تو اس پر اس (کپڑے) کا لوٹانا اور اس کے نقصان کا تاوان ادا کرنا لازم

(۱) مغنی المحتاج ۲/۱۷۷۔
(۲) کشاف القناع ۳/۴۰۰۔

ہوگا۔ پس اگر کوئی ایسا کپڑا غصب کرے جس کی قیمت دس (درہم) ہو، اس کے پہننے کی وجہ سے اس میں نقصان واقع ہوجائے، یہاں تک کہ اس کی قیمت پانچ (درہم) ہوجائے، پھر اس کی قیمت بڑھ کر دس درہم ہوجائے تو (اس صورت میں) وہ اس کپڑے کو لوٹائے گا اور پانچ (درہم) لوٹائے گا، اس لئے کہ کپڑے کے مہنگا ہونے سے قبل جو چیز تلف ہوئی اس کی قیمت پانچ (درہم) ذمہ میں ثابت ہوئی، لہذا کپڑے کی گرانی اور اس کی ارزانی کی وجہ سے اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

اسی طرح اگر کپڑے سستے ہوجائیں اور اس کی قیمت تین (درہم) ہوجائے تو غاصب پر کپڑے کے لوٹانے کے ساتھ صرف پانچ درہم کا لوٹانا لازم ہوگا۔

اگر پورا کپڑا تلف ہوجائے اور اس کی قیمت دس (درہم) ہو پھر کپڑے گراں ہوجائیں، اور اس کپڑے کی قیمت بیس (درہم) ہوگئی تو غاصب صرف دس (درہم) کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس کے ذمہ میں اس کی قیمت دس درہم ثابت ہوئی، لہذا نہ کپڑوں کی گرانی کی وجہ سے اس میں اضافہ ہوگا اور نہ اس کی ارزانی کی وجہ سے اس میں کمی ہوگی[۱]۔

شوہر اور بیوی میں عیب:

۴۲- ائمہ اربعہ کا زوجین کے درمیان ان عیوب کی بنیاد پر جن کی ان کے نزدیک صراحت ہے تفریق کے جواز پر اتفاق ہے[۲]، اگرچہ

(۱) بدائع الصنائع ۷/۱۵۵، حاشیۃ الدسوقی ۳/۱۵۲، مغنی المحتاج ۲/۲۸۷، المہذب ۱/۳۶۹، المغنی لابن قدامہ ۵/۲۶۰۔
(۲) رد المحتار ۲/۱۲۳، الخرشی ۳/۲۳۷، مغنی المحتاج ۳/۲۰۲، المہذب ۲/۴۸، المغنی والشرح الکبیر ۷/۵۸۲، نیل الأوطار للشوکانی ۶/۱۷۶ طبع الحلبی۔

اس کی تفصیل اور ان عیوب کی تعیین میں جن کی بنیاد پر نکاح فسخ ہوتا ہے ان کے درمیان اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''طلاق'' فقرہ ۹۳ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

قربانی کے جانور میں عیب:

۴۳- فقہاء کا تمام مویشی جانوروں کی قربانی کے جواز پر اتفاق ہے، اگرچہ ان میں سے افضل کے بارے میں ان کا اختلاف ہے۔

اسی طرح فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ وہ جانور جس میں چار عیوب میں سے کوئی ایک عیب ہو اس کا قربانی میں ذبح کرنا جائز نہیں ہے، اور یہ وہ عیوب ہیں جن کے بارے میں براء بن عازب سے رسول اللہ ﷺ کی حدیث وارد ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"أربع لا تجوز في الأضاحي، العوراء بيّن عورها، والمريضة بيّن مرضها، والعرجاء بيّن ظلعها والكسير التي لاتنقی"** [1] (چار قسم کے جانور کی قربانی جائز نہیں ہے، کانا جانور جس کا کانا ہونا واضح ہو، اور بیمار جانور جس کی بیماری واضح ہو اور لنگڑا جانور جس کا لنگڑا ہونا ظاہر ہو (جو چل نہ سکے) اور وہ بوڑھا جانور جس کی ہڈی میں گودا نہ ہو (یعنی بڑھاپے کی وجہ سے خشک ہو گیا ہو)۔ نووی اور ابن رشد نے اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ ان چاروں کی قربانی درست نہیں ہے، اور فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ ان چاروں عیوب میں سے جو ہلکا ہو وہ مؤثر نہیں ہے، اور جو عیب ان چاروں عیوب سے زیادہ سخت ہو وہ اس کے زیادہ لائق ہے کہ اس کی قربانی ممنوع ہو، جیسے کہ اندھا ہونا اور پنڈلی کا ٹوٹا ہوا ہونا۔

ان عیوب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے جو گوشت کے کم کرنے میں ان (چاروں) عیوب کے مساوی ہوں [1]۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''أضحية'' فقرہ ۲۴ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

ہدی میں عیب:

۴۴- ہدی اگر نفلی ہو واجب نہ ہو تو فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر اس میں کوئی ایسا عیب پیدا ہو جائے جو قربانی کے درست ہونے سے مانع ہو یا وہ جانور ہلاک ہو جائے یا گم ہو جائے، تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنے مال میں سے کچھ کے ذریعہ صدقہ کی نیت کی ہے [2]، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: **"من أهدى تطوعا ثم ضلت ، فإن شاء أبدلها وإن شاء ترک، وإن كانت في نذر فليبدل"** (جو شخص نفلی ہدی کے جانور لے جائے پھر وہ گم ہو جائے تو اگر وہ چاہے تو اس کے بدلہ میں دوسرا جانور دے دے اور اگر چاہے تو چھوڑ دے اور اگر نذر کا جانور ہو تو بدلہ میں دوسرا جانور دے) اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"من أهدى بدنة تطوعا فعطبت فليس عليه بدل،**

(۱) حدیث: "أربع لا تجوز في الأضاحي......" کی روایت ابوداؤد (۳/۲۳۵) اور ترمذی (۴/۸۶) نے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، اور ترمذی نے فرمایا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/۷۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۲۵، بدایۃ المجتہد لابن رشد ۱/۴۳۰، القوانین الفقہیہ رص ۱۲۷، روضۃ الطالبین ۳/۲۱۶، المغنی لابن قدامہ ۳/۵۵۳۔

(۲) فتح القدیر ۳/۸۳، الدسوقی ۲/۸۸۲، روضۃ الطالبین ۳/۲۱۱، کشاف القناع ۳/۱۵۔

وإن كان نذرا فعليه البدل"[1] (جو شخص نفلی طور پر اونٹ کی ہدی لے جائے اور وہ ہلاک ہوجائے تو اس پر بدل واجب نہ ہوگا اور اگر نذر کا ہو تو اس پر بدل واجب ہوگا)۔

لیکن واجب ہدی، خواہ نذر کی وجہ سے اس کے ذمہ میں واجب ہو یا بغیر نذر کے واجب ہو، جیسے کہ حج تمتع کی ہدی، یا کسی واجب کو چھوڑنے یا حج کے ممنوعات میں سے کسی ممنوع فعل کے ارتکاب کی وجہ سے واجب ہو، تو اگر وہ غیر متعین ہو، پھر وہ عیب دار ہوجائے یا ہلاک ہوجائے تو اس کے لئے اس کا ذبح کرنا کافی نہ ہوگا اور اس پر اس ہدی (کی قربانی) لازم ہوگی جو اس پر واجب ہو۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''ہدی'' میں ہے۔

زکاۃ میں لئے گئے جانور میں عیب:

۴۵ - وہ جانور جسے کوئی عیب لاحق ہو جیسے کہ اندھا ہونا، کانا ہونا اور بوڑھا ہونا اور ان کے علاوہ دیگر عیوب ہوں تو زکاۃ میں اس کے لینے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ اگر نصاب کے تمام جانور عیب دار ہوں تو فرض زکاۃ عیب دار ہی سے لی جائے گی اور درمیانی جانور کی رعایت کی جائے گی، اور مال والے کو صحیح سالم جانور کو زکاۃ میں نکالنے کے لئے اس کے خریدنے کا مکلف نہیں بنایا جائے گا۔

ان حضرات نے اس پر رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے استدلال کیا ہے جسے حضرت ابن عباسؓ نے روایت کیا ہے: ''أن النبي ﷺ لمابعث معاذاً إلى اليمن قال له: إياک وكرائم أموالهم"[1] (نبی ﷺ نے جب حضرت معاذؓ کو یمن بھیجا تو ان سے فرمایا کہ لوگوں کے عمدہ اور نفیس مال سے تم پرہیز کرنا)۔

اور ان حضرات نے رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے بھی استدلال کیا ہے جو دوسری حدیث میں عبد اللہ بن معاویہ غاضری سے مروی ہے، وہ غاضرہ قیسؓ سے روایت کرتے ہیں، اور اس میں اس طرح ہے: ''ولا يعطى الهرمة ولا الدرنة، ولا المريضة، ولا الشرط اللئيمة، ولكن من وسط أموالكم فإن الله لم يسألكم خيره،ولم يأمركم بشره"[2] (اور (زکاۃ میں) نہ بوڑھا جانور دیا جائے گا، اور نہ خارش زدہ جانور، اور نہ بیمار جانور، اور نہ چھوٹا اور گھٹیا جانور، بلکہ تمہارے اموال میں سے درمیانی مال، بے شک اللہ تعالی نے نہ تم سے سب سے اچھا مال طلب کیا ہے اور نہ اس نے تمہیں سب سے برے مال کو نکالنے کو کہا ہے)۔

بیمار جانوروں کی طرف سے تندرست جانور کو لینا بھائی چارگی اور ہمدردی کے خلاف ہے، جبکہ زکاۃ کی بنیاد بھائی چارگی پر ہے[3]۔

مالکیہ اور حنابلہ میں سے ابو بکر کا مذہب یہ ہے کہ (زکاۃ میں) تندرست کے علاوہ دوسرا جانور کافی نہ ہوگا، چنانچہ باجی کی ''المنتقی'' میں ہے: جانور کی زکاۃ میں عیب دار کو نہیں نکالے گا، جیسے کہ جنگلی بکرا اور بوڑھا جانور اور نہ عیب دار، بلکہ زکاۃ میں ایسا جانور لے گا جس میں نسل کی منفعت ہو، پس مویشی جانوروں میں سے جو مریض یا خارش والا یا عیب دار ہو تو صدقہ وصول کرنے والے پر اس کے لینے

---

(۱) حدیث: ''من أهدى تطوعا......'' کی روایت بیہقی (۵؍۲۴۴) نے ان دونوں روایتوں کے ساتھ کی ہے، اور حضرت عمرؓ پر اس کے موقوف ہونے کو درست قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: ''إياک وكرائم أموالهم'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳؍۳۵۷) اور مسلم (۱؍۵۰) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''ولا يعطى الهرمة......'' کی روایت ابوداؤد (۲۴۰/۳) نے کی ہے۔

(۳) فتح القدیر ۲؍۲۴، الأم ۲؍۵، المغنی لابن قدامہ ۲؍۶۰۰۔

کی ذمہ داری نہیں ہے، الا یہ کہ صدقہ وصول کرنے والا یہ دیکھے کہ وہ اس تندرست سے افضل اور زیادہ قابل رشک ہے جو اس کی طرف سے کفایت کرتا تو ایسی صورت میں اسے اس کے لینے کا حق ہے اور وہ جانور اپنے مالک کی طرف سے کافی ہوجائے گا۔

اگر بکریوں میں صرف بکرے ہوں یا بوڑھے ہوں یا عیب دار ہوں تو پھر بکری والے پر ضروری ہے کہ وہ ایسا جانور لا کر دے جو کافی ہوجائے۔

مالکیہ نے عیب دار جانوروں میں سے نہ لئے جانے پر اللہ تعالی کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِنْ طَيِّبٰتِ مَاكَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيْثَ مِنْهُ تُنفِقُوْنَ وَلَسْتُمْ بِاٰخِذِيْهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوْا فِيْهِ"[1] (اے ایمان والو جوتم نے کمایا ہے اس میں عمدہ چیزیں خرچ کرو اور اس میں (بھی) جو ہم نے تمہارے لئے زمین سے نکالی ہیں اور خراب چیز کا قصد بھی نہ کرو کہ اس میں سے خرچ کروگے، حالانکہ تم خود بھی اس کے لینے والے نہیں ہو بجز اس صورت کے کہ چشم پوشی ہی کرجاؤ)۔

یہ ایسا جانور ہے جسے عبادت کے طور پر نکالا جاتا ہے، لہذا قربانی کے جانوروں کی طرح سلامتی اس کی شرط میں داخل ہوگی[2]۔

امام مالکؒ سے "المدونہ" میں ان کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ بکری والے پر ہر عیب والے جانور کا حساب کیا جائے گا اور وہ (صدقہ وصول کرنے والا) ان میں سے نہیں لے گا، اور اندھا جانور عیب دار جانوروں میں سے ہے اور نہ اندھے جانوروں میں سے کسی کو لیا جائے گا اور نہ عیب دار جانوروں میں سے[3]۔

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۶۷۔

(۲) المنتقی للباجی ۲/ ۱۳۰-۱۳۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۳۵۔

(۳) المدونۃ الکبری ۱/ ۳۱۲۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ نصاب کے جانور سب کے سب مریض اور عیب دار ہوں، لیکن اگر وہ تندرست ہوں تو فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ تندرست کی طرف سے عیب دار کو نکالنا جائز نہیں ہے، دلیل سابقہ حدیث ہے۔

اگر ان میں سے بعض جانور عیب دار اور بعض تندرست ہوں تو پھر زکاۃ میں تندرست کے علاوہ دوسرا جانور قبول نہیں کیا جائے گا[1]۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۰۰۔

عید

تعریف:

۱- عید لغت میں: ''عود'' سے مشتق ہے: اس کا معنی لوٹنا اور بار بار آنا ہے، اس لئے کہ عید بار بار آتی ہے [۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، عید کے دو دن ہیں، ایک رمضان سے افطار کرنے کا دن جو شوال کا پہلا دن ہے، دوسرا قربانی کا دن جو ذی الحجہ کا دسواں دن ہے، مسلمانوں کے لئے ان دونوں کے علاوہ کوئی اور عید نہیں ہے [۲]۔

عید سے متعلق احکام:

عید کے ساتھ کچھ احکام متعلق ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف-نماز عید:

۲-نماز عید کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ سنت مؤکدہ ہے، اس اعرابی کی حدیث کی بنیاد پر جس سے نبی ﷺ نے پانچ نمازوں کا ذکر

(۱) القاموس المحیط۔
(۲) المجموع ۵/۲، الجمل علی شرح المنہج ۲/۹۲۔

فرمایا تو اس نے پوچھا: کیا مجھ پر ان کے علاوہ بھی کچھ ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''لا، إلا أن تطوع'' [۱] (نہیں الا یہ کہ تم نفل نماز پڑھو)۔ نبی ﷺ کا فعل اور اس پر آپ ﷺ کا مداومت اختیار کرنا بھی اس کی دلیل ہے۔

حنفیہ کا مذہب (مفتی بہ قول کی رو سے) یہ ہے کہ وہ واجب ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ نے اس پر مواظبت فرمائی ہے اور ایک بار بھی اسے نہیں چھوڑا ہے، اور اس لئے بھی کہ وہ جماعت کے ساتھ ادا کی جاتی ہے، اگر وہ سنت ہوتی واجب نہ ہوتی تو شارع اس کا استثناء فرمادیتے، جیسا کہ انہوں نے تراویح اور نماز خسوف (چاند گرہن) کا استثناء فرمایا۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ فرض کفایہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانْحَرْ'' [۲] (سو آپ اپنے پروردگار کی نماز پڑھئے اور قربانی کیجئے)، اور اس لئے بھی کہ نبی ﷺ نے پابندی کے ساتھ ادا فرمایا ہے [۳]۔

تفصیل اصطلاح ''صلاۃ العیدین'' فقرہ ۲ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

ب-عیدین میں تکبیر:

۳-تکبیر عیدین میں نماز کے درمیان اور نماز کے لئے جاتے ہوئے اور نماز کے بعد آتے ہوئے راستہ میں ہوتی ہے۔

(۱) اس اعرابی کی حدیث جس سے نبی ﷺ نے پانچ نمازوں کا ذکر فرمایا......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۱۰۶) اور مسلم (۱/۴۱) نے حضرت طلحہ بن عبید اللہؓ سے کی ہے۔
(۲) سورۂ کوثر/۲۔
(۳) بدائع الصنائع ۱/۲۷۴، جواہر الإکلیل ۱/۱۰۱، المجموع ۵/۳، المغنی لابن قدامہ ۲/۳۰۴۔

جہاں تک نماز کے لئے جاتے ہوئے تکبیر کہنے کا مسئلہ ہے تو فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ وہ نماز کے لئے جاتے ہوئے گھروں میں، بازاروں میں اور راستوں پر نماز کے شروع ہونے تک مشروع ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''صلاۃ العیدین'' فقرہ ۱۳ میں ہے۔

نماز عید کے درمیان تکبیر (تکبیرات زوائد) جمہور فقہاء کے نزدیک سنت ہے اور حنفیہ کے نزدیک واجب ہے۔

ان تکبیرات کی تعداد اور نماز میں اس کے محل کے سلسلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے، جسے اصطلاح ''صلاۃ العیدین'' فقرہ ۱۱-۱۲ میں دیکھا جائے۔

ایام تشریق میں نماز کے بعد تکبیر کے مشروع ہونے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک وہ مستحب ہے اور حنفیہ کے نزدیک واجب ہے۔

تکبیر تشریق کی صفت، اس کے وقت اور ادائیگی کی جگہ کے سلسلہ میں تفصیل کے لئے دیکھی جائے، اصطلاح ''ایام تشریق'' فقرہ ۱۳۔

ج-عید میں قربانی:

۴-عید الأضحیٰ میں قربانی کی مشروعیت پر فقہاء کا اتفاق ہے اور اس کے حکم کے بارے میں ان کا اختلاف ہے، جمہور کا مذہب یہ ہے کہ وہ سنت ہے اور حنفیہ اس کے وجوب کے قائل ہیں۔

اس کے شرائط، احکام اور وقت کے بیان کے سلسلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جسے اصطلاح ''اضحیۃ'' فقرہ ۷ اور اس کے بعد کے فقرات میں دیکھی جائے۔

د-عیدین میں کیا کرنا مستحب ہے:

۵- عیدین کی راتوں میں اللہ تعالیٰ کی طاعت یعنی، ذکر، نماز، تلاوت، تکبیر، تسبیح اور استغفار میں مشغول رہنا مستحب ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: **''من أحیا لیلة الفطر ولیلة الأضحی محتسبا لم یمت قلبه یوم تموت القلوب''**[۱] (جو شخص عید الفطر کی رات میں اور عید الاضحیٰ کی رات ثواب کی نیت سے شب بیداری کرے تو اس کا دل اس دن مردہ نہ ہوگا جس دن قلوب مردہ ہوں گے)۔

عید کے لئے غسل کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ اور الفاکہ بن سعدؓ نے روایت کیا ہے: **''أن رسول الله ﷺ کان یغتسل یوم الفطر والأضحی''**[۲] (رسول اللہ ﷺ عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے دن غسل فرماتے تھے) اور اس لئے بھی کہ یہ ایسا دن ہے جس میں لوگ نماز کے لئے جمع ہوتے ہیں، لہذا جمعہ کے دن کی طرح اس میں غسل کرنا مستحب ہے، اگر وضو پر اکتفاء کرے تو بھی اس کے لئے کافی ہے، اور مستحب ہے کہ زینت اختیار کرے، صفائی ستھرائی اختیار کرے، بال منڈائے، جو عمدہ سے عمدہ کپڑا میسر ہو پہنے، خوشبو لگائے اور مسواک کرے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: **''کان رسول الله ﷺ یلبس في**

(۱) حدیث: **''من أحیاء لیلة الفطر ولیلة الأضحی......''** کی روایت ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲/۱۹۸) میں کیا ہے، اور فرمایا کہ طبرانی نے اس کو الکبیر اور الاوسط میں روایت کیا ہے اور اس کی سند میں عمر بن ہارون بلخی ہیں اور ان پر ضعف غالب ہے اور ابن مہدی وغیرہ نے ان کی تعریف کی ہے، لیکن ایک بڑی جماعت نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے۔ واللہ اعلم۔

(۲) حدیث ابن عباس والفاکہ بن سعد: **''أن رسول الله ﷺ کان یغتسل یوم الفطر والأضحی......''** کی روایت ابن ماجہ (۱/۴۱۵) نے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۲/۸۰) میں ان دونوں کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

"العيدين بردي حبرة"،(۱) (رسول اللہ ﷺ عیدین میں دو یمنی چادریں زیب تن فرماتے تھے)، حضرت عائشہؓ سے مروی ہے وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ما على أحدكم أن يكون له ثوبان سوى ثوب مهنته لجمعته أو لعيده**"،(۲) (تم میں سے کسی کے لئے اس میں کوئی گناہ نہیں ہے کہ اس کے پاس اس کے کام کاج کے کپڑے کے علاوہ دو کپڑے اس کے جمعہ کے لئے یا اس کے عید کے لئے ہوں)۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اہل علم سے سنا ہے کہ وہ ہر عید میں خوشبو اور زینت کو پسند کرتے ہیں، اور امام کو اس کا زیادہ حق ہے، اس لئے کہ لوگوں کی اس پر نظر پڑتی ہے۔

کپڑے کے رنگوں میں سب سے افضل رنگ سفید ہے، اس بنیاد پر اگر دو کپڑے حسن اور نفاست میں برابر ہوں تو سفید افضل ہوگا اور اگر سفید کے علاوہ کوئی دوسرا کپڑا زیادہ اچھا ہو تو اس دن سفید کے مقابلہ میں وہ افضل ہے۔

اگر کسی کو ایک سے زیادہ کپڑا میسر نہ ہو تو مستحب یہ ہے کہ اسے عید کے لئے دھولے۔

وہ شخص جو نماز کے لئے نکلنے والا ہے اور وہ شخص جو اپنے گھر میں بیٹھنے والا ہے یہ دونوں عمدہ کپڑوں کے استعمال، صفائی ستھرائی اختیار کرنے، خوشبو لگانے اور بال کو اور بدبو کو زائل کرنے کے مستحب ہونے میں برابر ہیں، اس لئے کہ یہ زینت کا دن ہے، لہذا وہ سب اس میں برابر ہیں اور یہ عورتوں کے علاوہ دوسروں کے حق میں ہے۔

عورتیں اگر (نماز عید کے لئے) نکلیں گی تو وہ زینت اختیار نہیں کریں گی، بلکہ استعمال کے کپڑوں میں نکلیں گی اور اچھا کپڑا نہیں پہنیں گی اور خوشبو نہیں لگائیں گی، اس لئے کہ ان کی وجہ سے فتنہ میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہے اور اسی طرح بوڑھی عورت اور غیر خوبصورت عورت کے حق میں بھی یہی حکم جاری ہوگا اور وہ مردوں کے ساتھ اختلاط اختیار نہیں کریں گی، بلکہ ان سے علاحدہ کسی گوشہ میں رہیں گی(۱)۔

عید میں بچوں کو خواہ وہ لڑکے ہوں یا لڑکیاں رنگ، سونے کے زیورات اور ریشمی کپڑوں کے ذریعہ آراستہ کرنا مستحب ہے، نووی نے کہا کہ رنگ اور سونے چاندی کے زیورات کے ذریعہ ان کو عید کے دن آراستہ کرنے پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ وہ زینت کا دن ہے اور بچوں پر عبادت کرنا (واجب) نہیں ہے، لہذا انہیں سونا وغیرہ کے استعمال سے روکا نہیں جائے گا، لیکن عید کے علاوہ دوسرے دنوں میں سونا کے ذریعہ اور ریشمی لباس کے ذریعہ انہیں آراستہ کرنے میں تین اقوال ہیں، ان میں اصح قول اس کے جواز کا ہے اور دوسرا قول اس کی حرمت کا ہے اور تیسرا قول سات سال سے قبل اس کے جواز کا ہے اور اس کے بعد اس کے ممنوع ہونے کا ہے(۲)۔

عید میں عمامہ (کا استعمال) مستحب ہے۔

ھ- عید کے دن کی مبارک باد دینا:

۶ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مجموعی طور پر عید کی مبارک باد دینا مشروع ہے۔

---

(۱) حدیث ابن عباسؓ: "**كان رسول الله ﷺ يلبس في العيدين بردي حبرة**" کی روایت ابن مردویہ نے کی ہے جیسا کہ سیوطی کی الدر المنثور (۳/ ۷۹) میں ہے۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "**ما على أحدكم أن يكون له ثوبان......**" کی روایت ابن السکن نے اپنی صحیح میں کی ہے جیسا کہ ابن الحجر کی التلخیص الحبیر (۲/ ۷۰) میں ہے۔

---

(۱) مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۲/ ۱۹۴، المجموع ۵/ ۸، المغنی ۲/ ۱۹۴-۳۷۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۶۹، المجموع ۵/ ۳۰۹۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تہنئۃ''، فقرہ ۱۰۔

و-عیدین میں ایک دوسرے سے ملاقات کرنا:

۷- اسلام میں ایک دوسرے کی زیارت وملاقات کرنا مشروع ہے، اور ایسی احادیث موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ عید میں ملاقات کرنا مشروع ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے وہ فرماتی ہیں: **''دخل علي رسول الله ﷺ وعندي جاريتان تغنيان بغناء بعاث، فاضطجع على الفراش وحول وجهه، ودخل أبوبكر فانتهرني، وقال مزمارة الشيطان عند النبي ﷺ؟ فأقبل عليه رسول الله ﷺ، فقال: "دعهما"زاد في رواية هشام: يا أبابكر إن لكل قوم عيداً، وهذا عيدنا''**(۱) (رسول اللہ ﷺ میرے پاس تشریف لائے، اس وقت میرے پاس دولڑکیاں جنگ بعاث سے متعلق گانے گارہی تھیں، آپ ﷺ بستر پر لیٹ گئے اور اپنا چہرہ دوسری طرف پھیرلیا پھر حضرت ابوبکرؓ داخل ہوئے توانہوں نے مجھے ڈانٹا اور فرمایا شیطان کا گانا نبی ﷺ کے پاس ہورہا ہے؟ اتنے میں رسول اللہ ﷺ ان کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا: ان دونوں لڑکیوں کو چھوڑ دو، اور ہشام کی روایت میں یہ اضافہ ہے کہ اے ابوبکر! ہر قوم کی ایک عید ہوتی ہے اور یہ ہماری عید ہے)۔ (حافظ ابن حجر) فتح الباری میں فرماتے ہیں کہ: ''وجاء أبو بکر'' (ابوبکر آئے) یہ فرمانا، اور ہشام ابن عروہ کی روایت میں ہے: ''دخل علی أبوبکر'' (میرے پاس حضرت ابوبکرؓ آئے) گویا کہ حضرت ابوبکرؓ نبی ﷺ کے اپنے گھر میں داخل ہونے کے بعد حضرت عائشہؓ سے ملاقات کے لئے آئے(۱)۔

صاحب ''فتح الباری'' نے فتح الباری میں عید کے دن رسول اللہ ﷺ کے راستہ بدل کر واپس ہونے کی حکمت کے سلسلہ میں چند اقوال نقل کئے ہیں: ان میں سے ایک حکمت یہ ذکر کی ہے: تاکہ آپ ﷺ اپنے زندہ اور مردہ رشتہ داروں کی زیارت کریں، اور اس قول کو ضعیف قرار نہیں دیا ہے جیسا کہ انہوں نے بعض دوسرے اقوال کے ساتھ کیا ہے، اور اسی قول کے مثل ''عمدۃ القاری'' میں ہے اور یہ حضرت جابرؓ کی درج ذیل حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے: **''کان النبي ﷺ إذا كان يوم عيد خالف الطريق''** (۲) (نبی ﷺ کا معمول یہ تھا کہ جب عید کا دن ہوتا تو راستہ بدل کر واپس لوٹتے)۔

ز-عید کے دن گانا اور لہو ولعب تماشہ کرنا:

۸- عیدین کے دنوں میں گانا، کھیل کود کرنا اور تماشہ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے وہ فرماتی ہیں کہ: **''دخل علی رسول الله ﷺ وعندي جاريتان تغنيان بغناء بعاث، فاضطجع على الفراش، وحول وجهه، ودخل أبوبكر فانتهرني، وقال: مزمارة الشيطان عند النبي ﷺ ؟فأقبل عليه رسول الله ﷺ، فقال: "دعهما"، فلما غفل غمزتهما فخرجتا، وكان يوم عيد يلعب السودان بالدرق والحراب، فإما سألت النبي ﷺ، وإما قال: "تشتهين تنظرين؟ فقلت: نعم، فأقامني وراءه، خدي على**

(۱) حدیث عائشہؓ: **''دخل علی رسول الله ﷺ وعندي جاريتان......''** کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۴۴۰) اور مسلم (۲/ ۶۰۹) نے کی ہے۔

(۱) فتح الباری ۲/ ۴۴۲۔

(۲) حدیث جابر: **''کان النبي ﷺ إذا كان يوم عيد خالف الطريق......''** کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۴۷۲) نے کی ہے۔

خده، وهو يقول: دونكم يا بني أرفدة، حتى إذامللت قال: حسبک؟ قلت نعم، قال: فاذهبي"[۱] (میرے پاس رسول اللہ ﷺ تشریف لائے اس وقت دولڑکیاں جنگ بعاث سے متعلق گانا گارہی تھیں تو آپ ﷺ بستر پر لیٹ گئے اور اپنے چہرے کو دوسری طرف پھیرلیا، پھر حضرت ابوبکرؓ داخل ہوئے تو انہوں نے مجھے ڈانٹا اور فرمایا شیطان کا گانا نبی ﷺ کے پاس ہورہا ہے؟ تو رسول اللہ ﷺ نے ان کی طرف متوجہ ہوکر فرمایا کہ ان دونوں لڑکیوں کو چھوڑ دو، پھر جب وہ غافل ہوئے تو میں نے ان دونوں لڑکیوں کو آنکھ سے اشارہ کیا تو وہ چلی گئیں، اور عید کے دن حبشی لوگ ڈھال اور نیزوں کے ساتھ کھیل رہے تھے، یا تو میں نے نبی ﷺ سے کہا یا آپ ﷺ نے خود فرمایا کہ کیا تم دیکھنا چاہتی ہو؟ میں نے کہا: ہاں تو آپ ﷺ نے مجھے اپنے پیچھے کھڑا کرلیا، میرا رخسار آپ ﷺ کے رخسار پر تھا اور آپ ﷺ فرمارہے تھے اے بنی ارفدہ تم لوگ کھیل جاری رکھو، کہ جب میں اکتا گئی تو آپ ﷺ نے فرمایا کیا بس؟ میں نے کہا ہاں تو آپ ﷺ نے فرمایا: چلی جاؤ)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں: "بينما الحبشة يلعبون عند رسول الله ﷺ بحرابهم إذ دخل عمربن الخطاب ؓ فأهوى إلى الحصباء يحصبهم بها، فقال له رسول الله ﷺ: "دعهم يا عمر"[۲] (اسی اثناء میں کہ حبشہ کے لوگ رسول اللہ ﷺ کے پاس اپنے نیزوں کے ساتھ کھیل رہے تھے کہ اچانک حضرت عمر بن الخطابؓ داخل ہوئے

(۱) حدیث عائشہؓ: "دخل على رسول الله ﷺ وعندي جاريتان......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۴۴۰) اور مسلم ۲/۶۰۹) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابی ہریرہؓ: "بينما الحبشة يلعبون عند رسول الله ﷺ......" کی روایت مسلم (۲/۶۱۰) نے کی ہے۔

اور کنکری اٹھا کر ان کو کنکری سے مارنے لگے تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا کہ اے عمر! انہیں چھوڑ دو)، اور حضرت انسؓ سے روایت ہے: "كانت الحبشة يزفنون بين يدي رسول الله ﷺ ويرقصون ويقولون: محمد عبد صالح، فقال رسول الله ﷺ: ما يقولون؟ قالوا: يقولون: محمد عبد صالح"[۱] (حبشہ کے لوگ رسول اللہ کے سامنے اپنے ہتھیاروں کے ذریعہ اچھل کود کررہے تھے اور رقص کررہے تھے اور کہہ رہے تھے کہ محمد ﷺ نیک بندے ہیں، تو رسول اللہ ﷺ نے دریافت فرمایا کہ وہ لوگ کیا کہہ رہے ہیں؟ تو لوگوں نے کہا کہ وہ کہہ رہے ہیں کہ محمد ﷺ نیک بندے ہیں)۔

ج-عید میں قبروں کی زیارت:

۹-عید میں قبروں کی زیارت کرنا اور قبر والوں کو سلام کرنا اور ان کے لئے دعا کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها" وفي رواية "فإنها تذكر الآخرة"[۲] (میں نے تمہیں قبروں کی زیارت کرنے سے منع کیا تھا، پس اب تم ان کی زیارت کیا کرو، اور ایک روایت میں ہے کہ وہ آخرت کو یاددلاتی ہے)، حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے: "زوروا القبور فإنها تذكر الموت"[۳] (قبروں کی زیارت کرو اس لئے کہ وہ موت کو یاددلاتی ہے)۔

(۱) حدیث انس: "كانت الحبشة يزفنون......" کی روایت احمد (۳/۱۵۲) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "نهيتكم عن زيارة القبور......" کی روایت مسلم (۲/۶۷۲) نے حضرت بریدہ سے کی ہے اور دوسری روایت نسائی (۷/۲۳۵) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "زوروا القبور فإنها تذكر الموت" کی روایت مسلم (۲/۶۷۱) نے کی ہے۔

ابن سیرین ابراہیم نخعی اور شعبی نے قبروں کی زیارت کو مکروہ کہا ہے[۱]۔

ط-عورتوں کو نصیحت کرنا:

۱۰-عید کی نماز کے بعد عورتوں کو نصیحت کرنا، انہیں اسلامی احکام کی تعلیم دینا اور وہ باتیں یاد دلانا جو ان پر واجب ہیں مستحب ہے، اور انہیں صدقہ پر ابھارنا اور علاحدہ مجلس میں انہیں خاص طور پر اس کی نصیحت کرنا مستحب ہے، اور ان سب باتوں کا محل وہ ہے جب فتنہ و فساد سے امن ہو[۲]۔ابن جریج فرماتے ہیں کہ مجھے عطاء نے حضرت جابر بن عبداللہؓ کے بارے میں خبر دیا اور فرمایا کہ میں نے انہیں یہ فرماتے ہوئے سنا:"**قام النبي ﷺ يوم الفطر فصلى،فبدأ بالصلاة ثم خطب، فلما فرغ نزل فأتى النساء، فذكرهن وهو يتوكأ على يد بلال، وبلال باسط ثوبه يلقي فيه النساء الصدقة"قلت:(يعني ابن جريج لعطاء)أترى حقا على الإمام ذلك ويذكرهن؟ قال:إنه لحق عليهم، ومالهم لايفعلونه؟**" (نبی ﷺ عید الفطر کے دن کھڑے ہوئے اور نماز عید ادا کی، پہلے آپ ﷺ نے نماز پڑھی پھر خطبہ دیا پھر جب خطبہ سے فارغ ہوئے تو نیچے اترے اور عورتوں کے پاس آئے اور انہیں نصیحت فرمائی آپ حضرت بلالؓ کے ہاتھ پر ٹیک لگائے ہوئے تھے اور حضرت بلالؓ اپنے کپڑے کو پھیلائے ہوئے تھے جس میں عورتیں صدقہ (کا مال) ڈال رہی تھیں، میں نے کہا (یعنی ابن جریج نے عطاء سے کہا) کیا تم یہ سمجھتے ہو کہ ایسا کرنا امام پر ضروری ہے اور امام عورتوں کو نصیحت کرے گا؟ تو عطاء نے کہا کہ ایسا کرنا ائمہ پر لازم ہے، اور وہ ایسا کیوں نہیں کریں گے)؟

(ابن حجر) فتح الباری میں فرماتے ہیں: اس کے ظاہر سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ حضرت عطاء اس کو واجب سمجھتے تھے، اور اسی بنا پر قاضی عیاض نے فرمایا کہ: ان کے علاوہ کوئی دوسرا اس کا قائل نہیں ہے، اور امام نووی نے اسے استحباب پر محمول کیا ہے اور فرمایا کہ: اگر اس پر کوئی فساد مرتب نہ ہو تو ایسا کہنے سے کوئی چیز مانع نہیں ہے[۱]۔

---

(۱) فتح الباری ۵/ ۱۵۳، ۶/ ۱۷۹، عمدۃ القاری ۶/ ۳۰۶۔

(۲) فتح الباری ۵/ ۱۴۵-۱۴۷۔

(۱) حدیث جابر: "قام النبي ﷺ يوم الفطر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۴۶۶) نے کی ہے اور دیکھئے: ۲/ ۴۶۷۔

عَین

تعریف:

۱- لغت میں عین کا اطلاق بہت سے معانی پر ہوتا ہے جنہیں لغت کی کتابوں میں ضبط کیا گیا ہے (۱)۔

ہمارے موضوع میں عین سے مراد وہ عین ہے جو نظر لگنے کا سبب بنتی ہے۔ کہا جاتا ہے: **عانه يعينه عينا** (باب ضرب سے) اس نے اس کو اپنی نظر لگادی، پس ''عائن'' اسم فاعل ہے اور جس کو نظر لگے وہ ''معین'' ہے (میم کے فتحہ کے ساتھ) اور **ما أعينه** کے معنی یہ ہیں کہ اس کے نظر کتنی زیادہ لگتی ہے اور **عیون** (عین کے فتحہ کے ساتھ) اور **معیان** وہ شخص ہے جس کی نظر بہت زیادہ لگتی ہو اور **معین** اور **معیون** وہ شخص ہے جس کو نظر لگ گئی ہو اور **عائنة** ''عائن'' کا مؤنث ہے۔

اہل عرب نجأ کے مادہ کو نظر لگانے پر دلالت کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے: **نجأه نجأ** اس نے اس کو نظر لگادی اور **رجل نجوء العين** یعنی خبیث نظر والا آدمی، جس کی نظر بہت سخت لگتی ہو، نیز کہا جاتا ہے: **رجل مسفوع أى أصابته سفعة** (فتحہ کے ساتھ) یعنی نظر لگا ہوا آدمی، نیز کہا جاتا ہے: **رجل نفوس** جبکہ آدمی حاسد ہو لوگوں کے اموال کو نظر لگانے کے لئے دیکھتا ہو اور **أصابت فلانا نفس** کے معنی ہیں: فلاں شخص کو نظر لگ گئی۔

اصطلاح میں ابن حجر نے اس کی تعریف اپنے اس قول کے ذریعہ کی ہے: **نظر باستحسان مشوب بحسد من خبيث الطبع يحصل للمنظور منه ضرر** (وہ استحسان کی نظر ہے جس میں طبیعت کی خباثت کی بنا پر حسد شامل ہو اور اس سے دیکھے گئے شخص کو ضرر لاحق ہو جائے)۔

ابو الحسن منوفی نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ ایک زہر ہے جسے اللہ تعالی دیکھنے والے کی آنکھ میں اس وقت رکھ دیتا ہے جب وہ کسی چیز کو پسند کرتا ہے اور اس کو بولتا ہے اور جس چیز کو پسند کرتا ہے اس میں برکت کی دعا نہیں کرتا ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- حسد:

۲- حسد لغت میں: دوسرے کی نعمت کو ناپسند کرنا اور اس کے زوال کی تمنا کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **حسدته النعمة** جبکہ تم کسی کی حاصل شدہ نعمت کو ناپسند کرو۔

اصطلاح میں جرجانی نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ: وہ حاسد کا محسود کی نعمت کے زوال کی تمنا کرنا ہے۔

اور دونوں میں تعلق یہ ہے کہ نظر لگانے کی بنیاد حسد ہے (۲)۔

ب- حقد:

۳- حقد لغت میں عداوت اور بغض کو جمع کرنے کے معنی میں ہے۔

---

(۱) تاج العروس شرح القاموس، لسان العرب۔

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۱۶۹ طبع بولاق ۱۳۰۱ھ، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ابن ابی زید القیر وانی ۲/ ۳۵۱۔

(۲) المصباح المنیر والتعریفات للجرجانی، زاد المعاد ۳/ ۱۱۸۔

اصطلاح میں: وہ قلب میں لوگوں کی طرف سے ایک بدگمانی ہے جو عداوت کی بنا پر ہوتی ہے [۱]۔

دونوں میں تعلق یہ ہے کہ حقد کبھی نظر لگانے کا سبب ہوتا ہے۔

نظر لگنے کا ثبوت:

۴- نظر لگنا ثابت اور موجود ہے، شریعت نے قرآن اور سنت میں اس کے واقع ہونے کی خبر دی ہے، چنانچہ اللہ تعالی فرماتا ہے: "وَإِن يَّكَادُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَيُزْلِقُوْنَكَ بِاَبْصَارِهِمْ" [۲] (اور یہ کافر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو اپنی نگاہوں سے پھسلا کر گرا دیں گے)، یعنی اللہ تعالی نے آپ کو جس مقام پر فائز کیا ہے یہ کفار آپ ﷺ سے بغض وعداوت کی بنا پر آپ پر بری نظر ڈال کر آپ کو اس مقام سے ہٹانا چاہتے ہیں، تو وہ کفار آپ کو سخت عداوت رکھنے والے حاسد کی نظر سے دیکھتے تھے، اگر اللہ کی حفاظت اور عصمت آپ کے ساتھ نہ ہوتی تو قریب تھا کہ وہ نظر انہیں پھسلا دیتی۔

اور انہوں نے عملی طور پر یہ چاہا کہ آپ کو نظر لگائیں، چنانچہ قریش کے کچھ لوگوں نے جو اس معاملہ میں مشہور تھے آپ ﷺ کی طرف نظر کیا اور کہا: ہم نے ان کے مثل نہیں دیکھا اور نہ ان کے دلائل جیسا دیکھا، آپ ﷺ کو نظر بد لگانے کے ارادہ سے انہوں نے ایسا کیا تو اللہ تعالی نے آپ ﷺ کو ان کے شرور سے محفوظ رکھا اور آپ ﷺ پر یہ آیت کریمہ نازل فرمائی [۳]۔

(۱) المصباح والتعریفات للجرجانی۔
(۲) سورۂ قلم/۵۱۔
(۳) تفسیر القرطبی ۲۰/ ۲۵۵ تفسیر ابن کثیر ۳/ ۴۸۵، فتح الباری ۱۰/ ۲۰۳۔

حضرت ابوہریرہؓ نے نبی ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**العين حق**" [۱] (نظر لگنا حق ہے)، اور حضرت ابوذرؓ نے نبی ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر**" [۲] (نظر بد آدمی کو قبر میں اور اونٹ کو ہانڈی میں داخل کر دیتی ہے)۔

لیکن یہ اللہ تعالی ہی کے ارادہ اور مشیت سے ہوتا ہے، ابن عربی فرماتے ہیں: نظر بد والا آدمی جب کسی پر نظر ڈالتا ہے اور اسے پسندیدگی سے دیکھتا ہے تو اللہ تعالی جب جتنی تکلیف اور ہلاکت چاہتا ہے پیدا کرتا ہے، جس طرح اللہ تعالی اس کے پسند کرنے اور اس کے بارے میں کچھ کہنے کی وجہ سے (الم اور ہلاکت) پیدا کرتا ہے، اسی طرح کبھی اللہ اسے پیدا کرتا ہے پھر بغیر کسی سبب کے اسے ختم کر دیتا ہے اور کبھی (اللہ سے) پناہ چاہنے کی وجہ سے وہ اسے واقع ہونے سے قبل پھیر دیتا ہے، چنانچہ نبی پاک علیہ الصلاۃ والسلام حضرات حسن اور حسین رضی اللہ عنہما کو انہیں کلمات کے ذریعہ اللہ کی پناہ میں دیتے تھے جن کلمات کے ذریعہ حضرت ابراہیم علیہ السلام اپنے دونوں بیٹوں اسماعیل اور اسحاق علیہما السلام کو اللہ کی پناہ میں دیتے تھے، وہ کلمات یہ ہیں: "**أعوذ بكلمات الله التامة من كل شيطان وهاسمة ومن كل عين لامة**" [۳] (میں کلمات الہیہ کے واسطہ

(۱) حدیث: "العين حق......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۰۳) نے کی ہے۔
(۲) حدیث: "العين تدخل الرجل......" کی روایت خطیب نے تاریخ بغداد (۹/ ۲۴۴) میں حضرت جابرؓ سے کی ہے، اور ذہبی نے میزان الاعتدال (۲/ ۲۷۵) میں اسے منکر قرار دیا ہے۔
(۳) شرح ابن العربی علی سنن الترمذی ۸/ ۲۱۷۔
حدیث: "كان عليه الصلاة والسلام يعوذ الحسن والحسين ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۴۰۸) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

سے جو اپنی تاثیر میں پورے ہیں پناہ مانگتا ہوں ہر شیطان اور کاٹنے والے کیڑے اور نظر لگانے والے کی آنکھ کے شر سے)۔

جس چیز سے نظر کا علاج کیا جائے:

الف-تبریک:

۵- تبریک سے یہاں پر مراد یہ ہے کہ دیکھنے والا جب کسی پر نظر ڈالے تو اس کے لئے برکت کی دعا کرے تو یہ دعا اللہ تعالی کے ارادہ و مشیت سے دیکھے گئے شخص پر کسی ضرر کے واقع ہونے سے مانع ہوگی اور نظر کے (برے) اثرات میں سے ہر اثر کو باطل کردے گی، محمد بن ابی امامہ بن سہل بن حنیف سے روایت ہے کہ انہوں نے اپنے والد کو یہ کہتے ہوئے سنا: "**اغتسل أبي سهل بن حنيف بالخرار، فنزع جبة كانت عليه وعامر بن ربيعة ينظر إليه، قال: وكان سهل رجلا أبيض حسن الجلد قال: فقال له عامر بن ربيعة؛ مارأيت كاليوم ولا جلد عذراء قال: فوعک سهل مكانه واشتد وعكه (أي صرع)، فأتي رسول الله ﷺ فأخبر أن سهلا وعک، وأنه غير رائح معک يا رسول الله، فأتاه رسول الله ﷺ، فأخبره سهل بالذي كان من شأن عامر بن ربيعة، فقال رسول الله ﷺ "علام يقتل أحدكم أخاه؟ ألا بركت"۔ مخاطبا بذلک عامرا متغيظا عليه ومنكرا ۔ أي قلت: بارک الله فيک فإن ذلک يبطل المعنى الذى يخاف من العين ويذهب تأثيره ۔ ثم قال: "إن العين حق، توضأ له"، فتوضأ له عامر، فراح سهل مع رسول الله ﷺ ليس به بأس**"۔[1] (میرے والد سہل بن حنیف نے خرار میں غسل کیا، چنانچہ انہوں نے وہ جبہ اتارا جسے وہ پہنے ہوئے تھے اور عامر بن ربیعہ ان کو دیکھ رہے تھے، ابوامامہ کہتے ہیں کہ سہل سفید رنگ کے آدمی تھے، گوری چمڑی تھی، وہ فرماتے ہیں کہ عامر بن ربیعہ نے ان سے کہا کہ میں نے آج کی طرح نہیں دیکھا اور نہ باکرہ عورت کا چمڑا ایسا دیکھا ہے، وہ کہتے ہیں کہ سہل کو اسی جگہ درد شروع ہوگیا اور ان کی تکلیف بڑھ گئی (یعنی وہ بے ہوش ہوگئے)، رسول اللہ ﷺ کے پاس کوئی آیا اور آپ ﷺ کو یہ خبر دی گئی کہ سہل بے ہوش ہوگئے ہیں اور اے اللہ کے رسول وہ آپ کے ساتھ سفر نہیں کرسکتے ہیں، تو رسول اللہ ﷺ ان کے پاس آئے، سہل نے ان کو اس واقعہ کی خبر دی جو عامر بن ربیعہ کی طرف سے پیش آیا تھا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کس وجہ سے تم میں سے ایک شخص اپنے بھائی کو قتل کرتا ہے؟ تم نے بارک اللہ فیک (اللہ تم میں برکت دے) کیوں نہیں کہا" (یہ جملہ عامر کو مخاطب کرکے کہا اور ان پر غصہ ہوتے ہوئے اور نکیر کرتے ہوئے کہا) یعنی تم نے بارک اللہ فیک کیوں نہیں کہا کہ یہ کہنا اس معنی کو دور کردیتا جس کا خطرہ نظر کی وجہ سے ہوتا ہے، اور اس کی تاثیر کو ختم کردیتا ہے، پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ نظر لگنا برحق ہے، عامر تم سہل کے لئے وضو کرو، چنانچہ عامر نے ان کے لئے وضو کیا (پھر وہ پانی حضرت سہل پر ڈالا گیا) وہ اچھے ہوگئے، اور سہل رسول اللہ ﷺ کے ساتھ اس طرح لوٹے کہ انہیں کوئی تکلیف نہیں تھی)۔

ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ اس سے کہے گا: **تبارک الله أحسن الخالقين، اللّهم بارک فيه ولا تضره** (اللہ تعالی کی ذات

(۱) حدیث ابی امامہ بن سہل بن حنیف: "اغتسل أبي بالخرار......" کی روایت امام مالک نے موطا (۲/۹۳۸) میں کی ہے، اور ابن حبان (۱۳/۴۷۰) نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

بابرکت ہے جوتمام پیدا کرنے والوں سے اچھا پیدا کرنے والا ہے، اے اللہ تو اس میں برکت دے، اور اسے ضرر نہ دے)، نیز نبی ﷺ سے مروی ہے کہ: "من رأى شيئا فأعجبه فقال: ماشاء الله لا قوة إلا بالله لم يضره" (۱) (جو شخص کوئی چیز دیکھے اور وہ اسے پسند آئے تو یوں کہے: ماشاء اللہ لاقوۃ الا باللہ تو اس کو اس سے نقصان نہیں ہوگا)۔ عدوی فرماتے ہیں: ہر وہ شخص جسے کوئی چیز اسے دیکھتے وقت پسند آئے اس پر واجب ہے کہ وہ اس میں برکت کی دعا کرے، تا کہ ممنوع چیز سے مامون رہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ وہ کہے: تبارک الله أحسن الخالقين، اللهم بارك فيه (۲)۔

ب-غسل:

۶-جس شخص کو نظر لگ گئی ہو اگر وہ نظر لگانے والے کو غسل کرنے کے لئے کہے تو اس پر واجب ہے کہ غسل کرے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "العين حق، ولو كان شئ سابق القدر لسبقته العين، وإذا استغسلتم فاغسلوا" (۳) (نظر برحق ہے، اور اگر کوئی چیز تقدیر سے سبقت کرتی تو البتہ نظر ہی سبقت کرتی، اور اگر تم سے غسل کرنے کے لئے کہا جائے تو تم غسل کرو)۔

ذہبی فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ کا قول: استغسلتم یعنی وہ شخص جسے تمہاری نظر لگی ہو اگر وہ تم سے غسل کرنے کا مطالبہ کرے تو اس کی بات قبول کرلو اور اس کی صورت یہ ہے کہ نظر لگانے والا اپنے چہرہ، دونوں ہاتھوں، دونوں کہنیوں، دونوں گھٹنوں، دونوں پیروں کے اطراف اور اپنے تہبند کے اندرونی حصہ کو ایک بڑے پیالے میں دھوئے پھر نظر زدہ شخص پر ڈالے اور پیالے کو اس کے پیچھے زمین پر پلٹ دے اور ایک قول یہ ہے کہ وہ اسے اس پانی سے غسل دلائے گا جبکہ وہ اس پانی کو اس پر ڈالے گا، پس وہ اللہ تعالی کے حکم سے شفایاب ہوجائے گا (۱)۔

ج-رقیۃ:

۷-جھاڑ پھونک ان چیزوں میں سے ہے جن سے نظر بد لگنے کا علاج کیا جاتا ہے اور یہ مشروع ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے وہ فرماتی ہیں: "أمرني النبي ﷺ أو أمر أن يسترقي من العين" (۲) (مجھے نبی ﷺ نے حکم دیا یا (آپ ﷺ نے مطلقا) حکم دیا کہ نظر لگ جانے کی صورت میں جھاڑ پھونک کیا جائے) نبی ﷺ کی بیوی (أم المومنین) حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ: "أنه رأى في بيتها جارية في وجهها سفعة فقال: "استرقوا لها فإن بها النظرة" (۳) (رسول اللہ ﷺ نے ان

---

(۱) حدیث: "من رأى شيئا فأعجبه......" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۵/۱۰۹) میں ذکر کیا ہے اور کہا کہ اس کی روایت بزار نے ابوبکر ہذلی سے کی ہے اور ابوبکر بہت ضعیف ہیں۔

(۲) شرح الموطأ للزرقانی ۴/۱۴۸، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب ۲/ ۳۹۲۔

(۳) شرح الزرقانی علی الموطأ ۴/۱۵۱۔

حدیث ابن عباس: "العين حق، ولو كان شئ سابق القدر......" کی روایت مسلم (۴/۱۷۱۹) نے کی ہے۔

(۱) الطب النبوی رص ۲۷۵۔

(۲) حدیث عائشہ: "أمرني النبي ﷺ ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۱۹۹) نے کی ہے۔

(۳) حدیث أم سلمہ: "أنه رأى في بيتها جارية في وجهها سفعة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۹۹) نے کی ہے، اور "سفعہ" سین کے فتحہ اور اس کے ضمہ کے ساتھ ہے، اور وہ چہرہ کے بعض حصہ کے رنگ کا بدل جانا ہے جو اس کو اس کے اصلی رنگ سے نکال دیتا ہے پس اگر چہرہ سرخ ہو تو "سفعہ" سیاہ ہوگا اور اگر سفید ہو تو سفعہ زرد ہوگا اور نظرۃ نظر لگنے پر دلالت کرتا ہے (فتح الباری ۱۰/ ۲۰۲)۔

کے حجرہ میں ایک لڑکی کو دیکھا جس کے چہرہ کا رنگ بدل گیا تھا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اسے جھاڑ پھونک کرواس لئے کہ اسے نظر لگ گئی ہے)۔

ذہبی فرماتے ہیں کہ جھاڑ پھونک اور تعویذ اس وقت مفید ہے جبکہ وہ قبولیت حاصل کرلیں، اور (اللہ کی طرف سے) قبولیت اور مقررہ مدت کے ساتھ ہم آہنگ ہوجائے، پس جھاڑ پھونک اور تعویذ اللہ تعالی سے التجا کرنا ہے کہ وہ شفاء عطا کرے جیسا کہ وہ دوا کے ذریعہ شفادیتا ہے [1]۔

ابن القیم فرماتے ہیں: نظر بد لگنے سے جھاڑ پھونک اس وقت کی جائے گی جبکہ نظر لگانے والا معلوم نہ ہولیکن اگر وہ شخص معلوم ہوجس نے اسے نظر بد لگائی ہےتو اسے غسل کرنے کا حکم دیا جائے گا [2]۔

نظر بد لگانے والے کی سزا:

۸- مالکیہ فرماتے ہیں کہ نظر لگانے والا اگرکسی چیز کوتلف کردے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اور اگر وہ اپنی نظر سے کسی کوقتل کردے تو اس پر قصاص یا دیت واجب ہوگی، جبکہ اس سے بار بار یہ فعل اس طرح سرزد ہوکہ عادت ہوجائے۔

ابن حجر نے نووی سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ نظر لگانے والے کو نہ قتل کیا جائے گا اور نہ اس پر دیت اور کفارہ واجب ہوگا، اس لئے کہ حکم عام اور منضبط معاملہ پر مرتب ہوتا ہے ایسے معاملہ پرنہیں جو بعض لوگوں اور بعض حالات کے ساتھ خاص ہو، جس میں انضباط نہ ہو، اوراس پر حکم کیسے مرتب ہوگا جبکہ اس سے کوئی فعل بالکل سرزدنہیں ہوا ہے اوراس کا مقصد صرف حسد اور نعمت کے زوال کی تمنا کرنا ہے، نیز جو چیز نظر لگنے سے پیدا ہوتی ہے وہ اس شخص کے لئے ناپسندیدہ چیز کا حاصل ہونا ہے اور وہ ناپسندیدہ چیز زندگی کے زوال میں متعین نہیں ہے، چنانچہ نظر بد کے اثر سے اس کے علاوہ کوئی اور ناپسندیدہ چیز اس پر واقع ہوجاتی ہے۔

جیسا کہ ابن بطال نے ذکر کیا ہے مختلف (فقہی) مذاہب کے اقتباسات یکجا ہیں کہ نظر لگانے والا اگراس سلسلہ میں مشہور ہوتو امام اسے لوگوں کے ساتھ ملنے جلنے سے منع کرے گا اور اپنے گھر کو لازم پکڑ لینے پر اسے مجبور کرے گا، اس لئے کہ مسجدوں میں داخل ہونے سے منع کرنے کے سلسلہ میں اس کا ضرر مجذوم اور پیاز اور لہسن کھانے والے کے ضرر سے زیادہ سخت ہے اور اگر وہ فقیر ہوتو بیت المال اس کی حاجت کی کفالت کرے گا اس لئے کہ اس میں مصلحت ہے اور اذیت کو روکنا ہے [1]۔

عینۃ

دیکھئے: ''بیع العینۃ''۔

(۱) الطب النبوی للذہبی رص ۲۷۶۔
(۲) بدائع الفوائد لابن القیم ۲/ ۲۴۶۔

(۱) الزرقانی علی الموطأ ۴/ ۱۵۰، عن شرح التاودی لکتاب ادب خلیل ص ۳ کراس ۳۶ طبع فاس، الدسوقی ۴/ ۲۴۵، فتح الباری ۱۰/ ۲۰۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۴۸۔

غائب

دیکھئے: ''غيبة''۔

غائط

دیکھئے: ''قضاء الحاجة''۔

غارِمون

تعریف:

۱- غارمون ''غارم'' کی جمع ہے، اور لغت میں اس کے معنی مقروض کے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ غارم وہ ہے جو اس چیز کا التزام کرتا ہے جس کا وہ ضامن اور کفیل بنا ہے۔ زجاج لکھتے ہیں: غارمون وہ لوگ ہیں جن پر دوسرے کی ذمہ داری اٹھا لینے کی وجہ سے دین لازم ہو گیا ہو[1]۔

اثر میں ہے: ''الدين مقضي والزعيم غارم''[2] (دین کو ادا کیا جائے گا اور ضامن مقروض ہے)۔

اصطلاح میں غارمون وہ مقروض ہیں جو اپنے دیون کی ادائیگی سے عاجز ہوں، اور مجاہد فرماتے ہیں: غارمون وہ قوم ہے جن پر دیون بغیر کسی فساد کے اور فضول خرچی کے لازم ہو جائیں[3]۔

متعلقہ الفاظ:

کفیل:

۲- کفیل وہ شخص ہے جس نے کسی دین کا یا کسی عین یا بدن کو حاضر

---

(۱) لسان العرب۔

(۲) اثر: ''الدين مقضي والزعيم غارم'' کی روایت ترمذی (۴/ ۴۳۳) نے حضرت امامہ الباہلی سے کی ہے، ترمذی نے کہا حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات، تفسیر الطبری ۱۴/ ۳۱۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۵۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۱۔

کرنے کا التزام کیا ہو[1]۔

ان دونوں میں تعلق یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک پر دین کا بوجھ ہے، اور کفیل پر مزید کسی عین یا بدن کو حاضر کرنے کی ذمہ داری بھی ہے۔

مقروض کے لئے زکاۃ کا استحقاق:

۳- غارمین ان آٹھ اقسام میں سے ہیں جنہیں مصارف صدقہ کی آیت میں بیان کیا گیا ہے اور وہ اللہ تعالی کا درج ذیل قول ہے: "إِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ وَالْعٰمِلِيْنَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِيْنَ وَفِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِيْلِ فَرِيْضَةً مِّنَ اللّٰهِ"[2] (صدقات (واجبہ) تو صرف غریبوں اور محتاجوں اور کارکنوں کا حق ہیں جو ان پر مقرر ہیں، نیز ان کا جن کی دلجوئی منظور ہے اور صدقات کو صرف کیا جائے گردنوں (کے چھڑانے) میں اور قرض داروں (کے قرضہ ادا کرنے) میں اور اللہ کی راہ میں اور مسافروں کی امداد میں یہ (سب) فرض ہے)۔

فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ لوگ زکاۃ کے ایک حصہ کے مستحق ہیں۔

ان غارمین کے سلسلہ میں جو مصارف زکاۃ ہیں اور ان دیون کے بیان کے سلسلہ میں جو ان پر لازم ہیں اور اس مقدار کے سلسلہ میں جو انہیں دی جائے گی ان سب کی تفصیل اصطلاح: ''زکاۃ'' فقرہ ۱۷۱ میں ہے۔

مدیون کے قرض خواہ کو زکاۃ دینا:

۴- حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ زکاۃ دینے والا اگر اپنے مال کی زکاۃ مدیون کو دینا چاہے تو اسے چاہئے کہ وہ اسے اس کے سپرد کر دے تاکہ وہ اسے اپنے قرض خواہ کو دے دے، اور اگر وہ چاہے کہ مدیون کے دین کو ادا کرنے کے لئے وہ اسے اس کے قرض خواہ کو دے دے تو اس سلسلہ میں امام احمد سے دو روایتیں ہیں:

اول: یہ جائز ہے، ابو حارث کہتے ہیں کہ میں نے امام احمد سے سوال کیا کہ: ایک آدمی ہے جس پر ہزار دینار واجب ہے اور ایک شخص پر اپنے مال کی زکاۃ ایک ہزار واجب ہے، وہ اسے اس شخص کی طرف سے ادا کر دے جس پر دین ہے تو کیا یہ اس کی زکاۃ کی طرف سے کافی ہوگا؟ تو انہوں نے فرمایا کہ ہاں، میں اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا ہوں، اور یہ اس لئے کہ اس نے زکاۃ کو اس کے دین کی ادائیگی میں دے دیا، پس یہ اس صورت کے مشابہ ہو گیا کہ وہ اسے مدیون کو دے تاکہ وہ اس سے اپنا دین ادا کرے۔

دوم: اس کا قرض خواہ کو دینا جائز نہیں ہے، امام احمد فرماتے ہیں کہ: میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ یہ ہے کہ وہ اسے مدیون کو دے دے تاکہ وہ خود اپنی طرف سے ادا کرے، پوچھا گیا کہ وہ محتاج ہے اسے خطرہ یہ ہے کہ اگر اسے دے دے تو وہ اسے کھا جائے گا اور اپنا دین ادا نہ کرے گا تو انہوں نے فرمایا: پھر مدیون زکاۃ دینے والے کو وکیل بنا دے تاکہ وہ اس کی طرف سے ادا کر دے، تو اس جواب کے ظاہر سے یہ پتہ چلتا ہے کہ زکاۃ دینے والا مدیون کی وکالت کے بغیر زکاۃ قرض خواہ کو نہیں دے گا، اس لئے کہ دین تو مدیون پر ہے، لہذا اس کی توکیل یا اجازت کے بغیر اسے اس کی طرف سے ادا کرنا صحیح نہ ہوگا، اور ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ اس میں اس کا احتمال ہے کہ اسے استحباب پر محمول کیا جائے اور زکاۃ دینے والے کا مدیون کی طرف سے

---

(۱) لسان العرب، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳۲۳-۳۲۷۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۶۰۔

ادا کرنا جائز ہو اور اگر زکاۃ دینے والا امام ہو تو جائز ہے کہ وہ اس سے مدیون کا دین اس کی توکیل کے بغیر ادا کرے، اس لئے کہ دین کے ادا کرنے میں امام کو اس پر ولایت حاصل ہے، اور اسی بنا پر اگر وہ اس سے باز رہے تو امام اسے اس پر مجبور کرے گا[1]۔

مدیون ہونے کا دعوی کرنا:

۵- اگر کوئی شخص یہ دعوی کرے کہ اس پر دین ہے، تو اگر یہ مخفی ہو تو بغیر بینہ کے اس کا یہ دعوی قبول نہیں کیا جائے گا، خواہ دین اپنی ذاتی مصلحت کی بنیاد پر ہو یا اصلاح ذات البین کے لئے ہو، اس لئے کہ اصل دین کا نہ ہونا اور ذمہ کا بری ہونا ہے۔

مدیون ہی میں سے وہ شخص بھی ہے جو دوسرے کا ضامن بنا ہو، فتنہ کو فرو کرنے کے لئے نہیں، درانحالیکہ وہ تنگ دست ہو، اور اس چیز کا ضامن بنا ہو جو دوسرے تنگ دست پر ہو (تو اس صورت میں) اس کو زکاۃ دی جائے گی، پس اگر وہ ادا کردے تو واپسی کا مطالبہ نہیں کرے گا، جیسے کہ کوئی تنگ دست شخص کسی خوش حال پر واجب کسی چیز کو اس کی اجازت کے بغیر اپنے اوپر لازم کرلے، اور صدقہ (ضامن کے بجائے) اصل تنگ دست پر صرف کرنا زیادہ بہتر ہے، یا یہ کہ ضامن بننے والا خوشحال ہو اور اس چیز کا ضامن بنا ہو جو کسی خوشحال پر ہے تو اس صورت میں اسے (زکاۃ) نہیں دی جائے گی[2]۔

کسی مسجد کی تعمیر وغیرہ کے لئے قرض لینا:

٦- بعض شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص مسجد کی تعمیر اور مہمان نوازی اور کسی قیدی کو آزاد کرانے جیسے کاموں کے لئے قرض لے تو نقد سے عاجز ہوجانے کے وقت اسے دیا جائے گا، نقد کے علاوہ دیگر اشیاء مثلاً جائداد غیر منقولہ سے عاجزی کی صورت میں نہیں، اور ان میں سے بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس کا حکم اس شخص کی طرح ہے جس نے اپنی ذاتی مصلحت کی خاطر قرض لیا ہو۔

صاحب نہایۃ المحتاج فرماتے ہیں کہ اگر یہ کہا جائے کہ (اس میں) نقد ہونے کی وجہ سے اس مالداری کا بھی کوئی اثر نہیں ہوگا اس عزت اور شرافت پر محمول کرتے ہوئے جس کا نفع عام ہے تو بعید نہ ہوگا[1]۔

---

(۱) المغنی ٦/ ۴۳۳-۴۳۴ معمولی تصرف کے ساتھ۔

(۲) القلیوبی ۳/ ۱۹۹، المغنی ٦/ ۴۳۴، نہایۃ المحتاج ٦/ ۱۵۵۔

(۱) نہایۃ المحتاج ٦/ ۱۵۸۔

غالب

تعریف:

۱- غالب، غلبة سے یاغلب سے اسم فاعل ہے، اور لغت میں اس کا ایک معنی: قہر وغلبہ اور کثرت کے ہیں، کہا جاتا ہے: غلبه جبکہ کوئی کسی پر غالب آجائے، اور غلب على فلان الكرم (فلاں شخص پر کرم کا غلبہ ہوگیا) یعنی اس کی اکثر خصلت کرم کی ہوگئی۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [1]۔

لفظ غالب سے متعلق احکام:

غالب کی اصطلاح کے ساتھ متعلق احکام متعدد مقامات پر مذکور ہیں، جن میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

الف-حیض کی اکثر مدت:

۲- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ حیض کی اکثر مدت چھ یا سات دن ہے [2]، اس لئے کہ حمنہ بنت جحش سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**تحيّضي ستة أيام أو سبعة أيام في علم الله، ثم اغتسلي**" [3] (اللہ کے علم کے مطابق چھ دن یا سات دن حیض کی حالت میں رہو پھر غسل کرو)۔

ب-نفاس کی اکثر مدت:

۳- شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ نفاس کی اکثر مدت چالیس دن ہے، اس لئے کہ حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ہے: "**كانت النفساء تجلس على عهد رسول الله ﷺ أربعين يوما**" [1] (نفاس والی عورتیں رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں چالیس دن بیٹھا کرتی تھیں) اور یہ اکثر پر یا مخصوص عورتوں پر محمول ہے [2]۔

ج-حمل کی اکثر مدت:

۴- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ حمل کی اکثر مدت نو ماہ ہے [3]۔

د-اس چیز کا استعمال جس کی اکثر حالت نجاست کی ہے:

۵- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس چیز کا استعمال جائز ہے جس میں طہارت اصل ہے اگرچہ اس میں اکثر نجاست ہو جیسے کہ کفار کے برتن اور کپڑے اور شراب فروخت کرنے والوں، مجنونوں، بچوں اور قصاب، اور اسی طرح دیگر لوگوں کے برتن اور کپڑے، اور نجاست کے ساتھ تدین اختیار کرنے والا مثلاً آتش پرست کے لباس، اور

---

(۱) لسان العرب، مغنی المحتاج ۱/۱۱۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۱۰۹، کشاف القناع ۱/۲۰۳۔

(۳) حدیث: "تحيضي ستة أيام أو سبعة أيام في علم الله، ثم

= اغتسلي......" کی روایت ترمذی (۱/۲۳۳) نے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث أم سلمہ: "كانت النفساء تجلس على عهد رسول الله ﷺ أربعين يوما" کی روایت ترمذی (۱/۲۵۶) نے کی ہے اور اس کی اسناد میں جہالت ہے۔ ابن حجر کی تلخیص (۱/۱۷۱) میں ایسا ہی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۱۱۹۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/۳۸۷۔

جیسے کہ سڑک اور کھودی گئی قبروں کی مٹی اور چوپایوں کا پسینہ اور لعاب اور بچوں کا لعاب اور اس کے مشابہ دیگر اشیاء اس لئے کہ اصول ہے: "بقاء ما كان على ما كان" (جو چیز پہلے جس حال پر تھی وہ اب بھی اسی حال پر رہے گی) اور الیقین لایزول بالشک (یقین شک کی وجہ سے زائل نہیں ہوتا ہے)۔

عز الدین بن عبد السلام فرماتے ہیں: اس مسئلہ میں دو قول ہے، اول: نجاست کے غلبہ کی وجہ سے استعمال جائز نہیں ہے، دوم: جائز ہے اس لئے کہ اصل طہارت ہے۔

لیکن اگر کسی شئ کی نجاست سے آلودہ ہونے کا یقین ہوجائے تو اس سے بچنا ضروری ہے اور اس کا استعمال جائز نہیں [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاحات "نجاسۃ" اور "عموم البلوی"۔

ھ-اونٹ کی زکاۃ:

۶- پچیس اونٹ سے کم میں واجب ہونے والی بکری کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا اس کا شہر کی غالب بکری میں سے ہونا ضروری ہے یا یہ کہ زکاۃ دینے والے کو بکریوں کے بارے میں اختیار ہے؟

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ زکاۃ دینے والے کو اختیار ہے، پس (اس کے لئے) جائز ہے کہ وہ مثلاً پانچ اونٹ کی طرف سے ایک بھیڑ، یا ایک بکری نکالے اور ان دونوں میں سے جس کو بھی نکال دے اس کے لئے کافی ہوجائے گی، اس لئے کہ شاۃ کا لفظ ان دونوں کو شامل ہے اور ان دونوں کا اس کی بکری کے جنس سے یا اس کے شہر کی بکری کی جنس سے ہونے کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ اس سلسلہ میں احادیث مطلق ہیں اور ان ہی میں سے نبی ﷺ کا یہ قول ہے: "إذا بلغت خمساً من الإبل ففيها شاة" [۱] (اگر پانچ اونٹ ہوجائیں تو ان میں ایک بکری ہے)۔

مالکیہ کا مذہب اور اصح قول کے مقابلہ میں شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اپنے شہر کی بکریوں اور بھیڑوں میں سے غالب کا نکالنا متعین ہے، جیسا کہ کفارہ میں شہر کے زیادہ رائج غلہ کا نکالنا متعین ہے اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ شہر کی بکریوں کے سلسلہ میں زکاۃ دینے والے کو اختیار ہے، لیکن دوسرے شہر کی بکریوں کی طرف منتقل ہونا اس کے لئے جائز نہیں ہے، الا یہ کہ وہ قیمت میں اسی کے مثل یا اس سے بہتر ہو۔

شافعیہ کا چوتھا قول یہ ہے کہ اگر اس کے پاس بکری ہو تو اپنی بکری کا نکالنا متعین ہے [۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "زکاۃ" فقرہ ۴۳ اور اس کے بعد کے فقرات۔

و-صدقۃ الفطر:

۷- صدقہ فطر میں غلوں میں سے واجب ہونے والے غلہ کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا راجح قول یہ ہے کہ صدقہ فطر میں صدقہ نکالنے والے کے شہر کا رائج غلہ واجب ہے، اس لئے کہ وہ ایسا

---

(۱) قواعد الأحكام ۲/ ۴۶، مغنی المحتاج ۱/ ۲۹۔

(۱) حدیث: "إذا بلغت خمسا من الإبل ففيها شاة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۱۷) نے کتاب الزکاۃ میں حضرت ابوبکرؓ سے کی ہے۔

(۲) الفتاوی الخانیہ ۱/ ۲۴۶، التاج والإکلیل ۲/ ۲۵۸، مغنی المحتاج ۱/ ۳۷۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۴، المجموع للنووی ۵/ ۳۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۲/ ۱۸۵۔

حق ہے جو ذمہ میں واجب ہوا ہے اور غلہ کے ساتھ متعلق ہے، اس لئے شہر کا رائج غلہ واجب ہوگا، لہٰذا اگر شہر کے غلہ کے بجائے دوسرے شہر کا غلہ اختیار کرے تو دیکھا جائے گا، جس کی طرف منتقل ہوا ہے اگر وہ زیادہ عمدہ ہو تو اس کے لئے کافی ہو جائے گا اور اگر اس سے گھٹیا ہو تو اس کے لئے کافی نہ ہوگا۔

اگر شہر کے لوگ مختلف جنس کے غلوں کو استعمال کرتے ہوں جن میں سے بعض بعض سے زیادہ رائج نہ ہو تو ان میں سے جس کو بھی نکال دے گا اس کے لئے کافی ہو جائے گا، لیکن افضل یہ ہے کہ وہ ان میں سے سب سے اچھا غلہ نکالے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ''[۱] (جب تک اپنی محبوب چیزوں کو خرچ نہ کروگے (کامل) نیکی (کے مرتبہ) کو نہ پہنچ سکوگے)۔

غزالیؒ فرماتے ہیں کہ فطرہ کے واجب ہونے کے وقت شہر کا رائج غلہ معتبر ہے، پورے سال کا رائج غلہ نہیں، اور ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ عید الفطر کے دن شہر کے رائج غلہ کا اعتبار ہے، مگر یہ کہ ان حضرات کے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ پورے سال میں شہر کے رائج غلہ کا اعتبار ہے۔

شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ زکاۃ دینے والے پر اپنی اکثر خوراک (کا نکالنا) متعین ہے، اس لئے کہ جب اس پر اپنی خوراک میں سے فاضل کا نکالنا واجب ہے تو ضروری ہے کہ وہ اس کی خوراک میں سے ہو۔

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا تیسرا قول یہ ہے کہ اسے ان غلوں کے درمیان اختیار ہے جن کے ذریعہ صدقۂ فطر (کی ادائیگی) صحیح ہے لہٰذا وہ جو چاہے نکال دے، اگرچہ وہ اس کی اور اس کے شہر والوں کی خوراک نہ ہو، اس کی دلیل ابو سعید خدریؓ کی حدیث کا ظاہر

(۱) سورۂ آل عمران ر ۹۲۔

ہے وہ فرماتے ہیں: ''كنا نخرج زكاة الفطر صاعا من طعام، أو صاعا من شعير، أو صاعا من تمر، أو صاعا من أقط، أو صاعا من زبيب''[۱] (ہم لوگ صدقہ فطر ایک صاع غلہ یا ایک صاع جو یا ایک صاع کھجور یا ایک صاع پنیر یا ایک صاع منقی نکالتے تھے)۔

یہ بات معلوم ہے کہ یہ سب چیزیں اہل مدینہ کی خوراک نہیں تھیں تو اس سے یہ پتہ چلا کہ اسے ان سب میں اختیار ہے[۲]۔

ز- کفارات میں واجب کھانا کھلانا:

۸- مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ شہر میں زیادہ استعمال کی جانے والی غذا واجب ہے جبکہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اسے شہر کی غذاؤں کے درمیان اختیار حاصل ہے[۳]۔

تفصیل اصطلاح ''کفارۃ'' میں ہے۔

ح- بیع میں زیادہ رائج سکہ:

۹- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر شہر میں دو یا دو سے زیادہ سکے رائج ہوں تو دیکھا جائے گا اگر ان میں سے ایک زیادہ رائج ہو تو عقود مطلق ہونے کی صورت میں اسی کی طرف لوٹیں گے، اس لئے کہ وہی عرف کے اعتبار سے متعین ہے اور اگر شہر میں دو یا دو سے زیادہ سکے رائج

(۱) حدیث ابی سعید خدریؓ: ''كنا نخرج زكاة الفطر صاعا......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳ر ۳۷۱) اور مسلم (۲ر ۶۷۸) نے کی ہے۔

(۲) الدر المختار ۲ر ۷۶، مغنی المحتاج ۱ر ۴۰۶، جواہر الإکلیل ۱ر ۱۴۲، مواہب الجلیل ۲ر ۳۶۷، کشاف القناع ۲ر ۲۵۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲ر ۵۸۲، المجموع للنووی ۶ر ۱۳۰، مغنی المحتاج ۳ر ۳۶۷، ۴ر ۳۲۷، جواہر الإکلیل ۱ر ۳۷۸۔

ہوں (اوران میں سے کسی ایک کا زیادہ چلن نہ ہو) تولفظی اعتبار سے تعیین شرط ہے اور نیت کے ذریعہ تعیین کافی نہیں ہے، لیکن اگر سکے متحد ہوں، اس طور پر کہ قیمت اور غلبہ میں باہم فرق نہ ہوتو بغیر تعیین کے اس سے عقد صحیح ہوجائے گا اور خریدار ان میں سے جسے چاہے ادا کرے گا اور اگر عقد میں اس سکے کو متعین کرے جو زیادہ رائج نہ ہوتو وہ متعین ہوجائے گا اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ تلف شدہ چیزوں کی قیمت زیادہ رائج سکے کے ذریعہ لگائی جائے گی، پس اگر کسی شہر میں کوئی سکہ زیادہ رائج نہ ہوتو قاضی سکوں میں سے کسی ایک کو اس سے قیمت لگانے کے لئے متعین کرے گا[1]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲۶/۴، مواہب الجلیل ۲۷۷/۴، مغنی المحتاج ۱۷/۲، کشف المخدرات رص ۲۱۵، قواعد الأحکام لابن عبد السلام ۱۲۰/۲۔

اس شخص کے ساتھ معاملہ کرنا جس کا اکثر مال حرام ہو:

۱۰ - ایک فقہی قاعدہ یہ ہے کہ اگر حلال اور حرام دونوں جمع ہوں تو حرام غالب ہوگا، جوینی فرماتے ہیں: اس قاعدہ سے شاذ و نادر ہی کوئی جزئیہ خارج ہے۔

سیوطی فرماتے ہیں: اس قاعدہ سے کچھ فروعی مسائل خارج ہیں، ان میں سے ایک: اس شخص کے ساتھ معاملہ کرنے کا مسئلہ ہے جس کا اکثر مال حرام ہو، اگر عین حرام معلوم نہ ہوتو اصح قول کی رو سے اس کے ساتھ معاملہ کرنا حرام نہ ہوگا، لیکن مکروہ ہوگا، اور یہی حکم بادشاہ کے عطایا سے لینے کا ہے، جبکہ اس کے قبضہ میں زیادہ حرام مال ہو۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: اگر کوئی ایسے شخص سے خریدے جس کے مال میں حرام بھی ہے اور حلال بھی جیسے کہ ظالم بادشاہ اور سود خور تو اگر یہ معلوم ہوجائے کہ مبیع اس کے حلال مال سے ہے تو وہ حلال ہے اور اگر یہ معلوم ہو کہ وہ حرام ہے تو وہ حرام ہوگا، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ انسان کے قبضہ میں جو کچھ ہے وہ اس کی ملکیت ہے، اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ وہ ان دونوں میں سے کس میں سے ہے تو اس میں تحریم کے احتمال کی وجہ سے ہم نے اسے مکروہ قرار دیا ہے اور بیع باطل نہ ہوگی اس لئے کہ حلال کا امکان ہے، خواہ حرام کم ہو یا زیادہ، اور یہ شبہ ہے اور حرام کی قلت اور کثرت کے بقدر شبہ کی کثرت اور قلت ہوگی، امام احمد فرماتے ہیں: مجھے یہ بات پسند نہیں ہے کہ وہ اس میں سے کھائے[1]، اس لئے کہ حضرت نعمان بن بشیرؓ سے روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: "**الحلال بین، والحرام بین، وبینهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى المشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات كراع يرعى حول الحمى يوشك أن يواقعه، ألا إن لكل ملك حمى، ألا أن حمى الله في أرضه محارمه**"[2] (حلال ظاہر ہے اور حرام ظاہر ہے اور ان دونوں کے درمیان مشتبہ چیزیں ہیں جنہیں بہت سے لوگ نہیں جانتے، تو جو شخص مشتبہ چیزوں سے بچے گا وہ اپنے دین اور اپنی آبرو کو بچالے گا اور جو شخص شبہات میں پڑ جائے گا وہ اس چرواہے کی طرح ہوگا جو حمی کے آس پاس چرائے تو قریب ہے کہ وہ اس میں واقع ہوجائے، آگاہ ہوجاؤ کہ ہر بادشاہ کے لئے حمی (کچھ مخصوص جگہ) ہوتی ہے، آگاہ ہوجاؤ کہ اللہ کی حمی اس کی زمین میں اس کی حرام کردہ چیزیں ہیں)، اور حسن بن علیؓ نے نبی علیہ السلام سے روایت کیا ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا:

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۰۵ اور اس کے بعد کے صفحات، ۱۰۵ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۲۹۵/۴، فتح المبین شرح الأربعین النوویۃ مع حاشیۃ المدابغی رص ۱۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "الحلال بین و الحرام بین و بینهما مشبهات......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲۶/۱) اور مسلم (۱۲۱۹/۳-۱۲۲۰) نے حضرت نعمان بن بشیرؓ سے کی ہے۔

"دع ما یریبک إلی مالا یریبک"[1] (جس میں تم کو شک ہو اسے ترک کردو اور ایسی چیز اختیار کرو جس میں تم کو شک نہ ہو)

بعض فقہاء کا مذہب جن میں امام غزالی بھی ہیں یہ ہے کہ جس شخص کا اکثر مال حرام ہو اس کے ساتھ معاملہ کرنا حرام ہے[2]۔

عزالدین بن عبدالسلام اس شخص کے ساتھ معاملہ کرنے میں جو یہ اعتراف کرے کہ اس کا اکثر مال حرام ہے فرماتے ہیں: اگر اس پر حرام کا اس طرح غلبہ ہو کہ اس سے چھٹکارا پانا نادر ہو تو اس کے ساتھ معاملہ کرنا جائز نہ ہوگا، مثلاً کوئی انسان یہ اقرار کرے کہ اس کے پاس ہزار دینار ہے اور ایک دینار کے علاوہ سب کے سب حرام ہیں، تو ایسے شخص کے ساتھ ایک دینار کا معاملہ کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ معاملہ اس حلال دینار کے ساتھ واقع ہونا نادر ہے، جیسا کہ اس صورت میں شکار کرنا جائز نہیں ہے، جبکہ ایک جنگلی کبوتر ہزار شہری کبوتر کے ساتھ مل جائے، اور اگر اس آدمی کے ساتھ ایک دینار سے زیادہ کا معاملہ کیا جائے، یا ایک کبوتر سے زیادہ کو شکار کیا جائے تو اس کے حرام ہونے میں کوئی شک نہیں ہے، اور اگر حلال غالب ہو اس طور پر کہ ایک حرام درہم ہزار حلال درہم کے ساتھ مل جائے تو معاملہ کرنا جائز ہوگا، جیسا کہ اگر اس کی رضاعی بہن ہزار اجنبی عورتوں کے ساتھ مل جائے یا ہزار جنگلی کبوتر کسی شہری کبوتر کے ساتھ مل جائیں تو معاملہ کرنا صحیح اور جائز ہے، اس لئے کہ حرام میں واقع ہونا نادر ہے، اور اسی طرح شکار کرنا جائز ہے، آگے فرماتے ہیں: حرام کی قلت اور کثرت کے درجوں کے درمیان کچھ درجے حرام، مکروہ اور مباح ہیں اور اس کا ضابطہ یہ ہے کہ: حرام کی کثرت سے کراہت میں شدت آتی ہے اور حلال کی کثرت سے اس میں خفت آتی ہے، پس دو دیناروں میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ مشتبہ ہو جانا کھلی ہوئی تحریم کا سبب ہے اور ایک حلال دینار کا ہزار حرام دینار کے ساتھ مشتبہ ہو جانا کھلی ہوئی تحریم کا سبب ہے اور ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہ امور ہیں جو حلال کے اعتبار سے حرام کی قلت اور کثرت پر مبنی ہیں، پس جب بھی حرام کی کثرت ہوگی شبہ شدید ہو جائے گا اور جب بھی اس کی قلت ہوگی شبہ خفیف ہوگا، یہاں تک کہ حلال اور حرام مساوی ہو جائیں، تو شبہات بھی مساوی ہوں گی[1]۔

(۱) حدیث: "دع ما یریبک إلی ما لایریبک" کی روایت ترمذی (۶۶۸/۴) نے کی ہے، اور کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۰۵-۱۰۵، فتح المبین شرح الأربعین النوویۃ ۳/ ۱۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۹۵-۲۹۸۔

(۱) قواعد الأحکام فی مصالح الأنام ۱/ ۷۲-۷۳، ۲/ ۱۸، ۷/ ۴-۸۹۔

غایۃ

تعریف:

۱- لغت میں غایۃ کا ایک معنی حد، اور منتہی ہے[۱]، کہا جاتا ہے: **غایتک أن تفعل کذا**، (تیری غایت یہ ہے کہ تم ایسا کرو) یعنی تمہاری طاقت یا فعل کی آخری حد یہ ہے[۲]۔

اہل عرب فرماتے ہیں: **ھذا الشیئ غایۃ فی الحسن أو فی القیمۃ** یعنی یہ چیز حسن یا قیمت میں آخری حد کو پہنچی ہوئی ہے[۳]۔

مغیا کا معنی غایت والا ہے، یعنی وہ حکم جو غایت تک منتہی ہوتا ہے[۴]۔

اصطلاح میں علماء اصول کے نزدیک غایت کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے۔

اول: منتہی، جیسا کہ کہتے ہیں: (إلی) غایت کے لئے ہے یعنی یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم کی انتہا ہے۔

دوم: کسی چیز کے دونوں جانب کا کنارہ، یعنی اس کا اول اور آخری حد، جیسا کہ کہتے ہیں کہ دونوں غایتیں حکم میں داخل نہیں ہوتیں۔ ابن الہمام فرماتے ہیں: عرف میں غایت کا اطلاق دو چیزوں پر مشترک طور پر ہوتا ہے، ایک منتہی پر اور دوسرے کسی چیز کے دونوں جانب کے کناروں پر۔

یہاں پر غایت سے مراد پہلا معنی ہے، اور غایت اس لئے نام رکھا گیا کہ حکم وہاں تک منتہی ہوتا ہے، جیسا کہ فخر الاسلام فرماتے ہیں، اللہ تعالی کے اس قول کے بیان میں: **"ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ"**[۱] (پھر روزہ کو رات (ہونے) تک پورا کرو)، پس لیل روزہ کی غایت ہے، اس لئے کہ روزہ کا حکم رات تک منتہی ہوتا ہے[۲]۔

اجمالی حکم:

۲- اہل لغت اور علماء اصول نے یہ ذکر کیا ہے کہ (إلی اور حتی) یہ دونوں کلمے غایت کے لئے ہیں، یعنی اس بات پر دلالت کرنے والے ہیں کہ ان دونوں کا مابعد ان کے ماقبل کے حکم کی غایت ہے[۳]، اور غایت (یعنی حتی اور إلی) کے مابعد کا مغیا میں (یعنی ان دونوں کے ماقبل کے حکم میں) داخل ہونے میں ان کا اختلاف ہے، اور اس سلسلہ میں چند مذاہب ہیں:

ان میں سے بعض فرماتے ہیں کہ غایت مغیا میں مطلقاً داخل ہوتی ہے اور دوسرے حضرات فرماتے ہیں کہ مطلقاً داخل نہیں ہوتی، بعض حضرات تفصیل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر غایت مغیا کی جنس سے ہو، اس طور پر کہ کلام کا ابتدائی حصہ غایت کو شامل ہو یعنی دونوں کلمے (حتی اور إلی) کا قبل (اس کو شامل ہو) تو وہ مغیا کے

---

(۱) لسان العرب۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) متن اللغۃ فی المادۃ۔
(۴) سابق مرجع۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/۱۸۷۔
(۲) تیسیر التحریر ۲/۱۰۹، کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۲/۱۷۹۔
(۳) التوضیح مع التلویح ۱/۷۷-۳۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات، تیسیر التحریر ۲/۱۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات، مسلم الثبوت ۱/۲۴۴-۲۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

حکم میں یعنی ان دونوں کلموں کے قبل کے حکم میں شامل ہوگی (۱)، جیسے کہ اللہ تعالی کے درج ذیل قول میں لفظ ''مرافق'' (مغیا میں داخل ہے)۔ ''فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ'' (۲) (تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو)، اور اگر غایت مغیا کی جنس سے نہ ہو، اس طور پر کہ اس کو صدر کلام یعنی کلمہ إلی کا ماقبل شامل نہ ہو (۳)، جیسے کہ ''لیل'' اللہ تعالی کے کے درج ذیل قول میں ''ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ'' (پھر روزہ کورات (ہونے) تک پورا کرو)، تو وہ مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ خارج تھی، لہذا خارج ہی رہے گی (۴)۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ غایت کا مغیا کے حکم میں داخل ہونا اور داخل نہ ہونا قرینہ کے ساتھ مربوط ہے، لہذا اگر داخل ہونے کا قرینہ پایا جائے گا تو داخل ہوگی اور اگر خارج ہونے کا قرینہ پایا جائے گا تو خارج ہوگی اور تفتازانی نے ''التلویح'' میں اسی قول کو ترجیح دی ہے (۵)، لیکن (حتی) میں زیادہ مشہور داخل ہونا ہے اور (إلی) میں داخل نہ ہونا ہے جیسا کہ مسلم الثبوت میں اس کی صراحت ہے (۶)، اور اس کو قرینہ موجود نہ ہونے کی حالت پر محمول کیا جائے گا، جیسا کہ ''التحریر'' میں ابن الہمام کے کلام کا ظاہر ہے۔

اس مسئلہ کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

(۱) کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۲/ ۱۷۸۔
(۲) سورۂ مائدہ/ ۶۔
(۳) مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت بذیل المستصفی ۱/ ۲۴۴-۲۴۵، تیسیر التحریر ۲/ ۱۰۹۔
(۴) مسلم الثبوت بذیل المستصفی ۱/ ۲۴۴-۲۴۵۔
(۵) التلویح علی التوضیح ۱/ ۲۸۸، تیسیر التحریر ۲/ ۱۰۹، کشف الأسرار عن أصول البزدوی نقلا عن الکشاف ۲/ ۱۷۸۔
(۶) مسلم الثبوت ۱/ ۲۴۴۔

غَباء

تعریف:

۱- لغت میں غباء کا معنی: کم فہمی ہے اور غبی فعیل کے وزن پر ہے، غافل، کم سمجھ آدمی (۱)، اور فلان ذو غباوة (فلاں شخص غباوت والا ہے) یعنی اس پر امور مخفی رہتے ہیں، روزہ والی حدیث میں ہے: ''فإن غبي عليكم'' (۲) (پس اگر وہ تم پر پوشیدہ رہے)، یعنی تم پر مخفی رہے، غبی کی جمع ''أغبیاء'' ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

خلابۃ:

۲- خلابۃ کا معنی ایک دوسرے کو دھوکہ دینا، ایک قول یہ ہے کہ خلابہ کا معنی زبان سے ایک دوسرے کو دھوکہ دینا ہے (۳) اور اسی معنی میں حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا قول ہے: ''فقل: لا خلابة'' (۴) (کہہ دو دھوکہ نہیں)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) حدیث: ''فإن غبي عليكم......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۱۹) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۴) حدیث: ''قل: لا خلابة'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۳۷) اور مسلم (۳/ ۱۱۶۵) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

غباء اور خلابة کے درمیان تعلق یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک خرید وفروخت اور ان کے علاوہ دیگر عقود میں کبھی نقصان کا سبب ہوتا ہے۔

غباء سے متعلق احکام:

الف-غبی کے لئے زکاۃ:

۳-بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ زکاۃ ایسے غریب طالب علم پر صرف کی جائے گی جو کمانے پر قادر تو ہو لیکن طلب علم میں اس کا مشغول رہنا کمانے سے مانع ہو، بشرطیکہ وہ ایسا نجیب اور ہونہار ہو جس کے تفقہ کی امید ہو اور جس کے علم سے مسلمانوں کو نفع پہنچنے کی توقع ہو، بایں طور کہ اس میں یہ قوت ہو کہ جب وہ کلام کی مراجعت کرے تو وہ اس کے تمام مسائل کو یا بعض مسائل کو سمجھ سکے، ورنہ تو وہ زکاۃ کا مستحق نہ ہوگا، اس لئے کہ ایسی صورت میں اس کا نفع اس کی ذات تک محدود ہوگا، لہذا طلب علم میں اس کے مشغول رہنے کا کوئی فائدہ نہیں بجز اس کے کہ اسے ثواب حاصل ہوجائے، لہذا یہ نوافل عبادات کی طرح ہوگا[۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''زکاۃ'' فقرہ ۱۶۲ میں ہے۔

ب-غباوت کی وجہ سے مدعا علیہ کا خاموش رہنا:

۴-شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مدعا علیہ اگر دہشت یا غباوت کی وجہ سے جواب دینے سے خاموش رہے تو قاضی پر ضروری ہوگا کہ اس کے سامنے صورت حال کی وضاحت کرے، اور اسی طرح اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ نکول (قسم سے گریز) پر کیا نتائج مرتب ہوتے ہیں تو اس کے لئے وضاحت کرنا ضروری ہوگا، پھر اس کے بعد اس کے خلاف فیصلہ کرے گا[۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''قضاء'' میں ہے۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۷/۱۵۲، المجموع للنووی ۶/۱۹۱۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/۴۶۸، القلیوبی وعمیرہ ۴/۳۳۸۔

غبار

تعریف:

۱- غبار لغت میں باریک مٹی یا راکھ کو کہتے ہیں، نیز اس مٹی کو بھی کہتے ہیں جو اڑائی گئی مٹی میں سے باقی رہ جائے (۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

غبار سے متعلق احکام:

فقہاء نے غبار کے احکام کو مختلف ابواب میں ذکر کیا ہے، ان میں سے چند درج ذیل ہے:

الف-نجاست:

۲- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب فی الجملہ یہ ہے کہ نجاست کا غبار ناپاک ہے، مگر یہ کہ تھوڑا سا اگر پانی میں یا دودھ اور اس طرح کی بہنے والی دیگر چیزوں میں واقع ہوجائے تو معاف ہے، اور اسی طرح اگر وہ کسی تر چیز سے لگ جائے جیسے کہ تر کپڑا، اس لئے کہ اس سے بچنا مشکل ہے، بشرطیکہ پاک چیز میں اس کی کوئی صفت ظاہر نہ ہو (۲)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''نجاسة'' میں ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، غریب القرآن للأصفہانی۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۱۴-۲۱۶، مغنی المحتاج ۱/ ۸۱، کشاف القناع ۱/ ۱۸۶-۱۹۲۔

ب-تیمّم:

۳- جس چیز سے تیمّم کیا جائے اس میں غبار کی موجودگی کی شرط لگانے میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابویوسف اور اسحاقؒ کا مذہب یہ ہے کہ جس مٹی سے تیمّم کیا جائے اس میں غبار ہونا شرط ہے جو چہرہ اور دونوں ہاتھوں میں لگ جائے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيْكُمْ مِّنْهُ'' (۱) (تو پاک مٹی سے تیمّم کرلیا کرو یعنی اپنے چہروں اور ہاتھوں پر اس سے مسح کرلیا کرو)، حضرت ابن عباسؓ اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں ''صعید'' کھیت کی مٹی ہے اور وہ خالص مٹی ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں: صعید وہ مٹی ہے جس میں غبار ہو، اور اس لئے کہ اس کے (یعنی مٹی کے) کسی حصہ سے مسح حاصل نہیں ہوگا اِلا یہ کہ وہ غبار والی ہو جو ہاتھ میں لگ جائے، پس اگر ...... یا تر مٹی ہو جس سے غبار نہ اڑتا ہو تو اس سے تیمّم کرنا کافی نہ ہوگا۔

مٹی کے اس غبار سے تیمّم کرنا جائز ہے جو کسی چٹان یا تکیہ یا کپڑے یا چٹائی یا دیوار یا کسی آلہ پر ہو۔ فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنا ہاتھ کسی ایسے گندم یا جو پر مارے جس میں غبار ہو یا چمڑے یا کپڑے یا اون یا بالوں کی گون یا کمبل پر مارے اور اس کے دونوں ہاتھوں میں غبار لگ جائے اور اس سے تیمّم کرلے تو جائز ہے، اس لئے کہ وہ حضرات مٹی کا اعتبار کرتے ہیں خواہ وہ جہاں بھی ہو، لہذا اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ وہ زمین پر ہو یا کسی دوسری چیز پر ہو، اور اسی کے مثل یہ صورت ہے کہ اگر اپنا ہاتھ کسی دیوار پر یا کسی جانور پر یا کسی اور چیز پر مارے جس سے اس کے ہاتھ میں غبار لگ جائے (تو اس سے تیمّم کرنا جائز ہے) اس لئے کہ حضرت ابوجہم بن حارثؓ کی حدیث ہے: ''**أقبل النبي ﷺ من نحو بئر جمل، فلقيه**

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۔

رجل فسلم عليه، فلم يرد عليه النبي ﷺ حتى أقبل على الجدار فمسح بوجهه ويديه، ثم رد عليه السلام"[۱] (نبی ﷺ جمل کے کنویں کی طرف سے آئے تو ایک صاحب ان سے ملے اور انہوں نے آپ ﷺ کو سلام کیا تو آپ ﷺ نے ان کے سلام کا جواب نہیں دیا، یہاں تک کہ آپ دیوار کی طرف متوجہ ہوئے پھر آپ ﷺ نے (دیوار کی مٹی سے تیمّم کیا) اور اپنے چہرے اور دونوں ہاتھوں کا مسح کیا پھر ان کے سلام کا جواب دیا)۔

لیکن اگر ان چیزوں پر وہ غبار نہ ہو جو ہاتھ میں لگ جائے تو اس سے تیمّم کرنا جائز نہیں ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ تنہا غبار کافی نہیں ہے، بلکہ ضروری ہے کہ اس کے ساتھ مٹی ہو، اس لئے کہ ان کے نزدیک جس کا حکم دیا گیا ہے وہ خالص مٹی ہے، اور غبار خالص مٹی نہیں ہے بلکہ وہ من وجہ مٹی ہے اور من وجہ مٹی نہیں ہے[۲]۔

اور (امام ابو یوسف کے علاوہ) حنفیہ نے اور مالکیہ نے ایسے چٹان سے تیمّم کرنے کو جائز قرار دیا ہے جس پر غبار نہ ہو اور ایسی تر مٹی سے جس کا غبار ہاتھ میں نہ لگے اور ہر ایسی چیز سے جو زمین کی جنس سے ہو[۳]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "تیمّم"، فقرہ ۲۶ میں ہے۔

ج-صوم:

۴- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ روزہ دار کے پیٹ تک اگر راستہ کا غبار پہنچ جائے تو (اس سے) اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا، بشرطیکہ وہ جان بوجھ کر ایسا نہ کرے، اگر چہ اس کے لئے اس سے بچنا ممکن ہو، اس طور پر کہ اسے غبار کے وقت اپنے منہ کو بند کرنے وغیرہ کا مکلّف بنایا جائے، اس لئے کہ اس میں حرج اور شدید مشقت ہے، اور اس لئے کہ یہ ان چیزوں میں سے ہے جس سے احتراز ممکن نہیں خواہ روزہ فرض ہو یا نفل اور خواہ غبار تھوڑا ہو یا زیادہ، چلتے ہوئے داخل ہو یا اس کے علاوہ کسی اور حالت میں۔

لیکن اگر جان بوجھ کر ایسا کرے، اس طور پر کہ وہ بالقصد اپنا منہ کھولے یہاں تک کہ اس میں غبار داخل ہو جائے اور اس کے پیٹ تک پہنچ جائے تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس کی وجہ سے اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ اس سے کوتاہی سرزد ہوئی اور اس سے بچنا ممکن ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ اس کی وجہ سے اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ اس کی جنس کا عمل معاف ہے[۱]۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ راستے کے غبار سے روزہ دار کا روزہ نہیں ٹوٹے گا، اگر چہ وہ اس کے نگلنے کا قصد کرے، اس لئے کہ اس سے بچنا دشوار ہے۔

حنابلہ میں سے مرداوی فرماتے ہیں کہ "الرعایۃ" میں ایک قول نقل کیا گیا ہے کہ غبار اڑ کر جس شخص کے حلق تک پہنچ جائے اگر وہ چلنے والا نہ ہو یا آٹا چھاننے والا یا ایندھن ڈالنے والا نہ ہو تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا، یہ قول بہت ضعیف ہے[۲]۔

۵- جمہور فقہاء کے نزدیک راستے کے غبار کی طرح آٹا چھاننے کا

(۱) حدیث ابی جہم بن الحارث: "أقبل النبی ﷺ من نحو بئر جمل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۴۱) نے کی ہے۔

(۲) البدائع ۱/ ۵۳-۵۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷، مغنی المحتاج ۱/ ۹۶، المجموع ۲/ ۲۱۳-۲۱۹، المغنی ۱/ ۲۴۷۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۱) البدائع ۲/ ۹۳، ابن عابدین ۲/ ۹۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۲، المجموع ۶/ ۳۱۷-۳۲۸، مغنی المحتاج ۱/ ۴۲۹، المغنی ۳/ ۱۰۶، کشاف القناع ۱/ ۳۲۰۔

(۲) الإنصاف ۳/ ۳۰۶-۳۰۷، الفروع ۳/ ۵۵۔

غبار ہے، خواہ روزہ دار آٹا چھاننے والا ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ اکثر ایسا ہوتا ہے اور اسی طرح گچ کا غبار اس کے بنانے والے اور بیچنے والے کے لئے اور اسی طرح کتان، کوئلہ، جو اور گندم کا غبار ہے، حطاب فرماتے ہیں کہ برزلی نے فرمایا: کتان کوئلہ کے غبار اور جو اور گندم کے جمع کرنے کی جگہ کے غبار کا حکم ایسا ہے جیسا کہ گچ کے غبار کا حکم ہے۔

اشہب فرماتے ہیں کہ آٹا اور اس طرح کی دوسری چیزوں کے غبار سے روزہ دار کا روزہ ٹوٹ جائے گا جبکہ روزہ فرض یا واجب ہو، اور اگر نفل ہو تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔

ابن بشیر فرماتے ہیں: گچ کا غبار اور جو اشیاء اسی مفہوم میں ہوں یعنی جو کھائی نہ جاتی ہوں اور صرف بعض لوگوں کو اس سلسلہ میں مجبور ہونا پڑتا ہو کیا اس کا حکم آٹے کے غبار کی طرح یا راستے کے غبار کی طرح ہوگا؟ اگر ہم راستے کے غبار کی یہ علت بیان کریں کہ وہ اس چیز کی جنس سے ہے جو کھائی نہیں جاتی تو یہ (گچ کا غبار) اس کے مثل ہوگا اور اگر ہم اس کی یہ علت بیان کریں کہ عام لوگوں کو اس میں مجبور ہونا پڑتا ہے تو یہ اس کے خلاف ہوگا۔

بعض حنابلہ فرماتے ہیں کہ آٹے وغیرہ کے غبار سے آٹا چھاننے والوں اور ایندھن ڈالنے والوں اور اس طرح کے لوگوں کے علاوہ دوسرے لوگوں کا روزہ ٹوٹ جائے گا[۱]۔

(۱) ابن عابدین ۲/۹۷، البدائع ۲/۹۳، جواہر الإکلیل ۱/۱۵۲، مواہب الجلیل ۲/۴۴۱، الفواکہ الدوانی ۱/۳۵۹، مغنی المحتاج ۱/۴۲۹، المجموع ۶/۳۱۸-۳۲۸، المغنی ۳/۱۰۶، کشاف القناع ۱/۳۲۰۔

غِبطة

تعریف:

۱- غبطة کا معنی لغت میں اچھا حال والا ہونا اور مسرت ہے اور غبطة کو مجازاً حسد بھی کہا جاتا ہے[۱]۔

اصطلاح میں غبطة یہ ہے کہ آدمی یہ تمنا کرے کہ دوسرے کو جو نعمت حاصل ہے اسی کے مثل اس کو بھی حاصل ہو جائے بغیر اس کے کہ دوسرے کی نعمت زائل ہو[۲]۔

غبطة أصلح (زیادہ مصلحت پر مبنی) أنفع (زیادہ نفع بخش) اور احظ (زیادہ حصے والے) کے معنی میں آتا ہے، پس مثلاً کہتے ہیں: ولی کو یہ حق ہے کہ اپنے زیر ولایت شخص کی جائداد غیر منقولہ کو فروخت کردے اگر اس میں زیر ولایت آدمی کے لئے غبطہ (یعنی) مصلحت و منفعت اور حصہ ہو[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

حسد:

۲- حسد یہ ہے کہ حاسد محسود کی نعمت کے ختم ہونے کی تمنا کرے[۴]۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط۔

(۲) إحیاء علوم الدین ۳/۱۸۹، منہاج القاصدین لابن قدامہ ص ۱۹۲-۱۹۳۔

(۳) القلیوبی علی المحلی ۲/۲۸۷-۳۰۵، ۳/۲۳۴۔

(۴) الصحاح، القاموس۔

حسد اور غبطہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ حاسد محسود کی نعمت کے ختم ہونے کی تمنا کرتا ہے اور غبطہ کرنے والا یہ تمنا کرتا ہے کہ دوسرے کو جو نعمت حاصل ہے اسی کے مثل اس کو بھی حاصل ہو جائے، دوسرے سے نعمت کے ختم ہونے کی تمنا نہیں کرتا ہے۔

امام غزالی فرماتے ہیں: جان لو کہ حسد تو صرف نعمت پر ہوتا ہے، پس اگر اللہ تعالی تمہارے بھائی پر کوئی انعام کرے تو اس میں تمہاری دو حالتیں ہیں:

اول: تم اس نعمت کو ناپسند کرو اور اس کے ختم ہونے کو پسند کرو، اس حالت کو حسد کہا جاتا ہے، پس حسد کی تعریف نعمت کو ناپسند کرنا اور جس پر انعام کیا گیا ہے اس سے اس کے ختم ہونے کو پسند کرنا ہے۔

دوسری حالت: تم اس کے ختم ہونے کو پسند نہ کرو اور اس کے موجود رہنے اور ہمیشہ باقی رہنے کو ناپسند نہ کرو، لیکن اپنے لئے اسی کے مثل (حاصل ہونے) کی تمنا کرو، اس کو غبطہ کہا جاتا ہے (۱)۔

شرعی حکم:

۳- غبطہ اگر طاعت میں ہو تو یہ محمود ہے اور اگر معصیت میں ہو تو مذموم ہے اور اگر جائز امور میں ہو تو مباح ہے (۲)۔

تو اگر نعمت دینی ہو اور واجب ہو جیسے کہ اللہ تعالی پر ایمان لانا اور نماز اور زکاۃ تو غبطہ واجب ہوگا، اس لئے کہ مسلمان کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے لئے اس کو پسند کرے ورنہ تو وہ اس کے برعکس پر راضی ہوگا جو حرام ہے (۳)۔

غبطہ کبھی مستحب ہوتا ہے مثلاً یہ کہ نعمت فضائل میں سے ہو جیسے کہ اچھے کاموں میں اور صدقات میں مالوں کا خرچ کرنا تو اس میں غبطہ مستحب ہے۔

غبطہ کبھی مباح ہوتا ہے مثلاً یہ کہ نعمت ایسی ہو جس سے مباح طریقہ پر فائدہ اٹھایا جاتا ہو، تو اس میں تنافس مباح ہے۔

غبطہ کبھی حرام ہوتا ہے، مثلاً یہ کہ دوسرے کے پاس مال ہو جسے وہ معصیتوں میں خرچ کرتا ہو، پس یہ کہے کہ اگر فلاں شخص کی طرح میرے پاس مال ہوتا تو میں بھی اسے اسی طرح کے معاصی میں خرچ کرتا جن میں وہ خرچ کرتا ہے (۱)۔

---

(۱) اِحیاء علوم الدین ۳/ ۱۸۹۔

(۲) فتح الباری ۱/ ۱۶۷، الدر المنثور ۱/ ۴۰۳، التعریفات۔

(۳) اِحیاء علوم الدین ۳/ ۱۸۹-۱۹۱۔

---

(۱) اِحیاء علوم الدین ۳/ ۱۹۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

غبن

تعریف:

۱- غبن کا معنی لغت میں غالب ہونا، دھوکہ دینا اور ناقص ہونا ہے[۱]۔ کفوی لکھتے ہیں: غبن بائے ساکنہ کے ساتھ اموال میں استعمال کیا جاتا ہے اور باء کی حرکت کے ساتھ آراء میں استعمال کیا جاتا ہے[۲]۔ ابن السکیت لکھتے ہیں: بیع و شراء میں اس کا استعمال اکثر باء کے زبر کے ساتھ ہوتا ہے اور رائے میں سکون کے ساتھ[۳]۔

حطاب فرماتے ہیں کہ اصطلاح میں غبن نام ہے سامان تجارت کو اس سے زیادہ میں فروخت کرنے کا جس کے بارے میں یہ عادت جاری ہو کہ لوگ ایک دوسرے کو اس کے مثل نقصان نہ پہنچاتے ہوں، جبکہ اسے اسی طرح خریدا ہو[۴]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تدلیس:

۲- تدلیس: خریدار سے سامان کے عیب کو چھپانا ہے، کہا جاتا ہے:

(۱) تحریر ألفاظ التنبیہ للنووی رص ۱۸۶ طبع دار القلم، المصباح المنیر۔
(۲) الکلیات لأبی البقاء الکفوی ۳؍۳۱۰۔
(۳) تحریر الفاظ التنبیہ رص ۱۸۶۔
(۴) مواہب الجلیل ۴؍۴۶۸-۴۶۹، البہجہ شرح التحفہ ۲؍۱۰۶۔

دلس البائع تدلیسا: فروخت کنندہ نے خریدار سے سامان کے عیب کو چھپایا اور اسے پوشیدہ رکھا، اور اسناد میں تدلیس بھی اسی معنی میں ہے۔

فقہاء اس لفظ کو لغوی معنی میں ہی استعمال کرتے ہیں[۱]۔

تدلیس اور غبن کے درمیان تعلق یہ ہے کہ تدلیس کبھی غبن کا سبب ہوتی ہے۔

ب- غش:

۳- غش اسم ہے، یہ ''غشہ'' کا مصدر ہے: (یہ اس وقت بولتے ہیں) جب کوئی شخص کسی کے ساتھ خالص خیر خواہی کا معاملہ نہ کرے اور غیر مصلحت کو اس کے لئے مزین کرے یا اس کے سامنے اس کے خلاف ظاہر کرے جسے اس نے دل میں چھپا رکھا ہے[۲]، اور کبھی غش غبن کے اسباب میں سے ایک سبب ہوتا ہے۔

ج- غرر:

۴- غرر لغت میں ''تغریر'' کا اسم ہے، اور اس کا معنی خطرہ، دھوکہ اور انسان کا اپنی جان یا مال کو ہلاکت کے لئے پیش کرنا ہے[۳]۔

جرجانی فرماتے ہیں: غرر وہ ہے جس کا انجام معلوم نہ ہو کہ وہ ہوگا یا نہیں[۴]۔

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔
(۲) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔
(۳) لسان العرب، القاموس المحیط۔
(۴) التعریفات للجرجانی۔

شرعی حکم:

۵-غبن حرام ہے اس لئے کہ اس میں خریدار کو دھوکہ دینا ہے اور غش ہے جس سے منع کیا گیا ہے، اور اس کے اسباب کو اختیار کرنا حرام ہے[۱]، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ کا ارشاد ہے: "من غشنا فلیس منا"[۲] (جو شخص ہمیں دھوکہ دے وہ ہم میں سے نہیں ہے)۔ ابن العربی فرماتے ہیں: غبن دنیا میں ممنوع ہے، دنیا کے حکم میں بالاتفاق ممنوع ہے، اس لئے کہ وہ دھوکہ کے باب سے ہے جو ہر ملت میں شرعاً حرام ہے، لیکن معمولی درجہ کے غبن سے بچنا کسی کے لئے ممکن نہیں ہے، لہذا بیوع میں اسے نظر انداز کیا گیا، اس لئے کہ اگر ہم اس کے رد ہونے کا فیصلہ کریں تو کبھی کوئی بیع نافذ نہ ہوگی، اس لئے کہ بیع اس سے خالی نہیں ہوتی ہے، لیکن اگر غبن زیادہ ہو جس سے بچنا ممکن تھا، تو اس کی وجہ سے رد کرنا واجب ہوگا۔

قلیل اور کثیر کے درمیان فرق شریعت کا ایک معلوم اصول ہے[۳]۔

غبن کے اقسام:

۶-فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ غبن کی دو قسمیں ہیں: غبن یسیر اور غبن فاحش۔

غبن فاحش اور غبن یسیر میں سے ہر ایک کی تحدید میں فقہاء کے چند اقوال ہیں:

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ غبن یسیر: وہ ہے جو قیمت لگانے والوں کی قیمت لگانے میں داخل ہو اور فاحش وہ ہے جو قیمت لگانے والوں کی قیمت لگانے کے تحت داخل نہ ہو، اس لئے کہ قیمت کی جانکاری اجتہاد کے بعد تخمینہ کرنے اور گمان کرنے سے ہوتی ہے، پس جس میں اشتباہ ہو اس میں معذور قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ معمولی ہے، اس سے بچنا ممکن نہیں اور جس غبن کے فاحش ہونے کی بنا پر اشتباہ نہ ہو اس میں معذور قرار نہیں دیا جائے گا، اور اس لئے کہ اس سے بچنا ممکن ہے، اس لئے کہ اس جیسے میں عام طور پر قصد کے بغیر آدمی مبتلا نہیں ہوتا ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ غبن فاحش کی حد سامانوں میں قیمت کا بیسواں حصہ ہے، اور جانور میں قیمت کا دسواں حصہ، اور جائداد غیر منقولہ میں قیمت کا پانچواں حصہ اور دراہم میں قیمت کا چالیسواں حصہ ہے، اس لئے کہ غبن تصرف میں کم مہارت ہونے کی وجہ سے ہوا کرتا ہے، اور صحیح پہلا قول ہے۔

یہ سب کے سب اس صورت میں ہیں جبکہ اس کا نرخ لوگوں کے درمیان مشہور نہ ہو اور اس میں قیمت لگانے والوں کی قیمت لگانے کی ضرورت ہو، لیکن اگر (لوگوں کے درمیان اس کا نرخ) مشہور ہو جیسے کہ روٹی، گوشت اور کیلا تو اس میں غبن خواہ کم ہی کیوں نہ ہو معاف نہیں ہوگا اگر چہ پیسہ ہو[۱]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ غبن سامان کو اس سے زیادہ میں فروخت کرنا ہے جس کے سلسلہ میں عادت یہ جاری ہو کہ لوگ ایک دوسرے کو اس طرح کا نقصان نہ پہنچاتے ہوں اور وہ تہائی سے زیادہ ہونا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ تہائی ہے، لیکن جس (غبن) کے سلسلہ میں عادت جاری ہو تو ایسا غبن بالاتفاق رد کو واجب نہیں کرتا ہے[۲]۔

---

(۱) الروض المربع شرح زاد المستقنع ۴/۳۴۳۔
(۲) حدیث: "من غشنا فلیس منا" کی روایت مسلم (۹۹/۱) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔
(۳) أحکام القرآن لابن العربی ۴/۱۸۰۴۔

(۱) تبیین الحقائق ۴/۲۷۲، البحر الرائق ۷/۱۶۹۔
(۲) مواہب الجلیل ۴/۴۷۲، الدسوقی ۳/۱۴۰۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ معمولی غبن وہ ہے جسے غالباً برداشت کر لیا جائے، پس اس میں چشم پوشی کی جائے گی اور غبن فاحش وہ ہے جسے عام طور پر برداشت نہ کیا جائے اور اس سلسلہ میں جس شہر میں خرید وفروخت کا معاملہ ہوا ہے اس کے عرف و عادت کی طرف رجوع کیا جائے گا(۱)۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ غبن کے سلسلہ میں عرف و عادت کی طرف رجوع کیا جائے، اور صحیح مذہب یہی ہے، اس کی صراحت کی گئی ہے، اور جمہور اصحاب (حنابلہ) کا قول یہی ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ غبن کا اندازہ تہائی کے ساتھ کیا جائے گا اور یہ ابوبکر کا اختیار کردہ ہے اور ''الارشاد'' میں انہوں نے قطعیت کے ساتھ یہ کہا ہے۔

مرداوی نے ''المستوعب'' سے نقل کیا ہے کہ اس کی صراحت کی گئی ہے کہ فسخ کو ثابت کرنے والا غبن وہ ہے جس کے مثل لوگ ایک دوسرے کو نقصان نہ پہنچاتے ہوں اور ہمارے اصحاب نے اس کی تعریف مبیع کی قیمت کے ایک تہائی مقدار سے کی ہے(۲)۔

عقود میں غبن کا اثر:

۷ - جو غبن عقد کے ساتھ ہے اگر وہ معمولی ہو تو جمہور فقہاء کے نزدیک وہ اس کے صحیح ہونے میں اثر انداز نہ ہوگا، ابن ہبیرہ فرماتے ہیں: فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بیع میں وہ غبن جو فاحش نہ ہو بیع کے صحیح ہونے میں مؤثر نہیں ہے(۳)۔

البتہ فقہاء نے بعض مسائل کا استثناء کیا ہے اور ان میں غبن کو مؤثر

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۴، الجمل ۳/ ۴۰۸-۴۰۹۔

(۲) الإنصاف ۴/ ۳۹۴۔

(۳) الإفصاح ۱/ ۳۲۴ طبع المؤسسۃ السعیدیہ ریاض، تفسیر ابن العربی ۴/ ۱۸۰۴۔

قرار دیا ہے، اگرچہ وہ معمولی ہو(۱)۔

لیکن غبن فاحش کے عقود پر اثر انداز ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے اور ان کے نقطہائے نظر درج ذیل ہیں:

پہلا نقطہ نظر: ظاہر روایت کے مطابق حنفیہ کا مذہب اور مشہور قول کی رو سے شافعیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ محض غبن فاحش نہ خیار کو ثابت کرتا ہے اور نہ رد کو واجب کرتا ہے(۲)۔

حصکفی فرماتے ہیں: ظاہر روایت میں غبن فاحش کی وجہ سے رد (کرنے کا حق) نہیں ہے، اور ان میں سے بعض حضرات نے مطلقاً اسی قول پر فتوی دیا ہے(۳)۔

دردیر فرماتے ہیں: غبن کی وجہ سے مبیع رد نہیں کی جائے گی، اس طور پر کہ ثمن بہت زیادہ ہو یا بہت کم ہو، اگرچہ عادت کے خلاف ہو، اس طور پر کہ عقلاء کی عادت سے نکل جائے(۴)۔

''روضۃ الطالبین'' میں ہے کہ محض غبن اگرچہ وہ فاحش ہو خیار کو ثابت نہیں کرتا ہے، اور اگر کوئی شخص شیشہ کو جوہر سمجھ کر بہت قیمت میں خرید لے تو اسے خیار حاصل نہ ہوگا، اور نہ اس غبن کو دیکھا جائے گا جو اسے لاحق ہوا ہے، اس لئے کہ کوتاہی اس کی طرف سے ہے کہ اس نے تجربہ کار لوگوں سے مراجعت نہیں کی(۵)۔

حنفیہ اور مالکیہ نے بعض عقود اور تصرفات کا استثنا کیا ہے، چنانچہ وہ ان میں غبن فاحش کے مؤثر ہونے کے قائل ہیں، اگرچہ اس کے

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۲۲، البحر الرائق ۷/ ۱۶۹، تبیین الحقائق ۴/ ۲۷۲، الإنصاف ۴/ ۳۹۵ مطبعۃ السنۃ المحمدیہ۔

(۲) الدر المختار ۴/ ۱۵۹، الحطاب ۴/ ۴۷۰، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۷۰، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۳۲۶۔

(۳) الدر المختار ۴/ ۱۵۹، رسالۃ تحبیر التحریر فی إبطال القضاء بالفسخ بالغبن الفاحش بلا تغریر لابن عابدین ضمن رسائلہ ۲/ ۶۹۔

(۴) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/ ۱۴۰۔

(۵) روضۃ الطالبین ۳/ ۴۷۰۔

ساتھ دھوکہ دہی نہ ہو، اور درج ذیل عقود انہیں میں سے ہیں:

الف-کسی متعین شئ کی خریداری کے سلسلہ میں باپ، دادا، وصی، متولی، مضارب اور وکیل کا تصرف کرنا، کہ اس میں معمولی غبن معاف ہے، غبن فاحش نہیں، یہ ابن نجیم نے فرمایا[۱]۔

مواق نے ابو عمر مالکی سے نقل کرتے ہوئے کہا: مالکیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص خرید وفروخت میں دوسرے کا نائب ہو یعنی وکیل یا وصی ہو کہ اگر وہ اس طرح خرید وفروخت کرے کہ لوگ ایک دوسرے کو ویسا نقصان نہ پہنچاتے ہوں تو یہ بیع اور خریداری قابل رد ہوگی[۲]۔

غبن قاصر اور اس کے مشابہ کے خیار کے احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''خیار الغبن''، فقرہ ۱۳ اور اس کے بعد کے فقرات۔

ب-مستسلم اور مستنصح کی بیع:[۳]، دردیر فرماتے ہیں: غبن کی وجہ سے خواہ وہ عادت کے خلاف ہو رد نہیں کیا جائے گا، الا یہ کہ فریقین میں سے ایک اپنے ساتھی کے حوالہ کر دے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ وہ اسے اپنی ناواقفیت کی خبر دے دے، مثلاً یہ کہ خریدار یہ کہے کہ میں اس سامان کی قیمت نہیں جانتا ہوں، لہذا تم میرے ہاتھ اسی طرح فروخت کرو جیسا کہ لوگوں کے ہاتھ فروخت کرتے ہو، تو فروخت کنندہ کہے کہ عرف میں اس کی قیمت دس ہے جبکہ وہ کم کا ہو، یا فروخت کنندہ کہے کہ میں اس سامان کی قیمت نہیں جانتا ہوں، لہذا تم مجھ سے اسی قیمت پر خرید لو جس قیمت پر لوگوں سے خریدتے ہو تو وہ اس کے جواب میں کہے کہ لوگوں کے عرف میں اس کی قیمت دس ہے جب کہ اس کی قیمت زیادہ ہو تو معتمد قول کی رو سے جس کو نقصان ہوا اس کو رد کرنے کا حق ہوگا بلکہ یہ بالاتفاق ہے[۱]۔

دوسرا نقطہ نظر: بعض حنفیہ اور بعض مالکیہ (جن میں سے ابن القصار بھی ہیں) اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جس کو غبن ہوا اس کو اختیار ہے کہ عقد کو نافذ کرے یا فسخ کر دے، اگرچہ غبن کے ساتھ دھوکہ دہی نہ ہو[۲]۔

ابن عابدین ''حموی'' سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں: انہوں نے تحریر فرمایا ہے کہ مذہب یہ ہے کہ (یعنی غبن فاحش کی) وجہ سے رد نہیں کیا جائے گا، لیکن ہمارے بعض مشائخ نے مطلقاً رد کرنے کا فتوی دیا ہے[۳]۔

مواق نے ''المتیطی'' سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں اہل بغداد کا اختلاف ہے، ان میں سے بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اگر خریدار مبیع میں تہائی یا اس سے زیادہ کی قیمت پر اضافہ کرے تو بیع فسخ ہو جائے گی اور اسی طرح اگر اس کی قیمت کے ایک تہائی نقصان کے ساتھ فروخت کرے تو یہی حکم ہے، جیسا کہ قاضی ابو محمد وغیرہ نے فرمایا، اور ابن القصار نے نقل کیا ہے کہ امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ غبن اگر فاحش ہو تو صاحب غبن کو لوٹانے کا حق ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ صاحب غبن قیمتوں سے ناواقف ہو[۴]۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ غبن والے فریق کو تین صورتوں میں حق خیار حاصل ہوگا[۵]۔

---

(۱) البحر الرائق ۷/ ۱۶۹۔

(۲) التاج والإکلیل ۴/ ۴۶۸۔

(۳) التاج والإکلیل ۴/ ۴۶۸۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۳/ ۱۹۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۵۹، رسالہ تحبیر التحریر لابن عابدین ۲/ ۷۰، تبیین الحقائق ۴/ ۷۹، البحر الرائق ۶/ ۱۲۶، مواہب الجلیل ۴/ ۴۶۸، المغنی ۳/ ۵۸۴۔

(۳) تحبیر التحریر فی إبطال القضاء بالفسخ بالغبن الفاحش بلا تغریر لابن عابدین ضمن رسائلہ ۲/ ۷۰۔

(۴) التاج والإکلیل ۴/ ۴۶۸۔

(۵) المغنی ۳/ ۵۸۴، منتہی الإرادات ۱/ ۳۵۹، کشاف القناع ۳/ ۲۱۱، الروض

اول: سواروں سے (شہر سے باہر) ملنا اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا قول ہے: "لا تلقوا الجلب، فمن تلقاه فاشترى منه فإذا أتى سيده(أي صاحبه) السوق فهو بالخيار"[1] (دیہات کے لوگ جو سامان لے کر آ رہے ہیں ان کے شہر پہنچنے سے قبل ان سے مل کر ان کا سامان مت خریدو، پس جو شخص ان کا استقبال کرے اور اس سے خریدے تو جب اس کا مالک بازار پہنچے تو اسے اختیار ہوگا)۔

دیکھئے: "بیع منہی عنہ"، فقرہ ۱۲۹، ۱۳۱۔

دوم: خریداری کے ارادہ کے بغیر قیمت بڑھانے والے کی بیع، اگرچہ فروخت کنندہ کی موافقت کے بغیر ہو۔

اور اسی قبیل سے یہ کہنا ہے کہ میں نے اتنا دیا حالانکہ وہ جھوٹا ہو۔

سوم: جبکہ مطمئن اور مانوس ہو اور اسے نقصان لاحق ہو تو اس کے لئے خیار ثابت ہوگا، لیکن (مبیع کو) روک لے تو تاوان نہیں ملے گا[2]۔

تیسرا نقطۂ نظر: غبن والے کو حق خیار دینا ہے جبکہ غبن کے ساتھ دھوکہ دہی ہو، بعض حنفیہ اسی کے قائل ہیں، زیلعی نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور صدر الاسلام وغیرہ نے اسی قول پر فتوی دیا ہے[3]۔

دیکھئے: "خیار الغبن"، فقرہ ۱۲ اور اس کے بعد کے فقرات۔

المربع ۴/ ۴۳۳۔

(۱) حدیث: "لا تلقوا الجلب......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۵۷) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) الروض المربع شرح زاد المستقنع ۴/ ۴۳۴-۴۳۶۔

(۳) تبیین الحقائق ۴/ ۷۹، البحر الرائق ۶/ ۱۲۶، الدر المختار ۴/ ۱۵۹، رسالہ تحبیر التحریر لابن عابدین ۲/ ۷۰۔

غدر

تعریف:

۱- غدر کا معنی لغت میں عہد کو توڑنا اور اس کو پورا نہ کرنا ہے اور غَدَرَ به غَدراً باب ضرب سے ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- غول:

۲- غول کے معانی میں سے ایک: کسی چیز کو اس طرح سے ہلاک کرنا ہے کہ اسے محسوس نہ کیا جائے، اور ہر وہ چیز جسے انسان اس طرح لے کہ معلوم نہ ہو اور اسے ہلاک کر دے تو وہ غول ہے، اور اسم: "غيلة" ہے[2]۔

عہد شکنی کبھی ہلاک کرنے کا سبب ہوتی ہے۔

ب- خدعۃ (دھوکہ فریب):

۳- خديعة اور خدعة: انسان کا اس کے خلاف ظاہر کرنا ہے جس کو

(۱) لسان العرب، غریب القرآن للأصفہانی، دلیل الفالحین شرح ریاض الصالحین ۳/ ۱۵۹۔

(۲) لسان العرب، غریب القرآن للأصفہانی، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۹۔

وہ (دل میں) چھپائے ہوئے ہے، یا اس کا معنی ہے فریب دینا اور ناپسندیدہ چیز کا یا ایسی چیز کا ارادہ کرنا جس کے ذریعہ انسان کو دھوکہ دیا جائے[1]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

خدعہ غدر سے عام ہے، اس لئے کہ عہد شکنی حرام ہے، لیکن دھوکہ دہی کبھی کبھی مباح ہے، جیسا کہ رسول اللہ کی اس حدیث میں ہے: "الحرب خدعة"[2] ((اصل) لڑائی تو دھوکہ (میں ڈال دینا) ہے)۔

ج-خیانۃ:

۴-لغت میں خیانت کے معانی میں سے چند یہ ہیں: حق کو کم کرنا، عہد شکنی کرنا یا پوری امانت یا امانت کے بعض حصہ کو ادا نہ کرنا۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[3]۔

خیانت، غدر سے عام ہے۔

دیکھئے: "خیانۃ" فقرہ ۱۔

شرعی حکم:

۵-فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ عہد شکنی حرام ہے، اس لئے کہ وہ نفاق کی علامتوں اور کبیرہ گناہوں میں سے ہے، اور خاص طور پر جبکہ عہد شکنی کرنے والا ان لوگوں میں سے ہو جو ولایات عامہ رکھنے والے ہیں، اس لئے کہ اس کی عہد شکنی کا ضرر بہت سے لوگوں تک متعدی ہوتا ہے اور ایک قول ہے کہ (ایسے شخص کی عہد شکنی کی حرمت کی) وجہ یہ ہے کہ ایسا شخص عہد شکنی پر مجبور نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اسے (عہد کو) پورا کرنے پر قدرت ہوتی ہے۔

فقہاء نے عہد شکنی کی حرمت پر چند دلائل سے استدلال کیا ہے، ان میں سے اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "وَأَوْفُوْا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلاً"[1] (اور عہد کی پابندی رکھو بیشک عہد کی باز پرس ہوگی)، اور نبی علیہ السلام کی درج ذیل حدیث ہے: "أربع من كن فيه كان منافقا خالصا، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا اؤتمن خان، وإذا حدث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر"[2] (جس شخص کے اندر یہ چار خصلتیں ہوں گی وہ خالص منافق ہوگا اور جس شخص میں ان میں سے کوئی ایک خصلت ہوگی تو اس میں نفاق کی ایک خصلت ہوگی یہاں تک کہ اسے چھوڑ دے (وہ خصلتیں یہ ہیں) جب اس کے پاس امانت رکھی جائے تو وہ خیانت کرے، جب بولے تو جھوٹ بولے، جب معاہدہ کرے تو عہد شکنی کرے اور جب جھگڑا کرے تو گالی بکے)۔

عہد شکنی اپنی مختلف صورتوں کے ساتھ حرام ہے، خواہ کسی فرد کے ساتھ ہو یا جماعت کے ساتھ اور خواہ کسی مسلمان کے ساتھ ہو یا کسی ذمی یا معاہد کے ساتھ۔

۶-اور مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ اہل ذمہ اور معاہدین کے ساتھ عہد کے شرائط کو اس وقت تک پورا کریں جب تک کہ وہ عہد شکنی نہ کریں، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام کی حدیث ہے: "المسلمون

---

(۱) لسان العرب۔

(۲) حدیث: "الحرب خدعة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۱۵۸) اور مسلم (۳/ ۱۳۶۱) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

(۳) المعجم الوسیط، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۱) سورۂ اسراء/ ۳۴۔

(۲) حدیث: "أربع من كن فيه كان منافقا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۸۹) اور مسلم (۱/ ۷۸) نے حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے کی ہے۔

دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۷، دلیل الفالحین ۴/ ۴۳۴-۴۳۸، ۳/ ۱۵۶، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۶۵۔

علی شروطھم"[۱] (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں)، اوراس لئے کہ حضرت ابوبصیرؓ جب نبی علیہ السلام کے پاس آئے اور (عہد کے مطابق) کفار انہیں طلب کرنے کے لئے آئے تو نبی علیہ السلام نے ان سے کہا: "**یا أبا بصیر إن ھؤلاء القوم قد صالحونا علی ما قد علمت، وإنا لا نغدر، فألحق بقومک......فإن اللہ جاعل لک ولمن معک من المستضعفین من المؤمنین فرجا ومخرجا**"[۲] (اے ابو بصیر! بے شک ان لوگوں نے ہمارے ساتھ مصالحت کی ہے جیسا کہ تمہیں معلوم ہے اورہم اس کی خلاف ورزی نہیں کرسکتے، اس لئے تم اپنی قوم کے ساتھ جاملو، یقیناً اللہ تعالی تمہارے ساتھ اوران کمزور مسلمانوں کے ساتھ جو تمہارے ساتھ ہیں کشادگی اور رہائی کا معاملہ فرمائے گا)، اوراس لئے کہ مروی ہے کہ حضرت معاویہؓ اور اہل روم کے درمیان معاہدہ تھا، حضرت معاویہؓ ان کے ملک میں چل رہے تھے کہ جوں ہی معاہدہ ختم ہو، وہ ان پرحملہ کردیں، اچانک ایک آدمی کسی چوپایہ یا گھوڑے پرسوار ہوکر آیا اوروہ کہہ رہا تھا: اللہ اکبر، اللہ اکبر، وفاداری ہو، عہدشکنی نہیں، دیکھا گیا تو وہ حضرت عمرو بن عنبسہؓ تھے، حضرت معاویہؓ نے ان سے اس کے بارے میں پوچھا، تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ علیہ السلام کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: "**من کان بینہ و بین قوم عھد، فلا یحلن عھدا ولا یشدنہ حتی یمضی أمدہ، أو ینبذ إلیھم علی سواء، قال: فرجع معاویۃ بالناس**"[۳] (جس شخص کا کسی قوم کے ساتھ کوئی معاہدہ ہوتو جب تک کہ اس کی مدت نہ گذر جائے یا ان کے عہد کو ان کی طرف واپس نہ کردے ہرگز وہ نہ عہد شکنی کرے اور نہ اس میں شدت برتے، وہ فرماتے ہیں کہ اس کے بعد حضرت معاویہؓ لوگوں کو لے کر واپس ہوگئے) اوراس لئے کہ مسلمان اگر عہد شکنی کریں گے اور ان کی طرف سے یہ بات مشہور ہوجائے گی جبکہ وہ عہد کے ختم ہونے کا واضح اظہار نہیں کریں گے تو کوئی شخص کسی عہد اور صلح پر ان سے مامون نہیں ہوگا، اور یہ چیز دین میں داخل ہونے سے متنفر کرنے والی ہوگی اور مسلم امراء و حکام کی مذمت کرنے کا سبب ہوگی[۱]۔

۷- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی حربی کا فر امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہوتو اسے پورا کرنا اور اس سے ہاتھ روکنا مسلمانوں پر واجب ہوگا، یہاں تک کہ امان کی مدت پوری ہوجائے اوروہ اپنی جائے امن تک پہنچ جائے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "**وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُوْنَ**"[۲] (اوراگر مشرکین میں سے کوئی آپ سے پناہ کا طالب ہوتو اسے پناہ دیجئے تاکہ وہ کلام الہی سن سکے، پھر اسے اس کی امن کی جگہ پہنچادیجئے، اس وجہ سے کہ وہ ایسی قوم ہے جو جانتی نہیں ہے)، اوراس لئے کہ نبی علیہ السلام کی حدیث ہے: "**ذمۃ المسلمین واحدۃ یسعی بھا أدناھم، فمن أخفر مسلما فعلیہ لعنۃ اللہ والملائکۃ والناس أجمعین، لا یقبل منہ یوم القیامۃ**

(۱) حدیث: "المسلمون علی شروطھم" کی روایت ترمذی (۶۲۶/۳) نے حضرت عمرو بن عوف المزنیؓ سے کی ہے، اورکہا کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث ابی بصیر: "لما جاء إلی النبي ﷺ ......" کی روایت بیہقی (۲۲۷/۹) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "من کان بینہ و بین قوم عھد......" کی روایت ترمذی (۱۴۳/۴) نے کی ہے، اورکہا کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) البدائع ۱۰۷/۷، تفسیر القرطبی ۳۲/۸، أحکام القرآن لابن العربی ۸۶۰/۲، مغنی المحتاج ۲۳۸/۴-۲۶۲، المغنی لابن قدامہ ۴۶۳/۸-۴۶۵۔

(۲) سورۂ توبہ/۶۔

صرف ولا عدل"[1] (مسلمانوں کا ذمہ ایک ہے، اس کے لئے ان کا ادنی فرد کوشش کرسکتا ہے پس جو شخص کسی مسلمان کے ساتھ عہد شکنی کرے تو اس پر اللہ کی، فرشتوں کی اور تمام انسانوں کی لعنت ہوگی، اللہ تعالی قیامت کے دن نہ اس کی فرض عبادت قبول کریں گے اور نہ نفل)۔

۸ - اسی طرح فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ جو مسلمان اہل حرب سے امان لے کر دارالحرب میں داخل ہو اس پر واجب ہے کہ وہ ان کے ساتھ عہد شکنی اور خیانت نہ کرے، اس لئے کہ ان لوگوں نے اسے اس شرط کے ساتھ امان دیا ہے کہ وہ ان کے ساتھ خیانت نہیں کرے گا، اگرچہ یہ بات لفظ میں مذکور نہیں ہے لیکن معنی معلوم ہے، پس اگر وہ ان کے ساتھ خیانت کرے یا ان کی کوئی چیز چرا لے یا ان سے کوئی چیز قرض لے تو اس نے جو کچھ لیا ہے اسے اس کے مالک کو لوٹانا واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے اسے حرام طریقہ پر لیا ہے، لہذا اس کا لوٹانا اس پر واجب ہوگا جیسا کہ اگر وہ کسی مسلمان کا مال ناحق لے لے۔

فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر کفار مسلمان قیدی کو اس شرط پر چھوڑے کہ وہ لوگ اس کے امان میں ہوں گے، یا اس شرط پر کہ وہ ان لوگوں کے امان میں ہوگا تو ان پر قاتلانہ حملہ کرنا اور ان کی اولاد، عورتوں اور مال سے تعرض کرنا اس پر حرام ہوگا، اس لئے کہ اس شرط کو پورا کرنا واجب ہے جس کا اس نے التزام کیا ہے اور اسی طرح اگر وہ ان سے کوئی چیز خریدے کہ وہ اس کی قیمت ان کے پاس بھیج دے گا یا وہ اپنے نکلنے سے قبل ان کے لئے فدیہ کے طور پر کسی مال کا ذمہ لے (جبکہ وہ بااختیار ہو) تو سابقہ دلائل کی بنیاد پر اس کا پورا کرنا اس پر لازم ہوگا، اور اس لئے تاکہ وہ لوگ اس کے بعد ہمارے قیدیوں کو چھوڑنے میں شرط پر اعتماد کریں۔

لیکن فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر وہ لوگوں پر یہ شرط لگائیں کہ وہ دار الحرب سے نہیں نکلے گا یا بھاگ کر دار الاسلام نہ جائے اور وہ اپنی رضامندی سے اس شرط پر اتفاق کرلے تو جمہور کی رائے یہ ہے کہ اگر اس کے لئے اپنا دین کا اظہار کرنا اور اس کے شعائر کو قائم کرنا ممکن نہ ہو تو اس کے لئے شرط کا پورا کرنا جائز نہ ہوگا، بلکہ اگر اس کے لئے ممکن ہو تو (وہاں سے) نکلنا اور بھاگ کر دارالاسلام آنا واجب ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "إِنَّ الَّذِينَ تَوَفّٰهُمُ الْمَلٰئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنْفُسِهِمْ قَالُوْا فِيْمَ كُنْتُمْ قَالُوْا كُنَّا مُسْتَضْعَفِيْنَ فِي الْاَرْضِ قَالُوْٓا اَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوْا فِيْهَا فَاُولٰٓئِكَ مَأْوٰهُمْ جَهَنَّمُ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا"[1] (بیشک ان لوگوں کی جان جنہوں نے اپنے اوپر ظلم کر رکھا ہے (جب) فرشتے قبض کرتے ہیں تو ان سے کہیں گے کہ تم کس کام میں تھے وہ بولیں گے ہم اس ملک میں بے بس تھے فرشتے کہیں گے کہ اللہ کی سرزمین وسیع نہ تھی کہ تم ان میں ہجرت کر جاتے تو یہی لوگ ہیں جن کا ٹھکانا دوزخ ہے اور وہ بری جگہ ہے)، اور اس لئے کہ اس میں اقامت دین کو ترک کرنا اور ایسی چیز کا التزام کرنا ہے جو ناجائز ہے۔

لیکن اگر دیار کفر میں اس کے لئے اپنی دینی شعائر کو قائم کرنا اور اس کا اظہار کرنا ممکن ہو تو پھر شرط کی تکمیل اس پر حرام نہ ہوگی، لیکن اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ اسے پورا نہ کرے تاکہ کفار کی جماعت زیادہ نہ ہو۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس طرح کی شرط کو پورا کرنا اس پر واجب ہوگا، لہذا اس کے لئے بھاگنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ عہد شکنی ہے

(۱) حدیث: "ذمة المسلمين واحدة....." کی روایت بخاری (۱۳؍۲۷۵) اور مسلم (۲؍۹۹۹) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) سورۂ نساء؍۹۷۔

جوحرام ہے، ابن حبیب نے مطرف اورابن الماجشون سے نقل کیا ہے کہ دشمن اگر قیدی کواس شرط پر رہا کرے کہ وہ (دارالاسلام سے) اپنا فدیہ لائے تو اس پر مال بھیجنا لازم ہوگا، لوٹ کرجانا ضروری نہیں ہوگا اور اگر وہ فدیہ نہ پائے تو اس پر لازم ہے کہ لوٹ کرآ جائے، لیکن اگر یہ معاہدہ کیا جائے کہ وہ مال بھیج دے گا، لیکن وہ اس سے عاجز رہے تو اسے چاہئے کہ اس سلسلہ میں ہمیشہ کوشش کرے اور واپس نہ جائے۔

لیکن اگر وہ زبردستی کرنے کی وجہ سے اس جیسی شرط کو قبول کرے تو اس کو پورا کرنا اس پر واجب نہیں ہوگا، خواہ اس نے قسم کھائی ہو یا نہیں، یہاں تک کہ اگر اس نے طلاق کی قسم کھائی تو اس کے ترک کی وجہ سے حانث نہیں ہوگا، اس لئے کہ یمین منعقد نہیں ہوئی، اور اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے[(۱)]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''أسری'' فقرہ ۸۲۔

عہد شکنی کرنے والے امام کے ساتھ شامل ہوکر جہاد:

۹- فقہاء مالکیہ کا عہد شکنی کرنے والے والی یا امام کے ساتھ مل کر جہاد کرنے کے سلسلہ میں اختلاف ہے، جبکہ ان کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس کے علاوہ دیگر والی اور امام کے ساتھ مل کر جہاد کرنا فرض ہے، اگرچہ وہ فاسق یا ظالم ہو۔

ان کے نزدیک زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ وہ عہد شکنی کرنے والے کے ساتھ مل کر جہاد نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس کے ساتھ مل کر جہاد کرنا اس کی عہد شکنی پر اس کی اعانت کرنا ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ وہ اس کے ساتھ مل کر جہاد کرے گا، اس لئے کہ اس کے ساتھ مل کر جہاد نہ کرنے میں اسلام کی مدد چھوڑنا ہے، حالانکہ دین کی نصرت واجب ہے، اور اس لئے کہ حدیث میں ہے: **''الجهاد ماض منذ أن بعث الله نبيه إلى آخر عصابة تقاتل الدجال، لا ينقضه جور من جار ولا غدر من غدر''**[(۱)] (جہاد اس دن سے جاری ہے جس دن اللہ نے اپنے نبی کو مبعوث کیا ہے اس آخری جماعت تک جو دجال سے جنگ کرے گی، کسی ظالم کا ظلم اور کسی عہد شکنی کرنے والے کی عہد شکنی اسے نہیں روکے گی)۔

اور اس لئے بھی کہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا قول یہ ہے جب انہوں نے وہ زمانہ پایا جس میں ظلم رونما ہو چکا تھا کہ **''اغز معهم على حظك من الآخرة، ولا تفعل ما يفعلون من فساد و خيانة وغلول''**[(۲)] (تم ان کے ساتھ مل کر آخرت میں اپنے ثواب کے ارادے سے جنگ کرو، اور فساد، خیانت اور مال غنیمت میں جو خیانت وہ کرتے ہیں وہ تم نہ کرو)۔

غدة

دیکھئے: ''أطعمة''۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۲۳۹/۴، جواہر الإکلیل ۲۵۴/۱، الفواکہ الدوانی ۴۶۷/۱، المغنی ۳۹۷/۸-۴۵۷۔

(۱) حدیث: ''الجهاد ماض منذ أن بعث الله نبيه......'' کو نفراوی مالکی نے الفواکہ الدوانی (۴۶۶/۱) میں نقل کیا ہے جو نئے مراجع ہمارے پاس اس وقت موجود ہیں ان میں ہمیں اس کا پتہ نہیں چل سکا۔

(۲) تفسیر القرطبی ۳۳/۸، الفواکہ الدوانی ۴۶۶/۱، جواہر الإکلیل ۲۵۱/۱۔

غدیر

دیکھئے: ''میاہ''۔

غراب

دیکھئے: ''أطعمۃ''۔

غراس

دیکھئے: ''غرس''۔

غَرامات

تعریف:

۱- الغرامات ''غرامة'' کی جمع ہے، اور لغت میں اس کا معنی وہ چیز ہے جس کا ادا کرنا لازم ہے اور اسی طرح مغرم اور غرم کے معنی بھی یہی ہے اور غریم کے معنی مقرض اور قرض خواہ دونوں ہیں (۱) اور حدیث میں لٹکے ہوئے کھجور کے بارے میں ہے: ''فمن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه'' (۲) (پس جو شخص ان میں سے کچھ لے کر چلا جائے تو اس پر اس کا دوگنا تاوان ہوگا)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

ضمان:

۲- لغت میں ضمان کے معانی میں سے ایک التزام اور تاوان ہے (۳)۔

اصطلاح میں جمہور کے نزدیک ضمان: دین کی ادائیگی یا عین یا

---

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط۔

(۲) حدیث: ''فمن خرج بشئ منه فعليه......'' کی روایت ابوداؤد (۵۵۱/۳) نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے مطولاً کی ہے، اور ترمذی (۵۷۵/۳) نے اس کے ایک حصہ کی روایت کی ہے، اور کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔

(۳) لسان العرب، القاموس المحیط۔

بدن کو حاضر کرنے کو اپنے اوپر لازم کرنا ہے[1]۔

اور غرامہ اور ضمان کے درمیان تعلق یہ ہے کہ ضمان غرامہ سے عام ہے۔

غرامات سے متعلق احکام:

غرامات کا سبب:

۳-اصل میں تاوان کا موجب تعدی (یعنی ظلم اور افعال وتصرفات میں جائز حد سے تجاوز کرنا) ہے اور یہ تعدی اموال، شرم گاہوں، جانوں اور اجسام پر واقع ہوتی ہے۔

۴-اموال میں اس کے اسباب: عقد، قبضہ، تلف کرنا اور حائل ہونا ہے۔

چنانچہ عقد میں مثلاً مبیع اور ثمن معین ہے، لہذا اگر مبیع قبضہ سے قبل فروخت کنندہ کے فعل سے یا آفت سماوی سے تلف ہوجائے تو کسی پر تاوان نہ ہوگا اور عقد فسخ ہوجائے گا اور اگر مبیع خریدار کے فعل سے تلف ہوجائے تو یہ مبیع پر قبضہ کرنا ہوگا اور اگر اجنبی کے فعل سے تلف ہوجائے تو خریدار کو اختیار ہے اگر وہ چاہے تو اجنبی سے تاوان لے اور اگر چاہے تو عقد کو فسخ کردے اور فروخت کنندہ سے ثمن واپس لے، تلف شدہ چیز اگر قیمتی ہو تو اجنبی تاوان میں اس کی قیمت دے گا اور اگر مثلی ہو تو اس کا مثل دے گا۔

تفصیل اصطلاح: ''بیع'' فقرہ ۵۶-۵۹ اور ''ضمان'' ۳۱-۳۳ میں ہے۔

۵-قبضہ کے سلسلہ میں زرکشی نے کہا کہ اس کی دو قسمیں ہیں: قبضہ امانت اور قبضہ غیر امانت۔

قبضہ غیر امانت جیسے کہ غاصب، چور، لوٹنے والے، عاریت پر لینے والے، بھاؤ کرنے کے لئے لینے والے اور بیع فاسد کے ذریعہ خریدنے والے کا قبضہ ہے، ان میں سے اگر عین مال موجود ہو تو ان سب پر اس کے مالک کی طرف اس مال کا لوٹانا واجب ہوگا اور اگر وہ ہلاک ہوجائے تو اگر وہ قیمی ہو تو اس کی قیمت کا اور اگر مثلی ہو تو اس کے مثل کا لوٹانا واجب ہوگا، اسی طرح مال کو تلف کرنے کا بھی یہی حکم ہے، مثلاً کسی جانور کو قتل کردینا یا کپڑے کو جلادینا یا درختوں کو کاٹ دینا یا کسی غلہ اور کھانا کو ضائع کردینا، اور اس کے مشابہ دوسرا عمل، تو جو شخص ان میں سے کوئی عمل کرے گا تو اس پر اس چیز کا تاوان لازم ہوگا، جسے اس نے برباد کیا ہے یا تلف کیا ہے یا ضائع کیا ہے اور یہ فعل خواہ قصداً ہو یا غلطی سے دونوں میں کوئی فرق نہیں ہوگا، اسی طرح اس میں کوئی فرق نہیں ہوگا کہ زیادتی کرنے والا مکلّف ہو یا غیر مکلّف، جیسا کہ بچہ اور مجنون، پس اموال پر تعدی کرنے میں غیر مکلّف پر وہی حکم لگایا جائے گا جو مکلّف پر لگایا جاتا ہے، لہذا اگر اس کے پاس مال ہو تو اس کے مال سے تاوان دلایا جائے گا، ورنہ تو اس کا پیچھا کیا جائے گا، اور سبب بننا بھی کسی کام کو براہ راست کرنے کے قائم مقام ہوگا، جیسا کہ کوئی شخص کسی دوکان کو کھول دے اور اسے کھلا ہوا چھوڑ دے، پھر اس میں چوری ہوجائے یا کسی پرندہ کے پنجرے کو کھول دے اور وہ اڑ جائے یا کسی باندھے ہوئے چوپائے کی رسی کھول دے اور وہ بدک کر بھاگ جائے، یا ظلماً کوئی کنواں کھود دے اور اس میں کوئی انسان یا چوپایہ گر کر ہلاک ہوجائے، یا کسی وثیقہ کو پھاڑ دے اور اس میں جو حقوق ہوں وہ ضائع ہوجائیں، اور اس کے مشابہ دیگر اعمال۔

قبضہ امانت، جیسے کہ امین، شریک، مضاربت پر مال لینے والے اور وکیل کا قبضہ ہے، اس قبضہ سے جو چیز تلف ہوجائے اس میں کوئی تاوان نہیں ہے سوائے اس کے کہ صاحب قبضہ کی طرف سے کوئی

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳۲۳۔

زیادتی یا کوتاہی ہو[1]۔

تفصیل اصطلاح ''ضمان'' فقرہ ٦٦ میں ہے۔

٦- جہاں تک فروج میں تعدی کا مسئلہ ہے تو جو شخص کسی عورت کو غصب کر لے اور اس کے ساتھ زنا کرے تو اس پر حد زنا اور اس عورت کے مہر مثل کا تاوان لازم ہوگا۔

تفصیل اصطلاح ''مہر'' میں ہے۔

٧- حائل ہوجانے اور رکاوٹ بننے کے سبب سے تاوان کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کوئی کپڑا یا کوئی چوپایہ غصب کرے اور وہ ضائع ہوجائے یا اس کو دوسرے شہر منتقل کردے تو اس صورت میں غاصب مالک اور اس ملکیت کے درمیان حائل ہونے کی وجہ سے تاوان کے طور پر قیمت ادا کرے گا[2]۔

جانوں اور جسموں پر تعدی کی صورت میں یا تو قصاص واجب ہوگا، یا دیت، یا تاوان یا (عادل افراد کے) فیصلے پر عمل کیا جائے گا، یا غرہ (ایک غلام یا باندی) واجب ہوگا، اس سلسلہ میں کچھ تفصیل ہے جسے دیکھئے: اصطلاحات ''قصاص''، ''دیت'' فقرہ ٧، ''اَرش'' فقرہ ٤ اور ''حکومۃ عدل'' فقرہ ٤۔

(١) القواعد الفقہیہ رص ٣٢٥، المنثور فی القواعد ٢/ ٣٢٢۔

(٢) المنثور فی القواعد ٢/ ٣٢٥

غرر

تعریف:

١- غرر لغت میں ''تغریر'' سے اسم مصدر ہے، اور اس کا معنی خطرہ، دھوکہ دہی اور آدمی کا اپنی جان یا مال کو ہلاکت کے لئے پیش کرنا ہے۔ کہا جاتا ہے: ''غرّہ غرّا و غرورا و غرة'' اس کو دھوکہ دیا، غلط اور بیہودہ لالچ دلایا، مغرور اور غریر (اسم مفعول ہے یعنی دھوکہ خوردہ) اور ''غرّته الدنیا غرورا'' دنیا نے اس کو اپنی زینت کے ذریعہ دھوکہ دیا۔ ''غرّر بنفسه تغریرا و تغرة'' اس نے اپنے آپ کو ہلاکت کے لئے پیش کیا، اور تغریر: نفس کو غرر (دھوکہ) پر آمادہ کرنا ہے[1]۔

جرجانی نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ غرر وہ ہے جس کا انجام معلوم نہ ہو اور معلوم نہ ہو کہ وہ ہوگا یا نہیں[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- جہالۃ:

٢- لغت میں جہالت کا معنی یہ ہے کہ تم بغیر علم کے کوئی کام کرو[3]۔

(١) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر، متن اللغۃ۔

(٢) التعریفات۔

(٣) لسان العرب، المصباح المنیر۔

اصطلاح میں جہالت وہ ناواقفیت ہے جو انسان سے باہر کسی چیز سے متعلق ہو جیسے کہ مبیع اور خریدی ہوئی چیز، اجارہ اور اعارۃ وغیرہ۔

دیکھئے: ''جہالۃ'' فقرہ ا-۳۔

قرافی نے غرر اور جہالت کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں: غرر کی اصل یہ ہے کہ یہ معلوم نہ ہو کہ وہ چیز حاصل ہوگی یا نہیں؟ جیسے کہ پرندہ ہوا میں اور مچھلی پانی میں ہو، لیکن جس کا حاصل ہونا معلوم ہو اور اس کی صفت معلوم نہ ہو تو وہ مجہول ہے، جیسے کہ کسی شخص کا اس چیز کو فروخت کرنا جو اس کی آستین میں ہے کہ وہ قطعی طور پر حاصل ہوگی لیکن اسے یہ معلوم نہیں کہ وہ کیا چیز ہے؟ پس غرر اور مجہول دونوں میں سے ہر ایک دوسرے سے ایک لحاظ سے عام اور ایک لحاظ سے خاص ہے، لہذا ان میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ بھی پایا جائے گا اور اس کے بغیر بھی۔

رہا جہالت کے بغیر غرر کا پایا جانا تو جیسے کہ اس بھاگے ہوئے غلام کو خریدنا جو بھاگنے سے قبل معلوم ہو کہ اس میں کوئی جہالت نہیں ہے، یہ غرر ہے، اس لئے کہ وہ نہیں جانتا ہے کہ وہ حاصل ہوگا یا نہیں۔

جہالت کا غرر کے بغیر پائے جانے کی مثال ایسے پتھر کو خریدنا جسے وہ دیکھ رہا ہے، اور نہیں جانتا کہ وہ شیشہ ہے یا یاقوت، اس کا مشاہدہ کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا حصول قطعی ہے، لہذا اس میں غرر نہیں ہے، اور اس کے نہ پہچاننے کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں جہالت ہے۔

غرر اور جہالت دونوں کے ایک ساتھ پائے جانے کی مثال تو ایسا بھاگا ہوا غلام کہ بھاگنے سے قبل بھی اس کی صفت مجہول ہو[1]۔

ب-غبن:

۳-لغت میں غبن کا معنی نقصان ہونا ہے، کہا جاتا ہے: غبنه في البیع والشراء غبنا یعنی خرید وفروخت میں ایک نے دوسرے کو کم دیا اور نقصان پہنچایا، اور غبن رایه غبنا: کم سمجھ ہونا، کند ذہن ہونا۔

فیروز آبادی لکھتے ہیں: ''غبنه فی البیع یغنه غبنا'' یا خرید و فروخت میں اس کا استعمال ہو تو مصدر ساکن الاوسط ہوتا ہے اور رائے کے لئے اس کا استعمال ہو تو متحرک الاوسط ہوتا ہے، اس کے معنی دھوکہ دینا ہے[1]۔

فقہاء غبن کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں: غبن فاحش اور غبن یسیر، ان دونوں کے درمیان حد فاصل (جیسا کہ صاحب الکلیات کہتے ہیں) یہ ہے کہ وہ فی الجملہ بعض قیمت لگانے والوں کی قیمت لگانے کے تحت داخل ہو[2]۔

پس غبن فاحش وہ ہے جو قیمت لگانے والوں کی قیمت لگانے کے تحت داخل نہ ہو اور معمولی غبن وہ ہے جو بعض قیمت لگانے والوں کی قیمت لگانے کے تحت داخل ہو[3]۔

ج-تدلیس:

۴-تدلیس کا معنی لغت اور اصطلاح میں سامان کے عیب کو چھپانا ہے۔

ازہری کہتے ہیں: میں نے ایک اعرابی کو یہ کہتے ہوئے سنا: لیس لي في الأمر ولس ولا دلس أي: لاخیانة ولا خدیعة[4] (میرے لئے معاملہ میں نہ ولس ہے اور نہ دلس، یعنی نہ خیانت ہے نہ دھوکہ)۔

غرر تدلیس سے عام ہے۔

---

(۱) الفروق للقرافی ۳/۲۶۵۔

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط مادہ: ''غبن''۔

(۲) الکلیات ۳/۳۱۰، دستور العلماء ۳/۳۔

(۳) البحر الرائق ۷/۱۶۹۔

(۴) المصباح المنیر، المغرب مادہ: ''دلس''، الکلیات ۲/۱۰۶۔

شرعی حکم:

۵- وہ غرر جو دھوکہ یا تدلیس پر مشتمل ہو حرام اور ممنوع ہے، اسی قبیل سے بیع غرر کی ممانعت ہے چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ''أن النبي ﷺ نهى عن بيع الحصاة، وعن بيع الغرر''[1] (نبی ﷺ نے کنکری کے ذریعہ بیع کرنے سے اور بیع غرر سے منع فرمایا)۔

نووی لکھتے ہیں: بیع غرر کی ممانعت کتاب البیوع کے اصول میں سے ایک عظیم اصل ہے جس میں بہت سے بے شمار مسائل داخل ہیں، اور وہ لکھتے ہیں: اور اس چیز کی بیع جس میں کھلا ہوا دھوکہ ہو جس سے بچنا ممکن ہو اور جس میں ضرورت داعی نہ ہو، باطل ہے[2]۔

غرر کے اقسام:

۶- غرر کے عقد پر اثر انداز ہونے کی حیثیت سے اس کی دو قسمیں ہیں: وہ غرر جو عقد میں مؤثر ہے، اور وہ غرر جو مؤثر نہیں ہے۔

ابن رشد حفید لکھتے ہیں: فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ غرر کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جو بیوع میں مؤثر ہے اور دوسرے وہ جو مؤثر نہیں ہے[3]۔

غرر مؤثر کے شرائط:

غرر کے مؤثر ہونے کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

(۱) حدیث ابی ہریرہؓ: ''أن النبي ﷺ نهى عن بيع الحصاة......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۵۳) نے کی ہے۔

(۲) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۱/ ۱۵۶، المجموع ۹/ ۲۵۸۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۱، المجموع ۹/ ۲۵۸۔

الف- غرر کا زیادہ ہونا:

۷- غرر کے مؤثر ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ زیادہ ہو، لیکن اگر غرر معمولی ہو تو اس کا عقد پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

قرافی لکھتے ہیں: دھوکہ اور جہالت کی (یعنی بیع میں) تین قسمیں ہیں: کثیر: یہ بالاتفاق ممنوع ہے، جیسے کہ پرندہ کی بیع ہوا میں، قلیل: یہ بالاتفاق جائز ہے جیسے کہ گھر کی بنیاد اور جبہ کی روئی، اور متوسط: اس میں اختلاف ہے کہ اسے اول کے ساتھ لاحق کیا جائے گا یا دوم کے ساتھ[1]۔

ابن رشد حفید لکھتے ہیں: فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ غرر کثیر مبیعات میں ناجائز ہے، اور قلیل جائز ہے[2]۔

نووی لکھتے ہیں: علماء نے ایسی چیزوں (کے جواز) پر اجماع نقل کیا ہے جس کا غرر معمولی ہو، ان ہی میں سے ایک یہ ہے کہ امت کا بھرے ہوئے جبہ کی بیع کے صحیح ہونے پر اتفاق ہے، اگرچہ وہ چیز نظر نہ آئے جس سے اسے بھرا گیا ہے، اور گھر وغیرہ کو ایک ماہ کے لئے اجارہ پر دینے کے جواز پر ان کا اجماع ہے، حالانکہ مہینہ کبھی تیس دن کا ہوتا ہے اور کبھی انتیس دن کا، امت کا اجماع ہے کہ اجرت دے کر حمام میں داخل ہونا اور معاوضہ دے کر مشک سے پانی پینا جائز ہے، حالانکہ پانی کے استعمال یا حمام میں ٹھہرنے میں لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں، نووی لکھتے ہیں کہ علماء نے فرمایا کہ غرر کی وجہ سے (بیع کے) باطل ہونے اور غرر کے پائے جانے کے باوجود اس کے صحیح ہونے کا مدار اس بات پر ہے کہ اگر غرر کے ارتکاب کی ضرورت داعی ہو اور مشقت کے بغیر اس سے احتراز ممکن نہ ہو یا غرر معمولی ہو تو بیع جائز ہوگی ورنہ نہیں[3]۔

(۱) الفروق للقرافی ۳/ ۲۶۵-۲۶۶ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۶۸۔

(۳) المجموع للنووی ۹/ ۲۵۸ طبع المکتبۃ السّلفیہ مدینہ منورہ۔

ابو الولید باجی نے غرر کثیر کا ایک ضابطہ مقرر کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ غرر کثیر وہ ہے جو عقد پر غالب ہو یہاں تک کہ عقد کو اس کے ساتھ متصف کیا جانے لگے [1]۔

ب-غرر کا اصل معقود علیہ میں ہونا:

۸-عقد کے صحیح ہونے میں غرر کے مؤثر ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ اصل معقود علیہ میں ہو، لیکن اگر غرر اس چیز میں ہو جو عقد کے مقصود کے تابع ہوتی ہے تو وہ غرر عقد پر اثر انداز نہ ہوگا۔

مقررہ فقہی قواعد میں سے ایک یہ ہے کہ توابع میں وہ چیز معاف کردی جاتی ہے جو اس کے علاوہ میں معاف نہیں کی جاتی [2]، اور اس کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

۱-جو پھل قابل انتفاع نہ ہوا ہو صرف اس کی بیع کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ پھل جب تک قابل انتفاع نہ ہوجائیں نبی علیہ السلام نے ان کی بیع کرنے سے منع فرمایا ہے [3]۔ لیکن اگر انہیں درخت کے ساتھ فروخت کیا جائے تو جائز ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کی حدیث ہے: **"من ابتاع نخلا بعد أن تؤبر، فثمرتها للبائع، إلا أن يشترط المبتاع"** [4] (جو شخص کھجور کے درخت کو گابھا دینے کے بعد خریدے تو اس کا پھل فروخت کنندہ کے لئے ہے الا یہ کہ خریدار اس کی شرط لگا دے)، ابن قدامہ نے اس بیع کے جواز پر اجماع نقل کیا ہے اور کہا کہ یہ اس لئے جائز ہے کہ اگر وہ اسے درخت کے ساتھ فروخت کرے تو وہ بیع میں تابع ہوکر حاصل ہوجائیں گے، لہذا اس میں غرر کا احتمال مضر نہ ہوگا [1]۔

۲-پیٹ میں حمل کی بیع کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے: **"أن النبي ﷺ نهى عن المجر"** [2] (نبی علیہ السلام نے اس بچہ کی بیع سے منع فرمایا ہے جو حاملہ اونٹنی اور بکری کے پیٹ میں ہو)۔

ابن المنذر، ماوردی اور نووی نے جنین کی بیع کے باطل ہونے پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے، اس لئے کہ وہ غرر ہے، لیکن اگر کوئی شخص کسی حاملہ (باندی یا جانور) کی مطلقاً بیع کرے تو بیع صحیح ہوگی اور حمل بیع میں بالاتفاق داخل ہوگا [3]۔

۳-تھن میں دودھ کی بیع کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ روایت ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: **"لا تشتروا اللبن في ضروعها، ولا الصوف على ظهورها"** [4] (دودھ جانوروں کے تھنوں میں اور اون ان کی پشت پر نہ خریدو) اور اس لئے بھی کہ

---

(۱) المنتقی ۵/۴۱ طبع السعادہ ۱۳۳۲ھ۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۲۱ طبع دار الہلال، الأشباہ والنظائر للسیوطی ۱۲۰ طبع دار الکتب العلمیہ ۱۹۸۳ء۔

(۳) حدیث: "نهى النبي ﷺ عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۳۹۴) اور مسلم (۳/۱۱۶۵) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "من ابتاع نخلا بعد أن تؤبر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۴۹) اور مسلم (۳/۱۱۷۲) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/۹۲-۹۳۔

(۲) حدیث ابن عمر: "أن النبي ﷺ نهى عن المجر" کی روایت بیہقی (۵/۳۴۱) نے کی ہے پھر اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے اور مجر وہ بچہ ہے جو حاملہ اونٹنی اور بکری کے پیٹ میں ہو، اور یہ کہ ان کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کو خریدے اور یہ کہ اونٹ اس کے بدلہ میں خریدے جو اونٹنی کے پیٹ میں ہے۔

(۳) المجموع ۹/۳۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۴) اثر ابن عباسؓ: "ولا تشتروا اللبن في......" کی روایت دار قطنی (۳/۱۵) اور بیہقی (۵/۳۴۰) نے کی ہے، اور نووی نے المجموع (۹/۳۲۶) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

اس کی مقدار مجہول ہے، اس لئے کہ آدمی کبھی موٹاپے کی وجہ سے تھن کو بھرا ہوا دیکھتا ہے تو وہ یہ سمجھتا ہے کہ وہ دودھ ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کی صفت مجہول ہے، اس لئے کہ دودھ کبھی صاف ہوتا ہے اور کبھی گدلا ہوتا ہے اور یہ بغیر کسی حاجت کے غرر ہے، لہذا یہ جائز نہ ہوگا، لیکن اگر جانور کے ساتھ تھن میں دودھ کو فروخت کیا جائے تو یہ جائز ہوگا۔

نووی فرماتے ہیں: مسلمانوں کا اس جانور کے فروخت کرنے کے جواز پر اجماع ہے جس کے تھن میں دودھ ہو، اگرچہ دودھ مجہول ہو، اس لئے کہ وہ جانور کے تابع ہے [(۱)]، اور سنت میں اس کی دلیل حدیث مصراۃ ہے [(۲)]۔

صاحب تہذیب الفروق نے امام مالک سے یہ نقل کیا ہے کہ انہوں نے کچھ متعینہ ایام تک کے لئے بکریوں کے دودھ کی بیع کو جائز قرار دیا ہے، جبکہ اس سے جو دودھ دوہا جاتا ہو وہ عادتاً معلوم ہو، اور ایک بکری میں اس کو انہوں نے جائز قرار نہیں دیا ہے، ''المدونۃ'' میں امام مالکؒ سے منقول ہے کہ بکریوں کے دودھ کو فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے جبکہ وہ زیادہ ہوں اور اس کے لئے ایک ماہ یا دو ماہ کی مدت مقرر کر دے، جبکہ یہ بیع اس کے دودھ کی ابتدائی مدت میں ہو اور یہ معلوم ہو کہ اس کا دودھ اس مدت تک بند نہ ہوگا، جبکہ اس کے دوہنے کی صورت معلوم کر لی گئی ہو [(۳)]۔

ج- عقد کے لئے داعی کسی حاجت کا نہ ہونا:

۹- عقد میں غرر کے مؤثر ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ لوگوں کو اس عقد کی کوئی حاجت نہ ہو، اور اگر لوگوں کو اس کی حاجت ہو تو پھر غرر عقد میں مؤثر نہ ہوگا اور عقد صحیح ہوگا۔

کاسانی خیار شرط کے بارے میں لکھتے ہیں: بے شک خیار کی شرط فی الحال حکم کے حق میں انعقاد عقد سے مانع ہے، پس یہ ایسی شرط ہے جو عقد کے تقاضہ کو بدل دینے والی ہے اور اصل میں یہ عقد کو فاسد کرنے والی ہے، اور قیاس (کا تقاضا) یہی ہے، لیکن اس کی اجازت نص کی وجہ سے ہے، اور نص وہ روایت ہے جس میں یہ ہے کہ حضرت حبان بن منقذؓ کو تجارتوں میں نقصان ہوتا تھا تو ان کے گھر والوں نے رسول اللہ ﷺ سے شکایت کی تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: ''إذا بايعت فقل: لا خلابة'' وزاد في رواية: ''ثم أنت في كل سلعة تبتاعها بالخيار ثلاث ليال'' [(۱)] (جب تم خرید وفروخت کرو تو (فریق ثانی سے) کہہ دو کہ دھوکہ نہیں) اور ایک روایت میں اس پر یہ اضافہ ہے: (پھر تمہیں ہر اس سامان میں جسے تم خریدوگے تین دنوں کا خیار حاصل ہوگا)۔ نیز اس کی اجازت نظر وتامل کے ذریعہ غبن کو دفع کرنے کی ضرورت کی بنا پر ہے [(۲)]۔

کمال عقد سلم کے بارے میں لکھتے ہیں: یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اس کا جائز ہونا خلاف قیاس ہے، اس لئے کہ وہ معدوم کی بیع ہے، (لیکن) نص اور اجماع کی بنیاد پر، خریدار اور فروخت کنندہ میں سے ہر ایک کی حاجت کے پیش نظر اس پر عمل کرنا واجب ہے، اس لئے کہ خریدار کو اپنے اہل وعیال کے نفقہ کی خاطر نفع حاصل کرنے کی حاجت پیش آتی ہے اور وہ عقد سلم کے ذریعہ زیادہ آسان ہے، اس لئے کہ مبیع کا قیمت سے کم ہونا ضروری ہے، لہذا خریدار کو اس سے نفع ہوگا، اور

---

(۱) المجموع ۹/ ۳۲۶۔
(۲) حدیث المصراۃ کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۶۸) اور مسلم (۳/ ۱۱۵۸) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔
(۳) تہذیب الفروق ۳/ ۲۷۴، المدونہ ۴/ ۲۹۷۔

(۱) حدیث حبان بن منقذؓ: ''أنه كان يغبن فى التجارات'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۳۷) اور بیہقی (۵/ ۲۷۳) نے کی ہے، اور اخیر کا زائد ٹکڑا بیہقی کا ہے۔
(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۴۔

فروخت کنندہ کو فی الحال سلم کی ضرورت پیش آتی ہے اور آئندہ مبیع پر آسانی سے قدرت ہو جاتی ہے، پس اس کے سلم کے ذریعہ اس کی فوری ضرورت اس کی آئندہ کی قدرت تک پوری ہو جائے گی، لہذا ان مصالح کی وجہ سے یہ عقد مشروع ہے [۱]۔

باجی لکھتے ہیں: مزدوری عمل مجہول اور غرر میں ضرورت کی بنیاد پر جائز قرار دی گئی ہے [۲]۔

نووی لکھتے ہیں: اصل یہ ہے کہ بیع غرر باطل ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ "أن النبي ﷺ **نهى عن بيع الغرر**" [۳] (نبی ﷺ نے بیع غرر سے منع فرمایا ہے)، اور اس سے وہ بیع مراد ہے جس میں کھلا ہوا غرر ہو جس سے بچنا ممکن ہو، لیکن جس میں حاجت داعی ہو اور جس سے بچنا ممکن نہ ہو، جیسے کہ گھر کی بنیاد اور حاملہ جانور کو خریدنا اس احتمال کے ساتھ کہ حمل ایک ہے یا زیادہ، نر ہے یا مادہ اور کامل الاعضاء ہے یا ناقص الاعضاء اور جیسے کہ بکری کو خریدنا جس کے تھن میں دودھ ہو وغیرہ، تو اس طرح کی چیزوں کی بیع بالاتفاق صحیح ہے [۴]۔

ابن قدامہ تھن میں دودھ کی بیع کے عدم جواز کو ثابت کرنے کے بعد لکھتے ہیں: لیکن دودھ پلانے والی دایہ کا دودھ حضانت کے لئے جائز ہے، اس لئے کہ وہ حاجت کی جگہ ہے [۵]۔

د- مالی معاوضات کے کسی عقد میں غرر کا ہونا:

۱۰- یہ شرط صرف مالکیہ نے لگائی ہے، چنانچہ ان کی رائے ہے کہ مؤثر غرر وہ ہے جو عقود معاوضات میں ہو، لیکن عقود تبرعات میں غرر مؤثر نہیں ہے۔

قرافی لکھتے ہیں: امام مالک نے اس کے قاعدہ میں جن میں غرر اور جہالت سے بچا جاتا ہے اور اس کے قاعدہ میں جس میں غرر وجہالت سے نہیں بچا جاتا ہے، فرق کیا ہے، جس میں غرر وجہالت سے بچا جاتا ہے وہ تصرفات ہیں جو مال کے بڑھانے کا ذریعہ ہیں اور ان کا مقصد مال کا حاصل کرنا ہے، اور جس میں غرر وجہالت سے نہیں بچا جاتا ہے وہ تصرفات ہیں جو مال بڑھانے کا سبب نہیں ہیں نہ ان کا مقصد مال حاصل کرنا ہے [۱]۔

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ غرر تبرعات میں بھی اسی طرح مؤثر ہے جیسا کہ فی الجملہ معاوضات میں مؤثر ہے، لیکن وہ حضرات اس سے وصیت کو مستثنیٰ کرتے ہیں، اس سے متعلق قول کی تفصیل آگے آئے گی۔

عقود میں غرر:

اول- مالی معاوضات کے عقود میں غرر:

الف- عقد بیع میں غرر:

عقد بیع میں غرر یا تو صیغہ عقد میں ہوگا یا محل عقد میں۔

ا- صیغہ عقد میں غرر:

۱۱- کبھی عقد بیع ایسے لفظ سے منعقد ہوتا ہے کہ وہ اس میں غرر پیدا کر دیتا ہے، یعنی غرر خود عقد۔ ایجاب وقبول۔ کے ساتھ متعلق ہوجاتا ہے، محل عقد۔ معقود علیہ۔ کے ساتھ نہیں۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۳۲۴ طبع الامیریہ ۱۳۱۶ھ۔
(۲) المنتقی للباجی ۵/ ۱۱۰-۱۱۲ طبع السعادہ ۱۳۳۲ھ۔
(۳) حدیث ابو ہریرہؓ کی تخریج فقرہ ۵ میں گذر چکی ہے۔
(۴) المجموع للنووی ۹/ ۲۵۸۔
(۵) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۳۱۔

(۱) الفروق للقرافی ۱/ ۱۵۱۔

صیغہ عقد میں غرر میں وہ چند بیوع آتی ہیں جن سے شارع نے صراحۃً منع کیا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایک بیع کے اندر دو بیع ہو، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں: "نهى رسول الله ﷺ عن بيعتين في بيعة"[1] (رسول اللہ ﷺ نے ایک بیع کے اندر دو بیع کرنے سے منع فرمایا)۔

تفصیل اصطلاح ''بیعتان فی بیعۃ'' فقرہ ۱۱ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

ایسی ہی بیوع میں سے بیع الحصاۃ ہے، مثلاً فروخت کنندہ یوں کہے: اگر تم اس کنکری کو پھینکو تو یہ کپڑا تمہارے ہاتھ اتنی قیمت میں فروخت کر دیا گیا، اور یہ اس تفسیر کی بنیاد پر جو پھینکنے کو بیع کا صیغہ بنا دیتی ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں: ''نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر''[2] (رسول اللہ ﷺ نے کنکری کے ذریعہ بیع کرنے سے اور بیع غرر سے منع فرمایا ہے)۔

دیکھئے: ''بیع الحصاۃ''، فقرہ ۴۔

ان ہی میں سے بیع ملامسہ اور منابذہ ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے: ''أن رسول الله ﷺ نهى عن الملامسة والمنابذة''[3] (رسول اللہ ﷺ نے بیع ملامسہ اور منابذہ سے منع فرمایا)۔

دیکھئے: ''بیع الملامسۃ''، فقرہ ۳، ۴، اور ''بیع المنابذۃ''، فقرہ ۲۔

صیغۂ عقد میں غرر کے اندر بیع کو معلق کرنا اور زمانہ مستقبل کی طرف اس کی نسبت کرنا بھی داخل ہے[1]۔

شیرازی لکھتے ہیں: اور مستقبل کی شرط پر بیع کو معلق کرنا جائز نہیں ہے جیسے کہ مہینے کی آمد اور حاجی کی آمد، اس لئے کہ یہ بلا ضرورت بیع غرر ہے لہٰذا یہ جائز نہ ہوگا[2]۔

۲- محل عقد میں غرر:

۱۲- محل عقد، معقود علیہ ہوتا ہے اور وہ عقد بیع میں مبیع بھی ہوتا ہے اور ثمن بھی، محل عقد میں غرر اس کی جہالت کی طرف لوٹتا ہے، اسی بنا پر فقہاء نے عقد بیع کے صحیح ہونے کے لئے محل عقد کے علم کی شرط لگائی ہے[3]۔

اور مبیع کے اندر غرر درج ذیل امور میں سے کسی ایک کی طرف لوٹتا ہے:

مبیع کی ذات یا اس کی جنس یا اس کی نوع یا اس کی صفت، یا اس کی مقدار، یا اس کی مدت کا مجہول ہونا، یا اس کے سپرد کرنے پر قدرت کا نہ ہونا، یا محل معدوم پر باہم عقد کرنا، یا اس کا نہ دیکھنا۔

۱۳- مبیع کی ذات کے مجہول ہونے کی مثال ریوڑ سے کسی ایک بکری کو، یا مختلف کپڑوں میں سے کسی ایک کپڑے کو فروخت کرنا ہے، یہاں پر مبیع (اگرچہ اس کی جنس معلوم ہو مگر) اس کی ذات مجہول ہے، اور یہ ایسی چیزوں میں سے ہے جس کی تعیین میں نزاع واختلاف واقع ہو سکتا ہے[4]، اور اگر خریدار کو تعیین کا اختیار دے دیا جائے تو

---

(۱) حدیث ابی ہریرہؓ: ''نهى رسول الله ﷺ عن بيعتين......'' کی روایت ترمذی (۵۲۴/۳) نے کی ہے، اور کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث ابو ہریرہؓ کی تخریج فقرہ ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث ابو ہریرہؓ: ''أن رسول الله ﷺ نهى عن الملامسة والمنابذة'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۵۹/۴) اور مسلم (۱۱۵۱/۳) نے کی ہے۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۶۷، الفتاوی الہندیہ ۳۹۶/۴، الفروق للقرافی ۲۲۹/۱، المجموع ۳۴۰/۹، کشاف القناع ۱۹۴/۳-۱۹۵۔

(۲) المجموع للنووی ۳۴۰/۹۔

(۳) بدائع الصنائع ۱۵۶/۵، القوانین الفقہیہ رص ۲۷۲، مغنی المحتاج ۱۶/۲، کشاف القناع ۱۶۳/۳۔

(۴) بدائع الصنائع ۱۵۶/۵-۱۵۷، حاشیۃ الدسوقی ۱۵/۳، المجموع ۲۸۸/۹،

مالکیہ نے بیع کو جائز قرار دیا ہے اور ان کے نزدیک اس کا نام بیع الاختیار ہے، اسی طرح حنفیہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے بشرطیکہ خریدار کو تعیین کا اختیار دیا جائے اور اس کا اختیار کرنا تین دن یا اس سے کم میں ہو۔

محل کی جنس کے مجہول ہونے کی مثال بعض تفسیر کی بنیاد پر ''بیع الحصاۃ'' ہے اور آدمی کا اس چیز کی بیع کرنا ہے جو اس کے آستین میں ہو، اور اس طرح بیع کرنا ہے کہ سامان کی تعیین کئے بغیر کہے: میں نے تمہارے ہاتھ ایک سامان فروخت کیا[1]۔

دیکھئے: ''بیع الحصاۃ''، فقرہ ۳۔

محل کی نوع کے مجہول ہونے کی مثال وہ ہے جسے ابن عابدین نے ذکر کیا ہے، یعنی یہ کہ اگر کوئی کہے: میں نے تمہارے ہاتھ ایک کر (ناپنے کا ایک پیمانہ) گندم فروخت کیا، تو اگر پورا کر (گندم) اس کی ملکیت میں نہ ہو تو بیع باطل ہوجائے گی اور اگر اس کا بعض اس کی ملکیت میں ہو تو معدوم میں بیع باطل ہوجائے گی اور موجود میں فاسد ہوجائے گی، اور اگر پورا کر اس کی ملکیت میں ہو لیکن دو جگہوں میں ہو یا دو مختلف نوع میں سے ہو تو بیع جائز نہ ہوگی اور اگر ایک نوع میں سے ہو اور ایک جگہ ہو تو بیع جائز ہوگی، اگر چہ وہ بیع کی نسبت اس گندم کی طرف نہ کرے[2]۔

قرافی لکھتے ہیں: غرر اور جہالت سات چیزوں میں ہوتی ہیں، پھر وہ آگے لکھتے ہیں: ان میں سے چوتھی چیز نوع ہے جیسے کہ وہ غلام جس کی تعیین نہ کی ہو[3]۔

شیرازی لکھتے ہیں: غائب عین کی جنس یا نوع اگر مجہول ہو تو اس کی بیع جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے: ''أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الغرر''[1] (رسول اللہ ﷺ نے بیع غرر سے منع فرمایا ہے)، اور جس شئ کی جنس یا نوع معلوم نہ ہو اس کو فروخت کرنے میں بہت غرر ہے[2]۔

محل عقد کی صفت کے مجہول ہونے کی مثال حمل کی بیع ہے، اور مادۂ منویہ کی بیع، اونٹنی اور بکری کے پیٹ کے بچہ کی بیع اور سانڈ سے جفتی کرانے کا معاوضہ لینا ہے۔

دیکھئے: ''بیع منہی عنہ''، فقرہ ۵، ۶، ۶۹۔

مبیع کی مقدار کے مجہول ہونے کی مثال بیع مزابنہ (درخت پر موجود پھل کو اسی جنس کے توڑے ہوئے پھل سے بیچنا) اور محاقلہ (غلہ کو خوشہ میں اسی جنس کے غلہ سے فروخت کرنا) اور بیع ضربۃ الغائص (ایک بار غوطہ لگانے میں جو موتی ہاتھ آئے اس کو معلوم مقدار سے فروخت کرنا) ہے۔

اور مدت کے مجہول ہونے کی مثال حمل کے حمل کی بیع ہے۔

دیکھئے: ''بیع منہی عنہ''، فقرہ ۵۔

محل عقد کے سپرد کرنے پر عدم قدرت کی مثال بدکے ہوئے اونٹ کی بیع اور فضا میں پرندے کی بیع ہے[3]۔ اور انسان کا ایسی شئ کو فروخت کرنا ہے جو اس کے پاس موجود نہ ہو اور دین کی بیع کرنا ہے اور شئ مغصوب کی بیع کرنا ہے۔

دیکھئے: ''بیع منہی عنہ''، فقرہ ۱۳۲ اور اس کے بعد کے فقرات۔

محل معدوم پر باہم عقد کرنے کی مثال اس پھل کو فروخت کرنا ہے

= کشاف القناع ۳/ ۱۶۳۔

(۱) الفروق للقرافی ۳/ ۲۶۵، القوانین الفقهیہ رص ۲۸۲، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۰۲، کشاف القناع ۳/ ۱۶۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۱۔

(۳) الفروق ۳/ ۲۶۵۔

(۱) حدیث ابو ہریرہؓ کی تخریج فقرہ ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۲) المجموع للنووی ۹/ ۲۸۸۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵، ۶، القوانین الفقهیہ رص ۲۸۲، المجموع ۹/ ۱۴۹- ۲۸۴، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۲۱۔

جو پیدا نہیں ہوا ہے اور ایک سال یا چند سال کے پھل کی اور بچے کے بچہ کی بیع کرنا ہے[1]۔

دیکھئے: "بیع منہی عنہ" فقرہ ۷۲، ۸۸۔

۱۴- اسی طرح ثمن میں غرر اس کے مجہول ہونے کی طرف راجع ہے۔

ثمن کا مجہول ہونا کبھی ذات کا مجہول ہونا ہوتا ہے، جیسا کہ اگر کوئی شخص کوئی سامان اس ریوڑ کی سو بکریوں کے بدلہ میں فروخت کرے تو ثمن کے مجہول ہونے کی وجہ سے یہ بیع جائز نہ ہوگی[2]۔

کبھی نوع کا مجہول ہونا ہوتا ہے، نووی لکھتے ہیں: اگر کوئی شخص کہے کہ میں نے تمہارے ہاتھ اس دینار کے بدلہ فروخت کیا جو تمہارے ذمہ میں ہے، یا یہ کہے کہ ان دس دراہم کے بدلہ جو تمہارے ذمہ میں ہیں یا دراہم کو مطلق رکھا، تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس کی نوعیت کا علم ہونا شرط ہے[3]۔

کبھی ثمن کی صفت کا مجہول ہونا ہوتا ہے، لہذا بیع ایسے ثمن کے ساتھ صحیح نہیں ہے جس کی صفت مجہول ہو، اس لئے کہ اگر صفت مجہول ہوگی تو باہم نزاع پیدا ہوگا، خریدار گھٹیا دینا چاہے گا اور فروخت کنندہ اعلی طلب کرے گا، لہذا بیع کی مشروعیت کا مقصد حاصل نہ ہو سکے گا اور مقصد باہمی نزاع کے بغیر حاجت کو دفع کرنا ہے[4]۔

کبھی ثمن کی مقدار کا مجہول ہونا ہوتا ہے، اس لئے کہ جب ثمن کی طرف اشارہ نہ کیا جائے تو فقہاء ثمن کی مقدار کے معلوم ہونے کی شرط لگاتے ہیں، لہذا ایسے ثمن کے ساتھ بیع بالاتفاق صحیح نہیں ہے جس کی مقدار مجہول ہو[1]۔

کبھی ثمن کی مدت کا مجہول ہونا ہوتا ہے، امام نووی فرماتے ہیں: فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسے ثمن کے ساتھ بیع کرنا جائز نہیں جس کی مدت مجہول ہو[2]۔ کمال فرماتے ہیں کہ مدت کا مجہول ہونا وصول کرنے اور سپرد کرنے میں باہمی نزاع کا سبب بنتا ہے، پس یہ قریبی مدت میں اس کا مطالبہ کرے گا اور وہ اسے دور کی مدت میں ادا کرے گا، اس لئے بھی کہ رسول اللہ ﷺ نے مدت کی شرط کی جگہ میں (اور وہ عقد سلم ہے) تعیین کو واجب کیا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من أسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم**"[3] (جو شخص کھجور کی بیع سلم کرے تو اسے چاہئے کہ متعین کیل اور متعین وزن میں مقررہ مدت تک کے لئے بیع سلم کرے)۔

ان سب باتوں پر اجماع منعقد ہو چکا ہے[4]۔

ب- عقد اجارہ میں غرر:

۱۵- عقد اجارہ میں غرر کبھی صیغہ عقد پر ہوتا ہے اور کبھی محل عقد پر۔

عقد اجارہ کے صیغہ میں غرر کی ایک صورت تعلیق ہے، لہذا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ اگر زید آ جائے گا تو میں تم کو اجارہ پر دوں گا، اس سبب سے کہ املاک کے منتقل ہونے کی بنیاد رضامندی پر ہے، اور

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۵، القوانین الفقہیہ رص ۲۸۲، المجموع ۹/ ۲۵۸، کشاف القناع ۳/ ۱۶۶۔

(۲) تحفۃ الفقہاء ۲/ ۶۳ طبع جامعہ دمشق ۱۹۵۸ء، کشاف القناع ۳/ ۱۷۳۔

(۳) المجموع للنووی ۹/ ۳۲۸-۳۲۹۔

(۴) فتح القدیر ۵/ ۸۳، مواہب الجلیل ۴/ ۲۷۶، کشاف القناع ۳/ ۱۷۴۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۸۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۵۱ طبع دار العربیہ للکتاب ۱۹۸۲ء، المجموع ۹/ ۳۳۲-۳۳۳، کشاف القناع ۳/ ۱۷۴۔

(۲) المجموع ۹/ ۳۳۹۔

(۳) حدیث: "من أسلف في تمر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۸) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۷) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۴) فتح القدیر ۵/ ۸۴۔

رضامندی صرف یقین کے ساتھ ہوتی ہے، اور تعلیق کے ساتھ یقین نہیں ہے، اس لئے کہ جس چیز پر معلق ہے اس کی حالت یہ ہے کہ اس پر عدم حصول طاری ہوجاتا ہے اور اس میں غرر ہے[۱]۔

محل عقد میں غرر اس سے مختلف نہیں ہے جس کا ذکر بیع میں کیا گیا ہے، اسی بنا پر فقہاء محل اجارہ میں وہی شرط لگاتے ہیں جو محل بیع میں لگاتے ہیں، اور اسی میں سے یہ ہے کہ اجرت اور منفعت دونوں معلوم ہوں، اس لئے کہ ان دونوں کا مجہول ہونا باہمی نزاع کا سبب بنے گا[۲]، چنانچہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ نهى عن استئجار الأجير حتى يبين له أجره"[۳] (نبی ﷺ نے مزدور کو مزدوری پر رکھنے سے منع فرمایا جب تک کہ اس کے لئے اس کی اجرت بیان نہ کردے)۔

اسی میں سے یہ بھی ہے کہ محل اجارہ کے سپرد کرنے پر قدرت ہو، لہذا اس کا اجارہ جائز نہ ہوگا جس کو سپرد کرنا حسی طور پر متعذر ہو، جیسے کہ بدکے ہوئے اونٹ کو اجارہ پر دینا، یا شرعی طور پر متعذر ہو جیسے کہ مسجد میں جھاڑو دینے کے لئے حائضہ عورت کو اجارہ پر لگانا، صحیح دانت کو اکھاڑنے کے لئے ڈاکٹر کو اجارہ پر لگانا اور جادو سکھانے کے لئے جادوگر کو اجارہ پر لگانا[۴]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳۹۶/۴، الفروق للقرافی ۲۲۹/۱، المنثور فی القواعد ۳۷۴/۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/۵، حاشیۃ الدسوقی ۳/۴، القوانین الفقہیہ رص ۳۰۱، مغنی المحتاج ۳۳۴/۲، مطالب أولی النہی ۵۸۲/۳-۵۸۷۔

(۳) حدیث ابی سعیدؓ: "أن النبي ﷺ نهى عن استئجار الأجير حتى يبين له أجره" کی روایت احمد (۵۹/۳) اور بیہقی (۱۲۰/۶) نے کی ہے، اور بیہقی نے حضرت ابوسعید اور ان سے روایت کرنے والے کے درمیان انقطاع کی وجہ سے اسے معلول کہا ہے۔

(۴) بدائع الصنائع ۱۸۷/۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/۴، مغنی المحتاج ۳۳۶/۲-۳۳۹، مطالب أولی النہی ۶۰۴/۳-۶۱۰-۶۱۶۔

ج- عقد سلم میں غرر:

۱۶- قیاس کے مطابق بیع سلم جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ معدوم کی بیع ہے، اور شارع نے صرف حاجت کی بنیاد پر اسے جائز قرار دیا ہے۔

کمال لکھتے ہیں: یہ بات مخفی نہیں کہ عقد سلم کا جواز خلاف قیاس ہے، اس لئے کہ وہ معدوم کی بیع ہے، نص اور اجماع کی بنیاد پر فروخت کنندہ اور خریدار میں سے ہر ایک کی حاجت کے پیش نظر اس کی طرف رجوع کرنا واجب ہے[۱]۔

عقد سلم کے لئے وہی شرائط ہیں جو بیع کے لئے ہیں۔

فقہاء نے اس میں غرر کو ہلکا کرنے کے لئے کچھ دوسری شرائط کا اضافہ کیا ہے، جن میں سے ایک مجلس عقد میں راس المال کو سپرد کرنا ہے، غزالی فرماتے ہیں: بیع سلم کی شرائط میں سے ایک رأس المال کو مجلس میں سپرد کرنا ہے تاکہ دوسری جانب میں غرر کی تلافی ہو[۲]۔

مالکیہ نے تین دنوں تک سپردگی کی تاخیر کو جائز قرار دیا ہے[۳]۔

ان شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ مسلم فیہ (مبیع) کا وجود اپنے محل میں عام ہو، ابن قدامہ فرماتے ہیں: اس لئے کہ جب ایسا ہوگا تو اس کی سپردگی کے واجب ہونے کے وقت اس کا سپرد کرنا ممکن ہوگا اور اگر اس کا وجود عام نہیں ہوگا تو ظاہر کے اعتبار سے محل کے وقت موجود نہ ہوگا، پس اس کا سپرد کرنا ممکن نہ ہوگا، اور وہ صحیح نہ ہوگا جیسے کہ بھاگے ہوئے کو فروخت کرنا بلکہ بدرجہ اولی یہ صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ عقد سلم میں حاجت کی بنیاد پر غرر کے کچھ اقسام کو برداشت کرلیا گیا ہے، لہذا

(۱) فتح القدیر ۳۲۴/۵۔

(۲) فتح العزیز شرح الوجیز بذیل المجموع ۲۰۵/۹۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲۰۸/۴، حاشیۃ الدسوقی ۱۹۵/۳، فتح العزیز بذیل المجموع ۲۰۵/۹، المغنی ۳۲۹/۴۔

اس میں دوسرے غرر کو برداشت نہیں کیا جائے گا، تاکہ غرر کا اضافہ نہ ہو (۱)۔

ان شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ مسلم فیہ کے اوصاف معلوم ہوں اور یہ کہ وہ ان چیزوں میں سے ہو جنہیں صفات کے ذریعہ منضبط کیا جاسکتا ہو، رافعی کہتے ہیں: اس لئے کہ بیع معقود علیہ کی جہالت کی متحمل نہیں ہوتی جب کہ وہ عین ہو تو پھر عقد سلم کا اس کا متحمل نہ ہونا جبکہ وہ دین ہے بدرجہ اولی ہوگا۔

ابن عابدین نے اس کی بعینہ وہی علت بیان کی ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں: اس لئے کہ وہ دین ہے اور اس کا علم وصف کے بغیر نہیں ہوگا، لہذا اگر وصف کے ذریعہ اس کا انضباط ممکن نہ ہو تو مسلم فیہ مجہول ہوگا اور یہ ایسی جہالت ہوگی جو باہمی نزاع کا سبب بنے گی، لہذا تمام دیون کی طرح یہ بھی جائز نہ ہوگا (۲)۔

د-جعالہ (مزدوری) میں غرر:

۱۷- قیاس کے مطابق عقد جعالہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں غرر ہے، کیوں کہ عمل اور مدت مجہول ہے، اس لئے کہ مزدور کام سے فارغ ہونے کے بعد اجرت کا مستحق ہوگا، اور وہ مجہول وقت ہے، مگر اس کی حاجت کی بنیاد پر بطور استثناء کے اسے جائز قرار دیا گیا ہے۔

ابن رشد لکھتے ہیں: قیاس کی رو سے یہ غرر ہے، مگر شریعت نے اسے جائز قرار دیا ہے (۳)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۲۰۵، حاشیۃ الدسوقی ۳/۲۱۱، فتح العزیز مع المجموع ۹/۲۴۱، المغنی ۴/۲۲۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/۲۰۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/۲۰۷-۲۰۸، فتح العزیز بذیل المجموع ۹/۲۶۸، المغنی ۴/۲۰۵۔

(۳) المقدمات لابن رشد ۲/۳۰۴۔

لیکن جعالہ کی بعض صورتوں کو ممنوع قرار دیا گیا ہے، ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے کہے: میرے لئے میرا کپڑا فروخت کردو اور تمہارے لئے ہر دینار میں ایک درہم ہوگا، تو یہ صورت ناجائز ہے، اس لئے کہ اس نے کوئی قیمت متعین نہیں کی ہے جس کے بدلہ وہ اسے فروخت کرے اور جبکہ قیمت معلوم نہ ہو تو مزدور کی اجرت مجہول ہوگی، اس لئے کہ عقد جعالہ کے صحیح ہونے کے لئے مزدوری کا معلوم ہونا شرط ہے، امام مالک فرماتے ہیں: سامان کے ثمن سے جب بھی ایک دینار کم ہوگا تو اس کے مقررہ حق میں بھی کمی ہو جائے گی، تو یہ غرر ہے، معلوم نہیں کہ اس کو کتنی اجرت ملے گی (۱)۔

ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ اگر دوسرے سے کہے: اس کپڑے کو بیچ دو، اور دس درہم سے جو زیادہ ہو وہ تمہارے لئے ہے تو یہ صورت جائز نہ ہوگی، امام مالک فرماتے ہیں کہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اجرت مجہول ہے اس میں غرر داخل ہو گیا ہے (۲)۔

دوم-عقود تبرعات میں غرر:

الف-عقد ہبہ:

۱۸- عقد ہبہ پر غرر کی تاثیر کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ عقد ہبہ کے صحیح ہونے میں غرر اثر انداز ہوتا ہے جیسا کہ بیع میں اثر انداز ہوتا ہے، یہ اس طرح معلوم ہوجاتا ہے کہ ان حضرات نے شئ موہوب میں وہی شرطیں لگائی ہیں جو مبیع میں لگائی ہیں۔

کاسانی لکھتے ہیں: وہ شرائط جو شئ موہوب کی طرف لوٹتے ہیں ان کی چند قسمیں ہیں: ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ شئ ہبہ کے وقت

(۱) المنتقی ۵/۱۱۲۔

(۲) سابقہ مرجع۔

موجود ہو، لہٰذا جو شئ عقد ہبہ کے وقت موجود نہ ہو اس کا ہبہ کرنا جائز نہیں ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص اس پھل کو ہبہ کرے جو اس کے کھجور کے درخت میں اس سال لگے گا اور بکرے کی اس بچہ کو ہبہ کرے جو اس کی بکریاں اس سال جنیں گی (۱)۔

نووی لکھتے ہیں: جس چیز کا فروخت کرنا جائز ہے اس کا ہبہ کرنا بھی جائز ہے اور جسے فروخت کرنا جائز نہیں (جیسے کہ شئ مجہول، شئ مغصوب اور گم شدہ چیز) اسے ہبہ کرنا بھی جائز نہیں (۲)۔

حنابلہ نے ہبہ کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ اپنے معلوم اور موجود مال کا اپنی زندگی میں دوسرے کو مالک بنا کر تبرع کرنا ہے، بہوتی لکھتے ہیں: مال کی قید سے کتا جیسی چیز نکل گئی اور معلوم کی قید سے مجہول اور موجود کی قید سے معدوم نکل گیا، لہٰذا ان میں ہبہ کرنا صحیح نہ ہوگا (۳)۔

اسی طرح جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ تعلیق اور اضافت کی حالت میں عقد ہبہ جائز نہیں ہے (۴)۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ عقد ہبہ کے صحیح ہونے میں غرر کا کوئی اثر نہیں ہے، ابن رشد لکھتے ہیں: مذہب میں مجہول اور وہ معدوم جس کا وجود متوقع ہے اور مجموعی طور پر ہر وہ چیز جسے غرر کی وجہ سے فروخت کرنا شریعت میں درست نہیں ہے، ان کے ہبہ کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے (۵)۔

مالکیہ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ عقود تبرعات پر غرر کا کوئی اثر نہیں ہے، قرافی لکھتے ہیں: اس قاعدہ کے تحت کہ کن عقود میں غرر اور جہالت سے بچا جائے گا اور کن میں نہیں، تصرفات کی تین قسمیں ہیں: دونوں کنارے اور درمیانی قسم، دونوں کناروں میں سے ایک وہ تصرف ہے جو خالص معاوضہ ہو، اس قسم میں غرر و جہالت سے بچا جائے گا سوائے اس کے کہ کسی خاص صورت میں عادتاً ضرورت داعی ہو، تصرف کی دوسری قسم وہ خالص احسان ہے جس سے مال کا بڑھانا مقصود نہیں ہوتا، جیسے کہ صدقہ اور ہبہ اور بری کرنا، اس لئے کہ ان تصرفات کا مقصد مال کا بڑھانا نہیں ہے، بلکہ اگر یہ تصرفات فوت ہوئیں تو جس پر ان تصرفات کے ذریعہ احسان کیا ہے اس کو کوئی ضرر نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے کچھ خرچ نہیں کیا ہے، بخلاف پہلی قسم کے کہ اگر غرر اور جہالتوں کی وجہ سے وہ فوت ہوجائے تو اس کے مقابلے میں خرچ کیا ہوا مال ضائع ہوجائے گا، اس لئے شریعت کی حکمت کا تقاضا ہوا کہ اس میں جہالت کو ممنوع قرار دیا جائے، لیکن خالص احسان میں کوئی ضرر نہیں ہے، اس لئے شریعت کی حکمت اور اس کے احسان پر آمادہ کرنے کا تقاضا ہوا کہ اس میں ہر طریقے سے توسع اختیار کیا جائے خواہ معلوم کے ساتھ ہو یا مجہول کے ساتھ، کیونکہ یہ زیادہ واقع ہونے کے لئے زیادہ آسان ہے، اور اس سے روکنا اس کے کم کرنے کا ذریعہ ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص کسی کو اپنا بھاگا ہوا غلام ہبہ کردے تو جائز ہوگا، کیونکہ ممکن ہے کہ وہ اس کو پالے تو اسے وہ چیز حاصل ہوجائے جس سے وہ نفع اٹھائے، اور اگر وہ اسے نہ پائے تو اس پر کوئی ضرر نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے کچھ خرچ نہیں کیا ہے، پھر اس سلسلہ میں ایسی احادیث موجود نہیں ہیں جو ان اقسام کو عام ہو، کہ اس سے صاحب شریعت کے نصوص کی مخالفت لازم آسکے، بلکہ یہ نصوص بیع وغیرہ کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں، (تیسری قسم) جو مذکورہ دونوں قسموں کے درمیان ہے تو وہ نکاح ہے (۱)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/۱۱۹۔
(۲) المنہاج مع مغنی المحتاج ۲/۳۹۹۔
(۳) کشاف القناع ۴/۲۹۸۔
(۴) بدائع الصنائع ۶/۱۱۸، المہذب ۱/۴۵۳، المغنی ۵/۶۵۸۔
(۵) بدایۃ المجتہد ۲/۳۰۰ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری۔

---

(۱) الفروق للقرافی ۱/۱۵۱۔

ب-وصیت:

۱۹-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وصیت پر غرر کا کوئی اثر نہیں ہے، اسی بنا پر انہوں نے موصی بہ (جس چیز کی وصیت کی جائے) میں وہ شرطیں نہیں لگائی ہیں جو مبیع میں لگائی ہیں، اور معدوم اور مجہول دونوں کی وصیت جائز ہے، اس لئے کہ وصیت (جیسا کہ ابن عابدین نے فرمایا) جہالت کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوتی ہے، اور اس لئے بھی کہ اس میں (جیسا کہ شربینی خطیب نے فرمایا) لوگوں کی آسانی اور توسع کی خاطر غرر کی کچھ صورتوں کو برداشت کر لیا گیا ہے۔

شافعیہ نے اسی طرح ایسی چیز کی وصیت کو بھی جائز قرار دیا ہے جس کے سپرد کرنے پر وہ قادر نہ ہو جیسے کہ فضا میں پرندہ [1]۔

سوم-عقد شرکت میں غرر:

۲۰-ابدان کی شرکت کو شافعیہ نے ممنوع قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس میں غرر ہے، اس لئے کہ وہ نہیں جانتا ہے کہ اس کا شریک ساتھی کمائے گا یا نہیں [2]، اور ان حضرات نے شرکت مفاوضہ کو بھی ممنوع قرار دیا ہے، امام شافعی فرماتے ہیں: اگر شرکت مفاوضہ باطل نہ ہو تو میرے علم میں دنیا میں کوئی چیز باطل نہ ہوگی۔ اس کے ذریعہ وہ غرر کی اس کثرت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جو اس میں ہے [3]۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ غرر کی وجہ سے شرکت وجوہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ دونوں شریک میں سے ہر ایک اپنے ساتھی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴۱۶/۵-۴۲۹، الدسوقی ۴۳۵/۴، الفروق للقرافی ۱۵۱/۱، مغنی المحتاج ۴۵/۳، المہذب للشیرازی ۴۵۹/۱، المغنی لابن قدامہ ۳۱/۶-۵۶-۵۸-۶۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۲۱۲/۲۔

(۳) سابقہ مرجع۔

کو ایسی کمائی کا معاوضہ دینے والا ہے جو نہ کسی صنعت کے ساتھ محدود ہے اور نہ کسی مخصوص عمل کے ساتھ [1]۔

اسی طرح بہت سے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ قیاس کی رو سے مضاربت جائز نہیں ہے۔

کاسانی لکھتے ہیں: قیاس (کا تقاضہ) یہ ہے کہ مضاربت جائز نہ ہو اس لئے کہ وہ مجہول (بلکہ معدوم) اجرت کے ساتھ اور مجہول عمل کے لئے اجارہ پر لینا ہے، لیکن ہم نے کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے [2]، اور ابن جزی کہتے ہیں: مضاربت جائز ہے یہ غرر اور مجہول اجارہ سے مستثنیٰ ہے [3]۔

فقہاء نے عقد شرکت میں اس کے اقسام کے اعتبار سے غرر کو روکنے کے لئے چند شرطیں لگائی ہیں۔

شرکتوں کی تعریف اور ان میں سے جس جس شرکت پر غرر طاری ہوتا ہے اس سے اور اس سلسلہ میں فقہاء کے مذاہب سے واقف ہونے کے لئے اصطلاح ''شرکۃ'' دیکھی جائے۔

چہارم-عقد رہن میں غرر:

۲۱-حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جس چیز کی بیع صحیح نہیں ہے اسے رہن رکھنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ رہن کا مقصود اس کے ثمن سے دین کو وصول کرنا ہے، اور جس چیز کو فروخت کرنا جائز نہیں اس میں یہ ممکن نہیں، اور اسی بنا پر ان حضرات کی رائے یہ ہے کہ غرر عقد رہن کے صحیح ہونے میں مؤثر ہے، اسی بنا پر یہ حضرات شئ مرہون کے بارے میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ وہ معلوم اور موجود ہو، اور اس کے سپرد

(۱) بدایۃ المجتہد ۲۲۶/۲ طبع المکتبۃ التجاریہ، مغنی المحتاج ۲۱۲/۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۷۹/۶۔

(۳) القوانین الفقہیہ رص ۳۰۹ طبع دار العلم للملایین ۱۹۷۹ء۔

کرنے پر قدرت حاصل ہو[۱]۔

مالکیہ نے رہن میں غرر کو جائز قرار دیا ہے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ جس چیز کو رہن رکھتے وقت فروخت کرنا حلال نہیں ہے مثلاً بدک کر بھاگا ہوا اونٹ اور وہ کھیتی اور وہ پھل جو قابل انتفاع نہ ہوا ہو اسے رہن رکھنا جائز ہے، اور ان چیزوں کو دین کی ادائیگی میں اسی وقت فروخت کیا جائے گا جبکہ قابل انتفاع ہو جائے، اگر چہ دین کی ادائیگی کا وقت آ جائے[۲]۔

وہ غرر جو رہن میں جائز ہے، دردیر نے اس میں غرر یسیر کی قید لگائی ہے اور اس کی مثال انہوں نے بدک کر بھاگے ہوئے اونٹ سے دی ہے، انہوں نے اس کی صراحت کی ہے کہ غرر اگر بڑھ جائے (جیسے کہ وہ جنین جو پیٹ میں ہو) تو رہن جائز نہیں ہوگا[۳]۔

پنجم-عقد کفالہ میں غرر:

۲۲- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مال مجہول کی کفالت صحیح ہے، اس لئے کہ اس کی بنیاد توسع پر ہے جیسا کہ ابن عابدین فرماتے ہیں[۴]، اور اس لئے بھی کہ وہ بلا معاوضہ اپنے ذمہ میں حق کو لازم کرنا ہے، لہذا وہ مجہول میں صحیح ہوگا، یہ ابن قدامہ نے لکھا ہے[۵]۔

حنفیہ کے نزدیک مکفول کی جہالت کے باوجود کفالہ صحیح ہے، بشرطیکہ وہ مکفول متعین اشخاص میں سے کوئی ایک غیر متعین ہو، جیسے تمہارا فلاں یا فلاں شخص پر جو حق ہے اس کا میں کفیل بن گیا، اور (اس صورت میں) تعیین کا حق کفیل کو ہوگا، اور جیسے (کوئی شخص کہے کہ) اگر اس قوم میں سے کوئی ایک تمہارا مال غصب کرے تو میں ضامن ہوں۔

لیکن اگر عام کر کے یوں کہے کہ اگر کوئی انسان تمہاری کوئی چیز غصب کرے تو میں ضامن ہوں، تو یہ کفالہ صحیح نہیں ہوگا، اسی طرح ان حضرات کے نزدیک مکفول لہ کی جہالت کے ساتھ کفالہ صحیح نہیں ہوگا[۱]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ مکفول لہ کے مجہول ہونے کے باوجود ضمان صحیح ہے، جیسے: میں زید کا اس دین کے سلسلہ میں ضامن ہوں جو لوگوں کا اس پر ہے[۲]۔

شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ جس چیز کی ضمانت لی گئی ہے اس کی جنس، قدر، صفت اور عین معلوم ہو، لہذا مجہول شئی کی ضمانت صحیح نہیں ہے[۳]۔

حنابلہ یہ شرط نہیں لگاتے ہیں کہ ضامن کو شئی مضمون اور مضمون لہ کا علم ہو[۴]۔

ششم-عقد وکالہ میں غرر:

۲۳- وکالت عامہ کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ نے مجموعی لحاظ سے اسے جائز قرار دیا ہے[۵]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ وکالت عامہ ممنوع ہے، اس

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/۵/۱۳، مغنی المحتاج ۲/۲۲۱، کشاف القناع ۳/۲۱۳، المغنی ۴/۷/۳-۳۸۴-۳۸۶۔
(۲) بدایۃ المجتہد ۲/۲۴۳ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳/۲۳۲۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/۲۶۳۔
(۵) المغنی لابن قدامہ ۴/۵۹۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۲۶۷، مجمع الضمانات رص ۲۷۰۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۳۴۔
(۳) مغنی المحتاج ۲/۲۰۱-۲۰۲۔
(۴) المغنی لابن قدامہ ۴/۵۹۱۔
(۵) حاشیہ ابن عابدین ۴/۳۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۸۰-۳۸۱، بدایۃ المجتہد ۲/۲۷۱۔

لئے کہ اس میں بہت زیادہ غرر ہے۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی کہے: میں نے ہر قلیل وکثیر میں اور اپنے تمام امور میں تم کو وکیل بنایا، یا ہر چیز کو تمہارے سپرد کر دیا تو یہ وکیل بنانا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں بہت زیادہ غرر ہے[۱]۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ اس میں بہت زیادہ غرر اور بڑا خطرہ ہے، اس لئے کہ اس میں اس کے مال کو ہبہ کرنا اور اس کی بیویوں کو طلاق دینا اور اس کے غلام کو آزاد کرنا اور بہت سی عورتوں سے نکاح کرنا داخل ہے، اور اس پر بہت سا مہر اور بہت سارے ثمن لازم ہوں گے، پس غرر بہت زیادہ ہو جائے گا[۲]۔

لیکن وکالت خاصہ کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

حنفیہ نے اس میں یہ شرط لگائی ہے کہ جس چیز کے لئے وکیل بنایا ہے اس کا ایسا علم ہو کہ اس سے فاحش جہالت اور درمیانی جہالت ختم ہو جائے، لیکن معمولی جہالت مضر نہیں ہے۔

فاحش جہالت، جنس کا مجہول ہونا ہے، لہذا اگر کوئی شخص کسی کو کوئی چوپایہ خریدنے کے لئے وکیل بنائے تو یہ وکیل بنانا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ چوپایہ میں گھوڑا، گدھا اور خچر داخل ہیں۔

درمیانی جہالت نوع کی جہالت ہے جس کے افراد کی قیمتوں میں بہت زیادہ فرق ہوتا ہے، مثلاً یہ کہ وہ اسے کسی گھر کو خریدنے کے لئے وکیل بنائے تو یہ وکالت بھی صحیح نہ ہوگی، مگر اس صورت میں جبکہ ثمن کو یا صفت کو بیان کر دے تاکہ جہالت کم ہو جائے۔

معمولی جہالت نوع محض کی جہالت ہے (وہ نوع جس کے افراد کی قیمتوں میں زیادہ تفاوت نہیں ہوتا ہے) مثلاً یہ کہ وہ اسے گھوڑا خریدنے کے لئے وکیل بنائے تو یہ وکالت صحیح ہوگی[۳]۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۱۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۹۴-۹۵، کشاف القناع ۳/ ۴۸۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۰۳۔

مالکیہ کے نزدیک وکالت خاصہ موکل علیہ (جس چیز کے لئے وکیل بنایا ہے) کی جہالت کے ساتھ جائز ہے اور عرف اسے متعین کرے گا[۱]۔

جس چیز کے لئے وکیل بنایا ہے، شافعیہ نے اس میں یہ شرط لگائی ہے کہ وہ بعض وجوہ سے معلوم ہو اور من کل الوجوہ اس کا علم ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ حاجت کی بنیاد پر وکالت کو جائز قرار دینے کا تقاضا یہ ہے کہ (اس میں) چشم پوشی کی جائے، لہذا یہ کافی ہے کہ جس چیز کے لئے وکیل بنایا ہے اس کا ایسا علم ہو کہ جس کے ساتھ غرر کم ہو۔

یہ حضرات خریداری کی وکالت میں نوع کے بیان کرنے کی شرط لگاتے ہیں، اور اگر نوع کے اوصاف میں تباین ہو تو صنف کا بیان کرنا بھی واجب ہے، لیکن تمام اوصاف کا احاطہ ضروری نہیں ہے، اور یہ شرط اس صورت میں ہے جبکہ تجارت کے علاوہ کسی اور مقصد کے لئے خریدے، لیکن جس چیز کو تجارت کے لئے خریدے تو اس میں نوع یا غیر نوع کا ذکر کرنا واجب نہیں ہے، بلکہ یہ کہنا کافی ہے کہ میرے لئے جو سامان چاہو خریدو[۲]۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی کہے: تم میرے لئے جتنے میں چاہو ایک گھوڑا خریدو تو جب تک نوع اور ثمن کی مقدار ذکر نہ کرے تو کیل صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ جس چیز کا خریدنا ممکن ہو اور جس کا خریدنا کثرت سے ہوتا ہو تو اس میں غرر زیادہ ہوتا ہے، پس اگر نوع اور ثمن کی مقدار کو ذکر کر دے تو غرر کے نہ ہونے کی وجہ سے توکیل صحیح ہوگی اور قاضی نے نوع کے ذکر پر اکتفاء کیا ہے، اس لئے کہ اگر وہ کوئی نوع ذکر کرے گا تو گویا اس نے اس چیز (کے خریدنے) کی اجازت دے دی جو اس سے ثمن میں اعلی ہے، لہذا غرر کم ہو جائے گا۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۱-۲۲۲۔

اگر کوئی شخص اپنے پورے مال کو فروخت کرنے کے لئے وکیل بنائے تو یہ توکیل صحیح ہے، اس لئے کہ وہ اپنے مال کو جانتا ہے لہذا غرر کم ہوگا[۱]۔

ہفتم: عقد نکاح میں غرر:

۲۴ - عقد نکاح میں غرر مہر پر وارد ہوتا ہے اور عقد پر اثر انداز نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ نکاح ایسا عقد ہے جو عوض کے مجہول ہونے کی وجہ سے باطل نہیں ہوتا ہے[۲]۔

فقہاء نے مہر میں غرر کی چند صورتیں ذکر کی ہیں، ان میں سے ایک وہ ہے جسے حنفیہ نے ذکر کیا ہے یعنی مہر کے نوع کا مجہول ہونا مقرر کردہ مہر کو فاسد کر دیتا ہے، جیسا کہ اگر کسی عورت سے چوپایہ یا کپڑے یا گھر کے بدلہ میں نکاح کرے تو فاحش جہالت کی وجہ سے یہ تسمیہ (تعیین مہر) فاسد ہوگا اور اس صورت میں شوہر پر مہر مثل واجب ہوگا۔

اسی طرح ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ اگر (مہر کی ادائیگی کے لئے ذکر کی گئی) مدت میں فاحش جہالت ہو تو مدت ثابت نہیں ہوگی اور مہر فی الحال واجب ہوگا، یہ ایسا ہے جیسا کہ ہواؤں کے چلنے یا آسمان سے بارش ہونے یا خوش حال ہوجانے تک کے لئے مدت متعین کی جائے[۳]۔

مالکیہ نے تصرفات میں غرر کے اثر انداز ہونے اور نہ ہونے کی حیثیت سے اس کی تین قسمیں کی ہیں (جیسا کہ اوپر گذرا): دونوں کنارے اور درمیانی قسم۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۴۸۲۔
(۲) کشاف القناع ۵/ ۱۳۵۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۳۴-۳۳۵-۳۴۸-۳۵۹۔

پس دونوں کنارے (میں سے ایک) خالص معاوضہ ہے، اس میں غرر سے پرہیز کیا جائے گا، مگر جس کی طرف عادتاً ضرورت داعی ہو۔

خالص احسان ہے جس کا مقصد مال کا بڑھانا نہیں ہے، لہذا اس میں غرر کو نظر انداز کیا جائے گا۔

دونوں قسموں کے درمیان درمیانی قسم نکاح ہے، قرافی لکھتے ہیں: وہ اس اعتبار سے کہ مال اس میں مقصود نہیں ہے، بلکہ اس کا مقصد محض محبت، الفت اور سکون حاصل کرنا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں جہالت اور غرر مطلقاً جائز ہو اور اس اعتبار سے کہ صاحب شریعت نے اپنے اس قول کے ذریعہ اس میں مال کی شرط لگائی ہے: "أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ"[۱] (یعنی تم انہیں اپنے مال کے ذریعہ سے تلاش کرو)، اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں جہالت اور غرر ممنوع ہو، پس دونوں مشابہتوں کے پائے جانے کی وجہ سے امام مالک نے درمیانی راہ اختیار کی ہے اور اس میں غرر قلیل کو جائز قرار دیا نہ کہ غرر کثیر کو، جیسا کہ بغیر کسی تعیین کے کوئی غلام اور گھر کا عمدہ سامان، لیکن بھاگے ہوئے غلام اور بدک کر بھاگے ہوئے اونٹ کے بدلہ نکاح جائز نہیں ہے، اس لئے کہ پہلی صورت میں درمیانی قسم کے متعارف کی طرف رجوع کیا جائے گا اور دوسرے کے لئے کوئی ضابطہ نہیں ہے، لہذا وہ ممنوع ہوگا[۲]، ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ مہر کو مؤجل رکھنا جائز نہیں ہے الا یہ کہ مقررہ زمانہ تک کے لئے ہو، لہذا ان کے نزدیک موت یا جدائی تک مؤخر کرنا جائز نہیں ہوگا، لیکن اگر شوہر کو آئندہ مال ملنا ہو تو خوش حال ہونے تک مہر کے مؤخر کرنے کو ان حضرات نے جائز قرار دیا ہے[۳]۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۴۔
(۲) الفروق للقرافی ۱/ ۱۵۱، المقدمات لابن رشد ۲/ ۴۱ طبع السعادہ ۱۳۲۵ھ۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۰۳-۳۰۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۹-۲۰۔

حنابلہ نے مہر میں یہ شرط لگائی ہے کہ وہ ثمن کی طرح معلوم ہو، بہوتی لکھتے ہیں: اس لئے کہ مہر حق معاوضہ میں ایک عوض ہے لہذا وہ ثمن کے مشابہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ غیر معلوم شئی مجہول ہوتی ہے جو بیع میں عوض نہیں بن سکتی ہے، لہذا اس کا تسمیہ صحیح نہ ہوگا جیسے کہ شئی حرام کا تسمیہ صحیح نہیں ہے، ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ معمولی جہالت اور وہ غرر جس کے ختم ہوجانے کی امید ہو وہ مضر نہیں ہے، اس کی مثال ان حضرات نے بھاگے ہوئے غلام، شئی مغصوب، دین سلم پر اور قبضہ کرنے سے قبل مبیع پر نکاح کرنا بیان کیا ہے، اگرچہ وہ مبیع کیل کی جانے والی اور اس جیسی دوسری چیز ہو، بہوتی فرماتے ہیں کہ اس لئے کہ مہر نکاح کا رکن نہیں ہے، لہذا معمولی جہالت اور وہ غرر جس کے ختم ہوجانے کی امید ہو وہ معاف ہے (۱)۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ غرر جیسا کہ مبیع میں مؤثر ہے اسی طرح بغیر کسی فرق کے مہر میں بھی مؤثر ہے، اسی بنا پر وہ حضرات مہر میں مبیع کی شرطیں لگاتے ہیں، نووی فرماتے ہیں کہ جس چیز کا مبیع بننا درست ہے اس کا مہر بننا بھی درست ہے۔

اگر ایسا مہر مقرر کرے جس میں مبیع کی شرائط میں سے کوئی شرط نہ ہو تو مہر فاسد ہوجائے گا اور تسمیہ باطل ہوجائے گا اور بیوی کے لئے مہر مثل واجب ہوگا (۲)۔

شرائط میں غرر:

۲۵ - شرائط میں غرر کی تاثیر کے لحاظ سے ان کو تین قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: ایک وہ شرط جس کے وجود میں غرر ہو، ایک وہ شرط جو عقد میں غرر پیدا کرے اور ایک وہ شرط جو عقد میں موجود غرر میں اضافہ کرے۔

(۱) کشاف القناع ۵/ ۱۳۰-۱۳۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۰، المحلی علی المنہاج مع حاشیتی القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۷۶، ۲۷۸-۲۷۹۔

اول- وہ شرط جس کے وجود میں غرر ہو:

۲۶ - کاسانی لکھتے ہیں: بیع کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ شرائط فاسدہ سے خالی ہو، اور ان کی چند قسمیں ہیں، ان میں سے ایک وہ شرط ہے جس کے وجود میں غرر ہو، جیسے کوئی اس شرط پر اونٹنی خریدے کہ وہ حاملہ ہے، اس لئے کہ مشروط وجود اور عدم دونوں کا احتمال رکھتا ہے اور فی الحال اس پر مطلع ہونا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ پیٹ کا بڑا ہونا اور حرکت کرنا ہوسکتا ہے کہ کسی بیماری وغیرہ کی وجہ سے ہو، لہذا اس کے وجود میں غرر ہوگا، اور اس کی وجہ سے بیع فاسد ہوجائے گی (۱)۔

اس شرط کے ساتھ بیع کے صحیح نہ ہونے میں حنفیہ کی رائے سے مالکیہ نے اور ایک قول میں شافعیہ نے اتفاق کیا ہے (۲)۔

حنابلہ کا مذہب اور اصح قول کی رو سے شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس شرط کے ساتھ بیع صحیح ہے (۳)۔

حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے ایک قول صحیح ہونے کا نقل کیا ہے، اس لئے کہ اونٹنی کا حاملہ ہونا، غلام کے کاتب ہونے یا درزی وغیرہ ہونے کی شرط کے قائم مقام ہے، اور یہ شرط جائز ہے تو اسی طرح وہ شرط بھی جائز ہوگی (۴)، یہ مالکیہ میں سے اشہب کا قول ہے (۵)۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۶۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۹، ۶۰، المنتقی شرح الموطأ ۴/ ۱۸۳۔

(۳) المجموع للنووی ۹/ ۳۲۲۔

(۴) بدائع الصنائع ۵/ ۱۶۸۔

(۵) المنتقی ۴/ ۱۸۳۔

وہ شرائط جن کے وجود میں غرر ہے ان ہی میں سے ایک یہ ہے کہ کوئی شخص حاملہ اونٹنی اس شرط پر خریدے کہ وہ ایک یا دو ماہ تک بچہ جن دے گی، کاسانی لکھتے ہیں کہ یہ بیع فاسد ہے، اس لئے کہ اس شرط کے پائے جانے میں غرر ہے، اور اسی طرح اگر کوئی شخص کسی گائے کو اس شرط پر خریدے کہ وہ اتنا اور اتنا رطل دودھ دیتی ہے (تو یہ بیع فاسد ہے)[۱]۔ نووی لکھتے ہیں: اگر یہ شرط لگائی کہ وہ روزانہ متعین مقدار میں دودھ دینے والی ہے تو بغیر کسی اختلاف کے بیع باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس کا معلوم کرنا اور ضبط کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا یہ صحیح نہ ہوگی[۲]۔

دوم- وہ شرط جو عقد میں غرر پیدا کرتی ہے:

۲۷- وہ شرائط جو عقد میں غرر پیدا کرتے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایک شخص کوئی چیز فروخت کرے اور اس کے بعض غیر معلوم حصہ کو مستثنی کردے، یہ صورت بیع الثنیا کے نام سے معروف ہے۔

بیع الثنیا ان بیوع میں سے ہے جن سے منع کیا گیا ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے: "نهى عن المحاقلة والمزابنة والثنيا إلا أن تعلم"[۳] (نبی علیہ السلام نے کھیتی کو خوشہ میں فروخت کرنے سے اور پھل کو درخت میں فروخت کرنے سے اور کسی چیز کی مقدار میں سے کچھ مستثنی کرکے فروخت کرنے سے منع فرمایا الا یہ کہ مقدار معلوم ہو)۔

فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر مستثنی مجہول ہو تو بیع ثنیا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ معلوم میں سے مجہول کا استثناء باقی کو مجہول بنا دیتا ہے[۱]۔

بیع ثنیا کی ایک مثال یہ ہے کہ کوئی شخص بکری کی بیع اس شرط کے ساتھ کرے کہ اس کے پیٹ میں جو کچھ ہے وہ فروخت کرنے والے کا ہوگا تو یہ بیع صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ اس میں وہ غرر ہے جو مبیع کی جہالت کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔

محمد بن الحسن فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص گائے یا اونٹنی یا بکری کو حاملہ ہونے کی حالت میں فروخت کرے اور ان کے پیٹ میں جو (بچہ) ہے اس کو مستثنی کردے تو ایسی شرط کے ساتھ بیع جائز نہ ہوگی[۲]۔

سوم- وہ شرط جو عقد میں غرر کا اضافہ کردیتی ہے:

۲۸- یہ شرط ان عقود میں ہوتی ہے جن کی اصل میں غرر ہے، اور اصل ان عقود کا ممنوع ہونا ہے، لیکن بطور استثناء کے وہ جائز ہیں جیسے کہ عقد مضاربت۔

ابن رشد حفید لکھتے ہیں؛ فقہاء کا فی الجملہ اس پر اجماع ہے کہ اس

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۶۹۔

(۲) المجموع ۹/ ۳۲۴۔

نوٹ: موسوعہ کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ فقہاء سابقین کے زمانہ میں بعض وہ چیزیں جو غرر سمجھی جاتی تھیں اور جن کی وجہ سے عقد فاسد ہوجاتا تھا وہ آج کے دور میں اور نئے علم کی روشنی میں غرر نہیں سمجھی جاتی ہیں کہ ان کی وجہ سے عقد فاسد ہوجائے اس لئے کہ جہالت پوری باقی نہ رہی بلکہ علم اس کے کچھ پہلوؤں تک پہنچ گیا۔

(۳) حدیث جابرؓ: "أن النبي ﷺ نهى عن المحاقلة والمزابنة ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۵۰) اور مسلم (۳/ ۱۱۷۲) نے کی ہے، ان

= کی روایت میں: "وعن الثنيا إلا أن تعلم" کا ٹکڑا نہیں ہے، اس کی روایت ترمذی (۳/ ۵۷۶) نے کی ہے۔

(۱) المجموع ۹/ ۳۱۰، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۱۳۔

(۲) الأصل ر ص ۹۲-۹۹ طبع مطبعہ جامعہ قاہرہ ۱۹۵۴ء۔

کے (یعنی مضاربت کے) ساتھ کوئی ایسی شرط متصل نہ ہوگی جو نفع کی جہالت میں یا اس میں پائے جانے والے غرر میں اضافہ کرے [1]۔

دیکھئے: "مضاربۃ"۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۰۸۔

غرّاوان

تعریف:

ا - غرّاوان غرّاء کی تثنیہ ہے، جس کا معنی سفید ہے اور وہ أغر کی مؤنث ہے جس کا معنی سفید ہے، کہا جاتا ہے: **فرس أغر ومهرة غراء**، یعنی وہ گھوڑا اور وہ بچھڑا جس کی پیشانی سفید ہو [1]۔

اصطلاح میں غراوین سے مراد میراث کے دو مسئلے ہیں: ایک مسئلہ یہ ہے کہ شوہر ایک یا زیادہ بیویاں اور والدین کو چھوڑ کر مرے، اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ عورت اپنے شوہر اور والدین کو چھوڑ کر مرے۔

ان دونوں مسئلوں کو ان کی شہرت اور وضاحت کی وجہ سے غراوین کہا جاتا ہے، جو ان دونوں کو روشن ستارہ کے ساتھ تشبیہ دینے کے لئے ہے [2]۔

اسی طرح ان دونوں کو عمریتین کا لقب دیا گیا ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے ان دونوں مسئلوں میں فیصلہ فرمایا ہے، اسی طرح ان دونوں کو ان کی غرابت کی وجہ سے اور ان کی نظیر نہ ہونے کی وجہ سے غریبتین کا لقب بھی دیا جاتا ہے [3]۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۲) شرح المنہاج للمحلی مع حاشیتی القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۴۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۔
(۳) سابقہ مراجع۔

دونوں مسئلوں کا حکم:

۲ - اگر میت کی کوئی وارث ہونے والی فرع ہو تو ماں بطور فرض (مقررہ حصہ) کے ترکہ کے چھٹے حصہ کی وارث ہوگی اور اگر میت کی کوئی وارث ہونے والی فرع نہ ہو تو وہ ترکہ کے تہائی کی وارث ہوگی [(۱)]۔

یہاں پر دو حالتیں ہیں جو غراوین ہیں، جن میں ماں پورے ترکہ کا تہائی حصہ نہیں لے گی، حالانکہ کوئی وارث فرع موجود نہیں ہے۔ بلکہ شوہر یا بیوی کا حصہ (ادا کرنے) کے بعد باقی ماندہ ترکہ کا تہائی حصہ لے گی۔

پہلی حالت: جبکہ شوہر کا انتقال ہو جائے اور وہ ماں، باپ اور ایک یا ایک سے زیادہ بیوی چھوڑ جائے، تو اس حالت میں بیوی چوتھائی لے گی اور ماں باقی ماندہ حصہ کا تہائی لے گی جو اصل ترکہ کا چوتھائی ہے اور باپ باقی ماندہ دو تہائی یعنی اصل ترکہ کا نصف لے گا، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے اور اس حال میں اصل مسئلہ چار سے ہوگا۔

دوسری حالت: جبکہ بیوی کا انتقال ہو اور وہ ماں، باپ اور شوہر کو چھوڑے تو اس حال میں شوہر بطور حصہ کے نصف لے گا اور ماں باقی ماندہ ترکہ کا ایک تہائی حصہ لے گی اور باپ باقی ماندہ دو تہائی حصہ لے گا، اصل مسئلہ چھ سے بنے گا، نصف شوہر کے لئے ہوگا جو تین ہے اور باقی ماندہ حصہ کا ایک تہائی جو ایک ہے ماں کے لئے ہوگا اور باقی دو تہائی جو دو ہے باپ کے لئے ہوگا، اس پر تمام مذاہب کے فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے دونوں مسئلوں میں یہی فیصلہ فرمایا ہے [(۱)]۔

اس سلسلہ میں حضرت ابن عباسؓ سے اختلاف نقل کیا گیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ دونوں حالتوں میں ظاہر آیت کی بنیاد پر ماں کا مکمل تہائی حصہ ہوگا، اور وہ آیت درج ذیل ہے: "فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهُ وَلَدٌ وَّوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ" [(۲)] (اور اگر مورث کے کوئی اولاد نہ ہو اور اس کے والدین ہی اس کے وارث ہوں تو اس کی ماں کا ایک تہائی ہے)۔

تفصیل اصطلاح "عمریۃ" فقرہ ۲ اور اس کے بعد کے فقرات اور اصطلاح "إرث" فقرہ ۲۸ میں ہے۔

---

(۱) شرح السراجیہ رص ۱۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات، التحفۃ الخیریہ رص ۸۳، مغنی المحتاج ۳ر ۱۵، حاشیۃ القلیوبی ۳ر ۱۴۳۔

(۱) السراجیہ مع شرحہا رص ۱۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات، التحفۃ الخیریہ رص ۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ القلیوبی ۳ر ۱۴۳-۱۴۴، مغنی المحتاج ۳ر ۱۵۔

(۲) سورۂ نساء ر ۱۱۔

غُرّۃ

تعریف:

۱- غرہ (غین کے ضمہ کے ساتھ) لغت میں اس کا ایک معنی پیشانی میں درہم کی مقدار سے زیادہ سفیدی کا ہونا ہے، حدیث نبوی میں ہے: "أنتم الغر المحجلون یوم القیامة من إسباغ الوضوء" [۱] (قیامت کے دن تمہارے چہرے اور ہاتھ پاؤں اچھی طرح اور مکمل طور پر وضو کرنے کی وجہ سے روشن اور منور ہوں گے)، آپ ﷺ کی مراد یہ ہے کہ قیامت کے دن وضو کے نور سے ان کے چہرے سفید ہوں گے۔

گھوڑے میں سے اغر وہ ہے جس کی سفیدی درہم سے زیادہ ہو اور غرہ، غلام اور باندی ہے [۲]۔

اصطلاح میں اس کا اطلاق وضو میں چہرہ کے واجب حصہ سے زیادہ (کے دھونے) پر ہوتا ہے، اور غرہ کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جو جنین پر جنایت کرنے کی صورت میں واجب ہوتا ہے اور وہ باندی یا غلام ہے جو ممیّز ہو اور مبیع کے عیب سے پاک ہو [۳]۔

(۱) حدیث: "أنتم الغر المحجلون یوم القیامة......" کی روایت مسلم (۱/۲۱۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، حاشیة القلیوبی ۱/۵۵۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/۳۰۳، حاشیة القلیوبی وبہامشہ شرح المنہاج ۴/۱۶۰، المطلع علی ابواب المقنع رص ۳۶۴۔

متعلقہ الفاظ:

الف-دیۃ:

۲- دیت اس مقررہ ضمان کا نام ہے جو آدمی پر یا اس کے کسی عضو پر جنایت کرنے کی وجہ سے واجب ہوتی ہے [۱]۔

اور اس بنیاد پر یہ غرۃ سے عام ہے۔

ب-أرش:

۳- أرش کا اطلاق عام طور پر اس مال پر ہوتا ہے جو جان سے کم پر زیادتی کی صورت میں واجب ہوتا ہے، اور غرہ وہ ہے جو جنین پر زیادتی کی صورت میں واجب ہوتا ہے [۲]۔

ج-حکومۃ العدل:

۴- فقہاء کے نزدیک حکومۃ العدل کا اطلاق اس واجب مال پر ہوتا ہے جسے عادل آدمی ایسے جنایت میں مقرر کرتا ہے جس میں شریعت کی طرف سے کوئی مقدار مقرر نہ ہو۔

پس یہ غرہ سے اس بات میں مختلف ہے کہ غرہ شریعت کی طرف سے مقرر ہے اور حکومۃ العدل شریعت کی طرف سے متعین نہیں ہے، بلکہ وہ ماہرین یا حاکم کی طرف سے مقرر کیا جاتا ہے [۳]۔

اجمالی حکم:

اول-وضو میں غرہ کو لمبا کرنا:

۵- وضو میں غرہ کو طویل کرنے سے مراد چہرہ کے واجب مقدار سے

(۱) تکملہ فتح القدیر ۹/۲۰۴۔

(۲) التعریفات للجرجانی، الاختیار ۵/۳۵۔

(۳) الزیلعی ۶/۱۳۳، تکملة فتح القدیر ۹/۲۱۴۔

زیادہ حصہ کو دھونا ہے[۱]، یعنی مقررہ حد سے زیادہ کو دھونا ہے[۲]، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ اسی کے قائل ہیں[۳]۔

لیکن حنفیہ نے آداب وضو میں اس کا ذکر کیا ہے، حصکفی لکھتے ہیں: اور آداب (وضو) میں سے چہرے اور ہاتھ پیر کو دھونے میں متعین مقدار سے بڑھانا ہے[۴]۔

یہ شافعیہ کے نزدیک سنن وضو میں سے ہے، ان حضرات نے اس کی سنیت پر شیخین کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**إن أمتی یأتون یوم القیامة غرا محجلین من أثر الوضوء، فمن استطاع منکم أن یطیل غرته فلیفعل**"[۵] (میری امت کے لوگ قیامت کے دن آئیں گے تو وضو کے اثر سے ان کے چہرے اور ہاتھ پاؤں روشن اور منور ہوں گے، پس تم میں سے جو کوئی اپنی وہ روشنی بڑھا سکتا ہو وہ ایسا ضرور کرے)، اور غرہ کو لمبا کرنا دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کو واجب مقدار سے زیادہ دھونا ہے[۶]۔

لیکن حنابلہ نے چہرہ، دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کے دھونے میں اضافہ کرنے کو وضو کے مستحبات میں سے شمار کیا ہے[۷]۔

مالکیہ کے نزدیک غرہ کو لمبا کرنا مستحب نہیں ہے، بلکہ وہ ان کے نزدیک مکروہ ہے اور اس کو انہوں نے دین میں غلو قرار دیا ہے[۸]۔

(۱) القلیوبی وبہامشہ شرح المنہاج ۱/ ۵۵۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۸۸ نقلا عن البحر۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۸۸، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۵۵، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۰۴-۱۰۵۔
(۴) ابن عابدین وبہامشہ الدر المختار ۱/ ۸۸۔
(۵) حدیث: "إن أمتي یأتون یوم القیامة......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۱۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۶) شرح المحلی علی المنہاج بہامش القلیوبی ۱/ ۵۵۔
(۷) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۰۴-۱۰۵۔
(۸) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۔

اس موضوع کی تفصیل اصطلاح "وضوء" میں ہے۔

دوم-جنین پر جنایت کرنے کی صورت میں غرہ:

۶- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جنین پر زیادتی کرنے کی صورت میں جبکہ وہ ساقط ہوجائے اور اپنی ماں سے مردہ ہونے کی حالت میں جدا ہو تو غرہ واجب ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ سے حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں ثابت ہے کہ: "**أن امرأتین من هذیل رمت إحداهما الأخری، فطرحت جنینها ، فقضی رسول الله ﷺ فیها بغرة: عبد أو أمة**"[۱] (قبیلہ ہذیل کی دو عورتوں میں سے ایک نے دوسری کو پھینک کر مارا تو اس کا جنین ساقط ہوگیا، تو رسول اللہ ﷺ نے اس میں غرہ ایک غلام یا باندی کا فیصلہ فرمایا)۔

جنایت میں غرہ واجب ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ جنین اس کی وجہ سے اپنی ماں سے مردہ حالت میں جدا ہوجائے، خواہ جنایت کسی فعل کا نتیجہ ہو یا کسی قول کا، اور خواہ جنایت جان بوجھ کر ہو یا غلطی سے ہو[۲]۔

اگر جنایت خود حاملہ کی طرف سے ہو یا اس کے شوہر کی طرف سے یا ان دونوں کے علاوہ کسی اور کی طرف سے ہو تو بھی یہی حکم ہے، پس ان تمام حالات میں غرہ واجب ہوگا۔

غرہ غلام ہوتا ہے یا ایسا بچہ جس کی مقدار دیت کے بیسویں حصہ کے برابر ہو[۳]۔

(۱) حدیث: "أن امرأتین من هذیل رمت إحداهما الأخری......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۴۷) اور مسلم (۳/ ۱۳۰۹) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۷۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۰۷، أسنی المطالب ۴/ ۸۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۵۵۷، منتہی الإرادات ۲/ ۴۳۱۔
(۳) سابقہ مراجع۔

۷- مردہ ماں سے مردہ جنین کے جدا ہونے کی حالت میں غرہ کے واجب ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ غرہ کے واجب ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ جنین اپنی ماں سے مردہ حالت میں جدا ہو جبکہ ماں زندہ ہو، پس اگر ماں کے مرنے کے بعد مردہ جنین نکلے تو اس میں غرہ نہیں ہے، اس لئے بھی کہ ظاہراً ماں کی موت اس کی موت کا سبب ہے، اور حنفیہ نے اکثر جنین کے جدا ہونے کو پورے جنین کے جدا ہونے کی طرح قرار دیا ہے [(۱)]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، لہذا غرہ ثابت ہوگا، خواہ جنین کا مردہ ہونے کی حالت میں جدا ہونا ماں کے زندہ ہونے کی حالت میں وقوع پذیر ہوا ہو یا اس کے مرنے کے بعد، اس لئے کہ وہ جنین ہے جو جنایت کی وجہ سے تلف ہوا ہے، لہذا اس کا ضمان واجب ہوگا جیسا کہ اگر وہ ماں کی زندگی میں ساقط ہوتا [(۲)]۔ اور یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ جنین جنایت کے نتیجہ میں مردہ ہونے کی حالت میں ساقط ہو۔

لیکن اگر ماں اس جنین کو زندہ ہونے کی حالت میں ساقط کرے اور زندگی پائیدار ہو، پھر جنایت کے نتیجہ میں مرجائے، مثلاً یہ کہ وہ پیٹ سے نکلنے کے فوراً بعد مرجائے یا اس کی تکلیف برقرار رہے پھر مر جائے تو تمام فقہاء کے نزدیک اس میں کامل دیت ہوگی، اس لئے کہ یہ ایک زندہ انسان کو قتل کرنا ہے [(۳)]۔

تفصیل کے لئے اصطلاح ''دیات''، فقرہ ۳۳ دیکھی جائے۔

جنین کے متعدد ہونے کی صورت میں غرہ کا متعدد ہونا:

۸- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حاملہ عورت پر کی گئی زیادتی کے سبب سے وہ دو یا دو سے زیادہ جنین کو ساقط کرے تو ہر ایک میں مستقل غرہ ہے، جبکہ اس کے وجوب کے شرائط پورے طور پر پائے جائیں، اس لئے کہ غرہ آدمی کا ضمان ہے جو دیات کی طرح جنین کے متعدد ہونے سے متعدد ہوتا ہے [(۱)]۔

غرہ کس پر واجب ہوگا:

۹- حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ان کے صحیح قول کی رو سے یہ ہے کہ غرہ جنایت کرنے والے کے عاقلہ پر ایک سال میں واجب ہوگا، اس لئے کہ جنین پر جنایت میں قصد و ارادہ نہیں ہوتا ہے، خواہ اس کی ماں پر جنایت جان بوجھ کر ہو یا غلطی سے ہو یا شبہ عمد ہو۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ غرہ قصد و ارادہ اور غلطی سے ہونے کی صورت میں جنایت کرنے والے کے مال میں غرہ واجب ہوگا، الا یہ کہ غلطی سے جنایت کی صورت میں اس کی دیت کی تہائی کے برابر یا اس سے زیادہ ہو جائے تو اس صورت میں وہ عاقلہ پر ہوگا، جیسا کہ اگر کوئی مجوسی کسی آزاد حاملہ عورت کو مارے اور وہ جنین کو ساقط کردے تو (اس صورت میں) واجب ہونے والا غرہ زیادتی کرنے والے کے ثلث دیت سے زیادہ ہوگا۔

حنابلہ نے تفصیل کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر جنین اپنی

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۷۸، مواہب الجلیل للحطاب و بہامشہ المواق ۶/ ۲۵۷۔

(۲) أسنی المطالب و بہامشہ حاشیۃ الرملی ۴/ ۸۹، حاشیۃ القلیوبی بشرح المنہاج ۴/ ۱۶۱- ۱۶۲، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۸۰۱- ۸۰۲۔

(۳) الاختیار ۵/ ۴۴، الدسوقی ۴/ ۲۶۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۴، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۸۰۶۔

(۱) سابقہ مراجع، ابن عابدین ۵/ ۳۷۷، الزیلعی ۶/ ۱۴۰، مواہب الجلیل ۶/ ۲۵۷، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۰۰۔

ماں کے ساتھ مر جائے اور ماں پر زیادتی غلطی سے ہو یا شبہ عمد کے طور پر ہو تو غرہ عاقلہ پر ہوگا اور اگر ماں کا قتل جان بوجھ کر ہو یا تنہا جنین مر جائے تو غرہ خود جنایت کرنے والے کے مال میں ہوگا اور عاقلہ اسے برداشت نہیں کریں گے [1]۔

اس موضوع کی تفصیل اصطلاح ''إجہاض''، فقرہ ۱۵ میں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۷۷، الدسوقی ۴/ ۲۶۸، أسنی المطالب ۴/ ۹۴، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۸۰۶۔

غرس

تعریف:

۱ - غرس لغت میں غرس یغرس کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: غرس الشجر غرساً جبکہ پودے کو زمین میں لگا دے اور ثابت کر دے، اور أغرس الشجر کے یہی معنی ہیں، اور غراس کا لگایا ہوا درخت اور لگانے کا وقت ہے، اور غرس کا اطلاق خود درخت پر اور اس قلم پر ہوتا ہے جو ایک جگہ سے اکھیڑ کر دوسری جگہ لگایا جائے، یا کٹی ہوئی شاخ پر جسے لگایا جائے [1]۔

غرس کا اصلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

زرع:

۲ - زرع کا معنی بیج ڈالنا ہے اور زرع کا اطلاق مزروع پر بھی ہوتا ہے یعنی بیج سے پیدا ہونے والی کھیتی پر مصدر کے ساتھ نام رکھتے ہوئے، اللہ تعالی فرماتا ہے: ''**فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَ أَنْفُسُهُمْ**'' [2] (پھر اس کے ذریعہ سے کھیتی پیدا کر دیتے ہیں جس سے ان کے مواشی کھاتے ہیں اور وہ خود بھی)۔

ان میں سے بعض حضرات فرماتے ہیں کہ زرع صرف اسی وقت

(۱) متن اللغۃ، المعجم الوسیط، لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) سورۂ سجدہ/ ۲۷۔

کہا جاتا ہے جبکہ (کھیتی) تروتازہ ہو[1]۔

غرس سے متعلق احکام:

اول- غرس کی فضیلت:

۳- پودہ اور کھیتی لگانے کی فضیلت میں بہت سی احادیث موجود ہیں، ان میں سے ایک وہ حدیث ہے جسے حضرت انسؓ نے نبی ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**ما من مسلم يغرس غرسا أو يزرع زرعا فيأكل منه طير، أو إنسان، أو بهيمة إلا كان له به صدقة**"[2] (جو مسلمان کوئی پودہ لگائے یا کھیتی کرے، پھر اس سے پرندہ یا انسان یا چوپایہ کھائے تو اس کے لئے اس کے بدلہ میں صدقہ کا ثواب ہوگا)۔ اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک کھیتی اور پودہ سے کھایا جائے اس کا اجر وثواب برابر جاری رہے گا، اگرچہ اس کی کھیتی کرنے والا اور درخت کا لگانے والا مر جائے، اور اگرچہ اس کی ملکیت دوسرے کی طرف منتقل ہوجائے، اور ظاہر حدیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اجر لگانے والے کو حاصل ہوتا ہے اگرچہ اس کی ملکیت کسی دوسرے کی ہو[3]۔

دوم- عقد مغارسة:

۴- **المغارسة**: کسی زمین میں متعین عوض پر درخت لگانے کا عقد کرنا ہے، اور اس کا نام مناصبة بھی ہے[4]، اور حنابلہ نے اس کو مساقاۃ ہی کی ایک قسم قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ مساقاۃ زمین اور کھائے جانے والے پھل کے درخت کو ایسے شخص کو دینا ہے جو اسے لگائے اور یہ مناصبة ہے، یا لگائے گئے معلوم درخت کو کسی شخص کو دینا ہے جو اس کی دیکھ بھال کرے اور اس کے لئے کام کرے[1]۔

فقہاء کا اجارہ کے طور پر درختوں میں عقد مغارسة کے صحیح ہونے پر فی الجملہ اتفاق ہے، مثلاً یہ کہ اس سے یوں کہے کہ میرے لئے اس زمین میں کھجور، یا انگور یا زیتون کا پودا لگا دو اور تمہارے لئے اتنی مزدوری ہے، اس پر اجارہ کے احکام جاری ہوں گے[2]۔

شرکت کے طور پر عقد مغارسہ یعنی زمین درخت لگانے کے لئے مزدور کو دے دی جائے اور زمین اور درخت ان دونوں کے درمیان مشترک ہوں یا صرف درخت ان دونوں کے درمیان مشترک ہو تو فقہاء کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے۔

صرف درختوں میں شرکت کے طور پر عقد مغارسہ کا حکم درج ذیل ہے:

حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی کو مقررہ مدت کے لئے زمین دے دے کہ وہ اس میں درخت لگائے اس شرط پر کہ جو درخت اور پھل حاصل ہوں وہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہوں گے، تو یہ معاملہ جائز ہے[3]۔

اسی کے مثل وہ ہے جو حنابلہ نے فرمایا، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ یہ معاملہ جائز ہے کہ زمین اور کھائے جانے والے پھل کا درخت کسی شخص کو دیا جائے کہ وہ درخت لگائے اور اس میں کام کرے

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، القاموس المحیط۔
(۲) حدیث: "ما من مسلم يغرس غرسا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳) اور مسلم (۳/ ۱۱۸۹) نے کی ہے۔
(۳) فتح الباری ۵/ ۴۔
(۴) ابن عابدین ۵/ ۱۸۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۸۲۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۵۳۲۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۱۸۳ - ۱۸۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۸۲ - ۱۸۳، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۶۳، کشاف القناع ۳/ ۵۳۲ - ۵۳۵، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۳۹۲۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۱۸۳۔

اور اجرت اس کے لئے درخت یا اس کے پھل کا متعین حصہ ہو[۱]۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں یعنی زمین یا درخت میں سے کسی ایک میں متعین جز کے ساتھ شرکت کے طور پر عقد مغارسہ صحیح نہیں ہے[۲]۔

اسی طرح شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مناصبہ جائز نہیں ہے، اس طور پر کہ وہ کوئی زمین دوسرے کے سپرد کرے تاکہ وہ اس میں اپنے پاس سے درخت لگائے، اور درخت ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگا[۳]۔

فتاوی قفال میں ہے کہ اس صورت میں پیداوار مزدور کے لئے ہوگی اور زمین کے مالک کے لئے اس کی اجرت مثل مزدور پر ہوگی[۴]۔

لیکن زمین اور درخت دونوں میں ان دونوں کے درمیان شرکت کے طور پر عقد مغارسہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور یہ اس لئے کہ ایسی چیز میں شرکت کی شرط لگائی گئی ہے جو شرکت کے قبل موجود ہے، اس لئے کہ یہ اس مسئلہ کی نظیر ہے کہ کوئی شخص کسی رنگریز کو مزدوری پر رکھے کہ وہ اس کا کپڑا اپنے رنگ سے رنگ دے اس شرط پر کہ رنگے ہوئے کپڑے کا نصف رنگریز کے لئے ہوگا، پس یہ قفیز طحان کی طرح ہوجائے گا جیسا کہ حنفیہ نے اس کی علت بیان کی ہے[۵]۔

جب اس صورت میں عقد مغارسہ فاسد ہوجائے گا تو پھل اور

(۱) کشاف القناع ۳/ ۵۳۲۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۸۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۴۔

(۴) مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۴۔

(۵) حاشیہ ابن عابدین وبہامشہ الدر المختار ۵/ ۱۸۳-۱۸۴، کشاف القناع ۳/ ۵۳۔

درخت زمین کے تابع ہوکر زمین کے مالک کا ہوگا، اس لئے کہ زمین ہی اصل ہے اور دوسرے فریق کے لئے اس کے درخت لگانے کے دن کی قیمت ہوگی، اور اس کے عمل کی اجرت اجرت مثل ہوگی جیسا کہ حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے[۱]۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ زمین اور درخت میں مقررہ جز کی شرکت کے ساتھ عقد مغارسہ جائز ہے[۲]۔

عقد مغارسہ، لگائے گئے درخت کی نوعیت اور اس معاملہ کے تمام شرائط کی تفصیل کے لئے دیکھا جائے: اصطلاح ''مساقاۃ''۔

سوم- ایسی زمین میں درخت لگانا جس سے دوسرے کا حق متعلق ہو:

الف- غصب کردہ زمین میں درخت لگانا:

۵- جو شخص کوئی زمین غصب کرے، پھر اس میں درخت لگائے یا عمارت تعمیر کرے تو اسے پودا اکھاڑنے کا حکم دیا جائے گا اور یہ اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"ليس لعرق ظالم حق"**[۳] (غاصب کا کوئی حق نہیں ہے)، اور ایک دوسری حدیث میں حضرت عروہ بن زبیرؓ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں: **"إن رجلين اختصما إلى النبي ﷺ غرس أحدهما نخلا في أرض الآخر، فقضى لصاحب الأرض بأرضه، وأمر صاحب**

(۱) الدر المختار ۵/ ۱۸۳-۱۸۴۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۸۲-۱۸۳۔

(۳) حدیث: "ليس لعرق ظالم حق" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۵۳) نے حضرت سعید بن زیدؓ سے کی ہے، اور مرسل ہونے کی وجہ سے اس کے معلول ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے اور ابن حجر نے فتح الباری (۵/ ۱۹) میں اس کی روایت کی ہے، ان کے علاوہ دیگر صحابہ کی احادیث کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: اس کی سند میں کلام ہے، لیکن بعض کو بعض سے تقویت حاصل ہوجاتی ہے۔

النخل أن يخرج نخله منها" قال عروة: فلقد رأيتها وإنها لتضرب أصولها بالفؤوس، وأنها لنخل عم[۱] (دو آدمیوں کا مقدمہ نبی علیہ السلام کی عدالت میں پہنچا جن میں سے ایک نے دوسرے کی زمین میں کھجور کا درخت لگا دیا تھا تو آپ علیہ السلام نے زمین والے کے حق میں اس کی زمین کا فیصلہ فرمایا اور درخت والے کو یہ حکم دیا کہ وہ اپنے درخت کو اس سے اکھاڑ لے" عروہ فرماتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ اس کی جڑ پر کلہاڑوں سے ضرب لگائی جارہی ہے اور وہ لمبے لمبے کھجور کے درخت تھے)۔ اور اس لئے کہ زمین والے کی ملکیت باقی ہے، اس لئے کہ زمین ختم نہیں ہوئی ہے، لہذا مشغول کرنے والے کو اسے خالی کرنے کا حکم دیا جائے گا، جیسا کہ اگر وہ دوسرے کے برتن کو اپنے کھانے سے مشغول کرے اور غاصب کو درختوں کے اکھاڑنے کا مکلّف بنانے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، جبکہ زمین کا مالک ایسا چاہے[۲]۔

کیا زمین کے مالک کو اس کا حق ہوگا کہ وہ غاصب کو درخت کی قیمت دے دے کہ وہ اس کا مالک ہوجائے؟ اس میں تفصیل ہے: اگر وہ دونوں (یعنی زمین کا مالک اور درخت کا مالک) اس پر متفق ہوجائیں تو جائز ہے، اس لئے کہ حق ان دونوں کے علاوہ کسی اور کا نہیں ہے[۳]، اسی طرح اگر غاصب درخت زمین کے مالک کو ہبہ کردے تا کہ وہ اس کے اکھاڑنے کی زحمت سے بچ جائے اور مالک اسے قبول کرلے تو جائز ہے[۱]۔

لیکن اگر دونوں میں اختلاف ہوجائے:

تو حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس کے اکھاڑنے سے زمین میں نقص واقع ہو تو مالک کو اختیار ہے کہ وہ غاصب کے لئے اکھڑے ہوئے درخت کی قیمت دے دے اور درخت اس کا ہوجائے گا، اس لئے کہ اس میں ان دونوں کی رعایت ہے اور ان دونوں سے ضرر کو دفع کرنا ہے، پس بغیر درخت کے زمین کی قیمت لگائی جائے گی، پھر اس درخت کے ساتھ قیمت لگائی جائے گی جس کو اکھاڑا جانا ہے، ان دونوں کے درمیان جتنی قیمت کا فرق ہوگا اتنی قیمت کا وہ ضامن ہوگا[۲]۔

اسی کے مثل مالکیہ کا قول ہے یعنی مالک زمین کو اختیار ہوگا کہ وہ یا تو درخت کے ساتھ زمین کو لے لے اور توڑنے کی قیمت ادا کردے یا غاصب کو اس کے اکھاڑنے کا پابند بنائے، لیکن مالکیہ نے قیمت دے کر درخت لینے میں یہ قید نہیں لگائی ہے کہ درخت کے اکھاڑنے سے زمین میں نقص واقع ہو[۳]۔

لیکن شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مالک قیمت دے کر درخت کا مالک بننا چاہے یا اجرت کے عوض اس کو باقی رکھنا چاہے تو اصح قول کی رو سے اس کا قبول کرنا اس پر لازم نہ ہوگا[۴]۔

اسی کے مثل حنابلہ کا قول ہے: انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر زمین کا مالک غاصب سے درخت مفت یا قیمت دے کر لینا چاہے اور اس کا مالک یعنی غاصب انکار کرے تو زمین کے مالک کو اس کا اختیار نہ ہوگا اس لئے کہ وہ غاصب کا عین مال ہے جیسا کہ اگر وہ اس میں

---

(۱) حدیث عروہ بن زبیر: "إن رجلين اختصما إلى النبي عليه السلام......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۵۵) نے کی ہے، اور اس کی سند میں انقطاع ہے، اور "العم"، کا معنی لمبا ہونا ہے۔

(۲) الہدایہ مع تکملہ فتح القدیر ۸/ ۲۶۹-۲۷۰، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۶/ ۱۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۰-۲۹۱، کشاف القناع ۴/ ۸۱۔

(۳) کشاف القناع ۴/ ۸۳۔

---

(۱) کشاف القناع ۴/ ۸۳۔

(۲) الہدایہ مع تکملہ فتح القدیر ۸/ ۲۷۰۔

(۳) الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۵۰۔

(۴) مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۱۔

سامان یا اس نوعیت کی دوسری چیز رکھ دے[1]۔

جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ غاصب کو اگر درخت کے اکھاڑنے کا مکلّف بنایا جائے تو اکھاڑنے اور زمین کو حسب سابق برابر کرنے کے اخراجات غاصب پر ہوں گے[2]۔

تفصیل اصطلاح ''غصب'' میں ہے۔

ب- عاریت پر لی گئی زمین میں درخت لگانا:

٦- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ایک مقرر مدت کے لئے یا مدت کا ذکر کئے بغیر مطلقاً درخت لگانے کے لئے زمین کو عاریت پر لینا جائز ہے اور عاریت پر لینے والے کو یہ حق ہے کہ عقد کے اندر شرط لگائی گئی مدت کے اندر، یا اگر عاریت مطلق ہو تو عرف کے مطابق مدت کے اندر اس میں جو درخت چاہے لگائے اور شرط لگائی گئی مدت یا عرف کے مطابق مدت کے گذر جانے کے بعد اسے یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس میں درخت لگائے اور اگر وہ ایسا کرے گا تو اس کا حکم اس شخص جیسا ہے جو غصب کردہ زمین میں درخت لگائے[3]۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ جو شخص تعمیر کے لئے کسی زمین کو عاریت پر دے تو عاریت پر لینے والے کو یہ حق ہے کہ وہ اس میں درخت لگائے، اس لئے کہ عمارت اور درخت دونوں ہیشگی کے ارادہ میں اور زمین کو نقصان پہنچانے میں برابر ہیں[4]۔

(۱) کشاف القناع ۴/ ۸۳۔

(۲) الزرقانی ۶/ ۱۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۱، کشاف القناع ۴/ ۸۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۰۴، الاختیار ۳/ ۵۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۷، مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۹-۲۷۱، کشاف القناع ۴/ ۶۶۔

(۴) الاختیار للموصلی ۳/ ۵۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۹،

شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ تعمیر کے لئے عاریت پر لینے والا درخت نہ لگائے اور درخت لگانے کے لئے عاریت پر لینے والا عمارت نہ بنائے، اس لئے کہ عمارت اور درخت دونوں کا ضرر مختلف ہے، اس لئے کہ عمارت کا ضرر زمین کے ظاہر پر اس کے باطن کے مقابلہ میں زیادہ ہوتا ہے اور درخت لگانے میں اس کے برعکس ہے، اس لئے کہ اس کی جڑیں پھیلی ہوئی ہوتی ہیں[1]۔

ج- رہن میں رکھی ہوئی زمین میں درخت لگانا:

٧- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ راہن کو یہ حق ہے کہ اگر دین مؤجل ہو تو وہ رہن پر دی گئی زمین میں درخت لگائے، اس لئے کہ دین کی ادائیگی کے وقت آنے تک اس کی منفعت کو معطل کرنا مال کو ضائع کرنا ہے جس سے منع کیا گیا ہے، بخلاف اس دین کے جو فوری طور پر واجب الاداء ہو۔

پس اگر راہن رہن پر دی گئی زمین میں درخت لگائے تو درخت رہن میں داخل ہوجائے گا، جیسا کہ حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے[2]۔

شافعیہ کے نزدیک اگر کوئی شخص کسی زمین کو رہن پر دے اور ایک ماہ کے بعد راہن مرتہن کو اس میں درخت لگانے کی اجازت دے دے تو ایک ماہ سے قبل وہ زمین رہن کے حکم کی بنیاد پر امانت ہوگی اور ایک ماہ کے بعد وہ عاریت ہوگی اور عاریت کے حکم کی بنیاد پر اس کا ضمان ہوگا[3]۔اسی طرح مرتہن کی اجازت سے راہن کے لئے اس

= کشاف القناع ۴/ ۶۶۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۹۔

(۲) الدر المختار بہامش ابن عابدین ۵/ ۳۳۷، کشاف القناع عن متن الإقناع ۳/ ۳۳۵۔

(۳) أسنی المطالب ۲/ ۱۷۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۳۱-۱۳۲-۱۳۷۔

میں درخت لگانا جائز ہوگا۔

رہن کے احکام کی تفصیل کے لئے کہ کیا وہ امانت ہے یا قابل ضمان ہے؟ دیکھئے: ''ضمان'' فقرہ ۶۲۔

د-اس زمین میں درخت لگانا جس میں حق شفعہ کا دعوی ہو:

۸-اگر خریدار حق شفعہ والی زمین میں شفیع کے حق شفعہ طلب کرنے سے قبل کوئی عمارت بنادے یا درخت لگادے پھر شفیع اپنے حق شفعہ کا مطالبہ کرے تو اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ فرماتے ہیں کہ شفیع کو اختیار ہے اگر وہ چاہے تو خریدار نے اس کو جس قیمت پر خریدا ہے اسے اور عمارت یا درخت کی قیمت دے کر اس کو لے لے اور اگر وہ چاہے تو خریدار کو اس کے اکھاڑنے کا حکم دے، اس لئے کہ وہ ایسا درخت ہے جس کے ساتھ دوسرے کا ثابت شدہ حق متعلق ہوگیا ہے، صاحب حق کی طرف سے اس کو اجازت نہیں ہے، لہذا اسے توڑ دیا جائے گا جیسا کہ راہن رہن والی زمین میں عمارت بنائے یا درخت لگائے [۱]۔

اسی کے مثل وہ ہے جسے حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ شفیع کو اختیار ہے کہ درخت کی قیمت دے کر درخت کے ساتھ زمین لے لے یا اس کو اکھاڑنے کا حکم دے، لیکن انہوں نے مزید کہا کہ اگر شفیع درخت کو اکھاڑنا چاہے تو اکھاڑنے کی وجہ سے قیمت میں جو نقصان ہوگا اس کا وہ ضامن ہوگا اور وہ وہ فرق ہے جو درخت لگی ہوئی زمین کی قیمت کے درمیان اور خالی زمین کی قیمت کے درمیان ہے [۲]۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ شفعہ اسی وقت ہوگا جب خریدار کو اس کی عمارت یا درخت کی قیمت دی جائے [۱]۔

شافعیہ کے نزدیک اگر خریدار شفعہ والی زمین میں عمارت بنائے، یا درخت لگائے اور شفیع کو ان دونوں کا علم نہ ہو پھر اسے علم ہو جائے تو وہ اسے مفت اکھاڑ دے گا، اس لئے کہ خریدار نے زیادتی کی ہے [۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''شفعۃ'' فقرہ ۴۸۔

چہارم-مسجد اور وقف کی زمین میں درخت لگانا:

۹-مسجد اور موقوفہ زمین میں درخت لگانے کے حکم کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص مسجد میں کوئی درخت لگائے تو وہ مسجد کا ہے، یا ایسی زمین میں لگائے جو مثلاً فقراء کے لئے بنائے گئے مکان پر وقف ہو تو اگر وہ متولی سے کہے: اس کی نگرانی کرو تو وہ وقف کے لئے ہوگا اور اگر وہ ایسا نہ کہے تو یہ درخت خود اس کا ہوگا اور وہ درخت ہٹالے گا، اس لئے کہ اسے یہ ولایت حاصل نہیں ہے، اور وہ وقف کے لئے لگانے والا نہیں ہوگا، حصکفی نے اس جواز کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ درخت مسجد کے نفع کے لئے ہو جیسے کہ نمی کو کم کرنا اور یہ وہ پانی ہے جو زمین سے رستا ہو۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس کے سایہ سے لوگوں کو نفع پہنچانا مقصود ہو اور لوگوں پر تنگی نہ ہو اور اس کی وجہ سے صفوں میں تفریق نہ ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور اگر اس کے پتے یا پھل سے اپنے آپ کو فائدہ پہنچانا مقصود ہو یا اس سے صفوں میں تفریق واقع ہو جائے یا ایسی جگہ میں ہو جس کی وجہ سے کلیسا اور مسجد کے درمیان مشابہت واقع ہو

---

(۱) الہدایہ مع تکملہ فتح القدیر ۸/ ۳۲۲-۳۲۳۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۱۵۷۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۶۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۰۴۔

جائے تومکروہ ہوگا [۱]۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ شخص جس پر زمین ووقف ہو یا اجنبی وقف کی زمین میں عمارت تعمیر کرے یا درخت لگائے، تو اگر وہ بیان کر دے کہ اس نے جو لگایا ہے وہ وقف ہے تو درخت اور عمارت وقف ہوجائے گی، اسی طرح اگر وہ اپنی موت سے قبل نہ بتائے کہ وہ وقف ہے(تو یہ دونوں چیزیں وقف ہوں گی) لیکن اگر وہ بیان کردے کہ وہ اس کی ملکیت ہے تو وہ اس کے لئے یا اس کے وارث کے لئے ہوگی، پس اسے اس کو اکھاڑنے کا حکم دیا جائے گا یا وہ اکھاڑے ہوئے یا ٹوٹے ہوئے ہونے کی حالت میں اس کی جو قیمت ہو وہ لے گا اور اکھاڑنے اور توڑنے کی مشقت سے بچ جائے گا [۲]۔

نووی فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ مسجد میں درخت نہ لگائے جائیں [۳]۔ ایک دوسری جگہ وہ لکھتے ہیں کہ مسجد میں درخت لگانا مکروہ ہے، اور اگر کوئی شخص لگائے تو امام اس کو کاٹ دے گا [۴]۔

زرکشی نے اس موضوع سے متعلق تفصیل بیان کی ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں: مساجد میں درخت اور کھجور لگانا اور کنواں کھودنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں نمازیوں پر تنگی پیدا کرنا ہے اور صحیح یہ ہے کہ ایسا کرنا حرام ہے اس لئے کہ اس میں نماز کی جگہ کو گھیرنا ہے اور تنگی پیدا کرنا ہے اور پرندوں کی بیٹ کی وجہ سے نجاستوں کو لانا ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مسجد میں درخت لگانا جائز نہیں ہے، امام احمد فرماتے ہیں کہ مسجد ہونے کے بعد اگر کھجور کا درخت لگایا جائے تو یہ لگانا ناحق ہوگا، لہذا میں اس سے کھانے کو پسند نہیں کرتا ہوں اور اگر امام اسے اکھاڑ دے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ مسجد اس کام کے لئے نہیں بنائی گئی ہے بلکہ صرف اللہ کے ذکر کے لئے اور نماز پڑھنے اور قرآن کی تلاوت کے لئے بنائی گئی ہے، اور اس لئے بھی کہ درخت سے مسجد کو نقصان ہوگا اور وہ نمازیوں کو اس کی جگہ میں نماز پڑھنے سے مانع بنے گا، اس کے پتے اور پھل مسجد میں گریں گے اور گوریے اور پرندے اس پر بیٹھیں گے اور مسجد میں بیٹ کریں گے، بسا اوقات بچے اس کے لئے مسجد میں جمع ہوں گے اور اس پر پتھر پھینکیں گے تا کہ اس کا پھل گرے [۱]۔

پنجم- غیر آباد زمین میں درخت لگانا:

۱۰- فقہائے حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ غیر آباد زمین میں درخت لگانا اس کے آباد کرنے کا ایک سبب ہے [۲]۔

غیر آباد زمین کو آباد کرنے کے مسائل کی تفصیل اصطلاح ''إحیاء الموات''، فقرہ ۲۴ میں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۴۴، فتح القدیر مع الہدایہ ۵/ ۴۴۹۔

(۲) الشرح الصغیر ومعہ بلغۃ السالک لأقرب المسالک ۴/ ۱۳۶-۱۳۷۔

(۳) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۶۲۔

(۴) الروضہ ۱/ ۲۹۷۔

(۱) إعلام الساجد ۱/ ۳۴۱-۳۴۳، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۳۴-۶۳۵۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۸۶، جواہر الإکلیل ۵/ ۲۰۳، التاج والإکلیل علی ہامش الحطاب ۶/ ۱۲، مغنی المحتاج ۲/ ۳۶۶۔

غرغرہ

تعریف:

۱- لغت میں غرغرہ اور تغرغر کا معنی یہ ہے کہ آدمی پانی کو حلق میں بار بار لوٹائے اور اسے حلق سے نیچے نہ اتارے، اور غرور اس دوا کو کہتے ہیں جس سے غرغرہ کیا جائے، تغرغرت عیناہ: یعنی اس کی آنکھیں آنسو سے ڈبڈبا گئیں اور غرغرہ کا معنی حلق میں روح کا اٹکنا بھی ہے [1]۔

اصطلاح میں: فقہاء لفظ غرغرہ کو اس کے لغوی معنی ہی میں استعمال کرتے ہیں [2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مضمضۃ (کلی کرنا):

۲- پانی کو منہ میں حرکت دینا پھر اس کو پھینک دینا مضمضہ ہے۔

لیکن غرغرہ پانی کو حرکت دینا اور منہ کی گہرائی میں اس کے پہنچنے کے ساتھ اسے گردش دینا ہے، پس غرغرہ جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں: کلی کرنے میں مبالغہ کرنا ہے [3]۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط۔

(۲) ابن عابدین ۱/۷۹، ۱/۵۷، الحطاب ۱/۲۴۶، الزرقانی ۲/۸۴، نہایۃ المحتاج ۱/۱۷۲، الآداب الشرعیہ ۱/۱۲۹، المغنی ۱/۱۰۴۔

(۳) لسان العرب، ابن عابدین ۱/۷۸، الدسوقی ۱/۹۷، الحطاب ۱/۲۴۵-۲۴۶، المغنی ۱/۱۰۴۔

ب- احتضار:

۳- احتضار: موت کی علامتوں کے ظاہر ہونے کے ساتھ موت سے قریب ہونا ہے اور غرغرہ حلق میں روح کا اٹکنا ہے۔

دیکھئے: اصطلاح "احتضار"، فقرہ ۱، ۲۔

اجمالی حکم:

فقہاء نے سنن وضو میں اور توبہ میں غرغرہ کا ذکر کیا ہے۔

الف- وضو میں:

۴- مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک کلی کرنے میں مبالغہ کرنا وضو کے مستحبات میں سے ہے اور وہ غرغرہ کے ذریعہ ہوتا ہے، حنفیہ کا ظاہر مذہب بھی یہی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اور حنفیہ کے دوسرے قول میں کلی کرنے میں مبالغہ کرنا سنن وضو میں سے ہے [1]۔

ب- توبہ کی قبولیت میں غرغرہ کا اثر:

۵- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کافر کی توبہ (یعنی اس کا اسلام قبول کرنا) مقبول ہے بشرطیکہ وہ غرغرہ سے قبل ہو۔

غرغرہ کے وقت گنہگار مومن کی توبہ کی قبولیت کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس حالت میں اس کی توبہ مقبول نہیں ہوگی۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "توبۃ"، فقرہ ۱۰۔

(۱) ابن عابدین ۱/۷۹، الحطاب ۱/۲۴۶، نہایۃ المحتاج ۱/۱۷۲، المغنی ۱/۱۰۴۔

غرق

تعریف:

۱- لغت میں غرق کا معنی پانی میں ڈوب جانا ہے، کہا جاتا ہے: رجل غرق و غریق (ڈوبنے والا آدمی) اور ایک قول یہ ہے کہ غرق: پانی میں ڈوبنے والا ہے اور غریق: اس میں مرجانے والا ہے۔

ابوعدنان کہتے ہیں کہ غرق وہ ہے جس پر پانی غالب آجائے اور ڈوبا نہ ہو، پس جب وہ ڈوب جائے تو وہ غریق ہے [۱]۔

اور غرق کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

غمر:

۲- غمر کا ایک معنی زیادہ پانی ہے، ابن سیدہ وغیرہ کہتے ہیں: کہا جاتا ہے: ماء غمر: زیادہ اور ڈوبانے والا پانی [۲]۔ اور اس کا معنی: ڈھانپ لینا ہے، کہا جاتا ہے: غمره الماء غمرا: (پانی نے اس کو ڈھانپ لیا)۔

اور (دونوں میں) تعلق یہ ہے کہ غمر کبھی ڈوبنے کا سبب ہوتا ہے۔

(۱) لسان العرب۔

(۲) لسان العرب۔

غرق سے متعلق احکام:

غرق کے ساتھ چند احکام متعلق ہیں، ان میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

الف-غرق کا شہادت کے اسباب میں سے شمار کیا جانا:

۳- غرق شہادت کے اسباب میں سے ہے، جو شخص ڈوب کر مرجائے وہ آخرت میں شہید کا مقام ومرتبہ پائے گا، بشرطیکہ اس نے جان بوجھ کر ایسا نہ کیا ہو، صحیح حدیث میں ہے: "**الشهداء خمسة: المطعون، والمبطون، والغرق، وصاحب الهدم، والشهيد في سبيل الله**" [۱] (شہدا پانچ قسم کے ہیں: مرض طاعون سے مرنے والا، درد شکم سے مرنے والا، ڈوب کر مرنے والا، دب کر مرنے والا اور اللہ کے راستے میں شہید ہونے والا)۔

ڈوبنے والا آخرت کے شہداء میں سے ہے، اس لئے کہ وہ آخرت میں شہداء کا مقام ومرتبہ پائے گا، لیکن دنیا میں اس کے احکام اللہ کے راستے میں شہید ہونے والے کے احکام سے الگ ہیں، اور وہ (یعنی اللہ کے راستے میں شہید ہونے والا) وہ ہے جو کفار سے جنگ کرنے میں شہید ہو، پس ڈوبنے والے کو غسل دیا جائے گا اور اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی، بخلاف اللہ کے راستے میں شہید ہونے والے کے [۲]۔

تفصیل اصطلاح "شہید"، فقرہ ۳، ۴ میں ہے۔

(۱) حدیث: "الشهداء خمسة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۴۲) اور مسلم (۳/ ۱۵۲۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) المحلی مع القلیوبی ۱/ ۳۳۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۹۶-۴۹۷، رد المحتار ۱/ ۶۱۱۔

ب- دشمنوں سے جنگ کرنے میں انہیں ڈبونا:

۴- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ دشمنوں سے جنگ کرنے میں انہیں پانی میں ڈبونا جائز ہے، اور حنفیہ نے اس کے جواز میں یہ قید لگائی ہے کہ مسلمان انہیں ڈبونے کے لئے ان پر پانی چھوڑے بغیر بلا سخت مشقت کے ان پر کامیاب ہونے پر قادر نہ ہوسکیں۔ پس اگر کامیابی پر قادر ہوجائیں تو انہیں ڈبونا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں ان کے بچوں اور عورتوں کو اور ان مسلمانوں کو ہلاک کرنا ہے جو ان کے پاس ہیں (۱)۔

اور تفصیل اصطلاح ''جہاد'' فقرہ ۳۲ میں ہے۔

ج- ڈبو کر قتل کرنا:

۵- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ قتل عمد ہی کی ایک صورت یہ ہے کہ مجرم کسی شخص کو ایسے پانی میں ڈال دے جو اس جیسے آدمی کو ڈبو دینے والا ہو اور جس سے وہ عادتاً بچ نہ سکے، جیسے کہ سمندر جبکہ اس میں موجوں کی طغیانی ہو اور وہ تیر کر اس سے نہ بچ سکتا ہو، اس لئے کہ تیراکی سے عاجز ہو یا اچھی طرح نہ تیر سکتا ہو یا کندھے کے پیچھے اس کے ہاتھ بندھے ہوں یا وہ لنجا ہو اور وہ ڈوب جائے تو یہ قتل عمد ہے اور اس میں قصاص واجب ہوگا، لیکن اگر وہ اچھی طرح تیرنا جانتا ہو اور اس میں اس کے ڈالے جانے کے بعد کوئی عارض اس کو تیرنے سے روک دے مثلاً ہوا اور موج تو یہ شبہ عمد ہے، بخلاف اس صورت کے جبکہ اس کا ڈالا جانا سمندر کی طغیانی کے وقت ہو، اس لئے کہ وہ عام حالات میں مہلک ہے، اس سے چھٹکارا پانا اس کے لئے ممکن نہیں، لیکن اگر ایسے شخص کو جو باشعور ہو اور حرکت کرنے پر قادر ہو ایسے جاری یا ٹھہرے ہوئے پانی میں ڈبونے کی غرض سے ڈال دے جو عرف میں ڈبونے والا نہ سمجھا جاتا ہو اور وہ اس میں لیٹ کر ٹھہرا رہ جائے اور ڈوب کر مرجائے تو نہ ضمان واجب ہوگا نہ کفارہ، اس لئے کہ وہ اپنے آپ کو ہلاک کرنے والا ہے (۱)۔

(۱) القلیوبی ۴/ ۲۱۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۷۷، ابن عابدین ۳/ ۲۲۳۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۴۳ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، مغنی المحتاج ۴/ ۸، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۴۱، بدائع الصنائع ۷/ ۲۳۴، الدسوقی ۴/ ۲۴۳۔

غرقی

تعریف:

۱- الغرقی لغت میں غریق اور غرِق کی جمع ہے، اور وہ پانی میں ڈوبنے والا ہے، خلیل سے نقل کیا گیا ہے کہ غرِق، بغیر موت کے پانی میں ڈوبنے والا ہے اور اگر مرجائے تو وہ غریق ہے (۱)۔

فقہاء لفظ غریق کو ان ہی دونوں معنوں میں استعمال کرتے ہیں جو خلیل سے منقول ہے، چنانچہ وہ لفظ غریق کو پانی میں اس ڈوبنے والے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں جو نہ مرے اور نکالے جانے کا محتاج ہو، ''الاختیار'' میں ہے کہ جو شخص کسی اندھا کو کنویں میں گرنے کے قریب دیکھے تو اس کو بچانا اس پر واجب ہوگا اور یہ ایسا ہوگا جیسے ڈوبنے والے کو بچانا (۲)، اسی طرح وہ اس لفظ کو پانی میں ڈوبنے اور فوری طور پر مرجانے کے معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں اور یہ اس موقع پر جب وہ ڈوبنے والوں کی میراث کے سلسلہ میں کلام کرتے ہیں (۳)۔

غرقی سے متعلق احکام:

الف- ڈوبنے والے کو نکالنے کے لئے نماز کو توڑنا:

۲- ڈوبنے والے کی فریادرسی کرنا اور اسے ڈوبنے سے بچانے کے لئے کام کرنا ہر مسلمان پر واجب ہے، جبکہ اسے اس کی استطاعت ہو، فقہاء فرماتے ہیں: کسی ڈوبنے والے کی فریادرسی کے لئے نماز کا توڑنا واجب ہے، بشرطیکہ وہ اس پر قادر ہو، خواہ نماز فرض ہو یا نفل اور خواہ ڈوبنے والا نمازی سے مدد طلب کرے یا وہ مدد طلب کرنے میں کسی کو متعین نہ کرے، یہاں تک کہ خواہ نماز کا وقت تنگ ہو، اس لئے کہ قضا کے ذریعہ نماز کا تدارک ممکن ہے، جبکہ ڈوبنے والے کا تدارک ممکن نہیں (۱)۔

ب- ڈوبنے والے کو بچانے سے گریز کرنے کا حکم:

۳- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مسلمان ایسے ڈوبنے والے کے نکالنے کو چھوڑ دینے کی وجہ سے گنہگار ہوگا جو معصوم الدم ہو، لیکن اس کو بچانے سے گریز کرنے کے حکم میں اختلاف ہے کہ کیا اس پر قصاص واجب ہوگا یا دیت یا اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا؟ حنفیہ، شافعیہ اور (ابوالخطاب کے علاوہ) حنابلہ کے نزدیک جیسا کہ ان کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ ڈوبنے والا اگر ڈوب کر مرجائے تو اس کے نکالنے سے گریز کرنے والے پر کوئی ضمان نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے اسے ہلاک نہیں کیا ہے اور نہ اس سے اس میں کوئی مہلک فعل سرزد ہوا ہے، لیکن وہ گنہگار ہوگا۔

مالکیہ اور حنابلہ میں سے ابوالخطاب کے نزدیک وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے اسے ہلاک ہونے سے نہیں بچایا حالانکہ اس کے لئے یہ ممکن تھا، مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ قصداً نکالنا چھوڑ دے تو اس کے مال میں دیت واجب ہوگی اور اگر اس کو تاویل کرتے ہوئے

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) الاختیار ۴/۱۷۵۔
(۳) المبسوط ۳۰/۲۷۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۴۴۰، کشاف القناع ۱/۳۸۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۸۹، مغنی المحتاج ۱/۹۸۔

چھوڑ دے تو دیت اس کے عاقلہ پر ہوگی [1]۔

ڈبو کر جنایت کرنے کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''غرق'' فقرہ ۵۔

ج- ڈوبنے والوں کا شہداء میں شمار کیا جانا:

۴- فقہاء ڈوبنے والوں کو شہیدوں میں شمار کرتے ہیں، اس لئے کہ صحیح اثر ہے: ''الشهداء خمسة: المطعون، والمبطون، والغرق، وصاحب الهدم، والشهيد في سبيل الله'' [2] (شہدا پانچ ہیں: مرض طاعون سے مرنے والا، پیٹ کے مرض میں مرنے والا، ڈوب کر مرنے والا، دب کر مرنے والا اور اللہ کے راستے میں شہید ہونے والا)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''شہید'' فقرہ ۴ اور ''غرق'' فقرہ ۳۔

د- ڈوبنے والوں کی میراث:

۵- ڈوبنے والوں کے بارے میں اگر یہ معلوم نہ ہو کہ ان میں سے پہلے کون مرا ہے تو ان میں سے بعض بعض کا وارث نہ ہوگا اور ان میں سے ہر ایک کی میراث اس کے زندہ وارثین کو حاصل ہوگی، یہ قول حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمر بن الخطابؓ کا ہے۔

غُرم

دیکھئے: ''غرامات''۔

غُرَماء

دیکھئے: ''اِفلاس''۔

---

(۱) الاختیار ۴/۱۷۵، حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۴۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۱۱، کشاف القناع ۶/۱۵، المغنی ۷/۸۳۴۔

(۲) حدیث: ''الشهداء خمسة......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/۴۲) اور مسلم (۳/۱۵۲۱) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

غُروب

تعریف:

۱- غروب کا معنی لغت میں دور ہونا ہے، کہا جاتا ہے: **غربت الشمس تغرب غربا و غروبا** : یعنی سورج دور ہوگیا اور اپنی غائب ہونے کی جگہ میں چھپ گیا۔

اور **غرب الشخص** (راء کے ضمہ کے ساتھ) **غرابةً** : اپنے وطن سے دور ہوگیا، اس سے اسم فاعل ''غریب'' ہے، **أغرب الرجل**: یعنی آدمی مغرب (کی سمت) میں آیا، اور **غرب القوم**: یعنی قوم مغرب کی طرف گئی۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

شروق:

۲- شروق کا معنی لغت میں آفتاب کا طلوع ہونا ہے، کہا جاتا ہے: **شرقت الشمس شروقا**، (باب نصر) قعد سے: یعنی آفتاب طلوع ہوا اور اس نے زمین کو روشن کردیا، اور **أشرقت الأرض** زمین آفتاب کے طلوع ہونے سے روشن ہوگئی۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، غریب القرآن للأصفہانی، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۲۔

أشرق: یعنی آفتاب طلوع ہونے کے وقت میں داخل ہوا، ایام تشریق کا نام ایام تشریق اس لئے رکھا گیا کہ قربانی کے گوشت اس میں یعنی دھوپ میں خشک کئے جاتے ہیں۔

شرق اور مشرق کا معنی آفتاب طلوع ہونے کی جہت کے ہیں۔

اور مشرق کا معنی عیدگاہ ہے، یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ اس میں آفتاب طلوع ہونے کے وقت نماز پڑھی جاتی ہے [۱]۔

اور شروق غروب کی ضد ہے۔

غروب سے متعلق احکام:

غروب کے ساتھ کچھ احکام متعلق ہیں: جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف- نماز میں:

۳- آفتاب غروب ہونے سے عصر کا وقت ختم ہوجاتا ہے اور اس کے غروب ہونے سے مغرب کا وقت شروع ہوتا ہے، اس کے باوجود فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ جو آفتاب غروب ہونے سے قبل عصر کی ایک رکعت پالے تو وہ اس کو پانے والا ہوگا، خواہ وہ اسے کسی عذر کی وجہ سے مؤخر کرے یا بغیر عذر کے [۲]، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**من أدرک رکعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرک الصبح، ومن أدرک رکعة من**

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، غریب القرآن للأصفہانی۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۴۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲، المجموع للنووی ۳/ ۲۵- ۲۸، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۷۷- ۳۸۰۔

العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر"[1] (جو شخص آفتاب طلوع ہونے سے قبل صبح کی ایک رکعت پالے تو وہ صبح کی نماز پالے گا اور جو شخص آفتاب غروب ہونے سے قبل عصر کی ایک رکعت پالے تو وہ عصر کی نماز پالے گا)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "اوقات الصلاۃ"، فقرہ ۹ میں ہے۔

ب- شفق کا غروب ہونا:

۴- جمہور فقہاء کے نزدیک شفق کا غروب ہونا مغرب کے وقت کے نکلنے اور عشاء کے وقت کے داخل ہونے کی علامت ہے، مالکیہ اور قول جدید میں شافعیہ کا اختلاف ہے۔

شفق سے کیا مراد ہے، آیا سفیدی یا سرخی؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح "اوقات الصلاۃ"، فقرہ ۱۱، ۱۲ میں ہے۔

ج- آفتاب غروب ہونے کے وقت نماز کا مکروہ ہونا:

۵- جن اوقات میں نماز مکروہ ہے: ان میں سے ایک عصر کی نماز کے بعد کا وقت ہے جب تک کہ آفتاب غروب نہ ہوجائے اور (دوسرے) آفتاب غروب ہونے کے وقت جب تک کہ وہ پوری طرح غروب نہ ہوجائے اور اس کی ٹکیہ چھپ نہ جائے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے اس سے منع فرمایا ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**نهى رسول الله ﷺ عن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس**"[1] (رسول اللہ ﷺ نے عصر کے بعد نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے جب تک کہ آفتاب غروب نہ ہوجائے)، اور اس لئے کہ وہ شخص جس نے رسول اللہ ﷺ سے نماز کے بارے میں دریافت کیا تھا آپ ﷺ نے اس سے ایک طویل حدیث میں فرمایا: "**ثم أقصر عن الصلاة حتى تغرب الشمس، فإنها تغرب بين قرني شيطان، وحينئذ يسجد لها الكفار**"[2] (پھر نماز پڑھنے سے رک جاؤ یہاں تک کہ سورج غروب ہوجائے، اس لئے کہ وہ شیطان کے دونوں سینگوں کے درمیان غروب ہوتا ہے اور اس وقت کفار اسے سجدہ کرتے ہیں)۔

تفصیل اصطلاح "اوقات الصلاۃ"، فقرہ ۲۳ میں ہے۔

د- صدقہ فطر میں:

۶- صدقۂ فطر کے وجوب کے وقت کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فرماتے ہیں کہ یہ صدقہ رمضان کے آخری دن کے آفتاب غروب ہونے سے واجب ہوتا ہے، دوسرے حضرات فرماتے ہیں کہ عید کے دن فجر طلوع ہونے سے واجب ہوتا ہے۔

تفصیل اصطلاح "زکاۃ الفطر"، فقرہ ۸ میں ہے۔

---

(۱) حدیث: "من أدرک رکعة من الصبح......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۶) اور مسلم (۱/ ۴۲۴) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۸) اور مسلم (۱/ ۵۶۷) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "ثم أقصر عن الصلاة حتى تغرب الشمس......" کی روایت مسلم (۱/ ۵۷۰) نے حضرت عمرو بن عبسہؓ سے کی ہے۔

ھ- روزوں میں:

۷- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ روزہ دار پر یہ واجب ہے کہ اپنے روزہ کے دن طلوع فجر سے آفتاب غروب ہونے تک مفطرات (کھانے، پینے اور جماع) سے باز رہے اور غروب آفتاب کے سلسلہ میں اسے اطمینان ہوجائے اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى الَّيْلِ"[1] (پھر روزہ کو رات تک پورا کرو)۔

اسی طرح فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آفتاب غروب ہونے سے روزہ ختم ہوجاتا ہے اور پورا ہوجاتا ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا قول ہے: "إذا أقبل الليل من هاهنا، وأدبر النهار من هاهنا، وغربت الشمس، فقد أفطر الصائم"[2] (جبکہ رات یہاں سے آجائے اور دن یہاں سے چلا جائے اور آفتاب غروب ہوجائے تو روزہ دار کے لئے افطار کا وقت ہوجائے گا)، نیز نبی ﷺ کا قول ہے: "إذا رأيتم الليل أقبل من هاهنا فقد أفطر الصائم" (جب تم رات کو یہاں سے دیکھو تو روزہ دار کے افطار کا وقت ہوجائے گا)، راوی کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے اپنے دست مبارک سے مشرق کی طرف اشارہ فرمایا[3]۔

نووی فرماتے ہیں کہ ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ غروب کے بعد

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۷۔

(۲) حدیث: "إذا أقبل الليل من هاهنا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۹۶/۴) اور مسلم (۷۷۲/۲) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) حدیث: "إذا رأيتم الليل أقبل من هاهنا......" کی روایت بخاری (فتح الباری (۱۹۸/۴)، مسلم (۷۷۳/۲) نے حضرت عبداللہ بن ابی اوفی سے کی ہے۔

رات کے ایک جز میں امساک واجب ہوگا تاکہ اس کی وجہ سے دن کی تکمیل متحقق ہوجائے۔

اس بنیاد پر اگر روزہ دار فرض روزہ افطار کرلے اس حال میں کہ وہ آفتاب غروب ہونے کا گمان کررہا ہو، پھر اس کے خلاف ظاہر ہو تو اس پر قضا لازم ہوگی، اس لئے کہ حضرت علی بن حنظلہ نے اپنے والد سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں: "كنت عند عمرؓ في رمضان فأفطر وأفطر الناس فصعد المؤذن ليؤذن فقال: أيها الناس هذه الشمس لم تغرب، فقال عمرؓ: من كان أفطر فليصم يوما مكانه" و فی روایة: فقال عمر: لا نبالي والله يوما نقضي مكانه" (میں رمضان میں حضرت عمرؓ کے پاس تھا انہوں نے افطار کیا اور لوگوں نے افطار کیا پھر مؤذن اذان دینے کے لئے چڑھا تو اس نے کہا: اے لوگو! سورج تو غروب نہیں ہوا ہے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ جس شخص نے افطار کیا ہو اسے چاہئے کہ اس کی جگہ ایک دن روزہ رکھے، اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: ہمیں کوئی پرواہ نہیں ہے، خدا کی قسم ہم لوگ اس کی جگہ ایک دن کی قضا کریں گے)۔

اس لئے بھی کہ اصل دن کا باقی رہنا ہے، لہذا اس پر قضا لازم ہوگی۔

اسحاق بن راہویہ اور بعض علمائے سلف فرماتے ہیں کہ: اس کا روزہ صحیح ہوگا اور اس پر قضا واجب نہ ہوگی[1]۔ اس لئے کہ حدیث ہے: "إن الله تعالى تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان، وما استكرهوا عليه"[2] (بے شک اللہ تعالی نے میری امت سے غلطی،

(۱) البدائع ۹۰/۲، جواہر الإکلیل ۱۵۰/۱، المجموع للنووی ۳۰۴/۶، المغنی لابن قدامہ ۸۶/۳۔

(۲) حدیث: "إن الله تجاوز عن أمتي......" کی روایت ابن ماجہ (۶۵۹/۱)

بھول چوک اور جس عمل پر انہیں مجبور کیا جائے اسے معاف کیا ہے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''اِمساک''، فقرہ ۵ میں ہے۔

= نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (۱/ ۳۵۳) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے، سخاوی نے المقاصد الحسنہ (رص ۲۲۹-۲۳۰) میں مطول طریقے پر اس کی روایت کی ہے اور فرمایا کہ ان طرق کے مجموعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ حدیث کی کوئی نہ کوئی اصل ہے۔

غرور

تعریف:

۱- غرور (غین کے ضمہ کے ساتھ) لغت میں اس کا معنی باطل ہے، کفوی لکھتے ہیں: غرور: غلط کو اس طرح مزین کرنا ہے کہ اس سے یہ وہم ہو کہ یہ درست ہے۔

غرور (غین کے فتحہ کے ساتھ) ہر وہ مال و جاہ، شہوت اور شیطان ہے جو انسان کو دھوکہ میں ڈالے، اس کی تفسیر شیطان کے ساتھ کی گئی ہے اس لئے کہ وہ دھوکہ دینے والوں میں سب سے زیادہ خبیث ہے اور اس کی تفسیر دنیا کے ساتھ بھی کی گئی ہے، اس لئے کہ کہا گیا ہے کہ دنیا دھوکہ دیتی ہے، نقصان پہنچاتی ہے اور گذر جاتی ہے[۱]۔

اصطلاح میں ابن عرفہ فرماتے ہیں کہ غرور وہ شئ ہے جس کے ظاہر کو تم دیکھو تو پسند کرو اور اس کا باطن مکروہ یا مجہول ہو اور شیطان غرور ہے، اس لئے کہ وہ نفس کی خواہشات پر ابھارتا ہے اور اس کے پیچھے وہ شئ ہوتی ہے جو بری لگتی ہے، وہ لکھتے ہیں کہ اسی قبیل سے بیع غرر ہے اور یہ وہ ہے جس کا ظاہر بیع ہو جس سے دھوکہ ہو اور باطن مجہول ہو[۲]۔

(۱) المفردات للراغب الأصفہانی، القاموس المحیط، لسان العرب، الکلیات لأبی البقاء الکفوی ۳/ ۲۹۶۔

(۲) القرطبی ۴/ ۳۰۲۔

غرور علمائے آداب شرعیہ کے نزدیک نفس کا ایسی چیز سے سکون پانا ہے جو خواہش کے موافق ہو اور شیطان کے دھوکہ اور شبہ کی وجہ سے اس کی طرف طبیعت مائل ہو(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- خدع:

۲- خدع یہ ہے کہ صحیح صورت کو انسان سے پوشیدہ رکھے اور اسے ناپسندیدہ چیز میں ڈال دے، جبکہ غرور وہم میں ڈالنا ہے جو انسان کو ایسے فعل پر آمادہ کرے جو اس کے لئے نقصان دہ ہو، مثلاً یہ کہ وہ سراب کو دیکھے اور اسے پانی سمجھ لے، تو اپنے پانی کو ضائع کردے اور پیاس کی وجہ سے مرجائے تو پانی کو ضائع کرنا ایسا فعل ہے جہاں تک اسے سراب کے دھوکہ نے پہنچایا ہے۔

توسع کے طور پر غرور کا نام کبھی خدع رکھا جاتا ہے اور خدع کا نام غرور(۲)۔

ب- کبر:

۳- کبر "تکبر" کا اسم ہے اور وہ اپنے کو بڑا اور دوسرے کو حقیر سمجھنا ہے، اس کا سبب مال دار ہونا اور منصب اور نسب یا فضل کی وجہ سے ممتاز ہونا ہے(۳)۔

راغب اصفہانی لکھتے ہیں: کبر یعنی انسان کا اپنے بارے میں یہ سمجھنا ہے کہ وہ دوسرے سے بڑا ہے اور تکبر اس کا اظہار کرنا ہے اور یہ ایسی صفت ہے جس کا مستحق اللہ کے سوا کوئی اور نہیں ہے اور مخلوق میں سے جو اس کا دعوی کرے تو وہ اس میں جھوٹا ہے(۱)۔

کبر اور غرور کے درمیان تعلق یہ ہے کہ متکبر اور مغرور دونوں جاہل ہیں، اس لئے کہ کبر خود پسندی سے پیدا ہوتا ہے اور خود پسندی محاسن کی حقیقت سے ناواقفیت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اور جہالت انسانیت سے نکلنے کی بنیاد ہے(۲)۔

ج- عجب:

۴- عجب نعمت کو بڑا سمجھنا اور اس کی طرف مائل ہونا ہے منعم کی طرف اس کی نسبت کرنے کو فراموش کرجانے کے ساتھ(۳)۔

راغب لکھتے ہیں: **عجب** انسان کا اپنے آپ کو ایسے مرتبہ کا مستحق سمجھ لینا ہے جس کا وہ مستحق نہ ہو اور خود پسندی کی اصل انسان کا اپنے نفس کو پسند کرنا ہے(۴)، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"حبک الشئ یعمی ویصم"**(۵) (کسی چیز کی محبت تمہیں اندھا اور بہرہ کردیتی ہے)، اور جو شخص اندھا اور بہرہ ہوجائے اس پر اپنے عیوب کا دیکھنا دشوار ہوگا۔

غرور اور عجب کے درمیان تعلق یہ ہے کہ وہ دونوں برے اوصاف میں سے ہیں۔

---

(۱) إحیاء علوم الدین ۳/ ۳۶۸ طبع الحلبی۔
(۲) الفروق اللغویۃ لأبی ہلال العسکری ص ۲۱۴ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ۔
(۳) المصباح المنیر، المنہج المسلوک فی سیاسۃ الملوک ص ۴۱۹۔

---

(۱) الذریعۃ إلی مکارم الشریعۃ للراغب الأصفہانی ص ۲۹۹-۳۰۰۔
(۲) الذریعۃ إلی مکارم الشریعۃ ص ۳۰۰، إحیاء علوم الدین ۳/ ۳۶۸۔
(۳) إحیاء علوم الدین ۳/ ۳۶۰۔
(۴) الذریعۃ إلی مکارم الشریعہ ص ۳۰۶-۳۰۷۔
(۵) حدیث: "حبک الشئ یعمی ویصم" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۴۵) نے حضرت ابو درداء سے کی ہے، اور عراقی نے تخریج احادیث احیاء علوم الدین (۳/ ۳۱) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

شرعی حکم:

۵- غرور شرعاً مذموم ہے، اس کی مذمت میں قرآن کریم اور سنت نبویہ مطہرہ موجود ہیں[1]، اس سلسلہ میں اللہ سبحانہ وتعالی کا یہ قول ہے: "فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُمْ بِاللّٰهِ الْغَرُوْرُ"[2] (سو دنیوی زندگی تمہیں کہیں دھوکہ میں نہ ڈال دے اور نہ کہیں وہ بڑا فریبیا تمہیں اللہ کی باب میں دھوکہ میں رکھے)، نبی ﷺ کا قول ہے: "الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، والعاجز من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله"[3] (عقل مند وہ ہے جو اپنے نفس پر قابو پالے اور موت کے بعد کے لئے عمل کرے اور عاجز وہ ہے جو خواہش نفس میں اپنے نفس کی پیروی کرے اور اللہ تعالی پر تمنا کرے)۔

غرور کے اقسام:

قرآن وسنت کے نصوص کو غلط سمجھنے کی وجہ سے غرور:

۶- دھوکہ کھائے ہوئے لوگوں میں سے وہ شخص ہے جو اس غلط فہم سے دھوکہ کھا جائے جسے اس نے قران وسنت کے نصوص سے سمجھے اور اس پر بھروسہ کر لے، جیسا کہ بعض لوگ اللہ تعالی کے اس قول پر بھروسہ کرتے ہیں: "إِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا"[4] (بیشک اللہ سارے گناہ معاف کردے گا) یہ بدترین قسم کی جہالت ہے، اس لئے کہ شرک اس آیت میں داخل ہے اور بے شک وہ تمام گناہوں کی جڑ اور بنیاد ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہ آیت توبہ کرنے والوں کے حق میں ہے، بے شک اللہ تعالی ہر توبہ کرنے والے کے گناہ کو بخش دیتا ہے خواہ وہ جس گناہ سے بھی توبہ کرے اور اگر یہ آیت توبہ نہ کرنے والوں کے حق میں ہو تو وعید کے تمام نصوص باطل ہوجائیں گے[1]، اور جیسے کہ بعض لوگ رسول اللہ ﷺ کے اس قول پر بھروسہ کرتے ہیں جسے آپ نے اپنے رب سے نقل کیا ہے: "أنا عند ظن عبدى بي، فليظن بي ماشاء"[2] (میرا بندہ میرے بارے میں جو گمان کرتا ہے میں اسی کے مطابق اس کے ساتھ معاملہ کرتا ہوں، پس وہ میرے ساتھ جو چاہے گمان رکھے)۔ یعنی اس کے گمان میں جیسا ہوگا میں اس کے ساتھ ویسا ہی معاملہ کروں گا، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ حسن ظن صرف احسان کے ساتھ ہوتا ہے، لیکن جو شخص کہ بدکار اور کبیرہ گناہوں اور ظلم اور (شریعت کی) مخالفتوں پر اصرار کرنے والا ہو تو معاصی اور ظلم وحرام کی وحشت اسے اپنے رب کے ساتھ حسن ظن قائم کرنے سے روکتی ہے، حسن بصری فرماتے ہیں: بے شک مومن اپنے رب سے حسن ظن رکھتا ہے تو اچھا عمل کرتا ہے اور فاجر اپنے رب سے بدگمانی رکھتا ہے اس لئے برا عمل کرتا ہے[3]۔

۷- بعض نافرمان اور گنہگار لوگ اللہ تعالی کے عفو وکرم سے دھوکہ کھا کر کہتے ہیں کہ بے شک اللہ کریم ہے، اور ہم تو صرف اس کے عفو

(۱) إحياء علوم الدين ۳/ ۳۶۸۔
(۲) سورۂ لقمان/ ۳۳۔
(۳) حديث: "الكيس من دان نفسه......" کی روایت ترمذی (۴/ ۶۳۸) اور حاکم (۱/ ۵۷) نے حضرت شداد بن اوسؓ سے کی ہے، اور ذہبی نے اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔
(۴) سورۂ زمر/ ۵۳۔

(۱) الداء والدواء/ ص ۲۶۔
(۲) حديث: "أنا عند ظن عبدى بي......" کی روایت احمد (۳/ ۴۹۱) اور حاکم (۴/ ۲۴۰) نے حضرت واثلہ بن اسقع سے کی ہے، اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔
(۳) الداء والدواء/ ص ۲۸-۲۹۔

پر بھروسہ کرتے ہیں [۱]، ان دھوکہ کھانے والوں نے اللہ کی رحمت اور اس کے عفو وکرم پر اعتماد کیا اور اس کے امر ونہی کو ضائع کر دیا اور اس بات کو فراموش کر گئے کہ وہ سخت سزا دینے والا ہے اور اس کا عذاب مجرم قوم سے رد نہیں کیا جاسکتا اور جو شخص گناہ پر اصرار کرنے کے ساتھ معافی پر اعتماد کرے تو معاند کی طرح ہے۔ معروف کہتے ہیں کہ: جس کی تم اطاعت نہیں کرتے اس کی رحمت کی امید کرنا رسوائی اور حماقت ہے۔

بعض علماء فرماتے ہیں کہ جو تین درہم کے چرانے پر دنیا میں تمہارا ایک عضو کاٹ دے تو (اس کی طرف سے) اس بات سے مامون مت ہو کہ آخرت میں اس کی سزا اسی طرح کی ہوگی [۲]۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ اللہ تعالی اپنی وسعت رحمت کے باوجود سخت سزا دینے والا ہے، اور اس نے کفار کو ہمیشہ جہنم میں رکھنے کا فیصلہ کیا باوجودیکہ ان کے کفر سے اسے کوئی نقصان نہیں پہنچتا [۳]۔

طاعات وعبادات پر غرور:

۸- بعض مغرور لوگ عاشوراء کے دن یا عرفہ کے دن کے روزے جیسی عبادت پر اعتماد کر کے دھوکہ کھا جاتے ہیں، یہاں تک کہ ان میں سے بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ عاشورا کے دن کا روزہ پورے سال کے گناہوں کا کفارہ ہوجاتا ہے اور عرفہ کا روزہ اجر وثواب میں اضافہ کے طور پر باقی رہتا ہے۔

ابن القیم فرماتے ہیں کہ اس فریب خوردہ آدمی نے نہیں جانا کہ رمضان کا روزہ اور پنج گانہ نمازیں، یوم عرفہ اور یوم عاشورا کے روزوں کے مقابلہ میں زیادہ اہم اور افضل ہیں اور وہ اپنے درمیان کے گناہوں کا کفارہ اس وقت بنتی ہیں جبکہ کبیرہ گناہوں سے پرہیز کیا جائے،، پس رمضان سے لے کر رمضان تک اور جمعہ سے لے کر جمعہ تک یہ دونوں صغیرہ گناہوں کا کفارہ ہونے کی طاقت نہیں رکھتے ہیں جب تک کہ ان کے ساتھ کبیرہ گناہوں کا ترک بھی شامل نہ ہو، پس دونوں چیزوں کا مجموعہ صغیرہ گناہوں کے کفارہ بننے کی قوت رکھتا ہے [۱]۔

وہ شخص دھوکہ کھانے والوں میں سے ہے جو یہ سمجھتا ہے کہ اس کی طاعات اس کی معصیتوں سے زیادہ ہیں، اس لئے کہ وہ گناہوں کے سلسلہ میں اپنے نفس کا محاسبہ نہیں کرتا ہے اور اپنے گناہوں کی تلاش نہیں کرتا ہے اور جب کوئی نیکی کرتا ہے تو اس کو یاد رکھتا ہے اور اس کا شمار کرتا ہے، اس شخص کی طرح جو اپنی زبان سے استغفار کرتا ہے یا دن بھر میں سو مرتبہ اللہ کی تسبیح پڑھتا ہے پھر وہ مسلمانوں کی غیبت کرتا ہے اور ان کی عزت وآبرو کو تاراج کرتا ہے اور دن بھر ایسی باتیں بولتا ہے جسے اللہ تعالی پسند نہیں کرتا، تو یہ شخص تسبیحات وتہلیلات کے فضائل پر ہمیشہ غور وفکر کرتا ہے اور اس (وعید اور) سزا کی طرف توجہ نہیں کرتا جو غیبت کرنے والوں، جھوٹ بولنے والوں اور چغل خوری کرنے والوں کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں اور اس کے علاوہ زبان کی دیگر آفات کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں، یہ محض دھوکہ ہے [۲]۔

آباء واجداد اور اسلاف کے صلاح وتقوی پر غرور:

۹- وہ شخص مغروروں میں سے ہے جو اپنے آباء واجداد اور اسلاف (کے صلاح وتقوی) سے دھوکہ کھاتا ہے اور یہ (سمجھتا ہے) کہ اللہ

(۱) مختصر منہاج القاصدین رص ۲۴۷۔
(۲) الداء والدواء رص ۳۳۔
(۳) مختصر منہاج القاصدین رص ۲۴۷۔

(۱) الداء والدواء رص ۲۷-۲۸۔
(۲) إحیاء علوم الدین ۳/ ۶۷ ۳، مختصر منہاج القاصدین رص ۲۴۸۔

کے نزدیک ان کا مرتبہ اور صلاح وتقوی ہے، تو وہ اسے چھٹکارا دلائے بغیر نہیں چھوڑیں گے[1]۔

امام غزالی فرماتے ہیں: مغرور اس بات کو فراموش کر جاتا ہے کہ نوح علیہ السلام نے چاہا کہ اپنے لڑکے کو اپنے ساتھ کشتی میں سوار کر لیں، لڑکا راضی نہ ہوا تو وہ ڈوبنے والوں میں شامل ہوگیا: "وَنَادٰى نُوْحٌ رَّبَّهٗ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِىْ مِنْ أَهْلِىْ وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحٰكِمِيْنَ . قَالَ يٰنُوْحُ إِنَّهٗ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهٗ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ"[2] (اورنوح نے اپنے پروردگار کو پکارا اور کہا اے میرے پروردگار میرا بیٹا تو میرے گھر والوں ہی میں ہے اور تیرا وعدہ (بھی بالکل) سچا ہے اور تو تو ہر حاکم کے اوپر حاکم ہے اللہ نے فرمایا اے نوح یہ تمہارے گھر والوں ہی میں سے نہیں ہے یہ ایک تباہ کار شخص ہے)۔

نعمتوں کے پے در پے ملنے پر غرور:

۱۰- بسا اوقات بعض دھوکہ کھانے والے لوگ دنیا میں اللہ کی جو نعمتیں دیکھتے ہیں ان پر اعتماد کر بیٹھتے ہیں اور وہ یہ سمجھتے ہیں کہ انہیں یہ نعمتیں اس لئے حاصل ہورہی ہیں کہ اللہ ان سے محبت کرتا ہے اور وہ انہیں آخرت میں اس سے افضل عطا کرے گا، یہ بھی غرور کے قبیل سے ہے[3]۔

امام غزالی لکھتے ہیں: مغرور پر جب دنیا متوجہ ہوتی ہے تو وہ یہ سمجھتا ہے کہ یہ اللہ کی طرف سے اس کی تکریم وتعظیم ہے اور جب دنیا اس سے منہ موڑ لیتی ہے تو وہ یہ سمجھتا ہے کہ یہ اس کی توہین ہے، جیسا کہ اللہ

(۱) الداء والدواء رص ۲۵ مختصر منہاج القاصدین رص ۲۴۸۔

(۲) سورۂ ہود ر ۴۵-۴۶۔

(۳) الداء والدواء رص ۴۴۔

تعالی نے اس کے بارے میں خبر دیا ہے: "فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلٰهُ رَبُّهٗ فَأَكْرَمَهٗ وَنَعَّمَهٗ فَيَقُوْلُ رَبِّىْ أَكْرَمَنِ وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلٰهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهٗ فَيَقُوْلُ رَبِّىْ أَهَانَنِ"[1] (لیکن انسان! اسے اس کا پروردگار جب آزماتا ہے یعنی اسے انعام واکرام دیتا ہے تو کہتا ہے میرے پروردگار نے میری قدر بڑھادی اور جب وہ اسے (اس طرح) آزماتا ہے کہ اس کی روزی اس پر تنگ کر دیتا ہے تو کہتا ہے میرے پروردگار نے مجھے بے قدر کردیا)، پس اللہ تعالی نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا: "کلا" (ہرگز نہیں) یعنی جیسا اس نے کہا ویسا نہیں ہے وہ صرف آزمائش ہے، حسن نے کہا کہ اللہ نے "کلا" کہہ کر ان دونوں کی تکذیب کی ہے، وہ کہتا ہے کہ یہ نہ میری طرف سے تکریم ہے اور نہ توہین ہے، بلکہ کریم وہ ہے جس کی میں نے اپنی طاعت کے ذریعہ تکریم کی ہے خواہ وہ مالدار ہو یا فقیر، اور ذلیل وہ ہے جس کی میں نے اپنی معصیت کے ذریعہ توہین کی خواہ وہ مالدار ہو یا فقیر[2]۔

نبی ﷺ سے مروی ہے: "إن الله يعطي الدنيا من يحب ومن لا يحب ولا يعطي الدين إلا من يحب"[3] (اللہ تعالی دنیا اس شخص کو دیتے ہیں جس سے محبت کرتے ہیں اور اس شخص کو بھی جس سے محبت نہیں کرتے اور دین صرف اسی شخص کو دیتے ہیں جس سے محبت کرتے ہیں)۔

(۱) سورۂ فجر ر ۱۶۔

(۲) إحیاء علوم الدین ۳ر ۳۷۲۔

(۳) حدیث: "إن الله يعطى الدنيا من يحب ومن لا ......" کی روایت احمد نے مسند (۱ر ۳۸۷) میں حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے اس کو مجمع الزوائد (۱ر ۵۳) میں روایت کیا ہے، اور کہا کہ امام احمد نے اس کو روایت کیا ہے اور اس کی اسناد میں بعض راوی مستور الحال ہیں اور ان میں سے اکثر ثقہ ہیں۔

مغرور لوگوں کے اقسام:

۱۱ - عام طور پر دھوکہ کھانا چار قسم کے لوگوں میں واقع ہوتا ہے: علماء، عبادت گذار، صوفیاء اور اغنیاء [۱]۔

اول - اہل علم کا غرور:

۱۲ - اہل علم میں سے مغرور لوگوں کے چند فرقے ہیں: ان میں سے ایک فرقہ وہ ہے جنہوں نے شرعی اور عقلی علوم کو ٹھوس طریقہ پر حاصل کیا ہے اور ان میں تعمق اور گہرائی پیدا کی ہے اور ان میں مشغول رہے ہیں اور اعضاء و جوارح کی نگرانی اور معصیتوں سے انہیں محفوظ رکھنے اور طاعات کا پابند بنانے سے صرف نظر کرلیا ہے اور اپنے علم پر مغرور ہوگئے ہیں، انہوں نے یہ سمجھ لیا ہے کہ اللہ کے نزدیک ان کا مرتبہ ہے اور یہ کہ وہ علم کے اس مقام کو پہنچ گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان جیسے لوگوں کو عذاب نہیں دے گا، بلکہ مخلوق کے بارے میں ان کی سفارش قبول کرے گا ایسے لوگ مغرور ہیں، اگر وہ بصیرت کی نگاہ سے دیکھتے تو جان لیتے کہ معاملہ کے علم سے مراد صرف عمل ہے اور اگر عمل نہ ہوتا تو اس علم کی کوئی قدر نہ ہوتی۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّٰهَا" [۲] (کہ وہ یقیناً بامراد ہوگیا جس نے اپنی جان کو پاک کردیا)، اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ وہ شخص کامیاب ہوا جس نے یہ جان لیا کہ نفس کا تزکیہ کیسے کرے [۳]۔

(۱) مختصر منہاج القاصدین ر ص ۲۴۸۔

(۲) سورۂ شمس ر ۹۔

(۳) إحیاء علوم الدین ۳ر ۳۷۶-۳۷۷، مختصر منہاج القاصدین ر ص ۲۴۸-۲۴۹۔

دوم - ارباب عبادت وعمل سے مغرور لوگ:

۱۳ - ارباب عبادت وعمل میں سے مغرور لوگ کے بہت سے فرقے ہیں، ان میں سے بعض وہ ہیں جن کا غرور نماز میں ہے اور ان میں سے بعض وہ ہیں جن کا غرور قرآن کریم کی تلاوت میں ہے اور ان میں سے بعض وہ ہیں جن کا غرور حج میں ہے اور ان میں سے بعض وہ ہیں جن کا غرور زہد میں ہے اور اسی طرح ہر وہ شخص جو عمل کی راہوں میں سے کسی راہ میں مشغول ہے وہ غرور سے خالی نہیں ہے، سوائے عقلمند لوگوں کے، اور ایسے لوگ بہت کم ہیں [۱]۔

اعمال میں سے کوئی عمل اور عبادات میں سے کوئی عبادت ایسی نہیں ہے جس میں آفات نہ ہوں، تو جو شخص اس کی آفات کے داخل ہونے کی راہوں سے واقف نہ ہو اور اس پر بھروسا کرلے تو وہ مغرور ہے [۲]۔

سوم - صوفیاء کا غرور:

۱۴ - صوفیاء میں سے مغرور لوگوں کے بہت سے فرقے ہیں، صوفیا کے غرور کے اقسام کو ذکر کرنے کے بعد امام غزالی لکھتے ہیں: سلوک الی اللہ کے طریقے میں غرور کے اقسام لاتعداد اور بے شمار ہیں، جو تمام علوم مکاشفہ کی تشریح کے بعد ہی معلوم ہوسکتے ہیں، اس لئے کہ اس راہ کے سالک کو اس کی حاجت نہیں ہوتی کہ وہ اسے دوسرے سے سنے اور جو شخص اس راہ پر نہیں چلا ہے اسے اس کے سننے سے فائدہ نہیں پہنچ سکتا، بلکہ بسا اوقات اسے اس سے ضرر پہنچے گا، اس لئے کہ یہ چیز اس میں دہشت پیدا کرے گی کیوں کہ وہ ایسی بات سنے گا جسے نہیں سمجھے گا، لیکن اس میں فائدہ ہے اور وہ اس کو اس غرور

(۱) إحیاء علوم الدین ۳ر ۳۸۹۔

(۲) إحیاء علوم الدین ۳ر ۳۹۱۔

سے نکالنا ہے جس میں وہ مبتلا ہے بلکہ بسا اوقات وہ تصدیق کرے گا کہ معاملہ اس سے زیادہ بڑا ہے جس کا وہ گمان کر رہا ہے اور جس کا اپنے مختصر ذہن، محدود خیال اور مزین جدال کے ذریعہ تصور کر رہا تھا[۱]۔

چہارم-ارباب اموال کا غرور:

۱۵-ارباب اموال میں سے مغرور لوگوں کے چند فرقے ہیں: ان میں ایک فرقہ وہ ہے جو مساجد و مدارس، مسافر خانے اور پلوں کے بنانے کا شوق رکھتا ہے، یہ لوگ ان پر اپنا نام لکھتے ہیں تاکہ ان کا ذکر ہمیشہ باقی رہے اور مرنے کے بعد ان کا اثر باقی رہے، اگر ان میں سے کسی کو اس کا مکلّف بنایا جائے کہ وہ ایک دینار خرچ کرے اور جس جگہ اس نے خرچ کیا ہے وہاں اس کا نام نہیں لکھا جائے گا تو یہ بات اس پر شاق گذرے گی، اگر وہ اللہ کے بجائے لوگوں کی خوشنودی نہ چاہتا تو یہ بات اس پر گراں نہ گذرتی، اس لئے کہ اللہ تعالی اس سے واقف ہے خواہ اس کا نام لکھا جائے یا نہ لکھا جائے[۲]۔

ایک دوسرا فرقہ ہے جو مال کی حفاظت کرتا ہے اور بخل کی بنا پر اسے روک کر رکھتا ہے، پھر ان بدنی عبادتوں میں مشغول رہتا ہے جن میں مال خرچ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، مثلاً دن کو روزہ رکھنا، رات کو قیام کرنا اور قرآن ختم کرنا یہ لوگ بھی مغرور ہیں، اس لئے کہ بخل مہلک ہے اور وہ ان کے قلوب پر مسلط ہے، چنانچہ وہ مال کو نکال کر بخل کو ختم کرنے کے محتاج ہیں، اور وہ اس سے صرف نظر کر کے ایسے فضائل میں مشغول ہیں جو ان پر واجب نہیں ہیں[۳]۔

(۱) الإحیاء ۳/ ۳۹۵۔

(۲) إحیاء علوم الدین ۳/ ۳۹۶، مختصر منہاج القاصدین رص ۲۵۸۔

(۳) إحیاء علوم الدین ۳/ ۳۹۷، مختصر منہاج القاصدین رص ۲۵۹۔

غرور سے چھٹکارا:

۱۶-غرور سے چھٹکارا پانے میں تین چیزوں سے مدد حاصل کی جاتی ہے:

الف-عقل: عقل وہ نور ہے جس سے انسان چیزوں کے حقائق کا ادراک کرتا ہے۔

ب-معرفت: معرفت سے مراد یہ ہے کہ انسان چار امور کو جانے: اپنے نفس کو پہچانے، اپنے رب کو پہچانے، دنیا کو پہچانے اور آخرت کو پہچانے، پس وہ بندگی اور ذلت کے ذریعہ اور اس عالم میں اپنے مسافر ہونے اور ان بہیمی شہوتوں سے اجنبی ہونے کے ذریعہ اپنے کو پہچانے اور طبعی طور پر اس کے موافق صرف اللہ تعالی کی معرفت اور اس کے چہرے کا دیدار ہے، پس اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اس کو جانے جب تک کہ وہ اپنے نفس کو نہ جانے اور اپنے رب کو نہ جانے، پس جب یہ سب معرفتیں حاصل ہو جائیں گی تو اس کے دل میں اللہ کی معرفت سے اللہ کی محبت اور آخرت کی معرفت سے اس کی طرف شدید رغبت اور دنیا کی معرفت سے اس سے اعراض و کنارہ کشی حاصل ہوگی اور اس کا سب سے اہم کام وہ ہو جائے گا جو اللہ تعالی تک اس کی رسائی کرائے اور آخرت میں اس کے لئے نافع ہو اور جب یہ ارادہ اس کے قلب پر غالب آئے گا تو تمام امور میں اس کی نیت صحیح ہو جائے گی اور تمام غرور اس سے دفع ہو جائیں گے[۱]۔

ج-علم:

اس سے مراد یہ ہے کہ جب اللہ کی معرفت اور اپنے نفس کی معرفت حاصل ہو جانے کی وجہ سے اللہ تعالی کی محبت انسان کے قلب

(۱) إحیاء علوم الدین ۳/ ۳۹۹، مختصر منہاج القاصدین رص ۲۶۰۔

پر غالب آجائے تو اسے ان چیزوں کے علم کی ضرورت ہوگی جو اسے اللہ سے قریب کرنے والے ہیں اور جو اسے اس سے دور کرنے والے ہیں، اور جب وہ ان تمام علوم کا احاطہ کرے گا تو غرور سے بچنا اس کے لئے ممکن ہوجائے گا[1]۔

غَریم

دیکھئے: "اِفلاس" اور "قسمۃ"۔

غَزَل

دیکھئے: "تشبیب"۔

غَزو

دیکھئے: "جہاد"۔

غُسالۃ

دیکھئے: "میاہ"۔

(۱) سابقہ مراجع۔

غسل

تعریف:

۱- غسل لغت میں "غَسَله يَغْسله" کا مصدر ہے، اور اسے (یعنی اس کے غین کو) ضمہ دیا جاتا ہے، یا (غین کے) فتحہ کے ساتھ مصدر ہے، اور ضمہ کے ساتھ اسم ہے۔

اور غسل کسرہ کے ساتھ: وہ خطمی وغیرہ ہے جس سے سر دھویا جاتا ہے۔

غسل پاک کرنے کے معنی میں آتا ہے، کہا جاتا ہے: "غسل الله حوبتک أي خطيئتک"[۱] (اللہ تعالیٰ تمہارے گناہوں کو دھودے یعنی پاک کردے)۔

اصطلاح میں غسل: پورے بدن میں مخصوص طریقہ پر کچھ شرائط اور ارکان کے ساتھ پاک پانی کا استعمال کرنا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-طہارت:

۲- طہارت کا معنی لغت میں: نظافت اور نجاستوں اور گندگیوں سے پاکی حاصل کرنا ہے[۳]۔

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۱۳۹۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔

اصطلاح میں حنابلہ نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ حدث کا اور جو کچھ کہ حدث کے معنی میں ہے اس کا ختم ہوجانا ہے، اور نجاست کا دور ہوجانا ہے[۱]۔

پس طہارت غسل سے عام ہے۔

ب-وضوء:

۳- وضوء (واو کے زبر کے ساتھ) کا معنی لغت میں وہ پانی ہے جس سے وضوء کیا جاتا ہے، یہ لفظ: "توضأت للصلاة" کا مصدر بھی ہے۔

اور "وضوء" (واو کے پیش کے ساتھ) عمل ہے[۲]۔

اور اصطلاح میں وہ: چار اعضاء پر مخصوص طریقہ پر پاک پانی کا استعمال کرنا ہے[۳]۔

شرعی حکم:

۴- غسل کتاب وسنت کی رو سے مشروع ہے، قرآن میں اللہ تعالیٰ کا درج ذیل قول ہے: "إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا"[۴] (اور اگر تم حالت جنابت میں ہوتو (سارا جسم) پاک صاف کرلو)، اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ"[۵] (اور جب تک وہ پاک نہ ہوجائیں ان سے قربت نہ کرو پھر جب وہ پاک ہوجائیں)، یعنی غسل کرلیں[۶]۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۲۴۔

(۲) لسان العرب۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۸۲۔

(۴) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۵) سورۂ بقرہ/ ۲۲۲۔

(۶) فتح الباری ۱/ ۳۵۹ طبع السلفیہ، کشاف القناع ۱/ ۱۳۹۔

جہاں تک سنت کا تعلق ہے تو نبی علیہ السلام کا یہ قول ہے: "إذا جلس بین شعبها الأربع، ومس الختان الختان فقد وجب الغسل"،[1] (جبکہ مرد عورت کے چاروں ہاتھوں اور پیروں کے درمیان بیٹھے اور ختنہ کی جگہ ختنہ کی جگہ سے مل جائے تو غسل واجب ہے)۔

غسل کبھی واجب ہوتا ہے جیسے کہ جنابت اور حائضہ عورت کا غسل، اور کبھی سنت ہوتا ہے جیسے کہ جمعہ اور عیدین کا غسل[2]۔

فقہاء مسنون غسلوں کے لئے خاص فصل علاحدہ طور پر لاتے ہیں، ان کا ذکر ان کی اصطلاحات کے ذیل میں آئے گا۔

غسل کو واجب کرنے والی چیزیں:

غسل کے واجب ہونے کے اسباب درج ذیل ہیں:

اول - منی کا نکلنا:

۵- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ منی کا نکلنا غسل کو واجب کرنے والی چیزوں میں سے ایک ہے، بلکہ نووی نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، اور اس میں مرد و عورت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، خواہ نیند میں ہو یا بیداری میں[3] اس سلسلہ میں اصل حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: "إنما الماء من الماء"[1] (غسل تو خروج منی ہی سے واجب ہوتا ہے)، اس کے معنی (جیسا کہ نووی نے نقل کیا ہے) یہ ہیں کہ اچھلنے والے پانی یعنی منی کے انزال سے پانی کے ذریعہ غسل کرنا واجب ہوتا ہے، حضرت ام سلیمؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے رسول اللہ علیہ السلام سے اس عورت کے بارے میں دریافت کیا جو اپنی نیند میں وہ دیکھے جو مرد دیکھتا ہے؟ (یعنی احتلام) تو رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "إذا رأت ذلک المرأة فلتغتسل فقالت أم سليم واستحييت من ذلک قالت: وهل يكون هذا؟ فقال نبی الله علیہ السلام: نعم، فمن أين يكون الشبه؟ إن ماء الرجل غليظ أبيض، وماء المرأة رقيق أصفر، فمن أيهما علا أو سبق يكون به الشبه، وفی لفظ أنها قالت: يا رسول الله إن الله لايستحيی من الحق، فهل على المرأة من غسل إذا احتلمت؟ فقال رسول الله علیہ السلام: نعم إذا رأت الماء"[2] (اگر عورت ایسا دیکھے تو اسے چاہئے کہ غسل کرلے، ام سلیم فرماتی ہیں کہ مجھے اس بات سے شرم محسوس ہوئی، میں نے دریافت کیا کہ کیا ایسا ہوتا ہے؟ تو نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ ہاں، ورنہ تو پھر مشابہت کیسے ہوتی، بیشک مرد کی منی غلیظ اور سفید ہوتی ہے، اور عورت کی منی پتلی اور زرد ہوتی ہے، پس ان دونوں میں سے جس کی منی غالب آتی ہے یا سبقت کرتی ہے اس سے مشابہت ہوتی ہے، اور ایک لفظ میں یہ ہے کہ انہوں نے دریافت کیا کہ اے اللہ کے رسول! اللہ حق بات کہنے سے نہیں شرماتا، تو اگر عورت کو احتلام ہوجائے تو کیا اس پر غسل ہوگا؟

(۱) حدیث: "إذا جلس بين شعبها الأربع......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۷۲) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) المجموع للنووی ۲/ ۲۰۱-۲۰۲ طبع المكتبة السلفیہ، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۹۹، ۲/ ۳۴۵-۳۴۷ طبع مکتبۃ الریاض۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/ ۱۰۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۳۶، المجموع للنووی ۲/ ۱۳۸-۱۳۹، کشاف القناع ۱/ ۱۳۹، المغنی ۱/ ۱۹۹۔

(۱) حدیث: "إنما الماء من الماء" کی روایت مسلم (۱/ ۲۶۹) نے حضرت ابی سعید سے کی ہے۔

(۲) حدیث ام سلیم: "أنها سألت نبی الله علیہ السلام عن المرأة ترى فی منامها......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۵۰) نے دونوں لفظوں کے ساتھ کی ہے۔

تو رسول اللہ علیہ ﷺ نے فرمایا ہاں، جبکہ وہ منی دیکھے)۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے منی کے نکلنے سے غسل کے واجب ہونے کے لئے اس کے شہوت سے نکلنے کی شرط لگائی ہے۔

ابن عابدین لکھتے ہیں: اگر ضرب کی وجہ سے یا اپنی پیٹھ پر بھاری بوجھ لادنے کی وجہ سے منی خارج ہو تو ہمارے نزدیک غسل واجب نہ ہوگا۔

دردیر لکھتے ہیں: اگر منی بغیر کسی لذت کے نکلے بلکہ بہ جائے یا مارنے کی وجہ سے یا زیادہ خوشی کی وجہ سے یا بچھو کے ڈنک مارنے کی وجہ سے نکلے تو غسل واجب نہ ہوگا۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر منی غیر عادی لذت کے ساتھ نکلے تو غسل واجب نہ ہوگا، جیسے کہ آدمی گرم پانی میں اترے اور اسے ابتدائی لذت کا احساس ہو اور یہ کیفیت برقرار رہے یہاں تک کہ انزال ہوجائے، اور جیسے کہ اس خارش کو کھجانا جو اس کے آلۂ تناسل میں ہو یا چوپائے کا اس کو حرکت دینا (اس صورت میں اگر منی نکلے) تو اس پر غسل واجب نہیں ہے الا یہ کہ اسے ابتدائی لذت کا احساس ہو اور یہ کیفیت برقرار رہے یہاں تک کہ منی نکل جائے تو اس پر غسل واجب ہوگا، لیکن اگر خارش اس کے آلہ تناسل کے علاوہ کہیں اور ہو تو ظاہر یہ ہے کہ غسل واجب نہ ہوگا۔

شافعیہ نے شہوت کی شرط نہیں لگائی ہے وہ مطلقاً منی کے نکلنے سے غسل کو واجب کہتے ہیں [1]۔

امام ابویوسف نے اچھال کی قید بھی لگائی ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام محمد نے یہ شرط نہیں لگائی ہے، اور اختلاف کا اثر اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ اگر احتلام (کی صورت) ہو یا شہوت کے ساتھ دیکھے پھر

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/ ۱۰۸، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۲۷-۱۲۸، المجموع للنووی ۲/ ۱۳۹، کشاف القناع ۱/ ۱۳۹۔

اپنے ذکر کو پکڑ لے یہاں تک کہ اس کی شہوت ختم ہوجائے پھر وہ ذکر کو چھوڑے اور انزال ہو تو طرفین کے نزدیک غسل واجب ہوگا، امام ابویوسف کے نزدیک نہیں، حصکفی فرماتے ہیں: اس مہمان کے بارے میں امام ابویوسف کے قول پر فتوی دیا جائے گا، جیسے شک کا خوف ہو یا وہ شرم محسوس کرے اور ابن عابدین لکھتے ہیں: امام ابویوسف کا قول قیاس پر مبنی ہے، اور طرفین کا قول استحسان پر اور یہ زیادہ احتیاط پر مبنی ہے، لہذا امام ابویوسف کے قول پر صرف ضرورت کے مواقع پر فتوی دینا مناسب ہوگا [1]۔

اسی طرح حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے غسل کے واجب ہونے کے لئے عضو سے منی کے نکلنے کی شرط لگائی ہے (یعنی مرد کے آلہ تناسل اور عورت کے اندرونی شرم گاہ سے) نووی لکھتے ہیں: اگر کوئی شخص کسی عورت کا بوسہ لے اور اسے منی کے منتقل ہونے اور اترنے کا احساس ہو، اور اپنے آلہ تناسل کو پکڑ لے، اور فی الحال اس سے کچھ نہ نکلے اور بعد میں اس کے نکلنے کا علم ہو تو ہمارے نزدیک اس پر غسل واجب نہ ہوگا اور تمام علماء اسی کے قائل ہیں [2] اور اس کی دلیل نبی علیہ ﷺ کا یہ قول ہے: "إنما الماء من الماء" (غسل تو منی (کے خروج) ہی سے واجب ہوتا ہے)۔ اور اس لئے کہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو شخص حدث مثلاً پیٹ گڑ گڑانا اور ہوا نکلنا محسوس کرے اور اس سے کچھ نہ نکلے تو اس پر وضوء واجب نہ ہوگا، تو اسی طرح یہاں بھی ہوگا [3]۔

حنابلہ نے نکلنے کی شرط نہیں لگائی ہے بلکہ انہوں نے منتقل ہونے کے احساس پر غسل کو واجب قرار دیا ہے، پس اگر کسی مرد یا عورت کو منی

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/ ۱۰۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۰۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۲۶-۱۲۷، المجموع ۲/ ۱۴۰۔

(۳) المجموع للنووی ۲/ ۱۴۰۔

کے منتقل ہونے کا احساس ہو اور وہ اسے روک لے اور وہ نہ نکلے تو غسل واجب ہوجائے گا، جیسا کہ اس کے نکلنے کی صورت میں واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ جنابت کی اصل دوری ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "والجار الجنب"[(۱)] (اور دور والے پڑوسی) یعنی (اس آیت میں جنب کے معنی) بعید (کے ہیں) اور منتقل ہونے کے ساتھ پانی (منی) اپنی جگہ سے دور ہوگیا، لہذا اس پر جنب کا نام صادق آئے گا اور حکم کو شہوت کے ساتھ دائر کرتے ہوئے اور گمان پر اس کو معلق کرتے ہوئے یہی حکم ہے، اس لئے کہ اس کے منتقل ہونے کے بعد اس کا نہ نکلنا مستبعد ہے، امام احمد نے اس کا انکار کیا ہے کہ پانی (یعنی منی) واپس لوٹ جائے[(۲)]۔

یہاں پر کچھ مسائل ہیں جو خروج منی سے متعلق ہیں، ان میں سے چند درج ذیل ہیں۔

الف-احتلام کی یاد کے بغیر منی کا دیکھنا:

۶-اگر سونے والا بیدار ہو اور وہ منی پائے اور اس کو احتلام یاد نہ آئے تو اس پر غسل واجب ہوگا، اور جس شخص کو احتلام ہو اور وہ منی نہ پائے تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے: **"أن النبي ﷺ سئل عن الرجل يجد البلل ولا يذكر احتلاماً؟ قال: يغتسل: وعن الرجل يرى أنه قد احتلم ولم يجد بللا؟ قال: لاغسل عليه"**[(۳)] (رسول اللہ ﷺ سے اس شخص کے بارے میں پوچھا گیا جو (کپڑے پر) تری پائے اور اسے احتلام یاد نہ ہو؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ غسل کرے گا، اور اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو (خواب میں) یہ دیکھے کہ اسے احتلام ہوگیا ہے اور (کپڑے پر) تری نہ پائے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس پر غسل نہیں ہے)۔

تفصیل اصطلاح "احتلام" فقرہ/۶-۹ میں ہے۔

ب-غسل کے بعد منی کا نکلنا:

۷-غسل کرنے کے بعد منی نکلنے کی حالت میں غسل کے واجب کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر غسل کرلے پھر منی نکلے تو اگر اس کا نکلنا سونے یا پیشاب کرنے یا بہت چلنے کے بعد ہو تو اس پر بالاتفاق غسل واجب نہ ہوگا، اور اگر سونے یا پیشاب کرنے یا چلنے سے قبل بغیر شہوت کے منی نکلے تو وہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک غسل کو لوٹائے گا، اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے[(۱)]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر لذت جماع کے بغیر باہم دل لگی کرنے کی وجہ سے پیدا ہو تو منی کے نکلنے کے وقت غسل کا لوٹانا واجب ہوگا، اگرچہ اس نے اس کے نکلنے سے قبل غسل کیا ہو، اس لئے کہ اس کا غسل برمحل نہیں ہوا، اور اگر لذت جماع کی وجہ سے پیدا ہو اس طور پر کہ سپاری کو داخل کردے اور انزال نہ ہو پھر غسل کرے پھر منی خارج ہو تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ جنابت کا غسل مکرر نہیں ہوتا ہے، لیکن وہ وضو کرے گا[(۲)]۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر منی نکلے اور غسل کرلے پھر اس کے غسل

---

(۱) سورۂ نساء/۳۶۔

(۲) کشاف القناع ۱/۱۴۱۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ سئل عن الرجل يجد البلل......" کی روایت ترمذی (۱/۱۹۰) نے کی ہے، پھر انہوں نے اس کے ایک راوی کا ضعیف ہونا ذکر کیا ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۰۸، فتح القدیر ۱/۴۳۔

(۲) الخرشی علی مختصر خلیل ۱/۱۶۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۲۷۔

کے فوراً بعد منی نکلے تو اس پر دوبارہ غسل لازم ہوگا، خواہ غسل کے بعد منی کا نکلنا پہلے منی کے نکلنے کے بعد پیشاب کرنے سے قبل یا پیشاب کرنے کے بعد ہو، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا قول ہے: "إنما الماء من الماء"[1] (غسل تو خروج منی ہی سے واجب ہوتا ہے)، آپ علیہ السلام نے تفریق نہیں فرمائی اور اس لئے بھی کہ وہ ایک قسم کا حدث ہے، پس وہ مطلقاً ناقض ہوگا، جیسا کہ پیشاب جماع اور تمام احداث[2]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر غسل کے بعد منی نکلے تو اس پر دوبارہ غسل واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت سعیدؒ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا کہ ان سے اس جنبی کے بارے میں دریافت کیا گیا جس سے غسل کے بعد کچھ نکلے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ وہ وضو کرے گا، اسی طرح امام احمدؒ نے حضرت علیؓ سے نقل کیا ہے، اور اس لئے بھی کہ وہ ایک ہی منی ہے لہذا وہ ایک ہی غسل کو واجب کرے گی جیسا کہ اگر وہ ایک مرتبہ اچھال کے ساتھ نکلے، اور اس لئے بھی کہ وہ بغیر شہوت کے نکلنے والی ہے پس وہ اس منی کے مشابہ ہوگی جو ٹھنڈک کی وجہ سے نکلے اور امام احمد نے اس کی یہی علت بیان کی ہے، وہ فرماتے ہیں: اس لئے کہ شہوت ختم ہو چکی اور وہ تو محض حدث ہے، میں امید کرتا ہوں کہ اس کے لئے وضوء کافی ہوگا[3]۔

ج- منی کا اس کے غیر معتاد مخرج سے نکلنا:

۸- حنابلہ اور شافعیہ نے اصح قول کی رو سے یہ صراحت کی ہے کہ اگر مرد کی ریڑھ کی ہڈی ٹوٹ جائے اور اس سے منی نکلے اور وہ آلۂ تناسل

(۱) حدیث: "إنما الماء من الماء" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۲) المجموع شرح المہذب للنووی ۲/ ۱۳۹-۱۴۰۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۱۴۲۔

سے نہ نکلے تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس کا حکم عام نجاست کی طرح ہے۔

شافعیہ میں سے متولی لکھتے ہیں: اگر منی آلہ تناسل ذکر کے اصلی سوراخ کے علاوہ کسی اور سوراخ سے نکلے یا خصیتین یا ریڑھ کی ہڈی کے سوراخ سے نکلے تو اس سے نکلنے والی منی سے جہاں ہم وضوء کے ٹوٹنے کا حکم لگائیں گے وہاں ہم غسل بھی واجب کریں گے، بغوی نے آلہ تناسل کے علاوہ سے اس کے نکلنے کی وجہ سے غسل کے واجب ہونے کو قطعی بتایا ہے، نووی فرماتے ہیں کہ: متولی والی تفصیل درست ہے[1]۔

ابن عابدین نے صراحت کی ہے کہ اگر منی اپنی جائے قرار سے شہوت کے ساتھ جدا ہونے کے بعد اس زخم سے نکلے جو خصیہ میں ہو تو ظاہر یہ ہے کہ غسل فرض ہوگا[2]۔

دوم- التقاء ختانین (دونوں ختنوں کی جگہ کا مل جانا):

۹- دونوں ختنوں کی جگہ کا مل جانا بالاتفاق غسل کو واجب کرنے والا ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً روایت ہے: "**إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل**" **وزاد في رواية "وإن لم تنزل"**[3] (جبکہ مرد عورت کے چاروں ہاتھوں اور پیروں کے درمیان بیٹھے پھر اس سے جماع کرے

(۱) المجموع شرح المہذب للنووی ۲/ ۱۴۰، کشاف القناع ۱/ ۱۳۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۰۷۔

(۳) حدیث ابی ہریرہؓ: "إذا جلس بين شعبها الأربع......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۹۵) اور مسلم (۱/ ۲۷۱) نے کی ہے، اور دوسری روایت مسلم کی ہے۔

تو غسل واجب ہوگا اور ایک روایت میں یہ اضافہ ہے کہ اگر چہ اسے انزال نہ ہو)، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: "**إذا جلس بین شعبها الأربع، ومس الختان الختان فقد وجب الغسل**"(۱) (جبکہ مرد عورت کے چاروں ہاتھوں اور پیروں کے درمیان بیٹھ جائے اور (مرد کے) ختنہ کی جگہ (عورت کے) ختنہ کی جگہ سے مل جائے تو غسل واجب ہوگا)۔ التقائے ختانین عورت کی شرم گاہ میں حشفہ (سپاری) کے داخل کرنے سے حاصل ہوتا ہے، یہ اس لئے کہ مرد کے ختنہ کی جگہ وہ چمڑا ہے جو ختنہ کرنے کے بعد باقی رہتا ہے اور عورت کے ختنہ کی جگہ وہ چمڑا ہے جو شرم گاہ کے اوپر مرغ کی کلغی کی طرح ہوتا ہے، پس ختنہ میں اس میں سے کاٹ دیا جاتا ہے، پس جبکہ حشفہ عورت کے شرم گاہ میں داخل ہوگا تو مرد کے ختنہ کی جگہ عورت کے ختنہ کی جگہ کے مقابل ہوگا، اور جب وہ دونوں باہم مقابل ہوں گے تو باہم مل گئے اور التقائے ختانین سے مراد ان دونوں کا متصل ہونا اور ایک کا دوسرے کے ساتھ مل جانا نہیں ہے، اس لئے کہ اگر مرد اپنے ختنہ کی جگہ کو عورت کے ختنہ کی جگہ پر رکھ دے اور آلہ تناسل کے داخل کرنے کی جگہ اس کو داخل نہ کرے تو غسل واجب نہیں ہوگا اور دردیر کہتے ہیں کہ: حشفہ آلہ تناسل کا سرا ہے(۲)۔

غسل کے واجب ہونے کے لئے پورے حشفہ کا فرج میں داخل کرنا ضروری ہے، لہذا اگر حشفہ کے بعض حصہ کو داخل کرے تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا اور اگر اس کا حشفہ کٹا ہوا ہو یا اس کو پیدائشی طور پر حشفہ نہ ہو تو ایسی صورت میں اس کی مقدار کا اعتبار کیا جائے گا، نووی لکھتے ہیں: اگر آلہ تناسل کا بعض حصہ کٹ جائے تو اگر باقی ماندہ حصہ حشفہ کی مقدار سے کم ہو تو اس کے ساتھ کچھ بھی احکام متعلق نہیں ہوں گے، اور اگر صرف حشفہ کے بقدر ہو تو اس پورے حصہ کے داخل کرنے سے احکام متعلق ہوں گے بعض کے داخل کرنے سے نہیں، اور اگر حشفہ کی مقدار سے زیادہ ہو تو دو مشہور قول ہیں: اول: اس کے بعض کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوگا، اور باقی ماندہ پورے حصہ کے داخل کرنے سے ہی حکم متعلق ہوگا، اسی قول کو شاشی نے ترجیح دی ہے، اور ماوردی نے امام شافعی کے نص سے اسے نقل کیا ہے، دوم: باقی ماندہ حصہ میں سے حشفہ کی مقدار کے ساتھ حکم متعلق ہوگا اور اکثر لوگوں نے اس کو ترجیح دیا ہے اور فورانی، امام الحرمین، غزالی اور بغوی نے اسی کو قطعی کہا ہے، رافعی وغیرہ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، صاحب "الدر المختار" نے اشباہ سے نقل کیا ہے کہ اگر حشفہ کے بقدر باقی نہ ہو تو اس کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہوگا(۱)۔

۱۰ - فقہاء کا اس فرج کی تحدید میں اختلاف ہے جس میں حشفہ کے داخل کرنے سے غسل واجب ہوتا ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مطلق فرج میں حشفہ کے داخل کرنے سے غسل واجب ہوتا ہے، خواہ فرج انسان کی ہو یا جانور کی، اور آگے کی ہو یا پیچھے کی، مرد کی ہو یا عورت کی، زندہ کی ہو یا مردہ کی۔

لیکن مالکیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ فرج والا اس کی طاقت رکھتا ہو، خواہ وہ آدمی ہو یا غیر آدمی، پس اگر وہ طاقت نہ رکھتا ہو تو حشفہ داخل کرنے والے پر جب تک کہ اسے انزال نہ ہو غسل واجب نہ ہوگا(۲)۔

حنفیہ نے اس مسئلہ میں جمہور کی موافقت کی ہے، مگر انہوں نے

(۱) حدیث: "إذا جلس بین شعبها الأربع......" کی تخریج فقرہ ۴ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/۱۰۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۲۸، المجموع شرح المہذب للنووی ۲/۱۳۰-۱۳۲، کشاف القناع ۱/۱۴۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۰۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۲۹، المجموع ۲/۱۳۳، کشاف القناع ۱/۱۴۲۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۳۹، المجموع ۲/۱۳۲، کشاف القناع ۱/۱۴۲-۱۴۳۔

چوپایہ اور مردہ کی فرج اور ایسی چھوٹی بچی کی فرج کو جو قابل شہوت نہ ہو اور اس کنواری لڑکی کی فرج کو جس کی بکارت زائل نہ ہو مستثنیٰ قرار دیا ہے بشرطیکہ انزال نہ ہو، اور یہ اس لئے کہ چوپایہ، مردہ اور نا قابل شہوت بچی میں وہ شہوت کم ہوتی ہے جس کو وجوب غسل کے سلسلہ میں داخل کرنے کے وقت انزال کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے، اور نا قابل شہوت بچی کی علامت یہ ہے کہ وہ وطی کی وجہ سے مفضاۃ ہوجائے[۱] (یعنی اس کے پاخانہ اور پیشاب دونوں کے راستے ایک ہوجائیں)۔

۱۱ - وجوب غسل کے سلسلہ میں مکلّف ہونے کی شرط لگانے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

پس حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ غسل کے واجب ہونے میں مکلّف ہونا (عقل وبلوغ) شرط ہے، پس اگر ان دونوں میں سے ایک مکلّف ہو تو صرف اس پر غسل واجب ہوگا دوسرے پر نہیں۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ: داخل کرنے والا اگر بالغ ہو تو اس پر غسل واجب ہوگا، اسی طرح جس کے اندر داخل کیا گیا ہے اگر وہ بالغ ہو تو اس پر غسل واجب ہوگا ورنہ تو داخل کرنے والے پر ہوگا جس کے اندر داخل کیا ہے اس پر نہیں، لہذا اگر داخل کرنے والا بالغ نہ ہو تو نہ اس پر واجب ہوگا اور نہ اس پر جس کے اندر داخل کیا گیا ہے خواہ وہ بالغ ہو یا نہ ہو جب تک کہ اس کی وجہ سے اس کو (یعنی مفعول بہ کو) انزال نہ ہو ورنہ انزال کی وجہ سے اس پر غسل واجب ہوگا۔

شافعیہ فرماتے ہیں: بچہ اگر کسی عورت کے اندر یا کسی مرد کے دبر میں داخل کرے یا کوئی مرد اس کے دبر میں داخل کرے تو عورت اور مرد دونوں پر غسل واجب ہوگا، اسی طرح اگر کوئی عورت کسی بچے کے آلہ تناسل کو اپنے اندر داخل کرلے تو عورت پر غسل واجب ہوگا اور بچہ ان تمام صورتوں میں جنبی ہوجائے گا، اسی طرح اگر بچی کی شرم گاہ میں کوئی مرد یا بچہ داخل کرے اور اسی طرح اگر کوئی بچہ کسی بچہ میں داخل کرے (تو یہ سب جنبی ہوجائیں گے) اور اس حکم میں صبی ممیّز اور غیر ممیّز دونوں برابر ہیں، اور جب وہ جنبی ہوجائے گا تو جب تک غسل نہ کرے گا اس کی نماز صحیح نہ ہوگی، اور یہ نہیں کہا جائے گا: اس پر غسل واجب ہوجائے گا، جیسا کہ یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ اس پر وضوء واجب ہے، بلکہ کہا جائے گا کہ وہ محدث ہوگیا، اور اگر وہ صبی ممیّز ہو تو ولی پر واجب ہے کہ وہ اسے غسل کرنے کا حکم دے۔

حنابلہ نے غسل کے واجب ہونے کے لئے مکلّف ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے، پس نابالغ جماع کرنے والے پر غسل واجب ہوجائے گا، (اگر اس جیسا آدمی جماع کرسکتا ہو جیسے کہ نو سال کی لڑکی اور دس سال کا لڑکا) خواہ وہ فاعل ہو یا مفعول بہ ہو جب کہ وہ کسی ایسے عمل کا ارادہ کرے جو غسل پر موقوف ہے (مثلاً نماز وغیرہ)، بہوتی فرماتے ہیں: نابالغ کے حق میں غسل کے واجب ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ اس کے ترک سے گنہ گار ہوگا، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ نماز یا طواف کے صحیح ہونے یا قرآن کریم کے چھونے کی اباحت کے لئے شرط ہے، اسی طرح ان حضرات نے مجنون مرد وعورت پر غسل کے واجب ہونے کی صراحت کی ہے، اور یہ اس لئے کہ طہارت کو واجب کرنے والے میں قصد کی شرط نہیں ہے، جیسے حدث کا لاحق ہونا[۱]۔

یہاں کچھ مسائل ہیں جن کا تعلق التقاء ختانین سے ہے، ہم ان میں سے چند کا ذکر ذیل میں کررہے ہیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/۱۰۹-۱۱۲۔

(۱) حاشیۃ ابن عابدین ۱/۱۰۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۲۸-۱۲۹، المجموع شرح المہذب ۲/۱۳۲، کشاف القناع ۱/۱۴۳۔

الف-حائل کے ساتھ داخل کرنا:

۱۲- حائل کے ساتھ داخل کرنے کی صورت میں غسل کے واجب ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

پس مالکیہ اور بعض حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص اپنا حشفہ یا بقدر حشفہ کسی ایسے موٹے کپڑا میں لپیٹ کر داخل کرے جو لذت سے مانع ہو تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا، لیکن اگر کپڑا اتنا باریک ہو کہ اس کے ساتھ لذت اور فرج کی حرارت کو محسوس کرے تو اس پر غسل واجب ہو جائے گا۔

صحیح قول کی رو سے شافعیہ کا مذہب اور بعض حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ موٹے خرقہ کی صورت میں اس پر غسل واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کا نام داخل کرنے والا رکھا جاتا ہے، اور اس لئے بھی کہ رسول اللہ ﷺ کا قول ہے: **"إذا التقى الختانان، أو مس الختان الختان فقد وجب الغسل"**[1] (جب کہ (مرد وعورت) دونوں کے ختنہ کی جگہیں باہم مل جائیں یا مرد کے ختنہ کی جگہ عورت کے ختنہ کی جگہ سے مل جائے تو غسل واجب ہوگا)۔ حصکفی لکھتے ہیں: زیادہ احتیاط پر مبنی غسل کے وجوب کا قول ہے، ابن عابدین لکھتے ہیں کہ: ظاہر یہ ہے کہ وجوب کے قول کو اختیار کیا جائے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص مطلقاً حائل کے ساتھ داخل کرے اس پر غسل واجب نہ ہوگا، ان حضرات نے اس کی صراحت نہیں کی ہے کہ حائل باریک ہو یا موٹا[2]۔

(۱) حدیث: "إذا التقى الختانان......" کی روایت امام شافعی نے (المسند ۱/۳۸، ترتیبہ) حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور اس کی اصل صحیحین میں ہے جیسا کہ حدیث فقرہ ۹ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۱۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۲۹، المجموع ۱/۱۳۴، شرح روض الطالب ۱/۶۴، کشاف القناع ۱/۱۴۳، مطالب اولی النہی ۱/۱۶۶، الإنصاف ۱/۲۳۲۔

ب-غیر اصلی فرج میں داخل کرنا:

۱۳- فرج میں داخل کرنے کی وجہ سے غسل کے وجوب کے سلسلہ میں فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ فرج اصلی ہو اس میں خنثی مشکل کی فرج سے احتراز ہے، فقہاء نے صراحت کی ہے کہ خنثی مشکل اگر قبل یا دبر میں داخل کرے تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ عورت ہو، اور اس کا یہ عضو تناسل زائد ہو، تو وہ زائد انگلی کی طرح ہوگا، اسی طرح اس شخص پر غسل واجب نہ ہوگا جو خنثی مشکل سے اس کے قبل میں جماع کرے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے وہ مرد ہو اور اس کی فرج زخم کی طرح ہو، لہذا محض اس میں داخل کرنے سے غسل واجب نہ ہوگا، لیکن اگر کوئی مرد اس کے دبر میں جماع کرے تو ان دونوں پر غسل واجب ہو جائے گا، اس لئے کہ دبر میں اشکال نہیں ہے[1]۔

ج-جن سے وطی کرنا:

۱۴- جن سے وطی کرنے کی وجہ سے غسل کے واجب ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ جنات مرد اگر (انسان) عورت کے ساتھ وطی کرے اور (انسان) مرد جنیہ کے ساتھ وطی کرے اور انزال نہ ہو تو غسل واجب نہ ہوگا۔

ابن عابدین "المحیط" سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں: اگر عورت کہے کہ میرے ساتھ جنات مرد ہے جو میرے ساتھ بار بار وطی کرتا ہے اور میں وہی کیفیت محسوس کرتی ہوں جو اس وقت کرتی ہوں جب میرا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۰۹، مواہب الجلیل ۱/۳۰۹، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۱/۳۰۷، شرح روض الطالب ۱/۶۵، المجموع ۲/۵۰-۵۲، کشاف القناع ۱/۱۴۳-۱۴۴۔

شوہر میرے ساتھ جماع کرتا ہے تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا سبب نہیں پایا جارہا ہے، اور وہ داخل کیا جانا یا احتلام ہے۔

حنفیہ نے اس صورت کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جبکہ وہ جن آدمی کی صورت میں اس کے سامنے ظاہر ہو تو اس صورت میں غسل واجب ہوگا، اسی طرح جب کہ مرد کے سامنے جنیہ آدمی کی صورت میں ظاہر ہو اور وہ اس سے وطی کرے اور یہ اس لئے کہ صورت کے لحاظ سے مجانست پائی جارہی ہے کہ جو سببیت کے مکمل ہونے کے لئے مفید ہے۔

شافعیہ میں سے سیوطی فرماتے ہیں: اگر جنات مرد انسان عورت کے ساتھ وطی کرے تو کیا اس پر غسل واجب ہوگا؟ ہمارے اصحاب نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے، اور بعض حنفیہ اور حنابلہ سے منقول ہے کہ اس پر غسل واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ داخل کرنا اور انزال نہیں پایا گیا پس وہ انزال کے بغیر خواب کی طرح ہوگا، سیوطی فرماتے ہیں کہ یہ ہمارے قواعد کے مطابق ہے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت پر غسل واجب ہوگا اگر وہ یہ کہے کہ میرے ساتھ جنات مرد ہے جو مرد کی طرح میرے ساتھ جماع کرتا ہے، اور اسی طرح مرد اگر کہے کہ میرے ساتھ جنیہ ہے جس کے ساتھ میں عورت کی طرح جماع کرتا ہوں[1]۔

د- آدمی کے علاوہ کے عضو تناسل کو داخل کرنا:

۱۵- آدمی کے علاوہ کے عضو تناسل کو داخل کرنے سے غسل کے واجب ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۰۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۱۲۸، الأشباہ والنظائر للسیوطی ۲۵۸، کشاف القناع ۱/۱۴۴۔

پس مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ آدمی کے علاوہ مثلاً چوپایہ کے عضو تناسل کے داخل کرنے سے غسل واجب ہوگا۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ آدمی کے علاوہ کے عضو تناسل کے داخل کرنے سے غسل واجب نہ ہوگا[1]۔

ھ- میت کے ساتھ وطی کرنا:

۱۶- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ میت کی فرج میں داخل کرنے والے پر غسل واجب ہوگا، اس لئے کہ دلائل عام ہیں اور جس میت میں داخل کیا گیا مالکیہ کے نزدیک اور شافعیہ کے اصح قول کی رو سے اس کو غسل نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ مکلّف نہیں ہے اور حنابلہ فرماتے ہیں: جس میت عورت سے وطی کی گئی اس کو دوبارہ غسل دیا جائے گا۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ میت سے وطی کرنے کی صورت میں غسل نہیں ہوگا۔

عورت اگر کسی مردہ آدمی کا عضو تناسل اپنی فرج میں داخل کرلے تو اس پر غسل کے واجب ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر عورت کسی میت کے عضو تناسل کو اپنی فرج میں داخل کرلے تو جب تک کہ اسے انزال نہ ہوجائے اس پر غسل واجب نہ ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے، اس پر غسل واجب ہوگا[2]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۲۸، شرح روض الطالب ۱/۶۵، کشاف القناع ۱/۱۴۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/۱۱۲، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۱۲۹، المجموع شرح المہذب ۲/۱۳۳، شرح روض الطالب ۱/۶۵، کشاف القناع ۱/۱۴۳، الإنصاف ۱/۲۳۳-۲۳۵۔

و- داخل کئے بغیر منی کا فرج میں پہنچ جانا:

۱۷- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر منی عورت کی فرج میں پہنچ جائے تو جب تک اسے انزال نہ ہو اس پر غسل واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ ادخال اور انزال نہیں پایا گیا۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ: اگر عورت اس سے حاملہ ہو جائے تو غسل واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ انزال کی دلیل ہے، اور اس کا فائدہ ان نمازوں کو لوٹانے کی صورت میں ظاہر ہوگا جو اس نے منی کے اپنی فرج میں داخل ہونے کے بعد سے لے کر کسی دوسرے سبب سے غسل کرنے تک کے درمیان پڑھی ہے، صاحب ''الغنیۃ'' فرماتے ہیں: اس میں کوئی شک نہیں کہ (اعادہ نماز کا حکم) اس پر مبنی ہے کہ محض اس کے منی کے جدا ہو کر اس کے رحم میں پہنچ جانے سے اس پر غسل واجب ہو گیا تھا اور یہ قول اس اصح قول کے خلاف ہے جو ظاہر روایت ہے۔

مالکیہ فرماتے ہیں: جب وہ حاملہ ہو جائے گی تو غسل کرے گی اور منی کے پہنچنے کے دن سے لے کر نماز کا اعادہ کرے گی، اس لئے کہ اس عورت کا اس منی سے حاملہ ہونا اس منی کے اپنی جگہ سے عادی لذت کے ساتھ جدا ہونے کے بعد ہوگا، دسوقی لکھتے ہیں کہ: یہ فرع (جزئیہ) مشہور ہے اور ضعیف (قول) پر مبنی ہے[1]۔

یہاں پر کچھ مسائل ہیں جنہیں بعض فقہاء نے ذکر کیا ہے، ان میں سے کچھ کو ہم ذیل میں ذکر کرتے ہیں:

۱- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ سحاق (یعنی دو عورتوں کے باہم ملوث ہونے اور ہم جنسی کرنے) کی صورت میں غسل واجب نہ ہوگا، بشرطیکہ انزال نہ ہو[2]۔

(۱) غنیۃ المتملی فی شرح منیۃ المصلی ۴۵-۴۶، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۲۹-۱۳۰، کشاف القناع ۱/ ۱۴۲۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۳۰۸، المجموع ۲/ ۱۳۴، کشاف القناع ۱/ ۱۴۳۔

۲- حنفیہ میں سے صاحب ''الغنیۃ'' فرماتے ہیں کہ: قبل یا دبر میں انگلی داخل کرنے کی وجہ سے غسل کے واجب ہونے میں اختلاف ہے، اور بہتر یہ ہے کہ غسل واجب کیا جائے جب کہ قبل میں ہو اور غلبۂ شہوت کی وجہ سے استمتاع کا قصد کرے، اس لئے کہ عورتوں میں شہوت غالب ہوتی ہے، پس سبب کو مسبب کے قائم مقام کیا جائے گا اور وہ انزال ہے، اور دبر میں نہیں ہونا چاہئے اس لئے کہ شہوت نہیں ہوتی، اور یہی حکم ان چیزوں کا ہوگا جو لکڑی وغیرہ سے آلہ تناسل کی صورت میں بنا لیا جائے، ابن عابدین نے اس مسئلہ میں صاحب ''الغنیۃ'' کی موافقت کی ہے[1]۔

مالکیہ فرماتے ہیں: عورت اگر اپنی فرج کو چھوئے تو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا اگرچہ اس کو لطف محسوس ہو، یعنی اگر وہ اپنی انگلی یا اکثر انگلیوں کو اپنی فرج میں داخل کر دے (تو وضو نہیں ٹوٹے گا)[2]۔

سوم- حیض ونفاس:

۱۸- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حیض اور نفاس غسل کو واجب کرنے والے ہیں، اور ابن المنذر، ابن جریر طبری اور دوسرے حضرات نے اس پر اجماع نقل کیا ہے:

حیض میں غسل کے واجب ہونے کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ''يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ، قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيْضِ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللّٰهُ''[3] (اور لوگ آپ سے حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ وہ ایک (طرح کی)

(۱) غنیۃ المتملی ۱/ ۴۶، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۱۲۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۱۴۶۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۲۔

گندگی ہے۔ پس تم عورتوں کو حیض کے دوران میں چھوڑے رہو اور جب تک وہ پاک نہ ہوجائیں ان سے قربت نہ کرو، پھر جب وہ پاک ہوجائیں تو ان کے پاس آؤ جس جگہ سے اللہ نے تمہیں اجازت دے رکھی ہے)۔

یعنی جبکہ وہ غسل کرلیں، پس شوہر کو اس کے غسل کرنے سے قبل اس کے ساتھ وطی کرنے سے روکا گیا، اس سے پتہ چلا کہ غسل اس پر واجب ہے، اور اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے حضرت فاطمہ بن ابی جیشؓ سے فرمایا: "**إذا أقبلت الحيضة فدعى الصلاة وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلي**"[1] (جب حیض شروع ہوجائے تو نماز چھوڑ دو اور جب ختم ہوجائے تو اپنے سے خون کو دھولو اور نماز پڑھو)۔

نفاس میں غسل کے واجب ہونے کی دلیل اجماع ہے (جسے ابن المنذر، ابن جریر طبری اور حنفیہ میں سے صاحب ہدایہ مرغینانی نے نقل کیا ہے) اور اس لئے بھی کہ وہ جمع شدہ حیض ہے، اور اس لئے بھی کہ روزہ اور وطی حرام ہوتی ہے اور فرض نماز ساقط ہوجاتی ہے، پس حیض کی طرح غسل واجب ہوگا۔

۱۹ - غسل کے واجب کرنے والی چیز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا وہ حیض ونفاس کا پایا جانا ہے یا اس کا ختم ہونا ہے یا کوئی دوسری چیز ہے؟

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ غسل کا موجب حیض کا پایا جانا ہے نہ کہ اس کا ختم ہونا اور ختم ہونا غسل کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے۔

مالکیہ ہی کی طرح حنابلہ کا قول ہے، بہوتی لکھتے ہیں: غسل خون کے نکلنے سے واجب ہوتا ہے، اور خون نکلنے سے اس لئے واجب ہوگا کہ حکم کو اس کے سبب کے ساتھ مربوط کیا گیا ہے، اور انقطاع اس کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، خرقی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ غسل حیض کے ختم ہونے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور احادیث کے ظاہر سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے۔

بعض حنفیہ فرماتے ہیں کہ: حیض غسل کو واجب کرنے والا ہے بشرطیکہ وہ ختم ہوجائے۔

ابن عابدین لکھتے ہیں کہ: غسل کے واجب ہونے کا سبب اس فعل کا ارادہ کرنا ہے جو غسل کے بغیر حلال نہیں ہے، وقت کے تنگ نہ ہونے کے وقت، یا اس چیز کے واجب ہونے کے وقت جو اس کے ساتھ صحیح نہیں ہے اور یہ وقت کے تنگ ہونے کا وقت ہے۔

شافعیہ کی عبارتیں مختلف ہیں، نووی نے "المجموع" میں اس بات کو صحیح قرار دیا ہے کہ اس کا سبب انقطاع ہے اور قلیوبی کہتے ہیں کہ: خون کا نکلنا سبب ہے اور انقطاع اس کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، شربینی خطیب کہتے ہیں کہ: ان دونوں (یعنی حیض اور نفاس) میں سے ہر ایک کے نکلنے اور اس کے ختم ہونے کے ساتھ نماز وغیرہ کا ارادہ کرنا بھی معتبر ہے، جیسا کہ "الرافعی" اور "التحقیق" میں ہے، امام الحرمین وغیرہ فرماتے ہیں: اس اختلاف میں کوئی فقہی فائدہ نہیں ہے، نووی فرماتے ہیں: اس کا فائدہ اس وقت ہے جب حائضہ عورت جنبی ہوجائے، ہم کہیں کہ حیض کا غسل خون کے ختم ہوئے بغیر واجب نہیں ہوگا اور ہم قول ضعیف کی بنیاد پر کہیں کہ حائضہ عورت کو قرآن پڑھنے سے نہیں روکا جائے گا تو وہ ایسا کرسکتی ہے کہ قرآن پڑھنے کو مباح کرنے کے لئے جنابت کی طرف سے غسل کرلے۔

صاحب "البحر" نے ایک دوسرا فائدہ بھی ذکر کیا ہے، وہ کہتے ہیں: حائضہ عورت اگر اپنے حیض کے ختم ہونے سے قبل کفار سے جنگ کرنے میں شہید ہوجائے تو اگر ہم کہیں کہ غسل انقطاع سے واجب

---

(۱) حدیث: "إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۰۹) اور مسلم (۱/ ۲۶۲) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

ہوتا ہے تو اسے غسل نہیں دلایا جائے گا اور اگر ہم کہیں کہ خروج سے غسل واجب ہوتا ہے تو کیا اسے غسل دیا جائے گا، اس میں جنبی شہید کے غسل کے سلسلہ میں دو قول ہیں۔

حنابلہ میں سے بہوتی نے بھی اس مسئلہ کو اپنی ''الاقناع'' کی شرح میں ذکر کیا ہے۔

شرح بنی خطیب نے ایک تیسرا فائدہ ذکر کیا ہے اور وہ اس صورت میں ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ اگر تجھ پر غسل واجب ہو تو تجھے طلاق ہے[۱]۔

چہارم - موت:

۲۰ - حنفیہ اور بعض مالکیہ اور شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ موت غسل کو واجب کرنے والی ہے، اس لئے کہ جب نبی ﷺ کی ایک بیٹی کی وفات ہوئی تو آپ ﷺ نے فرمایا: **''اغسلنها ثلاثا أو خمسا أو أكثر من ذلك''**[۲] (تم اس کو تین مرتبہ یا پانچ مرتبہ یا اس سے زیادہ غسل دو)۔

بعض مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ میت کو غسل دینا سنت ہے، دسوقی لکھتے ہیں: میت کے غسل کے واجب ہونے کا قول عبدالوہاب، ابن محرز اور ابن عبدالبر کا ہے اور ابن راشد اور ابن فرحون نے اسے مشہور کہا ہے، اور اس کی سنیت کا قول ابن ابی زید، ابن یونس اور ابن الجلاب نے نقل کیا ہے، اور ابن بزیزۃ نے اسے مشہور کہا ہے[۱]۔

تفصیل اصطلاح ''تغسیل المیت'' فقرہ ۲ میں ہے۔

پنجم - کافر کا اسلام قبول کرنا:

۲۱ - مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کافر کا اسلام قبول کرنا غسل کو واجب کرنے والا ہے، لہذا جب کافر مسلمان ہو تو اس پر غسل کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ جب حضرت ثمامہ بن اثالؓ نے اسلام قبول کیا تو نبی ﷺ نے فرمایا: **''اذهبوا به إلى حائط بنى فلان فمروه أن يغتسل''**[۲] (انہیں بنی فلاں کے باغیچہ میں لے جاؤ پھر انہیں غسل کرنے کا حکم دو)، حضرت قیس بن عاصم سے مروی ہے کہ انہوں نے اسلام قبول کیا: **''فأمره النبي ﷺ أن يغتسل بماء وسدر''**[۳] (پس نبی ﷺ نے انہیں حکم دیا کہ وہ پانی اور بیری کی پتی سے غسل کریں)۔ اور اس لئے بھی کہ کافر عام طور پر جنابت سے محفوظ نہیں ہوتا ہے، لہذا گمان کو حقیقت کے قائم مقام کیا گیا جیسا کہ نیند اور التقائے ختانین اور ان حضرات نے اس مسئلہ میں اصلی کافر اور مرتد کے درمیان فرق نہیں کیا ہے، لہذا اگر مرتد مسلمان ہو جائے تو اس پر بھی غسل واجب ہوگا۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ شہادت کا اقرار کرنے سے قبل غسل صحیح ہے، جبکہ وہ اپنے دل سے اسلام کا فیصلہ کر لے، اس لئے کہ اس کا اپنے قلب سے اسلام قبول کرنا حقیقی اسلام ہے، جبکہ وہ بغیر کسی انکار

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/۱۱۱، فتح القدیر ۱/۴۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۳۰، المجموع شرح المہذب ۱/۱۴۸-۱۴۹، القلیوبی وعمیرہ ۱/۶۲، مغنی المحتاج ۱/۶۹، کشاف القناع ۱/۱۴۶۔

(۲) حدیث: ''أغسلنها......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۱۳۲) اور مسلم (۲/۶۴۶) نے حضرت ام عطیہ سے کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۰۷، کشاف القناع ۱/۱۴۵، مغنی المحتاج ۱/۶۸۔

(۲) حدیث: ''أن ثمامة بن أثال أسلم......'' کی روایت احمد (۲/۳۰۴) نے کی ہے اور ابن خزیمہ (۱/۱۲۵) نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث قیس بن عاصم: ''أنه أسلم......'' کی روایت ترمذی (۲/۵۰۳) نے کی ہے اور فرمایا کہ حدیث حسن ہے۔

کے اقرار کا عزم کرلے، اس لئے کہ صحیح قول کی رو سے اقرار نہ ایمان کا رکن ہے اور نہ صحیح ہونے کی شرط اور وہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اپنے غسل سے جنابت یا طہارت یا اسلام کی نیت کرے تو وہ غسل اس کے لئے کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کی نیت ہر اس چیز سے پاک ہونا ہے جو اس کے کفر کی حالت میں تھی (۱)۔

حنابلہ فرماتے ہیں: خواہ اس کے کفر کی حالت میں جماع یا انزال وغیرہ جو غسل کو واجب کرتے ہیں پایا جائے یا نہ پایا جائے اور خواہ اسلام سے قبل غسل کیا ہو یا نہ کیا ہو تو اسلام والا غسل اس کے لئے کافی ہوگا، خواہ وہ سب کی نیت کرے یا اسلام کے غسل کی نیت کرے، الا یہ کہ وہ یہ نیت کرے کہ غسل اسلام کے علاوہ کوئی اور چیز زائل نہ ہو، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے تفصیل طلب نہیں فرمائی ہے اور اگر حالت مختلف ہوتی تو تفصیل طلب کرنا ضروری ہوتا، اور غسل کے واجب ہونے کا وقت وہ ہے جب اسلام قبول کرے یعنی شہادتین کا اقرار کرنے کے بعد (۲)۔

۲۲ - حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ کافر جب اسلام قبول کرے اور وہ جنبی نہ ہو تو غسل کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ روایت ہے کہ جب حضرت قیس بن عاصمؓ نے اسلام قبول کیا تو رسول اللہ علیہ السلام نے انہیں غسل کرنے کا حکم دیا اور یہ واجب نہیں ہے، اس لئے کہ بہت سارے لوگوں نے اسلام قبول کیا اور نبی علیہ السلام نے انہیں غسل کرنے کا حکم نہیں دیا۔

اگر کافر اسلام قبول کرے اور وہ جنبی ہو تو اس پر غسل واجب ہوگا، نووی فرماتے ہیں: امام شافعی نے اس کی صراحت فرمائی ہے اور جمہور اصحاب شافعیہ اس پر متفق ہیں، اور کمال بن الہمام فرماتے ہیں: اصح قول یہ ہے کہ اس پر غسل واجب ہوگا اس لئے کہ اسلام لانے کے بعد سابقہ جنابت کی صفت باقی ہے، لہذا اس کے لئے غسل کے بغیر ایسی عبادتوں اور اعمال کا ادا کرنا ممکن نہیں ہے، جو جنابت کے زوال کے ساتھ مشروط ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ غسل واجب نہیں ہے اس لئے کہ وہ لوگ فروع کے مخاطب نہیں ہیں اور اسلام کے بعد جنابت نہیں پائی گئی ہے۔

حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ اگر کافرہ عورت کو حیض آئے اور وہ پاک ہوجائے پھر وہ مسلمان ہو تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا، اور اگر حائضہ ہونے کی حالت میں مسلمان ہو پھر وہ پاک ہو تو اس پر غسل واجب ہوگا، اور اس کے درمیان اور جنبی کے درمیان فرق یہ ہے کہ جنابت کی صفت اسلام کے بعد باقی ہے تو گویا کہ وہ اسلام کے بعد جنبی ہوا اور حیض میں خون کا انقطاع سبب ہے اور وہ اسلام کے بعد نہیں پایا گیا، قاضی خاں فرماتے ہیں: زیادہ احتیاط غسل کو واجب کرنے میں ہے۔

اس صورت میں جبکہ وہ اپنے کفر کی حالت میں غسل کرے تو کیا اس پر دوبارہ غسل کرنا واجب ہوگا؟ اس سلسلہ میں شافعیہ کے دو قول ہیں، اول: دوبارہ غسل کرنا واجب نہ ہوگا اس لئے کہ حائضہ جب پاک ہوجائے تو اس کے حق میں وطی کی اباحت متعلق ہے، لہذا دوبارہ غسل کرنا واجب نہ ہوگا جیسا کہ مسلمان عورت کے غسل کا حکم ہے، دوم: یہی اصح ہے کہ دوبارہ غسل کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ عبادت محضہ ہے لہذا روزہ اور نماز کی طرح اللہ کے حق کے سلسلہ میں کافر کی طرف سے صحیح نہ ہوگی، امام شافعی نے اس کی صراحت کی ہے، قاضی ابوالطیب اور دوسرے حضرات نے قطعیت کے ساتھ ایسا کہا ہے، نووی لکھتے ہیں: اس میں اس کافر کے درمیان جو کفر کی حالت

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۳۰-۱۳۱۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۱۴۵۔

میں غسل کرے اور اس کافرہ کے درمیان جو اپنے مسلمان شوہر کے حلال ہونے کے لئے غسل کرے کوئی فرق نہیں ہے، لہذا تمام صورتوں میں اصح قول دوبارہ غسل کا واجب ہونا ہے[۱]۔

غسل کے فرائض:

اول-نیت:

۲۳-مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ غسل میں نیت فرض ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا قول ہے: "إنما الأعمال بالنیات"[۲] (بیشک اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے) اور اس میں حدث اکبر کے دور کرنے کی نیت کرنا، یا نماز وغیرہ کے مباح کرنے کی نیت کرنا کافی ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ غسل میں نیت کرنا سنت ہے، فرض نہیں ہے[۳]۔

تفصیل اصطلاح "نیۃ" میں ہے۔

دوم-پورے بال اور چمڑے پر پانی پہنچانا:

۲۴-فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ پورے بال اور پوری کھال پر پانی کا پہنچانا غسل کے فرائض میں سے ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم كان إذا اغتسل من الجنابة بدأ فغسل يديه، ثم يتوضأ كما يتوضأ للصلاة، ثم يدخل أصابعه في الماء فيخلل بها أصول شعره، ثم يصب على رأسه ثلاث غرف بيديه، ثم يفيض على جلده كله"[۱] (نبی علیہ السلام جب جنابت کا غسل فرماتے تھے تو اس طرح شروع کرتے کہ دونوں ہاتھوں کو دھوتے پھر اس طرح وضو کرتے جیسا کہ آپ علیہ السلام نماز کے لئے وضو فرماتے تھے، پھر اپنی انگلیوں کو پانی میں داخل کرتے اور اس سے اپنے بال کی جڑوں کا خلال کرتے، پھر اپنے دونوں ہاتھوں سے تین چلو پانی اپنے سر پر ڈالتے، پھر اپنے تمام جسم اور کھال پر پانی بہاتے)، حضرت میمونہؓ سے روایت ہے وہ فرماتی ہیں: "توضأ رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم وضوءه للصلاة غير رجليه، وغسل فرجه وما أصابه من الأذى، ثم أفاض عليه الماء، ثم نحى رجليه فغسلهما، هذه غسله من الجنابة"[۲] (رسول اللہ علیہ السلام نے (غسل کے وقت) اس طرح وضو فرمایا جس طرح آپ نماز کے لئے وضو فرماتے تھے، صرف یہ کہ آپ نے اپنے دونوں پیروں کو نہیں دھویا، اور اپنی شرم گاہ کو دھویا اور اس نجاست کو جو آپ پر لگی تھی پھر اپنے (جسم) پر پانی بہایا، پھر اپنے دونوں پیروں کو ہٹایا اور انہیں دھویا، یہ آپ علیہ السلام کا غسل جنابت ہے)۔

اس لئے کہ حضرت جبیر بن مطعمؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں: "تذاكرنا غسل الجنابة عند النبي صلی اللہ علیہ وسلم فقال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم: أما أنا فآخذ ملء كفي ثلاثا فأصب على

(۱) فتح القدیر ۱/۴۴، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/۱۱۳، المجموع شرح المہذب ۲/۱۵۲-۱۵۳۔

(۲) حدیث: "إنما الأعمال بالنیات ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۹) اور مسلم (۳/۱۵۱۵) نے حضرت عمر بن الخطاب سے کی ہے، اور مسلم کے الفاظ یہ ہیں: "إنما الأعمال بالنية"۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۰۵، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۵۶، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۱۳۳، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۱۳۳، مغنی المحتاج ۱/۷۲، کشاف القناع ۱/۱۵۲-۱۵۴۔

(۱) حدیث عائشہؓ: "أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم كان إذا اغتسل من الجنابة ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۳۶۰) نے کی ہے۔

(۲) حدیث میمونہؓ: "توضأ رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۳۶۱) نے کی ہے۔

رأسي، ثم أفيضه بعد علی سائر جسدي"[۱] (ہم لوگوں نے نبی علیہ السلام کے پاس غسل جنابت کا تذکرہ کیا تو رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: بہرحال میں تو تین مرتبہ اپنی ہتھیلی بھر پانی لیتا ہوں اور اسے اپنے سر پر ڈالتا ہوں پھر اس کے بعد اسے اپنے پورے جسم پر ڈالتا ہوں)، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا قول ہے: "**إن تحت كل شعرة جنابة، فاغسلوا الشعر وانقوا البشر**"[۲] (بیشک ہر بال کے نیچے جنابت ہے، پس بال کو دھوؤ اور چمڑے کو صاف ستھرا کرو)۔

نووی لکھتے ہیں: پورے بدن کے بال اور چمڑے پر پانی بہانا بغیر کسی اختلاف کے واجب ہے، اسی بنا پر جسم کے ہر ظاہر حصے پر پانی کا پہنچانا واجب ہے اور ظاہر جسم ہی میں وہ حصہ بھی شامل ہے جو بال کے نیچے ہے، خواہ وہ بال جو چمڑے پر ہے ہلکا ہو یا گھنا ہو، ان تمام بالوں تک اور اس کے نیچے کے پورے چمڑے تک پانی کا پہنچانا بلا اختلاف واجب ہے۔

فقہاء نے کچھ مقامات کے بارے میں متنبہ کیا ہے جہاں تک پانی نہیں پہنچتا ہے جیسے ناف کی گہرائی (سوراخ) اور ٹھڈی کے نیچے اور دونوں بازوؤں کے نیچے اور دونوں سرینوں کے درمیان اور دونوں گھٹنوں کے نیچے اور دونوں پیروں کے نیچے، اور وہ اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کی انگلیوں کا خلال کرے گا اور اپنی ڈاڑھی کے بال کا خلال کرے گا، اور دونوں بھنوں، آنکھ کے پلک، مونچھ، بغل اور موئے زیر ناف کا خلال کرے گا۔

(۱) حدیث جبیر بن مطعم: "تذاكرنا غسل الجنابة......" کی روایت احمد (۸۱/۴) نے کی ہے۔ اور اس کی اصل بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۶۷) اور مسلم (۱/ ۲۵۸) میں ہے۔

(۲) حدیث: "إن تحت كل شعرة جنابة......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۷۲) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، پھر انہوں نے اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کو ذکر کیا ہے۔

حنفیہ فرماتے ہیں: ہر اس حصے کا دھونا واجب ہے جس کا دھونا بغیر کسی حرج کے ممکن ہو، جیسے کان، ناف، مونچھ، بھنوں اگر چہ گھنا ہو اور ڈاڑھی اور سر کا بال اگر چہ تہ بتہ ہو اور فرج خارج، لیکن فرج داخل کو نہیں دھویا جائے گا اس لئے کہ وہ باطن ہے اور عورت اپنی انگلی کو اپنی شرم گاہ میں داخل نہیں کرے گی کیونکہ اس چیز کا دھونا واجب نہیں ہے جس میں حرج ہو، جیسے کہ آنکھ اور وہ سوراخ جو بالی کے اتارنے کے بعد مل گیا ہو اور وہ اس حال میں ہو گیا ہو کہ اگر اس پر پانی کو گذارے تو پانی اس میں داخل ہو جائے اور اگر غفلت سے کام لے تو نہ داخل ہو تو اس صورت میں پانی کا گذارنا ضروری ہے، اور گذارنے کے علاوہ لکڑی وغیرہ کے داخل کرنے کا تکلف نہیں کرے گا، اس لئے کہ حرج وتنگی قابل ازالہ ہے[۱]۔

یہاں پر کچھ مسائل ہیں جو پورے چمڑے اور بال تک پانی پہنچانے سے متعلق ہیں، ان میں سے کچھ کو ہم ذیل میں ذکر کر رہے ہیں۔

الف-کلی کرنا اور ناک میں پانی چڑھانا:

۲۵ - حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی چڑھانا غسل میں واجب ہے، حنابلہ فرماتے ہیں: منھ اور ناک چہرہ میں سے ہے، اس لئے کہ وہ دونوں اس کی تعریف میں داخل ہیں، لہذا کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بڑی طہارت (غسل) اور چھوٹی طہارت (وضوء) میں واجب ہوگا، پس ان میں سے کوئی ایک بھی ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ روایت کرتی ہیں کہ نبی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۰۳، فتح القدیر ۱/ ۳۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۲۶- ۱۳۲، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالۃ ۱/ ۱۸۵، ۱۹۰- ۱۹۱، مغنی المحتاج ۱/ ۷۳، المجموع ۲/ ۱۸۰، اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/ ۱۵۲- ۱۵۴۔

کریم علیہ السلام نے فرمایا: "المضمضة والاستنشاق من الوضوء الذی لابد منه"[۱] (کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا وضو کے ان اعمال میں سے ہے جو ضروری ہیں)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے: "أن رسول الله علیہ السلام أمر بالمضمضة والاستنشاق"[۲] (رسول اللہ علیہ السلام نے کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کا حکم دیا) اس لئے بھی کہ منھ اور ناک ظاہر کے حکم میں ہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی چیز ان تک پہنچ جائے تو روزہ دار کا روزہ نہیں ٹوٹتا ہے، اور قے اگر منھ اور ناک تک پہنچ جائے اور اس کے بعد لوٹ جائے تو روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی چڑھانا غسل میں واجب نہیں ہے، اس لئے کہ منھ اور ناک ظاہر جسم میں سے نہیں ہیں، لہذا ان دونوں کا دھونا واجب نہ ہوگا، ان حضرات نے ان دونوں کے دھونے کو سنن غسل میں شمار کیا ہے[۳]۔

ب- چوٹیوں کا کھولنا:

۲۶ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ غسل میں اگر پانی چوٹیوں کی جڑوں تک پہنچ جاتا ہو تو ان کا کھولنا واجب نہیں ہے، اور اس سلسلہ میں اصل حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ہے وہ فرماتی ہیں:

"قلت یا رسول الله علیہ السلام إنی امرأة أشد ضفر رأسی فأنقضه لغسل الجنابة؟ قال: لا، إنما یکفیک أن تحثی علی رأسک ثلاث حثیات، ثم تفیضین علیک الماء فتطهرین"[۱] (میں نے دریافت کیا کہ اے اللہ کے رسول! میں ایسی عورت ہوں کہ اپنے سر کی چوٹی کو مضبوط باندھتی ہوں تو کیا میں غسل جنابت کے لئے اسے کھولوں؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا نہیں، تمہارے لئے بس اتنا کافی ہے کہ اپنے سر پر تین لپ پانی ڈالو پھر اپنے جسم پر پانی ڈالو اور پاکی حاصل کرو)۔ لہذا اگر پانی چوٹیوں کی جڑوں تک نہ پہنچے تو فی الجملہ ان کا کھولنا واجب ہوگا۔

حنفیہ فرماتے ہیں: اگر اس کی جڑ تر نہ ہو، اس طور پر کہ وہ تہ بتہ ہو یا زیادہ ہو یا سخت طریقہ پر بال گندھے ہوئے ہوں جن میں پانی سرایت نہ کرتا ہو تو ان کا کھولنا واجب ہوگا۔

مالکیہ فرماتے ہیں: چوٹیوں کا کھولنا واجب نہیں ہے، جب تک کہ وہ بذات خود سخت نہ ہوں یا وہ بہت سے دھاگوں سے نہ گوندھی گئی ہوں، (خواہ گوندھنا سخت ہو یا نہ ہو) اور اس سے مراد یہ ہے کہ چوٹی میں جو دو سے زیادہ ہو، اور اسی طرح وہ جسے ایک یا دو دھاگے سے سخت گوندھا گیا ہو، اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ گوندھے ہوئے بال کو جمع کرنا (یعنی اس کو ملنا اور حرکت دینا) واجب ہے، تاکہ اس میں پانی داخل ہوجائے، دسوقی لکھتے ہیں: خواہ وہ دلہن ہو جو اپنے بال کو آراستہ کرتی ہو اور "البنانی" وغیرہ میں ہے کہ: وہ دلہن جو اپنے بال کو آراستہ کرتی ہے اس پر اس کے اپنے سر کا دھونا واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں مال کو ضائع کرنا ہے، اور اس کے لئے اس پر مسح کر دینا کافی ہوگا۔

---

(۱) حدیث عائشہؓ: "المضمضة والاستنشاق من الوضوء......" کی روایت دارقطنی (۸۶/۱) نے کی ہے اور اس کے مرسل ہونے کو درست قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث ابی ہریرہؓ: "أن رسول الله علیہ السلام أمر بالمضمضة والاستنشاق" کی روایت بیہقی (۵۲/۱) نے کی ہے اور دارقطنی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کو معلول کہا ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱۰۲/۱، حاشیة الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱۲۶/۱، مغنی المحتاج ۷۳/۱، کشاف القناع ۹۶/۱، ۱۵۴۔

(۱) حدیث أم سلمہؓ: "قلت: یا رسول الله: إنی امرأة أشد ضفر رأسی......" کی مسلم ۲۵۹/۱، ۲۶۰) نے کی ہے اور ایک روایت میں ہے: "فأنقضه للحیض والجنابة"۔

شافعیہ فرماتے ہیں: اگر پانی چوٹیوں کو کھولے بغیر اس کے اندر نہ پہنچے تو ان کا کھولنا واجب ہے بخلاف اس کے جو خود سے بندھ جائے کہ اس کا کھولنا واجب نہیں ہے، اگرچہ وہ زیادہ ہو، پس اگر فعل کے ذریعہ ہو تو اس کا تھوڑا معاف ہے اور اگر اس کے بال کے اطراف سے مثلاً کچھ حصہ اگرچہ وہ ایک ہی بال کیوں نہ ہو باقی رہ جائے، پھر مثلاً کاٹ کر یا اکھاڑ کر اسے زائل کر دیا تو کافی نہ ہوگا، بلکہ اس کی جگہ کا دھونا ضروری ہوگا، بخلاف اس صورت کے جبکہ اسے دھونے کے بعد زائل کرے، اس لئے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: "**من ترک موضع شعرة من جنابة لم یغسلها فعل به كذا وكذا من النار**[1] **قال علی: فمن ثم عادیت شعر رأسي**" (جو شخص جنابت کی حالت میں ایک بال کی جگہ کو چھوڑ دے اور اسے نہ دھوئے تو اس کے ساتھ آگ سے ایسا ایسا کیا جائے گا (یعنی داغا جائے گا) حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ: میں اسی لئے اپنے سر کے بال کا دشمن ہو گیا)۔

مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس میں مرد (کا حکم) عورت کی طرح ہے۔

حنفیہ فرماتے ہیں: مرد کے لئے اپنی چوٹی کو تر کر لینا کافی نہ ہوگا، بلکہ اس کا کھولنا اس پر واجب ہوگا، اس لئے کہ ضرورت نہیں ہے اور احتیاط کا تقاضا یہی ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کا مونڈ نا ممکن ہے، ایک روایت میں ہے کہ عادت پر نظر کرتے ہوئے (اس کا کھولنا اس پر) واجب نہ ہوگا۔

حنابلہ نے اس مسئلہ میں جمہور کی موافقت کی ہے کہ غسل جنابت میں گوندھے ہوئے بالوں کو کھولنا واجب نہیں ہے، جبکہ وہ (عورت) اس کی جڑوں کو تر کر لے اور حیض اور نفاس کے غسل میں انہوں نے جمہور کی مخالفت کی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: کھولنا واجب ہے اور اس کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ نبی علیہ السلام نے ان سے فرمایا: "**انقضي شعرک وامتشطي**"[1] (تم اپنے بال کو کھول لو اور کنگھی کرو)۔

کنگھی بغیر گوندھے ہوئے بال ہی میں ہو سکتی ہے، اس لئے کہ اصل بال کے کھولنے کا واجب ہونا ہے تا کہ جس چیز کا دھونا واجب ہے، وہاں تک پانی کا پہنچنا متحقق ہو جائے، پس جنابت کے غسل میں اسے معاف کر دیا گیا اس لئے کہ اس کا وقوع کثرت سے ہوتا ہے، لہذا اس میں ایسا کرنا دشوار ہوگا اور حیض اس کے برخلاف ہے، پس وہ وجوب کے سلسلہ میں اصل پر باقی رہے گا اور نفاس حیض کے معنی میں ہے، ابن قدامہ فرماتے ہیں: ہمارے بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ یہ مستحب ہے واجب نہیں اور یہ اکثر فقہاء کا قول ہے، اور ان شاء اللہ یہی صحیح ہے، اس لئے کہ حضرت ام سلمہؓ کی حدیث کے بعض الفاظ میں ہے کہ انہوں نے نبی علیہ السلام سے عرض کیا: "**إني امرأة أشد ضفر رأسي فأنقضه للحيضة والجنابة؟ فقال: لا، إنما يكفيك أن تحثي على رأسک ثلاث حثيات، ثم تفيضين عليك الماء فتطهرين**" (میں ایسی عورت ہوں کہ اپنے سر کی چوٹی کو مضبوط باندھتی ہوں تو کیا میں اسے حیض اور جنابت (کے غسل) کے لئے کھولوں؟ تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: نہیں، تمہارے لئے اتنا کافی ہے کہ اپنے سر پر تین لپ پانی ڈالو پھر اپنے جسم پر پانی ڈالو اور طہارت حاصل کرلو)۔

اس حدیث میں یہ اضافہ ہے جس کا قبول کرنا واجب ہے، اور یہ

---

(۱) حدیث: "من ترک موضع شعرة من جنابة....." کی روایت ابوداؤد (۱/۱۷۳) نے کی ہے اور ابن حجر نے تلخیص (۱/۱۴۲) میں اس کو ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ ایک قول ہے کہ اس کا موقوف ہونا درست ہے۔

(۱) حدیث: "انقضي شعرک وامتشطي" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۴۱۷) اور مسلم (۲/۸۷۰) نے کی ہے۔

اضافہ وجوب کی نفی کے سلسلہ میں صریح ہے [۱]۔

سوم-موالاۃ (اعضاء کو پے در پے دھونا):

۲۷-لگاتار غسل کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا وہ غسل کے فرائض میں سے ہے یا اس کے سنن میں سے؟

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ بدن کے تمام اجزاء کو لگاتار دھونا سنت ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے ایسا ہی کیا ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ غسل کو مکمل کرنے سے قبل اگر موالاۃ فوت ہوجائے، اس طور پر کہ اس نے بدن کا جو حصہ دھویا ہے وہ معتدل زمانہ میں خشک ہوجائے اور وہ اپنے غسل کو مکمل کرنا چاہے تو اس کے مکمل کرنے کے لئے وجوبی طور پر نیت کی تجدید کرے گا، اس لئے کہ موالاۃ کے فوت ہونے کی وجہ سے نیت ختم ہوگئی، لہذا (جسم کے) باقی ماندہ حصہ کا دھونا بغیر نیت کے واقع ہوگا۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ موالاۃ غسل کے فرائض میں سے ہے [۲]۔

چہارم-ملنا:

۲۸-حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ غسل میں اعضاء کا ملنا سنت ہے فرض نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابوذرؓ سے نبی علیہ السلام نے فرمایا: "فإذا وجدت الماء فأمسه جلدک" [۱] (جب تم پانی پاؤ تو اسے اپنی کھال پر پہنچاؤ)، آپ علیہ السلام نے انہیں اس سے زیادہ کا حکم نہیں دیا، اور اس لئے کہ آپ علیہ السلام نے حضرت ام سلمہؓ سے فرمایا: "إنما یکفیک أن تحثی علی رأسک ثلاث حثیات، ثم تفیضین علیک الماء فتطھرین" [۲] (تمہارے لئے بس اتنا کافی ہے کہ اپنے سر پر تین لپ پانی ڈالو پھر اپنے جسم پر پانی بہا کر طہارت حاصل کرو)۔ اور اس لئے بھی کہ یہ دھونا ہے لہذا اس میں ہاتھ کا گذارنا واجب نہ ہوگا، جیسے کہ کتے کے منھ ڈالنے کی وجہ سے برتن کو دھویا جاتا ہے۔

مالکیہ نیز شافعیہ میں سے مزنی کا مذہب یہ ہے کہ ملنا غسل کے فرائض میں سے ہے، ان حضرات نے یہ استدلال کیا ہے کہ غسل ہاتھ کا گذارنا ہے اور جو شخص بارش میں کھڑا ہوا سے یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے غسل کیا، مزنی فرماتے ہیں: اس لئے بھی کہ تیمّم میں ہاتھ کا گذارنا شرط ہے تو اسی طرح یہاں بھی ہوگا [۳]۔

مالکیہ فرماتے ہیں: ملنا بذات خود واجب ہے، پانی کو چمڑے تک پہنچانے کے لئے نہیں، لہذا اس کا چھوڑنے والا ہمیشہ لوٹائے گا اگرچہ مثلاً دیر تک اس کے پانی میں ٹھہرنے کی وجہ سے چمڑے تک پانی کا پہنچنا متحقق ہوجائے، دسوقی لکھتے ہیں کہ: مذہب کا مشہور قول یہی ہے، اور بعض مالکیہ فرماتے ہیں کہ پانی کو کھال تک پہنچانے کے لئے ملنا

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/۱۰۳-۱۰۴، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۱۳۴، القلیوبی ۱/۶۶، مغنی المحتاج ۱/۷۳، المجموع شرح المہذب ۲/۱۸۶، کشاف القناع ۱/۱۵۴، المغنی ۱/۲۲۶-۲۲۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۰۳-۱۰۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۳۳، الخرشی علی خلیل ۱/۱۶۷-۱۶۸، المجموع شرح المہذب ۱/۴۵۳، ۲/۱۸۴، کشاف القناع ۱/۱۵۳۔

(۱) حدیث: "فإذا وجدت الماء فأمسه جلدک" کی روایت ابوداؤد (۱/۲۳۶) اور ترمذی (۲/۲۱۲) نے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث ام سلمہ کی تخریج ف/۲۶ میں گذر چکی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/۱۰۳-۱۰۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۱۳۴، المجموع شرح المہذب ۲/۱۸۵، مطالب اولی النہی ۱/۱۷۹، کشاف القناع ۱/۱۵۳۔

واجب ہے، اور علی اجہوری نے اس کی دلیل کی قوت کی وجہ سے اسے اختیار کیا ہے، ان حضرات نے اس کی صراحت کی ہے کہ پانی کے ساتھ ساتھ ملنا شرط نہیں ہے بلکہ وہ کافی ہوجائے گا اگر چہ پانی کے ڈالنے اور اس کے جدا ہونے کے بعد ہو جب تک کہ جسم خشک نہ ہوا ہو، پس اس حالت میں ملنا کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ مسح ہوگا نہ کہ دھونا اور ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ ملنا جائز ہے، وہ ایک کنارہ اپنے دائیں ہاتھ میں اور دوسرا کنارہ بائیں ہاتھ میں پکڑے گا اور اس کے درمیانی حصہ سے ملے گا، پس یقیناً یہ کافی ہوجائے گا اگر چہ ہاتھ سے ملنے پر قدرت ہو، اسی طرح اگر کپڑا کو اپنے ہاتھ میں لپیٹ لے یا اپنا ہاتھ تھیلی میں داخل کرے اور اس سے ملے (تو بھی کافی ہوجائے گا) اور معتمد قول یہ ہے کہ جب ہاتھ سے ملنا دشوار ہو تو اس سے یہ حکم ساقط ہوجائے گا اور اس پر کپڑا کے ذریعہ ملنا واجب نہ ہوگا، اور نہ اس کی جگہ پر کسی اور چیز سے ملنا[1]۔

غسل کی سنتیں:

الف-تسمیہ (بسم اللہ کہنا):

۲۹ - حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ بسم اللہ پڑھنا غسل کی سنتوں میں سے ہے اور مالکیہ نے اسے مستحبات میں سے شمار کیا ہے، اس لئے کہ یہ حدیث عام ہے: "**كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع**"[2] (ہر وہ اہم کام جو بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے ساتھ شروع نہ کیا جائے تو وہ دم بریدہ ہے)۔

نووی فرماتے ہیں: اس میں ایک وجہ ہے جسے قاضی حسین اور متولی وغیرہ نے نقل کیا ہے کہ جنبی کے لئے بسم اللہ کہنا مستحب نہیں ہے اور یہ قول ضعیف ہے، اس لئے کہ بسم اللہ کہنا ذکر ہے اور نیت کے بغیر وہ قرآن نہیں ہوگا۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ تسمیہ واجب ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا قول ہے: "**لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه**"[1] (اس شخص کا وضو (صحیح) نہیں ہے جو اس پر اللہ کا نام نہ لے)۔ اس میں دو طہارتوں میں سے ایک کو دوسری پر قیاس کیا گیا ہے۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: امام احمد کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ تسمیہ تمام حدث کی طہارت میں مسنون ہے اور ان ہی سے یہ روایت ہے کہ تمام حدث میں تسمیہ واجب ہے (یعنی) غسل، وضو اور تیمم میں۔

خلال فرماتے ہیں: ان سے جو روایات ثابت ہیں وہ یہ ہے کہ تسمیہ کے ترک میں کوئی حرج نہیں ہے۔

حنفیہ کے نزدیک تسمیہ کا لفظ یہ ہے: "**باسم الله العظيم والحمد لله على دين الإسلام**" (عظمت والے اللہ کے نام سے اور دین اسلام (کی نعمت ملنے) پر اللہ تعالیٰ کا شکر ہے) اور ایک قول یہ ہے: افضل "**بسم الله الرحمن الرحيم**" ہے۔

نووی فرماتے ہیں: تسمیہ کی صفت بسم اللہ ہے، پس اگر الرحمٰن الرحیم کا اضافہ کردے تو جائز ہے، اور اس سے قرآن (پڑھنے) کی نیت نہ کرے۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۱۳۵۔

(۲) حدیث: "كل أمر بال لايبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع" کی روایت سبکی نے طبقات الشافعیہ (۶/۱) میں حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور خطیب نے تاریخ بغداد (۵/۷۷) میں اس کے ایک راوی کا ضعیف ہونا بیان کیا ہے۔

(۱) حدیث: "لاوضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه" کی روایت ابن ماجہ (۱/۱۴۰) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے اسے التلخیص (۱/۷۲) میں ذکر کیا ہے، اور اس کی سند میں انقطاع کی طرف اشارہ کیا ہے، اور اس کے کچھ شواہد کی تخریج کرنے کے بعد کہا: ظاہر یہ ہے کہ ان احادیث کے مجموعہ سے قوت پیدا ہوتی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کوئی اصل ہے۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ اس کی صفت "بسم اللہ" ہے، اور اس کا غیر اس کے قائم مقام نہیں ہوسکتا ہے، پس اگر بسم الرحمٰن یا القدوس وغیرہ کہے تو اس کے لئے کافی نہ ہوگا، لیکن بہوتی کہتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ تسمیہ غیر عربی میں کافی ہے اگر چہ ایسے شخص کی طرف سے ہو جو عربی کا تلفظ اچھی طرح کرسکتا ہو (جیسا کہ ذبح کرنے میں ہے) اس لئے کہ کوئی فرق نہیں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ نیت سے شروع کرے پھر تسمیہ پڑھے، اور حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک نیت اور تسمیہ دونوں ساتھ ساتھ کہے۔

بہوتی کہتے ہیں: واجب ہونے کے اعتبار سے اس کا وقت پہلے واجب کا وقت ہے اور استحباب کے اعتبار سے پہلی سنت کا وقت ہے[1]۔

ب- دونوں ہتھیلیوں کا دھونا:

۳۰- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ غسل میں دونوں ہاتھوں کو برتن میں داخل کرنے سے قبل ابتداءً ان کا گٹوں تک تین مرتبہ دھونا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت میمونہؓ کی حدیث ہے وہ فرماتی ہیں: **"وضعت للنبي ﷺ ماءً للغسل فغسل يديه مرتين أو ثلاثا"**[2] (میں نے نبی ﷺ کے غسل کے لئے پانی رکھا تو آپ ﷺ نے دو مرتبہ یا تین مرتبہ اپنے دونوں ہاتھ دھویا)۔

دسوقی کہتے ہیں: یہ اس صورت میں ہے جبکہ پانی جاری نہ ہو اور تھوڑا ہو اور اس سے انڈیلنا ممکن ہو، ورنہ تو ان کے دھونے کا سنت ہونا اولیت پر موقوف نہ ہوگا[1]۔

ج- گندگی کا دور کرنا:

۳۱- شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں: سب سے کامل غسل گندگی کو دور کرنا ہے خواہ وہ پاک ہو جیسے منی، یا ناپاک جیسے کہ ودی احتیاط کے طور پر۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں کو دھونے کے بعد اپنے جسم سے نجاست کو زائل کرنے سے شروع کرنا مسنون ہے، خواہ شرم گاہ میں ہو یا کہیں اور، اس لئے کہ حضرت میمونہؓ کی حدیث جو نبی ﷺ کے غسل کی صفت کے بیان میں ہے، اس میں ہے: **"ثم أفرغ علی شماله فغسل مذاكيره"**[2] (پھر آپ نے اپنے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالا اور اپنی شرم گاہ کو دھویا)، ابن عابدین فرماتے ہیں: نجاست کو دھونے سے شروع کرنا دراصل سنت ہے، نفس نجاست کو دھونا تو ضروری ہے اگر چہ قلیل ہو)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ دونوں ہاتھوں کو دھونے سے شروع کرنے کے ساتھ شرم گاہ کا دھونا مسنون ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ وہ اپنے دائیں ہاتھ سے اس پر پانی ڈالے اور بائیں ہاتھ سے

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۰۵، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۷۳-۵۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۳۷، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱/۱۷۱، المجموع شرح المہذب ۲/۱۸۱، مغنی المحتاج ۱/۷۳، کشاف القناع ۱/۹۰-۹۱-۱۵۲-۱۵۴، المغنی ۱/۱۰۲۔

(۲) حدیث میمونہؓ: "وضعت للنبي ﷺ ماء يغتسل به......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۳۶۸) اور مسلم (۱/۲۵۴) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/۱۰۶، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۵۶، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۱۳۵، المجموع شرح المہذب ۲/۱۸۰، کشاف القناع ۱/۱۵۲۔

(۲) "حدیث میمونہ فی صفة غسل النبی ﷺ" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۳۶۸) اور مسلم (۱/۲۵۴) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

اس کو دھوئے پھر حدیث کی اتباع کرتے ہوئے اس کو صاف کرے اگر چہ اس میں کوئی گندگی نہ ہو۔

مالکیہ فرماتے ہیں: غسل میں گندگی یعنی نجاست کو دور کرنے سے شروع کرنا مستحب ہے [۱]۔

د- وضو:

۳۲- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ غسل میں مکمل وضو کرنا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "**كان رسول الله ﷺ اذا اغتسل من الجنابة بدأ فغسل يديه، ثم توضأ وضوء ه للصلاة**" [۲] (رسول اللہ ﷺ جب جنابت کا غسل فرماتے تو پہلے دونوں ہاتھوں کو دھوتے، پھر وضو فرماتے جس طرح آپ ﷺ نماز کے لئے وضو فرماتے)۔

مالکیہ نے اس کو مستحبات میں شمار کیا ہے۔

دونوں پیروں کے دھونے کے وقت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا وہ انہیں اپنے وضو میں دھوئے گا یا غسل کے آخر میں؟

حنفیہ اور اپنے اصح قول میں شافعیہ اور اپنے صحیح قول میں حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ دونوں پیروں کے دھونے کو غسل کے آخر تک مؤخر نہیں کرے گا، بلکہ دونوں پیروں کو دھو کر وضو مکمل کرے گا۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: خواہ وہ ایسی جگہ میں کھڑا ہو جس میں غسل کا پانی جمع ہوتا ہو، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث کا ظاہر یہی ہے، حنفیہ کا ایک قول یہ ہے کہ وہ دونوں پیروں کے دھونے کو مطلقاً مؤخر کرے گا اور وہ شافعیہ کا اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول ہے اور امام احمد سے ایک روایت یہی ہے، ابن عابدین فرماتے ہیں: اکثر حضرات کے اطلاق اور حضرت میمونہ کی حدیث کے اطلاق کا ظاہر یہی ہے، نووی شافعیہ کے دونوں قول کے بارے میں فرماتے ہیں: یہ دونوں قول افضل کے بارے میں ہیں، ورنہ تو جیسے بھی کر لے وضو حاصل ہو جائے گا اور دونوں ہی صورتیں نبی ﷺ کے صحیح فعل سے ثابت ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک ایک تیسرا قول ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگر وہ ایسی جگہ میں ہو جس میں پانی جمع ہوتا ہو تو دونوں پیروں کے دھونے کو مؤخر کرے گا ورنہ وضو میں ان دونوں کو دھولے گا، ابن عابدین فرماتے ہیں کہ "المجتبی" میں اسی کو صحیح قرار دیا ہے اور "الہدایہ"، "المبسوط" اور "الکافی" میں اس قول کو راجح قرار دیا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ وضوء کے ساتھ دونوں پیروں کا دھونا اور غسل کرنے تک ان دونوں کے دھونے کو مؤخر کرنا افضل ہونے میں برابر ہے۔

مالکیہ کا راجح قول یہ ہے کہ دونوں پیروں کے دھونے کو غسل سے فراغت کے بعد تک مؤخر کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ احادیث میں ان دونوں کے دھونے کو مؤخر کرنے کی صراحت آئی ہے، جیسے کہ حضرت میمونہؓ کی حدیث ہے اور بعض احادیث میں مطلق آیا ہے اور مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے [۱]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۰۶، حاشیہ الدسوقی ۱/۱۳۶، المجموع ۲/۱۸۳، مغنی المحتاج ۱/۷۳، کشاف القناع ۱/۱۵۲-۱۵۴، المغنی ۱/۲۲۱، الإنصاف ۱/۲۵۴۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "**كان رسول الله ﷺ إذا اغتسل من الجنابة بدأ فغسل يديه......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۳۶۰) اور مسلم (۱/۲۵۴) نے کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۰۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۳۶، المجموع ۲/۱۸۲، کشاف القناع ۱/۱۵۲، الانصاف ۱/۲۵۲، المغنی ۱/۲۱۷۔

ھ- دائیں طرف سے شروع کرنا:

۳۳- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جسم کے دھونے کے وقت دائیں طرف سے شروع کرنا مستحب ہے، اور مالکیہ کے نزدیک یہ غسل کے مندوبات میں سے ہے[۱]۔ اس لئے کہ حدیث ہے: "**أنه ﷺ كان يعجبه التيمن في طهوره**"[۲] (نبی ﷺ کو اپنی طہارت میں دائیں جانب سے شروع کرنا پسند تھا)، حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: "**كان رسول الله ﷺ إذا اغتسل من الجنابة دعا بشئ نحو الحلاب، فأخذ بكفه، ثم بدأ بشق رأسه الأيمن ثم الأيسر**"[۳] (رسول اللہ ﷺ جب غسل جنابت فرماتے تو دودھ دوہنے کے برتن جیسی کوئی چیز منگاتے اور اسے اپنی ہتھیلی سے پکڑتے پھر وہ اپنے سر کے دائیں حصہ سے شروع کرتے پھر بائیں حصہ کو دھوتے)۔

و- بدن کے سب سے اوپر حصہ سے شروع کرنا:

۳۴- شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ بدن کے دھونے کے وقت اس کے اوپر والے حصہ سے شروع کرنا مسنون ہے۔

مالکیہ نے اس سلسلہ میں ان کی موافقت کی ہے، لیکن ان حضرات نے اسے مستحبات میں شمار کیا ہے[۴]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۰۷، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۵۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۳۷، المجموع ۲/۱۸۴، کشاف القناع ۱/۱۵۲، المغنی ۱/۲۱۷۔

(۲) حدیث: "كان يعجبه التيمن في طهوره" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۲۶۹) اور مسلم (۱/۲۲۶) نے کی ہے۔

(۳) حدیث عائشہؓ: "كان إذا اغتسل من الجنابة دعا بشئ نحو الحلاب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۳۶۹) اور مسلم (۱/۲۵۵) نے کی ہے۔

(۴) المجموع شرح المہذب ۲/۱۸۴، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۱۳۷۔

ز- تین تین مرتبہ دھونا:

۳۵- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ غسل میں اعضاء کو تین تین مرتبہ دھونا سنت ہے، کیونکہ حضرت میمونہؓ کی درج ذیل حدیث ہے: "**ثم أفرغ على راسه ثلاث حفنات**"[۱] (پھر آپ ﷺ نے اپنے سر پر تین لپ پانی ڈالا)، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: "**ثم يأخذ الماء فيدخل أصابعه في أصول الشعر، حتى إذا رأى أن قد استبرأ، حفن على راسه ثلاث حفنات**"[۲] (پھر آپ ﷺ پانی لیتے اور اپنی انگلیوں کو بال کی جڑوں میں داخل کرتے، یہاں تک کہ جب وہ دیکھتے کہ صفائی ہوگئی ہے تو آپ ﷺ اپنے سر پر تین لپ پانی ڈالتے)، جسم کے باقی اعضاء کو وضو پر قیاس کیا جائے گا۔

شربینی خطیب کہتے ہیں: اگر پانی جاری ہو تو تین مرتبہ کے لئے یہ کافی ہے کہ پانی تین مرتبہ اس پر گذر جائے، اور اگر پانی ٹھہرا ہوا ہو تو اس میں تین مرتبہ اس طرح غوطہ لگائے کہ پانی سے اپنا سر اوپر اٹھائے اور اپنے دونوں قدموں کو ہٹائے یا اس طرح کہ اپنی جگہ سے دوسری جگہ تین مرتبہ منتقل ہو، اور پورے جسم یا سر کو (پانی سے) جدا کرنے کی ضرورت نہ ہوگی، اس لئے کہ پانی کے نیچے اس کا حرکت کرنا اس پر پانی بہنے کی طرح ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ صرف سر کا تین مرتبہ دھونا مستحب ہے اور جہاں تک باقی اعضاء کا تعلق ہے تو دردیر کے نزدیک معتمد یہ ہے کہ ان کا ایک مرتبہ سے زیادہ دھونا مکروہ ہے اور بنانی نے اعضاء کے بار

(۱) حدیث میمونہؓ: "ثم أفرغ على راسه ثلاث حفنات......" کی روایت مسلم (۱/۲۵۴) نے کی ہے۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "ثم يأخذ الماء فيدخل أصابعه......" کی روایت مسلم (۱/۲۵۳) نے کی ہے۔

بار دھونے کو معتمد قرار دیا ہے [1]۔

۳۶- ان کے علاوہ دوسری سنتیں بھی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے: جس پانی سے غسل کیا جارہا ہے اس کی مقدار ایک صاع ہو، اس لئے کہ حضرت سفینہؓ کی حدیث ہے: "**أنه ﷺ كان يغسله الصاع من الماء من الجنابة ويوضئه المد**" [2] (نبی ﷺ کا غسل جنابت ایک صاع پانی سے اور آپ کا وضو ایک مد پانی سے ہوتا تھا)۔

امام ابوحنیفہؒ نے اس کی مقدار صاع عراقی کے برابر بتائی ہے جو آٹھ رطل کا ہوتا ہے اور صاحبین نے اس کی مقدار صاع حجازی کے برابر بتائی ہے، جو پانچ رطل اور تہائی رطل کا ہوتا ہے۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: ایک سے زیادہ حضرات نے اس بات پر مسلمانوں کا اجماع نقل کیا ہے کہ وضو اور غسل میں جو پانی کافی ہوتا ہے اس کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے، اور ظاہر روایت میں ہے کہ غسل میں جو ادنی مقدار کافی ہوگی وہ ایک صاع ہے، اور وضو میں ایک مد، کیونکہ حدیث ہے: "**كان رسول الله ﷺ يغتسل بالصاع إلى خمسة أمداد، ويتوضأ بالمد**" [3] (رسول اللہ ﷺ ایک صاع پانی سے لے کر پانچ مد پانی تک سے غسل کرتے تھے اور ایک مد سے وضو کرتے تھے)۔ تو یہ لازمی مقدار نہیں ہے بلکہ ادنی مقدار مسنون کا بیان ہے، لہذا اگر کوئی شخص اس سے کم میں پورا کرلے تو اس کے لئے کافی ہوگا، اور اگر یہ مقدار کسی کے لئے کافی نہ ہو تو وہ اس پر اضافہ کرے گا، اس لئے کہ لوگوں کی طبیعتیں اور ان کے حالات الگ الگ ہوتے ہیں۔

دردیر کہتے ہیں کہ: مدار اچھی طرح انجام دہی پر ہے اور وہ جسم کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے۔

شافعیہ نے یہ کہنے کے بعد کہ مسنون غسل کے پانی کا ایک صاع سے کم نہ ہونا ہے، یہ کہا ہے کہ اس کی کوئی حد نہیں ہے، لہذا اگر (پانی) اس سے کم ہو اور پورا غسل ہوجائے تو بھی کافی ہوگا [1]۔

۳۷- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ غسل کی سنتیں وضو کی سنتوں کی طرح ہیں، سوائے ترتیب اور دعاء کے اور اس کے آداب وضو کے آداب کی طرح ہیں۔

ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ سنت یہ ہے کہ پانی کو سر سے ڈالنا شروع کرے پھر اپنے جسم کے دائیں حصوں پر پھر بائیں حصوں پر، جیسا کہ نبی ﷺ نے کیا ہے اور غسل میں مسواک کرنا بھی سنت ہے۔

مستحب یہ ہے کہ مطلقا کوئی بات نہ کرے، لوگوں سے کلام اس لئے نہ کرے کہ ننگے ہونے کی حالت میں بات کرنا مکروہ ہے اور اس لئے نہ کرے کہ وہ مستعمل پانی کی جگہ میں ہے اور گندگیوں اور کیچڑوں کی جگہ میں ہے۔

ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ غسل کے آداب میں سے یہ ہے کہ وہ ایسی جگہ غسل کرے جس میں کوئی ایسا آدمی اسے نہ دیکھے جس کا اس کی عورة کی طرف دیکھنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا احتمال ہے کہ غسل یا کپڑا پہننے کی حالت میں ستر کھل جائے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا قول ہے: "**إن الله عزوجل حيي ستير يحب**

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۰۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۳۷، البنانی علی شرح الزرقانی ۱/۱۰۳، مغنی المحتاج ۱/۷۴، المجموع ۲/۱۸۴، کشاف القناع ۱/۱۵۲۔

(۲) حدیث سفینہؓ: "**أنه ﷺ كان يغسله الصاع......**" کی روایت مسلم (۱/۲۵۸) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "**كان رسول الله ﷺ يغتسل بالصاع......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۳۰۴) اور مسلم (۱/۲۵۸) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۰۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۳۷، مغنی المحتاج ۱/۷۴، مطالب اولی النہی ۱/۱۸۳۔

الحياء والستر، فإذا اغتسل أحدكم فليستتر"[1] (بیشک اللہ تعالی باحیا اور پردہ پوشی کرنے والا ہے، حیا اور پردہ پوشی کو پسند کرتا ہے، لہذا جب تم میں سے کوئی شخص غسل کرے تو اسے چاہئے کہ چھپ کر کرے)۔

یہ بھی مستحب ہے کہ غسل کے بعد وضو کی طرح دو رکعتیں تحیۃ الغسل پڑھے، اس لئے کہ (تحیۃ الوضوء والی) حدیث اس کو بھی شامل ہے[2]۔

۳۸- مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ غسل میں دونوں کانوں کے سوراخ کا مسح کرنا مسنون ہے، اور وہ اس طرح کہ وہ اپنے دونوں ہاتھوں میں پانی اٹھائے اور اپنے سر کو جھکائے یہاں تک کہ پانی اس کے دونوں کانوں کے اندر پہنچ جائے، اپنے دونوں کانوں میں پانی انڈیلے نہیں، اس لئے کہ وہ نقصان کا باعث ہوتا ہے، دسوقی فرماتے ہیں: سنت کان کے سوراخ کا مسح کرنا ہے، اور اس سے جو زیادہ ہے اس کا دھونا واجب ہے[3]۔

۳۹- شافعیہ فرماتے ہیں: نیت کا غسل کے آخر تک باقی رہنا (غسل کی) سنتوں میں سے ہے، اور یہ کہ ٹھہرے ہوئے پانی میں غسل نہ کرے اگر چہ وہ زیادہ ہو اور یہ کہ جنابت سے اس کا غسل کرنا پیشاب کے بعد ہو، تا کہ اس کے بعد منی نہ نکلے۔

غسل سے فراغت کے بعد یہ دعاء پڑھنا مسنون ہے: "**أشهد أن لاإله إلا الله وحده لاشريک له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله**" (میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں وہ اکیلا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں اور میں گواہی دیتا ہوں کہ محمد ﷺ اللہ کے بندے اور اس کے رسول ہیں)، یہ دعا قبلہ کی طرف رخ کر کے پڑھے، اور دوسرے سے مدد نہ لے اور بدن کو کپڑے سے خشک نہ کرے[1]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اپنے سر اور داڑھی پر پانی ڈالنے سے قبل بال کی جڑوں کا خلال کرنا مستحب ہے[2]۔

غسل کے مکروہات:

۴۰- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ پانی میں فضول خرچی کرنا غسل کے مکروہات میں سے ہے۔

مکروہات میں سے چہرہ پر پانی مارنا، لوگوں کی بات کی طرح بات کرنا، بغیر عذر کے دوسرے سے مدد لینا، "طحطاوی" نے اس کو ترجیح دی ہے کہ مدد لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، الٹا عمل کرنا (یعنی ترتیب مسنون کے خلاف کرنا)، مکمل غسل کر لینے کے بعد دوبارہ غسل کرنا، بیت الخلاء اور گندگی کی جگہوں میں غسل کرنا، اور وضو کو یا کلی کرنے کو یا ناک میں پانی ڈالنے کو چھوڑ دینا ہے، اسی طرح بہت زیادہ پانی کے اندر جیسے کہ سمندر میں غسل کرنا مکروہ ہے، اس اندیشہ کی وجہ سے کہ اس پر موج غالب آجائے اور اسے غرق کردے[3]۔

---

(۱) حدیث: "إن الله حي ستير يحب......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۰۲) نے حضرت یعلی بن امیہ سے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۰۵، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۵۷۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۳۶-۱۳۷، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/ ۱۸۵۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۲/ ۱۸۴، مغنی المحتاج ۱/ ۷۴، ۷۵۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۱۷۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۴۴-۴۵-۵۷، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۱۸۵، البجیرمی علی الخطیب ۱/ ۲۱۵-۲۱۸، المجموع ۲/ ۱۹۰، مطالب اولی النہی ۱/ ۱۸۴۔

غسل کی صفت:

۴۱-غسل کی دو صفتیں ہیں: ایک کافی ہونے کی صفت اور دوسرے کمال کی صفت، کافی ہونے کی صفت نیت سے جن کے نزدیک وہ شرط ہے، اور تمام بال اور چمڑے پر پانی پہنچانے سے حاصل ہوتی ہے (۱)۔

کمال کی صفت مذکورہ بالا دونوں امور سے اور غسل کے واجبات اوران سنن وآداب کی رعایت کرنے سے حاصل ہوتی ہے جن کا بیان اوپر گذر چکا۔

(۱) دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۰۶، الشرح الکبیر للدردیر مع الدسوقی ۱/۱۳۷، مغنی المحتاج ۱/۷۲ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/۱۵۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

غش

تعریف:

۱-غش (غین کے) کسرہ کے ساتھ لغت میں نصح (خیرخواہی) کی ضد ہے، **غش صاحبہ** (اس نے اپنے ساتھی کو دھوکہ دیا) اس وقت کہا جاتا ہے جب وہ اس کے لئے خلاف مصلحت کو مزین کرے اور دل میں جو پوشیدہ رکھا ہے اس کے خلاف ظاہر کرے، **لبن مغشوش** پانی میں ملا ہوا دودھ (۱)۔

فقہاء اس لفظ کو لغوی معنی سے الگ استعمال نہیں کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تدلیس:

۲-تدلیس کا معنی دھوکہ دینا ہے اور وہ دلس کا مصدر ہے، **دلسة** کا معنی تاریکی ہے، بیع میں تدلیس خریدار سے سامان کے عیب کو چھپانا ہے، کہا جاتا ہے: "**دلس البائع تدلیسا**": فروخت کنندہ نے خریدار سے سامان کے عیب کو پوشیدہ رکھا اور چھپایا، اور اسی معنی میں تدلیس فی الاسناد ہے (۲)، پس تدلیس غش کی ایک قسم ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب، التعریفات للجرجانی، تدریب الراوی ص ۱۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ب-تغریر:

۳-تغریر کا معنی: ہلاکت کے قریب ہونا، دھوکہ دینا اور انسان کا اپنی جان یا مال کو ہلاکت کے لئے پیش کرنا ہے، جرجانی لکھتے ہیں کہ غرروہ ہے جس کا انجام مجہول ہو، یہ معلوم نہ ہو کہ وہ ہوگا یا نہیں [۱]۔

اصطلاح میں تغریر: خریدار کے سامنے مبیع کی حقیقی صفت کے خلاف صفت بیان کرنا ہے [۲] اور بیع غررو بیع ہے جس میں مبیع کے ہلاک ہوجانے کی وجہ سے اس کے فسخ ہوجانے کا خطرہ ہو [۳]۔

تغریر غش کی ایک قسم ہے۔

ج-خلابہ:

۴-خلابہ (خاء کے) کسرہ کے ساتھ: ایک دوسرے کو دھوکہ دینا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ زبان سے دھوکہ دینا ہے [۴]، حدیث میں نبی ﷺ سے منقول ہے کہ آپ ﷺ نے ایک ایسے شخص سے جو خرید وفروخت میں دھوکہ کھاتا تھا یہ فرمایا: "إذا بايعت فقل: لا خلابة" [۵] (جب تم خرید وفروخت کرو تو کہہ دو کہ دھوکہ نہیں)، خلابہ غش کی ایک قسم ہے۔

شرعی حکم:

۵-فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ غش حرام ہے، خواہ قول کے ذریعہ ہو یا فعل کے ذریعہ اور خواہ معقود علیہ (سامان) یا ثمن کے عیب کو چھپا کر ہو یا جھوٹ بول کر اور دھوکہ دے کر ہو اور خواہ معاملات میں ہو یا اس کے علاوہ مشورہ اور نصیحت میں [۱]۔

غش کی تحریم میں وہ حدیث موجود ہے جس کی روایت حضرت ابوہریرہؓ نے کی ہے: "**أن رسول الله ﷺ مر على صبرة طعام فأدخل يده فيها، فنالت أصابعه بللاً، فقال: ماهذا يا صاحب الطعام؟ قال: أصابته السماء يا رسول الله، قال: أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس، من غشنا فليس مني**" وفي حديث آخر: "من غشنا فليس منا" [۲] (رسول اللہ ﷺ ایک غلہ کے ڈھیر کے سامنے سے گذرے آپ ﷺ نے اپنا دست مبارک اس میں داخل کیا تو آپ ﷺ کی انگلیوں میں تری لگ گئی، آپ ﷺ نے پوچھا: اے غلہ والے! یہ کیا ہے؟ اس نے کہا اے اللہ کے رسول اس میں بارش کا پانی پہنچ گیا تھا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم نے اسے غلہ کے اوپر کیوں نہیں کردیا تاکہ لوگ دیکھ لیتے جو شخص ہمیں دھوکہ دے وہ مجھ سے نہیں ہے، اور ایک دوسری حدیث میں ہے کہ جو شخص دھوکہ دے وہ ہم میں سے نہیں ہے)۔

جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ یہ حدیث اور اس طرح کی دوسری احادیث ظاہر پر محمول نہیں ہیں، اس لئے دھوکہ دینا، دھوکہ دینے والے کو اسلام سے خارج نہیں کرتا ہے، خطابی فرماتے ہیں: اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ ہماری سیرت اور ہمارے مذہب پر نہیں ہے [۳]۔

اسی کے مثل وہ ہے جسے ابن رشد جد نے حدیث کے معنی میں ذکر

---

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، متن اللغۃ التعریفات۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیۃ دفعہ (۱۶۴)۔

(۳) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۴) لسان العرب۔

(۵) حدیث: "إذا بايعت فقل: لاخلابة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۳۷/۴) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

---

(۱) الزواجر عن اقتراف الکبائر ۱۹۲/۱۔

(۲) حدیث: "أفلا جعلته فوق الطعام کی یراه الناس، من غشنا فلیس مني" کی روایت مسلم (۹۹/۱) نے کی ہے اور اسی طرح دوسری حدیث "من غشنا فلیس منا" کی روایت کی ہے۔

(۳) تحفۃ الأحوذی ۵۴۴/۴۔

کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "من غشنا فلیس منا" (یعنی جو شخص ملاوٹ کرے اور دھوکہ دے وہ ہم میں سے نہیں ہے)، یعنی ہماری جیسی ہدایت اور طریقہ پر نہیں ہے، مگر یہ کے دھوکہ دینا دھوکہ دینے والے کو ایمان سے خارج نہیں کرتا ہے، پس اسے تمام مسلمانوں ہی میں شمار کیا جائے گا، مگر یہ کہ وہ ان کے راستہ پر نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اس چیز کے التزام میں ان کی مخالفت کررہا ہے جو اسلامی شریعت میں اپنے مسلمان بھائی کے لئے اس پر لازم ہے، پس کسی مسلمان آدمی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کوئی سامان یا گھر یا جائداد یا سونا یا چاندی یا کوئی اور چیز فروخت کرے (اور وہ جانتا ہو کہ اس میں تھوڑا یا زیادہ عیب ہے) یہاں تک کہ وہ اس کے خریدار کے سامنے اسے بیان کردے اور اس کو اس سے اس طرح آگاہ کردے کہ اس عیب کے بارے میں خریدار کا علم اس کے علم کی طرح ہوجائے، پس اگر وہ ایسا نہ کرے اور اس سے عیب کو چھپائے اور اس کے ذریعہ اس کو دھوکہ دے تو وہ ہمیشہ اللہ کے غصہ اور اللہ کے فرشتوں کی لعنت میں گرفتار رہے گا[1]۔ پھر وہ آگے تحریر فرماتے ہیں: اور اس میں اس کا احتمال ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے قول: "من غشنا فلیس منا" کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے، اس شخص کے بارے میں جو حلال سمجھ کر مسلمانوں کو دھوکہ دے، اس لئے کہ جو شخص عیوب کے چھپانے کو اور بیوع وغیرہ میں دھوکہ دینے کو حلال سمجھے وہ کافر اور مباح الدم ہے، اس سے توبہ طلب کی جائے گی، اگر وہ توبہ کرلے تو ٹھیک ورنہ اسے قتل کردیا جائے گا[2]۔

فقہاء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ معاملہ میں خیر خواہی واجب ہے[1]۔

وہ خیر خواہی جس کا حکم معاملہ میں دیا گیا ہے اس کا ضابطہ امام غزالی نے چار امور میں بیان کیا ہے: یہ کہ سامان کی کوئی ایسی تعریف نہ کرے جو اس میں نہیں ہے، یہ کہ اس کے عیوب اور مخفی صفات میں سے کسی چیز کو بالکل نہ چھپائے، یہ کہ اس کے وزن اور مقدار میں سے کسی چیز کو نہ چھپائے، اور یہ کہ اس کے نرخ میں سے کسی ایسی چیز کو نہ چھپائے کہ اگر معاملہ کرنے والے کو اس کا علم ہوجائے تو وہ اس سے باز رہ جائے، پھر وہ آگے لکھتے ہیں: پس اگر وہ اس کو چھپائے گا تو وہ ظالم اور دھوکہ دینے والا ہوگا، حالانکہ دھوکہ دینا حرام ہے، اور وہ معاملہ میں خیر خواہی کو چھوڑنے والا ہوگا، حالانکہ خیر خواہی واجب ہے[2]۔

اکثر فقہاء نے اس قول کو راجح قرار دیا ہے کہ دھوکہ دینا گناہ کبیرہ ہے، اور بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اس کا کرنے والا فاسق قرار دیا جائے گا، اور اس کی شہادت رد کردی جائے گی، ابن عابدین نے اس ترجیح کی علت اپنے اس قول سے بیان کی ہے: اس لئے کہ غش لوگوں کے مال کو باطل طریقہ سے کھانے کی ایک قسم ہے[3]۔

معاملات میں دھوکہ:

۶ - وہ مالی معاملات جن کا تعلق معاوضات سے ہے ان میں دھوکہ کثرت سے پیش آتا ہے، بعض فقہاء نے اس دھوکہ کی صورتیں بیان فرمائی ہیں جو ان کے زمانہ میں تاجروں اور صنعت کاروں کے درمیان

---

(۱) المقدمات الممہدات ۲/ ۵۶۹۔
(۲) سابقہ مرجع۔

(۱) رد المحتار وبہامشہ الدر المختار ۴/ ۹۸، المقدمات الممہدات ۲/ ۵۶۹، الزواجر ۱/ ۱۹۳۔
(۲) إحیاء علوم الدین ۴/ ۷۷۹۔
(۳) رد المحتار ۴/ ۹۸۔

موجود تھیں [۱]۔

دھوکہ کی مختلف صورتیں ہیں جیسے کہ عیب چھپا کر اور خیانت اور جھوٹ وغیرہ کے ذریعہ دھوکہ دینا، اسی طرح دھوکہ کی مختلف قسم کے آثار ہیں جیسے کہ غبن اور غرر وغیرہ۔

اول-عیب کو چھپا کر اور جانور کے تھن میں دودھ کو چھوڑ کر دھوکا دینا:

۷ - معاملات میں دھوکہ کثرت سے واقع ہوتا ہے، قولی تدلیس کی صورت میں، جیسے کہ مبیع کے نرخ میں کذب بیانی کی جائے، یا تدلیس فعلی کی صورت میں جیسے کہ معقود علیہ کے عیوب کو چھپایا جائے، یا تصریہ کی صورت میں جیسے کہ فروخت کنندہ اونٹنی یا اس کے علاوہ دیگر مادہ جانور کو فروخت کرنے سے قبل ایک مدت تک اس کا دودھ دوہنا چھوڑ دے تاکہ خریدار کو دودھ کی زیادتی کا وہم ہو، جب ایسا ہوگا تو خریدار دھوکہ میں پڑ جائے گا اور وہ عقد کو پختہ کرلے گا، حالانکہ جب اسے حقیقت کا علم ہوگا تو وہ اس پر راضی نہ ہوگا۔

فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ تدلیس عیب ہے، پس اگر معاملات میں اس کی وجہ سے ثمن مختلف ہوجائے تو اس کی وجہ سے خیار ثابت ہوگا بشرطیکہ جس پر عیب کو چھپایا گیا ہے اسے عقد سے قبل یا عقد کے وقت عیب کا علم نہ ہو اور یہ کہ عیب ظاہر نہ ہو [۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''تدلیس'' فقرہ/۷ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

تصریہ کی صورت میں دھوکہ میں مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے کہ جانور کے تھن میں (دھوکہ دینے کے لئے) دودھ کو چھوڑنا ایسا عیب ہے جس کی وجہ سے خریدار کے لئے خیار ثابت ہوتا ہے، اور یہ اس حدیث کی بنا پر ہے: ''**لاتصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد فإنه بخير النظرين بعد أن يحلبها: إن شاء أمسک وإن شاء ردها وصاع تمر**'' [۱] (خریدار کو دھوکہ دینے کے لئے اونٹنی اور بکری کا دودھ دوہنا مت چھوڑو، جو شخص کسی ایسے جانور کو خریدے تو اس کے دوہنے کے بعد اسے دو چیزوں کے درمیان اختیار دیا جائے گا: اگر وہ چاہے تو جانور روک لے اور اگر وہ چاہے تو جانور کو اور ایک صاع کھجور کو لوٹا دے)۔

امام ابوحنیفہؒ تصریہ کو خیار ثابت کرنے والا عیب شمار نہیں کرتے ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر بائع نے اس کے دودھ کو تھن میں نہ روکا ہوتا اور خریدار اسے اس جیسی مادہ جانوروں سے دودھ میں کم پاتا تو اسے واپس کرنے کا اختیار حاصل نہ ہوتا، لہذا وہ فروخت کنندہ سے اس کے تاوان واپس لے گا [۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''تصریۃ'' فقرہ/۱۳ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

دوم-وہ دھوکہ جو غبن کا سبب بنے:

۸ - دھوکہ مالی معاوضات میں غبن کی صورت میں بہت زیادہ اثر انداز ہوتا ہے، جس کی وجہ سے تمام عقود میں مبیع کے ثمن یا معقود علیہ

---

(۱) الزواجر عن اقتراف الکبائر ۱/ ۱۹۳، ۱۹۴۔

(۲) رد المحتار ۴/ ۱۷، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/ ۳۲۸، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۶۹، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۵۷۔

---

(۱) حدیث: "لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۶۱) اور مسلم (۳/ ۱۱۵۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) رد المحتار ۴/ ۹۶، الزرقانی ۵/ ۱۳۴، أسنی المطالب ۲/ ۱۶۱، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۴۹۔

کے بدل میں نقص واقع ہوجاتا ہے[۱]۔

فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ معمولی غبن جسے عام طور پر برداشت کرلیا جاتا ہے یا جو قیمت لگانے والوں کے قیمت لگانے کے تحت داخل ہوجاتا ہے، غبن کا شکار ہونے والے کے لئے خیار کو ثابت نہیں کرتا ہے۔

عقد پر اور غبن کے شکار شخص کے لئے خیار کے ثبوت پر غبن فاحش کے مؤثر ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے[۲]۔

تفصیل اصطلاح ''غرر''، ''غبن'' اور ''خیار الغبن''، فقرہ/ ۱۳ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

کھوٹے سکے کے ذریعہ باہم معاملہ کرنا:

۹ - جمہور فقہاء نے کھوٹے سکے کے خرچ کرنے کو جائز قرار دیا ہے جبکہ لوگ اس پر رضامند ہوں اور اس کا کھوٹ ظاہر ہو اور اس مسئلہ میں ان کے نزدیک درج ذیل تفصیل ہے:

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ کھوٹے دراہم کے ذریعہ خریدنا جائز ہے اور یہ اس صورت میں جبکہ کھوٹ اس میں غالب ہو اور چاندی مغلوب ہو خواہ وزن کے ذریعہ ہو یا عدد کے ذریعہ اس کے ساتھ لوگوں کے تعامل کے اعتبار سے جیسے کہ رائج سکے۔

یہی حکم اس وقت ہوگا جب چاندی اس میں غالب ہو یا کھوٹ کے مساوی ہو، لیکن اگر اس کا مقابلہ اس کے جنس کے ساتھ کیا جائے تو وزن کے لحاظ سے اس کے ساتھ معاملہ کرنا جائز ہوگا عدد کے لحاظ سے نہیں، اس لئے کہ چاندی اصل میں وزنی ہے، اور غالب کے لئے کل کا حکم ہوتا ہے، لیکن برابر ہونے کی صورت میں جہت جواز اور جہت فساد کے تعارض کے وقت فساد کا حکم لگانا زیادہ احتیاط پر مبنی ہے، جیسا کہ کاسانی نے اس کی علت بیان کی ہے[۱]۔

مالکیہ کے نزدیک تو حطاب نے عتبیہ سے نقل کیا ہے کہ عام لوگ اگر کسی سکے پر رضامند ہوجائیں تو اگرچہ وہ کھوٹا ہو باہمی لین دین سے روکا نہیں جائے گا، اس لئے کہ یہ لوگوں کے رأس المال کے تلف کرنے کا ذریعہ ہوگا، پھر انہوں نے اس کھوٹے درہم سے (لین دین کے) ممنوع ہونے کا فتویٰ ذکر کیا ہے جس کا کھوٹ غالب ہو، یہاں تک کہ وہ تانبا ہوگیا ہو، اور اسی طرح وہ سونا جس کا زیور بنالیا گیا ہو اس لئے کہ غش (دھوکہ) میں اس کا انضباط نہیں ہے[۲]۔

شافعیہ فرماتے ہیں: امام کے لئے کھوٹا سکہ بنوانا مکروہ ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "من غشنا فليس منا"[۳] (جو شخص ہمیں دھوکہ دے وہ ہم میں سے نہیں ہے)۔

اور اس لئے بھی تاکہ اس کے ذریعہ لوگوں میں سے بعض بعض کو دھوکہ نہ دیں، پس اگر اس کا معیار معلوم ہو تو اس کے ذریعہ معاملہ کرنا صحیح ہوگا، متعین ہونے کی صورت میں بھی اور ذمہ میں ہونے کی صورت میں بھی بالاتفاق، لیکن اگر وہ مجہول ہو تو اس کے بارے میں چار اقوال ہیں: ان میں سے اصح یہ ہے کہ مطلقاً صحیح ہے جیسے کہ مرکب خوشبو اور معجونات کی بیع اور اس لئے کہ مقصود اس کا رائج ہونا ہے اور وہ رائج ہے، اور اس لئے کہ اس کے ذریعہ معاملہ کرنے کی ضرورت پیش

---

(۱) تبیین الحقائق ۴/ ۲۷۲، اور غبن یسیر اور غبن فاحش کے ضابطہ کے سلسلہ میں دیکھئے: البدائع ۶/ ۳۰، مواہب الجلیل ۴/ ۴۷۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۴، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۸۴۔

(۲) الدر المختار بہامش رد المحتار ۴/ ۱۵۹، مواہب الجلیل ۴/ ۴۷۰، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۷۰، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۴۰۔

(۱) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۵/ ۱۹۷-۱۹۸۔

(۲) مواہب الجلیل ۴/ ۳۴۲۔

(۳) حدیث: "من غشنا فليس منا" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

آتی ہے، دوم: مطلقاً صحیح نہیں ہے جیسے پانی ملا ہوا دودھ، سوم: اگر کھوٹ مغلوب ہوتو اس کے ذریعہ باہم معاملہ کرنا صحیح ہوگا اور اگر غالب ہوتو صحیح نہیں ہوگا، چہارم: اس کے ذریعہ باہم معاملہ کرنا عین کی صورت میں صحیح ہے، ذمہ میں ہونے کی صورت میں نہیں (۱)۔

کھوٹے سکوں کے بارے میں حنابلہ کی دو روایتیں ہیں: ان دونوں میں سے اظہر روایت جواز کا ہے، ابن قدامہ فرماتے ہیں: صالح نے امام احمد سے اس درہم کے بارے میں نقل کیا ہے جسے **مسیبیہ** کہا جاتا ہے، جس کا اکثر حصہ تانبا ہوتا ہے، اور تھوڑا سا حصہ چاندی کا ہوتا ہے، کہ انہوں نے فرمایا: اگر وہ ایسی چیز ہو جس کا ان کے درمیان رواج ہو (جیسے فلوس) اور اس پر وہ باہم رضامند ہوں تو میں امید کرتا ہوں کہ اس میں کوئی حرج نہ ہوگا۔

دوم: حرام ہے: حنبل نے مخلوط دراہم کے بارے میں نقل کیا ہے جن سے خرید وفروخت کیا جائے، پس جائز نہیں ہے کہ کوئی شخص ان سے کوئی چیز خریدے، ہر وہ شئ جس پر کھوٹ کا اطلاق ہو تو اس کے ذریعہ خرید وفروخت کرنا حرام ہے۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: بہتر یہ ہے کہ جواز سے متعلق امام احمد کے کلام کو خصوصاً اس چیز پر محمول کیا جائے جس کا کھوٹ ظاہر ہو اور اس کا رواج ہو، پس اس کے ذریعہ معاملہ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس میں اس سے زیادہ کچھ اور نہیں ہے کہ وہ ایسے دو جنسوں پر مشتمل ہے جن میں کوئی غرر نہیں ہے، لہذا ان دونوں کی بیع کو ممنوع قرار نہیں دیا جائے گا جیسا کہ اگر وہ دونوں علاحدہ ہوتے (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''فلوس''۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۰۔

(۲) المغنی ۴/ ۵۷-۵۸ طبع الریاض۔

کھوٹے سکے کی اس کی جنس کے ساتھ یا سونا چاندی کے ساتھ بیع صرف کرنا:

۱۰ - حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس میں سونا یا چاندی غالب ہو اس کا حکم خالص نقود کے حکم کی طرح ہے، لہذا ان میں سے بعض کی بعض کے ساتھ یا خالص سکے کے ساتھ بیع صرف کرنا جائز نہیں مگر اس صورت میں جبکہ دونوں وزن کے اعتبار سے مساوی ہوں اور (دونوں پر مجلس عقد میں) قبضہ پایا جائے۔

اور جس سکے کا کھوٹ سونا یا چاندی پر غالب ہو اس کا حکم سامانوں کے حکم کی طرح ہے، اس کی بیع خالص سکے کے ساتھ اس وقت جائز ہے جب خالص اس (سونے چاندی) سے زیادہ ہو جو کھوٹے سکے میں ہے، اور یہی حکم اس سکے کا ہے جس میں کھوٹ اور چاندی برابر ہو، پس ان دونوں میں سے ہر ایک کی چاندی کو دوسرے کے کھوٹ کی طرف پھیرا جائے گا اور اس کے برعکس (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک کھوٹے سکے کی بیع اس جیسے سکے کے ساتھ جائز ہے اگرچہ ان دونوں کا کھوٹ برابر نہ ہو اور ان کے کلام سے کھوٹے سکے کی اس کی خالص قسم کے ساتھ بیع کا جواز بھی معلوم ہوتا ہے، جبکہ یہ لوگوں کے درمیان جاری ہو (۲)۔

شافعیہ کے نزدیک وہ کھوٹ جو وزن کی جانے والی چیز کے ساتھ ملا ہو وہ مطلقاً ممنوع ہے، خواہ کھوٹ کم ہو یا زیادہ، پس خالص چاندی کو کھوٹ والی چاندی کے ساتھ اور کھوٹ والی چاندی کو کھوٹ والی چاندی کے ساتھ فروخت نہیں کیا جائے گا، اور یہی حکم سونے کا ہے (۳)۔

(۱) رد المحتار ۴/ ۲۴۰-۲۴۱، بدائع الصنائع ۵/ ۲۲۰۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۶۔

(۳) تکملۃ المجموع للسبکی ۱۰/ ۳۹۸-۴۰۹، المہذب ۱/ ۲۸۱۔

حنابلہ نے کھوٹ والے ثمن کی بیع کو کھوٹ والے ثمن کے ساتھ جائز قرار دیا ہے، بشرطیکہ ان دونوں میں کھوٹ مساوی ہو اور اس کی مقدار معلوم ہو اور اگر کھوٹ ثمن میں یا مبیع میں متفاوت ہو یا اس کی مقدار معلوم نہ ہو تو پھر ان کی بیع باہم ان کے نزدیک جائز نہیں ہے، اسی طرح کھوٹے ثمن کی بیع اسی جنس کے خالص ثمن کے ساتھ جائز نہیں ہے [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''صرف''، فقرہ/ ۴۱-۴۴ میں ہے۔

ناپنے اور وزن کرنے میں دھوکہ:

۱۱- اللہ تعالیٰ نے ناپنے اور وزن کرنے کے معاملہ کو عظیم قرار دیا ہے، اور ان دونوں کو پورا کرنے کا حکم دیا ہے، اور ان میں نقصان اور کمی کر کے دھوکہ دینے سے منع کیا ہے، اور یہ حکم متعدد آیات میں ہے، ان ہی میں سے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ''أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ، وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ'' [۲] (تم لوگ پورا ناپا کرو اور نقصان پہنچانے والے نہ بنو اور صحیح ترازو سے تولا کرو اور لوگوں کا نقصان ان کی چیزوں میں نہ کیا کرو اور ملک میں فساد مت مچایا کرو) اور کم تولنے والوں کو اپنے درج ذیل قول میں ویل (ہلاکت) کی وعید سنائی ہے اور انہیں قیامت کے دن عذاب کی دھمکی دی ہے: ''وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ، الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ، أَلَا يَظُنُّ أُولَٰئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ، لِيَوْمٍ عَظِيمٍ'' [۳] (بڑی خرابی ہے (ناپ تول میں) کمی کرنے والوں کی، کہ جب لوگوں سے ناپ کر لیں پس پورا ہی لے لیں اور جب انہیں ناپ کر یا تول کر دیں تو گھٹا دیں، کیا انہیں ان کا یقین نہیں کہ وہ زندہ اٹھائے جائیں گے ایک بڑے سخت دن میں)۔

ذہبی نے اس کو کبیرہ گناہوں میں شمار کیا ہے اور فرمایا کہ یہ ایک قسم کی چوری، خیانت اور مال کو باطل طریقہ سے کھانا ہے [۱]۔

فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ محتسب کی ذمہ داریوں میں اہم ذمہ داری یہ ہے کہ وہ ناپنے اور وزن کرنے اور باٹ میں کمی کرنے سے روکے اور یہ کہ وہ اس پر اپنی مہر لگائے اور اسے اس معاملہ میں ادب دینے اور مواخذہ کرنے کا اختیار ہے، پس اگر کوئی قوم اس کی مہر کے سلسلہ میں جعل سازی سے کام لے تو اس میں جعل سازی درا ہم اور دنانیر کے باطل مہر کی طرح ہوگی، پس اگر وہ جعل سازی کو دھوکہ کے ساتھ ملا دے تو وہ دو طریقہ سے نکیر اور تادیبی کارروائی کا مستحق ہوگا: ان میں سے ایک جعل سازی کی بناء پر سلطنت کے حق میں اور دوسرے دھوکہ دہی کی وجہ سے شریعت کی جہت سے اور یہ دونوں منکر میں سے زیادہ سخت ہے اور اگر جعل سازی دھوکہ دہی سے محفوظ ہو تو صرف سلطنت کے حق کی بنیاد پر نکیر کی جائے گی [۲]۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تطفیف'' فقرہ/ ۳-۴'' اور ''حسبۃ'' فقرہ/ ۳۴''۔

مرابحہ میں دھوکہ:

۱۲- قول اظہر کی رو سے شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ

---

(۱) کشاف القناع ۳/ ۲۶۱-۲۶۲، المغنی ۴/ ۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سورۂ شعراء/ ۱۸۱-۱۸۳۔

(۳) سورۂ مطففین/ ۱، ۵۔

(۱) الکبائر للذہبی/ ص ۱۶۲۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ص ۲۲۱-۲۲۴، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی/ ص ۲۹۹، معالم القربۃ فی أحکام الحسبہ ص/ ۸۶، الحسبۃ فی الإسلام لابن تیمیہ/ ص ۱۳۔

اگر کوئی شخص کوئی چیز مرابحہ کے طور پر فروخت کرے اور کہے کہ یہ مجھے سو میں ملی ہے میں نے اسے دس کے نفع کے ساتھ تمہارے ہاتھ فروخت کیا، پھر خریدار کو معلوم ہو کہ اس کا رأس المال نوے (۹۰) تھا تو بیع صحیح ہوگی، اور خریدار کو یہ حق ہے کہ وہ فروخت کنندہ سے راس المال سے جو زیادہ ہے یعنی دس درہم اور نفع میں سے اس کے حصے (یعنی ایک درہم) کو فروخت کنندہ سے واپس لے، اس طرح وہ سامان خریدار کے لئے ننانوے (۹۹) میں باقی رہے گا[۱]۔

حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ نے جو فرمایا ہے وہ اس سے قریب ہے کہ اگر وہ اسے دس درہم میں خریدے اور پانچ کے نفع کے ساتھ فروخت کرے پھر ظاہر ہو کہ فروخت کنندہ نے اسے آٹھ درہم میں خریدا تھا تو وہ اصل سے خیانت کے بقدر کم کردے گا اور وہ پانچواں حصہ ہے (یعنی دو درہم اور اس کے مقابلہ میں جو نفع ہو وہ) اور وہ ایک درہم ہے، پس وہ کپڑے کو بارہ درہم میں لے گا[۲]۔

شافعیہ نے اضافہ اور اس کے نفع کے کم کرنے کی علت اپنے اس قول سے بیان کی ہے: مرابحہ پہلے ثمن کی بنیاد پر مالک بنانا ہے لہذا اس پر جو اضافہ ہوا ہے اسے کم کردیا جائے گا۔

شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ کچھ کم نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے ایک عوض کو متعین کیا ہے اور اس کے بدلہ عقد کیا ہے۔

اور کم کرنے کی بنیاد پر کیا مشتری کو خیار حاصل ہوگا؟ شافعیہ کا قول اظہر یہ ہے کہ نہ خریدار کو خیار حاصل ہوگا نہ فروخت کنندہ کو، خواہ مبیع باقی ہو یا تلف ہوگئی ہو، خریدار کو تو اس لئے خیار نہیں ہوگا کہ جب وہ اکثر پر راضی ہوگیا تو اقل پر بدرجہ اولی راضی ہوگا، اور فروخت کنندہ کو اس لئے خیار نہیں ہوگا کہ اس نے تدلیس سے کام لیا ہے[۳]۔

(۱) المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۶۰، مغنی المحتاج ۲/ ۷۹۔
(۲) حاشیہ ردالمحتار ۴/ ۱۵۵-۱۵۶۔
(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۷۹۔

یہ خرقی کے کلام کا ظاہر ہے جیسا کہ ابن قدامہ نے فرمایا[۱]۔

امام احمدؒ سے یہ صراحت منقول ہے کہ خریدار کو اس بات کا اختیار ہے کہ وہ مبیع کو اس کے رأس المال اور اس کے حصہ کی منفعت کے بدلہ لے لے یا اس کو چھوڑ دے، اس لئے کہ اس ثمن میں بھی وہ خیانت سے مامون نہیں ہے[۲]۔

مالکیہ فرماتے ہیں: فروخت کنندہ اپنے خبر دینے میں اگر جھوٹ بولے مثلاً وہ اسے یہ خبر دے کہ اس نے اسے پچاس میں خریدا ہے حالانکہ اس نے اسے چالیس میں خریدا تھا (خواہ یہ جھوٹ دانستہ طور پر ہو یا غلطی سے ہو) تو اگر فروخت کنندہ جھوٹے زائد کو کم کردے تو بیع خریدار کے لئے لازم ہوجائے گی، ورنہ اسے اختیار ہوگا کہ روک لے یا واپس کردے، اور اگر وہ دھوکہ دے اس طور پر کہ مثلاً وہ آٹھ میں خریدے اور اس (سامان) پر دس لکھ دے، پھر مرابحہ کے طور پر اسے فروخت کرے تو خریدار کو اختیار ہے کہ یا تو وہ اسے اس پورے ثمن سے جو اس نے ادا کیا ہے (اور وہ آٹھ اور اس کی منفعت ہے) روک لے، یا اسے فروخت کنندہ کو واپس کردے اور اپنے ثمن کو لوٹا لے[۳]۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں: اگر مرابحہ میں فروخت کنندہ کی خیانت ظاہر ہوجائے تو خریدار اس کو یا تو اس کی پوری قیمت میں لے گا یا اسے واپس کردے گا، اس لئے کہ رضامندی فوت ہوگئی[۴]۔

مرابحہ میں دھوکہ کی کچھ صورتیں اور کچھ احکام ہیں جن کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "مرابحۃ"۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۶۰۔
(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۶۰۔
(۳) الشرح الکبیر بہامش الدسوقی ۴/ ۱۶۸-۱۶۹۔
(۴) ردالمحتار ۴/ ۱۵۵۔

تولیہ میں دھوکہ:

۱۳ - اگر تولیہ میں ثمن کی صفت میں خیانت ظاہر ہو، اس طور پر کہ وہ کوئی چیز ادھار خریدے پھر پہلے ثمن پر اسے بطور تولیہ کے فروخت کردے اور یہ بیان نہ کرے کہ اس نے اسے ادھار خریدا ہے تو حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مبیع اگر موجود ہو تو خریدار کو اس کے لینے اور واپس کرنے کے درمیان اختیار ہوگا اور اگر وہ ہلاک ہوجائے یا ہلاک کردے تو اسے خیار حاصل نہ ہوگا اور اس پر پورا ثمن فی الفور لازم ہوگا۔ اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے۔

حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ خریدار مبیع کو ادھار ثمن کے بدلہ لے گا اسی مدت پر جس میں کہ فروخت کنندہ نے اسے خریدا ہے، اور اسے خیار حاصل نہ ہوگا۔

اگر ثمن کی مقدار میں خیانت ظاہر ہو تو قول اظہر کی رو سے حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا اظہر قول یہ ہے کہ وہ خیانت کی مقدار کو کم کردے گا اور باقی ثمن کے ساتھ بغیر خیار کے عقد لازم ہوجائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک: اگر فروخت کنندہ زائد کو حذف کردے تو بیع خریدار کے لئے لازم ہوجائے گی ورنہ اس کو اختیار ہوگا کہ سامان واپس کردے یا پورے ثمن کے ساتھ اس کو لے لے[۱]۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تولیۃ''، فقرہ/ ۱۸-۱۹۔

خسارہ کے ساتھ بیچنے میں دھوکہ:

۱۴ - نقصان کے ساتھ فروخت کرنے میں دھوکہ اور خیانت کا حکم مرابحہ میں خیانت کے حکم کے مشابہ ہے، اس لئے کہ وہ حقیقت میں خریدار کی منفعت ہے[۱]۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''وضیعۃ''۔

نکاح میں شوہر یا بیوی کا دھوکہ دینا:

۱۵ - اگر زوجین میں سے کوئی دوسرے کو اس عیب کو چھپا کر دھوکہ دے جو اس میں ہے اور جو استمتاع یا کمال استمتاع کے منافی ہے تو جمہور فقہاء کے نزدیک ان دونوں میں سے جسے ضرر پہنچا ہے اسے فی الجملہ خیار فسخ حاصل ہوگا[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''طلاق''، فقرہ/ ۹۳ اور اس کے بعد کے فقرات۔

حکام کا اپنی رعایہ کو دھوکہ دینا:

۱۶ - أولو الأمر سے مراد امراء، حکام اور ہر وہ شخص ہے جو مسلمانوں کے کسی معاملہ کا ذمہ دار ہو، اور بہت سے علماء نے اسے اس مفہوم پر محمول کیا جو امراء اور علماء سب کو عام ہو[۳]۔

رعایہ کو دھوکہ دینے سے حکام کو ڈرانے کے لئے کچھ احادیث موجود ہیں، ان میں سے ایک وہ حدیث ہے جسے حضرت معقل بن یسارؓ نے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**لایسترعی الله عبدا رعیة یموت حین یموت وهو**

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۲۵-۲۲۶، البنایہ ۶/ ۴۹۴، الخرشی ۵/ ۱۷۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۶۵، مغنی المحتاج ۲/ ۷۹، روضۃ الطالبین ۳/ ۵۲۵، کشاف القناع ۳/ ۲۳۱۔

(۱) ردالمحتار ۴/ ۱۵۲، مغنی المحتاج ۲/ ۷۶، کشاف القناع ۳/ ۲۳۰۔

(۲) ردالمحتار ۲/ ۵۹۳، الزرقانی ۳/ ۲۳۵، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۶۱، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۵۰۔

(۳) تفسیر الطبری ۸/ ۴۹۵، تفسیر روح المعانی ۵/ ۶۵، فی تفسیر قولہ تعالیٰ (وأولی الأمر منکم)۔

غاش لها إلاّ حرّم الله عليه الجنة"، (۱) (اللہ تعالیٰ جس بندے کو کسی رعیت کا ذمہ دار بناتا ہے اور وہ اس حال میں مرتا ہے کہ وہ اسے دھوکہ دینے والا ہوتا ہے تو اللہ تعالی اس پر جنت کو حرام کر دیتا ہے)، اور دوسری روایت میں ہے: "مامن والٍ يلي رعية من المسلمين فيموت وهو غاش لهم إلاّ حرم الله عليه الجنة"، (۲) (جو بھی حکمراں کسی مسلمان رعایہ کا حاکم ہو اور وہ اس حال میں مرے کہ وہ انہیں دھوکہ دینے والا ہو تو اللہ تعالیٰ اس پر جنت کو حرام کر دیتا ہے)۔

حدیث کے ظاہر سے پتہ چلتا ہے کہ دھوکہ دینے والا حاکم اور والی جنت سے ہمیشہ کے لئے محروم ہوگا، لیکن نووی: "حرم الله عليه الجنة" کی تفسیر بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس میں دو تاویل ہیں: اول: یہ حلال سمجھنے والے پر محمول ہے، دوم: یہ اس پر کامیاب ہونے والوں اور سبقت کرنے والوں کے ساتھ اس میں داخل ہونا اس پر حرام ہے، اور یہاں پر تحریم کے معنی روکنا ہے (۳)۔ ابن حجر فرماتے ہیں: بہتر یہ ہے کہ وہ حلال نہ سمجھنے والے پر محمول ہو، اور اس سے زجر وتوبیخ اور تغلیظ مراد لی جائے، اور مراد یہ ہے کہ وہ کسی خاص وقت میں جنت میں داخل نہ ہوگا نہ کہ ہر وقت، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے اپنے بندوں کا والی اور حاکم بنایا تا کہ وہ ہمیشہ ان کی خیر خواہی کرے (نہ کہ انہیں دھوکہ دے) یہاں تک کہ اسی (خیر خواہی) پر اس کی موت آجائے، پس جبکہ وہ معاملہ کو الٹ دے گا تو سزا پانے کا مستحق ہوگا (۱)۔

نووی نے قاضی عیاض سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے: اس کا معنی مسلمانوں کو دھوکہ دینے سے اس شخص کو ڈرانے میں واضح ہے جسے اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے کسی معاملہ کا ذمہ دار بنایا ہو، اور اسے ان کا نگراں مقرر کیا ہو اسے ان کی دینی یا دنیاوی مصلحت کے لئے مقرر کیا ہو، اگر وہ اس چیز میں خیانت کرے جس کا وہ امین بنایا گیا ہے، اور جو منصب اسے سونپا گیا ہے اس میں وہ خیر خواہی نہ کرے، یا تو وہ مسلمانوں کو ان کے دین کی ان باتوں سے متعارف نہ کرائے جو ان کے لئے لازم ہیں اور جن کا اختیار کرنا ان کے لئے ضروری ہے، یا ان ذمہ داریوں کو ادا نہ کرے جس کی ادائیگی اس پر متعین ہے، یعنی ان کی شریعت کی حفاظت اور اس سے ہر ایسے شخص کو دفع کرنا جو اس میں کسی نئی چیز کو داخل کرے یا اس کے معانی کی تحریف کے درپے ہو، یا ان کے حدود سے لاپرواہی یا ان کے حقوق کو ضائع کرنے یا ان کے سرحدوں کی حفاظت چھوڑ دینے اور ان کے دشمنوں سے جہاد کو چھوڑ دینے یا ان کے درمیان انصاف کی سیرت کو چھوڑ دینے کے درپے ہو، تو وہ انہیں دھوکہ دینے والا ہوگا (۲)۔

۱۷- ذہبی نے حکام کے دھوکہ دہی کو کبیرہ گناہوں میں شمار کیا ہے (۳) اور یہ بات ثابت شدہ ہے کہ کبیرہ کا مرتکب فاسق ہے اور فسق عدالت کے منافی ہے۔ فسق کا اثر ولایت اور ذمہ داری کی نوعیت کے اعتبار سے اور رعایہ پر ان کے اختیارات کے لحاظ سے الگ الگ ہوتا ہے۔

پس امامت کبری میں جمہور فقہاء نے عدالت کی شرط لگائی ہے لہذا فاسق کو امام اور امیر بنانا جائز نہ ہوگا، لیکن جمہور کی رائے یہ ہے

(۱) حدیث: "لايسترعي الله عبدا رعية يموت حين يموت......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۱۲۷) اور مسلم (۱/ ۱۲۵) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث: "ما من وال يلي رعية من المسلمين......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۱۲۷) نے کی ہے۔

(۳) صحیح مسلم بشرح النووی ۲/ ۱۶۵-۱۶۶۔

(۱) فتح الباری ۱۳/ ۱۲۸-۱۲۹۔

(۲) صحیح مسلم بشرح النووی ۲/ ۱۶۵-۱۶۶۔

(۳) کتاب الکبائر ص ۶۷۔

کہ امامت کے برقرار رہنے کے لئے عدالت شرط نہیں ہے، لہذا بادشاہ ظلم، فسق اور حقوق کو ضائع کردینے کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا، اور اس کے خلاف بغاوت کرنا واجب نہ ہوگا، اور اسے نصیحت کرنا اور صلاح کی دعوت دینا واجب ہوگا، بلکہ بعض فقہاء نے تو یہاں تک کہا کہ ظالم امام کے خلاف بغاوت کرنا حرام ہے تاکہ فتنہ سے بچا جائے اور دو مفاسد میں سے اخف کو مقدم کیا جائے الا یہ کہ اس کے خلاف امام عادل اٹھ کھڑا ہو تو پھر اس کے خلاف خروج کرنا اور کھڑے ہونے والے عادل امام کی اعانت کرنا جائز ہوگا (۱)۔

یہ احکام تمام ولایات مثلاً قضا اور امارت وغیرہ میں ان کی حقیقت کے فرق سے الگ الگ ہوتے ہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاحات "الإمامة الكبرى"، فقرہ/ ۱۲ اور "عزل" اور "قضاء"۔

مشورہ اور نصیحت میں دھوکہ:

۱۸- جس شخص سے مشورہ طلب کیا جائے اس کے لئے مناسب یہ ہے کہ وہ ایسا مشورہ دے جس میں مشورہ طلب کرنے والے کی ہدایت اور اس کی بھلائی ہو، اور اگر وہ اسے ایسا مشورہ دے جو درست نہ ہو تو وہ اپنے مشورہ میں اس کو دھوکہ دینے والا اور اس کی مصلحت کو چھپا کر اس کے ساتھ خیانت کرنے والا ہوگا اور یہ اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**من استشاره أخوه المسلم فأشار عليه بغير رشد فقد خانه**" (۲) (جس شخص سے اس کا مسلمان بھائی مشورہ طلب کرے اور وہ اس کو غلط مشورہ دے تو وہ اس کے ساتھ خیانت کرنے والا ہوگا)۔

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**المستشار مؤتمن**" (۱) یعنی جس شخص سے کسی ایسی چیز میں مشورہ اور رائے طلب کی جائے جس میں مصلحت ہو وہ ان معاملات میں امین ہے جن میں اس سے سوال کیا جائے، پس مناسب نہیں ہے کہ وہ مشورہ طلب کرنے والے کے ساتھ اس کی مصلحت کو چھپا کر خیانت کرے (۲)۔

دھوکہ دہی پر تعزیر:

۱۹- دھوکہ دینے والے کو اس تعزیر کے ذریعہ ادب دیا جائے گا جسے حاکم اس کے لئے زاجر اور اسے ادب دینے والا سمجھے، پس فقہاء کے نزدیک یہ بات ثابت شدہ ہے کہ وہ معصیت جس میں حد اور کفارہ نہیں ہے اس کی سزا تعزیر ہے اور تعزیر رد کرنے کے فیصلہ سے اور اس عقد کو فسخ کرنے کے حکم سے مانع نہیں ہے، جس کی بنیاد دھوکہ پر ہو جبکہ رد کے شرائط متحقق ہوں۔

حطاب نے ابن رشد سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص اپنے مسلمان بھائی کے ساتھ خیانت کرے یا اسے دھوکہ دے یا کسی (سامان کے) عیب کو اس پر چھپائے ضروری ہے کہ اس پر (مبیع کے) رد کرنے کے فیصلہ کے ساتھ اس کی تادیب بھی کی جائے، اس لئے کہ یہ دونوں الگ الگ حق ہیں (۳)۔

---

(۱) حاشیہ رد المحتار ۱/ ۳۶۸، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۲۹۹، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۷، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۴۔

(۲) حدیث: "من استشاره أخوه المسلم فأشار عليه بغير رشد فقد خانه" کی روایت احمد (۲/ ۳۲۱) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "المستشار مؤتمن" کی روایت ترمذی (۴/ ۵۸۵) نے کی ہے اور کہا کہ حدیث حسن صحیح غریب ہے۔

(۲) فیض القدیر للمناوی ۶/ ۲۶۸، عون المعبود ۱۴/ ۳۶، فتح الباری ۱۳/ ۳۴۰۔

(۳) مواہب الجلیل ۴/ ۴۴۹۔

غصب

تعریف:

۱-غصب لغت میں: کسی شئی کو ظلماً اور قہراً لے لینا ہے، اور اغتصاب اسی کے مثل ہے، کہا جاتا ہے: "غصبه منه وغصبه عليه" (اس نے اس سے غصب کرلیا) یعنی دونوں کا معنی ایک ہے [۱]۔

اصطلاح میں امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: مالک کے قبضہ کو اس کے مال متقوم سے کھلم کھلا اور غلبہ کے طور پر مال میں کسی فعل کے ذریعہ ختم کر دینا ہے [۲]۔

مالکیہ نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: وہ بغیر لڑائی کے غلبہ اور تعدی کے طور پر مال کو لے لینا ہے [۳]۔

شافعیہ نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ: دوسرے کے حق پر ظلم کے طور پر یعنی ناحق غالب آ جانا ہے [۴]۔

حنابلہ نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: وہ دوسرے کے مال پر ناحق زبردستی غالب آ جانا ہے [۵]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۴۳۔
(۳) الشرح الکبیر للدردیر مع الدسوقی ۲/ ۴۴۲-۴۵۹، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی علیہ ۳/ ۵۸۱-۵۸۳-۶۰۷ طبع دار المعارف۔
(۴) السراج الوہاج للغمراوی شرح المنہاج ص ۲۶۶۔
(۵) الشرح الکبیر مع المغنی ۵/ ۳۷۴ طبع دار الکتاب العربی۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تعدی:

۲-تعدی کا معنی: حق اور حد سے تجاوز کرنا ہے، پس یہ غصب سے عام ہے [۱]۔

ب-اتلاف:

۳-اتلاف کا معنی: شئی کو اس حالت سے نکال دینا ہے کہ عادتاً اس سے جو منفعت مطلوب ہے وہ اس سے حاصل کی جا سکے [۲]۔

اتلاف اور غصب کے درمیان قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں میں مالک کے منفعت کو فوت کرنا ہے۔

دونوں اس بات میں الگ الگ ہیں کہ غصب مالک کے قبضہ ختم یا کم کئے بغیر نہیں پایا جائے گا، جب کہ اتلاف قبضہ کے باقی رہنے کے باوجود کبھی کبھی پایا جاتا ہے۔

اسی طرح آثار میں مشروعیت یا ضمان کے مرتب ہونے کی حیثیت سے وہ دونوں الگ الگ ہیں [۳]۔

ج-اختلاس:

۴-اختلاس کا معنی لغت میں: کسی چیز کو دھوکہ کے طور پر غفلت میں لینا ہے۔

اصطلاح میں: کسی چیز کو اس کے مالک کی موجودگی میں کھلم کھلا لے کر بھاگ جانا ہے، خواہ اچکنے والا کھلم کھلا آیا ہو یا چھپ کر۔

(۱) المغرب، المصباح المنیر۔
(۲) البدائع ۷/ ۱۶۴۔
(۳) تکملہ فتح القدیر ۷/ ۳۶۱۔

اور (دونوں میں) تعلق یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں دوسرے کا مال ناحق لینا ہے، لیکن ان دونوں کا ذریعہ الگ الگ ہوتا ہے [۱]۔

د-سرقہ (چوری):

۵-سرقہ: دوسرے کا مال اس کی محفوظ جگہ سے پوشیدہ طور پر لے لینا ہے، اور اس سے حد واجب ہوتی ہے۔

اور (دونوں میں) تعلق یہ ہے کہ غصب دوسرے کا مال چھپائے بغیر علانیہ طور پر لینا ہے، بخلاف سرقہ کے کہ وہ پوشیدہ طور پر لینا ہے [۲]۔

ھ-حرابہ (ڈکیتی):

۶-حرابہ: مال کو اس طور پر قہر و جبر کے ساتھ لینا ہے کہ اس میں مدد یا تعاون دشوار ہو، اور اس کا حکم غصب کے حکم سے فی الجملہ الگ ہے، اس لئے کہ محارب کو قتل کیا جاتا ہے یا سولی دی جاتی ہے یا مخالف سمتوں سے اس کے ہاتھ پیر کاٹے جاتے ہیں یا اسے جلاوطن کیا جاتا ہے، اور غاصب کے ساتھ ان میں سے کچھ نہیں کیا جاتا ہے [۳]۔

شرعی حکم:

۷-غصب حرام ہے جبکہ غاصب جان بوجھ کر ایسا کرے، اس لئے کہ یہ معصیت ہے، اس کی حرمت قرآن، حدیث اور اجماع سے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، القلیوبی ۳/۲۶، الشرح الصغیر ۴/۶۷۴۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/۱۵۸۔
(۳) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۳/۵۸۲۔

ثابت ہے [۱]۔

قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ" [۲] (اے ایمان والو آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)۔

حدیث شریف میں رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "إن دماء کم وأموالکم وأعراضکم حرام علیکم کحرمة یومکم هذا، في بلدکم هذا في شهرکم هذا" [۳] (بیشک تمہارا خون تمہارے اموال اور تمہاری آبرو تم پر اس طرح حرام ہیں جس طرح تمہارا یہ دن، تمہارے اس شہر میں اور تمہارے اس ماہ میں حرام ہے) اور رسول اللہ ﷺ کا قول ہے: "لا یحل مال امرئ إلاّ بطیب نفسه" [۴] (کسی آدمی کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر حلال نہیں ہوتا)۔

جہاں تک اجماع کا تعلق ہے تو مسلمانوں کا غصب کی حرمت پر اجماع ہے، اگرچہ مال مغصوب چوری کے نصاب کو نہ پہنچے۔

(۱) المغنی ۵/۲۲۰، کشاف القناع ۴/۸۳، المہذب ۱/۳۶۷، البدائع ۷/۱۴۸۔
(۲) سورۂ نساء/۲۹۔
(۳) حدیث: "إن دماء کم وأموالکم وأعراضکم حرام علیکم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۱۵۸) اور مسلم (۳/۱۳۰۵-۱۳۰۶) نے حضرت ابوبکرہؓ سے کی ہے اور مذکورہ الفاظ مسلم کے ہیں۔
(۴) حدیث: "لا یحل مال امرىء إلا بطیب نفسه" کی روایت احمد (۵/۷۲) نے حضرت ابوحرۃ الرقاشی سے کی ہے انہوں نے اپنے چچا سے کی ہے، اور ہیثمی نے اسے مجمع الزوائد (۴/۱۷۲) میں ذکر کیا ہے اور کہا کہ اسے ابویعلی اور ابوحرہ نے روایت کیا ہے اور ابوداؤد نے اس کی توثیق کی ہے اور ابن معین نے اسے ضعیف کہا ہے۔

غصب جن چیزوں سے متحقق ہوتا ہے:

۸- غصب جس چیز سے متحقق ہوتا ہے اس کے بیان میں دو نقطہ ہائے نظر ہیں:

اول: مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام محمد اور امام زفر کا ہے: اور وہ یہ ہے کہ غصب محض غالب آجانے سے متحقق ہوجاتا ہے، یعنی شئ مغصوب پر ظلماً قبضہ ثابت ہوجانے سے، یعنی دوسرے کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ ثابت کرنے سے ہوجاتا ہے، مالک کے قبضہ کو ختم کرنا شرط نہیں ہے۔

غالب ہونے سے مراد بالفعل حسی غلبہ نہیں ہے، بلکہ مال اور اس کے مالک کے درمیان حائل ہوجانا کافی ہے، اگرچہ غاصب اس کو اسی جگہ رکھے جس میں مالک نے رکھا تھا (۱)۔

دوم: امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کا ہے، اور ان ہی دونوں حضرات کی رائے پر مذہب حنفیہ میں فتوی دیا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ غصب مالک کے قبضہ کو اس کے مال متقوم سے کھلم کھلا اور غلبہ کے طور پر مال میں کسی فعل کے ذریعہ ختم کردینا ہے یعنی غصب دو چیزوں کے بغیر متحقق نہیں ہوگا، اور وہ غاصب کے قبضہ کا ثابت ہونا (اور وہ مال کا لینا ہے) اور مالک کے قبضہ کا ختم کرنا ہے، یعنی اس کو منتقل کرنا۔

قبضہ سے مراد: تصرف پر قدرت کا ہونا اور قبضہ کے نہ ہونے سے مراد: تصرف پر قدرت کا نہ ہونا ہے (۲)۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۴۲، الشرح الصغیر ۳/ ۵۸۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۷۵، کشاف القناع ۴/ ۸۳۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۴۳، تکملۃ الفتح ۷/ ۳۶۸ طبع مصطفی محمد، تبیین الحقائق ۵/ ۲۲۴۔

کس چیز میں غصب متحقق ہوگا:

۹- کس چیز میں غصب متحقق ہوتا ہے ان میں سے بعض متفق علیہ ہیں اور بعض مختلف فیہ ہیں۔

رہا متفق علیہ تو وہ وہ مال منقولہ ومتقوم ومعصوم ہے جو اپنے مالک کی ملکیت میں ہو اور مباح عام نہ ہو، پس مسلمان یا ذمی شراب، خنزیر اور صلیبوں کے علاوہ جن چیزوں کا مالک ہو جیسے کہ شخصی سامان، کتابیں، زیورات، چوپائے اور بسیں اور ٹیکسی وغیرہ ان میں غصب کا تصور کیا جاسکتا ہے۔

اور جس چیز میں غصب کا تحقق مختلف فیہ ہے وہ درج ذیل چیزیں ہیں:

الف-عقار:

۱۰- عقار: ہر وہ چیز ہے جس کا منتقل کرنا اور ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا ممکن نہ ہو جیسے کہ زمین اور گھر۔

جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام محمد اور امام زفر کا مذہب یہ ہے کہ عقار یعنی زمین اور گھروں کا غصب کرنا ممکن ہے، اور اس کا ضمان اس کے غاصب پر واجب ہوگا، اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک رہائش اور سامان وغیرہ رکھنے کے ذریعہ کسی چیز پر غاصب کے قبضہ کا ثابت ہونا غصب کے معنی پائے جانے کے لئے کافی ہے، اور اس کے نتیجہ میں ضمناً اس پر مالک کا قبضہ ختم ہوتا ہے، اس لئے کہ ایک محل پر ایک حال میں دو قبضوں کا جمع ہونا محال ہے (۱)۔

(۱) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/ ۴۴۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۱، مغنی المحتاج ۲/ ۲۷۵ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۵/ ۲۲۳، کشاف القناع ۴/ ۸۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ان حضرات نے رسول اللہ ﷺ کے درج ذیل قول سے استدلال کیا ہے: "من ظلم قید شبر من الأرض طوقه من سبع أرضين"[1] (جو شخص ایک بالشت کے بقدر کسی کی زمین ظلماً لے گا تو اسے سات زمین کا طوق پہنایا جائے گا)۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جائداد غیر منقولہ میں غصب پایا جاسکتا ہے، ابن حجر فرماتے ہیں: حدیث سے زمین کے غصب کئے جانے کا امکان معلوم ہورہا ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کا مذہب یہ ہے کہ غصب منقولہ چیز کے علاوہ میں نہیں پایا جاتا ہے، اس لئے کہ ان دونوں حضرات کی رائے میں غصب کی حقیقت (یعنی منتقل کرکے مالک کے قبضہ کو ختم کرنا) منتقل کی جانے والی چیز ہی میں متحقق ہوسکتی ہے، غیر منقول چیزوں میں نہیں۔

اور رہا جائداد غیر منقولہ جیسے کہ زمین اور گھر تو اس میں غصب کے معنی کے پائے جانے کا تصور نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ اسے منتقل کرنا اور کہیں لے جانا ممکن نہیں ہے، پس جو شخص کوئی جائداد غیر منقولہ غصب کرے اور وہ اس کے قبضہ میں کسی آفت سماوی مثلاً سیلاب کے غلبہ یا آگ لگ جانے یا بجلی گر جانے کی وجہ سے ہلاک ہوجائے تو ان دونوں حضرات کے نزدیک غاصب اس کا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ قبضہ ختم کرکے غصب نہیں پایا گیا، اس لئے کہ عقار اپنی جگہ میں ہے وہاں سے منتقل نہیں کیا گیا ہے، پس یہ ایسا ہوگیا جیسا کہ مالک اور اس کے سامان کے درمیان کوئی حائل ہوجائے اور سامان تلف ہوجائے تو وہ ان دونوں حضرات کے نزدیک ضامن نہ ہوگا، لیکن اگر ہلاکت غاصب کے فعل سے ہو، مثلاً وہ اسے منہدم کردے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ غصب جب عقار میں متحقق نہیں ہوا تو اسے تلف کرنا شمار کیا جائے گا، اور تلف کرنے کا ضمان تلف کرنے والے پر عائد ہوتا ہے[1]۔

"المبسوط" میں ہے: اصح یہ ہے کہ کہا جائے: امانت اگر جائداد غیر منقولہ ہو تو اس کا انکار کرنا بمنزلہ غصب کے ہے، پس امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسف کے قول کی رو سے عقار میں ودیعت کا انکار ضمان کا سبب نہیں ہوگا۔

ب- اجارہ پر دیا گیا عین:

۱۱- اجارہ پر دئے گئے عین کے غصب کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

پس ان میں سے بعض کا مذہب یہ ہے کہ اگر اجارہ پر دیا گیا عین غصب کرلیا جائے تو اجارہ پر لینے والے کو اجارہ کے فسخ کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ منفعت کو حاصل کرنے کا محل ختم ہوگیا یا عدم فسخ کا اختیار ہوگا، اور دوسرے حضرات نے حکم میں تفصیل بیان کی ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "إجارة"، فقرہ/ ۵۴۔

ج- مال مغصوب کے زوائد اور اس کی پیداوار اور منافع:

۱۲- مال مغصوب کے زوائد اس کی پیداوار اور منافع کے غصب کے پائے جانے کے سلسلہ میں یا نہ پائے جانے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، ان میں سے ایک فریق کا مذہب یہ ہے کہ یہ واقع ہے، اور دوسرے لوگوں نے اس کی مخالفت کی ہے، اور تیسرے فریق نے

(۱) حدیث "من ظلم قید شبر من الأرض......" کی روایت فتح الباری (۵/ ۱۰۳-۱۰۵) اور مسلم (۳/ ۱۲۳۲) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) البدائع ۷/ ۱۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات، تبیین الحقائق ۵/ ۲۲۴، تکملہ فتح القدیر ۷/ ۳۶۸ طبع مطفی محمد، اللباب شرح الکتاب ۲/ ۱۸۹۔

درمیانی راہ اختیار کی ہے، اور اس پر انہوں نے ضمان میں اپنا اختلاف مرتب کیا ہے، اس کی تفصیل آگے آئے گی۔

شئ غیر متقوم کا غصب:

۱۳ - شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں:[۱] شراب اور خنزیر کا ضامن نہیں ہوگا، خواہ اس کا تلف کرنے والا مسلمان ہو یا ذمی، اور خواہ یہ دونوں کسی مسلمان کے ہوں یا ذمی کے، اس لئے کہ اس کی کوئی قیمت نہیں ہے جیسے کہ خون، مردار اور تمام ناپاک اشیاء، اور جس سے انتفاع حرام ہے اس کی طرف سے کسی بدل کے ذریعہ اس کا ضمان ادا نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے شراب کے فروخت کرنے کو حرام قرار دیا ہے اور اس کے بہا دینے کا حکم دیا ہے، پس جس چیز کا فروخت کرنا اور اس کا مالک ہونا جائز نہ ہو اس میں ضمان نہ ہوگا۔

لیکن اگر ذمی کی شراب جب تک غاصب کے پاس باقی رہے تو اس کا لوٹانا واجب ہوگا، اس لئے کہ اسے اس کے پینے پر برقرار رکھا جاتا ہے۔

لہذا اگر وہ اسے کسی مسلمان سے غصب کرے تو حنابلہ کے نزدیک اس کا لوٹانا لازم نہ ہوگا اور اس کا بہانا واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کے لازم پکڑنے پر برقرار نہیں رکھا جائے گا، اور اگر وہ مسلمان سرکہ بنانے والا نہ ہو تو اس کی طرف اس کا لوٹانا حرام ہوگا، اس لئے کہ جو شئ اس پر حرام ہے یہ اس میں اس کی اعانت ہوگی۔

شافعیہ نے اس معاملہ میں تفصیل بیان کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ محترم شراب (وہ ہے جو سرکہ بنانے کی غرض سے یا شراب بنانے کی غرض کے بغیر نچوڑی گئی ہو اور یہی قول معتمد ہے) جو کسی مسلمان سے غصب کی گئی ہو تو اس کی طرف لوٹا دی جائے گی، اور غیر محترم شراب نہیں لوٹائی جائے گی، بلکہ بہا دی جائے گی۔

اگر کسی نے کوئی رس غصب کیا اور وہ شراب بن جائے، پھر سرکہ بن جائے تو شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ سرکہ مالک کا ہوگا، اور رس کی قیمت میں جو کمی واقع ہوئی غاصب پر اس کا تاوان ہوگا، بشرطیکہ سرکہ کی قیمت رس کی قیمت سے کم ہو، اس لئے کہ یہ نقص غاصب کے قبضہ میں واقع ہوا ہے، اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اس پر رس کا مثل واجب ہوگا۔

اگر کوئی شخص کسی مردار کا چمڑا غصب کرے پھر اسے دباغت دے تو شافعیہ کے نزدیک بھی اصح قول یہ ہے کہ چمڑا اس کا ہوگا جس سے غصب کیا گیا ہے، جیسے کہ وہ شراب جو سرکہ بن جائے، اور اگر وہ دونوں اس کے قبضہ میں تلف ہو جائیں تو وہ ان دونوں کا ضامن ہوگا۔

حنابلہ کے نزدیک غاصب پر مردار کے چمڑے کا لوٹانا لازم نہ ہوگا اگرچہ وہ اسے دباغت دے دے، اس لئے کہ وہ ان کے نزدیک دباغت دینے سے پاک نہیں ہوتا ہے اور اس کی کوئی قیمت نہیں ہے، اس لئے کہ اسے فروخت کرنا درست نہیں ہے۔

حنفیہ کا مذہب[۱] یہ ہے کہ مسلمان کی شراب یا خنزیر کو اگر کوئی شخص غصب کرلے اور اس کے قبضہ میں ہلاک ہو جائے یا وہ اسے ہلاک کردے یا شراب کو سرکہ بنالے تو غاصب اس کا ضامن نہ ہوگا، خواہ غاصب مسلمان ہو یا ذمی، اس لئے کہ شراب مسلمان کے حق میں مال متقوم نہیں ہے اور اس کا بہانا واجب ہے، اور اسی طرح خنزیر بھی

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۵ - ۲۹۱، فتح العزیز شرح الوجیز ۱۱/ ۲۵۸، المہذب ۱/ ۳۷۴، المغنی ۵/ ۲۵۶، کشاف القناع ۴/ ۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المیزان الکبری للشعرانی ۲/ ۹۰۔

(۱) البدائع ۷/ ۱۴۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الدر المختار ۵/ ۱۴۷ - ۱۴۹ تکملہ فتح القدیر ۷/ ۳۹۶ - ۴۰۵، تبیین الحقائق ۵/ ۲۳۳، اللباب شرح الکتاب ۲/ ۱۹۵۔

غیر متقوم ہے۔

لیکن اگر غاصب مسلمان کی شراب کو سرکہ بنالے پھر وہ اسے ہلاک کردے تو وہ اسی کے مثل سرکہ کا ضامن ہوگا نہ کہ شراب کا، اس لئے کہ ضمان کا سبب اس کی طرف سے پایا گیا اور وہ اس سرکہ کو تلف کرنا ہے جو اس شخص کا مملوک ہے جس سے غصب کیا گیا ہے، لہذا وہ ضامن ہوگا، اور شراب کے مالک کو یہ حق ہے کہ وہ سرکہ کو بغیر کسی معاوضہ کے لے لے، اسی طرح غاصب اگر مردار کے چمڑے کو دباغت دے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اور مالک مردار کا چمڑا لے لے گا اور دباغت کی وجہ سے اس میں جو اضافہ ہوا ہے اسے لوٹا دے گا، بشرطیکہ اس نے ایسی چیز کے ذریعہ دباغت دی ہو جس کی قیمت ہے، اسی طرح اگر اس نے شراب کو کسی ایسی چیز سے سرکہ بنایا جس کی قیمت ہو۔

مسلمان یا ذمی اگر ذمی کی شراب یا خنزیر کو ہلاک کردے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اہل ذمہ کے نزدیک ان میں سے ہر ایک مال ہے، پس شراب ان کے نزدیک ایسی ہے جیسا کہ ہمارے نزدیک سرکہ اور خنزیر ان کے نزدیک ایسا ہے جیسا کہ ہمارے نزدیک بکری، اور ہم انہیں ان کے دین پر چھوڑ دینے کے مامور ہیں [1] اور اسی بنا پر انہیں ان دونوں کے فروخت کرنے پر برقرار رکھا جاتا ہے۔

لیکن مسلمان پر شراب کی قیمت واجب ہوگی نہ کہ اس کے مثل کا رد کرنا، اگرچہ شراب مثلی چیزوں میں سے ہے، اس لئے کہ مسلمان کا اس کا مالک بننا ممنوع ہے اور غیر مسلم کے لئے مثل کا سپرد کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس کے لئے شراب کا مالک ہونا اور بیع وغیرہ کے ذریعہ اس کا مالک بنانا جائز ہے۔

مردار اور خون خواہ کسی ذمی کے ہوں، غصب کی وجہ سے ان دونوں کا ضامن نہیں بنایا جائے گا، اس لئے کہ وہ دونوں مال نہیں ہیں اور اہل ادیان و مذاہب میں سے کوئی ان دونوں کے مال بنانے کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے۔

اسی طرح مسلمان اس صلیب کی قیمت کا ضامن ہوگا جسے وہ کسی نصرانی سے غصب کرے اور وہ اس کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے، اس لئے کہ اسے اس پر برقرار رکھا جاتا ہے۔

مالکیہ کا مذہب [1] مذکورہ بالا مسئلہ میں حنفیہ کے مذہب کی طرح ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: مسلمان کی شراب یا اس کے خنزیر کا کوئی ضمان نہ ہوگا اور نہ لہو ولعب کے آلات اور بتوں کا ضمان ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "**إن الله تعالى ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام**" [2] (بیشک اللہ تعالی اور اس کے رسول نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی بیع کو حرام قرار دیا ہے)، اس لئے بھی کہ ان چیزوں کی کوئی قیمت نہیں ہے اور جس کی کوئی قیمت نہ ہو اس کا ضمان نہیں ہے۔

لیکن غاصب ذمی کی شراب کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس پر تعدی کی ہے اور اس لئے بھی کہ وہ غیر مسلموں کے نزدیک مال محترم ہے وہ اسے مال بنا کر رکھتے ہیں۔

اگر شراب سرکہ ہوجائے اور وہ کسی مسلمان کی ہو تو اس کے مالک

---

(۱) یہ حضرت علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں: انہوں نے جزیہ اس لئے خرچ کیا ہے تا کہ ان کا خون ہمارے خون کی طرح اور ان کا مال ہمارے مال کی طرح ہوجائے اور ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم انہیں ان کے دین پر چھوڑ دیں (نصب الرایہ ۳۶۹/۴، تکملۃ الفتح ۳۹۸/۷)۔

(۱) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقی ۲۰۴/۲، ۴۴۷/۳، الشرح الصغير ۵۹۲/۳-۵۹۳۔

(۲) حدیث: "**إن الله ورسوله حرم بيع الخمر**......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴۲۴/۴) اور مسلم (۱۲۰۷/۳) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

کو اختیار ہے کہ وہ اس کو سرکہ کی حالت میں لے لے یا اگر اس کی مقدار معلوم ہو تو اس کا مثل ورنہ اس کی قیمت لے لے، لیکن اگر غیر مسلم کی شراب سرکہ بن جائے تو مالکیہ کے مفتی بہ قول کے مطابق اس کے مالک کو اختیار ہوگا کہ غصب کے دن اس کی جو قیمت ہو لے لے یا سرکہ لے لے۔

اگر غصب کردہ شئی مردار کا چمڑا ہو، اسے دباغت دیا گیا ہو یا نہیں یا ایسا کتا ہو جس کے رکھنے کی (شرعاً) اجازت حاصل ہو، مثلاً شکاری یا چوپائے یا گھر کی حفاظت کا کتا ہو اور پھر غاصب اسے تلف کردے تو وہ قیمت کا ضامن ہوگا اگرچہ چمڑے یا کتے کی بیع جائز نہیں ہے لیکن ایسا کتا جس کو رکھنے کی اجازت حاصل نہ ہو، تو اس کی کوئی قیمت نہ ہوگی۔

غصب کے آثار:

غصب کے کچھ آثار ہیں جن کا تعلق غصب شدہ شئی، غاصب اور جس مالک سے غصب کیا جائے ان میں سے ہر ایک کے ساتھ ہے۔

اول- جو غاصب پر لازم ہے:

۱۴- غاصب اگر یہ جانتا ہو کہ یہ دوسرے کا مال ہے تو اس پر گناہ لازم آئے گا، اور غصب کردہ عین جب تک باقی رہے تو اس کا لوٹانا اور اگر وہ ہلاک ہو جائے تو اس کا ضمان لازم ہوگا[۱]۔

الف- گناہ اور تعزیر:

۱۵- غاصب آخرت میں مواخذہ کا مستحق ہوگا اگر وہ یہ جانتے ہوئے غصب کرے کہ شئی مغصوب دوسرے کا مال ہے، اس لئے کہ یہ معصیت ہے اور قصداً معصیت کا ارتکاب مواخذہ کا سبب ہے، اس لئے کہ سابقہ حدیث میں نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"من ظلم قيد شبر من الأرض طوّقه من سبع أرضين"**[۱] (جو شخص کسی کی ایک بالشت کے بقدر زمین ظلماً لے لے تو اسے سات زمینوں کا طوق پہنایا جائے گا)۔

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے[۲] کہ باشعور غاصب کو خواہ بالغ ہو یا نابالغ اللہ تعالیٰ کے حقوق کی رعایت کرتے ہوئے مار پیٹ اور قید کے ذریعہ تادیب کی جائے گی، اگرچہ وہ شخص جس کا مال غصب کیا گیا ہے اسے معاف کردے، (تادیبی کارروائی) حاکم کے اجتہاد سے فساد کو دفع کرنے، غاصب کے حال کی اصلاح اور اس کے اور اس جیسے دوسرے مجرمین کے زجر وتوبیخ کے لئے کی جائے گی۔

لیکن بے شعور بچہ اور مجنون کی تعزیر نہیں کی جائے گی۔

لہذا اگر غصب پایا جائے اور غاصب اس بات سے ناواقف ہو کہ مال دوسرے کا ہے، اس طور پر کہ وہ سمجھے کہ وہ شئی اس کی ملکیت ہے تو اس پر نہ کوئی گناہ ہوگا اور نہ کوئی مواخذہ، اس لئے کہ وہ ایسی غلطی ہے جس پر شرعاً کوئی مواخذہ نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام کا فرمان ہے: **"إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"**[۳] (بیشک اللہ تعالیٰ نے میری امت سے غلطی

---

(۱) الدر المختار ۵/ ۱۲۶، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۰، مغنی المحتاج ۲/ ۲۷۷، المہذب ۱/ ۳۶۷، المغنی ۵/ ۲۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) حدیث: "من ظلم قيد شبر من أرض طوقه......" کی تخریج فقرہ/ ۱۰ میں گذر چکی ہے۔

(۲) الشرح الکبیر ۳/ ۴۴۲، الشرح الصغیر ۳/ ۵۸۳، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۰، مغنی المحتاج ۲/ ۲۷۷۔

(۳) حدیث: "إن الله تجاوز عن أمتي......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹) نے حضرت ابوذر غفاریؓ سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۳۵۳) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

بھول چوک اور اس چیز کو معاف کردیا ہے جس پر اسے مجبور کیا جائے)۔ اور عین جب تک باقی رہے اس پر اس کا لوٹانا لازم ہوگا، اور اگر ہلاک ہوجائے تو تاوان لازم ہوگا۔

ب- غصب کردہ عین کو واپس کرنا:

۱۶- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ غصب کردہ عین اگر باقی ہو اور بذات خود موجود ہو تو غاصب پر واجب ہے کہ اسے اس کے مالک کو لوٹادے [۱] اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"علی الید ما أخذت حتی تؤدی"** [۲] (ہاتھ جو کچھ لے اس پر اس کا ضمان ہے جب تک کہ وہ اسے ادا نہ کردے)، اور آپ ﷺ کا یہ بھی ارشاد ہے: **"لایأخذن أحدکم متاع أخیه لاعباً ولاجادا، ومن أخذ عصا أخیه فلیردها"** [۳] (تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کا سامان نہ مذاق کے طور پر لے اور نہ سنجیدگی سے، اور جو شخص اپنے بھائی کی لاٹھی لے لے تو اسے چاہئے کہ اسے لوٹادے)۔

غصب کئے ہوئے عین کو غصب کی جگہ میں لوٹایا جائے گا، اس لئے کہ جگہوں کے فرق کی وجہ سے قیمتوں میں فرق ہوتا ہے۔

(۱) البدائع ۷/ ۱۴۸، الدر المختار ۵/ ۱۲۸، تکملۃ الفتح ۷/ ۳۶۷، الشرح الصغیر ۳/ ۵۸۲ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ رص ۳۲۹، المہذب ۱/ ۳۱۷، المیزان للشعرانی ۲/ ۸۸، کشاف القناع ۴/ ۸۷ طبع بیروت۔

(۲) حدیث: "علی الید ما أخذت حتی تؤدی" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۵۷) نے حضرت سمرہ بن جندب سے کی ہے، اور ان سے حسن بصری نے روایت کیا ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۵۳) میں فرمایا کہ حسن بصری کا سمرہ سے سننا مختلف فیہ ہے۔

(۳) حدیث: "لا یأخذ أحدکم متاع أخیه لاعبا ولا جادا ......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۷۳) اور ترمذی (۴/ ۴۶۲) نے حضرت یزید بن سعید الکندی سے کی ہے اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

لوٹانے کا خرچ غاصب پر ہوگا، اس لئے کہ وہ لوٹانے کی ضرورتوں میں سے ہے، لہذا جب اس پر لوٹانا واجب ہوگا تو اس پر وہ چیز بھی واجب ہوگی جو اس کی ضرورتوں میں سے ہے، جیسا کہ عاریت کے لوٹانے میں ہے۔

کاسانی لکھتے ہیں: اصل یہ ہے کہ مالک شئ مغصوب پر اپنا قبضہ ثابت کرکے اسے واپس لینے والا ہوجائے گا، اس لئے کہ اس شئ پر اس کے قبضہ کے نہ ہونے کی وجہ سے مغصوب ہوگئی تھی لہذا جب اپنا قبضہ ثابت کردے گا تو اسے اپنے قبضہ میں واپس لے لے گا اور غاصب کا قبضہ اس سے ختم ہوجائے گا، الا یہ کہ غاصب اسے دوبارہ غصب کرلے [۱]۔

اور لوٹانے کی وجہ سے غاصب ضمان سے بری ہوجائے گا، خواہ مالک کو واپسی کا علم ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ کسی چیز پر قبضہ کا ثابت کرنا ایک امر حسی ہے جو واقف ہونے یا ناواقف ہونے سے الگ الگ نہیں ہوتا ہے۔

اگر شئ مغصوب فوت ہوجائے جیسے کہ وہ ہلاک ہوجائے یا کھوجائے یا بھاگ جائے تو اگر اس کا مثل ہو، اس طور پر کہ وہ کیل کی جانے والی یا وزن کی جانے والی یا شمار کی جانے والی شئ ہو یعنی غلہ دراہم ودنانیر وغیرہ ہوں تو غاصب مغصوب منہ کو اس کا مثل واپس کرے گا، اور اگر اس کا مثل نہ ہو جیسے کہ سامان، جانور اور جائداد غیر منقولہ تو اس کی قیمت واپس کرے گا۔

دوم- مغصوب منہ (جس کی چیز غصب کی گئی ہو) کے حقوق:

۱۷- جس مالک سے کوئی شئ غصب کی گئی ہے اس کے کچھ حقوق ہیں

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۵۰۔

جوان سابقہ احکام کے مقابلہ میں ہیں جو غاصب پر لازم ہیں، اور یہ حقوق درج ذیل ہیں: غصب کئے ہوئے عین، پھل اور پیداوار اور آمدنی کولوٹانا، ضامن بنانا اور غاصب نے اس کی ملکیت میں جو نیا کام کیا ہوا سے منہدم کرنے اور اکھاڑنے کا حق اور قیمت اور آمدنی دونوں لینے کا حق۔

الف- شئ مغصوب کے عین، اس کے زوائد، اس کی پیدوار اور منافع کو واپس لینا یا واپس کرنا:

۱۸- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مغصوب منہ کا ایک حق یہ ہے کہ اگر وہ مال جسے غاصب نے غصب کیا ہے اپنی حالت پر باقی ہو تو غاصب اس کے عین کو اس کی طرف لوٹادے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا قول ہے: "على اليد ما أخذت حتى تؤدى"[1] (ہاتھ نے جو کچھ لیا ہے اس پر اس کا تاوان ہے جب تک کہ وہ اسے لوٹا نہ دے) اور آپ علیہ السلام کا قول ہے: "لايأخذن أحدكم متاع أخيه لاعبا أو جادا، فإذا أخذ أحدكم عصا أخيه فليردها"[2] (تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کا سامان نہ مذاق کے طور پر لے اور نہ سنجیدگی سے، اور اگر تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کی لاٹھی لے لے تو اسے چاہئے کہ اسے لوٹادے)۔ اور اس لئے بھی کہ عین مغصوب کا لوٹانا ہی غصب کا اصلی تقاضا ہے، اور اس لئے بھی کہ مغصوب منہ کا حق اس کے مال کے عین اور اس کی مالیت سے متعلق ہے، اور اس کے لوٹائے بغیر یہ چیز نہیں پائی جائے گی، اور جس جگہ اس کو غصب کیا ہے اسی جگہ لوٹانا واجب ہے، اس لئے کہ جگہوں کے اختلاف سے قیمتیں الگ الگ ہوتی ہیں[1]۔

شئ مغصوب کے زوائد میں درج ذیل تفصیل ہے:

شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ غاصب کے قبضہ میں شئ مغصوب کے ہونے والے زوائد قابل ضمان ہیں، خواہ وہ متصل ہوں جیسے کے موٹا ہونا یا علاحدہ ہوں جیسے کہ درخت کا پھل اور جانور کا بچہ، جبکہ ان میں سے کوئی چیز غاصب کے قبضہ میں تلف ہوجائے، اس لئے کہ تعدی کرنے والے (ضامن) قبضہ کا اثبات پایا گیا، کیونکہ وہ اصل کو روک لینے کی وجہ سے ان زوائد پر بھی اپنا قبضہ ثابت کرنے کا سبب بنا، اور اصل پر اپنا قبضہ ثابت کرنا اس کے حق میں ممنوع تھا[2]۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ شئ مغصوب کے زوائد اگر بغیر کسی تعدی کے ہلاک ہوجائیں تو ان کا ضمان واجب نہ ہوگا، وہ غاصب کے قبضہ میں صرف امانت ہیں، تعدی یا تقصیر کے بغیر ان کا ضمان واجب نہ ہوگا، خواہ وہ علاحدہ ہوں جیسے کہ بچہ، دودھ اور پھل یا متصل ہوں جیسے کہ موٹاپا اور حسن و جمال، اس لئے کہ ان دونوں کی رائے میں غصب دوسرے کے مال پر غاصب کے قبضہ کو اس طور پر ثابت کرنا ہے کہ مالک کے قبضہ کو ختم کردے، جیسا کہ اس کا بیان گذر چکا اور مالک کا قبضہ اس زائد پر ثابت نہیں تھا کہ غاصب اس کو ختم کرے، اور مراد یہ ہے کہ "مالک کے قبضہ کو ختم کرنا یہاں پر نہیں

---

(۱) حدیث: "على اليد ما أخذت حتى تؤدي" کی تخریج فقرہ/ ۱۶ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "لايأخذ أحدكم متاع أخيه ......" کی تخریج فقرہ/ ۱۶ میں گذر چکی ہے۔

(۱) تکملہ فتح القدیر ۷/ ۳۶۷، الشرح الصغیر ۳/ ۵۹۰، القوانین الفقہیہ رص ۳۲۹، المہذب ۱/ ۳۶۷، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۳۷۴-۴۲۳۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۷۰، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۳۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

پایا گیا جیسا کہ جائداد غیر منقولہ کے غصب میں نہیں پایا گیا۔

پس اگر غاصب زوائد پر تعدی کرے، اس طور پر کہ اسے تلف کردے یا کھاجائے یا فروخت کردے یا اس کا مالک اسے طلب کرے اور وہ اسے اس سے روک دے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ تعدی یا روکنے کی وجہ سے غاصب ہوجائے گا[(۱)]۔

مالکیہ نے اپنے راجح قول کی رو سے زوائد کی نوعیت کے سلسلہ میں تفصیل بیان کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ وہ اضافہ جو اللہ کے فعل سے ہے اگر وہ متصل ہو جیسے کہ موٹا ہونا اور بڑا ہونا تو غاصب پر اس کا ضمان نہیں ہوگا، لیکن اگر اضافہ علاحدہ ہو، اگرچہ وہ غاصب کے استعمال کے بغیر پیدا ہوا ہو جیسے کہ دودھ، اون اور درخت کا پھل تو اگر وہ ہلاک ہوجائے یا ہلاک کردے تو اس کا ضمان واجب ہوگا، اور اصلی مغصوب کے ساتھ اسے اس کے مالک کی طرف لوٹانا واجب ہوگا[(۲)]۔

شئ مغصوب کے منافع میں درج ذیل تفصیل ہے:

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ غاصب مغصوب کی منفعت کا ضامن ہوگا اور اس پر اجرت مثل واجب ہوگی، خواہ اس نے منافع کو کام میں لایا ہو یا اسے ضائع ہونے کے لئے چھوڑ دیا ہو، اور خواہ شئ مغصوب جائداد غیر منقولہ ہو جیسے کہ گھر یا منقولہ ہو جیسے کتاب اور زیورات وغیرہ، اس لئے کہ منفعت مال متقوم ہے، لہذا اس کا ضمان واجب ہوگا، جیسے کہ بذات خود غصب کردہ عین[(۳)]۔

(۱) البدائع ۷/۱۴۳-۱۶۰، الدر المختار ورد المحتار ۵/۱۴۳، تکملۃ الفتح ۷/۳۸۸، اللباب شرح الکتاب ۲/۱۹۴۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/۳۱۳، الشرح الصغیر ۳/۵۹۶، الشرح الکبیر للدردیر ۳/۴۴۸، شرح الرسالہ لابن أبی زید القیر وانی ۲/۲۲۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/۲۸۶، المہذب ۱/۳۶۷، فتح العزیز شرح الوجیز ۱۱/۲۶۳،

متقدمین حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ غاصب غصب کردہ شئ کے منافع یعنی چوپایہ پر سوار ہونے اور گھر میں رہائش کا ضامن نہیں ہوگا، خواہ اس نے ان منافع کو استعمال میں لایا ہو یا بیکار چھوڑ دیا ہو، اس لئے کہ منفعت ان کے نزدیک مال نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ غاصب کے قبضہ میں ہونے والی منفعت مالک کے قبضہ میں موجود نہیں تھی، لہذا اس میں غصب کا معنی نہیں پایا جائے گا، اس لئے کہ اس سے مالک کے قبضہ کا ازالہ نہیں ہوا۔

متأخرین حنفیہ نے تین مواقع پر اجرت مثل کا ضمان واجب کیا ہے (اور فتوی ان ہی کی رائے پر ہے) اور وہ یہ ہے: مال مغصوب وقف ہو یا کسی یتیم کا ہو یا آمدنی کے لئے تیار کیا گیا ہو اس طور پر کہ اسے اس کے مالک نے اس مقصد سے بنایا ہو یا اس کو خریدا ہو[(۱)]۔

اگر غاصب کے استعمال کرنے کی وجہ سے شئ مغصوب کی ذات میں نقص واقع ہو تو وہ نقصان کا تاوان دے گا، اس لئے کہ اس نے غصب کردہ عین کے بعض اجزاء کو ہلاک کیا ہے۔

اور جہاں تک شئ مغصوب کی آمدنی کا تعلق ہے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے کے مطابق وہ غاصب کے لئے حلال نہیں ہوگی، اس لئے کہ دوسرے کی ملکیت سے اس کے لئے انتفاع حلال نہ ہوگا، امام ابو یوسف اور امام زفر فرماتے ہیں کہ وہ (آمدنی) اس کے لئے حلال ہوگی[(۲)]۔

مالکیہ فرماتے ہیں: اگر غاصب شئ مغصوب کو استعمال کرے یا

المغنی ۵/۲۷۰، القواعد لابن رجب رص ۲۱۲۔

(۱) البدائع ۷/۱۴۵، الدر المختار ورد المحتار ۵/۱۴۴ اور اس کے بعد کے صفحات، تکملۃ الفتح ۷/۳۹۴، اللباب شرح الکتاب ۲/۱۹۵، الحاسنی نے مجلّہ کے دو دفعہ ۴۵۹ اور ۴۷۱ کے شرح میں متأخرین کا فتوی نقل کیا ہے کہ مذکورہ تینوں صورتوں پر بیت المال کے ضمان کا اضافہ ہوگا۔

(۲) سابقہ مراجع۔

اس کوکرایہ پرلگائے تواس کی آمدنی مغصوب منہ کی ہوگی، خواہ وہ غلام ہو یا چوپایہ یا زمین یا ان کے علاوہ کچھ اور ہو، یہ مشہور قول کی رو سے ہے، اور اگر وہ اسے استعمال نہ کرے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، اگرچہ اس نے اس کے مالک پر اس کے استعمال کو فوت کر دیا، الا یہ کہ استعمال کے بغیر اس کی نشوونما ہوتی ہو جیسے کہ دودھ، اون اور پھل[۱]۔

ب-ضمان:

۱۹-فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ شئ مغصوب اگر غاصب کے ہاتھ میں ہلاک ہوجائے یا اس میں نقص واقع ہوجائے یا غاصب اسے ہلاک کردے یا اس میں فساد پیدا کرنے والا کوئی عیب پیدا ہوجائے یا اس سے کوئی چیز بنالی جائے یہاں تک کہ اس کا کوئی دوسرا نام رکھ لیا جائے مثلاً کپڑے کو سی دینا، چاندی کو زیورات بنالینا اور تانبا کو ہانڈی بنالینا تو (ان صورتوں میں) غاصب پر اس کا ضمان واجب ہوگا، اور جس مالک سے غصب کیا گیا ہے اسے غاصب کو ضامن بنانے کا حق ہوگا[۲]، اس طور پر کہ اگر وہ شئ مثلی ہو تو اسے اس کا مثل دے[۳]، اور مثلی میں ناپی جانے والی چیزیں ہیں جیسے کے غلے، اور وزن کی

(۱) الشرح الصغیر ۳/۵۹۵-۵۹۶۔

(۲) تکملۃ الفتح ۷/۳۶۳، تبیین الحقائق ۵/۲۲۳، الدرالمختار ورد المحتار ۵/۱۳۰، اللباب ۲/۱۸۸، بدایۃ المجتہد ۲/۳۱۲، شرح الرسالہ ۲/۲۱۷، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۰، مغنی المحتاج ۲/۲۸۱-۲۸۴، کشاف القناع ۴/۱۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی والشرح الکبیر ۵/۳۷۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) مثلی مال وہ ہے جس کا بازاروں میں مثل پایا جاتا ہے کسی قابل اعتبار فرق کے بغیر، یا وہ وہ ہے جس کے افراد یا اجزاء باہم مماثل ہوں اس طور پر کہ ان میں سے بعض کا بعض کے قائم مقام ہونا بغیر کسی قابل اعتبار فرق کے ممکن ہو جیسے کہ غلے، نقود اور تیل۔

جانے والی چیزیں جیسے کہ روئی اور لوہا، اور میٹر سے ناپی جانے والی چیزیں جیسے کہ کپڑے، اور عددی چیزیں جو باہم ایک دوسرے سے قریب ہوں جیسے کہ اخروٹ اور بادام، اس لئے کہ ضمانات میں اصلی واجب مثل ہی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ"[۱] (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے)۔ اور اس لئے بھی کہ مثل میں زیادہ عدل ہے، اس لئے کہ اس میں جنس اور مالیت کی رعایت ہے، لہذا وہ ضرر کو زیادہ دفع کرنے والا اور اصل سے زیادہ قریب ہوگا، پس مثل قیمت کے مقابلہ میں شئ سے زیادہ قریب ہے، اور وہ صورتاً اور معنیً اس کے مماثل ہے، لہذا اسے لازم کرنا ضرر کی تلافی کے لئے زیادہ کامل اور زیادہ عدل پر مبنی ہے، اور ضمان میں بقدر امکان ضرر کا معاوضہ دینے کے لئے اصل سے قریب ہونا واجب ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**ما رأيت صانعة طعام مثل صفية: أهدت إلى النبي ﷺ إناء فيه طعام، فما ملكت نفسي أن كسرته، فسألت النبي ﷺ عن كفارته؟ فقال: إناء كإناء وطعام كطعام**"[۲] (میں نے صفیہؓ کی طرح کسی کھانا بنانے والی کو نہیں دیکھا، انہوں نے نبی ﷺ کو ایک برتن ہدیہ کیا جس میں کھانا تھا، پس میں اپنے اوپر ضبط نہ کرسکی یہاں تک کہ میں نے اسے توڑ دیا تو میں نے نبی ﷺ سے اس کے کفارہ کے بارے میں سوال کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس کا کفارہ برتن کی طرح برتن اور کھانے کی طرح کھانا ہے)۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۴۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "ما رأيت صانعة طعام مثل صفية......" کی روایت نسائی (۷/۷۱) نے کی ہے، اور ابن حجر نے فتح الباری (۵/۱۲۵) میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

۲۰- اگر غاصب مثل پر قادر نہ ہو یا مال قیمی ہو[۱] جیسے کہ زمین، گھر، کپڑا اور جانور تو اس پر قیمت کا ضمان واجب ہوگا، اور یہ تین حالات میں ہوگا[۲]۔

اول: جبکہ شئ غیر مثلی ہو، جیسے کہ حیوانات، گھر اور ڈھالی گئی چیزیں ان میں سے ہر ایک کی ایک قیمت ہے جو ہر ایک کی امتیازی صفات کے فرق سے دوسرے سے الگ ہوتی ہے۔

دوم: جبکہ مثلی چیزوں میں سے کوئی شئ اپنی غیر جنس کے ساتھ مخلوط ہو جیسے کہ جو کے ساتھ گندم۔

سوم: جبکہ شئ مثلی ہو اور اس کے مثل کا وجود دشوار ہو اور دشوار ہونا یا تو حقیقی اور حسی ہو جیسے کہ بازار میں مثل کے وجود کا اس کی تلاش کے بعد منقطع ہو جانا، اگرچہ وہ گھروں میں موجود ہو، (اور دشوار ہونا) یا تو حکمی ہو، جیسے کہ وہ ثمن مثل سے زیادہ کے بغیر نہ پایا جائے یا ضامن کے اعتبار سے تعذر شرعی ہو، جیسے کہ مسلمان کے اعتبار سے شراب کہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ذمی کے لئے مسلمان پر قیمت کا ضمان واجب ہوگا اگرچہ شراب مثلی ہے، اس لئے کہ اس کا مالک ہونا مسلمان پر حرام ہے۔

ج- منہدم کرنا اور اکھاڑنا:

۲۱- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ غاصب پر مال مغصوب کو اس کے مالک کی طرف اسی حال میں لوٹانا لازم ہوگا جیسا کہ اس نے اسے لیا ہے، اسی طرح اس پر یہ لازم ہوگا کہ اس نے اس میں جو نئی تعمیر کی ہے یا کاشت یا پودا لگایا ہے اسے ختم کرے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "**لیس لعرق ظالم حق**"[۱] (غاصب کا کوئی حق نہیں ہے)۔ اور مالک کو یہ حق ہے کہ وہ غاصب سے اس تعمیر کے منہدم کرنے کا مطالبہ کرے جسے اس نے غصب کردہ زمین پر مالک کی اجازت کے بغیر بنایا ہے، اور اس درخت کے اکھاڑنے کا مطالبہ کرے جسے اس نے لگایا ہے یا اس کھیتی کے اکھاڑنے کا مطالبہ کرے جسے اس نے مالک کی اجازت کے بغیر لگایا ہے۔

مگر یہ کہ فقہاء مذاہب نے اس معاملہ میں درج ذیل تفصیل کی ہے:

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص ساجہ (ایک بڑی لکڑی ہے جو گھروں کے دروازوں اور اس کی تعمیر میں استعمال کی جاتی ہے) غصب کرے اور وہ اس پر یا اس کے اردگرد عمارت بنالے، اور عمارت کی قیمت اس کی قیمت سے زیادہ ہو تو اس کے مالک کی ملکیت اس سے ختم ہو جائے گی، اور غاصب پر اس کی قیمت لازم ہوگی، اس لئے کہ وہ ایک دوسری چیز ہوگئی، اور اکھاڑنے میں عمارت کے مالک یعنی غاصب کو واضح نقصان ہے اور اس میں کوئی ایسا فائدہ نہیں ہے جو مالک کو حاصل ہو، اور مالک کے نقصان کی تلافی ضمان کے ذریعہ ہو جائے گی، اسلام میں دوسرے کو ضرر پہنچانا نہیں ہے، لیکن اگر اس لکڑی کی قیمت تعمیر کی قیمت سے زیادہ ہو تو اس کے مالک کی ملکیت برقرار رہے گی، اس لئے کہ دو ضرر میں سے ہلکے ضرر کو اور دو شر میں سے آسان کو اختیار کیا جاتا ہے۔

---

(۱) مال قیمی وہ ہے جس کا بازاروں میں کوئی مثل نہ ہو یا قیمت میں قابل اعتبار فرق کے ساتھ پایا جائے، یا وہ وہ ہے جس کے افراد میں فرق ہو، پس ان میں سے بعض بغیر فرق کے بعض کے قائم مقام نہ ہو سکے جیسے کے گھر، زمین، درخت، جانور کے افراد، بچھائی جانے والی چیزیں اور مخطوطات اور زیورات وغیرہ۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار لابن عابدین ۱۲۹/۵۔

(۱) حدیث: "لیس لعرق ظالم حق ......" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۵۳) نے حضرت سعید بن زید سے کی ہے، اور ابن حجر نے فتح الباری (۱۹/۵) میں اس کی تخریج کی ہے، اور ابن حجر نے اس کے طرق کے بارے میں کہا کہ اس کی سند میں کلام ہے لیکن بعض بعض کو تقویت پہنچاتی ہے۔

قاضی زادہ نے اس تفریق پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ: معنوی اعتبار سے ان دونوں صورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے کہ تعمیر کی قیمت لکڑی کی قیمت سے زیادہ ہو یا اس کے برعکس صورت ہو، اس لئے کہ مالک کے ضرر کی تلافی قیمت کے ذریعہ ہوتی ہے، اور غاصب کا ضرر ضرر محض ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ جس ضرر کی تلافی ہوجائے وہ ضرر محض سے کم ہے، لہذا ادنی ضرر پر عمل کے ممکن ہونے کی صورت میں ضرر اعلیٰ کا ارتکاب نہیں کیا جائے گا، لہذا لکڑی کے مسئلہ میں: **الضرر الأشد یزال بالأخف**" (زیادہ شدید ضرر کو ہلکے ضرر کے ذریعہ زائل کیا جاتا ہے) کے قاعدہ پر عمل کیا جائے گا، یعنی مالک کو معاوضہ دیا جائے گا اور لکڑی سے اس کی ملکیت زائل ہوجائے گی۔

جہاں تک میدان کا مسئلہ ہے تو وہ اس طرح ہے: اگر کوئی غاصب کوئی زمین غصب کرے اور اس میں درخت لگائے یا اس میں کوئی عمارت بنائے اور زمین (میدان) کی قیمت زیادہ ہو تو غاصب کو مجبور کیا جائے گا کہ درخت اکھاڑ لے اور عمارت منہدم کردے، اور زمین خالی کر کے جس طرح پہلے تھی اس کے مالک کو لوٹا دے، اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک زمین حقیقت میں غصب نہیں کی جاتی ہے، لہذا اس میں مالک کا حق جس طرح تھا باقی رہے گا اور غاصب نے اس کو مشغول کردیا ہے، لہذا اس کو خالی کرنے کا حکم دیا جائے گا، اس لئے کہ: "**لیس لعرق ظالم حق**"، جیسا کہ پہلے گذرا، لیکن اگر عمارت کی قیمت زیادہ ہو تو غاصب کو یہ حق ہے کہ وہ مالک کے لئے زمین کی قیمت کا ضامن بنے اور اس کو لے لے۔

اگر درخت کو زمین سے اکھاڑنے یا عمارت کو منہدم کرنے کی وجہ سے اس میں نقص واقع ہوتا ہو تو مالک کو اس کا حق ہے کہ وہ فریقین کی مصلحت کی رعایت کرتے ہوئے اور ان دونوں سے ضرر کو دفع کرتے ہوئے غاصب کے لئے عمارت ٹوٹی ہونے (ملبہ) کی قیمت یا درخت اکھڑے ہونے کی قیمت کا ضامن ہو، پس درخت اور عمارت کے بغیر زمین کی قیمت لگائی جائے گی، اسی طرح اس حال میں اس کی قیمت لگائی جائے گی کہ اس میں درخت اور عمارت ہو جس کا اکھاڑنا اور منہدم کرنا ضروری ہو، پھر ان دونوں قیمتوں کے درمیان جو فرق ہو مالک اس فرق کا ضامن ہوگا۔

اگر غاصب زمین میں کاشت کرے تو اگر زمین کسی کی ملکیت ہو اور مالک نے اسے زراعت کے لئے تیار کیا ہو تو اس صورت میں مالک اور غاصب کے درمیان معاملہ مزارعت کا ہوجائے گا، اور دونوں میں سے ہر ایک کے حصہ کی تعیین عرف کی بناء پر کی جائے گی، مثلاً نصف یا ربع اور اگر وہ اجارہ پر دینے کے لئے تیار کی گئی ہو تو پیداوار کھیتی کرنے والے کی ہوگی اور اس پر زمین کی اجرت مثل ہوگی، اور اگر مذکورہ بالا صورتوں میں سے کوئی صورت نہ ہو تو کاشت کی وجہ سے جو کمی واقع ہوئی غاصب پر اس کی تلافی واجب ہوگی، لیکن اگر زمین وقف کی ہو یا یتیم کا مال ہو تو عرف کا اعتبار کیا جائے گا، بشرطیکہ وہ زیادہ نفع بخش ہو، اور اگر عرف زیادہ نفع بخش نہ ہو تو اجرت مثل واجب ہوگی، اس لئے کہ ان حضرات کا قول ہے کہ وہ فتوی دیا جائے گا جو وقف کے لئے زیادہ نفع بخش ہو[1]۔

عمارت کی تعمیر کی صورت میں مالکیہ کی رائے یہ ہے: جو شخص کوئی زمین یا کھمبا یا لکڑی غصب کرے، پھر اس میں یا اس کے ذریعہ عمارت بنائے تو مالک کو یہ اختیار ہوگا کہ یا تو غصب کردہ زمین پر تعمیر کردہ عمارت کے منہدم کرنے کا مطالبہ کرے، یا وہ اسے اس شرط کے

---

(۱) تکملہ فتح القدیر ۷/ ۷۹-۳۸۳، الدر المختار ۵/ ۱۳۵-۱۳۷، تبیین الحقائق ۵/ ۲۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات، اللباب شرح الکتاب ۲/ ۱۹۲۔

ساتھ باقی رکھے کہ وہ غاصب کو اکھاڑنے اور منہدم کرنے کی اجرت وضع کرنے کے بعد ٹوٹی ہوئی عمارت (ملبہ) کی قیمت دے دے گا، البتہ غاصب کو رنگ وروغن اور نقش ونگار کرنے وغیرہ کی قیمت نہیں دے گا جن کی کوئی قیمت نہیں ہوتی ہے، یعنی مالکیہ مالک کی مصلحت کو ترجیح دیتے ہیں، اس لئے کہ وہ صاحب حق ہے۔

جو شخص کوئی ستون یا لکڑی غصب کرے پھر اس پر عمارت بنائے تو اس کے مالک کو اس کے لینے کا حق ہے، اگرچہ وہ عمارت کو منہدم کردے۔

لیکن درخت لگانے کی صورت میں یہ ہے کہ جو شخص کوئی زمین غصب کرے اور اس میں کچھ درخت لگائے تو اسے اس کو اکھاڑنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، اور جس سے غصب کیا گیا ہے اسے یہ حق ہوگا کہ وہ عمارت کی طرح اکھاڑنے کی اجرت کو وضع کرنے کے بعد غاصب کو اس کی قیمت دیدے، اور اگر وہ کچھ درخت غصب کرے اور اسے اپنی زمین میں لگائے تو اسے ان کے اکھاڑنے کا حکم دیا جائے گا۔

اور رہی کاشت کی صورت: تو جو شخص غصب کردہ زمین میں کوئی کاشت کرے تو اگر اس کا مالک اسے کاشت کاری کی ابتداء میں لے لے تو اسے اختیار ہوگا کہ کاشت کو اکھاڑ دے یا اسے کاشت کرنے والے کے لئے چھوڑ دے اور (زمین کا) کرایہ لے لے، اور اگر وہ اسے کاشت کاری کے ابتدائی زمانہ کے بعد لے تو مالکیہ کی دو رائے ہیں: ایک رائے یہ ہے کہ مالک کو اختیار ہوگا جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، دوسری رائے یہ ہے کہ اسے اکھاڑنے کا اختیار نہیں ہوگا اور اس کو کرایہ ملے گا، اور کاشت، کاشت کاری کرنے والے کے لئے ہے[1]۔

شافعیہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ غاصب کو مغصوبہ زمین پر تعمیر کی ہوئی عمارت کے منہدم کرنے اور لگائے ہوئے درخت کے اکھاڑنے کا مکلّف بنایا جائے گا، اور اگر نقص پیدا ہو تو اس پر اس کا تاوان ہوگا، اور سابقہ حالت پر زمین کو لوٹانا واجب ہوگا، اگر اس جیسی زمین کا کرایہ ہو تو غصب کی مدت کی اجرت مثل واجب ہوگی، اور اگر مالک قیمت دے کر اس کا مالک بننا چاہے یا کرایہ پر اس کو باقی رکھنا چاہے تو اصح قول کی رو سے غاصب پر اس کا قبول کرنا لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ تاوان کے بغیر اکھاڑنا ممکن ہے، اور اگر غاصب زمین میں بیج ڈال دے اور بیج اور زمین دونوں کسی ایک شخص سے غصب کی گئی ہوں تو مالک کو یہ اختیار ہے کہ وہ اسے اس سے بیج کو نکالنے کا مکلّف بنائے اور نقص کا تاوان وصول کرے، اور اگر مالک زمین میں بیج کو باقی رہنے پر راضی ہو جائے تو غاصب کو اسے نکالنے کا اختیار نہ ہوگا، جیسا کہ غاصب کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ غصب کردہ گھر میں جو نقش ونگار بنایا ہے اگر مالک اس کے باقی رہنے پر راضی ہو تو وہ اسے اکھاڑ دے[1]۔

حنابلہ نے مذکورہ بالا حدیث: "**لیس لعرق ظالم حق**" کی بنیاد پر غصب کردہ زمین میں عمارت بنانے اور درخت لگانے کے دونوں مسئلوں میں شافعیہ کی موافقت کی ہے، اور زمین میں کاشت لگانے کی صورت میں وہ فرماتے ہیں کہ مالک کو اختیار ہوگا کہ کھیتی کو کٹنے تک باقی رکھے اور غاصب سے زمین کا کرایہ اور نقص کا تاوان لے یا کاشت کو خود لے لے اور غاصب کو خرچ دے دے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "**من زرع فی أرض قوم**

---

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۳/۴۴۸، الشرح الصغیر ۳/۵۹۵، بدایۃ المجتہد ۲/۳۱۹، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۱۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/۲۸۹-۲۹۱، المہذب ۱/۳۷۱، المیزان للشعرانی ۲/۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

بغير إذنهم فليس له من الزرع شئ، وله نفقته"[۱] (جو شخص کسی قوم کی زمین میں ان کی اجازت کے بغیر کاشت کرے تو اس کے لئے کاشت میں سے کچھ نہ ہوگا اور اس کو اس کا خرچ ملے گا)، اور ایک دوسری حدیث میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "خذوا زرعكم وردوا إليه نفقته"[۲] (تم اپنے کاشت لے لو اور غاصب کو اس کا خرچ واپس کردو)[۳]۔

د- قیمت اور آمدنی دونوں کو جمع کرنا:

۲۲- اس مسئلہ میں فقہاء کے دو نقطہ ہائے نظر ہیں کہ اگر شئ مغصوب تلف ہوجائے تو مالک کو قیمت اور آمدنی دونوں لینے کا اختیار ہوگا یا نہیں، جیسے کہ وہ کرایہ جو غصب کردہ اعیان کو کرایہ پر لگانے سے حاصل ہوا ہو۔

پہلا نقطۂ نظر: حنفیہ اور مالکیہ کا ہے اور وہ یہ ہے کہ مالک قیمت اور آمدنی دونوں نہیں لے سکتا ہے، اس لئے کہ جو چیزیں قابل ضمان ہیں ضمان کی ادائیگی کے ذریعہ ان پر ملکیت غصب کے وقت ثابت ہوتی ہے، لہذا جب غاصب مال مغصوب کی قیمت مالک کو ادا کردے گا تو آمدنی غاصب کا حق ہوگی، اور غاصب پر مغصوب کے تلف یا فوت ہوئے بغیر قیمت لازم نہیں ہوگی[۴]۔

دوسرا نقطۂ نظر: شافعیہ اور حنابلہ کا ہے یعنی مالک قیمت اور آمدنی دونوں لے گا، اس لئے کہ اس پر اس کے مال کے منافع ایسے سبب کی بنیاد پر تلف ہوگئے جو غاصب کے قبضہ میں تھا، لہذا اس پر اس کا ضمان لازم آئے گا، جیسا کہ اگر وہ قیمت نہ دیتا، اجرت یا آمدنی ان منافع کے مقابلہ ہے جو فوت ہوگئے ہیں، شئ مغصوب کے اجزاء کے مقابلہ میں نہیں، پس شئ کی ذات کے مقابلہ میں قیمت واجب ہوگی اور آمدنی منفعت کے مقابلہ میں، اور اگر شئ مغصوب تلف ہوجائے تو غاصب پر اس کے تلف ہونے کے وقت تک کی اجرت واجب ہوگی، اس لئے کہ تلف کے وقت سے اس کی منفعت باقی نہ رہی کہ اس پر اس کا ضمان واجب ہو۔

اختلاف کی وجہ یہ ہے: کیا غاصب ضمان کو ادا کردینے سے شئ مغصوب کا مالک ہوجاتا ہے؟ تو پہلے نقطۂ نظر کے حاملین فرماتے ہیں: ضامن، ضمان کے ذریعہ قبضہ کے وقت سے مال مضمون کا مالک ہوجاتا ہے۔

دوسرے نقطۂ نظر کے حاملین فرماتے ہیں: ضمان ادا کرنے سے غاصب شئ مغصوب کا مالک نہیں ہوتا، اس لئے کہ غصب زیادتی محض ہے، لہذا وہ ملک کے سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا[۱]۔

سوم: ضمان سے متعلق احکام:

مال مغصوب کے ضمان سے درج ذیل مسائل متعلق ہیں:

الف- ضمان کی کیفیت:

۲۳- اگر شئ مغصوب غاصب کے پاس ہلاک ہوجائے اور حنفیہ

(۱) حدیث: "من زرع في أرض قوم بغير إذنهم......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۹۳) اور ترمذی (۳/ ۶۳۹) نے حضرت رافع بن خدیجؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے بخاری سے نقل کیا کہ انہوں نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث: "خذوا زرعكم، وردوا عليه نفقته" کی روایت نسائی (۷/ ۴۰) نے حضرت رافع بن خدیجؓ سے کی ہے۔

(۳) المغنی ۵/ ۲۲۳-۲۲۵، ۲۳۴-۲۴۵، کشاف القناع ۴/ ۸۷-۹۴۔

(۴) تکملۃ الفتح ۹/ ۳۲۹ طبع دار الفکر، الشرح الصغیر ۳/ ۹۰۷۔

(۱) المبسوط ۱۱/ ۱۴، البدائع ۷/ ۱۵۲، اللباب شرح الکتاب ۲/ ۱۹۳، تبیین الحقائق ۵/ ۲۲۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۵، شرح الرسالہ ۲/ ۲۲۰۔

کے نزدیک وہ اشیائے منقولہ میں سے ہو[(۱)] یا جمہور کے نزدیک جائداد غیر منقولہ میں سے ہو یا اشیائے منقول میں سے ہو[(۲)] خواہ وہ غاصب کے فعل سے ہلاک ہو یا اس کے فعل کے بغیر تو اس پر اس کا ضمان یعنی اس کا تاوان یا اس کا معاوضہ دینا واجب ہوگا، لیکن اگر شئ مغصوب آفت سماویہ سے نہیں بلکہ دوسرے کی تعدی سے ہلاک ہو تو غاصب مالک کو جو ضمان ادا کرے گا وہ اس شخص سے واپس لے گا، اس لئے کہ اس پر ضمان ثابت ہوگیا ہے، اور فقہاء کی عبارت اس سلسلہ میں یہ ہے کہ غاصب نے جس کو غصب کیا ہے وہ اس کا ضامن ہوگا، خواہ وہ اللہ کے حکم کے سبب تلف ہوا ہو یا کسی مخلوق کے سبب[(۳)]۔

ضمان کی کیفیت: یہ ہے کہ وہ اگر مثلی ہو تو باتفاق فقہاء مثل کے ذریعہ ضمان واجب ہوگا، اور اگر قیمی ہو تو اس کی قیمت کے ذریعہ اور اگر مثل کا وجود دشوار ہوجائے تو ضرورت کی بنیاد پر قیمت واجب ہوگی، جیسا کہ اس کا بیان گذر چکا ہے (فقرہ/ ۱۹، ۲۰)۔

ب-ضمان کا وقت:

۲۴-ضمان کے وقت کے سلسلہ میں فقہاء کے چند مذاہب ہیں: مثلی شئ جبکہ وہ بازار سے ختم ہوجائے اور اس کا حاصل کرنا دشوار ہوجائے تو اس کے ضمان کے وجوب کے وقت میں دو عوض کی قیمت مقرر کرنے میں حنفیہ کے مذہب میں تین اقوال ہیں:

اول: غصب کے دن کی قیمت واجب ہوگی، اور وہ امام ابو یوسف کے نزدیک سبب کے منعقد ہونے کا دن ہے۔

دوم: ختم ہونے کے دن کی قیمت واجب ہوگی، اور وہ امام محمد کا قول ہے۔

سوم: خصومت کے دن کی قیمت واجب ہوگی، اور وہ حاکم کے فیصلہ کا دن ہے، اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے، اور ''المتون'' میں یہی قول معتبر اور مختار ہے، اور ''المجلۃ'' نے امام ابو یوسف کے قول کو اختیار کیا ہے (دفعہ: ۸۹۱)۔

وہ شئ جو قیمی ہو حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق اس کے غصب کے دن کی قیمت واجب ہوگی[(۱)]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ شئ مغصوب کی قیمت کا اندازہ غصب کے دن کی قیمت سے کیا جائے گا، اس لئے کہ ضمان غصب کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، لہذا غصب کے دن مغصوب کی قیمت کا اندازہ کیا جائے گا، پس نرخوں کی تبدیلی سے اندازے میں تبدیلی نہیں ہوگی، اس لئے کہ ضمان کا سبب نہیں بدلا ہے، اسی طرح ضمان کی جگہ نہیں بدلی ہے۔

لیکن مالکیہ نے ذات کے ضمان اور آمدنی کے ضمان کے درمیان فرق کیا ہے، پس پہلے کا ضامن اس دن بنایا جائے گا جس دن اس نے اس پر قبضہ کیا ہے، اور آمدنی اور پیداوار کا ضامن اس دن سے بنایا جائے گا جس دن کہ اس نے اسے آمدنی کے لئے استعمال کیا ہے، اور رہا زیادتی کرنے والا جو منفعت کو غصب کرنے والا ہوتا ہے وہ

(۱) المبسوط ۱۱/ ۵۰، البدائع ۷/ ۱۵۰-۱۶۸، الدر المختار ۵/ ۱۳۸، تبیین الحقائق ۵/ ۲۲۳-۲۳۴، تکملۃ الفتح ۷/ ۳۶۳، اللباب شرح الکتاب ۴/ ۱۸۸، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/ ۴۴۳، الشرح الصغیر ۳/ ۵۸۸-۵۹۲، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۱-۲۸۴، فتح العزیز شرح الوجیز ۱۱/ ۲۴۲، بذیل المجموع، المغنی ۵/ ۲۲۱-۲۵۴-۲۵۸، کشاف القناع ۴/ ۱۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) القوانین الفقہیہ رص ۳۳۱۔

(۱) البدائع ۷/ ۱۵۱، الدر المختار ۵/ ۱۲۸، المبسوط ۱۱/ ۵۰، تکملۃ الفتح ۷/ ۳۶۳، تبیین الحقائق ۵/ ۲۲۳، اللباب شرح الکتاب ۲/ ۱۸۸۔

منفعت کواس کے مالک پر محض فوت کردینے کی وجہ سے اس کا ضامن ہوگا، اگرچہ وہ اسے استعمال نہ کرے[۱]۔

اصح قول کی رو سے شافعیہ کا مذہب یہ ہے: ضمان میں معتبر شئ مغصوب کی وہ انتہائی قیمت ہوگی جو غصب کئے جانے والے شہر میں غصب کے وقت سے مثل کے پائے جانے کے متعذر رہونے تک ہو، اور اگر تلف ہونے کے وقت مثل مفقود ہوتو اصح قول کی رو سے غصب سے لے کر تلف ہونے تک جو قیمت زیادہ ہو وہ واجب ہوگی، خواہ وہ نرخوں کی تبدیلی سے ہو یا بذات خود شئ مغصوب کی تبدیلی سے ہو۔

اور رہا وہ مال جو ذوات القیم میں سے ہو تو غصب کے دن سے لے کر تلف ہونے کے دن تک اس کی جو زیادہ قیمت ہو اس کا ضامن ہوگا[۲]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ شئ مغصوب اگر مثلی ہو اور مثل نہ پایا جارہا ہو تو مثل کے ختم ہونے کے دن اس کی جو قیمت ہو وہ واجب ہوگی، اس لئے کہ ذمہ میں قیمت مثل کے ختم ہونے کے وقت سے واجب ہوتی ہے، لہذا اسی وقت سے قیمت کا اندازہ کیا جائے گا جیسا کہ اگر مال متقوم تلف ہوجائے، اور اگر شئ مغصوب ذوات القیم میں سے ہو اور تلف ہوجائے تو وہ قیمت واجب ہے جو غصب کے وقت سے لے کر لوٹانے کے وقت تک زیادہ ہو، جبکہ تبدیلی خود شئ مغصوب کے اندر ہو (یعنی کہ بڑا ہونے چھوٹا ہونے، موٹا ہونے، لاغر ہونے وغیرہ کے قبیل کی تبدیلی) جو ان اسباب میں سے ہے جن سے قیمت بڑھتی اور گھٹتی ہے، اس لئے کہ یہ اسباب اس حال میں مغصوب ہیں جس میں وہ زیادہ ہوئے، اور زیادتی اپنے مالک کی ملک ہوتی ہے جو غاصب کے پاس ضمان کی حالت میں ہوتی ہے، اور اگر قیمت کی زیادتی نرخوں کی تبدیلی سے ہو تو زیادتی کا ضمان واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر بذات خود شئ مغصوب لوٹادی جائے تو اس سبب کی وجہ سے قیمت میں جو کمی ہوئی اس کا ضمان واجب نہیں ہوتا ہے، لہذا اس کے تلف ہوجانے کی صورت میں بھی ضمان واجب نہیں کیا جائے گا[۱]۔

ج- غاصب کی ذمہ داری کا ختم ہوجانا:

۲۵- چار امور میں سے کسی ایک کی وجہ سے غاصب بریٔ الذمہ ہوجائے گا اور اس کی ذمہ داری ختم ہوجائے گی۔

اول: شئ مغصوب جب تک بذات خود موجود ہو، دوسری کسی چیز کے ساتھ مشغول نہ ہو تو اس کے عین کو اس کے مالک کی طرف لوٹا دینا۔

دوم: اگر شئ مغصوب تلف ہوجائے تو مالک یا اس کے نائب کو ضمان ادا کردینا، اس لئے کہ ضمان اصلاً مطلوب ہے۔

سوم: ضمان سے بری کرنا یا تو صراحتاً مثلاً (یوں کہے کہ) میں نے تمہیں ضمان سے بری کردیا یا اسے تم سے ساقط کردیا یا اسے تمہیں ہبہ کردیا وغیرہ، یا ایسے الفاظ کے ذریعہ جو صریح کے قائم مقام ہو، اور وہ یہ ہے کہ مالک غاصبین میں سے کسی ایک کو ضامن بنانے کو اختیار کرلے تو دوسرا بری ہوجائے گا، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ایک کے ضامن بنانے کو اختیار کرلینا ضمناً دوسرے کو بری کرنا ہے۔

چہارم: غاصب کا شئ مغصوب کو اس کے مالک یا اس کے چوپایہ کو اس حال میں کھلانا کہ وہ جانتا ہو کہ وہ اس کا کھانا ہے، یا غاصب کا شئ

(۱) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/ ۴۴۳-۴۴۸، الشرح الصغیر ۳/ ۵۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۲، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۳، المہذب ۱/ ۳۶۸، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۳۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۱۹-۱۲۱۔

(۱) المغنی ۵/ ۲۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی، الشرح الکبیر ۵/ ۴۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۴/ ۱۱۷۔

مغصوب کو امانت کے طور پر سپرد کرنا، جیسے کہ امانت رکھنا یا ہبہ یا اجارہ یا اس کے دھونے یا سینے کے لئے اجارہ پر لینا اور مالک کو معلوم ہو کہ وہ اس کا غصب کردہ مال ہے، یا ایسے طور پر اس کا شئی مغصوب کو سپرد کرنا کہ اس کا بدل اس کے ذمہ میں ثابت ہو، جیسے کہ قرض، اور وہ جان لے کہ وہ اس کا مال ہے، اور اگر اس کو اس کا علم نہ ہو تو غاصب بری نہ ہوگا، جب تک کہ غصب کی صفت بدل نہ جائے [1]۔

د- شئی مغصوب کی واپسی کا دشوار ہو جانا:

۲۶- شئی مغصوب میں غاصب کے پاس تغیر پیدا ہو جانے کی وجہ سے کبھی اس کا واپس کرنا دشوار ہو جاتا ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کے چند اقوال ہیں:

حنفیہ اور مالکیہ فرماتے ہیں: غاصب کے پاس شئی مغصوب میں تغیر کا واقع ہونا تو خود سے ہوگا یا غاصب کے فعل سے۔

اور اس کے فعل سے تغیر کبھی وصف میں تغیر ہوگا یا نام اور ذات میں تغیر ہوگا، اور تغیر کی تمام حالات میں شئی مغصوب موجود ہوں۔

پس اگر شئی مغصوب خود سے بدل جائے، جیسا کہ وہ انگور ہو اور منقہ ہو جائے یا تر کھجور ہو اور چھوہارا ہو جائے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ عین مغصوب کو واپس لے یا غاصب سے اس کی قیمت کا ضمان لے۔

اگر شئی مغصوب کا وصف غاصب کے فعل سے اضافہ یا زیادتی کی صورت میں بدل جائے، جیسے کہ کپڑے کو رنگ دے یا آٹے کو گھی کے ساتھ ملا دے، یا شئی مغصوب غاصب کی ملک کے ساتھ اس طرح مل جائے کہ اس کا علاحدہ کرنا ناممکن ہو جائے، جیسے کہ گندم کا گندم کے ساتھ مل جانا یا یہ کہ علاحدہ کرنا حرج کے ساتھ ممکن ہو، جیسے کہ گندم کا جو کے ساتھ مل جانا تو ایسی صورت میں مالک کو اختیار دینا واجب ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو غاصب سے مغصوب میں تغیر ہونے سے پہلے جو قیمت ہے اس کا ضمان لے یا اگر چاہے تو اسے لے لے اور غاصب کو زیادتی کی قیمت دیدے، جس طرح اس نے کپڑے میں رنگ کا اضافہ کیا، اس لئے کہ اختیار دینے میں جانبین کی رعایت ہے [1]۔

شافعیہ فرماتے ہیں: شئی مغصوب کی زیادتی اگر اثر محض ہو جیسے کہ کسی کپڑے کا دھونا اور اسی کے دھاگے سے اس کا سینا وغیرہ تو اس کی وجہ سے غاصب کے لئے کچھ نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے دوسرے کی ملک میں اپنے عمل سے زیادتی کی ہے، اور مالک کو یہ حق ہے کہ اگر ممکن ہو تو وہ غاصب کو شئی مغصوب اسی طرح واپس کرنے کا مکلّف بنائے جیسا کہ وہ تھا، اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو اس کو اسی حال میں لے لے، اور اگر اس میں نقص واقع ہوا ہو تو نقص کا تاوان لے لے، اور اگر زیادتی عین ہو جیسے کہ تعمیر تو وہ اسے اکھاڑنے اور اگر نقص واقع ہو تو اس کا تاوان ادا کرنے کا اور شئی مغصوب کو اپنی اصلی حالت میں لوٹانے کا مکلّف بنائے گا، اور اگر اتنی مدت گذر گئی کہ اس جیسی چیز کی اس میں اجرت ہو تو اجرت مثل کا مکلّف بنائے گا، اور اگر غاصب غصب کردہ کپڑے کو اپنے رنگ سے رنگ دے تو اگر اس رنگ کا علاحدہ کرنا ممکن ہو تو اصح قول کی رو سے اسے اس پر مجبور کیا جائے گا، اور اگر ممکن نہ ہو تو اگر رنگنے کی وجہ سے شئی مغصوب کی قیمت میں نہ اضافہ ہوا نہ کمی ہوئی تو نہ غاصب کو کچھ ملے گا اور نہ اس پر کچھ واجب ہوگا، اور اگر اس کی قیمت کم ہو جائے تو اس پر تاوان لازم ہوگا، اور اگر اس کی قیمت بڑھ جائے تو وہ اس میں ایک تہائی کا شریک ہوگا، اس

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/۱۵۱، الشرح الصغیر ۳/۶۰۰-۶۰۱، السراج الوہاج شرح المنہاج رص ۲۶۸، المغنی والشرح الکبیر ۵/۴۳۷، کشاف القناع ۴/۱۰۳۔

(۱) البدائع ۷/۱۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الدر المختار ۵/۱۳۴-۱۳۸، تبیین الحقائق ۵/۲۲۶-۲۲۹، اللباب مع الکتاب ۲/۱۹۱-۱۹۳، تکملہ فتح القدیر ۷/۳۰۵-۲۸۴، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/۴۵۴، الشرح الصغیر ۳/۶۰۰۔

کے دو ثلث اس کے ہوں گے جس سے غصب کیا گیا ہے اور اس کا ایک ثلث غاصب کے لئے ہوگا (۱)۔

حنابلہ کا مذہب اجمالاً شافعیہ کی طرح ہے، البتہ وہ فرماتے ہیں: غاصب کو کپڑے سے رنگ کے علاحدہ کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں اس کی ملکیت کو جو رنگ ہے تلف کرنا ہے، اور اگر نقص پیدا ہو جائے تو غاصب نقص کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کی تعدی کی وجہ سے پیدا ہوا ہے، لہذا وہ اس کا ضامن ہوگا، جیسا کہ شافعیہ نے ذکر کیا ہے، اور اگر زیادتی حاصل ہو جائے تو مالک اور غاصب دونوں اپنی ملکیت کے بقدر اس میں شریک ہوں گے، پس وہ شئ فروخت کردی جائے گی اور ثمن دونوں قیمتوں کی مقدار پر تقسیم کر دیا جائے گا۔

دونوں مذہب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ غاصب اگر کوئی چیز غصب کرے، پھر اسے کسی ایسی شئ کے ساتھ ملا دے جس کا اس سے علاحدہ کرنا ممکن ہو، جیسے کہ گندم کو جو یا تل کے ساتھ یا چھوٹے دانوں کو بڑے دانوں کے ساتھ یا سیاہ منقہ کو سرخ منقہ کے ساتھ تو اس کا علاحدہ کرنا اور اسے لوٹانا اس پر لازم ہوگا، اور علاحدہ کرنے والے کی اجرت اسی پر ہوگی، اور اگر اس کے پورے حصے کا علاحدہ کرنا ممکن نہ ہو تو جہاں تک ممکن ہو اس کا علاحدہ کرنا واجب ہوگا، اور اگر علاحدہ کرنا دشوار ہو، ممکن نہ ہو تو وہ تلف ہو جانے والے کی طرح ہوگا، اور مالک کو یہ حق ہے کہ وہ غاصب پر تاوان عائد کرے، مثلی چیزوں میں مثل اور قیمی چیزوں میں قیمت (۲)۔

خلاصہ یہ ہے کہ نقص کے ضمان پر اور اضافہ کی صورت میں غاصب کے حق پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

اور کبھی غاصب کے فعل سے شئ مغصوب کی ذات اور اس کے نام میں تبدیلی واقع ہو جاتی ہے، اس طور پر کہ اس کے اکثر منافع مقصودہ زائل ہو جاتے ہیں، جیسا کہ اگر کوئی بکری غصب کرے پھر اسے ذبح کر کے بھون دے یا پکائے، یا گندم غصب کرے پھر اسے پیس کر آٹا بنا دے، یا لوہا غصب کرے پھر اسے تلوار بنا دے، یا تانبا غصب کرے پھر اسے برتن بنا دے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جس سے غصب کیا گیا ہے اس کی ملکیت شئ مغصوب سے ختم ہو جائے گی اور غاصب اس کا مالک ہو جائے گا، اور وہ اس کے بدل کا ضامن ہوگا، مثلی چیزوں میں مثل کا اور قیمی چیزوں میں قیمت کا، لیکن جب تک وہ اس کا بدل ادا نہ کر دے استحساناً اس کے لئے اس سے انتفاع جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ بدل کی ادائیگی پر مالک کی رضامندی کے بعد یا اس کے بری کر دینے کے بعد انتفاع کو مباح قرار دینے میں فساد کے مادہ کو ختم کرنا ہے۔

شافعیہ فرماتے ہیں: اگر شئ مغصوب میں ایسا نقص پیدا ہو جائے جس سے قیمت گھٹ جاتی ہے، مثلاً اگر وہ کپڑا ہو اور پھٹ جائے یا برتن ہو اور وہ ٹوٹ جائے یا بکری ہو اور وہ ذبح کر دی جائے یا غلہ ہو اور اسے پیس دیا جائے اور اس کی قیمت کم ہو جائے تو وہ اسے واپس کرے گا، اور اس کے ساتھ واقع ہونے والے نقص کا تاوان بھی واپس کرے گا، اس لئے کہ وہ غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے عین کا نقصان ہے جس کی وجہ سے قیمت کم ہو گئی، لہذا اس کا ضمان واجب ہوگا۔

اگر مغصوب منہ شئ مغصوب کو غاصب کے پاس چھوڑ دے اور اس سے اس کے بدل کا مطالبہ کرے تو اسے اس کا حق نہ ہوگا۔

حنابلہ کے نزدیک (صحیح مذہب کی رو سے) اس کے مالک کی ملکیت اس سے ختم نہیں ہوگی، اور وہ اسے لے لے گا اور اگر اس میں

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۹۴-۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۵/ ۲۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی، الشرح الکبیر ۵/ ۴۲۹-۴۳۱۔

نقص واقع ہوتو اس کے نقص کا تاوان لے لے گا، اور اس میں اضافہ ہونے کی صورت میں غاصب کو کچھ نہیں ملے گا (۱)۔

ھ- شئ مغصوب کا نقصان:

۲۷- حنفیہ کے علاوہ جمہور فرماتے ہیں کہ نرخوں کے کم ہوجانے کے سبب اگر شئ مغصوب میں نقص واقع ہوتو غاصب اس کا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ نقص لوگوں کی رغبتوں کی کمی کے سبب سے ہے اور اس کے مقابلہ میں کوئی شئ نہیں ہوتی اور شئ مغصوب کے نہ عین میں کوئی نقص واقع ہوا ہے نہ اس کی صفت میں۔

مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ ذوات کے غصب میں بازار میں نرخ کی تبدیلی کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، لیکن اگر تعدی ہوتو اس کا اثر پڑے گا، پس مالک کو یہ حق ہوگا کہ وہ غاصب پر شئ مغصوب کی قیمت کو لازم کرے اگر اس کا بازار اس سے مختلف ہوجائے جو کہ تعدی کے دن تھا، اور اس کو یہ حق ہوگا کہ وہ اپنے عین شئ کو لے لے اور تعدی کرنے والے پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

رہا وہ نقص جو شئ مغصوب کی ذات یا اس کی صفت میں واقع ہوتو اس کا ضمان واجب ہوگا خواہ وہ نقص قدرتی آفت کی وجہ سے واقع ہوا ہو یا غاصب کے فعل سے۔

مگر یہ کہ مالکیہ اپنے مشہور قول میں فرماتے ہیں: اگر نقص قدرتی آفت کی وجہ سے واقع ہوتو جس سے غصب کیا گیا ہے اس کو صرف یہ حق ہے کہ وہ شئ مغصوب کو ناقص ہونے کی حالت میں لے لے جیسا کہ وہ ہے، یا وہ غاصب کو پوری شئ مغصوب کی اس قیمت کا ضامن بنائے جو غصب کے دن تھی اور تنہا نقص کی قیمت نہ لے گا، اور اگر نقص غاصب کی جنایت سے ہوتو راجح مذہب کے مطابق مالک کو اختیار ہوگا کہ وہ غاصب کو غصب کے دن کی قیمت کا ضامن بنائے یا اسے اس نقص کے ساتھ لے لے جو جنایت نے اس میں پیدا کیا ہے، یعنی ابن القاسم کے نزدیک جنایت کے دن نقص کی جو قیمت ہو وہ لے گا، اور سحنون کے نزدیک غصب کے دن کی قیمت لے گا، اور اشہب نے آفت سماوی اور غاصب کی جنایت کی بنیاد پر پیدا ہونے والے نقص کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے (۱)۔

حنفیہ نے غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے شئ مغصوب میں نقص پیدا ہونے کی چار حالتیں بیان کی ہیں اور ضمان میں ہر حالت کا ایک حکم مقرر کیا ہے، جو درج ذیل ہے:

اول: بازاروں میں نرخوں میں کمی ہوجانے کے سبب سے نقص پیدا ہو، اس صورت میں ضمان واجب نہ ہوگا، بشرطیکہ عین کو غصب کی جگہ لوٹا دیا جائے، اس لئے کہ نرخ میں کمی کا واقع ہونا شئ مغصوب میں کوئی ایسا مادی نقص نہیں ہے، جو عین کے کسی جزء کے فوت ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، بلکہ یہ ان رغبتوں کی کمی کے سبب پیدا ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے متأثر ہوتی ہیں اور بندے کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہے۔

دوم: نقص کسی مرغوب وصف کے فوت ہوجانے کی وجہ سے ہو جیسے کہ جانور کا کمزور ہوجانا اور اس کی سماعت یا بصارت کا ختم ہوجانا، یا ہاتھ کا بیکار ہوجانا یا لنگڑا پن یا کانا پن کا طاری ہوجانا، یا اعضاء میں سے کسی عضوء کا گر جانا، ان صورتوں میں غاصب پر ربوی مال کے علاوہ دیگر مال میں نقص کا ضمان واجب ہوگا اور مالک غصب کردہ عین

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۴۸-۱۴۹، الشرح الصغیر ۳/ ۵۹۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۱/ ۳۶۷، المغنی ۵/ ۲۶۳۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۲، اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/ ۴۵۲ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۱، مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۶- ۲۸۸، المہذب ۱/ ۳۶۹، کشاف القناع ۴/ ۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۵/ ۲۶۲- ۲۶۳، المغنی، الشرح الکبیر ۵/ ۴۰۰۔

کو لے لے گا، اس لئے کہ عین علی حالہ باقی ہے۔

اگر شئ مغصوب ربوی اموال میں سے ہو، جیسے کہ گندم کا خراب ہوجانا اور چاندی کے برتن کا ٹوٹ جانا، تو اس صورت میں مالک کے لئے شئ مغصوب کو بذاتہ لے لینے کے سوا کچھ اور نہیں ہے، اور نقصان کے سبب سے اس کے لئے اس کے سوا کچھ نہیں ہے، اس لئے کہ حنفیہ ربا والی چیزوں میں اصل کو واپس لینے کے ساتھ نقصان کے ضمان کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں، اس لئے کہ یہ ربا کا سبب بنے گا۔

سوم: نقص عین میں کسی پسندیدہ چیز کے فوت ہوجانے کی وجہ سے ہو، مثلاً جوانی کے بعد بڑھاپا، بھاگنا اور پیشے کو بھول جانا، پس تمام احوال میں نقص کا ضمان واجب ہوگا۔

لیکن اگر نقص معمولی ہو، جیسے کہ کپڑے میں معمولی پھٹن تو پھر مالک کے لئے غاصب کو نقصان کی مقدار کا ضامن بنانے کے سوا اور کچھ نہیں ہوگا، اس لئے کہ عین بذاتہ باقی ہے۔

اگر نقص زیادہ ہو جیسے کپڑے میں بڑا پھٹن اس طور پر کہ وہ اس کے عام منافع کو باطل کردے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ وہ اس کو لے لے اور اس کے عیب دار ہونے کی وجہ سے نقصان کا ضمان لے یا اسے غاصب کے لئے چھوڑ دے اور اس کی پوری قیمت لے لے، اس لئے کہ وہ ایک طریقہ سے اسے ہلاک کرنے والا ہوگیا[۱]۔

معمولی نقص اور بڑے نقص کے درمیان فرق کے ضابطہ کے سلسلہ میں صحیح قول یہ ہے کہ معمولی وہ ہے جس سے کوئی منفعت فوت نہ ہو اور اس میں منفعت کے اندر نقصان داخل ہے اور بڑا نقص وہ ہے جس کی وجہ سے عین کا بعض حصہ اور منفعت کی جنس فوت ہوجائے، اور عین کا بعض حصہ اور بعض منفعت باقی رہے[۱]۔

''المجلۃ'' (دفعہ ۹۰۰) نے معمولی کا اندازہ اس چیز سے کیا ہے جو شئ مغصوب کی قیمت کے چوتھائی حصہ کے برابر نہ ہو، اور بڑے نقص کا اس چیز سے کیا ہے جو شئ مغصوب کی چوتھائی قیمت یا اس سے زیادہ کے برابر ہو۔

جب نقصان کا ضمان واجب ہوگا تو عین کے صحیح ہونے کی حالت میں اس کے غصب کے دن کی قیمت لگائی جائے گی، پھر ناقص ہونے کی حالت میں اس کی قیمت لگائی جائے گی، اور ان دونوں کے درمیان جو فرق ہو غاصب سے اس کا تاوان لیا جائے گا۔

اگر جائداد غیر منقولہ غصب کی گئی ہو تو حنفیہ کے نزدیک آفت سماوی کی وجہ سے اس کے ہلاک ہونے کی بناء پر اگرچہ اس کے عین کا ضمان نہیں ہوگا، لیکن وہ نقص جو غاصب کے فعل سے یا اس کے سکونت اختیار کرنے کی وجہ سے یا زمین کی زراعت کے سبب سے لاحق ہوا ہو اس کا ضمان واجب ہے، اس لئے کہ وہ اس کی طرف سے اس پر تلف کرنا اور تعدی کرنا ہے[۲]۔

غاصب اور مالک کے مابین غصب اور شئ مغصوب کے اندر اختلاف:

۲۸- اگر غاصب اور مغصوب منہ کے درمیان اصل غصب اور شئ مغصوب کے احوال کے سلسلہ میں اختلاف ہوجائے تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک: اگر غاصب اور مغصوب منہ کا اختلاف شئ

(۱) البدائع ۷/ ۱۵۵، تبیین الحقائق ۵/ ۲۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات، تکملۃ الفتح ۷/ ۳۸۲، رد المحتار لابن عابدین ۵/ ۱۳۲، اللباب شرح الکتاب ۲/ ۱۹۰۔

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۲۲۹، تکملہ فتح القدیر ۷/ ۳۸۳، رد المحتار ۵/ ۱۳۶۔

(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۲۲۹، تکملہ فتح القدیر ۷/ ۳۶۹، المجلۃ (دفعہ ۹۰۵)۔

مغصوب کی قیمت کے سلسلہ میں ہو، اس طرح کہ غاصب کہے: اس کی قیمت دس ہے اور مالک کہے کہ بارہ ہے تو غاصب کی قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی، اس لئے کہ اصل اس کے ذمہ کا زیادہ سے بری ہونا ہے اور مالک پر بینہ ہے، پس اگر مالک اس بات پر بینہ قائم کردے کہ قیمت اس سے زیادہ ہے جو غاصب نے کہا ہے اور اس کی مقدار نہ بتائے تو اس کی بات سنی جائے گی اور غاصب نے جو کہا ہے اس سے زیادہ کا اس حد تک اسے مکلّف بنایا جائے گا کہ اس سے زیادہ کے سلسلہ میں بینہ قطعی نہ ہو اور اگر شئ مغصوب کے تلف ہونے میں ان دونوں کے درمیان اختلاف ہوجائے، جس سے غصب کیا گیا ہے، وہ کہے کہ وہ باقی ہے اور غاصب کہے کہ وہ تلف ہوگیا ہے تو صحیح مذہب کے مطابق غاصب کا قول اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، اس لئے کہ تلف ہونے پر بینہ قائم کرنا کبھی دشوار ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر شئ مغصوب کی مقدار یا اس میں کسی صنعت کے سلسلہ میں دونوں کے درمیان اختلاف ہوجائے اور ان دونوں میں سے کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو غاصب کا قول اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ اس اضافہ کا منکر ہے جس کا دعوی مالک اس پر کررہا ہے۔

اگر شئ مغصوب کے واپس کرنے کے سلسلہ میں ان دونوں کے درمیان اختلاف ہوجائے اور غاصب کہے کہ میں نے اسے واپس کردیا اور مالک اس کا انکار کرے تو مالک کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل اس کے ساتھ ہے اور وہ نہ لوٹانا ہے، اسی طرح اگر شئ مغصوب کے اندر کسی عیب کے سلسلہ میں اس کے تلف ہونے کے بعد ان دونوں کے درمیان اختلاف ہوجائے، اس طور پر کہ غاصب کہے: مثلاً وہ مریض یا اندھا تھا اور مالک اس کا انکار کرے تو مالک کا قول اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل عیوب سے سلامتی ہے [۱]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر غاصب یہ کہے: شئ مغصوب میرے قبضہ میں رہتے ہوئے ہلاک ہوئی ہے یعنی قضا وقدر کے طور پر اور جس سے غصب کیا گیا ہے وہ اس کی تصدیق نہ کرے اور غاصب کے پاس بینہ نہ ہو تو قاضی غاصب کو اتنی مدت تک قید رکھے گا جس میں اگر شئ مغصوب موجود ہو تو عادتاً ظاہر ہوجائے، پھر وہ اس پر ضمان کا فیصلہ کرے گا، اس لئے کہ غصب کا اصلی حکم عین مغصوب کے لوٹانے کا واجب ہونا ہے، اور جہاں تک قیمت کی بات ہے تو وہ اس کا بدل ہے، اور جب اصل سے عاجزی ثابت نہ ہو تو اس قیمت کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا جو بدل ہے۔

اگر اصل غصب کے سلسلہ یا شئ مغصوب کی جنس اور اس کی نوع یا مقدار یا صفت یا غصب کے دن اس کی قیمت کے بارے میں غاصب اور مالک کے درمیان اختلاف ہوجائے تو ان تمام صورتوں میں غاصب کا قول اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، اس لئے کہ مالک اس پر ضمان کا دعوی کرتا ہے اور وہ انکار کرتا ہے، لہذا اس کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، اس لئے کہ شریعت میں قسم اس پر ہے جو انکار کرے۔

اگر غاصب دعوی کرے کہ اس نے شئ مغصوب مالک کو لوٹا دیا ہے یا دعوی کرے کہ مالک نے ہی شئ مغصوب میں عیب پیدا کردیا ہے تو بینہ کے بغیر غاصب کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ شریعت میں بینہ مدعی پر ہے۔

اور اگر دونوں بینوں میں تعارض ہوجائے، مالک اس پر بینہ قائم

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۷، المہذب ۱/ ۶۷ ۳، المغنی ۵/ ۲۹۵، کشاف القناع ۴/ ۱۱۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۴۳۸۔

کرے کہ مثلاً چوپایہ یا جیپ غاصب کے پاس اس کے سوار ہونے کی وجہ سے تلف ہوگئی ہے اور غاصب اس پر بینہ قائم کردے کہ اس نے مالک کو لوٹا دیا تھا تو مالک کا بینہ قبول کیا جائے گا اور غاصب پر شیٔ مغصوب کی قیمت ہوگی، اس لئے کہ غاصب کا بینہ مغصوب منہ کے بینہ کو رد نہیں کرتا ہے، کیوں کہ غاصب کا بینہ شیٔ مغصوب کے لوٹانے پر قائم ہوا ہے، اور یہ جائز ہے کہ اس نے اسے لوٹا دیا ہو پھر دوبارہ اسے غصب کرکے اس پر سوار ہوا ہو اور وہ اس کے قبضہ میں تلف ہوگئی ہو۔

اور اگر مغصوب منہ اس پر بینہ قائم کردے کہ اس نے چوپایہ کو غصب کیا اور وہ اس کے پاس مرگیا، اور غاصب اس پر بینہ قائم کرے کہ اس نے اس کو لوٹا دیا تھا اور وہ اس کے پاس مرگیا تو اس پر ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ مغصوب منہ کے گواہوں نے اپنی شہادت پر استصحاب حال پر اعتماد کیا ہو، اس لئے کہ انہیں غصب کا علم ہوا اور لوٹانے کا علم نہ ہوا، پس انہوں نے شیٔ مغصوب کے غاصب کے ہاتھ میں ہلاک ہونے کے وقت تک باقی رہنے کے ظاہر پر معاملہ کی بنیاد رکھی، اور غاصب کے گواہوں نے لوٹانے سے متعلق اپنی شہادت میں معاملہ یعنی لوٹانے کی حقیقت پر اعتماد کیا ہے، اس لئے کہ یہ ایسا معاملہ ہے جو واقع نہیں ہوا تھا، لہذا وہ شہادت جو لوٹانے پر قائم ہو وہ زیادہ بہتر ہوگی۔

امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ غاصب ضامن ہوگا [۱]۔

مالکیہ کی رائے وہی ہے جو حنفیہ کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: شیٔ مغصوب کے تلف ہونے کے دعوی میں یا اس کی جنس یا صفت یا اس کی مقدار کے سلسلہ میں غاصب اور مغصوب منہ کے درمیان اختلاف ہوجائے اور ان میں سے کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو غاصب کا قول اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، بشرطیکہ اس کا دعوی حقیقت سے قریب ہو، خواہ اس کے مالک کا دعوی حقیقت سے قریب ہو یا نہ ہو، اور اگر غاصب کا قول حقیقت سے قریب نہ ہو تو پھر اس کے مالک کا قول اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا [۱]۔

غاصب اگر شیٔ مغصوب میں تصرف کرے یا اس سے وہ غصب کرلی جائے تو اس کا ضمان:

۲۹ - غاصب کبھی شیٔ مغصوب میں بیع، رہن، اجارہ، عاریت میں دے کر ہبہ کرنے یا امانت رکھنے کے ذریعہ تصرف کرتا ہے، یہ جانتے ہوئے کہ یہ تصرفات حرام ہیں، اور شیٔ مغصوب اس شخص کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے جس کے تصرف میں آئی ہو، اور کبھی غصب کے تکرار کا حادثہ پیش آجاتا ہے، پس اس شیٔ کو دوسرا غاصب غصب کرلیتا ہے تو اس وقت شیٔ مغصوب کا ضامن کون ہوگا؟

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ غاصب اگر شیٔ مغصوب میں بیع وغیرہ کے ذریعہ تصرف کرے تو مالک کو یہ اختیار ہے کہ وہ پہلے غاصب کو یا مرتہن کو یا اجارہ پر لینے والے کو یا عاریت پر لینے والے کو یا غاصب سے خریدنے والے کو یا اس امین کو جس کے پاس غاصب نے شیٔ مغصوب کو امانت کے طور پر رکھا اور وہ شیٔ اس کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی، ضامن بنائے، پس اگر وہ پہلے غاصب کو ضامن بنائے تو ضمان اس پر برقرار رہ جائے گا، اور وہ کسی سے کچھ نہیں لے گا، اور اگر وہ مرتہن یا اجارہ پر لینے والے یا امانت رکھنے والے یا خریدنے والے کو ضامن بنائے تو یہ لوگ غاصب سے ضمان وصول کریں گے، اس لئے کہ ان

(۱) البدائع ۷/ ۱۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات، تکملۃ الفتح ۷/ ۳۸۷، اللباب مع الکتاب ۲/ ۱۹۴۔

(۱) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/ ۴۵۶، الشرح الصغیر ۳/ ۶۰۱ - ۶۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۱۔

لوگوں نے اسی کے لئے کام کیا ہے، اور اگر خریدار قیمت کا ضمان دے گا تو وہ فروخت کرنے والے غاصب سے ثمن کو واپس لے گا، اس لئے کہ مبیع کا اگر کوئی مستحق نکل آئے تو فروخت کنندہ ضامن ہوتا ہے، اور قیمت کا لوٹانا عین کے لوٹانے کی طرح ہے۔

لیکن غاصب سے عاریت پر لینے والا جسے غاصب کی طرف سے ہبہ کے طور پر یا صدقہ کے طور پر دیا گیا (اگر وہ ضمان دے) تو اس پر ضمان برقرار رہ جائے گا، اگر چہ وہ غصب سے ناواقف ہو، اس لئے کہ وہ قبضہ کرنے میں اپنے لئے کام کر رہا ہے [1]۔

اگر کوئی شخص کسی دوسرے کی کوئی چیز غصب کر لے، پھر کوئی دوسرا شخص آئے اور وہ اسے اس سے غصب کر لے اور وہ اس کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو مالک کو اختیار ہے، اگر وہ چاہے تو پہلے غاصب کو ضامن بنائے، اس لئے کہ فعل غصب اس سے وجود میں آیا ہے، اور وہ شئ مغصوب سے مالک کے قبضہ کا زائل کرنا ہے، اور اگر وہ چاہے تو دوسرے غاصب کو یا تلف کرنے والے کو ضامن بنائے، خواہ اسے غصب کا علم ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ دوسرے غاصب نے اس پہلے غاصب کے قبضہ کو ختم کیا ہے جو اس بات میں مالک کے حکم میں ہے کہ وہ اس کے مال کی حفاظت کرے، اور اس پر (یعنی مالک پر) اسے لوٹانے پر قادر ہو، اور اس لئے بھی کہ اس نے اپنا قبضہ دوسرے کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر ثابت کیا ہے اور ناواقفیت ضمان کو ساقط کرنے والی نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ تلف کرنے والے نے شئ مغصوب کو تلف کیا، لہذا وہ اپنے فعل کی وجہ سے اس کا ضامن ہوگا۔

اور اگر مالک پہلے غاصب کو ضامن بنائے اور شئ مغصوب دوسرے غاصب کے قبضہ میں ہوئی ہو تو پہلا غاصب دوسرے غاصب سے ضمان واپس لے گا، اس لئے کہ وہ ضمان کی قیمت دینے کی وجہ

(۱) ردالمحتار ۵/۱۳۹۔

سے شئ مضمون (یعنی مغصوب) کا اس کے غصب کے وقت سے مالک ہوگیا، لہذا دوسرا غاصب پہلے غاصب کی ملکیت کو غصب کرنے والا ہوگا اور اگر مالک دوسرے غاصب کو یا تلف کرنے والے کو ضامن بنائے تو یہ کسی سے ضمان واپس نہیں لے گا بلکہ ضمان اس کے ذمہ میں برقرار رہ جائے گا، اس لئے کہ وہ خود اپنے فعل کا ضامن ہوا ہے اور وہ مالک کے قبضہ کو ختم کرنا یا اسے ہلاک کرنا اور اسے تلف کرنا ہے۔

مالک کو یہ اختیار ہے کہ وہ ضمان کا کچھ حصہ ایک شخص سے اور دوسرا حصہ دوسرے شخص سے لے، اور حنفیہ نے اس حالت میں مالک کو اختیار دینے کے اصول سے غصب کردہ شئ موقوف کو مستثنی کیا ہے جبکہ اسے غصب کیا جائے، اور دوسرا غاصب پہلے سے زیادہ مالدار ہو تو وقف کا متولی صرف دوسرے کو ضامن بنائے گا [1]۔

حنفیہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ مالک جب پہلے غاصب یا دوسرے غاصب کو ضامن بنائے گا تو محض ضامن بنانے سے دوسرا شخص ضمان سے بری ہوجائے گا، پس اگر وہ اس کے بعد اسے ضامن بنانا چاہے گا تو اسے اس کا حق نہ ہوگا اور اگر دوسرا غاصب شئ مغصوب کو پہلے کی طرف لوٹا دے تو وہ ضمان سے بری ہوجائے گا اور اگر وہ اسے مالک کی طرف لوٹا دے گا، تو دونوں بری ہوجائیں گے [2]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر حاکم کی عدالت میں غصب کا مقدمہ پیش کیا جائے تو اس پر واجب ہے کہ وہ غاصب کو مثلی مال میں بیع وغیرہ کے ذریعہ تصرف کرنے سے روکے، یہاں تک کہ وہ رہن یا کفیل کے ذریعہ اعتماد حاصل کر لے اور اگر شئ مغصوب کو دوسرا شخص

(۱) البدائع ۷/ ۱۴۴-۱۴۶، الأشباه مع الحموی ۲/ ۹۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الدرالمختار وردالمحتار ۵/ ۱۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۴۵۷، مغنی المحتاج ۲/ ۲۷۹، فتح العزیز شرح الوجیز ۱۱/ ۲۵۲، المغنی ۵/ ۲۵۲، المجلہ (دفعہ ۹۱۰)۔

(۲) الدرالمختار ۵/ ۱۳۸، المجلہ (دفعہ/ ۹۱۰)۔

غصب کرے تو وہ ضامن ہوگا اور اسی طرح شئی مغصوب کا کھانے والا ضامن ہوگا خواہ اسے غصب کا علم ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ اگر اسے غصب کا علم ہے تو وہ ضمان کی حیثیت سے حکماً غاصب ہوجائے گا اور وہ شئی مغصوب کے کھانے کی وجہ سے تعدی کرنے والا ہوجائے گا، لہذا وہ ضامن ہوگا، اور غاصب سے خریدنے والا اور اس کا وارث اور وہ شخص جسے غاصب ہبہ کرے اگر ان سب کو غصب کا علم ہو تو یہ سب غاصب کی طرح ہیں، لہذا ان پر مثلی چیز کا ضمان اس کے مثل کے ذریعہ ہے اور قیمی چیز کا اس کی قیمت کے ذریعہ ہوگا اور وہ لوگ آمدنی کے اور آسمانی حادثہ کے ضامن ہوں گے، اس لئے کہ وہ لوگ غصب کا علم ہونے کی وجہ سے غاصب قرار پائیں گے اور مالک کو یہ حق ہے کہ وہ ضمان کے سلسلہ میں ان دونوں میں سے جس سے چاہے ضمان لے (۱)۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ غاصب کے قبضہ کے بعد ہونے والا قبضہ، قبضۂ ضمان ہوگا، اگر چہ قبضہ کرنے والا غصب سے ناواقف ہو، اس لئے کہ قبضہ والے نے دوسرے کی ملکیت پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا ہے اور ناواقفیت ضمان کو ساقط کرنے والی نہیں ہے، بلکہ فقط گناہ ساقط ہوگا، پس مالک ان دونوں میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرے گا، لیکن غاصب سے لینے والے پر غصب کے علم کے بغیر ضمان برقرار نہیں رہے گا، تاکہ اس پر غصب کا معنی صادق آئے، یا اگر وہ غصب سے ناواقف ہو اور قبضہ کرنے والے کا قبضہ اصل میں قبضہ ضمان ہو جیسے عاریت پر لینے والا اور خریدنے والا اور قرض لینے والا اور بھاؤ تاؤ کرنے والا، اس لئے کہ اس نے غاصب کے ساتھ ضمان پر معاملہ کیا ہے، لہذا اس نے اسے دھوکہ نہیں دیا۔

لیکن اگر شئی مغصوب پر اپنا قبضہ رکھنے والا غصب سے ناواقف ہو اور اس کا قبضہ بغیر ہبہ کے قبضہ امانت ہو جیسے امانت اور مضارب کا شریک تو ضمان غاصب پر برقرار رہے گا لینے والے پر نہیں، اس لئے کہ اس نے غاصب کے ساتھ یہ سمجھ کر معاملہ کیا ہے کہ اس کا قبضہ غاصب کے قبضہ کے قائم مقام ہے، اور وہ شخص جس کو ہبہ کیا جائے قول اظہر کی رو سے ضمان اس پر برقرار رہے گا، اس لئے کہ اگر چہ اس کا قبضہ، قبضۂ ضمان نہیں ہے بلکہ قبضۂ امانت ہے، لیکن اس کا شئی کو لینا مالک بننے کے لئے ہے (۱)۔

حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ شئی مغصوب میں غاصب کے تصرفات حرام اور غیر صحیح ہیں، اس لئے کہ حدیث ہے: "**من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد**" (۲) (جو شخص کوئی ایسا عمل کرے جس کے بارے میں ہمارا حکم نہیں ہے تو وہ رد ہے)، یعنی مردود ہے، اور منافع مالک کے لئے ہوں گے اور مالک کو یہ حق ہے کہ وہ دونوں شخصوں یعنی غاصب یا اس کے لئے تصرف کرنے والے میں سے جس کو چاہے ضامن بنائے، اس لئے کہ غاصب تو مالک اور اس کی ملک کے درمیان حائل ہوگیا ہے اور اس پر تعدی کرنے والے (ضامن) کے قبضہ کو ثابت کردیا ہے، اور اس کے لئے تصرف کرنے والے شخص نے معصوم ملک پر ناحق اپنا قبضہ ثابت کیا ہے۔

اگر غاصب کے لئے تصرف کرنے والے کو غصب کا علم نہ ہو تو ضمان غاصب پر برقرار رہے گا، اور اگر اس کے لئے تصرف کرنے والے کو غصب کا علم ہو تو ضمان اس پر برقرار رہے گا، اور وہ غاصب سے کچھ وصول نہیں کرے گا، اسی طرح ضمان عاریت پر لینے والے پر برقرار رہے گا، اس لئے کہ اس کا قبضہ ان حضرات کے نزدیک

(۱) الشرح الصغیر ۳/ ۵۸۵-۵۹۰-۶۰۲۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۷۹، السراج الوہاج رص ۲۶۷۔

(۲) حدیث: "من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۰۱) اور مسلم (۳/ ۱۳۴۴) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

قبضۂ ضمان ہے، اور اگر غاصب کے لئے تصرف کرنے والا وہ غاصب کو لوٹا دے تو وہ ضمان سے بری ہوجائے گا۔

غاصب سے غصب کرنے والے پر ضمان برقرار رہے گا اور مالک کو یہ حق ہے کہ وہ غاصب اول کی طرح اس کو ضامن بنائے، اور جو شخص کوئی کھانا غصب کرے اور اسے دوسرے کو کھلا دے تو مالک کو یہ حق ہے کہ وہ ان دونوں میں سے جس کو چاہے ضامن بنائے، اس لئے کہ غاصب اس کے درمیان اور اس کے مال کے درمیان حائل ہوگیا ہے، اور کھانے والے نے دوسرے کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر تلف کردیا ہے، اور مالک کی اجازت کے بغیر قبضہ ضمان کے طور پر اس پر قبضہ کرلیا ہے، اور اگر کھانے والے کو غصب کا علم ہو تو ضمان اس پر برقرار رہے گا، اس لئے کہ اس نے بغیر کسی دھوکہ کے جان بوجھ کر دوسرے کے مال کو بغیر اجازت کے تلف کیا ہے، اور اگر غاصب ضامن ہوگا تو وہ کھانے والے سے وصول کرے گا، اور اگر کھانے والا ضامن ہوگا تو وہ کسی سے وصول نہیں کرے گا، اور اگر کھانے والے کو غصب کا علم نہ ہو تو ایک روایت میں ضمان کھانے والے پر برقرار رہے گا، اس لئے کہ اس نے جو تلف کیا ہے اس کا وہ ضامن ہوا، لہذا کسی سے اس کو وصول نہیں کرے گا اور دوسری روایت یہ ہے جو خرقی کا ظاہر کلام بھی ہے کہ ضمان غاصب پر برقرار رہے گا، اس لئے کہ اس نے کھانے والے کو دھوکہ دیا اور اسے اس تصور کے ساتھ کھلایا کہ وہ اس کا ضامن نہ ہوگا[(۱)]۔

غاصب کا ضمان کے ذریعہ شیٔ مغصوب کا مالک ہونا:

۳۰- ضمان کے ذریعہ غاصب کے شیٔ مغصوب کا مالک بننے کے سلسلہ میں فقہاء کے دو نقطہ ہائے نظر ہیں۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ غاصب شیٔ مغصوب کا اس کے ضمان ادا کرنے کے بعد غصب کے پیش آنے کے وقت سے مالک ہوگا، تاکہ بدل اور مبدل (جس کا بدل ادا کیا گیا) ایک شخص یعنی مالک کی ملکیت میں جمع نہ ہو، اور مالک بن جانے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ غاصب اگر شیٔ مغصوب میں ضمان ادا کرنے سے قبل بیع یا ہبہ یا صدقہ کے ذریعہ تصرف کرے گا تو اس کا تصرف نافذ ہوگا، جیسا کہ بیع فاسد میں خریدار کے تصرفات خریدی ہوئی چیز میں نافذ ہوتے ہیں، اور جیسا کہ اگر کوئی شخص کسی عین کو غصب کرے اور اسے عیب دار بنادے اور مالک اسے اس کی قیمت کا ضامن بنائے تو غاصب اس کا مالک ہوجائے گا، اس لئے کہ مالک پورے بدل کا مالک ہوگیا اور مبدل منتقل کئے جانے کے قابل ہے، لہذا غاصب اس کا مالک ہوجائے گا تاکہ ایک شخص کی ملکیت میں دو بدل جمع نہ ہوں، لیکن امام ابوحنیفہ اور امام محمد کی رائے میں غاصب کے لئے شیٔ مغصوب سے انتفاع حلال نہیں ہوگا، اس طور پر کہ وہ ضمان ادا کرنے سے قبل اسے خود کھائے یا دوسرے کو کھلائے، اور اگر اس میں کوئی اضافہ ہو تو وہ اس کو استحساناً صدقہ کردے گا، اور شیٔ مغصوب کی وہ آمدنی جو مثلاً بس پر سوار کرنے سے حاصل ہو وہ اس کے لئے حلال نہ ہوگی، اس لئے کہ نبی ﷺ نے مالک کو راضی کرنے سے قبل شیٔ مغصوب سے انتفاع کو مباح قرار نہیں دیا ہے، جیسا کہ ایک انصاری صحابی کی حدیث میں ہے: "**أن امرأة دعت رسول الله ﷺ، وجئ بالطعام فوضع يده، ثم وضع القوم فأكلوا، فنظر آباؤنا رسول الله ﷺ يلوك لقمة في فمه، ثم قال: أجد لحم شاة أخذت بغير إذن أهلها، فأرسلت المرأة قالت: يارسول الله! إني أرسلت إلى البقيع يشترى لى شاة، فلم أجد، فأرسلت إلى جار**

(۱) المغنی، الشرح الکبیر ۵/ ۴۱۳، ۴۱۹، کشاف القناع ۴/ ۱۲۰ اور اس کے بعد کے صفحات، القواعد لابن رجب رص ۲۱۷۔

لی قد اشتری شاة أن أرسل إلی بھا بثمنھا فلم یوجد فأرسلت إلی امرأتہ فأرسلت إلی بھا، فقال رسول اللہ ﷺ: أطعمیہ الأساریٰ"[1] (ایک عورت نے رسول اللہ ﷺ کو دعوت دی اور کھانا لایا گیا، آپ ﷺ نے اپنا ہاتھ رکھا پھر قوم نے اپنا ہاتھ رکھا اور کھایا ہمارے آباء نے دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ لقمہ کو آہستہ آہستہ چبارہے ہیں اور منہ میں پھرا رہے ہیں، پھر آپ ﷺ نے فرمایا فرمایا: مجھے محسوس ہوتا ہے کہ ایسی بکری کا گوشت ہے جو اس کے مالک کی اجازت کے بغیر لی گئی ہے، پس عورت نے آدمی کو بھیج کر کہلایا کہ اے اللہ کے رسول! میں نے بقیع کی طرف آدمی بھیجا تاکہ وہ میرے لئے بکری خریدے تو مجھے بکری نہیں ملی، پھر میں نے اپنے ایک ایسے پڑوسی کے پاس آدمی بھیجا جس نے ایک بکری خریدی تھی کہ تم میرے پاس وہ بکری اس کی قیمت کے بدلہ بھیج دو تو وہ پڑوسی نہیں ملے تو میں نے ان کی بیوی کے پاس آدمی بھیجا تو اس نے اس بکری کو میرے پاس بھیج دیا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اسے قیدیوں کو کھلادو)۔

پس رسول اللہ ﷺ نے ان پر اس سے انتفاع کو حرام قرار دیا، حالانکہ انہیں اس کی ضرورت تھی اور اگر وہ حلال ہوتی تو آپ ان کے لئے مطلقاً اس سے انتفاع کو مباح قرار دیتے۔

امام ابو یوسفؒ اور امام زفرؒ فرماتے ہیں: غاصب کے لئے ضمان دے کر شئ مغصوب سے انتفاع حلال ہے، اور اگر اس میں کوئی اضافہ ہو تو اس کا صدقہ کرنا لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ شئ مغصوب غصب کے وقت سے غاصب کی ملکیت ہے، اس قاعدہ پر عمل کرتے ہوئے: "المضمونات تملک بأداء الضمان مستنداً إلی وقت الغصب" (جن چیزوں کا ضمان ادا کیا جاتا ہے ان کی ملکیت غصب کے وقت سے ثابت ہوتی ہے) پس اس بنیاد پر شئ مغصوب کی آمدنی غاصب کے لئے حلال ہوگی[1]۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ غاصب اگر شئ مغصوب کو اس کے مالک سے خرید لے یا وہ اس کی طرف سے اس کا وارث ہو جائے، یا وہ (شئ مغصوب کے) تلف ہو جانے یا ضائع ہو جانے یا اس میں نقص واقع ہو جانے کی وجہ سے یا اس کی ذات میں نقص پیدا ہو جانے کی وجہ سے مالک کو اس کی قیمت کا تاوان ادا کردے تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا، لیکن غاصب کو شئ مغصوب میں رہن یا کفالت کے ذریعہ تصرف کرنے سے روکا جائے گا اس اندیشے سے کہ مالک کا حق ضائع نہ ہو جائے، اور جس شخص کو اس میں سے کچھ ہبہ کیا جائے، اس کے لئے کسی بھی حرام چیز کی طرح نہ اس کا قبول کرنا جائز ہے، نہ اس کا کھانا اور نہ اس میں رہنا۔ لیکن اگر شئ مغصوب غاصب کے پاس تلف ہو جائے یا وہ اسے ختم کردے تو ان کے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ غاصب کے لئے اس سے انتفاع جائز ہے، اس لئے کہ اس پر اس کی قیمت ذمہ میں واجب ہو جائے گی، چنانچہ بعض محققین نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ غصب کردہ بکریوں کو اگر غاصب قصاب کے ہاتھوں فروخت کرے اور وہ انہیں ذبح کردیں تو ان کے گوشت میں سے خریدنا جائز ہے، اس لئے کہ ان کے ذبح کرنے کی وجہ سے قیمت غاصب کے ذمہ میں واجب ہو جائے گی، لیکن وہ یہ بھی فرماتے ہیں: جو شخص اس سے پرہیز کرے گا وہ اپنے دین اور اپنی عزت وآبرو کو محفوظ رکھے گا، مطلب یہ ہے کہ غاصب ضمان کے ذریعہ تلف کے دن شئ مغصوب کا

---

(۱) حدیث: "رجل من الأنصار أن امرأة دعت رسول اللہ ﷺ" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۲۷-۶۲۸) نے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۲/ ۱۲۷) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۵۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

مالک ہوجائے گا[۱]۔

شافعیہ فرماتے ہیں: شئ مغصوب اگر غاصب کے قبضہ سے نکل جائے اور اس کا لوٹانا دشوار ہو تو جس سے غصب کیا گیا ہے اسے قیمت کے مطالبہ کرنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ اس کے درمیان اور اس کے مال کے درمیان رکاوٹ ڈال دی گئی ہے، لہذا اس کے لئے بدل واجب ہوگا جیسا کہ اگر مال تلف ہوجائے، اور اگر مغصوب منہ بدل پر قبضہ کرلے تو وہ اس کا مالک ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ اس کے مال کا بدل ہے، لہذا وہ اس کا مالک ہوگا جیسے کہ تلف ہوجانے والے سامان کے بدل کا وہ مالک ہوتا ہے، اور غاصب شئ مغصوب کا مالک نہ ہوگا اس لئے کہ بیع کے ذریعہ اس کا مالک ہونا صحیح نہیں ہے، لہذا ضامن بنانے کی وجہ سے وہ مالک نہ ہوگا جیسے کہ تلف ہوجانے والے کی شئ کا مالک نہیں ہوتا ہے، اگر شئ مغصوب واپس آجائے تو اسے لوٹانا غاصب پر واجب ہوگا، اور جب وہ اسے لوٹادے گا تو مغصوب منہ پر بدل کا لوٹانا واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنے اور اپنے مال مغصوب کے درمیان رکاوٹ کی وجہ سے اس کا مالک ہوا تھا، اور اب رکاوٹ ختم ہوگئی ہے، لہذا بدل لوٹانا واجب ہوگا[۲]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ غاصب قیمت ادا کردینے کی وجہ سے عین مغصوب کا مالک نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ صحیح نہیں ہے کہ وہ اسے دوسرے کے ہاتھ فروخت کرکے اس کا مالک ہوجائے، اس لئے کہ سپرد کرنے پر قدرت حاصل نہیں ہے، لہذا ضامن بنانے کی وجہ سے اس کا مالک ہونا صحیح نہیں ہوگا، جیسے کہ تلف کردینے کی وجہ سے وہ تلف شدہ شئ کا مالک نہیں ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ وہ ایسی چیز کا ضامن ہوا ہے کہ اس کے ہاتھ سے نکل جانے کی وجہ سے اس کا لوٹانا اس کے لئے مشکل ہے، لہذا وہ اس کی وجہ سے اس کا مالک نہ ہوگا، اور یہ بدل اور مبدل کے درمیان جمع کرنا نہیں ہے، اس لئے کہ مالک قیمت کا مالک اس لئے ہوا ہے کہ اس کے درمیان اور اس کی ملکیت کے درمیان رکاوٹ ڈال دی گئی ہے، عوض کے طور پر وہ اس کا مالک نہیں ہوا ہے، اور اسی بنا پر اگر وہ شئ مغصوب کو اس کی طرف لوٹائے گا تو مالک اسے قیمت لوٹادے گا[۱]۔

(۱) الشرح الکبیر ۳/ ۴۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۳/ ۶۰۱۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۶۸، مغنی المحتاج ۲/ ۲۷۷-۲۷۹۔

(۱) کشاف القناع ۵/ ۲۷۶-۲۵۳، المغنی، الشرح الکبیر ۵/ ۴۱۷۔

شئ مغصوب پر کیا ہوا خرچ:

۳۱- مالکیہ فرماتے ہیں: غاصب شئ مغصوب پر جو کچھ خرچ کرے جیسے کہ چوپایہ کا چارہ اور زمین کی سینچائی اور اس کی اصلاح اور درخت کی خدمت اور اسی طرح کی دوسری وہ چیزیں جو شئ مغصوب کے لئے ضروری ہیں وہ اس آمدنی کے مقابلہ میں ہوں گی جسے غاصب نے مغصوب پر قبضہ کے ذریعہ حاصل کیا ہے، اس لئے کہ اگرچہ اس نے ظلم کیا ہے لیکن اس پر ظلم نہیں کیا جائے گا، پس اگر خرچ آمدنی کے برابر ہو تب تو واضح ہے اور اگر خرچ آمدنی سے زیادہ ہو تو غاصب زائد کو وصول نہیں کرے گا، اسی طرح اگر مغصوب سے کوئی آمدنی نہ ہو تو اس کو خرچ وصول کرنے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ ظالم ہے اور اگر آمدنی خرچ سے زیادہ ہو تو مالک کو حق ہوگا کہ وہ اس زائد کو غاصب سے وصول کرلے[۲]۔

حنابلہ فرماتے ہیں: اگر غاصب غصب کردہ زمین میں کاشت کاری کرے اور اس کا مالک اسے کھیتی کے لگے ہونے کی حالت میں پالے تو اسے یہ حق نہیں ہے کہ وہ غاصب کو اس کے اکھاڑنے پر مجبور کرے، اور زمین کے مالک کو اختیار دیا جائے گا کہ یا تو وہ کھیتی کو

(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۵۹۸۔

اجرت مثل کے بدلہ کاٹنے تک چھوڑ دے یا کاشت کو اس کے اخراجات کے ساتھ لے لے[۱] اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: "من زرع في أرض قوم من غير إذنهم فليس له من الزرع شيء، وله نفقته"[۲] (جوشخص کسی قوم کی زمین میں ان کی اجازت کے بغیر کاشت کرے تو اس کے لئے کاشت کا کوئی حصہ نہیں ہے اور اس کے لئے اس کا خرچ ہے)۔

(۱) المغنی، الشرح الکبیر ۵/ ۳۹۲۔
(۲) حدیث: "من زرع في أرض قوم من غير إذنهم......" کی تخریج فقرہ/ ۲۲ میں گذر چکی ہے۔

غصة

تعریف:

۱-غصّہ (غین کے ضمہ کے ساتھ) کا معنی لغت میں: وہ چیز ہے جو حلق میں پھنس جائے اور اچھولگ جائے، کہا جاتا ہے: "غصصت بالماء أغص غصصا": جبکہ پانی سے پھندا لگ جائے یا تیرے حلق میں اٹک جائے اور تم اسے حلق سے نیچے نہ اتار سکو[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

اساغۃ:

۲-اساغہ لغت میں اساغ کا مصدر ہے، اور اس سے فعل ثلاثی ساغ ہے، کہا جاتا ہے: "ساغ الشراب في الحلق" یعنی مشروب کا حلق سے نیچے اترنا اور اندر داخل ہونا آسان ہوگیا، اور کہا جاتا ہے: "أسغ لی غصتی" یعنی مجھے مہلت دو اور جلدی نہ کرو[۳]۔

اس بنیاد پر اساغہ غصہ کی ضد ہے، پس اساغہ کھانے کا آسانی سے حلق سے نیچے اتر جانا ہے، جبکہ غصہ اس کا حلق میں اٹک جانا ہے۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط۔
(۲) القلیوبی ۴/ ۲۰۳۔
(۳) لسان العرب۔

اجمالی حکم:

۳- جان کو ہلاکت سے بچانے کے لئے اچھو کا ختم کرنا امر واجب ہے اور اسے ہر اس چیز سے ختم کیا جائے گا جس سے اس کا ختم کرنا ممکن ہو، یعنی پاک یا ناپاک پانی سے (خواہ وہ پیشاب ہو یا شراب ہو بشرطیکہ اس کے علاوہ کوئی دوسری چیز اس کو ختم کرنے کے لئے نہ پائے)، فقہاء فرماتے ہیں: جو مضطر اپنی جان کے تلف ہونے کا خطرہ محسوس کر رہا ہو اس لقمہ کو حلق سے نیچے اتارنے کے لئے جو اس کے حلق میں اٹک گیا ہو اور اس کے پاس شراب کے علاوہ کوئی چیز نہ ہو جس سے اس کو دور کرے تو اس کے لئے حد سے تجاوز کئے بغیر اتنی مقدار میں شراب کا استعمال جائز ہے جو اچھو کے ختم کرنے کے لئے لازم ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا درج ذیل قول عام ہے: "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ"[1] (لیکن (اس میں بھی) جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے)۔

اس لئے بھی کہ جان کی حفاظت مطلوب ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ حالت اضطرار میں مردار مباح ہو جاتا ہے اور وہ یہاں پر موجود ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اگر شراب کے علاوہ کوئی اور چیز نہ ہو تو اس کے ذریعہ اچھو لگے ہوئے لقمہ کو حلق سے نیچے اتارنا رخصت واجبہ کی قبیل سے ہے۔

اور اس حال میں جو شخص نشہ آور چیز کو پی لے اس پر حد نہیں ہوگی اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۷۳۔

اسی طرح جمہور فقہاء کے نزدیک گناہ بھی ختم ہو جاتا ہے، اس میں ابن عرفہ کا اختلاف ہے، ان کی رائے ہے کہ اچھو لگنے کی ضرورت حد کو ساقط کر دیتی ہے لیکن حرمت کو ختم نہیں کرتی[1]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۴۱۲، الدسوقی ۴/ ۳۵۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱، القلیوبی ۴/ ۲۰۳، کشاف القناع ۶/ ۱۱۷۔

غضب

تعریف:

۱- غضب، غَضَب کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "غضب علیه یغضب غضبا وغضبة، ومغضبة" (وہ اس پر غصہ ہوا) اور "غضب له" یعنی وہ اس کی وجہ سے دوسرے پر غصہ ہوا، یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ زندہ ہو، اگر مردہ ہو تو کہا جاتا ہے: "غضب به" یہ لغت میں رضا کی نقیض ہے، ابوالبقاء لکھتے ہیں: غضب جس شخص پر غصہ کیا جارہا ہے اسے ضرر پہنچانے کا ارادہ کرنا ہے، جرجانی فرماتے ہیں: غضب ایک تغیر ہے جو قلب کے خون کے جوش مارنے کے وقت پیدا ہوتا ہے تاکہ اس کی وجہ سے دل کو تشفی حاصل ہو[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الفرک:

۲- فرک، فرک کا مصدر ہے جو باب سمع سے ہے، کہا جاتا ہے: "فَرِکت المرأة زوجها تفرکه فرکاً"، یعنی عورت نے اپنے شوہر کو ناپسند کیا اور اسی طرح "فرکها زوجها" عورت کو اس کے شوہر نے ناپسند کیا اور "رجل مفرک" اس مرد کو کہتے ہیں جسے

(۱) لسان العرب، التعریفات للجرجانی۔

عورتیں ناپسند کرتی ہوں[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

ان دونوں میں تعلق یہ ہے کہ فرک کبھی غضب کا سبب ہوتا ہے۔

غضب سے متعلق احکام:

۳- غضب کے جو محرک اسباب ہیں ان کے اعتبار سے وہ کبھی پسندیدہ ہوتا ہے اور کبھی مذموم، پسندیدہ غضب وہ ہے جو حق، دین اور قابل احترام چیزوں کی طرف سے دفاع میں ہو، ان مواقع میں غضب پسندیدہ ہے اور اس کا ضعف (ان مواقع میں) قابل احترام چیزوں پر غیرت نہ ہونے اور ذلت پر راضی ہونے اور منکرات کو پھیلنے اور بڑھنے کے لئے چھوڑ دینے کا سبب ہے، حدیث میں آیا ہے: "ماانتقم رسول الله ﷺ لنفسه في شيء قط، إلا أن تنتهک حرمة الله فينتقم بها لله"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے اپنی ذات کے لئے کبھی کسی چیز میں بدلہ نہیں لیا الا یہ کہ اللہ کی حرمت کو پامال کیا جائے تو وہ اللہ کے لئے اس کا انتقام لیتے) اور رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "أتعجبون من غيرة سعد؟ لأنا أغير منه والله أغير مني"[۳] (کیا تم لوگ سعد کی غیرت پر تعجب کرتے ہو؟ میں اس سے زیادہ غیرت مند ہوں اور اللہ مجھ سے زیادہ غیرت مند ہے)۔

ناپسندیدہ غضب وہ ہے جو باطل کے لئے ہو اور جو تکبر، تعلی اور

(۱) الصحاح۔

(۲) حدیث: "ما انتقم رسول الله ﷺ لنفسه في شيء قط ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۲۵) اور مسلم (۴/ ۱۸۱۳) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) حدیث: "أتعجبون من غيرة سعد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۱۷۴) اور مسلم (۲/ ۱۱۳۶) نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے کی ہے۔

خود رائی سے پیدا ہو یہ غضب شرعاً ناپسندیدہ ہے، اللہ تعالیٰ کا ان لوگوں کے وصف میں جو باطل میں آگے بڑھتے ہیں اور اس کے لئے غصہ ہوتے ہیں، ارشاد ہے: "وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللّٰهَ اَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ"[(۱)] (اور جب اس سے کہا جاتا ہے کہ خوف خدا کر، تو اسے نخوت گناہ پر (اور زیادہ) آمادہ کردیتی ہے)، اور اللہ تعالیٰ نے کفار کی مذمت میں فرمایا اس لئے کہ انہوں نے اس حمیت کا مظاہرہ کیا تھا جو باطل کی بنیاد پر صادر ہوتی ہے: "إِذْ جَعَلَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا فِيْ قُلُوْبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ"[(۲)] ((اور وہ وقت بھی یاد کرو) جب (ان) کافروں نے اپنے دلوں میں عصبیت، عصبیت جاہلی کو جگہ دی) اور یہ مذموم ہے۔

لیکن اگر غصہ اپنے نفس کے لئے ہو جیسے کہ کوئی شخص اس کے ساتھ جہالت کا مظاہرہ کرے یا برا سلوک کرے تو اس کے لئے افضل یہ ہے کہ غصہ پی جائے اور جس شخص نے اس پر ظلم کیا ہے یا اس کے ساتھ بُرا سلوک کیا ہے اسے معاف کردے[(۳)] اللہ تعالیٰ مدح کے موقع پر فرماتے ہیں: "وَالْكَاظِمِيْنَ الْغَيْظَ وَالْعَافِيْنَ عَنِ النَّاسِ وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِيْنَ"[(۴)] (اور غصہ کو پی جانے والے ہیں اور لوگوں سے درگذر کرنے والے ہیں اور اللہ احسان کرنے والوں کو دوست رکھتا ہے)۔

غصہ والے شخص کے تصرفات میں غضب کا آثار:

۴ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ غصہ ہونے والا اپنے غصہ کی حالت میں مکلّف ہے، اور اس سے جو کفر، قتل نفس، ناحق کسی مال کو لینا اور طلاق اور اس کے علاوہ عتاق اور یمین وغیرہ صادر ہو اس پر اس کا مؤاخذہ ہوگا، ابن رجب "الاربعین النوویہ" کی شرح میں فرماتے ہیں: غصہ ہونے والے آدمی سے جو طلاق، عتاق اور یمین صادر ہو تو اس پر اس کا مؤاخذہ کیا جائے گا[(۱)]۔

اس پر انہوں نے چند دلائل بیان کئے ہیں، ان میں سے ایک حضرت اوس بن صامتؓ کی بیوی خولہ بنت ثعلبہؓ کی حدیث ہے، اس میں یہ ہے کہ ان کے شوہر نے غصہ ہوکر ان سے ظہار کرلیا، تو وہ نبی علیہ السلام کے پاس آئیں اور انہیں اس واقعہ سے مطلع کیا اور کہنے لگیں کہ انہوں نے تو طلاق کا ارادہ نہیں کیا تھا، تو نبی علیہ السلام نے فرمایا: "ما أعلم إلّا قد حرمت عليه"[(۲)] (میں تو صرف یہ جانتا ہوں کہ تو اس پر حرام ہوگئی)۔ پس اللہ تعالیٰ نے طلاق کو ظہار قرار دیا، لیکن اگر غصہ اتنا ہو کہ اس پر بے ہوشی یا غشی طاری ہوجائے تو اس کی عقل کے ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، پس وہ اس حالت میں مجنون کے مشابہ ہوگا[(۳)]۔

تفصیل اصطلاح "طلاق"، فقرہ/ ۲۲ میں ہے۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۰۶۔
(۲) سورۂ فتح/ ۲۶۔
(۳) إحیاء علوم الدین ۳/ ۱۶۴ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح الباری ۱۰/ ۵۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۴) سورۂ آل عمران/ ۱۳۴۔

---

(۱) کشاف القناع ۵/ ۲۳۵۔
(۲) حدیث خولہ بنت ثعلبہ کی روایت بیہقی (۹/ ۳۸۴-۳۸۵) نے حضرت ابی العالیہ الریاحی سے کی ہے، اور فرمایا کہ یہ حدیث مرسل ہے لیکن اس کے شواہد ہیں۔
(۳) ابن عابدین ۲/ ۴۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۶۵، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۴/ ۳۲۴ طبع احیاء التراث العربی، کشاف القناع ۵/ ۲۳۵۔

غفلة

تعریف:

۱- غفلت کا معنی لغت میں: کسی کے ذہن سے کسی چیز کا نکل جانا اور اسے اس کا یاد نہ آنا ہے، "رجل مغفل" (مغفل آدمی) باب تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے، اور یہ وہ شخص ہے جس میں سمجھداری نہ ہو[۱]۔

فقہاء کی اصطلاح میں: غفلت سمجھداری کی ضد ہے، اور غفلت والا (یعنی مغفل) وہ شخص ہے جس کے ضبط اور یادداشت میں خلل واقع ہوجائے اور وہ نفع بخش تصرفات کی طرف راہ نہ پائے، خرید وفروخت میں اپنے قلب کی سلامتی اور اپنی متنبہ کرنے والی قوت کے موجود رہنے کے باوجود اس کے استعمال نہ کرنے کی وجہ سے نقصان اٹھائے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- سفہ: (بے وقوفی):

۲- سفہ ایک قسم کی خفت ہے جو انسان کو اپنے مال میں عقل کے تقاضہ کے خلاف عمل کرنے پر آمادہ کرتی ہے باوجودیکہ اس میں کوئی خلل نہ

(۱) المصباح المنیر والمغرب۔

(۲) الزیلعی ۵/ ۱۹۸، تحفۃ المحتاج ۷/ ۲۲۸، الدسوقی ۴/ ۱۶۷-۱۶۸۔

ہو، پس سفیہ اپنے مال کو بے جا خرچ کرتا ہے اور اپنے مصارف میں فضول خرچی کرتا ہے، اور اسراف کے ذریعہ اپنے مال کو ضائع اور تلف کرتا ہے[۱]۔

دونوں میں تعلق یہ ہے کہ غفلت والے اور سفیہ میں سے ہر ایک کے تصرفات بسا اوقات مال کو ضائع کرنے والے ہوتے ہیں۔

ب- عتہ (کم عقلی):

۳- عتہ: عقل کی وہ کمی ہے جو جنون یا مدہوشی کے بغیر ہو۔

عتہ اور غفلت میں فرق یہ ہے کہ عتہ عقل میں خلل کا نام ہے بخلاف غفلت کے کہ وہ نسیان یا نفع بخش تصرفات کی طرف رہنمائی حاصل نہ ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے[۲]۔

اجمالی حکم:

فقہاء نے غفلت کے احکام کو دو جگہوں میں بیان کیا ہے:

اول- غفلت کی وجہ سے حجر:

۴- غفلت والے آدمی پر حجر نافذ کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس سلسلہ میں ان کے چند اقوال ہیں: بعض فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اس پر اس کی غفلت کی وجہ سے حجر نافذ ہوگا، اور بعض کا مذہب یہ ہے کہ اس پر مطلقاً حجر نافذ نہ ہوگا، بعض حضرات کا مذہب یہ ہے کہ جب تک اس کی غفلت سفاہت کی حد تک نہ پہنچ جائے اس

(۱) تیسیر التحریر ۲/ ۳۰۰، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۹۴۶)، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۶۱، الزیلعی ۵/ ۱۹۲، القلیوبی ۲/ ۳۰۲۔

(۲) التقریر والتحبیر ۲/ ۱۷۶، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ/ ۹۴۵، المصباح المنیر۔

پر حجر نافذ نہیں کیا جائے گا۔

اور تفصیل اصطلاح ''حجر'' فقرہ/ ۱۵ میں ہے۔

دوم-مغفل کی شہادت:

۵-فقہاء کا فی الجملہ اس بات پر اتفاق ہے کہ شہادت کے قبول کرنے کے لئے حفظ اور ضبط ضروری ہے، لہذا مغفل شخص جو متنبہ کرنے والی قوت کے موجود رہتے ہوئے اسے استعمال نہ کرتا ہو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، اسی طرح اس شخص کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی جو کثرت سے غلطی کرنے اور بھولنے میں مشہور ہو، اس لئے کہ اس کی بات سے اعتماد حاصل نہ ہوگا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس نے اپنی شہادت میں غلطی کی ہو۔

مالکیہ نے اس حکم سے ان بدیہی چیزوں کو مستثنی قرار دیا ہے جن میں اختلاط نہ ہوسکتا ہو، مثلاً (اس کا یہ کہنا کہ) میں نے دیکھا کہ یہ شخص اس شخص کا ہاتھ کاٹ رہا ہے یا اس کا مال لے رہا ہے (۱)۔

تفصیل اصطلاح ''شہادۃ'' فقرہ/ ۲۳ '' میں ہے۔

(۱) تکملہ ابن عابدین ۱/ ۲۸۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶۸، تحفۃ المحتاج ۷/ ۲۲۸، القلیوبی ۳/ ۲۱۹، کشاف القناع ۶/ ۴۱۸۔

غلاء

تعریف:

۱-غلاء ارزانی کی ضد ہے، یہ غلو سے مشتق ہے جس کا معنی حد سے تجاوز کرنا ہے۔

لغت میں اس کا معنی: بلند ہونا، اور ہر چیز میں اندازہ سے بڑھ جانا ہے۔

کہا جاتا ہے: ''غلا السعر یغلو غلاء'' نرخ گراں ہوگیا اور زیادہ ہوگیا، اور ''غالی بالشيء'' کسی چیز کو گراں قیمت میں خریدا، اور اغلاہ کے معنی اسے گراں بنادیا، اسی معنی میں حضرت عمرؓ کا قول ہے: ''ألا لاتغلوا صُدُق النساء'' (۱) (دیکھو! عورتوں کے مہر میں غلو نہ کرو)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

غلاء سے متعلق احکام:

الف-غلہ کو گراں بنانے کی نیت سے روکنا:

۲-فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ غلہ وغیرہ جیسی چیز کی عام طور پر ضرورت ہوتی ہے اسے خریدنا پھر اسے گرانی کے زمانہ میں فروخت کرنے کی نیت سے لوگوں سے روک کر رکھنا جبکہ لوگوں کو اس کی سخت ضرورت ہو، ممنوع ہے، اگرچہ ممانعت کے درجہ یعنی تحریم یا کراہت کے سلسلہ

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، اور حضرت عمرؓ کی اثر کی روایت احمد نے (المسند ۱/ ۴۰) میں کی ہے۔

میں ان کا اختلاف ہے۔

شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ جس شخص کے پاس اس کی ضرورت سے زائد غلہ ہو اس کے لئے یہ مسنون ہے کہ وہ گرانی کے زمانہ میں اسے لوگوں کے ہاتھ فروخت کردے (۱)۔

تفصیل اصطلاح ''احتکار'' فقرہ ۳ اور اس کے بعد کے فقرات'' میں ہے۔

ب- لشکر اور فوج کا عطیہ مقرر کرتے وقت گرانی کی رعایت کرنا:

۳- امام جہاد کے لئے مقرر کئے گئے لشکر کے عطیات مقرر کرتے وقت گرانی کی رعایت کرے گا، پس گرانی اور ارزانی کی رعایت کرتے ہوئے انہیں اتنا دے گا جو ان کی ضروریات کے لئے کافی ہوجائے، اور جب بھی گرانی رونما ہو اور قیمتیں بڑھ جائیں تو وہ ان کی عطیات میں اضافہ کرے گا۔

تفصیل اصطلاح ''فئ'' میں ہے۔

ج- بیوی کے نفقہ میں گرانی کا اثر:

۴- اگر کوئی شخص بیوی کے لئے نفقہ مقرر کرے پھر گرانی ہوجائے تو بیوی کو یہ حق ہوگا کہ وہ نفقہ میں اضافہ کا مطالبہ کرے (۲)۔

تفصیل اصطلاح ''نفقۃ'' میں ہے۔

(۱) القلیوبی ۲/۱۸۶۔

(۲) فتح القدیر ۳/۳۳۱-۳۳۲، القلیوبی ۴/۷۰۔

غلبۃ

تعریف:

۱- غلبہ کا معنی لغت میں: غالب ہونا اور قدرت یافتہ ہونا ہے، کہا جاتا ہے: ''غلبه غلبا'' (یہ باب ضرب سے ہے) وہ اس پر غالب آیا اور ''غلب فلانا علی الشيء'' اس نے فلاں شخص سے وہ چیز زبردستی لے لی، اور اسم فاعل غالب اور ''غلاب'' ہے اور ''غالبته مغالبة وغلابا'' یعنی: ہم میں سے ہر ایک نے دوسرے پر غالب ہونے کی کوشش کی، اور ''تغالبوا علی البلد'' یعنی شہر پر غلبہ کے لئے بعض نے بعض پر غلبہ حاصل کیا اور أغلبیة کے معنی کثرت کے ہیں، کہا جاتا ہے: ''غلب علی فلان الکرم'' (فلاں شخص پر کرم غالب ہے) یعنی اس کی اکثر خصلت کرم کی ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

سلطہ:

۲- سلطہ کا معنی لغت میں: مسلط ہونا، حکم جاری کرنا اور قادر ہونا ہے، کہا جاتا ہے: ''سلطه علیه'' اس نے اس کو اس پر قادر بنایا اور حاکم بنایا اور سلطہ کے معنی: اس نے اس کے لئے مطلق اختیار اور

(۱) لسان العرب، المفردات فی غریب القرآن للأصفہانی۔

قدرت دے دی[1]۔

سلطہ غلبہ سے عام ہے۔

اجمالی حکم:

حکومت پر غالب ہونا:

۳- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مسلمان جس کی امامت پر متفق ہوگئے ہوں اور جس کے ہاتھ پر بیعت کرلیا ہو، اس کے خلاف بغاوت کرنا جائز نہیں ہے۔

اور اس مسلمان شخص کی امامت کے صحیح ہونے کے سلسلہ میں ان کا اختلاف ہے جو اس امام کے خلاف بغاوت کرے جس کی امامت بیعت کے ذریعہ ثابت ہو، اور اس پر اپنی تلوار کے ذریعہ غلبہ اور تسلط حاصل کرلے[2]۔

جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص لوگوں پر غالب آجائے اور اپنی تلوار کے ذریعہ ان پر تسلط حاصل کرلے، یہاں تک کہ لوگ اس کی امامت تسلیم کرلیں اور اس کے مطیع وفرمانبردار ہوجائیں اور اس کی اتباع کرلیں تو وہ امام ہوجائے گا اور اس کے خلاف بغاوت کرنا اور اس سے قتال کرنا حرام ہوگا، اس لئے کہ اس کا مدار مفاسد کے دفع کرنے اور دو ضرر میں سے ہلکے ضرر کا ارتکاب کرنے پر اور مسلمانوں کے خون کے بہانے اور ان کے مال کو ضائع ہونے سے بچانے پر ہے، شافعیہ فرماتے ہیں: بشرطیکہ اس کا غلبہ اس امام کے مرجانے کے بعد ہو جس کی امامت اہل اختیار کی بیعت سے ثابت ہو، یا یہ کہ وہ اپنے ہی جیسے غالب آنے والے پر غالب آجائے، لیکن اگر وہ ایسے زندہ امام پر غلبہ حاصل کرلے جس کی بیعت اہل اختیار کے طریقہ سے ثابت ہو تو اس کی امامت منعقد نہ ہوگی، شافعیہ نے اپنے ایک قول میں اس شرط کا بھی اضافہ کیا ہے: یہ لازم ہے کہ غالب ہونے والا ان شرائط کا جامع ہو جن کا امامت میں اعتبار کیا گیا ہے ورنہ اس کی امامت صحیح نہ ہوگی[1]۔

بعض فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اس غلبہ پانے والے کی امامت صحیح اور منعقد نہ ہوگی، اس لئے کہ امامت کا حق مسلمانوں کو ہے، اور ان کی رضامندی کے بغیر امامت منعقد نہ ہوگی۔

تفصیل اصطلاح ''الإقامۃ الکبری'' کے ذیل میں ہے۔

غلبۃ الظن (غالب گمان):

۴- فقہاء نے غالب گمان کے احکام پر باب الطہارت میں پاک برتنوں، کپڑوں، پانی اور جگہوں کے ممتاز کرنے کے سلسلہ میں بحث کی ہے جبکہ وہ اپنے مشابہ ناپاک کے ساتھ مل جائیں، اور حیض کے ایام کو طہر کے ایام سے ممتاز کرنے کے سلسلہ میں بحث کی ہے، اس عورت کے اعتبار سے جو استحاضہ کی وجہ سے اپنے حیض کے ایام کی تعداد کو بھول جائے اور اس پر معاملہ مشتبہ ہوجائے، اور جہتِ قبلہ کی جانکاری کے سلسلہ میں بحث کی ہے جس شخص پر قبلہ مشتبہ ہوجائے جبکہ وہ اجتہاد کرے اور اسے غالب گمان ہوجائے کہ قبلہ فلاں جہت میں ہے، اور نماز کے وقت کے داخل ہونے کے سلسلہ میں بحث کی ہے اس شخص کے لئے جس پر وقت مشتبہ ہوجائے اور مقید ہونے کی وجہ

---

(۱) لسان العرب، المفردات فی غریب القرآن۔

(۲) البدائع ۷/۱۴۰، الفواکہ الدوانی ۱/۱۲۵، روضۃ الطالبین ۱۰/۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴/۱۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۸/۱۰۷، دلیل الفالحین ۳/۱۲۳۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۱۰، الدسوقی ۴/۸۹۲، مغنی المحتاج ۴/۱۳۲، المغنی لابن قدامہ ۸/۱۰۷، الأحکام السلطانیہ رص ۲۲-۲۴، دلیل الفالحین ۳/۱۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

سے یا بادل وغیرہ کے پائے جانے کی وجہ سے اسے اس کا پتہ نہ چل سکے، اور اس شخص کے بارے میں بحث کی ہے جسے نماز میں شک ہوجائے کہ اس نے کتنی رکعت پڑھی ہے، اور اصناف زکاۃ میں سے فقیر وغیرہ کو دوسروں سے ممتاز کرنے کے سلسلہ میں بحث کی ہے، اور روزہ دار کے لئے ماہ رمضان کے داخل ہونے اور فجر کے طلوع ہونے اور سورج کے غروب ہونے کی جانکاری کے سلسلہ میں بحث کی ہے جبکہ قید وغیرہ کی وجہ سے اس پر یہ چیزیں مشتبہ ہوجائیں، اور حج کے سلسلہ میں بحث کی ہے جبکہ حاجی کو اس میں شک ہوجائے کہ اس نے حج افراد کا احرام باندھا ہے یا تمتع کا یا قران کا، اور اس شخص کے سلسلہ میں بحث کی ہے جس پر مذبوح جانور اور مردار جانور کے درمیان التباس ہوجائے یا وہ ذبح شدہ بکری ایسے شہر میں پائے جس میں مسلمان اور اہل کتاب بھی ہیں جن کا ذبیحہ حلال ہے اور وہ لوگ بھی ہیں جن کا ذبیحہ حلال نہیں ہے اور اس کے ذبح کرنے والے کے سلسلہ میں شک واقع ہوجائے، اور باب القسامہ میں اس خون کے سلسلہ میں بحث کی ہے جس کا ثبوت کمزور ہو۔

ان تمام مسائل کی تفصیل اصطلاحات ''تحری''، فقرہ/ ۷-۱۷، ''استقبال''، فقرہ/ ۲۷-۳۷، ''اشتباہ''، فقرہ/ ۱۳ - ۱۹-۲۰-۲۱ اور ''لوث'' میں ہے۔

غلبۃ الظن

دیکھئے: ''ظن'' اور ''غلبۃ''۔

غلس

تعریف:

۱- غلس کا معنی لغت میں: آخری رات کی تاریکی ہے یا جب وہ صبح کی روشنی کے ساتھ مل جائے یا ابتدائی صبح کے ہے جبکہ وہ آفاق میں پھیل جائے، اور حدیث افاضہ میں ہے: ''**كنا نغلس من جمع إلى منى**''[۱] (ہم لوگ مزدلفہ سے غلس ہی میں منیٰ کی طرف روانہ ہوتے تھے) یعنی ہم لوگ اس وقت میں منیٰ کی طرف چلتے تھے[۲]۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

اِسفار:

۲- لغت میں اسفار کا ایک معنی: کھولنا اور روشن کرنا ہے، کہا جاتا ہے: ''**سفر الصبح وأسفر**: یعنی صبح روشن ہوگئی، اور ''**سفرت المرأة**''، عورت نے اپنا چہرہ کھولا[۴]۔

فقہاء نے اس کو روشنی کے ظاہر ہونے کے معنی میں استعمال کیا

---

(۱) حدیث: ''كنا نغلس من جمع إلى منى'' کی روایت مسلم (۲/ ۹۴۰) نے حضرت ام حبیبہؓ سے کی ہے۔

(۲) لسان العرب، متن اللغہ۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۴۵، بلغۃ السالک ۱/ ۷۳۔

(۴) لسان العرب، المصباح المنیر، المطلع علی أبواب المقنع۔

ہے، کہا جاتا ہے: "أسفر بالصبح" جبکہ اسفار کے وقت یعنی روشنی کے ظاہر ہونے کے وقت صبح کی نماز پڑھے[۱] اور اس بنیاد پر اسفار غلس اور تغلیس کی ضد ہے۔

اجمالی حکم:

۳- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ صبح کی نماز کو اس کے اول وقت میں یعنی غلس میں جلدی سے پڑھنا افضل ہے، نووی لکھتے ہیں: یہ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن زبیرؓ، حضرت ابوموسیٰؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کا مذہب ہے[۲]۔

ان حضرات نے فجر کی نماز غلس میں پڑھنے کے افضل ہونے پر حضرت عائشہؓ کی درج ذیل روایت سے استدلال کیا ہے: "**إن كان رسول الله ﷺ يصلى الصبح فينصرف النساء متلفعات بمروطهن مايعرفن من الغلس**"[۳] (رسول اللہ ﷺ صبح کی نماز پڑھتے تھے پھر عورتیں اپنی چادروں میں لپٹی ہوئی نکلتی تھیں اور اندھیرے کی وجہ سے انہیں پہچانا نہیں جاتا تھا) اور حضرت ابومسعود بدریؓ کی درج ذیل حدیث سے: "**أن رسول الله ﷺ صلى الصبح مرة بغلس، ثم صلى مرة أخرى فأسفر بها، ثم كانت صلاته بعد ذلك التغليس حتى مات، ولم يعد إلى أن يسفر**"[۴] (رسول اللہ ﷺ نے ایک مرتبہ غلس میں صبح کی نماز پڑھی، پھر دوبارہ اسفار میں نماز پڑھی، پھر اس کے بعد آپ ﷺ کی نماز غلس میں ہوتی تھی یہاں تک کہ آپ ﷺ کا انتقال ہوگیا اور آپ ﷺ نے دوبارہ اسفار میں نماز نہیں پڑھی)۔

لیکن حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ فجر کی نماز کو اسفار میں پڑھنا اور اسے اس حد تک مؤخر کرنا مستحب ہے کہ روشنی پھیل جائے اور ہر وہ شخص جو مسجد میں جماعت سے نماز پڑھنا چاہتا ہو وہ اس بات پر قادر ہو کہ وہ راستہ میں چل سکے، بغیر اس کے کہ اسے تاریکی میں چلنے کی وجہ سے پیر کے پھسلنے یا کسی گڈھے میں گر جانے سے کوئی ضرر لاحق ہو۔

حنفیہ نے اسفار کے مستحب ہونے پر رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "**أسفروا بالفجر، فإنه أعظم للأجر**"[۱] (فجر کی نماز اسفار میں پڑھو اس لئے کہ اس کا اجر وثواب زیادہ ہے)۔

یہ حضرات اسفار کی تحدید میں فرماتے ہیں کہ اسفار اس حد تک ہو کہ اگر نماز کا فساد ظاہر ہوجائے تو اسے قرأت مسنونہ کے ساتھ آفتاب طلوع ہونے سے قبل لوٹا سکے، یعنی وضو یا غسل کے لازم ہونے کی صورت میں وضوء یا غسل کر لینے کے بعد[۲]۔

حنفیہ نے اسفار کی فضیلت پر قیاس سے بھی استدلال کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اسفار میں تکثیر جماعت ہے اور تغلیس میں تقلیل جماعت ہے اور جو چیز تکثیر کا سبب بنے وہ افضل ہے۔

اسفار حنفیہ کے نزدیک مستحب ہے، خواہ سفر میں ہو یا حضر میں،

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۴۵۔

(۲) بلغۃ السالک لأقرب المسالک ۱/ ۷۳، شرح النووی علی المہذب ۳/ ۵۰، المغنی ۱/ ۳۹۴۔

(۳) حدیث عائشہؓ "كان رسول الله ﷺ ليصلي الصبح......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۴۶) نے اسی لفظ کے ساتھ کی ہے، اور وہ متعدد الفاظ کے ساتھ بخاری ومسلم میں مروی ہے۔

(۴) سابقہ مراجع، دیکھئے: الحطاب ۱/ ۴۰۳-۴۰۴، اور حدیث: "أن رسول الله ﷺ صلى الصبح مرة بغلس......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۷۸-۲۷۹) نے کی ہے، اور نووی نے المجموع (۳/ ۵۲) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: "أسفروا بالفجر......" کی روایت ترمذی (۱/ ۲۸۹) نے حضرت رافع بن خدیج سے کی ہے اور فرمایا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) مراقی الفلاح مع الطحطاوی رص ۹۷۔

سردی کا زمانہ ہو یا گرمی کا، خواہ تنہا نماز پڑھ رہا ہو یا لوگوں کا امام ہو[1] اس میں صرف مزدلفہ میں حاجی کا استثناء ہے کہ ان کے لئے تغلیس افضل ہے تا کہ وہ واجب وقوف کے لئے فارغ ہوسکیں، اسی طرح تغلیس عورتوں کے لئے افضل ہے، اس لئے کہ ان کی حالت پردہ پوشی کی ہے اور وہ تغلیس میں زیادہ اور مکمل طور پر حاصل ہوتی ہے۔

ابوجعفر طحاوی سے نقل کیا گیا ہے کہ تغلیس اور اسفار کی احادیث کو جمع کرتے ہوئے غلس میں شروع کرے اور اسفار میں ختم کرے[2]، ابن عابدین نے ''الخانیہ'' سے نقل کیا ہے کہ عرفہ کے دن فجر کی نماز غلس میں پڑھنا مستحب ہے اور اکثر حضرات اس کے اسفار کو مستحب قرار دیتے ہیں[3]۔

غلصمة

دیکھئے: ''ذبائح''۔

غلط

دیکھئے: ''خطأ''۔

غلق

دیکھئے: ''إغلاق''۔

---

(۱) مراقی الفلاح والطحطاوی رص ۹۷، ابن عابدین ۲؍۱۷۳۔

(۲) الاختیار ۱؍۳۸ طبع دار المعرفہ۔

(۳) ابن عابدین ۲؍۱۷۳۔

غلة

تعریف:

۱- غلہ کا معنی لغت میں: وہ آمدنی ہے جو گھر کے کرایہ، جانور کی اجرت اور زمین کی پیداوار سے حاصل ہو، اور وہ آمدنی جو کھیتی، پھل، دودھ اجارہ، جانور کی نسل وغیرہ سے حاصل ہو، اس کی جمع: غلات اور غلال ہے۔

اور "أغلت الضیعة" زمین نے غلہ دیا، مغلة اسم فاعل ہے، مغله ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس کی اصل باقی رہتے ہوئے وہ کوئی نئی چیز لائے، اور فلان یغل علی عیاله یعنی فلاں شخص اپنے عیال کے پاس غلہ اور آمدنی لاتا ہے[۱]۔

فقہاء کے نزدیک اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ربح:

۲- رِبح اور رَبح کا معنی لغت میں: تجارت میں بڑھوتری ہے اور تجارت کی طرف فعل کی نسبت مجازاً کی جاتی ہے، پس کہا جاتا ہے:

(۱) لسان العرب۔
(۲) تقریرات الشیخ علیش علی الشرح الکبیر للدردیر ۳/۲۴۶، القلیوبی ۳/۱۷۱۔

"ربحت تجارته" اس کی تجارت نے نفع دیا، "فهي رابحة" پس تجارت نفع بخش ہے[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

ربح اور غلہ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ غلہ عام ہے۔

ب- نماء:

۳- نماء اضافہ ہے، اور اس کی دو قسمیں ہیں: حقیقی اور تقدیری پس حقیقی: اضافہ توالد و تناسل اور تجارتیں ہیں۔

اور تقدیری: اس کا اضافہ پر قادر ہونا ہے، اس طرح کہ مال اس کے یا اس کے نائب کے قبضہ میں ہو[۲]۔

نماء اور غلہ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ نماء غلہ کا ایک سبب ہے۔

غلہ سے متعلق احکام:

اول- موصی بہ (جس چیز کی وصیت کی جائے) کی آمدنی:

۴- وصیت موصی کی موت کے بعد نافذ ہوتی ہے، اس لئے کہ وصیت مرنے کے بعد کے لئے مالک بنانا ہے اور وصیت کی گئی شئ کی ملکیت موصی لہ کی طرف اس وقت منتقل ہوتی ہے جبکہ موصی لہ کا قبول کرنا موصی کی موت کے فوراً بعد ہو۔

پس اگر موصی کی موت کے بعد موصی لہ کے وصیت کو قبول کرنے میں تاخیر ہو جائے تو وصیت کی گئی شئ کی اس نئی آمدنی کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے جو موصی کی موت کے بعد قبول کے وقت تک حاصل ہو، کہ آیا وہ موصی لہ کے لئے ہوگی یا ورثہ کے لئے۔

(۱) لسان العرب۔
(۲) لسان العرب، حاشیہ ابن عابدین ۲/۷۔

حنفیہ کے نزدیک اور شافعیہ کا قول اظہر یہی ہے اور مالکیہ اور حنابلہ کا ایک قول یہی ہے کہ موصی کی موت کے بعد اور موصی لہ کے قبول کرنے سے قبل حاصل ہونے والی آمدنی موصی لہ کی ہوگی، اس لئے کہ موصی لہ موت کی وجہ سے موصی بہ کا مالک ہوتا ہے، اور قبول کی وجہ سے ملکیت ثابت ہوتی ہے۔

حنابلہ کا صحیح قول اور مالکیہ اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہ ہے کہ نئی حاصل ہونے والی آمدنی وارثوں کی ہوگی، اس لئے کہ وصیت میں ملکیت موت کے بعد موصی لہ کے قبول کئے بغیر ثابت نہیں ہوتی ہے، لہذا آمدنی وارثوں کے لئے ہوگی، اس لئے کہ وہ ان کی ملکیت کی بڑھوتری ہے۔

مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ موصی لہ کے لئے آمدنی کا صرف تہائی حصہ ہوگا، اس بنا پر کہ وصیت کی تنفیذ میں بیک وقت دو چیزوں کا اعتبار کیا گیا ہے (موت کے وقت کا اور قبول کے وقت کا)[1]۔

دوم- مشفوع فیہ (جس چیز میں حق شفعہ ہو) کی آمدنی:

۵- جس چیز میں حق شفعہ ہے اس کی اس آمدنی کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے جو خریدار کے پاس حق شفعہ کی بنیاد پر اس سے لینے سے قبل حاصل ہو کہ وہ شفیع کی ہوگی یا خریدار کی؟۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے جس حصہ میں حق شفعہ ہے اس کی وہ آمدنی جو خریدار کے پاس حق شفعہ کی بنیاد پر اس سے لینے سے قبل حاصل ہو وہ اس کی ہوگی، اس لئے بھی کہ یہ آمدنی اس کی ملکیت میں پیدا ہوئی ہے اور اس لئے کہ وہ مشفوع فیہ کا ضامن تھا، اور نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''الخراج بالضمان''[1] (آمدنی ضمان کے بدلہ ہے)۔

اگر خریدار زمین میں کاشت کرے تو شفیع کو حق شفعہ کی بنیاد پر لینے کا حق ہے اور خریدار کی کاشت کاٹنے کے وقت تک باقی رہے گی اور اس پر کوئی اجرت واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے اپنی ملکیت میں کاشت کی ہے اور اس لئے بھی کہ شفیع نے زمین کو خریدا ہے اور اس میں فروخت کنندہ کی کاشت ہے، لہذا اسے کاٹنے تک بغیر اجرت کے اسے باقی رکھنے کا حق ہوگا جیسے اس زمین میں جو حق شفعہ والی نہ ہو اور اگر درخت میں ظاہر پھل ہو جو خریدار کی ملکیت میں لگا ہو تو اسے پھل کے توڑنے تک کاشت کی طرح باقی رکھنے کا حق ہوگا[2]۔

حنفیہ فرماتے ہیں: مشفوع فیہ اگر کھجور کا درخت ہو اور بیع کے وقت اس پر پھل نہ ہو پھر خریدار کے پاس اس میں پھل آئے تو شفیع کو پھل کے ساتھ اسے لینے کا حق ہوگا، اس لئے کہ وہ بھی تابع ہو کر بیع میں داخل ہوگا، اور اگر خریدار اس کو توڑ لے تو شفیع کو یہ حق ہوگا کہ وہ کھجور کے درخت کو پورے ثمن کے ساتھ لے، اس لئے کہ عقد کے وقت پھل موجود نہیں تھا، لہذا وہ مقصود نہیں ہوگا اور ثمن کا کوئی حصہ اس کے مقابلہ میں نہ ہوگا[3]۔

شافعیہ فرماتے ہیں: اگر کوئی زمین کا ٹکڑا خریدے اور شفیع کے لینے سے قبل اس میں کوئی اضافہ ہو جائے تو اگر وہ اضافہ ممتاز نہ ہو (جیسے پودا لمبا اور موٹا ہو جائے) تو شفیع اس کو اس اضافہ کے ساتھ لے گا، اس لئے کہ جو چیز علاحدہ نہیں ہوتی وہ ملک میں اصل کے تابع ہوتی ہے، اور اگر وہ علاحدہ ہو (جیسے کہ پھل) تو اگر ظاہر پھل ہو تو شفیع کا

---

(۱) البدائع ۷/ ۳۳۲-۳۳۴، الدسوقی ۴/ ۴۲۴، الشرح الصغیر ۲/ ۴۶۶ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۳/ ۵۴، المغنی ۶/ ۱۵۸، کشاف القناع ۴/ ۳۴۶۔

(۱) حدیث: ''الخراج بالضمان'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۸۰) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور کہا کہ یہ اسناد مضبوط نہیں ہے۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۶۳، المغنی ۵/ ۳۴۶۔

(۳) البدائع ۵/ ۲۹، الاختیار ۲/ ۵۰۔

اس میں کوئی حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اصل کے تابع نہیں ہوتا اور اگر ظاہر نہ ہوتو جدید قول کی رو سے وہ اضافہ اصل کے تابع نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ استحقاق باہمی رضامندی کے بغیر ہے، لہذا اس کی وجہ سے صرف وہ چیز لی جائے گی جو عقد کی وجہ سے داخل ہو (۱)۔

سوم- شیٔ مرہون کی آمدنی:

۶- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ شیٔ مرہون کی آمدنی راہن کی ملکیت ہے، اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت کی بڑھوتری ہے۔

شیٔ مرہون کی اس آمدنی کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے جو مرتہن کے پاس حاصل ہو، کہ وہ رہن میں داخل ہوگی یا نہیں؟

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ آمدنی (وہ اضافہ جو علاحدہ ہو) جو مرتہن کے پاس حاصل ہو وہ رہن میں داخل نہیں ہوگی، اس لئے کہ رہن ایسا عقد ہے جو گردن سے ملکیت کو ختم نہیں کرتا ہے، لہذا وہ آمدنی تک سرایت نہیں کرے گا (۲)۔

لیکن مالکیہ فرماتے ہیں: اگر مرتہن رہن میں اس کے داخل ہونے کی شرط لگادے تو وہ اس میں داخل ہوجائے گی، اگر کھجور کے درخت کو رہن رکھے تو اس کے رہن میں وہ پودے بھی اصل کے ساتھ داخل ہوجائیں گے جو درخت کی جڑ میں نکل آئیں (۳)۔

شافعیہ فرماتے ہیں: اگر مرتہن یہ شرط لگادے کہ شیٔ مرہون سے حاصل ہونے والی بڑھوتری یعنی اون، پھل اور مرہون جانور کا بچہ اصل کی طرح مرہون ہوں گے تو اظہر روایت یہ ہے کہ شرط فاسد ہوگی، اس لئے کہ بڑھوتری معدوم اور مجہول ہے اور اظہر کے مقابلہ میں دوسری روایت یہ ہے کہ شرط فاسد نہ ہوگی، اس لئے کہ رہن مطلق ہونے کی صورت میں اپنے کمزور ہونے کی وجہ سے بڑھوتری تک متعدی نہ ہوگا، پس جبکہ وہ شرط کی وجہ سے قوی ہوجائے گا تو متعدی ہوجائے گا (۱)۔

حنفیہ نے اس چیز میں جو اصل سے پیدا ہو اور جو اصل سے پیدا نہ ہو دونوں میں تفصیل کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: اصل سے جو چیز پیدا ہو جیسے کہ بچہ، دودھ اور پھل وہ اصل کے ساتھ رہن ہوگی، اس لئے کہ رہن ایک لازم حق ہے لہذا وہ تابع تک سرایت کرے گا، لیکن جو چیز اصل سے پیدا نہیں ہوئی ہے جیسے کہ جائداد غیر منقولہ کی آمدنی اور رہن کی کمائی تو وہ رہن میں داخل نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ اس سے پیدا نہیں ہوئی ہے (۲)۔

حنابلہ کے نزدیک رہن کی پوری بڑھوتری اور آمدنی مرتہن کے قبضہ میں اصل کی طرح رہن ہوگی، اس لئے کہ وہ ایسا حکم ہے جو مالک کے عقد کی وجہ سے عین میں ثابت ہوتا ہے، لہذا اس میں بڑھوتری اور منافع داخل ہوں گے (۳)۔

---

(۱) المہذب ۱/۳۸۹۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/۸۲، الدسوقی ۳/۲۴۵، مغنی المحتاج ۲/۱۲۲-۱۳۹۔

(۳) مالکیہ کے سابقہ مراجع۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/۱۲۲۔

(۲) الاختیار ۲/۶۵-۶۶، البدائع ۶/۱۵۲۔

(۳) المغنی ۴/۴۳۰ طبع الریاض۔

غلمۃ

تعریف:

۱- غلمہ (بروزن غرفہ) کا معنی جماع کی شدید خواہش کے ہیں اور "غَلِمَ غَلَمًا" باب سمع سے ہے، اسم صفت "غَلِمٌ" ہے، معنی جبکہ جماع کی خواہش شدید ہو جائے، اور "أغلمه الشيء" یعنی اس کی جماع کی خواہش کو بھڑکا دیا اور کہا جاتا ہے: "اغتلم الغلام" جب کہ لڑکا اپنی عمر میں جماع کی خواہش کی حد کو پہنچ جائے، راغب اصفہانی لکھتے ہیں: چونکہ جو شخص اس حد کو پہنچ جاتا ہے اس پر عموماً "شبق" (جماع) کی خواہش غالب آتی ہے تو شبق کو غلمہ کہا گیا۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [1]۔

متعلقہ الفاظ:

شہوۃ:

۲- شہوت کی اصل نفس کا اپنی پسندیدہ چیز کی طرف مائل ہونا اور اس کا مشتاق ہونا ہے، شہوت مناسب چیز کو تلاش کرنے کے لئے نفس کی حرکت کا نام ہے، کہا جاتا ہے: "رجل شهوان وشهواني" (شہوت پرست آدمی) یعنی لذت کی شدید رغبت رکھنے والا، اور شہوانی شہوت کی طرف نسبت ہے اور "امرأة شهوى" (شہوت پرست عورت)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [1]۔

ان دونوں میں تعلق یہ ہے کہ غلمہ شہوت کی ایک قسم ہے۔

غلمہ سے متعلق احکام:

۳- شافعیہ اپنے اصح قول میں فرماتے ہیں: جو شخص رمضان میں جماع کے ذریعہ روزہ توڑ دے اس کا کفارہ ادا کرنے میں روزہ سے کھانا کھلانے کی طرف عدول کرنا غلمہ یعنی وطی کی شدید ضرورت کی وجہ سے جائز ہے، تاکہ وہ روزہ کے دوران جماع میں واقع نہ ہو، کہ اسے دوبارہ از سر نو روزہ رکھنے کی ضرورت پڑے اور یہ سخت حرج ہے، شافعیہ فرماتے ہیں: اس لئے کہ روزہ کی حرارت اور جماع کی شدید رغبت اسے کبھی جماع تک پہنچا دیں گی اگرچہ دو ماہ میں ایک ہی دن کیوں نہ ہو اور یہ تتابع اور تسلسل کو باطل کر دے گا اور اس لئے بھی کہ (حدیث میں) وارد ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "لما أمر المكفر بالصوم قال له الرجل: هل أصبت الذى أصبت إلا من الصيام، فأمره بالإطعام" [2] (جب کفارہ ادا کرنے والے کو روزہ کا حکم دیا تو اس آدمی نے آپ ﷺ سے کہا: میں جس (جماع) میں واقع ہوا ہوں وہ روزہ ہی کی وجہ سے واقع ہوا ہوں، تو آپ ﷺ نے اسے کھانا کھلانے کا حکم دیا) وہ حضرات فرماتے ہیں: جماع کی شدید خواہش کی وجہ سے اس کے لئے رمضان (کے

---

(۱) المفردات فی غریب القرآن، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، المغرب فی ترتیب المعرب، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۵۔

(۱) المصباح المنیر، المغرب فی ترتیب المعرب۔

(۲) حدیث: "هل أصبت الذي أصبت إلا من الصيام" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۶۲) نے کی ہے، اور اس کی اسناد میں انقطاع ہے، جیسا کہ ابن ملقن کی تحفۃ المحتاج (۲/ ۴۰۶) میں ہے۔

روزہ) کا چھوڑنا اس لئے جائز نہیں ہے کہ رمضان کا کوئی بدل نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کے لئے رات میں وطی کرنا ممکن ہے، بخلاف کفارۂ ظہار کے مثلاً اس لئے کہ اس میں دومہینوں کے روزہ سے فراغت تک جماع مسلسل حرام رہتا ہے۔

اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ اس کو یہ حق نہیں ہے، اس لئے کہ وہ روزہ پر قادر ہے، لہذا اس کے لئے رمضان کے روزہ کی طرح اس سے عدول کرنا جائز نہ ہوگا(۱)۔

حنابلہ فرماتے ہیں: جماع کی شدید رغبت رکھنے والے اور شہوت سے مغلوب آدمی کے لئے اگر اس کو شہوت کی شدت کی وجہ سے اپنے عضو تناسل یا خصیتین یا مثانہ کے پھٹ جانے کا اندیشہ ہوتو ضرورت کی وجہ سے رمضان کے دن میں وطی کرنا جائز ہوگا اور اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا بلکہ اس دن کے بدلہ جس میں اس نے روزہ توڑا ہے ایک دن کی قضا کرے گا۔

وہ حضرات فرماتے ہیں: اگر جماع کے بغیر اس کی شہوت پوری ہوجائے جیسے کہ اپنے یا اپنی بیوی کے ہاتھ سے استمناء یا جیسے کہ تفخیذ یا باہم لپٹنا تو ایسی صورت میں اس کے لئے وطی کرنا جائز نہ ہوگا، پس وہ حملہ آور کی طرح ہے جس کا دفاع آسان سے آسان شئ کے ذریعہ ہوجاتا ہے اور اس کے لئے ضرورت کی بنیاد پر اپنی مسلمان بالغہ بیوی کے روزہ کو فاسد کرنا جائز ہے، جیسا کہ مضطر کے لئے مردار کا کھانا جائز ہوجاتا ہے، لیکن اگر اس کے لئے یہ ممکن ہو کہ وہ اپنی بیوی کے روزہ کو فاسد نہ کرے تو ضرورت پوری ہوجانے کی وجہ سے اس کے لئے ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔

اگر وہ حائضہ اور روزہ دار بالغہ بیوی سے وطی کرنے پر مجبور ہوجائے (اس طور پر کہ اس کے لئے اس کے علاوہ کوئی اور نہ ہو) تو حائضہ بیوی سے وطی کرنے کے مقابلہ میں روزہ دار بیوی سے وطی کرنا زیادہ بہتر ہوگا، اس لئے کہ حائضہ سے وطی کرنے کی حرمت قرآن کے نص سے ثابت ہے، لیکن اگر روزہ دار بیوی بالغہ نہ ہوتو حائضہ بیوی سے (جماع کرنے سے) پرہیز کرنا واجب ہے، اس لئے کہ نابالغہ بیوی سے وطی کرکے حائضہ سے مستغنی ہوسکتا ہے، اور یہی حکم مجنونہ بیوی کی موجودگی کا ہے۔

اور اگر جماع کی شدید رغبت رکھنے والے کے لئے ہمیشہ شہوت سے مغلوب رہنے کی وجہ سے فوت شدہ روزوں کی قضا کرنا دشوار ہوتو اس کا حکم اس بوڑھے کے حکم کی طرح ہوگا جو روزہ رکھنے سے عاجز ہو، پس وہ ہر دن کے بدلہ ایک مسکین کو کھانا کھلائے گا۔

جماع کی شدید رغبت رکھنے والے یا شہوت سے مغلوب شخص کے احکام حنابلہ کے نزدیک اس شخص پر بھی جاری ہوں گے جسے کوئی ایسا مرض لاحق ہو جس میں جماع سے فائدہ حاصل ہوتا ہو (اور وہ احکام ہیں وطی کا جائز ہونا اور اپنی مسلمان بالغہ بیوی کے روزہ کو فاسد کرنا جب کہ اس کے پاس اس کے علاوہ کوئی ایسی بیوی نہ ہو جس سے جماع جائز ہو)(۱)۔

حنابلہ کے نزدیک شہوت سے مغلوب شخص کے لئے جس طرح یہ جائز ہے کہ وہ رمضان میں جماع کے ذریعہ روزہ توڑ دے اس کے لئے ان کے نزدیک یہ بھی جائز ہے کہ وہ ان کفارات میں جن میں ترتیب ضروری ہے مثلاً کفارۂ ظہار کہ وہ روزوں کے بدلہ کھانا کھلانے کی طرف منتقل ہو، پس اس سلسلہ میں ان کا مذہب شافعیہ کے مذہب کی طرح ہے(۲)۔

تفصیل اصطلاح ''کفارۃ'' میں ہے۔

---

(۱) تحفۃ المحتاج ۳؍۴۵۲، نہایۃ المحتاج ۳؍۱۹۹، مغنی المحتاج ۱؍۴۴۵۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۳؍۱۴۱، کشاف القناع ۲؍۳۱۱- ۳۲۳، کشف المخدرات رص ۱۵۷۔

(۲) کشاف القناع ۵؍۳۸۵۔

غلول

تعریف:

۱- لغت میں غلول کا ایک معنی خیانت کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "**غل من المغنم غلولا**" یعنی مال غنیمت میں خیانت کیا اور "**أغل**" کا بھی یہی مفہوم ہے (۱)۔

اصطلاح میں غلول: مال غنیمت کے تقسیم کرنے سے قبل اس سے کوئی چیز لے لینا ہے خواہ وہ قلیل ہو، یا غنیمت کے جمع کرنے سے قبل اس میں خیانت کرنا ہے یا غنیمت میں خیانت کرنا ہے (۲)، اس لئے کہ ایسا کرنے والا اسے اپنے سامان میں چھپاتا ہے یا وہ مال غنیمت میں سے چوری کرنا ہے۔

ابن قدامہ نے غال (خیانت کرنے والے) کی تعریف اس طرح کی ہے: جو غنیمت میں سے کچھ لے کر اسے چھپاتا ہے، لہذا امام اس پر مطلع نہیں ہوتا ہے اور غنیمت کے ساتھ اس کو نہیں رکھتا ہے (۳)۔

نووی کہتے ہیں: غلول کی اصل مطلقاً خیانت کرنا ہے اور اس کا غالب استعمال خاص طور پر غنیمت میں خیانت کرنے کے معنی میں ہوتا ہے (۴)۔

شرعی حکم:

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ غلول حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "**وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَّغُلَّ، وَمَنْ يَّغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**" (۱) (اور کسی نبی کی یہ شان نہیں کہ وہ خیانت کرے اور جو کوئی خیانت کرے گا وہ قیامت کے دن اپنی خیانت کی ہوئی چیز کو حاضر کرے گا)، اور اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "**لایحل لامرئ یؤمن باللّٰه والیوم الآخر أن یسقی ماء ہ زرع غیرہ، ولا أن یبتاع مغنما حتی یقسم، ولا أن یلبس ثوبا من فیئ المسلمین حتی إذا أخلقه ردہ فیه، ولا یرکب دابة من فئ الملسمین حتی إذا أعجفها ردہ فیه**" (۲) (کسی ایسے آدمی کے لئے جو اللہ پر اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہو یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے پانی (یعنی منی) سے دوسرے کی کھیتی کو سیراب کرے، اور نہ یہ جائز ہے کہ غنیمت کی تقسیم سے قبل کسی مال غنیمت کو خریدے، اور نہ یہ جائز ہے کہ وہ مسلمانوں کے مال فیٔ سے کوئی کپڑا پہن کر پرانا کر کے پھر اس میں لوٹا دے، اور نہ یہ جائز ہے کہ وہ مسلمانوں کے مال فیٔ میں سے کسی چوپایہ پر سوار ہو یہاں تک کہ جب اسے کمزور کردے تو پھر اس میں لوٹا دے)۔

نووی فرماتے ہیں: مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ غلول کی حرمت بہت سخت ہے اور وہ کبائر میں سے ہے، اور مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ جس نے خیانت کی ہے اس پر اس کا لوٹانا لازم ہے (۳)۔

---

(۱) مختار الصحاح، المصباح المنیر۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۲۷۹، الدسوقی ۲/ ۱۷۹۔

(۳) البحر الرائق ۵/ ۸۳، ابن عابدین ۳/ ۲۲۴، المغنی ۸/ ۴۰۷ طبع المنار۔

(۴) شرح صحیح مسلم للنووی ۴/ ۲۱۶، نیز دیکھئے: ابن عابدین ۳/ ۲۲۴، الزرقانی ۳/ ۲۸۔

(۱) سورۂ آل عمران/ ۱۶۱۔

(۲) حدیث: "لایحل لامرىء یؤمن بالله والیوم الآخر أن یسقی ماء ہ زرع غیرہ......" کی روایت احمد (۴/ ۱۰۸) نے حضرت رویفع بن ثابتؓ سے کی ہے۔

(۳) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۲/ ۲۱۷۔

خیانت کرنے والے کی سزا:

۳- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کی تعزیر کی جائے گی اور اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ مال غنیمت میں اس کا حق ہے لہذا یہ چیز اس کے ہاتھ کاٹنے سے مانع ہوگی، اس لئے کہ شبہات کی بنیاد پر حدود ساقط کردئے جاتے ہیں، پس یہ اس صورت کے مشابہ ہوگا کہ اگر کوئی شخص ایسے مال میں چوری کرے جو اس کے اور دوسرے آدمی کے درمیان مشترک ہو۔

مالکیہ نے اس صورت میں جمہور کی موافقت کی ہے جبکہ یہ جمع کرنے سے قبل ہو یا نصاب سے کم ہو، اور راجح مذہب یہ ہے کہ اگر جمع کرنے کے بعد وہ بقدر نصاب مال کی چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اور ان حضرات نے اس خیانت کرنے والے کے ان غانمین میں شامل ہونے کو جن کا غنیمت میں حصہ ہے ایسا شبہ قرار نہیں دیا ہے، جس کی بنیاد پر حد ساقط ہوجائے۔

ان میں سے بعض حضرات نے اس قول کو ترجیح دیا ہے کہ ہاتھ اس صورت میں کاٹا جائے گا جبکہ مال غنیمت کو جمع کرنے کے بعد اتنی مقدار میں چرائے کہ غنیمت میں اس کے حصہ سے اتنا زیادہ ہو کہ وہ نصاب کے برابر ہوجائے (۱)۔

جمہور کا قول یہ ہے کہ نہ اس کے کجاوے کو جلایا جائے گا اور نہ اس کے سامان کو، اس لئے کہ جلانا مال کو ضائع کرنا ہے، اور نبی علیہ السلام نے اس سے منع فرمایا ہے (۲)۔

حنابلہ اور اوزاعی کی رائے یہ ہے کہ جو شخص مال غنیمت میں خیانت کرے اس کا پورا کجاوہ اور پورا سامان جلایا جائے گا، سوائے قرآن کے اور اس چیز کے جس میں روح ہو اور ان کی دلیل درج ذیل حدیث ہے: "إذا وجدتم الرجل قد غل فأحرقوا متاعه واضربوه" (۱) (جب تم دیکھو کہ کسی شخص نے مال غنیمت میں خیانت کی ہے تو اس کے سامان کو جلادو اور اس کی پٹائی کرو)۔

وہ مال جو غنیمت سے لیا جائے گا اور اسے غلول شمار نہیں کیا جائے گا:

۴- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مال غنیمت کے تقسیم ہونے سے قبل کھانے اور چوپایوں کے لئے چارہ سے انتفاع جائز ہے، خواہ امام نے اجازت دی ہو یا نہیں۔

اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

حنفیہ فرماتے ہیں: غنیمت حاصل کرنے والا اس سے نفع اٹھائے گا تاجر نہیں، اور نہ وہ شخص جو اجرت پر غنیمت حاصل کرنے والے کی خدمت کے لئے داخل ہوا ہو، الا یہ کہ گندم کی روٹی یا گوشت کا پکانا ہو کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ وہ خرچ کے ذریعہ اس کا مالک ہوجائے گا، اور غنیمت حاصل کرنے والے کو اگر دار الحرب میں (ہتھیار، چوپایہ اور لباس کی ضرورت ہو تو) وہ تقسیم کے بغیر ہی ہتھیار، سواری اور لباس سے نفع اٹھائے گا، بشرطیکہ ان کے علاوہ موجود نہ ہو تو ان سب کو استعمال کرنا جائز ہے ورنہ نہیں، اور چارہ، تیل اور خوشبو سے مطلقاً نفع اٹھائے گا، خواہ ضرورت ہو یا نہ ہو، اور "الکافی" وغیرہ

---

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۲/ ۲۱۷-۲۱۸، الشرح الصغیر ۲/ ۲۷۹-۲۸۰، البحر الرائق ۵/ ۶۲-۶۳، المغنی ۸/ ۴۹۱۔

(۲) حدیث: "نهى النبي ﷺ عن إضاعة المال" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۴۰) اور مسلم (۳/ ۱۳۴۱) نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إذا وجدتم الرجل قد غل......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۵۷) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے اسے التلخیص (۴/ ۱۱۴) میں ذکر کیا ہے اور اس کے ایک راوی کا ضعیف ہونا ذکر کیا ہے۔

میں ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ لشکر اپنے چوپایوں کو چارہ کھلائیں اور وہ جو کھانا پائیں اسے کھائیں جیسے کہ روٹی، گوشت اور اس میں جو چیز استعمال کی جاتی ہے جیسے کہ گھی اور تیل، اور یہ کہ وہ لکڑی استعمال کریں اس لئے کہ اس کی بھی ضرورت پڑتی ہے، اور ان تمام چیزوں کو مالدار اور فقیر کے لئے تقسیم کے بغیر استعمال کرنا جائز ہے، بشرطیکہ ضرورت ہو جیسا کہ ''السیر الصغیر'' میں ہے، اور ''السیر الکبیر'' میں ہے کہ استحساناً حاجت کی شرط نہیں ہے، اور استحسان کی وجہ نبی علیہ السلام کا خیبر کے کھانے کے بارے میں یہ قول ہے: ''**کلوا واعلفوا ولاتحملوا**'' [۱] (کھاؤ اور جانور کو چارہ کھلاؤ اور اٹھا کر نہ رکھو)، اور اس لئے بھی کہ حکم کا مدار حاجت کی علامت پر ہوتا ہے اور وہ اس کا دار الحرب میں ہونا ہے، بخلاف ہتھیار اور چوپایوں کے کہ انہیں ساتھ نہیں لیا جائے گا، پس اکثر معتبر کتابوں میں حاجت کی دلیل نہیں پائی جاتی ہے، اور انتفاع کے جواز کو اس صورت کے ساتھ مقید کیا گیا ہے جبکہ امام انہیں کھائی جانے والی اور پی جانے والی چیز کے انتفاع سے نہ روکے، لیکن اگر انہیں روک دے تو اس سے انتفاع جائز نہ ہوگا، لیکن اس شرط کا اعتبار اس صورت میں کیا جائے گا جبکہ انہیں اس کی ضرورت موجود نہ ہو ورنہ تو اس کی ممانعت پر عمل نہیں کیا جائے گا [۲]۔

اور ان کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہتھیار کا لینا بالاتفاق جائز نہیں ہے مگر حاجت کی شرط کے ساتھ، اور کھانے کے سلسلہ میں مطلق کہا گیا ہے، خواہ وہ کھانے کے لئے تیار ہو یا نہ ہو، لہذا چوپائے کا ذبح

(۱) حدیث: ''کلوا واعلفوا ولا تحملوا'' کی روایت بیہقی نے اپنے سنن (۶۱/۹) میں اور المعرفہ (۸۹/۱۲) میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے اور دوسرے مرجع کے بارے میں امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) مجمع الأنہر ۱/ ۶۴۳۔

کرنا جائز ہوگا، اور ان کے چمڑے غنیمت کے لئے لوٹا دئے جائیں گے۔

حنفیہ نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جو حضرت عبد اللہ بن مغفلؓ سے مروی ہے: ''**أصبنا جرابا من شحم یوم خیبر فالتزمته، فقلت: لا أعطی الیوم أحدا من هذا شیئا، فالتفت فإذا رسول الله مبتسما**'' [۱] (غزوۂ خیبر کے دن ہمیں چربی کا ایک برتن ملا تو میں نے اسے اپنے قبضہ میں کرلیا اور کہا کہ میں آج اس میں سے کسی کو کچھ نہیں دوں گا، اچانک میں نے دیکھا کہ رسول اللہ علیہ السلام تبسم فرمارہے ہیں)۔

نبی علیہ السلام نے اسے غنیمت میں لوٹانے کا حکم نہیں دیا۔

مالکیہ فرماتے ہیں: محتاج کے لئے جائز ہے کہ وہ (خیانت کے طور پر نہیں) پہننے کے لئے جوتا لے لے، اور رسی جس سے وہ اپنی پیٹھ کو باندھے، اور کھانا جسے وہ کھائے اور اس طرح کی دوسری چیزیں جیسے کہ اپنے چوپائے کے لئے چارہ اور سوئی اور دھاگہ اور پیالہ اور ڈول، اور اگر مویشی جانور ہو تو اسے کھانے کے لئے ذبح کرے یا اس پر سامان لادے اور اگر اس کے چمڑے کی ضرورت نہ ہو تو اسے غنیمت میں لوٹا دے، اور ایسے کپڑے کا لینا جائز ہے جسے پہننے یا اوڑھنے کی ضرورت ہو، اور اگر ضرورت ہو تو ایسے ہتھیار کا لینا جائز ہے جس سے جنگ کرے اور چوپایہ جس پر وہ سوار ہو یا جس پر سوار ہو کر جنگ کرے، اور اگر ضرورت ہو تو کپڑا لے گا اور وہ چیزیں جن کا ہم نے اس کے بعد ذکر کیا ہے اور اپنی ضرورت پوری کر لینے کے بعد غنیمت میں لوٹا دینے کا قصد کرے، اور اگر مالک بننے کے ارادہ سے لے تو

(۱) حدیث عبد اللہ بن مغفل: ''أصبنا جرابا من شحم......'' کی روایت مسلم (۱۳۹۳/۳) نے کی ہے اور وہ بخاری (فتح الباری ۴۸۱/۷) میں اسی کے قریب قریب لفظ کے ساتھ ہے۔

جائز نہیں ہے۔

ہر اس چیز میں سے جس کو اس نے لیا ہے (خواہ اس کے لینے میں ضرورت کی شرط ہو یا نہ ہو) جو اس کی ضرورت سے بچ جائے اگر وہ زیادہ ہو یعنی کہ ایک درہم کے برابر یا اس سے زیادہ ہو تو اس کا لوٹانا واجب ہوگا، لیکن اگر وہ معمولی چیز ہو تو لوٹانا واجب نہ ہوگا۔ اور اگر لوٹانا دشوار ہو تو اس کا پانچواں حصہ نکالنے کے بعد پورے کو لشکر پر لازمی طور پر تقسیم کردے گا[1]، "الشرح الکبیر" میں ہے: اگر امیر ظالم ہو اور وہ شرعی تقسیم نہ کرتا ہو تو اس میں سے جس مقدار کا مستحق ہے اتنی مقدار کا لینا حرام خیانت میں سے نہیں ہے، اگر اسے اپنی جان کا اطمینان ہو تو لینا جائز ہے، پھر اس کے بعد لکھا ہے کہ غانمین میں سے محتاج کا لینا جائز ہے، اگرچہ اس کی حاجت ضرورت کی حد تک نہ پہنچی ہو، خواہ امام نے اسے اجازت دی ہو یا نہ دی ہو، بشرطیکہ امام نے اسے منع نہ کیا ہو، دسوقی نے ان کے اس قول پر کہ اگر امام منع کردے تو لینا جائز نہیں ہے، تبصرہ کرتے ہوئے کہا: لیکن "المدونہ" میں یہ ہے کہ اگر امام انہیں منع کردے پھر انہیں اس کی سخت ضرورت پیش آجائے تو ان کے لئے اس کا لینا جائز ہوگا اور اس کے روکنے کا اعتبار نہیں، ابوالحسن فرماتے ہیں: اس لئے کہ امام اس صورت میں گنہ گار ہوگا۔ بنانی کہتے ہیں: محتاج کے لئے مال غنیمت میں سے لینے کا محل جواز اس وقت ہے جب وہ احتیاج کے طور پر لے، خیانت کے طور پر نہیں، اور اس کو لوٹانے کی نیت سے لے اور یہ کہ لی گئی چیز اس جیسے آدمی کے لائق ہو، لہذا ایسا کمر بند جیسے بادشاہوں کے ہوتے ہیں اس کا لینا جائز نہ ہوگا[2]۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ غنیمت حاصل کرنے والے کے لئے تقسیم سے قبل غنیمت میں توسع اپنانا جائز ہے: خوراک اور اس چیز کو لے کر جو اس کے لائق ہو جیسے کہ چربی اور گوشت اور ہر وہ کھانا جس کے کھانے کے وہ عام طور پر تقسیم سے قبل اور غنیمت کی ملکیت کو جمع کرنے سے قبل عادی ہیں، اور تبسط سے مراد توسع ہے اور ان کے نزدیک صحیح قول میوہ کھا لینے کا جواز ہے۔

کسی جانور کو اس کے گوشت کے علاوہ کے لئے ذبح کرنا جائز ہے جبکہ وہ اس سے کھانے کا ارادہ کرے، جیسے کہ وہ چمڑے کے کھانے کا ارادہ کرے، لیکن اگر وہ چمڑے سے کھانے کے علاوہ کسی اور کام کا ارادہ کرے جیسے کہ مشک یا موزہ بنائے تو یہ جائز نہیں ہوگا اور وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، جیسا کہ اس مقصد کے لئے ذبح کرنا جائز نہیں، اور اس کا ذبح کرنے والا اس کے چمڑے اور اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

اور جواز اس شخص کے ساتھ خاص نہیں ہے جو کھانے اور چارے کا محتاج ہو، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے ساتھ خاص ہے، لہذا غیر محتاج آدمی کے لئے ان دونوں کا لینا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ دوسرے کا حق لینے سے مستغنی ہے۔

شافعیہ کے مذہب کی رو سے غنیمت حاصل کرنے والوں کے علاوہ کسی اور کے لئے غنیمت میں سے لینا جائز نہیں ہے، اور ان کے نزدیک اختلاف مطلقاً غنیمت حاصل کرنے والے یا محتاج کے لئے لینے کے جواز میں ہے کسی اور کے بارے میں نہیں[1]۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ غازی لوگ جب دار الحرب کی سرزمین میں داخل ہوں تو وہ جو کھانا پائیں ان کے لئے اس میں سے کھانا اور اپنے چوپایوں کو چارہ کھلانا جائز ہوگا، اس پر انہوں نے حضرت عبداللہ بن ابی اوفی کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "**أصبنا طعاما يوم**

(۱) الشرح الصغیر للدردیر ۲/ ۲۸۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۴۔

(۱) شرح المنہاج للمحلی ۴/ ۲۲۳۔

خیبر، فکان الرجل یجئ فیأخذ منه قدر مایکفیه ثم ینصرف"[۱] (غزوۂ خیبر کے دن ہمیں کھانا ہاتھ آیا، پس آدمی آتا تھا اور بقدرِ ضرورت کھانا لے کر چلا جاتا تھا)۔ اور حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "کنا نصیب في مغازینا العسل والعنب فنأکله ولا نرفعه"[۲] (غزوات میں ہمیں شہد اور انگور (بطور غنیمت کے) حاصل ہوتا تو ہم اسے کھا لیتے اور اٹھا کر نہیں رکھتے تھے)۔ اس لئے کہ اس کی ضرورت پیش آتی ہے اور اس سے روکنے میں فوج اور ان کے چوپائے کا نقصان ہے، اس لئے کہ دارالاسلام سے اس کا منتقل کرنا دشوار ہے، اور وہ دارالحرب میں کوئی ایسی چیز نہیں پائیں گے جسے خریدیں، اور اگر وہ اس کو پائیں تو اس کی قیمت نہیں پائیں گے، اور ان میں سے ایک شخص جتنا لے گا اس کی تقسیم ممکن نہیں ہے، اور اگر اسے تقسیم کیا جائے تو ان میں سے ایک آدمی کو اتنا نہیں ملے گا جس سے وہ فائدہ اٹھا سکے یا جس سے اپنی ضرورت پوری کر سکے، لہذا مجاہد کے لئے اس کی اجازت دی گئی ہے کہ وہ کھانے میں کچھ لے لے جس کو وہ کھائے اور جس سے خوراک درست ہو سکے یعنی سالن وغیرہ، یا اپنے جانور کا چارہ پس وہ دوسرے کے مقابلہ میں اس کا زیادہ مستحق ہے، خواہ اس کے پاس ایسی چیز موجود ہو جس کے ذریعہ وہ اس سے مستغنی ہو سکے یا نہ ہو اور وہ جو کچھ لے رہا ہے دوسروں کے مقابلہ میں اس کا زیادہ مستحق ہوگا پس اگر اس میں سے کچھ بچ جائے جس کی اسے ضرورت نہ ہو تو اسے مسلمانوں کو دیدے گا اس لئے کہ اس کے لئے اس کی حاجت کے بقدر ہی مباح ہے[۱]۔

(۱) حدیث عبداللہ بن أبی اوفی: "أصبنا طعاما یوم خیبر ......" کی روایت ابوداؤد (۱۵۱/۳) اور حاکم (۱۲۶/۲) نے کی ہے اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث ابن عمرؓ: "کنا نصیب في مغازینا العسل والعنب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۵۵/۶) نے کی ہے۔

تقسیم سے قبل جس مال کے لینے کی اجازت ہے اس کے باقی ماندہ حصہ کا مالک ہونا:

۵- حنفیہ کے نزدیک: تقسیم سے قبل لئے ہوئے میں سے جتنا بچ جائے اسے غنیمت میں شامل کر دیا جائے گا، یعنی جسے اس نے دارالحرب سے نکلنے سے قبل اس سے نفع اٹھانے کے لئے لیا تھا اس کے باقی ماندہ حصہ کو دارالاسلام کی طرف نکلنے کے بعد اسے غنیمت میں شامل کر دے گا، اس لئے کہ اس کی حاجت ختم ہوگئی اور اباحت اسی کے اعتبار سے تھی اور یہ حکم تقسیم سے قبل ہے، اور تقسیم کے بعد اگر وہ مالدار ہو اور لی ہوئی چیز موجود ہے تو وہ بعینہ اسی کو صدقہ کر دے گا اور اگر ختم ہو گیا ہے تو اس کی قیمت کو صدقہ کرے گا۔

لیکن اگر وہ فقیر ہو تو عین سے فائدہ اٹھائے گا اور اگر ہلاک ہو جائے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ جب لوٹانا مشکل ہو گیا تو وہ لقطہ کے حکم میں ہوگا[۲]۔

مالکیہ فرماتے ہیں: ہر وہ شئ جسے کھانے کے لئے لیا ہے اس کے باقی ماندہ حصہ کو لوٹا دے گا، یا تو بعینہ اسی کو لوٹا دے اگر وہ زیادہ ہو یعنی کہ بقدر درہم ہو، اور اگر لشکر کے متفرق ہو جانے کی وجہ سے اس کا لوٹانا دشوار ہو تو مشہور قول کی رو سے اس کا پانچواں حصہ نکالنے کے بعد اس پورے کو صدقہ کر دے گا، دسوقی کہتے ہیں: توضیح میں یہ ہے کہ وہ اس پورے کو صدقہ کر دے گا اگر چہ وہ کھانے جیسی چیز ہو، اور یہ مشہور قول کے خلاف ہے، اور ابن المواز فرماتے ہیں: اس میں سے

(۱) المغنی ۴۳۸/۸ طبع الریاض۔

(۲) الزیلعی ۲۵۳/۲۔

صدقہ کرے گا یہاں تک کہ تھوڑا سا بچ جائے تو اس کا کھانا جائز ہوگا[۱]۔

شافعیہ کے نزدیک: جو شخص دارالاسلام لوٹ آئے اور اس کے پاس اس کا باقی ماندہ حصہ ہو جسے اس نے توسع کے طور پر لیا تھا تو اس کا غنیمت میں شامل کرنا اس پر لازم ہوگا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ لی ہوئی چیز مباح ہے اور وہ لینے سے اس کا مالک نہ ہوگا، اور اگر وہ اسے لوٹا دے تو اگر ممکن ہو تو امام اسے تقسیم کردے ورنہ تو وہ خمس والوں کے لئے اس میں سے ان کا حصہ نکال لے اور باقی کو مصالح کے لئے محفوظ رکھے اور گویا کہ غنیمت حاصل کرنے والوں نے اس سے منہ موڑ لیا اس کو محفوظ رکھا تاکہ دوسرے کو دے اس پر لازم نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ معمولی چیز ہے[۲]۔

حنابلہ کے نزدیک صاحب ''المغنی'' فرماتے ہیں: کھانے میں سے جو باقی رہ جائے پھر اسے شہر میں داخل کرے تو اسے (ایک روایت کی رو سے) غازیوں کے لئے غنیمت میں رکھ دے گا، اور (دوسری روایت کی رو سے) اگر وہ معمولی چیز ہو تو اس کے لئے اس کا کھانا مباح ہوگا، لیکن اگر زیادہ ہو تو اس کا لوٹانا واجب ہوگا، ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے لئے جو مباح تھا وہ دارالحرب میں تھا، پس جبکہ اس نے اسے اتنی مقدار میں لیا کہ اس میں سے بہت سا دارالاسلام تک بچ گیا تو گویا اس نے ایسی چیز لی جس کی حاجت نہیں تھی، لہذا اس پر اس کا لوٹانا لازم ہوگا، اس لئے کہ اصل اس کا حرام ہونا ہے، اس لئے کہ وہ تمام مال کی طرح غنیمت حاصل کرنے والوں کے درمیان مشترک ہے اور اس میں سے صرف اس مقدار کو مباح قرار دیا گیا ہے جس کی حاجت

(۱) الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۴۔

(۲) المنہاج وشرح المحلی علیہ، تعلیق عمیرہ ۴/ ۲۲۳۔

ہو، لہذا جو زائد ہو وہ اصل تحریم پر باقی رہے گا، اسی بنا پر اس کے لئے اس کا فروخت کرنا جائز نہیں ہے، لیکن اگر تھوڑی مقدار میں ہو تو اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں، اول: اس کا لوٹانا بھی واجب ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: **''أدوا الخیط والمخیط''**[۱] (دھاگہ اور سوئی بھی ادا کردو)۔

اس لئے بھی کہ وہ غنیمت کا مال ہے اور اسے تقسیم نہیں کیا گیا ہے، لہذا وہ دارالاسلام میں مباح نہیں ہوگا جیسے کہ اگر دارالاسلام میں زیادہ مقدار میں لے لے۔ دوم: وہ مباح ہے، اور یہ مکحول اور اوزاعی کا قول ہے، امام احمد فرماتے ہیں کہ ملک شام والے اس سلسلہ میں تساہل برتتے ہیں، اور قاسم نے عبدالرحمٰن سے اور انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے بعض صحابہ سے روایت کیا ہے: **''کنا نأکل الجزور في الغزو ولا نقسمه حتی إن کنا لنرجع إلی رحالنا وأخرجتنا منه مملاۃ''**[۲] (ہم لوگ لڑائی میں اونٹ کا گوشت کھاتے تھے اور اسے تقسیم نہیں کرتے تھے، حتی کہ ہم اس طرح لوٹتے تھے کہ ہمارے تھیلے اس سے بھرے ہوئے ہوتے تھے)۔

اوزاعی فرماتے ہیں: میں نے لوگوں کو دیکھا کہ وہ خشک گوشت لے کر آتے ہیں اور ان میں سے بعض بعض کو ہدیہ کرتا ہے اور نہ کوئی عامل اس پر نکیر کرتا ہے نہ کوئی امام اور نہ کوئی جماعت اور یہ اجماع کو نقل کرنا ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کو تقسیم سے روک لینے کو مباح

(۱) حدیث: ''أدوا الخیط والمخیط'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۹۵۰) نے حضرت عبادہ بن الصامتؓ سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۲۱) میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث بعض اصحاب رسول اللہ ﷺ: ''کنا نأکل الجزور في الغزو......'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۵۲) نے کی اور اسی سے بیہقی نے المعرفہ (۱۳/ ۱۸۹) میں کی ہے اور بیہقی نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

قرار دیا گیا ہے تو دارالاسلام میں بھی مباح ہوگا، جیسا کہ دارالحرب میں ان چیزوں میں مباح قرار دیا گیا جن کی کوئی قیمت نہ ہو اور وہ زیادہ سے علاحدہ ہے اس لئے کہ تقسیم سے اس کا روکنا جائز نہیں ہے کیوں کہ معمولی چیز میں چشم پوشی چلتی ہے اور اس کا نقصان تھوڑا ہے بخلاف کثیر کے[۱]۔

مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کا حصہ:

٦- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مال غنیمت میں خیانت کرنے والا غنیمت میں اپنے حصہ کا مستحق ہوگا اور یہی صحیح ہے، مرداوی کہتے ہیں: یہی راجح مذہب ہے اور ایک قول یہ ہے کہ وہ اپنے حصہ سے محروم کردیا جائے گا، آجری نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور "ناظم المفردات" نے اسی کو جزم کے ساتھ کہا ہے[۲]۔

مال غنیمت میں خیانت کرنے والا جب توبہ کرلے تو خیانت والے مال کا حکم:

٧- اگر مال غنیمت میں خیانت کرنے والا تقسیم سے قبل توبہ کرے تو اس نے جو کچھ لیا ہے اسے غنیمت میں لوٹادے گا، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے کہ اسے اس کی اصل کی طرف لوٹانا متعین ہے اور اگر تقسیم کے بعد توبہ کرے تو حنابلہ کے مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے خمس کو امام کی طرف لوٹادے اور باقی کو صدقہ کردے، یہ حسن، لیث، زہری اور اوزاعی کا قول ہے، اس لئے کہ حوشب کی روایت ہے: وہ فرماتے ہیں: لوگوں نے رومیوں سے جنگ کیا اور عبدالرحمن بن خالد بن ولید ان کے سپہ سالار تھے تو ایک شخص نے سو دینار بطور خیانت لے لیا، پھر جب غنیمت تقسیم ہوگئی اور لوگ چلے گئے تو وہ شخص عبدالرحمن کے پاس آیا اور کہا: میں نے سو دینار لے لئے تھے اسے آپ لے لیجئے تو عبدالرحمن نے کہا کہ لوگ تو جاچکے پس اب میں اسے تم سے ہرگز نہیں لوں گا یہاں تک کہ تم قیامت کے دن اسے اللہ کو ادا کروگے، پھر وہ شخص حضرت معاویہؓ کے پاس آیا اور اسی بات کا تذکرہ کیا تو انہوں نے بھی ویسا ہی جواب دیا، پس وہ روتا ہوا چلا گیا اور عبداللہ بن الشاعر سکسکی کے پاس سے گذرا، انہوں نے پوچھا کیوں رو رہے ہو؟ اس نے کہا: "إنا لله وإنا إليه راجعون" اے عبداللہ کیا آپ میری بات مانیں گے؟ انہوں نے کہا ہاں؟ اس نے کہا معاویہ کے پاس جایئے اور ان سے کہئے کہ آپ مجھ سے اپنا پانچواں حصہ لے لیں اور پھر انہیں (یعنی معاویہ کو) بیس دینار دے دیجئے اور باقی اسی دینار کو اس لشکر کی طرف سے صدقہ کردیجئے، پس بیشک اللہ ان کا نام اور ان کی جگہ کو جانتا ہے اور بے شک اللہ اپنے بندوں کی طرف سے توبہ قبول کرتا ہے، تو (یہ سن کر) حضرت معاویہ نے فرمایا: اللہ کی قسم اس نے اچھی بات کہی، البتہ یہ بات کہ میں اس کا فتوی دوں یہ بہتر اس بات سے کہ میرے لئے کوئی اچھی چیز ملے جس کا میں مالک بنوں[۱]۔

(۱) المغنی ۸/ ۴۴۲-۴۴۳ طبع الریاض۔

(۲) شرح السیر الکبیر ۴/ ۱۲۰۸، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۳/ ۳۵۴، الإنصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف ۴/ ۱۸۵ طبع التراث۔

(۱) المغنی ۸/ ۴۷۳۔

غموس

دیکھئے: ''أیمان''۔

غنی

تعریف:

۱- غنی غین کے کسرہ اور الف مقصورہ کے ساتھ مالداری اور خوشحالی ہے، ابوعبید کہتے ہیں: ''**أغنی اللہ الرجل حتی غنی غنی**'' (اللہ تعالیٰ نے آدمی کو غنی کردیا یہاں تک کہ وہ مالدار ہوگیا) یعنی اس کو مال حاصل ہوگیا۔

اور غنی اللہ عزوجل کا ایک نام ہے، غنی وہ ہے جو کسی چیز میں کسی کا محتاج نہ ہو اور ہر ایک اس کا محتاج ہو اور یہ مطلق غنی ہے۔

حدیث میں ہے: ''**خیر الصدقۃ ما کان عن ظھر غنی**''[۱] (سب سے بہتر صدقہ وہ ہے جو ضرورت سے زیادہ ہو)، یعنی جو اہل وعیال کی خوراک اور ان کی کفایت سے فاضل ہو[۲]۔

غنی مال کے ذریعہ بھی ہوتا ہے اور بغیر مال کے بھی یعنی کہ قوت، معونت اور ہر وہ چیز جو حاجت کے منافی ہو[۳]۔

فقہاء کی اصطلاح میں غنی کا معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، البتہ ان مقامات کے اعتبار سے جن میں غنی حکم کی بنیاد ہوتا ہے، ان کا اختلاف ہے کہ کون سا غنی معتبر ہوگا۔

---

(۱) حدیث: ''**خیر الصدقۃ ما کان عن ظھر غنی**'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳؍ ۲۹۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۳) الفروق اللغویہ لابی ہلال العسکری ص ۱۴۴۔

پس مثلاً وہ غنی جس کا کفاءت فی النکاح میں اعتبار کیا گیا ہے وہ اس غنی کے علاوہ ہے جس کا اعتبار زکاۃ کے واجب کرنے میں کیا گیا ہے، علامہ کاسانی لکھتے ہیں: غنی کی تین قسم ہے ایک وہ غنی ہے جس کی وجہ سے زکاۃ واجب ہوتی ہے، اور ایک وہ غنی ہے جس کی بنا پر زکاۃ کا لینا اور اس کا قبول کرنا حرام ہوتا ہے، اور ایک وہ غنی ہے جس کی وجہ سے مانگنا حرام ہوتا ہے لیکن لینا حرام نہیں ہوتا[(۱)]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مال:

۲- مال کا معنی لغت میں: وہ تمام چیزیں جن کے تم مالک ہو، ابن الاثیر فرماتے ہیں: مال اصل میں وہ سونا چاندی ہے جس کا مالک ہوا جاتا ہے پھر اس کا اطلاق اعیان میں سے ہر اس چیز پر کیا گیا جسے لازم پکڑا جاتا ہے اور جس کا مالک ہوا جاتا ہے، اور "مال الرجل یمول یمال" بولا جاتا ہے جبکہ آدمی مال والا ہو جائے[(۲)]۔

اصطلاح میں: مال وہ ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور جس کو حاجت کے وقت کے لئے جمع کر کے رکھنا ممکن ہو[(۳)]۔

مال غنی کی ایک بنیاد ہے، اور غنی مال سے عام ہے اس لئے کہ غنی مال سے اور اس کے علاوہ قوت، معونت اور ہر اس چیز سے ہوتا ہے جو حاجت کے منافی ہو[(۴)]۔

(۱) البدائع ۲/۷-۴۸-۴۸، ۳۱۹، المغنی ۶/۸۴۴، المہذب ۲/۴۰، المواق ۲/۳۴۲۔

(۲) لسان العرب۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/۳۔

(۴) الفروق اللغویہ لابی ہلال العسکری رص ۱۴۴، المواق ۲/۳۴۲۔

ب-اکتساب:

۳- اکتساب کا معنی: رزق طلب کرنا اور علی العموم مال حاصل کرنا ہے۔

فقہاء نے اس کے ساتھ ایسی چیز کا اضافہ کیا ہے جو حکم کو ظاہر کردے چنانچہ وہ فرماتے ہیں: اکتساب: مال کا ایسے اسباب کے ذریعہ حاصل کرنا ہے جو حلال ہو[(۱)]۔

اکتساب اور غنی کے درمیان تعلق یہ ہے کہ اکتساب غنی کا ایک ذریعہ ہے۔

ج-نعمۃ:

۴- نعیم، نعمی اور نعمۃ کا معنی لغت میں: آسودگی، خوشحالی، راحت اور مال ہے اور وہ تنگ دستی اور بدحالی کی ضد ہے، اس کی جمع: نعم ہے، اور نعمۃ کا معنی نیک وروشن ہاتھ اور احسان ہے۔

اللہ کی نعمت: اس کا احسان ہے اور وہ چیزیں ہیں جو اللہ نے بندے کو دی ہیں، یعنی ان چیزوں میں سے جو اللہ کے علاوہ کوئی اور نہیں دے سکتا، جیسے کہ کان اور آنکھ[(۲)]۔

فقہاء بھی اس لفظ کو اس کے لغوی معنی سے الگ استعمال نہیں کرتے ہیں[(۳)]۔

لہذا اس بنیاد پر نعمت غنی سے عام ہوگی، اس لئے وہ غنی وغیرہ کو شامل ہے۔

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر، لسان العرب، المبسوط للسرخسی، ۳۰/۲۴۴۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المغرب، المعجم الوسیط۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۱/۲۲-۲۴، البدائع ۲/۱۱۔

د-فقر:

۵-فقر کا معنی: محتاجی، تنگی، حاجت، غم اور حرص ہے اور فقر غنی کی ضد ہے۔

ابن السکیت کہتے ہیں: فقیر وہ ہے جس کے پاس گزارہ کے لائق چیز ہو، اور مسکین وہ جس کے پاس کچھ نہ ہو، ابن الأعرابی کہتے ہیں: فقیر وہ ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو اور مسکین اسی کے مثل ہے[(۱)]۔

ابن قدامہ لکھتے ہیں: فقیر اور مسکین دونوں حاجت، فقر وفاقہ اور عدم غنی کو بتلاتے ہیں، البتہ فقیر مسکین سے زیادہ حاجت مند ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے درج ذیل قول میں پہلے اسی کا ذکر کیا ہے: "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِيْنِ"[(۲)] (صدقات (واجبہ) توصرف غریبوں اور محتاجوں...... کا حق ہیں) اور (اصول یہ ہے کہ) پہلے زیادہ اہم پھر اہم کو ذکر کیا جاتا ہے، اور ایک قول اس کے برعکس ہے[(۳)]۔

غنی طلب کرنے کا حکم:

۶-غنی طلب کرنا اسلام میں جائز امر ہے اور قرآن کریم میں بہت سی آیات ہیں جو رزق طلب کرنے اور زمین میں سعی کرنے کی دعوت دیتی ہیں، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ"[(۴)] (پھر جب نماز پوری ہو چکے تو زمین پر چلو پھرو اور اللہ کی روزی تلاش کرو)، اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ فرماتا ہے: "هُوَ الَّذِیْ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُوْلًا فَامْشُوْا فِيْ مَنَاكِبِهَا وَكُلُوْا مِنْ رِّزْقِهٖ"[(۱)] (وہ وہی ہے جس نے زمین کو تمہارے لئے مسخر کردیا سو تم اس کے راستوں میں چلو پھرو اور اللہ کی (دی ہوئی) روزی میں سے کھاؤ (پیو))، ابن کثیر لکھتے ہیں: یعنی تم زمین کے اطراف واکناف میں جہاں چاہو سفر کرو اور طرح طرح کی کمائی اور تجارتوں کے سلسلہ میں اس کے ملکوں اور گوشوں میں بار بار جاؤ[(۲)]۔

غنی کا طلب کرنا کبھی فرض ہوجاتا ہے، اور یہ اس طرح کہ انسان کوشش کرے تاکہ وہ اتنا مال کمالے جس سے خود اس کی اور اس کے اہل وعیال کی کفالت ہوسکے اور جو اس کو سوال کرنے سے بے نیاز کردے[(۳)]۔

کبھی غنی کا طلب کرنا مستحب ہوتا ہے، اور یہ اس طور پر کہ انسان کوشش کرے تاکہ وہ اتنا مال کمالے جو اس کے اور اس کے زیر کفالت افراد کے خرچ سے زیادہ ہو، اس ارادہ سے کہ وہ فقراء کی مدد کرے گا، صلہ رحمی کرے گا اور رشتہ داروں کو بدلہ دے گا، اس نیت سے غنی طلب کرنا عبادت کے لئے فارغ ہونے سے افضل ہے[(۴)]۔

کبھی غنی طلب کرنا مباح ہوتا ہے، اور وہ غنی ہے جو حاجت سے زائد ہو اور اس کے طلب کرنے کا مقصد زیب وزینت اختیار کرنا اور نازونعمت کی زندگی بسر کرنا ہے۔

تفاخر وتکاثر اور اترانے اور تکبر کرنے کے لئے مال جمع کرکے غنی طلب کرنا مکروہ ہے، خواہ حلال طریقہ سے ہو[(۵)] چنانچہ نبی ﷺ

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۲) سورۂ توبہ/۶۰۔

(۳) المغنی ۶/۴۲۰۔

(۴) سورۂ جمعہ/۱۰۔

---

(۱) سورۂ ملک/۱۵۔

(۲) مختصر تفسیر ابن کثیر ۳/۵۲۸۔

(۳) المبسوط ۳۰/۲۵۰، الاختیار ۴/۱۷۲، الآداب الشرعیہ ۳/۲۷۸-۲۸۲۔

(۴) المبسوط ۳۰/۲۵۰، الاختیار ۴/۱۷۲۔

(۵) الاختیار ۴/۱۷۲۔

نے فرمایا: "من طلب الدنیا حلالا مکاثرا مفاخرا مرائیا لقی الله تعالیٰ وھو علیه غضبان"[1] (جو شخص حلال طریقہ سے دنیا طلب کرے اس حال میں کہ وہ ایک دوسرے سے بڑھنا اور دوسروں پر فخر کرنا اور ریا وشہرت چاہتا ہوتو وہ اللہ سے اس حال میں ملے گا کہ اللہ اس پر ناراض ہوگا)۔

اس صورت میں غنی طلب کرنا حرام ہے، جبکہ اس کا ذریعہ حرام ہو جیسے کہ سود اور رشوت وغیرہ۔

ابن کثیر اللہ تعالیٰ کے قول: "یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا لَاتَاْکُلُوْا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّا اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْکُمْ"[2] (اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو) کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ اس میں استثناء منقطع ہے، گویا کہ اللہ تعالیٰ فرمارہا ہے: مال کے کمانے میں حرام ذرائع اختیار نہ کرو[3]۔

پسندیدہ غنی اور اس کی فضیلت:

غنی میں جب درج ذیل امور پائے جائیں تو وہ پسندیدہ ہوتا ہے:

۷- اول: مال کی کمائی تک پہنچانے والے طریقہ مشروع اور جائز ہوں، اللہ سبحانہ وتعالیٰ اپنے اس قول کے ذریعہ حلال اور پاکیزہ کمائی کی دعوت دیتا ہے: "یٰاَیُّھَا النَّاسُ کُلُوْا مِمَّا فِی الْاَرْضِ حَلَالًا

(۱) حدیث: "من طلب الدنیا حلالا مکاثرا......" کی روایت ابونعیم نے الحلیہ (۱۱۰/۳) میں حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور العراقی بہامش الاحیاء ۲۱۷/۳ نے اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) سورۂ نساء/۲۹۔

(۳) مختصر تفسیر ابن کثیر ۳۷۸/۱۔

طَیِّبًا"[1] (اے انسانو! زمین پر جو کچھ حلال اور پاکیزہ موجود ہے اس میں سے کھاؤ (پیو))۔ قرطبی لکھتے ہیں: اور یہ اس طور پر کہ کمائی سود، حرام اور خبث اور قباحت سے خالی ہو[2] نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "أیھا الناس إن الله طیب لایقبل إلا طیبا، وإن الله أمر المؤمنین بما أمر به المرسلین، فقال: (یَا اَیُّھَا الرُّسُلُ کُلُوْا مِنَ الطَّیِّبَاتِ وَاعْمَلُوْا صَالِحًا اِنِّیْ بِمَا تَعْمَلُوْنَ عَلِیْمٌ)[3] وقال: (یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا کُلُوْا مِنْ طَیِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاکُمْ)[4] ثم ذکر الرجل یطیل السفرأ شعث أغبر یمد یدیه إلی السماء: یا رب، یا رب، ومطعمه حرام، ومشربه حرام، وملبسه حرام وغذی بالحرام، فأنی یستجاب لذلک"[5] (اے لوگو! بیشک اللہ پاک ہے اور وہ پاک ہی کو قبول کرتا ہے اور بے شک اللہ نے مسلمانوں کو اسی کا حکم دیا ہے جس کا حکم اس نے رسولوں کو دیا ہے چنانچہ اس نے فرمایا: (اے پیغمبرو! نفیس چیزیں کھاؤ اور نیک عمل کرو میں خوب جانتا ہوں تمہارے کئے ہوئے کاموں کو) اور فرمایا کہ (اے ایمان والو! پاک چیزوں میں سے جو ہم نے تمہیں دے رکھی ہیں کھاؤ پیو) پھر ذکر فرمایا کہ ایک آدمی ہے جو لمبا سفر کرکے آتا ہے وہ پراگندہ بال اور غبار آلود ہوتا ہے وہ اپنے دونوں ہاتھوں کو آسمان کی طرف اٹھاتا ہے اور

(۱) سورۂ بقرہ/۱۶۸۔

(۲) القرطبی ۸/۲۔

(۳) سورۂ مومنون/۵۱۔

(۴) سورۂ بقرہ/۱۷۲۔

(۵) القرطبی ۲۱۵/۲، مختصر تفسیر ابن کثیر ۱۴۹/۱-۱۵۰، وأسہل المدارک ۳۴۶/۳۔

حدیث: "أیھا الناس إن الله طیب......" کی روایت مسلم (۷۰۳/۲) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

کہتا ہے اے میرے رب! اے میرے رب! حالانکہ اس کا کھانا حرام ہے، اس کا پینا حرام ہے، اس کا لباس حرام ہے اور اسے حرام غذا ملی تو ایسے آدمی کی دعاء کیسے قبول ہو)۔

اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے باطل طریقہ پر لوگوں کا مال کھانے سے منع فرمایا ہے، چنانچہ اللہ عزوجل کا ارشاد ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ"[۱] (اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)۔

باطل اس کو بھی شامل ہے جو ناجائز ہو جیسے کہ ملاوٹ، دھوکہ، رشوت، غصب، جوا، ناجائز نفع کمانا اور سود اور جو اس کے قائم مقام ہو، اور قرطبی اللہ تعالیٰ کے قول: "وَلَا تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوْا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ"[۲] (اور آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز طور پر مت کھاؤ اڑاؤ اور نہ اسے حکام تک پہنچاؤ)، کے ذیل میں فرماتے ہیں: اس میں جوا، دھوکہ، غصب، حقوق کا انکار کرنا اور وہ مال داخل ہے جس کے دینے میں اس کے مالک کی خوش دلی شامل نہ ہو[۳]۔

۸- دوم: غنی کو جو چیزیں پسندیدہ بناتی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس نعمت میں اللہ کا شکر ادا کرے، اور نعمت پر اللہ کا شکر جیسا کہ فقہاء فرماتے ہیں، یہ ہے کہ بندہ ان تمام نعمتوں کو جسے اللہ نے اسے عطا کی ہیں اس مقصد کے لئے صرف کرے جس کے لئے وہ پیدا کیا گیا[۴] اور حلیمی فرماتے ہیں: مجموعی طور پر اللہ کی نعمتوں پر اس کا شکر

(۱) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۸۔

(۳) القرطبی ۲/ ۳۳۸۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۴، ۵، الحطاب ۱/ ۵۔

ادا کرنا شرعاً واجب ہے[۱] اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "فَاذْكُرُوْنِيْ أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوْا لِيْ وَلَا تَكْفُرُوْنِ"[۲] (مجھے یاد کرتے رہو میں بھی تمہیں یاد کرتا رہوں گا اور میری شکرگزاری کرتے رہو اور میری ناشکری نہ کرو)، اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "كُلُوْا مِنْ رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوْا لَهٗ، بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَّ رَبٌّ غَفُوْرٌ"[۳] (کھاؤ اپنے پروردگار کا (دیا ہوا) رزق اور اس کا شکر کرو عمدہ شہر اور مغفرت والا پروردگار)۔

ابن مفلح کی "الآداب الشرعیۃ" میں ہے کہ: شکر غنی کی زینت ہے اور سوال سے باز رہنا فقر کی زینت ہے[۴]، اور یہ چیز مال کو جائز امور میں خرچ کر کے اور اسے اللہ کی حرام کردہ چیزوں میں خرچ نہ کر کے حاصل ہوتی ہے، ابن جزی کہتے ہیں: غنی میں درج ذیل حقوق ہیں: فرائض کو ادا کرنا، مستحبات کو تطوعاً ادا کرنا، اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا اور مال کے ذریعہ سرکشی نہ کرنا[۵]، ابن کثیر فرماتے ہیں: مال کی محبت کبھی فخر اور غرور کے لئے اور کمزوروں کے مقابلہ میں تکبر کرنے کے لئے اور فقراء پر زیادتی کرنے کے لئے ہوتی ہے، پس یہ مذموم ہے اور کبھی نیکی کے کاموں میں، صلہ رحمی میں اور بھلائی اور طاعات کی راہوں میں خرچ کرنے کے لئے ہوتی ہے، پس یہ شرعاً پسندیدہ اور محمود ہے[۶]۔

۹- فقر اور غنی کے درمیان کون افضل ہے؟ اس میں لوگوں کا اختلاف ہے، اکثر فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ غنی افضل ہے، وہ فرماتے ہیں: یہ اس

(۱) المنہاج فی شعب الإیمان ۲/ ۵۴۵-۵۵۵۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۵۲۔

(۳) سورۂ سباء/ ۱۵۔

(۴) الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۲۵۔

(۵) القوانین الفقہیہ/ ص ۴۲۷-۴۲۸ طبع دار الکتاب العربی۔

(۶) مختصر ابن کثیر ۱/ ۲۷۰۔

لئے کہ مالدار ایسے اعمال صالحہ کی قدرت رکھتا ہے جن پر فقیر قدرت نہیں رکھتا، جیسے صدقہ، غلام آزاد کرنا اور مساجد کی تعمیر [۱]۔ اور ان کی دلیل یہ ہے کہ غنی ایک نعمت ہے اور فقر محتاجی، سزا اور آزمائش ہے اور کسی عاقل پر یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ نعمت، سزا اور آزمائش سے افضل ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مال کو فضل کہا ہے، چنانچہ اللہ عزوجل کا ارشاد ہے: "وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ" [۲] (اور اللہ کی روزی تلاش کرو) اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ" [۳] (تمہیں اس باب میں کوئی مضائقہ نہیں کہ تم اپنے پروردگار کے ہاں سے تلاش معاش کرو)۔

لہذا جو چیز اللہ کا فضل ہو وہ درجہ کے لحاظ سے اعلیٰ ہے اور اللہ تعالیٰ نے مال کو خیر کہا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ" [۴] (بشرطیکہ کچھ مال بھی چھوڑ رہا ہو تو وہ والدین ...... کے حق میں)، اس لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ مال اس کی طرف سے خیر ہے، اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا" [۵] (اور بالیقین ہم نے داؤد کو اپنی طرف سے ایک (بڑی بڑائی دی تھی)۔ یعنی ملک اور مال اور حدیث شریف میں ہے، نبی ﷺ فرماتے ہیں: "اليد العلياء خير من اليد السفلى" [۶] (اوپر والا ہاتھ نیچے والے ہاتھ سے بہتر ہے)، اور نبی ﷺ کا قول ہے: "إنک إن تذر ورثتک أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس" [۱] (بیشک اگر تم اپنے وارثوں کو مالدار چھوڑ جاؤ یہ اس سے بہتر ہے کہ تم انہیں محتاج چھوڑ کر جاؤ کہ وہ لوگوں سے مانگتے پھیریں)۔

غنی سے متعلق احکام:

۱۰- دینے کے اعتبار سے غنی سے کچھ احکام متعلق ہیں، خواہ دینا واجب ہو جیسے کہ زکاۃ، کفارہ، واجب نفقہ، یا دینا مستحب ہو جیسے کہ تبرعات یا دینا حرام ہو جیسے کہ حرام امور میں خرچ کرنا۔

اسی طرح لینے کے اعتبار سے غنی کے ساتھ کچھ احکام متعلق ہیں، پس مال دار پر فرض زکاۃ اور کفارات میں سے لینا حرام ہے جبکہ اس کے لئے تبرعات وغیرہ سے لینا حلال ہے۔

اسی طرح غنی کے ساتھ دوسرے سے تعلق کے لحاظ سے کچھ احکام متعلق ہیں جیسے کہ کفاءت فی النکاح میں شوہر کے غنی کا اعتبار کیا جانا اور اس کے علاوہ وہ دوسرے تصرفات جو غنی سے متعلق ہیں، اس کا بیان درج ذیل ہے:

قرض کی ادائیگی میں غنی کا اثر:

۱۱- جس شخص پر فوری طور پر واجب الادا دین ہو اور وہ مالدار اور ادائیگی پر قادر ہو تو دین کے مطالبہ کے وقت اس پر اس کی ادائیگی واجب ہوگی، اور اگر وہ ٹال مٹول کرے تو گنہ گار اور ظالم ہوگا، اس

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۴۲۷-۴۲۸۔
(۲) سورۂ جمعہ ر ۱۰۔
(۳) سورۂ بقرہ ر ۱۹۸۔
(۴) سورۂ بقرہ ر ۱۸۰۔
(۵) سورۂ سباء ر ۱۰۔
(۶) حدیث: "اليد العليا خير من اليد السفلى" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳ر ۳۳۵) اور مسلم (۲ر ۷۱۷) نے حضرت حکیم بن حزامؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إنک أن تذر ورثتک......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷ر ۲۶۹) اور مسلم (۳ر ۱۲۵۱) نے حضرت سعد ابن ابی وقاصؓ سے کی ہے، اور دیکھئے: المبسوط ۳۰ر ۲۵۱، ۲۵۲، فتح الباری ۱۱ر ۲۷۴، ۲۷۵۔

لئے کہ نبی ﷺ کا قول ہے: "**مطل الغنی ظلم**"(۱) (مالدار کا (دین کی ادائیگی میں) ٹال مٹول کرنا ظلم ہے)۔ حاکم کو اس کا اختیار ہے کہ وہ قرض خواہوں کے مطالبہ کے بعد اسے ادائیگی کا پابند بنائے، پس اگر وہ باز رہے تو قاضی اسے قید کرے گا، اس لئے کہ وہ بلاضرورت حق کو مؤخر کرنے کی وجہ سے ظلم کا مرتکب ہوا ہے، اور نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لیُّ الواجد یحل عرضه وعقوبته**"(۲) (مالدار کا قرض ادا نہ کرنا اس کی سزا اور آبرو کو جائز کردیتا ہے)۔ قید ایک سزا ہے پس اگر وہ اس کے بعد باز رہے اور اس کے پاس مال ظاہر ہو اور وہ دین کی جنس سے ہو تو قاضی اس کے قرض خواہوں کو اس سے ادا کردے گا، اور اگر مال اس کے جنس سے نہ ہو تو قاضی اس کے اس مال کو فروخت کردے گا یا دین کی ادائیگی کے لئے اسے فروخت کرنے پر مجبور کرے گا، اس لئے کہ روایت ہے: "**أن النبي ﷺ باع علی معاذ ماله وقضی دیونه**"(۳) (بیشک نبی ﷺ نے حضرت معاذ کے مال کو فروخت کرکے ان کے دیون کو ادا کیا)۔ اسی طرح روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے اسیفع کے مال کو فروخت کرکے ان کے قرض خواہوں کے درمیان تقسیم کردیا تھا(۴)۔

(۱) حدیث: "مطل الغني ظلم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶۱/۵) اور مسلم (۱۱۹۷/۳) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لي الواجد یحل عرضه وعقوبته" کی روایت ابوداؤد (۴۶-۴۵/۴) نے حضرت الشرید بن سویدؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے (الفتح ۶۲/۵) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ باع علی معاذ ماله" کی روایت حاکم (۲۷۳/۳) نے حضرت کعب بن مالکؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے اس سے موافقت کی ہے۔

(۴) الاختیار ۸۹/۲-۹۰، البدائع ۱۷۳/۷، الدسوقی ۲۷۸/۳-۲۷۹، المواق بہامش الحطاب ۴۸/۵، مغنی المحتاج ۱۵۷/۲، المغنی ۴۸۴/۴، ۴۸۵، کشاف القناع ۴۱۸/۳-۴۲۰۔

سوال کے حرام ہونے میں غنی کا اثر:

۱۲ - رسول اللہ ﷺ نے بیان فرمایا کہ سوال کس کے لئے جائز ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے قبیصہ بن المخارق سے فرمایا: "**یا قبیصة! إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة: رجل تحمل حمالة فحلت له المسألة حتی یصیبها ثم یمسک، ورجل أصابته جائحة اجتاحت ماله فحلت له المسألة حتی یصیب قواما من عیش (أو قال: سداداً من عیش) ورجل أصابته فاقة حتی یقوم ثلاثة من ذوی الحجا من قومه: لقد أصابت فلانا فاقة فحلت له المسألة، حتی یصیب قواما من عیش (أو قال: سدادا من عیش) فما سواهن من المسألة ۔ یا قبیصة ۔ سحتا یأکلها صاحبها سحتا**"(۱) (اے قبیصہ! مانگنا جائز نہیں ہے مگر تین میں سے کسی ایک کے لئے: ایک وہ شخص جو کوئی بوجھ اٹھائے اور کسی کی ذمہ داری لے لے تو اس کے لئے سوال کرنا حلال ہوگا یہاں تک کہ وہ اتنی مقدار حاصل کرلے کہ پھر مانگنے سے باز آجائے، اور ایک وہ شخص جسے کوئی مصیبت پہنچے جس میں اس کا مال ختم ہوجائے تو اس کے لئے سوال کرنا حلال ہوگا یہاں تک کہ اسے گذارہ کے لائق مال مل جائے، (حضور ﷺ نے قواما من عیش فرمایا یا سدادا من عیش فرمایا) اور ایک وہ شخص ہے جسے فاقہ لاحق ہو اور اس کی قوم کے تین معزز اور عقلمند افراد کھڑے ہوکر کہیں کہ فلاں شخص کو فاقہ لاحق ہوگیا ہے تو اس کے لئے مانگنا جائز ہوگا یہاں تک کہ اسے گذارہ کے لائق مال مل جائے (حضور ﷺ نے قواما من عیش فرمایا یا سدادا من عیش) اے قبیصہ! ان تین کے علاوہ کسی کا بھی سوال کرنا حرام ہے اور مانگنے والا مال حرام کھاتا ہے)۔

(۱) حدیث: "یا قبیصة إن المسألة لاتحل إلا لأحد ثلاثة......" کی روایت مسلم (۷۲۲/۲) نے کی ہے۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: مانگنے کو رسول اللہ علیہ السلام نے گذارہ یا بقدر کفاف روزی کے حاصل ہونے تک جائز قرار دیا ہے اور اس لئے کہ حاجت فقر ہے اور غنی اس کی ضد ہے، پس جو شخص محتاج ہو وہ فقیر ہے، اور نص کے عموم میں داخل ہے اور جو شخص مستغنی ہو وہ ان نصوص کے عموم میں داخل ہے جو مانگنے کو حرام کرنے والی ہیں [۱]۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ غنی کے لئے صدقہ کا سوال کرنا حرام ہے، لیکن اس غنی کی مقدار میں ان کا اختلاف ہے جس کے ساتھ مانگنا حرام ہے۔

کاسانی لکھتے ہیں: وہ غنی جس کے ساتھ مانگنا حرام ہے یہ ہے کہ انسان کے پاس زندگی کے گذارہ کے لئے مال ہو، اس طور پر کہ اس کے پاس اس دن کی خوراک ہو [۲] اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام سے مروی ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**من سأل وعنده ما يغنيه فإنما يستكثر من النار، فقالوا: يا رسول الله وما يغنيه؟ قال: قدر ما يغديه ويعشيه**" [۳] (جو شخص اس حال میں مانگے کہ اس کے پاس اتنا مال ہے جو اس کی ضرورت کے لئے کافی ہو تو وہ آگ کو زیادہ مقدار میں جمع کرتا ہے، صحابہ نے پوچھا کہ یا رسول اللہ اس کی ضرورت کے لئے کافی ہونے کا کیا مطلب ہے؟ تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: اتنی مقدار جو اس کے دن رات کے کھانے کے لئے کافی ہو)۔

حطاب نے رسول اللہ علیہ السلام کی درج ذیل حدیث کے سلسلہ میں "التمہید" میں نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے: "**من سأل وله قيمة أوقية فقد ألحف**" [۱] (جو شخص اس حال میں مانگے کہ اس کے پاس ایک اوقیہ چاندی کی قیمت کے برابر مال ہو تو گویا وہ لپٹ کر مانگنے والا ہوگا)۔ اس حدیث میں یہ ہے کہ اس شخص کے لئے مانگنا مکروہ ہے جس کے پاس ایک اوقیہ چاندی ہو [۲]۔

مالکیہ نے نفلی صدقہ کے سوال کے تعلق سے اور زکاۃ واجبہ کے سوال کے تعلق سے غنی میں فرق کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: نفلی صدقہ طلب کرنے کے لحاظ سے غیر محتاج وہ شخص ہے جس کے پاس ایک دن کی خوراک ہو یا زکاۃ واجبہ کا سوال کرنے کے لحاظ سے وہ شخص ہے جس کے پاس ایک سال کی خوراک ہو، پس جس شخص کے پاس اس مقدار میں مال ہو اس کے لئے لینا مطلقاً حرام ہے، یعنی خواہ صدقہ کرنے والے سے جو چیز لے وہ اس پر واجب ہو جیسے کہ زکاۃ یا نفلی ہو [۳]۔

"نہایۃ المحتاج" میں ہے: نفلی صدقہ لینے کے درپے ہونا مکروہ ہے اگرچہ اس کا مال یا اس کی کمائی ایک دن اور ایک رات کے علاوہ کے لئے کافی نہ ہو اور اگر غنی اتنا مال پائے جو اس کے لئے اور اس کی زیر کفالت افراد کے ایک دن اور ایک رات کے لئے اور اس کی ستر پوشی کے لئے کافی ہو اور اس کے ضرورت کے برتن ہوں تو اس کے لئے سوال کرنا حرام ہے، راجح قول یہ ہے کہ ایک دن اور ایک رات کے بعد جس چیز کی اسے ضرورت پڑے اس کا مانگنا جائز ہے بشرطیکہ اس کے ختم ہونے کے وقت مانگنا آسان نہ ہو ورنہ ممنوع ہوگا، بعض حضرات نے اس کی انتہاء سال کی قید لگائی ہے، اور اوزاعی نے اس کی تحدید میں اختلاف کیا ہے پھر وہ "النہایۃ المحتاج" میں لکھتے ہیں:

---

(۱) المغنی ۲/ ۶۶۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۴۹۔

(۳) حدیث: "من سأل وعنده ما يغنيه......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۸۱) نے حضرت سہل بن الحنظلیہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "من سأل وله قيمة أوقية فقد ألحف" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۷۹) نے حضرت ابی سعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۲) الحطاب ۲/ ۳۴۷-۳۴۸۔

(۳) الحطاب ۲/ ۳۴۸۔

اور یہ بات معلوم ہے کہ جن چیزوں کو دوستوں وغیرہ سے مانگنے کی عادت ہوتی ہے جیسے (قلم اور مسواک) وغیرہ جو دینے والے بھی خوشی سے دیتے ہیں خواہ یہ معلوم ہو کہ مانگنے والا شخص غنی ہے ان اشیاء کے مانگنے میں کوئی حرمت نہیں ہے اگر چہ غنی کو دیا جائے، اس لئے کہ اس میں چشم پوشی کی عادت ہوتی ہے، پھر وہ ''النہایۃ'' میں آگے لکھتے ہیں: اور ''مسلم'' وغیرہ کی شرح میں ہے: جب وہ اپنے آپ کو ذلیل کرلے یا سوال میں اصرار کرے یا جس سے مانگ رہا ہے اسے اذیت پہنچائے تو یہ مانگنا بالاتفاق حرام ہوگا اگر چہ وہ محتاج ہو جیسا کہ ابن الصلاح نے فتوی دیا ہے[1]۔

''شرح المنہاج'' میں ''الحاوی'' کے حوالہ سے نقل کیا ہے: وہ شخص جو مال یا کسی صنعت کی وجہ سے غنی ہو اس کا مانگنا حرام ہے، اور (مانگ کر) وہ جو کچھ لے گا وہ اس کے لئے حرام ہوگا[2]۔

حنابلہ کی کتابوں میں سے ''الفروع'' میں ہے: جس شخص کے لئے کسی چیز کا لینا مباح ہو اس کے لئے اس کا سوال کرنا بھی مباح ہوگا، امام احمد سے منقول ہے: جس شخص کے پاس اس دن کی خوراک کے لئے دن کا کھانا اور رات کا کھانا ہو اس کے لئے مانگنا حرام ہے لینا نہیں، ابن عقیل نے ذکر کیا ہے کہ اسے ایک جماعت نے اختیار کیا ہے اور یہ وہ غنی ہوگا جو سوال سے مانع ہے، امام احمد سے مروی ہے کہ دن کا کھانا یا رات کا کھانا ہو تو وہ غنی ہے، اور ان ہی سے مروی ہے کہ اگر اس کے پاس پچاس درہم ہو (تو غنی ہوگا) ان روایات کو خلال نے ذکر کیا ہے، اور ابن الجوزی نے ''المنہاج'' میں ذکر کیا ہے: اگر اسے یہ معلوم ہو کہ اسے ایسا آدمی ملے گا جس سے وہ روزانہ سوال کر سکے تو اس کے لئے جائز نہ ہوگا کہ وہ ایک دن رات کی خوراک سے زیادہ

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/۱۶۹-۱۷۰۔

(۲) القلیوبی ۳/۲۰۴۔

طلب کرے اور اگر اسے یہ اندیشہ ہو کہ وہ ایسے آدمی کو نہیں پائے گا جو اسے دے یا اسے یہ خطرہ ہو کہ وہ سوال کرنے سے عاجز رہے گا تو اس کے لئے اس سے زیادہ کا سوال کرنا بھی مباح ہوگا اور اس کے لئے فی الجملہ یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اس سے زیادہ کا سوال کرے جو اس کے سال بھر کے لئے کافی ہو، اور اسی پر اس حدیث کو محمول کیا جائے گا جس میں پچاس درہم میں غنی کے حصول کا ذکر آیا ہے، اس لئے کہ وہ ایسے آدمی کے سال بھر کے نفقہ کے لئے کافی ہے جو اکیلا ہو اور میانہ روی اختیار کرنے والا ہو[1]۔

غنی کے اسراف اور فضول خرچی کی وجہ سے اس پر حجر کرنا:

۱۳ - یہ بات شرعی طور پر ثابت ہے کہ مال کی حفاظت شریعت کے مقاصد میں سے ہے، اور اس کی حفاظت کا ایک طریقہ اسراف اور فضول خرچی نہ کرنا ہے، اسی طرح اس کو ایسے کام میں صرف کرنا جس میں نفع نہ ہو یا ایسے کام میں صرف کرنا جس میں معصیت اور ضرر ہو، جیسے کہ شراب اور لہو ولعب کے آلات کے خریدنے میں اور جوئے میں خرچ کرنا وغیرہ، اور جو شخص ایسا کرے وہ سفیہ ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک وہ حجر نافذ کئے جانے کا مستحق ہے، جیسا کہ بچے پر اس کے مال میں حجر نافذ کیا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ اس میں اچھی طرح سے تصرف نہیں کرسکتا۔

اللہ تعالیٰ نے بے وقوفوں کو ان کا مال دینے سے منع کیا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَآءَ اَمْوَالَكُمُ الَّتِىْ جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيٰمًا''[2] (اور کم عقلوں کو اپنا وہ مال نہ دے دو جس کو اللہ نے تمہارے لئے مایۂ زندگی بنایا ہے)۔

(۱) الفروع ۲/۵۹۴-۵۹۵، کشاف القناع ۲/۲۷۳۔

(۲) سورۂ نساء/۵۔

وہ اگرچہ یتیموں کے مال ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کی نسبت اولیاء کی طرف کی ہے، اس لئے کہ وہ اس کے نگراں اور اس انتظام کرنے والے ہیں، پس اللہ تعالیٰ نے انہیں اس سے منع کیا ہے کہ وہ یتیموں کو مال دیں جب تک کہ وہ باشعور نہ ہوجائیں، چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''فَإِنْ آنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ''[۱] (تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)۔ یعنی اگر تم دیکھ لو اور جان لو کہ ان میں اپنے اموال کی حفاظت اور اپنے معاش کا انتظام کرنے کی صلاحیت ہے تو انہیں ان کا مال دے دو۔

ابن قدامہ لکھتے ہیں: اکثر اہل علم فرماتے ہیں کہ رشد کے معنی مال میں صلاح کے ہیں اور اگر انسان اپنے مال کو معاصی میں خرچ کرتا ہو جیسے کہ شراب اور لہو ولعب کے آلات خریدنا یا اس کے ذریعہ وہ فساد تک پہنچتا ہو تو وہ رشید (باشعور) نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اپنے مال کو بے جا خرچ کرتا ہے اور اسے بے فائدہ ضائع کرتا ہے۔

لہذا سفیہ پر اس کے مال کی حفاظت کی خاطر حجر نافذ کیا جائے گا، اسی طرح وہ بچہ جس پر حجر نافذ کیا گیا ہو اگر اس کے باشعور اور بالغ ہونے کی وجہ سے حجر ختم کردیا جائے اور اس کا مال اس کے سپرد کردیا جائے پھر وہ دوبارہ سفیہ ہوجائے تو جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک اس پر دوبارہ حجر نافذ کیا جائے گا اور یہ فی الجملہ ہے[۲]۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حجر'' فقرہ/۱۱، ۱۲، ۱۳۔

(۱) سورۂ نساء/۶۔

(۲) البدائع ۷/۱۶۹-۱۷۰، الاختیار ۲/۹۶، جواہر الإکلیل ۲/۹۸، مغنی المحتاج ۲/۱۷۰، المہذب ۱/۳۳۸، المغنی ۴/۵۰۵-۵۱۸، کشاف القناع ۳/۴۴۵۔

وہ غنی جس سے زکاۃ متعلق ہوتی ہے:

۱۴ - وہ غنی جس سے زکاۃ متعلق ہوتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ غنی ہے جس کی وجہ سے زکاۃ واجب ہوتی ہے اور ایک وہ غنی ہے جو زکاۃ کے لینے سے مانع ہوتی ہے۔

وہ غنی جس کا زکاۃ کے واجب کرنے میں اعتبار کیا گیا ہے، وہ اس مال کا جس میں زکاۃ واجب ہوتی ہے اس کا اصل حاجت سے زائد ہونا ہے، اس لئے کہ اسی کی وجہ سے غنی کا معنی پایا جاتا ہے[۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''زکاۃ'' فقرہ ۲۸-۳۱ میں ہے۔

زکاۃ لینے سے مانع ہونے میں بھی غنی ہی اصل ہے، لہذا یہ جائز نہیں ہے کہ کسی غنی کو زکاۃ دی جائے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِيْنَ''[۲] (صدقات (واجبہ) تو صرف غریبوں اور محتاجوں ...... کا حق ہیں) اور رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: ''لا حظّ فيها لغني، ولا لقوي مكتسب''[۳] (زکاۃ میں نہ کسی مالدار کے لئے کوئی حصہ ہے اور نہ طاقتور کمانے والے کے لئے)۔

وہ غنی جو زکاۃ کے لینے سے مانع ہے، فقہاء کا اس کے بارے میں اختلاف ہے، اور اس سلسلہ میں ان کے چند مذاہب ہیں، تفصیل اصطلاح ''زکاۃ'' فقرہ/۱۵۹ میں ہے۔

(۱) البدائع ۲/۱۱-۱۵-۴۸، الدسوقی ۱/۴۹۲-۴۹۴، الحطاب ۲/۳۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الجمل ۴/۹۷، مغنی المحتاج ۳/۱۰۶، کشاف القناع ۲/۲۷۲، المغنی ۲/۶۶۱۔

(۲) سورۂ توبہ/۶۰۔

(۳) حدیث: ''لا حظ فيها لغني ولا لقوي مكتسب'' کی روایت ابوداؤد (۲/۲۸۵) نے صحابہ میں سے دو آدمیوں سے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص ۳/۱۰۸ میں امام احمد سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ یہ کیا اچھی حدیث ہے۔

کفارات کی ادائیگی میں غنی کا اثر:

۱۵- کفارات کی ادائیگی میں غنی کا اثر ہے، خواہ ظہار کا کفارہ ہو یا قتل کا یا رمضان کے دن میں افطار کر لینے کا یا قسم میں حانث ہونے کا، اور خواہ وہ کفارہ کے اقسام میں ادائیگی میں علی التعیین واجب ہو جیسا کہ کفارۂ ظہار اور کفارۂ قتل میں ہے یا کفارہ کے اقسام میں تخییر کے ساتھ واجب ہو جیسا کہ کفارۂ قسم میں ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک کفارہ کی ادائیگی میں جو غنی معتبر ہے وہ یہ ہے کہ انسان کے پاس وہ چیز موجود ہو جس کے ذریعہ وہ کفارہ کے اقسام میں سے اس قسم کو ادا کر سکے جو اس پر واجب ہو، اور وہ اس کی اور اس کے زیر کفالت افراد کے خرچ سے فاضل ہو اور دیگر حوائج اصلیہ سے فاضل ہو، اس لئے کہ جو مال انسان کی ضرورت کے بقدر ہو وہ معدوم مانا جائے گا اور اس کے بدل کی طرف منتقل ہونا جائز ہو جائے گا۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ قدرت کا اعتبار اس قدر مال کی ملکیت پر ہوگا جس سے کفارہ ادا کر سکے، خواہ مرض کے علاج کے لئے اس کو اس کی ضرورت ہو یا ایسا مکان ہو جو اس کی رہائش سے زائد نہ ہو، پس وہ اس مال کو فروخت کر دے گا اور اس کے ذریعہ کفارہ ادا کرے گا، اسی طرح قدرت فقہ وحدیث کی ان کتابوں کے مالک ہونے کی وجہ سے معتبر ہوگی جن کا وہ محتاج ہے اور جن کی طرف مراجعت کرنے کی اسے حاجت ہے، پس انہیں فروخت کیا جائے گا اور ان کی قیمت سے کفارہ ادا کیا جائے گا، عدوی کفارۂ ظہار کے بارے میں فرماتے ہیں: اور اس کے لئے اس کی خوراک نہیں چھوڑی جائے گی اور نہ وہ نفقہ جو اس پر واجب ہے، اس لئے کہ اس نے منکر قول کا ارتکاب کیا ہے[۱]۔

---

(۱) البدائع ۵/۹۷ سے ۱۱۲ تک، الدسوقی ۲/۴۵۰، المواق ۴/۱۲۷، حاشیۃ

= العدوی علی ہامش الخرشی ۴/۱۱۶، مغنی المحتاج ۳/۳۶۴-۳۶۷، المہذب ۲/۱۱۵-۱۱۶، کشاف القناع ۵/۳۷۷-۳۷۸۔

کفارہ کے ادا کرنے کے اعتبار سے غنی کے اعتبار کے وقت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا وہ وجوب کا وقت ہے یا ادا کا وقت ہے؟ پس حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اور شافعیہ کے نزدیک بھی قول اظہر یہی ہے کہ معتبر ادا کا وقت ہوگا، اس لئے کہ وہ ایسی عبادت ہے کہ اس کے غیر جنس سے اس کا بدل موجود ہے، لہذا اس کی ادائیگی کے حال کا اعتبار کیا جائے گا، اور حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کے ایک قول میں وجوب کے وقت کا اعتبار کیا جائے گا اور کفارات کا مال اس غنی کو نہیں دیا جائے گا جس کے لئے زکاۃ لینا منع ہے[۱]۔

اس سلسلہ میں تفصیل ہے جسے اصطلاح ''کفارۃ'' میں دیکھیں۔

بیوی کے لئے واجب نفقہ میں غنی کا اثر:

۱۶- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ بیوی کے لئے واجب ہونے والا نفقہ خوش حالی اور تنگ دستی کی وجہ سے الگ الگ ہوتا ہے، اس سلسلہ میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ''لِيُنفِقْ ذُوْسَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا اٰتَاهُ اللّٰهُ''[۲] (وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے موافق کرنا چاہئے اور جس کی آمدنی کم ہو اسے چاہئے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے اس میں سے خرچ کرے)، اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ''اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/۹۷، ۲/۷۴، الحطاب ۲/۴۳۲، المدونہ ۲/۱۲۰-۱۲۱، مغنی المحتاج ۳/۳۶۵، نہایۃ المحتاج ۳/۱۹۸-۱۹۹، المغنی ۳/۱۳۲، کشاف القناع ۲/۲۷۳۔

(۲) سورۂ طلاق/۷۔

وُجدِکُمْ"[۱] (ان (مطلقات) کو اپنی حیثیت کے موافق رہنے کا مکان دو جہاں تم رہتے ہو)۔

نبی علیہ السلام نے حضرت ابوسفیانؓ کی بیوی ہندؓ سے فرمایا: "خذی من ماله مایکفیک وولدک بالمعروف"[۲] (تو ان کے مال سے معروف طریقہ پر اتنا لے لیا کرو جو تمہارے لئے اور تمہاری اولاد کے لئے کافی ہو)۔

لیکن فقہاء کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ نفقہ دینے میں صرف شوہر کی خوشحالی کا اعتبار کیا جائے گا، یا شوہر اور بیوی دونوں کی خوشحالی کا اعتبار کیا جائے گا؟

مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے خصاف کے نزدیک نفقہ میں خوشحالی اور تنگ دستی میں شوہر اور بیوی دونوں کے حال کا اعتبار کیا جائے گا، ان کی دلیل حضرت ہندؓ سے نبی علیہ السلام کا یہ قول ہے: "خذی من ماله ما یکفیک وولدک بالمعروف"۔ آپ علیہ السلام نے بیوی کے حال کا اعتبار کیا، اور نفقہ کفایت کے طور پر واجب ہوتا ہے اور فقیر عورت مالدار عورتوں کی کفایت کی محتاج نہیں ہے، لہذا زیادہ کے کوئی معنی نہیں ہیں۔

شافعیہ اور حنفیہ میں سے کرخی کا مذہب یہ ہے کہ نفقہ میں شوہر کے حال کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ"[۳] (وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے موافق کرنا چاہئے اور جس کی آمدنی کم ہو اسے چاہئے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے اس میں سے خرچ کرے)۔ اللہ تعالیٰ نے خوشحال اور تنگ دست کے درمیان فرق کیا ہے۔

بیوی کے لئے واجب ہونے والے نفقہ میں جس خوشحالی کا اعتبار کیا گیا ہے وہ مال یا کمائی کے ذریعہ نفقہ پر قادر ہونا ہے[۱]۔

اس سلسلہ میں تفصیل ہے، جسے اصطلاح "نفقۃ" میں دیکھیں۔

رشتہ داروں کے نفقہ میں غنی کا اعتبار:

۱۷ - حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ جس شخص پر رشتہ داروں کا نفقہ واجب ہو اس کا غنی اور خوش حال ہونا شرط ہے، حنفیہ نے فقیر بچوں کے باپ پر نفقہ کے واجب ہونے کے سلسلہ میں اس شرط پر باپ کو مستثنیٰ کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ ان کا نفقہ باپ پر واجب ہوگا اگرچہ وہ تنگ دست ہو جب تک کہ وہ کمانے پر قادر ہو۔

حنفیہ کے نزدیک غنی کی تعریف امام ابو یوسف کے قول کی رو سے زکاۃ کے نصاب کا مالک ہونا ہے جو اس کی اور اس کے اہل وعیال کی حاجات اصلیہ سے فاضل ہو، امام محمد فرماتے ہیں: اگر اس کے پاس ایک ماہ کا نفقہ ہو اور اپنے اور اپنے اہل وعیال کے ایک ماہ کے نفقہ سے زیادہ ہو تو اسے ذی رحم محرم کے نفقہ پر مجبور کیا جائے گا، لیکن جس شخص کے پاس کچھ نہ ہو اور وہ روزانہ ایک درہم کماتا ہو اور اس کے ایک حصہ پر اکتفاء کرتا ہو تو وہ اپنے لئے اور اپنے اہل وعیال کے لئے اتنا لے گا جو کافی ہو جائے اور اس کا زائد حصہ اس شخص پر خرچ کرے گا جس کا نفقہ اس پر واجب ہو، جیسا کہ کاسانی نے کہا، امام محمد ہی کا قول زیادہ موافق ہے۔

---

(۱) سورۂ طلاق/۶۔

(۲) حدیث: "خذي من مال ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۵۰۷) اور مسلم (۳/۱۳۳۸) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) سورۂ طلاق/۷۔

(۱) الہدایہ ۲/۳۹-۴۰، الاختیار ۴/۴، البدائع ۴/۲۴، جواہر الإکلیل ۱/۴۰۲، المہذب ۲/۱۶۲، مغنی المحتاج ۳/۴۲۶، شرح منتہی الإرادات ۳/۲۴۳-۲۴۴، المغنی ۷/۵۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

مالکیہ نے کسی تحدید کے بغیر مطلقاً خوشحالی کی شرط لگائی ہے، اور انہوں نے اس کی صراحت کی ہے کہ تنگ دست لڑکے پر اپنے والدین کا نفقہ دینے کے لئے کمانا واجب نہیں ہے اگرچہ وہ کمانے پر قادر ہو[۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ رشتہ دار کا نفقہ صرف خوشحال پر واجب ہے یا ایسے کمانے والے پر کہ اس کی حاجت سے اتنا فاضل ہو جسے وہ اپنے رشتہ دار پر خرچ کر سکے، لیکن جس شخص کے نفقہ سے کچھ نہ بچے تو اس پر واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ حضرت جابرؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذا كان أحدكم فقيرا فليبدأ بنفسه، فإن كان فيها فضل فعلى عياله، فإن كان فيها فضل فعلى ذي قرابته**"[۲] (جب تم میں سے کوئی شخص فقیر ہو تو اسے چاہئے کہ وہ اپنی ذات سے شروع کرے، پھر اگر اس میں زیادہ ہو تو اپنے عیال پر خرچ کرے، پھر اگر اس سے زیادہ ہو تو اپنے رشتہ داروں پر خرچ کرے)۔

لہذا اگر اس کے پاس اپنی بیوی پر خرچ کے علاوہ کچھ نہ بچے تو حضرت جابرؓ کی حدیث کی رو سے رشتہ دار کا نفقہ اس پر واجب نہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ رشتہ دار کا نفقہ امداد واعانت ہے اور بیوی کا نفقہ عوض ہے، لہذا اسے امداد پر مقدم کیا جائے گا اور اس لئے کہ بیوی کا نفقہ اس کی حاجت کی بنیاد پر واجب ہے، لہذا اسے رشتہ دار کے نفقہ پر مقدم کیا جائے گا جیسے کہ خود اس کا نفقہ مقدم ہوتا ہے۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ وہ کمانے والے پر لازم ہوتا ہے (اگر

(۱) الاختیار ۱۲/۴، البدائع ۳۰/۴ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۴۰۶/۱، الشرح الصغیر ۵۲۵/۱-۵۲۶ طبع الحلبی۔

(۲) حدیث: "إذا كان أحدكم فقيراً......" کی روایت ابوداؤد (۲۶۶/۴) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے، اور اس کی اصل صحیح مسلم (۶۹۳/۲) میں ہے۔

اس کے پاس مال نہ ہو) اصح قول کی رو سے وہ اسے کمائے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا قول ہے: "**كفى بالمرء إثما أن يحبس عمن يملك قوته**"[۱] (آدمی کے گنہگار ہونے کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ ان لوگوں پر خرچ کرنے سے باز رہے جن کی خوراک کا وہ مالک ہے)، اس لئے کہ کمائی کے ذریعہ قادر ہونا مال کے ذریعہ قادر ہونے کی طرح ہے[۲]۔

دیت کا بار اٹھانے والے کے بارے میں غنی کا اعتبار:

۱۸- عاقلہ میں سے جو شخص دیت کا بار اٹھائے اس کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ غنی ہو اور دیت کی جو مقدار اس پر ثابت ہو اس کے ادا کرنے پر قادر ہو۔

فقہاء کا اس غنی کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہے جس سے دیت کا بار اٹھانا واجب ہوتا ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کی کوئی تحدید نہیں ہے، بلکہ وہ یہ فرماتے ہیں: وہ عاقلہ میں سے ہر شخص پر اس کے غنی کے لحاظ سے اس طرح مقرر کی جائے گی کہ اس کے مال کو بالکلیہ ختم نہ کر دے، پس جو تھوڑے مال والے پر مقرر کیا جائے گا وہ اس کے مساوی نہ ہوگا جو زیادہ مال والے پر مقرر کیا جائے گا، اور یہ لوگوں کی خوشحالی کے لحاظ سے ان کی طاقت کے بقدر ہوگا، امام مالک نے اس سلسلہ میں کوئی حد مقرر نہیں کی ہے۔

شافعیہ نے اس مالدار کی تحدید جس پر دیت کا بوجھ ڈالا جاتا ہے

(۱) حدیث: "كفى بالمرء إثما أن يحبس عمن يملك قوته" کی روایت مسلم (۶۹۲/۲) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے۔

(۲) المہذب ۱۶۷/۲، مغنی المحتاج ۴۴۸/۳، المغنی ۵۸۴/۷، کشاف القناع ۴۸۱/۵، شرح منتہی الارادات ۲۵۵/۳۔

اس طرح کی ہے کہ یہ وہ شخص ہے جو سال کے آخر میں ایسے بیس دینار سونا یا اس کی مقدار مال کا مالک ہو جو اس کی حاجت سے فاصل ہو، اس میں زکاۃ کا اعتبار کیا گیا ہے۔

حنابلہ فرماتے ہیں: فقیر دیت کا متحمل نہیں ہوگا اور یہ وہ شخص ہے جو سال کے ختم ہونے کے وقت ایسے نصاب کا مالک نہ ہو جو اس (کی حاجت) سے فاصل ہو[۱]۔

ضرر کے دفع کرنے میں غنی کا اثر:

۱۹ - مالدار کے لئے اپنے مال کے کچھ حصہ کا تبرع کرنا مستحب ہے، خواہ یہ مطلق صدقہ کے ذریعہ ہو یا وصیت کے ذریعہ یا وقف کے ذریعہ یا ان کے مشابہ کسی اور ذریعہ سے۔

مگر تبرع کرنا کبھی مالداروں پر واجب ہوجاتا ہے اور یہ اس وقت جبکہ مجبوروں کی حاجت کو دفع کرنے کے لئے ہو، چنانچہ فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ مسلمان کے ضرر کو دفع کرنا مالداروں پر فرض کفایہ ہے، جیسے کہ ننگے کو کپڑا پہنانا، بھوکے کو کھانا کھلانا اور قیدی کو چھڑانا، یہ اس صورت میں جبکہ زکاۃ اور بیت المال وغیرہ سے ضرر دفع نہ ہو، اور اگر ایک شخص ایسا کرلے گا تو باقی لوگوں سے فرض ساقط ہوجائے گا، اور اگر وہ سب باز رہیں گے تو سب کے سب گنہ گار ہوں گے[۲]۔

نبی علیہ السلام نے فرمایا: **"ما آمن بي من بات شبعان وجاره جائع إلى جنبه وهو يعلم"**[۳] (وہ شخص مجھ پر ایمان لانے والا نہیں ہے جو آسودہ ہوکر رات گذارے جبکہ اس کا پڑوسی اس کے بغل میں بھوکا ہو اور اسے اس کا علم بھی ہو)۔

اگر مالدار اس شخص کی حاجت دفع کرنے سے باز رہے جو کھانے یا پینے کا سخت محتاج ہو تو اس مجبور شخص کو یہ حق ہوگا کہ وہ اس کے مالک سے اتنا مال زبردستی لے لے جس سے وہ اپنی زندگی باقی رکھ سکے۔

مالکیہ فرماتے ہیں: اگر کسی شخص کے پاس اتنا کھانا اور پانی ہو جو اس مقدار سے زیادہ ہو جس سے وہ فی الحال اور آئندہ ایسی جگہ تک پہنچنے تک جس میں کھانا ملے گا اس کی صحت کو برقرار رکھ سکے، اور اس کے ساتھ مجبور آدمی ہو تو اس پر واجب ہوگا کہ وہ اس زائد حصہ سے اس کی امداد کرے، اور اگر وہ روک کر رکھے اور نہ دے یہاں تک کہ وہ مرجائے تو وہ اس کی دیت کا ضامن ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک وہ غنی جو اصح قول کی رو سے یہاں پر معتبر ہے وہ ہے جو مالدار اور جن کی وہ کفالت کرتا ہے ان کی سال بھر کی کفایت سے زائد ہو، لیکن امداد واعانت کے واجب ہونے کے لئے یہ کافی ہے کہ اس کو ایسی ملازمتیں ہوں جن سے اسے اتنا مال حاصل ہوجائے جو عادتاً اس کے لئے پورے سال کے لئے کافی ہوجائے اور اس کے پاس اس سے زیادہ اتنی مقدار میں مال حاصل ہو جس سے امداد ممکن ہو، شافعیہ فرماتے ہیں: یہ اس محتاج کے بارے میں ہے جو مجبور نہ ہو، لیکن مجبور محتاج ہو تو اصح قول کی رو سے اسے کھانا کھلانا واجب ہوگا، اگرچہ وہ شخص جس کے پاس کھانا ہے خود ہی اس کھانے کا دوسرے حال میں ضرورت مند ہو، کیونکہ یہاں فوری ضرورت درپیش ہے۔

حنابلہ نے غنی کی کوئی مقدار مقرر نہیں کی ہے، لیکن وہ فرماتے ہیں: جس شخص کے پاس کھانا ہو اور وہ اس کا سخت ضرورت مند ہو اگرچہ

(۱) منح الجلیل ۴؍۴۲۷، جواہر الإکلیل ۲؍۲۷۱، حاشیۃ الجمل ۵؍۹۵، مغنی المحتاج ۴؍۹۹، شرح منتہی الإرادات ۳؍۳۲۸۔

(۲) الاختیار ۴؍۱۷۵، البدائع ۶؍۱۸۸، ابن عابدین ۵؍۲۱۵- ۲۸۳- ۲۸۴، الدسوقی ۲؍۱۷۴، حاشیۃ الجمل ۵؍۱۸۳، مغنی المحتاج ۴؍۲۱۲، ۳۰۸-۳۰۹، ۳؍۱۲۰، کشاف القناع ۶؍۱۹۸-۲۰۰۔

(۳) حدیث: "ما آمن بي من بات شبعان......" کو منذری نے الترغیب

= (۳؍۳۳۴) میں ذکر کیا ہے، اور کہا کہ اس کی روایت طبرانی اور بزار نے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

مستقبل میں ہو، اس طرح کہ اسے یہ اندیشہ ہو کہ وہ خود اس کی طرف مجبور ہو جائے گا تو پھر وہ خود اس کا زیادہ مستحق ہوگا اور وہ فرماتے ہیں: قحط کے سال میں جبکہ سخت بھوک لاحق ہو اور بہت سے لوگوں کو ضرورت پیش ہو اور بعض لوگوں کے پاس اس کی اور اس کے اہل وعیال کی کفایت کے بقدر ہو تو اس پر لازم نہ ہوگا کہ وہ مضطر لوگوں پر وہ مال خرچ کرے اور نہ ہی مضطر کو حق ہوگا کہ اس سے وہ مال لے لیں، اس لئے کہ ضرر کو ضرر کے ذریعہ دور نہیں کیا جائے گا، اسی طرح اگر وہ کسی سفر میں ہوں اور اس کے پاس اس کی کفایت کے بقدر (کھانا) ہو زیادہ نہ ہو تو پھر اس پر یہ لازم نہیں ہوگا کہ وہ اسے مضطر کے لئے خرچ کرے[1]۔

نفلی صدقہ میں غنی کا اعتبار:

۲۰- نفلی صدقہ میں جو غنی معتبر ہے وہ یہ ہے کہ انسان کے پاس اس کی اور جن لوگوں کی وہ کفالت کرتا ہے ان کی کفایت سے فاضل مال ہو تو وہ اس میں سے صدقہ کرے گا، پس اگر انسان اتنا صدقہ کر دے جس سے ان کا اور جن لوگوں کی وہ کفالت کرتا ہے ان کا خرچ کم ہو جائے تو وہ گنہ گار ہوگا، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ: **"أن رجلا أتى النبي ﷺ فقال يا رسول الله عندي دينار، قال: انفقه على نفسک، قال: عندي آخر قال: انفقه على ولدک، قال عندي آخر، قال: انفقه على أهلک، قال: عندي آخر قال: انفقه على خادمک، قال: عندي آخر، قال: أنت أعلم به"**[1] (ایک شخص نبی ﷺ کے پاس آیا اور عرض کیا یا رسول اللہ میرے پاس ایک دینار ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اسے اپنی ذات پر خرچ کرو، اس نے کہا میرے پاس ایک اور ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا: اسے اپنی اولاد پر خرچ کرو، اس نے کہا میرے پاس ایک اور ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا: اسے اپنی بیوی پر خرچ کرو اس نے کہا: میرے پاس ایک اور ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا: اسے اپنے خادم پر خرچ کرو، اس نے کہا کہ میرے پاس ایک اور ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا: تم اس کے مصرف کو زیادہ جانتے ہو)۔ اور نبی ﷺ نے فرمایا: **"كفى بالمرء إثما أن يحبس عمن يملک قوته"**[2] (انسان کے گناہ کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ ان لوگوں پر خرچ کرنے سے باز رہے جن کے نفقہ کی ذمہ داری اس پر ہو)۔

نفلی صدقہ مالداروں کے لئے حلال ہے، جیسا کہ فقراء کے لئے حلال ہے۔

یہاں پر غنی سے مراد وہ شخص ہے جو اپنی مالداری کی وجہ سے زکاۃ لینے سے روک دیا گیا ہو تو اس کے لئے نفلی صدقہ لینا حلال ہوگا، البتہ اس کے لئے اس سے بچنا اور باز رہنا مستحب ہوگا، لہذا وہ اسے نہ لے گا اور نہ اس کے درپے ہوگا، اور اگر وہ فاقہ ظاہر کرے اور اسے لے لے تو ایسا کرنا اس کے لئے حرام ہوگا[3]۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۱۵، الاختیار ۴/ ۱۷۵، الدسوقی ۲/ ۱۱۲-۱۷۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۱۲، ۳۰۸- ۳۰۹، المغنی ۸/ ۶۰۲- ۶۰۳، کشاف القناع ۶/ ۱۹۸-۲۰۰۔

(۱) حدیث: "أن رجلا أتى النبي ﷺ فقال: عندي دينار......" کی روایت شافعی نے (المسند ۲/ ۶۴) اور حاکم (۱/ ۴۱۵) نے کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے، اور الفاظ امام شافعی کے ہیں۔

(۲) حدیث: "كفى بالمرء إثما أن يحبس عمن يملک قوته" کی تخریج فقرہ/ ۱۷ میں گذر چکی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۷-۱۷، بدائع الصنائع ۲/ ۴۷، ۶/ ۱۳۳-۲۲۱، الحطاب ۲/ ۳۴۷، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۱۶- ۲۲۳، المہذب ۱/ ۱۸۲، مغنی

قربانی میں غنی کا اعتبار:

۲۱ - قربانی خواہ سنت ہو جیسا کہ جمہور فقہاء فرماتے ہیں یا واجب ہو جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں: اس میں قربانی کرنے والے کے لئے غنی کی شرط ہے، اور یہ اس لئے کہ نبی ﷺ کا قول ہے: "**من كان له سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا**"[۱] (جس شخص کے پاس وسعت ہو اور وہ قربانی نہ کرے تو وہ ہماری عیدگاہ کے قریب نہ جائے) وسعت سے مراد مالداری ہے۔

قربانی کے تعلق سے جو مالداری معتبر ہے اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ انسان کی ملکیت میں دوسو درہم یا بیس دینار یا کوئی اور شئ ہو جس کی قیمت اس کے برابر ہو اور یہ مقدار اس کے گھر، حوائج اصلیہ اور دیون کے علاوہ ہو۔

مالکیہ نے غنی کی کسی مقدار کی تحدید نہیں کی ہے بلکہ وہ فرماتے ہیں: اس کے لئے شرط یہ ہے کہ اس سال ضروری امور میں اس (قربانی) کے ثمن کا محتاج نہ ہو، پس اگر سال میں اسے اس کی حاجت پیش آجائے تو اس کے لئے قربانی مسنون نہیں ہوگی۔

شافعیہ فرماتے ہیں: شرط یہ ہے کہ قربانی، قربانی کرنے والے اور جن لوگوں کی وہ کفالت کرتا ہے ان کی حاجت اور اس موسم میں عید کے دن اور ایام تشریق کے کپڑے کی حاجت سے فاضل ہے، اس لئے کہ یہ قربانی کا وقت ہے۔

حنابلہ فرماتے ہیں: جو شخص قربانی پر قادر ہو اس کے لئے اس کا چھوڑنا مکروہ ہے، اور جس شخص کے پاس قربانی کے لئے مال نہ ہو تو وہ قرض لے کر قربانی کرے گا بشرطیکہ قرض کی ادائیگی پر قدرت ہو[۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "أضحية" فقرہ/ ۱۶-۵۹ میں ہے۔

وصیت کے تعلق سے غنی کا اثر:

۲۲ - فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص مالدار ہو اس کے لئے اپنے مال کے ایک حصہ کی وصیت کرنا مستحب ہے، لیکن فقیر کے لئے وصیت کرنا مستحب نہیں ہے[۲] اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "إِنْ تَرَكَ خَيْرًا"[۳] (بشرطیکہ کچھ مال بھی چھوڑ رہا ہو)۔ اور نبی ﷺ نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے فرمایا: "**إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس**"[۴] (بیشک یہ بات کہ تم اپنے وارثوں کو مالدار چھوڑ جاؤ یہ اس سے بہتر ہے کہ تم انہیں محتاج چھوڑ جاؤ کہ لوگوں سے مانگتے پھریں)۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ کم مال والے کے لئے جس کے ورثاء فقیر ہوں وصیت کرنا مستحب نہیں ہے، اور امام احمد سے منقول ہے کہ اگر وہ ہزار سے کم چھوڑے تو اس کے لئے وصیت کرنا مستحب نہ ہوگا، ابن قدامہ فرماتے ہیں: میرے نزدیک قوی یہ ہے کہ اگر چھوڑا ہوا مال ورثہ کے غنی سے زیادہ نہ ہو تو وصیت کرنا مستحب نہ ہوگا، اس لئے کہ نبی ﷺ نے وصیت سے منع کرنے کی علت اپنے اس قول سے بیان فرمائی ہے: "**إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم**

= المحتاج ۳/ ۱۲۰-۱۲۲، کشاف القناع ۲/ ۲۹۵-۲۹۸، الکافی ۱/ ۴۴۲، ۳، المغنی ۲/ ۶۵۹۔

(۱) حدیث: "من كان له سعة ولم يضح......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۰۴۴) الحاکم (۴/ ۲۳۲) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے اس سے موافقت کی ہے۔

---

(۱) البدائع ۵/ ۶۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۹، اسہل المدارک ۲/ ۴۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۸۳، المغنی ۸/ ۶۱۷، کشاف القناع ۳/ ۲۱۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۳۰-۳۳۱، المہذب ۱/ ۴۵۶، المغنی ۶/ ۲-۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۸۰۔

(۴) حدیث: "إن أن تذر ورثتك أغنياء ......" کی تخریج فقرہ/ ۹ میں گذر چکی ہے۔

عالۃ" اور اس لئے بھی کہ محتاج رشتہ دار کو دینا اجنبی کو دینے سے بہتر ہے پس جب میراث ان کی مالداری کے برابر نہ ہو تو اس کا ان کے لئے مال چھوڑ دینا ایسا ہے جیسے اس نے انہیں عطیہ دے دیا، لہذا وارثین کے لئے چھوڑ دینا دوسروں کے لئے وصیت کرنے سے افضل ہوگا، پس ایسی صورت میں وارثین کے اعتبار سے حال الگ الگ ہوگا، اور مال کی کسی مقدار کی قید نہیں ہوگی [(۱)]۔

کفاءت فی النکاح میں غنی کا اعتبار:

۲۳ - کفاءت فی النکاح میں غنی کے اعتبار کئے جانے کے سلسلہ میں فقہاء کے دو نقطہ ہائے نظر ہیں۔

الف- پہلا نقطۂ نظر: نکاح میں شوہر کے حق میں غنی معتبر ہے، لہذا فقیر شخص مالدار عورت کا کفو نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ مال کی وجہ سے تفاخر دوسری چیزوں کی وجہ سے تفاخر کے مقابلہ میں عادتاً زیادہ ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ نکاح کا مہر اور نفقہ کے ساتھ لازمی تعلق ہوتا ہے اور نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: **"الحسب المال"** [(۲)] (حسب مال ہے)۔ اور آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: **"إن أحساب أهل الدنيا الذى يذهبون إليه هذا المال"** [(۳)] (بیشک دنیا والوں کا حسب جس کی طرف وہ مائل ہوتے ہیں یہ مال ہے)۔

آپ علیہ السلام نے حضرت فاطمہ بنت قیس سے اس موقع پر فرمایا جبکہ انہوں نے بتایا کہ حضرت معاویہؓ نے انہیں پیغام نکاح دیا ہے: **"أما معاوية فصعلوک لا مال له"** [(۱)] (جہاں تک معاویہ کی بات ہے تو وہ فقیر ہیں ان کے پاس مال نہیں ہے)۔ اور اس لئے کہ خوشحال عورت پر اس کے شوہر کی تنگ دستی کی صورت میں ضرر ہوگا اور اسی بنا پر اگر اس کی وجہ سے نفقہ میں خلل ہو تو اسے فسخ کا اختیار حاصل ہوگا، تو اس صورت میں بھی یہی حکم ہوگا جبکہ تنگ دستی نکاح کے وقت ہو اور اس لئے بھی کہ لوگوں کے عرف میں اسے نقص شمار کیا جاتا ہے۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، اذرعی اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہی مذہب ہے جس کی صراحت کی گئی ہے اور دلیل اور نقل کے اعتبار سے یہی زیادہ راجح ہے، اسی طرح ایک قول مالکیہ کا بھی یہی ہے اور حنابلہ کے نزدیک بھی ایک روایت یہی ہے جسے ابن قدامہ نے ذکر کیا ہے جبکہ حنابلہ کی اکثر کتابوں میں راجح مذہب کے مطابق اس کے علاوہ دوسرا قول نقل نہیں کیا گیا ہے [(۲)]۔

ب- دوسرا نقطۂ نظر: کفاءت میں غنی کا اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے کہ مال زائل ہوجانے والا سایہ اور صبح وشام آنے جانے والا ہے، اور اہل مروت اور اہل بصیرت اس پر فخر نہیں کرتے ہیں اور یہ مالکیہ کا ایک قول ہے اور اس قول کی بنیاد پر: اگر باپ اپنی بیٹی کا نکاح کسی فقیر مرد سے کردے تو ماں کو اس پر اعتراض کا حق نہ ہوگا، بخلاف ان حضرات کے جو (غنی کے معتبر ہونے کے) قائل ہیں ان کے نزدیک اسے اعتراض کا حق حاصل ہوگا، شافعیہ کے نزدیک غنی کا اعتبار نہ کیا جانا ہی اصح ہے جیسا کہ نووی اور شربینی خطیب نے فرمایا، اور حنابلہ

---

(۱) المغنی ۶/ ۳۔

(۲) حدیث: "الحسب: المال" کی روایت ترمذی (۵/ ۳۹۰) نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "إن أحساب أهل الدنيا......" کی روایت نسائی (۶/ ۶۴) اور حاکم (۲/ ۱۶۳) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس سے موافقت کی ہے۔

(۱) حدیث فاطمہ بنت قیسؓ: "أما معاوية فصعلوک......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۱۴) نے کی ہے۔

(۲) البدائع ۲/ ۳۱۹، منح الجلیل ۲/ ۴۶، القوانین الفقہیہ ۲۰۲، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۷، المہذب ۲/ ۴۰، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۲۷، المغنی ۶/ ۴۸۴۔

کے نزدیک دوسری روایت یہی ہے جیسا کہ ابن قدامہ نے اسے ذکر کیا ہے[1]۔

کفاءت میں جو غنی معتبر ہے وہ بیوی کے مہر مثل اور نفقہ پر قادر ہونا ہے اور اس سے زیادہ ہونے کا اعتبار نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر شوہر بیوی کے مہر مثل اور نفقہ پر قادر ہو تو وہ اس کا کفو ہوگا اگر چہ وہ مال میں اس کے برابر نہ ہو، اور جو شخص مہر اور نفقہ کا مالک نہ ہو وہ مالدار عورت کا کفو نہیں ہوسکتا اور غنی میں مساوات کا اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے کہ غنی ثابت رہنے والی نہیں ہے، اس لئے کہ مال صبح وشام آنے جانے والا ہے، اور یہ وہ قول ہے جو امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد سے ظاہر روایت میں منقول ہے اور یہ اس کے موافق ہے جسے مالکیہ اور حنابلہ میں سے کفاءت میں غنی کے معتبر ہونے کے قائلین نے ذکر کیا ہے اور اصول کی روایت کے علاوہ میں امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک یہ ہے کہ شوہر اور بیوی کا غنی میں مساوی ہونا کفاءت کے تحقق کی شرط ہے، اس لئے کہ عام طور پر غنی میں تفاخر ہوتا ہے[2]۔

(۱) منح الجلیل ۲/ ۴۶، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۷، المغنی ۶/ ۴۸۵۔

(۲) البدائع ۲/ ۳۱۹، القوانین الفقہیہ / ۲۰۲، المہذب ۲/ ۴۰، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۷، المغنی ۶/ ۴۸۴۔

غناء

تعریف:

۱- غنا (غین کے کسرہ اور مد کے ساتھ) لغت کے اعتبار سے تغنی کا اسم ہے، اور اس کے متعدد معانی ہیں، وہ آواز جس سے خوش ہوا جائے، سماع، آواز کو بلند کرنا، سُر نکالنا، موزوں کلام کا ترنم وغیرہ، یہ موسیقی کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور بغیر موسیقی کے بھی، اور غناء غین کے فتحہ کے ساتھ نفع ہے، اور غنی غین کے کسرہ کے ساتھ خوشحالی ہے[1]۔

اصطلاح میں غناء کا اطلاق بعض فقہاء کے نزدیک شعر اور اس سے قریب رجز کے ساتھ مخصوص طریقہ پر آواز بلند کرنے پر ہوتا ہے۔

دوسرے حضرات نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ: خاص ترتیب کے ساتھ جس کی رعایت موسیقی میں کی جاتی ہے شعر وغیرہ کے ساتھ مسلسل آواز کو بلند کرنا ہے، تاکہ اس میں بسیط داخل ہوجائے جس کا نام استبداء یا ساذج ہے، کہ وہ شعر اور رجز کے بغیر محض آواز ہے، لیکن وہ آواز خاص ترتیب پر ہوتی ہے جو ماہرین کی طرف سے مقرر ہے[2]، اسی بنا پر جاحظ نے دوسرے سے نقل کیا ہے کہ نغمہ نطق سے زائد ایک چیز ہے، زبان اس کے نکالنے پر قادر نہیں

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المعجم الوسیط، مختار الصحاح۔

(۲) الإمتاع بأحکام السماع للأدفوی ورقہ ۱۷، اور یہ تونس کے قومی کتب خانہ میں ایک مخطوطہ ہے، فرح الأسماع برخص السماع للتونسی ر ص ۴۹، تحقیق محمد شریف الرحمونی، الدار العربیہ للکتاب بتونس ۱۹۸۵۔

ہوسکی، تو حلق میں آواز گھما کر موزوں آواز اور سُر کے ذریعہ اسے نکالا گیا[۱] (شعر کی) تقطیع کے ذریعہ نہیں[۲] جب یہ آواز ظاہر ہوئی تو نفوس نے اسے بہت پسند کیا اور روح اس کی طرف مائل ہوئی، کیا تم تمام پیشہ والوں کو نہیں دیکھتے ہو کہ جب انہیں اکتاہٹ اور اپنے بدن کی کمزوری کا اندیشہ ہوتا ہے تو وہ موزوں آواز اور سُر کے ذریعہ ترنم اختیار کرتے ہیں اور ان کے نفوس کو اس سے استراحت حاصل ہوتی ہے اور کوئی بھی (خواہ وہ جو بھی ہو) ایسا نہیں ہے کہ وہ خود اپنی آواز سے طرب وخوشی حاصل نہ کرتا ہو اور اسے اپنے سُر کی گنگناہٹ پسند نہ ہو[۳] امام غزالی وغیرہ نے[۴] لفظی اور معنوی دونوں لحاظ سے اسی سے قریب بات کہی ہے[۵] جس سے معلوم ہوتا ہے کہ غناء (گانا) جس طرح شعر، لحن، سُر اور آلات کے ذریعہ واقع ہوتا ہے، اسی طرح وہ سادہ طریقہ پر ان سب سے خالی محض آواز سے بھی واقع ہوتا ہے، لیکن وہ خاص طرز پر ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تغبیر:

۲-تغبیر، حقیقت میں غناء کی ایک قسم ہے جو غابر یعنی آخرت کی یاد دلاتی ہے، اور حاضرہ یعنی دنیا سے بے رغبتی پیدا کرتی ہے، اور مغبرہ وہ لوگ ہیں جو دعاء اور تضرع کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو یاد کرتے ہیں، اور ان لوگوں کو یہ نام اس لئے دیا گیا ہے کہ وہ لوگوں میں اس فانی دنیا

(۱) جب آواز کو حلق میں گھمایا جائے تو کہا جاتا ہے: "رجع في صوته"۔

(۲) تقطیع: کے معنی اجزاء کو الگ الگ کرنا ہے۔

(۳) الحیوان ۴/ ۱۹۱ اور اس کے بعد کے صفحات، تحقیق عبد السلام ہارون۔

(۴) إحیاء علوم الدین ۲/ ۲۷۵، دار المعرفہ۔

(۵) فرح الأسماع برخص السماع رص ۱۴، ۱۷۔

سے بے رغبتی پیدا کرتے ہیں اور باقی رہنے والی یعنی آخرت کی رغبت پیدا کرتے ہیں، یہ لفظ "غبر" سے ماخوذ ہے جو ماضی کی طرح باقی کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ میں بددینوں کو دیکھتا ہوں کہ انہوں نے اس تغبیر کو اس لئے وضع کیا ہے تاکہ وہ اللہ کے ذکر اور قرآن کی تلاوت سے روکیں[۱]۔

اور تعلق یہ ہے کہ تغبیر غناء کی ایک قسم ہے۔

ب-حداء:

۳- حداء حاء کے ضمہ اور اس کے کسرہ کے ساتھ گانے کی ایک قسم جو اونٹ کے لئے گائی جاتی ہے جب وہ اسے سنتا ہے تو تیز رفتار ہوجاتا ہے[۲]۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: حداء وہ گانا ہے جس کے ذریعہ اونٹ ہانکا جاتا ہے اور ابوقلابہ سے منقول ہے وہ حضرت انسؓ سے نقل کرتے ہیں: "**أن النبي ﷺ كان في سفر، وكان غلام يحدو بهن يقال له: أنجشة، فقال النبي ﷺ: رويدک يا أنجشة سوقک بالقوارير قال ابوقلابة يعني النساء**"[۳] (نبی ﷺ ایک سفر میں تھے اور ایک لڑکا تھا جو ان عورتوں کو لے کر حداء پڑھتے ہوئے سواری کو ہانکے جارہا تھا اس کا نام انجشہ تھا تو نبی

(۱) لسان العرب۔

(۲) المصباح المنیر، الصحاح، القاموس المحیط۔

(۳) حدیث انسؓ: "**أن النبي ﷺ كان في سفر......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۹۳-۵۹۴) اور مسلم (۴/ ۱۸۱۱) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۴۴، نیز دیکھئے: الإمتاع بأحکام السماع للأدفوی صفحہ ۱۷-۱۸۔

ﷺ نے فرمایا کہ اے انجشہ ان شیشوں کو آہستہ آہستہ لے چلو، ابوقلابہ کہتے ہیں مراد عورتیں ہیں)۔

حداء غناء کی ایک قسم ہے۔

ج-نصب:

۴-نصب (نون کے فتحہ اور صاد کے سکون کے ساتھ) کا ایک معنی: شعر کو ترنم کے ساتھ پڑھنا ہے اور یہ عرب کے گانوں کی ایک قسم ہے جس میں حداء کی طرح آواز کھینچی جاتی ہے اور ایک قول یہ ہے کہ وہ ترانہ ہے جس کے لحن اور وزن کو قائم کیا گیا ہو[۱]۔ سائب بن یزید سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں کہ رباح (جو مغترف کے لڑکے ہیں) شعر کو اچھے ترنم سے پڑھتے تھے[۲] اور حضرت عثمانؓ کے غلام نائل کی حدیث میں ہے: ہم نے رباح سے کہا کہ کیا اچھا ہوتا کہ تم ہمیں عرب کے اشعار ترنم سے سناتے۔

ابن قدامہ لکھتے ہیں: نصب دیہاتیوں کا ترانہ ہے جس میں شعر کے تمام اقسام کی طرح کوئی حرج نہیں ہے جب تک کہ وہ غناء کی حد کو نہ پہنچ جائے[۳]۔

تعلق یہ ہے کہ نصب غناء کی ایک قسم ہے۔

غناء کا حکم:

۵-غناء کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، کچھ حضرات اس کو مکروہ تنزیہی کہتے ہیں اور کچھ حضرات اس کی حرمت کے قائل ہیں اور کچھ

(۱) النہایۃ فی غریب الحدیث والأثر ۵/ ۶۲، الصحاح۔

(۲) سائب بن یزیدؓ کا اثر: "کان رباح۔ وهو ابن المغترف۔ یحسن النصب"، کی روایت بیہقی نے (سنن ۱۰/ ۲۲۴) میں کی ہے۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۴۴۔

حضرات اسے مباح کہتے ہیں اور کچھ حضرات نے قلیل اور کثیر کے درمیان تفریق کی ہے اور ان میں سے کچھ حضرات نے گانے والے کی جنس کا لحاظ کیا ہے اور مردوں کے گانے اور عورتوں کے گانے کے درمیان فرق کیا ہے، ان میں سے کچھ حضرات نے اس گانے کے درمیان جو بسیط اور سادہ ہو اور اس گانے کے درمیان جس کے ساتھ مختلف قسم کے آلات ہوں، فرق کیا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "استماع" فقرہ/ ۱۵-۲۲ اور "معازف" میں دیکھیں۔

یہاں پر کچھ مسائل غناء سے متعلق ہیں، جن میں چند درج ذیل ہیں:

الف-غناء کا پیشہ اختیار کرنا:

۶-حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے اور مالکیہ کے مذہب سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کہ گانے کو ایسا پیشہ بنانا جس سے روزی حاصل کی جائے حرام ہے۔

امام شافعی کا مذہب "الأم" میں یہ ہے کہ جو عورت یا مرد گائے اور وہ گانے کو ایسا پیشہ بنالے کہ (اس مقصد کے لئے) اسے بلایا جائے اور وہ اس کام کے لئے جائے اور وہ اس کی طرف منسوب ہو اور اس میں مشہور ومعروف ہو تو اس میں سے کسی کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، یہ اس لئے کہ وہ مکروہ لہو ولعب میں سے ہے جو باطل کے مشابہ ہے اور جو ایسا کرتا ہے وہ حماقت اور رذالت کی طرف منسوب ہوگا، اور جو شخص اس کو اپنے لئے پسند کرے گا وہ ہلکا ہوگا اگرچہ اس کی حرمت کھلی ہوئی نہیں ہے[۱]۔

(۱) الأم ۶/ ۲۰۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۴۳، فتح القدیر ۶/ ۳۴-۳۵، البیان والتحصیل ۱۸/ ۵۴۵۔

ب- غناء پراجارہ:

۷- اجارہ کی ایک شرط یہ ہے کہ جس منفعت پر عقد اجارہ کیا جائے وہ شرعاً مباح ہو[1] اس بنا پر حرام گانا اور نوحہ کے لئے آدمی کو مزدوری پر رکھنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ معصیت کے لئے مزدوری پر لینا ہے اور عقد کی وجہ سے معصیت کا حق حاصل نہیں ہوتا ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک گانا اور نوحہ کو لکھنے کے لئے مزدوری پر رکھنا جائز ہے، اس لئے کہ ممنوع تو صرف گانا اور نوحہ ہے (اس قول کی رو سے جو اسے حرام قرار دیتا ہے) ان دونوں کا لکھنا حرام نہیں ہے[2]۔

عرس میں لہو ولعب قائم کرنے کے لئے وصیت کرنا:

۸- جو شخص عرس (شادی) میں لہو ولعب قائم کرنے کے لئے وصیت کرے تو وصیت اس صورت میں نافذ ہوگی جبکہ وہ لہو ولعب ایسا ہو جس کی اجازت ہو، اور ایسے آلات کے ساتھ ہو جن کے استعمال کی اجازت ہو، اور اس صورت میں نافذ نہیں ہوگی جب اس میں ناجائز امور داخل ہوں[3]۔

د- گانے والے کی مروت اور اس کی شہادت:

۹- گانے کو پیشہ بنانا اور اس کو کثرت سے سننا ان امور میں سے ہے جو گانے کی حالت میں اور سننے کی حالت میں آدمی کی مروت میں قادح ہے، اس حیثیت سے کہ اس کی شہادت رد کردی جاتی ہے[1] اور حطاب نے نقل کیا ہے کہ گانا اگر بغیر آلہ کے ہو تو وہ مکروہ ہے، اور ایک مرتبہ میں شہادت میں قادح نہیں ہے، بلکہ اس کا مکرر ہونا ضروری ہے جیسا کہ ابن عبدالحکم نے اس کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ وہ اس صورت میں مروت میں قادح ہوگا اور ''المدونۃ'' میں ہے کہ: گانے والے مرد اور گانے والی عورت اور نوحہ کرنے والے مرد اور نوحہ کرنے والی عورت کی شہادت رد کردی جائے گی، جبکہ وہ اس کے ساتھ مشہور ہوں[2]، مازری سے نقل کیا گیا ہے: اگر گانا کسی آلہ کے ساتھ ہو تو اگر وہ آلہ تانت والا ہو جیسے کہ سارنگی اور ستار تو ممنوع ہوگا، اسی طرح بانسری ہے اور بعض علماء سے ظاہر یہ ہے کہ اسے حرام چیزوں کے ساتھ لاحق کیا جائے گا، محمد بن عبدالحکم نے صراحت کی ہے کہ سارنگی کے سننے کی وجہ سے شہادت رد کردی جائے گی، لیکن اگر یہ کسی شادی میں ہو یا کسی ایسے عمل کے ساتھ ہو جس میں کسی نشہ آور مشروب کا استعمال نہ ہو تو شہادت کی قبولیت سے مانع نہ ہوگا، حنفیہ نے گانے والے کی شہادت کے رد کرنے میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ اجرت لے کر لوگوں کے لئے گائے[3]۔

و- گانے والے پر وقف:

۱۰- حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ گانے کے مصرف میں وقف کرنا صحیح نہیں ہے اور کسی متعین شخص پر جو اس کے ساتھ متصف ہو

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۱، القوانین الفقہیہ رص ۲۷۵، بدائع الصنائع ۴/ ۱۸۹، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۴/ ۲۱۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۱۳۴، مواہب الجلیل ۵/ ۴۲۴، البدائع ۴/ ۱۸۹۔

(۳) البیان والتحصیل ۱۳/ ۱۳۹-۱۴۰۔

---

(۱) الأم ۶/ ۲۰۹، المدونہ ۵/ ۱۵۳، مواہب الجلیل ۶/ ۱۵۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۴۳۔

(۲) المدونہ ۵/ ۱۵۳۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۳۸۱-۳۸۲، مواہب الجلیل ۶/ ۱۵۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۳۔

وقف کرنا صحیح ہے، لیکن جب یہ وصف زائل ہوجائے تو وہ اس کا مستحق ہوگا[۱] اور جب تک وہ ایسا رہے گا واقف کی شرط لغو رہے گی اور تمام مذاہب معصیت کے مصرف میں وقف کو غیر صحیح قرار دیتے ہیں۔

دیکھئے: اصطلاح ''وقف''۔

قرآن کریم کو گا کر پڑھنا:

۱۱ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ حلق میں آواز کو گھما کر اور حد سے زیادہ خوش آوازی کے ساتھ قرآن کریم کی تلاوت کرنا یا اسے سننا ناجائز ہے۔

لیکن قرأت کے اصول کی مخالفت کئے بغیر قرآن کے پڑھنے میں آواز کو بہتر بنانا مستحب ہے اور اس کا سننا اچھا ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''زَيِّنوا القرآن بأصواتكم''[۲] (تم اپنی خوش الحانی سے قرآن کو مزین کرو)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''استماع فقرہ/۷'' میں ہے۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۹۴۔

(۲) حدیث: ''زينوا القرآن بأصواتكم'' کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۵۵) نے حضرت براء بن عازبؓ سے کی ہے اور دار قطنی نے اس کی روایت الافراد میں حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے جیسا کہ ابن حجر کی فتح الباری (۱۳/ ۵۱۹) میں ہے اور ابن حجر نے اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

غَنَم

تعریف:

۱ - غنم لغت میں: اسم جنس ہے جو بھیڑ اور بکری پر بولا جاتا ہے، اور اس کی جمع اغنام کے وزن پر آتی ہے، جو بکریوں کے ریوڑ کے معنی میں ہے اور غنم کا واحد اس کے لفظ سے نہیں ہے[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، حصکفی فرماتے ہیں: غنم، غنیمۃ سے مشتق ہے اس لئے کہ اس کے پاس دفاع کا آلہ نہیں ہوتا ہے، پس وہ ہر طلب کرنے والے کے لئے غنیمت بن جاتا ہے[۲]۔

غنم سے متعلق احکام:

الف- بکری کے باڑھ میں نماز پڑھنا:

۲ - جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ بکری کے باڑھ میں نماز پڑھنا مباح ہے بشرطیکہ نجاست سے محفوظ رہنے کا اطمینان ہو[۳] چنانچہ حضرت جابر بن سمرہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا: ''**أصلي في مرابض الغنم؟ قال: نعم، قال: أصلي في مبارك الأبل؟ قال: لا**''[۴] (کیا میں

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۱۸۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۱۹۶-۱۹۷، رد المحتار ۱/ ۲۵۴، المجموع ۲/ ۱۶۰-۱۶۱، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۷۸-۲۷۹، المغنی ۲/ ۶۷۔

(۴) حدیث: ''جابر بن سمره: أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ أصلي

بکریوں کے باڑھ میں نماز پڑھ سکتا ہوں آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، انہوں نے دریافت کیا: کیا میں اونٹ کے باڑھ میں نماز پڑھ سکتا ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا نہیں)۔

حنفیہ کے نزدیک بکری کے باڑھ میں نماز پڑھنا اس وقت مباح ہے جبکہ ضرورت کی حالت میں اور جائے نماز کے اوپر ہو یا جبکہ بکری والے ان جگہوں کو صاف کرتے ہوں، پس اس صورت میں اس میں نماز جائز قرار دی گئی ہے [1] اور وہ فرماتے ہیں بکری کے باڑھ میں نماز اس صورت میں مکروہ نہیں ہے جبکہ نجاست سے دور ہو [2]۔

شافعیہ فرماتے ہیں: اگر اونٹ کے باڑھ میں یا بکری کے باڑھ میں کوئی شخص نماز پڑھے اور اس کے پیشاب یا مینگنی یا ان کے علاوہ دیگر نجاستوں میں سے کسی چیز سے مس کر جائے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اور اگر کوئی پاک چیز بچھائے اور اس پر نماز پڑھے یا اس کے کسی پاک حصہ پر نماز پڑھے تو اس کی نماز صحیح ہوجائے گی، لیکن اونٹ کے باڑھ میں نماز مکروہ ہے، اور بکری کے باڑھ میں نماز مکروہ نہیں ہے اور کراہت نجاست کے سبب سے نہیں ہے، اس لئے کہ یہ دونوں جانور پیشاب اور مینگنی کی نجاست کے سلسلہ میں برابر ہیں، بلکہ اونٹ کے باڑھ میں نماز کے مکروہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ ان کے بھاگنے کا خطرہ رہتا ہے بخلاف بکری کے کہ وہ سکون سے رہنے والا جانور ہے [3]۔

مالکیہ نے بکری اور گائے کے باڑھ میں نماز پڑھنے کو جائز قرار دیا ہے (اگرچہ بغیر فرش کے ہو) اس لئے کہ ان کا گوبر پاک ہے [4]۔

في مرابض الغنم......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۷۵) نے کی ہے۔

(۱) مراقی الفلاح رص ۱۹۷۔

(۲) رد المحتار ۱/ ۲۵۴۔

(۳) المجموع ۳/ ۱۶۱۔

(۴) الشرح الصغیر ۱/ ۲۶۸۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صلاۃ" فقرہ/ ۱۰۵۔

ب- بکری کی زکاۃ:

۳- بکری کی زکاۃ سنت اور اجماع سے واجب ہے، جہاں تک سنت کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں وہ روایت ہے جسے حضرت انسؓ نے روایت کیا ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے جب انہیں بحرین بھیجا تو ان کے لئے یہ نوشتہ لکھا: یہ وہ فرض صدقہ ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے مسلمانوں پر مقرر فرمایا ہے اور جس کا اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو حکم دیا ہے تو مسلمانوں میں سے جس سے صحیح طور پر اس کا سوال کیا جائے اسے چاہئے کہ اسے دیدے اور جس سے اس سے زیادہ کا سوال کیا جائے تو وہ نہ دے......" **وفی صدقة الغنم فی سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة، فإذا زادت على عشرين ومائة إلى مائتين شاتان،فإذا زادت على مائتين إلى ثلاث مائة ففيها ثلاث، فإذا زادت على ثلاث مائة ففی كل مائة شاة، فإذا كانت سائمة الرجل ناقصة من أربعين شاة واحدة فليس فيها صدقة إلّا أن يشاء ربها"** [1] (اور چرنے والی بکریوں کی زکاۃ اگر ان کی تعداد چالیس سے ایک سو بیس تک ہو تو ایک بکری ہے، پھر اگر ایک سو بیس سے زائد دو سو تک دو بکریاں ہیں، پھر اگر دو سو سے زائد تین سو تک تین بکریاں ہیں پھر اگر تین سو سے زائد ہر سو میں ایک بکری ہے اور اگر آدمی کی چرنے والی بکریاں چالیس سے ایک کم ہو تو اس میں صدقہ نہیں ہوگا مگر یہ کہ اس کا مالک دینا چاہے)۔

(۱) حدیث انسؓ: "أن أبا بكر كتب له هذا الكتاب" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۱۷-۳۱۸) نے کی ہے۔

بکری میں زکاۃ کے وجوب پر علماء کا اجماع ہے[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''زکاۃ'' فقرہ/ ۵۷ اور اس کے بعد کے فقرات۔

ج- بکری کی چوری:

۴- علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص ایسی عمارتوں سے بکری چرائے جن کے دروازے بند ہوں اور جو بلڈنگ سے متصل ہوں اس کا ہاتھ کاٹنا واجب ہے[۲]۔

چراگاہ سے بکری کی چوری میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ چرنے والی بکری کے چرنے کی حالت میں (اگر چوری ہو تو اس میں) ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہوگی، خواہ اس کے ساتھ چرواہا ہو یا نہ ہو[۳]۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ جو شخص چراگاہ سے بکری چرالے اس کا ہاتھ کاٹنا واجب ہے جبکہ چرواہا بلند زمین پر ہو اور ان سب کو دیکھ رہا ہو اور اس کی آواز ان تک پہنچ رہی ہو[۴]۔

لیکن حنابلہ آواز پہنچنے کی شرط نہیں لگاتے ہیں اور دیکھنے پر اکتفاء کرتے ہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: چراگاہ میں بکری کی حفاظت چرواہے کے ذریعہ اور اس کے ان کی طرف دیکھنے کے ذریعہ ہوتی ہے، جبکہ چرواہا اکثر حال میں اسے دیکھ رہا ہو اس لئے کہ عادت یہی ہے کہ اس طرح ان کی حفاظت ہوتی ہے[۱]۔

عمارتوں میں اور عمارت کے علاوہ دیگر مقامات میں بکری اور تمام مویشی جانوروں کی حفاظت کے احوال کے سلسلہ میں تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''سرقۃ'' فقرہ/ ۳۷۔

د- بکری میں عقد سلم:

۵- جو حضرات حیوان میں عقد سلم کے جواز کے قائل ہیں (اور وہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ ہیں) ان کے نزدیک بکری میں عقد سلم کے جواز کے لئے مادہ ہونے یا نر ہونے کا ذکر کرنا اور عمر، رنگ اور نوع کا ذکر کرنا شرط ہے[۲]۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ حیوان اور اس کے علاوہ ان عددی چیزوں میں جن میں فرق ہوتا ہے عقد سلم جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وصف کے ذریعہ ان کی تحدید و تعیین ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ ان کی جنس، نوع، صفت اور مقدار کے بیان کر دینے کے بعد ایسی بہت زیادہ جہالت باقی رہتی ہے جو نزاع اور اختلاف کا سبب ہوسکتی ہے کیونکہ دو حیوانوں کے درمیان بہت زیادہ فرق ہوتا ہے[۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''سلم'' فقرہ/ ۲۰ اور اس کے بعد کے فقرات۔

---

(۱) العنایہ ۳/ ۵۳-۵۵، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۳۸۱-۳۸۲ طبع الحلبی، المجموع ۵/ ۳۳۸، المغنی ۲/ ۵۹۷۔
(۲) فتح القدیر ۴/ ۲۴۶ طبع الأمیریہ، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۶۸ طبع الحلبی، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۲۷، کشاف القناع ۶/ ۱۳۷۔
(۳) فتح القدیر ۴/ ۲۴۶، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۲۶۷-۲۶۸۔
(۴) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۲۸، أسنی المطالب ۴/ ۱۴۴۔

(۱) کشاف القناع ۶/ ۱۳۷۔
(۲) الدسوقی ۳/ ۲۰۸، المنتقی ۴/ ۲۹۳، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۰، المغنی ۴/ ۳۱۲-۳۱۳۔
(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۹، المبسوط للسرخسی ۱۱/ ۱۳۱۔

غُنُم

تعریف:

۱-غنم (غین کے ضمہ کے ساتھ) لغت میں اس کا معنی: کسی چیز میں کامیاب ہونا ہے [۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اجمالی حکم:

۲-ایک فقہی قاعدہ ہے: "الغنم بالغرم" اس کا معنی یہ ہے کہ جو شخص کسی چیز کا نفع پاتا ہے وہ اس کا ضرر بھی برداشت کرتا ہے [۲]، اس قاعدہ کی دلیل نبی علیہ السلام کا یہ قول ہے: "لايغلق الرهن من صاحبه الذي رهنه، له غنمه وعليه غرمه" [۳] (رہن کو اس کے اس مالک سے روکا نہیں جائے گا جس نے اسے رہن رکھا ہے، اس کے لئے اس کا نفع ہے اور اسی پر اس کا خرچ ہے)۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں: اس کے غنم سے مراد اس میں اضافہ اور اس کے غرم سے مراد اس کی ہلاکت اور اس میں نقص ہے [۱]۔

تفصیل اصطلاح "رہن"، فقرہ / ۱۹ میں ہے۔

۳-اس قاعدہ کے تحت کچھ فقہی احکام درج ہیں:

ان میں سے ایک یہ ہے: وقف اگر گھر ہو تو اس کی مرمت کی ذمہ داری اس شخص پر ہوگی جسے اس میں سکونت کا حق ہو، اگر وہ اس سے باز رہے یا وہ فقیر ہو تو حاکم اسے کرایہ پر لگادے گا اور اس کے کرایہ سے اس کی مرمت کرائے گا، اور یہ معاملہ اس لئے کیا جائے گا کہ رہائش کی منفعت جسے حاصل ہے اسی پر اس کی مرمت کی ذمہ داری ہے۔

تفصیل اصطلاح "وقف" میں ہے۔

ان میں سے ایک یہ ہے: اگر مشترک مال کو تعمیر کی ضرورت ہو تو اس کے مالکان اپنے حصہ کے بقدر (مال سے) شرکت کر کے اس کی تعمیر کریں گے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کی منفعت اس کے حصہ کے بقدر ہے [۲]۔

تفصیل اصطلاح "جوار"، فقرہ / ۴ اور "حائط"، فقرہ / ۵ میں ہے۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: ۸۷ مع شرح الأتاسی ۱ / ۲۴۵۔

(۳) حدیث: "لا يغلق الرهن من صاحبه......" کی روایت دارقطنی (۳ / ۳۳) نے حضرت سعید بن المسیبؓ سے مرسلاً کی ہے۔ اور ابن حجر نے التلخیص (۳۶ / ۲) میں کہا کہ ابوداؤد، بزار اور دارقطنی نے اس کے مرسل ہونے کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) شرح السنہ للبغوی ۸ / ۱۸۵۔

(۲) ان فروعی مسائل کی تلاش کے لئے اتاسی کی شرح مجلۃ الأحکام العدلیہ اور اس سے متعلق مجلّہ کے خاص دفعات کو دیکھا جائے ۱ / ۲۴۵-۲۴۶۔

غنیمۃ

تعریف:

۱-غنیمۃ، مغنم، غنیم اور غنم (غین کے ضمہ کے ساتھ) لغت میں اس کا معنی: فئ ہے، کہا جاتا ہے: "غنم الشيء غنما" وہ اس چیز کے ساتھ کامیاب ہوا، اور "غنم الغازي في الحرب" (غازی کو جنگ میں مال غنیمت حاصل ہوا)، یعنی اسے اپنے دشمن کے مال پر کامیابی حاصل ہوئی[۱]۔

اصطلاح میں غنیمت: اس مال کا نام ہے جو اہل حرب سے تسلط اور غلبہ کے طور پر لیا جائے خواہ حقیقتاً لشکر کشی کے ذریعہ ہو یا دلالتاً، یعنی امام کی اجازت سے، اور یہ حنفیہ کے نزدیک ہے[۲]۔

شافعیہ کے نزدیک: یہ نام ہے اس مال کا جو اہل حرب پر گھوڑے اور اونٹ سے حملہ کر کے لیا گیا ہو، یہ ہر اس مالدار اور فقیر کے لئے ہے جو حاضر ہوا ہو[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-فئ:

۲-فئ: کفار کے اموال میں سے وہ مال ہے جو مسلمانوں کو لڑائی کے بغیر اور گھوڑا اور اونٹ دوڑائے بغیر حاصل ہوا ہو[۱]۔

غنیمت اور فئ کے درمیان فرق یہ ہے کہ غنیمت وہ مال ہے جو جنگ کے جاری رہنے کی حالت میں اہل حرب سے بزور شمشیر لیا جائے، اور فئ وہ مال ہے جو اہل حرب سے لڑائی اور گھوڑا دوڑائے بغیر لیا جائے۔

غنیمت اور فئ کے درمیان یہاں پر ایک دوسرا فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ مال فئ کا پانچواں حصہ نہیں نکالا جاتا، جبکہ مال غنیمت کا پانچواں حصہ نکالا جاتا ہے۔

ب-جزیۃ:

۳-جزیہ: اس مال کا نام ہے جو اہل ذمہ سے لیا جاتا ہے، پس وہ عام ہے اور ہر جزیہ اس میں داخل ہے، خواہ اس کا سبب تسلط اور غلبہ ہو اور زمین کو بزور شمشیر فتح کرنا ہو، یا وہ عقد ذمہ ہو جو باہمی رضامندی سے انجام پاتا ہے[۲]۔

غنیمت جزیہ کے مخالف ہے، اس لئے کہ جزیہ بغیر جنگ کے لیا جاتا ہے اور مال غنیمت جنگ کے بغیر نہیں حاصل ہوتا ہے۔

تفصیل "جزیۃ"، فقرہ ۱/۱ اور ۵ میں ہے۔

ج-نفل:

۴-نفل (فاء کے فتحہ کے ساتھ)، لغت میں اس کا معنی غنیمت ہے، اور جمع أنفال ہے۔

---

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب، المعجم الوسیط۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۱۱۸، البحر الرائق شرح کنز الدقائق ۵/۸۲۔

(۳) الأم ۴/۱۳۹۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/۱۱۶، منح الجلیل علی مختصر خلیل ۱/۷۳۷، نہایۃ المحتاج ۶/۱۳۳، المغنی ۶/۴۰۲، کشاف القناع ۳/۱۰۰۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/۲۴۴، جواہر الإکلیل ۲/۲۶۶۔

اصطلاح میں اس کا ایک معنی: وہ مال ہے جسے امام غازیوں کو قتال پر آمادہ کرنے کے لئے ان میں سے بعض کے لئے خاص کردے، اور اس کا نام نفل اس لئے رکھا گیا ہے کہ وہ اس حصہ سے زائد ہوتا ہے جو ان کے لئے غنیمت میں سے مقرر کیا جاتا ہے (۱)۔

غنیمت اور نفل کے درمیان فرق یہ ہے کہ نفل غنیمت حاصل کرنے والوں میں سے بعض کو تنہا ان کے حصوں سے زیادہ کسی ایسے عمل کی وجہ سے ملتا ہے جس کو وہ انجام دیتے ہیں دشمن کو قتل یا زخمی کرکے غالب آنے کے سلسلہ میں، جبکہ غنیمت سب کے لئے ہوتی ہے (۲)۔

د-سلب:

۵-سلب: وہ چیز ہے جسے مسلمان فوجی، جنگ میں اپنے کافر مقتول سے لیتا ہے، یعنی وہ کپڑے اور جنگی آلات جو مقتول کے ساتھ ہیں اور ان کی وہ سواری جس پر سوار ہوکر وہ جنگ کرتا ہے، اور جو زین اور لگام سواری پر ہوتے ہیں (۳)۔

سلب اور غنیمت کے درمیان فرق یہ ہے: سلب جہاد کرنے والے کے حصہ سے زیادہ ہوتا ہے یعنی وہ سامان جو مقتول کے ساتھ ہوتا ہے۔

غنیمت کا شرعی حکم:

۶-غنیمت جائز ہے اللہ تعالیٰ نے اسے اس امت کے لئے حلال

(۱) بدائع الصنائع للکاسانی ۱۱۵/۷، شرح السیر الکبیر للسرخسی ۵۹۳/۲، منح الجلیل علی مختصر خلیل ۷۳۷/۱۔

(۲) کشاف القناع ۸۶/۳۔

(۳) الروضہ ۳۷۴/۶۔

قرار دیا ہے اور اس کا حلال ہونا اس وقت کے ساتھ خاص ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي......" وذكر فيها: "وأحلت لي الغنائم"** (۱) (مجھے پانچ چیزیں ایسی دی گئی ہیں جو مجھ سے پہلے کسی کو نہیں دی گئیں، اور آپ ﷺ نے ان میں یہ ذکر کیا: میرے لئے غنیمت کے اموال حلال کئے گئے ہیں)۔

ابتدائے اسلام میں غنیمت رسول اللہ ﷺ کے لئے خاص تھی، آپ ﷺ اس میں جو چاہتے کرتے تھے، پھر وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول سے منسوخ ہوگیا: **"وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَ لِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ"** (۲) (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بہ طور غنیمت حاصل ہو سو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول کے لئے اور (رسول کے) قرابت داروں کے لئے اور یتیموں کے لئے اور مسکینوں کے لئے اور مسافروں کے لئے ہے)۔ پس اللہ تعالیٰ نے اس کے پانچویں حصہ کو ان پانچ حصوں پر تقسیم کیا ہے اور اس کے چار خمس کو غنیمت حاصل کرنے والوں کے لئے رکھا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول: "غَنِمْتُمْ" میں غنیمت کی نسبت غنیمت حاصل کرنے والوں کی طرف کی ہے، اور خمس کو دوسروں کے لئے مقرر کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سب کا سب ان ہی کے لئے ہے (۳)۔

(۱) حدیث: "أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴۳۶/۱) اور مسلم (۳۷۰/۱-۳۷۱) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ انفال/۴۱۔

(۳) روضۃ الطالبین ۳۶۸/۶، کشاف القناع ۷۷/۳، أحکام القرآن للقرطبی ۳۶۱/۷۔

کیا کیا چیز اموال غنیمت میں شمار کی جائے گی اور کیا کیا نہیں کی جائے گی:

الف-اموال منقولہ:

۷-لڑائی کے ذریعہ غلبہ پاکر جو اموال منقولہ حربی سے لئے جائیں ان کا شمار غنیمت میں ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ ایسا مال ہے جو دارالحرب میں فوجی قوت سے لیا گیا ہے، پس ہر وہ مال جو دارالحرب میں مسلمانوں کے لشکر کے قبضہ میں ان کی قوت کے اعتبار سے پہنچ جائے وہ غنیمت ہے، وہ مال غنیمت نہیں جو اہل ذمہ کے اموال میں سے یعنی جزیہ اور خراج وغیرہ لیا جائے اور نہ وہ مال غنیمت ہے جس سے انہیں جلاوطن کیا جائے اور جسے گھبراہٹ کی بنا پر وہ چھوڑ جائیں، اور وہ مال بھی غنیمت نہیں جو ان سے عشر وغیرہ کے طور پر لیا جائے جبکہ وہ ہمارے ملک میں تجارت کریں (۱)۔

ب-زمین:

اس کی تین قسمیں ہیں:

اول-وہ زمین جسے بزور شمشیر فتح کیا جائے:

۸-وہ زمین جسے بزور شمشیر فتح کیا جائے، اس کے تقسیم کرنے یا نہ کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ امام کو اختیار ہے وہ چاہے تو اسے جہاد کرنے والے مسلمانوں پر تقسیم کردے یا اس کے باشندوں پر خراج مقرر کرے اور اسے ان کے قبضہ میں برقرار رکھے۔

امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ اسے تقسیم نہیں کیا جائے گا اور وہ مسلمانوں پر وقف ہوگی۔

امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ جنگ کرنے والوں کے درمیان اسے تقسیم کردیا جائے گا جیسا کہ منقول چیزیں تقسیم کی جاتی ہیں۔

امام احمد سے جو قول مروی ہے وہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک میں سے ہر ایک کی رائے کے موافق ہے۔

تفصیل اصطلاح ''أرض'' فقرہ/ ۲۵-۲۶ میں ہے۔

دوم: وہ زمین جس سے اس کے باشندے خوف کی بنا پر جلاوطن ہوجائیں:

۹-ایسی زمین محض اس پر غلبہ کی وجہ سے وقف ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ غنیمت نہیں ہے، لہذا اس کا حکم فئی جیسا ہوگا۔

سوم: جس زمین پر اس کے باشندوں سے صلح کی جائے:

۱۰-اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: امام یا اس کا نائب ان سے اس شرط پر صلح کرے کہ زمین ہماری ہوگی اور اسے ہم ان کے ساتھ خراج پر برقرار رکھیں گے تو یہ زمین محض ہمارے اس کے مالک ہونے کی وجہ سے وقف ہوجائے گی جیسے کہ اس سے پہلے والی زمین وقف تھی۔

دوم: ان سے اس شرط پر مصالحت کرے کہ زمین ان کی ہوگی اور اس پر خراج مقرر کیا جائے گا جسے وہ اس کی طرف سے ادا کریں گے، یہ خراج جزیہ کے حکم میں ہے، جب وہ لوگ مسلمان ہوجائیں گے تو وہ

---

(۱) شرح السیر الکبیر ۴/ ۱۱۷۴، کشاف القناع ۳/ ۷۷-۸۱۔

خراج ان سے ساقط ہوجائے گا[۱]۔

ج-اتفاق کی بنیاد پر لیا گیا مال:

۱۱-قیدیوں کا جو فدیہ لیا جائے گا وہ غنیمت میں شمار ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے بدر کے قیدیوں کا فدیہ مجاہدین کے درمیان تقسیم فرمادیا اور اس لئے بھی کہ وہ ایسا مال ہے جو لشکر کی قوت سے حاصل ہوا ہے، جو ہتھیار کے مشابہ ہے۔

کفار دارالحرب میں جو مال بعض مجاہدین کو ہدیہ کریں تو وہ لشکر کے لئے غنیمت ہے، اس لئے کہ لشکر سے ڈر کر اس نے ایسا کیا ہے لہذا وہ غنیمت ہوگی، جیسا کہ اگر اسے بغیر ہدیہ کے لیا ہو، پس اگر ہدیہ ہمارے دارالاسلام میں ہو تو یہ جس کے لئے ہدیہ کیا گیا اس کی ملکیت ہوگی[۲]۔

دیکھئے: اصطلاح ''اُسریٰ''، فقرہ/ ۲۳، ۲۴۔

د-سلب:

۱۲-سلب غنیمت میں شمار ہوگا، غنیمت کا پانچواں حصہ لینے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن قاتل کے لئے ہوئے سلب کے بارے میں اختلاف ہے۔

اکثر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ اس کا پانچواں حصہ نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا قول ہے: ''من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه''[۳] (جو شخص کسی دشمن کو قتل کرے اور اس پر اس کے پاس ثبوت ہو تو اس کا سلب اسی کا ہوگا)، اس حدیث کا تقاضا ہے کہ وہ پورا اسی کا ہوگا اور اگر اس کا پانچواں حصہ لیا جائے تو پورا قاتل کا نہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ حضرت عمرؓ کا قول ہے: ''كنا لانخمس السلب''[۱] (ہم لوگ سلب کا پانچواں حصہ نہیں لیتے تھے)۔

تفصیل اصطلاح ''سلب''، فقرہ/ ۱۲ میں ہے۔

ھ-نفل:

۱۳-نفل کی تعریف گذر چکی ہے، اگر نفل غنیمت میں سے ہو تو اس کے کس حصہ سے لیا جائے گا اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، کہا گیا ہے کہ وہ اصل غنیمت میں سے ہوگا یا اس کے پانچ خمس میں سے ہوگا یا اس کے ایک خمس میں ہوگا یا اس کے خمس کے خمس میں سے ہوگا۔

تفصیل اصطلاح ''تنفیل''، فقرہ/ ۵ میں ہے۔

و-باغیوں کے اموال:

۱۴-فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ باغیوں کے اموال کو نہ غنیمت بنایا جائے گا نہ تقسیم کیا جائے گا اور نہ اس کا تلف کرنا جائز ہوگا، بلکہ ان کے توبہ کر لینے کے بعد انہیں لوٹا دیا جائے گا۔

تفصیل اصطلاح ''بغاۃ''، فقرہ/ ۱۶ میں ہے۔

ز-مسلمانوں کے وہ اموال جو حربیوں سے واپس لیں:

۱۵-اگر حربی لوگ مسلمانوں کے مال پر غالب آجائیں اور اسے اپنے ملک میں جمع کرلیں پھر مسلمان اسے ان سے واپس لے لیں تو کیا ان اموال کو غنیمت شمار کیا جائے گا یا نہیں؟ اور اگر ان میں سے

---

(۱) کشاف القناع ۳/ ۹۴-۹۵، الأحکام السلطانیہ للماوردی ۱۳۸۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۹۳۔

(۳) حدیث: ''من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۳۵) اور مسلم (۳/ ۱۳۷۱) نے حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۹۹، المغنی ۶/ ۴۰۵۔

کوئی چیز بعینہ مل جائے جس کا مالک معلوم ہو تو کیا وہ اسے تقسیم سے قبل یا اس کے بعد بغیر کسی بدل کے بعینہ لے لے گا؟ یا اس کی قیمت دے گا؟

جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ یہ اموال غنیمت سمجھے جائیں گے۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر اس میں سے کوئی چیز بعینہ پائی جائے جس کا مالک معلوم ہو تو وہ بغیر کسی بدل کے اسے بعینہ لے لے گا، جبکہ یہ غنیمت کی تقسیم سے قبل ہو، لیکن اگر تقسیم کے بعد ہو تو اس کا مالک اسے اس شخص سے قیمت کے ذریعہ لے گا جس کے حصہ میں وہ واقع ہوئی ہے یا اس کے اس ثمن کے ذریعہ لے گا جس میں وہ فروخت کی گئی ہے، یہ حنفیہ کا مذہب ہے اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے۔

لیکن مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ مال جس کا مسلمان یا ذمی مالک معلوم ومشہور ہو اسے بالکل تقسیم نہیں کیا جائے گا، اور اگر وہ تقسیم کر دیا جائے تو تقسیم نافذ نہیں ہوگی اور اس کے مالک کو اسے بغیر کسی ثمن کے لینے کا حق ہوگا۔

امام مالک سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر غنیمت تقسیم کر دی جائے تو مسلمان کا اس کے اس مال میں کسی حال میں کوئی حق نہیں ہے جو غنیمت میں پایا جائے۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس مال کا تقسیم سے قبل اس کے مسلمان مالک کو لوٹانا واجب ہے، اور اگر اس کا علم نہ ہو سکے یہاں تک کہ وہ تقسیم ہو جائے تو جس شخص کے حصہ میں وہ واقع ہوا سے خمس کے خمس سے عوض دیا جائے گا اور وہ مال اس کے مالک کو لوٹا دیا جائے گا، اس لئے کہ تقسیم کو توڑنا دشوار ہے (۱)۔

(۱) تبیین الحقائق ۳/۲۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۹۴-۱۹۵، بلغۃ السالک ۱/۳۶۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۲/۲۴۳، المغنی ۸/۴۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

غنیمت کی حفاظت:

۱۶- غنیمت کی حفاظت لشکر کے امیر پر واجب ہے، پس اگر اسے ایسے آدمی کی ضرورت ہو جو مزدوری پر اس کی حفاظت کرے تو اسے اس کا اختیار ہوگا، اگر وہ اس مقصد کے لئے مجاہدین میں سے اس شخص کو استعمال کرے جس کے لئے حصہ ہے تو اس کے لئے اس پر اجرت لینا مباح ہوگا اور اس کے حصہ میں سے کچھ کم نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ غنیمت کے خرچ میں سے ہے، پس وہ ایسا ہے جیسے کہ چوپایوں کا چارہ اور قیدی کا کھانا کھلانا، امام کے لئے اس کا خرچ کرنا جائز ہوگا اور مزدور کے لئے اس پر مزدوری لینا مباح ہوگا (۱)۔

غنیمت کے تقسیم کرنے کی جگہ:

۱۷- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ دار الحرب میں غنیمت تقسیم کی جائے گی تاکہ غنیمت حاصل کرنے والوں کو جلد مسرت حاصل ہو اور وہ جلد سے جلد اپنے وطن جا سکیں اور دشمن کو شکست اور مغلوبیت حاصل ہو۔

مالکیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ انہیں دشمن کی کثرت سے اطمینان حاصل ہو اور غنیمت حاصل کرنے والے لشکر ہوں، لیکن اگر وہ لشکر کا دستہ ہوں تو جب تک لشکر کے پاس لوٹ کر نہ آجائیں اس وقت تک اسے باہم تقسیم نہیں کریں گے۔

شافعیہ کے نزدیک اسلامی شہر پہنچنے تک تقسیم کو بلا عذر مؤخر کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ وسلم ﷺ کسی ایسے غزوہ سے جس میں مال غنیمت حاصل ہوا ہو اس وقت تک واپس نہیں لوٹے جب تک کہ اس کا خمس نکال کر لوٹنے سے قبل اسے تقسیم نہ کر دیا ہو، چنانچہ آپ

(۱) کشاف القناع ۳/۹۰، مغنی المحتاج ۳/۱۰۱۔

صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی غنیمت کو خیبر میں، اوطاس کی غنیمت کو اوطاس میں، اور بنی المصطلق کی غنیمت کو ان کے علاقہ میں تقسیم فرمادیا[1]۔

ان کے نزدیک تقسیم کا تعلق امام کی نظر اور اس کے اجتہاد سے ہے، پس اگر وہ یہ محسوس کرے کہ مسلمان دشمن کے حملہ آور ہونے سے مامون ہیں تو تقسیم کو اس جگہ سے مؤخر نہیں کرے گا جس میں اس نے غنیمت حاصل کی ہے، اور اگر حربی شہر ہو یا ان پر وہ دشمن کے حملہ آور ہونے کا خطرہ محسوس کرتا ہو یا اس کی منزل مسلمانوں کے لئے سازگار نہ ہو تو وہ ایسی جگہ منتقل ہوجائے گا جو ان کے لئے اس سے زیادہ سازگار اور ان کے دشمن سے زیادہ پر امن جگہ ہو، پھر اسے تقسیم کرے گا اگرچہ مشرکین کا شہر ہو[2]۔

غنیمت کی تقسیم کے سلسلہ میں حنفیہ کی ایک منفرد رائے ہے، انہوں نے اس تقسیم کی دو قسمیں کی ہیں:

ڈھونے کے لئے تقسیم: اور یہ اس حالت میں ہوتی ہے جبکہ چوپائے کم ہوں اور امام بار برداری کا جانور نہ پائے تو وہ غازیوں پر غنیمت کو تقسیم کردے گا اور ہر شخص حصہ کے بقدر دارالاسلام تک ڈھو کر لے جائے گا، پھر وہ انہیں ان سے واپس لے لے گا اور انہیں تقسیم کرے گا۔

ملکیت کے لئے تقسیم: اور یہ دارالحرب میں جائز نہیں ہے۔

یہ اختلاف ایک اصل پر مبنی ہے، اور وہ یہ ہے کہ آیا دارالحرب میں غازیوں کے لئے غنیمت میں ملکیت ثابت ہوتی ہے یا نہیں؟۔

حنفیہ کے نزدیک دارالحرب میں ملکیت سرے سے ثابت ہوتی ہی نہیں ہے، نہ من کل الوجوہ اور نہ من وجہ، لیکن اس میں ملکیت کا سبب منعقد ہوجاتا ہے اس طور پر کہ دارالاسلام میں جمع کرنے کے وقت وہ سبب علت بن جاتا ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اس کی تفسیر حق ملک یا حق تملک ہے۔

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دارالحرب میں غنیمت کے فروخت کرنے سے منع فرمایا[1] اور تقسیم معنوی لحاظ سے بیع ہے، لہذا وہ اس کے تحت داخل ہوگی[2]۔

حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے نزدیک دارالحرب میں غنیمت پر غالب آجانے سے ملکیت ثابت ہوجاتی ہے، اس لئے کہ وہ مال مباح ہے، لہذا تمام مباح اموال کی طرح اس پر تسلط کی وجہ سے ملکیت ثابت ہوجائے گی، اور محض غلبہ اور تسلط اور کفار کے قبضہ کو اس سے ختم کردینا کافی ہوگا۔

غلبہ کے پائے جانے کی دلیل یہ ہے کہ غلبہ محل پر قبضہ کے ثابت کرنے کا نام ہے اور یہ حقیقتاً موجود ہے[3]۔

تقسیم سے قبل اور اس کے بعد غنیمت میں سے لینا اور اس سے فائدہ اٹھانا:

۱۸ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ان مجاہدین میں سے کسی شخص کے لئے جنہیں غنیمت میں سے حصہ دیا جاتا ہے اگر وہ محتاج ہو اگرچہ اس کی حاجت اس ضرورت کی حد تک نہ پہنچی ہو جس کی بنا پر مردار مباح ہوجاتا ہے تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ غنیمت میں

(۱) فتح الباری ۶/۱۸۱ طبع السلفیہ، منح الجلیل علی مختصر خلیل ۱/۷۵۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۹۴، الخرشی علی مختصر خلیل ۳/۱۳۶، المغنی ۸/۴۲۱، کشاف القناع ۳/۸۲، الأم ۴/۶۶۔

(۲) شرح السیر الکبیر ۳/۱۰۱۰، فتح الباری ۱۲/۱۵۴، الأم ۴/۶۶۔

(۱) حدیث: "النهي عن بيع الغنيمة في دارالحرب" زیلعی نے (نصب الرایہ ۳/۴۰۸) میں کہا ہے کہ یہ بہت غریب ہے، اور ابن حجر نے (الدرایہ ۲/۱۲۰) میں فرمایا کہ مجھے یہ حدیث نہیں ملی۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۱۲۲، البحر الرائق ۵/۸۳-۸۴، شرح السیر الکبیر ۳/۱۰۱۰۔

(۳) الأم ۴/۶۶، کشاف القناع ۳/۸۲۔

سے لے، اور حنابلہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ یہ غنیمت جمع کرنے سے قبل ہو، لیکن اگر غنیمت جمع کرلی جائے تو ضرورت کے بغیر کسی شخص کے لئے کھانا یا چارہ سے کچھ لینا جائز نہیں ہوگا[1]۔

اگر ایسا شخص ہو جسے حصہ نہ دیا جاتا ہو تو مالکیہ کے نزدیک اس کے لینے کے جواز وعدم جواز کے سلسلہ میں دو قول ہیں[2]۔

اس مجاہد کے لئے جسے حصہ ملتا ہے، جوتا، رسی، سوئی، کھانا اور اپنے چوپائے کا چارہ لینا جائز ہے، اور اگر جانور یعنی اونٹ، گائے اور بکری لے لے تو وہ اس کو ذبح کرے گا اور اس کا گوشت کھائے گا، اور اس کے چمڑے کی اگر اسے ضرورت نہ ہو تو اسے مال غنیمت میں لوٹا دے گا۔

ہر وہ چیز جو کھائی جانے والی ہو مثلاً گھی، تیل اور سرکہ اسے کھانے کے لئے اور اپنے لئے اور اپنے چوپائے کے انتفاع کے لئے اس کا لینا جائز ہے، اس لئے کہ ان چیزوں سے انتفاع کی حاجت دارالاسلام میں جمع کرنے سے قبل موجود ہے۔

غنیمت کے لینے والے کی پوری لی ہوئی چیز میں سے اس کی حاجت سے جو زائد ہو اسے لوٹا دے گا، بشرطیکہ وہ زیادہ ہو، یعنی اس کی قیمت ایک درہم سے زیادہ ہو، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ باقی ماندہ شئ اگر قلیل مقدار میں ہو اور وہ ہے جو ایک درہم کے مساوی ہو تو اس کا غنیمت میں لوٹانا واجب نہیں ہوگا، اور جس کا لوٹانا واجب ہو اگر اس کا لوٹانا دشوار ہو جائے تو پانچواں حصہ نکالے بغیر اس پورے کو صدقہ کردے گا[3] اور اس کے بالمقابل اگر تقسیم کنندہ کچھ لوگوں کو غنیمت میں سے ان کا بعض حصہ اندازہ سے دے دے پھر تقسیم کے بعد معلوم ہو کہ ان کا حصہ اس سے زیادہ ہے جو انہوں نے لیا ہے تو باقی ماندہ حصہ ان کو لوٹائے گا، اور اگر وہ چلے گئے ہوں تو وہ بمنزلہ لقطہ کے ہوگا[1]۔

اگر کوئی فوجی غنیمت کے کھانے میں سے کچھ لے کر لشکر میں شامل کسی تاجر کو ہدیہ کردے جس کا ارادہ لڑنے کا نہ ہو تو تاجر کے لئے اس کا کھانا پسندیدہ نہ ہوگا، اس لئے کہ فوجی کے لئے اس میں سے کھانا مباح ہے اور یہ ہدیہ کرنے تک متعدی نہیں ہوگا[2]۔

کھائی جانے والی، پی جانی والی اور جانور کا چارہ اور لکڑی کے علاوہ کسی اور چیز سے انتفاع مناسب نہیں، اس لئے کہ غنیمت حاصل کرنے والوں کا حق اس سے متعلق ہے، اور اس سے انتفاع میں ان کے حق کو باطل کرنا ہے، مگر جبکہ ہتھیار یا چوپائے یا کپڑے میں سے کسی چیز کے استعمال کرنے کی حاجت ہو تو اس کے استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں ہوگا، پھر وہ اسے غنیمت میں لوٹا دے گا، اس لئے کہ یہ بھی ضرورت کی جگہ ہے، لیکن جو چیز ضرورت کی وجہ سے ثابت ہو وہ محل ضرورت سے تجاوز نہیں کرتی، یہاں تک کہ اگر کوئی اپنے ہتھیار، چوپایوں اور کپڑوں کو بچانے اور محفوظ رکھنے کی غرض سے ان میں سے کسی چیز کو استعمال کرنے کا ارادہ کرے تو اس کے لئے یہ مناسب نہ ہوگا، اس لئے کہ ضرورت نہیں پائی جارہی ہے۔

غنیمت سے صرف غنیمت حاصل کرنے والے ہی نفع اٹھائیں گے، لہذا تاجروں کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ قیمت دئے بغیر غنیمت میں سے کوئی چیز کھائیں[3]۔

غنیمت سے انتفاع کے جائز ہونے میں یہ قید ہے کہ امام نے

(۱) المغنی ۸/ ۴۴۵، بدائع الصنائع ۷/ ۱۲۳ - ۱۲۴۔

(۲) منح الجلیل ۱/ ۷۲۰۔

(۳) منح الجلیل ۱/ ۷۲۰، الشرح الکبیر للدردیر بہامش حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۹۔

(۱) شرح السیر الکبیر ۴/ ۱۱۴۲ - ۱۱۴۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۱ - ۲۳۲۔

(۲) شرح السیر الکبیر ۴/ ۱۱۸۲۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۱۲۴، البحر الرائق ۵/ ۸۶۔

انہیں کھانے پینے کی چیزوں سے انتفاع سے منع نہ کیا ہو لیکن اگر وہ انہیں اس سے منع کردے تو پھر ان کے لئے اس سے انتفاع مباح نہ ہوگا، چنانچہ حضرت رافعؓ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں: "كنا مع النبي ﷺ بذی الحليفة، فأصاب الناس جوع، و أصبنا إبلا وغنما وكان النبي ﷺ فی أخريات الناس فعجلوا فنصبوا القدور، فأمر بالقدور فأكفئت، ثم قسم"[1] (ہم لوگ ذوالحلیفہ میں نبی ﷺ کے ہمراہ تھے کہ لوگوں کو بھوک لگی اور ہمیں اونٹ اور بکری غنیمت میں ہاتھ آئی اور نبی ﷺ تمام لوگوں سے پیچھے تھے تو لوگوں نے عجلت سے کام لیا اور (جانور ذبح کرکے پکانے کے لئے) ہانڈیوں کو چولہوں پر چڑھایا تو آپ نے ہانڈیوں کو انڈیل دینے کا حکم دیا تو انہیں انڈیل دیا گیا پھر آپ نے (غنیمت) تقسیم فرمائی) اور رسول اللہ ﷺ کا ہانڈیوں کے الٹ دینے کا حکم دینا اس کی دلیل ہے کہ انہوں نے اجازت کے بغیر جو ذبح کیا تھا وہ مکروہ ہے[2]۔

لیکن اگر امام انہیں منع کردے پھر وہ اس کے لئے مجبور ہو جائیں تو ان کے لئے کھانا جائز ہوگا، اس لئے کہ ایسی صورت میں امام گنہ گار ہوگا، لہذا اس کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا۔

جب غنیمت تقسیم کردی جائے یا فروخت کردی جائے تو جس شخص کے حصہ میں جو کھانا یا چارہ آئے اس کی اجازت کے بغیر اس میں سے کسی کے لئے کچھ لینا جائز نہ ہوگا اور اگر وہ ایسا کرے گا تو وہ اس کا ضامن ہوگا جیسا کہ اس کے تمام املاک کا حکم ہے۔

(۱) حدیث رافعؓ: "كنا مع النبي ﷺ بذي الحليفه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۱۸۸) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۱۲/ ۱۶۲۔

دارالحرب میں غنیمت کی بیع:

۱۹- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ غنیمت حاصل کرنے والوں کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ وہ کھانا، چارہ وغیرہ ان چیزوں میں سے جن سے انتفاع مباح ہے کچھ سونا یا چاندی یا سامانوں کے بدلہ فروخت کریں، اس لئے کہ انتفاع کی آزادی اور حقوق کے اعتبار کو ساقط کرنا اور اسے عدم کے ساتھ لاحق کرنا ضرورت کی بنیاد پر ہے اور بیع میں کوئی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ بیع کا محل مملوک مال ہے اور یہ مال مملوک نہیں ہے، اس لئے کہ دارالاسلام میں محفوظ کرلینا ثبوت ملک کے لئے شرط ہے اور یہ شرط نہیں پائی گئی۔

پس اگر کوئی شخص کوئی چیز فروخت کرے تو وہ ثمن کو غنیمت میں داخل کرے گا، اس لئے کہ ثمن اس مال کا بدل ہے جس سے غنیمت پانے والوں کا حق متعلق ہے، لہذا اسے غنیمت میں شامل کیا جائے گا[1]۔

مالکیہ کا اس مسئلہ میں دو قول ہیں:

پہلا قول سحنون کا ہے، اور وہ یہ ہے: امام کے لئے مناسب ہے کہ وہ غنیمت کو دارالحرب میں فروخت کردے تاکہ وہ اس کے ثمن کو پانچ حصوں میں تقسیم کرے، چار حصہ فوج کے لئے اور پانچواں حصہ بیت المال کے لئے۔

دوسرا قول محمد بن المواز کا ہے اور وہ یہ ہے کہ امام کو اختیار ہے کہ ان کو دارالحرب میں فروخت کردے یا بعینہ سامانوں کو تقسیم کردے، اور یہ سب اس صورت میں ہے جبکہ دارالحرب میں فروخت کرنا ممکن ہو، یعنی کوئی خریدار مل جائے جو صحیح قیمت پر اسے خریدے، خسارے کے ساتھ نہیں، انہوں نے دارالحرب کے شہر میں اس کے فروخت کرنے کے سلسلہ میں بحث کی ہے کہ یہ اس کے سستا ہونے کی وجہ سے اس کو ضائع کرنا ہے، اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ وہ غنیمت

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۲۴۔

حاصل کرنے والوں کی طرف لوٹتا ہے اس لئے کہ وہی لوگ خریدنے والے ہیں۔

لیکن اگر دار الحرب میں فروخت کرنا ممکن نہ ہو تو امام پر یہ متعین ہے کہ وہ بعینہ ان سامانوں کو تقسیم کردے۔

شافعیہ کے نزدیک جائز ہے کہ غنیمت حاصل کرنے والوں میں سے کوئی شخص غنیمت کی تقسیم سے قبل اپنا حصہ فروخت کرلے۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ امام کو کسی مصلحت کی وجہ سے تقسیم سے قبل غنیمت میں سے فروخت کرنے کا حق ہے، اس لئے کہ اس پر اس کی ولایت ثابت ہے، خواہ یہ فروحت کرنا غنیمت حاصل کرنے والوں سے ہو یا دوسروں سے، لیکن امام یا لشکر کے امیر کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ مسلمانوں کی غنیمت میں سے کوئی چیز خریدے، اس لئے کہ وہ جانب داری کرے گا، اور اس لئے بھی کہ حضرت عمرؓ نے اس مال کو لوٹا دیا جسے ان کے صاحبزادہ نے غزوۂ جلولاء میں خریدا تھا، لیکن اگر غنیمت والے حضرات کسی چیز کی صحیح قیمت لگائیں اور وہ کہیں کہ بکری کا چمڑا اتنے میں اور مینڈھے اور دنبے اتنے میں تو اس قیمت پر اس کو لینا جائز ہوگا[1]۔

مال غنیمت میں سے چوری اور خیانت کرنا:

۲۰-غنیمت کے جمع کرنے کے بعد اس سے لینا چوری ہے اور اس کے جمع کرنے سے قبل اس سے لینا خیانت ہے[2] چنانچہ حضرت عبداللہؓ بن عمرو سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں: "**كان على ثقل النبى ﷺ رجل يقال له (كركرة) فمات، فقال رسول**

(۱) حاشیہ الدسوقی ۲/ ۱۹۴، منح الجلیل ۱/ ۷۴۵، القلیوبی عمیرہ ۲/ ۲۱۳، کشاف القناع ۳/ ۹۱۔

(۲) منح الجلیل ۱/ ۷۲۰، فتح الباری ۶/ ۱۸۷۔

الله ﷺ: "هو فى النار" فذهبوا ينظرون إليه فوجدوا عباءة قد غلها"[1] (نبی ﷺ کی کفالت میں ایک شخص تھا جسے (کرکرہ) کہا جاتا تھا، اس کا انتقال ہوگیا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ وہ جہنم میں ہے، لوگ اسے دیکھنے کے لئے گئے تو دیکھا کہ اس نے ایک عباء کو خیانت کے طور پر لے لیا ہے)۔

مال غنیمت میں خیانت کرنا گناہ کبیرہ شمار کیا گیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "**وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ**"[2] (اور جو کوئی خیانت کرے گا وہ قیامت کے دن اپنی خیانت کی ہوئی چیز کو حاضر کرے گا)۔

اگر امیر ظالم ہو اور وہ غنیمت کی شرعی تقسیم نہ کرے تو جو شخص اس میں سے جتنی مقدار کا مستحق ہے اس کے لئے اس کا لے لینا خیانت میں داخل نہیں ہے، بلکہ اگر وہ اپنے نفس پر مامون ہو تو ایسا کرنا جائز ہے[3]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "غلول" میں ہے۔

جنگ کی ترغیب کے لئے غنیمت میں سے نفل دینا:

۲۱-اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دشمن کو مارنے سے قبل جنگ پر آمادہ کرنے کے لئے نفل دینا جائز ہے، اس لئے کہ امام کو (جنگ پر) آمادہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "**يٰاَيُّهَا النَّبِىُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِيْنَ عَلَى الْقِتَالِ**"[4] (اے نبی!

(۱) حدیث عبداللہ بن عمروؓ: "كان على ثقل النبي ﷺ رجل يقال له: كركرة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۱۸۷) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۶۱۔

(۳) منح الجلیل ۱/ ۷۱۹، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۲/ ۱۷۹۔

(۴) سورۂ انفال/ ۶۵۔

مومنین کو قتال پر آمادہ کیجئے)، اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "حَرِّضِ الْمُؤْمِنِيْنَ"[1] (اور آپ مسلمانوں کو بھی آمادہ کرتے رہئے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "تنفیل"، فقرہ ۳ر میں ہے۔

کسی مصلحت کی بنا پر جنگ میں شریک نہ ہونے والے کا غنیمت میں حق:

۲۲- امیر جس شخص کو کسی مصلحت سے بھیجے مثلاً قاصد، جاسوس اور رہبر وغیرہ تو امیر ان کو (غنیمت میں سے) دے گا اگر چہ وہ (جنگ میں) حاضر نہ رہیں، اور اس شخص کو بھی جسے امیر دشمن کے شہر میں چھوڑ دے تو ان میں سے ہر ایک کو حصہ دیا جائے گا، اس لئے کہ یہ سب لوگ لشکر کی مصلحت میں مصروف ہیں، اور یہ لوگ ان لوگوں کے مقابلہ میں حصہ پانے کے زیادہ مستحق ہیں جو حاضر ہوں اور جنگ نہ کی ہو[2] اور اگر کوئی فوجی سپہ سالار اپنی فوج کو دو مختلف محاذ پر بھیج دے پس ایک فریق کو مال غنیمت ہاتھ آئے اور دوسرے کو نہ آئے یا کسی فوج کے دستہ کو بھیجے یا کوئی دستہ نکلے اور اسے دشمن کے ملک میں مال غنیمت ہاتھ آئے اور فوج کو مال غنیمت ہاتھ نہ آئے یا فوج کو تو مال غنیمت ہاتھ آئے اور فوجی دستہ کو مال غنیمت ہاتھ نہ آئے، تو فریقین میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ (غنیمت میں) شریک ہوگا، اس لئے کہ وہ ایک ہی فوج ہے[3]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "سریۃ"، فقرہ ۶ر میں دیکھیں۔

غنیمت کے مستحق ہونے کے شرائط:

۲۳- جس شخص میں درج ذیل شرطیں جمع ہوں وہ غنیمت کا مستحق ہوگا:

اول: مستحق صحت مند ہو یعنی لڑنے والوں میں سے ہو، اگر چہ اس مریض کو بھی حصہ دیا جاتا ہے جو لڑائی شروع ہونے کے وقت صحت مند ہونے کی حالت میں حاضر ہو پھر وہ بیمار ہو جائے اور برابر جنگ کرتا رہے، اور اس کا مرض لڑنے سے نہ روکا ہو، اور اگر وہ جنگ میں حاضر نہ ہو تو اسے حصہ نہیں دیا جائے گا، الا یہ کہ وہ صاحب رائے ہو جیسے کہ اپاہج یا لنگڑا یا مفلوج یا نابینا جو صاحب رائے ہو۔

اسی طرح وہ شخص جسے اس پر دین کی وجہ سے شریعت جہاد سے روک دے یا اس کے والدین اسے روک دیں اور وہ حاضر ہو جائے تو اس کو حصہ دیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے آجانے سے جہاد متعین ہو گیا یعنی اس کے آجانے سے جہاد اس پر فرض عین ہو گیا، لہذا وہ اجازت پر موقوف نہیں رہے گا۔

دوم: وہ لڑائی کے ارادہ سے دار الحرب میں داخل ہو، خواہ وہ جہاد کرے یا نہ کرے، اس لئے کہ جہاد اور جنگ کا مقصد دشمن کو خوف زدہ کرنا ہے، اور یہ مقصد جس طرح براہ راست لڑنے سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح لڑنے والے دشمنوں کو دفع کرنے کے لئے جنگ کے میدان میں ثابت قدم رہنے سے بھی حاصل ہوتا ہے، اس خطرہ سے کہ ان پر دشمن کا دوبارہ وار نہ ہو۔

اسی طرح اگر کسی دوسری نیت سے حاضر ہوا اور جنگ کرے، اس لئے کہ حضرت ابو بکرؓ وعمرؓ کا قول ہے کہ غنیمت تو اس کے لئے ہے جو لڑائی میں شریک ہو، اور صحابہ میں سے کوئی بھی ان دونوں حضرات کا مخالف نہیں ہے، اس لئے کہ جنگ میں شرکت کرنے میں مسلمانوں کی جماعت کو بڑھانا ہے، پس معلوم ہوا کہ اگر کفار کا کوئی قیدی بھاگ

---

(۱) سورۂ نساء ر ۸۴۔

(۲) کشاف القناع ۳ر ۸۳، منح الجلیل ار ۷۴۲۔

(۳) الأم ۴ر ۷۰، نہایۃ المحتاج ۶ر ۱۴۵-۱۴۶۔

جائے اور وہ اپنے آپ کو چھڑانے کی نیت سے حاضر ہو لڑائی کی نیت سے نہیں تو وہ غنیمت کا مستحق نہ ہوگا، ہاں اس صورت میں مستحق ہوگا جبکہ وہ جنگ کرے۔

جو شخص جنگ کے ختم ہونے اور مال کے جمع کئے جانے کے بعد حاضر ہو اس کے لئے کچھ نہیں ہوگا، لیکن جو شخص جنگ کے ختم ہونے کے بعد اور مال کے جمع کئے جانے سے قبل حاضر ہو جائے تو اسے (حنفیہ کے نزدیک اور ایک قول کی رو سے شافعیہ کے نزدیک) حصہ دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ غلبہ مکمل ہونے سے قبل شامل ہوگیا، اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ اسے نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ جنگ کے کسی مرحلہ میں حاضر نہیں ہوا۔

اگر کوئی شخص جنگ کے ختم ہونے کے بعد اور مال کے جمع کئے جانے سے قبل مرجائے، تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اصح قول کی رو سے اسے حصہ دیا جائے گا، اس لئے کہ مالک بنانے کا سبب موجود ہے، اور وہ جنگ کا ختم ہونا ہے، شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اسے نہیں دیا جائے گا، اس بنا پر کہ جنگ کے ختم ہونے کے بعد اور مال کے جمع کئے جانے کے ساتھ

غنیمت پر ملکیت حاصل ہوتی ہے، اور یہی حنفیہ کا قول ہے۔

اگر لڑائی کے دوران کسی چیز کے جمع کئے جانے سے قبل کوئی مرجائے تو حنفیہ کے نزدیک اس کے لئے کچھ نہیں ہوگا، اور شافعیہ کا یہی راجح مذہب ہے۔

چوپایوں کے چرانے اور سامانوں کی حفاظت کے لئے رکھا گیا مزدور اور تاجر اور صاحب حرفت اگر جنگ کریں تو انہیں حصہ دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ لوگ جنگ میں شریک ہوئے اور جہاد کیا، یہ شافعیہ کا اظہر قول ہے، اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ انہیں حصہ نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ انہوں نے جہاد کا قصد نہیں کیا ہے۔

سوم: وہ مرد ہو لہذا عورت کو حصہ نہیں دیا جائے گا، اگر چہ وہ جنگ کرے۔

چہارم: وہ مسلمان ہو، لہذا کافر کو حصہ نہیں دیا جائے گا اگر چہ وہ جنگ کرے۔

پنجم: وہ آزاد ہو، لہذا غلام کو حصہ نہیں دیا جائے گا، اگر چہ وہ جنگ کرے۔

ششم: وہ عاقل اور بالغ ہو، لہذا مجنون اور بچے کو حصہ نہیں دیا جائے گا(۱)۔

البتہ مذکورہ بالا لوگوں کو امام کی رائے کے مطابق کچھ دیا جائے گا۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''رضخ''، فقرہ ۵، ۶ میں ہے۔

غنیمت کی تقسیم:

۲۴- تقسیم میں امام سلب سے آغاز کرے گا اور انہیں ان کے چھیننے والوں کو دیدے گا، اس لئے کہ قتل کرنے والا اس کا خمس نکالے بغیر پورے کا مستحق ہوگا، پس اگر غنیمت میں کسی مسلمان یا ذمی کا کوئی مال ہو تو وہ اسے دے دے گا، اس لئے کہ اس کا مالک متعین ہے۔

پھر غنیمت کے اخراجات یعنی منتقل کرنے والے اور قلی، اور جمع کر کے رکھنے والے، حفاظت کرنے والے اور حساب کرنے والے کے خرچ سے شروع کرے گا، اس لئے کہ وہ غنیمت کی مصلحت ہے، اور اس شخص کو اجرت دینے سے شروع کیا جائے گا جس نے کسی مصلحت کی طرف اس کی رہنمائی کی ہو جیسے کہ راستہ یا قلعہ کی رہنمائی۔

۲۵- پھر اسے پانچ مساوی حصوں میں تقسیم کرے گا:

(۱) البدائع ۷/ ۱۲۶، منح الجلیل ۱/ ۷۴۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۹۲، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۴۶، الإقناع فی حل ألفاظ أبی شجاع ۲/ ۲۵۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۶۸-۴۶۹، کشاف القناع ۳/ ۸۲۔

پہلے خمس کو پانچ حصوں میں تقسیم کرے گا: ایک حصہ اللہ تعالیٰ کے لئے، ایک حصہ نبی علیہ السلام کے لئے، ایک حصہ رشتہ داروں کے لئے، ایک حصہ یتیموں کے لئے اور ایک حصہ مسافروں کے لئے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''خمس''، فقرہ / ۷ - ۱۲ میں ہے۔

باقی چار خمس کو تقسیم کیا جائے گا جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جہاد کرنے والا اگر پا پیادہ ہو تو اس کے لئے ایک حصہ ہوگا، اور اگر گھوڑ سوار ہو تو اس کے لئے تین حصہ ہوں گے: ایک حصہ اس کے لئے اور دو حصہ اس کے گھوڑے کے لئے [1] اور یہ اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: ''أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم: **جعل للفرس سهمين ولصاحبه سهما**'' [2] (نبی علیہ السلام نے گھوڑے کے لئے دو حصہ اور اس کے مالک کے لئے ایک حصہ مقرر کئے)۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک گھوڑ سوار کو دو حصہ دئے جائیں گے ایک حصہ اس کے لئے اور ایک حصہ اس کے گھوڑے کے لئے، اس لئے کہ گھوڑے کا حصہ مسلمان مرد کے حصہ سے افضل قرار نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ گھوڑا آدمی کے بغیر نہیں لڑتا ہے اور آدمی گھوڑے کے بغیر لڑتا ہے، اور اسی طرح آدمی کا خرچ گھوڑے کے خرچ سے زیادہ ہوتا ہے [3]۔

اس باب میں احادیث کی روایات متعارض ہیں، ان میں سے بعض میں یہ مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے گھوڑ سوار کے لئے دو حصہ مقرر کئے، اور بعض میں ہے کہ آپ علیہ السلام نے اس کے لئے تین حصہ مقرر کئے [1]۔

اگر گھوڑ سوار صحت مند گھوڑے کے ساتھ جنگ میں شریک ہو پھر یہ گھوڑا ایسی بیماری میں مبتلا ہو کہ جس سے شفایاب ہونے کی امید ہو تو اس صورت میں اس کے لئے حصہ مقرر کیا جائے گا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایسی حالت میں جنگ میں شریک ہوا ہے کہ اس کے شفایاب ہونے کی امید ہے اور اس سے نفع اٹھانے کا انتظار کیا جائے گا، یہ امام مالک کا قول ہے، اور اشہب اور ابن نافع کے قول میں یہ ہے کہ اس کے لئے حصہ مقرر نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس پر جنگ کرنا ممکن نہیں ہے، پس وہ بوڑھے کے مشابہ ہوگا [2]۔

مالکیہ فرماتے ہیں: وقف کئے گئے گھوڑے کے لئے حصہ دیا جائے گا، اور اس کے دونوں حصہ اس پر جنگ کرنے والے کے لئے ہوں گے، وقف کے لئے نہیں اور نہ گھوڑے کے مصالح میں صرف کیا جائے گا، مثلاً چارہ وغیرہ، اور غصب کردہ گھوڑے کے لئے بھی حصہ دیا جائے گا، اور اس کے دونوں حصہ اس پر جنگ کرنے والے کے لئے ہوں گے اگر اسے مال غنیمت میں سے غصب کرے اور اس کے ذریعہ دوسری غنیمت میں جنگ کرے اور غاصب پر لشکر کے لئے اس گھوڑے کی اجرت واجب ہوگی، یا اسے لشکر کے علاوہ کسی اور سے غصب کرے، اس طور پر کہ اسے کسی مسلمان سے غصب کرے اور اس گھوڑے کے دونوں حصہ غاصب کے لئے ہوں گے اور اس کے

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۲۶، الشرح الکبیر للدردیر بہامش حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۹۳، الأم ۴/ ۷۰، المغنی ۶/ ۴۱۹۔

(۲) حدیث: ''أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم **جعل للفرس سهمين......**'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۶۷) اور مسلم (۳/ ۱۳۸۳) نے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۱۲۶، البحر الرائق ۵/ ۸۸، شرح السیر الکبیر ۳/ ۸۸۵۔

(۱) حدیث: ''أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم **قسم للفارس سهمين**'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۷۵) نے حضرت مجمع بن جاریہؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے (فتح الباری ۶/ ۶۸) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے، اور حدیث ''أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم **قسم للفارس ثلاثة أسهم**'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۷۴) نے ابوعمرہؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد میں جہالت ہے۔

(۲) منح الجلیل ۱/ ۷۴۵، الخرشی ۳/ ۱۳۴۔

مالک کے لئے اجرت مثل ہوگی [۱]۔

لاغر گھوڑے کے لئے حصہ مقرر نہیں کیا جائے گا، اور نہ اس گھوڑے کے لئے جس میں کوئی نفع نہ ہو جیسے کہ بوڑھا اور زیادہ عمر والا، اور نہ اونٹ وغیرہ کے لئے جیسے کہ ہاتھی، خچر اور گدھا، اس لئے کہ یہ سب جانور گھوڑے کی طرح جنگ کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں، لیکن شافعیہ کے نزدیک ان کے لئے کچھ دیا جائے گا، اور نفع کے لحاظ سے ان کے درمیان فرق ملحوظ رکھا جائے گا، پس ہاتھی کا حصہ خچر کے حصہ سے زیادہ ہوگا اور خچر کا حصہ گدھے کے حصہ سے زیادہ ہوگا۔

بدر کے دن رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ستر اونٹ تھے، اور یہ معلوم نہیں ہے کہ ان حضرات نے گھوڑے کے علاوہ کسی اور سواری کے لئے کوئی حصہ دیا ہو، اس لئے کہ گھوڑے کے علاوہ کوئی دوسرے جانور جنگ کے اندر تاثیر میں گھوڑے کے ساتھ شامل نہیں ہوتے ہیں اور نہ وہ پلٹنے اور بھاگنے کی صلاحیت رکھتے ہیں [۲]۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ایک گھوڑے سے زیادہ کو حصہ نہیں دیا جائے گا، امام ابوحنیفہ، امام محمد اور امام زفر کا بھی یہی قول ہے، اس لئے کہ گھوڑے کے لئے حصہ دینے کا ثبوت اصل میں خلاف قیاس ہے مگر یہ کہ ایک گھوڑے کے سلسلہ میں شریعت میں یہ حکم وارد ہے، پس اس سے زیادہ کو اصل قیاس کی طرف لوٹایا جائے گا۔

حنابلہ کے نزدیک دو گھوڑوں کے لئے حصہ دیا جائے گا، یہی قول امام ابویوسف کا ہے، اس لئے کہ جنگ کرنے والے کو دو گھوڑوں کی حاجت پیش آتی ہے، ان میں سے ایک پر وہ سوار ہوتا ہے اور دوسرے کو دور رکھتا ہے: یہاں تک کہ جب سواری پلٹنے اور بھاگنے سے عاجز آجاتی ہے تو وہ محفوظ جانور پر سوار ہو جاتا ہے، اور اس لئے کہ اوزاعی سے مروی ہے: "**أن النبي ﷺ كان يسهم للخيل، وكان لايسهم للرجل فوق فرسين وإن كان معه عشرة أفراس**" [۱] (نبی ﷺ گھوڑوں کے لئے حصہ مقرر فرماتے تھے اور ایک آدمی کو دو گھوڑوں سے زیادہ حصہ نہیں دیتے تھے، اگرچہ اس کے ساتھ دس گھوڑے ہوں)۔

اگر دو آدمی کسی ایسے گھوڑے پر سوار ہو کر جنگ کریں جو ان دونوں کے درمیان مشترک ہو تو اس گھوڑے کا حصہ ان دونوں کو مشترک طور پر دیا جائے گا [۲]۔

گھوڑ سوار اور اس کا گھوڑے کو استعمال کرنا:

۲۶ - حنفیہ فرماتے ہیں: اگر مسلمان شہر کے دروازہ تک نکلیں اور پیدل دشمن سے جنگ کریں اور انہوں نے اپنے گھروں میں اپنے گھوڑوں پر زین کسا ہو تو ان کے لئے صرف پیدل جنگ کرنے کا حصہ دیا جائے گا، اس لئے کہ انہوں نے نہ حقیقتاً گھوڑوں پر سوار ہو کر جنگ کی ہے نہ حکماً، اس لئے کہ گھوڑے کو زین کسنے کا جنگ کے عمل سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

اگر وہ اپنے گھروں سے گھوڑے پر سوار ہو کر نکلیں پھر میدان جنگ میں اتر جائیں پیدل لڑائی کریں تو وہ گھوڑ سوار کے حصہ کے مستحق ہوں گے، اس لئے کہ وہ جنگ میں گھوڑے پر سوار ہو کر حاضر ہوئے اور جگہ کی تنگی یا جہاد میں اپنی طرف سے زیادہ کوشش کرنے کی

(۱) الشرح الکبیر ۲/ ۱۹۳۔

(۲) الإقناع في حل الفاظ أبي شجاع ۲/ ۲۱۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۴۷ اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۸۳ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳/ ۸۷-۸۹۔

(۱) حدیث اوزاعی: "أن النبي ﷺ كان يسهم للخيل......" کی روایت ابن حجر (التلخیص ۲/ ۱۰۳) نے کی ہے، اور فرمایا کہ اسے سعید بن منصورؒ نے روایت کیا ہے اور وہ معضل ہے۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۲۶، الدسوقی ۲/ ۱۹۳، الإقناع ۲/ ۲۱۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۴۷، کشاف القناع ۳/ ۸۷-۸۹۔

غرض سے پا پیادہ ہوگئے، لہذا اس کی وجہ سے انہیں گھوڑ سوار کے حصہ سے محروم نہیں کیا جائے گا[1] ۔

مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ گھوڑ سوار کے گھوڑ سوار ہونے میں اس کا اعتبار کیا گیا ہے کہ جنگ میں حاضری کے وقت اس کے ساتھ گھوڑا ہو اگر چہ وہ پیدل ہوکر جنگ کرے، اسی بنا پر گھوڑے کو حصہ دیا جائے گا، اگر چہ جنگ کشتی کے ذریعہ ہو، اس لئے کہ جہاد میں گھوڑے کو لے جانے کا مقصد دشمن کو خوف زدہ کرنا ہے[2] اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "تُرْهِبُوْنَ بِهٖ عَدُوَّ اللّٰهِ وَعَدُوَّكُمْ"[3] (جن کے ذریعہ سے تم اپنا رعب رکھتے ہو اللہ کے دشمنوں اور اپنے دشمنوں پر)۔

شافعیہ فرماتے ہیں: اسی طرح گھوڑ سوار کو گھوڑ سوار کا حصہ دیا جائے گا جبکہ وہ جنگ کے ختم ہونے سے قبل جنگ کے کسی مرحلے میں گھوڑے پر سوار ہوکر حاضر ہو، لیکن اگر دشمن کے شہروں میں داخل ہونے کے وقت گھوڑے پر سوار ہو یا جنگ کے ختم ہونے کے بعد اور غنیمت کے جمع کئے جانے سے قبل گھوڑ سوار ہو تو اسے گھوڑ سوار کا حصہ نہیں دیا جائے گا، بعض حضرات فرماتے ہیں: اگر دشمن کے شہر میں گھوڑے پر سوار ہوکر داخل ہو پھر اس کا گھوڑا مرجائے تو اسے گھوڑ سوار کا حصہ دیا جائے گا[4] ۔

حنابلہ فرماتے ہیں: جو شخص دار الحرب پیدل داخل ہوا پھر وہ گھوڑے کا مالک ہوجائے یا عاریت پر یا اجارہ پر گھوڑا لے اور اس کے ساتھ لڑائی میں حاضر ہو تو اسے گھوڑ سوار کا حصہ دیا جائے گا اگر چہ وہ لڑائی کے بعد پیدل ہوجائے، اس لئے کہ گھوڑے کے حصہ کے مستحق ہونے میں اس کا اعتبار کیا گیا ہے کہ وہ لڑائی میں اس کے ساتھ حاضر ہو نہ کہ جنگ میں داخل ہونے کی حالت میں اور نہ لڑائی کے بعد۔

اگر دار الحرب میں گھوڑے پر سوار ہوکر داخل ہو پھر وہ لڑائی میں پیدل حاضر ہو یہاں تک کہ جنگ سے فراغت اس کے گھوڑے کی موت یا اس کے سرکش ہونے وغیرہ کے ساتھ ہو تو اس کے لئے پیدل کا حصہ ہوگا اگر چہ وہ لڑائی کے بعد گھوڑے پر سوار ہوجائے، اس لئے کہ لڑائی میں حاضر ہونے کی حالت کا اعتبار ہوگا[1] ۔

مال غنیمت میں سے عطیہ دینا:

۲۷- عطیہ حصہ سے کم ہوگا، امام اپنی صواب دید سے اس کی مقدار طے کرے گا[2]۔ لیکن کسی پیدل شخص کا عطیہ پیدل آدمی کے حصہ کے برابر نہیں ہوگا اور نہ گھوڑ سوار کا عطیہ گھوڑ سوار کے حصہ کے برابر ہوگا، اس لئے کہ حصہ عطیہ دینے کے مقابلہ میں زیادہ مکمل ہوتا ہے، لہذا وہ اس کے برابر نہیں ہوگا، جیسا کہ تعزیر حد کے برابر نہیں ہوگی[3] ۔

عطیہ کے مستحقین:

۲۸- اصل یہ ہے کہ جس شخص پر لڑائی لازم ہوا اور وہ اس میں شریک ہو تو اسے حصہ دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس کا اہل ہے، اور جس شخص پر ضرورت کی حالت کے علاوہ میں لڑائی لازم نہ ہو تو اسے حصہ نہیں دیا جائے گا، البتہ اس کو جنگ پر آمادہ کرنے کے لئے امام کی صواب دید

(۱) شرح السیر الکبیر ۳/ ۹۱۹۔
(۲) منح الجلیل ۱/ ۷۴۵، الخرشی علی مختصر خلیل ۳/ ۱۳۴۔
(۳) سورۂ انفال/ ۶۰۔
(۴) الأم ۴/ ۱۴۵ طبع دار المعرفہ للطباعہ والنشر، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۴۷۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۸۹۔
(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۳۵، الشرح الصغیر ۲/ ۲۹۹، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۴۸۔
(۳) کشاف القناع ۳/ ۸۷۔

کے مطابق عطیہ دیا جائے گا، اور اس کے مرتبہ کے انحطاط کا اظہار بھی ہو[۱]۔

عطیہ کے مستحقین درج ذیل ہیں:

الف-بچہ:

۲۹- حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور ایک قول کی رو سے مالکیہ کا مذہب اور ثوری، لیث، اور ابوثور کا مذہب یہ ہے کہ بچہ کو کچھ عطیہ دیا جائے گا اسے حصہ نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت سعید بن المسیب کی روایت ہے: "**كان الصبيان يحذون من الغنيمة إذا حضروا الغزو**"[۲] (بچے اگر لڑائی میں شریک ہوتے تھے تو انہیں غنیمت میں سے کچھ دیا جاتا تھا) اور مجنون اور معتوہ (کم عقل) بچہ کی طرح ہے۔

مالکیہ کے ایک قول کی رو سے اگر بچہ لڑائی کرنے کی طاقت رکھتا ہو اور امام اسے اجازت دیدے اور عملاً وہ لڑائی کرے تو اسے حصہ دیا جائے گا ورنہ نہیں، "المدونہ" کا ظاہر (جسے ابن عبدالسلام نے قول مشہور کہا ہے) یہ ہے کہ اسے مطلقاً حصہ نہیں دیا جائے[۳]۔

اوزاعی فرماتے ہیں: بچے کو حصہ دیا جائے گا: "**لأن رسول الله ﷺ أسهم للصبيان بخيبر**"[۴] (رسول اللہ ﷺ نے خیبر میں بچوں کو حصہ دیا ہے) اور مسلم خلفاء وائمہ نے ہر اس بچہ کو حصہ دیا ہے جو دارالحرب کی سرزمین میں پیدا ہوا ہو، جوزجانی نے ابن عطاء کی اسناد سے روایت کیا ہے وہ فرماتے ہیں: مجھ سے میری دادی نے بیان کیا، وہ کہتی ہیں کہ میں حبیب بن مسلمہ کے ساتھ تھی اور اولاد کی ماؤں کو ان اولاد کا حصہ دیا جاتا تھا جو ان کے پیٹ میں ہوتے تھے[۱]۔

ب-عورت:

۳۰- حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ کا مذہب اور مشہور کے مقابلہ میں مالکیہ کا دوسرا قول اور سعید بن المسیب، ثوری، لیث اور اسحاق کا مذہب یہ ہے کہ عورت کو کچھ عطیہ دیا جائے گا، اسے حصہ نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ یہ روایت ہے کہ نجدہ بن عامر حروری نے حضرت ابن عباسؓ سے سوال کیا: "**هل كان رسول الله ﷺ يغزو بالنساء؟ وهل كان يضرب لهن بسهم؟ فأجابه: قد كان يغزو بهن، فيداوين الجرحى ويحذين من الغنيمة وأما بسهم فلم يضرب لهن، وفي رواية: وقد كان يرضخ لهن**"[۲] (کیا رسول اللہ ﷺ عورتوں کو ساتھ لے کر غزوہ کرتے تھے؟ اور کیا ان کے لئے کوئی حصہ مقرر کرتے تھے، تو حضرت ابن عباسؓ نے انہیں جواب دیا کہ کبھی کبھی آپ انہیں لڑائی میں اپنے ساتھ لے جاتے، وہ زخمیوں کا علاج کرتی تھیں اور انہیں غنیمت میں سے کچھ دیا جاتا تھا لیکن ان کے لئے حصہ مقرر نہیں کیا جاتا تھا، اور ایک روایت میں ہے کہ آپ انہیں کچھ عطیہ دیتے تھے)۔

اور اس لئے بھی کہ عورت جنگ کرنے کی اہل نہیں ہے، لہٰذا بچے کی طرح اس کو حصہ نہیں دیا جائے گا[۳]۔

---

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۴/۱۳۰-۱۳۱، الہدایہ مع البنایہ ۵/۷۳۱-۷۳۳۔

(۲) ابن عابدین ۳/۲۳۵، البنایہ ۵/۷۳۱، نہایۃ المحتاج ۶/۱۴۸، المغنی ۸/۴۱۲، القوانین الفقہیہ رص ۱۴۸ طبع دار الکتاب العربی۔

(۳) الشرح الصغیر ۲/۲۹۸ طبع دار المعارف بمصر۔

(۴) امام اوزاعی کے قول: "أسهم رسول الله ﷺ للصبيان بخيبر" کی روایت ترمذی (۴/۱۲۶) نے کی ہے۔

(۱) المغنی ۸/۴۱۲-۴۱۳، البنایہ ۵/۷۳۲۔

(۲) حدیث: "أن نجدة بن عامر الحروري سأل ابن عباس: هل كان......" کی روایت مسلم (۳/۱۴۴۴) اور ابوداؤد (۳/۱۷۰) نے کی ہے اور دوسری روایت ابوداؤد کی ہے۔

(۳) البنایہ ۵/۷۳۱، ابن عابدین ۳/۲۳۵، روضۃ الطالبین ۶/۳۷۰، نہایۃ

خنثی مشکل کا مرد ہونا جب تک ظاہر نہ ہو اسے عورت کی طرح کچھ عطیہ دیا جائے گا(۱)۔

مشہور قول کی رو سے مالکیہ فرماتے ہیں: جس طرح عورت کو حصہ نہیں دیا جائے گا اسی طرح اس کو تھوڑا عطیہ بھی نہیں دیا جائے گا اگرچہ وہ جنگ کرے(۲)۔

اوزاعی فرماتے ہیں: عورت کو حصہ دیا جائے گا، اس لئے کہ حشرج بن زیاد نے اپنی دادی سے روایت کیا ہے کہ وہ فتح خیبر میں شریک ہوئیں، وہ فرماتی ہیں: "**فأسهم لنا رسول الله ﷺ، كما أسهم للرجال**"(۳) (رسول اللہ ﷺ نے حصہ دیا جیسا کہ مردوں کو حصہ دیا)۔

ابوموسی نے غزوۂ تستر میں ان عورتوں کو جو ان کے ساتھ تھیں حصہ دیا اور ابوبکر بن ابی مریم فرماتے ہیں کہ یرموک کے دن عورتوں کو حصہ دیا گیا(۴)۔

ج- غلام:

۳۱- حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور ایک قول کی رو سے مالکیہ کا مذہب اور سعید بن المسیب، ثوری، لیث اور اسحاق کا مذہب یہ ہے کہ غلام کو حصہ نہیں دیا جائے گا، لیکن اگر وہ جنگ کریں تو امام کی صواب دید کے مطابق انہیں کچھ عطیہ دیا جائے گا، اور یہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے(۱)، ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے جو آبی اللحم کے مولی عمیر سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: **شهدت خيبر مع سادتي، فكلموا في رسول الله ﷺ وكلموه أني مملوك، فأمر لي بشيء من خرثي المتاع**"(۲) (میں اپنے آقاؤں کے ساتھ خیبر کی لڑائی میں شریک ہوا تو ان حضرات نے میرے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے بات چیت کی اور انہوں نے آپ سے یہ بھی کہا کہ میں غلام ہوں تو آپ ﷺ نے گھٹیا سامان میں سے کچھ دینے کا حکم دیا)۔

حنفیہ وشافعیہ غلام کو کچھ عطیہ دینے کے لئے آقا کی اجازت کی شرط نہیں لگاتے ہیں، لہذا اگر وہ جنگ میں شریک ہو تو اسے کچھ عطیہ دیا جائے گا اگرچہ اس کے آقا نے اجازت نہ دی ہو(۳)۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر غلام اپنے آقا کی اجازت کے بغیر لڑائی کرے تو نہ اسے کوئی عطیہ دیا جائے گا اور نہ اس کے گھوڑے کو، اس لئے کہ وہ نافرمان ہے(۴)۔

مشہور قول کی رو سے مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ غلاموں کو جس طرح حصہ نہیں دیا جاتا ہے اسی طرح انہیں کوئی عطیہ نہیں دیا جائے گا(۵)۔

المحتاج ۶/ ۱۴۸، المغنی ۸/ ۴۱۰-۴۱۱، القوانین الفقہیہ رص ۱۴۸۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۴۸، کشاف القناع ۳/ ۸۷۔

(۲) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۲۹۸، ۲۹۹۔

(۳) حدیث حشرج بن زیاد بن عن جدتہ: "أنها حضرت غزوة خيبر......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۷۰-۱۷۱) نے کی ہے اور خطابی نے معالم السنن (۲/ ۳۰۷) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۴) البنایہ ۵/ ۷۳۲، المغنی ۸/ ۴۱۱۔

---

(۱) البنایہ ۵/ ۷۳۱، بدائع الصنائع ۷/ ۱۲۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۴۸، المغنی ۸/ ۴۱۰، شرح الزرکشی ۶/ ۴۹۵، القوانین الفقہیہ رص ۱۴۸۔

(۲) حدیث عمیر مولی آبی اللحم: "شهدت خيبر مع سادتي......" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۲۷) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۳۵، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۴۸۔

(۴) کشاف القناع ۳/ ۸۷۔

(۵) القوانین الفقہیہ رص ۱۴۸-۱۴۹ طبع دار الکتاب العربی، حاشیۃ الصاوی مع الشرح الصغیر ۲/ ۲۹۸-۲۹۹، الزرقانی ۳/ ۱۳۰۔

د- ذمی:

۳۲- حنفیہ، شافعیہ اور ایک قول کی رو سے امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ ذمی اگر براہ راست لڑائی میں حصہ لے تو اسے کچھ عطیہ دیا جائے گا، حصہ نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ حصہ غازیوں کے لئے ہے اور کافر غازی نہیں ہے، اس لئے کہ غزوہ عبادت ہے اور کافر اس کا اہل نہیں ہے، اور کچھ عطیہ دیا جانا انہیں اعانت پر آمادہ کرنے کے لئے ہے، جبکہ مسلمانوں کو اس کی حاجت ہو (۱)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ذمی اگر امام کی اجازت کے بغیر حاضر ہو تو صحیح قول کی رو سے وہ کسی چیز کا مستحق نہ ہوگا، بلکہ اس وقت امام اس کی تعزیر کرے گا، اور ذمی ہی کے ساتھ معاہد، اور وہ شخص جسے امن دیا گیا اور حربی کو بھی لاحق کیا جائے گا اگر ان سے مدد طلب کرنا جائز ہو اور امام نے انہیں اجازت دی ہو (۲)۔

امام محمد بن الحسن شیبانی فرماتے ہیں: اگر لشکر میں مستامن (امن لے کر دارالاسلام میں رہنے والا) لوگ ہوں اور وہ لوگ امام کی اجازت سے داخل ہوئے ہوں تو اگر وہ جنگ کریں تو وہ کچھ عطیہ اور نفل کے مستحق ہونے میں اہل ذمہ کے درجہ میں ہوں گے، اور اگر وہ امام کی اجازت کے بغیر داخل ہوئے ہوں تو ان کے لئے سلب وغیرہ میں سے جسے وہ حاصل کریں کچھ نہیں ملے گا، بلکہ وہ سب کا سب مسلمانوں کے لئے ہوگا، خصاف فرماتے ہیں: اس لئے کہ یہ استحقاق شرعی منافع میں سے ہے اور ان لوگوں کے لئے ہے جو ہمارے دارالاسلام کے باشندے ہوں، لہذا ان لوگوں کے حق میں ثابت نہیں کیا جائے گا جو ہمارے دارالاسلام کے باشندے نہیں ہیں، الا یہ کہ امام ان سے مدد حاصل کرے تو امام کے ان سے مدد حاصل کرنے کی وجہ سے انہیں حکماً ان لوگوں کے ساتھ لاحق کیا جائے گا جو ہمارے دارالاسلام کے باشندے ہیں (۱)۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ ذمی کو جس طرح حصہ نہیں دیا جاتا ہے اسے کچھ عطیہ بھی نہیں دیا جائے گا (۲)۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کافر اگر امام کے ساتھ اس کی اجازت سے جنگ کرے تو اسے حصہ دیا جائے گا، اور اوزاعی، زہری، ثوری اور اسحاق اسی کے قائل ہیں (۳)، ان حضرات کا استدلال زہری کی اس روایت سے ہے: "**أن رسول الله ﷺ: استعان بناس من اليهود في حربه، فأسهم لهم**" (۴) (رسول اللہ ﷺ نے اپنی لڑائی میں کچھ یہودیوں سے مدد لی، اور آپ ﷺ نے انہیں حصہ دیا)۔

عطیہ حصہ کے برابر نہیں ہوگا، البتہ ذمی اگر رہنمائی کرے تو حنفیہ کے نزدیک اسے حصہ سے زیادہ دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اجرت کی طرح ہے (۵)۔

عطیہ کے مستحقین کے درمیان برابری کرنا اور کم وبیش دینا:

۳۳- عطیہ وہ مال ہے جس کی مقدار طے کرنا امام کے صواب دید

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۳۵، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۱۴، المبسوط ۱۰/ ۳۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۴۸، المغنی ۸/ ۴۱۴۔

(۲) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۴۸۔

(۱) شرح السیر الکبیر ۲/ ۶۸۷۔

(۲) حاشیۃ الصاوی مع الشرح الصغیر ۲/ ۲۹۸-۲۹۹۔

(۳) المغنی ۸/ ۴۱۴، کشاف القناع ۳/ ۸۷۔

(۴) زہری کا قول: "**أن رسول الله ﷺ استعان بناس من اليهود......**" کی روایت ابن قدامہ (المغنی ۸/ ۴۱۴) نے کی ہے، اور سعید بن منصور کی طرف اس کی نسبت کی ہے۔

(۵) المغنی ۸/ ۴۱۵، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۰، ابن عابدین ۳/ ۲۳۵، شرح السیر الکبیر ۳/ ۹۹۵۔

پر ہے [۱] پس اگر وہ عطیہ کے مستحقین کو برابر دینا مناسب سمجھیں تو ان کو برابر دے گا، اور اگر ان کے نفع کے لحاظ سے کسی کو زیادہ دینا مناسب سمجھے تو وہ زیادہ دے گا [۲]، نووی فرماتے ہیں: امام عطیہ کے مستحقین کے درمیان ان کے نفع کے اعتبار سے فرق کرے گا، پس وہ لڑائی کرنے والے کو اور اس شخص کو جس کی لڑائی زیادہ ہے دوسرے پر ترجیح دے گا، اور گھوڑسوار کو پیدل پر اور اس عورت کو جو زخمیوں کا علاج کرتی ہے اور پیاسوں کو پانی پلاتی ہے اس عورت پر ترجیح دے گا جو سامانوں کی حفاظت کرتی ہے، بخلاف غنیمت کے حصہ کے کہ اس میں لڑنے والے اور نہ لڑنے والے دونوں برابر ہیں، اس لئے کہ اس کے بارے میں نص موجود ہے اور عطیہ دینا صواب دید پر موقوف ہے جیسے کہ آزاد کی دیت اور غلام کی قیمت [۳]۔

عطیہ کا محل:

۳۴ - حنفیہ کا مذہب اور ایک قول کی رو سے شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ عطیہ دینے کی جگہ اصل غنیمت ہے، اس لئے کہ وہ غنیمت کے حاصل کرنے میں تعاون کی وجہ سے مستحق ہوا ہے، پس یہ غنیمت کو منتقل کرنے والوں اور اس کی حفاظت کرنے والوں کی اجرت کے مشابہ ہوگا [۴]۔

قول اظہر کی رو سے شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ عطیہ غنیمت کے چار خمس میں سے دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ لڑائی میں شریک کرنے کی وجہ سے مستحق ہوا ہے، پس وہ غنیمت حاصل کرنے والوں کے حصوں کے مشابہ ہوگا [۱]۔

شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ عطیہ کا محل خمس کا خمس ہے [۲]۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ عطیہ کا محل نفل کی عطیہ کا خمس ہے [۳]۔

عطیہ کا وقت:

۳۵ - عطیہ کے وقت کے سلسلہ میں وہی اختلاف ہے جو غنیمت میں ملک ثابت ہونے کے وقت کے سلسلہ میں ہے۔

چنانچہ جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ غنیمت میں غازیوں کی ملکیت دارالحرب میں اس پر غالب آنے کے فوراً بعد ثابت ہوجاتی ہے، اور اس نتیجہ میں ان کے نزدیک دارالحرب میں غنیمت کا تقسیم کرنا جائز ہے، اس لئے کہ غلبہ اور تسلط کی وجہ سے اس میں ملکیت ثابت ہوگئی لہذا اس کا تقسیم کرنا صحیح ہوگا، جیسا کہ اگر اسے دارالاسلام میں محفوظ کرلیا جائے [۴]۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ دارالحرب میں غلبہ کی وجہ سے غنیمت میں ملکیت بالکل ثابت نہیں ہوتی ہے، نہ من کل الوجوہ نہ من وجہٍ، لیکن اس میں ملکیت کا سبب منعقد ہوجاتا ہے جو دارالاسلام میں جمع کر لینے کی صورت میں علت بن جاتا ہے، اور یہ حق ملک یا حق تملک کی تفسیر ہے، اور یہ اس لئے کہ غلبہ اور تسلط مفید ملک اس صورت میں ہے جبکہ وہ مال مباح اور غیر مملوک میں وارد ہو اور دارالحرب میں یہ چیز نہیں پائی گئی، اس لئے کہ کفار کی ملکیت ان کے لئے ثابت تھی، اور کسی

---

(۱) حاشیۃ الصاوی مع الشرح الصغیر ۲/ ۲۹۹۔

(۲) المغنی ۸/ ۴۱۰، کشاف القناع ۳/ ۸۷، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۰۔

(۳) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۰-۳۷۱۔

(۴) البنایہ ۵/ ۷۳۳، ابن عابدین ۳/ ۲۳۵، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۱، المغنی ۸/ ۴۱۵۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۱، المغنی ۸/ ۴۱۵۔

(۲) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۱۔

(۳) حاشیۃ الصاوی مع الشرح الصغیر ۲/ ۲۹۹۔

(۴) المغنی ۸/ ۴۲۱-۴۲۲، القوانین الفقہیہ ص ۱۴۷، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۶۔

انسان کے لئے جب ملکیت ثابت ہوجاتی ہے تو وہ زائل نہیں ہوتی جب تک کہ اس کو زائل نہ کیا جائے، یا یہ کہ محل ہلاک ہوجانے کی وجہ سے حقیقتاً یا مالک کے اس سے انتفاع سے عاجز ہوجانے کی وجہ سے وہ قابل انتفاع نہ رہ جائے، تاکہ اس چیز میں تعارض باقی نہ رہے جس کے لئے ملکیت مشروع ہوئی ہے، اور ان میں سے کوئی چیز نہیں پائی گئی[1]۔

اس اصول کی بنیاد پر اگر امام دار الحرب میں غنیمت کو اٹکل سے تقسیم کردے، اور وہ مجتہد نہ ہو اور نہ تقسیم کے جواز کا معتقد ہو تو حنفیہ کے نزدیک یہ تقسیم جائز نہ ہوگی، لیکن اگر وہ تقسیم کو مناسب سمجھے اور اس کو تقسیم کردے تو اس کی تقسیم نافذ ہوجائے گی، اسی طرح اگر وہ فروخت کرنے کو مناسب سمجھے اور اسے فروخت کردے، اس لئے کہ یہ وہ حکم ہے جسے اس نے محل اجتہاد میں اجتہاد کے ذریعہ جاری کیا لہذا وہ نافذ ہوگا[2]۔

تنہا کفار کا کوئی لڑائی کرنا:

۳۶- حنفیہ اور ایک احتمال کی رو سے حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ اہل ذمہ جن کے پاس فوج ہو اگر وہ غنیمت حاصل کریں تو اس کا خمس نکالا جائے گا اور باقی چار خمس ان کے درمیان غنیمت ہوگی، اس لئے کہ یہ ایسے لوگوں کی غنیمت ہے جو دار الاسلام کے باشندے ہیں، لہذا یہ مسلمانوں کی غنیمت کے مشابہ ہوگا، اس لئے کہ اہل ذمہ رہائش میں مسلمانوں کے تابع ہیں جبکہ وہ ہمارے دار الاسلام کے باشندے ہوگئے، لہذا وہ دار الحرب میں جو حاصل کریں اس میں بھی وہ مسلمانوں کے تابع ہوں گے، اور پورے کا جمع کرنا مکمل ہوگیا، لہذا

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۲۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۲۱، دیکھئے: المغنی ۸/ ۴۲۱۔

پورے حاصل کردہ مال کا پانچواں حصہ لیا جائے گا[1]۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں: ذمی لوگ اہل حرب سے جو لیں اس کا خمس نہیں نکالا جائے گا، اس لئے کہ خمس ایک حق ہے جو زکاۃ کی طرح مسلمانوں پر واجب ہوتا ہے[2]۔

مستأمن لوگ جو کچھ حاصل کریں وہ ان کا ہوگا، حنفیہ کے نزدیک اس میں خمس نہیں ہوگا، اور شافعیہ کے مذہب کا تقاضا بھی یہی ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک خمس وہ حق ہے جو زکاۃ کی طرح صرف مسلمانوں پر واجب ہوتا ہے، لہذا مستأمن لوگ جو کچھ حاصل کریں اس کا خمس نکالنے کی کوئی گنجائش نہیں ہوگی۔

مالکیہ کی عبارتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کافر کو کچھ نہیں دیا جائے گا اگرچہ وہ جنگ کرے[3]۔

تنہا عطیہ کے مستحقین کا لڑائی کرنا:

۳۷- اگر غلام، عورتیں اور بچے تنہا کوئی لڑائی کریں اور انہیں مال غنیمت حاصل ہو تو امام اس کا خمس لے گا، اور باقی ان کے درمیان تقسیم کیا جائے گا جیسا کہ عطیہ تقسیم کیا جاتا ہے، اس طریقہ پر جس کی رائے متقاضی ہو یعنی برابر برابر اور کمی بیشی کے ساتھ یہ شافعیہ کے اصح قول کی بنیاد پر ہے، اور حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے، ابن قدامہ وغیرہ نے اسے مطلق ذکر کیا ہے[4]۔

دوسرے قول کی رو سے شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کا دوسرا قول یہ

(۱) شرح السیر الکبیر ۲/ ۶۸۸، المغنی ۸/ ۴۱۴۔

(۲) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۲۔

(۳) شرح السیر الکبیر ۲/ ۶۸۷-۶۸۸، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۲، حاشیۃ الصاوی مع الشرح الصغیر ۲/ ۲۹۸-۲۹۹۔

(۴) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۱، کشاف القناع ۳/ ۸۷-۸۸، المغنی ۸/ ۴۱۳۔

ہے کہ اسے ان کے درمیان غنیمت کی طرح تقسیم کیا جائے گا، گھوڑ سوار کے لئے تین حصہ اور پاپیادہ کے لئے ایک حصہ، اس لئے کہ وہ سب مساوی ہیں لہذا وہ آزاد مردوں کے مشابہ ہوں گے (۱)۔

شافعیہ تیسرے قول میں فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کو اس میں سے کچھ عطیہ دیا جائے گا اور باقی کو بیت المال میں داخل کیا جائے گا۔

شافعیہ میں سے بغوی نے اس اختلاف کو بچوں اور عورتوں کے ساتھ خاص کیا ہے، اور غلاموں کے بارے میں قطعی طور پر کہا کہ وہ ان کے آقاؤں کا ہوگا (۲)۔

لیکن اگر عطیہ کے مستحقین میں سے کوئی ایک اہل کمال میں سے ہوتو شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ ان لوگوں کو کچھ عطیہ دیا جائے گا، اور باقی اس ایک آدمی کا ہوگا (۳)۔

حنابلہ فرماتے ہیں: اس آزاد آدمی کو ایک حصہ دیا جائے گا، اور اسے ان پر اتنی ہی فضیلت دی جائے گی جتنی کہ آزاد کو غلام اور بچوں پر اس کے علاوہ دیگر مقامات میں دی جاتی ہے، اور باقی حصہ کو باقی ماندہ افراد کے درمیان تقسیم کیا جائے گا اس حساب سے جسے امام مناسب سمجھے یعنی کہ کمی بیشی کے ساتھ، اس لئے کہ ان کے درمیان ایک وہ شخص ہے جو کامل حصہ کا مستحق ہے (۴)۔

غازی کے لئے دارالحرب کے مال میں سے کسی چیز کو فروخت کرنے کا جائز ہونا:

۳۸- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر لشکر والوں میں سے کوئی شخص دارالحرب میں کوئی مال حاصل کرے اور امیر کو اس کا علم ہونے سے قبل وہ اسے کسی تاجر کے ہاتھ فروخت کردے اور اس کا ثمن لے لے، پھر امام کی رائے ہو کہ وہ اس کی بیع کو جائز قرار دے تو وہ ثمن لے کر اسے غنیمت میں شامل کردے گا، اس لئے کہ لشکر والے بیع سے قبل اس چیز میں شریک تھے جس کو اس نے فروخت کیا ہے، لہذا ثمن میں بھی ان کی شرکت ہوگی۔

اگر وہ گھاس جمع کرے اور اسے فروحت کردے تو یہ جائز ہوگا، اور ثمن اس کے لئے حلال ہوگا، اسی طرح اگر وہ اپنے پیٹھ پر یا چوپائے پر پانی لائے اور اس کو فروحت کرے (تو یہ جائز ہے)، اس لئے کہ گھاس اور پانی مباح ہے، اس کا غنیمت سے کوئی تعلق نہیں ہے، پس جب اس کے لینے سے اس پر غنیمت کا حکم نہیں لگے گا تو وہ اس کے جمع کرنے میں منفرد ہوگا، لہذا وہ اس کی ملکیت ہوگی، بخلاف اس صورت کے جبکہ وہ لکڑی یا ایندھن کاٹے اور اسے لشکر میں شامل کسی تاجر کے ہاتھ فروخت کردے تو امیر اس سے ثمن لے لے گا اور اسے غنیمت میں شامل کردے گا، اس لئے کہ ایندھن اور لکڑی مال مملوک ہے، لہذا اس کا حکم تمام اموال کی طرح ہوگا (۱)۔

مسلمانوں کے اموال پر کفار کا غلبہ:

۳۹- کفار اگر مسلمانوں کے اموال پر غالب آجائیں تو اس کے حکم کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا وہ اس صورت میں اس کے مالک ہوجائیں گے، خواہ اسے وہ اپنے دارالحرب میں جمع کرلیں یا نہیں؟ اس سلسلہ میں چند اقوال ہیں جنہیں اصطلاح ''استیلاء'' فقرہ ۱۵'' میں دیکھیں۔

(۱) روضۃ الطالبین ۶/۳۷۱، المغنی ۸/۴۱۳۔
(۲) روضۃ الطالبین ۶/۳۷۱۔
(۳) روضۃ الطالبین ۶/۳۷۱۔
(۴) المغنی ۸/۴۱۳۔

(۱) شرح السیر الکبیر ۴/۱۱۷۴۔

غوث

دیکھئے: ''استغاثۃ''۔

غیبۃ

تعریف:

۱- غیبۃ (غین کے فتحہ کے ساتھ) غاب کا مصدر ہے، اور لغت میں اس کا معنی: دور ہونا ہے، کہا جاتا ہے: ''غاب الشيء يغيب غيبا وغيبة وغيابا'' یعنی وہ شی دور ہوگئی، اسے چھپنے کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: ''غابت الشمس'' (سورج چھپ گیا) جبکہ وہ نظروں سے چھپ جائے۔

اور غیبۃ (غین کے کسرہ کے ساتھ) کسی شخص کے ان عیوب کو ذکر کرنا جس کو وہ ناپسند کرے جو واقعتا اس میں ہوں [۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

غیبۃ سے متعلق احکام:

نکاح میں ولی کا دور ہونا:

۲- جمہور کے نزدیک ولی کے بغیر نکاح صحیح نہیں ہے، اور حنفیہ کے نزدیک ظاہر روایت کی رو سے آزاد عاقلہ بالغہ عورت کا نکاح اس کی رضامندی سے منعقد ہوجاتا ہے (اگرچہ ولی اس کا نکاح نہ کرائے) [۲]۔

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، المفردات للراغب الأصفہانی۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۹۶-۲۹۷، الشرح الصغیر للدردیر ۲/ ۲۵۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۷، کشاف القناع ۵/ ۴۹، المغنی ۶/ ۴۴۸۔

نکاح میں الاقرب فالاقرب کی ولایت کا لحاظ کیا جاتا ہے، اور اگر اقرب موجود نہ ہوتو اس صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(امام زفر کے علاوہ) حنفیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں: اگر ولی اقرب کی غیر حاضری غیبت منقطعہ ہوتو جو شخص اس سے دور کا ولی ہو اس کے لئے نکاح کرانا جائز ہے، بادشاہ کے لئے نہیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "السلطان ولي من لا ولي له" (۱) (جس شخص کا کوئی ولی نہ ہو اس کا ولی بادشاہ ہے)، اور اس عورت کا ولی موجود ہے، جیسا کہ بہوتی کہتے ہیں، اس لئے کہ یہ نظری ولایت ہے اور نظر کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ ولایت ایسے شخص کے سپرد کی جائے جس کی رائے سے فائدہ نہ اٹھایا جاسکے، کیوں کہ اقرب کے سپرد کرنا اس لئے نہیں ہے کہ وہ اقرب ہے بلکہ اس لئے ہے کہ اقرب ہونے میں حکمت کا زیادہ گمان ہے، اور وہ شفقت ہے جو زیر ولایت لڑکی کے لئے رائے کے زیادہ مستحکم کرنے پر آمادہ کرتی ہے، لہذا جہاں پر اس کی رائے سے بالکلیہ فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا ہوتو اس سے ولایت سلب کر کے ابعد کے سپرد کی جائے گی، جیسا کہ حنفیہ فرماتے ہیں، لہذا اگر مثلاً باپ غائب ہوتو دادا اس کی شادی کرائے گا، اور وہ بادشاہ پر مقدم ہوگا، جیسا کہ اس صورت میں ہے جبکہ اقرب مرجائے (۲)۔

امام زفر فرماتے ہیں: اقرب کی عدم موجودگی میں ابعد کے لئے اس کا نکاح کرانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اقرب کی ولایت قائم ہے، اس لئے کہ یہ ولایت قرابت کی حفاظت کے لئے اس کے حق کے طور پر ثابت ہوتی ہے، لہذا اس کی عدم موجودگی سے باطل نہ ہوگی۔

حنفیہ کے نزدیک غیبت منقطعہ کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایسے شہر میں ہو کہ وہاں تک قافلے سال میں صرف ایک مرتبہ پہنچ سکیں، اس کو قدوری نے مختار کہا ہے، ایک قول یہ ہے کہ غیبت منقطعہ سفر کی ادنی مدت ہے، اس لئے کہ اس کے اکثر کی کوئی انتہا نہیں ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ وہ ولی اس حال میں ہو کہ اس کی رائے معلوم کرنے کی صورت میں کفو والا رشتہ فوت ہوجائے (۱)۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ غیبت منقطعہ وہ ہے جسے کلفت اور مشقت کے بغیر طے نہ کیا جاسکے، بہوتی نے موفق سے نقل کرتے ہوئے کہا: یہ درستگی سے زیادہ قریب ہے، اس لئے کہ تحدید وتعیین توقیفی امر ہے اور توقیف یہاں موجود نہیں، اور غیبت منقطعہ مسافت قصر سے زیادہ ہوتی ہے، اس لئے کہ جو شخص اس سے کم مسافت پر ہو وہ حاضر کے حکم میں ہوگا (۲)۔

یہ حضرات فرماتے ہیں: اگر اقرب قیدی ہو یا کسی قریبی مسافت میں محبوس ہو کہ اس کی واپسی ممکن نہ ہو یا دشوار ہو اور ولی ابعد نکاح کرا دے تو یہ نکاح صحیح ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ بعید کی طرح ہوگیا، جیسا کہ اس صورت میں نکاح صحیح ہے جبکہ ولی اقرب غائب ہو اور اس کی جگہ معلوم نہ ہو کہ وہ قریب ہے یا دور؟ یا یہ معلوم ہو کہ وہ قریبی مسافت پر ہے اور اس کی جگہ معلوم نہ ہو (۳)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ولی مجبر اقرب اگر غائب ہو اور غیبت بعیدہ ہوتو حاکم غائب مجبر کی بیٹی کا نکاح کردے گا، اس کے علاوہ دیگر اولیاء نہیں کرائیں گے، اور قریبی غیوبت کی صورت میں اس کا نکاح کرانا جائز نہیں ہوگا، نہ حاکم کے لئے اور نہ اس کے علاوہ

---

(۱) حدیث: "السلطان ولي من لا ولي له" کی روایت ترمذی (۳۹۹/۳) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور کہا کہ حدیث حسن ہے۔

(۲) الہدایہ مع الفتح ۴۱۵/۲، کشاف القناع ۵۵/۵، مغنی المحتاج ۱۵۷/۳۔

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۴۱۶/۲۔

(۲) کشاف القناع ۵۵/۵۔

(۳) سابقہ مراجع۔

دیگر اولیاء کے لئے جب تک کہ ولی مجبر اجازت نہ دے اور اس کی ذمہ داری سپرد نہ کرے، یہاں تک کہ یہ حضرات فرماتے ہیں: اگر حاکم یا اس کے علاوہ دیگر اولیاء نکاح کرائیں تو یہ نکاح ہمیشہ فسخ کردیا جائے گا، اگرچہ ولی مجبر اس کے علم کے بعد اسے جائز قرار دے اور اگرچہ وہ اولاد جنم دے[۱]۔

اور یہ (یعنی فسخ کا یقینی ہونا) اس صورت میں ہے جبکہ اس کا نفقہ جاری ہو، اس پر فساد کا اندیشہ نہ ہو، راستہ مأمون ہو اور یہ ظاہر نہ ہو کہ وہ اپنی غیر حاضری سے اسے ضرر پہنچانا چاہتا ہے، اس طور پر کہ وہ اسے شادی کے بغیر چھوڑے رکھنا چاہتا ہے، اور اگر یہ ظاہر ہو تو حاکم اس کو لکھے گا: یا تو تم آکر اس کا نکاح کراؤ یا کسی شخص کو وکیل بنادو جو اس کا نکاح کرائے، ورنہ ہم لوگ (تمہاری طرف سے) اس کا نکاح کرادیں گے، پس اگر وہ اس پر عمل نہ کرے تو حاکم اس کی طرف سے نکاح کرادے گا اور یہ نکاح فسخ نہ ہوگا، خواہ لڑکی بالغہ ہو یا نہ ہو[۲]۔

مالکیہ کے نزدیک قریبی غیبوبت کی تعریف: جانے میں دس دنوں کی مسافت ہے، اور بعیدہ کی تعریف: تین یا چار ماہ ہے، علی اختلاف الاقوال۔

درمیانی غیبوبت ان دونوں حدوں کے درمیان ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ جوشئی کسی چیز سے قریب ہو اس کو اس کا حکم دیدیا جاتا ہے، جیسا کہ دسوقی نے کہا: پھر اس نے کہا کہ نصف کے بارے میں کلام باقی رہے گا، اور ظاہر یہ ہے کہ اس میں احتیاط کیا جائے گا اور اسے قریبی غیبوبت کے ساتھ لاحق کیا جائے گا اور نکاح کو فسخ کیا جائے گا[۳]۔

یہ سب حکم ولی مجبر (جس کو ولایت اجبار حاصل ہو) کے غائب ہونے کی صورت میں ہے، لیکن وہ ولی جو ولی مجبر اور ولی اقرب نہ ہو تو اس کی حد تین دن اور اس سے زیادہ ہے، پس اگر اس کی غیبوبت ایسی ہے جس کی مسافت عورت کے شہر سے تین دن یا اس کے قریب ہے، اور وہ کفو والے رشتہ کا دعوی کرے اور وہ جس غیبوبت، مسافت اور کفاءت کا دعوی کرتی ہے اسے ثابت کردے تو اس صورت میں حاکم اس کا نکاح کرائے گا نہ کہ ولی ابعد، اور اگر اس صورت میں ولی ابعد نکاح کرادے تو صحیح ہوجائے گا[۱]۔

شافعیہ فرماتے ہیں: اگر ولی اقرب خواہ وہ نسب کے اعتبار سے ہو یا ولاء کے اعتبار سے دو مرحلوں تک غائب ہو اور شہر میں یا مسافت قصر سے کم میں اس کا کوئی وکیل نہ ہو تو بیوی کے شہر کا بادشاہ یا اس کا نائب شادی کرادے گا، اصح قول کی رو سے بیوی کے شہر کے علاوہ کسی اور شہر کا بادشاہ یا ولی ابعد شادی نہیں کرائے گا، اس لئے کہ غائب ولی ہے اور شادی کرانا اسی کا حق ہے، اور جبکہ اس کی طرف سے اس کا حصول دشوار ہوگیا تو حاکم اس کا نائب ہوجائے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ ولی ابعد نکاح کرائے گا، جیسا کہ جنون میں ہے۔ شیخین فرماتے ہیں: قاضی کے لئے زیادہ بہتر یہ ہے کہ وہ ولی ابعد کو نکاح کرانے کی اجازت دے دے یا اس سے اجازت لے کر قاضی نکاح کرائے، تاکہ اختلاف سے نکل جائے، لیکن اگر ولی اقرب دو مرحلوں سے کم کی دوری پر ہو تو اصح قول کی رو سے ولی اقرب کی اجازت کے بغیر نکاح نہیں کرائے گا، اس لئے کہ مسافت کم ہے، پس وہ اس سے مراجعت کرے گا تاکہ وہ حاضر ہو یا وکیل بنائے جیسا کہ اگر وہ مقیم ہو، اور اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ وہ نکاح کرادے گا تاکہ لڑکی کو رغبت کرنے والے کفو رشتہ کے فوت ہوجانے کی وجہ سے ضرر لاحق نہ ہو جیسا کے طویل مسافت کی صورت میں ہے، اور پہلے قول کی بنیاد پر

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۲۹۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۲۹۔

(۳) سابقہ مرجع۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/ ۲۳۰۔

اگر کسی فتنہ یا خوف کی وجہ سے اس تک پہنچنا دشوار ہو تو بادشاہ کے لئے جائز ہوگا کہ وہ اس کی اجازت کے بغیر نکاح کرادے، اور اگر اس کے ولی کے غائب ہونے کی وجہ سے حاکم اس کا نکاح کرادے پھر ولی آجائے اور بولے کہ میں نے غائبانہ میں اس کا نکاح کرادیا تھا تو حاکم کا نکاح مقدم ہوگا[(۱)]۔

بیوی کو چھوڑ کر شوہر کے غائب ہونے کی وجہ سے تفریق:

۳- بیوی کو چھوڑ کر شوہر کا غائب ہونا دو حال سے خالی نہیں ہوگا:

اول: غیبت منقطعہ نہ ہو بلکہ مختصر ہو، اس طور پر کہ اس کی خبر معلوم ہو اور اس کا خط آتا ہو تو ایسے شخص کی بیوی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ تفریق کا مطالبہ کرے، بشرطیکہ شوہر کے مال سے اپنے اوپر خرچ کرنا دشوار نہ ہو، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

دوم: طویل غیبوبت جس میں اس کی خبر منقطع ہو جائے، اس طور پر کہ نہ اس کی جگہ معلوم ہو اور نہ یہ پتہ ہو کہ وہ زندہ ہے یا مردہ۔

اس قسم کی غیبوبت کے حکم کے سلسلہ میں جو زوجین کے درمیان تفریق کے جواز سے متعلق ہے فقہاء کا اختلاف ہے:

پس حنفیہ کا مذہب اور شافعیہ کا قول جدید یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان تفریق جائز نہیں ہے جب تک کہ اس کی موت کا ثبوت فراہم نہ ہو جائے، یا اتنی مدت گذر جائے کہ وہ عام طور پر اتنے عرصہ تک زندہ نہ رہ سکتا ہو[(۲)]۔

لیکن مالکیہ اور حنابلہ نے غیبوبت کے حالات کی قسمیں کی ہیں اور ہر قسم کا حکم بیان کیا ہے۔

تفصیل اصطلاحات ''طلاق'' فقرہ ۸۷ اور اس کے بعد کے فقرات اور ''مفقود'' میں ہے۔

بیوی کے نفقہ پر شوہر کے غائب ہونے کا اثر:

۴- قاضی کی طرف سے غائب شخص کی بیوی کا نفقہ مقرر کرنے یا نہ کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس سلسلہ میں درج ذیل تفصیل ہے:

حنفیہ کے مذہب میں امام ابوحنیفہ کا دو قول ہیں: اول: اگر بیوی مطالبہ کرے تو قاضی کو اس کے لئے شوہر پر نفقہ مقرر کرنے کا حق ہوگا، دوم: اسے اس کا حق نہیں ہوگا اس لئے کہ قضاء علی الغائب جائز نہیں ہے، یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ قاضی کو زوجیت کا علم ہو یا کسی دوسرے شخص کے پاس نفقہ کے جنس کا مال غائب شخص کا ہو اور وہ شخص مال اور زوجیت کا معترف ہو، لیکن اگر معاملہ ایسا نہ ہو تو امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے کہ اس پر نفقہ کا فیصلہ کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ غائب شخص پر بینہ قائم نہیں کیا جاسکتا ہے، اور امام زفر نے اسے جائز قرار دیا ہے۔

بعض فقہاء حنفیہ نے اس صورت میں اس پر نفقہ مقرر کرنے کے لئے غائب ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ یہ غیبوبت مدت سفر یعنی پندرہ دنوں تک ہو، ابن عابدین فرماتے ہیں: یہ اچھی قید ہے جس کی حفاظت ضروری ہے، اس لئے کہ اس سے کم میں اس کا حاضر کرنا اور اس سے مراجعت کرنا آسان ہوگا، اور قہستانی سے یہ منقول ہے کہ قاضی شہر سے غائب شخص کی بیوی کا نفقہ مقرر کرے گا خواہ ان دونوں کے درمیان مدت سفر ہو یا نہ ہو، اور ''حاشیہ حموی علی الاشباہ'' سے بھی اسی کے مثل نقل کیا ہے، یہاں تک کہ اگر شوہر گاؤں چلا جائے اور بیوی کو شہر میں چھوڑ دے تو قاضی کو یہ حق ہے کہ وہ اس کے لئے نفقہ

---

(۱) المنہاج مع شرحہ مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۷۔

(۲) الہدایہ مع فتح القدیر ۵/ ۳۷۳، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۷، ۲۷۔

مقرر کرے[1]۔

مالکیہ فرماتے ہیں: شوہر اگر سفر کا ارادہ کرے تو بیوی کو یہ حق ہے کہ وہ اس کے سفر سے قبل اس سے مستقبل کی اس پوری مدت کے نفقہ کا مطالبہ کرے جس میں اس نے غائب رہنے کا ارادہ کیا ہے، یا وہ اس کے لئے کوئی کفیل مقرر کردے جو اسے نفقہ دے، اور اگر شوہر سفر میں چلا جائے اور وہ مستقبل کا نفقہ نہ دے اور نہ وہ اس کے لئے اس کا کفیل مقرر کرے اور اس صورت میں بیوی اپنا معاملہ حاکم کے سامنے پیش کرے اور اپنے نفقہ کا مطالبہ کرے تو حاکم اس کے لئے غائب شوہر کے مال میں نفقہ مقرر کرے گا، خواہ وہ مال دوسرے کے پاس امانت ہو، اسی طرح اس کے اس دین میں مقرر کرے گا جو اس کے مدیون پر ثابت ہو، اور بیوی کے اس حلف کے بعد کہ وہ اپنے غائب شوہر کے مال میں نفقہ کی مستحق ہے، اس کا گھر بیوی کے نفقہ میں فروخت کیا جائے گا[2]۔

شافعیہ کے نزدیک نفقہ کا سبب (بیوی کا اپنے نفس پر) قدرت دینا ہے، اور وہ فوری طور پر حاصل ہے یا اس طرح کہ وہ اس کے پاس آدمی بھیج کر اپنے نفس کو پیش کرے، اور اسے یہ خبر دے کہ میں اپنے نفس کو تمہارے سپرد کرتی ہوں، پس اگر شوہر بیوی کے شہر سے اس سے قبل غائب ہوجائے کہ وہ اپنے آپ کو اس کے لئے پیش کرتی اور وہ مقدمہ حاکم کی عدالت میں شوہر کے لئے سپردگی کا اظہار کرتے ہوئے پیش کرے تو حاکم شوہر کے شہر کے حاکم کو صورت حال سے مطلع کرنے کے لئے خط لکھے گا، پس شوہر بیوی کو رخصت کرانے کے لئے آئے گا یا کسی ایسے شخص کو وکیل بنائے گا جو اس کو رخصت کرائے یا اسے شوہر کے پاس لے جائے، پس اگر آنے یا وکیل بنانے کے ممکن ہونے کے باوجود ان دونوں میں سے کوئی کام نہ کرے اور اتنا زمانہ گذر جائے جس میں اس کا بیوی کے پاس پہنچنا ممکن ہو تو قاضی بیوی کے لئے شوہر کے مال میں اس کے پہنچنے کے امکان کے وقت سے نفقہ مقرر کرے گا اور شوہر کو بیوی کی سپردگی پر قبضہ کرنے والا قرار دے گا، اس لئے کہ مانع اسی کی طرف سے ہے، لیکن اگر شوہر کے لئے ایسا کرنا ممکن نہ ہو تو قاضی اس پر کچھ بھی مقرر نہیں کرے گا، اس لئے کہ وہ اعراض کرنے والا نہیں ہے۔

یہ سب اس صورت میں ہے جبکہ شوہر کی جگہ کا علم ہو، لیکن اگر اس کی جگہ معلوم نہ ہو تو حاکم ان حکام کے پاس خط لکھے گا جن کے پاس شوہر کے شہر سے عادتاً قافلے آتے ہیں تاکہ اس کے نام کا اعلان کیا جائے، پس اگر شوہر ظاہر نہ ہو تو قاضی بیوی کو شوہر کے موجود مال سے نفقہ دے گا اور بیوی سے اس چیز کا کفیل لے لے گا جو اس کے لئے خرچ کررہا ہے، اس لئے کہ شوہر کی موت یا اس کے طلاق دینے کا احتمال ہے، لیکن اگر بیوی اپنے کو اس پر پیش کردے اور وہ رخصت کرانے سے گریز کرے اور اس کے بعد غائب ہوجائے تو نفقہ اس پر ثابت رہے گا، اور وہ اس کے غائب ہونے سے ساقط نہ ہوگا[1]۔

حنابلہ فرماتے ہیں: اگر شوہر ایک مدت تک غائب رہے اور نفقہ نہ دے تو گذشتہ مدت کا نفقہ اس پر واجب ہوگا، خواہ وہ اسے کسی عذر کی وجہ سے چھوڑے یا بغیر کسی عذر کے، کسی حاکم نے اسے اس پر مقرر کیا ہو یا نہ کیا ہو، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے: "**أن عمر كتب إلى أمراء الأجناد في رجال غابوا عن نساء هم، فأمرهم أن يأخذوهم بأن ينفقوا أو يطلقوا، فإن طلقوا بعثوا بنفقة ما حبسوا**"[2] (حضرت عمرؓ نے فوج کے امراء کے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۶۵، البدائع ۴/ ۲۶، الزیلعی ۳/ ۵۹۔
(۲) الشرح الصغیر للدردیر ۲/ ۷۴۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۶۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۴۳۶۔
(۲) اثر عمرؓ: "أنه كتب إلى أمراء الأجناد" کی روایت شافعی (مسند ۲/ ۶۵) نے کی ہے، اور ان ہی سے بیہقی نے (سنن ۷/ ۴۶۹) میں کی ہے۔

پاس کچھ ایسے افراد کے بارے میں خط لکھا جو اپنی بیویوں کو چھوڑ کر غائب ہوگئے تھے، اور انہیں یہ حکم دیا کہ وہ انہیں اس کا پابند بنائیں کہ وہ نفقہ دیں یا طلاق دیں، پس اگر طلاق دیں تو جتنی مدت تک ان کو روکے رکھا ہے اس کا نفقہ بھیجیں)۔ ابن المنذر کہتے ہیں کہ یہ حضرت عمرؓ سے ثابت ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ بیوی کا حق ہے جو شوہر پر عوض کے طور پر واجب ہوا ہے، لہذا بیوی دین کی طرح شوہر سے اس کو وصول کرے گی، اور انہوں نے کہا: یہ وہ نفقہ ہے جو کتاب وسنت اور اجماع سے واجب ہے، اور ان دلائل سے جو چیز واجب ہو وہ ان ہی کے مثل سے زائل ہوگی، کپڑا اور رہائش نفقہ کی طرح ہے، اور اگر بیوی شوہر کے غائبانہ میں اس کے مال میں سے خرچ کرے پھر ظاہر ہو کہ شوہر مر چکا ہے تو شوہر کے مرنے کے وقت سے اس نے جتنا خرچ کیا ہے وارث اس سے وصول کرے گا، اس لئے کہ نفقہ کا وجوب شوہر کی موت سے ختم ہوگیا، لہذا وہ اس نفقہ کی مستحق نہ ہوگی جس پر اس نے اس کے مرنے کے بعد قبضہ کیا ہے، اور اگر شوہر اسے اپنے غائب ہونے کے زمانہ میں طلاق بائن دے کر جدا کردے اور وہ شوہر کے مال سے خرچ کرے تو شوہر اس سے اس نفقہ کو واپس لے گا جو تفریق کے بعد اس نے خرچ کیا ہے[1]۔

غیوبت کے درمیان وکیل بنانا:

۵- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ غائب شخص کے لئے ان عقود اور تصرفات میں دوسرے کو وکیل بنانا جائز ہے جنہیں انجام دینے کا اختیار مؤکل کو ہو، اسی طرح انہوں نے تمام حقوق اور ان کی ادائیگی اور ان کی وصولی کے مقدمہ میں وکالت کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے

(۱) کشاف القناع ۵/۴۶۹-۴۷۰۔

کہ اس کی حاجت پیش آتی ہے، اور ایک شخص اچھی طرح معاملہ نہیں کرسکتا ہے یا اس کے لئے بازار جانا ممکن نہیں ہوتا یا وہ کام کو خود سے انجام دینے کے لئے فارغ نہیں ہوتا۔

۶- حدود وقصاص کے اندر غائب شخص کے دوسرے کو وکیل بنانے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

پس مالکیہ، حنابلہ، امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ غائب شخص کی طرف سے حدود کو ثابت کرنے کے لئے وکیل بنانا جائز ہے اور اسی طرح قصاص میں، اس لئے کہ وکیل کا پیروی کرنا موکل کی پیروی کے قائم مقام ہوجائے گا[1]۔

امام ابویوسف فرماتے ہیں (اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے) کہ حدود وقصاص کو ثابت کرنے کے لئے وکیل بنانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ نیابت ہے، لہذا اس باب میں شہادت علی الشہادات کی طرح اس سے پرہیز کیا جائے گا[2]۔

۷- وکیل کے ذریعہ حدود وقصاص کے وصول کرنے کے سلسلہ میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔

پس مالکیہ کی رائے اور صحیح قول کی رو سے شافعیہ کی رائے یہ ہے، امام احمد سے بھی اسی کی صراحت منقول ہے کہ تمام حقوق اور مقدمات کی طرح کسی آدمی یا اللہ کے حق کو وصول کرنے کے لئے وکیل بنانا صحیح ہے، جیسے کہ قصاص، حد زنا اور حد شرب (اگرچہ مؤکل کے غائبانہ میں ہو)، ابن قدامہ فرماتے ہیں: ہر وہ معاملہ جس میں وکیل بنانا جائز ہے اس کا وصول کرنا موکل کی موجودگی اور اس کے غائبانہ میں جائز ہے، جیسے کہ حدود اور تمام حقوق اور معافی کا احتمال بعید ہے، اور ظاہر یہ ہے

(۱) حاشیۃ الزرقانی ۸/۲۱، جواہر الإکلیل ۲/۱۲۵، فتح القدیر ۴/۱۹۷، حاشیۃ الجمل ۳/۴۰۴، المغنی لابن قدامہ ۵/۸۹۔

(۲) الاختیار ۲/۱۵۷، حاشیۃ الجمل ۳/۴۰۴۔

کہ اگر وہ معاف کرے گا تو اس کی خبر بھیجے گا اور وہ اپنے وکیل کو اپنی معافی سے مطلع کرے گا، اور اصل عدم معافی ہے لہذا وہ مؤثر نہ ہوگا، کیا تم نہیں دیکھتے کہ رسول اللہ علیہ کے قضاۃ شہروں میں فیصلہ کرتے تھے اور وہ حدود قائم کرتے تھے جو شبہات کی بنیاد پر ساقط کردئے جاتے ہیں باوجودیکہ نسخ کا احتمال موجود تھا (۲)۔

حنفیہ کا مذہب اور شافعیہ اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ مؤکل کی موجودگی کے بغیر قصاص اور حد قذف کا وصول کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ ایسی سزا ہے جو شبہات کی بنیاد پر ساقط ہوجاتی ہے، اور اگر وکیل مؤکل کی غیر موجودگی کے باوجود اسے جاری کرائے تو یہ اس احتمال کے ساتھ ہوگا کہ اس نے معاف کردیا ہو یا یہ کہ جس پر الزام لگایا گیا ہے اس نے الزام لگانے والے کی تصدیق کردی ہو یا اس نے اپنے گواہوں کو جھوٹا قرار دیا ہو، پس اس کا تدارک ممکن نہ ہوگا (۱)۔

اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "وکالۃ"۔

شفیع کا غائب ہونا:

۸- فقہاء کا مذہب یہ ہے شفعہ کے مستحق کا غائب ہونا شفعہ کے مطالبہ کے سلسلہ میں اس کے حق کو ساقط نہیں کرے گا۔

جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ شفعہ کا مطالبہ فوری طور پر ہونا چاہئے، اسی وقت جس میں شفیع کو بیع کا علم ہو (۲)، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ کا قول ہے: "الشفعه لمن واثبها" (۳) (شفعہ اس کے لئے ہے جو اس کے لئے فوراً پیش قدمی کرے)۔

۹- ان حضرات نے اس حکم سے چند حالات کو مستثنی کیا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ اگر شفعہ کا مستحق غائب ہو تو حنفیہ فرماتے ہیں: اگر ان میں سے بعض غائب ہو تو حاضرین کے درمیان پورے میں شفعہ کا فیصلہ کیا جائے گا، اور غائب کے حاضر ہونے کا انتظار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ مطالبہ نہ کرے، لہذا شک کی وجہ سے اسے مؤخر نہیں کیا جائے گا، اور اسی طرح اگر شریک غائب ہو اور حاضر طلب کرے تو اس کے لئے پورے شفعہ کا فیصلہ کیا جائے گا، پھر اگر وہ حاضر ہوا اور مطالبہ کرے تو اس کے لئے اس کا فیصلہ کیا جائے گا، پس اگر وہ پہلے کی طرح تھا، جیسے کہ وہ دونوں شریک تھے یا پڑوسی تھے تو اس کے لئے اس کے نصف کا فیصلہ کیا جائے گا، اور اگر غائب شخص اس کے اوپر ہو، مثلاً یہ کہ پہلا پڑوسی ہو اور دوسرا شریک ہو تو اس غائب کے لئے جو حاضر ہوگیا ہے کل کا فیصلہ کیا جائے گا اور پہلے کا شفعہ باطل ہوجائے گا (۱) اور اگر غائب پہلے سے کم درجہ کا ہو مثلاً یہ کہ پہلا شریک تھا اور جو حاضر ہوا ہے وہ پڑوسی ہو تو اس سے (شفعہ کو) روکا جائے گا اور یہ اس لئے کہ پڑوسی کے لئے شفعہ ان حضرات کے نزدیک شریک کے نہ ہونے کی حالت میں ثابت ہوتا ہے (۲)۔

مالکیہ میں سے آبی فرماتے ہیں: اگر حاضر اس پورے کو لے لے جس میں اس کا اور اس کے غائب شریک کا حق شفعہ ہے، پھر غائب حاضر ہو تو حق شفعہ والوں میں سے جو اپنے غائب ہونے کے بعد

---

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۵، حاشیۃ الجمل ۳/ ۴۰۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۱، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۸۸-۸۹۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۱۹۷، سابقہ مراجع۔

(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۲۴۲، مغنی المحتاج ۲/ ۳۰۷، کشاف القناع ۴/ ۱۴۰۔

(۳) حدیث: "الشفعة لمن واثبها" کے بارے میں ابن حجر الدرایہ (۲/ ۲۰۳) میں فرماتے ہیں کہ مجھے یہ حدیث نہیں ملی، اور صرف عبدالرزاق

= نے اسے شریح کے قول سے ذکر کیا ہے اور اسی طرح قاسم بن ثابت نے اسے غریب الحدیث کے آخر میں ذکر کیا ہے اور اسی معنی میں وہ حدیث ہے جس کی تخریج ابن ماجہ، بزار اور ابن عدی نے حضرت ابن عمر سے مرفوعاً کی ہے حدیث "الشفعة كحل العقال" اس کی اسناد ضعیف ہے۔

(۱) حاشیہ رد المحتار مع الدر المختار ۵/ ۱۴۱۔

(۲) سابقہ حوالہ۔

حاضر ہوا گر وہ چاہے تو اس کے لئے موجود شخص کے مشفوع فیہ میں سے اس کا حصہ ہوگا۔

پھر ضمان کے سلسلہ میں ان کا اختلاف ہے، یعنی اس شخص کے حصہ کے ثمن کے ضمان کے بارے میں جو غائب ہونے کے بعد حاضر ہو، اس صورت میں جبکہ اس میں کوئی عیب ظاہر ہو یا کوئی دوسرا اس کا مستحق نکل آئے۔

پس ایک رائے میں ضمان اس شفیع پر ہوگا جو شروع میں حاضر ہو اور پورا لے لے، اس لئے کہ جو شخص غائب ہونے کے بعد حاضر ہوگا وہ اپنا حصہ اسی سے لے گا نہ کہ خریدار سے، اور اس لئے کہ جو شخص حاضر ہوا گر وہ اپنا شفعہ ساقط کر دے تو وہ خریدار کی طرف نہیں لوٹے گا بلکہ وہ اس شخص کے لئے باقی رہے گا جس کے قبضہ میں وہ ہے، اور وہ ابتداء میں حاضر ہونے والا ہے۔

دوسری رائے میں: ضمان صرف خریدار پر لازم ہوگا، اس لئے کہ پہلے شفیع نے خریدار سے غائب کا حصہ اس کے نائب کی حیثیت سے لیا ہے (۱)۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر شفیع خریدار کے شہر سے غائب ہو اور یہ غیبوبت ایسی ہو کہ وہ اس کے درمیان اور براہ راست حق شفعہ طلب کرنے کے درمیان حائل ہو تو اگر وہ اس معاملہ میں وکیل بنانے پر قادر ہو تو اسے چاہئے کہ وہ اس کے مطالبہ کے لئے وکیل بنا دے، اس لئے کہ یہ ممکن ہے، اور تاخیر سے حاضر ہونے میں غائب کو معذور قرار دیا جائے گا، ورنہ اگر وہ وکیل بنانے سے عاجز ہو تو اسے چاہئے کہ شفع طلب کرنے پر دو عادل مردوں کو یا ایک عادل مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنا لے، اور ان دونوں میں سے اسے جس پر قدرت ہو اگر اسے اس نے چھوڑ دیا تو قول اظہر کی رو سے اس کا حق باطل ہو جائے گا۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۶۲۔

''فتاوی بغوی'' میں ہے کہ اگر شفیع غائب ہو اور وہ جس شہر میں موجود ہو اس کے قاضی کے پاس حاضر ہو کر شفعہ کو ثابت کر دے اور قاضی اس کے لئے اس کا فیصلہ کر دے اور وہ شخص اس شہر کی طرف متوجہ نہ ہو جس میں بیع ہوئی ہے تو شفعہ باطل نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ قاضی کے فیصلہ کی وجہ سے برقرار رہے گا (۱)۔

اسی کے مثل حنابلہ کا مذہب ہے، مگر انہوں نے وکیل بنانے کے مسئلہ کا ذکر صرف اس صورت میں کیا ہے، جب اس کے ساتھ عذر قائم ہو (۲)۔

مکفول کے غائبانہ میں کفالۃ بالنفس:

۱۰ - فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ نفس کی کفالت صحیح ہے اگر چہ مکفول بہ غائب ہو، پس اگر وہ کہے: میں فلاں شخص کا یا اس کے نفس کا یا اس کے بدن کا یا اس کے چہرے کا کفیل ہوں تو وہ اس کا کفیل ہو جائے گا۔

اور اس کے صحیح ہونے پر ان حضرات نے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: ''**قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتّٰى تُؤْتُوْنِ مَوْثِقًا مِّنَ اللّٰهِ لَتَأْتُنَّنِيْ بِهٖٓ إِلَّآ أَنْ يُّحَاطَ بِكُمْ**'' (۳) ((یعقوب نے) کہا میں تو اسے تمہارے ساتھ ہرگز بھیجنے کا نہیں جب تک تم اللہ کی قسم کھا کر مجھے قول نہ دے دو کہ تم اسے (واپس) لے ہی آؤ گے سوا اس صورت کے کہ تم (خود) ہی (کہیں) گھر جاؤ)۔

یہ شریح، ثوری اور لیث کا بھی قول ہے جیسا کہ ابن قدامہ نے اسے ذکر کیا ہے (۴)۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۰۷-۳۰۸۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۱۴۳۔

(۳) سورۂ یوسف/ ۶۶۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۶۱۴۔

کفالہ بالنفس کا حکم یہ ہے کہ جس وقت اس کے سپرد کرنے کی شرط لگائی گئی ہو اس وقت مکفول بہ کو حاضر کرنا واجب ہوگا، پس مکفول لہ کے مطالبہ پر اس وقت میں اس کا حاضر کرنا کفیل پر واجب ہوگا، جیسا کہ حنفیہ فرماتے ہیں، اور انہوں نے مزید کہا: اگر کفیل اسے حاضر کردے تو ٹھیک ورنہ اسے اس کے حاضر کرنے پر مجبور کیا جائے گا (۱)۔

تفصیل اصطلاح ''کفالۃ'' میں ہے۔

کسی شخص کے غائبانہ میں اس کے خلاف فیصلہ کرنا:

۱۱ - قضاء علی الغائب کے جواز کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ کچھ شرائط کے ساتھ وہ جائز ہے، اور حنفیہ نے اسے ممنوع قرار دیا ہے، اور یہ فی الجملہ ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''قضاء'' میں ہے۔

کسی شخص کے غائبانہ میں اس کی طرف سے وکیل مقرر کرنا:

۱۲ - اگر مدعا علیہ عدالت میں حاضر ہونے اور وکیل کے بھیجنے سے باز رہے تو کیا اس کے لئے کوئی وکیل مسخر مقرر کیا جائے گا جو غائب پر حق ہونے کا انکار کرے، پھر اس کے بعد اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے یا کسی مسخر کو مقرر کئے بغیر اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے۔

حنفیہ فرماتے ہیں: اگر مدعا علیہ بلائے جانے کے بعد کسی عذر شرعی کے بغیر عدالت میں حاضر ہونے اور وکیل کو بھیجنے سے باز رہے تو اسے جبراً حاضر کیا جائے گا، اور اگر اس کا حاضر کیا جانا ممکن نہ ہو تو مدعی کے مطالبہ پر مختلف ایام میں اسے تین مرتبہ عدالت میں بلایا جائے گا، پس اگر وہ آنے سے انکار کرے تو حاکم اسے یہ سمجھائے گا کہ وہ اس کے لئے وکیل مقرر کردے گا جو کہ مدعی کا دعوی اور اس کے بینہ کی سماعت کرے گا، پس اگر اس کے بعد وہ حاضر ہونے اور وکیل کے بھیجنے سے باز رہے گا تو حاکم اس کے لئے وکیل مقرر کردے گا جو اس کے حقوق کی حفاظت کرے گا، اور اس کے سامنے دعوی اور بینہ کی سماعت کرے گا اور اس کے خلاف فیصلہ کرے گا، پھر مذکورہ بالا طریقہ پر اس کے سلسلہ میں غائبانہ فیصلہ پہنچائے گا، پس اگر وہ شخص جس کے خلاف غائبانہ میں فیصلہ کیا گیا اگر عدالت میں حاضر ہو جائے اور ایسے دعوی کا سہارا لیا جو مدعی کے دعوی کو دفع کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس کا دعوی سنا جائے گا، اور اس کے تقاضہ کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، اور اگر وہ دفع دعوی کرے یا اس کا دفع کرنا صحیح نہ ہو تو واقع شدہ فیصلہ نافذ ہوگا۔

اور ان کے نزدیک معتمد یہ ہے کہ مسخر کے خلاف فیصلہ جائز نہیں ہے مگر ضرورت کی بنا پر (۱)۔

مالکیہ فرماتے ہیں: قاضی کو غائب کے خلاف فیصلہ کرنے کا حق ہے، پس اگر قریبی غیبوبت ہو مثلاً دو دن اور تین دن کا فاصلہ ہو اور راستہ مامون ہو تو قاضی اسے لکھے گا کہ یا تو تم حاضر ہو یا وکیل بناؤ، پس اگر وہ نہ آئے اور نہ وکیل بنائے تو قاضی اس کے خلاف فیصلہ کرے گا، اور بعید غیبوبت کی صورت میں غائب کے خلاف مدعی کی یمین قضاء کے ذریعہ گواہوں کی تعیین کے ساتھ فیصلہ کیا جائے گا، تا کہ غائب شخص اپنی آمد کے وقت اپنے لئے وجہ دفاع پائے، اس لئے کہ وہ آنے کے بعد اپنی حجت پر قائم رہے گا، اور اس سلسلہ میں

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: ۶۴۲، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳؍ ۳۴۴، مغنی المحتاج ۲؍ ۲۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: ۱۸۳۳- ۱۸۳۴- ۱۸۳۵، الدر المختار ۴؍ ۳۳۹۔

درمیانی غیبوبت، بعید غیبوبت کی طرح ہے [1]۔

شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ قاضی پر لازم نہیں ہے کہ وہ کوئی وکیل مسخر (تابع دار) مقرر کرے جو غائب کے خلاف دعوی کے وقت اس کا انکار کرے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ کبھی وہ اقرار کرنے والا ہوتو مسخر کا انکار کرنا جھوٹ ہوگا، اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا مقرر کرنا جائز نہیں ہے، لیکن ان میں سے بعض حضرات نے ذکر کیا ہے کہ قاضی کو مقرر کرنے اور نہ کرنے کے درمیان اختیار ہوگا۔

اور اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ قاضی پر اس کا مقرر کرنا لازم ہوگا تاکہ منکر کے انکار پر بینہ ہو [2]۔

حنابلہ فرماتے ہیں: اگر مدعی علیہ روپوش ہوجائے تو حاکم ایک شخص کو بھیجے گا جو اس کے دروازہ پر تین مرتبہ یہ اعلان کرے گا کہ اگر وہ حاضر نہ ہوگا تو اس کے دروازہ پر میخ ٹھونک کر بند کردیا جائے گا اور اس پر مہر لگادی جائے گی، اور وہ اس کے اچھے پڑوسیوں کو جمع کرے گا اور انہیں اس کو صفائی کا موقع دینے پر گواہ بنائے گا، پس اگر (اس کے بعد بھی) وہ حاضر نہ ہوتو اس کے دروازہ کو بند کردے گا اور مدعی کے مطالبہ پر اس کے گھر پر مہر لگادے گا، پس اگر (اس کے بعد بھی) وہ حاضر نہ ہوتو حاکم ایک منادی کو بھیجے گا جو دو عادل گواہوں کی موجودگی میں اس کے دروازہ پر یہ اعلان کرے گا کہ اگر وہ فلاں کے ساتھ حاضر نہ ہوگا تو وہ اس کی طرف سے وکیل مقرر کرے گا اور اس کے خلاف فیصلہ کردے گا، پس اگر وہ حاضر نہ ہوتو حاکم اس کی طرف سے وکیل مقرر کرے گا اور اس کے خلاف بینہ کی سماعت کرے گا، اور اس کے خلاف فیصلہ کرے گا جیسا کہ غائب کے خلاف فیصلہ کیا جاتا ہے [3]۔

(۱) الشرح الکبیر ۴/ ۱۶۲۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۰۷۔
(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۴۱۲-۴۱۳۔

غیبۃ

تعریف:

۱ - غیبۃ (غین کے کسرہ کے ساتھ) لغت میں اسم ہے جو "اغتابہ اغتیاباً" سے ماخوذ ہے: (یہ اس وقت بولتے ہیں) جب کوئی کسی کے ان عیوب کا ذکر کرے جو اس میں واقعتاً ہوں اور وہ اسے ناپسند کرتا ہو، اور اگر وہ غلط ہوتو یہ بہتان والی غیبت ہے [1]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- بہتان:

۲ - لغت میں بہتان کا معنی: غلط الزام لگانا اور جھوٹ گڑھنا ہے، اور وہ اسم ہے جو "بھتہ بھتاً" سے ماخوذ ہے جو باب فتح سے ہے [3]۔

اصطلاح میں: بہتان اپنے بھائی کو ایسی باتوں کے ساتھ ذکر کرنا ہے جو اس میں نہ ہوں [4]۔

غیبت اور بہتان کے درمیان فرق یہ ہے کہ غیبت انسان کا اس کی غیر موجودگی میں ایسی باتوں کے ساتھ ذکر کرنا ہے جسے وہ ناپسند

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) التعریفات للجرجانی رص ۱۴۳ طبع الحلبی۔
(۳) المصباح المنیر، الصحاح۔
(۴) التعریفات للجرجانی ر ۱۴۳ طبع الحلبی۔

کرے، اور بہتان اس کا ایسی صفت کے ساتھ متصف کرنا ہے جو اس میں نہ ہو، خواہ یہ اس کی غیر موجودگی میں ہو یا اس کے سامنے (۱)۔

ب- حسد:

۳- حسد کا معنی لغت میں: دوسرے سے نعمت کے زوال کی تمنا کرنا ہے (۲)۔

اصطلاح میں اس کا ایک معنی: دوسرے کی نعمت کے زوال کی تمنا کرنا ہے، خواہ اپنے لئے اس کی تمنا کرے یا نہ کرے، اس طرح کہ وہ دوسرے سے کسی تیسرے کی طرف اس کے منتقل ہونے کی تمنا کرے (۳)۔

حسد اور غیبت کے درمیان تعلق یہ ہے کہ حسد ان اسباب میں سے ہے جو غیبت پر آمادہ کرتے ہیں، اور یہ اس طرح کہ وہ بسا اوقات ایسے شخص سے حسد کرتا ہے جس کی لوگ تعریف کرتے ہیں اور جس سے محبت کرتے ہیں اور جس کی تعظیم کرتے ہیں، پس وہ اس شخص سے اس نعمت کا زوال چاہتا ہے، اور اس کا کوئی راستہ اس کے سوا نہیں پاتا کہ اس میں عیب لگائے (۴)۔

ج- حقد:

۴- حقد کے معنی: عداوت اور بغض پر مشتمل ہونے کے ہیں۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۵)۔

(۱) جامع البیان ۲۶/ ۱۳۷ طبع الحلبی، شرح صحیح مسلم ۱۶/ ۱۴۲۔
(۲) الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح۔
(۳) إحیاء علوم الدین ۳/ ۱۴۴ طبع الحلبی۔
(۴) إحیاء علوم الدین ۳/ ۱۴۴ طبع الحلبی۔
(۵) المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی / ۱۲۱ طبع العربی، إحیاء علوم الدین ۳/ ۱۵۷ طبع الحلبی۔

اور تعلق یہ ہے کہ حقد غیبت کا بہت بڑا سبب ہے (۱)۔

د- شتم:

۵- لغت میں شتم کا معنی: گالی دینا ہے۔

اصطلاح میں: دوسرے کو اس نقص اور تحقیر سے متصف کرنا ہے جو اس میں ہو، غیبت اور شتم کے درمیان فرق یہ ہے: غیبت کسی شخص کی غیر موجودگی میں اس کے ان عیوب کو ذکر کرنا ہے جنہیں وہ ناپسند کرے، اور شتم یہ ہے کہ وہ اس کے سامنے اور اس کی موجودگی میں اس کا ذکر کرے (۲)۔

ھ- نمیمہ:

۶- نمیمہ کا معنی لغت میں: (چغل خوری کرنا) فتنہ اور وحشت میں ڈالنے کے لئے کوشش کرنا ہے (۳)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

نمیمہ اور غیبت کے درمیان تعلق یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں دوسرے کو ضرر پہنچانا ہے۔

شرعی حکم:

۷- غیبت بہ اتفاق فقہاء حرام ہے، اور بعض مفسرین اور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ یہ گناہ کبیرہ ہے۔

(۱) إحیاء علوم الدین ۳/ ۱۴۳ طبع الحلبی۔
(۲) الصحاح، التعریفات للجرجانی ۱۱۰-۱۴۳ طبع الحلبی۔
(۳) المصباح، القاموس۔

قرطبی لکھتے ہیں: (۱) اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ غیبت کبیرہ گناہ ہے، اور یہ کہ جو شخص کسی کی غیبت کرے اس پر لازم ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے توبہ کرے، ان حضرات کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ہے: "وَلَا یَغْتَبْ بَّعْضُکُمْ بَعْضًا اَیُحِبُّ اَحَدُکُمْ اَنْ یَّاْکُلَ لَحْمَ اَخِیْهِ مَیْتًا فَکَرِهْتُمُوْهُ" (۲) (اور کوئی کسی کی غیبت نہ کرے، کیا تم میں سے کوئی اس کو گوارہ کرلے گا کہ اپنے مردہ بھائی کا گوشت کھائے، اس سے ضرور ہی تمہیں کراہت آتی ہے)، اور رسول اللہ ﷺ کے قول سے ہے: "**لما عرج بي مررت بقوم لهم أظفار من نحاس يخمشون وجوههم وصدورهم، فقلت: من هؤلاء ياجبريل؟ قال: هؤلاء الذين يأكلون لحوم الناس ويقعون في أعراضهم**" (۳) (جب مجھے معراج میں لے جایا گیا تو میرا گذر ایک ایسی قوم پر ہوا جن کے ناخن تانبے کے تھے، اور وہ اپنے چہروں اور سینوں کو نوچ رہے تھے، میں نے پوچھا جبرئیل یہ کون لوگ ہیں؟ انہوں نے فرمایا کہ یہ وہ لوگ ہیں جو لوگوں کا گوشت کھاتے ہیں اور ان کی آبرو ریزی کرتے ہیں)، اور رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے ہے: "**یا معشر من آمن بلسانه و لم یدخل الإیمان قلبه، لاتغتابوا المسلمین**" (۴) (اے ان لوگوں کی جماعت جو اپنی زبان سے ایمان لائی ہے اور جن کے دل میں ایمان داخل نہیں ہوا ہے تم آپس میں مسلمانوں کی غیبت نہ کرو)، اور رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے ہے: "**إن من أكبر الكبائر استطالة المرء في عرض رجل مسلم بغير حق**" (۱) (بیشک سب سے بڑا گناہ کسی انسان کا کسی مسلمان آدمی کی آبرو کے بارے میں ناحق زبان درازی کرنا ہے)۔ اور اس حدیث سے ہے جو حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**أتدرون ما الغيبة؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: ذكرك أخاك بما يكره، قيل: أفرأيت إن كان في أخي ما أقول؟ قال: إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته، وإن لم يكن فيه فقد بهته**" (۲) (کیا تم جانتے ہو کہ غیبت کیا ہے؟ صحابہ نے فرمایا: اللہ اور اس کے رسول زیادہ جاننے والے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ تمہارا اپنے بھائی کو ایسی بات سے یاد کرنا جسے وہ ناپسند کرے، پوچھا گیا کہ اگر میرے بھائی میں وہ عیب ہو تو آپ ﷺ کی کیا رائے ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر اس میں وہ عیب ہو جو تم کہہ رہے ہو تو تم نے اس کی غیبت کی اور اگر اس میں وہ بات نہ ہو تو تم نے اس پر بہتان لگایا)۔ قرافی لکھتے ہیں: غیبت حرام ہے، اس لئے کہ اس میں عزت و آبرو کو بگاڑنے کا مفسدہ ہے (۳)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ غیبت اگر اہل علم میں اور قرآن کریم کے حاملین میں ہو تو یہ گناہ کبیرہ ہے ورنہ گناہ صغیرہ ہے (۴)۔

(۱) أحکام القرآن للقرطبی ۱۶/ ۳۳۶-۳۳۷، الزواجر ۲/ ۷۔
(۲) سورۂ حجرات/ ۱۲۔
(۳) حدیث: "لما عرج بي مررت بقوم لهم أظفار......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۱۶۴) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور عراقی نے إحیاء علوم الدین ۳/ ۱۳۹ کی احادیث کی تخریج میں اسے صحیح قرار دیا ہے، إحیاء العلوم کے حاشیہ پر۔
(۴) حدیث: "یا معشر من آمن بلسانه......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۱۹۴) نے حضرت ابوبرزہ الأسلمی سے کی ہے، اور منذری نے اپنی مختصر (۷/ ۲۱۴) میں ذکر کیا ہے کہ اس کی اسناد میں ایک مجہول راوی ہیں، اور الترغیب والترہیب (۳/ ۱۹۸) میں اسے ذکر کیا ہے اور کہا کہ ابویعلی نے اچھی اسناد کے ساتھ حضرت براء سے اسے روایت کیا ہے۔

(۱) حدیث: "إن من أكبر الكبائر استطالة المرء......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۱۹۳) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۲) حدیث ابی ہریرہؓ: "أتدرون ما الغيبة......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۰۱) نے کی ہے۔
(۳) الفروق للقرافی ۴/ ۲۰۵-۲۰۹۔
(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۷۔

غیبت کس چیز کے ذریعہ ہوتی ہے:

٨- غیبت قول کے ذریعہ ہوتی ہے اور بغیر قول کے بھی ہوتی ہے، غزالی لکھتے ہیں: زبان سے ذکر کرنا اس لئے حرام ہے کہ اس میں دوسرے کو اپنے بھائی کے نقص کو سمجھانا اور ایسی چیز سے اس کی تعریف کرنا ہے جسے وہ ناپسند کرتا ہے، پس اس میں اشارہ بھی صراحت کی طرح ہے، اور فعل بھی قول کی طرح ہے، اشارہ، ایماء، کنکھی، عیب جوئی، تحریر، حرکت اور ہر وہ عمل جس سے مقصود سمجھ میں آجائے وہ غیبت میں داخل ہے اور وہ حرام ہے [1]، پس اسی میں سے حضرت عائشہؓ کا قول ہے: "دخلت علينا امرأة، فلما ولّت أو مأت بيدى: أنها قصيرة، فقال عليه السلام: اغتبتيها" [2] (ہمارے پاس ایک عورت آئی، پھر جب وہ چلی گئی تو میں نے اپنے ہاتھ سے اشارہ کیا کہ وہ پستہ قد ہے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تم نے اس کی غیبت کی)۔

غیبت پر آمادہ کرنے والے اسباب:

٩- غزالی نے "احیاء العلوم" میں ذکر کیا ہے کہ غیبت پر آمادہ کرنے والے اسباب گیارہ ہیں، پھر انہوں نے یہ ذکر کیا ہے کہ ان میں سے آٹھ اسباب عام لوگوں کے حق میں کثرت سے پائے جاتے ہیں اور تین اہل دین اور خواص کے ساتھ خاص ہیں۔

وہ آٹھ اسباب جو عام لوگوں کے حق میں کثرت سے پائے جاتے ہیں، وہ درج ذیل ہیں۔

اول: غصہ کو ٹھنڈا کرنا۔

دوم: ساتھیوں کی موافقت اور دوستوں کے ساتھ چاپلوسی اور بات میں ان کی مدد کرنا۔

سوم: وہ کسی انسان سے یہ خطرہ محسوس کرے کہ وہ کسی محترم شخصیت کے سامنے اس کی حالت کی غلط تصویر پیش کرے گا، یا اس کے خلاف کوئی شہادت دے گا، پس قبل اس کے کہ وہ اس کی حالت کی غلط تصویر پیش کرے وہ آگے بڑھ کر اس کے بارے میں طعن و تشنیع کرے تاکہ اس کی شہادت کا اثر ساقط ہوجائے۔

چہارم: کسی چیز کی طرف اسے منسوب کیا جائے، اور وہ اس سے براءت حاصل کرنا چاہئے، اور اس شخص کا تذکرہ کرے جس نے ایسا کیا ہے۔

پنجم: تصنع اور فخر و مباہات کا ارادہ کرنا، اور وہ یہ ہے کہ دوسرے کی تنقیص کرکے اپنے آپ کو برتر ثابت کرے۔

ششم: حسد اور وہ یہ ہے کہ وہ بسا اوقات اس شخص سے حسد کرتا ہے جس کی لوگ تعریف کرتے ہیں اور جس سے محبت کرتے ہیں اور جس کی تعظیم کرتے ہیں پس وہ اس سے اس نعمت کا زوال چاہتا ہے، اور اس کے لئے اس کے سوا کوئی راستہ نہیں پاتا کہ اس کی تنقیص کرے۔

ہفتم: لہو و لعب اور ہنسی مذاق، اور خوش گپی اور ہنسی کے ساتھ وقت گذاری، پس وہ دوسرے کے وہ عیوب نقالی کے طور پر ذکر کرے جس پر لوگ ہنسیں۔

ہشتم: دوسرے کی تحقیر کے طور پر مذاق اور استہزاء، اور یہ کبھی مجمع کے سامنے بھی ہوتا ہے اور تنہائی میں بھی۔

اور وہ تین اسباب جو خواص میں پائے جاتے ہیں اور وہ ان میں سب سے زیادہ غامض اور دقیق ہیں، اور وہ درج ذیل ہیں:

---

(١) إحیاء علوم الدین ٣/ ١٤٢ - ١٤٣۔

(٢) حدیث عائشہؓ: "دخلت علينا امرأة......" کی روایت عراقی نے إحیاء علوم الدین (٣/ ١٤٢، حاشیہ احیاء العلوم) کی احادیث کی تخریج میں ابن ابی الدنیا اور ابن مردویہ کی طرف اس کی نسبت کی ہے اور کہا: ان سے حسان بن مخارق نے روایت کی ہے اور ابن حبان نے ان کو ثقہ کہا ہے اور باقی راوی ثقہ ہیں۔

اول: دین کی بنیاد پر منکر اور دین میں غلطی پر نکیر کرنے میں تعجب کا داعیہ پیدا ہو، اور وہ کہے کہ فلاں شخص کا جو عمل میں نے دیکھا وہ کیا ہی قابل تعجب ہے، پس وہ اس صورت میں کبھی سچا ہوتا ہے اور اس کا تعجب منکر کی وجہ سے ہوتا ہے، لیکن اس کا حق یہ ہے کہ وہ تعجب کرے اور اس کا نام نہ لے، پس شیطان اس پر اس کے تعجب کے اظہار میں اس کے نام ذکر کرنے کو اس پر آسان کر دیتا ہے جس کی وجہ سے وہ غیر شعوری طور پر غیبت کرنے والا اور گنہ گار ہو جاتا ہے۔

دوم: رحمت ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ اس ابتلاء کے سبب سے غم کرے جس میں دوسرا شخص مبتلا ہے، چنانچہ وہ کہے: فلاں شخص مسکین ہے، اس کے معاملہ نے مجھ کو غمزدہ کر دیا ہے اور اس طرح وہ غیبت کرنے والا ہو جاتا ہے، پس اس کا غم اور اس کی رحمت اور اسی طرح اس کا تعجب کرنا بہتر ہوتا ہے، لیکن شیطان اسے غیر شعوری طور پر شر کی طرف لے جاتا ہے اور وہ اس کا نام ذکر کرتا ہے، تاکہ اس کی وجہ سے اس کے غم اور شفقت و ترحم کا ثواب باطل ہو جائے۔

سوم: اللہ تعالیٰ کے لئے غضب، پس بیشک وہ کبھی ایسے منکر پر غصہ ہوتا ہے جس کا کوئی انسان ارتکاب کرتا ہے جبکہ وہ اسے ایسا کرتے ہوئے دیکھتا ہے یا سنتا ہے، پس وہ اپنے غصہ کا اظہار کرتا ہے، اور اس کا نام ذکر کرتا ہے، اور ضروری یہ تھا وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی بنیاد پر اس پر اپنے غصہ کا اظہار کرے اور دوسرے کے سامنے اس کا اظہار نہ کرے یا اس کا نام چھپا دے اور برائی کے ساتھ اسے یاد نہ کرے۔

پس یہ تینوں اسباب وہ ہیں جن کا ادراک علماء پر بھی مخفی رہتا ہے چہ جائیکہ عوام، چنانچہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ تعجب، رحمت اور غضب جبکہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو تو وہ نام ذکر کرنے میں عذر بن جاتا ہے، حالانکہ یہ غلط ہے، بلکہ غیبت کی رخصت مخصوص حاجتوں میں ہے جن کے ماسوا میں غیبت کی رخصت نہیں ہے [1]۔ چنانچہ حضرت ابو الطفیل عامر بن واثلہ سے مروی ہے: ''**أن رجلا مر على قوم، فسلم عليهم فردوا عليه السلام، فلما جاوزهم قال رجل منهم: والله إني لأبغض هذا في الله، فقال أهل المجلس: بئس والله ماقلت، أما والله لننبئنه، قم يا فلان -رجلا منهم- فأخبره، قال: فأدركه رسولهم فأخبره بما قال، فانصرف الرجل حتى أتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله مررت بمجلس من المسلمين فيهم فلان، فسلمت عليهم فردوا السلام، فلما جاوزتهم أدركني رجل منهم فأخبرني أن فلانا قال: والله إني لأبغض هذا الرجل في الله، فادعه فسله على ما يبغضني؟ فدعاه رسول الله ﷺ فسأله عما أخبره الرجل فاعترف بذلک، وقال: قد قلت له ذلک يا رسول الله، فقال: رسول الله ﷺ: فلم تبغضه؟ قال: أنا جاره وأنا به خابر، والله مارأيته يصلي صلاة قط إلا هذه الصلاة المكتوبة التي يصليها البر والفاجر، قال الرجل: سله يا رسول الله هل رآني قط أخرتُها عن وقتها، أو أسأت الوضوء لها، أو أسأت الركوع والسجود فيها؟ فسأله رسول الله ﷺ عن ذلک، فقال: لا، ثم قال: والله ما رأيته يصوم قط إلا هذا الشهر الذي يصومه البر والفاجر، قال: فسله يا رسول الله، هل رآني قط أفطرت فيه أو انتقصت من حقه شيئا؟ فسأله رسول الله ﷺ؟ فقال: لا، ثم قال: والله مارأيته يعطي سائلا قط، ولا رأيته ينفق من ماله شيئا في شيء من**

(۱) إحیاء علوم الدین ۳/ ۱۴۳-۱۴۵ طبع الحلبی، مختصر منہاج القاصدین ۱۷۱/ ۱۷۲ شائع کردہ مکتبہ دار البیان۔

سبيل الله بخير، إلا هذه الصدقة التي يؤديها البر والفاجر، قال: فسله يا رسول الله، هل كتمت من الزكاة شيئا قط، أو ماكست فيها طالبها؟ قال: فسأله رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال: لا، فقال له رسول الله ﷺ: قم، إن أدري لعله خير منك"۔[1] (ایک شخص کسی قوم کے پاس سے گذرا اور انہیں سلام کیا تو انہوں نے اس کے سلام کا جواب دیا، جب وہ آگے بڑھ گیا تو ان میں سے ایک شخص نے کہا کہ اللہ کی قسم میں اس شخص سے اللہ کے لئے نفرت کرتا ہوں، تو مجلس والوں نے کہا: قسم خدا کی تم نے بہت بری بات کہی اور قسم خدا کی ہم اسے ضرور بتلائیں گے، اے فلاں شخص تم اٹھو (انہوں نے اپنے میں سے ایک آدمی سے کہا) اور اسے جا کر بتلاؤ، وہ کہتے ہیں کہ ان کے قاصد نے اسے پالیا اور اس نے جو کچھ کہا تھا اس سے اسے باخبر کیا، تو وہ شخص لوٹا اور رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور کہا: اے اللہ کے رسول! میں مسلمانوں کی ایک مجلس کے پاس سے گذرا جن میں فلاں شخص بھی تھا، میں نے انہیں سلام کیا اور ان لوگوں نے سلام کا جواب دیا، پھر جب میں ان سے آگے بڑھا تو ان میں کا ایک آدمی میرے پاس پہنچا اور اس نے مجھے بتایا کہ فلاں شخص نے تمہارے متعلق یہ کہا ہے کہ اللہ کی قسم میں اس شخص سے اللہ کے لئے نفرت کرتا ہوں، لہذا آپ اسے بلائیں اور پوچھیں کہ وہ مجھ سے کیوں نفرت کرتا ہے؟ آپ ﷺ نے اسے بلا کر اس چیز کے بارے میں اس سے دریافت کیا جو اس آدمی نے آپ ﷺ کو بتلایا تھا، تو اس نے اپنی بات کا اعتراف کیا اور کہا کہ اے اللہ کے رسول میں نے اس کے بارے میں یہ بات کہی ہے، رسول اللہ ﷺ نے دریافت فرمایا کہ تم اس سے کیوں نفرت کرتے ہو؟ اس نے عرض کیا کہ میں اس کا پڑوسی ہوں اور میں اس سے اچھی طرح واقف ہوں: اللہ کی قسم میں نے اسے اس فرض نماز کے علاوہ جسے نیک اور بد سبھی پڑھتے ہیں کوئی اور نماز پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا، اس شخص نے کہا یا رسول اللہ! آپ اس سے دریافت فرمائیں کہ کیا اس نے کبھی مجھے اس (فرض) نماز کو اس کے وقت سے ٹال کر پڑھتے ہوئے دیکھا ہے، یا میں نے اس کے لئے اچھی طرح وضو نہیں کیا ہے یا رکوع اور سجدہ اچھی طرح ادا نہیں کیا ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے اس سے اس کے بارے میں پوچھا تو اس نے کہا نہیں، پھر اس نے کہا کہ اللہ کی قسم میں اسے اس مہینے کے علاوہ کوئی اور روزہ رکھتے ہوئے نہیں دیکھا جس میں نیک وبد سبھی لوگ روزہ رکھتے ہیں، اس نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! اس سے دریافت کیجئے کہ کیا اس نے کبھی مجھے اس ماہ میں کبھی روزہ توڑتے ہوئے یا اس کے حق میں کوئی کوتاہی کرتے ہوئے دیکھا ہے؟ چنانچہ آپ ﷺ نے اس سے دریافت کیا تو اس نے کہا نہیں، پھر اس نے کہا کہ اللہ کی قسم میں نے اسے کبھی کسی سائل کو کچھ دیتے ہوئے نہیں دیکھا اور نہ ہی میں نے اس کو راہ خدا میں اپنے مال میں سے کچھ خرچ کرتے ہوئے دیکھا سوائے اس زکاۃ کے جسے نیک اور بد سبھی لوگ ادا کرتے ہیں، اس نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! آپ ﷺ اس سے دریافت کیجئے کہ کیا میں نے زکاۃ میں سے کبھی کچھ چھپایا ہے یا طالب زکاۃ کو ٹالنے کی کوشش کی ہے؟ آپ ﷺ نے اس سے دریافت کیا تو اس نے عرض کیا کہ نہیں، تو رسول اللہ ﷺ نے اسے فرمایا کہ یہاں سے جاؤ، شاید کہ وہ تم سے بہتر ہو)۔

(۱) حدیث ابی طفیلؓ: "أن رجلا مر على قوم فسلم عليهم ......" کی روایت احمد (۵/۴۵۵) نے کی ہے، اور عراقی نے احیاء علوم الدین (۳/۱۴۵، بہامش الإحیاء) کی احادیث کی تخریج میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

وہ امور جن میں غیبت مباح ہے:

١٠- غیبت میں اصل حرمت ہے، ان دلائل کی بنیاد پر جو اس سلسلہ میں ثابت ہیں، اس کے باوجود امام نووی اور ان کے علاوہ دیگر علماء نے ایسے چھ امور کا ذکر کیا ہے جن میں غیبت مباح ہے، اس لئے کہ ان میں مصلحت ہے، اور اس لئے بھی کہ اسے جائز قرار دینے والی چیز وہ شرعی غرض ہے جس تک اس کے بغیر رسائی نہیں ہوسکتی اور وہ امور درج ذیل ہیں:

اول: ظلم کی شکایت کرنا مظلوم کے لئے جائز ہے کہ وہ بادشاہ، قاضی اور ان دونوں کے علاوہ اس شخص سے ظلم کی شکایت کرے جسے ولایت حاصل ہو، یا جسے اس کے ظالم سے اسے انصاف دلانے پر قدرت ہو، پس وہ ذکر کرے گا کہ فلاں شخص نے مجھ پر ظلم کیا ہے اور میرے ساتھ ایسا کیا ہے اور میرے فلاں چیز لے لی ہے وغیرہ [(١)]۔

دوم: منکر کے ختم کرنے کے لئے اور گنہ گار کو صحیح راہ پر لانے کے لئے مدد طلب کرنا، اور اس کا بیان یہ ہے کہ وہ شخص جس کے بارے میں وہ توقع رکھتا ہے کہ اسے منکر کے ختم کرنے کی قدرت حاصل ہے یوں کہے: فلاں شخص ایسا کرتا ہے لہذا آپ اسے اس سے روکئے اور اسی طرح کی بات اور اس کا مقصد منکر کو ختم کرنا ہو، پس اگر اس کا یہ مقصد نہ ہوتو یہ حرام ہوگا [(٢)]۔

سوم: فتوی طلب کرنا: اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ وہ مفتی سے کہے: میرے والد یا بھائی یا فلاں شخص نے مجھ پر اس طرح ظلم کیا ہے تو کیا اس کے لئے ایسا کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اور اس سے چھٹکارا پانے اور اپنا حق وصول کرنے اور اپنے سے ظلم کو دور کرنے کا کیا طریقہ ہوگا اور اس طرح کی دیگر باتیں، تو یہ حاجت کی بنیاد پر جائز ہے، لیکن زیادہ محتاط طریقہ یہ ہے کہ اس طرح کہے: آپ اس شخص کے بارے میں کیا کہتے ہیں جس کا معاملہ ایسا ہو یا اس شوہر یا بیوی کے بارے میں کیا کہتے ہیں جو ایسا کرے وغیرہ، تو اس صورت میں تعیین کے بغیر اس کا مقصد حاصل ہوجائے گا اور اس کے باوجود تعیین وتسمیہ جائز ہے [(١)] اس لئے کہ حضرت ہندؓ کی حدیث اور ان کا یہ قول ہے: "یا رسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح"[(٢)] (اے اللہ کے رسول بے شک ابوسفیان بڑے بخیل آدمی ہیں)، اور رسول اللہ ﷺ نے انہیں منع نہیں فرمایا۔

چہارم: مسلمانوں کو شر سے ڈرانا اور یہ پانچ طریقوں سے ہوسکتا ہے جیسا کہ نووی نے ذکر کیا ہے۔

پہلا طریقہ: مجروح راویوں اور گواہوں پر جرح کرنا اور یہ بالاتفاق جائز ہے، بلکہ شریعت کی حفاظت کے لئے واجب ہے۔

دوسرا طریقہ: کسی رشتہ اور شادی وغیرہ کے سلسلہ میں مشورہ کے وقت غیبت کے ذریعہ خبر دینا۔

تیسرا طریقہ: اگر تم دیکھو کہ کوئی شخص کسی عیب دار یا اس طرح کی کسی چیز کو خرید رہا ہے تو تم خریدار سے اس کی خیر خواہی کے طور پر ذکر کروگے، جبکہ وہ اسے نہ جانتا ہو، ایذاء پہنچانے اور بگاڑ پیدا کرنے کی غرض سے نہیں۔

---

(١) الأذكار للنووی ٣٠٣ طبع الكتاب العربي، الجامع لأحكام القرآن ١٦/ ٣٣٩ طبع الكتب المصریہ، فتح الباری ١٠/ ٤٧٢ طبع الریاض، مختصر منہاج القاصدین ١٧٣ شائع کردہ دار البیان۔

(٢) شرح صحیح مسلم للنووی ١٦/ ١٤٢ طبع المصریہ، الأذكار للنووی ٣٠٣ طبع الكتاب العربي، رفع الريبہ للشوکانی رص ١٣ طبع السّلفیہ، الجامع لأحكام القرآن ١٦/ ٣٣٩ طبع الكتب المصریہ، فتح الباری ١٠/ ٤٧٢ طبع الریاض، مختصر منہاج القاصدین ١٧٣ شائع کردہ دار البیان۔

(١) الأذكار للنووی ٣٠٣ طبع الكتاب المصریہ، رفع الریبہ ١٣ طبع السّلفیہ، فتح الباری ١٠/ ٤٧٢ طبع الریاض، شرح صحیح مسلم ١٦/ ١٤٢ طبع المصریہ۔

(٢) حدیث ہندؓ: "إن أبا سفيان رجل شحيح......" کی روایت بخاری (فتح الباری ٩/ ٥٠٧) اور مسلم (٣/ ١٣٣٨) نے کی ہے۔

چوتھا طریقہ: جبکہ تم فقہ کے کسی طالب کو دیکھو کہ وہ کسی فاسق یا بدعتی کے پاس آتا جاتا ہے اور اس سے علم حاصل کرتا ہے، اور تمہیں اس پر اس کے ضرر کا اندیشہ ہو تو تم پر لازم ہے کہ نصیحت کے ارادہ سے اس کا حال بیان کر کے اسے نصیحت کرو۔

پانچواں طریقہ: یہ کہ اسے کوئی ولایت حاصل ہو جسے وہ اپنی نااہلیت یا فسق کی وجہ سے صحیح طور پر انجام نہ دے سکتا ہو، پس وہ اس کا ذکر ایسے شخص کے پاس کرے جسے اس پر ولایت حاصل ہوتا کہ وہ اس کے بدلہ میں کسی اور کو ولایت سپرد کرے یا اس کے حال سے واقف ہو جائے تا کہ اس سے دھوکہ نہ کھائے اور اسے سیدھی راہ چلنے کا پابند بنائے (۱)۔

پنجم: اپنے فسق وفجور یا بدعت کا اعلانیہ اظہار کرنے والا ہو تو وہ جس چیز کو اعلانیہ انجام دیتا ہے اس کے ساتھ اس کا ذکر کرنا جائز ہے، اور اس کے علاوہ دوسرے عیوب کے ساتھ اس کا ذکر کرنا حرام ہے، مگر یہ کہ اس کے جواز کا کوئی دوسرا سبب ہو (۲)۔

ششم: تعریف، پس اگر کوئی شخص کسی لقب کے ساتھ مشہور ہو جیسے کہ اعمش (کمزور آنکھ والے) اعرج (لنگڑا) ازرق (نیلا) قصیر (پستہ قد) اعمی (نابینا) اقطع (کٹے ہوئے ہاتھ والا) وغیرہ تو اس لقب کے ساتھ اس کی تعریف کرنا جائز ہے، اور تنقیص کے طور پر اس کے ساتھ اس کا ذکر کرنا حرام ہے، اور اگر اس کے علاوہ کسی اور لفظ کے ساتھ اس کی تعریف کرنا ممکن ہو تو وہ زیادہ بہتر ہوگا (۳)۔

(۱) رفع الریبہ رص ۱۳-۱۴ طبع السّلفیہ، الأذکار للنووی ۳۰۳۰ طبع الکتاب العربی، شرح مسلم للنووی ۱۶/ ۱۴۲-۱۴۳ طبع المصریہ۔

(۲) الأذکار للنووی ۳۰۴ طبع الکتب المصریہ، شرح صحیح مسلم للنووی ۱۶/ ۱۴۳ طبع المصریہ، فتح الباری ۱۰/ ۴۷۲ طبع الریاض، رفع الریبہ ۱۴ طبع السّلفیہ، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/ ۲۷۶ طبع الریاض۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ۱۶/ ۱۴۳ طبع المصریہ، الأذکار للنووی رص ۳۰۴ طبع

غیبت سے منع کرنے کا طریقہ:

۱۱- امام غزالی نے ذکر کیا ہے کہ برے اخلاق جتنے ہیں ان سب کا علاج صرف علم اور عمل کے ذریعہ کیا جائے گا، اور یہ کہ ہر بیماری کا علاج اس کے مخالف سبب کے ساتھ ہوگا، پھر انہوں نے ذکر کیا ہے کہ زبان کو غیبت سے روکنے کا علاج دو طریقوں سے ہوگا، ان میں سے ایک مجمل ہے اور دوسرا تفصیلی ہے۔

جہاں تک اجمالی طور پر اس کے علاج کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ اسے بتایا جائے کہ وہ اپنی غیبت کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے غیض وغضب کا شکار ہوگا اور ان احادیث کی وجہ سے جو اس مقام پر وارد ہیں اسے بتایا جائے کہ وہ قیامت کے دن اس کی نیکیوں کو ضائع کرنے والی ہے، پس بیشک قیامت کے دن اس کی نیکیاں اس شخص کی طرف منتقل کی جائیں گی جس کی اس نے غیبت کی ہے، اس کی عزت وآبرو کو مباح کرنے کے عوض میں اور اگر اس کے پاس نیکیاں نہ ہوں گی تو اس کے فریق کے گناہوں میں سے کچھ اس کی طرف منتقل کیا جائے گا، اور اس کے باوجود وہ اللہ تعالیٰ کے غصہ کا نشانہ بنے گا اور اللہ کے نزدیک اسے مردار کے کھانے والے کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، اور اس کا کم سے کم درجہ یہ ہے کہ اس کے اعمال کا ثواب کم کر دیا جائے گا، اور یہ مخاصمت، مطالبہ، سوال، جواب اور حساب کے بعد ہوگا، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"ماالنار فی الیبس بأسرع من الغیبة فی حسنات العبد"** (۱) (غیبت بندہ کی نیکیوں میں جس قدر اثر انداز ہوتی ہے آگ خشک چیز میں اس سے زیادہ اثر کرنے

الکتاب العربی، ورفع الریبۃ رص ۱۴ طبع السّلفیہ، فتح الباری ۱۰/ ۴۷۲ طبع الریاض۔

(۱) حدیث: "ماالنار في الیبس بأسرع من الغیبة......" احیاء علوم الدین کی احادیث کی تخریج میں عراقی فرماتے ہیں کہ مجھے اس کی کوئی اصل نہیں ملی (۱۴۵/۳، بہامش الإحیاء)۔

والی نہیں ہے)۔اور مروی ہے کہ ایک شخص نے حضرت حسن سے کہا: مجھے یہ خبر پہنچی ہے کہ آپ میری غیبت کرتے ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا: تم میرے نزدیک اس مرتبہ کو نہیں پہنچے ہو کہ میں تمہیں اپنی نیکیوں کے سلسلہ میں حکم بناؤں، پس جب بھی بندہ ان اخبار واحادیث پر یقین کرے گا جو غیبت کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں تو وہ اس سے ڈرتے ہوئے اپنی زبان کو غیبت میں آزادی کے ساتھ استعمال نہیں کرے گا۔

اس کے لئے یہ بات بھی نفع بخش ہے کہ وہ اپنے دل میں غور وفکر کرے، پس اگر وہ اس میں کوئی عیب پائے تو اپنے نفس کے عیب (کے ازالہ) میں مشغول ہو اور رسول اللہ ﷺ کے اس قول کو یاد کرے: "**طوبی لمن شغله عيبه عن عيوب الناس**"[1] (اس شخص کے لئے خوشخبری ہو جسے اس کا عیب لوگوں کے عیوب (پر تنقید کرنے) سے روک دے)، جب بھی بندہ کوئی عیب پائے تو مناسب یہ ہے کہ وہ اس بات سے شرمائے کہ وہ اپنے نفس کی مذمت کو چھوڑ کر دوسرے کی مذمت کرے، بلکہ مناسب یہ ہے کہ وہ یہ یقین کرلے کہ دوسرے کا اپنے نفس کو اس عیب سے منزہ رکھنے میں عاجز رہ جانا خود اس کی عاجزی کی طرح ہے اور یہ تو اس صورت میں ہے جبکہ وہ ایسا عیب ہو جو اس کے فعل اور اختیار سے تعلق رکھتا ہو اور اگر کوئی پیدائشی چیز ہو تو اس پر اس کی مذمت کرنا خالق کی مذمت کرنا ہے، اس لئے کہ جو شخص کسی صنعت کی مذمت کرتا ہے تو گویا وہ اس کے صانع کی مذمت کرتا ہے، ایک شخص نے حکیم سے کہا: اے بدصورت! تو انہوں نے کہا کہ میرے چہرے کی تخلیق میرے اختیار میں نہیں تھی کہ میں اسے اچھا

(۱) حدیث: "طوبی لمن شغله عيبه عن عيوب الناس ......" احیاء العلوم (۱۴۵/۳) کی احادیث کی تخریج میں عراقی نے اس کی نسبت بزار کی طرف کی ہے جنھوں نے حضرت انس سے روایت کی ہے اور اس کی سند کو ضعیف کہا ہے۔

بنالیتا، اور اگر بندہ اپنے نفس میں کوئی عیب نہ پائے تو اسے چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرے اور اپنے آپ کو سب سے بڑے عیب سے مبتلا نہ کرے، اس لئے کہ لوگوں کی غیبت کرنا اور مردار کا گوشت کھانا بہت بڑا گناہ ہے، بلکہ اگر وہ انصاف سے کام لے تو اسے معلوم ہوجائے گا کہ اس کا اپنے نفس کے بارے میں یہ گمان کہ وہ ہر عیب سے بری ہے اپنے آپ سے ناواقفیت پر مبنی ہے اور یہ سب سے بڑا عیب ہے۔

اس کا یہ جاننا اس کے لئے نفع بخش ہوگا کہ اس کی غیبت سے دوسرے کا رنجیدہ ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ وہ خود دوسرے کی غیبت سے رنجیدہ ہوتا ہے، پس جبکہ وہ اپنے لئے یہ پسند نہیں کرتا کہ اس کی غیبت کی جائے تو مناسب یہ ہے کہ وہ خود اپنے لئے جس چیز کو پسند نہیں کرتا اسے دوسروں کے لئے بھی پسند نہ کرے۔

جہاں تک تفصیل کے ساتھ اس کے علاج کا تعلق ہے: تو وہ یہ ہے کہ وہ اس سبب کی طرف نظر کرے جو اسے غیبت پر آمادہ کررہا ہے اور وہ اس کا ازالہ کرے، اس لئے کہ ہر بیماری کا علاج اس کے سبب کے ختم کرنے سے ہوتا ہے[1]۔

غیبت کا کفارہ:

۱۲ – امام نووی اور امام غزالی نے ذکر کیا ہے کہ ہر وہ شخص جو کسی معصیت کا ارتکاب کرے اس کے لئے لازم ہے کہ وہ اس سے جلد توبہ کرے، اور وہ توبہ جو حقوق اللہ سے متعلق ہو اس میں تین چیزیں شرط ہیں، ایک یہ کہ فوری طور پر معصیت سے باز آجائے، دوسرے یہ کہ وہ اس کے فعل پر نادم ہو، اور تیسرے یہ کہ وہ یہ عزم کرے کہ

(۱) إحیاء علوم الدین ۱۴۵/۳ - ۱۴۷، مختصر منہاج القاصدین ۱۷۱ - ۱۷۲۔

دوبارہ اس کا ارتکاب نہیں کرے گا، اور وہ توبہ جو حقوق العباد سے متعلق ہو اس میں بھی یہ تینوں شرطیں ہیں اور چوتھی شرط یہ ہے کہ جو چیز ظلماً لی گئی ہے وہ اس کے مالک کو لوٹا دی جائے یا اس سے یہ درخواست کی جائے کہ وہ اسے معاف کردے اور اسے اس سے بری کردے، پس غیبت کرنے والے پر لازم ہے کہ وہ ان چاروں امور کے ساتھ توبہ کرے، اس لئے کہ غیبت آدمی کا حق ہے، لہذا جس کی غیبت کی ہے اس سے معاف کرانا ضروری ہے۔

شافعیہ نے اس سلسلہ میں کہ کیا اس کا یہ کہنا کافی ہے کہ: میں نے تمہاری غیبت کی ہے پس تم مجھے معاف کردو یا یہ ضروری ہے کہ اس نے جس چیز کی غیبت کی ہے اسے بیان کرے؟ اس سلسلہ میں دو قول ذکر کئے ہیں:

اول: اس کا بیان کرنا ضروری ہے، پس اگر وہ اس کے بیان کئے بغیر اسے بری کردے تو صحیح نہ ہوگا جیسا کہ اگر وہ مجہول مال سے اس کو بری کردے۔

دوم: ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ان چیزوں میں سے ہے جن میں چشم پوشی کی جاتی ہے، لہذا اس کا جاننا ضروری نہیں ہے، بخلاف مال کے، اور پہلا قول اظہر ہے، اس لئے کہ انسان کسی غیبت کی معافی کے سلسلہ میں چشم پوشی کرتا ہے اور کسی کے سلسلہ میں چشم پوشی نہیں کرتا ہے، پس اگر غیبت والا آدمی مردہ ہو یا غائب ہو تو اس غیبت سے براءت حاصل کرنا دشوار ہوگا، لیکن علماء فرماتے ہیں: مناسب یہ ہے کہ اس کے لئے کثرت سے دعاء استغفار کرے اور کثرت سے نیکی کرے، اور استغفار پر اقتصار کرنے، معافی نہ مانگنے کے سلسلہ میں یہی قول حسن کا ہے، اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جسے حضرت انس بن مالکؓ نے روایت کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**كفارة من اغتبته أن تستغفر له**"[1] (جس شخص کی تم نے غیبت کی ہے اس کا کفارہ یہ ہے کہ تم اس کے لئے استغفار کرو)، مجاہد فرماتے ہیں: تم نے اگر اپنے بھائی کا گوشت کھایا ہے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ تم اس کی تعریف کرو اور اس کے لئے خیر کی دعا کرو، امام غزالی نے حضرت عطاء کے اس قول کو صحیح قرار دیا ہے جو انہوں نے اس شخص کے جواب میں فرمایا تھا جس نے ان سے غیبت سے توبہ کرنے کے سلسلہ میں سوال کیا تھا اور وہ یہ ہے: غیبت سے توبہ کی صورت یہ ہے کہ تم اپنے ساتھی کے پاس جا کر کہو کہ میں نے جو کچھ کہا جھوٹ کہا اور تم پر ظلم کیا اور برا کیا، پس اگر تم چاہو تو اپنا حق لے لو اور اگر چاہو تو معاف کردو۔

اور کہنے والے کا یہ کہنا: آبرو کا کوئی عوض نہیں ہے لہذا اس کی معافی طلب کرنا ضروری نہیں ہے بخلاف مال کے، تو یہ کلام ضعیف ہے، اس لئے کہ آبرو کے سلسلہ میں حد قذف واجب ہوتا ہے اور اس کا مطالبہ ثابت ہوتا ہے، بلکہ صحیح حدیث میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من كانت له مظلمة لأخيه من عرضه أو شيء فليتحلله منه اليوم قبل أن لايكون دينار ولا درهم، إن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته، وإن لم تكن له حسنات أخذت من سيئات صاحبه فحمل عليه**"[2] (جس شخص کے ذمہ اس کے بھائی کا کوئی حق ہو خواہ آبرو میں سے یا کسی اور چیز میں سے تو اسے چاہئے کہ وہ آج ہی اس سے

---

(۱) حدیث: "كفارة من اغتبته أن تستغفر له ......" کو عراقی نے احیاء العلوم (۱۵۰/۳) کی احادیث کی تخریج میں ابن ابی الدنیا کی الصمت کی طرف اور حارث ابن ابی اسامہ کی مسند کی جانب حضرت انسؓ کی حدیث سے اسے منسوب کیا ہے، اور اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "من كان له مظلمة لأخيه ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰۱/۵) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے۔

معاف کرالے قبل اس کے کہ (وہ دن آئے جس میں) نہ دینار ہوگا نہ درہم، اگر اس کے پاس نیک عمل ہوگا تو وہ اپنے حق کے بقدر اس میں سے لے لے گا وہ نیک عمل لے لیا جائے گا اور اگر اس کے پاس نیکیاں نہ ہوں گی تو اس کے ساتھی کے گناہ لے کر اس پر ڈال دیا جائے گا)، حضرت عائشہؓ نے اس عورت سے جس نے دوسری عورت سے یہ کہا تھا کہ وہ لمبی دامن والی ہے یہ فرمایا: تم نے اس کی غیبت کی ہے لہذا اس سے معافی طلب کرو، تو ایسی صورت میں اگر معافی طلب کرنے پر قادر ہے تو معافی طلب کرنا ضروری ہے، اور اگر وہ غائب یا مرچکا ہو تو مناسب یہ ہے کہ وہ کثرت سے دعاء واستغفار کرے اور کثرت سے نیکیاں کرے (۱)۔

نووی نے ''الأذکار'' میں ذکر کیا ہے کہ جس کی غیبت کی گئی ہے، اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ غیبت کرنے والے کو اس سے بری کردے لیکن اس پر یہ واجب نہ ہوگا اس لئے کہ یہ تبرع اور حق کو ساقط کرنا ہے لہذا اس کے اختیار پر موقوف ہوگا، لیکن یہ اس کے لئے تاکیدی طور پر مستحب ہے تاکہ وہ اپنے بھائی کو اس معصیت کے وبال سے نجات دلائے اور وہ خود اللہ تعالیٰ کی محبت اور اس کے اس عظیم ثواب کو حاصل کرکے کامیاب ہو جو اس نے معافی میں رکھا ہے اور فرمایا: درست یہ ہے کہ غیبت سے بری کرنے پر ابھارنا ہو (۲)۔

(۱) الأذکار للنووی ۳۰۸ طبع دار الکتاب العربی، إحیاء علوم الدین ۳/ ۱۵۰ طبع الحلبی، مختصر منہاج القاصدین رص ۱۷۳، ۱۷۴ شائع کردہ دار البیان۔

(۲) الأذکار للنووی رص ۳۰۸-۳۰۹ طبع دار الکتاب العربی۔

غَیرة

تعریف:

۱- غیرت کا لغوی معنی اپنی مخصوص چیز میں دوسرے کی شرکت کے سبب سے غصہ کا ہیجان اور قلب کا تغیر ہے، کہا جاتا ہے: ''**غار الرجل علی امرأته من فلان، وهی علیه من فلانة یغار غیرة وغیاراً**'' (غیرت کھانا) حمیت کی وجہ سے وہ خوددار ہوا اور اس کا جو حق اپنی اس بیوی پر ہے اس میں دوسرے کی شرکت کو ناپسند کیا، یا بیوی کا جو حق اپنے شوہر پر ہے اس میں اس نے دوسری عورت کی شرکت کو ناپسند کیا (۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اجمالی حکم:

۲- غیرت انسان کے ان طبعی امور میں سے ہے جنہیں اللہ نے انسان کے اندر ودیعت رکھا ہے اور وہ ہر ایسے موقع پر ظاہر ہوتی ہے جبکہ وہ اپنے حق میں اس کے اختیار کے بغیر دوسرے کی شرکت کو محسوس کرتا ہے، یا مومن اللہ کی حرمتوں کو ٹوٹتے ہوئے دیکھتا ہے (۲)۔

غیرت کے احکام ان چیزوں کے اعتبار سے الگ الگ ہیں جن پر غیرت ہوتی ہے۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس، فتح الباری ۹/ ۳۲۰۔

(۲) فتح الباری ۹/ ۳۲۰۔

اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیزوں پر غیرت:

۳- اللہ تعالیٰ کی حرمتوں کے پامال ہونے پر غیرت اور حمیت مشروع ہے، اور مسلمانوں کو اس کا حکم دیا گیا ہے کہ وہ اپنی پوری طاقت وقوت کے ساتھ جو ان کے بس میں ہو کہ وہ منکر پر نکیر کریں [1]، چنانچہ صحیح حدیث میں ہے: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلک أضعف الإيمان" [2] (جب تم میں سے کوئی شخص کسی برائی کو ہوتے ہوئے دیکھے تو وہ اسے اپنے ہاتھ سے بند کردے اگر اس کی قدرت نہ ہو تو اپنی زبان سے پس اگر اتنی بھی قدرت نہ ہو تو اپنے دل سے اس کو برا سمجھے اور یہ ایمان کا سب سے کم درجہ ہے)۔ اللہ تعالیٰ شانہ نے بنی اسرائیل پر عیب لگایا ہے اور انہیں اس بنا پر لعنت کی ہے کہ وہ ایک دوسرے کو منکر سے نہیں روکتے تھے، چنانچہ اللہ عزوجل کا ارشاد ہے: "لُعِنَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ بَنِيْٓ إِسْرَائِيْلَ عَلٰى لِسَانِ دَاوٗدَ وَعِيْسَى بْنِ مَرْيَمَ ذٰلِکَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوْا يَعْتَدُوْنَ كَانُوْا لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُّنْكَرٍ فَعَلُوْهُ لَبِئْسَ مَاكَانُوْا يَفْعَلُوْنَ" [3] (بنی اسرائیل میں سے جنہوں نے کفر اختیار کیا، ان پر لعنت ہوئی داؤد اور عیسی بن مریم کی زبان سے یہ اس لئے کہ انہوں نے (برابر) نافرمانی کی، اور حد سے آگے نکل جاتے تھے جو برائی انہوں نے اختیار کر رکھی تھی اس سے باز نہ آتے تھے کیسا بے جا تھا جو کچھ وہ کر رہے تھے)، حدیث میں ہے حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "ما انتقم رسول الله ﷺ لنفسه إلاّ أن تنتهک حرمة الله فينتقم لِلّٰه بها" [1] (رسول اللہ ﷺ نے اپنی ذات کے لئے انتقام نہیں لیا الا یہ کہ اللہ کی حرمت کو پامال کیا جائے تو آپ ﷺ اللہ کے لئے اس کا انتقام لیتے تھے)۔

اللہ کی حرمتوں پر آدمیوں میں سب سے زیادہ غیرت والے رسول اللہ ﷺ ہیں، اس لئے کہ آپ ﷺ اللہ کے لئے اور اس کے دین کے لئے غیرت کرتے تھے۔

آدمیوں کے حقوق پر غیرت:

۴- آدمیوں کے وہ حقوق جنہیں شریعت نے مقرر کیا ہے ان پر غیرت کرنا مشروع ہے، اور ان ہی میں سے مرد کا اپنی بیوی یا اپنی محرم عورتوں پر غیرت کرنا ہے، اور اس کا چھوڑنا مذموم ہے، نبی ﷺ نے فرمایا: "أتعجبون من غيرة سعد؟ لأنا أغير منه، والله أغير منى" و فى رواية: "إنه لغيور، وأنا أغير منه، والله أغير منى" [2] (کیا تم لوگ سعد کی غیرت پر تعجب کرتے ہو؟ یقیناً میں ان سے زیادہ غیرت مند ہوں اور اللہ مجھ سے زیادہ غیرت مند ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ بیشک وہ بہت غیرت مند ہیں اور میں ان سے زیادہ غیرت مند ہوں اور اللہ مجھ سے زیادہ غیرت مند ہے)۔

غیرت تو (نسب کی حفاظت کے لئے) مشروع کی گئی ہے، اور وہ شریعت کے مقاصد میں سے ہے، اور اگر لوگ اس سلسلہ میں چشم پوشی

---

(۱) إحیاء علوم الدین ۳/ ۱۷۱ طبع الاستقامہ بالقاہرہ، فتح الباری ۹/ ۳۲۰-۳۲۱۔

(۲) حدیث: "من رأى منكم منكرا ......" کی روایت مسلم (۱/ ۶۹) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۷۸، ۷۹۔

(۱) حدیث عائشہؓ: "ما انتقم رسول الله ﷺ لنفسه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۵۶۶) اور مسلم (۴/ ۱۸۱۴) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أتعجبون من غيرة سعد ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۱۷۴) اور مسلم (۲/ ۱۱۳۶) نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے کی ہے، اور دوسری روایت مسلم کی ہے۔

کریں تو نسب باہم مخلوط ہو جائیں گے، اسی لئے کہا گیا ہے: ہر وہ امت جس نے اپنے مردوں میں غیرت رکھی اس نے اپنی عورتوں میں حفاظت رکھی [۱]۔

جو شخص اپنی آبرو کی طرف سے دفاع کرنے کی راہ میں قتل کیا جائے اسے شارع نے شہید شمار کیا ہے، چنانچہ حدیث میں ہے: "**من قتل دون أهله فهو شهيد**" [۲] (جو شخص اپنے اہل وعیال کو بچانے میں قتل ہو وہ شہید ہے)۔

جو شخص اپنی بیوی اور اپنی محرمات عورتوں پر غیرت نہیں کرتا اسے دیوث کہا جاتا ہے [۳]۔

اور دیاثت ان رزائل میں سے ہے جن کے بارے میں سخت وعید وارد ہوئی ہے، اور جن چیزوں کے بارے میں سخت وعید وارد ہوئی انہیں بہت سے علماء اسلام کے نزدیک کبائر میں شمار کیا جاتا ہے، اثر میں ہے: "**ثلاثة لاينظر الله عزوجل إليهم يوم القيامة: العاق لوالديه، والمرأة المترجلة والديوث**" [۴] (تین آدمی ایسے ہیں کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن ان کی طرف نظر نہیں کرے گا: اپنے والدین کا نافرمان اور وہ عورت جو مرد کی مشابہت اختیار کرے اور دیوث)۔

بیوی کا اپنے شوہر پر غیرت کرنا بھی مشروع ہے، اس لئے کہ

(۱) إحياء علوم الدين ۳/۱۶۸۔

(۲) حدیث: "من قتل دون أهله فهو شهيد" کی روایت ترمذی (۴/۳۰) نے حضرت سعید بن زیدؓ سے کی ہے، اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) رد المحتار ۳/۱۸۵۔

(۴) حدیث: "ثلاثة لا ينظر الله عزوجل إليهم يوم القيامة......" کی روایت نسائی (۵/۸۰) اور حاکم (۴/۱۴۷) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس سے موافقت کی ہے۔

غیرت انسان کے ان طبعی امور میں سے ہے جنہیں اللہ نے انسان کے اندر ودیعت رکھی ہے خواہ وہ مرد ہو یا عورت اور یہ وہ فطرت ہے جو ہر اس موقع پر ظاہر ہوتی ہے جب انسان اپنے حق میں اپنے اختیار کے بغیر دوسرے کی شرکت محسوس کرتا ہے اور انسان کے نفس سے اس کے ختم کرنے کی کوئی سبیل نہیں ہے، اور انسان کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہے، پس یہ ایک امر طبعی ہے، لہذا اگر عورت اپنے شوہر پر دوسری عورتوں سے غیرت کرے تو اس میں کوئی گناہ نہیں ہے جب تک کہ وہ فحش کلامی نہ کرے، اور اپنے شوہر کی اطاعت سے نہ نکل جائے [۱] اس لئے کہ مروی ہے کہ: حضرت عائشہؓ، حضرت خدیجہؓ سے غیرت کرتی تھیں، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کثرت سے ان کا ذکر فرماتے تھے [۲] اور تمام امہات المومنین حضرت عائشہؓ سے غیرت کرتی تھیں [۳]۔

۵- لیکن وہ غیرت جو عصبیت کی بنیاد پر ہو اور ظلم پر قبیلہ کی مدد کی خاطر ہو تو وہ حرام ہے اور اس سے منع کیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "**وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ**" [۴] (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو، اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کرو)، اور حدیث میں ہے: "**ليس منا من دعا إلى عصبية أو قاتل عصبية**" [۵]

(۱) إحياء علوم الدين ۳/۱۸۰۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "أنها كانت تغار من خديجة" کی روایت مسلم (۴/۱۸۸۸) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "غيرة أمهات المؤمنين من عائشة" کی روایت مسلم (۴/۱۸۹۱) نے کی ہے۔

(۴) سورۂ مائدہ/۲۔

(۵) حدیث: "ليس منا من دعا إلى عصبية......" کی روایت ابوداؤد (۵/۳۴۲) نے حضرت جبیر بن مطعمؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد میں انقطاع اور جہالت ہے، جیسا کہ منذری کی مختصر السنن (۸/۱۹) میں ہے۔

(جو شخص عصبیت کی دعوت دے یا عصبیت کی بنیاد پر قتال کرے وہ ہم میں سے نہیں ہے)۔ نبی ﷺ نے قبیلہ کے لئے غیرت کے بارے میں فرمایا: "**دعوها فإنها منتنة**" (١) (اس غیرت کو چھوڑ دو اس لئے کہ وہ بدبودار ہے)۔

تفصیل اصطلاح "عصبیة" میں ہے۔

غیلة

تعریف:

١- لغت میں غیلہ کا ایک معنی: دھوکہ دینا ہے، کہا جاتا ہے: "**قتل فلان غیلة**" یعنی فلاں شخص نے دھوکہ سے قتل کیا، اور وہ یہ ہے کہ وہ اسے دھوکہ دے کر کسی جگہ لے جائے، پھر جب وہ وہاں آجائے تو اسے قتل کردے۔

کلام عرب میں غیلة کا معنی یہ ہے: کسی شخص تک اس طرح شر اور قتل کو پہنچانا کہ وہ جان نہ سکے اور محسوس نہ کرسکے۔

اسی طرح غیلہ کا ایک معنی لغت میں: مرد کا اپنی بیوی سے اس حال میں وطی کرنا ہے کہ وہ دودھ پلا رہی ہو اور عورت کا حاملہ ہونے کی حالت میں اپنے بچہ کو دودھ پلانا ہے (١)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (٢)۔

غیلہ سے متعلق احکام:

دھوکہ سے قتل کرنا:

٢- فقہاء کا فی الجملہ اس بات پر اتفاق ہے کہ ظلماً قتل عمد کی سزا قصاص ہے، خواہ قتل دھوکہ سے ہو یا بغیر دھوکہ کے ہو۔

(١) حدیث: "**دعوها فإنها منتنة**" کی روایت بخاری (فتح الباری ٨/ ٦٥٢) اور مسلم (٤/ ١٩٩٩) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(١) لسان العرب۔

(٢) نیل الأوطار ٧/ ١٣، الشرح الکبیر والدسوقی ٤/ ٢٣٨، المؤطا ٢/ ٤٥، شرح المؤطا للزرقانی ٤/ ١٨٢۔

اور اس صورت میں جبکہ قتل دھوکہ سے ہو، بعض مسائل میں فقہاء کا اختلاف ہے ان مسائل میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف-مسلمان کا ذمی کے بدلہ میں قتل کیا جانا:

۳- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مسلمان کو ذمی کے بدلہ میں مطلقاً قتل نہیں کیا جائے گا، ان حضرات کا استدلال رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے ہے: "**لا يقتل مسلم بكافر**"(۱) (کسی مسلمان کو کسی کافر کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا)۔ اور شافعیہ فرماتے ہیں: اس کی تعزیر کی جائے گی اور اسے قید کیا جائے گا، اور اس کی قید کی مدت ایک سال نہیں ہوگی، اور حنابلہ فرماتے ہیں: اس پر صرف دیت واجب ہوگی(۲)۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ مسلمان کو ذمی کے بدلہ قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "**وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ**"(۳) (اور ہم نے ان پر اس میں یہ فرض کر دیا تھا کہ جان کا بدلہ جان ہے)، اور اس لئے کہ حضرت جابرؓ نے روایت کی ہے: "**أن النبي ﷺ قاد مسلما بذمي، وقال: أنا أحق من وفى بذمته**"(۴) (نبی ﷺ نے ایک ذمی کے بدلہ مسلمان سے قصاص لیا اور فرمایا کہ میں ان سب لوگوں سے زیادہ اس کا حق رکھتا ہوں کہ اپنے ذمہ کو پورا کروں)۔ اس لئے کہ دائمی عصبیت میں دونوں برابر ہیں، اور اس لئے بھی کہ اس صورت میں قصاص نہ لینا ان کو عقد ذمہ کے قبول کرنے سے متنفر کرنے کا باعث ہوگا(۱)۔

مالکیہ فرماتے ہیں: اگر وہ اس کو دھوکہ سے قتل کر دے، اس طور پر کہ وہ اسے دھوکہ دے کر کسی جگہ لے جائے اور اسے قتل کر دے تو اسے سیاسۃً قتل کیا جائے گا قصاصاً نہیں، لیکن اگر دھوکہ دے کر قتل نہ کرے تو اس پر صرف دیت ہوگی(۲)۔

ب-آزاد کا غلام کے بدلہ میں قتل کیا جانا:

۴- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ غلام کے بدلہ آزاد سے مطلقاً قصاص نہیں لیا جائے گا، ان حضرات نے اللہ تعالیٰ کے اس قول: "**اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ**"(۳) (آزاد کے بدلہ میں آزاد)، سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا قول: "**أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ**"(۴) (جان کے بدلہ جان ہے)، مطلق ہے اور یہ آیت مقید ہے اور رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں: "**لايقتل عبد حر بعبد**"(۵) (کسی آزاد کو کسی غلام کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا)، اور ان حضرات کا استدلال حضرت امام احمدؒ سے مروی حدیث سے ہے جسے انہوں نے حضرت علی بن ابی طالبؓ کی سند سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: کسی آزاد کو کسی غلام کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا، اور اس لئے بھی کہ غلام میں غلامی کی وجہ سے نقص واقع ہو گیا لہذا اس

---

(۱) حدیث: "**لايقتل مسلم بكافر**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۲۰۴) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے۔

(۲) الأم ۶/۳۳، المغنی ۹/۳۴۱۔

(۳) سورۂ مائدہ/۴۵۔

(۴) حدیث جابرؓ: "**أن النبي ﷺ قاد مسلما بذمي ......**" کی روایت دارقطنی (۳/۱۳۵) نے حضرت ابن بیلمانی سے مرسلا کی ہے، اور دارقطنی نے ابن البیلمانی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/۲۳۷۔

(۲) شرح الموطا للزرقانی ۵/۱۵۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۷۸۔

(۴) سورۂ مائدہ/۴۵۔

(۵) حدیث: "**لا يقتل حر بعبد**" کی روایت بیہقی (۸/۳۵) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

کے بدلہ میں آزاد کو قتل نہیں کیا جائے گا[۱]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ آزاد کو غلام کے بدلہ قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ" (جان کے بدلہ جان ہے)، اور رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے: "المؤمنون تتكافأ دمائهم"[۲] (مسلمانوں کے خون برابر ہیں)، اور اس لئے بھی کہ وہ معصوم آدمی ہے، لہذا وہ آزاد کے مشابہ ہوگا[۳]۔

امام ابوحنیفہ سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ آزاد کو غلام کے بدلہ قتل کیا جائے گا مگر جبکہ وہ اس غلام کا آقا ہو، انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "لايقاد مملوک من مالكه ولا ولد من والده"[۴] (کسی غلام کا قصاص اس کے مالک سے نہیں لیا جائے گا اور نہ کسی بیٹے کا اس کے باپ سے)۔

مالکیہ فرماتے ہیں: آزاد کو غلام کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا مگر اس صورت میں جبکہ دھوکہ دہی کے ذریعہ قتل ہو، پس ایسی صورت میں اسے قتل کر دیا جائے گا، اور قتل فساد کی بنیاد پر ہوگا قصاص کی بنیاد پر نہیں[۵]۔

(۱) الأم ۶/۲۱، المغنی ۹/۳۴۸-۳۴۹۔

(۲) حدیث: "المؤمنون تتكافأ دماؤهم" کی روایت ابوداؤد (۴/۶۶۷) نے حضرت علی ابن ابی طالبؓ سے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/۲۳۷۔

(۴) سبل السلام ۳/۲۳۳۔

حدیث: "لايقاد مملوک من مالكه......" کی روایت ابن عدی نے (الکامل ۵/۱۷۱۳) میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے، اور بخاری کی سند سے بیان کیا ہے کہ انہوں نے اس کے ایک راوی کے متعلق فرمایا کہ وہ منکر الحدیث ہے۔

(۵) الخرشی علی مختصر الخلیل ۸/۳۔

ج- باپ کا بیٹے کے بدلہ قتل کیا جانا:

۵- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے: باپ اگر اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو باپ کو مطلقاً قتل نہیں کیا جائے گا[۱] ان حضرات کا استدلال رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے ہے: "لايقاد الأب من ابنه"[۲] (باپ سے اس کے بیٹے کا قصاص نہیں لیا جائے گا)۔

مالکیہ فرماتے ہیں: باپ سے بیٹے کا قصاص نہیں لیا جائے گا مگر اس صورت میں جبکہ وہ اسے لٹا کر ذبح کرے، لیکن اگر وہ اسے تلوار یا لاٹھی سے مارے اور قتل کر دے تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا، اسی طرح دادا کا اپنے پوتا کے ساتھ معاملہ ہے[۳]۔

دھوکہ سے قتل کرنے والے کو معاف کرنا:

۶- جمہور فقہاء کے برخلاف مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ دھوکہ سے قتل کئے گئے شخص کا ولی اگر قاتل کو معاف کر دے تو اس کا معاف کرنا قتل کی سزا کو ساقط نہیں کرے گا، اس لئے کہ حق اس کا نہیں ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے، اور دھوکہ سے قتل کرنا اس صورت میں لڑائی اور بغاوت سمجھی جائے گی جبکہ قاتل ایسے طور پر غالب ہو کہ اس حالت میں مدد حاصل کرنا مشکل ہو[۴]۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/۲۳۵، الأم ۶/۲۹، المغنی ۹/۳۵۹۔

(۲) حدیث: "لايقاد الأب من ابنه" کی روایت بیہقی نے معرفہ (۱۲/۴۰) میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) الدسوقی ۴/۲۳۸۔

(۴) الدسوقی ۴/۲۳۸۔

حاملہ عورت کے دودھ پلانے یا دودھ پلانے والی عورت سے وطی کرنے کا حکم:

۷- عرب اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ دودھ پلانے والی عورت سے وطی کی جائے اور حاملہ عورت اپنے بچے کو دودھ پلائے، اور وہ اس سے پرہیز کرتے تھے، اس لئے کہ ان لوگوں کا عقیدہ یہ تھا کہ یہ دودھ کے فساد کا سبب بنتا ہے، پس بیماری ہوجائے گی، اور اس کی وجہ سے بچہ کا جسم خراب اور کمزور ہوجائے گا، اگر یہ بات حق ہوتی تو رسول اللہ ﷺ اس سے ضرور منع کرتے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"لقد هممت أن أنهى عن الغيلة، فنظرت فى الروم و فارس، فإذا هم يغيلون أولادهم فلايضر أولادهم ذلك شيئا"**[۱] (میں نے ارادہ کیا کہ غیلہ سے منع کروں، پھر میں نے اہل روم وفارس کو دیکھا کہ وہ غیلہ کرتے ہیں اور اس سے ان کی اولاد کو کچھ نقصان نہیں پہنچتا ہے)۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر دودھ پلانے کی حالت میں جماع کرنا یا حمل کی حالت میں دودھ پلانا مضر ہوتا تو یہ اہل روم وفارس کی اولاد کو نقصان پہنچاتا، اس لئے کہ وہ لوگ ایسا کرتے تھے، حالانکہ ان کے نزدیک ڈاکٹروں کی کثرت تھی، پس اگر یہ چیز نقصان دہ ہوتی تو وہ اطباء انہیں اس سے منع کرتے، اسی لئے رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع نہیں فرمایا، حضرت سعد بن ابی وقاص سے روایت ہے: **"أن رجلا جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: إنى أعزل عن امرأتى، فقال رسول الله ﷺ: لم تفعل ذلک؟ فقال: أشفق على ولدها، أو على أولادها، فقال رسول الله ﷺ: لو كانت ذلک ضارا ضر فارس والروم"**[۱] (ایک شخص رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میں اپنی بیوی سے عزل کرتا ہوں، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم ایسا کیوں کرتے ہو؟ تو اس نے عرض کیا کہ مجھے اس کے بچہ پر خطرہ محسوس ہوتا ہے یا (اس نے کہا) اس کی اولاد پر تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اگر یہ چیز مضرت رساں ہوتی تو اہل فارس اور اہل روم کو ضرر پہنچاتی)۔

فقہا نے حدیث: **"لقد هممت أن أنهى عن الغيلة......"** اور حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی حدیث کی بنیاد پر فرمایا کہ دودھ پلانے والی عورت کے ساتھ وطی کرنا اور حاملہ عورت کا دودھ پلانا جائز ہے، اس لئے کہ اس سے کوئی ضرر نہیں ہے، اور اگر اس میں کوئی ضرر ہوتا تو رسول اللہ ﷺ رہنمائی فرماتے ہوئے اس سے ضرور منع فرماتے، اس لئے کہ آپ ﷺ مسلمانوں کے ساتھ بڑے مہربان ہیں۔

آبی کہتے ہیں کہ: غیلہ دودھ پلانے والی عورت کے ساتھ وطی کرنا ہے، اور غیلہ جائز ہے اور حاملہ عورت کا دودھ پلانا ہے، اور اگر شیر خوار بچہ کا بیمار ہونا متحقق نہ ہو تو اس کا ترک کرنا بہتر ہے، ورنہ تو عورت کو دودھ پلانے سے روکا جائے گا[۲]۔

---

(۱) حدیث: "لقد هممت أن أنهى عن الغيلة......" کی روایت مسلم (۱۰۶۷/۲) نے حضرت جدامہ بنت وہب الاسدیہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث سعد بن ابی وقاصؓ: "أن رجلا جاء إلى رسول الله ﷺ......" کی روایت مسلم (۱۰۶۷/۲) نے کی ہے۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۲)۔

تراجم فقہاء

جلد ۳۱ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآجری: یہ محمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج۱۹ ص...... میں گذر چکے۔

ابراہیم النخعی: یہ ابراہیم بن یزید ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی زید القیروانی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الاثیر: یہ المبارک بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن بزیزہ (۶۰۶-۶۶۳)

یہ عبدالعزیز ابراہیم بن احمد ہیں ان کی کنیت ابومحمد اور نسبت قریشی تمیمی تونسی مالکی ہے، ابن بزیزہ سے مشہور ہیں، یہ فقیہ، مفسر اور صوفی ہیں اور مذہب مالکی کے قابل اعتماد ائمہ میں سے ہیں، خلیل التشہیر میں ان پر اعتماد کیا ہے، انہوں نے ابوعبداللہ دعینی، سویسی اور ابومحمد برجینی وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "**الإسعاد في شرح الإرشاد**"، "**شرح الأحكام الصغرى**" اور "**تفسير القرآن**" ہے، جس میں انہوں نے ابن عطیہ اور زمخشری دونوں کی تفسیروں کو جمع کیا ہے۔

[شجرۃ النور الزکیہ ر ص ۱۹۰؛ نیل الابتہاج ر ص ۱۷۸؛ اور معجم المؤلفین ۵/۲۳۹]

ابن بشیر: یہ ابراہیم بن عبدالصمد ہیں:

ان کے حالات ج۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن بطال: یہ علی بن خلف ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین) یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جریج: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جریر الطبری: یہ محمد بن جریر ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الجلاب (؟-۳۸۷ھ)

یہ عبید اللہ بن الحسن بن الجلاب ہیں، کنیت ابو القاسم ہے، فقیہ، اصولی اور حافظ ہیں، انہوں نے ابو بکر أبہری وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا، اور قاضی عبد الوہاب اور ان کے علاوہ دیگر ائمہ نے ان سے علم فقہ اخذ کیا وہ اپنے زمانہ میں ابہری کے بعد مالکیہ میں سب سے بڑے فقیہ تھے، اور بغداد میں ان کے بعد ان کے مثل اس مذہب کا کوئی فقیہ نہیں ہوا اور بعض علماء نے ان کا نام قاضی عیاض رکھا ہے۔

بعض تصانیف: "کتاب مسائل الخلاف" اور "کتاب التفریع فی المذہب" ہے۔

[شجرۃ النور الزکیہ رص ۹۲؛ سیر أعلام النبلاء ۱۶/ ۳۸۳؛ العبر ۳/ ۱۰؛ شذرات الذہب ۳/ ۹۳؛ النجوم الزاہرہ ۴/ ۱۵۴]

ابن الحاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبد الملک بن حبیب ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر المکی: یہ احمد بن حجر الہیتمی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن دقیق العید: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبد الرحمٰن بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الجد) ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد الحفید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن السبکی: یہ عبد الوہاب بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن سماعہ: یہ محمد بن سماعہ التمیمی ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عیینہ: یہ سفیان بن عیینہ ہیں:

ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قاسم العبادی: یہ احمد بن قاسم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن القصار: یہ علی بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۸ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن ابوبکر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ اسماعیل بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ۴ میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ماجہ: یہ محمد بن یزید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن محرز (؟-۴۵۰)

یہ عبدالرحمٰن بن محرز ہیں، کنیت ابوالقاسم نسبت قیروانی ہے، مالکی فقیہ، محدث عالم ہیں، انہوں نے مشرق کا سفر کیا اور بڑے بڑے مشائخ سے حدیث کی سماعت کی، انہوں نے علم فقہ ابوبکر بن عبدالرحمٰن، ابوعمران اور ابوحفص عطار سے حاصل کیا، اور ابوالحسن اللخمی اور عبدالحمید الصائغ وغیرہ نے ان سے علم فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "التبصرہ" جو المدونہ پر حاشیہ ہے، اور "القصد والإیجاز" ہے۔

[شجرۃ النور الزکیہ ۱۱۰؛ والشرح الصغیر ۴/ ۸۴۸]

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مفلح: یہ محمد بن مفلح ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المنکدر: (۵۴-۱۳۰ھ)

یہ محمد بن المنکدر بن عبداللہ بن الہدیر ہیں، کنیت ابوبکر اور نسبت القریشی التیمی ہے یہ بڑے ائمہ میں ایک ہیں، زاہد ہیں، رجال حدیث میں سے ہیں، انہوں نے بعض صحابہ کو پایا اور ان سے روایت کی: ان کی تقریباً دوسو احادیث ہیں، ابن عیینہ فرماتے ہیں: ابن المنکدر سچائی کا خزانہ ہیں اور صالح لوگ ان کے پاس جمع ہوتے ہیں اور کسی نے ان سے زیادہ لائق نہیں پایا کہ لوگ ان سے قبول کریں، ابن معین اور ابوحاتم نے کہا کہ یہ ثقہ ہیں، ابن حبان نے الثقات میں ان کا ذکر کیا ہے اور عجلی نے کہا: یہ مدنی تابعی اور ثقہ ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۹/ ۴۷۳-۴۷۵؛ الأعلام ۷/ ۳۳۳]

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ناجی: یہ قاسم بن عیسی ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نافع: یہ عبداللہ بن نافع ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ہبیرہ: یہ یحیٰی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب المالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن یونس: یہ احمد بن یونس ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق المروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوایوب الانصاری: یہ خالد بن زید ہیں:

ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر الصدیق:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر عبدالعزیز بن جعفر:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوجعفر بن رزق (۳۹۰-۴۷۷ھ)

یہ احمد بن محمد بن رزق ہیں، کنیت ابوجعفر نسبت الدموی القرطبی ہے، مالکی فقیہ حافظ ہیں، ابن فرحون فرماتے ہیں: یہ قرطبی ہیں، بڑے فقیہ اور عالم ہیں، انہوں نے ابن القطان سے علم فقہ حاصل کیا اور ان سے اور ان کے علاوہ قرطبہ کے دوسرے شیوخ سے استفادہ کیا، یہ قرطبہ میں شوریٰ کے ذمہ دار بنائے گئے، اور یہ حافظ ذاکر تھے، ان سے اہل قرطبہ نے علم فقہ حاصل کیا اور ان سے تعلیم پا کر ایک بڑی جماعت تیار ہوئی مثلاً ابوالولید بن رشد اور ان کے ساتھی ابوالقاسم: اصبغ بن محمد اور ابوالولید ہشام بن احمد وغیرہ اور ان کی اچھی تصنیفات ہیں:

[شجرۃ النور الزکیہ ۱۲۱؛ الدیباج المذہب ۴۰]

ابوحامد اسفرایینی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوالحسن الکرخی (۲٦۰-۳۴۰ھ)

یہ عبیداللہ بن الحسین بن دلال ہیں، کنیت ابوالحسن نسبت الکرخی بغدادی ہے، فقیہ ہیں، عراق میں حنفیت کی سربراہی ان پر ختم ہوئی، اور ان کے تلامذہ شہروں میں پھیلے، ان کے بڑے تلامذہ میں ابوبکر رازی ہیں۔

بعض تصانیف: "رسالة فی الأصول" ہے جس پر حنفیہ کے فروع کا مدار ہیں، "شرح الجامع الصغیر" اور "شرح الجامع الکبیر" ہے۔

[الفوائد البہیہ ۱۰۷؛ سیر أعلام النبلاء ۱۵/۴۲٦؛ الأعلام ۴/۳۴۷؛ الجواہر المضیئہ ۱/۳۳۷؛ شذرات الذہب ۲/۳۵۸]

ابوالحسن المنوفی (۸۵۷-۹۳۹ھ)

یہ علی بن محمد بن محمد بن محمد خلف منوفی مصری ہیں، لقب نور الدین

اورکنیت ابوالحسن ہے شاذلی کے ساتھ مشہور ہیں، مالکی فقیہ ہیں، بڑے امام عالم باعمل ہیں صالح ہیں، انہوں نے نورسنہوری سے علم اخذ کیا اوران سے عمرتتائی، سیوطی اور ایک جماعت نے علم فقہ حاصل کیا، اور انہوں نے مفید کتابیں تصنیف کیں، جن میں: عمدۃ السالک إلی مذہب مالک، اوراس کی مختصر ہے اورتحفۃ المصلی اوراس کی شرح، اور الرسالہ کی چھ شروح ہیں ان میں سے کفایۃ الطالب الربانی ہے۔

[نیل الابتہاج ۲۱۲؛ الأعلام ۵/۱۶۴؛ معجم المؤلفین ۷/۲۳۰؛ الشرح الصغیر ۸۷۶/۴]

ابوحنیفہ: یہ النعمان بن ثابت ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالدرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوسعید الخدری: یہ سعد بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوسعید بن المعلی (؟-۷۳ھ)

یہ ابوسعید بن المعلی انصاری مدنی ہیں، انہیں صحابیت کا شرف حاصل ہے، ایک قول یہ ہے کہ ان کا نام رافع بن اوس المعلی ہے، اور ایک قول یہ ہے: حارث بن اوس بن المعلی ہے اوراس کے علاوہ بھی اقوال ہیں۔

انہوں نے نبی علیہ السلام سے روایت کیا ہے، اوران سے حفص بن عاصم اورعبید بن حنین نے روایت کیا ہے، اور بخاری ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے ان کی روایت نقل کی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۰۷/۱۲-۱۰۸؛ تہذیب الکمال فی أسماء الرجال ۳۴۹/۳۳]

ابوالعالیہ: یہ رفیع بن مہران ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ القاسم بن سلام ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعمر مالکی (۳۹۵-۴۶۰ھ)

یہ احمد بن محمد بن عیسی بن ہلال ہیں، کنیت ابوعمر، القطان، اور نسبت القرطبی ہے، فقیہ، حافظ مالکیہ کے شیخ ہیں، فتوی اور مشورہ میں ان سے اور ابن عتاب سے مراجعت کی جاتی تھی، انہوں نے ابن دحون اور ابن الشقاق وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا، اور ان سے اہل قرطبہ نے علم حاصل کیا، جن میں ابومالک موسی بن الطلاع ابن حمدیس اور ابن رزق وغیرہ ہیں۔

ابن حبان کہتے ہیں: ابوعمر قطان ''المدونہ'' اور ''المستخرجہ'' کے سب سے بڑے حافظ تھے اور یہ ان کے شاگردوں میں فتوی اور رائے کے طریقوں کی سب سے زیادہ بصیرت رکھتے تھے۔

[شجرة النور الزکیہ ۱۱۹؛ سیر أعلام النبلاء ۱۸/ ۳۰۵- ۳۰۶؛ النجوم الزاہرہ ۵/ ۸۲؛ شذرات الذہب ۳/ ۳۰۸]

ابوالفتح المطرزی (۵۳۸-۶۱۰ھ)

یہ ناصر بن عبدالسید ابوالمکارم بن علی ہیں، کنیت ابوالفتح، لقب برہان الدین اور نسبت الخوارزمی المطرزی ہے، ادیب، عربی زبان کے عالم اور فقہاء حنفیہ میں سے ہیں، انہوں نے اپنے شہر میں اپنے والد عبدالسید سے اور خوارزم کے خطیب ابوالمؤید الموفق بن احمد بن محمد المکی سے پڑھا اور النعالی سے علم فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: مقامات حریری کی شرح"الإیضاح"، "المغرب فی ترتیب المعرب" اور "الاقناع بماحوی تحت القناع" ہے۔

[الفوائد البہیہ ۲۱۸؛ الجواہر المضیئہ ۲/ ۱۹۰؛ الاعلام ۸/ ۳۱۱]

ابوقلابہ: یہ عبداللہ بن زید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوموسی الاشعری: یہ عبداللہ بن قیس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمن بن صخر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابویعلی القاضی:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابی بن کعب:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الأبی المالکی: یہ محمد بن خلیفہ ہیں:

ان کے حالات ج ۸ ص...... میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الأذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الأزہری: یہ محمد بن احمد الازہری ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

أشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

أصبغ: یہ اصبغ بن الفرج ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الاصبہانی: یہ الحسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ام سلمہ: یہ ہند بنت ابوامیہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ام سلیم (؟-؟)

یہ ام سلیم بنت ملحان بن خالد بن زید بن حرام بن جندب انصاریہ ہیں، ان کے نام میں اختلاف ہے، ایک قول ہے کہ سہلہ ہے اور ایک قول ہے کہ رمیلہ اور ایک قول ہے کہ رمیثہ ہے، اور یہ رسول اللہ ﷺ کے خادم حضرت انسؓ کی ماں ہیں جو اپنی کنیت سے مشہور ہیں، زمانۂ جاہلیت میں ان کا نکاح مالک بن النضر کے ساتھ ہوا اور زمانہ جاہلیت ہی میں ان سے حضرت انس پیدا ہوئے، انہوں نے اسلام کی طرف سبقت کرنے والے انصار کے ساتھ اسلام قبول کیا، جس کی وجہ سے مالک غصہ ہوا اور شام کی طرف نکل گیا اور وہیں اس کا انتقال ہوا، اس کے بعد انہوں نے حضرت ابوطلحہؓ سے نکاح کیا۔

حضرت انس بن مالک سے منقول ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوطلحہؓ نے ام سلیم کو نکاح کا پیغام دیا تو حضرت ام سلیمؓ نے فرمایا کہ میں اس آدمی (یعنی محمد ﷺ) پر ایمان لاچکی ہوں اور میں نے گواہی دی ہے کہ وہ اللہ کے رسول ہیں، اگر آپ میری پیروی کریں تو میں آپ سے نکاح کرلوں گی، تو حضرت ابوطلحہؓ نے فرمایا کہ میں نے اس دین کو قبول کیا جس پر تم ہو، تو حضرت ام سلیم نے ان سے نکاح کرلیا اور ان کا مہر اسلام تھا، اور انہوں نے نبی ﷺ سے چند احادیث روایت کی ہے ان سے ان کے صاحبزادے انس اور ابن عباس اور زید بن ثابتؓ وغیرہ نے روایت کی ہے۔

[الإصابہ ۸/۲۲۷؛ الاستیعاب ۴/۱۹۴۰؛ طبقات ابن سعد ۸/۳۱۱؛ تہذیب التہذیب ۱۲/۴۷۱]

انس بن مالک:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الأوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ب

البابرتی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

البراء بن عازب:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

البرزلی: یہ ابوالقاسم بن احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

البغوی: یہ الحسین بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

البنانی: یہ محمد بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

بہز بن حکیم:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

البیضاوی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

البیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ت

الترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

تقی الدین: یہ احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

التمر تاشی: یہ محمد بن صالح ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

جابر بن سمرہ:

ان کے حالات ج ۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

جابر بن عبداللہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

جبیر بن مطعم:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

جرہد (؟-۶۱ھ)

یہ جرہد بن خویلد بن بجرہ ہیں، کنیت ابوعبدالرحمٰن اور نسبت اسلمی ہے، انہیں صحابیت کا شرف حاصل ہے اور وہ اہل مدینہ میں سے ہیں، اور ان سے بہت سی احادیث مروی ہیں، ان ہی میں سے ان کی وہ مشہور حدیث اس سلسلہ میں ہے کہ ران عورۃ ہے، ابن ابی حاتم اور طبرانی نے المعجم میں فرمایا اور ان کے علاوہ دیگر حضرات نے کہ وہ اہل صفہ میں سے تھے، اور ابن یونس نے فرمایا: انہوں نے افریقہ کی جنگ کی اور وہ حدیبیہ میں شریک تھے۔

[الإصابہ ۱/۲۳۱؛ اسد الغابہ ۱/۲۳۱؛ الاستیعاب ۱/۲۷۰؛ تہذیب الکمال فی أسماء الرجال ۴/۲۵۳؛ تہذیب التہذیب ۲/۶۹]

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الجوینی: یہ عبداللہ بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ح

الحسن البصری: یہ الحسن بن یسار ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحسن بن زیاد:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحکم: یہ الحکم بن عتیبہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

حکیم بن حزام:

ان کے حالات ج ۳ص......میں گذر چکے۔

الحلمی: یہ ابراہیم بن محمد الحلمی ہیں:

ان کے حالات ج ۳ص......میں گذر چکے۔

حوشب(؟-؟)

یہ حوشب بن عقیل ہیں، کنیت ابودحیہ اور نسبت بصری ہے بڑے تبع تابعین کے طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں، انہوں نے اپنے والد نیز ابوعمران جونی، قتادہ، الحسن اور بکر بن عبداللہ وغیرہ سے روایت کی ہے، اوران سے وکیع، ابن مہدی، زید بن الحساب، ابوداؤد طیالسی اور سلیمان بن الحرب وغیرہ نے روایت کی ہے، ابن سعد فرماتے ہیں: حوشب میرے نزدیک جہیر بن یزید سے زیادہ مستند ہیں اور عبداللہ بن احمد فرماتے ہیں: وہ ثقات میں سے تھے، ابن حبان نے ثقات میں ان کا ذکر کیا ہے اور ابن معین، ابوداؤد اور نسائی نے کہا: وہ ثقہ ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۳/۶٦؛ تقریب التہذیب ۱/۲۰۷؛ تہذیب الکمال فی أسماء الرجال ۷/۴٦۴؛ طبقات ابن سعد ۷/۲۷۰؛ میزان الاعتدال ۱/٦۲۲]

خ

الخرشی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ص......میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۱ص......میں گذر چکے۔

الخصاف: یہ احمد بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج ۱ص......میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ص......میں گذر چکے۔

الخلال: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ص......میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

د

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ذ

الذہبی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ر

الراغب: یہ الحسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

الرافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرای: یہ ربیعہ بن فروخ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ز

الزرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

زروق: یہ احمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۷ ص...... میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

زکریا الأنصاری: یہ زکریا بن محمد الأنصاری ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الزیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

س

سالم بن عبداللہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

السبکی: یہ علی بن عبد الکافی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبد السلام بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

[طبقات السبکی ۱۸۶/۴؛ الأعلام ۳۳۲/۷؛ معجم المؤلفین ۵۲/۱۲]

سعید بن المسیب:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سفیان بن عیینہ:

ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

سفیان بن وہب: (؟-۹۱ھ)

السمعانی (۴۶۶-۵۱۰ھ)

یہ محمد بن منصور بن عبدالجبار بن احمد ہیں، کنیت ابوبکر اور نسبت تمیمی، سمعانی، المروزی ہے، فقیہ، محدث، حافظ اور مؤرخ ہیں، نمایاں واعظین میں سے ہیں، انہیں تاریخ اور انساب کا علم ہے، وہ مختلف علوم میں ماہر ہیں، اپنے والد ابومظفر نیز عبدالواحد ابن ابی القاسم اور اسعد بن مسعود العتبی وغیرہ سے حدیث کی سماعت کی، اور ان سے ابوالفتوح الطائی وغیرہ نے روایت کی۔

عبدالغافر نے سیاق میں ان کا ذکر کیا اور ان کے بارے میں فرمایا: وہ امام بن الامام بن امام ایسے نوجوان ہیں جنہوں نے اللہ کی عبادت میں نشو ونما پائی اور بچپن سے تحصیل علم میں لگ گئے یہاں تک کہ انہوں نے اپنے والد کو خوش کر دیا۔

بعض تصانیف: وعظ کے موضوع پر "الأمالی" ہے۔

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابوبکر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ش

الشاشی: دیکھئے: القفال

قفال (محمد بن احمد) کے حالات اور قفال (محمد بن علی) کے حالات جلد اول ص...... میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الشبر املسی: یہ علی بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الشربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

الشیخان:

اس لفظ سے کیا مراد ہے اس کا بیان ج۱ص......میں گذر چکا۔

الشیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:

ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

ص

صاحب الإنصاف: یہ علی بن سلیمان المرداوی ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

صاحب البدائع: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

صاحب البحر الرائق: یہ زین الدین ابن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

صاحب تنویر الأبصار: یہ محمد امین بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

صاحب تہذیب الفروق: یہ محمد علی بن حسین ہیں:

ان کے حالات ج۱۰ص......میں گذر چکے۔

صاحب الحاوی: یہ علی بن محمد الماوردی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الدر المختار: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب القنیہ: یہ مختار بن محمد الزاہدی ہیں:

ان کے حالات ج ۱۹ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب المغرب: یہ ناصر بن عبد السید ہیں:

دیکھئے: ابو الفتح المطرزی۔

صاحب المغنی: یہ عبد اللہ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب نہایۃ المحتاج: الرملی: دیکھئے: محمد بن احمد:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الصاحبان:

اس لفظ کی مراد کا بیان ج ا ص...... میں گذر چکا۔

صدر الاِسلام:

اس لفظ کی مراد کا بیان ج ۳ ص...... میں گذر چکا۔

ط

طاووس بن کیسان:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الطحطاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمرو:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن مغفل (؟ - ۶۰ ھ)

یہ عبداللہ بن مغفل بن عبدغنم بن عفیف ہیں، کنیت ابوسعید اور ایک قول ہے کہ کنیت ابوعبدالرحمٰن المزنی ہے، اہل بیعت رضوان کے ایک جلیل القدر صحابی ہیں۔

حسن بصری فرماتے ہیں: عبداللہ بن مغفل ان دس افراد میں سے ایک تھے جنہیں حضرت عمر بن الخطابؓ نے لوگوں کو دینی تعلیم دینے کے لئے ہمارے پاس بھیجا تھا۔

انہوں نے نبی ﷺ، حضرت ابوبکر، حضرت عثمان بن عفان اور عبداللہ بن سالمؓ سے چند احادیث روایت کی ہے، اور ان سے حسن بصری اور ابوالعالیہ وغیرہ نے روایت کی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۶/ ۴۲؛ سیر أعلام النبلاء ۲/ ۴۸۳؛ اسد الغابہ ۳/ ۳۹۸؛ الاستیعاب ۳/ ۹۹۶؛ الإصابہ ۲/ ۲۹۴]

عبدالوہاب بن علی (۳۶۳-۴۲۱ ھ)

یہ عبدالوہاب بن علی بن نصر ہیں، کنیت ابومحمد اور نسبت البغدادی ہے، فقیہ، حافظ، ادیب، شاعر اور اسلام کے بڑے علماء میں سے ہیں، انہوں نے ابوبکر الابہری سے علم حاصل کیا اور ان سے حدیث کی سماعت کی اور انہوں نے انہیں اجازت دی اور ان کے بڑے تلامذہ مثلاً ابن القصار، ابن الجلاب اور باقلانی نے ان سے علم فقہ حاصل کیا۔

اور ان سے ابن عمروس اور ابوالفضل مسلم دمشقی وغیرہ نے علم فقہ حاصل کیا، اور ان سے ایک جماعت نے روایت کی، جن میں عبدالحق بن ہارون، ابوبکر الخطیب، قاضی ابن الشماع الغافقی الاندلسی ہیں، انہوں نے عراق کے متعدد اطراف میں قضاء کی ذمہ داری قبول کی، پھر وہ مصر تشریف لے گئے اور وہاں قضاء کی ذمہ داری قبول کی۔

بعض تصانیف: "النصر لمذهب مالك" سو جلدوں میں، "المعونة بمذهب عالم المدينة"، **الأدلة في مسائل الخلاف**" فقہ میں، "عيون المسائل" اور "شرح الرسالة" ہے۔

[شجرۃ النور الزکیہ ۱۸۶]

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

العدوی: یہ علی بن احمد المالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عروہ بن الزبیر:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عزالدین بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عطاء بن یسار (۱۹-۱۰۳ھ)

یہ عطاء بن یسار ہیں، کنیت ابومحمد اور نسبت الہلالی، المدنی القاص ہے، انہوں نے حضرت معاذ بن جبل، عبادہ بن الصامتؓ، زیدؓ بن ثابت، عبداللہ بن عمرؓ اور عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ سے روایت کی ہے اور ان سے زید بن اسلم، صفوان بن سلم اور عمرو بن دینار وغیرہ نے روایت کی ہے کہ عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم نے نقل کیا ہے کہ ابوحزم نے کہا: میں نے کسی ایسے آدمی کو نہیں دیکھا جو عطاء بن یسار سے زیادہ رسول اللہ ﷺ کی مسجد کو لازم پکڑنے والا ہو اور ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[طبقات ابن سعد ۵/۱۷۳؛ سیر أعلام النبلاء ۴/۴۴۸؛ تہذیب التہذیب ۷/۲۱۷؛ تہذیب الکمال فی أسماء الرجال ۲۰/۱۲۵؛ شذرات الذہب ۱/۱۲۵]

عکرمہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

علی الأجہوری: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن دینار:

ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

العینی: یہ محمود بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ف

الفاکہ بن سعد (؟-؟)

یہ الفاکہ بن سعد بن جبیر بن عثمان انصاری، الاوسی ہیں، ابن مندہ کہتے ہیں: ان کی کنیت ابوعقبہ ہے، انہیں صحابی ہونے کا شرف حاصل ہے، انہوں نے عید الفطر کے دن غسل کرنے وغیرہ کے سلسلہ میں نبی ﷺ سے حدیث روایت کی ہے، اور ان سے عمارہ بن خزیمہ اور ان کے پوتے عبدالرحمٰن بن عقبہ بن الفاکہ نے روایت کی ہے، اور ابن حجر نے الإصابہ میں انہیں صحابہؓ کی پہلی قسم میں ذکر کیا ہے۔

[الإصابہ ۱۹۸/۳؛ الاستیعاب ۱۲۵۷/۳؛ اسد الغابہ ۴۹/۴؛ تہذیب التہذیب ۲۵۵/۸]

فخر الاسلام البزدوی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الفخر الرازی: یہ محمد بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الفورانی: یہ عبدالرحمٰن بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱۱ص...... میں گذر چکے۔

ق

القاسم بن محمد:

ان کے حالات ج۲ص...... میں گذر چکے۔

القاضی ابومحمد: دیکھئے: عبدالوہاب بن علی

القاضی ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

القاضی حسین: یہ حسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۲ص...... میں گذر چکے۔

قاضیخاں: یہ حسن بن منصور ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

القدوری: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۲ص...... میں گذر چکے۔

القفال: یہ محمد بن احمد الحسین ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

القہستانی: یہ محمد بن حسام الدین ہیں:

ان کے حالات ج۹ص...... میں گذر چکے۔

اللیث بن سعد:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الکمال بن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ل

اللخمی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

م

المازری: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

المتولی: یہ عبدالرحمٰن بن مأمون ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

المتیطی: یہ علی بن علی اللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱۸ ص...... میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مجد الدین ابن تیمیہ: یہ عبد السلام بن عبد اللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المحلی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المرغینانی: یہ علی بن ابوبکر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحییٰ المزنی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مسروق:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

مسلم: یہ مسلم بن الحجاج ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مطرف بن عبد الرحمٰن:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

معاذ بن جبل:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مکحول بن شہران:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المنذری: یہ عبد العظیم بن عبد القوی ہیں:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

المواق: یہ محمد بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

میمونہ بنت الحارث:

ان کے حالات ج ۱۵ ص...... میں گذر چکے۔

ن

نافع: یہ نافع المدنی، ابوعبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

النفراوی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحییٰ بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ی

یحییٰ بن سعید الانصاری:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۳۲

فأر ـــــ قدوہ

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

ⓒ جملہ حقوق بحق وزارت اوقاف واسلامی امور کویت محفوظ ہیں
پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۃ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۳۲

صفحہ	عنوان	فقرہ
۴۲-۴۱	فأر	۶-۱
۴۱	تعریف	۱
۴۱	چوہے سے متعلق احکام	
۴۱	الف۔ پاکی اور ناپاکی کے اعتبار سے چوہے کا حکم	۲
۴۱	ب۔ چوہے سے نکلنے والی چیز کا حکم	۳
۴۲	ج۔ چوہے کا جوٹھا	۴
۴۲	د۔ چوہے کو کھانا	۵
۴۲	چوہے کو قتل کرنا	۶
۴۳	فأفأة	
	دیکھئے: أَلثغ	
۴۳	فال	
	دیکھئے تفاؤل	
۴۳	فائتہ	
	دیکھئے: قضاء الفوائت	
۴۶-۴۳	فاتحۃ الکتاب	۵-۱
۴۳	تعریف	۱
۴۴	فاتحۃ الکتاب سے متعلق احکام	
۴۴	الف۔ فاتحۃ الکتاب کے نزول کی جگہ اور اس کی آیات کی تعداد	۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	ب۔فاتحۃ الکتاب کی فضیلت	۴۴
۴	ج۔نماز میں فاتحہ کی قراءت	۴۵
۵	د۔فاتحۃ الکتاب کی خاصیات	۴۵
۱-۷	فاحشہ	۴۷-۴۹
۱	تعریف	۴۷
۲	متعلقہ الفاظ: فجور	۴۷
	فاحشہ سے متعلق احکام	۴۷
۳	الف-نماز کو باطل کرنے والی چیزوں میں	۴۷
۴	ب-غبن فاحش	۴۷
۵	ج-نکاح کے ولیمہ میں	۴۸
۶	د-عدت میں	۴۹
۷	ھ-شعر میں	
	فارس	۴۹
	دیکھئے: غنیمت	
	فارسیہ	۴۹
	دیکھئے: اُعجمی	
	فاسد	۵۰
	دیکھئے: فساد	
	فاسق	۵۰
	دیکھئے: فسق	
۱-۵	فتح علی الامام	۵۰-۵۴
۱	تعریف	۵۰
۲	متعلقہ الفاظ: لبس، حصر	۵۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	شرعی حکم	۵۱
۵	امام کو لقمہ دینے کے احکام	۵۱
۱-۵	**فتنہ**	۵۵-۵۶
۱	تعریف	۵۵
۲	اجمالی حکم	۵۵
۳	الف-فتنہ کے زمانے میں ہتھیار فروخت کرنا	۵۵
۴	ب-اجنبی عورت کے چہرہ اوراس کی ہتھیلیوں کی طرف دیکھنے کے جواز میں فتنہ سے مامون ہونے کی شرط	۵۶
۵	ج-ظالم امام کو معزول کرنے میں فتنہ	۵۶
۱-۴۸	**فتوی**	۵۷-۸۹
۱	تعریف	۵۷
۲	متعلقہ الفاظ: قضا، اجتہاد	۵۷
۴	شرعی حکم	۵۹
۵	فتوی کا متعین ہونا	۵۹
۶	فتوی کا درجہ	۶۰
۷	فتوی دینے سے ڈرنا اوراس پر جرأت کرنا	۶۰
۸	علم کے بغیر فتوی دینا	۶۱
۹	جس چیز کے بارے میں فتوی دیا جائے گا اس کے اقسام	۶۲
۱۰	مفتی کے عمل کی حقیقت	۶۲
۱۱	شرائط مفتی	۶۳
۱۲	الف-اسلام	۶۴
۱۲	ب-عقل	۶۴
۱۲	ج-بلوغ	۶۴
۱۳	د-عدالت	۶۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۷	ھ- اجتہاد	۶۴
۱۸	و- ملکہ راسخہ ہونا	۶۷
۱۹	ز- ذہانت اور بیدار مغزی	۶۷
۲۱	قاضی کا فتوی دینا	۶۸
۲۲	فتوی کی دلیل	۶۹
۲۳	رائے پر فتوی دینا	۷۰
۲۴	مفتی کا اپنے سابقہ فتوی کے مطابق فتوی دینا	۷۱
۲۵	تعارض کے وقت فتوی میں اختیار ہونا	۷۱
۲۶	مفتی کا رخصتوں کا تلاش کرنا	۷۱
۲۷	مفتی کا دوسرے کے حوالہ کرنا	۷۲
۲۸	مفتی کا تشدد برتنا اور اس کا تساہل	۷۳
۲۹	آداب مفتی	۷۴
۳۰	مستفتی کی حالت کی رعایت کرنا	۷۶
۳۱	فتوی کے الفاظ	۷۷
۳۲	اشارہ کے ذریعہ فتوی دینا	۷۹
۳۳	تحریری فتوی دینا	۷۹
۳۴	فتوی پر وظیفہ لینا	۷۹
۳۵	مفتی کا ہدیہ لینا	۸۰
۳۶	فتوی دینے میں غلطی کرنا	۸۱
۳۷	مفتی کا اپنے فتوی سے رجوع کرنا	۸۱
۳۹	فتوی میں غلطی ہونے کی بنا پر تلف ہونے والی چیز کا ضمان	۸۲
۴۰	امام اور امور فتوی	۸۳
۴۱	استفتاء کا حکم	۸۴
۴۲	وہ شخص جو اپنے واقعہ میں فتوی دینے والے کو نہ پائے	۸۴
۴۳	مستفتی کے لئے اس شخص کی حالت کو جاننا جس سے فتوی لے رہا ہے	۸۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴۴	مستفتی کا مفتی کے انتخاب میں بااختیار ہونا	۸۵
۴۵	مفتیوں کے جوابات کے مختلف ہونے کی صورت میں مستفتی پر کیا لازم ہوگا	۸۶
۴۶	مفتی کے تئیں مستفتی کے آداب	۸۷
۴۷	کیا مفتی کے قول پر عمل کرنا مستفتی پر لازم ہوگا	۸۸
۴۸	اگر فتوی کے بارے میں مستفتی کا دل مطمئن نہ ہو تو اس کا حکم	۸۸
۱-۵	**فتوہ**	۸۹-۹۱
۱	تعریف	۸۹
۲	متعلقہ الفاظ: مروءت، شجاعت	۸۹
۴	اجمالی حکم	۹۰
۵	فتوہ کے درجات	۹۰
	فتیا	۹۱
	دیکھئے: فتوی	
	فجر	۹۱
	دیکھئے: صلوات خمسہ مفروضہ	
	فجور	۹۱
	دیکھئے: فسق	
۱-۶	**فحش القول**	۹۲-۹۳
۱	تعریف	۹۲
۲	متعلقہ الفاظ: لغو، سب، رفث	۹۲
۵	اجمالی حکم	۹۳
۶	اعلانیہ فسق یا فحش کرنے والے کی غیبت کرنا	۹۳

صفحہ	عنوان	فقرہ
۹۳	فحوی الخطاب	
	دیکھئے: مفہوم	
۹۳	فحوی الدلالۃ	
	دیکھئے: مفہوم	
۹۶-۹۴	فخذ	۱-۴
۹۴	تعریف	۱
۹۴	فخذ سے متعلق احکام	
۹۴	الف-عورۃ	۲
۹۵	ب-مفاخذۃ	۳
۹۵	ج-قصاص میں	۴
۹۸-۹۶	فخر	۱-۴
۹۶	تعریف	۱
۹۶	متعلقہ الفاظ: عجب، کبر	۲
۹۷	اجمالی حکم	۴
۱۰۳-۹۸	فداء	۱-۱۱
۹۸	تعریف	۱
۹۸	متعلقہ الفاظ: فدیہ، فکاک	۲
۹۹	فداء سے متعلق احکام	
۹۹	مسلمان قیدیوں کو چھڑانا	۴
۱۰۰	کفار کے قیدیوں کا فدیہ	۵
۱۰۰	آلات جنگ اور گھوڑے دے کر مسلمان قیدی کو چھڑانا	۶
۱۰۱	مسلمان قیدیوں کے عوض دشمن کے قیدیوں کو فدیہ کے طور پر دینا	۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۹	اگر مشرکین قیدی اسلام قبول کرلیں تو ان کو فدیہ کے طور پر دینا	۱۰۲
۱۰	جنایت کرنے والے غلام کو فدیہ میں ادا کرنا	۱۰۳
۱۱	ام ولد کا فدیہ دینا	۱۰۳
۱-۲۵	**فدیہ**	۱۰۴-۱۱۳
۱	تعریف	۱۰۴
۲	متعلقہ الفاظ: جزیہ، دیت، کفارہ، خلع	۱۰۴
۶	شرعی حکم	۱۰۵
۷	الف-احرام کے ممنوعات میں سے کسی چیز کا ارتکاب کرنا	۱۰۵
۸	ب-إحصار	۱۰۵
۹	ج-اُسر میں پڑ جانا	۱۰۵
۱۰	کس چیز میں فدیہ ہوگا	۱۰۵
۱۰	اول: روزوں میں فدیہ	۱۰۵
۱۱	فدیہ کی مقدار	۱۰۶
۱۲	فدیہ کے وجوب میں مالداری کی شرط لگانا	۱۰۶
۱۳	فدیہ کو پہلے ادا کرنا	۱۰۷
۱۴	جو شخص مرجائے اور اس پر عذر کی وجہ سے چھوٹا ہوا روزہ	۱۰۷
۱۵	حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت اگر اپنے بچے پر خوف کی وجہ سے روزہ چھوڑ دیں	۱۰۹
۱۶	وہ شخص جو رمضان کی قضا کو اس کے ممکن ہونے کے باوجود مؤخر کردے یہاں تک کہ دوسرا رمضان داخل ہوجائے	۱۱۰
۱۷	وہ شخص جو رمضان میں جماع کے بغیر قصداً روزہ توڑ دے	۱۱۰
۱۸	دوم: حج میں فدیہ	۱۱۱
۱۹	تمتع اور قران	۱۱۱
۲۰	واجبات حج کو چھوڑنا	۱۱۲
۲۱	احرام کے ممنوعات میں سے کسی کا ارتکاب کرنا	۱۱۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۲	فوات اور احصار	۱۱۳
۲۳	سوم: قیدیوں کا فدیہ دینا	۱۱۳
۲۳	مال کا فدیہ دینا	۱۱۳
۲۴	مسلمانوں کے لئے مفید چیز کی تعلیم کو فدیہ میں لینا	۱۱۳
۲۵	قیدیوں کے تبادلہ کے ذریعہ فدیہ ادا کرنا	۱۱۳
	فرائض	۱۱۴
	دیکھئے: ارث	
۱-۴	**فرار**	۱۱۴-۱۱۶
۱	تعریف	۱۱۴
۲	فرار سے متعلق احکام	۱۱۴
۲	الف- زکاۃ سے فرار اختیار کرنا	۱۱۴
۳	ب- طلاق فار	۱۱۵
۴	ج- میدان جنگ سے بھاگنا	۱۱۶
۱-۶	**فراست**	۱۱۷-۱۱۹
۱	تعریف	۱۱۷
۲	متعلقہ الفاظ: قیافہ، عیافہ	۱۱۷
۴	اجمالی حکم	۱۱۸
۵	اثبات کے وسائل میں فراست کا معتبر ہونا	۱۱۸
۶	فراست کے پیمانے	۱۱۹
۱-۴	**فراش**	۱۲۰-۱۲۱
۱	تعریف	۱۲۰
	اجمالی حکم	۱۲۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	اول: فراش وطاء کے معنی میں	۱۲۰
۳	دوم: فراش ایک شخص کے لئے بچہ پیدا کرنے کے لئے عورت کے متعین ہونے کے معنی میں	۱۲۰
۴	فراش کے درجات	۱۲۱
۱-۲	**فراغ**	۱۲۲-۱۲۳
۱	تعریف	۱۲۲
	فراغ سے متعلق احکام	۱۲۲
۱-۱۸	**فرج**	۱۲۴-۱۳۳
۱	تعریف	۱۲۴
	فرج سے متعلق احکام	۱۲۴
۲	فرج عورت ہے	۱۲۴
۳	عورت کی شرمگاہ کی رطوبت	۱۲۴
۴	شرمگاہ کے چھونے کی وجہ سے وضو کرنا	۱۲۵
۶	حائضہ، نفساء اور استحاضہ والی عورت سے فرج میں وطی کرنا	۱۲۶
۸	مستحاضہ کا نماز کے لئے اپنی شرمگاہ پر پٹی باندھنا	۱۲۷
۹	شرمگاہ میں کسی چیز کے داخل کرنے سے روزہ کا فاسد ہونا	۱۲۷
۱۰	میاں بیوی میں سے ہر ایک کا دوسرے کی شرمگاہ کو دیکھنا	۱۲۹
۱۱	بیوی کی شرمگاہ کو چھونا	۱۳۰
۱۲	بیوی سے اس کے پیچھے کے راستہ میں صحبت کرنا	۱۳۰
۱۳	تحریم میں شرمگاہ کی طرف دیکھنے کا اثر	۱۳۰
۱۴	شرمگاہ کے عیب کی وجہ سے فسخ نکاح	۱۳۱
۱۵	دوا علاج کے لئے شرمگاہ کو دیکھنا	۱۳۲
۱۶	شرمگاہ کی دیت	۱۳۲
۱۷	ختنہ	۱۳۲
۱۸	شرمگاہوں میں اصل حرمت کا ہونا	۱۳۳

فقرہ	عنوان	صفحہ

۱-۴	**فُرجہ**	۱۳۴-۱۳۵
۱	تعریف	۱۳۴
۱	فرجہ سے متعلق احکام	۱۳۴
۲	الف- جماعت اور جمعہ کی نماز میں صف میں کشادگی	۱۳۴
۳	ب- طواف میں رمل کے لئے کشادگی کا انتظار کرنا	۱۳۴
۴	ج- عرفہ سے روانہ ہوتے وقت کشادگی پانے کی صورت میں چلنے میں تیزی کرنا	۱۳۵
	فرس	۱۳۵
	دیکھئے: خیل	
	فرسخ	۱۳۵
	دیکھئے: مقادیر	
۱-۵	**فرض**	۱۳۶-۱۳۸
۱	تعریف	۱۳۶
۲	فرض اور واجب کے مابین فرق	۱۳۶
۳	فرض کے مکلّف کے لحاظ سے اس کی تقسیم	۱۳۶
۵	فرض عین اور فرض کفایہ کے درمیان فضیلت کا موازنہ	۱۳۷
۱-۱۱	**فرع**	۱۳۸-۱۴۱
۱	تعریف	۱۳۸
	فرع سے متعلق احکام	۱۳۹
	اول: فرع بچہ کے معنی میں	۱۳۹
۲	الف- اقارب اور ارحام کی وصیت میں فرع کا داخل ہونا	۱۳۹
۳	ب- باپ کا اپنے لڑکے کے مال کو ہبہ کردینا	۱۳۹
۴	ج- باپ کی طرف سے اپنے لڑکوں کے لئے عطایا میں برابری کرنا	۱۳۹
۵	د- زکاۃ دینے والے کی فرع کو زکاۃ دینا	۱۳۹
۶	ھ- اصل کو اس کی فرع کے بدلہ میں قتل کرنا	۱۳۹
۷	و- قاضی کا اپنی فرع کے ولیمہ کی دعوت کو قبول کرنا	۱۴۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	ز-فروع اور اصول پر نفقہ کا واجب ہونا	۱۴۰
۹	ح-اصل کے لئے فرع کی گواہی	۱۴۰
۱۰	دوم: فرع مقیس کے معنی میں	۱۴۰
۱۱	سوم: فرع کسی اصل سے متفرع ہونے والے فقہی مسئلہ کے معنی میں	۱۴۱
۱-۳	**فرعۃ**	**۱۴۱-۱۴۳**
۱	تعریف	۱۴۱
۲	متعلقہ الفاظ: عتیرہ	۱۴۱
۳	اجمالی حکم	۱۴۲
۱-۲	**فرق**	**۱۴۴-۱۴۵**
۱	تعریف	۱۴۴
۲	اجمالی حکم	۱۴۴
۱-۵	**فرق الأمۃ**	**۱۴۵-۱۴۷**
۱	تعریف	۱۴۵
۲	اجمالی حکم	۱۴۵
۳	مذموم فرقے	۱۴۶
۴	وہ اہم امور جن میں مذموم فرقوں نے اختلاف کیا ہے	۱۴۷
۵	فرقوں سے متعلق احکام	۱۴۷
۱-۱۸	**فرقۃ**	**۱۴۸-۱۵۴**
۱	تعریف	۱۴۸
۲	متعلقہ الفاظ: طلاق، خلع، فسخ	۱۴۸
۵	فرقہ سے متعلق احکام	۱۴۹
۵	اول: اسباب تفریق	۱۴۹
۵	الف-میاں بیوی کے درمیان شقاق کے سبب فرقت	۱۴۹
۶	ب-عیب کے سبب فرقت	۱۴۹
۷	ج-غائب ہونے کے سبب فرقت	۱۴۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	د- تنگ دستی کے سبب سے فرقت	۱۵۰
۹	ھ- ایلاء کے سبب سے فرقت	۱۵۰
۱۰	و- ارتداد کے سبب سے فرقت	۱۵۱
۱۱	ز- ملک کے اختلاف کے سبب سے فرقت	۱۵۱
۱۲	ح- لعان کے سبب سے فرقت	۱۵۲
۱۳	ط- ظہار کے سبب سے فرقت	۱۵۲
۱۴	دوم: فرقت کے آثار	۱۵۳
	سوم: فرقت کے طلاق یا فسخ ہونے کے اعتبار سے اس پر مرتب ہونے والا اثر	۱۵۳
۱۵	الف- طلاقوں کی تعداد کے اعتبار سے	۱۵۳
۱۶	ب- عدت کے اعتبار سے	۱۵۴
۱۷	ج- دوران عدت ثبوت نفقہ کے اعتبار سے	۱۵۴
۱۸	د- سوگ منانے کے وجوب کے لحاظ سے	۱۵۴
۱-۵	**فروسیہ**	**۱۵۵-۱۵۶**
۱	تعریف	۱۵۵
۲	متعلقہ الفاظ: سباق، شجاعت	۱۵۵
۴	شرعی حکم	۱۵۵
۵	فروسیت کے مظاہر	۱۵۶
	فدیۃ	**۱۵۷**
	دیکھئے: قذف	
	فساء	**۱۵۷**
	دیکھئے: ریح	
۱-۱۸	**فساد**	**۱۵۷-۱۶۷**
۱	تعریف	۱۵۷
۲	متعلقہ الفاظ: صحت	۱۵۷
۳	شرعی حکم	۱۵۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	عبادت کا فاسد ہونا	۱۵۸
۵	عبادت کے فساد کا اثر	۱۵۹
۶	معاملات میں فساد کے اسباب	۱۵۹
۷	وہ تصرفات جن میں جمہور نے فساد اور بطلان کے مابین فرق کیا ہے	۱۶۰
۸	فساد سے متعلق احکام	۱۶۰
۹	اول: متضمن کا فساد منضمن کے فساد کا سبب ہوتا ہے	۱۶۱
۱۰	دوم: ملکیت	۱۶۲
۱۱	سوم: ضمان	۱۶۳
۱۲	چہارم: تصرفات فاسدہ میں مقرر کردہ کا ساقط ہونا	۱۶۳
۱۳	الف-اجارہ	۱۶۳
۱۴	ب-مضاربت	۱۶۳
۱۵	ج-نکاح	۱۶۴
۱۶	پنجم: مادی اشیاء میں فساد	۱۶۵
۱۷	الف-اس چیز کو رہن کے طور پر رکھنا جو جلد فاسد ہو جاتا ہے	۱۶۵
۱۸	ب-اس چیز کا اٹھالینا جو جلد فاسد ہوتی ہے	۱۶۶
۱-۳	**فساد الاعتبار**	۱۶۸-۱۶۹
۱	تعریف	۱۶۸
۲	متعلقہ الفاظ: فساد الوضع	۱۶۸
۳	اجمالی حکم	۱۶۹
۱-۵	**فساد الوضع**	۱۷۰-۱۷۱
۱	تعریف	۱۷۰
۲	متعلقہ الفاظ: نقض، قلب، قدح فی المناسبہ	۱۷۰
۵	اجمالی حکم	۱۷۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۲۵	فسخ	۱۷۲-۱۸۰
۱	تعریف	۱۷۲
۲	متعلقہ الفاظ: انفساخ،خلع،طلاق،ابطال	۱۷۲
۶	شرعی حکم	۱۷۳
۷	اسباب فسخ	۱۷۴
۸	الف-اتفاق کے ذریعہ فسخ	۱۷۴
۹	ب-خیار فسخ	۱۷۴
۱۰	ج-سرے سے لزوم عقد کا نہ ہونا	۱۷۵
۱۱	د-التزام کی تنفیذ کا محال ہونا	۱۷۵
۱۲	ھ-فساد کی وجہ سے فسخ	۱۷۵
۱۳	فسخ کے اقسام	۱۷۵
۱۴	قضا کے حکم سے فسخ	۱۷۵
۱۵	شرع کے حکم سے فسخ	۱۷۶
۱۶	اعذار کی وجہ سے فسخ	۱۷۶
۱۷	تنفیذ کے محال ہونے کی وجہ سے فسخ	۱۷۶
۱۸	افلاس،اعسار اور ٹال مٹول کی وجہ سے فسخ	۱۷۶
۱۹	فسخ نکاح	۱۷۷
۲۰	عقد موقوف کی اجازت نہ دینے کی وجہ سے فسخ	۱۷۸
۲۱	استحقاق کے سبب سے فسخ	۱۷۸
	فسخ کے آثار	۱۷۸
۲۲	اول: فسخ کے ذریعہ انتہاء عقد	۱۷۹
۲۳	الف-فسخ کا اثر دونوں متعاقدین کے مابین	۱۷۹
۲۴	ب-دوسرے کے تعلق سے فسخ کا اثر	۱۷۹
۲۵	دوم: ماضی اور مستقبل میں فسخ کا اثر	۱۷۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۹	**فسق**	۱۸۰-۱۸۶
۱	تعریف	۱۸۰
۲	متعلقہ الفاظ: کفر، ظلم، عدالت	۱۸۰
۵	شرعی حکم	۱۸۱
۶	فسق کی اقسام	۱۸۱
۷	نماز میں فاسق کی امامت	۱۸۲
۸	فاسق اور امامت کبری	۱۸۳
۹	روایت حدیث میں فسق کا اثر	۱۸۳
۱۰	شہادت میں فسق کا اثر	۱۸۳
۱۱	فتوی میں فسق کا اثر	۱۸۴
۱۲	حضانت میں فسق کا اثر	۱۸۴
۱۳	فسق اور معاملات	۱۸۴
۱۴	فاسق اور ولایت نکاح	۱۸۴
۱۵	فاسق کے پیغام نکاح پر پیغام دینا	۱۸۵
۱۶	والی کو معزول کرنے میں فسق کا اثر	۱۸۵
۱۷	فاسق سے محبت کرنے کا حکم	۱۸۵
۱۸	فاسق کی غیبت کا حکم	۱۸۶
۱۹	فاسق کی توبہ	۱۸۶
	فصال	۱۸۶
	دیکھئے: رضاع، فطام	
۱-۹	**فصد**	۱۸۷-۱۹۰
۱	تعریف	۱۸۷
۲	متعلقہ الفاظ: حجامت	۱۸۷
۳	شرعی حکم	۱۸۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	وضو پر فصد کا اثر	۱۸۸
۵	روزہ پر فصد کا اثر	۱۸۸
۶	احرام پر فصد کا اثر	۱۸۹
۷	مسجد میں فصد کھلوانا	۱۸۹
۸	جانوروں کا فصد کھولنا	۱۸۹
۹	فصد کھولنے والے کو ضامن قرار دینا	۱۹۰
۱-۱۶	**فضائل**	۱۹۰-۲۰۲
۱	تعریف	۱۹۰
	فضائل سے متعلق احکام	۱۹۰
۲	اول: فضائل قرآن	۱۹۰
۴	دوم: علم، صاحب علم اور اس کے طلب کرنے کی فضیلت	۱۹۳
۵	سوم: نفل پر فرض کی فضیلت	۱۹۴
۷	چہارم: بعض مقامات پر بعض کی فضیلت	۱۹۵
۱۰	پنجم: بعض زمانے پر بعض کی فضیلت	۱۹۷
۱۱	ششم: امام پر اذان کی فضیلت اور اس کے برعکس	۱۹۸
۱۲	ہفتم: جماعت کی نماز کی فضیلت بلا جماعت کی نماز پر	۱۹۹
۱۳	ہشتم: پہلی صف کی فضیلت	۲۰۰
۱۴	نہم: مجاہد کی فضیلت غیر مجاہد پر	۲۰۰
۱۵	دہم: مفتی وغیرہ پر امام اور قاضی کی فضیلت	۲۰۱
۱۶	یازدہم: فضائل اعمال میں حدیث ضعیف پر عمل کرنا	۲۰۲
	فضالہ	۲۰۲
	دیکھئے: فضولی	
۱-۱۵	**فضۃ**	۲۰۳-۲۱۲
۱	تعریف	۲۰۳
۲	متعلقہ الفاظ: ذہب (سونا)	۲۰۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
	چاندی سے متعلق احکام	۲۰۳
۳	الف- چاندی سے بنے ہوئے برتنوں کو استعمال کرنا	۲۰۳
۴	ب- چاندی کو استعمال کے بغیر ذخیرہ کر کے رکھنا	۲۰۴
۵	ج- چاندی کے برتن سے وضو اور غسل کرنا	۲۰۵
۶	د- چاندی کی انگوٹھی پہننا	۲۰۵
۷	ھ- چاندی کے دانت وغیرہ بنوانا	۲۰۶
۸	و- چاندی کے ذریعہ آلات جہاد وغیرہ کو مزین کرنا	۲۰۶
۹	ز- چاندی کی کیل اور اس سے پیوند لگانا	۲۰۷
۱۰	ح- چاندی پانی چڑھایا ہوا برتن اور اس کا برعکس	۲۰۸
۱۱	ط- چاندی کے موزہ پر مسح کرنا	۲۰۸
۱۲	ی- چاندی کے عوض چاندی کی بیع اور چاندی کے عوض سونے کی بیع اور اس کے برعکس	۲۰۹
۱۳	ک- چاندی میں ملاوٹ اور احکام میں اس کا اثر	۲۱۰
۱۴	ل- چاندی کی زکاۃ کا نصاب	۲۱۱
۱۵	م- چاندی سے دیت کی مقدار	۲۱۲
۱۲-۱	**فضولی**	۲۱۹-۲۱۳
۱	تعریف	۲۱۳
۲	متعلقہ الفاظ: ولی، وکیل، مالک	۲۱۳
	تصرفات فضولی سے متعلق احکام	۲۱۴
۵	فضولی کی بیع	۲۱۴
۶	فضولی کا خریدنا	۲۱۴
۷	فضولی کا اجارہ	۲۱۶
۸	فضولی کا نکاح کرانا	۲۱۷
۹	فضولی کی وصیت	۲۱۷
۱۰	فضولی کا ہبہ کرنا	۲۱۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۱	فضولی کا وقف	۲۱۸
۱۲	فضولی کا صلح کرنا	۲۱۸
	فضیخ	۲۱۹
	دیکھئے: أشربہ	
۱-۶	**فطام**	۲۱۹-۲۲۴
۱	تعریف	۲۱۹
۲	متعلقہ الفاظ: رضاع	۲۱۹
	فطام سے متعلق احکام	۲۲۰
۳	الف۔ دودھ چھڑانے کا وقت	۲۲۰
۴	ب۔ رضاعت کی وجہ سے حرمت میں دودھ چھڑانے کا اثر	۲۲۱
۵	ج۔ ماں کی حضانت میں دودھ چھڑانے کا اثر	۲۲۳
۶	د۔ دودھ چھڑائے ہوئے بچہ کی ماں پر حد کے نافذ کرنے میں دودھ چھڑانے کا اثر	۲۲۴
۱-۱۵	**فطرۃ**	۲۲۵-۲۳۰
۱	تعریف	۲۲۵
۲	متعلقہ الفاظ: جبلت، سجیت	۲۲۵
۴	خصال فطرت	۲۲۵
	خصال فطرت کے احکام	۲۲۷
۵	الف۔ فطرت دین	۲۲۷
۶	ب۔ مونچھ تراشنا	۲۲۸
۷	ج۔ داڑھی بڑھانا	۲۲۸
۸	د۔ سواک	۲۲۸
۹	ھ۔ براجم کا دھونا	۲۲۸
۱۰	و۔ بغل کے بال اکھاڑنا	۲۲۹
۱۱	ز۔ ختنہ کرانا	۲۲۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۲	ح۔ناخنوں کو تراشنا	۲۲۹
۱۳	ط۔زیر ناف بال صاف کرنا	۲۲۹
۱۴	ی۔کلی کرنا اور ناک میں پانی چڑھانا	۲۳۰
۱۵	ک۔فطرۃ صدقہ فطر کے معنی میں	۲۳۰
۱-۸	**فعل الرسول**	۲۳۱-۲۳۴
۲	متعلقہ الفاظ: قول الرسول، تقریر الرسول	۲۳۱
	فعل رسول سے متعلق احکام	۲۳۲
۴	افعال رسولؐ کے اقسام	۲۳۲
۵	فعل رسولؐ کے ذریعہ عام کی تخصیص	۲۳۲
۶	فعل رسولؐ کے ذریعہ مجمل کا بیان	۲۳۳
۷	مجمل کے بعد قول وفعل کا پایا جانا	۲۳۳
۸	دوفعلوں کا تعارض	۲۳۴
	فقاع	۲۳۴
	دیکھئے: اُشربہ	
	فقد	۲۳۴
	دیکھئے: مفقود	
۱-۲	**فقد الطہورین**	۲۳۵-۲۳۶
۱	تعریف	۲۳۵
۲	اجمالی حکم	۲۳۵
۱-۱۵	**فقہ**	۲۳۷-۲۴۳
۱	تعریف	۲۳۷
۲	متعلقہ الفاظ: شریعت، اصول فقہ	۲۳۷
۴	شرعی حکم	۲۳۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵	فقہ کی فضیلت	۲۳۸
۶	فقہ کا موضوع	۲۳۹
۷	فقہ کی نشو ونما اور اس کا ترقی پانا	۲۳۹
۸	فقہی فروع کے احکام میں اختلاف اور اس کے اسباب	۲۳۹
۱۵	فقہ کے اہم مراکز	۲۴۳
۱-۸	**فقیر**	۲۴۶-۲۴۴
۱	تعریف	۲۴۴
۲	متعلقہ الفاظ: مسکین	۲۴۴
	فقیر سے متعلق احکام	۲۴۴
۳	فقیر جسے زکاۃ دی جائے گی	۲۴۴
۵	فقیر کو دی جانے والی مقدار	۲۴۶
۷	عاقلہ پر واجب ہونے والی دیت کا فقیر پر واجب ہونا	۲۴۶
۷	فقیر پر رشتہ داروں کا نفقہ واجب نہ ہونا	۲۴۶
۸	فقر کے سبب زکاۃ کے استحقاق کا ثبوت	۲۴۶
	فکاک الأسری	۲۴۷
	دیکھئے: أسری	
۱-۷	**فلاحۃ**	۲۴۹-۲۴۷
۱	تعریف	۲۴۷
۲	متعلقہ الفاظ: زراعت، غرس	۲۴۷
	کاشتکاری سے متعلق احکام	۲۴۸
۴	کاشتکاری کا حکم	۲۴۸
۵	کاشتکاری کے ذریعہ بنجر زمین کو آباد کرنا	۲۴۸
۶	کاشت کی زمین کو ناپاک پانی سے سیراب کرنا	۲۴۸
۷	کاشتکاری میں گوبر اور پا[illegible]نہ کا استعمال	۲۴۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
	فلس	۲۴۹
	دیکھئے: اِفلاس	
۱-۱۰	فلوس	۲۴۹-۲۵۴
۱	تعریف	۲۴۹
۲	متعلقہ الفاظ: دراہم، دنانیر	۲۵۰
	فلوس کے احکام	۲۵۰
۴	اول: فلوس کی زکاۃ	۲۵۰
۵	دوم: فلوس کا ربوی ہونا	۲۵۰
۶	فلوس میں تبدیلی پیدا ہوجانا	۲۵۱
۷	اول: حنفیہ کا مذہب	۲۵۱
۸	دوم: مالکیہ کا مذہب	۲۵۳
۹	سوم: شافعیہ کا مذہب	۲۵۳
۱۰	چہارم: حنابلہ کا مذہب	۲۵۳
۱-۴	فم	۲۵۴-۲۵۵
۱	تعریف	۲۵۴
	منہ سے متعلق احکام	۲۵۴
۲	الف۔ وضو اور غسل میں منہ کو دھونا	۲۵۴
۳	ب۔ نماز میں منہ کو ڈھانکنا	۲۵۵
۴	ج۔ منہ کو بوسہ دینا	۲۵۵
	فہد	۲۵۶
	دیکھئے: أطعمہ	
	فوائت	۲۵۶
	دیکھئے: قضاء الفوائت	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۵	**فوات**	۲۵۶-۲۶۳
۱	تعریف	۲۵۶
۲	متعلقہ الفاظ: ادا، قضا، اِحصار، افساد	۲۵۶
۶	عبادات میں جس چیز کی وجہ سے فوات پایا جاتا ہے	۲۵۷
۸	حج کا فوت ہونا	۲۵۸
۱۰	جس کا حج فوت ہوجائے اس کا حلال ہونا	۲۵۹
۱۱	جس شخص کا حج فوت ہوجائے اس کے حلال ہونے کا طریقہ	۲۶۰
۱۳	اس شخص کے لئے جس کا حج فوت ہوگیا حلال ہونے کے احکام	۲۶۱
۱۴	فوت شدہ عبادات کی قضا	۲۶۲
۱-۵	**فواسق**	۲۶۳-۲۶۷
۱	تعریف	۲۶۳
۲	فواسق سے متعلق احکام	۲۶۳
۲	جانوروں میں سے فواسق	۲۶۳
۴	فواسق کو قتل کرنا	۲۶۵
۵	نماز میں سانپ اور بچھو کو قتل کرنا	۲۶۶
۱-۱۵	**فور**	۲۶۷-۲۷۲
۱	تعریف	۲۶۷
۲	متعلقہ الفاظ: تراخی	۲۶۷
	فور سے متعلق احکام	۲۶۸
۳	فور پر امر کی دلالت	۲۶۸
۴	عبادات کی ادائیگی میں فور	۲۶۸
۵	الف۔ حج	۲۶۸
۶	ب۔ علی الفور زکاۃ کو ادا کرنا	۲۶۹
۷	ج۔ وقت کے شروع ہونے سے فرض نمازوں کا وجوب	۲۶۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	د۔ علی الفور حج کی قضا	۲۷۰
۹	ھ۔علی الفور روزہ کی قضا	۲۷۰
۱۰	و۔علی الفور نماز کی قضا	۲۷۰
	دوم: غیر عبادات میں فور	۲۷۱
۱۱	الف۔خیار عیب کی وجہ سے واپس کرنا	۲۷۱
۱۲	ب۔علی الفور شفعہ طلب کرنا	۲۷۱
۱۳	ج۔لعان کے ذریعہ بچے کی نفی علی الفور کرنا	۲۷۱
۱۴	د۔عقود میں ایجاب کے بعد قبول کا فوری ہونا	۲۷۲
۱۵	ہ۔زوجین میں سے کسی ایک میں عیب کی وجہ سے فسخ کا علی الفور ہونا	۲۷۲
۱-۱۶	**فئ**	۲۷۳-۲۸۰
۱	تعریف	۲۷۳
۲	متعلقہ الفاظ: غنیمت، نفل، سلب، رضخ، صفی، ظہار، ایلا	۲۷۳
۹	فئ سے متعلق احکام	۲۷۵
۹	اول: فئ پہلے معنی کے اعتبار سے	۲۷۵
۹	الف۔فئ کا مشروع ہونا	۲۷۵
۱۰	ب۔فئ کے ذرائع	۲۷۵
۱۱	ج۔فئ میں خمس نکالنا	۲۷۶
۱۲	د۔فئ کے خمس کی تقسیم ان حضرات کے نزدیک جو اس میں خمس نکالے جانے کے قائل ہیں	۲۷۷
۱۴	ھ۔فئ اور وہ چیز جو آپؐ کے ساتھ خاص تھی، آپؐ کی وفات کے بعد اس کا مصرف	۲۷۸
۱۶	دوم: فئ دوسرے معنی کے اعتبار سے	۲۷۹
	فیئۃ	۲۸۰
	دیکھئے: ایلاء	
	فیل	۲۸۰
	دیکھئے: اطعمہ	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۶	**قائد**	۲۸۱-۲۸۵
۱	تعریف	۲۸۱
۲	متعلقہ الفاظ: سائق	۲۸۱
۳	قائد سے متعلق احکام	۲۸۱
۳	اول: لشکر کا قائد	۲۸۱
۳	الف: اس کی تقرری کا حکم اور اس کی صفات	۲۸۱
۴	ب۔ اس کے فرائض	۲۸۲
۵	ج۔ اس کے آداب	۲۸۲
۶	دوم: جانور کا قائد	۲۸۵
	قائف	۲۸۶
	دیکھئے: قیافہ	
۱-۵	**قابلہ**	۲۸۶-۲۸۸
۱	تعریف	۲۸۶
۲	متعلقہ الفاظ: طبیب	۲۸۶
	قابلہ سے متعلق احکام	۲۸۷
	اول: دایہ کی اجرت	۲۸۷
۴	دوم: دایہ کا شرمگاہ کو دیکھنا	۲۸۷
۵	سوم: دایہ کی گواہی	۲۸۸
	قاتل	۲۸۹
	دیکھئے: قتل	
	قاذف	۲۸۹
	دیکھئے: قذف	

فقرہ	عنوان	صفحہ
	قاسم	۲۸۹
	دیکھئے: قسمۃ	
	قاصر	۲۸۹
	دیکھئے: صغر	
	قاضی	۲۸۹
	دیکھئے: قضا	
	قافۃ	۲۸۹
	دیکھئے: قیافہ	
۱-۳	**قبالہ**	۲۹۰-۲۹۱
۱	تعریف	۲۹۰
۲	متعلقہ الفاظ: اقطاع	۲۹۰
۳	اجمالی حکم	۲۹۰
۱-۲۴	**قبر**	۲۹۲-۳۰۴
۱	تعریف	۲۹۲
۲	قبر سے متعلق احکام	۲۹۲
۲	الف۔ قبر کا احترام	۲۹۲
۵	ب۔ قبر کھودنے کا طریقہ	۲۹۳
۵	قبر میں کم سے کم اور اس کا کامل ترین درجہ	۲۹۳
۶	لحد اور شق	۲۹۴
۷	دفن میں تابوت کا استعمال کرنا	۲۹۴
۸	ج۔ میت کو قبر میں داخل کرنے اور اس میں اسے رکھنے کا طریقہ	۲۹۴
۹	د۔ دفن کے وقت قبر کو ڈھانک دینا	۲۹۵
۱۰	ھ۔ دفن کے بعد قبر کے پاس بیٹھنا	۲۹۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۱	و۔قبر میں ایک سے زیادہ میت کو دفن کرنا	۲۹۵
۱۲	ز۔قبر کو کوہان، پشت یا مسطح بنانا	۲۹۵
۱۴	ح۔قبر کو مٹی سے لیپنا، اس کو پختہ بنانا اور اس پر عمارت بنانا	۲۹۷
۱۸	ط۔قبر پر نشان لگانا اور اس پر لکھنا	۲۹۹
۲۰	ی۔قبروں کی زیارت	۳۰۰
۲۱	ک۔قبر کھولنا	۳۰۰
۲۲	ل۔قبر پر قرآن پڑھنا	۳۰۳
۲۳	م۔قبر پر نماز پڑھنا	۳۰۴
۲۴	ن۔قبر کو بوسہ دینا اور اسے چھونا	۳۰۴
۱-۶۸	**قبض**	۳۰۵-۳۴۸
۱	تعریف	۳۰۵
۲	متعلقہ الفاظ: نقد، حیازہ، ید	۳۰۵
	قبض سے متعلق احکام	۳۰۷
۵	قبضہ کا طریقہ	۳۰۷
۶	الف۔عقار پر قبض کا طریقہ	۳۰۷
۷	ب۔منقول پر قبضہ کا طریقہ	۳۰۷
۱۲	مشروعیت کے اعتبار سے قبضہ کی تقسیم	۳۱۰
۱۳	قبضۂ حکمی	۳۱۰
	قبضہ کے صحیح ہونے کی شرطیں	۳۱۳
۱۴	پہلی شرط: وہ شخص قبضہ کا اہل ہو	۳۱۳
۱۵	دوسری شرط: قبضہ کا ایسے شخص کی طرف سے صادر ہونا جسے اس کی ولایت حاصل ہو	۳۱۴
۱۶	پہلی حالت: مالک کے مقرر کرنے سے قبضہ میں نائب کی ولایت	۳۱۴
۱۷	پہلا مسئلہ: ثمن پر قبضہ کرنے اور مبیع پر قبضہ دلانے کے سلسلہ میں وکیل بالبیع کی ولایت	۳۱۵
۱۸	دوسرا مسئلہ: حق پر قبضہ کے سلسلہ میں وکیل بالخصومہ کی ولایت	۳۱۶
۱۹	تیسرا مسئلہ: شئ مرہونہ پر قبضہ میں عدل کی ولایت	۳۱۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۰	دوسری حالت: شارع کے مقرر کرنے سے قبضہ میں نائب کی ولایت	۳۱۷
۲۲	مہر پر قبضہ کرنے کی ولایت	۳۱۸
۲۳	عاریت کی واپسی کے وقت اس پر قبضہ کرنے کے سلسلہ میں عاریت پر دینے والے کے عیال کی ولایت	۳۱۹
۲۴	تیسری شرط: اجازت	۳۱۹
۲۵	اجازت کی دو قسمیں	۳۲۰
۲۶	اجازت واپس لینا	۳۲۰
۲۷	قبضہ کے حاصل ہونے تک اجازت دینے والے کی اہلیت کی باقی رہنے کا مشروط ہونا	۳۲۱
۲۸	چوتھی شرط: مقبوض دوسرے کے حق میں مشغول نہ ہو	۳۲۱
۲۹	پانچویں شرط: مقبوض علاحدہ اور ممتاز ہو	۳۲۱
۳۰	چھٹی شرط: مقبوض مشترک حصہ نہ ہو	۳۲۲
۳۱	وہ چیز جو قبضہ کے قائم مقام ہوتی ہے	۳۲۳
۳۳	عقود میں قبضہ کو شرط قرار دینا اور اس کے آثار	۳۲۶
	الف۔ وہ عقود جن میں قبضہ ملکیت کے لئے منتقل ہونے کے شرط ہے	۳۲۷
۳۴	اول: ہبہ	۳۲۷
۳۵	دوم: وقف	۳۲۸
۳۶	سوم: قرض	۳۲۹
۳۷	چہارم: عاریت	۳۳۰
۳۸	پنجم: معاوضات فاسدہ	۳۳۰
	وہ عقود جن کے صحیح ہونے کے لئے قبضہ شرط ہے	۳۳۱
۳۹	اول: عقد صرف	۳۳۱
۴۰	دوم: اموال ربویہ کو ایک دوسرے سے فروخت کرنا	۳۳۲
۴۱	سوم: سلم	۳۳۳
۴۲	چہارم: ذمہ کا اجارہ	۳۳۳
۴۳	پنجم: مضاربت	۳۳۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴۴	ششم: مزارعت	۳۳۶
۴۵	ہفتم: مساقات	۳۳۶
	وہ عقود جن کے لازم ہونے کے لئے قبضہ شرط ہے	۳۳۶
۴۶	اول: ہبہ	۳۳۶
۴۷	دوم: وقف	۳۳۷
۴۸	سوم: قرض	۳۳۸
۴۹	چہارم: رہن	۳۳۸
۵۰	رہن میں قبضہ کا برقرار رہنا	۳۳۹
۵۱	عقود میں قبضہ کے آثار	۳۴۰
۵۲	پہلا اثر: قابض کی طرف ضمان کا منتقل ہونا	۳۴۰
۵۳	اول: صحیح لازم میں بیع کا ضمان	۳۴۰
	دوم: کرایہ پر دی ہوئی چیز کا ضمان	۳۴۱
۵۴	الف- اشیاء کے اجارہ میں ضمان	۳۴۱
	ب- اعمال کے اجارہ میں ضمان	۳۴۱
۵۵	اجیر خاص کا ضمان	۳۴۲
۵۶	اجیر مشترک کا ضمان	۳۴۳
۵۷	سوم: عاریت کا ضمان	۳۴۳
۵۸	چہارم: مرہون کا ضمان	۳۴۳
۵۹	پنجم: مہر معین کا ضمان	۳۴۳
۶۰	دوسرا اثر: تصرف پر قادر ہونا	۳۴۳
۶۱	پہلا مسئلہ: خریدی ہوئی اشیاء پر قبضہ کرنے سے پہلے ان کی بیع کرنا	۳۴۳
۶۲	دوسرا مسئلہ: خریدے بغیر ملکیت میں آنے والی اشیاء سے قبل ان کی بیع کرنا	۳۴۵
۶۳	تیسرا مسئلہ: خریدی ہوئی اشیاء میں اس پر قبضہ سے قبل بیع کے علاوہ کے ذریعہ تصرف کرنا	۳۴۶
۶۴	تیسرا اثر: عوض دینے کا واجب ہونا	۳۴۷
۶۵	اول: بیع میں	۳۴۷
۶۷	دوم: اجارہ میں	۲۳۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
٦٨	سوم: مہر میں	٣٤٨
	قبل	٣٤٨
	دیکھئے: فرج	
١-٦	**قبلہ**	٣٤٩-٣٥١
١	تعریف	٣٤٩
	متعلقہ الفاظ: شطر، نحو	٣٤٩
	قبلہ سے متعلق احکام	٣٤٩
٤	اول: نماز میں کعبہ کی طرف رخ کرنے کی مشروعیت	٣٤٩
٥	دوم: استقبال قبلہ نماز کے صحیح ہونے کی شرط ہے	٣٥٠
٦	سوم: وہ چیز جو استقبال میں کافی ہوگی	٣٥١
	قُبلہ	٣٥١
	دیکھئے: تقبیل	
١-١٦	**قبول**	٣٥١-٣٥٩
١	تعریف	٣٥١
٢	متعلقہ الفاظ: ایجاب	٣٥١
٣	وہ چیز جس کے ذریعہ قبول ہوگا	٣٥٢
٤	شرعی حکم	٣٥٢
٥	ایجاب پر قبول کا مقدم ہونا	٣٥٣
٦	قبول سے متعلق احکام	٣٥٤
٧	اول: اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی طرف سے قبول	٣٥٤
٨	دوم: بندوں کا ایک چیز دوسرے کی طرف سے قبول کرنا	٣٥٥
	عقود میں قبولیت کے شرائط	٣٥٦
١٠	الف۔ قبول کا ایجاب کے موافق ہونا	٣٥٦
١١	ب۔ قبول کا مجلس ایجاب میں ہونا	٣٥٦

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۲	ج۔قبول کا لازم ہونا	۳۵۶
۱۳	د۔قبول کرنے والے کا تصرفات کا اہل ہونا	۳۵۷
۱۴	سوم: شہادت کا قبول کرنا	۳۵۸
	چہارم: دعوت کو قبول کرنا	۳۵۸
۱۵	اول: اللہ تعالی، اس کی کتابوں اور اس کے رسولوں پر ایمان لانے کی دعوت	۳۵۸
۱۶	کھانے کی دعوت	۳۵۹
۱-۶	**قبیلہ**	۳۵۹-۳۶۲
۱	تعریف	۳۵۹
۲	متعلقہ الفاظ: شعب، عشیرۃ، قوم	۳۵۹
	قبیلہ سے متعلق احکام	۳۶۰
۵	الف۔نکاح میں کفاءت	۳۶۰
۶	ب۔قبیلہ کے لئے تعصب	۳۶۱
۱-۱۰	**قتال**	۳۶۳-۳۷۰
۱	تعریف	۳۶۳
۲	متعلقہ الفاظ: حرابہ، جہاد	۳۶۳
۴	شرعی حکم	۳۶۳
	قتال سے متعلق احکام	۳۶۴
۵	الف۔کفار سے قتال کرنا	۳۶۴
۶	ب۔باغیوں سے قتال کرنا	۳۶۶
۷	ج۔مرتد ہونے والوں سے قتال کرنا	۳۶۷
۸	د۔عزت، جان اور مال کے دفاع میں قتال کرنا	۳۶۷
۹	ھ۔مضطر سے کھانے اور پینے کی چیز روکنے والے سے قتال	۳۶۸
۱۰	و۔شعائر کی ادائیگی سے رکنے والوں سے قتال کرنا	۳۷۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۸	**قتل**	۳۷۰-۳۷۳
۱	تعریف	۳۷۰
۲	متعلقہ الفاظ: جرح، ضرب	۳۷۰
۴	شرعی حکم	۳۷۱
۵	معصوم جان کو ناحق قتل کرنا	۳۷۱
۶	جائز قتل	۳۷۲
۷	قتل کے اقسام	۳۷۲
۸	غیر انسان کو قتل کرنا	۳۷۳
	قتل اجری مجری الخطأ	۳۷۳
	دیکھئے: قتل خطاء	
۱-۹	**قتل بسبب**	۳۷۴-۳۷۶
۱	تعریف	۳۷۴
۲	متعلقہ الفاظ: قتل عمد، قتل شبہ عمد، قتل خطا	۳۷۴
۵	قتل بسبب کے حالات	۳۷۴
	الف۔ اکراہ	۳۷۴
۷	ب۔ قتل کی شہادت	۳۷۵
۸	ج۔ حاکم کا کسی آدمی کو قتل کرنے کا حکم دینا	۳۷۵
۹	د۔ کنواں کھودنا اور پتھر رکھنا	۳۷۵
۱-۱۳	**قتل خطا**	۳۷۶-۳۸۱
۱	تعریف	۳۷۶
۲	متعلقہ الفاظ: قتل عمد، جنایت، الاجہاض، قتل شبہ عمد، قتل بسبب	۳۷۶
۷	قتل خطا کی اقسام	۳۷۷
	قتل خطأ پر مرتب ہونے والے احکام	۳۷۸
۸	الف۔ دیت اور کفارہ کا واجب ہونا	۳۷۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۹	ب۔ صرف کفارہ کا واجب ہونا	۳۷۸
۱۰	ج۔ میراث سے محروم ہونا	۳۷۹
۱۱	د۔ وصیت سے محروم ہونا	۳۷۹
	قتل کے وہ اقسام جن کا حکم خطا کے حکم کی طرح ہے	۳۸۰
۱۲	الف۔ بچہ، پاگل اور معتوہ کا عمداً قتل کرنا	۳۸۰
۱۳	ب۔ خطا کے قائم مقام	۳۸۱
۱-۱۲	**قتل شبہ عمد**	۳۸۵-۳۸۲
۱	تعریف	۳۸۲
۲	متعلقہ الفاظ: قتل عمد، قتل خطا، قتل بسبب	۳۸۲
۵	شرعی حکم	۳۸۲
۶	قتل شبہ عمد کے اقسام	۳۸۳
۹	قتل شبہ عمد میں واجب ہونے والی چیز	۳۸۵
۱۰	الف۔ دیت	۳۸۵
۱۱	ب۔ کفارہ	۳۸۵
۱۲	ج۔ قتل شبہ عمد میں میراث سے محروم ہونا	۳۸۵
۱-۲۴	**قتل عمد**	۳۹۴-۳۸۶
۱	تعریف	۳۸۶
۲	متعلقہ الفاظ: جنایت، جراح، قتل خطا، قتل شبہ عمد	۳۸۶
۴	شرعی حکم	۳۸۷
	قتل عمد کی صورتیں	۳۸۷
۷	پہلی صورت: کسی دھاردار چیز سے مارنا	۳۸۷
۸	دوسری صورت: بغیر داردار کے ایسی چیز سے قتل کرنا جس کے استعمال کے وقت روح کے نکل جانے کا ظن غالب ہو	۳۸۸
۱۱	تیسری صورت: گلا گھونٹ کر قتل کرنا	۳۹۰
۱۲	چوتھی صورت: اس کو کسی ہلاکت کی جگہ میں ڈال دے	۳۹۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۶	پانچویں صورت: زہر دے کر مار ڈالنا	۳۹۱
۱۷	چھٹی صورت: جادو کے ذریعہ قتل کرنا	۳۹۱
۱۸	ساتویں صورت: قتل بسبب	۳۹۱
	ظلماً قتل عمد پر مرتب ہونے والے احکام	۳۹۲
۱۹	الف۔قصاص	۳۹۲
۲۰	ب۔دیت	۳۹۲
۲۱	ج۔کفارہ	۳۹۲
۲۲	د۔وصیت سے محروم ہونا	۳۹۳
۲۳	ھ۔میراث سے محروم ہونا	۳۹۳
۲۴	و۔آخرت میں گناہ	۳۹۳
	قداح	۳۹۴
	دیکھئے: ازلام، میسر	
	قدح	۳۹۴
	دیکھئے: مقادیر	
۱-۴	**قدر**	۳۹۴-۳۹۶
۱	تعریف	۳۹۴
	قدر سے متعلق احکام	۳۹۴
۲	الف۔نجاست کی وہ مقدار جو معاف ہے	۳۹۴
۳	ب۔زکاۃ میں نصاب کی مقدار اور اس میں واجب کی مقدار	۳۹۴
۴	ج۔سودی علتوں کی مقدار	۳۹۵
۱-۱۳	**قدرۃ**	۳۹۷-۴۰۳
۱	تعریف	۳۹۷
۲	قدرت مکلّف ہونے کی شرط ہے	۳۹۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
	عبادات میں قدرت	۳۹۸
۳	اول: پانی سے حاصل ہونے والی طہارت پر قدرت	۳۹۸
۴	دوم: نماز کے ارکان کی ادائیگی پر قدرت	۳۹۸
۵	سوم: زکاۃ کی ادائیگی پر قدرت	۳۹۹
۶	چہارم: حج کی ادائیگی پر قدرت	۳۹۹
	معاملات میں قدرت	۳۹۹
۷	اول: مبیع کی حوالگی پر قدرت	۳۹۹
۸	دوم: اجارہ میں منفعت کے حاصل کرنے پر قدرت	۴۰۰
۹	سوم: دین کی ادائیگی پر قدرت	۴۰۰
۱۰	چہارم: امر بالمعروف اور نہی عن المنکر پر قدرت	۴۰۱
۱۱	پنجم: جنگ جو پر قدرت	۴۰۱
۱۲	ششم: دوسرے کی طرف سے ضرر کے دور کرنے پر قدرت	۴۰۲
۱۳	ہفتم: زیر پرورش بچہ کی تربیت پر قدرت	۴۰۲
	قدریہ	۴۰۳
	دیکھئے: فرق الأمۃ	
	قدس	۴۰۳
	دیکھئے: بیت المقدس	
	قدم	۴۰۳
	دیکھئے: تقادم	
	قدوہ	۴۰۳
	دیکھئے: اقتداء	
	تراجم فقہاء	۴۰۵

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

فأر

تعریف:

۱- فار (چوہا) مشہور ہے، اور اس کی جمع "فئران، فئرة" ہے، اور فأرة ہمزہ اور بغیر ہمزہ کے استعمال ہوتا ہے، تمر اور تمرہ کی طرح نر و مادہ پر بولا جاتا ہے[۱] اور "فأر" کی کنیت اُم خراب ہے[۲]، اور اسے "فويسقة" کہا جاتا ہے، ابوسعیدؓ کی حدیث میں ہے: "قيل له: لم قيل للفأرة الفويسقة؟ فقال: لأن رسول الله ﷺ استيقظ لها وقد أخذت الفتيلة لتحرق البيت"[۳] (ان سے عرض کیا گیا کہ چوہے کو "فویسقہ" کیوں کہا گیا؟ تو انہوں نے کہا: اس کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ اس کی وجہ سے بیدار ہوئے تو (آپ ﷺ نے دیکھا) کہ اس نے چراغ کی بتی کو پکڑ رکھا ہے تاکہ گھر میں آگ لگا دے)۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر اور المعجم الوسیط میں ہے: فأر: حیوانات کی وہ جنس جو چوہے کی نسل، اور کترنے والے جانوروں کے درجہ میں آتی ہے، اور یہ جرذ اور فارہ یعنی بڑے اور چھوٹے کو شامل ہے۔

(۲) البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۶۴ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۵۱ء۔

(۳) فتح الباری ۴/ ۳۷۔

اور حدیث ابی سعید: "قيل له: لم قيل للفأرة الفويسقة؟......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۰۳۲) نے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (۲/ ۱۴۸) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

چوہے سے متعلق احکام:

الف- پاکی اور ناپاکی کے اعتبار سے چوہے کا حکم:

۲- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ چوہا پاک ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مالکیہ مطلقاً زندہ جانور کی طہارت کے قائل ہیں، دسوقی نے کہا ہے کہ چاہے وہ کافر ہو یا کتا ہو یا خنزیر یا شیطان ہو[۱]۔

نووی نے کہا ہے: تمام جانور پاک ہیں، سوائے کتا، خنزیر اور ان میں سے کسی ایک سے پیدا ہونے والے جانور کے[۲]۔

مطالب اولی النہی میں ہے کہ غیر ماکول اللحم پرندہ اور وہ غیر ماکول اللحم چوپایہ جو پیدائشی اعتبار سے بلی سے بڑا ہو ناپاک ہے، اور جو پیدائشی اعتبار سے اس سے کم ہو تو وہ پاک ہے، جیسے "نمس" (چھوٹی چھوٹی ٹانگوں اور لمبی دم کا بلی کے برابر ایک جانور جو سانپ اور چوہے وغیرہ کا شکار کرتا ہے) "نسناس"، بندر، نیولا، سیہی اور چوہا[۳]۔

اور حنفیہ کا مذہب ہے کہ چوہا نجس ہے[۴]۔

ب- چوہے سے نکلنے والی چیز کا حکم:

۳- چوہے کے پیشاب اور اس کی بیٹ کے بارے میں حنفیہ کا اختلاف ہے، چنانچہ خانیہ میں ہے: اظہر روایت میں بلی اور چوہے کا پیشاب اور اس کی بیٹ ناپاک ہے جو پانی اور کپڑے کو فاسد کر دیتی ہے، اور اگر چوہے کی مینگنی گندم کے ساتھ پس جائے اور اس کا اثر ظاہر نہ ہو تو وہ ضرورت کی بنا پر معاف ہے۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۰۔

(۲) المجموع للنووی ۲/ ۵۶۸-۵۷۲۔

(۳) مطالب اولی النہی ۱/ ۲۳۲۔

(۴) مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی ص ۱۹۔

اور حصکفی نے کہا ہے: چوہے کا پیشاب پاک ہے، اس لئے کہ اس سے احتراز دشوار ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، اور اس کی بیٹ فاسد نہیں کرے گی، جب تک کہ اس کا اثر ظاہر نہ ہو، اور الحجۃ میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ وہ ناپاک ہے۔

ابن عابدین نے کہا ہے کہ حاصل یہ ہے کہ ظاہر الروایۃ سب کے ناپاک ہونے کی ہے، لیکن غیر سیال جیسے کپڑے میں بلی کے پیشاب کے بارے میں ضرورت ثابت ہے، اور اسی طرح گندم وغیرہ میں چوہے کی بیٹ نہ کہ کپڑوں اور پتلی چیزوں میں، لیکن چوہے کے پیشاب میں ضرورت ثابت نہیں ہے [۱]۔

ج- چوہے کا جوٹھا:

۴- چوہے کے جوٹھے کے پاک ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے، لیکن حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب اس کی کراہت کا ہے، حنفیہ نے کہا ہے کہ اس لئے کہ اس کا بار بار آنا لازم ہے اور اس کا گوشت ناپاک اور حرام ہے۔

حنفیہ کے نزدیک کراہت تنزیہی ہے، اور اس کے جوٹھے کی کراہت کا محل وہ صورت ہے جبکہ اس کے علاوہ دوسرا (پانی) موجود ہو، لیکن اگر اس کے علاوہ دوسرا موجود نہ ہو تو وہ مکروہ نہیں ہوگا [۲]۔

د- چوہے کو کھانا:

۵- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ چوہے کو کھانا حلال نہیں ہے۔

شافعیہ میں سے المحلی نے کہا ہے: اس کی حرمت کے دو سبب ہیں: اس کے کھانے کی ممانعت اور اس کے قتل کا حکم۔

چنانچہ نبی علیہ السلام سے ثابت ہے: "**خمس من الدواب كلهن فاسق يقتلن في الحرم: الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور**" [۱] (جانوروں میں سے پانچ فاسق ہیں جن کو حرم میں قتل کیا جائے گا: کوا، چیل، بچھو، چوہا اور کاٹنے والا کتا)۔

مالکیہ کے نزدیک دو قول ہیں: ایک قول جمہور کے مذہب کی طرح حرمت کا ہے، اور ایک قول کراہت کا ہے [۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "حشرات" (فقرہ / ۳) میں ہے۔

چوہے کو قتل کرنا:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حل اور حرم میں محرم اور غیر محرم کے لئے چوہے کو مار ڈالنا جائز ہے [۳]، اس لئے کہ نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "**خمس من الدواب من قتلهن وهو محرم فلا جناح عليه، العقرب، والفأرة، والكلب العقور، والغراب، والحدأة**" [۴] (پانچ جانور ایسے ہیں کہ اگر انہیں کوئی احرام کی حالت میں مار ڈالے تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہوگا، بچھو، چوہا، کاٹنے والا کتا، کوا اور چیل)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "إحرام" (فقرہ / ۸۹) میں ہے۔

---

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص/۱۹، حاشیۃ ابن عابدین ۱/ ۲۱۲۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح / ۱۸-۱۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۴-۴۵، المجموع للنووی ۲/ ۵۸۹، کشاف القناع ۱/ ۱۹۵۔

(۱) حدیث: "خمس من الدواب كلهن فاسق......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۴) اور مسلم (۲/ ۸۵۷) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۵، الخرشی علی خلیل ۳/ ۲۷، مواہب الجلیل ۳/ ۲۳۰-۲۳۱، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۵۹، کشاف القناع ۶/ ۱۹۱۔

(۳) تبیین الحقائق للزیلعی ۲/ ۶۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۱۸-۲۱۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۷۴، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۳۷، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۴۱-۳۴۲۔

(۴) حدیث: "خمس من الدواب من قتلهن وهو محرم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۳۵۵) نے کی ہے۔

فأفأة

دیکھئے: "اَلثغ"۔

فال

دیکھئے: "تفاؤل"۔

فائتة

دیکھئے: "قضاء الفوائت"۔

فاتحة الکتاب

تعریف:

ا- فاتحہ لغت میں: وہ چیز ہے جس سے کسی چیز کا افتتاح کیا جائے، اور کتاب کا ایک معنی جمع شدہ صحیفے ہیں۔

اور فاتحہ اصطلاح میں: "ام الکتاب" ہے، یہ نام اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس کے ذریعہ قرآن پڑھنے کا لفظاً افتتاح کیا جاتا ہے، اور اس کے ذریعہ تحریر کے طور پر مصحف کی کتابت کا آغاز کیا جاتا ہے اور اس کے ذریعہ نمازیں شروع کی جاتی ہیں (1)۔

نووی نے کہا ہے: فاتحة الکتاب کے دس نام ہیں: الصلوة، سورة الحمد، فاتحة الکتاب، اُم الکتاب، اُم القرآن، السبع المثانی، الشفاء، الأساس، الوافیہ، الکافیہ (2)۔

اور قرطبی نے اس کے ناموں میں القرآن العظیم، الرقیہ کا اضافہ کیا ہے، اور السبع المثانی کی تعبیر صرف المثانی کے ذریعہ کی ہے (3)۔

سیوطی نے ناموں میں فاتحة القرآن، کنز، نور، سورة الشکر، سورة الحمد الاولی، سورة الحمد القصری، الشافعیہ، سورة السؤال، سورة الدعاء، سورة تعلیم المسئلة، سورة المناجاة اور سورة التفویض کا اضافہ کیا ہے (4)۔

---

(1) لسان العرب، المصباح المنیر، تفسیر القرطبی ۱/۱۱۱ طبع دار الکتب المصریہ ۱۹۵۲ء۔
(2) المجموع للنووی ۳/۳۳۱۔
(3) تفسیر القرطبی ۱/۱۱۱۔
(4) الإتقان فی علوم القرآن ۱/ ۵۲ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی ۱۹۳۵ء۔

فاتحۃ الکتاب سے متعلق احکام:

الف- فاتحۃ الکتاب کے نزول کی جگہ اور اس کی آیات کی تعداد:

۲- اس پر امت کا اجماع ہے کہ فاتحۃ الکتاب قرآن کا جز ہے، اور اس کے مکی یا مدنی ہونے میں اختلاف ہے، حضرت ابن عباسؓ، حضرت قتادہ اور حضرت ابوالعالیہ وغیرہم کا قول ہے کہ یہ مکی ہے، اور حضرت ابوہریرہؓ، مجاہد، عطاء بن یسار اور زہری وغیرہم نے کہا ہے کہ یہ مدنی ہے، قرطبی نے کہا ہے کہ پہلا قول اصح ہے، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ"[1] (اور بالیقین ہم نے آپ کو (وہ) سات (آیتیں) دیں (جو) مکرر (پڑھی جاتی ہیں) اور قرآن عظیم (دیا))، اور سورۃ الحجر بالاجماع مکی ہے، اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نماز کی فرضیت مکہ میں ہوئی ہے، اور یہ بات ثابت نہیں ہے کہ اسلام میں کبھی بھی کوئی نماز "الحمد لله رب العالمين" کے بغیر ادا کی گئی ہے، اس پر نبی علیہ السلام کا یہ قول دلالت کرتا ہے: "لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب"[2] (فاتحۃ الکتاب کے بغیر نماز نہیں ہوتی ہے)، اور یہ حکم کے بارے میں خبر ہے نہ کہ ابتداء کے بارے میں[3]۔

اور فقہاء کا بسم اللہ کے فاتحہ کی آیت ہونے میں اختلاف ہے۔

پس حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ بسم اللہ فاتحہ کی آیت نہیں ہے۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ فاتحہ کی آیت ہے، اور اس کی تفصیل اصطلاح "بسملۃ" (فقرہ/۵) میں ہے۔

ب- فاتحۃ الکتاب کی فضیلت:

۳- فاتحۃ الکتاب کی فضیلت میں بہت سی احادیث موجود ہیں، جن میں سے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "**والذي نفسي بيده ما أنزلت في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثلها وإنها سبع من المثاني والقرآن العظيم الذي أعطيته**"[1] (قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے، اس کے مثل نہ تو توراۃ، نہ انجیل، نہ زبور اور نہ ہی فرقان میں نازل ہوئی ہے، اور یہ سبع مثانی اور قرآن عظیم ہے جو مجھے دیا گیا ہے)۔

اور حضرت ابوسعید بن المعلی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں: "**كنت أصلى فى المسجد فقال لي رسول الله ﷺ: ألا أعلمک أعظم سورة في القرآن قبل أن تخرج من المسجد؟ فأخذ بيدي، فلما أردنا أن نخرج قلت: يا رسول الله! إنک قلت لأعلمنک أعظم سورة فى القرآن؟ قال: الحمد لله رب العالمين هى السبع المثانى والقرآن العظيم الذى أوتيته**"[2] (میں مسجد میں نماز پڑھ رہا تھا تو مجھ سے رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: کیا میں تجھے مسجد سے نکلنے سے پہلے قرآن کی سب سے عظیم سورہ نہیں سکھا دوں؟

---

(۱) سورۂ الحجر/۸۷۔

(۲) حدیث: "لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب" کی روایت ابوعوانہ (۲/۱۲۵) نے کی ہے، اور اس کی اصل بخاری (فتح الباری ۲/۲۳۷) میں ہے۔

(۳) تفسیر القرطبی ۱/۱۱۴-۱۱۵ طبع دارالکتب المصریہ ۱۹۵۲ء۔

---

(۱) حدیث: "والذى نفسي بيده......" کی روایت ترمذی (۵/۱۵۵-۱۵۶) نے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث ابی سعید بن معلیٰؓ: "كنت أصلي فى المسجد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۵۴) نے کی ہے۔

پھر آپ ﷺ نے میرا ہاتھ پکڑا، جب ہم نے نکلنے کا ارادہ کیا تو میں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! آپ ﷺ نے فرمایا تھا کہ میں تجھے قرآن کی عظیم سورہ سکھاؤں گا، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''الحمد لله رب العالمين'' یہ سبع مثانی اور قرآن عظیم ہے جو مجھے دیا گیا ہے)۔

قرطبی نے کہا ہے: فاتحہ میں جو صفات ہیں وہ دیگر سورتوں میں نہیں ہے، یہاں تک کہ کہا گیا ہے کہ تمام قرآن اس میں ہے، اور یہ پچیس کلمات ہیں، جو تمام علوم قرآن کو شامل ہیں، اور اس کے شرف میں سے یہ ہے کہ اسے اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنے اور اپنے بندہ کے مابین تقسیم کیا ہے۔

اور فاتحہ توحید، عبادت، وعظ اور تذکیر کو شامل ہے، اور یہ اللہ تعالیٰ کی قدرت میں مستبعد نہیں ہے[1]۔

ج-نماز میں فاتحہ کی قراءت:

۴-فقہاء کا نماز میں فاتحہ کی قراءت کے حکم میں اختلاف ہے۔

چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ فاتحہ کی قراءت ارکان نماز میں سے ایک رکن ہے[2]، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: ''لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب''[3] (جو شخص فاتحۃ الکتاب نہیں پڑھے، اس کی نماز نہیں ہوگی)۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱/ ۱۱۰-۱۱۱ طبع دار الکتب المصریہ ۱۹۵۲ء، الإتقان فی علوم القرآن ۲/ ۱۵۳ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی ۱۹۳۵ء۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۳۶، مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۶، شرح روض الطالب ۱/ ۱۴۹، کشاف القناع ۱/ ۳۸۶، مطالب اولی النہی ۱/ ۴۹۴۔

(۳) حدیث: ''لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۳۷) اور مسلم (۱/ ۲۹۵) نے حضرت عبادہ بن الصامت سے کی ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ فاتحہ کی قراءت نماز کے واجبات میں سے ایک واجب ہے رکن نہیں ہے[1]، اس لئے کہ اس کا ثبوت خبر واحد کے ذریعہ ہے جو اللہ تعالیٰ کے اس قول پر زیادتی ہے: ''فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ''[2] (سوتم لوگ جتنا قرآن آسانی سے پڑھا جاسکے پڑھ لیا کرو)۔

فرض اور نفل میں امام، مقتدی، منفرد کے لئے اور جہر وسر کے سلسلہ میں اس کے پڑھنے کے حکم کے بارے میں تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صلاۃ'' (فقرہ ۱۹-۳۸)۔

د-فاتحۃ الکتاب کی خاصیات:

۵-علماء نے ذکر کیا ہے کہ سورہ فاتحہ کی خاصیات میں سے اس کے ذریعہ شفا حاصل کرنا ہے، اور امام بخاری نے فاتحۃ الکتاب کے ذریعہ جھاڑ پھونک کے بارے میں ایک باب قائم کیا ہے، اور اس کے ذریعہ جھاڑ پھونک حضرت ابوسعید الخدریؓ کی حدیث میں ثابت ہے: ''أن ناسا من أصحاب النبي ﷺ أتوا على حي من أحياء العرب، فلم يقروهم، فبينما هم كذلك إذ لدغ سيد أولئك، فقالوا: هل معكم من دواء أو راق؟ فقالوا: إنكم لم تقرونا، ولا نفعل حتى تجعلوا لنا جعلا، فجعلوا لهم قطيعا من الشاء، فجعل يقرأ بأم القرآن، ويجمع بزاقه ويتفل فبرأ، فأتوا بالشاء فقالوا: لا نأخذه حتى نسأل النبي ﷺ، فسألوه، فضحك وقال: وما أدراك أنها رقية؟ خذوها، واضربوا لي بسهم''[3] (نبی ﷺ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۰۶، تبیین الحقائق ۱/ ۱۰۵۔

(۲) سورۂ مزمل/ ۲۰۔

(۳) حدیث ابی سعید الخدری: ''أن ناسا من أصحاب النبی ﷺ أتوا على حی من أحياء العرب'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۹۸) نے کی ہے۔

کے چند اصحاب عرب کے قبائل میں سے ایک قبیلہ کے پاس آئے، تو ان لوگوں نے ان کی ضیافت نہیں کی، اسی اثناء میں ان کے سردار کو کسی چیز نے ڈس لیا، توان لوگوں نے کہا کہ کیا تم لوگوں کے پاس کوئی دوا یا جھاڑ پھونک کرنے والا ہے، ان لوگوں نے کہا کہ تم لوگوں نے ہماری ضیافت نہیں کی ہے، اس لئے ہم یہ کام اس وقت تک نہیں کریں گے جب تک تم لوگ ہمارے لئے معاوضہ مقرر نہیں کروگے، چنانچہ ان حضرات نے ان کے لئے بکریوں کا ایک ریوڑ متعین کیا، تو ان میں سے ایک آدمی ''ام القرآن'' کی تلاوت کرنے لگے، وہ تھوک جمع کرنے اور اس کو تھوکنے لگے، پھر وہ شفایاب ہوگیا، پھر وہ حضرات بکریوں کو لے کر آگئے، اور کہنے لگے کہ ہم اسے اس وقت تک نہیں لیں گے جب تک نبی ﷺ سے دریافت نہیں کرلیں، توان لوگوں نے اس کے بارے میں دریافت کیا، آپ ﷺ اس پر مسکرائے اور فرمایا کہ تجھے کیسے پتہ چلا کہ یہ جھاڑ پھونک کی چیز ہے، اسے لے لو اور میرے لئے بھی حصہ متعین کرو)۔

ابن القیم نے کہا ہے کہ جب یہ بات ثابت ہے کہ بعض کلام کے لئے خصوصیات اور منافع ہوتے ہیں، تو رب العالمین کے کلام کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے، پھر فاتحہ کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے جس کے مثل قرآن اور دوسری آسمانی کتابوں میں کوئی سورہ نازل نہیں ہوئی ہے، اس لئے کہ وہ قرآن کے تمام مضامین کو شامل ہے، چنانچہ اس میں اللہ تعالی کے اسماء کے اصول اور اس کے مجامع اور معاد کے اثبات کا ذکر ہے اور توحید نیز اللہ تعالی سے اعانت طلب کرنے اور اس سے ہدایت طلب کرنے میں اس کی طرف محتاج ہونے کا ذکر ہے، اس میں سب سے افضل دعا یعنی صراط مستقیم کی طرف ہدایت طلب کرنے کا ذکر ہے، نیز اس میں ان چیزوں پر عمل کرکے جن کا حکم دیا گیا ہے اور ان چیزوں سے پرہیز کرکے جن سے منع کیا گیا ہے اور اس پر استقامت اختیار کرکے اس کی معرفت ووحدانیت اور عبادت کے کمال کا ذکر ہے، نیز مخلوقات کے مختلف اقسام کا ذکر ہے ایک قسم وہ ہیں جنہوں نے حق کو پہچانا اور اس پر عمل کیا، یہ وہ لوگ ہیں جن پر انعام کیا گیا ہے، کچھ لوگوں نے حق کو پہچاننے کے باوجود اس سے گریز اختیار کیا یہ وہ لوگ ہیں جن پر اللہ کا غضب نازل ہوا اور وہ لوگ ہیں جن کو حق کی معرفت نہیں ہوسکی اور وہ گمراہ ہوگئے، نیز اس میں تقدیر، شرع، اسماء، آخرت، توبہ، تزکیہ نفس، اصلاح قلب اور تمام اہل بدعت پر رد بھی ہے، اس سورہ کی شان یہ بھی ہے کہ اس کے ذریعہ ہر مرض سے شفاء حاصل کی جائے [1]۔

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۱۹۸ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثۃ، الإتقان فی علوم القرآن ۲/ ۱۶۳ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۵ء۔

فاحشہ

تعریف:

۱- فاحشہ لغت میں برا فعل ہے، اور قبیح قول وفعل دونوں میں سے ہوتا ہے اور اس کی جمع "فواحش" ہے، کہا جاتا ہے:"أفحش عليه في المنطق" یعنی اس نے گندی بات کی، اور "رجل فاحش" یعنی فحش گو آدمی، اور حدیث میں ہے:"إن الله لا يحب الفحش والتفحش"[1] (اللہ تعالیٰ فحش اور گندی بات کو پسند نہیں کرتے ہیں)۔

ہر وہ گناہ اور معصیت جو قباحت کے اعتبار سے بڑھی ہوئی ہو وہ فاحشہ ہے۔

فاحشہ کا اطلاق بہت سی چیزوں پر ہوتا ہے، ان میں سے اہم زنا ہے جیسا کہ ابن اثیر نے کہا ہے، اسی طرح قول وفعل میں تعدی اور قبیح ہونے کے معنی میں، اور کثرت، زیادتی اور بخل کے معنی میں بولا جاتا ہے[2]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

(۱) حدیث:"إن الله لا يحب الفحش والتفحش......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۰۷) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، غریب القرآن للأصفہانی، التعریفات للجرجانی، المغرب فی ترتیب المعرب مادہ: "فحش"۔

متعلقہ الفاظ:

فجور:

۲- لغت میں فجور کا معنی دیانت کے پردہ کو چاک کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "فجر فجوراً فهو فاجر" یعنی وہ گناہوں میں بغیر پرواہ کئے ہوئے مبتلا ہوا، اور کہا جاتا ہے "يمين فاجرة"، یعنی جھوٹی قسم۔

اصطلاحی معنی کے بارے میں جرجانی نے کہا ہے کہ فجور نفس کو حاصل ہونے والی اس کیفیت کا نام ہے جس کے ذریعہ انسان خلاف شرع اور خلاف مروّت امور کا مرتکب ہوتا ہے[1]۔

فاحشہ سے متعلق احکام:

فاحشہ کی اصطلاح سے متعلق احکام حسب ذیل ہیں:

الف- نماز کو باطل کرنے والی چیزوں میں:

۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز اس عمل کثیر کے ذریعہ باطل ہوجاتی ہے جو اس کی جنس اور اس کی مصلحت میں سے نہ ہو، اور یہ کہ وہ ایک فعل کے ذریعہ اس وقت باطل نہیں ہوتی ہے جب تک وہ فاحش نہ ہو، پس اگر وہ فاحش ہو جیسے ضرب، اور زیادہ کودنا تو نماز باطل ہوجائے گی[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "صلاۃ" (فقرہ/ ۱۰۷) اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

ب- غبن فاحش:

۴- خیار کے تعلق سے عقود (معاملات) پر غبن فاحش کے اثر کے

(۱) المفردات فی غریب القرآن، التعریفات للجرجانی۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۱۹۹، المجموع ۴/ ۹۳۔

بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔

چنانچہ ظاہر الروایہ میں حنفیہ، مشہور قول کے مطابق شافعیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ محض غبن فاحش سے نہ خیار ثابت ہوتا ہے اور نہ واپس کرنا واجب ہوتا ہے۔

حنابلہ، بعض حنفیہ اور بعض مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ غبن فاحش سے مغبون (جس کو دھوکہ دیا جاتا ہے) کو حق خیار حاصل ہوتا ہے[۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''غبن'' (فقرہ/۶) میں ہے۔

ج- نکاح کے ولیمہ میں:

۵- فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ جو منکر نکاح کے ولیمہ اور اس کے علاوہ دیگر دعوتوں کے قبول کرنے کے واجب ہونے سے مانع ہے، ایسے شخص کا پایا جانا ہے جو لوگوں کو گندے فعل یا قول یا جھوٹ کے ذریعہ ہنساتا ہو[۲]، اس کی تفصیل اصطلاح ''ولیمۃ'' میں ہے۔

د- عدت میں:

۶- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ معتدہ کو بغیر ضرورت کے نکالنا یا اس کا اپنی عدت کی جگہ سے نکلنا جائز نہیں ہے، مگر یہ کہ وہ فاحشہ (بدکاری) کا ارتکاب کرے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ''**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ، وَاتَّقُوا اللّٰهَ رَبَّكُمْ لاَ تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلاَ يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَّأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَّتِلْكَ حُدُودُ اللّٰهِ وَمَنْ يَّتَعَدَّ حُدُودَ اللّٰهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لاَ تَدْرِي لَعَلَّ اللّٰهَ يُحْدِثُ بَعْدَ** ذٰلِكَ أَمْرًا''[۱] (اے نبی (لوگوں سے کہہ دیجئے کہ) جب تم عورتوں کو طلاق دینے لگو تو ان کو ان کی عدت پر طلاق دو اور عدت کو خیال میں رکھو اور اپنے پروردگار اللہ سے ڈرتے رہو انہیں ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں بجز اس صورت کے کہ وہ کسی کھلی بے حیائی کا ارتکاب کریں یہ اللہ کی (مقرر کی ہوئی) حدیں ہیں اور جو کوئی اللہ کے حدود سے تجاوز کرے گا اس نے اپنے اوپر ظلم کیا تجھے خبر نہیں شاید کہ اللہ اس کے بعد کوئی نئی بات پیدا کردے)۔

لیکن فقہاء کا آیت میں وارد فاحشہ کے معنی کے بارے میں اختلاف ہے، ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ یہ زنا ہے، پس صاحب عدت یا اس کے ورثہ کے لئے جائز ہوگا کہ جب وہ زنا کرے اور اس کا زنا ظاہر ہوجائے تو اسے گھر سے نکال دے، اسی طرح امام کی جانب سے اس پر حد زنا جاری کرنے کے لئے اس کو نکالنا جائز ہے، اور ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ''إِلَّا أَنْ يَّأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ'' (بجز اس صورت کے کہ وہ کسی کھلی بے حیائی کا ارتکاب کریں) کا معنی یہ ہے کہ وہ اپنے شوہر اور اس کے گھر والوں پر زبان درازی کرے، پس جب وہ ایسا کرے تو ان لوگوں کے لئے اسے نکالنا حلال ہوگا، اس لئے کہ سعید بن المسیب سے روایت ہے کہ انہوں نے فاطمہ بنت قیس کے بارے میں فرمایا: (یہ وہ خاتون ہیں جن کو نبی ﷺ نے اپنے شوہر کے گھر سے منتقل ہونے کی اجازت دی تھی)، یہ وہ عورت ہے جس نے اپنی سسرال والوں پر زبان درازی کی تھی تو انہیں نبی ﷺ نے منتقل ہونے کا حکم دیا تھا[۲]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۹۸، ۳۹۸، جواہر الإکلیل ۲/۱۲۷، مغنی المحتاج ۲/۲۲۴، المغنی لابن قدامہ ۵/۱۳۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/۲۴۷، القلیوبی وعمیرہ ۳/۲۹۷، کشاف القناع ۵/۱۶۷۔

(۱) سورۂ طلاق/۱۔

(۲) قول سعید بن المسیب فی فاطمہ بنت قیس۔ اسے شافعی نے ذکر کیا ہے، جیسا کہ ترتیب المسند ۲/۵ میں ہے۔

دیگر حضرات نے کہا ہے کہ آیت میں فاحشہ اس کا اپنے گھر سے عدت کی حالت میں بغیر ضرورت کے نکلنا ہے۔

ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ فاحشہ ہر بُرائی کا نام ہے جیسے زنا، چوری اور گھر والوں پر بدزبانی۔

ابوبکر جصاص نے کہا ہے کہ اس لفظ میں ان تمام معانی کا احتمال ہے اور یہ جائز ہے کہ ان تمام کو مراد لیا جائے [۱]۔

ھ- شعر میں:

۷- فقہاء نے کہا ہے کہ شعر کہنا اور اس کو پڑھنا اور سننا جائز ہے [۲]، کیونکہ نبی علیہ السلام کے پاس شعراء تھے جن کی طرف آپ علیہ السلام توجہ فرماتے تھے، جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ہے: "**سئل رسول الله ﷺ عن الشعر فقال: هو كلام، فحسنه حسن وقبيحه قبيح**" [۳] (رسول اللہ علیہ السلام سے شعر کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ یہ کلام ہے، لہذا اس میں جو بہتر ہو وہ بہتر ہے، اور جو قبیح ہو وہ قبیح ہے)۔

مگر یہ کہ کسی مسلمان یا اس کے علاوہ کسی معصوم کی ہجو ہو، یا یہ کہ وہ فاحش ہو اور وہ یہ ہے کہ شاعر تعریف اور مدح خوانی میں حد سے تجاوز کر جائے، اور اسے مبالغہ پر محمول کرنا ممکن نہ ہو، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: "**ما كان الفحش في شيء إلا شانه، وما كان الحياء في شيء إلا زانه**" [۱] (جب کسی چیز میں گندگی ہوتی ہے تو اسے عیب دار بنا دیتی ہے، اور جب کسی چیز میں حیا ہوتی ہے تو اسے رونق دیتی ہے)۔

اور تفصیل اصطلاح "قصیدۃ، شعر" (فقرہ/۷-۱۷) میں ہے۔

(۱) البدائع ۳/۲۰۵، مغنی المحتاج ۳/۴۰۲، کشاف القناع ۵/۴۳۰، احکام القرآن للجصاص ۳/۴۵۴-۴۶۲، تفسیر القرطبی ۱۸/۱۵۵، احکام القرآن لابن العربی ۴/۱۸۱۷-۱۸۱۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۴۳۰۔

(۳) حدیث عائشہؓ: "سئل رسول الله ﷺ عن الشعر......" کی روایت ابویعلی (۸/۲۰۰) نے کی ہے، اسے ہیثمی نے مجمع (۸/۱۲۲) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے: اس میں عبدالرحمن بن ثابت بن ثوبان ہیں، انہیں دحیم اور ایک جماعت نے ثقہ قرار دیا ہے، اور ابن معین وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے، اور اس کے بقیہ رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۱) حدیث: "ماكان الفحش فى شىء إلا شانه......" کی روایت ترمذی (۴/۳۴۹) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن ہے۔

فارس

دیکھئے: "غنیمۃ"۔

فارسیۃ

دیکھئے: "أعجمی"۔

فاسد

دیکھئے: ''فساد''۔

فاسق

دیکھئے: ''فسق''۔

فتح علی الإمام

تعریف:

۱- فتح لغت میں اغلاق (بند کرنا) کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: ''**فتح الباب یفتحه فتحا**'' اسے کھولا۔

اور امام ہر وہ شخص ہے جس کی اقتدا کی جائے [۱]۔

اصطلاح میں ''**فتح علی الامام**'' یہ مقتدی کا امام کو اس میں توقف کرتے وقت آیت کی تلقین کرنا ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اللبس:

۲- اللبس: معاملہ کا مخلوط ہوجانا ہے، ''**لبس الأمر علیه یلبس لبسا فالتبس**'' سے ماخوذ ہے، یہ اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ اس پر معاملہ گڈمڈ ہوجائے، یہاں تک اس کی جہت کا علم نہ ہو [۳]، اور حدیث میں ہے: ''**جاءہ الشیطان فلبس علیه**'' [۴] (اس کے پاس شیطان آیا تو معاملہ گڈمڈ کر گیا)۔

(۱) لسان العرب، المصباح۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۱۵۸، نہایۃ المحتاج ۱/۴۸۳، المغنی ۲/۵۶، فتح القدیر ۱/۳۴۷۔

(۳) لسان العرب مادہ: ''لبس''۔

(۴) حدیث: ''جاءہ الشیطان فلبس علیه'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۱۰۴) اور مسلم (۱/۳۹۸) نے کی ہے۔

ربط یہ ہے کہ التباس کبھی امام کولقمہ دینے کا سبب ہوتا ہے۔

ب-حصر:

۳-حصر ایک قسم کی عاجزی ہے، "**حصر الرجل حصراً**" سے ماخوذ ہے، وہ عاجز ہوا، اور ہروہ شخص جو کسی چیز سے رک جائے اور اس پر وہ قادر نہ ہوتو کہا جاتا ہے: **قد حصر عنه** (وہ اس سے عاجز ہوگیا)(۱)۔

حصر کبھی امام کولقمہ دینے کا سبب ہوتا ہے۔

شرعی حکم:

۴-جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اگر امام نماز کی حالت میں قراءت کرنے میں رک جائے تو اس کو لقمہ دینا اور اگر وہ قراءت میں غلطی کرے تو اس کو صحیح کی طرف پھیرنا فی الجملہ جائز ہے(۲)، صحابہ وتابعین میں سے ایک جماعت اسی کے قائل ہیں، جیسے حضرت عثمانؓ بن عفان، حضرت علیؓ بن ابی طالب، ابن عمرؓ، عطاء، الحسن، ابن سیرین، ابن معقل اور نافع بن جبیر۔

ان حضرات نے اس سے استدلال کیا ہے کہ "**أن رسول الله ﷺ صلی صلاة فقرأ فیها فلبس علیه فلما انصرف قال لأبي رضي الله عنه: أصلیت معنا؟ قال: نعم، قال: فما منعک**"(۳) (رسول اللہ ﷺ نماز پڑھا رہے تھے، آپ ﷺ نے قراءت کی تو آپ ﷺ کو التباس ہوگیا، پھر جب آپ ﷺ نماز سے فارغ ہوئے تو ابی رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ کیا تم نے ہمارے ساتھ نماز پڑھی تھی؟ انہوں نے عرض کیا جی! آپ ﷺ نے فرمایا: تمہیں لقمہ دینے سے کس چیز نے منع کیا؟) اور ان حضرات نے مسور بن یزید المالکیؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ انہوں نے کہا ہے: "**شهدت رسول الله ﷺ یقرأ في الصلاة، فترک شیئًا لم یقرأه فقال له رجل: یا رسول الله ترکت آیة کذا وکذا، فقال رسول الله ﷺ: هلا أذکرتنیها**"(۱) (میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھا، آپ ﷺ نماز میں قراءت فرمارہے تھے، تو آپ ﷺ نے کچھ چھوڑ دیا جسے نہیں پڑھا، تو آپ ﷺ سے ایک شخص نے کہا کہ: اے اللہ کے رسول! آپ ﷺ نے فلاں فلاں آیت کو چھوڑ دیا، تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تم نے مجھے اسے کیوں نہیں یاد دلایا)۔

اور حضرت ابن مسعودؓ، شریح، شعبی اور ثوری نے اسے مکروہ قرار دیا ہے(۲)۔

امام کولقمہ دینے کے احکام:

۵-فقہاء کا امام کو لقمہ دینے کے بعض احکام میں فی الجملہ اس کی مشروعیت پر ان کے متفق ہونے کے باوجود اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مقتدی اپنے امام کو قراءت میں اس کے رک جانے کے بعد لقمہ دے تو یہ نماز کو فاسد کرنے والا کلام

---

(۱) لسان العرب مادہ: "حصر"۔

(۲) ابن عابدین ۱/۴۱۸، البحر الرائق ۲/۶، ۷، فتح القدیر ۱/۳۴۷، شرح الزرقانی ۱/۲۴۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۸۲، المجموع شرح المہذب ۴/۲۳۸، مغنی المحتاج ۱/۱۵۸، القلیوبی ۱/۱۴۹، المغنی ۲/۵۵-۵۶۔

(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ صلی صلاة فقرأ فیها فلبس علیه......" کی روایت ابوداؤد (۱/۵۵۸-۵۵۹) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے۔ اور نووی نے المجموع ۴/۲۴۱ میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث مسور بن یزیدؓ: "شهدت رسول الله ﷺ یقرأ في الصلاة......" کی روایت ابوداؤد (۱/۵۵۸) نے کی ہے، اور نووی نے المجموع (۴/۲۴۱) میں اس کی اسناد کو بہتر قرار دیا ہے۔

(۲) المجموع ۴/۲۴۱۔

نہیں ہوگا، کیونکہ وہ اس کی نماز کو درست کرنے کے لئے مجبور ہے، چاہے امام نے قراءت میں فرض مقدار کو پڑھ لیا ہو یا نہیں پڑھا ہو، کیونکہ اگر اس کو لقمہ نہیں دے گا تو بسا اوقات اس کی زبان پر وہ چیز جاری ہوجائے گی جو نماز کو فاسد کرنے والی ہوگی، تو دونوں حالتوں میں اس کو لقمہ دینے میں اس کی نماز کی درستی ہے، اور جیسا کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**إذا استطعمکم الإمام فأطعموه**"[(۱)] (جب امام تم سے کھانا طلب کرے تو اسے کھانا کھلاؤ)۔

اس کا کھانا طلب کرنا اس کی خاموشی ہے، اور صحیح قول کے مطابق لقمہ دینے والا لقمہ دینے کی نیت کرے گا نہ کہ تلاوت کی، کیونکہ اس کی اسے رخصت دی گئی ہے اور اس کا قراءت کرنا ممنوع ہے، اور اگر وہ اسے دوسری آیت کی طرف منتقل ہونے کے بعد لقمہ دے تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی، اور یہی ان میں سے عام مشائخ کا قول ہے، اس لئے کہ سبب رخصت مطلق ہے۔

البحر الرائق میں ہے: محیط میں جو قول ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہی راجح مذہب ہے، چنانچہ اس میں ہے، اصل اور جامع صغیر میں ذکر کیا ہے کہ جب اپنے امام کو لقمہ دے گا تو مطلقاً جائز ہوگا، کیونکہ لقمہ دینا اگرچہ تعلیم ہے، لیکن یہ عمل کثیر نہیں ہے، اور یہ کہ یہ حقیقی تلاوت ہے، لہذا مفسد نہیں ہوگی، اگرچہ وہ اس کا ضرورت مند نہ ہو اور "ظہیریہ" میں اس کو صحیح قرار دیا ہے کہ ہر حال میں لقمہ دینے والے کی نماز فاسد نہیں ہوگی، اگر امام دوسری آیت کی طرف منتقل ہونے کے بعد لقمہ دینے والے کا لقمہ لے لے تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، اور کافی میں ہے کہ امام کی نماز بھی فاسد نہیں ہوگی۔

(۱) اثر علی "إذا استطعمکم الإمام فأطعموه" کی روایت دارقطنی (۱/۴۰۰) نے کی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ اپنے امام کو لقمہ دینا کسی کی نماز کے فاسد ہونے کا سبب نہیں ہوتا ہے، نہ تو لقمہ دینے والے کی اور نہ ہی صحیح قول میں لقمہ لینے والے کی، اور مقتدی کے لئے مکروہ ہے کہ لقمہ دینے میں جلدی کرے، اور امام کے لئے مکروہ ہے کہ مقتدیوں کو اس کے لئے مجبور کرے، بایں طور کہ عاجز ہونے کے بعد خاموش رہے یا آیت کو بار بار پڑھے، بلکہ جب اس کا وقت آجائے تو رکوع کرلے یا دوسری آیت کی طرف منتقل ہوجائے جبکہ اس کے ملانے میں نماز فاسد نہیں ہوتی ہو یا دوسری سورۃ کی طرف منتقل ہوجائے۔

رکوع کے وقت کے بارے میں روایات مختلف ہیں، ان میں سے بعض میں ہے کہ اس کا وقت وہ ہے جب مستحب مقدار پڑھ لے، اور ان میں سے بعض میں ہے کہ فرض قراءت کا اعتبار کیا جائے گا، یعنی جب اس مقدار کی قراءت کرلے جس سے نماز جائز ہوجاتی ہے تو رکوع کرے[(۱)]۔

اگر نمازی اپنے امام کے علاوہ کسی دوسرے کو لقمہ دے دے تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، کیونکہ یہ سکھانا اور سیکھنا ہے، تو یہ لوگوں کے کلام کی جنس سے ہوگا، الا یہ کہ تلاوت کی نیت کرے، پس اگر وہ تلاوت کی نیت کرے گا تو اس کی نماز تمام فقہاء کے نزدیک فاسد نہیں ہوگی، اور لقمہ لینے والے کی نماز فاسد ہوجائے گی، الا یہ کہ لقمہ کے مکمل ہونے سے پہلے اس کو یاد آجائے، اور لقمہ مکمل ہونے سے قبل تلاوت شروع کردے تو نماز فاسد نہیں ہوگی، ورنہ اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، کیونکہ اس کا یاد آنا لقمہ دینے کی طرف منسوب ہوگا۔

ابن عابدین نے کہا ہے کہ اگر یاد آنا لقمہ دینے کے سبب سے حاصل ہو تو مطلقاً نماز فاسد ہوگی، چاہے وہ لقمہ مکمل ہونے سے قبل تلاوت شروع کرے یا اس کے بعد، اس لئے کہ سیکھنا پایا گیا اور اگر

(۱) البحر الرائق ۲/۶، ابن عابدین ۱/۴۱۸، فتح القدیر ۱/۳۴۷۔

اسے بذات خود یاد آجائے لقمہ کی وجہ سے نہیں تو مطلقاً فاسد نہیں ہوگی، اور بذات خود اس کے یاد آجانے کے بعد بظاہر لقمہ سے حاصل ہونا مؤثر نہیں ہوگا، اور یہ اس صورت کو شامل ہے جبکہ وہ شخص جسے لقمہ دیا جائے وہ نمازی ہو یا غیر نمازی ہو، اور اگر مقتدی ایسے شخص سے سنے جو نماز میں نہ ہو، پھر اسے لے کر اپنے امام کو لقمہ دے تو سب کی نماز فاسد ہوجائے گی، کیونکہ باہر کی طرف سے تلقین ہے، اور مذکورہ صورت میں مراہق کا لقمہ دینا بالغ کی طرح ہے۔

یہ سب امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے، اور امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ امام کو لقمہ دینا نماز کو فاسد کرنے والا نہیں ہوگا، لہذا لقمہ دینے والے کی نماز مطلقاً فاسد نہیں ہوگی، کیونکہ یہ قراءت ہے، لہذا قاری کے ارادہ سے اس میں تبدیلی نہیں ہوگی [1]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ جب امام سورہ فاتحہ پڑھتے ہوئے رک جائے تو مقتدی پر واجب ہوگا کہ اسے لقمہ دے، یہ اس قول کی بنیاد پر ہے کہ فاتحہ کا پڑھنا پوری نماز میں یا اس کے اکثر حصہ میں واجب ہے۔

لیکن اس قول کی بنیاد پر کہ فاتحہ نماز کے اکثر حصہ میں واجب ہے نہ کہ پوری نماز میں، اور رکنا نماز کے اکثر حصہ میں سورۂ فاتحہ پڑھنے کے بعد پایا جائے، بایں طور کہ وہ تین رکعت والی نماز میں تیسری رکعت میں رک جائے یا چار رکعت والی نماز میں چوتھی رکعت میں رک جائے، تو اس کو لقمہ دینا سنت ہے، لیکن امام کی نماز مطلقاً صحیح ہوگی، اس لئے کہ یہ اس شخص کی طرح سے ہے جو نماز کے دوران کسی رکن کی ادائیگی سے عاجز ہوجائے، لیکن فاتحہ کے علاوہ میں تو اگر حقیقۃً رک جائے تو اس کو لقمہ دینا مسنون ہوگا، اس طرح کہ وہ لقمہ طلب کرے، اور دوسری سورہ کی طرف منتقل نہ ہو اور نہ ہی آیت کو مکرر پڑھے، یا حکماً

(۱) البحر الرائق ۶/۲، ۷، ابن عابدین ۴۱۸/۱، فتح القدیر ۳۴۷/۱۔

رک جائے اس طرح کہ آیت کو بار بار پڑھے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ تبرک یا آیت کے ذریعہ لذت حاصل کرنے کے لئے ہو، اور ہوسکتا ہے کہ لقمہ طلب کرنے کے لئے ہو، جیسے اس کا قول "اللہ" اور اسے بار بار پڑھے، یا خاموش ہوجائے، تو اس سے معلوم ہوگا کہ وہ یہ نہیں جانتا ہے کہ اس کے بعد "**غفور رحیم**" ہے۔

اور حکمی کے قبیل سے رحمت کی آیت کو عذاب کی آیت کے ساتھ ملانا ہے یا اسے کسی آیت سے اس طرح بدل دینا ہے کہ وہ کفر کی متقاضی ہو یا ایسا قبیح وقف کرے، تو اسے صحیح پر تنبیہ کے لئے لقمہ دے گا، اور اپنے امام کو لقمہ دینے کی وجہ سے اس پر سجدہ واجب نہیں ہوگا، لیکن اگر وہ سورۂ فاتحہ کے علاوہ کسی دوسری آیت کی طرف منتقل ہوجائے یا وہ وقف نہ کرے، تو ایسی صورت میں اس کو لقمہ دینا مکروہ ہوگا، اور لقمہ دینے والے کی نماز باطل نہیں ہوگی اور نہ اس پر سجدے واجب ہوں گے [1]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ امام کو لقمہ دینا مستحب ہے، نووی نے کہا ہے کہ جب امام رک جائے اور قراءت اس پر موقوف ہوجائے تو مقتدی کے لئے اس کو تلقین کرنا مستحب ہے، اور اسی طرح اگر وہ کسی ایک جگہ پڑھ رہا ہو پھر وہ بھول جائے، اور دوسری آیت کی طرف منتقل ہوجائے تو اس کو لقمہ دینا مستحب ہوگا، اور اگر بھول کر کسی ذکر کو چھوڑ دے یا اس کے علاوہ دوسرا ذکر کرلے تو مقتدی کے لئے مستحب ہوگا کہ اسے جہراً کہے، تاکہ وہ اسے سن لے، اور ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: "**كان أصحاب رسول الله ﷺ يلقن بعضهم بعضا في الصلاة**" [2] (رسول اللہ ﷺ کے اصحاب نماز میں ایک

(۱) شرح الزرقانی ۲۴۲/۱، حاشیۃ الدسوقی ۲۸۱/۱۔

(۲) حدیث: "كان أصحاب رسول الله ﷺ يلقن بعضهم بعضا" کی روایت دارقطنی (۴۰۱/۱) نے کی ہے، اور نووی نے المجموع ۲۳۹/۴ میں

دوسرے کولقمہ دیتے تھے)، امام کولقمہ دینے کے مشروع ہونے کے سلسلہ میں گذشتہ احادیث سے بھی استدلال کیا ہے۔

امام کولقمہ دینا سورۂ فاتحہ کے تسلسل کوختم نہیں کرتا ہے، کیونکہ یہ نماز کی مصلحت میں ہے، لہذا اس کا دہرانا واجب نہ ہوگا، اور اگرچہ توقف سورۂ فاتحہ کے علاوہ کی قراءت میں ہو، کیونکہ یہ امام کومطلوبہ قراءت پر مدد دینا ہے۔

لقمہ دینے میں قراءت کے قصد کا ہونا ضروری ہے اگرچہ لقمہ کے ساتھ ہو، ورنہ معتمد قول کے مطابق لقمہ دینے والے کی نماز باطل ہوجائے گی۔

امام کو اس وقت لقمہ دیا جائے گا جبکہ قراءت سے رک جائے اور خاموش ہوجائے اور جب تک وہ آیت کو بار بار دہراتا رہے تو اسے لقمہ نہیں دیا جائے گا[(۱)]۔

لہذا اگر قراءت کا ارادہ نہ کرے تو معتمد قول کے مطابق اگر اس کو علم ہو تو اس کی نماز باطل ہوگی، ورنہ باطل نہ ہوگی، کیونکہ عموماً عوام پر یہ معاملہ پوشیدہ رہتا ہے، اور ان حضرات کے نزدیک لقمہ دینا مندوب ہے اگرچہ واجب قراءت میں ہو، اور حاشیۃ القلیوبی میں ہے اور اس میں جمعہ کی پہلی رکعت کی واجب قراءت کے بارے میں نظر ہے، اور اس کے نظائر کے قیاس کا تقاضا ہے کہ اس صورت میں واجب ہو، اور یہ کہ سورۂ فاتحہ کے تسلسل کوختم نہیں کرتا ہے اگرچہ طویل ہو، اور یہی معتمد قول ہے[(۲)]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر امام واجب قراءت میں رک جائے جیسے فاتحہ تو اس کے پیچھے والوں پر اس کولقمہ دینا لازم ہوگا، اور اسی طرح اگر فاتحہ میں غلطی کرے، اس لئے کہ اس پر اس کی نماز کا صحیح ہونا موقوف ہے، اسی طرح سجدہ اور اس جیسے عمل ارکان کے بھولنے کی صورت میں اس کولقمہ دینا مقتدی پر واجب ہوگا۔

اگر نمازی قراءت میں رکاوٹ کی وجہ سے فاتحہ کومکمل کرنے سے عاجز ہوجائے تو وہ دوران نماز قیام سے عاجز ہونے والے کی طرح ہوگا جس پر قادر ہوگا ادا کرے گا اور جس سے عاجز ہوگا وہ اس سے ساقط ہوجائے گا، اور وہ اسے نہیں لوٹائے گا جیسے ان پڑھ، لہذا اگر وہ امام ہو تو ان پڑھ کی نماز اس کے پیچھے صحیح ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ امام کے مساوی ہے، اور قاری عذر کی وجہ سے علاحدگی اختیار کرلے گا اور اپنے طور پر مکمل کرے گا، کیونکہ قاری کے لئے امی کی اقتدا کرنا صحیح نہیں ہے، یہ ابن عقیل کا قول ہے، اور موفق نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ جب وہ فاتحہ پڑھنے پر قادر نہیں ہوگا تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی[(۱)]۔

نمازی اپنے امام کے علاوہ شخص کولقمہ نہیں دے گا چاہے وہ نمازی ہو یا غیر نمازی، اس لئے کہ اس کی ضرورت نہیں ہے، اور ایسا کرے گا تو مکروہ ہوگا، اور اس کی وجہ سے نماز باطل نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ اس میں مشروع وجائز قول ہے[(۲)]۔

اس کی اسناد کوضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱/۳۴۸، القلیوبی ۱/۱۴۹-۱۵۰، المجموع شرح المہذب ۴/۲۳۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) المغنی ۲/۵۵-۵۶، کشاف القناع ۱/۳۷۸-۳۷۹۔

(۲) المغنی ۲/۵۶، کشاف القناع ۱/۳۷۹۔

فتنہ

تعریف:

۱ - فتنہ لغت میں جیسا کہ ازہری نے کہا ہے: ابتلاء، امتحان اور آزمانا ہے، اور اس کی اصل تمہارے قول: "فتنت الفضة والذهب" سے ماخوذ ہے، جبکہ تم اچھے کو خراب سے علاحدہ کرنے کے لئے ان دونوں کو آگ میں پگھلاؤ۔

فتنہ کفر کے معنی میں بھی آتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے: "وَقَاتِلُوهُمْ حَتّٰى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ"(۱) (اور ان سے لڑو یہاں تک کہ فساد (عقیدہ) باقی نہ رہ جائے)، اسی طرح فضیحت کے معنی میں آتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد میں ہے: ""وَمَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ فِتْنَتَهٗ"(۲) (اور جس کے لئے اللہ ہی کو گمراہی منظور ہو)، اور فتنہ عذاب اور قتل کے معنی میں بھی آتا ہے، اور فاتن: حق سے گمراہ کرنے والا ہے(۳)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اجمالی حکم:

۲ - کتاب وسنت کی نصوص فتنوں سے بچنے اور اس سے اجتناب کے حکم اور اس سے علاحدہ رہنے اور اس میں غور وفکر نہیں کرنے کے سلسلہ میں بہت زیادہ ہیں، ان میں سے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "وَاتَّقُوْا فِتْنَةً لَّا تُصِيْبَنَّ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْكُمْ خَاصَّةً"(۱) (اور ڈرتے رہو اس وبال سے جو خاص انہی لوگوں پر واقع نہ ہوگا جو تم میں ظلم کے مرتکب ہوئے ہیں)، اور وہ حدیث ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "أن رسول الله ﷺ كان يدعو في الصلاة: اللهم إني أعوذ بک من عذاب القبر، وأعوذ بک من فتنة المسيح الدجال، وأعوذ بک من فتنة المحيا وفتنة الممات، اللهم إني أعوذ بک من المأثم والمغرم"(۲) (رسول اللہ ﷺ نماز میں یہ دعا پڑھتے تھے: اے اللہ! میں عذاب قبر سے آپ کی پناہ مانگتا ہوں اور مسیح دجال کے فتنہ سے آپ کی پناہ مانگتا ہوں، اور حیات وموت کے فتنہ سے آپ کی پناہ مانگتا ہوں، اے اللہ! میں آپ سے گناہ اور تاوان سے تیری پناہ مانگتا ہوں)، ابن دقیق العید نے کہا ہے کہ زندگی کے فتنہ سے مراد وہ فتنہ ہے جو انسان کو اس کی زندگی کے دوران دنیا، شہوت اور جہالت سے متعلق پیش آتا ہے، اور اس میں سب سے بڑا فتنہ معاذ اللہ موت کے وقت خاتمہ کا معاملہ ہے(۳)۔

اس جگہ فتنہ سے متعلق بعض احکام ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

الف - فتنہ کے زمانے میں ہتھیار فروخت کرنا:

۳ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اس سامان کو فروخت کرنا حرام ہے

(۱) سورۂ انفال/۳۹۔
(۲) سورۂ مائدہ/۴۱۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح۔

(۱) سورۂ انفال/۲۵۔
(۲) حدیث عائشہ: "أن رسول الله ﷺ كان يدعو في الصلاة اللهم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۳۱۷) اور مسلم (۱/۴۱۲) نے کی ہے۔
(۳) فتح الباری ۲/۳۱۹۔

جس کے ذریعہ حرام فعل کا ارادہ کیا جائے، اور انہوں نے اسے ممنوع خرید وفروخت کے قبیل سے شمار کیا ہے، اور اس کی مثال میں فتنہ کے زمانہ میں ہتھیار کو فروخت کرنا بیان کیا ہے، اور اس کی ممانعت کا سبب یہ ہے کہ یہ مطلق اور عام ضرر کا ذریعہ بنتا ہے، اور اس کی ممانعت میں معصیت پر اعانت کا سد باب ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ وہ مکروہ تحریمی ہے، اور امام ابوحنیفہ نے کہا ہے کہ مکروہ نہیں ہے، کیونکہ معصیت بعینہ اس کے ساتھ قائم نہیں ہوتی ہے۔

تفصیل اصطلاح ''بیع منہی عنہ'' (فقرہ ۱۰۰-۱۱۲-۱۱۵-۱۱۶) اور اصطلاح ''سدالذرائع'' (فقرہ/ ۹) میں ہے۔

ب- اجنبی عورت کے چہرہ اور اس کی ہتھیلیوں کی طرف دیکھنے کے جواز میں فتنہ سے مامون ہونے کی شرط:

۴- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ فتنہ کے اندیشہ کے وقت اجنبی عورت کے چہرہ اور اس کی ہتھیلیوں کو دیکھنا جائز نہیں ہے، اور فتنہ سے مامون ہونے کی صورت میں اس کے چہرہ کو دیکھنے کے جواز کے بارے میں ان کا اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح ''شہوۃ'' (فقرہ/ ۱۱) اور اصطلاح ''عورۃ'' (فقرہ/ ۳) میں ہے۔

ج- ظالم امام کو معزول کرنے میں فتنہ:

۵- فقہاء نے فی الجملہ امام کو معزول کرنے میں فتنہ کے نہ ہونے کی قید لگائی ہے، لہذا اگر امام فاسق ہوجائے یا ظلم وجور کرے اور اس کے معزول کرنے کی صورت میں فتنہ پیدا نہ ہوتو وہ معزول ہونے کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے ظالم ائمہ کے پیچھے نماز پڑھی ہے اور ان کی طرف سے ولایت قبول کی ہے، اور یہ ان حضرات کے نزدیک ضرورت اور فتنہ کے اندیشہ کے پیش نظر تھا، اور اگر اسے معزول کرنا فتنہ کا ذریعہ ہوتو دونوں مضرتوں، اس کے ظلم وجور یا اسے برطرف اور معزول کرنے میں سے ہلکی مضرت کو برداشت کیا جائے گا، جب عادل امام اس کے خلاف اٹھ کھڑا ہوتو اس پر خروج (بغاوت) کرنا اور اس کھڑے ہونے والے امام کی اعانت جائز ہوگی۔

دیکھئے: اصطلاح ''امامۃ'' (فقرہ/ ۱۲)۔

فتوی

تعریف:

۱-فتوی لغت میں اسم مصدر افتاء کے معنی میں ہے، اور جمع "فتاویٰ" اور "فتاوِی" ہے، کہا جاتا ہے: "أفتيته فتوى وفتيا" جب تم اسے مسئلہ کے بارے میں جواب دو، اور فتوی مشکل احکام کو واضح کرنا ہے اور "تفاتوا إلى فلان"، اس کے پاس معاملہ لے گئے، اور اس کے پاس فتوی دریافت کرنے کے لئے گئے اور تفاتی کا معنی باہم جھگڑا کرنا ہے اور کہا جاتا ہے: "أفتيت فلانا رؤيا رآها" (۱) جب اسے اس کے دیکھے ہوئے خواب کی تعبیر بتائے اور اسی قبیل سے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ" (۲) (اے سردارو میرے (اس) خواب کا حکم مجھے بتاؤ)۔

اور استفتاء لغت میں: مشکل معاملہ کا جواب معلوم کرنا ہے، اور اسی سے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا" (۳) (اور آپ ان کے باب میں ان لوگوں سے کسی سے بھی نہ پوچھئے)، اور کبھی محض سوال کے معنی میں آتا ہے اور اسی قبیل سے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنْ خَلَقْنَا" (۴) (تو آپ ان سے پوچھئے کہ خلقت میں یہ لوگ زیادہ مضبوط ہیں یا وہ جنہیں ہم نے پیدا کیا ہے) مفسرین نے کہا ہے کہ یعنی ان سے پوچھ لو (۱)۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط۔
(۲) سورۂ یوسف ر ۴۳۔
(۳) سورۂ کہف ر ۲۲۔
(۴) سورۂ صافات ر ۱۱۔

اور فتوی اصطلاح میں، حکم شرعی کے بارے میں پوچھنے والے کے دلیل کے ساتھ۔اس کو بیان کرنا ہے (۲)، اور یہ جدید مسائل اور دیگر مسائل کو شامل ہے۔

مفتی لغت میں: "أفتى" کا اسم فاعل ہے، پس جو شخص ایک مرتبہ فتویٰ دے تو وہ مفتی ہوگا، لیکن اسے عرف شرعی میں اس سے زیادہ خاص معنی پر محمول کیا جاتا ہے، صیرفی نے کہا ہے کہ یہ نام اس شخص کے لئے مقرر کیا گیا ہے جو لوگوں کے دینی معاملات کو انجام دیتا ہے، اور قرآن کے تمام عموم وخصوص، اس کے ناسخ ومنسوخ اور اسی طرح سنن واستنباط کا علم رکھتا ہے، اور اس شخص کے لئے نہیں مقرر کیا گیا ہے جو ایک مسئلہ کا علم رکھے اور اس کی حقیقت سے واقف ہو، لہذا جو شخص اس مرتبہ کو پہنچ جائے تو اسے اس نام سے موسوم کیا جائے گا، اور جو شخص اس کا مستحق ہو تو وہ استفتاء کا جواب دے گا (۳)۔

زرکشی نے کہا ہے: مفتی وہ شخص ہے جو تمام احکام شرعیہ کے جاننے کی قوت (جو فعل سے قریب ہو) رکھتا ہو، اور یہ اس صورت میں ہے جب ہم یہ کہیں کہ اجتہاد میں تجزی نہیں ہے (۴)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قضا

۲- فریقین کے مابین قاضی کا فیصلہ کرنا قضا ہے اور اسے حکم بھی

(۱) تفسیر القرطبی ۱۵/ ۶۸، تفسیر ابن کثیر ۴/ ۳ طبع عیسی الحلبی۔
(۲) شرح المنتہی ۳/ ۴۵۶، مطبعۃ أنصار السنۃ بالقاہرہ، وصفۃ الفتوی والمستفتی لابن حمدان ص ۴۔
(۳) البحر المحیط ۶/ ۳۰۵۔
(۴) البحر المحیط ۶/ ۳۰۶۔

کہا جاتا ہے، اور حاکم: قاضی ہے۔

قضا فتوی کے مشابہ ہے مگر یہ کہ ان دونوں کے مابین فرق ہیں:

ایک یہ ہے کہ فتوی حکم شرعی بتانے کا نام ہے، اور قضا فریقین کے مابین حکم کے انشاء کا نام ہے، اور ایک یہ ہے: فتوی میں مستفتی یا اس کے علاوہ کے لئے الزام نہیں ہے، بلکہ اسے حق ہے کہ اگر اسے درست سمجھے تو اسے اختیار کرے، یا اسے چھوڑ دے، اور دوسرے مفتی کے فتوی کو اختیار کرے، لیکن حکم قضائی ملزم ہے [۱]، اور اس پر یہ حکم متفرع ہوتا ہے کہ اگر فریقین میں سے کوئی دوسرے کو فقہاء کے فتاویٰ کی طرف بلائے تو ہم اسے مجبور نہیں کریں گے، اور اگر اسے قاضی کے پاس بلائے تو اس پر قبول کرنا واجب ہوگا اور اس پر جبر کیا جائے گا، کیونکہ قاضی جھگڑوں کو ختم کرنے اور اسے مٹانے کے لئے مقرر کیا گیا ہے [۲]۔

اور ایک یہ ہے: جسے صاحب درمختار نے ''أیمان البزازیہ'' سے نقل کیا ہے کہ مفتی دیانت یعنی امر باطنی پر فتوی دیتا ہے اور مستفتی کی تصدیق کرتا ہے، اور قاضی ظاہر کے مطابق فیصلہ کرتا ہے، ابن عابدین نے کہا ہے کہ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مفتی سے کہے کہ میں نے اپنی بیوی سے کہا: تو مطلقہ ہے جھوٹی خبر کا قصد کرتے ہوئے، تو مفتی اسے عدم وقوع کا فتوی دے گا، لیکن قاضی اس پر وقوع طلاق کا حکم لگائے گا [۳]۔

اور ایک یہ ہے جسے ابن القیم نے کہا ہے کہ قاضی کا فیصلہ خاص جزئیہ ہے جو محکوم علیہ اور محکوم کے علاوہ دوسرے کی طرف متعدی نہیں ہوگا، اور مفتی کا فتوی عام شرعی حکم ہوتا ہے جو مستفتی اور دوسرے سے متعلق ہوتا ہے، پس قاضی معین شخص پر معین فیصلہ کرتا ہے، اور مفتی عام کلی حکم کا فتوی دیتا ہے کہ جو شخص ایسا کرے گا اس پر ایسا حکم مرتب ہوگا، اور جو ایسا کرے گا اس پر یہ لازم ہوگا [۱]۔

ایک یہ ہے قضا صرف لفظ منطوق کے ذریعہ ہوتا ہے اور فتوی کتابت، فعل اور اشارہ کے ذریعہ ہوتا ہے [۲]۔

ب-اجتہاد:

۳- فقیہ کا کوئی شرعی ظنی حکم کو حاصل کرنے میں پوری کوشش کرنا اجتہاد ہے۔

اس کے اور افتاء کے مابین فرق یہ ہے کہ افتاء ایسے امور میں ہوتا ہے جس میں قطعی یا ظنی علم ہو، لیکن اجتہاد قطعی میں نہیں ہوتا ہے [۳]، اور یہ کہ اجتہاد محض فقیہ کے بذات خود حکم حاصل کرنے کے ذریعہ مکمل ہو جاتا ہے، اور افتاء سائل کے لئے حکم کے پہنچائے بغیر مکمل نہیں ہوتا ہے۔

جن لوگوں نے کہا کہ مفتی ہی مجتہد ہے تو ان حضرات کی مراد یہ ہے کہ غیر مجتہد حقیقۃً مفتی نہیں ہوتا ہے اور مفتی مجتہد ہی ہوتا ہے، اور ان حضرات نے مفہوم میں اجتہاد اور افتاء کے مابین برابری مراد نہیں لیا ہے [۴]۔

---

(۱) إعلام الموقعین ۱/۳۶-۳۸، ۴/۲۶۴، الاحکام فی تمییز الفتاوی من الأحکام للقرافی ص ۲۰ حلب مکتبۃ المطبوعات الإسلامیہ ۱۳۸۷ھ۔

(۲) البحر المحیط للزرکشی ۶/۳۱۵ الکویت، وزارۃ الأوقاف والشؤون الإسلامیہ ۱۹۹۰ء۔

(۳) ردالمحتار علی الدر المختار ۴/۳۰۶۔

(۲) إعلام الموقعین ۱/۳۸۔

(۳) الفروق للشیخ احمد بن ادریس القرافی الصنہاجی المالکی ۴/۴۸-۵۴۔

(۴) مسلم الثبوت فی أصول الفقہ ۲/۳۶۲ بولاق، الاحکام للقرافی ص ۱۹۵۔

(۱) الورقات للجوینی وشرحہا لابن قاسم العبادی بہامش إرشاد الفحول ص ۲۴۷، الشوکانی فی ارشاد الفحول ص ۲۶۵، صفۃ الفتوی لابن حمدان ص ۱۳۔

شرعی حکم:

۴- فتوی فرض کفایہ ہے، اس لئے کہ مسلمانوں کے لئے ایسے اشخاص ضروری ہیں جو ان کے پیش آمدہ مسائل میں ان کے لئے دینی احکام بیان کریں، اور ہر شخص اسے اچھی طرح انجام نہیں دے سکتا ہے، لہذا ضروری ہے کہ اسے وہ شخص انجام دے جسے قدرت حاصل ہو۔

فرض عین نہیں ہے، کیونکہ یہ تمام علوم کی تحصیل کا تقاضہ کرتا ہے، تو اگر ہر شخص کو اس کا مکلّف کیا جائے تو ان علوم کی تحصیل کی طرف جانے کی وجہ سے جو اس کے ساتھ خاص ہیں، اور دوسرے علوم نافعہ سے انحراف کرنے کی وجہ سے لوگوں کے اعمال اور مصلحتوں کو ضائع کرنے کا سبب ہوگا، اور اس کی فرضیت پر اللہ تبارک وتعالی کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے: "وَإِذْ أَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلاَ تَكْتُمُوْنَهُ"[۱] ((اور (وہ وقت قابل ذکر ہے) جب اللہ نے اہل کتاب سے عہد لیا تھا کہ کتاب کو پوری طرح ظاہر کردینا عام) لوگوں پر اور اسے چھپانا مت)، اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **"من سئل عن علم ثم کتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار"**[۲] (جس شخص سے کسی چیز کے علم کے بارے میں دریافت کیا جائے، پھر وہ اسے چھپالے تو قیامت کے دن اسے آگ کی لگام لگائی جائے گی)۔

محلی نے کہا ہے کہ فرض کفایہ کے قبیل سے علمی دلائل اور دین کے معاملہ میں مشکلات اور شبہ کو حل کرنا، اور علوم شرع جیسے تفسیر، حدیث اور فقہی جزئیات کو حاصل کرنا ہے، بایں طور کہ وہ قضا اور افتاء کا اہل ہوسکے، اس لئے کہ ان دونوں کی ضرورت ہے[۱]۔

واجب ہے کہ شہروں میں مفتیان کرام ہوں، تاکہ لوگ انہیں جانیں اور ان کے پاس اپنے سوالات لے جائیں، اور لوگ ان سے فتوی حاصل کریں، اور شافعیہ نے اس کی یہ مقدار بتائی ہے کہ ہر مسافت قصر میں ایک (مفتی) ہو[۲]۔

فتوی کا متعین ہونا:

۵- فتوی کے لئے متعین اصحاب میں سے جس سے حکم شرعی کے بارے میں دریافت کیا جائے تو اس پر حسب ذیل شرائط کے ساتھ جواب دینا متعین ہوگا:

اول: اس علاقہ میں اس کے علاوہ کوئی دوسرا شخص موجود نہ ہو جو جواب دے سکے، لہذا اگر دوسرا عالم موجود ہو جو فتوی دے سکتا ہو تو پہلے پر متعین نہیں ہوگا[۳]، بلکہ اسے اختیار ہوگا کہ دوسرے کے حوالہ کردے، عبدالرحمن بن ابی لیلی کہتے ہیں کہ میں نے اصحاب رسول اللہ ﷺ میں سے ایک سو بیس انصار کا زمانہ پایا ہے، ان میں سے کسی سے مسئلہ دریافت کیا جاتا تو اسے ایک شخص دوسرے کی طرف اور دوسرا تیسرے کی طرف لوٹا دیتا، یہاں تک کہ وہ پہلے کی طرف لوٹ کر آجاتا، اور ایک قول ہے کہ اگر دوسرا استفاء کے وقت موجود نہ ہو تو جواب دینا اس پر متعین ہوگا[۴]۔

دوم: یہ کہ جس شخص سے دریافت کیا جائے وہ بالفعل یا بالقوۃ حکم کا علم رکھتا ہو، ورنہ اس کو جواب دینے کا مکلّف بنانا لازم نہ ہوگا، کیونکہ اس کی تحصیل میں اس کو مشقت ہوگی۔

---

(۱) سورۂ آل عمران/۱۸۷۔

(۲) حدیث: "من سئل عن علم ثم کتمه....." کی روایت ترمذی (۵/۲۹) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) شرح المنہاج للمحلی ۴/۲۱۴۔

(۲) شرح المنہاج ۴/۲۱۴۔

(۳) شرح المنتہی ۳/۴۵۸، مکتبۃ المنیرہ۔

(۴) المجموع للنووی شرح المہذب للشیرازی ۱/۴۵ القاہرہ، المکتبۃ المنیریہ۔

سوم: یہ کہ جواب کے واجب ہونے سے کوئی مانع نہ ہو، جیسے یہ کہ غیر پیش آمدہ مسئلہ کے بارے میں سوال ہو یا ایسے معاملہ کے بارے میں کہ اس میں سائل کا کوئی فائدہ نہ ہو یا اس کے علاوہ[1]۔

فتوی کا درجہ:

٦- شریعت میں فتوی کا درجہ چند اعتبار سے ظاہر ہوتا ہے، ان میں سے چند درج ذیل ہے:

الف- اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو فتوی دیا ہے، اور فرمایا ہے: "وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ"[2] (لوگ آپ سے عورتوں کے باب میں فتوی طلب کرتے ہیں آپ کہہ دیجئے اور تمہیں ان کے بارے میں (وہی) فتوی دیتا ہے) اور فرمایا: "يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلٰلَةِ"[3] (لوگ آپ سے حکم دریافت کرتے ہیں آپ کہہ دیجئے کہ اللہ تمہیں (میراث) کلالہ کے باب میں حکم دیتا ہے)۔

ب- نبی علیہ السلام اپنی حیات میں اس منصب پر فائز تھے، اور یہ آپ کی رسالت کا تقاضا تھا، اور اللہ تعالیٰ نے آپ علیہ السلام کو اس کا مکلف قرار دیا، چنانچہ ارشاد فرمایا: "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ"[4] (اور ہم نے آپ پر بھی یہ نصیحت نامہ اتارا ہے کہ آپ لوگوں پر ظاہر کردیں جو کچھ ان کے پاس بھیجا گیا ہے اور تاکہ وہ غور وفکر سے کام لیا کریں)، پس مفتی بیان کی ذمہ داری کو ادا کرنے میں نبی علیہ السلام کا جانشیں ہے، اور نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد اس خلافت کو آپ کے اصحاب کرام نے انجام دیا، پھر ان کے بعد اہل علم نے۔

ج- فتوی کا موضوع اللہ تعالیٰ کے احکام کو بیان کرنا اور لوگوں کے افعال پر ان کو تطبیق دینا ہے، پس یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم ہے کہ وہ مستفتی سے کہتا ہے کہ یہ تم پر کرنا واجب ہے اور یہ کرنا تم پر حرام ہے، اور اسی وجہ سے قرافی نے مفتی کو اللہ تعالیٰ کے مراد کی ترجمانی کرنے والے کے مشابہ قرار دیا ہے، اور ابن القیم نے اسے وزیر کے درجہ میں قرار دیا ہے جو بادشاہ کی طرف سے مہر لگاتا ہے، انہوں نے کہا ہے کہ جب بادشاہوں کی طرف سے مہر لگانے والے کی فضیلت کا انکار نہیں کیا جاسکتا ہے، اور نہ اس کے مرتبہ سے لاعلمی ہوتی ہے اور وہ نہایت اعلیٰ مراتب میں سے ہے، تو پھر زمین وآسمان کے مالک کی طرف سے مہر لگانے کے منصب کا کیا پوچھنا[1]، نووی نے نقل کیا ہے کہ مفتی اللہ تعالیٰ کی طرف سے مہر لگاتا ہے اور ابن المنکدر سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ عالم اللہ اور اس کی مخلوق کے مابین واسطہ ہے، تو اسے چاہئے کہ دیکھے وہ کیسے ان کے مابین داخل ہوتا ہے[2]۔

فتوی دینے سے ڈرنا اور اس پر جرأت کرنا:

٧- نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار"[3] (تم میں سے سب سے زیادہ فتوی کے بارے میں جرأت کرنے والا جہنم کی آگ کے بارے میں سب سے

---

(١) الموافقات ٤/ ٣١٣۔

(٢) سورۂ نساء/ ١٢٧۔

(٣) سورۂ نساء/ ١٧٦۔

(٤) سورۂ نحل/ ٤٤۔

---

(١) اعلام الموقعین عن رب العالمین لابن القیم ١/ ١٠۔

(٢) مقدمۃ المجموع ١/ ٧٣ تکملۃ المطیعی وتحقیقہ۔

(٣) حدیث: "أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار......" کی روایت دارمی (١/ ٥٧) نے حضرت عبید اللہ بن ابی جعفر سے مرسلاً کی ہے۔

زیادہ جرأت کرنے والا ہے)۔

اور ابن ابی لیلی سے صحابہ کرام کا مسائل کے جواب کے بارے میں ایک دوسرے کی طرف لوٹانے کے سلسلہ میں نقل گذرچکی ہے، اور نووی نے ان سے منقول حدیث میں ایک روایت نقل کیا ہے، جس میں یہ اضافہ ہے: "ما منهم من يحدث بحديث إلا ودّ أن أخاه كفاه إياه، ولا يستفتي عن شيء إلا ودّ أن أخاه كفاه الفتيا" (ان میں سے جو بھی حدیث کی روایت کرتے تو ان کی خواہش یہ ہوتی کہ ان کے بھائی اس معاملہ میں کافی ہوتے اور کسی چیز کے بارے میں فتوی پوچھا جاتا تو ان کی خواہش ہوتی کہ ان کے بھائی اس معاملہ میں کافی ہوتے) اور سفیان وسحنون سے نقل کیا گیا ہے کہ فتوی پر جسارت کرنے والا وہی شخص ہوتا ہے جو لوگوں میں سب سے کم علم والا ہوتا ہے، پس عالم کے لئے مناسب یہ ہے کہ وہ فتوی دینے سے ڈرنے والا ہو، اس پر جرأت نہ کرے مگر یہ کہ حکم قرآن وسنت میں ظاہر یا متفق علیہ ہو، لیکن اس کے علاوہ جس میں اقوال اور آراء کا تعارض ہو اور اس کا حکم مخفی ہو، تو اس کے لئے ضروری ہوگا کہ غور وفکر اور توقف کرے یہاں تک کہ اس کے لئے وجہ جواب ظاہر ہوجائے، اور اگر اس کے لئے ظاہر نہ ہو تو توقف کرے۔

وہ قول جو امام مالک سے نقل کیا گیا ہے کہ بسا اوقات ان سے پچاس مسائل دریافت کئے جاتے تو وہ ان میں سے کسی ایک کا بھی جواب نہیں دیتے، اور فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص جواب دے تو مناسب یہ ہے کہ وہ جواب دینے سے قبل اپنے آپ کو جنت اور جہنم پر پیش کرلے، اور سوچ لے کہ وہ کیسے جہنم سے نجات پائے گا، پھر جواب دے، اور اثرم سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں نے امام احمد بن حنبل کو اکثر یہ کہتے ہوئے سنا ہے: "میں نہیں جانتا ہوں"[1]۔

(۱) المجموع شرح المهذب ۱/۴۰، ۴۱۔

علم کے بغیر فتوی دینا:

۸- بغیر علم کے فتوی دینا حرام ہے، کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول پر جھوٹ بولنا ہے اور لوگوں کو گمراہ کرنا ہے، اور یہ گناہ کبیرہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ"[1] (آپ کہہ دیجئے کہ میرے پروردگار نے تو بس بیہودگیوں کو حرام کیا ہے ان میں سے جو ظاہر ہوں (ان کو بھی) اور جو پوشیدہ ہوں (ان کو بھی) اور گناہ کو اور ناحق کسی پر زیادتی کو اور اس کو کہ تم اللہ کے ساتھ شریک کرو جس کے لئے (اللہ نے) کوئی دلیل نہیں اتاری اور اس کو کہ تم اللہ کے ذمہ ایسی بات جھوٹ لگادو جس کی تم کوئی سند نہیں رکھتے)، پس اللہ تعالی نے اسے فواحش (بدکاری)، بغاوت اور شرک کے ساتھ ملا کر ذکر فرمایا ہے، اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤوسا جهالا، فسئلوا، فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا"[2] (اللہ تعالیٰ علم کو اس طرح نہیں اٹھائے گا کہ اسے بندوں سے نکال لے، لیکن علم کو علماء کے اٹھانے کے ذریعہ اٹھائے گا، یہاں تک کہ جب کسی عالم کو باقی نہیں چھوڑے گا تو لوگ جاہلوں کو سردار بنالیں گے، پھر ان سے مسائل پوچھیں گے اور وہ بغیر علم کے فتوی دیں گے، اور خود گمراہ ہوں گے اور گمراہ کریں گے)۔

(۱) سورۂ اعراف/۳۳۔

(۲) حدیث: "إن الله لا يقبض العلم انتزاعا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۱۹۴) اور مسلم (۴/۲۰۵۸) نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

اسی وجہ سے سلف سے یہ بات کثرت سے منقول ہے کہ جب ان میں سے کسی شخص سے ایسی بات دریافت کی جاتی جس کا انہیں علم نہیں ہوتا، تو وہ دریافت کرنے والے سے کہتے مجھے علم نہیں ہے۔ یہ ابن عمرؓ، قاسم بن محمد شعبی اور امام مالک وغیرہم سے منقول ہے، اور مفتی کے لئے مناسب ہے کہ اسے اس کی جگہ پر استعمال کرے اور اپنے آپ کو اس کا عادی بنائے، پھر اگر مستفتی فتوی کی بنیاد پر حرام کام کرے یا فاسد طریقہ پر فرض عبادت کو ادا کرے، تو بغیر علم کے فتوی دینے والا مفتی گناہ اٹھائے گا، بشرطیکہ مستفتی اس شخص کو تلاش کرنے کے سلسلہ میں کوتاہی نہ کرے جو فتوی دینے کا اہل ہو ورنہ ان دونوں پر گناہ ہوگا[۱]، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**من أفتی بغیر علم کان إثمه علی من أفتاه**"[۲] (جو شخص بغیر علم کے فتوی دے تو اس کا گناہ اس فتوی دینے والے پر ہوگا)۔

جس چیز کے بارے میں فتوی دیا جائے گا اس کے اقسام:

۹ - افتاء میں اعتقادی احکام یعنی اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان لانا اور سارے ارکان ایمان داخل ہیں۔

اور تمام عملی احکام یعنی عبادات، معاملات، عقوبات اور نکاح داخل ہیں، اور افتاء میں تمام شرعی احکام یعنی واجبات، محرمات، مندوبات، مکروہات اور مباحات داخل ہیں، اور افتاء وضعی احکام میں داخل ہے جیسے عبادت یا تصرف کا صحیح یا ان دونوں کا باطل ہونا[۳]۔

مفتی کے عمل کی حقیقت:

۱۰ - چونکہ افتاء دلیل کے ذریعہ حکم شرعی کی خبر دینا ہے، اس لئے اس میں حسب ذیل امور لازم ہوں گے:

اول: مفتی کے ذہن میں خالص شرعی حکم کا حاصل ہونا، لہذا اگر وہ ایسا حکم ہو کہ اس کے حاصل کرنے میں مشقت نہ ہو تو اس کو حاصل کرنا اجتہاد نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر اس سے کوئی سائل ارکان اسلام کے بارے میں سوال کرے کہ وہ کیا ہیں؟ یا ایمان بالقرآن کے بارے میں دریافت کرے، اور اگر دلیل خفی ہو جیسا کہ اگر قرآن کی کوئی آیت مراد پر دلالت کرنے میں واضح نہ ہو یا کوئی حدیث نبوی خبر واحد کے طریقہ سے مروی ہو، یا مراد پر اس کی دلالت واضح نہ ہو، یا حکم ایسا ہو جس میں دلائل کا تعارض ہو یا وہ سرے سے کسی نص کے تحت داخل نہ ہو، تو حکم کے حاصل کرنے میں، دلیل کے صحیح ہونے، یا اس کے ثبوت یا اس سے حکم کے استنباط یا اس پر قیاس کرنے میں اجتہاد کی ضرورت پڑے گی۔

دوم: اس واقعہ کی معرفت جس کے بارے میں سوال کیا جارہا ہے، اس طرح کہ اسے مستفتی اپنے سوال میں بیان کرے، اور مفتی کے ذمہ ہے کہ جس حصہ سے جواب متعلق ہو اس کا پوری طرح احاطہ کرلے، اس طرح سے کہ سائل سے اس کی تفصیل پوچھے، اور اگر ضروری ہو تو دوسرے سے دریافت کرے اور قرائن کے بارے میں غور وفکر کرے۔

سوم: جس واقعہ کے بارے میں سوال کیا جائے اس پر حکم کے انطباق کا علم رکھتا ہو، اس طرح کہ حکم شرعی کے مناط کے وجود کا تحقق ہو جو دریافت کئے جانے والے واقعہ سے متعلق ذہن میں حاصل ہے تاکہ اس پر حکم کا انطباق کرے، اور یہ اس بنا پر ہے کہ شریعت خصوصیت کے ساتھ ہر جزئی کے حکم کی صراحت نہیں کرتی ہے، اور یہ

---

(۱) اعلام الموقعین ۴/ ۱۷۳-۱۷۴-۲۱۷-۲۱۸۔

(۲) حدیث: "من أفتی بغیر علم کان إثمه علی من أفتاه" کی روایت حاکم (۱/ ۱۲۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) الفروق للقرافی ۴/ ۴۸-۵۴۔

کلی اموراور مطلق عبادت لے کر آئی ہے جو حوادث کی غیر منحصر تعداد کو شامل ہیں، اور متعینہ واقعہ کی ایک خصوصیت ہوتی ہے جو دوسرے میں نہیں ہوتی ہے، اور وہ تمام اوصاف جو واقعات میں ہوتے ہیں وہ سب حکم میں معتبر نہیں ہوتے ہیں، اور نہ ہی سب کے سب مطرد ہوتے ہیں، بلکہ ان میں سے کچھ کا اعتبار معلوم ہوتا ہے، اور کچھ کا عدم اعتبار معلوم ہوتا ہے، اور ان دونوں کے مابین ایک تیسری قسم ہے جو دونوں قسموں کے مابین متردد ہوتی ہے، لہذا متعینہ پائی جانے والی صورتوں میں سے کوئی ایسی صورت باقی نہیں رہتی ہے جس میں مفتی کو غور وفکر نہ کرنا پڑتا ہو، چاہے وہ آسان ہو یا دشوار، یہاں تک کہ اس بات کی تحقیق کرے کہ وہ کس دلیل کے تحت داخل ہے، اور یہ کہ واقعہ میں مناط حکم پایا جارہا ہے یا نہیں؟ پس جب اس کا وجود اس میں ثابت ہوجائے کرلے تو اس پر وہ حکم جاری کرے گا، اور یہ اجتہاد ہے جو ہرایک قاضی اور مفتی کے لئے ضروری ہے، اور اگر اس اجتہاد کے ختم ہونے کو فرض کرلیا جائے تو مکلفین کے افعال پر احکام کی تطبیق نہیں ہوگی سوائے ذہن کے، کیونکہ یہ عموم اور مطلق کی صورت میں ہیں، اس طرح مطلق افعال سے متعلق ہوتے ہیں، اور وہ افعال جو واقع ہوتے ہیں وہ مطلق نہیں ہوتے ہیں بلکہ معین اور مشخص ہوکر واقع ہوتے ہیں، لہذا اس پر حکم واقع نہیں ہوگا مگر یہ جاننے کے بعد کہ اس معین کو وہ مطلق یا وہ عام شامل ہے، اور یہ کبھی آسان ہوتا ہے اور کبھی آسان نہیں ہوتا ہے، اور یہ سب اجتہاد ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اس سے کوئی شخص دریافت کرے کہ کیا اس پر یہ واجب ہے کہ اپنے والد پر خرچ کرے؟

تو وہ پہلے ان دلائل کے بارے میں غور کرے گا جو اس سلسلہ میں وارد ہیں، تو اسے علم ہوگا کہ مالدار بیٹے پر واجب ہے کہ اپنے غریب والد پر خرچ کرے، اور دوسرے مرحلہ میں وہ والد بیٹے میں سے ہرایک کی حالت سے واقف ہوگا، اور ان میں سے ہرایک کی مملوکہ چیز کی مقدار، اس کے ذمہ دین، اس کے عیال اور اس کے علاوہ اس چیز کی واقفیت حاصل کرے گا جس کے بارے میں اسے گمان ہو کہ حکم میں اس کا اثر ہوگا، پھر ان دونوں میں سے ہرایک کی حالت کے بارے میں غور کرے گا، تا کہ مناط حکم (یعنی غنی اور فقر کا پایا جانا ثابت ہوجائے)، اس لئے کہ غنا اور فقر جن دونوں سے شارع نے حکم متعلق کیا ہے، ان میں سے ہرایک کے لئے دو اطراف اور واسطہ ہے، پس غنا کے لئے ایک اعلی کنارہ ہے جس کے حد غنا میں داخل ہونے میں اشکال نہیں ہے، اور اس کا ایک ادنی کنارہ ہے جس کے اس سے نکلنے میں اشکال نہیں ہے، اور اس جگہ ایک واسطہ ہے کہ دیکھنے والا اس کے داخل ہونے یا اس کے نکلنے میں شک میں رہتا ہے، اور اسی طرح فقر کے تین اطراف ہیں، پس مفتی اس کی بنیاد پر دریافت کی گئی صورت کے حکم میں داخل کرنے یا اس سے نکالنے کے بارے میں غور کرے گا۔

اس قسم کا اجتہاد ہر واقعہ میں ضروری ہوگا، اور اسی کو ''تحقیق مناط'' کہا جاتا ہے، کیونکہ پیش آمدہ مسئلہ کی صورتوں میں سے ہرایک صورت اپنی ذات میں ایک مستقل مسئلہ ہے، اس کی نظیر نہیں گذری، اور اگر ہم فرض کرلیں کہ اس کی نظیر گذر چکی ہے، تو پھر اس چیز کی تحقیق میں غور وفکر کرنا ضروری ہے کہ وہ اس کے مثل ہے، یا نہیں اور یہی نظر اجتہاد ہے[1]۔

شرائط مفتی:

۱۱- بالاتفاق مفتی میں آزاد ہونا، مرد ہونا اور بولنا شرط نہیں ہے، لہذا غلام، عورت اور گونگے کا فتوی درست ہوگا، اور وہ کتابت یا سمجھے

(۱) الموافقات للشاطبی ۸۹/۴-۹۵۔

جانے والے اشارہ کے ذریعہ فتوی دے گا[۱]۔

لیکن سماعت کے بارے میں بعض حنفیہ نے کہا ہے: یہ شرط ہے، لہذا بہرے کا فتوی صحیح نہیں ہوگا، اور اس سے مراد وہ شخص ہے جو سرے سے نہیں سنتا ہے، اور ابن عابدین نے کہا ہے: اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ جب اس کے لئے سوال لکھا جائے، اور وہ اس کا جواب دے تو اس کے فتوی پر عمل کرنا جائز ہوگا، مگر اسے فتوی کے لئے مقرر کرنا مناسب نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ ہر شخص اس کے لئے لکھے[۲]، اور ان کے علاوہ حضرات نے اس شرط کا تذکرہ نہیں کیا ہے، اور اسی طرح فقہاء نے شرائط میں بصارت کو نہیں ذکر کیا ہے، لہذا اندھے کا فتوی صحیح ہوگا، اور مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے[۳]۔

مفتی میں حسب ذیل امور کا ہونا شرط ہے:

۱۲-الف-اسلام: لہذا کافر کا فتوی صحیح نہیں ہوگا۔

ب-عقل: لہذا مجنون کا فتوی درست نہیں ہوگا۔

ج-بلوغ: لہذا بچے کا فتوی صحیح نہیں ہوگا۔

۱۳-د-عدالت: لہذا جمہور علماء کے نزدیک فاسق کا فتوی صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ افتاء حکم شرعی کی خبر دینے کو شامل ہوتا ہے، اور فاسق کی خبر نہیں قبول کی جاتی ہے، اور ان میں سے بعض نے فاسق کا اپنے کو فتوی دینے کا استثناء کیا ہے، کیونکہ وہ اپنے سچے ہونے کا علم رکھتا ہے[۴]۔

بعض حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ فاسق مفتی بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، کیونکہ وہ کوشش کرے گا کہ غلطی کی طرف منسوب نہ کیا جائے[۱]۔

ابن القیم نے کہا ہے: فاسق کا فتوی صحیح ہوگا، الا یہ کہ وہ اپنے فسق کا کھلم کھلا اعلان کرنے والا اور اپنی بدعت کی طرف دعوت دینے والا ہو، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ فسق عام اور غالب ہو، تاکہ احکام معطل نہ ہوں اور ان میں سب سے زیادہ نیک ہونے کا اعتبار کرنا واجب ہوگا[۲]۔

رہ گئے بدعتی، تو اگر ان کی بدعت کفر یا فسق تک پہنچانے والی ہو تو ان کا فتوی صحیح نہ ہوگا ورنہ اس صورت میں صحیح ہوگا جس میں وہ اپنی بدعت کی طرف نہ دعوت دے رہے ہوں، خطیب بغدادی نے کہا ہے کہ اہل اہواء اور وہ حضرات جن کی بدعت کی وجہ سے ہم تکفیر اور تفسیق نہیں کرتے ہیں ان کے فتاوی جائز ہیں، لیکن خوارج اور روافض جو صحابہ کو گالی دیتے ہیں اور سلف کو سب وشتم کرتے ہیں، تو ان کے فتاوی ناپسند اور ان کے اقوال غیر مقبول ہیں[۳]۔

۱۴-ہ-اجتہاد: یہ دلائل معتبرہ سے حکم شرعی کے استنباط میں پوری کوشش کرنا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّیَ الْفَوَاحِشَ مَاظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْیَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللّٰهِ مَالَمْ يُنَزِّلْ بِهِ، سُلْطٰنًا وَأَنْ تَقُوْلُوْا عَلَی اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ"[۴] (آپ کہہ دیجئے کہ میرے پروردگار نے تو بس بیہودگیوں کو حرام کیا ہے ان میں سے جو ظاہر ہوں (ان کو بھی) اور جو پوشیدہ ہوں (ان کو بھی) اور گناہ کو اور ناحق کسی پر زیادتی

---

(۱) شرح المنتہی ۳/ ۴۵۷، اعلام الموقعین ۴/ ۲۲۰، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۰۲، صفۃ الفتوی لابن حمدان ص ۱۳، المجموع ۱/ ۵۷ تحقیق المطیعی۔

(۲) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۰۲۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۰۔

(۴) صفۃ الفتوی لابن حمدان رص ۲۹، المجموع ۱/ ۴۱۔

(۱) مجمع الانہر ۲/ ۱۴۵۔

(۲) اعلام الموقعین ۴/ ۲۲۰، شرح المنتہی ۳/ ۴۵۷، ابن عابدین ۴/ ۳۰۱۔

(۳) الفقیہ والمتفقہ للخطیب البغدادی ص ۲۰۲ القاہرہ، شائع کردہ زکریا علی یوسف، المجموع ۱/ ۴۲۔

(۴) سورۂ اعراف ر ۳۳۔

کو اور اس کو کہ تم اللہ کے ساتھ شریک کرو جس کے لئے (اللہ نے) کوئی دلیل نہیں اتاری اور اس کو کہ تم اللہ کے ذمہ ایسی بات جھوٹ لگادو جس کی تم کوئی سند نہیں رکھتے)، امام شافعی نے کہا ہے جس کو خطیب نے نقل کیا ہے: کسی شخص کے لئے حلال نہیں ہے کہ اللہ کے دین کے بارے میں فتوی دے مگر وہ شخص جو اللہ کی کتاب، اس کے ناسخ ومنسوخ، اس کے محکم، متشابہ، اس کی تاویل وتنزیل، اس کے مکی ومدنی ہونے اور اس کی مراد کا علم رکھتا ہو، اور اس کے بعد وہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث کا علم رکھتا ہو، اور حدیث میں بھی ان چیزوں کا علم رکھتا ہو جو قرآن میں رکھتا ہے، اور لغت کا عالم ہو، شعر سے واقفیت رکھتا ہو اور اس چیز کا بھی علم رکھتا ہو، جس کی ضرورت قرآن وسنت میں پڑتی ہو، اور انصاف کے ساتھ اسے استعمال کرتا ہو، اور اہل امصار کے اختلاف سے واقف ہو، اور اس کے بعد اسے ملکہ حاصل ہو، پھر جب وہ اس طرح ہو تو اس کے لئے حلال وحرام کے بارے میں فتوی دینے اور کلام کرنے کی اجازت ہوگی، اور اگر وہ اس طرح نہ ہو تو اسے فتوی دینے کا حق نہ ہوگا، اور یہی اجتہاد کا معنی ہے۔

ابن القیم نے اسی کے قریب امام احمد سے نقل کیا ہے[1]۔

اور اس شرط کا مفہوم یہ ہے: عامی اور مقلد جو دوسرے کے قول پر فتوی دیتا ہے، اس کا فتوی صحیح نہیں ہوگا، ابن القیم نے کہا ہے: مقلد کے فتوی کے بارے میں تین اقوال ہیں:

اول: گذر چکا ہے، اور وہ یہ ہے کہ تقلید کے ذریعہ فتوی دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ علم نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ مقلد عالم نہیں ہے، اور فتوی بغیر علم کے دینا حرام ہے، انہوں نے کہا ہے کہ یہ جمہور شافعیہ اور اکثر حنابلہ کا قول ہے۔

دوم: یہ اس صورت میں جائز ہے جو اس کی ذات سے متعلق ہو، لیکن یہ کہ دوسرے کے لئے تقلید کرے اور اس پر فتوی دے تو جائز نہیں ہوگا۔

سوم: یہ ضرورت کے وقت اور مجتہد عالم کے نہ ہونے کی صورت میں جائز ہوگا، انہوں نے کہا ہے: یہ سب سے صحیح قول ہے اور اسی پر عمل ہے[1]۔

ابن عابدین نے ابن الہمام سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ اصولیین کی رائے اس پر متفق ہے کہ مفتی مجتہد ہوتا ہے لیکن غیر مجتہد جو مجتہد کے اقوال کو حفظ کرلے تو وہ مفتی نہیں ہے، اور اس پر واجب ہے کہ جب اس سے سوال کیا جائے تو وہ مجتہد کے قول کو نقل کے طور پر ذکر کرے، تو اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے زمانہ میں موجود لوگوں کا فتوی، فتوی نہیں ہیں، بلکہ وہ مفتی کے کلام کو نقل کرنا ہے، تاکہ اسے مستفتی اختیار کرے، اور اس پر واجب ہے کہ اس کو نقل کے طور پر ذکر کرے، اور اسے اس طرح بیان نہ کرے کہ گویا وہ اسی کا کلام ہے[2]، اور ان کا مقصود یہ ہے کہ مقلد کا فتوی حقیقت میں فتوی نہیں ہے[3]، شباہت کی بنا پر مجازاً فتوی کہا جاتا ہے، اور اس زمانے میں مجتہدین کے کم یا ان کے نہ ہونے کی وجہ سے ان کو اختیار کرنا جائز ہوگا، اور اسی وجہ سے صاحب تنویر الابصار نے کہا ہے کہ اجتہاد شرط اولویت ہے۔

ابن عابدین نے کہا ہے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ جب مجتہد پایا جائے تو اسے مقرر کرنا زیادہ بہتر ہے[4]۔

---

(۱) إعلام الموقعین ۱/۴۶۔

---

(۱) اعلام الموقعین ۱/۴۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۴۷، المجموع ۱/۴۵۔

(۳) ابن الصلاح: الفتوی ق ۱۰، قلمی نسخہ، دار الکتب المصریہ نمبر (۱۸۸۹) أصول، المجموع للنووی ۱/۴۲۔

(۴) ابن عابدین ۴/۳۰۵، نیز ۴/۳۰۶، اور دیکھئے: اعلام الموقعین ۱/۴۶، صفۃ الفتوی لابن حمدان ص ۲۴، ارشاد الفحول ص ۲۹۶۔

ابن دقیق العید نے کہا ہے کہ مجتہد کے حصول پر فتوی کو موقوف رکھنا بڑی دشواری یا مخلوق کو ان خواہشات میں چھوڑ دینے کا باعث ہوگا، لہذا مختار یہ ہے کہ ائمہ متقدمین سے نقل کرنے والا اگر عادل، اور امام کے کلام کے فہم پر قدرت رکھتا ہو، پھر مقلد کے لئے ان کا قول نقل کرے، تو اس کے لئے کافی ہوگا، کیونکہ اس صورت میں عامی کو ظن غالب ہوگا کہ یہ اس کے نزدیک اللہ کا حکم ہے، انہوں نے کہا ہے کہ ہمارے زمانہ میں اس قسم کے فتوی پر اجماع منعقد ہوگیا ہے۔

زرکشی نے کہا ہے کہ بہر حال وہ شخص جو علم کا کچھ حصہ جمع کر لے، تو اجماع نقل کیا گیا ہے کہ اس کے لئے فتوی دینا حلال نہیں ہوگا(۱)۔

۱۵- اور جو شخص کسی امام کے مذہب پر فتوی دیتا ہے، اس کے لئے اس صورت میں فتوی دینا جائز ہوگا جبکہ وہ اس کی دلیل اور وجہ استنباط جان لے۔

ابن القیم نے کہا ہے کہ مقلد کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اللہ کے دین کے بارے میں فتوی دے، اس چیز کے بارے میں جس میں وہ مقلد ہے اور بصیرت نہیں رکھتا ہے، سوائے اس کے کہ وہ اس کا قول ہے جس کی وہ تقلید کرتا ہے، یہ سلف کا اجماع ہے، اور شافعی، احمد اور ان دونوں کے علاوہ نے اس کی صراحت کی ہے(۲)۔

اور جوینی نے رسالہ کی شرح میں کہا ہے: جو شخص امام شافعی کی عبارتوں اور لوگوں کے تمام اقوال یاد کرلے، مگر وہ ان کے حقائق اور معانی کو نہ جانے، تو اس کے لئے اجتہاد کرنا اور قیاس کرنا جائز نہ ہوگا، اور وہ فتوی دینے کا اہل نہیں ہوگا، اور اگر فتوی دے گا تو جائز نہیں ہوگا(۳)، اور حنفیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ ان مشائخ میں سے جو جو

(۱) البحر المحیط للزرکشی ۶/ ۳۰۶۔
(۲) اعلام الموقعین ۴/ ۱۹۵-۱۹۸، ۱/ ۴۵، اور اسی کے مثل رسم المفتی لابن عابدین ص ۱۱ میں ہے۔
(۳) البحر المحیط للزرکشی ۶/ ۳۰۷۔

مجتہد فی المذہب اصحاب ترجیح ہیں، اس پر امام کے قول کو علی الاطلاق اختیار کرنا لازم نہ ہوگا، بلکہ اس پر دلیل میں غور وفکر کرنا اور جس کی دلیل اس کے نزدیک راجح ہو اس کو راجح قرار دینا واجب ہوگا، پھر اگر وہ اس طرح نہ ہو تو اس پر ائمہ مذہب کے اقوال کو اس ترتیب سے اختیار کرنا لازم ہوگا جس کا ان حضرات نے التزام کیا ہے، اور اسے حق نہ ہوگا کہ جسے چاہے اختیار کرے(۱)، اور اسی طرح حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اسے حق نہیں ہے کہ اس مسئلہ میں جس میں دو قول ہوں جس کو چاہے اختیار کرے، بلکہ اس پر واجب ہوگا کہ ان دونوں کے بارے میں غور وفکر کرے کہ ان میں سے کون دلائل یا اس کے مذہب کے قواعد سے زیادہ قریب ہے، اور اس پر عمل کرے، ابن عابدین کہا کہ: شافعیہ میں سے ابن حجر مکی نے اس کی صراحت کی ہے، اور اس پر اجماع نقل کیا ہے اور ان سے پہلے مالکیہ میں سے باجی اور ابن صلاح نے اس میں اجماع نقل کیا ہے، اور اگر اس کو یہ علم ہو کہ صواب دوسرے امام کے قول میں ہے، اور اسے اجتہاد کی صلاحیت ہو تو اسے اختیار ہوگا کہ اس کے نزدیک جو راجح ہو اس کے مطابق فتوی دے(۲)۔

مفتی مقلد کے لئے اجازت نہیں ہے کہ ضعیف اور مرجوح اقوال پر فتوی دے جیسا کہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، بلکہ حصکفی نے نقل کیا ہے کہ قول مرجوح پر عمل کرنا جہالت اور خرق اجماع ہے(۳)، اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مفتی مقلد کے لئے ضعیف اور مرجوح قول پر فتوی دینا جائز نہیں ہے، یہاں تک کہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۰۲، ۱/ ۴۸۔
(۲) شرح المنتہی ۳/ ۴۵۸، اعلام الموقعین ۴/ ۲۳۷، عقود رسم المفتی لابن عابدین رص ۱۱، المجموع ۱/ ۶۸۔
(۳) الدر المختار بہامش حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۱، ۲/ ۶۰۲، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۳۰، ۱/ ۲۰، اعلام الموقعین ۴/ ۲۱۱، ۱۷۷۔

اپنی ذات کے بارے میں بھی اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے انہوں نے اپنی ذات کے بارے میں ضعیف پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے[1]۔

۱۶- اور جب ہم کہتے ہیں: مقلد کے لئے مجتہد کے قول پر فتوی دینے کی اجازت ہے تو اس کے لئے یہ جائز ہوگا، چاہے جس کی تقلید کر رہا ہے زندہ ہو یا مر چکا ہو، امام شافعی نے کہا ہے: مذاہب، اصحاب مذاہب کی موت سے نہیں مرتے ہیں، اور صاحب محصول نے اس کی صراحت کی ہے، اور اس پر اجماع کا دعوی کیا ہے، کیونکہ مجتہد جو حکم کا استنباط کرتا ہے تو وہ اس کے نزدیک ہمیشہ رہنے والا حکم ہوتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں دوسرا قول ہے کہ یہ جائز نہیں ہوگا، کیونکہ اگر وہ زندہ رہتا تو پیش آمدہ مسئلہ کے وقت از سر نو غور وفکر کرتا اور غور کرنا واجب ہوتا یا مستحب، اور شاید اگر وہ نئے سرے سے غور وفکر کرتا تو اپنے پہلے قول سے رجوع کر لیتا[2]۔

۱۷- اور وہ قول جس سے مجتہد رجوع کر لے مقلد کے لئے اس کے ذریعہ فتوی دینا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے اس سے رجوع کرنے کے بعد وہ اس کا قول شمار نہیں کیا جائے گا، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ اہل ترجیح اسے راجح قرار نہ دیں، اور اسی قبیل سے امام شافعی کے قدیم اقوال کو ترک کرنا ہے جن کی انہوں نے جدید قول میں مخالفت کی ہے، مگر چند مسائل ہیں، ان میں قدیم پر عمل کیا جائے گا جنہیں ائمہ شافعیہ میں سے اہل ترجیح نے راجح قرار دیا ہے، شافعی نے کہا ہے: جو مجھ سے قدیم قول نقل کرے اس کے لئے حلال نہیں[3]۔

۱۸- و- ملکہ راسخہ ہونا: اور اس کا معنی یہ ہے کہ وہ کثرت سے درست کو پہنچتا ہو اور صحیح استنباط والا ہو، لہذا کند ذہن اور جو زیادہ غلطی کرتا ہو اس کا فتوی درست نہیں ہوگا، بلکہ ضروری ہوگا کہ وہ اپنی طبیعت کے اعتبار سے کلام کے مقاصد اور قرائن کی دلالت کو خوب سمجھنے والا ہو، سچا فیصلہ کرنے والا ہو، اور امام شافعی کے کلام میں گذر چکا ہے کہ اسے ملکہ حاصل ہو، نووی نے کہا ہے کہ مفتی کے لئے فقیہ النفس، ذہن کے اعتبار سے سلیم ہونا، فکر کے اعتبار سے پختہ ہونا، اور صحیح نظر اور استنباط والا ہونا شرط ہے[1]۔

اور ایسے شخص کا فتوی دو اعتبار سے صحیح قرار پائے گا:

اول: دلائل سے حکم کے اخذ کرنے کا صحیح ہونا۔

دوم: پوچھے گئے واقعہ پر حکم کو تطبیق دینے کا صحیح ہونا، لہذا حکم میں موثر اوصاف میں سے کسی وصف کے بارے میں غفلت نہیں کرے گا، اور نہ اس کی تاثیر کا اعتقاد رکھے گا جس کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے۔

۱۹- ذہانت اور بیدار مغزی: مفتی کے بارے میں شرط ہے کہ وہ بیدار مغز ہو[2]، ابن عابدین نے کہا ہے: بعض فقہاء نے مفتی کے بیدار مغز ہونے کی شرط لگائی ہے، انہوں نے کہا ہے کہ اور یہ شرط ہمارے زمانہ میں ہے، پس ضروری ہے کہ مفتی بیدار مغز ہو، لوگوں کے حیلوں اور ان کی فریب کاریوں سے واقف ہو، کیونکہ ان میں سے بعض لوگوں کو حیلوں اور جھوٹی باتوں کے بنانے، کلام کو بدلنے، اور حق کی صورت میں باطل کو پیش کرنے میں مہارت ہوتی ہے، پس مفتی کی غفلت سے اس زمانے میں بڑا ضرر لازم آئے گا[3]، اور ابن القیم نے کہا ہے: مفتی کے لئے مناسب ہے کہ وہ لوگوں کے فریب، ان کے دھوکہ اور ان کے احوال سے واقف ہو، پھر اگر وہ اس طرح نہ ہو تو خود گمراہ ہوگا اور دوسروں کو بھی گمراہ کرے گا، پس سادہ لوح آدمی پر

(۱) ابن عابدین ۱/۵۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۳۰۔
(۲) اعلام الموقعین لابن القیم ۲/۲۱۵-۲۶۰، المجموع للنووی ۱/۵۵۔
(۳) البحر المحیط ۶/۳۰۴، المجموع ۱/۶۶-۶۸۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۱/۴۱۔
(۲) المجموع ۱/۴۱۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/۳۰۱۔

مسائل میں دھوکہ دہی چل جائے گی جیسا کہ پرکھنے سے ناواقف پر دراہم میں دھوکہ دہی چل جاتی ہے، اور واقف کار اس کے کھوٹے کو نکال دیتا ہے جیسا کہ سکوں کو پرکھنے والا کھوٹے سکوں کو نکال دیتا ہے، اور کتنے ہی باطل امور کو انسان اپنی خوش کلامی اور ملمع سازی کے ذریعہ حق کی صورت میں پیش کرتا ہے، بلکہ لوگوں کے حالات میں یہ زیادہ غالب ہے، پس اگر لوگوں کے احوال کو جاننے میں مفتی فقیہ نہ ہو تو مظلوم ظالم کی صورت میں اور ظالم مظلوم کی صورت میں اس کے سامنے آئے گا[۱]، اسی سے متعلق یہ امر ہے (جس پر بعض علماء نے تنبیہ کی ہے) کہ مفتی کے لئے مستفتی کے الفاظ عرفیہ کا علم شرط ہے، تاکہ وہ اس کے کلام کا غلط مفہوم نہ سمجھ لے، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس کے افتاء کا تعلق الفاظ کے ساتھ ہو، جیسے ایمان اور اقرار وغیرہ[۲]۔

۲۰- قرابت، دوستی اور دشمنی فتوی کے صحیح ہونے میں موثر نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ قضا اور شہادت میں موثر ہوتی ہے، پس جائز ہوگا کہ اپنے والد، یا اپنے بیٹے، یا اپنے دوست یا شریک کے حق میں فتوی دے یا اپنے دشمن کے خلاف فتوی دے، اس سلسلہ میں فتوی روایت کے درجہ میں ہوگا، کیونکہ مفتی شریعت کی طرف سے عام حکم (جو کسی ایک شخص کے ساتھ خاص نہیں ہے) کی خبر دینے والے کے حکم میں ہے، اور اس لئے کہ فتوی کے ساتھ الزام مربوط نہیں ہوتا ہے، برخلاف قاضی کے حکم کے۔

جائز ہے کہ اپنی ذات کے بارے میں فتوی دے، ابن القیم نے کہا ہے: یہ جائز نہیں ہے کہ فتوی کے سلسلہ میں اپنی ذات یا اپنے قریبی رشتہ دار کی جانب داری کرے، یعنی اپنے لئے اور اپنے رشتہ دار کے لئے رخصت بتائے، اور دوسرے کے لئے سخت حکم بتائے، اور اگر وہ ایسا کرے گا تو اس کی عدالت مجروح ہوگی، اور ابوعمرو بن الصلاح نے صاحب ''الحاوی'' کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ مفتی جب اپنے فتوی میں کسی متعین شخص کے ساتھ جانبداری کا معاملہ کرے گا تو وہ فریق بن جائے گا، اور اس کے دشمن کے خلاف اس کا فتوی مردود قرار پائے گا، جیسا کہ اس کی شہادت رد کردی جائے گی جب اس کے خلاف واقع ہو[۱]۔

امام احمد نے مفتی کی مکمل خصلتوں کے بارے میں متنبہ کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ: آدمی کے لئے مناسب نہیں ہے کہ اپنے کو فتوی کے لئے مقرر کرے جب تک اس میں پانچ خصلتیں پیدا نہ ہوجائیں، اس کی نیت صحیح ہو، پس اگر اس کی نیت صحیح نہ ہوگی تو اس پر اور اس کے کلام کے لئے نور نہیں ہوگا، اور وہ صاحب علم، حلم اور صاحب وقار وسکینت ہو، اور وہ اس سلسلہ میں قوی ہو، اور اس میں اسے معرفت اور صلاحیت حاصل ہو، ورنہ لوگ اسے برباد کردیں گے اور اسے لوگوں کی معرفت حاصل ہو[۲]۔

قاضی کا فتوی دینا:

۲۱- اس بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ قاضی عبادات اور اس جیسے ان معاملات میں فتوی دے گا جن میں قضا کا دخل نہیں ہوتا ہے، جیسے ذبائح اور قربانی کے مسائل۔

فقہاء کا قاضی کے ان امور میں فتوی دینے کے بارے میں اختلاف ہے جن میں قضاء کا دخل ہوتا ہے۔

(۱) اعلام الموقعین ۴/۲۲۹-۲۰۵۔
(۲) المجموع ۱/۴۶۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۳۰۲، المجموع للنووی ۱/۴۱، شرح المنتہی ۳/۴۷۲، ۴۷۳، اعلام الموقعین ۴/۲۱۰۔
(۲) اعلام الموقعین ۴/۱۹۹-۲۰۵۔

چنانچہ شافعیہ کا ایک قول جسے نووی نے صحیح قرار دیا ہے، اور حنابلہ کا ایک قول (جسے ابن القیم نے صحیح قرار دیا ہے) یہ ہے کہ ان امور میں بھی وہ بلا کراہت فتوی دے گا، اور ان دونوں جماعتوں کے دیگر حضرات کا مذہب یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ موضع تہمت ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ اس کے بارے میں فتوی دے گا تو اس کا فتوی فریق کے خلاف حکم کے درجہ میں ہوگا، اور محاکمہ کے وقت اس کا توڑنا ممکن نہیں ہوگا، اور اس لئے بھی کہ فیصلہ کے وقت اس کا اجتہاد بدل سکتا ہے، یا اس کے لئے ایسے قرائن ظاہر نہ ہوں جو اس کے لئے افتاء کے وقت ظاہر نہ ہوں تو اگر وہ اپنے فتوی کے خلاف فیصلہ کرے گا تو وہ محکوم علیہ کے لئے اپنی بدگوئی کا راستہ کھول دے گا، اور شریح نے کہا ہے کہ میں تمہارے لئے کار قضا انجام دوں گا، فتوی نہیں دوں گا اور ابن المنذر نے کہا ہے کہ قاضی کے لئے احکام شرعیہ کے مسائل میں فتوی دینا مکروہ ہے [1]۔

حنفیہ کے نزدیک صحیح مذہب یہ ہے کہ قاضی کو مجلس قضا اور اس کے علاوہ جگہ میں عبادات اور احکام وغیرہ کے بارے میں فتوی دینا صحیح ہے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ مستفتی کا کوئی مقدمہ نہ ہو، اور اگر اس کا کوئی مقدمہ ہو تو اس بارے میں قاضی کو فتوی دینا صحیح نہیں ہوگا [2]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ قاضی کے لئے ان چیزوں کے بارے میں فتوی دینا مکروہ ہے جن میں مقدمہ کیا جاسکتا ہو، جیسے خرید و فروخت، شفعہ اور جنایات۔

برزلی نے کہا ہے: یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس قسم کے مسائل کو اس کے سامنے پیش کرنا ممکن ہو، لیکن اگر اس کے پاس سوال اس شہر کے باہر سے آئے جہاں وہ فیصلہ کرتا ہے تو کراہت نہ ہوگی [1]۔

پھر اگر قاضی فتوی دے تو وہ فیصلہ نہیں ہوگا، اور دوسرے قاضی کے پاس اسے پیش کرنا جائز ہوگا، اور اگر وہ یا کسی دوسرا اسی واقعہ میں اس کے خلاف فیصلہ کرے تو وہ اس کے حکم کو توڑنا نہیں ہوگا [2]، اور اگر کسی شخص کی شہادت کو رمضان کے چاند کی رویت کے سلسلہ میں رد کردے تو یہ اس کی عدالت کا فیصلہ کرنے میں موثر نہیں ہوگا، اور نہیں کہا جائے گا کہ اس نے اس کے جھوٹ کا فیصلہ کیا یا یہ کہ اس نے چاند نہیں دیکھا، کیونکہ عبادات میں قضاء کو کوئی دخل نہیں ہے [3]، جیسا کہ (فقرہ / ۲-۹) میں گذر چکا ہے۔

فتوی کی دلیل:

۲۲ - مجتہد معتبر ترتیب کے ذریعہ ادلہ معتبرہ کے تقاضے کے مطابق فتوی دے گا، چنانچہ سب سے پہلے اللہ کی کتاب کے ذریعہ فتوی دے گا، پھر سنت رسول اللہ ﷺ، پھر اجماع کے ذریعہ، لیکن وہ دلائل جو مختلف فیہ ہیں جیسے استحسان، اور ہم سے پہلے کی شریعت تو اگر اس کے اجتہاد کے مطابق ان میں سے کوئی چیز صحیح ہو تو اس کے ذریعہ فتوی دے گا، اور جب اس کے نزدیک دلائل متعارض ہوں تو اس پر ضروری ہوگا کہ ان میں سے راجح کے مطابق فتوی دے۔

اس کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ مجتہدین میں سے کسی ایک کے مذہب کے مطابق گنجائش والی صورت میں فتوی دے، جب تک کہ اس کے اجتہاد سے اس کا حق ہونا معلوم نہ ہو جائے اور اسے یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اس کے نزدیک جو مرجوح ہو اس کے مطابق فتوی دے،

---

(۱) المجموع للنووی ۱/ ۴۲، اعلام الموقعین ۴/ ۲۲۰، صفۃ الفتوی لابن حمدان ص ۲۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین، الدر المختار ۴/ ۳۰۲۔

(۱) الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۹۔

(۲) اعلام الموقعین ۴/ ۲۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۵۷، ابن عابدین ۴/ ۳۲۶۔

(۳) شرح المنتہی ۳/ ۵۰۱۔

اس پر ابن قدامہ اور باجی نے اجماع نقل کیا ہے[1]، لیکن مقلد (جہاں ہم یہ کہیں کہ اس کا فتوی دینا جائز ہے) مجتہدین کے ان اقوال کے ذریعہ فتوی دے گا جو اس کو میسر ہو، اور اس پر لازم نہیں ہوگا کہ لوگوں میں سے سب سے بڑے عالم اور ان میں سے افضل کے بارے میں تحقیق کرے تا کہ ان کے قول کو اختیار کرے، کیونکہ اس میں تنگی ہے، اور اس لئے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے سوال کرنے والے فتوی دینے والے صحابہ میں سے جس سے سوال کرنا آسان ہوتا ان سے سوال کرتے اور ایک قول ہے: افضل کو دریافت کرنا واجب ہے تا کہ اس کے قول کو اختیار کرے۔

لیکن وہ اقوال جن میں دو یا زیادہ اصحاب کا اجتہاد مختلف ہو، تو اس پر ان دونوں کے مابین وجوہ ترجیح کے ذریعہ ترجیح دینا واجب ہوگا، اور اسے اختیار نہیں ہوگا جسے چاہے اختیار کرے اور جسے چاہے چھوڑ دے، نووی نے کہا ہے کہ مفتی اور عمل کرنے والے کو حق نہیں ہے کہ دو اقوال کی صورت میں بغیر غور وفکر کے ان میں سے جس پر چاہے عمل کرے، بلکہ اس پر ان دونوں میں سے راجح پر عمل کرنا ضروری ہوگا[2]، اور اگر مفتی اپنے فتوی کی بنیاد کسی حدیث نبوی کو بنائے تو اس پر ضروری ہوگا کہ اس کو اس کے صحیح ہونے کا علم ہو، یا تو اگر وہ اس کا اہل ہو تو خود اسے صحیح سمجھے، یا جو اس کو صحیح قرار دینے کے اہل ہوں ان میں سے کسی سے معلوم کرے۔

اگر وہ اپنے فتوی کی بنیاد کسی مجتہد کے قول پر رکھے (جہاں جائز ہو)، تو اگر وہ براہ راست اسے حاصل نہ کرے تو اس کی توثیق واجب ہوگی، ابن عابدین نے کہا ہے کہ اس کے نقل کا طریقہ یہ ہے کہ یا تو مجتہد تک اس کی سند ہو یا اسے مشہور کتاب سے حاصل کرے جسے

(۱) روضۃ الناظر ۲/ ۴۳۸، الموافقات ۴/ ۱۴۰، ارشاد الفحول ص ۲۶۷۔

(۲) المجموع شرح المہذب ۱/ ۶۸۔

قبولیت حاصل ہو، جیسے محمد بن الحسن کی تصانیف مشہورہ میں سے کتابیں اور ان جیسی دیگر کتب، کیونکہ یہ خبر متواتر مشہور کے درجہ میں ہے، اور اسی طرح اگر علماء کو کتاب سے نقل کرتے ہوئے پائے اور جسے وہ لوگ نقل کرتے ہیں اسے اس میں موجود پائے اور اس جیسی چیز، جن پر ظن غالب ہو جیسا کہ اگر کتاب پر بعض علماء کی تحریر دیکھے[1]۔

متاخرین کی غیر محررہ کتابوں پر اعتماد سے احتراز ضروری ہے[2]۔

رائے پر فتوی دینا

۲۳- رائے وہ ہے جسے غور وفکر اور صحیح صورت معلوم کرنے کی کوشش کے بعد قلب محسوس کرے، جس میں علامات متعارض ہوں، اور جس میں علامات مختلف نہ ہوں اسے نہیں کہا جائے گا یہ رائی ہے[3]، اور رائے میں قیاس اور استحسان وغیرہ داخل ہیں[4]، اس رائے پر فتوی دینا جائز نہیں ہے جو نص یا اجماع کے خلاف ہو، اور مسئلہ میں وارد نصوص کو حاصل کرنے کی کوشش سے قبل رائے کی طرف رجوع کرنا جائز نہیں ہوگا، یا اس رائے کو اختیار کرنا جو کتاب وسنت کی طرف منسوب نہ ہو، بلکہ محض اٹکل وتخمین کی بنیاد پر ہو۔

نبی علیہ السلام نے حضرت معاذؓ سے فرمایا: "كيف تقضي؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ؟ قال: أجتهد رأيي، فقال: الحمد

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۰۶، نیز دیکھئے: المجموع للنووی ۱/ ۴۷۔

(۲) عقود رسم المفتی لابن عابدین ص ۱۳، مجموعہ رسائل ابن عابدین کے ضمن میں۔

(۳) اعلام الموقعین ۱/ ۶۶۔

(۴) الاحکام للآمدی ۴/ ۴۶۔

لله الذي وفق رسول رسول الله ﷺ"[1] (آپ کیسے فیصلہ کریں گے؟ انہوں نے عرض کیا اللہ کی کتاب کے ذریعہ، آپ ﷺ نے فرمایا: اگر وہ مسئلہ کتاب اللہ میں نہ ہو، تو آپ نے فرمایا: پھر رسول اللہ ﷺ کی سنت سے، آپ ﷺ نے فرمایا: اگر وہ مسئلہ سنت رسول اللہ ﷺ میں نہ ہو؟ تو انہوں نے عرض کیا کہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تعریف ہے اس اللہ کی جس نے اپنے رسول کے نمائندہ کو توفیق دی)۔

حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے حضرت شریح سے فرمایا کہ: کتاب اللہ میں سے جو احکام ظاہر ہوں تو ان کے بارے میں سوال مت کرو، پھر اگر تمہارے لئے کتاب اللہ میں ظاہر نہ ہو تو سنت سے فیصلہ کرو، پھر اگر اسے سنت میں نہ پاؤ تو اپنی رائے سے اجتہاد کرو[2]۔

مفتی کا اپنے سابقہ فتوی کے مطابق فتوی دینا:

۲۴- جب ایسے مسئلہ میں استفتاء کیا جائے جس طرح کے مسئلہ میں وہ فتوی دے چکا ہو، تو اگر اسے اپنا فتوی اور اس کی دلیل متحضر ہو تو از سر نو غور وفکر کی ضرورت نہ ہوگی، کیونکہ وہ تحصیل حاصل ہے، اور اس لئے بھی کہ غور وفکر کا مقصد یہ ہے کہ اس کا فتوی اس چیز کے علم کے ذریعہ ہو جس پر فتوی دے رہا ہے، جب تک اسے یہ گمان نہ ہو کہ اگر وہ از سر نو غور وفکر کرے گا تو اس کا اجتہاد بدل جائے گا۔

اگر پہلا فتوی یاد ہو اور اس کی دلیل یاد نہ ہو اور نہ ایسی چیز پیش

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ قال لمعاذ: كيف تقضي......" کی روایت ترمذی (۳/۶۰۷) نے کی ہے، اور کہا ہے: اس حدیث کو ہم اسی سند سے جانتے ہیں، اور اس کی اسناد میرے نزدیک متصل نہیں ہے۔

(۲) اعلام الموقعین ۱/۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات ۷۹-۸۵۔

آئے جس کی وجہ سے اس کا رجوع کرنا واجب ہو، تو ایک قول ہے کہ اسے اس پر فتوی دینے کی اجازت ہوگی، اور اصح از سر نو غور وفکر کا واجب ہونا ہے[1]۔

تعارض کے وقت فتوی دینے میں اختیار ہونا:

۲۵- اگر مفتی مجتہد کی نظر میں دلائل متعارض ہوں یا مقلد کی نگاہ میں معتبر اقوال متعارض ہوں، تو اکثر علماء کا مذہب یہ ہے کہ مفتی کو اختیار نہیں ہوگا کہ جسے چاہے قبول کرے اور جسے چاہے چھوڑ دے، بلکہ اس کے لئے ضروری ہوگا کہ اصول فقہ میں مذکور ادلہ کے مابین وجوہ ترجیح کے ذریعہ ترجیح دے گا، اور اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

مفتی کا رخصتوں کو تلاش کرنا:

۲۶- عام علماء کا مذہب جس کی نووی نے اپنے فتاوی میں صراحت کی ہے، یہ ہے کہ مفتی کے لئے مذاہب کی رخصتوں کو تلاش کرنے کی اجازت نہیں ہے، اس طرح کہ دو اقوال یا دو آراء میں سے آسان کو تلاش کرے اور اس کے مطابق فتوی دے، اور خاص طور پر جبکہ وہ اس کے ذریعہ اپنے دوست یا رشتہ دار میں سے جس سے محبت رکھتا ہے اسے فتوی دے، اور جو اس کے علاوہ ہوں ان کو دوسرا فتوی دے، اور جو ایسا کرے اس کو علماء نے خطا کار کہا ہے، اسے شاطبی نے باجی اور خطابی سے نقل کیا ہے، اور بعض علماء نے صراحت کی ہے (اور ان میں سے اسحاق مروزی اور ابن القیم ہیں) کہ ایسا کرنے والا فاسق ہوگا، کیونکہ مفتی کی نگاہ میں جو راجح ہے وہ اس کی نظر میں اللہ تعالیٰ کا حکم

(۱) المجموع للنووی ۱/۴۷، صفة الفتوی لابن حمدان رص ۳۹، منتہی السول ۳/۱۷، جمع الجوامع وشرحہ ۲/۳۹۴، اعلام الموقعین ۴/۲۳۲، البحر المحیط ۶/۳۰۲۔

ہے، پس اسے چھوڑنا اور محض آسانی اور سہولت کے لئے دوسرے کو قبول کرنا دین کی اہانت کرنا ہے، جو دین سے نکل جانے کے مشابہ ہے، اور اس لئے بھی کہ وہ بالکلیہ تکلیف کو ختم کرنا ہے، کیونکہ اصل یہ ہے کہ مکلّف ہونے میں ایک قسم کی مشقت ہوتی ہے، اگر وہ ہر مسئلہ میں آسان کو محض اس کے آسان ہونے کی وجہ سے قبول کرے گا تو غیر اجماعی مسائل کے علاوہ میں جس تکلیف کو وہ ساقط کرنا چاہے گا ساقط کرلے گا، چنانچہ وہ مثلاً زکاۃ میں نابالغ کے مال کی زکاۃ کو ساقط کردے گا، اور مال تجارت، فلوس، اس کے مشابہ اشیاء اور بہت سی عشری چیزوں کی زکاۃ کو ساقط کردے گا، اور متعہ کی حرمت کو ساقط کردے گا، اور نبیذ کو جائز قرار دے گا وغیرہ، امام احمد نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص تمام رخصتوں پر عمل کرے، نبیذ کے سلسلہ میں اہل کوفہ کے قول پر، سماع کے سلسلہ میں اہل مدینہ کے قول پر اور متعہ کے سلسلہ میں اہل مکہ کے قول پر تو وہ فاسق قرار پائے گا، اور امام اوزاعی نے فرمایا ہے کہ جو علماء کے نوادر کو اختیار کرے گا تو وہ اسلام سے نکل جائے گا۔

اور اگر ہر آدمی کو اس کی خواہش کے مطابق فتوی دے تو سیاست شرعیہ کا قانون منہدم ہوجائے گا جس کی بنیاد عدالت اور مساوات پر قائم ہے، اور یہ لوگوں کے درمیان انتشار، مظالم اور حقوق کے ضیاع کا سبب بن جائے گا۔

ابن سریج نے کہا ہے کہ میں نے اسماعیل قاضی کو کہتے ہوئے سنا ہے کہ میں معتضد کے پاس گیا تو اس نے مجھے ایک کتاب پیش کی، میں نے اس میں دیکھا کہ علماء کی لغزشوں میں سے رخصتوں کو جمع کیا گیا ہے، اور ان دلائل کو جن سے ان میں سے ہر ایک نے استدلال کیا ہے، تو میں نے کہا کہ اس کتاب کا مؤلف زندیق ہے، تو اس نے کہا ہے: کیا یہ احادیث صحیح نہیں ہیں؟ میں نے کہا کہ احادیث روایت کے مطابق صحیح ہیں، لیکن جس نے نشہ آور چیز کو مباح کیا ہے اس نے متعہ کو مباح نہیں کیا، اور جس نے متعہ کو مباح کیا اس نے نشہ آور چیز کو مباح نہیں کیا، اور کوئی عالم ایسا نہیں جس کی کوئی نہ کوئی لغزش نہ ہو، اور جو شخص علماء کی لغزشوں کو جمع کرے، پھر اسے اختیار کرے تو اس کا دین جاتا رہے گا، تو معتضد نے اس کتاب کو جلا دینے کا حکم دیا۔

مگر یہ کہ اس قول کے قائلین نے اس رخصت کے ذریعہ فتوی دینے کو منع نہیں کیا ہے جس کی صحیح دلیل ہو۔

جو مفتی کسی کو نفع پہنچانے کے ارادہ سے رخصتوں کو تلاش کرے اس کا ذکر کرنے کے بعد ابن القیم نے کہا ہے: اگر جائز حیلہ کے بارے میں مفتی کا ارادہ اچھا ہو جس میں شبہ نہ ہو، اور اس تنگی سے مستفتی کو نکالنے میں کوئی مفسدہ نہ ہو، تو یہ جائز ہوگا بلکہ یہ مستحب ہوگا، اور اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی حضرت ایوبؑ کی قسم توڑنے سے بچنے کے سلسلہ میں یہ ہدایت فرمائی کہ وہ اپنے ہاتھ میں سینکوں کا ایک مٹھا لیں، پھر اس کے ذریعہ اپنی بیوی کو ایک مرتبہ ماریں، فرمایا: سب سے بہتر مخرج وہ ہے جو گناہوں سے نجات دلائے، اور اس میں سب سے برا وہ ہے جو حرام میں ڈال دے [1]۔

مفتی کا دوسرے کے حوالہ کرنا:

۲۷- مفتی کو اجازت ہے کہ مستفتی کو اپنے علاوہ دوسرے مفتیوں کے حوالہ کردے یا تو فتوی کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کے لئے یا دوسرے کے بڑے عالم ہونے کی وجہ سے، یا حالات کے تقاضے سے اور اس کے لئے دوسرے کے حوالہ کرنا اسی صورت میں جائز ہوگا جبکہ

(۱) الموافقات ۴/ ۱۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات ۱۳۴-۱۴۰-۱۵۵-۲۵۹، البحر المحیط ۶/ ۳۲۴-۳۲۷، ارشاد الفحول ص ۲۷۲، اعلام الموقعین ۴/ ۲۲۲، المجموع للنووی ۱/ ۵۵۔

جس کے حوالہ کیا جائے وہ فتوی دینے کا اہل ہو، چاہے وہ یہ جانتا ہو کہ وہ رائے میں اس کی موافقت کرے گا یا اس کی مخالفت کرے گا، پس اگر ایسے شخص کے حوالہ کردے جو اہل نہ ہو تو وہ گناہ اور نافرمانی پر معاونت کرنے والا ہوگا، امام ابوداؤد نے کہا ہے کہ میں نے امام احمد سے عرض کیا: کوئی آدمی کوئی مسئلہ دریافت کرے، میں اس کو کسی دوسرے کے پاس بھیج دوں؟ انہوں نے فرمایا کہ: اگر وہ متبع شریعت ہو اور سنت کے مطابق فتوی دیتا ہو، اس نے عرض کیا کہ وہ اتباع کا ارادہ کرتا ہے، اور اس کا ہر قول درست نہیں ہوسکتا ہے، فرمایا: اور کون شخص ہر چیز میں صحیح رائے پر پہنچتا ہے؟۔

لیکن حلال نہیں ہوگا کہ ایسے شخص کی طرف رہنمائی کرے جو قول میں اس کی مخالفت کرے مگر یہ کہ مسئلہ اجتہادی ہو، تو یہ جائز ہوگا، کیونکہ اس کا اجتہاد دوسرے کے اجتہاد سے بہتر نہیں ہے۔

لیکن اگر مسئلہ میں صحیح نص یا اجماع ہو، یا جس کے حوالہ کررہا ہے وہ فتوی دینے میں سہل پسند ہو تو حوالہ کرنا جائز نہ ہوگا [۱]۔

مفتی کا تشدد برتنا اور اس کا تساہل:

۲۸ - شریعت اسلامی ایسی شریعت ہے جس کی امتیازی شان، میانہ روی اور سہولت ہے، لہذا مفتی (جو کہ اللہ کے حکم کی خبر دینے والا ہے) کو ایسا ہونا چاہئے جیسا کہ شاطبی نے کہا ہے: اعلی درجہ کا مفتی وہ ہے جو لوگوں کو عوام کے حسب حال امور میں معروف میانہ روی پر آمادہ کرے، لہذا ان کے ساتھ سختی کا برتاؤ نہ کرے، اور نہ ان کو انحلال کی طرف لے جائے اور یہی صراط مستقیم ہے جس کو شریعت لے کر آئی ہے، اس لئے نہ تو افراط ہے، اور نہ ہی تفریط، اور جو چیز اعتدال سے نکل جائے تو وہ علماء راسخین کے نزدیک مذموم ہے: "**قد رد النبي** ﷺ **على عثمان بن مظعونؓ التبتل** [۱] **وقال لمعاذ رضي الله عنه لما أطال بالناس الصلاة "يامعاذ أفتّان أنت؟"**" [۲]

(نبی ﷺ نے عثمان بن مظعونؓ کو تبتل (نکاح نہ کرنا اور تجرد کی زندگی گذارنا) سے منع فرمایا تھا، اور معاذؓ سے جبکہ انہوں نے لوگوں کو طویل نماز پڑھائی، فرمایا: کیا تم لوگوں کو فتنہ میں مبتلا کرنے والے ہو)، اور صحابہ کو آپ ﷺ نے صوم وصال سے منع فرمایا، اور اس لئے بھی کہ جب مفتی مستفتی کے ساتھ تشدد اور تنگی کا رویہ اپنائے گا تو اس کو دین سے متنفر کردے گا، اور جب اس کو انحلال کے راستہ پر لگائے گا تو خواہش نفس اور ہوا کی اتباع کا امکان ہوگا [۳]۔

حنابلہ کی کتاب المنتہی اور اس کی شرح میں ہے: افتاء کے سلسلہ میں مفتی کے لئے تساہل حرام ہے، تاکہ وہ اللہ پر وہ بات نہ گڑھے جس کا اسے علم نہیں ہے، اور منصب افتاء پر تساہل برتنے والے کو مقرر کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اس پر بھروسہ نہیں اور اسی کے مثل نووی نے کہا ہے۔

سمعانی ونووی نے بیان کیا ہے: تساہل کی دو قسمیں ہیں:

اول: رخصتوں، شبہات اور مکروہ وحرام حیلوں کا تتبع کرنا جیسا کہ گذرا۔

دوم: دلائل اور طرق احکام کی تلاش میں تساہل برتنا اور ابتدائی فکر ونظر کو اختیار کرنا، تو یہ اجتہاد کے حق میں کوتاہی کرنے والا ہے، تو اس کے لئے اس طرح فتوی دینا حلال نہیں ہے، جب تک کہ دریافت

---

(۱) اعلام الموقعین ۴/ ۲۰۷، صفۃ المفتی لابن حمدان رص ۸۲۔

(۱) حدیث: "رد النبي ﷺ على عثمان بن مظعون التبتل" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۱۷) اور مسلم (۲/ ۱۰۲۰) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أنه قال لمعاذ: يا معاذ أفتان أنت" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۰۰) اور مسلم (۱/ ۳۳۹) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۳) الموافقات ۴/ ۲۵۸۔

کیئے گئے مسئلہ کے سلسلہ میں پہلے سے واقفیت نہ ہو[۱]۔

لیکن ان میں سے بعض نے مفتی کے لئے علی سبیل السیاسۃ (نظم وضبط کے طور پر) فتوی میں تشدد کرنے کو جائز قرار دیا ہے، یہ اس شخص کے لئے جو گناہوں میں پیش قدمی کرنے والا اور اس میں تساہل کرنے والا ہو، اور یہ کہ وہ سہولت وآسانی تلاش کرے دلائل کے مقتضا کے مطابق، اس شخص کے لئے جو اپنی ذات یا دوسرے پر سختی کرنے والا ہو، تاکہ فتوی کا انجام کار یہ ہو کہ مستفتی راہ اعتدال کی طرف لوٹ آئے[۲]۔

آداب مفتی:

۲۹ - الف-مفتی کے لئے بہتر یہ ہے کہ اپنی ہیئت کو اچھی رکھے ساتھ ساتھ اس سلسلہ میں احکام شرعیہ کی پیروی کرے، پس وہ طہارت اور نظافت کی رعایت کرے، اور ریشم، سونا اور ان کپڑوں سے اجتناب کرے جن میں کفار کا کوئی شعار ہو، اور اگر اعلی درجے کے کپڑے پہنے گا تو وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کو قبول کرنے والا ہوگا: **"قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِیْٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ، وَالطَّيِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِیَ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فِی الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَّوْمَ الْقِيٰمَةِ"**[۳] (آپ کہئے اللہ کی زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے بنائی ہے کس نے حرام کر دیا ہے اور کھانے کی پاکیزہ چیزوں کو، آپ کہہ دیجئے یہ اشیاء ایمان والوں کے لئے دنیا کی زندگی میں ہیں (اور) قیامت کے دن تو خالص (انہی کے لئے))، اور اس لئے بھی کہ عام لوگوں پر ظاہر کی تاثیر سے انکار نہیں کیا جا سکتا، اور وہ اس

(۱) شرح المنتہی ۳/ ۴۵۷، المجموع ۱/ ۴۶، صفۃ المفتی لابن حمدان ص ۳۱۔

(۲) المجموع ۱/ ۵۰-۴۶۔

(۳) سورۂ اعراف/ ۳۲۔

حکم میں قاضی کی طرح ہے[۱]۔

ب- اور مناسب یہ ہے کہ وہ اپنی سیرت کو اچھی رکھے، اپنے افعال واقوال میں شریعت کی موافقت کا اہتمام کرے، کیونکہ وہ اپنے قول وفعل میں لوگوں کا پیشوا ہے، تو اس کے فعل سے بڑی حد تک بیان ہو جائے گا، کیونکہ نگاہیں ان کی طرف دیکھتی ہیں، اور قلوب ان کی سیرت کی اقتداء کے لئے تیار رہتی ہیں[۲]۔

ج- اور اس کے لئے مناسب یہ ہے کہ اپنے باطن کو درست رکھے، اور فتوی دیتے وقت نیت صالحہ کو مستحضر رکھے، اس ارادہ سے کہ وہ شریعت کے بیان اور کتاب وسنت پر عمل کو زندہ رکھنے، اور اس کے ذریعہ لوگوں کی اصلاح میں نبی علیہ السلام کی جانشینی کر رہا ہے، اور اس پر وہ اللہ تعالیٰ سے معاونت چاہے، اور اس سے توفیق اور درستگی طلب کرے، اور اس پر لازم ہے کہ خبیث نیت مثلاً زمین میں بلندی اور اپنے قول پر اتراہٹ کو روکے، خاص طور پر جہاں دوسرے لوگ غلطی کرتے ہیں اور وہ غلطی سے محفوظ رہتا ہے، اور سحنون سے منقول ہے کہ صحیح جواب دینے کا فتنہ مال کے فتنہ سے بڑھ کر ہے[۳]۔

د- اور اس پر لازم ہے کہ وہ جن اچھی باتوں کا لوگوں کو فتوی دے ان پر عمل کرنے والا ہو، اور جن مکروہات ومحرمات سے ان کو روکے ان سے خود رکنے والا ہو، تاکہ اس کے قول وفعل میں مطابقت ہو، تو اس کا فعل اس کے قول کی تصدیق کرنے والا اور اس کی تائید کرنے والا ہوگا، اور اگر اس کے برعکس ہوگا، تو اس کا فعل اس کے قول کو جھٹلانے والا ہوگا، اور فتوی لینے والے کو اس کے قبول کرنے سے اور اس پر عمل کرنے سے روکنے والا ہو، کیونکہ انسانی طبائع افعال سے متاثر ہوتی ہیں، اور اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس حالت میں اسے فتوی دینے

(۱) الاحکام للقرافی ص ۲۷۱، شرح المنتہی ۳/ ۴۶۸۔

(۲) تبصرۃ الحکام لابن فرحون ص ۲۱۔

(۳) صفۃ الفتوی لابن حمدان ص ۱۱، اعلام الموقعین ۴/ ۱۷۲۔

کا حق نہیں ہے، کیونکہ کوئی انسان ایسا نہیں ہے جس کی کوئی نہ کوئی لغزش نہ ہو، جیسا کہ علماء کے نزدیک ثابت شدہ امر ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں یہ لازم نہیں ہے کہ اس کو کرنے والا اوامر پر عمل کرنے والا اور منکرات سے رکنے والا ہو، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس کی مخالفت اس کی عدالت کو ساقط کرنے والی نہ ہو، ورنہ اس صورت میں اس کا فتوی صحیح نہیں ہوگا[۱]۔

ہ- اپنے قلب کے سخت غصہ، خوشی یا بھوک یا پیاس یا تکلیف میں مشغول ہونے یا اخلاق کے تبدیل ہونے کی حالت میں فتوی نہ دے، یا یہ کہ وہ نیند کی حالت میں ہو یا سخت بیمار ہو، یا تکلیف دہ گرمی یا سخت ٹھنڈک ہو، یا پیشاب پا[illegible]نہ کو روکنے والا ہو، اور اس قسم کی وہ ضروریات جو صحیح فکر اور درست فیصلہ کرنے سے مانع بنتی ہیں[۲]، اس کی دلیل نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: **"لایقضین حکم بین اثنین وهو غضبان"**[۳] (کوئی حکم دو شخصوں کے درمیان غصہ کی حالت میں فیصلہ نہ کرے)، پس اگر اسے ان چیزوں میں سے کوئی چیز لاحق ہوتو اس پر افتاء سے رکنا واجب ہوگا، یہاں تک کہ اس کی یہ کیفیت ختم ہوجائے اور وہ اعتدال کی حالت کی طرف لوٹ آئے، اور اگر بعض حالات میں وہ ان چیزوں میں سے کسی چیز کے ساتھ قلب کے مشغول ہونے کے باوجود فتوی دے دے اور وہ یہ سمجھ رہا ہو کہ وہ صواب سے نہیں نکلا ہے، تو اس کا فتوی صحیح ہوگا، اگر چہ وہ خطرہ مول لینے والا ہوگا[۴]، لیکن مالکیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ یہ کیفیت

(۱) الموافقات للشاطبی ۴/ ۲۵۲-۲۵۸۔
(۲) اعلام الموقعین ۴/ ۲۲۷، صفۃ الفتوی لابن حمدان ص ۳۴۔
(۳) حدیث: "لایقضین حکم بین اثنین وهو......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۱۳۶) اور مسلم (۳/ ۱۳۴۳) نے حضرت ابوبکرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔
(۴) اعلام الموقعین ۴/ ۲۲۷، صفۃ الفتوی لابن حمدان ص ۳۴۔

اسے بنیادی طور پر غور وفکر سے نہ نکال دے، پھر اگر اسے دہشت اصل فکر سے نکال دے تو قطعی طور پر اس کا فتوی صحیح نہیں ہوگا اگر چہ صواب کے موافق ہو[۱]۔

و- اگر اس کے پاس ایسا شخص ہو جس کے علم ودینداری پر اسے اعتماد ہوتو اس کے لئے مناسب ہوگا کہ اس سے مشورہ کرلے اور اپنی ذات کو مشورہ سے بری قرار دیکر جواب نہ دے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ"[۲] (اور ان سے معاملات میں مشورہ لیتے رہئے)، خلفاء راشدین اور خاص طور پر حضرت عمرؓ کا یہی معمول تھا، چنانچہ ان سے اتنے صحابہ کرام سے مشورہ کرنا منقول ہے جن کی تعداد گنتی سے زیادہ ہے، اور مشورہ سے اس کی امید ہوتی ہے کہ جو بات اس کے لئے پوشیدہ رہ سکتی ہے اس کے سامنے ظاہر ہوجائے، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ مشورہ کرنا راز ظاہر کرنے کے قبیل سے نہ ہو[۳]۔

ز- مفتی طبیب کی طرح ہے جو لوگوں کے اسرار اور ان کے پوشیدہ معاملات سے مطلع ہوتا ہے جن سے دوسرا شخص واقف نہیں ہوتا ہے، اور کبھی ان چیزوں کو ظاہر کرنا ان کے لئے نقصان دہ ہوتا ہے، یا انہیں تکلیف میں ڈال دیتا ہے، اس لئے فتوی لینے والوں کے اسرار کو چھپانا اس پر واجب ہوگا، اور تاکہ اس کا افشاء راز کرنا مستفتی اور اس کی طرف سے صورت واقعہ کی وضاحت کے درمیان حائل نہ ہو جبکہ وہ یہ جان لے کہ اس کا راز محفوظ نہیں رہے گا[۴]۔

(۱) الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۴۰۔
(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۵۹۔
(۳) اعلام الموقعین ۴/ ۲۵۶، المجموع للنووی ۱/ ۴۸۔
(۴) تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۱/ ۲۲۰، بہامش فتح العلی المالک، اعلام الموقعین ۴/ ۲۵۷۔

مستفتی کی حالت کی رعایت کرنا:

۳۰-مفتی کے لئے مستفتی کے احوال کی رعایت کرنا مناسب ہے، اوراس کی چندوجوہ ہیں جن میں سے کچھ یہ ہیں:

الف-اگر مستفتی کمزورفہم رکھتا ہوتواس کے ساتھ نرمی کرنا اوراس کے سوال کے سمجھنے اوراس کے جواب کو سمجھانے پر صبر کرنا مفتی پر واجب ہوگا[۱]۔

ب-اگر مستفتی کوایسے شرعی امور کے سمجھانے کی ضرورت ہوجن کا تذکرہ اس کے سوال میں نہ ہو،تومفتی کو چاہئے کہ خیرخواہی وہدایت کے طور پراس کے سوال کے جواب میں مزیدان امورکو بیان کردے، اورعلماء نے اسے اس حدیث سے مستنبط کیاہے کہ بعض صحابہ کرامؓ نے نبی ﷺ سے سمندر کے پانی سے وضو کے بارے میں دریافت کیا،تو آپ ﷺ نے ارشادفرمایا: "هو الطهور ماؤه الحل ميتته"[۲] (اس کا پانی پاک اوراس کا مردارحلال ہے)،اورمفتی کے لئے سوال کے جواب سے ہٹ کراس سے زیادہ نفع بخش پہلوکو بتادینا جائز ہے، اوراس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:"يَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِيْنَ وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ وَمَا تَفْعَلُوْا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللّٰهَ بِهٖ عَلِيْمٌ"[۳] (آپ سے پوچھتے ہیں کیاخرچ کریں آپ کہہ دیجئے کہ جو کچھ تمہیں مال سے خرچ کرنا ہے سووہ حق ہے والدین کا اورعزیزوں کا اوریتیموں کا اورمسکینوں کا اورمسافروں کا اورجوبھی نیکی کروگے اللہ کواس کا پوراعلم رہتا ہے)، چنانچہ نبی ﷺ سے خرچ کی جانے والی چیز کے بارے میں دریافت کیا گیاتوآپ ﷺ نے انہیں مصرف

(۱) المجموع للنووی ۴۸/۱۔

(۲) حدیث:"هو الطهور ماؤه......" کی روایت ترمذی (۱۰۱/۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے،اورکہاہے:حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۱۵۔

کے بیان سے جواب دیا،کیونکہ یہ اس سے اہم چیزتھی جس کے بارے میں ان حضرات نے آپ سے سوال کیا[۱]۔

ج-یہ کہ مستفتی اس سے اس چیز کے بارے میں دریافت کرے جس کی اسے ضرورت ہو، اوروہ اسے ممانعت کا فتوی دے،تو مناسب یہ ہے کہ وہ اسے ایسی چیز کی طرف رہنمائی کرے جواس کا عوض (بدل) ہو، جیسے طبیب حاذق جب بیمارکوایسی غذاؤں سے روکتا ہے جواس کے لئے نقصان دہ ہوتی ہے،تووہ اسے ایسی غذائیں بتاتا ہے جواس کے لئے نفع بخش ہوں[۲]۔

د-یہ کہ ایسے واقعہ کے بارے میں دریافت کیاجائے جوپیش نہیں آیاہے اورمسئلہ اجتہادی ہو،تووہ جواب مستفتی کو یہ بتانے کے لئے چھوڑدے کہ اسے ایسا سوال کرنا چاہئے جس میں اس کے لئے نفع ہو، اوراس کے پیچھے عمل کا جذبہ ہواس لئے کہ حدیث ہے:"**إن الله كره لكم ثلاثا: قيل وقال، و إضاعة المال، وكثرة السؤال**"[۳] (اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے تین چیزوں کوناپسند کیاہے، قیل وقال، مال کوضائع کرنا اورکثرت سوال)اورحضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: صحابہ کرام ان چیزوں کے بارے میں سوال کیا کرتے تھے جوان کے لئے نفع بخش ہوتی تھیں،اورحضرت ابن عباسؓ نے حضرت عکرمہؓ سے فرمایا کہ:جوشخص تم سے لایعنی سوال کرے تواسے فتوی مت دو[۴]۔

ہ-یہ کہ سائل کی عقل جواب کی متحمل نہ ہو،تو واجب ہوگا کہ اس کو جواب نہ دے،اس لئے کہ حضرت علیؓ کا یہ قول ہے:"لوگوں سے وہ

(۱) اعلام الموقعین ۱۵۸/۴۔

(۲) اعلام الموقعین ۱۵۹/۴۔

(۳) حدیث:"إن الله كره لكم ثلاثا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶۸/۵) اورمسلم (۱۳۴۱/۳) نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۴) شرح المنتہی ۴۵۷/۳، اعلام الموقعین ۲۲۱/۴، الموافقات ۲۸۶/۴-۲۹۰۔

باتیں بیان کرو جن کو وہ جانتے ہوں، کیا تم یہ چاہتے ہو کہ اللہ اور اس کے رسول کی تکذیب کی جائے''، اور حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا: ''جب تم کسی قوم سے ایسی بات بیان کرو گے جو ان کی عقل وفہم سے ماوراء ہو تو ان میں سے بعض کے لئے وہ فتنہ ہوگی''(۱)۔

و- جواب کو اس صورت میں ترک کر دے گا جبکہ مفتی کو فتوی کے غائلہ(۲) یعنی ہلاکت یا فساد یا ایسے فتنہ کا خوف ہو جسے مستفتی یا دوسرا انجام دے گا۔

اگر حکم واضح ہو تو دراصل بیان کرنا واجب اور چھپانا حرام ہے(۳)، لہذا مفتی اس کے بیان کرنے کو کسی رغبت اور خوف کی وجہ سے نہیں چھوڑے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَإِذْ أَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهٗ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُوْنَهٗ فَنَبَذُوْهُ وَرَآءَ ظُهُوْرِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهٖ ثَمَنًا قَلِيْلًا فَبِئْسَ مَايَشْتَرُوْنَ''(۴) (اور (وہ وقت قابل ذکر ہے) جب اللہ نے اہل کتاب سے عہد لیا تھا کہ کتاب کو پوری طرح ظاہر کر دینا (عام) لوگوں پر اور اسے چھپانا مت، سوانہوں نے اس (عہد) کو اپنے پس پشت پھینک دیا اور اس ایک حقیر قیمت کے عوض میں بیچ ڈالا سو کیسی بری چیز ہے جسے وہ خرید رہے ہیں)۔

لیکن اگر اسے ہلاکت کا خوف ہو تو جواب نہ دینا اس کے لئے جائز ہوگا، اور اسی طرح اس صورت میں فتوی چھوڑ دینے کی اجازت ہوگی جبکہ اسے یہ اندیشہ ہو کہ اسے ظالم افراد یا اہل فجور اپنے مقاصد کے لئے استعمال کریں گے(۵)۔

(۱) شرح المنتہی ۳/ ۴۵۷، الموافقات ۴/ ۳۱۳۔
(۲) شرح المنتہی ۳/ ۴۵۸۔
(۳) اعلام الموقعین ۴/ ۱۷۵۔
(۴) سورۂ آل عمران / ۱۸۷۔
(۵) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۶۴۔

فتوی کے الفاظ:

۳۱- فتوی کی درستی، اس کی صداقت اور اس سے انتفاع کے صحیح ہونے کے لئے مناسب ہے کہ مفتی چند امور کی رعایت کرے جن میں کچھ یہ ہیں:

الف- فتوی کے الفاظ منقح کرنا تا کہ غلط طور پر نہ سمجھا جائے، ابن عقیل نے کہا ہے: بالاجماع فتوی کو مشترک اسم کے ساتھ مطلق رکھنا حرام ہے، پس جس شخص سے سوال کیا جائے: کیا رمضان میں فجر کے بعد کھایا یا پیا جائے گا؟ تو ضروری ہوگا کہ وہ فجر اول یا فجر ثانی کہے، اور اسی کے مثل یہ ہے: جس شخص سے سوال کیا جائے کہ کیا ایک رطل کھجور کی بیع ایک رطل کھجور کے بدلہ جائز ہوگی؟ تو مناسب یہ ہے کہ جواب کو اجازت یا ممانعت کے ذریعہ مطلق نہیں رکھے، بلکہ کہے: اگر وہ دونوں ناپ کے اعتبار سے مساوی ہوں تو جائز ہوگی، ورنہ نہیں لیکن احتمال بعید پر متنبہ کرنا لازم نہ ہوگا، جیسے وہ شخص جس سے لڑکی اور چچا کی میراث کے بارے میں دریافت کیا جائے، تو اسے یہ کہنا چاہئے: لڑکی کے لئے نصف ہوگا اور باقی چچا کے لئے ہوگا اور اس پر تنبیہ لازم نہیں ہوگی کہ اگر وہ اپنے باپ کی قاتل ہوگی تو اسے کچھ نہیں ملے گا اور اسی طرح تمام موانع ارث(۱)۔

تاہم مفتی کے لئے مناسب ہے کہ اگر مسئلہ میں تفصیل ہو تو وہ سائل کے لئے تفصیل بیان کرے، تا کہ وہ پورے طور پر واقعہ کی تحدید تک پہنچے، اور اس کا جواب امر متعین کے بارے میں ہو، اور یہ زیادہ بہتر اور محفوظ طریقہ ہے، اور اگر اسے علم ہو کہ کون سی قسم واقع ہے تو اسے اسی قسم پر جواب کو منحصر رکھنا چاہئے، پھر کہے: اگر معاملہ اسی طرح ہو تو یہ حکم ہے، اور اسے اس کی اجازت ہوگی کہ اپنے جواب میں اقسام کی تفصیل کرے اور ہر قسم کے حکم کو ذکر کرے، لیکن یہ بہتر نہیں

(۱) شرح المنتہی ۳/ ۴۵۸۔

ہے، مگر جبکہ مستفتی غائب ہو اور واقعہ کی صفت کی معرفت ممکن نہ ہو، تو وہ اقسام کے بیان اور ہر قسم کے حکم کو بیان کرنے کی کوشش کرے گا تاکہ اس کے جواب کو اس کے مقصود کے خلاف نہ سمجھا جائے[1]۔

ب- یہ کہ فتوی مجمل الفاظ کے ذریعہ نہ ہو، تاکہ سائل حیرت میں مبتلا نہ ہو جائے، جیسے وہ شخص جس سے میراث کا کوئی مسئلہ دریافت کیا جائے تو وہ کہے: اللہ کے فرائض کے مطابق تقسیم ہوگی، یا کھجور کے ذریعہ عرایا کی فروختگی کے بارے میں سوال کیا جائے تو وہ کہے: اس کی شرائط کے ساتھ جائز ہوگا، تو غالب یہ ہے کہ مستفتی کو اس کے شرائط کا علم نہیں ہوگا، لیکن اگر سائل اہل علم میں سے ہے جس پر اس طرح کی چیزیں پوشیدہ نہیں رہتی ہیں، بلکہ وہ مفتی کے قول کو جاننا چاہتا ہے، تو یہ جائز ہوگا[2]۔

ج- فتوی میں حکم کی دلیل کو بیان کرنا بہتر ہے، چاہے وہ کوئی آیت ہو یا حدیث ہو، جہاں یہ ممکن ہو اور اس کی علت اور اس کی حکمت کو بیان کرے گا، اور اسے مستفتی کے سامنے اس کے بغیر پیش نہیں کرے گا، کیونکہ پہلی صورت انشراح صدر اور حکم کی بنیاد سمجھنے کی وجہ سے زیادہ قابل قبول ہوگی، اور دوسری صورت اطاعت اور حکم بجا آوری کا سبب ہوگی، اور نبی ﷺ کے بہت سے فتاوی میں حکمتوں کا ذکر ہے[3]، جیسے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: **"نهى رسول الله ﷺ أن تزوج المرأة على العمة والخالة وقال: إنكن إذا فعلتن ذلك قطعتن أرحامكن"**[4] (رسول اللہ ﷺ نے اس سے ممانعت فرمائی ہے کہ عورت سے اس کی پھوپھی یا خالہ کے موجودگی میں نکاح کیا جائے، اور فرمایا: جب تم ایسا کروگے تو ان کے رشتوں کو توڑ دوگے)، اور وضع جوائح کے بارے میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **"أرأيت إذا منع الله الثمرة بم يأخذ أحدكم مال أخيه؟"**[1] (تمہارا کیا خیال ہے اگر اللہ پھل کو روک دے تو تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کے مال کو کس طرح لے گا)، اور صیمری نے کہا ہے کہ اگر عامی کو فتوی دے گا تو وہ دلیل کو ذکر نہیں کرے گا، اور اگر کسی فقیہ کو فتوی دے گا تو اسے ذکر کرے گا، اور اگر فتوی کسی قاضی کے فیصلہ سے متعلق ہو تو اس میں طریقہ اجتہاد کی طرف اشارہ کردے اور نکتہ کی صراحت کردے، اور اسی طرح اگر اس چیز کے بارے میں فتوی دے جس میں دوسرے نے غلطی کی ہو تو استدلال کے طریقہ کو بیان کردے گا۔

ماوردی نے کہا ہے: دلیل کو بیان نہیں کرے گا تاکہ وہ فتوی سے تصنیف کی طرف نہ نکل جائے[2]۔

د- فتوی میں نہیں کہے کہ: یہ اللہ اور اس کے رسول کا حکم ہے، الا یہ کہ نص قطعی ہو لیکن اجتہادی امور میں اس سے پرہیز کرے گا، اس لئے کہ یہ حدیث ہے: **"وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا؟"**[3] (جب تم کسی قلعہ والے کا محاصرہ کرو پھر وہ لوگ تم سے یہ چاہیں کہ تم ان کو اللہ کے حکم پر اتار دو تو انہیں اللہ کے حکم پر نہ اتارو، کیونکہ تم نہیں جانتے

---

(۱) المجموع للنووی ۱/۴۸، اعلام الموقعین ۴/۲۵۵-۲۵۶-۱۸۷-۱۹۴۔

(۲) اعلام الموقعین ۴/۱۷۷-۱۷۹۔

(۳) اعلام الموقعین ۴/۱۶۰-۲۵۹۔

(۴) حدیث ابن عباسؓ: "قال: نهى رسول الله ﷺ أن تزوج المرأة على العمة والخالة......" کی روایت ابن حبان (۹/۴۲۶ الاحسان) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "أرأيت إذا منع الله الثمرة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۳۹۸) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) المجموع للنووی ۱/۵۲۔

(۳) حدیث: "إذا حاصرت أهل حصن......" کی روایت مسلم (۳/۱۳۵۸) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے۔

ہو کہ ان کے بارے میں اللہ کے حکم تک پہنچ سکو گے یا نہیں)۔

یہ ان لوگوں کے قول کے مطابق ہے جو کہتے ہیں کہ مختلف اقوال میں سے صرف ایک قول صواب ہوتا ہے، لیکن جو لوگ کہتے ہیں کہ ہر مجتہد مصیب ہے، تو جائز ہے کہ وہ یہ کہے: یہ اللہ کا حکم ہے، اور یہ مذہب مرجوح ہے (۱)۔

ہ- مناسب یہ ہے کہ فتوی مختصر اور واضح جملہ کے ذریعہ ہو، اور مستفتی کو جس چیز کی ضرورت ہو اس کو پورا کرنے والا ہو، جو اس کے سوال سے متعلق ہو، اور ایسی طوالت سے اجتناب کرے جس کا کوئی اثر نہ ہو، کیونکہ یہ تحدید کا مقام ہے، وعظ یا تعلیم وتصنیف کا مقام نہیں ہے (۲)۔

قرافی نے کہا ہے: مگر کسی بڑے پیش آمدہ مسئلہ میں جو حکام سے متعلق ہو اور مصالح عامہ کے ساتھ اس کا تعلق ہو، تو بہتر ہے کہ تفصیل کے ساتھ ترغیب، وضاحت، استدلال، حکمتوں اور انجام کو بیان کرے تا کہ مکمل طور پر حکم کی بجا آوری ہو (۳)۔

اگر اس کے کلام کو قبولیت حاصل ہو، اور لوگ اس سے واقف ہونے کے حریص رہتے ہوں، تو طوالت اور مسئلہ کے ہر پہلو کو ذکر کرنے میں حرج نہیں ہے۔

اشارہ کے ذریعہ فتوی دینا:

۳۲- اشارہ کے ذریعہ فتوی دینا جائز ہے بشرطیکہ وہ مراد کو سمجھانے والا ہو (۴)، اور نبی ﷺ سے ثابت ہے کہ بہت سے مواقع پر آپ ﷺ نے اشارہ سے فتوی دیا ہے، ان میں سے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: **"أن النبی ﷺ سئل یوم النحر عن التقدیم والتأخیر؟ فأومأ بیده أن لاحرج"** (۱) (نبی ﷺ سے قربانی کے دن تقدیم اور تاخیر کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے اپنے ہاتھ سے اشارہ کیا کہ کوئی حرج نہیں ہے)، اور نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"إن الله لا یعذب بدمع العین ولا بحزن القلب، ولکن یعذب بهذا، وأشار إلی -لسانه-، أو یرحم"** (۲) (اللہ تعالیٰ آنکھ کے آنسو اور قلب کے غم کی وجہ سے عذاب نہیں دیتا ہے، لیکن اس کے ذریعہ عذاب دیتا ہے، اور اپنی (زبان کی طرف اشارہ فرمایا) یا رحم کرتا ہے)۔

تحریری فتوی دینا:

۳۳- لکھ کر فتوی دینا جائز ہے، لیکن اس میں خطرہ ہے، اس میں تبدیلی، تغیر پیدا کرنے اور مفتی کی طرف اسے منسوب کرنے کا امکان ہے، اور اسی لئے مناسب ہے کہ اس کے لکھنے سے احتراز کرے، تا کہ اس میں انتساب اور جعل سازی ممکن نہ ہو (۳)۔

فتوی دینے پر وظیفہ لینا:

۳۴- افضل یہ ہے کہ مفتی اپنے اعمال میں تبرع کرنے والا ہو، اور اس پر کچھ نہ لے۔

---

(۱) اعلام الموقعین ۴/۱۷۵، ۱/۳۹-۴۴۔

(۲) صفۃ الفتوی لابن حمدان ص ۶۰۔

(۳) الاحکام للقرافی ص ۲۶۴، دیکھئے: مجموع النووی ۱/۴۹۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/۳۰۲، شرح المحلی علی منہاج الطالبین ۳/۳۲۷، الموافقات ۴/۲۴۷۔

(۱) حدیث ابن عباسؓ: "أنه سئل یوم النحر عن التقدیم والتأخیر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۱۸۱) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إن الله لا یعذب بدمع العین......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۱۷۵) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) المجموع للنووی ۱/۴۷-۴۹، ۵۰، صفۃ الفتوی لابن حمدان ص ۶۳۔

اور اگر وہ افتاء کے لئے فارغ ہو تو اس کے لئے اجازت ہوگی کہ بیت المال سے اس پر وظیفہ لے، شافعیہ کے نزدیک صحیح قول یہی ہے اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے، اور دونوں جماعت نے اس کے جواز کے لئے دو شرطیں لگائی ہیں:

اول- اس کے لئے گذارہ کا انتظام نہ ہو۔

دوم- اس پر فتوی دینا متعین نہ ہو، پس اگر اس پر متعین ہو، بایں طور کہ اس شہر میں کوئی ایسا عالم نہ ہو جو اس کے قائم مقام ہو، یا اس کے لئے گذارہ کا نظم ہو تو جائز نہیں ہوگا[1]، اور ابن القیم نے کہا ہے کہ اگر وہ ضرورت مند نہ ہو تو اس میں دو قول ہیں، اس لئے کہ اس میں تردد ہے کہ اس کو زکوۃ کے عامل پر قیاس کیا جائے یا یتیم کے مال میں عمل کرنے والے پر قیاس کیا جائے[2]۔

خطیب بغدادی اور صیمری نے اس کے ساتھ اسے لاحق کیا ہے: اگر کسی شہر کے لوگ اس کے ضرورت مند ہوں کہ کوئی شخص ان کو فتاوی دینے کے لئے فارغ ہو، اور وہ اس کے لئے اپنے مال سے وظیفہ مقرر کر دیں تو جائز ہوگا، اور اگر بیت المال کی طرف سے اس کا وظیفہ مقرر ہو تو یہ درست نہیں ہوگا، خطیب نے کہا ہے کہ امام پر واجب ہے کہ جو شخص اپنے آپ کو احکام میں فتوی دینے کے لئے مقرر کرے اس کے لئے اتنا وظیفہ مقرر کر دے کہ اس کو کسی پیشہ کو اختیار کرنے کی ضرورت نہ رہے، اور یہ بیت المال سے ادا ہوگا، پھر اپنی سند سے روایت کیا ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے ہر اس شخص کو جو اس طرح کا تھا سال میں سو دینار دیتے[3]۔

لیکن فتوی لینے والوں سے اجرت کا لینا شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق جائز نہیں ہے، اور یہی حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے،

(۱) المجموع للنووی ۱/۴۶، شرح المنتہی ۳/ ۴۶۲۔
(۲) اعلام الموقعین ۴/ ۲۳۲۔
(۳) المجموع ۱/۴۶۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ فتوی دینا ایسا عمل ہے کہ اس کے کرنے والے کا اہل قربت میں سے ہونا ضروری ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ اللہ اور اس کے رسول علیہ السلام کی طرف سے تبلیغ کا منصب ہے، لہذا اس پر معاوضہ لینا جائز نہ ہوگا، جیسا کہ اگر اس سے کہے: میں تجھے اسلام یا وضو یا نماز کے بارے میں اجرت لئے بغیر نہیں بتاؤں گا، فقہاء نے کہا ہے کہ یہ قطعی حرام ہے، اور اس پر عوض کو واپس کرنا واجب ہوگا، اور وہ اس کا مالک نہیں ہو سکے گا، انہوں نے کہا ہے کہ اس پر مفت، اللہ کے لئے جواب دینا اگر مستفتی تحریری جواب طلب کرے تو تحریری ورنہ زبانی لازم ہوگا، لیکن اس پر کاغذ اور روشنائی لازم نہیں ہوگی۔

حنفیہ اور بعض شافعیہ نے مفتی کے لئے کتابت پر اجرت کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ یہ نقل کرنے کی طرح ہے[1]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ مفتی کے لئے فتوی پر اجرت لینا جائز ہے، بشرطیکہ اس پر متعین نہ ہو[2]۔

مفتی کا ہدیہ لینا:

۳۵- اصل یہ ہے کہ مفتی کے لئے لوگوں سے ہدیہ لینا جائز ہے، قاضی کے برخلاف، اور اس کے لئے بہتر یہ ہے کہ اسے قبول کرے اور اس کا بدلہ دیا کرے، اس میں نبی علیہ السلام کی اقتداء ہے، چنانچہ: **"كان يقبل الهدية ويثيب عليها"**[3] (آپ علیہ السلام ہدیہ قبول کرتے تھے اور اس کا بدلہ دیا کرتے تھے)، اور یہ اس صورت میں

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۱۱، اعلام الموقعین ۴/ ۲۳۲، شرح المنتہی ۳/ ۴۶۲۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۲۰۔
(۳) حدیث: "أن النبی ﷺ كان يقبل الهدية ويثيب عليها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۱۰) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

ہے جبکہ وہ فتوی کے سبب کے بغیر ہو، کیونکہ اس کو ہدیہ اس کے علم کی وجہ سے پیش کیا جائے گا، برخلاف قاضی کے۔

اگر فتوی کے سبب سے ہو تو بہتر قبول نہیں کرنا ہے، تاکہ اس کا فتوی دینا خالص اللہ کے لئے ہو، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس کا فتوی اس شخص کے درمیان جو اسے ہدیہ دیتا ہے، اور اس شخص کے درمیان جو ہدیہ نہیں دیتا ہے مختلف نہ ہو، اور اگر اسے اس غرض سے ہدیہ دے تاکہ وہ اسے ایسی رخصتوں والا فتوی دے جس کا فتوی دوسروں کو نہیں دیتا ہے تو ابن القیم نے کہا ہے کہ: اس کا قبول کرنا جائز نہیں ہوگا، اور ابن عابدین نے کہا ہے: اگر وہ اس کا سبب ہو کہ وہ اسے صحیح طور پر رخصت دے تو سخت کراہت کے ساتھ اس کا لینا مکروہ ہوگا، اور اگر باطل طریقہ سے ہو تو وہ فاجر شخص ہے جو اللہ کے احکام کو بدلتا ہے، اور اس کے عوض معمولی قیمت لیتا ہے[۱]۔

مالکیہ کی الشرح الکبیر میں ہے: مفتی کے لئے اس شخص کی طرف سے ہدیہ قبول کرنا جائز ہے، جو اس سے کسی اعزاز یا دوسرے فریق کے خلاف امداد کرنے کی امید نہ رکھتا ہو[۲]۔

فتوی دینے میں غلطی کرنا:

۳۶- اگر مفتی غلطی کرے، تو اگر اس کی غلطی اس کے اہل نہ ہونے کی وجہ سے ہو یا وہ اہل ہو، لیکن وہ اپنی پوری کوشش صرف نہ کرے بلکہ جلدی کرے تو وہ گنہ گار ہوگا، اس لئے کہ حدیث ہے: "**إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من صدور العلماء، ولكن يقبضه بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤوسا جهّالاً، فسئلوا فأفتوا بغير علم، فضلُّوا وأضلُّوا**"[۱] (اللہ تعالیٰ علم کو اس طرح نہیں اٹھائیں گے کہ اسے علماء کے سینوں سے چھین لیں، لیکن علماء کو اٹھا کر اسے اٹھا لیں گے، یہاں تک کہ جب کوئی عالم باقی نہیں رہے گا تو لوگ جاہلوں کو اپنا سردار بنالیں گے، پھر ان سے سوالات کئے جائیں گے تو وہ بغیر علم کے فتوی دیں گے، پس خود بھی گمراہ ہوں گے اور لوگوں کو بھی گمراہ کریں گے)۔

لیکن اگر وہ اہل ہو اور کوشش کرے، پھر غلطی کرے، تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہوگا، بلکہ اسے اس کے اجتہاد کا اجر ملے گا، اسے اس پر قیاس کیا گیا ہے جو قاضی کے خطأ کے باب میں مروی ہے، اور وہ نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: "**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد**"[۲] (اگر حاکم فیصلہ کرے پھر اجتہاد کرے اور درست فیصلہ کو پہنچے تو اسے دو اجر ملیں گے، اور اگر فیصلہ کرے اور اجتہاد کرے پھر غلطی کر جائے، تو اسے ایک اجر ملے گا)۔

مفتی کا اپنے فتوی سے رجوع کرنا:

۳۷- جب مفتی پر واضح ہو جائے کہ اس نے فتوی دینے میں غلطی کی ہے تو اس پر غلطی سے رجوع کرنا واجب ہوگا جبکہ وہ دوسرے مماثل واقعہ میں فتوی دے، اس کی دلیل حضرت عمرؓ کا وہ خط ہے جو انہوں نے ابو موسیٰ اشعری کو لکھا تھا: "اور تمہارے لئے وہ فیصلہ (جسے تم نے آج

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳۱۱/۴، شرح المنتهی ۴۷۱/۳، اعلام الموقعين ۲۳۲/۴۔

(۲) الشرح الكبير، حاشية الدسوقي ۱۴۰/۴۔

(۱) حدیث: "إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً......" کی تخریج فقرہ ۸ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۱۸/۱۳) اور مسلم (۱۳۴۲/۳) نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے کی ہے۔

کیا پھر اس پر دوبارہ غور وفکر کیا تو صحیح حکم تک رسائی مل گئی، اس سے مانع نہ بنے کہ تم حق کی طرف مراجعت کرو، اس لئے کہ حق قدیم ہے، اسے کوئی چیز باطل نہیں کرتی ہے، اور حق کی طرف مراجعت باطل میں پڑے رہنے سے بہتر ہے)[۱]۔

اگر مستفتی پہلے فتوی پر عمل نہ کرے تو مفتی پر اسے اپنے رجوع کی اطلاع کرنا لازم ہوگا، کیونکہ عامی اس پر اس لئے عمل کرے گا کہ یہ مفتی کا قول ہے، اور جب وہ اس سے رجوع کرلے گا تو وہ اس کا قول نہیں ہوگا۔

اگر اس نے اس پر عمل کرلیا ہو تو نووی نے کہا ہے: اس پر اس کی اطلاع دینی لازم ہوگی جبکہ اس کا توڑنا واجب ہو[۲]، یعنی جب اس نے کسی قطعی نص یا اجماع کی مخالفت کی ہو، کیونکہ اس نے جس چیز سے رجوع کیا ہے، اس کے باطل ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے۔

۳۸- اگر مفتی اپنے فتوی سے رجوع کرلے یا اس کی غلطی ظاہر ہوجائے تو مستفتی کو اس کی اجازت نہیں ہوگی کہ آئندہ اس کے مماثل دوسرے واقعہ میں اس سے دلیل پکڑے۔

لیکن جس چیز پر اس نے عمل کرلیا، اور وہ گذر چکا تو اس کی چند حالتیں ہیں:

الف- اگر ظاہر ہو کہ مفتی نے کتاب اللہ یا سنت صحیحہ کی صراحت کی مخالفت کی ہے، جس کا کوئی معارض نہیں ہے یا اجماع یا قیاس جلی کی مخالفت کی، تو اس نے جو عمل کیا ہے اس کو توڑ دے گا، پس اگر وہ بیع ہو تو دونوں اسے فسخ کردیں گے، اور اگر نکاح ہو تو عورت کو علاحدہ کردینا اس پر لازم ہوگا، اور اگر اس کے ذریعہ اس نے کسی مال کو حلال کیا ہو تو اسے اس کے مالکان تک واپس کرنا اس پر واجب ہوگا۔

ب- اگر اس کا پہلا فتوی اجتہاد کے ذریعہ ہو، پھر اس کا اجتہاد بدل جائے تو مستفتی پر کئے ہوئے عمل کو توڑنا لازم نہیں ہوگا، کیونکہ اجتہاد، اجتہاد کے ذریعہ منسوخ نہیں ہوتا ہے، اور فتوی اس معاملہ میں قضا کی نظیر ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ حضرت عمرؓ بن الخطاب نے اخیافی بھائیوں کو تہائی حصہ دیا اور حقیقی بھائیوں کو محروم کردیا، پھر دوسرا واقعہ پیش آیا، تو انہوں نے اسی کے مثل فیصلہ کرنا چاہا، تو ان میں سے بعض حقیقی بھائیوں نے کہا کہ: مان لیجئے کہ ہمارا باپ گدھا تھا، تو کیا ہماری ماں ایک نہیں ہے؟ تو انہوں نے ایک تہائی میں سب کو شریک کیا، تو ان سے پہلے فیصلہ کو منسوخ کرنے کے بارے میں کہا گیا، تو فرمایا: وہ فیصلہ اسی طرح قائم رہے گا، جس طرح ہم نے فیصلہ کیا ہے، اور یہ اسی طرح قائم رہے گا جیسا ہم کررہے ہیں، اور بعض فقہاء شافعیہ اور بعض حنابلہ نے نکاح کا استثناء کیا ہے، ان کی رائے ہے کہ عورت کو علاحدہ کردینا واجب ہوگا[۱]۔

فتوی میں غلطی ہونے کی بنا پر تلف ہونے والی چیز کا ضمان:

۳۹- اگر مستفتی فتوی کی بنا پر کسی چیز کو تلف کردے جیسے اس شخص کو قتل کردے جسے مفتی نے مرتد گمان کیا تھا، یا ایسی چوری میں ہاتھ کاٹ دے جس میں کاٹنا صحیح نہ ہو، یا ایسی شراب نوشی میں کوڑے مارے جس میں حد نہیں ہے اور وہ مرجائے (جیسے اکراہ کی حالت میں پینے والا)، تو مفتی پر وجوب ضمان کے سلسلہ میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

اول: مالکیہ کا قول ہے جیسا کہ اسے دسوقی نے حطاب سے نقل کیا ہے: جو شخص اس کے فتوی کی وجہ سے کسی چیز کو تلف کردے،

---

(۱) اعلام الموقعین ۱/ ۸۶۔

(۲) المجموع للنووی ۱/ ۴۵، البحر المحیط ۶/ ۳۰۴۔

(۱) المجموع للنووی ۱/ ۴۵، البحر المحیط ۶/ ۳۰۴، شرح المنتہی ۳/ ۵۰۲، الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۱۰۱-۱۰۲، قاعدہ (الاجتہاد لا ینقض بالاجتہاد)۔

اور اس میں اس کی غلطی ظاہر ہوجائے، تو اگر وہ مجتہد ہوتو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، اور اگر مقلد ہوتو اگر وہ خود کو اپنے فتوے کی بنیاد پر اس کے نفاذ کو انجام دے تو ضامن ہوگا، ورنہ اس کا فتوی قولی دھوکہ ہوگا، جس میں کوئی ضمان نہیں ہے، اور اس کی تنبیہ کی جائے گی، لیکن اگر وہ جاہل ہو، پہلے سے علم میں وہ مشغول نہ رہا ہوتو اس کی تادیب کی جائے گی (۱)۔

دوم: اور یہ شافعیہ کے نزدیک مشہور ہے اور اول کے برعکس ہے، نووی نے ابواسحاق الاسفرائنی کے حوالہ سے کہا ہے کہ مفتی اگر فتوی کا اہل ہو، اور اس کی غلطی نص قاطع کی مخالفت کرنا ہو جائے تو ضامن ہوگا اور اگر وہ اہل نہ ہوتو ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ مستفتی نے نااہل سے سوال کر کے کوتاہی کی ہے، اسی طرح اسے ابن الصلاح نے نقل کیا ہے، اور اس پر سکوت اختیار کیا ہے، اور نووی نے اس پر اشکال کیا ہے، اور اس طرف مائل ہوئے ہیں کہ اس کی تخریج غصب اور نکاح کے ابواب میں غرور (دھوکہ) کے دونوں اقوال پر کرنا مناسب ہوگا، یا یہ کہ عدم ضمان کا قطعی طور پر فیصلہ کیا جائے گا، کیونکہ فتوی میں نہ مجبور کرنا ہوتا ہے اور نہ الزام۔

حنابلہ میں سے ابن حمدان کا مذہب ابواسحاق کے قول کے مثل ہے (۲)۔

سوم: حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر وہ اہل ہوتو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا، ورنہ وہ ضامن ہوگا، اور ابن القیم نے اسے اس پر قیاس کیا ہے جو جاہل طبیب کے بارے میں مروی ہے، اور وہ نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: **"من تطبب ولم یعلم منه طب فهو ضامن"** (۳)

(جو شخص علاج کرے اور اس کے بارے میں طبیب ہونا معلوم نہ ہوتو وہ ضامن ہوگا)، نیز اس لئے کہ فتوے کے منصب پر آکر حالانکہ وہ اس فتوے کا اہل نہیں ہے اس نے مستفتی کو دھوکہ دیا ہے (۱)۔

امام اور امور فتوی:

۴۰ - امام پر دور دراز مقامات میں مفتیوں کی تقرری واجب ہے اگر ضرورت ظاہر ہو، اور فتوی کے سلسلہ میں تبرع کرنے والے افراد نہ ہوں جیسا کہ گذرا، اور صرف اسی کو مقرر کرے گا جو اس کا اہل ہو، اور اس کے ذمہ بیت المال سے اس شخص کو بقدر ضرورت دینا ہے جو اس کے لئے اپنے کو فارغ کرے۔

مناسب یہ ہے کہ مفتیوں کے احوال کے بارے میں غور کرے، اور اس شخص کو منع کردے جو اس کے لئے اپنے کو پیش کرے حالانکہ وہ اہل نہ ہو، یا وہ شخص بُرا ہو، حنفیہ نے کہا ہے: ماجن مفتی، جاہل طبیب اور دیوالیہ کرایہ پر دینے والے پر پابندی لگائی جائے گی، اور ''ماجن'' سے ان کی مراد وہ شخص ہے جو باطل حیلے بتائے، جیسے وہ شخص جو عورت کو سکھائے کہ وہ مرتد ہوجائے تاکہ اپنے شوہر سے علاحدہ ہوجائے یا زکاۃ ساقط کرنے کی تدبیر سکھائے، اسی طرح جو جہالت کے ساتھ فتوی دے (۲)۔

خطیب بغدادی نے کہا ہے: امام کے لئے مناسب یہ ہے کہ مفتیوں کے احوال کے بارے میں چھان بین کرے، اور جو شخص فتوی دینے کے لائق ہو اسے برقرار رکھے، اور جو لائق نہ ہو اسے روک

---

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۲۰۔
(۲) المجموع ۱/ ۴۵، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۰۷، اعلام الموقعین ۴/ ۲۲۵۔
(۳) حدیث: ''من تطبب ولم یعلم منه طب فهو ضامن'' کی روایت ابوداؤد (۴/ ۷۱۰) اور حاکم (۴/ ۲۱۳) نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن

= العاصؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔
(۱) شرح المنتہی ۳/ ۵۰۲، اعلام الموقعین ۴/ ۲۲۶۔
(۲) ابن عابدین علی الدر المختار ۵/ ۹۳۔

دے اور ممانعت کردے، اور اگر دوبارہ کرے تو اسے سزا کی دھمکی دے، انہوں نے کہا ہے: اور امام کے لئے اس شخص کی معرفت کا طریقہ جوفتوی دینے کی صلاحیت رکھتا ہے، یہ ہے کہ اس کے بارے میں اس وقت کے علماء سے دریافت کرے اور معتمد افراد کی خبروں پر اعتماد کرے(۱)۔

ابن القیم نے کہا ہے: جوشخص فتوی دے اور وہ اہل نہ ہوتو وہ گنہگار اور نافرمان ہوگا، اور جو حاکم اسے برقرار رکھے وہ بھی گنہگار ہوگا، اور ابن الجوزی سے ان کا یہ قول نقل کیا گیا ہے: حاکم پر ان کو منع کرنا لازم ہوگا، یہ اس شخص کے درجہ میں ہے جو قافلہ کو راستہ بتائے اور خود راستہ سے واقف نہ ہو، اور اس شخص کے درجہ میں ہے جو قبلہ کی طرف لوگوں کی رہنمائی کرے اور خود اندھا ہو، بلکہ زیادہ بدتر حالت میں ہو، اور جب حاکم پر متعین ہے کہ وہ ایسے شخص کو مریضوں کے علاج کرنے سے منع کرے جو اچھی طرح سے طب کو نہیں جانتا ہے تو اسے کیسے نہیں منع کرے گا، جو کتاب وسنت کی معرفت نہیں رکھتا ہو اور دین کا تفقہ نہیں رکھتا ہو(۲)۔

استفتاء کا حکم:

۴۱- اس عامی شخص کے لئے جو پیش آمدہ مسئلہ کے حکم کا علم نہ رکھتا ہو فتوی حاصل کرنا اس پر واجب ہے، اس لئے کہ شریعت کے حکم کے مطابق عمل کرنا واجب ہے، اور اس لئے بھی کہ جب وہ بغیر علم کے عمل کا اقدام کرے گا تو حرام کا ارتکاب بھی کرسکتا ہے، یا عبادت میں اس چیز کو چھوڑ دے گا جو ضروری ہے، غزالی نے کہا ہے کہ عامی پر علماء سے سوال کرنا واجب ہے، اس لئے کہ اس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ

(۱) المجموع للنووی ۱/۴۱۔

(۲) اعلام الموقعین ۴/۲۱۷۔

عامی احکام کا مکلّف ہے، اور اس کو مقام اجتہاد کے حاصل کرنے کا مکلّف بنانا محال ہے، کیونکہ یہ کھیتی اور نسل کے انقطاع، پیشوں اور صنعتوں کے تعطل کا سبب ہوگا، اور جب یہ صورت محال ہے تو علماء سے سوال کرنے اور ان کے اتباع کے واجب ہونے کے علاوہ کچھ باقی نہیں رہ جاتا ہے(۱)۔

نووی نے کہا ہے کہ جس شخص کے ساتھ کوئی نیا واقعہ پیش آئے تو اس پر اس کے حکم کا معلوم کرنا واجب ہوگا، یعنی اس پر اس کے بارے میں فتوی حاصل کرنا واجب ہوگا، اور اگر اس کے شہر میں ایسا شخص نہ ہو جس سے وہ فتوی حاصل کرے، تو اس پر اس شخص کی طرف سفر کرکے جانا واجب ہوگا جو اسے فتوی دے اگرچہ اس کا گھر دور ہو، اور سلف میں سے بہت سے افراد نے ایک مسئلہ کے لئے رات ودن سفر کئے ہیں(۲)۔

وہ شخص جو اپنے واقعہ میں فتوی دینے والے کو نہیں پائے:

۴۲- اگر مکلّف ایسے شخص کو نہ پائے جو اس کے واقعہ میں فتوی دے تو اس سے عمل کے سلسلہ میں مکلّف ہونا ساقط ہوجائے گا جبکہ اسے اس کا علم نہ ہو، نہ تو معتبر اجتہاد کے ذریعہ اور نہ تقلید کے ذریعہ، کیونکہ یہ تکلیف مالا یطاق کے قبیل سے ہوگا، اور اس لئے بھی کہ مکلّف ہونے کی شرط اس کا علم ہونا ہے، اور اس کو مجتہد پر قیاس کیا گیا ہے جبکہ اس کے نزدیک دلائل متعارض ہوجائیں اور وہ سب دلائل مساوی ہوں، اور اس کے لئے ترجیح ممکن نہ ہو اور اس کا حکم شریعت کے آنے سے قبل کا حکم ہوگا، اور اس شخص کی طرح سے ہوگا جسے دعوت نہیں پہنچی ہو(۳)۔

(۱) المستصفی للغزالی ۲/ ۱۲۴ القاہرہ، المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۶ھ۔

(۲) المجموع للنووی ۱/ ۵۴، اور دیکھئے: الموافقات للشاطبی ۴/ ۲۶۱۔

(۳) الموافقات ۴/ ۲۹۱، المجموع للنووی ۱/ ۵۸۔

ابن القیم نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں ایک دوسرا قول ہے، وہ یہ ہے کہ اس کے حکم کی تخریج اس اختلاف کے مطابق کی جائے جو تعارض ادلہ کے مسئلہ میں ہے، اور اس میں چند اقوال ہیں، یہ کہ وہ اشد کو اختیار کرے گا یا اخف کو، یا اسے دونوں کے مابین اختیار ہوگا، پھر کہا ہے: اور صحیح بات یہ ہے کہ وہ حق کے بارے میں اپنی کوشش سے جدوجہد کرے گا، اور اس کے مثل کی معرفت حاصل کرے گا، اور اللہ سے ڈرے گا، اور کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حق پر بہت سی علامتیں مقرر کی ہیں، اور جس چیز کو وہ پسند کرتا ہے اور جسے ناپسند کرتا ہے دونوں کے مابین ہر اعتبار سے برابری نہیں رکھی ہے، اس طرح کہ ایک دوسرے کے درمیان امتیاز نہ کیا جاسکے، اور فطرت سلیمہ حق کی طرف مائل ہوتی ہے اور اسے ترجیح دیتی ہے، پھر اگر اس کے ارتفاع کا اندازہ کرلیا جائے تو اس واقعہ میں مکلّف ہونا اس سے ساقط ہوجائے گا، اگرچہ وہ دوسرے واقعات کی بہ نسبت مکلّف رہے گا[۱]۔

مستفتی کے لئے اس شخص کی حالت کو جاننا جس سے فتوی لے رہا ہے:

۴۳- مستفتی پر واجب ہے کہ اگر اس کے ساتھ کوئی واقعہ پیش آئے تو اس شخص سے سوال کرے جو علم وعدالت سے متصف ہو۔

ابن عابدین نے کمال الدین بن الہمام سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس پر اتفاق ہے کہ اس شخص سے استفتاء کرنا حلال ہے، جو اہل علم میں سے اجتہاد اور عدالت کے ساتھ معروف ہو، یا اسے اس حال میں دیکھے کہ وہ اس کے لئے مقرر ہو، اور لوگ ان سے فتوی لیتے ہوں اور ان کی تعظیم کرتے ہوں، اور استفتاء سے گریز کرنے پر اتفاق ہے اگر ان میں سے کسی ایک یعنی اجتہاد یا عدالت کے نہ ہونے کا

(۱) اعلام الموقعین ۴/ ۲۱۹۔

گمان ہو[۱]۔

نووی نے کہا ہے کہ مستفتی اس شخص سے سوال کرے گا جس کے علم وعدالت سے واقف ہو، پھر اگر اس کے علم کے بارے میں پتہ نہ ہو تو اس کے بارے میں لوگوں سے پوچھ کر معلومات حاصل کرے گا، اور اگر عدالت کا علم نہ ہو تو غزالی نے اس میں دو احتمال ذکر کئے ہیں: اول: حکم اسی طرح رہے گا (یعنی لوگوں سے پوچھ کر معلوم کرے گا)، دوم: جو راجح ہے اکتفا کرنا ہے، کیونکہ علماء کے حال میں غالب عدالت ہے، برخلاف علم کے بارے میں معلوم کرنا، کیونکہ لوگوں میں علم غالب نہیں ہے[۲]۔

نووی نے کہا ہے کہ اگر مستفتی اس شخص کی اہلیت سے واقف نہ ہو جس سے وہ فتوی لے رہا ہے تو اس پر اس کے بارے میں معلومات حاصل کرنا واجب ہوگا، لہذا اس کے لئے ایسے شخص سے استفتاء کرنا جائز نہیں ہوگا جو علم کی طرف منسوب ہو، اور درس وتدریس کے لئے مقرر ہو، اور اس کے علاوہ علماء کے مناصب سے، محض اس کے انتساب اور مقرر ہونے کی وجہ سے استفتاء کرنا جائز نہ ہوگا اور اس شخص سے فتوی لینا جائز ہوگا جس کا فتوی کا اہل ہونا مشہور ہو، اور ہمارے بعض متاخرین اصحاب نے کہا ہے کہ بلکہ اس کے قول: میں فتوی کا اہل ہوں، پر اعتماد کیا جائے گا، نہ کہ اس کی شہرت پر، اور استفاضہ اور تواتر پر اکتفاء نہیں کیا جائے گا، اور صحیح پہلا قول ہے[۳]۔

مستفتی کا مفتی کے انتخاب میں بااختیار ہونا:

۴۴- اگر مستفتی ایک سے زیادہ عالم پائے، اور وہ سب عادل اور

(۱) ردالمحتار ۴/ ۳۰۱۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۰۳۔

(۳) المجموع ۱/ ۵۴۔

فتوی دینے کے اہل ہوں، تو جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مستفتی کو ان کے درمیان اختیار حاصل ہوگا، وہ جس سے چاہے سوال کرے، اور ان کے قول پر عمل کرے، اور اس پر واجب نہیں ہوگا کہ ان کی شخصیتوں کے بارے میں غور وفکر کرے تا کہ یہ معلوم کرے کہ ان میں سے کون افضل علم والا ہے، تا کہ اس سے سوال کرے، بلکہ اگر چاہے تو افضل سے سوال کرے اور اگر چاہے تو افضل کی موجودگی میں مفضول سے سوال کرے، اور اس کے لئے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے عموم سے استدلال کیا ہے: "فَسْئَلُوْا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَاتَعْلَمُوْنَ"(۱) (سو اگر تم لوگوں کو علم نہ ہو تو اہل علم سے پوچھ دیکھو)، اور اس طرح استدلال کیا ہے کہ اولین حضرات صحابہ کرام افاضل اور اکابر کی موجودگی میں ان سے سوال کرنے کے ممکن ہونے کے باوجود دوسروں سے سوال کرتے تھے۔

شافعیہ میں قفال، ابن سریج اور اسفرائینی نے کہا ہے: اسے صرف اعلم سے سوال کرنے اور اس کے قول کو اختیار کرنے کی اجازت ہے(۲)۔

مفتیوں کے جوابات کے مختلف ہونے کی صورت میں مستفتی پر کیا لازم ہوگا:

۴۵- اگر مستفتی ایک سے زیادہ مفتیان سے سوال کرے، اور ان کے جوابات ایک ہوں، اگر ان کے فتوی پر اسے اطمینان ہو تو اس کے مطابق عمل کرنا لازم ہوگا۔

اور اگر ان کا اختلاف ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کے دو طریقے ہیں:

جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، بعض حنابلہ اور شافعیہ میں سے ابن سریج، سمعانی اور غزالی) کا مذہب یہ ہے کہ عامی کو ان کے اقوال کے مابین اختیار نہیں ہوگا کہ جسے چاہے اختیار کرے اور جسے چاہے چھوڑ دے، بلکہ ایک طرح کی ترجیح کے ذریعہ عمل کرنا اس پر عمل لازم ہوگا، پھر ان میں سے اکثر کا مذہب یہ ہے کہ ترجیح مستفتی کے ان لوگوں کے بارے میں اعتقاد کے ذریعہ ہوگی جن لوگوں نے اسے فتوی دیا، کہ ان میں سب سے بڑا عالم کون ہے تو اس کے قول کو اختیار کرے گا، اور اس کے علاوہ کے قول کو چھوڑ دے گا۔

غزالی نے کہا ہے کہ اعلمیت کے ذریعہ ترجیح دینا واجب ہوگا، کیونکہ خطأ، دلیل قطعی سے غفلت کے سبب اور اجتہاد کے مکمل ہونے اور پوری کوشش کے صرف کرنے سے قبل فیصلہ کرنے کے سبب ممکن ہے، اور اعلم سے یقینی طور پر غلطی زیادہ دور ہے، جیسے وہ مریض جس کے بارے میں دو ڈاکٹروں کا اختلاف ہو، پھر اگر وہ ان دونوں میں سے افضل کی مخالفت کرے گا تو کوتاہی کرنے والا شمار ہوگا، اور اطباء اور علماء میں افضل کا علم خبروں کے تواتر اور مفضول لہ کے اعتراف اور شہرت اور قرائن کے ذریعہ ہوگا، خود علم کے بارے میں تحقیق کی ضرورت نہیں ہوگی، اور عامی اس کا اہل ہے، لہذا اس کے لئے مناسب نہیں ہوگا کہ خواہش نفس کے ذریعہ افضل کی مخالفت کرے، شاطبی نے کہا ہے کہ اسے اختیار حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ اختیار دینے میں مکلّف ہونے کو ساقط کرنا ہے، اور اگر ہم مقلدین کو مذاہب علماء کی اتباع کے سلسلہ میں اختیار دیں گے تو ان کے لئے اختیار میں خواہشات اور شہوات کی پیروی کے علاوہ کچھ باقی نہیں رہے گا، اور اس لئے بھی کہ شریعت کی بنیاد ایک ہی قول پر ہے، اور وہ اس سلسلہ میں اللہ کا حکم ہے، اور اس کو مفتی پر قیاس کیا گیا ہے، کیونکہ اس کے

(۱) سورۂ نحل ر ۴۳۔

(۲) روضۃ الطالبین للنووی ۱۱ر۱۰۴، المجموع ۱ر۵۴، البحر المحیط ۶ر۳۱۱، اعلام الموقعین ۴ر۲۶۱۔

لئے بالا جماع حلال نہیں ہے کہ دو مختلف رایوں میں سے کسی ایک کو ترجیح میں غور وفکر کئے بغیر اختیار کرے، جیسا کہ گذرا۔

غزالی نے کہا ہے: اگر مستفتی کے اعتقاد میں دونوں مفتی برابر ہوں اور ترجیح سے عاجز ہو تو اسے اختیار حاصل ہوگا، کیونکہ یہ ضرورت کی جگہ ہے، اور ابن القیم اور صاحب المحصول نے کہا ہے کہ اس کے ذمہ قرائن کے ذریعہ ترجیح دینا اس پر واجب ہوگا، کیونکہ فطرت سلیمہ کے نزدیک حق اور باطل برابر نہیں ہیں۔

بعض کا مذہب یہ ہے کہ ترجیح زیادہ سخت فتوی کو احتیاطاً اختیار کرنے کے ذریعہ ہوگی، اور کعبی نے کہا ہے: حقوق العباد سے متعلق اشد کو اختیار کرے گا، اور حق اللہ کے بارے میں آسان کو اختیار کرے گا، اور شافعیہ اور بعض حنابلہ کے نزدیک اصح واظہر یہ ہے کہ عامی کو مفتیوں کے مختلف اقوال میں اختیار دینا جائز ہے، کیونکہ تقلید کرنا عامی کا فرض ہے، اور یہ مفتیوں میں سے جس کی تقلید سے چاہے گا حاصل ہو جائے گا[1]۔

مفتی کے تئیں مستفتی کے آداب:

۴٦- مستفتی کے لئے مناسب یہ ہے کہ مفتی کے ساتھ آداب کی رعایت کرے اور اس کے علم کی وجہ سے اس کی عزت کرے، اور اس کی تعظیم کرے، اور اس لئے کہ وہ اس کا مرشد ہے[2]، اور مناسب نہیں ہے کہ اس سے غم اور پریشانی کے وقت یا اس جس چیز کے وقت

(۱) شرح المنتہی للبہوتی الحنبلی ۳/ ۴۵۸، ابن عابدین ۴/ ۳۰۳، اعلام الموقعین ۴/ ۲۵۴-۲٦۴، المجموع للنووی ۱/ ۵٦، البحر المحیط للزرکشی ٦/ ۳۱۸-۱۱۳، المستصفی للغزالی ۲/ ۱۲۵، الموافقات ۴/ ۱۳۰-۱۳۳، ۲٦۲۔

(۲) شرح المنتہی ۳/ ۴۵۷، المجموع ۱/ ۵۷۔

سوال کرے جو قلب کو مشغول رکھتی ہے[1]۔

فقہاء کا اس کے بارے میں اختلاف ہے کہ کیا مستفتی کو مفتی سے حجت اور دلیل کے مطالبہ کا حق ہے؟ ابن سمعانی نے کہا ہے: اپنی ذات کے لئے احتیاط کی وجہ سے اس کے لئے اس کی اجازت ہوگی، اور عالم پر لازم ہے کہ اگر دلیل قطعی ہو تو اس کو ذکر کرے، تا کہ وہ دلیل کے صحیح ہونے کو جان لے اور اگر اس کا صحیح ہونا قطعی نہ ہو تو یہ اس پر لازم نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں اجتہاد کی ضرورت ہوگی جس سے عامی کی فہم قاصر ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ میں سے شارح منتہی نے کہا ہے: عامی کے لئے مناسب یہ ہے کہ مفتی سے دلیل کا مطالبہ نہ کرے، خطیب نے کہا ہے کہ پھر اگر وہ پسند کرے کہ دلیل کو سن کر اپنے نفس کو تسکین دے تو اسے دوسری مجلس میں طلب کرے یا اس مجلس میں بلا دلیل فتوی کو قبول کرنے کے بعد کرے[2]۔

کثرت سوال مکروہ ہے، اور اس چیز کے بارے میں سوال کرنا جو دین میں نفع مند نہ ہو اور اس چیز کے بارے میں سوال کرنا مکروہ ہے جو پیش نہ آیا ہو، اور دشوار مسائل کے بارے سوال کرنا اور مسائل تعبدیہ میں حکمت کے بارے میں سوال کرنا، اور مکروہ ہے کہ سوال میں تعمق اور تکلف کی حد کو پہنچے، اور یہ کہ سرکشی لاجواب کرنے اور جھگڑے میں غلبہ حاصل کرنے کی غرض سے سوال کرے[3]، کیونکہ حدیث میں ہے: **"إن أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم"**[4] (اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ ناپسند جھگڑالو لوگ ہیں)۔

(۱) شرح المنتہی ۳/ ۴۵۷۔

(۲) المجموع ۱/ ۵۷، شرح المنتہی ۳/ ۴۵۷۔

(۳) الموافقات للشاطبی ۴/ ۳۱۹-۳۲۱۔

(۴) حدیث: "إن أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۱۰٦) اور مسلم (۴/ ۲۰۵۴) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

کیا مفتی کے قول پر عمل کرنا مستفتی پر لازم ہوگا؟:

۴۷- مستفتی پر مفتی کے قول پر محض اس کے فتوی دینے کی وجہ سے عمل کرنا واجب نہیں ہوگا، اور یہی اصل ہے، لیکن بعض حالات میں واجب ہوتا ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

الف- ایک مفتی کے علاوہ کوئی دوسرا نہ ہوتو اس کے قول پر عمل کرنا لازم ہوگا۔

اور اسی طرح اگر تمام مفتیان کا قول ایک ہو یا مفتی کے قول کے مطابق کوئی حاکم فیصلہ کردے[۱]۔

ب- اسے متفق علیہ قول پر فتوی دے، اس لئے کہ اجماع کی مخالفت جائز نہیں ہے[۲]۔

ج- جس نے اسے فتوی دیا ہے وہی اعلم اور سب سے زیادہ قابل اعتماد ہو[۳]۔

د- اگر کسی حق میں دو جھگڑنے والے کسی فقیہ سے سوال کریں اور ان کے فتوی پر عمل کا التزام کریں، تو اس کے فتوی کے مطابق عمل کرنا ان دونوں پر واجب ہوگا۔

پھر اگر دونوں اس کے بعد اس معاملہ کو کسی قاضی کے پاس لے جائیں، اور وہ ان دونوں کے درمیان فقیہ کے فتوی کے خلاف فیصلہ کردے، تو ان دونوں پر باطن میں فقیہ کا فتوی لازم ہوگا، اور ظاہر میں قاضی کا حکم، یہ سمعانی کا قول ہے، اور ایک قول ہے کہ ان دونوں پر ظاہر اور باطن میں حاکم کا حکم لازم ہوگا[۴]۔

ھ- اگر کسی فقیہ سے استفتاء کرے اور وہ اسے فتوی دے اور وہ اس کے فتوی پر عمل کرلے تو اس پر یہ لازم ہوگا، پھر اگر وہ دوسرے سے استفتاء کرے اور وہ پہلے کے فتوی کے خلاف فتوی دے تو اس حکم میں دوسرے فتوی کی طرف رجوع کرنا جائز نہیں ہوگا، ہندی اور ابن حاجب نے اس پر اجماع نقل کیا ہے[۱]۔

اگر فتوی کے بارے میں مستفتی کا دل مطمئن نہ ہو تو اس کا حکم:

۴۸- ابن القیم نے کہا ہے: مستفتی کو مفتی کا فتوی اللہ سے نہیں بچائے گا اگر وہ یہ جانتا ہو کہ باطن میں معاملہ اس کے فتوی کے برخلاف ہے، جیسا کہ اس سلسلہ میں قاضی کا فیصلہ اس کے لئے مفید نہیں ہوگا، اس لئے کہ حدیث ہے: "**من قضيت له بحق أخيه شيئا بقوله، فإنما أقطع له قطعة من النار فلا يأخذها**"[۲] (جس شخص کے حق میں اس کے کہنے کی وجہ سے اس کے بھائی کے حق میں سے کسی چیز کا فیصلہ کروں، تو میں اس کے لئے جہنم کا ایک ٹکڑا کاٹ کردوں گا، لہذا وہ اسے نہ لے)، اور اس بارے میں مفتی اور قاضی برابر ہیں، اور مستفتی یہ گمان نہ کرے کہ محض فقیہ کا فتوی اس کے لئے اس چیز کو حلال کردے گا جس کے بارے میں اس نے ان سے سوال کیا، خواہ اس کے دل میں تردد یا خلجان ہو، اس لئے کہ باطن کی حالت کا اسے علم ہو، یا اس میں اس کو شک ہو، یا اس سے ناواقف ہو یا مفتی کی جہالت یا اس کے فتوی میں اس کی طرف داری کرنے کا علم ہو، یا اس لئے کہ وہ خلاف سنت حیلوں اور رخصتوں کے ذریعہ فتوی دینے میں معروف ہو، یا اس کے علاوہ وہ اسباب ہوں جو اس کے فتوی پر اعتماد کرنے اور اس کے بارے میں نفس کو مطمئن ہونے سے مانع ہوں، پس اگر عدم طمانیت واعتماد مفتی کی وجہ سے ہو تو دوبارہ اور سہ

---

(۱) المجموع ۱/۵۶، شرح المنتہی ۳/۴۵۸، البحر المحیط ۶/۳۱۶۔

(۲) البحر المحیط ۶/۳۱۶۔

(۳) المجموع ۱/۵۶۔

(۴) البحر المحیط ۶/۳۱۵-۳۱۶۔

(۱) شرح المنتہی ۳/۴۵۸۔

(۲) حدیث: "من قضيت له بحق أخيه شيئا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۲۸۸) نے حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے۔

بارہ سوال کرے گا، یہاں تک کہ اسے طمانیت حاصل ہوجائے، پھر اگر نہیں پائے تو اللہ تعالیٰ کسی نفس کو اس کی وسعت ہی کے مطابق مکلّف کرتا ہے، اور واجب حسب استطاعت اللہ کا تقوی ہے [۱]۔

(۱) اعلام الموقعین ۴/ ۲۵۴۔

فتوۃ

تعریف:

۱- لغت میں فتوہ کا معنی آزاد ہونا اور سخاوت ہے [۱]، جوہری نے کہا ہے کہ "فتًی": اس سے مراد سخی اور کریم ہے، کہا جاتا ہے: "ھو فتی بین الفتوۃ" [۲] وہ بڑا سخی ہے۔

المعجم الوسیط میں ہے کہ فتوہ مراہقت، رجولت اور بہادری کے مراحل کے درمیان نوجوانی، اور ایسا طریقہ یا نظام جو نوجوان میں شجاعت و بہادری کی عادت کو فروغ دیتا ہے [۳]۔

اصطلاح میں ابن القیم نے اس کی یہ تعریف کی ہے کہ یہ مخلوق کے ساتھ کریمانہ اخلاق اختیار کرنا فتوۃ ہے [۴]۔

ایک قول ہے کہ فتوہ محارم سے اجتناب اور مکارم کو جلد طلب کرنا ہے، قرطبی نے کہا ہے: یہ قول زیادہ بہتر ہے، کیونکہ یہ معنی کے اعتبار سے فتوہ کے بارے میں کہی جانے والی تمام چیزوں کو عام ہے [۵]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مروّت:

۲- مروّت، اس چیز کو استعمال کرنا ہے جو انسان کو خوبصورت بناتی

(۱) أساس البلاغۃ للزمخشری مادہ: "فتی"۔
(۲) لسان العرب۔
(۳) المعجم الوسیط۔
(۴) مدارج السالکین ۲/ ۳۴۰۔
(۵) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۳۶۴۔

ہے اور اس کو مزین کرتی ہے، اور اس چیز کو چھوڑنا ہے جو اسے گندا اور عیب دار بناتی ہے[1]۔

ابن القیم نے کہا ہے کہ فتوہ اور مروّت کے مابین فرق یہ ہے کہ مروّت اس سے عام ہے، پس فتوہ مروّت کی ایک قسم ہے[2]۔

ب-شجاعت:

۳-شجاعت کی حقیقت دل کا مضبوط ہونا، رعب کا ختم ہونا، دوسرے فریق کی ہیبت کا ختم ہونا یا اس سے مڈبھیڑ کے وقت اسے چھوٹا وحقیر سمجھنا ہے، اور ضروری ہے کہ اس سے پہلے عمدہ رائے، درست فکر، تدبیر میں چال، اور کارروائی میں دھوکہ دہی ہو، اس لئے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "الحرب خدعة"[3] (جنگ دھوکہ ہے)۔

فتوہ بہادری تک پہنچانے والا راستہ ہے۔

اجمالی حکم:

۴-فتوہ، جیسا کہ ابن القیم نے کہا ہے کہ مخلوق کے ساتھ کریمانہ اخلاق اختیار کرنا ہے[4]، اور اخلاق حسنہ پیغمبروں کی صفت، اور صدیقین کا افضل عمل ہے اور یہ بالتحقیق نصف دین ہے، اور متقیوں کے مجاہدہ کا ثمرہ اور عابدوں کی ریاضت کا نتیجہ ہے[5]، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی اور حبیب کی تعریف کرتے ہوئے اور ان پر

(۱) مدارج السالکین ۲/ ۳۵۲۔
(۲) مدارج السالکین ۲/ ۳۴۰۔
(۳) المنہج المسلوک فی سیاسۃ الملوک ص ۲۶۵-۲۶۷۔
اور حدیث: "الحرب خدعة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۱۵۸) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔
(۴) مدارج السالکین ۲/ ۳۴۰۔
(۵) احیاء علوم الدین ۲/ ۴۷۔

اپنی نعمت کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا ہے: "وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ"[1] (اور بے شک آپ اخلاق کے اعلیٰ مرتبہ پر ہیں)، اور نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"[2] (مکارم اخلاق کی تکمیل کے لئے میں بھیجا گیا ہوں) اور نبی ﷺ نے مکارم اخلاق کی تکمیل فرمائی اور اس میں رسوخ پیدا کرنے کی ترغیب دی[3]۔ اور فرمایا: "اتق الله حيثما كنت وأتبع السيئة الحسنة تمحها وخالق الناس بخلق حسن"[4] (جہاں بھی رہو اللہ سے ڈرو، اور برائی کے بعد نیکی کیا کرو، جو اسے مٹادے گی، اور لوگوں کے ساتھ اچھے اخلاق سے پیش آؤ)۔

فتوہ کے درجات:

۵-فتوہ کے درجات میں سے جھگڑے کو چھوڑ دینا اور لغزش کو نظرانداز کرنا اور تکلیف کو بھولنا ہے، جھگڑے کو چھوڑنا یہ ہے کہ اپنی زبان سے جھگڑا نہ کرے اور نہ دل سے جھگڑے کی نیت کرے، اور نہ اپنے دل میں اس کا خیال لائے، یہ اس کی ذات کے حق میں ہے، اور اس کے رب کے حق میں فتوہ تو یہ ہے کہ اللہ کے ذریعہ اور اللہ کے لئے مخاصمت

(۱) سورۂ قلم/ ۴۔
(۲) حدیث: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" کی روایت حاکم (۲/ ۶۱۳) اور بیہقی (۱۰/ ۱۹۲) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بیہقی کے ہیں، اور حاکم نے کہا ہے: مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔
دیکھئے: احیاء علوم الدین ۲/ ۴۸۔
(۳) الادب المفرد للبخاری ۱/ ۳۷۱۔
(۴) حدیث: "اتق الله حيثما كنت......" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۵۵) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔
دیکھئے: تحفۃ الاحوذی ۶/ ۱۲۲، تفسیر القرطبی ۱۸/ ۲۲۸۔

کرے، اوراللہ کی طرف فیصلہ لے جائے، بہرحال لغزش کونظرانداز کرنا یہ ہے کہ اگر وہ کسی شخص کی غلطی کو دیکھے تو وہ یہ ظاہر کرے کہ اس نے اسے نہیں دیکھا ہے تاکہ غلطی کرنے والا وحشت میں مبتلا نہ ہو، اور اس کو معذرت کرنے کی مشقت سے آرام دے۔

تکلیف کو بھلا دینا یہ ہے کہ جس شخص سے تم کو تکلیف پہنچے اسے فراموش کردو تاکہ تیرا دل اس کے لئے صاف ہوجائے اور اس سے وحشت محسوس نہیں کرے۔

ابن القیم الجوزیہ نے کہا ہے کہ اس جگہ ایک دوسرا نسیان بھی ہے اور وہ فتوہ ہے، اور وہ اپنے اس احسان کو بھلا دینا ہے جو تم نے اس کے ساتھ کیا ہے گویا کہ وہ تم سے صادر ہی نہیں ہوا، اور یہ نسیان پہلے سے زیادہ کامل ہے[1]۔

اس کے درجات میں سے یہ بھی ہے: جو شخص تم سے دور رہے اس کو قریب کرو، اور جو تمہیں ایذا پہنچائے اس کے ساتھ اکرام کا معاملہ کرو، اور جو تمہارے ساتھ جرم کرے اس سے معذرت کرو، درگذر کے انداز میں نہ کہ غصہ پی کر اور محبت کرتے ہوئے، نہ کہ صبر کا اظہار کرتے ہوئے۔

یہ درجہ پہلے درجات سے اعلی اور دشوار تر ہے، اس لئے کہ پہلے میں ترکِ مقابلہ اور نظرانداز کرنا ہوتا ہے، جبکہ اس درجہ میں یہ اس شخص کے ساتھ احسان کرنا ہوتا ہے جس نے تمہارے ساتھ برائی کی ہے، اور اس کے ساتھ اس کے برعکس معاملہ کرنا ہے جو اس نے تمہارے ساتھ کیا ہے، پس احسان اور بدسلوکی تمہارے اور اس کے درمیان دو طریقے بن گئے، تمہارا طریقہ تو احسان کرنا ہوگا اور اس کا طریقہ برائی کرنا، اور جو شخص تمہارے ساتھ جنایت کرے اس سے معذرت کرنے کا معنی یہ ہے: تم اپنے کو جنایت کرنے والے کے درجہ میں رکھو نہ کہ جس کے ساتھ جنایت کی جائے اس کے درجہ میں، اور جنایت کرنے والے کے لئے عذر کرنا مناسب ہے[1]۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: ''مروءۃ''۔

(۱) مدارج السالکین ۲/ ۳۴۴-۳۴۵۔

(۱) مدارج السالکین ۲/ ۳۴۵-۳۴۶۔

فتیا

دیکھئے: ''فتوی''۔

فجر

دیکھئے: ''صلوات خمسہ مفروضہ''۔

فجور

دیکھئے: ''فسق''۔

فحش القول

تعریف:

۱- فحش لغت میں وہ افعال اور اقوال ہیں جو بہت زیادہ قبیح ہوں [۱]۔

اور اصطلاح میں عینی وغیرہ نے کہا ہے کہ فحش ہر اس چیز کا نام ہے جو اپنی حد سے نکل جائے یہاں تک کہ وہ قبیح سمجھی جانے لگے، اور اس میں قول وفعل اور وصف تینوں داخل ہیں، کہا جاتا ہے: "فلان طویل فاحش الطول" (فلاں بہت زیادہ لمبا ہے)، جبکہ اس کی لمبائی بہت زیادہ ہو، لیکن اس کا استعمال قول میں زیادہ ہوتا ہے [۲]۔

غزالی نے کہا ہے کہ فحش صریح عبارات کے ذریعہ قبیح امور کی تعبیر کرنا ہے، اور اس کا استعمال اکثر وطی اور اس سے متعلق افعال کے الفاظ میں ہوتا ہے، اس لئے کہ اہل فساد کے پاس صریح فحش عبارات ہیں جن کو وہ استعمال اس میں کرتے ہیں، اور اہل تقوی ان سے بچتے ہیں بلکہ کنایہ میں ان کی تعبیر کرتے ہیں، اور ان کو اشاروں میں بتاتے ہیں، پھر اس کے قریب اور متعلق الفاظ ذکر کرتے ہیں [۳]۔

فحش پر آمادہ کرنے والی چیز یا تو ایذاء کا قصد ہوتا ہے یا وہ عادت ہوتی ہے جو فساق، خبیثوں اور کمینوں سے میل جول کے سبب ہوتی

(۱) المفردات للراغب الاصفہانی۔
(۲) عمدۃ القاری ۲۲/۱۱۶، فتح الباری ۱/۴۵۳۔
(۳) احیاء علوم الدین ۳/۱۱۸، دیکھئے: بریقۃ محمودیہ فی شرح طریقۃ محمدیہ ۳/۲۰۲ طبع الحلبی۔

ہے، اور ان کی عادتوں میں سے گالی دینا ہے [۱]، اور فحش کی اضافت قول کی طرف، صفت کی اضافت موصوف کی طرف کے قبیل سے ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-لغو:

۲- لغو وہ باطل ہے جو کسی صحیح فعل سے متصل نہیں ہوتا ہے، اور نہ اس کے کہنے والے کو اس میں کوئی فائدہ ہوتا ہے، بلکہ بسا اوقات اس پر وبال ہوتا ہے، جیسے یہ کہ انسان لوگوں کے لایعنی امور کے بارے میں گفتگو کرے، پھر ان کے اسرار کو ظاہر کرے، اور ان کی ہتک عزت کرے [۲] اور فحش القول اور لغو کے مابین تعلق یہ ہے کہ یہ دونوں زبان کی آفات کے قبیل سے ہیں۔

ب-سب:

۳- سب: گالی دینا ہے، دسوقی نے کہا ہے: یہ ہر برا کلام ہے [۳]، اور فحش القول سب سے عام ہے۔

ج-رفث:

۴- لغت میں رفث کا معنی لغو کلام ہے، جب کوئی برا کلام کرے تو کہا جاتا ہے: "رفث فی کلامہ یرفث" پھر اسے جماع اور اس کے تمام متعلقات سے کنایہ قرار دیا گیا ہے، چنانچہ زبان کا رفث، مجامعت

(۱) احیاء علوم الدین ۳/۱۱۹، بریقۃ محمودیہ ۳/۲۰۲۔
(۲) المنہاج فی شعب الإیمان للحلیمی ۳/۴۰۱۔
(۳) الدسوقی ۴/۳۰۹۔

اوراس کے متعلقات کا ذکر کرنا ہے، اور ہاتھ کا رفث چھونا ہے، اور آنکھ کا رفث آنکھ سے اشارہ کرنا ہے اور شرم گاہ کا رفث جماع کرنا ہے۔

اصطلاح میں رفث، جماع کرنا یا فحش کلام یا عورتوں کی موجودگی میں جماع کا ذکر کرنا ہے[1]۔

رفث اور فحش القول کے مابین عموم وخصوص من وجہٍ کی نسبت ہے۔

اجمالی حکم:

۵-گفتگو میں فحش فی الجملہ مذموم اور ممنوع ہے[2]، نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إیاکم والفحش فإن اللہ لایحب الفحش ولا المتفحش"[3] (فحش سے بچو، اس لئے کہ اللہ فحش چیز اور فحش گوئی کرنے والے کو نہیں پسند کرتے ہیں)، اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لیس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذيء"[4] (مسلمان طعنہ دینے والا، لعنت کرنے والا، فحش گوئی کرنے والا اور بیہودہ گفتگو کرنے والا نہیں ہوتا ہے)۔

اعلانیہ فسق یا فحش کرنے والے کی غیبت کرنا:

۶-اعلانیہ فسق یا فحش کرنے والے کی غیبت جائز ہے، نیز اس کے شر سے بچنے کے لئے اس کی خاطر مدارات بھی جائز ہے، جب تک کہ یہ اللہ کے دین میں مداہنت کا سبب نہ ہو[1]۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: "غیبة"۔

(۱) تاج العروس، تفسیر الرازی، ابن کثیر فی تفسیر آیۃ "فَلاَ رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ" فتح القدیر ۲/۱۴۱۔

(۲) احیاء علوم الدین ۳/۱۱۷-۱۱۸، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/۱۱، بریقہ محمودیہ فی شرح طریقۃ محمدیہ ۳/۲۰۲۔

(۳) حدیث: "إیاکم والفحش......" کی روایت احمد (۲/۱۹۱) اور حاکم (۱/۱۲) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ احمد کے ہیں، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۴) حدیث: "لیس المؤمن بالطعان......" کی روایت ترمذی (۴/۳۵۰) = نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن غریب ہے۔

(۱) فتح الباری ۱۰/۴۵۴، عمدۃ القاری ۲۲/۱۱۷-۱۱۸۔

فحوی الخطاب

دیکھئے: "مفہوم"۔

فحوی الدلالۃ

دیکھئے: "مفہوم"۔

فخذ

تعریف:

۱- فخذ لغت میں (خاء کے کسرہ اور اس کے سکون کے ساتھ) جسم کا ایک عضو ہے اور یہ گھٹنے سے اوپر سرین تک کا حصہ ہے، یا یہ پنڈلی اور سرین کے مابین کا حصہ ہے، اور "فخذ" مؤنث ہے، اور جمع أفخاذ ہے، نیز "فخذ" قبیلہ سے کم اور خاندان سے اوپر کا نام ہے، اور اس معنی کے اعتبار سے یہ مذکر ہے، کیونکہ یہ نفر کے معنی میں ہے [۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

فخذ سے متعلق احکام:

فخذ سے متعلق احکام مختلف مواقع میں مذکور ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

الف-عورۃ:

۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ آزاد عورت کی ران عورۃ ہے، اور مرد کی ران کے عورۃ قرار دینے میں ان کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے: مرد کی ران عورۃ ہے، اس کو چھپانا واجب ہے چاہے نماز میں یا اس سے باہر ہو۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

چنانچہ حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **إذا أنكح أحدكم عبده أو أجيره فلاينظرن إلى شيء من عورته، فإن ما أسفل من سرته إلى ركبتيه من عورته"** [۱] (جب تم میں سے کوئی شخص اپنے غلام یا اپنے مزدور کا نکاح کردے تو اس کے قابل ستر حصہ میں سے کسی چیز کو نہیں دیکھے)، اس لئے کہ ناف سے نیچے دونوں گھٹنوں تک ستر ہے، پس جب مرد اپنی ران کو کھول لے تو جمہور کے نزدیک اس کی نماز باطل ہو جائے گی سوائے مالکیہ کے، یہ حضرات ایک یا دونوں ران کے کھولنے سے نماز کے باطل نہ ہونے کے قائل ہیں۔

علماء کی ایک جماعت کا مذہب اور ان میں عطاء، داؤد، محمد بن جریر اور شافعیہ میں سے ابوسعید الاصطخری ہیں، اور ایک روایت امام احمد سے ہے، یہ ہے کہ ران عورۃ میں سے نہیں ہے [۲]۔

اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ: رسول اللہ ﷺ میرے گھر میں اپنی رانوں یا پنڈلیوں کو کھول کر لیٹے ہوئے تھے، اسی دوران حضرت ابوبکرؓ نے آپ سے اجازت چاہی تو آپ ﷺ نے ان کو اجازت دے دی، اور آپ ﷺ اسی حالت پر تھے، پھر آپ ﷺ نے گفتگو فرمائی، پھر حضرت عمرؓ نے آپ سے اجازت چاہی تو آپ ﷺ نے ان کو اجازت دیدی، اور آپ اسی حالت میں تھے، پھر حضرت عثمانؓ نے اجازت چاہی تو رسول اللہ ﷺ بیٹھ گئے اور اپنے کپڑوں کو درست فرمایا، الحدیث اور اس

(۱) حدیث: "إذا أنكح أحدكم عبده أو أجيره....." کی روایت احمد (۲/۱۸۷) نے کی ہے، اور اسے شیخ احمد شاکر نے اس پر تعلیق ۱۱/۴۱ میں صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) البدائع ۱/۱۱۶، جواہر الإکلیل ۱/۴۱، المجموع للنووی ۳/۱۶۷، المغنی لابن قدامہ ۱/۵۷۷۔

کے آخر میں ہے، آپ علیہ السلام نے فرمایا: "ألا أستحي من رجل تستحي منه الملائكة"(۱) (کیا میں اس شخص سے حیا نہ کروں جس سے فرشتے حیا کرتے ہیں)۔

تفصیل اصطلاح "عورة" میں ہے۔

ب- مفاخذہ (ران کو ران سے ملانا):

۳- مرد کا اجنبی عورت کی ران کے ساتھ اپنی ران ملانا حرام ہے اور اس میں تعزیر واجب ہوگی، اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مفاخذہ پر وطی اور جماع کے احکام جاری نہیں ہوں گے، جیسے غسل کا واجب ہونا، روزہ دار کا روزہ ٹوٹنا، اس میں کفارہ کا واجب ہونا، اور مثلاً کفارۂ ظہار کے روزہ میں تسلسل کا ختم ہونا، اور اس کی وجہ سے اعتکاف، حج اور عمرہ کو فاسد کرنا، اور اس کی وجہ سے لڑکی کا ثیبہ ہونا، اور اس کی وجہ سے مہر کا واجب ہونا، اور اسی طرح عدت، رجعت، استبراء اور مطلقہ ثلاثہ کا اس کو طلاق دینے والے شخص کے لئے حلال ہونا، ایلاء کرنے والے سے ایلاء کا ساقط ہونا، اور اس شخص کی قسم کا پورا ہونا جو وطی کرنے کی قسم کھائے، اور اس کا حانث ہونا جو وطی نہ کرنے کی قسم کھائے، اور اس کے ذریعہ زوجین کے محصن ہونے کا ثبوت، حد زنا کا واجب ہونا اور اس کے علاوہ وہ شرعی مسائل جن کے احکام کے ثبوت کے لئے وطی کا حاصل ہونا شرط ہے، اور یہ آلہ تناسل سپاری یا اس کی مقدار کا شرمگاہ میں چھپنا ہے، لہٰذا ان احکام میں سے کچھ بھی مفاخذہ اور مضاجعہ کے ذریعہ ثابت نہیں ہوگا، اور دیگر مقدمات وطی کے ذریعہ(۲)۔

(۱) حدیث عائشہؓ: "كان رسول الله ﷺ مضطجعاً في بيتي......" کی روایت مسلم (۱۸۶۶/۴) نے کی ہے۔

(۲) البدائع ۷/۳۷، ۴۱، القوانین الفقہیہ ص ۳۴، ۱۱۷-۱۲۳-۱۳۵-۲۰۳-۲۰۶-۲۱۰، مغنی المحتاج ۳/۱۴۷-۱۷۷-۱۷۸-۲۲۴-

ج- قصاص میں:

۴- مذاہب اربعہ میں سے جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ران کی جڑ یعنی کولہا سے پاؤں کے کاٹنے میں قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ اس میں مماثلت ممکن ہے۔

بعض شافعیہ سے اگر کھو کھلا کئے بغیر قصاص لینا ممکن نہ ہو تو اس میں قصاص واجب نہ ہوگا۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ران کی ہڈی کو توڑنے میں قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ مماثلت کا بھروسہ نہیں، کیونکہ توڑنے میں انضباط ممکن نہیں ہے، اور کبھی اس کے ذریعہ قصاص کے نتیجہ میں مجرم کو زیادہ سزا ہوسکتی ہے، حالانکہ وہ بقدر جرم کے علاوہ میں معصوم الدم ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَاعُوْقِبْتُمْ بِهِ"(۱) (اور اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا دکھ انہوں نے تمہیں پہنچایا ہے)، اور اللہ عزوجل نے فرمایا کہ: "فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَااعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ"(۲) (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے ایک قول میں صراحت کی ہے کہ جس پر جنایت کی جائے اسے حق ہے کہ ران کے نیچے قریب ترین جوڑ سے اسے کاٹ لے اور یہ گھٹنے کا جوڑ ہے، کیونکہ اس میں بعض حق کی وصولی ہوتی ہے، اور اس صورت میں اسے باقی کا معاوضہ لینے کا حق ہوگا،

= ۳۴۹-۳۵۹، ۴/۱۴۴، المغنی لابن قدامہ ۸/۱۶۱-۱۶۵-۱۸۱-۱۸۹، ۱/۲۰۴، ۷/۲۷۳-۳۲۴-۳۵۶-

(۱) سورۂ نحل/۱۲۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/۱۹۴۔

کیونکہ اس نے اس کی طرف سے عوض نہیں لیا ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس کا پاؤں توڑنے کے سبب کاٹا جائے (۱)۔

تفصیل اصطلاح: ''قصاص''، ''قود'' اور ''عظم'' میں ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، البدائع ۷/ ۲۹۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۰، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷-۲۸، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۷۰۷-۷۰۹۔

فخر

تعریف:

۱- فخر لغت میں فَخَر کا مصدر ہے، اور اسم فخار فتحہ کے ساتھ ہے ، اور یہ حسب ونسب وغیرہ مکارم ومناقب پر مباہات کرنا ہے، یا تو متکلم میں ہو یا اس کے آباء واجداد میں (۱)۔

اصطلاح میں: جرجانی نے کہا ہے کہ فخر مناقب شمار کر کے لوگوں پر اپنی بڑائی کا اظہار کرنا ہے (۲)، اور صاحب دستور العلماء نے کہا ہے کہ فخر مناقب شمار کر کے لوگوں پر بڑائی کا اظہار کرنا ہے (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- عجب:

۲- عجب لغت میں: اترانا اور تکبر کرنا ہے (۴)۔

اصطلاح میں: کسی شخص کا اپنے کو کسی رتبہ کا مستحق سمجھنا ہے جس کا وہ مستحق نہ ہو (۵)۔

فخر اور عجب کے مابین عموم وخصوص کا تعلق ہے اور فخر عام ہے۔

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) التعریفات للجرجانی۔
(۳) دستور العلماء ۳/ ۱۷۔
(۴) القاموس المحیط۔
(۵) دستور العلماء ۲/ ۳۰۰، التعریفات للجرجانی۔

ب- کبر:

۳- کبر لغت میں: "كبر الامر والذنب كبراً" کا اسم ہے، یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب معاملہ بڑا ہو، اور "کبر" کا معنی عظمت ہے اور "کبریاء" اسی کے مثل ہے(۱)۔

اصطلاح میں: صاحب دستور العلماء نے کہا ہے کہ کبر بلندی، شرف اور عظمت کو کہتے ہیں، اور اسی سے "کبریاء" ہے(۲)۔

ابن حجر نے کہا ہے کہ کبر انسان کی ایک خصوصی حالت یعنی خود پسندی ہے، اور وہ یہ ہے کہ وہ اپنی ذات کو دوسرے سے بڑا سمجھے(۳) اور فخر کبر کا نتیجہ سمجھا جاتا ہے(۴)۔

اجمالی حکم:

۴- فخر فی الجملہ ان امور میں سے ہے جو شرعاً ممنوع ہیں، اور اس کے بارے میں بہت سی احادیث میں ممانعت موجود ہے۔

ان میں سے حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"إن الله عزوجل قد أذهب عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالآباء، مؤمن تقي، وفاجر شقي، أنتم بنو آدم وآدم من تراب، ليد عن رجال فخرهم بأقوام، إنما هم فحم من فحم جهنم، أو ليكونن أهون على الله من الجعلان التي تدفع بأنفها النتن"**(۵) (بے شک اللہ عزوجل نے تم سے جاہلیت کے غرور اور باپ دادا پر فخر کرنے کو ختم کر دیا ہے، (انسان یا تو) مومن متقی ہے یا فاجر شقی، تم سب آدم کی اولاد ہو اور آدم کو مٹی سے پیدا کیا گیا، لوگ لوگوں پر فخر کرنا چھوڑ دیں وہ صرف جہنم کے کوئلے ہیں، وہ اپنی اس حرکت سے باز آجائیں ورنہ وہ اللہ کے نزدیک گوبر کے کیڑے سے زیادہ ذلیل ہوجائیں گے جو اپنی ناک سے غلاظت کو لڑھکاتا ہے)۔

خطابی نے کہا ہے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ لوگوں کی دو قسمیں ہیں، متقی مومن اور یہ بھلا، صاحب فضیلت ہے اگرچہ اپنی قوم میں باعزت نہ ہو اور فاجر شقی ہے، یہ ذلیل انسان ہے اگرچہ اپنے گھر والوں کے نزدیک شریف اور رتبہ والا ہو۔

اور ایک قول ہے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ فخر کرنے والا یا تو مومن تقی ہوگا، تو اس صورت میں اس کے لئے مناسب نہیں ہے کہ کسی پر تکبر کرے یا وہ فاجر شقی ہے، تو وہ اللہ کے نزدیک ذلیل ہے اور ذلیل تکبر کا استحقاق نہیں رکھتا ہے، لہذا ہر حال میں تکبر ممنوع ہے(۱)۔

اور ان میں سے ابومالک اشعریؓ کی حدیث ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"أربع في أمتي من أمر الجاهلية لا يتركونهن: الفخر في الأحساب، والطعن في الأنساب، والاستسقاء بالنجوم، والنياحة"**(۲) (میری امت میں چار چیزیں جاہلیت میں سے ہیں جن کو لوگ نہیں چھوڑیں گے، خاندان کے بارے میں فخر کرنا، نسب کے بارے میں طعنہ دینا، ستاروں سے پانی طلب کرنا اور نوحہ کرنا)۔

---

(۱) المصباح المنير۔

(۲) دستور العلماء ۱۱۶/۳۔

(۳) فتح الباری ۴۸۹/۱۰۔

(۴) احیاء علوم الدین ۳۵۲/۳ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری۔

(۵) حدیث: "أن الله عزوجل قد أذهب عنكم عبية الجاهلية......" کی روایت ابوداؤد (۳۴۰/۵) اور ترمذی (۷۳۴/۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، اور ترمذی نے کہا ہے: حدیث حسن غریب ہے۔

(۱) تحفۃ الأحوذی بشرح جامع الترمذی ۴۵۵/۱۰، طبع مطبعۃ الاعتماد، عون المعبود شرح سنن ابی داؤد ۲۱/۱۴-۲۲ طبع دار الفکر ۱۹۷۹ء۔

(۲) حدیث ابی مالک الاشعریؓ: "أربع في أمتي من أمر الجاهلية......" کی روایت مسلم (۶۴۴/۲) نے کی ہے۔

الأبی نے کہا ہے کہ یعنی دوسرے کو حقیر سمجھنے کے ساتھ ان پر فخر کرنا، کیونکہ مطلق فخر معتبر ہے، اس لئے کہ نکاح میں کفاءت مطلوب ہے[۱]۔

علماء نے مثلاً غزالی اور ابن قدامہ نے فخر کو کبر کے درجات میں شمار کیا ہے[۲]، اور علماء نے مذموم فخر سے لڑائی میں فخر اور تکبر کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، اور ان حضرات نے جنگ کی حالت میں دشمن کو مرعوب کرنے کے لئے فخر اور تکبر کے مستحب ہونے کی صراحت کی ہے[۳]۔ اور حضرت ابودجانہؓ جنگ کی حالت میں متکبرانہ چال چلتے تھے، تو نبی علیہ السلام نے فرمایا: "إن هذه لمشية يبغضها الله إلا في هذا الموطن"[۴] (یہ ایسی چال ہے جسے اللہ تعالیٰ ناپسند فرماتے ہیں، مگر اس جگہ اس کی اجازت ہے)۔

تفصیل اصطلاح "کبر" میں ہے۔

(۱) شرح الأبی علی صحیح مسلم ۳/ ۳۷ طبع دار الکتب العلمیہ۔

(۲) احیاء علوم الدین ۳/ ۳۵۱، مختصر منہاج القاصدین ۲۳۸ طبع المکتب الاسلامی ۱۳۹۴ھ۔

(۳) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/ ۴۶۹۔

(۴) حدیث: "إن هذه لمشية يبغضها الله......" کی روایت ابن اسحاق نے کی ہے، جیسا کہ السیرۃ النبویہ لابن ہشام (۳/ ۷) میں ہے۔

فِداء

تعریف:

۱ - فداء (فاء کے کسرہ اور مد کے ساتھ، اور فاء پر فتحہ، کسرہ کے ساتھ بغیر مد کے) لغت میں قیدی کو چھڑانا ہے، کہا جاتا ہے، "فداه يفديه، وفادى الأسير" اس نے اسے قید سے چھڑایا، اور فدت، افتدت اور "فادت المرأة نفسها من زوجها" عورت نے شوہر کو مال دیا تا کہ وہ اسے طلاق دے دے، اور ابن بری نے وزیر ابن المعری سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ کہا جاتا ہے: "فدى" جبکہ مال دے اور کسی آدمی کو لے، اور "أفدى" جبکہ آدمی کو دے کر مال لے، اور فادى جب کسی آدمی کو دے کر آدمی لے، اور "فداء، فديه اور فدى" سب ایک ہی معنی میں ہے، اور ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ فدیہ اس مال کا نام ہے جس کے ذریعہ قیدی وغیرہ کو چھڑایا جاتا ہے[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف - فدیہ:

۲ - فدیہ: وہ مال ہے جس کے ذریعہ انسان اپنی جان کو بچاتا ہے اور جس کو اس عبادت میں خرچ کرتا ہے جس میں اس نے کوتاہی کی ہے،

(۱) لسان العرب، متن اللغۃ، المصباح المنیر۔

جیسے قسم کا کفارہ اور روزہ کا کفارہ[1]، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول: ''فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ''[2] (مسلمانوں پر ان کے ''فئے'' میں لازم ہے کہ اپنے قیدی کو فدیہ دے کر رہا کرائیں اور اپنے قرض دار کا قرض ادا کریں)۔

فدیہ، فداء سے عام ہے۔

ب- فکاک:

۳- فکاک (فتحہ اور کبھی کسرہ کے ساتھ) '' فككت الشيء فانفک'' سے ماخوذ ہے، تم چیز کو علاحدہ کرو اور وہ علاحدہ ہو جائے، اور ''فک الشيء'' کا معنی ہے اس کو چھڑایا، اور کہا جاتا ہے: ''فک الرهن يفكه فكا والأسير''، رہن اور قیدی کو چھڑایا اور ہر وہ چیز جسے تم نے چھوڑ دیا تو تم نے اسے الگ کر دیا[3]۔

اور ''فداء'' اور ''فکاک'' کے مابین عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

فداء سے متعلق احکام:

مسلمان قیدیوں کو چھوڑانا:

۴- اصل یہ ہے کہ جب کوئی مسلمان مشرکوں کے ہاتھ میں قیدی بن جائے تو مسلمانوں پر اسے ان کے ہاتھ سے چھوڑانے کے لئے اٹھ کھڑا ہونا لازم ہوگا اگرچہ وہ لوگ ہمارے ملک میں داخل نہ ہوئے ہوں، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، کیونکہ ان کا اس پر اجماع ہے کہ اگر مشرکین مسلمانوں کے شہر میں داخل ہو جائیں تو مسلمانوں پر ان کو

(۱) المفردات للراغب الاصفہانی۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

(۳) القاموس المحیط۔

دور کرنے کے لئے اٹھ کھڑا ہونا واجب عین ہے، اور مسلمان کی حرمت شہر کی حرمت سے زیادہ ہے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس کو چھڑانے کے ممکن ہونے کی امید ہو[1]، اگر قتال کے ذریعہ اسے چھڑانا دشوار ہو تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک بیت المال سے اس کا فدیہ دینا واجب ہوگا، اس لئے کہ حضرت سعیدؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''إن على المسلمين في فيئهم أن يفادوا أسيرهم، ويؤدوا عن غارمهم''[2] (مسلمانوں پر ان کے ''فئے'' میں لازم ہے کہ اپنے قیدی کو رہا کرائیں اور اپنے قرض دار کا قرض ادا کریں)، اور اس لئے بھی کہ بیت المال مسلمانوں کے مصالح کے لئے بنایا گیا ہے، اور یہ ان میں سب سے اہم ہے، پھر اگر بیت المال سے اس کا فدیہ دینا دشوار ہو، بایں طور کہ اس میں مال نہ ہو یا اس تک پہنچنا دشوار ہو تو مسلمانوں کے مال سے ان کی وسعت کے مطابق ادا کیا جائے گا، اور امام اس کے وصول کرنے کا ذمہ دار ہوگا، اور قیدی ان میں سے ایک کی طرح ہوگا اور یہ فرض کفایہ ہے[3]، اس لئے کہ حدیث ہے: ''أطعموا الجائع وعودوا المريض وفكوا العاني''[4] (بھوکے کو کھانا کھلاؤ، مریض کی عیادت کرو اور قیدی کو چھڑاؤ)۔

اور شافعیہ نے کہا کہ جب ہم ان قیدیوں کے فدیہ کے لئے مال

(۱) المنہج ۵/ ۱۹۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۰، التاج والإکلیل علی ہامش مواہب الجلیل ۳/ ۱۹۰، السیر الکبیر ۱/ ۲۰۷۔

(۲) حدیث: ''إن على المسلمين في فيئهم......'' کی روایت سعید بن منصور (۲/ ۳۱۷) نے حضرت حبان بن ابی جبلہ سے مرسلاً کی ہے۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۳۳-۵۳-۵۴-۵۵، مغنی المحتاج ۴/ ۲۱۲، البحر الرائق ۵/ ۹۰، فتح القدیر ۵/ ۲۱۹، ابن عابدین ۳/ ۲۲۹، السیر الکبیر ۴/ ۱۶۶۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۴، التاج والإکلیل علی ہامش مواہب الجلیل ۳/ ۳۸۷۔

(۴) حدیث: ''أطعموا الجائع......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۱۲) نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے کی ہے۔

خرچ کرنے پر مجبور ہوں جن کو کفار تکلیف دیتے ہوں یا وہ ہمیں گھیرے ہوئے ہوں، اور ہمیں اندیشہ ہو کہ وہ ہمیں بالکلیہ ختم کردیں گے تو مال کا خرچ کرنا واجب ہوگا، شبراملسی نے کہا ہے کہ بیت المال سے خرچ کیا جائے گا اگر اس میں گنجائش ہو، ورنہ مالدار مسلمانوں سے لیا جائے گا، اور مناسب یہ ہے کہ اس کا محل یہ ہو کہ جب قیدی کا کوئی مال نہ ہو، ورنہ بیت المال پر مقدم کیا جائے گا، اور فقہاء نے کہا ہے کہ جن قیدیوں کو تکلیف نہیں دیا جاتا ہو ان کا چھڑانا مندوب ہے بشرطیکہ ان کے قتل سے اطمینان ہو[1]۔ پھر اگر امام اور مسلمان فدیہ نہ دیں تو وہ سب گنہ گار ہوں گے، اس لئے کہ یہ فرض کفایہ کے قبیل سے ہے، جو بعض لوگوں کے ادا کرنے کی وجہ سے ساقط ہوجاتے ہیں، اور اس حالت میں قیدی پر واجب ہوگا کہ اپنی جان کو اپنے مال سے چھڑائے، اور اگر کوئی مسلمان قیدی کے حکم سے اس کا فدیہ ادا کرے تو وہ اس سے فدیہ میں ادا کی گئی رقم واپس لے گا، چاہے وہ کم ہو یا زیادہ[2]۔

تفصیل اصطلاح: ''اسری'' (فقرہ/ ۵٦، ٦۱) میں ہے۔

کفار کے قیدیوں کا فدیہ:

۵ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ کفار کے عاقل، آزاد قیدی مردوں کی طرف سے ان کے مال سے امام کو فدیہ لینا جائز ہے جبکہ وہ اس میں مصلحت سمجھے، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ''فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً'' [3] (پھر اس کے بعد یا محض احسان رکھ کر (چھوڑ دو) یا معاوضہ لے کر (چھوڑ دو))۔

لیکن کفار کی عورتوں اور بچوں کی طرف سے شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مال کے ذریعہ فدیہ لینا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ لوگ قید کے ذریعہ غلام ہوجائیں گے۔

مالکیہ کے نزدیک عورتوں اور بچوں کا فدیہ مال کے ذریعہ لینا جائز ہے۔

حنفیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ قیدیوں کا فدیہ لینا جائز نہیں ہے، اور السیر الکبیر میں ہے: اگر مسلمانوں کو ضرورت ہو تو فدیہ لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اس میں بدر کے قیدیوں سے استدلال کیا گیا ہے[1]۔

آلات جنگ اور گھوڑے دے کر مسلمان قیدی کو چھوڑانا:

٦ - دشمن کو ہتھیار فدیہ میں دے کر مسلمان قیدی کو رہا کرانے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ شافعیہ نے اپنے اصح قول میں کہا ہے کہ یہ جائز ہوگا، اور اس کے جواز اور عدم جواز میں مالکیہ کے نزدیک ابن القاسم اور اشہب کے دو قول ہیں، ابن القاسم کے نزدیک ممنوع ہے، اور اشہب کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ گھوڑے اور ہتھیار بہت زیادہ نہ ہو کہ اس کے ذریعہ انہیں ظاہری قدرت حاصل ہوجائے۔

حنفیہ کے نزدیک بھی اس سلسلہ میں دو رائے ہیں[2]۔

شافعیہ نے مزید کہا ہے:

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۲۔

(۲) التاج والإکلیل علی ہامش مواہب الجلیل ۳/ ۳۸۷، شرح الزرقانی ۳/ ۱۵۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۷، السیر الکبیر ۴/ ۱٦۲۹، فتح القدیر ۵/ ۲۱۹، ابن عابدین ۳/ ۲۲۹۔

(۳) سورۂ محمد/ ۴۔

(۱) البحر الرائق ۵/ ۹۰، الزرقانی ۳/ ۱۲۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ٦۵-٦٦، المغنی ۸/ ۳۷٦، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۳۰۔

(۲) روض الطالب ۴/ ۱۹۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ٦۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۸، حاشیۃ الزرقانی ۳/ ۱۵۰، البحر الرائق ۵/ ۹۰۔

ان کے جن ہتھیار پر ہمارا قبضہ ہوجائے انہیں ان سے مال لے کر لوٹانا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ ہم ان سے ہتھیار فروخت نہیں کریں گے، لیکن ان کے نزدیک اصح قول کے مطابق اپنے قیدیوں کے فدیہ کے طور پر ان کے ان ہتھیار کو دینا جائز ہے، جنہیں ہم نے ان سے غنیمت کے طور پر لیا ہو۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ امام کے لئے مسلمان قیدیوں کی طرف سے شراب اور خنزیر کو فدیہ کے طور پر دینا جائز ہوگا، اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ امام اہل ذمہ کو حکم دے کہ یہ دشمن کو دیں اور اس کی قیمت کو ان پر واجب الاداء جزیہ سے وضع کرلے، اور اگر یہ دشوار ہو تو ضرورت کی بنا پر مسلمان قیدیوں کی طرف سے فدیہ دینے کے لئے شراب اور خنزیر خریدنا جائز ہوگا، اور ان حضرات نے کہا ہے: اس کا محل وہ ہے جبکہ وہ اس کے بغیر راضی نہ ہوں، لیکن اگر وہ لوگ اس کے بغیر راضی ہوجائیں تو ان دونوں کو فدیہ کے طور پر دینا جائز نہ ہوگا[۱]۔

مسلمان قیدیوں کے عوض دشمن کے قیدیوں کو فدیہ کے طور پر دینا:

۷- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ امام کو مشرکین کے قیدیوں کو مسلمان یا ذمی قیدیوں کے عوض فدیہ کے طور پر دینا جائز ہوگا، اگرچہ ان کے بہت سے قیدیوں کے مقابلے میں ایک ہی ہو، شافعیہ نے کہا ہے کہ مسلمان مرد ہوں یا عورتیں یا خنثی ہوں، اگر امام اس بارے میں مسلمانوں کے لئے مصلحت سمجھے[۲]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۸، شرح الزرقانی ۳/ ۱۵۰، أسنی المطالب ۴/ ۱۹۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۵۔

(۲) روض الطالب ۴/ ۱۹۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۵، ۶۸، کشاف القناع ۳/ ۵۳، المغنی ۸/ ۳۷۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۸، شرح الزرقانی ۳/ ۱۵۰، فتح القدیر ۵/ ۲۱۹، ابن عابدین ۳/ ۲۲۹، السیر الکبیر ۴/ ۱۵۸۷۔

ہے: "**فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً**"[۱] (پھر اس کے بعد محض احسان رکھ کر (چھوڑ دو) یا معاوضہ لے کر (چھوڑ دو))، اور اس لئے کہ حضرت عمران بن حصینؓ نے روایت کی ہے: "**أن النبي ﷺ فدى رجلين من أصحابه برجلين من المشركين في بني عقيل، وصاحب العضباء برجلين**"[۲] (نبی ﷺ نے اپنے اصحاب میں سے دو اشخاص کی طرف سے مشرکین بنی عقیل میں سے دو آدمیوں کو اور مشرکین صاحب عضباء میں سے دو آدمیوں کو فدیہ میں ادا کیا)، امام ابوحنیفہ نے اپنی ایک روایت میں کہا ہے کہ قیدیوں کو فدیہ کے طور پر نہیں دیا جائے گا، کیونکہ اس میں کفر کی مدد کرنا ہے، کیونکہ ان کے قیدی ہم سے دوبارہ جنگ کریں گے، اور جنگ کے شر کو دور کرنا مسلمان قیدی کو چھوڑانے سے بہتر ہے، کیونکہ جب وہ ان کے قبضہ میں باقی رہے گا تو اس کے حق میں ابتلاء ثابت ہوگا اور ہماری طرف منسوب نہیں ہوگا، اور ان کے قیدی کو ان کو دینے کے ذریعہ مدد کرنا ہماری طرف منسوب ہوگا، اور یہ ضرر خاص کو ضرر عام کو دور کرنے کی غرض سے برداشت کرنا ہے، اور اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ**"[۳] (سو جب حرمت والے مہینے گزر لیں اس وقت ان مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں تم انہیں پاؤ)، اور مفادات (فدیہ ادا کرنے میں) میں قتل کرنے کو چھوڑنا ہے حالانکہ وہ فرض ہے، اور جب تک فرض کو ادا کرنا ممکن ہو کسی بھی حال میں اس کو چھوڑنا جائز نہ ہوگا، اور ان سے ایک روایت میں ہے کہ یہ جائز ہوگا، اور السیر الکبیر میں ہے: یہی امام ابوحنیفہ سے اظہر روایت ہے، اور اس روایت کی

(۱) سورۂ محمد/ ۴۔

(۲) حدیث عمران بن حصینؓ: "**أن النبي ﷺ فدى رجلين......**" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۶۲-۱۲۶۳) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۵۔

دلیل یہ ہے کہ مسلمان قیدیوں کو چھڑانا واجب ہے، اور مفادات کو اختیار کئے بغیر اس تک نہیں پہنچا جاسکتا ہے، اور اس میں زیادہ سے زیادہ مشرکین کے قیدیوں کے قتل کو چھوڑ دینا ہے، اور یہ مسلمانوں کی منفعت کی غرض سے جائز ہے، اور مسلمان کا چھڑانا کافر کو قتل کرنے اور اس سے فائدہ اٹھانے سے بہتر ہے، کیونکہ مسلمان کی حرمت بہت زیادہ ہے(۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''أسری'' (فقرہ/۲۵)۔

۸- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مشرکین بچوں کی طرف سے فدیہ میں مال لینا یا مسلمان قیدیوں کو لینا جائز نہیں ہے، اور حنابلہ نے ان کو نہ لوٹانے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ بچہ اپنے قید کرنے والے کے اسلام کے سبب مسلمان ہوجائے گا، لہذا اسے مشرکین کی طرف لوٹانا جائز نہ ہوگا، اور حنفیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ جب بچوں کو تنہا ان کے ماں باپ کے بغیر قید کرلیا جائے اور انہیں دار الاسلام کی طرف نکال لیا جائے، اس لئے کہ یہ افراد اس حالت میں ملک کے تابع ہوکر مسلمان ہوجائیں گے، لہذا اس کی وجہ سے انہیں دار الکفر کی طرف لوٹانا جائز نہ ہوگا، مگر ابن عابدین نے کہا ہے: شاید ممانعت اس صورت میں ہے جبکہ بدل کے طور پر مال لیا جائے ورنہ ممانعت نہیں ہوگی(۲)۔

اگر مشرکین قیدی اسلام قبول کرلیں تو ان کو فدیہ کے طور پر دینا:

۹- حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر مشرکین قیدی مسلمان قیدیوں کی طرف سے انہیں بطور فدیہ دینے سے قبل اسلام قبول کرلیں تو ان کو فدیہ کے طور پر دینا جائز نہ ہوگا، کیونکہ یہ لوگ دوسرے مسلمانوں کی طرح

(۱) فتح القدیر ۵/۲۲۰، السیر الکبیر ۴/۱۵۸۷، ابن عابدین ۳/۲۱۹۔
(۲) سابقہ مراجع۔

ہوجائیں گے۔ لہذا انہیں مفادات کے طریقہ پر فتنہ کے لئے پیش کرنا جائز نہ ہوگا، الا یہ کہ وہ اپنے اسلام کے بارے میں بےفکر ہوں اور اس پر خوش دلی سے راضی ہوجائیں(۱)۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ امام کے لئے ان کو قیدیوں کے عوض فدیہ کے طور پر دینا جائز ہوگا، اگر وہاں قیدی کا خاندان ہو جن کے ساتھ اس کا دین اور اس کی جان محفوظ ہو اور مال لینے میں مسلمانوں کی مصلحت ہو تو مال لے کر ان کو چھوڑ دینا جائز ہوگا ورنہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ دار الحرب میں ایسے شخص کے لئے قیام کرنا ممنوع ہے جس کا وہاں خاندان نہ ہو جو اس کو تحفظ دے سکے(۲)۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر قیدی اسلام قبول کرلے تو وہ غلام بن جائے گا جیسے عورت، اور جائز نہیں ہوگا کہ فدیہ کے طور پر دیا جائے مگر غنیمت پانے والوں کی اجازت سے، کیونکہ یہ ان کا مال ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ ایسا قیدی ہے جس کا قتل حرام ہے، تو وہ غلام ہوجائے گا جیسے عورت، اور ایک قول ہے کہ قتل حرام ہوگا، اور ان کے سلسلہ میں امیر کو اختیار ہوگا چاہے تو غلام بنالے یا بلا فدیہ چھوڑ دے یا فدیہ لے کر چھوڑے۔

اور کفار کی طرف اس کا لوٹانا حرام ہوگا، مگر یہ کہ اس کا خاندان وغیرہ ہو جو اس کو تحفظ دے(۳) اور ان حضرات نے اس روایت سے استدلال کیا ہے: **''أن أصحاب النبی ﷺ أسروا رجلا فأسلم، وفادی به النبي ﷺ رجلین من أصحابه''**(۴) (نبی ﷺ کے اصحاب نے ایک شخص کو قید کرلیا اور اس نے اسلام

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۳۰۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۸/۶۶، أسنی المطالب ۴/۱۹۳۔
(۳) کشاف القناع ۳/۵۴، المغنی ۸/۳۷۴۔
(۴) حدیث: ''أن أصحاب النبی ﷺ أسروا رجلا فأسلم......'' کی تخریج فقرہ ۷ میں حضرت عمران بن الحصینؓ سے گذر چکی ہے۔

قبول کرلیا، اور نبی علیہ السلام نے اسے اپنے دوساتھیوں کے عوض فدیہ میں دے دیا)۔

حنفیہ میں سے محمد بن الحسن نے کہا ہے کہ امام کو قیدی کو فدیہ کے طور پر دینے کا حق ہے اگر چہ وہ غانمین میں سے کسی ایک کے حصہ میں پڑ جائے، وہ راضی ہو یا راضی نہ ہو، اور اس کی قیمت کا عوض بیت المال سے ادا کرے گا، کیونکہ مسلمان کو قید سے چھڑانا اس پر اور ہر مسلمان پر قدرت اور امکان کے لحاظ سے فرض ہے، لہذا اگر وہ اس سے باز رہے تو اس کی طرف سے امیر نائب ہو کر انجام دے گا، اور اس کا عوض بیت المال سے ادا کرے گا جیسا کہ اگر مال غنیمت کے کسی معین حصہ میں استحقاق ثابت ہو جائے، لیکن امام ابو یوسف تو بٹوارہ کے بعد مفادات کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں، اور یہی امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے[1]۔

جنایت کرنے والے غلام کو فدیہ میں ادا کرنا:

۱۰ - اگر کوئی غلام کوئی جنایت کرے، خواہ جنایت غلطی سے ہو یا شبہ عمد ہو یا عمداً ہو اور مال کے عوض معاف کر دیا جائے تو اس کے آقا کو اختیار ہوگا کہ مال دے کر اس کو چھڑا لے، یا اس کو ولی جنایت کے حوالہ کر دے، پھر اگر وہ فدیہ دینا اختیار کرے تو اسے جنایت کا تاوان فدیہ کے طور پر ادا کرے گا، چاہے اس کی جو مقدار ہو، یہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ہے، اور اگر جنایت اس کی قیمت سے زیادہ ہو تو یہی امام شافعی کا قول قدیم ہے، اور امام احمد سے ایک روایت ہے۔

امام شافعی کے قول جدید میں قیمت اور جنایت کے تاوان میں سے جو کم ہوگا وہ فدیہ کے طور پر دے گا۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر جنایت کا تاوان اس کی قیمت کے برابر یا اس سے کم ہو تو آقا کو اختیار ہوگا کہ اسے اس کی جنایت کا تاوان فدیہ کے طور پر ادا کرے، یا اسے ولی جنایت کے حوالہ کر دے، لیکن اگر جنایت اس کی قیمت سے زیادہ ہو تو اس کے بارے میں ان کے نزدیک دو روایتیں ہیں، اول: اس کے آقا کو اس کا اختیار ہوگا کہ اس کی قیمت یا اس کی جنایت کے تاوان کو ادا کرے اور یا اسے اس کے حوالہ کر دے، دوم: اس پر اس کی حوالگی لازم ہوگی، الا یہ کہ فدیہ کے طور پر اس کی جنایت کا تاوان ادا کرے خواہ اس کی مقدار جو بھی ہو[1]۔

تفصیل اصطلاح: ''رق'' (فقرہ/ ۱۲۰) میں ہے۔

ام ولد کا فدیہ دینا:

۱۱ - آقا پر اپنی ام ولد کا فدیہ دینا واجب ہوگا جبکہ وہ ایسی جنایت کرے جس سے مال واجب ہوتا ہے، اگر چہ وہ جنایت کے بعد مر جائے، اس لئے کہ اس سے بچہ پیدا کرانے کے سبب آقا کے لئے اس کو فروخت کرنا ممنوع ہے، جیسا کہ اگر اسے قتل کر دے۔

تفصیل اصطلاح: ''استیلاد'' (فقرہ/ ۱۴) میں ہے۔

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۲۲۰، السیر الکبیر ۴/ ۱۶۶۰۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۴۱، فتح القدیر ۸/ ۳۵۵، القلیوبی ۴/ ۱۵۸۔

فدیۃ

تعریف:

۱- فدیہ لغت میں مال وغیرہ ہے جس کے ذریعہ قیدی وغیرہ کو چھڑایا جاتا ہے، پس اسے اس چیز سے نجات دلائی جاتی ہے جس میں وہ ہے(۱)۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَفَدَيْنٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيْمٍ"(۲) (اور ہم نے ایک بڑا ذبیحہ اس کے عوض میں دیا)، یعنی ہم نے ذبح کو اس کے لئے فدیہ قرار دے دیا اور اسے ذبح سے بچا دیا۔

اور اصطلاح میں: وہ بدل ہے جس سے مکلّف پیش آمدہ تکلیف سے اپنے کو نجات دیتا ہے(۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- جزیۃ:

۲- جزیۃ: وہ مال ہے جو اہل ذمہ سے ان کو ہمارے ملک میں رکھنے، ان کو تحفظ دینے اور ان کے خون کی حفاظت کے لئے لیا جاتا ہے، اور جزیہ عقد کو بھی کہا جاتا ہے(۴)۔

(۱) لسان العرب، مختار الصحاح، القاموس المحیط۔
(۲) سورۂ صافات/۱۰۷۔
(۳) التعریفات للجرجانی طبع دار الکتب العلمیہ۔
(۴) القلیوبی وعمیرہ ۴/۲۲۸۔

فدیہ اور جزیہ کے مابین نسبت یہ ہے کہ فدیہ جزیہ سے عام ہے۔

ب- دیت:

۳- دیت: وہ مال ہے جو آزاد شخص کی جان یا اس کے علاوہ پر جنایت کے سبب واجب ہوتا ہے(۱)۔

یہ فدیہ سے خاص ہے۔

ج- کفارہ:

۴- کفارہ کا معنی لغت میں: چھپانا اور ڈھانکنا ہے(۲)، اور اصطلاح میں وہ چیز ہے جو گناہ کو چھپا دے(۳)۔

یہ فدیہ سے خاص ہے۔

د- خلع:

۵- خلع کا معنی لغت میں: اتارنا ہے، اور اسی سے "خالعت المرأة زوجها" جبکہ وہ مال کے ذریعہ اس سے رہائی حاصل کرے۔

اور خلع شرع میں: وہ جدائی ہے جو شوہر کی طرف سے مقصود عوض کے ذریعہ طلاق یا خلع کے لفظ سے ہوتی ہے(۴)، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ"(۵) (سو اگر تم کو یہ اندیشہ ہو کہ تم اللہ کے ضابطوں

(۱) القلیوبی وعمیرہ ۴/۱۲۹۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) المفردات للراغب۔
(۴) جواہر الإکلیل ۱/۳۳۰، القلیوبی ۳/۳۰۷، کشاف القناع ۵/۲۱۲، روضۃ الطالبین ۷/۳۷۴۔
(۵) سورۂ بقرہ/۲۲۹۔

کو قائم نہ رکھ سکو گے تو دونوں پر اس (مال) کے باب میں کوئی گناہ نہ ہوگا)۔

خلع فدیہ سے خاص ہے۔

شرعی حکم:

۶- فدیہ کا شرعی حکم وجوب یا ندب یا اباحت کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، جو حسب ذیل ہے:

الف- احرام کے ممنوعات میں سے کسی چیز کا ارتکاب کرنا:

۷- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص احرام کے ممنوعات میں سے کسی چیز کا ارتکاب کرلے جیسے سر منڈانا، ناخن تراشنا، تیل لگانا، خوشبو استعمال کرنا، سلا ہوا کپڑا پہننا اور اس جیسی چیز تو اس پر فدیہ واجب ہوگا۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إحرام'' (فقرہ/۱۴۸)۔

ب- احصار:

۸- احصار، حج یا عمرہ کرنے والے کو بیت اللہ الحرام تک جانے سے روکنا ہے، پس اسے جہاں روک دیا جائے وہاں اس کے لئے اپنے احرام سے حلال ہونا جائز ہوگا، تا کہ اس کا احرام لمبا نہ ہو جو اس پر شاق گزرے، اور جب وہ احرام سے نکل جائے گا تو اس کے لئے ہر ممنوع چیز حلال ہوجائے گی، اور اگر احصار حل میں ہو تو اس پر واجب ہوگا کہ اگر وہ مفرد یا متمتع ہو تو وہ ایک بکری ذبح کرے، اور اگر وہ قارن (ایک ساتھ حج اور عمرہ کا احرام باندھنے والا) ہو تو جمہور کے نزدیک اس پر ایک بکری، اور حنفیہ کے نزدیک اس پر دو بکریاں واجب ہوں گی[1]، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ، فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ، وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُ وْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ''[2] (پھر اگر گھر جاؤ تو جو بھی قربانی کا جانور میسر ہو (اسے پیش کردو) اور جب تک قربانی اپنے مقام تک نہ پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ)، اور حلق کے واجب ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اور تفصیل اصطلاح: ''إحصار'' (فقرہ/۳۸-۴۲) میں ہے۔

ج- اسر میں پڑ جانا:

۹- اسر کا معنی لغت میں: قید ہے، اور اصطلاح میں مجاہد کا لڑائی کے دوران زندہ حالت میں اپنے دشمن کے قبضہ میں پڑ جانا ہے، لہذا اگر لڑائی کرنے والا قیدی ہوجائے، تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا فدیہ دینا واجب ہوگا، اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر اس کو تکلیف نہ دی جائے تو فدیہ دینا مندوب ہوگا، اور اگر تکلیف دی جائے تو فدیہ دینا واجب ہوگا۔

تفصیل اصطلاح: ''أسری'' (فقرہ/۵۶-۶۱) میں ہے۔

کس چیز میں فدیہ ہوگا:

اول: روزوں میں فدیہ:

۱۰- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ شیخ کبیر اگر رمضان میں روزہ رکھنے کی کوشش کرے اور روزہ رکھ لے تو اس پر فدیہ واجب نہیں ہوگا۔

---

(۱) فتح القدیر ۳/۵۱، ۵۶، اللباب فی شرح الکتاب ۱/۲۱۸-۲۲۰، أوجز المسالک ۵/۱۴۰، احکام القرآن ۱/۲۸۰، المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/۲۱۔

(۲) سورۂ بقرہ/۱۹۶۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ شیخ کبیر جو روزہ میں دشواری محسوس کرے، اور اس پر بہت زیادہ مشقت ہوتی ہو، اس کے لئے جائز ہے کہ رمضان میں روزہ چھوڑ دے، پھر جب وہ روزہ چھوڑ دے گا تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور اصح قول میں شافعیہ کے نزدیک اس پر فدیہ واجب ہوگا[1]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ"[2] (اور اس نے تم پر دین کے بارہ میں کوئی تنگی نہیں کی)، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ"[3] (اور جو لوگ اسے مشکل سے برداشت کرسکیں ان کے ذمہ فدیہ ہے (کہ وہ) ایک مسکین کا کھانا ہے اور جو کوئی خوشی خوشی نیکی کرے اس کے حق میں بہتر ہے)، ابن عباسؓ نے اس کی تفسیر میں کہا ہے کہ یہ آیت بوڑھے مرد اور بوڑھی عورت کو جو روزہ کی طاقت نہ رکھیں رخصت دینے کے لئے نازل ہوئی ہے کہ دونوں روزہ چھوڑ دیں اور ہر دن کے بدلہ میں ایک مسکین کو کھانا کھلا دیں، اور حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت کو اگر اپنی اولاد کے بارے میں خوف ہو تو یہ دونوں روزہ چھوڑ دیں گی اور کھانا کھلائیں گی، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کا یہ قول ہے: "من أدركه الكبر فلم يستطع صيام رمضان فعليه لكل يوم مد من قمح" (جو شخص بوڑھاپے کو پہنچ جائے اور وہ رمضان کے روزوں کی طاقت نہ رکھے تو اس پر ہر دن کے بدلہ ایک مد گیہوں واجب ہوگا)، اور مالکیہ، مکحول، ابوثور، ربیعہ اور ابن المنذر کا مذہب اور یہی شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول ہے کہ اس پر فدیہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے عاجز ہونے کی

(۱) البدائع ۲/ ۹۲-۹۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۶، المجموع للنووی ۶/ ۲۵۷، ۲۵۹، المغنی ۳/ ۱۴۱۔
(۲) سورۂ حج/ ۷۸۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۸۴۔

وجہ سے اس پر سے روزہ کی فرضیت ساقط ہوگئی، لہذا اس پر فدیہ واجب نہیں ہوگا جیسے بچہ اور پاگل، اور جیسے وہ بیمار جو روزہ کو اس مرض کی وجہ سے چھوڑ دے جو موت تک قائم ہے، البتہ مالکیہ کی رائے ہے کہ اس کے لئے فدیہ دینا مندوب ہوگا۔

فدیہ کی مقدار:

۱۱- مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ فدیہ کی مقدار ہر دن کے عوض ایک مد ہے، اور یہی طاؤس، سعید بن جبیر، ثوری اور اوزاعی کا قول ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس فدیہ میں واجب مقدار ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو یا نصف صاع گندم ہے، اور یہ ہر اس دن کی طرف سے ادا کیا جائے گا جس دن وہ روزہ چھوڑ دے گا، اس کے ذریعہ ایک مسکین کو کھانا کھلائے گا۔

حنابلہ کے نزدیک ایک مد گندم یا نصف صاع کھجور یا جو ہے[1]۔

فدیہ کے واجب ہونے میں مالداری کی شرط لگانا:

۱۲- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ فدیہ اس صورت میں واجب ہوگا جبکہ وہ مالدار ہو۔

اور نووی نے کہا ہے کہ اگر ہم شیخ پر فدیہ واجب کریں گے......اور وہ تنگ دست ہو تو کیا جب وہ مالدار ہوگا تو اس پر لازم ہوگا یا اس سے ساقط ہوجائے گا، اس میں دو قول ہیں، اور مناسب یہ ہے کہ یہاں اصح یہ ہے کہ یہ ساقط ہوجائے، اور مالدار ہونے کی صورت میں اس پر

(۱) البدائع ۲/ ۹۲-۹۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۶، المجموع للنووی ۶/ ۲۵۷-۲۵۹، المغنی ۳/ ۱۴۱۔

لازم نہ ہو جیسے فطرہ، کیونکہ یہ فدیہ کے مکلّف ہونے کی حالت میں عاجز تھا، اور جنایت وغیرہ کے مقابلہ میں نہیں ہے، اور قاضی نے مجرد میں یقینی طور پر کہا ہے کہ روزہ چھوڑنے کے بعد جب وہ مالدار ہوگا تو اس پر فدیہ لازم ہوگا، پھر اگر وہ فدیہ ادا نہ کرے یہاں تک کہ مرجائے تو اس کے ترکہ سے اس کا نکالنا لازم ہوگا، انہوں نے کہا کہ کیونکہ کھانا کھلانا اس کے حق میں ایسا ہے جیسے مریض اور مسافر کے حق میں قضا کرنا، اور یہ بات ثابت ہے کہ مریض اور مسافر جب قضا پر قدرت پانے سے قبل مرجائیں تو ان پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا، اور اگر ان دونوں کا عذر ختم ہوجائے اور دونوں قضا پر قادر ہوجائیں تو ان پر قضا کرنا لازم ہوگا، اور اگر اس سے قبل مرجائے تو واجب ہوگا کہ ان دونوں کی طرف سے ہر دن کی طرف سے ایک مدغلہ دیا جائے، تو اسی طرح یہاں پر بھی ہوگا، اور اسی کے مثل حنابلہ کا مذہب ہے، ابن قدامہ نے کہا ہے کہ شیخ فانی کے لئے صحیح ذمہ ہوتا ہے، لہذا اگر وہ کھانا کھلانے سے عاجز ہوجائے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا[1]، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا''[2] (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کی بساط کے مطابق)۔

فدیہ کو پہلے ادا کرنا:

۱۳- فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ کیا شیخ فانی اور اس مریض کے لئے جس کے شفا کی امید نہ ہو، فدیہ کو پہلے ادا کرنا جائز ہوگا، حنفیہ نے مہینہ کی ابتداء میں فدیہ کی ادائیگی کو جائز قرار دیا ہے جیسا کہ اس کے اخیر میں اس کی ادائیگی جائز ہے[3]، اور نووی نے کہا ہے کہ ہمارے اصحاب کا اس پر اتفاق ہے کہ شیخ فانی اور اس مریض کے لئے جس کی شفایابی کی امید نہ ہو رمضان سے پہلے فدیہ پیشگی طور پر ادا کرنا جائز نہ ہوگا، اور ہر دن طلوع فجر کے بعد جائز ہوگا، اور کیا رمضان میں فجر سے قبل جائز ہوگا؟ دارمی نے جواز کا فیصلہ کیا ہے اور یہی درست ہے[1]۔

جو شخص مرجائے اور اس پر عذر کی وجہ سے چھوٹا ہوا روزہ ہو:

۱۴- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ جو شخص مرجائے اور اس پر مرض یا سفر یا ان کے علاوہ کسی عذر کی وجہ سے فوت شدہ روزہ ہو اور اس کی قضا پر قادر نہ ہو، یہاں تک کہ وہ مرجائے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، نہ تو اس کی طرف سے روزے رکھے جائیں گے اور نہ کھانا کھلایا جائے گا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم''[2] (اگر میں تمہیں کسی بات کا حکم دوں تو اسے اپنی استطاعت کے مطابق انجام دو)۔

اور اس لئے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے جو شرع کے ذریعہ واجب ہوا ہے، اور جس شخص پر واجب تھا وہ اس کی ادائیگی کے امکان سے قبل مرگیا، تو وہ بغیر بدل کے ساقط ہوجائے گا جیسے حج۔

طاووس اور قتادہ نے کہا ہے کہ واجب ہوگا کہ اس کی طرف سے ہر دن کے بدلہ ایک مسکین کو کھانا کھلایا جائے، کیونکہ یہ واجب روزہ ہے، جو اس کے عاجز ہونے کی وجہ سے ساقط ہوگیا ہے، لہذا اس کی طرف سے کھانا کھلانا واجب ہوگا، جیسے شیخ فانی جب اس سے عاجز

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۱۹، المجموع ۶/ ۲۵۸، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۴۰۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۱۹۔

(۱) المجموع للنووی ۶/ ۲۶۰۔
(۲) حدیث: ''إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۲۵۱) اور مسلم (۲/ ۹۷۵) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

ہونے کی وجہ سے روزہ ترک کردے[1]۔

لیکن جو شخص قضا پر قدرت پانے کے بعد مرجائے اور روزہ نہ رکھے تو حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کا مذہب، اور شافعیہ کا مشہور قول اور یہی لیث، ثوری، اوزاعی، ابن علیہ اور ابوعبید کا قول ہے کہ اس کی طرف سے ہر دن کے بدلہ ایک مسکین کو کھانا کھلایا جائے گا، اور اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "**من مات وعليه صيام شهر فليطعم عنه مكان كل يوم مسكينا**"[2] (جو شخص اس حال میں مرجائے کہ اس کے ذمہ رمضان کے مہینہ کے روزے ہوں تو اس کی طرف سے ہر دن کے بدلہ ایک مسکین کو کھلائے گا)، اور حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**يطعم عنه في قضاء رمضان ولا يصام عنه**" (رمضان کی قضا کے سلسلہ میں اس کی طرف سے کھانا کھلایا جائے گا اور اس کی طرف سے روزہ نہیں رکھا جائے گا)۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ان سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو اس حالت میں مرجائے کہ اس کے ذمہ ایک ماہ کے نذر کے روزے، نیز رمضان کے روزے تھے؟ فرمایا کہ رمضان کے روزے کی طرف سے کھانا کھلایا جائے گا، اور نذر کی طرف سے روزے رکھے جائیں گے، اور اس لئے بھی کہ زندگی کی حالت میں روزے میں نیابت جاری نہیں ہوتی ہے، تو اسی طرح وفات کے بعد بھی جیسے نماز۔

(۱) البدائع ۲/ ۱۰۳، القوانین الفقہیہ ص ۱۱۰، المجموع للنووی ۶/ ۳۷۲، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۴۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۸۔

(۲) حدیث ابن عمرؓ: "من مات وعليه صيام شهر......" کی روایت ترمذی (۳/ ۸۷) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص ۲/ ۲۰۹ میں دار قطنی اور بیہقی سے نقل کیا ہے، ان دونوں نے اس کو ابن عمر پر موقوف ہونے کو درست قرار دیا ہے۔

شافعیہ کا مذہب ان کے نزدیک دلیل کے اعتبار سے اصح قول میں جیسا کہ نووی، طاووس، حسن بصری، زہری، قتادہ، ابوثور اور داؤد نے کہا ہے، اس کی طرف سے روزہ رکھا جائے گا[1]، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**من مات وعليه صيام صام عنه وليه**"[2] (جو شخص اس حالت میں مرجائے کہ اس کے ذمہ روزے ہوں تو اس کا ولی اس کی طرف سے روزہ رکھے گا)، اور اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے اس عورت سے فرمایا: جس نے آپ علیہ السلام سے کہا تھا: "**إن أمي ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها؟ صومي عن أمک**"[3] (میری ماں مرگئی ہے اور اس کے ذمہ نذر کا روزہ ہے، کیا میں اس کی طرف سے روزہ رکھوں؟ تم اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھو)، شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ اس حکم میں وہ شخص جس کا روزہ عذر مثلاً مرض کی وجہ سے فوت ہوجائے اور وہ شخص جس کا روزہ بغیر عذر کے فوت ہوجائے جیسے روزہ چھوڑنے میں تعدی کرنے والا دونوں برابر ہیں، جبکہ وہ فوت شدہ روزوں کی قضا سے پہلے مرجائے، اسی طرح شافعیہ نے اس شخص کے درمیان جس کے رمضان کے روزے فوت ہوگئے ہوں اور اس کے درمیان جس کے نذور وکفارات کے روزے فوت ہوگئے ہوں، فرق نہیں کیا ہے، اس لئے کہ اس سلسلہ میں دلائل عام ہیں[4]۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "من مات وعليه صيام صام عنه وليه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۹۲) اور مسلم (۲/ ۸۰۳) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أنه علیہ السلام قال لامرأة قالت له: إن أمي ماتت وعليها صوم نذر......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۰۴) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۹۔

حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت اگر اپنے بچے پر خوف کی وجہ سے روزہ چھوڑ دیں:

۱۵ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حاملہ یا دودھ پلانے والی عورت اگر روزہ کی وجہ سے اپنی جان پر خوف محسوس کرے اور روزہ چھوڑ دے تو ان دونوں کے ذمہ قضا ہوگی اور ان پر فدیہ نہیں ہوگا جیسے مریض، اور اسی طرح اگر انہیں اپنی جان اور اپنے بچہ پر خوف ہو[۱]۔

اور اگر دونوں اپنے بچے پر خوف کی وجہ سے روزہ چھوڑ دیں تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، اظہر قول کے مطابق شافعیہ کا مذہب نیز حنابلہ اور مجاہد کا مذہب یہ ہے کہ ان دونوں پر قضا اور ہر دن کے بدلہ ایک مسکین کو کھانا کھلانا واجب ہوگا، کیونکہ یہ دونوں اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے عموم میں داخل ہیں: "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ"[۲] (اور جو لوگ اسے مشکل سے برداشت کرسکیں ان کے ذمہ فدیہ ہے (کہ وہ) ایک مسکین کا کھانا ہے)۔

اور حضرت ابن عباسؓ سے اس آیت کی تفسیر (فقرہ/ ۱۰) میں گذر چکی ہے۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ یہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، اور صحابہ میں سے کوئی ان دونوں کا مخالف نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ پیدائشی طور پر عاجز انسان کے سبب روزہ چھوڑنا ہے، تو اس کی وجہ سے کفارہ واجب ہوگا جیسے شیخ (فانی) میں[۳]۔

حنفیہ، عطاء بن ابی رباح، حسن، ضحاک، نخعی، سعید بن جبیر، زہری، ربیعہ، اوزاعی، ثوری، ابوعبید، ابوثور کا مذہب اور یہی شافعیہ کا

(۱) المجموع للنووی ۶/ ۲۶۷-۲۶۹، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۳۹-۱۴۰، البدائع ۲/ ۹۷، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۴۔

(۳) سابقہ مراجع۔

ایک قول ہے کہ ان دونوں پر فدیہ واجب نہیں ہوگا، بلکہ یہ ان دونوں کے لئے مستحب ہوگا[۱]، اس لئے کہ نبی علیہ السلام سے مروی ہے کہ آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: **"إن الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة، وعن الحامل أو المرضع الصوم أو الصيام"**[۲] (اللہ نے مسافر سے روزہ اور نصف نماز کو معاف کردیا ہے اور حاملہ عورت یا دودھ پلانے والی عورت سے روزہ یا روزے معاف کردیئے ہیں)، راوی نے کہا ہے کہ بخدا ان دونوں کے بارے میں رسول اللہ علیہ السلام نے کہا ہے، ان میں سے ایک کے بارے میں یا ان دونوں کے بارے میں۔

مالکیہ اور لیث کا مذہب اور یہی امام شافعی کا تیسرا قول ہے، حاملہ روزہ چھوڑ دے گی اور قضا کرے گی اور اس پر فدیہ نہیں ہوگا، اور دودھ پلانے والی عورت روزہ چھوڑ دے گی اور قضا کرے گی اور فدیہ ادا کرے گی، اس لئے کہ دودھ پلانے والی عورت کے لئے ممکن ہے کہ اپنے بچہ کو دوسرے کے ذریعہ دودھ پلائے، برخلاف حاملہ عورت کے، اور اس لئے بھی کہ حمل حاملہ کے ساتھ متصل ہے، لہذا اس پر خوف اس کے بعض اعضاء پر خوف کی طرح ہوگا، اور اس لئے بھی کہ حاملہ نے ایسے معنی کی وجہ سے روزہ چھوڑا ہے جو اس کی ذات میں ہے، لہذا یہ مریض کی طرح ہوگی، اور دودھ پلانے والی عورت نے ایسے معنی کی وجہ سے روزہ چھوڑا ہے جو اس سے علاحدہ ہے، لہذا اس پر فدیہ واجب ہوگا[۳]۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "إن الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة......" کی روایت ترمذی (۳/ ۸۵) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے اور اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) البدائع ۲/ ۹۷، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۵۹، المجموع ۶/ ۲۶۷-۲۶۹، المغنی ۳/ ۱۳۹۔

بعض علماء سلف کا مذہب جن میں سے ابن عمر، ابن عباس اور سعید بن جبیرؓ ہیں، یہ ہے کہ یہ دونوں روزہ چھوڑ دیں گی اور کھانا کھلائیں گی اور ان دونوں پر قضا نہیں ہوگی[۱]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ قضا کے ساتھ فدیہ کے واجب کرنے میں دودھ پلانے والی عورت کے ساتھ اس شخص کو لاحق کیا جائے گا جو کسی معصوم آدمی یا قابل احترام جانور کی جان کو بچانے کے لئے روزہ چھوڑ دے، جو ڈوبنے، یا کسی اور وجہ سے ہلاکت کے قریب ہو، پس یہ ایسا روزہ چھوڑنا ہے جس سے دو شخصوں نے فائدہ اٹھایا ہے، اور یہ روزہ چھوڑنے والے کے لئے کھانے پینے کا حاصل ہونا اور دوسرے کے لئے نجات پانا ہے[۲]۔

وہ شخص جو رمضان کی قضا کو اس کے ممکن ہونے کے باوجود موخر کردے یہاں تک کہ دوسرا رمضان داخل ہوجائے:

۱۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کسی شخص کے ذمہ رمضان یا اس کے بعض ایام کی قضا ہو، اور اسے دوسرے رمضان کے داخل ہونے تک موخر کردے، اور وہ قضا کی تاخیر میں معذور ہو بایں طور کہ اس کا مرض یا اس کا سفر مسلسل قائم رہے، تو اس کے لئے تاخیر جائز ہوگی جب تک عذر باقی رہے اگرچہ چند سال باقی رہے، اور اس تاخیر کی وجہ سے اس پر فدیہ لازم نہیں ہوگا اگرچہ کئی بار ماہ رمضان داخل ہوجائے، کیونکہ اس عذر کی وجہ سے رمضان کی ادائیگی میں تاخیر جائز ہے تو قضا کی تاخیر بدرجہ اولی جائز ہوگی۔

لیکن اس شخص کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے جو بغیر عذر رمضان کی قضا میں تاخیر کرے یہاں تک کہ دوسرا رمضان آجائے کہ کیا اس پر قضا کے ساتھ فدیہ واجب ہوگا یا نہیں؟

(۱) المجموع للنووی ۶/۲۶۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۴۴۱۔

پس جمہور فقہاء (یعنی مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، ابن عباس، ابن عمر، ابوہریرہؓ، مجاہد، سعید بن جبیر، عطاء بن ابی رباح، قاسم بن محمد، زہری، اوزاعی، اسحاق اور ثوری) کا مذہب ہے کہ قضا کے ساتھ فدیہ لازم ہوگا، اور یہ ہر دن کی طرف سے ایک مد اناج ہے۔

حنفیہ، حسن بصری، ابراہیم نخعی، داؤد اور شافعیہ میں سے مزنی کا مذہب یہ ہے کہ اس پر فدیہ نہیں ہوگا، کیونکہ یہ واجب روزہ ہے، لہذا اس کی تاخیر میں فدیہ واجب نہیں ہوگا، اور اس لئے بھی کہ فدیہ روزہ رکھنے سے عاجز ہونے کے وقت اس کے بدل کے طور پر واجب ہوتا ہے اور یہ ایسی عاجزی ہوتی ہے کہ اس کے ساتھ عادتاً قدرت کی امید نہیں ہوتی ہے، جیسا کے شیخ فانی کے حق میں ہے، اور یہاں عجز نہیں پایا گیا، کیونکہ وہ قضا پر قادر ہے، لہذا فدیہ کو واجب کرنے کا کوئی معنی نہیں ہے[۱]۔

وہ شخص جو رمضان میں جماع کے بغیر قصداً روزہ توڑ دے:

۱۷- اس شخص پر کفارہ یا فدیہ کے وجوب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جو رمضان کے دن میں بغیر جماع کے قصداً روزہ توڑ دے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے: اس پر نہ فدیہ واجب ہوگا نہ کفارہ، اور اس پر صرف اس دن کی قضا واجب ہوگی جس دن روزہ توڑا ہے، اس لئے کہ نبی علیہ ﷺ کا ارشاد ہے: "من استقاء عمداً فلیقض"[۲] (جو عمداً قے کرے تو وہ قضا کرے)، اور اس لئے بھی

(۱) البدائع ۲/۱۰۴، الفواکہ الدوانی ۱/۳۶۰، المجموع ۶/ ۳۶۳-۳۶۶، مغنی المحتاج ۱/۴۴۱، المغنی ۳/ ۱۴۴-۱۴۵۔

(۲) حدیث: "من استقاء عمدا فلیقض" کی روایت ترمذی (۳/۸۹) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور اسے حسن قرار دیا ہے۔

کہ اصل کفارہ یا فدیہ کا نہ ہونا ہے مگر اس صورت میں جس میں شریعت وارد ہوئی ہے، اور اس لئے بھی کہ اس نے بغیر جماع کے روزہ توڑا ہے، اس لئے کفارہ واجب نہیں ہوگا، اور اس کو جماع پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس پر تنبیہ کی ضرورت زیادہ ہے، اور اس کی تعدی میں حکم زیادہ موکد ہے، اور یہی سعید بن جبیر، ابن سیرین، نخعی، حماد بن ابی سلیمان اور داؤد کا مذہب ہے (۱)۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر وہ منہ کے راستہ سے اس چیز کو پیٹ کے اندر پہنچا کر روزہ توڑے جس سے مقصود غذا حاصل کرنا ہوتا ہے، یا دوا علاج ہے، کیونکہ اس کے ذریعہ پیٹ کی شہوت پوری ہوتی ہے جیسا کہ جماع کے ذریعہ شرمگاہ کی شہوت پوری ہوتی ہے، ابن قدامہ نے کہا ہے: عطاء، حسن، زہری، ثوری، اوزاعی اور اسحاق سے نقل کیا گیا ہے کہ کھا پی کر روزہ توڑنے سے وہ چیز واجب ہوتی ہے جو جماع سے واجب ہوتی ہے۔

لیکن وہ چیز جس سے غذا حاصل کرنا یا دوا کرنا مقصود نہیں ہوتا جیسے کنکری، مٹی یا گٹھلی وغیرہ کو نگلنا، تو اس سے حنفیہ کے نزدیک کفارہ واجب نہیں ہوگا، اور اسی طرح اگر شرمگاہ کے علاوہ میں مباشرت کرے اور انزال ہو جائے یا منی خارج کرے (۲)۔

عطاء سے منقول ہے کہ اس پر ایک غلام کو آزاد کرنا واجب ہوگا، پھر اگر اسے نہ ملے تو ایک بدنہ، یا ایک گائے یا بیس صاع اناج واجب ہوگا۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ چند شرائط کے ساتھ اس پر کفارہ واجب ہوگا، ان شرائط میں سے یہ ہیں: یہ کہ عمداً روزہ توڑ دے اور صاحب اختیار ہو، اور منھ کے راستہ سے کھائے پیئے اور روزہ توڑنا موجودہ

(۱) المجموع للنووی ۶/ ۳۲۸-۳۳۰، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۱۵-۱۱۶۔

(۲) دونوں سابقہ مراجع، البدائع ۲/ ۹۷-۹۸۔

رمضان میں ہو، اور جس چیز کو اس نے کیا ہے اس کے حرام ہونے سے واقف ہو اگرچہ اس میں کفارہ کے وجوب سے ناواقف ہو، اور اس صورت میں واجب ہونے والا کفارہ مالکیہ کے نزدیک جماع کے ذریعہ واجب ہونے والے کفارہ کی طرح ہوگا، کیونکہ یہ رمضان میں روزہ توڑنا ہے، لہذا یہ جماع کے مشابہ ہوگا، اس اعتبار سے کہ ان دونوں میں رمضان کے دن میں روزے کے احترام کو نافرمانی کے ذریعہ پامال کرنا ہے (۱)۔

دوم: حج میں فدیہ:

۱۸ - فقہاء نے لکھا ہے کہ حج کا فدیہ حج تمتع وقران اور حج وعمرہ کے واجبات میں سے کسی واجب کے چھوڑنے اور ممنوعات احرام کے ارتکاب، فوات اور احصار میں واجب ہوتا ہے۔

اور فقہاء کا ان احکام کی بعض تفاصیل پر اتفاق ہے اور بعض میں ان کا اختلاف ہے جو حسب ذیل ہے:

تمتع اور قران:

۱۹ - اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ قارن اور متمتع پر فدیہ واجب ہوگا، اور یہ ایک بکری یا اس کے علاوہ کسی جانور کو ذبح کرنا ہے، اس لئے کہ متمتع کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ**" (۲) (تو پھر جو شخص عمرہ سے مستفید ہوا اسے حج سے ملا کر تو جو

(۱) البدائع ۲/ ۹۷-۹۸، المجموع ۶/ ۳۲۸-۳۳۰، المغنی ۳/ ۱۱۵-۱۱۶، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۶۵۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

قربانی بھی اسے میسر ہو وہ کر ڈالے اور جس کسی کو میسر ہی نہ آئے وہ تین دن کے روزے زمانۂ حج میں رکھ ڈالے اور سات روزے جب تم واپس ہو یہ پورے دس (روزے) ہوئے)، اور اس لئے بھی کہ جب متمتع پر دم واجب ہوگا، کیونکہ اس نے دو فریضہ کو ایک وقت میں جمع کیا ہے تو بدرجہ اولیٰ قارن پر واجب ہوگا، جس نے ایک احرام میں ان دونوں کو جمع کیا ہے، پھر اگر قارن اور متمتع قربانی کا جانور نہ پائیں تو ان دونوں کے ذمہ حج کے اَیام میں تین دنوں کے روزے اور ان دونوں کے اپنے شہروں کو واپس ہو جانے کے بعد سات روزے واجب ہوں گے۔

تفصیل اصطلاح ''تمتع'' (فقرہ/ ۱۶)، ''ہدی'' اور ''قران'' میں ہے۔

واجبات حج کو چھوڑنا:

۲۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حج اور عمرہ کے واجبات کو چھوڑنے میں فدیہ واجب ہوگا جیسے میقات سے احرام کا چھوڑنا، اور مزدلفہ میں وقوف کو چھوڑنا، تشریق کی راتوں میں منی میں شب گذاری کو چھوڑنا، رمی جمرات کو چھوڑنا، طواف وداع اور اس جیسے ان ماموارت کو ترک کرنا جن کے فوت ہونے سے حج فوت نہیں ہوتا ہے۔

اور ان تمام صورتوں میں بالاتفاق ایک ایسی بکری کا ذبح کرنا واجب ہے جس میں قربانی کی ساری شرطیں پائی جائیں اور وہ اس پر قادر ہو اور اگر اس سے عاجز ہو تو حج کے ایام میں تین روزے اور جب اپنے گھر والوں کے پاس لوٹ جائے تو سات روزے رکھے گا متمتع کی طرح[1]، فقہاء کے درمیان کچھ اختلاف ہے، جس کی تفصیل کے لئے اصطلاح: ''حج'' (فقرہ/ ۱۲۶ اور اس کے بعد کے فقرات) میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

اور کیا فدیہ تمام رمی کے چھوڑنے یا تینوں جمرات میں سے کسی ایک جمرہ کی رمی کے ترک کرنے یا سات کنکریوں میں سے تین کنکریوں کی رمی کے چھوڑنے میں واجب ہوگا، اور اسی طرح رات گذارنے میں؟۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''حج'' (فقرہ/ ۵۷-۵۸-۵۹ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

احرام کے ممنوعات میں سے کسی کا ارتکاب کرنا:

۲۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر حج یا عمرہ کرنے والا حج یا عمرہ کے ممنوعات میں سے کسی کا ارتکاب کرے گا، تو اس پر فدیہ یا کفارہ اس ممنوع کے اعتبار سے واجب ہوگا جو اس نے کیا ہے، پس بعض ممنوعات احرام کا ارتکاب جیسے جماع پوری طرح حج کو فاسد کر دیتا ہے جبکہ دیگر ممنوعات حج کو فاسد نہیں کرتے، اور اس میں واجب ہونے والا فدیہ دوسرے میں واجب ہونے والے فدیہ سے الگ ہوگا[1]۔

اس فدیہ کی تفصیل اور کیا یہ اختیار پر ہے یا علی الترتیب ہے، مقررہ ہے یا عدل کے فیصلہ کے موافق ہے؟ اور کیا محض ممنوع کے ارتکاب سے واجب ہوگا یا اس کے کامل ہونے کے لئے فعل کا تکرار اور اس کا تعدد شرط ہے؟ یا اس کے ارتکاب میں متعینہ زمانی مدت میں مسلسل ضروری ہے، اسے اصطلاح ''حج'' (فقرہ/ ۱۰۸)، ''اِحرام'' (فقرہ/ ۱۴۵ اور اس کے بعد کے فقرات) میں دیکھا جائے۔

(۱) المجموع للنووی ۷/ ۵۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۹۱، ۵۵۲۔

(۱) دیکھئے: سابقہ مراجع۔

فوات اور احصار:

۲۲ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ محصر پر قربانی کے جانور کو ذبح کرنا واجب ہوگا، چاہے وہ صرف حج کا احرام باندھا ہو یا صرف عمرہ کا، یا قارن ہو یعنی ایک ساتھ حج اور عمرہ کا احرام باندھا ہو۔

اور اس مسئلہ کی تفصیل اصطلاح ''إحصار'' (فقرہ/ ۳۶ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

سوم: قیدیوں کا فدیہ دینا:

مال کا فدیہ دینا:

۲۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جب مسلم قیدی کفار کے قبضہ میں ہو تو اس کا فدیہ دینا واجب ہوگا، اور جو چیز فدیہ میں دی جائے گی وہ مال ہے، اور یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسلمانوں کے بیت المال سے ادا کیا جائے گا، ورنہ مسلمانوں کے مال سے ان کی وسعت کے مطابق ادا کیا جائے گا، اور قیدی ان میں سے ایک شخص کی طرح ہوگا، اور یہ فرض کفایہ ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ وہ مال جو قیدی کے فدیہ میں دیا جائے گا وہ قیدی کے مال میں واجب ہوگا بشرطیکہ اس کے پاس مال ہو، ورنہ مسلمانوں کے بیت المال میں واجب ہوگا اگر تکلیف دی جاتی ہو، ورنہ مندوب ہوگا۔

اور تفصیل اصطلاح ''أسری'' (فقرہ/ ۵۶) میں ہے۔

مسلمانوں کے لئے مفید چیز کی تعلیم کو فدیہ میں لینا:

۲۴ - کافر قیدیوں کی طرف سے مسلمانوں کے لئے مفید چیز کی تعلیم کو فدیہ میں لینا جائز ہے، جیسے لکھنے پڑھنے کی تعلیم یا کسی پیشہ کی تعلیم جیسے لوہاری، بڑھئی کا پیشہ، نفع مند صنعتوں میں سے کوئی صنعت، اس لئے کہ اس قسم کے پیشوں اور صنعتوں کی تعلیم مال کے قائم مقام ہوتی ہے، اور حضرت ابن عباس سے ثابت ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''**كان ناس من الأسرى يوم بدر لم يكن لهم فداء، فجعل رسول الله ﷺ فداء هم أن يعلموا أولاد الأنصار الكتابة**''[۱] (بدر کے دن قیدیوں میں سے کچھ افراد ایسے تھے جن کے پاس فدیہ کا کوئی سامان نہیں تھا، تو جناب رسول اللہ ﷺ نے ان کا فدیہ یہ قرار دیا کہ وہ انصار کے لڑکوں کو لکھنا سکھاویں)۔

قیدیوں کے تبادلہ کے ذریعہ فدیہ ادا کرنا:

۲۵ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ امام کو اس کا حق ہے کہ مشرکین کے قیدیوں کو مسلمان قیدیوں کے فدیہ میں دیدیں، اس لئے کہ حضرت عمران بن حصینؓ سے روایت ہے: ''**فدى رجلين من أصحابه برجل من المشركين**''[۲] (نبی ﷺ نے مشرکین کے ایک قیدی کو اپنے اصحاب میں سے دو شخصوں کے فدیہ میں دے دیا)۔

امام ابوحنیفہ کا ایک روایت کے مطابق مذہب یہ ہے کہ مسلمان قیدی کے فدیہ میں مشرکین کے قیدیوں کو نہیں دیا جائے گا، کیونکہ اس میں کفر کی مدد کرنا ہے، کیونکہ ان کے قیدی ان کو فدیہ میں دیدینے کے بعد ہم سے جنگ کرنے کے لئے واپس آجائیں گے۔

تفصیل اصطلاح ''أسری'' (فقرہ/ ۲۵) میں ہے۔

---

(۱) البدایہ والنہایہ ۳/ ۳۰۷۔

حدیث ابن عباسؓ: ''كان ناس من الأسرى يوم بدر......'' کی روایت احمد (۱/ ۴۱۷) نے کی ہے۔

(۲) حدیث عمران بن حصینؓ: ''أن النبي ﷺ فدى رجلين من أصحابه......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۶۲) نے کی ہے۔

فرائض

دیکھئے:"إرث"۔

فرار

تعریف:

۱-فرار (کسرہ کے ساتھ) اور فر (فتح کے ساتھ) کا معنی لغت میں بھاگنا ہے، کہا جاتا ہے: "فر من الحرب فراراً" یعنی لڑائی سے بھاگ گیا(۱)، اور قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَآءِ ى إِلَّا فِرَارًا" (۲) (سو میرے بلاوے نے ان کا گریز اور بڑھا ہی دیا)۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۳)۔

فرار سے متعلق احکام:

الف-زکاۃ سے فرار اختیار کرنا:

۲- زکاۃ سے فرار اختیار کرنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ مالکیہ، حنابلہ، حنفیہ میں سے محمد بن الحسن، نیز اوزاعی، اسحاق اور ابو عبید نے کہا ہے کہ زکاۃ کو ساقط کرنے کے لئے حیلہ اختیار کرنا حرام ہے، اور حیلہ کے باوجود زکاۃ واجب ہوگی جیسے وہ شخص جس کے پاس جانور رہوں، پھر وہ انہیں سال مکمل ہونے سے قبل زکاۃ سے فرار اختیار کرنے کے لئے دراہم سے فروخت کردے یا نصاب کو اس کی جنس

---

(۱) تاج العروس، المصباح المنیر، مختار الصحاح، القاموس المحیط، المفردات۔

(۲) سورۂ نوح/ ۶۔

(۳) العنایہ علی الہدایہ ۴/ ۳۲۰ طبع بولاق۔

کے علاوہ کے ساتھ بدل دے تاکہ سال ختم ہوجائے، اور دوسرا سال از سرنو شروع ہوجائے، یا نصاب کے ایک حصہ کو نصاب کو کم کرنے کے لئے ختم کردے تاکہ اس سے زکوۃ ساقط ہوجائے، بلکہ اس پر زکاۃ واجب ہوگی چاہے بدلا ہوا مال جانور ہو یا اس کے علاوہ دوسرا نصاب ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّا بَلَوْنٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحٰبَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوْا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِيْنَ، وَلَا يَسْتَثْنُوْنَ، فَطَافَ عَلَيْهَا طَآئِفٌ مِّنْ رَّبِّكَ وَهُمْ نَائِمُوْنَ، فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيْمِ، فَتَنَادَوْا مُصْبِحِيْنَ"[1] (ہم نے ان کی آزمائش کردی ہے جیسا کہ ہم نے باغ والوں کی آزمائش کی تھی جبکہ ان لوگوں نے قسم کھائی تھی کہ ہم اس کا پھل ضرور صبح چل کر توڑ لائیں گے اور انہوں نے انشاء اللہ نہیں کہا تھا سو اس (باغ) پر آپ کے پروردگار کی طرف سے ایک پھرنے والا (عذاب) پھر گیا اس حال میں کہ وہ سو رہے تھے تو وہ (باغ) ایسا رہ گیا جیسا کٹا ہوا کھیت پھر وہ ایک دوسرے کو پکارنے لگے)، تو اللہ تعالیٰ نے انہیں صدقہ سے فرار کی وجہ سے یہ سزا دی، کیونکہ جب انہوں نے غلط ارادہ کیا تو حکمت (الٰہی) کا تقاضہ یہ ہوا کہ ان کے قصد کے خلاف کے ذریعہ انہیں سزا دی جائے، جیسے وہ شخص جو اپنے مورث کو اس کی میراث کو جلدی لینے کے لئے قتل کردے، تو شریعت نے اسے "محرومی" کے ذریعہ سزا دی[2]۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ حیلہ وجوب کے قریب ہونے پر ہو اور اگر وہ یہ سال کی ابتداء میں کرے تو اس پر زکاۃ واجب نہیں ہوگی، کیونکہ اس میں فرار کا گمان نہیں ہے، اور اسی طرح اس صورت میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی جبکہ اسے اپنی حاجت کی وجہ سے تلف کردے۔

شافعیہ، اور حنفیہ میں سے شیخین (امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف) نے کہا ہے کہ کراہت کے ساتھ زکاۃ ساقط ہوجائے گی، کیونکہ یہ اس کے سال کے مکمل ہونے سے پہلے کم کرنا ہے، لہذا اس پر زکاۃ واجب نہیں ہوگی جیسا کہ اگر اسے اپنی ضرورت کی وجہ سے تلف کردے[1]۔

تفصیل اصطلاح "زکاۃ" (فقرہ / ۱۱۴) میں ہے۔

طلاق فار:

۳- یہ شوہر کا اپنی بیوی کو اپنے مرض الموت میں اسے میراث سے محروم کرنے کے لئے طلاق بائن دینا ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کو اپنے مرض الموت میں بیوی کی وراثت سے فرار کے لئے طلاق دے دے تو اس کی طلاق صحیح ہوگی، اس کی تندرستی کی حالت کی طرح جب تک وہ کامل اہلیت کی حالت میں رہے۔

اسی طرح اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر اس کی طرف سے عورت کے وارث ہونے پر شوہر مر جائے، اور وہ اس کی طلاق رجعی کی عدت میں ہو تو وہ اس کی وارث ہوگی، چاہے یہ عورت کے مطالبہ کی وجہ سے ہو یا مطالبہ کے بغیر ہو، لیکن اگر شوہر کی موت اس حالت میں ہو کہ عورت طلاق بائن کی عدت میں ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا اصح قول اور شافعیہ کا قول قدیم یہ ہے کہ یہ اس کی وارث ہوگی، اور یہ اس کے ساتھ اس کے ارادہ کے

(۱) سورۂ قلم / ۱۷، ۲۱۔
(۲) ابن عابدین ۲ / ۷۳، مواہب الجلیل ۲ / ۴ طبع دار الفکر بیروت، شرح الزرقانی ۲ / ۱۲۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۲ / ۵۳۴ طبع دار الکتاب العربی، مطالب اولی النہی ۲ / ۶۴۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲ / ۷۳، بدایۃ المجتہد ۲ / ۸۹، اسنی المطالب ۱ / ۳۵۳ طبع مکتبۃ الکلیات الأزہریہ۔

برعکس معاملہ کرنے کے لئے ہے، اور جو لوگ کہتے ہیں کہ وہ وارث ہوگی وہ تین جماعتوں میں تقسیم ہو گئے ہیں، ایک جماعت نے کہا ہے کہ جب تک وہ عدت میں رہے گی اسے وراثت ملے گی [۱]، اور امام احمد اور ابن ابی لیلی نے کہا ہے کہ اسے میراث ملے گی جب تک شادی نہ کرلے، اور امام مالک اور امام لیث نے کہا ہے کہ وارث ہوگی چاہے عدت میں ہو یا نہ ہو، شادی کرے یا نہ کرے [۲]۔

طلاق فار کی عدت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ فار کی بیوی عدت وفات یا تین ''قروء'' میں سے طویل تر مدت کے ذریعہ عدت نہیں گذارے گی، بلکہ وہ صرف عدت طلاق کو پورا کرے گی، اس لئے کہ اس کا شوہر مر چکا ہے اور وہ اس کی بیوی نہیں ہے، کیونکہ وہ نکاح سے بائنہ ہو چکی ہے، لہذا منکوحہ نہیں ہوگی، اور مالکیہ کی رائے میں نکاح کو وفات کے وقت قائم ماننا صرف وراثت کے حق میں ہے عدت کے حق میں نہیں ہے [۳]۔

حنفیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: وہ عدت طلاق سے منتقل ہو کر عدت وفات اور عدت طلاق میں سے طویل تر مدت کے ذریعہ احتیاطا عدت گزارے گی، بایں طور کہ وہ موت کے وقت سے چار ماہ دس یوم انتظار کرے گی، پھر اگر وہ اس میں حیض نہ دیکھے تو اس کے بعد تین حیض عدت گذارے گی [۴]۔

تفصیل اصطلاح ''طلاق'' (فقرہ ۶۶) اور ''عدۃ'' میں ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۲۸۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۸۹، المغنی ۶/ ۳۲۹۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۱۹۷، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۰۵ طبع بولاق، المہذب ۲/ ۱۴۶، القوانین الفقہیہ ص ۱۵۷۔

(۴) بدائع الصنائع ۲/ ۱۹۷، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۰۵ طبع بولاق، کشاف القناع ۵/ ۴۱۶ طبع عالم الکتب۔

میدان جنگ سے بھاگنا:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ میدان جہاد میں ثابت قدم رہنا واجب ہے اور اس سے راہ فرار اختیار کرنا حرام ہے [۱]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوْهُمُ الْأَدْبَارَ'' [۲] (اے ایمان والو! جب تمہارا سامنا ہو جائے گا کافروں کے لشکر کا تو ان سے پشت مت پھیرنا)، اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا لَقِيْتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوْا وَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَثِيْرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ'' [۳] (اے ایمان والو! جب تم کسی جماعت کے مقابل ہوا کرو تو ثابت قدم رہا کرو اور اللہ کو کثرت سے یاد کرتے رہو)، اور نبی علیہ السلام نے اپنے اس قول میں میدان جنگ سے بھاگنے کو سات ہلاک کرنے والی چیزوں میں شمار کیا ہے: ''اجتنبوا السبع الموبقات'' (سات ہلاک کرنے والی چیزوں سے اجتناب کرو)، پھر ان میں سے ذکر کیا: لڑائی کے دن بھاگنا [۴]، ثابت قدم رہنے کے وجوب کی شرط کے بارے میں کچھ اختلاف وتفصیل ہے، دیکھئے: ''جہاد'' (فقرہ ۳۷) اور ''تولی'' (فقرہ ۳)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۴ طبع بولاق، بدائع الصنائع ۷/ ۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۸، المہذب ۲/ ۲۳۲، تفسیر القرطبی ۷/ ۳۸۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۶۵، المغنی ۸/ ۴۸۴، کشاف القناع ۳/ ۴۵، تفسیر ابن کثیر ۳/ ۳۳۰ طبع دار الأندلس بیروت۔

(۲) سورۂ انفال/ ۱۵۔

(۳) سورۂ انفال/ ۴۵۔

(۴) حدیث: ''اجتنبوا السبع الموبقات......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۹۳) اور مسلم (۱/ ۹۲) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

فراسة

تعریف:

۱- فراست لغت میں: "فرس فلان بالضم، یفرس فروسة وفراسةً": سے ماخوذ ہے، جبکہ وہ گھوڑے کے معاملہ میں ماہر ہوجائے، اور "فراسة" فتح کے ساتھ، گھوڑے پر جمنا اور اس کے معاملہ میں ماہر ہونا ہے، اور اس پر سوار ہونے کا علم رکھنا ہے، اور فراسة فاء کے کسرہ کے ساتھ، کسی چیز کے بارے میں غور وفکر، اور تحقیق وتأمل سے کام لینا ہے، کہا جاتا ہے: "تفرست فیه الخیر" کسی کے اندر درست گمان کے ساتھ خیر کا پہچاننا ہے، اور "تفرس فی الشئ" علامت دیکھنا ہے، اور "رجل فارس علی الدابة" نمایاں شہ سوار۔

اور فارس اس شخص کے معنی میں بھی آتا ہے جو اپنی استعمال کی تمام چیزوں میں ماہر ہو[۱]۔

حدیث میں ہے: "اتقوا فراسة المؤمن، فإنه ینظر بنور الله عزوجل"[۲] (ایمان والے کی فراست سے ڈرو، اس لئے کہ وہ اللہ عزوجل کے نور سے دیکھتا ہے)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، النہایہ فی غریب الحدیث لابن الاثیر ۳/۴۲۸ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، فیض القدیر للمناوی ۱/۱۴۳ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۲) حدیث: "اتقوا فراسة المؤمن......" کی روایت ترمذی (۵/۲۹۸) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور کہا ہے: یہ حدیث غریب ہے، ہم صرف اس طریقہ سے اسے جانتے ہیں۔

اصطلاح میں ظاہری امور سے باطنی امور پر استدلال کرنا فراست ہے، نیز اسے بھی کہا جاتا ہے جو دل میں بغیر دلیل ونظر کے آجائے[۱]، اور ابن الاثیر نے اس کی دو قسمیں کی ہیں:

اول: جس پر اس حدیث: "إتقوا فراسة المومن" کا ظاہر دلالت کرتا ہے، اور یہ وہ ہے جسے اللہ تعالیٰ اپنے اولیاء کے دلوں میں ڈالتا ہے، تو یہ حضرات بعض لوگوں کے احوال کو ایک طرح کی کرامت، اصابت ظن اور ذکاوت کے ذریعہ جان لیتے ہیں۔

دوم: ایک قسم وہ ہے جس کا علم دلائل، تجربات، خلق اور اخلاق سے ہوتا ہے، پھر اس کے ذریعہ لوگوں کے احوال جانے جاتے ہیں[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قیافہ:

۲- قیافہ لغت میں "قاف یقوف قیافة فهو قائف" سے ماخوذ ہے، اور یہ وہ شخص ہے جو آثار کی تلاش وجستجو کرتا ہے اور اسے جانتا ہے، اور انسان کی اس کے بھائی اور اس کے باپ کے ساتھ مشابہت کو جانتا ہے، اور جمع "قافة" ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

قیافہ اور فراست کے مابین ربط یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک فکر ونظر پر قائم ہوتا ہے مگر یہ کہ ان دونوں کے مابین فرق ہے۔

ابن فرحون سے دریافت کیا گیا کہ کیا قیافہ فراست کا نام ہے، اس لئے کہ وہ ذہانت پر مبنی ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ یہ اس میں سے نہیں ہے، بلکہ یہ قیاس شبہہ کے قبیل سے ہے، اور یہ ایسی اصل

(۱) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۲) النہایہ فی غریب الحدیث ۳/۴۲۸۔

ہے جوشریعت میں معمول بہ ہے [1]۔

ب-عیافہ:

۳-عیافۃ لغت میں: عاف یعیف عیفا سے ماخوذ ہے، جس کے معنی: جھڑکنا، اندازہ لگانا اور گمان کرنا ہے۔

عائف وہ شخص ہے جو صحیح اندازو گمان والا ہو، اور "الطائر عائف علی الماء" کا معنی یہ ہے کہ پرندہ پانی کے گرد چکر لگاتا ہے تاکہ موقع پائے تو پیئے۔

عیافۃ پرندے کو اڑانا اور ان کے ناموں، آواز اور اس کے گذرنے سے بدشگونی لینا ہے، اور یہ عرب کی عادت میں سے ہے، جس کا ان کے اشعار میں کثرت سے ذکر ہے۔

اس میں شہرت یافتہ لوگوں میں بنو اسد تھے، اور ان کے پاس گم شدہ جانوروں کو معلوم کرنے کے لئے جایا جاتا تھا۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [2]، اور دونوں کے مابین ربط یہ ہے کہ "عیافۃ اور قیافۃ" میں سے ہر ایک فکر و نظر پر مبنی ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۴-فی الجملہ مومن کی فراست شرعاً معتبر ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ" [3] (بے شک اس (واقعہ) میں اہل بصیرت کے لئے نشانیاں ہیں)، قرطبی نے

(۱) النہایہ لابن الأثیر ۴/۱۲۱، فتح الباری ۱۲/۵۶ طبع المکتبۃ السلفیہ، تبصرۃ الحکام ۲/۱۰۷۔

(۲) النہایہ فی غریب الحدیث لابن الاثیر ۳/۳۳۰۔

(۳) سورۂ حجر/۷۵۔

اللہ تعالیٰ کے قول: "لِلْمُتَوَسِّمِينَ" کی تفسیر میں کہا ہے کہ ترمذی حکیم نے نوادر الاصول میں بروایت ابوسعید خدری رسول اللہ ﷺ سے نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "للمتفرسین" [1] (فراست والوں کے لئے) نیز نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "اتقوا فراسۃ المؤمن فإنہ ینظر بنور اللّٰہ" [2] (مومن کی فراست سے ڈرو، اس لئے کہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے)، قرطبی نے شافعی اور محمد بن الحسن سے نقل کیا ہے کہ یہ دونوں صحن کعبہ میں تھے اور ایک شخص مسجد کے دروازے پر تھا، تو ان میں سے ایک صاحب نے کہا کہ: میرے خیال میں وہ بڑھئی ہے، اور دوسرے صاحب نے کہا: بلکہ لوہار ہے، تو حاضرین میں سے ایک شخص جلدی سے اس کے پاس گیا اور اس سے پوچھا، تو اس نے کہا: میں بڑھئی تھا اور آج لوہار ہوں [3]۔

اثبات کے وسائل میں فراست کا معتبر ہونا:

۵-صاحب فراست مومن کے لئے خاص طور پر اپنے ذاتی معاملہ میں اپنی فراست کے مطابق عمل کرنا جائز ہے، جب تک کہ یہ کسی شرعی ممانعت کا سبب نہ بنے۔

لیکن وہ فراست جو حقوق العباد سے متعلق ہو، تو قضاء میں اس کو اثبات کے وسائل میں معتبر ماننے اور معتبر نہ ماننے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ میں سے طرابلسی، مالکیہ میں سے ابن العربی اور ابن الفرحون کا مذہب یہ ہے کہ فراست کے ذریعہ فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ

(۱) حدیث ابی سعید خدری فی تفسیر قولہ تعالیٰ "للمتوسمین" کی روایت خطیب بغدادی نے اپنی تاریخ (۳/۱۹۱) میں کی ہے، اور اس کے معلول ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۲) حدیث: "اتقوا فراسۃ المؤمن......" کی تخریج فقرہ ۱ میں گذر چکی ہے۔

(۳) القرطبی ۱۰/۴۲، ۴۴۔

یہ ظن، اندازہ اور تخمین کے ذریعہ فیصلہ کرنا ہے، اور جو حاکم اپنے فیصلوں میں اس پر اعتماد کرے اس کو فاسق وفاجر کہا ہے، کیونکہ ظن کبھی غلط اور کبھی صحیح ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ فیصلوں کی بنیاد شرعاً قطعی طور پر معلوم ہیں، اور فراست ان میں سے نہیں ہے۔

بغداد کے قاضی القضاۃ شامی مالکی کا مذہب ہے کہ فراست کو قبول کرنا اور اس کے ذریعہ فیصلہ کرنا جائز ہے، یہ ایاس بن معاویہ کے طریقۂ قضا کے پیروی میں ہے، اور یہی ابن القیم کا مذہب ہے، اور انہوں نے کہا ہے کہ ماہر قضاۃ اور حکام، فراست اور علامات کے ذریعہ حقوق کی تخریج کرتے رہے ہیں، لہذا جب یہ ظاہر ہوجائے تو اس پر کسی ایسی شہادت یا اقرار کو مقدم نہیں رکھتے جو اس کے خلاف ہو[1]۔

فراست کے پیمانے:

٦- فراست کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ معرفت ہے جو انسان کو کسی سبب کے بغیر حاصل ہوجاتی ہے اور یہ ذکاوت کی ایک قسم ہے، اور ایک قسم وہ ہے جو تعلم وتجربہ کا نتیجہ ہوتی ہے۔

لیکن پہلی قسم کے لئے پیمانے نہیں ہیں جنہیں صاحب فراست استعمال کرے، اور یہ معرفت محض اللہ کے نور سے ہوتی ہے جیسا کہ گذشتہ حدیث نبوی میں آیا ہے، اور اسکی شرائط میں سے استقامت اور محارم سے نگاہ کو پست رکھنا ہے، اس لئے کہ انسان جب اپنی نگاہ کو آزاد رکھتا ہے تو اس کے قلب کے آئینہ میں اس کا نفس گہری سانس لیتا ہے اور اس کا نور مٹ جاتا ہے: "وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللّٰهُ لَهٗ نُوْراً فَمَا لَهٗ مِن نُّوْرٍ"[2] (اور جس کو اللہ ہی نور (ہدایت) نہ دے اس کے لئے (کہیں سے) نور نہیں)، اور اللہ سبحانہ وتعالی بندے کو اس کے عمل کی جنس سے بدلہ دیتا ہے، پس جو شخص اپنی نگاہ کو محارم سے پست کرلیتا ہے، تو اللہ تعالیٰ اس کے عوض اس کو نور بصیرت عطا کردیتا ہے، بعض نے کہا ہے کہ جو شخص محارم سے اپنی نگاہ کو پست رکھے، اور اپنے نفس کو شہوتوں سے روکے رکھے اور مراقبہ کے ذریعہ اپنے باطن کو آباد رکھے اور حلال کھانے کی عادت بنالے، تو اس کی فراست خطاً نہیں کرے گی، پھر جیسے جیسے مومن کا تقوی بڑھتا جاتا ہے اللہ تعالیٰ اسے امور کی بصارت اور فہم کی تیزی سے سرفراز کردیتے ہیں، تو اس کی فراست اس شخص سے زیادہ بڑھ کر ہوتی ہے، جس کا تقوی اس سے کم ہوتا ہے، اس لئے کہ اس نوع پر صاحب فراست محسوس علامتوں پر اعتماد نہیں کرتا ہے۔

لیکن نوع ثانی، اور وہ کسبی فراست ہے، تو یہ لوگوں کے اجسام میں ظاہری صفات کو مدنظر رکھنے سے اور ان کے باطنی احوال معلوم کرنے کے لئے ان کی حرکات کی جستجو سے حاصل ہوتی ہے، اور یہ اگرچہ بعض چیزوں میں نوع اول کے ساتھ شریک ہے، تاہم ان پیمانوں اور علامتوں کے لحاظ سے اس سے مختلف ہے جن کو اس کے قائلین نے اس کے واسطے مقرر کیا ہے[1]۔

مگر یہ کہ وہ احکام جن تک فراست کے ذریعہ رسائی ہوتی ہے وہ ظنی ہیں، ممکن ہے کہ واقعی صورت حال اس کی تصدیق کرے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے قریب چیز حاصل ہو یا اس کے برعکس۔

بہر حال اس کا کوئی اثر انسانی زندگی نیک فالی یا بدشگونی، یا احساس شقاوت یا احساس سعادت کے لحاظ سے نہیں ہے، مناسب یہ ہے کہ اس کا استعمال ان چیزوں میں کیا جائے جو انسان کے لئے نفع بخش ہوں، اور شریعت کی دی ہوئی اجازت کے حدود میں ہوں۔

---

(۱) معین الحکام ص ۲۰۶، تبصرۃ الحکام ۲ / ۱۰۳، احکام القرآن لابن العربی ۳ / ۱۱۱۹، تفسیر القرطبی ۱۰ / ۴۴-۴۵، الطرق الحکمیہ ص ۲۴-۳۴۔

(۲) سورۂ نور / ۴۰۔

(۱) فیض القدیر للمناوی / ۱۴۳۔

فراش

تعریف:

۱- فراش لغت میں ''وطأ'' کے معنی میں بولا جاتا ہے (وطأ وہ چیز ہے جو بچھائی جائے)، اسی طرح شوہر اور آقا پر بولا جاتا ہے اور عورت کو بھی فراش کہا جاتا ہے، اس لئے کہ مرد اسے فراش بناتا ہے[۱]۔

اسی معنی میں حدیث ہے: "**الولد للفراش وللعاهر الحجر**"[۲] (یعنی لڑکا مالک فراش کے لئے ہے اور بدکاری کرنے والے کے لئے پتھر ہے)۔

اصطلاح میں فقہاء فراش کے کلمہ کو ''وطا'' کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، اسی طرح اسے اس معنی میں استعمال کرتے ہیں کہ عورت ایک شخص کے لئے بچہ پیدا کرنے کے لئے متعین ہے، زیلعی نے کہا ہے کہ فراش کا معنی یہ ہے کہ عورت ایک شخص کے لئے بچہ پیدا کرنے کے لئے متعین ہو[۳]، اور کرخی نے فراش کی تفسیر عقد سے کی ہے[۴]۔

---

(۱) متن اللغہ والمغرب للمطرزی، النہایۃ فی غریب الحدیث والأثر۔

(۲) حدیث: "**الولد للفراش......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۹۲) نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے کی ہے۔

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۴۳، دیکھئے: التعریفات للجرجانی۔

(۲) حاشیۃ الشلبی بہامش الزیلعی ۳/ ۳۹۔

اجمالی حکم:

اول- فراش وطاء کے معنی میں:

۲- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ شوہر پر ہر اس چیز کا انتظام کرنا واجب ہوگا جس کی بیوی کو سونے کے لئے ضرورت پڑے، یعنی فراش (بستر)، لحاف اور تکیہ، ہر چیز اپنی عادت کے مطابق، پس اگر شوہر ان لوگوں میں سے ہو جس کی عادت کپڑا اور دری پر سونے کی ہو، تو اس پر بیوی کے لئے اپنی عادت کے موافق مہیا کرنا واجب ہوگا، اسی طرح شوہر پر یہ واجب ہوگا کہ وہ اسے وہ چیز دے جسے عورت بیٹھنے کے لئے بچھائے، اور یہ شوہر کی حالت کے لحاظ سے مختلف ہوگا[۱]۔

اس معنی میں فراش کے احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''نفقہ''۔

دوم- فراش ایک شخص کے لئے بچہ پیدا کرنے کے لئے عورت کے متعین ہونے کے معنی میں:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر عورت بیوی ہو تو محض عقد نکاح کی وجہ سے فراش بن جائے گی، پھر مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے ثبوت فراش کے بعد وطی کے ممکن ہونے کی شرط لگائی ہے، اگر وطی ممکن نہ ہو بایں طور کہ مغربی مرد مشرقی عورت سے نکاح کرے، اور ان میں سے کوئی اپنا وطن نہ چھوڑے، پھر وہ عورت چھ ماہ یا زیادہ مدت پر بچہ جنے، تو اس کے ساتھ لاحق نہیں ہوگا، اس وجہ سے کہ اس بچہ کا اس مرد سے ہونا ممکن نہیں ہے[۲]۔

---

(۱) الاختیار ۴/ ۴، الشرح الصغیر ۲/ ۷۳۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۸۴، روضۃ الطالبین ۹/ ۴۸، المغنی ۷/ ۵۶۸۔

(۲) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۰/ ۳۸، فتح الباری ۱۲/ ۳۴، المغنی ۳/ ۴۲۹، الشرح الصغیر ۳/ ۵۴۰، ۵۴۱۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ بیوی میں فراش محض اس سے عقد ہونے کی وجہ سے ثابت ہوجائے گا، وطی کے ممکن ہونے کی شرط نہیں ہے جب تک کہ وطی عقلی طور پر ممکن ہو، اور یہ حضرات کہتے ہیں کہ: نکاح پانی (نطفہ) کے قائم مقام ہے جب تک تصور عقلی موجود ہو، لہذا اگر بیوی عقد کے وقت سے حمل کی کم از کم مدت میں بچہ جنے تو اس کا نسب شوہر سے ثابت ہوگا، جیسا کہ مشرقی مرد کے مغربی عورت سے نکاح کرنے میں ہے، اور ان دونوں کے مابین ایک سال کی مسافت ہو، پھر وہ چھ ماہ میں بچہ جنے تو نسب ثابت ہوگا، اگرچہ شوہر کے اس سے دور ہونے کی وجہ سے ہمبستری کا وہم نہیں ہے [1]، اور حنفیہ نے اپنے مذہب پر رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "الولد للفراش" [2] (یعنی بچہ صاحب فراش کے لئے ہے) اور اس میں وطی کے شرط ہونے اور اس کے بیان کا تذکرہ نہیں کیا ہے اور اس لئے بھی کہ عقد بیوی میں وطی کی طرح ہے [3]۔

ابن تیمیہ اور بعض متاخرین کا مذہب یہ ہے کہ بیوی وطی کے بغیر فراش نہیں بنے گی [4]۔

فاسد نکاح اور وطی بالشبہہ کے ذریعہ ثبوت فراش کے احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "نسب"۔

فراش کے درجات:

۴ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ فراش کے چار درجات ہیں: ضعیف اور یہ باندی کا فراش ہونا ہے، اس میں دعوی کے بغیر نسب ثابت نہیں ہوگا، اور متوسط یہ ام الولد کا فراش ہونا ہے، بلا دعوی اس میں نسب ثابت ہوگا، لیکن اس کی نفی کرنے سے نفی ہوجائے گی، اور قوی اور یہ منکوحہ عورت اور طلاق رجعی میں عدت گذارنے والی عورت کا فراش ہونا ہے، اس میں لعان کے بغیر نسب کی نفی نہیں ہوگی، اور اقوی جیسے معتدہ بائنہ کا فراش ہونا ہے، اس میں سرے سے بچہ کی نفی نہیں ہوتی ہے، کیونکہ اس کی نفی لعان پر موقوف ہے، اور لعان کی شرط نکاح کا باقی رہنا ہے [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "نسب" اور "لعان" میں ہے۔

---

(۱) البنایہ ۴/۸۱۸، ابن عابدین ۵/۶۳۰، فتح القدیر ۳/۳۰۱۔

(۲) حدیث: "الولد للفراش......" کی تخریج فقرہ ۱ میں گذر چکی ہے۔

(۳) عمدۃ القاری ۲۳/۲۵۱۔

(۴) الفروع لابن مفلح ۵/۵۱۸، شائع کردہ عالم الکتب۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۶۴۰۔

فراغ

تعریف:

۱-فراغ کا معنی لغت میں: "خلاء" اور "خلو" ہے، کہا جاتا ہے کہ "فرغ المکان یفرغ فرغاً، وفرغ یفرغ فروغاً" جبکہ مکان خالی ہوجائے، اوراسم فراغ ہے[۱]۔

فقہی اصطلاح میں: حنفیہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے کہ حق مجرد جیسے وظیفہ سے بہ عوض یا بلاعوض دست بردار ہونا فراغ ہے[۲]۔

فراغ سے متعلق احکام:

۲- فراغ کے صحیح ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور (فراغ یہ ہے کہ صاحب وظیفہ اپنے وظیفہ سے دوسرے کے حق میں عوض لے کر یا اس کے بغیر دست بردار ہوجائے)، حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ فراغ صحیح نہیں ہے اور اس پر شرعی آثار مرتب نہیں ہوں گے، لہذا جب صاحب وظیفہ اپنی ذات کو معزول کردے اور دوسرے کے حق میں وظیفہ سے دست بردار ہوجائے تو اگر وہ شخص جس کے لئے دست بردار ہوا ہے اہل نہ ہو، تو قاضی کے لئے اسے اس پر باقی رکھنا جائز نہیں ہوگا، اور اگر وہ اہل ہو تو اس کو باقی رکھنا اس پر واجب نہیں ہوگا، اور اسے اس جگہ دوسرے کو رکھنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ محض دست بردار ہونا سبب ضعیف ہے، لہذا جس کے حق میں دست بردار ہوا ہے اس کے لئے کوئی حق ثابت نہیں ہوگا، الا یہ کہ اس کے ساتھ وقف کے متولی یا قاضی کی طرف سے تقرری مل جائے، تحفۃ المحتاج میں ہے کہ اگر وظیفہ والا مرجائے اور متولی دوسرے کو مقرر کردے، پھر ظاہر ہو کہ وہ دوسرے کے حق میں دست بردار ہو گیا ہے تو یہ تقرری میں مضر نہیں بنے گا، اس لئے کہ محض دست بردار ہونا سبب ضعیف ہے، کیونکہ متولی کی تقرری کا اس کے ساتھ انضمام ضروری ہے اور وہ نہیں پائی گئی، اس لئے جس کی تقرری کی گئی ہو وہ مقدم قرار دیا جائے گا، اور حاشیہ ابن عابدین میں ہے: مصر میں دراہم کے عوض وظیفہ سے دست برداری کا عرف جاری ہے، اور اس میں جو خرابی ہے وہ پوشیدہ نہیں ہے، اور اس کے بعد ابراء عام مناسب ہے، اور اس میں اس کے عدم جواز کی طرف اشارہ ہے، اور ابن نجیم نے خیر الدین الرملی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے عدم جواز کی علت بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ حق مجرد ہے، اس کا عوض لینا جائز نہیں ہے، لہذا اس کے جواز کی کوئی صورت نہیں ہے[۱]۔

نیز اس لئے کہ حقوق مجردہ تملیک کا احتمال نہیں رکھتے ہیں، اور اس کی طرف سے مصالحت جائز نہیں ہے، اور ان کو تلف کرنا ضمان کو واجب نہیں کرتا ہے، اور اس بنیاد پر وظائف عامہ امامت، خطابت، اذان، فراشی اور دربانی کا عوض لینا بیع کے طور پر جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ حق مجرد کی بیع جائز نہیں ہے، اور صاحب الفتاوی الخیریہ سے پوچھا گیا کہ اگر بادشاہ کسی آدمی کو اس وظیفہ پر مال کے عوض دوسرے کے حق میں اس سے دست بردار ہوجائے تو انہوں نے جواب دیا کہ: یہ اس شخص کے لئے ہوگا جسے سلطان نے مقرر کردیا ہے، نہ کہ اس شخص

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) ابن عابدین ۳۸۶/۳۔

(۱) ابن عابدین تصرف کے ساتھ ۳۸۶/۳، الفتاوی الخیریہ ۱۵۲/۱، تحفۃ المحتاج ۲۶۱/۶۔

کے لئے جس کے حق میں دست برداری ہوئی ہے، اس لئے کہ دست برداری تقرری کے لئے مانع نہیں ہے، چاہے ہم ''متنازع فیہا'' کے صحیح ہونے کے قائل ہوں یا عدم صحت کے جو قواعد فقہیہ کے موافق ہے، جیسا کہ علامہ مقدسی نے لکھا ہے، اور الخیریہ میں یہ فتوی بھی دیا ہے کہ اگر وہ مال کے عوض وظیفہ سے دست بردار ہوجائے تو جس کے حق میں دست بردار ہوا ہے اس کو مال واپس لینے کا حق ہوگا، کیونکہ یہ حق مجرد کی طرف سے معاوضہ لینا ہے اور یہ جائز نہیں ہے، اور کہا ہے کہ سبھی حضرات نے اس کی صراحت کی ہے، جس نے اس کے خلاف فتوی دیا تو اس نے مذہب کے خلاف فتوی دیا، اس لئے کہ اس کا مدار عرف خاص کے اعتبار کرنے پر ہے اور یہ خلاف مذہب ہے۔

لیکن بہت سے فقہاء نے اس کے معتبر ہونے کا فتوی دیا ہے، اور اس کی بنیاد پر مال کے عوض وظائف سے دست برداری کے جواز کا فتوی دیا جائے گا، اور علامہ عینی نے اپنے فتاوی میں کہا ہے کہ دست برداری کے لئے کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس پر اعتماد کیا جائے، لیکن ضرورت کی بنا پر علماء اور حکام کا اس پر عمل رہا ہے، اور ان حضرات نے متولی کے نافذ کرنے کو شرط قرار دیا ہے تا کہ اس میں جھگڑا نہ ہو[۱]۔

وظیفہ سے دست برداری کے بارے میں جو بات کہی جاتی ہے، اسی کے مثل اراضی کے ''مشد مسکہ'' میں تصرف کے حق سے دست بردار ہونے کے بارے میں کہی جاتی ہے، (مشد مسکہ زمین کی جتائی اور نہروں کی کھدائی کا نام ہے)، ''مسکہ'' اس لئے نام رکھا گیا ہے کہ اس کے مالک کے لئے مسکہ ثبوت ہوگیا ہے، اس طرح کہ اس کی وجہ سے کوئی شخص اسے اس کے قبضہ سے نہیں لے گا، اور مشد مسکہ بھی کہا جاتا ہے، اس لئے کہ ''مشد'' شدت بمعنی قوت سے ماخوذ ہے، یعنی گرفت میں رکھنے کی قوت، اور اسی طرح کا قائد کا تیمار (یعنی اراضی امیریہ میں استحقاق) سے دست بردار ہونا، پھر جب وہ اس سے دوسرے کے حق میں دست بردار ہوجائے اور اسے سلطان اس شخص کو نہ دے جس کے حق میں دست بردار ہوا ہے، بلکہ اسے دست بردار ہونے والے کے لئے باقی رکھے، یا ان دونوں کے علاوہ کسی تیسرے کو دے تو مناسب ہوگا کہ جس کے حق میں دست بردار ہوا ہے اس کو فارغ (دست بردار ہونے والا) سے دست برداری کا بدل واپس لینے کا حق ہو، اس لئے کہ وہ اس کے دینے پر اس حق کے ثبوت کے مقابلہ میں رضامند ہوا تھا، نہ کہ محض دست بردار ہونے پر اگرچہ وہ دوسرے کو حاصل ہوجائے، ابن عابدین نے کہا ہے کہ اسی کے مطابق اسماعیلیہ اور حامدیہ وغیرہ میں فتوی دیا ہے، اس کے برخلاف بعض لوگوں نے واپس نہ لینے کا فتوی دیا ہے، کیونکہ فارغ نے وہ کام کردیا جو اس کی وسعت اور قدرت میں ہے، کیونکہ یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ یہ طرفین کی طرف سے مقصود نہیں ہے، بالخصوص اس صورت میں جبکہ سلطان یا قاضی تیمار (......) یا وظیفہ کو فارغ کے حق میں باقی رکھے، اس لئے کہ تصرف میں عوضین کا اجتماع لازم آئے گا، اور یہ قواعد شرع کے خلاف ہے[۱]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۸۶، ۴/۱۴، البحر الرائق ۵/۲۵۴، الفتاوی الخیریہ ۱/۱۵۹۔

(۱) ابن عابدین ۴/۱۴-۱۵۔

فرج

تعریف:

۱- فرج لغت میں مردوں اور عورتوں کی شرمگاہ کا نام ہے، اور اسی طرح جانوروں وغیرہ مخلوق کی شرمگاہ کا نام ہے۔

فیومی نے کہا ہے کہ انسان میں فرج کا اطلاق آگے اور پیچھے کی شرمگاہ پر ہوتا ہے، اس لئے کہ ہر ایک منفرج یعنی کھلا ہوا ہوتا ہے، اور عرف میں اس کا اکثر استعمال آگے کی شرمگاہ پر ہوتا ہے، اور نیز فرج دو چیزوں کے درمیان کے خلل، خوفناک سرحد اور عورۃ پر بھی بولا جاتا ہے[۱]۔

اصطلاح میں: حنفیہ میں سے ابن عابدین نے کہا ہے کہ لغت کے اعتبار سے فرج میں پیچھے کی شرمگاہ داخل نہیں ہے صرف حکم کے اعتبار سے داخل ہے، اور اس میں مالکیہ میں سے حطاب نے ان کی موافقت کی ہے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ عرب میں جب فرج بولتے ہیں تو اس سے صرف قبل (آگے کی شرمگاہ) مراد لیتے ہیں۔

نووی نے کہا ہے کہ ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ فرج مرد وعورت کے آگے اور پیچھے کی شرمگاہ پر بولا جاتا ہے[۲]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المغرب، الکلیات للکفوی ۳/ ۳۵۸، دیکھئے: حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۵۲۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۰۰، مواہب الجلیل ۳/ ۴۰۵، تہذیب الأسماء واللغات ۴/ ۷۰۔

فرج سے متعلق احکام:

فرج کے لئے (جس میں قبل اور دبر دونوں داخل ہیں) فقہ اسلامی میں مخصوص احکام ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:

فرج عورۃ ہے:

۲- علماء کا اس پر اجماع ہے کہ فرج عورۃ ہے، بلکہ اس میں سے سب سے بڑھ کر ہے اور یہ عورۃ مغلظہ ہے[۱]۔

تفصیل اصطلاح: ''عورۃ'' میں ہے۔

عورت کی شرمگاہ کی رطوبت:

۳- عورت کی شرم گاہ کی رطوبت یہ سفید پانی ہوتا ہے جو مذی اور عرق کے مابین دائر ہوتا ہے، یہ عورت کی شرمگاہ سے نکلتا ہے۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ شرمگاہ کے اندرونی حصہ سے نکلنے والی رطوبت ناپاک ہے، کیونکہ اس وقت وہ داخلی رطوبت ہوتی ہے، لیکن شرمگاہ کے ظاہر سے نکلنے والی رطوبت پاک ہے اور شرم گاہ کا ظاہر وہ ہے جس کا دھونا غسل اور استنجاء میں واجب ہے، اور امام ابوحنیفہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ شرمگاہ کی رطوبت مطلقاً پاک ہے[۲]۔

تفصیل اصطلاح: ''نجاسۃ'' میں ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۷۰، ۲۷۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۱۱ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۵، کشاف القناع ۱/ ۲۶۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۱۲، ۲۰۸- ۲۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۷، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۸-۲۲۹، مغنی المحتاج ۱/ ۸۱، کشاف القناع ۱/ ۱۹۵۔

شرمگاہ کے چھونے کی وجہ سے وضو کرنا:

۴-شرمگاہ کے چھونے سے وضو کے ٹوٹنے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ فی الجملہ ہتھیلی سے شرمگاہ کو چھونے سے وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "من مس فرجه فليتوضأ"[۱] (جو شخص اپنی شرمگاہ کو چھوئے وہ وضو کرے)، اور بسرۃ بنت صفوان کی حدیث ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "من مس ذكره فلا يصل حتى يتوضأ"[۲] (جو شخص اپنے آلہ تناسل کو چھوئے تو وہ وضو کرنے سے قبل نماز نہ پڑھے)، اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا أفضى أحدكم بيده إلى فرجه وليس بينهما ستر ولاحجاب فليتوضأ"[۳] (جب تم میں سے کوئی شخص اپنے ہاتھ کو اپنی شرمگاہ کی طرف لے جائے اور ان دونوں کے درمیان کوئی پردہ نہ ہو تو وہ وضو کرے)۔

اور یہ حدیث دس سے زیادہ صحابہ کرام سے مروی ہے، اور قیاس کے ذریعہ اس کا علم نہیں ہوسکتا ہے، تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ان حضرات نے حضور ﷺ سے سن کر کہا ہے۔

ان حضرات نے وضو نہ ٹوٹنے کے لئے حدیث کی وجہ سے حائل کے نہ ہونے کو شرط قرار دیا ہے[۴]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ شرمگاہ کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے اس لئے کہ طلق بن علی حنفی نے روایت کی ہے: "أن النبي ﷺ سئل عن الرجل يمس ذكره بعد ما يتوضأ؟ قال: وهل هو إلا مضغة منه أو بضعة منه"[۱] (نبی ﷺ سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو وضو کرنے کے بعد اپنے آلہ تناسل کو چھوئے، آپ ﷺ نے فرمایا: وہ صرف گوشت کا لوتھڑا ہے، یا فرمایا: وہ تمہارے جسم کا ایک ٹکڑا ہے)۔

ان حضرات نے کہا لیکن جو شخص اپنی شرمگاہ کو چھوئے تو وہ استحباباً اپنے ہاتھ کو دھولے گا، اس لئے کہ حدیث جو اپنی شرمگاہ کو چھولے تو وہ وضو کرلے یعنی اپنے ہاتھ کو دھولے، یہ اس لئے ہے تاکہ اس حدیث میں اور اس حدیث میں تطبیق ہوجائے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا ہے وہ تو اس کا ایک ٹکڑا ہے[۲]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ناقض، مرد کے آلہ تناسل اور عورت کی آگے کی شرمگاہ کو چھونا ہے، اور اسی طرح سے حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کے نزدیک جدید قول میں پیچھے کی شرم گاہ کا حلقہ بھی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اس فرج سے مراد جس کے چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے وہ صرف آلہ تناسل ہے، لہذا ان حضرات کے نزدیک عورت کے اپنی شرمگاہ کے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹے گا مگر یہ کہ اس کو ہاتھ سے پکڑ لے یا اپنے ہاتھ کو دونوں کناروں کے درمیان

---

(۱) حدیث: "من مس فرجه فليتوضأ" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۱۶۲) نے حضرت ام حبیبہؓ سے کی ہے، اور ابوزرعہ اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۱/ ۱۲۴) میں ہے۔

(۲) حدیث بسرہ بنت صفوانؓ: "من مس ذكره فلا يصل حتى يتوضأ" کی روایت ترمذی (۱/ ۱۲۱) نے کی ہے اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "إذا أفضى أحدكم بيده إلى فرجه......" کی روایت ابن حبان (الإحسان ۳/ ۴۰۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور حاکم (۱/ ۱۳۸) نے مختصراً اس کی روایت کی ہے، اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۴) مواہب الجلیل ۱/ ۲۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۲۱، مغنی المحتاج ۱/ ۳۵، کشاف القناع ۱/ ۱۲۶۔

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ: سئل عن الرجل يمس ذكره......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۲۷) اور ترمذی (۱/ ۱۳۱) نے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، علماء کی ایک جماعت نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۱/ ۱۲۵) میں ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۹۔

داخل کردے، تو اس صورت میں ان کے نزدیک بالاتفاق وضوٹوٹ جائے گا[1]۔

۵ - نیز کٹی ہوئی شرم گاہ یا اس کی جگہ کے چھونے سے وضو کے ٹوٹنے کے بارے میں بعض فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ کٹی ہوئی شرم گاہ کے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ اس کی حرمت ختم ہوگئی ہے، اور اسی طرح اس کے محل کا چھونا ہے، کیونکہ اسے فرج نہیں کہا جاتا ہے۔

حنابلہ نے عورت کی کٹی ہوئی شرمگاہ کے چھونے کا استثناء کیا ہے کہ اس سے وضوٹوٹ جائے گا۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مکمل یا بعض جدا شدہ عضو تناسل کے چھونے سے وضوٹوٹ جائے گا، سوائے اس کے جو ختنہ میں کاٹا جاتا ہے، اس لئے کہ اس کو عضو تناسل نہیں کہا جاتا ہے لیکن پیچھے اور عورت کے آگے کی شرمگاہ کے کاٹنے کے بعد اگر ان دونوں کا نام باقی ہے، تو ان کے چھونے سے وضوٹوٹ جائے گا ورنہ نہیں، کیونکہ حکم کا مدار اسم پر ہے، اور ان حضرات کے نزدیک کٹی ہوئی شرمگاہ کے محل کے چھونے سے بھی وضوٹوٹ جائے گا[2]۔

تفصیل اصطلاح: ''وضوء'' میں ہے۔

حائضہ، نفساء اور استحاضہ والی عورت سے فرج میں وطی کرنا:

۶ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حائضہ اور نفاس والی عورت سے شرمگاہ میں وطی کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

(۱) مواہب الجلیل ۱/۲۹۹-۳۰۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۲۱، مغنی المحتاج ۱/۳۵، ۳۶، کشاف القناع ۱/۱۲۷-۱۲۸۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/۲۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۲۱، مغنی المحتاج ۱/۳۵-۳۶، کشاف القناع ۱/۱۲۷۔

''وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِي الْمَحِيْضِ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ''[1] (اور لوگ آپ سے حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں آپ کہہ دیجئے کہ وہ ایک (طرح کی) گندگی ہے پس تم عورتوں کو حیض کے دوران میں چھوڑے رہو اور جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں ان سے قربت نہ کرو)، اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''اصنعوا کل شيء إلا النکاح''[2] (وطی کے علاوہ ہر کام کیا کرو)، اور اس لئے کہ نفاس کا خون حیض کا خون ہی ہے جو حمل کی وجہ سے بند ہو گیا تھا تو اس کا حکم حیض کا حکم ہوگا۔ اور حنابلہ نے اس شخص کا استثناء کیا ہے جس کو کثرت سے شہوت ہو اور اس کی شہوت فرج میں وطی کے بغیر ختم نہیں ہوتی ہو، اور غیر حائضہ کو نہ پائے[3]۔

۷ - مستحاضہ کے فرج میں وطی کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا مذہب ہے کہ مستحاضہ کی فرج میں وطی کرنا جائز ہے، اس لئے کہ عکرمہ نے حمنہ بنت جحش سے روایت کیا ہے: ''أنها کانت مستحاضة وکان زوجها یجامعها'' (وہ مستحاضہ رہتی تھیں اور ان کے شوہر ان سے وطی کرتے تھے)۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ مستحاضہ سے وطی کرنا حرام ہے، الا یہ کہ گناہ میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو[4]۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۲۔

(۲) حدیث: ''اصنعوا کل شيء إلا النکاح'' کی روایت مسلم (۱/۲۴۶) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۹۴-۱۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۷۳-۱۷۵، القوانین الفقہیہ ۴۵، مغنی المحتاج ۱/۱۱۰-۱۲۰، المجموع ۲/۳۵۸-۵۱۸، کشاف القناع ۱/۱۹۹-۲۰۰، المغنی ۱/۳۳۳-۳۷۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۹۸، القوانین الفقہیہ ۴۶، المجموع ۲/۳۷۲-۵۴۲، مغنی المحتاج ۱/۱۱۱-۱۱۲، کشاف القناع ۱/۲۱۷، الفروع ۱/۲۸۱، المغنی لابن قدامہ ۱/۳۳۹۔

دیکھئے: اصطلاح ''استحاضة'' (فقرہ/۲۶) اور ''وطؤ''۔

مستحاضہ کا نماز کے لئے اپنی شرمگاہ پر پٹی باندھنا:

۸- جب مستحاضہ نماز کا ارادہ کرے تو وضو سے قبل اپنی شرمگاہ کو دھوئے اور اس میں روئی اور کپڑا ابھرے تاکہ نجاست روکے اور اس کو کم کرسکے، پھر اگر اس کا خون کم ہو جو صرف اس کے ذریعہ ختم ہوجائے تو اس پر کوئی دوسری چیز واجب نہیں ہوگی، اور اگر صرف اس سے نہ رکے تو اس کے ساتھ اپنی شرمگاہ پر کپڑا باندھ لے اور لگام کی طرح لپیٹ لے(۱)۔

اس میں اصل نبی ﷺ کا حضرت حمنہ بنت جحش کے لئے ارشاد ہے: ''**أنعت لک الكرسف، فإنه يذهب الدم فقالت: هو أكثر من ذلک، فقال: فتلجمي**''(۲) (میں تمہیں کرسف رکھنے کو بتاتا ہوں، کیونکہ یہ خون کو روک دے گا، انہوں نے عرض کیا کہ وہ اس سے زیادہ ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا: لگام کی طرح کپڑا باندھ لو)۔

شرمگاہ میں کسی چیز کے داخل کرنے سے روزہ کا فاسد ہونا:

۹- شرمگاہ کے اندر کسی چیز کے داخل کرنے سے روزہ کے فاسد ہونے اور نہ ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اسی طرح اس چیز کے بارے میں ان کا اختلاف ہے جو ان چیزوں میں سے کسی کے ذریعہ روزہ کے فاسد ہونے کی حالت میں واجب ہوتی ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ روزہ دار کا بغیر بھولے ہوئے شرمگاہ میں جماع کرنے سے قضا واجب ہوتی ہے لیکن کفارہ اس کے ساتھ واجب نہیں ہوگا الا یہ کہ حسب ذیل شرائط مکمل طور پر پائے جائیں:

۱- وہ قصداً کرنے والا ہو۔

۲- وہ مکلّف ہو۔

۳- اپنے اختیار سے کرنے والا ہو۔

۴- روزہ توڑنے کو مباح کرنے والی کوئی چیز پیش نہ آئے جیسے حیض اور مرض جس میں اس کا کوئی دخل نہ ہو۔

۵- اس نے رات سے روزہ کی نیت کی ہو۔

۶- روزہ رمضان کے دن میں ہو۔

۷- اداء روزہ ہو۔

۸- مفعول بہ انسان ہو، لہذا جنّ میں واجب نہیں ہوگا۔

۹- پورے طور پر قابل شہوت ہو، لہذا جانور یا مردار کے ساتھ جماع کرنے کی صورت میں کفارہ نہیں ہوگا اگرچہ انزال ہوجائے، اور صغیرہ کے ساتھ جماع کرنے میں اختلاف ہے، ان کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ اس کے ساتھ جماع کرنے پر کفارہ نہیں ہوگا۔

۱۰- سپاری شرمگاہ میں چھپ جائے۔

۱۱- جماع آگے کی شرمگاہ میں ہو، لیکن پیچھے کے راستہ میں جماع سے کفارہ واجب نہیں ہوگا، یہ اس روایت کے مطابق ہے جسے امام حسن نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے، اس لئے کہ جنایت کم درجہ کی ہے، اس لئے کہ محل گندا ہے اور جس کے پاس طبیعت سلیمہ ہوگی وہ اس کی طرف مائل نہیں ہوگا، اور اس روایت کے مطابق جسے امام ابو یوسف نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے، پیچھے کے راستہ میں جماع کرنے کی صورت میں کفارہ واجب ہوگا، زیلعی نے کہا ہے: یہی اصح ہے، اور ابن عابدین نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۰۴، المجموع ۲/۵۳۳-۵۳۴، المغنی ۱/۳۴۰۔

(۲) حدیث: ''أنعت لک الكرسف......'' کی روایت ترمذی (۱/۲۲۲) نے حضرت حمنہ بنت جحشؓ سے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

عورت پر اس صورت میں کفارہ واجب ہوگا جبکہ اس کے ساتھ کوئی بچہ یا پاگل ہمبستری کرے، اور جب وہ اپنی شرمگاہ میں لکڑی یا انگلی یا ان جیسی چیز داخل کرے، یا مرد یا عورت اس جیسی چیز اپنے پیچھے کی شرمگاہ میں داخل کرے، پس اگر انگلی تر ہو یا لکڑی اور اس جیسی چیز آگے یا پیچھے کی شرمگاہ میں چھپ جائے تو روزہ فاسد ہوجائے گا، لیکن اگر انگلی خشک ہو یا لکڑی یا اس جیسی چیز کا کنارہ آگے یا پیچھے کی شرمگاہ کے باہر باقی رہ جائے تو روزہ فاسد نہیں ہوگا، زیلعی نے کہا ہے کہ اگر روزہ دار خاتون اپنی انگلی اپنے آگے یا پیچھے کی شرمگاہ میں داخل کرلے، تو مختار قول کے مطابق (روزہ) فاسد نہیں ہوگا، مگر یہ کہ وہ پانی یا تیل سے تر ہو[1]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو روزہ دار کے پیٹ تک آگے یا پیچھے کی شرمگاہ کے راستہ سے پہونچے تو وہ واجب اور نفلی روزے کو توڑ دے گی، اور قضا و کفارہ کو واجب کرے گی، چاہے وہ جماع کے ذریعہ ہو یا اس کے علاوہ کے ذریعہ، بشرطیکہ اس میں حسب ذیل شرائط پائے جائیں۔

۱- جماع غسل کو واجب کرنے والا ہو، لہذا ایسی نابالغہ سے وطی کرنے میں جو وطی کی طاقت نہ رکھتی ہو نہ قضا واجب ہوگا نہ کفارہ جبکہ اس سے منی اور مذی حاصل نہ ہو، اسی طرح اس عورت پر قضا اور کفارہ نہیں ہوگا جس سے کوئی بچہ ہمبستری کرے اور اس عورت کو انزال نہ ہو۔

۲- عمداً کرنے والا ہو۔

۳- اپنے اختیار سے کرنے والا ہو۔

۴- اس کام کے حرام ہونے کا علم رکھتا ہو جسے اس نے کیا ہے، اور یہ شرط نہیں ہے کہ وہ اپنے اوپر وجوب کفارہ کا علم رکھتا ہو۔

۵- وہ روزہ جسے فاسد کیا ہے وہ موجودہ رمضان کا ہو، اور ان شرائط کے خلاف کی صورت میں کفارہ واجب نہیں ہوگا صرف قضا واجب ہوگی[1]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر کوئی چیز روزہ دار کے پیٹ تک آگے یا پیچھے کی شرمگاہ کے راستہ سے پہنچ جائے تو اس کا روزہ باطل ہوجائے گا، نووی نے کہا ہے کہ اگر مرد اپنی انگلی یا دوسری چیز اپنے پیچھے کی شرمگاہ میں داخل کرے یا عورت اپنی انگلی یا دوسری چیز اپنے پیچھے یا آگے کی شرمگاہ میں داخل کرے، تو ہمارے اصحاب کے نزدیک بالاتفاق روزہ باطل ہوجائے گا، پھر کہا کہ: ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ روزہ دار عورت کے لئے مناسب یہ ہے کہ اپنی انگلی کے ذریعہ استنجاء میں مبالغہ نہ کرے، پس اس کی شرمگاہ کا جو حصہ قضاء حاجت کے لئے بیٹھنے کے وقت ظاہر ہو اس کے لئے ظاہر کا حکم ہوگا اور اس پر اسے پاک کرنا لازم ہوگا، اور اس پر اس سے آگے بڑھنا لازم نہ ہوگا، پھر اگر وہ مزید اس پر اپنی انگلی داخل کرے تو اس کا روزہ باطل ہوجائے گا اور ان کے نزدیک کفارہ نہیں ہوگا، البتہ اس شخص پر کفارہ واجب ہوگا جو اپنے روزہ کو ایسے جماع کے ذریعہ باطل کردے جس کی وجہ سے وہ گنہ گار ہو اور رمضان کے دن میں ہو، لہذا بھولنے والے یا جس پر اکراہ کیا گیا ہو یا حرمت سے ناواقف پر کفارہ نہیں ہوگا، اور نہ غیر رمضان میں فاسد کرنے والے، یا بغیر جماع کے فاسد کرنے والے اور نہ مسافر پر ہوگا جو رخصت کا فائدہ اٹھانے کی نیت سے جماع کرلے، اور اسی طرح اصح قول کے مطابق اس کے علاوہ سے کفارہ واجب نہیں ہوگا، اور نہ اس شخص پر جو رات گمان کرے پھر

---

(۱) ابن عابدین ۲/۱۰۷-۹۹، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۱/۳۲۷-۳۳۰۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۱/۳۵۹-۳۶۵، حاشیۃ العدوی علی رسالۃ ابن أبی زید ۱/۴۰۰، القوانین الفقہیہ ص ۳۴۔

دن ظاہر ہوجائے، اور نہ اس شخص پر جو بھول کر کھانے کے بعد جماع کرلے اور وہ گمان کرے کہ اس کی وجہ سے اس کا روزہ ٹوٹ گیا ہے، اور نہ اس شخص پر جو بھول کر زنا کرے[۱]۔

حنابلہ کے نزدیک رمضان کے دن میں فرج میں جماع کرنے سے قضا اور کفارہ واجب ہوتا ہے، چاہے انزال ہو یا نہ ہو، یا جماع شرمگاہ کے علاوہ میں ہو اور عمداً یا سہواً حالت اختیار میں یا اکراہ کی حالت میں انزال کیا ہو، اور امام احمد کی دوسری روایت میں ہے کہ اگر جماع شرمگاہ کے علاوہ میں ہو اور اس کے ساتھ انزال ہوجائے تو اس میں کفارہ نہیں ہوگا، اور ظاہر مذہب یہ ہے کہ جو شخص بھول کر جماع کرے وہ وجوب کفارہ میں عمداً کرنے والے کی طرح ہے۔

وجوب کفارہ میں مرد یا عورت کے آگے یا پیچھے کی شرمگاہ میں جماع کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

جانور کی شرمگاہ میں وطی میں اختلاف ہے، قاضی نے لکھا ہے کہ یہ کفارہ کو واجب کرنے والا ہے، کیونکہ یہ شرمگاہ میں وطی ہے جو غسل کو واجب کرنے والی اور روزہ کو فاسد کرنے والی ہے پس یہ عورت کے ساتھ وطی کے مشابہ ہوگی، اور ابوالخطاب نے لکھا ہے کہ اس میں کفارہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں نص نہیں ہے، اور حد کے واجب کرنے میں ایک روایت کے مطابق اور بہت سے احکام میں عورت کی وطی کے خلاف ہے۔

اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ جس عورت سے وطی کی گئی ہو وہ بیوی یا اجنبیہ ہو یا بڑی یا چھوٹی ہو، اگر عورت اپنی شرم گاہ میں اپنی یا دوسرے کی انگلی داخل کرے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، اور اس پر قضا واجب ہوگی کفارہ نہیں، اور بعض حنابلہ نے کہا ہے کہ اس کا روزہ انزال کے بغیر فاسد نہیں ہوگا[۲]۔

(۱) المجموع ۶/ ۳۱۴-۳۲۱، مغنی المحتاج ۱/ ۴۲۷-۴۴۲-۴۴۳۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۰۲-۱۰۵-۱۲۲، کشاف القناع ۲/ ۳۲۴-۳۲۵۔

میاں بیوی میں سے ہر ایک کا دوسرے کی شرمگاہ کو دیکھنا:

۱۰ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ میاں بیوی میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے کی شرمگاہ کو دیکھنا مطلقاً جائز ہے، اس لئے کہ بہز بن حکیم نے اپنے والد سے اور انہوں نے ان کے دادا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں نے کہا: اے اللہ کے رسول ﷺ! ہم اپنی شرمگاہ کس سے چھپائیں اور کس سے نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: "**احفظ عورتک إلا من زوجک أو ماملکت یمینک**"[۱] (اپنی شرمگاہ کی حفاظت کرو، سوائے اپنی بیوی اور اپنی باندی کے)، اور اس لئے کہ فرج محل استمتاع ہے، لہذا باقی بدن کی طرح اس کو دیکھنا بھی جائز ہوگا[۲]۔

لیکن حنفیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ادب کے طور پر اولی شرمگاہ کو نہ دیکھنا ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**إذا أتی أحدکم أهله فلیستتر ولا یتجرد تجرد العیرین**"[۳] (جب تم میں سے کوئی شخص اپنی اہلیہ کے ساتھ ہمبستری کرے تو پردہ کرے اور دو گدھوں کی طرح ننگا نہ ہوجائے)، اور حضرت عائشہؓ کا قول ہے: "**مانظرت أو مارأیت فرج رسول الله ﷺ قط**" (میں نے کبھی بھی رسول اللہ ﷺ کی شرمگاہ کو نہیں دیکھا ہے)، اور ایک لفظ میں ہے انہوں نے کہا: "**ما رأیته من رسول الله ﷺ ولا رآه مني**"[۴] (میں نے رسول اللہ ﷺ کی شرمگاہ نہیں دیکھی

(۱) حدیث: "احفظ عورتک إلا من زوجک......" کی روایت ترمذی (۵/ ۱۱۰) نے کی ہے اور کہا ہے: حدیث حسن ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۵، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۴، کشاف القناع ۵/ ۱۶۔

(۳) حدیث: "إذا أتی أحدکم......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۱۹) نے حضرت عتبہ بن عبد السلمیؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد کو بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۳۳۷) میں ضعیف قرار دیا ہے۔

(۴) حدیث عائشہؓ: "مانظرت أو ما رأیت فرج رسول الله ﷺ قط" کی

اور نہ انہوں نے میری شرمگاہ دیکھی)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ بلا ضرورت زوجین میں سے ہر ایک کا دوسرے کی یا اپنی شرمگاہ کو دیکھنا مکروہ ہے، یہ اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، اور شرمگاہ کے اندرونی حصہ کو دیکھنے میں کراہت زیادہ سخت ہو جاتی ہے، اور ان حضرات نے کہا ہے کہ جماع کی حالت میں دیکھنا مکروہ نہیں ہے بلکہ جائز ہے [۱]۔

بیوی کی شرمگاہ کو چھونا:

۱۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ شوہر کے لئے اپنی بیوی کی شرمگاہ کو چھونا جائز ہے، ابن عابدین نے کہا ہے کہ امام ابو یوسف نے امام ابوحنیفہ سے اس مرد کے بارے میں دریافت کیا جو اپنی بیوی کی شرمگاہ کو چھوتا ہے، اور وہ عورت اس کی شرمگاہ کو چھوتی ہے تاکہ وہ اس سے جماع کرے، کیا اس میں کوئی حرج ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: نہیں، اور مجھے امید ہے کہ اجر بڑھ جائے گا [۲]۔

حطاب نے کہا ہے کہ امام مالک سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ جماع کی حالت میں شرمگاہ کی طرف دیکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور ایک روایت میں اضافہ ہے کہ اور اسے اپنی زبان سے چاٹے، اور یہ اباحت میں مبالغہ کرنا ہے، اور یہ اپنے ظاہر پر نہیں ہے [۱]۔

شافعیہ میں سے فنانی نے کہا ہے کہ شوہر کے لئے اس سے ہر قسم کا تمتع جائز ہے سوائے اس کے پیچھے کی شرمگاہ کے حلقہ کے، اگرچہ عورت کے ختنہ کے مقام کو چوس کر ہو [۲]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جماع سے قبل شرمگاہ کا بوسہ لینا جائز ہے اور اس کے بعد مکروہ ہے [۳]۔

بیوی سے اس کے پیچھے کے راستہ میں صحبت کرنا:

۱۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بیوی سے اس کے پیچھے کے راستہ میں صحبت کرنا حرام ہے [۴]، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "إن الله لايستحي من الحق، فلا تأتوا النساء في أدبارهن" [۵] (اللہ تعالیٰ حق کے بیان کرنے میں حیاء نہیں کرتے ہیں، لہذا عورتوں سے ان کے پیچھے کے راستہ میں صحبت مت کیا کرو)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "وطوء" میں ہے۔

تحریم میں شرمگاہ کو دیکھنے کا اثر:

۱۳- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ شرمگاہ کو دیکھنے سے

= روایت ابن ماجہ (۶۱۹/۱) نے کی ہے، اور اس کی اسناد کو بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۳۳۷/۱) میں اس کی سند میں جہالت کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے، اور دوسرا لفظ: "مارأيته من رسول الله ﷺ" کی روایت ابوالشیخ الاصبہانی نے اخلاق النبی ص ۲۵۲ میں کی ہے، اور اس کی اسناد میں ایک راوی متہم بالکذب ہے، جیسا کہ المیز ان للذہبی (۱۱/۴) میں ان کے حالات میں ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲۳۴/۵، مغنی المحتاج ۱۳۴/۳، کشاف القناع ۱۶/۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲۳۴/۵۔

(۱) مواہب الجلیل ۴۰۶/۳، الخرشی علی مختصر خلیل ۱۶۶/۳۔

(۲) إعانۃ الطالبین ۳۴۰/۳ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۸ء۔

(۳) کشاف القناع ۱۶/۵-۱۷۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱۵۶/۳، مواہب الجلیل ۴۰۷/۳، مغنی المحتاج ۱۴۴/۴، اعانۃ الطالبین ۳۴۰/۳، کشاف القناع ۱۸۸/۵-۱۸۹۔

(۵) حدیث: "إن الله لايستحي من الحق......" کی روایت نسائی نے اپنی سنن کبری (۳۱۸/۵) میں کی ہے، اور اسے منذری نے الترغیب والترہیب ۲۵۳/۳، میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس کی روایت ابن ماجہ اور نسائی نے مختلف اسانید سے کی ہے، ان میں سے ایک سند بہتر ہے۔

حرمت مصاہرت نہیں ہوگی، اور صرف حنفیہ نے کہا ہے کہ شہوت کے ساتھ شرمگاہ کو دیکھنے سے حرمت مصاہرت ثابت ہوجائے گی، لہذا اگر عورت شہوت کے ساتھ مرد کے آلۂ تناسل کو دیکھ لے یا مرد شہوت کے ساتھ اس کی شرمگاہ کو دیکھے، تو ان دونوں کے ساتھ حرمت مصاہرت متعلق ہوگی بشرطیکہ انزال نہ ہو، اگر انزال ہوجائے تو حرمت نہیں ہوگی، اس لئے کہ دیکھنا اکثر جماع کا سبب ہوتا ہے، اس لئے اس کے قائم مقام کیا جائے گا، اور جب انزال ہوجائے گا تو معلوم ہوگا کہ وہ جماع کا سبب نہیں ہے، اس لئے حرمت نہیں ہوگی، اور شریعت میں شرمگاہوں کی حرمت کا زیادہ اہتمام ہے، مثلاً رضاعت کے سبب سے بعضیت کے شبہہ کو حرمت کے اثبات میں اس کی حقیقت کے قائم مقام کیا گیا ہے نہ کہ وراثت کے دوسرے احکام میں اور زکاۃ کی ادائیگی کے مانع ہونے میں اور شہادت کے قبول کے مانع ہونے میں، چنانچہ سبب داعی کو احتیاطاً مدعو کے قائم مقام کیا گیا ہے۔

ان حضرات کے نزدیک معتبر اندرونی شرمگاہ کو دیکھنا ہے اور یہ عورت کے ٹیک لگائے بغیر نہیں پایا جائے گا اور یہ ظاہر الروایہ ہے، امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ بال کے اگنے کی جگہ کو دیکھنا حرام کرنے والا ہے۔

امام محمد نے کہا ہے کہ یہ شگاف کو دیکھنا ہے۔

ظاہر الروایہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ حکم شرمگاہ سے متعلق ہے، اور اندرونی حصہ ہر اعتبار سے شرمگاہ ہے اور بیرونی حصہ ایک اعتبار سے شرمگاہ ہے، اور شرمگاہ کے بیرونی حصہ کو دیکھنے سے پرہیز کرنا دشوار ہے، اس لئے اس کا اعتبار کرنا ساقط ہوجائے گا[1]۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۳۶۸ طبع الأمیریہ ۱۳۱۵ھ، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۷۴، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۸۰، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۴۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۵۱، کشاف القناع ۵/ ۷۲۔

شرمگاہ کے عیب کی وجہ سے فسخ نکاح:

۱۴ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ شرمگاہ کے عیوب میں سے کسی عیب کے ہونے کی وجہ سے زوجین میں سے ہر ایک کو فسخ کرنے کا حق ہوگا، جیسے عورت کی شرم گاہ میں قرن (ہڈی وغیرہ کا ہونا)، رتق (گوشت وغیرہ کی وجہ سے منھ بند ہوجانا) اور عفل (رحم کے منھ کا تنگ ہونا) ہیں، اور مرد کی شرم گاہ میں جب (آلۂ تناسل کا کٹا ہوا ہونا)، خصی ہونا اور عنین ہونا ہیں، سلیمان بن یسار سے منقول ہے کہ ''ابن سند نے ایک عورت سے نکاح کیا اور وہ خصی تھے تو حضرت عمرؓ نے ان سے فرمایا کہ کیا تم نے عورت کو بتادیا تھا؟ انہوں نے کہا: نہیں، تو آپ نے فرمایا کہ اسے بتادو اور پھر اسے اختیار دے دو''، اور اس لئے بھی کہ یہ عیب ہے جو وطی سے مانع ہے جو نکاح کا مقصود ہے[1]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ زوجین میں سے کسی کے لئے دوسرے کی شرمگاہ میں عیب ہونے کی وجہ سے فسخ نکاح کا حق نہیں ہوگا، اور یہی عطاء، نخعی، عمر بن عبد العزیز، ابو زیاد، ابو قلابہ، ابن ابی لیلی، اوزاعی اور ثوری کا قول ہے۔

اور حضرت علیؓ سے ان کا یہ قول منقول ہے: ''آزاد عورت عیب کی وجہ سے نہیں لوٹائی جائے گی''، اور ابن مسعودؓ سے منقول ہے کہ عیب کی وجہ سے نکاح فسخ نہیں ہوگا[2]۔

حنفیہ کے نزدیک بیوی کو اپنے شوہر کی شرمگاہ میں کسی عیب کے ہونے کی وجہ سے تفریق کے مطالبہ کا حق ہوگا، اور وہ عنین، خصی اور

(۱) القوانین الفقہیہ ۲۳۷ طبع دار العلم للملایین ۱۹۷۹ء، مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۲، کشاف القناع ۵/ ۱۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۵۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۹۷۔

مجبوب ہونا ہے، اور یہ حق شوہر کو حاصل نہیں ہے، کیونکہ طلاق اس کے ہاتھ میں ہے۔

تفصیل اصطلاح ''طلاق'' (فقرہ/ ۹۳-۹۴) میں ہے۔

دوا علاج کے لئے شرمگاہ کو دیکھنا:

۱۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دوا علاج کے لئے بیماری کی جگہ کو دیکھنا جائز ہے اگر چہ وہ شرمگاہ کی جگہ میں ہو، اور اس وقت ضروری ہوگا کہ دیکھنا بقدر ضرورت ہو، اس لئے کہ ضرورت بقدر ضرورت ہی ثابت ہوتی ہے۔

ابن عابدین نے جوہرۃ سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر بیماری عورت کی شرمگاہ کے علاوہ اس کے بدن کے کسی حصہ میں ہو، تو علاج کے وقت اس کو دیکھنا جائز ہوگا، کیونکہ یہ ضرورت کی جگہ ہے، اور اگر شرمگاہ کی جگہ میں ہو تو مناسب یہ ہے کہ کسی عورت کو اس کے علاج کا طریقہ بتا دیا جائے، پھر اگر عورت میسر نہ ہو اور لوگوں کو اس کی ہلاکت یا اسے تکلیف پہنچنے کا اندیشہ ہو جسے وہ برداشت نہیں کر سکے گی، تو ایسی صورت میں بیماری کے علاوہ اس کے جسم کے ہر حصہ کو چھپا دیا جائے گا، پھر مرد اس کا علاج کرے گا، اور ممکن حد تک زخم کی جگہ کے علاوہ حصہ سے اپنی نگاہ کو جھکائے رکھے گا، اور مناسب ہے کہ یہاں یہ واجب ہو۔

شربینی الخطیب نے کہا ہے کہ ایسی عورت کا نہ ہونا شرط ہے، جس کے لئے عورت کا علاج کرنا ممکن ہو، اور مسلمان کی موجودگی میں ذمی نہ ہو، اور اس کا قیاس جیسا کہ اذرعی نے کہا ہے کہ اصح قول کے مطابق مسلمان خاتون کی موجودگی میں اجنبی کافر عورت نہ ہو، اور اگر ہمیں عورت کے علاج کے لئے صرف کافر عورت اور مسلمان مرد ملیں تو ظاہر یہ ہے جیسا کہ اذرعی نے کہا ہے، کافر عورت کو مقدم کیا جائے گا، کیونکہ اس کا دیکھنا اور اس کا چھونا مرد سے ہلکا ہے۔

حنابلہ کی کتابوں میں ہے کہ ڈاکٹر کے لئے اس چیز کے دیکھنے اور چھونے کی اجازت ہے، جس کے دیکھنے اور چھونے کی ضرورت داعی ہو، یہاں تک کہ اس کی شرمگاہ کو، اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ اگر چہ ڈاکٹر ذمی ہو[۱]۔

شرمگاہ کی دیت:

۱۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرد کے آلہ تناسل یا سپاری میں پوری دیت ہوگی، اور عورت کی شرمگاہ کی ایک کنارہ میں نصف دیت ہوگی، اور دونوں کناروں میں مکمل دیت ہوگی، اسی طرح جمہور فقہاء کے نزدیک عورت کے ''افضاء'' میں پوری دیت واجب ہوتی ہے۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ ''افضاء'' میں ثلث دیت ہے، اور اس کی تفصیل اصطلاح ''دیات'' (فقرہ ۳۸-۴۰-۵۱) میں ہے۔

ختنہ کرنا:

۱۷- مرد میں ختنہ اس کھال کو کاٹنے کا نام ہے جو سپاری کو چھپا دیتی ہے، اس طرح کہ مکمل سپاری کھل جائے اور عورت کے ختنہ کو خفاض کہا جاتا ہے، یہ اس کھال کو کاٹنے کا نام ہے، جو پیشاب کے راستہ کے اوپر مرغ کے کلغی کی طرح ہوتا ہے[۲]۔

اور یہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مردوں میں سنت اور عورتوں میں باعث اکرام ہے، اور ایک قول ہے کہ یہ حنفیہ کے نزدیک عورتوں میں

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۷، مواہب الجلیل ۳/ ۴۰۵، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۳، کشاف القناع ۵/ ۱۳۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۷۸، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۶۱، المجموع ۱/ ۳۰۲، الإنصاف ۱/ ۱۲۴-۱۲۵۔

بھی سنت ہے، اور شافعیہ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق اور حنابلہ کے نزدیک مردوں اور عورتوں میں واجب ہے[۱]۔

تفصیل اصطلاح: ''ختان'' (فقرہ ۲-۳) میں ہے۔

شرمگاہوں میں اصل حرمت کا ہونا:

۱۸- قواعد فقہیہ کے ثابت شدہ قواعد میں سے یہ قاعدہ ہے: ''**الأصل في الأبضاع التحريم**'' (شرمگاہوں میں اصل حرمت ہے)، پس جب عورت میں حلت وحرمت جمع ہوجائے، تو حرمت کو غلبہ دیا جائے گا، اور اسی وجہ سے شرمگاہوں میں تحری جائز نہیں ہے، جیسا کہ ابن نجیم کہتے ہیں، اور یہ (تحری) غالب ''رای'' کے ذریعہ چیز کے طلب کرنے کا نام ہے جبکہ اس کی حقیقت سے واقف ہونا دشوار ہو[۲]۔

سیوطی نے کہا ہے کہ اسی وجہ سے اس صورت میں اجتہاد ممنوع ہے جبکہ محرم عورت کسی گاؤں کی محصور (محدود) عورتوں کے ساتھ مخلوط ہوجائے، کیونکہ ان کی اصل اباحت نہیں ہے کہ اس کے استصحاب سے اجتہاد کی تائید ہوجائے، اور غیر محصور عورتوں کی صورت میں نکاح کا جائز ہونا اللہ تعالیٰ کی طرف سے رخصت ہے، تاکہ اس پر نکاح کا دروازہ بند نہ ہو[۳]۔

مبسوط سرخسی میں ہے کہ اگر وہ اپنی عورتوں میں سے کسی ایک کو متعین طور پر تین طلاق دے دے پھر اسے بھول جائے، اور اسی طرح اگر ایک کے علاوہ سب مرجائیں تو اس کے لئے اس سے صحبت کرنے کی گنجائش نہیں ہوگی، جبتک یہ نہ جان لے کہ یہ غیر مطلقہ ہے[۱]۔

ابن نجیم نے صراحت کی ہے کہ یہ قاعدہ اس صورت میں ہے جبکہ عورت میں حرمت کو ثابت کرنے والا کوئی سبب ہو، لیکن اگر حرمت میں شک ہو تو اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور اسی وجہ سے فقہاء نے کہا ہے کہ اگر عورت اپنے پستان کا سرا شیر خوار بچہ کے منھ میں داخل کردے اور اس کے پیٹ تک دودھ کے پہنچنے میں شک ہوجائے تو حرمت ثابت نہیں ہوگی، کیونکہ مانع میں شک ہے[۲]۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۷۹، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۶۱، المجموع ۱/ ۲۹۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الانصاف ۱/ ۱۲۳۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۶۷، المبسوط ۱۰/ ۱۸۵۔

(۳) الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۶۱۔

---

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۰/ ۲۰۳۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۶۸۔

فُرجة

تعریف:

۱-"فرجة" (ضمہ کے ساتھ) لغت میں: "فرجت بین الشیئین فرجاً"، (باب ضرب سے) ماخوذ ہے، میں نے کھول دیا، اور "فرج القوم للرجل فرجا" لوگوں نے کھڑے ہونے اور بیٹھنے کی جگہ میں وسعت کردی، اور وہ جگہ "فرجہ" ہے، جمع فرج ہے، جیسے "غرفة" کی جمع "غرف" ہے۔

ہر وہ کشادگی جو دو چیزوں کے درمیان ہو وہ "فرجہ" ہے، اور "فرجہ"، ضم کے ساتھ دیوار وغیرہ میں ہونے والے خلل کو بھی کہا جاتا ہے، اور خوف کی ہر جگہ "فرجہ" ہے۔

"فرجہ" (فتحہ کے ساتھ) مصدر ہے جو معنوی چیزوں میں ہوتا ہے، اور یہ مصیبت سے چھٹکارا پانا ہے (۱)۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

فرجة سے متعلق احکام:

"فرجة" سے چند فقہی احکام متعلق ہیں، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

الف- جماعت اور جمعہ کی نماز میں صف میں کشادگی:

۲- جماعت کی نماز میں صفوں کو برابر کرنا یہ ہے کہ نمازی ایسی صف میں کھڑا نہ ہو کہ اس کے آگے دوسری صف ناقص ہو، یا اس میں کشادگی ہو، ایسی صورت میں اس کے لئے خلل یا صفوں میں کشادگی کو دور کرنے کے لئے صفوں کو چیرنا جائز ہوگا، اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث نبی ﷺ سے مروی ہے: "من نظر إلی فرجة في صف فلیسدها بنفسه، فإن لم یفعل فمر مار فلیتخط علی رقبته فإنه لا حرمة له" (۱) (جو شخص کسی صف میں خالی جگہ دیکھے تو اسے چاہئے کہ بذات خود اسے پُر کردے، اگر وہ ایسا نہ کرے اور کوئی گذرنے والا گزرے، تو اس کی گردن پھلانگ دے، اس لئے کہ اس کا کوئی احترام حرمت نہیں ہے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صف" (فقرہ ر ۳)، "صلاۃ الجمعہ" (فقرہ ر ۴۰)، "صلاۃ الجماعۃ" (فقرہ ر ۲۶) اور "تخطی الرقاب" (فقرہ ر ۲-۴)۔

ب- طواف میں رمل کے لئے کشادگی کا انتظار کرنا:

۳- طواف کی ایک سنت رمل ہے، اور اگر رمل بیت اللہ کے قریب بھیڑ کی بنیاد پر چھوٹ جائے تو بیت اللہ سے دور رہ کر رمل اولی ہوگا، اور اگر جس شخص کا رمل بیت اللہ سے قرب کے ساتھ بھیڑ کے سبب چھوٹ رہا ہو، اور اسے گنجائش ملنے کی امید ہو تو اس کے لئے اجازت ہوگی کہ انتظار کرے، تا کہ اس میں رمل کرنے کے لئے گنجائش پائے، اور اگر کثرت ازدحام کی وجہ سے گنجائش ملنے کی امید نہ ہو، اور اسے یہ علم ہو کہ اگر وہ لوگوں کے کنارے تک پیچھے ہٹ جائے، تو اس کے

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۱) حدیث ابن عباسؓ: "من نظر إلی فرجة فی صف......" کی روایت الطبرانی نے الکبیر (۱۱ر ۱۰۵) میں کی ہے، اور اس کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲ر ۹۵) میں نقل کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس میں مسلمہ بن علی ہیں، اور وہ ضعیف ہیں۔

لئے رمل ممکن ہوگا تو وہ پیچھے ہٹ جائے (۱)۔

ج- عرفہ سے روانہ ہوتے وقت کشادگی پانے کی صورت میں چلنے میں تیزی کرنا:

۴- عرفہ سے مزدلفہ کے لئے روانگی کے آداب وسنن میں سے سکون ووقار کے ساتھ چلنا ہے، پس جب حاجی کشادگی پائے تو لوگوں کو تکلیف پہنچائے بغیر چلنے میں تیزی کرے گا، اور یہ حضرت اسامہؓ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے: ''کان یسیر العنق، فإذا وجد فجوۃ نص،'' (۲) (آپ دھیمی رفتار چلتے اور جب کشادگی پاتے تو تیز چلتے)۔

ایک قول ہے کہ ہمارے زمانہ میں کثرت ایذاء کی وجہ سے تیز چلنا مسنون نہیں ہوگا (۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''یوم عرفۃ''۔

فرس

دیکھئے: ''خیل''۔

فرسخ

دیکھئے: ''مقادیر''۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱۶۹/۲، مواہب الجلیل ۱۰۹/۳، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۱۰۸/۲، کشاف القناع ۴۸۰/۲۔

(۲) حدیث اسامہؓ: ''کان یسیر العنق فإذا وجد فجوۃ نص'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳۸/۶، ۱۳۹) اور مسلم (۹۳۶/۲) نے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱۷۶/۲، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۱۱۴/۲، کشاف القناع ۴۹۶/۲۔

فرض

تعریف:

۱- فرض لغت میں: ''فرضت الشيء أفرضه فرضاً'' سے ماخوذ ہے، میں نے اسے واجب کیا اور اسے لازم کیا، اور فرض مقرر کرنے کے معنی میں آتا ہے، پس کہا جاتا ہے، ''فرض القاضي النفقة فرضا'' ، یعنی اس کو مقرر کیا، اور فرض ہر وہ چیز ہے جسے تم مقرر کرو، پس تم اسے انسان پر متعین مقدار میں لازم کرو اور اسم ''فریضة '' ہے [۱]۔

اصطلاح میں حنفیہ نے فرض کی یہ تعریف کی ہے کہ فرض وہ ہے جس کا وجوب دلیل قطعی سے معلوم ہو جو قطعی طور پر علم و عمل کو واجب کرنے والا ہو، لیکن وہ چیز جس کا وجوب دلیل ظنی سے معلوم ہو، وہ ان کے نزدیک واجب ہے [۲]۔

فرض اور واجب کے مابین فرق:

۲- جمہور کے نزدیک حج کے علاوہ میں فرض اور واجب ایک ہی ہے۔

دونوں لفظ ان کے نزدیک مطلقاً ثبوت اور مقرر کے معنی میں دائر رہتے ہیں، اور یہ اس سے عام ہے کہ دلیل قطعی سے ثابت ہو یا ظنی سے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) اصول السرخسی ۱/ ۱۱۰-۱۱۳، المحصول ۱/ ۱۱۹۔

حنفیہ کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ فرض اور واجب کے درمیان فرق ہے، فرض کا مدار ان کے نزدیک لغۃً قطعیت پر ہے، اور شرعاً وہ اس حکم پر ہے جو قطعی طور پر کتاب، سنت متواترہ اور اجماع کے ذریعہ علم کو واجب کرنے والی دلیل سے ثابت ہو، اور ان کے نزدیک واجب کا مدار لغۃً سقوط اور لزوم پر ہے، اور شرعاً وہ اس حکم پر ہے جس کی دلیل موجب علم ہو، پس ان کے نزدیک واجب دلیل ظنی سے ثابت ہو جائے گا۔

حنفیہ کے نزدیک فرض اور واجب کے مابین فرق کا اثر اس طرح ظاہر ہوتا ہے کہ فرض کا منکر کافر ہے، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز کا انکار کیا ہے جس کی فرضیت کا اعتقاد اس پر قطعی طور پر واجب تھا، اور واجب کے انکار کرنے والے کی تکفیر نہیں کی جائے گی، کیونکہ اس کی دلیل اعتقاد کو واجب نہیں کرتی ہے، بلکہ صرف عمل کو واجب کرتی ہے، اسی وجہ سے اس کے چھوڑنے والے کو فاسق قرار دیا جائے گا، پہلے کی مثال: پنج وقتہ نمازیں ہیں، کیونکہ یہ فرض علمی اور عملی ہیں، اور دوسرے کی مثال امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وتر کی نماز ہے، کیونکہ فرض عملی ہے، اور اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ عملی اعتبار سے فرض، اعتقادی اعتبار سے واجب اور ثبوت کے لحاظ سے سنت ہے [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اصولی ضمیمہ''۔

فرض کے مکلّف کے لحاظ سے اس کی تقسیم:

۳- فرض کے مکلّف کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں: فرض کفایہ اور فرض عین، پس فرض کفایہ وہ ہے جس کے حصول کا ارادہ اس کے

(۱) اصول السرخسی ۱/ ۱۱۰-۱۱۳، التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۲۴، حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ۱/ ۱۲۳، المستصفی ۱/ ۶۶، الاحکام للآمدی ۱/ ۹۹، روضۃ الناظر لابن قدامہ ص ۱۶ طبع السّلفیہ۔

فاعل کی ذات پر نظر رکھے بغیر کیا جاتا ہے، تو یہ سب پر واجب ہے اور بعض کے کرنے سے وجوب ساقط ہوجاتا ہے، اور اس کے چھوڑنے پر تمام افراد گنہگار ہوتے ہیں۔

فرض عین وہ ہے کہ اس کے کرنے والے کی ذات پر نظر ہوتی ہے۔

علماء نے دینی فرض کفایہ کی مثال میں نماز جنازہ، امر بالمعروف، صانع کے وجود پر قطعی دلائل و براہین قائم کرنا، نبوتوں کا اثبات، علوم شرع تفسیر، حدیث اور فقہ میں مشغول ہونا، اور قضا وافتاء کی ذمہ داری قبول کرنا ہے۔

دنیوی فرض کفایہ کی مثال صنعتیں اور پیشے ہیں، اور وہ چیزیں ہیں جن سے معیشت قائم ہوتی ہے جیسے خرید وفروخت۔

۴ - علماء نے فرض کفایہ اور فرض عین کے درمیان چند فرق ذکر کئے ہیں، اور وہ یہ ہیں:

الف- فرض کفایہ امر کلی ہے جس سے دینی اور دنیوی مصالح متعلق ہوتی ہیں، اس کے حصول کے بغیر معاملہ درست نہیں ہوتا ہے، اس لئے شریعت نے اس کی تحصیل کا قصد کیا، اور اس کے ذریعہ افراد کی تکلیف اور ان کے امتحان کا قصد نہیں کیا، برخلاف فرائض اعیان کے، کیونکہ سب اس کے مکلّف ہوتے ہیں اور اس کی تحصیل کے لئے امتحان میں ڈالے گئے ہیں۔

ب-فرائض اعیان کی مصلحت اس کے تکرار سے مکرر ہوتی ہے، جیسے، نماز، مثلاً: جب جب نماز کا تکرار ہوتا ہے تب تب اللہ تعالیٰ کے لئے خضوع اور تذلل کی مصلحت کا تکرار ہوتا ہے، اعیان کی یہ قسم مصلحت کی تکثیر کے لئے مشروع کی گئی ہے۔

لیکن فرائض کفایہ کے تکرار سے ان کی مصلحت مکرر نہیں ہوتی ہے، جیسے ڈوبنے والے کو بچانا، اس لئے کہ اس کے بچانے کے بعد دریا میں اترنے والا کوئی مصلحت حاصل نہیں کرتا، لہذا شارع نے اسے بطور کفایہ قرار دیا، تا کہ فعل عبث کی نفی ہو سکے، جیسے ننگوں کو کپڑا پہنانا اور بھوکوں کو کھانا کھلانا۔

ج-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ فرض عین شروع کرنے سے لازم ہوجاتا ہے الا یہ کہ کوئی عذر ہو، اور یہی فرض کفایہ کا حکم ہے اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے، لہذا ان کے نزدیک جہاد، جنازہ اور نفل حج کے علاوہ میں فرض کفایہ شروع کرنے سے لازم نہیں ہوگا، یہ چیزیں فرض کفایہ ہی کے طور پر واقع ہوتی ہیں۔

د- جو شخص فرض عین ترک کردے تو اس کو اس پر مجبور کیا جائے گا اور فرض کفایہ میں اختلاف ہے، جیسا کہ منصب قضا اور لقیط وغیرہ کی کفالت کی ذمہ داری کو قبول کرنا ہے[1]۔

فرض عین اور فرض کفایہ کے درمیان فضیلت کا موازنہ:

۵ - ابواسحاق الاسفرائنی اور امام الحرمین کا مذہب ہے کہ فرض کفایہ کو انجام دینا فرض عین کو انجام دینے سے افضل ہے، اس حیثیت سے کہ اس کی ادائیگی میں اپنی ذات اور مسلمانوں کی طرف سے تنگی کو ساقط کرنا ہے۔

ابن عابدین اور جلال الدین المحلی (جمع الجوامع کی اپنی شرح میں) کا مذہب ہے کہ فرض عین کو انجام دینا افضل ہے، اس لئے کہ شارع نے اس کا سخت اہتمام کیا کہ ہر مکلّف کی طرف سے اس کا حصول مقصود ہے، اور اس لئے کہ یہ نفس کے لئے حق کے طور پر فرض ہے، تو یہ اس کے نزدیک زیادہ اہم اور زیادہ مشقت والا ہے، اور عطار نے حاشیہ میں امام شافعی اور اصحاب کا کلام نقل کیا ہے جس سے

(۱) حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ۱/ ۲۳۶، المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/ ۳۳، الفروق للقرافی ۱/ ۱۱۶، أنوار البروق بہامش الفروق ۱/ ۱۶۳، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۳۵۔

اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ ان حضرات نے کہا ہے کہ فرض طواف کو نماز جنازہ کے لئے ختم کرنا مکروہ ہے، اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ فرض کفایہ کے لئے فرض عین کو چھوڑنا اچھا نہیں ہے، پھر جب ایک وقت میں فرض کفایہ اور فرض عین جمع ہوجائیں کہ ان میں سے کسی ایک ہی کی گنجائش ہو تو فرض عین کو مقدم کرنا واجب ہوگا مگر جبکہ اس کے لئے بدل ہو، جیسا کہ جمعہ کے ساقط ہونے کے سلسلہ میں ہے، اس شخص کے لئے جو اپنے کسی رشتہ دار کی تیمارداری کرتا ہو، بلکہ فقہاء نے کہا ہے کہ اگر جنازہ اور جمعہ جمع ہوجائیں اور وقت تنگ ہوجائے تو راجح مذہب کے مطابق جمعہ کو مقدم کیا جائے گا، اور شیخ ابومحمد نے جنازہ کو مقدم کیا ہے، اس لئے کہ جمعہ کے لئے بدل ہے۔

اگر وقت میں گنجائش ہو تو فرض کفایہ کو مقدم کیا جائے گا، جیسا کہ اگر کسوف اور فرض جمع ہوجائیں اور فرض کے فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو نماز کسوف کو مقدم کیا جائے گا تاکہ وہ فوت نہ ہوجائے، اسی طرح ڈوبتے ہوئے شخص کو نکالنا اس روزہ دار کے حق میں روزہ مکمل کرنے پر مقدم ہوگا جو روزہ توڑے بغیر اس کے نکالنے پر قادر نہ ہو، اس لئے کہ فوت ہونے کا اندیشہ ہے (۱)۔

اس کی تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

(۱) حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ۱/ ۲۳۷-۲۳۸، المنثور فی القواعد ۳/ ۴۰، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۰۔

فرع

تعریف:

۱- فرع لغت میں ہر چیز کا اوپری حصہ ہے، اور یہ وہ چیز ہے جو اپنی اصل سے نکلتی ہے اور جمع فروع ہے، اور اسی معنی میں کہا جاتا ہے کہ ''فرعت من ھذا الاصل مسائل فتفرعت'' یعنی میں نے اس اصل سے چند مسائل کا استخراج کیا تو وہ نکل گئے، اور لفظ فرع مکمل شعر کے معنی میں بھی آتا ہے، اور ''أفرع'' (کثیر بال والا) ''أصلع'' (جس کے سر کے اگلے حصہ کا بال گر گیا ہو) کی ضد ہے، اور ''تفرعت أغصان الشجرۃ'' (درخت کی ٹہنیاں زیادہ ہوگئیں)(۱) اور اصطلاح میں فقہاء نے اس لفظ کو تین معانی میں استعمال کیا ہے۔

الف- فرع: بچے کے معنی میں، اور اس کے مقابل میں اصل بمعنی والد ہے۔

ب- فرع: مقیس کے معنی میں، اور یہ اصل یعنی مقیس علیہ کے مقابلے میں قیاس کا ایک رکن ہے۔

ج- فرع: ایک جامع اصل سے متفرع ہونے والے فقہی مسائل کے معنی میں (۲)۔

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۳۹، التلویح علی التوضیح ۲/ ۵۲، الأشباہ لابن نجیم ص ۱۲۰۔

فرع سے متعلق احکام:

اول-فرع: بچہ کے معنی میں:

اس معنی میں چند مسائل فقہیہ شامل ہیں جن میں سے کچھ یہ ہیں:

الف- اقارب اور ارحام کے لئے وصیت میں فرع کا داخل ہونا:

۲- اقارب کے لئے کی گئی وصیت میں فرع کے داخل ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ وہ اس میں داخل نہیں ہوگا، اور دوسروں نے مخالفت کی ہے (۱)۔

تفصیل اصطلاح: ''وصیۃ'' میں ہے۔

ب-باپ کا اپنے لڑکے کے مال کو ہبہ کر دینا:

۳- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ باپ کے لئے اپنے نابالغ لڑکے کے مال کو عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ کرنا ہے، اور تفصیل اصطلاح ''ہبہ'' میں ہے۔

ج- باپ کی طرف سے اپنے لڑکوں کے لئے عطایا میں برابری کرنا:

۴- جمہور کا مذہب ہے کہ باپ کے لئے اپنی اولاد کو عطایا دینے میں برابری کرنا مستحب ہے، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور یہی امام مالک سے ایک روایت ہے کہ ضرورت کے وقت زیادہ دینا مباح ہے، جیسے کثرت عیال یا علم وغیرہ میں مشغول ہونا (۱)۔

تفصیل اصطلاح ''تسویۃ'' (فقرہ/۱۱) اور ''ہبہ'' میں ہے۔

د-زکوۃ دینے والے کی فرع کو زکاۃ دینا:

۵- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ فرع کو فقراء ومساکین کے حصہ میں سے زکاۃ دینا جائز نہیں ہے جبکہ اس کا نفقہ اس پر واجب ہو، ورنہ جائز ہوگا۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ زکاۃ کے اس حصہ کو فرع کو دینا مطلقاً ناجائز ہے (۲)۔

تفصیل اصطلاح ''بعضیۃ'' (فقرہ/۵) اور ''زکاۃ'' (فقرہ/۱۷۷) میں ہے۔

ھ-اصل کو اس کی فرع کے بدلہ میں قتل کرنا:

۶- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ باپ کو اس کے لڑکے کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حدیث ہے: **''لایقتل الوالد بالولد''** (۳) (باپ کو اس کے لڑکے کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا) اور اس لئے بھی کہ باپ عموماً اپنے لڑکے کو شفقت کی زیادتی کی وجہ سے قتل نہیں کرتا ہے، لہذا اس میں قصاص کے ساقط ہونے کا شبہ ہوگا اور اس لئے بھی کہ والد لڑکے کے وجود کا سبب ہوتا ہے، اس لئے لڑکا

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴۳۹/۵، القلیوبی وعمیرہ ۱۷۰/۳، بدایۃ المجتہد ۳۶۴/۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴۲۲/۳، القلیوبی وعمیرہ ۱۱۳/۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶۳/۲، حاشیۃ الدسوقی ۴۹۹/۱، المجموع ۲۲۹/۶۔

(۳) حدیث: ''لایقتل الوالد بالولد......'' کی روایت ترمذی (۱۹/۴) اور ابن ماجہ (۸۸۸/۲) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے، اور اس کی سند کو بیہقی نے المعرفہ (۴۰/۱۲) میں ان الفاظ کے ساتھ صحیح قرار دیا ہے ''لایقاد الأب من ابنه''۔

اس کے معدوم ہونے کا سبب نہیں ہوگا(۱)۔

اس مسئلہ میں بعض فقہاء نے اختلاف کیا ہے، ان کو صحت حدیث پر اعتراض ہے، اور انہوں نے اس مسئلہ پر قیاس کیا ہے کہ اگر باپ اپنی بیٹی کے ساتھ بدکاری کرے، تو اسے سنگسار کیا جائے گا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قصاص''۔

و- قاضی کا اپنی فرع کے ولیمہ کی دعوت کو قبول کرنا:

۷- دعوت قبول کرنا چند شرائط کے ساتھ واجب یا مسنون ہے، ان میں سے یہ ہے کہ جس شخص کو دعوت دی جائے وہ قاضی نہ ہو، الا یہ کہ اس کو اس کے اصل (باپ دادا وغیرہ) یا اس کی فرع (بیٹا، پوتا وغیرہ) دعوت دے اس لئے کہ اس میں تہمت نہیں ہے(۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قضا''، ''ولیمۃ'' اور ''دعوۃ'' (فقرہ/۲۷-۲۸)۔

ز- فروع اور اصول پر نفقہ کا واجب ہونا:

۸- فقہاء کا مذہب ہے کہ فقیر اصول کا نفقہ فروع پر واجب ہوگا، اور اسی طرح سے فقیر فروع کا نفقہ اصول پر واجب ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَقَضٰى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوْا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا''(۳) (اور تیرے پروردگار نے حکم دے رکھا ہے کہ بجز اسی (ایک رب) کے اور کسی کی پرستش نہ کرنا اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک رکھنا ہے)، اور احسان کے قبیل سے ان دونوں کی ضرورت کے وقت ان پر خرچ کرنا ہے، اور اصول پر فروع کے نفقہ کے واجب ہونے کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

(۱) ابن عابدین ۵/۳۴۴۔
(۲) حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳/۲۹۵۔
(۳) سورۂ اسراء/۲۳۔

''وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ''(۱) (اور جس کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے)، تو بعضیت کے جامع ہونے کی وجہ سے فروع پر اصول کو قیاس کیا جائے گا، بلکہ یہ زیادہ حقدار ہیں، اس لئے کہ باپ کا احترام زیادہ عظیم ہے، اور بچہ نگرانی اور خدمت کے زیادہ لائق ہے(۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''نفقۃ''۔

ح- اصل کے لئے فرع کی گواہی:

۹- فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ شہادت کی ادائیگی کی ایک شرط تہمت کا نہ ہونا ہے، اور فقہاء نے اسباب تہمت میں سے بعضیت (ایک دوسرے کا جز ہونا) کو ذکر کیا ہے، لہذا اصل کی گواہی اپنے فرع کے حق میں قبول نہیں کی جائے گی، اور نہ فرع کی اپنے اصل کے حق میں، اور ان میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے خلاف قبول کی جائے گی۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''شہادۃ'' (فقرہ/۲۶) اور ''بعضیۃ'' (فقرہ/۸) اور ''ولد''۔

دوم- فرع مقیس کے معنی میں:

۱۰- علماء اصول نے قیاس کی یہ تعریف کی ہے کہ یہ حکم کا اصل کی طرف سے فرع کی جانب علت متحدہ کی وجہ سے متعدی کرنا ہے، جو محض لغت کی وجہ سے نہیں جانا جاتا ہے، اور اصل سے مراد ''مقیس علیہ'' (جس پر قیاس کیا جائے)، اور فرع سے مقیس (جس

(۱) سورۂ بقرہ/۲۳۳۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۶۷۸، بلغۃ السالک ۱/۵۲۶، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/۸۴، کشاف القناع ۵/۴۸۰، ۴۸۱۔

کو قیاس کیا جائے) ہے [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قیاس'' اور ''اصولی ضمیمہ''۔

سوم- فرع کسی اصل سے متفرع ہونے والے فقہی مسئلہ کے معنی میں:

۱۱- قواعد فقہیہ کے قبیل سے جن کو فقہاء نے مقرر کیا ہے، ان کا قول ہے: فرع اس صورت میں ساقط ہوجاتی ہے جبکہ اصل ساقط ہوجائے، اور اسی جیسا یہ قاعدہ ہے: تابع متبوع کے ساقط ہونے سے ساقط ہوجاتا ہے، پس وہ چیز جس کا وجود دوسری شی کے وجود کے لئے اصل ہو اور وہ وجود میں اس کے تابع ہو، تو وہ اس کی فرع ہوگی، اور اس کے فقہی فروع میں سے ان کا یہ قول ہے: جب اصیل بری ہوجائے گا تو ضامن، یعنی کفیل بری قرار پائے گا، اس لئے کہ وہ التزام میں اسکی فرع ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تبعیۃ'' (فقرہ/ ۷)۔

(۱) التلویح علی التوضیح ۲/ ۵۲، الاحکام فی اصول الاحکام ۳/ ۱۸۶۔

فرعہ

تعریف:

۱- فرعۃ وفرع کا معنی لغت میں (فا اور را کے زبر کے ساتھ) اونٹنی یا بکری کا پہلا بچہ ہے، اور لوگ زمانۂ جاہلیت میں اسے اپنے معبود کے لئے ذبح کرتے تھے، اور اس کے ذریعہ تبرک حاصل کرتے تھے۔

اور ایک قول ہے: یہ وہ ذبیحہ ہے کہ جب اونٹ اس کے مالک کے تمنا کو پہنچ جاتا تو وہ اسے ذبح کردیتے تھے۔

اور ایک قول ہے جب وہ ایک سو اونٹ کو پہونچ جائے۔

اور ایک قول ہے کہ وہ کھانا ہے جسے اونٹ کے بچہ دینے کے وقت تیار کیا جاتا تھا، جیسے عورت بچہ جننے کے وقت تیار کیا ہوا کھانا [1]۔

فقہاء کے نزدیک استعمال پہلے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، چنانچہ ''فرع'' یا ''فرعہ'' ان کے نزدیک جانور کا پہلا بچہ ہے جسے یہ لوگ ذبح کرتے تھے، اور اس کے مالک نہیں بنتے تھے ماں میں کثرت نسل کے ذریعہ برکت کی امید میں [2]۔

متعلقہ الفاظ:

عتیرہ:

۲- لغت میں عتیرہ کا ایک معنی وہ بکری ہے جسے لوگ رجب میں ذبح

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) مواہب الجلیل ۳/ ۲۴۸، المجموع ۸/ ۴۴۳، المغنی ۸/ ۶۵۰۔

کرتے تھے (۱)۔

اصطلاح میں حنفیہ کے نزدیک یہ پہلا بچہ ہے جسے اونٹنی یا بکری جنے جسے ذبح کیا جائے، اور اس میں سے کھائے اور کھلائے اور ایک قول ہے کہ یہ وہ نذر ہے جسے انسان نذر مانتا تھا کہ جب اس کی بکری اتنی مقدار کو پہنچ جائے گی تو وہ ہر دس میں سے ایک رجب میں ذبح کردے گا۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ وہ بکری ہے جسے رجب میں ذبح کیا جاتا تھا، جاہلیت میں لوگ اس سے تبرک حاصل کرتے تھے۔

شافعیہ کے نزدیک وہ ذبیحہ ہے جسے لوگ رجب کے مہینہ کے پہلے دس دنوں میں ذبح کرتے تھے، اور اسے رجبیہ کہتے تھے (۲)۔

''عتیرہ'' اور فرعہ کے مابین تعلق یہ ہے کہ ان دونوں میں عموم وخصوص کی نسبت ہے، پس ''عتیرہ'' خاص ہے، اس جانور کے ساتھ جسے جمہور کے نزدیک رجب میں ذبح کیا جاتا تھا۔

اجمالی حکم:

۳- فرع یا فرعہ کے حکم کے بارے میں دو مختلف اقوال ہیں، فرع کے بارے میں مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور اسی طرح حنفیہ کا مذہب اس ''عتیرہ'' کے بارے میں جو فرع کے معنی میں ہو یہ کہ یہ منسوخ ہے، اور ان میں سے ہر ایک کے مذہب میں حسب ذیل تفصیل ہے:

حنفیہ نے کہا ہے کہ ناسخ اضحیہ کو ذبح کرنا ہے، انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **''نسخت الزكاة كل صدقة في القرآن، ونسخ صوم رمضان كل صوم، ونسخ غسل الجنابة كل غسل، ونسخت الأضاحي كل ذبح''**(۱) (زکاۃ نے قرآن میں مذکور ہر صدقہ کو منسوخ کردیا اور رمضان کے روزہ نے ہر روزہ کو منسوخ کردیا اور غسل جنابت نے ہر غسل کو اور قربانی نے ہر ذبیحہ کو منسوخ کردیا)۔

مالکیہ کے نزدیک دو قول ہیں، ان میں سے بعض کا مذہب ہے کہ وہ ممنوع ہے، اور اس کے کرنے میں کوئی نیکی نہیں ہے، اور ان میں سے بعض کا مذہب ہے کہ اس کا وجوب منسوخ ہے اور جو شخص اسے کرنا چاہے اس کے حق میں اس کی اباحت باقی ہے، اور انہوں نے نبی ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: **''لا فرع ولا عتيرة''**(۲) (اسلام میں فرع اور عتیرہ نہیں ہے)۔

تو یہ نہی اور نیکی کی نفی کا احتمال ہے، اسی طرح وجوب کے منسوخ ہونے کا احتمال ہے، اور دوسرے احتمال کے لئے حارث بن عمرو التمیمی کی حدیث شاہد ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ سے حجۃ الوداع میں ملے، وہ کہتے ہیں کہ ایک شخص نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! ''عتائر اور فرائع'' کا کیا حکم ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: **''من شاء عتر ومن شاء لم يعتر، ومن شاء فرع ومن شاء لم يفرع''**(۳) (جو چاہے رجب کے ماہ میں جانور ذبح کرے اور جو چاہے نہ کرے،

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۶۹، مواہب الجلیل ۳/ ۲۴۸، المغنی ۸/ ۶۵۰، المجموع ۸/ ۴۴۳۔

(۱) حدیث: ''نسخت الزكاة كل صدقة......'' کی روایت دارقطنی (۴/ ۲۸۱) نے حضرت علیؓ سے مرفوعاً کی ہے، دارقطنی نے ذکر کیا کہ اس کی اسناد میں ایک راوی متروک ہیں، دیکھئے: بدائع الصنائع ۵/ ۶۹۔

(۲) حدیث: ''لافرع ولاعتيرة......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۹۶) اور مسلم (۳/ ۱۵۶۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث حارث بن عمرو التمیمیؓ: ''أنه لقی رسول الله ﷺ فی حجة الوداع'' کی روایت نسائی (۷/ ۱۶۸، ۱۶۹) نے کی ہے، دیکھئے: مواہب الجلیل ۳/ ۲۴۸۔

اور جو شخص چاہے وہ اپنے جانور کے پہلے بچہ کو ذبح کرے اور جو چاہے نہ کرے)۔

حنابلہ کے نزدیک فرعہ نہ تو مسنون ہے اور نہ مکروہ، اور حدیث: **"لافرع ولا عتيرة"** میں نفی سے مراد اس کے سنت ہونے کی نفی ہے، نہ کہ اس کے کرنے کا حرام ہونا اور نہ مکروہ ہونا، تو اگر کوئی آدمی کسی ضرورت سے یا صدقہ کرنے کے لئے اونٹنی کا بچہ ذبح کرے تو مکروہ نہیں ہوگا، اور ان حضرات نے سنت ہونے کے منسوخ ہونے کی تائید دو چیزوں سے کی ہے:

اول: وہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے، اور انہوں نے بعد میں اسلام قبول کیا، اس لئے کہ ان کا اسلام لانا فتح خیبر کے سال ہے، اور یہ ہجرت کے ساتواں سال ہے۔

دوم: فرع جاہلیت کا فعل تھا، تو ظاہر اس کے منسوخ ہونے تک لوگوں کا اس پر باقی رہنا ہے[1]۔

شافعیہ کا مذہب جسے نووی نے راجح قرار دیا ہے، یہ ہے کہ فرعہ مستحب ہے مکروہ نہیں ہے[2]۔ اور ان حضرات نے چند احادیث سے استدلال کیا ہے، ان میں سے حضرت نبیشہؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے کہا: **"نادى رجل رسول الله ﷺ: إنا كنا نعتر عتيرة في الجاهلية في رجب، فما تأمرنا؟ قال: "اذبحوا لله في أي شهر كان، وبروا الله عزوجل، وأطعموا"، قال: إنا كنا نفرع فرعا في الجاهلية، فما تأمرنا؟ قال: "في كل سائمة فرع تغذوه ماشيتک حتى إذا استحمل للحجيج ذبحته فتصدقت بلحمه"**[3] (ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ کو پکارا کہ ہم لوگ زمانۂ جاہلیت میں رجب کے مہینہ میں جانور ذبح کرتے تھے، تو اس بارے میں آپ ﷺ ہمیں کیا حکم دیتے ہیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ جس مہینہ میں چاہو اللہ کے لئے جانور ذبح کرو، اور اللہ سے نیکی حاصل کرو، اور لوگوں کو اس میں سے کھلاؤ، انہوں نے عرض کیا کہ ہم جاہلیت میں جانور کے پہلے بچہ کو ذبح کرتے تھے، تو اس بارے میں آپ ہمیں کیا حکم دیتے ہیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ہر جانور میں بچہ ہوتا ہے، اپنے جانور کو کھلاؤ یہاں تک کہ جب سواری کے قابل ہو جائے تو اس کو ذبح کر کے اس کا گوشت صدقہ کر دو)، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ وہ کہتی ہیں: **"أمرنا رسول الله ﷺ بالفرعة من كل خمسين واحدة" وفي رواية: "من كل خمسين شاة شاة"**[1] (رسول اللہ ﷺ نے ہمیں ہر پچاس میں ایک بچہ ذبح کرنے، اور ایک روایت میں ہے: ہر پچاس بکری میں ایک بکری ذبح کرنے کا حکم فرمایا)۔

---

(۱) المغنی ۸/ ۶۵۰-۶۵۱۔

(۲) المجموع ۸/ ۲۳۴-۲۴۵۔

(۳) حدیث نبیشہؓ: "**نادى رجل رسول الله ﷺ ......**" کی روایت ابوداؤد

= (۳/ ۲۵۵) نے کی ہے، اور اسی طرح حاکم (۴/ ۲۳۵) نے مختصراً کی ہے، اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) حدیث عائشہؓ: "**أمرنا رسول الله ﷺ بالفرعة......**" کی روایت بیہقی (۹/ ۳۱۲) نے کی ہے، اور دوسری روایت ابوداؤد (۳/ ۲۵۶) نے کی ہے۔

فرق

تعریف:

۱- فرق لغت میں دو چیزوں کو جدا کرنا ہے، اور سر میں مانگ کی جگہ ہے[۱]۔

اصطلاح میں فرق کی تعریف ''العضد'' نے یہ کی ہے کہ یہ اصل میں کسی خصوصیت کو ظاہر کرنا ہے جو شرط ہو یا فرع میں کسی خصوصیت کو ظاہر کرنا ہے جو مانع ہو[۲]۔

اور فرق کا نام سؤال معارضہ اور سؤال مزاحمہ بھی ہے[۳]، اور حنفیہ اس کو مفارقہ کہتے ہیں[۴]۔

اجمالی حکم:

۲- فرق کو علت کے لئے رکاوٹ سمجھنے میں علماء اصول کا اختلاف ہے۔

جمہور حنفیہ کا مذہب ہے کہ اس کو علت میں رکاوٹ نہیں سمجھا جائے گا، اور اسے ان اعتراضات فاسدہ میں شمار کیا ہے جو علتوں پر پیش آتے ہیں، انہوں نے کہا ہے کہ: فرق میں اصل اور فرع کے

(۱) لسان العرب۔

(۲) التفتازانی علی شرح العضد ۲/ ۲۷۶ طبع الامیریہ ۱۳۱۶ھ۔

(۳) البحر المحیط ۵/ ۳۰۲۔

(۴) فواتح الرحموت مطبوع بذیل المستصفی ۲/ ۳۴۷، طبع الامیریہ ۱۳۲۴ھ۔

اندر جنس مصلحت کے اختلاف کا سوال شامل ہوتا ہے، جیسے امام شافعی کا قول: لواطت ایک شرمگاہ کو دوسری شرمگاہ میں قطعی حرام طریقہ سے داخل کرنا ہے، لہذا زنا کرنے والے کی طرح لواطت کرنے والے پر بھی حد لگائی جائے گی، کیونکہ اس نے حرام طریقہ سے داخل کرنے کا ارتکاب کیا ہے، تو اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اصل (زنا) میں حد کی مشروعیت اختلاط نسب کی ممانعت کے پیش نظر ہے، کیونکہ اس کا احتمال ہے کہ بچہ زنا سے پیدا ہوا ہو، اور فرع (لواطت) میں دوسری برائی کو دور کرنا ہے، کیونکہ اس میں اختلاط کا احتمال نہیں ہے، اس طرح سے مصلحت کی جنس الگ ہوگئی، لہذا حکم کو متعدی کرنا لازم نہیں ہوگا[۱]۔

جمہور شافعیہ کا مذہب ہے کہ فرق کو علت کے مانع سمجھا جائے گا، اور یہ ان کے نزدیک اصل یا فرع میں معارضہ کی طرف لوٹتی ہے، یا ان دونوں کی طرف ایک ساتھ لوٹتی ہے، کیونکہ پہلی صورت میں یعنی اصل یا فرع میں معارضہ کی صورت میں اصل میں خصوصیت کا اظہار ہے جو اسے حکم کے لئے شرط قرار دیدیتی ہے، اس طرح کہ اسے اس کی علت کا جز بنا دیتی ہے، یا فرع میں کسی خصوصیت کا اظہار ہے جو اسے حکم سے مانع قرار دے دیتی ہے، اور دوسری یعنی اصل اور فرع میں معارضہ کی صورت میں ایک ساتھ دونوں خصوصیتوں کا اظہار ہے۔

اس کی مثال: امام شافعی کہتے ہیں کہ تیمّم کی طرح وضو میں بھی نیت واجب ہے، علت جامعہ ناپاکی سے طہارت حاصل کرنا ہے، تو حنفی اعتراض کرتا ہے کہ اصل (تیمّم) میں علت مٹی کے ذریعہ طہارت حاصل کرنا ہے، اور اس کی ایک مثال یہ ہے کہ حنفی کہے: ذمی کی وجہ سے مسلمان سے قصاص لیا جائے گا جیسے غیر مسلم، کیونکہ ان دونوں

(۱) کشف الأسرار ۴/ ۴۷-۴۸، فواتح الرحموت ۲/ ۳۴۷۔

میں علت جامعہ عمداً اور ظلماً قتل کرنا ہے، تو شافعی اعتراض کرے کہ فرع میں اسلام قصاص سے مانع ہے (۱)۔

تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

(۱) حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ۲/ ۳۶۳-۳۶۴، البحر المحیط ۵/ ۳۰۳، ارشاد الفحول ۲/ ۲۲۹۔

فرق الأمة

تعریف:

۱-فرق لغت میں ''فرقة'' کی جمع ہے، اور فرقہ لوگوں کی ایک جماعت ہے (۱)۔

لغت میں امة کا ایک معنی لوگوں کی جماعت ہے جن کو کوئی چیز جمع کرے، یا تو ایک مذہب ہو یا ایک زمانہ یا ایک جگہ، قرآن کریم میں ہے: ''وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا'' (۲) (اور یقیناً ہم نے ہر امت میں ایک پیامبر بھیجا ہے)۔

اصطلاح میں: فرق الأمة: ان جماعتوں کو کہا جاتا ہے جو اسلام کی طرف منسوب ہیں اور جو صدر اول کے بعد وجود میں آئے ہیں۔

اجمالی حکم:

۲- اللہ تعالیٰ نے ایمان والوں کو اجتماعیت کا حکم دیا ہے، اور انہیں فرقہ بندی سے منع کیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا'' (۳) (اور اللہ کی رسی سب مل کر مضبوط تھامے رہو اور باہم نااتفاقی نہ کرو) یعنی اپنے دین میں اختلاف نہ کرو جیسا کہ یہود ونصاری اپنے مذاہب میں فرقوں میں

(۱) لسان العرب۔

(۲) سورۂ نحل/ ۳۶، دیکھئے: المفردات للأصفہانی۔

(۳) سورۂ آل عمران/ ۱۰۳۔

بٹ گئے، اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے انہیں حکم دیا کہ اللہ کے دین میں وہ سب بھائی بھائی بن جائیں، تو یہ ان کے لئے قطع تعلقی اور دشمنی سے ممانعت ہوگی، اور اس میں فروع میں اختلاف کے حرام ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اختلاف نہیں ہے، کیونکہ اختلاف وہ ہے جس کے ساتھ اتحاد اور اجتماعیت دشوار ہو، اور جو فساد کا سبب ہو[1]۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَاجَاءَ هُمُ الْبَيِّنٰتُ وَأُولٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ"[2] (اور ان لوگوں کی طرح مت ہوجانا جنہوں نے بعد اس کے کہ انہیں شواہد پہنچ چکے تھے باہم تفریق کرلی اور مختلف ہوگئے عذاب عظیم انہی کو تو ہوتا ہے)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "افترقت اليهود على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة"[3] (یہود ۷۱ یا ۷۲ فرقوں میں بٹ گئے اور نصاریٰ ۷۱ یا ۷۲ فرقوں میں تقسیم ہوگئے، اور میری امت ۷۳ فرقوں میں بٹ جائے گی)۔

ابو منصور عبدالقاہر بن طاہر تمیمی نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرق مذمومہ سے ان لوگوں کو مراد نہیں لیا ہے جو حلال وحرام کے ابواب میں سے فقہ کی جزئیات میں اختلاف کرنے والے ہیں، بلکہ ان لوگوں کی مذمت کا قصد کیا ہے جنہوں نے اہل حق سے اصل توحید، خیر وشر کی تقدیر، نبوت ورسالت کی شرائط، موالات صحابہ اور ان ابواب کے قائم مقام (اصولی مسائل) میں اختلاف کیا ہے، پس افتراق امت کے سلسلہ میں حدیث کا مقصد اسی قسم کا اختلاف ہے[1]۔

مذموم فرقے:

۳- روایت ہے کہ نبی ﷺ نے بعض فرقوں کے ظہور سے قبل ان کے نام کے ساتھ ان کا ذکر کیا اور ان کی مذمت کی، آپ ﷺ سے روایت کی گئی ہے کہ آپ ﷺ نے قدریہ کی مذمت فرمائی اور آپ ﷺ نے ان کے بارے میں ارشاد فرمایا: "إن مجوس هذه الأمة المكذبون بأقدار الله"[2] (اس امت کے مجوس اللہ کی تقدیر کو جھٹلانے والے ہیں)، اور آپ ﷺ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے قدریہ کے ساتھ مرجئہ فرقہ کی مذمت فرمائی ہے، اور دوسروں کو ان کے اوصاف کے ساتھ ذکر کیا ہے، اور فرمایا کہ "إنهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية"[3] (یہ لوگ دین سے اس طرح نکل جائیں گے جیسے تیر شکار سے نکل جاتا ہے)، جیسا کہ خلفاء راشدین سے مروی ہے کہ ان حضرات نے فرقوں میں امت کے بٹنے کی خبر دی یا اس کی طرف اشارہ کیا، اور نجات پانے والا فرقہ ایک ہے، اور تمام فرقے دنیا میں گمراہی اور آخرت میں تباہی پر ہیں[4]۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۵۹/۴۔
(۲) سورۂ آل عمران/۱۰۵۔
(۳) حدیث ابی ہریرہؓ: "افترقت اليهود على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة......" کی روایت ابوداؤد (۲/۵) اور حاکم (۱۲۸/۱) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) تحفۃ الأحوذی ۳۹۸/۷، عون المعبود فی شرح سنن ابی داؤد ۳۴۰/۱۲۔
(۲) حدیث: "إن مجوس هذه الأمة المكذبون بأقدار الله" کی روایت ابن ماجہ (۳۵/۱) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۵۵/۱) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔
(۳) حدیث: "إنهم يمرقون من الدين" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶۷/۸) اور مسلم (۷۴۲/۲) نے حضرت ابو سعید الخدریؓ سے کی ہے۔
(۴) الفرق بین الفرق ص ۹۔

وہ اہم امور جن میں مذموم فرقوں نے اختلاف کیا ہے:

۴- مذموم فرقوں نے عقیدہ کے چند امور میں اختلاف کیا ہے جن میں اہم یہ ہیں، صفات، تقدیر، عدل، وعد، وعید، سمع، عقل، اللہ کے نام، رسالت اور امانت۔

اس کی تفصیل ''کتب عقیدۃ'' میں ہے۔

فرقوں سے متعلق احکام:

۵- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کی جائے گی، مگر ان میں سے جو شخص کسی ایسی چیز کا انکار کرے جو ضروریات دینی میں سے ہو، جیسے صانع (دنیا کو بنانے والے) کی نفی، یا ان صفات میں سے کسی کی نفی جو اجماع سے ثابت ہے، جیسے علم اور قدرت، اور اس صفت کو ثابت کرنا جس کی اجماع کے ذریعہ نفی کی گئی ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا حادث ہونا، اور عالم کا قدیم ہونا، یا مذہب حلول اور تناسخ کا عقیدہ رکھے، یا اپنے بعض ائمہ کے معبود ہونے کا عقیدہ رکھے، یا ارکان اسلام میں سے کسی رکن کا انکار کرے، جیسے نماز، روزہ، زکاۃ اور حج کا وجوب، یا ایسی چیز کو حلال کردے جسے قرآن نے صراحت کے ساتھ حرام قرار دیا ہو جس میں تاویل کی کوئی گنجائش نہ ہو، جیسے زنا اور اپنی بیٹیوں سے نکاح، اور اس کے علاوہ وہ چیز جس کی حرمت یا حلت میں ناقابل تاویل صریح نص ہو، اس قسم کے فرقہ کو مسلمانوں میں شمار نہیں کیا جائے گا، اور ان کا حکم دین سے مرتد ہونے والوں کا حکم ہوگا، ان کا ذبیحہ حلال نہیں ہوگا، اور نہ ان کی عورت سے نکاح حلال ہوگا اور نہ جزیہ کے ذریعہ دار الاسلام میں ٹھہرایا جائے گا، بلکہ ان سے توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا، پھر اگر وہ توبہ کرلیں تو بہتر ورنہ ان کو قتل کرنا واجب ہوگا[1]۔

امت کے فرقوں میں سے ''اہل بدعت'' کی شہادت[1]، کو رد کرنے کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں ان کی تفصیل اصطلاح: ''أہل الأہواء'' (فقرہ/۹)، اور ''بدعۃ'' (فقرہ/۲۹) میں دیکھی جائے۔

ان کی روایت کے رد کرنے یا اس کے قبول کرنے اور نماز میں ان کی اقتداء کے حکم اور مسلمانوں کے عام امور میں ان کی ولایت کے صحیح ہونے کا حکم اصطلاح ''بدعۃ'' (فقرہ/ ۳۰-۳۱-۳۲) میں دیکھی جائے۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۳۴-۴۳۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۱۴-۴۱۵ اور اس کے = بعد کے صفحات، شرح الزرقانی ۸/ ۶۳-۶۴، مطالب اولی النہی ۶/ ۲۸۱-۲۸۲ اور اس کے بعد کے صفحات، الفرق بین الفرق ص ۳۵۶-۳۵۷، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۷۷۔

(۱) فتح القدیر ۶/ ۴۰-۴۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۰۵، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۴-۱۳۵۔

فرقۃ

تعریف:

۱-فرقہ (فاء کے ضمہ کے ساتھ) مفارقہ کا اسم ہے، اور لغت میں اس کا معنی جدا کرنا ہے، اور اس کی اصل فرق ہے جُدا کرنے کے معنی میں، کہا جاتا ہے: "فرق بين الشيئين فرقاً وفرقاناً" ان دونوں کے درمیان علاحدگی کردی، اور "افترق القوم فرقة" (لوگ فرقہ میں بٹ گئے)، جمع ہونے کی ضد ہے۔ اور فرقہ (کسرہ کے ساتھ) لوگوں کی ایک منفرد جماعت ہے [۱]۔

اصطلاح میں فقہاء اس کلمہ کو ذکر کرتے ہیں اور اس سے نکاح کے رشتہ کا ٹوٹنا میاں بیوی کے مابین علاحدگی اور جدائی مراد لیتے ہیں، چاہے طلاق کے ذریعہ ہو یا بغیر طلاق کے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-طلاق:

۲- طلاق کا معنی لغت میں: کھولنا اور قید کو اٹھانا ہے، کہا جاتا ہے: "طلقت المرأة وأطلقت" اسے رہا کردیا گیا [۳]۔

اصطلاح میں یہ نکاح کی بندش کو فوری طور پر یا آئندہ مخصوص

(۱) لسان العرب، متن اللغہ۔
(۲) المنثور فی القواعد ۳/ ۲۴-۲۵۔
(۳) المصباح المنیر، الصحاح للجوہری۔

الفاظ یا ان کے قائم مقام کے ذریعہ ختم کرنا ہے [۱]۔

طلاق اور فرقہ کے مابین تعلق یہ ہے کہ طلاق فرقت کی ایک قسم ہے، اور فرقہ طلاق سے عام ہے، کیونکہ یہ کبھی فسخ ہوتی ہے۔

ب-خلع:

۳-خلع (فتح کے ساتھ) مصدر ہے، اور (ضمہ کے ساتھ) اسم ہے، اور اس کا معنی لغت میں اتارنا اور ختم کرنا ہے [۲]۔

اصطلاح میں خلع (ضمہ کے ساتھ) طلاق یا خلع کے لفظ سے شوہر کے واسطے مقصود عوض کے ساتھ فرقت ہے [۳]۔

خلع اور فرقہ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ خلع فرقت کی ایک قسم ہے، اور فرقہ خلع سے عام ہے۔

ج-فسخ:

۴- فسخ کا معنی لغت میں توڑنا اور ختم کرنا ہے، اور اصطلاح میں عقد کے تعلق کو ختم کرنا ہے، اور اس کے ذریعہ عقد کے آثار اور اس کے احکام ختم ہوجاتے ہیں جو اس سے پیدا ہوتے ہیں [۴]۔

فرقہ اور فسخ کے مابین عموم اور خصوص من وجہٍ کی نسبت ہے، یہ دونوں عقد نکاح کے فسخ میں جمع ہوتے ہیں، اور فرقہ فسخ سے اس کی بعض صورتوں میں عام ہے جیسا کہ طلاق کے ذریعہ فرقہ میں ہے، اور

(۱) الدر المختار مع رد المحتار ۲/ ۲۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۴۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۷۹، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۹۶۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۳۰، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۰۷، کشاف القناع ۵/ ۲۱۲۔
(۴) المصباح المنیر، الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۳۱۳، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۳۳۸۔

یہ فرقہ سے بعض صورتوں میں عام ہے، جیسے بیع، اجارہ وغیرہ کے معاملات کے فسخ میں۔

فرقہ سے متعلق احکام:

اول-اسباب تفریق:

الف-میاں بیوی کے مابین شقاق کے سبب فرقت:

۵- شقاق میاں بیوی کے درمیان جھگڑا ہے، پس جب شقاق واقع ہوجائے اور ان دونوں کے مابین اصلاح دشوار ہوجائے، تو ان دونوں میں سے ہر ایک کے خاندان والوں کی طرف سے حکم بھیجے جائیں تاکہ حکمت اور غوروفکر کے ذریعہ دونوں میں صلح ومصالحت کی کوشش کریں، اور یہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے مطابق ہے: ''وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ، وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِنْ يُرِيدَآ إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللّٰهُ بَيْنَهُمَا'' [۱] (اور اگر تمہیں دونوں کے درمیان کشمکش کا علم ہو تو تم ایک حکم مرد کے خاندان سے اور ایک حکم عورت کے خاندان سے مقرر کردو اگر دونوں کی نیت اصلاح حال کی ہوگی تو اللہ دونوں کے درمیان موافقت پیدا کردے گا)۔

اگر وہ دونوں اصلاح میں کامیاب ہوجائیں (تو بہتر) ورنہ ان دونوں کے لئے زوجین کے درمیان تفریق کرنا جائز ہوگا، یا تو اس سلسلہ میں یہ شرط ہوگی کہ دونوں کو اس کی توکیل یا تفویض کی جائے جیسا کہ حنفیہ اور ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے، یا توکیل اور تفویض کی حاجت نہیں ہوگی بلکہ تحکیم کافی ہوگی، جیسا کہ مالکیہ اور دوسرے قول کے مطابق حنابلہ نے کہا ہے، اور شافعیہ کے نزدیک تفصیل ہے [۱]۔

تفصیل اصطلاح: ''طلاق'' (فقرہ/ ۷۳-۷۶) میں ہے۔

ب-عیب کے سبب فرقت:

۶- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مرد یا عورت میں عیب کے سبب سے یکساں تفریق کرنا جائز ہے، اور حنفیہ نے ان دونوں کے مابین تفریق کے جواز کو شوہر میں عیوب کے ساتھ خاص کیا ہے، اور یہ امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک صرف مجبوب، عنین اور خصی ہونا ہے، اور امام محمد نے اس میں جنون کا اضافہ کیا ہے [۲]۔

جمہور فقہاء نے عیوب کے اقسام میں جن کے ذریعہ زوجین کے مابین تفریق جائز ہوتی ہے اختلاف کیا ہے، بعض کے یہاں توسع اور بعض کے یہاں تنگی ہے [۳]۔

تفصیل اصطلاح: ''طلاق'' (فقرہ ۹۳-۱۰۶) میں ہے۔

ج-غائب ہونے کے سبب فرقت:

۷- فقہاء کا زوجین کے مابین غائب ہونے کے سبب سے تفریق کے حکم میں اختلاف ہے اور یہ ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے جو وطی کے برقرار رہنے کے حکم میں ہے کہ یہ شوہر کی طرح بیوی کا حق ہے یا نہیں؟ حنفیہ، شافعیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ میں سے قاضی کا قول ہے کہ وطی کے سلسلہ میں عورت کا حق قضا کے لحاظ سے ایک مرتبہ کی وطی

---

(۱) سورۂ نساء/ ۳۵۔

(۱) روح المعانی ۵/ ۲۷، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/ ۳۴۶-۳۴۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۱، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۵۲۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۲۶۷، البحر الرائق ۴/ ۱۲۶۔

(۳) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۷۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۲-۲۰۳، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۲۵-۱۲۷۔

سے ختم ہوجاتا ہے، لہذا اگر شوہر اس کے بعد اس کو چھوڑ کر غائب ہوجائے اور اس کے لئے نفقہ چھوڑ کر جائے، تو اس کو تفریق کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ حق عورت کے لئے مطلقاً ثابت ہے، لہذا غائب ہونے کے سبب سے اس کو اس سے تفریق کے مطالبہ کا حق ہوگا، چاہے اس کا سفر کسی عذر کی وجہ سے ہو یا بغیر عذر کے ہو۔

(قاضی کے علاوہ) حنابلہ کا مذہب ہے کہ وطی کا برقرار رہنا بیوی کا حق ہے جب تک کہ شوہر میں کوئی عذر مانع نہ ہو، جیسے مرض وغیرہ، لہذا اگر شوہر اپنی بیوی کو چھوڑ کر بلا عذر غائب ہوجائے تو اس کو تفریق کے مطالبہ کا حق ہوگا[۱]۔

تفصیل اصطلاح: ''طلاق'' (فقرہ/ ۸۷-۸۸) اور ''غیبۃ'' میں ہے۔

د-تنگ دستی کے سبب سے فرقت:

۸-تنگ دستی یا تو مہر میں ہوگی یا نفقہ میں۔

اگر تنگدستی مہر میں ہو تو اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کا حسب ذیل اختلاف ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ مہر یا اس کے علاوہ میں تنگدستی کی وجہ سے تفریق جائز نہیں ہوگی، لیکن انہوں نے کہا ہے کہ بیوی کو دخول سے پہلے شوہر سے اپنے نفس کو روکنے کا حق ہے، یہاں تک کہ وہ اپنا مہر معجّل وصول کرلے۔

مالکیہ نے مہر معجّل کی ادائیگی سے شوہر کے تنگدست ہونے کی وجہ سے زوجین کے درمیان تفریق کو جائز قرار دیا ہے بشرطیکہ اس کی تنگدستی ثابت ہوجائے، اور اس کے ختم ہونے کی امید نہ ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسئلہ میں تفصیل ہے، حالات کے اعتبار سے اس کے احکام الگ الگ ہیں[۱]۔

تفصیل اصطلاح ''إعسار'' (فقرہ/ ۱۴) اور ''طلاق'' (فقرہ/ ۷۹) میں ہے۔

اگر بیوی کے نفقہ کی ادائیگی سے تنگدست ہونا اپنے شرائط کے ساتھ ثابت ہوجائے اور بیوی اس کے سبب سے تفریق کا مطالبہ کرے، تو جمہور فقہاء کے نزدیک ان دونوں کے مابین تفریق کردی جائے گی، اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے جو کہتے ہیں: شوہر کے نام پر قرض لے گی اور اس شخص کو ادائیگی کا حکم دیا جائے گا جس پر شوہر کے نہ ہونے کی صورت میں اس کا نفقہ واجب ہوتا ہے[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إعسار'' (فقرہ/ ۱۹)، اور ''طلاق'' (فقرہ/ ۸۲)۔

ھ-ایلاء کے سبب سے فرقت:

۹-جب شوہر کی طرف سے ایلا پایا جائے جیسے وہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھائے کہ وہ اپنی بیوی سے چار ماہ یا زیادہ ہمبستری نہیں کرے گا، یا اس کے ساتھ ہمبستری پر کسی ایسی چیز کو معلق کرے جس میں اس پر مشقت ہو، جیسے وہ یہ کہے کہ اگر میں تم سے ہمبستری کروں تو اللہ کے لئے میرے ذمہ ایک ماہ کے روزے ہوں گے، یا اس کے مثل اور ایلاء کے شرائط پائے جائیں، اور شوہر اپنی بیوی کے ساتھ ہمبستری نہ

---

(۱) الدر المختار ۲/ ۲۰۲-۲۰۳، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۱/ ۳۳۹، القلیوبی ۴/ ۵۱، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۳۴۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۵۹۰، الدسوقی ۲/ ۲۹۹، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۸۸۱۔

(۲) رد المحتار ۲/ ۶۵۶، الدسوقی ۲/ ۵۱۸، الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۴۸۸-۵۰۶، المغنی ۷/ ۵۷۳۔

کرنے پر اصرار کرے تو یہ اس کے اور اس کی بیوی کے مابین تفریق کا داعی ہوگا، کیونکہ اس امتناع میں بیوی کو ضرر پہنچانا ہے، لہذا عورت کو شوہر سے یہ مطالبہ کرنے کا حق ہوگا کہ وہ اس کے ساتھ معاشرت کی طرف لوٹ آئے، ورنہ بیوی کو قاضی کے پاس معاملہ پیش کرنے کا حق ہوگا، تو وہ شوہر کو اپنی قسم کے موجب سے واپسی کا حکم دے گا، پھر اگر وہ انکار کردے تو اسے طلاق دینے کا حکم دے گا، اور اگر وہ طلاق نہ دے تو قاضی اس عورت کو اس کی طرف سے طلاق دے دے گا، اور یہ جمہور کے نزدیک ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر وہ اس سے ہمبستری نہ کرے تو طلاق محض چار ماہ کے گذرنے سے واقع ہوجائے گی، اور قضا کی طرف لے جانے پر موقوف نہیں ہوگی(۱)۔

تفصیل اصطلاح ''إیلاء'' (فقرہ ۱، ۱۷) میں ہے۔

و-ارتداد کے سبب سے فرقت:

۱۰- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ ارتداد زوجین کے مابین فوری طور پر تفریق کا سبب ہے، اور ان حضرات کا تفریق کی کیفیت کے بارے میں اختلاف ہے، حنفیہ نے کہا ہے کہ جب مسلمان میاں بیوی میں سے کوئی مرتد ہوجائے تو اس کی مسلمان یا کتابی بیوی اس کی طرف سے بائنہ ہوجائے گی، چاہے اس کے ساتھ دخول کیا ہو یا نہیں، اور یہ فسخ عاجل ہوگا، قضا پر موقوف نہیں ہوگا۔

مالکیہ نے اس حالت کا استثنا کیا ہے جب عورت اپنے ارتداد سے فسخ نکاح کا ارادہ کرے، تو اس حالت میں ارتداد، نکاح کو فسخ نہیں کرے گا، یہ اس کے ارادہ کے برعکس معاملہ کرنے کے لئے ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۳/۱۷۶، منتقی الاخبار مع شرح نیل الأوطار ۶/۲۷۲، المغنی ۷/۳۳۱، مغنی المحتاج ۳/۳۵۱۔

شافعیہ کے نزدیک ان دونوں کے مابین فوری طور پر تفریق نہیں ہوگی یہاں تک کہ شوہر کے توبہ کرنے اور اسلام کی طرف لوٹنے سے قبل بیوی کی عدت گذر جائے، پھر جب عدت گذر جائے تو تفریق واقع ہوجائے گی، اور اگر وہ عدت گذرنے سے قبل اسلام کی طرف لوٹ آئے تو وہ اس کی بیوی رہے گی۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر ارتداد دخول سے پہلے ہو تو زوجین کے مابین فوراً تفریق کردی جائے گی، اور اگر دخول کے بعد ہو تو ایک روایت میں تفریق فوراً نافذ ہوگی، اور دوسری روایت میں تفریق انقضاء عدت پر موقوف ہوگی(۱)۔

تفصیل اصطلاح ''ردة'' (فقرہ ۴۴) میں ہے۔

ز-ملک کے اختلاف کے سبب سے فرقت:

۱۱- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ محض اختلاف دار کو زوجین کے مابین تفریق کا سبب نہیں مانا جائے گا، جب تک کہ ان دونوں کے مابین دین کا اختلاف نہ پایا جائے۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ میاں بیوی کے درمیان اختلاف دار حقیقةً وحکماً ان دونوں کے مابین تفریق کا سبب ہوگا، لہذا اگر کوئی دار الحرب کا رہنے والا دار الاسلام میں داخل ہوجائے اور عقد ذمہ کرلے اور اپنی بیوی کو دار الحرب میں چھوڑ دے، تو ان دونوں کا نکاح فسخ ہوجائے گا، اور اسی طرح برعکس(۲)۔

تفصیل اصطلاح ''اختلاف الدارین'' (فقرہ/۵) میں ہے۔

(۱) ردالمحتار ۲/۳۹۲، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/۲۷۰، الأم ۶/۱۴۹، المغنی لابن قدامہ ۸/۹۹۔

(۲) تبیین الحقائق ۲/۱۷۶، المدونہ ۴/۱۵۰، المغنی لابن قدامہ ۷/۲۵۷۔

ح-لعان کے سبب سے فرقت:

۱۲-فقہاء کا مذہب ہے کہ جب مرد اپنی بیوی کو ایسی تہمت لگائے جو موجب حد ہو، یا اس کے حمل یا اس کے بچہ کو اپنے سے ہونے کا انکار کرے، تو ان دونوں کے مابین لعان کرایا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصّٰدِقِينَ، وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللّٰهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكٰذِبِينَ، وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللّٰهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ"[1] (اور جو لوگ اپنی بیویوں کو تہمت لگائیں اور ان کے پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہو تو ان کی شہادت یہ ہے کہ وہ (مرد) چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ میں سچا ہوں اور پانچویں بار یہ کہے کہ مجھ پر اللہ کی لعنت ہو اگر میں جھوٹا ہوں اور عورت سے سزا اس طرح ٹل سکتی ہے کہ وہ اللہ کی قسم، چار بار کھا کر کہے کہ بے شک مرد جھوٹا ہے اور پانچویں بار یہ کہے کہ مجھ پر اللہ کا غضب ہو اگر مرد سچا ہے)۔

اور جب زوجین کے مابین لعان ہو جائے تو ان دونوں کے مابین تفریق کردی جائے گی، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "المتلاعنان إذا افترقا لايجتمعان"[2] (لعان کرنے والے جب الگ ہو جائیں تو اکٹھے نہیں ہوں گے)۔

مالکیہ کے نزدیک یہ تفریق قاضی کے فیصلہ کی محتاج نہیں ہوگی، اور یہی حنابلہ کے نزدیک ایک روایت ہے، کیونکہ تفریق کا سبب پایا گیا، لہذا وہ واقع ہو جائے گی۔

حنفیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کا ظاہر مذہب ہے کہ لعان کرنے والوں کے مابین تفریق قاضی کے حکم کے بغیر مکمل نہیں ہوگی، اس لئے کہ ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے فرمایا: "فرق رسول الله ﷺ بين المتلاعنين" وقال: حسابكما على الله"[1] (رسول اللہ ﷺ نے دو لعان کرنے والوں کے مابین تفریق کردی، اور فرمایا: تمہارا حساب اللہ پر ہے)، لیکن لعان کے بعد ان دونوں کے مابین استمتاع حرام ہوگا اگرچہ تفریق سے قبل ہو۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ شوہر کے لعان سے ہمیشہ کے لئے تفریق ہو جاتی ہے اگرچہ بیوی لعان نہ کرے یا شوہر جھوٹا ہو[2]۔

تفصیل اصطلاح "لعان" میں ہے۔

ط-ظہار کے سبب سے فرقت:

۱۳-اگر شوہر اپنی بیوی سے ظہار کرے اس طور پر کہ اس سے کہے: "أنت علي كظهر أمي" (تو میرے لئے میری ماں کی پشت کی طرح ہے) اور ظہار کی تمام شرطیں پائی جائیں، تو ظہار کی طرف سے کفارہ کی ادائیگی سے قبل میاں بیوی کی طرح سے زندگی گذارنا حرام ہے، اور اس حرمت میں بالاتفاق وطی کی حرمت داخل ہے، اور جمہور فقہاء کے نزدیک دواعی وطی کی حرمت بھی داخل ہے۔

اظہر قول میں شافعیہ کا مذہب، بعض مالکیہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا مذہب ہے کہ دواعی وطی مباح ہے۔

---

(۱) سورۂ نور/۶، ۹۔

(۲) حدیث: "المتلاعنان إذا افترقا لايجتمعان" کی روایت دار قطنی (۳/۲۷۶) نے کی ہے، اور اس کی اصل صحیح مسلم (۲/۱۱۲۹-۱۱۳۰) میں ہے۔

(۱) حدیث: "حسابكما على الله......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۴۵۷) اور مسلم (۲/۱۱۳۲) نے کی ہے۔

(۲) رد المحتار، بہامشہ الدر المختار ۲/۵۸۵-۵۸۹، بدایۃ المجتہد ۲/۱۲۱، مغنی المحتاج ۳/۳۸۰، المغنی لابن قدامہ ۷/۴۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اگر شوہر کفارہ کی ادائیگی سے باز رہے تو بیوی کو اختیار ہوگا کہ قاضی کے پاس معاملہ پیش کرے تاکہ اسے کفارہ کی ادائیگی یا طلاق پر مجبور کرے۔

تفصیل اصطلاح ''ظہار'' (فقرہ/ ۲۲-۲۴) میں ہے۔

دوم-فرقت کے آثار:

۱۴- اسباب اور حالات کے اختلاف سے تفریق طلاق یا فسخ یا انفساخ ہے، اور طلاق کے احکام فسخ وانفساخ کے احکام سے الگ ہیں، اسی طرح فرقت پر طلاق یا فسخ ہونے کا حکم لگانا فرقت کے اسباب کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، اور اس کا اجمالی ذکر حسب ذیل ہے:

زوجین کے مابین شقاق اور حکمین کے فیصلہ کے سبب تفریق جمہور کے نزدیک طلاق بائن ہے، اور اس حالت میں حنفیہ توکیل کے بغیر تفریق کے قائل نہیں ہیں۔

عیب کے ذریعہ تفریق حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک طلاق بائن ہے، اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فسخ ہے۔

شوہر کے غائب ہونے کے سبب سے تفریق مالکیہ کے نزدیک طلاق اور ایک روایت میں حنابلہ کے نزدیک فسخ ہے، اور اس میں قضاء قاضی کی ضرورت ہوگی، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے قاضی سرے سے غیبوبت کے سبب سے تفریق کے قائل نہیں ہیں، اور مہر سے تنگدستی کے سبب سے تفریق شافعیہ کے نزدیک فسخ اور مالکیہ کے نزدیک طلاق ہے۔

اگر خلع لفظ طلاق کے ذریعہ ہو یا اس سے طلاق کی نیت کی جائے تو اس کے سبب سے تفریق بالاتفاق طلاق بائن ہوگی، ورنہ یہ جمہور کے نزدیک طلاق ہے اور حنابلہ کے نزدیک مشہور قول کے مطابق فسخ ہے، ارتداد کے سبب تفریق جمہور کے نزدیک فسخ ہے اور مالکیہ کے نزدیک مشہور قول کے مطابق طلاق بائن ہے۔

لعان کی وجہ سے تفریق حنفیہ کے نزدیک طلاق ہے، شافعیہ کے نزدیک ہمیشہ کے لئے تفریق ہے اور مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک فسخ ہے۔

اس کی تفصیل ان مسائل کی اصطلاحات میں ہے [۱]۔

سوم-فرقت کے طلاق یا فسخ ہونے کے اعتبار سے اس پر مرتب ہونے والا اثر:

الف-طلاق کی تعداد کے اعتبار سے:

۱۵-فقہاء کے نزدیک یہ بات طے شدہ ہے کہ شوہر کو اپنی بیوی پر تین طلاق کا حق ہوتا ہے، جس کے بعد وہ اس کے لئے حلال نہیں ہوگی، یہاں تک کہ وہ دوسرے مرد سے نکاح کرلے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمۡسَاكٌۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَانٍ'' [۲] (طلاق تو دو ہی بار کی ہے اس کے بعد (یا تو) رکھ لینا ہے قاعدے کے مطابق یا پھر خوش عنوانی کے ساتھ چھوڑ دینا ہے)۔

اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: ''فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ'' [۳] (پھر اگر کوئی اپنی عورت کو طلاق دے ہی دے تو وہ عورت اس کے لئے اس کے بعد جائز نہ رہے گی یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے)۔

اس بنیاد پر اگر تفریق کو طلاق رجعی یا بائن تسلیم کیا جائے گا تو اس

---

(۱) دیکھئے: الموسوعۃ اصطلاح ''طلاق'' (فقرہ ۷۷-۸۴-۸۹-۱۰۷)، ''ردۃ'' (فقرہ ۴۴)، ''خلع'' (فقرہ ۷) اور ''فسخ''، ''انفساخ''، ''لعان''۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۰۔

کی وجہ سے طلاق کی تعداد کم ہوجائے گی جس کا مستحق شوہر اپنی بیوی پر ہوتا ہے، اس کے برخلاف اگر تفریق کو فسخ قرار دیا جائے، تو تفریق کے بعد استحقاقی تعداد باقی رہے گی، جیسا کہ فرقت سے پہلے تھی (١)۔

ب- عدت کے اعتبار سے:

١٦- دراصل فقہاء کے نزدیک عدت کے واجب ہونے میں طلاق فسخ سے الگ نہیں ہے، لیکن فی الجملہ طلاق کی معتدہ کا حکم فسخ کی معتدہ سے الگ ہوتا ہے اور یہ اس لئے کہ طلاق رجعی یا بینونۃ صغری کے ساتھ بائن کی معتدہ دوسری طلاق کے وقوع کی صلاحیت رکھتی ہے، برخلاف فسخ کی معتدہ کے کہ اس پر طلاق واقع نہیں ہوگی مگر مخصوص حالات میں جیسے زوجین میں سے کسی ایک کے ارتداد کے سبب سے فسخ یا غیر کتابی بیوی کے اسلام لانے سے انکار کی صورت میں فسخ۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''عدۃ'' (فقرہ/ ٤٩)۔

ج- دوران عدت ثبوت نفقہ کے اعتبار سے:

١٧- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ طلاق رجعی کی معتدہ کے لئے نفقہ واجب ہوگا، اسی طرح اس پر انکا اتفاق ہے کہ طلاق بائن کی معتدہ اگر حاملہ ہوتو اس کے لئے نفقہ واجب ہوگا، اور غیر حاملہ کے سلسلہ میں ان کے نزدیک اختلاف ہے اور تفصیل ہے جسے ''نفقۃ'' کی اصطلاح میں ملاحظہ کیا جائے۔

فسخ کی معتدہ کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر فسخ شوہر کی طرف سے ہو یا بیوی کی طرف سے غیر معصیت میں ہوتو اس کے لئے نفقہ ہوگا، اور اگر بیوی کی طرف سے معصیت کے سبب سے ہو جیسے ارتداد تو اس کے لئے صرف رہائش ہوگی نفقہ نہ ہوگا، اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ فسخ کی معتدہ اگر حاملہ نہ ہوتو اس کے لئے نفقہ واجب نہیں ہوگا۔

مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے (١)، جس کو ''عدۃ'' ٦٣، ''حامل'' (فقرہ/ ٨) اور ''نفقۃ'' میں دیکھا جاسکتا ہے۔

د- سوگ منانے کے وجوب کے لحاظ سے:

١٨- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ طلاق رجعی کی مطلقہ پر جس کے شوہر کی وفات نہ ہوئی ہو سوگ منانا نہیں ہے، لیکن بینونۃ صغری یا کبری کے ذریعہ طلاق بائن کی معتدہ کے بارے میں تو فقہاء کی دو مختلف رائیں ہیں۔

اول: سوگ منانا اس پر واجب ہوگا، اور دوم: سوگ منانا اس پر واجب نہیں ہوگا۔

لیکن وہ عورت جس کا نکاح فسخ کردیا گیا تو جمہور کا مذہب یہ ہے کہ سوگ منانا اس پر واجب نہیں ہوگا، اور اس کی تفصیل اصطلاح ''إحداد'' (فقرہ/ ٣-٦) میں ہے۔

---

(١) روضۃ الطالبین ٧/ ٣٧٥، المبسوط ٦/ ١٧٢، المغنی ٧/ ٥٧٥، تفسیر القرطبی ٣/ ١٤٣۔

(١) الہدایہ ٣/ ٣٤٢، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ٣/ ٥١٥، مغنی المحتاج ٣/ ٤٤٠، المغنی لابن قدامہ ٧/ ١١٦۔

فروسیۃ

تعریف:

۱- لغت میں فروسیۃ کا معنی گھوڑ سواری اور اس کو ایڑ لگانے میں ماہر ہونا ہے، کہا جاتا ہے: "رجل فارس" ماہر گھوڑ سوار، پھر اس میں وسعت پیدا کی گئی۔

اور کسی بھی معاملہ میں مہارت پر اس کا اطلاق کیا گیا، اور شجاعت پر فروسیت کا اطلاق کیا گیا[1]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-سباق:

۲- سباق: سابق کا مصدر ہے، اور اس کا مصدر ثلاثی سبق ہے، اور یہ لغت میں دوڑ میں اور ہر چیز میں آگے بڑھنا ہے، کہا جاتا ہے: "سبقت الخیل، وسابقت بینھا" جبکہ تم ایسی حالت میں گھوڑوں کو چھوڑو کہ سوار اس پر ہوں، تاکہ تم دیکھو کہ ان میں سے کون سبقت کرتا ہے، اور "سبق" (باء کی حرکت کے ساتھ) وہ شرط ہے جو تیر اندازی میں لگائی جائے اور گھوڑ دوڑ میں لگائی جانے والی شرط رہان ہے[2]، سباق فروسیت (بہادری) کا ایک مظہر ہے۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس، متن اللغہ مادہ: "فرس"۔

(۲) لسان العرب مادہ: "سبق"۔

ب-شجاعۃ:

۳- شجاعۃ کا معنی لغت میں دل کی قوت اور جرأت و ہمت کے سبب لڑائی کو آسان سمجھنا ہے[1]۔

اصطلاح میں یہ اس کیفیت کا نام ہے جو "تہور" (انتہا پسندی) اور بزدلی کے مابین، قوت غضبیہ کو حاصل ہوتی ہے، اس کے ذریعہ ایسے امور کا اقدام کیا جاتا ہے جن پر اقدام کرنا مناسب ہو[2]۔

شجاعت فروسیت کے معنی میں اس کے مترادف ہے۔

شرعی حکم:

۴- فروسیت گھوڑ سواری میں مہارت کے معنی میں شرعاً مامور بہ ہے[3]، چنانچہ مروی ہے کہ "أن النبي ﷺ سابق بین الخیل التي أضمرت من الحفیاء وأمدھا ثنیة الوداع، وسابق بین الخیل التي لم تضمر من الثنیة إلی مسجد بني زریق" (نبی ﷺ نے ان گھوڑوں کے درمیان جو تیار کئے گئے تھے حفیاء سے ثنیۃ الوداع تک مقابلہ کرایا اور جن گھوڑوں کو تیار نہیں کیا گیا تھا ان کا مقابلہ ثنیہ سے مسجد بنی زریق تک کرایا)۔

قرطبی نے کہا ہے کہ گھوڑ سواری سیکھنا اور اسلحہ کا استعمال فرض کفایہ ہے، اور کبھی فرض عین ہوتا ہے[4]۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) التعریفات للجرجانی۔

(۳) الفروسیۃ لابن القیم ۱۶/ ۱۷۔

(۴) حدیث: "أن النبي ﷺ سابق بین الخیل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۱۵) اور مسلم (۳/ ۱۴۹۱) نے کی ہے، اور دیکھئے: القرطبی ۸/ ۳۶۔

فروسیت کے مظاہر:

۵-فروسیت کے اہم مظاہر دو ہیں وہ یہ ہیں:

۱-اعلاءکلمۃ اللہ کی راہ میں قتال کرنا، اور اسلام کا دفاع کرنا۔

۲-حجت، بیان اور دلیل کے ذریعہ دین کا دفاع کرنا۔

اور لڑائی میں فروسیت حسب ذیل چیزوں میں ظاہر ہوتی ہے۔

۱-گھوڑسواری، اس پر مسابقہ اور اس کے لئے مشق کرنا۔

۲-تیراندازی اور نیزہ بازی، اور اس کے بہت سے طریقے ہیں، اور اس کی بنیاد ''تبطیل'' (حملہ کو بے کار کرنا) ''نقل (منتقل ہونا)، تسریج (زین کسنا)، نشل (جھپٹنا)، طعن (نیزہ مارنا)، دخول اور خروج (نکلنا)'' ہے، اور اس کا مدار دو اصلوں پر ہے، ''طعن'' اور ''تبطیل''۔

صحیح گھوڑسواری یہ ہے کہ گھوڑسوار تبطیل کی جگہ پر طعن نہ کرے اور طعن کی جگہ پر تبطیل نہ کرے بلکہ ہر حال کو اس کا مناسب حق دے، اور اپنے مقابل کے ساتھ چپکنے اس سے علاحدہ ہونے، اور تنگ کرنے، اس سے مذاق اور سنجیدگی، اس کے کروفر، اور اس کے نمودار ہونے اور چھپنے کے احکام کو جانے، نیزہ مارنے، شمشیرزنی، پیش قدمی، اور پیچھے ہٹنے کے مقامات کو جانے، جھوٹی نیزہ بازی کو اپنی جگہ پر اور سچی نیزہ بازی کو اپنی جگہ پر استعمال کرنے سے واقف ہو، اور مقابلہ میں چکر لگاتے وقت دائیں بائیں گھومنے کا طریقہ جانے۔

چونکہ تلوار اور نیزہ سے جنگ کرنا اور حجت و دلیل کے ذریعہ بحث ومجادلہ، دین کے دفاع کے لئے لازم ہیں، اس لئے ان میں سے ہر ایک کے احکام دوسرے کے احکام کے مشابہ ہیں، اور نبی ﷺ کے صحابہ دونوں طرح کی فروسیت میں کامل انسان تھے، چنانچہ انہوں نے حجت کے ذریعہ دلوں کو اور تلوار اور نیزے کے ذریعہ شہروں کو فتح کیا، اور لوگوں میں یہی دو فریق ہوتے ہیں اور جو ان کے علاوہ ہیں، وہ اگر ان دونوں کے لئے مددگار اور معاون نہ ہوں تو وہ نوع انسان پر بوجھ ہیں، اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنے رسول کو کفار اور منافقین کے ساتھ جدال کا حکم دیا ہے، جیسا کہ آپ ﷺ کے مخالفین اور جنگ کرنے والے دشمنوں کے مقابلہ میں آپ کو قوت کے مظاہرہ کرنے کا حکم دیا[۱]۔

اور فقہاء نے علمی دلائل قائم کرنے، دینی مشکلات کو حل کرنے اور کفار و منافقین کے پیدا کردہ شبہات کو دور کرنے کو فرض کفایہ میں شمار کیا ہے، اگر بعض مسلمان اسے ادا کریں تو باقی افراد سے گناہ ساقط ہوجائے گا، اور اگر سب لوگ ان کو چھوڑ دیں تو سب گنہگار ہوں گے، بالکل اسی طرح جیسے تلوار اور نیزے کے ذریعہ جہاد کرنا ہے، اس لئے کہ حجت صاحب حجت کو اس کے فریق مخالف پر مسلط کردیتی ہے، دلیل والے کو اپنے مقابل پر قوت اور قدرت حاصل ہوتی ہے، اگرچہ اپنے ہاتھ کے ذریعہ اس سے عاجز ہو، اور یہ نصرت کے اقسام میں سے ہے جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ اپنے رسولوں اور مومنین کی مدد دنیا میں کرتا ہے[۲]۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ"[۳] (بے شک ہم مدد کرتے رہتے ہیں اپنے پیمبروں کی اور ایمان والوں کی دنیوی زندگی میں بھی اور اس روز بھی جب گواہ کھڑے ہوں گے)۔

---

(۱) الفروسیۃ لابن قیم الجوزیہ رص ۲۴-۲۵-۲۶۔

(۲) المحلی علی القلیوبی ۴ر ۲۱۴، کشاف القناع ۳ر ۳۳، التاج والإکلیل لمختصر خلیل علی ہامش مواہب الجلیل ۳ر ۳۴۷، الفروسیۃ لابن قیم الجوزیہ ص ۲۶۔

(۳) سورۂ غافر ر ۵۱۔

فریۃ

دیکھئے: ’’قذف‘‘۔

فساء

دیکھئے: ’’ریح‘‘۔

فساد

تعریف:

۱- فساد لغت میں صلاح کی نقیض ہے، اور یہ شیٔ کا اعتدال سے نکلنا ہے، چاہے کم نکلے یا زیادہ، کہا جاتا ہے: ’’**فسد اللحم**‘‘ گوشت بدبودار ہوگیا، اور **فسدت الأمور**، معاملات خراب ہوگئے، اور ’’**فسد العقد**[۱] عقد باطل ہوگیا۔

اصطلاح میں: جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے فساد کی یہ تعریف کی ہے: فعل کا اس طرح شرع کے خلاف ہونا ہے کہ اس پر آثار مرتب نہ ہو اور عبادات میں قضاء ساقط نہ ہو، اور حنفیہ نے فاسد کی یہ تعریف کی ہے کہ فاسد وہ ہے جو اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہو اور وصف کے اعتبار سے مشروع نہ ہو[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

صحت:

۲- صحت لغت میں بیماری اور مرض کی ضد ہے، اور بطور استعارہ صحت کو ’’معانی‘‘ میں استعمال کیا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: ’’**صحت الصلاۃ**‘‘ جبکہ اس کے ذریعہ وجوب قضا ساقط ہوجائے، اور کہا جاتا

---

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المفردات للراغب الأصفہانی، المعجم الوسیط۔

(۲) جمع الجوامع ۱/۱۰۵، المنثور ۳/۷، الاشباہ والنظائر للسیوطی ۳۱۲، القواعد والفوائد الأصولیہ/ ۱۱۰، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۳۳۷۔

ہے: "صح العقد"، جبکہ اس پر اس کا اثر مرتب ہو(۱)۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہوتا ہے، پس صحت اور فساد دونوں متباین ہیں۔

شرعی حکم:

۳- تصرف کا فاسد ہونا اسے حرام کر دیتا ہے، اور اگر اس کے کرنے والے کو اس کے فساد کا علم ہو تو اس کو گنہگار بنا دے گا، چاہے یہ عبادات میں ہو جیسے بغیر طہارت کے نماز اور رمضان کے دن میں کھانا، یا معاملات میں ہو جیسے مردار اور خون کی بیع، حرام گانا اور نوحہ کے لئے اجرت پر لینا، اور جیسے مسلمان کے پاس شراب رہن کے طور پر رکھنا اگرچہ ذمی کی ہو اور اس جیسی چیزیں، یا نکاح میں ہو جیسے دوسرے کی معتدہ سے نکاح کرنا۔

حنفیہ کے نزدیک فاسد بیع میں اگرچہ قبضہ کے ذریعہ ملکیت آجاتی ہے مگر اس پر اقدام کرنا حرام ہے، اور حق اللہ کے طور پر اس کا فسخ کرنا واجب ہوگا، کیونکہ اس کا کرنا گناہ ہے، لہذا معاملہ کرنے والے پر اس کے فسخ کے ذریعہ اس سے توبہ کرنا واجب ہوگا(۲)۔

عبادت کا فاسد ہونا:

۴- عبادت چند امور کی وجہ سے فاسد ہو جاتی ہے، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

الف- صحت عبادت کے شرائط میں سے کسی شرط کو چھوڑ دینا جیسے نماز میں ستر عورت یا طہارت یا استقبال قبلہ کو چھوڑ دینا۔

اس کی تفصیل اصطلاح "صلاۃ" (فقرہ/ ۱۱۵) اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے، اور جیسے طواف میں نجاست حقیقی اور حکمی سے طہارت کو چھوڑ دینا اور اس کی تفصیل اصطلاح "طواف" (فقرہ/ ۲۲) میں ہے۔

ب- عبادت کے ارکان میں سے کسی رکن کو چھوڑ دینا جیسے جمہور فقہاء کے نزدیک نماز میں نیت یا تکبیر تحریمہ کو چھوڑ دینا یا فرض نماز میں قیام پر قادر شخص کا قیام کو چھوڑ دینا۔

اس کی تفصیل اصطلاح "صلاۃ" (فقرہ/ ۱۶ اور ۱۸) میں ہے۔

اور جیسے روزہ میں مفطرات سے امساک ترک کرنا۔

اس کی تفصیل اصطلاح "صوم" (فقرہ/ ۲۴) میں ہے۔

ج- ان افعال میں سے کسی فعل کا ارتکاب کرنا جو عبادت کو فاسد کر دیتے ہیں جیسے نماز میں کھانا اور پینا۔

اس کی تفصیل اصطلاح "صلاۃ" (فقرہ/ ۱۰۷-۱۱۴) میں ہے۔

اور جیسے روزہ میں عمداً کھانا اور پینا۔

اس کی تفصیل اصطلاح "صوم" (فقرہ/ ۳۲-۳۹) میں ہے۔

اور اسی کے مثل اعتکاف میں جماع کرنا ہے، اور اس کی تفصیل "اعتکاف" (فقرہ/ ۲۷) میں ہے۔

د- عبادت کی ادائیگی کے دوران عبادت کی نیت کو توڑ دینا، اور اس قبیل سے نماز میں نماز کی نیت توڑ دینا ہے بایں طور کہ نیت توڑ دے یا اس کے توڑنے کا عزم کر لے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "رفض" (فقرہ/ ۶) میں ہے۔

ھ- نہی کی مخالفت کرنا جو فعل کی ذات یا اس کے لازم وصف پر وارد ہو، کیونکہ اس سے فی الجملہ فاسد ہونا معلوم ہوتا ہے، جیسے یوم عید

---

(۱) التوضیح والتلویح ۲/ ۱۲۳، جمع الجوامع ۱/ ۱۰۰۔

(۲) جمع الجوامع ۱/ ۱۰۵-۱۰۷، التلویح علی التوضیح ۱/ ۲۱۶-۲۲۱، الموافقات للشاطبی ۲/ ۳۳۳-۳۳۷، ابن عابدین ۴/ ۹۹، البدائع ۵/ ۳۰۰-۳۰۵، ۴/ ۱۹۰، المستصفی للغزالی ۲/ ۲۵-۳۰، کشف الأسرار ۱/ ۲۵۷-۲۶۱، روضۃ الناظر ص ۱۱۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۰، المنثور ۱/ ۳۵۲-۳۵۵، المغنی ۵/ ۵۵۰، الدسوقی ۳/ ۵۴۔

کے روزہ سے منع کرنا، لیکن وہ نہی جو فعل سے متصل وصف پر وارد ہو، جیسے غصب کئے ہوئے مکان میں نماز سے ممانعت، تو یہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک فساد کا سبب نہیں ہوگی، لیکن حنابلہ کے نزدیک فساد کا سبب ہوگی [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''نہی'' اور ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

عبادت کے فساد کا اثر:

۵- عبادت کے فساد پر چند آثار مرتب ہوتے ہیں جن میں سے کچھ یہ ہیں:

الف- عبادت کے ساتھ ذمہ کی مشغولیت کا باقی رہنا [۲] یہاں تک کہ اسے ادا کرلیا جائے جبکہ عبادت کے لئے کوئی متعین وقت نہ ہو جیسے زکاۃ، اور بعض فقہاء نے اس کی تعبیر اعادہ سے کی ہے [۳]۔

یا قضا کی جائے جبکہ عبادت ایسی ہو کہ اس کے وقت میں اس جیسی دوسری عبادت کی گنجائش نہ ہو، جیسے رمضان یا اس کا اعادہ کردیا جائے، اگر اس کے وقت میں اس کے ساتھ دوسرے کی گنجائش ہو جیسے نماز، لہذا اگر وقت نکل جائے تو وہ قضا ہوگی [۴]، یا بدل کے ذریعہ اس کی ادائیگی کی جائے جیسے اس شخص کے لئے ظہر جس کا جمعہ فاسد ہوجائے [۵]۔

(۱) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/ ۵۴، المنثور فی القواعد ۳/ ۳۱۳، القواعد لابن رجب ص ۱۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۵۵، البحر المحیط ۲/ ۴۳۹، الفروق للقرافی ۲/ ۸۲، التلویح ۱/ ۲۱۸۔

(۲) دستور العلماء ۱/ ۲۵۱، جمع الجوامع ۱/ ۱۰۵، کشف الأسرار ۱/ ۲۵۸۔

(۳) فواتح الرحموت ۱/ ۸٦، المستصفی ۱/ ۹۴-۹۵، البدائع ۲/ ۴۰-۴۳۔

(۴) التلویح ۱/ ۱٦۱ اور اس کے بعد کے صفحات، جمع الجوامع ۱/ ۱۰۹-۱۱۸، البدخشی ۱/ ٦۴۔

(۵) المغنی ۲/ ۳۳۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۹۷۔

ب- بعض عبادات میں دنیوی سزا، جیسے اس شخص پر کفارہ واجب ہونا جو رمضان کے دن میں عمداً جماع کے ذریعہ روزہ توڑ دے [۱]۔

ج- روزہ اور حج کے علاوہ میں فاسد کی ادائیگی کو جاری نہ رکھنا، اس لئے کہ روزہ میں امساک، اور حج فاسد کو جاری رکھنا واجب ہوتا ہے، ساتھ ساتھ ان دونوں میں قضا واجب ہوتی ہے [۲]۔

د- کبھی ایک عبادت کے فاسد ہونے سے دوسری عبادت فاسد ہوجاتی ہے جیسے حنفیہ کے نزدیک قہقہہ کے ذریعہ نماز کے فاسد ہونے سے وضو فاسد ہوجاتا ہے [۳]۔

ھ- بعض حالات میں زکاۃ واپس لینے کا حق جبکہ غیر مستحق کو دے دی جائے [۴]۔

ان سب کی تفصیل ان کی اصطلاحات میں ہے۔

معاملات میں فساد کے اسباب:

٦- جمہور فقہاء فساد اور بطلان کے مابین فرق نہیں کرتے ہیں، چاہے یہ عبادات میں ہو جیسے بغیر طہارت کے نماز، یا نکاح میں ہو جیسے محارم سے نکاح، یا معاملات میں ہو جیسے مردار اور خون کی بیع اور شراب کے عوض بیع، فساد اور بطلان میں سے ہر ایک سے معلوم ہوتا ہے کہ فعل شارع کے مطالبہ کے خلاف واقع ہوا ہے، اور اسی وجہ سے اس کا اعتبار نہیں کیا ہے، اور اس پر وہ اثر مرتب نہیں کیا جو فعل صحیح پر مرتب ہوتا ہے، اور یہ فی الجملہ ہے۔

(۱) البدائع ۲/ ۹۸-۱۰۲، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳٦۳، المہذب ۱/ ۱۹۰۔

(۲) البدائع ۲/ ۱۰۲-۱۰۳-۲۱۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۹۲، المنثور ۳/ ۱۸-۱۹، منتہی الإرادات ۱/ ۴۵۱۔

(۳) الاختیار ۱/ ۱۱۔

(۴) البدائع ۲/ ۴۰-۴۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۰، المہذب ۱/ ۱۸۲، نیل المآرب ۱/ ۲٦٦۔

جمہور کے نزدیک اسباب فساد میں اسباب بطلان ہیں، یعنی فعل کے ارکان میں سے کسی رکن یا شرائط صحت میں سے کسی شرط میں خلل یا فعل کے لئے وصف لازم سے ممانعت، یا حنابلہ کے نزدیک وصف متصل سے ممانعت کا وارد ہونا ہے[۱]۔

ابن رشد کتاب البیوع میں کہتے ہیں: بیع میں فساد کے عمومی اسباب چار ہیں: اول: عین مبیع کا حرام ہونا ہے، دوم: سود، سوم: دھوکہ، اور چہارم: وہ شرائط ہیں جو ان دونوں میں سے کسی ایک کی طرف یا ان کے مجموعہ کی طرف لوٹتی ہیں[۲]۔

حنفیہ معاملات میں فساد اور بطلان کے درمیان، اصل عقد اور اس کے وصف میں تمیز کی بنیاد پر فرق کرتے ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک اسباب بطلان اصل عقد میں خلل کا پیدا ہونا ہے، بایں طور کہ اس کے ارکان میں سے کوئی رکن یا اس کے انعقاد کی شرائط میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے۔

لیکن اسباب فساد ماہیت کی سلامتی کے ساتھ عقد کے وصف میں خلل کا پیدا ہونا ہے، پس جب وصف میں خلل پیدا ہو جائے اس طرح کہ محل میں شرط فاسد داخل ہو جائے تو اس صورت میں عقد فاسد ہوگا نہ کہ باطل۔

تفصیل اصطلاح ''عقد'' اور ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

وہ تصرفات جن میں جمہور نے فساد اور بطلان کے مابین فرق کیا ہے:

۷- جمہور فقہاء کے نزدیک در اصل فساد اور بطلان کے درمیان فرق نہیں ہے، اس کے باوجود ان حضرات نے بعض مسائل میں ان دونوں کے مابین فرق کیا ہے۔

پس مالکیہ نے عقد مضاربت اور مساقات میں فساد اور بطلان کے مابین فرق کیا ہے[۱]۔

شافعیہ نے ان دونوں کے مابین چند معاملات میں فرق کیا ہے جنہیں زرکشی نے ذکر کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک فاسد اور باطل حکم میں برابر ہیں، اور نووی نے حج، خلع، عقد کتابت اور عاریت کا استثناء کیا ہے[۲]۔

حنابلہ کے نزدیک فساد اور بطلان کے مابین وکالۃ، اجارۃ، شرکۃ، مضاربۃ اور حج وغیرہ میں تفریق ہوتی ہے[۳]۔

ابن اللحام الحنبلی نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک بطلان اور فساد مترادف ہیں، پھر کہا ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو چکی تو ہمارے اصحاب نے بعض ایسے مسائل ذکر کئے ہیں جن میں ان حضرات نے فاسد اور باطل کے مابین فرق کیا ہے، پھر انہوں نے ان مسائل کی بہت سی مثالیں ذکر کی ہیں، جن میں ان حضرات نے باطل اور فاسد کے مابین فرق کیا ہے[۴]۔

تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

فساد سے متعلق احکام:

۸- فساد سے متعلق چند احکام ہیں، جن کو فقہاء نے قواعد فقہیہ یا مسائل فقہیہ کے احکام کی صورت میں ذکر کیا ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

(۱) جمع الجوامع ۱/۱۰۵-۱۰۷، التلویح ۱/۲۱۸، کشف الاسرار ۱/۲۵۹، روضۃ الناظر ص ۳۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/۵۴، نہایۃ المحتاج ۳/۴۲۹، مغنی المحتاج ۲/۳۰، الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۳۱۰، المنثور ۳/۷۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/۱۲۵-۱۲۶۔

(۱) منح الجلیل ۳/۱۷۶-۱۷۲۔

(۲) المنثور ۳/۷۔

(۳) القواعد والفوائد الأصولیہ ص ۱۱۰-۱۱۴، القواعد لابن رجب ص ۶۵، ۶۷۔

(۴) القواعد والفوائد الأصولیہ ص ۱۱۰-۱۱۴۔

اول: متضمِن کا فساد متضمَن کے فساد کا سبب ہوتا ہے:

۹- یہ قاعدہ ان قواعد میں سے ہے جن کو حنفیہ نے اپنی کتابوں میں ذکر کیا ہے، اور ابن نجیم نے اس کی تعبیر دوسرے لفظ سے کی ہے، وہ یہ ہے: (فاسد پر مبنی فاسد ہے)، اور انہوں نے اس قاعدہ کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ پھل کی بیع اس کے قابل استعمال ہونے سے قبل جائز ہے اور فوری طور پر اس کا توڑنا واجب ہوگا، پھر اگر تیار ہونے کے وقت تک کے لئے درخت کو کرایہ پر لے لے تو اجارہ باطل ہوگا، کیونکہ محض درختوں کے اجارہ کا تعامل نہیں ہے، لہذا جائز نہیں ہوگا، اور اضافہ اس کے لئے پاک وحلال ہوگا، اور اس سے مراد وہ اضافہ ہے جو مبیع کی ذات میں ہوتا ہے، اور یہ اجازت کے باقی رہنے کی وجہ سے ہے۔

اگر کھیت کو کھیتی کے تیار ہونے تک (یعنی اس کے تیار ہونے کے وقت تک) کے لئے کرایہ پر لے، تو مدت کے مجہول ہونے کی وجہ سے اجارہ فاسد ہوگا، اور زیادتی پاک نہیں ہوگی، اس لئے کہ اجارہ کے فاسد ہونے کی وجہ سے اجازت فاسد ہوگی، اور متضمِن کا فساد متضمَن کے فساد کا سبب ہوتا ہے، برخلاف باطل کے، کیونکہ وہ اصل اور وصف کے اعتبار سے شرعاً معدوم ہے، لہذا کسی چیز کو متضمن نہیں ہوگا، تو اس کو انجام دینا اجازت دینا ہوگا۔

فرق کا حاصل یہ ہے کہ فاسد کا وجود ہوتا ہے، کیونکہ وہ وصف کے اعتبار سے فوت ہوتا ہے نہ کہ اصل کے لحاظ سے، تو اس کے ضمن میں اجازت ثابت ہوگی، لہذا فاسد ہوگا، لیکن باطل کا وجود سرے سے نہیں ہوتا ہے، لہذا صرف اجازت پائی گئی۔

زیلعی پر حاشیۃ الشلبی میں ہے، اجارہ باطلہ کے ضمن میں ثابت ہونے والی اجازت اور اجارہ فاسدہ کے ضمن میں ثابت ہونے والی اجازت کے مابین فرق یہ ہے کہ اجارہ باطلہ میں اجازت بذات خود مقصود ہوتی ہے، کیونکہ باطل کا وجود نہیں ہوتا ہے، اور معدوم اس کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کہ وہ متضمِن ہو، اور اجارہ فاسدہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ فاسد اپنی اصل کے اعتبار سے معدوم نہیں ہوتا ہے، تو اس کا متضمن ہونا صحیح ہوگا، لہذا جب متضمِن فاسد ہوگا تو متضمَن بھی فاسد ہوجائے گا[1]۔

جمہور فقہاء کے نزدیک حکم ان معاملات میں ظاہر ہوگا جن میں یہ حضرات باطل اور فاسد کے مابین فرق کرتے ہیں، جیسے وہ عقود جو اجازت کو شامل ہوتے ہیں، جیسے شرکۃ، مضاربۃ، وکالۃ، ان عقود کا فاسد ہونا ماذون کے تصرف کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہوگا، اس لئے کہ اجازت باقی ہے۔

شافعیہ کی کتابوں میں ہے: فاسد عقود جو اجازت کو متضمن ہوں اگر ماذون کی طرف سے صادر ہوں تو صحیح ہوں گے، جیسا کہ وکالۃ معلقہ میں ہے، اگر ہم اسے فاسد قرار دیں اور وکیل تصرف کرے تو صحیح قرار پائے گا، اس لئے کہ اجازت پائی جاتی ہے، اور امام نے اسے فساد کی تمام صورتوں میں داخل کیا ہے[2]۔

القواعد لابن رجب الحنبلی میں ہے کہ غیر لازم معاملات جیسے شرکۃ، مضاربۃ اور وکالۃ کا فاسد ہونا اجازت کے بعد ان میں تصرف کے نفاذ سے مانع نہیں ہوگا[3]۔

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اگر عامل مضاربت فاسدہ میں تصرف کرے تو اس کا تصرف نافذ ہوگا، کیونکہ اس نے اسے اس کی اجازت دی ہے، پھر جب عقد باطل ہوجائے گا تو اجازت باقی رہے گی، اور وہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۹-۴۰، حاشیۃ الشلبی علی الزیلعی ۴/ ۱۲، فتح القدیر وہوامشہ ۵/ ۴۹۰ شائع کردہ دار احیاء التراث، البحر الرائق ۵/ ۳۲۷، الاختیار ۲/ ۷۔

(۲) المنثور فی القواعد ۳/ ۱۵، ۲/ ۴۰۹، الجمل ۳/ ۵۱۷۔

(۳) القواعد لابن رجب ص ۶۴، ۶۶۔

اس کی وجہ سے تصرف کا مالک ہوگا(۱)۔

مالکیہ کے قواعد اس کے خلاف نہیں ہیں (۲)۔

دوم: ملکیت:

۱۰ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ تصرف فاسد، قبضہ سے قبل مفید ملک نہیں ہے۔

لیکن قبضہ کے بعد بھی اسی طرح شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مفید ملک نہیں ہوتا ہے۔

زرکشی کہتے ہیں کہ: فاسد میں کسی چیز کی ملکیت نہیں ملتی، اور اس کو واپس کرنے اور اس کا خرچ اس پر لازم ہوگا، اور اسے بدلہ پر قبضہ کے لئے روکنے کا حق نہیں ہوگا، اگر اسے فساد کا علم ہو تو جو خرچ کیا اس کو واپس نہیں لے گا اور اگر وہ ناواقف ہو تو اصح قول میں یہی حکم ہوگا۔

دو صورتیں مستثنی ہیں:

اول: کتابت فاسدہ ہے، کیونکہ اس میں مکاتب اپنی آمدنی کا مالک ہوتا ہے۔

دوم: اگر ہم کسی کافر سے مال کے بدلہ حرم میں داخل ہونے پر مصالحت کرلیں، اور وہ داخل ہو اور قیام کرے، تو ہم اس سے لئے ہوئے مال کے مالک ہوجائیں گے (۳)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: اگر ہم فساد عقد کا حکم لگائیں تو اس سے ملکیت حاصل نہیں ہوگی، چاہے اس کے ساتھ قبضہ ہو یا نہ ہو، اور اس میں خریدار کا تصرف بیع، ہبہ، آزادی وغیرہ کی شکل میں نافذ نہیں ہوگا (۴)۔

(۱) المغنی ۵/ ۲۷۔

(۲) الکافی لابن عبدالبر ۲/ ۷۷۷، فتح العلی المالک ۲/ ۲۱۹ - ۲۲۰، منح الجلیل ۳/ ۷۱۶ - ۷۲۲۔

(۳) المنثور فی القواعد ۳/ ۱۳۔

(۴) المغنی ۴/ ۲۵۲۔

حنفیہ کے نزدیک تصرف فاسد ایسے قبضہ سے مفید ملک ہوگا جس کی اجازت ہو، اور قبضہ کرنے والا اس میں بیع، ہبہ، یا صدقہ وغیرہ کی شکل میں تصرف کا مالک ہوگا۔

اس کے باوجود یہ ملک غیر لازم ہے، کیونکہ یہ فساد کو ختم کرنے کے لئے مستحق فسخ ہے، اور اس بنیاد پر یہ قابل ضمان ہے (۱)۔

جامع الفصولین میں ہے: عقد فاسد میں اصل یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کی ملکیت غیر لازم بیع کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے، فاسد کے ذریعہ بھی ثابت ہوگی، لہذا اگر غلام کو شراب کے عوض فروخت کرے (اور یہ دونوں مسلمان ہوں)، تو غلام کو خریدنے والا اجازت کے ساتھ اس پر قبضہ کرنے کی وجہ سے اس کا مالک ہوجائے گا، اور فروخت کرنے والا شراب کا مالک نہیں ہوگا (۲)۔

ہبہ فاسد قبضہ کے ذریعہ ملکیت کا فائدہ دیتا ہے، اور اسی پر فتوی دیا جاتا ہے اور یہ قابل ضمان ہے (۳)۔

فاسد تقسیم کے ذریعہ مقبوض چیز میں ملکیت ثابت ہوتی ہے اور تصرف نافذ ہوتا ہے، جیسے شراء فاسد کے ذریعہ مقبوض (۴)۔

مالکیہ کے نزدیک عقد فاسد کے ذریعہ مقبوض میں فوت ہونے کی صورت میں ملکیت ثابت ہوتی ہے۔

ابن رشد کہتے ہیں کہ امام مالک کے نزدیک بیوع فاسدہ کی دو قسمیں ہیں: حرام اور مکروہ، اگر حرام فوت ہوجائے تو قیمت کے ذریعہ عقد نافذ ہوگا، مکروہ فوت ہوجائے تو ان کے نزدیک صحیح ہوگی، اور بسا اوقات ان کے نزدیک بعض بیوع فاسدہ قبضہ کے ذریعہ صحیح ہوتی

(۱) البدائع ۵/ ۲۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) جامع الفصولین ۲/ ۳۶۔

(۳) جامع الفصولین ۲/ ۳۵۔

(۴) غمز عیون البصائر ۲/ ۲۰۸ - ۲۰۹۔

ہیں، اس لئے کہ اس میں ان کے نزدیک کراہت خفیف ہے[۱]۔

سوم: ضمان:

۱۱- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ تصرفات فاسدہ ضمان اور عدم ضمان کے تعلق سے صحیح تصرفات کے حکم میں ہوں گے، لہذا اگر صحیح تصرف ضمان کا متقاضی ہوگا تو فاسد بھی ایسا ہی ہوگا، اور اگر عدم ضمان کا متقاضی ہوگا تو فاسد بھی ایسا ہی ہوگا[۲]۔

حنفیہ کے نزدیک ایک قاعدہ ہے جو جمہور فقہاء کی رائے کے مشابہ ہے، اور وہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس پر مالک بننے کے طور پر قبضہ کرے گا تو اس کا ضامن ہوگا، اور ہر وہ چیز جس پر مالک بننے کی جہت کے بغیر قبضہ کرے گا تو اس کا ضامن نہیں ہوگا[۳]۔

تفصیل اصطلاح ''ضمان'' (فقرہ ۳۵ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

چہارم: تصرفات فاسدہ میں مقرر کردہ کا ساقط ہونا:

۱۲- ان تصرفات صحیحہ میں جن میں اجرت، یا نفع یا مہر وغیرہ کی تعیین ہو، مقرر شدہ واجب ہوگا اگر یہ تصرفات فاسد ہوجائیں تو مقرر شدہ ساقط ہوجائے گا، اور جب مقرر شدہ ساقط ہوجائے تو کیا واجب ہوگا اس میں فقہاء کا اختلاف ہے[۴]۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۹۳۔

(۲) القواعد لابن رجب ص ۶۷، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۲۶، ۳، المغنی ۴/ ۳۲۵، ۵/ ۷۳، القواعد والفوائد الاصولیہ ص ۱۱۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۷۴-۷۵، ۲۷۵، الجمل ۳/ ۲۹۱-۵۱۷، المنثور ۳/ ۸، ۹، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۲۹، ۵/ ۲۲۸، منح الجلیل ۳/ ۶۷۰، فتح العلی المالک ۲/ ۲۱۹۔

(۳) جامع الفصولین ۲/ ۵۸-۵۹۔

(۴) المغنی ۵/ ۲۱، المنثور ۳/ ۱۲، مغنی المحتاج ۲/ ۳۵۹، البدائع ۴/ ۲۱۸۔

اور اس میں سے یہ ہیں:

الف- اجارۃ:

۱۳- اگر اجارہ فاسد ہوجائے اور کرایہ دار منفعت کو وصول کرلے تو مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے زفر کے نزدیک اجرت مثل واجب ہوگی، چاہے اس کی جو مقدار ہو، یعنی اگرچہ وہ مقرر کردہ سے زائد ہو، اور امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک اجر مثل واجب ہوگا بشرطیکہ وہ مقرر کردہ سے زائد نہ ہو جبکہ عقد میں (اجرت) کی تعیین ہو، اور اگر عقد میں (اجرت کی) تعیین نہ ہو تو اجرت مثل واجب ہوگی چاہے اس کی جو مقدار ہو[۱]۔

تفصیل اصطلاح ''اجارۃ'' (فقرہ/ ۴۳-۴۴) میں ہے۔

ب- مضاربۃ:

۱۴- مضاربت صحیحہ میں مضارب کے لئے متعین نفع واجب ہوگا، اگر مضاربت فاسد ہوجائے تو مضارب متعین نفع کا مستحق نہیں ہوگا، کیونکہ یہ تعیین صحیح نہیں ہے، اور جب وہ کام کرے گا تو اس کے کام کے مطابق اسے اجرت مثل ملے گی، اور تمام نفع صاحب مال کا ہوگا، کیونکہ یہ اس کے مال کا اضافہ ہے۔

مضارب اجرت مثل کا مستحق ہوگا، چاہے اس کی جو مقدار ہو، چاہے مضاربت میں نفع ہو یا نفع نہ ہو، کیونکہ اس نے مقرر کردہ کی امید میں کام کیا ہے، پھر اگر وہ فوت ہوجائے تو اس کے عمل کو اس کی طرف لوٹانا واجب ہوگا اور یہ ممکن نہیں ہے، لہذا اس کی قیمت واجب

(۱) البدائع ۴/ ۲۱۸، جامع الفصولین ۲/ ۳۸، الشرح الصغیر ۲/ ۲۷۷ طبع الحلبی، المنثور فی القواعد ۳/ ۱۲، مغنی المحتاج ۲/ ۳۵۸-۳۵۹، المغنی ۵/ ۴۴۵-۴۴۶۔

ہوگی اور یہ اجرت ہے۔

اور یہ (امام ابو یوسف کے علاوہ) حنفیہ، شافعیہ اور (شریف ابو جعفر کے علاوہ) حنابلہ کے نزدیک ہے[۱]۔

البتہ مالکیہ نے چند مسائل میں مضارب کے لئے قراض مثل اور ان کے علاوہ میں اجرت مثل مقرر کیا ہے، اور ان کے نزدیک اس سلسلہ میں یہ ضابطہ ہے: ہر وہ مسئلہ جو اپنی اصل کے اعتبار سے قراض کی حقیقت سے نکل جائے، تو اس میں اجرت مثل ہوگی، لیکن اگر وہ قراض میں داخل ہو، لیکن اس کی کسی شرط میں خلل واقع ہوجائے تو اس میں قراض مثل ہوگا[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''مضاربۃ'' میں دیکھی جائے۔

ج- نکاح:

۱۵ - مہر نکاح فاسد میں ساقط ہوجاتا ہے (چاہے اس کے فساد پر اتفاق ہو یا نہ ہو)، اگر تفریق جمہور فقہاء کے نزدیک دخول سے قبل حاصل ہوجائے، اور خلوت سے قبل جس میں حنابلہ کے نزدیک اختلاف ہے[۳]۔

یہ بعض مسائل کے استثناء کے ساتھ ہے جن میں دخول سے قبل نصف مہر ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ اگر شوہر دخول سے قبل بغیر بینہ کے حرام کرنے والی رضاعت کا دعوی کرے، اور بیوی اس کی تکذیب کردے تو اس صورت میں نکاح فسخ کردیا جائے گا، اور اس کے ذمہ

(۱) الاختیار ۳/ ۲۰، ابن عابدین ۴/ ۴۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۵، المغنی ۵/ ۷۲۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۲۴۸۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۳۳۵، الدسوقی ۲/ ۲۴۰، المنثور فی القواعد ۳/ ۹، منتہی الارادات ۳/ ۸۳، المغنی ۶/ ۴۵۵۔

نصف مہر ہوگا جیسا کہ مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں[۱]۔

نکاح فاسد میں دخول کی وجہ سے مہر کے واجب ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام سے روایت ہے کہ آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: ''**أیما امرأة نکحت بغیر إذن ولیها فنکاحها باطل، فنکاحها باطل، فنکاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها**''[۲] (جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرلے تو اس کا نکاح باطل ہوگا، تو اس کا نکاح باطل ہوگا، تو اس کا نکاح باطل ہوگا، پھر اگر اس کے ساتھ دخول کرلے تو اس کی شرمگاہ کو حلال کرنے کی وجہ سے اس کے لئے مہر ہوگا)۔

پس نبی علیہ السلام نے عورت کے لئے اس صورت میں جبکہ اس کے لئے نکاح فاسد کا حکم تھا مہر قرار دیا اور اسے دخول پر معلق فرمایا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا واجب ہونا اس سے متعلق ہے۔

مہر کے واجب مقدار میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا وہ متعین کیا ہوا ہوگا یا مہر مثل یا ان دونوں میں سے جو کم ہو؟۔

شافعیہ اور حنفیہ میں سے زفر کے نزدیک اس کے لئے مہر مثل ہوگا۔

زفر کے علاوہ حنفیہ کے نزدیک اس کے لئے مہر مثل اور مقرر کردہ میں سے کم تر ہوگا۔

مالکیہ کے نزدیک اس کے لئے مقرر کردہ ہوگا، اور اگر مقرر کردہ نہ ہو جیسے نکاح شغار، تو اس کے لئے مہر مثل ہوگا اور حنابلہ کے نزدیک فاسد میں اس کے لئے مقرر کردہ ہوگا (اور فاسد سے مراد وہ ہے جس میں اختلاف ہو) اور باطل میں اس کے لئے مہر مثل ہوگا (اور اس

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۵، المغنی ۷/ ۵۶۰، منتہی الارادات ۳/ ۲۴۳۔

(۲) حدیث: ''أیما امرأة نکحت بغیر إذن ولیها......'' کی روایت ترمذی (۳/ ۳۹۹) نے کی ہے اور کہا ہے: حدیث حسن ہے۔

سے مراد وہ ہے جس کا فساد متفق علیہ ہو) [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح '' مہر'' اور'' نکاح'' میں دیکھی جائے۔

پنجم : مادی اشیاء میں فساد :

۱۶ - مادی چیزوں میں فساد پیدا ہوتا ہے جیسے کھانے کا ضائع ہونا، اور اسے فقہاء بعض ابواب فقہ میں ان پر معاملہ کرنے کے اعتبار سے ذکر کرتے ہیں جیسا کہ رہن میں، یا اسے اٹھانے کے اعتبار سے یا اسے مبیع میں عیب قرار دینے کے لحاظ سے جو عیب کی وجہ سے واپسی کو واجب کرتا ہے، اور اس کی وضاحت حسب ذیل ہے :

الف - اس چیز کو رہن کے طور پر رکھنا جو جلد فاسد ہو جاتا ہے :

۱۷ - شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ جو چیز جلدی فاسد ہو جاتی ہے اسے رہن کے طور پر رکھنا صحیح ہوگا، لیکن شافعیہ نے کہا ہے کہ اس چیز کو رہن کے طور پر رکھنا صحیح ہوگا جو جلد فاسد ہوتا ہو، بشرطیکہ اس کو خشک کرنا ممکن ہو جیسے تازہ کھجور اور انگور، جو خشک کئے جاتے ہیں اور اگر اسے خشک کرنا ممکن نہ ہو لیکن فوری واجب الاداء دین میں یا میعادی دین میں رہن ہو، لیکن فساد سے قبل میعادی دین واجب الاداء ہو جائے، اگر چہ احتمال کے درجہ میں ہو جائز ہوگا۔

لیکن اگر اسے خشک کرنا ممکن نہ ہو اور اسے ایسے میعادی دین کے عوض رہن رکھے جو اس کے فساد کے بعد یا اس کے ساتھ واجب الاداء ہوگا، تو جائز نہیں ہوگا، مگر یہ کہ اس کے خراب ہونے کے اندیشہ کے وقت اس کے فروخت کرنے کی شرط لگادے اور یہ کہ اس کی قیمت رہن ہوگی۔

اگر ایسی چیز کو رہن رکھے جو جلد فاسد نہیں ہوتی ہے، پھر ادائیگی کے وقت سے قبل ایسی چیز پیدا ہو جائے جو اس کو فاسد کرنے والی ہو (جیسے گندم تر ہو جائے اور اسے خشک کرنا ممکن نہ ہو) تو رہن فسخ نہیں ہوگا، بلکہ وجوبی طور پر فروخت کیا جائے گا اور اس کی قیمت رہن ہوگی [1]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اس چیز کو رہن رکھنا صحیح ہوگا جو جلد فاسد ہوتی ہے، چاہے خشک کرنے کے ذریعہ اس کی اصلاح ممکن ہو جیسے انگور اور تازہ کھجور، یا اسے خشک کرنا ممکن نہ ہو جیسے تربوزہ اور پکا ہوا کھانا۔

اور اگر وہ ایسی چیز ہو جو خشک کی جاتی ہو تو اس کو خشک کرنا راہن پر واجب ہوگا، کیونکہ یہ اس کی حفاظت اور اسے باقی رکھنے کے خرچ کے قبیل سے ہے، لہذا راہن پر لازم ہوگا جیسے جانور کا خرچ، اور اگر وہ ایسی چیز ہو کہ جو خشک نہ کی جاتی ہو تو اسے فروخت کیا جائے گا، اور اس کی قیمت سے دین کو ادا کیا جائے گا اگر وہ فوری ادا کیا جانے والا ہو، یا اس کے خراب ہونے سے قبل اس کی ادائیگی کا وقت آجاتا ہو، پھر اگر دین ایسا ہو کہ اس کے فساد سے قبل واجب الاداء نہ ہو تو اس کی جگہ پر اس کی قیمت رہن ہو جائے گی، چاہے رہن میں اس کی بیع کی شرط لگائی ہو یا مطلق رکھا ہو، کیونکہ عرف اس کا تقاضہ کرتا ہے، کیونکہ مالک اپنی ملکیت کو تلف ہونے اور ہلاک ہونے کے لئے پیش نہیں کرے گا، لہذا جب اس کی حفاظت اسے فروخت کرنے میں متعین ہو جائے تو مطلق عقد کو اسی پر محمول کیا جائے گا، جیسے اس چیز کو خشک کرنا جسے خشک کیا جاتا ہے، لیکن اگر یہ شرط لگادی ہو کہ فروخت نہیں کیا جائے تو صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے ایسی شرط لگادی جو اس کے فساد اور مقصود

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۳۵، ابن عابدین ۲/ ۳۵۰- ۳۵۱، الدسوقی ۲/ ۳۴۰-۳۴۱-۳۱۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۵، المہذب ۲/ ۳۶-۶۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۲۰، المنثور ۳/ ۹، منتہی الارادات ۳/ ۸۳، المغنی ۶/ ۷۷، نیل المآرب ۲/ ۲۰۰۔

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۱۴۶۔

کے فوت ہونے کو شامل ہے، تو یہ اس کے مشابہ ہوگا کہ جس چیز کو خشک کیا جاتا ہے اسے خشک نہ کرنے کی شرط لگادے، اور ایک قول میں جسے قاضی نے ذکر کیا ہے یہ ہے کہ اگر راہن مطلق رکھے تو صحیح نہیں ہوگا۔

اگر مرتہن کے لئے اس کی بیع کی شرط لگادی جائے یا عقد کے بعد اس کو اس کی بیع کی اجازت دے دے، یا وہ دونوں اس پر اتفاق کرلیں کہ اسے راہن یا اس کے علاوہ دوسرا شخص فروخت کردے گا تو اسے فروخت کردے، اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو حاکم اسے فروخت کردے گا اور اس کی قیمت کو رہن قرار دے دے گا، اور اس کی قیمت سے دین ادا نہیں کرے گا، کیونکہ اسے یہ حق نہیں ہے کہ دین کی ادائیگی کا وقت آنے سے قبل فوری طور پر اسے ادا کردے، اور یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ ایسے کپڑے رہن رکھے جن کے خراب ہونے کا اندیشہ ہو جیسے اون، امام احمد نے اس شخص کے بارے میں کہا ہے کہ جو ایسے کپڑے رہن رکھے جن کے خراب ہونے کا اندیشہ ہو، جیسے اون، تو وہ سلطان کے پاس آئے گا پھر وہ اسے اس کے فروخت کرنے کا حکم دے گا[۱]۔

حصکفی نے ذخیرہ سے نقل کیا ہے کہ مرتہن کو رہن کے پھل کی بیع کا اختیار نہیں ہوگا اگرچہ اس کے تلف ہوجانے کا اندیشہ ہو، کیونکہ اسے روکنے کی ولایت حاصل ہے نہ کہ بیع کی، اور اسے قاضی کے پاس پیش کرنا ممکن ہے، یہاں تک کہ اگر وہ ایسی جگہ میں ہو کہ قاضی کے پاس معاملہ لے جانا ممکن نہ ہو یا مرہون ایسی حالت میں ہو کہ معاملہ پیش کرنے سے قبل خراب ہوجائے گا، تو اس کے لئے اسے فروخت کرنا جائز ہوگا، ابن عابدین نے کہا ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ راہن اسے بیع کی اجازت نہ دے۔

(۱) المغنی ۴/ ۳۷۷-۳۷۸۔

بیری میں ولوالجیہ کے حوالہ سے ہے کہ جس چیز کے خراب ہوجانے کا اندیشہ ہو اسے حاکم کی اجازت سے فروخت کردے گا، اور وہ اس کے قبضہ میں رہن ہوگا، بیری نے کہا ہے کہ اس سے اس رہن پر رکھے ہوئے مکان کی فروختگی کا جواز معلوم ہوتا ہے جو منہدم ہونے کے قریب ہو[۱]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اصل یہ ہے کہ مرتہن کے لئے مرہون کی بیع جائز نہیں ہے، مگر یہ کہ اس کے خراب ہونے کا اسے اندیشہ ہو، پس اگر اس کے خراب ہونے کا خوف ہو تو اس کی بیع جائز ہوگی[۲]۔

ب-اس چیز کا اٹھالینا جو جلد فاسد ہوتی ہے:

۱۸- اگر کوئی شخص ایسی چیز اٹھالے جو باقی نہیں رہتی اور تاخیر سے خراب ہوجاتی ہے جیسے گوشت، دودھ اور میوہ جات، تو وہ اس کے بارے میں اعلان کرے گا یہاں تک کہ اس کے خراب ہونے کا اندیشہ کرے، پھر اسے خراب ہونے کے خوف سے صدقہ کردے گا۔

یہ حنفیہ کے نزدیک ہے اور یہی مالکیہ کے نزدیک اولیٰ ہے[۳]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ جو شخص ایسی چیز اٹھائے جو جلد فاسد ہوجاتی ہے، اور کسی تدبیر سے باقی نہیں رہتی تو اس کے لینے والے کو اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اپنے طور پر اسے فروخت کردے بشرطیکہ حاکم نہ ہو اور اگر ہو تو اس کی اجازت سے، اور مبیع کو فروخت کرنے کے بعد اس کا اعلان کرے تاکہ اعلان کے بعد اس کے ثمن کا مالک بن جائے، اور اگر چاہے تو فی الحال اس کا مالک بن جائے اور اسے کھاجائے اور اس کی قیمت کا تاوان ادا کرے۔

(۱) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۲۳۔
(۲) الدسوقی ۳/ ۲۵۰-۲۵۱۔
(۳) الاختیار ۳/ ۳۳، البدائع ۶/ ۲۰۲، منح الجلیل ۴/ ۱۲۷۔

اگر جو چیز جلد خراب ہونے والی ہو اسے کسی تدبیر سے باقی رکھنا ممکن ہو جیسے تازہ کھجور جو خشک کی جاتی ہے، پھر اگر اسے فروخت کرنے میں خیر ہو تو اگر حاکم ہو تو پورے کو اس کی اجازت سے فروخت کردے گا، ورنہ اپنے طور پر اسے فروخت کردے گا، اور اگر خیر اسے خشک کرنے میں ہو اور اس کا پانے والا یا کوئی دوسرا تبرع کرے تو اسے خشک کردے گا، کیونکہ یہ دوسرے کا مال ہے، اس لئے اس میں مصلحت کی رعایت کی جائے گی، جیسے یتیم کا ولی اور اگر اسے کوئی رضا کارانہ طور پر خشک نہ کرے تو اس کا اس قدر حصہ فروخت کردیا جائے گا جو خشک کرنے کے مساوی ہو تاکہ باقی کو خشک کیا جاسکے، یہ زیادہ مفید کی تلاش کے طور پر ہے[۱]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ جو شخص ایسی چیز اٹھائے جو ایک سال تک باقی نہ رہتی ہو اور وہ ایسی چیز ہو کہ اسے کسی تدبیر وغیرہ کے ذریعہ باقی نہ رکھی جاسکتی ہو، تو اس کو اختیار ہوگا کہ وہ اسے کھالے یا اس کو فروخت کرکے اس کی قیمت کی حفاظت کرے، اگر اس کو کھالے گا تو قیمت اس کے ذمہ میں ثابت ہوجائے گی، اور اگر اسے فروخت کردے گا اور اس کی قیمت کی حفاظت کرے گا تو جائز ہوگا، اور اسے حق ہے کہ حاکم کی اجازت کے بغیر اپنے طور پر اسے فروخت کردے، اور امام احمد سے منقول ہے کہ اسے معمولی چیز کے فروخت کرنے کی اجازت ہے، اور اگر زیادہ ہو تو اسے سلطان کو دے دے گا۔

اگر اسے کھالے یا اسے فروخت کردے تو اس کی صفات کو یاد رکھے گا، پھر ایک سال تک اس کے بارے میں اعلان کرے گا۔

اگر جس چیز کو اٹھایا ہے ایسی ہو کہ اسے کسی تدبیر کے ذریعہ باقی رکھنا ممکن ہو جیسے انگور اور تازہ کھجور تو وہ دیکھے گا کہ کس میں اس کے مالک کے لئے فائدہ ہے، اگر خشک کرنے میں ہو تو اسے خشک کردے گا، اور اسے صرف اسی کی اجازت ہوگی، اور اگر خشک کرنا کسی خرچ کا محتاج ہو تو اس کے لئے اس کے کچھ حصہ کو فروخت کردے گا، اور اگر فائدہ اس کے فروخت کرنے میں ہو تو اسے فروخت کردے گا اور اس کی قیمت کی حفاظت کرے گا، اور اگر اسے فروخت کرنا دشوار ہو اور اسے خشک کرنا ممکن نہ ہو تو اس کا کھانا متعین ہوگا، اور اگر اس کا کھانا اس کے مالک کے لئے زیادہ فائدہ مند ہو تو اسے اس کے کھانے کی اجازت ہوگی، کیونکہ اسی میں فائدہ ہے[۱]۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/۴۱۱۔

(۱) المغنی ۵/۷۳۹-۷۴۰۔

فساد الاعتبار

تعریف:

۱- فساد لغت میں صلاح (درستگی) کی نقیض ہے[۱]۔

اعتبار لغت میں پرکھنے اور آزمانے کے معنی میں آتا ہے، جیسے میں نے دراہم کو پرکھا تو اسے ایک ہزار پایا، اور نصیحت حاصل کرنے کے معنی میں آتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَاعْتَبِرُوا يَاأُولِي الْأَبْصَارِ"[۲] (سو اے دانش والو! عبرت حاصل کرو)، اور اعتبار، حکم کے مرتب ہونے میں کسی شئ کے معتبر ہونے کے معنی میں آتا ہے، جیسے ان کا قول: "العبرة بالعقب"، یعنی آگے بڑھنے میں اعتبار ایڑی کا ہے[۳]۔

اصطلاح میں ابن الہمام نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ قیاس کا نص یا اجماع کے معارض ہونا[۴]۔

سعد الدین التفتازانی نے کہا ہے کہ اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا ہے کہ قیاس کا اعتبار نص کے مقابلہ میں فاسد ہے، اگرچہ اس کی وضع اور اس کی ترکیب صحیح ہو، اس لئے کہ اس پر حکم کی ترتیب میں اپنے معتبر ہونے کے لئے وہ صحیح ہیئت پر ہے[۵]۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) سورۂ حشر/۵۹۔
(۳) المصباح المنیر۔
(۴) التقریر والتحبیر ۳/۲۵۲ طبع الأمیریہ ۱۳۱۷ھ۔
(۵) حاشیۃ التفتازانی علی العضد ۲/۲۵۹۔

متعلقہ الفاظ:

فساد الوضع:

۲- فساد وضع یہ ہے کہ دلیل اس ہیئت پر نہ ہو جو حکم کی ترتیب میں اس کے معتبر ہونے کے لائق ہو، جیسے اس طرح حکم کی ترتیب جو اس کے ضد کا تقاضہ کرتی ہے، جیسے توسع سے تنگی، تغلیظ سے تخفیف اور نفی سے اثبات۔

علماء اصول نے صراحت کی ہے کہ فساد الاعتبار، فساد الوضع سے عام ہے، لہذا ہر فاسد الوضع فاسد الاعتبار ہوگا اور اس کے برعکس نہیں ہوگا۔

شیخ ابو اسحاق الشیرازی نے ان دونوں کو ایک ہی چیز قرار دیا ہے۔

ابن برہان نے کہا ہے کہ یہ دونوں معنی کے اعتبار سے دو چیزیں ہیں، لیکن فقہاء نے ان دونوں کے مابین فرق کیا ہے، اور کہا ہے کہ فساد وضع یہ ہے کہ علت پر اس چیز کو معلق کیا جائے جو اس کے ضد کا تقاضہ کرتی ہے، اور اعتبار کا فساد یہ ہے کہ علت پر اس چیز کو معلق کیا جائے جو اس کے تقاضے کے خلاف ہو۔

زرکشی نے کہا ہے کہ متاخرین کی اصطلاح میں فساد الوضع اور فساد الاعتبار الگ الگ ہیں، چنانچہ پہلا حکم کی نقیض کے لئے وصف کی مناسبت کا بیان ہے، اور دوسرا نص یا اجماع کی مخالفت پر قیاس کا استعمال کرنا ہے، اس لئے یہ عام ہے۔

لیکن متقدمین کے نزدیک یہ دونوں مترادف ہیں[۱]۔

---

(۱) البحر المحیط للزرکشی ۵/۳۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات طبع وزارة الأوقاف الکویتیہ ۱۹۸۸ء، ارشاد الفحول ۲/۲۳۰ طبع مصطفیٰ الحلبی ۱۹۳۷ء حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ۲/۳۶۸۔

اجمالی حکم:

۳- قیاس میں اصل یہ ہے کہ اس کا استعمال نص کے نہ ہونے کی صورت میں ہو، اور زرکشی نے "رسالہ" میں امام شافعی کا قول نقل کیا ہے کہ قیاس ضرورت کی جگہ کا نام ہے، کیونکہ قیاس اس صورت میں جائز نہیں جبکہ خبر موجود ہو، جیسا کہ تیمّم پانی کے میسر نہ ہونے کی صورت میں طہارت ہے، اور اس وقت طہارت نہیں ہوگا جبکہ پانی موجود ہو[۱]۔

اس لئے علماء اصول نص یا اجماع کے باوجود اور ان دونوں کی مخالفت میں قیاس کو فاسدالاعتبار مانتے ہیں[۲]۔

فسادالاعتبار ان اعتراضات میں سے ہے جو قیاس پر پیش آتے ہیں، اور قیاس اس صورت میں فاسد الاعتبار ہوتا ہے جبکہ وہ نص یا اجماع کے خلاف ہو، یا اس کے مقدمات میں سے کوئی ایسا ہو، یا حکم ایسا ہو کہ قیاس کے ذریعہ اس کا اثبات ممکن نہ ہو، اور یہ جیسے "مصراۃ" کو رد کرنے یا نہ کرنے کے حکم میں اور تھن میں موجود اس کے دودھ کے بدل کو واجب کرنے میں دوسرے عیوب کے ساتھ یا اس کی ترکیب حکم مطلوب کی نقیض کو ظاہر کرنے والی ہو[۳]۔

فسادالاعتبار کی ایک مثال یہ ہے کہ کہا جائے کہ جانور میں قرض درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا انضباط ممکن نہیں ہے جیسے مخلوط اشیاء (مرکبات کی انواع)، اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ حضرت ابورافعؓ کی اس حدیث کے مخالف ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جوان اونٹ قرض کے طور پر لیا اور رباعی (چھ سالہ) اونٹ واپس فرمایا اور ارشاد فرمایا: "إن خیار الناس أحسنهم قضاء"[۱] (تم میں سب سے بہتر وہ ہے جو اچھی طرح سے ادائیگی کرے)، اور جیسے یہ کہا جائے کہ مرد کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنی مردہ بیوی کو غسل دے، اس لئے کہ اجنبیہ کی طرح اس کی طرف دیکھنا حرام ہے، تو اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ حضرت علیؓ کے حضرت فاطمہؓ کو غسل دینے کے سلسلہ میں اجماع سکوتی کے خلاف ہے[۲]۔

(۱) البحر المحیط ۵/ ۳۳۔
(۲) حاشیۃ التفتازانی علی العضد ۲/ ۲۵۹، دیکھئے: التقریر والتحبیر ۳/ ۲۵۲۔
(۳) البحر المحیط للزرکشی ۵/ ۲۶۰-۳۱۹۔

(۱) حدیث: "أنه ﷺ استسلف بکراً......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۲۴) نے کی ہے۔
(۲) حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ۱/ ۳۶۸۔

فسادالوضع

تعریف:

۱- لغت میں فساد: صلاح کی نقیض ہے [۱]، اور وضع لغت میں رفع کی ضد ہے [۲]، اصطلاح میں شافعیہ میں سے علماء اصول نے اس کی یہ تعریف کی ہے: دلیل اس ہیئت پر نہ ہو جو حکم کے مرتب کرنے میں اس کے اعتبار کے قابل ہو، جیسے حکم کی ترتیب ایسی وضع پر ہو جو اس کی ضد کا تقاضہ کرتی ہو، جیسے توسع سے تنگی، تغلیظ سے تخفیف اور نفی سے اثبات۔

ابن السبکی نے جمع الجوامع میں کہا ہے کہ فسادالوضع میں سے جامع کا اس طرح ہونا ہے کہ اس کا اعتبار نص یا اجماع سے حکم کی نقیض میں ثابت ہو [۳]، پس شافعیہ کے نزدیک فسادالوضع کی دو قسمیں ہیں، کسی چیز کا اس کی ضد یا اس کی نقیض سے حاصل کرنا، اور جامع کا ایسا ہونا کہ اس کا اعتبار نص یا اجماع سے حکم کی نقیض میں ثابت ہو [۴]۔

حنفیہ میں سے علماء اصول نے فسادالوضع کی تعریف یہ کی ہے کہ کسی نص یا اجماع سے حکم کی نقیض میں وصف جامع کے اعتبار کرنے کا ثبوت ہے [۵]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) لسان العرب۔
(۳) حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ۲/ ۳۶۵-۳۶۶، البحر المحیط ۵/ ۳۱۹۔
(۴) حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ۲/ ۳۶۷۔
(۵) مسلم الثبوت ۲/ ۳۴۶، کشف الأسرار ۴/ ۴۳۔

متعلقہ الفاظ:

الف-نقض:

۲- نقض لغت میں اس عقد یا تعمیر یا عہد کو فاسد کرنا ہے جس کو تم مکمل کر چکے ہو [۱]۔ اور اصطلاح میں: حکم کا علت سے پیچھے رہنا ہے، یعنی وصف کا ایسی صورت میں ثابت ہونا جس کے ساتھ حکم نہ ہو [۲]۔

علماء اصول نے صراحت کی ہے کہ شافعیہ کے نزدیک فسادالوضع کی دوسری قسم (اور یہ (وصف) جامع کا ایسا ہونا ہے کہ نص یا اجماع سے حکم کی نقیض میں اس کا معتبر ہونا ثابت ہو، اور یہی بعینہ حنفیہ کی تعریف ہے)، اور نقض کے مابین مشابہت موجود ہے۔

فسادالوضع نقض کے مشابہ ہے، اس لحاظ سے کہ حکم وصف سے پیچھے رہ جاتا ہے، البتہ اس میں اضافہ ہے، اور وہ یہ ہے کہ وصف ہی نقیض کو ثابت کرتا ہے، اور نقض میں اس سے تعرض نہیں کیا جاتا ہے، بلکہ اس میں وصف کے ساتھ حکم کی نقیض کے ثبوت پر اکتفاء کیا جاتا ہے، اگر اس سے اس کا قصد کیا جائے تو یہی نقض ہوگا [۳]۔

ب-قلب:

۳- قلب لغت میں کسی چیز کو اصلی صورت سے ہٹانا، اور دل ہے [۴]۔

اصطلاح میں یہ دعوی ہے کہ جس چیز کے ذریعہ مسئلہ میں اس

(۱) لسان العرب۔
(۲) حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ۲/ ۳۴۰، حاشیۃ التفتازانی علی شرح العضد ۲/ ۲۶۸۔
(۳) حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ۲/ ۳۶۷، حاشیۃ التفتازانی علی شرح العضد ۲/ ۲۶۱ طبع الأمیریہ ۱۳۱۶ھ، التقریر والتحبیر ۳/ ۲۶۸ طبع الامیریہ ۱۳۱۷ھ۔
(۴) لسان العرب۔

صورت پر استدلال کیا گیا ہے اگر صحیح ہو تو وہ اس کے خلاف ہے، اس کے حق میں نہیں (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک "فساد الوضع" کی دوسری قسم اس طرح قلب کے مشابہ ہے کہ یہ مستدل کی علت کے ذریعہ حکم کی نقیض کو ثابت کرنا ہے، مگر ایک چیز میں اس سے الگ ہے، اور وہ یہ ہے کہ قلب میں حکم کی نقیض مستدل کے اصل سے ثابت ہوتی ہے، اور یہ دوسرے اصل سے ثابت ہوتا ہے، اور اگر اسے اس کی اصل کے ساتھ ذکر کردے تو یہی قلب ہوگا (۲)۔

ج- قدح فی المناسبۃ:

۴- قدح فی المناسبۃ ایسے مفسدہ کو ظاہر کرنا ہے جو اس مصلحت پر راجح ہو جس کی وجہ سے وصف پر مناسبت کا حکم لگایا گیا ہے، یا وہ مفسدہ اس کے مساوی ہو (۳)۔

فساد الوضع قدح فی المناسبۃ کے مشابہ، اس حیثیت سے ہے کہ وہ حکم کے لئے وصف کے مناسبت کی نفی کرتا ہے، اس لئے کہ وہ اس کی نقیض کے مناسب ہے، مگر یہ کہ اس جگہ وہ حکم کے لئے وصف کی عدم مناسبت کو بیان کرنے کا قصد نہیں کرتا، بلکہ دوسری اصل میں حکم کی نقیض کی بنیاد رکھنے کا قصد کرتا ہے، پس اگر حکم کی نقیض کے لئے اس کی مناسبت کو بغیر کسی اصل کے بیان کردے، تو یہ قدح فی المناسبۃ ہوگا (۴)۔

(۱) حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ۲/ ۳۵۶، البحر المحیط ۵/ ۲۸۹۔

(۲) التقریر والتحبیر ۳/ ۲۶۸۔

(۳) سابقہ مراجع ۳/ ۲۶۲۔

(۴) حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ۲/ ۳۶۷، حاشیۃ التفتازانی علی شرح العضد ۲/ ۲۶۱، التقریر والتحبیر ۳/ ۲۶۸۔

اجمالی حکم:

۵- حنفیہ کے نزدیک فساد الوضع ان اعتراضات کے قبیل سے ہے جو علل موثرہ پر وارد ہوتے ہیں (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک ان اعتراضات کے قبیل سے ہے جو عموماً دلائل پر وارد ہوتے ہیں اور قیاس کے ساتھ خاص نہیں ہے (۲) اور یہ ان کے نزدیک دلیل کا اس ہیئت پر نہ ہونا ہے جو حکم کی ترتیب میں اس کے اعتبار کے لائق ہو، بلکہ اس حکم کی ضد یا اس کی نقیض کے لائق ہو، اور یہ جیسے تغلیظ سے تخفیف، تنگی سے توسع، نفی سے اثبات اور اثبات سے نفی کا حاصل کرنا ہے۔

اس کی تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں ہے۔

(۱) التلویح علی التوضیح ۲/ ۸۵۔

(۲) حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ۲/ ۳۶۵۔

فسخ

تعریف:

۱- فسخ لغت میں چند معانی پر بولا جاتا ہے، ان میں سے نقض یا تفریق ہے، عقل اور بدن کی کمزوری، جہل، پھیکنا اور رائے کا خراب کرنا ہے، اور مجاز کے قبیل سے ہے: "انفسخ العزم، والبیع والنکاح"، ارادہ، بیع اور نکاح کا معاملہ ٹوٹ گیا، اور "قد فسخه"، اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ اسے توڑ دے[1]۔

اصطلاح میں عقد کے ربط کو کھول دینا ہے[2]، یا یہ اصل سے عقد کے حکم کا ختم ہونا ہے گویا کہ یہ تھا ہی نہیں[3]، یا یہ عوضین میں سے ہر ایک کا اس کے مالک کے لئے پلٹ دینا ہے[4]، چنانچہ کبھی فسخ اصل سے عقد کے ختم کردینے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ خیارات میں سے کسی ایک سبب سے فسخ میں ہے، نیز مستقبل کے لحاظ سے بھی عقد کے ختم کردینے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ جائز اور غیر لازم عقود کے فسخ کے حالات میں ہے[5]۔

(۱) تاج العروس۔
(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۳۳۸، الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۳۱۳۔
(۳) البدائع ۵/۱۸۲۔
(۴) الفروق للقرافی ۳/۲۶۹۔
(۵) تبیین الحقائق للزیلعی ۴/۱۹۷۔

متعلقہ الفاظ:

الف-انفساخ:

۲- انفساخ: عوضین میں سے ہر ایک کا اپنے مالک کے لئے پلٹ جانا ہے، اور فسخ اور انفساخ میں ربط یہ ہے کہ فسخ متعاقدین یا حاکم کا فعل ہے جبکہ وہ حرام عقود سے واقف ہوں، اور انفساخ عوضین کی صفت ہے، لہذا پہلا سبب شرعی ہے، اور دوسرا حکم شرعی ہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "انفساخ" (فقرہ/۱-۶)۔

ب-خلع:

۳-خلع کا معنی لغت میں اتارنا اور دور کرنا ہے، اور اصطلاح میں یہ نکاح کی ملکیت کو ختم کردینا ہے جو خلع یا اس کے ہم معنی لفظ کے ذریعہ عورت کی قبولیت پر موقوف ہوتا ہے[2]۔ خلع رشتہ نکاح کو ختم کرنے کے ساتھ خاص ہے، لیکن فسخ تو اس سے عام ہے، اور یہ مطلقا عقد کے تعلق کو ختم کرنا ہے، اور خلع آپسی رضامندی کے ذریعہ وجود میں آتا ہے، لیکن فسخ تو ممکن ہے کہ وہ آپسی رضامندی کے ذریعہ مکمل ہو یا قضاء قاضی کے ذریعہ۔

پس ان دونوں کے مابین عموم وخصوص کا تعلق ہے۔

ج-طلاق:

۴- لغت میں طلاق کا ایک معنی مطلقاً بندش کو ختم کردینا ہے، کہا جاتا ہے: "أطلق الفرس" جبکہ گھوڑے کو چھوڑ دے[3]، اصطلاح میں

(۱) الفروق للقرافی ۳/۲۶۹۔
(۲) الدر المختار ۲/۷۶۶، فتح القدیر ۳/۱۹۹۔
(۳) المصباح المنیر۔

فی الحال یا مستقبل میں مخصوص لفظ یا اس کے قائم مقام کے ذریعہ نکاح کی قید کو ختم کردینا ہے[۱]۔

فسخ وطلاق کے مابین ربط یہ ہے کہ فسخ طلاق کے قریب ہے، مگر یہ اس اعتبار سے اس کے خلاف ہے کہ فسخ عقد کو توڑنا ہے جبکہ طلاق عقد نہیں توڑتی، بلکہ صرف اس کے آثار کو ختم کردیتی ہے[۲]۔

د- ابطال:

۵- باطل لغت میں: حق کی ضد ہے، اور ابطال اصطلاح میں: عقد کے باطل ہونے کا حکم لگانا ہے، اس لئے کہ اس کے رکن یا اس کے محل میں خلل ہے، اور عقد باطل وہ ہے جس کے رکن یا محل میں خلل ہو، یا ایسا عقد ہے جو اپنی اصل اور اپنے وصف کے اعتبار سے مشروع نہ ہو۔

دیکھئے: "اِبطال" (فقرہ/۱) اور "بطلان" (فقرہ/۱)۔

ابطال وفسخ میں نسبت یہ ہے کہ ابطال تصرف کے قیام کے دوران اور اس کے بعد پیدا ہوتا ہے اور عقود وعبادات میں حاصل ہوتا ہے، لیکن فسخ اکثر عقود وتصرفات میں ہوتا ہے، اور عبادات میں کم ہوتا ہے، اور عقود میں اس کے مکمل ہونے سے قبل ہوتا ہے، کیونکہ یہ تصرف کے ربط کو ختم کردینا ہے۔

دیکھئے: "اِبطال" (فقرہ/۲)۔

شرعی حکم:

۶- عقود میں اصل شرعاً لازم ہونا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا أَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ"[۱] (اے ایمان والو! (اپنے) عہدوں کو پورا کرو)، قرافی نے کہا ہے کہ جان لو کہ عقود میں اصل لازم ہونا ہے، کیونکہ عقود، اشیاء سے مقاصد کی تحصیل کے اسباب ہیں، اور اصل مسببات کا اپنے اسباب پر مرتب ہونا ہے[۲]۔

کبھی اس پر فسخ وارد ہوتا ہے اور وہ یا تو واجب ہوتا ہے یا جائز، چنانچہ حق شرع کی رعایت میں واجب ہوتا ہے جیسے عقد فاسد کو فسخ کرنا تاکہ سبب فساد کا ازالہ ہو، اور شرع کے ضوابط یا ان شرائط کا احترام ہو جن کو شریعت نے عقود میں متعین کیا ہے، یہ عام یا خاص مصلحت کی حمایت، ضرر کو دفع کرنے اور ان اختلافات کو دور کرنے کے لئے ہے جو شرعی شرائط کی مخالفت کے سبب سے پیدا ہوتے ہیں۔

فسخ، عاقد کے ارادہ کو عمل میں لاتے ہوئے جائز ہے جیسے عقود غیر لازمہ میں فسخ، اور فسخ آپسی رضامندی اور اتفاق کے ذریعہ فسخ جیسے اقالہ، اور شرع میں خیارات اور اقالہ کی مشروعیت کے بہت سے دلائل ہیں[۳]، اور رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "المسلمون على شروطهم"[۴] (مسلمان اپنی شرائط پر باقی رہتے ہیں)۔

قضاء کے ذریعہ فسخ یا تو حق شرع کی رعایت کے لئے ہوتا ہے یا حق کو ثابت کرنے اور اس ظلم کو دور کرنے کے لئے ہوتا ہے جو متعاقدین میں سے ایک کی ذات پر دوسرے عاقد کے ضرر پہنچانے اور دوسرے کو اپنا حق فسخ استعمال کرنے سے روکنے پر اصرار کے سبب

---

(۱) ابن عابدین ۳/۲۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/۳۴۷۔
(۲) فتح القدیر ۳/۲۱۔

(۱) سورۂ مائدہ/۱۔
(۲) الفروق ۳/۲۶۹۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۲۵۔
(۴) حدیث: "المسلمون على شروطهم......" کی روایت ترمذی (۳/۶۲۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

ہوتا ہے، مثلاً مبیع میں عیب کا پایا جانا یا مبیع یا ثمن میں استحقاق ثابت ہونا، اور فسخ کے سلسلہ میں قاضی کا حق لوگوں پر اس کی عام ولایت سے پیدا ہوتا ہے، یا اس لئے کہ اس پر احکام شرع کی تنفیذ واجب ہوتی ہے۔

اور اس وقت فسخ یا تو شرعاً ہوگا یا قضاء یا رضامندی سے۔

اسباب فسخ:

۷- اسباب فسخ پانچ ہیں، اتفاق اور آپسی رضامندی، اور اسی قبیل سے اقالہ ہے، یا خیار یا عدم لزوم یا عقد کے دوطرفہ التزامات میں سے کسی ایک کی تنفیذ کا محال ہونا، یا فاسد ہونا۔

الف- اتفاق کے ذریعہ فسخ:

۸- عقد عاقدین کے مابین آپسی رضامندی سے فسخ ہوتا ہے، اور اقالہ آپسی رضامندی سے فسخ کی ایک قسم ہے، اور یہ عوضین میں سے ہر ایک کی اس کے مالک کے لئے واپسی کا تقاضہ کرتا ہے، لہذا ثمن خریدار کو اور مبیع بائع کو واپس کیا جائے گا، اور اس کا اکثر استعمال مبیع پر قبضہ سے قبل ہوتا ہے[(۱)]۔

شافعیہ، حنابلہ اور زفر کا مذہب ہے کہ اقالہ تمام لوگوں کے حق میں فسخ ہے، کیونکہ اقالہ ختم کرنا اور دور کرنا ہے، اور اس لئے بھی کہ مبیع ایسے لفظ سے بائع کی طرف لوٹ آتی ہے کہ اس کے ذریعہ بیع منعقد نہیں ہوگی، لہذا فسخ ہوگا[(۲)]۔

(۱) زاد المعاد لابن القیم ۱/۶۷۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی ص ۱۵۲، القواعد لابن رجب ص ۳۷۹، المغنی ۴/۱۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

مالکیہ کا مشہور مذہب اور ابو یوسف کی رائے ہے کہ اقالہ دوسری بیع ہے، اس میں وہ چیز شرط ہوگی جو بیع میں شرط ہوتی ہے، اور اس سے وہ چیز مانع ہوگی جو بیع میں مانع ہوتی ہے[(۱)]۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ عاقدین کے علاوہ کے حق میں نئی بیع ہے، چاہے قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد، اور قبضہ کے بعد عاقدین کے حق میں فسخ ہے، کیونکہ یہ لغۃ اور شرعاً ختم کرنا ہے، اور کسی چیز کو ختم کرنا اس کو فسخ کرنا ہے۔

امام محمد کی رائے ہے کہ اقالہ فسخ ہے، البتہ اگر اس کو فسخ قرار دینا دشوار ہو تو بہ ضرورت اس کو بیع قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ اصل اقالہ میں فسخ ہے، کیونکہ اقالہ، لغت وشرع میں کسی چیز کو اٹھانا اور ختم کرنا ہے[(۲)]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''إقالۃ'' (فقرہ/۸) میں ہے۔

ب- خیار فسخ:

۹- خیار: کسی شرعی وجہ جواز کے ظاہر ہونے یا عقد کے اندر باہمی اتفاق کے تقاضے سے عقد کو فسخ کرنے یا اس کو نافذ کرنے کے سلسلہ میں عاقد کا حق ہے، لہذا عاقد کو حق ہوگا کہ عقد کو نافذ کرے یا اس کو نافذ نہ کرے بلکہ فسخ کردے، اگر معاملہ خیار شرط یا خیار رویہ، یا خیار عیب کا ہو، یا دو مبیع میں سے ایک کو اختیار کرے اگر معاملہ خیار تعیین کا ہو[(۳)]۔

تفصیل اصطلاح ''خیار'' (فقرہ/۱-۱۸) میں ہے۔

(۱) الشرح الصغیر ۲/۲۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ ص ۲۷۲۔

(۲) البدائع ۵/۳۰۶، فتح القدیر ۵/۲۴۷، الدر المختار ورد المحتار ۴/۱۵۴۔

(۳) الدر المختار ۴/۴۷۔

ج- سرے سے لزوم عقد کا نہ ہونا:

۱۰- عاقدین میں سے ایک یا دونوں کے لئے عقد مسمی کے اعتبار سے جائز ہے کہ وہ اپنے طور پر فسخ کرے، جیسے عاریت، قرض، ودیعت، شرکۃ اور وکالۃ، یہ سارے غیر لازم عقود ہیں، ان عاقدین میں سے کوئی جب چاہے اس کو فسخ کرنا جائز ہوگا، ابن رجب نے کہا ہے کہ عقود مشارکات جیسے شرکۃ اور مضاربت، مشہور یہ ہے کہ یہ علم سے قبل فسخ ہوجاتے ہیں جیسے وکالۃ، اور اسی طرح سے ودیع کے لئے ودیعت کو فسخ کرنا مودع کو فسخ کی اطلاع سے قبل جائز ہے، اور اس کے ہاتھ میں امانت کے طور پر باقی رہے گی [۱]۔

د- التزام کی تنفیذ کا محال ہونا:

۱۱- جب التزامات عقد میں سے کسی ایک کی تنفیذ محال ہو تو عقد کو فسخ کرنا جائز ہوگا، کیونکہ بالمقابل التزام بغیر سبب کے ہوجائے گا۔

تفصیل ''بیع'' (فقرہ/ ۶۴)، ''التزام'' (فقرہ/ ۵۷) اور ''إجارۃ'' (فقرہ/ ۷۴-۷۶) میں ہے۔

ھ- فساد کی وجہ سے فسخ:

۱۲- حنفیہ کے نزدیک معاملات میں شرع کے حکم سے فساد کی بنا پر عقد فسخ ہوتا ہے، تاکہ فساد عقد کے سبب کو دور کیا جائے، جیسے مبیع یا ثمن یا مدت یا وسائل توثیق وغیرہ کی جہالت [۲]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۱۶، القواعد لابن رجب ص ۱۱۵۔

(۲) المبسوط ۱۳/ ۹-۱۰۔

فسخ کے اقسام:

۱۳- عاقدین کے ارادہ سے فسخ ہونا اور وہ ان دونوں کے باہمی اتفاق سے عقد کو ختم کرنا ہے، اس لئے کہ عقد کا فسخ ہونا اس ذریعہ سے ہوتا ہے جس کے ذریعہ عقد طے پاتا ہے، لہذا جس طرح عقد اس ایجاب وقبول سے وجود میں آتا ہے جو اس کی انشاء میں ایک دوسرے کے مطابق ہوں، اسی طرح وہ ایسے ایجاب وقبول کے ذریعہ ختم ہوجائے گا جو اس کے ختم کرنے پر ایک دوسرے کے موافق ہوں۔

کبھی فسخ تنہا ایک ارادہ سے بھی مکمل ہوجاتا ہے جیسا کہ حالت خیار میں ہے [۱]۔

قضا کے حکم سے فسخ:

۱۴- اگر مبیع میں خیار کو ثابت کرنے والا عیب ظاہر ہوجائے یا مبیع کا کچھ حصہ ہلاک ہوجائے، تو جمہور کا مذہب ہے کہ عقد خریدار کے اس قول سے فسخ ہوجائے گا کہ میں نے لوٹادیا، قضا کی حاجت نہیں ہوگی۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ مبیع اگر بائع کے قبضہ میں ہو تو بیع خریدار کے اس قول سے فسخ ہوجائے گی کہ ''میں نے لوٹادیا''، اور قضاء قاضی کی ضرورت نہیں پڑے گی، اور نہ آپسی رضامندی کی، لیکن اگر مبیع خریدار کے قبضہ میں ہو تو قضاء قاضی یا آپسی رضامندی کے بغیر فسخ نہیں ہوگی۔

اور اگر عقد فاسد ہو (اور یہ حنفیہ کے نزدیک ہے) تو قاضی کے حکم سے فسخ ہوجائے گی جب معاملہ اس کے پاس پیش کیا جائے اور عاقدین فسخ سے گریز کریں [۲]۔

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۱۷۷۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۸۱، ۲۹۸، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۲۱، مغنی المحتاج ۲/ ۵۷، المہذب ۱/ ۲۸۴-۳۰۸، المغنی ۴/ ۱۰۹۔

تفصیل اصطلاح ''بطلان'' (فقرہ/ ۲۵) اور ''خیار العیب'' (فقرہ/ ۳۸-۳۹) اور ''بیع'' (فقرہ/ ۵۹) میں ہے۔

شرع کے حکم سے فسخ:

۱۵- فسخ اس خلل کے سبب سے ہوتا ہے جو عقد میں شرع کے شرائط میں سے کسی شرط میں ہو، جیسے میاں بیوی کے مابین رضاعت کے ظاہر ہونے کی صورت میں نکاح کا فسخ ہونا اور بیع کے فساد کی حالت میں اس کا فسخ ہونا، اور اسی کو انفساخ کہا جاتا ہے جیسا کہ اگر مبیع میں بہت زیادہ جہالت ہو جو نزاع کا سبب ہو[1]۔

اعذار کی وجہ سے فسخ:

۱۶- عقد عذر کی وجہ سے فسخ ہوجاتا ہے جبکہ عقد اجارہ وغیرہ ہو یا پھلوں کی بیع کا معاملہ ہو، یہ آفات کے سبب ہوگا۔

چنانچہ صرف فقہاء حنفیہ[2] نہ کہ دوسرے فقہاء نے عقد اجارہ، اور عقد مزارعہ کو پیش کرنے والے اعذار کے سبب فسخ کو جائز قرار دیا ہے، چاہے عذر عاقدین کے ساتھ قائم ہو یا معقود علیہ کے ساتھ، اس لئے کہ عذر کی صورت میں حاجت فسخ کی داعی ہوتی ہے، اس لئے کہ اگر عذر کے پائے جانے کے وقت عقد لازم رہے تو صاحب عذر کو ایسا ضرر لازم آئے گا جس کا التزام اس نے عقد کے ذریعہ نہیں کیا ہے۔

لیکن جمہور کے نزدیک اصل عذر کی وجہ سے فسخ کا نہ ہونا ہے، اور یہ حضرات بہت کم حالات میں فسخ کی اجازت دیتے ہیں۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) المبسوط ۱۶/ ۲ اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۴/ ۱۹۷ اور اس کے بعد کے صفحات، تبیین الحقائق ۵/ ۱۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات، مختصر الطحاوی ص ۱۳۰، الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''إجارۃ'' (فقرہ/ ۶۴-۶۹) میں دیکھی جائے۔

تنفیذ کے محال ہونے کی وجہ سے فسخ:

۱۷- اگر متعین معقود علیہ ہلاک ہوجائے تو حوالگی کے ناممکن ہونے کی وجہ سے عقد فسخ ہوجائے گا، اور اگر حوالگی ہلاکت کے علاوہ کسی اور وجہ سے ناممکن ہوجائے، چاہے یہ عاقدین کے سبب سے ہو یا ان میں سے کسی ایک یا ان دونوں کے علاوہ کے سبب سے، تو اس کے بارے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں، جن کو اصطلاح ''بیع'' (فقرہ/ ۵۹) اور ''خیار العین'' (فقرہ/ ۳۲ اور اس کے بعد کے فقرات) میں دیکھی جائے۔

افلاس، اعسار (تنگ دستی)، اور ٹال مٹول کی وجہ سے فسخ:

۱۸- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر خریدار کا مفلس (دیوالیہ) ہونا ظاہر ہوجائے تو بائع کو خیار فسخ اور اپنے عین مال کو واپس لینے کا حق ہوگا، اور اس پر لازم نہیں ہوگا کہ اس کو مہلت دے، یہ رسول اللہ ﷺ کے اس قول پر عمل کرتے ہوئے ہے: ''**من أدرک ماله بعینه عند رجل أو إنسان قد أفلس فهو أحق به من غیره**''[1] (جو شخص اپنا مال بعینہ کسی ایسے آدمی کے پاس پائے جو مفلس ہوگیا ہو تو وہ اس کا دوسرے سے زیادہ حقدار ہوگا)، اور یہ حکم حنابلہ کے نزدیک تنگدست پر منطبق ہوگا اگرچہ ثمن کے کچھ حصہ میں تنگ دستی ہو۔

(۱) حدیث: ''من أدرک ماله بعینه......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۶۲) اور مسلم (۳/ ۱۱۹۳) نے حضرت ابو ہریرۃؓ سے کی ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر ثمن فوری واجب الاداء ہو مجلس سے غائب ہو اور قصر کی مسافت سے کم دوری پر ہو تو فسخ نہیں ہوگا، اور حاکم مبیع اور اس کے بقیہ مال پر حجر کردے گا یہاں تک کہ وہ قیمت حاضر کردے۔

لیکن اگر فوری واجب الاداء ثمن یا اس کا کچھ حصہ مسافت قصر یا اس سے زیادہ دور ہو، یا خریدار اسے مسافت مذکورہ تک غائب کردے تو بائع کو فسخ کا حق ہوگا۔

ابن تیمیہ کی رائے ہے کہ اگر خریدار، مالدار، ٹال مٹول کرنے والا ہو تو بائع کو فسخ کا اختیار ہوگا، تاکہ ضرر مخاصمت کو دور کیا جاسکے، الانصاف میں کہا ہے: یہی درست ہے۔

لیکن حنفیہ کی رائے ہے کہ بائع کو فسخ کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ غریم (قرض خواہ) اپنے عین مال کو لینے کا زیادہ حقدار نہیں ہے بلکہ وہ اس کے ثمن میں دوسرے قرض خواہوں کے برابر ہوگا۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر میت کے قرض خواہوں میں ایسا شخص ہو جس نے کسی چیز کو فروخت کیا ہو، اور اپنا عین مال پائے اور ترکہ دین کے برابر نہ ہو تو اس کو اختیار ہوگا کہ ثمن میں قرض خواہوں کے ساتھ شریک ہوجائے، یا بیع کو فسخ کردے اور اپنا عین مال واپس لے لے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''إفلاس'' (فقرہ/ ۲۵-۲۶) میں ہے۔

جمہور کے نزدیک خیار فسخ عقد بیع کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ یہ تمام عقود معاوضات میں بھی ثابت ہے جیسے اجارہ اور قرض، پس کرایہ پر دینے والے کو اجارۃ کے فسخ کا حق ہے جب کرایہ دار اجرت کی ادائیگی سے قبل مفلس ہوجائے، اور قرض دینے والے کو قرض لینے والے سے رجوع کی اجازت ہے، جب وہ مفلس ہوجائے اور اس کا عین مال موجود ہو[1]۔

جمہور نے زوجین کے مابین اعسار یا نفقہ سے عاجز ہونے کی صورت میں تفریق کو جائز قرار دیا ہے، اور تفریق مالکیہ کے نزدیک طلاق ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فسخ ہے، اور یہ قضاء قاضی کے بغیر جائز نہیں ہوگا، اور اس کا جائز ہونا بیوی سے ضرر کو دور کرنے کی غرض سے ہے۔

حنفیہ نے ''اعسار'' کے سبب سے تفریق کو جائز قرار نہیں دیا ہے[2]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے قرض کے سلسلہ میں تنگدست کو مہلت دینا واجب قرار دیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلٰى مَيْسَرَةٍ"[3] (اور اگر تنگدست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)۔

فسخ نکاح:

۱۹- نکاح میں تفریق یا تو فسخ ہوگی یا طلاق، اور فسخ کی ایک قسم وہ ہے جو قضا پر موقوف ہوتی ہے اور ایک قسم وہ ہے جو اس پر موقوف نہیں ہوتی، جو فسخ قضا پر موقوف ہوتا ہے وہ فی الجملہ حسب ذیل امور میں ہوتا ہے:

الف- عدم کفاءت۔

(۱) البدائع ۷/ ۱۳۷، فتح القدیر ۵/ ۳۲۸، الشرح الصغیر ۳/ ۳۵۲ طبع دار المعارف، المہذب ۱/ ۳۳۴، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۸، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۷۸، کشاف القناع ۳/ ۲۴۰ طبع مکہ۔

(۱) شرح الخرشی ۴/ ۱۹۱-۱۹۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۷-۲۴۰، المہذب ۱/ ۳۲۳-۳۲۷، فتح العزیز ۱۰/ ۲۳۳-۲۴۳، المغنی ۴/ ۴۵۶-۴۶۰-۵۰۵۔

(۲) الدر المختار ۲/ ۹۰۳، الفروق ۳/ ۱۴۵، الشرح الصغیر ۲/ ۷۴۵، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۲، المغنی ۷/ ۵۷۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

ب-مہر کا مہر مثل سے کم ہونا۔

ج-زوجین میں سے ایک شخص کا دوسرے کے اسلام قبول کرنے کی صورت میں اسلام سے انکار کرنا، لیکن بیوی کے انکار کرنے کے سبب سے تفریق بالاتفاق فسخ ہے، اور شوہر کے انکار کرنے کے سبب سے تفریق جمہور کی رائے میں فسخ ہے اوران میں سے امام ابویوسفؒ ہیں، اوراس سلسلہ میں امام ابوحنیفہ اور محمد نے اختلاف کیا ہے، یہ دونوں حضرات اس کے قضا پر موقوف ہونے کے قائل نہیں ہیں، کیونکہ اس وقت تفریق ان دونوں کی رائے میں طلاق ہے۔

د-حنفیہ کے نزدیک زوجین میں سے کسی ایک کے لئے خیار بلوغ جبکہ باپ اور دادا کے علاوہ کسی دوسرے نے بچپن میں ان دونوں کا نکاح کردیا ہو۔

ھ-حنفیہ کے نزدیک جنون سے افاقہ کا خیار جبکہ زوجین میں سے کسی ایک کا نکاح باپ، دادا، اور بیٹے کے علاوہ کسی دوسرے نے جنون کی حالت میں کردیا ہو۔

وہ فسخ جو قضا پر موقوف نہیں ہوتا ہے تو وہ فی الجملہ حسب ذیل امور میں ہوتا ہے۔

الف- اپنی اصل میں عقد کا فاسد ہونا، جیسے گواہوں کے بغیر نکاح۔

ب-زوجین کے مابین حرمت مصاہرت کا طاری ہونا۔

ج- امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کی رائے میں شوہر کا مرتد ہونا، لہذا اگر زوجین مرتد ہوجائیں تو ان دونوں کے مابین محض ارتداد کی وجہ سے حنفیہ کے نزدیک راجح قول کے مطابق تفریق نہیں کی جائے گی (۱)۔

(۱) البدائع ۲/۳۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح القدیر ۳/۲۱، ابن عابدین ۲/۳۰۶، الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۲/۳۶۴، بدایۃ المجتہد ۲/۷۰، حاشیۃ الشرقاوی ۲/۲۹۴-۲۹۶، المغنی ۷/۱۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

عقد موقوف کی اجازت نہ دینے کی وجہ سے فسخ:

۲۰-اس شخص کی طرف سے جسے ولایت یا ملکیت حاصل ہو اور جس کی رضامندی پر عقد کا نفاذ موقوف ہو اس کی طرف سے عقد موقوف کی اجازت کا نہ ہونا عقد کے ختم ہونے، یا اس کے فسخ کرنے کا سبب شمار کیا جاتا ہے، یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو اس کے منعقد ہونے کے قائل ہیں (۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''عقد موقوف'' میں ہے۔

استحقاق کے سبب سے فسخ:

۲۱- اگر پوری مبیع یا اس کے بعض میں استحقاق پیدا ہوجائے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض کا مذہب ہے کہ بیع باطل ہوگی۔

دیگر فقہاء کا مذہب ہے کہ خریدار کو اختیار ہوگا کہ فسخ کرکے مبیع واپس کردے یا باقی کو روک لے، اور یہ جزئی استحقاق کی حالت میں ہوگا۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''استحقاق'' (فقرہ/۹-۱۱) میں دیکھی جائے۔

فسخ کے آثار:

فسخ کے آثار دو چیزوں میں ظاہر ہوتے ہیں، انتہاء عقد اور اس کے ماضی و مستقبل پر جاری ہونے میں۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۴/۵، ۶، ۱۰۴، البدائع ۵/۱۴۸-۱۵۰-۱۵۵، فتح القدیر مع العنایۃ بہامشہ ۵/۳۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات، بدایۃ المجتہد ۲/۱۷۱۔

اول: فسخ کے ذریعہ انتہاء عقد:

۲۲- عقد فسخ کے ذریعہ ختم ہوجاتا ہے، اور اس کے آثار دونوں عاقدین کے درمیان اوران کے علاوہ کے تعلق سے ہوتے ہیں۔

الف- فسخ کا اثر دونوں متعاقدین کے مابین:

۲۳- فسخ کے وقت تک عقد برابر قائم رہتا ہے، اوراس کے تمام آثار ظاہر ہوتے ہیں، اور جب عقد فسخ ہوجائے تو وہ ختم ہوجائے گا اور طرفین کے تعلق سے یہ سمجھا جائے گا کہ وہ نہیں تھا۔

ب- دوسرے کے تعلق سے فسخ کا اثر:

۲۴- اگر خریدار قابل فسخ بیع کی مبیع میں ایسا تصرف کرے جس کے نتیجہ میں دوسرے کو ملکیت کا حق ہو، تو حنفیہ کے نزدیک اس حق کی حفاظت کے لئے فسخ کرنا ممنوع ہوگا۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک حق فسخ باقی رہے گا اور خریدار کا تصرف نافذ نہیں ہوگا۔

مالکیہ کے نزدیک اگر مبیع دوسرے خریدار کے قبضہ میں فوت ہوجائے تو فسخ ممنوع ہوگا ورنہ فسخ اپنی حالت پر رہے گا(۱)۔

تفصیل اصطلاح ''استرداد'' (فقرہ/۱۱) میں ہے۔

دوم: ماضی اور مستقبل میں فسخ کا اثر:

۲۵- سیوطی نے ماضی کے تعلق سے فسخ کے اثر پر اس عنوان سے بحث کی ہے: کیا فسخ، عقد کو اس کی اصل سے ختم کردے گا یا فسخ کے اپنے وقت سے؟ چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ:

الف- خیار مجلس یا خیار شرط کی وجہ سے بیع کو فسخ کرنا اصح قول کے مطابق فسخ کے وقت سے شمار ہوگا۔

ب- خیار عیب اور تصریہ کی وجہ سے فسخ کرنا، اصح قول کے مطابق اس کے وقت سے شمار ہوگا۔

ج- قبضہ سے قبل مبیع کا تلف ہونا، اصح قول کے مطابق تلف کے وقت سے فسخ قرار دیا جائے گا۔

د- بائع اور خریدار کے مابین حلف اٹھانے کی وجہ سے فسخ کرنا، اصح قول کے مطابق اس کے وقت سے شمار ہوگا۔

ھ- سلم: فسخ، عین راس مال کی طرف لوٹے گا۔

و- فسخ بالفلس، اس کے وقت سے شمار ہوگا۔

ز- ہبہ میں رجوع، قطعی طور پر اس کے وقت سے ہوگا۔

ح- کسی عیب کے سبب فسخ نکاح، اصح قول کے مطابق اس کے وقت سے شمار ہوگا۔

ط- اقالہ اس کے فسخ ہونے کے قول کی بنیاد پر، اصح قول کے مطابق اس کے وقت سے شمار ہوگا(۱)۔

یہ بات پیش نظر رہے کہ فسخ کے اکثر حالات میں شافعیہ کی رائے میں فسخ کا کوئی اثر رجعی نہیں ہوتا ہے۔

ابن رجب حنبلی نے مقارن عقد چیز کی طرف منسوب عیب کی وجہ سے فسخ میں اختلاف نقل کیا ہے کہ کیا یہ عقد کو اس کی اصل سے ختم کرنا ہے یا اس کے وقت سے(۲)۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ عیب کی وجہ سے عقد کا فسخ کرنا (یا تو حاکم کے حکم سے یا متعاقدین کی آپسی رضامندی سے ہوگا فسخ کے

---

(۱) تبیین الحقائق ۴/ ۶۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۶۱، المہذب ۱/ ۲۶۸-۲۷۳، الکافی ۲/ ۲۴۷۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۳۱۷۔

(۲) القواعد/ ۱۱۶۔

وقت سے عقد کو ختم کرنا ہے، اور ماضی پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑے گا، لہذا عیب کے سبب لوٹائی جانے والی چیز کی آمدنی عقد بیع کے وقت اور خریدار کے اس پر قبضہ کے وقت سے خریدار کی ہوگی، اور شریک کے لئے اس چیز کے ذریعہ شفعہ ثابت ہوگا جس سے اقالہ واقع ہوا ہے (۱)۔

ابن نجیم نے شیخ الاسلام سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ فسخ، عقد کو اس طرح کردیتا ہے کہ گویا وہ نہ تو مستقبل میں ہے اور نہ ماضی میں (۲)۔

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۱۸۶-۲۱۰۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۳۳۹۔

فسق

تعریف:

۱- فسق کا معنی لغت میں: فرمانبرداری دین اور استقامت سے نکل جانا ہے۔

فسق اصل میں کسی چیز کا کسی چیز سے فساد کے طور پر نکلنا ہے، اور اسی سے اہل عرب کا قول ہے: "فسق الرطب" جبکہ کھجور چھلکے سے نکل جائے۔

اصطلاح میں شوکانی نے کہا ہے کہ یہ طاعت سے نکلنا اور نافرمانی کے ذریعہ حد سے تجاوز کرنا ہے۔

اور تھوڑے گناہوں کے ذریعہ فسق واقع ہوتا ہے جبکہ وہ کبائر کے قبیل سے ہو، اور کثیر کے ذریعہ، لیکن یہ عرف میں کثیر گناہ میں ہوتا ہے، اور کبھی فسق شرک قرار پاتا ہے اور کبھی گناہ ہوتا ہے، اور اکثر فاسق اس شخص کو کہا جاتا ہے جو شریعت کے حکم کا التزام کرے اور اس کا اقرار کرے، پھر تمام احکام یا بعض احکام میں کوتاہی کرے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- کفر:

۲- کفر کا معنی لغت میں: چیز کو چھپانا ہے، اور اسی معنی میں رات کی

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات للراغب الاصفہانی، التعریفات للجرجانی، المعجم الوسیط، الفروق اللغویۃ لابی ہلال العسکری، فتح القدیر للشوکانی ۴/ ۸۔

صفت کا فر لاتے ہیں، اس لئے کہ لوگوں کو چھپاتی ہے اور کاشت کاروں کی صفت بھی، اس وجہ سے کہ وہ بیج کو زمین میں چھپاتے ہیں، اور کفر نعمت اور کفران نعمت انکار کے ذریعہ اسے چھپانا ہے، اور کفر کا استعمال دین کے انکار میں غالب ہے، اور کفران کا استعمال نعمت کے انکار میں اکثر ہے۔

راغب اصفہانی نے کہا ہے کہ کافر کا اطلاق اس شخص کے لئے متعارف ہے جو وحدانیت یا نبوت یا شریعت یا ان تینوں کا انکار کرتا ہے، اور کبھی کفر کا اطلاق اس شخص پر بھی ہوتا ہے جو شریعت میں مخل ہو، اور اس شکر الہی کو چھوڑتا ہو جو اس پر ہے[1]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، اور فسق اور کفر کے مابین عموم اور خصوص کی نسبت ہے۔

ب-ظلم:

۳-ظلم کا معنی لغت میں کسی چیز کو بے موقع رکھنا ہے، اور یہ یا تو کمی کے ذریعہ ہوگا یا زیادتی کے ذریعہ یا اسے اس کے وقت یا اس کی جگہ سے ہٹانے کے ذریعہ، اور ظلم حد سے تجاوز کرنا ہے۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[2]۔

ان دونوں کے مابین نسبت یہ ہے کہ ظلم فسق کا سبب بنتا ہے۔

ج-عدالت:

۴- عدالت کا معنی لغت میں: میانہ روی، اعتدال اور استقامت ہے، اور یہ ایسی صفت ہے کہ اس کی رعایت کرنا ایسی چیز سے احتراز کو واجب کرتا ہے جو عادۃً ظاہری طور پر مروت میں مخل ہو، اور عدالت عدل کو کہتے ہیں، اور یہ حق کے ساتھ فیصلہ کرنا ہے۔

عدالت اصطلاح میں کبائر سے اجتناب اور صغائر پر اصرار سے اجتناب کرنا ہے، اور ایک قول ہے کہ کبائر سے اجتناب کرنا اور فرائض کو ادا کرنا ہے، اور اس کی نیکیوں کا اس کی برائیوں پر غالب ہونا ہے، اور بہوتی نے کہا ہے کہ عدالت انسان کے دین میں اس کے حالات کا درست ہونا اور اس کے اقوال وافعال کا معتدل ہونا ہے[1]۔

فسق اور عدالت کے مابین ضد کی نسبت ہے۔

شرعی حکم:

۵-فسق حرام اور ممنوع ہے، اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے، کیونکہ یہ اللہ کے احکام سے نکلنا ہے، اور اس کے اوامر ومنہیات کی مخالفت کرنا ہے، اور اس کے مرتکب کو حد یا تعزیر کے ذریعہ سزا دی جائے گی[2]۔

فسق کی اقسام:

۶-ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ فسق کبھی فرائض کے چھوڑنے سے ہوتا ہے اور کبھی حرام چیزوں کے کرنے سے[3]۔

''الزواجر عن اقتراف الکبائر لابن حجر'' میں ہے: بعض ائمہ نے کہا ہے کہ دلوں کے کبائر اعضاء کے کبائر سے بڑھ کر ہیں، کیونکہ یہ سب

---

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط، المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی، المفردات للراغب۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات للراغب، التعریفات للجرجانی۔

(۱) سابقہ مراجع، بدائع الصنائع ۲۶۸/۶، مغنی المحتاج ۴۲۷/۴، کشاف القناع ۴۱۸/۶۔

(۲) التفسیر الکبیر للفخر الرازی ۴۷/۱۰، الزواجر لابن حجر ۴/۱-۵۔

(۳) مجموعۃ الفتاوی ۶۳/۷۔

فسق کو واجب کرتے ہیں (۱)۔

شوکانی نے امام قرطبی سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ فسق استعمال شرعی کے عرف میں: اللہ عزوجل کی فرمانبرداری سے نکلنا ہے، یہ کبھی اس شخص پر واقع ہے جو کفر کے ذریعہ نکل جائے، اور اس شخص پر جو نافرمانی کے ذریعہ نکل جائے (۲)، اور صحیحین کی حدیث میں ہے: آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر**" (۳) (مسلمان کو گالی دینا فسق اور اس کے ساتھ قتال کرنا کفر ہے)۔

فسق کی اقسام بہت زیادہ ہیں، جنہیں فقہاء اپنی کتابوں میں ذکر کرتے ہیں، جیسے فسق ملی یا ملت والوں کا فسق جن کے پاس نیکیاں اور برائیاں دونوں ہوتی ہیں، اور وہ ہمیشہ جہنم میں رہنے والے نہ ہوں (۴)۔

اسی قبیل سے تاویل کے ذریعہ فاسق بننے والا ہے، جیسے وہ شخص جو شراب کو اہل عراق کی فقہ کی تاویل کر کے پیئے، پس اگر اسکی تاویل ایسی چیز کے بارے میں ہو جس کی حرمت قطعی ہو تو اس کی تاویل کی وجہ سے اسے معذور قرار نہیں دیا جائے گا، یا وہ تاویل کرنے والا نہ ہو تو اس کی وجہ سے اسے معذور قرار نہیں دیا جائے گا (۵)۔

اسی معنی میں عضو کے ذریعہ فاسق ہونے والا ہے جیسے وہ شخص جو شراب پیئے یا زنا کرے (۶)۔

اسی معنی میں فاسق اعتقادی ہے جیسے قدریہ اور جبریہ۔

نماز میں فاسق کی امامت:

۷- فاسق کے پیچھے نماز پڑھنے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ فی الجملہ ہر عاقل مسلمان امامت کی صلاحیت رکھتا ہے، یہاں تک کہ غلام، اعرابی، نابینا، ولد الزنا اور فاسق کی امامت جائز ہے، اگرچہ مکروہ ہے (۱)۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ (معتمد قول کے مطابق) عضو کے ذریعہ فاسق ہونے والے کے پیچھے کراہت کے ساتھ نماز صحیح ہوگی، جیسے زانی اور شراب کا پینے والا، اور اگر اس کا فسق نماز سے متعلق ہو جیسے اپنی امامت کے ذریعہ کبر کا قصد کرنا، تو امامت صحیح نہیں ہوگی، اور معتمد کے مقابل قول یہ ہے کہ عضو کے ذریعہ فاسق ہونے والے کے پیچھے نماز صحیح نہیں ہوتی ہے، اور معتمد یہ ہے کہ ایسے بدعتی کے پیچھے نماز صحیح ہوگی جس کی بدعت کی وجہ سے تکفیر میں اختلاف ہو، جیسے حروریہ اور قدریہ (۲)۔

شافعیہ فاسق امام کے پیچھے نماز کو جائز قرار دیتے ہیں، البتہ اس کے پیچھے نماز مکروہ ہوتی ہے، اور فاسق کی امامت کی کراہت کا محل غیر فاسق کے لئے ہے، لیکن اس جیسے شخص کے لئے مکروہ نہیں ہے، جب تک کہ امام کا فسق زیادہ بڑھا ہوا نہ ہو (۳)۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ فاسق کی امامت مطلقاً صحیح نہیں ہوگی، چاہے اس کا فسق اعتقاد کے ذریعہ ہو یا حرام افعال کے ذریعہ، اور چاہے اس

---

(۱) الزواجر ۱/۲۱۔

(۲) تفسیر فتح القدیر ۱/۵۶-۵۷۔

(۳) حدیث: "سباب المسلم فسوق......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۴۶۴) اور مسلم (۱/۸۱) نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۴) مجموعہ الفتاویٰ ص ۷/۶۷۰-۶۷۹۔

(۵) بدایۃ المجتہد ۱/۱۱۵، الفواکہ الدوانی علی الرسالۃ ۱/۲۴۱۔

(۶) شرح میارۃ الکبیر علی ابن عاشر ۲/۴۰-۴۵۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/۱۵۶، احکام القرآن للجصاص ۱/۷۰، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی ۱۶۴-۱۶۵۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/۷۸، الفواکہ الدوانی ۱/۲۳۹۔

(۳) حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۲/۱۱۲۔

نے اپنے فسق کا اعلان کیا ہو یا اسے چھپا رکھا ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ" [۱] (تو کیا جو کوئی مومن ہے وہ اس جیسا ہے جو نافرمان ہے (نہیں) یکساں نہیں ہو سکتے)، اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "لا تؤمن امرأة رجلا، ولا يؤم أعرابي مهاجرا، ولا يؤم فاجر مؤمنا، إلا أن يقهره بسلطان يخاف سيفه وسوطه" [۲] (کوئی عورت کسی مرد کی امامت ہرگز نہ کرے، اور نہ کوئی اعرابی کسی مہاجر کی امامت کرے، اور نہ کوئی فاجر کسی مومن کی امامت کرے، اِلا یہ کہ اس پر کوئی بادشاہ جبر کرے جس کی تلوار اور کوڑے سے خوف ہو)، اور جو شخص کسی فاسق کے پیچھے نماز پڑھ لے تو وہ مطلقاً اسے لوٹائے گا [۳]۔

فاسق اور امامت کبریٰ:

۸- وہ شرائط جو امامت کبریٰ کی ذمہ داری سنبھالنے والے کے لئے شرط ہیں، ان میں سے ایک عادل ہونا ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک جائز نہیں ہے کہ فاسق کے لئے عقد امامت کیا جائے، کیونکہ امام حدود کے قیام، حقوق کی وصول یابی، یتیم اور مجنون کے مال کی حفاظت ان کے معاملات کو دیکھنے اور دوسرے امور کے لئے مقرر کیا جاتا ہے، اور اس کے اندر جو فسق ہے وہ اسے ان امور کی ادائیگی اور ان کو انجام دینے سے روک دے گا [۴]۔

(۱) سورۂ سجدہ/۱۸۔

(۲) حدیث: "لا تؤمن امرأة رجلا......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۴۳) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (۱/۲۰۳) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) شرح منتہی الارادات ۱/۲۵۷، کشاف القناع ۱/۴۷۴۔

(۴) تفسیر القرطبی ۱/۲۳۲، احکام القرآن للجصاص ۱/۱۰۔

تفصیل اصطلاح "الإمامة الكبرىٰ" (فقرہ/۶) میں ہے۔

حدیث کی روایت میں فسق کا اثر:

۹- جمہور ائمہ حدیث وفقہ کا مذہب ہے کہ جس شخص کی روایت سے استدلال کیا جائے گا اس کے لئے فسق سے محفوظ ہونا شرط ہے، اور زین الدین عراقی نے لکھا ہے کہ فاسق بدعتی جس کی بدعت کی وجہ سے تکفیر نہیں کی جائے اگر وہ اپنی بدعت کی طرف دعوت دینے والا ہو تو اس کی روایت قبول نہیں ہوگی، اور اگر دعوت دینے والا نہ ہو تو قبول کی جائے گی، اور یہی امام احمد کا مذہب ہے جیسا کہ خطیب نے کہا ہے، اور ابن الصلاح نے کہا ہے کہ یہ کثیر اور اکثر لوگوں کا مذہب ہے، اور یہی معتدل اور اولیٰ قول ہے [۱]۔

شہادت میں فسق کا اثر:

۱۰- شاہد میں عدالت کے شرط ہونے پر اور فاسق کی گواہی قبول نہ کرنے پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِّنكُمْ" [۲] (اور اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ ٹھہرا لو)، اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: يٰأَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا إِنْ جَآءَ كُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا" [۳] (اے ایمان والو! اگر کوئی فاسق آدمی تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو تم تحقیق کر لیا کرو)، لہذا اس کے ذریعہ فیصلہ دینا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے ذریعہ فیصلہ کرنے میں اس کو عادل قرار دینا ہے اور اس لئے بھی کہ گواہ میں عدالت کا

(۱) شرح مقدمہ ابن الصلاح ص ۱۱۴، شرح الزین العراقی علی الفیۃ مخطوط ص ۴۹۔

(۲) سورۂ طلاق/۲۔

(۳) سورۂ حجرات/۶۔

اعتبار کرنا اللہ تعالیٰ کا ایک حق ہے(۱)۔

فتوی میں فسق کا اثر:

۱۱- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ فسق فتوی کی قبولیت سے مانع ہے، کیونکہ افتاء حکم شرعی کی خبر دینے کو شامل ہے اور فاسق کی خبر قبول نہیں کی جاتی ہے۔

بعض حنفیہ کا مذہب ہے کہ فاسق کا فتوی قبول کیا جائے گا۔

تفصیل اصطلاح ''فتوی'' (فقرہ/ ۱۲) میں ہے۔

حضانت میں فسق کا اثر:

۱۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کسی فاسق کو حضانت کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ فاسق ذمہ دار نہیں ہوتا ہے، اور نہ اس پر اعتماد کیا جاتا ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کی حضانت میں زیر پرورش بچہ کے لئے کوئی بھلائی نہیں ہوگی، کیونکہ وہ اس کے طریقہ پر نشو ونما پائے گا۔

حنفیہ نے حضانت کو ساقط کرنے والے فسق کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ وہ بچے کو ضائع کرنے والا ہو(۲)۔

تفصیل اصطلاح ''حضانۃ'' (فقرہ/ ۳) میں ہے۔

فسق اور معاملات:

۱۳- جصاص نے اپنی کتاب ''احکام القرآن'' میں صراحت کی ہے کہ اس پر اہل علم کا اتفاق ہے کہ چند چیزوں میں فاسق کی خبر کو قبول کرنا جائز ہے، ان میں سے معاملات کے امور ہیں، پس ان میں فاسق کی خبر قبول کی جائے گی، اور یہ جیسے ہدیہ ہے جب وہ تم سے کہے: فلاں نے تمہیں یہ چیز ہدیہ کے طور پر دی ہے تو اس کو قبول کرنا اور اس پر قبضہ کرنا جائز ہوگا، اور جیسے اس کا قول: فلاں شخص نے مجھے اس چیز کے فروخت کرنے کے لئے وکیل بنایا ہے، تو اس کا قبول کرنا اور اس چیز کو اس سے خریدنا جائز ہوگا، اور اسی طرح معاملات کی تمام خبریں ہیں(۱)۔

قرطبی نے اس کی صراحت اپنے اس قول سے کی ہے کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے: دوسرے شخص کی طرف سے کسی قول یا کسی چیز کو پہنچانے یا اجازت کی اطلاع دینے میں، جبکہ وہ مرسل اور مبلغ کے حق سے نہ نکلے تو اس کا پیغامبر ہونا صحیح ہوگا اور پھر اگر اس کے ساتھ ان دونوں کے علاوہ کسی شخص کا حق متعلق ہو جائے تو اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، اور یہ ضرورت داعیہ کی وجہ سے جائز ہے، اس لئے کہ اگر ان معاملات میں مخلوق کے مابین اگر عادل اشخاص ہی تصرف کریں تو ان میں سے کوئی چیز حاصل نہیں ہوگی، اس لئے کہ ان معاملات میں ایسے لوگ معدوم ہیں اور مراد: ان کا کم ہونا ہے(۲)۔

فاسق اور ولایت نکاح:

۱۴- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ فاسق اپنی زیر ولایت لڑکی کے نکاح میں ولی ہوگا، کیونکہ وہ اس کے مال کا ولی ہوتا ہے تو اس کی شرمگاہ کا ولی ہوگا، عادل کی طرح، یہ اگر چہ اپنے دین میں فاسق ہے

---

(۱) الفتاوی الخانیہ ۲/ ۴۶۰، التبصرہ لابن فرحون ۱/ ۱۷۳، الشرح الصغیر ۴/ ۲۴۰، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۷، شرح منتہی الارادات ۳/ ۵۵۵، المغنی ۹/ ۶۳-۶۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۲۸، کشاف القناع ۵/ ۴۹۸، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۵۔

(۱) احکام القرآن للجصاص ۳/ ۳۹۸ طبع الآستانہ۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۶/ ۳۱۱۔

مگراس کی غیرت پوری طرح موجود ہے، اوراسی کے ذریعہ اپنے محرم عورتوں کی حفاظت کی جاتی ہے، اور وہ مال صرف کر کے بھی حرمت کی حفاظت کرتا ہے، تو جب وہ مال کا ولی ہے تو بدرجۂ اولی نکاح کا ولی ہوگا۔

البتہ مالکیہ نے فاسق ولی کے لئے مکروہ قرار دیا ہے کہ جس لڑکی کا وہ ولی ہے اس کے نکاح کا ولی بنے، اور انہوں نے اس پر اس عادل ولی کو مقدم کیا ہے جو درجہ میں اس کے مساوی ہو[۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ راجح مذہب کے مطابق فاسق ولی کے ذریعہ نکاح منعقد نہیں ہوگا سوائے امام اعظم کے، چاہے وہ "مجبر" ہو یا نہ ہو، اپنے فسق کا اعلان کیا ہو یا نہیں، لہذا فاسق ولی نکاح نہیں کرائے گا اگر چہ وہ اس حیثیت میں ہو کہ اگر ولایت سلب ہوجائے تو وہ فاسق حاکم کی طرف منتقل ہوجائے گی، اور ولی خاص میں مطلقاً عدالت شرط ہے برخلاف حاکم کے، کہ اس میں عدالت شرط نہیں ہے، کیونکہ وہ ضرورت کی بنا پر نکاح کراتا ہے، اور ضرورت میں وہ چیز برداشت کرلی جاتی ہے جو بلاضرورت برداشت نہیں کی جاتی ہے[۲]۔

فاسق کے پیغامِ نکاح پر پیغام دینا:

۱۵- مسلمان پر حرام ہے کہ کسی ایسی عورت کو پیغامِ نکاح دے جسے اس کے مسلمان بھائی نے نکاح کا پیغام پہلے دے دیا ہو، جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ "**لايخطب الرجل على خطبة** أخيه"[۱] (کوئی آدمی اپنے بھائی کے پیغام نکاح پر پیغام نہ دے)۔

لیکن جب یہ پہلے پیغام دینے والا فاسق ہو تو مالکیہ کا مذہب ہے کہ اس کے پیغام پر پیغام دینا جائز ہوگا، اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ اس شخص کے پیغام پر پیغام دینا جس کے قبول کرنے کی صراحت ہو اس کی اجازت کے بغیر حرام ہوگا، اور حنابلہ کے نزدیک مسلمان کا مسلمان کے پیغام نکاح پر پیغام نکاح دینا حرام ہے، البتہ اس کا کافر کے پیغام پر پیغام دینا جائز ہوگا[۲]۔

والی کو معزول کرنے میں فسق کا اثر:

۱۶- والی کی ولایت کے منعقد ہونے کے بعد اس کو معزول کرنے میں فسق کے اثر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ وہ فسق کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا، لیکن اس کی وجہ سے وہ معزول کئے جانے کا مستحق ہوجائے گا۔

شافعیہ وحنابلہ نے اس فسق میں جس کی وجہ سے معزول کیا جائے گا اور اس فسق میں جس کی وجہ سے معزول نہیں کیا جائے گا تفصیل کی ہے۔

تفصیل اصطلاح "الإمامة الكبرى" (فقرہ/ ۱۲) میں ہے۔

فاسق سے محبت کرنے کا حکم:

۱۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ فاسق سے اس کے فسق کی وجہ سے محبت کرنا اور اس کو مانوس کرنے اور اس کا ساتھ دینے کے لئے اس

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۹۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۱۔

(۲) البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۳۰۶، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۵، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۱۸-۱۹۔

(۱) حدیث: "لا يخطب الرجل على خطبة أخيه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۹۸) اور مسلم (۲/ ۱۰۳۲) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۶، کشاف القناع ۵/ ۱۸-۱۹۔

کے ساتھ بیٹھنا جبکہ وہ کوئی معصیت کر رہا ہو نا جائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تَرْكَنُوْا إِلَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ"[۱] (اور ان لوگوں کی طرف مت جھکو جو ظالم ہیں (اپنے حق میں) ورنہ تمہیں بھی (دوزخ کی) آگ چھو جائے گی)، اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "لاتصاحب إلا مؤمنا ولا يأكل طعامك إلا تقي"[۲] (صرف مومن کی صحبت اختیار کرو، اور تمہارا کھانا صرف متقی انسان کھائے)، اور آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "الرجل على دين خليله، فلينظر أحدكم من يخالل"[۳] (انسان اپنے دوست کے دین پر ہوتا ہے تو تم میں سے ہر ایک کو چاہئے کہ وہ غور کرے کہ کس کو دوست بنا رہا ہے)۔

اسی طرح فاسق اور بدعتی وغیرہ کو سردار وغیرہ جیسے القاب سے جو اس کی تعظیم پر دلالت کریں مخاطب کرنا ممنوع ہے، کیونکہ اس میں ایسے شخص کی تعظیم ہے جس کی اللہ تعالیٰ نے اہانت کی ہے[۴]۔

مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ فاسق کو مانوس کرنے کے لئے اس کے ساتھ بیٹھنا ان صغیرہ گناہوں میں شمار کیا جاتا ہے جو نیکیوں سے معاف ہو جاتے ہیں[۵]۔

(۱) سورۂ ہود/ ۱۱۳۔

(۲) حدیث: "لاتصاحب إلا مؤمنا......" کی روایت ترمذی (۶۰۱/۴) نے حضرت ابوسعید الخدریؓ سے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن ہے۔

(۳) حدیث: "الرجل على دين خليله......" کی روایت ترمذی (۵۸۹/۴) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا ہے، حدیث حسن صحیح ہے۔

(۴) تفسیر القرطبی ۴۱۷/۵ اور اس کے بعد کے صفحات، ۳۰۸/۱۷، ۵۲/۱۸، دلیل الفالحین ۲۲۶/۲-۲۳۰-۲۳۱، ۵۳۲/۴-۵۳۳، الفواکہ الدوانی ۹۲/۱، مغنی المحتاج ۴۲۶/۴، الآداب الشرعیہ ۲۵۸/۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۵) الفواکہ الدوانی ۹۲/۱، مغنی المحتاج ۴۲۶/۴۔

فاسق کی غیبت کا حکم:

۱۸- غیبت میں اصل حرام ہونا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمایا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا"[۱] (اور کوئی کسی کی غیبت نہ کیا کرے)، لیکن وہ فاسق جو اپنے فسق کا اعلان کرتا ہو اس فسق میں اس کی غیبت جائز ہوگی جس فسق کا وہ اظہار کرتا ہے نہ کہ دوسرے میں[۲]۔

فاسق کی توبہ:

۱۹- فاسق کی توبہ قبول کی جائے گی جبکہ اس کے تمام شرائط موجود ہوں، مگر تین اشخاص کی توبہ کے قبول کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور وہ زندیق، جادوگر اور بار بار مرتد ہونے والا ہے۔

تفصیل اصطلاح "توبۃ" (فقرہ/ ۱۲) میں ہے۔

فصال

دیکھئے: "رضاع" اور "فطام"۔

(۱) سورۂ حجرات/ ۱۲۔

(۲) أنواء الفروق بہامش الفروق ۲۲۹/۴۔

فصد

تعریف:

۱- فصد کا معنی لغت میں: رگ کھولنا ہے، کہا جاتا ہے: "فصده يفصده فصداً وفصاداً اور اسم مفعول مفصود وفصيد" ہے[۱] اس نے رگ کھولا۔

اصطلاح میں فصد اس خون کو نکالنے کے لئے رگ کو کھولنا ہے جو جسم کو اذیت پہنچاتا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

حجامۃ:

۲- حجامۃ لغت میں حجم سے ماخوذ ہے، یعنی چوسنا، جب بچہ اپنی ماں کی چھاتی چوسے تو کہا جاتا ہے: "حجم الصبي ثدي أمه"۔

اور فقہاء کے کلام میں بعض کے نزدیک حجامۃ میں یہ قید ہے کہ وہ رگ کھولے بغیر، نشتر لگانے کے بعد چوس کر سر کے پچھلے حصہ سے خون کو نکالنا ہے۔

زرقانی نے لکھا ہے: "حجامت سر کے پچھلے حصہ کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ سارے بدن سے ہوتی ہے، اور یہی خطابی کا مذہب ہے[۱]۔

حجامۃ اور فصد دونوں اس اعتبار سے متحد ہیں کہ ان دونوں کے ذریعہ خون نکالا جاتا ہے، اور اس اعتبار سے دونوں ایک دوسرے سے جدا ہیں کہ فصد رگ کو کھولنا ہے، اور حجامۃ نشتر لگا کر خون کو چوسنا ہے۔

شرعی حکم:

۳- فصد جائز ہے، بشرطیکہ اسے انجام دینے والا ماہر ہو، اس لئے کہ "فصادة" (جیسا کہ اطباء نے کہا ہے) خطرناک ہے، لہذا اسی شخص کی طرف سے اطمینان کیا جاسکتا ہے جو ماہر ہو، اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "الشفاء في ثلاث: شربة عسل، وشرطة محجم، وكية نار، وأنهى أمتي عن الكي"[۲] (تین چیزوں میں شفا ہے، شہد کے پینے، پچھنا لگانے اور آگ کے ذریعہ داغنے میں، اور میں اپنی امت کو داغنے سے منع کرتا ہوں)۔

ایک قول ہے کہ شرطة محجم سے مراد فصد ہے[۳]۔

ابن حجر نے حدیث پر اپنے حاشیہ میں کہا ہے کہ حجم کو خاص طور پر ذکر کیا ہے، اس لئے کہ عرب والے اس کو کثرت سے استعمال کرتے ہیں اور اس سے مانوس ہیں برخلاف فصد کے، اس لئے کہ اگرچہ وہ حجم کے معنی میں ہے، لیکن وہ عموماً معروف نہیں تھی، اگرچہ نبی علیہ السلام کے قول "شرطة محجم" میں فصد بھی داخل ہے، نیز گرم ممالک میں

---

(۱) لسان العرب۔
(۲) کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۹۳ طبع الحلبی، الشرح الصغیر ۴/ ۷۷۱۔

---

(۱) الزرقانی علی الموطا ۲/ ۷۸۱، اکمال الإکمال ۴/ ۲۶۵، فتح الباری ۱۲/ ۲۴۴۔
(۲) حدیث: "الشفاء في ثلاث......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۳۶) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔
(۳) شرح زروق علی متن الرسالہ ص ۴۰۹۔

جحم فصد سے زیادہ کامیاب ہے، اور فصد ان ممالک میں جو گرم نہیں ہیں حجم سے زیادہ کامیاب ہے [۱]۔

بعض اہل علم نے اس کے ذریعہ علاج کرانے کو مکروہ قرار دیا ہے، اوران کی رائے یہ ہے کہ اسے چھوڑ دینا اور اللہ کی ذات پر بھروسہ کرنا اس سے افضل ہے [۲]۔

وضو پر فصد کا اثر:

۴- مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ فصد کی وجہ سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ مروی ہے: "أن رجلين من أصحاب النبي ﷺ حرسا المسلمين في غزوة ذات الرقاع، فقام أحدهما يصلي، فرماه رجل من الكفار بسهم، فنزعه وصلى ودمه يجرى، وعلم به ﷺ ولم ينكره" [۳] (نبی ﷺ کے اصحاب میں سے دو اشخاص غزوۂ ذات الرقاع میں مسلمانوں کے پہرہ پر مقرر ہوئے، تو ان میں سے ایک نماز پڑھنے میں مشغول ہوگئے، انہیں کفار میں سے کسی آدمی نے تیر مارا، تو انہوں نے اسے نکال لیا اور نماز پڑھتے رہے، اور ان کا خون بہہ رہا تھا، اور نبی ﷺ کو اس کا علم ہوا اور آپ ﷺ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی)، رملی نے کہا ہے کہ خون کے باوجود ان کی نماز اس کے تھوڑے حصہ کے پہنچنے کی وجہ سے درست رہی [۴]۔

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۱۳۸ طبع السلفیہ۔

(۲) شرح التنوخی القروی علی الرسالۃ، مطبوع مع شرح زروق ص ۴۰۸-۴۰۹، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۴۵۲، شائع کردہ دار المعرفہ۔

(۳) حدیث: "أن رجلين من أصحاب النبی ﷺ حرسا المسلمين فی غزوة ذات الرقاع......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۳۶) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے، اور ان سے روایت کرنے والے راوی میں جہالت ہے، جیسا کہ ذہبی کی میزان (۳/ ۸۸) میں ہے۔

(۴) الدسوقی ۱/ ۱۲۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۹۶۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ فصد ناقض وضو ہے [۱]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ زیادہ خون کا نکلنا وضو کو توڑ دیتا ہے، اور یہ حضرات نبی ﷺ کے اس قول سے استدلال کرتے ہیں جو فاطمہ بنت ابی حبیش کی حدیث میں ہے: "إنما ذلک عرق وليس بحيض، فإذا أقبلت حيضتک فدعي الصلاة وإذا أدبرت فاغسلي عنک الدم ثم صلي، ثم توضئي لكل صلاة حتى يجيء ذلک الوقت" [۲] (یہ خون رگ کا ہے اور حیض نہیں ہے، پھر جب تمہیں حیض آنے لگے تو نماز چھوڑ دو، اور جب ختم ہوجائے تو اپنے اوپر سے خون کو دھولو پھر نماز پڑھو، پھر ہر نماز کے لئے وضو کرو، یہاں تک کہ وہ وقت آجائے)، اور اس لئے بھی کہ یہ بدن سے نکلنے والی ناپاکی ہے، تو وہ پا[illegible]نہ کے راستہ سے نکلنے والی چیز کے مشابہ ہوگی [۳]۔

روزہ پر فصد کا اثر:

۵- حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر فصد روزہ دار کو کمزور کردے تو اس کے لئے مکروہ ہوگا، لیکن اگر اس کا اندیشہ نہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں ہوگا [۴]۔

مالکیہ کا مذہب حنفیہ سے قریب ہے، کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ فصد کھلوانا روزہ دار کے لئے مکروہ ہے جبکہ اپنے بارے میں معلوم نہ ہو، لیکن جو شخص اپنے بارے میں جانتا ہو کہ وہ محفوظ رہے گا تو یہ جائز ہے اور اس کا برعکس اس کے برعکس ہے [۵]۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۱/ ۷۸۔

(۲) حدیث فاطمہ بنت ابی حبیشؓ: "إنما ذلک عرق......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۳۲) نے کی ہے۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۱۲۴، المغنی ۱/ ۱۸۵، مطالب اولی النہی ۱/ ۱۴۱۔

(۴) مراقی الفلاح ص ۳۷۲، البحر الرائق ۲/ ۲۹۴۔

(۵) الحطاب ۲/ ۴۱۶۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے روزہ دار کے لئے فصد سے بچنا مستحب ہے، کیونکہ یہ اسے کمزور کردے گا[1]۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ فصد سے روزہ نہیں ٹوٹے گا، اور حنابلہ کے ایک قول میں فصد کھلوانے والے کا روزہ ٹوٹے گا نہ کہ کھولنے والے کا[2]۔

احرام پر فصد کا اثر:

۶- حنفیہ نے فصد کو احرام کے مباحات کے ضمن میں ذکر کیا ہے[3]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ ضرورت کی بنا پر فصد جائز ہے، ورنہ اگر پٹی نہ باندھے تو بہ ظاہر مکروہ ہوگا، اور اگر اس پر پٹی باندھے اگر چہ ضرورت کی بنا پر ہو تو فدیہ ادا کرے گا[4]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ محرم کے لئے فصد کھلوانا اور پچھنا لگوانا جائز ہوگا جب تک کہ بال نہ کاٹے[5]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ محرم کے لئے جائز ہے کہ فصد کھلوائے اور کوئی بال نہ کاٹے[6]، اور حنابلہ کی عبارات سے پتہ چلتا ہے کہ اگر محرم کو فصد کھلوانے میں بال کاٹنے کی ضرورت ہو تو اسے اس کے کاٹنے کی اجازت ہوگی، اس لئے کہ عبداللہ بن بحینہ نے روایت

(۱) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۶۲۔
(۲) مراقی الفلاح رص ۳۷۲، الحطاب ۲/ ۴۱۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۱، کشاف القناع ۲/ ۳۲۰، الإنصاف ۳/ ۳۰۳، الروض المربع ۱/ ۱۴۰۔
(۳) منحۃ الخالق بہامش البحر الرائق ۲/ ۳۵۰۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۸، الشرح الصغیر ۲/ ۸۱۔
(۵) روضۃ الطالبین ۳/ ۱۳۵، حلیۃ العلماء ۳/ ۳۰۵، شرح الإیضاح فی مناسک الحج ص ۱۸۱، ۱۸۲۔
(۶) الکافی ۱/ ۵۶۰، شائع کردہ المکتب الاسلامی، المغنی ۳/ ۳۰۵۔

کی ہے: "أن رسول الله ﷺ **احتجم بلحيي جمل من طريق مكة وهو محرم في وسط رأسه**"[1] (رسول اللہ ﷺ نے مکہ کے راستہ میں "لحی جمل" نامی جگہ میں اپنے محرم ہونے کی حالت میں اپنے سر کے درمیان میں پچھنا لگوایا)، اور اس کی ضرورت میں سے بال کاٹنا ہے، اور اس لئے بھی کہ جوں کی تکلیف کو دور کرنے کے لئے بال کو مونڈنا مباح ہے، تو اسی طرح یہاں پر ہوگا اور اس کے ذمہ فدیہ ہوگا[2]۔

مسجد میں فصد کھلوانا:

۷- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مسجد میں فصد کھلوانا جائز نہیں ہے اگر چہ برتن میں ہو[3]، اور شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر مسجد میں فصد کھلوائے یا پچھنا لگوائے تو اگر یہ بغیر کسی برتن کے ہو تو حرام ہوگا، اور اگر اس کا خون کسی برتن میں گرے تو مکروہ ہوگا، اور بہتر اس کا چھوڑ دینا ہے، اور بندنیجی نے کتاب تہذیب المذہب میں یقینی طور پر کہا ہے کہ یہ بھی حرام ہے[4]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "مسجد"۔

جانوروں کا فصد کھولنا:

۸- جانوروں کا فصد کھولنا، انہیں داغنا اور ہر وہ علاج جس میں ان کی منفعت ہو جائز ہے[5]۔

(۱) حدیث عبداللہ بن بحینہؓ: "أن الرسول ﷺ احتجم بلحيي جمل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۵۲) نے کی ہے۔
(۲) المغنی ۳/ ۳۰۶۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۴۱، الزرقانی ۲/ ۲۲۶، الکافی ۱/ ۵۰۵۔
(۴) اعلام الساجد بأحکام المساجد ص ۳۱۰، المجموع ۲/ ۱۷۵۔
(۵) تنویر الأبصار ۵/ ۴۷۹۔

فصد کھولنے والے کو ضامن قرار دینا:

۹- فصد کھولنے والے کو اس کے عمل سے تلف شدہ چیز کا ضامن قرار نہ دینے میں چند شرائط ہیں جن میں سے کچھ یہ ہیں:

الف- فصد کے ذریعہ علاج کرانا کسی ماہر کے ذریعہ ہوتا کہ اس کا ضرر اس کے نفع سے زیادہ نہ ہو، اور اسی وجہ سے فقہاء نے کہا ہے کہ اگر طب سے واقف شخص بیمار کا علاج کرے، اور وہ اس بیماری میں مرجائے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، برخلاف جاہل اور کوتاہی کرنے والے کے، کہ وہ اس چیز کا ضامن ہوگا جو اس کے فعل سے پیدا ہوگی[1]۔

ب- فصد معتبر اجازت کے ذریعہ مکمل ہو، اس طرح کہ وہ اس شخص کی طرف سے ہو جس کا فصد کھولا گیا اور وہ مستقل ہو، یا ولی یا امام کی طرف سے ہو، پھر وہ ضائع ہونے کا سبب بن جائے[2]۔

ج- فصد کھولنے والا معمول کی جگہ سے تجاوز نہ کرے، لیکن اگر وہ معمول کی جگہ سے تجاوز کرے گا تو ضمان واجب ہوگا[3]۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۴۰، شرح زروق ص ۴۰۹۔
(۲) أسنی المطالب ۴/ ۱٦٦۔
(۳) تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۲۰٦ طبع بولاق۔

فضائل

تعریف:

۱- فضائل لغت میں "فضیلة" کی جمع ہے، اور یہ فضل اور حسن اخلاق میں بلند درجہ ہے، اور فضيلة الشيء، اس کا مرتبہ یا وظیفہ ہے جو اس سے مقصود ہوتا ہے، اور فاضلہ بڑی نعمت ہے، اور "فضل اور فضيلة" خیر اور زیادتی کے معنی میں ہے، اور "نقصيه" (عیب) کے خلاف ہے[1]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[2]۔

فضائل سے متعلق احکام:

اول: فضائل قرآن:

۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قرآن کا پڑھنا دیگر اذکار و اوراد سے افضل ہے جو کسی زمانہ اور متعین جگہ کے ساتھ مخصوص نہ ہوں[3]، اس لئے کہ قرآن وحدیث میں ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّ هٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِىْ لِلَّتِىْ هِىَ أَقْوَمُ"[4] (بیشک یہ قرآن

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، غریب القرآن للأصفہانی۔
(۲) دلیل الفالحین ۳/ ۱۷۴۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۳، دلیل الفالحین شرح ریاض الصالحین ۳/ ۱۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الاتقان فی علوم القرآن ۲/ ۱۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح المبین شرح الأربعین ص ۲۷۰۔
(۴) سورۂ اسراء/ ۹۔

ایسے (طریقہ) کی ہدایت کرتا ہے جو بالکل سیدھا ہے)، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد: "وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْاٰنِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَّرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ"[1] (اور ہم قرآن میں ایسی چیزیں نازل کرتے ہیں جو ایمان والوں کے حق میں شفا اور رحمت ہیں)، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد: "لَوْ اَنْزَلْنَا هٰذَا الْقُرْاٰنَ عَلٰى جَبَلٍ لَّرَاَيْتَهٗ خٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللّٰهِ"[2] (اگر ہم اس قرآن کو کسی پہاڑ پر نازل کرتے تو اس کو دیکھتا کہ اللہ کے خوف سے دب جاتا پھٹ جاتا)۔

حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة، والذي يقرأ القرآن ويتعتع فيه وهو عليه شاق له أجران"[3] (قرآن کا ماہر برگزیدہ مکرم فرشتوں کے ساتھ ہوگا، اور جو شخص اٹک اٹک کر قرآن پڑھتا ہے اور یہ اس پر دشوار ہوتا ہے، تو اس کے لئے دو اجر ہوگا)، اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "من قرأ حرفا من كتاب الله فله به حسنة، والحسنة بعشر أمثالها، لا أقول: الم حرف، ولكن ألف حرف، ولام حرف، وميم حرف"[4] (جو شخص اللہ کی کتاب کا ایک حرف پڑھے گا تو اسے ایک نیکی ملے گی اور ایک نیکی کا ثواب دس گنا کے حساب سے ملتا ہے، میں نہیں کہتا کہ الم ایک حرف ہے، بلکہ الف ایک حرف ہے، لام ایک حرف اور میم ایک حرف ہے)، اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "يقال لصاحب القرآن؟ اقرأ وارتق، ورتل كما كنت ترتل في الدنيا، فإن منزلتك عند آخر آية تقرأ بها"[1] (صاحب قرآن سے کہا جائے گا کہ قرآن پڑھو اور چڑھتے جاؤ، اور ترتیل سے پڑھو جیسا کہ تم دنیا میں ترتیل سے پڑھا کرتے تھے، تمہاری منزل آخری آیت ہوگی جسے تم پڑھوگے)۔

۳- البتہ علماء نے قرآن کریم کی آیات کے مابین ایک دوسرے کو فضیلت دینے کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔

جمہور کا مذہب ہے کہ قرآن کی بعض سورتیں اور آیات دوسری بعض سورتوں اور آیات سے افضل ہیں، اس لئے کہ اس سلسلہ میں نصوص موجود ہیں، مثلاً نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "ألم تر آياتٍ أنزلت الليلة لم ير مثلهن قط؟ قل أعوذ برب الفلق وقل أعوذ برب الناس"[2] (کیا تم نے ان آیات کو نہیں دیکھا جو رات میں نازل ہوئیں، ان کے مثل کبھی نہیں دیکھا گیا، اور یہ "قل اعوذ برب الفلق" اور "قل اعوذ برب الناس" ہیں)، اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "إن سورة من القرآن ثلاثون آية، شفعت لرجل حتى غفرله، وهي سورة تبارك الذي بيده الملك"[3] (قرآن کریم کی ایک سورت تیس آیات والی ایسی ہے جو ایک شخص کے لئے سفارش کرتی رہی، یہاں تک کہ اس کے لئے مغفرت کردی گئی، اور یہ سورہ "تبارک الذی بیده الملک" ہے)، حضرت ابی بن کعبؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ: رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "يا أبا المنذر أتدرى أى آية من

(۱) سورۂ اسراء/۸۲۔
(۲) سورۂ حشر/۲۱۔
(۳) حدیث: "الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام......" کی روایت مسلم (۵۵۰/۱) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔
(۴) حدیث: "من قرأ حرفاً من كتاب الله......" کی روایت ترمذی (۱۷۵/۵) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے، اور کہا حدیث حسن صحیح غریب ہے۔

(۱) حدیث: "يقال لصاحب القرآن: اقرأ وارتق......" کی روایت ترمذی (۱۷۷/۵) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اور کہا ہے، حدیث حسن صحیح ہے۔
(۲) حدیث: "الم تر آيات أنزلت الليلة......" کی روایت مسلم (۵۵۸/۱) نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے۔
(۳) حدیث: "إن سورة فى القرآن ثلاثون آية......" کی روایت ترمذی (۱۶۴/۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا حدیث حسن ہے۔

كتاب الله معك أعظم؟ قلت الله لا إله إلا هو الحی القیوم، قال: فضرب فی صدری، وقال: والله، لیهنک العلم أبا المنذر"[1] (اے ابومنذر کیا تم جانتے ہو کہ تمہارے ساتھ اللہ کی کتاب میں سے سب سے بڑی آیت کون ہے؟ میں نے عرض کیا: "الله لاإله إلا هو الحی القیوم" تو کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے میرے سینہ پر مارا اور فرمایا کہ اے ابوالمنذر تمہیں علم مبارک ہو)، اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "من قرأ بالآیتین من آخر سورة البقرة في لیلة کفتاه"[2] (جو شخص سورۂ بقرہ کی آخری دو آیتوں کو شب میں پڑھے تو وہ اس کے لئے کافی ہوں گی)۔

امام مالک، ابوالحسن اشعری، ابن حبان، یحییٰ بن یحییٰ، القاضی ابوبکر الباقلانی کا مذہب ہے کہ قرآن میں کوئی چیز کسی چیز سے افضل نہیں ہے، کیونکہ تمام اللہ کا کلام ہے، تو کیسے بعض کو بعض پر ترجیح دی جائے گی، اور کیسے اس کا بعض دوسرے بعض سے اشرف ہوگا؟ اور تا کہ تفضیل سے مفضل علیہ کے ناقص ہونے کا وہم پیدا نہ ہو، اور اسی لئے امام مالک نے اسے مکروہ قرار دیا ہے کہ کسی ایک سورہ کو دہرایا جائے، یا اسے بار بار پڑھا جائے، دوسری سورہ کو نہ پڑھا جائے۔

جو لوگ تفضیل کے قائل ہیں ان کے درمیان اس سبب کے بارے میں اختلاف ہے، جس کی وجہ سے بعض قرآن کو بعض پر فضیلت دی جائے گی، ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ فضیلت کا حاصل اللہ تعالیٰ کے اوصاف کے ذکر کے وقت نفس کے حالات، اس کی خشیت، اس کے تدبر وتفکر کے اعتبار سے اجر کا بڑھنا اور ثواب کا دوگنا ہونا ہے۔

ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ تفضیل کا حاصل امر تعبدی ہے جو ہمارے لئے ظاہر نہیں ہے، لہذا ایک سورہ دوسری سورہ سے افضل ہوگی، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے پڑھنے کو دوسری سورہ کے مقابلہ میں کئی سورتوں کے پڑھنے کی طرح قرار دیا ہے، اور اس کے ذریعہ وہ ثواب واجب کیا ہے جو دوسرے کے ذریعہ واجب نہیں کیا ہے، جیسا کہ ایک دن کو دوسرے دن سے اور ایک مہینہ کو دوسرے مہینہ سے افضل قرار دیا ہے، بایں معنی کہ اس میں عبادت کرنا دوسرے دنوں میں عبادت کرنے سے افضل ہے، اور اس میں گناہ کرنا دوسرے دن میں گناہ کرنے سے زیادہ بڑھ کر ہے، اور جیسا کہ حرم کو حل سے افضل قرار دیا ہے، کیونکہ اس میں ایسے مناسک ادا ہوتے ہیں جو دوسری جگہ ادا نہیں ہوتے، اور اس میں نماز پڑھنے کا اجر دوسری جگہ نماز پڑھنے کے مقابلہ میں کئی گنا زیادہ ہوتا ہے۔

دیگر حضرات نے کہا ہے کہ فضیلت لفظ کی ذات کی طرف لوٹتی ہے، پس جیسے اللہ تعالیٰ کے قول: "وَإِلٰهُكُمْ إِلٰهٌ وَاحِدٌ"[1] (اور تمہارا خدا ایک خدا ہے) آیۃ الکرسی، سورۂ حشر کی آخری آیت اور سورۃ اخلاص میں اللہ کی وحدانیت اور اس کی صفات پر جو دلالتیں ہیں وہ: "تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ"[2] (دو ہاتھ ٹوٹ گئے ابولہب کے اور وہ برباد ہوگیا) اور اس جیسی آیات میں موجود نہیں، پس تفضیل عجیب معانی اور اس کی کثرت کی وجہ سے ہے۔

حلیمی نے کہا ہے کہ تفضیل کا معنی چند اشیاء کی طرف لوٹتا ہے۔

اول: ایک آیت پر عمل دوسری آیت پر عمل سے زیادہ اولی ہو اور لوگوں کے لئے زیادہ مفید ہو، اور اس بنیاد پر کہا جاتا ہے کہ امر ونہی اور

(۱) حدیث ابی بن کعبؓ: "یا أبا المنذر أتدری أی آیة من کتاب الله......" کی روایت مسلم (۱/ ۵۵۶) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من قرأ بالآیتین من آخر سورة البقرة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۵) اور مسلم (۱/ ۵۵۵) نے حضرت ابومسعودؓ انصاری سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۶۳۔

(۲) سورۂ لہب/ ۱۔

وعدہ ووعید کی آیت قصص کی آیات سے بہتر ہے، کیونکہ اس کے ذریعہ امرونہی، ڈرانے اور بشارت سنانے کی تاکید مراد ہے، اور لوگ ان امور سے بے نیاز نہیں ہوسکتے ہیں، اور قصص سے بے نیاز ہوسکتے ہیں، لہذا جو ان کے لئے زیادہ مفید اور نافع ہو، جو اصول کے درجہ میں ہو، ان کے لئے اس سے بہتر ہے جو لازمی چیز کے تابع قرار دیا گیا ہو۔

دوم: یہ کہا جائے کہ وہ آیات جو اللہ تعالیٰ کے اسماء کے بیان کرنے، اس کی صفات کے بیان اور اس کی عظمت کی دلالت پر مشتمل ہیں، وہ دوسری سے افضل ہیں۔

سوم: یہ کہا جائے کہ ایک سورہ دوسری سورہ سے اور ایک آیت دوسری آیت سے بہتر ہے، اس معنی میں کہ قرآن کی تلاوت کرنے والے کو اس کی تلاوت سے آخرت کے ثواب کے علاوہ فوری فائدہ حاصل ہوتا ہے، اور اس کی تلاوت سے عبادت ادا ہوتی ہے، جیسے آیۃ الکرسی، اخلاص اور معوذتین کا پڑھنا، پس تلاوت کرنے والا ان کی تلاوت کے ذریعہ ان چیزوں سے فوری طور پر بچتا ہے جس سے وہ ڈرتا ہے، اور اللہ کی (رسی) کو مضبوطی سے پکڑنا چاہتا ہے، اور اس کی تلاوت سے اللہ کی عبادت ادا ہوتی ہے، کیونکہ اس میں بلند صفات کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا ذکر ہے، ان کا اعتقاد رکھنے اور اس لحاظ سے کہ اس ذکر کی فضیلت اور اس کی برکت سے دل کو سکون ملتا ہے، اور آیات حکم کی تلاوت سے حکم کا قیام نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس کے ذریعہ حکم کا علم واقع ہوجاتا ہے[1]۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/۳۸، دلیل الفالحین ۳/۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات، ۱/۲۹۶، الإتقان فی علوم القرآن ۲/۱۵۱، فتح المبین شرح الأربعین ص ۲۷۰۔

دوم: علم، صاحب علم اور اس کے طلب کرنے کی فضیلت:

۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ علم اور صاحب علم افضل ہیں اور عابد پر عالم کو فضیلت حاصل ہے، اور علم کے طلب میں مشغول ہونا نماز، روزے اور تسبیح وغیرہ بدنی نوافل عبادات میں مشغول ہونے سے افضل ہے، اس لئے کہ کثرت سے وہ آیات اور اخبار وآثار ہیں جو فضیلت علم، اس کے تحصیل اور اس کے حاصل کرنے میں انتہائی کوشش صرف کرنے کی ترغیب پر دلالت کرتی ہیں[1]۔

ان دلائل میں سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ"[2] (آپ کہیے کہ کیا علم والے اور بے علم کہیں برابر بھی ہوتے ہیں)، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِينَ اٰمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجٰتٍ"[3] (اللہ تم میں ایمان والوں کے اور ان کے جنہیں علم عطا ہوا ہے درجہ بلند کرے گا)، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا"[4] (اللہ سے ڈرتے تو بس وہی بندے ہیں جو علم والے ہیں)۔

اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين**"[5] (اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ فرماتے ہیں اسے دین کی سمجھ عطا فرمادیتے ہیں)، اور آپ ﷺ کا فرمان ہے: "**من سلک طريقا يبتغي فيه علما سهل الله له طريقا إلى**

(۱) المجموع للنووی ۱/۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۱/۸، کشاف القناع ۱/۱۲، دلیل الفالحین ۴/۱۷۶۔

(۲) سورۂ زمر/۹۔

(۳) سوۂ مجادلہ/۱۱۔

(۴) سورۂ فاطر/۲۸۔

(۵) حدیث: "من يرد الله به خيرا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۱۶۴) اور مسلم (۲/۷۱۸) نے حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ سے کی ہے۔

الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضاء لطالب العلم، وإن العالم ليستغفر له من فى السموات ومن فى الأرض حتى الحيتان فى الماء، وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب، وإن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا دينارًا ولا درهما وإنما ورثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر"[1] (جوشخص علم کی تلاش میں کسی راستہ پر چلتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے لئے جنت کا راستہ آسان فرمادیتے ہیں، اور فرشتے اپنے پر طالب علم کی خوشنودی کے لئے بچھا دیتے ہیں، اور عالم کے لئے آسمان وزمین کی ساری چیزیں مغفرت کی دعا کرتی ہیں، یہاں تک کہ مچھلیاں پانی میں، اور عالم کی فضیلت عابد پر ہے جیسے چاند کی فضیلت سارے ستاروں پر ہے، اور بیشک علماء انبیاء کے وارث ہیں، اور انبیاء نے دینار ودرہم کو وراثت میں نہیں چھوڑا، بلکہ علم کو وراثت میں چھوڑا، پس جو اسے حاصل کرے گا وہ بھرپور حصہ حاصل کرے گا)، امام شافعی نے فرمایا ہے کہ طلب علم نفلی نماز سے افضل ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "طلب العلم" (فقرہ/ ٦ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

سوم: نفل پر فرض کی فضیلت:

۵ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ فرض (چاہے فرض عین ہو یا فرض کفایہ)، تطوع اور نفل سے افضل ہے، اس لئے کہ حدیث قدسی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "من عادى لي وليّا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إليّ عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه......"[1] الحديث (جوشخص میرے کسی ولی کے ساتھ دشمنی مول لے تو میری طرف سے اس کے لئے اعلان جنگ ہے، اور میرا بندہ اپنے اوپر فرض کی ہوئی چیز سے زیادہ کسی پسندیدہ چیز کے ذریعہ میرا قرب حاصل نہیں کرتا ہے، اور میرا بندہ برابر نوافل کے ذریعہ میرا قرب حاصل کرتا ہے، یہاں تک کہ میں اس سے محبت کرتا ہوں......)۔

اور اس لئے بھی کہ فرض کا حکم یقینی ہے، اور اس میں دو چیزیں داخل ہیں، اول: اس کے کرنے پر ثواب، دوم: اس کے چھوڑنے پر سزا، نفل کے برخلاف کہ اس کے چھوڑنے پر سزا نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ فرض بنیاد کی طرح ہے، اور نفل اس بنیاد پر تعمیر کی طرح ہے، اسی لئے فرض زیادہ کامل، اللہ کے نزدیک زیادہ پسندیدہ اور نفل سے زیادہ تقرب کا ذریعہ ہے، مگر چند مسائل میں استثناء ہے، نفل ان میں فرض سے افضل ہے، اور وہ یہ ہیں:

الف- وضو کو غیر معذور کے لئے وقت پر مقدم کرنا مندوب ہے، اور وقت کے داخل ہونے کے بعد فرض ہے، اور مندوب اس جگہ فرض سے افضل ہے، اس لئے کہ وضو کو مقدم کرنے میں نماز کا انتظار ہے، اور نماز کا انتظار کرنے والا اس شخص کی طرح ہے جو نماز میں ہو، اور اس لئے کہ اس میں نماز سے اس کو روکنے کے سلسلہ میں شیطان کی امید کو ختم کرنا ہے۔

ب- قرض سے تنگدست انسان کو معاف کردینا سنت ہے، اور اسے سہولت ہونے تک مہلت دینا فرض ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا

---

(۱) حدیث: "من سلک طريقا يبتغى فيه علما......" کی روایت ترمذی (۵/ ۴۸-۴۹) نے حضرت ابو الدرداءؓ سے کی ہے، اور اسے انقطاع کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: "من عادى لى ولياً......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۳۴۰-۳۴۱) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

ارشاد ہے: "فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ"[١] (تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)، لیکن معاف کرنا مہلت دینے سے افضل ہے۔

ج- سلام کی ابتداء کرنا سنت ہے، اور سلام کا جواب دینا فرض ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا"[٢] (اور جب تمہیں سلام کیا جائے تو تم اس سے بہتر طور پر سلام کرو یا اسی کو لوٹا دو)، اور سلام کی ابتداء اس کے جواب سے افضل ہے[٣]، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے حدیث مرفوع روایت کی ہے: "إذا مر الرجل بالقوم فسلم عليهم فردوا عليه، كان له عليهم فضل، لأنه ذكرهم السلام"[٤] (جب آدمی کسی قوم کے پاس سے گزرے اور انہیں سلام کرے اور وہ لوگ اس کا جواب دیں، تو اسے ان لوگوں پر فضیلت حاصل ہوگی، کیونکہ اس نے ان لوگوں کو سلام یاد دلایا ہے)۔

٦- لیکن فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ کیا فرض عین افضل ہے، یا فرض کفایہ؟۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ فرض عین فرض کفایہ سے افضل ہے، کیونکہ فرض عین نفس کے حق کے طور پر فرض ہے، اس لئے یہ نفس کے لئے زیادہ اہم ہے اور مشقت کے لحاظ سے زیادہ ہے، برخلاف فرض کفایہ کے، کیونکہ وہ تمام لوگوں کے حق کے طور پر فرض ہے، اور معاملہ جب عام ہوتا ہے تو آسان ہوجاتا ہے، اور جب خاص ہوتا ہے تو مشکل ہوتا ہے۔

بعض علماء کا مذہب (اور ان میں سے شافعیہ میں سے امام الحرمین ہیں) ہے کہ فرض کفایہ فرض عین سے افضل ہے، کیونکہ اس کا کرنے والا امت کے قائم مقام ہوتا ہے، اور تمام لوگوں کی طرف سے تنگی کو ساقط کردیتا ہے، اور اس کے چھوڑنے سے وہ تمام لوگ گنہگار ہوتے جو اس کی ادائیگی پر قدرت رکھتے ہیں، اور اس جیسی چیز کے بڑا ہونے میں کوئی شک نہیں ہے[١]۔

چہارم: بعض مقامات پر بعض کی فضیلت:

٧- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ بعض مقامات بعض دوسرے مقامات سے افضل ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان میں فضیلت رکھی ہے، اور اس وجہ سے کہ ان مقامات میں اللہ کی طرف سے بندوں کا اکرام ہوتا ہے، نہ ان صفات کی وجہ سے جو ان میں ہیں، کیونکہ مقامات اصل میں ایک دوسرے کے مماثل اور برابر ہیں۔

اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ دونوں زمین کے تمام حصوں سے افضل ہیں۔

پھر ان کا اختلاف ہے کہ ان دونوں میں سے کون افضل ہے؟

جمہور فقہاء کا مذہب، اور ان میں سے حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ ہیں اور ایک قول مالکیہ کے نزدیک ہے کہ مکہ مکرمہ مدینہ منورہ سے افضل ہے، ان اسباب کی وجہ سے جنہیں علماء نے شمار کیا ہے۔

اول: حج اور عمرہ کے لئے اس کا ارادہ کرنا واجب ہے، اور یہ دونوں ایسے واجبات ہیں جن کے مثل مدینہ میں ادا نہیں ہوتا ہے۔

---

(١) سورۂ بقرہ/ ٢٨٠۔

(٢) سورۂ نساء/ ٨٦۔

(٣) دليل الفالحين ١/ ٢٩٦، ٣/ ٣٣٤، مغني المحتاج ٤/ ٢١٤، فتح المبين شرح الأربعين رص ٢٦٨-٢٧٠، حاشیہ ابن عابدین ١/ ٨٥، المجموع للنووی ١/ ٢٢، قواعد الأحكام ١/ ٥٥۔

(٤) حدیث ابن مسعودؓ: "إذا مر الرجل بالقوم فسلم عليهم......" کی روایت بیہقی نے شعب الإیمان (٦/ ٤٣٢) میں مرفوعاً وموقوفاً کی ہے، اور مرفوع کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(١) حاشیہ ابن عابدین ١/ ٣٠، المجموع للنووی ١/ ٢٢، القلیوبی وعمیرہ ٤/ ٢١٣، قواعد الأحکام للعز ابن عبد السلام ١/ ٤٨۔

دوم: اگر مدینہ کی فضیلت نبوت کے بعد اس میں رسول اللہ ﷺ کے قیام فرمانے کی وجہ سے ہے، تو مکہ اس سے افضل ہوگا، کیونکہ نبی ﷺ نے اس میں نبوت کے بعد تیرہ سال قیام فرمایا اور مدینہ میں دس سال قیام فرمایا۔

سوم: اگر مدینہ کی فضیلت اللہ کے نیک بندوں کی کثرت سے آمد و رفت کی وجہ سے ہو، تو مکہ اس سے افضل ہے، اس وجہ سے کہ وہاں کثرت سے انبیاء، مرسلین اور نیک بندے آئے ہیں۔

چہارم: بوسہ لینا اور استلام (ہاتھ سے چھونا) تقدیس واحترام کی ایک قسم ہے، اور یہ دونوں رکن یمانی کے ساتھ خاص ہیں، اور ان کا مثل مدینہ میں موجود نہیں ہے۔

پنجم: اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ہمارے اوپر نماز میں بیت اللہ کے استقبال کو واجب قرار دیا ہے، ہم جہاں بھی رہیں، شہر ہوں یا جنگلات۔ اور اس کے مثل ہمارے اوپر مدینہ کے سلسلہ میں واجب نہیں کیا۔

ششم: اللہ تعالیٰ نے ہمارے اوپر قضاء حاجت کے وقت کعبہ کی طرف رخ یا پشت کرنا حرام قرار دیا ہے۔

ہفتم: اللہ تعالیٰ نے مکہ کو آسمان وزمین کی تخلیق کے دن حرام قرار دیا ہے، پھر ہمارے نبی کے علاوہ کسی نبی اور رسول کے لئے ایک دن بھی حلال نہیں کیا گیا، آپ ﷺ کے لئے دن کی ایک گھڑی میں حلال کیا گیا۔

ہشتم: اللہ تعالیٰ نے اسے ابراہیم خلیل اللہ اور ان کے بیٹے اسماعیلؑ کے لئے ٹھکانہ قرار دیا، اور سید المرسلین اور خاتم الانبیاء علیہ الصلاۃ والسلام کے لئے جائے پیدائش قرار دیا۔

نہم: "أن رسول الله ﷺ: اغتسل لدخول مكة"[1] (رسول اللہ ﷺ نے دخول مکہ کے لئے غسل فرمایا) اور یہ مسنون ہے، اور اس کے مثل آپ سے دخول مدینہ کے لئے منقول نہیں ہے۔

دہم: اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنی کتاب میں بیت اللہ کی تعریف کی ہے اس طرح مدینہ کی تعریف نہیں کی ہے، چنانچہ فرمایا: "إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِيْ بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِيْنَ"[1] (سب سے پہلا مکان جو لوگوں کے لئے وضع کیا گیا وہ وہ ہے جو مکہ میں ہے (سب کے لئے) برکت والا اور سارے جہاں کے لئے)۔

یازدہم: مکہ کے شرف میں سے یہ بات ہے کہ اس میں نماز ان اوقات میں مکروہ نہیں جن میں نماز مکروہ ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "يا بني عبد مناف لا تمنعوا أحداً طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء، من ليل أو نهار"[2] (اے بنی عبد مناف کسی شخص کو اس گھر سے مت روکو رات یا دن کے جس حصہ میں چاہے وہ اس گھر کا طواف کرے اور نماز پڑھے)۔

دوازدہم: مکہ میں مسجد حرام میں نماز ایک لاکھ نماز کے برابر ہے، اور اس کے مثل مدینہ کی مسجد نبوی یا اس کے علاوہ کسی مسجد میں نہیں ہے۔

مالکیہ کا مشہور مذہب ہے کہ مدینہ مکہ سے افضل ہے، حطاب نے کہا ہے کہ اور وہ یعنی مدینہ کا مکہ سے افضل ہونا اکثر اہل مدینہ کا قول ہے۔

۸- اور یہ اختلاف سرزمین مدینہ منورہ کے اس حصہ کے علاوہ کے بارے میں ہے، جو حضور ﷺ کے جسد اطہر سے متصل ہے۔

قبر اطہر کا وہ ٹکڑا جو آپ ﷺ کے جسم سے متصل ہے اس کے

---

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ اغتسل لدخوله مكة" کی روایت

= بخاری (فتح الباری ۳/ ۴۳۵) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۱) سورۂ آل عمران/ ۹۶۔

(۲) حدیث: "يا بني عبد مناف لا تمنعوا أحداً......" کی روایت ترمذی (۲۱۱/۳) نے حضرت جبیر بن مطعمؓ سے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

بارے میں علماء نے کہا ہے کہ یہ زمین کے تمام حصوں سے افضل ہے، یہاں تک کہ مسجد حرام سے بھی، اور یہاں تک کہ کعبہ مشرفہ سے بھی، اور یہ آسمانوں سے بھی افضل ہے، یہاں تک کہ عرش اور کرسی سے بھی، اسی طرح فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ کعبہ مدینہ سے افضل ہے، سوائے آپ ﷺ کی قبر شریف کے، آپ ﷺ پر درود اور کامل درجہ کا سلام ہو[۱]۔

۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی مسجد اور مسجد حرام، مسجد قدس یا بیت المقدس سے افضل ہے، ان کا اس بات پر اجماع ہے کہ مسجد اقصی بقیہ مساجد سے افضل ہے، یہاں تک کہ ان مساجد سے بھی جو نبی ﷺ کی طرف منسوب ہیں، جیسے مسجد قباء، مسجد فتح، مسجد عید اور مسجد ذو الحلیفہ"، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: "**لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، مسجد الحرام، ومسجد الأقصى، ومسجدي هذا**"[۲] (سفر نہ کرو مگر تین مساجد کے لئے، مسجد حرام، مسجد اقصی اور میری یہ مسجد)۔

اس کے بعد فقہاء نے صراحت کی ہے کہ تینوں مساجد کے بعد افضل وہ مسجد ہے جو زیادہ قدیم یا بڑی جماعت والی ہو، پھر اگر دو مسجدیں جماعت کے اعتبار سے مساوی ہوں تو جو مسافت کے اعتبار سے قریب ہو پڑوس کے احترام کی وجہ سے افضل ہے، پھر وہ مسجد جس میں اس کے بانی یا اس کے واقف کے مال میں شبہہ نہ ہو، پھر وہ جس کے آذان کی آواز کو پہلے سنے، کیونکہ اس کے مؤذن نے اسے پہلے بلایا ہے، پھر اسے اختیار ہوگا[۱]۔

پنجم: بعض زمانے پر بعض کی فضیلت:

۱۰- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ بعض زمانہ بعض سے افضل ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس میں اس کی فضیلت رکھی ہے، اور اس میں اس کے اپنے بندوں کے لئے اکرام ہوتا ہے، ان صفات کی وجہ سے نہیں جو ان میں موجود ہیں، کیونکہ زمانے اصل میں مساوی اور ایک دوسرے کے مماثل ہیں۔

چنانچہ اللہ نے رمضان کے مہینہ کو تمام مہینوں پر فضیلت دی ہے، اور شب قدر کو ان ایک ہزار مہینہ سے بہتر قرار دیا ہے جن میں شب قدر نہ ہو، اور جمعہ کے دن کو اس دن سے بہتر قرار دیا گیا ہے جس میں سورج طلوع ہوتا ہے، جیسا کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا[۲] اور ہفتہ کے دنوں کا سردار ہے، نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إن من أفضل أيامكم يوم الجمعة، فأكثروا علي من الصلاة فيه، فإن صلاتكم معروضة علي**"[۳] (تمہارے افضل ترین دنوں میں سے جمعہ کا دن ہے، پس اس میں میرے اوپر کثرت سے درود بھیجا کرو، کیونکہ تمہارا درود مجھے پیش کیا جاتا ہے)، اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إن في الجمعة ساعة لا يوافقها عبد مسلم**

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۵۶-۲۵۷، قواعد الأحکام لابن عبد السلام ۱/ ۳۹، مواہب الجلیل ۳/ ۳۴۴-۳۴۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۰، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۰۱۔

(۲) حدیث: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثه مساجد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۴۱) اور مسلم (۲/ ۹۷۶) نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) سابقہ مراجع، کشاف القناع ۲/ ۳۵۳، کشف المخدرات ص ۱۶۶، مغنی المحتاج ۳/ ۷۷، ۱/ ۲۳۰، ۴/ ۳۶۷، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۱، ۲/ ۲۵۷۔

(۲) حدیث: "خیر یوم......" کی روایت نسائی (۳/ ۸۹-۹۰) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إن من أفضل أيامكم يوم الجمعة......" کی روایت نسائی (۳/ ۹۱) اور حاکم (۱/ ۲۷۸) نے حضرت اوس بن اوس الثقفی سے کی ہے، اور الفاظ حاکم کے ہیں، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

وهو قائم يصلي يسأل الله شيئا إلا أعطاه إياه" [۱] (جمعہ کے دن ایک ایسی گھڑی ہے کہ جب کوئی مسلم بندہ اس میں کھڑے ہوکر نماز پڑھتا ہے اور اللہ تعالیٰ سے کسی چیز کا سوال کرتا ہے تو وہ چیز اسے عطا کردیتا ہے)، اور رات کی نفل نماز کو دوسرے وقت کی نفل سے اور رات کے آخری حصہ کو، بقیہ حصہ سے افضل قرار دیا، اور ذی الحجہ کے پہلے عشرہ کو دوسرے ایام سے افضل قرار دیا۔

العز بن عبدالسلام نے کہا ہے کہ مقامات اور زمانوں کو فضیلت دینے کی دو قسمیں ہیں:

اول: دنیوی ہے، جیسے موسم بہار کو دوسرے زمانوں پر فضیلت دینا، اور جیسے بعض شہروں کو دوسروں پر ان میں نہروں، پھلوں، ہوا کی پاکیزگی اور موسم کے موافق ہونے کی وجہ سے فضیلت دینا۔

دوم: دینی اعتبار سے فضیلت دینا ہے، اس اعتبار سے کہ اللہ تعالیٰ اس میں اپنے بندوں کے ساتھ سخاوت کا معاملہ کرتے ہوئے اس میں عمل کرنے والوں کے اجر کو بڑھا دیتا ہے، جیسے رمضان کے روزے کو تمام مہینوں کے روزے پر فضیلت دینا، اسی طرح یوم عاشوراء، ذی الحجہ کے دس دن، دوشنبہ، جمعرات، شعبان اور شوال کے چھ ایام کے روزے، کہ ان کی فضیلت کا ان میں اپنے بندوں پر اللہ کا جو داحسان ہے، اور اسی طرح ہر شب کے ثلث اخیر کی فضیلت اللہ کی طرف راجع ہے، اس میں اللہ تعالیٰ بندوں کی دعا کو قبول فرماتے ہیں، ان کی مغفرت کا فیصلہ فرماتے ہیں، مانگنے والے کو عطا فرماتے ہیں، اور امید رکھنے والا اپنی امید کے مطابق پاتا ہے، جو رات کے پہلے دو حصوں میں عطا نہیں کرتے ہیں [۲]۔

(۱) حديث:"إن في الجمعة ساعة لايوافقها عبد مسلم وهو......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۴۱۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) قواعد الأحکام لابن عبدالسلام ۱/ ۳۸، دلیل الفالحین ۳/ ۶۱۴، مغنی المحتاج ۱/ ۲۷۶، کشاف القناع ۲/ ۲۰۔

ششم: امامت پر اذان کی فضیلت اور اس کے برعکس:

۱۱- اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا اذان افضل ہے یا امامت؟

حنفیہ کا معتمد قول، مالکیہ کے نزدیک مشہور قول، بعض شافعیہ کا قول اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ امامت اذان سے افضل ہے، کیونکہ نبی ﷺ نے اسے بذات خود انجام دیا ہے، اور اسی طرح آپ کے خلفاء راشدین نے اور انہوں نے اذان نہیں دی، اور یہ حضرات افضل ہی کو اختیار فرماتے ہیں، اور اس لئے کہ امامت کے لئے ایسے شخص کا انتخاب ہوتا ہے جو زیادہ کامل اور افضل ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ دونوں کا راجح مذہب اور یہی حنفیہ ومالکیہ کا ایک قول ہے کہ اذان امامت سے افضل ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَآ إِلَى اللّٰهِ وَعَمِلَ صَالِحًا" [۱] (اور اس سے بہتر بات کس کی ہے جو (دوسروں کو) اللہ کی طرف بلائے اور (خود) نیک عمل کرے)، سیدہ عائشہؓ فرماتی ہیں کہ یہ آیت مؤذنوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے، اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "لو يعلم الناس مافی النداء والصف الأول ثم لم يجدو إلا أن يستهموا عليه لاستهموا" [۲] (اگر لوگوں کو اذان اور صف اول کی فضیلت کا علم ہوجائے، پھر اسے بغیر قرعہ اندازی کے نہ پائیں، تو اس کے لئے قرعہ اندازی کریں گے)، اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "المؤذنون أطول الناس أعناقا يوم القيامة" [۳] (قیامت کے دن موذنوں کی گردنیں سب سے لمبی

(۱) سورۂ فصلت/ ۳۳۔

(۲) حديث:"لو يعلم الناس ما في النداء والصف الأول......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۹۶) اور مسلم (۱/ ۳۲۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حديث: "المؤذنون أطول الناس أعناقا......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۹۰) نے حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ سے کی ہے۔

ہوں گی)، اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن، اللهم أرشد الأئمة واغفر للمؤذنين"(۱) (امام ضامن اور مؤذن امانت دار ہوتا ہے، اے اللہ ائمہ کی رہنمائی فرما اور موذنوں کی مغفرت فرما)، اور امانت، ضمانت سے اعلی اور احسن ہے، اور مغفرت ارشاد سے اعلیٰ ہے، انہوں نے کہا ہے کہ نبی علیہ السلام اور آپ علیہ السلام کے خلفاء راشدین کا اذان نہ دینا ان کے وقت میں تنگی کے سبب اور ان حضرات کے مسلمانوں کی مصالح میں مشغول ہونے کی وجہ سے تھا جنہیں دوسرے ادا نہیں کر سکتے، اس لئے یہ حضرات اذان اور اس کے اوقات کی مراعاۃ کے لئے فارغ نہیں ہو سکے، مواق نے کہا ہے کہ نبی علیہ السلام نے اذان دینا اس لئے چھوڑ دیا کہ اگر آپ علیہ السلام "حي على الصلاة" فرماتے اور لوگ جلدی نہیں کرتے تو انہیں سزا ملتی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ"(۲) (ان لوگوں کو جو اللہ کے حکم کی مخالفت کر رہے ہیں ڈرنا چاہئے کہ کہیں ان پر (دنیا میں ہی) کوئی آفت نازل ہو جائے یا انہیں کوئی دردناک عذاب آ پکڑے)، اور حضرت عمر بن الخطابؓ نے ارشاد فرمایا: "لولا الخلافة لأذنت" (اگر خلافت کی ذمہ داری نہیں ہوتی تو میں اذان دیتا)۔

حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک ایک قول ہے کہ فضیلت میں دونوں برابر ہیں۔

مالکیہ اور شافعیہ دونوں کے نزدیک ایک دوسرا قول ہے کہ اگر اسے اپنی ذات کے بارے میں علم ہو کہ وہ امامت کے تمام حقوق اور اس کے تمام امور کی ادائیگی پر قدرت رکھتا ہے، تو یہ افضل ہوگا ورنہ اذان افضل ہے(۱)۔

اور اسی طرح فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ کیا اذان افضل ہے یا اقامت؟

حنفیہ کا مذہب اور یہی مالکیہ کے نزدیک ایک قول ہے کہ اقامت اذان سے افضل ہے، کیونکہ اذان بعض مواقع میں ساقط ہو جاتی ہے نہ کہ اقامت، جیسا کہ مسافر کے حق میں ہے، اور پہلی فائتہ کے بعد، اور عرفہ کی دونوں نمازوں میں سے دوسری نماز میں ہے۔

حنابلہ کا مذہب اور یہی مالکیہ کے نزدیک ایک قول ہے کہ اذان اقامت سے افضل ہے، اس لئے کہ اذان میں بمقابلہ اقامت اضافہ ہے(۲)۔

ہفتم: جماعت کی نماز کی فضیلت بلا جماعت کی نماز پر:

۱۲- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ جماعت کی نماز تنہا نماز سے افضل ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة"(۳) (جماعت کی نماز تنہا شخص کی نماز سے ستائیس درجہ افضل ہے)۔

اور نماز کا مسجد میں ہونا غیر مسجد میں ہونے سے افضل ہے(۴)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "صلاۃ الجماعۃ" (فقرہ/ ۲) میں ہے۔

---

(۱) حدیث: "الإمام ضامن......" کی روایت ترمذی (۱/ ۴۰۲) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ نور/ ۶۳۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۶۰ - ۳۰۷، مواہب الجلیل ۱/ ۴۲۲، المجموع للنووی ۳/ ۷۸، کشاف القناع ۱/ ۲۳۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۰۳۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) حدیث: "صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۳۱) اور مسلم (۱/ ۴۵۰) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۸۰، مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۰، کشاف القناع ۱/ ۴۵۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۶، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۷۔

ہشتم: پہلی صف کی فضیلت:

۱۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جماعت کی نماز کی صفوں میں سے پہلی صف دوسری صفوں سے افضل ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "لو يعلم الناس ما في النداء والصف الأول ثم لم يجدوا إلا أن يستهموا عليه لاستهموا" (۱) (اگر لوگوں کو معلوم ہوجائے کہ اذان اور پہلی صف کی فضیلت کیا ہے پھر وہ اسے بغیر قرعہ اندازی کے نہ پائیں تو اس کے لئے قرعہ اندازی کریں گے) اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "أتموا الصف المقدم، ثم الذي يليه، فما كان من نقص فليكن في الصف المؤخر" (۲) (اگلی صف کو مکمل کرو، پھر اس سے ملی ہوئی صف کو پھر جو کمی ہو تو آخری صف میں ہو)۔

اسی طرح اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دوسری صف تیسری صف سے افضل ہے، اور تیسری چوتھی صف سے افضل ہے، اور اسی طرح بقیہ صفیں، مگر عورتوں کے لئے ان کی آخری صف بہتر ہے (۳)، اس لئے کہ آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "خير صفوف الرجال أولها، وشرها آخرها، وخير صفوف النساء آخرها وشرها أولها" (۴) (مردوں کی صفوں میں بہتر پہلی صف ہے اور ان کی صفوں میں کم تر آخری صف ہے، اور عورتوں کی صفوں میں بہتر ان کی آخری صف اور ان کی صفوں میں سب سے کم تر پہلی صف ہے)۔

تفصیل اصطلاح "صف" (فقرہ ر ۴) میں ہے۔

نہم: مجاہد کی فضیلت غیر مجاہد پر:

۱۴ - اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ اللہ کے راستہ میں جہاد کرنا نیکیوں میں سب سے افضل ہے، اور مجاہدین، معذورین کے علاوہ جہاد نہ کرنے والوں سے کئی درجات افضل ہیں: اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا دَرَجَاتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا" (۱) (مسلمانوں میں سے بلا عذر (گھر) بیٹھ رہنے والے اور اللہ کی راہ میں اپنے مال اور اپنی جان سے جہاد کرنے والے برابر نہیں ہوسکتے، اللہ نے جان ومال سے جہاد کرنے والوں کو بیٹھ رہنے والوں پر درجہ میں فضیلت دے رکھی ہے اور بھلائی کا وعدہ تو اللہ نے سب (ہی) سے کر رکھا ہے اور اللہ نے جہاد کرنے والوں کو بیٹھ رہنے والوں پر اجر عظیم کے لحاظ سے برتری دے رکھی ہے یعنی اللہ کی طرف سے (بہت سے) درج اور بخشش اور رحمت اور اللہ ہے ہی بڑا بخشش والا بڑا رحمت والا)، بعض مفسرین نے کہا ہے کہ آیت میں پہلے قاعدین سے مراد "اضراء"، یعنی اصحاب ضرر ہیں، پس مجاہدین ان سے ایک درجہ افضل ہیں، کیونکہ ان حضرات کے لئے عمل کے بغیر نیت ہے، اور مجاہدین کے لئے نیت اور عمل دونوں ہیں اور دوسرے قاعدین سے مراد غیر اصحاب ضرر ہیں،

---

(۱) حدیث: "لو يعلم الناس ما في النداء......" کی تخریج فقرہ ۱۱ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "أتموا الصف المقدم......" کی روایت ابوداؤد (۱ر ۴۳۵) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۳) دلیل الفالحین ۳ر ۵۱۷-۵۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۳۸۲، مغنی المحتاج ۱ر ۲۴۷، کشاف القناع ۱ر ۴۸۸۔

(۴) حدیث: "خير صفوف الرجال أولها......" کی روایت مسلم (۱ر ۳۲۶) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) سورۂ نساء ر ۹۵-۹۶۔

پس مجاہدین اوران کے مابین بہت سے درجات ہیں [1]۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے:"سئل رسول الله ﷺ أی العمل أفضل؟ قال: إيمان بالله ورسوله، قيل: ثم ماذا؟ قال الجهاد فی سبيل الله"[2] (رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ کون عمل افضل ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ اوراس کے رسول پر ایمان لانا، کہا گیا: پھرکون ساعمل؟ فرمایا: اللہ کے راستہ میں جہاد کرنا)، اور نبی ﷺ سے منقول ہے:"لغدوة في سبيل الله أو روحة خير من الدنيا وما فيها"[3] (اللہ کے راستہ میں ایک صبح یا ایک شام دنیا اوراس کی تمام چیزوں سے بہتر ہے)، اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے:"رباط يوم في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها"[4] (اللہ کے راستہ میں ایک دن (سرحد پر) پہرہ دینا دنیا اوراس کی تمام چیزوں سے افضل ہے)۔

دہم: مفتی وغیرہ پر امام اور قاضی کی فضیلت:

۱۵ - اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے کہ ولایات افضل طاعات میں سے ہیں، اور انصاف ور حکام دوسروں کے مقابلہ میں اجر اور مرتبہ میں زیادہ بڑے ہیں، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن عزوجل وكلتا يديه يمين"[1] (انصاف کرنے والے اللہ کے پاس دائیں طرف نور کے منبروں پر ہوں گے، اوراس کے دونوں ہاتھ یمین (دائیں) ہیں)، اوراس وجہ سے کہ ان کے ہاتھوں سے بہت زیادہ حق قائم ہوتا ہے، باطل ختم ہوتا ہے، اور مصالح حاصل ہوتے ہیں، ان میں سے ایک شخص ایک بات کہتا ہے تو اس سے بہت سے مظالم دور ہوجاتے ہیں، یا اس کے ذریعہ بہت زیادہ مصالح حاصل ہوجاتی ہیں، پس جب امام مصالح عامہ کے حصول یا مفاسد عامہ کو دور کرنے کا حکم دے، تو اس کے لئے اسی اعتبار سے اجر ہوگا جن مصالح عامہ کی طرف اس نے دعوت دی یا جن مفاسد سے اس نے روکا، اور اگر یہ ایک ہی لفظ کے ذریعہ ہو تو بھی اس پر اس کے متعلقات کی تعداد کے اعتبار سے اجر پائے گا، اوراسی طرح حصول مصالح یا مفاسد کے دور کرنے پر ان کے مددگاروں کا اجر بھی ملے گا۔

اسی وجہ سے قاضی مفتی سے افضل اور اجر کے اعتبار سے بڑھا ہوا ہے، اس لئے کہ قاضی فتوی دیتا ہے اور اسے لازم کرتا ہے، لہذا اس کے لئے دو اجر ہوں گے، اول: اس کے فتوی دینے پر اور دوم: اس کے لازم کرنے پر، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ واقعہ جس میں فتوی اور حکم ہو، برابر ہو، ورنہ ان دونوں کا اجر ان دونوں کے مصالح حاصل کرنے اور مفاسد کے دور کرنے کی نوعیت کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا، لیکن قاضی کا فیصلہ کرنے میں لگنا مفتی کے فتوی دینے میں لگنے سے افضل ہے، اس کے بالمقابل برے حکام اور ظالم قضاۃ لوگوں میں گناہ کے اعتبار سے سب سے بڑھ کر ہیں، اور اللہ کے نزدیک درجہ کے اعتبار سے سب سے کم ہیں، اس لئے کہ عموماً ان کے

---

(۱) دلیل الفالحین ۴/ ۷۹اوراس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴/ ۲۰۸۔

(۲) حدیث ابو ہریرہؓ:"سئل رسول الله ﷺ: أی العمل أفضل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۷۷)اور مسلم (۱/ ۸۸) نے کی ہے۔

(۳) حدیث:"لغدوة في سبيل الله أو روحة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۱۳) اور مسلم (۳/ ۱۴۹۹) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث:"رباط يوم في سبيل الله......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۸۵) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث:"إن المقسطين عند الله على منابر من نور......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۵۸) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے۔

ہاتھوں بڑے مفاسد پیدا ہوتے ہیں اور بڑی مصلحتیں ضائع ہوتی ہیں، اوران میں سے کوئی ایک بات کہتا ہے تو وہ اس کے ذریعہ اس مفسدہ کے عموم کے لحاظ سے اور مسلمانوں کی ان مصالح کے لحاظ سے جن کو ایک لفظ کے ذریعہ ختم کرتا ہے ہزاروں یا اس سے زائد گناہ پایا ہے، جیسے مثلاً وہ مسلمانوں کی ایک جماعت کے ساتھ قتال کرنے، یا ان کے مال کو لینے (۱) یا اس کے علاوہ دیگر محرمات کا حکم دے۔

یازدہم: فضائل اعمال میں حدیث ضعیف پر عمل کرنا:

۱۶ - علماء نے کہا ہے کہ حدیث ضعیف پر چند شرائط کے ساتھ عمل کرنا جائز ہوگا، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

الف- ضعف بہت زیادہ نہ ہو، اگر ضعف بہت زیادہ ہو، جیسے راوی کا بہت زیادہ جھوٹا ہونا یا فحش غلطی کرنے والا ہونا، تو اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہوگا۔

ب- وہ اللہ تعالیٰ کی صفات یا امورِ عقیدہ میں سے کسی امر، یا احکام شریعہ میں سے کسی حلال اور حرام وغیرہ کے حکم سے متعلق نہ ہو۔

ج- وہ اصول شریعہ میں سے کسی عام اصل میں داخل ہو۔

د- اس پر عمل کے وقت اس کے ثبوت کا اعتقاد نہ رکھے، بلکہ احتیاط کا اعتقاد رکھے (۲)۔

تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

فضالہ

دیکھئے: ''فضولی''۔

(۱) قواعد الاحکام ۱/۱۲۰-۱۲۲، مغنی المحتاج ۴/۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) علوم الحدیث لابن الصلاح ص ۹۳، تدریب الراوی ص ۱۹۶، مغنی المحتاج ۱/۶۲۔

فضة

تعریف:

۱- "فضة" (جیسا کہ جوہری نے کہا ہے) معروف ہے، اور المعجم الوسیط میں ہے کہ "فضة" (چاندی) ایک سفید دھات ہے، جو کھینچنے، پیٹنے اور صیقل کرنے کے قابل ہوتی ہے، حرارت اور بجلی پہنچانے کی سب سے زیادہ صلاحیت رکھنے والا عنصر ہے، اور یہ عمدہ جواہر میں سے ہے جس کو سکے ڈھالنے میں استعمال کیا جاتا ہے۔

راغب نے کہا: جن جواہرات کے ذریعہ معاملہ کیا جاتا ہے ان میں سب سے کم درجہ کی چیز چاندی ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

ذہب (سونا):

۲- ذہب مشہور دھات ہے، اور چاندی کے ساتھ اس کا تعلق یہ ہے کہ یہ دونوں نقدی ہونے اور پیدائشی اعتبار سے چیزوں کے لئے ثمن بننے میں مشترک ہیں [۲]۔

چاندی سے متعلق احکام:

الف- چاندی سے بنے ہوئے برتنوں کو استعمال کرنا:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ چاندی سے بنے ہوئے برتنوں سے پینا حرام ہے، ان کا استدلال چند دلائل سے ہے، جن میں سے یہ ہیں:

حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے: "أن النبی ﷺ قال: **الذی یشرب فی آنیة الفضة إنما یجر جر فی بطنه نار جهنم**" [۱] (نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص چاندی کے برتن میں پیئے گا وہ اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ کو کھینچے گا)۔

حضرت براء بن عازب نے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**نهانا رسول الله ﷺ عن الشرب فی الفضة، فإنه من شرب فیها فی الدنیا لم یشرب فی الآخرة**" [۲] (ہمیں رسول اللہ ﷺ نے چاندی (کے برتن) میں پینے سے منع فرمایا ہے، اس لئے کہ جو اس میں دنیا میں پیئے گا وہ آخرت میں نہیں پیئے گا)۔

نووی نے کہا ہے کہ ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ اس پر امت کا اجماع ہے کہ سونے یا چاندی کے برتن میں کھانا پینا وغیرہ حرام ہے، سوائے اس قول کے جو داؤد سے منقول ہے، اور امام شافعی کے قول قدیم کے، جس سے انہوں نے رجوع کرلیا، اور اس لئے بھی کہ جب پینا حرام ہوگا تو کھانا بدرجہ اولی حرام ہوگا، کیونکہ اس میں زیادہ مدت صرف ہوتی ہے اور اس میں اسراف زیادہ ہے [۳]۔

یہ جسے امام نووی نے کہا ہے، مذاہب اربعہ کے مابین کھانا پینا اور اسی طرح دوسرے قسم کا استعمال کا حرام ہونا متفق علیہ ہے، اور اس میں سے اس کے ذریعہ دکانوں اور گھروں کی تزئین و آرائش ہے،

---

(۱) الصحاح، المعجم الوسیط، المفردات فی غریب القرآن۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب۔

---

(۱) حدیث: "الذی یشرب فی آنیة الفضة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۹۶) اور مسلم (۳/ ۱۶۳۴) نے حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "نهانا رسول الله ﷺ ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۹۶) اور مسلم (۳/ ۱۶۳۶) نے حضرت براء بن عازب سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) المجموع شرح المہذب ۱/ ۲۵۰۔

جیسا کہ نووی نے اس کی صراحت کی ہے، اور ان سے پہلے امام الحرمین نے صراحت کی ہے اس کے ساتھ یہ لحاظ رہے کہ اس جگہ حنفیہ نے کراہت تحریمی کے ساتھ تعبیر کی ہے نہ کہ حرام کے ساتھ، اور کھانے پینے کے حرام ہونے کی علت یہ عین چاندی یا تکبر کرنا اور اسراف ہے[۱]۔

ب- چاندی کو استعمال کے بغیر ذخیرہ کر کے رکھنا:

۴- اس پر علماء کا اجماع ہے کہ چاندی کو برتنوں کی صورتوں کے علاوہ میں ذخیرہ کر کے رکھنا حرام نہیں ہے جبکہ صحیح غرض کے لئے ہو، لیکن اگر چاندی برتنوں وغیرہ کی صورت میں ہو کہ اس کا استعمال ممکن ہو تو اس سلسلہ میں علماء کی چند آراء ہیں:

پہلی رائے: یہ حنفیہ کا قول، مالکیہ کے نزدیک راجح روایت، شافعیہ کے نزدیک اظہر قول اور حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ چاندی کے برتنوں کو ذخیرہ کر کے رکھنا حرام ہوگا جیسا کہ ان کا استعمال کرنا حرام ہے، کیونکہ جس چیز کا استعمال جائز نہیں ہوتا ہے اس کا رکھنا بھی جائز نہیں ہوتا ہے، اور اس لئے کہ اس کا رکھنا حرام استعمال کا سبب بن جائے گا، لہذا حرام ہوگا، جیسے شراب کو روک کر رکھنا، اور اس لئے بھی کہ استعمال کی ممانعت اس وجہ سے ہے کہ اس میں تکبر اور اسراف ہے، اور یہ اپنے رکھنے میں موجود ہے، اور اس لئے بھی کہ اس حالت میں رکھنا عبث بے کار رہوگا، لہذا حرام ہوگا[۱]۔

دوسری رائے: چاندی کے برتنوں کا رکھنا حرام نہیں ہوگا بشرطیکہ اسے استعمال نہ کرے اور یہ مدونہ کا ظاہر ہے، اور یہ امام شافعی کا ایک قول ہے، اور یہی ایک روایت امام احمد سے ہے، اس لئے کہ حدیث استعمال کے بارے میں آئی ہے، لہذا اس کا رکھنا حرام نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر کوئی شخص ریشم کے کپڑے بنوائے اور اسے ذخیرہ کر کے رکھے اور ان کو استعمال نہ کرے، تو اس طرح چاندی کے برتنوں کو استعمال کئے بغیر ذخیرہ کر کے رکھنا جائز ہو[۲]۔

امام شافعی نے زیوروں کی زکاۃ کے باب میں صراحت کی ہے کہ اسے رکھنا حرام ہے، چنانچہ مختصر میں کہا ہے کہ اگر کوئی مرد یا عورت سونے یا چاندی کا برتن بنائے تو وہ دونوں، دونوں قول کے مطابق اس کی زکاۃ ادا کریں گے[۳]، اس لئے کہ ان دونوں میں سے کسی کے لئے اس کو رکھنے کی اجازت نہیں ہے[۴]۔

تیسری رائے: حرام ہونا اس صورت میں ہے جبکہ رکھنا استعمال کے ارادہ سے ہو، لیکن اگر اس کا رکھنا مستقبل کے قصد، یا اپنی بیوی یا اپنی بیٹی کے لئے، یا بغیر کسی غرض کے ہو تو حرمت نہیں ہوگی، اور اس کو العدوی نے راجح قرار دیا ہے[۵]۔

دردیر نے کہا ہے کہ اس کا رکھنا یعنی ذخیرہ کرنا حرام ہے اگرچہ مستقبل بعید کے لئے ہو، کیونکہ یہ استعمال کا ذریعہ ہے، اور اسی طرح سے معتمد قول کی بنا پر اس سے زینت اختیار کرنا حرام ہوگا، اور ہمارا

---

(۱) اللباب للميدانی ۴/ ۱۵۸، بدائع الصنائع ۵/ ۲/ ۱۳۲، نتائج الأفكار مع الهداية والعنایہ ۱۰/ ۶، ۷، الرسالة لابن ابی زید القیروانی ص ۵۷، شرح ابی الحسن علی الرسالة بحاشية العدوی ۲/ ۴۳۰، القوانين الفقهيہ ص ۲۶، حاشية الدسوقی علی الشرح الكبير ۱/ ۶۴، الخرشی مع حاشية العدوی ۱/ ۱۰۰، المجموع ۱/ ۲۵۰، صحيح مسلم بشرح النووی ۱۴/ ۲۷- ۳۷، الام للشافعی ۱/ ۸، مختصر المزنی بہامش الأم ۱/ ۴، المغنی ۱/ ۷۵، المبدع ۱/ ۶۶، شرح منتهی الإرادات ۱/ ۲۴۔

(۱) نتائج الأفكار مع الهدايہ ۱۰/ ۸، حاشية العدوی علی شرح أبی الحسن ۲/ ۴۳۰، المجموع للنووی ۱/ ۲۵۲، المغنی ۱/ ۷۷۔

(۲) المبدع ۱/ ۶۶، شرح ابی الحسن مع حاشية العدوی ۲/ ۴۳۰۔

(۳) مختصر المزنی بہامش الأم ۱/ ۲۳۸، المجموع ۱/ ۲۵۲۔

(۴) المطلب العالی مخطوط ج ۱/ ۱۶۰ أ۔

(۵) حاشية العدوی علی الخرشی ۱/ ۹۸۔

قول:"و لو لعاقبة دهر" (مستقبل بعید کے لئے) یہ نقل کا مقتضا ہے، اور تعلیل اس کو بتاتی ہے، اور اسی کو قطعی قرار دینا مناسب ہے، کیونکہ برتن نہ تو کسی مرد کے لئے جائز ہے اور نہ کسی عورت کے لئے، لہذا مستقبل کے لئے اس کے رکھنے کا کوئی معنی نہیں ہے، برخلاف زیورات کے[1]۔

دسوقی نے کہا ہے کہ حاصل یہ ہے کہ اگر اسے استعمال کے ارادہ سے ذخیرہ کیا جائے تو وہ بالاتفاق حرام ہے، اور اگر مستقبل یا زینت اختیار کرنے کے ارادہ سے ہو یا کسی چیز کا ارادہ نہ ہو، تو ہر ایک میں دو قول ہیں، اور معتمد ممانعت ہے[2]۔

ج-چاندی کے برتن سے وضو اور غسل کرنا:

۵- اگر کوئی انسان (چاہے مرد ہو یا عورت)، کسی چاندی کے برتن سے وضو کرے تو اس میں فقہاء کے دو مذہب ہیں:

اول: جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ چاندی اور سونے کے برتن سے وضو اور غسل کرنا جائز نہیں ہے، دسوقی نے کہا ہے کہ اس میں کھانا، پینا، پکانا اور پاکی حاصل کرنا جائز نہیں ہوگا اگر چہ نماز صحیح ہوگی[3]، جیسے غصب کی ہوئی زمین میں حرام ہونے کے باوجود نماز صحیح ہوجاتی ہے۔

دوم: امام شافعی کا قدیم مذہب ہے کہ یہ مکروہ تنزیہی ہے، اور یہ حنابلہ کے یہاں ایک قول ہے، اور اس سے پاکی حاصل کرنا صحیح نہیں ہوگا[4]۔

تفصیل اصطلاح "آنیۃ" (فقرہ/ ۳) میں ہے۔

(۱) الشرح الکبیر ا/ ٦۴۔
(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ا/ ٦۴۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ا/ ٦۴۔
(۴) المجموع ا/ ۲۴۹، الإنصاف ا/ ۸۰-۸۱۔

د-چاندی کی انگوٹھی پہننا:

٦- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرد کے لئے چاندی کی انگوٹھی کا پہننا جائز ہے، اس لئے کہ ابوداؤد نے حضرت انس بن مالکؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ "**أراد رسول الله ﷺ أن يكتب إلى بعض الأعاجم، فقيل له:إنهم لا يقرأون كتابا إلا بخاتم، فاتخذ خاتما من فضة ونقش فيه: محمد رسول الله**"[1] (رسول اللہ ﷺ نے عجم کے بعض بادشاہوں کو خطوط لکھنے کا ارادہ فرمایا تو آپ ﷺ سے عرض کیا گیا کہ یہ لوگ مہر کے بغیر کسی خط کو نہیں پڑھتے ہیں، تو آپ ﷺ نے چاندی کی انگوٹھی بنوائی اور اس میں محمد رسول اللہ کندہ کرایا)۔

حافظ منذری اس پر ایک روایت میں یہ اضافہ ذکر کرتے ہیں کہ: "**فكان في يده حتى قبض، وفي يد أبي بكر حتى قبض، وفي يد عمر حتى قبض، وفي يد عثمان، فبينما هو عند بئر إذ سقط في البئر فأمر بها فنزحت فلم يقدر عليه**"[2] (پس یہ انگوٹھی آپ ﷺ کے ہاتھ میں رہی یہاں تک کہ آپ کی وفات ہوگئی، اور ابوبکر کے ہاتھ میں وفات تک رہی، اور حضرت عمر کے ہاتھ میں وفات تک رہی، اور پھر حضرت عثمان کے ہاتھ میں رہی، اسی دوران وہ کنوئیں کے پاس تھے کہ وہ کنوئیں میں گر گئی، انہوں نے اس کا پانی نکالنے کا حکم دیا تو اسے نکالا گیا، مگر وہ حاصل نہیں ہوئی)۔

فقہاء کا مرد کے لئے متعدد انگوٹھیوں کے جواز اور اس کی انگوٹھی

(۱) حدیث انس بن مالکؓ: "أراد رسول الله ﷺ أن يكتب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۲۳)، مسلم (۱٦۵٦/۳) اور ابوداؤد (۴/ ۱۲۳) نے کی ہے اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں۔
(۲) روایۃ: "فكان في يده حتى قبض......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۲۳-۳۲۴)، مسلم (۱٦۵٦/۳) اور ابوداؤد (۴/ ۴۲۴) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں۔

کے وزن کے مقدار کی بارے میں اختلاف اور تفصیل ہے جسے اصطلاح "تختم" (فقرہ/۹) میں دیکھا جائے۔

ھ- چاندی کے دانت وغیرہ بنوانا:

۷- چاندی کے دانت وغیرہ بنوانا اور اس سے بندھوانا جائز ہے ناک پر قیاس کرتے ہوئے، اس لئے کہ ابوداؤد نے عبدالرحمٰن بن طرفہ سے روایت کی ہے: **"أن جده عرفجة بن أسعد قطع أنفه يوم الكلاب، فاتخذ أنفا من ورق، فأنتن عليه، فأمره النبي ﷺ فاتخذ أنفا من ذهب"**[1] (ان کے دادا عرفجہ بن اسعد کی ناک جنگ کلاب میں کٹ گئی، تو انہوں نے چاندی کی ناک بنوالی، اس میں بدبو پیدا ہوگئی، تو انہیں نبی ﷺ نے حکم دیا تو سونے کی ناک بنوائی)۔

اس سلسلہ میں مذاہب کی تصریحات حسب ذیل ہیں:

حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر اسے یعنی دانت کو چاندی سے باندھے تو بالاجماع مکروہ نہیں ہوگا، اور اسی طرح مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ سونے یا چاندی سے ناک یا دانت کا بنوانا یا سونے یا چاندی کے دھاگہ سے دانت کے خلل کو باندھنا مطلقاً جائز ہے۔

شافعیہ میں سے محلی نے کہا ہے کہ ناک پر انگلیوں کے پوروں اور دانت کو قیاس کیا گیا ہے اور تینوں کا چاندی سے بنوانے کو جائز قرار دینا اولی ہے۔

نووی کہتے ہیں کہ: بیمار دانت کا سونے یا چاندی سے باندھنا جائز ہے، اور ان دونوں سے انگلیوں کے پوروں کا بنانا بھی مباح ہے، اور ان دونوں سے انگلی اور ہاتھ کے بنانے کے جواز میں دو قول ہیں۔

حنابلہ نے چاندی سے دانت، تلوار کا دستہ اور بہت سی چیزوں کے بنانے کو مباح قرار دیا ہے، پس بدرجہ اولی چاندی سے ناک وغیرہ بنانا جس کی زخموں میں ضرورت پڑتی ہے مباح ہوگا[1]۔

و- چاندی کے ذریعہ آلات جہاد وغیرہ کو مزین کرنا:

۸- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ چاندی کے ذریعہ آلات جہاد وغیرہ کو مزین کرنا اور اس کے ذریعہ قرآن کریم کو مزین کرنا جائز ہے۔

اور انہوں نے حضرت انس کے اس قول سے استدلال کیا ہے: **"كانت قبيعة سيف رسول الله ﷺ فضة"**[2] (رسول اللہ ﷺ کے تلوار کے قبضہ پر چاندی کی گرہ تھی)، اور قبیعہ وہ گرہ ہے جو تلوار کے قبضہ اور اس کے پکڑنے کی جگہ کے کنارہ پر ہوتی ہے، اور اس روایت سے جسے ہشام بن عروہ نے روایت کی ہے، انہوں نے فرمایا کہ: **"كان سيف زبير محلى فضة"**[3] (حضرت زبیرؓ کی تلوار چاندی سے مزین تھی)، کاسانی نے کہا ہے کہ مزین تلوار اور چاقو میں بالاجماع کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور یہی حکم مزین پٹکا کا ہے، اس لئے کہ ہتھیار میں اس کی رخصت کے سلسلہ میں آثار وارد ہیں۔

مالکیہ نے چاندی (اسی طرح سونے) سے تزئین کی اباحت کو قرآن اور تلوار کے ساتھ خاص کیا ہے، اور اسی طرح چاندی سے ناک

---

(۱) حدیث عبدالرحمٰن بن طرفہؓ: "أن جده عرفجة بن أسعد قطع أنفه......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۳۴) اور ترمذی (۴/ ۲۴۰) نے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، اور ترمذی نے کہا ہے: حدیث حسن غریب ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۲، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۶۳، الأم ۱/ ۴۶، المجموع ۱/ ۲۵۵، المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۴، المغنی ۳/ ۱۵۔

(۲) حدیث انسؓ: "كانت قبيعة سيف رسول الله ﷺ فضة......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۸) اور ترمذی (۴/ ۲۰۱) نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا ہے: حدیث حسن غریب ہے۔

(۳) اثر ہشام بن عروہؓ: "كان سيف زبير محلى بفضة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۲۹۹) نے کی ہے۔

بنوانے یا اس سے دانت باندھنے کا حکم ہے[۱]۔

ز- چاندی کی کیل اور اس سے پیوند لگانا:

۹- برتن میں چاندی کا پانی چڑھانے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس اختلاف میں اصل وہ روایت ہے جسے دار قطنی نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے کہ نبی علیہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من شرب من إناء ذهب أو فضة أو إناء فيه شئی من ذلک فإنما يجر جر فی بطنه نار جهنم**"[۲] (جو شخص سونے یا چاندی کے برتن یا ایسے برتن سے پیئے جس میں اس میں سے کوئی چیز شامل ہو تو وہ اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ کھینچے گا)۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ سونے کا پانی چڑھاتے ہوئے برتن میں کھانے اور پینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور بدرجہ اولی چاندی سے مزین برتن میں جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ سونے سے حرمت میں کم ہے۔

مرغینانی نے اس کے لئے ایک شرط لگائی ہے اور وہ یہ ہے کہ منھ کی جگہ سے بچا جائے، اور اس کے ساتھ چاندی سے مزین زین پر سوار ہونے کو لاحق کیا ہے، اور انہوں نے شرط لگایا ہے کہ براہ راست چاندی کے پیوند سے تعلق نہ ہو[۳]۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۲، اللباب ۴/ ۱۶۰- ۱۷۹، الہدایہ مع نتائج الأفکار ۱۰/ ۷، الخرشی ۱/ ۹۹، الدسوقی ۱/ ۶۳، الأم ۲/ ۵، ۳، القلیوبی ۲/ ۲۴، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۰۶، المبدع ۲/ ۳۷۔

(۲) حدیث ابن عمرؓ: "من شرب من إناء ذهب أو فضة أو إناء فيه شيء من ذلک......" کی روایت دار قطنی (۱/ ۴۰) نے کی ہے، اور اسے ابن حجر نے فتح الباری ۱۰/ ۱۰۱ میں دو راویوں کے مجہول ہونے کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۱۳۲، الہدایہ مع نتائج الأفکار ۱۰/ ۷۔

مالکیہ کے نزدیک سونے چاندی کے پانی چڑھائے ہوئے برتن کے بارے میں دو قول ہیں: حرام ہے، جائز ہے، یا تو مطلقاً جائز ہے یا کراہت کے ساتھ، اور دردیر، دسوقی، حطاب اور ابن الحاجب نے حرام ہونے کو راجح قرار دیا ہے[۱]۔

شافعیہ کا مذہب (جیسا کہ نووی نے "المنہاج" میں ذکر کیا ہے)، ہے کہ وہ برتن جو چاندی کے بڑے ٹکڑے سے مزین ہو اس کو استعمال کرنا حرام ہوگا، اور جو بقدر ضرورت چاندی کے چھوٹے ٹکڑے سے مزین ہو تو حرام نہیں ہوگا، اور اگر چاندی کے چھوٹے ٹکڑے سے زینت کے لئے یا بڑے ٹکڑے سے ضرورت کی بنا پر مزین کیا جائے، تو اصح قول کے مطابق چھوٹے ہونے اور حاجت کے پیش نظر کراہت کے ساتھ جائز ہوگا، اور اصح قول کے مطابق ذکر کئے گئے مسئلہ میں استعمال کرنے یعنی پینے کی جگہ کا ٹکڑا دوسرے حصہ کی طرح ہوگا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا برتن مطلقاً حرام ہوگا، اس لئے کہ براہ راست اس کا استعمال ہو رہا ہے[۲]۔

ان کے نزدیک قلت وکثرت کے ضابطہ میں تین اقوال ہیں: اول: وہ جو برتن کے اجزاء میں سے کسی ایک جزء پر مکمل طور پر حاوی ہو، دوم: عرف، اور تیسرا کثیر وہ ہے جو دیکھنے والے کو دور سے چمکے، اور قلیل اس کے برعکس ہے۔

رافعی نے دوسرے قول کو اور امام الحرمین اور غزالی نے تیسرے قول کو مختار کہا ہے[۳]۔

حنابلہ نے جو ذکر کیا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ "ضبہ" (پیوند) تین شرائط کے ساتھ مباح ہے: اول: وہ معمولی ہو، دوم: چاندی کا ہو،

(۱) الخرشی ۱/ ۱۰۰، الدسوقی ۱/ ۶۴۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۱/ ۲۸- ۲۹، دیکھئے: نہایۃ المحتاج ۱/ ۹۲- ۹۳۔

(۳) المجموع ۱/ ۲۵۸۔

اور سوم: حاجت یعنی مصلحت اور انتفاع کے لئے ہو، جیسے کہ کسی سوراخ یا شگاف پر رکھا جائے اگر چہ اس کے علاوہ دوسری چیز اس کے قائم مقام ہو، اور قاضی ابویعلی نے کہا ہے کہ یہ شرط نہیں ہے، اور معمولی حصہ بغیر ضرورت کے جائز ہوگا جبکہ براہ راست استعمال نہ کیا جائے۔

امام احمد نے مکروہ قرار دیا ہے کہ پیوند کی جگہ کو براہ راست استعمال کیا جائے، لہذا پیوند کی جگہ سے نہیں پیئے گا، کیونکہ وہ چاندی کے برتن سے پینے والے کی طرح ہوجائے گا اور چاندی کا حلقہ مکروہ ہے، کیونکہ پیالہ اسی کے ذریعہ اٹھایا جاتا ہے، لہذا اس کا براہ راست استعمال ہوگا اور اسی طرح وہ چیز جو اس کے مشابہ ہو[۱]۔

ح- چاندی کا پانی چڑھایا ہوا برتن اور اس کا برعکس:

۱۰- حنفیہ کا مذہب ہے کہ وہ برتن جن پر چاندی کا پانی چڑھایا گیا ہو اگر اس میں سے کوئی حصہ الگ نہ ہوسکے تو کھانے پینے وغیرہ میں اس سے فائدہ اٹھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور جس میں کچھ الگ ہوجائے وہ بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حرام نہیں ہوگا، اور امام ابویوسف کے نزدیک اور امام محمد کے مشہور قول کے مطابق مکروہ ہوگا، جیسا کہ پیوند لگائے ہوئے کا حکم ہے[۲]۔

اور مالکیہ کے نزدیک پانی چڑھائے ہوئے کے سلسلہ میں دو قول ہیں: جیسا کہ مضبب میں دو قول ہیں، اور وہ دونوں تحریم اور کراہت یا ممانعت اور جواز ہیں۔

ان میں سے بعض نے جواز کو باطن کی قوت کے پیش نظر ظاہر قرار دیا ہے[۳]۔

(۱) المغنی ۷۸/۱، المبدع ۶۸/۱۔
(۲) بدائع الصنائع ۱۳۳/۵، اللباب ۱۶۰/۴۔
(۳) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۶۴/۱۔

اصح قول کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ چاندی کا پانی چڑھائے ہوئے برتن کا استعمال کرنا جائز ہے، اس لئے کہ جس کے ذریعہ پانی چڑھایا گیا ہے کم ہے گویا کہ نہیں ہے۔

دوسرا قول اصح کے مقابل میں ہے کہ یہ تکبر اور فقراء کے دلوں کو توڑنے کی وجہ سے حرام ہے۔

اگر پانی چڑھایا ہوا زیادہ ہو، اس طرح کہ اسے آگ پر ڈالنے کی صورت میں اس سے کچھ حاصل ہوجائے تو بالیقین حرام ہوگا، اور اگر اس سے کچھ حاصل نہ ہو تو حرام نہیں ہوگا۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر چاندی (یا سونے) کا برتن بنائے اور اس پر پیتل وغیرہ کا پانی چڑھادے، تو اگر اسے آگ پر ڈالنے کی صورت میں کچھ حاصل ہوجائے، تو اسے برقرار رکھنا حلال ہوگا ورنہ نہیں۔

مذکورہ بالا حکم کا محل، اس کو برقرار رکھنے کے تعلق سے ہے، رہا ایسا کرنا تو وہ مطلقاً حرام ہے، اگرچہ کسی چھت یا کسی دیوار یا کعبہ پر ہو[۱]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ برتن وغیرہ کا رکھنا حرام ہوگا جبکہ اس پر سونے یا چاندی کا پانی چڑھا ہوا ہو، اور اسی طرح ''مطعم'' (پیوند لگایا ہوا) ''مطلی'' (لوہے وغیرہ کا برتن جس پر سونے یا چاندی کا غلاف لگادیا گیا ہو) اور ''مکفت'' (وہ برتن جس میں باریک باریک کھدائی کرنے کے بعد اس میں سونے چاندی کے تار رکھ دیا جائے، پھر اس کو پیٹ کر اس میں چسپاں کردیا جائے) ہے[۲]۔

ط- چاندی کے موزہ پر مسح کرنا:

۱۱- چاندی (اور اسی طرح سونے) سے بنے ہوئے موزوں پر مسح

(۱) نہایۃ المحتاج ۹۱/۱، شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲۸/۱۔
(۲) کشاف القناع ۵۱/۱-۵۲۔

کرنا جمہور فقہاء کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس لئے کہ ان دونوں میں لگا تار چلنا ممکن نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک: اس لئے کہ وہ دونوں چمڑا سے نہیں بنائے گئے ہیں۔

شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ مرد وغیرہ کے لئے چاندی سے بنے ہوئے موزہ پر مسح کافی ہوگا۔

جمہور نے کہا ہے کہ اگرچہ عورت کے لئے (فی الجملہ) چاندی (اور اسی طرح سونے) سے بنے ہوئے موزے کا پہننا جائز ہے اور بالخصوص مالکیہ کے نزدیک، کیونکہ یہ ملبوس کے قبیل سے ہے، لیکن پہننے کے جائز ہونے سے ان دونوں پر مسح کا جائز ہونا لازم نہیں آتا ہے، اس لئے کہ بعض شرائط نہیں پائی جاتیں، جیسے مالکیہ کے نزدیک چمڑے کا ہونا، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک لگا تار چلنا[1]۔

ی- چاندی کے عوض چاندی کی بیع اور چاندی کے عوض سونے کی بیع اور اس کے برعکس:

١٢- اس پر اہل علم کا اجماع ہے کہ چاندی کے عوض چاندی کی بیع تین شرطوں کے ساتھ جائز ہے، وہ یہ ہیں: نقد ہونا، علاحدہ ہونے سے قبل قبضہ کرنا اور برابر ہونا چاہے تھوڑے میں ہو یا زیادہ میں، اور امام ابوحنیفہؒ سے جو نقل کیا گیا ہے کہ قلیل میں رخصت دی گئی ہے، تو یہ اس صورت کے ساتھ خاص ہے، وہ چیز کیلی ہونے کے باوجود کیل نہ کی جاسکے، کیونکہ علت اس میں کیل ہے جو نہیں پایا گیا، لیکن تھوڑی چاندی اور سونا قابل وزن ہے، اس کے مثل کے ذریعہ اس کا وزن ممکن ہے چاہے وہ کسی حالت میں ہو، اور یہ متفق علیہ ہے، اور اس کی دلیل اس کی شرائط کے ساتھ وہ حدیث ہے جس کی روایت مسلم نے اپنی سند سے عبادۃ بن الصامت سے کی ہے، انہوں نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يدا بيد**"[1] (سونا سونے کے عوض، چاندی چاندی کے عوض، گندم گندم کے بدلہ، جو جو کے عوض، کھجور کھجور کے عوض اور نمک نمک کے عوض، برابر سرابر، اور ہاتھوں ہاتھ فروخت کیا جائے، پھر جب یہ اصناف مختلف ہوں تو جیسے چاہو فروخت کرو جبکہ وہ ہاتھوں ہاتھ ہو)۔

اور اگر تینوں شرائط میں سے کوئی ایک شرط نہ پائی جائے تو سود والی بیع ہوگی، اور حرام ہوگی، لیکن سونے کی بیع چاندی کے عوض اور اس کے برعکس تو وہ تقابض کی شرط کے ساتھ جائز ہوگی، یہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے جس کی روایت مسلم نے اپنی سند سے مالک بن اوس بن الحدثان سے کی ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ میں یہ کہتے ہوئے آیا: کون شخص دراہم خریدے گا، تو طلحہ بن عبید اللہ نے کہا اور وہ حضرت عمر بن الخطاب کے نزدیک تھے، مجھے اپنا سونا دکھاؤ پھر میرے پاس آؤ، جب میرا خادم آئے گا تو آپ کو آپ کی چاندی دے دوں گا، اس پر حضرت عمر بن الخطاب نے فرمایا: ہرگز نہیں، بخدا تم اسے اس کی چاندی دے دو یا اسے اس کا سونا واپس کردو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**الورق بالذهب ربا إلا هاء وهاء**"[2]

---

(١) مراقی الفلاح ص ٧٠، القوانین الفقہیہ ص ٤٣، الشرح الصغیر ١/ ٥٤، مغنی المحتاج ١/ ٦٦، کشاف القناع ١/ ٦٦۔

(١) حدیث عبادۃ بن الصامتؓ: "الذهب بالذهب والفضة بالفضة......" کی روایت مسلم (٣/ ١٢١١) نے کی ہے۔

(٢) العنایہ مع الہدایہ ٧/ ٣، حاشیۃ العدوی علی شرح ابی الحسن ٢/ ١٣٠، بدایۃ المجتہد ٢/ ١٩٩، شرح المحلی علی المنہاج ٢/ ١٦٧، المغنی ٤/ ٣، ٥۔

(چاندی کی بیع سونے کے عوض سود ہے، مگر یہ کہ ہاتھوں ہاتھ ہو)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ربا'' (فقرہ ۱۲ اور اس کے بعد کے فقرات) اور ''صرف'' (فقرہ ۲۰ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

ک- چاندی میں ملاوٹ اور احکام میں اس کا اثر:

۱۳- فقہاء کے نزدیک فی الجملہ کھوٹے دراہم ودنانیر کے ذریعہ معاملہ کرنا جائز ہے جبکہ وہ رائج ہوں، یہ عرف کے پیش نظر ہے۔

لیکن اگر ان میں بعض سے بعض کی بیع صرف کی جائے، تو فقہاء نے ان کی صورتوں اور ان کے احکام کی تفصیل کی ہے جیسا کہ اصطلاح ''صرف'' (فقرہ ۴۱ اور اس کے بعد کے فقرات) میں مذکور ہے۔

یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ عقود معاوضات میں کھوٹ والے کے ساتھ معاملہ اس کی جنس کے ساتھ ہو، لیکن اگر عقود معاوضات میں اس کے ساتھ معاملہ اس کی جنس کے علاوہ سے ہو یا غیر عقود معاوضات کے علاوہ میں ہو جیسے قرض وغیرہ، تو اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

حنفیہ میں سے کاسانی نے کھوٹ کی تین قسموں پر گفتگو کرنے کے بعد کھوٹے دراہم کو قرض میں لینے اور ان کے ذریعہ خریداری کرنے پر گفتگو کی ہے۔

پہلی قسم: اور وہ یہ ہے کہ اس کی چاندی اس کی کھوٹ پر غالب ہو تو اس کو قرض میں لینا اور اس کے ذریعہ خریدنا بغیر وزن کے جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ جب ملاوٹ اس میں مغلوب ہو تو وہ کھوٹے دراہم کے درجہ میں ہوگا، اور کھوٹے دراہم میں بعض کی بیع بعض کے ساتھ گنتی کر کے جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ وزن کی چیز ہیں ان میں گنتی کا اعتبار نہیں ہوگا، اور ان میں بعض کی بیع بعض کے عوض اٹکل سے ہو جائے گی، لہذا جائز نہیں ہوگی، پس اس کا قرض لینا اور اس کے ذریعہ معاملہ کرنا وزن کے بغیر جائز نہیں ہوگا، تاکہ اسے سود اور شبہ سود سے بچایا جاسکے۔

دوسری قسم: (جس میں چاندی اور کھوٹ برابر ہوں) تو اس کا حکم اسی طرح ہے، اس لئے کہ جب چاندی پگھلانے کے بعد باقی رہے اور کھوٹ ختم ہو جائے تو وہ کھوٹے دراہم کے ساتھ ملحق ہوگا، اور گنتی کر کے بیع جائز نہیں ہوگی، اور صرف وزن کر کے جائز ہوگی، تاکہ اس کو شبہ ربا سے دور رکھا جاسکے، اور اگر وہ دونوں پگھلانے کے بعد اپنی حالت پر باقی رہے تو ان میں سے ہر ایک مستقل جنس ہوگی جو اپنی ذات کے لحاظ سے قائم ہوگی، اور چاندی کی بیع گنتی کر کے جائز نہیں ہوگی، کیونکہ یہ وزن کی جانے والی چیز ہے، اور پیتل کی بیع جائز ہوگی، اور جب ''مانع'' اور جائز کرنے والی دلیل جمع ہو جائیں تو جواز اور فساد کی دونوں جہتوں کے تعارض کی صورت میں فساد پر حکم لگانا زیادہ محتاط ہے۔

تیسری قسم: (جس میں کھوٹ غالب ہو)، تو اس سلسلہ میں لوگوں کے عرف کو دیکھا جائے گا، اگر لوگ اس کے ذریعہ وزن کے اعتبار سے معاملہ کرتے ہوں، تو اس میں وزن کے اعتبار سے معاملہ کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ وزن اصلی صفت ہے، اور اگر وہ اس میں گنتی کر کے معاملہ کرتے ہوں تو گنتی کر کے اس کے ذریعہ معاملہ کرنا جائز ہوگا، اور قرض لینے کی طرح اس سے خریداری کرنا ہے جیسا کہ گزرا۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ تینوں اقسام کے ذریعہ خریدے اور اسے متعین نہ کرے، لیکن اگر اسے متعین کردے اور اس سے کوئی سامان خریدے، اس طرح کہ کہے: میں نے اس سامان کو ان دراہم

= اور حدیث مالک بن اوسؓ: ''الورق بالذهب......'' کی روایت مسلم (۱۲۰۹/۳-۱۲۱۰) نے کی ہے۔

کے ذریعہ خریدا اور ان کی طرف اشارہ کرے، تو ان کے ذریعہ خریدنے کے جواز میں شک نہیں ہے، اور وہ ان کی طرف اشارہ کے ذریعہ متعین نہیں ہوں گے، اور ان کی ذات سے عقد متعلق نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اگر وہ خریدار کے ادا کرنے سے قبل ہلاک ہوجائیں تو بیع باطل نہیں ہوگی، اور اس کی جگہ پر اسی کے مثل اس کی جنس، نوع، مقدار اور وصف سے دیا جائے گا[۱]۔

مالکیہ نے اس کے ذریعہ تعامل میں مسلمانوں کے مابین کھوٹ کی ممانعت کو پیش نظر رکھا ہے، ان حضرات نے ان کے ذریعہ تعامل اور ان کی بیع کو ایسے شخص کے ہاتھ جائز قرار دیا جو اسے توڑ دے اور اس کے ذریعہ دھوکہ نہیں دے، پس اگر اس سے اطمینان ہو تو بیع جائز ہوگی، اور ابن رشد نے اس صورت میں بیع کے جواز پر اتفاق نقل کیا ہے، اگر اس کے ذریعہ مسلمانوں کو دھوکہ دینے سے اطمینان نہ ہو تو بیع مکروہ ہوگی، اور اگر علم ہو کہ وہ اس کے ذریعہ مسلمانوں کو دھوکہ دے گا تو بائع پر واجب ہوگا کہ اسے واپس لے لے اور اس کی بیع کو فسخ کردے اگر وہ موجود ہو، اور اگر اس کے ختم ہونے یا کسی اور وجہ سے اس کی واپسی کی قدرت نہ ہو تو کیا وہ ثمن کا مالک قرار پائے گا، اور اس کے لئے مندوب ہوگا کہ اسے صدقہ کردے یا واجب ہوگا کہ اسے صدقہ کردے یا زائد کو صدقہ کرے، یہ فرض کرتے ہوئے کہ اس کی بیع ایسے شخص سے ہوئی ہے جو دھوکہ نہیں دے گا؟، تین اقوال ہیں، شیخ عدوی نے اخیر کے قول کو راجح قرار دیا ہے[۲]۔

شافعیہ کے نزدیک اصل: ان کھوٹے دراہم کے ذریعہ تعامل میں ممانعت ہے، جبکہ اس کے مثل یا اس کی خالص جنس کے ساتھ فروخت کیا جائے، لیکن اگر اس کے ذریعہ دوسرے سامان کی خریداری ہو، تو اصحاب شافعی نے کہا ہے کہ اگر کھوٹ ایسی ہو جس کی کوئی قیمت نہ ہو تو اس کے ذریعہ خریدنا جائز ہوگا، اور اگر وہ ایسی ہو کہ اس کی قیمت ہو تو اس کے خرچ کرنے کے جواز میں دو اقوال ہیں[۱]۔

اس سلسلہ میں امام احمد سے دو روایت ہیں: ان میں سے اظہر جائز ہے، دوم: حرام ہے، ابن قدامہ نے کہا ہے کہ اولی یہ ہے کہ جواز کے سلسلہ میں امام احمد کے کلام کو خاص اس صورت پر محمول کیا جائے جبکہ اس کی کھوٹ ظاہر ہو اور اس کا عرف ہو، تو اس کے ذریعہ معاملہ کرنا جائز ہوگا، کیونکہ اس میں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ وہ دو جنسوں پر مشتمل ہے جن میں دھوکہ نہیں ہے، لہذا ان دونوں کی بیع ممنوع نہیں ہوگی جیسا کہ اگر وہ دونوں ممتاز ہوں، اور اس لئے بھی کہ یہ ہر دور میں عام ہے اور بغیر کسی نکیر کے جاری ہے، اور اس کو حرام قرار دینے میں مشقت اور ضرر ہے، اور اس کے ذریعہ خریدنے میں مسلمانوں کو دھوکہ دینا، ان کو ہلاکت میں ڈالنا نہیں ہے، اور اس سے مقصود ظاہر ہے جو نظر آتا ہے اور معلوم ہے[۲]۔

ل- چاندی کی زکاۃ کا نصاب:

۱۴- چاندی کا نصاب دو سو درہم ہیں[۳]، اس کے بارے میں علماء اسلام کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اس کا بیان حدیث میں ہے جس کی روایت حضرت ابوسعید خدری نے کی ہے، انہوں نے

(۱) بدائع الصنائع ۵/۱۹۸۔

(۲) الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۳/۵۲۔

(۱) شرح الجلال علی المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۲/۱۷۰، المہذب ۱/۲۷۲۔

(۲) المغنی ۴/۵۷-۵۸، اور اس جگہ دیگر بہت زیادہ فروع ہیں، جن کو ان کے مقامات میں دیکھا جائے۔

(۳) دو سو درہم ہمارے زمانے میں جیسا کہ بعض متاخرین محققین نے ذکر کیا ہے کہ درہم ۲٫۹۷۵ گرام کے مساوی ہوتا ہے، پس چاندی کا نصاب ۲٫۹۷۵×۲۰۰= ۵۹۵ گرام ہوگا، اور سونے کا نصاب= ۴٫۲۵۰×۲۰ =۸۵ گرام ہوگا۔

فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة، ولا فيما دون خمس ذود صدقة، ولا فيما دون خمس أواق صدقة" [۱] (پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں ہے اور نہ پانچ اونٹوں سے کم میں صدقہ ہے، اور نہ پانچ اوقیہ سے کم میں صدقہ ہے)۔

اور امام احمد، ابوداؤد اور ترمذی کی ایک روایت میں حضرت علی سے منقول ہے کہ فرمایا: "......فإذا بلغت مائتين ففيها خمسة دراهم" [۲] (پس جب دوسو (درہم) ہوجائیں تو اس میں پانچ درہم واجب ہوں گے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "زکاۃ" (فقرہ/ ۶۷ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

م- چاندی سے دیت کی مقدار:

۱۵- جمہور کے نزدیک مسلمان مرد کی دیت بارہ ہزار درہم ہے۔

اور حنفیہ کی رائے ہے کہ مسلمان مرد کی دیت دس ہزار چاندی کے درہم ہیں [۳]۔

(۱) حدیث ابی سعید خدریؓ: "ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۱۰) اور مسلم (۲/ ۶۳۳) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) المغنی ۳/ ۳۔

اور حدیث علیؓ: "فإذا بلغت مائتين......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۳۲) اور ترمذی (۳/ ۷) نے کی ہے، اور ترمذی نے بخاری سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) الأم ۶/ ۹۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۱۱، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۰۶، اور حنفیہ کے نزدیک چاندی کی دیت ۱۰۰۰۰× ۲،۹۷۵÷ ۲۹۷۵۰ گرام چاندی ہوتی ہے اور سونے سے ۱۰۰۰× ۴،۲۵= ۴۲۵۰ گرام سونا، اور اس پر عورت، ذمی اور اعضاء کی دیت کو قیاس کیا جائے گا، قواعد دیت کی رعایت

تفصیل اصطلاح: "دیات" (فقرہ ۲۸ اور اس کے بعد کے فقرات میں) ہے۔

= کرنے کے ساتھ، دیکھئے: "دیات" (فقرہ ۲۹، ۴۷)۔

فضولی

تعریف:

۱- ''فضولی'' لغت میں وہ شخص ہے جو لایعنی کاموں میں مشغول رہتا ہو، یہ ''فضول'' کی طرف نسبت ہے، جو فضل کی جمع ہے، اور اس کا معنی اضافہ ہے، مگر اس جمع (فضول) کا استعمال اکثر ایسے امر میں ہوتا ہے جس میں خیر نہ ہو، یہاں تک کہ غلبہ کے ذریعہ وہ اس معنی کے لئے علم کی طرح ہوگیا ہے، اور اسی وجہ سے اس کی طرف نسبت میں وہ دلالت ہے[۱]۔

فقہاء کی اصطلاح میں فضولی ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو دوسرے کے حق میں شرعی اجازت کے بغیر تصرف کرتا ہے[۲]، اور یہ اس لئے کہ اس کا تصرف ملکیت، وکالت اور ولایت کے بغیر صادر ہوتا ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ولی:

۲-ولی لغت میں: ولی سے ماخوذ ہے، جس کا معنی قریب ہونا اور مدد کرنا ہے، اور ولی عدو (دشمن) کے برخلاف ہے۔

اصطلاح میں: ولی وہ شخص ہے جو ولایت کا مالک ہوتا ہے، اور دوسرے پر قول کو نافذ کرنا ولایت ہے[۱]۔

مقامات کے اختلاف کے اعتبار سے ولی کا معنی الگ الگ ہوتا ہے، تمرتاشی نے نکاح کے باب میں کہا ہے کہ یہ بالغ عاقل وارث کا نام ہے[۲]۔

عام انداز میں ولی کی یہ تعریف ممکن ہے کہ وہ ایسا شخص ہے جو دوسرے کے لئے بہ حکم شرع تصرف کرتا ہے، جیسے باپ اپنے نابالغ یا مجنون بیٹے کے لئے کرتا ہے، اور اسی طرح قاضی اور امام۔

ولی اور فضولی کے مابین نسبت یہ ہے کہ ولی کے لئے اپنے زیر ولایت کے حق میں شرعاً تصرف کا حق ہوتا ہے، فضولی کے برخلاف۔

ب-وکیل:

۳- لغت میں وکیل کا معنی حفاظت کرنے والا اور کفایت کرنے والا ہے[۳]، اور اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَكَفٰى بِاللّٰهِ وَكِيْلًا''[۴] (اور اللہ ہی کارسازی کے لئے کافی ہے)۔

اصطلاح میں: وکیل فعیل کے وزن پر وکالۃ سے ماخوذ ہے، اور ایک شخص کا اپنے معاملہ کو دوسرے شخص کے سپرد کردینا اور اس معاملہ میں اسے اپنے قائم مقام کردینا وکالت ہے، چنانچہ وکیل وہ شخص ہے جو کسی قابل نیابت معاملہ میں کوئی دوسرے کا نائب ہو اور وہ معاملہ اس کے سپرد کیا گیا ہو[۵]۔

(۱) المغرب، المصباح المنیر، معجم مقاییس اللغۃ۔
(۲) حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۴/ ۱۰۳، البحر الرائق لابن نجیم ۶/ ۱۶۰، العنایہ علی الہدایہ للبابرتی ۷/ ۵۱ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔
(۳) المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۶۰، فتح القدیر ۷/ ۵۱، البہجۃ شرح التحفہ ۲/ ۶۸، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۔

(۱) المصباح المنیر، ابن عابدین ۲/ ۲۹۵۔
(۲) رد المحتار ۲/ ۲۹۵۔
(۳) المفردات للاصفہانی۔
(۴) سورۂ احزاب/ ۳۔
(۵) قواعد الفقہ للبرکتی، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ ۱۴۴۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۵۔

وکیل اور فضولی کے مابین ربط یہ ہے کہ دونوں دوسرے کے لئے تصرف کرتے ہیں، لیکن وکیل دوسرے کی طرف سے تفویض کے ذریعہ کرتا ہے، اور فضولی بغیر تفویض کے کرتا ہے۔

ج - مالک:

۴ - مالک ملک کا اسم فاعل ہے، اور یہ شرعاً تصرف میں عمل کا خاص ہونا ہے، اور مالک صاحب ملک ہے [(۱)]۔

ابن نجیم نے کہا ہے کہ ملک ایسی قدرت ہے جس کو شارع تصرف کرنے پر ابتداء ثابت کرتے ہیں الا یہ کہ کوئی مانع ہو [(۲)]۔

لہذا چیز کا مالک وہ ہوگا جو اس میں ابتداء تصرف کرنے پر قادر ہو، پس وہ فضولی کے مقابلہ میں ہے جسے ابتداء تصرف کا حق نہیں ہے، اور صرف اس کے بعض تصرفات بعد میں مالک کی اجازت سے بعض فقہاء کے نزدیک صحیح قرار پاتے ہیں۔

تصرفات فضولی سے متعلق احکام:

فضولی کی بیع:

۵ - فضولی کی بیع کے حکم میں فی الجملہ فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ، مالکیہ اور ایک روایت میں امام احمد کا قول ہے کہ فضولی کی بیع مالک کی اجازت پر موقوف ہوکر منعقد ہوگی، اگر وہ اس کی اجازت دے دے تو نافذ ہوگی، اور اگر اسے رد کردے تو باطل ہوجائے گی [(۳)]۔

دوم: حنابلہ اور شافعیہ کا معتمد قول ہے کہ فضولی کی بیع باطل ہے، لہذا وہ صحیح نہیں ہوگی اگرچہ بعد میں مالک اس کی اجازت دے دے [(۱)]۔

دیکھئے: ''بیع الفضولی'' (فقرہ/ ۶)۔

فضولی کا خریدنا:

۶ - دوسرے کے لئے فضولی کی خریداری کے حکم کے بارے میں فقہاء کے چار مختلف اقوال ہیں:

اول: مالکیہ کا قول ہے، اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے کہ فضولی کا خریدنا اس کی بیع کی طرح ہے، اور وہ اس شخص کی اجازت پر موقوف ہوکر منعقد ہوگا جس کے لئے خریدا ہے، اگر وہ اس کی اجازت دے دے تو نافذ ہوگا اور اگر اسے رد کردے تو باطل ہوجائے گا [(۲)]۔

دوم: شافعیہ کا جدید قول ہے، اور حنابلہ کا صحیح مذہب ہے کہ فضولی کا خریدنا باطل ہے، اس پر کوئی حکم یا اثر مرتب نہیں ہوگا [(۳)]۔

سوم: حنفیہ کا قول ہے: انہوں نے کہا ہے کہ اگر عقد اپنی طرف منسوب کرے یا عقد کو اس شخص کی طرف منسوب کرے جس کے لئے

---

(۱) قواعد الفقہ للبرکتی نقلا عن البدائع۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۳۴۶۔

(۳) تبیین الحقائق ۴/ ۱۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات، البحر الرائق ۶/ ۱۶۰، المبسوط ۱۳/ ۱۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الکبیر للدردیر، حاشیة

= الدسوقی ۳/ ۱۲، البہجہ شرح التحفہ ۲/ ۶۸، الفروق للقرافی ۳/ ۲۴۳، نہایة المحتاج ۳/ ۳۹۰، المجموع ۹/ ۲۵۸ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳/ ۱۵۷، المبدع ۴/ ۱۶۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۵، نہایة المحتاج ۳/ ۳۹۰، الوجیز ۱/ ۱۳۴، فتح العزیز ۸/ ۲۲۱، الإنصاف للمرداوی ۴/ ۲۸۳، کشاف القناع ۳/ ۱۵۷۔

(۲) القوانین الفقهیہ لابن جزی ص ۲۷۱ طبع دار العلم للملایین، الإنصاف للمرداوی ۴/ ۲۸۳، بدایة المجتہد ۲/ ۱۴۳ طبع دار الفکر بیروت، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۵۴ طبع مکتبة القاہرہ بمصر۔

(۳) المجموع شرح المہذب ۹/ ۲۶۰، فتح العزیز للرافعی ۸/ ۱۲۲، الإنصاف للمرداوی ۴/ ۲۸۳، نیل المآرب للشیبانی ۱/ ۸۳۔

خریدا ہے تو دونوں میں فرق ہوگا، چنانچہ کہا ہے کہ فضولی اسے اپنی طرف منسوب کرے تو خریدی ہوئی چیز اس کی ہوگی، چاہے اس شخص کی طرف سے اجازت پائی جائے جس کے لئے خریدا ہے یا نہ پائی جائے، کیونکہ خریدنا جب معاملہ کرنے والے پر نافذ ہونے کی حیثیت سے پایا جائے گا تو اس پر نافذ ہوگا، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ انسان کا تصرف اپنی ذات کے لئے ہو نہ کہ دوسرے کے لئے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَهَا مَا كَسَبَتْ"[1] (ان کے آگے ان کا کیا ہوا آئے گا)، اور فضولی کا خریدنا حقیقۃً اس کا اپنا کیا ہوا ہے، پس اصل یہ ہے کہ وہ اس کے لئے ہو مگر جبکہ اسے دوسرے کے لئے کردے، یا عدم اہلیت کی وجہ سے اس پر نافذ نہ ہوسکے، تو اس صورت میں اس شخص کی اجازت پر موقوف ہوگا جس کے لئے خریدا ہے، اس طرح کہ فضولی "عبد محجور" (ایسا غلام جسے آقا کی طرف سے تصرفات سے روک دیا گیا ہو)، یا باشعور بچہ ہو اور وہ دوسرے کے لئے خریدے، پس اس کا خریدنا اس دوسرے کی اجازت پر موقوف ہوگا، اس لئے کہ خریدنا اس پر نافذ ہونے کی حیثیت سے نہیں پایا گیا، پس ضرورۃ اس کی اجازت پر موقوف ہوگا جس کے لئے اس نے خریدا ہے، اگر وہ اس کی اجازت دے دے تو نافذ ہوگا اور اگر اسے رد کردے تو باطل ہوگا۔

اور اگر فضولی عقد کو اس شخص کی طرف منسوب کرے جس کے لئے اس نے خریدا ہے، اس طرح کہ فضولی بائع سے کہے کہ تم اپنے اس جانور کو فلاں کے ہاتھ اتنی قیمت میں فروخت کردو، اور وہ کہے: میں نے فروخت کردیا، اور فضولی کہے کہ میں نے فلاں کے لئے اس میں بیع قبول کی، یا بائع کہے کہ میں نے یہ کپڑا فلاں کے ہاتھ اتنے میں فروخت کیا اور فضولی خریدار اس کی طرف اس فلاں کے لئے خریداری

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۳۴۔

کو قبول کرے، تو جس کے لئے خریدا گیا ہے اس کی اجازت پر یہ عقد موقوف ہوگا[1]۔

چہارم: امام شافعی کا قول قدیم ہے، اور ان سے جدید میں نقل کیا گیا ہے[2]: انہوں نے فضولی کی خریداری کو چار حالتوں میں تقسیم کیا ہے، اور حنابلہ نے[3] ان میں سے تین حالتوں میں تقسیم میں ان کی موافقت کی ہے حکم میں نہیں۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے:

پہلی حالت: دوسرے کے لئے اس دوسرے کے مال سے خریدے اور اس میں امام شافعی کے دو قول ہیں، موقوف ہونا، اور یہ امام احمد کی ایک روایت ہے: اور باطل ہونا، اور یہ حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب ہے۔

دوسری حالت: اپنے مال سے دوسرے کے لئے خریدے اور امام شافعی نے اس حالت کے بارے میں کہا ہے کہ اگر عقد میں اس شخص کا نام لے جس کے لئے خریدا ہے، یا اس کا نام نہ لے دونوں میں فرق ہوگا، اگر اس کا نام لے تو دیکھا جائے گا، اگر اس نے اجازت نہ دی ہو تو نام رکھنا لغو ہوگا، اور فضولی کی طرف سے اس کے واقع ہونے میں دو قول ہیں، موقوف ہونا اور باطل ہونا، اور اگر اسے اجازت دی ہو تو کیا نام رکھنا لغو ہوگا یا نہیں؟ اگر ہم کہیں: لغو ہوگا، تو کیا معاملہ کرنے والے کی طرف سے واقع ہوگا یا سرے سے باطل ہوجائے گا؟ دو قول ہیں، اور اگر ہم کہیں کہ لغو نہیں ہوگا، تو عقد اجازت دینے والے کی

(۱) الفتاوی الخانیہ ۲/ ۱۷۳، البحر الرائق ۶/ ۱۶۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۵۲، بدائع الصنائع ۶/ ۲۰۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، تبیین الحقائق ۴/ ۱۰۵ اور اس کے بعد کے صفحات، جامع الفصولین ۱/ ۳۱۷، المطبعۃ الأزہریہ ۱۳۰۰ھ۔

(۲) روضۃ الطالبین ۳/ ۳۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المجموع ۹/ ۲۶۰، فتح العزیز ۸/ ۱۲۲، المحلی علی المنہاج وحاشیتی القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۶۰۔

(۳) الانصاف للمرداوی ۴/ ۲۸۳، المقنع لابن قدامہ ۲/ ۸۔

طرف سے واقع ہوگا۔

اگر وہ اس کا نام نہ رکھے تو عقد کرنے والے کی طرف سے واقع ہوگا، چاہے دوسرے نے اجازت دی ہو یا نہیں۔

حنابلہ کے نزدیک اس حالت میں راجح مذہب ہے کہ مطلقاً خریدنا باطل ہوگا، البتہ ان میں سے بعض فقہاء سے منقول ہے کہ اس میں دو اقوال ہیں، موقوف ہونا اور باطل ہونا۔

تیسری حالت: فضولی اپنے غیر کے لئے ذمہ میں اس کی اجازت کے بغیر خریدلے اس حالت میں دیکھا جائے گا کہ اگر اس غیر کا نام عقد میں نہیں لیا تو امام شافعی نے جدید قول میں کہا ہے کہ معاملہ کرنے والے کی طرف سے واقع ہوگا، اور قول قدیم میں کہا ہے کہ جس شخص کے لئے خریدا ہے اس کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر وہ اس کی اجازت دے دے تو اس کے حق میں نافذ ہوگا اور اگر اسے رد کردے تو فضولی کے حق میں نافذ ہوگا، اور حنابلہ نے کہا ہے کہ صحیح قول کی بنا پر صحیح ہوگا، اور اجازت پر موقوف ہوگا۔

اگر عقد میں اس کا نام لے تو شافعیہ نے کہا ہے کہ وہ دوسرے کے مال سے خریدنے کی طرح ہوگا۔

حنابلہ کے نزدیک دو قول ہیں، صحیح یہ ہے کہ یہ عقد صحیح نہیں ہوگا، اور دوسرا یہ ہے کہ اس کا حکم اس کے حکم کی طرح ہے جب عقد میں اس کا نام نہ لے۔

چوتھی حالت: دوسرے کی طرف متعین قیمت کے ذریعہ خریدنے کی نسبت کرے، اور اس حالت کو صرف شافعیہ نے لکھا ہے، اور ان کے نزدیک جدید قول میں نقل کئے ہوئے کے مطابق دو اقوال ہیں:

اول: عقد لغو قرار پائے گا اور دوم: وہ معاملہ کرنے والے کی طرف سے واقع ہوگا۔

فضولی کا اجارہ:

۷- فضولی کا دوسروں کی چیزوں کے کرایہ پر دینے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، کیا یہ صحیح اور اجازت پر موقوف ہوگا یا یہ شرعاً باطل ہوگا؟ اس میں دو اقوال ہیں:

اول: حنفیہ، مالکیہ اور ایک روایت میں امام احمد کا قول ہے کہ فضولی کا اجارہ مالک یا اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہوکر منعقد ہوگا، اگر وہ اس کی اجازت دے دے تو نافذ ہوگا، اور اگر اسے رد کردے تو باطل ہوجائے گا[(۱)]۔

دوم: امام شافعی کا قول جدید اور حنابلہ کا صحیح مذہب ہے کہ فضولی کا اجارہ باطل ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا عقد ہے جو بغیر مالک یا اس کے نافذ کرنے کے سلسلہ میں صاحب ولایت غیر کی طرف سے صادر ہوا ہے، لہذا باطل ہوگا[(۲)]۔

پھر حنفیہ نے عقد اجارہ میں فضولی کے کرایہ پر دینے اور اس کے کرایہ پر لینے کے مابین فرق کیا ہے، ان حضرات نے اجارہ پر دینے کو اس کی بیع کی طرح اور اجارہ پر لینے کو اس کی خریداری کی طرح قرار دیا ہے[(۳)]۔

---

(۱) المدونہ ۵/ ۶۷۳ طبع مؤسسۃ الحلبی بمصر، التاج والإکلیل ۵/ ۲۹۷، منح الجلیل ۳/ ۵۶۴، القوانین الفقہیہ ص ۳۰۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵، المجموع للنووی ۹/ ۲۵۹، الإنصاف للمرداوی ۴/ ۲۸۳، دیکھئے: مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۴۴۶- ۴۴۷، دررالحکام لعلی حیدر ۱/ ۴۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) المجموع شرح المہذب ۹/ ۲۵۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵، کشاف القناع ۳/ ۵۵۸۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۲۵۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

فضولی کا نکاح کرانا:

۸- ولایت یا نیابت کے بغیر فضولی کے نکاح کرانے کے حکم کے بارے میں فقہاء کے چار مختلف اقوال ہیں:

اول: حنابلہ کا قول، اور امام شافعی کا قول جدید ہے کہ فضولی کا نکاح کرانا باطل ہوگا، اس میں ولی کی اجازت موثر نہیں ہوگی (۱)۔

دوم: ایک روایت کے مطابق امام احمد کا قول اور امام ابو یوسف کا قول ہے کہ فضولی کا نکاح کرانا صحیح ہوگا، لیکن ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر وہ اس کی اجازت دے دے تو نافذ ہوگا، اور اگر اسے رد کر دے تو باطل ہو جائے گا (۲)۔

سوم: امام ابوحنیفہ اور محمد بن الحسن کا قول ہے کہ اگر نکاح کے دونوں طرف کا ذمہ دار ایک فضولی شخص ہو تو عقد باطل ہوگا، چاہے وہ ایک کلام سے کرے یا دو کلام سے (۳)، اور اسی کے مثل حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ وہ دونوں میں سے ایک کی بہ نسبت فضولی ہو اگر چہ دوسرے طرف سے اصیل یا وکیل یا ولی ہو جب تک دونوں طرف سے عقد کا ذمہ دار ہو۔

اگر نکاح کے دونوں طرف کا ذمہ دار فضولی نہ ہو تو اس کا عقد اجازت پر موقوف ہوگا، چاہے اس میں دوسرے فضولی یا اصیل یا وکیل قبول کرے (۴)۔

(۱) الأم ۵/ ۱۲، المجموع ۹/ ۲۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵، الإنصاف للمرداوی ۸/ ۶۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۸۔

(۲) المجموع ۹/ ۲۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵، الإنصاف ۸/ ۶۷، المغنی ۷/ ۲۸، ردالمحتار ۳/ ۹۷ طبع البابی الحلبی ۱۳۸۶ھ، بدائع الصنائع للکاسانی ۳/ ۱۳۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مجمع الأنہر ۱/ ۳۴۳۔

(۳) ردالمحتار ۳/ ۹۷۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۹۷، البدائع ۳/ ۱۳۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المبسوط للسرخسی ۵/ ۱۵۔

چہارم: مالکیہ کا قول ہے کہ ولی کے مجبر اور غیر مجبر ہونے کے مابین فرق ہوگا، اگر ولی مجبر ہو تو فضولی کی طرف سے واقع ہونے والا نکاح جائز نہیں ہوگا اگر چہ ولی اس کی اجازت دے دے، لیکن اگر اس کو ولایت اجبار حاصل نہ ہو تو پھر یا تو وہ عورت جس کا نکاح کرایا گیا صاحب رتبہ ہوگی یا کمتر ہوگی، اگر صاحب رتبہ ہو تو امام مالک نے کہا ہے کہ اس کا فسخ کرنا واضح نہیں ہے، لیکن وہ میرے نزدیک پسندیدہ ہے، اور ابن القاسم نے کہا ہے کہ اسے اس کی اجازت دینے اور جب تک اس کے ساتھ شوہر دخول نہ کرلے اس کے رد کرنے کا حق حاصل ہوگا، اور بعض فقہاء مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر اس کے ساتھ شوہر وطی کرلے اور اس کے ساتھ طویل عرصہ رہے یعنی تین سال گزر جائیں، یا دو یا زیادہ بچوں کی پیدائش ہوجائے تو نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا، ورنہ ولی کو اختیار ہوگا کہ فسخ کردے یا نافذ کرے۔

اگر عورت کم درجہ کی ہو تو ان حضرات کے نزدیک اس کے نکاح کرانے میں دو قول ہیں، اول: نکاح مطلقاً نافذ ہوگا، اور یہی مذہب کا مشہور قول ہے، دوم: یہ صاحب رتبہ کی طرح ہوگی (۱)۔

فضولی کی وصیت:

۹- دوسرے کے مال میں سے فضولی کی وصیت کے حکم میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ کا قول ہے، اور یہی امام شافعی کے نزدیک قول قدیم ہے، اور امام شافعی سے جدید میں نقل کیا گیا ہے اور یہی حنابلہ کے نزدیک ایک قول ہے کہ فضولی کی وصیت صحیح ہوگی، لیکن مالک کی

(۱) الخرشی ۳/ ۱۸۲ اور اس کے بعد کے صفحات، فتاوی علیش ۱/ ۳۹۵-۴۰۱، القوانین الفقہیہ لابن جزی ص ۲۲۳ طبع دار العلم للملایین، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۴۲۔

اجازت پر موقوف ہوگی، اور یہ اس لئے کہ معدوم کی وصیت صحیح ہوتی ہے، تو بدرجہ اولی فضولی کی طرف سے صحیح ہوگی (۱)۔

دوم: مالکیہ کا قول ہے اور یہی حنابلہ کے نزدیک اصح ہے، اور شافعیہ کے نزدیک قول جدید ہے کہ فضولی کی وصیت مطلقاً صحیح نہیں ہوگی، کیونکہ یہ ایسے شخص کی طرف سے تبرع ہے، جو اس کا مالک نہیں ہے اور نہ اسے ولایت اور نیابت حاصل ہے، لہذا باطل ہوگی (۲)۔

فضولی کا ہبہ کرنا:

۱۰- دوسرے کے مال میں سے فضولی کے ہبہ کرنے کے حکم میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: مالکیہ کا مشہور قول، حنابلہ کا قول اور امام شافعی کا قول جدید اور یہی راجح مذہب ہے کہ فضولی کا ہبہ کرنا باطل ہوگا، اس لئے کہ انسان کے لئے محال ہے کہ وہ جس چیز کا مالک نہیں ہے اس کا مالک بنادے (۳)۔

دوم: حنفیہ کا قول ہے اور یہی مالکیہ کے نزدیک ایک روایت ہے کہ فضولی کا ہبہ صحیح ہوکر منعقد ہوگا البتہ وہ مالک کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر وہ اسے رد کردے تو باطل ہوجائے گا، اور اگر اسے جائز کردے تو اس کی اجازت کے لئے سابقہ وکالت کا حکم ہوگا (۱)۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ فضولی کی بیع اور اس کے ہبہ کرنے میں فرق ہے کہ بیع میں عوض کے مقابلہ میں تملیک ہے، لیکن ہبہ میں مفت تملیک ہے، لہذا ان دونوں کے مابین حکم الگ الگ ہوگا (۲)۔

فضولی کا وقف:

۱۱- دوسرے کے مال میں فضولی کے وقف کے حکم میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں: اول: مالکیہ کا مشہور قول، حنابلہ کا قول اور امام شافعی کا جدید قول ہے کہ فضولی کا وقف باطل ہوگا، چاہے بعد میں مالک اس کی اجازت دے یا نہ دے (۳)۔

دوم: حنفیہ کا قول ہے، اور یہی مالکیہ کا ایک قول اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ فضولی کا وقف صحیح ہوگا، البتہ وہ مالک کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر وہ اس کی اجازت دے دے تو نافذ ہوگا، اور اگر اسے رد کردے تو باطل ہوجائے گا (۴)۔

---

(۱) البحر الرائق ۶/ ۱۶۴، مجمع الأنہر ۲/ ۴۰۷، روضۃ الطالبین ۶/ ۱۱۶، المجموع شرح المہذب ۹/ ۲۵۹، الأنوار لأعمال الأبرار ۲/ ۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الخرشی ۸/ ۱۶۸، الشرح الکبیر للدردیر، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۷۵، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۲۰۵، روضۃ الطالبین ۶/ ۱۱۶-۱۱۹، المجموع ۹/ ۲۶۱، الأنوار لأعمال الأبرار ۲/ ۲۳، منتہی الإرادات ۱/ ۴۳۰، ۲/ ۴۹، التنقیح المشبع للمرداوی ص ۱۹۷، الفروع ۴/ ۳۶۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الخرشی ۷/ ۷۹، القوانین الفقہیہ ص ۳۹۷، المجموع للنووی ۹/ ۲۵۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵، کشاف القناع ۴/ ۳۵۲، منتہی الإرادات ۲/ ۲۸، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۴، المحرر ۱/ ۳۷۵۔

(۱) البحر الرائق ۶/ ۱۶۳، تکملۃ رد المحتار ۸/ ۴۲۴، البدائع ۸/ ۳۶۷۹، البہجۃ شرح التحفۃ ۲/ ۱۷، العدوی علی الخرشی ۷/ ۷۹، المجموع للنووی ۹/ ۲۵۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵، درر الحکام لعلی حیدر ۱/ ۸۵، ۲/ ۳۸۵-۳۸۶۔

(۲) الشرح الصغیر، حاشیۃ الصاوی ۵/ ۴۳۳۔

(۳) الخرشی ۷/ ۷۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۷، الشرح الصغیر للدردیر وحاشیۃ الصاوی ۵/ ۴۳۳، القوانین الفقہیہ ص ۳۹۷، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵، المجموع للنووی ۹/ ۲۵۹، کشاف القناع ۴/ ۲۷۹۔

(۴) البحر الرائق ۵/ ۲۰۳، احکام الأوقاف للخصاف ص ۱۲۹، الإسعاف فی أحکام الأوقاف للطرابلسی ص ۱۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۸۸، الخرشی ۷/ ۷۹، البہجہ ۲/ ۱۷، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۷/ ۷۹، المجموع للنووی

فضولی کا صلح کرنا:

۱۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ فضولی کی طرف سے صلح کا ہونا اس شخص کی طرف سے ہونے کی طرح ہوگا جس پر حق ہو، اور اس ضمن میں بہت سے اقوال صورتوں اور شرائط میں ان کا اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح ''صلح'' (فقرہ/ ۱۹-۲۲) میں ہے۔

فضیخ

دیکھئے: ''أشربة''۔

= ۹/ ۲۵۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵، الإنصاف للمرداوی ۷/ ۱۱-۱۲، المقنع لابن قدامہ ۲/ ۳۱۰۔

فطام

تعریف:

۱- فطام کا معنی لغت میں کاٹنا ہے، کہا جاتا ہے: ''**فطم العود يفطمه فطماً وفطاماً**'' اسے کاٹ دیا، اور ''**فطمت الأم ولدها فطماً**'' ماں نے اپنے بچے کا دودھ چھڑایا تو وہ بچہ ''فطیم'' اور ''مفطوم'' ہے، اور لڑکی ''فطیم'' اور ''فطیمہ'' ہے، اور ہر جانور دودھ چھڑاتا ہے، اور ''**فطام الصبي**'' اسے ماں سے جدا کرنا[1]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

رضاع:

۲- رضاع (راء کے کسرہ اور اس کے فتحہ کے ساتھ) لغت میں ''رضع'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''**رضع أمه يرضعها**'' (کسرہ اور فتحہ کے ساتھ) یعنی اس نے اس کے پستان یا تھن کو چوسا اور اس کا دودھ پیا، اور ''**أرضعت ولدها فهي مرضع ومرضعة**'' اور اس نے اپنے لڑکے کو دودھ پلایا تو وہ عورت مرضع اور مرضعہ (دودھ پلانے والی ہے)، اور وہ بچہ ''رضیع'' دودھ پینے والا ہے۔

اصطلاح میں: عورت کے دودھ یا اس کے دودھ سے حاصل

(۱) لسان العرب، الصحاح للجوہری۔

ہونے والی چیز کا بچے کے پیٹ میں متعین شرائط کے ساتھ پہنچنے کا نام ہے[۱]۔

اور ان دونوں کے درمیان نسبت یہ ہے کہ "فطام" رضاعت کی انتہاء ہے۔

فطام سے متعلق احکام:

الف- دودھ چھڑانے کا وقت:

۳- قرآن کریم میں حمل اور رضاعت کی مدت کی اللہ تعالیٰ کے اس قول میں تیس مہینے مقرر کی گئی ہے: "وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا"[۲] (اور اس کا حمل اور اس کی دودھ بڑھائی تیس مہینوں میں)، اور دوسری آیت میں صرف مدت رضاعت کی صراحت ہے، چنانچہ فرمایا: "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ"[۳] (اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں پورے دوسال (یہ مدت) اس کے لئے ہے جو رضاعت کی تکمیل کرنا چاہے)، اور تیسری آیت میں صراحت ہے کہ دودھ چھڑانا دوسالوں کے بعد ہوگا، چنانچہ فرمایا: "وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ"[۴] (اور دو برس میں اس کا دودھ چھوٹنا ہے)، اور واضح ہے کہ دوسالوں کی ابتداء ولادت کے بعد سے ہوگی۔

جمہور فقہاء ومفسرین نے کہا ہے کہ دوسال ہر بچہ کے دودھ پلانے کی انتہا ہے[۵]، اور قتادہ بن دعامہ السدوسی سے منقول ہے کہ ماں کا دوسالوں تک دودھ پلانا فرض تھا، پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول سے تخفیف فرمادی: "لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ"[۱] ((یہ مدت) اس کے لئے جو رضاعت کی تکمیل کرنا چاہے)۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا کہ ماں کے لئے دوسال تک دودھ پلانا اس عورت کے لئے خاص ہے جس نے چھ ماہ میں بچہ جنا ہو، اور جب چھ ماہ سے زیادہ کی مدت میں جنا ہو تو مدت دوسال سے کم ہوجائے گی۔

تحدید کا مقصد دودھ چھڑانے کے وقت میں زوجین کے اختلاف کو دور کرنا ہے، اس لئے کہ دودھ پلانے کے لئے شرعاً معتبر مدت دو سال ہے، البتہ ان دونوں کے لئے کسی وجہ سے اس میں کمی کردینا جائز ہوگا بشرطیکہ وہ دونوں آپس میں مشورہ کرلیں اور رضامند ہوجائیں[۲]، البتہ آپسی رضامندی، غور وفکر کے بعد ہوتا کہ دودھ پینے والے بچہ کو نقصان نہ پہنچے، اور ماں باپ کے اتفاق کا اعتبار کیا گیا ہے، اس لئے کہ باپ کے لئے نسب اور ولایت ہے، اور ماں کے لئے شفقت وعنایت ہے[۳]، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا"[۴] (پھر اگر دونوں اپنی باہمی رضامندی اور مشورہ سے دودھ چھڑادینا چاہیں تو دونوں پر کوئی گناہ نہیں)، ابن العربی نے کہا ہے کہ معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب رضاعت کی مدت دوسال قرار دی، تو بیان فرمایا کہ اس کا دودھ چھڑانا ہی دودھ چھڑانا ہے، اور اس کا دودھ پلانا بند کرنا ہی فصال ہے، اور کسی شخص کو اس سے ہٹنے کی سبیل نہیں، مگر یہ

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۰۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۲، أسنی المطالب ۳/ ۴۱۵۔
(۲) سورۂ احقاف/ ۱۵۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔
(۴) سورۂ لقمان/ ۱۴۔
(۵) التحریر والتنویر لابن عاشور ۲/ ۴۳۲، (الدار التونسیہ للنشر)۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳، دیکھئے: قتادہ کا قول فتح الباری ۹/ ۵۰۵ دار المعرفہ بیروت۔
(۲) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۳/ ۱۶۰ (دار الکتاب العربی بیروت)۔
(۳) إرشاد الساری للقسطلانی ۸/ ۲۰۲، (دار الکتاب العربی)۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

کہ ماں باپ اس عدد سے کم پر لڑکے کو ضرر پہنچائے بغیر متفق ہوجائیں، تواس بیان سے یہ جائز ہوگا[1]۔

ب- رضاعت کی وجہ سے حرمت میں دودھ چھڑانے کا اثر:

۴- شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب ہے کہ رضاعت کی وجہ سے حرمت کی شرط یہ ہے کہ رضاعت دو سال کے اندر ہو، ابن قدامہ نے کہا ہے کہ یہ اکثر اہل علم کا قول ہے، اسی کے مثل حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور نبی علیہ السلام کی ازواج سے سوائے حضرت عائشہؓ کے مروی ہے: اور یہی شعبی، ابن شبرمہ اور اوزاعی کا مذہب ہے۔

لہذا اس میں دودھ چھڑانے کا کوئی اثر نہیں ہوگا، پس اعتبار دوسالوں کا ہے نہ کہ فطام کا۔ اگر دوسالوں سے قبل دودھ چھڑا دے، پھر ان دوسالوں کے دوران وہ دودھ پی لے، تو حرمت حاصل ہوجائے گی، اور اگر دودھ نہ چھڑائے یہاں تک کہ دو سال سے زیادہ ہوجائے، پھر دودھ چھڑانے سے قبل دو سال کے بعد دودھ پی لے، تو حرمت ثابت ہوگی۔

ان حضرات نے اس پر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے کہ "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ"[2] (اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں پورے دو سال (یہ مدت) اس کے لئے ہے جو رضاعت کی تکمیل کرنا چاہے)، ان حضرات نے کہا ہے کہ اللہ نے دو مکمل سالوں کو مدت رضاعت کی تکمیل قرار دی ہے، اور تکمیل کے بعد کوئی حکم نہیں ہے، اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا"[1] (اور اس کا حمل اور اس کی دودھ بڑھائی تیس مہینوں میں ہو پاتی ہے)، اور حمل کی کم سے کم مدت چھ ماہ ہے، تو دودھ چھڑانے کی مدت دو سال تک باقی رہے گی، اور آپ علیہ السلام کے اس قول سے استدلال ہے: "لا رضاع إلا ما كان في الحولين"[2] (رضاعت صرف دو سالوں کے اندر ہوگی)، دودھ چھڑانا اپنی مدت میں معتبر ہے نہ کہ بذات خود، جیسا کہ ابن قدامہ نے کہا ہے[3]۔

امام ابو حنیفہ نے جمہور کے ساتھ اس بات میں اتفاق کیا ہے کہ رضاعت کے سبب حرمت میں دودھ چھڑانے کا کوئی اثر نہیں ہوگا، لیکن انہوں نے رضاعت کی مدت میں ان سے اختلاف کیا ہے، چنانچہ فرمایا ہے کہ یہ تیس ماہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا" (اور اس کا اور اس کی دودھ بڑھائی تیس مہینوں میں ہو پاتی ہے) یعنی حمل اور دودھ چھڑانے میں سے ہر ایک کی مدت تیس ماہ ہے، البتہ ان میں سے ایک میں یعنی مدت حمل میں کم کرنے والا سبب ثابت ہے، اور وہ حضرت عائشہؓ کی

(۱) احکام القرآن ۱/۲۰۵، دار الفکر، البدائع ۴/۶، أسنی المطالب ۳/۴۱۶- ۴۴۳، المغنی ۷/۵۴۲۔

(۲) سورۂ بقرہ/۲۳۳۔

(۱) سورۂ احقاف/۱۵۔

(۲) حدیث: "لا رضاع إلا ماكان في الحولين" کی روایت دارقطنی (۴/۱۷۴) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور ابن قطان نے اسے ابن عباسؓ پر موقوف ہونے کو راجح قرار دیا ہے، جیسا کہ نصب الرایہ للزیلعی ۳/۲۱۹ میں ہے۔

(۳) البدائع ۴/۶-۷، فتح القدیر مع الہدایہ ۳/۳۰۸-۳۰۹، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/۵۰۳، نہایۃ المحتاج ۷/۱۶۶- ۱۷۵، مغنی المحتاج ۳/۴۱۴-۴۱۶، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹/۲۰۱-۲۰۳۔

حدیث ہے: "ما تزید المرأة فی الحمل علی سنتین ولا قدر مایتحول ظل عود المغزل"،[۱] (عورت حمل میں دو سالوں سے زائد نہیں رہتی ہے، اور نہ تکلہ کی لکڑی کے سایہ کے پلٹنے کے بقدر)، پس دودھ چھڑانے کی مدت اپنے ظاہر پر باقی رہے گی، اور یہ تیس ماہ ہے، لہذا اگر اس مدت میں رضاعت حاصل ہوگی تو حرمت ثابت ہوجائے گی، چاہے دودھ چھڑایا ہو یا نہ چھڑایا ہو، اور اگر مدت گذر جائے گی تو رضاعت سے حرمت متعلق نہیں ہوگی، کاسانی نے کہا ہے کہ اگر مدت رضاعت میں بچہ کا دودھ چھڑادے، پھر اس مدت میں اس کے بعد پلادے تو حرمت پیدا کرنے والی رضاعت ہوگی، اور دودھ چھڑانے کا اعتبار نہیں ہوگا صرف وقت کا اعتبار کیا جائے گا، اور اگر مدت گذر جائے تو رضاعت سے حرمت متعلق نہیں ہوگی، دودھ چھڑائے یا نہ چھڑائے۔

حسن نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر دوسالوں کے اندر دودھ چھڑادے یہاں تک کہ وہ دودھ چھڑانے کے ذریعہ بے نیاز ہوجائے، پھر اس کے بعد دوسالوں کے یا تیس ماہ کے دوران دودھ پی لے تو یہ رضاعت نہیں ہوگی، اس لئے کہ دودھ چھڑانے کے بعد رضاعت نہیں ہے، اور اگر وہ اس کا دودھ چھڑادے، پھر وہ ہلکا کھانا شروع کردے لیکن اس کے ذریعہ وہ رضاعت سے بے نیاز نہ ہو، پھر دودھ کی طرف لوٹ آئے اور اسے دودھ پلادے جیسا کہ پہلے تیس ماہ میں پلایا جاتا تھا، تو یہ حرمت پیدا کرنے والی رضاعت ہوگی، جیسا کہ اس چھوٹے بچہ کی رضاعت حرمت پیدا کرتی ہے جس کا دودھ نہ چھڑایا گیا ہو[۲]۔

مالکیہ کے نزدیک دودھ چھڑانے کے اثر میں حسب ذیل تفصیل ہے:

دردیر نے کہا ہے کہ دوسال یا اس سے دوماہ زائد کی مدت میں رضاعت حرمت پیدا کرے گی، الا یہ کہ بچہ کھانے کے ذریعہ دودھ سے واضح طور پر بے نیاز ہوجائے اگرچہ دوسالوں کے اندر ہو، اس طرح کہ دودھ چھڑادے یا دوسالوں کے اندر اس کو دودھ پلانے والی نہ ملے، پھر وہ کھانے کے ذریعہ دو یوم سے زائد یا اس کے مشابہ بے نیاز رہے، پھر کوئی عورت اسے دودھ پلادے تو وہ حرمت پیدا نہیں کرے گی، ابن القاسم نے کہا ہے کہ اگر دودھ چھڑادے پھر اسے کوئی عورت دودھ چھڑانے کے ایک دن یا دودن کے بعد دودھ پلادے تو حرمت پیدا ہوجائے گی، اس لئے کہ اگر دودھ کے لئے پھر دوبارہ لوٹا دیا جائے، تو وہ اس کے لئے غذا بن جائے گا، اور جب تک رضاعت پر قائم رہے تو وہ حرمت پیدا کرنے والی ہوگی اگرچہ وہ کھانا استعمال کرے، اگرچہ یہ فرض کرلیا جائے کہ اگر دودھ چھڑادیا جائے تو وہ اس کے ذریعہ رضاعت سے بے نیاز ہوجائے گا[۱]۔

دسوقی نے کہا ہے کہ اگر رضاعت دوسال کے اندر حاصل ہو تو اگر وہ بے نیاز نہ ہو اس طرح کہ وہ سرے سے دودھ نہ چھڑایا گیا ہو یا چھڑادیا ہو، لیکن اسے اس کے دودھ چھڑانے کے ایک یا دو یوم کے بعد دودھ پلادے تو بالاتفاق حرمت پیدا ہوجائے گی، اور اگر بے نیاز ہوجائے، پھر یا تو رضاعت استغناء کے بعد کسی قریبی مدت میں حاصل ہوگی یا طویل مدت میں، اگر لمبی مدت میں ہو تو معتبر نہیں ہوگی، اور اسی طرح اگر قریبی مدت میں ہو مشہور قول کے مطابق (معتبر نہیں ہوگی)، اور یہ مدونہ کا مذہب ہے، اور اس کے مقابل میں مطرف، ابن ماجشون اور اصبغ کا مذہب ہے کہ مکمل دوسال تک حرمت پیدا

(۱) اثر عائشہؓ: "ماتزید المرأة فی الحمل علی سنتین ولا قدر ما یتحول ظل عود المغزل" کی روایت بیہقی (۷/ ۴۴۳) نے کی ہے۔
(۲) البدائع ۴/ ۶-۷، فتح القدیر ۳/ ۳۰۸-۳۰۹۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۵۱۵۔

کرے گی اگر چہ استغناء کے بعد کسی قریبی مدت میں ہو یا لمبی مدت میں[۱]۔

مالکیہ نے اپنے مشہور مذہب پر کہ دودھ چھڑانے کے بعد رضاعت حرمت میں موثر نہیں ہوگی، رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "**لایحرم من الرضاعة إلا مافتق الأمعاء في الثدي وكان قبل الفطام**"[۲] (وہی رضاعت حرمت پیدا کرتی ہے جو پستان میں آنتوں کو کھول دے اور دودھ چھڑانے سے قبل ہو)، ان حضرات نے کہا ہے کہ جو بچہ دودھ یعنی رضاعت سے بے نیاز ہو جائے تو اس کی آنتیں کھانے کے ذریعہ کھل جائیں گی، اس طرح کہ آنتوں کی اصلاح کھانے کے ذریعہ ہوگی نہ کہ دودھ کے ذریعہ[۳]۔

اسی طرح ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "**إنما الرضاعة من المجاعة**"[۴] (رضاعت تو بھوک سے ثابت ہوتی ہے)، اور انہوں نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ حرمت پیدا کرنے والی رضاعت وہ ہے جو دودھ چھڑانے سے قبل ہو، اور شیر خوار بچہ سے بھوک کو دور کرے، لیکن اگر دو سالوں کے دوران دودھ چھڑا دے تو اس کی رضاعت بھوک کی وجہ سے نہیں ہوگی، کیونکہ کھانے کے ذریعہ وہ دودھ سے بے نیاز ہو گیا ہے[۵]۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۵۰۳-۵۰۴۔

(۲) حدیث: "لا یحرم من الرضاع إلا مافتق الأمعاء في الثدي وكان قبل الفطام" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۴۹) نے حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) کفایۃ الطالب مع حاشیۃ العدوی ۲/ ۱۰۵-۱۰۶۔

(۴) حدیث: "إنما الرضاعة من المجاعة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۴۶) اور مسلم (۲/ ۱۰۷۸) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۵) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۷-۲۸۔

ج- ماں کی حضانت میں دودھ چھڑانے کا اثر:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بچہ کا دودھ چھڑانا طلاق کے وقت اس کی ماں کو حضانت سے محروم نہیں کرتا ہے، بشرطیکہ اس کی طرف سے دوسرے کی طرف حضانت کی منتقل ہونے کے دیگر اسباب پیدا نہ ہوں، اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ ایک عورت رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئی اور عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! یہ میرا لڑکا ہے، میرا پیٹ اس کے لئے برتن، میری گود اس کے لئے حوض اور میری پستان اس کے لئے مشک تھی، اور اس کا باپ اسے مجھ سے چھین لینا چاہتا ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**أنت أحق به مالم تنكحي**"[۱] (تم اس کی زیادہ حقدار ہو جب تک کہ نکاح نہ کرو)۔

قرطبی نے اس آیت کریمہ کی تفسیر کے تحت لکھا ہے: "**وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ**"[۲] (اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں پورے دو سال)، یہ آیت ان مطلقہ عورتوں کے بارے میں ہے جن کو ان کے شوہروں سے اولاد ہو، تو وہ اجنبی عورتوں کے مقابلہ میں اپنی اولاد کو دودھ پلانے کا حق زیادہ رکھتی ہیں، اس لئے کہ وہ زیادہ شفیق اور مہربان ہیں، اور چھوٹے بچے کو علیحدہ کرنے میں بچہ اور اس کی ماں کو ضرر پہنچانا ہے، اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بچہ اگر چہ دودھ چھوڑ دے پھر بھی اس کی ماں اس کی پرورش کا زیادہ حق رکھتی ہے، اس لئے کہ اس کی محبت وشفقت زیادہ ہوتی ہے، اور وہ اس کی حضانت کی زیادہ حقدار اس وقت تک رہے گی جب تک وہ شادی نہ کرلے[۳]۔

---

(۱) حدیث: "أنت أحق به ما لم تنكحي" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۷۰۸) اور حاکم (۲/ ۲۰۷) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

(۳) ردالمحتار ۲/ ۶۴۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی

تفصیل اصطلاح ''حضانۃ'' (فقرہ/۱۰-۱۹ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

د- دودھ چھڑائے ہوئے بچہ کی ماں پر حد کے نافذ کرنے میں دودھ چھڑانے کا اثر:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حاملہ عورت پر حد جاری کرنے کو وضع حمل تک موخر کرنا واجب ہے، پھر جب بچہ جن دے تو اس میں حسب ذیل تفصیل ہے:

اگر حد رجم ہو تو رجم نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ وہ ''لبأ'' (اسے پہلا دودھ) پلا دے[1]، پھر اگر وہ اسے پہلا دودھ پلا دے تو اگر اس کو دودھ پلانے والی کوئی عورت ہو یا کوئی اس کو دودھ پلوانے کی کفالت لے لے تو سنگسار کر دیا جائے گا ورنہ چھوڑ دیا جائے گا، یہاں تک کہ اسے دودھ چھڑا دے، تا کہ اس بچہ سے ضرر زائل ہو جائے۔

اگر حد کوڑے کی شکل میں ہو تو اس میں دودھ چھڑانے کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اور نفاس کے بند ہو جانے کے بعد حد لگائی جائے گی بشرطیکہ وہ قوی ہو، اور اس کی وجہ سے اس کے تلف ہونے کا اندیشہ نہ ہو، ورنہ جمہور کا مذہب ہے کہ اس پر حد نہیں لگائی جائے گی یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائے اور طاقت ور ہو جائے، تا کہ پوری طرح سے حد لگائی جا سکے[2]۔

اور اس میں اصل حدیث غامدیہ ہے، اور اس میں ہے:

= المحتاج ۳/۳۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۵/۴۹۶-۵۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۳/۱۶۰۔

(۱) اللبأ مہموز ہے بروزن ''عنب'' ولادت کے وقت کا پہلا دودھ ہے، (المصباح المنیر)۔

(۲) رد المحتار ۳/۱۴۸، مواہب الجلیل ۶/۲۹۶، القلیوبی ۴/۱۸۳، المغنی لابن قدامہ ۸/۱۷۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

''فجاء ت الغامدية فقالت: يا رسول الله إني قد زنيت فطهرني، وأنه ردها، فلما كان الغد، قالت: يا رسول الله لم تردني؟ لعلک أن تردني كما رددت ماعزا، فوالله إني لحبلى، قال: أما لا، فاذهبي حتى تلدي، فلما ولدت أتته بالصبي في خرقة، قالت: هذا قد ولدته، قال: اذهبي فأرضعيه حتى تفطميه، فلما فطمته أتت بالصبي في يده كسرة خبز، فقالت: هذا يا نبي الله قد فطمته، وقد أكل الطعام، فدفع الصبي إلى رجل من المسلمين ثم أمر بها، فحفر لها إلى صدرها، وأمر الناس فرجموها''[1] (غامدیہ آئیں اور انہوں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! میں نے بدکاری کی ہے، لہٰذا مجھے پاک کر دیجئے، آپ ﷺ نے اسے واپس کر دیا، پھر جب دوسرا دن آیا تو اس نے عرض کیا کہ: اے اللہ کے رسول! آپ ﷺ نے مجھے کیوں واپس کر دیا؟ شاید آپ ﷺ مجھے لوٹانا چاہتے ہیں جیسا کہ آپ ﷺ نے ماعز کو لوٹا دیا، بخدا میں تو حمل سے ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا ابھی نہیں، تم چلی جاؤ یہاں تک کہ بچہ جن لو، پھر جب ان کو بچہ پیدا ہو گیا تو آپ ﷺ کی خدمت میں بچہ کو ایک کپڑے میں لپیٹ کر لائیں، اور عرض کیا: میں نے اسے جن دیا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جاؤ اور اسے دودھ پلاؤ یہاں تک کہ اس کا دودھ چھڑا دو، پھر جب انہوں نے اس کا دودھ چھڑا دیا تو وہ بچہ کو اس حال میں لے کر آئیں کہ اس کے ہاتھ میں روٹی کا ایک ٹکڑا تھا، پھر انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے نبی میں نے اس کا دودھ چھڑا دیا ہے اور یہ کھانا کھانے لگا ہے، تو آپ ﷺ نے بچہ کو کسی مسلمان کے حوالہ فرما دیا، پھر ان کے بارے میں حکم دیا تو ان کے سینہ تک گڈھا کھودا گیا، اور لوگوں کو حکم دیا تو لوگوں نے انہیں سنگسار کر دیا)۔

(۱) حدیث الغامدیہ کی روایت مسلم (۳/۱۳۲۳) نے کی ہے۔

فطرة

تعریف:

۱-فطرۃ لغت میں: فطر سے ماخوذ ہے، اور یہ پھاڑنے کے معنی میں آتا ہے، کہا جاتا ہے: "فطرہ"، یعنی اسے پھاڑ دیا، اور "تفطر الشيء" چیز پھٹ گئی، اور اسی طرح "انفطر" ہے۔

اور پیدا کرنے کے معنی میں آتا ہے، کہا جاتا ہے: "فطر الله الخلق" یعنی اللہ نے انہیں پیدا کیا اور ان کو وجود بخشا، اور "فطرۃ" ابتداء، اختراع اور خلقت کے معنی میں آتی ہے، قرآن کریم میں ہے: "قُلْ أَغَيْرَ اللّٰهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ"[۱] (آپ کہئے کہ کیا میں اللہ کے سوا جو آسمانوں اور زمین کا پیدا کرنے والا ہے کسی (اور) کو کارساز قرار دے لوں)۔

ابوالہیثم نے کہا ہے کہ فطرۃ وہ طبعی حالت ہے جس پر بچہ اپنی ماں کے پیٹ میں نشو ونما پاتا ہے[۲]۔

اور "فطور" (فاء کے فتحہ کے ساتھ) وہ چیز ہے جس سے روزہ دار روزہ افطار کرتا ہے، اور فاء کے ضمہ کے ساتھ مصدر ہے[۳]، اور "فطرۃ" (فاء کے کسرہ کے ساتھ) "صدقة الفطر" کے معنی میں بھی آتا ہے، اور "أفطر الصائم" یعنی اس کے لئے افطار کرنے کا وقت آ گیا، اور اسکا وقت داخل ہو گیا جیسا کہ کہا جاتا ہے: "أصبح" (اس نے صبح کر لی) اور "أمسى" (اس نے شام کر لیا) جبکہ صبح وشام کے وقت میں داخل ہو جائے، لہذا ہمزہ "صیرورت" کے لئے ہے[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

(۱) سورۂ انعام ر ۱۴۔
(۲) لسان العرب۔
(۳) المصباح المنیر۔

متعلقہ الفاظ:

الف-جبلۃ:

۲-جبلۃ: جبل سے ماخوذ ہے، تم کہتے ہو: "جبل الله الخلق يجبلهم"، یعنی مخلوق کو پیدا کیا، اور "جبله على الشيء" اسے اس چیز پر ڈھالا، اور "جبل فلان على هذا الأمر" یعنی اسے اس صورت پر پیدا کیا گیا[۲]۔

"فطرۃ" اور "جبلۃ" کے مابین فطرہ کے بعض معانی میں ترادف کی نسبت ہے۔

ب-سجیۃ:

۳-سجیۃ کا معنی: طبیعت اور خلق ہے[۳]۔

ان دونوں کے مابین نسبت یہ ہے کہ "سجیہ"، فطرت کے بعض معانی میں اس کے مرادف ہے۔

خصال فطرت:

۴-خصال فطرت کے بیان میں چند احادیث ہیں جن میں سے کچھ یہ ہیں:

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۲) لسان العرب۔
(۳) لسان العرب۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:"قال رسول الله ﷺ عشر من الفطرة، قص الشارب وإعفاء اللحية والسواک واستنشاق الماء وقص الأظفار وغسل البراجم ونتف الإبط وحلق العانة وانتقاص الماء، قال زكرياء قال مصعب –أحد الرواة– ونسيت العاشرة إلا أن تكون المضمضة[1] (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: دس چیزیں فطرت میں سے ہیں، مونچھ تراشنا، داڑھی کے بال بڑھانا، مسواک کرنا، ناک میں پانی ڈالنا، ناخن تراشنا، انگلی کے پوروں کا دھونا، بغل کا بال اکھاڑنا، زیرناف مونڈنا، اور "انتقاص ماء"، زکریا نے کہا کہ ایک راوی مصعب نے کہا ہے کہ دسویں چیز میں بھول گیا، مگر یہ کہ وہ کلی کرنا ہے)، اور قتیبہ نے اضافہ کیا ہے کہ وکیع نے کہا ہے کہ "انتقاص الماء" کا معنی استنجاء کرنا ہے[2]۔

اور حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ جناب نبی کریم ﷺ نے فرمایا:"الفطرة خمس أو خمس من الفطرة (شک من الراوي) الختان والاستحداد وتقليم الأظفار ونتف الإبط وقص الشارب"[3] (فطرت پانچ چیزیں یا پانچ چیزیں فطرت میں سے ہیں (راوی کو شک ہے) ختنہ کرنا، زیرناف کے بال مونڈنا، ناخن تراشنا، بغل کا بال اکھاڑنا، اور مونچھ تراشنا)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "الفطرة خمس: الاختتان والاستحداد وقص الشارب وتقليم الأظفار ونتف الإبط"[1] (فطرت پانچ چیزیں ہیں، ختنہ کرانا، زیرناف کے بال مونڈنا، مونچھ تراشنا، ناخن تراشنا اور بغل کے بال اکھاڑنا)۔

امام بخاری نے سابقہ حدیث کو ان الفاظ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "الفطرة خمس، الختان والاستحداد وقص الشارب وتقليم الأظفار ونتف الأباط"[2] (فطرت پانچ چیزیں ہیں، ختنہ کرنا، زیرناف کے بال مونڈنا، مونچھ کاٹنا، ناخن تراشنا اور بغلوں کے بالوں کو اکھاڑنا۔

اور فطرت کی احادیث، مختلف الفاظ سے مروی ہیں، چنانچہ: "عشر من الفطرة" (دس چیزیں فطرت کے قبیل سے ہیں) کے لفظ سے آئی ہے، اور "خمس من الفطرة" (پانچ چیزیں فطرت کے قبیل سے ہیں)، اور اس جیسے دیگر الفاظ سے مروی ہیں، اور اس سے حصر مراد نہیں ہے، بلکہ اس سے اس چیز کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جو ان میں سے واضح اور محسوس ہے، اور جسے ہر انسان اپنی طبیعت سے معلوم کر لیتا ہے، اور اسی کی طرف نووی نے اشارہ کیا ہے، اور کہا ہے کہ خصلتیں دس چیزوں میں منحصر نہیں ہیں، اور حدیث سے مراد یہ ہے کہ ان میں سے بڑی دس چیزیں ہیں تو یہ رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد کی طرح ہے: "الحج عرفة"[3] (حج تو عرفہ ہے)، اور

---

(۱) حدیث: "عشر من الفطرة......" کی روایت مسلم (۱/۲۲۳) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) صحیح مسلم بشرح النووی ۳/۱۴۷ طبع دوم ۱۳۹۲ھ، ۱۹۷۲ء۔

(۳) سابقہ مرجع ۳/۱۴۶، حدیث: "الفطرة خمس......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۳۳۴) اور مسلم (۱/۲۲۱) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) سابقہ مرجع، حدیث: "الفطرة خمس: الاختتان......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۳۴۹) اور مسلم (۱/۲۲۲) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث: "الفطرة خمس......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۳۴۹) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "الحج عرفة" کی روایت ترمذی (۳/۲۲۸) اور حاکم (۲/۲۷۸) نے حضرت عبدالرحمٰن بن یعمرؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

انہوں نے اپنے قول کو اس روایت سے مدلل کیا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ "خمس من الفطرة"[1] (پانچ چیزیں فطرت کے قبیل سے ہیں)۔

ابن حجر عسقلانی نے لکھا ہے کہ ابن عربی نے کہا ہے کہ خصال فطرت کی تعداد تیس خصلتوں تک ہے، اور اس قول کے بعد کہا ہے کہ اگر مراد خاص وہ احادیث ہوں جو لفظ فطرت کے ساتھ مروی ہیں تو ایسا نہیں ہے، اور اگر اس سے عام مراد ہو تو یہ تیس میں منحصر نہیں ہے بلکہ بہت زیادہ ہے[2]۔

تو اس صورت میں خصال فطرت بہت زیادہ ہیں، ان میں سے "امہات الاخلاق" اور ہر وہ چیز ہے جو نیکی ہے، جیسے والدین کے ساتھ نیکی، صلہ رحمی، پڑوسی کے حقوق کی ادائیگی، ضرورت مند کی مادی اور معنوی مدد کرنا، مہمان کا اکرام کرنا، قول وعمل میں صداقت وعدہ اور عہد کو پورا کرنا، اور ان کے علاوہ اچھی خصلتیں۔

خصالِ فطرت کے احکام:

الف-فطرت دین:

۵-اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ہر انسان کے لئے اس کی پیدائش کے وقت اسے فطرت سلیمہ ودیعت فرمائی، تا کہ اس کے لئے ہدایت کے راستہ کی طرف متوجہ ہونا ممکن ہو، اور اس کے ذریعہ راہ ہدایت تک پہنچ سکے، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ اسے عوارض لاحق نہ ہو، اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جسے حضرت ابوہریرہؓ نے روایت کی ہےکہ

(۱) المجموع شرح المہذب ۱/ ۲۸۴، ۲۸۵، شائع کردہ المکتبۃ السّلفیہ بالمدینۃ المنورہ۔

(۲) فتح الباری شرح البخاری ۱۲/ ۵۶/۴ طبع مطبعۃ مصطفیٰ البابی الحلبی ۷۸ ۱۳ھ، ۱۹۵۹ء۔

رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "**ما من مولود إلا یولد علی الفطرة، فأبواه یهودانه أو ینصرانه أو یمجسانه کما تنتج البهیمة بهیمة جمعاء[1] هل تحسون فیها من جدعاء**"[2] (ہر پیدا ہونے والا بچہ دین فطرت پر پیدا ہوتا ہے، پھر اسے اس کے والدین یہودی یا نصرانی یا مجوسی بنا لیتے ہیں جیسا کہ جانور تمام عیوب سے پاک مکمل اعضا والا جانور پیدا کرتا ہے، تو کیا تم اس میں سے کسی کو کان کٹا ہوا محسوس کرتے ہو)۔

قرطبی نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد: "**فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّيْنِ حَنِيْفًا فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**"[3] (تم تو یکسو ہو کر دین (حق) کی طرف اپنا رخ رکھو اللہ کی اس فطرت کا اتباع کرو جس پر اس نے انسان کو پیدا کیا ہے)، کی تفسیر میں کہا ہے کہ اہل فقہ ونظر کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ فطرت اس طبیعت کا نام ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے مولود کو اپنے رب کی معرفت کے سلسلہ میں پیدا کیا ہے، تو گویا کہ انہوں نے کہا: ہر پیدا ہونے والا بچہ اپنی فطرت پر پیدا ہوتا ہے کہ جب وہ معرفت کے مقام پر پہنچتا ہے، تو اس کے ذریعہ اپنے رب کو پہچان لیتا ہے[4]۔

شرح العقیدۃ الطحاویہ میں ہے کہ ہر عاقل کے لئے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اس کائنات کا کوئی پیدا کرنے والا ہے، اور یہ اس فطرت کی وجہ سے ہے جس پر لوگ پیدا ہوتے ہیں[5]۔

(۱) یعنی تمام عیوب سے پاک ہو تمام اعضاء کے اعتبار سے کامل ہو۔

(۲) الجدعاء، وہ جانور جس کا کان کٹا ہوا ہو، اور حدیث: "**ما من مولود إلا یولد علی الفطرة**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۵۱۲) اور مسلم (۴/ ۲۰۴۷) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) سورۂ روم/ ۳۰۔

(۴) تفسیر القرطبی ۱۴/ ۲۹، الناشر دار الکتاب العربی للطباعۃ والنشر بالقاہرہ۔

(۵) شرح العقیدۃ الطحاویہ ص ۲۱۲، شائع کردہ دار الکتاب العربی۔

ب-مونچھ تراشنا:

٦- مونچھ تراشنے کے سنت ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے[(١)]، اس کی دلیل گزشتہ احادیث ہیں، نیز زید بن أرقمؓ نے روایت کی ہے، انہوں نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من لم يأخذ من شاربه فليس منا"[(٢)] (جو اپنی مونچھ نہ ترشوائے وہ ہم میں سے نہیں ہے)۔

مونچھ تراشنے کا ضابطہ مختلف فیہ ہے، تفصیل اصطلاح "شارب" (فقرہ/ ١٠-١٤) میں ہے۔

ج-داڑھی بڑھانا:

٧- داڑھی بڑھانا خصال فطرت میں سے ہے جس کی دلیل گزشتہ حدیث ہے، اور اعفاء کے مفہوم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح "لحية" میں ہے۔

د-سواک:

٨- سواک فعل کے معنی میں آتا ہے اور وہ مسواک کرنا ہے، اور اس آلہ کے معنی میں آتا ہے جس سے مسواک کیا جاتا ہے، جسے "مسواک" میم کے کسرہ کے ساتھ کہا جاتا ہے، اور سواک "ساک الشيء" سے ماخوذ ہے جبکہ اسے ملے[(٣)]، مسواک کرنا شافعیہ، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک[(٤)] سنت ہے، اس کی دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "السواک مطهرة للفم ومرضاة للرب"[(١)] (مسواک منھ کو صاف کرنے والی ہے، اور رب کی رضامندی کا ذریعہ ہے)، اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواک عند كل صلاة" (اگر میری امت پر شاق نہ گزرتا تو میں انہیں ہر نماز کے وقت) اور ایک روایت میں ہے: "مع كل وضوء"[(٢)] (ہر وضو کے وقت مسواک کرنے کا حکم دیتا)۔

تفصیل اصطلاح "استیاک" (فقرہ/ ٤ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ھ-براجم کا دھونا:

٩- براجم یہ ہتھیلی کے پشت پر انگلیوں کے سروں کا نام ہے[(٣)]، اور انگلیوں کے پوروں کے دھونے کا مستحب ہونا متفق علیہ ہے، اور یہ مستقل سنت ہے وضو کے ساتھ خاص نہیں ہے، اور اس کے ساتھ امام غزالی نے ہر اس میل کو دور کرنے کو لاحق کیا ہے جو کان کے کناروں اور کان کے پردہ کے اندر جمع ہوتا ہے، تو اسے پونچھ کر زائل کرے گا[(٤)]، اور غزالی نے کہا ہے کہ عرب کھانے کے بعد ہاتھ نہیں دھوتے تھے جس کی وجہ سے انگلیوں کے شکن میں میل جمع ہوجاتا تھا،

---

(١) المجموع للنووی ١/ ٢٨٧۔

(٢) حدیث: "من لم يأخذ من شاربه فليس منا" کی روایت ترمذی (٥/ ٩٣) نے کی ہے اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

(٣) المجموع ١/ ٢٧٠۔

(٤) المجموع ١/ ٢٧٠-٢٧١، فتح القدیر لابن الہمام ١/ ١٥، ١٦ طبع بولاق، بدائع

= الصنائع للکاسانی ١/ ١٢٤، الناشر زکریا علی یوسف، مطبعة العاصمة بالقاہرہ، المغنی ١/ ٩٦۔

(١) حدیث: "السواک مطهرة للفم......" کی روایت نسائی (١/ ١٠) نے کی ہے، اور نووی نے المجموع (١/ ٢٦٧) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(٢) حدیث: "لولا أن أشق على أمتي......" کی روایت مسلم (١/ ٢٢٠) نے کی ہے، اور دوسری حدیث کی روایت ابن خزیمہ (١/ ٧٣) نے کی ہے۔

(٣) المصباح المنیر۔

(٤) المجموع ١/ ٢٨٨۔

اس لئے اس کے دھونے کا حکم دیا گیا[1]۔

و-بغل کے بال اکھاڑنا:

۱۰-بغل کے بال اکھاڑنے کا سنت ہونا متفق علیہ ہے، اور اس میں وقت کی تعیین اشخاص اور حالات کے اعتبار سے الگ الگ ہوتی ہے، اور سنت اس کو اکھاڑنا ہے اگر کوئی اس کو مونڈ دے تو جائز ہوگا، غزالی نے کہا ہے کہ مستحب اس کو اکھاڑنا ہے، اور یہ اس شخص کے لئے آسان ہے جو اس کا عادی ہو، اور اگر اس کو مونڈ دے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ مقصود نظافت ہے، اور اس میں گندگی جمع نہ ہونا ہے، اس لئے کہ اس کے سبب سے بدبو پیدا ہوتی ہے[2]۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ اکھاڑنا سنت ہے، اس لئے کہ یہ فطرت میں سے ہے، اور اس کو چھوڑنا برا ہے، اور مونڈ کر اور بال صفا کے ذریعہ اسے دور کرنا جائز ہے، البتہ اس کا اکھاڑنا حدیث کی موافقت کی وجہ سے افضل ہے[3]۔

اکھاڑنا افضل ہے، اسی کی حنفیہ نے بھی صراحت کی ہے[4]۔

ز-ختنہ کرانا:

۱۱-ختنہ کرانے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب اور یہی امام احمد کی ایک روایت ہے کہ ختنہ مردوں کے حق میں سنت ہے، اور عورتوں کے بارے میں تو مالکیہ کا مذہب ہے کہ یہ مندوب ہے، اور حنفیہ کا مذہب اور حنابلہ کی ایک

(۱) فتح الباری ۱۲/۴۵۷۔
(۲) المجموع ۱/۲۸۸-۲۸۹۔
(۳) المغنی ۱/۸۷۔
(۴) الاختیار ۳/۱۲۱۔

روایت ہے کہ یہ باعث اکرام ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ یہ مردوں اور عورتوں پر واجب ہے۔

تفصیل اصطلاح ''ختان'' (فقرہ/۲ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ح-ناخنوں کو تراشنا:

۱۲- ناخنوں کو تراشنا بالاجماع سنت ہے، اور اس میں مرد و عورت برابر ہیں اور اس میں دونوں ہاتھ اور دونوں پیر برابر ہیں، اور مستحب یہ ہے کہ دائیں ہاتھ سے شروع کرے پھر بایاں ہاتھ، پھر دایاں پیر پھر بایاں پیر۔

ناخن کے تراشنے میں وقت کی تعیین میں لمبائی کا اعتبار ہوگا، جب ناخن لمبے ہوجائیں تو ان کو کاٹا جائے گا، اور افراد و حالات کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، جیسا کہ یہ مونچھ تراشنے، بغل کے بال اکھاڑنے اور موئے زیر ناف صاف کرنے میں ضابطہ ہے[1]۔

تفصیل اصطلاح ''أظفار'' (فقرہ/۲ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ط-زیر ناف بال صاف کرنا:

۱۳-زیر ناف کا بال صاف کرنا سنت ہے اور یہ متفق علیہ ہے، اور اگر شوہر بیوی کو صاف کرنے کا حکم دے تو اس پر واجب ہونے کے سلسلہ میں شافعیہ کے نزدیک دو اقوال ہیں، ان میں سے اصح واجب ہونا ہے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ اتنا زیادہ نہ ہو کہ شوہر نفرت کرے اور

(۱) المجموع ۱/۲۸۵، المنتقی ۷/۲۳۲، المغنی ۱/۸۷، الاختیار ۳/۱۲۱۔

اس سے میل جول کی رغبت میں موثر ہو اور خواہش کم ہوتی ہو، لیکن اگر شوہر نفرت کرے تو اس پر صاف کرنا قطعی طور پر واجب ہوگا۔

مرد پر واجب ہے کہ اپنے زیر ناف کو خود صاف کرے اور اس کی انجام دہی دوسرے کے سپرد کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اس میں شرم گاہ کو ظاہر کرنا ہے اور یہ جائز نہیں ہے، لیکن اگر اس کی بیوی جس کے لئے اس کی شرمگاہ کی طرف دیکھنا مباح ہے مونڈنے کا کام انجام دے تو کراہت کے ساتھ جائز ہوگا [۱]۔

تفصیل اصطلاح ''عانۃ'' (فقرہ/۲ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ی-کلی کرنا اور ناک میں پانی چڑھانا:

۱۴- کلی کرنے اور ناک میں پانی چڑھانے کے بارے میں چار آراء ہیں اور وہ یہ ہیں:

الف- یہ دونوں وضو اور غسل میں سنت ہیں، اور یہ مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے، اور اسے ابن المنذر نے حسن بصری، زہری، حکم، قتادہ، ربیعہ، یحییٰ الانصاری، اوزاعی اور لیث سے نقل کیا ہے، اور یہی عطاء سے ایک روایت ہے۔

ب- دونوں وضو اور غسل میں واجب ہیں اور یہی مذہب حنابلہ میں مشہور ہے، اور یہی ابن ابی لیلیٰ، حماد اور اسحاق کا قول ہے، جیسا کہ ابن المبارک اور عطاء سے مروی ہے۔

ج- یہ دونوں غسل میں واجب اور وضو میں سنت ہیں، اور یہ حنفیہ اور سفیان ثوری کا قول ہے۔

د- ناک میں پانی ڈالنا وضو اور غسل میں واجب ہے اور کلی کرنا سنت ہے، اور یہی ابو ثور، ابو عبید، داؤد اور ابن المنذر کا مذہب ہے [۱]۔

تفصیل اصطلاح ''مضمضۃ'' میں ہے۔

ک-فطرۃ ''صدقۂ فطر'' کے معنی میں:

۱۵- فقہاء نے فطرۃ کے لفظ کو لفظ زکاۃ کی طرف منسوب کیا ہے جو رمضان کے افطار کے سبب واجب ہوتی ہے، اس لئے کہ یہ اس کے وجوب کا سبب ہے اور اسے ''فطرۃ'' کہا گیا ہے گویا کہ وہ اس فطرت میں سے ہے جو کہ تخلیق ہے، نووی نے کہا ہے کہ نکالی جانے والی چیز کو ''فطرۃ'' کہا جاتا ہے [۲]۔

---

(۱) المجموع ۲۸۹/۱، المغنی ۸۶/۱، الاختیار ۱۲۱/۳۔

(۱) تبیین الحقائق ۱۰/۱، المجموع ۳۶۲/۱، المغنی ۱۱۸/۱، جواہر الإکلیل ۱۴/۱-۲۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۴۰۱/۱، کشاف القناع ۲۴۵/۲۔

فعل الرسول

تعریف:

۱- اصطلاح دولفظوں سے مرکب ہے اور ترکیب اضافی ہے، "فعل اورالرسول"۔

فعل (کسرہ کے ساتھ) لغت میں: انسان کا حرکت کرنا ہے، اور یہ عمل سے کنایہ ہے، کہا جاتا ہے کہ "فعل الشيء وبه يفعله" اس نے عمل کیا۔

اصطلاحی تعریف اس سے الگ نہیں ہے۔

رسول لغت میں: وہ ذات ہے جس کو بھیجنے والا تسلیم یا قبض کے ذریعہ پیغام کے پہنچانے کا حکم دے اور وہ اپنے بھیجنے والے کی خبروں کی اتباع کرے، اور رسالت کے معنی میں بھی آتا ہے، مذکر ومونث دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے، اور مفرد، تثنیہ اور جمع پر بولا جاتا ہے[(۱)]، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُوْلَا إِنَّا رَسُوْلُ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ"[(۲)] (سوتم دونوں فرعون کے پاس جاؤ اور کہو کہ ہم پروردگار عالم کے رسول ہیں)۔

اصطلاح میں رسول کے معانی میں سے: اللہ کے رسولوں میں سے ایک رسول ہے، اور انسانوں میں رسول وہ آزاد مرد ہیں جن کی طرف اللہ کوئی شریعت وحی کے ذریعہ بھیجے، اور ان کو اس کی تبلیغ کا حکم دے، دیکھئے: "رسول" (فقرہ/۱)۔

جب یہ مرکب لفظ فقہاء کے نزدیک مطلقاً بلاقرینہ کے ذکر کیا جائے تو اس سے مراد خاص طور پر محمد رسول اللہ ﷺ کے افعال ہیں جو ہم تک منقول ہوکر پہنچے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قول الرسول:

۲- اس سے مراد وہ چیز ہے جس کا رسول ﷺ نے تلفظ فرمایا، اور جب یہ لفظ قرینہ سے مطلقاً مذکور ہو یا محمد رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب ہو، تو اس سے مراد آپ ﷺ کے وہ اقوال ہیں جو ہم تک منقول ہوکر پہنچے، اور ان دونوں کے مابین نسبت یہ ہے کہ ان دونوں میں مراد کو ظاہر کرنا ہے، اور یہ دونوں سنت کی اقسام میں سے ہیں جبکہ رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب ہوں۔

ب-تقریر الرسول:

۳- تقریر رسول سے مراد وہ کام ہے جسے آپ ﷺ کی موجودگی میں کسی دوسرے شخص نے کیا ہو یا آپ ﷺ کو اس کا علم ہوا اور آپ ﷺ نے اسے برقرار رکھا، اس طرح کہ اس سے آپ ﷺ نے سکوت فرمایا یا اس سلسلہ میں آپ ﷺ کی طرف سے رضامندی کی علامت ظاہر ہوئی، اور یہ قرینہ سے خالی ہونے کی صورت میں یا اللہ تعالیٰ کی طرف اس کی اضافت کی صورت میں محمد رسول اللہ ﷺ کی تقریر کی طرف لوٹائی جاتی ہے۔

فعل رسول اور قول رسول اور تقریر رسول ﷺ کے مابین نسبت یہ ہے کہ یہ سب سنت ہیں جبکہ محمد رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب ہوں۔

---

(۱) لسان العرب، متن اللغۃ، تاج العروس۔

(۲) سورۂ شعراء/۱۶۔

فعل رسول اللہ ﷺ سے متعلق احکام:

افعال رسول اللہ ﷺ کے اقسام:

۴- علماء اصول نے افعال رسول اللہ ﷺ پر آپ ﷺ کے اقوال پر توجہ دینے کی طرح سے توجہ دی ہے، پس احکام پر ان کی دلالت، اور ان افعال کی اتباع سے متعلق، عام کی تخصیص، مطلق کو مقید کرنے، مجمل ونسخ وغیرہ کے بیان کے بارے میں بحث کی ہے۔

افعال رسول علیہ الصلاۃ والسلام کے تین اقسام ہیں:

اول: فطری، جیسے کھانا، پینا، سونا، پہننا اور اس کے مشابہ افعال۔

دوم: عبادات، جیسے نماز، روزہ اور صدقہ۔

سوم: معاملات جیسے خرید وفروخت اور نکاح۔

پس فطری افعال تو بالاتفاق آپ ﷺ کا فعل اباحت سے زیادہ کسی چیز کا تقاضہ نہیں کرتا ہے، ان کے علاوہ تو اگر کسی دلیل سے آپ ﷺ کے ساتھ اس کی خصوصیت ثابت ہوجائے تو وہ آپ ﷺ کے ساتھ خاص ہوگا، اور اس سلسلہ میں امت آپ کے مثل نہیں ہوگی، جیسے صوم وصال اور چار سے زیادہ شادی کرنا۔

اگر آپ ﷺ کے افعال آپ کے ساتھ مخصوص نہ ہوں تو اگر یہ ظاہر ہوجائے کہ یہ مجمل کا بیان یا مطلق کی تقیید یا عام کی تخصیص ہے، تو اس کا حکم اس کے حکم کی طرح ہوگا، اور اس کے علاوہ جو افعال ہیں تو اگر اس کی صفت، وجوب یا مندوب یا اباحت میں سے ظاہر ہوجائے تو اس معاملہ میں آپ ﷺ کی امت آپ ﷺ کے مثل ہوگی، اس لئے کہ صحابہ کرامؓ استدلال اور اقتداء کے سلسلہ میں آپ کے فعل کی طرف رجوع کرتے تھے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُوْلِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ"(۱) (رسول اللہ کا ایک عمدہ نمونہ موجود ہے تمہارے لئے)، اور اسوہ اختیار کرنا یہ ہے کہ آپ نے جو کام کیا ہے اس کو اسی انداز پر کیا جائے۔

مذکورہ طریقہ کے مطابق فعل کے واقع ہونے پر دلالت کرنے والے قرائن سے خالی فعل ہو تو اس کے تعلق سے ہمارے لئے کیا حکم ہوگا اس میں بہت زیادہ اختلاف ہے، تو کوئی شخص ہمارے اوپر اس کے وجوب کا قائل ہے جبکہ کوئی مندوب، کوئی اباحت اور کوئی توقف کا قائل ہے(۱)۔

اس کی تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں ہے۔

فعل رسول ﷺ کے ذریعہ عام کی تخصیص:

۵- جمہور کا مذہب ہے کہ فعل رسول علیہ الصلاۃ والسلام کے ذریعہ عام کی تخصیص کی جائے گی، اور شافعیہ میں سے غزالی نے کہا ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ ہم یہ کہیں کہ یہ وجوب یا ندب کے لئے ہے، لیکن اگر ہم توقف کی بات کریں گے تو تخصیص کا تصور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ کسی چیز پر دلالت نہیں کرتا ہے، اور حنفیہ میں سے کرخی وغیرہ نے کہا ہے کہ اگر آپ ﷺ نے اسے ایک بار کیا ہو تو یہ ممنوع ہوگا کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ یہ آپ ﷺ کی خصوصیت ہو، لیکن اگر وہ بار بار پایا جائے تو اس کے ذریعہ بالاجماع عام کی تخصیص کی جائے گی(۲)۔

---

(۱) سورۂ احزاب/۲۱۔

(۱) الفصول من الأصول ۳/ ۲۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ البنانی ۲/ ۹۶ اور اس کے بعد کے صفحات، تحصیل من المحصول تحقیق محی الدین عبدالحمید ۱/ ۴۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المستصفی للغزالی ۲/ ۲۱۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) البحر المحیط ۳/ ۳۸۷-۳۸۹، حاشیۃ البنانی علی شرح المحلی علی متن جمع الجوامع ۲/ ۳۱، المستصفی للغزالی ۲/ ۱۰۶-۱۰۷۔

فعل رسول علیہ الصلاۃ والسلام کے ذریعہ مجمل کا بیان:

۶-فعل رسول ﷺ کے ذریعہ مجمل کے بیان کے وقوع کے بارے میں علماء اصول کا اختلاف ہے، جمہور کا مذہب یہ ہے کہ یہ اس کے لئے بیان واقع ہوگا، اور شافعیہ میں سے اسحاق مروزی اور حنفیہ میں سے کرخی نے اسے ممنوع قرار دیا ہے، اور محصول میں ہے کہ فعل کا مجمل کے لئے بیان ہونا تین چیزوں میں سے کسی ایک کے بغیر معلوم نہیں ہوگا۔

اول: آپ ﷺ کے قصد سے ضرورۃً اس کا علم ہو۔

دوم: دلیل لفظی کے ذریعہ ہو، جیسے مثلاً آپ ﷺ کا قول: یہ اس مجمل کا بیان ہے۔

سوم: دلیل عقلی کے ذریعہ ہو، اس طرح کہ اس پر عمل کی ضرورت کے وقت مجمل بیان کریں، پھر اس فعل کو کریں جو اس کے بیان ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

صاحب الکبریت الاحمر نے کہا ہے کہ میرے نزدیک صحیح یہ ہے کہ فعل بیان ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے، بشرطیکہ اس کے ساتھ کوئی قولی بیان ہو، جیسا کہ آپ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے نماز ادا فرمائی، پھر ارشاد فرمایا: "صلوا كما رأيتموني أصلي"[1] (اسی طرح نماز پڑھو جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے)، تو یہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد: "وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ"[2] (اور نماز قائم کرو)، کا بیان ہو جائے گا اور آپ ﷺ افعال حج میں مشغول ہوئے اور پھر فرمایا: "خذوا عني مناسككم"[3] (مجھ سے اپنے مناسک سیکھ لو)، لیکن اگر محض فعل ہو تو وہ بیان کی صلاحیت نہیں رکھے گا، کیونکہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے تمام جہتوں سے خاموش ہے، تو کوئی ایک جہت بغیر کسی دلیل کے متعین نہیں ہوگی، موصوف نے کہا: ہاں اگر آپ کے نزدیک فعل کا تکرار ہو تو اس سے بیان حاصل ہوگا[1]۔

مجمل کے بعد قول وفعل کا پایا جانا:

۷-جب مجمل کے بعد کوئی قول اور فعل پایا جائے اور وہ دونوں اس کے بیان کی صلاحیت رکھتے ہوں، تو اگر وہ دونوں حکم میں متفق ہوں اور ان میں سے ایک کے پہلے ہونے کا علم ہو تو وہ بیان کرنے والا ہوگا (قول ہو یا فعل) اور دوسرا اس کی تاکید ہوگا، اور اگر علم نہ ہو تو ان میں سے کسی ایک کے بارے میں فیصلہ نہیں کیا جائے گا کہ وہی متعین طور پر بیان کرنے والا ہے، بلکہ ایک کے ذریعہ بیان کے حصول کا فیصلہ کیا جائے گا جس کی اطلاع نہیں ہوتی، اور یہ وہ ہوگا جو واقع اور حقیقت میں پہلے ہو اور دوسرا تاکید ہوگا، اور اگر دونوں میں اختلاف ہو تو جمہور کے نزدیک مختار یہ ہے کہ بیان کرنے والا قول ہوگا، چاہے فعل سے پہلے ہو یا اس کے بعد ہو، جیسے رسول علیہ الصلاۃ والسلام کا حج کے مشروع ہونے کے بعد قارن کو حکم دینا کہ وہ ایک طواف کرے[2]، اور آپ علیہ الصلاۃ والسلام سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے قران کیا اور ان دونوں کے لئے دو طواف کئے[3]، اور فعل کو استحباب پر

---

(۱) حدیث: "صلوا كما رأيتموني أصلي" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۱۱۱) نے حضرت مالک بن حویرثؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۴۳۔

(۳) حدیث: "خذوا عني مناسككم" کی روایت مسلم (۲/ ۹۴۳) اور بیہقی (۵/ ۱۲۵) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے، اور الفاظ بیہقی کے ہیں۔

(۱) البحر المحیط ۳/ ۴۸۶ اور اس کے بعد کے صفحات، تحصیل من المحصول ۱/ ۴۱۹۔

(۲) حدیث: "أمره القارن أن يطوف طوافاً واحداً" کی روایت ترمذی (۳/ ۲۷۵) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح غریب ہے۔

(۳) حدیث: "أنه قرن فطاف لهما طوافين" کی روایت دارقطنی

محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ قول کی دلالت بیان پر بذات خود ہوتی ہے، فعل کے برخلاف، اس لئے کہ وہ قول کے ساتھ ہوئے بغیر دلالت نہیں کرتا ہے (۱)۔

تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

دو فعلوں کا تعارض:

۸ - اگر رسول اللہ ﷺ کی طرف سے دو مختلف فعل پائے جائیں، جیسے آپ ﷺ نے مثلاً سنیچر کا روزہ رکھا، پھر دوسرے سنیچر کو روزہ نہیں رکھا، تو نہیں کہا جائے گا کہ ان دونوں فعلوں کے مابین تعارض ہے، اس لئے کہ افعال میں عموم نہیں ہوتا ہے، لیکن اگر پہلے فعل کے ساتھ کوئی ایسی چیز مل جائے جس سے اس کا واجب ہونا یا مندوب ہونا معلوم ہو اور سبب وجوب یا ندب بار بار پایا جائے، تو دوسرا فعل اس حکم کے لئے ناسخ ہوگا جو پہلے فعل سے سمجھا جائے گا (۲)۔

تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

فُقّاع

دیکھئے: ''أشربۃ''۔

فقد

دیکھئے: ''مفقود''۔

= (۲۵۸/۲) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، پھر ذکر کیا ہے کہ اس کی اسناد میں ایک متروک راوی ہیں۔

(۱) البحر المحیط ۴۸۸/۳، التحصیل من المحصول ۴۱۹/۱۔

(۲) سابقہ مراجع۔

فقدالطہورین

تعریف:

۱- فقدلغت میں: "فقد الشيء يفقده فقداً وفقدانا وفقوداً" کا مصدر ہے،یعنی اسے گم کردیا[۱]،اور "طهور"لغت میں ہرصاف پانی ہے،ثعلب نے کہا ہے کہ طہوروہ پانی ہے جوبذات خودبھی پاک ہواور دوسرے کو پاک کرنے والا ہو،اورازہری نے کہا ہے کہ طہور لغت میں بذات خود پاک اور پاک کرنے والے کو کہتے ہیں، اور زمخشری نے کہا ہے کہ طہورنہایت طاہر۔

اور "ماء طهور" فتح کے ساتھ وہ پانی ہے جوحدث کودورکرتا ہے اورنجاست کوزائل کرتا ہے[۲]۔

طہورین اصطلاح میں پانی اورمٹی کوکہاجاتا ہے[۳]۔

اجمالی حکم:

۲- اس شخص کے حکم کے بارے میں فقہاء کااختلاف ہے جونماز کے لئے دونوں طہارتوں پانی اورمٹی کو نہ پاوے، جیسے وہ شخص جوکسی گندے مکان میں قیدکیا گیاہوجونہ توپاک مٹی پائے اورنہ پانی جس سے وضوکرے،اوروہ شخص جس کے دونوں ہاتھ کٹے ہوئے ہوں جو ایسے شخص کونہیں پاتا ہوجواسے تیمّم یاوضوکرائے،اوروہ شخص جسے سولی پرلٹکادیا گیاہو۔

شافعیہ اورحنابلہ کامذہب ہے کہ "فاقدالطہورین" پرواجب ہوگا کہ صرف فرض نماز پڑھے،اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه مااستطعتم"[۱] (جب میں تمہیں کسی چیز کاحکم دوں تواسے اپنی استطاعت کے مطابق کرو)،اوراس لئے کہ وقت کے احترام کا تقاضا ہے، اوراس لئے کہ شرط سے عاجز ہونے سے مشروط کا چھوڑناواجب نہیں ہوتا ہے،جیسا کہ اگرسترعورۃ یا استقبال قبلہ سے عاجز ہوجائے۔

اس صورت میں نفل نماز نہیں پڑھے گا، اس لئے کہ اس کی ضرورت نہیں ہے،اوراس کے لئے فرض اس لئے مباح کیا گیا ہے کہ اس کی طرف ضرورت داعی ہے،شربینی الخطیب نے کہا ہے کہ یہ نماز صحیح ہوگی، اوراسی وجہ سے مجموع میں کہا ہے کہ حدث اور بات وغیرہ سے نماز باطل ہوجائے گی،اورحنابلہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ اگر دونوں طہارتوں میں سے کسی ایک کی امیدرکھتاہوتوجب تک وقت تنگ نہ ہواس کے لئے نماز پڑھناجائزنہیں ہوگا جیسا کہ اذرعی نے کہا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اگراس کے بعددونوں طہارتوں میں سے کسی ایک کوپالے تونمازلوٹائے گا،اس لئے کہ یہ عذرنادرہےاورہمیشہ نہیں رہتا ہے۔

اورجوگزراوہ امام شافعی کاقول جدید ہے،اوراس کے مقابل میں چنداقوال ہیں۔

---

(۱) لسان العرب،المصباح المنیر۔

(۲) لسان العرب،المصباح المنیر،المطلع علی أبواب المقنع ص۶۔

(۳) الدرالمختار۱/ ۱۶۸۔

(۱) حدیث: "إذا أمرتكم بشئ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۵۱/۱۳)اورمسلم(۹۷۵/۲) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

اول- نماز بلا اعادہ واجب ہوگی، اور یہ مزنی کا مذہب ہے، اور نووی نے اسے المجموع میں اختیار کیا ہے، کہا ہے کہ اس لئے کہ اس نے وقت کا فریضہ ادا کرلیا ہے، اور قضا صرف نئے حکم سے واجب ہوگی۔

دوم: اس کے لئے نماز ادا کرنا مندوب ہوگا اور اعادۃ واجب ہوگا۔

سوم: اس کے لئے نماز ادا کرنا مندوب ہوگا، اور اعادہ نہیں ہوگا۔

چہارم: اس کا کرنا اس پر حرام ہوگا۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس پر اعادہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے روایت کی گئی ہے کہ انہوں نے حضرت اسماء سے ایک ہار عاریت کے طور پر لیا پھر وہ گم ہوگیا، تو رسول اللہ ﷺ نے اس کی تلاش میں چند افراد کو بھیجا، تو ان لوگوں نے اسے پالیا، پھر ان پر نماز کا وقت آ گیا اور ان کے ساتھ پانی نہیں تھا، تو ان حضرات نے بغیر وضو کے نماز پڑھ لی، اور نبی ﷺ سے شکوہ کیا تو اللہ تعالیٰ نے ''آیۃ التیمم'' نازل فرمائی (۱) اور انہیں اعادہ کا حکم نہیں دیا، اور اس لئے بھی کہ یہ نماز کی ایک شرط ہے، لہذا دوسری شرائط کی طرح عاجز ہونے کی صورت میں یہ بھی ساقط ہوجائے گی، اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ''فاقد الطہورین'' جسے حدث اکبر لاحق ہو وہ نماز میں سورہ و فاتحہ کے علاوہ نہیں پڑھے گا، شربینی الخطیب نے کہا ہے کہ جس شخص کو حدث اکبر لاحق ہو وہ نماز میں نووی کے نزدیک فاتحہ کے علاوہ نہیں پڑھے گا، اور رافعی کے نزدیک اس کا پڑھنا ممنوع ہوگا۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ نماز میں جتنی قرأت وغیرہ کافی ہو اس میں اضافہ نہیں کرے گا، لہذا فاتحہ سے زیادہ نہیں پڑھے گا اور ایک مرتبہ سے زیادہ تسبیح نہیں پڑھے گا، اور رکوع یا سجدہ یا دونوں سجدوں کے مابین بیٹھنے کی طمانینت میں جتنا کافی ہو اس میں اضافہ نہیں کرے گا۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ وقت کا احترام کرنے کے لئے نمازیوں سے مشابہت اختیار کرنا اس پر واجب ہوگا، چنانچہ اگر وہ خشک جگہ پائے تو رکوع اور سجدہ کرے گا، ورنہ کھڑے ہوکر اشارہ کرے گا اور اس کے بعد نماز لوٹائے گا، اور ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ وہ قرأت نہیں کرے گا، چاہے حدث اصغر ہو یا اکبر، ابن عابدین نے کہا ہے کہ اس کا ظاہر یہ ہے کہ وہ نیت بھی نہیں کرے گا، اس لئے کہ یہ نمازی کے ساتھ مشابہت اختیار کرنا ہے نماز نہیں ہے۔

یہ امام ابوحنیفہؒ کا وہ قول ہے جس کی طرف انہوں نے رجوع کرلیا ہے، اور یہ صاحبین کا قول ہے، تمرتاشی نے کہا ہے کہ اسی پر فتوی ہے، اور اس کی طرف امام صاحب کا رجوع کرنا صحیح ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا وہ قول جس سے انہوں نے رجوع کرلیا ہے یہ ہے کہ وہ نماز مؤخر کرے گا۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ ''فاقد الطہورین'' سے نماز ساقط ہوجائے گی، لہذا وقت میں اس کی ادائیگی اس پر واجب نہیں ہوگی، اور جب پانی یا مٹی پائے تو مستقبل میں اس کی قضا واجب نہیں ہوگی، دسوقی نے کہا ہے کہ اس سے ادا اور قضا اس لئے ساقط ہوجائے گی کہ پانی اور مٹی کا پایا جانا اس کی ادائیگی کے وجوب میں شرط ہے اور وہ نہیں پائی گئی، اور وجوب قضا کی شرط قضا کرنے والے کے ساتھ ادائیگی کا متعلق ہونا ہے، یہ امام مالک کا قول ہے، اور اصبغ نے کہا ہے کہ قضا کرے گا ادا نہیں کرے گا، اور اشہب نے کہا ہے کہ صرف ادا واجب ہوگی اور ابن القاسم نے کہا ہے کہ ادا اور قضا احتیاطاً واجب ہوگی (۱)۔

---

(۱) حدیث: ''نزول آیۃ التیمم'' کی روایت بخاری (۱۰۶/۷) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۶۸، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۶۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۵، کشاف القناع ۱/ ۱۷۱۔

فقہ

تعریف:

۱- فقہ کا معنی لغت میں: کسی چیز کو جاننا، اس کو سمجھنا اور اس میں مہارت پیدا کرنا ہے، اور اس کا استعمال علم دین پر اس کے شرف کی وجہ سے غالب ہے(۱)، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قَالُوْا یٰشُعَیْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِیْرًا مِّمَّا تَقُوْلُ"(۲) (وہ لوگ بولے اے شعیب تمہاری کہی ہوئی بہت سی باتیں ہماری سمجھ میں نہیں آتیں)، اور ایک قول ہے: یہ ہر اس معلوم کا نام ہے جس کے بارے میں غور و فکر کے ذریعہ جاننے والے کو یقین ہو جائے (۳)۔

اصطلاح میں یہ: احکام شرعیہ عملیہ کے جاننے کا نام ہے جو اس کے ادلہ تفصیلیہ سے حاصل کیا گیا ہو(۴)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-شریعت:

۲-شریعہ اور شرعہ لغت میں: پانی پینے کے گھاٹ کو کہتے ہیں، اس کا یہ نام اس کے واضح اور ظاہر ہونے کی وجہ سے رکھا گیا ہے، اور شرع

(۱) القاموس المحیط۔

(۲) سورۂ ہود/۹۱۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، البحر المحیط ۱/۱۹۔

(۴) البحر المحیط للزرکشی ۱/۲۱۔

شرع کا مصدر ہے، جس کا معنی واضح اور ظاہر ہونا ہے اور جمع شرائع ہے، پھر ان الفاظ کا استعمال دین اور اس کے تمام احکام میں غالب ہوگیا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "ثُمَّ جَعَلْنٰكَ عَلٰى شَرِیْعَةٍ مِّنَ الْاَمْرِ فَاتَّبِعْهَا"(۱) (پھر ہم نے آپ کو دین کے ایک خاص طریقہ پر کردیا)، اور اللہ سبحانہ نے ارشاد فرمایا: "لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا"(۲) (تم میں سے ہر ایک کے لئے ہم نے ایک (خاص) شریعت اور راہ رکھی تھی)۔

اصطلاح میں: یہ وہ احکام ہیں جو کتاب یا سنت میں، عقائد، وحدانیات اور مکلفین کے افعال سے متعلق چاہے قطعی ہوں یا ظنی رسول اللہ ﷺ پر وحی کی صورت میں نازل ہوئے (۳)۔

شریعت اور فقہ کے مابین عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، یہ دونوں عملی احکام میں جمع ہوتے ہیں جو کتاب وسنت یا اجماع امت کے ذریعہ ثابت ہیں، اور شریعت، احکام عقائد میں منفرد ہے، اور فقہ، احکام اجتہادیہ میں منفرد ہے جن میں کوئی نص کتاب یا سنت میں سے موجود نہ ہو، اور اس پر اہل اجماع کا اجماع نہ ہو۔

ب-اصول فقہ:

۳-اصول فقہ، اس کے دلائل جو اس پر "من حیث الجملۃ" دلالت کرتے ہیں، نہ کہ تفصیل کی حیثیت سے(۴)۔

فقہ اور اصول فقہ کے درمیان نسبت یہ ہے: فقہ میں ادلہ تفصیلیہ کے ساتھ اعتناء کیا جاتا ہے، تاکہ ان سے عملی احکام کو مستنبط کیا

(۱) سورۂ جاثیہ/۱۸۔

(۲) سورۂ مائدہ/۴۸۔

(۳) التوضیح علی التنقیح ۱/۶۹، نہایۃ المحتاج ۱/۳۲۔

(۴) روضۃ الناظر لابن قدامہ ۱/۲۰، ۲۱۔

جائے، لیکن اصول فقہ کا موضوع ادلہ اجمالیہ ہیں، اس حیثیت سے احکام شرعیہ پر ان کی دلالت ہوتی ہے۔

شرعی حکم:

۴- فقہ کا سیکھنا کبھی مکلّف پر فرض عین ہوتا ہے جیسے اس کا اتنا سیکھنا کہ جس کے بغیر اپنے اوپر متعین واجب کی ادائیگی جیسے وضو، نماز اور روزہ وغیرہ کا طریقہ، اور اسی پر بعض فقہاء نے اس حدیث کو محمول کیا ہے جو حضرت انسؓ کے واسطہ سے جناب نبی علیہ السلام سے مروی ہے: "طلب العلم فريضة على كل مسلم"[۱] (علم کا سیکھنا ہر مسلمان پر فرض ہے)، اور انسان پر وضو اور نماز وغیرہ کی کیفیت کا سیکھنا اس پر وجوب کے بعد ہی لازم ہوگا، اور اگر صورت حال ایسی ہو کہ اگر وقت کے داخل ہونے تک مؤخر کردے، تو بھی وقت کے اندر اس کی انجام دہی کے ساتھ اس کو مکمل طور پر نہیں سیکھ سکتا، تو شافعیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ اس پر وجوب کے وقت سے پہلے سیکھنا لازم ہوگا، جیسا کہ جمعہ کے لئے سعی وقت سے پہلے اس شخص پر لازم ہوتی ہے جس کا گھر دور ہو[۲]، اس لئے کہ جس چیز کے بغیر واجب مکمل نہیں ہوتا ہو وہ واجب ہے، پھر اگر وہ واجب فوری طور پر ادا کرنے والا ہو تو کیفیت کا سیکھنا علی الفور واجب ہوگا، اور اگر تاخیر سے ادا کئے جانے والا ہو جیسے حج تو تاخیر کے ساتھ طریقہ کا سیکھنا واجب ہوگا پھر ان سب میں سے جس کا سیکھنا اس پر واجب عین ہے جس پر اکثر واجب کی ادائیگی موقوف ہو، نہ کہ وہ جو شاذ و نادر طور پر پیش آجائے، پس اگر نادر چیز پیش آجائے تو اس وقت سیکھنا واجب ہوگا، بیوع، نکاح اور سارے معاملات جن کی اصل واجب نہیں ہوتی ہے، تو اس شخص پر اس کے احکام کا سیکھنا متعین ہوگا جو ان میں سے کسی چیز کا ارادہ کرے گا تاکہ شبہات اور مکروہات سے بچ سکے، اور اسی طرح تمام اہل پیشہ ہیں لہذا ہر وہ شخص جو کوئی صنعت اختیار کرے تو اس پر اس سے متعلق احکام کا سیکھنا واجب ہوگا، تاکہ حرام سے باز رہے، اور کبھی فقہ کا سیکھنا فرض کفایہ ہوتا ہے، اور اس سے مراد وہ مسائل ہیں جو لوگوں کے لئے اپنے دین کو قائم کرنے کے لئے ضروری ہے، جیسے قرآن، احادیث اور ان دونوں کے علوم وغیرہ کو حفظ کرنا، اور کبھی فقہ کا سیکھنا نفل ہوتا ہے، اور یہ اصول ادلہ میں تبحر پیدا کرنا، اور اس مقدار کے علاوہ میں غور وفکر کرنا جس سے فرض کفایہ حاصل ہوجاتا ہے، اور عام آدمی کا عمل کی غرض سے نفلی عبادت کا سیکھنا، نہ کہ نفل اور فرض کے درمیان تمیز کا سیکھنا جس کو علماء انجام دیتے ہیں، کیونکہ یہ ان کے حق میں فرض کفایہ ہے[۱]۔

فقہ کی فضیلت:

۵- فقہ کی فضیلت اور اس کو حاصل کرنے کے سلسلہ میں ترغیب کے بارے میں آیات واحادیث موجود ہیں، اور ان میں سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ

---

(۱) حدیث: "طلب العلم فريضة على كل مسلم" کی روایت ابن ماجہ (۱/۸۱) نے حضرت انس بن مالکؓ سے ضعیف سند کے ذریعہ کی ہے، اور سخاوی نے المقاصد الحسنۃ (ص ۲۷۵-۲۷۶) میں صحابہ کرامؓ کی جماعت سے دوسرے طرق سے شواہد ذکر کئے ہیں، اور مزی سے نقل کیا ہے، انہوں نے اسے حسن قرار دیا ہے، اور عراقی سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا ہے: اس کے بعض طرق کو بعض ائمہ نے صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) المجموع للنووی ۱/۲۴، ۲۵، حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) المجموع للنووی ۱/۲۴، ۲۵، حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۹۔

إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ"[1] (اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آیندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آ جائیں ڈراتے رہیں عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں) پس ڈرانے اور دعوت کی ذمہ داری فقہاء کو دی گئی ہے، اور یہ انبیاء علیہم السلام کا وظیفہ ہے، اور نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين"[2] (اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ فرماتے ہیں اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتے ہیں)۔

فقہ کا موضوع:

٦- علم فقہ کا موضوع بندوں میں سے مکلفین کے افعال ہیں، پس اس میں حلت، حرمت، وجوب، ندب اور کراہت سے بحث کی جاتی ہے جو ان کے افعال کو پیش آتے ہیں[3]۔

فقہ کی نشوونما اور اس کا ترقی پانا:

٧- فقہ اسلامی، دعوت اور رسالت کے آغاز ہی سے وجود میں آئی اور یہ مختلف ادوار سے گزری ہے، لیکن یہ زمانہ کے اعتبار سے مکمل طور پر ممتاز نہیں، مگر پہلا دور اور یہ دورِ نبوت ہے، یہ اپنے بعد کے دور سے مکمل طور پر نبی ﷺ کے رفیق اعلیٰ کی طرف منتقل ہونے کے ذریعہ ممتاز ہے۔

اس دور میں فقہ کا سرچشمہ وحی تھی، وہ احکام جو قرآن کریم میں آئے ہیں یا جن احکام میں نبی ﷺ نے اجتہاد کیا، جس کی اساس میں وحی تھی، یا جن پر آپ درست قرار دینے کے ذریعہ نظر رکھتے تھے، اور اسی طرح اصحاب نبی ﷺ کا اجتہاد آپ ﷺ کی حیات میں نبی ﷺ کی طرف لوٹایا جاتا، آپ ﷺ اسے برقرار رکھتے یا اس سے منع فرما دیتے، اور اس بنیاد پر اس زمانہ میں تشریع کا سرچشمہ وحی تھی، پھر نبی ﷺ کی وفات کے بعد پے در پے مختلف ادوار آئے جن کی تفصیل موسوعہ فقہیہ کے پہلے حصہ کے مقدمہ میں (فقرہ ١٣ اور اس کے بعد کے فقرات) میں دیکھی جائے۔

فقہی فروع کے احکام میں اختلاف اور اس کے اسباب:

٨- رسول اللہ ﷺ ان معاملات کا فیصلہ فرماتے تھے جو آپ ﷺ کی خدمت میں پیش کئے جاتے تھے، اور آپ ﷺ بعض صحابہ کو ان کے اجتہاد پر برقرار رکھتے یا اس پر نکیر فرما دیتے، اور ہر وہ فیصلہ جو آپ ﷺ فرماتے یا اسے برقرار رکھتے یا اس پر نکیر فرماتے، وہ لکھا ہوا نہیں تھا یا تمام صحابہ کی موجودگی میں نہیں تھا، پس ہر صحابی نے اس چیز کو دیکھا جو اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے آسان فرما دیا، تو اس نے اسے یاد کر لیا اور اس کی دلیل کو جانا، پھر صحابہ رضوان اللہ علیہم شہروں میں پھیل گئے، اور ان میں سے ہر ایک نمونہ بن گئے اور ان کے متبعین ہو گئے، اور وہاں واقعات اور مسائل کثرت سے پیش آنے لگے، تو ان حضرات سے ان کے بارے میں فتویٰ پوچھا گیا، تو ان میں سے ہر ایک نے اس کے مطابق جواب دیا جو اس نے یاد کیا تھا یا اسے مستنبط کیا تھا، پھر اگر اپنی یادداشت یا اپنے استنباط میں جواب نہیں پایا، تو

---

(١) سورۂ توبہ/ ١٢٢۔

(٢) المجموع ١/ ١٨، نہایۃ المحتاج ١/ ٦، المبسوط ١/ ٢، بدائع الصنائع ١/ ١۔
حدیث: "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين" کی روایت بخاری (فتح الباری ١/ ١٦٤) اور مسلم (٢/ ٧١٩) نے حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ سے کی ہے۔

(٣) حاشیہ ابن عابدین ١/ ٢٦-٢٧، اور تخریج الفروع علی الاصول ص ١۔

اپنی رائے سے اجتہاد کیا[1]، ان کے لئے سند حضرت معاذ بن جبل کی حدیث تھی کہ جب انہیں رسول اللہ ﷺ نے یمن بھیجا اور ان سے فرمایا: ''كيف تقضى؟ فقال: أقضى بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله، قال: فبسنة رسول الله ﷺ: قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ، قال: أجتهد رأيي، قال: الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله ﷺ''[2] (تم کیسے فیصلہ کروگے، تو عرض کیا: اللہ کی کتاب کے ذریعہ فیصلہ کروں گا، فرمایا کہ اگر اللہ کی کتاب میں نہ ہو، عرض کیا: رسول اللہ ﷺ کی سنت کے ذریعہ فیصلہ کروں گا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر رسول اللہ ﷺ کی سنت میں وہ حکم نہ ہو، تو عرض کیا کہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا، آپ ﷺ نے فرمایا: تمام تعریف اس اللہ کے لئے ہے جس نے اپنے رسول ﷺ کے فرستادہ کو حق بات کی توفیق عطا فرمائی)۔

یہی فقہی مسائل کے احکام میں اختلاف کا سبب ہے۔

اس میں چند طریقے سے اختلاف ہوتا ہے:

۹- اول: کسی صحابی نے کسی مقدمہ میں یا فتوی میں کوئی حکم سنا اور دوسرے نے اسے نہیں سنا، تو اس نے اس معاملہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کیا، اور اس کی چند صورتیں ہیں:

پہلی صورت: اس کا اجتہاد حدیث کے موافق ہو، اس کی مثال وہ اجتہاد ہے جو ابن مسعود سے منقول ہے: انہوں نے فرمایا: ''إنه أتاه قوم، فقالوا: إن رجلاً منا تزوج امرأة، ولم يفرض لها صداقاً، ولم يجمعها إليه حتى مات، فقال عبد الله: ماسئلت منذ فارقت رسول الله ﷺ أشد عليّ من هذه، فأتوا غيرى، فاختلفوا إليه فيها شهراً، ثم قالوا له فى آخر ذلک: من نسأل إن لم نسألک، وأنت من جلة أصحاب محمد ﷺ بهذا البلد، ولا نجد غيرک؟ قال: سأقول فيها بجهد رأيي، فإن كان صواباً فمن الله وحده لا شريک له، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه براء، أرى أن أجعل لها صداق نسائها، لاوكس ولا شطط، ولها الميراث، وعليها العدة: أربعة أشهر وعشراً قال: وذلک بسمع أناس من أشجع، فقاموا فقالوا: نشهد أنک قضيت بما قضى به رسول الله ﷺ فى امرأة منا، يقال لها: بروع بنت واشق، قال: فما رئي عبد الله فرح فرحة يومئذ إلا بإسلامه''[1] (ان کے پاس کچھ لوگ آئے، اور کہا: ہم میں سے ایک آدمی نے ایک عورت سے نکاح کرلیا ہے اور اس کے لئے مہر مقرر نہیں کیا، اور اس کے ساتھ خلوت نہیں کی، یہاں تک کہ مر گیا، تو حضرت عبد اللہ نے فرمایا: مجھ سے رسول اللہ ﷺ کے وصال کے بعد اس سے بڑا مسئلہ نہیں دریافت کیا گیا، تم لوگ دوسروں کے پاس جاؤ، پھر وہ اس سلسلہ میں ایک ماہ تک ان کے پاس آمد و رفت کرتے رہے، پھر اس کے اخیر میں ان سے کہا: ہم آپ سے نہیں پوچھیں گے تو کس سے

(۱) الانصاف فی بیان الخلاف لولی اللہ الدہلوی ص ۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث معاذؓ: ''حين بعثه رسول الله ﷺ إلى اليمن'' کی روایت ترمذی (۳/۶۰۷) نے کی ہے، اور کہا ہے: اس کی اسناد میرے نزدیک متصل نہیں ہے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۶/۷۱۲، الإنصاف فی بیان اسباب الاختلاف ص ۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۱/۳۵۰۔

حدیث ابن مسعودؓ: ''أنه أتاه قوم......'' کی روایت نسائی (۶/۱۲۲، ۱۲۳) نے کی ہے۔

پوچھیں گے، آپ اس شہر میں اجلہ اصحاب محمد ﷺ میں سے ہیں، اور ہم آپ کے علاوہ کسی کو اس رتبہ کا نہیں پاتے ہیں؟ تو انہوں نے کہا: میں اس معاملہ میں اپنے اجتہاد سے کہوں گا، اگر وہ درست ہو تو اللہ'' وحدہ لاشریک لہ'' کی طرف سے ہوگا، اور اگر غلط ہو تو میری طرف سے اور شیطان کی طرف سے ہوگا، اور اللہ اور اس کا رسول اس سے بری ہوں گے، میری رائے یہ ہے کہ میں اس کے لئے اس کی خاندان کی عورتوں کا مہر مقرر کروں، نہ کم ہو اور نہ زیادہ، اور اس کے لئے میراث ہوگی، اور اس پر چار ماہ دس یوم عدت ہوگی، راوی کہتے ہیں: یہ قبیلہ اشجع کے لوگوں کی موجودگی میں ہوا، تو وہ لوگ کھڑے ہو کر بولے: ہم گواہی دیتے ہیں کہ: آپ نے وہی فیصلہ کیا ہے جو رسول اللہ ﷺ نے ہم میں سے ایک عورت کے بارے میں فیصلہ فرمایا تھا، جسے: بروع بنت واشق کہا جاتا ہے، راوی کہتے ہیں: اس دن عبداللہ (ابن مسعود) اتنا زیادہ خوش ہوئے کہ اپنے مسلمان ہونے کے علاوہ وہ اس قدر کسی چیز سے خوش نہیں دیکھے گئے)۔

دوسری صورت: صحابی فتوی دیں اور حدیث ان کے فتوی کے خلاف ظاہر ہو، تو وہ اپنے اجتہاد سے حدیث کی طرف رجوع کرلیں، اور اس قبیل سے یہ ہے: حضرت ابو ہریرہؓ یہ فتوی دیتے تھے کہ جو شخص جنابت کی حالت میں صبح کرے تو اس کا روزہ نہیں ہوگا، یہاں تک کہ انہیں حضرت عائشہؓ اور ام سلمہؓ کی حدیث پہنچی: ''**أن النبي ﷺ كان يصبح جنبا لاعن احتلام ثم يغتسل ويصوم**'' (نبی ﷺ بغیر احتلام کے جنابت کی حالت میں صبح کرتے تھے، پھر غسل فرماتے اور روزہ رکھتے تھے)، تو انہوں نے اپنے اجتہاد سے رجوع کرلیا[1]۔

(۱) سبل السلام ۲/ ۱۶۵، بیان اسباب الاختلاف لولی اللہ الدہلوی ص ۲۳۔
حدیث: ''أن أبا هريرة أنه كان يفتي أنه من أصبح جنبا......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۴۳) اور مسلم (۲/ ۷۷۹-۷۸۰) نے کی ہے۔

تیسری صورت: انہیں حدیث پہنچے لیکن اس طرح نہ پہنچے کہ اس سے ظن غالب ہو جائے، اور اس قبیل سے یہ ہے: ''**أن فاطمة بنت قيسؓ شهدت عند عمر بن الخطابؓ أنها كانت مطلقة ثلاثاً فلم يجعل لها رسول الله ﷺ نفقة، ولا سكنى، فرد عمر شهادتها، وقال: لا نترك كتاب الله وسنة نبيناﷺ لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت: لها النفقة، والسكنى**''[1] (فاطمہ بنت قیسؓ نے حضرت عمر بن الخطابؓ کے نزدیک شہادت دی کہ وہ مطلقہ ثلاثہ تھی، تو رسول اللہ ﷺ نے ان کے لئے نفقہ اور مکان نہیں مقرر کیا، تو حضرت عمرؓ نے ان کی شہادت رد کردی اور فرمایا: ہم اللہ کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت کو ایک عورت کے کہنے پر نہیں چھوڑیں گے، معلوم نہیں اس نے یاد رکھا یا بھول گئی، اس کے لئے نفقہ اور مکان ہوگا)۔

چوتھی صورت: ان تک سرے سے حدیث نہیں پہنچی ہو، اس قبیل سے وہ حدیث ہے جو مروی ہے: ''**أن عائشةؓ بلغها أن عبد الله بن عمروؓ يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن، فقالت: ياعجبا لابن عمرو هذا! يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن! أفلا يأمرهن أن يحلقن رؤوسهن، لقد كنت أغتسل أنا ورسول الله ﷺ من إناء واحد، ولا أزيد على أن أفرغ على رأسي ثلاث إفراغات**''[2] (حضرت عائشہؓ کو یہ بات پہنچی کہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ عورتوں کو یہ حکم

(۱) الانصاف فی بیان سبب الاختلاف رص ۶۔
حدیث فاطمہ بنت قیسؓ: ''أنها شهدت عند عمر ابن الخطاب......'' کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۱۸-۱۱۱۹) نے کی ہے۔
(۲) الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف ص ۷۔
حدیث عائشہؓ: ''أنها بلغها أن عبدالله بن عمرو يأمر النساء......'' کی روایت مسلم (۱/ ۲۶۰) نے کی ہے۔

دیتے ہیں کہ جب وہ غسل کریں تو اپنے سروں کو کھول لیں، تو حضرت عائشہ نے فرمایا: ابن عمرو پر تعجب ہے، یہ عورتوں کو حکم دیتے ہیں کہ جب وہ غسل کریں تو اپنی چوٹی کھول لیں انہیں یہ حکم کیوں نہیں دیتے کہ وہ اپنے سروں کو مونڈ ھالیں، میں اور رسول اللہ ﷺ ایک ہی برتن سے غسل کرتے تھے اور میں زیادہ سے زیادہ یہ کرتی کہ اپنے سر پر تین مرتبہ پانی ڈال لیتی)۔

۱۰- دوم: اسباب اختلاف میں سے یہ ہے: لوگ رسول اللہ ﷺ کو کوئی کام کرتے ہوئے دیکھیں، تو ان میں سے بعض اسے عبادت پر اور بعض اباحت پر محمول کریں۔

اس کی مثال وہ روایت ہے جسے اصحاب اصول نے ''تحصیب'' (یعنی کوچ کرنے کا وقت ''ابطح'' نامی جگہ میں اترنے) کے قصہ میں روایت کیا ہے: ''نزل رسول اللہ ﷺ به''[۱] (اس جگہ رسول اللہ ﷺ اترے)۔ حضرت ابوہریرہؓ اور ابن عمرؓ کا مذہب ہے کہ یہ عبادت کے طور پر تھا، اور اسے ان دونوں حضرات نے حج کی سنتوں میں سے قرار دیا، اور حضرت عائشہ اور ابن عباسؓ کا مذہب ہے کہ یہ اتفاقی طور پر تھا سنت نہیں ہے۔

۱۱- سوم: بھول جانا: جیسے کوئی صحابی جناب نبی ﷺ سے کوئی واقعہ نقل کریں اور اس پر بھولنے کا حکم لگایا جائے، اور اس قبیل سے وہ واقعہ ہے جو حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ کہا کرتے تھے: ''أن رسول اللہ ﷺ اعتمر فی رجب''[۲] (رسول اللہ ﷺ نے رجب میں عمرہ فرمایا)، پس جب حضرت عائشہؓ نے اسے سنا تو ان پر سہو کا حکم لگایا۔

(۱) حدیث: ''نزول رسول اللہ ﷺ فی الأبطح عند النفر'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۳۹۱) نے کی ہے۔

(۲) قول ابن عمرؓ: ''أن رسول اللہ ﷺ اعتمر فی رجب'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۵۹۹) اور مسلم (۲/۹۱۷) نے کی ہے۔

۱۲- چہارم: اختلاف ضبط، اور اس قبیل سے حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے: ''أن المیت یعذب ببکاء أهله''[۱] (میت کو اس کے گھر والوں کے رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے)، تو حضرت عائشہؓ نے ان پر وہم کا حکم لگایا۔

۱۳- پنجم: حکم کی علت میں ان کا اختلاف، اور اس قبیل سے جنازہ کے لئے کھڑا ہونا ہے، ان میں سے بعض نے کہا ہے: فرشتوں کی تعظیم کے لئے ہے، لہذا یہ مومن و کافر کو عام ہوگا، اور کسی نے کہا ہے: موت کے خوف کی وجہ سے ہے، لہذا دونوں کو عام ہوگا، اور کسی نے کہا ہے: ''مرت جنازة یهودی علی رسول اللہ ﷺ فقام لها''[۲] (ایک یہودی کا جنازہ رسول اللہ ﷺ کے پاس سے گذرا، تو آپ ﷺ اس کے لئے کھڑے ہوگئے)، آپ ﷺ کو یہ گوارا نہ تھا کہ وہ جنازہ آپ ﷺ کے سر سے اوپر ہوجائے، لہذا یہ کافر کے ساتھ خاص ہوگا۔

۱۴- ششم: دو مختلف روایتوں کے مابین جمع کرنے میں ان کا اختلاف، اور اس قبیل سے یہ ہے: ''نهی رسول اللہ ﷺ عن استقبال القبلة عند قضاء الحاجة''[۳] (رسول اللہ ﷺ نے قضاءِ حاجت کے وقت استقبال قبلہ سے منع فرمایا)، تو بعض کا مذہب ہے کہ یہ حکم عام ہے منسوخ نہیں ہے، ''و رآہ جابرؓ: یبول قبل أن یتوفی بعام مستقبل القبلة''[۴] (اور حضرت جابرؓ نے

(۱) حدیث ابن عمرؓ: ''أن المیت یعذب ببکاء أهله'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۱۵۱، ۱۵۲) اور مسلم (۲/۶۴۲) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''مرت جنازة یهودی علی رسول اللہ ﷺ......'' کی روایت مسلم (۲/۶۶۱) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''النهی عن استقبال القبلة عند قضاء الحاجة'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۲۴۵) اور مسلم (۱/۲۲۴) نے حضرت ابوایوبؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث جابرؓ: ''یبول قبل أن یتوفی بعام.... '' کی روایت ترمذی

آپ ﷺ کو اپنی وفات سے ایک سال قبل قبلہ رخ ہوکر پیشاب کرتے ہوئے دیکھا)، تو ان کا مذہب یہ ہے کہ یہ پہلی نہی کے لئے ناسخ ہے، اور حضرت ابن عمرؓ نے دیکھا: ''قضى حاجته مستدبر القبلة مستقبل الشام''[۱] (آپ ﷺ نے قبلہ کے استدبار اور شام کی طرف رخ کر کے قضاء حاجت فرمائی)، اس کے ذریعہ انہوں نے ان لوگوں کے قول کی تردید فرمائی، اور ان میں سے بعض حضرات نے دونوں روایتوں کے مابین تطبیق دی ہے، اور کہا ہے: ممانعت جنگلات کے ساتھ خاص ہے، لہذا اگر گھروں کے بیت الخلاء میں ہوتو استقبال اور استدبار میں کوئی حرج نہیں ہے[۲]۔

خلاصہ یہ ہے: صحابہ کرامؓ کے مذاہب مختلف ہوگئے، اور تابعین نے ان سے علم حاصل کیا، تو ہر ملک کے افراد اس صحابی کی طرف متوجہ ہوگئے جو ان کے ملک میں تشریف فرما ہوئے، ان سے مسائل دریافت کئے، ان سے حدیث روایت کرتے ہیں اور ان سے سیکھتے ہیں، اور صحابہ کرام علم کے بارے میں سب مساوی نہیں تھے، اور نہ ان میں سے ہر ایک اس چیز کا حافظ تھا جس کا دوسرا حافظ تھا، اور نہ وہ حضرات اس چیز میں رائے کے استعمال میں مساوی درجہ کے تھے جس میں نص نہ ہو، اور نہ اخبار واحاد کو قبول کرنے کے سلسلہ میں، تو ان میں سے کچھ حضرات نص کی عدم موجودگی میں رائے میں توسع کے قائل تھے، اور ان میں سے کچھ وہ تھے جن کو تقوی اور احتیاط نے نصوص کے پاس توقف اور آثار کو اختیار کرنے پر آمادہ کیا۔

فقہ کے اہم مراکز:

۱۵ - صحابہ کرام ملکوں میں پھیل گئے فتوی اور اجتہاد میں ان کے طریقے الگ الگ رہے (جس کے اسباب کا بیان گذر چکا) اور ہر ملک میں تابعین نے اس صحابی سے علم حاصل کیا جو ان کے ملک میں قیام پذیر ہوئے اس کے نتیجہ میں مختلف فقہی نظریات وجود میں آئے، ان میں سے مشہور ترین پہلا نظریہ وہ ہے جو حجاز، مکہ ومدینہ میں پھیلا، اور دوسرا نظریہ وہ ہے جو عراق، کوفہ اور بصرہ میں ظاہر ہوا، اور یہی دونوں نظریے اکثر فقہ میں پائے جاتے ہیں۔

تفصیل الموسوعۃ الفقہیہ کے مقدمہ میں ہے (جلد ا فقرہ/۱۶ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

= (۱/۱۵) نے کی ہے اور کہا ہے: حدیث حسن غریب ہے۔

(۱) حدیث ابن عمرؓ: ''أنه رأى النبي ﷺ قضى حاجته مستدبر القبلة......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۲۴۷) اور مسلم (۱/۲۲۵) نے کی ہے۔

(۲) الإنصاف فی بیان اسباب الاختلاف ص ۱۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

فقیر

تعریف:

۱-فقیر لغت میں غنی کی ضد ہے، اور یہ وہ شخص ہے جس کا مال کم ہو اور فقر غنی کی ضد ہے(۱)۔

اصطلاح میں شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے کہ فقیر ایسا شخص ہے جو سرے سے کسی چیز کا مالک نہ ہو یا اتنے تھوڑے مال اور کمائی کا مالک ہو جو اس کے گذر بسر کے لئے کافی نہ ہو۔

حنفیہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے کہ فقیر وہ ہے جو مال نامی میں سے نصاب سے کم یا غیر نامی میں سے نصاب کے بقدر کا مالک ہو جو اس کی ضرورت سے زائد نہ ہو، اور مالکیہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے کہ فقیر وہ ہے جو اتنی مقدار کا مالک ہو کہ جو اس کے سال بھر کی خوراک کے لئے کافی نہ ہو(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

مسکین:

۲-مسکین حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک وہ شخص ہے جو کسی چیز کا مالک نہ ہو، اور شافعیہ کے نزدیک وہ شخص ہے جو اتنی مقدار مال اور کمائی کا

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) ابن عابدین ۵۸/۲، حاشیۃ الدسوقی ۴۹۲/۱، حاشیۃ القلیوبی ۱۹۵/۳، مغنی المحتاج ۱۰۶/۳، کشاف القناع ۲۷۱/۲-۲۷۲۔

مالک ہو جو اس کی ضرورت کے لائق ہو لیکن اس کے لئے کافی نہ ہو، اور کچھ لوگوں نے کہا ہے: فقیر اور مسکین ایک ہی قسم ہے۔

حنابلہ کے نزدیک مسکین وہ ہے جو کفایت کا بڑا حصہ یا اس کا نصف حصہ کمائی یا اس کے علاوہ میں سے پائے(۱)۔

ان دونوں کے مابین نسبت یہ ہے: فقیر اور مسکین میں سے ہر ایک ایسا لفظ ہے جس سے محتاج ہونا معلوم ہوتا ہے، اور دونوں زکاۃ وصدقات کے مصارف میں سے ہیں۔

فقیر سے متعلق احکام:

فقیر جسے زکاۃ دی جائے گی:

۳-فقیر جسے زکاۃ دی جائے گی اس کے لئے حسب ذیل شرائط ہیں:

الف-اسلام: لہذا کسی کافر کو زکاۃ دینا جائز نہیں ہوگا اس پر فقہاء کا اتفاق ہے(۲)، اس لئے کہ حضرت معاذؓ کی حدیث ہے: "**خذها من أغنيائهم وردها في فقرائهم**"(۳) (ان کے مالداروں سے زکاۃ لو اور ان کے فقراء پر اسے صرف کرو)، رسول اللہ ﷺ نے ان کے فقراء میں زکاۃ صرف کرنے کا حکم دیا جن سے زکاۃ لی جائے اور یہ مسلمان ہیں، لہذا ان کے علاوہ میں جائز نہیں ہوگا۔

زکاۃ کے علاوہ ''صدقۃ الفطر''، ''کفارات'' اور ''نذور'' کو

(۱) ابن عابدین ۵۸/۲، مغنی المحتاج ۱۰۶/۳، المحلی مع القلیوبی ۱۰۰/۳-۱۹۵-۱۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۴۹۲/۱، کشاف القناع ۲۷۲/۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۴۹/۲، نہایۃ المحتاج ۱۵۹/۶، کشاف القناع ۲۸۹/۲، مواہب الجلیل ۳۴۳/۲۔

(۳) حدیث معاذؓ: "خذها من أغنيائهم وردها فی فقرائهم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۶۱/۳) اور مسلم (۵۰/۱) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

اہل ذمہ کے فقراء کے لئے خرچ کرنے کے جائز ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور کا مذہب ہے کہ اہل ذمہ کے فقراء میں صرف کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کا فقیر کافر ہے، لہذا اہل حرب کے فقراء کی طرح اسے دینا بھی جائز نہیں ہوگا[۱]۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد بن الحسن کا مذہب ہے کہ اسے فقراء اہل ذمہ پر صرف کرنا جائز ہے، انہوں نے فرمایا ہے: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ"[۲] (اگر تم صدقات کو ظاہر کر دو جب بھی اچھی بات ہے اور اگر انہیں چھپاؤ اور فقیروں کو دو جب تو یہ تمہارے حق میں اور بہتر ہے)، یہ ایک فقیر اور دوسرے فقیر کے مابین کسی تفصیل کے بغیر ہے، اور اس نص کا عموم ان پر زکاۃ کو صرف کرنے کے جواز کا تقاضہ کرتا ہے، مگر یہ کہ اس سے زکاۃ کے مال کی تخصیص کردی گئی جس کی وجہ حضرت معاذ کی سابقہ حدیث ہے، اور اس لئے کہ اہل ذمہ کو صدقہ دینا ان کے ساتھ نیکی کرنا ہے، اور ہمیں اس سے منع نہیں کیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "لَا يَنْهَاكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَتُقْسِطُوْا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ"[۳] (اللہ تمہیں ان لوگوں کے ساتھ حسن سلوک اور انصاف کرنے سے نہیں روکتا جو تم سے دین کے بارہ میں نہیں لڑے اور تم کو تمہارے گھروں سے نہیں نکالا بے شک اللہ انصاف کا برتاؤ کرنے والوں ہی کو دوست رکھتا ہے)، اور اس نص کا ظاہر ان کو زکاۃ دینے کے جواز کا ہے، کیونکہ یہ ان کے ساتھ نیکی ہے، البتہ زکاۃ کے مال کے ذریعہ حسن سلوک کرنا، حدیث معاذ کی وجہ سے مراد نہیں ہے، لہذا اس کے علاوہ ان کے ساتھ حسن سلوک کے طریقے جائز باقی رہیں گے[۱]۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/۶۶،۳ المغنی ۷/۶۷،۳۔
(۲) سورۂ بقرہ/۲۷۱۔
(۳) سورۂ ممتحنہ/۸۔

اس کی تفصیل اصطلاح "کفارۃ" اور "نذر" میں ہے۔

ب- بنی ہاشم میں سے نہ ہو[۲]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**إن الصدقة لاتنبغي لآل محمد، إنما هي أوساخ الناس**"[۳] (صدقہ آل محمد کے لئے مناسب نہیں ہے، یہ لوگوں کی میل ہے)۔

ج- غلام نہ ہو اگرچہ اس کا آقا فقیر ہو، اس لئے کہ اس کا نفقہ اس کے آقا پر واجب ہے تو وہ اس کی مالداری کی وجہ سے مالدار ہوگا، البتہ مکاتب کو دیا جائے گا۔

د- وہ کسی رشتہ دار یا شوہر کے نفقہ کے ذریعہ بے نیاز نہ ہو اور اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے، اور تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "زکاۃ" (فقرہ/۱۶)۔

۴- فقر کے لئے فقیر کا مکان اور اس کے کپڑے اگرچہ زینت کے لئے ہوں، اور اس کا نوکر جس کی اسے ضرورت ہو اور اس کا مال جو دو منزل کی مسافت پر غائب ہو، اور ایسی کمائی جو اس کے لائق نہ ہو مانع نہیں ہے، اور نہ علمی کتابیں اگر وہ اس کے اہل میں سے ہو، اس لئے کہ یہ چیزیں بنیادی ضرورتوں میں سے ہیں جو انسان کے لئے لازم ہیں۔

طالب علم جس کے لئے طلب علم کمائی سے مانع ہو فقیر ہے، اسے زکاۃ دی جائے گی اور وہ کمائی چھوڑ دے گا، اس لئے کہ اس کا نفع

(۱) بدائع الصنائع ۲/۴۹۔
(۲) البدائع ۲/۴۹، مغنی المحتاج ۳/۳۶۶۔
(۳) حدیث: "إن الصدقة لاتنبغي لآل محمد، إنما هی أوساخ الناس" کی روایت مسلم (۲/۷۵۳) نے کی ہے۔

متعدی اور عام ہو، برخلاف اس شخص کے جو عبادت اور نوافل کے لئے اپنے کو فارغ کرلیتا ہے تو اسے زکاۃ نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ اس عبادت کا نفع اسی تک محدود ہے تو اس پر کمانا اور نوافل کو چھوڑنا واجب ہوگا[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''طالب علم'' (فقرہ/ ۴)، ''زکاۃ'' (فقرہ/ ۱۶۲) میں ہے۔

فقیر کو زکاۃ دینے کے لئے اس کا اپاہج ہونا اور سوال کرنے سے بچنا شرط نہیں ہے[2]۔

تفصیل اصطلاح ''زکاۃ'' (فقرہ/ ۱۷۷-۱۷۸) میں ہے۔

فقیر کو دی جانے والی مقدار:

۵ - مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کا راجح مذہب اور یہی شافعیہ کا ایک قول ہے کہ فقیر کو زکاۃ کے مال میں سے اتنی مقدار دی جائے گی کہ وہ اس کے لئے اور اس کے اہل وعیال کے لئے ایک سال کے لئے کفایت کرے اور شافعیہ کا اصح منصوص مذہب اور حنابلہ کی ایک روایت ہے کہ فقیر کو اتنی مقدار دی جائے گی کہ وہ اس کے لئے ہمیشہ کے لئے کفایت کرجائے، اور حنفیہ کا مذہب ہے کہ جو شخص زکاۃ کے نصاب کا مالک نہ ہو، اسے دوسو درہم سے کم یا مکمل دوسو درہم دیا جائے گا، اور اسے اس سے زیادہ دینا مکروہ ہوگا[3]۔

تفصیل اصطلاح ''زکاۃ'' (فقرہ/ ۱۶۴) میں ہے۔

عاقلہ پر واجب ہونے والی دیت کا فقیر پر واجب نہ ہونا:

۶ - فقیر پر ان دیات میں مشارکت واجب نہیں ہوگی جسے عاقلہ ادا کریں گے، اس لئے کہ تاوان کا خون مواسات کے طور پر ہے اور فقیر پر مواسات واجب نہیں ہے۔ دیکھئے: ''عاقلۃ'' (فقرہ/ ۶)۔

فقیر پر رشتہ داروں کا نفقہ واجب نہ ہونا:

۷ - رشتہ دار کے نفقہ واجب ہونے میں اصل اس شخص کا قادر ہونا ہے جس پر نفقہ واجب ہوتا ہے، اس طرح کہ وہ مالدار ہو یا فقیر ہو لیکن اتنی کمائی پر قادر ہو جس سے اس کی ضرورت پوری ہوجائے، اور نفقہ کے لائق بچ جائے۔

تفصیل اصطلاح ''نفقۃ'' میں ہے۔

فقر کے سبب زکاۃ کے استحقاق کا ثبوت:

۸ - اگر انسان کی حالت معلوم ہو اور یہ کہ وہ فقیر ہے تو اسے زکاۃ دی جائے گی، اور اگر علم نہ ہو تو زکاۃ دینے والا اس کے معاملہ میں تحری کرے گا، اگر اس کا حال معلوم نہ ہو اور وہ فقر کا دعوی کرے، اور وہ ایسا ہو کہ اس سے قبل مالداری میں معروف نہ ہو تو اس کا قول قبول کیا جائے گا، اور اس پر بغیر بینہ اور یمین کے زکاۃ صرف کی جائے گی، اس لئے کہ اصل سابقہ حالت کا برقرار رہنا ہے، اور ظاہر اس کا سچا ہونا ہے، اور اس لئے کہ اس پر بینہ قائم کرنا دشوار ہے۔

تفصیل اصطلاح ''زکاۃ'' (فقرہ/ ۱۶۵) میں ہے۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۵۲، القلیوبی ۳/ ۱۹۶، کشاف القناع ۲/ ۲۷۳، بدائع الصنائع ۲/ ۴۸-۴۹، ابن عابدین ۲/ ۵۹۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۸، مواہب الجلیل ۲/ ۳۴۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۶۱، کشاف القناع ۲/ ۲۸۵۔

فکاک الأسری

دیکھئے: ''أسری''۔

فلاحۃ

تعریف:

۱- ''فلاحۃ'' کا معنی لغت میں کاشتکاری ہے، کہا جاتا ہے: ''فلحت الأرض فلحاً'' میں نے زمین جوت دی، اور ''الفلح'' پھاڑنا اور کاٹنا ہے، کہا جاتا ہے: ''فلح رأسه'' اور ''فلح الحدید'' اسے پھاڑ دیا[۱]۔

اصطلاحی تعریف لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- زراعت:

۲- زراعت کے معانی میں سے زمین میں بیج ڈالنا یا اگانا ہے، اور تعلق یہ ہے کہ کاشتکاری زراعت کا مقدمہ ہے[۲]۔

ب- غرس:

۳- غرس: چھوٹے چھوٹے درخت پھل حاصل کرنے کے لئے زمین میں لگانا۔

تعلق یہ ہے کہ ''فلاحۃ'' غرس کے لئے مقدمہ ہے[۳]۔

---

(۱) لسان العرب۔
(۲) الصحاح للجوہری، المدخل لابن الحاج ۴؍ ۳-۴۔
(۳) سابقہ مراجع۔

کاشتکاری سے متعلق احکام:

کاشتکاری کا حکم:

۴- کاشتکاری فرض کفایہ ہے جیسا کہ وہ تمام پیشے جن کے بغیر نظام حیات درست نہیں ہوسکتا، تو اس کے اجتماعی طور پر چھوڑنے سے تمام مسلمان گنہگار ہوں گے، اور اگر ان میں سے بعض مسلمانوں کی ضرورت کے بقدر اس کو انجام دیں تو سب سے فرض ساقط ہوجائے گا۔

ابن الحاج نے اپنے مدخل میں صراحت کی ہے، مناسب یہ ہے کہ جو شخص اس فرض کو انجام دے، اس کی نیت یہ ہو کہ وہ اسے اپنی طرف سے اور اپنے مسلمان بھائیوں کی طرف سے انجام دے رہا ہے، فرض کفایہ کی نیت سے تاکہ ان سے ساقط ہوجائے (۱)، اور وہ اس کے ذریعہ رسول اللہ علیہ السلام کے اس ارشاد میں داخل ہوجائے گا: "واللہ فی عون العبد ما کان العبد فی عون أخیه" (۲) (اللہ تعالیٰ بندے کی مدد میں رہتا ہے جب تک بندہ اپنے بھائی کی مدد میں رہتا ہے)۔

مناسب یہ ہے کہ وہ پیشہ کا اچھا علم رکھنے والا ہو، ساتھ ساتھ خیر خواہی اور نیت میں اخلاص ہو، اس صورت میں برکتیں حاصل ہوں گی، اور بھلائیاں آئیں گی، اور کاشتکاری افضل کمائی اور اسباب رزق میں سب سے باعظمت، سب سے بابرکت، سب سے پاکیزہ اور سب سے زیادہ اجر والی ہے بشرطیکہ شرعی طور پر ہو، اس لئے کہ اس کا خیر کھیتی کرنے والے اور اس کے مسلمان بھائیوں، پرندوں، جانوروں اور کیڑے مکوڑوں کو متعدی ہے (۳)، صحیح حدیث میں ہے: "ما من مسلم یغرس غرسا، أو یزرع زرعاً فیأکل منه طیر أو إنسان أو بهیمة إلا کان له به صدقة" (۱) (جو بھی کوئی مسلمان درخت لگاتا ہے یا کھیتی کرتا ہے، پھر اس سے پرندہ یا انسان یا جانور کھاتا ہے، تو اسے اس کے عوض صدقہ کا ثواب ملتا ہے)۔

کاشتکاری کے ذریعہ بنجر زمین کو آباد کرنا:

۵- اگر کوئی شخص غیر آباد زمین کی کاشتکاری میں لگ جائے تو وہ اس کو قابل کاشت بنانے والا قرار پائے گا، اور احیاء کے ذریعہ وہ اس کا مالک قرار پائے گا یا وہ اس کے ساتھ خاص ہوجائے گی، فقہاء کے مابین اس میں اختلاف ہے کہ وہ کس چیز کے ذریعہ غیر آباد اراضی کا مالک قرار پائے گا۔

اس کی تفصیل اصطلاح "إحیاء الموات" (فقرہ/ ۹-۲۴) میں ہے۔

کاشت کی زمین کو ناپاک پانی سے سیراب کرنا:

۶- کاشت کی زمین کو ناپاک پانی سے سیراب کرنا جائز ہے، اور ناپاک پانی کے ذریعہ پیدا ہونے والے اناج اور پھلوں کا کھانا جمہور فقہاء کے نزدیک حرام نہیں ہوگا اور یہ پاک ہوگا، اس لئے کہ نجاست کا اثر اس میں ظاہر نہیں ہوتا ہے۔

حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ وہ ناپاک ہوگا اور اس کا کھانا حرام ہوگا، یہاں تک کہ پاک پانی سے سیراب کرے جو عین نجاست کو ختم کردے۔

---

(۱) المدخل لابن الحاج ۴/ ۳۔

(۲) حدیث: "واللہ فی عون العبد ماکان العبد فی عون أخیه" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۷۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) القلیوبی ۴/ ۲۱۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۵۰، المدخل لابن الحاج ۴/ ۴، مواہب الجلیل ۳/ ۳۴۸۔

(۱) حدیث: "مامن مسلم یغرس غرساً......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳) اور مسلم (۳/ ۱۱۸۹) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

ان کے دوسرے قول میں وہ پاک ہے، جیسا کہ جمہور نے کہا ہے اور ''التبصرۃ'' میں اس پر اعتماد کیا ہے[1]۔

تفصیل اصطلاح ''نجاسۃ''، ''ماء'' اور ''أطعمۃ'' (فقرہ/۱۱) میں ہے۔

کاشتکاری میں گوبر اور پا خانہ کو استعمال کرنا:

۷- اکثر فقہاء نے کہا ہے: کاشتکاری میں کھیتی کے بڑھنے کے لئے گوبر اور پا خانہ کو استعمال کرنا جائز ہے، اور ان حضرات نے کہا ہے: پیداوار کی ذات نجس نہیں ہوگی، لیکن وہ نجاست کے ملنے سے ناپاک ہوگی اور دھونے سے پاک ہوجائے گی۔

تفصیل اصطلاح ''زبل'' (فقرہ/۴) میں ہے۔

(۱) مواہب الجلیل مع التاج والإکلیل ۱/۹۷۔

فلس

دیکھئے: ''إفلاس''۔

فلوس

تعریف:

۱- فلوس لغت میں: فلس کی جمع کثرت ہے، اور جمع قلت ''افلس'' ہے، اور اس کا فروخت کرنے والا ''فلاس'' کہلاتا ہے، اور ''أفلس الرجل'' اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ دراہم والا ہونے کے بعد پیسہ والا ہوجائے، گویا کہ اس کے دراہم فلوس اور کھوٹے سکے بن گئے، اور ''فلسہ القاضی تفلیسا'' (قاضی نے اس کے مفلس (دیوالیہ) ہونے کا فیصلہ کردیا)[1]۔

اصطلاح میں: ہر وہ چیز فلس (پیسہ) ہے جسے لوگ سونے اور چاندی کے علاوہ دوسری دھات سے ثمن بنالیں[2]۔

(۱) تاج العروس من جواہر القاموس، لسان العرب۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/۲۳۶، الشرح الصغیر ۱/۲۱۸، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۱۷۹۔

لجنۃ الموسوعہ قاری کو اس طرف متوجہ کرنا چاہتی ہے کہ: ''فلوس'' کی اصطلاح ہمارے زمانہ میں واقعۃ اور عرفاً تمام کاغذی اور معدنی نقود پر بولا جاتا ہے، اور فلس تمام عربی ممالک میں متعدد کرنسیوں میں دینار و درہم کے جزء کی حیثیت رکھتا ہے، اس لئے فلس کی قیمت درہم و دینار کی قیمت کے ساتھ مربوط ہے۔

اور ان کے زمانے میں عرف یہ تھا کہ دینار سونے کا اور درہم چاندی کا ہوتا تھا، اور فلوس معدنیات سے تیار ہوتے تھے، جیسے پیتل اور لوہا۔

اور ہمارے زمانے میں فلوس کا اطلاق کرنسیوں کی تمام اقسام پر ہوتا ہے، اور یہ اس کا لقب ہوگیا ہے، اور بعض اسلامی ممالک میں کرنسی کی ایک متعین قسم پر بولا جاتا ہے، اور اس کو فلس کہا جاتا ہے، اور اس کی جمع فلوس ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-دراہم:

۲-دراہم درہم کی جمع ہے، اور یہ نقدی کی ایک قسم ہے جو چاندی سے تیار کیا جاتا ہے اور معاملہ کرنے کا ذریعہ ہے، دراہم اور فلوس کے مابین نسبت یہ ہے: یہ اثمان کے قبیل سے ہیں جن سے معاملہ کیا جاتا ہے[۱]۔

ب-دنانیر:

۳-دنانیر دینار کی جمع ہے، اور یہ نقدی کی ایک قسم ہے جو سونے سے تیار کیا جاتا ہے اور معاملہ کرنے کا ذریعہ ہے، اور دنانیر اور فلوس کے مابین نسبت یہ ہے: یہ ان اثمان کے قبیل سے ہے جن سے معاملہ کیا جاتا ہے[۲]۔

فلوس کے احکام:

فلوس کے چند احکام ہیں، جن میں سے کچھ یہ ہیں:

اول: فلوس کی زکاۃ:

۴-فلوس کی زکاۃ کے بارے میں فقہاء کے مختلف آراء ہیں، چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ فلوس سامانوں کی طرح ہے، لہذا اس میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی، مگر جبکہ اسے تجارت کے لئے پیش کیا جائے، اور حنفیہ کا مذہب اور یہی مالکیہ کا ایک قول ہے کہ رائج فلوس میں سونا اور چاندی کی طرح مطلقاً زکاۃ واجب ہوگی، کیونکہ یہ مطلقاً ثمن ہیں، اور اگر ان کا رواج بند ہوجائے تو سامان ہوجائیں گے، لہذا ان میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی مگر جبکہ انہیں تجارت کے لئے لگایا جائے۔

مالکیہ کا راجح مذہب ہے کہ پیتل کے سکوں میں زکاۃ نہیں ہوگی، لہذا اس کے عین میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی، کیونکہ وہ ان سے نکل چکا ہے جن کے عین میں زکاۃ واجب ہوتی ہے، جیسے جانوروں، مخصوص قسم کے اناج، پھل اور سونا، چاندی پس جس کے پاس اتنے فلوس ہوں کہ ان کی قیمت دوسو درہم ہو، تو اس پر ان کی زکاۃ واجب نہیں ہوگی، الا یہ کہ وہ ان کو چلانے (یعنی اس کے ذریعہ تجارت کرنے) والا ہو، تو سامان تجارت کی طرح اس کی قیمت لگائی جائے گی، اس کو ذخیرہ کرکے رکھنے والے پر اسکی قیمت کی زکاۃ ہوگی، اور جب فلوس تجارت کے لئے ہوں، پھر وہ مالک کے پاس چند سالوں تک باقی رہے، پھر وہ اسے سونے یا چاندی کے عوض فروخت کرے تو اس میں تجارت کے لئے رکھے ہوئے تمام سامانوں کی طرح صرف ایک سال کی زکاۃ واجب ہوگی[۱]۔

دوم: فلوس کا ربوی ہونا:

۵-رائج فلوس کے ربوی ہونے کے بارے میں فقہاء کے تین نقطہائے نظر ہیں:

پہلا نقطۂ نظر: شافعیہ کے نزدیک اصح قول حنابلہ کے نزدیک صحیح قول اور یہی حنفیہ میں سے شیخین کا قول اور مالکیہ کا ایک قول ہے: یہ

---

(۱) لسان العرب، الاموال لابی عبید ص ۶۲۹، فتوح البلدان ۴۵۱، مقدمہ ابن خلدون ۱۸۳۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۰۰، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۲/ ۱۷۷-۱۷۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۵۵، تہذیب الفروق علی ہامش فروق القرافی ۳/ ۲۵۲، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۸، کشاف القناع ۲/ ۲۳۵، مطالب اولی النہی ۲/ ۸۹، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۰۱۔

اثمان ربوی نہیں ہیں اور یہ سامانوں کی طرح ہیں۔

دوسرا نقطۂ نظر: حنفیہ میں سے امام محمد کا قول، مالکیہ کا ایک قول، شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل اور حنابلہ کے نزدیک صحیح کے مقابلہ میں ایک قول ہے۔

تیسرا نقطۂ نظر: اور یہ مالکیہ کا ایک قول ہے: یہ عروض اور نقود کے مابین درمیانی حیثیت رکھتے ہیں، تو یہ ''بیع صرف'' اور ''ربا'' جیسے معاملہ میں نقد کی طرح ہیں، اور ان کے علاوہ میں سامان کی طرح ہیں، اور اس نظریہ کی بنیاد پر فلوس کو اس کی جنس کے ساتھ اضافہ کی صورت میں فروخت کرنا حرمت کے بغیر مکروہ ہوگا، اور سود کی وجہ سے مکروہ تنزیہی ہوگی، اور عقد صرف کے شرائط کا لحاظ رکھنا مستحب ہوگا۔

لیکن اگر فلوس رائج نہ ہوں تو یہ بالاتفاق سامان کی طرح ہیں[1]۔

فلوس میں تبدیلی پیدا ہوجانا:

۶- کبھی فلوس میں تبدیلی پیدا ہوجاتی ہے، اس طرح سے کہ اس میں کساد بازاری آجائے یا وہ ختم ہوجائیں، یا اس کی قیمت کم یا زیادہ ہوجائے، اور یہ معاملات کے بازار میں اس پر عدم اعتماد کا سبب بن جاتا ہے۔

فلوس میں کساد یہ ہے کہ پورے ملک میں اس کے ساتھ معاملہ کرنا ترک کردیا جائے، اور اس کا ختم ہونا اس طرح ہوگا کہ وہ صرف صرافوں کے ہاتھ میں پائے جائیں یا بادشاہ اس کو منسوخ کردے، اور اس کی قیمت میں کمی وبیشی اس کے مساوی سونے چاندی کے لحاظ سے ہوتی ہے۔

جب اس طرح کے امور فلوس پر پیش آئیں اور یہ ذمہ میں ثابت ہوں، تو فقہاء نے ان دیون کی ادائیگی کے طریقہ کے بارے میں حسب ذیل کلام کیا ہے:

اول: حنفیہ کا مذہب:

۷- اگر کوئی شخص ''فلوس نافقہ'' (وہ فلوس جن کا رواج ہو) کے ذریعہ کوئی چیز خریدے، پھر اس میں کساد آجائے یا لوگوں کے ہاتھوں سے ختم ہوجائیں تو بیع باطل ہوجائے گی، اور اگر مبیع موجود ہو تو اسے لوٹانا خریدار پر واجب ہوگا، اور اگر وہ ہلاک ہوچکی ہو اور مثل ہو تو اس کے مثل کو واپس کرے گا ورنہ اس کی قیمت لوٹائے گا، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ قبضہ حاصل ہو، اور اگر مبیع پر قبضہ نہ ہو تو اس بیع کا سرے سے کوئی حکم نہیں ہوگا، اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے، اور امام ابو یوسف اور امام محمد نے کہا ہے: بیع باطل نہیں ہوگی، اس لئے کہ کساد کے بعد صرف حوالگی دشوار ہے، اور یہ فساد کا سبب نہیں ہے، اس لئے رواج کے ذریعہ کساد کا ختم ہوجانا ممکن ہے، جیسا کہ کوئی شخص تازہ کھجوروں کے ذریعہ کوئی چیز خریدے پھر وہ ختم ہوجائے، تو جب بیع کا باطل ہونا ثابت نہ ہو، اور مبیع کی حوالگی دشوار ہوجائے تو اس کی قیمت واجب ہوگی۔

قیمت کے وقت کے بارے میں امام ابو یوسف اور امام محمد کے درمیان اختلاف ہے، امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ بیع کے دن اس کی جو قیمت ہو وہ واجب ہوگی، اور امام محمد نے کہا ہے کہ کساد کے دن کی یعنی وہ آخری دن جس میں لوگوں نے اس کے ساتھ معاملہ کیا ہو جو اس کی قیمت ہو وہ واجب ہوگی، اور فتوی کے بارے میں دو مختلف

---

(۱) العنایہ شرح الہدایہ بہامش فتح القدیر ۵/ ۲۸۷ طبع بولاق، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۰، فتح القدیر ۵/ ۱۴، تہذیب الفروق ۳/ ۲۵۱-۲۵۲، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۷۰، مغنی المحتاج ۲/ ۲۵، ۴/ ۱۵۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۱۰۸، ۱۰۹، کشاف القناع ۳/ ۲۶۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۱۷، المحلی علی منہاج الطالبین ۲/ ۱۷۰، ۳/ ۵۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۲۔

اقوال ہیں، چنانچہ ''ذخیرہ برہانیہ'' میں ہے کہ فتوی امام ابو یوسف کے قول پر ہے، اور ''محیط، تتمہ، اور حقائق'' میں ہے: لوگوں کی سہولت کے لئے فتوی امام محمد کے قول پر ہے۔

اگر فلوس کی قیمت زیادہ ہوجائے تو بیع اپنی حالت پر باقی رہے گی اور خریدار کے لئے خیار نہیں ہوگا، لیکن اگر اس کی قیمت کم ہوجائے تو امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ دائن کے لئے مثل کے علاوہ کچھ نہیں ہوگا، اور یہی امام ابو یوسف کا پہلا قول ہے، پھر انہوں نے اس قول سے رجوع کرلیا اور ان کا دوسرا قول ہے کہ بیع کے دن فلوس کی جو قیمت ہو وہ قرض دار پر واجب ہوگی، اور اسی قول پر فتوی ہے۔

اور ہم نے ادھار ثمن والی بیع کی وجہ سے ذمہ میں ثابت ہونے والے فلوس کے بارے میں جو اختلاف ذکر کیا ہے، وہی ان فلوس کے بارے میں ہوگا جو قرض، مہر مؤجل اور اس جیسی چیز کے سبب بطور دین کے ذمہ میں ثابت ہوں، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک انقطاع، کساد، قیمت کا کم اور زیادہ ہونا اس چیز میں موثر نہیں ہوگا کہ قرض دار پر مثل کی واپسی واجب ہوگی، اور امام ابو یوسف اور محمد کے نزدیک سونے کے ذریعہ قیمت واپس کرے گا، بیع کے دن کی امام ابو یوسف کے نزدیک، اور کساد یا انقطاع کے دن کی امام محمد کے نزدیک، لیکن قیمت کم ہونے کی صورت میں قرض کے دن والی قیمت کو واپس کرنا واجب ہوگا(۱)۔

ابن عابدین نے کہا ہے: اس وقت جس پر حکم ہے وہ یہ ہے کہ جس نوع کے نقود پر عقد ہوا ہے اگر وہ معین ہوں تو ان کا دینا واجب ہوگا، اور ابن عابدین کے شیخ نے فتوی دیا ہے اور ابن عابدین نے ان کی پیروی کی ہے کہ فروخت کرنے والے اور خریدار کے مابین ادائیگی کی نوع پر صلح کرنا لازم ہوگا(۱)۔

کاسانی نے دراہم کے عوض فلوس کی بیع صرف کرنے، پھر فلوس میں استحقاق ظاہر ہونے کی بہت سی صورتیں نقل کی ہیں۔

اس کی مثال: اگر درہم کے ذریعہ فلوس خریدے، اور دونوں قبضہ کرلیں اور الگ ہوجائیں، پھر اس کے قبضہ میں فلوس میں استحقاق پیدا ہوجائے اور مستحق اسے لے لے تو عقد باطل نہیں ہوگا، اس لئے کہ استحقاق کے ذریعہ اگرچہ قبضہ ٹوٹ گیا اور وہ معدوم کے ساتھ ملحق ہوگیا، مگر علاحدگی اس طرح سے ہوگئی گویا کہ بغیر فلوس کے دراہم پر قبضہ حاصل ہوگیا، اور یہ عقد کے باطل ہونے کو واجب نہیں کرتا ہے، اور فلوس کے فروخت کرنے والے کے ذمہ ہے کہ اس کے مثل نقد ادا کرے، اور یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ اس کے بعض حصہ میں استحقاق پیدا ہوجائے، اور مستحق کی مقدار لے لی جائے، تو فلوس کے فروخت کرنے والے پر واجب ہوگا کہ مستحق کے بقدر نقد ادا کرے، اور اسی کے مثل یہ ہے کہ اگر بعض فلوس کو ''کاسد'' پائے تو بائع، کاسد کے بقدر واپس کردے گا، اور اگر خریدار فلوس پر قبضہ کرلیا ہو اور دراہم ادا نہ کیا ہو اور دونوں الگ ہوگئے ہوں، پھر فلوس میں استحقاق پیدا ہوجائے، تو جس شخص کے لئے استحقاق پیدا ہوا اسے اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو بائع کے نقد کو جائز قرار دیدے، تو عقد جائز ہوجائے گا، اس لئے کہ اجازت عقد کے وقت کی طرف منسوب ہوگی، تو نقد اور عقد دونوں جائز ہوجائیں گے اور فلوس کے فروخت کرنے والے سے مستحق اس کے مثل واپس لے لے گا، اور خریدار فلوس کے بائع کو دراہم ادا کردے گا، اور اگر چاہے تو اجازت نہ دے، اور فلوس لے لے اور عقد باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ ظاہر یہ ہوا کہ ان دونوں کی

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۴۲ طبع دوم، فتح القدیر ۵/ ۲۸۵، تنبیہ الرقود علی مسائل النقود لابن عابدین ضمن مجموعہ رسائلہ ص ۵۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) تنبیہ الرقود ص ۶۴۔

علاحدگی سرے سے بغیر کسی قبضہ کے حاصل ہوئی [1]۔

دوم: مالکیہ کا مذہب:

۸- مالکیہ کے مذہب میں مشہور یہ ہے: فلوس کے ذریعہ تعامل اگر بند ہوجائے یا کمی یا زیادتی کی صورت میں اس میں تبدیلی پیدا ہوجائے، اور قرض یا بیع یا نکاح وغیرہ کے ذریعہ ذمہ میں ثابت ہوجائے تو قرض دہندہ کے لئے مثل ہوگا۔

لیکن اگر معدوم ہوجائیں، تو فیصلہ کے دن ان کی جو قیمت ہوگی وہ واجب ہوگی، اور ان میں سے بعض حضرات ٹال مٹول کرنے والے قرض دار اور اس کے علاوہ کے مابین فرق نہیں کیا ہے، اور ان میں سے بعض حضرات نے قیمت کے واجب ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ قرضدار ٹال مٹول کرنے والا نہ ہو، اور اگر وہ ٹال مٹول کرنے والا ہو تو اسے اختیار ہوگا کہ قیمت لے یا جو پرانے سکہ سے زیادہ قیمت کا جو نیا سکہ آیا ہے وہ لے لے، اور یہی اظہر ہے (جیسا کہ صاوی کہتے ہیں) اس لئے کہ مدیون ٹال مٹول کر کے ظلم کر رہا ہے، اور خرشی نے ذکر کیا ہے: اس کے لئے وہ قیمت ہوگی جو معدوم ہونے اور استحقاق کے اوقات میں اختلاف کی صورت میں طویل تر مدت کے وقت ہو، لہذا اگر اس کے ذریعہ تعامل کا بند ہونا یا ان میں کمی یا زیادتی کے ذریعہ تغیر کا ہونا فلاں مہینہ کی ابتداء میں ہو اور اس کی ادائیگی کی مدت اس مہینہ کے اخیر میں پوری ہوتی ہو، تو اس کے لئے اس کے اخیر کی قیمت ہوگی، اور اس کے برعکس بایں طور کہ ادائیگی کی مدت اس کے اول میں پوری ہوتی ہو اور اس کے اخیر میں وہ معدوم ہوگیا، تو اس کے لئے معدوم ہونے کے دن کی قیمت ہوگی [2]۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۴۲۔

(۲) المدونہ ۸/ ۱۵۳، الخرشی ۵/ ۵۵، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۰، بلغۃ السالک ۲/ ۲۳۔

مالکیہ کے نزدیک مشہور کے مقابلہ میں مذہب میں ایک شاذ قول ہے، اور وہ فلوس کے باطل ہونے کی صورت میں قیمت کا واجب ہونا ہے، اور یہ عبدالحمید الصائغ سے منقول ہے اور اشہب کی طرف منسوب ہے، اور اس قول کی دلیل یہ ہے: بائع نے قابل انتفاع چیز لینے کے لئے قابل انتفاع چیز دی ہے، لہذا اس کو نا قابل انتفاع چیز دے کر اس پر ظلم نہیں کیا جائے گا، اور ایک قول ہے کہ سامان کی جو قیمت ہو وہ واجب ہوگی نہ کہ اس سکہ کی قیمت جو معدوم ہوگیا ہے۔

رہونی نے کہا ہے: بہت سے اہل مذہب کے کلام کا ظاہر اور ان میں سے دوسروں کے کلام کا صریح یہ ہے کہ سابق اختلاف کا محل وہ صورت ہے جبکہ تمام قدیم سکہ سے معاملہ کرنا بند ہوجائے، لیکن اگر زیادتی یا کمی کے ذریعہ تبدیلی پیدا ہوجائے تو سابق اختلاف نہیں ہوگا، پھر رہونی نے آگے کہا ہے اور مناسب یہ ہے کہ اس میں یہ قید لگائی جائے کہ یہ بہت زیادہ نہ ہو، یہاں تک کہ اس پر قبضہ کرنے والا ایسی چیز پر قبضہ کرنے والا قرار پائے، جس میں بہت زیادہ منفعت نہ ہو، اس لئے کہ وہ علت پائی جائے گی جو علت مخالف نے بنائی ہے [1]۔

سوم: شافعیہ کا مذہب:

۹- شافعیہ کا مذہب ہے کہ قرض یا بیع وغیرہ کے ذریعہ ذمہ میں سے ثابت ہونے والے فلوس کو اگر سلطان باطل کردے تو قرض دہندہ کے لئے اسی کے مثل فلوس ہوں گے جس کے ذریعہ عقد کے وقت اس نے بیع کیا یا جسے قرض دیا۔

یہی حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ فلوس سستے یا گراں ہوجائیں، یعنی اس کو مثل کے علاوہ کچھ نہیں ملے گا، اور یہی جمہور فقہاء شافعیہ کی رائے ہے۔

(۱) شرح الزرقانی علی مختصر خلیل وحاشیۃ الرہونی ۵/ ۶۰۔

بغوی اور رافعی نے مذہب میں ایک دوسرا قول ذکر کیا ہے کہ ان فلوس کے عوض فروخت کرنے والا جن کو سلطان نے باطل کر دیا، اگر وہ چاہے تو اس نقد کے ذریعہ بیع کو نافذ کر دے، اور اگر چاہے تو اسے فسخ کر دے جیسا کہ اگر قبضہ سے قبل عیب دار ہو جائے [۱]۔

چہارم: حنابلہ کا مذہب:

۱۰ - حنابلہ کا مذہب ہے کہ قرض کی رقم اگر فلوس ہو اور سلطان اسے باطل کر دے، اور اس کے ذریعہ معاملہ کرنا متروک ہو جائے تو قرض دہندہ کے لئے اس کی قیمت ہوگی، اور اس پر اس کا قبول کرنا لازم نہیں ہوگا، چاہے وہ اس کے قبضہ میں موجود ہوں یا اسے خرچ کر دیا ہو، اور اس کی قیمت لگائی جائے گی کہ اس کے لینے کے دن کتنی قیمت کے مساوی تھا پھر اسے دے گا، اور چاہے اس کی قیمت تھوڑی کم ہو جائے یا زیادہ، اور اگر سلطان اسے باطل نہ کرے تو مثل کی واپسی واجب ہوگی، چاہے وہ سستہ ہو گیا ہو یا گراں، یا وہ اپنے حال پر باقی ہو [۲]۔

---

(۱) الام ۳/ ۳۳ طبعہ دار المعرفہ، قطع المجادلۃ ضمن کتاب الحاوی ۱/ ۹۷، المجموع شرح المہذب ۹/ ۲۸۲۔

(۲) المغنی والشرح الکبیر ۴/ ۳۶۵-۳۵۸، مطالب اولی النہی ۳/ ۲۴۱۔

فم

تعریف:

۱ - انسان میں ''فم'' چہرہ میں کھلا ہوا حصہ ہے جو ظاہر ہوتا ہے، اس کے پیچھے کھوکھلا حصہ ہے جس میں چبانے اور بولنے کا نظام ہے۔

انسان اور جانور کے علاوہ کے لئے مجازاً استعمال کیا جاتا ہے، چنانچہ پانی کے راستہ کو: ''فم القربة'' اور ''فم الترعة'' کہا جاتا ہے اور وادی کے اول حصہ کو ''فم الوادي'' کہا جاتا ہے [۱]۔

کلیات میں ہے: فم انسان میں اعضاء کلام کے لئے اور تمام بولنے والے جانوروں میں آواز کے لئے مکمل ظرف ہے، اور دونوں ہونٹ اس کے پردے ہیں [۲]۔

منھ سے متعلق احکام:

منھ سے متعلق حسب ذیل فقہی احکام ہیں:

الف- وضو اور غسل میں منھ کو دھونا:

۲ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دونوں ہونٹوں کا ظاہر (یعنی وہ حصہ جو ان دونوں کے ملنے کے وقت ظاہر ہوتا ہے) چہرہ کا جزء ہے، اور اسی

---

(۱) المعجم الوسیط، المصباح المنیر۔

(۲) الکلیات للکفوی ۳/ ۳۵۵۔

وجہ سے وضو اور غسل میں اس کا دھونا واجب ہے[۱]۔

وضو اور غسل میں منھ کے اندرونی حصہ کے دھونے کے وجوب میں ان کے درمیان اختلاف ہے، جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کا مذہب ہے کہ وضو میں منھ کے اندرونی حصہ کا دھونا واجب نہیں ہے، بلکہ کلی میں یہ مسنون ہے، اور اسی طرح مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک غسل میں حکم ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ غسل میں منھ دھونا (یعنی کلی کرنا) فرض ہے[۲]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ منھ چہرہ کا حصہ ہے، لہذا وضو اور غسل میں کلی کرنا واجب ہوگا[۳]، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**المضمضة والاستنشاق من الوضوء الذی لابد منه**"[۴] (مضمضہ اور استنشاق وضو کا حصہ ہے جو ضروری ہے)۔

لقیط بن صبرہؓ کی حدیث میں ہے: "**إذا توضأت فمضمض**"[۵] (جب تم وضو کرو تو کلی کرو)۔

ب-نماز میں منھ کو ڈھانکنا:

۳- نماز میں چہرہ ڈھانپنا مکروہ ہے اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۶۶، الفتاوی الہندیہ ۱/۴، جواہر الإکلیل ۱/۳۸، کشاف القناع ۱/۹۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۰۲، الفتاوی الہندیہ ۱/۶، ۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/۹۷، ۱۳۶، الإقناع فی حل الفاظ أبی شجاع ۱/۴۳، ۶۳۔

(۳) کشاف القناع ۱/۹۶۔

(۴) حدیث: "المضمضة والاستنشاق من......" کی روایت دارقطنی (۱/۸۴) نے کی ہے، اور اسے معلول قرار دیا ہے کہ درست اس کا مرسل ہونا ہے۔

(۵) حدیث: "إذا توضأت فمضمض" کی روایت ابوداؤد (۱/۱۰۰) نے کی ہے۔

لئے کہ حضرت ابوہریرہ کی حدیث ہے: "**أن رسول الله ﷺ نهى أن يغطي الرجل فاه في الصلاة**"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے ممانعت فرمائی ہے کہ مرد اپنے منھ کو نماز میں ڈھانپے)۔

اور تلثم شافعیہ کے نزدیک منھ کو ڈھانپنا ہے، اور حنفیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: یہ منھ اور ناک کو ڈھانپنا ہے، اور مالکیہ کے نزدیک یہ وہ ہے جو نچلے ہونٹ کے اخیر تک پہنچے[۲]۔

ج-منھ کو بوسہ دینا:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ منھ کو بوسہ دینا مکروہ ہے، چاہے یہ مرد کا مرد کے ساتھ ہو یا عورت کا عورت کے ساتھ ہو، حنابلہ نے کہا ہے: کیونکہ یہ اکرام کے طور پر کم ہوتا ہے، اور حنفیہ کے نزدیک کراہت کراہت تحریمی ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ شہوت کے ساتھ ہو، لیکن اگر حسن سلوک اور اکرام کے جذبہ سے ہو تو جائز ہے۔

حنابلہ نے علی الاطلاق منع کیا ہے کہ مرد اپنے محارم کے منھ کا بوسہ لے، اور اس سے شافعیہ نے بھی منع کیا ہے جبکہ یہ بلاضرورت اور بلا شفقت کے ہو، اور اسے جائز قرار دیا ہے جبکہ ان دونوں غرض سے ہو۔

مالکیہ نے اپنی بیٹی، یا بہن یا اپنی ماں کے منھ کے بوسہ کو جائز قرار دیا ہے جبکہ وہ اپنے سفر سے واپس لوٹے، لیکن شوہر کا اپنی بیوی کے منہ کو بوسہ دینا اور اس کے برعکس بالاتفاق جائز ہے[۳]۔

(۱) حدیث: "نهى أن يغطي الرجل فاه......" کی روایت ابوداؤد (۱/۴۲۳) اور حاکم (۱/۳۵۳) نے کی ہے، اور اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۴۳۹، حاشیہ الدسوقی ۱/۲۱۸، المجموع ۳/۱۷۹، کشاف القناع ۱/۲۷۵۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۴۴، البنایہ فی شرح الہدایہ ۹/۳۲۶، الفواکہ

فہد

دیکھئے: ''أطعمة''۔

فوائت

دیکھئے: ''قضاء الفوائت''۔

= الدوانی ۲؍۴۲۵، روض الطالب ۳؍۱۱۴، حواشی الشروانی وابن القاسم العبادی علی تحفۃ المحتاج ۷؍۲۰۲، کشاف القناع ۵؍۱۶، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲؍۲۷۵-۲۷۹۔

فوات

تعریف:

۱-فوات لغت میں: ''فات الأمر یفوته فوتاً وفواتاً'' کا مصدر ہے، چلا جانا، اور سبقت کرنے کے معنی میں بھی بولا جاتا ہے، تم کہتے ہو، ''فاتنی فلان بکذا'' یعنی اس نے مجھ سے سبقت حاصل کرلی(۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں: یہ شرعاً مطلوب عمل کا اپنے شرعاً مقررہ وقت سے نکل جانا ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے: ''فائت الحج'' وہ شخص ہے جو حج کا احرام باندھے پھر عرفہ میں وقوف اس سے فوت ہوجائے اور وہ اس کا کچھ حصہ نہ پاسکے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اداء:

۲-اداء کا معنی لغت میں: پہنچانا ہے، اور جمہور علماء اصول اور فقہاء کی اصطلاح میں اداء بعض کے کرنے کا نام ہے، اور ایک قول ہے: ہر وہ عمل ہے جس کا وقت داخل ہونے کے بعد اس کے نکلنے سے قبل اسے

(۱) القاموس المحیط للفیروز آبادی، والنہایۃ، المفردات للراغب الأصفہانی۔
(۲) المسلک المتقسط للقاری ص ۲۸۳، بدائع الصنائع ۲؍۱۳۳-۱۳۶۔

انجام دیا جائے خواہ واجب ہو یا مندوب۔

حنفیہ کے نزدیک بعینہ اس چیز کو سپرد کرنا ہے جو حکم کے ذریعہ ثابت ہو، اور تعریف میں وقت کی قید لگانے کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، تا کہ زکاۃ، امانات، منذورات اور کفارات کی ادائیگی کو شامل ہوجائے، جیسا کہ یہ واجب اور نفل کے ادا کرنے کو عام ہے [۱]۔

ادا، ''فوات'' کے خلاف ہے۔

ب-قضاء:

۳- لغت میں قضاء کا ایک معنی اداء کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "قضيت الحج والدين" میں نے حج اور قرض ادا کردیا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ'' [۲] (پھر جب تم اپنے مناسک ادا کررہے ہو)، یعنی جب تم اسے ادا کرلو، پس قضا اس جگہ ادا کے معنی میں ہے۔

علماء نے قضا کو اس عبادت میں استعمال کیا ہے جسے اس کے لئے شرعاً مقررہ وقت سے باہر ادا کیا جائے، اور جب اسے اس کے مقررہ وقت میں ادا کیا جائے تو وہ اداء ہے، اور یہ وضع لغوی کے مخالف ہے، لیکن یہ اصطلاح دونوں وقتوں کے مابین امتیاز پیدا کرنے کے لئے ہے [۳]۔

فوات، قضا کا سبب ہوتا ہے۔

(۱) التوضیح والتلویح ۱/ ۱۶۱-۱۶۲، کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۱/ ۱۳۵-۱۳۶۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۰۰۔
(۳) المصباح المنیر۔

ج-احصار:

۴- احصار کا معنی لغت میں: روکنا ہے، اور اصطلاح میں حج یا عمرہ کے ارکان کو پورا کرنے سے روکنا ہے [۱]۔

احصار فوات کا سبب ہے۔

د-افساد:

۵- افساد لغۃً اصلاح کی ضد ہے [۲]۔

اصطلاح میں: کسی چیز کو فاسد کردینا ہے، چاہے وہ صحیح پائی جائے، پھر اس پر فاسد کرنے والی چیز آجائے جیسا کہ اگر حج صحیح ہوجائے، پھر اس پر وہ چیز طاری ہوجائے جو اسے فاسد کردے جیسے وقوف عرفہ سے قبل جماع، یا عقد کے ساتھ فساد پایا جائے جیسے اناج پر قبضہ سے پہلے اس کی بیع [۳]۔

افساد کبھی فوات کا سبب ہوتا ہے۔

عبادات میں جس چیز کی وجہ سے فوات پایا جاتا ہے:

۶- وہ عبادات جن کے لئے وقت مقرر ہے، ادا کئے بغیر ان کے مقررہ وقت کے گذر جانے سے فوت ہوجاتی ہیں، اور ذمہ سے متعلق ہوجاتی ہیں، یعنی وہ ذمہ میں دین ہوکر ثابت ہوجاتی ہیں یہاں تک کہ اس کی قضا کرلی جائے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''أداء'' (فقرہ/ ۷)۔

۷- وہ عبادات جو مطلق واجب ہوتی ہیں: جیسے کفارات اور مطلق نذر اس کی ادائیگی کے وجوب کے وقت کے بارے میں فقہاء کا

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۷۴۔
(۲) لسان العرب۔
(۳) المنثور للزرکشی ۳/ ۷، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۹۹۔

اختلاف ہے، کیا وہ فوری طور پر واجب ہیں یا تاخیر کے ساتھ، لیکن سب اس پر متفق ہیں کہ وجوب اداء اس کی اخیر عمر میں اتنی مدت میں تنگ ہوجائے گا جس میں اس کے لئے اپنی موت سے قبل ادائیگی ممکن ہو، اور مراد یہ ہے: یہ اس کے ظن غالب کے حساب سے ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''أداء'' (فقرہ/۸)۔

یہ یعنی مطلق واجب مکلّف کی وفات سے فوت ہوجاتا ہے[۱]۔

حج کا فوت ہونا:

۸- خاص طور پر حج کے فوت ہونے کے لئے دو حالتیں ہیں:

اول: جس شخص پر حج واجب ہو، اس کی ادائیگی سے قبل اسکا مرجانا، اور یہ چاہے اس کے علی التراخی وجوب کے قول پر ہو یا علی الفور دونوں برابر ہے[۲]۔

دوم: حج کا احرام باندھے، پھر اس سے وقوف عرفہ فوت ہوجائے کہ اس کے مقررہ وقت اور مقررہ جگہ میں سے کچھ بھی نہیں پائے اگرچہ معمولی گھڑی میں کیوں نہ ہو، یعنی زمانہ کا معمولی حصہ، اور فقہاء کے یہاں لفظ ''فوات'' یا ''فاته الحج'' کے اطلاق سے یہی مراد ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''حج'' (فقرہ/ ۱۲۳)۔

۹- وقوف عرفہ کے فوت ہونے کے سبب حج کے فوت ہونے کا حکم لگانے میں اصل آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ''**الحج عرفة من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرک الحج**''[۳] (حج وقوف عرفہ ہے، جو شخص جمع بین الصلاتین کی رات میں طلوع فجر سے قبل (عرفہ) آجائے وہ حج کو پالے گا)۔

کاسانی نے کہا ہے: اس سے استدلال دو طرح سے ہے:

اول: آپ ﷺ نے وقوف عرفہ کو حج قرار دیا، لہذا اگر وہ پایا جائے گا تو حج پایا جائے گا، اور ایک ہی چیز ایک زمانہ میں موجود اور فوت ہونے والی نہیں ہوگی۔

دوم: آپ ﷺ نے وقوف عرفہ کو حج کی تکمیل قرار دیا اور اس سے مراد وہ تکمیل نہیں ہے جو نقصان کی ضد ہے، اس لئے کہ یہ صرف وقوف سے ثابت نہیں ہوتا ہے، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد فوت ہونے کے احتمال سے نکلنا ہے[۱]۔

آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ''**من وقف بعرفات بليل فقد أدرک الحج، ومن فاته عرفات بليل فقد فاته الحج، فليحل بعمرة، وعليه الحج من قابل**''[۲] (جو شب میں عرفات میں وقوف کرے تو وہ حج پالے گا اور جس سے شب میں عرفات میں وقوف فوت ہوجائے تو اس کا حج فوت ہوجائے گا، اور وہ عمرہ کرکے حلال ہوجائے، اور اس پر آئندہ سال حج واجب ہوگا)۔

اس بارے میں صحابہ کرام سے آثار ثابت ہیں، چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ہے: ''**من لم يدرک عرفة قبل أن يطلع الفجر فقد فاته الحج، فليأت البيت فليطف به سبعاً ويطوف بين الصفا والمروة سبعاً، ثم ليحلق أو يقصر إن شاء، وان كان معه هديه فلينحره قبل أن يحلق،**

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۲۱، المسلک المتقسط ص ۲۸۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۲۱۔

(۳) حدیث: ''الحج عرفة......'' کی روایت ترمذی (۳/ ۲۲۸) اور حاکم (۱/ ۴۶۴) نے حضرت عبدالرحمن بن یعمرؓ سے کی ہے، اور اس کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۲۰۔

(۲) حدیث: ''من وقف بعرفات بليل......'' کی روایت دارقطنی (۲/ ۲۴۱) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، پھر اس کے ایک راوی کے ضعیف قرار دینے کو ذکر کیا ہے۔

فإذا فرغ من طوافه وسعيه فليحلق أو يقصر ثم ليرجع إلى أهله"[1] (جوشخص طلوع فجر سے قبل وقوف عرفہ نہ پائے تو اس کا حج فوت ہوجائے گا، اس کو چاہئے کہ بیت اللہ کے پاس آوے اور اس کا سات مرتبہ طواف کرے، اور صفا اور مروہ کے درمیان سات چکر لگائے پھر اگر چاہے تو حلق کرائے یا قصر کرائے، اور اگر اس کے ساتھ اس کی قربانی کا جانور ہو تو حلق کرانے سے قبل اس کی قربانی کردے، پھر جب وہ اپنے طواف اور سعی سے فارغ ہو تو حلق کرائے یا قصر کرائے، پھر اپنے گھر والوں میں واپس آجائے)۔

سلیمان بن یسار سے منقول ہے کہ ابوایوب انصاریؓ کے والد حج کے ارادہ سے نکلے یہاں تک کہ جب وہ مکہ کے راستہ میں "نازیہ" کے پاس تھے تو ان کی سواری کا جانور گم ہوگیا، پھر وہ قربانی کے دن حضرت عمر بن الخطاب کے پاس آئے اور ان سے اس کا تذکرہ کیا، تو ان سے حضرت عمر نے فرمایا: اس طرح کرو جس طرح عمرہ کرنے والا کرتا ہے، پھر حلال ہوجاؤ گے۔

اسی طرح اس کے علاوہ صحابہ سے آثار منقول ہیں۔

ابن رشد نے کہا ہے: اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ وقوف عرفہ حج کا ایک رکن ہے، اور جس سے یہ فوت ہوجائے اس پر آئندہ سال حج واجب ہوگا[2]۔

لیکن عمرہ وہ احرام کے بعد بالا جماع فوت نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کے لئے کوئی وقت مقرر نہیں ہے، اور یہ صرف موت سے فوت ہوتا ہے[3]۔

دیکھئے: "عمرۃ"۔

(۱) اثر ابن عمرؓ: "من لم يدرك عرفة قبل أن يطلع الفجر......" کی روایت بیہقی (۵/ ۱۷۴) نے کی ہے۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۳۵۔

(۳) المسلک المتقسط ص ۲۸۵۔

جس کا حج فوت ہوجائے اس کا حلال ہونا:

۱۰ - چونکہ حج کے لئے سال میں وقت مقرر ہے وہ اس کے علاوہ میں ادا نہیں ہوگا، اور سال میں حج ایک ہی مرتبہ ہوگا، چونکہ حج کے احرام کے لئے معین وقت ہے، اور اس کے لئے ممنوعات ہیں جن سے پرہیز کرنا واجب ہے، طویل مدت تک اس کا تحمل شاق گذرتا ہے، اس لئے اس شخص کے لئے جس کا حج وقوف عرفہ کے فوت ہونے کے سبب فوت ہوجائے، اس کے لئے عمرہ کے اعمال کے ذریعہ اپنے احرام سے حلال ہونا مشروع ہے، اس پر علماء کا اتفاق ہے، چاہے حج فرض ہو یا نفل، صحیح ہو یا فاسد، اور چاہے کسی عذر کی وجہ سے فوت ہوا ہو یا بغیر کسی عذر کے۔

یہ حلال ہونا حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک واجب ہے، یہاں تک کہ اگر وہ آئندہ سال تک احرام کی حالت میں باقی رہ جائے اور احرام پر صبر کرتا رہے، پھر اس احرام کے ذریعہ حج کرے تو اس کا حج صحیح نہیں ہوگا۔

ان حضرات نے ان دلائل اور آثار سے استدلال کیا ہے جن کا اوپر تذکرہ ہوا، یہاں تک کہ کہا گیا: یہ صحابہ کرام کا اجماع ہے[1]۔

اور اس لئے کہ اس کے حج کے احرام کا حکم فوت ہونے کے ذریعہ شرعاً بدل گیا، لہذا اس پر اس کے حکم کے علاوہ کوئی دوسرا حکم مرتب نہیں ہوگا[2]، اور شافعیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے، تاکہ وہ حج کے مہینوں کے علاوہ میں حج کا احرام باندھنے والا نہ ہوجائے[3]۔

(۱) المجموع ۸/ ۲۳۴۔

(۲) المسلک المتقسط ص ۲۸۴۔

(۳) المجموع ۸/ ۲۳۴، نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۴۸۹، ۴۸۰ طبع بولاق، اور یہ شافعیہ کے مذہب کی بنیاد پر ہے، کہ غیر اشہر حج میں حج کا احرام صحیح نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ "احرام" (فقرہ ۳۴) میں گذرا۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ جس شخص کا حج فوت ہو جائے تو اسے اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو وہ اپنے احرام پر آئندہ سال تک باقی رہے، اور اگر چاہے تو حلال ہوجائے، اور حلال ہونا بظاہر حنابلہ کے یہاں مطلقاً افضل ہے، اور مالکیہ نے کہا ہے: اگر مکہ میں داخل ہوجائے یا اس کے قریب ہوجائے تو اس کے لئے حلال ہونا افضل ہے، اور اس کے لئے اپنے احرام کو باقی رکھنا مکروہ ہوگا، اس لئے کہ یہی اس کے حلال ہونے کی جگہ ہے، اور اگر اس سے دور ہو تو احرام پر باقی رہنے اور حلال ہونے کے مابین برابر طور پر اسے اختیار حاصل ہوگا[۱]۔

ان حضرات نے اس اختیار دینے پر ابن قدامہ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: احرام اور مناسک کی ادائیگی کے مابین مدت کا طویل ہونا اس کے اتمام سے مانع نہیں ہے جیسے عمرہ، اور جیسے غیر اشہر حج میں حج کا احرام باندھنے والا[۲]۔

جس شخص کا حج فوت ہوجائے اس کے حلال ہونے کا طریقہ:

۱۱- حج کرنے والا جس سے وقوف عرفہ فوت ہوجائے برابر اپنے احرام پر قائم رہے گا اور اس کے ممنوعات سے اجتناب کرتا رہے گا، اور اس کے احکام اور اس کے تلبیہ کی رعایت کرتا رہے گا، یہاں تک کہ وہ اپنے احرام سے حلال ہوجائے، اور جس شخص کا حج فوت ہوجائے اس کے لئے طواف، سعی اور سر مونڈھانے یا اس کے قصر کرانے کے ذریعہ حلال ہوجائے گا، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اور یہ عمرہ کے افعال ہیں۔

(۱) الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۲/۹۵، المغنی ۳/۵۲۹۔

(۲) المغنی ۳/۵۲۹۔

۱۲- لیکن کیا یہ افعال حقیقی عمرہ ہیں یا نہیں؟

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے: یہ عمرہ کے افعال ہیں، حقیقی عمرہ نہیں ہے، اسی وجہ سے ان حضرات نے اس کی تعبیر: ''افعال عمرہ'' (جیسا کہ ہم نے ذکر کیا) اور عمل عمرہ سے کی ہے اور اس کا احرام عمرہ کے احرام سے نہیں بدلتا ہے، بلکہ اسکے حج کا احرام باقی رہے گا، یہاں تک کہ وہ عمرہ کے افعال کے ذریعہ حلال ہوجائے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔

اور یہ امام احمد سے مروی ہے: اور یہی حنابلہ میں سے ابن حامد کا قول ہے[۱]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس کے احرام کو عمرہ کا احرام قرار دیا جائے گا، اور یہ خرقی کے کلام کا ظاہر ہے، اور امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے اور ابوبکر نے اسے اختیار کیا ہے[۲]، اور یہ حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا قول ہے کہ اس کا احرام عمرہ کے احرام میں تبدیل ہوجائے گا[۳]۔

جمہور نے ان آثار سے استدلال کیا ہے جو صحابہ سے منقول ہیں، اور اس میں ان کا قول ہے: تم اس طرح سے کرو جیسا کہ عمرہ کرنے والا کرتا ہے، اور اعمال یعنی طواف، سعی اور حلق کا تذکرہ کرتے ہیں، اور اس کو عمرہ نہیں کہتے ہیں۔

اس لئے کہ اس نے حج کا احرام باندھا ہے نہ کہ حقیقی عمرہ کا، اور حقیقت کا اعتبار شرع میں اصل ہے، پس حج کے احرام کو عمرہ کے احرام میں تبدیل ہوجانے کا قول بغیر دلیل کے حقیقت کو تبدیل کرنا

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/۹۵، بدائع الصنائع ۲/۲۲۰، مغنی المحتاج ۱/۵۳۷، المغنی ۳/۵۲۹۔

(۲) المغنی ۳/۵۲۹۔

(۳) البدائع ۲/۲۲۰، المسلک المتقسط ص ۲۸۴، رد المحتار ۲/۲۵۹۔

ہے، یا جیسا کہ رملی نے کہا ہے[۱]، اس لئے کہ اس کا احرام ایک عبادت کے ذریعہ منعقد ہوگیا تو وہ دوسرے کے لئے نہیں بدلے گا، جیسا کہ اس کے برعکس، یعنی جیسا کہ عمرہ کا احرام حج کے احرام میں نہیں بدلتا ہے۔

اسی طرح ان حضرات نے استدلال کیا ہے جس شخص کا حج فوت ہوجائے اگر وہ اہل مکہ میں سے ہو تو وہ طواف، سعی اور حلق کے ذریعہ حلال ہوجائے گا، جیسا کہ افاقی حلال ہوتے ہیں، اور اس پر حل کی طرف نکلنا لازم نہیں ہوگا، اور اگر اس کا احرام عمرہ کے احرام میں تبدیل ہوجائے اور وہ عمرہ کرنے والا ہوجائے، تو حل کی طرف نکلنا اس پر لازم ہوگا، اور وہ ''تنعیم'' یا اس کے علاوہ ہے، اور حالت یہ ہے کہ یہ اس پر ان حضرات کے نزدیک واجب نہیں ہوتا ہے جو کہتے ہیں کہ حج کے فوت ہوجانے والے کا احرام عمرہ کے احرام سے بدل جائے گا۔

اسی طرح وہ شخص جس کا حج فوت ہوجائے اگر وہ حلال ہونے کے لئے افعال عمرہ کے ادا کرنے سے قبل جماع کرلے تو اس پر عمرہ کی قضا واجب نہیں ہوگی، اور اگر (یہ) عمرہ ہوتا تو اس پر اس کی قضا واجب ہوتی جیسے وہ عمرہ جو شروع سے کیا جائے[۲]۔

نیز اس لئے کہ یہ افعال حقیقت میں حلال ہونے کے لئے ہے نہ کہ عمرہ ہے، اس کی دلیل یہ ہے: ان کے لئے احرام کی تجدید نہیں ہوتی ہے[۳]۔

حنابلہ اور جو حضرات ان کے ساتھ ہیں، انہوں نے حج کے فوت ہونے والے کے احرام کے عمرہ میں تبدیل ہونے پر دارقطنی کی گزشتہ حدیث سے استدلال کیا ہے جو عبداللہ بن عمر اور ابن عباسؓ سے مروی

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۸۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۲۰۔

(۳) الدسوقی ۲/ ۹۶۔

ہے، اور اس میں ہے: تو وہ عمرہ کے ذریعہ حلال ہوجائے[۱]۔

اور اس لئے کہ حج کے احرام کو بغیر فوت ہوئے عمرہ کے احرام سے بدلنا جائز ہے، تو فوت ہونے کے ساتھ بدرجۂ اولی جائز ہوگا[۲]۔

اس شخص کے لئے جس کا حج فوت ہوگیا حلال ہونے کے احکام:

۱۳ - جمہور فقہاء کے نزدیک حج کے فوت ہونے والے کے لئے حلال ہونے کے اعمال میں عمرہ کا نیا احرام باندھنے کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے حج کا احرام باقی ہے، لیکن مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے: اسے حلال ہونے کی نیت کی ضرورت ہوگی، اور وہ طواف، سعی اور حلق یا قصر حلال ہونے کی نیت سے کرے گا[۳]، اور حنفیہ نے اس کی صراحت نہیں کی ہے۔

حنابلہ کے مذہب کے قیاس کا تقاضا ہے کہ حج کو عمرہ کی شکل میں بدلنے کی صورت میں حج کے فوت ہونے والے پر واجب ہوگا کہ وہ اپنے حج کو عمرہ سے بدلنے کی نیت کرے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''احرام'' (فقرہ/ ۱۲۷)۔

۱۴ - اور جس شخص کا حج فوت ہوجائے اس کے حلال ہونے کی کیفیت اس کے احرام کے لحاظ سے الگ الگ ہوگی، یعنی وہ افراد کا احرام ہوگا یا تمتع یا قران کا۔

چنانچہ جو شخص حج افراد کا احرام باندھے اور اس کا حج فوت ہوجائے تو وہ عمرہ کے افعال کے ذریعہ حلال ہوجائے گا جیسا کہ اس کا

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۲۰، حدیث: ''فليحل بعمرة......'' کی تخریج (فقرہ/ ۹) میں گذر چکی ہے۔

(۲) المغنی ۳/ ۵۲۷۔

(۳) الدسوقی ۲/ ۹۵، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۸۰۔

بیان گذرا۔

اور اگر تمتع کرنے والے کا حج فوت ہوجائے، تو وہ بھی حج افراد کے احرام سے حلال ہونے کی طرح حلال ہوجائے گا اور اس کا تمتع باطل قرار پائے گا، اس لئے کہ تمتع کی شرط اس کے عمرہ کے سال میں حج کا پایا جانا ہے، اور اس سے حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک دم تمتع ساقط ہوجائے گا، یہاں تک کہ اگر وہ اپنے ساتھ اپنے تمتع کے لئے قربانی کا جانور لایا ہو تو اس کے ساتھ جو چاہے کرے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: اس سے دم تمتع ساقط نہیں ہوگا(۱)۔

اگر جس شخص کا حج فوت ہوجائے وہ ''قارن'' ہو تو جمہور کا مذہب ہے: وہ حلال ہوجائے گا جیسے مفرد حلال ہوتا ہے، اس لئے کہ حج میں افعال عمرہ داخل ہوگئے ہیں، اور عمرہ حج کے فوت ہونے کی وجہ سے فوت ہوجاتا ہے، اور یہ صورت اس حکم سے مستثنی ہے کہ عمرہ فوت نہیں ہوتا ہے، اور نہ اس سے دم قران ساقط ہوتا ہے، بلکہ ان کے نزدیک اس پر حلال ہونے کے لئے قربانی کے ساتھ ساتھ، دم قران بھی لازم ہوگا، اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے۔

مالکیہ نے حلال ہونے میں اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے: ہر وہ شخص جو مکہ سے حج کا احرام باندھے اور اس کا حج فوت ہوجائے حلال ہونے کے لئے اس کو حکم دیا جائے گا کہ وہ مکہ سے حل میں نکلے، پھر عمرہ کے افعال ادا کرے اور حلال ہوجائے، اور یہ اس لئے تا کہ وہ حلال ہونے کے لئے اپنے احرام میں حل اور حرم دونوں کو جمع کرے۔

اسی طرح اگر مکہ میں عمرہ کے احرام کی حالت میں داخل ہو، پھر مکہ میں حج کے احرام میں عمرہ کا احرام باندھ لے اور اس کا حج فوت ہوجائے تو وہ حل میں جائے گا، اور عمرہ کے افعال انجام دے گا اور حلال ہوجائے گا(۱)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر وہ اپنے عمرہ کے لئے طواف اور سعی کر چکا ہو، پھر دوسرا طواف فوات حج کی وجہ سے کرے گا اور اس کے لئے سعی کرے گا، پھر حلق یا قصر کرے گا اور اس سے دم قران ساقط ہوجائے گا، اور اس پر صرف حج کی قضا ہوگی کچھ اور نہیں، اس لئے کہ عمرہ کے احرام سے وہ فارغ الذمہ ہو چکا ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے: قارن عمرہ اور حج کا احرام باندھنے والا ہے، اور اس کے ذمہ حنفیہ کے نزدیک اس کے عمرہ کے لئے ایک طواف اور سعی ہوگی اور اس کے حج کے لئے ایک طواف اور سعی ہوگی، اور عمرہ فوت نہیں ہوتا، اس لئے کہ تمام اوقات اس کے لئے وقت ہے، تو وہ اس کو ادا کرے گا، لیکن حج کے لئے طواف اور سعی اس لئے کرے گا کہ حج اس سے اس سال میں شروع کرنے کے بعد فوت ہوگیا ہے، شروع کرنے کے بعد جس کا حج فوت ہوجائے وہ عمرہ کے افعال کے بغیر حلال نہیں ہوتا ہے، لہذا وہ طواف اور سعی کرے گا اور حلق یا قصر کرے گا۔

لیکن دم قران اس لئے ساقط ہوجائے گا کہ وہ عمرہ اور حج کو جمع کرنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، اور اس جگہ جمع کرنا نہیں پایا گیا، لہذا دم واجب نہیں ہوگا(۲)۔

فوت شدہ عبادات کی قضا:

۱۴- واجب عبادت کے فوت ہونے پر دو حکم مرتب ہوتے ہیں:

اول: اگر بلا عذر کے واجب کو فوت کرنا ہو تو اس میں گناہ کا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۵-۱۹۶، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۳۴، المجموع ۸/ ۲۲۲، المغنی ۳/ ۴۰۱۔

(۱) الدسوقی ۲/ ۹۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۸۰، المغنی ۳/ ۳۹۸-۴۰۰۔

(۲) البدائع ۲/ ۲۲۱۔

ارتکاب ہوگا۔

دوم: ذمہ میں واجب کا متعلق ہونا اور اس کی قضا کا واجب ہونا ہے، لہذا فوت شدہ واجب کی قضا بالاتفاق واجب ہوگی، چاہے اسے غلطی سے یا بھول کر یا عمداً عذر کی وجہ سے یا بغیر عذر کے چھوڑا ہو۔

تفصیل اصطلاح ''أداء'' (فقرہ/۱۹) اور ''قضاء الفوائت'' میں ہے۔

۱۵-لیکن نفل، چاہے مطلق ہو یا کسی سبب یا وقت پر مرتب ہو، اگر وہ فوت ہوجائے تو فقہاء کا اس کی قضا میں اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک سنن میں سے سوائے سنت فجر کے کسی کی قضا نہیں کی جائے گی۔

شافعیہ نے کہا ہے: نوافل کی دو قسمیں ہیں، ان میں سے ایک غیر مؤقت ہے، اور یہ جب فوت ہوجائے تو قضا نہیں کی جائے گی۔

دوم: موقت ہے، اور اس میں چند اقوال ہیں: ان میں سے صحیح یہ ہے کہ اس کی قضا مستحب ہوگی [۱]۔

حنابلہ کے نزدیک چند اقوال ہیں، صاحب منتہی الارادات نے اختیار کیا ہے کہ سنن مؤکدہ کی قضا مسنون ہے، مگر وہ جو اپنے فرض کے ساتھ فوت ہوجائے اور زیادہ ہوجائے تو اولی اس کا چھوڑ دینا ہے، سوائے فجر کی سنت کے، کہ اسے مطلقاً قضا کرے گا، اس لئے کہ اس کی تاکید ہے [۲]۔

تفصیل اصطلاح ''أداء'' (فقرہ/ ۱۲۰) اور ''قضاء الفوائت'' میں ہے۔

(۱) المجموع ۴/ ۴۱۔

(۲) شرح منتہی الارادات ۱/ ۲۳۰۔

فواسق

تعریف:

۱-فسق کی اصل لغت میں: کسی چیز سے نکلنا ہے، عرب کہتے ہیں: "فسقت الرطبة عن قشرها" جبکہ کھجور اپنے چھلکے سے نکل جائے۔

اور شارع نے بعض جانوروں کو استعارہ کے طور پر فواسق کہا ہے، یہ ان کے کثرت خبث اور ایذاء رسانی کی وجہ سے ان کی تحقیر و تذلیل کے لئے ہے، اور وہ جانور یہ ہیں کوا، چیل، چوہا، سانپ اور کاٹنے والا کتا۔

خطابی نے کہا ہے: فسق کی اصل استقامت سے نکلنا اور ظلم کرنا ہے، اور اسی وجہ سے گنہگار کو فاسق کہا جاتا ہے، اور ان جانوروں کو فاسق استعارہ کے طور پر ان کے خبث کی وجہ سے کہا جاتا ہے، اور ایک قول ہے اس لئے کہ حل اور حرم میں وہ حرمت سے نکل جاتے ہیں، یعنی کسی بھی حالت میں ان کے لئے حرمت نہیں ہے [۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

فواسق سے متعلق احکام:

جانوروں میں سے فواسق:

۲-شارع نے بعض جانوروں کو فواسق کہا ہے، اور یہ نبی علیہ السلام کے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''فسق''، المغرب ص ۳۶۰۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۲۶۶۔

اس ارشاد میں ہے: "خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم: الحية، والغراب الأبقع، والفأرة، والكلب العقور، والحُديا"[۱] (پانچ جانور فاسق ہیں ان کو حل اور حرم دونوں جگہ قتل کیا جائے گا، اور وہ: سانپ، سیاہ وسفید رنگ والا کوا، چوہا، کاٹنے والا کتا اور چیل ہیں)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کوا فواسق میں سے ہے، لیکن حنفیہ نے اسے اس کوے کے ساتھ خاص کیا ہے، جو گندگی یعنی نجاستوں کو دوسری چیزوں کے ساتھ کھاتا ہے، پس کبھی دانا کھاتا ہے اور کبھی نجاست کھاتا ہے، اور اس قبیل سے "عقعق" (کوے کی شکل کا ایک پرندہ) نہیں ہے، اس لئے کہ اسے کوا نہیں کہا جاتا ہے، اور نہ وہ ابتداء میں تکلیف پہنچاتا ہے، اور اسی طرح سے کھیتی کا کوا اور یہ وہ ہے جو کھیتی کھاتا ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ مطلق کوا فواسق میں شمار کیا جائے گا، چاہے وہ کالا ہو یا "ابقع" یعنی جس کی سیاہی میں سفیدی کی آمیزش ہوتی ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے: کوے کی چند اقسام ہیں، ایک قسم ابقع ہے، اور یہ بلا اختلاف فاسق اور حرام ہے، اور ایک قسم بڑا سیاہ ہے، اور اسے "غداف کبیر" اور پہاڑی کوا کہا جاتا ہے کیونکہ وہ پہاڑوں میں رہتا ہے، اور یہ اصح قول کے مطابق حرام ہے، اور ایک قسم کھیتی کا کوا ہے، اور یہ چھوٹا سیاہ ہوتا ہے اور اسے "زاغ" کہا جاتا ہے، اور کبھی وہ سرخ چونچ اور سرخ قدموں والا ہوتا ہے، اور یہ اصح قول کے مطابق حلال ہے، اور ایک قسم دوسرا کوا ہے جو چھوٹا سیاہ یا خاکستری رنگ کا ہوتا ہے، اور اسے غداف صغیر کہا جاتا ہے، اور یہ اصح قول کے مطابق حرام ہے، اور اسی طرح "عقعق"۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ جس کوے کا کھانا مباح ہے وہ فواسق میں سے نہیں ہے، لہذا محرم کے لئے اس کو قتل کرنا مباح نہیں ہوگا، اور ان حضرات نے صراحت کی ہے: "عقعق" (کوے کی شکل کا پرندہ) "قاق" "غراب البین" اور غراب ابقع کا کھانا مباح نہیں ہے[۱]۔

اسی طرح اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ چیل فواسق میں سے ہے[۲]۔

اس پر فقہاء کا بھی اتفاق ہے کہ بچھو فواسق میں سے ہے، مالکیہ میں سے خرشی نے کہا ہے: اور اس کے ساتھ "رتیلا" ملحق ہے، اور یہ چھوٹا سا سیاہ جانور ہے، بسا اوقات اس کے ڈسنے سے موت ہو جاتی ہے، اور زنبور بھی لاحق ہے اور یہ شہد کی نر مکھی ہے[۳]۔

اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سانپ فواسق میں سے ہے۔

عدوی مالکی نے کہا ہے کہ اس میں "افعی" داخل ہے، یہ چتکبرا باریک گردن والا سانپ ہے[۴]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ چوہا فواسق میں سے ہے۔

حنفیہ نے کہا کہ گھریلو اور جنگلی کے مابین فرق نہیں ہے، اور

---

(۱) حدیث: "خمس فواسق يقتلن......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/۳۵۵) اور مسلم (۲/۸۵۶) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

---

(۱) فتح القدیر ۲/۲۶۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/۷۴، الخرشی علی خلیل ۲/۳۶۶، روضۃ الطالبین ۳/۲۷۲، القلیوبی وعمیرہ ۲/۱۳۷، کشاف القناع ۲/۴۳۹، ۵/۱۹۰۔

(۲) فتح القدیر ۲/۲۶۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/۷۴، نہایۃ المحتاج ۳/۳۳۳، کشاف القناع ۲/۴۳۹۔

(۳) فتح القدیر ۲/۲۶۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۱۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/۷۴، الخرشی علی خلیل ۲/۳۶۶، حاشیۃ القلیوبی علی المحلی ۲/۱۳۷، کشاف القناع ۲/۴۳۹۔

(۴) فتح القدیر ۲/۲۶۶، ابن عابدین ۲/۲۱۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/۷۴، العدوی علی الخرشی ۲/۳۶۶، حاشیۃ القلیوبی ۲/۱۳۷، کشاف القناع ۲/۴۳۹۔

انہوں نے صراحت کی ہے کہ گوہ اور ''یربوع'' (ایک قسم کا چوہا جس کی اگلی ٹانگیں چھوٹی اور پچھلی بڑی ہوتی ہیں)، فواسق میں سے نہیں ہے، اس لئے کہ یہ دونوں ابتداء تکلیف نہیں پہنچاتی ہیں۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ چوہے کے ساتھ نیولا اور ہر وہ جانور لاحق ہے جو کپڑوں کو کاٹتا ہے۔

ابن حجر نے کہا ہے: چوہے کی چند قسمیں ہیں، اور ان میں سے ''جرذ'' (ایک قسم کا چوہا) ''خلد'' (چھچھوندر)، ''فأرة الإبل''، ''فأرة المسک'' اور ''فارة الغیط'' (باغ کا چوہا) کھانے کے حرام ہونے اور قتل کے جواز میں ان کا حکم برابر ہے[۱]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کاٹنے والا کتا فواسق میں سے ہے۔

اور نہ کاٹنے والا کتا کے بارے میں اختلاف ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ نہ کاٹنے والا کتا فواسق میں سے نہیں ہے، اور حنفیہ کا مذہب ہے کہ یہ اس میں سے ہے[۲]۔

۳- اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ ان کے علاوہ وہ جانور جو علت میں ان کے ساتھ شریک ہیں فواسق کے ساتھ لاحق کئے جائیں گے یا نہیں؟

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ فواسق کے ساتھ ان کے علاوہ ان جانوروں کو ملحق کیا جائے گا جو ان کے ساتھ علت میں شریک ہوں، ان حضرات نے مثلاً کاٹنے والا کتا کے ساتھ، بھیڑیا، شیر، چیتے اور تیندوے کو لاحق کیا ہے، اور مالکیہ میں سے خرشی نے کہا ہے:

حدیث میں ''کلب عقور'' سے مراد عادی درندے ہیں، جیسے شیر، چیتے اور تیندوا، یہ مشہور قول کے مطابق ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے لہب بن ابی لہب کے بارے میں ارشاد فرمایا: ''**اللهم سلط عليه كلبك...... فجاء الأسد فانتزعه فذهب به**''[۱] (اے اللہ اس پر اپنے کتے کو مسلط کردیجئے، چنانچہ شیر آیا اور اسے کھینچ کر لے گیا)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ لاحق نہیں کیا جائے گا اور پانچ پر اقتصار کیا جائے گا، البتہ انہوں نے حدیث کے ثابت ہونے کی وجہ سے ان کے ساتھ سانپ اور بھیڑیئے کو ملحق کیا ہے، صاحب ہدایہ نے کہا ہے: فواسق پر قیاس کرنا ممنوع ہے، کیونکہ اس میں عدد کو باطل کرنا ہے اور عرف میں کلب کا لفظ درندہ پر نہیں بولا جاتا ہے[۲]۔

فواسق کو قتل کرنا:

۴- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ فواسق جانوروں کو قتل کرنا جائز ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''**خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم: الحية والغراب الأبقع، والفأرة، والكلب العقور والحديا**''[۳] (پانچ جانور فاسق ہیں جنہیں حل اور حرم میں قتل کیا جائے گا، وہ سانپ، سیاہ اور سفید رنگ کا کوا، چوہا، کاٹنے والا کتا اور چیل ہے)۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ حدیث مذکور کی وجہ سے ان کو قتل

---

(۱) فتح القدیر ۲/ ۲۶۷، ابن عابدین ۲/ ۲۱۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۷۴، الخرشی علی خلیل ۲/ ۳۶۶، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۳۳، کشاف القناع ۲/ ۴۳۹، فتح الباری ۴/ ۳۹۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۲۶۶-۲۶۷، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۱۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۷۴، الخرشی علی خلیل ۲/ ۳۶۶، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۳۳، حاشیۃ الجمل ۲/ ۵۲۲، کشاف القناع ۲/ ۴۳۹، الإنصاف ۳/ ۴۸۸۔

(۱) حدیث: ''أللهم سلط عليه كلبك......'' کی روایت حاکم (۲/ ۵۳۹) نے حضرت ابی عقرب سے کی ہے اور ابن حجر نے فتح الباری (۴/ ۳۹) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۲۶۸، الخرشی علی خلیل ۲/ ۳۶۶، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۳۳، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۳۷، کشاف القناع ۲/ ۴۳۹۔

(۳) حدیث: ''خمس فواسق يقتلن......'' کی تخریج فقرہ ۲ میں گذر چکی ہے۔

کرنا مستحب ہے، لیکن حنابلہ نے اس سے کاٹنے والے کتے کا استثناء کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس کو قتل کرنا واجب ہے، اگرچہ وہ سدھایا ہوا ہو، تاکہ لوگوں سے اس کے شر کو دور کیا جاسکے، اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ اس کتیا کو نہیں قتل کیا جائے گا جو اپنے بچہ کے قریب جانے والے کو کاٹ لے یا اس کا کپڑا پھاڑ دے، اس لئے کہ یہ اس کی عادت نہیں ہے، بلکہ اس کو لوگوں کی گذرگاہ سے دور کردیا جائے گا، تاکہ اس کے شر کو روکا جاسکے۔

اسی طرح ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ نہایت کالے کتے کو قتل کیا جائے گا اگرچہ وہ تربیت یافتہ ہو، اس لئے کہ نبی ﷺ نے اس کو قتل کرنے کا حکم دیا ہے[۱]، اور وہ کتا جو نہ کاٹتا ہو اور نہ بہت زیادہ کالا ہو، اس کو قتل کرنا مباح نہیں ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ کتے کو قتل کرنے کا مسنون ہونا کلب عقور کے ساتھ خاص ہے، معتمد قول کے مطابق نہ کاٹنے والے کتا کو قتل کرنا جائز نہیں ہوگا، اور ان احکام میں حل اور حرم، محرم اور غیر محرم کے مابین کوئی فرق نہیں ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ان کو قتل کرنے میں محرم پر کوئی فدیہ نہیں ہوگا[۲]۔

نماز میں سانپ اور بچھو کو قتل کرنا:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز میں سانپ اور بچھو کو قتل کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**اقتلوا الأسودين في الصلاة: الحية والعقرب**"[۱] (نماز میں دو کالے جانوروں کو قتل کردو، سانپ اور بچھو)، کمال بن الہمام حنفی نے کہا ہے: حدیث اپنے اطلاق کی وجہ سے اس صورت کو شامل ہے جبکہ اس بارے میں عمل کثیر کی ضرورت ہو یا قلیل کی، اور ایک قول ہے: بلکہ جب قلیل ہو۔

مالکیہ نے جواز کو اس حالت کے ساتھ خاص کیا ہے جبکہ بچھو یا سانپ اس کی طرف آرہا ہو، اور ان حضرات نے اس کے متوجہ نہ ہونے کی حالت میں اس کے قتل کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے۔

دردیر مالکی نے صراحت کی ہے کہ اس کو مارنے یا قتل کرنے کے لئے پتھر لینے کی خاطر جھکنے کی وجہ سے نماز باطل نہیں ہوگی، لیکن دسوقی نے حطاب سے نقل کیا ہے کہ پتھر یا کمان لینے کے لئے قیام سے جھکنا عمل کثیر میں سے ہے جو مطلقاً نماز کو باطل کرنے والا ہے، چاہے ایسے بچھو کو قتل کرنے کے لئے ہو جو اس کی طرف متوجہ نہ ہو یا پرندہ شکار کے لئے ہو۔

انہوں نے صراحت کی ہے کہ بچھو اور سانپ کے علاوہ کسی پرندہ، یا کیڑے یا شہد کی مکھی کو قتل کرنا مطلقاً مکروہ ہے خواہ وہ اس کی طرف متوجہ ہوں یا نہ ہوں۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ نماز کی حالت میں سانپ اور بچھو کو قتل کرنے سے نماز باطل نہ ہوگی بشرطیکہ عمل قلیل ہو، اور اگر عمل کثیر ہو تو باطل ہوجائے گی، اور عمل قلیل وکثیر میں ضابطہ عرف ہوگا، پس جسے لوگ قلیل سمجھتے ہو تو وہ نقصان دہ نہیں ہوگا، اور جسے کثیر سمجھتے ہوں وہ

(۱) حدیث: "أمره ﷺ بقتل الكلب الأسود......" کی روایت مسلم (۱۲۰۰/۳) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۲۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۷۴، الخرشی علی خلیل ۲/ ۳۶۶، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۵۱۲، کشاف القناع ۲/ ۴۳۹، ۶/ ۲۲۳، الإنصاف ۳/ ۴۸۸۔

(۱) حدیث: "اقتلوا الأسودين في الصلاة......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۶۶) اور ترمذی (۲/ ۲۳۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، اور ترمذی نے کہا ہے: حسن صحیح ہے۔

نقصان دہ ہوگا، نووی نے کہا ہے: ہمارے اصحاب نے کہا ہے: اس بنیاد پر ایک عمل جیسے ایک قدم چلنا، اور ایک بار مارنا بلا اختلاف عمل قلیل ہے، اور تین بلا اختلاف کثیر ہے، اور دو کے بارے میں دو اقوال ہیں، ان میں اصح قلیل ہے، اور اصحاب کا اس پر اتفاق ہے کہ کثیر باطل کرے گا جبکہ پے در پے ہو، اور اگر وہ متفرق طور پر ہو تو نقصان دہ نہیں ہوگا (۱)۔

(۱) فتح القدیر ۱/۲۹۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۸۴، المجموع للنووی ۴/۹۳-۹۴، کشاف القناع ۱/۳۷۶، مطالب اولی النہی ۱/۴۸۴۔

فور

تعریف:

۱- فور: ''فار یفور فورانا'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''فارت القدر تفور فورانا''، جبکہ ہانڈی اُبل جائے اور جوش میں آجائے، اور ''فار الماء'' پانی ابل پڑا، پھر اس کا اطلاق اس حالت پر ہونے لگا جو اول وقت میں بلا تاخیر آئے (۱)۔

اصطلاح میں: یہ مامور بہ کو ممکن حد تک پہلے وقت میں ادا کرنے کا واجب ہونا ہے، اس طرح کہ اس سے تاخیر کی صورت میں اسے مذمت لاحق ہو (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

تراخی:

۲- تراخی لغت میں: کسی چیز میں دیر کرنا ہے، اور اس کی طرف سے پیچھے ہٹنا ہے۔

اور اصطلاح میں: ادائیگی کو اول وقت سے اس طرح مؤخر کرنا ہے کہ فوت ہونے کا گمان ہو (۳)۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس۔

(۲) التعریفات للجرجانی۔

(۳) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر، کشاف القناع، اصطلاحات الفنون ۳/۵۹۴۔

فوراور تراخی میں نسبت ضد کی ہے۔

فور سے متعلق احکام:

فور پر امر کی دلالت:

۳- علماء اصول نے امر کی بحث میں امر کے مقتضی پر بحث کی ہے کہ کیاامر کا صیغہ ''افعل'' اور جو اس کے معنی میں ہے فور کا تقاضہ کرتا ہے یا تراخی کا؟ اس پر ان کا اتفاق ہے کہ اگر حکم دینے والا صراحت کر دے کہ مامور جس وقت چاہے مامور بہ کو ادا کردے، یا اس سے کہہ دے: تمہارے لئے تاخیر کی گنجائش ہے تو یہ علی التراخی ہوگا، اور اگر جلدی کرنے کی صراحت کردے تو وہ فوری طور پر ہوگا، اور اگر مطلقاً حکم دے یعنی تعجیل یا تاخیر کی دلالت سے خالی ہو تو قطعی طور پر فعل کی ادائیگی میں جلدی کا عزم کرنا واجب ہوگا، اور کیا امر مطلق علی الفور ادائیگی کا تقاضہ کرتا ہے یا اس میں تراخی جائز ہوگی؟

اس کے بارے میں ان کا اختلاف ہے، کچھ لوگوں نے کہا کہ: یہ علی التراخی ہوگا، اور اس کے لئے اس وقت تک تاخیر کی گنجائش ہوگی جب تک کہ تاخیر کی وجہ سے اس کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو۔

اور دیگر حضرات نے کہا: یہ علی الفور ہوگا، مامور پر اس کا کرنا اس کے ممکن حد تک اول حالت میں ادا کرنا اس پر لازم ہوتا ہے(۱)۔

تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

عبادات کی ادائیگی میں فور:

۴- چونکہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ امر مطلق کا اقتضاء علی الفور ہے یا علی التراخی، اس بنیاد پر بعض عبادات کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہوا کہ ان کو علی الفور ادا کرنا واجب ہے یا اس کو اس وقت تک مؤخر کرنا جائز ہو کہ تاخیر کی وجہ سے اس کے فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو، اور ان عبادات میں سے یہ ہیں:

الف- حج:

۵- اس پر فقہاء کا اختلاف ہے کہ حج کو علی الفور ادا کرنا واجب ہے یا اس کی ادائیگی کے پختہ ارادہ کے بعد اس کی ادائیگی میں تاخیر کرنا جائز ہے۔

حنفیہ کا مذہب ان کے نزدیک قول مختار کے مطابق اور مالکیہ کا راجح مذہب اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس کی ادائیگی فوری طور پر واجب ہوتی ہے، اور علی الفور اس کو ادا کرنا واجب ہوگا اس کی تاخیر جائز نہیں ہوگی، اور یہ شرائط وجوب کے جمع ہونے کے وقت پہلا سال ہے، اور تاخیر سے مکلّف گنہگار ہوگا، اور اس کی وجہ سے فاسق قرار دیا جائے گا، اور اسکی طرف سے یہ امر بار بار پیش آئے تو اس کی وجہ سے اس کی گواہی رد کردی جائے گی(۱)۔

شافعیہ اور حنفیہ میں سے امام محمد نے کہا ہے اور یہی امام ابوحنیفہ اور امام مالک سے ایک روایت ہے کہ اگر مستقبل میں اس کو ادا کرنے کا پختہ ارادہ ہو تو ادا کے اعتبار سے وجوب میں گنجائش ہوگی اور فوراً اس کو ادا کرنا اس پر واجب نہیں ہوگا، مگر چند حالات میں جیسے نذر مانے کہ وہ ممکنہ پہلی حالت میں حج کرے گا، یا غصب یا مال کے تلف ہونے یا کسی عارض کے پیش آجانے کا خوف ہو(۲)۔

تفصیل اصطلاح ''حج'' (فقرہ/ ۵) اور ''امر'' (فقرہ/ ۷) میں ہے۔

---

(۱) الفصول فی الأصول ۲/ ۱۵۳، البحر المحیط ۲/ ۳۹۶، المستصفی للغزالی ۲/ ۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۱۹، ابن عابدین ۲/ ۱۴۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲، المغنی ۳/ ۲۴۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۳۵، الام للشافعی ۲/ ۱۱۷-۱۱۸، سابقہ مراجع۔

ب-علی الفورزکاۃ کوادا کرنا:

۶- مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور مفتی بہ قول کے مطابق حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ زکاۃ کی ادائیگی علی الفور واجب ہوتی ہے جبکہ اس کی ادائیگی پر قدرت حاصل ہو، اور قدرت کے بعد اس کی تاخیر سے مکلّف گنہگار ہوگا یہاں تک کہ ان حضرات کے نزدیک بھی جن کی رائے یہ ہے کہ امر مطلق علی الفور اور تراخی کا تقاضہ نہیں کرتا ہے، بلکہ محض مامور بہ کا مطالبہ ہے، اس لئے کہ فقیر پر صرف کرنے کا حکم اس کے ساتھ فوری طور پر ارادہ کرنے کا قرینہ ہے، اور اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جو زکاۃ دینے والے پر لازم ہے اور اس کی ادائیگی پر قادر ہے، اور اس کے مطالبہ پر قرینہ دلالت کرتا ہے، اور یہ اصناف (زکاۃ) کی حاجت ہے، اور یہ فوری پیش آنے والی ہے، پس اگر علی الفور واجب نہیں ہوگی تو مطلوبہ طریقہ پر واجب کرنے کا مقصود حاصل نہیں ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک دوسرا قول اور اسی پر عام علماء ہیں کہ یہ علی التراخی ہے، اور اس کا فرض ہونا عمری ہے، اس لئے کہ جو ہم نے بتایا ہے کہ مطلق امر علی الفور کا تقاضہ نہیں کرتا ہے، لہذا مکلّف کے لئے اس کی تاخیر جائز ہوگی، اور یہ حنابلہ کا ایک قول ہے [1]۔

دیکھئے: ''زکاۃ'' (فقرہ ۱۲۵)۔

ج-وقت کے شروع ہونے سے فرض نمازوں کا وجوب:

۷- مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ پنج وقتہ نمازیں معلوم اوقات کے ساتھ متعین ہیں، ان سے قبل صحیح نہیں ہوں گی، اور ان کے نکلنے سے ان کی ادائیگی فوت ہوجائے گی۔

پھر اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ جو شخص وقت کے شروع ہونے کے وقت وجوب کا اہل ہوگیا اس کے حق میں اول وقت میں ادا کرنا واجب ہوگا، جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اس شخص پر جو اہل وجوب میں سے ہو اول وقت میں واجب ہوگی، وجوب میں توسع ہوگا اس شرط کے ساتھ کہ وہ اول وقت میں اس کی ادائیگی کا پختہ ارادہ رکھتا ہو، یعنی مکلّف کے لئے اسے اس وقت تک مؤخر کرنے کی گنجائش ہوگی یہاں تک کہ وقت کا اتنا حصہ باقی رہ جائے جس میں صرف اسی کے ادا کرنے کی گنجائش ہو، تو ایسی صورت میں اس کی ادائیگی فوراً واجب ہوگی اور اس کی تاخیر سے گنہگار ہوگا، اور اس صورت میں گنہگار نہیں ہوگا جبکہ اتنا وقت باقی ہو جس میں اس کی گنجائش ہو اگرچہ اس میں مرجائے، اور ان حضرات نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: ''أَقِمِ الصَّلوٰةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ'' [1] (نماز ادا کیا کیجئے آفتاب ڈھلنے (کے بعد) سے)، اور امر علی الفور کا تقاضہ کرتا ہے، اور اس لئے کہ وقت کا شروع ہونا وجوب کا سبب ہے، لہذا اس پر اس کا حکم اس کے پائے جانے کے وقت مرتب ہوگا، اور اس لئے کہ اس کے لئے فرضیت کی نیت شرط ہے، پس اگر وہ واجب نہ ہو تو بغیر واجب کی نیت کے صحیح ہوجاتی جیسے نفل نماز، اور واجب نفل سے جدا ہے، اس لئے کہ نیت اس کے لئے شرط نہیں ہے، اور اس کا چھوڑنا اس کی ادائیگی کا ارادہ کئے بغیر جائز ہوتا ہے، اور اس کی تاخیر صرف اس کی ادائیگی کے پختہ ارادہ کے ساتھ جائز ہوتی ہے، جیسا کہ مغرب کی نماز شب مزدلفہ میں اس کے وقت سے مؤخر کی جاتی ہے، اور جیسا کہ تمام نمازیں ان کے اوقات سے مؤخر کی جاتی ہیں، جبکہ وہ اس کے شرائط کو حاصل کرنے میں مشغول ہو [2]۔

---

(۱) فتح القدیر ۲/ ۱۱۴ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۳۵ طبع شرکۃ مکتبہ ومطبعہ مصطفی البابی الحلبی، المغنی ۲/ ۵۱۰، الإنصاف ۳/ ۱۸۶۔

(۱) سورۂ اسراء/ ۷۸۔

(۲) المغنی ۱/ ۳۷۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۵۸-۳۷۴۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ نماز اول وقت کے داخل ہونے پر فوری طور پر علی التعیین واجب نہیں ہوتی ہے، بلکہ غیر متعین طور پر وقت کے ایک جزء میں واجب ہوتی ہے، اور ادائیگی کے اعتبار سے تعیین کا اختیار نمازی کو ہے، یہاں تک کہ اگر اول وقت میں شروع کردے گا تو اس پر اس وقت میں نماز واجب ہوجائے گی، اور اسی طرح اس کے درمیان یا آخری وقت میں، اور جب ادائیگی کے ذریعہ تعیین نہ کرے، یہاں تک کہ وقت میں سے اتنی مقدار باقی رہ جائے جس میں وہ نماز ادا کرسکے، تو اس پر اس وقت کی تعیین عملی طور پر ادائیگی کے لئے واجب ہوگی، یہاں تک کہ تعیین کے چھوڑنے سے گنہگار ہوگا، اگرچہ بذات خود ادائیگی متعین نہیں ہوگی (۱)۔

دیکھئے: اصطلاح ''أداء'' (فقرہ/ ۷)۔

د-علی الفور حج کی قضاء:

۸- مالکیہ، حنابلہ اور اصح قول کے مطابق شافعیہ کا مذہب ہے کہ جو شخص اپنے حج کو اس کے احرام کے بعد فاسد کردے تو اس کی قضاء علی الفور واجب ہوگی، اس لئے کہ صحابہ کرام کی ایک جماعت کا قول ہے جس میں کوئی مخالف قول نہیں ہے، اس کی شکل یہ ہے کہ حج فاسد سے حلال ہونے کے بعد عمرہ ادا کرے گا، اور اگر ممکن ہو تو اسی سال حج ادا کرے گا، اس طرح کہ دشمن فاسد کرنے کے بعد اس کو روک دے اور وہ حلال ہوجائے، پھر رکاوٹ دور ہوجائے، یا اسی طرح کسی ایسی بیماری کی وجہ سے حلال ہوجائے جس سے حلال ہونے کی شرط لگائی ہو، اور پھر وہ شفایاب ہوجائے اور وقت باقی ہو تو وہ قضا میں مشغول ہوجائے گا، اور اس کو قضا کہنا حالانکہ وہ اپنے وقت میں واقع ہورہی ہے، اور وہ پوری عمر ہے، ان کے نزدیک باعث اشکال نہیں ہونا

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۹۵، فتح القدیر ۱/ ۱۹۱۔

چاہئے، جن کی رائے ہے کہ اس کا وقت پوری عمر ہے، اس لئے کہ قضا اس جگہ اپنے لغوی معنی میں ہے، اور اگر اس کی ادائیگی ممکن نہ ہو تو اسے آئندہ سال وجوبی طور پر ادا کرے گا، اس لئے کہ ادائیگی کے احرام کے ذریعہ اس کا وقت تنگ پڑ گیا۔

حنفیہ کے نزدیک اور یہی شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مقابلہ میں ہے قضاء علی الفور واجب نہیں ہوگی (۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''إحرام'' (فقرہ/ ۱۸۵) میں ملاحظہ کی جائے۔

ھ-علی الفور روزہ کی قضا:

۹- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ رمضان کی ''قضاء علی التراخی'' ہوتی ہے، اور انہوں نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ اس کی قضا کا وقت فوت نہ ہوجائے، اس طرح کہ دوسرا رمضان آجائے۔

شافعیہ نے کہا ہے: چار مقامات میں روزہ کی قضاء علی الفور واجب ہوتی ہے۔

شک کے دن اگر یہ ظاہر ہوجائے کہ وہ رمضان کا دن ہے، اور روزہ توڑنے میں تعدی کرنے والا اور مرتد کے اسلام کی طرف رجوع کے بعد، اور رات کو عمداً نیت کو چھوڑنے والا (۲)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''صوم'' (فقرہ ۸۶) میں ہے۔

و-علی الفور نماز کی قضا:

۱۰- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ فوت شدہ نماز کی قضاء علی الفور

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۳۱، القلیوبی ۲/ ۱۳۶، الدسوقی ۲/ ۶۹، مطالب اولی النہی ۱/ ۹۴۳۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۶۴، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۱۱۔

واجب ہوتی ہے اور قدرت کے ساتھ اس کی تاخیر جائز نہیں ہوگی، اور شافعیہ نے کہا ہے: جو شخص نماز کو کسی عذر کی وجہ سے چھوڑ دے جیسے نیند اور بھول جانا، تو اس کی قضا اس پر فوراً لازم نہیں ہوگی، لیکن اس کے لئے اس کی قضا میں جلدی کرنا مسنون ہوگا، لیکن اگر وہ بلا عذر فوت ہوجائے تو اس کی قضا فوراً لازم ہوگی (۱)۔

دیکھئے: ''قضاء الفوائت''۔

دوم: غیر عبادات میں فور:

الف-خیار عیب کی وجہ سے واپس کرنا:

۱۱-معتمد قول کے مطابق حنفیہ کا مذہب اور حنابلہ کا صحیح مذہب ہے کہ خیار عیب کی وجہ سے واپس کرنا علی التراخی ہوگا، اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ یہ ایک یا دو دن کی تاخیر سے ہوگا۔

شافعیہ کا مذہب اور یہی امام احمد کی ایک روایت ہے کہ عیب کے سبب واپس کرنا علی الفور ہوگا، اس طرح کہ خریدار مبیع کو اس کے عیب پر مطلع ہوتے ہی واپس کردے، اس لئے کہ بیع میں اصل لازم ہونا ہے، لہذا بلا عذر تاخیر کی وجہ سے باطل ہوجائے گی، اور اس لئے کہ خیار شرع کی طرف سے مال سے ضرر کو دور کرنے کے لئے ثابت ہوا ہے، تو وہ فوری طور پر ہوگا جیسے شفعہ، یہ اس صورت میں ہے جبکہ عیب متعین مبیع میں ہو، لہذا اگر بیع یا سلم وغیرہ کے سبب ذمہ میں واجب کی طرف سے کسی چیز پر قبضہ کرے، پھر اسے عیب دار پائے تو اصح قول کے مطابق علی الفور اس کو واپس کرنا لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے عیب پر رضامندی کے بغیر مالک نہیں ہوگا، اور اس لئے بھی کہ اس پر عقد نہیں کیا گیا ہے (۲)۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۸۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۹۵، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۲۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۷، مغنی

دیکھئے: اصطلاح ''خیار العیب'' (فقرہ/ ۲۷-۲۹)۔

ب-علی الفور شفعہ طلب کرنا:

۱۲-حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ شفعہ کے مطالبہ کا حق علی الفور ہے، لہذا اسے اسی وقت طلب کرے گا جب بیع کا علم ہوجائے، اس لئے کہ یہ ایسا خیار ہے جو اپنے طور پر ضرر کو دور کرنے کے لئے ثابت ہوا ہے، اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ یہ علی الفور نہیں ہے (۱)۔

دیکھئے: اصطلاح ''شفعۃ'' (فقرہ/ ۲۸-۳۲)۔

ج-لعان کے ذریعہ بچے کی نفی علی الفور کرنا:

۱۳-اگر کوئی عورت کوئی بچہ جنے تو فراش کی وجہ سے اس کا نسب اس کے شوہر کے ساتھ لازم ہوگا، اور اگر وہ اس کے بعد لعان کے ذریعہ اس بچے کی نفی کا ارادہ کرے تو مالکیہ اور شافعیہ نے (اظہر کے مطابق جدید قول میں)، اور حنابلہ نے نفی کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ ولادت کے علم کے بعد ممکن ہونے کی صورت میں فوری طور پر ہو، لہذا اگر وہ بغیر کسی عذر کے کچھ تاخیر کردے گا تو اس کے بعد کسی بھی حال میں اس سے نفی نہیں ہوگی۔

حنفیہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ کا قدیم مذہب ہے کہ ایک مدت تک نفی کی تاخیر جائز ہے، اس کی مقدار امام ابوحنیفہؒ نے مبارکبادی کی مدت بتائی ہے، اور یہ تین ایام ہیں اور یہی شافعیہ کا قول قدیم ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے ایک قول میں یہ سات دن ہیں اور صاحبین نے اس کی مقدار مدت نفاذ مقرر کی ہے، اور شافعیہ کے

= المحتاج ۲/ ۵۶، المغنی ۴/ ۱۶۰۔

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۲۴۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۸۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۱۵، مغنی المحتاج ۲/ ۳۰۷، المغنی ۴/ ۳۲۴۔

نزدیک قدیم میں دوسرا قول یہ ہے کہ اسے نفی کا حق ہے جب چاہے اور وہ اس کے ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوگا [۱]۔

د-عقود میں ایجاب کے بعد قبول کا فوری ہونا:

۱۴- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ عقود میں مجلس کی مدت تک ایجاب سے قبول کو مؤخر کرنا جائز ہے، لہذا اگر مشغول ہونے یا کسی اور وجہ سے مجلس ختم ہوجائے تو ایجاب ساقط ہوجائے گا، اور قبول اس کے ساتھ لاحق نہیں ہوگا، اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ ایجاب کے بعد قبول کا فوراً ہونا واجب ہے [۲]۔

ھ- زوجین میں سے کسی ایک میں کسی عیب کی وجہ سے فسخ کا علی الفور ہونا:

۱۵- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک زوجین میں سے کسی ایک میں عیب کی وجہ سے فسخ نکاح کا خیار علی التراخی ہے، اس وقت تک ساقط نہیں ہوگا جب تک ان دونوں میں سے فسخ کے طلب کرنے والے کی طرف سے وہ چیز نہیں پائی جائے جس سے اس پر اس کی رضامندی معلوم ہو، قول ہو یا شوہر کی طرف سے تمتع کرنا یا عورت کی طرف سے اپنے نفس پر قابو دینا۔

شافعیہ نے کہا ہے: زوجین میں سے کسی ایک میں عیب کی وجہ سے فسخ نکاح کا خیار اس کے ثبوت کے فوراً بعد ہوتا ہے، اس لئے کہ خیار عیب ضرر کو دور کرنے کے لئے مشروع کیا گیا ہے، تو وہ فوری طور پر ہوگا، جیسے بیع، شفعہ اور اس جگہ اس کے علی الفور ہونے کا معنی یہ ہے: فسخ کا مطالبہ اور حاکم کے پاس معاملہ پیش کرنا دونوں علی الفور ہو، اور یہ عنین ہونے میں مدت متعین کرنے کے منافی نہیں ہے، کیونکہ یہ اسی وقت ثابت ہوتا ہے، اور حاکم کے پاس معاملہ پیش کرنے میں جلدی کرے گا، پھر اس کے نزدیک اس کے سبب کے ثابت ہونے کے بعد فسخ میں جلدی کرے گا، ورنہ اس کا خیار ساقط ہوجائے گا [۱]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۹۱، الخرشی ۴/ ۱۲۹، المغنی ۷/ ۲۴۴، کشاف القناع ۵/ ۴۰۳، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵، مغنی المحتاج ۲/ ۶، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۴۱۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۲۶۴، الخرشی ۳/ ۲۴۱، مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۱۲، المغنی ۶/ ۶۵۴۔

فیٔ

تعریف:

۱- لغت میں فیٔ کا ایک معنی سایہ ہے، اور جمع "افياء" اور "فيوء" ہے، اور "تفيأفيه" اس نے سایہ حاصل کیا، اور فیٔ وہ سایہ ہے جو زوال کے بعد ہوتا ہے۔

ایک معنی واپس ہونا ہے، کہا جاتا ہے: "فاء إلى الأمر يفئ وفاء وفيئاً وفيوءً" اس کی طرف واپس ہوا، اور کہا جاتا ہے، "فئت إلى الأمر فيئاً" جبکہ تم اس کی طرف نگاہ لوٹاؤ، "فاء من غضبه" واپس ہوگیا۔

ایک معنی غنیمت اور خراج ہے، اور وہ مال ہے جسے اللہ تعالیٰ اپنے اہل دین پر ان لوگوں کے اموال میں سے جو اس کے دین کے مخالف ہوں بغیر قتال لوٹا دیتا ہے[۱]۔

اصطلاح میں فیٔ کے دو معانی ہیں:

پہلا معنی: اس مال کا نام ہے جس پر مسلمانوں نے اپنے گھوڑوں اور اونٹ نہیں دوڑائے، جیسے وہ اموال جو امام المسلمین کو پیغام کے ساتھ بھیجے جائیں، اور وہ اموال جو اہل حرب سے معاہدہ کے طور پر لئے جائیں[۲]۔

(۱) لسان العرب۔

(۲) بدائع الصنائع للکاسانی ۷/۱۱۶، دیکھئے: روضۃ الطالبین ۶/ ۳۵۴، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۰۲، تفسیر القرطبی ۱۸/ ۱۴۔

دوسرا معنی: شوہر کا اپنی بیوی سے جماع کی طرف واپس آجانا جس سے اس نے اپنے آپ کو قسم کے ذریعہ روک رکھا تھا جبکہ اس پر قادر ہو، یا اس سے عاجز ہونے کی صورت میں اس کا وعدہ کرنا[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- غنیمت:

۲- غنیمت: "مغنم، غنيم اور غُنم" (ضمہ کے ساتھ) کا معنی لغت میں: فیٔ ہے، کہا جاتا ہے: "غنم الشيء غنماً" حاصل کرنے میں کامیاب ہوگیا، اور "غنم الغازي في الحرب" اس نے اپنے دشمن کا مال حاصل کرلیا۔

اصطلاح میں: غنیمت اس مال کا نام ہے جو اہل حرب سے قوت وغلبہ کے طور پر لیا گیا[۲]۔

معنی اول کے لحاظ سے فیٔ اور غنیمت کے مابین نسبت یہ ہے: اگر ان میں سے ہر ایک تنہا ذکر کیا جائے تو دوسرے پر بولا جاتا ہے اور جب ان دونوں کو ایک ساتھ ذکر کیا جائے تو دونوں جدا جدا ہوجاتے ہیں، جیسے لفظ فقیر اور مسکین۔

دیکھئے: "غنیمۃ"۔

ب- نفل:

۳- نفل (فاء کی حرکت کے ساتھ) کا معنی لغت میں: غنیمت ہے، اور جمع "انفال" ہے۔

اصطلاح میں اس کا ایک معنی وہ مال ہے جسے امام بعض مجاہدین کو

(۱) المہذب ۲/ ۱۱۰۔

(۲) المصباح المنیر، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۵۴۔

انہیں قتال پر آمادہ کرنے کے لئے مخصوص طور پر دیتا ہے، اس کو نفل کہا جاتا ہے، کیونکہ یہ مال غنیمت میں اس کے حصہ سے زیادہ ہوتا ہے۔

نفل کبھی فیٔ سے لیا جاتا ہے، یا غنیمت میں سے یا بیت المال میں سے، اوران لوگوں کو دیا جاتا ہے جسے امام نے مخصوص کیا ہو[1]۔

معنی اول کے اعتبار سے فیٔ اور نفل کے مابین بعضیت کی نسبت ہے۔

ج- سلب:

۴- سلب وہ کپڑے، ہتھیار اور چوپایہ ہیں جن کو لڑائی میں ایک مدمقابل اپنے مدمقابل سے چھینتا ہے، جو اس کے جسم پر یا اس کے ساتھ ہو، اور یہ مفعول یعنی مسلوب (چھینا ہوا) کے معنی میں ہے۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

سلب مجاہد کے حصہ میں اضافہ ہے، ان چیزوں میں سے جو مقتول کے ساتھ ہوں بشرطیکہ وہ اسے قتل کرے، اور اس میں خمس نہیں نکالا جاتا ہے، اور فیٔ جنگ کے بغیر لیا جاتا ہے، اور بعض فقہاء کے نزدیک اس میں خمس نکالا جاتا ہے[2]۔

معنی اول کے اعتبار سے فیٔ اور سلب کے مابین نسبت یہ ہے: یہ دونوں کفار کے مال سے لئے جاتے ہیں البتہ فیٔ بغیر قتال کے لیا جاتا ہے اور سلب قتال کے ذریعہ۔

د- رضخ:

۵- رضخ کا معنی لغت میں: تیر پھینکنا، پیٹنا اور موڑنا ہے، ایک معنی

(۱) المصباح المنیر، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۶۸، القوانین الفقہیہ ص ۱۴۸۔

(۲) لسان العرب، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۲، بدائع الصنائع ۷/ ۱۱۵۔

معمولی عطیہ ہے، اصطلاح میں ایسا مال ہے جس کی مقدار متعین کرنا امام کے سپرد ہے، یہ خمس میں سے اس شخص کو دیا جاتا ہے جس پر حالت اضطرار کے بغیر قتال لازم نہ ہو[1]۔

معنی اول کے اعتبار سے فیٔ اور رضخ کے مابین تعلق یہ ہے: یہ دونوں کفار کے مال میں سے لئے جاتے ہیں۔

ھ- صفی:

۶- صفی کا معنی لغت میں: ہر چیز کا خالص حصہ ہے، اور وہ چیز جسے سردار مال غنیمت میں سے اپنے لئے پسند کرے۔

اصطلاح میں: یہ مال غنیمت میں سے وہ چیز ہے جسے رسول اللہ ﷺ اپنے لئے پسند فرمالیتے تھے، جیسے کپڑا اور تلوار، اور یہ صفی رسول اللہ ﷺ کے علاوہ کسی کے لئے نہیں ہے[2]۔

پہلے معنی کے لحاظ سے فیٔ اور صفی کے مابین نسبت یہ ہے: یہ دونوں کفار کے مال میں سے لئے جاتے ہیں، البتہ صفی رسول اللہ ﷺ کے لئے خاص ہے۔

و- ظہار:

۷- ظہار، یہ مرد کا اپنی بیوی کو یا اس کے کسی جزء شائع کو یا کسی ایسے جز کو جس کے ذریعہ کل کی تعبیر کی جاتی ہو، ایسی عورت کے ساتھ تشبیہ دینا جو اس پر ہمیشہ کے لئے حرام ہو، یا اس کے کسی ایسے جز کے ساتھ تشبیہ دینا جس کی طرف دیکھنا اس کے لئے حرام ہو، جیسے پیٹھ،

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۱، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۰، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۱۰۔

(۲) لسان العرب، بدایۃ المجتہد لابن رشد ۱/ ۳۳۳، بدائع الصنائع ۷/ ۱۲۵، الدر المختار ۳/ ۲۳۷۔

پیٹ اور ران(۱)۔

معنی ثانی کے اعتبار سے فیٔ اور ظہار کے مابین نسبت یہ ہے: ظہار فیٔ سے مانع ہے یہاں تک کہ کفارہ ادا کردے۔

ز- ایلاء:

۸- ایلاء یہ ہے کہ شوہر اللہ تعالیٰ یا اس کے صفات میں سے کسی ایسی صفت کی قسم کھائے جس کی قسم کھائی جاتی ہے، کہ وہ اپنی بیوی سے چار ماہ یا اس سے زیادہ مدت تک جماع نہیں کرے گا(۲)۔

معنی ثانی کے لحاظ سے فیٔ اور ایلاء کے مابین تضاد کی نسبت ہے، اور یہ کہ مدت کے اندر فیٔ کرنا ایلاء کے حکم کو ختم کردیتا ہے۔

فیٔ سے متعلق احکام:

اول: فیٔ پہلے معنی کے اعتبار سے:

الف- فیٔ کا مشروع ہونا:

۹- فیٔ کتاب واثر سے مشروع ہے۔ کتاب میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَمَا أَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ وَّلٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهٗ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ**"(۳) (اور جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو ان سے بطور فیٔ دلوایا سو تم نے اس کے لئے گھوڑے دوڑائے اور نہ اونٹ بلکہ اللہ اپنے پیمبروں کو جس پر چاہے غلبہ دے دیتا ہے اور اللہ تو ہر چیز پر قادر ہے)، اور اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے: "**مَا أَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ أَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَآءِ مِنْكُمْ**"(۱) (جو کچھ اللہ اپنے رسول کو (دوسری) بستیوں والوں سے بطور فیٔ دلوادے سو وہ اللہ ہی کا حق ہے اور رسول کا اور (رسول کے) عزیزوں کا اور یتیموں کا اور مسکینوں کا اور مسافروں کا تاکہ وہ (مال فیٔ) تمہارے تونگروں ہی کے قبضہ میں نہ آجائے)۔

اور اثر میں وہ روایت ہے جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: "**كانت أموال بني النضير مما أفاء الله على رسوله ﷺ، وكانت للنبي ﷺ خاصة، فكان ينفق على أهله نفقة سنة وما بقي يجعله في الكراع والسلاح**"(۲) (بنونضیر کے اموال کو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول ﷺ کو بطور فیٔ عطا فرمادیا تھا، اور نبی ﷺ کے لئے خاص تھا، آپ ﷺ اس سے اپنے گھر والوں کو سال بھر کا خرچ دیتے اور جو باقی رہ جاتا اسے سامان جہاد اور ہتھیار میں صرف فرماتے)۔

ب- فیٔ کے ذرائع:

۱۰- فیٔ کے چند ذرائع ہیں:

۱- وہ اراضی اور سامان جسے کفار مسلمانوں کے خوف سے چھوڑ کر چلے جائیں۔

۲- وہ منقولہ اموال جن کو کفار چھوڑ کر چلے جائیں۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/۳۵۳، فتح القدیر ۳/۲۲۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۳۹، کشاف القناع ۵/۳۶۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/۱۷۱، الخرشی ۳/۲۳۰، مغنی المحتاج ۳/۳۴۴، المغنی ۷/۲۹۸۔

(۳) سورۂ حشر/۶۔

---

(۱) سورۂ حشر/۷۔

(۲) اثر عمرؓ: "كانت أموال بني النضير......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/۹۳) اور مسلم (۳/۱۳۷۶-۱۳۷۷) نے حضرت مالک بن اوسؓ سے کی ہے، دیکھئے: احکام القرآن للقرطبی ۱۸/۱۱۔

۳- کفار سے لیا جانے والا وہ خراج یا مسلمانوں کی ان مملوکہ اراضی کا کرایہ جو اجارہ کے طور پر کسی مسلمان یا ذمی کو دی جائیں، یا ان اراضی کا کرایہ جو مالکان اہل ذمہ کے ہاتھوں میں بطور صلح یا قہراس شرط پر ان کے قبضہ میں برقرار رکھی جائیں کہ وہ ان کے مالکان کے لئے ہوں گی اور ہمارے لئے ان اراضی پر خراج ہوگا۔

۴- جزیہ۔

۵- اہل ذمہ کا عشر۔

۶- وہ مال جس پر حربیوں سے صلح کی گئی ہو کہ وہ اسے مسلمانوں کو ادا کریں گے۔

۷- مرتد، اگر قتل کر دیا جائے یا مر جائے تو اس کا مال۔

۸- ذمی اگر مر جائے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو اس کا مال اور وہ مال جو اس کے وارث سے بچ جائے تو وہ فیٔ ہے۔

۹- وہ اراضی جو قتال کے ذریعہ بطور غنیمت حاصل ہوتی ہوں، اور یہ کاشت کی اراضی ہیں ان حضرات کے نزدیک جن کی رائے یہ ہے کہ اسے مجاہدین کے مابین تقسیم نہیں کیا جائے گا۔

تفصیل اصطلاح ''بیت المال'' (فقرہ/ ۶) میں ہے۔

ج- فیٔ میں خمس نکالنا:

۱۱- حنفیہ، مالکیہ اور قول قدیم کے مطابق امام شافعی کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ فیٔ میں خمس نہیں نکالا جائے گا، اور یہ سب رسول اللہ ﷺ اور ان حضرات کے لئے ہوگا جنہیں اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کے ساتھ اپنے اس ارشاد میں ذکر کیا ہے: ''مَا أَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِى الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ'' إلى قوله تعالى: ''وَالَّذِيْنَ جَآءُوْا مِنْ بَعْدِهِمْ''[1] (جو کچھ اللہ اپنے رسول (دوسری) بستیوں والوں سے بطور فیٔ دلوادے سو وہ اللہ ہی کا حق ہے اور رسول کا اور (رسول کے) عزیزوں کا اور یتیموں کا اور مسکینوں کا اور مسافروں کا (اور اللہ تعالیٰ کے اس قول تک) اور ان لوگوں کا (بھی حق ہے) جو ان کے بعد آئیں) تک، اللہ تعالیٰ نے اس مال کو ان حضرات کے لئے قرار دیا ہے اور خمس کا تذکرہ نہیں کیا ہے، اور اس لئے کہ خمس غنائم میں واجب ہوتا ہے، اور غنیمت اس مال کا نام ہے جسے قوت وغلبہ کے ذریعہ گھوڑے اور اونٹ دوڑا کر حاصل کیا جاتا ہے، اور یہ فیٔ میں نہیں پایا جاتا ہے، اس لئے کہ یہ ان کے ہاتھوں میں بغیر قتال کے حاصل ہوتا ہے، اور ایسا مباح ہوگا جو قہر وغلبہ کے بغیر ملکیت میں آیا ہے، لہذا اس میں خمس واجب نہیں ہوگا، جیسے تمام مباحات میں نہیں ہوتا ہے، اور ابن المنذر نے کہا ہے: ہمیں امام شافعی سے قبل کسی کے بارے میں یہ بات یاد نہیں ہے کہ وہ غنیمت کی طرح سے فیٔ میں خمس کے قائل تھے، اور اسی طرح اگر ان سے میزبانی پر مصالحت کی جائے تو ضیافت کے مال میں اہل خمس کا کوئی حق نہیں ہوگا، بلکہ یہ آنے والوں کے ساتھ خاص ہوگا[2]۔

شافعیہ کا جدید مذہب اور حنفیہ میں سے محمد بن الحسن کی صحیح روایت اور امام احمد کی ایک روایت ہے کہ فیٔ میں خمس نکالا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''مَا أَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِى الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ كَىْ لَايَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ''[3] (جو کچھ اللہ اپنے رسول کو (دوسری) بستیوں والوں سے بطور فیٔ

(۱) سورۂ حشر/ ۷، ۱۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۱۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۶۹، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۰۴، بدایۃ المجتہد لابن رشد ۱/ ۳۴۳، کشاف القناع ۳/ ۱۰۱۔

(۳) سورۂ حشر/ ۷۔

دلوادے سو وہ اللہ ہی کا حق ہے اور رسول کا اور (رسول کے) عزیزوں کا اور یتیموں کا اور مسکینوں کا اور مسافروں کا تاکہ وہ (مال فئ) تمہارے تونگروں ہی کے قبضہ میں نہ آجائے)۔

اس کا ظاہر یہ ہے: تمام فئ ان حضرات کے لئے ہیں اور یہی اہل خمس ہیں۔

اور جب حضرت عمرؓ نے اس آیت کو پڑھا تو فرمایا: اس آیت نے تمام لوگوں کو گھیر رکھا ہے، مسلمانوں میں سے کوئی شخص باقی نہیں رہا مگر اس کے لئے اس مال میں حق ہے [1]، حضرت عمرؓ سے جو آثار منقول ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام مسلمان اس میں شریک ہیں، تو ان دونوں کے مابین تطبیق دینا واجب ہوگا، تاکہ آیت اور اخبار میں تناقض اور تعارض نہ ہو، اور اس میں خمس کو واجب کرنے میں نصوص کے مابین جمع کرنا اور ان دونوں میں تطبیق پیدا کرنا ہے، خمس اس کے لئے ہوگا جس کا تذکرہ آیت میں ہے، اور اس کا باقی حصہ اس شخص کی طرف لوٹے گا جس کا ذکر اثر میں ہے غنیمت کی طرح سے، اور اس لئے کہ یہ مال مشترک ہے، جس پر غلبہ پایا گیا تو غنیمت اور رکاز کی طرح اس میں خمس نکالنا واجب ہوگا، اور اس لئے کہ حنفیہ میں سے امام محمد کے نزدیک ملکیت اس میں اس کے لینے کے ذریعہ ثابت ہوگی، اور اسے غلبہ وقوت کے ذریعہ حاصل کیا گیا ہے، تو غنائم کے حکم میں ہوگا [2]۔

حضرت البراء بن عازبؓ نے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں اپنے چچا سے ملا اور ان کے ساتھ جھنڈا تھا، میں نے ان سے پوچھا کہاں کا ارادہ ہے؟ فرمایا: "**بعثني رسول الله إلى رجل نكح امرأة أبيه، فأمرني أن أضرب عنقه وآخذ ماله**" [1] (مجھے رسول اللہ ﷺ نے ایک ایسے شخص کے پاس بھیجا ہے جس نے اپنے باپ کی بیوی سے نکاح کرلیا اور مجھے حکم دیا ہے کہ میں اسے مارڈالوں اور اس کا مال لے لوں)۔

د-فئ کے خمس کی تقسیم ان حضرات کے نزدیک جو اس میں خمس نکالے جانے کے قائل ہیں:

۱۲- مال فئ پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو اس میں خمس نکالے جانے کے قائل ہیں:

پہلا حصہ: اللہ عزوجل اور اس کے رسول ﷺ کی طرف منسوب ہے، اور جناب رسول اللہ ﷺ اسی سے اپنی ذات اور اپنے گھر والوں پر خرچ کرتے تھے، اور جو بچ جاتا تو اسے اللہ کے راستہ میں جہاد کی تیاری کے لئے ہتھیار اور تمام مصالح کے کاموں میں صرف کرتے۔

اللہ کا حصہ جس کی نسبت اس کی طرف کی گئی ہے تو وہ برکت کے طور پر اس کے نام کے ذریعہ افتتاح کلام کے لئے ہے، نہ کہ اس کے حصہ کو مستقل ذکر کرنا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے دنیا اور آخرت کی ساری چیزیں ہیں [2]۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا: "**كان رسول الله ﷺ إذا بعث سرية فغنموا خمس الغنيمة**

---

(۱) اثر عمرؓ: "استوعبت هذه الآية الناس فلم يبق أحد من المسلمين إلا له......" کی روایت نسائی (۷/۱۳۷) نے حضرت مالک بن اوسؓ سے کی ہے، اور بخاری (فتح الباری ۶/۱۹۷-۱۹۸) اور مسلم (۳/۱۳۷۷-۱۳۷۸) میں اس کی اصل ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۱۱۷، روضۃ الطالبین ۶/۳۵۴، المغنی لابن قدامہ ۶/۴۰۴۔

(۱) حدیث البراء بن عازبؓ: "لقيت عمي ومعه راية......" کی روایت ابوداؤد (۴/۶۰۲-۶۰۴) اور ترمذی (۳/۶۳۴) نے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، اور ترمذی نے کہا ہے: حسن غریب ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۱۲۴، المغنی لابن قدامہ ۶/۴۰۶-۴۰۷۔

فضرب ذلک الخمس في خمسه"[۱] (آپ ﷺ جب سریہ روانہ فرماتے اوران کو مال غنیمت ملتا تو اس مال غنیمت میں سے پانچواں حصہ نکالتے اور اس پانچویں حصہ کو پانچ حصوں میں تقسیم کر دیتے)۔

دوسرا حصہ: قرابت داروں کے لئے ہے، اور یہ بنو ہاشم اور بنو المطلب ہیں نہ کہ بنو عبد شمس اور بنو نوفل، اس لئے کہ بنو ہاشم اور بنو المطلب رسول اللہ ﷺ سے علاحدہ نہیں ہوئے نہ تو جاہلیت کے زمانہ میں اور نہ اسلام میں، جیسا کہ آپ ﷺ نے فرمایا اور اپنی انگلیوں کو ایک دوسرے میں داخل کر لیا[۲]، اور اس میں مالدار، فقیر، بڑا اور چھوٹا سب شریک ہوں گے، اور ان میں سے کسی کو کسی پر فضیلت نہیں دی جائے گی، البتہ مرد کے لئے دو حصہ اور عورت کے لئے ایک حصہ ہوگا۔

مزنی نے کہا ہے: ان دونوں کے مابین برابری ہوگی، اور قاضی حسین نے کہا ہے: جو دو جہتوں سے منسوب ہو اسے اس پر فضیلت حاصل ہوگی جو ایک جہت سے نسبت رکھتا ہو۔

تیسرا حصہ: یتیموں کے لئے ہے: اور یتیم وہ نابالغ بچہ ہے جس کا باپ نہ ہو، اور ایک قول ہے: بلوغ سے قبل اس کا دادا نہ ہو، اس لئے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لایتم بعد احتلام"[۳] (بلوغ کے بعد یتیمی نہیں)، اور اس میں فقر شرط ہے۔

چوتھا حصہ: مساکین کے لئے ہے، اور مسکین وہ شخص ہے جو اتنی چیز کا مالک ہو جو اس کی کفایت کے بقدر ہو مگر اس کے لئے کافی نہ ہو، اور اس میں فقیر داخل ہے۔

پانچواں حصہ: مسافر کے لئے ہے، اور یہ ہر وہ شخص ہے جس نے اپنے شہر سے یا جس شہر میں وہ مقیم ہو اس سے سفر شروع کیا ہو، اور اس کے ساتھ سفر میں سامان ضرورت نہ ہو، لہذا ایسے شخص کو دیا جائے گا جس کے پاس سرے سے مال نہ ہو، اور اسی طرح وہ شخص جس کے پاس مال اس شہر کے علاوہ میں ہو جس سے وہ منتقل ہو گیا ہے۔

اگر بعض اصناف موجود نہ ہوں تو اس کا حصہ زکاۃ کی طرح باقی اصناف پر تقسیم کر دیا جائے گا۔

۱۳ - اور فئ کے پانچ حصوں میں سے چار حصے رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں آپ ﷺ کے لئے خاص تھے[۱]۔

ھ- فئ اور جو چیز آپ ﷺ کے ساتھ خاص تھی، آپ ﷺ کی وفات کے بعد اس کا مصرف:

۱۴ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ فئ اور خمس کا جو حصہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ خاص تھا، چاہے وہ فئ کا خمس ہو اس کے قائلین کے نزدیک یا غنیمت کا خمس ہو، آپ ﷺ کی وفات کے بعد اس کے ساقط ہو جانے کی وجہ سے بیت المال میں رکھا جائے گا، اور اسے ان کے عام مصالح میں صرف کیا جائے گا۔

امام احمد نے فئ کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے: اس میں ہر غریب اور مالدار مسلمان کا حق ہے، اور حضرت عمرؓ نے فرمایا: "فلم یبق أحد

(۱) حدیث ابن عباسؓ: "کان رسول الله ﷺ إذا بعث سرية فغنموا خمس الغنيمة فضرب ذلک الخمس فی خمسة" کی روایت طبرانی نے الکبیر (۱۲/ ۱۲۴) میں کی ہے اور ہیثمی نے المجمع ۵/ ۳۴۰ میں کہا ہے، اس میں نہشل بن سعید ہے، اور یہ متروک ہے۔

(۲) حدیث: "بنو هاشم وبنو المطلب لم يفارقوا الرسول......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۲۴۴) اور ابوداؤد (۳/ ۳۸۳، ۳۸۴) نے حضرت جبیر بن مطعمؓ سے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں۔

(۳) حدیث: "لايتم بعد احتلام" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۹۳-۲۹۴) نے حضرت علیؓ سے کی ہے، اور نووی نے ریاض الصالحین (۶۰۹) میں اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔

(۱) روضة الطالبین ۶/ ۳۵۸، کشاف القناع ۳/ ۱۰۱، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۱۰، نیل الأوطار للشوکانی ۸/ ۷۳۔

من المسلمين إلا له فى هذا المال حق"[1] (مسلمانوں میں سے کوئی شخص باقی نہیں رہا مگر اس کا اس مال میں حق ہے)۔

ابویعلی کے نزدیک مال فیٔ ائمہ کے اجتہاد پر موقوف ہے، اور قاضی نے ذکر کیا ہے: اہل فیٔ مجاہدین اور وہ افراد ہیں جو ان کے مصالح کو انجام دیتے ہیں، اس لئے کہ یہ نبی ﷺ کی حیات میں آپ ﷺ کے لئے تھا، کیونکہ آپ ﷺ کے ذریعہ نصرت و مصلحت حاصل ہوتی تھی، اور جب آپ ﷺ کی وفات ہوگئی تو یہ نصرت و مصلحت گھوڑوں، فوج اور ان لوگوں کے ذریعہ حاصل ہونے لگی جس کی مسلمانوں کو ضرورت ہے، لہذا یہ انہی کے لئے ہوگا دوسروں کے لئے نہیں ہوگا، اس لئے کہ اہل حرب کی طرف سے مسلمانوں کی طرف بھیجے گئے مال کے بارے میں رسول اللہ ﷺ اور اماموں کے مابین یہ فرق ہے، وہ عام مسلمانوں کے لئے ہوگا اور وہ رسول اللہ ﷺ کے لئے خاص تھا، امام اہل حرب کی طرف سے اپنے پاس بھیجے ہوئے مال میں اپنی قوم کو شریک کرے گا، اس لئے کہ اس کی ہیبت اس کی قوم کی وجہ سے ہے، لہذا وہ مال ان کے مابین مشترک ہوگا، لیکن رسول اللہ ﷺ کی ہیبت اس رعب کے ذریعہ تھی جس کے ذریعہ آپ ﷺ کی نصرت کی گئی، نہ کہ آپ ﷺ کے اصحاب کی وجہ سے، جیسا کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**نصرت بالرعب مسيرة شهر**"[2] (ایک ماہ کی مسافت سے رعب کے ذریعہ میری مدد کی گئی)، اور اسی وجہ سے آپ ﷺ کو حق تھا کہ اسے اپنی ذات کے لئے خاص فرمالیتے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''بیت المال'' (فقرہ/ ۱۲-۱۳-۱۴) میں ہے۔

۱۵- اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ فیٔ کا جو حصہ رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں آپ ﷺ کے لئے تھا، وہ آپ ﷺ کے بعد حسب ذیل طریقہ پر صرف کیا جائے گا:

الف- فیٔ کے خمس کا پانچواں حصہ مسلمانوں کی مصالح میں صرف کیا جائے گا، جیسے سرحدوں کی حفاظت، پلوں اور مساجد کی تعمیر، قضاۃ اور ائمہ کے وظائف، اور ان میں زیادہ اہم کو دوسرے پر مقدم کیا جائے گا۔

ب- فیٔ کے خمس کے چار حصوں کو ان کے نزدیک اظہر قول کے مطابق ان تنخواہ داروں پر صرف کیا جائے گا جن کو جہاد کے لئے ہمہ وقت تیار رکھا جاتا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے: یہ مصالح کے لئے ہے، اور تیسرا قول یہ ہے کہ اسے اسی طرح تقسیم کیا جائے گا جس طرح خمس کو تقسیم کیا جاتا ہے[2]۔

دوم: فیٔ دوسرے معنی کے اعتبار سے:

۱۶- فیٔ دوسرے معنی کے اعتبار سے یعنی شوہر کا اپنی بیوی سے ہمبستری کرنے کے لئے رجوع کرنا ہے، جس سے اس نے اپنی ذات کو قسم کے ذریعہ روک رکھا تھا جبکہ اس پر قادر ہو، یا اس سے عاجز

---

(۱) اثر عمرؓ: "فلم يبق أحد من المسلمين......" کی تخریج فقرہ/ ۱۱ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "نصرت بالرعب مسيرة شهر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۳۶) اور مسلم (۱/ ۳۷۰) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۱۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۹۰، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۵۴، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۱۴-۴۸۵، کشاف القناع ۳/ ۱۰۰-۱۰۱، القوانین الفقہیہ ص ۱۰۱، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۱۳۶۔

(۲) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۵۵-۳۵۶۔

ہونے کے وقت اس کا وعدہ کرنا ہے، فقہاء کا اس پر اجماع ہے: اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد: "لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَآءُوْا فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ، وَإِنْ عَزَمُوْا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ"[1] (جو لوگ اپنی بیویوں سے (ہمبستری کرنے کی) قسم کھا بیٹھے ہیں ان کے لئے مہلت چار ماہ تک ہے پھر اگر یہ لوگ رجوع کرلیں تو اللہ بخشنے والا ہے بڑا مہربان ہے اور اگر طلاق (ہی) کا پختہ ارادہ کرلیں تو بے شک اللہ بڑا سننے والا بڑا جاننے والا ہے) میں فیٔ سے مراد جماع ہے، اور ایلاء کرنے والے کے جماع کا نام فیٔ رکھا گیا ہے، اس لئے کہ وہ ایسے کام کی طرف لوٹ آیا جسے اس نے چھوڑ دیا تھا۔

قرآن کریم نے اس کی مدت چار ماہ مقرر کردی ہے، لہذا اگر وہ مدت کے ختم ہونے سے پہلے وطی کرلے تو ایلاء ختم ہوجائے گا اور اس پر اس کے قسم کی جزاء لازم ہوگی، اگر اللہ کی قسم ہو تو اس پر کفارۂ یمین لازم ہوگا، اور اگر طلاق ہو تو واقع ہوجائے گی، اور اگر آزاد کرنا ہو تو وہ لازم ہوجائے گا[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "ایلاء" (فقرہ/ ۲۰ اور اس کے بعد کے فقرات) میں دیکھی جائے۔

فیئۃ

دیکھئے: "إیلاء"۔

فیل

دیکھئے: "أطعمۃ"۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۶-۲۲۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۱۶۱- ۱۶۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۲۹، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۹۸۔

قائد

تعریف:

۱- قائد لغت میں: سائق کی ضد ہے، اور "قاد الرجل الفرس قوداً قياداً وقيادة" باب نصر سے ہے، اور القود: یہ ہے کہ آدمی چوپایہ کے آگے اس کی نکیل یا اس کی رسی پکڑ کر چلے، اور کہا جاتا ہے: "قاد الجيش"، یعنی اس نے لشکر کی سرداری کی اور اس کے امور کا انتظام کیا، اور قائد وہ شخص ہے جو لشکر کی قیادت کرے، اور اس کی جمع "قادة" اور "قواد" ہے، اور مصدر "قيادة" ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [1]۔

متعلقہ الفاظ:

سائق:

۲- سوق لغت میں: یہ ہے کہ آدمی جانور کے پیچھے ہو، کہا جاتا ہے: "سقت الدابة أسوقها سوقا"، میں نے جانور کو ہانکا، میں اسے ہانکتا ہوں، اور "سوق الإبل" یعنی اسے ہانکا اور چلایا، اور اسی سے اہل عرب کا قول ہے: "ساق الصداق إلى امرأته" یعنی اس کے پاس مہر لے کر آیا۔

اور اسی قبیل سے قرآن کریم کا یہ ارشاد ہے: "وَجَآءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَآئِقٌ وَّشَهِيْدٌ" [1] (اور ہر شخص اس طرح آئے گا کہ ایک (فرشتہ) تو اس کے ساتھ ہمراہ لانے والا ہوگا اور ایک (فرشتہ) گواہ ہوگا) اور جمع "ساقة" ہے [2]۔

قائد اور سائق کے مابین نسبت یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کسی چیز کو لے کر آگے کی طرف متوجہ ہوتا ہے البتہ قائد آگے ہوتا ہے اور سائق پیچھے۔

قائد سے متعلق احکام:

اول: لشکر کا قائد:

الف- اس کی تقرری کا حکم اور اس کی صفات:

۳- فقہاء کا مذہب ہے کہ امام پر واجب ہے کہ لشکر کے لئے قائد مقرر کرے، اور یہ قائد مرد ہو، اپنے دین کے اعتبار سے ثقہ، اپنے بدن کے لحاظ سے صحت مند، اور اپنی ذات کے اعتبار سے بہادر ہو جو جنگ میں ثابت قدم رہے، اور مطالبہ کے وقت آگے بڑھے، اللہ کی طرف توجہ کرنے والا ہو، سیاست اور انتظامی امور میں صاحب رائے ہو، تاکہ فوج کو طاعت کے بارے میں کسی بات پر متفق کر سکے، اور فرصت کے موقع میں جنگ کی تدبیر کر سکے، اور یہ کہ احکام جہاد اور جنگ کی تدبیروں اور معرکوں کے انتظام میں اہل اجتہاد میں سے ہو، اور یہ کہ تمام افراد لشکر کے ساتھ معاملہ کرنے میں عدل کرنے والا ہو، اپنے مخالف نسب یا مخالف رائے یا مخالف مسلک کے مقابلہ میں اپنے ہم نسب یا ہم رائے یا ہم مسلک کو ترجیح نہ دے، اور قطع تعلق واختلاف میں مشغول ہونے کے سبب جداگانہ احوال سے ایسی بات

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۱) سورۂ ق/۲۱۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن، المغرب فی ترتیب المعرب، المعجم الوسیط۔

ظاہر ہوگی جو اتحاد کو پارہ پارہ کردے گی[1]۔

ب-اس کے فرائض:

۴-جو کام قائد لشکر کے سپرد کئے جاتے ہیں، وہ امام کے اختیار میں ہیں، لہذا اگر اس کے سپرد وہ تمام امور کردیئے جو جہاد سے متعلق ہیں جیسے لشکر کا انتظام، اس کی روانگی، جنگ کی تدبیر، غنائم کی تقسیم، صلح کرنا، جنگ بندی کا اعلان کرنا، سرایا اور مقدمۃ الجیش کو بھیجنا، جھنڈے باندھنا، مسلمان قیدیوں کو چھڑانا اور اس کے علاوہ جہاد اور جنگ کے امور، تو اسے ان امور کی انجام دہی کا حق ہوگا۔

اگر لشکر کے انتظام اور اس کی روانگی ہی اس کے سپرد کرے تو اس کا عمل اسی میں منحصر ہوگا، اور وہ مقدمۃ الجیش کے بھیجنے اور کفار کی خبروں کو ہمارے پاس نقل کرنے کے لئے جاسوسوں کو چھوڑے، جھنڈے باندھنے، اور ان پر امراء کی تعیین، اور ان سے جہاد پر ثابت قدم رہنے اور نہ بھاگنے اور طاعت کی بیعت لینے کا وہ ذمہ دار ہوگا، اسی طرح قائد کا حق ہے کہ اپنے احکام اپنے لشکر کے پاس بھیجے، اور تمام فوجیوں پر اس کے احکام کی اطاعت واجب ہوگی چاہے مرضی کے مطابق ہو، یا خلاف مرضی ہو، مگر جو حکم معصیت کے بارے میں ہو تو اس میں ''سمع وطاعت'' نہیں ہوگی[2]، اور اس لئے کہ حدیث ہے: **''لاطاعة فی معصية الله''**[3] (اللہ کی نافرمانی میں اطاعت نہیں ہوگی)۔

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۳۷، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۴۱، مغنی المحتاج ۴/۲۲۰، المغنی لابن قدامہ ۸/۳۶۶۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) حدیث: ''لاطاعة فی معصية الله'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/۲۳۳) اور مسلم (۳/۱۴۶۹) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

ج-اس کے آداب:

۵-فقہاء نے بہت سے آداب ذکر کئے ہیں، مناسب یہ ہے کہ قائد لشکر ان سے مزین ہوں، ذیل میں ہم ان کا خلاصہ پیش کر رہے ہیں:

۱-چلنے میں فوجیوں کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کرنا، جس پر ان میں سے کمزور قادر ہو، اور اس کے ذریعہ ان میں سے زیادہ طاقت ور کی قوت محفوظ رہے، اور چلنے میں زیادہ تیزی نہیں کرے گا کہ کمزور ہلاک ہوجائے، اور طاقت ور کی قوت پوری ختم ہوجائے[1]، جناب نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: **''إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق، فإن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهراً أبقى''**[2] (یہ دین مضبوط ہے تو اس میں نرمی کے ساتھ داخل ہو، اس لئے کہ راستہ میں کٹ جانے والا سوار نہ تو زمین کی مسافت طے کرتا ہے، اور نہ سواری کو باقی رکھ پاتا ہے)۔

لیکن اگر تیز چلنے کی ضرورت پیش آجائے تو یہ جائز ہوگا، اس لئے کہ اس وقت نبی ﷺ بہت تیز چلے تھے جب آپ کو عبداللہ بن ابی کے اس قول کی اطلاع ملی: ہم میں سے باعزت افراد ذلیل افراد کو نکال دیں گے تاکہ لوگوں کو ابن ابی کے کلام میں الجھنے سے بچالیں[3]۔

۲-ان کے احوال اور ان کے ساتھ جو جانور اور سواریاں ہیں ان کی خبر لیتا رہے، اور ان میں سے ان کو نکال دے جو چلنے پر قادر نہ ہو، اور اس کی طاقت سے زیادہ اس پر بوجھ لادنے سے منع کردے، جیسا

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۳۵۔

(۲) حدیث: ''إن هذا الدين متين......'' کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/۶۲) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے: اسے بزار نے روایت کیا ہے، اور اس میں یحییٰ بن متوکل ابوعقیل ہیں، اور وہ کذاب ہیں۔

(۳) حدیث: ''أن النبي ﷺ جد فی السير جدا شديدا'' کو ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ (۴/۱۵۷) میں ذکر کیا ہے، اور اس کو ابن اسحاق کی طرف منسوب کیا ہے۔

کہ لشکر اسلامی کو ایسی چیزوں سے منع کردے گا جس سے کمزوری اور بزدلی کا اظہار ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَّااسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرهِبُوْنَ بِهِ عَدُوَّ اللّٰهِ وَعَدُوَّكُمْ''[۱] (اوران سے مقابلہ کے لئے جس قدر بھی تم سے ہوسکے سامان درست رکھو قوت سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے جس کے ذریعہ سے تم اپنا رعب رکھتے ہو اللہ کے دشمنوں اور اپنے دشمنوں پر)۔

۳- اس کے ساتھ جو مجاہدین ہوں ان کے حالات کی رعایت کرے اوران کی دو قسمیں ہیں:

الف- اہل فیٔ اور جہاد میں سے اصحاب دیوان، یہ وہ حضرات ہیں جن کے لئے بیت المال سے وظائف مقرر ہوتے ہیں۔

ب- رضا کار: اور اس سے وہ مجاہدین مراد ہیں جو دیوان سے خارج ہیں، دیہاتوں، مواضعات، گاؤں اور شہروں سے رہنے والے جو نفیر عام کی وجہ سے نکل پڑے، اللہ تعالیٰ کے اس قول کی اتباع کرتے ہوئے: ''اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا وَّجَاهِدُوْا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ''[۲] (نکل پڑو ہلکے اور بوجھل اور جہاد کرواپنے مال سے اوراپنی جان سے اللہ کی راہ میں)۔

۴- فوجیوں پر ''نگراں اور نقباء'' مقرر کرے، تاکہ ان کے نگراں اور نقباء کے ذریعہ ان کے حالات جان سکے، اور جب انہیں بلائے تو وہ اس کے قریب ہوجائیں، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے غزوات میں ایسا کیا ہے[۳]۔

۵- لشکر کی ہر ایک جماعت کے لئے علامت مقرر کردے جس کی طرف ایک دوسرے کو بلائیں تاکہ وہ اس کی وجہ سے ممتاز ہوں، اور اس میں اجتماع کی وجہ سے کامیاب ہوں، جیسا کہ عروۃ بن الزبیرؓ نے اپنے والد سے روایت کیا ہے: ''أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل شعار المهاجرين -يوم بدر- يابنى عبدالرحمن، وشعار الخزرج يابنى عبدالله، وشعار الأوس يابنى عبيد الله، وسمى خيله خيل الله''[۱] (نبی علیہ السلام نے بدر کے دن مہاجرین کا شعار، یا بنی عبدالرحمٰن اور خزرج کا شعار، یا بنی عبداللہ اور اوس کا شعار یا بنی عبید اللہ مقرر فرمایا، اور اپنے سواروں کا نام خیل اللہ رکھا)۔

۶- لشکر اور جو لوگ ان میں ہوں ان کی چھان بین کرتا رہے، تاکہ ان میں سے ایسے شخص کو نکال سکے جو مسلمانوں کی مدد چھوڑنے پر اکسائے، اور مجاہدین میں افواہ پھیلائے یا وہ مشرکوں کی طرف سے مسلمانوں پر جاسوس ہو۔

۷- فریب اور دھوکہ سے جس کے ذریعہ دشمن کامیاب ہو، اپنی فوج کی حفاظت کرے، اور یہ اس طرح سے کہ چھپنے کی جگہوں کی تلاش کرتا رہے یا پھر اس سے ان کی حفاظت کرے، اور ان کی فصیلوں کو ایسے پہرہ داروں کے ذریعہ محفوظ رکھے جس کے ذریعہ وہ اپنی جان اور منازل کے بارے میں مطمئن ہوں، تاکہ آسائش کے وقت سکون سے رہیں، اور جنگ کے وقت اپنے پیچھے سے محفوظ ہوں۔

۸- دشمن سے جنگ کرنے کے لئے اپنی فوج کی خاطر منازل کا انتخاب کرے تاکہ وہ ان کے لئے اترنے میں معاون ہو۔

۹- فوج کو زادراہ، جانور کا چارہ اور جلاون وغیرہ کی جو ضرورت ہو اسے تیار رکھے، تاکہ ضرورت کے اوقات میں ان پر تقسیم کیا جائے،

---

(۱) سورۂ انفال/ ۶۰۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۴۱۔

(۳) حدیث: رفع العرفاء الأمر إلى النبي صلى الله عليه وسلم'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۱۶۸) نے حضرت مروان بن الحکم اور مسور بن مخرمہ سے کی ہے۔

(۱) حدیث عروہ بن زبیرؓ: ''جعل رسول الله شعار المهاجرين يوم بدر: يابنى عبدالرحمن......'' کی روایت بیہقی نے دلائل النبوۃ (۳/ ۷۰) میں کی ہے۔

تا کہ ان کے دل ایسی چیزوں کو پا کر مطمئن ہوں جوان کو تلاش کرنے کی مشقت سے بے نیاز کردیں، تا کہ وہ جنگ کے لئے زیادہ تیار ہوں، اور دشمن کے مقابلہ میں اترنے پر زیادہ قادر ہوں۔

۱۰- اپنے دشمنوں کی خبروں سے واقف ہو یہاں تک کہ ان سے باخبر رہے، اور ان کے احوال کی چھان بین کرتا رہے تا کہ ان کے دھوکہ سے محفوظ رہے، اور ان پر حملہ کرتے وقت ان کی بے خبری کا موقع تلاش کرے۔

۱۱- لشکر کو میدان جنگ میں ترتیب دے، اور ہر طرف سے ایسے افراد پر اعتماد کرے جس کے بارے میں اسے خیال ہو کہ وہ اس کے لائق ہے، اور ان تمام اطراف کی رعایت کرے جس کی طرف دشمن کے میلان کا امکان ہو، اس کے تعاون کے لئے کمک بھیجے۔

۱۲- ان کے دلوں کو مضبوط بنائے، اس طرح سے کہ وہ کامیابی کو محسوس کریں، اور انہیں اسباب مدد کا تصور دلائے تا کہ دشمن ان کی نگاہ میں کم نظر آئے، اور وہ اس کے مقابلہ میں بہادر ہوں، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "إِذْ يُرِيكَهُمُ اللّٰهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَّفَشِلْتُمْ وَلَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ"[1] (اور وہ وقت بھی قابل ذکر ہے) جب اللہ نے آپ کے خواب میں آپ کو وہ لوگ دکھلائے اور اگر (اللہ) انہیں آپ کو زیادہ دکھا دیتا تو تم لوگ ہمت ہار جاتے اور آپس میں جھگڑنے لگتے اس باب میں)۔

۱۳- اور ان میں سے اہل صبر اور اہل بلا کے لئے آخرت میں ثواب اور دنیا میں غنیمت میں سے نفل کا وعدہ کرے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ"[2] (جو کوئی دنیا کا فائدہ چاہتا ہے ہم اس کو دنیا کا حصہ دے دیتے ہیں اور جو کوئی آخرت کا نفع چاہتا ہے تو اسے اس آخرت کا حصہ دے دیں گے اور عنقریب ہم شکر گزاروں کو بدلہ دے دیں گے)۔

۱۴- اہم امور میں لشکر میں سے اصحاب الرای سے مشورہ کرے، اور مشکل معاملات میں ہوشیار لوگوں کی طرف رجوع کرے تا کہ غلطی سے محفوظ رہے اور لغزش سے بچے، اور وہ کامیابی سے زیادہ قریب ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی ﷺ سے فرمایا: "وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ"[1] (اور ان سے معاملات میں مشورہ لیتے رہئے لیکن جب آپ پختہ ارادہ کرلیں تو اللہ پر بھروسہ رکھئے)، تو آپ ﷺ کو مشورہ کرنے کا حکم دیا، حالانکہ آپ ﷺ کی توفیق کے ذریعہ مدد اور تائید کے ذریعہ اعانت کی گئی، تا کہ دوسرے حضرات آپ کی اقتدا کریں۔

۱۵- اپنی فوج سے ان حقوق کے بارے میں مواخذہ کرے جنہیں اللہ تعالیٰ نے واجب کیا ہے تا کہ ان کے درمیان دین کے معاملہ میں چشم پوشی نہ ہو۔

۱۶- اپنے لشکر میں سے کسی کو تجارت یا کاشتکاری میں مشغول ہونے کی اجازت نہ دے، جس کا اہتمام اس کو دشمن کے مقابلہ میں جمے رہنے سے روک دے۔

۱۷- بذات خود دار الحرب میں داخل ہو کیونکہ یہ زیادہ محتاط اور زیادہ مرعوب کرنے والا اقدام ہے، اور تا کہ وہ اپنے لشکر کے لئے نمونہ ہو۔

۱۸- دونوں صفوں کے مڈبھیڑ کے وقت کثرت سے دعا کرے، نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "ساعتان تفتح فيهما أبواب السماء:

---

(۱) سورۂ انفال / ۴۳۔
(۲) سورۂ آل عمران / ۱۴۵۔

(۱) سورۂ آل عمران / ۱۵۹۔

عند حضور الصلاة، وعند الصف في سبيل الله"[1] (دو گھڑی ایسی ہے جس میں آسمان کے دروازے کھول دیئے جاتے ہیں، نماز میں حاضری کے وقت اور اللہ کے راستہ میں صف بندی کے وقت)۔

۱۹-ضعیف مسلمانوں کے ذریعہ مدد مانگے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "هل تنصرون وترزقون إلا بضعفائكم"[2] (تمہاری مدد اور تمہیں رزق تمہارے ضعیفوں کے طفیل میں دیا جاتا ہے)۔

۲۰-دشمن سے ملنے کے وقت آواز بلند کرنے میں اسراف کئے بغیر تکبیر کہے۔

۲۱-اگر ممکن ہو تو ان کے ساتھ جمعرات کے دن دن کے پہلے حصہ میں نکلے: "أنه ﷺ كان يحب أن يخرج يوم الخميس"[3] (اس لئے کہ نبی ﷺ جمعرات کے دن نکلنے کو پسند فرماتے تھے)۔

۲۲-اگر اسے معلوم ہو کہ کفار کو دعوت نہیں پہنچی ہے تو ان کے ساتھ قتال شروع کرنے سے پہلے ان پر اسلام پیش کرے[4]، اس لئے کہ نبی ﷺ نے جب حضرت معاذ کو یمن بھیجا تو فرمایا: "ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله"[1] (انہیں اس بات کی دعوت دو کہ وہ شہادت دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور میں اللہ کا رسول ہوں)۔

(۱) حدیث: "ساعتان تفتح فيهما أبواب السماء......" کی روایت ابن حبان (۵/۵) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے نتائج الافکار (۱/۳۷۹) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "هل تنصرون وترزقون إلا بضعفائكم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/۸۸) نے حضرت سعد ابن ابی وقاصؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أنه ﷺ كان يحب أن يخرج يوم الخميس" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/۱۱۳) نے حضرت کعب بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۸/۳۶۶، مغنی المحتاج ۴/۲۲۰، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات، للقاضی ابی یعلی ص ۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

دوم: جانور کا قائد:

۶-جانور کی جنایت کے سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ وہ رائیگاں ہے، مگر فقہاء نے ذکر کیا ہے: جانور کے قائد (آگے سے کھینچنے والے) اس کے سوار اور اس کو پیچھے سے ہانکنے والے کی طرف سے اگر کوتاہی یا اس کے استعمال کرنے میں تعدی پائی جائے، اور اس کے نتیجہ میں جنایت یا اتلاف ہو جائے، تو سبب بننے کی وجہ سے ان پر ضمان واجب ہوگا[2]، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "من أوقف دابة في سبيل من سبل المسلمين أو في أسواقهم، فأوطأت بيد أو رجل فهو ضامن"[3] (جو شخص مسلمانوں کے کسی راستہ یا ان کے بازار میں جانور کھڑا کرے اور وہ اپنے اگلے یا پچھلے پاؤں سے روند دے تو وہ ضامن ہوگا)۔

تفصیل اصطلاح "ضمان" (فقرہ ۱۰۴ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

(۱) حدیث: "ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۲۶۱) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۸۶ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴/۲۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ: (۹۳۱-۹۴۰)۔

(۳) حدیث: "من أوقف دابة في سبيل من سبل المسلمين أو في أسواقهم فأوطأت بيد أو رجل فهو ضامن" کی روایت بیہقی (۸/۳۴۴) نے حضرت نعمان بن بشیرؓ سے کی ہے، پھر اس کی اسناد میں دو راویوں کے ضعیف ہونے کا ذکر کیا ہے۔

قائف

دیکھئے: ''قیافۃ''۔

قابلۃ

تعریف:

۱- قابلہ لغت میں: وہ عورت ہے جو پیدائش کے وقت بچے کو لیتی ہے، اور اس کی جمع قوابل ہے، اور قابلہ آنے والی رات کو بھی کہا جاتا ہے۔

اور ''القبل'': بچہ کو اس کی ماں کے پیٹ سے نکالنے کے لئے دایہ کا نرمی کا عمل کرنا۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

طبیب:

۲- طبیب وہ ہے: جس کا پیشہ طب ہو یعنی جو بیماروں کا علاج کرے۔

اور طب کا معنی لغت میں: حذاقت، مہارت، حسن تدبیر، سحر، عادت، طریقہ، جسم اور نفس کا علاج کرنا ہے، اور ''طبه يطبه طبا''، باب نصر سے ہے، اس کا علاج کیا۔

اور اسم: طب کسرہ کے ساتھ ہے، اور اس کے لفظ پر اس کی طرف نسبت کرنا ''طبی'' ہے[2]۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، المغرب فی ترتیب المعرب۔

(۲) سابقہ مراجع، مغنی المحتاج ۶۰/۳، ۲۱۰/۴۔

اور طبیب کبھی دایہ کا کام کرتا ہے اور طب کی دیگر فروع میں بھی کام کرتا ہے۔

قابلہ سے متعلق احکام:

قابلہ اور اس کے عمل سے کچھ فقہی احکام متعلق ہیں، جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

اول: دایہ کی اجرت:

۳- اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ دایہ کی اجرت کس پر واجب ہوگی، شوہر پر یا بیوی پر؟

حنفیہ نے کہا ہے: دایہ کی اجرت شوہر اور بیوی میں سے اس پر ہوگی جو اسے اجرت پر رکھے، پھر اگر وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کی طرف سے اجرت کا معاملہ کئے بغیر آجائے، تو ان حضرات کے نزدیک اس کا احتمال ہے کہ اس کی اجرت شوہر پر ہو، کیونکہ یہ جماع کے اخراجات میں سے ہے، اور اس کا بھی احتمال ہے کہ بیوی پر ہو جیسے ڈاکٹر کی فیس (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک تین اقوال ہیں، اول: دایہ کی اجرت شوہر پر ہوگی، جیسا کہ اس کے ذمہ ہے کہ اپنی بیوی کی ولادت کے وقت اس کی تمام مصالح کو پوری کرے، چاہے اس کے نکاح میں ہو یا مطلقہ ہو، اس لئے بھی کہ یہ جماع کے اخراجات میں سے ہے، اور اس لئے کہ یہ اس کے بچہ کی منفعت کے لئے ہے، الا یہ کہ مطلقہ باندی ہو، تو یہ اس سے ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کا بچہ اس کے آقا کا غلام ہوگا، اور اس کے ذمہ نہیں ہے کہ اس کے آقا کے غلام پر خرچ کرے اگرچہ اس کا بچہ ہو۔

دوم: دایہ کی اجرت بیوی پر ہوگی۔

سوم: دایہ کی اجرت شوہر پر ہوگی اگر منفعت بچے کے لئے ہو۔

اور ابن القاسم نے کہا ہے: اگر دایہ کا عمل ایسا ہو کہ عورتیں اس سے بے نیاز ہوں تو اجرت عورت پر ہوگی، اور اگر اس سے عورتیں بے نیاز نہیں رہتی ہوں تو وہ شوہر پر ہوگی، اور اگر وہ دونوں اس سے فائدہ اٹھاتے ہوں تو وہ ان دونوں پر اس میں سے ہر ایک کی منفعت کے بقدر ہوگی۔

لیکن ڈاکٹر کی اجرت تو وہ ان حضرات کے نزدیک بالاتفاق عورت پر ہوگی (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ دایہ کی اجرت شوہر پر ہوگی، اس لئے کہ ان حضرات نے اس پر ہر اس چیز کو واجب کیا ہے جو ایسی چیز کا نتیجہ ہو جس کا سبب شوہر بنا ہو، جیسے جماع اور نفاس کے غسل کے پانی کی قیمت اور اس جیسے اخراجات جماع، لہذا شوہر پر واجب ہوگا اسے فراہم کرے (۲)۔

دوم: دایہ کا شرمگاہ کو دیکھنا:

۴- فقہاء کا مذہب ہے کہ دایہ کے لئے جائز ہیکہ وہ اس عورت کی شرمگاہ کو دیکھے جس کی ولادت کی ذمہ داری وہ لیتی ہے، جیسا کہ اس کے لئے جائز ہے: وہ اس شرمگاہ کو براہ راست چھوئے، اس لئے کہ اس کی سخت ضرورت ہے۔

امام احمد نے کہا ہے کہ یہودی اور نصرانی عورت مسلمان عورت

---

(۱) فتح القدیر ۳/ ۳۲۸۔

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۱۸۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۲۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۴۳۰۔

کی شرمگاہ کونہیں دیکھے گی، اور نہ ولادت کے وقت دایہ گیری کرے گی [۱]۔

سوم: دایہ کی گواہی:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دایہ عورتوں کی شہادت ان معاملات میں قبول کی جائے گی جن پر عورتوں کے علاوہ کوئی شخص مطلع نہیں ہوتا، اس لئے کہ زہریؒ کا یہ قول ہے کہ اس سلسلہ میں سنت جاری ہے کہ عورتوں کی شہادت جائز ہوگی جن کے ساتھ کوئی مرد نہ ہو، ان معاملات میں جو عورت کی ولادت، بچہ کے آواز دینے سے متعلق ہوں، اور اس کے علاوہ عورتوں کے وہ معاملات جن سے ان کے علاوہ کوئی دوسرا باخبر نہیں ہوتا، لہذا اگر ایک مسلمان عورت جو دایہ گیری کرتی ہے یا ایک سے زیادہ بچہ کے آواز دینے کے بارے میں گواہی دے تو جائز ہوگی [۲]۔

لہذا اگر شوہر یا ورثہ ولادت کے ہونے یا حمل کے وجود یا بچہ کے پیدائش کے وقت رونے کا انکار کریں، اور دایہ اس کی گواہی دے تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی، اور بچہ کا نسب ثابت ہوگا، اور وہ بقیہ ورثہ کے ساتھ ترکہ میں شریک ہوگا، اسی طرح اگر مطلقہ دعوی کرے کہ وہ حاملہ ہے، اور اس کے پاس دایہ خواتین آئیں اور وہ بتائیں کہ وہ حاملہ ہے، تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی، اور اس کو طلاق دینے والے مرد پر اس کا نفقہ واجب ہوگا چاہے طلاق بائن ہو یا رجعی، اس لئے کہ یہ ان امور میں سے ہے جن پر مرد اکثر مطلع نہیں ہوتے ہیں۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۲۱، مواہب الجلیل ۱/ ۴۹۹، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۳، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۶۲۔

(۲) قول الزہری: کی روایت عبدالرزاق نے مصنف (۸/ ۳۳۳) میں کی ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور اسی طرح زوجیت کے قائم نہ ہونے کی صورت میں امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے کہ ایک دایہ کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، اور نہ ایک عورت کی گواہی سے کوئی حق ثابت ہوگا، چاہے یہ مالی ہو یا غیر مالی، اس لئے کہ یہ منقول نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ اس میں ایک مرد کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے، حالانکہ وہ زیادہ طاقت ور ہے، تو جب طاقت ور کے ذریعہ ثابت نہیں ہوگا تو وہ اس سے کم تر کے ذریعہ بدرجۂ اولی ثابت نہیں ہوگا۔

حنابلہ اور امام ابوحنیفہؒ کے صاحبین امام ابویوسف اور امام محمد کی رائے ہے کہ اس میں ایک عورت کے قول پر اکتفاء کیا جائے گا بشرطیکہ وہ تجربہ کار اور عادلہ ہو، اس لئے کہ یہ ایسا معاملہ ہے جس میں تنہا عورتوں کی گواہی قبول کی جاتی ہے، لہذا اس میں عدد شرط نہیں ہوگی، جیسے رضاعت میں عورت کی گواہی، اور اس لئے حضرت حذیفہؓ نے روایت کی ہے: "أن النبي ﷺ أجاز شهادة القابلة" [۱] (نبی ﷺ نے دایہ کی شہادت کو جائز قرار دیا ہے)۔

امام ابوحنیفہ نے اپنے صاحبین اور ان کے ساتھ جو لوگ ہیں ان کی اس امر میں موافقت کی ہے کہ ایک دایہ کے قول کو قبول کیا جائے گا جبکہ نکاح اب تک قائم ہو، اور شوہر ولادت کا انکار کرے اور وہ اس کے واقع ہونے کی گواہی دے، اس لئے کہ اس کی تائید فراش کے قائم رہنے کی وجہ سے ہوتی ہے، اور اس کے ذریعہ بچہ کا نسب ثابت ہوگا بشرطیکہ وہ چھ ماہ یا اس سے زیادہ پر پیدا ہوا ہو، اور اس لئے بھی کہ نسب میں جتنا احتیاط کیا جاتا ہے اتنا دوسری چیز میں نہیں کیا جاتا ہے [۲]۔

(۱) حدیث حذیفہؓ: "أن النبي ﷺ أجاز شهادة القابلة" کی روایت دارقطنی (۴/ ۲۳۲) نے کی ہے، اور لکھا ہے کہ اس کی اسناد میں ایک مجہول آدمی ہے، اور زیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۸۰) میں ابن عبدالہادی سے نقل کیا ہے کہ: انہوں نے کہا ہے: حدیث باطل ہے۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۳۰۶ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۹، مغنی

قاتل

دیکھئے: ''قتل''۔

قاذف

دیکھئے: ''قذف''۔

قاسم

دیکھئے: ''قسمة''۔

قاصر

دیکھئے: ''صغر''۔

قاضی

دیکھئے: ''قضاء''۔

قافة

دیکھئے: ''قیافة''۔

= المحتاج ۴/۴۴۲-۴۴۳، المغنی لابن قدامہ ۷/۵۸۱-۶۱۰، ۹/۱۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

قبالۃ

تعریف:

۱-قبالہ (فتح کے ساتھ) کا معنی: کفالہ ہے، اور یہ "قبل فلانا" کا مصدر ہے، جبکہ اس کا کفیل بنے، اور کہا جاتا ہے: "قبل" ضمہ کے ساتھ جبکہ وہ قبیل یعنی کفیل ہوجائے، اور "قبالۃ" اس دستاویز کو بھی کہا جاتا ہے جس میں قرض وغیرہ لکھا جاتا ہے (۱)۔

اصطلاح میں یہ ہے کہ سلطان یا اس کا نائب کوئی علاقہ یا شہر، یا دیہات کسی شخص کو ایک سال کی مدت کے لئے متعین مال کے عوض دیدے جسے وہ اس کی زمین کے خراج سے اور اگر اس کے باشندے ذمی ہوں تو ان کے جزیہ سے ادا کرے گا، اور وہ اس کے لئے ایک تحریر لکھ دے گا (۲)۔

ابن اثیر نے اس کی یہ تعریف کی ہے کہ خراج یا ٹیکس اس سے زیادہ وصول کرے جو اس نے ادا کیا ہے (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

اقطاع (جاگیر دینا):

۲-اقطاع: قطع لہ اور أقطع لہ سے ماخوذ ہے، اور "استقطعہ" اس نے اس سے درخواست کی کہ اس کو جاگیر دی جائے تو اس نے اس کو جاگیر دی۔

اصطلاح میں: اقطاع ان اراضی کو کہا جاتا ہے کہ امام ان اراضی کو یا ان کی منفعت کو کسی ایسے شخص کو دے دے جو اس سے فائدہ اٹھائے (۱)۔

اقطاع اور قبالہ کے مابین نسبت یہ ہے کہ اقطاع قبالہ سے عام ہے، اس لئے اقطاع کبھی بدل کے ذریعہ ہوتا ہے اور کبھی بغیر بدل کے، لیکن قبالہ بغیر بدل کے نہیں ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۳-جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ قبالہ مشروع نہیں ہے اور شرعاً باطل ہے (۲)، اس لئے کہ عامل امین ہوتا ہے اور واجبات کو پورا وصول کرتا ہے اور جو حاصل ہوتا ہے اسے ادا کرتا ہے، تو وہ وکیل کی طرح ہے، جب وہ امانت ادا کردے تو نقصان کا ضامن نہیں ہوگا اور نہ اضافہ کا مالک ہوگا، اور معلوم مقدار میں اموال کا ضمان لینے کا تقاضا ہے کہ اس سے جو زائد ہو اس کے مالک بننے میں اور جو کم ہو اس کا تاوان دینے میں اس پر اکتفا کیا جائے، اور یہ "عمالہ" (مزدوری) کی حقیقت اور امانت کے حکم کے خلاف ہے لہذا باطل ہوگا، اور اس لئے بھی کہ اس کے نتیجہ میں اہل خراج پر ظلم ہوگا، اور ان پر ایسی چیز کو لادنا ہوگا جو ان پر واجب نہ ہو، اور ان پر ظلم کرنا ہوگا اور ان سے وہ چیز لینا ہوگا جو انہیں تباہ کردے گی، اس لئے کہ قبالہ لینے والا اہل خراج کے نقصان کی پرواہ نہیں کرے گا۔

---

(۱) النہایہ فی غریب الحدیث لابن الأثیر ۱۰/۴، لسان العرب، ابن عابدین ۱۴۵/۴۔
(۲) الرتاج شرح کتاب الخراج لابی یوسف ۳/۲۔
(۳) النہایہ فی غریب الحدیث ۱۰/۴۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳۹۲/۳۔
(۲) الاحکام السلطانیہ ص ۱۷۶، الخراج لابی یوسف ۳/۲، الاموال لابی عبید ۳۰۷، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ۱۸۶۔

اور جو خط امام ابو یوسف نے خلیفہ رشید کو لکھا تھا اس میں ہے کہ میرا خیال ہے کہ آپ کسی دیہات یا شہر کو قبالہ کے طور پر نہ دیں، اس لئے کہ لینے والا (جب اس کے قبالہ میں خراج سے فاضل ہوگا) تو وہ اہل خراج پر ظلم کرے گا، اور ان پر ایسی چیز کو لا دے گا جو ان پر واجب نہیں ہوتی ہے، اور ان پر ظلم کرے گا اور ان سے وہ چیز وصول کرے گا جو انہیں تباہ کر دے گی، تاکہ اس چیز سے جس میں داخل ہوا ہے محفوظ رہے، اور اس جیسی چیزوں میں شہروں کو ویران اور رعیت کو ہلاک کرنا ہے، اور لینے والا اپنے معاملہ کو درست کرنے کے لئے ان کی ہلاکت کی پرواہ نہیں کرے گا، اور شاید وہ اس کا قبالہ لینے کے بعد بہت زیادہ بچانا چاہے اور یہ اس کے لئے رعیت پر سختی ان پر سخت مار، انہیں دھوپ میں کھڑا کئے، گردنوں میں پتھر لٹکائے اور بڑے عذاب کے بغیر ممکن نہیں ہوگا، جو اس کی طرف سے اہل خراج پائیں گے اور یہ حلال نہ ہوگا اور نہ درست ہوگا، اور نہ اس کی گنجائش ہوگی، اور اہل خراج پر ایسی چیزوں کو لادنا جو ان پر واجب نہ ہو، ایسا فساد ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے، اور اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ ان سے ''عفو'' (ضرورت سے زائد حصہ) لیا جائے، اور جائز نہیں ہے کہ ان کی طاقت سے زیادہ مکلّف کیا جائے، اور میں اس لئے قبالہ کو ناپسند کرتا ہوں کہ مجھے اس کا اطمینان نہیں ہے کہ یہ قبالہ لینے والا اہل خراج پر اس چیز کو نہیں لادے گا جو ان پر واجب نہیں ہے، اور وہ ان کے ساتھ وہ معاملہ کرے گا جو میں نے بیان کیا ہے، جو ان کے لئے نقصان دہ ہوگا، پھر اسے ویران کریں گے جسے انہوں نے آباد کیا، اور اسے چھوڑ دیں گے اور خراج ختم ہو جائے گا، اور فساد کے ہوتے ہوئے کوئی چیز باقی نہیں رہے گی، اور صلاح کے ساتھ کوئی چیز کم نہیں ہوگی، اللہ نے فساد سے منع کیا ہے[1]، اللہ عز وجل کا ارشاد ہے: وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا''[1] (اور ملک میں اس کی درستی کے بعد فساد نہ مچاؤ)۔

اور ان حضرات نے آثار صحابہ سے بھی استدلال کیا ہے، چنانچہ حضرت عبدالرحمٰن بن زیاد سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ میں نے ابن عمرؓ سے عرض کیا: ہم زمین کا قبالہ لیتے ہیں، تو ہمیں اس سے فائدہ حاصل ہوتا ہے، فرمایا: یہ تو عجلت کا سود ہے، اور منقول ہے کہ ایک شخص حضرت ابن عباسؓ کے پاس آیا اور کہا کہ میں آپ کی طرف سے قبیلہ ابلہ کا قبالہ ایک لاکھ کے عوض قبول کرتا ہوں، تو آپ نے اسے سو کوڑے مارے اور زندہ سولی دی۔

ابو ہلال نے ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: قبالات حرام ہیں، اور ابن عمر سے منقول ہے کہ یہ ربا ہے[2]۔

(۱) کتاب الخراج ۲/ ۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) سورۂ اعراف/ ۵۶۔

(۲) الاموال لابی عبید/ ۷۳، الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ۱۷۶، النہایہ فی غریب الحدیث لابن الأثیر ۴/ ۱۰۔

قبر

تعریف:

۱- قبر: انسان کا مدفن ہے، کہا جاتا ہے: "قبره يقبره ويقبره قبراً ومقبراً" اسے دفن کیا، اور "أقبره" اس کے لئے قبر بنایا، اور "مقبره" باء کے فتح اور اس کے ضمہ کے ساتھ: قبرستان یعنی مردوں کے دفن کرنے کی جگہ ہے۔

اور قابر: اپنے ہاتھ سے دفن کرنے والا (۱)۔

قبر سے متعلق احکام:

الف-قبر کا احترام:

۲- قبر شرعاً میت کی تعظیم کے لئے قابل احترام ہے، اور اسی وجہ سے فقہاء کا قبر کے روندنے اور اس پر چلنے کے مکروہ ہونے پر اتفاق ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ سے ثابت ہے: **"أن النبي ﷺ نهى أن توطأ القبور"** (۲) (نبی ﷺ نے قبروں کو روندنے سے منع فرمایا ہے)۔

لیکن مالکیہ نے کراہت کو اس صورت کے ساتھ خاص کیا ہے جبکہ قبر کوہان کے مانند بلند ہو، اسی طرح شافعیہ اور حنابلہ نے ضرورت کے لئے قبر کے روندنے کو کراہت سے مستثنی قرار دیا ہے جیسا کہ اگر اپنی میت کی قبر تک دوسری قبر کو روندے بغیر نہ پہنچ سکے۔

۳- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ قبر پر بیٹھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ ابو مرثد الغنویؓ نے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"لاتجلسوا على القبور ولاتصلوا إليها"** (۱) (قبروں پر مت بیٹھو اور نہ اس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھو)، اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"لأن يجلس أحدكم على جمرة فتحرق ثيابه فتخلص إلى جلده خير له من أن يجلس على قبر"** (۲) (تم میں سے کوئی آدمی آگ کے انگارے پر بیٹھے جس سے اس کے کپڑے جل جائیں، پھر وہ آگ اس کی کھال تک پہنچے یہ اس کے لئے قبر پر بیٹھنے سے بہتر ہے)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ قبر پر بیٹھنا جائز ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ قبر پر ٹیک لگانا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت عمارۃ بن حزمؓ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں: **"رآني رسول الله ﷺ جالساً على قبر فقال: ياصاحب القبر! انزل من على القبر لا تؤذ صاحب القبر ولا يؤذيك"** (۳) (رسول اللہ ﷺ نے مجھے ایک قبر پر بیٹھا ہوا دیکھا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اے صاحب قبر، قبر سے اتر جاؤ، صاحب

---

(۱) لسان العرب، تہذیب الاسماء واللغات، المغرب۔

(۲) حدیث: "نهى أن توطأ القبور" کی روایت ترمذی (۳/۳۵۹) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

---

(۱) حدیث: "لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا إليها" کی روایت مسلم (۲/۶۶۸) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لأن يجلس أحدكم على جمرة......" کی روایت مسلم (۲/۶۶۷) نے کی ہے۔

(۳) حدیث عمارہ بن حزمؓ: "رآني رسول الله ﷺ جالساً على قبر......" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۳/۶۱) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اسے طبرانی نے الکبیر میں روایت کیا ہے، اور اس میں ابن لہیعہ ہے، اور اس پر کلام ہے، اور اس کی توثیق کی گئی ہے۔

قبر کو تکلیف مت پہنچاؤ اور نہ وہ تم کو تکلیف پہنچائے) اور اسی طرح شافعیہ کے نزدیک اس کی طرف ٹیک لگانا مکروہ ہے۔

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قبروں پر پاؤں نہ کرنا حرام ہے، اس لئے کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی حدیث ہے، وہ کہتے ہیں: نبی علیہ السلام نے فرمایا: "لأن أمشي على جمرة أو سيف، أو أخصف نعلي برجلي، أحب إلي من أن أمشي على قبر مسلم، وما أبالي أوسط القبور قضيت حاجتي أو وسط السوق"[1] (انگارے پر یا تلوار پر چلنا یا اپنے پاؤں کے چمڑے سے اپنے جوتے کو سینا مجھ کو کسی مسلمان کی قبر پر چلنے سے زیادہ پسندیدہ ہے، اور میں پرواہ نہیں کرتا کہ قبروں کے بیچ قضاء حاجت کروں یا بازار کے بیچ)، اور حنابلہ نے مزید کہا ہے کہ ان کے بیچ پاؤں نہ کرنا حرام ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ قبر کے پاس سونا مکروہ ہے[2]۔

ب- قبر کھودنے کا طریقہ:

قبر میں کم سے کم اور اس کا کامل ترین درجہ:

۵- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ قبر میں کم سے کم مقدار جو کافی ہوگی وہ ایک گڑھا ہے جو مردے کی بدبو کو چھپالے اور درندوں سے اس کی حفاظت کرے، کہ اس جیسے کو اکھاڑنا عموماً دشوار ہو۔

بہوتی نے کہا ہے کہ اس لئے کہ اس کی کوئی تحدید منقول نہیں ہے، لہذا اس میں اس چیز کی طرف رجوع کیا جائے گا جس سے مقصود حاصل ہوجائے۔

(۱) حدیث: "لأن أمشي على جمرة أوسيف......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۴۹۹) نے کی ہے، اور اس کی اسناد کو منذری نے الترغیب (۴/۲۸۰) میں جید قرار دیا ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۶۰۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۲۸، روضۃ الطالبین ۲/۱۳۹، القلیوبی وعمیرہ ۱/۳۴۲، کشاف القناع ۲/۱۴۰۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ ادنی درجہ یہ ہے کہ نصف قامت تک گہرا کیا جائے[1]۔

کامل ترین درجہ کے بارے میں شافعیہ اور اکثر حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ قبر کی توسیع اور اسے قامت اور ہاتھ پھیلانے کے بقدر گہرا کرنا مستحب ہے، اور مراد ایک معتدل آدمی کی قامت ہے جو کھڑا ہو اور اپنے ہاتھ کو اٹھا کر پھیلائے، حضرت عمرؓ نے وصیت کی تھی کہ ان کی قبر کو قامت اور ہاتھ پھیلانے کے بقدر گہری کی جائے[2]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اس کے اکثر کی کوئی حد نہیں ہے، لیکن اس کا گہرا نہ ہونا مندوب ہے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: میری قبر کو گہری مت بنانا، اس لئے کہ زمین کا بہترین حصہ اس کے اوپر کا حصہ ہے، اور اس کا بدترین حصہ اس کے نیچے کا حصہ ہے[3]۔

صحیح قول کے مطابق حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ قبر کو گہری کرنا اور اسے وسعت دینا بلا کسی حد کے مسنون ہے، اس لئے کہ احد کے مقتولین کے بارے میں آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "احفروا وأعمقوا وأحسنوا"[4] (گڑھا کھودو اور اسے گہرا کرو، اور اچھی طرح سے کرو)، اور اس لئے کہ قبر کو گہری کرنا اس بدبو کے ظاہر ہونے کو زیادہ ختم کرنے والا ہے جس سے زندہ انسانوں کو ضرر پہنچتا ہے، اور اس کے اکھاڑنے پر وحشی جانور کے قادر ہونے کو زیادہ دور کرنے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۹۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۴۲۹، روضۃ الطالبین ۲/۱۳۲، کشاف القناع ۲/۱۳۴۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/۱۳۲، کشاف القناع ۲/۱۳۴۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۱۹-۴۲۹، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۲/۱۳۰-۱۴۵۔

(۴) حدیث: "احفروا وأعمقوا وأحسنوا" کی روایت نسائی (۴/۸۱) نے حضرت ہشام بن عامرؓ سے کی ہے، اور اس کی روایت ترمذی (۴/۲۱۳) نے قریب قریب انہی الفاظ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

والا اور میت کو چھپانے کو زیادہ یقینی بنانے والا ہے(۱)۔

حنفیہ نے کہا ہے بہتر یہ ہے: وہ ایک قامت کی مقدار رہو، اور اس کی لمبائی میت کی لمبائی کے بقدر ہو اور اس کی چوڑائی اس کی لمبائی کی نصف بقدر ہو(۲)۔

لحد اور شق:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ لحد کا طریقہ یہ ہے کہ قبر کی اس دیوار کے نیچے جو قبلہ کی طرف ہو ایسا گڑھا کھودا جائے جو میت کے لئے کافی ہو اور اسے چھت دار گھر کی طرح بنا دیا جائے، اور شق کے طریقہ کے بارے میں حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ قبر کے درمیان گڑھا کھودا جائے جس میں میت کو رکھا جائے، اور اس کے کنارے کو کچی اینٹ وغیرہ کے ذریعہ بنایا جائے، اور اس پر چھت کی طرح کر دیا جائے، اور مالکیہ نے کہا ہے: شق یہ ہے کہ قبر کے نچلے حصہ میں اس کے اوپری حصہ سے زیادہ تنگ گڑھا کھودا جائے اتنی مقدار میں جس میں میت کو رکھنے کی گنجائش ہو، پھر شق کے منھ کو ڈھانک دیا جائے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ فی الجملہ لحد شق سے افضل ہے: اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "اللحد لنا والشق لغيرنا"(۳) (لحد ہمارے لئے ہے اور شق دوسروں کے لئے ہے)۔

حضرت سعید بن ابی وقاصؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے اپنے مرض الموت میں فرمایا: "ألحدوا لي لحدا وانصبوا على اللبن نصبا كما صنع برسول الله ﷺ"(۱) (میرے لئے لحد بناؤ اور کچی اینٹیں لگاؤ جیسے رسول اللہ ﷺ کی قبر بنائی گئی ہے)۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر زمین نرم ہو تو شق میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ نرم زمین میں شق کی افضل ہونے کے قائل ہیں۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر زمین نرم ہو کہ اس میں لحد قائم نہ رہ سکے تو ضرورت کی بنا پر شق بنایا جائے گا، اور اگر چٹان، کچی اینٹ اور پتھر سے لحد بنانا ممکن ہو تو اسے بنایا جائے اور شق نہیں بنایا جائے گا(۲)۔

دفن میں تابوت کا استعمال کرنا:

۷- فقہاء کے مابین اس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بلا ضرورت تابوت میں دفن کرنا مکروہ ہے، اور حنفیہ نے مرد اور عورت کے مابین فرق کیا ہے۔

تفصیل اصطلاح "دفن" (فقرہ/۱۱) میں ہے۔

ج- میت کو قبر میں داخل کرنے اور اس میں اسے رکھنے کا طریقہ:

۸- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مستحب یہ ہے کہ میت کو قبلہ کی طرف سے داخل کیا جائے یعنی اسے قبلہ کی جہت سے رکھا جائے۔

اور مالکیہ نے کہا ہے کہ میت کو اس کی قبر میں کسی بھی طرف سے

---

(۱) کشاف القناع ۲/ ۱۳۳، الإنصاف ۲/ ۵۴۵، المغنی ۲/ ۴۹۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۹۹، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۶۔

(۳) حدیث: "اللحد لنا والشق لغيرنا" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۵۴) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) اثر سعد بن ابی وقاصؓ: "أنه قال في مرض موته......" کی روایت مسلم (۲/ ۶۶۵) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/ ۵۹۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۱۹، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۳۳، کشاف القناع ۲/ ۱۳۳۔

رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور قبلہ کی طرف سے اولی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مستحب یہ ہے کہ میت کو قبر کے آخری حصہ کے پاس رکھا جائے، پھر اس کے سر کی جانب سے جھکا کر آہستہ کھینچا جائے۔

تفصیل اصطلاح ''دفن'' (فقرہ/ ۸) میں ہے۔

د- دفن کے وقت قبر کو ڈھانک دینا:

۹- فقہاء کے مابین اس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دفن کے وقت عورت کی قبر کو ڈھانک دینا مستحب ہے، اور مرد کی قبر کو ڈھانکنے کے بارے میں ان کا اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح ''دفن'' (فقرہ/ ۱۰) میں ہے۔

ھ- دفن کے بعد قبر کے پاس بیٹھنا:

۱۰- طحطاوی نے کہا ہے کہ میت کو دفن کرنے والے کے لئے اس کی قبر کے پاس اتنی دیر بیٹھے رہنا مستحب ہے جس میں اونٹ کو ذبح کیا جائے، اور اس کے گوشت کو تقسیم کر دیا جائے۔

تفصیل اصطلاح ''جنائز'' (فقرہ/ ۴۵) میں ہے۔

و- قبر میں ایک سے زیادہ میت کو دفن کرنا:

۱۱- اصل یہ ہے کہ ایک قبر میں ایک سے زیادہ میت کو دفن نہیں کیا جائے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام ہر ایک میت کو ایک قبر میں دفن فرماتے تھے، اور اس پر صحابہ کرام اور ان کے بعد کے لوگوں کا عمل برابر جاری رہا ہے، مگر ضرورت کی بنا پر جائز ہے، اس لئے کہ احد کے دن نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: ''ادفنوا الاثنين والثلاثة في قبر واحد'' (۱) (دو اور تین کو ایک قبر میں دفن کرو)۔

بلا ضرورت قبر میں ایک سے زائد میت کے دفن کرنے کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور بعض شافعیہ کا مذہب ہے کہ یہ مکروہ ہے، حنابلہ اور بعض شافعیہ کا مذہب ہے کہ حرام ہے۔

قلیوبی نے کہا ہے کہ کراہت کا قول شیخ الاسلام وغیرہ کا ہے اور ہمارے بعض شیوخ نے اس پر اعتماد کیا ہے، اور ہمارے شیخ زیادی اور ہمارے شیخ رملی نے اس پر اعتماد کیا ہے کہ یہ حرام ہے اگر چہ ایک جنس کے ہوں یا محرم ہوں یا بچے ہوں، اور اگر دفن کر دئے جائیں تو نہیں اکھاڑے جائیں گے (۲)۔

ایک قبر میں ان کے رکھنے کا طریقہ اصطلاح ''دفن'' (فقرہ/ ۱۴) میں گذر چکا ہے۔

ز- قبر کو کوہان پشت یا مسطح بنانا:

۱۲- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ قبر کو کوہان کی طرح بنانا، (یعنی اس پر مٹی ڈال کر اونٹ کے کوہان کی طرح اونچا کرنا) مندوب ہے، اس لئے کہ سفیان تمار سے مروی ہے کہ انہوں نے نبی علیہ السلام کی قبر کو کوہان کی طرح بلند دیکھا) (۳)۔

---

(۱) حدیث: ''ادفنوا الاثنين والثلاثة في قبر واحد'' کی روایت ترمذی (۴/ ۲۱۳) نے حضرت ہشام بن عامرؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۹۶، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۹۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۲۲، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۳۴۱- ۳۴۲- ۳۴۳، کشاف القناع ۲/ ۱۴۳۔

(۳) حدیث سفیان التمارؓ: ''أنه رأى قبر النبي علیہ السلام مسنما'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۲۵۵) نے کی ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: ایک بالشت کے بقدر اونچا کیا جائے گا، اور حنفیہ نے کہا ہے: ایک بالشت کے بقدر یا اس سے کچھ زیادہ اونچا کرے گا، اور بہوتی نے کہا ہے: تاکہ معلوم ہو کہ وہ قبر ہے اور اس سے بچا جائے، اور صاحب قبر کے لئے دعاء رحمت کی جائے، اور حضرت جابرؓ سے روایت ہے: "أن النبي ﷺ رفع قبره عن الأرض قدر شبر"[1] (نبی ﷺ کی قبر ایک بالشت اونچی کی گئی)، اور قاسم بن محمد سے روایت ہے کہ وہ کہتے ہیں: " دخلت على عائشة فقلت: ياأماه، اكشفي لي عن قبر النبي ﷺ وصاحبيه رضي الله عنهما، فكشفت لي عن ثلاثة قبور، لامشرفة ولا لاطئة، مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء"[2] (میں حضرت عائشہؓ کی خدمت میں گیا اور عرض کیا: اے امی جان میرے لئے نبی ﷺ اور آپ ﷺ کے دونوں ساتھیوں کی قبر کھول دیجئے، تو انہوں نے میرے لئے تین قبروں کو کھولا، جو نہ تو بہت اونچی تھیں اور نہ زمین کے برابر تھیں جس پر میدان کی سرخ کنکریاں بچھائی گئی تھیں)۔

مالکیہ نے کہا ہے: اور اگر تسنیم پر اضافہ کیا جائے یعنی زیادہ مٹی ڈال کر بایں طور کہ وہ بہت زیادہ اونچی ہوجائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اسے ایک بالشت سے زیادہ بلند کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ ابوالہیاج الاسدی کی حدیث ہے، انہوں نے کہا: مجھ سے علی بن ابی طالبؓ نے کہا ہے: **ألا أبعثک على مابعثني عليه رسول الله ﷺ: أن لا تدع تمثالا إلا طمسته، ولا قبرا مشرفا إلا سويته**"[1] (کیا میں تجھے اس کام پر نہ بھیجوں جس کے لئے مجھے رسول اللہ ﷺ نے بھیجا تھا، کسی مورتی کو نہیں چھوڑنا مگر یہ کہ اسے مٹا دینا، اور نہ کسی اونچی قبر کو مگر اسے برابر کردو)۔

ان حضرات نے کہا ہے: مشرف سے مراد وہ قبر ہے جسے بہت زیادہ اونچا کردیا گیا ہو، اس کی دلیل قاسم بن محمد کا سابقہ قول ہے: "وہ نہ تو بہت زیادہ بلند تھی اور نہ زمین کے برابر تھی"، اور مالکیہ کے نزدیک ایک ضعیف قول ہے کہ کوہان پشت بنانا مکروہ ہے اور مسطح بنانا مندوب ہے، یعنی اس کو چبوترہ کی طرح سے کردیا جائے، لیکن اس سطح کو زمین کے برابر نہیں کیا جائے گا، بلکہ ایک بالشت کے برابر بلند کیا جائے گا، اور ایک قول ہے کہ تھوڑا بلند کیا جائے گا اس قدر کہ معلوم ہوجائے۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ قبر کو مسطح کرنا اس کو کوہان پشت کرنے سے افضل ہے[2]۔

۱۳- شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مسلمان کفار کے ملک میں وفات پا جائے تو اس کی قبر کو اونچا نہیں کیا جائے گا بلکہ اسے چھپا کر رکھا جائے گا، تاکہ اس کے ساتھ کفار تعرض نہ کریں۔

بہوتی نے کہا ہے کہ دار الحرب میں مسلمان کی قبر کو زمین کے

---

(۱) حدیث جابرؓ: "أن النبي ﷺ رفع قبره عن الأرض قدر شبر" کی روایت بیہقی (۴۱۰/۳) نے کی ہے، اور اس کے مرسل ہونے کو راجح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث قاسم بن محمدؒ: "دخلت على عائشة......" کی روایت ابوداؤد (۵۳۹/۳) اور حاکم (۳۶۹/۱) نے کی ہے، اور اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے، "المشرفة": بہت زیادہ بلند، "اللاطئة": زمین سے برابر، "المبطوحة": زمین پر برابر بچھی ہوئی، اسے ابن مالک نے کہا ہے، عون المعبود ۳۹/۹ شائع کردہ دار الفکر۔

(۱) حدیث ابی الہیاجؒ: "عن علي أنه قال له: ألا أبعثک على ما بعثني عليه رسول الله ﷺ......" کی روایت مسلم (۶۶۶/۲) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶۰۱/۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴۱۸/۱، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱۲۹/۲، روضۃ الطالبین ۱۳۶/۲ - ۱۳۷، القلیوبی وعمیرہ علی شرح المحلی ۳۴۱/۱، کشاف القناع ۱۳۸/۲۔

ساتھ برابر کر دینا اور اس کو پوشیدہ رکھنا اس کے ظاہر کرنے اور اسے کوہان پشت بنانے سے بہتر ہے، تاکہ اکھاڑنے اور مثلہ کرنے کا اندیشہ نہ رہے[۱]۔

ح- قبر کو مٹی سے لیپنا، اس کو پختہ بنانا اور اس پر عمارت بنانا:

۱۴- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے: مسنون یہ ہے کہ دفن کے بعد قبر پر پانی چھڑکا جائے، اس لئے کہ جناب نبی ﷺ نے حضرت سعد بن معاذ کی قبر کے ساتھ ایسا کیا تھا[۲]، اور حضرت عثمان بن مظعون کی قبر کے بارے میں اس کا حکم دیا تھا[۳]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے مزید کہا ہے کہ اس پر چھوٹی کنکریاں رکھی جائیں، جیسا کہ جعفر بن محمد نے اپنے والد سے روایت کی ہے: "**أن النبي ﷺ رش على قبر ابنه إبراهيم ووضع عليه حصباء**"[۴] (نبی ﷺ نے اپنے صاحبزادے ابراہیم کی قبر پر پانی چھڑکا اور اس پر کنکری ڈالی)، اور اس لئے کہ یہ اس کو زیادہ دیر تک باقی رکھے گا، اس کو مٹنے سے بہت بچائے گا، اور اس کی مٹی کو ہواؤں کے ساتھ اڑ جانے سے روک دے گا۔

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ رش على قبر سعد بن معاذ" کی روایت ابن ماجہ (۱/۴۹۵) نے کی ہے، اور اس کی اسناد کو بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/۲۷۴) میں ضعیف قرار دیا ہے۔
(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ أمر برش قبر عثمان بن مظعون" کی روایت بزار (کشف الأستار ۱/۳۹۷) نے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۳/۴۵) میں کہا: اس کے رجال قابل اعتماد ہیں، لیکن بزار کے شیخ محمد بن عبد اللہ کو میں نہیں جانتا ہوں۔
(۴) حدیث: "أن النبی ﷺ رش على قبر ابنه إبراهيم" کی روایت بیہقی (۳/۴۱۱) نے معضلاً کی ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے: اس پر ناپاک پانی چھڑکنا حرام ہے، اور گلاب کا پانی مکروہ ہے[۱]۔

۱۵- قبر کو مٹی سے لیپنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ مختار قول میں حنفیہ کا مذہب، اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ قبر کو مٹی سے لیپنا جائز ہے، اور ترمذی نے امام شافعی سے نقل کیا ہے: مٹی سے لیپنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

نووی نے کہا ہے: اسے جمہور اصحاب نے ذکر نہیں کیا ہے۔

جواز کی دلیل نبی ﷺ اور آپ ﷺ کے دونوں ساتھیوں کی قبر کی نوعیت کے بیان میں قاسم بن محمد کا قول ہے: "**مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء**"[۲] (میدان کی سرخ کنکریاں اس پر بچھائی گئی تھیں)۔

مالکیہ، امام الحرمین اور شافعیہ میں سے غزالی کا مذہب ہے کہ قبر کو مٹی سے لیپنا مکروہ ہے۔

دسوقی نے کہا ہے: ان کی اکثر عبارات اوپر سے مٹی سے لیپنے کے سلسلہ میں ہے، اور ابن عاشر نے اپنے شیخ سے نقل کیا ہے: اور یہ اسے ظاہراً اور باطناً مٹی سے لیپنے کو شامل ہے[۳]۔

۱۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قبر کو پختہ بنانا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ نے روایت کی ہے: "**نهى رسول الله ﷺ أن يجصص القبر وأن يقعد عليه وأن يبنى عليه**"[۴] (رسول

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/۶۰۱، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ علی المحلی ۱/۳۵۱، روضۃ الطالبین ۲/۱۳۶، کشاف القناع ۲/۱۳۸۔
(۲) حدیث قاسم بن محمد کی تخریج فقرہ ۱۲ میں گذر چکی ہے۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۶۰۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۴۲۴، حاشیۃ القلیوبی ۱/۳۵۰، روضۃ الطالبین ۲/۱۳۶، کشاف القناع ۲/۱۳۸۔
(۴) حدیث جابرؓ: "نهى رسول الله ﷺ أن يجصص القبر......" کی روایت مسلم (۲/۶۶۷) نے کی ہے۔

اللہ علیہ وسلم نے قبر کو پختہ بنانے، اس پر بیٹھنے اور اس پر عمارت بنانے سے منع کیا ہے)۔

محلی نے کہا ہے: پختہ بنانے کا معنی گچ کے ذریعہ صاف کرنا ہے۔

عمیرہ نے کہا ہے: ممانعت کی حکمت مزین کرنا ہے، اور مزید کہا کہ یہ غیر شرعی مقصد میں مال کو ضائع کرنا ہے[(۱)]۔

۱۷- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ فی الجملہ قبر پر عمارت بنانا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت جابر کی حدیث ہے: "**نهى رسول الله ﷺ أن يجصص القبر وأن يبنى عليه**"[(۲)] (رسول اللہ ﷺ نے قبر کو پختہ کرنے اور اس پر عمارت بنانے سے منع فرمایا ہے)۔

اور تعمیر میں قبہ (گنبد) یا گھر وغیرہ کی تعمیر برابر ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے: یہ اگر زینت کے لئے ہو تو حرام ہوگا، اور اگر دفن کے بعد پختگی کے لئے ہو تو مکروہ ہوگا۔

کتب حنفیہ میں سے امداد میں ہے: آج کل لوگوں نے قبر کو اکھاڑنے سے بچانے کے لئے پکی اینٹ سے کوہان نما بنانے کی عادت بنا رکھی ہے، اور اس کو اچھا سمجھتے ہیں، اور عبداللہ بن مسعود نے فرمایا: جس چیز کو مسلمان اچھی سمجھیں تو وہ اللہ کے نزدیک اچھی ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ وقف شدہ قبرستان میں عمارت بنانا حرام ہے اور اس کو منہدم کرنا واجب ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے: الا یہ کہ وہ تمییز کے لئے ہو اور معمولی ہو۔

اسی طرح مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ قبر کی تحویز حرام ہے (یعنی اس کے چاروں طرف دیوار بنا کر اس کو گھیر دیا جائے) اور اگر یہ تعمیر فخر ومباہات کے لئے ہو یا اہل فساد کا مرکز بن جائے، یا دوسرے کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر ہو، تو اس کو منہدم کرنا واجب ہوگا۔

دسوقی نے کہا ہے: قبر پر یا اس کے گرد تعمیر کرنا تین قسم کی اراضی میں (یعنی اپنی مملوکہ اور دوسرے کی مملوکہ میں اس کی اجازت سے اور بنجر زمین میں) مباہات کے قصد سے حرام ہے اور تمییز کے ارادے سے جائز ہے اور اگر اس سے خالی ہو تو مکروہ ہے۔

امام احمد سے وقف شدہ قبرستان میں تعمیر کے بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک روایت ہے کہ سخت مکروہ ہے، کیونکہ یہ بلا فائدہ تنگ کرنا ہے، اور وقف کو ایسے کام کے لئے استعمال کرنا ہے جس کے لئے وہ موضوع نہیں۔

ایک روایت ہے کہ ممنوع ہے، بہوتی نے یہ کہتے ہوئے اس کو درست قرار دیا ہے: اس سلسلہ میں منقول ہے کہ ابو طالب نے اس شخص کے بارے میں سوال کیا جس نے قبرستان میں حجرہ بنا لیا تھا تو انہوں نے فرمایا: اس میں اس کو دفن نہیں کیا جائے گا، اور مراد یہ ہے کہ وہ اس کے ساتھ خاص نہیں ہوگا بلکہ وہ اور دوسرا برابر ہوگا۔

شیخ تقی الدین نے کہا ہے: جو شخص قبرستان میں ایسی تعمیر کرے جو اس کے ساتھ خاص ہو تو وہ غاصب ہوگا[(۱)]۔

امام احمد نے قبر پر خیمہ لگانے کو مکروہ قرار دیا ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے موت کے وقت وصیت فرمائی تھی کہ میرے اوپر خیمہ نہ لگانا، اور بخاری نے اپنی صحیح میں کہا ہے: ابن عمر نے عبدالرحمن کی قبر پر خیمہ دیکھا تو فرمایا کہ: اے لڑکے اسے اتار دو، اس لئے کہ ان پر ان کا عمل سایہ کرے گا[(۲)]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۲۴، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۳۵۰، کشاف القناع ۲/ ۱۴۰۔

(۲) حدیث جابر کی تخریج فقرہ ۱۶ میں گذر چکی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۲۴، ۴۲۵، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۳۵۰، کشاف القناع ۲/ ۱۳۹، الإنصاف ۲/ ۵۴۹ - ۵۵۰۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۱۳۹۔

ط-قبر پر نشان لگانا اور اس پر لکھنا:

۱۸- قبر پر نشان لگانے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ پتھر یا لکڑی وغیرہ کے ذریعہ قبر پر نشان لگانا جائز ہے، اس لئے کہ مروی ہے: "أنه لما مات عثمان بن مظعون أخرج بجنازته، فدفن فأمر النبي ﷺ رجلاً أن يأتيه بحجر فلم يستطع حمله، فقام إليها رسول الله ﷺ وحسر عن ذراعيه فحملها فوضعها عند رأسه، وقال: أتعلم بها قبر أخي، وأدفن إليه من مات من أهلي"[۱] (جب عثمان بن مظعون کی موت ہوگئی اور ان کا جنازہ اٹھایا گیا اور دفن کئے گئے، تو نبی ﷺ نے ایک شخص کو حکم دیا کہ میرے پاس ایک پتھر لاؤ، وہ شخص اس کو نہیں اٹھا سکا، تو رسول اللہ ﷺ اس پتھر کے پاس تشریف لے گئے اور اپنی کلائیوں سے کپڑا ہٹایا اور اسے اٹھالیا، اور اسے ان کے سرہانے رکھا، اور فرمایا کہ میں اس کے ذریعہ اپنے بھائی کی قبر کو پہچانوں گا، اور اپنے گھر والوں میں سے جو مرے گا اس کو ان کے پاس دفن کروں گا)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ قبر پر نشان لگانا مندوب ہے، اس طرح کہ اس کے سرہانے پتھر یا لکڑی وغیرہ رکھ دی جائے، ماوردی نے کہا ہے: اور اسی طرح اس کے پاؤں کے نزدیک[۲]۔

۱۹- نیز قبر پر لکھنے کے بارے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ قبر پر لکھنا مطلقاً مکروہ ہے، اس لئے

(۱) حدیث: "لما مات عثمان بن مظعون أخرج بجنازته......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۴۳) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۱۳۳) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۲۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۳۶، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۱/ ۳۵۱، کشاف القناع ۲/ ۱۳۸-۱۳۹۔

کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: "نهى النبي ﷺ أن يجصص القبر وأن يقعد عليه و أن يبنى عليه وأن يكتب عليه"[۱] (نبی ﷺ نے قبر کو پختہ کرنے، اس پر بیٹھنے، اس پر تعمیر کرنے اور اس پر لکھنے سے ممانعت فرمائی ہے)۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر یہ فخر کے لئے ہو تو حرام ہے۔

اور دردیر نے کہا ہے: نقش مکروہ ہے اگرچہ قرآن کا ہو، اور مناسب یہ ہے کہ حرام ہو، اس لئے کہ یہ اس کی بے حرمتی کا سبب ہوگا۔

حنفیہ اور شافعیہ میں سے سبکی کا مذہب ہے کہ اگر لکھنے کی ضرورت ہو تاکہ نشان ختم نہ ہو اور اس کی بے حرمتی نہ ہو تو لکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ابن عابدین نے کہا ہے: اس کی ممانعت اگرچہ ثابت ہے لیکن لکھنے پر اجماع عملی موجود ہے، چنانچہ حاکم نے مختلف طرق سے ممانعت والی حدیث کی روایت کی ہے، پھر کہا ہے: یہ سندیں صحیح ہیں، لیکن اس پر عمل نہیں ہے، اس لئے کہ مشرق سے مغرب تک ائمہ مسلمین کی قبروں پر لکھا ہوا ہے اور یہی وہ عمل ہے جسے خلف نے سلف سے اختیار کیا ہے، اور اسے اس حدیث سے تقویت ملتی ہے: رسول اللہ ﷺ نے ایک پتھر اٹھایا اور اسے عثمان بن مظعون کے سرہانے رکھا اور فرمایا: "أتعلم بها قبر أخي، وأدفن إليه من مات من أهلي"[۲] (میں اس کے ذریعہ اپنے بھائی کی قبر کو پہچانوں گا اور میرے گھر والوں میں سے جو مرے گا اس کو ان کے پاس دفن

(۱) حدیث جابرؓ: "نهى النبي ﷺ أن يجصص القبر......" کی روایت مسلم (۲/ ۶۶۷) نے "ان یکتب علیہ" کے بغیر کی ہے، اور یہ جملہ ترمذی (۳/ ۳۵۹) میں ہے۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ حمل حجرا فوضعها على رأس عثمان بن مظعون......" کی تخریج فقرہ/ ۱۸ میں گذر چکی ہے۔

کروں گا)، کتابت قبر کے پہچاننے کا ایک ذریعہ ہے، ہاں یہ ظاہر ہے کہ اس کے بارے میں رخصت پر اجماع عملی کا محل وہ صورت ہے جبکہ فی الجملہ اس سلسلہ میں ضرورت داعی ہو، یہاں تک کہ اس پر قرآن یا شعر یا اس کی مدح میں مبالغہ آرائی وغیرہ لکھنا مکروہ ہوگا[۱]۔

ی-قبروں کی زیارت:

۲۰-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مردوں کے لئے قبروں کی زیارت کرنا مندوب ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "إني كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فإنها تذكر الآخرة"[۲] (میں نے تمہیں قبروں کی زیارت سے منع کیا تھا، پس اس کی زیارت کیا کرو کیونکہ یہ آخرت کو یاد دلاتی ہے)۔

زیارت کے احکام کی تفصیل اصطلاح "زیارة القبور" (فقرہ ۱) میں گزر چکی ہے، اسی طرح زیارت نبی علیہ السلام کے احکام کی تفصیل اصطلاح "زیارة النبی علیہ السلام" (فقرہ ۲) میں گذر چکی ہے۔

ک-قبر کو کھولنا:

۲۱-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کسی عذر یا صحیح غرض کے بغیر قبر کو کھولنا ممنوع ہے، اور اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ ان اعذار میں سے جن کی وجہ سے قبر کو کھولنا جائز ہوتا ہے، زمین کا غصب شدہ ہونا یا کفن کا غصب شدہ ہونا یا قبر میں مال کا گر جانا ہے، اور ان حضرات کے نزدیک ان اعذار میں تفصیل ہے، اور اس میں ان کا اختلاف ہے کہ ان اعذار کے علاوہ کس چیز کو عذر یا صحیح غرض سمجھا جائے گا، اور اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

حنفیہ کے نزدیک عذر میں سے اس کے ساتھ آدمی کے حق کا متعلق ہونا ہے، جیسے زمین غصب کردہ ہو یا شفعہ میں لے لی گئی ہو یا قبر میں سامان گر جائے، یا غصب کئے ہوئے کفن میں دفنایا گیا ہو، یا اس کے ساتھ مال دفن ہو گیا ہو، ان حضرات نے کہا ہے: اگر چہ مال ایک درہم ہو، لیکن اگر اس کے ساتھ حق اللہ متعلق ہو جیسا کہ اگر بغیر غسل یا نماز کے دفن کر دیا جائے یا دائیں کروٹ کے علاوہ پر رکھ دیا جائے یا غیر قبلہ کی طرف رکھ دیا جائے، تو اسے مٹی ڈالنے کے بعد نہیں کھولا جائے گا[۱]۔

مالکیہ نے کھولنے کی ممانعت سے پانچ مسائل کا استثناء کیا ہے:

اول: کفن غصب کیا ہوا ہو چاہے میت کی طرف سے ہو یا دوسرے کی طرف سے، اگر اس کا مالک اس کی قیمت لینے سے انکار کر دے، اور میت میں تبدیلی نہیں ہوئی ہو تو اس کی قبر کھولی جائے گی۔

دوم: اگر دوسرے کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر دفن کیا جائے تو ان کے نزدیک اس کے بارے میں چند اقوال ہیں:

ابن رشد نے کہا ہے کہ مالک کے لئے اسے نکالنے کا مطلقاً اختیار ہے چاہے مدت طویل ہو یا نہیں۔

لخمی نے کہا ہے کہ اگر جلدی کا واقعہ ہو تو اس کو نکالنے کا حق ہوگا، اور مدت طویل ہونے کی صورت میں نکالنے کا حق نہ ہوگا، بلکہ قیمت لینے پر مجبور کیا جائے گا۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۱-۶۰۲، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۲۵، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ علی المحلی ۱/ ۳۵۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۳۶، کشاف القناع ۲/ ۱۴۰۔

(۲) حدیث: "إني كنت نهيتكم عن زيارة القبور......" کی روایت مسلم (۲/ ۶۷۲) اور احمد (۵/ ۳۵۴) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے، مگر یہ کہ مسلم کی روایت میں فزوروها ......الخ نہیں ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/ ۶۰۲، فتح القدیر ۱/ ۴۷۲ طبع الأمیریہ ۱۳۱۵ھ۔

ابن ابی زید نے کہا کہ اگر قریب کا معاملہ ہو تو اسے نکالنے کا حق ہوگا، اور اگر طویل مدت ہو تو اس کے لئے زمین کے ظاہری حصہ سے انتفاع کا حق ہوگا، اور اسے نہیں نکالے گا۔

سوم: اس کے ساتھ دوسرے کا مال بھول جائے اگر چہ تھوڑا ہو یا اس کا مال ہو اور وارث اس کا حریص ہو اور وہ قابل اہتمام ہو بشرطیکہ میت میں تبدیلی پیدا نہ ہوئی ہو، ورنہ غیر وارث کو قیمت یا مثل لینے پر مجبور کیا جائے گا، اور وارث کے لئے کچھ نہیں ہوگا۔

چہارم: دوسرے کو دفن کرنے کے سلسلہ میں ضرورت کے وقت کھولا جائے گا۔

پنجم: اس کے منتقل کرنے کا ارادہ ہو بشرطیکہ منتقل کرنے کے پورے شرائط پائے جائیں[1]۔

شافعیہ نے صرف ضرورت کی بنا پر قبر کھولنے کو جائز قرار دیا ہے، اور ان حضرات کے نزدیک ضرورت میں سے یہ ہے: اگر بلا غسل دفن کر دیا جائے تو جب تک اس میں تبدیلی نہ ہو واجب غسل کے تدارک کے لئے اس کو کھولنا واجب ہوگا۔

نووی نے کہا ہے: اس پر نماز جنازہ کے لئے، لہذا اگر تبدیلی پیدا ہوجائے، اور اس کے خراب ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کو کھولنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں اس کی بے حرمتی ہوگی۔

اگر غصب کی ہوئی زمین یا کپڑے میں دفن کر دیا جائے تو اس کا کھولنا واجب ہوگا اگر چہ اس میں تبدیلی پیدا ہوجائے، تاکہ ہر چیز اس کے مالک کو لوٹا دی جائے، بشرطیکہ وہ اس کو باقی رکھنے میں راضی نہ ہو، اور کپڑے کے سلسلہ میں ایک قول یہ ہے کہ اس کی واپسی کے لئے کھولنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ تلف ہونے والے کی طرح ہے، اس لئے اس کے مالک کو اس کی قیمت دے دی جائے گی۔

اگر قبر میں مال گر جائے تو اس کو لینے کے لئے اس کو کھولنا واجب ہوگا، نووی نے کہا ہے: اسی طرح اس کو ہمارے اصحاب نے مطلق رکھا ہے، اور ابو اسحاق شیرازی نے واجب ہونے میں مطالبہ کی قید لگائی ہے، لہذا مطالبہ نہ ہونے کی صورت میں جائز ہوگا واجب نہیں ہوگا، قلیوبی نے کہا ہے: یہی معتمد ہے، اور اگر وہ اپنے مال کو نگل لے تو اس کو نکالنے کے لئے قبر کو کھولنا اور اس کے پیٹ کو چیرنا حرام ہوگا اگر چہ وہ ایک تہائی سے زیادہ ہو، اور اگر چہ اس کے مرض الموت میں ہو، یا اگر دوسرے کے مال کو نگل لے اور اس کا مالک اس کا مطالبہ نہ کرے یا اس کے مالک کو ورثہ تاوان دے دیں تو یہی حکم ہوگا، ورنہ واجب ہوگا۔

اگر غیر قبلہ کی طرف دفن کر دیا جائے تو جب تک اس میں تبدیلی پیدا نہ ہوئی ہو تو اس کا کھولنا اور اسے قبلہ کی طرف متوجہ کر دینا واجب ہوگا۔

اگر حاملہ عورت کو دفن کر دیا جائے جس کے پیٹ کے بچہ کی زندگی کی امید ہو تو اسے کھولا جائے گا اور اس کے پیٹ کو چیرا جائے گا۔

اگر مسجد میں دفن کر دیا جائے تو مطلقاً قبر کھولی جائے گی، اور اس سے نکالا جائے گا[1]۔

حنابلہ نے واجب اور غرض صحیح کے تدارک کے لئے قبر کھولنے کو جائز قرار دیا ہے۔

واجب کے تدارک کے لئے قبر کھولنے کے قبیل سے یہ ہے: اگر غسل سے قبل دفن کر دیا جائے، تو اس کا کھولنا اور واجب غسل کے تدارک کے لئے اس کو غسل دینا لازم ہوگا، جب تک کہ اس کے پھٹنے یا بدلنے کا اندیشہ نہ ہو۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۲۸، الخرشی علی مختصر خلیل ۲/ ۱۴۴-۱۴۵۔

(۱) القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۳۵۲۔

اگر غیر قبلہ کی طرف دفن کر دیا جائے تو بھی کھولا جائے گا اور اس کی طرف رخ کیا جائے گا، تا کہ اس واجب کا تدارک ہو سکے۔

اگر اس کو نماز جنازہ سے قبل دفن کر دیا جائے تو کھولا جائے گا، اور اس پر نماز ادا کی جائے گی، تا کہ نماز کی شرط یعنی حائل کا نہ ہونا پایا جائے، اور ابن شہاب اور قاضی نے کہا ہے: نہیں کھولا جائے گا، اور قبر پر نماز پڑھی جائے گی، اس لئے کہ اس پر نماز پڑھنا ممکن ہے۔

اگر اس کی تکفین سے قبل دفن کر دیا جائے تو اسے نکالا جائے گا اور کفن پہنایا جائے گا، اس لئے کہ سعید نے شریح بن عبید الحضرمی سے روایت کی ہے: "کچھ لوگوں نے اپنے ایک ساتھی کو بغیر غسل دیئے دفن کر دیا، اور اس کے لئے کفن نہیں پایا، پھر ان حضرات کی معاذ بن جبل سے ملاقات ہوئی تو انہیں اس کی اطلاع دی، تو انہوں نے ان لوگوں کو حکم دیا کہ اسے اس کی قبر سے نکالیں پھر اس کو غسل دیا جائے، اور کفن پہنایا جائے اور اس پر کافور ملا جائے، اور اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے"، اور اگر ریشم کے کپڑے میں کفنا دیا جائے تو کیا قبر کو کھولا جائے گا؟ اس میں دو اقوال ہیں، الانصاف میں کہا ہے: اس کے احترام کے لئے اس کو نہ نکالنا اولی ہے۔

غرض صحیح کے لئے کھولنے کے قبیل سے کفن کی تحسین ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے، وہ کہتے ہیں کہ: "أتى النبي ﷺ عبدالله بن أبي بن سلول بعدما أدخل حفرته فأمر به فأخرج فوضعه على ركبتيه ونفث عليه من ريقه وألبسه قميصه"[1] (عبداللہ بن ابی بن سلول کو اس کی قبر میں ڈالنے کے بعد نبی ﷺ تشریف لائے، تو آپ ﷺ نے اس کے بارے میں حکم دیا تو اسے قبر سے باہر نکالا گیا اور آپ ﷺ نے اسے اپنے گھٹنوں پر رکھا اور اس پر اپنا لعاب دہن ڈالا اور اسے اپنی قمیص پہنائی)، اور اسے ایسی زمین میں دفن کرنا ہو جو اس زمین سے بہتر ہو جس میں اسے دفن کیا گیا ہے، تو اس کی وجہ سے اس کو کھولنا جائز ہوگا، اور صالح آدمی کے پڑوس کے لئے تا کہ اس پر اس کی برکت لوٹے، اور جیسے اس کو کسی قبر میں اس شخص سے الگ کر کے جو اس کے ساتھ دفن کیا گیا ہو تنہا دفن کرنا ہو، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کا قول ہے: "دفن مع أبي رجل فلم تطب نفسي حتى أخرجته، فجعلته في قبر على حدة" وفي رواية "كان أبي أول قتيل، يعني يوم أحد، ودفن معه آخر في قبر، ثم لم تطب نفسي أن أتركه مع الآخر، فاستخرجته بعد ستة أشهر، فإذا هو كيوم وضعته هنية غير أذنه"[1] (میرے والد کے ساتھ ایک شخص کو دفن کیا گیا، میرا دل خوش نہیں ہوا، یہاں تک کہ میں نے انہیں نکال لیا اور انہیں ایک علاحدہ قبر میں کر دیا، اور ایک روایت میں ہے: جنگ احد کے دن میرے والد سب سے پہلے شہید ہوئے، اور ان کے ساتھ ایک دوسرے شخص ایک قبر میں دفن کئے گئے، پھر میرا دل خوش نہیں ہوا کہ میں انہیں دوسرے کے ساتھ چھوڑ دوں، تو میں نے انہیں چھ ماہ کے بعد نکالا، تو وہ اس دن کی طرح سے تازہ تھے جس دن میں نے انہیں قبر میں رکھا تھا، سوائے ان کے کان کے)۔

اگر مسجد وغیرہ میں دفن کر دیا جائے جیسے مدرسہ اور مسافر خانہ تو قبر کھولی جائے گی اور اسے نکالا جائے گا تا کہ واقف کی شرط پر عمل کی تلافی ہو جائے، کیونکہ واقف نے اس کے علاوہ جہت کی تعیین کی ہے۔

اگر دوسرے کی ملکیت میں اس کے مالک کی اجازت کے بغیر دفن

---

(۱) حدیث جابرؓ: "أتى النبي ﷺ عبدالله بن أبي بن سلول......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳؍ ۲۱۴) اور مسلم (۴؍ ۲۱۴۰) نے کی ہے۔

(۱) قولہ: "دفن مع أبي رجل، فلم تطب نفسي......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳؍ ۲۱۴، ۲۱۵) نے کی ہے۔

کردیا جائے تو مالک کے لئے اس کے دفن کرنے والے پر یہ لازم کرنے کا حق ہے کہ اسے منتقل کرے، تاکہ اس کے لئے اس کی ملکیت اس چیز سے خالی ہوجائے جسے اس نے ناحق مشغول کردیا ہے، ان حضرات نے کہا ہے: مالک کے لئے بہتر اسے چھوڑ دینا ہے یہاں تک کہ بوسیدہ ہوجائے، کیونکہ اس میں اس کی حرمت کو پامال کرنا ہے۔

اگر قبر میں ایسی چیز گر جائے کہ عرف میں وہ قیمتی ہو یا اس کا مالک اس میں پھینک دے تو قبر کھولی جائے گی اور اس سے وہ چیز نکال لی جائے گی، اس لئے کہ مروی ہے: "أن المغيرة بن شعبة وضع خاتمه فی قبر النبي ﷺ ثم قال خاتمی، فدخل وأخذه، وكان يقول: أنا أقربكم عهدا برسول الله ﷺ"(۱) (مغیرہ بن شعبہ نے اپنی انگوٹھی نبی ﷺ کی قبر میں چھوڑ دی، پھر کہا: میری انگوٹھی، وہ قبر میں داخل ہوئے اور اسے لے لیا، اور وہ کہا کرتے تھے کہ: میرا زمانہ تم سب کے مقابلہ میں رسول اللہ ﷺ کے زیادہ قریب ہے)، امام احمد نے کہا ہے: اگر قبر کھودنے والا اپنا پھاوڑا قبر میں بھول جائے تو قبر کھولنا جائز ہوگا۔

اگر غصب کئے گئے کپڑے میں کفن دیا جائے اور اسے اس کا مالک طلب کرے تو قبر نہیں کھولی جائے گی، اور اس کے ترکہ سے اس کا تاوان دیا جائے گا، اس لئے کہ میت کی حرمت پامال کئے بغیر ضرر کا ازالہ ممکن ہے، پھر اگر ترکہ نہ ہونے کے سبب تاوان دینا دشوار ہو تو قبر کھولی جائے گی اور کفن لے لیا جائے گا، بشرطیکہ وارث یا کوئی دوسرا کفن کی قیمت دے کر تبرع نہ کرے اور اگر دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر نگل جائے، اور وہ ایسی چیز ہو جس کی مالیت باقی رہتی ہو جیسے انگوٹھی، اور اس کا مالک اسے طلب کرے تو قبر نہیں کھولی جائے گی، اور اس کے ترکہ سے اس کا تاوان دیا جائے گا، تاکہ ضرر کے بغیر اس کی حرمت کو بچایا جاسکے، پھر اگر تاوان دشوار ہو تو قبر کھولی جائے گی اور اس کے پیٹ کو چیرا جائے گا بشرطیکہ کوئی وارث یا دوسرا اس کے مالک کے لئے مال کی قیمت صرف کرنے میں تبرع نہ کرے، ورنہ قبر نہیں کھولی جائے گی، اور اگر دوسرے کا مال اس کے مالک کی اجازت سے نگل جائے تو جب میت بوسیدہ ہوجائے تو اسے لے لیا جائے گا، کیونکہ اس کے مالک ہی نے اسے اپنے مال پر اپنی اجازت سے مسلط کیا، اور بوسیدہ ہونے سے قبل میت سے تعرض نہیں کیا جائے گا۔

اگر وہ اپنا مال نگل لے تو بوسیدہ ہونے سے قبل قبر نہیں کھولی جائے گی، اس لئے کہ یہ اپنے ذاتی مال کو اپنی زندگی میں ہلاک کرنا ہے، تو یہ اس کے مشابہ ہوجائے گا کہ اگر اس کو تلف کردیتا البتہ اگر اس کے ذمہ قرض ہو تو قبر کھولی جائے گی اور اس کے پیٹ کو چاک کیا جائے گا، اور اسے نکالا جائے گا اور اس کے قرض کو ادا کیا جائے گا، کیونکہ اس میں دین سے اس کے ذمہ کو فارغ کرنے میں جلدی کرنا ہے(۱)۔

ل- قبر پر قرآن پڑھنا:

۲۲- قبر پر قرآن پڑھنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ قبر پر قرآن کی تلاوت مکروہ نہیں ہے بلکہ مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت انس نے مرفوعاً روایت کی ہے:

(۱) حدیث: "أن المغيرة بن شعبة وضع خاتمه فی قبر النبي ﷺ......" کی روایت ابن سعد نے الطبقات (۳۰۲/۲) میں کی ہے، اور ذہبی نے تاریخ الاسلام (قسم السیرۃ ص ۵۸۲) میں کہا: یہ حدیث منقطع ہے۔

(۱) کشاف القناع ۸۶/۲، ۸۷، ۱۴۵۔

انہوں نے فرمایا: "من دخل المقابر فقرأ فیھا یس خفف عنھم یومئذ، وکان له بعددھم حسنات"[(۱)] (جو شخص قبرستان میں داخل ہو اور اس میں "یسین" پڑھے تو اس دن قبر والوں سے عذاب میں تخفیف کردی جاتی ہے، اور اس کے لئے ان کی تعداد کے مطابق نیکیاں ہوتی ہیں)، اور حضرت ابن عمرؓ سے صحیح طور پر ثابت ہے کہ انہوں نے وصیت فرمائی کہ جب انہیں دفن کیا جائے تو ان کے نزدیک سورۂ بقرہ کی ابتدائی اور آخری آیات پڑھی جائیں۔

شافعیہ نے کہا ہے: قرآن کا کچھ حصہ تلاوت کرے گا۔

قلیوبی نے کہا ہے: سلف سے یہ منقول ہے: جو شخص گیارہ مرتبہ سورۃ اخلاص پڑھے اور اس کا ثواب قبرستان کے مردوں کو پہنچادے تو اس کے گناہ اس قبرستان میں مردوں کی تعداد کے لحاظ سے بخش دیئے جائیں گے۔

سلف نے حضرت علیؓ سے روایت کیا ہے: اسے مردوں کی تعداد کے بقدر اجر دیا جائے گا۔

ابن عابدین نے شرح اللباب سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے: قرآن کا جتنا حصہ اس کے لئے آسان ہو پڑھے، جیسے فاتحہ، سورہ بقرہ کی ابتدائی آیات مفلحون تک، آیۃ الکرسی، آمن الرسول، سورۂ یس، سورۂ ملک، سورۃ التکاثر اور سورۃ الاخلاص بارہ مرتبہ یا گیارہ مرتبہ یا سات مرتبہ یا تین مرتبہ۔

بہوتی نے کہا ہے: سامری نے کہا ہے: مستحب یہ ہے کہ قبر کے سرہانے سورۂ بقرہ کا ابتدائی حصہ، اور اس کے قدموں کے نزدیک اس کا آخری حصہ پڑھے۔

حصکفی نے صراحت کی ہے: قرآن پڑھنے والوں کو قبر کے پاس بٹھانا مکروہ نہیں ہے، کہا ہے: یہی مختار ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ قبر پر قرآن پڑھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس پر سلف کا عمل نہیں ہے، دردیر نے کہا ہے: متاخرین کا مذہب یہ ہے کہ قرآن پڑھنے اور ذکر کرنے میں اور اس کے ثواب کو میت کو پہنچانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اسے انشاء اللہ اجر ملے گا، لیکن دسوقی نے مطلقاً کراہت کو ترجیح دی ہے[(۱)]۔

م-قبر پر نماز پڑھنا:

۲۳ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ فی الجملہ میت کی قبر پر نماز پڑھنا جائز ہے، اس میں تفصیل اور اختلاف ہے، جسے اصطلاح "جنائز" (فقرہ/۳۷) میں دیکھی جائے۔

ن-قبر کو بوسہ دینا اور اسے چھونا:

۲۴ - قبر کو بوسہ دینے اور اسے چھونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ یہ ممنوع ہے، اور انہوں نے اسے بدعات میں شمار کیا ہے، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مکروہ ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے: اگر قبروں کو بوسہ دینے سے تبرک کا قصد ہو تو مکروہ نہیں ہوگا، اور حنابلہ میں سے بہوتی نے کہا ہے: یہ سب بدعات میں سے ہیں[(۲)]۔

---

(۱) حدیث انسؓ: "من دخل المقابر فقرأ فیھا......" کو زبیدی نے اتحاف السادۃ المتقین (۱۰/۳۷۳) میں نقل کیا ہے اور اسے عبدالعزیز صاحب الخلال کی طرف منسوب کیا ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/۶۰۵-۶۰۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۴۲۳، القلیوبی وعمیرہ علی شرح المحلی ۱/۳۵۱، کشاف القناع ۲/۱۴۷۔

(۲) بریقۃ محمودیۃ فی شرح طریقۃ محمدیہ ۱/۲۶۷ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۴۸ھ، المدخل لابن الحاج ۱/۲۵۶ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۶۰ء، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/۲۰۶، کشاف القناع ۲/۱۴۰۔

قبض

تعریف:

١- لغت میں قبض کے بعض معانی: کسی چیز کو پوری ہتھیلی سے پکڑنا، اور اسی معنی میں تلوار وغیرہ کو پکڑنا ہے، کہا جاتا ہے: قبض المال یعنی اسے لیا، اور قبض الید علی الشيء یعنی اسے لینے کے بعد مٹھی بند کیا اور اس کے معانی میں سے کسی چیز سے رکنا ہے، کہا جاتا ہے: قبض یدہ عن الشئ یعنی اسے لینے سے پہلے مٹھی بند کیا، اور یہ اس سے رکنا ہے، اور اسی سے خرچ کرنے اور دینے سے ہاتھ روکنے کو قبض کہا جاتا ہے۔

استعارہ کے طور پر قبض کسی چیز کے حاصل کرنے کو بھی کہا جاتا ہے، اگرچہ اس میں ہتھیلی کی رعایت نہ کی گئی ہو، جیسے: قبضت الدار والأرض من فلان میں نے فلاں سے مکان اور زمین پر قبضہ کیا یعنی اسے حاصل کیا، اور کہا جاتا ہے: ھذا الشيء في قبضة فلان یعنی چیز فلاں کی ملکیت اور اس کے تصرف میں ہے۔

کبھی قبضہ موت سے کنایہ ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: قبض فلان یعنی فلاں مرگیا اور اسم مفعول مقبوض ہے [١]۔

العز بن عبد السلام نے کہا ہے: اللہ تعالیٰ کا ارشاد: "وَاللّٰهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُطُ" [١] (اور اللہ ہی تنگی بھی پیدا کرتا ہے اور فراخی بھی)، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد: "ثُمَّ قَبَضْنٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا" [٢] (پھر ہم نے اس کو اپنی طرف آہستہ آہستہ سمیٹ لیا)، میں مجازاً قبض سے معدوم کرنا ہے، اس لئے کہ جس شخص کو کسی جگہ سے اٹھالیا جائے تو اس سے وہ جگہ خالی ہوجائے گی، جیسا کہ اگر کوئی چیز معدوم ہوجائے تو محل اس چیز سے خالی ہوجاتی ہے [٣]۔

اصطلاح میں: یہ شئی پر قبضہ کرنا اور اس پر قدرت حاصل کرنا ہے، چاہے یہ ان چیزوں میں سے ہو، جسے ہاتھ سے پکڑنا ممکن ہو، یا ممکن نہ ہو [٤]، کاسانی نے کہا ہے: قبضہ کا معنی قابو دینا، خالی کردینا، اور عرفا، عادۃ اور حقیقۃً موانع کا ختم ہونا ہے [٥]۔ اور العز بن عبد السلام نے کہا ہے کہ وہ اپنے قول: "قبضت الدار والارض والعبد والبعیر" سے مراد قبضہ پانا اور تصرف پر قادر ہونا مراد لیتے ہیں [٦]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- نقد:

٢- فقہاء، کلمۂ نقد کو قبضہ دلانے اور حوالگی کے معنی پر بولتے ہیں، جبکہ دی جانے والی چیز نقد ہو، "المصباح المنیر" میں ہے: "نقدت الرجل الدراھم" میں نے اسے دراہم دیا ...... فانتقدھا یعنی

---

(١) الصحاح للجوہری، مفردات الراغب للاصفہانی، بصائر ذوی التمییز للفیروزآبادی ٢٨٨/٤، المصباح المنیر، معجم مقاییس اللغۃ، المغرب للمطرزی۔

(١) سورۂ بقرہ/ ٢٤٥۔

(٢) سورۂ فرقان/ ٤٦۔

(٣) الإشارۃ إلی الإیجاز فی بعض أنواع المجاز للعز بن عبد السلام رص ١٠٦۔

(٤) القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ٣٢٨ طبع الدار العربیہ للکتاب، البہجہ ١٦٨/١، میارۃ علی العاصمیہ ١٤٤/٢، حدود ابن عرفہ وشرحہ للرصاع رص ٤١٥۔

(٥) بدائع الصنائع ١٤٨/٥۔

(٦) الإشارۃ إلی الإیجاز للعز بن عبد السلام رص ١٠٦۔

اس نے اس پر قبضہ کرلیا[1] اور قاضی عیاض نے کہا ہے: نقد: دین اور قرض کے برخلاف ہے[2]۔

دراہم پر قبضہ دلانے کا نام ''نقد'' اس لئے رکھا گیا ہے کہ وہ اصل[3] میں دینے والا اور لینے والے کی طرف سے ان کو پرکھنا اور عمدہ ہونے میں اس کی حالت کو منکشف کرنا اور ان میں سے کھوٹ کو نکالنا اس میں داخل ہے[4]۔

(بیع النقد) جیسا کہ ابن جزی نے کہا ہے: یہ ہے کہ قیمت اور سامان فوری طور پر ادا کردیا جائے[5]۔

پس ہر نقد قبض ہے، اس کے برعکس نہیں۔

ب-حیازۃ:

۳-اہل لغت کہتے ہیں کہ جو شخص کسی چیز کو اپنی طرف ملالے، تو کہا جاتا ہے کہ قد حازہ، حوزا وحیازۃ[6] (اکٹھا کرلیا)۔

لیکن اصطلاح میں: اکثر اس کلمہ کا استعمال مذہب مالکیہ میں ہوتا ہے، اور یہ حضرات اسے اپنی کتابوں میں دو معانی میں استعمال کرتے ہیں، ان میں سے ایک دوسرے سے عام ہے۔

الف-حیازۃ عام معنی میں: کسی چیز پر قبضہ کرنا اور اس پر قدرت حاصل کرنا ہے، اور بعینہ یہی معنی تمام فقہاء کے نزدیک قبض کا ہے، قیروانی کہتے ہیں کہ ہبہ، صدقہ اور وقف حیازہ یعنی قبضہ کے بغیر مکمل نہیں ہوگا[1] اور تسولی نے کہا ہے: الحوز، شئی محوز پر ہاتھ رکھنا ہے[2] اور حسن بن رحال نے کہا ہے: الحوز اور قبض ایک ہی چیز ہے[3]۔

ب-حیازہ خاص معنی میں: ابوالحسن المالکی نے اس کی تعریف اپنے اس قول سے کی ہے، حیازہ شئی محوز پر قبضہ کرنا اور اس میں تصرف کرنا ہے، جیسے مالک کا اپنی ملکیت میں تعمیر، درخت لگانا، منہدم کرنا اور اس کے علاوہ دوسرے طریقہ سے تصرف کرنا ہے[4] اور حطاب نے کہا ہے: حیازہ تین چیزوں کے ذریعہ ہوتا ہے، ان میں سب سے ضعیف، رہائش اختیار کرنا اور کھیتی کرنا ہے، اور اس سے متصل منہدم کرنا، تعمیر کرنا، درخت لگانا اور اس سے پیداوار حاصل کرنا ہے، اور اس سے متصل بیع، ہبہ، صدقہ، عطیہ، عتق، کتابت، تدبیر، وطی اور اس جیسے وہ امور جنہیں انسان صرف اپنے مال میں انجام دیتا ہے، کے ذریعہ فوت کرنا ہے[5]۔

قبض اس حیازہ کا مرادف ہے جو عام معنی میں ہے۔

ج-ید:

۴-فقہاء لفظ ید کو چیز پر قبضہ کرنے اور اس کے استعمال اور اس سے فائدہ اٹھانے پر قادر ہونے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ پیدائش کے سلسلہ میں ''ذوالید'' (صاحب قبضہ) کا بینہ

(۱) المصباح المنیر، الصحاح، اور دیکھئے: المطلع للبعلی رص ۲۳۴۔
(۲) مشارق الأنوار للقاضی عیاض ۲/ ۲۳۔
(۳) القاموس المحیط، لسان العرب، المطلع رص ۲۶۵۔
(۴) معجم مقاییس اللغۃ، لسان العرب۔
(۵) القوانین الفقہیہ رص ۲۵۴۔
(۶) الصحاح للجوہری، الکلیات للکفوی ۲/ ۱۸۷ طبع دمشق۔

(۱) الرسالۃ (تحقیق محمد ابو الاجفان) رص ۲۲۸، التاودی علی تحفۃ ابن عاصم ۱/ ۱۶۸۔
(۲) شرح التسولی علی التحفہ ۱/ ۱۶۸۔
(۳) حاشیۃ الحسن بن رحال علی شرح تحفہ ابن عاصم ۱/ ۱۰۹، القوانین الفقہیہ رص ۳۲۸۔
(۴) کفایۃ الطالب الربانی شرح رسالۃ ابن ابی زید القیروانی ۲/ ۳۴۰۔
(۵) مواہب الجلیل ۶/ ۲۲۲۔

خارج کے بینہ پر مقدم ہوگا[۱] اور ذوالید سے مراد قبضہ کرنے والا اور فائدہ اٹھانے والا ہے، ''مدونہ'' میں ہے: میں نے عرض کیا کہ آپ کا کیا خیال ہے اگر سامان میرے قبضہ میں ہو اور ایک شخص دعوی کرے کہ وہ اس کا ہے، اور بینہ قائم کرے اور میں دعوی کروں کہ یہ میرا ہے، اور یہ میرے قبضہ میں ہے، اور میں بھی بینہ قائم کروں؟ امام مالک نے مجھ سے فرمایا: یہ اس شخص کا ہوگا جس کے قبضہ میں وہ سامان ہو بشرطیکہ دونوں کے بینہ برابر ہوں[۲]۔

نسبت یہ ہے کہ ید قبض پر دلالت کرتا ہے۔

قبض سے متعلق احکام:

قبض کا طریقہ:

۵- چیزوں کی ذات کے اختلاف سے قبضہ کا طریقہ الگ الگ ہوتا ہے، اور فی الجملہ چیزیں دو قسم کی ہیں، عقار، اور منقول۔

الف-عقار پر قبض کا طریقہ:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عقار پر قبضہ تخلیہ (خالی کرنے) اور قبضہ وتصرف پر قدرت دینے سے ہوتا ہے، لہذا وہ اگر اس پر قادر نہ ہو، بایں طور کہ دوسرا شخص اس کو اس پر اپنا قبضہ کرنے سے روک دے، تو تخلیہ کو قبضہ نہیں تسلیم کیا جائے گا[۳]۔

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ ۱۷۵۹، جامع الفصولین ۱/ ۱۰۷۔

(۲) المدونہ ۱۳/ ۷/ ۳۔

(۳) ردالمحتار ۴/ ۵۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المجلۃ العدلیہ دفعہ ۲۶۳، مرشد الحیران دفعہ ۴۳۵، روضۃ الطالبین ۳/ ۵۱۵، مغنی المحتاج ۲/ ۷۱، المجموع شرح المہذب ۹/ ۲۷۶، منح الجلیل ۲/ ۶۸۹، مواہب الجلیل ۴/ ۴۷۷، کشاف القناع ۳/ ۲۰۲ طبع انصار السنۃ المحمدیہ، المغنی ۴/ ۳۳۳، ۵/ ۵۹۶ طبع المنار ۱۳۶۷ھ۔

شافعیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ عقار میں پیمائش کا اعتبار نہ ہو، لیکن اگر اس میں وہ معتبر ہو (جیسا کہ کوئی زمین ناپ کر خریدے) تو اس میں تخلیہ اور قدرت دینا کافی نہیں ہوگا، بلکہ اس کے ساتھ ناپنا ضروری ہوگا[۱]۔

اسی طرح حنفیہ نے شرط لگائی ہے کہ عقار قریب ہو، لہذا اگر وہ دور ہو تو اس میں تخلیہ کو قبضہ نہیں مانا جائے گا، اور یہ صاحبین کی رائے، ظاہر الروایۃ اور مذہب میں معتمد قول ہے، اس میں امام ابوحنیفہ کا اختلاف ہے کہ انہوں نے قریب اور دور کا اعتبار نہیں کیا ہے، اور ابن عابدین نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ گھر کے بارے میں قرب سے مراد یہ ہے کہ وہ شہر میں ہو پھر ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ اگر عقار میں تالا لگا ہوا ہو تو اس کے قبضہ میں تخلیہ کے ساتھ چابی کی حوالگی کافی ہوگی بایں طور کہ بغیر تکلف کے اس کا کھولنا آسان ہو[۲]۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے درخت پر پھل کو عقار کے ساتھ لاحق کیا ہے کہ موانع کے ختم ہونے کے ساتھ تخلیہ کو اس پر قبضہ مانا جائے گا، اس لئے کہ لوگوں کو اس کی ضرورت ہے اور ان کے یہاں اس کا عرف ہے[۳]۔

ب-منقول پر قبضہ کا طریقہ:

۷-منقول پر قبضہ کے طریقہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ منقولات میں کس چیز کو قبضہ مانا جائے گا

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۷۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۵۱۷۔

(۲) ردالمحتار ۴/ ۵۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الحلبی، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الحموی علی الاشباہ والنظائر ۱/ ۳۲۷، دیکھئے: المجلۃ العدلیہ دفعہ ۲۷۰-۲۷۱، مرشد الحیران دفعہ ۴۳۵-۴۳۶۔

(۳) شرح معانی الآثار ۴/ ۳۶، المغنی ۴/ ۳۳۳ طبع المنار، قواعد الأحکام لابن عبدالسلام ۲/ ۸۱-۱۷۲۔

اس میں فرق ہے، اس لحاظ سے کہ ان میں سے بعض کو عادۃ ہاتھ سے پکڑا جاتا ہے، اور بعض دوسرے کو نہیں پکڑا جاتا ہے، اور جسے ہاتھ سے نہیں پکڑا جاتا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں، اول: عقد میں پیائش معتبر نہیں ہے، اور دوم: اس میں پیائش معتبر ہے تو ان حضرات کے نزدیک منقول میں تین حالتیں ہوں گی:

پہلی حالت:

۸- اسے عادۃ ہاتھ سے پکڑا جاتا ہو، جیسے نقود، کپڑے، جواہر، زیورات اور اس سے ملتی جلتی اشیاء اور اس کا قبضہ شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ میں سے جمہور فقہاء کے نزدیک ہاتھ میں لینے کے ذریعہ ہوگا[1]۔

دوسری حالت:

۹- اس میں کیل، وزن، ذراع یا شمار کے ذریعہ اس کی مقدار معتبر نہ ہو، یا تو اس لئے کہ یہ ممکن نہ ہو یا ممکن تو ہو لیکن اس میں اس کی رعایت نہ کی جائے، جیسے سامان، عروض، جانور، اور اناج کا ڈھیر اٹکل سے اور اس حالت میں مالکیہ نے شافعیہ اور حنابلہ کے ساتھ اس کے قبضہ کی کیفیت میں اختلاف کیا ہے اس میں دو اقوال ہیں:

اول مالکیہ کا قول ہے: اس کے قبضہ کے سلسلہ میں عرف کا اعتبار کیا جائے گا[2]۔

دوم شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے: اس پر قبضہ اس کو منتقل کرنے اور

(۱) المجموع للنووی ۹/ ۲۷۶، مغنی المحتاج ۲/ ۷۲، الذخیرۃ للقرافی ۱/ ۱۵۲، المغنی ۴/ ۳۳۲، کشاف القناع ۳/ ۲۰۲۔

(۲) شرح الخرشی ۵/ ۱۵۸، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۴۵ طبع مصطفیٰ محمد۔

اپنی جگہ سے ہٹانے کے ذریعہ ہوگا[1] اور ان حضرات نے اس پر منقول اور عرف سے استدلال کیا ہے، منقول وہ ہے جو ابن عمرؓ سے مروی ہے: انہوں نے فرمایا: ”**كنا نتلقى الركبان فنشترى منهم الطعام جزافاً، فنهانا رسول الله ﷺ أن نبيعه حتى ننقله من مكانه**“[2] (ہم لوگ قافلہ والوں سے ملتے اور ان سے اناج اٹکل سے خرید لیتے تھے تو ہمیں رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا کہ ہم اسے فروخت کریں یہاں تک کہ اس کو اس کی جگہ سے منتقل کرلیں)، اور اناج پر دوسری چیز کو قیاس کیا گیا ہے[3]، عرف یہ ہے کہ لوگ اس کو منتقل کئے بغیر ہاتھ رکھنے کو قبضہ شمار نہیں کرتے ہیں، اس لئے کہ انگلیوں کے پور اس کو پکڑنے کی صلاحیت نہیں رکھتے[4]۔

تیسری حالت:

۱۰- اس میں کیل، وزن، ذراع یا شمار کے ذریعہ مقدار بتانا معتبر ہو، جیسے کوئی شخص گندم کا ڈھیر کیل کے ذریعہ یا سامان وزن کے ذریعہ یا کپڑا، پیائش یا عددی چیز کو عدد کے ذریعہ خریدے، اس حالت میں شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اس پر قبضہ کیل، وزن، ذراع یا شمار میں سے جس کے ذریعہ اس کی مقدار معلوم کی جاتی ہے اس کو عمل میں لانے سے ہوگا[5]۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۷۲، روضۃ الطالبین ۳/ ۵۱۵، المغنی ۴/ ۱۱۲-۳۳۲ طبع دار المنار، کشاف القناع ۳/ ۲۰۲۔

(۲) حدیث: ”كنا نتلقى الركبان......“ کی روایت طحاوی نے شرح المعانی (۴/ ۸) میں کی ہے، اور اس کی اصل بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۴۷) اور مسلم (۳/ ۱۱۶۱) میں ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۷۲، المغنی ۴/ ۳۳۲۔

(۴) المجموع شرح المہذب ۹/ ۲۸۲، المغنی ۴/ ۱۱۲۔

(۵) مغنی المحتاج ۲/ ۷۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۵۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح العزیز ۸/ ۴۴۸، قواعد الاحکام للعز بن عبد السلام ۲/ ۸۲-۱۷۱ طبع

شافعیہ نے اس کے ساتھ اس کو منتقل کرنے کی شرط لگائی ہے۔

اس بات پر جمہور فقہاء کی دلیل منقولات میں سے جن کی مقدار بتائی جاتی ہے ان پر قبضہ صرف اس صورت میں ہوگا کہ عرف میں ان کی مقدار بتانے کے لئے کیل، وزن، ذراع یا شمار میں سے جس کا رواج ہو اس کو عمل میں لایا جائے، اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو نبی علیہ السلام سے مروی ہے: "**نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان، صاع البائع وصاع المشترى**"(۱) (نبی علیہ السلام نے اناج کی بیع سے منع فرمایا ہے، یہاں تک کہ اس میں دو صاع جاری ہوں، بائع کا صاع اور خریدار کا صاع)، اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**من ابتاع طعاماً فلايبعه حتى يكتاله**"(۲) (جو شخص اناج خریدے تو اسے اس وقت تک نہ فروخت کرے جب تک اسے ناپ نہ لے)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کیل کے بغیر قبضہ حاصل نہیں ہوگا، لہذا جس چیز کی مقدار کیل سے معلوم ہو اس میں کیل متعین ہوگا، اور اس پر باقی کو قیاس کیا جائے(۳)۔

۱۱ - حنفیہ نے کہا ہے: منقول کا قبضہ ہاتھ سے پکڑنے یا ایسے تخلیہ کے ذریعہ ہوگا جس میں قدرت دے دی جائے(۴)۔

= التجاریۃ مصر، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۴۴، کشاف القناع ۳/ ۲۰۱-۲۰۲۔

(۱) حدیث: "نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۵۰) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے تلخیص (۳/ ۲۷) میں اس کی اسناد کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، پھر دیگر صحابہ سے اس کی تخریج کی ہے، بیہقی سے نقل کیا گیا ہے: انہوں نے اپنے طرق سے اسے قوی قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يكتاله" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۶۰) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۷۳، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۱۱ طبع دار المنار، کشاف القناع ۳/ ۲۰۱۔

(۴) لسان الحکام لابن الشحنہ رص ۳۱۱، شرح المجلۃ للأتاسی ۲/ ۲۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ ۲۷۲-۲۷۳-۲۷۴-۲۷۵۔

"مجلۃ الاحکام العدلیۃ" میں ہے: سامانوں کی حوالگی انہیں خریدار کے ہاتھ میں دینے یا اس کے پاس ان کے رکھنے یا اس کو انہیں دیکھا کر قبضہ کی اجازت دینے سے ہوگی(۱)۔

"الفتاوی الہندیہ" میں ہے: کوئی شخص مکیلی چیز کو گھر میں کیل کے ذریعہ یا موزونی چیز کو وزن کے ذریعہ فروخت کردے اور کہے کہ میں نے تمہارے اور اس چیز کے درمیان تخلیہ کردیا ہے، اور اسے چابی دے دے اور نہ اسے کیل کرے اور نہ وزن کرے تو خریدار قبضہ کرنے والا ہو جائے گا۔

مبیع کی حوالگی یہ ہے: مبیع اور خریدار کے مابین اس طرح تخلیہ کردیا جائے کہ خریدار کے لئے بغیر کسی رکاوٹ اس پر قبضہ کرنا ممکن ہو، اور اسی طرح قیمت کے تعلق سے حوالگی ہوگی(۲)۔

حنفیہ نے منقولات میں قدرت کے ساتھ تخلیہ کو قبضہ معتبر ماننے پر اس سے استدلال کیا ہے: لغت میں شئی کی حوالگی کا معنی یہ ہے کہ اسے سالم اور خالص کردیا جائے کہ اس میں کوئی دوسرا اس کا شریک نہ ہو، اور یہ تخلیہ کے ذریعہ حاصل ہو جاتا ہے، اور یہ کہ جس پر حوالگی واجب ہوتی ہے اس کے لئے اس واجب شدہ ذمہ داری سے نکلنے کا کوئی راستہ ہونا چاہئے، اور اس کی وسعت میں تخلیہ اور موانع کو ختم کرنا ہے، لیکن قبضہ کرانا تو اس کے بس میں نہیں ہے، اس لئے کہ انگلیوں کے ذریعہ قبضہ، قبضہ کرنے والے کا فعل اختیاری ہے، تو اگر اس کے ساتھ حوالگی کا وجوب متعلق ہو تو واجب کا پورا کرنا اس پر دشوار ہوگا، اور یہ جائز نہ ہوگا(۳)۔

امام احمد نے ایک روایت میں تخلیہ کو قبضہ معتبر ماننے میں حنفیہ کی موافقت کی ہے، اس لئے کہ یہ تخلیہ کے ذریعہ استیلاء حاصل

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۲۷۴۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۲۴۴۔

ہوجاتا ہے، کیونکہ قبضہ سے یہی مقصود ہے، اور اس کے ذریعہ یہ حاصل ہو چکا ہے[۱]۔

مشروعیت کے اعتبار سے قبضہ کی تقسیم:

۱۲ - العز بن عبد السلام اور قرافی نے مکلفین کے تصرفات میں سے کسی تصرف کی طرح قبضہ کی مشروعیت اور اس میں اجازت کے لحاظ سے اس کی تین قسمیں کی ہیں[۲]:

(پہلی قسم) مستحق کی اجازت کے بغیر صرف شریعت کی اجازت سے قبضہ ہونا ہے، اور اس کی چند انواع ہیں:

ان میں سے ایک: والیان اور حکام کا غاصب کی طرف سے اشیاء مغصوبہ پر قبضہ کرنا ہے، اور ان حضرات کا مصالح، اور زکاۃ کے اموال اور بیت المال کے حقوق پر قبضہ کرنا ہے، اور ان کا ان غائب شدہ افراد، قید میں رہنے والے اشخاص کے اموال پر قبضہ کرنا جو اپنے اموال کی حفاظت کی قدرت نہیں رکھتے اور ان کا پاگلوں اور کم عقلی وغیرہ کی وجہ سے تصرفات سے روک دیئے گئے اشخاص کے اموال پر قبضہ کرنا ہے۔

ان میں سے ایک: اس شخص کا اس کپڑے پر قبضہ کرنا ہے جسے ہوا نے اڑا کر اس کی گود یا اس کے گھر میں ڈال دیا ہو، اور ان میں سے ایک: اضطرار میں مبتلا شخص کا اجنبی اشخاص کے کھانے میں سے اتنی مقدار پر ان کی اجازت کے بغیر قبضہ کر لینا ہے، جس سے وہ اپنی ضرورت پوری کرلے، اور ان میں سے ایک: انسان کا اپنے حق پر قبضہ کرنا ہے، جبکہ اس کی جنس کے ذریعہ اس پر کامیاب ہوجائے۔

(دوسری قسم) اس چیز پر قبضہ جس پر قبضہ کا جائز ہونا اس کے مستحق کی اجازت پر موقوف ہو، جیسے بائع کی اجازت سے مبیع پر قبضہ، قیمت لگائی ہوئی چیز پر قبضہ، بیع فاسد کے ذریعہ قبضہ، رہن، ہبہ، صدقہ، عاریت، ودیعت اور تمام امانات پر قبضہ۔

(تیسری قسم) شریعت اور مستحق کی اجازت کے بغیر قبضہ کرنا ہے، اور یہ کبھی اس کی تحریم کے علم کے ساتھ ہوتا ہے، جیسے مغصوب پر قبضہ کرنا، تو غصب کرنے والا گنہگار قرار پائے گا، اور اس چیز کا ضامن قرار پائے گا جس پر ناحق اور بغیر اجازت کے قبضہ کیا ہے، اور کبھی بغیر علم کے ہوتا ہے، جیسے وہ شخص جس نے ایسے مال پر قبضہ کیا، جسے وہ اپنا مال تصور کرتا ہے، پھر وہ دوسرے کا نکلے۔ قرافی نے کہا ہے: تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ شریعت نے اسے اس کے قبضہ کے لئے اجازت دے دی ہے، بلکہ گناہ ساقط کر کے اس کو معاف کر دیا ہے[۱]، اور اس بنیاد پر اس پر گناہ نہیں ہوگا، اور نہ وہ مباح ہوگا، اور وہ اس کے ضمان میں ہوگا۔

قبضۂ حکمی:

۱۳ - فقہاء کے نزدیک قبضۂ حکمی قبضۂ حقیقی کے قائم مقام ہوتا ہے، اگر چہ وہ واقع میں حسی طور پر موجود نہیں ہوتا ہے، اور یہ ان ضروریات اور وجوہ جواز کی وجہ سے ہے، جو فرضی اور حکمی طور پر اس کے اعتبار کا اور اس پر قبضۂ حقیقی کے احکام کے مرتب کرنے کا تقاضا کرتی ہیں، اور یہ تین حالات میں ہوتا ہے:

پہلی حالت: مذہب حنفی میں منقولات کے قبضہ کرنے کے وقت قدرت دینے کے ساتھ تخلیہ، اگر چہ اس پر دوسرے فریق نے حقیقۂ قبضہ

---

(۱) المغنی ۴/۱۱۱ طبع المنار، الإفصاح لابن ہبیرہ رص ۲۲۴ طبع الطباخ بحلب۔

(۲) قواعد الاحکام فی مصالح الأنام ۲/۷۱ طبع المکتبۃ التجاریۃ بمصر، شرح تنقیح الفصول للقرافی رص ۴۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، (بعنایۃ طہ عبد الرؤوف سعد)۔

(۱) شرح تنقیح الفصول رص ۴۵۶۔

نہ کیا ہو، اس لئے کہ یہ حضرات اسے ہاتھ کے ذریعہ لینے کو قبضۂ حقیقی قرار دیتے ہیں، اور تخلیہ کے ذریعہ قبضہ کو قبضۂ حکمی، اس معنی میں کہ اس پر مرتب ہونے والے احکام قبضۂ حقیقی کے احکام کی طرح ہیں [۱]۔

دوسری حالت: جب قبضہ کرنا واجب ہو اور قبضہ کرنے والے کا ہاتھ اور جس پر قبضہ کیا جائے دونوں متحد ہو تو قبضہ نیت کے ذریعہ واقع ہوجائے گا [۲]۔ قرافی نے کہا ہے: قبضہ کرانے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ مدیون کا کوئی حق دائن کے قبضہ میں ہو اور وہ اسے اپنے ہاتھ سے اپنے لئے قبضہ اس پر کرنے کا حکم دے تو یہ محض اجازت سے قبضہ کرانا ہے، اور نیت کے ذریعہ اس کا قبضہ ہوجائے گا، جیسے باپ کا اپنی طرف سے اپنے لئے اپنے لڑکے کے مال پر قبضہ کرنا جبکہ اسے اس سے خریدے [۳]۔

تیسری حالت: دائن کو حکماً فرضی طور پر دین پر قبضہ کرنے والا سمجھنا ہے، جبکہ اس کا ذمہ اس کے مثل مدیون کے حق میں مشغول ہو [۴] اور اس لئے کہ جو مال ذمہ میں ثابت ہوا گر مدیون کسی نئے عقد یا دین کو واجب کرنے والے کسی عقد کے ذریعہ اپنے دائن کی طرف سے اس کے مثل پر قبضہ کرنے کا مستحق ہو تو یہ مدیون کی طرف سے حکماً قبضہ کیا ہوا سمجھا جائے گا اور فقہاء کی عبارتوں میں اس کے چند شواہد ہیں جن میں سے یہ ہیں:

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۴۴، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ ۲۶۳- ۲۶۴، ردالمحتار ۴/ ۵۶۱، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام العدلیہ لعلی حیدر ۲/ ۲۱۷۔

(۲) تنقیح الفصول وشرحہ للقرافی ر ص ۴۵۶، دیکھئے: قواعد الاحکام للعز بن عبدالسلام ۲/ ۲۷ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری المصر۔

(۳) شرح تنقیح الفصول للقرافی ر ص ۴۵۶۔

(۴) یعنی جنس، صفت اور ادائیگی کے وقت میں اس کے مثل ہو۔

الف- نقدین میں سے ایک کا دوسرے کے بدلہ میں وصول کرنا:

ابن قدامہ نے کہا ہے: نقدین میں سے ایک کا دوسرے کے بدلہ میں وصول کرنا جائز ہوتا ہے، اور یہ اکثر اہل علم کے قول میں عین اور ذمہ کے ذریعہ عقد صرف کا معاملہ قرار پاتا ہے [۱]۔ اور الأبی المالکی نے کہا ہے: اس لئے کہ عقد صرف میں مطلوب فوراً ادائیگی ہے، اور جو چیز ذمہ میں ہو اس کا عقد صرف معین چیزوں کے عقد صرف سے فوری ادا کے اعتبار سے زیادہ ہوتا ہے، اس لئے کہ جو چیز ذمہ میں ہو اس کا عقد صرف محض ایجاب وقبول اور ایک طرف سے قبضہ کے ذریعہ پورا ہوجاتا ہے، اور معین شدہ چیزوں کا عقد صرف ایک ساتھ ان دونوں پر قبضہ کے بغیر پورا نہیں ہوتا ہے، اور اس میں رجوع کا خطرہ رہتا ہے، پس جو چیز ذمہ میں ہو اس کا عقد صرف کرنا بدرجہ اولی جائز ہوگا [۲]۔

ان حضرات نے اس پر حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: **"کنت أبیع الإبل بالبقیع، فأبیع بالدنانیر وآخذ الدراھم وأبیع بالدراھم وآخذ الدنانیر، آخذ ھذه من ھذه، وأعطی ھذه من ھذه، فأتیت رسول الله ﷺ فسألته عن ذلک، فقال: لابأس أن تأخذھا بسعر یومھا مالم تفترقا وبینکما شيء"** [۳] (میں بقیع میں اونٹ فروخت کرتا تھا تو میں دنانیر کے ذریعہ فروخت کرتا تھا اور دراہم لیتا تھا، اور دراہم کے ذریعہ فروخت کرتا تھا اور دنانیر لیتا تھا، اس کے

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۴ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

(۲) شرح الابی علی صحیح مسلم (۴/ ۲۶۴۔

(۳) حدیث ابن عمرؓ: "کنت أبیع الإبل بالبقیع......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۵۱) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۲۵) میں موقوف ہونے کی وجہ سے علماء کی ایک جماعت سے اس کا معلول ہونا نقل کیا ہے۔

بدلے میں اس کو لیتا تھا، اور اسے اس کے بدلہ میں دیتا تھا، تو میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آیا اور اس کے بارے میں آپ سے دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اس دن کی قیمت کے ذریعہ ہو جب تک دونوں میں اس حال میں علاحدگی نہ ہو کہ تمہارے درمیان کوئی چیز باقی رہے)۔

شوکانی نے کہا ہے: اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ ذمہ میں جو ثمن ہو اس کو دوسری چیز سے بدلنا جائز ہے، اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ یہ دونوں موجود نہ ہو، بلکہ ان میں سے ایک موجود ہو اور یہ لازم نہیں ہے، تو یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو چیز ذمہ میں ہو وہ موجود کی طرح ہوگا[1]۔

ب-مقاصہ:

جب قرض دہندہ کا ذمہ اس کے مثل سے مشغول ہو جو اس کا جنس صفت اور وقت ادا میں مدیون پر واجب ہو تو مدیون کا ذمہ مثل کے مقابلہ سے، ان دونوں کے مابین قبضہ کرنے کی ضرورت کے بغیر بری ہو جائے گا، اور دونوں دین ساقط ہو جائیں گے جبکہ وہ دونوں مقدار میں مساوی ہوں، اس لئے کہ جو چیز ذمہ میں ہو وہ حکماً مقبوض قرار پاتی ہے، اور اگر مقدار میں وہ دونوں کم وبیش ہوں تو اکثر میں سے اقل کے بقدر ساقط ہو جائے گا، اور زائد حصہ باقی رہے گا، اور قدر مشترک میں مقاصہ ہو جائے گا، اور زائد حصہ میں ان میں سے ایک دوسرے کا قرض دار باقی رہے گا[2]، دیکھئے: ''مقاصۃ''۔

(۱) نیل الأوطار ۵/ ۱۵۷۔

(۲) مرشد الحیران دفعہ ۲۲۴-۲۲۶-۲۳۰-۲۳۱۔

ج-دو دینوں کا عقد صرف میں تبدیل ہو کر ساقط ہو جانا:

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ میں سے سبکی اور حنابلہ میں سے ابن تیمیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر ایک آدمی کا دوسرے کے ذمہ دینار ہو اور دوسرے کا اس کے ذمہ درہم ہو پھر وہ دونوں اپنے ذمہ کی چیز کو عقد صرف میں تبدیل کر دیں تو یہ عقد صرف جائز ہوگا اور دونوں دین حقیقی طور پر قبضہ کی ضرورت کے بغیر ساقط ہو جائیں گے (حالانکہ بیع صرف کے صحیح ہونے کے لئے دونوں کا قبضہ کرنا شرط ہے اس پر فقہاء کا اجماع ہے)، اور یہ قبضۂ حکمی کے پائے جانے کی وجہ سے ہے، جو قبضہ حسی کے قائم مقام ہوتا ہے فقہاء نے کہا ہے اس لئے کہ جو چیز ذمہ میں موجود ہوتی ہے وہ موجود سامان کی طرح ہوتی ہے مگر یہ کہ مالکیہ نے شرط لگائی ہے کہ دونوں دین کی مدت ایک ساتھ پوری ہوتی ہو تو ان حضرات نے اس معاملہ میں دونوں مدتوں کے پوری ہونے کو ناجز یعنی ہاتھوں ہاتھ کے قائم مقام کر دیا ہے[1]۔

ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک نے اس چیز کو خریدا ہے جو اس کے ذمہ میں ہے اور وہ اس چیز کے عوض قبضہ کی ہوئی ہے جو دوسرے کے ذمہ میں ہے، تو وہ اس طرح سے ہے جیسے ان میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے کے پاس ودیعت کے طور پر ہو، اور وہ دوسرے کے پاس اپنی ودیعت کے بدلہ میں خرید لے۔

اس سلسلہ میں شافعیہ اور حنابلہ نے اختلاف کیا اور ان حضرات نے جو چیز ذمہ میں ہو اس کے عقد صرف کے عدم جواز کی صراحت کی ہے، جبکہ ان میں سے ایک یا دونوں اس نقد کو حاضر نہ کریں جس پر عقد صرف کیا ہے اس لئے کہ یہ دین کے عوض دین کی بیع ہوگی[2]۔

(۱) ردالمحتار ۴/ ۲۳۹ بولاق ۱۲۷۲ھ، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۲۳۲، مواہب الجلیل ۴/ ۳۱۰، الاختیارات الفقہیہ من فتاوی ابن تیمیہ رص ۱۲۸، طبقات الشافعیہ لابن السبکی ۱۰/ ۲۳۱، الابی علی مسلم ۴/ ۲۶۴۔

(۲) الأم ۳/ ۳۳، تکملۃ المجموع للسبکی ۱۰/ ۱۰۷، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۰۰،

د-اس قرض کو جو مسلم الیہ کے ذمہ ہو عقد سلم کا سرمایہ قرار دینا:

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اس دین کو جو مسلم الیہ کے ذمہ ہو عقد سلم کا سرمایہ قرار دینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ایک دین سے دوسرے دین کے ذریعہ علاحدہ ہونا ہے، اور اس سے منع کیا گیا ہے (۱)۔

ابن تیمیہ اور ابن قیم کا مذہب ہے کہ اگر ایک آدمی کا دوسرے آدمی کے ذمہ دینار ہو اور وہ اسے ایک مدت کے لئے اناج میں سلم قرار دے دے تو سلم صحیح ہوگا، عقد سلم کے سرمایہ پر قبضہ حقیقی کی ضرورت نہ ہوگی (حالانکہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سلم کے صحیح ہونے کے لئے سرمایہ کو فوراً ادا کرنا واجب ہے) اور یہ عقد سلم کے سرمایہ پر قبضہ حکمی کے پائے جانے کی وجہ سے ہے اور یہ وہ ہے جو مسلم الیہ قرض دار کے ذمہ میں ہے تو گویا کہ قرض دہندہ نے عقد سلم کرنے کے بعد اس کی طرف سے اس پر قبضہ کیا پھر اسے اس کے پاس لوٹا دیا تو یہ حکماً فوراً ادا شدہ ہوگا اور مانع شرعی ختم ہو جائے گا۔

ابن القیم نے کہا ہے کہ اگر اس کے ساتھ سلم کا معاملہ ایک کُر گندم میں دس دراہم کے عوض کرے جو اس کے ذمہ میں ہے تو اس کے لئے اس پر ایک دین واجب ہوگا اور اس سے اس کا دوسرا دین ساقط ہو جائے گا اور اس کے ممنوع ہونے پر اجماع نقل کیا گیا ہے، حالانکہ اس میں اجماع نہیں ہے، اسے ہمارے شیخ نے کہا ہے، اور اس کے جائز ہونے کو مختار کہا ہے اور یہی درست ہے (۲)۔

= المبدع ۱۵۶/۴، ۵۳/۴، المغنی ۵۳/۴ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، کشاف القناع ۲۵۷/۳ مطبع الحکومہ مکۃ المکرّمہ، اور نظریۃ العقد لابن تیمیہ ص ۲۳۵۔

(۱) ردالمحتار ۲۰۹/۴، بولاق ۱۲۷۲ھ، تبیین الحقائق ۱۴۰/۴، نہایۃ المحتاج ۱۸۰/۴، فتح العزیز ۲۱۲/۹، بدائع الصنائع ۳۱۵۵/۷، مطبع، الإمام، شرح منتہی الارادات ۲۲۱/۲، المغنی ۳۲۹/۴ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

(۲) إعلام الموقعین عن رب العالمین (بعنایہ طہ عبد الرؤف سعد) ۹/۲۔

قبضہ کے صحیح ہونے کی شرطیں:

پہلی شرط: وہ شخص قبضہ کا اہل ہو:

۱۴ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قبضہ کے صحیح ہونے کے لئے اس کا اس کے اہل کی طرف سے صادر ہونا شرط ہے، مگر یہ کہ ان حضرات کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ کون اس کا اہل ہوگا، اور اس میں تین اقوال ہیں:

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ قبضہ کے صحیح ہونے کے لئے اس کا ایسے شخص کی طرف سے صادر ہونا شرط ہے جس کا تصرف کرنا جائز ہو، اور وہ ایسا بالغ اور عاقل ہو جس پر حجر نہیں کیا گیا ہو (۱)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ قبضہ کے لئے کسی شخص کی اہلیت یہ بعینہ قولی تصرفات اور عقود کی اہلیت ہے، لہذا قبضہ کے صحیح ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ قبضہ کرنے والا عاقل ہو، لہذا پاگل اور اس بچہ کا قبضہ صحیح نہیں ہوگا جو صاحب عقل نہ ہو (۲)، البتہ بلوغ بعض تصرفات میں قبضہ کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے اور بعض میں نہیں، اور نابالغ باشعور بچہ کے تصرفات کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم: وہ تصرفات جو محض نفع بخش ہوں جیسا کہ اگر بچہ کو ہبہ کیا جائے، یا اس پر کوئی شخص صدقہ کرے، یا اس کے لئے وصیت کرے، اور اس حالت میں اس کے قبضہ کے صحیح ہونے کے لئے اس کا بالغ ہونا شرط نہیں ہے جبکہ وہ عقل رکھتا ہو یہ استحسانا ہے (۳)۔

دوسری قسم: وہ تصرفات جو محض ضرر رساں ہوں، جیسے اس کے

(۱) مغنی المحتاج ۱۲۸/۲، المجموع للنووی ۱۵۷/۹، کشاف القناع ۲۵۴/۴ مطبع السنۃ المحمدیہ، المغنی ۳۲۹/۴ طبع دارلمنار۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۲۶/۶۔

(۳) البدائع ۱۲۶/۶-۱۴۱، جامع أحکام الصغار (بہامش جامع الفصولین) ۱۸۱/۱، کشف الأسرار علی أصول البزدوی ۱۳۷۴/۴، شرح المجلہ للأتاسی ۳۶۴/۳-۵۳۰۔

تبرعات، اور جان یا مال کا کفیل ہونا اور اس حالت میں اس کے تصرفات صحیح نہیں ہوں گے، اور نہ وہ قبضے جو اس کے نتیجہ میں پیدا ہوں اس لئے کہ اس کے صحیح ہونے کے لئے بلوغ شرط ہے [۱]۔

تیسری قسم: وہ تصرفات جو نفع اور ضرر کے مابین دائر ہوں، جیسے اس کی بیع، اس کا خریدنا، اس کا اجارہ پر دینا، اس کا اجارہ پر لینا، اس کا نکاح، اور اس جیسی چیزیں، ان تصرفات اور ان سے پیدا ہونے والے قبضے کا نفاذ بچہ کے ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر وہ ان کی اجازت دے تو وہ نافذ ہوں گے اور اسے رد کردے تو وہ باطل ہوجائیں گے [۲]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ قبضہ کے صحیح ہونے کے لئے اس کا ایسے شخص کی طرف سے صادر ہونا شرط نہیں ہے جو معاملہ کی اہلیت رکھتا ہو، بلکہ قبضہ کی اہلیت کے اعتبار کے لئے صفت انسانی کافی ہوگی، پس بچہ اور جسے تصرف سے روک دیا گیا ہو اس کا قبضہ صحیح ہوگا، اور قبضہٗ تام ہوگا [۳]۔

دوسری شرط: قبضہ کا ایسے شخص کی طرف سے صادر ہونا جسے اس کی ولایت حاصل ہو:

۱۵- قبضہ کی دو قسمیں ہیں، قبضہ بطریق اصالت اور قبضہ بطریق نیابت:

الف- قبضہ بطریق اصالت تو وہ یہ ہے کہ انسان بذات خود اپنے لئے قبضہ کرے، اور اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف نہیں ہے کہ اس قبضہ کی ولایت ایسے شخص کو حاصل ہوگی جس کے لئے قبضہ کی اہلیت ثابت ہوگی [۱]۔

ب- قبضہ بطریقہ نیابت تو وہ یہ ہے کہ اس کی ولایت یا تو مالک کے مقرر کرنے یا شارع کے مقرر کرنے سے ثابت ہوتی ہے۔

پہلی حالت: مالک کے مقرر کرنے سے قبضہ میں نائب کی ولایت:

۱۶- قبضہ کے سلسلہ میں وکیل کی ولایت کے ثبوت پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ جو شخص کسی چیز میں اصالۃً تصرف کا مالک ہوتا ہے وہ اس بارے میں وکیل بنانے کا بھی مالک ہوتا ہے، اور قبضہ ان چیزوں میں سے ہے جن میں نیابت ہوسکتی ہے، لہٰذا وکیل کا قبضہ موکل کے قبضہ کے درجہ میں ہوگا، اور کوئی فرق نہیں ہوگا، اور یہ ضروری ہوگا کہ وکیل اور موکل میں سے ہر ایک قبضہ کا اہل ہو [۲]۔

حنفیہ نے کہا ہے: وکیل بالقبض کو اگر اس کا موکل اسے وکالت سونپے تو اس کے لئے جائز ہوگا کہ دوسرے کو وکیل بنادے، بایں طور کہ موکل اسے قبضہ کا وکیل بناتے وقت اس سے کہے: جو چاہو تم کرو، یا تم جو بھی کروگے وہ میرے اوپر جائز ہوگا، یا اس جیسا کوئی قول، لیکن اگر وکالت خاص ہو بایں طور کہ یہ قبضہ کا وکیل بناتے وقت ایسا نہ کہے،

---

(۱) أصول البزدوی مع کشف الأسرار ۴/ ۵ ۱۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح المجلۃ للأتاسی ۳/ ۵۳۰، دیکھئے: مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۹۶۷۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) البہجہ شرح التحفہ ۱/ ۲۰۱۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۲۶، الام ۳/ ۱۲۴ - ۸۲ ۴ بولاق، القوانین الفقہیہ رص ۳۹۹ طبع دار العلم للملایین، شرح میارۃ علی التحفۃ ۲/ ۱۴۳، قواعد الاحکام ۲/ ۱۵۹ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۵۲، ۶/ ۱۲۶-۱۴۱، شرح المجلۃ للأتاسی ۳/ ۱۳۵، ۴/ ۴۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۷۷ ۳- ۴ ۲۴، البہجۃ شرح التحفہ ۲/ ۲۳۳، شرح تنقیح الفصول للقرافی رص ۴۵۵، التسہیل لابن جزی ۱/ ۹۷، تفسیر البحر المحیط لابی حیان ۲/ ۳۵۵۔

تو وکیل کو حق نہیں ہوگا کہ وہ دوسرے کو قبضہ کا وکیل بنائے، اور اگر ایسا کرے گا تو جسے وہ وکیل بنائے گا اسے یہ ولایت حاصل نہیں ہوگی، اس لئے کہ وکیل اپنے موکل کی تفویض کے حدود میں تصرف کرتا ہے تو وہ اسی کے بقدر مالک ہوگا جو اس کے سپرد کیا جائے اس سے زیادہ کا نہیں (۱)۔

شافعیہ نے کہا ہے: موکل کے لئے شراء اور قبضہ صحیح ہوگا، اور اپنی ذات کے واسطے اس کا قبضہ کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ اپنے حق کے قبضہ میں کسی دوسرے کا وکیل ہو (۲)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے: اناج کا قرض دار اگر قرض دہندہ کو دراہم دے اور اس سے کہے: ان دراہم کے ذریعہ میرے لئے اسی اناج کے مثل خرید لو جو تیرا میرے ذمہ ہے، اور اس پر میرے لئے قبضہ کرلو، پھر اس پر اپنی ذات کے لئے قبضہ کرلو، اور وہ ایسا کرے تو ان میں سے ہر ایک کے لئے قبضہ صحیح ہوگا، کیونکہ اس نے خریدنے اور قبضہ کے بارے میں اسے وکیل بنایا، پھر اپنی طرف سے اسے اپنی ذات کے لئے وصول کرنے کا، تو وہ ایسا ہو جائے گا کہ جیسے کہ اگر اس کی کوئی ودیعت دین کی جنس سے قرض دہندہ کے پاس ہو، اور وہ اسے اپنے قرض کی طرف سے اس پر قبضہ کرنے کی اجازت دے دے (۳)۔

اور اس مقام میں فقہاء نے تین مسائل کے احکام سے بحث کی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۵۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۰۹۔

(۳) شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۲۳، کشاف القناع ۳/ ۲۹۵-۲۹۶ طبع مکۃ المکرّمہ۔

پہلا مسئلہ: ثمن پر قبضہ کرنے اور مبیع پر قبضہ دلانے کے سلسلہ میں وکیل بالبیع کی ولایت:

۱۷- خریدار کی طرف سے ثمن پر قبضہ کرنے اور مبیع کو اس کے سپرد کرنے میں وکیل بالبیع کی ولایت کے بارے میں فقہاء کے چار مختلف اقوال ہیں:

اول حنفیہ کا ہے: وکیل بالبیع کو حق ہوگا کہ ثمن پر قبضہ کرے اور مبیع خریدار کے حوالہ کرے، اس لئے کہ وکالت بالبیع میں دلالۃً قبضہ کرنے اور قبضہ دلانے کی اجازت ہوتی ہے (۱)۔

دوم مالکیہ کا ہے: وکیل بالبیع کو یہ حق ہوگا کہ ثمن پر قبضہ کرے اور مبیع کو حوالہ کرے، بشرطیکہ اس جگہ یہ عرف نہ ہو کہ وکیل بالبیع یہ نہ کرتا ہو (۲)۔

سوم شافعیہ کا ہے جو ان کے نزدیک اصح ہے: قبضہ صحتِ عقد کے لئے شرط ہو جیسے عقد صرف اور عقد سلم تو اس وقت وکیل کو قبضہ کرنے اور قبضہ دلانے کی ولایت حاصل ہوگی، لیکن اگر شرط نہ ہو جیسا کہ بیع مطلق میں ہوتا ہے، تو وکیل بالبیع فوری طور پر ادا کئے جانے والے ثمن پر قبضہ کرنے اور اس کے بعد مبیع کی حوالگی کا مالک ہوگا، بشرطیکہ موکل نے اسے اس سے نہ روکا ہو، کیونکہ یہ عقد کے حقوق اور اس کے مقتضیات میں سے ہے، تو بیع کی اجازت دلالۃً اس کی اجازت ہوگی۔

اور اگر اسے موکل ثمن پر قبضہ کرنے یا مبیع کو سپرد کرنے سے منع کردے، یا ثمن ادھار ہو تو وکیل کو اس میں سے کسی کا حق نہیں ہوگا (۳)۔

(۱) دیکھئے: مرشد الحیر ان دفعہ ۹۴۹-۹۵۰، مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۱۵۰۳۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۱، شرح میارۃ علی تحفۃ ابن عاصم ۱/ ۱۳۸، البہجہ شرح التحفہ ۱/ ۲۱۳۔

(۳) روضۃ الطالبین ۴/ ۳۰۷-۳۰۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۵، فتح العزیز للرافعی ۱۱/ ۳۲-۳۵۔

چہارم حنابلہ کا ہے: وکیل بالبیع کو مبیع کی حوالگی کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ بیع کی وکالت کا مطلق ہونا حوالگی کا تقاضہ کرتا ہے، اس لئے کہ وہ اس کی تکمیل میں سے ہے، برخلاف ثمن پر قبضہ کے کہ وکیل کو اس پر قبضہ کا حق نہیں حاصل ہوگا، اس لئے کہ بائع کبھی ایسے شخص کو بیع کا وکیل بنا دیتا ہے، جس پر ثمن کے بارے میں اعتماد نہیں کرتا ہے [۱]۔

ابن القیم نے وکیل بالبیع سے ثمن پر قبضہ کی ولایت کو سلب کرنے کے حکم سے یہ صورت مستثنیٰ کی ہے جب کہ اشیاء کی قیمتوں پر وکیل بالبیع کے قبضہ کرنے کا رواج ہو، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر غائب یا حاضر شخص کو کسی چیز کے فروخت کرنے کے لئے وکیل بنائے اور عرف اس کے ثمن پر قبضہ کا ہو تو وہ اس کا مالک ہوگا [۲]۔

دوسرا مسئلہ: حق پر قبضہ کے سلسلہ میں وکیل بالخصومۃ کی ولایت:

۱۸- وکیل بالخصومہ کی ولایت اور اس کے قبضہ میں اثبات حق کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: جمہور شافعیہ اور حنابلہ اور زفر کا قول ہے اور یہی حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ قول ہے: اور اسی کو ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' میں اختیار کیا ہے کہ وکیل بالخصومۃ قبضہ کا وکیل نہیں ہوگا، اور نہ اس کے لئے اس کی ولایت ثابت ہوگی، اس لئے کہ وکیل بالخصومہ سے مطلوب حق کو ثابت کرنا ہے، اور یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر وہ شخص جو حق کو ثابت کرنے کے لئے پسندیدہ ہو، اس پر اعتماد کیا جائے، کبھی خصومت میں ایسے شخص پر بھروسہ کرلیا جاتا ہے، جس پر مال کے بارے میں بھروسہ نہیں کیا جاتا ہے، نیز اس لئے کہ حق کو ثابت کرنے میں اجازت دینا نہ تو تلفظ کے اعتبار سے اس پر قبضہ کی اجازت ہے، نہ کہ عرف کے اعتبار سے، اس لئے کہ ثابت کرنے میں قبضہ داخل نہیں ہے، اور نہ قبضہ اس کے لوازم یا اس کے متعلقات میں سے ہے، برخلاف وکیل بالبیع کے مسئلہ کے، اس لئے کہ مبیع کی حوالگی اور ثمن پر قبضہ عقد کے حقوق اور اس کے مقتضیات میں سے ہے، اور موکل نے اسے اس میں اپنی ذات کے قائم مقام کردیا ہے [۱]۔

دوم: امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا قول ہے: وکیل بالخصومۃ کو حق ہوگا کہ وہ حق کو ثابت کرنے کے بعد اس پر قبضہ کرے، کیونکہ جب اس نے اسے مال میں خصومت کا وکیل بنایا ہے تو اس نے اس پر قبضہ کے لئے اعتماد کیا ہے، اس لئے کہ اس میں خصومت قبضہ کے بغیر ختم نہیں ہوگی، لہٰذا اس کی توکیل قبضہ کی توکیل ہوگی [۲]۔

تیسرا مسئلہ: شیٔ مرہونہ پر قبضہ میں عدل کی ولایت:

۱۹- اگر راہن اور مرتہن اس پر اتفاق کرلیں کہ شیٔ مرہونہ کو کسی عادل شخص کے پاس رکھ دیا جائے گا تو کیا عادل شخص کو اس کے قبضہ کرنے کی ولایت حاصل ہوگی؟ [۳]۔

اس میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

---

(۱) کشاف القناع ۳/ ۴۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، مطبع السنۃ المحمدیہ، المغنی ۵/ ۹۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار المنار۔

(۲) اعلام الموقعین ۲/ ۳۹۳ تحقیق محمد عبد الحمید۔

---

(۱) المہذب ۱/ ۳۵۸، کشاف القناع ۳/ ۴۰۲ مطبع السنۃ المحمدیہ، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۹۱ طبع دار المنار، بدائع الصنائع ۶/ ۲۵، رد المحتار ۵/ ۵۲۹ طبع مصطفی الحلبی، شرح المجلۃ للأ تاسی ۴/ ۵۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۵، رد المحتار ۵/ ۵۲۹ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۳) عادل سے مراد وہ شخص ہے جس کے بارے میں راہن و مرتہن رضامند ہو کہ مرہون اس کے قبضہ میں رہے اور اسے ان دونوں کی نگاہ میں اس کی عدالت کی وجہ سے اس کو عادل کہا گیا ہے، ملاحظہ کریں، الدر المختار ۶/ ۵۰۲، مع حاشیہ رد المحتار، اور مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۷۰۵ میں ہے کہ عادل وہ شخص ہے جس پر راہن اور مرتہن کو اعتماد ہو، اور راہن اس کے حوالہ کردیں۔

اول: جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ عادل شخص کو شئ مرہون پر قبضہ کرنے کا حق ہوگا، اور اس کا قبضہ مرتہن کے قبضہ کے درجہ میں ہوگا، اور کوئی فرق نہیں ہوگا، اس لئے کہ کبھی راہن اور مرتہن میں سے ہر ایک ہوسکتا ہے اپنے ساتھی پر اعتماد نہ کرے، لہذا عادل شخص کی ضرورت ہوگی، جیسا کہ عادل شخص حفاظت کا ذمہ دار ہوگا، اسی طرح وہ قبضہ کا بھی ذمہ دار ہوگا، اور یہی حسن، شعبی، عمرو بن دینار، ثوری، اسحاق، ابوثور اور عبداللہ بن المبارک کا قول ہے۔

نیز اس لئے کہ عادل صاحب حق کا نائب ہوتا ہے تو اس کا قبضہ تمام معاملات میں وکیل کے قبضہ کے درجہ میں ہوگا۔

پھر وہ چیز جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ عادل کا قبضہ مرتہن کے قبضہ کی طرح ہے، اور وہ اس کا وکیل بالقبض ہے، یہ ہے کہ مرتہن کو حق ہے کہ جب چاہے رہن کو فسخ کردے اور عادل کے قبضہ کو باطل کردے اور اسے راہن کو واپس کردے اور راہن کو حق نہیں ہے کہ عادل کے قبضہ کو ختم کردے، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عادل مرتہن کا وکیل ہے (۱)۔

دوم: ابن شبرمہ، اوزاعی، ابن ابی لیلی، قتادہ، حکم اور حارث العکلی کا قول ہے: عادل کو قبضہ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا اور اگر وہ اس پر قبضہ کرے گا تو وہ قبضہ معتبر نہیں ہوگا، قرطبی نے کہا ہے: ان حضرات نے اسے قیاس کے خلاف قرار دیا ہے (۲)۔

دوسری حالت: شارع کے مقرر کرنے سے قبضہ میں نائب کی ولایت:

۲۰ - شارع کے مقرر کرنے سے قبضہ میں نائب کی ولایت اس شخص کی ولایت ہے جو مال مجور کا اس چیز کے قبضہ میں ذمہ دار ہوتا ہے جس کا مستحق مجور ہوتا ہے، اور یہ ولایت مستحق کی تولیت سے حاصل نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ اس میں اس کی اہلیت نہیں، اور یہ بالاتفاق شارع کی تولیت سے حاصل ہوتی ہے (۱)۔

شافعی اور بیہقی نے حضرت عثمان بن عفانؓ سے روایت کی ہے: ان کی رائے یہ ہے کہ والد اپنی اولاد کے لئے مال پر قبضہ کرے گا جبکہ وہ نابالغ ہوں (۲)۔

حنفیہ نے کہا ہے: اس قبیل سے اس شخص کی ولایت ہے جو بچہ کی پرورش کرتا ہے اور بچہ کو ہبہ کی ہوئی چیز پر قبضہ کرنے میں اس کا کفیل ہوتا ہے، چاہے ہبہ کرنے والا خود وہی ہو یا کوئی دوسرا ہو، اور چاہے وہ قرابت دار یا غیر قرابت دار ہو (۳)۔

ابن جزی نے کہا ہے: مجور کے لئے اس کا وصی قبضہ کرے گا، اور باپ اپنے آزاد بچہ کے لئے اس چیز پر قبضہ کرے گا جو وہ خود اس کو ہبہ کرے، سوائے دنانیر اور دراہم کے، اور اس چیز پر مطلقاً جسے کوئی دوسرا اس کو ہبہ کرے (۴)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۷ ۱۳-۱۴۱ اور اس کے بعد کے صفحات، ردالمحتار ۶/ ۳ ۵۰ طبع الحلبی، شرح المجلۃ للأتاسی ۳/ ۱۹۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الام ۳/ ۱۶۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳ ۱۳۳، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۲۱۶، التسہیل لابن جزی ۱/ ۹۷، تفسیر القرطبی ص ۱۲۱۸ طبع الشعب، المغنی ۴/ ۵۱ ۳ طبع دارالمنار، کشاف القناع ۳/ ۲۸۳ مطبع السنۃ المحمدیہ۔

(۲) تفسیر القرطبی رص ۱۲۱۸ طبع دارالشعب، بدائع الصنائع ۶/ ۷ ۱۳، المغنی = ۴/ ۳۵۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۰، الإشراف علی مسائل الخلاف للقاضی عبدالوہاب ۲/ ۵۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۵۲، ۶/ ۱۲۶، الام ۳/ ۱۲۴، ۲۸۴ طبع بولاق، قواعد الاحکام للعز بن عبدالسلام ۲/ ۸۰ مطبع الحسینیہ، الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۰۷، المغنی ۵/ ۶۰۱ طبع دارالمنار۔

(۲) الام ۳/ ۲۸۴، سنن البیہقی ۶/ ۱۷۰۔

(۳) مرشد الحیران دفعہ ۸۴۔

(۴) القوانین الفقہیہ رص ۳۴۷ طبع الدارالعربیہ للکتاب۔

۲۱- اور حکم میں اس حالت کے ساتھ اس شخص کی ولایت ملحق ہے جو اس کو لقطہ، مال لقیط اور اس کپڑے پر جس کو ہوا نے اس کے گھر میں ڈال دیا ہو، اپنے حق پر جب اس کو پالے قبضہ کرنے میں اس کو حاصل ہوتی ہے، اور حاکم کی ولایت ان غائب افراد اور قیدیوں کے اموال کے قبضہ کرنے میں جو اس کی حفاظت پر قادر نہ ہوں تا کہ وہ ان کے لئے حفاظت کرے، اور ودیعت پر رکھے ہوئے مال میں قبضہ کے سلسلہ میں اس کی ولایت جبکہ مودع اور مودع مر جائیں اور مودع کے ورثہ غائب ہوں، اور مصالح عامہ اور زکاۃ کے اموال پر قبضہ کے سلسلہ میں اس کی ولایت، اور اسی طرح سے مضطر کی ولایت کہ وہ اجنبی اشخاص کے کھانے میں سے ان کی اجازت کے بغیر اتنی مقدار میں قبضہ کر لے جس سے وہ اپنی ضرورت کو پوری کر سکے یہ سب لاحق ہے [۱]۔

اور دوسرے کے لئے قبضہ کی ولایت سے متعلق تفصیل حسب ذیل ہے:

مہر پر قبضہ کرنے کی ولایت:

۲۲- فقہاء مذاہب اربعہ کا مذہب یہ ہے کہ بیوی جب نابالغہ ہو تو اس کے مہر پر قبضہ کی ولایت اس ولی کو حاصل ہوگی جو اس کے مال کی نگرانی کرتا ہو، چاہے وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، اور جب وہ اس پر قبضہ کر لے گا تو اس سے شوہر کا ذمہ بری ہو جائے گا، بیوی کو اس سے دوبارہ مہر کے مطالبہ کرنے کا حق نہیں ہوگا، اگر چہ بلوغ کے بعد ہو، بلکہ اس سے لے گی جس نے اس کے شوہر سے اس پر قبضہ کیا ہے اس لئے کہ شوہر نے اسے ایسے شخص کو دے دیا ہے، جسے شرعاً اس پر قبضہ کی ولایت حاصل ہے، تو یہ دینا صحیح و معتبر ہوگا اس سے اس کا ذمہ بری ہو جائے گا، اور جب ایک شخص کا ذمہ دین سے بری ہو جاتا ہے تو پھر وہ اس کا قرض دار نہیں ہوتا ہے، کیونکہ ساقط ہونے والی چیز نہیں لوٹتی ہے۔

لیکن اگر بیوی بالغہ اور رشیدہ ہو تو یا تو وہ ثیبہ ہوگی یا باکرہ ہوگی، اگر ثیبہ ہو تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اسے اس کا حق ہے کہ خود اپنے مہر پر کسی کے معارضہ کے بغیر قبضہ کر لے، اس لئے کہ اس حالت میں اس کے لئے اپنے اموال میں ولایت ثابت ہے، پھر اگر وہ چاہے تو خود اپنے مہر پر قبضہ کرے اور اگر چاہے تو ایسے شخص کو وکیل بنا دے، جسے وہ اپنے مہر پر قبضہ کرنے میں پسند کرے، اور اس کی طرف سے صراحةً وکیل بنائے بغیر کسی شخص کو اس پر قبضہ کا حق نہیں ہوگا [۱]۔

لیکن اگر وہ باکرہ ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ کسی شخص کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس کے مہر پر قبضہ کرے، بلکہ یہ خود ہی اس پر قبضہ کرے گی یا کسی شخص کو وکیل بنائے گی جو اس پر اس کے واسطے قبضہ کرے، اس لئے کہ یہ صاحب شعور ہے، اپنے مال کی ولی ہے، تو دوسرے کو اس کے مہر یا کسی ایسے عوض پر جس کی وہ مالک بنے اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کرنے کا حق نہیں ہوگا، جیسے اس کی مبیع کا ثمن، یا اس کے گھر کا کرایہ اور اس جیسی چیز [۲]۔

(۱) قواعد الاحکام للعز بن عبد السلام ۲/ ۷۱ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ، شرح تنقیح الفصول رص ۴۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الذخیرہ للقرافی ۱/ ۱۵۲۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۴۰، ردالمحتار ۳/ ۱۶۱ طبع الحلبی، المہذب ۲/ ۵۸، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۳۰، الشرح الکبیر للدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۲۸، کشاف القناع ۵/ ۱۰۹-۱۱۶ مطبع السنۃ المحمدیہ، المغنی ۶/ ۷۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار المنار۔

(۲) الام ۵/ ۶۵، الروضۃ للنووی ۷/ ۳۳۰، الشرح الکبیر للدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۲۸، المغنی ۶/ ۷۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

دوم: حنفیہ کا قول ہے کہ اگر اس کی طرف سے اس پر قبضہ کرنے سے صریح ممانعت نہ ہو تو اس کے ولی کو اس کے مہر پر قبضہ کرنے کا حق ہوگا، لہذا اگر وہ اسے منع کردے تو وہ قبضہ کا مالک نہیں ہوگا، اور اگر شوہر اس کو سپرد کردے تو بری نہیں ہوگا، اور باکرہ اور ثیبہ میں فرق یہ ہے کہ ثیبہ کے برخلاف باکرہ اپنے مہر پر قبضہ کرنے سے شرم محسوس کرتی ہے تو اس کا ولی اس کے قائم مقام ہوگا، اور اس لئے بھی کہ اس کا عرف جاری ہے، تو دلالت عرف کے ذریعہ اسے اس کی طرف سے قبضہ کی اجازت ہوتی ہے، (برخلاف ثیبہ کے) اور عرفی اجازت لفظی اجازت کی طرح ہے [۱]۔

عاریت کی واپسی کے وقت اس پر قبضہ کرنے کے سلسلہ میں عاریت پر دینے والے کے اہل وعیال کی ولایت:

۲۳ - فقہاء کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مستعیر (عاریت پر رکھنے والا) کی ذمہ داری عاریت کی واپسی سے ختم ہوجاتا ہے، جبکہ وہ اسے اس کے مالک یا اس کے وکیل بالقبض کو حوالہ کردے تو اس کے ضمان سے بری ہوجائے گا۔

البتہ اگر مستعیر اسے معیر کے عیال میں سے کسی کو واپس کردے جیسے اس کی بیوی، یا اس کا لڑکا وغیرہ کو تو اس کے ذمہ کے بری ہونے کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: شافعیہ کا قول ہے کہ مستعیر کا ذمہ عاریت کی واپسی اور معیر کی بیوی یا اس کے لڑکے کے حوالہ کرنے سے بری نہیں ہوگا، اور اگر عاریت ان دونوں کے قبضہ کے بعد ضائع ہوجائے تو معیر کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو مستعیر کو ضامن قرار دے، اور اگر چاہے تو بیوی یا لڑکے پر تاوان لگائے، پھر اگر وہ مستعیر پر تاوان لگائے تو وہ ان دونوں سے واپس لے گا اور اگر ان دونوں پر تاوان لگائے تو وہ دونوں مستعیر سے واپس نہیں لیں گے [۱]۔

دوم: حنابلہ کا قول ہے کہ مستعیر اگر عاریت کو معیر کے عیال کو واپس کردے جن کا اس کے مال پر قبضہ کرنے کا عرف نہ ہو تو وہ ضمان سے بری نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اسے اس کے مالک اور اس کے قبضہ کے نائب کو واپس نہیں کیا ہے، تو گویا کہ اس نے اسے اجنبی کے حوالہ کیا، لہذا وہ بری نہیں ہوگا، لیکن اگر اسے ایسے شخص کو واپس کیا جس کی طرف لوٹانے کا عرف ہو جیسے بیوی جو اس کے مال میں تصرف کرتی ہو، اور خازن کہ اگر ان دونوں کی طرف ایسی چیز واپس کرے جن پر دونوں کے قبضہ کا عرف ہو، تو واپسی صحیح ہوگی اور مستعیر کی ذمہ داری ختم ہوجائے گی، اور ضمان سے اس کا ذمہ بری ہوجائے گا، کیونکہ اسے اس کے بارے میں عرفا اجازت حاصل ہے، اور یہ اس کے مشابہ ہے جبکہ اسے اس کے بارے میں لفظاً اجازت دے [۲]۔

تیسری شرط: اجازت:

۲۴ - قبضہ کے صحیح ہونے کے لئے اجازت کے شرط ہونے میں فقہاء کے تین مختلف مذاہب ہیں:

حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر مقبوض منہ کا حق اس کو روکنے میں ہو جیسے شئ مرہون راہن کے قبضہ میں، اور شئ موہوب واہب کے قبضہ میں اور وہ مبیع بائع کے قبضہ میں جسے نقد ثمن کے ذریعہ بیچا گیا ہو، اور ابھی ثمن ادا نہ کیا گیا ہو یا اس کا کوئی حق اس کے روکنے میں

(۱) رد المحتار ۳/۱۶۱ طبع الحلبی، بدائع الصنائع ۲/ ۲۴۰، الحموی علی الاشباہ والنظائر ۲/ ۳۱۹، مجمع الضمانات للبغدادی رص ۳۴۰۔

(۱) روضۃ الطالبین للنووی ۴/ ۴۴۶، أسنی المطالب ۲/ ۳۲۹۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۸۰-۸۱ مطبع الحکومہ بمکۃ المکرمہ، المغنی ۵/ ۲۲۴، طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

نہ ہو، جیسے وہ مبیع جو بائع کے قبضہ میں ہو اور خریدار نے اس کی قیمت ادا کردی ہو یا ادا نہ کی ہو اور ثمن ادھار ہو تو ان دونوں صورتوں میں فرق ہوگا، چنانچہ پہلی حالت میں ان حضرات کا مذہب ہے کہ قبضہ کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس شخص کی اجازت سے ہو جسے اس کے روکنے کا حق حاصل ہو، اور دوسری حالت میں ان کا مذہب ہے کہ یہ شرط نہیں ہے، اور اس کی اجازت کے بغیر ان حضرات نے قبضہ کو صحیح قرار دیا ہے[۱]۔

پہلی صورت میں اجازت کی شرط لگانے کی علت یہ بیان کی ہے کہ جس شخص کو چیز کو روکنے کا حق ہو تو اس کے حق کو اس کی اجازت کے بغیر ساقط کرنا جائز نہیں ہوگا، برخلاف اس شخص کے جسے اس کے روکنے کا حق حاصل نہ ہو، اور اس کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق ہو، اور اس پر قبضہ کرنے کا مستحق ہو، تو اسے اجازت ہوگی کہ اس پر قبضہ کرے، چاہے مقبوض منہ اجازت دے یا نہ دے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ رہن میں قبضہ کے صحیح ہونے کے لئے اجازت شرط ہوگی، اور دوسرے عطایا جیسے ہبہ، صدقہ اور وقف میں شرط نہ ہوگی، اس لئے کہ رہن میں راہن کی ملکیت باقی رہتی ہے، لیکن مذکورہ امور میں نہیں[۲]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ رہن اور عطایا جیسے ہبہ اور صدقہ میں قبضہ کے صحیح ہونے کے لئے اجازت شرط ہوگی، پھر اگر مرتہن یا موہوب یا جس پر صدقہ کیا جائے تعدی کریں اور راہن یا ہبہ کرنے والے، یا صدقہ کرنے والے کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کرلیں تو قبضہ فاسد قرار پائے گا، اور اس پر اس کے احکام مرتب نہیں ہوں گے[۱]۔

اجازت کی دو قسمیں:

۲۵ - فقہاء کے نزدیک اجازت کی دو قسمیں ہیں: صریح اور دلالت، صریح، جیسے یہ کہے کہ: تم قبضہ کرلو، یا میں نے تمہیں قبضہ کی اجازت دے دی، یا میں اس پر راضی ہوں، اور اس کے قائم مقام الفاظ، اور دلالت جیسے موہوب لہ ہبہ کرنے والے کی موجودگی میں قبضہ کرلے اور وہ خاموش رہے اس کو نہ روکے اور جیسے بائع کا خریدار کو مبیع پر قبضہ کرتے ہوئے دیکھنے کے وقت خاموش رہنا، اور جیسے راہن کا اپنے سامنے شئ مرہون پر مرتہن کے قبضہ کے وقت خاموش رہنا[۲]۔

اجازت واپس لینا:

۲۶ - جہاں قبضہ کے صحیح ہونے کے لئے اجازت شرط ہے، تو شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جس نے قبضہ کی اجازت دی اسے قبضہ سے قبل اجازت کو واپس لینے کا حق ہے، لہذا اگر وہ اس سے قبل واپس لے لے تو اجازت باطل ہوجائے گی، اور اگر قبضہ کے بعد اجازت واپس لے تو وہ موثر نہیں ہوگا[۳]۔

قبضہ سے قبل اجازت کے واپس لینے سے وہ باطل ہوجاتی ہے اس لئے کہ اس پر اس کے قبضہ کے باقی رہنے کی وجہ سے عین میں اس

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، ۶/ ۱۳۸، رد المحتار ۴/ ۵۶۲ طبع الحلبی، روضۃ الطالبین ۳/ ۵۱۷، ۵/ ۳۷۶، مغنی المحتاج ۲/ ۷۳، ۴۰۰۔

(۲) المنتقی للباجی ۶/ ۱۰۰، فتح العلی المالک ۲/ ۲۴۳، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۱۰۱۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۲۷۲، ۴/ ۲۵۳ مطبع السنۃ المحمدیہ، المغنی ۴/ ۳۳۲ طبع دار المنار۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات، لسان الحکام لابن الشحنہ رص ۳۲۱، کشاف القناع ۴/ ۲۵۳ مطبع السنۃ المحمدیہ، المغنی ۴/ ۳۳۲ طبع دار المنار۔

(۳) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۷۶، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۱، المہذب ۱/ ۳۱۳، المغنی ۴/ ۳۳۲ طبع دار المنار، کشاف القناع ۴/ ۲۵۳ مطبع السنۃ المحمدیہ۔

کا حق قوی ہے، اور اس لئے بھی کہ جب اسے یہ حق ہے کہ اس پر قبضہ کی اجازت نہ دے تو اسے اس کا بھی اختیار ہوگا کہ قبضہ کے حصول سے قبل اپنی اجازت واپس لے لے، لیکن قبضہ کے بعد اجازت کے صحیح ہونے پر اس کے واپسی کا مؤثر نہ ہونا اس لئے ہے کہ جو شخص اپنی طرف مکمل شدہ چیز کو توڑنے کی کوشش کرے اس کی کوشش اس پر رد کردی جائے گی۔

قبضہ کے حاصل ہونے تک اجازت دینے والے کی اہلیت کی باقی رہنے کا مشروط ہونا:

۲۷- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر قبضہ سے قبل اجازت دینے والا پاگل ہوجائے یا اس پر بیہوشی طاری ہوجائے یا اس پر حجر کردیا جائے تو قبضہ کی اجازت باطل ہوجائے گی [۱]۔

حنابلہ نے ان سے اس امر پر موافقت کی ہے کہ اگر قبضہ سے قبل اجازت دینے والا یا ماذون لہ مرجائے تو اجازت باطل ہوجائے گی [۲]۔

چوتھی شرط: مقبوض دوسرے کے حق میں مشغول نہ ہو:

۲۸- دوسرے کے حق میں مقبوض کے مشغول نہ ہونے کی شرط لگانے کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ اور شافعیہ کا قول ہے کہ قبضہ کے صحیح ہونے کے لئے مقبوض کا دوسرے کے حق میں مشغول نہ ہونا شرط ہے، لہذا اگر مبیع مکان ہو جو بائع کے سامان میں مشغول ہو تو قبضہ صحیح نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اسے خالی کر کے اس کے حوالہ کردے [۳]۔

(۱) المہذب ۱/ ۳۱۳۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۶۷۳، کشاف القناع ۴/ ۲۵۳ مطبع السنۃ المحمدیہ۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۷، رد المحتار ۴/ ۵۶۲، ۵/ ۶۹۰ طبع الحلبی، بدائع

دوم: مالکیہ کا قول ہے کہ قبضہ کے صحیح ہونے کے لئے مقبوض کا دوسرے کے حق میں مشغول نہ ہونا شرط نہیں ہے، البتہ رہائشی مکان کے اندر اس کے قبضہ کے صحیح ہونے کے لئے اس کا خالی کرنا شرط ہوگا [۱]۔

سوم: حنابلہ کا قول ہے کہ یہ شرط نہیں ہے، اور دوسرے کے حق میں مشغول چیز پر قبضہ صحیح ہوگا، لہذا اگر بائع خریدار اور فروخت شدہ مکان کے درمیان تخلیہ کردے اور اس میں بائع کا سامان ہو تو قبضہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ بائع کی ملکیت سے اس کا متصل ہونا قبضہ کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہوگا [۲]۔

پانچویں شرط: مقبوض علاحدہ اور ممتاز ہو:

۲۹- اس شرط کے قائل حنفیہ ہیں، اور وہ یہ ہے کہ مقبوض علاحدہ اور دوسرے کے حق سے ممتاز ہو، لہذا اگر وہ اجزاء کے اتصال کے طور پر اس سے متصل ہو تو قبضہ صحیح نہیں ہوگا۔

اس لئے کہ اگر زمین کو تعمیر کے بغیر یا کھیتی اور درخت کے بغیر یا کھیتی اور درخت کو زمین کے بغیر یا درخت کو پھل کے بغیر یا پھل کو درخت کے بغیر رہن رکھے یا ہبہ کرے تو قبضہ صحیح نہیں ہوگا، اگرچہ سب کو حوالہ کردے اس لئے کہ مرہون یا موہوب جس پر قبضہ کرنا مقصود ہے، دوسرے کے ساتھ اجزاء کے اتصال کے طور پر متصل ہے، اور یہ قبضہ کے صحیح ہونے سے مانع ہوگا [۳]۔

= الصنائع ۶/ ۱۲۵- ۱۴۰، مجمع الضمانات للبغدادی ص ۲۱۹، ۲۳۸، فتح العزیز ۸/ ۴۴۲، المجموع شرح المہذب ۹/ ۲۷۶، مغنی المحتاج ۲/ ۷۲۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۴۵، منح الجلیل ۲/ ۶۸۹۔

(۲) المغنی ۴/ ۳۳۳ طبع دار المنار، کشاف القناع ۳/ ۲۰۲ مطبع أنصار السنۃ المحمدیہ۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۱۲۵- ۱۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۷۔

ان حضرات کی طرف سے اس شرط کو لگانے کا سبب یہ ہے کہ دوسرے کے حق کے ساتھ چیز کا اتصال اس پر قابو پانے سے مانع ہوتا ہے، اور اس کے درمیان حائل ہوجاتا ہے، اور اس وجہ سے اس حالت میں اس پر قبضہ صحیح نہیں ہوگا[1]۔

چھٹی شرط: مقبوض مشترک حصہ نہ ہو:

۳۰- قبضہ کے صحیح ہونے کے لئے اشتراک نہ ہونے کی شرط عائد کرنے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ مشترک حصہ پر قبضہ کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ اشتراک قبضہ کے صحیح ہونے کے منافی نہیں ہے، اس لئے کہ اگر مشترک حصہ میں قبضہ نہ پایا جائے اس وجہ سے کہ شریکین میں سے ہر ایک کے اپنے حصہ میں تصرف پر قادر نہیں ہے تو شریکین میں سے ہر ایک مشترک ملک میں اس پر قابض نہیں قرار پائے گا، اور اگر دونوں قابض نہ ہوں تو وہ مہمل ہوگا جس پر کسی کا قبضہ نہیں ہو، اور یہ ایسی چیز ہے جس کا شرع اور مشاہدہ انکار کرتا ہے، اس لئے کہ شرع نے اس میں ان دونوں کے تصرف اپنی ملکیت میں مالک کا تصرف قرار دیا ہے۔ اور مشاہدہ ہے کہ وہ ان میں سے ہر ایک کے پاس ایک ایسی مدت تک رہتی ہے جس پر وہ دونوں اتفاق کرلیں، یا ان دونوں کے پاس ایک ساتھ ہوتی ہے جس سے وہ دونوں فائدہ اٹھاتے ہیں، اور اس سے آمدنی حاصل کرتے ہیں[2]۔

(۱) رد المحتار ۶/ ۹۷ ۴ طبع الحلبی۔

(۲) الام ۳/ ۱۲۵-۱۶۹ طبع بولاق، فتح العزیز ۸/ ۴۵۹، شرح التاودی علی تحفہ ابن عاصم ۱/ ۱۷۸، ۲/ ۲۳۴، البہجہ شرح التحفہ ۲/ ۲۳۵، المغنی ۴/ ۳۳۳، ۵/ ۵۹۶ طبع دار المنار، کشاف القناع ۳/ ۲۰۲، ۴/ ۲۵۷ مطبع السنۃ المحمدیہ۔

البتہ مشترک حصہ پر قبضہ کے صحیح ہونے پر اور قبضہ کے صحیح ہونے کے لئے اشتراک کے منافی نہ ہونے پر جمہور فقہاء کے اتفاق کے باوجود مشترک حصہ کے قبضہ کی کیفیت میں ان کا اختلاف ہے۔

الف- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مشترک حصہ پر قبضہ، پورے پر قبضہ کرنے سے ہوگا، پھر جب وہ اس پر قبضہ کرلے گا تو اپنے حصہ کے علاوہ اس کے قبضہ میں دوسرے کا حصہ اس کے ہاتھ میں اس کے شریک کی امانت ہوگی، اس لئے کہ شئی پر قبضہ کرنے کا مطلب اس پر ہاتھ رکھنا اور اس پر قابو پانا ہے، اور اس کے کل پر قبضہ کرنے میں اپنے حصہ پر قبضہ کرنا اور اس پر قدرت پانا ہے۔

انہوں نے کہا ہے کہ اگر وہ چیز ایسی ہو کہ تخلیہ سے اس کے لئے شریک کی اجازت شرط نہیں ہوگی، لیکن اگر وہ ایسی چیز ہو کہ منتقل کرنے سے اس پر قبضہ ہوتا ہو تو شریک کی اجازت شرط ہوگی، کیونکہ اس پر قبضہ اس کے منتقل کرنے سے ہوگا، اور اس کو منتقل کرنا اپنے حصہ کے ساتھ شریک کے حصہ کو منتقل کئے بغیر نہیں ہوگا، اور دوسرے کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف جائز نہیں ہے۔

پھر اگر شریک اجازت دینے سے انکار کردے تو مستحق قبضہ کو اختیار ہوگا کہ اپنے حصہ پر قبضہ کے لئے اپنے شریک کو وکیل بنادے، تو اس صورت میں قبضہ صحیح ہوجائے گا، اور اگر وہ اسے وکیل نہ بنائے تو اس کے لئے حاکم قبضہ کرے گا یا ایسے شخص کو مقرر کرے گا جو ان دونوں کے لئے قبضہ کرے گا، اور اسے منتقل کرے گا تاکہ قبضہ حاصل ہو، کیونکہ اس میں شریک کے لئے ضرر نہیں ہے، اور اس کے ذریعہ اس کے شریک کا عقد مکمل ہوجائے گا[1]۔

ب- مالکیہ نے کہا ہے کہ مشترک حصہ پر قبضہ اس پر ہاتھ رکھنے کے ذریعہ ہوگا، جیسا کہ اس کے مالک نے اس پر اپنا ہاتھ اپنے شریک

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۰، کشاف القناع ۳/ ۲۰۲، ۴/ ۲۵۷۔

کے ساتھ رکھتا تھا، مگر شئ مرہون میں جس میں راہن شریک ہو، تو کل پر قبضہ کرنا شرط ہوگا تا کہ راہن اور مرتہن کا قبضہ ایک ساتھ جمع نہ ہو، چاہے شریک راہن اجازت دے یا نہ دے، لہذا اگر کوئی شخص اپنے مکان کا نصف حصہ ہبہ کردے اور وہ اس میں رہتا ہو اور وہ موہوب لہ اس میں داخل ہو اور اس میں اس کے ساتھ رہنے لگے تو وہ رہائش اور گھر کے منافع سے فائدہ اٹھانے کے ذریعہ اس پر قابض قرار پائے گا، اور ہبہ کرنے والا اس کے ساتھ اس میں اسی نوعیت سے ہوگا جیسے رہائش میں شریک دو افراد کرتے ہیں، تو یہ قبضہ تام ہوگا، اور اسی طرح ہر وہ شخص جسے مال یا گھر کا ایک حصہ ہبہ کیا جائے اور وہ اسے اپنے واہب کے ساتھ اس پر قبضہ کرے اور آمدنی حاصل کرنے اور فائدہ اٹھانے میں اس کے ساتھ شریک ہوجائے تو یہ قبضہ ہوگا[1]۔

لیکن اگر کوئی شخص اپنے مکان کے غیر معین نصف حصہ کو رہن کے طور پر رکھے تو قبضہ اس کے پورے حصہ پر مرتہن کے قبضہ کے بغیر مکمل نہیں ہوگا، تا کہ اس میں راہن کا قبضہ باقی نہ رہے[2]۔ لیکن اگر نصف غیر مرہون غیر راہن کا ہو تو رہائش اور فائدہ اٹھانے میں شریک کے ساتھ راہن کے حصہ میں اس کے آجانے سے قبضہ حاصل ہوجائے گا[3]۔

دوم: حنفیہ کا قول ہے کہ صحت قبضہ کے لئے یہ شرط ہے کہ مقبوض مشترک حصہ نہ ہو اور وہ اس لئے کہ قبضہ کا معنی شئ مقبوض میں تصرف پر قادر ہونا ہے، اور اس کا تحقق تنہا مشترک جزء میں قابل تصور نہیں ہے، اس لئے کہ مکان کے کچھ غیر معین حصہ میں رہائش اختیار کرنا اور کپڑا کے کچھ غیر معین حصہ کو پہننا محال ہے، اور اس پر قبضہ کرنے والا

(۱) شرح میارة علی تحفہ ابن عاصم ۲/۱۴۶۔

(۲) شرح التاودی علی التحفہ ۱/۱۷۸، شرح میارة علی التحفہ ۱/۱۱۶۔

(۳) لباب اللباب لابن راشد القفصی ص ۱۷۰، شرح میارة علی التحفہ ۱/۱۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اس میں تصرف کرنے پر قادر نہیں ہے، اگر چہ وہ سب پر قبضہ کرلے اس لئے کہ اس کے ساتھ شریک کا حق متعلق ہے[1]۔

وہ چیز جو قبضہ کے قائم مقام ہوتی ہے:

وہ چیز جس پر عقد کے ذریعہ قبضہ کا استحقاق ہوتا ہے یا تو وہ عقد کے ذریعہ قبضہ کا مستحق ہونے سے قبل اس شخص کے قبضہ میں ہوتی ہے، یا وہ اس کے مالک کے قبضہ میں ہوتی ہے۔

پہلی حالت:

۳۱- اگر شئ مقبوض عقد کے ذریعہ اس پر قبضہ کے استحقاق سے پہلے اسی مستحق شخص کے قبضہ میں ہو، جیسا کہ اگر کوئی چیز غاصب، مستعیر، مودع (جس کے پاس بطور امانت ہو) یا کرایہ دار وغیرہ کے پاس ہو تو پھر اسی کے ہاتھ اس چیز کو فروخت کردے یا ہبہ کردے یا رہن رکھ دے تو کیا عقد سے پہلے والا قبضہ اس قبضہ کے قائم مقام ہوگا جس کا تقاضہ وہ عقد کرتا ہے یا نہیں؟

اس بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول مالکیہ اور حنابلہ کا ہے کہ سابقہ قبضہ مطلقاً عقد کے ذریعہ مستحق قبضہ کے قائم مقام ہوگا، چاہے اس پر اس کا قبضہ، قبضہ ضمان ہو یا قبضۂ امانت، اور چاہے قبضۂ مستحق، قبضۂ امانت ہو یا قبضۂ ضمان، اور اجازت یا اتنی مدت کا گذرنا شرط نہیں ہے جس میں قبضہ پایا جائے[2]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/۱۲۰-۱۳۸۔

(۲) شرح میارة علی التحفہ ۱/۱۱۱، المحرر للمجد بن تیمیہ ۱/۳۷۴، نظریۃ العقد لابن تیمیہ ص ۲۳۶، کشاف القناع ۳/۲۴۹-۲۷۳، ۴/۲۵۳ مطبع أنصار السنۃ المحمدیہ، المغنی ۴/۳۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات، ۵/۵۹۴ طبع دار المنار۔

سابق قبضہ کا عقد کے ذریعہ مستحق قبضہ کے قائم مقام ہونا اس لئے ہے کہ قبضہ کا برقرار رہنا حقیقۃً قبضہ ہے، اس لئے کہ تصرف پر قدرت کے ساتھ قبضہ موجود ہے، اس طرح قبضۂ مستحق پایا گیا، اور اس کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ عقد کے بعد ابتداء اس کا وقوع ہونا چاہئے۔

دونوں قبضوں کا ایک دوسرے کے مماثل ہونے یا قبضۂ سابق کے زیادہ قوی ہونے کی شرط نہ لگانا جس کی وجہ سے قبضۂ ضمان پیدا ہوتا ہے، تاکہ وہ عقد کے ذریعہ مستحق قبضہ کے قائم مقام ہوجائے، اس لئے ہے کہ عقد میں قبضہ سے مراد مقبوض میں قبضہ قائم کرنا اور تصرف پر قدرت ہونا ہے، اور جب یہ امر پایا جائے گا تو قبضہ پایا جائے گا، لیکن جو اس سے پیدا ہوتا ہے یعنی قبضہ کرنے والے کے قبضہ میں مقبوض کا قابل ضمان یا امانت ہونا اس کے لئے اس کا کوئی تعلق اور تاثیر قبضہ کے حقیقت میں نہیں ہے۔

اجازت کی ضرورت کا نہ ہونا تو وہ اس وجہ سے ہے کہ اس کے قبضہ میں اس کا اس چیز کو برقرار رکھنا قبضہ کے لئے اس کی اجازت کے درجہ میں ہے، جیسا کہ مال کے اس کے قبضہ میں ہونے کے باوجود اس کا عقد کرنا قبضہ پر اس کی رضامندی کو ظاہر کرتا ہے، تو ابتداء میں مشروط اجازت سے بے نیاز ہے، اس لئے کہ برقرار رکھنے میں ان چیزوں کو گوارہ کرلیا جاتا ہے جن کو ابتداء میں گوارا نہیں کیا جاتا ہے۔

اتنی مدت کے گذرنے کی ضرورت کا نہ ہونا جس میں قبضہ پایا جائے اس لئے ہے کہ اس مدت کا گذرنا قبضہ کے توابع میں سے نہیں ہے، اور نہ اس کی حقیقت میں اس کا کوئی دخل ہے، ہاں اگر قبضہ عقد سے متاخر ہو تو اتنی مدت گذرنے کا اعتبار کیا جائے گا جس میں قبضہ ممکن ہو اس لئے کہ اس کے بغیر قبضہ کا حاصل ہونا ممکن نہیں ہے، لیکن عقد سے اس کے پہلے ہونے کی صورت میں اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

دوسرا قول حنفیہ کا ہے کہ اس میں اصل یہ ہے کہ عقد کے وقت موجود قبضہ اگر وہ عقد کے ذریعہ مستحق کے مثل ہو تو وہ اس کے قائم مقام ہوگا، یعنی دونوں قبضۂ امانت یا قبضۂ ضمان ہوں، اس لئے کہ جب وہ اس کے مثل ہوگا تو نیابت کو ثابت کرنا ممکن ہوگا، اس لئے کہ دو الگ الگ مماثل ایک دوسرے کے قائم مقام ہوتے ہیں، اور اس کی جگہ لیتے ہیں، اور جس قبضہ کی ضرورت ہے وہ پایا گیا۔

لیکن اگر دونوں قبضے مختلف ہوں اس طرح کہ ان میں سے ایک قبضۂ امانت ہو اور دوسرا قبضۂ ضمان تو دیکھا جائے گا کہ اگر قبضۂ سابقہ مستحق سے زیادہ قوی ہو اس طرح کہ پہلا قبضۂ ضمان اور مستحق قبضۂ امانت ہو، تو وہ اس کے قائم مقام ہوگا، اس لئے کہ اس کے ذریعہ سے قبضہ مستحق اضافہ کے ساتھ پایا جائے گا، اور اگر اس سے کم درجہ کا ہو تو اس کے قائم مقام نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس قبضہ کی ضرورت ہے وہ نہیں ہے، کیوں کہ اس میں صرف مستحق کا بعض پایا گیا ہے، لہذا وہ کل کے قائم مقام نہیں ہوگا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ کوئی چیز اگر خریدار کے قبضہ میں غصب کی وجہ سے ہو یا عقد فاسد کے ذریعہ مقبوض ہو، اور وہ اسے اس کے مالک سے عقد صحیح کے ذریعہ خرید لے تو پہلا قبضہ دوسرے قبضہ کے قائم مقام ہوجائے گا، یہاں تک کہ اگر وہ چیز خریدار کے اپنے گھر میں لے جانے اور وہاں پہنچنے یا اس کے لینے پر قادر ہونے سے پہلے ہلاک ہوجائے تو ہلاک ہونا اس کے ذمہ ہوگا، اس لئے کہ دونوں قبضے مماثل ہیں، اس لحاظ سے کہ ان میں ہر ایک مقبوض کے قابل ضمان ہونے کا سبب ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر وہ چیز اس کے قبضہ میں ودیعت یا عاریت کے طور پر ہو، اور اسے اس کا مالک بطور ہبہ دے دے تو دوسرے قبضہ کی ضرورت نہیں ہوگی، اور پہلا قبضہ دوسرے قبضہ کے قائم مقام ہوگا، اس لئے کہ دونوں امانت ہونے کی حیثیت سے ایک دوسرے کے

مماثل ہیں۔

اگر کوئی چیز اس کے قبضہ میں غصب یا عقد فاسد کی وجہ سے ہو، اور اسے اس کا مالک اس کو ہبہ کردے تو اسی طرح وہ قبضۂ ہبہ کے قائم مقام ہوجائے گا، اس لئے کہ مستحق بالعقد پایا گیا اور یہ اصل قبضہ ہے اور ضمان کی زیادتی ہے۔

لیکن اگر مبیع خریدار کے قبضہ میں عاریت یا ودیعت یا رہن کے طور پر ہو تو قبضۂ اول دوسرے کے قائم مقام نہیں ہوگا، اور خریدار محض عقد کی وجہ سے قبضہ کرنے والا نہیں ہوگا، اس لئے کہ سابقہ قبضہ، قبضۂ امانت ہے، لہذا وہ بیع میں قبضۂ ضمان کے قائم مقام نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس قبضہ کی ضرورت ہے وہ نہیں پایا گیا [۱]۔

تیسرا قول شافعیہ کا ہے کہ پہلا قبضہ عقد کے ذریعہ مستحق قبضہ کے قائم مقام ہوگا، چاہے قبضہ کرنے والے کا پہلا قبضہ قبضۂ ضمان ہو یا قبضۂ امانت، اور چاہے قبضہ مستحق قبضۂ امانت ہو یا قبضۂ ضمان، البتہ اس کے صحیح ہونے کے لئے دو چیزیں شرط ہیں:

اول: اظہر قول کے مطابق اس کے مالک کی طرف سے اجازت کا ہونا ہے، اگر اصل میں اس کو اس کے روکنے کا حق ہو، جیسے مرہون اور مبیع جبکہ اس کی قیمت نقد ہو اور اسے ادا نہ کیا ہو لیکن اگر اس کو اس کا حق نہ ہو جیسے وہ مبیع جسے ادھار قیمت پر فروخت کیا گیا ہو، یا نقد ہو اس کی قیمت کو ادا کرنے کے بعد، تو اس وقت اجازت شرط نہیں ہوگی۔

اصل میں اس کے روکنے کے مستحق شخص کی طرف سے اجازت کی شرط لگانے کا سبب اس کے حق کو اس کی اجازت کے بغیر ساقط کرنے کا ناجائز ہونا ہے، جیسا کہ اگر وہ چیز اس کے قبضہ میں ہوتی۔

دوم: اتنی مدت کا گذرنا ہے جس میں قبضہ پایا جائے، جبکہ چیز مجلس عقد سے غائب ہو اس لئے کہ اگر وہ اس کے قبضہ میں نہ ہو تو اتنی مدت کے گذرنے کی ضرورت پڑے گی تاکہ وہ اس پر قبضہ کرے اور اس پر قدرت پائے، اور اس لئے بھی کہ ہم نے قبضہ کے برقرار رہنے کو ابتداء قبضہ کی طرح قرار دیا ہے، تو کم از کم اتنا وقت گزرنا ہوگا جس میں ابتداء قبضہ کا تصور ہو، لیکن عملاً اس کا اس کے پاس جانا اور اس کا اس کے پاس آنا شرط نہیں ہے۔

قبضہ کے ممکن ہونے کی مدت کی ابتداء اس میں اجازت کے وقت سے معتبر ہوگی نہ کہ عقد کے وقت سے [۱]۔

دوسری حالت:

۳۲ - اگر وہ چیز اپنے مالک کے قبضہ میں ہو، جیسے مبیع اپنے بائع کے قبضہ میں ہو، یا موہوب اپنے ہبہ کرنے والے کے قبضہ میں ہو (کیا چیز قبضہ کے قائم مقام ہوگی اس کے بارے میں) فقہاء نے کہا ہے کہ اگر مبیع بائع کے قبضہ میں ہو یا موہوب واہب کے قبضہ میں ہو دونوں میں فرق ہوگا اور اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف- مبیع اگر بائع کے قبضہ میں ہو تو اس بارے میں فقہاء کے تین اقوال ہیں:

اول: حنفیہ کا قول ہے کہ بائع کے قبضہ سے لے کر مبیع پر قبضہ کرنے کے قائم مقام یہ ہوگا، کہ خریدار تلف کرکے یا عیب دار بناکر، یا صورت کو بدل کر یا استعمال کرکے اس میں تصرف کرے، کیونکہ قبضہ، قبضہ کے اثبات اور تصرف پر قدرت کے ذریعہ ہوتا ہے، اور تلف کرنا، عیب دار بنانا، صورت کو تبدیل کردینا، اور استعمال کرنا حقیقۃً اس میں تصرف کرنا ہے، تو وہ بدرجہ اولی قبضہ ہوگا، اس لئے کہ تصرف پر

---

(۱) مجمع الضمانات للبغدادی ص ۲۱۷، بدائع الصنائع ۵/ ۲۴۸، ۶/ ۱۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۹/ ۲۸۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۸، فتح العزیز للرافعی ۱۰/ ۶۵، ۷۱۔

قدرت دینا، حقیقتاً تصرف سے کم درجہ کا ہے، اسی طرح خریدار کی طرف سے ان تصرفات کا صادر ہونا عملی طور پر قبضہ کو ثابت کرنے پر مشتمل ہے، کیونکہ اس معنی کے نہ پائے جانے کی صورت میں اس کی طرف سے ان کا صادر ہونا قابل تصور نہیں ہے، تو یہ تصرفات لامحالہ قبضہ کے درجہ میں ہوں گے۔

اسی کے مثل حکم میں وہ صورت ہے جبکہ فروخت کرنے والا ان میں سے کوئی چیز خریدار کے حکم سے انجام دے، کیونکہ خریدار کے حکم سے اس کا کرنا بذات خود خریدار کے کرنے کے درجہ میں ہوگا۔

اگر خریدار مبیع کو عاریت یا ودیعت کے طور پر کسی اجنبی کو دے دے تو وہ اس کی وجہ سے قبضہ کرنے والا ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے عاریت یا ودیعت پر دے کر اس میں اپنے غیر کے لئے نیابت کو ثابت کردیا تو وہ قبضہ کرنے والا ہوجائے گا، اور اسی طرح اگر وہ اسے کسی اجنبی کو ہبہ کردے اور موہوب لہ اس پر قبضہ کرلے۔

لیکن اگر اسے خریدار بائع کو عاریت پر یا ودیعت کے طور پر یا کرایہ پر بائع کو دے دے تو اس میں سے کوئی بھی قبضہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ تصرفات خریدار کی طرف سے درست نہیں ہیں، کیونکہ اصالت کے طریقہ پر روکنے کا قبضہ بائع کے لئے ثابت ہے، اور ان تصرفات کے ذریعہ اس کے لئے نیابت کا قبضہ ثابت کرنا قابل تصور نہیں ہوسکتا، لہذا یہ صحیح نہیں ہوگا، اور نہ ہونے کے درجہ میں ہوگا[۱]۔

دوم: شافعیہ کا قول ہے کہ خریدار اگر مبیع کو حسی طور پر یا شرعی طور پر اس کے قبضے سے قبل تلف کردے تو اس کا تلف کرنا قبضہ ہوگا بشرطیکہ اسے یہ علم ہو کہ وہ مبیع کو تلف کررہا ہے، لیکن اگر اسے علم نہ ہو تو اس میں دو اقوال ہیں، اور اصح یہ ہے کہ اس کو قبضہ سمجھا جائے گا۔

(۱) بدائع الصنائع ۲۴۶/۵ اور اس کے بعد کے صفحات، ردالمحتار ۵۶۱/۴ طبع الحلبی۔

اگر بیوی مہر کو شوہر کے قبضہ میں رہتے ہوئے تلف کردے تو وہ اس کی وجہ سے قبضہ کرنے والی ہوجائے گی، اور شوہر بری ہوجائے گا[۱]۔

تیسرا قول حنابلہ کا ہے کہ اگر خریدار مبیع کو بائع کے قبضہ میں رہتے ہوئے تلف کردے تو اسے اس کا قبضہ مانا جائے گا، اور اس کے ذمہ ثمن ثابت ہوجائے گا، کیونکہ یہ اس کا مال ہے، جسے اس نے تلف کردیا ہے، چاہے تلف کرنا قصداً ہو یا خطأً، اور خریدار پر واجب ہوگا کہ اگر اس نے ثمن بائع کو نہیں دیا ہے تو دے دے، اور اگر اس نے اسے دے دیا ہے تو اس کو اسے واپس لینے کا حق نہ ہوگا[۲]۔

ب- لیکن اگر شئی موہوب واہب کے قبضہ میں ہو تو شافعیہ نے کہا ہے کہ شئی موہوب کو موہوب لہ کا تلف کرنا قبضہ نہیں سمجھا جائے گا، اس لئے کہ واہب کی اجازت کے بغیر اس کو قبضہ کا استحقاق نہیں ہے[۳]۔

حنابلہ نے کہا ہے: اگر موہوب لہ شئی موہوب کو واہب کے قبضہ میں رہتے ہوئے تلف کردے، تو اگر یہ واہب کی اجازت سے ہو تو اسے قبضہ مانا جائے گا ورنہ نہیں[۴]۔

عقود میں قبضہ کو شرط قرار دینا اور اس کے آثار:

۳۳- شریعت کے عام قواعد اور نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت سے عقود میں قبضہ شرط ہے، اگرچہ یہ اشتراط ایک عقد اور دوسرے

(۱) مغنی المحتاج ۶۶/۲ اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۴۹۹/۳ اور اس کے بعد کے صفحات، ۲۵۱/۷۔
(۲) شرح منتہی الإرادات ۱۹۱/۲، کشاف القناع ۲۳۱/۳ مطبع الحکومہ بمکۃ المکرّمہ۔
(۳) روضۃ الطالبین ۳۷۷/۵۔
(۴) کشاف القناع ۲۳۱/۳ مطبع الحکومہ بمکۃ المکرّمہ، شرح منتہی الارادات ۱۹۱/۲۔

عقد کے مابین ایک فقیہ کی رائے یا مذہب اور اس کے علاوہ دوسرے فقہاء ومجتہدین کی رائے کے مابین مختلف فیہ ہے۔

تو کبھی قبضہ صحت عقد کے لئے شرط ہوتا ہے، اس طرح کہ اگر اس سے قبل عاقدین الگ ہوجائیں تو عقد باطل ہوجاتا ہے اور کبھی محل عقد کی ملکیت کے منتقل ہونے اور اسے برقرار رہنے میں شرط ہوتا ہے، اسی طرح بسا اوقات وہ لزوم عقد میں شرط ہوتا ہے، اس طرح کہ اس سے قبل غیر لازم ہوتا ہے، اور اس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

الف- وہ عقود جن میں قبضہ ملکیت کے منتقل ہونے کے لئے شرط ہے:

فی الجملہ وہ عقود جن میں قبضہ محل عقد کی ملکیت کے منتقل کرنے کے لئے شرط ہے، وہ پانچ ہیں:

اول: ہبہ:

۳۴- شئ موہوب کی ملکیت موہوب لہ کی طرف منتقل ہونے کے لئے قبضہ کی شرط لگانے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ موہوب لہ کی طرف ملکیت کے منتقل ہونے کے لئے قبضہ شرط ہے، اور موہوب لہ، ہبہ پر قبضہ کے بغیر اس کا مالک نہیں ہوگا۔

شافعیہ نے قبضہ میں واہب کی اجازت کو شرط قرار دیا ہے[1]۔

دوم: مالکیہ اور ابن ابی لیلی کا قول ہے کہ موہوب لہ کی طرف ملکیت کے منتقل ہونے کے لئے قبضہ شرط نہیں ہے، بلکہ اس کے لئے عقد کے ذریعہ ثابت ہوجائے گا، اور عقد کو پورا کرنے کے لئے اس پر قبضہ دلانا واہب پر واجب ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ"[1] ((اپنے) عہدوں کو پورا کرو) یہاں تک کہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر واہب موہوب کی حوالگی سے گریز کرے تو اس کو مجبور کیا جائے گا[2]۔

انہوں نے ہبہ میں قبضہ کی شرط نہ لگانے پر بیع پر قیاس کے ذریعہ استدلال کیا ہے، اس طرح کہ خریدار جس چیز کو خریدا ہے اس کا مالک عقد کے ذریعہ ہوجاتا ہے، اگرچہ اس پر قبضہ نہ کرے۔

اسی طرح ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "**أنه أهدى إلى النجاشي أواقا من مسک، ثم قال لأم سلمة: إني لا أراه إلا قد مات، ولا أرى الهدية التي أهديت إليه إلا سترد، فإذا ردت إلي، فهو لک أم لكم، فكان كما قال**"[3] (نبی ﷺ نے نجاشی کو چند اوقیہ مشک بطور ہدیہ بھیجا پھر آپ ﷺ نے حضرت ام سلمہؓ سے فرمایا کہ: میرا خیال یہ ہے کہ نجاشی کی وفات ہوچکی ہے، اور جو ہدیہ میں نے اس کے پاس بھیجا ہے وہ واپس کر دیا جائے گا، تو اگر وہ میرے پاس لوٹا دیا جائے تو وہ تمہارے لئے یا فرمایا تم سب لوگوں کے لئے ہوگا، تو ویسا ہی ہوا جیسا آپ ﷺ نے فرمایا)، تو اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ کے بغیر ہدیہ پر ملکیت ثابت

---

(۱) تکملہ ردالمحتار ۸/ ۴۲۴-۴۰۷ طبع الحلبی، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۵۳، دیکھئے مرشد الحیران دفعہ ۸۰- ۸۲-۸۳، روضۃ الطالبین ۳۷۵/۵، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۰، الام ۳/ ۲۷۴ بولاق، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۱۹، المحرر لمجد الدین بن تیمیہ ۱/ ۳۷۴، القواعد لابن رجب ص ۷۱۔

(۱) سورۂ مائدہ/۱۔

(۲) الشرح الکبیر ۱۰۱/۴۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ أهدى إلى النجاشي أواقاً من مسک......" کی روایت حاکم (۱۸۸/۲) نے کی ہے، اور ذہبی نے کہا: منکر ہے، اور مسلم الزنجی ضعیف ہے۔

نہیں ہوتی ہے۔

اور اس حدیث کے ذریعہ جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ: "إن أبا بكر الصديق نحلها جاد عشرين وسقا من ماله بالغابة، فلما حضرته الوفاة، قال: والله يا بنية ما من الناس أحد أحب إلى غنى بعدي منك، ولا أعز على فقرا بعدي منك، وإني كنت نحلتك جاد عشرين وسقا، فلو كنت جددتيه واحتزتيه كان لك ذلك، وإنما هو اليوم مال وارث، وإنما هما أخواك وأختاك، فاقتسموه على كتاب الله تعالىٰ، قالت عائشة: يا أبت، والله لو كان كذا وكذا لتركته، وإنما هى أسماء، فمن الأخرى؟ فقال أبوبكر: ذوبطن بنت خارجة، أراها جارية"[1] (حضرت ابوبکر صدیقؓ نے مقام غابہ میں اپنے مال سے کچھ کھجور کے درخت عطیہ کے طور پر دیئے جن سے بیس وسق پھل توڑا جائے، جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو فرمایا کہ: اے بیٹی: میرے نزدیک کوئی شخص تجھ سے زیادہ پسندیدہ نہیں ہے کہ وہ میرے بعد غنی ہو، اور نہ میرے اوپر اس سے زیادہ شاق کوئی چیز ہے کہ تم میرے بعد فقر میں مبتلا رہو، اور میں نے تجھے بیس صاع پھل توڑے جانے کے بقدر کھجور کے درخت عطیہ کے طور پر دیا تھا، اگر تم ان کو توڑ لیتی، اور قبضہ کر لیتی تو وہ تمہارا ہو جاتا، لیکن آج وہ وارث کا مال ہے، اور وہ تمہارے دو بھائی اور تمہاری دو بہنیں ہیں، تو اسے اللہ کی کتاب کے مطابق آپس میں تقسیم کر لو، حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ: اے ابا جان! خدا کی قسم اگر وہ بہت زیادہ ہوتا تو بھی میں اس کو چھوڑ دیتی، بہن تو اسماء ہیں، پس یہ دوسری کون ہیں؟ حضرت ابوبکر نے فرمایا کہ: یہ خارجہ کا حمل ہے، میرا خیال ہے کہ وہ لڑکی ہے)، ان حضرات نے کہا ہے: اگر موہوب میں ملکیت قبضہ پر موقوف نہیں ہوتی تو کیوں فرماتے کہ یہ وارث کا مال ہے۔

اور اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے عطایا کے بارے میں فیصلہ فرمایا: "أن ما قبض منها فهو جائز، وما لم يقبض فهو ميراث"[1] (ان میں سے جس پر قبضہ کر لیا جائے تو وہ جائز ہے اور جس پر قبضہ نہیں کیا جائے تو وہ میراث ہے)، اور اسی کے مثل حضرت عثمان، ابن عمر، ابن عباس، انس اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے[2] اور حضرات صحابہ میں ان کا کوئی مخالف معلوم نہیں، لہذا یہ اجماع ہو جائے گا، اور اس لئے کہ ہبہ میں عوض کا نہ ہونا موہوب لہ کی طرف سے ملکیت کو منسوب کرنے کے لئے عقد کے سبب ہونے کو ضعیف کرتا ہے، تو اسی وجہ سے ملکیت متاخر ہوتی ہے، یہاں تک کہ عقد قبضہ کے ذریعہ قوی ہو جائے[3]۔

دوم: وقف:

۳۵- وقف کے مکمل ہونے کے لئے قبضہ کے شرط لگانے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ کا راجح "مذہب" حنابلہ کا صحیح مذہب اور امام ابو یوسف کا مذہب ہے کہ وقف اگر صحیح ہو جائے تو اس سے واقف کی ملکیت ختم ہو جائے گی، اور اس میں قبضہ کرنا شرط نہ ہوگا[4]۔

---

(۱) اثر عائشہؓ کی روایت مالک نے الموطا (۲/ ۷۵۲) میں کی ہے۔

(۱) اثر عمرؓ کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۶/ ۱۷۰) میں کی ہے۔

(۲) ان سے اس روایت کو بیہقی نے السنن الکبری (۶/ ۱۷۰) میں کی ہے۔

(۳) کشف الأسرار علی اصول البزدوی لعبد العزیز البخاری ۲/ ۶۹۔

(۴) مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۳، المغنی ۵/ ۶۰۰، الکافی ۲/ ۴۵۵، شائع کردہ المکتب الاسلامی، الاختیار ۳/ ۴۱-۴۲، المبسوط ۱۲/ ۳۵۔

مالکیہ کی رائے، امام احمد بن حنبل کی ایک روایت، محمد بن الحسن اور ابن ابی لیلی کی رائے ہے کہ فی الجملہ وقف کے مکمل ہونے اور واقف سے وقف کی ملکیت کے ختم ہونے کے لئے قبضہ شرط ہے[1]۔

لیکن امام ابوحنیفہ کے نزدیک شئ موقوف حقیقت واقف کی ملکیت میں باقی رہتی ہے، جب تک حاکم فیصلہ نہ کرے یا وہ اس کو اپنی موت پر معلق نہ کرے اس سے اس کی ملکیت ختم نہ ہوگی[2]۔

حنفیہ نے کہا ہے: اگر کوئی شخص مسلمانوں کے لئے سقایہ (پانی کی سبیل) یا سرائے بنائے تاکہ مسافرین اس میں ٹھہریں یا مجاہدین کے لئے رباط بنائے یا زمین کو مسلمانوں کے مقبرہ کے لئے خالی کردے یا نمازیوں کے لئے مسجد بنائے تو امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس کے قول سے اس کی ملکیت زائل ہوجائے گی، اور امام محمد نے فرمایا: اگر لوگ سبیل سے پانی پینے لگیں، اور سرائے اور رباط میں رہنے لگیں اور قبرستان میں دفن کرنے لگیں، اور مسجد میں کوئی ایک مسلمان نماز پڑھ لے تو وقف شدہ سے اس کی ملکیت ختم ہوجائے گی، اور اس کی ملکیت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس وقت تک ختم نہیں ہوگی جب تک حاکم اس کا فیصلہ نہ کردے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''وقف''۔

سوم: قرض:

۳۶- قرض دار کی طرف ملکیت کے منتقل ہونے کے لئے، قرض میں قبضہ کی شرط لگانے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: امام ابوحنیفہ، محمد صحیح قول کے مطابق، شافعیہ اور حنابلہ وغیرہم کا قول ہے: قرض دار مالِ قرض کا مالک قبضہ کے ذریعہ بنے گا[1]۔

ان حضرات نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ قرض دار خود قبضہ کے ذریعہ قرض میں قرض دہندہ کی اجازت کے بغیر بیع، ہبہ، صدقہ اور دوسرے تصرفات کرنے کا مجاز ہوگا، اور جب وہ اس میں تصرف کرے گا تو اس کا تصرف نافذ ہوگا، اور قرض دہندہ کی اجازت پر موقوف نہیں ہوگا، اور یہ ملک کی علامات ہیں، اس لئے کہ اگر وہ اس کا مالک نہیں ہوتا تو اس میں اس کا تصرف کرنا جائز نہیں ہوتا اور اس لئے کہ قرض ایسا عقد ہے جس میں معاوضہ اور تبرع دونوں کا پہلو جمع ہوگیا ہے، معاوضہ اس لئے ہے کہ قرض دار پر مماثل بدل کی واپسی اس چیز کے عوض کے طور پر واجب ہوتی ہے جو اس نے قرض لیا ہے، اور تبرع: اس لئے ہے کہ قرض دہندہ قرض دار کو قرض پر لئے ہوئے مال سے تمام تصرفات کے ذریعہ فائدہ اٹھانے کے سلسلہ میں تبرع کرتا ہے مگر یہ کہ تبرع کا پہلو اس معاملہ میں زیادہ راجح ہے، اس لئے کہ اس کی غایت اور اس کا ثمرہ: قرض دہندہ کے مال کے منافع کو قرض دار کے لئے مفت صرف کرنا ہے، کیا تم نہیں دیکھتے کہ فوری طور پر اس کے مقابل میں کوئی عوض نہیں ہوتا ہے اور اس کا مالک وہ شخص نہیں ہوتا ہے جو تبرع کا مالک نہیں ہوتا ہے، اس لئے وہ دوسرے تبرعات یعنی ہبہ اور صدقہ کی طرح ہوگا، پس اس میں ملکیت قبضہ کے ذریعہ منتقل ہوگی نہ کہ محض عقد اور تصرف کے ذریعہ۔

دوسرا قول مالکیہ کا ہے کہ قرض دار قرض پر لئے ہوئے مال کا عقد

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۳۶۴-۳۶۵ شائع کردہ دار الکتاب العربی، المغنی ۵/ ۶۰۰، الکافی ۲/ ۴۵۵، الاختیار ۳/ ۴۱، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۴، ۳۶۵، المبسوط ۱۲/ ۳۵، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۳۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۳۵۷، الہدایہ مع فتح القدیر ۵/ ۴۱۸-۴۴۷، ۴۴۸۔

(۱) ردالمحتار ۵/ ۱۶۴، الاشباہ والنظائر لابن نجیم وحاشیۃ الحموی ۲/ ۲۰۴، فتح العزیز ۹/ ۳۹۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۰، المہذب ۱/ ۳۱۰، کشاف القناع ۳/ ۲۵۷ طبع السنۃ المحمدیہ، المحرر ۱/ ۳۳۴، منتہی الإرادات ۱/ ۳۹۷۔

کے ذریعہ مکمل مالک ہوجائے گا، اگرچہ اس پر قبضہ نہ کرے، اور وہ اس کا مال ہوجائے گا، اور اس کے لئے اس کا فیصلہ کیا جائے گا[(۱)]۔

تیسرا قول حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور شافعیہ کا ایک قول ہے کہ قرض دار قرض پر لئے ہوئے مال کا مالک صرف تصرف کے ذریعہ ہوگا، لہذا اگر وہ اس میں تصرف کرے گا تو اس سے قبل اس کی ملکیت کا ثبوت ظاہر ہوگا، اور تصرف سے مراد: ہر وہ عمل ہے جو ملکیت کو زائل کردے، جیسے بیع، ہبہ، آزاد کرنا، تلف کرنا اور رہن رکھنا، نکاح کردینا، اجارہ، گندم کو پیس دینا، آٹے کی روٹی بنادینا اور بکری کو ذبح کردینا اور اس طرح کی چیز کافی نہیں ہوگی[(۲)]۔

اختلاف کا ثمرہ مالکیہ اور جمہور فقہاء کے مذہب کے مابین اس صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ قرض پر لی ہوئی چیز عقد کے بعد اور قبضہ سے قبل ہلاک ہوجائے، تو اس حالت میں حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا ضمان قرض دہندہ پر ہوگا، اور اس کا ہلاک ہونا اس کی ذمہ داری میں سے ہوگا، کیونکہ ابھی وہ اس کی ملکیت میں ہے، اور اس وقت تک اس کا مالک قرض دار نہیں ہوا ہے، لہذا اس کا ذمہ سرے سے اس کے عوض میں مشغول نہیں ہوگا، جبکہ اس کا ضمان مالکیہ کے نزدیک قرض دار پر ہوگا اور وہی اس کی ہلاکت کے نقصان کو برداشت کرے گا، اور اس پر اس کے بدل کا واپس کرنا واجب ہوگا، کیونکہ وہ اس کی ملکیت میں ہلاک ہوئی۔

اسی طرح جمہور فقہاء کے مذہب اور امام ابو یوسف کے مذہب اور شافعیہ کے قول کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ کوئی شخص کسی سے ایک کُر گندم قرض کے طور پر لے اور اس پر قبضہ کرلے، پھر اس کُر کو قرض دار سے خرید لے تو یہ جمہور کے قول کے مطابق جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ قرض دار خود قبضہ سے اس کا مالک ہوگیا ہے تو وہ بعد کے عقد شراء کے ذریعہ اپنی ذاتی ملکیت کو خریدنے والا ہوگا، لیکن دوسرے قول کے مطابق کر قرض دہندہ کی ملکیت میں باقی ہے، اور قرض دار دوسرے کی ملکیت کو خریدنے والا ہوگا، لہذا صحیح ہوگا[(۱)]۔

چہارم: عاریت:

۳۷- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ عاریت پر دی گئی چیز کے منافع عاریت پر لینے والے شخص کی ملکیت کی طرف منتقل نہیں ہوں گے، نہ قبضہ سے اور نہ بغیر قبضہ کے، اس لئے کہ ان کے نزدیک عاریت کا فائدہ عاریت پر لینے والے شخص کے لئے منافع کا مباح ہونا ہے نہ کہ اس کا مالک ہونا۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ عاریت پر لینے والے کی طرف سے عاریت پر لی ہوئی چیز کے منافع کی ملکیت منتقل ہونے کے لئے قبضہ شرط ہے، اس لئے کہ عاریت پر دینا عاریت پر دی گئی چیز کے منافع کی تملیک کا تبرع کرنا ہے، لہذا قبضہ کے بغیر ملکیت نہیں ہوگی، جیسا کہ ہبہ ہے[(۲)]۔

دیکھئے: ''إعارۃ'' (فقرہ/ ۱۴)۔

پنجم: معاوضات فاسدہ:

۳۸- فاسد شدہ معاوضات مالیہ کے عقود میں قبضہ سے ملکیت منتقل

---

(۱) الشرح الکبیر للدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۲۶، البہجہ شرح التحفہ ۲/ ۲۸۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۳۹۶، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۵، فتح العزیز ۹/ ۳۹۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۰، المہذب ۱/ ۳۱۰، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۲۰، التنبیہ للشیرازی رص ۷۰۔

(۱) ردالمحتار ۵/ ۱۶۴ طبع الحلبی، شرح المجلۃ للأتاسی ۲/ ۴۴۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۱۴، ۷/ ۳۹۶، لسان الحکام رص ۸۷، شرح المجلۃ للأتاسی ۱/ ۱۳۸، ۳/ ۳۰۹، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۱۹، المغنی ۵/ ۲۲۷۔

ہوگی یا نہیں اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے (۱)۔

جمہور فقہاء شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ عقد فاسد باطل کی طرح ہے، سرے سے منعقد ہی نہیں ہوگا، اور نہ ہی ملک کا فائدہ دے گا، چاہے عاقد معقود علیہ کے بدل پر قبضہ کے بدل کرلے یا قبضہ نہ کرے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ معاوضہ فاسد کے عقد میں معقود علیہ کی ملکیت اس پر اس کے مالک کی اجازت سے قبضہ کے ذریعہ منتقل ہوجائے گی، اور وہ چیز اس کے قبضہ کے دن کی قیمت کے ذریعہ قابض پر قابل ضمان ہوگی (۲)۔

وہ عقود جن کے صحیح ہونے کے لئے قبضہ شرط ہے:

اول: عقد صرف:

۳۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ علاحدگی سے پہلے بدلین پر قبضہ کرنا عقد صرف کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے (۳)، ابن المنذر نے کہا ہے: ہمارے علم کے مطابق تمام اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ عقد صرف کرنے والے اگر قبضہ کرنے سے قبل جدا ہوجائیں تو عقد صرف فاسد ہوجائے گا (۴)۔

ان حضرات نے اس پر حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے: جسے انہوں نے نبی علیہ السلام سے روایت کی ہے: آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواء بسواء يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد" (۱) (سونا سونے کے بدلے، چاندی چاندی کے بدلے، گندم گندم کے بدلے، جو جو کے بدلے، کھجور کھجور کے بدلے اور نمک نمک کے بدلہ برابر برابر، نقد نقد فروخت کیا جائے، پھر اگر یہ اصناف مختلف ہوں تو جیسے چاہو فروخت کرو، بشرطیکہ وہ نقد ہو)۔

اور اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے حضرت ابن عمر نے اپنے والد سے روایت کی ہے: انہوں نے فرمایا: "لاتبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل، ولا تبيعوا الذهب بالورق أحدهما غائب والأخر ناجز، وإن استنظرک حتى يلج بيته فلا تنظره، إني أخاف عليكم الرماء، أي الربا" (۲) (سونے کو سونے کے بدلہ برابر سرابر فروخت کیا کرو، اور چاندی کو چاندی کے عوض برابر برابر فروخت کیا کرو، اور سونے کو چاندی کے بدلہ اس طرح مت فروخت کرو کہ اس میں سے ایک غائب (ادھار) اور دوسرا نقد ہو، اور اگر تم سے اتنی مہلت مانگے کہ وہ اپنے گھر میں داخل ہو تو اسے مہلت مت دو، مجھے تم پر سود کا اندیشہ ہے)۔

اسی لئے اگر عقد صرف کرنے والوں کے لئے مجلس میں قبضہ کرنا

---

(۱) یہ وہ عقود ہیں جو عاقدین کے مابین حقوق اور مالی ذمہ داریوں کے پیدا کرنے کی بنیاد پر قائم ہوتے ہیں، جیسے بیع، اجارۃ اور سلم وغیرہ۔

(۲) رد المحتار ۵/ ۴۹-۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الحلبی، مواہب الجلیل ۴/ ۳۸۰، المغنی ۴/ ۲۲۹، المجموع ۹/ ۳۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۲۱۵، رد المحتار ۵/ ۲۵۸ طبع الحلبی، أحکام القرآن للجصاص ۱/ ۵۵۴، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۷۹، الام ۳/ ۳۶ طبع بولاق، فتح العلی المالک لعلیش ۲/ ۱۱۰، کشاف القناع ۳/ ۲۱۷، المغنی ۴/ ۵۱ طبع دار المنار، منتہی الارادات ۱/ ۳۸۰۔

(۴) المغنی ۴/ ۵۱، تکملۃ المجموع للسبکی ۱۰/ ۶۹، کشاف القناع ۳/ ۲۱۷ طبع السنۃ المحمدیہ۔

(۱) حدیث عبادہ بن الصامتؓ: "الذهب بالذهب والفضة بالفضة......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۱) نے کی ہے۔

(۲) اثر ابن عمرؓ: کی روایت بیہقی، مالک اور عبد الرزاق نے اپنی مصنف میں کی ہے، نصب الرایہ ۴/ ۵۶، السنن الکبری للبیہقی ۵/ ۲۸۴۔

دشوار ہواور وہ دونوں علاحدہ ہونا چاہیں تو دیانۃ ان دونوں پر لازم ہوگا کہ اپنی علاحدگی سے قبل اپنے درمیان عقد کو فسخ کردیں تاکہ وہ دونوں عوضین یا ان میں سے ایک کی تاخیر کی وجہ سے گنہگار نہ ہوں، اس لئے کہ شارع نے اس عقد سے ممانعت کی ہے، مگر یہ کہ ہاتھوں ہاتھ ہو، اور اس پر سود ہونے کا حکم لگایا ہے مگر یہ کہ دونوں نقد ہو، پس جب یہ شرط حاصل نہیں ہوتی تو منہی عنہ حاصل ہوگا، اور یہ ربا النساء، (ادھار کا سود) ہے اور یہ حرام ہے، اور علاحدگی سے قبل فسخ کرنے میں عقد کو ختم کرنا ہے، لہذا اس کی شرطیں ان دونوں پر لازم نہیں ہوں گی [۱]۔

لیکن مالکیہ کی ایک جماعت نے اس متفق علیہ اصل (اور وہ یہ ہے کہ صرف کے صحیح ہونے کے لئے علاحدگی سے قبل قبضہ کرنا شرط ہے) سے اس صورت کا استثناء کیا ہے جبکہ وہ دونوں قبضہ کرنے سے قبل غلبہ کی وجہ سے علاحدہ ہوجائیں، یعنی ان دونوں یا ان میں سے ایک مغلوب ہو، جیسے بھولنا، یا غلطی کرنا، یا صراف کی طرف سے چوری اور اس جیسی چیز اور شیخ علیش نے کہا ہے کہ بسا اوقات غلبہ قبضہ سے قبل سیلاب یا آگ یا دشمن کے پیش آجانے کے ذریعہ ہوتا ہے [۲]۔ اور انہوں نے کہا اس حالت میں عقد صرف باطل نہیں ہوگا [۳]۔

دوم: اموال ربویہ کو ایک دوسرے سے فروخت کرنا:

۴۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اموال ربویہ کی اس کی جنس کے ساتھ بیع کے صحیح ہونے میں نقد ہونا اور ادھار کا نہ ہونا شرط ہے، اور اسی طرح اگر غیر جنس کے ساتھ اس کی بیع کی جائے، اور وہ دونوں مال ربوی ہوں جن کو ایک علت جمع کرتی ہو، مگر یہ کہ ان دونوں عوضوں میں سے ایک ثمن اور دوسرا مبیع ہو، جیسے موزونی اشیاء کی بیع دراہم ودنانیر کے عوض [۱]۔

ان حضرات نے اس پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو نبی ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواء بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد**" [۲] (سونے کو سونے کے عوض، چاندی کو چاندی کے بدلہ، گندم کو گندم کے بدلہ، جو کو جو کے بدلہ، کھجور کو کھجور کے بدلہ اور نمک نمک کے عوض برابر برابر، ٹھیک ٹھیک اور نقد فروخت کرو، پھر جب یہ اصناف مختلف ہوں تو جیسے چاہو فروخت کرو بشرطیکہ نقد ہو)۔

البتہ فقہاء نے نقد ہونے اور ادھار کی نفی کے مشروط ہونے پر اتفاق کے باوجود اس میں اختلاف کیا ہے کہ تمام اموال ربویہ کی ایک دوسرے کے عوض بیع میں مجلس عقد سے علاحدگی سے قبل قبضہ کرنا شرط ہے یا نہیں، اس میں دو اقوال ہیں:

اول: شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ عقد صرف وغیرہ میں مجلس سے علاحدہ ہونے سے قبل باہمی قبضہ کرنا شرط ہے، لہذا اگر وہ دونوں قبضہ کرنے سے قبل علاحدہ ہوجائیں تو عقد باطل ہوجائے گا، اور یہ اس وجہ سے کہ ادھار کی ممانعت، صرف وغیرہ یعنی اموال ربویہ

---

(۱) المجموع شرح المہذب للنووی ۹/ ۴۰۴، تکملۃ المجموع للسبکی ۱۰/ ۱۴۔

(۲) التاج والإکلیل ۴/ ۳۰۷، منح الجلیل ۲/ ۵۰۸۔

(۳) القوانین الفقہیہ رص ۲۷۶، (دار العلم للملایین) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۶۴ طبع الجمالیہ۔

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۱/ ۵۵۲، الأم ۳/ ۲۶، ۳۱ طبع بولاق، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الدر المختار مع رد المحتار ۵/ ۱۷۲ طبع الحلبی، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۰۷ طبع الجمالیہ ۱۳۲۹ھ، المنتقی للباجی ۵/ ۳، کشاف القناع ۳/ ۲۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات طبع السنۃ المحمدیہ، المغنی ۴/ ۹ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار المنار۔

(۲) اس کی تخریج فقرہ/ ۳۹ میں گذر چکی ہے۔

کی ایک دوسرے کے ساتھ بیع کرنے میں ثابت ہے، اور ادھار کا حرام ہونا اور قبضہ کرنے کا وجوب آپس میں لازم وملزوم ہیں، اس لئے کہ یہ بات محال ہے کہ شارع تمام اموال ربویہ کی بیع میں ادھار کی نفی کو شرط قرار دے اور ان میں سے بعض میں قبضہ کی تاخیر جائز ہو، اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد: "یداً بید وھاء وھاء" جو چھ اموال ربویہ کی بیع کے بارے میں ہے، اس کیفیت کے ساتھ جو حدیث میں مذکور ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تمام میں قبضہ کرنا شرط ہے[1]۔

دوم: حنفیہ کا قول ہے کہ عقد صرف کے علاوہ میں علاحدگی سے قبل قبضہ کرنا شرط نہیں ہے، اس کے علاوہ میں (جیسے گندم کی بیع جو کے عوض، یا کھجور کی بیع گندم کے عوض) تو اس کے صحیح ہونے کے لئے تعیین شرط ہے نہ کہ قبضہ کرنا، اس لئے کہ عقد صرف کے علاوہ میں بدل قبضہ سے قبل محض تعیین سے متعین ہوجاتا ہے، اور اس کے خریدار کے لئے محض تعیین سے اس میں تصرف کرنا ممکن ہوجاتا ہے، اسی وجہ سے عقد کے صحیح ہونے کے لئے اس پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے، برخلاف عقد صرف میں بدل کے کہ وہ قبضہ کے بغیر متعین نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ قبضہ اس کی تعیین میں شرط ہے، اس لئے کہ اثمان مملوک ہونے کی حیثیت سے قبضہ کے بغیر متعین نہیں ہوتے ہیں، اور اسی بنا پر عاقدین میں سے ہر ایک کو اس کی حوالگی سے قبل اس کے مثل سے اس کو بدلنے کا حق رہتا ہے[2]۔

سوم: سلم:

۴۱ - جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ عقد سلم کے صحیح ہونے کے لئے علاحدگی سے قبل مسلم الیہ کا راس المال پر قبضہ کرنا شرط ہے، لہذا اگر وہ دونوں اس پر قبضہ کرنے سے قبل علاحدہ ہوجائیں تو عقد فاسد ہوجائے گا۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ سلم کے صحیح ہونے کے لئے ان دونوں کی علاحدگی سے قبل یا اس کے بعد معمولی مدت جیسے دو یوم یا تین یوم میں راس المال پر قبضہ کرنا شرط ہے، چاہے یہ تاخیر شرط کے ذریعہ ہو یا بغیر شرط کے، اس قاعدہ فقہیہ کلیہ پر عمل کرتے ہوئے کہ: "ما قارب الشئ یعطی حکمه" جو کسی چیز سے قریب ہو، اسے اس کا حکم دیا جائے گا، لہذا اگر اس کا قبضہ اس سے زیادہ موخر ہوجائے تو عقد باطل ہوجائے گا۔

دیکھئے: "سلم" (فقرہ/ ۱۶-۱۹)۔

چہارم: ذمہ کا اجارہ:

۴۲ - جمہور فقہاء نے معقود علیہ منفعت میں حق کے محل تعلق کے اعتبار سے اجارہ کی دو قسمیں کی ہیں، وہ اجارہ جو عین پر ہوتا ہے، اور وہ اجارہ جو ذمہ پر ہوتا ہے۔

الف - عین پر ہونے والا اجارہ: معقود علیہ منفعت میں حق شی کی ذات سے متعلق ہوتا ہے، جیسا کہ اگر کوئی شخص متعین مکان یا زمین یا گاڑی کرایہ پر لے یا کسی متعین شخص کو کپڑا سینے یا دیوار کی تعمیر وغیرہ کے لئے اجرت پر رکھے اور اجارہ کی اس قسم کے بارے میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عقد کے صحیح ہونے یا اس کے لازم ہونے یا اس میں منافع کی ملکیت کے منتقل ہونے کے لئے مجلس میں

(۱) فتح العزیز ۸/ ۱۶۵ اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات، المنتقی للباجی ۴/ ۲۶۰، ۵/ ۳، الإشراف للقاضی عبدالوہاب ۱/ ۲۵۶، کشاف القناع ۳/ ۲۱۶، المغنی ۴/ ۹۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۱۷۲-۱۷۸ طبع الحلبی۔

اجرت پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ عین کا اجارہ اس کی بیع کی طرح ہے (کیونکہ اجارہ متعین عوض کے مقابلہ میں منفعت کی بیع ہے)، اور شئی کی بیع نقد اور ادھار قیمت کے ذریعہ صحیح ہوتی ہے، تو اسی طرح اجارہ بھی ہوگا۔

ب- ذمہ پر ہونے والا اجارہ: معقود علیہ منفعت میں حق کرایہ پر دینے والے کے ذمہ سے متعلق ہوتا ہے، جیسا کہ اگر معین صفت والا کوئی جانور، سواری یا بار برداری کے لئے کرایہ پر لے، اس طرح کہ کہے: میں نے تجھ سے ایسا ایک جانور کرایہ پر لیا جس کی صفت یہ ہے تا کہ وہ مجھے فلاں جگہ تک پہنچائے، یا کہے: میں نے تمہارے ذمہ میں اس کپڑے کا سینا یا دیوار کی تعمیر کو لازم کیا، جس کی صفت اس طرح ہے، اور کرایہ پر دینے والا قبول کر لے۔

اس اجارہ میں مجلس عقد میں اجرت کی حوالگی کے واجب ہونے میں فقہاء کے چار مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول حنفیہ کا ہے: ان کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اجرت عقد کے ذریعہ لازم نہیں ہوتی ہے، اور نہ اس پر ملکیت ثابت ہوتی ہے، لہذا اس سے اس کی حوالگی واجب نہیں ہوگی، بلکہ اس کو فوراً ادا کرنے سے یا نافذ اجارہ میں فوری ادائیگی کی شرط لگانے سے یا منفعت کو وصول پانے سے یا اس پر قادر ہونے سے واجب ہوگی، لہذا ان کے نزدیک اجارہ کے صحیح ہونے کے لئے اجرت پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہوگا، ابن عابدین نے کہا ہے کہ عقد کی وجہ سے اجرت پر ملکیت نہیں آتی ہے، اس لئے کہ عقد منفعت پر ہوتا ہے، اور یہ آہستہ آہستہ پیدا ہوتی ہے، اور بدل کی شان یہ ہے کہ وہ مبدل کے مقابلہ میں ہو، اور جب اس کا وصول کرنا فوری طور پر ممکن نہیں ہے تو فوری طور پر اس کا بدل بھی لازم نہیں ہوگا، مگر جبکہ اس کی شرط لگا دے اگر چہ حکماً ہو، اس طرح کہ اسے فوراً ادا کردے اس لئے کہ وہ بذات خود اس کا التزام کرنے والا ہوگا، اور اس مساوات کو باطل کر دیا جو عقد کا تقاضہ ہے[1]۔

دوسرا قول مالکیہ کا ہے: ذمہ پر اجارہ کے صحیح ہونے کے لئے اجرت کو فوراً ادا کرنا واجب ہے، اس لئے کہ تاخیر سے یہ لازم آئے گا کہ دونوں کے ذمے مشغول ہوں اور ادھار کی بیع ادھار کے عوض ہو، اور یہ ممنوع ہے، البتہ اگر کرایہ دار منفعت کو وصول کرنا شروع کردے، جیسا کہ اگر کرایہ دار صفت بتاتے ہوئے جانور پر سوار ہوجائے کہ اس جگہ کے راستہ میں نکل پڑے جہاں تک پہنچانے کی اس نے شرط لگائی ہو، تو اس صورت میں اجرت کی تاخیر جائز ہوگی، اس لئے کہ ادھار کی بیع ادھار کے عوض نہیں ہوگی، اس اعتبار سے کہ منفعت کے اوائل پر قبضہ اس کے آواخر پر قبضہ کی طرح ہے، لہذا تاخیر کا مانع ختم ہوجائے گا۔

مالکیہ نے اجرت کی فوری ادائیگی کے حکم میں دو یا تین ایام کی تاخیر کو معتبر مانا ہے، اس لئے کہ جو شئی کے قریب ہوتا ہے اسے اس کا حکم دیا جاتا ہے، جیسا کہ سلم میں ہے[2] اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ یہ عقد اجارہ کے لفظ سے کیا جائے یا سلم کے لفظ سے۔

تیسرا قول شافعیہ کا ہے: ذمہ پر اجارہ کے صحیح ہونے کے لئے مجلس عقد میں کرایہ پر دینے والے کا اجرت پر قبضہ کرنا شرط ہے، جیسا کہ مسلم الیہ کا مجلس میں سلم کے راس المال پر قبضہ کرنا شرط ہے، پھر اگر وہ دونوں قبضہ سے قبل جدا ہوجائیں تو اجارہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ ذمہ پر اجارہ منافع میں سلم ہے، تو وہ اعیان میں سلم کی طرح سے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۶، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۲۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳ طبع مصطفیٰ محمد ۱۳۷۳ھ، الخرشی علی خلیل ۷/ ۳، الفروق للقرافی ۲/ ۱۳۳۔

ہوگا، چاہے اجارہ کے لفظ سے عقد کیا جائے یا سلم کے لفظ سے [1]۔

چوتھا قول حنابلہ کا ہے: ذمہ پر اجارہ اگر ''سلم'' یا ''سلف'' کے لفظ کے ذریعہ ہو، (جیسے میں نے تم سے اس دینار کے بدلہ ایسے جانور کی منفعت کے بارے میں سلم کا معاملہ کیا جس کی صفت ایسی ایسی ہے، تاکہ وہ مجھے فلاں جگہ تک پہنچائے، یا ایسے آدمی کی منفعت کے بارے میں جس کی صفت ہے، تاکہ ایسی دیوار کی تعمیر کرے جس کی صفت ایسی ایسی ہو) اور کرایہ پر دینے والا قبول کرلے تو اس وقت ذمہ پر اجارہ کے صحیح ہونے کے لئے مجلس عقد میں اجرت کی حوالگی شرط ہوگی، اس لئے کہ اس کے ذریعہ یہ منافع میں سلم کا معاملہ قرار پائے گا، اور اگر عاقدین کی علاحدگی سے قبل قبضہ نہ کیا جائے تو معاملہ دین کی بیع دین کے عوض کی طرف لوٹ آئے گا، اور یہ ممنوع ہے، لیکن اگر ذمہ پر اجارہ لفظ سلم اور سلف کے ذریعہ نہ ہو تو اس حالت میں اجرت کی فوری ادائیگی شرط نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ سلم نہیں ہوگا، لہذا اس میں اس کی شرط لازم نہیں ہوگی [2]۔

پنجم: مضاربت:

۴۳- حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور بعض حنابلہ کا مذہب ہے کہ عقد مضاربت کے صحیح ہونے کے لئے عامل کو سرمایہ کی حوالگی شرط ہے، اس لئے کہ مضاربت اس طرح سے منعقد ہوتی ہے کہ سرمایہ ایک شخص کی طرف سے ہو اور دوسرے شخص کی طرف سے عمل ہو، اور رب المال کے قبضہ سے عامل کی طرف سرمایہ کے نکلے بغیر عمل نہیں پایا جائے گا [1] اور اس سے مراد عقد کی حالت میں یا اس کی مجلس میں اس کی طرف سرمایہ کی حوالگی کی شرط لگانا نہیں ہے، بلکہ مراد یہ ہے کہ عامل اور سرمایہ کے درمیان تخلیہ کے ذریعہ، عامل اس پر مستقل طور پر قبضہ اور تصرف کرے [2]، لہذا اگر مالک شرط لگائے کہ مال اس کے قبضہ میں رہے گا تاکہ وہ اس سے اس چیز کی قیمت ادا کرے گا جو عامل خریدے گا، تو مضاربت فاسد ہوجائے گی [3]۔

حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ عقد مضاربت کے صحیح ہونے کے لئے عامل کا سرمایہ پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے [4]، بہوتی کہتے ہیں کہ مضاربت صحیح ہوگی اگرچہ وہ اس کے مالک کے قبضہ میں ہو اس لئے کہ عقد کا محل عمل ہے [5]۔

ششم: مزارعت:

۴۴- حنفیہ کا مذہب ہے کہ مزارعت کے صحیح ہونے کے لئے زمین خالی کرکے عامل کو حوالہ کرنا شرط ہے، یعنی صاحب زمین کی طرف زمین اور عامل کے مابین تخلیہ پایا جائے، یہاں تک کہ اگر عقد میں زمین کے مالک پر عمل کی شرط یا ایک ساتھ عمل کی شرط لگائی جائے تو تخلیہ کے نہ ہونے کی وجہ سے مزارعت صحیح نہیں ہوگی [6]۔

تفصیل اصطلاح ''مزارعۃ'' میں ہے۔

---

(۱) فتح العزیز ۱۲/ ۲۰۵، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۷۶، المہذب ۱/ ۴۰۶، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۸۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۰۸-۳۰۱۔

(۲) شرح منتہی الارادات ۲/ ۳۶۰، دیکھئے: مجلۃ الاحکام الشرعیہ علی مذہب الإمام احمد دفعہ ۵۳۹۔

---

(۱) ردالمحتار ۸/ ۲۸۳ طبع الحلبی، شرح المجلۃ للأتاسی ۴/ ۳۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۰، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۵/ ۲۵ طبع دار المنار۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۰۔

(۳) البدائع ۶/ ۸۴، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۰۔

(۴) المغنی ۵/ ۲۵۔

(۵) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۲۷۔

(۶) ردالمحتار ۶/ ۲۷۶، بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۸۔

ہفتم: مساقات:

۴۵- حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مساقات کے صحیح ہونے کے لئے عامل کو درختوں کی سپردگی شرط ہے، لہذا اگر مالک کے قبضہ میں اس کے ہونے کی شرط یا قبضہ میں اس کی شرکت کی شرط لگائی جائے تو درخت اور عامل کے مابین تخلیہ کے نہ ہونے کی وجہ سے عقد صحیح نہیں ہوگا[1]۔

تفصیل اصطلاح "مساقاۃ" میں ہے۔

وہ عقود جن کے لازم ہونے کے لئے قبضہ شرط ہے:

اور یہ چار ہیں: ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اول: ہبہ:

۴۶- ہبہ کے لازم ہونے کے لئے قبضہ کی شرط لگانے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ ہبہ کے لازم ہونے میں قبضہ شرط ہے، اور قبضہ سے قبل واہب کو اس سے رجوع کا اختیار ہوگا، اور اگر موہوب لہ اس پر قبضہ کرلے تو لازم ہوجائے گا، لیکن شافعیہ نے کہا ہے: باپ کے لئے اپنے لڑکے کو ہبہ کرنے میں واپسی کا حق ہوگا، اور اسی طرح تمام اصول کے لئے ہے، ان کے نزدیک مشہور قول یہ ہے[2]۔

(۱) ردالمحتار ۶/۸۶، فتح العزیز ۱۲/۱۳۱، الروضہ ۵/۱۵۵، شرح المجلۃ للأتاسی ۴/۳۹۴۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/۳۷۵، الام ۳/۲۸۵ بولاق، المہذب ۱/۴۵۴، کفایۃ الأخیار ۱/۱۷۶، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۸۱، کشاف القناع ۴/۲۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات طبع السنۃ المحمدیہ، المغنی ۵/۵۹۱ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار المنار۔

البتہ اگر اس پر قبضہ کرنے سے پہلے واہب یا موہوب لہ مرجائے تو عقد کے حکم کے بارے میں ان کا اختلاف ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے: اگر قبضہ سے قبل واہب یا موہوب لہ مرجائے تو عقد فسخ نہیں ہوگا، کیونکہ یہ لزوم کی طرف لوٹ آئے گا، اور وارث اپنے مورث کے قائم مقام ہوگا۔

حنابلہ نے کہا ہے: اگر موہوب لہ قبضہ سے قبل مرجائے تو عقد باطل ہوجائے گا، لیکن اگر واہب مرجائے تو ہبہ باطل نہیں ہوگا، اور قبضہ دلانے یا ہبہ کو واپس لینے میں اس کا وارث اس کے قائم مقام ہوگا۔

جمہور فقہاء نے لزوم ہبہ میں قبضہ کے شرط ہونے پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے، جو نبی علیہ السلام سے مروی ہے، آپ علیہ السلام نے حضرت ام سلمہؓ سے فرمایا: "إني أهديت إلى النجاشي أواقا من مسک، وإني لأراه إلا قد مات، ولا أرى الهدية التي أهديت إليه إلا سترد فإذا ردت إلى فهو لک أم لکم"[1] (میں نے نجاشی کے پاس چند اوقیہ مشک بطور ہدیہ بھیجا ہے، اور میرا خیال یہ ہے کہ ان کی وفات ہوچکی ہے، اور جو ہدیہ میں نے اس کے پاس بھیجا ہے وہ میرے پاس واپس کردیا جائے گا، تو جب وہ میرے پاس لوٹ کر آجائے تو وہ تمہارے لئے یا فرمایا تم سب کے لئے ہے)، اور اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو نبی علیہ السلام سے مروی ہے، کہ آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "يقول ابن آدم مالي مالي...... وهل لک من مالک إلا ما أكلت فأفنيت، أو لبست فأبليت، أو تصدقت فأمضيت"[2] (آدمی کہتا ہے کہ

(۱) حدیث: "إني أهديت إلى النجاشي أواقا من مسک......" کی تخریج فقرہ ر ۳۴ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "يقول ابن آدم مالي مالي......" کی روایت مسلم (۴/۲۲۷۳) نے حضرت عبداللہ بن الشخیرؓ سے کی ہے۔

میرا مال، میرا مال، اور تمہارا مال تو صرف وہ ہے جسے کھالیا اور فنا کردیا، یا پہن کر بوسیدہ کردیا، یا صدقہ کردیا، اور اسے نافذ کردیا)، جناب رسول اللہ علیہ وسلم نے صدقہ میں امضاء (نفاذ) کو شرط قرار دیا ہے، اور امضا قبضہ دلانا ہے (۱)۔

حنفیہ نے کہا ہے: ہبہ قبضہ کے ذریعہ لازم نہیں ہوگا، مگر جبکہ وہ واہب کے اصول، فروع، اس کے بھائی، اس کی بہن، ان دونوں کی اولاد، اس کے چچا، اس کی پھوپھی کے لئے ہو یا نکاح کے باقی رہنے کی حالت میں میاں بیوی کے درمیان ہو، اور واہب کو اختیار ہوگا کہ مذکورہ حالات کے علاوہ میں اپنے ہبہ سے موہوب لہ کی رضامندی سے رجوع کرے، یا یہ کہ واہب حاکم سے رجوع کرے اور ہبہ فسخ کردے (۲)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ ہبہ ایجاب اور قبول کے ذریعہ منعقد ہوجاتا ہے، مگر وہ قبضہ کے بغیر تام اور لازم نہیں ہوتا ہے، اور واہب کو اس کے قبضہ کرانے کے سلسلہ میں مجبور کیا جائے گا، جب تک عاقدان زندہ ہوں، اور اگر واہب قبضہ سے قبل مرجائے تو ہبہ باطل ہوگا، اور وہ میراث ہوگی، لیکن اگر موہوب لہ قبضہ سے قبل مرجائے تو باطل نہیں ہوگا، اور اس کے ورثہ کو واہب سے اس کے مطالبہ کا حق ہوگا، اس لئے کہ ان کے مورث کی موت سے قبل مورث کا حق ہوگیا ہے (۳)۔

دوم: وقف:

۴۷ - وقف میں قبضہ کی شرط لگانے کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

پہلا شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے ابو یوسف کا قول ہے: (اور امام ابو یوسف کا قول ہی مذہب میں مفتی بہ ہے) وقف میں قبضہ کی حاجت نہیں ہے، بلکہ اس کے بغیر لازم اور تام ہوجائے گا۔

ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو رسول اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے: "**أن رسول الله ﷺ أمر عمر بن الخطاب أن يسبل ثمرة أرضه ويحبس أصلها**" (۱) (آپ علیہ وسلم نے عمر بن الخطاب سے فرمایا کہ اپنی زمین کے پھل کو اللہ کے راستہ میں خیرات کردو اور اس کی اصل کو روکے رکھو)، اور انہیں آپ علیہ وسلم نے یہ حکم نہیں دیا کہ اسے اپنے قبضہ سے نکال کر دوسرے کے قبضہ میں دے دیں جو اس پر قبضہ کرے، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وقف اصل کے روکنے اور پھل کے اللہ کے راستہ میں خیرات کرنے سے اس پر کسی کے قبضہ کی شرط لگائے بغیر مکمل ہوجاتا ہے، اور اگر قبضہ کرنا شرط ہوتا تو آپ علیہ وسلم انہیں اس کا حکم دیتے (۲)، اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ: حضرت عمر اور حضرت علیؓ کی اولاد میں سے بہت لوگوں نے مجھ کو یہ خبر دی ہے کہ حضرت عمرؓ اپنی وفات تک اپنے صدقہ کے متولی رہے، اور انہوں نے اپنے بعد اسے حضرت حفصہؓ کو دے دیا اور حضرت علیؓ اپنی وفات تک اپنے صدقہ کے متولی رہے، اور ان کے بعد حضرت حسن بن علیؓ اس کے متولی رہے، اور فاطمہ بنت رسول اللہ علیہ وسلم اپنی موت تک اپنے صدقہ کی متولی رہیں، اور مجھے ایک سے زائد انصار سے یہ بات پہنچی کہ وہ اپنی

(۱) اقضیہ رسول اللہ علیہ وسلم لابن فرج القرطبی رص ۵۰۴۔

(۲) مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۸۶۴ - ۸۶۸، بدائع الصنائع ۱۲۹/۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱۰۱/۴، القوانین الفقہیہ رص ۳۹۹ طبع دار العلم للملایین۔

(۱) حدیث: "أمر رسول الله ﷺ عمر بن الخطاب أن يسبل ثمرة أرضه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۹۲/۵) اور مسلم (۱۲۵۵/۳) نے کی ہے۔

(۲) الأم ۲۸۱/۳ طبع بولاق۔

موت تک اپنے صدقہ کے متولی رہے[1] اور انہوں نے وقف کو عتق پر قیاس کیا ہے، اور وہ اس طرح کہ اگر کوئی شخص اپنی زمین یا اپنا مکان وقف کردے تو موقوف علیہ صرف اس کے منافع کا مالک ہوگا، اور اس کی ذات میں سے کسی چیز کا مالک نہیں ہوگا، اس لئے کہ واقف نے اسے اپنی ملکیت سے نکال کر اللہ عزوجل کی ملکیت میں دے دیا ہے، تو یہ اس کے مشابہ ہوگا جسے اس نے عتق کے ذریعہ اللہ عزوجل کے لئے اپنی ملکیت سے نکال دیا، پس جیسا کہ آزادی قول کے ذریعہ لازم ہوتی ہے اور اس میں قول کے ساتھ قبضہ کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، تو اسی طرح وقف میں قول کے ساتھ قبضہ کی ضرورت نہیں ہوگی[2] اور اس لئے کہ اگر ہم اس میں قبضہ کو واجب کریں گے تو قبضہ کرنے والا ایسی چیز پر قبضہ کرے گا جس کا وہ وقف کے ذریعہ مالک نہیں ہوگا، تو اس کا قبضہ کرنا اور قبضہ نہ کرنا دونوں برابر ہوں گے[3]۔

دوسرا ابن ابی لیلیٰ، محمد بن الحسن الشیبانی اور ایک روایت میں امام احمد کا قول ہے: وقف اس پر قبضہ اور اسے واقف کے اپنے قبضہ سے نکالے بغیر لازم نہیں ہوگا، اور قبضہ اس طرح ہوگا کہ وہ اس کے لئے نگراں مقرر کردے، اور اسے اس کے حوالہ کردے، اور مسجد میں اس طرح ہوگا کہ اسے خالی کردے اور لوگ اس میں نماز پڑھنے لگیں، اور مقبرہ میں ایک اور اس سے زیادہ اشخاص کے دفن کرنے سے ہوگا[4] اور ان حضرات نے اس پر اس سے استدلال کیا ہے کہ وقف منافع کو صدقہ کرنا ہے، اور ہبات وصدقات قبضہ کے بغیر لازم نہیں ہوتے، تو مناسب یہ ہے کہ وقف کے لزوم کے لئے بھی قبضہ شرط ہو۔

تیسرا مالکیہ کا قول ہے: وقف کے مکمل ہونے کے لئے قبضہ شرط ہے، لہذا اگر موقوف پر قبضہ سے قبل واقف مرجائے یا بیمار پڑجائے یا مفلس ہوجائے، تو وقف باطل ہوجائے گا، اور مسجد اور چکی وغیرہ میں قبضہ موقوف اور لوگوں کے مابین تخلیہ کے ذریعہ ہوگا[1]۔

سوم: قرض:

۴۸- قرض کی ملکیت یا اس کے لزوم میں قبضہ کی شرط لگانے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

پہلا مالکیہ کا قول ہے: عقد قرض کے لازم ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ قرض لینے والا اس پر قبضہ کرے بلکہ قول سے لازم ہوجائے گا[2]۔

دوسرا شافعیہ کا قول ہے انہوں نے کہا: قبضہ سے مالک ہوجائے گا، اور تیسرا حنابلہ کا قول ہے انہوں نے کہا: قبضہ سے لازم ہوگا[3]۔

چہارم: رہن:

۴۹- رہن کے لازم ہونے کے لئے قبضہ کی شرط لگانے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ رہن کے لازم ہونے کے لئے قبضہ کرنا شرط ہے، لہذا قبضہ سے قبل راہن کو حق

(۱) الام ۳/۲۸۱، بیہقی ۶/۱۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۶/۲۱۹۔

(۲) شرح معانی الآثار للطحاوی ۴/۹۸، بدائع الصنائع ۶/۲۱۹، المغنی لابن قدامہ ۵/۵۴۷ طبع دار المنار۔

(۳) شرح معانی الآثار ۴/۹۸۔

(۴) لسان الحکام ص ۱۱۴، خزانۃ الفقہ للسمرقندی ص ۲۶۸ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۶/۲۱۹، القواعد لابن رجب ص ۷۱، المغنی ۵/۵۴۷۔

(۱) لباب اللباب للقفصی ص ۲۳۹، کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی ۲/۲۰۳-۲۱۲۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۲۲۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/۱۲۸، منتہی الارادات ۱/۳۹۷۔

ہوگا کہ اس سے رجوع کرے یا اسے حوالہ کردے[1]۔

ان حضرات نے اس پر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "فَرِهٰنٌ مَّقْبُوْضَةٌ"[2] (سو رہن رکھنے کی چیزیں ہیں جو قبضہ میں دیدی جائے)، اس طرح کہ شرط کے جواب میں حرف فاء کے ساتھ متصل مصدر سے مقصود امر ہوتا ہے، اور کسی وصف سے موصوف شئی کا حکم کرنا اس کا تقاضہ کرتا ہے کہ وہ وصف اس میں شرط ہو، اس لئے کہ جو چیز کسی صفت کے ساتھ مشروع ہوتی ہے وہ اس صفت کے بغیر نہیں پائی جاتی ہے، اور اس لئے بھی کہ رہن عقد تبرع ہے، اس لئے کہ راہن اس کے مقابلہ میں مرتہن پر کوئی چیز واجب نہیں کرتا ہے، اور اسی وجہ سے اس کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے عدم رجوع کے ذریعہ نافذ کرنا ضروری ہے، اور امضاء (نفاذ) قبضہ کے ذریعہ ہوتا ہے۔

انہوں نے کہا ہے: اللہ عزوجل نے رہن کی صفت مقبوض ہونا ذکر کیا ہے، تو اس کا تقاضہ ہے کہ قبضہ کرنا اس میں شرط ہو، اور اگر وہ بغیر قبضہ کے لازم ہو جائے تو اس قید کے لگانے کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

مالکیہ کا مذہب ہے: رہن عقد کے ذریعہ لازم ہو جاتا ہے، لیکن قبضہ کے بغیر مکمل نہیں ہوتا ہے، اور مرتہن کو قبضہ کرانے کے مطالبہ کا حق ہے، اور راہن کو اس پر مجبور کیا جائے گا۔

انہوں نے کہا ہے: عقد کے ذریعہ اس لئے لازم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَرِهٰنٌ مَّقْبُوْضَةٌ" (سو رہن رکھنے کی چیزیں ہیں جو قبضہ میں دیدی جائے) اس میں اللہ تعالیٰ نے قبضہ سے قبل

(۱) ردالمحتار ۶/ ۴۷۹، تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۶۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۸، المہذب ۱/ ۳۱۲، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۸۰، المغنی ۴/ ۳۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳/ ۳۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات طبع السنۃ المحمدیہ، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۳۲۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

رہن ہونا ثابت کیا ہے، لیکن قبضہ دلانا راہن پر واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ"[1] (عہدوں کو پورا کرو)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عقد کو پورا کرنے کے لئے یہ راہن پر لازم ہے کہ مرہون مرتہن کے حوالہ کرے[2]۔

دسوقی نے کہا ہے: مذہب میں اس کے بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ قبضہ رہن کی حقیقت اور اس کے صحیح ہونے کے لئے یا اس کے لازم ہونے کے لئے شرط نہیں ہے، بلکہ منعقد ہو جاتا ہے، اور محض قول کے ذریعہ منعقد ہوتا ہے اور صحیح اور لازم ہو جاتا ہے[3]۔

بعض حنابلہ کا مذہب ہے کہ مرہون جب مکیلی یا موزونی چیز ہو تو اس کا رہن قبضہ کے بغیر لازم نہیں ہوگا، اور اس کے علاوہ کے سلسلہ میں امام محمد سے دو روایتیں ہیں، اول: قبضہ کے بغیر لازم نہیں ہوگا دوم: محض عقد کے ذریعہ لازم ہوگا، جیسے بیع[4]۔

رہن میں قبضہ کا برقرار رہنا:

۵۰ - رہن میں قبضہ کے برقرار رہنے کے حکم کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ اور شافعیہ کا قول ہے کہ رہن میں قبضہ کا برقرار رہنا شرط نہیں ہے، لہٰذا اگر اسے راہن عاریت یا ودیعت کے ذریعہ واپس لے لے تو صحیح ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا عقد ہے جس کی ابتداء میں قبضہ

(۱) سورۂ مائدہ/ ۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۳۱، القوانین الفقہیہ رص ۳۵۲ طبع دار العلم للملایین، الإشراف علی مسائل الخلاف للقاضی عبدالوہاب ۲/ ۲، المنتقی للباجی ۵/ ۲۴۸، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۲۱۶، شرح التاودی علی التحفہ ۱/ ۱۶۸، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۰ طبع الجمالیہ، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی رص ۱۲۱۸ طبع دار الشعب، التسہیل لابن جزی ۱/ ۹۷۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۳۱۔

(۴) المغنی ۴/ ۳۲۸۔

کا اعتبار کیا جاتا ہے، تو اس کا باقی رہنا شرط نہیں ہوگا، جیسے ہبہ، اور مرتہن کو حق ہوگا کہ جب چاہے اس کو واپس لے لے [1] اور قاعدہ فقہیہ ہے: باقی رہنے میں جس چیز سے چشم پوشی کی جاتی ہے، وہ ابتداء میں نہیں کی جاتی ہے [2]۔

دوم: مالکیہ کا قول ہے کہ رہن کے صحیح ہونے کے لئے قبضہ کا برقرار رہنا شرط ہے، لہذا اگر مرتہن مرہون پر قبضہ کرلے پھر اسے راہن کو عاریت یا ودیعت یا کرایہ پر لوٹادے تو رہن باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ معنی (علت) جس کی وجہ سے ابتداء میں مرہون پر قبضہ کو شرط قرار دیا گیا وہ یہ ہے کہ اس پر قبضہ کے ذریعہ مرتہن کے لئے سند مل جائے تو قبضہ کا برقرار رہنا اس میں شرط ہوگا [3]۔

سوم: حنابلہ کا قول ہے کہ رہن کے لازم ہونے کے لئے مرہون پر قبضہ برقرار رہنا شرط ہے، لہذا اگر اسے مرتہن اپنے اختیار سے اس کو اپنے قبضہ سے نکال کر راہن یا دوسرے کو دے دے تو رہن کا لزوم ختم ہوجائے گا، اور عقد اس طرح باقی رہ جائے گا کہ اس میں قبضہ نہیں پایا گیا، چاہے اسے اجارہ، یا عاریت یا ودیعت وغیرہ کے ذریعہ نکالا ہو، پھر جب وہ لوٹ آئے اور اسے اس کی طرف لوٹادے تو عقد سابق کے حکم کے ذریعہ لزوم لوٹ آئے گا، اور نئے عقد کی ضرورت نہیں ہوگی، اس لئے کہ پہلے عقد پر کوئی ایسی چیز پیش نہیں آئی جو اسے باطل کردے، یہ اس کے مشابہ ہوگا کہ پہلی مرتبہ قبضہ عقد سے مؤخر ہوجائے، اور اگر اس سے مرتہن کا قبضہ ناحق زائل ہوجائے جیسے غصب، چوری، غلام کا بھاگنا، اور سامان کا ضائع ہونا وغیرہ، تو عقد کا لزوم باقی رہے گا، اس لئے کہ اس پر حکماً اس کا قبضہ باقی ہے، تو گویا

(۱) ردالمحتار ۶/۵۱۱، الام ۳/ ۱۲۴ طبع بولاق، درر الحکام لعلی حیدر ۲/۱۶۱۔

(۲) مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۵۵۔

(۳) الإشراف للقاضی عبدالوہاب ۲/ ۲، القوانین الفقہیہ رص ۳۵۲، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۰۔

کہ وہ زائل نہیں ہوا۔

انہوں نے اس پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ رہن اعتماد پیدا کرنے کے ارادہ سے رکھا جاتا ہے تاکہ اسے فروخت کرنا اور اس سے اپنے دین کو وصول کرنا ممکن ہو، لہذا اگر برابر اس کے قبضہ میں نہ رہے گا، تو یہ معنی ختم ہوجائے گا، لزوم کا باقی رہنا قبضہ کے دوام سے مربوط ہوگا [1]۔

عقود میں قبضہ کے آثار:

۵۱ - عقود میں قبضہ کے اہم آثار میں سے مقبوض کے ضمان کا قابض کی طرف منتقل ہونا، اور اس کا اس میں تصرف کرنے پر مسلط ہونا اور مقبوض منہ کے لئے اس کے عوض کے دینے کا واجب ہونا ہے، اور اس میں حسب ذیل تفصیل ہے:

پہلا اثر: قابض کی طرف ضمان کا منتقل ہونا:

۵۲ - ضمان جو قابض کی طرف منتقل ہوگا، اس سے مراد یہ ہے کہ وہ اس کی ہلاکت یا اس میں نقصان یا عیب کے انجام کو برداشت کرنا ہے جو مقبوض پر کسی عقد ضمان میں طاری ہوتا ہے، اور وہ اس جگہ بیع، اجارہ، عاریۃ، رہن اور نکاح میں مہر ہے۔

اول - صحیح لازم عقد میں مبیع کا ضمان:

۵۳ - اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ قبضہ سے قبل اور اس کے بعد مبیع کا ضمان کس پر واجب ہوگا، اور کیا وہ خریدار کے اس پر قبضہ کرنے سے قبل بائع کے ضمان میں ہوگی؟ اس طرح کہ اس کا ضمان

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۳۳، کشاف القناع ۳/ ۲۷۴۔

خریدار کی طرف قبضہ کے بغیر منتقل نہ ہو، یا وہ عقد کے ذریعہ اس کے ضمان میں داخل ہوجائے گی، چاہے اس پر قبضہ کرے یا نہ کرے؟

حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ اس پر خریدار کے قبضہ کرنے سے قبل مبیع بائع کے ضمان میں رہے گی جب وہ اس پر قبضہ کرلے گا تو قبضہ کے ذریعہ ضمان اس کی طرف منتقل ہوجائے گا، اس لئے کہ عقد کا حکم مبیع کی ملکیت کا خریدار کی طرف منتقل ہونا ہے، اور اس کا تقاضہ ہے کہ بائع پر لازم کیا جائے کہ عقد کو پورا کرنے کے لئے مبیع خریدار کے حوالہ کرے، اس لئے کہ ملکیت بذات خود ثابت نہیں ہوتی ہے، بلکہ مملوک سے فائدہ اٹھانے کے وسیلہ کے طور پر ثابت ہوتی ہے اور حوالگی کے بغیر اس سے انتفاع نہیں ہوسکتا ہے، لہذا مبیع میں خریدار کے لئے ملکیت کو واجب کرنا ضرورۃ اس کے لئے اس کی حوالگی کو واجب کرنا ہے۔

مالکیہ نے ان فروخت شدہ چیزوں میں جن میں کیل، وزن، ناپ یا شمار کے ذریعہ حق توفیہ ہو یا جن میں حق توفیہ نہ ہو دونوں میں فرق کیا ہے، چنانچہ اگر اس میں حق توفیہ ہو تو انہوں نے قبضہ سے پہلے اور قبضہ کے بعد خریدار کے ضمان میں مبیع کے داخل ہونے کو معتبر ماننے میں حنفیہ اور شافعیہ کے ساتھ موافقت کی ہے۔

انہوں نے مبیع کی ہلاکت کی حالت میں تفصیلات اور تفریعات میں اختلاف کیا ہے، اور وہ اس طرح کہ: مبیع یا تو اصل ہوگی یا تابع ہوگی، اور یہ وہ زوائد ہیں جو مبیع سے پیدا ہوتے ہیں، تو اگر یہ اصل ہو پھر خالی نہیں ہوگا کہ یا تو سب ہلاک ہوجائے، یا اس میں سے کچھ ہلاک ہوجائے، اور ہر ایک اس سے خالی نہیں ہوگا کہ یا تو قبضہ سے قبل ہلاک ہو یا قبضہ کے بعد ہلاک ہو، اور ان حالات میں ہلاکت یا تو سماوی آفت کے ذریعہ ہوگی یا بائع یا خریدار یا مبیع یا اجنبی کے فعل سے ہوگی، اور تفصیل اصطلاح ''ضمان'' (فقرہ/۱۳۱ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

دوم-کرایہ پر دی ہوئی چیز کا ضمان:

الف-اشیاء کے اجارہ میں ضمان:

۵۴ - اس بارے میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے کہ کرایہ پر دی ہوئی چیز اور اسی طرح اس کے منافع جس پر عقد کیا جائے، وہ قبضہ سے پہلے کرایہ پر دینے والے کے ضمان میں ہوں گے، اسی طرح ان کے مابین اس کے بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ شئی کا ضمان، قبضہ کے بعد کرایہ دار کی طرف منتقل نہیں ہوتا ہے، اور وہ اس کے قبضہ میں امانت ہوتی ہے، تو اگر وہ اس کی تعدی یا اس کی طرف سے زیادتی اور کوتاہی کے بغیر ہلاک ہوجائے تو اس پر ضمان نہیں ہوگا، اور اس لئے کہ یہ ایسا قبضہ ہے جس کی اجازت دی گئی ہے، لہذا وہ ضمان کا سبب نہیں ہوگا، جیسے ودیعت، اور اس لئے بھی کہ کرایہ دار نے عین پر قبضہ اس کی منفعت کو حاصل کرنے کے لئے کیا ہے، جس کا وہ اس کی طرف سے مستحق ہے، لہذا اس کا ضامن نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر اس کھجور کے درخت پر قبضہ کرے جس کا پھل خریدے، حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، ابن قدامہ نے کہا ہے: ہمارے علم کے مطابق اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے [۱]۔

ب-اعمال کے اجارہ میں ضمان:

فقہاء نے لکھا ہے کہ عمل پر ہونے والے اجارہ میں اجیر کی دو

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۲۱۰، مجمع الضمانات رص ۱۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۲۲۶، المہذب ۱/ ۴۱۵، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۴، المبدع ۵/ ۱۱۳، المغنی ۵/ ۴۸۸، کشاف القناع ۴/ ۳۹، ۴۹ طبع الحکومہ بمکۃ المکرمہ۔

قسمیں ہیں، خاص اور مشترک۔

اجیر خاص کا ضمان:

۵۵ - حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اجیر خاص موجر کے اس مال کا ضامن نہیں ہوگا جو اس کے قبضہ میں ہو بلکہ وہ اس کے قبضہ میں امانت ہوگا، اگر تعدی اور کوتاہی کے بغیر ضائع ہوجائے تو اس کا ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کے منافع کو اس چیز میں صرف کرنے کے سلسلہ میں جس کا اس نے اسے حکم دے رکھا ہے وہ مالک کا نائب ہے کوتاہی کے بغیر ضامن نہیں ہوگا جیسے وکیل اور مضارب [(۱)]۔

اجیر مشترک کا ضمان:

۵۶ - فقہاء کا کرایہ پر لی ہوئی جو چیز اجیر مشترک کے قبضہ میں ہو وہ اس کا ضامن ہوگا یا نہیں اس بارے میں فقہاء کے چار مختلف اقوال ہیں:

اول: اجیر مشترک کے فعل سے تلف ہوا ہو یا اس کے فعل کے بغیر تلف ہوا ہو دونوں میں فرق ہوگا، اس طرح سے کہ اگر تلف اس کے فعل سے ہوا ہو تو وہ اس کا ضامن ہوگا چاہے وہ تعدی کرنے والا ہو یا تعدی کرنے والا نہ ہو، قصداً ایسا کرنے والا ہو یا غلطی سے ایسا کرنے والا ہو۔

لیکن جو اس کے فعل کے بغیر تلف ہوجائے تو اگر اس کی طرف سے تعدی یا کوتاہی نہ ہو تو ضامن نہیں ہوگا اور یہ صحیح مذہب کے مطابق حنابلہ کی رائے ہے، اور یہی امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے [(۱)]۔

اس بارے میں صاحبین یعنی امام ابویوسف اور امام محمد کا اختلاف ہے، ان کا مذہب ہے کہ قبضہ کے ذریعہ مطلقاً اجیر مشترک ضامن ہوگا، الا یہ کہ تلف ایسے سبب سے ہوا ہو جس سے بچنا ممکن نہ ہو [(۲)]۔

دوم: مالکیہ کا قول ہے: اجیر مشترک کے قبضہ کے سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ وہ قبضۂ امانت ہے، لیکن جب لوگوں کے احوال خراب ہوجائیں، اور اجیروں کی خیانت ظاہر ہوجائے تو کاریگروں اور مشترک اجیروں میں سے ہر اس شخص کو ضامن قرار دیا جائے گا جس کو ضامن قرار دینے کی متقاضی عام مصلحت ہو، جہاں اس میں تہمت ہو [(۳)]۔

سوم: شافعیہ کا اظہر قول ہے: اجیر مشترک کا قبضہ، قبضۂ امانت ہوتا ہے [(۴)]۔

چہارم: بعض شافعیہ کا قول ہے: شئ قبضہ کے ذریعہ اجیر مشترک کے ضمان میں داخل ہوجائے گی، لہذا اگر وہ اس کے پاس ہلاک ہوجائے اور وہ تنہا اس کے قبضہ میں ہو تو اس کی ہلاکت کا ضامن ہوگا، اگرچہ تعدی یا کوتاہی نہ کرے، اور یہ لوگوں کے فساد اور اجیروں کی خیانت کی وجہ سے ہے، لیکن اگر تنہا اجیر کے قبضہ میں نہ ہو تو اس صورت میں اس پر ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ حقیقۃً مال اس کو حوالہ نہیں کیا گیا [(۵)]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۲۱۱، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۵۰۰، روضۃ الطالبین ۵/ ۲۲۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۱۱، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۹۱، المغنی ۵/ ۴۸۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۷۶۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۱۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مجمع الأنہر، الدر المنتقی ۲/ ۳۹۱ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۴/ ۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الإنصاف للمرداوی ۶/ ۷۲-۷۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۴/ ۲۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات، مجمع الضمانات رص ۲۷۔

(۳) البہجہ شرح التحفہ ۲/ ۲۸۳۔

(۴) روضۃ الطالبین ۵/ ۲۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۱۰۔

(۵) روضۃ الطالبین ۵/ ۲۲۸، المہذب ۱/ ۴۱۵۔

اور تفصیل ''إجارة'' (فقرہ/ ۱۰۳ اور اس کے بعد کے فقرات، ۱۳۳-۱۳۴) اور اصطلاح ''ضمان'' (فقرہ/ ۶۰-۶۱) میں ہے۔

سوم-عاریت کا ضمان:

۵۷-فقہاء کے مابین اس بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ عاریت جب تک اپنے مالک کے قبضہ میں ہو، اس کے ضمان میں رہتی ہے لیکن اگر وہ ہلاک ہوجائے، تو اس کے مال میں سے ہلاک ہوجائے، اگر عاریت پر لینے والا اس پر قبضہ کرلے تو قبضہ کے ذریعہ اس کی طرف اس کے ضمان کے منتقل ہونے کے بارے میں تفصیل ہے: دیکھئے: اصطلاح ''ضمان'' (فقرہ/ ۱۲) اور ''إعارة'' (فقرہ/ ۱۵)۔

چہارم-مرہون کا ضمان:

۵۸-فقہاء کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مرہون مرتہن کے اس پر قبضہ کرنے سے قبل راہن کے ضمان میں ہوتا ہے، کیونکہ یہ اس کی ملکیت ہے اور اس کے قبضہ میں ہے، لیکن مرتہن اس پر قبضہ کرلے تو اس کی طرف اس کے ضمان کے منتقل ہونے میں تفصیل ہے، دیکھئے: ''رہن'' (فقرہ/ ۸- ۱۸) اور ''ضمان'' (فقرہ/ ۶۲ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

پنجم-مہر معین کا ضمان:

۵۹- بیوی کے مہر کو متعین کرنے کے بعد اس پر اس کا قبضہ شوہر کی طرف سے اس کی جانب منتقل کرنے والا سمجھا جائے گا اس بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ مہر معین جیسے غلام، مکان، چوپایہ اور اس کے مشابہ چیز اگر اپنی ذات کے اعتبار سے صحیح نکاح کے عقد میں متعین ہو، تو اس کا ضمان شوہر کی طرف سے اس پر اس کے قبضہ کرنے سے قبل اور اس کے بعد بیوی پر ہوگا، لہٰذا اگر شوہر کی تعدی یا اس کی کوتاہی کے بغیر ہلاک ہوجائے تو محض عقد کے ذریعہ اس کا ہلاک ہونا بیوی کے ذمہ ہوگا، اور اس بارے میں قبضہ کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اس لئے کہ ضمان ملکیت کے توابع میں سے ہے، اور عقد کے ذریعہ وہ اس کی مالک بن چکی ہے۔

دوم: حنفیہ اور شافعیہ کا قول ہے کہ مہر معین کا ضمان بیوی کے حوالہ کرنے سے قبل شوہر پر ہوگا، جب وہ اس پر قبضہ کرلے گی تو ضمان اس کی طرف منتقل ہوجائے گا۔

تفصیل اصطلاح ''ضمان'' (فقرہ/ ۱۴۷) اور ''مہر'' میں ہے۔

دوسرا اثر: تصرف پر قادر ہونا:

۶۰-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مملوک اشیاء پر قبضہ کرنے کے بعد ان میں تصرف کرنا جائز ہے، لیکن ان حضرات نے اس پر قبضہ سے قبل تصرف کی مشروعیت کے بارے میں اختلاف کیا ہے، چاہے بیع کے ذریعہ ملکیت حاصل ہوئی ہو یا اس کے علاوہ دیگر ملکیت کو واجب کرنے والے اسباب کے ذریعہ، اور ان حضرات نے اس سلسلہ میں اس میں بیع کے ذریعہ تصرف کرنے اور بیع کے علاوہ دیگر اقسام تصرفات کے ذریعہ تصرف کے مابین فرق کیا ہے، اور اس مسئلہ میں ان کے کلام کا حاصل تین مسائل میں منحصر ہے۔

پہلا مسئلہ: خریدی ہوئی اشیاء پر قبضہ کرنے سے پہلے ان کی بیع کرنا:

۶۱-خریدی ہوئی اشیاء پر قبضہ سے قبل ان کی بیع کے حکم کے بارے

میں فقہاء کے چھ مختلف اقوال ہیں:

اول: خریدی ہوئی چیز پر قبضہ سے قبل اس کی بیع کرنا مطلقاً جائز نہیں ہے، چاہے وہ کھانے کی قسم کی چیز ہو یا نہ ہو اراضی ہو یا منقول، خواہ معلوم مقدار کی بیع ہو یا اٹکل سے، اور یہی جمہور فقہاء شافعیہ، بعض حنابلہ، ثوری اور محمد بن الحسن شیبانی وغیرہم کا قول ہے [۱]۔

دوم: خریدی ہوئی چیز پر قبضہ سے قبل اس کی بیع کرنا جائز نہیں ہے، چاہے کھانے کی چیز ہو یا کھانے کی چیز نہ ہو خواہ معلوم مقدار کی بیع ہو یا اٹکل سے ہو، سوائے عقار کے جس کی ہلاکت کا خطرہ نہ ہو، تو اس کی بیع اس پر قبضہ سے قبل جائز ہوگی، لہذا اگر اس کی ہلاکت کا تصور ہو، اس طرح کہ وہ اوپر کی منزل ہو یا ندی وغیرہ کے کنارے ہو، تو اس کی بیع دوسرے منقولات کی طرح صحیح نہیں ہوگی، اور یہی امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کا قول ہے، اور یہی حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ ہے [۲]۔

سوم: خریدی ہوئی چیز اگر کھانے کی نہ ہو تو اس پر قبضہ سے قبل اس کی بیع جائز ہوگی، اور اگر وہ کھانے کی چیز ہو، اور اس میں کیل، وزن، پیمائش یا گنتی کے ذریعہ حق توفیہ ہو تو اس پر قبضہ سے قبل بیع جائز نہیں ہوگی، چاہے اناج ربوی ہو، یا غیر ربوی، لیکن اگر اسے اندازہ سے خریدا ہو (یعنی تعیین کے سلسلہ میں اس کی مقدار جانے بغیر) تو اس کی بیع اس پر قبضہ سے قبل جائز ہوگی، لیکن ثمن کی فوری ادائیگی شرط ہوگی، تاکہ یہ دین کی بیع دین کے عوض کا سبب نہ بنے، اور یہی مذہب مالکیہ میں مشہور قول ہے [۳]۔

چہارم: نہ کھانے کی چیز کی بیع اس پر قبضہ سے قبل جائز ہوگی، لیکن کھانے کی چیز کی بیع اس پر قبضہ سے قبل مطلقاً جائز نہیں ہوگی، چاہے اٹکل سے خریدا ہو، یا کیل یا وزن یا پیمائش یا گنتی کے ذریعہ مقدار معلوم کرکے، اور یہی امام مالک کی ایک روایت ہے، اور اسی کو بعض مالکیہ نے اختیار کیا ہے [۱]۔

پنجم: اس چیز کی بیع جس کی مقدار کیل یا وزن یا پیمائش یا گنتی کے ذریعہ معلوم کرکے خریدا ہو، اس پر قبضہ کرنے سے قبل جائز نہیں ہوگی، چاہے کھانے کی چیز ہو یا نہ ہو اور اگر مقدار معلوم کئے بغیر خریدے تو اس کی بیع اس پر قبضہ سے قبل جائز ہوگی، اور یہ امام احمد کا مشہور قول اور مذہب حنابلہ میں معتمد قول ہے [۲]۔

ششم: قبضہ سے قبل مطلقاً بیع کرنا جائز ہے، خواہ مبیع اراضی ہو یا منقول اور خواہ وہ کھانے کی چیز ہو یا نہ ہو اور چاہے اس میں حق توفیہ ہو یا نہ ہو، اور یہی عثمان البتی کا قول ہے [۳]۔

ابن عبدالبر نے کہا ہے: یہ قول سنت اور کھانے کی چیز پر اجماعی حجت کے ذریعہ مردود ہے، اور میرا خیال یہ ہے کہ انہیں یہ حدیث نہیں پہنچی، اور اس طرح کے قول کی طرف التفات نہیں کیا جاتا ہے [۴]۔

تفصیل اصطلاح ''بیع منہی عنہ'' (فقرہ/ ۴۲-۵۲) میں ہے۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/۶۸، المجموع شرح المہذب ۹/ ۲۶۴، طرح التثریب ۶/ ۱۱۴، احکام الاحکام لابن دقیق العید وحاشیۃ الصنعانی علیہ ۴/ ۸۰ اور اس کے بعد کے صفحات، معالم السنن للخطابی ۳/ ۱۳۵ طبع الطباخ، المغنی ۴/ ۱۱۳، بدائع الفوائد ۳/ ۲۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات، ردالمحتار ۵/ ۱۴۷، شرح المجلۃ للأتاسی ۲/ ۱۷۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۸۰، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۴۷۔

(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المنتقی للباجی

= ۴/ ۲۷۹-۲۸۰-۲۸۳، کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی ۲/ ۱۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۱۱۸۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۹۷ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۴/ ۱۰۷، المحرر ۱/ ۳۲۲۔

(۳) العدۃ للصنعانی علی احکام الاحکام لابن دقیق العید ۴/ ۸۱ طبع السّلفیہ بالقاہرہ، النووی علی صحیح مسلم ۱۰/ ۱۷۰، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۱۳۔

(۴) المغنی ۴/ ۱۱۳، طرح التثریب ۶/ ۱۱۴۔

دوسرا مسئلہ: خریدے بغیر ملکیت میں آنے والی اشیاء سے قبل ان کی بیع کرنا:

۶۲- خریداری کے بغیر ملکیت میں آنے والی چیز پر قبضہ سے قبل اس کی بیع کے حکم میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ کا قول ہے: ہر وہ عوض جس کا مالک ایسے عقد سے بنا ہو کہ قبضہ سے قبل اس کے ہلاک ہونے سے عقد فسخ ہوجاتا ہو تو اس پر قبضہ سے قبل اس کی بیع جائز نہیں ہوگی، جیسے اجرت اور صلح کا بدل جبکہ وہ متعین منقول ہو، اور ہر وہ عوض جس کا مالک ایسے عقد سے ہوا ہو کہ قبضہ سے قبل ہلاک ہونے کی صورت میں عقد فسخ نہیں ہو تو اس پر قبضہ سے قبل اس کی بیع جائز ہوگی، جیسے مہر، بدل خلع، بدل عتق اور دم عمد کی طرف سے بدل صلح۔

دوم: مالکیہ کا قول ہے کہ عقود کی دو قسمیں ہیں: معاوضہ اور غیر معاوضہ۔

پس جس کا مالک ایسے عقد سے ہوا ہو کہ اس میں معاوضہ نہ ہو جیسے قرض تو اس پر قبضہ سے قبل اس کی بیع مطلقاً جائز ہوگی، اور جس کا مالک عقد معاوضہ کے ذریعہ ہوا ہو تو اگر ایسی چیز کا مالک بنا ہو جو مغابنہ اور مکایسہ کے ساتھ خاص ہو، جیسے بیع اور اس جیسی چیز، تو اس کی بیع اس پر قبضہ سے قبل جائز نہیں ہوگی، اگر وہ اناج ہو جس میں حق توفیہ ہو تاکہ یہ بیع العینہ کا سبب نہ بنے، اور اگر ایسے عقد کے ذریعہ مالک بنا ہو جو رفق اور مغابنہ کے قصد کے درمیان دائر ہو تو اگر بطور رفق واقع ہوا ہو تو اس کی بیع اس پر قبضہ سے قبل جائز ہوگی، اور اگر مغابنہ کے طور پر واقع ہو تو اس کا حکم اس چیز کا حکم ہوگا جو مغابنہ کے قصد کے ساتھ خاص ہو[1]۔

سوم: شافعیہ کا قول ہے کہ وہ اشیاء جن کا مستحق کوئی انسان ہو اور وہ دوسرے کے پاس ہو ان کی دو قسمیں ہیں: امانت اور قابل ضمان، مالک کے لئے امانت پر قبضہ سے قبل اس کی بیع کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس میں اس کی ملکیت تام ہے۔

اور قابل ضمان کی دو قسمیں ہیں:

اول- قیمت کے ذریعہ قابل ضمان اور اسے ضمان ید کہا جاتا ہے، تو اس کی بیع اس پر قبضہ سے قبل صحیح ہوگی، اس لئے کہ اس میں ملکیت تام ہے۔

دوم- عقد معاوضہ میں عوض کے ذریعہ قابل ضمان ہو، اور اسے ضمان عقد کہا جاتا ہے، تو اس کی بیع اس پر قبضہ سے قبل صحیح نہیں ہوگی[1]۔

چہارم: حنابلہ کا قول ہے کہ ہر وہ عوض جس کا مالک ایسے عقد کے ذریعہ ہوا ہو کہ قبضہ سے قبل اس کی ہلاکت سے فسخ ہوجاتا ہو، (جیسے اجارۃ میں اجرت متعینہ اور صلح میں معین عوض، اور اس جیسی چیز) تو اس کی بیع اس پر قبضہ سے قبل جائز نہیں ہوگی، جس کی اس میں کیل یا وزن یا پیائش یا گنتی میں سے حق توفیہ ہو اور اسی طرح وہ چیز کہ اس کی ہلاکت سے عقد فسخ نہیں ہوتا ہو، (جیسے خلع اور عتق کا عوض اور جیسے مہر اور وہ چیز جس کے عوض دم عمد یا جنایت کے تاوان سے صلح کیا جائے، اور تلف کردہ شئی کی قیمت) تو اس کی بیع اس پر قبضہ سے قبل جائز نہیں ہوگی جبکہ توفیہ کی ضرورت پڑے، لیکن جس میں حق توفیہ نہ ہو تو اس کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہوگی، اور اسی طرح ہر وہ شئی جس کا مالک وراثت یا وصیت یا غنیمت کے ذریعہ بنا ہو، اور اس میں اس کی ملکیت متعین ہو، تو اس کی بیع اس پر قبضہ سے قبل جائز ہوگی، اس لئے کہ یہ عقد

---

(۱) المنتقی للباجی ۲۸۰/۴ اور اس کے بعد کے صفحات، بدایۃ المجتہد ۱۲۱/۲۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۲۶۵/۹ اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۵۰۸/۳ اور اس کے بعد کے صفحات، طرح التثریب ۱۱۶/۶۔

معاوضہ کے ذریعہ قابل ضمان نہیں ہے، تو اس کی ملکیت تام نہیں ہے، اور نہ اس میں فسخ ہونے کے دھوکہ کا وہم ہے، لیکن وہ چیز جس پر قبضہ اس کے عقد کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہو، جیسے مال سلم کا سرمایہ اور عقد صرف کے بدلین تو اس کی بیع اس شخص کی طرف سے صحیح نہیں ہوگی، جس کی طرف وہ چیز اس پر قبضہ سے قبل لوٹ جائے، اس لئے کہ اس میں ملکیت تام نہیں ہوتی، تو دوسرے کی ملکیت میں تصرف کے مشابہ ہوگا[1]۔

تیسرا مسئلہ: خریدی ہوئی اشیاء میں اس پر قبضہ سے قبل بیع کے علاوہ کے ذریعہ تصرف کرنا:

۶۳ - خریدی ہوئی اشیاء میں قبضہ سے قبل بیع کے علاوہ کسی اور طرح سے تصرف کے حکم میں فقہاء کے چار مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ کا قول ہے کہ مبیع میں اس پر قبضہ سے قبل ہبہ، صدقہ، قرض دینے، رہن، عاریت پر دینے، وصیت، عتق، غلام کو مدبر بنانے، استیلاد، شادی کرادینے کے ذریعہ تصرف کرنا جائز ہوگا، لیکن اسے اجارہ کے طور پر دینا مطلقاً جائز نہیں ہوگا[2]۔

دوم: مالکیہ کا قول ہے کہ مبیع میں اس پر قبضہ سے قبل تمام تصرفات جائز ہیں، بشرطیکہ کھانے کی چیز نہ ہو یا کھانے کی چیز ہو، لیکن اس میں کیل، یا وزن، یا گنتی کرنے کے ذریعہ حق توفیہ نہ ہو، لیکن اناج جس میں حق توفیہ ہو تو اس پر قبضہ سے قبل اس میں تصرف کرنا جائز نہیں ہوگا، چاہے عقود معاوضہ میں سے کسی عقد کے ذریعہ ہو، لیکن بغیر معاوضہ کے، جیسے ہبہ، صدقہ، قرض، شرکۃ اور تولیت تو اس پر قبضہ کرنے سے قبل اس میں تصرف کرنا جائز ہوگا[1]۔

سوم: شافعیہ کا قول ہے کہ مبیع میں اس پر قبضہ سے قبل کوئی تصرف جائز نہیں ہے، چاہے اقسام تصرفات میں سے کسی قسم کے ذریعہ ہو، جیسے اجارہ، کتابۃ، ہبہ، رہن، قرض پر دینا، یا اسے مہر یا اجرت یا صلح میں عوض، یا مال سلم وغیرہ کا رأس المال قرار دینا، اور یہ ملکیت کے کمزور ہونے کی وجہ سے ہے، مگر عتق، تدبیر، استیلاد، شادی کردینا، بٹوارہ اور وقف کرنا قبضہ سے قبل جائز ہوگا[2]۔

چہارم: حنابلہ کا قول ہے کہ جس چیز کی مقدار کیل یا وزن یا پیمائش یا گنتی کے ذریعہ معلوم ہو اگر اس کو خریدے تو اس میں اس پر قبضہ سے قبل اجارہ، ہبہ، رہن اور حوالہ کے ذریعہ تصرف کرنا جائز نہیں ہوگا، اس کو بیع پر قیاس کیا گیا ہے، اس لئے کہ وہ اس کے بائع کے ضمان میں ہے، تو اس میں سے کوئی چیز جائز نہیں ہوگی، لیکن اس کو آزاد کرنا اور اسے مہر قرار دینا اور بدل خلع بنانا اور اس کی وصیت کرنا اس پر قبضہ سے قبل صحیح ہوگا، اس لئے کہ اس قسم کے تصرفات میں غرر کو نظر انداز کیا جاتا ہے۔

لیکن وہ چیز جس کی مقدار معلوم کئے بغیر اٹکل سے خریدے تو اس میں قبضہ سے قبل مطلقاً تصرف جائز ہوگا، خواہ تصرف کی کوئی قسم ہو، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: "**كنت أبيع الإبل بالبقيع، فأبيع بالدنانير وآخذ الدراهم، وبالعكس، فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال: لا بأس أن**

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۸۹-۱۹۰، المغنی ۴/ ۱۱۴ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳/ ۲۳۳ طبع الحکومہ بمکہ۔

(۲) الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین ۵/ ۱۴۷ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۵/ ۱۸۰، شرح المجلۃ للأ تاسی ۲/ ۱۷۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) الفروق للقرافی ۳/ ۲۷۹-۲۸۰، المنتقی للباجی ۴/ ۲۸۲، القوانین الفقہیہ ص ۲۸۴ دار العلم للملایین۔

(۲) المجموع شرح المہذب ۹/ ۲۶۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۶۹، کفایۃ الأخیار ۱/ ۱۳۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۵۰۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

تأخذها بسعر يومها، مالم تفترقا وبينكما شئ''[1] (میں بقیع میں اونٹ فروخت کرتا تھا، دنانیر کے ذریعہ فروخت کرتا تھا، اور دراہم لیتا تھا، اوراس کے برعکس تو میں نے رسول اللہ ﷺ سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: کوئی حرج نہیں ہے اگر اسے اس دن کی قیمت پر لو، جب تک کہ تم دونوں اس حال میں جدا نہ ہو کہ تمہارے درمیان کچھ رہ جائے) مگر جسے صفت یا سابقہ رویت کے ذریعہ فروخت کیا گیا ہو تو اس میں اس پر قبضہ سے قبل تصرف جائز نہیں ہوگا، بہوتی نے کہا ہے: اس لئے کہ اس کے ساتھ حق توفیہ متعلق ہو گیا ہے، تو یہ کیل وغیرہ کے ذریعہ فروخت کی گئی چیز کے مشابہ ہوگا[2]۔

تیسرا اثر: عوض دینے کا واجب ہونا:

۶۴- عقود معاوضات میں بدلین میں سے ایک پر قبضہ کا سب سے اہم اثر قبضہ کرنے والے کی طرف سے فوراً عوض کو دینے کا واجب ہونا ہے جو اس کے مقابلہ میں ہوتا کہ عقد پر اس کے ثمرات مرتب ہوں، اور اس کے مقاصد اور اغراض ثابت ہوں، جب تک عاقدین کے مابین اس کی تاخیر پر اتفاق نہ ہو، کہ ایسی صورت میں اس کی تعجیل لازم نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس کا مستحق تاخیر پر راضی ہو گیا ہے، اور اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اول: بیع میں:

۶۵- فقہاء کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بیع کے عاقدین میں سے ایک شخص جب اس بدلہ پر قبضہ کر لے جس کا مستحق وہ عقد کے ذریعہ قرار پاتا ہے، تو اس پر واجب ہوگا کہ بلا تاخیر اس کا عوض دوسرے فریق کو دے دے تاکہ عقد نافذ ہو جائے، اور ذمہ داری ادا ہو جائے اور تاکہ خرید و فروخت کرنے والوں میں سے ہر ایک کے لئے اس چیز سے فائدہ اٹھانا ممکن ہو جس کا وہ عقد کے ذریعہ مالک ہوا ہے، اس لئے کہ ملکیت بذات خود ثابت نہیں ہوتی ہے، بلکہ مملوک سے فائدہ اٹھانے کے ذریعہ کے طور پر ثابت ہوتی ہے، اور اس سے فائدہ اٹھانا اس پر قبضہ کے بغیر نہیں ہو سکتا ہے، تاکہ برابری اور مساوات پائی جائے، جو عقد کا تقاضا ہے، اور جس پر اس کی بنیاد ہے، اور یہ اسی صورت میں ہے جبکہ اس جگہ عاقدین کے مابین دوسرے بدل کے ادھار ہونے پر اتفاق نہ ہو، ورنہ اس وقت فوری طور پر ادا کئے گئے بدل پر قبضہ کرنے والے پر اس کے عوض کی حوالگی واجب نہیں ہوگی، یہاں تک کہ اس کی مدت پوری ہو جائے، اس لئے کہ دوسرا فریق ادھار پر رضامند ہے، اور تعجیل کے اپنے حق سے دست بردار ہو گیا ہے۔

تفصیل اصطلاح ''بیع'' (فقرہ/۶۱-۶۴) میں ہے۔

۶۶- اس سے عقد صرف اور اموال ربویہ کی بیع مستثنیٰ ہے، جسے ایک علت ربا دوسرے کے ساتھ جمع ہوتی ہے، کیونکہ قبضہ کرنے والے کے لئے اس عوض کی حوالگی میں تاخیر جائز نہیں ہے، جس پر اس نے قبضہ کیا ہے، اگر چہ اس کا مستحق اس کی تاخیر پر رضامند ہو جائے، اس لئے کہ حق شرع کی وجہ سے مجلس عقد میں بدلین پر قبضہ کرنا واجب ہے، اس لئے کہ ان میں سے ایک کی تاخیر پر اگر چہ آپسی رضامندی کے ذریعہ ہو ربا النساء پایا جائے گا[1]۔

---

(۱) حدیث ابن عمرؓ: ''كنت أبيع......'' کی تخریج فقرہ/۱۳ میں گذر چکی ہے۔

(۲) کشاف القناع ۲۳۰/۳ طبع الحکومہ بمکۃ المکرمہ، شرح منتہی الإرادات ۱۸۷/۲-۱۸۹۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲۱۵/۵، ردالمحتار ۲۵۸/۵ طبع الحلبی، احکام القرآن للجصاص ۵۵۴/۱، روضۃ الطالبین ۳۷۹/۳، الام ۲۶/۳ بولاق، فتح العلی المالک

دوم: اجارہ میں:

۶۷- اختلاف مذاہب کے ساتھ فقہاء کی رائے ہے کہ عقد اجارہ میں عوض کو ادا کرنا واجب ہوگا جب عاقد اس کے بدل پر قبضہ کرلے، جب تک اس جگہ عاقدین کے مابین عوض کی تاخیر پر اتفاق نہ ہو، ورنہ شرط کی اتباع کی جائے گی، اور اس پر اتفاق کی رعایت کی جائے گی [۱] اگرچہ حوالگی کی کیفیت معقود علیہ منفعت (اجارہ، اعیان یا اجارۃ الاعمال) کے لحاظ سے مختلف ہوگی جو منافع کے مزاج سے میل کھائے یعنی اس حیثیت سے کہ وہ ایسے اعراض ہیں جو رفتہ رفتہ پیدا ہوتے ہیں، اور حدوث زمانہ کے ساتھ دھیرے دھیرے وجود میں آتے ہیں۔

تفصیل اصطلاح ''إجارۃ'' (فقرہ/۴۵ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

سوم: مہر میں:

۶۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ شوہر اگر اپنی بیوی کو اس کا مہر معجّل (فوری طور پر ادا کیا جانے والا مہر) ادا کردے تو اس پر واجب ہوگا کہ وہ اسے اپنے نفس پر قابو دے جبکہ وہ اس سے اس کا مطالبہ کرے۔

لیکن اگر اسے اس کا مہر معجّل ادا نہ کرے تو کیا مہر پر قبضہ کرنے تک بیوی کو حق ہوگا کہ شوہر کو اپنے اوپر قابو دینے سے باز رہے، اس صورت میں فقہاء نے وطی سے پہلے اور وطی کے بعد اس کے اس حق میں فرق کیا ہے، اور اس کی تفصیل اصطلاح ''مہر'' میں ہے۔

قُبُل

دیکھئے: ''فرج''۔

= ۲/۱۱۰، کشاف القناع ۳/۲۱۷، المغنی ۴/۵۱ طبع دار المنار، منتہی الإرادات ۱/۳۸۰۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/۲۰۴، المغنی ۵/۴۰۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

قبلة

تعریف:

۱- قبلہ کا معنی لغت میں سمت ہے، کہا جاتا ہے: أين قبلتك؟ (تمہارا قبلہ کہاں ہے؟) اور جس کی طرف رخ کرکے نماز ادا کی جاتی ہے، اور استقبال کی اس حالت کا نام ہے جس پر انسان ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: مالكلامه قبلة: (اس کے کلام کا کوئی مقصد نہیں ہے)، پھر یہ کعبہ مشرفہ کے بارے میں حقیقت شرعی ہوگیا، اس سے اس کے علاوہ دوسرا معنی نہیں سمجھا جاتا ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-شطر:

۲- شطر ہر چیز کے نصف کو کہا جاتا ہے، اور شطر مقصد اور جہت ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ"[۲] (اور تم لوگ جہاں کہیں بھی ہوا پنے چہرہ کرلیا کرو اسی کی طرف) یعنی اس کا قصد اور اس کی جہت[۳]۔

شطر قبلہ سے عام ہے۔

(۱) لسان العرب، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۲۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۴۴۔

(۳) المصباح المنیر۔

ب-نحو:

۳- نحو قصد کے معنی میں آتا ہے، تم کہتے ہو، نحوت نحو الشيء (باب نصر سے) جبکہ تم اس کا ارادہ کرو[۱]۔

اور یہ قبلہ سے عام ہے۔

قبلہ سے متعلق احکام:

اول: نماز میں کعبہ کی طرف رخ کرنے کی مشروعیت:

۴- نبی علیہ السلام مدینہ (منورہ) اپنی تشریف آوری کے بعد دس ماہ سے زیادہ بیت المقدس کی طرف رخ کرکے نماز پڑھتے رہے، تو یہود اس پر خوش ہوئے، اور رسول اللہ علیہ السلام حضرت ابراہیم کے قبلہ کو پسند فرماتے تھے، آپ علیہ السلام اللہ سے دعا مانگتے اور آسمان کی طرف نگاہ اٹھا کر دیکھتے اس امید پر کہ حضرت جبرئیلؑ اس چیز کو لے کر تشریف لائیں جو آپ علیہ السلام مانگتے تھے، تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی: "قَدْ نَرٰى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضٰهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ"[۲] (بیشک ہم نے دیکھ لیا آپ کے منہ کا بار بار آسمان کی طرف اٹھنا سو ہم آپ کے ضرور متوجہ کردیں گے اس قبلہ کی طرف جسے آپ جانتے ہیں، اچھا کرلیجئے اپنا چہرہ مسجد الحرام کی طرف اور تم لوگ جہاں کہیں بھی ہوا پنے چہرہ کرلیا کرو اسی کی طرف)، یعنی اپنا رخ کعبہ کی طرف کرلیجئے، تو یہود شک میں مبتلا ہوگئے، اور یہ کہنے لگے، یہ شخص اپنے باپ کے قبلہ کا مشتاق رہا، اور ان کو کیا ہوگیا ہے کہ اپنا قبلہ چھوڑ دیا ہے؟ یہ لوگ کبھی ایک

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۴۴۔

سمت کی طرف نماز پڑھتے ہیں اور کبھی دوسری سمت کی طرف؟ اور مشرکین خوش ہوئے اور کہا کہ: محمد ﷺ کو اس معاملہ میں اشتباہ ہوگیا ہے، اور قریب ہے کہ وہ تمہارے دین کو اختیار کرلیں گے، اور منافقین نے کہا کہ: ان لوگوں کا کیا حال ہے ایک مدت تک ایک قبلہ پر رہے پھر اسے چھوڑ دیا اور دوسری طرف پھر گئے، اور اہل مکہ کے مشرکین نے کہا: محمد ﷺ کے لئے اس کا دین حیران کن ہے، اس لئے وہ تمہارے قبلہ کی طرف پھر گئے، اور انہوں نے یہ سمجھا کہ تم لوگ ان سے زیادہ ہدایت یافتہ ہو، اور عنقریب وہ تمہارے دین میں داخل ہوجائیں گے، تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیات نازل فرمائیں: ”سَيَقُولُ السُّفَهَآءُ مِنَ النَّاسِ مَاوَلّٰهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِىْ كَانُوْا عَلَيْهَا“[۱] (اب بے وقوف لوگ ضرور کہیں گے کہ کس چیز نے ان (مسلمان) کو (اس) قبلہ سے جس پر وہ اب تک تھے ہٹا دیا)، اور اس کے بعد کی آیات نازل فرمائیں[۲]۔

دوم: استقبال قبلہ نماز کے صحیح ہونے کی شرط ہے:

۵- فقہاء کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نماز میں کعبہ کی طرف رخ کرنا اس کے صحیح ہونے کی ایک شرط ہے، اس شخص کے لئے جو اس پر قادر ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَاكُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ“[۳] (اچھا اب کرلیجئے اپنا چہرہ مسجد الحرام کی طرف اور تم لوگ جہاں کہیں بھی ہو اپنا چہرہ کرلیا کرو اسی کی طرف)۔

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۴۲-۱۵۰۔

(۲) الدر المنثور فی التفسیر الماثور ۱/ ۳۵۹، تفسیر الخازن ۱/ ۹۳، تفسیر البیضاوی ۱/ ۹۷۔

(۳) سورۂ بقرہ / ۱۴۴۔

استقبال غیر نماز میں واجب نہیں ہوتا ہے، تو اس میں (نماز میں) ہونا متعین ہوگیا اور نبی ﷺ سے منقول ہے: ”ركع ركعتين قبل الكعبة وقال: هذه القبلة“[۱] (آپ ﷺ نے کعبہ کی طرف دو رکعتیں ادا فرمائی، اور فرمایا: یہی قبلہ ہے) اس حدیث کے ساتھ: ”صلوا كما رأيتموني أصلي“[۲] (اسی طرح نماز پڑھو جس طرح نماز پڑھتے ہوئے مجھے دیکھا ہے) لہذا استقبال قبلہ پر قادر شخص کی نماز اس کے بغیر صحیح نہیں ہوگی اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔

قادر کے ذریعہ عاجز سے احتراز کیا ہے، جیسے وہ مریض جسے قبلہ رخ کرنے والا کوئی نہ ملے، اور وہ شخص جو کسی لکڑی میں باندھا ہوا ہو، اور وہ ڈوبنے والا جو تختہ پر ہو، اسے اس کے استقبال سے ڈوبنے کا اندیشہ ہو، اور وہ شخص جسے اپنے جانور سے اترنے کی صورت میں اپنی جان یا مال کا خطرہ ہو، یا ساتھیوں سے بچھڑ جانے کا اندیشہ ہو تو وہ اپنی حالت پر نماز ادا کرے گا۔

خوف کے زیادہ ہونے کی صورت میں اس طرح کہ لشکر کے مڈبھیڑ کی وجہ سے اور کروفر، نیزہ بازی، شمشیر زنی اور ایک دوسرے پر حملہ کرنے کی ضرورت کی وجہ سے قبلہ کی طرف نماز پڑھنا ممکن نہ ہو تو اس کے لئے اجازت ہوگی کہ اپنی حالت پر پا پیادہ یا سوار ہوکر اگر قبلہ کے طرف ممکن ہو تو نماز پڑھ لے اور اگر ممکن نہ ہو تو دوسری طرف رخ کرکے نماز پڑھ لے۔

تفصیل ''استقبال'' (فقرہ/ ۹) اور ''صلاۃ الخوف'' (فقرہ/ ۹) میں ہے۔

(۱) حدیث: ”ركع ركعتين قبل الكعبة وقال: هذه القبلة“ کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۰۱) اور مسلم (۲/ ۹۶۸) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ”صلوا كما رأيتموني أصلي“ کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۱۱ طبع السلفیہ) نے حضرت مالک بن حویرثؓ سے کی ہے۔

نیز استقبال قبلہ کے وجوب سے سفر میں سواری پر نفل نماز پڑھنے والے کی نماز مستثنی ہے۔

تفصیل ''استقبال'' (فقرہ/ ۹) میں ہے۔

سوم: وہ چیز جو استقبال میں کافی ہوگی:

۶ - فقہاء کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص کعبہ کو دیکھنے پر قادر ہو اس پر عین کعبہ کی طرف رخ کرنا واجب ہوگا، اور اس کے لئے غور وفکر کرنا جائز نہیں ہوگا، اور اس شخص کے بارے میں ان حضرات کا اختلاف ہے جو کعبہ سے دور ہو، اور اس سے اپنے دور ہونے کی وجہ سے اس کے دیکھنے پر قادر نہ ہو، کیا عین کعبہ کی طرف رخ کرنا فرض ہوگا یا جہت کعبہ کی طرف؟ ایک قوم کا مذہب یہ ہے: فرض، عین کعبہ ہے، اور دوسری قوم کا مذہب یہ ہے: جہت کعبہ ہے[1]۔

تفصیل اصطلاح ''استقبال'' (فقرہ/ ۱۲-۱۹) میں ہے۔

قبلۃ

دیکھئے: ''تقبیل''۔

(۱) ردالمحتار ۱/ ۲۸۷، الدسوقی ۱/ ۲۲۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۰۸، الشرح الکبیر مع المغنی ۱/ ۴۸۹۔

قبول

تعریف:

۱ - قبول لغت میں قبل الشيء قبولاً وقبولاً: سے ماخوذ ہے، اسے خوش دلی کے ساتھ لیا، کہا جاتا ہے: ''قبل الهدية ونحوها'' (اس نے ہدیہ وغیرہ قبول کیا)۔

اور قبلت الخبر، اسے سچا سمجھا، اور قبلت الشئ قبولاً، میں اس پر رضامند ہوا، اور قبل العمل، اس پر راضی ہوگیا۔

قبول: شئ پر راضی ہونا، اور نفس کا اس کی طرف مائل ہونا، اور قبل الله الدعاء، اللہ نے اسے قبول کرلیا[1]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، فقہاء اسے عقود میں شئ پر رضامندی کی علامت قرار دیتے ہیں، جیسے بیع، اجارہ، وغیرہ، اور کلام کی تصدیق کے معنی میں استعمال کرتے ہیں اور یہ جیسا کہ شہادت میں ہے، اور لینے کے معنی میں، اور یہ جیسا کہ بیع بالتعاطی میں ہے، اور جیسا کہ ہبہ اور ہدیہ پر قبضہ کرنے میں ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

ایجاب:

۲ - ایجاب کا معنی لغت میں لازم کرنا ہے، کہا جاتا ہے: أوجب

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر فی غریب القرآن المعجم الوسیط مادہ: ''قبل''۔

(۲) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶-۷-۱۱، ۶/ ۳۷-۵۰۸-۵۰۹، الحطاب ۶/ ۱۵۱، حاشیۃ الجمل ۳/ ۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۲، المغنی ۳/ ۵۶۱۔

الأمر على الناس إيجاباً: یعنی رعایہ پر اس معاملہ کو لازم کیا، اور کہا جاتا ہے: وجب البيع: یعنی بیع لازم اور ثابت ہوگئی۔

اصطلاح میں اس کا ایک معنی وہ لفظ ہے جو متعاقدین میں سے کسی ایک کی طرف سے صادر ہوتا ہے، جس کے ذریعہ وہ اپنی ذات پر کسی چیز کو واجب کرتا ہے۔

اور یہ اس معنی میں عقود میں صیغہ کا ایک ٹکڑا ہوتا ہے، اور قبول دوسرا ٹکڑا ہوتا ہے، جو صیغہ کو پورا کرتا ہے۔

حنفیہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے: عاقدین کے کلام میں سے جو پہلے ذکر کیا جائے ایجاب ہے، اور قبول وہ ہے جسے دوسرے کی طرف سے بعد میں ذکر کیا جائے، چاہے وہ بعت (میں نے فروخت کیا) یا اشتریت (میں نے خریدا)[1] ہو۔

وہ چیز جس کے ذریعہ قبول ہوگا:

۳- قبول کبھی لفظ کے ذریعہ ہوتا ہے، جیسے بائع کے واجب کرنے کے بعد خریدار کا کہنا کہ میں نے قبول کیا، میں راضی ہوگیا۔

اور کبھی فعل کے ذریعہ ہوتا ہے، جیسا کہ بیع بالتعاطی میں ہوتا ہے[2]۔

اور کبھی خاموشی کو دلالۃ قبول مان لیا جاتا ہے، اور ''الدر المختار'' میں ہے: مودع (جس کے پاس ودیعت رکھی جائے) کی طرف سے صراحۃً قبول ہو، جیسے میں نے قبول کیا، یا دلالۃً ہو، جیسے اسے اپنے پاس رکھتے وقت خاموش رہے، تو یہ دلالۃً قبول ہے[3]۔

اور کبھی قبول اشارہ کے ذریعہ ہوتا ہے، چنانچہ گونگے کا وہ اشارہ

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، ابن عابدین ۴/ ۶-۷-۱۱۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۳، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۱۴۰- ۱۴۱، ابن عابدین ۴/ ۵۰۲، المنثور ۲/ ۴۰۵۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۴۹۴، الاختیار ۳/ ۹۲۔

جو سمجھا جاتا ہو، اس کے تلفظ کے قائم مقام ہوتا ہے[1]۔

اور کبھی تحریر کے ذریعہ ہوتا ہے، لہذا قبول کی تحریر سے تصرف منعقد ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ قبول ہے[2]۔

شرعی حکم:

۴- قبول کرنا کبھی واجب ہوتا ہے، جیسے وہ شخص جو قضا کے لئے متعین ہو، اس طرح کہ دوسرا شخص اس کی صلاحیت نہ رکھتا ہو، تو اس پر قبول کرنا واجب ہوگا، اگر وہ اس سے باز رہے گا تو گنہگار رہوگا، اور امام کو اسے قبول کرنے پر مجبور کرنے کا اختیار ہوگا[3]۔

اور قبول کرنا کبھی مستحب ہوتا ہے، جیسے ہبہ اور ہدیہ کا قبول کرنا[4]، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''لودعيت إلى ذراع أو كراعٍ لأجبت ولو أهدى الى ذراع او كراعٍ لقبلت''[5] (اگر مجھے دست یا پائے کی دعوت دی جائے تو میں اسے قبول کروں گا، اور اگر مجھے دست یا پایا ہدیہ کیا جائے تو میں اسے قبول کروں گا)، اور ''قبل النبي ﷺ هدية النجاشي وتصرف فيها وهاداه أيضا''[6] (نبی ﷺ نے نجاشی کے ہدیہ کو قبول فرمایا اور اس میں تصرف فرمایا، اور اسے بھی ہدیہ بھیجا)۔

اور کبھی قبول کرنا حرام ہوتا ہے، جیسے رشوت قبول کرنا، اور خاص

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۷، المغنی ۳/ ۵۶۶، الدسوقی ۳/ ۳۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۳۸، الدسوقی ۳/ ۳، مغنی المحتاج ۲/ ۵۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۱۔

(۴) الاختیار ۳/ ۴۸، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۶۔

(۵) حدیث: ''لودعيت إلى ذراع......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۱۹۹) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۶) حدیث: ''قبول هدية النجاشي'' کی روایت بیہقی (۱/ ۲۸۲) نے کی ہے، اور ابن ترکمانی نے اسے الجوہر النقی میں ضعیف قرار دیا ہے۔

طور پر اس چیز کو قبول کرنا جسے حاکم کے لئے خرچ کیا جائے تا کہ وہ ناحق فیصلہ کرے [۱]، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث ہے: "لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي" [۲] (رسول اللہ ﷺ نے رشوت لینے والے اور دینے والے پر لعنت کی ہے)۔

اور کبھی قبول کرنا مباح ہوتا ہے، جیسے عقود میں قبول کرنا، اور شیخ علیش نے ودیعت کے بارے میں لکھا ہے کہ کب اس کا قبول کرنا واجب، یا حرام، یا مکروہ یا مباح ہوتا ہے، اور اسی کے مثل حاشیہ ابن عابدین میں ہے [۳]۔

ایجاب پر قبول کا مقدم ہونا:

۵ - جمہور فقہاء کے نزدیک قبول وہ ہے جو اس شخص کی طرف سے صادر ہوتا ہے جو مبیع یا قرض کا مالک بنتا ہے، یا اس کی طرف سے صادر ہوتا ہے جو اس سے فائدہ اٹھاتا ہے، جیسے اجرت اور عاریت پر لینے والا، یا اس شخص کی طرف سے صادر ہوتا ہے جو کسی عمل کا التزام کرتا ہے، جیسے مضارب اور مودع یا اس شخص کی طرف سے صادر ہوتا ہے جو شرمگاہ سے استمتاع کا مالک بنتا ہے، جیسے شوہر، اور چاہے قبول پہلے صادر ہوتا ہے یا بعد میں، اور ایجاب ان حضرات کے نزدیک وہ لفظ ہے جو بائع، کرایہ پر دینے والے اور عورت کے ولی کی طرف سے صادر ہو، اور اسی طرح چاہے ایجاب پہلے صادر ہو یا بعد میں، اس بنیاد پر یہ جائز ہے کہ قبول ایجاب پر مقدم ہو یا اس سے موخر ہو، اور یہ قبول کرنے والے اور ایجاب کرنے والے کی تحدید کی وجہ سے ہے۔

البتہ حنابلہ عقد نکاح میں مالکیہ اور شافعیہ سے اختلاف کرتے ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک اس میں ایجاب کا قبول پر مقدم ہونا جائز نہیں ہے، انہوں نے کہا ہے: اس لئے کہ قبول صرف ایجاب کے لئے ہوتا ہے تو جب وہ اس سے پہلے پایا جائے تو قبول نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا معنی موجود نہیں ہے، بیع کے برخلاف، اس لئے کہ بیع بالتعاطی صحیح ہوتی ہے، اور اس لئے کہ اس میں کوئی لفظ متعین نہیں ہوتا ہے، بلکہ ہر اس لفظ کے ذریعہ صحیح ہوتی ہے، جو معنی کو ادا کرتا ہے [۱]۔

حنفیہ کے نزدیک قبول وہ لفظ ہے جسے عقد میں دوسرا فریق ذکر کرتا ہے، جو اس کی اس چیز پر رضامندی پر دلالت کرتا ہے جسے پہلے فریق نے واجب کیا ہے، تو یہ حضرات اس کلام کو جو پہلے صادر ہو، ایجاب، اور اس کلام کو جو بعد میں صادر ہو قبول قرار دیتے ہیں، اور چاہے قبول کرنے والا بائع ہو یا خریدار، کرایہ پر لینے والا ہو یا کرایہ پر دینے والا، شوہر ہو یا بیوی یا اس کا ولی، ابن الہمام کہتے ہیں کہ ایجاب وہ ایسے فعل کو ثابت کرنا ہے جو رضامندی پر دلالت کرتا ہے، اور پہلے واقع ہوتا ہے، چاہے بائع کی طرف سے ہو، جیسے میں نے فروخت کیا، یا خریدار کی طرف سے ہو، جیسے کہ خریدار ابتداء کرتے ہوئے کہے: میں نے تم سے یہ (سامان) ایک ہزار میں خریدا، اور قبول دوسرا فعل ہے، ورنہ ان میں سے ہر ایک ایجاب یعنی اثبات ہے، پس اثبات ثانی کا نام قبول رکھا گیا، تا کہ وہ اثبات اول سے ممتاز رہے، اور اس لئے کہ یہ اول کے فعل پر رضامندی اور قبولیت کے طور پر واقع ہوتا ہے [۲]۔

---

(۱) المغنی ۹/۷۸، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۲۔

(۲) حدیث عبداللہ بن عمروؓ: "لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۱۴) نے کی ہے اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) منح الجلیل ۳/ ۴۵۲- ۴۵۳، ابن عابدین ۴/ ۴۹۴۔

---

(۱) الحطاب ۴/ ۲۲۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲، منح الجلیل ۲/ ۱۱، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۰، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۶۶- ۳۶۷، ۶/ ۲۰۷، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۴۰، ۳/ ۱۲، المغنی ۶/ ۵۳۴- ۵۳۵۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۷، فتح القدیر ۵/ ۴۵۶ شائع کردہ دار احیاء التراث۔

قبول سے متعلق احکام:

٦- قبول کبھی اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے، اور کبھی بندوں کی طرف سے، ان میں سے ایک دوسرے کے لئے ہوتا ہے، اور اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اول: اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی طرف سے قبول:

٧- اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی طرف سے قبول دو معنوں میں آتا ہے:

اول: نظر انداز کرنے، پردہ پوشی کرنے اور مغفرت کرنے کے معنی میں، اور یہ بندہ کی توبہ کی قبولیت میں ہے اور یہی اللہ تعالیٰ کا اس ارشاد سے مراد ہے: ''وَهُوَ الَّذِیْ یَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهٖ، وَیَعْفُوْا عَنِ السَّیِّئَاتِ''[1] (اور وہ وہی ہے جو اپنے بندوں کی توبہ قبول کرتا ہے اور وہ گناہوں کو معاف کردیتے ہیں)۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح '' توبۃ'' (فقرہ/١٢)۔

دوم: قبول اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی طرف سے عمل پر ثواب دینے کے معنی میں ہوتا ہے، لیکن کیا اس جگہ عمل کے صحیح اور اس کے کافی ہونے کے مابین اور اس کے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے نزدیک قبول ہونے کے مابین تلازم ہے، یا ان دونوں کے مابین تلازم نہیں ہے؟

قرافی کہتے ہیں: یہاں قاعدہ ہے کہ قبول فعل کے صحیح ہونے اور کافی ہونے کے علاوہ ہے، افعال میں سے صحیح اور کافی وہ فعل ہے جس میں اس کے شرائط، اور اس کے ارکان جمع ہوں اور اس کے موانع نہ ہوں، تو یہ بلا اختلاف ذمہ کو بری کردیتا ہے، اور اس کو کرنے والا فرمانبردار اور بری الذمہ ہوجاتا ہے، تو یہ امر لازم ہے جس پر اجماع ہے، لیکن اس پر ثواب کے ہونے میں محققین کی رائے ہے کہ لازم نہیں ہے، اور یہ کہ اللہ تعالیٰ کبھی فعل کے ذریعہ ذمہ کو فارغ فرمادیتے ہیں، اور بعض صورتوں میں اس پر ثواب نہیں دیتے، اور یہی قبول کا معنی ہے۔

اور اس پر چند امور دلالت کرتے ہیں:

اول: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے، حضرت آدم کے دونوں بیٹوں کی حکایت کرتے ہوئے: ''إِنَّمَا یَتَقَبَّلُ اللّٰهُ مِنَ الْمُتَّقِیْنَ''[1] (اللہ تو متقین کا (عمل) قبول کرتے ہیں)، جب ان دونوں نے قربانی پیش کی تو ان میں سے ایک کی طرف سے قبول کرلی گئی، اور دوسرے کی طرف سے قبول نہیں کی گئی، حالانکہ اس کی قربانی حکم کے مطابق تھی، اور اس کی دلیل یہ ہے: ان کے بھائی نے عدم قبول کی علت عدم تقوی بیان کی، اور اگر فعل (قربانی) میں بذات خود کوئی نقص ہوتا تو اس سے کہتے کہ بیشک اللہ تعالیٰ عمل صحیح اور صالح کو قبول فرماتے ہیں، اس لئے کہ یہ عدم قبولیت کا قریب سبب ہے، لیکن جب اس کو چھوڑ دیا گیا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فعل صحیح اور کافی تھا، اور عدم تقوی کی وجہ سے قبولیت نہیں ہوئی، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کفایت کرنے والا عمل کبھی قبول نہیں ہوتا ہے، اگرچہ اس کے ذریعہ ذمہ بری ہوجاتا ہے، اور اپنی ذات میں وہ صحیح ہوتا ہے۔

دوم: حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیلؑ کے قصہ کو نقل کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَإِذْ یَرْفَعُ إِبْرَاهِیْمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَیْتِ وَإِسْمَاعِیْلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّکَ أَنْتَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ''[2] (اے ہمارے پروردگار ہم سے (یہ) قبول کر یقیناً تو ہی (سب کچھ) سننے والا ہے (سب کچھ) جاننے والا ہے)، تو ان دونوں کا سوال اپنے فعل کی قبولیت کا تھا، حالانکہ (ان دونوں پر اللہ کی

---

(١) سورۂ شوریٰ/ ٢٥، دیکھئے: مختصر تفسیر ابن کثیر ٣/ ٢٧٧۔

(١) سورۂ مائدہ/ ٢٧۔

(٢) سورۂ بقرہ/ ١٢٧۔

طرف سے صلوۃ وسلام ہو) ان دونوں حضرات کا اپنے فعل میں قبولیت کی درخواست کرنا باوجودیکہ یہ دونوں صحیح فعل ہی کرتے ہیں، اس پر دلالت کرتا ہے کہ قبول فعل صحیح کے لئے لازم نہیں ہے، اور اسی وجہ سے ان دونوں حضرات نے اپنے لئے اس کی دعا کی۔

سوم: حدیث صحیح اور یہ رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "من أحسن في الإسلام لم يؤاخذ بما عمل في الجاهلية، ومن أساء في الإسلام أخذ بالأول والآخر" (1) (جو شخص اسلام میں اچھا عمل کرے تو اس سے ان کاموں کا مواخذہ نہیں ہوگا جو اس نے جاہلیت میں کیا، اور جو اسلام میں برا عمل کرے تو اس سے پہلے اور بعد والے عمل کے بارے میں مواخذہ ہوگا)، تو جزاء یعنی ثواب میں، یہ شرط لگائی گئی کہ وہ اسلام میں احسان کرے اور احسان اسلام میں تقوی ہے۔

چہارم: قربانی کو جب رسول اللہ علیہ السلام نے ذبح کردیا تو ارشاد فرمایا: "اللهم تقبل من محمد وآل محمد" (2) (اے اللہ محمد علیہ السلام اور آل محمد کی طرف قبول فرما)، تو آپ علیہ السلام نے قبولیت کا سوال کیا، حالانکہ قربانی کے بارے میں آپ علیہ السلام کا عمل شریعت کے مطابق تھا، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قبول ذمہ کے بری ہونے اور کافی ہونے کے علاوہ ہے، ورنہ آپ علیہ السلام اس کی دعا نہ کرتے، کیونکہ تحصیل حاصل کا سوال جائز نہیں ہے۔

پنجم: امت کے صالحین اور برگزیدہ اشخاص ہمیشہ اللہ تعالیٰ سے عمل کی قبولیت کی دعا کرتے ہیں اور اگر یہ صحیح اور کافی ہونے کو طلب کرنا ہوتا تو یہ دعا عمل کو شروع کرنے سے پہلے بہتر ہوتی، اللہ تعالیٰ سے ارکان وشرائط کے آسان ہونے اور موانع کے دور ہونے کی دعا کرتے، لیکن اس کے وقوع کے یقین کے بعد تو یہ بہتر نہیں ہوتا ہے۔

تو تمام امور سے معلوم ہوتا ہے کہ قبول کافی ہونے اور صحیح ہونے کے علاوہ ہے، اور یہ ثواب ہے۔

قرافی نے مذکورہ دلائل کے علاوہ دوسرے دلائل بھی ذکر کئے ہیں، پھر کہا ہے: جب یہ فرق ثابت ہوگیا، تو ظاہر یہ ہے: تقوی کا وصف کافی ہونے کے بعد قبولیت میں شرط ہے، اور تقوی اس جگہ معنی لغوی پر محمول نہیں ہے، جو فی الجملہ محض مکروہ سے بچنے کا نام ہے، بلکہ یہ محرمات سے بچنا اور واجبات کو ادا کرنا ہے، یہاں تک کہ اس شخص پر غالب ہوجائے (1)۔

دوم: بندوں کا ایک چیز دوسرے کی طرف سے قبول کرنا:

۸ - بندوں کا ایک دوسرے کی طرف سے قبول کرنا، ان تصرفات میں ہوتا ہے جو ان کے درمیان ہوتے ہیں۔

ان تصرفات میں کچھ وہ ہیں، جن میں قبولیت شرط ہے، اور یہ وہ عقود ہیں جو دو ارادوں سے مکمل ہوتے ہیں، جیسے بیع، اجارہ، عاریت، ودیعت، مضاربت، صلح، نکاح وغیرہ تو ان عقود کا مکمل ہونا قبول پر موقوف ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ ایجاب کے مقابل میں ہے، اور عقد ایجاب وقبول کے بغیر مکمل نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ دونوں وہ صیغہ بناتے ہیں جو عقد کا رکن ہے۔

ان تصرفات میں سے کچھ ایسے ہیں جن میں قبول شرط نہیں ہے، اور یہ وہ ہیں جو ایک ارادہ سے مکمل ہوتے ہیں، اور اس قبیل سے غیر معین پر وقف کرنا ہے، جیسے مساجد، فقراء اور مساکین پر وقف کرنا، اور اسی جیسی چیزوں کے لئے وصیت اور اسی قبیل سے اسقاطات

(۱) حدیث: "من أحسن في الإسلام لم يؤاخذ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۶۵) اور مسلم (۱/ ۱۱۱) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "اللهم تقبل من محمد وآل محمد" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۵۷) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) الفروق للقرافی ۲/ ۵۱-۵۴۔

محضہ، جیسے طلاق اور عتاق ہیں جبکہ یہ دونوں بغیر عوض کے ہوں، تو ان تصرفات میں قبول کرنا شرط نہیں ہے۔

کچھ وہ تصرفات ہیں جن میں قبولیت کو شرط قرار دینے میں اختلاف ہے، جیسے ابراء اس لئے کہ اس کے اسقاط یا تملیک ہونے میں اختلاف ہے[1]۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''عقد''۔

۹- اور قبول سے متصل وہ چیز ہے جو عقود کے دائرہ سے خارج ہے، جیسے گواہ کی گواہی کا قبول کرنا، ولیموں کی دعوت کا قبول کرنا، جیسا کہ اس کا بیان آرہا ہے۔

عقود میں قبولیت کے شرائط:

عقود میں قبولیت کی چند شرطیں ہیں، جن میں سے بعض یہ ہیں:

الف-قبول کا ایجاب کے موافق ہونا:

۱۰- یہ تمام عقود میں شرط ہے، مثلاً بیع میں شرط یہ ہے کہ خریدار اس چیز کو قبول کرلے جسے بائع نے واجب کیا ہے، تو اگر وہ اس کی مخالفت کرے اس طرح کہ وہ اس چیز کے علاوہ کو قبول کرے، جسے اس نے واجب کیا، یا اس کی واجب کردہ چیز کے کچھ حصہ کو قبول کرے تو عقد منعقد نہیں ہوگا، لہذا اگر کہے: میں نے تمہارے ہاتھ دس کے عوض فروخت کیا اور خریدار کہے: میں نے اسے آٹھ کے عوض قبول کیا تو بیع منعقد نہیں ہوگی[2]۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''بیع'' (فقرہ/ ۲۰)۔

ب-قبول کا مجلس ایجاب میں ہونا:

۱۱- اس شرط کی تعبیر حنفیہ (اتحاد مجلس) سے کرتے ہیں، اور اس سے مراد یہ ہے: قبول کرنے سے قبل عاقدین علاحدہ نہ ہوں، اور یہ کہ قبول کرنے والا یا ایجاب کرنے والا کسی ایسے عمل میں مشغول نہ ہو جس کے لئے مجلس منعقد نہیں ہوئی، اس لئے کہ مجلس کی حالت عقد کی حالت کی طرح ہے، کہ اگر وہ دونوں جدا ہوجائیں یا ایسی چیز میں مشغول ہوجائیں جو عرفاً مجلس کو ختم کردیتی ہے تو عقد منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اس سے اعراض کرنا ہے، اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

ایجاب سے قبول کا مؤخر ہونا اس وقت تک مضر نہیں ہے جب تک دونوں مجلس میں ہوں اور کسی ایسی چیز میں مشغول نہیں ہوں جو اسے عرفاً ختم کردیتی ہے، اور یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں: ہر وہ عقد جس میں قبول شرط ہے، اس کا علی الفور یعنی ایجاب کے بعد ہونا ضروری ہے، اور معمولی جدائی ان کے نزدیک مضر نہیں ہے[1]۔

ج-قبول کا لازم نہ ہونا:

۱۲- جب ایجاب عاقدین میں سے کسی ایک کی طرف سے صادر ہو تو دوسرے عاقد کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو مجلس میں قبول کرے اور اگر چاہے تو رد کرے اور یہی وہ ہے اسی کی تعبیر حنفیہ (خیار قبول) سے کرتے ہیں، انہوں نے کہا ہے: اگر اس کے لئے خیار قبول ثابت نہ

---

(۱) المنثور ۲/ ۳۹۷-۳۹۸، البدائع ۲/ ۲۹۹، ۴/ ۱۷۴، ۵/ ۳۳، ۶/ ۲۰-۷۹، الحطاب ۶/ ۲۲-۵۴، ابن عابدین ۴/ ۵، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۹، اشباہ السیوطی ۳۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح منتہی الإ رادات ۳/ ۵۴۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵، الحطاب ۴/ ۲۳۰، حاشیۃ الجمل ۳/ ۱۴، کشاف القناع ۳/ ۱۴۶، ۱۴۸، مغنی المحتاج ۲/ ۶۔

(۱) البدائع ۵/ ۱۳۷، الہدایہ ۳/ ۲۱، ابن عابدین ۴/ ۱۹، ۲۰، ۲/ ۲۶۶، الدسوقی ۳/ ۵، الحطاب ۴/ ۲۴۰، الجمل ۳/ ۱۲، مغنی المحتاج ۲/ ۶، شرح منتہی الإ رادات ۲/ ۱۴۱۔

ہوتو اس پر بیع کا حکم اس کی رضامندی کے بغیر لازم ہوگا، اور خیار قبول مجلس کے ختم ہونے تک ممتد ہوگا، تو جب تک مجلس قائم رہے اسے اختیار ہوگا کہ قبول کرے یا چھوڑ دے جب تک ایجاب کرنے والا اپنے ایجاب سے مجلس کے ختم ہونے سے پہلے رجوع نہ کرلے۔

حنفیہ اس سلسلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کی موافقت کرتے ہیں، اس لئے کہ یہ حضرات خیار مجلس کو قبول کرتے ہیں، تاکہ اس حدیث پر عمل ہو جس کی روایت حضرت ابن عمرؓ نے رسول اللہ ﷺ سے کی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار مالم يتفرقا**"(۱) (جب دو آدمی خرید وفروخت کریں تو ان میں سے ہر ایک کو خیار حاصل ہوگا، جب تک وہ دونوں جدا نہ ہوجائیں)۔

لیکن مالکیہ کے نزدیک اس شخص کے لئے رجوع جائز نہیں ہے، جس کا کلام پہلے صادر ہوا ہو، اگرچہ دوسرے کی رضامندی سے قبل ہو، مگر اس حالت میں جبکہ سابق کلام مضارع کے صیغہ سے ہو، پھر وہ دعوی کرے کہ اس نے بیع کا ارادہ نہیں کیا تھا، بلکہ اس نے وعدہ، یا ہنسی مذاق کا ارادہ کیا تھا، تو اس صورت میں حلف لیا جائے گا اور تصدیق کی جائے گی(۲)۔

جب قبول ایجاب کے بعد اس کے موافق صادر ہو تو اگر وہ تصرفات لازمہ میں سے ہو جیسے بیع اور اجارہ تو تصرف لازم ہوگا، اس سے رجوع جائز نہیں ہوگا۔

یہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مجلس کے ختم ہونے یا التزام کے بغیر تصرف لازم نہیں ہوگا(۱)۔

اور ابن قدامہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جسے حضرت ابن عمرؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار مالم يتفرقا، وكانا جميعا، أو يخير أحدهما الآخر، فإن خير أحدهما الآخر فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع، وإن تفرقا بعد أن تبايعا ولم يترك أحدهما البيع فقد وجب البيع**"(۲) (جب دو افراد خرید وفروخت کا معاملہ کریں تو ان میں سے ہر ایک کو خیار حاصل ہوگا جب تک وہ دونوں جدا نہ ہوں، اس حال میں کہ وہ دونوں اکٹھے ہوں، یا ان میں سے ایک دوسرے کو خیار دے دے تو اگر ان دونوں میں سے ایک دوسرے کو خیار دے دے اور اس پر وہ دونوں خرید وفروخت کا معاملہ کرلیں تو بیع واجب ہوجائے گی، اور اگر وہ دونوں خرید وفروخت کرنے کے بعد جدا ہوجائیں اور ان میں سے کوئی بیع کو نہ چھوڑے تو بیع واجب ہوجائے گی)۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "خیار المجلس" (فقرہ ۲/ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

د-قبول کرنے والے کا تصرفات کا اہل ہونا:

۱۳ - وہ بالغ، عاقل ہونا ہے، اور یہ معاوضات مالیہ میں شرط ہے، لہذا کسی بچہ یا پاگل کی طرف سے قبول صحیح نہیں ہوگا، بلکہ ان دونوں

---

(۱) حدیث: "إذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۳۳) اور مسلم (۳/ ۱۱۶۳) نے کی ہے۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۳۴، الہدایہ ۳/ ۲۱، ابن عابدین ۴/ ۲۹، الحطاب ۴/ ۲۴۰، الدسوقی ۳/ ۵، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳-۴۴، المغنی ۳/ ۵۶۳۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۰، الحطاب ۴/ ۲۲۸، حاشیۃ الجمل ۳/ ۱۰، المغنی ۳/ ۵۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "إذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار......" کی تخریج فقرہ/ ۱۲ میں گذر چکی ہے۔

کے قائم مقام باپ یا وصی یا قاضی ہوں گے۔

لیکن عقد تبرعات جیسے وصیت اور ہبہ میں ان دونوں کی طرف سے قبول کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ اس میں ان دونوں کے لئے خوشی ہے، اور قبول ولی یا وصی کی اجازت پر موقوف نہیں ہوگا، اور یہ فی الجملہ ہے اور اس کی تفصیل ''أہلیۃ'' (فقرہ/۲۱-۲۷) میں ملاحظہ کی جائے۔

سوم: شہادت کا قبول کرنا:

۱۴- شہادت کی قبولیت سے مقصود قاضی کا اس چیز میں گواہ کی تصدیق کرنا ہے، جس کی گواہی وہ دے رہا ہے، تا کہ اس کی گواہی پر حکم مرتب کرے، اس لئے کہ شہادت حجت شرعی ہے، جو حق کو ظاہر کرتی ہے اور حاکم پر واجب کرتی ہے کہ وہ اس کے تقاضا کے مطابق فیصلہ کرے، اس لئے کہ جب اس کی تمام شرطیں پائی جائیں تو وہ حق کو ظاہر کرنے والی ہوگی، اور قاضی حق کا فیصلہ کرنے پر مامور ہے۔

اس پر مرتب ہونے والے حکم کے پیش نظر فقہاء نے قبولیت شہادت کے لئے چند شرائط گواہ کے تعلق سے مقرر کئے ہیں، جیسے اس کا بالغ، عاقل، عادل اور غیر متہم ہونا...... الخ اور کچھ مشہود بہ کے تعلق سے جیسے اس کا معلوم ہونا، اور کچھ گواہوں کی تعداد کے تعلق سے...... اور اسی طرح دیگر شرائط۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''شہادۃ'' (فقرہ/۹ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

چہارم: دعوت کو قبول کرنا:

دعوت سے اس جگہ دو چیزیں مراد ہیں:

اول: اللہ تعالیٰ، اس کی کتابوں اور اس کے رسولوں پر ایمان لانے کی دعوت:

۱۵- اللہ تعالیٰ پر ایمان کی دعوت قبول کرنا واجب ہے، اس لئے کہ داعی کی دعوت کی طرف متوجہ ہونا اور اس چیز میں اس کی متابعت کرنا جس کی طرف اس نے دعوت دی ہے خیر عظیم ہے، جسے اللہ تعالیٰ اس شخص کے لئے بیان فرماتے ہیں، جو دعوت قبول کرلے، چنانچہ اس حدیث میں ہے جسے امام بخاری نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے: وہ فرماتے ہیں: ''**جاء ت ملائكة إلى النبي ﷺ وهو نائم ......، إلى أن قال: فقالوا: مثله كمثل رجل بنى دارا وجعل فيها مأدبة وبعث داعيا، فمن أجاب الداعي دخل الدار وأكل من المأدبة ومن لم يجب الداعي لم يدخل الدار ولم يأكل من المأدبة، فأولوا الرؤيا فقالوا: الدار: الجنة، والداعي: محمد ﷺ، فمن أطاع محمدا ﷺ فقد أطاع الله، ومن عصى محمدا ﷺ فقد عصى الله**''[1] (فرشتے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں تشریف لائے، اور آپ ﷺ سوئے ہوئے تھے، یہاں تک کہ انہوں نے کہا: ان فرشتوں نے کہا کہ: اس شخص کی مثال اس آدمی جیسی ہے جو ایک مکان تعمیر کرے اور اس میں دسترخوان لگائے اور داعی کو بھیجے، پس جو شخص داعی کی دعوت قبول کرلے گا وہ گھر میں داخل ہوگا، اور دسترخوان سے کھائے گا، اور جو شخص داعی کی دعوت قبول نہ کرے گا وہ گھر میں داخل نہیں ہوگا، اور نہ دسترخوان سے کھائے گا، پھر ان فرشتوں نے خواب کی تعبیر بیان کرتے ہوئے کہا کہ: گھر سے مراد جنت، اور داعی سے مراد محمد ﷺ ہیں، پس جو شخص محمد ﷺ کی اطاعت کرے گا وہ اللہ

(۱) حدیث جابرؓ: ''جاء ت ملائكة إلى النبي ﷺ......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/۲۴۹) نے کی ہے۔

کی اطاعت کرے گا، اور جو محمد ﷺ کی نافرمانی کرے گا وہ اللہ کی نافرمانی کرے گا)۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''دعوۃ'' (فقرہ/۱۷)۔

دوم: کھانے کی دعوت:

۱۶ - یہاں قبول دعوت کو قبول کرنا اور اس ولیمہ میں جانا ہے جس کی دعوت دی جائے۔

اگر ولیمہ نکاح کا ولیمہ ہو تو اس کی دعوت قبول کرنا واجب ہے۔

لیکن اس کے علاوہ ولیمے جیسے عقیقہ، یا کسی نئی خوشی کے موقع پر دی جانے والی دعوت اور مکان کی تعمیر کی خوشی کی دعوت وغیرہ تو اس کی دعوت کے قبول کرنے کے بارے میں کہ کیا وہ واجب ہے یا مستحب فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''دعوۃ'' (فقرہ/۳۲) میں ہے۔

قبیلۃ

تعریف:

۱ - قبیلہ لغت میں لوگوں کی ایک جماعت ہے، جو ایک باپ یا ایک دادا کی طرف منسوب ہوں، اور ایک قول ہے کہ قبیلۃ: گروہ ہے، اور قبیل: لوگوں کی ایسی جماعت ہے، جو مختلف قوم میں سے تین یا زائد افراد پر مشتمل ہو۔

قبیلہ جانور اور نبات میں صنف کو کہا جاتا ہے، جمع قبائل اور قبیل ہے، قبائل الشجرۃ سے مراد درخت کی ٹہنیاں ہیں [۱]۔

اصطلاح میں قبیلہ لوگوں کی ایسی جماعت ہے جو ایک باپ سے ہوں [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-شعب:

۲ - شعب (شین کے فتح کے ساتھ) بڑا قبیلہ ہے، اور ایک قول ہے: بڑا خاندان ہے جو قبیلہ سے بنتا ہے، اور ایک قول ہے: یہ خود قبیلہ ہے، اور اس کی جمع شعوب ہے۔

شعب ابوالقبائل کو کہا جاتا ہے، جس کی طرف لوگ منسوب

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، المفردات فی غریب القرآن للأصفہانی۔

(۲) الحطاب ۶/۲۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ہوتے ہیں، یعنی جوان کو جمع کرتا ہے اور ملاتا ہے، اور ایک قول ہے کہ شعب مختلف قبائل کے مجموعے ہیں، اور گروہ ہیں، اور شعب وہ جماعت ہے جو عرب وعجم کے قبائل سے نکلی ہے، اور ہر گروہ کو شعب کہا جاتا ہے، اور شعب کبھی قبیلہ سے زیادہ وسیع ہوتا ہے، اور وہ ہے جس میں قبائل منقسم ہو، اور کبھی قبیلہ کے مساوی ہوتا ہے[1]۔

ب-عشیرۃ:

۳-عشیرۃ لغت میں معاشرہ سے ماخوذ ہے، اور یہ مخالطت کے معنی میں ہے، اور اس کے لفظ میں سے کوئی اس کا واحد نہیں ہے، اور جمع **عشائر** اور **عشیرات** آتی ہے، اور **عشیرۃ الرجل** سے مراد اس کے باپ کے قریب ترین بیٹے ہیں، اور اس کا اطلاق مردوں پر ہوتا ہے نہ کہ عورتوں پر، اور اس سے مراد آدمی کے وہ اہل ہیں، جن سے اس کی کثرت ہوتی ہے، یعنی وہ اس کے حق میں عدد کامل کے درجہ میں ہوجاتے ہیں اور یہ اس لئے کہ عشرہ ہی عدد کامل ہے۔تو یہ مرد کے قریبی رشتہ داروں کی جماعت کا نام ہوجاتا ہے، جن سے ان کا اضافہ ہوتا ہے[2]۔

عشیرۃ قبیلہ سے خاص ہے۔

ج-قوم:

۴-قوم لغت میں: مردوں کی جماعت ہے، جس میں کوئی عورت نہ ہو، اور اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد قرآن کریم میں ہے: "**لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ**"[3] (نہ مردوں کو مردوں پر ہنسنا چاہئے)، اور اس کا واحد رجل اور امرأ (اس کے لفظ کے بغیر) ہے اور جمع اقوام ہے، ان کو یہ نام عظیمتوں اور مہمات کو انجام دینے کی وجہ سے دیا گیا ہے، اور قوم مذکر ومؤنث دونوں استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: **قام القوم** اور **قامت القوم**، اور اس طرح ہر وہ اسم جمع جن کا واحد اس کے لفظ میں سے نہ ہو، جیسے رہط، اور نفر۔

قوم الرجل سے مراد اس کے وہ قریبی رشتہ دار ہیں جو اس کے ساتھ ایک دادا میں جمع ہوتے ہوں، اور کبھی آدمی اجنبی لوگوں کے مابین سکونت اختیار کرتا ہے، تو اسے ان کی قوم مجازاً مجاورت کی وجہ سے کہا جاتا ہے۔

علماء نے کہا ہے: قوم اصل میں مردوں کی جماعت ہے نہ کہ عورتوں کی، مگر یہ کہ قرآن میں عمومی طور پر اس سے مرد وعورت دونوں کو مراد لیا گیا ہے[1]۔

قوم قبیلہ سے خاص ہے۔

قبیلہ سے متعلق احکام:

الف-نکاح میں کفاءت:

۵-نکاح کے باب میں کفاءت میں قبیلہ کی طرف منسوب ہونے کے معتبر ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کا مذہب اور یہی شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک راجح ہے کہ کفاءت نکاح میں قبیلہ معتبر ہوگا، اور یہ کہ مرد اس عورت کا کفوء نہیں ہوگا جو مرد کے قبیلہ سے زیادہ شریف قبیلہ کی طرف منسوب ہو۔

مالکیہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کا ایک قول اور امام احمد کی ایک روایت ہے کہ نکاح کے کفاءت میں قبیلہ یا نسب کا اعتبار نہیں کیا

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات للراغب۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن۔
(۳) سورۂ حجرات/۱۱۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن۔

جائے گا، اور معتبر صرف دین ہوگا[1]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ أَتْقَاكُمْ"[2] (بیشک تم میں سے پرہیزگار تو اللہ کے نزدیک معزز تر ہے)۔

تفصیل اصطلاح "نکاح" اور "کفاءۃ" میں ہے۔

ب- قبیلہ کے لئے تعصب:

٦ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قبیلہ اور خاندان والوں کے لئے تعصب اور قرابت کی طرف داری ہے، اور اس کے سبب سے مدد کرنا اور اس کی وجہ سے یا اس کے جھنڈے کے تحت ناحق جنگ کرنا حرام ہے۔

اسلام اس لئے آیا تا کہ خاندانی تعصب کے برے آثار کو ختم کرے، اس نے دلوں میں الفت پیدا کی، قطع تعلق اور باہم دشمنی سے منع کیا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا وَلَاتَفَرَّقُوْا وَاذْكُرُوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوْبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلٰى شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِّنْهَا"[3] (اور اللہ کی رسی کو سب مل کر مضبوط تھامے رہو اور باہم نااتفاقی نہ کرو اور اللہ کا یہ انعام اپنے اوپر یاد رکھو کہ جب تم باہم دشمن تھے تو اس نے تمہارے قلوب میں الفت ڈال دی سو تم اس کے (آپس میں) بھائی بھائی بن گئے اور تم دوزخ کے گڈھے کے کنارے پر تھے سو اس نے تمہیں اس سے بچالیا) اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "يٰأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّأُنْثٰى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوْبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوْا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ"[1] (اے لوگو! ہم نے تم سب کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا ہے اور تم کو مختلف قومیں اور خاندان بنادیا ہے کہ ایک دوسرے کو پہچان سکو بیشک تم میں سے پرہیزگار تو اللہ کے نزدیک معزز تر ہے)۔

اور حدیث میں آیا ہے: "**أن رسول الله ﷺ أمر بني بياضة أن يزوجوا أبا هند امرأة منهم فقالوا: يا رسول الله: نزوج بناتنا موالينا؟ فأنزل الله عزوجل هذه الآية**"[2] (رسول اللہ ﷺ نے بنو بیاضہ کو حکم دیا کہ وہ اپنے میں سے کسی عورت کا نکاح ابو ہند سے کردیں، تو ان حضرات نے کہا کہ: اے اللہ کے رسول! کیا ہم اپنی لڑکیوں کی شادی اپنے غلاموں سے کردیں تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی)۔

اور حضرت ابن ابی ملیکہ سے مروی ہے انہوں نے کہا: "**لما كان يوم الفتح رقى بلال على ظهر الكعبة، فأذن فقال بعض الناس: يا عباد الله، أهذا العبد الأسود يؤذن على ظهر الكعبة؟ فقال بعضهم: إن يسخط الله هذا يغيره فأنزل الله تعالىٰ: "يٰأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّأُنْثٰى**"[3] (جب فتح مکہ کا دن تھا تو بلال کعبہ کی چھت پر چڑھے اور

---

(١) الزرقانی ٣/ ٢٠٢، جواہر الإکلیل ١/ ٢٨٨، تفسیر القرطبی ١٦/ ٣٤٦ اور اس کے بعد کے صفحات، أحکام القرآن لابن العربی ٤/ ١٧١٣ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ ابن عابدین ٢/ ٣١٨ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ٣/ ١٦٥-١٦٦، المغنی لابن قدامہ ٦/ ٤٨٠ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(٢) سورۂ حجرات/ ١٣۔

(٣) سورۂ آل عمران/ ١٠٣۔

(١) سورۂ حجرات/ ١٣۔

(٢) حدیث: "أن رسول الله ﷺ أمر بني بياضة أن يزوجوا أبا هند......" کی روایت ابوداؤد نے المراسیل (ص ١٩٥) میں زہری سے مرسلاً کی ہے۔

(٣) حدیث ابن ابی ملیکہؓ: "لما كان يوم الفتح رقى بلال......" کی روایت واحدی نے أسباب النزول (ص ٤١٨) میں حضرت ابن ابی ملیکہؓ سے مرسلاً کی ہے۔

اذان دی تو بعض لوگوں نے کہا کہ: اے اللہ کے بندوں کیا یہ کالا غلام کعبہ کی چھت پر اذان دے گا؟ تو ان میں سے بعض نے کہا کہ: اگر اللہ اس سے ناراض ہوں گے تو اسے بدل دیں گے، تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی: ہم نے تم سب کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا ہے)۔

قرطبی نے کہا ہے: انہیں نسبوں پر فخر کرنے اور اموال کی کثرت پر فخر کرنے اور فقراء کو کمتر سمجھنے سے روکا، اس لئے کہ مدار تقوی پر ہے[۱]۔

اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لينتهين أقوام يفتخرون بآبائهم الذين ماتوا، إنما هم فحم جهنم، أو ليكونن أهون على الله من الجعل الذى يدهده الخرء بأنفه، إن الله قد أذهب عنكم عبية الجاهلية، إنما هو مؤمن تقي وفاجر شقي، الناس كلهم بنو آدم، وآدم خلق من تراب**"[۲] (ان قوموں کو باز آنا چاہئے جو اپنے مرے ہوئے آباء واجداد پر فخر کرتے ہیں، وہ لوگ جہنم کے کوئلے بن چکے ہیں، ورنہ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے نزدیک گبریلا (پا□نہ کا کیڑا) سے زیادہ ذلیل ہیں، جو اپنی ناک سے پا□نہ کو ڈھکیلتا ہے، بے شک اللہ نے تم لوگوں سے جاہلیت کے تعصب کو دور کر دیا، یا تو وہ صاحب تقوی مومن ہے یا بد بخت گنہگار ہے، تمام لوگ آدم کی اولاد ہیں، اور آدم مٹی سے پیدا کئے گئے)۔

اور ابو نضرہ سے مروی ہے انہوں نے کہا: "**حدثني من سمع خطبة رسول الله ﷺ فى وسط أيام التشريق "فقال: يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربى على أعجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى، أبلغت؟" الحديث**[۱] (مجھ سے اس شخص نے بیان کیا ہے کہ جس نے ایام تشریق کے درمیان میں رسول اللہ کا خطبہ سنا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ: اے لوگو! دیکھو! تمہارا پروردگار ایک ہے، اور تمہارے باپ ایک ہیں، خبردار! کسی عربی کو کسی عجمی پر اور کسی عجمی کو کسی عربی پر، اور کسی سرخ رنگ والے کو کسی کالے پر اور کسی کالے کو کسی سرخ رنگ والے پر کوئی فضیلت نہیں ہے، مگر تقوی کے ذریعہ (آپ ﷺ نے فرمایا) کیا میں نے پہنچا دیا؟)۔

جناب رسول اللہ ﷺ نے قبیلہ کی عصبیت کی مذمت کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: "**دعوها فإنها منتنة**"[۲] (اسے چھوڑ دو، کیونکہ یہ بدبودار چیز ہے)۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۶/ ۳۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات، ۴/ ۱۵۵، احکام القرآن لابن العربی ۴/ ۱۷۱۳۔

(۲) حدیث: "لينتهين أقوام يفتخرون بآبائهم......" کی روایت ترمذی (۵/ ۷۳۴) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۱) حدیث ابی نضرۃؓ: "عمن سمع خطبة رسول الله ﷺ" کی روایت احمد (۵/ ۴۱۱) نے کی ہے، اور ہیثمی نے اسے مجمع الزوائد (۳/ ۲۶۶) میں نقل کیا ہے، اور کہا: اس کے رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں۔

(۲) حدیث: "دعوها فإنها منتنة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۶۵۲) اور مسلم (۴/ ۱۹۹۹) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

قتال

تعریف:

۱- قتال: قاتل کا مصدر ہے، اور اس کا مصدر ثلاثی قتل ہے، اور قتل کی اصل مار ڈالنا ہے، اور یہ روح کو جسم سے ختم کردینا ہے، لیکن جب اس کو انجام دینے والے کے فعل کا اعتبار کیا جائے گا تو اس کو "قتل" کہا جائے گا اور جب زندگی کے ختم ہونے کا اعتبار کیا جائے گا تو اس کو "موت" کہا جائے گا۔

اور قتال دو شخصوں کے مابین قتال کرنے اور جنگ کرنے کا نام ہے، اور مقاتلہ (تاء کے فتح اور اس کے کسرہ کے ساتھ)، وہ لوگ ہیں جو قتال میں شریک ہوتے ہیں، اس لئے کہ فعل ان میں سے ہر ایک کی طرف سے واقع ہوتا ہے۔

قاتله الله: اللہ نے اس پر لعنت بھیجی [۱]۔

فقہاء کے یہاں لفظ "قتال" کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- حرابہ:

۲- حرابۃ لغت میں حرب سے ماخوذ ہے، جو کہ سلم (امن) کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: حاربه محاربة وحراباً (اس نے اس سے جنگ کی)، یا حرب، (راء کے فتح کے ساتھ) سے ماخوذ ہے، اور یہ چھیننا ہے [۱]۔

حرابہ اصطلاح میں مال لینے یا قتل کرنے یا مرعوب کرنے کے لئے کھلے طور پر لوگوں کے سامنے نکلنا ہے [۲]۔

قتال اور حرابۃ کے مابین عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

ب- جہاد:

۳- جہاد لغت میں دشمن سے جنگ کرنا ہے، کہا جاتا ہے: جاهد العدو مجاهدة وجهاداً جب اس سے جنگ کرے [۳]۔

اصطلاح میں مسلمانوں کا ان کافروں کے ساتھ اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے انہیں اسلام کی طرف دعوت دینے اور ان کے اس سے انکار کرنے کے بعد قتال کرنا جن سے معاہدہ نہ ہو، جہاد ہے [۴]۔

قتال اور جہاد کے مابین عموم وخصوص کی نسبت ہے۔

شرعی حکم:

۴- قتال کبھی واجب ہوتا ہے، اور یہ جیسے کافروں سے قتال کرنا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ" [۵] (تمہارے اوپر قتال فرض کردیا گیا ہے درانحالیکہ وہ تم پر گراں ہے)۔

اور جیسے باغیوں سے قتال کرنا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات للراغب۔

(۲) المہذب ۲/۲۱۸-۲۱۹، فتح القدیر ۴/۴۱۱، جواہر الإکلیل ۱/۲۰۷۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) المغنی ۸/۲۸۷، مغنی المحتاج ۴/۱۸۰۔

(۳) لسان العرب، القاموس المحیط۔

(۴) فتح القدیر ۴/۲۷۷، جواہر الإکلیل ۱/۲۵۰۔

(۵) سورۂ بقرہ/۲۱۶۔

"فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي"[۱] (تو اس سے لڑو جو زیادتی کر رہا ہے)۔

قتال کبھی حرام ہوتا ہے، جیسے وہ قتال جو امام سے خروج کرنے والے باغیوں کی طرف سے ہوتا ہے[۲]۔

کبھی مباح ہوتا ہے، جیسے فتنہ کے دوران اپنی جان یا عزت پر حملہ کرنے والے کو بھگانے کے لئے قتال کرنا، جبکہ تنہا اس کا ارادہ کرے، "منح الجلیل" میں ہے: جب تنہا اس کا قصد کرے تو دونوں امور (یعنی دفع کرنا، اور دفع نہ کرنا) برابر ہیں، اور وہ شخص جو اپنی جان کی طرف سے دفع کرنے سے خاموش رہے، یہاں تک کہ وہ قتل کر دیا جائے تو وہ گنہگار اور خودکشی کرنے والا شمار نہیں کیا جائے گا[۳]۔

قتال سے متعلق احکام:

الف- کفار سے قتال کرنا:

۵- فی الجملہ کفار سے قتال کرنا فرض ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ"[۴] (تمہارے اوپر قتال فرض کر دیا گیا ہے درانحالیکہ وہ تم پر گراں ہے)، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ"[۵] (ان مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں تم انہیں پاؤ) لیکن قتال انہیں اسلام کی طرف زبان سے دعوت دینے، دلیل قائم کرنے اور ان کے انکار کرنے کے بعد ہوگا، کاسانی نے کہا ہے: اگر اسلام کی دعوت کفار کو نہیں پہنچی ہو تو مسلمانوں پر زبان سے اسلام کی دعوت دینا واجب ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أُدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ"[۱] (آپ اپنے پروردگار کی راہ کی طرف بلائیے حکمت سے اور اچھی نصیحت سے اور ان کے ساتھ بحث کیجئے پسندیدہ طریقے سے)، اور دعوت سے قبل ان کے لئے قتال کرنا جائز نہ ہوگا۔

دعوت کی دو قسمیں ہیں، ہاتھ سے دعوت دینا اور یہ قتال ہے، اور بیان کے ذریعہ دعوت دینا اور وہ زبان کے ذریعہ دینا ہے، اور یہ تبلیغ کے ذریعہ ہوتی ہے، اور دوسری پہلی سے زیادہ آسان ہے، اس لئے کہ قتال میں جان اور مال کو خطرہ میں ڈالنا ہے، اور دعوت تبلیغ میں اس میں سے کچھ نہیں ہے، پس جب مقصود کا حاصل ہونا آسان دعوت کے ذریعہ ممکن ہو تو اس سے شروع کرنا لازم ہوگا، یہ اس صورت میں ہے جبکہ انہیں دعوت نہ پہنچی ہو، اور اگر انہیں دعوت پہنچ چکی ہو تو دعوت کی تجدید کے بغیر ان کے لئے قتال شروع کرنا جائز ہوگا اس لئے کہ حجت لازم ہو چکی ہے، اور عذر حقیقت میں ختم ہو چکا ہے، اور عذر کا شبہہ ایک مرتبہ کی تبلیغ سے ختم ہو گیا، لیکن اس کے باوجود افضل یہ ہے کہ دعوت کی تجدید کے بغیر قتال شروع نہ کریں، اس لئے کہ فی الجملہ دعوت کی قبولیت کی توقع ہے، اور حدیث میں ہے: "أن رسول الله ﷺ ما قاتل قوما حتى يدعوهم"[۲] (آپ ﷺ نے کسی قوم سے ان کو دعوت دینے سے قبل قتال نہیں کیا)، اگر وہ اسلام قبول کر لیں تو ان سے قتال نہیں کریں گے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد

---

(۱) سورۂ حجرات / ۹۔

(۲) المہذب ۲/ ۲۱۹-۲۲۸، البدائع ۷/ ۱۰۰، المغنی ۸/ ۱۰۷-۱۰۸۔

(۳) منح الجلیل ۴/ ۵۶۲، الفروق للقرافی ۴/ ۱۸۴۔

(۴) سورۂ بقرہ / ۲۱۶۔

(۵) سورۂ توبہ / ۵۔

---

(۱) سورۂ نحل / ۱۲۵۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ: ماقاتل قوماً حتى يدعوهم" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۵/ ۳۰۴) میں ذکر کیا ہے، اور کہا کہ اس کی روایت احمد، ابویعلی اور طبرانی نے چند سندوں سے کی ہے، اور ان میں سے ایک کے رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں۔

ہے: ''أمرت أن أقاتل الناس حتی یقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوا لا إله إلا الله عصموا منی دماء هم وأموالهم إلا بحقها''[1] (مجھے لوگوں سے قتال کرنے کا حکم دیا گیا ہے، یہاں تک کہ وہ لا الہ الا اللہ پڑھ لیں، پھر جب وہ لا الہ الا اللہ کہہ لیں گے تو مجھ سے اپنے خون اور اپنے اموال محفوظ کرلیں گے مگر اس کے حق کی وجہ سے)، اور اگر وہ اسلام کی دعوت قبول کرنے سے انکار کردیں تو انہیں ذمی بن کر رہنے کی دعوت دی جائے گی، سوائے مشرکین عرب اور مرتدین کے، پھر اگر وہ اسے قبول کرلیں تو ان سے باز رہیں گے، اس لئے کہ حضرت بریدہؓ کی حدیث ہے: ''کان رسول الله ﷺ إذا أمر أمیرا علی جیش أو سریة أوصاه في خاصته بتقوی الله ومن معه من المسلمین خیرا ثم قال: اغزوا باسم الله في سبیل الله، قاتلوا من کفر بالله، اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا ولیداً، وإذا لقیت عدوک من المشرکین فادعهم إلی ثلاث خصال أو خلال فأیتهن ماأجابوک فاقبل منهم وکف عنهم، ثم ادعهم إلی الإسلام، فإن أجابوک فاقبل منهم وکف عنهم، ثم ادعهم إلی التحول من دارهم إلی دارالمهاجرین، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلک فلهم ماللمهاجرین وعلیهم ماعلی المهاجرین، فإن أبوا أن یتحولوا منها، فأخبرهم أنهم یکونون کأعراب المسلمین یجري علیهم حکم الله الذي یجري علی المؤمنین، ولا یکون لهم فی الغنیمة والفیئ شیئ إلا أن یجاهدوا مع المسلمین، فإن هم أبوا فسلهم الجزیة، فإن هم أجابوک فاقبل منهم وکف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم، وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوک أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبیه فلا تجعل لهم ذمة الله ولا ذمة نبیه، ولکن اجعل لهم ذمتک وذمة أصحابک، فإنکم أن تخفروا ذممکم وذمم أصحابکم أهون من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله، وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوک أن تنزلهم علی حکم الله، فلا تنزلهم علی حکم الله، ولکن أنزلهم علی حکمک، فإنک لا تدری أتصیب حکم الله فیهم أم لا''[1] (رسول اللہ ﷺ جب کسی فوج یا سریہ پر امیر مقرر فرماتے تو اسے اپنی ذات کے بارے میں اللہ کے تقوی اور اس کے ساتھ رہنے والے مسلمانوں کے حق میں خیر کی وصیت فرماتے، پھر ارشاد فرماتے: اللہ کا نام لے کر اللہ کے راستہ میں جہاد کرو، ان لوگوں سے قتال کرو جنہوں نے اللہ کے ساتھ کفر کیا، جہاد کرو اور خیانت نہ کرو، غدر نہ کرو، اور نہ مثلہ کرو، اور نہ کسی بچہ کو قتل کرو، اور جب مشرکین میں سے اپنے دشمن سے ملو تو انہیں تین خصلتوں کی دعوت دو، اگر وہ ان تینوں میں سے کسی ایک چیز کو قبول کرلیں تو ان کی طرف سے اسے قبول کرلو، اور ان سے ہاتھ روک لو، پھر انہیں اسلام کی دعوت دو، اگر وہ اسے قبول کرلیں تو ان کی طرف سے قبول کرلو، ان کی طرف سے ہاتھ روک لو، پھر انہیں اپنے وطن سے مہاجرین کے وطن میں منتقل ہونے کی دعوت دو، اور انہیں بتادو کہ اگر وہ ایسا کریں گے تو انہیں وہی حقوق حاصل ہوں گے جو مہاجرین کے ہیں، اور ان پر وہی ذمہ داریاں عائد ہوں گی جو مہاجرین پر ہیں، اور اگر وہ وہاں سے منتقل ہونے سے انکار کردیں تو انہیں بتادو کہ وہ اعراب

(۱) حدیث: ''أمرت أن أقاتل الناس......'' کی روایت مسلم (۱؍۵۳) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث بریدہؓ: ''کان رسول الله ﷺ إذا أمر أمیراً......'' کی روایت مسلم (۳؍۱۳۵۷-۱۳۵۸) نے کی ہے، اور دیکھئے: البدائع ۷؍۱۰۰۔

مسلمین کی طرح ہوں گے ان پر اللہ کا وہ حکم جاری ہوگا جو مومنین پر جاری ہوتا ہے، اوران کے لئے غنیمت اور مال فئی میں کوئی حصہ نہیں ہوگا، مگر یہ کہ وہ لوگ مسلمانوں کے ساتھ مل کر جہاد کریں، اگر وہ انکار کر دیں تو ان سے جزیہ مانگو، اگر وہ قبول کرلیں تو ان کی طرف سے اسے قبول کرلو، اوران سے ہاتھ روک لو، اگر وہ اس سے انکار کریں تو اللہ سے مدد مانگو اوران سے قتال کرو، اور جب تم اہل قلعہ کا محاصرہ کرو اور وہ لوگ تم سے یہ چاہیں کہ ان کے لئے اللہ اوراس کے نبی کا ذمہ قرار دو تو ان کے لئے اللہ اوراس کے نبی کا ذمہ مقرر مت کرو لیکن ان کے لئے اپنا اور اپنے اصحاب کا ذمہ مقرر کرو، اس لئے کہ تم اپنے اور اپنے اصحاب کے ذمہ کی صورت میں بے وفائی کرو، یہ اللہ اوراس کے رسول کے ذمہ کے ساتھ بے وفائی کرنے سے آسان ہے، اور جب کسی اہل قلعہ کا محاصرہ کرو اور وہ لوگ تم سے یہ چاہیں کہ ان سے اللہ کے حکم پر صلح کرلو تو ان سے اللہ کے حکم پر صلح مت کرو، لیکن ان سے اپنے حکم پر صلح کرلو، اس لئے کہ تمہیں یہ معلوم نہیں ہے کہ تم اس بارے میں اللہ کے حکم کو صحیح طور پر پاؤ گے یا نہیں؟)۔

ب- باغیوں سے قتال کرنا:

٦ - باغی وہ لوگ ہیں جو امام وقت سے خروج کرتے ہیں، انہیں معزول کرنا، یا ان کی اطاعت میں داخل ہونے سے منع کرنا یا کسی واجب حق کو روکنا چاہتے ہیں اور یہ سب تاویل کے ذریعہ ہو[1]۔

اوران سے قتال کی مشروعیت میں اصل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَأَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدٰهُمَا عَلَى الْأُخْرٰى فَقَاتِلُوْا الَّتِيْ تَبْغِيْ حَتّٰى تَفِيْءَ إِلٰى أَمْرِ اللّٰهِ"[1] (اور اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں جنگ کرنے لگیں تو ان کے درمیان اصلاح کر دو پھر اگر ان میں کا ایک گروہ دوسرے پر زیادتی کرے تو اس سے لڑو جو زیادتی کر رہا ہے یہاں تک کہ وہ رجوع کرلیں اللہ کی طرف)۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: جس شخص کی امامت اوراس کی بیعت پر مسلمانوں کا اتفاق ہوجائے، اس کی امامت ثابت ہوجائے گی، اور اس کی مدد کرنا واجب ہوگا، اوراس پر خروج کرنا حرام ہوگا، اس لئے کہ اس پر خروج کرنے میں اطاعت کو ختم کرنا ہے، اور خروج کرنے والا نبی علیہ السلام کے اس قول کے عموم میں داخل ہوجاتا ہے: "من خرج علی أمتي وهم جميع فاضربوا عنقه بالسيف كائنا من كان"[2] (جو شخص میری امت کے خلاف خروج کرے، حالانکہ وہ متحد ہوں تو اس کی گردن اڑا دو چاہے وہ جو بھی ہو)، پس جو شخص ایسے امام کے خلاف باغیانہ خروج کرے جس کی امامت ثابت ہوچکی ہو، تو اس سے قتال کرنا واجب ہوگا، لیکن باغیوں سے قتال کرنا جائز نہیں ہوگا، یہاں تک کہ امام ان کے پاس ایسے شخص کو بھیجے جو ان سے سوال کرے اوران کے لئے صحیح صورت حال ظاہر کرے، اوران کے ذکر کردہ مظالم کا ازالہ کرے، پھر اگر وہ اصرار کریں تو اس صورت میں ان سے قتال کرے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں قتال سے قبل اصلاح کا حکم ذکر کیا ہے۔

مروی ہے کہ حضرت علیؓ نے واقعہ جمل سے قبل اہل بصرۃ سے خط وکتابت کیا اور اپنے ساتھیوں کو حکم دیا کہ ان کے ساتھ قتال شروع نہ کریں، اسی طرح انہوں نے حروریہ کے پاس حضرت عبداللہ

---

(١) الفروق ۴/۱۷۱۔

(١) سورۂ حجرات/۹۔

(٢) حدیث: "من خرج علی أمتي وهم جميع......" کی روایت ابن ابی عاصم نے السنۃ (۲/۵۲۶) میں حضرت اسامہ بن شریکؓ سے کی ہے، اوراس کے لئے عرفجہ کی حدیث شاہد ہے، جو مسلم (۳/۱۴۷۹) میں ہے۔

بن عباسؓ کو بھیجا [۱]۔

اگر باغی حق کی طرف اور امام کی اطاعت کی طرف لوٹنے سے انکار کردے تو ان سے قتال کے شروع کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، کیا ان سے قتال شروع کرنا اور انتظار نہ کرنا جائز ہوگا، یا امام ان سے قتال شروع نہیں کرے گا یہاں تک کہ وہ شروع کریں، اس لئے کہ ان سے قتال کرنا ان کے شر کو دور کرنے کے لئے ہے۔

تفصیل اصطلاح ''بغاۃ'' (فقرہ/۱۱) میں ہے۔

ج-مرتد ہونے والوں سے قتال کرنا:

۷- اگر کسی شہر کے لوگ مرتد ہو جائیں، اور اس میں ان کے احکام جاری ہونے لگیں تو ان کے اموال کو غنیمت بنانے اور ارتداد کے بعد پیدا ہونے والے ان کے بچوں کو غلام بنانے میں وہ دار الحرب والے ہو جائیں گے، اور امام پر ان سے قتال کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابوبکرؓ صدیق نے صحابہؓ کی جماعت کے ساتھ مرتدین سے قتال کیا، اور اس لئے بھی کہ اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں مختلف مقامات میں کفار سے قتال کا حکم دیا ہے اور یہ لوگ ان سے زیادہ قتال کے حق دار ہیں، اس لئے کہ انہیں چھوڑ دینا بسا اوقات ان جیسے لوگوں کو ورغلائے گا، ان کے ساتھ مشابہت اختیار کریں گے، اور ان کے ساتھ ارتداد اختیار کریں گے تو ضرر زیادہ ہوگا، اور جب ان سے قتال کرے گا، تو جس پر قدرت پائے گا اسے قتل کرے گا اور ان میں سے بھاگنے والوں کا پیچھا کرے گا اور ان کے زخمیوں کو مار ڈالا جائے گا اور ان کے اموال کو غنیمت بنا لیا جائے گا، اور یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔

(۱) المغنی ۸/۱۰۷-۱۰۸۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر کوئی شہر والے مرتد ہو جائیں تو تین دنوں تک ان سے توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا، اور اگر وہ توبہ نہیں کریں گے تو ان سے قتال کیا جائے گا، نہ انہیں قید کیا جائے گا اور نہ وہ غلام بنائے جائیں گے [۱]۔

تفصیل اصطلاح ''ردۃ'' (فقرہ/۴۰ اور اس کے بعد کے فقرات) اصطلاح ''سبی'' (فقرہ/۷ اور اس کے بعد کے فقرات)، اور اصطلاح ''استرقاق'' (فقرہ/۸ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

د-عزت، جان اور مال کے دفاع میں قتال کرنا:

۸- اگر کوئی شخص کسی انسان سے تعرض کرے، جو اس کی جان یا اس کے اہل یا اس کے مال پر حملہ کرنا چاہے پس اگر اس کے لئے ممکن ہو کہ اسے آسان تر ممکن طریقہ سے دور کردے تو ایسا کرے گا اور اگر اسے دور کرنا قتال کے بغیر ممکن نہ ہو تو اس سے قتال کرے گا، اگر مظلوم قتل کر دیا جائے تو وہ شہید ہوگا، اور اگر حملہ آور قتل کر دیا جائے تو قصاص اور دیت نہیں ہوگی، اور یہ فی الجملہ ہے۔

اس میں اصل نبی ﷺ کا قول ہے: **"من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد"** [۲] (جو شخص اپنے مال کی حفاظت کرتا ہوا مارا جائے تو وہ شہید ہوگا، اور جو شخص اپنے دین کی حفاظت کرتا ہوا مارا جائے تو وہ شہید ہوگا، اور جو شخص اپنے خون کی حفاظت کرتا ہوا مارا جائے تو وہ شہید ہوگا، اور جو شخص اپنے گھر

(۱) المغنی ۸/۱۳۸، المہذب ۲/۲۲۵، منح الجلیل ۴/۴۶۶۔

(۲) حدیث: "من قتل دون ماله فهو شهيد......" کی روایت ترمذی (۴/۳۰) نے حضرت سعید بن زیدؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

والوں کی حفاظت کرتا ہوا مارا جائے تو وہ شہید ہوگا)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ: "جاء رجل، فقال یا رسول الله: أرأیت إن جاء رجل یرید أخذ مالي؟ قال: فلا تعطه مالک، قال: أرأیت إن قاتلني؟ قال: قاتله، قال: أرأیت إن قتلني؟ قال: فأنت شهید، قال: أرأیت إن قتلته؟ قال: هو في النار"[1] (ایک شخص رسول اکرم علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کیا اے اللہ کے رسول! آپ علیہ وسلم کا کیا خیال ہے کہ کوئی شخص میرا مال لینا چاہے؟ آپ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اسے اپنا مال مت دو، اس نے عرض کیا: آپ علیہ وسلم کا کیا خیال ہے، اگر وہ مجھ سے قتال کرے؟ آپ علیہ وسلم نے فرمایا، اس سے قتال کرو، اس نے عرض کیا کہ آپ کا کیا خیال ہے، اگر وہ مجھے قتل کردے؟ آپ علیہ وسلم نے فرمایا: تم شہید ہوگے، اس نے عرض کیا کہ: آپ کا کیا خیال ہے اگر میں اسے قتل کروں؟، آپ علیہ وسلم نے فرمایا: وہ جہنم میں ہوگا)۔

البتہ فقہاء جان یا عزت یا مال پر حملہ کرنے کی کوشش کے مابین دفاع اور قتال کے وجوب میں فرق کرتے ہیں، چنانچہ عزت پر حملہ کے تعلق سے فقہاء اس پر متفق ہیں کہ عزت پر حملہ کرنے والے کا دفاع کرنا ہر اس چیز کے ذریعہ جس سے اس کا دفاع کرنا ممکن ہو اگر چہ قتال کے ذریعہ ہو واجب ہوگا، اس لئے کہ عزت کو مباح کرنا جائز نہیں ہے، امام احمد نے ایسی عورت کے بارے میں کہا ہے، جس کی عزت پر کوئی شخص حملہ کرنا چاہے اور وہ اسے اپنی ذات سے دور کرنے کے لئے قتل کردے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔

نفس پر حملہ کرنے کے تعلق سے حنفیہ اور اصح قول میں مالکیہ اور حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ کے نزدیک یہ حکم ہے: اگر اس کے لئے قتال کے بغیر اپنی جان کو بچانا ممکن نہ ہو تو وہ اس سے قتال کرے گا، اور شافعیہ کے نزدیک اظہر قول میں دفع کرنا واجب نہیں ہوگا، اور ہتھیار ڈالنا جائز ہوگا، بشرطیکہ حملہ آور کا خون رائیگاں نہ ہو، اور اگر اس کا خون رائیگاں ہو جیسے کافر تو اس سے قتال کرنا واجب ہوگا، اور جو حکم گزرا ہے وہ فتنہ کے علاوہ کے زمانہ میں ہے، لیکن فتنہ کے زمانہ میں قتال کرنا واجب نہیں ہوگا، بلکہ ہتھیار ڈالنا جائز ہوگا۔

مال پر حملہ کرنے کے تعلق سے حنفیہ کے نزدیک اور یہی مالکیہ کے نزدیک اصح قول ہے، اور حنابلہ کا ایک قول ہے، کہ مال کی طرف سے قتال کے ذریعہ دفاع کرنا واجب ہوگا، جبکہ اس کے علاوہ کوئی دوسری صورت ممکن نہ ہو، امام احمد نے چوروں کے بارے میں فرمایا جو تمہاری جان اور مال لینا چاہتے ہوں ان سے قتال کرو، جس سے اپنی جان اور اپنے مال کو بچاؤ۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مال کی طرف سے دفاع کرنا واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ مال کا دوسرے کے لئے خرچ کرنا اور اس کے لئے مباح کرنا جائز ہے[1]۔

تفصیل اصطلاح "صیال" (فقرہ/ ۵-۱۲) میں ہے۔

ھ- مضطر سے کھانے اور پینے کی چیز روکنے والے سے قتال:

۹- جو شخص کھانے کے لئے مضطر ہو جائے اور دوسرے کے کھانے کے علاوہ کچھ نہیں پائے تو اگر اس کا مالک خود اس کے لئے مضطر ہو تو وہی اس کا زیادہ حق دار ہوگا، اور اگر اس کا مالک اس کے لئے مضطر نہ

(۱) حدیث ابی ہریرہؓ: "جاء رجل فقال: یا رسول الله "أرأیت إن جاء رجل یرید أخذ مالي......" کی روایت مسلم (۱/ ۱۲۴) نے کی ہے۔

(۱) الہدایہ ۴/ ۱۶۴، ۱۶۵، ابن عابدین ۵/ ۳۵۱، منح الجلیل ۴/ ۵۶۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۷، التبصرہ بہامش فتح العلی المالک ۲/ ۱۸۵-۱۸۶-۲۷۲-۲۷۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۴، المہذب ۲/ ۲۲۵-۲۲۶، منتہی الإرادات ۳/ ۳۷۸، المغنی ۸/ ۳۳۰-۳۳۲۔

ہو، تو اس پر اسے مضطر کے لئے صرف کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ اس کے ساتھ ایک معصوم انسان کی جان کو بچانا متعلق ہو گیا ہے، تو اس پر اس کا خرچ کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ اس کے خرچ سے رکنا اس کے قتل میں مدد کرنا ہے، اور نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "من أعان على قتل مؤمن بشطر كلمة جاء يوم القيامة مكتوبا بين عينيه آيس من رحمة الله" [1] (جو شخص کسی مؤمن کے قتل میں نصف کلمہ کے ذریعہ اعانت کرے تو وہ قیامت کے دن اس حال میں آئے گا کہ اس کی دونوں آنکھوں کے مابین لکھا ہوا ہوگا، اللہ کی رحمت سے مایوس)، تو اگر وہ اس کے صرف کرنے سے باز رہے اگرچہ قیمت کے ذریعہ ہو، تو مضطر کو اس کے لینے کی اجازت ہوگی، اگر اس کے بارے میں قتال کی ضرورت پڑے تو اس سے قتال کرے گا، اور اگر مضطر قتل کر دیا جائے تو وہ شہید ہوگا، اور اس کے قتل کرنے والے پر اس کا ضمان ہوگا، اور اگر کھانے کا مالک قتل کر دیا جائے تو اس کا خون رائیگاں ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے ساتھ قتال کرنے کی وجہ سے ظالم ہے، اور یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے: مضطر کے لئے کھانا نہ دینے والے سے قتال کی اجازت ہے، مگر بغیر ہتھیار کے [2]۔

جس کے پاس ضرورت سے زائد پانی ہو، جس کا وہ مالک ہو، برتنوں وغیرہ میں محفوظ ہو، اور دوسرا شخص اپنے پینے یا اپنے جانور کو پلانے کے لئے اس کا محتاج ہو تو اس کے مالک پر اس کے لئے اس کا دینا واجب ہوگا، اور اس پر اسے روکنا حرام ہوگا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "لايمنع فضل الماء ليمنع به الكلاء" [1] (ضرورت سے زائد پانی کو نہیں روکا جائے تا کہ اس کی وجہ سے گھاس روکا جائے)۔

حنفیہ اور مالکیہ نے کہا ہے: مضطر کے لئے اجازت ہے کہ ضرورت سے زائد پانی کو روکنے والے سے قتال کرے تا کہ اسے لے، لیکن حنفیہ نے اس جگہ قتال کو اس کے ساتھ خاص کیا ہے کہ وہ بغیر ہتھیار کے ہو، جیسا کہ گذرا [2]۔

اگر پانی مملوکہ زمین میں ہو، اور لوگ پانی پینے اور اپنے جانوروں کو پلانے کے لئے حالت اضطرار میں ہو، اور لوگ اس پانی کے علاوہ نہ پائیں تو پانی کے مالک سے کہا جائے گا کہ یا تو ان لوگوں کو داخل ہونے کی اجازت دو یا خود پانی دو، پھر اگر وہ انہیں نہ دے اور داخل ہونے سے انہیں روک دے تو ان کے لئے اس سے ہتھیار کے ذریعہ قتال کرنا جائز ہوگا، تا کہ وہ اتنی مقدار میں پانی لیں جس سے اپنی ذات سے اور اپنے جانوروں سے ہلاکت کو دور کر سکیں، اس لئے کہ مروی ہے: ایک قوم پانی کے پاس آئی اور وہاں کے لوگوں سے عرض کیا کہ انہیں کنویں بتا دیں تو ان لوگوں نے انکار کر دیا، اور ان سے ایک ڈول پانی مانگا تو ان لوگوں نے اس سے بھی انکار کیا، تو ان لوگوں نے ان سے کہا کہ: ہماری اور ہمارے جانوروں کی گردنیں کٹنے کے قریب ہیں، پھر بھی انہوں نے انکار کر دیا، تو ان حضرات نے حضرت عمرؓ سے اس کا تذکرہ کیا تو آپ نے فرمایا کہ: تم لوگوں نے ان پر ہتھیار استعمال کیوں نہیں کیا [3]۔

---

(۱) حدیث: "من أعان على قتل مؤمن بشطر كلمة......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۷۴) نے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۸۳) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۱۵، البدائع ۶/ ۱۸۸، التبصرہ بہامش فتح العلی المالک ۲/ ۱۹۳، المہذب ۱/ ۲۵۷، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۸، المغنی ۸/ ۶۰۲۔

(۱) حدیث: "لايمنع فضل الماء ليمنع به الكلاء" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۱) اور مسلم (۳/ ۱۱۹۸) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) البدائع ۶/ ۱۸۸، منح الجلیل ۴/ ۲۶-۲۸، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۵، المہذب ۱/ ۴۳۵، منتہی الإرادات ۲/ ۴۶۱۔

(۳) البدائع ۶/ ۱۸۹، ابن عابدین ۵/ ۲۸۳، الہدایہ ۴/ ۱۰۴۔

و- شعائر کی ادائیگی سے رکنے والوں سے قتال کرنا:

۱۰- اذان شعائر اسلام اور اس کی خصوصیات میں سے ہے، اسی وجہ سے اگر کسی شہر کے لوگ اس کے چھوڑنے پر جمع ہوجائیں تو امام ان سے قتال کرے گا، اس لئے کہ اس کے چھوڑنے پر اجتماع دین کا مذاق اڑانا ہے، اور یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے۔

حنفیہ میں سے امام ابو یوسف نے کہا ہے: انہیں قید کیا جائے گا، مارا جائے گا اور ہتھیار کے ذریعہ ان کے ساتھ قتال نہیں کیا جائے گا (۱)۔

تفصیل اصطلاح ''أذان'' (فقرہ/ ۵) میں ہے۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۲۰۹، منح الجلیل ۱/ ۱۱۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۴۔

قتل

تعریف:

۱- قتل لغت میں ایسا عمل ہے جس سے روح کا نکلنا حاصل ہو (۱)، کہا جاتا ہے: قتله قتلاً: یعنی اس کی روح کو نکال دیا، مرد اور عورت دونوں کو قتیل کہا جاتا ہے، جبکہ وصف کے طور پر ہو، اور اگر موصوف کو حذف کردیا جائے تو اسے اسم قرار دیا جائے گا اور اس پر ہاء داخل کی جائے گی، جیسے: ''رأيت قتيلة بني فلان''۔

اور لسان العرب میں تہذیب سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے: قتله بضرب أو حجر، أو سم، (اس نے اس کو مار ڈالا) (۲)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، بابرتی نے کہا ہے: قتل بندوں کا فعل ہے، جس سے زندگی ختم ہوجاتی ہے (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- جرح:

۲- جرح (فتح کے ساتھ) جرح يجرح جرحاً کا مصدر ہے، ہتھیار وغیرہ سے زخمی کرنا (۴)۔

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) لسان العرب۔
(۳) العنایہ علی الہدایہ، نتائج الأفکار ۸/ ۲۴۴ طبع دار صادر للطباعہ۔
(۴) لسان العرب۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔
زخم کرنا کبھی قتل کا سبب ہوجاتا ہے۔

ب-ضرب:

۳-ضرب کے بعض معانی: ہاتھ یا کوڑا، یا تلوار وغیرہ سے مارنا[1]۔
ضرب کبھی قتل کا سبب ہوجاتا ہے۔

شرعی حکم:

۴-آدمی کے قتل پر پانچ شرعی احکام جاری ہوتے ہیں۔
قتل حرام ہوتا ہے، جیسے معصوم انسان کو ناحق ظلماً قتل کرنا، اور کبھی واجب ہوتا ہے، جیسے مرتد کو قتل کرنا، جبکہ توبہ کے مطالبہ کے بعد توبہ نہ کرے، اور محصن زانی کو اس پر شرعاً ثبوت زنا کے بعد قتل کرنا۔
کبھی مکروہ ہوتا ہے، جیسے غازی کا اپنے کافر رشتہ دار کو قتل کرنا جبکہ اسے اللہ یا اس کے رسول کو گالی دیتے ہوئے نہ سنے۔
کبھی مندوب ہوتا ہے، جیسے غازی کا اپنے کافر رشتہ دار کو قتل کرنا جبکہ وہ اللہ یا اس کے رسول کو گالی دے۔
کبھی مباح ہوتا ہے جیسے امام کا قیدی کو قتل کرنا، اس لئے کہ اسے اس میں اختیار حاصل ہے[2]۔

معصوم جان کو ناحق قتل کرنا:

۵-اس جان کو قتل کرنا جس کے قتل کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے، اللہ کے ساتھ کفر کے بعد سب سے بڑا گناہ ہے، اس لئے کہ یہ اللہ کی

(۱) لسان العرب۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۴۵، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۹۵۔

کاریگری پر ظلم کرنا ہے، اور جماعت اور معاشرہ پر ظلم کرنا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَلاَ تَقْتُلُوْا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ، سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِيْ الْقَتْلِ إِنَّهٗ كَانَ مَنْصُوْرًا“[1] (اور جس شخص (کی جان) کو اللہ نے محفوظ کر رکھا ہے اسے قتل مت کرو ہاں مگر حق پر اور جو کوئی ناحق قتل کیا جائے گا سو ہم نے اس کے وارث کو اختیار دے دیا ہے سو (اسے چاہئے) کہ قتل کے باب میں حد سے آگے نہ بڑھے بیشک وہ قابل طرفداری کے ہے) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهٗ وَأَعَدَّ لَهٗ عَذَاباً عَظِيْمًا“[2] (اور جو کوئی کسی مومن کو قصداً قتل کر دے تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ پڑا رہے گا اور اللہ اس پر غضبناک ہوگا اور اس پر لعنت کرے گا اور اس کے لئے عذاب عظیم تیار رکھے گا)۔

رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "اجتنبوا السبع الموبقات، قيل: وماهن يارسول الله؟ قال: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات"[3] (سات ہلاک کرنے والی چیزوں سے بچو، عرض کیا گیا، وہ کیا ہیں اے اللہ کے رسول؟ فرمایا: اللہ کے ساتھ شریک کرنا، جادو، اور اس نفس کو ناحق قتل کرنا، جسے اللہ نے حرام کیا ہے، اور سود کھانا، اور یتیم کا مال کھانا، اور میدان

(۱) سورۂ اسراء/ ۳۳۔
(۲) سورۂ نساء/ ۹۳۔
(۳) حدیث: ”اجتنبوا السبع الموبقات......“ کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۹۳) اور مسلم (۱/ ۹۲) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

جہاد سے پشت پھیر کر بھاگنا، اور مومنہ غافلہ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگانا)۔

جائز قتل:

٦- جائز قتل وہ ہے جس کی اجازت شارع کی طرف سے حاصل ہو، اور یہ حق کی وجہ سے قتل کرنا ہے، جیسے حربی، مرتد، محصن زانی اور ڈاکو کو قتل کرنا، اور قصاص میں قتل کرنا، اور اس شخص کو قتل کرنا جو مسلمانوں پر تلوار نکالے، جیسے بغاوت کرنے والا، اور یہ اجازت شارع کی طرف سے امام کو حاصل ہے نہ کہ افراد کو، اس لئے کہ یہ ان امور میں سے ہے جو امام کے سپرد ہیں، تاکہ اللہ کے محارم کو بے حرمتی سے بچایا جاسکے، اور بندوں کے حقوق اور دین کی حفاظت کی جاسکے، اور حدیث شریف میں ہے: "لايحل دم امريء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمفارق لدينه التارك للجماعة"[1] وروى أن رسول الله ﷺ قال: "من شهر سيفه ثم وضعه فدمه هدر"[2] (کسی مسلمان کا خون حلال نہیں ہے جو اس بات کی گواہی دیتا ہو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، اور میں اللہ کا رسول ہوں، مگر تین چیزوں میں سے کسی ایک کی وجہ سے، جان کو جان کے بدلہ میں قتل کرنا، شادی شدہ زانی اور اپنے دین سے الگ ہونے والے، تارک جماعت کو قتل کرنا، اور مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: جو شخص تلوار نکالے اور اسے چلائے تو اس کا خون رائیگاں ہوگا)۔

تفصیل اصطلاحات "ردۃ" (فقرہ/ ۴) "أہل الحرب" (فقرہ/ ۱۱)، "قصاص"، "حرابۃ" (فقرہ/ ۱۶ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

قتل کے اقسام:

٧- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ قصد کے ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے قتل نفس کی تین قسمیں ہیں:

الف- قتل عمد:

ب- قتل شبہ عمد:

ج- قتل خطا:

حنفیہ نے اس پر جاری مجری خطا اور قتل بسبب کا اضافہ کیا ہے۔

بعض فقہاء حنابلہ نے جاری مجری الخطاء اور قتل بسبب کو ایک ہی قسم قرار دیا ہے، چنانچہ حنابلہ کے نزدیک قتل کی چار قسمیں ہیں:

دیکھئے: اصطلاح "جنایۃ" (فقرہ/ ٦)۔

مالکیہ کے نزدیک قتل کی دو قسمیں ہیں: عمد اور خطا[1]۔

قتل کے اقسام کی تفصیلات کے لئے دیکھئے: اصطلاحات "قتل عمد"، "قتل شبہ عمد"، "قتل خطأ" اور "قتل بسبب"۔

---

(۱) حدیث: "لايحل دم امريء مسلم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۰۱) اور مسلم (۳/ ۱۳۰۲ - ۱۳۰۳) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث: "من شهر سيفه......" کی روایت نسائی (۷/ ۱۱۷) اور حاکم (۲/ ۱۵۹) نے حضرت ابن الزبیرؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات، تکملۃ فتح القدیر ۹/ ۱۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۴۹، مغنی المحتاج ۴/ ۳، المغنی ۷/ ٦۳٦، کشاف القناع ۵/ ۵۲۰-۵۲۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۲۹، شرح الزرقانی علی المؤطا ۴/ ۲۰۲۔

غیر انسان کو قتل کرنا:

۸ - غیر انسان کے قتل میں پانچ شرعی احکام جاری ہوتے ہیں، کبھی حرام ہوتا ہے، جیسے احرام باندھے ہوئے شخص کی طرف سے خشکی کے شکار کو قتل کرنا، اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ خشکی کے شکار کو قتل کرنا محرم پر حل اور حرم دونوں میں حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَادُمْتُمْ حُرُمًا**"[1] (اور تمہارے اوپر جب تک تم حالت احرام میں ہو خشکی کا شکار حرام کیا گیا)، اسی طرح جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ حرم کے شکار کو محرم اور حلال شخص کی طرف سے قتل کرنا حرام ہے، مگر جس کا اس میں سے استثناء کیا گیا ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**هذا البلد حرام بحرمة الله، لايعضد شجره، ولا ينفر صيده**"[2] (یہ شہر اللہ کے حرام کرنے کی وجہ سے حرام ہے، اس کے درخت کو نہ کاٹا جائے اور نہ اس کے شکار کو بھگایا جائے)۔

کبھی مستحب ہوتا ہے جیسے پانچ فاسق جانوروں کا حل اور حرم میں قتل کرنا، اور یہ چیل، سیاہی سفیدی مائل کوا، بچھو اور کاٹنے والا کتا اور سانپ ہیں، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، انہوں نے فرمایا: "**أمر رسول الله ﷺ بقتل خمس فواسق فی الحل والحرم: الفأرة، والعقرب، والغراب، والحديا، والكلب العقور**"[3] (رسول اللہ ﷺ نے حل اور حرام میں پانچ فاسق جانوروں کے قتل کرنے کا حکم دیا ہے، چوہیا، بچھو، کوا، چیل اور کاٹنے والا کتا) اور اسی طرح ہر ضرر پہنچانے والا درندہ جیسے شیر اور چیتا۔

کبھی مکروہ ہوتا ہے، جیسے ایسے جاندار کو قتل کرنا جس کی نہ تو منفعت ظاہر ہو اور نہ مضرت، جیسے بندر، ہدہد، خطاف (ابابیل کے مانند ایک پرندہ) مینڈک اور گبریلا۔

کبھی جائز ہوتا ہے، جیسے محرم اور حلال کے لئے کیڑوں کا قتل کرنا، جیسے پھسوہ، مچھر، مکھی اور زمین کے کیڑے مکوڑے، اس لئے کہ یہ محرم کے تعلق سے شکار نہیں ہے، اور کبھی واجب ہوتا ہے، جیسے حملہ آور جانور کو قتل کرنا جس سے انسان کی زندگی کو خطرہ ہو[1]۔

تفصیل اصطلاح "صید" (فقرہ/ ۱۰)، "صیال" (فقرہ/ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

قتل أجری مجری الخطأ

دیکھئے: "قتل خطا"۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۶۔

(۲) حدیث: "هذا البلد حرام......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۷) اور مسلم (۲/ ۹۸۶) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث عائشہؓ: "أمر رسول الله ﷺ بقتل خمس فواسق......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۵۷) نے کی ہے۔

(۱) القلیوبی ۲/ ۱۳۸، بدائع الصنائع ۲/ ۱۹۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۳/ ۵۰۶۔

قتل بسبب

تعریف:

۱-قتل بسبب دو کلموں سے مرکب ہے، وہ دونوں قتل اور سبب ہیں۔

اور ان میں سے ہر ایک کی تعریف اس کی اصطلاح میں ملاحظہ کی جائے۔

اور قتل بسبب حنفیہ کے نزدیک وہ قتل ہے جو ایسے فعل کا نتیجہ ہو، جو براہ راست قتل کا سبب نہیں بنتا ہے، جیسے دوسرے کی ملکیت میں کنواں کھودنا، یا پتھر رکھنا اور اس جیسی چیزیں، تو اس کے ذریعہ انسان ہلاک ہوجاتا ہے، اور قتل ہوجاتا ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قتل عمد:

۲-قتل عمد کسی شخص کو ایسی چیز سے عمداً قتل کرنا جس سے قطعی طور پر یا اکثر قتل کیا جاتا ہے[۲]۔

ان دونوں کے مابین تعلق یہ ہے: قتل عمد براہ راست فعل کے ذریعہ ہوتا ہے، جس سے اکثر قتل ہوجاتا ہے، اور قتل بسبب براہ راست فعل کے بغیر ہوتا ہے۔

(۱) الاختیار ۵/۲۲-۲٦، ردالمحتار ۵/۳۴۱-۳۴۲ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۳۔

ب-قتل شبہ عمد:

۳-قتل شبہ عمد: کسی آدمی کو ایسی چیز سے قتل کرنا ہے جس سے اکثر قتل نہیں کیا جاتا ہے[۱]۔

اور تعلق یہ ہے: قتل شبہ عمد ایسے براہ راست فعل سے ہوتا ہے، جس سے اکثر قتل نہیں کیا جاتا ہے۔

قتل بسبب براہ راست فعل کے ذریعہ نہیں ہوتا ہے۔

ج-قتل خطأ:

۴-یہ وہ ہے جو فعل اور شخص کے قصد کئے بغیر واقع ہو، یا ان میں سے کسی ایک کے قصد کے بغیر[۲]۔

اور تعلق یہ ہے کہ قتل خطأ براہ راست فعل کا نتیجہ ہے، قتل بسبب کے برخلاف۔

قتل بسبب کے حالات:

۵-فقہاء نے قتل کی چند قسمیں بیان کی ہیں، جن میں ان کا اختلاف ہے، اور جن میں ان کا اختلاف ہے، ان میں سے ایک قتل بسبب ہے، تو حنفیہ نے اسے قتل کے پانچ اقسام میں سے ایک مستقل قسم تسلیم کیا ہے، لیکن جمہور فقہاء نے اسے مستقل قسم قرار نہیں دیا ہے، اور اس کے احکام کو دوسرے اقسام میں بیان کیا ہے، اور اس قبیل سے حسب ذیل حالات ہیں:

الف-اکراہ:

٦-قتل بسبب اکراہ یہ ہے کہ کسی انسان کو دوسرے شخص کے قتل کرنے

(۱) مغنی المحتاج ۴/۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۴۔

پر مجبور کرے، اور وہ اسے قتل کر دے۔

کس پر قصاص واجب ہوگا اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس کی تفصیل اصطلاح ''إکراہ'' (فقرہ ر ۱۹ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ب-قتل کی شہادت:

۷-اگر دو افراد ایک شخص کے خلاف ایسی گواہی دیں جس سے اس کا قتل واجب ہو جائے، اور اسے ان دونوں کی گواہی کی وجہ سے قتل کر دیا جائے پھر وہ دونوں رجوع کر لیں اور وہ دونوں عمداً کذب بیانی کا اعتراف کر لیں، اور اس بات کا اقرار کریں کہ ان کو اس کا علم تھا کہ وہ جس چیز کی گواہی دے رہے ہیں اس کی وجہ سے جس کے خلاف گواہی دے رہے ہیں اس کو قتل کر دیا جائے گا، تو شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں سے اشہب کے نزدیک ان دونوں پر قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ قاسم بن عبدالرحمٰن نے روایت کی ہے: ''**أن رجلين شهدا عند علي كرم الله وجهه على رجل أنه سرق، فقطعه، ثم رجعا في شهادتهما، فقال علي: لو أعلم أنكما تعمدتما لقطعت أيديكما، وغرمهما دية يده**'' (دو شخصوں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے نزدیک ایک شخص کے بارے میں گواہی دی کہ اس نے چوری کی تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا، پھر ان دونوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا، تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ اگر مجھے علم ہوتا کہ تم دونوں نے عمداً ایسا کیا ہے تو تم دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالتا، اور ان دونوں سے اس کے ہاتھ کی دیت دلوائی) اور اس لئے بھی کہ کسی شخص کے خلاف اس چیز کی گواہی دینے والے پر جس کی وجہ اس کو قتل کرنا واجب ہو جاتا ہے، ایسے سبب سے اس کے قتل کا ذریعہ بنے ہیں جس سے عام طور پر قتل کر دیا جاتا ہے، لہذا ان دونوں پر اکراہ کرنے والے کی طرح قصاص واجب ہوگا۔

حنفیہ اور اشہب کے علاوہ مالکیہ کے نزدیک ان دونوں پر قصاص نہیں ہوگا، بلکہ دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ یہ سبب ملجی (جبر کرنے والا سبب) نہیں، لہذا قصاص واجب نہیں ہوگا، جیسے کنواں کا کھودنا[1]۔

ج-حاکم کا کسی آدمی کو قتل کرنے کا حکم دینا:

۸-اگر حاکم کسی شخص کے قتل کرنے کا حکم دو گواہوں کی گواہی کی بنا پر دے، اور اس بات کا اقرار کر لے کہ اس کو حکم دینے یا قتل کرنے کے وقت ان کے جھوٹے ہونے کا علم تھا اور ولی اقرار نہ کرے تو قصاص حاکم پر واجب ہوگا۔

اگر ولی جس نے براہ راست اس کو قتل کیا ہے وہ گواہوں کے جھوٹے ہونے کے علم کا اور جان بوجھ کر اس کو قتل کرنے کا اقرار کر لے تو اس پر قصاص واجب ہوگا[2]۔

تفصیل اصطلاح ''قصاص'' میں ہے۔

د-کنواں کھودنا اور پتھر رکھنا:

۹-قتل بہ سبب کی صورتوں میں سے دوسرے کی ملکیت میں بلا اجازت تعدی کرتے ہوئے کنواں کھودنا، پتھر رکھنا یا چاقو کھڑا کرنا ہے، اگر اس سے جنایت کا قصد نہ کرے اور یہ کسی انسان کے قتل کا سبب بن جائے تو مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ یہ قتل خطأ ہے، اور اس میں دیت واجب ہوگی۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۷ر ۶۴۶، حاشیۃ الدسوقی ۴ر ۲۱۰، مغنی المحتاج ۴ر ۷، البدائع ۲ر ۲۸۵، جواہر الإکلیل ۲ر ۲۴۶۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۷ر ۶۴۶۔

قتل خطأ

تعریف:

۱-قتل خطأ دو کلموں سے مرکب ہے، وہ دونوں قتل اور خطأ ہیں، اور ان میں سے ہر ایک کی تعریف اس کی اصطلاح میں گذر چکی ہے۔

قتل خطأ فقہاء کے نزدیک وہ قتل ہے، جو فعل اور شخص کے ارادہ کے بغیر واقع ہو، یا ان میں سے کسی ایک کے ارادہ کے بغیر ہو (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قتل عمد:

۲-قتل عمد: ایسی چیز کے ساتھ فعل اور شخص کا ارادہ کرنا ہے جس سے قطعی طور پر یا اکثر قتل ہوجاتا ہے (۲)۔

فرق یہ ہے کہ عمد میں فعل اور شخص کا قصد پایا جاتا ہے، برخلاف خطأ کے۔

ب-جنایت:

۳-لغت میں جنایت: گناہ اور جرم ہے، اور شرعاً ایسے حرام فعل کا نام ہے جو مال یا جان پر کیا جائے (۳)۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/۴۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/۳۔
(۳) لسان العرب، الدر المختار ۵/۳۳۹۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ یہ قتل بہ سبب ہے، اور اس میں عاقلہ پر دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ یہ تلف کا سبب ہے، اور یہ اس میں تعدی کرنے والا ہے، اور اس میں کفارہ نہیں ہوگا، اور نہ اس کے ساتھ میراث سے محرومی متعلق ہوگی، اس لئے کہ قتل حقیقۃً اس کی طرف سے نہیں ہے، تو ضمان کے حق میں اس کے ساتھ لاحق کیا جائے گا، اور اس کے علاوہ کے حق میں وہ اصل پر باقی رہے گا، اور وہ اگرچہ دوسرے کی ملکیت میں کھودنے کی وجہ سے گنہگار رہوگا، مگر موت کی وجہ سے گنہگار نہیں ہوگا۔

لیکن اگر جنایت کا قصد کرے تو مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر وہ کسی متعین شخص کی ہلاکت کا ارادہ کرے اور وہی شخص ہلاک ہوجائے تو فاعل پر قصاص واجب ہوگا، اور اگر غیر متعین شخص ہلاک ہوجائے تو اس میں دیت واجب ہوگی۔

حنابلہ کے نزدیک یہ شبہ عمد ہے، اور اس میں دیت واجب ہوگی، اور یہ کبھی قوی ہوتا ہے، تو عمد کے ساتھ ملحق ہوتا ہے، جیسا کہ اکراہ، اور شہادت میں ہے۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ کنواں کھودنا شرط کے طور پر معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ ہلاکت میں اثر انداز نہیں ہوتا ہے، اور نہ وہ اس سے حاصل ہوتی ہے، بلکہ ان کے نزدیک اس کے علاوہ سے تلف حاصل ہوتا ہے، اور اس دوسرے کی تاثیر اس پر موقوف ہوتی ہے، اس لئے کہ کھودنا تلف میں موثر نہیں ہے، اور نہ وہ اس سے حاصل ہوتا ہے، بلکہ گڑھے کی طرف کودنا موثر ہوتا ہے، اور تلف اس میں کودنے اور اس سے ٹکرانے سے حاصل ہوتا ہے، لیکن اگر گڑھا نہ ہوتا تو تلف حاصل نہ ہوتا اور نہ اس میں قصاص ہوتا ہے (۱)۔

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۸/۳۵۳، الاختیار ۵/۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/۲۴۳، ۲۴۴، مغنی المحتاج ۴/۶، کشاف القناع ۵/۵۱۳-۵۱۴۔

جنایت قتل خطأ سے عام ہے۔

ج-اجہاض:

۴-لغت میں اجہاض دوصورتوں پر بولا جاتا ہے، غیر مکمل حمل یا جس کی مدت کم ہو اسے گرانا، چاہے عورت کی طرف سے ہو، یا دوسرے کی طرف سے۔

لغوی استعمال اس پر صادق آتا ہے، چاہے القاء کسی فاعل کے فعل سے ہو، یا خود سے گرنے کی صورت میں ہو۔

فقہاء کا کلمہ ''اجہاض'' کا استعمال اس معنی سے الگ نہیں ہوتا ہے [۱]۔

اکثر اجہاض کی تعبیر اس کے مترادف الفاظ سے کی جاتی ہے، جیسے إسقاط (ساقط کرنا) إلقاء (گرانا) طرح (پھینکنا) اور إملاص (گرادینا)۔

نسبت یہ ہے کہ اجہاض حمل پر جنایت ہے، اور اس کی زندگی اور وجود غیر یقینی ہے، اور قتل خطأ تو جنایت ایسے شخص پر ہے جس کا وجود اور زندگی متیقن ہے۔

د-قتل شبہ عمد:

۵-قتل شبہ عمد، یہ فعل اور شخص کا ایسی چیز سے قصد کرنا ہے جس سے اکثر قتل نہیں کیا جاتا ہے [۲]۔

نسبت یہ ہے کہ قتل شبہ عمد میں ایسی چیز سے ارادہ کرنا ہے جس سے اکثر قتل نہیں کیا جاتا ہے، برخلاف قتل خطأ کے۔

(۱) لسان العرب، البحر الرائق ۸/ ۳۸۹، حاشیۃ البجیرمی ۲/ ۲۵۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۔

ھ-قتل بسبب:

۶-قتل بسبب، یہ ایسے فعل کا نتیجہ ہے جو براہ راست قتل کا سبب نہیں بنتا ہے [۱]۔

ربط یہ ہے: قتل خطأ براہ راست فعل کے ذریعہ ہوتا ہے، اور قتل بسبب یہ ہے کہ براہ راست فعل کے ذریعہ نہیں ہوتا ہے۔

قتل خطأ کی اقسام:

۷-حنفیہ نے قتل خطأ کی دو قسمیں بیان کی ہیں، خطأ فی الفعل اور خطأ فی القصد، اس لئے کہ مثلاً کسی چیز کی طرف تیر پھینکنے میں عضو کا عمل ہوتا ہے اور وہ تیر پھینکنا ہے اور دل کا عمل ہوتا ہے اور وہ ارادہ کرنا ہے، اگر خطا پہلے کے ساتھ متصل ہو تو وہ خطأ فی الفعل ہے، اور اگر دوسرے سے متصل ہو تو وہ خطأ فی القصد ہے [۲]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ قتل خطأ کی چند قسمیں ہیں:

اول: مارنے کا قصد نہ کرے، جیسے اس کا کسی چیز پر تیر چلانا یا حربی پر چلانا اور وہ کسی مسلمان کو لگ جائے تو یہ بالاجماع خطأ ہے۔

دوم: کھیل کے طور پر مارنے کا ارادہ کرے، تو ابن القاسم کے قول اور ''المدونہ'' میں ان کی روایت کے مطابق یہ خطا ہے، مطرف اور ابن الماجشون کا اس میں اختلاف ہے [۳]۔

شافعیہ نے کہا ہے: خطأ کی دو قسمیں ہیں: اول اصل فعل کا قصد نہ کرے۔

دوم: فعل کا قصد کرے کسی شخص کا نہیں [۴]۔

(۱) الاختیار ۵/ ۲۶، رد المحتار ۵/ ۳۴۱-۳۴۲۔

(۲) فتح القدیر ۹/ ۱۴۷، الاختیار ۵/ ۲۵۔

(۳) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۳۸۳۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۴۔

حنابلہ نے کہا ہے: خطأ کی دو قسمیں ہیں: اول: شکار پر تیر چلائے یا ایسا کام کرے جس کا کرنا اس کے لئے جائز ہو، پھر وہ کسی آزاد مسلمان یا کسی کافر کے اتلاف کا سبب بن جائے۔

دوم: بلاد روم میں ایسے شخص کو قتل کرے جس کے بارے میں اسے یہ علم ہو کہ وہ کافر ہے، حالانکہ اس نے اسلام قبول کرلیا تھا، اور اس نے اپنے اسلام کو چھپا رکھا تھا، یہاں تک کہ بچ کر اسلام کی سرزمین تک پہنچنے پر قادر ہو جائے[1]۔

قتل خطأ پر مرتب ہونے والے احکام:

قتل خطأ پر حسب ذیل احکام مرتب ہوتے ہیں:

الف- دیت اور کفارہ کا واجب ہونا:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شخص کسی مسلمان کو خطأ قتل کردے تو اس پر دیت اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوْا"[2] (اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کرڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے) اور خون بہا بھی جو اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائے گا)۔

اور یہ حکم معاہدہ کرنے والے کافر پر بھی جاری ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيْثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ، وَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ"[3] (اور اگر ایسی قوم سے ہو کہ تمہارے اور ان کے درمیان معاہدہ ہے تو خوں بہا واجب ہے جو اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائے گا اور ایک مسلم غلام کا آزاد کرنا بھی)۔

ماوردی نے کہا ہے: مسلمان کے قتل میں کفارہ کو دیت پر مقدم کیا گیا، اور کافر میں دیت کو مقدم کیا گیا اس لئے کہ مسلمان اللہ کے حق کو اپنی ذات پر مقدم کرتا ہے اور کافر اپنے ذاتی حق کو اللہ کے حق پر مقدم رکھتا ہے۔

اسی طرح اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ایسے کافر کے قتل میں جس کے ساتھ کوئی معاہدہ نہ ہو کچھ واجب نہ ہوگا[1]۔

ب- صرف کفارہ کا واجب ہونا:

۹- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ: وہ مسلمان جو کفار کے علاقے میں یا ان کے ساتھ جنگ میں اس بنیاد پر قتل کیا جائے کہ وہ کافروں میں سے ہے تو اس کے قاتل پر صرف کفارہ واجب ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ"[2] (تو اگر وہ ایسی قوم میں ہو جو تمہاری دشمن ہے درانحالیکہ (وہ بذات خود) مومن ہے تو ایک مسلم غلام کا آزاد کرنا (واجب ہے))، ابن قدامہ نے کہا ہے اس سے قصاص واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے کسی مسلمان کے قتل کا قصد نہیں کیا تو یہ اس کے مشابہ ہوگا، جیسا کہ اسے اگر شکار گمان کرے اور وہ آدمی ظاہر ہو جائے، مگر یہ کہ اس میں دیت واجب نہیں ہوگی، بلکہ صرف کفارہ واجب ہوگا، یہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، اور یہی عطاء، مجاہد،

(۱) المغنی ۷/ ۶۵۰-۶۵۱۔
(۲) سورۂ نساء/ ۹۲۔
(۳) سورۂ نساء/ ۹۲۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۴۱، الاختیار ۵/ ۲۵، تکملہ فتح القدیر ۹/ ۱۴۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۵۳۴، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۰۲، المغنی ۷/ ۶۵۱، نیل المآرب ۲/ ۳۱۵۔
(۲) سورۂ نساء/ ۹۲۔

عکرمہ، قتادہ، اوزاعی، ثوری اور ابوثور کا قول ہے۔

مالکیہ کے نزدیک ایک قول اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ اس میں دیت اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے [۱] اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ" [۲] (اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کر ڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے) اور خون بہا بھی جو اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائے گا)۔

شافعیہ نے کہا ہے: اگر کسی انسان کو ایک حالت پر گمان کرتے ہوئے قتل کردے اور وہ اس حالت کے خلاف ہو جیسا کہ جب کسی مسلمان کو اس کا کفر خیال کر کے قتل کردے، اس لئے کہ اس نے اسے ان کے معبودوں کی تعظیم کرتے ہوئے دیکھا، یا دار الحرب میں اس پر کفار کا مخصوص لباس ہو، تو اس پر قطعاً قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ عذر ظاہر ہے، اور اسی طرح اظہر قول میں دیت نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس نے اپنی حرمت کو اپنے دار الحرب میں ٹھہرنے کی وجہ سے ساقط کر دیا جو کہ دار الاباحت ہے، اور اظہر کے مقابلہ میں یہ قول ہے کہ دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ یہ شبہ کے ساتھ واجب ہوتی ہے۔

کفارہ یقینی طور پر واجب ہوگا [۳]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ" [۴] (تو اگر وہ ایسی قوم میں ہو جو تمہاری دشمن ہے درانحالیکہ (وہ بذات خود) مومن ہے تو ایک آزاد مسلمان کا آزاد کرنا (واجب ہے))۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۳۵۵، احکام القرآن للجصاص ۲/ ۲۴۰، الجامع لأحکام القرآن ۵/ ۳۲۳-۳۲۴، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۰۲، المغنی ۷/ ۶۵۱-۶۵۲۔

(۲) سورۂ نساء/ ۹۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۔

(۴) سورۂ نساء/ ۹۲۔

ج- میراث سے محروم ہونا:

۱۰- حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ قتل خطأ میراث سے محروم ہونے کا ایک سبب ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "القاتل لایرث" [۱] (قاتل وارث نہیں ہوگا)، اور اس لئے کہ قتل موالاۃ کو ختم کرنا ہے اور یہی وراثت کا سبب ہے [۲]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ جو شخص اپنے مورث کو خطأ قتل کردے تو وہ مال کا وارث ہوگا اور دیت کا وارث نہیں ہوگا [۳]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر قتل قصاص یا دیت یا کفارہ کے ذریعہ قابل ضمان ہو تو اس میں وراثت نہیں ملے گی، اور اگر وہ قابل ضمان نہ ہو، جیسے وہ شخص جو اپنے مورث کے بارے میں ایسے کام کا ارادہ کرے جس کا کرنا اس کے لئے جائز ہو، جیسے دوا پلانا، یا زخم کو چیرنا، جس کی وجہ سے وہ مرجائے، تو وہ اس کا وارث ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسے فعل پر مرتب ہوا ہے، جس کی اسے اجازت حاصل تھی، اور یہی موفق کا مذہب ہے۔

بہوتی نے کہا ہے کہ شاید یہی زیادہ درست ہے اس لئے کہ یہ قواعد کے موافق ہے [۴]۔

د- وصیت سے محروم ہونا:

۱۱- قاتل کے حق میں وصیت کے جائز ہونے کے بارے میں فقہاء کا

(۱) حدیث: "القاتل لایرث" کی روایت بیہقی (۶/ ۲۲۰) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور اس کے ایک راوی کے ضعف کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے، پھر کہا: اس کے شواہد اسے قوی بناتے ہیں۔

(۲) تکملہ فتح القدیر ۹/ ۱۴۸، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۸۶۔

(۴) کشاف القناع ۴/ ۴۹۲-۴۹۳۔

اختلاف ہے، اور اس سلسلہ میں قتل عمد اور قتل خطأ میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اظہر قول میں شافعیہ کا اور حنابلہ میں سے ابن حامد کا مذہب ہے کہ قاتل کے لئے وصیت کرنا جائز ہے، اور یہی ابوثور اور ابن المنذر کا بھی قول ہے، اس لئے کہ اس کے لئے ہبہ صحیح ہوتا ہے، تو اس کے لئے وصیت بھی صحیح ہوگی، جیسے ذمی۔

حنفیہ اور حنابلہ میں سے ابوبکر کی رائے ہے کہ اس کے لئے وصیت کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ قتل اس میراث کو روک دیتا ہے، جو وصیت سے زیادہ موکد ہے، تو وصیت بدرجہ اولی جائز نہیں ہوگی، اور اس لئے بھی کہ وصیت میراث کے قائم مقام رکھی گئی ہے، تو وصیت کے لئے وہ چیز مانع ہوگی جو میراث کے لئے مانع ہے، اور ثوری کا قول بھی یہی ہے۔

اور حنابلہ میں سے ابوالخطاب نے زخم کے بعد اور اس سے قبل وصیت کے درمیان فرق کیا ہے، انہوں نے کہا: اگر وہ اپنے زخمی ہونے کے بعد اس کے لئے وصیت کرے تو صحیح ہوگی، اور اگر اس سے قبل اس کے لئے وصیت کرے پھر وصیت کے بعد قتل کا معاملہ پیش آئے تو وصیت باطل ہوجائے گی، اور یہی حسن بن صالح کا بھی قول ہے، اور یہی راجح مذہب ہے۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: یہ حسن قول ہے، اس لئے کہ زخمی ہونے کے بعد وصیت اس کے اہل کی طرف سے اس کے محل میں صادر ہوئی ہے، اور کوئی ایسی چیز پیش نہیں آئی جو اسے باطل کرے، برخلاف اس صورت کے جب وصیت پہلے ہو، اس لئے کہ قتل کا معاملہ اس پر پیش آیا، جس نے اسے باطل کردیا، اس لئے کہ وہ اس چیز کو باطل کردیتا ہے جو اس سے زیادہ مؤکد ہے [1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/۳۳۸-۳۴۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/۴۲۶، مغنی المحتاج ۳/۴۳، المغنی ۶/۱۱۱-۱۱۲، کشاف القناع ۴/۳۵۸۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر موصی کو علم ہو کہ موصی لہ نے ہی اسے عمداً یا خطأً مارا ہے تو اس کی طرف سے وصیت کرنا صحیح ہوگا، اور خطأ میں وصیت مال اور دیت کے بارے میں ہوگی، اور عمد میں صرف مال کے بارے میں ہوگی، اور اگر موصی کو علم نہ ہو تو اس کے وصیت کرنے کے صحیح ہونے اور نہ ہونے میں دو اقوال ہیں۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''وصیۃ'' میں ہے۔

قتل کے وہ اقسام جن کا حکم خطأ کے حکم کی طرح ہے:

الف- بچہ، پاگل اور معتوہ کا عمداً قتل کرنا:

۱۲- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ بچہ، پاگل اور معتوہ کا عمداً قتل کرنا خطأ کی طرح ہے، عاقلہ پر دیت واجب ہوگی اور اس میں قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ سب قصد صحیح کے اہل نہیں ہیں [1] اور اس سلسلہ میں اصل نبی ﷺ کا ارشاد ہے: ''رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق'' [2] (تین اشخاص مرفوع القلم ہیں، سویا ہوا شخص یہاں تک کہ بیدار ہوجائے، بچہ یہاں تک کہ بڑا ہوجائے اور پاگل یہاں تک صاحب عقل ہوجائے، یا افاقہ ہوجائے)۔

نیز اس لئے کہ قصاص عقوبت مغلظہ ہے، لہذا بچہ اور غیر عاقل پر واجب نہیں ہوگی، جیسے حدود اور اس لئے بھی کہ ان سب

(۱) المغنی ۷/۶۳۔

(۲) حدیث: ''رفع القلم عن ثلاثة......'' کی روایت نسائی (۶/۱۵۶) اور حاکم (۲/۵۹) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور الفاظ نسائی کے ہیں، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

کے لئے قصد صحیح نہیں ہے، تو یہ لوگ خطأً قتل کرنے والے کی طرح ہوں گے (۱)۔

شافعیہ نے باشعور اور بے شعور بچے کے مابین فرق کیا ہے، چنانچہ کہا ہے: باشعور بچے کا عمداً قتل کرنا اظہر قول کے مطابق عمد ہوگا اور بے شعور بچے کا عمداً قتل کرنا خطاء ہوگا اس پر ان کا اتفاق ہے، اور انہوں نے مزید کہا ہے کہ بچہ باشعور ہو یا بے شعور قتل عمد میں اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا، لیکن معاملہ دیت میں مختلف ہوجائے گا، تو یہ خطأ کی صورت میں عاقلہ پر ہوگی، اور اگر اس کے عمد کو عمد مانا جائے تو اس کے مال میں ہوگی (۲)۔

ب- خطأ کے قائم مقام:

۱۳ - حنفیہ اور ان کے ساتھ حنابلہ میں سے جو حضرات ہیں، انہوں نے قتل کی ایک دوسری قسم کا تذکرہ کیا ہے جس کا نام انہوں نے ''ما أجری مجری الخطأ'' رکھا ہے اور وہ قتل جو خطأ کے قائم مقام ہو، وہ حکم میں خطا کی طرح ہوگا، جیسے سویا ہوا شخص کسی دوسرے شخص پر پلٹ جائے اور اسے قتل کردے تو اس کا حکم شرع میں خطأ کے حکم کی طرح ہوگا، لیکن حقیقۃً خطأ سے کم درجہ کا ہوگا، اس لئے کہ سویا ہوا شخص سرے سے قصد کا اہل نہیں ہے، لہذا اس کے فعل کو عمد کے ساتھ موصوف نہیں کیا جائے گا، اور نہ ہی خطأ کے ساتھ، مگر وہ خطأ کے حکم میں ہوگا، اس لئے کہ خطأ کرنے والے کی طرح اس کے فعل سے موت ہوئی ہے۔

اس میں کفارہ واجب ہوگا، اس نے ایسی جگہ سونے سے پرہیز نہیں کیا جہاں اس کا قاتل بن جانا ممکن تھا، اور قتل خطأ میں کفارہ صرف احتراز نہ کرنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، اور میراث سے محرومی اس کے براہ راست قتل کرنے کی وجہ سے ہوگی، اس لئے کہ یہ وہم ہوسکتا ہے کہ وہ بہ تکلف سونے والا ہو، اور حقیقۃً سونے والا نہ ہو، یہ وراثت کو جلدی حاصل کرنے کے لئے قصداً کیا ہو، لیکن جو شخص چھت سے گر جائے اور وہ کسی انسان پر گر جائے اور اسے قتل کردے، تو وہ سوئے ہوئے شخص کی طرح ہوگا، جو کسی انسان پر پلٹ جائے اور اسے قتل کردے، اس لئے کہ اس میں بلا قصد معصوم انسان کو قتل کرنا ہے، تو یہ خطأ کے قائم مقام ہوگا۔

مالکیہ، شافعیہ اور اکثر حنابلہ نے ان صورتوں کو قتل خطأ کے ساتھ لاحق کیا ہے (۱)۔

---

(۱) المغنی ۷/ ۶۶۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۔

(۱) تکملہ فتح القدیر ۹/ ۱۴۸، ۱۴۹، الاختیار ۵/ ۲۶، ابن عابدین ۵/ ۳۴۱-۳۴۲، القوانین الفقہیہ ۸/ ۳۳۸-۳۳۹ طبع دار الکتاب العربی، شرح الزرقانی ۸/ ۸ طبع دار الفکر، القلیوبی ۴/ ۹۶ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، المغنی ۷/ ۶۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الریاض، نیل المآرب ۲/ ۳۱۵، کشاف القناع ۵/ ۵۰۵-۵۱۳، مغنی المحتاج ۴/ ۴، ۵۔

قتل شبہ العمد

تعریف:

۱-قتل شبہ عمد: قتل، شبہ اور عمد سے مرکب ہے، اور اس میں سے ہر ایک کی تعریف اس کی اصطلاح میں گذر چکی ہے۔

اصطلاح میں امام ابوحنیفہؒ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: کسی شخص کا دوسرے شخص کو عمداً ایسی چیز سے مارنا جو ہتھیار نہ ہو اور نہ ہتھیار کے قائم مقام ہو۔

شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابویوسف اور امام محمد نے اس کی تعریف یہ کی ہے، یہ انسان کا ظلماً کسی شخص کو ایسی چیز سے مارنے کا قصد کرنا ہے جس سے اکثر قتل نہیں کیا جاتا ہے، جیسے کوڑا، اور لاٹھی [(۱)]۔

مالکیہ نے اس کی تعریف نہیں کی ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک قتل، صرف عمد اور خطا ہے [(۲)]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قتل عمد:

۲-قتل عمد یہ فعل (قتل) اور شخص کا ایسی چیز کے ذریعہ قصد کرنا ہے، جس سے قطعی طور پر یا اکثر قتل کیا جاتا ہے [(۱)]۔

قتل عمد اور شبہ عمد کے مابین نسبت یہ ہے: قتل عمد میں جنایت کرنے والا ایسے آلہ کو استعمال کرتا ہے، جس سے اکثر قتل کیا جاتا ہے، جیسے تلوار، شبہ عمد اس کے برخلاف ہے۔

ب-قتل خطأ:

۳-قتل خطأ وہ ہے جو فعل اور انسان کے قصد کے بغیر واقع ہو، یا ان میں سے ایک کے قصد کے بغیر [(۲)]۔

اور ربط یہ ہے: قتل خطأ میں اکثر فعل کا قصد نہیں ہوتا ہے، لیکن قتل شبہ عمد میں فعل کا قصد ہوتا ہے، اور روح نکالنے کا قصد نہیں ہوتا ہے۔

ج-قتل بسبب:

۴-حنفیہ کے نزدیک قتل بسبب وہ ایسے فعل کے نتیجہ میں قتل ہے جو براہ راست قتل کا سبب نہیں بنتا ہے، جیسے دوسرے کی ملکیت یا صحن میں پتھر رکھنا، جس سے کوئی انسان ہلاک ہوجائے، اور قتل ہوجائے [(۳)]۔

قتل شبہ عمد اور قتل بسبب کے درمیان نسبت یہ ہے کہ قتل شبہ عمد براہ راست فعل کے ذریعہ قتل ہے، اور قتل بسبب براہ راست فعل کے علاوہ سے قتل کرنا ہے۔

شرعی حکم:

۵-قتل شبہ عمد حرام ہے، اگر وہ ظلماً، عمداً مارنے کے نتیجہ میں ہو، اور ظلم

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۶/۲-۳، روضۃ الطالبین ۹/۱۲۴، مغنی المحتاج ۴/۳، ۴، المغنی لابن قدامہ ۷/۶۵۰۔

(۲) المنتقی للباجی ۷/۱۰۰، القوانین الفقہیہ/۳۳۹۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۴۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/۲۳۹۔

حرام ہے، اس لئے کہ اللہ سبحانہ وتعالی کا ارشاد ہے: "وَلَا تَعْتَدُوْا إِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ" (۱) (اور حد سے باہر مت نکلو کہ اللہ حد سے باہر نکل جانے والوں کو پسند نہیں کرتا)۔

قتل شبہ عمد کے اقسام:

۶ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ قتل شبہ عمد ثابت ہے، اور ان حضرات نے اس کی اثبات پر نبی علیہ السلام کے اس قول سے استدلال کیا ہے: **"ألا وإن قتيل الخطأ شبه العمد بالسوط والعصا والحجر مائة من الإبل"** (۲) **وفي رواية: "عقل شبه العمد مغلظ مثل عقل العمد ولا يقتل صاحبه"** (۳) (خطأ شبہ عمد، کوڑے، لاٹھی اور پتھر کے ذریعہ مارے جانے والے مقتول کی دیت سو اونٹ ہے، اور ایک روایت میں ہے: شبہ عمد کی دیت مغلظ ہے، عمد کی دیت کی طرح، اور اس کے قاتل کو قتل نہیں کیا جائے گا)۔

حنفیہ نے قتل شبہ عمد کی تین قسمیں کی ہیں:

کاسانی نے کہا ہے: شبہ عمد کی تین قسمیں ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے: قتل کا ارادہ کسی چھوٹی لاٹھی یا کسی چھوٹے پتھر یا طمانچہ مارنے یا اس جیسی چیز کے ذریعہ ہو جس میں اکثر ہلاکت نہیں ہوتی ہے، جیسے کوڑے وغیرہ، جبکہ اس سے ایک مرتبہ یا دو مرتبہ مارے، اور پے در پے نہ مارے۔

ان میں سے ایک یہ ہے: چھوٹے کوڑے کے ذریعہ مارے اور مسلسل مارتا رہے، یہاں تک کہ مر جائے۔

یہ دونوں صورتیں فقہاء حنفیہ کے مابین متفق علیہ ہیں۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایسی چیز کے ذریعہ اس کے قتل کا ارادہ کرے جس میں اکثر ہلاکت ہوتی ہے، مگر وہ زخمی کرنے اور والا پھاڑنے والا نہ ہو، جیسے دھوبی کا پاٹ، بڑا پتھر اور بڑی لاٹھی وغیرہ تو یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک شبہ عمد اور صاحبین کے نزدیک عمد ہے۔

جمہور فقہاء شافعیہ نے کہا ہے کہ قتل شبہ عمد: ایسی چیز کے ذریعہ فعل اور انسان کا قصد ہوتا ہے جس سے اکثر قتل کیا جاتا ہے۔

حنابلہ نے قتل شبہ عمد کی دو صورتیں ذکر کی ہیں:

اول: ایسی چیز سے اس کو ظلماً مارنے کا ارادہ کرے، جس سے اکثر قتل نہیں کیا جاتا ہے، جیسے چھوٹی لکڑی، یا چھوٹا پتھر، یا مکا مارنا وغیرہ۔

دوم: اسے تادیباً مارنے کا ارادہ کرے اور مارنے میں زیادتی کرے، جو قتل کا سبب بن جائے (۱)۔

۷ - جیسا کہ قتل شبہ عمد فعل کے ذریعہ ہوتا ہے، ممانعت کے ذریعہ بھی ہوتا ہے، لہذا اگر جنایت کرنے والا ایسے متعین عمل سے باز رہے اور یہ باز رہنا جس پر جنایت کی جائے اس کے قتل کا ذریعہ بن جائے، تو اگر وہ اس سے قتل کا ارادہ کرے، تو اس قتل کو عمداً تسلیم کیا جائے گا، اور اگر اس کا قصد نہ کرے، تو اسے شبہ عمد یا ان میں سے بعض کے نزدیک خطأ سمجھا جائے گا، جیسے کوئی شخص کسی کو قید کرے اور اس کا کھانا یا پانی روک دے اور وہ مر جائے اس کو عمد، شبہ عمد یا خطأ قرار دینے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے کہ اسے قتل قرار نہیں دیا جائے گا، نہ شبہ عمد اور نہ خطأ، اس لئے کہ ہلاکت بھوک اور پیاس کے ذریعہ حاصل ہوئی ہے، اور اس میں کسی کا کوئی دخل نہیں ہے۔

---

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۹۰۔

(۲) حدیث: "ألا وإن قتيل الخطأ شبه العمد......" کی روایت نسائی (۸/ ۴۱) نے نبی علیہ السلام کے ایک صحابی سے کی ہے، اور ابن القطان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۴/ ۱۵) میں ہے۔

(۳) حدیث: "عقل شبه العمد......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۶۹۵) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۳۳ کچھ تصرف کے ساتھ، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۲۴، المغنی ۷/ ۶۵۰۔

صاحبین کے نزدیک اس پر دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ آدمی کھانے اور پینے کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا ہے، پس بھوک اور پیاس کے غلبہ کے وقت کھانے، پینے کی چیز کو روکنا اسے ہلاک کرنا ہوگا، تو یہ بیچ راستہ پر کنواں کھودنے کے مشابہ ہوگا(۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ یہ قتل عمد ہے جبکہ وہ اتنی مدت میں مرجائے جس میں اکثر مرجاتا ہے، اور یہ لوگ، زمانہ اور حالات کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، لہذا اگر پیاس سخت گرمی کے موسم میں ہوتو وہ تھوڑی مدت میں مرجائے گا، اور اگر وہ سیراب ہو، اور موسم ٹھنڈا ہو یا معتدل ہوتو وہ طویل مدت میں مرے گا، تو اس کا اس میں اعتبار کیا جائے گا، اور اگر اس جیسی مدت میں اکثر نہیں مرتا ہوتو وہ حنابلہ کے نزدیک خطأ اور شافعیہ کے نزدیک شبہ عمد ہوگا(۲)۔

۸- لیکن مالکیہ کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ قتل کی دو قسمیں ہیں: عمد اور خطأ، اس لئے کہ اللہ کی کتاب میں عمد اور خطأ کے علاوہ کوئی اور قسم نہیں ہے، پس جو تیسری قسم کا اضافہ کرے تو وہ نص میں اضافہ کرے گا، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلٰى أَهْلِهِ، إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيْثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلٰى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللّٰهِ وَكَانَ اللّٰهُ عَلِيْمًا حَكِيْمًا، وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيْمًا"(۳) (اور یہ کسی مومن کی شان نہیں کہ وہ کسی مومن کو قتل کردے بجز اس کے کہ غلطی سے ایسا ہوجائے اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کرڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے) اور خون بہا بھی جو اس کے عزیزوں کو حوالہ کیا جائے گا سوا اس کے کہ وہ لوگ (خود ہی) اسے معاف کردیں تو اگر وہ ایسی قوم میں ہو جو تمہاری دشمن ہے درانحالیکہ (وہ بذات خود) مومن ہے تو ایک مسلم غلام کا آزاد کرنا (واجب ہے) اور اگر ایسی قوم سے ہو کہ تمہارے اور ان کے درمیان معاہدہ ہے تو خون بہا واجب ہے جو اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائے گا اور ایک مسلم غلام کا آزاد کرنا (بھی پھر جس کو یہ نہ میسر ہو اس پر دو مہینے کے لگاتار روزے رکھنا (واجب ہے) یہ توبہ اللہ کی طرف سے ہے اور اللہ بڑا علم والا ہے بڑا حکمت والا ہے اور جو کوئی کسی مومن کو قصداً قتل کردے اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ پڑا رہے گا اور اللہ اس پر غضبناک ہوگا اور اس پر لعنت کرے گا اور اس کے لئے عذاب عظیم تیار رکھے گا)۔

چنانچہ عمد اور خطأ کے درمیان کوئی قسم نہیں ہے، پس عمد امام مالک کے نزدیک ہر وہ فعل ہے جسے انسان زیادتی کے ارادہ سے عمداً کرے، اور وہ موت کا سبب بن جائے، چاہے قتل میں استعمال ہونے والا آلہ جو بھی ہو، لیکن اگر اس شخص کی موت جس پر جنایت کی جائے ایسے فعل کا نتیجہ ہو جسے کھیل اور تادیب کے طور پر کیا جائے تو وہ قتل خطأ ہے۔

اور غیر مشہور قول میں مالکیہ میں سے ابن وہب کہتے ہیں: شبہ عمد ثابت ہے، اسے ابن حبیب نے ان سے اور ابن شہاب، ربیعہ اور ابی الزناد سے نقل ہے، اور اہل عراق نے اسے امام مالک سے نقل کیا ہے، اور ابن وہب کے نزدیک اس کی صورت یہ ہے کہ یہ قتل وہ ہے جو لاٹھی یا طمانچہ یا مکا مارنے کی وجہ سے ہو، تو اگر یہ ناراضگی کے طور پر ہوتو اس میں قصاص ہوگا، اور اگر کھیل کے طور پر ہوتو اس میں

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۳۴-۲۳۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۳۹، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۴۳۔

(۳) سورۂ نساء/ ۹۲-۹۳۔

دیت مغلظہ ہوگی، اور یہی شبہ عمد ہوگا۔

مالکیہ میں سے اہل عراق کی رائے ہے کہ سابقہ صورت میں مارنا اگر غضب کے طور پر ہو تو وہ شبہ عمد ہے، اس لئے کہ اس نے ناراضگی کے طور پر مارا[1]۔

قتل شبہ عمد میں واجب ہونے والی چیز:

۹- قتل شبہ عمد میں جنایت کرنے والے پر دیت، کفارہ، اور وراثت سے محرومی واجب ہوگی، اور اسے اس کی جنایت کے نتیجہ میں گناہ لاحق ہوگا، اور اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف- دیت:

۱۰- شبہ عمد میں دیت مغلظہ ہوگی، اور شبہ عمد کے قائلین جمہور فقہاء کے نزدیک جنایت کرنے والے کے عاقلہ پر واجب ہوگی، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس میں جنایت کرنے والا شریک نہیں ہوگا، اور حنفیہ کے نزدیک وہ اس میں شریک ہوگا۔

تفصیل اصطلاح ''دیات'' (فقرہ/۱۵-۱۶) میں ہے۔

دیت کے مغلظہ ہونے کی کیفیت کے بارے میں اور جس میں مغلظہ ہو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''دیات'' (فقرہ/۱۶) اور ''تغلیظ'' (فقرہ/ ۴)۔

ب- کفارۃ:

۱۱- شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے کرخی کا مذہب ہے کہ قتل شبہ عمد میں کفارہ واجب ہوگا، اور کرخی کے علاوہ حنفیہ نے کہا ہے: خالص قتل شبہ عمد میں کفارہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ جنایت مغلظہ ہے اور اس میں مواخذہ ثابت ہے۔

تفصیل اصطلاح ''کفارۃ'' میں ہے۔

ج- قتل شبہ عمد میں میراث سے محروم ہونا:

۱۲- قتل شبہ عمد میراث سے مانع ہے، اس لئے کہ اس سلسلہ میں موجود نصوص عام ہیں۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''إرث'' (فقرہ/ ۱۸) میں ہے۔

---

(۱) المدونۃ الکبری ۱۶/ ۱۰۸، الخرشی ۸/ ۳۱، المنتقی للباجی ۷/ ۱۰۰-۱۰۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۳۳۔

قتل عمد

تعریف:

۱ - قتل عمد، دو کلموں سے مرکب ہے، وہ دونوں: ''قتل'' اور ''عمد'' ہیں، اوران میں سے ہر ایک کی تعریف اس کی اصطلاح میں گذر چکی ہے۔

قتل عمد کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب ہے کہ قتل عمد یہ فعل اور شخص کا ایسی چیز سے قصد کرنا ہے جس سے قطعی طور پر یا اکثر قتل کیا جاتا ہے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک قتل عمد یہ ہے کہ مقتول کو عمداً اس کے جسم میں کسی بھی حصہ میں ایسے آلہ سے مارنا ہے جس سے اجزاء متفرق ہوجاتے ہیں، جیسے تلوار، لیطہ (نرکل بانس وغیرہ کا چھلکا) پتھر جس میں دھار ہو، اور آگ، اس لئے کہ عمد دل کا کام ہے، اور یہ قصد کرنا ہے، اور اس پر اس کی دلیل کے بغیر واقفیت نہیں ہوسکتی، اور یہ ایسے آلہ کو استعمال کرنا ہے جو عادۃً قتل کا سبب ہوتا ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف - جنایت:

۲ - جنایت لغت میں گناہ اور جرم کو کہا جاتا ہے۔

اور شرعاً ایسے حرام فعل کا نام ہے، جو مال یا جان پر کیا جائے، اور ایک قول ہے کہ ہر حرام فعل ہے، جو جان یا اس کے علاوہ پر ضرر کو شامل ہوتا ہے، البتہ فقہاء نے جنایت کے لفظ کو اس عمل کے ساتھ خاص کیا ہے، جو جان یا اعضاء پر کیا جائے، اور غصب اور چوری کو اس عمل کے ساتھ خاص کیا ہے جو مال پر کیا جائے [۱]۔

جنایت اور قتل عمد کے مابین نسبت یہ ہے کہ قتل کے ذریعہ جنایت پائی جاتی ہے، اس لئے کہ یہ حرام فعل ہے، جو جان پر کیا جاتا ہے، اور ہر قتل جنایت ہے، اور اس کے برعکس نہیں۔

ب - جراح:

۳ - جراح لغت میں جرح کی جمع ہے، اور یہ جرح (جیم کے فتح کے ساتھ) سے ماخوذ ہے، کہا جاتا ہے جرحہ جبکہ اسے ہتھیار کے ذریعہ زخمی کرے، اور جرح (جیم کے ضمہ کے ساتھ)، اسم ہے [۲]۔

فقہاء کے نزدیک جراح کا استعمال اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۳]۔

قتل عمد اور جراح کے مابین عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

ج - قتل خطأ:

۴ - قتل خطأ وہ ہے جو فعل اور شخص کے قصد کے بغیر یا ان میں سے ایک کے قصد کے بغیر واقع ہو [۴]۔

---

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۵/ ۲۲ - ۲۵ طبع دار المعرفہ، ابن عابدین ۵/ ۳۳۹ طبع دار احیاء التراث العربی، البدائع ۷/ ۲۳۳ طبع دار الکتب العلمیہ، الشرح الصغیر ۴/ ۳۳۸ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۹، القلیوبی ۴/ ۹۶، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۲۳ - ۱۲۴، المغنی ۷/ ۶۳۹، نیل المآرب ۲/ ۳۱۳ - ۳۱۴، کشاف القناع ۵/ ۵۰۴ - ۵۰۵۔

(۱) لسان العرب، ابن عابدین ۵/ ۳۳۹، الطحطاوی ۴/ ۵۱۹ طبع دار المعرفہ، التعریفات للجرجانی مادہ: ''جنایۃ''۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۳۳۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۴۔

قصد میں ضد ہونے کی نسبت ہے۔

د-قتل شبہ عمد:

۵-قتل شبہ عمد، فعل اور شخص کا ایسی چیز کے ذریعہ قصد کرنا ہے جس سے اکثر قتل نہیں کیا جاتا ہے، اور امام ابوحنیفہؒ نے کہا ہے: شبہ عمد یہ ہے: عمداً ایسی چیز سے مارے جس سے اجزاء متفرق نہیں ہوتے ہیں، جیسے پتھر، لاٹھی اور ہاتھ۔

قتل عمد اور قتل شبہ عمد میں آلہ قتل کے ذریعہ فرق کیا جاتا ہے[1]۔

شرعی حکم:

۶-ناحق قتل کے حرام ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِیْ حَرَّمَ اللّٰهُ إِلَّا بِالْحَقِّ"[2] (اور جس جان کو اللہ نے محفوظ کر رکھا ہے اسے قتل مت کرو بجز حق (شرعی) کے)، اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ"[3] (اور جو کوئی کسی مومن کو قصداً قتل کردے تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اور اللہ اس سے غضب ناک ہوگا اور اس پر لعنت کرے گا)، اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "لايحل دم امریء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمفارق لدينه التارک للجماعة"[1] (کسی مسلمان کا خون حلال نہیں ہے، جو اس بات کی گواہی دیتا ہو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، اور میں اللہ کا رسول ہوں، مگر تین چیزوں میں سے کسی ایک کی وجہ سے، جان کو جان کے بدلہ میں قتل کرنا، یا شادی شدہ زانی، اور اپنے دین سے جدا ہونے والا، تارک جماعت کو قتل کرنا)۔

قتل عمد کی صورتیں:

پہلی صورت: کسی دھاردار چیز سے مارنا:

۷-اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو کسی دھاردار چیز کے ذریعہ مارے اور وہ ایسی چیز ہو جو کاٹتی ہو اور بدن میں داخل ہوجاتی ہو، جیسے تلوار، چاقو، نیزے کا پھل اور وہ دھاردار جو اس کے معنی میں ہو اور زخمی کرتی ہو، لوہے، پیتل، سیسہ، سونے، چاندی، شیشہ، پتھر، بانس اور لکڑی اور اس جیسی چیزیں، اور اس سے بڑا زخم کردے اور وہ مرجائے، تو اس کے قتل عمد ہونے میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

لیکن اگر اسے چھوٹا زخم کرے جیسے پچھنا لگانے والے کا نشتر لگانا، یا اسے سوئی چبھونا تو وہ اگر مقتل (جسم کا وہ عضو جہاں ضرب پڑنے سے آدمی نہ بچ سکے) میں ہو جیسے آنکھ یا دل، اور کان کی جڑ، اور وہ مرجائے تو یہ بھی عمد ہوگا، اس لئے کہ اس کے ذریعہ مقتل میں زخم لگانا غیر مقتل میں چاقو سے زخم لگانے کی طرح ہے، یہ حنفیہ[2]، شافعیہ[3] اور حنابلہ[4] کے نزدیک ہے۔

---

(۱) الاختیار ۵/۲۵، البدائع ۷/۲۳۴، ابن عابدین ۵/۳۴۱، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۹، الشرح الصغیر ۴/۳۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات، القلیوبی ۴/۹۶، المغنی ۷/۶۵۲، نیل المآرب ۲/۳۱۵۔

(۲) سورۂ انعام/۱۵۱۔

(۳) سورۂ نساء/۹۳۔

(۱) حدیث: "لايحل دم امریء مسلم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/۲۰۱) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۴۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/۴۔

(۴) المغنی ۷/۶۳۷-۶۳۸۔

اگر غیر مقتل میں ہو، تو حنفیہ نے کہا ہے کہ اس میں قصاص نہیں ہوگا، اور یہ راجح مذہب ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ اس میں قصاص ہوگا۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر غیر مقتل میں سوئی چبھودے، جس سے ورم آجائے، اور اسے تکلیف پہنچے یہاں تک کہ وہ مرجائے تو یہ عمد ہوگا، اس لئے کہ اس کی وجہ سے ہلاکت ہوئی، اور اگر کوئی اثر نہ پایا جائے اور وہ فوراً مرجائے تو یہ اصح قول کے مطابق شبہ عمد ہوگا، اس لئے کہ اکثر اس کے ذریعہ قتل نہیں کیا جاتا ہے، تو یہ ہلکے کوڑے مارنے کے مشابہ ہوگا، اور ایک قول ہے: یہ عمد ہوگا، اس لئے کہ جسم میں خفیہ مقاتل ہیں، اور اس کے فوراً مرجانے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی مقتل پر لگ گیا ہے، اور ایک قول ہے کہ اس پر کچھ نہیں ہوگا، یہ موت کو دوسرے سبب کی طرف مجہول کرنے کی وجہ سے ہے۔

لیکن اگر سوئی چبھونے سے موت موخر ہوجائے تو اس پر قطعی طور پر ضمان نہیں ہوگا، جیسا کہ ماوردی وغیرہ نے کہا ہے۔

یہ سب اس شخص کے جسم کے بارے میں ہے جو معتدل ہو، لیکن بوڑھا اور بچہ اور ناقص الخلقت میں قصاص ہوگا۔

اگر اسے ایسے حصہ میں چبھوئے، جس میں تکلیف نہیں ہوتی ہے، جیسے ایڑی کی کھال اور اس کے داخل کرنے میں مبالغہ نہ کرے اور وہ مرجائے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا، چاہے وہ فوری طور پر مرجائے یا بعد میں اس لئے کہ معلوم ہے کہ وہ اس کی وجہ سے نہیں مرا ہے، لیکن اگر وہ مبالغہ کرے تو قصاص واجب ہوگا [1]۔

حنابلہ نے کہا ہے: اگر وہ بدن میں سوئی کے داخل کرنے میں مبالغہ کرے تو وہ بڑے زخم کی طرح ہوگا، اس لئے کہ اس کی تکلیف بڑھ جاتی ہے، اور یہ بڑے زخم کی طرح قتل کا سبب بن جاتا ہے، اور اگر گہرائی معمولی ہو یا بڑے آلہ کے ذریعہ اسے معمولی زخمی کرے جیسے پچھنا لگانے والے کا نشتر یا اس سے کم، تو حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وہ اس کے بعد تھوڑی دیر زندہ رہے پھر مرجائے تو اس میں قصاص ہوگا، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ اسی کی وجہ سے مرا ہے، اور اگر وہ فوری طور پر مرجائے تو اس میں دو قول ہیں:

اول: اور یہی حنابلہ میں سے خرقی کے کلام کا ظاہر ہے کہ اس میں قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ دھار دار چیز میں اس کے ذریعہ قتل کے پائے جانے میں غلبۂ ظن کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، اور اس لئے بھی کہ جسم میں مخفی مقتل ہیں، اور اس کے ذریعہ وہ سرایت کرجاتا ہے، تو وہ بڑے زخم کے مشابہ ہوگا۔

دوم: اس میں قصاص نہیں ہوگا، اور یہی ابن حامد کا قول ہے، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ اس کی وجہ سے نہیں مرا ہے [1]۔

دوسری صورت: بغیر دھار دار کے ایسی چیز سے قتل کرنا جس کے استعمال کے وقت روح کے نکل جانے کا ظن غالب ہو:

۸ - مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب ہے کہ یہ عمد اور قصاص کو واجب کرنے والا ہے، اور اسی کے نخعی، زہری، ابن سیرین، حماد، عمرو بن دینار، ابن ابی لیلیٰ اور اسحاق قائل ہیں۔

ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے حضرت انسؓ نے روایت کی ہے: "**أن يهوديا قتل جارية على أوضاح لها بحجر، فقتله رسول الله ﷺ بين حجرين**" [2] (ایک

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/۵۔

(۱) المغنی ۷/ ۶۳۸۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۴۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۴۲، مغنی المحتاج ۴/ ۴، المغنی

یہودی نے ایک لڑکی کو اس کے زیورات لینے کے لئے پتھر مار کر ہلاک کردیا تو رسول اللہ ﷺ نے اسے دو پتھروں کے مابین ہلاک کردیا)۔

امام ابوحنیفہؒ نے کہا ہے کہ اس میں قصاص نہیں ہوگا، الا یہ کہ اسے آگ کے ذریعہ قتل کردے، اور ان کی دلیل نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**ألا إن قتيل العمد الخطأ بالسوط والعصا شبه العمد فيه مائة من الابل**" (۱) (عمداً خطاً کا مقتول جسے کوڑے اور لاٹھی کے ذریعہ قتل کیا گیا ہو، شبہ عمد ہے، اور اس میں سو اونٹ ہیں) تو آپ ﷺ نے اس کا نام عمد الخطأ رکھا، اور اس میں دیت واجب کی نہ کہ قصاص، اور اس لئے کہ فی نفسہ عمد کا اعتبار ممکن نہیں ہے، تو اس کے ممکنہ محل کے اعتبار سے اس کا ضبط کرنا واجب ہوگا، اور اس کا ضبط کرنا ایسے آلہ کے ذریعہ ممکن نہیں ہے، جس سے اکثر قتل کیا جاتا ہے، اس لئے کہ چھوٹے زخم میں اس کے بغیر عمد حاصل ہے، تو زخم کے ذریعہ اسے ضبط کرنا واجب ہوگا، اور حسن اسی کے قائل ہیں، اور یہی شعبی سے بھی مروی ہے۔

ابن المسیب، عطاء اور طاؤس نے کہا ہے: عمد وہ ہے جو ہتھیار کے ذریعہ ہو۔

امام ابوحنیفہؒ سے لوہے کی وزنی چیز کے بارے میں دو روایتیں ہیں، راجح مذہب ہے کہ اس میں قصاص ہوگا (۲)۔

۹- بغیر دھار دار چیز کے ذریعہ مارنے کے قبیل سے ایسی بھاری چیز سے مارنا ہے کہ اس جیسے سے اکثر قتل ہوجاتا ہے، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، چاہے وہ لوہے سے بنی ہوئی ہو، جیسے نہائی، اور ہتھوڑا، یا بھاری پتھر ہو، یا بڑی لکڑی ہو، اور حنابلہ میں سے خرقی نے بڑی لکڑی کی تحدید اس سے کیا ہے: جو خیمہ کے ستون سے بڑی ہو، یعنی وہ ستون جسے دیہاتی حضرات اپنے گھروں کے لئے استعمال کرتے ہیں، اور اس میں باریکی ہوتی ہے، خیمہ میں لگنے والا بڑا ستون تو وہ بڑا ہوتا ہے، اس سے اکثر قتل ہوجاتا ہے، خرقی نے اسے مراد نہیں لیا۔

انہوں نے موجب قصاص کی تحدید خیمہ کے ستون سے بڑھ کر ستون سے کی ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ سے جب اس عورت کے بارے میں دریافت کیا گیا جس نے اپنے سوکن کو خیمہ کے ستون سے مار کر اس کو اور اس کے پیٹ کے بچہ کو قتل کردیا تھا: "**قضى النبي ﷺ في الجنين، بغرة، وقضى بالدية على عاقلتها**" (۱) (تو نبی ﷺ نے جنین کے بارے میں ایک غلام کا اور اس کے عاقلہ پر دیت کا فیصلہ فرمایا) اور عاقلہ پر عمد کی دیت واجب نہیں ہوتی ہے، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خیمہ کے ستون سے قتل کرنا عمد نہیں ہے، اور اگر اس سے بڑا ہو تو وہ عمد ہے، اس لئے کہ اس کے ذریعہ اکثر قتل کیا جاتا ہے۔

اس نوعیت سے یہ بھی ہے کہ اس پر دیوار یا چٹان یا بڑی لکڑی یا اس کے مشابہ ایسی چیز گرادے جس سے اکثر ہلاک کیا جاتا ہے، تو اس میں قصاص ہوگا، اس لئے کہ وہ اکثر قتل کردیتا ہے (۲)۔

۱۰- اگر وہ کسی چھوٹی وزنی چیز کے ذریعہ اسے مارے، جیسے لاٹھی، کوڑا، چھوٹا پتھر یا اپنے ہاتھ سے مقتل میں گھونسا مارا ہو یا مرض یا بچپن

= ۷/ ۶۳۸-۶۳۹،

حدیث انسؓ: "أن يهود يا قتل جارية......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۰۰) اور مسلم (۳/ ۱۲۹۹) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "ألا إن قتيل......" کی روایت نسائی (۸/ ۴۲) نے کی ہے، اور ابن قطان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۴/ ۱۵) میں ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۳۹-۳۴۰، المغنی ۷/ ۶۳۸-۶۳۹۔

(۱) حدیث: "المرأة التى ضربت ضرتها بعمود فسطاط......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۱۰-۱۳۱۱) نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے کی ہے۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۴۲، مغنی المحتاج ۴/ ۴، المغنی ۷/ ۶۳۸-۶۳۹۔

کی وجہ سے مار کھانے والا شخص کمزور حالت میں یا سخت گرمی کے زمانے میں یا سردی کے زمانے میں ہو کہ اس طرح کہ وہ مار اس کو ہلاک کردے، یا ایسی چیز سے بار بار مار کر قتل کردے، جس سے اکثر قتل کیا جاتا ہے، تو اس میں قصاص ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کو ایسی چیز سے قتل کیا ہے کہ اکثر اس جیسی چیز سے قتل ہوجاتا ہے، لہذا وہ بڑی وزنی چیز سے مارنے کے مشابہ ہوگا، اور یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے [1]۔

تیسری صورت: گلا گھونٹ کر قتل کرنا:

۱۱- اس کی گردن میں رسی ڈال دے پھر اسے کسی لکڑی یا کسی چیز میں لٹکا دے اس طرح کہ وہ زمین سے اوپر ہوجائے پھر گلا گھٹ جائے اور وہ مرجائے، تو یہ عمد ہوگا، چاہے فوراً مرے یا کچھ دیر زندہ رہے، اس لئے کہ یہ گلا گھونٹنے کے اقسام میں سب سے زیادہ تیز ہے، اور اسی طرح یہ ہے کہ وہ زمین پر رہتے ہوئے، اپنے ہاتھ یا رومال یا رسی سے اس کا گلا گھونٹ دے، یا کوئی چیز اس کے منھ اور ناک پر رکھ دے یا اپنے ہاتھوں کو ان دونوں پر رکھ دے جس کی وجہ سے وہ مرجائے، تو اگر وہ یہ کام اتنی دیر تک کرے کہ اس جیسی مدت میں اکثر موت ہوجاتی ہے، اور وہ مرجائے تو یہ عمد ہوگا، اور اس میں قصاص ہوگا، اور یہی عمر بن عبد العزیز اور نخعی کا قول ہے، اور یہی جمہور کے نزدیک ہے، امام ابوحنیفہ کا اختلاف ہے [2]۔

تفصیل اصطلاح ''خنق'' (فقرہ ۳) میں ہے۔

چوتھی صورت: اس کو کسی ہلاکت کی جگہ میں ڈال دے:

اس کی چار قسمیں ہیں:

پہلی قسم:

۱۲- اسے کسی بلند جگہ سے گرادے، جیسے پہاڑ کی چوٹی یا اونچی دیوار، جس سے اکثر ہلاک ہوجاتا ہے اور مرجائے تو یہ عمد ہوگا، اور یہ جمہور کے نزدیک ہے، امام ابوحنیفہؒ کا اختلاف ہے۔

دوسری قسم:

۱۳- اسے آگ یا پانی میں ڈال دے کہ وہ ڈوب جائے اور اس سے بچنا اس کے لئے ممکن نہ ہو، یا تو پانی یا آگ کی کثرت کی وجہ سے، یا مرض یا بچپن کے سبب چھٹکارا پانے سے عاجز ہونے کی وجہ سے یا اس کے بندھے ہوئے ہونے یا اسے نکلنے سے منع کرنے کی وجہ سے، یا اس کے ایسے گڑھے میں ہونے کی وجہ سے جس سے اوپر چڑھنے پر قادر نہ ہو، اور اس کے مثل تو یہ سب عمد ہیں، اس لئے کہ اکثر اس کے ذریعہ قتل کیا جاتا ہے، اور اس لئے اگر اسے تھوڑے پانی میں ڈال دے کہ ادنی حرکت کے ذریعہ نکلنے پر قادر ہو، لیکن نہ نکلے یہاں تک کہ وہ مرجائے تو اس میں نہ تو قصاص ہوگا اور نہ دیت، اس لئے کہ اس فعل نے اسے قتل نہیں کیا، بلکہ اس کی موت اس میں اس کے ٹھہرنے کی وجہ سے ہوئی ہے، اور یہ اس کا ذاتی فعل ہے، تو دوسرا اس کا ضامن نہیں ہوگا، اور اسی طرح اگر آگ کے کم ہونے کی وجہ سے اس سے چھٹکارا پانا اس کے لئے ممکن ہو تو یہی حکم ہوگا [1]۔

تیسری قسم:

۱۴- اس کو شیر یا چیتے کے ساتھ تنگ جگہ وغیرہ میں جمع کردے جیسے

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) الاختیار ۵/ ۲۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۴۲، مغنی المحتاج ۴/ ۶، المغنی ۷/ ۶۴۰۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۴۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۴۳، مغنی المحتاج ۴/ ۸، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۴۳، المغنی ۷/ ۶۴۱۔

درندہ کے شکار کے لئے بنایا گیا گڈھا، اور وہ اسے قتل کردے تو یہ بھی عمد ہوگا، اس میں قصاص ہوگا، جبکہ درندہ اس کے ساتھ ایسا کام کرے کہ اس جیسے سے قتل کیا جاتا ہے، اور اگر وہ اس کے ساتھ ایسا کام کرے کہ اگر اسے آدمی کرتا تو وہ عمد نہیں ہوتا تو اس میں قصاص واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ درندہ جانور انسان کے لئے آلہ ہوگیا تو اس کا فعل انسان کے فعل کی طرح ہوگا۔

اگر اسے مونڈھے کے پیچھے ہاتھ باندھ کر شیر یا چیتے کے سامنے میدان میں ڈال دے اور وہ اسے کھالے تو اس پر قصاص ہوگا، اور اسی طرح اگر اس کو سانپ کے ساتھ کسی تنگ جگہ میں جمع کردے اور وہ اسے ڈس لے اور اسے ہلاک کردے تو اس پر قصاص ہوگا، اس لئے کہ یہ اکثر ہلاک کردیتا ہے، تو یہ تمام صورتوں کی طرح خالص عمد ہوگا، اور یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، امام ابوحنیفہؒ کا اختلاف ہے[۱]۔

چوتھی قسم:

۱۵- اسے کسی جگہ میں قید کردے، اور ایک مدت تک اس سے کھانے اور پینے کی چیز روک دے کہ اس میں انسان زندہ نہیں رہ سکتا ہو، یہاں تک کہ وہ مرجائے تو اس پر قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ اکثر ہلاک کردیتا ہے، اور یہ لوگ زمانہ اور حالات کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا، چنانچہ اگر وہ سخت گرمی میں پیاسا ہو تو تھوڑی مدت میں مرجائے گا، اور اگر وہ سیراب ہو اور موسم ٹھنڈا یا معتدل ہو تو وہ لمبی مدت میں ہی مرے گا، تو اس میں اس کا اعتبار کیا جائے گا، اور اگر وہ ایسی مدت میں ہو کہ اس کے مثل میں اکثر مرجاتا ہو، تو اس میں قصاص واجب ہوگا[۲]۔

تفصیل اصطلاح ''ترک'' (فقرہ/ ۱۳) میں ہے۔

پانچویں صورت: زہر دے کر مار ڈالنا:

۱۶- اگر بے شعور بچہ یا پاگل کو زہر آلود کھانا پیش کرے اور وہ مرجائے تو اس میں قصاص واجب ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور اگر کسی بالغ عاقل کو پیش کرے تو اس میں اختلاف ہے، دیکھئے: ''سم'' (فقرہ/ ۷)۔

چھٹی صورت: جادو کے ذریعہ قتل کرنا:

۱۷- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ جو شخص کسی دوسرے کو ایسے جادو سے قتل کردے، جس سے اکثر قتل کیا جاتا ہے، تو اس پر قصاص لازم ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز سے قتل کیا جس سے اکثر قتل کیا جاتا ہے، تو یہ اس کے مشابہ ہوگا کہ اگر اس کو چاقو سے قتل کرے اور اگر وہ ایسا ہو کہ اس سے اکثر قتل نہ کیا جاتا ہو، تو اس میں دیت واجب ہوگی، اور یہ فی الجملہ ہے۔

تفصیل اصطلاح ''سحر'' (فقرہ/ ۱۶) میں ہے۔

ساتویں صورت: قتل بسبب:

۱۸- قتل بسبب بعض حالتوں میں قتل عمد میں داخل ہوتا ہے اور اس میں قصاص واجب ہوتا ہے، جیسے کسی شخص پر دوسرے کو قتل کرنے پر اکراہ ملجی کرے یا دو اشخاص کسی ایک آدمی پر ایسی گواہی دیں جو اس کے قتل کو واجب کرتی ہو، اور وہ دونوں گواہی میں اپنے جھوٹ کا اعتراف کرلیں۔

یا حاکم کسی شخص پر جھوٹی گواہی کے ذریعہ قتل کا فیصلہ کرے، اور وہ

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۲۳۴، الدسوقی ۴/ ۲۴۲، مغنی المحتاج ۴/ ۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۲۶، المغنی ۷/ ۶۴۳۔

اس سے واقف ہوکر عمداً کرے، اور اس کی تفصیل اصطلاح ''قتل بسبب'' (فقرہ/٦-٧) میں ہے۔

ظلماً قتل عمد پر مرتب ہونے والے احکام:

اگر ظلماً قتل عمد پایا جائے تو اس پر حسب ذیل احکام مرتب ہوں گے:

الف-قصاص:

۱۹ - اگر مقتول آزاد، مسلمان، قاتل کے ہم پلہ ہو، تو فقہاء کے مابین اس بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ یہ قصاص کو واجب کرنے والا ہوگا، ابن قدامہ نے کہا ہے: اگر ظلماً قتل عمد میں اس کے شرائط موجود ہوں تو اس کی وجہ سے قصاص کے واجب ہونے میں ہمارے علم کے مطابق فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اس پر آیات واحادیث اپنے عموم کے ذریعہ دلالت کرتی ہیں، اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثٰى بِالْأُنْثٰى''[1] (اے ایمان والو! تم پر مقتولوں کے باب میں قتال فرض کیا گیا ہے آزاد کے بدلہ میں آزاد، غلام کے بدلہ میں غلام اور عورت کے بدلہ میں عورت)۔

البتہ قتل میں عمد ہونے کی قید ہوگی، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''العمد قود، إلا أن يعفو ولی المقتول''[2] وفی لفظ ''من قتل عمدا فهو قود''[3] (عمد میں قصاص ہے، مگر یہ کہ مقتول کا ولی معاف کردے، اور ایک لفظ میں ہے، جو شخص عمداً قتل کردے تو اس میں قصاص ہوگا)۔

اس لئے کہ عمد کے ذریعہ جنایت کامل ہوتی ہے، اور اس سے زجر کی حکمت پوری ہوتی ہے، اور انتہائی درجہ کی عقوبت عمد کے بغیر مشروع نہیں ہوتی ہے[1]۔

تفصیل اصطلاح ''قصاص'' میں ہے۔

ب-دیت:

۲۰ - حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ دیت قتل عمد کی اصلی سزا نہیں ہے، بلکہ یہ جنایت کرنے والے کی رضامندی سے صلح کے ذریعہ واجب ہوتی ہے، اور شافعیہ کے نزدیک معتمد قول یہ ہے کہ یہ قصاص کا بدل ہے، اگرچہ جنایت کرنے والے کی رضامندی کے بغیر ہو، لہذا جب قصاص ساقط ہوگا تو دیت واجب ہوگی۔

حنابلہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کا ایک قول ہے کہ دیت قتل عمد میں قصاص کے ساتھ ساتھ اصلی عقوبت ہے، تو ان حضرات کے نزدیک واجب دو چیزوں میں سے ایک ہے، قصاص یا دیت تو ولی کو ان دونوں کے مابین اختیار ہوگا، اگرچہ جنایت کرنے والا رضامند نہ ہو۔

تفصیل اصطلاح ''دیات'' (فقرہ/۱۷) میں ہے۔

ج-کفارہ:

۲۱ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ قتل عمد میں کفارہ واجب نہیں ہوگا، چاہے اس میں قصاص واجب ہو یا واجب نہ ہو، اس لئے کہ قتل عمد محض گناہ کبیرہ ہے، اور کفارہ میں عبادت کا معنی ہے، لہذا اس سے متعلق

---

(۱) سورۂ بقرہ/۱۷۸۔

(۲) حدیث: ''العمد قود......'' کی روایت ابن ابی شیبہ (۹/۳٦۵) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''من قتل عمدا فهو قود'' کی روایت نسائی (۸/۴۰) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۱) تکملہ فتح القدیر ۹/۱۴۰، المغنی ۷/٦۴۷۔

نہیں ہوگا۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ کفارہ واجب ہوگا، اس لئے کہ عمد میں کفارہ دینے کی حاجت خطأ میں کفارہ دینے سے زیادہ ہے، تو یہ اس کو واجب کرنے کا زیادہ متقاضی ہوگا[1]۔

د- وصیت سے محروم ہونا:

۲۲- قاتل کے لئے وصیت کے جواز اور عدم جواز میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا اظہر قول اور حنابلہ میں سے ابن حامد کا مذہب ہے کہ قاتل کے لئے وصیت کرنا جائز ہے۔ اور یہ ابوثور اور ابن المنذر کا قول ہے، اس لئے کہ ہبہ اس کے لئے صحیح ہے، پس اس کے لئے وصیت صحیح ہوگی، جیسے ذمی۔

حنفیہ کا مذہب اور یہ شافعیہ کے نزدیک اظہر کے مقابلے میں ہے، اور حنابلہ میں سے ابوبکر کا مذہب ہے کہ اس کے لئے وصیت کرنا جائز نہیں ہوگا، اور یہی ثوری کا بھی قول ہے، اس لئے کہ قتل اس میراث کے لئے مانع ہے، جو وصیت سے زیادہ موکد ہے، تو وصیت بدرجہ اولی جائز نہیں ہوگی، اور اس لئے بھی کہ وصیت میراث کے قائم مقام ہے، تو اس کے لئے وہ چیز مانع ہوگی، جو میراث کے لئے مانع ہے[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''وصیۃ'' میں ہے۔

(۱) تکملہ فتح القدیر ۹/ ۱۴۰-۱۴۳، ابن عابدین ۵/ ۳۳۹-۳۴۰، القوانین الفقہیہ/ ۳۳۹، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۹۶، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۲۲، المغنی ۷/ ۶۳۹، ۶۴۷۔

(۲) تکملہ فتح القدیر ۸/ ۴۲۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۲۶، روضۃ الطالبین ۶/ ۱۰۷، المغنی ۶/ ۱۱۱-۱۱۲۔

ھ- میراث سے محروم ہونا:

۲۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس قتل سے قصاص متعلق ہو، وہ عاقل، بالغ قاتل کو میراث سے محروم کردیتا ہے، بشرطیکہ براہ راست قتل ہو۔

تفصیل اصطلاح ''إرث'' (فقرہ/ ۱۷) میں ہے۔

و- آخرت میں گناہ:

۲۴- ظلماً قتل عمد میں گنہگار ہونے پر اجماع منعقد ہے، اور اس پر دلیل کتاب وسنت ہے۔

کتاب اللہ میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ''[1] (اور جو کوئی کسی مومن کو قصداً قتل کردے تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ پڑا رہے گا اور اللہ اس پر غضبناک ہوگا اور اس پر لعنت کرے گا)۔

سنت میں رسول اللہ علیہ کا خطبۃ الوداع میں ارشاد ہے: ''إن دماءکم وأموالکم وأعراضکم علیکم حرام کحرمة یومکم هذا فی بلدکم هذا، فی شهرکم هذا''[2] (تمہارے خون، تمہارے اموال، اور تمہاری عزت تم پر حرام ہے، آج کے دن کی حرمت کی طرح تمہارے اس شہر میں تمہارے اس مہینہ میں) اور وہ حدیث جو نبی علیہ سے مروی ہے کہ آپ علیہ نے ارشاد فرمایا: ''لزوال الدنیا أهون علی الله من قتل مؤمن بغیر حق''[3]

(۱) سورۂ نساء/ ۹۳۔

(۲) حدیث: ''إن دمائکم وأموالکم وأعراضکم علیکم حرام......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۵۷۳) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''لزوال الدنیا أهون علی الله من قتل مؤمن بغیر حق'' کی

(دنیا کا ختم ہوجانا اللہ کے نزدیک ایک مومن کو ناحق قتل کرنے سے زیادہ آسان ہے)۔

اس کے علاوہ اس باب میں احادیث موجود ہیں۔

اور اس لئے بھی کہ اس کی حرمت کلمہ کفر کے ادا کرنے سے زیادہ سخت ہے، اس لئے کہ جس پر اکراہ کیا جائے اس کے لئے کلمہ کفر کا تلفظ جائز ہے، جب کہ قتل کرنا جائز نہیں ہے [1]۔

قداح

دیکھئے: ''أزلام'' اور ''میسر''۔

قدح

دیکھئے: ''مقادیر''۔

= روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۷۴) نے حضرت براء بن عازبؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد کو منذری نے الترغیب والترہیب (۳/ ۲۵۶) میں حسن قرار دیا ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۴۰، تکملہ فتح القدیر ۹/ ۱۴۰-۱۴۱، الاختیار ۵/ ۲۳۔

قدر

تعریف:

۱- لغت میں قدر الشیء اس کی مقدار ہے، اور وہ یہ ہے کہ وہ کمی زیادتی کے بغیر دوسرے کے برابر ہو [1]۔

اصطلاح میں معیار شرعی میں مساوی ہونا ہے جو صورۃ مماثلت کو واجب کرتا ہو، اور یہ کیل اور وزن ہے، راغب نے کہا ہے: قدر اور تقدیر، شی کی مقدار بتانا ہے، اور چاند کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''**فإن غم علیکم فاقدروا له**'' [2] (اگر تمہارے اوپر آسمان ابر آلود ہوجائے تو اس کے لئے اندازہ کرو) یعنی مہینہ کی گنتی کا اندازہ کرلو، یہاں تک کہ تیس ایام پورے کرلو [3]۔

قدر سے متعلق احکام:

الف- نجاست کی وہ مقدار جو معاف ہے:

۲- حنفیہ کا مذہب ہے کہ درہم کے برابر اور اس سے کم نجاست غلیظہ جیسے خون، پیشاب اور شراب وغیرہ معاف ہے، اور اس کے ساتھ نماز جائز ہوگی۔

(۱) المغرب للمطرزی ر ص ۳۷۳، المصباح المنیر۔

(۲) حدیث: ''**فإن غم علیکم فاقدروا له**......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۱۹) اور مسلم (۲/ ۹۵۰) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) قواعد الفقہ للبرکتی۔

مالکیہ نے خون اور اس کے ساتھ جو خالص پیپ اور تمام نجاسات کے مابین فرق کیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ ایک درہم کے برابر خون خالص پیپ اور خون کی آمیزش والے پیپ کو معاف ہے، اس لئے کہ انسان اس سے خالی نہیں ہوتا ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ خون اور پیپ وغیرہ کی اتنی تھوڑی مقدار جس سے بچنا دشوار ہو، معاف ہوگی۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے: تھوڑی نجاست معاف نہیں ہوگی، اگرچہ نظر نہ آئے، اور صرف تھوڑا خون اور اس سے پیدا ہونے والی پیپ معاف ہوگی۔

تفصیل اصطلاح ''عفو'' (فقرہ ۷) میں ہے۔

ب- زکاۃ میں نصاب کی مقدار اور اس میں واجب کی مقدار:

۳- اموال کے اقسام میں نصاب کی مقدار جس میں زکاۃ واجب ہوتی ہے الگ الگ ہے، جیسے جانوروں کی زکاۃ کا نصاب، چنانچہ اونٹ میں جب وہ پانچ ہوں تو ایک بکری ہے اور گائے میں جب وہ تیس ہوں تو ایک تبیع (دوسرے سال میں داخل نر بچہ) یا ایک تبیعہ (دوسرے سال میں داخل مادہ بچہ) اور بکری میں جب وہ چالیس ہوں تو ایک بکری ہے۔

سونے کی زکاۃ میں جبکہ وہ بیس مثقال کے برابر ہو جائے، اور چاندی میں جبکہ دوسو درہم ہو جائے تو دونوں میں واجب مقدار چالیسواں حصہ ہے، اور تجارت کے سامانوں کی قیمت لگائی جائے گی، پھر سونے اور چاندی کا معاملہ کیا جائے گا، اور غلہ جات اور پھلوں کی زکاۃ میں جبکہ وہ پانچ وسق کو پہنچ جائے تو اگر اسے بغیر مشقت کے سیراب کیا جائے تو عشر ہوگا، اور اگر اسے مشقت کے ساتھ سیراب کیا جائے تو نصف عشر ہوگا۔

تفصیل اصطلاح ''زکاۃ'' (فقرہ/ ۴۴-۵۱-۵۷-۷۲-۸۷-۱۱۵) میں ہے۔

ج- سودی علتوں کی مقدار:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ چھ منصوص چیزوں میں ربا ثابت ہے[۱]، حدیث میں ہے: "الذهب بالذهب مثلاً بمثل، والفضة بالفضة مثلاً بمثل، والتمر بالتمر مثلاً بمثل، والبر بالبر مثلاً بمثل والملح بالملح مثلاً بمثل، والشعير بالشعير مثلاً بمثل"[۲] (سونے کو سونے کے عوض برابر برابر، چاندی کو چاندی کے عوض برابر برابر، کھجور کو کھجور کے عوض برابر برابر، گندم کو گندم کے بدلہ برابر برابر، نمک کو نمک کے بدلے برابر برابر اور جو کو جو کے عوض برابر برابر)۔

اسی طرح اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ربا کا حکم چھ اشیاء میں منحصر نہیں ہے، اور اس میں علت ہے، اور حکم اس علت کے ذریعہ اس کے علاوہ دیگر اموال میں متعدی ہوتا ہے[۳]۔

اور اس پر ان کا اتفاق ہے کہ سونے اور چاندی کی علت ایک ہے، اور چار اشیاء کی علت ایک ہے، پھر اس علت کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے[۴]۔

چنانچہ حنفیہ کا مذہب ہے کہ علت جنس اور قدر ہے، جنس کا علم رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے ہوا: "التمر بالتمر والحنطة

(۱) المغنی ۴/۴۔
(۲) حدیث: "الذهب بالذهب مثلا بمثل......" کی روایت مسلم (۱۲۱۱/۳) اور ترمذی (۵۴۳/۳) نے حضرت عبادہ بن صامتؓ سے کی ہے، اور الفاظ ترمذی کے ہیں۔
(۳) المبسوط ۱۱۲/۱۲، الاختیار ۳۰/۲۔
(۴) المغنی ۵/۴۔

بالحنطة"[1] (کھجور کو کھجور کے بدلہ، اور گندم کو گندم کے بدلے) اور قدر کا علم آپ ﷺ کے اس قول "مثلاً بمثل" سے ہوا ہے، اور قدر سے مراد ان چیزوں میں جن میں کیل کیا جاتا ہے، کیل ہے اور ان چیزوں میں جسے وزن کیا جاتا ہے، وزن ہے[2] تو آپ ﷺ نے بیان فرمایا: علت کیل اور وزن ہے[3]۔

حضرت عبادہ اور انسؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: **"ماوزن مثل بمثل إذا كان نوعاً واحداً وما كيل فمثل ذلک، فإذا اختلف النوعان فلا بأس به"**[4] (جس چیز کو وزن کیا جائے تو وہ برابر برابر ہو، جبکہ نوع ایک ہو اور جسے کیل کیا جائے وہ اس کے مثل ہو، پھر جب نوع الگ الگ ہو جائیں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے) اس سے استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے حکم کی بنیاد جنس اور قدر پر رکھا ہے، اور یہ اس بات کی صراحت ہے کہ یہ دونوں حکم کی علت ہیں، جیسا کہ یہ بات معروف ہے کہ حکم کی بنیاد کسی اسم مشتق پر ہونے سے یہ معلوم ہوتا ہے اس حکم کے لئے مأخذ اشتقاق علت ہے، تو اس کی تقدیر یہ ہوگی کہ کیلی اور وزنی چیزیں کیل یا وزن کے سبب، جنس کے ساتھ برابر برابر ہوں گی، اور اس پر حضرت ابوسعید اور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث دلالت کرتی ہے: **"أن رسول الله ﷺ استعمل رجلا على خيبر فجاء هم بتمر جنيب فقال: أكل تمر خيبر هكذا؟ فقال إنا نأخذ الصاع من هذا بالصاعين والصاعين بالثلاثة، فقال: فلا تفعل، بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيبا، وقال: في الميزان مثل ذالک"**[1] (رسول اللہ ﷺ نے ایک صاحب کو خیبر کا عامل مقرر کیا تو وہ آپ ﷺ کے پاس عمدہ کھجور لے کر آئے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ خیبر کی ہر کھجور اسی طرح ہوتی ہے؟ تو انہوں نے عرض کیا: ہم اس قبیل کی کھجور ایک صاع دو صاع کے بدلے اور دو صاع تین صاع کے بدلہ لیتے ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا یہ مت کرو، تمام کو دراہم کے بدلہ فروخت کردو، پھر دراہم سے عمدہ کھجور خرید لو، اور میزان میں اسی کے مثل کہا ہے)، یعنی موزون کے بارے میں اس لئے کہ نفس میزان اموال ربا میں سے نہیں ہے، اور یہ قدر کے علت ہونے میں سب سے قوی حجت ہے، اور یہ اپنے عموم کے لحاظ سے تمام موزونی اشیاء ثمن، کھانے کی چیز اور ان دونوں کے علاوہ کو شامل ہے[2]۔

ربا کے حرام ہونے کی علت کے بارے میں باقی فقہاء کے اقوال کو جاننے کے لئے دیکھئے: اصطلاح "ربا" (فقرہ ۲۱-۲۵)۔

(۱) حدیث: "التمر بالتمر......" کی روایت مسلم (۱۲۱۱/۲) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) المبسوط ۱۲/۱۱۳۔

(۳) الاختیار ۲/۳۰۔

(۴) حدیث انسؓ: "ماوزن مثل بمثل......" کی روایت دارقطنی (۱۸/۳) نے کی ہے۔

(۱) حدیث ابی سعیدؓ وابی ہریرہؓ: "أن رسول الله ﷺ استعمل رجلا على خيبر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/۳۱۷) اور مسلم (۱۲۱۵/۳) نے کی ہے۔

(۲) تبیین الحقائق ۴/۸۶۔

قدرة

تعریف:

۱- قدرة لغت میں قدرت علی الشیء أقدر سے اسم ہے (ضرب سے) یعنی میں اس پر قادر رہوا، اور اس پر قابو پایا[۱]۔

اصطلاح میں یہ وہ صفت ہے جس سے زندہ انسان اپنے ارادہ سے کسی چیز کے کرنے اور نہ کرنے پر قدرت رکھتا ہے[۲]۔

راغب اصفہانی نے کہا ہے: قدرت سے جب یہ کسی انسان کی صفت ہو تو یہ اس کی اس حالت کا نام ہے جس کے ذریعہ وہ کسی چیز کے کرنے پر قدرت پائے، اور جب یہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہو تو یہ اس کی ذات سے عاجز ہونے کی نفی کرنا ہے، اور محال ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی دوسرے کو قدرت مطلقہ کے ساتھ معنیً موصوف کیا جائے، اگرچہ لفظاً اس پر اطلاق ہوسکتا ہے[۳]۔

قدرت مکلّف ہونے کی شرط ہے:

۲- علماء اصول کہتے ہیں: مکلّف بنانے کا جائز ہونا اس قدرت پر مبنی ہے جس کے ذریعہ مامور بہ فعل پایا جائے، اور یہ ہر امر کی ادائیگی میں

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) التعریفات للجرجانی، الکلیات للکفوی ۴/ ۱۳۔

(۳) المفردات فی غریب القرآن للراغب الأصفہانی۔

شرط ہے، اور اس میں اصل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَایُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا"[۱] (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا ہے مگر اس کی بساط کے مطابق)، یعنی اس کی طاقت اور قدرت کے مطابق۔

جصاص کہتے ہیں: قرآن کریم کی صراحت نے اس شخص سے مکلّف ہونے کو ساقط کردیا ہے جو شخص فعل پر قادر نہ ہو اور اس کی طاقت نہ رکھے، اور اس قبیل سے ان مکلفین کے ذمہ سے فرض کا ساقط ہونا ہے، جن کے قوی اس کی گنجائش نہیں رکھتے ہیں، اور وسعت طاقت سے کم تر ہے، اور ان پر فرض کی ادائیگی میں انتہائی جدوجہد کرنا واجب نہیں ہے، جیسے شیخ کبیر جس پر روزہ رکھنا شاق گزرتا ہو، اور اس کے جسم میں ضرر لاحق ہونے کا سبب ہو، اگرچہ اس کے کرنے سے موت کا اندیشہ نہ ہو، تو اس پر اس کا روزہ رکھنا واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اسی کا مکلّف بناتے ہیں جس کے کرنے کی گنجائش ہو۔

حنفیہ نے قدرت کی دو قسمیں کی ہیں، قدرت ممکنہ اور قدرت میسرہ، قدرت ممکنہ یہ ہے کہ آلات سلامت اور اسباب صحیح ہوں اور قدرت میسرہ یہ ہے جس کے ذریعہ انسان فعل کی ادائیگی پر آسانی کے ساتھ قادر ہو[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "استطاعۃ" (فقرہ/ ۱۰) اور اصولی ضمیمہ میں ہے۔

کس چیز کے ذریعہ قدرت حاصل ہوگی:

جن چیزوں سے قدرت حاصل ہوتی ہے وہ تصرفات کے اعتبار

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔

(۲) کشف الأسرار ۱/ ۱۹۲، ۱۹۳، التلویح علی التوضیح ۱/ ۱۹۸ اور اس کے بعد کے صفحات، مسلم الثبوت ۱/ ۱۳۵-۱۳۷، احکام القرآن للجصاص ۱/ ۵۳۷-۵۳۸۔

سے الگ الگ ہیں، چاہے یہ عبادات میں ہو یا معاملات میں۔

عبادات میں قدرت:

اول: پانی سے حاصل ہونے والی طہارت پر قدرت:

۳- فقہاء کا مذہب ہے کہ وضو یا غسل کے لئے پانی سے طہارت حاصل کرنے کی قدرت درج ذیل طریقہ پر حاصل ہوگی۔

الف- طہارت کے لئے ضرورت کے مطابق پانی کا پایا جانا اور ضروری حاجت سے زائد ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا" (۱) (پھر تم کو پانی نہ ملے تو تم پاک مٹی سے تیمّم کرلیا کرو)۔

ب- اپنے طور پر پانی کے استعمال کا ممکن ہونا اس طرح سے کہ اسے نقصان نہ پہنچائے یا کسی معاون کے ذریعہ اس کے استعمال کا ممکن ہونا، اگرچہ اجرت کے ذریعہ ہو، اس لئے کہ جو شخص اپنے طور پر پانی کے استعمال سے عاجز ہو جب ایسے شخص کو پائے جو اسے اجرت مثل کے عوض وضو کرائے، تو وہ دوسرے کی قدرت کے ذریعہ قادر سمجھا جائے گا۔

لہذا جب پانی کا پایا جانا یا استعمال کا ممکن ہونا متحقق نہ ہو تو وہ شخص قادر نہیں سمجھا جائے گا، اور پانی والی طہارت سے حکم تیمّم کی طرف منتقل ہو جائے گا (۲)۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "تیمّم" (فقرہ/۲۱ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

(۱) سورۂ نساء/ ۴۳۔

(۲) فتح القدیر مع الکفایہ والعنایہ ۱/ ۱۱۷- ۱۲۵، ابن عابدین ۱/ ۱۵۵- ۱۵۸- ۱۷۰، الدسوقی ۱/ ۱۴۷ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۱/ ۳۹- ۴۱، کشاف القناع ۱/ ۱۶۲- ۱۶۷۔

دوم: نماز کے ارکان کی ادائیگی پر قدرت:

۴- فقہاء کا مذہب ہے کہ نماز کی ادائیگی پر قدرت جسم کے اعضاء کی سلامتی کے ذریعہ متحقق ہوگی جس کے ذریعہ نمازی ارکان کی ادائیگی پر پوری طرح قابو پاتا ہے، جس طرح نبی علیہ السلام نے اپنے ارشاد: "صلوا كما رأيتموني أصلي" (۱) (اسی طرح نماز پڑھو جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے) میں بیان کیا ہے۔

جب بدن کے اعضاء انہیں مکمل طور پر ادا کرنے سے عاجز ہوں تو مسلمان کو اسی طرح قادر سمجھا جائے گا، جس طرح ادا کرنا اس کے لئے ممکن ہو، اگرچہ اس کے سر کے اشارہ سے ہو، تو اس کا ادا کرنا اسی طرح اس پر واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ اس پر قادر ہے، کیونکہ نماز ان عبادات میں سے ہے جو کسی شرعی مانع کے بغیر مکلّف سے ساقط نہیں ہوتی ہے، جیسے حیض اور جنون مطبق (۲)۔

اس سلسلہ میں اصل نبی علیہ السلام کا حضرت عمران بن حصینؓ سے ارشاد ہے: "**صل قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً فإن لم تستطع فعلى جنب۔**

وفي رواية: فإن لم تستطع فمستلقياً، لايكلف الله نفساً الا وسعها" (۳) (کھڑے ہو کر نماز پڑھو، پھر اگر استطاعت نہ ہو تو بیٹھ کر پڑھو، اور اگر اس کی بھی استطاعت نہ ہو تو اپنے پہلو کے

(۱) حدیث: "صلوا كما رأيتموني أصلي" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۱۱) نے حضرت مالک بن حویرثؓ سے کی ہے۔

(۲) الہدایہ ۱/ ۷۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۵، مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۱- ۱۵۳، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۷۰- ۲۷۱۔

(۳) حدیث: "صل قائما فإن لم تستطع فقاعدا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۸۷) نے کی ہے۔
اور دوسری روایت کو ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۲۲۵) میں نسائی کی طرف منسوب کیا ہے۔

بل پڑھو، اور ایک روایت میں ہے: پھر اگر استطاعت نہ ہو تو چت لیٹ کر پڑھو، اللہ تعالیٰ کسی انسان کو اس کی وسعت سے زیادہ کا مکلّف نہیں بناتا ہے)۔

سوم: زکاۃ کی ادائیگی پر قدرت:

۵- امام مالک اور شافعی کا مذہب ہے کہ علی الفور زکاۃ کی ادائیگی کے وجوب کے لئے ادائیگی پر قدرت شرط ہے، اور یہ قدرت مال اور مستحقین یا امام یا عامل کے موجود ہونے سے حاصل ہوتی ہے، اس لئے کہ زکاۃ عبادت ہے، تو اس کے وجوب کے لئے اس کی ادائیگی کا ممکن ہونا شرط ہے، جیسے نماز اور روزہ۔

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ادائیگی پر قدرت اس کے وجوب کے لئے شرط نہیں ہے، اس لئے کہ زکاۃ مالی عبادت ہے، تو اس کا وجوب ادائیگی کے ممکن نہ ہونے کے باوجود ذمہ میں ثابت ہوگا، جیسے مفلس کے ذمہ دیون کا ثابت ہونا۔

تفصیل اصطلاح ''زکاۃ'' (فقرہ/ ۱۴ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

چہارم: حج کی ادائیگی پر قدرت:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وجوب حج کے شرائط میں سے استطاعت ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا''[1] (اور لوگوں کے ذمہ ہے حج کرنا اللہ کے لئے اس مکان کا (یعنی) اس شخص کے ذمہ جو وہاں تک پہنچنے کی طاقت رکھتا ہو)۔

(۱) سورۂ آل عمران/ ۹۷۔

فقہاء کا مذہب ہے کہ استطاعت یعنی قدرت حسب ذیل طریقہ سے حاصل ہوتی ہے:

الف- زاد راہ اور سواری کا پانا، اور اس سے مراد وہ مال ہے جو جانے اور واپس آنے کے خرچ کے لئے کافی ہو۔

ب- وہ امراض اور آفات جو حج سے مانع ہوں ان سے بدن کی سلامتی، اور وہ شخص جو اپنی ذات کے اعتبار سے عاجز ہو، وہ دوسرے کی قدرت سے قادر سمجھا جائے گا، جیسے اندھا جو ایسے شخص کو پائے جو اسے چلائے اور اپاہج جو ایسے شخص کو پائے جو اس کی طرف سے حج کرے۔

ج- راستہ کا مامون ہونا اور وہ یہ ہے کہ انسان اپنی جان اور اپنے مال پر مامون ہو۔

د- عورت کے لئے محرم کا ہونا یا قابل اطمینان رفقاء کا ہونا، جیسا کہ بعض فقہاء کہتے ہیں۔

تفصیل اصطلاح ''حج'' (فقرہ/ ۱۴ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

معاملات میں قدرت:

اول: مبیع کی حوالگی پر قدرت:

۷- فقہاء کا مذہب ہے کہ مبیع کی حوالگی پر قدرت بیع کے صحیح ہونے کے شرائط میں سے ہے، اس لئے کہ جس کی حوالگی پر قدرت نہیں ہو وہ معدوم کی طرح ہے، اور مبیع کی حوالگی پر قدرت اس طرح سے حاصل ہوتی ہے کہ انسان اس کا مالک ہو، اس میں تصرف کرنے اور اسے خریدار کے سپرد کرنے پر قادر ہو، اسی وجہ سے فضا میں پرندے کی بیع، پانی میں مچھلی کی، اور بھاگے ہوئے اونٹ کی بیع اور ایسی چیز کی بیع جس

کا انسان مالک نہ ہو صحیح نہیں ہوگی (۱)۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''بیع منہی عنہ'' (فقرہ ۳۲)۔

دوم: اجارہ میں منفعت کے حاصل کرنے پر قدرت:

۸- فقہاء کا مذہب ہے کہ اجارہ کے صحیح ہونے کے لئے حقیقۃً یا شرعاً منفعت کے حاصل کرنے پر قدرت ہونا شرط ہے، اور قدرت اجارہ پر لی ہوئی چیز سے منفعت کے حاصل کرنے پر حقیقۃً یا شرعاً استیفاء کے ممکن ہونے کے ذریعہ حاصل ہوگی، اسی بنیاد پر بھاگے ہوئے جانور کا اجارہ صحیح نہیں ہوگا، جیسے اس شخص کا اجارہ بذات خود کپڑا سینے کے لئے صحیح نہیں ہوگا جس کے ہاتھ کٹے ہوئے یا شل ہوں، اس لئے کہ یہ ایسے منافع ہیں جو اسباب کی سلامتی کے بغیر حاصل نہیں ہوتے ہیں (۲)۔

تفصیل اصطلاح ''إجارة'' (فقرہ ۳۰) میں ہے۔

سوم: دین کی ادائیگی پر قدرت:

۹- فقہاء کا مذہب ہے کہ ادائیگی پر قدرت کے وقت دین کی ادائیگی واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمٰنَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللّٰهَ رَبَّهُ'' (۳) (تو جس کا اعتبار کیا گیا ہے اسے چاہئے کہ دوسرے کی امانت (کا حق) ادا کردے اور چاہئے کہ اللہ (یعنی) اپنے پروردگار سے ڈرتا رہے)۔

اگر قرض فوری طور پر ادا کرنے والا ہو تو اس کے مطالبہ کے وقت علی الفور اس کی ادائیگی واجب ہوگی جبکہ قرض دار ادائیگی پر قادر ہو، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: ''مطل الغني ظلم'' (۱) (مالدار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے)۔

طلب کے بعد عدم ادائیگی کی وجہ سے ٹال مٹول پایا جائے گا، لیکن اگر دین مؤجل (بعد میں ادا کیا جانے والا ہو) تو مدت پوری ہونے سے قبل اس کو ادا کرنا واجب نہیں ہوگا، لیکن اگر اس سے قبل ادا کردے تو صحیح ہوگا اور قرض دار کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔

اگر قدرت رکھنے والا ٹال مٹول کرے اور اپنے اوپر واجب قرض کو ادا نہ کرے تو قرض دہندگان کے مطالبہ کے بعد حاکم اس پر ادائیگی کو لازم کرے گا، اور اگر وہ باز رہے گا تو حاکم اسے قید کردے گا، اس لئے کہ بلا ضرورت حق کو مؤخر کرنے کی وجہ سے وہ ظلم کرنے والا ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''لي الواجد يحل عرضه وعقوبته'' (۲) (مال دار کا ٹال مٹول کرنا، اس کے ساتھ سخت کلامی کرنے اور اس کو سزا دینے کو حلال کر دیتا ہے) اور قید کرنا عقوبت ہے، پس اگر ادا نہ کرے اور اس کے پاس ظاہری مال ہو تو حاکم اسے فروخت کردے گا، جیسا کہ مروی ہے: ''أن النبي عليه السلام باع على معاذ ماله وقضى ديونه'' (۳) (نبی علیہ السلام نے حضرت معاذؓ کے مال کو فرخت کردیا اور ان کے قرضوں کو ادا فرمایا)۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲/۵، مغنی المحتاج ۲/۱۲، ۱۳، منتہی الإرادات ۲/۱۴۵۔
(۲) البدائع ۴/۱۸۷، القلیوبی ۳/۶۹-۷۲۔
(۳) سورۂ بقرہ/۲۸۳۔

(۱) حدیث: ''مطل الغني ظلم'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۴۶۴) اور مسلم (۳/۱۱۹۷) نے کی ہے۔
(۲) حدیث: ''لي الواجد يحل عرضه وعقوبته'' کی روایت ابوداؤد (۴/۴۵-۴۶) نے حضرت شرید بن سوید سے کی ہے اور ابن حجر نے الفتح (۵/۶۲) میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔
(۳) حدیث: ''أن النبي عليه السلام باع على معاذ ماله وقضى ديونه'' کی روایت دارقطنی (۴/۲۳۱) نے حضرت کعب بن مالکؓ سے کی ہے، اور عبدالحق الاشبیلی نے اسے ارسال کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ التلخیص لابن حجر ۳/۳۷ میں ہے۔

اسی طرح مروی ہے کہ سیدنا حضرت عمرؓ نے اسیفع کا مال فروخت کر دیا اور اسے ان کے قرض داروں کے مابین تقسیم کر دیا[1]۔

اگر قرض دار ادائیگی پر قادر نہ ہو، اس طرح کہ وہ تنگدست ہو یا دیوالیہ ہوگیا ہو تو اس میں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح ''اعسار'' (فقرہ/١٥) اور ''افلاس'' (فقرہ/٦)۔

چہارم: امر بالمعروف اور نہی عن المنکر پر قدرت:

١٠- اس سلسلہ میں اصل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ''[2] (اور ضرور ہے کہ تم میں سے ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے اور بدی سے روکا کرے)، اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے: ''من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان''[3] (تم میں سے جو شخص کسی بُرائی کو دیکھے تو اس کو چاہئے کہ اسے اپنی طاقت سے روک دے، پھر اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو اپنی زبان سے پھر اگر اس کی بھی استطاعت نہ ہو تو اسے اپنے دل سے برا سمجھے، اور یہ ایمان کا سب سے کمزور درجہ ہے)۔

ابن العربی نے کہا ہے: قدرت اصل ہے، اور یہ نفس میں ہوتی ہے، اور بدن میں اس وقت ہوتی ہے جبکہ طاقت کے ذریعہ منکر سے روکنے کی ضرورت پڑے۔

(١) البدائع ٧/١٧٣، جواہر الإکلیل ٢/٩٢، مغنی المحتاج ٢/١٥٧، المغنی ٤/٤٨٤-٤٨٥، شرح منتہی الإرادات ٢/٢٧٤-٢٧٥، اثر عمرؓ کی روایت بیہقی نے اپنی سنن (٦/٤٩) میں کی ہے۔

(٢) سورۂ آل عمران/١٠٤۔

(٣) حدیث: ''من رأى منكم منكرا فليغيره بيده......'' کی روایت مسلم (١/٦٩) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

غزالی نے کہا ہے: گناہوں پر قائم رہنے والوں اور ان پر اصرار کرنے والوں سے قتال کرنا واجب ہوگا، پھر جب انسان اس کی استطاعت نہیں رکھے تو اپنی زبان سے اس کے برا ہونے کا اعلان کرے، پھر اگر اسے اپنی جان پر یا اپنے کسی عضو پر ہلاکت کا اندیشہ ہو تو اپنے دل سے اس کا انکار کرے گا، اور ہاتھ اور زبان سے روکنے پر قدرت رکھنے والے مکلف سے دل سے انکار کرنا بالکل ساقط نہیں ہوگا[1]۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''الامر بالمعروف والنہی عن المنکر'' (فقرہ/ ٥)۔

پنجم: جنگ جو پر قدرت:

١١- جنگ کرنا کبائر میں سے ہے، اور جنگ کرنے والے افراد زمین میں فساد برپا کرتے ہیں، اور ان کی سزا وہ ہے جو قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے: ''إِنَّمَا جَزَاؤُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ، وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ''[2] (جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگے رہتے ہیں ان کی سزا بس یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں یا سولی دیئے جائیں یا ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹے جائیں یا وہ ملک سے نکال دیئے جائیں)۔

لیکن یہ سزا ان پر اس وقت نافذ کی جائے گی جبکہ حاکم ان پر قادر ہو، اور ان کے توبہ کرنے اور ان کے توبہ کے اعلان کرنے سے قبل ان

(١) جواہر الإکلیل ١/٢٥١، الفتاوی الہندیہ ٥/٣٥٣، احکام القرآن لابن العربی ١/٢٦٦-٢٦٧، احیاء علوم الدین ٢/٣١٩، الزواجر ٢/١٦١۔

(٢) سورۂ مائدہ/٣٣۔

پر قابو پا جائے، اور اس وجہ سے اگر وہ اپنے اوپر حاکم کے قدرت پانے سے قبل توبہ کرلیں تو ان سے سزا ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ"[۱] (مگر جو لوگ توبہ کرلیں قبل اس کے کہ تم ان پر قابو پاؤ)۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "حرابۃ" (فقرہ ر ۲۴)۔

ششم: دوسرے کی طرف سے ضرر کے دور کرنے پر قدرت:

۱۲ - جو شخص کسی شخص کو ہلاکت سے بچانے پر قادر ہو، جیسے وہ شخص جس کے پاس کھانا ہو اور دوسرا شخص اس کے لئے حالت اضطرار میں ہو، تو اس پر اس شخص کو اسے دینا واجب ہوگا، اور اسی طرح جو شخص کسی اندھے کو اس حال میں پائے کہ وہ کنویں میں گرنے کے قریب ہو، یا کسی انسان کو ڈوبنے کے قریب پائے تو اگر وہ اس کے بچانے پر قادر ہو تو اس کو بچانا اس پر واجب ہوگا، یہاں تک کہ اگر وہ نماز میں ہو تو دوسرے شخص کو ہلاکت سے بچانے کے لئے اس کو توڑنا واجب ہوگا۔

پس اگر انسان اپنی ضرورت سے زائد کھانے کو خرچ کرنے سے باز رہے یا ڈوبتے شخص وغیرہ کو بچانے سے باز رہے، تو وہ گنہگار ہوگا، اور نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "**أيما رجل مات ضياعا بين أقوام أغنياء فقد برئت منهم ذمة الله وذمة رسوله**"[۲] (جو شخص مالدار لوگوں کے درمیان بھوکا رہ کر مرجائے تو ان لوگوں سے اللہ اور اس کے رسول کا ذمہ بری ہے)۔

کاسانی کہتے ہیں: جس شخص کے پاس اپنی مملوکہ زمین میں پانی ہو، اور لوگ اس کے سخت محتاج ہوں، اور انہیں ہلاکت کا اندیشہ ہو، تو اسے کہا جائے گا کہ یا تو داخل ہونے کی اجازت دو یا خود سے دو، تو اگر وہ انہیں نہ دے اور انہیں داخل ہونے سے منع کردے تو ان لوگوں کے لئے اس سے ہتھیار سے قتال کرنا درست ہوگا، تاکہ وہ اس میں سے اتنی مقدار لیں جس سے ہلاکت کو دور کرسکیں، اور اس میں اصل یہ روایت ہے: ایک قوم پانی کے پاس آئی اور اس کے مالک سے درخواست کی کہ انہیں کنواں بتائیں، تو ان لوگوں نے انکار کردیا، اور ان سے ایک ڈول پانی دینے کا سوال کیا تو اس سے بھی ان لوگوں نے انکار کردیا انہوں نے ان سے کہا: ہماری اور ہماری سواریوں کی گردنیں کٹنے کے قریب ہیں، تو بھی ان لوگوں نے انکار کردیا، ان لوگوں نے اس واقعہ کا تذکرہ حضرت عمرؓ سے کیا، تو انہوں نے فرمایا کہ تم لوگوں نے ان سے قتال کیوں نہیں کیا؟[۱]۔

شربینی الخطیب نے کہا ہے: مالدار لوگوں پر مسلمانوں کے ضرر کو دور کرنا فرض کفایہ ہے، جیسے ننگے کو کپڑا پہنانا اور بھوکے کو کھانا کھلانا۔

مالکیہ کہتے ہیں: وہ شخص ضامن قرار دیا جائے گا، جو کسی جان یا مال کو ہلاکت کی جگہ سے نہ بچائے، چاہے وہ اپنے ہاتھ یا اپنی زبان یا اپنے منصب کے ذریعہ اس کو بچانے پر قادر ہو، تو وہ ضامن ہوگا[۲]۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "ضمان"۔

ہفتم: زیر پرورش بچہ کی تربیت پر قدرت:

۱۳ - اس شخص کے لئے جس کے لئے حق پرورش ثابت ہوتا ہے، یہ شرط ہے کہ وہ بچہ کے اخلاق اور اس کی صحت کی حفاظت پر قدرت

(۱) سورۂ مائدہ ر ۳۴۔

(۲) حدیث: "أيما رجل مات ضياعا......" کو موصلی نے الاختیار (۴ر ۱۷۵) میں ذکر کیا ہے، اور اسے کسی مصدر کی طرف منسوب نہیں کیا ہے، اور نہ ہمیں اس کا پتہ چلا کہ کس نے اس کی روایت کی ہے۔

(۱) اثر عمرؓ: کی روایت یحییٰ بن آدم نے کتاب الخراج ر ص ۱۱۲ میں کی ہے۔

(۲) البدائع ۶ر ۱۸۹، الاختیار ۴ر ۱۷۵، جواہر الإکلیل ۱ر ۲۱۵، مغنی المحتاج ۴ر ۲۱۲-۳۰۹، منتہی الإرادات ۳ر ۴۰۱-۴۰۲۔

رکھتا ہو، اور اس وجہ سے بڑھاپے کی وجہ سے یا حضانت سے مانع کسی مرض کی وجہ سے یا کسی آفت کی وجہ سے عاجز شخص کو حق حضانت حاصل نہیں ہوگا، جیسے نابینا، گونگا اور بہرا ہونا اور اسی طرح وہ پرورش کرنے والی عورت جو کام یا کسی اور وجہ سے بہت زیادہ باہر نکلتی ہو اور بچہ کو ضائع ہونے کے لئے چھوڑ دیتی ہو۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حضانۃ'' (فقرہ ر ۱۴)۔

قدریۃ

دیکھئے: ''فرق الأمۃ''۔

قدس

دیکھئے: ''بیت المقدس''۔

قدم

دیکھئے: ''تقادم''۔

قدوۃ

دیکھئے: ''اقتداء''۔

تراجم فقہاء

جلد ۳۲ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

ابراہیم النخعی: یہ ابراہیم بن یزید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی زید القیر وانی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الاثیر: یہ المبارک بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن برہان (۴۷۹-۵۱۸ھ)

یہ احمد بن علی بن برہان ہیں، کنیت ابوالفتح، نسبت الشافعی ہے، فقیہ بغدادی ہیں، انہوں نے امام غزالی، شاشی اور الکیا الہراس سے علم فقہ حاصل کیا، اور انہوں نے مذہب اور اصول میں کمال حاصل کیا، اور وہ اس پر غالب تھے، مبارک بن کامل نے کہا ہے: وہ انتہائی ذکی تھے، جو بات بھی سنتے وہ ان کو یاد ہو جاتی۔

بعض تصانیف: "البسیط"، "الوسیط"، اور "الوجیز" فقہ اور اصول میں ہے۔

[شذرات الذہب ۴/۶۱؛ ابن خلکان ۱/۲۹؛ الأعلام ۱/۱۶۷]

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جریر الطبری: یہ محمد بن جریر ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الحاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر المکی: یہ احمد بن حجر ہیتمی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن دقیق العید: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الجد) ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الحفید) ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن السبکی: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن السمعانی:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عاصم (۷۶۰-۸۲۹ھ)

یہ محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن عاصم ہیں، کنیت ابوبکر، نسبت الاندلسی الغرناطی، القیسی ہے، فقیہ، اصولی، قاری، علم فرائض کے عالم، ناظم اور اندلس کے قاضی الجماعۃ تھے، ان کے شیوخ میں مفتی الحضرۃ، ابوسعید بن لب، ابواسحاق الشاطبی، قاضی جماعت ابوعبداللہ بن علاق وغیرہم ہیں۔

بعض تصانیف: "تحفة الحكام فی نكت العقود والأحكام"، "أرجوزة" فقہ مالکی میں "حدائق الأزاهر فی مستحسن الأجوبة والمضحكات والحكم والأمثال والحكايات والنادر" "الاصول"، "النحو" اور "القرأت" میں کئی ارجوزے (بحر رجز کے قصائد)۔

[الأعلام ۷/ ۲۷۴؛ نیل الابتہاج ص ۲۸۹؛ معجم المولفین ۱۱/ ۲۹۰؛ شجرۃ النور الزکیہ ۲۴۷]

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عیینہ: یہ سفیان بن عیینہ ہیں:

ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قاسم العبادی: یہ احمد بن قاسم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ اسماعیل بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن اللحام (۷۵۰ کے بعد - ۸۰۳ھ)

یہ علی بن محمد بن علی بن عباس بن شیبان البعلی ہیں، پھر دمشقی، الحنبلی ہیں، ابن اللحام کے نام سے معروف ہیں، انہوں نے الشمس بن الیونانیہ سے علم فقہ حاصل کیا، پھر دمشق منتقل ہو گئے، اور ابن رجب وغیرہ کی شاگردی اختیار کی، اور اپنے مذہب میں کمال پیدا کیا، اور درس وافتاء کا کام کیا، اور فنون میں مہارت حاصل کی، اور حکم میں نیابت کی ہے، اور جامع اموی میں ابن رجب کے حلقہ میں وعظ کیا، کہا جاتا ہے: ان پر دمشق کی قضا مستقل طور پر پیش کی گئی تو انہوں نے انکار کر دیا، اور وہ ابن مفلح کے ساتھ شام میں حنابلہ کے شیخ قرار پائے، تو لوگوں نے ان سے فائدہ اٹھایا، اور وہ المنصوریہ میں تدریس کے ذمہ دار رہے، پھر وہ اس سے دست بردار ہو گئے، اور الموفقہ بن نصر اللہ کی وفات کے بعد وہ قضا کے لئے متعین کئے گئے تو انہوں نے قبول نہیں کیا۔

بعض تصانیف: "القواعد الأصولية"، الأخبار العلمية"، "اختيارات الشيخ تقي الدين بن تيمية" اور "تجريد أحكام النهاية"۔

[الضوء اللامع ۵/۳۲۰؛ مقدمۃ القواعد والفوائد الأصولیہ ص ھ-ز]

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ماجہ: یہ محمد بن یزید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مفلح: یہ محمد بن مفلح ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المنکدر (۵۴-۱۳۰ھ)

یہ محمد بن المنکدر بن عبداللہ بن الہدیر ہیں، کنیت ابوبکر، نسبت القرشی، التیمی ہے، بڑے ائمہ میں سے ہیں، زاہد اور رجال حدیث میں سے ہیں، انہوں نے بعض صحابہ کو پایا ہے، اور ان سے تقریباً دو سو

احادیث روایت کی ہے، ابن عیینہ نے کہا ہے: ابن المنکد رسچائی کی کان ہیں، صالحین ان کے پاس جمع ہوتے تھے، ان سے بہتر کوئی ایسا شخص نہیں ملا کہ قال رسول اللہ ﷺ کہہ کر حدیث بیان کرے تو لوگ اسے قبول کریں۔

ابن معین اور ابوحاتم نے کہا ہے: ثقہ ہیں: اور ابن حبان نے ان کو الثقات میں ذکر کیا ہے، اور عجلی نے کہا ہے: وہ مدنی تابعی اور ثقہ تھے۔

[تہذیب التہذیب ۹/ ۴۷۳، ۴۷۵؛ الأعلام ۷/ ۳۳۳]

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نافع: یہ عبداللہ بن نافع ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب المالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن یونس: یہ احمد بن یونس ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق المروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوایوب الانصاری: یہ خالد بن زید ہیں:

ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر الباقلانی: یہ محمد بن الطیب ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر الصدیق:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوحامد الاسفرائینی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوالحسن الاشعری: یہ علی بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ النعمان بن ثابت ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابودرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالزناد (۶۵-۱۳۰ھ)

یہ عبداللہ بن ذکوان ہیں، کنیت ابوعبدالرحمٰن، نسبت المدنی، القرشی ہے، ابوالزناد سے معروف ہیں، وہ علماء اسلام اور ائمہ اجتہاد میں سے تھے، ابوزرعہ الدمشقی نے کہا ہے: مجھے احمد بن حنبل نے بتایا کہ ابوالزناد ربیعۃ سے بڑے عالم تھے، ابوحاتم نے کہا: آپ ثقہ، فقیہ، حدیث کے باب میں صالح اور صاحب سنت ہیں، ان سے جب ثقہ رواۃ روایت کریں تو حجت میں فائق ہوں گے، الاصمعی نے ابوالزناد سے اور انہوں نے اپنے والد صاحب سے روایت کیا ہے کہ فقہاء مدینہ عمر بن عبدالعزیز کے پاس جاتے تھے، سوائے سعید بن المسیب کے اس لئے کہ عمر بن عبدالعزیز اس بات کو پسند کرتے تھے کہ ان دونوں کے، درمیان کوئی قاصد ہو، اور میں ان دونوں کے مابین قاصد تھا۔

انہوں نے حضرت انسؓ، حضرت عائشہ بنت سعد اور سعید بن المسیبؓ وغیرہ سے احادیث کی روایت کی ہے، اوران سے ان کے دونوں صاحبزادے عبدالرحمٰن، ابوالقاسم، نیز صالح بن کیسان ابن ابی ملیکہ وغیرہ نے روایت کی ہے۔

ابن سعد، نسائی، احمد اور ابن معین نے کہا ہے: وہ ثقہ ہیں: اور ابن حبان نے ان کو الثقات میں ذکر کیا ہے۔

[سیر اعلام النبلاء ۵/۴۴۵؛ تہذیب التہذیب ۵/۲۰۳؛ شذرات الذہب ۱/۱۸۲؛ الأعلام ۴/۲۱۷]

ابوسعید الخدری: یہ سعد بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوالعالیہ: یہ رفیع بن مہران ہیں:

ان کے حالات ج۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ القاسم بن سلام ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعمرو بن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابومنصورالتمیمی (؟-۴۲۹ھ)

یہ عبدالقاہر بن طاہر ہیں، کنیت ابومنصور، نسبت التمیمی البغدادی ہے، صاحب فنون عالم، ائمہ اصول میں سے ہیں، وہ اپنے زمانہ میں صدر الاسلام تھے، اور شافعیہ کے اکابر علماء میں تھے، انہوں نے اسماعیل بن نجید، ابوعمرو محمد بن جعفر بن مطر، بشر بن احمد وغیرہم سے احادیث کی روایت کی، اوران سے ابوبکر البیہقی، ابوالقاسم القشیری اور عبدالغفار بن محمد الشیروئی وغیرہم نے روایت کیا، اور وہ اسحاق الاسفرائینی کے سب سے بڑے شاگرد تھے، اور وہ سترہ فنون میں درس دیا کرتے تھے، اور ضرب المثل تھے۔

بعض تصانیف: "أصول الدین"، لا الناسخ والمنسوخ"، "الملل والنحل"، التحصیل"، فی أصول الفقه "تفسیر أسماء الله الحسنی"، اور "الإیمان وأصوله"۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۷/ ۵۷۲؛ طبقات السبکی ۳/ ۲۳۸؛ الأعلام ۴/ ۴۸]

ابوموسی الاشعری: یہ عبداللہ بن قیس ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوہلال (؟-؟)

یہ ہلال ابوطعمہ مولی عمر بن عبدالعزیز ہیں، کنیت ابوہلال، نسبت اموی، شامی ہے، انہوں نے مصر میں سکونت اختیار کی، انہوں نے اپنے آقاء اور عبداللہ بن عمر سے حدیث روایت کی اور ان سے عبدالعزیز بن عمر بن عبدالعزیز اور عبدالرحمٰن بن یزید بن جابر نے روایت کی ہے، ابوحاتم نے کہا ہے: ابوطعمہ مصر کے قاری ہیں، اور ابن عمار موصلی نے کہا ہے: ابوطعمہا ثقہ ہیں۔

ان سے نسائی نے "الیوم واللیلة" میں روایت کی ہے۔

[تہذیب الکمال فی أسماء الرجال ۳۴/ ۳۸۲؛ تہذیب التہذیب ۱۲/ ۱۳۷]

ابوالہیاج الأسدی (؟-؟)

یہ حیان بن حصین ہیں، کنیت ابوالہیاج اور نسبت الاسدی، الکوفی ہے، انہوں نے حضرت علی بن ابی طالب، علی بن ربیعۃ الوالبی، عمار بن یاسر اور حضرت عمر بن الخطابؓ سے روایت کی ہے، اور ان سے ان کے دونوں صاحبزادے جریر اور منصور نے اور اسی طرح عامر شعبی نے روایت کی ہے، اور ابن حبان نے ان کو الثقات میں ذکر کیا ہے، اور العجلی نے کہا ہے: وہ ثقہ تابعی تھے، اور ابن عبدالبر نے کہا ہے: وہ

حضرت عمارؓ کے کاتب تھے، ان سے امام مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے احادیث کی روایت کی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۳/ ۶۷؛ تہذیب الکمال ۷/ ۴۷۱، ۳۴/ ۳۸۳؛ تاریخ الاسلام ۳/ ۱۵۳؛ طبقات ابن سعد ۶/ ۲۲۳]

ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابی بن کعب:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الابی المالکی: یہ محمد بن خلیفہ ہیں:

ان کے حالات ج ۸ ص...... میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الاذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الأزہری: یہ محمد بن احمد الازہری ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اِسماعیل القاضی (۱۹۹-۲۸۲ھ)

یہ اسماعیل بن اسحاق بن اسماعیل بن حماد بن زید ہیں، کنیت ابواسحاق القاضی اور نسبت البصری، المالکی ہے، بغداد کے قاضی اور صاحب تصانیف تھے، انہوں نے احمد بن المعذل سے فقہ کی تعلیم حاصل کی، اور فقہ میں اپنے اہل زمانہ پر فائق رہے، ابوبکر الخطیب نے کہا ہے، وہ پختہ عالم اور فقیہ تھے، انہوں نے محمد بن عبداللہ الانصاری اور مسلم بن ابراہیم وغیرہما سے احادیث کی سماعت کی۔

اور ان سے ابوالقاسم البغوی، ابن صاعد اور اسماعیل الصفار وغیرہم نے سماعت حدیث کی۔

بعض تصانیف: "أحکام القرآن"، جو بے مثال ہے، "معانی القرآن"، "المبسوط" علم فقہ میں اور "الموطا" ہے۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۳/ ۳۳۹؛ الأعلام ۱/ ۳۰۵؛ الدیباج المذہب/ ص ۹۲]

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اصبغ: یہ اصبغ بن الفرج ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الاصبہانی: یہ الحسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ام سلمہ: یہ ہند بنت ابی امیہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

انس بن مالک:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الاوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ب

البابرتی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البراء بن عازب:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

البرزلی: یہ ابوالقاسم بن احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

بسرۃ بنت صفوان (؟-؟)

یہ بسرہ بنت صفوان بن نوفل بن اسد بن عبدالعزیز ہیں، نسبت القرشیہ، الاسدیہ ہے، ان کی ماں سالمہ بنت امیہ بن حارثہ ہیں، اور یہ پہلے نسب کی بنا پر ورقہ بن نوفل کے بھائی کی لڑکی ہیں، اور وہ صحابیہ ہیں، انہوں نے نبی علیہ السلام سے روایت کی ہے، اور ان سے ام کلثوم بنت عقبہ بن ابی معیط، عبداللہ بن عمرو بن العاص، مروان بن الحکم، عروۃ بن الزبیر اور حمید بن عبدالرحمٰن بن عوف وغیرہم نے روایت کی ہے، اور ابن حبان نے کہا ہے: رسول اللہ علیہ السلام کی بیوی حضرت خدیجہ ان کے والد کی پھوپھی تھیں، اور یہ ہجرت کرنے والی خواتین میں سے تھیں، اور مصعب نے کہا ہے: یہ بیعت کرنے والی خواتین میں سے تھیں، اور امام شافعی نے کہا ہے: ان کو اسلام میں مقدم ہونے اور قدیم ہجرت (ہجرت حبشہ) کا شرف حاصل ہے، حضرت معاویہ کی حکومت تک زندہ رہیں۔

[الاصابہ ۴/۲۵۲؛ اسد الغابہ ۴/۴۰۴؛ الاستیعاب ۴/۱۷۹۶؛ تہذیب التہذیب ۱۲/۴۰۴]

البغوی: یہ الحسین بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

بہز بن حکیم:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البیری (۸۱۱-۸۷۹ھ)

یہ محمد بن ابراہیم بن عبداللہ بن یوسف بن یونس ہیں، کنیت ابوعبداللہ اور نسبت السلامی، البیری، الحلبی، الشافعی ہے، یہ فقہاء شافعیہ میں سے تھے، سخاوی نے کہا ہے: یہ فقیہ، صاحب فنون فاضل، دین دار اور متواضع تھے، انہوں نے فقہ کی تعلیم عبدالملک بن ابی المنی اور ابن الخطیب الناصریہ سے حاصل کی، اور البیرۃ ابن الخطیب الناصریہ کے نائب قاضی سے، پھر حلب میں التاج عبدالوہاب الحسینی الدمشقی کے نائب قاضی رہے، اور قرآن کریم کی تدریس کے لئے اپنے کو فارغ کیا، تو ان سے ایک جماعت نے انتفاع کیا۔

بعض تصانیف: "الأنوار البهية فی شرح المنظومة الرحبية"، علم فرائض میں۔

[الضوء اللامع ۶/۲۷۵؛ الأعلام ۶/۱۹۱، ۱۹۲؛ معجم المولفین ۸/۲۱۷]

البیضاوی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

البیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

التمرتاشی: یہ محمد بن صالح ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ت

الترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

التسولی (؟-۹٦٦ھ)

یہ علی بن عبد السلام ہیں (اور شجرة النور الزکیة، میں ہے کہ وہ) علی بن عبد الرحمٰن ہیں، کنیت ابو الحسن اور نسبت التسولی، القاضی، المالکی ہے، فقیہ، محدث اور نحوی ہیں، انہوں نے ابو العباس الزقاق اور ابن غازی وغیرہما سے علم حاصل کیا، اور ان سے الامام القصار وغیرہ نے علم حاصل کیا ہے۔

بعض تصانیف: "البهجة شرح التحفة" فقہ مالکی کے فروع میں، "حاشية على زقاقية" اور "شرح الشامل"۔

[شجرة النور الزکیہ ۱/ ۲۸۴؛ معجم المؤلفین ۷/ ۱۲۲؛ البہجۃ فی شرح التحفۃ ۱/ ۱، ۲]

تقی الدین: یہ احمد بن عبد الحلیم بن تیمیہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

جابر بن سمرہ:

ان کے حالات ج ۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

جابربن عبداللہ:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الجوینی: یہ عبداللہ بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ح

الحسن بن زیاد:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الحسن البصری: یہ الحسن بن یسار ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الحسن بن رحال (؟-۱۱۴۰ھ)

یہ الحسن بن رحال بن احمد بن علی ہیں، کنیت ابوعلی اور نسبت التدلاوی پھر المعدانی، المغربی، المالکی ہے، فقیہ ہیں، یہ مختلف علوم میں ماہر تھے، یہ فاس کے منصب قضا پر سرفراز کئے گئے اور اس سے معزول کئے گئے، پھر اخیر میں مکناسہ کی قضا پر مامور کئے گئے اور تادم حیات اس پر برقرار رہے۔

بعض تصانیف: ''شرح مختصر خلیل''، فقہ مالکی کی فروع میں، ''حاشیة علی شرح الشیخ میارة''، چار ضخیم جلدوں میں، ''الإرفاق فی مسائل الاستحقاق'' اور ''حاشیة علی شرح تحفة ابن عاصم''۔

[الأعلام ۲/ ۲۰۴؛ معجم المؤلفین ۳/ ۲۲۴]

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الحکم: یہ الحکم بن عتیبہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

حکیم بن حزام:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الحلمی: یہ ابراہیم بن محمد الحلمی ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

خ

الخرشی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین بن عبداللہ القاسم الخرقی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

د

الدارمی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ذ

الذہبی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ر

الراغب: یہ الحسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

الرافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرای: یہ ربیعۃ بن فروخ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ز

الزرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

زکریا الانصاری: یہ زکریا بن محمد الانصاری ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الزیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

س

سالم بن عبداللہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

السبکی: یہ علی بن عبد الکافی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سفیان بن دینار التمار (؟-؟)

یہ سفیان بن دینار التمار ہیں، کنیت ابوسعید اور نسبت الکوفی ہے، انہوں نے ابوصالح السمان، مصعب بن سعد، سعید بن جبیر، الشعبی، اور عکرمہ وغیرہم سے روایت کی ہے، اور ان سے ابن المبارک، یعلی بن عبید، عبدالرحمٰن بن محمد المحاربی وغیرہم نے روایت کی ہے۔

یحییٰ بن معین نے کہا ہے: یہ ثقہ ہیں، اور نسائی نے کہا ہے: ان میں کوئی حرج نہیں ہے، اور ابن حبان نے ان کو الثقات میں ذکر کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۰۹/۴]

سفیان بن عیینہ:

ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ش

شارح المنتہی: یہ منصور بن یونس البہوتی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الشاشی: غالباً یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن اِدریس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

شاہ ولی اللہ: یہ احمد بن عبدالرحیم ہیں:

دیکھئے: ''الہندی''۔

الشبر املسی: یہ علی بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الشربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الشریف ابوجعفر (۴۱۱-۴۷۰ھ)

یہ عبدالخالق بن عیسی بن احمد بن محمد بن عیسی بن احمد بن موسی الشریف ہیں، کنیت ابوجعفر اور نسبت الہاشمی العباسی ہے، الشریف ابوجعفر صاحب ''الارشاد'' الشریف ابوعلی کے بھائی کے لڑکے ہیں، ابن الجوزی نے کہا ہے: عالم، فقیہ، متقی، عابد، زاہد اور حق کے بہت زیادہ کہنے والے تھے، اور اللہ کے معاملہ میں کسی ملامت گر کی ملامت کی فکر نہیں کرتے، قاضی ابویعلیٰ سے علم فقہ حاصل کیا، اسے ابن السمعانی نے ذکر کیا ہے، چنانچہ کہا ہے: اپنے زمانہ میں بلا مقابلہ حنابلہ کے امام تھے، تدریس میں باکمال، مناظرہ میں حسن کلام کے مالک، فرائض وقرأت کے احکام کے پختہ عالم تھے، ابن خیرون نے کہا ہے: اپنے زمانہ کے لوگوں سے شرف، علم اور زہد میں فائق تھے۔

بعض تصانیف: ''أدب الفقه''، ''رؤوس المسائل'' اور ''شرح المذهب'' ہے۔

[الذیل علی طبقات الحنابلہ ۱/ ۱۵، ۲۶؛ مناقب الإمام احمد ۵۲۱؛ الأعلام ۴/ ۶۳]

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الشعرانی (۸۹۸-۹۷۳ھ)

یہ عبدالوہاب بن احمد بن علی الحنفی ہیں، کنیت ابومحمد اور نسبت الشعرانی ہے، فقیہ محدث، اصولی اور مختلف علوم میں ماہر تھے۔

بعض تصانیف: "إرشاد الطالبين إلى مراتب العلماء العاملين"، "آداب القضاة"، "حقوق أخوة الإسلام"، "الكبريت الأحمر في علوم الشيخ الأكبر" اور فقہ میں ایک منظوم اور مختلف فنون میں چند رسائل ہیں۔

[شذرات الذہب ۶/ ۳۷۲، ۳۷۵؛ أداب اللغۃ ۳/ ۳۳۵؛ الأعلام ۴/ ۳۳۱؛ معجم المؤلفین ۶/ ۲۱۸]

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشیخان:

اس لفظ کے مراد کا بیان ج ا ص...... میں گذر چکا۔

الشیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ص

صاحب البدائع: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب البحر الرائق: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الحاوی: یہ عبدالغفار بن عبدالکریم ہیں:

دیکھئے: القزوینی۔

صاحب الحاوی: یہ علی بن محمد الماوردی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الدر المختار: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الکبریت الأحمر: یہ عبدالوہاب ابن احمد الشعرانی ہیں:

دیکھئے: الشعرانی۔

صاحب المحصول: یہ محمد بن عمر بن الحسین، فخرالدین الرازی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب المغنی: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب نہایۃ المحتاج: الرملی، یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحبان:

اس لفظ کے مراد کا بیان ج ا ص...... میں گذر چکا۔

ط

طاووس بن کیسان:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الطحطاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الطرابلسی (۸۴۳ اور ایک قول کے مطابق: ۸۵۳-۹۲۲ھ)

یہ ابراہیم بن موسی بن ابی بکر بن علی ہیں، لقب برہان الدین اور نسبت الطرابلسی، الحنفی ہے، حنفی فقیہ ہیں، شام کے طرابلس میں پیدا ہوئے، اور دمشق ہی میں علماء کی ایک جماعت سے علم حاصل کیا، اور قاہرہ منتقل ہوگئے، اور وہیں ان کی وفات ہوئی۔

بعض تصانیف: "الإسعاف لأحکام الأوقاف" "مواهب الرحمن فی مذهب النعمان" "البرهان" شرح مواهب الرحمن۔

[کشف الظنون ۸۵/، ۱۸۹۵؛ الأعلام ۱/۱۷؛ معجم المؤلفین ۱/۱۱۷]

طلق بن علی الحنفی (؟-؟)

یہ طلق بن علی بن طلق بن عمرو ہیں، کنیت ابوعلی اور نسبت الربعی، الحنفی، السحیمی، الیمامی ہے، نبی ﷺ کی خدمت میں وفد کی شکل میں حاضر ہوئے، قیس بن طلق نے اپنے والد سے نقل کیا ہے: ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں وفد کی صورت میں حاضر ہوئے اور آپ ﷺ سے بیعت کی، اور ہم نے آپ ﷺ کو اطلاع دی کہ ہمارے شہر میں کلیسا ہے تو آپ ﷺ نے ہم لوگوں سے ارشاد فرمایا: جب اپنے شہر میں پہنچو تو اپنے کلیسا کو منہدم کر دو اور اس کی جگہ مسجد بناؤ، تو جب ہم اپنے شہر لوٹ کر آئے تو اپنے کلیسا کو منہدم کر دیا اور اسے ہم نے مسجد بنالیا، ان سے ان کے صاحبزادے قیس، ان کی صاحبزادی خالدہ، عبداللہ بن بدر اور عبدالرحمٰن بن علی ابن شیبان نے روایت کی ہے۔

[الإصابہ ۲/۲۴۷؛ الاستیعاب ۲/۲۶۷؛ تہذیب التہذیب ۵/۳۳]

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن بحینہ (؟-۵۶ھ)

یہ عبداللہ بن مالک بن جندب بن نضلہ بن عبداللہ بن رافع ہیں، کنیت ابومحمد ہے، ابن بحینہ سے معروف ہیں، اور بحینہ ان کی ماں ہیں، نبی ﷺ سے روایت کی ہے، اور ان سے ان کے صاحبزادے علی، نیز حفص بن عاصم ابن عمر بن الخطابؓ، ابوجعفر، محمد بن علی بن الحسین اور محمد بن یحییٰ وغیرہم نے روایت کی ہے۔

نسائی نے کہا ہے: جس شخص نے مالک بن بحینہ کہا ہے، وہ غلط ہے، اور صحیح: عبداللہ بن مالک بن بحینہ ہے۔

[تہذیب التہذیب ۵/۳۸۱]

عبداللہ بن عمرو:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن المبارک:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

العدوی: یہ علی بن احمد المالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عروۃ بن الزبیر:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عزالدین بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

العطار (۱۱۹۰-۱۲۵۰ھ)

یہ حسن بن محمد بن محمود ہیں، کنیت ابوالسعادات، لقب عطار اور نسبت الشافعی، الازہری ہے، مغربی الاصل مصری ہیں، عالم، ادیب، شاعر ہیں، اصول، نحو، معانی، بیان، منطق، طب اور ہیئت کے علوم میں ماہر تھے، قاہرہ میں ان کی ولادت ہوئی، اوراسی میں ان کی نشو ونما ہوئی، اور ایک مدت تک دمشق میں قیام پذیر رہے، اور مصر واپس آگئے، پھر جریدۃ الوقائع المصریہ کے جاری ہونے کے شروع میں اس کے مدیر رہے، پھر ۱۲۴۶ھ سے اپنی وفات تک شیخ الازہر رہے۔

بعض تصانیف: اصول میں "حاشية على جمع الجوامع" "كتاب الإنشاء والمراسلات"، "حاشية على شرح الأزهريه" للشيخ خالد نحو میں، اور "حاشية على شرح إيساغوجى" للابهری منطق میں ہے۔

[حلیۃ البشر ۱/۴۸۹؛ الأعلام ۲/۲۳۶؛ معجم المؤلفین ۳/۲۸۵]

عکرمہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمارۃ بن حزم (؟-۱۳ھ)

یہ عمارہ بن حزم بن زید بن لوذان بن عمرو ہیں، نسبت البخاری، الانصاری ہے، صحابی ہیں، فتح مکہ کے دن ان کے ساتھ بنو مالک بن النجار کا جھنڈا تھا، اور ابن اسحاق نے ان کو ان صحابہ میں سے ذکر کیا ہے جو بیعت عقبہ میں شریک تھے، ابن سعد نے کہا ہے: یہ تمام غزوات میں شریک رہے، ان سے "احمد" ابوعوانہ، اور ابن قانع نے سعید بن عمرو بن شرحبیل بن سعید بن عبادۃ کی سند سے روایت کیا ہے

کہ انہوں نے فرمایا: میں نے سعید بن سعد ابن عبادۃ کی کتاب میں پایا ہے: عمارہ بن حزم نے شہادت دی کہ نبی ﷺ نے گواہ کے ساتھ قسم کے ذریعہ فیصلہ فرمایا۔

[الإصابہ ۲/ ۵۱۴؛الأعلام ۵/ ۱۹۲]

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن عبد العزیز:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

العینی: یہ محمود بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ف

فاطمہ بنت ابی حبیش (؟-؟)

یہ فاطمہ بنت ابی حبیش بن المطلب بن اسد ہیں، نسبت القرشیہ، الأسدیہ ہے، صحابیہ ہیں، انہوں نے ہی رسول اللہ ﷺ سے استحاضہ کے بارے میں دریافت کیا تھا، ہشام بن عروہ اپنے والد سے اور وہ حضرت عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں: حضرت عائشہؓ نے فرمایا: فاطمہ بنت حبیش نبی ﷺ کی خدمت میں آئی، اور عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! میں ایک ایسی عورت ہوں جسے استحاضہ کا خون آتا ہے، میں پاک نہیں ہوتی، کیا میں نماز چھوڑ دوں؟ آپ ﷺ نے

فرمایا: نہیں، یہ تو رگ کا خون ہے، حیض نہیں ہے، جب تمہیں حیض آئے تو نماز چھوڑ دو، اور جب وہ ختم ہوجائے تو اپنے جسم سے خون صاف کرلو اور نماز پڑھو۔

[الاستیعاب ۴/۱۸۹۲؛ اسد الغابہ ۶/۲۱۸؛ تہذیب التہذیب ۱۲/۴۴۲]

فخر الاسلام البزدوی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الفخر الرازی: یہ محمد بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الفنائی (؟-۹۸۷ھ)

یہ زین الدین بن عبد العزیز بن زید الدین بن علی بن احمد الفنائی، المليباری ہیں، فقیہ، شافعی، اہل ملیبار میں سے ہیں، اور بعض علوم میں ماہر ہیں۔

بعض تصانیف: "فتح المعين" شرح لكتابه "قرة العين بمهمات الدين" اور "إرشاد العباد إلى سبيل الرشاد" ہیں۔

[الإعلام ۳/۶۳؛ معجم المؤلفین ۴/۱۹۲؛ الأزہریہ ۷/۱۰۸]

القاسم بن عبد الرحمٰن:

ان کے حالات ج ۱۸ ص...... میں گذر چکے۔

القاسم بن محمد:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ق

القاضی ابو یعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

قاضی خان: یہ حسن بن منصور ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی حسین: یہ حسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی عیاض: یہ عیاض بن موسی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

القزوینی (؟-۶۶۵اور ایک قول ہے ۶۶۸ھ)

یہ عبدالغفار بن عبدالکریم بن عبدالغفار ہیں، لقب نجم الدین اور نسبت القزوینی، الشافعی ہے، فقیہ، حساب داں ہیں، بڑے ائمہ میں سے تھے، انہیں فقہ، حساب اور حسن اختصار میں یدطولیٰ حاصل تھا۔

بعض تصانیف: "الحاوی الصغیر"، "العجاب فی شرح اللباب" ہیں، اور یہ دونوں فروع فقہ شافعی میں ہیں، اور ایک کتاب حساب کے موضوع پر ہے۔

[کشف الظنون ۱/ ۶۲۵؛ طبقات الشافعیہ ۵/ ۱۱۸؛ الأعلام ۴/ ۱۵۷؛ معجم المؤلفین ۵/ ۲۶۷؛ ہدیۃ العارفین ۱/ ۵۸۷]

القفال: یہ محمد بن احمد الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القیر وانی (۳۱۰-۳۸۶ھ)

یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی زید ہیں، کنیت ابومحمد اور نسبت النفر اوی، القیر وانی، المالکی ہے، فقیہ اور مفسر ہیں، بعض علوم میں ماہر تھے، مغرب میں یہ مالکیہ کے شیخ تھے، یہ علوم میں باکمال امام تھے، ثقافت اور کلام میں بڑی وسیع نظر رکھتے تھے، قاضی عیاض نے کہا ہے: انہوں نے دین و دنیا دونوں کی سرداری حاصل کیا تھا، اور ان کو چھوٹا امام مالک کہا جاتا تھا، علم و اخلاق میں بہت سے لوگوں نے ان سے فائدہ اٹھایا، اور ذہبی نے کہا ہے: وہ اصول میں سلف کے اصول پر تھے۔

بعض تصانیف: "النوادر والزیادات"، "مختصر المدونة"، "الذب عن مذهب مالک"، "المضمون من الرزق"، "الرد على القدرية"، "وأحكام المعلمين والمتعلمين"، "المناسک" اور ان کی کتابوں میں سب سے زیادہ مشہور "الرسالة" ہے۔

[شذرات الذہب ۳/ ۱۳۱؛ مرآۃ الجنان ۲/ ۴۱۴؛ الدیباج ۱/ ۳۶؛ طبقات الفقہاء/ ۱۳۵؛ الأعلام ۴/ ۲۳۰؛ معجم المؤلفین ۶/ ۷۳؛ النجوم الزاہرہ ۴/ ۲۰۰]

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الکمال بن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ل

اللخمی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اللیث بن سعد:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

م

المازری: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

المتولی: یہ عبدالرحمٰن بن مأمون ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

المتیطی: یہ علی بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱۸ ص...... میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مجد الدین ابن تیمیہ: یہ عبد السلام بن عبد اللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المحلی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مرثد الغنوی (؟-۳ اور ایک قول ہے: ۴)

یہ مرثد بن ابی مرثد کناز بن الحصین الغنوی ہیں، ان کو اور ان کے والد کو شرف صحابیت حاصل ہے، یہ دونوں حضرات جنگ بدر واحد میں شریک ہوئے، اور یہ دونوں حمزہ بن عبد المطلب کے حلیف تھے، اور مرثد رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں جنگ رجیع میں شہید کر دیئے گئے، اور جب انہوں نے ہجرت کی تو رسول اللہ ﷺ نے ان کے اور اوس بن الصامت کے مابین مواخات کرادی، اور وہ مکہ سے مدینہ قیدیوں کو اپنی طاقت اور قوت کے ذریعہ لے جاتے تھے، اور ابن اسحاق نے کہا ہے: مرثد بن ابی مرثد اس سریہ کے امیر تھے جسے رسول اللہ ﷺ نے رجیع کی طرف بھیجا تھا۔

ان سے ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے روایت کی ہے۔

[الإصابہ ۳/ ۳۹۸؛ أسد الغابہ ۴/ ۳۶۱؛ تہذیب التہذیب ۱۰/ ۸۲؛ تہذیب الکمال فی اسماء الرجال ۲۷/ ۳۵۹]

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المرغینانی: یہ علی بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحیی المزنی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مسروق:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

مسلم: یہ مسلم بن الحجاج ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المسور بن یزید المالکی (؟-؟)

یہ مسور بن یزید اسدی، کاہلی، مالکی، صحابی ہیں، انہوں نے امام کو لقمہ دینے کے سلسلہ میں جناب نبی ﷺ سے روایت کی ہے، اور ان سے یحییٰ بن کثیر الکاہلی نے روایت کی ہے، اور ان سے بخاری اور ابوداؤد نے روایت کی ہے۔

[الإصابہ ۳/ ۴۲۰؛ الاستیعاب ۳/ ۱۴۰۰؛ أسد الغابہ ۴/ ۳۶۶؛ تہذیب التہذیب ۱۰/ ۱۵۲؛ طبقات ابن سعد ۶/ ۵۰؛ تہذیب الکمال ۲۷/ ۵۸۳]

معاذ بن جبل:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المنذری: یہ عبد العظیم بن عبد القوی ہیں:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

المواق: یہ محمد بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ن

النافع: یہ نافع المدنی، ابو عبد اللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحییٰ بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ھ

الہندی (؟-۱۰۹۶ھ)

یہ احمد بن عبد الرحیم بن وجیہ الدین ابن معظم بن منصور ہیں، شاہ ولی اللہ سے مشہور ہیں، کنیت ابو عبد العزیز ہے، نسبت دہلوی، ہندی، عمری حنفی ہے، بعض علوم میں ماہر عالم، ان کی ولادت اور وفات دہلی میں ہوئی۔

بعض تصانیف: "**عقد الجید فی احکام الاجتهاد والتقلید**"، "**حجة الله البالغه**"، "**فتح الخبير بما لابد من حفظه فی التفسير**"، "**الإنصاف فی بيان سبب الاختلاف**"، "**الفوز الكبير**" اصول تفسیر میں۔

[معجم المؤلفین ۱/ ۲۷۲؛ ایضاح المکنون ۱/ ۶۵؛ فہرس الفہارس ۱/ ۱۲۵]

ی

یحییٰ بن سعید الانصاری:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۳۳

قذف —— قضاء

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

© جملہ حقوق بحق وزارت اوقاف واسلامی امور کویت محفوظ ہیں
پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

F-161، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025

فون: 91-11-26981779

Website: http/www.ifa-india.org

Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۃ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۳۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۴۸	**قذف**	۲۹-۵۲
۱	تعریف	۲۹
۲	متعلقہ الفاظ: لعان، سب، رمی، زنا	۲۹
۶	شرعی حکم	۳۰
۷	قذف کے الفاظ	۳۱
۱۲	تعریض کا حکم	۳۴
	شرائط حد قذف	۳۵
۱۳	الف۔ شرائط قاذف	۳۵
	ب۔ شرائط مقذوف	۳۶
۱۴	مقذوف کا محصن ہونا	۳۶
۱۵	دار الحرب یا دار الاسلام میں اس کا واقع ہونا	۳۶
	حد قذف کا ثبوت	۳۷
۱۶	گواہی کے ذریعہ اس کا ثبوت	۳۷
۱۷	اقرار کے ذریعہ اس کا ثبوت	۳۷
۱۸	حد قذف	۳۸
	حد قذف کے سقوط کے اسباب	۳۸
۱۹	اول: مقذوف کا قاذف کو معاف کرنا	۳۸
۲۰	دوم: لعان	۳۹
۲۱	سوم: بینہ	۳۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۲	چہارم: احصان کا زائل ہونا	۴۰
۲۳	پنجم: تمام یا بعض گواہوں کا گواہی سے رجوع کرنا	۴۰
۲۴	قذف میں تعزیر	۴۰
۲۵	قاذف کے فسق کا ثبوت اور اس کی گواہی کو رد کرنا	۴۱
۲۶	قذف کی تکرار	۴۱
۲۷	وطی بالشبہہ کرنے والے پر قذف کرنے کا حکم	۴۲
۲۸	اپنی ظہار کردہ بیوی سے وطی کرنے والے پر قذف کرنے والے کا حکم	۴۲
۲۹	زنا سے پیدا ہونے والے بچہ پر قذف کرنے کا حکم	۴۲
۳۰	لعان کرنے والی عورت کے بچہ پر قذف کا حکم	۴۳
۳۱	نکاح فاسد میں وطی کرنے والے پر قذف کرنے والے کا حکم	۴۳
۳۲	لقیط پر قذف کرنے کا حکم	۴۳
۳۳	زنا میں سزا یافتہ شخص پر قذف کرنا	۴۴
۳۴	لعان کرنے والی عورت پر قذف کرنا	۴۴
۳۵	مردے پر قذف کرنا	۴۵
۳۶	مرد کا اپنی بیوی پر کسی معین مرد کے ساتھ زنا کی تہمت لگانا	۴۵
۳۷	پرائی عورت پر تہمت لگانے کے بعد اس سے شادی کرنے والے کا حکم	۴۵
۳۸	ایسی اولاد والی عورت پر قذف کرنے والا جن کا کوئی باپ معلوم نہ ہو	۴۶
۳۹	ایک شخص کا ایک جماعت پر قذف کرنا	۴۶
۴۰	اپنی ذات پر قذف کرنا	۴۷
۴۱	نبی علیہ السلام اور آپ کی والدہ ماجدہ پر قذف کا حکم	۴۷
۴۲	نبی کریم علیہ السلام کی ازواج مطہرات میں سے کسی پر قذف کرنا	۴۷
۴۳	انبیاء پر قذف کا حکم	۴۸
۴۴	حد قذف کے مطالبہ میں ورثاء کا حق	۴۸
۴۵	مجہول شخص پر قذف	۵۰
۴۶	مرتد، کافر، ذمی اور فاسق پر قذف	۵۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴۷	خصی، مجبوب، دائمی مریض اور رتقاء پر قذف	۵۱
۴۸	اپنی اولاد پر قذف کرنے والے کا حکم	۵۲
۱-۵	قرء	۵۳-۵۵
۱	تعریف	۵۳
	قرء سے متعلق احکام	۵۳
۲	اقراء والی عورتوں کی عدت	۵۳
	عدت کا منتقل ہونا	۵۴
۳	الف۔عدت کا اقراء سے مہینوں میں منتقل ہونا	۵۴
۴	ب۔عدت کا قروء یا مہینوں سے وضع حمل میں منتقل ہونا	۵۵
۵	ج۔عدت کا مہینوں سے اقراء میں منتقل ہونا	۵۵
۱-۲۵	قرآن	۵۶-۶۶
۱	تعریف	۵۶
۲	متعلقہ الفاظ: مصحف	۵۶
۳	قرآن کا حجت ہونا	۵۶
	خصوصیات قرآن	۵۷
۴	الف۔مصاحف میں لکھا ہونا	۵۷
۵	ب۔تواتر	۵۷
۶	ج۔اعجاز	۵۷
۷	د۔عرب کی زبان میں ہونا	۵۸
۸	ھ۔خدائی حفاظت کے سبب اس کا محفوظ ہونا	۵۹
۹	و۔قرآن کا نسخ	۵۹
۱۰	ز۔جمع قرآن	۵۹
۱۱	ح۔قرآن کا تھوڑا تھوڑا نازل ہونا	۵۹
۱۲	ط۔مصحف کا رسم الخط	۶۰
	قرآن سے متعلق فقہی احکام	۶۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۳	اول: نماز میں قراءت قرآن	۶۰
۱۴	دوم: نماز سے باہر قراءت قرآن	۶۰
۱۵	تلاوت قرآن کے آداب	۶۰
۱۶	قرآن سننے کے آداب	۶۲
۱۷	حامل قرآن کے آداب	۶۳
۱۸	قرآن کے ساتھ سارے لوگوں کے آداب	۶۴
۱۹	تفسیر قرآن	۶۴
۲۰	قرآن کا ترجمہ	۶۴
۲۱	قرآن کی سورتیں	۶۵
۲۲	ختم قرآن	۶۵
۲۴	دیواروں پر قرآنی آیت نقش کرنا	۶۶
۲۵	نشرہ	۶۶
۱-۹	**قراءات**	۶۷-۷۱
۱	تعریف	۶۷
۲	متعلقہ الفاظ: قرآن	۶۷
۳	صحیح قراءت کے ارکان	۶۸
۴	قراء ات، روایات اور طرق میں فرق	۶۸
۵	انواع قراء ات	۶۸
۷	متواتر وشاذ قراءات	۷۰
۸	مشہور ترین قراء اور ان سے روایت کرنے والے	۷۰
۹	نماز میں مختلف قراء ات کا پڑھنا	۷۱
۱-۲۷	**قراءت**	۷۱ - ۹۰
۱	تعریف	۷۱
	متعلقہ الفاظ: تلاوت، ترتیل	۷۱
۲-۳	قراءت سے متعلق احکام	۷۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
	اول: قرآن پڑھنا	۷۲
	الف۔ نماز میں قراءت	۷۲
۴	نماز واجب قراءت	۷۲
۵	نماز میں مسنون قراءت	۷۳
۶	نماز میں مکروہ وجائز قراءت	۷۳
۷	نماز میں حرام قراءت	۷۵
۸	جہری وسری قراءت کرنا	۷۵
۹	قراءت میں لحن	۷۶
۱۰	امام کے پیچھے مقتدی کی قراءت	۷۷
۱۱	رکوع وسجدہ میں قراءت	۷۸
۱۲	نماز میں غیر عربی میں قرآن پڑھنا	۷۹
۱۳	متواتر وشاذ قراءات کو پڑھنا	۸۰
۱۴	نماز میں مصحف دیکھ کر پڑھنا	۸۱
	ب۔ نماز سے باہر قراءت	۸۲
۱۵	قرآن پڑھنے کا حکم	۸۲
۱۶	حیض ونفاس والی عورت اور جنبی کے لئے قرآن پڑھنا	۸۴
۱۷	قریب المرگ آدمی کے پاس اور قبر پر قرآن پڑھنا	۸۴
۱۸	مردہ کے لئے قرآن پڑھنا اور اس کا ثواب اس کو بخشنا	۸۵
۱۹	طلب شفاء کے لئے قرآن پڑھنا	۸۶
۲۰	قرآن پڑھنے کے لئے اکٹھا ہونا	۸۶
۲۱	جن مقامات میں قرآن پڑھنا مکروہ ہے	۸۷
۲۲	قراءت قرآن کے جائز ومکروہ حالات	۸۸
۲۳	آداب قراءت قرآن	۸۹
۲۴	تلاوت قرآن کے لئے اجرت پر رکھنا	۸۹
	دوم: غیر قرآن کی قراءت	۸۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۵	کتب حدیث کا پڑھنا	۸۹
۲۶	کتب سماویہ کا پڑھنا	۹۰
۲۷	سیکھنے کے لئے سحر کی کتابیں پڑھنا	۹۰
	قرائن	۹۰
	دیکھئے: قرینہ	
۱-۲۱	**قرابت**	۹۱-۱۰۰
۱	تعریف	۹۱
۲-۶	متعلقہ الفاظ: نسب، مصاہرت، رحم، ولاء، رضاع	۹۲
	قرابت سے متعلق احکام	۹۴
	اول: قرابت نبی ﷺ (قرابت دار)	۹۴
۷	نبی کے قرابت داروں سے مراد	۹۴
۸	نبی کے قرابت داروں کا صدقات وکفارات لینے کا حکم	۹۵
۹	مال غنیمت اور فئی میں سے ذوی القربی کے لینے کا حکم	۹۶
۱۰	آل بیت سے محبت	۹۷
	دوم: نسبی قرابت	۹۷
۱۱	محرم وغیر محرم ہونے کی حیثیت سے اس کی اقسام	۹۷
۱۲	نسبی قرابت داروں کے مابین نکاح کا جواز وعدم جواز	۹۸
۱۳	قرابت کے سبب آزادی	۹۸
۱۴	قصاص ساقط کرنے والی قرابت	۹۹
۱۵	دیت برداشت کرنے والے قرابت دار	۹۹
۱۶	قرابت داروں کے لئے وصیت	۹۹
۱۷	ردت واختلاف دین جن سے قرابت کے احکام ختم ہوجاتے ہیں	۹۹
۱۸	سوم: مصاہرت کے سبب قرابت	۹۹
۱۹	چہارم: رضاعت کی وجہ سے قرابت	۹۹
۲۰	پنجم: ولاء کے سبب قرابت	۹۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۱	قرابت کے حقوق کی رعایت اوراس کی شکل	۹۹
۱-۷	قرار	۱۰۱ - ۱۰۴
۱	تعریف	۱۰۱
۲	متعلقہ الفاظ: کردار	۱۰۱
	قرار سے متعلق احکام	۱۰۱
	اول: قرار بمعنی زمین	۱۰۱
۳	قرار کے توابع (ملحقات) سے ارتفاق (انتفاع) کا حکم	۱۰۱
	دوم: قرار بمعنی ثبوت وعدم انفصال	۱۰۳
۶	جو چیز کسی چیز کے ساتھ اتصال قرار کے طور پر متصل ہواس کی بیع	۱۰۳
۷	سوم: حق قرار اوراس کے ذریعہ سے ثابت شدہ چیز	۱۰۳
	قراض	۱۰۴
	دیکھئے: مضاربت	
۱-۱۹	قِران	۱۰۵-۱۱۳
۱	تعریف	۱۰۵
۲-۳	متعلقہ الفاظ: اِفراد، تمتع	۱۰۵
۴	قِران کی مشروعیت	۱۰۶
۵	قران، تمتع اور افراد میں سے افضل	۱۰۶
۶	قران کے ارکان	۱۰۶
	قران کی شرطیں	۱۰۷
۷	شرط اول: عمرہ کے طواف سے قبل حج کا احرام باندھنا	۱۰۷
۸	شرط دوم: عمرہ کے فاسد ہونے سے قبل حج کا احرام باندھنا	۱۰۸
۹	شرط سوم: عمرہ کے لئے سارا طواف یا اکثر طواف حج کے مہینہ میں ہو	۱۰۸
۱۰	شرط چہارم: عمرہ کے طواف کے لئے مکمل یا اکثر شوط وقوف عرفہ سے قبل ادا کرے	۱۰۸
۱۱	شرط پنجم: ان دونوں کو فاسد ہونے سے محفوظ رکھے	۱۰۸
۱۲	شرط ششم: مسجد حرام کے پاس رہنے والوں میں سے نہ ہو	۱۰۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۳	شرط ہفتم: حج کا فوت نہ ہونا	۱۰۹
۱۴	قران کا طریقہ	۱۰۹
۱۶	قارن کے لئے تحلل (احرام کھلنا)	۱۱۰
۱۷	قران میں ہدی (قربانی)	۱۱۱
۱۸	تمتع کا قران بن جانا	۱۱۲
۱۹	قارن کی اپنے احرام پر جنایات	۱۱۲
۱-۱۰	**قرب**	۱۱۳-۱۱۶
۱	تعریف	۱۱۳
۲	متعلقہ الفاظ: بعد	۱۱۳
	قرب سے متعلق احکام	۱۱۴
۳	الف۔ إرث میں	۱۱۴
۴	ب۔ ولایت نکاح میں	۱۱۴
۵	ولی اقرب کے ہوتے ہوئے ولی ابعد کے نکاح کرانے کا حکم	۱۱۴
۶	ج۔ حضانت میں	۱۱۵
۷	د۔ عاقلہ میں	۱۱۵
۸	ھ۔ سفر میں قابل رخصت مسافت کی مقدار میں	۱۱۵
۹	و۔ حاضن کی تبدیلی میں	۱۱۶
۱۰	ز۔ معتدہ کے سفر اور اس کی واپسی میں	۱۱۶
	قربان	۱۱۶
	دیکھئے: قربت	
۱-۱۶	**قربت**	۱۱۷-۱۳۵
۱	تعریف	۱۱۷
۲-۳	متعلقہ الفاظ: عبادت، طاعت	۱۱۷
۴	شرعی حکم	۱۱۸
۵	کس کی طرف سے قربت صحیح ہے	۱۱۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶	قربت کی نیت	۱۲۰
۷	قربت پر ثواب اللہ تعالیٰ کا فضل ہے	۱۲۱
۸	قربت پر ثواب ملنے میں قصد کا اثر	۱۲۲
۹	قربت کا ثواب دوسرے کو دینا	۱۲۳
۱۹	قربات پر اجرت	۱۲۵
۱۱	قربت میں نیابت	۱۲۶
۱۲	قربات میں ایثار	۱۲۷
۱۳	قربات کے مراتب	۱۲۸
۱۴	قربت کی نذر	۱۳۱
۱۵	قربت کی وصیت	۱۳۲
۱۶	وقف میں قربت	۱۳۳
	قرد	**۱۳۵**
	دیکھئے: أطعمہ	
۱-۳۴	**قرض**	**۱۳۵-۱۶۰**
۱	تعریف	۱۳۵
۲-۳	متعلقہ الفاظ: سلف، قراض	۱۳۶
۴	قرض کی مشروعیت	۱۳۶
۵	قرض کا شرعی حکم	۱۳۷
۷	قرض کی توثیق	۱۳۸
۸	قرض کے ارکان	۱۳۹
۹	رکن اول: صیغہ (ایجاب وقبول)	۱۳۹
۱۰	رکن دوم: عاقدین (مقرض ومقترض)	۱۴۰
۱۱	الف۔ مقرض کی شرطیں	۱۴۰
۱۲	ب۔ مقترض کی شرطیں	۱۴۱
	رکن سوم: محل (مال قرض)	۱۴۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۴	شرط اول: مثلیات میں سے ہونا	۱۴۳
۱۵	شرط دوم: عین ہونا	۱۴۴
۱۶	شرط سوم: معلوم ہونا	۱۴۵
	قرض کے احکام	۱۴۶
۱۷	الف۔اس کے اثر کے لحاظ سے	۱۴۶
۱۸	ب۔اپنے موجب وتقاضے کے لحاظ سے	۱۴۷
۱۹	بدل قرض کی صفت	۱۴۷
۲۱	بدل کے لوٹانے کا مقام	۱۵۰
۲۲	بدل کے واپس کرنے کا زمانہ	۱۵۱
۲۳	الف۔دین قرض کی توثیق کی شرط لگانا	۱۵۱
۲۴	ب۔ قرض کے شہر کے علاوہ دوسرے شہر میں ادائیگی کی شرط لگانا	۱۵۲
۲۵	ج۔اصل سے ناقص ادائیگی کی شرط لگانا	۱۵۲
۲۶	د۔اجل (میعاد) کی شرط لگانا	۱۵۲
۲۷	ھ۔بعینہ مال قرض کے لوٹانے کی شرط لگانا	۱۵۴
۲۸	و۔قرض دینے والے کے لئے زیادتی (اضافہ) کی شرط لگانا	۱۵۴
۲۹	قرض دینے والے کو ہدیہ دینا جو زیادتی کا ذریعہ ہو	۱۵۵
	ز۔قرض میں کسی دوسرے عقد کی شرط لگانا	۱۵۷
۳۰	الف۔پہلی صورت	۱۵۷
۳۱	ب۔دوسری صورت	۱۵۷
۳۲	ج۔تیسری صورت	۱۵۷
۳۴	ح۔جاہ (حیثیت) کے ذریعہ قرض لینے پر معاوضہ کی شرط لگانا	۱۵۹
۱-۲۳	**قرعہ**	۱۶۰ - ۱۷۴
۱	تعریف	۱۶۰
۲	متعلقہ الفاظ: قسمت	۱۶۰
۳	شرعی حکم	۱۶۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	قرعہ کی مشروعیت کی حکمت	۱۶۱
۵	قرعہ اندازی کا طریقہ	۱۶۲
۶	کس چیز میں قرعہ اندازی ہوگی	۱۶۲
۷	جہاں قرعہ اندازی نہیں	۱۶۳
۸	قرعہ کی تقسیم پر شرکاء کو مجبور کرنا	۱۶۳
۹	مردہ کو غسل دینے میں زیادہ حق دار کی معرفت کے لئے قرعہ	۱۶۳
۱۰	عام نمازوں اور نماز جنازہ میں امامت کے زیادہ حق دار کو آگے بڑھانے میں قرعہ	۱۶۴
۱۱	سفر میں بیویوں میں قرعہ	۱۶۴
۱۲	شب باشی کا آغاز کرنے میں بیویوں میں قرعہ	۱۶۴
۱۳	طلاق میں قرعہ	۱۶۴
۱۴	حضانت میں قرعہ	۱۶۵
۱۵	جن کی آزادی کی وصیت کی گئی ہو ان میں قرعہ	۱۶۵
۱۶	عطاء (وظیفہ) اور مال غنیمت میں قرعہ	۱۶۶
۱۷	دو بینہ کے تعارض کے وقت قرعہ	۱۶۶
۱۸	دونوں سے حلف لیتے وقت قرعہ کے ذریعہ ابتداء	۱۷۱
۱۹	لقیط کا نسب ثابت کرنے میں قرعہ کا استعمال	۱۷۲
۲۰	لقیط کی حضانت کے زیادہ حق دار کے ثابت کرنے میں قرعہ کا استعمال	۱۷۲
۲۱	قصاص کے وصول کرنے میں خون کے مستحقین کے درمیان نزاع کی صورت میں قرعہ	۱۷۳
۲۲	مسابقہ میں قرعہ	۱۷۳
۲۳	شرب کے آغاز میں قرعہ کی ضرورت	۱۷۳
۱-۳	**قَرْقَرَہ**	۱۷۴-۱۷۵
۱	تعریف	۱۷۴
۲	متعلقہ الفاظ: حاقب، حاقن، حازق، حافز	۱۷۴
۳	اجمالی حکم	۱۷۴
۱-۵	**قَرْن**	۱۷۵-۱۷۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱	تعریف	۱۷۵
	قرن سے متعلق احکام	۱۷۵
۲	اول: قرن بمعنی میقات	۱۷۵
	دوم: جانور کا قرن (سینگ)	۱۷۶
۳	بے سینگ کی بکری یا گائے کی قربانی	۱۷۶
۴	ٹوٹی سینگ والے جانور کی قربانی	۱۷۶
۵	سوم: قرن بمعنی ایک زمانہ کے لوگ اور زمانہ کا ایک حصہ: خیر القرون	۱۷۶
۱-۷	**قَرَن**	۱۷۸-۱۸۰
۱	تعریف	۱۷۸
۲	متعلقہ الفاظ: رتق	۱۷۸
۳	اجمالی حکم	۱۷۹
۴	قرن کے عیب والی بیوی کا نفقہ	۱۷۹
۵	قرن کے عیب والی عورت کے لئے باری مقرر ہونے کا وجوب	۱۷۹
۶	قرن کے عیب والی بیوی کو دوا کرانے پر مجبور کرنا	۱۷۹
۷	قرن کے عیب والی بیوی سے ایلاء	۱۸۰
	قرن المنازل	۱۸۰
	دیکھئے: قرن	
	قرین	۱۸۰
	دیکھئے: جن	
۱-۴	**قرینہ**	۱۸۱-۱۸۴
۱	تعریف	۱۸۱
۲	قرینہ کی مشروعیت	۱۸۱
۳	قطعی وغیر قطعی قرائن	۱۸۲
۴	قرائن کو اپنانا	۱۸۲

فقرہ	عنوان	صفحہ

۱-۳	**قریہ**	۱۸۵ - ۱۸۹
۱	تعریف	۱۸۵
	متعلقہ الفاظ: مصر، بلد (قصبہ)	۱۸۵
۴	الف۔ نماز جمعہ سے متعلق	۱۸۶
۵	ب۔ سفر میں	۱۸۸
۱-۲	**قُرْع**	۱۸۹-۱۹۰
۱	تعریف	۱۸۹
۲	شرعی حکم	۱۸۹
۱-۲۰	**قسامت**	۱۹۰-۲۰۶
۱	تعریف	۱۹۰
۲-۳	متعلقہ الفاظ: یمین، لوث	۱۹۱
۴	قسامت کا حکم	۱۹۱
۵	قسامت کے جائز ہونے کی حکمت	۱۹۲
	قسامت کی شرطیں	۱۹۳
۶	شرط اول: وہاں لوث ہو	۱۹۳
۷	شرط دوم: مدعا علیہ کا مکلّف ہونا	۱۹۳
۸	شرط سوم: مدعی کا مکلّف ہونا	۱۹۳
۹	شرط چہارم: مدعا علیہ کا معین ہونا	۱۹۳
۱۰	شرط پنجم: مدعی کے دعوے میں تناقض نہ ہونا	۱۹۴
۱۱	شرط ششم: مقتول کے اولیاء مکلّف مرد ہوں	۱۹۴
۱۲	شرط ہفتم: دعوی قسامت میں قتل کا وصف بیان کرنا	۱۹۵
۱۳	شرط ہشتم: مقتول پر قتل کا اثر ہونا	۱۹۵
۱۴	شرط نہم: مقتول کا کسی کے مملوک یا زیر قبضہ مقام پر پایا جانا	۱۹۵
۱۵	شرط دہم: مدعا علیہ کا انکار کرنا	۱۹۶
۱۶	شرط یازدہم: اسلام	۱۹۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۷	طریقۂ قسامت	۱۹۷
۱۸	قسامت کن پر واجب ہے	۲۰۰
۱۹	قسامت پر مرتب ہونے والے احکام	۲۰۳
۲۰	قسامت کے بطلان کے اسباب	۲۰۶
	قَسَم	۲۰۷
	دیکھئے: أیمان	
۱-۲۶	**قَسْم بین الزوجات**	۲۰۷-۲۳۱
۱	تعریف	۲۰۷
۲-۴	متعلقہ الفاظ: بیویوں میں عدل، عشرت بالمعروف، بیتوتت	۲۰۷
۵	شرعی حکم	۲۰۷
۶	باری مقرر کرنے میں عدل کیسے ہوگا؟	۲۰۹
۸	کس شوہر پر باری مقرر کرنا واجب ہے	۲۱۱
۹	الف۔ بچہ کا اپنی بیویوں کے لئے باری مقرر کرنا	۲۱۲
۱۰	ب۔ مریض شوہر کا باری مقرر کرنا	۲۱۲
۱۱	ج۔ مجنون شوہر کا باری مقرر کرنا	۲۱۳
۱۲	باری کی مستحق بیوی	۲۱۴
۱۳	الف۔ طلاق رجعی والی بیوی کے لئے باری	......
۱۴	ب۔ وطی بالشبہ کے سبب عدت گزارنے والی بیوی کے لئے باری	۲۱۵
۱۵	نئی بیوی کے لئے باری	۲۱۵
۱۷	تقسیم کا آغاز اور طریقۂ آغاز	۲۱۸
۱۸	تقسیم میں اصل	۲۱۸
۱۹	مدت تقسیم	۲۱۹
۲۰	ایک بیوی کی باری میں نکل کر دوسری کے پاس جانا	۲۲۱
۲۱	شوہر کا بیویوں کے پاس جانا اور ان کو اپنے پاس بلانا	۲۲۳
۲۲	سفر کے لئے قرعہ	۲۲۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۳	چھوٹی ہوئی باری کی قضاء	۲۲۷
۲۴	بیوی کا اپنی باری سے دست بردار ہونا	۲۲۸
۲۵	باری سے دست بردار ہونے کے لئے عوض	۲۳۰
۲۶	باری کے ساقط ہونے کے اسباب	۲۳۱
۶۱-۱	**قسمت**	۲۸۱-۲۳۱
۱	تعریف	۲۳۱
۴-۲	متعلقہ الفاظ: بیع، اِفراز، شرکت	۲۳۲
۵	قسمت کی مشروعیت	۲۳۲
۶	قسمت کی نوعیت کی تعیین	۲۳۳
۷	تقسیم کی حقیقت میں اختلاف کے نتائج	۲۳۶
۸	اقسام تقسیم	۲۳۷
۹	اول: قسمت اِفراز	۲۳۷
۱۰	دوم: قسمت تعدیل	۲۳۸
۱۱	سوم: قسمت رد	۲۳۸
۱۲	تقسیم کرنے والوں کے ارادہ کے اعتبار سے تقسیم کی اقسام	۲۴۰
۲۴	محل کے ایک اور متعدد ہونے کے اعتبار سے بٹوارہ کی اقسام	۲۵۰
۲۵	تقسیم کے ارکان	۲۵۱
۲۶	الف۔ قاسم	۲۵۱
۲۷	قاسم کی شرائط	۲۵۱
۲۸	شرط اول: عدالت	۲۵۱
۲۹	شرط دوم: آزادی	۲۵۱
۳۰	شرط سوم: ذکورت	۲۵۱
۳۱	شرط چہارم: بٹوارہ کا علم ہونا	۲۵۲
۳۲	شرط پنجم: قیمت لگانے کی ضرورت ہونے پر تقسیم کنندہ کا متعدد ہونا	۲۵۲
	تقسیم کنندہ کی اجرت	۲۵۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳۴	تقسیم کنندہ کی اجرت کس پر ہوگی	۲۵۴
۳۵	اجرت تقسیم کرنے کا طریقہ	۲۵۵
۳۸	ب۔ مقسوم لہ	۲۵۷
۳۹	ج۔ مقسوم	۲۵۷
۴۱	قسمت اعیان	۲۵۸
۴۲	عقار کے بٹوارہ کی انواع	۲۵۹
۴۳	عقار کی تقسیم کا طریقہ	۲۶۰
۴۴	قرعہ کے ذریعہ بٹوارہ	۲۶۱
۴۵	منقول متشابہ کا بٹوارہ	۲۶۱
۴۶	غیر متشابہ منقول کا بٹوارہ	۲۶۲
۴۷	خصوصی اعتبارات والے مسائل	۲۶۲
۴۸	دوسرا مسئلہ: پانی کا چشمہ	۲۶۴
۴۹	تیسرا مسئلہ: راستہ نکالنے اور اس کی مقدار میں اختلاف	۲۶۵
۵۰	چوتھا مسئلہ: بالائی وزیریں حصہ	۲۶۶
۵۱	اول: بٹوارہ کا لازم ہونا	۲۶۸
۵۲	دوم: ہر شخص کا اپنے حصہ کا تنہا مالک ہونا اور تنہا تصرف کرنا	۲۷۰
۵۳	سوم: مشترک بندگلی میں بٹوارہ کرانے والوں کو نئے دروازے اور کھڑکیاں بنانے کا حق ہے	۲۷۱
۵۴	بٹوارہ پر پیش آنے والے امور	۲۷۱
۵۵	منافع کا بٹوارہ	۲۷۲
۵۶	اس کی مشروعیت	۲۷۲
۵۷	منافع کے بٹوارہ کا محل	۲۷۳
۵۸	منافع کے بٹوارہ میں تراضی واجبار	۲۷۴
۶۰	منافع کے بٹوارہ کا طریقہ	۲۷۷
۶۱	منافع کے بٹوارہ پر مرتب ہونے والے اثرات	۲۷۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۴۲	قصاص	۲۸۲-۳۰۱

۱	تعریف	۲۸۲
۲-۶	متعلقہ الفاظ: ثأر، حد، جنایت، تعزیر، عقوبت	۲۸۲
۷	شرعی حکم	۲۸۳
۸	اسباب قصاص	۲۸۴
۹	جان پر زیادتی کی صورت میں قصاص	۲۸۴
۱۰	جان میں قصاص کی شرطیں	۲۸۴
۱۱	الف۔ مکلّف ہونا	۲۸۴
۱۲	ب۔ مقتول کا معصوم ہونا	۲۸۶
۱۳	ج۔ قاتل ومقتول کے درمیان کفاءت (برابری)	۲۸۶
۱۴	د۔ قاتل حربی نہ ہو	۲۸۹
۱۵	ھ۔ قاتل عمداً قتل کرنے والا ہو	۲۸۹
۱۶	و۔ قاتل بااختیار ہو	۲۹۰
۱۷	ز۔ مقتول قاتل کا جزو یا اس کی فرع میں سے نہ ہو	۲۹۰
۱۸	ح۔ مقتول قاتل کا مملوک نہ ہو	۲۹۰
۱۹	ط۔ قتل کا براہ راست ہونا	۲۹۱
۲۰	ی۔ قتل دارالاسلام میں ہوا ہو	۲۹۱
۲۱	ک۔ عدوان	۲۹۱
۲۲	ل۔ ولی دم (وارث خون) قاتل کی فرع نہ ہو	۲۹۲
۲۳	م۔ قصاص میں ولی دم معلوم ہو	۲۹۲
۲۴	ن۔ قتل میں قاتل کا کوئی ایسا شریک نہ ہو جس سے قصاص ساقط ہو	۲۹۲
۲۵	ایک شخص کے بدلہ جماعت کو قتل کرنا	۲۹۴
۲۶	جان میں قصاص کا ولی (وارث)	۲۹۴
۲۷	جان میں قصاص لینے کا طریقہ	۲۹۵
۲۹	جان میں قصاص لینا	۲۹۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳۰	جان میں قصاص لینے کا زمانہ	۲۹۷
۳۱	جان میں قصاص لینے کی جگہ	۲۹۷
	جان میں قصاص کے سقوط کے اسباب	۲۹۷
۳۲	الف۔ محل قصاص کا فوت ہونا	۲۹۷
۳۳	ب۔ قصاص کی معافی	۲۹۸
۳۴	ج۔ جان میں قصاص کے عوض صلح	۲۹۸
۳۵	جان سے کم درجہ کی جنایت میں قصاص	۲۹۹
۳۶	جان سے کم میں قصاص کے اسباب	۲۹۹
۳۷	جان سے کم میں قصاص کی شرطیں	۲۹۹
۳۸	جان سے کم میں قصاص میں سرایت کا اثر	۳۰۰
۳۹	دو جنایتوں میں قصاص	۳۰۰
۴۰	جان سے کم میں قصاص کا ساقط ہونا	۳۰۱
۴۱	جان سے کم میں قصاص لینے کا طریقہ	۳۰۱
۴۲	جان سے کم میں قصاص کون لے گا	۳۰۱
	قصبہ	**۳۰۱**
	دیکھئے: مقادیر	
	قصد	**۳۰۲**
	دیکھئے: نیت	
	قصر الصلاۃ	**۳۰۲**
	دیکھئے: صلاۃ المسافر	
۱-۳	**قَصَّہ**	**۳۰۲-۳۰۴**
۱	تعریف	۳۰۲
۲	متعلقہ الفاظ: جفوف	۳۰۳
۳	اجمالی حکم	۳۰۳

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۰۵-؟؟؟	قضاء	۱-۸۷
۳۰۵	تعریف	۱
۳۰۶	متعلقہ الفاظ: فتوی، تحکیم، حسبہ، ولایت، مظالم	۳-۶
۳۰۷	شرعی حکم	۷
۳۰۹	قضا کی حکمت	۱۱
۳۰۹	قضاء کی طلب	۱۲
۳۱۰	عہدۂ قضاء کی خاطر مال خرچ کرنا	۱۳
۳۱۱	قضاء پر جبر کرنا	۱۴
۳۱۱	قضاء کی ترغیب	۱۵
۳۱۲	قضاء سے ڈرانا	۱۶
۳۱۴	قضاء کے ارکان اور ان کے احکام	۱۷
۳۱۴	الف۔ قاضی کی اہلیت	۱۸
۳۱۶	مفضول کی تقرری کا حکم	۱۹
۳۱۷	عورت کو قاضی مقرر کرنے کا حکم	۲۰
۳۱۷	فاسق کی تقرری کا حکم	۲۱
۳۱۸	کافر کی تقرری کا حکم	۲۲
۳۱۹	قضاء کی تقرری کی ولایت	۲۳
۳۲۰	قاضی بنانے والے کی عدالت کی شرط	۲۴
۳۲۰	ب۔ عقد قضاء کا طریقہ	۲۵
۳۲۱	ج۔ قاضی کے اختیارات	۲۶
۳۲۲	عمومی ولایت	۲۷
۳۲۲	خصوصی ولایت	۲۸
۳۲۳	د۔ قاضی کو کسی معین مذہب کا پابند کرنا	۲۹
۳۲۴	ھ۔ قاضیوں کا متعدد ہونا	۳۰
۳۲۶	و۔ قاضی القضاۃ کی تعیین	۳۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳۲	ز۔آداب قاضی	۳۲۶
۳۳	ح۔قاضی کی شکل وصورت اورلباس	۳۲۸
۳۴	ط۔عام تقریبات میں قاضی کی شرکت	۳۲۸
۳۵	ی۔قاضی کے لئے ہدیہ	۳۲۹
۳۷	ک۔مجلس قضاء	۳۲۹
۳۸	مسجد میں فیصلہ کرنا	۳۳۰
۳۹	ل۔قاضی کے کام اورآرام کا وقت	۳۳۰
۴۰	م۔خرید وفروخت کا مکروہ ہونا	۳۳۱
۴۱	ن۔فریقین کے تئیں قاضی کی ذمہ داری	۳۳۱
۴۲	قضاۃ کے معاونین	۳۳۲
۴۳	قاضی کا محرر	۳۳۲
۴۴	قاضی کے مددگار	۳۳۲
۴۵	قاضی کا دربان	۳۳۲
۴۶	تزکیہ کرنے والا	۳۳۳
۴۷	مترجم	۳۳۴
۴۸	قاضی کا کسی کو نائب بنانا	۳۳۴
۴۹	قاضی کا دوسرے قاضی کے نام خط	۳۳۵
۵۰	قاضی کے خط پر گواہی	۳۳۵
۵۱	مسافت کی شرط لگانا	۳۳۶
۵۲	خط میں لکھا ہوا حق	۳۳۶
۵۳	خصوصی خط وعمومی خط	۳۳۷
۵۴	بالمشافہہ گفتگو	۳۳۷
۵۵	خط لکھنے والے قاضی کی حالت میں تبدیلی	۳۳۸
۵۶	مکتوب الیہ قاضی کی حالت کا بدلنا	۳۳۸
۵۷	واقعہ کے حکم میں اختلاف رائے	۳۳۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵۸	قاضی کی تنخواہ	۳۳۹
۵۹	قضاء پر اجرت کی شرط لگانا	۳۴۰
۶۰	قاضیوں کی کارروائیوں کی تفتیش	۳۴۰
۶۱	قاضی کی ذمہ داری	۳۴۱
۶۲	قاضی کی ولایت کا ختم ہونا	۳۴۳
۶۳	قاضی کو معزول کرنا	۳۴۳
۶۴	قاضی کے قاضی ہونے کا انکار	۳۴۵
۶۵	معزولی کا سبب پیش آنا	۳۴۶
۶۶	معزولی کا نفاذ	۳۴۶
۶۷	قاضی کا خود کو معزول کرنا	۳۴۶
۶۸	قاضی کی موت، اس کے معزول کئے جانے اور اس کے معزول ہونے کے نتائج واثرات	۳۴۷
۶۹	دوم: مقضی بہ	۳۴۸
۷۰	سوم: مقضی لہ	۳۴۸
۷۱	چہارم: مقضی فیہ	۳۴۹
۷۲	پنجم: مقضی علیہ	۳۴۹
۷۳	الف۔ مالی حقوق میں غائب کے خلاف فیصلہ	۳۵۰
۷۴	ب۔ حدود وقصاص میں غائب کے خلاف فیصلہ	۳۵۲
۷۵	ششم: حکم	۳۵۳
۷۶	حکم سے قبل دعوی ہونے کی شرط	۳۵۳
۷۷	احکام میں قاضی کا طرز عمل	۳۵۳
۷۸	فقہاء سے مشورہ لینا	۳۵۳
۷۹	حکم کا لفظ	۳۵۴
۸۰	حکم کا رجسٹر	۳۵۵
۸۱	حکم کی انواع	۳۵۵
۸۲	الف۔ صحت وموجب کا حکم کرنا	۳۵۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸۳	ب۔استحقاق وترک کا فیصلہ	۳۵۸
۸۴	ج۔قضاء قولی اور قضاء فعلی	۳۵۸
۸۵	کسی چیز کی صفت بدلنے میں حکم وفیصلہ کا اثر	۳۵۹
۸۶	مجتہد فیہ مسائل میں حکم وفیصلہ کا اثر	۳۶۰
۸۷	فیصلہ کو منسوخ کرنا	۳۶۰
	تراجم فقہاء	**۳۶۰**

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

قذف

قذف:

۱- قذف کا معنی لغت میں: مطلقاً پھینکنا ہے۔ ''تقاذف'': ایک دوسرے پر پھینکنا، اسی معنی میں حدیث کے یہ الفاظ وارد ہیں:''كان عند عائشة رضي الله عنها قينتان تغنيان بما تقاذفت فيه الأنصار من الأشعار يوم بعاث''[۱] (حضرت عائشہؓ کے پاس دو باندیاں تھیں، جنگ بعاث میں انصار نے ایک دوسرے کے خلاف جو اشعار کہے تھے، ان کو گاتی تھیں) یعنی ایک دوسرے کو برا بھلا کہتے وقت جو اشعار کہے تھے، اس میں پھینکنے کا مفہوم موجود ہے، کیونکہ برا بھلا کہنے میں معیوب اور ہتک آمیز بات دوسرے کی طرف منسوب کرنا ہے[۲]۔

اصطلاح میں: حنفیہ وحنابلہ نے اس کی تعریف کی ہے کہ قذف زنا کی تہمت لگانا ہے، شافعیہ کے یہاں یہ اضافہ ہے: ''عار دلانے کے پیرائے میں''۔ مالکیہ کے یہاں اس کی تعریف ہے: یہ کسی مکلّف کا آزاد، مسلمان شخص کو اس کے باپ یا دادا سے اس کے نسب کا انکار کرنا یا اس پر زنا کی تہمت لگانا ہے[۳]۔

(۱) حدیث:''كان عند عائشة قينتان......'' کی روایت بخاری (۷/ ۲۶۴) نے بلفظ ''تعازفت'' کی ہے، لیکن ابن حجر نے الفتح (۲/ ۴۴۲) میں لکھا ہے کہ ایک روایت میں ''تقاذفت'' آیا ہے۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار ۳/ ۲۸۰ طبع المعاہد الازہریہ۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۳، ۴۴، الشرح الصغیر ۲/ ۴۲۴، ۴۲۵ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۵، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۱۵۔

متعلقہ الفاظ:

الف-لعان:

۲- لعان لغت میں: قاتل کے وزن پر ''لاعن'' کا مصدر ہے، جس کا ماخذ: لعن ہے، جس کا معنی دھتکارنا اور دور کرنا ہے۔

اصطلاح میں: چند معلوم کلمات کا نام ہے، جن کو ایسے آدمی کے حق میں حجت قرار دیا گیا ہے، جو اس شخص پر تہمتِ زنا لگانے پر مجبور ہو، جس نے اس کے فراش (بیوی یا باندی) کو آلودہ کر دیا، اور اس کو عار لگایا ہے[۱]، یا ایسی گواہیوں کا نام ہے، جن کو أیمان (قسموں) کے ساتھ پختہ کیا گیا ہو ان کے ساتھ ایک طرف سے لعنت اور دوسری طرف سے غضب شامل ہو جو مرد کے حق میں حدِ قذف کے قائم مقام، اور عورت کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہوں[۲]۔

قذف ولعان میں تعلق یہ ہے کہ لعان، شوہر سے حد قذف ٹالنے کا سبب ہے۔

ب-سب:

۳- سب لغت واصطلاح میں: شتم یعنی ہر برے کلام کو کہتے ہیں[۳]۔

دونوں میں تعلق یہ ہے کہ قذف کے مقابلہ میں، ''سب'' زیادہ عام ہے۔

ج-رمی:

۴- رمی کے معانی میں سے: قذف (پھینکنا) اور ڈالنا ہے، فرمانِ باری ہے: ''وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ''[۴] (اور جو لوگ تہمت لگائیں یعنی

(۱) کفایۃ الأخیار ۲/ ۷۵ طبع دار المعرفہ۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۸۲۔

(۳) الموسوعہ اصطلاح (سبّ فقرہ ۱-۴)، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۹۔

(۴) سورۂ نور/ ۴۔

عیب ڈالیں، کہا جاتا ہے: رميت الحجر میں نے پتھر کو پھینکا۔ رمی، قذف سے زیادہ عام ہے[1]۔

د-زنا:

۵- زنا (بالقصر-صرف الف کے ساتھ) اہل حجاز کی لغت اور بالمد (الف اور ہمزہ کے ساتھ) اہل نجد کی لغت ہے، اس کا معنی: فجور وبدکاری ہے۔ کہا جاتا ہے: "زنى يزني زنا": بدکاری کرنا۔

اصطلاح میں: حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے:[2] مرد کا کسی عورت سے اس کے اگلے راستہ میں وطی کرنا، بشرطیکہ وہ عورت مرد کی ملکیت میں نہ ہو یا ملکیت کا شبہ نہ ہو۔

قذف وزنا کے مابین تعلق: قذف، زنا کی تہمت لگانا ہے۔

شرعی حکم:

۶-محصن (پاکدامن) مرد اور محصنہ (پاکدامن) عورت کو زنا کی تہمت لگانا حرام ہے، یہ گناہ کبیرہ ہے، اس کی حرمت کی اصل ودلیل: کتاب اللہ وسنت نبوی ہے۔

کتاب اللہ: فرمانِ باری ہے: "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمٰنِينَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهٰدَةً أَبَدًا وَأُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُونَ"[3] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسّی درّے لگاؤ اور کبھی ان کی کوئی گواہی قبول نہ کرو یہی لوگ تو فاسق ہیں)۔ نیز: "إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنٰتِ الْغٰفِلٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ"[4] (جو لوگ تہمت لگاتے ہیں ان (بیویوں) کو جو پاک دامن ہیں بے خبر ہیں، ایمان والیاں ہیں ان پر لعنت ہے دنیا اور آخرت میں اور ان کے لئے سخت عذاب رکھا ہوا ہے)۔

حدیث پاک میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "اجتنبوا السبع الموبقات، قالوا: يا رسول الله، وما هن؟ قال: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات"[1] (سات گناہوں سے بچو جو ایمان سوز ہیں، صحابہ نے کہا: یا رسول اللہ! وہ کون سے گناہ ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: خدا کے ساتھ شرک کرنا، جادو، ناحق اس جان کو مارنا جس کو اللہ نے حرام کیا ہے، سود خوری، یتیموں کا مال کھانا، لڑائی کے دن کافروں کے سامنے سے بھاگنا، خاوند والی، ایمان دار، پاک دامن عورتوں کو جو بدکاری سے واقف نہیں عیب لگانا)۔

کبھی قذف یعنی (تہمت زنا لگانا) واجب ہوتا ہے، یہ اس وقت جبکہ اپنی بیوی کو ایسے طہر میں زنا کرتے ہوئے دیکھے، جس میں اس نے اس سے وطی نہ کی تھی، پھر وہ اس سے علاحدہ رہے، تا آنکہ اس کی عدت گذر جائے، اب اگر زنا کے وقت سے چھ ماہ پر اس کو بچہ کی پیدائش ہوئی، اور اس کے لئے اپنی ذات سے اس بچہ کی نفی کرنا ممکن ہو تو اس پر واجب ہے کہ عورت پر تہمت زنا لگائے، اس کے بچہ کا انکار کردے۔

مباح: اپنی بیوی کو زنا کرتے ہوئے دیکھے، یا اس کے نزدیک اس کی زنا کاری کا ثبوت ہو جائے، کوئی بچہ نہ ہو جس کا نسب اس سے لاحق ہو۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الموسوعۃ الفقہیہ: اصطلاح "رمی" (۱-۲)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۲۴۔

(۳) سورۂ نور/ ۴۔

(۴) سورۂ نور/ ۲۳۔

(۱) المغنی ۸/ ۲۱۵، حدیث: "اجتنبوا السبع الموبقات......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۹۳) اور مسلم (۱/ ۹۲) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

قذف کے الفاظ:

۷- قذف کی تین اقسام ہیں: صریح، کنایہ، تعریض۔

لہذا جس لفظ سے قذف کا قصد ہو، اس میں کسی دوسرے معنی کا احتمال نہ ہو، تو صریح ہے، ورنہ اگر وضع کے لحاظ سے اس سے قذف سمجھ میں آجائے تو یہ کنایہ ہے، اور نہیں تو تعریض ہے [1]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر صریح زنا کی تہمت لگائی جائے تو اس کی شرطیں پائی جانے کی صورت میں حد واجب ہوتی ہے۔

رہا کنایہ تو شافعیہ و مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر وہ قذف سے انکار کرے تو اس کی قسم کے ساتھ اس کو سچا مانا جائے گا، البتہ جمہور فقہاء شافعیہ کے نزدیک اس پر تعزیر ہے، اس لئے کہ اس نے اذیت دی ہے ماوردی نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ لفظ، سب وشتم اور مذمت کے طور پر نکلا ہو، اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو مالکیہ کے نزدیک اس کو قید کیا جائے گا۔ اور اگر دیر تک قید رہنے کے باوجود وہ قسم نہ کھائے تو اس کی تعزیر کی جائے گی۔

البتہ بعض الفاظ کے بارے میں ان کے یہاں اختلاف ہے:

شافعیہ کے نزدیک اگر کسی آدمی سے کہے: اے فاجر (بدکار)! اے فاسق، اے خبیث یا کسی عورت سے کہا: اے فاجرہ! اے فاسقہ! اے خبیثہ! یا کہا تم خلوت پسند کرتی ہو، یا کہا: تم کسی چھونے والے کا ہاتھ نہیں روکتی۔ اب اگر وہ کہے کہ میں نے قذف کا ارادہ نہیں کیا ہے تو اس کی قسم کے ساتھ اس کو سچا مانا جائے گا، اس لئے کہ اپنی مراد کا اس کو زیادہ علم ہے، لہذا اس سے قسم لی جائے کہ اس نے تہمت لگانے کا ارادہ نہیں کیا، پھر اس پر تعزیر ہوگی [2]۔

مالکیہ کے نزدیک: اگر دوسرے آدمی سے کہے: اے فاجر! اے فاسق! یا کہے: اے فاجرہ کے بیٹے! یا اے فاسقہ کے بیٹے! تو اس کی تادیب وسرزنش کی جائے گی، اور اگر کہے: اے خبیث! یا اے خبیثہ کے بیٹے! تو اس سے قسم لی جائے گی کہ اس نے قذف کا ارادہ نہیں کیا ہے، اور اگر قسم کھانے سے انکار کرے تو اس کو قید کر دیا جائے گا، اور اگر دیر تک قید رہنے کے باوجود قسم نہ کھائے تو اس کی تعزیر کی جائے گی۔

اگر کہے: اے فلاں عورت کے ساتھ بدکاری کرنے والے! تو اس کے بارے میں دو قول ہیں:

اول: اس کا حکم، اے خبیث یا اے خبیثہ کے بیٹے کہنے والے کی طرح ہے۔

دوم: اس پر حد قذف جاری کی جائے گی، البتہ اگر اس کے پاس بینہ (گواہ) ہو کہ اس نے کسی طرح کی کوئی بدکاری کی ہے یا وہ جس بات کا دعویٰ کر رہا ہے اس پر ثبوت موجود ہو تو اس کے لئے اس قول سے بچنے کی گنجائش مل سکتی ہے، لیکن اگر اس کے پاس بینہ نہ ہو تو اس پر حد واجب ہوگی۔ اور اگر دوسرے سے کہے: اے مخنث! تو مالکیہ کے نزدیک اس پر حد واجب ہوگی الا یہ کہ وہ اللہ کی قسم کھائے کہ اس نے اس سے قذف کا ارادہ نہیں کیا ہے۔ اب اگر وہ قسم کھا لیتا ہے تو سرزنش کے بعد اس کو معاف کر دیا جائے گا، اور افتراء پردازی کی حد اس پر نہیں جاری کی جائے گی، اور اس کی قسم اسی وقت قبول کی جائے گی جبکہ جس پر تہمت لگائی ہے اس کے اندر نسوانیت، نرمی، اور ڈھیلا پن ہو، تو اس صورت میں اس کی تصدیق کی جائے گی، اور اس سے قسم لی جائے گی کہ اس نے قذف کا ارادہ نہیں کیا ہے، اس کا مقصد صرف اس کی نسوانیت کو بیان کرنا تھا، لیکن اگر جس پر تہمت لگائی ہے اس میں اس طرح کی کوئی چیز نہ ہو تو اس پر حد جاری کی جائے گی، اور اس کی قسم قبول نہ کی جائے گی، اگر وہ دعویٰ کرے کہ اس نے قذف کا ارادہ نہیں کیا ہے [1]، اور اگر کسی عورت سے کہے: اے قحبہ (بدکار عورت

(۱) الإقناع فی حل ألفاظ أبی شجاع ۲۰۱/۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۳۶۹/۳۔

(۱) الدسوقی ۳۳۰/۴، المدونہ ۳۸۷/۴۔

(رنڈی))! تو مالکیہ کے نزدیک اس پر حد واجب ہے، اور یہی شافعیہ کے نزدیک ظاہر ہے[1]۔

حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک: حد صرف اس پر ہے جو صریح تہمت لگائے، لہذا اگر کوئی آدمی دوسرے سے کہے: اے فاسق! اے خبیث! یا اے فاجر! اے فاجر بن فاجر! یا اے رنڈی کے بچے تو اس پر حد واجب نہیں اس لئے کہ اس نے اس پر یا اس کی ماں پر صریح زنا کا الزام نہیں لگایا ہے، اس لئے کہ فجور، زنا کے ذریعہ بھی ہوسکتا ہے، اور زنا کے علاوہ سے بھی، قحبہ اس عورت کو کہتے ہیں جس سے اس کا صدور ہو، لہذا یہ صریح زنا کا قذف (تہمت لگانا) نہیں ہوا، اب اگر ہم حد واجب کریں تو ہم نے قیاس سے اس کو واجب کردیا، حالانکہ حدود میں قیاس کا کوئی دخل نہیں ہے، البتہ اس پر تعزیر ہے، اس لئے کہ اس نے حرام کا ارتکاب کیا ہے، اور اس میں کوئی مقررہ حد نہیں ہے، نیز اس لئے کہ اس نے اس امر کو اس کی طرف منسوب کرکے، اس پر ایک طرح کا عیب لگادیا ہے، لہذا تعزیر واجب ہوگی، تاکہ اس عیب کو اس سے دور کیا جاسکے[2]۔

۸- اگر کسی آدمی نے دوسرے سے کہا: زنأت (ہمزہ کے ساتھ) تو یہ امام ابوحنیفہ وصاحبین کے نزدیک صریح قذف ہے، یہی حنابلہ کے یہاں راجح مذہب، اور شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل ایک قول ہے، اس لئے کہ عام لوگ اس سے قذف ہی سمجھتے ہیں، لہذا یہ قذف ہوگا جیسے یوں کہے: زنیت (یاء کے ساتھ)۔

شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل دوسرا قول ہے کہ اگر وہ اہل زبان ہے تو کنایہ ہے، اور اگر عام آدمی ہے تو یہ قذف ہے، اس لئے کہ عام لوگ زنیت اور زنأت کے درمیان فرق نہیں کرتے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳۲۸/۴، مغنی المحتاج ۳۶۸/۳۔

(۲) المبسوط ۱۱۹/۹، المغنی ۲۲۱/۸، ۲۲۲، کشاف القناع ۱۱۰/۶۔

شافعیہ کے یہاں اصح قول ہے کہ یہ کنایہ ہے۔

حنابلہ میں ابن حامد نے کہا: اگر وہ عام آدمی ہے تو یہ قذف ہے، اور اگر عربی زبان والا ہے تو قذف نہیں ہے۔

۹- اگر کسی نے دوسرے آدمی سے کہا، اے زانیہ! تو امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک اس پر استحساناً حد نہ ہوگی، یہی حنابلہ کے یہاں ایک قول ہے، اس لئے کہ اس نے اس پر ایسی تہمت لگائی ہے، جس کا اس سے صدور محال ہے۔

شافعیہ اور امام محمد کے نزدیک اس پر حد واجب ہوگی، اس لئے کہ اس نے مبالغہ کے ساتھ اس پر قذف کیا ہے، اس لئے کہ تاء (ہاء) کا اضافہ (مبالغہ کے لئے) کیا جاتا ہے جیسے علامہ اور نسابہ میں، یہی حنابلہ کے یہاں دوسرا قول ہے، ''المغنی'' میں اسی کو راجح کہا ہے، اس لئے کہ جو چیز دونوں جنس (مرد وعورت) میں سے کسی ایک کے لئے قذف ہوگی تو دوسرے کے لئے بھی قذف ہوگی، مثلاً کہے: زنیت تاء پر فتحہ وکسرہ کے ساتھ، مرد وعورت دونوں کے لئے ہے، نیز اس لئے کہ یہ اس مرد کو خطاب ہے، اور زنا کے لفظ سے اس کی طرف اشارہ ہے، اور اس میں تاء تانیث کے ذریعہ تمیز کرنے اور اس کو حذف کرنے کی ضرورت نہیں رہتی، اور اگر کسی عورت سے کہے، اے زانی! تو سب کے نزدیک اس پر حد جاری ہوگی، اس لئے کہ ترخیم (منادی کے آخری حرف کو حذف کرنا) عام ہے مثلاً مالک میں یا مال! اور ''حارث'' میں ''یا حار!''[1]۔

۱۰- اگر یوں کہے: تمہاری فرج (شرمگاہ) یا تمہارے عضو تناسل نے زنا کیا، تو یہ قذف ہے، اس لئے کہ زنا اسی سے ہوتا ہے اور اگر یوں کہے: تمہاری آنکھ نے زنا کیا، یا کہے تمہارے ہاتھ نے زنا کیا، یا کہے تمہارے پاؤں نے زنا کیا تو یہ حنفیہ کے نزدیک قذف نہیں ہے۔

(۱) فتح القدیر ۱۹۱/۴، المہذب ۲۹۱/۲، المغنی ۲۲۵/۸۔

شافعیہ کے یہاں اس کے بارے میں دواقوال ہیں: راجح مذہب یہ ہے کہ یہ کنایہ ہے، اگر قذف کا ارادہ ہوتو قذف ہوگا ورنہ نہیں، اس لئے کہ درحقیقت زنا، ان اعضاء سے نہیں ہوتا ہے، اسی وجہ سے نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد گرامی ہے کہ "إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا، أدرک ذلک لا محالة، فزنا العين النظر، وزنا اللسان المنطق، والنفس تتمنى وتشتهي، والفرج يصدق ذلک كله ويكذبه"[1] (اللہ تعالیٰ نے زنا میں سے ہر آدمی کا حصہ لکھ دیا ہے، جس کو وہ ضرور پائے گا تو آنکھ کا زنا دیکھنا ہے، زبان کا زنا بات کرنا ہے، آدمی کے نفس میں زنا کی خواہش ہوتی ہے، پھر شرم گاہ اس خواہش کو سچا کر دیتی ہے یا جھٹلا دیتی ہے)۔ راجح مذہب کے بالمقابل رائے ہے کہ یہ قذف ہے، اس لئے کہ اس نے اس کے ایک عضو کی طرف زنا کی نسبت کی ہے، لہذا یہ زنا کو فرج (شرم گاہ) کی طرف منسوب کرنے کے مشابہ ہو گیا[2]، اور اگر یوں کہے: تمہارے بدن نے زنا کیا تو اس کے بارے میں دواقوال ہیں:

اول: یہ کہ نیت کے بغیر، قذف نہیں ہوگا، اس لئے کہ سارے بدن سے زنا، مباشرت کے ذریعہ ہوگا، لہذا یہ صریح قذف نہیں ہوا۔

دوم: یہ قذف ہے، اس لئے کہ اس نے زنا کو سارے بدن کی طرف منسوب کیا ہے، اور اس میں شرم گاہ بھی داخل ہے[3]۔

اگر کسی آدمی سے کہے: "أنت أزنى من فلان"، تو حنفیہ کے نزدیک اس پر مطلقاً کوئی حد نہیں ہوگی، اس لئے کہ "افعل" کا وزن علم میں مبالغہ کے معنی میں آتا ہے، اس کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ تم کو فلاں سے زیادہ زنا کا علم ہے، یا تم فلاں سے زیادہ زنا پر قادر ہو۔

(۱) حدیث: "إن الله كتب على ابن آدم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/۲۶) اور مسلم (۲۰۴۶/۴) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/۳۷۰۔

(۳) المبسوط ۹/۱۲۹، المہذب ۲/۲۹۰، ۲۹۱۔

شافعیہ کے نزدیک: یہ نیت کے بغیر قذف نہ ہوگا۔

حنابلہ کے نزدیک اور حنفیہ میں ابو یوسف کے نزدیک: یہ قذف ہوگا۔ لہذا اس پر حد جاری کی جائے گی، اور کیا یہ دوسرے شخص پر بھی تہمت لگانے والا ہو جائے گا؟ اس میں دواقوال ہیں:

اول: اس کو تہمت لگانے والا ہوگا، اس لئے کہ اس نے دونوں کی طرف زنا کی نسبت کی ہے، البتہ ایک کو اس میں دوسرے سے بڑھا ہوا کہا ہے، اس لئے کہ "اُفعل" کا وزن تفضیل کے لئے ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ اصل فعل میں مذکورہ دونوں افراد شریک ہوں، البتہ ایک دوسرے سے بڑھا ہوا ہو، جیسے کہتے ہو: "اجود من حاتم" (حاتم سے بڑا سخی)۔

دوم: صرف مخاطب پر تہمت لگانے والا ہوگا، اس لئے کہ لفظ "اُفعل" کا استعمال کبھی انفرادی طور پر کسی فعل کے انجام دینے والے کے لئے ہوتا ہے، مثلاً فرمانِ باری ہے: "اَفَمَنۡ يَّهۡدِىۡۤ اِلَى الۡحَـقِّ اَحَقُّ اَنۡ يُّتَّبَعَ اَمَّنۡ لَّا يَهِدِّىۡۤ اِلَّاۤ اَنۡ يُّهۡدٰى"[1] (جو کوئی حق کا راستہ دکھاتا ہے وہ زیادہ مستحق ہے اس کا کہ اس کی پیروی کی جائے یا وہ جس کو (خود ہی) راستہ نہ ملتا ہو بلکہ اسے راستہ بتایا جائے)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر کسی مرد سے کہا: اے زانی! اور کسی دوسرے نے کہا: تم نے سچ کہا، تو اس تصدیق کرنے والے پر حد نہیں لگائی جائے گی، اس لئے کہ اس نے صراحتاً اس کو زنا سے منسوب نہیں کیا ہے، اور اس کی طرف سے اس کی تصدیق میں مختلف احتمالات ہیں، ممکن ہے کہ اس کی مراد، زنا کے بارے میں تصدیق ہو یا کسی اور چیز کے بارے میں ہو، اگرچہ ظاہری اعتبار سے، اس سے زنا کے بارے میں اس کی تصدیق سمجھ میں آتی ہے، لیکن یہ ظاہر، حد واجب

(۱) سورۂ یونس/۳۵۔

کرنے کے لئے کافی نہیں ہوگا، البتہ اگر وہ یوں کہے: تم نے سچ کہا، وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تم نے اس کو کہا ہے، تو اس صورت میں، اس نے اپنی بات سے صراحت کردی کہ اس کی مراد اس کو زنا کی طرف منسوب کرنے سے اس کی تصدیق کرنا ہے، لہذا یہ اس پر تہمت زنا لگانے والا ہو جائے گا۔

امام زفر نے دونوں مسئلوں کے بارے میں کہا کہ دونوں پر حد جاری کی جائے گی، اور اگر کسی آدمی سے کہے: میں گواہ ہوں کہ تم زانی ہو اور کوئی دوسرا کہے: میں بھی گواہ ہوں، تو اس دوسرے شخص پر حد واجب نہیں ہوگی اس لئے کہ (میں گواہ ہوں) میں کئی احتمال ہیں، اس سے قذف کا ثبوت نہ ہوگا، البتہ اگر یوں کہے: میں بھی اس کے خلاف اسی طرح کی گواہی دیتا ہوں، جیسا کہ تم نے گواہی دی ہے، تو اس صورت میں وہ اس پر تہمت زنا لگانے والا ہو جائے گا[۱]۔

۱۱ - جس نے کسی مرد پر (لواطت) کی تہمت لگائی خواہ فاعل بتایا ہو یا مفعول، اس پر حد قذف واجب ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس پر ایسی وطی کرنے کی تہمت لگائی ہے جس میں حد واجب ہوتی ہے، لہذا یہ زنا کی تہمت لگانے کے مشابہ ہو گیا، یہ حسن، نخعی، زہری، مالک، شافعی، احمد، ابو یوسف، محمد بن حسن اور ابو ثور کا قول ہے۔

عطاء، قتادہ اور ابو حنیفہ نے کہا: اس پر حد واجب نہیں، اس لئے کہ اس نے اس پر ایسی تہمت لگائی ہے جس سے ان حضرات کے نزدیک حد واجب نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر کسی عورت پر تہمت لگائی کہ اس کے پچھلے راستہ میں وطی کی گئی ہے، یا کسی مرد پر یہ تہمت لگائی کہ اس نے ایک عورت سے اس کے پچھلے راستہ میں وطی کی۔

اگر کسی مرد سے کہا "اے لوطی"! اور کہے کہ میری مراد یہ ہے کہ تم قومِ لوط کے دین پر ہو، تو زہری و مالک کے نزدیک اور حنابلہ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق اس پر حد واجب ہوگی، اور اس کی کوئی ایسی تشریح نا قابل سماعت ہے، جس سے قذف کا مطلب نہ رہے، اس لئے کہ اس لفظ سے لواطت کی تہمت لگانا ہی سمجھ میں آتا ہے، لہذا یہ قذف کے باب میں صریح ہے، جیسے یوں کہے: اے زانی! نیز اس لئے کہ قوم لوط کا کوئی آدمی اب باقی نہیں، لہذا ان کی طرف منسوب کرنے کا احتمال نہیں ہوگا۔

حسن، نخعی اور شافعی نے کہا: اگر وہ کہے میری نیت یہ تھی کہ اس کا دین قوم لوط کے دین کی طرح ہے، تو اس پر حد واجب نہ ہوگی اور اگر کہے: میری مراد یہ تھی کہ تم قوم لوط کا کام کرتے ہو تو اس پر حد ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنے کلام کی تشریح میں ایسی بات کہی ہے جس سے حد واجب نہیں ہوتی، اور اس کا احتمال ہے، لہذا اس پر حد واجب نہ ہوگی، جیسا کہ اگر اپنے کلام سے جوڑ کر اس کی یہی تشریح کرتا[۱]۔

تعریض کا حکم:

۱۲ - رہی قذف کی تعریض: تو اس کی وجہ سے حد کے واجب ہونے میں فقہا کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ قذف کی تعریض بھی قذف ہے، مثلاً کہے: میں زانی نہیں ہوں، میری ماں زانیہ نہیں ہے، البتہ اس کو حد نہیں لگائی جائے گی، اس لئے کہ حد، شبہ کے سبب ساقط ہو جاتی ہے، اور اس کو تعزیری سزا دی جائے گی، اس لئے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بلکہ تم زانی ہو[۲]۔

امام مالک نے کہا: اگر باپ کے علاوہ کسی نے قذف کی تعریض

(۱) المبسوط ۹/۱۲۰، ۱۲۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۵۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۲۶، الشرح الصغیر ۴/۴۲۶ طبع الحلبی، المہذب ۲/۲۹۰، المغنی ۸/۲۲۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۹۱۔

کی تو اس پر حد واجب ہوگی، اگر قرائن سے قذف کی تعریض سمجھ میں آجائے مثلاً آپس میں جھگڑا ہو، نظم میں تعریض کرے یا نثر میں برابر ہے، البتہ اگر باپ نے اپنے بیٹے کے لئے تعریض کی تو اس کو حد نہیں لگائی جائے گی، اس لئے کہ وہ تہمت سے دور ہے [۱]۔

امام احمد کا ایک قول یہی ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے بعض صحابہ سے اس امر میں مشورہ کیا کہ ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے: میں زانی نہیں ہوں، میری ماں زانیہ نہیں ہے، تو انہوں نے کہا کہ اس نے اپنے ماں باپ کی تعریف کی ہے، حضرت عمرؓ نے کہا اس نے دوسرے کے لئے تعریض کی پھر انہوں نے اس کو حد لگائی [۲]۔

شافعیہ کے نزدیک قذف کی تعریض مثلاً یوں کہے: اے حلال زادے! رہا میں تو میں زانی نہیں ہوں، اور میری ماں زانیہ نہیں ہے، یہ سب قذف نہیں ہوئی، اگر چہ اس کی نیت کرلے، اس لئے کہ نیت کا اثر اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ لفظ میں جس کی نیت کی جائے اس کا احتمال ہو، اور یہاں نہ لفظی دلالت ہے، نہ کوئی احتمال ہے، اور جو کچھ سمجھ میں آتا ہے اس کی بنیاد قرائن احوال ہیں، یہی اصح ہے، ایک قول ہے: یہ کنایہ ہے یعنی قذف ہے اس لئے کہ اس سے یہی سمجھ میں آتا ہے، اور ایذا ہوتی ہے، اور اگر اس نے زنا کی طرف نسبت کرنے کا ارادہ کیا ہو تو قذف ہے ورنہ نہیں۔

اس میں غصہ کی حالت اور بغیر غصہ کی حالت دونوں برابر ہیں [۳]۔

یہی امام احمد کا ایک قول ہے [۴]۔

(۱) شرح الزرقانی ۸۷/۸۔

(۲) المغنی ۲۲۲/۸۔

(۳) روضۃ الطالبین ۳۱۲/۸۔

(۴) المغنی ۲۲۲/۸۔

شرائط حدِ قذف:

حد قذف کے لئے کچھ شرطیں ہیں، جن میں سے بعض کا تہمت لگانے والے میں ہونا ضروری ہے، اور بعض کا اس شخص میں ہونا ضروری ہے جس پر تہمت لگائی گئی ہے۔

الف- شرائط قاذف:

۱۳- اس پر فقہا کا اتفاق ہے کہ قاذف (تہمت زنا لگانے والے) میں بلوغ، عقل اور اختیار کا ہونا شرط ہے، خواہ مرد ہو یا عورت، آزاد ہو یا غلام، مسلمان ہو یا غیر مسلم۔

کچھ شرائط میں فقہا کے درمیان اختلاف ہے مثلاً:

۱- دار الاسلام میں مقیم ہونا: یہ حنفیہ کے نزدیک شرط ہے، اس سے دار الحرب میں مقیم سے احتراز ہے۔

۲- نطق (گویائی): یہ حنفیہ کے نزدیک شرط ہے، لہذا گونگے پر حد واجب نہیں ہوگی۔

۳- اسلامی احکام کا التزام (پابند ہونا): یہ شافعیہ کے یہاں شرط ہے، لہذا حربی پر حد نہیں ہوگی اس لئے کہ اس نے اسلامی احکام کی پابندی قبول نہیں کی ہے۔

۴- حرمت کا علم ہونا: یہ شافعیہ کے یہاں شرط ہے، اور حنفیہ کے یہاں ایک احتمال ہے، لہذا جو نومسلم ہونے یا علماء سے دور رہنے کی وجہ سے، حرمت سے واقف نہ ہو، اس پر حد نہیں ہوگی۔

مقذوف کی اجازت کا نہ ہونا: یہ شافعیہ کے یہاں شرط ہے، لہذا جس نے کسی پر اس کی اجازت سے تہمت لگائی، اس پر حد نہیں ہوگی، جیسا کہ رافعی نے اکثر علماء سے نقل کیا ہے۔

۶- قاذف، مقذوف کا اصل نہ ہو: یہ حنفیہ کے یہاں شرط ہے، اور مالکیہ، شافعیہ و حنابلہ کے یہاں راجح مذہب ہے، مالکیہ کے یہاں

ایک قول کے مطابق اگر باپ اپنے بیٹے پر تہمت لگائے تو اس کو حد لگائی جائے گی [1]۔

ب-شرائط مقذوف:

مقذوف کا محصن ہونا:

۱۴- مقذوف (یعنی جس مرد یا عورت پر تہمت زنا لگانے سے حد واجب ہوتی ہے) اس کا محصن ہونا شرط ہے، قذف کے باب میں احصان کے لئے بلوغ، عقل، اسلام، حریت اور زنا سے عفت شرط ہے، لہذا اگر بچہ یا پاگل پر تہمت لگائے تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ بچہ اور پاگل پر جو تہمت لگی ہے، اگر واقعتاً اس کا وجود ہو جائے تو بھی اس کی وجہ سے حد واجب نہ ہوگی، لہذا ان پر تہمت لگانے والے پر بھی حد واجب نہیں ہوگی، جیسے کسی عاقل پر وطی کے علاوہ کسی چیز کی تہمت لگائے، اگر کسی کافر پر تہمت زنا لگائے تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ ابن عمرؓ کی روایت میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ: "من أشرک بالله فلیس بمحصن" [2] (جو اللہ کے ساتھ شرک کرے، وہ محصن نہیں ہے)، اور اگر کسی غلام پر تہمت زنا لگائے تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی اس لئے کہ رق (غلامی) کے سبب جو نقص ہے، وہ حد کے کامل ہونے سے مانع ہے، لہذا اس پر تہمت لگانے والے پر بھی حد کے واجب ہونے سے مانع ہوگا، اور اگر کسی زانی پر تہمت زنا لگائی تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی،

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۶۷، ۱۶۸، بدائع الصنائع ۷/۴۰، مغنی المحتاج ۴/۱۵۵، ۱۵۶، مطالب أولی النہی ۶/۱۹۴، نیل المآرب ۲/۳۶۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۲۵، ۳۳۱۔

(۲) حدیث: "من أشرک بالله فلیس بمحصن" کی روایت دارقطنی (۳/۱۴۷) نے مرفوعاً وموقوفاً کی ہے، اور اس کے موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے۔

اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمٰنِينَ جَلْدَةً" [1] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسّی درّے لگاؤ)۔ زنا کے ثبوت پر حد قذف کو ساقط کر دیا گیا، اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی زانی پر تہمت زنا لگائے تو اس پر حد نہیں ہوگی، امام مالک کہتے ہیں کہ اگر بچی ایسی ہے جس سے جماع کیا جاسکتا ہے، تو اس پر تہمت زنا لگانے والے پر حد جاری کی جائے گی، خصوصاً اگر وہ بچی مراہقہ (قریب البلوغ) ہو، اس لئے کہ حد بدنامی کی وجہ سے ہوتی ہے، اور اس جیسی بچی کی بدنامی ہوگی [2]۔

تفصیل اصطلاح: "احصان" (فقرہ/۱۵-۱۹) میں ہے۔

دار الحرب یا دار الاسلام میں اس کا واقع ہونا:

۱۵- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ دار الاسلام کے باہر قذف کرنے والے پر، قاذف کی سابقہ شرائط کا لحاظ رکھتے ہوئے، حد واجب ہوگی، جیسا کہ دار الاسلام میں واجب ہوتی ہے، اس لئے کہ مخلوق پر خدا کی واجب کردہ حدود کے تعلق سے دار الحرب اور دار الاسلام میں کوئی فرق نہیں ہے، کیونکہ فرمانِ باری ہے: "اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" [3]، نیز: "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمٰنِينَ جَلْدَةً" (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسّی درّے لگاؤ)۔ نیز: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" [4] (اور چوری

(۱) سورۂ نور/۴۔

(۲) فتح القدیر ۴/۱۹۲، ۱۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۲۵، قرطبی سورۂ نور/ص ۵۶۵۴ طبع دار الشعب، المہذب ۲/۲۷۹، المغنی ۸/۲۱۶۔

(۳) سورۂ نور/۲۔

(۴) سورۂ مائدہ/۳۸۔

کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)۔ اس میں دار الاسلام کے باشندہ یا دار الکفر کے باشندے کو مستثنیٰ نہیں کیا گیا، جو چیز دار الاسلام میں حرام ہے، دار الکفر میں بھی حرام ہے، جس نے کوئی حرام کام کیا، تو اللہ نے اس کے اس عمل کی حد مقرر کی ہے، دار الکفر کی وجہ سے اس سے کوئی چیز ساقط نہ ہوگی، اور حد ہر جگہ نافذ کی جائے گی، اس لئے کہ ہر جگہ ہر زمانہ میں حد کو قائم و نافذ کرنے کا خدائی حکم مطلق ہے، حنابلہ نے کہا: جب تک وہ دار الاسلام میں واپس نہ آجائے حد قائم نہیں کی جائے گی[1]۔

حنفیہ نے کہا: دار الاسلام کے علاوہ کسی اور جگہ میں قذف کرنے والے پر حد نہیں، اس لئے کہ وہ ایسے مقام پر ہے جس کے باشندوں پر حد جاری نہیں ہوتی، نیز اس لئے کہ اس نے سبب (حد) کا ارتکاب ایسی حالت میں کیا ہے جبکہ وہ امام کی ولایت کے تحت نہیں ہے، اگر وہ امام کی ولایت کے تحت رہتے ہوئے سبب (حد) کا ارتکاب کرے تب ہی امام کو حد کے نافذ کرنے کی ولایت ملتی ہے، اور نافذ کرنے والے کے بغیر حد واجب نہیں ہوتی۔

اگر حربی، ہمارے دیار میں امان کے ساتھ داخل ہو، اور کسی مسلمان پر تہمت زنا لگائے تو امام ابو حنیفہ کے پہلے قول کے مطابق اس کو حد نہیں لگائی جائے گی، اس لئے کہ اس حد میں اللہ کے حق کو غالب کیا گیا ہے، نیز اس لئے کہ حد کے نافذ کرنے کی ولایت امام کو اس پر حاصل نہیں ہے، ساتھ ہی ساتھ وہ ہمارے دیار میں امان کے ساتھ داخل ہو کر کسی اسلامی حکم کا پابند نہیں ہوا ہے۔

امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول کے مطابق اس کو حد لگائی جائے گی، اور یہی امام ابو یوسف اور امام محمدؒ کا قول ہے، اس لئے کہ اس حد میں حق العبد کا مفہوم ہے، اور وہ حقوق العباد کا پابند ہے، نیز اس لئے کہ

(۱) المغنی ۸/۲۱۶، الأم ۷/۳۲۲، الخرشی ۳/۱۱۱۔

مسلمان پر تہمت زنا لگا کر اس نے اس کی توہین کی ہے، اور اس کو اس لئے امان نہیں دیا گیا ہے کہ مسلمانوں کی توہین کرے، لہذا مسلمان کو تہمت زنا لگانے کی وجہ سے اس کو حد لگائی جائے گی[1]۔

دیکھئے اصطلاح: ''دار الحرب'' (فقرہ ۵)۔

حد قذف کا ثبوت:

گواہی کے ذریعہ اس کا ثبوت:

۱۶- دو عادل مردوں کی گواہی سے قذف ثابت ہوگا، عام فقہاء کے نزدیک اس میں، مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، زہری کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے بعد دونوں خلفاء کے دور میں یہ معمول رہا ہے کہ حدود میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، نہ اس میں گواہی پر گواہی قبول کی جائے گی نہ قاضی کا خط قاضی کے نام قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے سبب ایسی حد ثابت ہوتی ہے، جو شبہات سے ٹل جاتی ہے، یہی نخعی، شعبی، ابو حنیفہ اور احمد کا قول ہے۔

مالک، ابو ثور اور امام شافعی نے راجح مذہب میں کہا: اس میں گواہی پر گواہی قبول کی جائے گی، اور ہر حق میں بھی اس لئے کہ اس کا ثبوت اصل کی گواہی سے ہوتا ہے تو اصل کی گواہی پر گواہی سے بھی ہو جائے گا، اسی طرح اس میں قاضی کے نام قاضی کا خط بھی قبول کیا جائے گا[2]۔

اقرار کے ذریعہ اس کا ثبوت:

۱۷- تمام حقوق کی طرح اقرار کے ذریعہ، قذف بھی ثابت ہوتا ہے،

(۱) المبسوط ۹/۱۱۸، ۱۱۹۔

(۲) المبسوط ۹/۱۱۱، بدایۃ المجتہد ۲/۳۴۸، المدونہ ۴/۴۱۰، مغنی المحتاج ۴/۴۴۲، ۴۵۳، المغنی ۹/۲۰۶۔

اور اس کے اقرار کر لینے کی وجہ سے حد واجب ہوتی ہے، اگر کوئی قذف کا اقرار کرے پھر رجوع کر لے تو اس کا رجوع کرنا قبول نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں مقذوف کا بھی حق ہے، لہذا اس کے رجوع کرنے میں اس کی تکذیب کرے گا، لیکن جو خالص حق اللہ تعالیٰ ہو، وہ اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ اس میں کوئی تکذیب کرنے والا نہیں ہے، لہذا اس میں اس کا رجوع کرنا قبول کیا جائے گا[1]۔

دیکھئے اصطلاح: ''اقرار'' (فقرہ ۵۹-۶۰)، ''رجوع'' (فقرہ ۳۸)۔

حد قذف:

۱۸- حد قذف آزاد کے لئے اسی کوڑے ہیں، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: ''وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً''[2] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لا سکیں تو انہیں اسّی درّے لگاؤ)، جمہور کے نزدیک غلام باندی کے حق میں یہ حد آدھی ہو جائے گی[3]۔

رہا حد میں درے مارنے کا طریقہ تو اس میں تفصیل ہے، اس کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''حدود'' (فقرہ ۴۶، ۴۷، ۴۸)۔

شرائط کے ساتھ قذف کی تکمیل کے بعد، حد قذف قائم کرنے کے لئے دو شرائط ہیں:

اول: قذف کرنے والا بینہ (گواہ) پیش نہ کرے، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: ''وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوهُمْ'' (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لا سکیں تو انہیں درّے لگاؤ)، لہذا ان کو کوڑے مارنے کے لئے بینہ کا نہ ہونا شرط ہے، اسی طرح مقذوف کی طرف سے اقرار نہ ہونا بھی شرط ہے، اس لئے کہ اقرار بینہ کے معنی میں ہے، اور اگر قذف کرنے والا شوہر ہو تو شرط ہے کہ وہ لعان کرنے سے گریز کرے، ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

دوم: مقذوف کا مطالبہ کرنا اور حد قائم کرنے تک اس کے مطالبہ کا برقرار رہنا، اس لئے کہ یہ اس کا حق ہے، لہذا اس کے تمام حقوق کی طرح اس کو بھی اس کے مطالبہ کرنے سے قبل وصول نہیں کیا جائے گا، جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ حد حقوق اللہ میں سے ہے، انہوں نے مطالبہ کی شرط نہیں لگائی ہے بلکہ امام کا فرض ہے کہ جیسے ہی وہ اس کے پاس پہنچے اس کو قائم و نافذ کر دے[1]۔

حد قذف کے سقوط کے اسباب:

اول: مقذوف کا قاذف کو معاف کرنا:

۱۹- مقذوف، قاذف کو معاف کر دے اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ و حنابلہ کی رائے اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ مقذوف قاذف کو معاف کر سکتا ہے، خواہ امام کے پاس معاملہ پہنچنے سے قبل ہو یا پہنچنے کے بعد ہو، اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جس کو اسی وقت وصول کیا جاتا ہے جب مقذوف اس کے وصول کرنے کا مطالبہ کرے، لہذا اس کے معاف کرنے سے معاف ہو جائے گا، جیسے قصاص یہ دوسری حدود سے الگ ہے کہ ان کے قائم کرنے میں ان کے وصول کرنے کے مطالبہ کا اعتبار نہیں ہے۔

---

(۱) فتح القدیر ۴/ ۱۹۹، الاختیار ۳/ ۲۸۰ طبع الادارۃ العامۃ للمعاہد الازہریہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۳۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۷۔

(۲) سورۂ نور/ ۴۔

(۳) القرطبی سورۂ نور ص ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۵، فتح القدیر ۴/ ۱۹۲۔

(۱) المغنی ۸/ ۲۱۷۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ قذف میں حد کو معاف کرنا جائز ہے، خواہ امام کے سامنے پیش ہو چکا ہو یا پیش نہ ہوا ہو۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ امام کے سامنے پیش ہونے کے بعد معاف کرنا ناجائز ہے، البتہ بیٹا اپنے باپ کے حق میں اور پردہ پوشی کا خواہاں شخص اس سے مستثنیٰ ہیں، تاہم معروف پاک دامن ارباب فضل کی طرف سے معافی قبول نہ کی جائے گی، اس لئے کہ وہ ایسے تو نہیں کہ تہمت لگانے والوں کو معاف کر کے، اپنی پردہ پوشی کے واسطے نرمی کریں گے [۱]۔

ابن رشد نے کہا: ان کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا یہ اللہ کا حق ہے یا آدمی کا حق ہے یا دونوں کا حق ہے؟ جو اس کو حق اللہ کہتے ہیں ان کے نزدیک معاف کرنا جائز نہیں، جیسے زنا میں، جو لوگ اس کو حق آدمی کہتے ہیں وہ معافی کو جائز کہتے ہیں، اور جو دونوں کا حق مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جب امام کے سامنے پیش ہو گیا تو امام کا حق غالب ہو گیا، وہ امام کے سامنے پہنچنے اور نہ پہنچنے میں فرق کرتے ہیں، نیز یہ حضرت صفوان بن امیہ کی حدیث میں سرقہ (چوری) کے بارے میں منقول اثر پر قیاس کرتے ہیں، اس شخص کے قصہ میں جس کی چادر چوری ہو گئی تھی بعد میں ان کی خواہش ہوئی کہ چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**فهلا كان هذا قبل أن تأتيني به**" [۲] (یہ میرے پاس اس کو لانے سے پہلے ہی کیوں نہ ہو گیا؟)۔ اور چوری کرنے والے کے واقعہ کے بارے میں حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے کہ: "**فأمر النبی ﷺ بقطعه، فرأوا منه أسفا عليه، فقالو: يا رسول الله، كأنك كرهت قطعه، قال وما يمنعني؟ لا تكونوا عونا للشيطان على أخيكم، إنه ينبغي للإمام إذا انتهى إليه حد أن يقيمه، إن الله عفو يحب العفو**" [۱] (رسول اللہ ﷺ نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا، صحابہ نے محسوس کیا آپ پر افسوس کا اثر ہے، چنانچہ انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! شاید اس کا ہاتھ کاٹنا آپ کو پسند نہ آیا، آپ نے فرمایا: میرے لئے مانع کیا تھا؟ اپنے بھائی کے خلاف شیطان کے معاون نہ بنو، امام کو یہی چاہیے کہ جب اس کے پاس کوئی حد آ جائے تو اس کو نافذ کرے، اللہ تعالیٰ معاف کرنے والا ہے، معافی کو پسند کرتا ہے)۔

جو لوگ اس کو حق آدمی کہتے ہیں اور یہی اظہر ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر مقذوف اپنے اوپر آنے والی تہمت میں تہمت لگانے والے کی تصدیق کر دے تو قاذف سے حد ساقط ہو جائے گی [۲]۔

دوم: لعان:

۲۰ - اگر شوہر اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائے یا بیوی کے حمل یا اس کے بچہ کا اپنے سے ہونے کا انکار کرے، اور اپنے اس الزام پر گواہ پیش نہ کر سکے اگر وہ اپنی بیوی سے لعان کر لے تو اس سے یہ حد ساقط ہو جائے گی۔

تفصیل اصطلاح: ''لعان'' میں ہے۔

سوم: بینہ:

۲۱ - اگر گواہی یا اقرار کے ذریعہ مقذوف کی زنا کاری ثابت

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۰۶، ۱۰۷، المغنی ۸/ ۲۱۷، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۸۲، ۱۸۳، البدائع ۷/ ۵۶، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۸۲۔

(۲) حدیث صفوان بن أمیہ: "فهلا كان هذا......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۵۵) نے کی ہے، اس کو ابن عبدالہادی نے صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ (نصب الرایہ ۳/ ۳۶۹) میں ہے۔

(۱) حدیث ابن مسعود: "فأمر النبي ﷺ بقطعه......" کی روایت احمد (۱/ ۴۳۸) اور حاکم (۴/ ۳۸۲، ۳۸۳) نے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے۔

(۲) المدونہ ۴/ ۳۸۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۳۱، المغنی ۸/ ۲۱۷۔

ہوجائے تو مقذوف کو حد لگائی جائے گی، اور قاذف سے حد ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً، وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهٰدَةً أَبَدًا وَأُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ"[۱] (اور جولوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسّی درّے لگاؤ اور کبھی ان کی کوئی گواہی قبول نہ کرو یہی لوگ تو فاسق ہیں)۔ گواہی یا اقرار کے ذریعہ زنا کے اثبات کی وضاحت کے لئے دیکھئے اصطلاحات: ''اقرار'' (فقرہ ۳۴-۳۷)، ''شہادۃ'' (فقرہ ۲۹)، ''زنا'' (فقرہ ۳۰-۴۱)۔

چہارم: احصان کا زائل ہونا:

۲۲ - حنفیہ ومالکیہ کی رائے ہے کہ اگر کسی محصن پر قذف کرے پھر احصان کا کوئی ایک وصف اس سے زائل ہوجائے، مثلا مقذوف زنا کرلے یا مرتد ہوجائے یا مجنون ہوجائے تو قاذف سے حد ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ احصان ثبوت حد کی شرط ہے، اسی طرح اس کا برقرار رہنا بھی شرط ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ حد قائم ونافذ کرنے سے قبل، مقذوف زنا کرلے تو حد قذف ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ احصان یقینی نہیں بلکہ ظنی ہوتا ہے، لیکن حد قذف، مقذوف کے مرتد ہونے سے ساقط نہ ہوگی، ردت اور زنا میں فرق یہ ہے کہ زنا ممکن حد تک چھپایا جاتا ہے، اور جب ظاہر ہوجائے گا تو معلوم ہوگا کہ ایسا کام پہلے بھی ہو چکا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کریم ہے پہلے وہلہ میں پردہ دری نہیں کرتا جیسا کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے اور ارتداد عقیدہ ہے، عقائد عام طور پر ڈھکے چھپے نہیں رہتے اس کے اظہار سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ پہلے سے چھپا ہوا تھا، حد قذف، مقذوف کے مجنون ہونے سے بھی ساقط نہیں ہوتی۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ جب قذف ثابت ہوجائے گا تو اس کے بعد احصان کی کوئی شرط زائل ہونے سے ساقط نہ ہوگا، مثلا حد نافذ کرنے سے قبل مقذوف زنا کرلے یا پاگل ہوجائے تو اس کی وجہ سے قاذف سے حد ساقط نہ ہوگی[۱]۔

پنجم: تمام یا بعض گواہوں کا گواہی سے رجوع کرنا:

۲۳ - اگر گواہوں کی گواہی سے حد ثابت ہو پھر گواہ حد نافذ کرنے سے قبل اپنی گواہی سے رجوع کرلیں تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حد ساقط ہوجائے گی، اسی طرح اگر بعض گواہ رجوع کرلیں، اور اتنے باقی نہ رہ جائیں، جن کی گواہی سے حد ثابت ہوسکے اس لئے کہ ان کا رجوع کرنا شبہ ہے، اور حدود، شبہات کی وجہ سے ٹل جاتی ہیں۔

تفصیل اصطلاح: ''رجوع'' (فقرہ ۷۳) میں ہے۔

قذف میں تعزیر:

۲۴ - شرائط کے بغیر قاذف پر حد قذف نافذ نہیں کی جائے گی اور اگر کوئی ایک شرط بھی معدوم یا ناقص ہوجائے تو ملزم کو حد نہیں لگائی جائے گی، البتہ مقذوف کے مطالبہ پر اس کی تعزیر کی جائے گی اس لئے کہ اس نے ایسی معصیت کا ارتکاب کیا ہے جس میں حد نہیں ہے۔

تفصیل اصطلاح: ''تعزیر'' (فقرہ ۷۳) میں دیکھیں۔

---

(۱) سورۂ نور ر ۴۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۶۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۶، مغنی المحتاج ۳/ ۱۷۳، ۱۷۳، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۲۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۲۱۹، کشاف القناع ۶/ ۱۰۵، ۱۰۶۔

قاذف کے فسق کا ثبوت اور اس کی گواہی کو رد کرنا:

۲۵-اگر شوہر اپنی بیوی پر تہمت زنا لگائے اور بینہ یا لعان کے ذریعہ اپنے قذف کو ثابت کرے یا کسی اجنبی عورت یا اجنبی مرد پر قذف کرلے، اور بینہ کے ذریعہ یا مقذوف کے اقرار کے ذریعہ اپنے قذف کو ثابت کردے تو نہ وہ اپنے قذف کی وجہ سے فاسق ہوگا، نہ اس پر حد جاری ہوگی نہ اس کی شہادت رد کی جائے گی، لیکن اگر وہ ان میں سے کسی کے ذریعہ اپنے قذف کو ثابت نہ کرسکے تو اس کی وجہ سے اس پر حد واجب ہوگی، اس کے فاسق ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور اس کی گواہی رد کردی جائے گی، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمٰنِينَ جَلْدَةً، وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهٰدَةً أَبَدًا وَأُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ" (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسّی درّے لگاؤ اور کبھی ان کی کوئی گواہی قبول نہ کرو یہی لوگ تو فاسق ہیں)۔

اگر قذف کرنے والا توبہ کرلے تو اس سے حد ساقط نہ ہوگی، البتہ فسق بلا اختلاف ختم ہوجائے گا، اور جمہور کے نزدیک اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر اس کو درے مار دیئے گئے تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی اگرچہ توبہ کرلے۔

تفصیل اصطلاح: " توبہ" (فقرہ ۲) میں ہے۔

قذف کی تکرار:

۲۶-اگر کسی مرد پر کئی بار تہمت زنا لگائی اور ابھی اس کو حد نہیں لگائی گئی ہو تو اس پر صرف ایک حد واجب ہوگی خواہ اس پر ایک زنا کی تہمت لگائے یا چند زنا کی تہمت لگائے، اس لئے کہ یہ ایک ہی جنس کی دو حدود ایک ہی مستحق کے لئے ہیں، لہذا دونوں ایک دوسرے میں ضم و داخل ہوجائیں گی، جیسے زنا کرے پھر دوبارہ زنا کرے، شافعیہ کے یہاں ایک قول کے مطابق اس پر دو حدود واجب ہونگی، اس لئے کہ حد حقوق آدمی میں سے ہے، لہذا دیون کی طرح ان کا آپس میں تداخل نہ ہوگا[1]۔

اگر کسی پر ایک بار تہمت لگائے اور اس کو حد لگادی جائے، پھر دوبارہ اس پر تہمت زنا لگائے تو دیکھا جائے گا، اگر اس پر دوبارہ اسی زنا کی تہمت لگائی ہے جس کے سبب اس کو حد لگائی گئی تھی، تو اب دوبارہ اس پر حد نہیں لگائی جائے گی، البتہ ایذاء رسانی کے سبب اس کی تعزیر کی جائے گی، اس لئے کہ حضرت مغیرہ پر تہمت زنا لگانے کے سبب، جب حضرت ابوبکرہ پر حد جاری کی گئی اور انہوں نے دوبارہ ان پر تہمت لگادی، تو کسی نے یہ رائے نہیں دی کہ ان پر دوبارہ حد واجب ہے، چنانچہ ظبیان بن عمارہ سے روایت ہے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ کے خلاف تین آدمیوں نے زنا کی گواہی دی، اس کی اطلاع حضرت عمرؓ کو ملی، تو ان کو شاق گذرا، کہنے لگے، مغیرہ بن شعبہ کا تین چوتھائی حصہ ہلاک ہوچکا ہے، زیاد آیا تو اس سے پوچھا تمہارے پاس کیا ہے؟ وہ گواہی پر ثابت نہیں رہا، چنانچہ انہوں نے حکم دیا اور ان کو کوڑے لگائے گئے اور کہا یہ جھوٹے گواہ ہیں، ابوبکرہ نے کہا: اگر کوئی عادل مرد آکر ان کے رجم کی گواہی دے تو کیا آپ نہیں مانیں گے؟ انہوں نے کہا ہاں، اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے۔ حضرت ابوبکرہ نے کہا: میں گواہی دیتا ہوں کہ وہ زانی ہیں، یہ سن کر انہوں نے ان کو دوبارہ کوڑے لگانا چاہا، تو حضرت علی نے کہا: امیر المومنین! اگر آپ دوبارہ ان کو کوڑے ماریں گے تو آپ ان پر رجم واجب کردیں گے[2]، ایک

---

(۱) فتح القدیر ۴/۲۰۸، جواہر الإکلیل ۲/۲۹۴، المہذب ۲/۲۹۳، المغنی ۸/۲۳۵۔

(۲) قصۃ المغیرۃ بن شعبہ: " انه شهد عليه ثلاثة......" کی روایت اثرم نے کی ہے جیسا کہ المغنی لابن قدامہ (۸/۲۳۵) میں ہے، اور اسی کے ہم معنی واقعہ

دوسری حدیث میں ہے: ''فلا یعاد فی فریة جلد مرتین''(۱) (لہذا کسی بہتان تراشی میں دو بار کوڑے نہیں مارے جائیں گے)۔

ہاں اگر اس پر حد جاری کر دی جائے پھر وہ اس پر دوسرے زنا کی تہمت لگائے تو اس پر غور کیا جائے گا، اگر لمبے فاصلہ کے بعد اس پر تہمت زنا دوبارہ لگائی ہے تو اس میں دوسری حد جاری ہوگی، اس لئے کہ قاذف کے تعلق سے مقذوف کا احترام کبھی ساقط نہیں ہوگا کہ اس کو کسی حال میں اس پر قذف کرنے کی اجازت دی جائے۔

اگر حد لگانے کے معاً بعد اس پر تہمت دوبارہ لگا دی، تو اس کے بارے میں دو آراء ہیں:

اول: پھر حد جاری کی جائے گی، اس لئے کہ یہ ایسا قذف ہے جس میں اس کا کذب کسی حد کے ذریعہ ظاہر نہیں ہوا، لہذا اس میں حد لازم ہوگی، جیسا کہ فصل طویل ہونے کی صورت میں ہے، نیز اس لئے کہ حد کے تمام اسباب اگر پہلے سبب کے لئے حد جاری کرنے کے بعد مکرر ہوں تو دوسرے کے لئے اس کا حکم ثابت ہوتا ہے جیسے زنا، چوری اور دوسرے اسباب۔

دوم: حد جاری نہیں ہوگی، اس لئے کہ ایک بار اس کی وجہ سے اس پر حد جاری کی جا چکی ہے، اب اس کے معاً بعد قذف کرنے پر اس کی خاطر حد جاری نہ ہوگی، جیسا کہ اگر اس پر پہلے والے زنا کی تہمت لگائے(۲)۔

وطی بالشبہہ کرنے والے پر قذف کرنے کا حکم:

۲۷- جس نے وطی بالشبہہ کرنے والے پر قذف کیا، اس پر حد ہے

کی روایت بیہقی (۸/۲۲۴، ۲۲۵) نے کی ہے۔

(۱) اثر: ''فلا يعاد في فرية......'' کو ابن قدامہ نے سابقہ واقعہ کے بعد نقل کیا ہے لیکن کسی سے منسوب نہیں کیا۔

(۲) فتح القدیر ۴/۲۰۵، المبسوط ۹/۱۱۷، الإقناع ۳/۲۰۳، المغنی ۸/۲۳۵۔

اگر اس وطی کے سبب اس کا وصف احصان ختم نہ ہوا ہو، لیکن اگر اس وطی کے سبب اس کا وصف احصان ختم ہو گیا ہو تو اس پر قذف کرنے والے کو حد نہیں لگائی جائے گی، اس لئے کہ اس نے غیر محصن پر قذف کیا، البتہ ایذاء رسانی کے سبب اس کی تعزیر کی جائے گی۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک جس نے کسی عورت کو زنا پر مجبور کرنے والے مرد پر تہمت لگائی یا اس عورت پر تہمت لگائی تو قاذف پر حد نہیں، اس لئے کہ زانی پر اس کی تہمت برحق تھی، نیز اس لئے کہ عورت اگرچہ مجبور کی گئی تھی، لیکن اس عورت سے زنا کے سبب اس عورت کا احصان ختم ہو گیا تاہم اس کا گناہ اس کو نہیں ہوگا۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''احصان'' (فقرہ ۷) واصطلاح: ''زنا'' (فقرہ ۱۶-۲۱) میں دیکھیں۔

اپنی ظہار کردہ بیوی سے وطی کرنے والے پر قذف کرنے والے کا حکم:

۲۸- حنفیہ وشافعیہ نے راجح مذہب کے مطابق صراحت کی ہے کہ جس نے اپنی اس بیوی سے وطی کی جس سے اس نے ظہار کر لیا تھا، تو اس کا احصان ساقط نہ ہوگا، اور اس پر قذف کرنے والے کو حد لگائی جائے گی، اس لئے کہ وطی ملک کے اندر ہے، حرمت ایک عارضی سبب سے ہے جو ختم ہو سکتی ہے، یہ اس لئے کہ محل میں ملکیت کے ہوتے ہوئے یہ عمل زنا یا زنا کے ہم معنی نہ ہوگا(۱)۔

زنا سے پیدا ہونے والے بچہ پر قذف کرنے کا حکم:

۲۹- حنفیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جس نے ولد الزنا پر اس کی ذات کے بارے میں تہمت لگائی، اس پر حد ہے، اس لئے کہ وہ محصن

(۱) المبسوط ۹/۱۱۶، روضۃ الطالبین ۸/۳۲۲۔

وعفیف ہے، گناہ تو اس کے والدین کا ہے، اور ان دونوں کے عمل سے بچہ کا احصان ساقط نہ ہوگا (۱)۔

لعان کرنے والی عورت کے بچہ پر قذف کا حکم:

۳۰- جس نے لعان کرنے والی عورت کے بچہ پر قذف کیا اور کہا کہ وہ زنا سے پیدا ہوا ہے تو اس پر حد ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "**أن النبي ﷺ قضى في الملاعنة أن لا ترمى ولايرمى ولدها ومن رماها أو رمى ولدها فعليه الحد**" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے لعان کرنے والی عورت کے بارے میں یہ فیصلہ فرمایا کہ نہ اس پر تہمت لگائی جائے نہ اس کے بچہ پر، جو اس پر یا اس کے بچہ پر تہمت لگائے گا اس پر حد ہوگی)۔ نیز اس لئے کہ وہ محصن وعفیف ہے، اور اگر قذف کرنے والا کہے کہ یہ اسی مرد کا بچہ ہے جس کے ساتھ بدکاری کرنے کا الزام اس کی ماں پر لگایا گیا تھا، تو اس پر حد ہوگی، لیکن اگر یوں کہے: وہ فلاں شخص (یعنی لعان کرنے والے مرد) کا بیٹا نہیں ہے، اور یہ کہنے سے اس کی مراد یہ ہو کہ شرعاً اس مرد سے اس لڑکے کی نفی کی گئی ہے تو اس پر حد نہیں اس لئے کہ وہ سچا ہے، مالکیہ نے کہا: اگر کوئی شخص لعان کرنے والی عورت کے بیٹے سے کہے تم اپنے اس باپ کا بیٹا نہیں جس کے ساتھ تمہاری ماں نے لعان کیا ہے، تو اس پر حد ہوگی (۳)۔

(۱) المبسوط ۹/ ۱۲۷، کشاف القناع ۶/ ۱۰۶۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ قضى في الملاعنة....." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۹۰) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۲۲۷) میں اس کے معلول ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۳) المبسوط ۹/ ۱۲۷، فتح القدیر ۴/ ۲۰۳، مواہب الجلیل ۶/ ۳۰۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۷، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۱۹، المغنی ۸/ ۲۳۰۔

نکاح فاسد میں وطی کرنے والے پر قذف کرنے والے کا حکم:

۳۱- جس نے نکاح فاسد میں وطی کی حنفیہ کے نزدیک اس پر قذف کرنے والے پر حد نہیں ہوگی، اس لئے کہ عقد فاسد، ملکیت کا سبب نہیں ہے، اور غیر ملکیت میں وطی کرنا زنا کے معنی میں ہے، لہذا اس کا احصان ساقط ہوجائے گا، اور اس پر قذف کرنے والے پر حد نہیں لگائی جائے گی۔

یہی شافعیہ کے دو قولوں میں ایک قول ہے۔

شافعیہ کے یہاں دوسرا قول اور حنابلہ کا قول یہ ہے کہ اس کے قاذف پر حد واجب ہوگی، اس لئے کہ یہ ایسی وطی ہے جس کے سبب حد واجب نہیں ہوتی ہے، لہذا احصان ساقط نہ ہوگا، اور اس پر قذف کرنے والے پر حد لگائی جائے گی (۱)۔

لقیط پر قذف کرنے کا حکم:

۳۲- اگر کوئی شخص لقیط (اٹھایا ہوا نومولود بچہ) پر اس کے بالغ ہونے کے بعد قذف کرے، اور وہ لقیط محصن ہو تو اس پر حد ہوگی، اس لئے کہ محصن پر قذف کرنے سے حد واجب ہوتی ہے۔

اگر کسی نے لقیط سے کہا: اے ابن الزنا! تو اس کے بارے میں مالکیہ کے یہاں دو قول ہیں: اول: اس کو حد لگائی جائے گی، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ نکاح صحیح سے اس کے پیدا ہونے کے باوجود اس کو پھینک دیا گیا ہو، یہی ابن رشد کا قول ہے اور یہی راجح ہے، دوم: اس کو حد نہیں لگائی جائے گی اس لئے کہ پھینکے ہوئے بچے اکثر زنا سے پیدا شدہ ہوتے ہیں، یہ لخمی کا قول ہے۔

ہاں اگر اس سے یوں کہے: اے زانی کے بیٹے! یا اے زانیہ کے

(۱) المبسوط ۹/ ۱۱۷، المہذب ۲/ ۲۰۹۔

بیٹا تو یہ اس کے والدین پر زنا کی تہمت لگانا ہے، نسب کی نفی نہیں ہے، لہذا قاذف پر بالاتفاق حد نہ ہوگی، ابن رشد نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ اس کے والدین غیر معروف ہیں [1]۔

زنا میں سزا یافتہ شخص پر قذف کرنا:

۳۳- بینہ یا اقرار کے ذریعہ جس کے زنا کا ثبوت ہو چکا ہو، اس پر قذف کرنے والے پر حد نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ سچا ہے، خواہ اس کو بعینہ اسی زنا کی تہمت لگائی یا کسی دوسرے زنا کی یا مبہم زنا کی تہمت لگائی، اس لئے کہ یہ غیر محصن پر تہمت لگانا ہے، کیونکہ محصن زانی نہیں ہوتا ہے اور جس آدمی پر اس وجہ سے حد نہ لگے کہ مقذوف میں احصان نہیں ہے، اس کی تعزیر ہوگی، اس لئے کہ اس نے ایسے شخص کو اذیت دی ہے، جس کو اذیت دینا ناجائز ہے۔

شافعیہ نے کہا: یہی حکم رہے گا، اگرچہ وہ زنا کاری کے بعد توبہ کرلے اور اس کی حالت سدھر جائے، اب وہ کبھی بھی محصن نہ ہوگا، اگرچہ عدالت (زہد وتقوی) کا پابند بن جائے اور دنیا کا سب سے بڑا پرہیزگار اور زاہد بن جائے، لہذا اس پر قذف کرنے والے کو حد نہیں لگائی جائے گی، خواہ اس کو اسی زنا کی تہمت لگائے یا اس کے بعد ہونے والے کسی زنا کی یا مطلق زنا کی تہمت لگائے، اس لئے کہ جب آب رو، زنا کے سبب پامال ہوگئی، تو بعد میں آنے والی عفت سے یہ دھبہ زائل نہ ہوگا، اور اس حدیث سے اعتراض نہیں ہونا چاہئے کہ "التائب من الذنب كمن لا ذنب له" [2] (گناہ سے توبہ کرنے والا بے گناہ کی طرح ہے)۔ اس لئے کہ اس کا تعلق آخرت سے ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مقذوف کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ ظاہر حال میں زنا سے پاک ہو، گو کہ اس سے توبہ کرنے والا ہو کیونکہ گناہ سے توبہ کرنے والا بے گناہ کی طرح ہے پھر انہوں نے صراحت کی ہے کہ مقذوف اگر زنا کا اقرار کرلے گو کہ چار بار سے کم کرے یا اس کو حد زنا لگائی جائے تو اس پر قذف کرنے والے پر حد نہیں ہوگی، البتہ اس کی تعزیر کی جائے گی۔

ابراہیم اور ابن ابی لیلی سے منقول ہے کہ اگر وہ اس زنا کے علاوہ کسی اور زنا یا مبہم زنا کی اس پر تہمت لگائے تو اس پر حد ہوگی، اس لئے کہ تہمت لگانا حد کا سبب ہے، الا یہ کہ تہمت لگانے والا سچا ہو، اور یہ اسی صورت میں سچا ہوگا جب اس کو بعینہ اسی زنا سے منسوب کرے، اس کے علاوہ زنا کے بارے میں وہ جھوٹا ہے اور دوسرے پر عیب لگانے والا ہے [1]۔

لعان کرنے والی عورت پر قذف کرنا:

۳۴- جو لعان کرنے والی عورت پر قذف کرے گا اس پر حد ہوگی، یہ جمہور فقہاء کا قول ہے اور یہ ابن عمر، ابن عباس، حسن، شعبی، طاؤس اور مجاہد کا قول ہے، اس لئے کہ اس عورت کا وصف احصان لعان کے سبب ساقط نہیں ہوگا اور نہ اس کی وجہ سے زنا کا ثبوت ہوگا اور اسی وجہ سے اس کے سبب اس پر حد لازم نہیں ہوئی ہے، ابن عباس سے مروی ہے کہ "أن النبي ﷺ **قضى فى الملاعنة أن لا ترمى ولا يرمى ولدها، ومن رماها أو رمى ولدها فعليه الحد**" [2] (رسول اللہ ﷺ نے لعان کرنے والی عورت کے

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۵۔

(۲) حدیث: "التائب من الذنب......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۴۲۰) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے، ابن حجر نے اس کو حسن کہا ہے جیسا کہ المقاصد الحسنہ للسخاوی رص ۲۴۹ میں ہے۔

(۱) المبسوط ۹/ ۱۱۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۶، مغنی المحتاج ۳/ ۳۷۲، کشاف القناع ۶/ ۱۰۶، مطالب اولی النہی ۶/ ۱۹۶، المغنی ۸/ ۲۳۰۔

(۲) حدیث حضرت ابن عباسؓ: "أن النبي ﷺ قضى في الملاعنة......" کی تخریج فقرہ/ ۳۰ میں گذر چکی ہے۔

بارے میں یہ فیصلہ فرمایا کہ نہ اس پر تہمت لگائی جائے، نہ اس کے بچہ پر، جو اس عورت پر یا اس کے بچہ پر تہمت لگائے گا اس پر حد ہوگی)۔

اگر لعان کرنے والی عورت کے ساتھ بچہ نہ ہو، تو حنفیہ جمہور کے ساتھ اتفاق کرتے ہیں لیکن اگر اس کے ساتھ بچہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک قاذف پر حد نہیں ہوگی، اس لئے کہ عورت میں زنا کی علامت موجود ہے، اور یہ علامت ایسے بچہ کی ولادت ہے جس کا کوئی باپ نہیں ہے اور اس لحاظ سے عفت ختم ہوگئی، حالانکہ عفت، احصان کی شرط ہے۔

مالکیہ و شافعیہ نے راجح مذہب کے مطابق صراحت کی ہے کہ لعان کرنے والی عورت پر قذف کرنے والا اگر اجنبی ہو، یا شوہر ہو، اور وہ اپنی بیوی پر، اس تہمت کے علاوہ کسی اور زنا کی تہمت لگائے جس کے متعلق اس عورت سے لعان کیا تھا تو مطلقاً اس کو حد لگائی جائے گی، لیکن اگر بذات خود لعان کرنے والا ہو اور اس پر اسی زنا کی تہمت لگائے جس کے متعلق اس سے لعان کر چکا ہے، تو اس پر حد نہیں ہوگی شافعیہ نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا کہ اس کو حد نہیں لگائی جائے گی، لیکن تعزیر کی جائے گی، اسی طرح اگر قذف کو مطلق رکھے[۱]۔

مردے پر قذف کرنا:

۳۵- جمہور نے محصن مردے پر خواہ وہ مرد ہو یا عورت قذف کرنے والے پر حد واجب قرار دی ہے، اگر ورثہ میں سے کوئی حق دار اس کا مطالبہ کرے، اس کی وجہ یہ ہے کہ وجوب حد، مقذوف کے احصان کے اعتبار سے ہے، اور موت کی وجہ سے احصان کی تاکید ہوتی ہے، نفی نہیں ہوتی۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۰۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۷، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۳۸، المغنی ۸/ ۲۳۰۔

حنابلہ نے کہا: مردے پر قذف کرنے والے پر حد نہیں ہوگی ہاں اگر وہ مردہ، عورت ہو، اور اس کا کوئی محصن بیٹا ہو تو اس کو حد کا مطالبہ کرنے کا حق ہے، اس لئے کہ اس کی ماں پر قذف، خود اس پر قذف ہے اس لئے کہ اس کے نسب کی نفی ہے، اسی وجہ سے اس میں مقذوف کے احصان کا اعتبار نہیں بلکہ بچہ کے احصان کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اور جب مقذوف شخص اس کی ماں کے علاوہ ہے تو اس میں اس کے نسب کی نفی نہ ہوگی، لہذا اس قذف کرنے والے پر حد نہیں ہوگی[۱]۔

مرد کا اپنی بیوی پر کسی معین مرد کے ساتھ زنا کی تہمت لگانا:

۳۶- اگر کسی نے اپنی بیوی پر کسی معین مرد سے زنا کی تہمت لگائی تو اس نے دونوں پر تہمت لگادی اب اگر وہ بیوی سے لعان کرلے گا تو اس سے حد دونوں کی طرف سے ساقط ہوجائے گی، اور اگر لعان نہ کرے تو دونوں میں سے ہر ایک حد کے قائم کرنے کا مطالبہ کرسکتا ہے، جو بھی مطالبہ کرے گا قذف کرنے والے پر حد لگائی جائے گی اور جو مطالبہ نہ کرے گا اس کے لئے حد نہیں لگائی جائے گی۔

شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ یہ صرف بیوی پر تہمت ہوگی نہ دوسرے کو مطالبہ کا کوئی حق ہے، اور نہ حد واجب ہوگی[۲]۔

پرائی عورت پر تہمت لگانے کے بعد اس سے شادی کرنے والے کا حکم:

۳۷- اگر کسی پرائی عورت پر قذف کیا، پھر اس سے شادی کرلی، تو اس پر حد ہے، وہ لعان نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس نے اس عورت

(۱) المبسوط ۹/ ۱۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۱، المہذب ۲/ ۲۹۲، مغنی المحتاج ۳/ ۳۷۲، المغنی ۸/ ۲۳۳، ۲۳۴۔

(۲) المغنی ۸/ ۲۳۰، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۱۳۔

پر قذف پرائی عورت ہونے کی حالت میں کیا تھا، لہذا حد واجب ہے وہ لعان کا حقدار نہ ہوگا اس لئے کہ وہ بیوی کے علاوہ عورت پر قذف کرنے والا ہے، اس کا حکم اسی شخص کی طرح ہوگا جس نے شادی نہیں کی (۱)۔

ایسی اولاد والی عورت پر قذف کرنے والا جن کا کوئی باپ معلوم نہ ہو:

۳۸- اگر کسی نے کسی ایسی عورت پر قذف کیا، جس کے پاس بچے ہیں مگر ان کا کوئی باپ معلوم نہیں ہے، تو اس پر حد نہیں ہوگی اس لئے کہ زنا کی علامت موجود ہے، یعنی بلا باپ کی اولاد ہونا، اس کے مدِ نظر عفت جاتی رہی اور عفت احصان کی شرط ہے، البتہ ایذاء رسانی کے سبب اس کی تعزیر ہوگی (۲)۔

ایک شخص کا ایک جماعت پر قذف کرنا:

۳۹- اگر کسی نے بیک لفظ یا چند الفاظ میں ایک جماعت پر قذف کیا، اس پر ایک ہی حد ہوگی، خواہ سب نے اس کا مطالبہ یک بارگی کیا یا یکے بعد دیگرے کیا، اور اگر پہلے کے مطالبہ پر اس کے لئے حد لگادی گئی تو بعد والے کے مطالبہ پر حد نہیں لگائی جائے گی، اس لئے کہ خصومت (مقدمہ) کے لئے بعض کی حاضری ان سب کی حاضری کی طرح ہے، لہذا دوبارہ اس کو حد نہیں لگائی جائے گی، الا یہ کہ نئے سرے سے دوسرا قذف ہو، یہی ثوری، شعبی، نخعی، ابراہیم، زہری، قتادہ، طاؤس، ابوحنیفہ اور مالک کا قول ہے۔

عطاء، شعبی، ابن ابی لیلی، شافعی اور احمد کے نزدیک: اگر ایک جماعت پر چند الفاظ میں قذف کیا، تو ہر ایک کے واسطے الگ الگ حد ہوگی، اس لئے کہ یہ چند آدمیوں کے حقوق ہیں لہذا ایک دوسرے میں داخل نہ ہوں گے، جیسے دین ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوتے۔

البتہ اگر ایک لفظ میں سب پر قذف کیا، تو امام شافعی کا قدیم قول ہے کہ اس پر ایک ہی حد ہوگی، یہی امام احمد سے ایک روایت ہے، اس کو "المغنی" میں راجح کہا ہے، اس کی دلیل یہ فرمانِ باری ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً" (۱) (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسّی درّے لگاؤ)، اس میں کسی ایک شخص یا جماعت پر قذف میں فرق نہیں کیا گیا ہے، نیز اس لئے کہ جن لوگوں نے حضرت مغیرہ کے خلاف گواہی دی تھی، انہوں نے ایک عورت پر بھی قذف کیا تھا، پھر بھی حضرت عمرؓ نے ان کو صرف ایک حد لگائی، نیز اس لئے کہ یہ ایک قذف ہے، اس لئے ایک ہی حد ہوگی، جیسے کسی ایک پر قذف ہو تو ایک حد ہوتی ہے، نیز اس لئے کہ حد محض اس وجہ سے واجب ہوتی ہے کہ قذف کے ذریعہ مقذوف پر عیب لگادیا، اور ایک حد کے ذریعہ اس قاذف کا جھوٹ کھل جائے گا، اور عیب دور ہوجائے گا، لہذا اسی پر اکتفا کرنا واجب ہے، اس کے برخلاف اگر ہر ایک پر الگ الگ قذف کیا تو ایک قذف میں اس کا کذب دوسرے قذف میں اس کے کاذب ہونے کو مستلزم نہیں، اور ایک مقذوف کا عیب، دوسرے مقذوف کے لئے حد لگانے سے زائل نہ ہوگا۔

حسن، ابوثور کا قول، شافعی کا جدید قول، ابن منذر کا قول اور امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ ان مقذوفین میں سے ہر ایک کے لئے ایک الگ حد واجب ہوگی، اس لئے کہ قذف کرنے کے سبب،

---

(۱) ابن عابدین ۲/۵۸۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۵۸، روضۃ الطالبین ۸/۳۳۵، المغنی ۸/۲۰۲۔

(۲) فتح القدیر ۴/۲۰۳۔

(۱) سورۂ نور ۴۔

اس نے ہر ایک پر عیب لگایا ہے، لہذا ان میں سے ہر ایک کے لئے حد لازم ہوگی، جیسا کہ اگر ان میں سے ہر ایک پر الگ الگ قذف کرے[1]۔

ایک شخص نے کسی پر قذف کیا، اس کو حد لگانی شروع کی گئی، حد نافذ کرنے کے دوران اس نے ایک دوسرے شخص پر قذف کر دیا، تو اس کے بارے میں امام ابوحنیفہ و مالک میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر صرف ایک ہی حد لگائی جائے گی، اگرچہ صرف ایک ہی کوڑا لگانا رہ گیا ہو، تو وہی کوڑا لگایا جائے گا، اس لئے کہ حد ایک دوسرے میں داخل ہوجائے گی، کیونکہ دو حدیں اکٹھا ہوئیں، نیز اس لئے کہ پہلی حد کی تکمیل باقی ماندہ کوڑے کے ذریعہ ہوگی۔

امام مالک کے نزدیک اگر کوڑے لگانے کے دوران دوبارہ قذف کر دیا اور جتنے کوڑے لگائے جا چکے ہیں، وہ اقل تعداد میں ہوں، تو سب کو کالعدم کر دیا جائے گا، اور از سر نو گنا جائے گا، اور اس طرح دوسری حد وصول ہوجائے گی، اور اگر باقی ماندہ کوڑے تھوڑے ہوں تو اس حد کی تکمیل کی جائے گی پھر نئے سرے سے دوسری حد کے لئے کوڑے لگائے جائیں گے[2]۔

شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک اگر ایک ایسی جماعت پر قذف کیا جن میں سب کا زانی ہونا عادتاً ممکن نہیں تو حد واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ حد عار کو ختم کرنے کے لئے ہے، اور یہاں مقذوف پر کوئی عار نہیں، اس لئے کہ قاذف قطعی طور پر جھوٹا ہے البتہ کذب بیانی کے سبب اس کی تعزیر کی جائے گی[3]۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۰۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۷، المہذب ۲/ ۲۹۲، ۲۹۳، المغنی ۸/ ۲۳۳، ۲۳۴۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۲۰۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۷۔

(۳) المہذب ۴/ ۳۲۸، الإقناع فی فقہ الامام احمد ۴/ ۲۶۴۔

اپنی ذات پر قذف کرنا:

۴۰ - اگر کوئی اپنے اوپر تہمت لگاتے ہوئے کہے کہ میں ولد الزنا ہوں تو اس پر حد لگائی جائے گی، اس لئے کہ یہ اپنی ماں پر قذف ہے[1]۔

نبی علیہ السلام اور آپ کی والدہ ماجدہ پر قذف کا حکم:

۴۱ - نبی محمد ﷺ پر قذف اور آپ کی والدہ پر قذف اسلام سے ارتداد اور مذہب سے خروج کرنا ہے جو شخص نبی ﷺ پر قذف کرے گا وہ کافر ہوجائے گا اور اس کو قتل کر دیا جائے گا، اگرچہ توبہ کرلے، یا کافر ہو اور مسلمان ہوجائے لیکن اگر قذف کے علاوہ کسی اور طرح سے برا بھلا کہے پھر مسلمان ہوجائے تو قتل نہیں کیا جائے گا[2]۔

نبی کریم ﷺ کی ازواج مطہرات میں سے کسی پر قذف کرنا:

۴۲ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس نے حضرت عائشہؓ پر قذف کیا اس نے ان کے بارے میں قرآن کی صریح آیت کی تکذیب کی، اس عمل سے وہ کافر ہوجائے گا، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی براءت کا اعلان اس فرمانِ باری میں ہے: "إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُم مَّا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّىٰ كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ..... يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَن تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ"[3] (بیشک جن لوگوں نے یہ طوفان برپا کیا ہے وہ تم میں سے ایک (چھوٹا سا) گروہ ہے تم اس کو برا نہ سمجھو اپنے حق میں

(۱) الشرح الکبیر علی ہامش حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۸۔

(۲) المغنی ۸/ ۲۳۳، الإقناع ۴/ ۲۶۵۔

(۳) سورۂ نور/ ۱۱-۱۷۔

بلکہ تمہارے حق میں بہتری ہے ان میں سے ہر شخص کو جس نے جتنا کچھ کیا تھا گناہ ہوا اور جس نے ان میں سے سب سے بڑا حصہ لیا اس کے لئے سزا بھی (سب سے بڑھ کر) سخت ہے...... اللہ تمہیں نصیحت کرتا ہے کہ پھر اس قسم کی حرکت کبھی نہ کرنا اگر تم ایمان والے ہو)۔

تمام ازواج مطہرات کے بارے میں حنفیہ کا مذہب اور حنابلہ کی صحیح رائے اور ابن تیمیہ کے یہاں مختار یہ ہے کہ ان کا حکم حضرت عائشہؓ کی طرح ہے، ان کا استدلال اس فرمانِ باری سے ہے: ''وَالطَّيِّبٰتُ لِلطَّيِّبِيْنَ'' (۱) (اور بہتر عورتیں بہتر مردوں کے لئے ہیں)۔ ازواج مطہرات پر قذف نبی پر طعن اور آپ کے لئے باعث عار ہے۔

شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کے یہاں دوسری روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ کے علاوہ دوسری ازواج مطہرات تمام صحابہ کی طرح ہیں، ان کو برا کہنے والے کو کوڑے لگائے جائیں گے، اس لئے کہ وہ قذف کرنے والا ہے (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''ردت'' (فقرہ/ ۱۸)، ''سب'' (فقرہ/ ۱۸)۔

انبیاء پر قذف کا حکم:

۴۳- فقہاء کی رائے ہے کہ جس نے کسی نبی پر قذف کیا، اس کو قتل کر دیا جائے گا، اور اس کی توبہ قبول نہ کی جائے گی (۳)۔

دیکھئے اصطلاح: ''رسول'' (فقرہ/ ۳) و اصطلاح: ''سب'' (فقرہ ۱۱/ ۱۳)۔

حدِ قذف کے مطالبہ میں ورثاء کا حق:

۴۴- حنفیہ کی رائے ہے کہ میت کی خاطر، قذف کی حد کا مطالبہ وہی کر سکتا ہے جس کے نسب میں میت پر قذف کرنے سے آنچ آئے اور وہ والد (اگر چہ اوپر کا ہو) اور اولاد (اگر چہ نیچے کی ہو) ہیں، اس لئے کہ ان دونوں پر عار، جزئیت کی وجہ سے آتا ہے، لہذا قذف، معنوی طور پر ان دونوں کو شامل ہوگا، اسی وجہ سے ان دونوں کو مطالبہ کرنے کا حق ہوگا، لیکن ان دونوں پر عار کا آنا بذات خود مقذوف پر عار آنے کے واسطہ سے ہے، اس لئے وہی (مقذوف) خصومت و نزاع میں اصل ہے کہ بالقصد عار اسی پر ہے، لہذا کوئی دوسرا اس کے موجب وحکم کا مطالبہ اسی وقت کر سکتا ہے، جبکہ خود اس کی طرف سے مطالبہ سے مایوسی ہو جائے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ مقذوف مردہ ہو، اور اسی وجہ سے اگر مقذوف غائب ہو تو اس کی اولاد یا والد کو مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ غائب آدمی، قاذف کی تصدیق کر دے۔

اقرب کے ہوتے ہوئے ابعد کو حدِ قذف کے مطالبہ کا حق ثابت ہے، اسی طرح اپنی صلبی اولاد کے ہوتے ہوئے اولاد کی اولاد کے لئے ثابت ہے، اور اگر بعض ورثہ معاف کر دیں تو دوسرا اوارث اس کا مطالبہ کر سکتا ہے، اس لئے کہ یہ اپنی ذات سے عار دور کرنے کے لئے ہے۔

اگر مقذوف محصن ہو، تو اس کے کافر بیٹے کے لئے جائز ہے کہ حد کا مطالبہ کرے اس میں امام زفر کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں: قذف معنوی طور پر اس کو شامل ہے، اس لئے کہ عار اس کی طرف لوٹ کر آتا ہے، اور ہمارے نزدیک یہ بطور وراثت کے نہیں ہوتا ہے جیسا کہ اگر ظاہری و معنوی دونوں لحاظ سے اس کو شامل ہوتا اس طرح کہ قذف سے مقصود خود وہی ہوتا، اور اگر ایسا ہوتا تو اس کے لئے مطالبہ کرنے کا

---

(۱) سورۂ نور/ ۲۶۔

(۲) الشفاء للقاضی عیاض ۲/ ۱۱۰۹، ۱۱۱۰۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۹۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۸۰۔

حق حاصل نہ تھا، اس لئے کہ وہ محصن نہیں ہے، تو اگر صرف معنوی لحاظ سے وہ مقذوف ہو تو بھی یہی حکم ہوگا۔

لیکن ہم کہتے ہیں کہ اس نے ایک محصن پر قذف کر کے، اس کو عار دلایا ہے، لہذا وہ حد کے ذریعہ اس کا مواخذہ کرے گا، یہ اس لئے کہ جس شخص کی نسبت زنا کی طرف کی گئی ہے اس کے اندر احصان کی شرط ہے، تاکہ مکمل طور پر عار دلانا پایا جائے، پھر یہ مکمل عار دلانا، اس کی اولاد کی طرف لوٹے گا اور کفر استحقاق کی اہلیت کی منافی نہیں ہے، اس کے برخلاف اگر خود اسی کو قذف ہو تو مکمل طور پر عار دلانا نہیں پایا جائے گا، کیونکہ جس شخص کی نسبت زنا کی طرف کی گئی ہے اس کے اندر احصان موجود نہیں ہے۔

الحاصل سبب مکمل طور پر عار دلانا ہے، جو مقذوف کے محصن ہونے پر ہوگا، اب اگر وہ باحیات ہوگا تو مطالبہ کا حق اس کو ہوگا، اور اگر مردہ ہوگا تو اس کی اصل یا فرع، اس کا مطالبہ کرے گی، اور اگر محصن نہیں ہوگا تو اس کے حق میں مکمل طور پر عار دلانا نہیں پایا جائے گا[1]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ وارث کو حق ہے کہ اپنے مقذوف مورث کے حق کا مطالبہ اس کی موت سے قبل یا اس کی موت کے بعد کرے اور ورثہ میں اس کی اپنی اولاد، اولاد کی اولاد، (نیچے تک) باپ، دادا (اوپر تک) پھر بھائی، پھر بھتیجا، پھر چچا، پھر چچا کا بیٹا داخل ہیں، اسی طرح ہر وارث کو حق ہے کہ اپنے مورث کے حق کا مطالبہ کرے اگرچہ اس سے قریب تر وارث موجود ہو مثلاً بیٹے کی موجودگی میں پوتا، اس لئے کہ عار سب پر آتا ہے، خصوصاً اگر مقذوف عورت ہو، اس میں اشہب کا اختلاف ہے، جن کا کہنا ہے کہ مورث مقذوف کے حق کا مطالبہ کرنے میں خون کے مطالبہ کی طرح اقرب فالاقرب مقدم

(۱) فتح القدیر ۴/ ۱۹۴، ۱۹۶۔

ہوگا[1]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ جس کو حد یا تعزیر کا حق ہے اگر وہ مرجائے اور اس کا کوئی وارث ہو تو یہ حق وارث کو منتقل ہوجائے گا، لیکن اس کا وارث کون ہوگا، اس میں تین اقوال ہیں:

اول: سارے ورثہ اس کے وارث ہوں گے اس لئے کہ وہ وراثت میں آنے والی چیز ہے، جو سارے ورثہ کے لئے ہوگی جیسے مال اور یہی ان کے نزدیک اصح ہے[2]۔

دوم: یہ سارے ورثہ کے لئے ہے لیکن جو زوجیت کے سبب وارث ہوتا ہے اس کے لئے نہیں ہے، اس لئے کہ حد عار کو دور کرنے کے لئے ہے، اور موت کے بعد زوج (میاں یا بیوی) پر عار نہیں آتا، کیونکہ زوجیت باقی نہیں رہتی۔

سوم: اس کے وارث صرف عصبات ہوں گے، دوسرے نہیں اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جو عار کو دور کرنے کے لئے ثابت ہے، لہذا یہ خاص عصبات کو حاصل ہوگا، جیسے ولایت نکاح، اور اگر اس کے دو وارث ہوں ایک نے حد معاف کردی تو دوسرے کے لئے ثابت ہوگی اس لئے کہ حد زجر و توبیخ کے لئے مقرر کی گئی ہے، اور یہ زجر و توبیخ اسی شکل میں ہوگی، جو اللہ نے مقرر کی ہے اور اگر مقذوف کا کوئی وارث نہ ہو تو مسلمانوں کو یہ حق ہوگا اور بادشاہ اس کو وصول کرے گا[3]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ جس کی ماں پر قذف کیا گیا، وہ مردہ مسلمان یا کافرہ تھی، آزاد رہی ہو یا باندی، تو بیٹے کے مطالبہ پر قاذف پر حد لگائی جائے گی اگر بیٹا آزاد مسلمان ہو۔

لیکن اگر ماں کی زندگی میں ماں پر قذف کیا گیا تو اس کے بیٹے کو

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۱۔

(۲) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۲۶۔

(۳) المہذب ۲/ ۲۹۲۔

حق مطالبہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ حق ماں کا ہے، لہذا کوئی دوسرا اس کا مطالبہ نہیں کرسکتا، اور نہ کوئی دوسرا اس کے قائم مقام ہوگا، خواہ اس عورت پر حجر (بندش) عائد ہو یا حجر عائد نہ ہو، اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جو انتقام لینے کے لئے ثابت ہے، لہذا غیر مستحق، مستحق کے قائم مقام نہ ہوگا، جیسے قصاص اور اس میں ماں کے (احصان) کا اعتبار ہوگا اس لئے کہ حق اسی کا ہے، لہذا اس کی حصانت (احصان) کا اعتبار ہوگا، جیسا کہ اگر اس کی کوئی اولاد نہ ہو ہاں اگر ماں پر اس حالت میں قذف ہوا کہ وہ مردہ ہے تو اس کی اولاد کو مطالبہ کا حق ہے، اس لئے کہ یہ اولاد کے نسب میں عیب وتہمت ہے، نیز اس لئے کہ اس کی ماں پر قذف کرکے، وہ اولاد کو زنا سے پیدا ہونے سے منسوب کررہا ہے، اور اس کا استحقاق وراثت کے ذریعہ نہ ہوگا، اسی لئے اس کی ماں کی (حصانت) کا اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے کہ قذف خود لڑکے پر ہے۔

لیکن اگر ماں پر قذف اس کی موت کے بعد ہو اور بیٹا مشرک یا غلام ہو تو قاذف پر حد نہیں ہوگی، خواہ ماں آزاد مسلمان ہو یا نہ ہو، اور اگر کسی کی دادی پر قذف ہو تو یہ اس کی ماں پر قذف کی طرح ہے۔

اگر کسی نے کسی کے باپ یا دادا یا ماں کے علاوہ کسی اور رشتہ دار پر اس کی موت کے بعد قذف کیا، تو اس پر قذف کرنے سے حد واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ ماں پر قذف کے سبب حد کا وجوب لڑکے کے ذاتی حق کے طور پر ہوتا ہے، کیونکہ اس کے نسب کا انکار ہوا، اس کا وجوب میت کے حق کے طور پر نہیں ہوتا ہے اسی وجہ سے مقذوفہ (تہمت لگائی ہوئی عورت) کے احصان کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ اولاد کے احصان کا اعتبار ہوتا ہے، اور جب مقذوف ماں کے علاوہ کوئی اور ہے تو اس میں اس کے نسب کا انکار نہیں، لہذا حد واجب نہیں ہوگی [۱]۔

(۱) المغنی ۸/ ۲۳۰، ۲۳۲۔

مجہول شخص پر قذف:

۴۵- جس نے کسی مجہول شخص پر قذف کیا اس پر حد نہیں، اس لئے کہ کسی معین شخص پر عار نہیں ہوا، کیونکہ اس نے کس کو مراد لیا ہے اس کا علم نہیں ہے جبکہ حد عار کے سبب ہی ہوتی ہے، اگر دو آدمیوں میں کسی چیز میں اختلاف ہوا ان میں سے ایک کہے جو جھوٹا ہو وہ زانیہ کا لڑکا ہے تو اس پر حد نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس نے کسی پر معین طور پر قذف نہیں کیا، اور اگر بادشاہ کسی کو یہ کہتے ہوئے سنے کہ ایک آدمی نے زنا کیا ہے تو اس پر حد نافذ نہیں کرے گا، اس لئے کہ حد کا مستحق مجہول ہے، اور ایسا کہنے والے سے مطالبہ نہیں کیا جائے گا کہ اس شخص کو متعین کرو، اس کی دلیل یہ فرمانِ باری ہے: "لَا تَسْئَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ"[۱] (اے ایمان والو ایسی باتیں مت پوچھو کہ اگر تم پر ظاہر کردی جائیں تو تمہیں ناگوار گذریں)۔ نیز اس لئے کہ حد شبہ سے ٹل جاتی ہے، اسی وجہ سے آپ ﷺ نے فرمایا تھا: "یا هزال، لو سترته بثوبك كان خيراً لك"[۲] (اے ہزال! تم اس کو اپنے کپڑے سے ڈھانک دیتے تو بہتر تھا)۔ اور اگر وہ یوں کہے: میں نے ایک آدمی کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ فلاں نے زنا کیا ہے، تو اس پر حد جاری نہ کی جائے گی، اس لئے کہ وہ قذف کرنے والا نہیں، بلکہ نقل کرنے والا ہے، اور اس سے یہ نہ پوچھے گا کہ قذف کرنے والا کون ہے، اس لئے کہ حد شبہ سے ٹل جاتی ہے، اور اگر ایک جماعت کو مخاطب کرکے کہا تم میں سے ایک زانی ہے یا زانیہ کا بیٹا ہے تو اس پر حد نہیں ہوگی، اگرچہ سارے اس کے خلاف کھڑے ہو جائیں اس لئے کہ اس نے معین طور پر کسی ایک پر عار نہیں ڈالا، کیونکہ اس کی

(۱) سورۂ مائدہ/ ۱۰۱۔

(۲) حدیث: "یا هزال، لو سترته بثوبك كان خيراً لك" کی روایت حاکم (۴/ ۳۶۳) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان سے موافقت کی ہے۔

مراد کون ہے، اس کا علم نہیں، یہ تو اس صورت میں ہے جبکہ جماعت میں زیادہ افراد ہوں یعنی تین سے زائد ہوں لیکن اگر تین یا دو ہوں تو اس پر حد لگائی جائے گی، اگر وہ سب کھڑے ہوجائیں یا بعض کھڑے ہوں اور باقی معاف کریں الا یہ کہ وہ قسم کھائے کہ اس نے کھڑے ہونے والے کو مراد نہیں لیا ہے۔ اور اگر وہ حلف نہ اٹھائے تو اس کو حد لگائی جائے گی، یہ مالکیہ کے نزدیک ہے، حنفیہ نے کہا: اگر کچھ لوگ کھڑے ہوں وہ کہہ دے کہ میں نے کھڑے ہونے والے کو مراد نہیں لیا ہے، تو اس کو حد نہیں لگائی جائے گی، خواہ بعض نے معاف کیا ہو یا معاف نہ کیا ہو، خواہ وہ حلف اٹھائے کہ اس نے کھڑے ہونے والے کو مراد نہیں لیا، یا حلف نہ اٹھائے اس لئے کہ قذف، حد کا سبب نہیں بنا، کیونکہ اس نے کسی معین پر قذف نہیں کیا[۱]۔

مرتد، کافر، ذمی اور فاسق پر قذف:

۴۶- اگر کسی نے مرتد پر قذف کیا اس پر حد نہیں ہوگی، اس لئے کہ مرتد، دین اسلام سے نکل جانے کی وجہ سے محصن نہیں رہا، اور اگر مقذوف اپنے اوپر قذف ہونے کے بعد مرتد ہوجائے تو اس کے قاذف پر حد نہیں اگرچہ وہ توبہ کرکے اسلام میں لوٹ آئے۔ مزنی اور ابو ثور نے کہا اگر مقذوف اپنے اوپر قذف ہونے کے بعد مرتد ہوجائے تو اس کی ردت سے حد ساقط نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ وجوب حد کے بعد پیش آنے والی چیز ہے، لہذا جو حد واجب ہوچکی وہ ساقط نہ ہوگی۔

اگر کسی نے کسی کافر پر قذف کیا اگرچہ وہ ذمی ہو تو جمہور کے نزدیک اس پر حد نہیں، البتہ ایذاء رسانی کے سبب اس پر تعزیر ہے، اس لئے کہ ابن عمرؓ کی یہ روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ”من أشرک بالله فلیس بمحصن“[۱] (جس نے اللہ کے ساتھ شرک کیا، وہ محصن نہیں)۔ زہری، سعید بن مسیّب اور ابن ابی لیلی نے کہا: اس پر حد ہوگی اگر اس کا کوئی مسلمان لڑکا ہو، ابن المنذر نے کہا: تمام علماء اجماعی طور پر پہلے قول کے قائل ہیں، اس کی مخالفت کرنے والا کوئی مجھے نہ ملا[۲]۔

فاسق پر قذف کرنے والے پر حد لگائی جائے گی اگر اس کا فسق زنا کے علاوہ ہو، اس لئے کہ وہ زنا سے پاک دامن ہونے کے سبب محصن ہے اور محصن پر قذف کرنے سے حد واجب ہوتی ہے[۳]، فرمانِ باری ہے: ”وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمٰنِينَ جَلْدَةً“[۴] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسّی درّے لگاؤ)۔

خصی، مجبوب، دائمی مریض اور رتقاء پر قذف:

۴۷- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ مجبوب پر یعنی (جس کا عضو تناسل کاٹ دیا گیا ہو) قذف کرنے والے پر حد نہیں، امام ابوحنیفہ کے نزدیک رتقاء (یعنی جس عورت کی شرم گاہ بند ہو) کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ ان کے پاس آلۂ زنا موجود نہیں ہے، نیز اس لئے کہ ان دونوں پر عیب نہیں آئے گا کیونکہ ان سے زنا کا وجود نہیں ہوسکتا، البتہ اس قذف میں قاذف پر عیب لگے گا۔

---

(۱) فتح القدیر ۲۱۱/۴، حاشیۃ الدسوقی ۳۳۰/۴، المہذب ۲۹۳/۲، المغنی ۲۳۶/۸۔

(۱) حدیث ”من أشرک بالله فلیس بمحصن“ کی تخریج فقرہ ر ۱۴ میں گذر چکی ہے۔

(۲) فتح القدیر ۲۱۰/۴، المدونہ ۳۹۶/۴، القرطبی سورۂ نور ص ۵۱۶۴، المہذب ۲۸۹/۲، ۲۹۰۔

(۳) الدسوقی ۳۲۶/۴۔

(۴) سورۂ نور ر ۴۔

حنابلہ نے کہا خصی، مجبوب، دائمی مریض یا رتقاء پر قذف کرنے والے پر حد لگائی جائے گی، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً"[(۱)] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسّی درّے لگاؤ)، یہ تمام لوگ اس آیت کے عموم میں داخل ہیں نیز اس لئے کہ وہ محصن پر قذف کرنے والا ہے، لہذا اس پر حد لازم ہوگی، جیسے وطی پر قادر شخص پر قذف کرنے سے نیز اس لئے کہ وطی کا امکان ایک اندرونی چیز ہے، جس کا علم بہت سے لوگوں کو نہیں ہوتا، اور جس کو اس کا علم نہیں اس کے نزدیک حد کے بغیر عار ختم نہ ہوگا، لہذا حد واجب ہے جیسے مریض پر قذف کرنے سے۔

حسن نے کہا: خصی پر قذف کرنے والے پر حد نہیں، اس لئے کہ عار حد کے بغیر مقذوف سے ختم ہوگیا ہے، کیونکہ قاذف کے جھوٹا ہونے کا علم ہے اور حد صرف عار کو ختم کرنے کے لئے ہی واجب ہوتی ہے[(۲)]۔

اپنی اولاد پر قذف کرنے والے کا حکم:

۴۸ - اگر کوئی اپنی اولاد پر گو کہ نیچے کی ہو قذف کرے تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی، خواہ قذف کرنے والا مرد ہو یا عورت، اسی کے قائل عطاء، حسن، شافعی، احمد اور ابوحنیفہ ہیں، یہی مالکیہ کے یہاں راجح مذہب ہے، مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ بیٹے پر قذف کرنے سے حد واجب ہوگی، یہ عمر بن عبدالعزیز، ابوثور اور ابن المنذر کا قول ہے، اس لئے کہ آیت "فَاجْلِدُوْهُمْ"[(۳)] مطلق ہے، نیز اس لئے کہ یہ ایسی حد ہے جو اللہ کا حق ہے، لہذا اولادت کا تعلق اس کے قائم کرنے سے مانع نہ ہوگا، جیسے زنا۔

وجوب حد کے قائلین کا جواب یہ ہے کہ آیت کے اطلاق یا عموم سے اولاد کو اس آیت سے معارضہ کے طور پر خارج کرلیا گیا ہے: "فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ أُفٍّ"[(۱)] (تو تو ان سے ہوں بھی نہ کہنا)، اور مانع مقدم ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے اولاد پر زیادتی کے بدلہ والد سے قصاص نہیں لیا جاتا ہے، اولاد کی جان پر باپ کی زیادتی کو کالعدم قرار دینے کا تقاضا ہے کہ اولاد کی آب رو پر والد کی زیادتی کو بدرجہ اولی کالعدم قرار دیا جائے، قذف اور زنا میں فرق یہ ہے کہ حدِ زنا خالص حق اللہ ہے، اس میں آدمی کا کوئی حق نہیں ہے، اور حد قذف آدمی کا حق ہے لہذا یہ حق بیٹے کے لئے اپنے باپ پر ثابت نہ ہوگا، جیسے قصاص[(۲)]۔

(۱) سورۂ نور ر۴۔
(۲) المبسوط ۹/۱۱۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۲۶، المغنی ۸/۲۱۶، ۲۱۷۔
(۳) سورۂ نور ر۴۔

(۱) سورۂ اسراء ر ۲۳۔
(۲) فتح القدیر ۴/۱۹۶، ۱۹۷، الدسوقی ۴/۳۳۱، تحفۃ المحتاج ۹/۱۲۰، المغنی ۸/۲۱۹۔

قرء

تعریف:

۱-قرء (قاف کے فتحہ اور ضمہ کے ساتھ) کا معنی لغت میں حیض ہے، اس کا اطلاق طہر پر بھی ہوتا ہے، یہ متضاد معانی کا حامل لفظ ہے، اس کی جمع قروء، أقرؤ، ہے جیسے فلس کی جمع فلوس و أفلس آتی ہے، اوراس کی جمع قفل أقفال کی طرح أقراء بھی آتی ہے۔

ابوعمر کہتے ہیں کہ یہ دراصل وقت کا نام ہے (۱)۔

اس کا اطلاق طہر وحیض دونوں پر ہوتا ہے کیونکہ اہل لغت کے نزدیک بلا اختلاف قرء، مشترک اسماء میں سے ہے، جس کو ذکر کرکے مشترک طور پر حیض وطہر دونوں مراد لئے جاتے ہیں لہذا یہ دونوں میں سے ہر ایک کے حق میں حقیقت ہوگا۔

قرء کے اصطلاحی معنی میں فقہاء کے دومختلف اقوال ہیں:

قول اول: مالکیہ، شافعیہ، ایک روایت میں امام احمد اور بہت سے صحابہ کرامؓ اور فقہاء مدینہ کا قول ہے، وہ کہتے ہیں کہ عدت میں اقراء سے مراد ''اطہار'' ہیں (۲)، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا: الأقراء الأطهار (اقراء: اطہار ہیں) (۱)۔

قول دوم: حنفیہ، دوسری روایت میں امام احمد، خلفاء اربعہ، سلف کی ایک جماعت، ابن مسعود اور صحابہ، تابعین میں بہت سے لوگوں کا اور ائمہ حدیث کا کہنا ہے کہ قرء سے مراد حیض ہے، امام احمد نے (بروایت نیساپوری) کہا: میں پہلے اسی کا قائل تھا کہ اس سے مراد: اطہار ہیں، لیکن آج میری رائے ہے کہ اقراء سے مراد: حیض ہیں (۲)۔

قرء سے متعلق احکام:

اقراء والی عورتوں کی عدت:

۲-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مطلقہ عورت اور جو مطلقہ کے حکم میں ہے اگر اقراء والی ہے تو اس کی عدت تین قروء ہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ'' (۳) (اور طلاق والی عورتیں اپنے کو تین قروء کی میعاد روکے رہیں)، خواہ عدت نکاح صحیح میں علاحدگی کے سبب واجب ہو یا نکاح فاسد، یا وطی بالشبہ میں ہو، ابن قدامہ نے کہا مطلقہ اگر آزاد اور قرء والی ہے تو اس کی عدت تین قروء ہیں، اس کے بارے میں اہل علم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے (۴)۔

قرء کے معنی میں (جیسا کہ گذرا) علماء کا اختلاف ہے، حنفیہ و حنابلہ نے کہا: قرء سے مراد حیض ہے، ان کی رائے ہے کہ اگر کوئی اپنی بیوی کو حالتِ طہر میں طلاق دے تو عدت میں اس طہر کو شمار نہیں کیا جائے گا، جب تک اس کے بعد اس کو تین حیض مکمل نہ آجائیں، اس

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح، المغرب، القاموس المحیط، المفردات۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۳۰۸ طبع بولاق، بدائع الصنائع ۳/ ۱۹۳ طبع دارالکتاب العربی، القرطبی ۳/ ۱۱۳، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۵ طبع مصطفیٰ الحلبی، المغنی ۷/ ۴۵۲، کشاف القناع ۵/ ۴۱۷ طبع عالم الکتب، سبل السلام ۳/ ۲۰۴ طبع داراحیاء التراث العربی بیروت۔

---

(۱) اثر عائشہؓ ''الأقراء الأطهار'' کی روایت ابن جریر نے اپنی تفسیر (۴/ ۵۰۶ طبع دارالمعاف) میں کی ہے۔

(۲) سابقہ فقہی مراجع۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

(۴) فتح القدیر مع العنایہ ۳/ ۲۷۰، الدسوقی ۲/ ۴۶۹، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۴، المغنی ۷/ ۴۴۹، ۴۵۰ طبع الریاض۔

کی عدت پوری نہ ہوگی، اس لئے کہ اللہ نے تین مکمل قروء کا حکم دیا ہے، لہذا جس حیض میں وہ طلاق دے گا اس کا شمار عدت میں نہیں ہوگا اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوٓءٍ" (اور طلاق والی عورتیں اپنے کو تین قروء کی میعاد روکے رہیں)، اللہ تعالیٰ نے تین قروء کے ذریعہ عدت گزارنے کا حکم دیا، اور اگر قرء سے طہر مراد لیں، تو دو طہر اور تیسرے طہر کے کچھ حصہ کے ذریعہ عدت گزارنی ہوگی، اس لئے کہ جس طہر میں طلاق ہوئی، اس کا بقیہ حصہ اقراء میں شمار ہے، اور ثلاثۃ کا لفظ مخصوص عدد کے لئے ہے، کسی عدد کے لئے مقررہ اسم اس سے کم پر نہیں بولا جائے گا، اس کے نتیجہ میں کتاب اللہ پر عمل کرنا چھوٹ جائے گا، اور اگر ہم اس سے حیض مراد لیں تو تین مکمل حیض کے ذریعہ عدت ہوگی، اس لئے کہ باقی ماندہ طہر، عدت میں شمار نہیں ہوگا، اس طرح کتاب اللہ پر عمل ہوجائے گا، نیز اس لئے کہ شریعت کی زبان میں "قرء" کا استعمال حیض کے لئے معلوم و معروف ہے، رسول اللہ ﷺ نے مستحاضہ سے فرمایا: "إذا أتى قرؤک فلا تصلي" [1] (جب تمہارا قرء (حیض) آجائے تو نماز نہ پڑھنا)، نیز اس لئے کہ یہ عدت، رحم کی براءت معلوم کرنے کے لئے واجب ہے، اور رحم کی براءت کا علم حیض سے ہوگا نہ کہ طہر سے، لہذا عدت حیض سے ہوگی، طہر سے نہیں [2]۔

مالکیہ و شافعیہ نے کہا: قرء طہر ہے اور آیت کریمہ میں قروء سے مراد اطہار ہیں، اس لئے کہ اگر حالت طہر میں طلاق ہوئی اور اس کے طہر کا کچھ بھی زمانہ باقی ہے گو کہ ایک لحظہ ہو، تو اس کو قرء شمار کیا جائے گا، اس لئے کہ کچھ طہر پر اگرچہ معمولی ہو قرء کا لفظ صادق آتا ہے لہذا اس

(۱) حدیث: "إذا أتى قرؤک فلا تصلي" کی روایت ابوداؤد (۱/۱۹۱) نے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۱۹۴، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۵۵، سبل السلام ۳/ ۲۰۵۔

کو کامل طہر کے درجہ میں رکھ دیا جائے گا۔

اس رائے کے قائلین کا استدلال، اس فرمانِ باری سے ہے: "فَطَلِّقُو هُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ" [1] (تو ان کو ان کی عدت پر طلاق دو)، یعنی ان کی عدت کے وقت میں، لیکن حیض میں طلاق حرام ہے، لہذا اس اجازت کو زمانہ طہر کی طرف پھیر دیا جائے گا، رسول اللہ ﷺ نے اس حدیث میں عدت کی تشریح طہر سے کی ہے، چنانچہ آپ نے فرمایا: "فتلک العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء" [2] (یہی وہ عدت (مدت) ہے جس میں اللہ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے)، اس سے معلوم ہوا کہ عدت طہر کے ذریعہ ہے، نیز اس لئے کہ اس فرمانِ باری "ثَلَاثَةَ قُرُوٓءٍ" میں لفظ "ثلاثۃ" پر ہاء (تاء) آئی ہے، اور ہاء جمع مذکر میں آتی ہے، جمع مؤنث میں نہیں، ثلاثة رجال، اور ثلاث نسوۃ کہا جاتا ہے، حیض مؤنث ہے، طہر مذکر ہے اس سے معلوم ہوا کہ قروء سے مراد اطہار ہیں [3]۔

عدت کا منتقل ہونا:

الف- عدت کا اَقراء سے مہینوں میں منتقل ہونا:

۳- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جس عورت کو ایک یا دو حیض آئے پھر وہ حیض آنے سے مایوس ہوجائے، اس کی عدت حیض سے مہینوں میں منتقل ہوجائے گی، لہذا وہ از سر نو مہینوں سے عدت گذارے گی، اس لئے کہ جب وہ حیض سے مایوس ہوگئی تو اس کی عدت مہینوں سے ہوگی [4]، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "وَالّٰٓئِي يَئِسْنَ مِنَ

(۱) سورۂ طلاق/۱۔

(۲) حدیث: "فتلک العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۳۴۶) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) الکتاب مع اللباب ۳/ ۸۰، القوانین الفقہیہ رص ۲۳۵، المغنی ۷/ ۴۵۲، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۵، الإقناع للخطیب الشربینی ۲/ ۱۲۸۔

(۴) بدائع الصنائع ۳/ ۲۰۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۷۶، روضۃ الطالبین =

الْمَحِيْضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاَ ثَةُ اَشْهُرٍ" [۱] (اور تمہاری مطلقہ بیویوں میں سے جو حیض آنے سے مایوس ہو چکی ہیں اگر تمہیں شبہ ہو تو ان کی عدت تین مہینے ہیں)، یہ مہینے حیض کے بدلے ہیں۔

ب-عدت کا قروء یا مہینوں سے وضع حمل میں منتقل ہونا:

۴- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر قروء یا مہینوں کے ذریعہ عدت گزارتے ہوئے یا اس کے بعد معلوم ہو کہ عورت، شوہر سے حاملہ ہے، تو یہ عدت وضع حمل کے ذریعہ ہو جائے گی، اور جو قروء یا مہینے اب تک گذر چکے ہیں، ان کا حکم ساقط ہو جائے گا، اور یہ معلوم ہو جائے گا کہ اس نے جو خون دیکھا تھا وہ حیض نہ تھا، نیز اس لئے کہ وضع حمل، ختم زوجیت کے آثار سے رحم کے بری ہونے پر دلالت کرنے میں خون سے قوی تر ہے [۲]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَأُوْلاَتُ الْاَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" [۳] (اور حمل والیوں کی میعاد ان کے حمل کا پیدا ہو جانا ہے)۔

تفصیل اصطلاح: "عدت" (فقرہ ۳۸) میں ہے۔

ج-عدت کا مہینوں سے اَقراء میں منتقل ہونا:

۵-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر صغیرہ (بچی) کچھ مہینوں کے ذریعہ عدت گذارنے کے بعد خون دیکھے تو اس کی عدت مہینوں سے اقراء میں منتقل ہو جائے گی، اس لئے کہ صغیرہ کے حق میں مہینے اقراء کا بدل ہیں اور مبدل پر قدرت ثابت ہو گئی، اور بدل کے ذریعہ مقصود کے حاصل ہونے سے قبل مبدل پر قدرت ہو جائے تو بدل کا حکم باطل ہو جاتا ہے [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "عدت" (فقرہ ۲۸/۳۱)۔

= ۸/۷۱/۳، المغنی ۹/۱۰۳۔

(۱) سورۂ طلاق /۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/۲۰۱، الدسوقی ۲/۴۷۴، نہایۃ المحتاج ۷/۱۲۹، روضۃ الطالبین ۱/۷۷۳، مغنی المحتاج ۳/۳۸۹، المغنی ۹/۱۰۳۔

(۳) سورۂ طلاق /۴۔

---

(۱) البدائع ۳/۲۰۰، الدسوقی ۳/۴۷۳، مغنی المحتاج ۳/۳۸۶، روضۃ الطالبین ۸/۳۷۲، المغنی ۹/۱۰۲، ۱۰۳۔

قرآن

تعریف:

۱- قرآن لغت میں دراصل "قرأ" کا مصدر ہے جس کا معنی جمع کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "قرأ قرآنا" فرمانِ باری ہے: "إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْءَانَهُ، فَإِذَا قَرَأْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْءَانَهُ" [۱]، (ہمارے ذمہ ہے اس کا جمع کردینا اور اس کا پڑھوانا تو جب ہم اسے پڑھنے لگیں تو آپ اس کے تابع ہوجایا کیجئے)، ابن عباسؓ نے فرمایا: یعنی جب ہم اس کو آپ کے سینہ میں جمع کردیں، اور ثابت کردیں تو اس پر عمل کریں، خاص طور پر محمد ﷺ پر نازل شدہ کتاب اللہ کو قرآن کہا جاتا ہے، لہذا یہ اس کے لئے علم کی طرح ہوگیا ہے [۲]۔

اصطلاح میں بزدوی نے کہا: وہ کتاب جو رسول اللہ ﷺ پر نازل کی گئی، مصاحف میں لکھی گئی، نبی ﷺ سے نقل متواتر کے ساتھ، بلاکسی شبہ کے منقول ہوئی، اور وہ لفظ ومعنی دونوں کا نام ہے، عام علماء کا یہی قول ہے [۳]۔

قرآن کا اطلاق اصولیین کے نزدیک پورے مجموعہ پر اور اس کے ہر جزو پر بھی ہوتا ہے، کیونکہ وہ اس حیثیت سے بحث کرتے ہیں کہ وہ حکم کی دلیل ہے اور یہ آیت آیت کرکے نہ کہ مجموعی قرآن سے [۴]۔

(۱) سورۂ قیامہ ؍ ۱۷، ۱۸۔

(۲) القاموس المحیط، المفردات فی غریب القران۔

(۳) اصول البزدوی مع کشف الاسرار ۱ ؍ ۲۱، ۲۷ شائع کردہ دار الکتاب العربی۔

(۴) التلویح علی التوضیح ۱ ؍ ۱۵۷۔

اللہ تعالیٰ نے قرآن کے پچپن نام رکھا ہے مثلاً: کتاب، مبین، قرآن، کریم، کلام، نور، ہدی، رحمت، فرقان، شفاء، موعظت، ذکر، مبارک، علی، حکمت وغیرہ...... [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

مصحف:

۲- مصحف (میم پر ضمہ، کسرہ اور فتح کے ساتھ) [۲] جس میں لکھے ہوئے صحیفے جمع کردیئے گئے ہوں، اس کی جمع "مصاحف" آتی ہے [۳]، سیوطی نے نقل کیا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے سب سے پہلے کتاب اللہ کو جمع کیا، اور اس کا نام مصحف رکھا [۴]۔

اور تعلق یہ ہے کہ مصحف وہ چیز ہے جس میں قرآن جمع کیا گیا ہے۔

قرآن کا حجت ہونا:

۳- قرآن اصول شرع میں سب سے پہلی اصل ہے، اور یہ ہر لحاظ سے حجت ہے، اس لئے کہ دوسرے اصول کا حجت ہونا اسی پر موقوف ہے، اس لئے کہ ان کا ثبوت قرآن سے ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر دیتے ہیں، اور فرمانِ رسول، کتاب اللہ کی وجہ سے ہی حجت بنا ہے، فرمانِ باری ہے: "وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ" [۵]، (رسول جو کچھ دے دیا کریں وہ لے لیا کرو)، اسی طرح اجماع وقیاس کی بات ہے [۶]۔

(۱) الإتقان فی علوم القرآن ۱ ؍ ۱۵۹، ۱۶۱۔

(۲) تحریر الفاظ التنبیہ للنووی رص ۳۴ شائع کردہ دار القلم، القاموس المحیط۔

(۳) المفردات للراغب الاصفہانی۔

(۴) الإتقان فی علوم القرآن ۱ ؍ ۱۶۴ طبع دار ابن کثیر، البرہان فی علوم القرآن ۱ ؍ ۲۷۳، ۲۷۶۔

(۵) سورۂ حشر ؍ ۷۔

(۶) شرح المنار وحواشیہ من علم الأصول رص ۲۵ طبع دار سعادت۔

قرآن کے حجت ہونے کے دلائل اور احکام پر دلالت کے باب میں اسلوب قرآن کی تفصیل کے لئے دیکھئے: "اصولی ضمیمہ"۔

خصوصیات قرآن:

الف-مصاحف میں لکھا ہونا:

۴-قرآن وہ ہے جو ہمارے پاس مصحف کے دونوں کناروں کے درمیان تواتر کے ساتھ نقل ہوکر آیا، مصاحف کی قید اس لئے لگائی گئی کہ صحابہ نے اس کو نقل کرنے اور غیر قرآن سے اس کو پاک رکھنے میں مبالغہ سے کام لیا تھا، حتی کہ تعاشیر (دس دس آیتوں پر نشان لگانا) اور نقطہ لگانا بھی ان کو ناپسند تھا، تاکہ قرآن کے اندر کوئی دوسری چیز نہ آجائے، اس سے معلوم ہوا کہ مصحف میں جو کچھ لکھا ہوا ہے اس کا قرآن ہونا متفق علیہ ہے اور جو اس سے خارج ہے وہ قرآن نہیں ہے، کیونکہ حفظِ قرآن کے تمام تقاضوں کے مہیا ہونے کے باوجود عرفاً و عادتاً یہ محال ہے کہ قرآن کے کچھ حصہ کو چھوڑ دیا گیا ہو، اور نقل نہ کیا گیا ہو یا اس میں غیر قرآن کو شامل کر دیا گیا ہو[۱]۔

ب-تواتر:

۵-بلا اختلاف جو بھی قرآن ہوگا وہ اپنی اصل اور اپنے اجزاء کے لحاظ سے لازمی طور پر متواتر ہوگا، رہی اس کی جگہ، وضع اور ترتیب تو محققین علماء اہل سنت کے نزدیک اس کا بھی یہی حکم ہے یعنی اس کا متواتر ہونا واجب ہے[۲]۔

چنانچہ "مسلم الثبوت" اور اس کی شرح "فواتح الرحموت" میں ہے، جو خبر واحد کے ساتھ منقول ہے وہ یقیناً قرآن نہیں ہے، اس مسئلہ میں اہل مذاہب میں سے کسی کا اختلاف نہیں ملتا، اس کی دلیل یہ پیش کی گئی ہے کہ یہ ایسی چیز ہے جس کے نقل کے تمام تقاضے موجود ہیں، کیونکہ اس میں چیلنج کیا گیا ہے، نیز اس لئے کہ لفظ و معنی دونوں کے اعتبار سے وہ احکام کی اصل ہے، حتیٰ کہ اس کے الفاظ کے ساتھ بھی بہت سے احکام وابستہ ہیں، نیز اس لئے کہ اس کو ہر دور میں برکت کے طور پر پڑھا اور لکھا جاتا ہے، اسی وجہ سے قطعی تواتر کے ساتھ اس کے حفظ کے بارے میں صحابہ کی کوشش کا علم ہوا، اور جس چیز کے نقل کرنے کے تمام تقاضے مہیا ہوں وہ عادتاً تواتر کے ساتھ نقل کی جاتی ہے، لہذا اس کا وجود ہر ایک کے نزدیک عادتاً تواتر کو مستلزم ہے، اور جب لازم یعنی تواتر نہیں ہو تو ملزوم بھی قطعی طور پر غیر موجود ہوگا، اور جو خبر واحد کے ساتھ منقول ہو وہ متواتر نہیں لہذا قرآن بھی نہیں ہوگا۔

نیز اس کے بارے میں منقول ہے کہ ہر سورہ کی آیت کی ترتیب اللہ کے حکم اور رسول علیہ السلام کے حکم سے توقیفی ہے، اسی پر اجماع منعقد ہے، نیز منقول ہے، رہ گیا سورتوں کی ترتیب کا معاملہ تو محققین کے نزدیک یہ رسول علیہ السلام کے حکم سے ہے، بعض حضرات نے کہا کہ یہ صحابہ کے اجتہاد سے ہے... حق پہلا قول ہے[۱]۔

تفصیل اصطلاح: "مصحف" میں ہے۔

ج-اعجاز:

۶-قرآن کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ اللہ کا ایک اعجازی کلام ہے، جس کے اعجاز کا چیلنج کیا گیا ہے، اعجاز سے مراد اس کا بلاغت میں اس حد تک بلند ہونا ہے جو انسانی طاقت سے باہر ہے[۲]، زرکشی نے کہا:

(۱) روضۃ الناظر لابن قدامہ المقدسی رص ۳۴ طبع دار الکتب العلمیہ، المستصفی ۱۰۱/۱۔

(۲) البرہان فی علوم القرآن ۱۲۵/۲۔

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت مع المستصفی ۹/۲۔

(۲) ارشاد الفحول رص ۳۰، التلویح علی التوضیح ۱۵۷/۱۔

عقلاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ کتاب اللہ معجز ہے، اس لئے کہ عرب والے اس کا مقابلہ کرنے سے عاجز ہے[1]، فرمانِ باری ہے: "وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ، وَادْعُوا شُهَدَآءَ كُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ. فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ"[2]، (اور اگر تم اس کتاب ہی کے بارے میں شک میں ہو جو ہم نے اپنے بندہ پر اتاری ہے تو کوئی ایک سورت اس جیسی تم بھی بتلاؤ اور اپنے حمایتیوں کو بھی اللہ کے مقابلہ میں بلالو اگر تم سچے ہو اور اگر تم (یہ) نہ کر سو اور ہرگز نہ کر سکو گے تو پھر اس آگ سے ڈرو جس کا ایندھن آدمی اور پتھر ہیں (اور) وہ کافروں کے لئے تیار ہوئی ہے)۔

قاضی ابو بکر نے کہا: ہمارے عام اصحاب کی رائے اور یہی ابوالحسن اشعری کا قول ان کی کتابوں میں ہے کہ قرآن کا کم از کم جو حصہ معجز ہے وہ سورہ ہے، خواہ چھوٹی ہو یا بڑی، یا جو ایک سورہ کے بقدر ہو، موصوف نے کہا: اگر آیت ایک سورہ کے حروف کے بقدر ہو، گو کہ سورۂ کوثر کی طرح ہو، تو یہ معجز ہے[3]۔

اس کی تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں ہے۔

د-عرب کی زبان میں ہونا:

۷- اللہ تعالیٰ نے قرآن کو عربی زبان میں نازل فرمایا[4]، فرمان باری ہے: "وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ"[5] (اور ہم نے ہر رسول کو اس کی قوم کی طرف بھیجا اسی کی زبان میں)۔

زرکشی نے کہا: بلا اختلاف قرآن میں غیر عربی انداز پر مرکب کلام کوئی نہیں ہے، اور قرآن میں ایسی شخصیات کے نام ہیں جن کی زبان عربی نہ تھی، جیسے اسرائیل، جبرائیل، نوح اور لوط البتہ اس میں اختلاف ہے کیا قرآن میں، اعلام مفردہ کے علاوہ غیر عربی کلام کے الفاظ ہیں؟

قاضی کی رائے ہے کہ اس میں ایسا کوئی لفظ نہیں، ابوعبیدہ سے بھی یہی منقول ہے[1]۔

اس فریق کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: "وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَاتُهُ ءَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ"[2] (اور اگر ہم اسے قرآن عجمی بناتے تو یہ لوگ کہتے کہ اس کی آیتیں کیوں نہیں صاف صاف بیان کی گئیں یہ کیا کہ عجمی (کتاب) اور عربی (رسول))، اور اگر اس میں عجمی زبان ہوتی تو قرآن خالص عربی نہ ہوتا، اس مفہوم کی اور بھی بہت سی آیات ہیں، نیز اس لئے کہ اللہ نے ان کو چیلنج کیا تھا کہ اس جیسی ایک سورت پیش کریں، اور اللہ تعالی ان عربوں کو کسی ایسی بات کا چیلنج نہ کرے گا جو ان کی زبان میں نہیں، نہ اس کو وہ بخوبی انجام دے سکتے ہوں[3]۔

امام شافعی نے فرمایا: قرآن بتاتا ہے کہ کتاب اللہ میں کوئی چیز عربی زبان کے علاوہ نہیں ہے[4]۔

ایک جماعت کی رائے ہے کہ اس میں غیر عربی زبان ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ لفظ "مشکاۃ" ہندی اور لفظ "استبرق" فارسی ہے[5]۔

---

(۱) البحر المحیط ۱/۴۴۶۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳، ۲۴۔
(۳) البرہان فی علوم القرآن ۲/ ۱۰۸۔
(۴) البحر المحیط ۱/ ۴۴۴۔
(۵) سورۂ ابراہیم/ ۴۔

(۱) البحر المحیط ۱/ ۴۴۹۔
(۲) سورۂ فصلت/ ۴۴۔
(۳) روضۃ الناظر/ ص ۳۵۔
(۴) الرسالہ/ ص ۴۲ طبع الحلبی۔
(۵) المستصفی ۱/ ۱۰۵، نیز دیکھئے: ارشاد الفحول/ ص ۳۲۔

اس رائے کے حامیوں نے کہا: قرآن میں ایک دوکلمات عجمی ہونے سے قرآن عربی ہونے سے نہیں نکلتا، اور نہ اس پر اس لفظ کا اطلاق ممنوع ہوتا ہے، اس میں عربوں کے لئے کوئی حجت نہیں ہوگی، فارسی شعر کو فارسی ہی کہا جاتا ہے اگرچہ اس میں ایک دوکلمات عربی کے ہوں [(۱)]۔

ابن قدامہ نے کہا: ان دونوں اقوال میں تطبیق اس طرح ممکن ہے کہ ان کلمات کی اصل غیر عربی ہو، پھر عربوں نے اس کو عربی میں لے کر استعمال کیا تو یہ اس کو عربی بنانے اور استعمال کے سبب عربی زبان کا ہوگیا اگرچہ اس کی اصل عجمی ہے [(۲)]۔

تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

ھ-خدائی حفاظت کے سبب اس کا محفوظ ہونا:

۸ - اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کریم کی حفاظت کی ذمہ داری لی ہے، فرمان باری ہے: ''اِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا الذِّكۡرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحَافِظُوۡنَ'' [(۳)] ((اس) نصیحت نامہ کو ہم نے ہی نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں)، قرطبی نے کہا: ذکر سے مراد قرآن اور حفظ سے مراد، کمی بیشی ہونے سے اس کی حفاظت کرنا ہے، قتادہ اور ثابت بنانی نے کہا: اللہ نے اس کو محفوظ کردیا، شیاطین اس میں کوئی غلط بات بڑھا نہیں سکتے، اور کوئی حق بات اس میں سے کم نہیں کرسکتے، اس طرح اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت کی ذمہ داری لی ہے، اور وہ ہمیشہ محفوظ رہا ہے، دوسری کتابوں کے بارے میں فرمایا: ''اِنَّا اَنۡزَلۡنَا التَّوۡرَاةَ فِيۡهَا هُدًى وَّنُوۡرٌ يَحۡكُمُ بِهَا النَّبِيُّوۡنَ الَّذِيۡنَ اَسۡلَمُوۡا لِلَّذِيۡنَ هَادُوۡا وَالرَّبّٰنِيُّوۡنَ وَالۡاَحۡبَارُ بِمَا اسۡتُحۡفِظُوۡا مِنۡ كِتَابِ اللّٰهِ وَكَانُوۡا عَلَيۡهِ شُهَدَآءَ'' [(۱)] (بیشک ہم ہی نے تورات نازل کی ہے جس میں ہدایت اور روشنی ہے اسی کے مطابق وہ نبی جو اللہ کے مطیع تھے یہودی لوگوں کا فیصلہ کرتے تھے اور (اسی طرح) ان کے مشائخ وعلماء (بھی) اس لئے کہ انہیں کتاب اللہ کی نگہداشت کا حکم دیا گیا تھا اور وہ اس کے گواہ تھے)، اللہ تعالیٰ نے ان کی حفاظت کی ذمہ داری، ان کو سونپ دی، تو انہوں نے اس میں تغیر وتبدیلی کردی [(۲)]۔

و-قرآن کا نسخ:

۹ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قرآن کے ذریعہ قرآن کا نسخ کرنا جائز ہے، البتہ حدیث کے ذریعہ قرآن کے نسخ کے بارے میں چند مختلف اقوال ہیں، اسی طرح نسخ کی شرائط اور اس کے احوال کے بارے میں اختلاف ہے۔

تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

ز-جمع قرآن:

۱۰ - قرآن کو دوبار جمع کیا گیا، ایک بار حضرت ابوبکر صدیقؓ کے زمانہ میں دوسری بار حضرت عثمانؓ کے دور میں۔

تفصیل اصطلاح: ''مصحف'' میں ہے۔

ح-قرآن کا تھوڑا تھوڑا نازل ہونا:

۱۱ - قرآن کریم رسول ﷺ پر مختلف وجوہات کی بناء پر تھوڑا تھوڑا کرکے نازل ہوا ہے۔

تفصیل اصطلاح: ''مصحف'' میں ہے۔

(۱) روضۃ الناظر ص ۳۵، نیز دیکھئے: المستصفی ۱۰۶/۱۔
(۲) روضۃ الناظر ۳۵/۱۔
(۳) سورۂ حجر/۹۔

(۱) سورۂ مائدہ/۴۴۔
(۲) القرطبی ۵/۱۰۔

ط- مصحف کا رسم الخط:

۱۲- حضرت عثمانؓ کے دور میں قرآن کریم ایک معین شکل میں اور صحابہ کی ایک جماعت کے ہاتھوں سے لکھا گیا، اور ان کے لکھے ہوئے نسخوں کو اسلام کے مرکزی شہروں کو بھیج دیا گیا، اور اس طریقہ کو رسم عثمانی کہا گیا، قرآن کریم کی کتابت میں اس طریقہ کا التزام کرنا واجب ہے یا اس سے خروج کرنا جائز ہے اس کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح: "مصحف" میں ہے۔

قرآن سے متعلق فقہی احکام:

اول: نماز میں قراءت قرآن:

۱۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز میں قراءت قرآن رکن ہے، اور اس فریضہ کی ادائیگی کے لئے سورہ فاتحہ کی تعیین اور غیر عربی میں قرأت سے نماز کی صحت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "صلاۃ" (فقرہ ۱۹) اور "قراءت"۔

دوم: نماز سے باہر قراءت قرآن:

۱۴- نماز سے باہر کثرت سے تلاوت کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّن تَبُورَ"[2] (بیشک جو لوگ کتاب اللہ کی تلاوت کرتے رہتے ہیں اور نماز کی پابندی رکھتے ہیں اور جو کچھ ہم نے دیا ہے اس میں سے پوشیدہ وعلانیہ خرچ کرتے رہتے ہیں وہ ایسی تجارت کی آس لگائے ہوئے ہیں جو کبھی ماند نہ پڑے گی)، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ: "**من قرأ حرفا من كتاب الله فله به حسنة، والحسنة بعشر أمثالها، لا أقول "آلم" حرف، ولكن ألف حرف، ولام حرف، وميم حرف**"[1] (جو شخص کتاب اللہ کا ایک حرف پڑھے گا اس کو ایک حرف پڑھنے کے سبب ایک نیکی ملے گی اور نیکی ہمیشہ دس گناہ ہوتی ہے، میں یہ نہیں کہتا کہ (الم) ایک حرف ہے، بلکہ الف ایک حرف، لام ایک حرف اور میم ایک حرف ہے)، حضرت عائشہؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة، والذي يقرأ القرآن ويتتعتع فيه وهو عليه شاق، له أجران**"[2] (قرآن کا مشاق ان بزرگ فرشتوں کے ساتھ ہے، جو لوح محفوظ کے پاس لکھتے رہتے ہیں، اور جو قرآن پڑھتے ہوئے اٹکتا ہے اور اس کو مشقت ہوتی ہے، اس کو دوگنا ثواب ہے)، نیز آپ ﷺ نے فرمایا: "**اقرأوا القرآن فإنه يأتي يوم القيمة شفيعاً لأصحابه**"[3] (قرآن پڑھو، اس لئے کہ وہ قیامت کے دن اپنے پڑھنے والوں کا سفارشی ہو کر آئے گا)۔

تلاوت قرآن کے آداب:

۱۵- یہ بات قاری قرآن کے لئے ذہن نشیں رہنی چاہئے کہ وہ اللہ

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۰۰، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۵۶، شائع کردہ دار المعرفہ، القوانین الفقہیہ رص ۶۳ دار الکتاب العربی، مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۶، مطالب أولی النہی ۱/ ۴۹۴۔

(۲) سورۂ فاطر/ ۲۹۔

(۱) حدیث: "من قرأ حرفاً من كتاب الله......" کی روایت ترمذی (۵/ ۱۷۵) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "الماهر بالقرآن مع السفرة......" کی روایت مسلم (۱/ ۵۵) نے کی ہے،......۔

(۳) حدیث: "اقرأوا القرآن......" کی روایت مسلم (۱/ ۵۵۳) نے حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے، تفسیر قرطبی ۱/ ۷، احیاء علوم الدین ۱/ ۲۷۹۔

تعالیٰ سے سرگوشی کر رہا ہے، اور اس حال میں تلاوت کرے کہ وہ اللہ کو دیکھ رہا ہے، اور اگر یہ تصور نہ ہو سکے کہ وہ اللہ کو دیکھ رہا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو دیکھ رہا ہے [۱]، قراءت کرنے کا ارادہ ہو تو اپنے منہ کو مسواک وغیرہ سے صاف کر لینا چاہئے [۲]۔

قرآن باوضو پڑھنا مستحب ہے اور اگر حدث اصغر کے ساتھ (یعنی بے وضو) قرآن کو ہاتھ لگائے بغیر پڑھے تو باجماعِ مسلمین جائز ہے [۳]۔

جنبی کے لئے قرآن پڑھنا عام علماء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حرام ہے [۴]۔

ابن عباس نے کہا: جنبی اپنا وظیفۂ قرآن پڑھ سکتا ہے، سعید بن مسیّب نے کہا: قرآن پڑھے گا [۵]۔

حیض ونفاس والی عورت کے لئے فی الجملہ جمہور فقہاء کے نزدیک قرآن پڑھنا حرام ہے [۶]۔

مالکیہ کے نزدیک حیض والی عورت کے لئے قرآن پڑھنا جائز ہے اگرچہ حیض سے قبل اس کو جنابت لاحق تھی، الا یہ کہ اس کا خون آنا حقیقتاً یا حکماً (جیسے مستحاضہ) بند ہو گیا ہو، تو وہ قرآن نہ پڑھے اگر وہ جنابت سے تھی [۷]۔

دیکھئے: ''حیض'' (فقرہ ۳۹)۔

(۱) التبیان فی آداب حملۃ القرآن رص ۹۵، شائع کردہ دار الدعوۃ۔

(۲) التبیان رص ۹۵، الإتقان فی علوم القرآن ۱ / ۳۲۹ طبع دار ابن کثیر۔

(۳) التبیان رص ۹۷، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲ / ۳۲۵، الإتقان ۱ / ۳۲۸، المجموع ۲ / ۶۹ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ۔

(۴) الاختیار لتعلیل المختار ۱ / ۱۳، القوانین الفقہیہ رص ۳۶ طبع دار الکتاب العربی، المجموع ۲ / ۱۶۲، المغنی ۱ / ۱۴۳، ۱۴۴۔

(۵) المغنی ۱ / ۱۴۴، الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶ / ۵۳، ۵۴۔

(۶) الاختیار ۱ / ۱۳، المجموع ۲ / ۱۶۲، المغنی ۱ / ۱۴۳، القوانین الفقہیہ رص ۴۴۔

(۷) الزرقانی ۱ / ۱۳۸۔

صاف ستھری بہتر جگہ قرآن کی تلاوت کرنا مستحب ہے اسی وجہ سے علماء کی ایک جماعت کے نزدیک مسجد میں قرآن پڑھنا مستحب ہے، اس لئے کہ وہاں نظافت کے ساتھ جگہ بھی مقدس ہے، نیز ایک دوسری فضیلت اعتکاف کی حاصل ہو جائے گی [۱]۔

جن مقامات پر قرآن پڑھنا مکروہ ہے ان کی تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''قراءت''۔

نماز سے باہر قرآن پڑھنے والے کے لئے مستحب ہے کہ قبلہ رو ہو، خشوع وخضوع اور سکون و وقار کے ساتھ سر جھکائے ہوئے بیٹھے، حسن ادب وخضوع کے ساتھ اکیلے اس طرح بیٹھے جیسے اپنے استاذ کے سامنے بیٹھا ہے، یہی کامل ترین طریقہ ہے، اور اگر کھڑے ہو کر یا لیٹ کر یا اپنے بستر پر یا کسی اور حالت میں قرآن پڑھے تو جائز ہے اور اس کو اجر ملے گا لیکن پہلی حالت سے کم [۲]۔

اور جن حالات میں تلاوت قرآن جائز یا مکروہ ہے، ان کی تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''قراءۃ''۔

جب تلاوت قرآن کے شروع کرنے کا ارادہ ہو تو استعاذہ کے لئے پڑھے: ''اَعُوْذُ بِاللّٰہِ مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیْمِ''، یہ جمہور علماء کا قول ہے۔ بعض سلف نے کہا: قراءت کے بعد تعوذ پڑھے [۳]۔

زرکشی نے کہا: تلاوت شروع کرنے سے قبل تعوذ پڑھنا مستحب ہے، اور اگر تلاوت بند کرنے کے طور پر روک دے، پھر دوبارہ پڑھنے کا ارادہ ہو تو نئے سرے سے تعوذ پڑھے، اور اگر کسی عذر سے تلاوت روکے اور دوبارہ پڑھنے کا عزم ہو تو پہلا تعوذ کافی ہے، بشرطیکہ فصل لمبا نہ ہو [۴]۔

(۱) التبیان رص ۱۰۰، الإتقان ۱ / ۳۲۹۔

(۲) التبیان رص ۱۰۲-۱۰۴، الإتقان ۱ / ۳۲۹ طبع دار ابن کثیر، الآداب الشرعیہ ۲ / ۳۲۵۔

(۳) التبیان رص ۱۰۵، الإتقان ۱ / ۳۲۹۔

(۴) البرہان فی علوم القرآن ۱ / ۴۶۰۔

تلاوت میں استعاذہ کب کیا جائے گا اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''استعاذہ'' (فقرہ ۷)، ''تلاوت'' (فقرہ ۶)۔

سورۂ براءت کے علاوہ ہر سورہ کے شروع میں ''بسم اللہ الرحمٰن الرحیم'' پڑھنے کی پابندی کرنی چاہئے[(۱)]، دیکھئے اصطلاح: ''تلاوت'' (فقرہ ۷)۔

بسم اللہ سورہ فاتحہ کی ایک آیت ہے یا ہر سورہ کی ایک آیت ہے، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''بسملۃ'' (فقرہ ۲)۔

جب تلاوت شروع کرے تو پڑھتے ہوئے خشوع وخضوع کی حالت ہونی چاہئے کہ یہی مقصود ومطلوب ہے، اس سے شرح صدر ہوتا ہے، دلوں کو روشنی ملتی ہے[(۲)]، (دیکھئے اصطلاح: ''تلاوت'' (فقرہ ر۱۰)۔

تلاوت قرآن کے وقت رونا مستحب ہے، اور اگر رلائی نہ آئے تو رونے کی صورت بنانا اور حزن وخشوع کا اظہار کرنا چاہئے، فرمان باری ہے: ''وَيَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ يَبْكُونَ''[(۳)] (اور ٹھوریوں کے بل گرتے ہیں روتے ہوئے)، حضرت ابن مسعودؓ نے قرآن کریم، رسول اللہ ﷺ کو پڑھ کر سنایا، ان کی حدیث میں ہے: ''فإذا عيناه تذرفان''[(۴)] (کیا دیکھتا ہوں کہ آپ کی آنکھوں سے آنسو جاری تھے)، رلائی لانے کا طریقہ یہ ہے کہ دل کو غم گین کرے، قرآن میں جس دھمکی، سخت وعید اور عہد وپیمان کا تذکرہ ہے اس پر غور کرے پھر یہ سوچے کہ اس سے کتنی کوتاہی ہوئی، پھر بھی اگر رلائی نہ آئے، غم پیدا نہ ہو، جیسا کہ خواص کو آجاتا ہے، تو اس کے نہ ہونے پر روئے اس لئے کہ یہ ایک بہت بڑی مصیبت ہے[(۱)]۔

ترتیل کے ساتھ قرآن کی تلاوت مسنون ہے[(۲)]، فرمان باری ہے: ''وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً''[(۳)] (اور قرآن خوب صاف صاف پڑھئے)۔

دیکھئے اصطلاح: ''تلاوت'' (فقرہ ۹)۔

ایک قابل اہتمام اور ضروری امر یہ ہے کہ قرآن کا احترام کیا جائے، یہ ایسی چیز ہے جس میں بعض غفلت پسند پڑھنے والے اجتماعی طور پر تساہل سے کام لیتے ہیں، مثلاً تلاوت کے دوران ہنسی، شور وشغب اور گفتگو کرنے سے بچنا، ہاں اگر کسی مجبوری میں بات کرنی ہو تو مضایقہ نہیں، نیز ہاتھ وغیرہ سے تلاوت کے دوران کھیلنا، کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ سے سرگوشی کررہا ہے، اس کے سامنے کھلواڑ نہیں کرنا چاہئے۔

نیز لہو ولعب اور ذہنی انتشار پیدا کرنے والی چیز دیکھنا[(۴)]۔

قرآن سننے کے آداب:

۱۶- قرآن کو غور سے سننا اور اس کے معانی کو سمجھنا ان آداب میں سے ہے جن کی ترغیب دی گئی ہے، تلاوت قرآن کے وقت بات چیت کرنا مکروہ ہے[(۵)]۔

شیخ ابو محمد بن عبد السلام نے کہا: قرآن سننا چھوڑ کر کسی ایسی بات میں لگنا، جو قرآن سننے سے افضل نہ ہو، شریعت کی بے ادبی ہے، اس

---

(۱) البرہان فی علوم القرآن ۱ر۴۶۰، الإتقان ۱ر۳۳۱، التبیان رص ۱۰۶۔

(۲) التبیان رص ۱۰۷۔

(۳) سورۂ اسراء ر۱۰۹۔

(۴) الإتقان ۱ر۳۳۵، التبیان رص ۱۱۲۔

حدیث: ''فإذا عيناه تذرفان'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹ر۹۴) اور مسلم (۱ر۵۵۱) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) التبیان رص ۱۱۴، احیاء علوم الدین ۱ر۲۸۴ طبع الحلبی، الإتقان ۱ر۳۳۵۔

(۲) الإتقان ۱ر۳۳۱، التبیان رص ۱۱۴۔

(۳) سورۂ مزمل ر۴۔

(۴) التبیان رص ۱۲۰۔

(۵) الإتقان ۱ر۳۴۳، البرہان فی علوم القرآن ۱ر۴۷۵، شرح منتہی الإرادات ۱ر۲۴۲۔

سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی مصلحت کی وجہ سے بات کرنے میں کوئی مضایقہ نہیں ہے [1]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ قراءت سننا، مطلقاً واجب ہے یعنی نماز کے اندر اور باہر [2]۔

نماز سے باہر قرآن سننے کے احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: "استماع" (فقرہ ۳ اور اس کے بعد کے صفحات)۔

حامل قرآن کے آداب:

۱۷- حامل قرآن کے آداب خواہ پڑھانے والا ہو یا پڑھنے والا، فی الجملہ وہی ہیں جو معلم ومتعلم کے آداب ہیں، جن کی تفصیل اصطلاح: "تعلم وتعلیم" (فقرہ ۹، ۱۰) میں آچکی ہے۔

اس کے آداب میں سے یہ بھی ہے کہ وہ مکمل حالت اور اعلیٰ اخلاق والا ہو، اور قرآن کی تعظیم میں قرآن کی ممنوعہ تمام چیزوں سے خود کو بلند و دور رکھے، گھٹیا کمائی سے اپنے کو محفوظ رکھے، شریف النفس ہو، دنیادار جابروں اور جفا کاروں سے خود کو برتر و بالا رکھے، نیکوں، اہل خیر اور مسکینوں کے ساتھ تواضع سے پیش آئے، خشوع وخضوع اور سکون و وقار کا مالک ہو، حضرت عمرؓ کے بارے میں آیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: اے قرآن پڑھنے والو! اپنے سر اٹھاؤ، تمہارے لئے راستہ کھل گیا ہے، نیکیوں میں سبقت کرو، لوگوں پر بوجھ نہ بنے رہو [3]۔

سب سے اہم بات جس کا حامل قرآن کو حکم ہے وہ یہ ہے کہ قرآن کو ذریعہ معاش بنانے سے مکمل طور پر احتیاط کرے [4]، چنانچہ عبدالرحمٰن بن شبلؓ کی روایت میں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**اقرأوا القرآن ولا تغلوا فيه ولا تجفوا عنه ولا تأكلوا به**" [1] (قرآن پڑھو، اس میں غلو نہ کرو، اور اس سے بے رخی مت اختیار کرو، اس کو کھانے کا ذریعہ نہ بناؤ)۔

تعلیم قرآن پر اجرت لینے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، بعض حضرات نے اس پر اجرت لینے سے منع فرمایا اور بعض نے جائز کہا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: "اجارہ" (فقرہ ۱۰۹، ۱۱۰)۔

تلاوت قرآن کی پابندی اور اس کی کثرت کرنی چاہئے [2]، تلاوت کی جن کو عادت ہے ان کی تعریف کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ" [3] (یہ لوگ اللہ کی آیتوں کو اوقات شب میں پڑھتے ہیں)، اللہ نے اس کا نام ذکر رکھا ہے، اس سے اعراض کرنے والے، اور اس کو یاد کر کے بھول جانے والے کے لئے وعید آئی ہے [4]، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**تعاهدوا هذا القرآن فو الذي نفس محمد بيده لهو أشد تفلتاً من الإبل في عقلها**" [5] (اس قرآن کا خیال رکھو کہ اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں محمد کی جان ہے! یہ اپنے بندھن سے اونٹ سے زیادہ بھاگنے والا ہے)، نیز فرمایا: "**بئسما لأحدهم يقول: نسيت آية كيت وليت، بل هو نسي، استذكروا**

---

(۱) البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۴۷۵۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۶۶، تفسیر الجصاص ۱/ ۴۹ طبع البہیۃ المصریہ۔

(۳) التبیان فی آداب حملۃ القرآن رص ۷۱۔

(۴) التبیان رص ۷۳۔

---

(۱) حدیث: "اقرأوا القرآن ولا تغلوا فيه......" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۷۳) میں نقل کیا ہے، اور کہا: اس کو طبرانی نے روایت کیا ہے، اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۲) التبیان رص ۷۸۔

(۳) سورۂ آل عمران ر ۱۱۳۔

(۴) البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۴۵۸۔

(۵) حدیث: "تعاهدوا هذا القرآن......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۷۹) اور مسلم (۱/ ۵۴۵) نے حضرت ابوموسی اشعریؓ سے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

القرآن فلهو أشد تفصيا من صدور الرجال من النعم بعقلها"[1] (بہت برا ہے وہ آدمی جو یہ کہے کہ فلاں فلاں آیت بھول گیا، بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ بھلا دیا گیا، قرآن کا خیال، اور اس کی یادداشت رکھو کہ وہ لوگوں کے سینوں سے ان چوپایوں سے زیادہ بھاگنے والا ہے، جو رسی میں باندھے گئے ہوں)۔

قرآن کے ساتھ سارے لوگوں کے آداب:

۱۸- مسلمانوں کا اجماع ہے کہ علی الاطلاق قرآن کی تعظیم کرنا، اس کو صاف ومحفوظ رکھنا ضروری ہے، اور بالا جماع، جس کے قرآن ہونے پر اتفاق ہو چکا ہے، اس میں سے کسی ایک حرف کا جو انکار کردے یا کوئی ایک حرف بڑھاوے جو کسی قراءت میں نہیں ہے، اور اس کو اس کا علم ہے تو وہ کافر ہے[2]۔

تفسیر قرآن:

۱۹- کتاب اللہ ایک گہرا سمندر ہے اس کی فہم مشکل ہے، اس کی فہم اسی شخص کو ملتی ہے جس کو علمی تبحر حاصل ہو، در پردہ وعلانیہ طور پر اللہ کے ساتھ تقوی کا معاملہ رکھے، شبہات کے موقع پر اس کی تعظیم کرے[3]۔ اسی وجہ سے علماء نے کہا ہے کہ علم کے بغیر قرآن کی تفسیر کرنا اور نااہل کے لئے اس کے معانی پر کچھ کہنا حرام ہے، البتہ علماء کے حق میں اس کی تفسیر کرنا جائز وبہتر ہے، اس پر اجماع ہے لہذا جس کے اندر تفسیر کی اہلیت ہو، قرآن کے معنی سمجھنے کے تمام اسباب اس کے پاس ہوں، اور اس کو غالب گمان ہو جائے کہ یہی مراد ہے تو اس کی تفسیر کرسکتا ہے، اگر وہ اجتہاد سے سمجھی جانے والی چیز ہو جیسے ظاہری، مخفی معانی واحکام، عموم وخصوص اور اعراب وغیرہ۔

اگر وہ اجتہاد کے ذریعہ معلوم ہونے والا نہ ہو جیسے وہ امور، جن کے علم کا ذریعہ نقل ہے اور لغوی الفاظ کی تفسیر تو اہل ومعتمد لوگوں کی طرف سے نقل صحیح کے بغیر اس پر کلام کرنا ناجائز ہے۔

رہا ایسا شخص جس کے اندر یہ اہلیت نہیں، کیونکہ وہ اس کے اسباب مکمل نہیں رکھتا، تو اس کے لئے تفسیر کرنا حرام ہے، البتہ وہ اہل ومعتمد علماء کی طرف سے اس کی تفسیر نقل کرسکتا ہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "تفسیر" (فقرہ ۹، ۱۰)۔

قرآن کا ترجمہ:

۲۰- نماز میں غیر عربی میں قرآن پڑھنے کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کی رائے ہے کہ غیر عربی میں پڑھنا ناجائز ہے، خواہ عربی میں پڑھ سکے یا نہ پڑھ سکے[2]۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ فارسی اور دوسری زبانوں میں پڑھنا جائز ہے، خواہ عربی پڑھ سکے یا نہ پڑھ سکے، امام ابو یوسف ومحمد نے کہا: اگر عربی میں پڑھ سکتا ہے تو ناجائز ہے، اس لئے کہ قرآن عربی نظم (لفظ) کا نام ہے، فرمان باری: "إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا"[3] سے مراد: اس کے الفاظ ہیں[4]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: "ترجمہ" (فقرہ ۶)، "قراءت"۔

---

(۱) حدیث: "بئس ما لأحدهم أن يقول نسيت آية كيت......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۷۹) اور مسلم (۱/ ۵۴۴) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) التبیان رص ۲۰۲۔

(۳) البرہان فی علوم القرآن ۲/ ۱۵۳۔

(۱) التبیان رص ۲۰۴۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۵۱۹، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۴۴، کشاف القناع ۱/ ۳۴۰۔

(۳) سورۂ زخرف ر ۳۔

(۴) بدائع الصنائع ۱/ ۱۱۲، تبیین الحقائق ۱/ ۱۱۰۔

رہا نماز سے باہر قرآن کا ترجمہ کرنا اور عوام اور ان لوگوں کے لئے اس کا معنی بیان کرنا، جن کے اندر اس کے معنی سمجھنے کی قدرت نہیں، تو یہ باتفاق اہل اسلام جائز ہے [۱]۔

یہ ترجمہ قرآن کے معنی کا نام اور اس زبان میں اس کی تفسیر ہوگی [۲]۔

دیکھئے اصطلاح: "ترجمہ" (فقرہ ۳، ۵)۔

قرآن کی سورتیں:

۲۱ - اس پر ائمہ کا اجماع ہے کہ قرآن کی سورتوں کی تعداد ایک سو چودہ ہے، جن کو حضرت عثمان نے جمع کیا اور مصاحف میں لکھا، اور ہر بڑے اسلامی شہر میں ایک مصحف روانہ کر دیا، اس روایت پر توجہ نہ دی جائے گی کہ حضرت ابی نے فرمایا کہ ان کی تعداد ایک سو سولہ ہے، نہ ان لوگوں کے قول پر جو کہتے ہیں کہ ان کی تعداد ایک سو تیرہ ہے، انہوں نے سورۂ انفال، سورہ براءت کو ایک شمار کیا ہے، بعض حضرات نے سورہ فیل، اور قریش کو ایک سورہ شمار کیا بعض نے معوذتین کو ایک سورت شمار کیا ہے، یہ سب شاذ، نا قابل التفات اقوال ہیں [۳]۔

قرآنی سورتوں کے نزول کی ترتیب، آیات، اس کے لکھنے کی شکل، نقطوں، جز بندی، تعشیر، حروف اجزاء کلمات اور آیات کی تعداد کی تفصیل کے لئے اصطلاح: "مصحف" دیکھیں۔

ختم قرآن:

۲۲ - کتنی بار قرآن ختم کیا جائے، اس کے بارے میں سلف کے مختلف معمولات ہیں [۱]، کچھ حضرات شب و روز میں ایک بار، کچھ حضرات دو بار، اور بعض نے تین بار ختم کیا ہے، بعض حضرات ایک ماہ میں ختم کرتے تھے [۲]۔

نووی نے کہا: مختار یہ ہے کہ یہ چیز افراد کے اعتبار سے الگ الگ ہے، خوب غور و فکر کے ذریعہ جس کے سامنے لطائف و معارف کا انکشاف ہو جائے اس کو اسی قدر پڑھنا چاہئے، جس کو وہ مکمل طور پر سمجھ سکے، اسی طرح جو اشاعتِ علم، اور دوسرے اہم دینی کاموں میں مشغول ہو یا عام مسلمانوں کے مفاد میں کام کر رہا ہو اس کو اسی قدر پڑھنا چاہئے، جس کے سبب اس کے اپنے مقررہ کام میں خلل نہ پڑے، اور اگر اس طرح کے لوگوں میں سے نہیں، تو حتی الامکان زیادہ سے زیادہ قرآن پڑھے، لیکن اکتاہٹ اور عجلت بازی کی حد تک نہ جائے [۳]۔

متقدمین کی ایک جماعت نے ہر شب و روز میں ختم کو مکروہ سمجھا ہے [۴]۔

ابو الولید باجی نے کہا: "أمر النبي ﷺ عبد الله بن عمرو أن يختم في سبع أو ثلاث" [۵] (رسول اللہ ﷺ نے عبد اللہ بن عمروؓ کو حکم دیا کہ سات دن یا تین دن میں ختم کریں)، ممکن ہے کہ فی الجملہ یہی افضل ہو یا یہ حضرت ابن عمرو کے حق میں

---

(۱) الموافقات ۲/ ۶۸۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۳۴۰، ۳۴۱۔

(۳) بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز لمجد الدین فیروز آبادی ۱/ ۹۷ طبع المکتبۃ العلمیہ۔

(۱) التبیان ر ۷۸۔

(۲) احیاء علوم الدین ۱/ ۲۸۲۔

(۳) التبیان ر ص ۸۱، ۸۲۔

(۴) التبیان ر ص ۸۲۔

(۵) حدیث: "أمر النبي ﷺ عبد الله بن عمرو أن يختم في سبع أو ثلاث"، دو حدیثوں کے ضمن میں وارد ہے، اول: وہ جس میں سات کا ذکر ہے، جس کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۹۴) نے کی ہے، دوسری وہ جس میں تین کا ذکر ہے، اور جس کی روایت احمد (۲/ ۱۹۸) نے کی ہے۔

افضل ہو، کیونکہ یہ معلوم ہے کہ وہ ٹھہر ٹھہر کر پڑھتے تھے، اور یہ بھی معلوم ہے کہ وہ اپنے لئے مقررہ حد سے زیادہ پر مسلسل قائم نہیں رہ سکتے تھے، جس کے اندر اس سے زیادہ کی طاقت ہو اس کے لئے زیادتی کرنا ممنوع نہیں، امام مالک سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص ہر رات قرآن ختم کرتا ہے؟ انہوں نے فرمایا بہت خوب! قرآن تو ہر بھلائی کا امام ہے [۱]۔

۲۳- ختم قرآن کے بعد دعا مسنون ہے، اس لئے کہ طبرانی وغیرہ میں عرباض بن ساریہؓ کی مرفوع روایت ہے: "من ختم القرآن فله دعوة مستجابة" [۲] (جس نے قرآن ختم کیا، اس کے لئے ایک مقبول دعا ہے)، جب قرآن ختم سے فارغ ہو، تو ختم کے معا بعد، دوسرا قرآن شروع کرنا مسنون ہے [۳]، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "أحب الأعمال إلى الله الحال المرتحل، الذي يضرب من أول القرآن إلى آخره، كلما حل ارتحل" [۴] (اللہ تعالیٰ کے یہاں سب سے زیادہ پسندیدہ عمل: اترنے والا اور کوچ کرنے والا ہے، یعنی جو قرآن ختم کرے پھر شروع کردے، ہمیشہ ایسا ہی کرے)۔

دیواروں پر قرآنی آیت نقش کرنا:

۲۴- مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ دیواروں پر قرآن نقش کرنا مکروہ ہے، بعض حنفیہ نے کہا: توقع ہے کہ جائز ہے [۱]۔

(۱) البرہان فی علوم القرآن ۱/۴۷۱۔
(۲) حدیث: "من ختم القرآن فله دعوة مستجابة" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۱۸/۲۵۹) میں کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۷/۱۷۲) میں اسے نقل کرنے کے بعد کہا: اس میں عبدالحمید بن سلیمان ہے جو ضعیف ہے۔
(۳) الإتقان ۱/۳۴۶۔
(۴) حدیث: "أحب الأعمال إلى الله الحال المرتحل......" کی روایت ترمذی (۵/۱۹۸) نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً کی ہے، اور کہا: اس کی اسناد قوی نہیں ہے۔

نشرہ:

۲۵- نشرہ کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، نشرہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی مبارک نام یا کوئی قرآنی آیت لکھ کر اس کو پانی سے دھویا جائے، اور اس کے ذریعہ مریض کا مسح کیا جائے یا اس کو پلا دیا جائے، اس کو سعید بن مسیّب نے جائز قرار دیا ہے، ان سے پوچھا گیا کہ کسی مرد کو اس کی بیوی سے بیزار کردیا گیا ہو تو اس کی اس گرہ کو کھولا اور منتشر کیا جاسکتا ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: اس میں کوئی مضایقہ نہیں، جس میں نفع ہو، اس سے روکا نہیں جائے گا [۲]۔

جواز کی صراحت کرنے والوں میں حنابلہ اور بعض شافعیہ ہیں، جن میں بغوی کے شاگرد عماد النیہی ہیں، موصوف نے کہا جس کاغذ کے ٹکڑے پر قرآنی آیت لکھی ہوئی ہے اس کو نگلنا جائز نہیں، البتہ اس کو دھوکر، اس کا پانی پی لے تو جائز ہے، قاضی حسین اور رافعی نے قطعی طور پر کہا کہ جن کھانوں پر قرآن کی آیت لکھی ہوئی ہو ان کو کھانا جائز ہے [۳]۔

ابن عبدالبر نے کہا: نشرہ، طب کی نوعیت سے ہے، یہ فضیلت والی چیز کا دھویا ہوا پانی ہے، لہذا یہ رسول اللہ ﷺ کے وضو کی طرح ہے [۴]، اور اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ "لا بأس

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/۳۲۳، الزرقانی ۱/۹۳، روضۃ الطالبین ۱/۸۰، التبیان رص ۲۱۳، کشاف القناع ۱/۱۳۷۔
(۲) تفسیر القرطبی ۱۰/۳۱۸، الآداب الشرعیہ ۳/۷۳۔
(۳) البرہان فی علوم القرآن ۱/۴۷۶، کشاف القناع ۲/۷۷، شرح منتہی الإرادات ۱/۳۲۰، مطالب اولی النہی ۱/۱۸۳۶۔
(۴) تفسیر القرطبی ۱۰/۳۱۹۔

بالرقی مالم یکن فیه شرک"[1] (جھاڑ پھونک میں کوئی مضایقہ نہیں، بشرطیکہ اس میں شرک نہ ہو)، نیز فرمایا: "من استطاع منکم أن ینفع أخاه فلیفعل"[2] (جو اپنے بھائی کو نفع پہنچا سکے، پہنچادے)۔

حسن اور ابراہیم نخعی نے اس کو ممنوع کہا ہے[3]۔

(۱) حدیث: "لا بأس بالرقی مالم یکن فیه شرک" کی روایت مسلم (۴/۱۷۲۷) نے حضرت عوف بن مالک الاشجعیؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من استطاع منکم أن ینفع أخاه فلیفعل" کی روایت مسلم (۴/۱۷۲۶) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

(۳) تفسیر القرطبی ۱۰/۳۱۸۔

قراءات

تعریف:

۱- قراءات لغت میں قراءت کی جمع ہے، جس کا معنی تلاوت ہے[1]۔

قراءات اصطلاح میں: قرآن کریم کے کلمات کی ادئیگی کے طریقہ اور اس کے اختلاف کا علم جس میں طریقۂ اداء کو اس کے ناقل سے منسوب کیا گیا ہو۔

علم قراءات کا موضوع: کتاب عزیز کے کلمات۔

اس کا فائدہ: اس کو تحریف وتبدیلی سے محفوظ رکھنے کے ساتھ ساتھ اور دوسرے بہت سے فوائد ہیں، جن پر احکام مبنی ہیں[2]۔

متعلقہ الفاظ:

قرآن:

۲- قرآن: اللہ کے رسول محمد ﷺ پر نازل کیا گیا کلام، جو مصاحف میں لکھا ہوا ہے، اور ہمارے پاس تواتر کے ساتھ نقل ہو کر آیا ہے[3]۔

زرکشی نے کہا: قرآن اور قراءات دو الگ الگ حقیقتیں ہیں، قرآن تو وہ وحی ہے جو محمد ﷺ پر بیان واعجاز کے لئے نازل کی گئی،

(۱) القاموس المحیط، المعجم الوسیط مادہ: "قرأ"۔

(۲) اتحاف فضلاء البشر رص ۵، ابراز المعانی من حرز الامانی رص ۱۲۔

(۳) ارشاد الفحول للشوکانی رص ۲۹۔

اورقراءات: اس وحی کے الفاظ یعنی حروف اوران کی تخفیف وتشدید وغیرہ کی کیفیات کے اختلاف کا نام ہے[1]۔

صحیح قراءت کے ارکان:

۳-ابن جزری نے کہا: جوقراءت (کسی بھی لحاظ سے) عربیت کے موافق ہواور کسی مصحف عثمانی کے موافق ہو (گوکہ احتمال کے درجہ میں) اوراس کی سند صحیح ہو،تو یہ صحیح قراءت ہے جس کورد کرنا جائز نہیں، اوراس کا انکارکرنا حلال نہیں، بلکہ یہ ان سات حروف میں سے ہے جن میں قرآن نازل ہوا،لوگوں پراس کوقبول کرنا واجب ہے،خواہ یہ ائمہ سبعہ سے منقول ہوں یا ائمہ عشرہ یا ان کے علاوہ دوسرے ائمہ مقبولین سے، اگران تین ارکان میں سے کسی ایک رکن میں بھی کوئی گڑبڑ ہوتو اس قراءت کوضعیف یا شاذ یا باطل کہاجائے گا،خواہ ائمہ سبعہ سے منقول ہو یاان سے بڑے کسی امام سے یہی سلف وخلف کے محققین ائمہ کے نزدیک صحیح ہے۔

ابوشامہ نے کہا: یہ نہیں ہونا چاہئے کہ ائمہ سبعہ میں سے کسی سے منسوب کسی قراءت سے دھوکہ کھا کر یہ کہہ دیا جائے کہ وہ صحیح قراءت ہے، اور اسی طرح نازل ہوئی ہے، الا یہ کہ وہ اس ضابطہ کے تحت آئے،اس لئے کہ ائمہ سبعہ وغیرہ میں سے ہرقاری سے منسوب قراءت کی دوقسمیں ہیں: متفق علیہ اورشاذ،لیکن چونکہ ان قراء سبعہ کی شہرت ہے، اوران کی قراءت میں متفق علیہ صحیح حصہ زیادہ ہے، اس لئے دوسرے حضرات قراء کی روایت کے مقابلہ میں ان کی روایت سے دل زیادہ مطمئن ہوتا ہے[2]۔

(۱) الإتقان فی علوم القرآن ۱/ ۸۰،اتحاف فضلاء البشر/ص ۵۔
(۲) النشر فی القراءات العشر ۱/ ۹ طبع المکتبۃ التجاریہ الکبری، الإتقان ۱/ ۷۵ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۵ء،اتحاف فضلاء البشر/ص ۶۔

قراءات، روایات اورطرق میں فرق:

۴-قراءت میں اختلاف یاتوامام کی طرف منسوب ہوگا یاامام سے روایت کرنے والے کی طرف یاراوی سے قراءت اخذ کرنے والے کی طرف منسوب ہوگا۔

اگراختلاف کسی امام کی طرف منسوب ہو، اوراس پرراویوں کا اتفاق ہوتو یہ قراءت ہے، اوراگرامام سے روایت کرنے والے کی طرف منسوب ہوتو یہ روایت ہے، اورراوی سے اخذ کرنے والے کی طرف منسوب ہواگرچہ وہ نیچے کا ہوتو یہ طریق ہے۔

یہی واجبی اختلاف ہے، اوریہی قراءات، روایات اورطرق کی اصل ہے، بایں معنی کہ قاری ان تمام کوبیان کرنے کا پابند ہے، اوراگر ان میں سے کسی میں کوئی خلل پیدا کردے تو یہ اس کی روایت میں نقص شمار کیاجائے گا۔

رہا جائز اختلاف توان طریقوں کا اختلاف ہے جو اختیاری اور اباحت کے طور پر ہیں، جیسے بسملہ کے طریقے اورسکون عارضی پر وقف کے طریقے کہ قاری کواختیار ہے کہ ان میں سے کسی طریقہ پر عمل کرے، سارے طریقوں پرعمل کرنے کا پابند نہیں،لہذا اگران میں سے کسی ایک طریقہ پرعمل کرلےتواس کے لئے کافی ہے،اوریہ اس کی طرف سے کوتاہی، یااس کی روایت میں نقص شمارنہیں کیاجائے گا۔

ان اختیاری وجوہات کوقراءات یاروایات یاطرق نہیں بلکہ صرف ''وجوہات'' کہاجائے گا[1]۔

انواعِ قراءات:

۵-امام ابومحمد مکی نے کہا: قرآن کی ساری روایات تین قسم پر ہیں: ایک قسم وہ ہے جوآج پڑھی جاتی ہے، اس میں تین باتیں ساتھ

(۱) اتحاف فضلاء البشر ۱۷-۱۸، البدور الزاہرۃ/ص ۱۰۔

ساتھ ہوں گی، رسول اللہ ﷺ سے ثقہ راویوں کے واسطہ سے منقول ہو، عربی زبان، جس میں قرآن نازل ہوا اس کے لحاظ سے اس کی کوئی جائز وجہ ہو، اور مصحف کے رسم الخط کے موافق ہو، جس قراءت میں یہ تین باتیں موجود ہوں اس کو پڑھا جائے گا، اور اس کی صحت وسچائی کا یقین کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کو مصحف کے رسم الخط کے ساتھ موافقت کے لحاظ سے بطور اجماع کے لیا گیا ہے، اور اس کا منکر کافر ہوگا۔

قسم دوم: اکادکا راویوں کے ذریعہ جس کی صحیح روایت ہو، اور عربیت کے لحاظ سے اس کی کوئی صحیح وجہ ہو، اور اس کا لفظ مصحف کے لفظ کے خلاف ہو، تو اس کو قبول تو کیا جائے گا لیکن دو وجہوں سے اس کو پڑھا نہیں جائے گا:

اول: اس کو بالا جماع نہیں لیا گیا، بلکہ اخبار آحاد (اکادکا) کے ذریعہ لیا گیا، اور خبر واحد سے، قرآن کا ثبوت نہیں ہوتا جس کی قراءت کی جائے۔

دوسری وجہ: یہ متفق علیہ قراءت کے خلاف ہے، لہذا اس کی صحت قطعی نہیں ہے، اور جس کی صحت قطعی نہ ہو اس کی قراءت جائز نہیں، اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا، لیکن انکار کرنے والے کا کام نہایت برا ہے۔

قسم سوم: جس کو غیر ثقہ نے نقل کیا یا کسی ثقہ نے نقل کیا لیکن عربیت کے لحاظ سے اس کی کوئی وجہ نہیں، تو یہ قابل قبول نہیں، اگرچہ مصحف کے رسم الخط کے موافق ہو۔

ابن جزری اور سیوطی نے ابومحمد مکی کا کلام نقل کیا ہے[1]۔

٦ - سند کے لحاظ سے قراءات کی حسب ذیل انواع ہیں:

(۱) النشر فی القراءات العشر ۱/ ۱۴ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری، الإتقان فی علوم القرآن ۱/ ۷۶ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۵ء۔

اول: متواتر، ایسی جماعت نے نقل کیا جن کا جھوٹ بولنے پر متفق ہوجانا ممکن نہ ہو، اور ان کے اوپر پھر ان کے اوپر کے لوگ اسی طرح، اخیر تک ہوں، اکثر قراءات اسی طرح کی ہیں۔

دوم: مشہور، جس کی سند صحیح ہو، لیکن تواتر کے درجہ کو نہ پہنچی ہو، عربیت اور رسم الخط کے موافق ہو، قراء کے یہاں اس کی شہرت ہو، اس کو غلط یا شاذ شمار نہ کرتے ہوں، اس کی قراءت کی جاتی ہو، اس کی مثال وہ قراءت ہے جس کو ائمہ سبعہ سے نقل کرنے میں طرق میں اختلاف ہے، ان سے روایت کرنے والوں میں بعض نے اس کو نقل کیا ہو اور بعض نے نہیں کیا ہو۔

سوم: آحاد، جس کی سند صحیح ہو، رسم الخط یا عربیت کے خلاف ہو، یا اس کو مذکورہ شہرت نہ ملی ہو، اس کی قراءت نہ کی جاتی ہو، حاکم نے اپنی ''مستدرک'' میں اور ''ترمذی'' نے اپنی جامع میں ایک باب قائم کیا ہے، جس میں بہت سی صحیح الاسناد قراءات کی تخریج کی ہے۔

چہارم: شاذ، جس کی سند صحیح نہ ہو۔

پنجم: موضوع جیسے خزاعی کی قراءات۔

سیوطی نے کہا: میرے سامنے ایک چھٹی قسم ہے جو حدیث کی انواع میں: ''مدرج'' کے مشابہ ہے، اور وہ تفسیر کے طور پر قراءات میں ہونے والا اضافہ ہے، جیسے سعد بن ابووقاص کی قراءت: ''وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمٍّ''[1]، اور ابن عباس کی قراءت: ''لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ فِي مَوَاسِمِ الحَجِّ''[2]۔

(۱) فرمان باری ہے: ''وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ'' (اور اس کے ایک بھائی یا ایک بہن ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کے لئے چھٹا حصہ ہے) سورۂ نساء/ ۱۲۔

(۲) فرمان باری ہے: ''لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ'' (تمہیں اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں تم اپنے پروردگار کے ہاں سے تلاش معاش کرو) سورۂ بقرہ/ ۱۹۸، نیز دیکھئے: الإتقان فی علوم القرآن ۱/ ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳ طبع دار ابن کثیر ۱۹۸۷ء۔

متواتر وشاذ قراءات:

۷-متواتر قراءات کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا صحیح مذہب، مالکیہ کا مشہور قول اور حنابلہ کی رائے ہے کہ متواتر قراءات: اسلام کے دس مشہور قراء کی قراءات ہیں۔

ابن عابدین نے کہا: قرآن جس کے ذریعہ بالاتفاق نماز جائز ہے وہ ہے جو ان اصل مصاحف میں لکھا ہوا ہے جن کو حضرت عثمانؓ نے مختلف شہروں میں بھیجا تھا اور اسی پر دسوں ائمہ کا اجماع ہے، اور یہی جملۃً وتفصیلاً متواتر ہے، لہذا سات سے اوپر دس تک شاذ نہیں، جو دس کے علاوہ ہے، وہ شاذ ہے اور یہی صحیح ہے۔

عدوی نے کہا: ابن سبکی کے نزدیک شاذ وہ ہے جو دس کے علاوہ ہو، ابن حاجب کی ''اصول'' کے لحاظ سے سات کے علاوہ شاذ ہے، اصول میں ابن سبکی کا قول ہی صحیح ہے، ابن حاجب کا قول اس کے بارے میں اختیار کیا گیا ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ متواتر قراءات صرف سات ہیں، جو ابوعمرو، نافع، ابن کثیر، ابن عامر، عاصم، حمزہ اور کسائی کی قراءات ہیں جو سات کے علاوہ ہیں شاذ ہیں۔

بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ دس کے علاوہ شاذ ہیں، ابن سبکی وغیرہ نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے[1]۔

مشہورترین قراء اور ان سے روایت کرنے والے:

۸- قراءات تین قسم کی ہیں بالاتفاق متواتر قراءات، مختلف فیہ متواتر قراءات اور شاذ قراءات، بالاتفاق متواتر قراءات والے قراء سات ہیں:

۱-نافع مدنی: ابورویم نافع بن عبدالرحمٰن بن ابی نعیم لیثی اور ان سے دو راوی ہیں، قالون اور ورش۔

۲-ابن کثیر: عبداللہ بن کثیر مکی، تابعی ہیں، ان سے دو راوی ہیں، بزی اور قنبل۔

۳-ابوعمرو بصری: زبان بن علاء بن عمار مازنی بصری، ان سے دو راوی ہیں، دوری اور سوسی۔

۴-ابن عامر شامی: عبداللہ بن عامر شامی، یحصبی، تابعی، ولید بن عبدالملک کی خلافت کے زمانہ میں، دمشق کے قاضی تھے، ان کی کنیت ابوعمران تھی، ان سے دو راوی ہیں، ہشام اور ابن ذکوان۔

۵-عاصم کوفی: عاصم بن ابی نجود، ان کو ابن بہدلہ بھی کہا جاتا ہے، کنیت ابوبکر ہے، تابعی ہیں، ان سے دو راوی ہیں، شعبہ اور حفص۔

۶-حمزہ کوفی: حمزہ بن حبیب بن عمارہ زیات فرضی، تیمی، ان کی کنیت ابوعمارہ ہے ان سے دو راوی ہیں، خلف اور خلاد۔

۷-کسائی کوفی: علی بن حمزہ نحوی، ابوالحسن کنیت تھی، ان سے دو راوی ہیں، ابوالحارث اور حفص دوری ہیں۔

مختلف فیہ متواتر قراءات والے قراء تین ہیں:

۱-ابوجعفر مدنی: یزید بن قعقاع، ان سے دو راوی ہیں، ابن وردان اور ابن جماز۔

۲-یعقوب بصری: ابومحمد یعقوب بن اسحاق بن زید حضرمی، ان سے دو راوی ہیں، رویس اور روح۔

۳-خلف: ابومحمد خلف بن ہشام بن ثعلب بزاز بغدادی، ان سے دو راوی ہیں، اسحاق اور ادریس۔

قراءات شاذہ والے قراء یہ ہیں:

۱-ابن محیص: محمد بن عبدالرحمٰن مکی، ان سے دو راوی ہیں، بزی (جن کا ذکر آچکا ہے) اور ابوالحسن بن شنبوذ۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۲۶، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۲/۲۵، شرح روض الطالب ۱/۶۳، مطالب اولی النہی ۱/۴۳۹، کشاف القناع ۱/۳۴۵۔

۲- یزیدی: یحی بن مبارک، ان سے دوراوی ہیں، سلیمان بن حکم اوراحمد بن فرح۔

۳-حسن بصری: ابوسعید بن یسار، ان سے دوراوی ہیں، شجاع بن ابی نصر بلخی اور دوری (جو ابوعمرو بن علاء کے دوراویوں میں سے ایک ہیں)۔

۴- اعمش: سلیمان بن مہران، ان سے دوراوی ہیں، حسن بن سعید مطوعی اورابوالفرج شبنوذی شطوی [۱]۔

نماز میں مختلف قراءات کا پڑھنا:

۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز میں متواتر قراءات کا پڑھنا فی الجملہ جائز ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ابوعمرواور حفص عن عاصم کی قراءات مختار ہے۔

حنابلہ کے یہاں نافع کی قراءت بروایت اسماعیل بن جعفر پھر عاصم کی قراءت بروایت ابوعیاش مختار ہے [۲]۔

اس کی مکمل تفصیل، اور شاذ قراءات کے پڑھنے کا حکم اصطلاح: ’’قراءت‘‘ میں ہے۔

(۱) النشر فی القراءات العشر ۱/ ۵۴، اتحاف فضلاء البشر ص ۷۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۲۶، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۲/ ۲۵، المجموع شرح المہذب ۳/ ۳۹۲، کشاف القناع ۱/ ۳۴۵۔

قراءت

تعریف:

۱- قراءت لغت میں: تلاوت کرنا (پڑھنا)، کہا جاتا ہے: ’’قرأ الکتاب قراء ۃ و قرآنا‘‘ : کلمات پر نگاہ دوڑانا، زبان سے اس کو پڑھے یا نہ پڑھے۔

قرأ الآیۃ من القرآن: دیکھ کر یا حافظہ سے، آیت کے الفاظ کو زبان سے ادا کرنا، اسم فاعل، ’’قاری‘‘ ہے، اس کی جمع ’’قراء‘‘ ہے، قرأ السلام علیہ قراء ۃ: سلام پہنچانا، قرأ الشيء قرءا قرآنا: اکٹھا کرنا، اور آپس میں ضم کرنا۔

اقترأ القرآن والکتاب: پڑھنا، استقرأہ: کسی سے پڑھنے کے لئے کہنا، قارأہ مقارأۃ وقراء باہم پڑھنا، القرّاء عمدہ پڑھنے والا [۱]۔

قراءت اصطلاح میں: اپنی زبان سے حروف کو اس طرح صحیح ادا کرنا کہ خود کو سنائی دے، ایک قول کے مطابق: اگر چہ خود کو سنائی نہ دے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تلاوت:

۲- تلاوت لغت میں پڑھنا، تم کہتے ہو، تلوت القرآن تلاوۃ:

(۱) القاموس المحیط، المعجم الوسیط مادہ: ’’قرأ‘‘۔
(۲) غنیۃ المتملی شرح منیۃ المصلی / ۲۷۵ طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۷، شرح روض الطالب ۱/ ۱۵۰، کشاف القناع ۱/ ۳۳۲۔

میں نے قرآن کو پڑھا، یہ پیچھے چلنے کے معنی میں بھی آتا ہے، تم کہتے ہو: تلوت الرجل أتلوه تلوا: میں نے اس کا پیچھا کیا، تتالت الأمور: یکے بعد دیگرے آنا، چھوڑنے اور مدد نہ کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے [۱]۔

تلاوت اصطلاح میں لگاتار قرآن پڑھنا [۲]۔

ابو ہلال کی ''الفروق'' میں ہے: قراءت وتلاوت میں فرق یہ ہے کہ تلاوت کم از کم دو یا زیادہ کلمات کی ہوگی، اور قراءت صرف ایک کلمہ کی ہوسکتی ہے، کہا جاتا ہے: قرأفلان اسمه: فلاں نے اپنا نام لیا اس کی جگہ ''تلا اسمہ'' نہیں کہتے، اس لئے کہ تلاوت کی اصل یہ ہے کہ ایک چیز کے پیچھے دوسری چیز کی جائے، کہا جاتا ہے: تلاه: جب کوئی کسی کے پیچھے لگ جائے، کلمات میں تلاوت یہ ہوگی کہ ایک کلمہ دوسرے کے بعد آئے گا، یہ ایک کلمہ کے اندر نہیں ہوسکتا، کیونکہ اس میں ایک کے بعد دوسرے کا وجود نہیں [۳]۔

صاحب الکلیات نے کہا: قراءت، تلاوت سے عام ہے [۴]۔

ب-ترتیل:

۳-ترتیل لغت میں: ٹھہرنا، اور الگ الگ کرنا۔

کہا جاتا ہے: رتل الکلام: عمدہ ترتیب دی، اس کو الگ الگ کرکے اور ٹھہر ٹھہر کر کہا۔

قراءت میں ترتیل: ٹھہر ٹھہر کر الگ الگ کرکے پڑھنا، لیکن حد سے تجاوز نہ ہو [۵]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''تلو''۔
(۲) الکلیات ۲/ ۹۵۔
(۳) الفروق لأبی ہلال العسکری رص ۴۸۔
(۴) الکلیات ۲/ ۹۵۔
(۵) لسان العرب، المصباح المنیر۔

ترتیل اصطلاح میں سکون کے ساتھ ٹھہر ٹھہر کر پڑھنا، اور حروف و حرکات کو واضح کرنا [۱]۔

قراءت وترتیل کے درمیان عموم وخصوص کی نسبت ہے۔

قراءت سے متعلق احکام:

اول: قرآن پڑھنا:

الف-نماز میں قراءت:

نماز میں واجب قراءت:

۴-مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ سورہ فاتحہ کا پڑھنا نماز کا ایک رکن ہے، لہذا ہر قسم کی نماز کی ہر رکعت میں اس کا پڑھنا واجب ہے، خواہ نماز فرض ہو یا نفل، سری ہو یا جہری، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **''لاصلاة لمن لم یقرأ بفاتحة الکتاب''** (جو سورہ فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز نہیں)، ایک روایت میں ہے: **''لاتجزیء صلاة لا یقرأ الرجل فیھا بفاتحة الکتاب''** [۲] (وہ نماز نا کافی ہے جس میں آدمی سورہ فاتحہ نہ پڑھے)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ نماز میں قراءت کا رکن، قرآن کی کوئی آیت پڑھ لینے سے ادا ہوجاتا ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: **''فَاقْرَءُ وا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْءَانِ''** [۳] (سوتم لوگ جتنا قرآن آسانی سے پڑھا جاسکے پڑھ لیا کرو)، البتہ سورہ فاتحہ کا پڑھنا نماز میں واجب ہے، رکن نہیں ہے، تفصیل اصطلاح: ''صلاۃ'' (فقرہ ۳۸) میں ہے۔

حنفیہ کے یہاں آیت سے مراد قرآن کا وہ ٹکڑا ہے جو مترجمہ ہو

(۱) تفسیر القرطبی ۱/ ۱۷ طبع دار الکتب المصریہ، المغرب ر ۱۸۳۔
(۲) حدیث: ''لا صلاة لمن لم یقرأ بفاتحة الکتاب'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۳۷) اور مسلم (۱/ ۲۹۵) نے حضرت عبادہ بن صامتؓ سے کی ہے، دوسری حدیث کی روایت دار قطنی (۱/ ۳۲۲) نے کی ہے، اور اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔
(۳) سورۂ مزمل ر ۲۰۔

(یعنی اس کے لئے ابتداء وانتہا مانا گیا ہو) اور اس کی کم از کم مقدار چھ حروف ہیں گو کہ تقدیراً ہوں، مثلاً فرمان باری ہے: "لَمْ يَلِدْ"[1] (نہ کسی کو جنا)۔

یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے، امام ابویوسف ومحمد کے نزدیک نماز میں قراءت کی کم از کم مقدار جو کافی ہو، تین چھوٹی آیات یا ایک بڑی آیت ہے[2]۔

نماز میں مسنون قراءت:

۵ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ سورہ فاتحہ کے بعد، کچھ قرآن پڑھنا نمازی کے لئے مسنون ہے۔

جبکہ حنفیہ کی رائے ہے کہ سورہ فاتحہ کے بعد قرآن کی چھوٹی سے چھوٹی سورت یا اس کے قائم مقام حصہ پڑھنا واجب ہے نہ کہ سنت، اگر اتنی مقدار میں پڑھ لیتا ہے تو کراہت تحریمی ختم ہوجائے گی، قراءت کی اصل سنت کتنے سے پوری ہوگی، اس کی تفصیل اصطلاح: "صلاۃ" (فقرہ ٦٦) میں آچکی ہے۔

نیز پنج گانہ نمازوں میں مفصل کی کون سی صورتیں نمازی کے لئے پڑھنا مسنون ہے، اس کی تفصیل اصطلاح: "صلاۃ" (فقرہ ٦٦) میں آچکی ہے۔

لیکن مفصل سے مراد کیا ہے، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ "حجرات" سے "بروج" تک طوال مفصل اس کے بعد سے "لم یکن" تک اوساط مفصل اور اس کے بعد سے آخر قرآن تک قصار مفصل ہے۔

مالکیہ کے نزدیک: "حجرات" سے "نازعات" تک طوال مفصل، "عبس" سے "ضحی" تک اوساط مفصل اور "ضحی" سے آخر قرآن تک قصار مفصل ہے۔

شافعیہ نے کہا: طوال مفصل "حجرات"، "اقتربت" "الرحمن"، جیسی سورتیں، اوساط مفصل "الشمس وضحاها" اور "والليل إذا يغشى" جیسی سورتیں اور قصار مفصل "سورہ عصر" اور "قل هو الله أحد" جیسی سورتیں ہیں۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ مفصل کا آغاز سورہ "ق" سے ہے، اس لئے کہ اوس بن حذیفہ کی حدیث ہے کہ: "سألت أصحاب رسول الله ﷺ كيف يحزبون القرآن؟ قالوا: ثلاث و خمس، وسبع، وتسع، وإحدى عشرة، وثلاث عشرة، وحزب المفصل وحده"[1] (میں نے اصحاب رسول ﷺ سے دریافت کیا کہ وہ قرآن کو کتنے حصوں میں تقسیم کرتے تھے تو انہوں نے کہا: تین، پانچ، سات، نو، گیارہ، تیرہ، اور حزب مفصل تنہا ہے)۔

انہوں نے کہا: اس کا تقاضا ہے کہ مفصل کا آغاز سورہ بقرہ سے انچاسویں سورت سے ہے (سورۂ فاتحہ سے نہیں)۔

طوال مفصل کا آخر سورہ "عم" ہے وہاں سے "ضحی" تک اوساط مفصل اور وہاں سے آخر تک قصار مفصل[2]۔

نماز میں مکروہ وجائز قراءت:

٦ - مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ نماز میں کسی مخصوص سورہ کی قراءت جائز ہے بلکہ شافعیہ نے جمعہ کی نماز صبح میں سورہ "سجدہ" اور

---

(۱) سورۂ اخلاص /۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۰۰، ۳٦۰، فتح القدیر ۱/ ۲۳۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۳۱، ۲۳٦، مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۵، ۱۵٦، کشاف القناع ۱/ ۳۳٦، ۳۸٦۔

(۱) حدیث أوس بن حذیفہ: "سألت أصحاب رسول الله ﷺ" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۱٦) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳٦۲، تبیین الحقائق ۱/ ۱۲۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۲، ۲۴۷، الخرشی علی خلیل ۱/ ۲۷۴، شرح روض الطالب ۱/ ۱۵۴، مغنی المحتاج ۱/ ۱٦۱، کشاف القناع ۱/ ۳۴۲، مطالب اولی النہی ۱/ ۴۳۵، ۴۳٦۔

''الانسان'' (سورۂ دہر) پڑھنا مستحب قرار دیا ہے، شافعیہ میں ابواسحاق اور ابن ابی ہریرہ کی رائے ہے کہ ان دونوں کو ہمیشہ پڑھنا مستحب نہیں، تاکہ یہ معلوم ہو کہ یہ واجب نہیں۔

حنابلہ نے کہا: دوسری سورہ اچھی طرح پڑھ سکنے کے باوجود کسی ایک سورہ کو پابندی کے ساتھ پڑھنا مکروہ نہیں، بشرطیکہ دوسری سورت کے پڑھنے کو جائز سمجھے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ کسی نماز کے لئے قرآن کے کسی حصہ کو معین کر لینا مکروہ ہے جیسے جمعہ کی فجر کے لئے سورہ ''سجدۃ'' و ''الانسان'' اور جمعہ کے لئے سورہ ''جمعہ'' وسورہ ''منافقون''۔

کمال الدین بن ہمام نے کہا: مطلقاً مداومت (ہمیشگی) کرنا مکروہ ہے، خواہ اس کو ضروری سمجھے اور دوسری کو مکروہ سمجھے یا نہیں، اس لئے کہ اس سے معین کر لینے کا واہمہ ہوتا ہے، البتہ برکت کے طور پر ماثور کو کبھی کبھی پڑھ لینا مستحب ہے[1]۔

امام مالک نے دو میں سے ایک روایت میں بعض سورتوں پر اکتفا کرنے کو مکروہ کہا ہے۔

اسی طرح اکثر حنفیہ کے نزدیک ہر رکعت میں کسی سورہ کے آخری حصہ کو پڑھنا مکروہ ہے، البتہ دونوں رکعات میں کسی ایک ہی سورہ کے آخری حصہ کو پڑھنا جائز ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ ایک سورہ کے کچھ حصہ کو پڑھنا مکروہ نہیں، اس لئے کہ فرمان باری عام ہے: ''فَاقْرَءُ وْا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ''[2] (سو تم لوگ جتنا قرآن آسانی سے پڑھا جا سکے پڑھ لیا کرو)، نیز اس لئے کہ ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے: ''كان يقرأ في الأولى من

(۱) فتح القدیر ۱/ ۲۳۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۳، شرح روض الطالب ۱/ ۱۵۵، کشاف القناع ۱/ ۳۴۷۔

(۲) سورۂ مزمل/ ۲۰۔

ركعتي الفجر قوله تعالى: قُولُوْٓا ءَ امَنَّا بِاللّٰهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا''[1] (کہہ دو ہم تو ایمان رکھتے ہیں اللہ پر اور اس پر جو ہم پر اتارا گیا)، اور دوسری رکعت میں: ''قُلْ يٰٓأَهْلَ الْكِتٰبِ تَعَالَوْا إِلٰى كَلِمَةٍ سَوَآءٍ''[2] (آپ کہہ دیجئے کہ اے اہل کتاب ایسے قول کی طرف آجاؤ جو ہم میں تم میں مشترک ہے) پڑھتے تھے۔

جبکہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ایک مکمل سورہ پڑھنا، اسی کے بقدر کسی لمبی سورہ سے پڑھنے سے افضل ہے، اس لئے کہ سورہ شروع کرنا اور اس کے آخر پر ٹھہرنا قطعی طور پر صحیح ہیں اس کے برخلاف سورہ کا کچھ حصہ پڑھنے میں یہ دونوں چیزیں مخفی رہتی ہیں، اس کا محل، تراویح کے علاوہ ہے، تراویح میں طویل سورہ کا کچھ حصہ پڑھنا افضل ہے، انہوں نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ تراویح میں پورا قرآن نماز کے اندر پڑھنا مسنون ہے، بلکہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ جس جگہ سورہ کا کچھ حصہ پڑھنے کا حکم آیا ہے وہاں اسی قدر پڑھنا افضل ہے، جیسے فجر کی دو رکعات میں سورہ بقرہ کی آیت اور سورہ آل عمران کی آیت پڑھنا[3]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر نمازی دو رکعتوں میں ایک ہی سورہ پڑھے تو اصح یہ ہے کہ مکروہ نہیں البتہ ایسا نہیں کرنا چاہئے، اور اگر ایسا کر لے تو کوئی مضائقہ نہیں۔

نیز انہوں نے صراحت کی ہے کہ کسی سورہ کی ایک آیت سے دوسری سورہ کی کسی آیت میں چلا جانا یا اسی سورہ کی آیت سے درمیان سے چند آیات چھوڑ کر آگے کی آیت میں چلا جانا مکروہ ہے[4]۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۳۶۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۶۴، اور حدیث کی روایت مسلم (۱/ ۵۰۲) نے کی ہے۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۲۴۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۲، کشاف القناع ۱/ ۳۴۷۔

(۴) فتح القدیر ۱/ ۲۴۲، ۲۴۳۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ایک فرض میں پورے قرآن کو پڑھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ منقول نہیں اوراس میں قراءت کوطویل کرنا بھی ہے، نفل میں پورے قرآن کو پڑھنا مکروہ نہیں، اس لئے کہ حضرت عثمانؓ ایک رکعت میں قرآن ختم کرلیتے تھے، فرائض میں بالترتیب سارے قرآن کو پڑھنا مکروہ نہیں ہے۔

حرب نے کہا: میں نے امام احمد سے کہا: ایک شخص ترتیب کے ساتھ نماز میں قراءت کرتا ہے آج ایک سورہ دوسرے روز، اس کے بعد والی سورہ؟ انہوں نے فرمایا: اس میں کوئی حرج نہیں، البتہ مروی ہے کہ حضرت عثمانؓ نے یہ کام صرف مفصل میں کیا ہے (۱)۔

نماز میں حرام قراءت:

۷- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر نمازی سورتوں کی ترتیب چھوڑ دے تو اس پر کچھ لازم نہیں، حالانکہ یہ ترتیب واجب ہے اس لئے کہ یہ نماز کے اصلی واجبات میں سے نہیں ہے (۲)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ایک رکعت میں ایک دوسرے سے متصل آیتوں کو الٹ کر پڑھنا حرام ہے، اوراس سے نماز باطل ہوجاتی ہے، اس لئے کہ اجنبی کلام کی طرح ہے (۳)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ سورہ فاتحہ ترتیب کے ساتھ پڑھنا واجب ہے، اور اگراس کے نصف دوم سے شروع کیا تو اس کا مطلقاً اعتبار نہیں، خواہ عمداً وہاں سے شروع کیا ہو یا سہواً اور نئے سرے سے قراءت کرے گا، یہ تو اس صورت میں ہے جبکہ معنی نہ بدلے، اور اگر معنی بدل جائے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی (۴)۔

اسی طرح حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ قرآن کے کلمات کو الٹ کر پڑھنا حرام ہے اوراس سے نماز باطل ہوجاتی ہے، انہوں نے کہا: اس لئے کہ اس کے لفظ میں خلل کی وجہ سے وہ اجنبی کلام بن گیا جس کے سبب عمداً وسہواً ہر صورت میں نماز باطل ہوجاتی ہے، اسی طرح انہوں نے صراحت کی ہے کہ مصحف عثمانی سے ہٹ کر قراءت کرنا حرام ہے، اس لئے کہ وہ متواتر نہیں، اور نماز صحیح نہ ہوگی۔

بہوتی نے کہا: ''شرح الفروع'' میں ہے: اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ قراء عشرہ میں کسی کی قراءت کے موافق بھی ہو دوروایتوں میں سے اصح روایت یہی ہے (۱)۔

جہری وسری قراءت کرنا:

۸- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جہری نماز جیسے صبح، جمعہ، مغرب وعشاء کی ابتدائی دو رکعات میں جہری قراءت اور سری نماز میں سری قراءت کرنا امام کے لئے مسنون ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ جہری نماز میں جہری قراءت اور غیر جہری میں سری قراءت کرنا، امام پر واجب ہے (۲)۔

اسی طرح مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک نماز صبح اور مغرب وعشاء کی ابتدائی دو رکعتوں میں جہری قراءت کرنا منفرد کے لئے مسنون ہے۔

حنفیہ کی رائے حنابلہ کے یہاں صحیح مذہب یہ ہے کہ منفرد کو جہری نماز میں اختیار ہے، جہری قراءت کرے یا سری، البتہ حنفیہ کے یہاں جہر کرنا افضل ہے (۳)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''جہر'' (فقرہ ۷) میں ہے۔

---

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۷۵۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۹۷۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۲۴۲۔

(۴) حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۱۴۹، روض الطالب ۱/ ۱۵۱۔

---

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۴۵۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۱۲۶، ۱۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۲، ۲۴۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۲، کشاف القناع ۱/ ۳۳۲۔

(۳) سابقہ مراجع، کشاف القناع ۱/ ۳۴۳۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے قراءت کے معتبر ہونے کے لئے شرط لگائی ہے کہ قاری کو خود سنائی دے لہذا اگر خود کو سنائی نہ دے تو محض زبان کی حرکت کافی نہ ہوگی، اس لئے کہ آواز نکلے بغیر محض زبان کی حرکت کو قراءت نہیں کہتے، کیونکہ کلام سنی جانے والی قابل فہم چیز کا نام ہے، حنفیہ میں ہندوانی اور فضلی کے یہاں مختار یہی ہے اور مشائخ نے اسی کو راجح قرار دیا ہے۔

کرخی نے سماع کے عدم اعتبار کو مختار کہا ہے، اس لئے کہ قراءت، زبان کا عمل ہے، اس کی شکل حروف کو صحیح کرنا ہے، کان کے سوراخ کا عمل نہیں ہے، اس لئے کہ سننا، سامع کا عمل ہے نہ کہ قاری کا، حنابلہ میں شیخ تقی الدین کے یہاں بھی یہی مختار ہے۔

مالکیہ نے خود کو سنانے کی شرط نہیں لگائی، ان کے نزدیک زبان کی حرکت کافی ہے، رہا زبان ہلائے بغیر محض دل پر کلمات کو گزارنا تو یہ کافی نہیں ہے، البتہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ جمہور کے مذہب کی رعایت میں خود کو سنانا اولی ہے [1]۔

قراءت میں لحن (غلطی):

۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر قراءت میں لحن سے معنی نہ بدلے تو مضر نہیں، اس کے ہوتے ہوئے نماز صحیح ہوجائے گی۔

جس لحن سے معنی بدل جائے اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ کی رائے کے مطابق اگر لحن سے معنی کھلے طور پر بدل جائے مثلاً پڑھا: "عَصَىٰ آدمَ ربُّه" [2]، میم پر فتحہ، اور رب کو مرفوع پڑھا اور اس جیسی دوسری صورتیں، جن کو عمداً کرنے سے کفر ہوجاتا ہے اگر غلطی سے ایسا پڑھ گیا تو متقدمین کے قول کے مطابق اس کی نماز فاسد ہوجائے گی۔

متاخرین میں محمد بن مقاتل، ابونصر محمد بن سلام، ابوبکر بن سعید بلخی، فقیہ ابوجعفر ہندوانی، ابوبکر محمد بن فضل، شیخ امام زاہد، اور شمس الأئمہ حلوانی نے کہا کہ نماز فاسد نہ ہوگی۔

"الفتاوی الہندیہ" میں ہے: متقدمین کے قول میں احتیاط زیادہ ہے اس لئے عمداً کرنا کفر ہے، اور جو کفر ہو وہ قرآن میں نہ ہوگا، اور متاخرین کے قول میں وسعت زیادہ ہے، اس لئے کہ لوگ مختلف اعرابوں میں فرق نہیں کرتے اور فتوی متاخرین کے قول پر ہے۔

مالکیہ کا معتمد مذہب ہے کہ: لحن سے اگر چہ معنی بدل جائے نماز باطل نہیں ہوتی، اس حکم میں سورہ فاتحہ اور دوسری سورتیں یکساں ہیں۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر لحن سے معنی بدل جائے تو سورہ فاتحہ کے علاوہ میں مضر نہیں، الا یہ کہ ایسا کرنے والا جان بوجھ کر علم ہوتے ہوئے، اور قدرت کے باوجود کرے، رہا سورہ فاتحہ کا مسئلہ تو اگر قدرت ہو، اور سیکھنا ممکن ہو تو اس کی نماز صحیح نہیں ہوگی، ورنہ اس کی نماز صحیح ہوگی۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر لحن سے معنی بدل جائے، تو اگر اس کو ٹھیک کرنے کی اس کو قدرت حاصل ہے تو اس کی نماز صحیح نہیں، اس لئے کہ اس نے اس کو قرآن ہونے سے خارج کردیا، اور اگر اس کو ٹھیک نہ کرسکے تو صرف سورہ فاتحہ پڑھ لے، جو قراءت کے لئے فرض ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**إذا أمرتكم بأمر فائتوا منه ما استطعتم**" [1] (جب میں تمہیں کسی چیز کا حکم دوں تو جہاں تک ہوسکے اس کو بجالاؤ)، سورہ فاتحہ سے زیادہ نہ پڑھے، اور اگر عمداً

(۱) غنیۃ المتملی ر ۲۷۵، فتح القدیر ار ۲۳۳، جواہر الإکلیل ار ۴۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ار ۲۳۷، مغنی المحتاج ار ۱۵۶، کشاف القناع ار ۳۳۲۔

(۲) آیت یوں ہے: "وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ" سورۂ طہ ر ۱۲۱۔

(۱) حدیث: "إذا أمرتكم بأمر فائتوا منه ما استطعتم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳ر ۲۵۱) اور مسلم (۲ر ۹۷۵) نے کی ہے۔

پڑھ دے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اور اگر اس کو مباح سمجھے تو کافر ہوجائے گا، اور اگر بھول کر یا ناواقفیت میں یا غلطی سے پڑھ لے تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی (۱)۔

امام کے پیچھے مقتدی کی قراءت:

۱۰- امام کے پیچھے مقتدی کی قراءت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ مقتدی پر قراءت واجب نہیں، خواہ نماز جہری ہو یا سری، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد گرامی ہے: "من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة" (۲) (جس کا کوئی امام ہو تو امام کی قراءت اس کی قراءت ہے)، حنابلہ میں ابن قندس نے کہا: بظاہر امام کی قراءت مقتدی کی قراءت کے قائم مقام صرف اس صورت میں ہوتی ہے جبکہ امام کی نماز صحیح ہو، اس میں اس صورت سے احتراز ہے جبکہ امام نجس یا بے وضو ہو اور اس کا علم نہ ہوسکے اور ہم کہیں کہ مقتدی کی نماز صحیح ہے، کہ اس صورت میں مقتدی کی قراءت ضروری ہے، اس لئے کہ امام کی نماز صحیح نہیں، لہذا نماز کے رکن ہونے کی حیثیت سے اس کی قراءت غیر معتبر ہوگی، اس لئے قراءت مقتدی سے ساقط نہ ہوگی۔

یہ ظاہر ہے لیکن مذہب کے نمایاں مشائخ میں سے کسی کو اس صورت کا استثناء کرتے ہوئے نہیں پایا، البتہ یہ چیز مجھے متاخرین کے بعض کلام میں ملی ہے۔

بہوتی نے کہا: مشائخ کے کلام اور روایات کا ظاہر اس کے خلاف ہے، اس لئے کہ اس میں مشقت ہے۔

مالکیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مقتدی کے لئے سری نماز میں سورہ فاتحہ پڑھنا مستحب ہے۔

امام احمد سے ایک روایت ہے کہ سری نماز میں واجب ہے، یہی مالکیہ میں ابن العربی کا قول ہے، جو سری نماز میں مقتدی پر فاتحہ کی قراءت لازم ہونے کے قائل ہیں (۱)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ مقتدی، امام کے پیچھے مطلقاً قراءت نہیں کرے گا حتی کہ سری نماز میں بھی امام کے پیچھے قراءت، مکروہ تحریمی ہے، لیکن اگر قراءت کرے تو اصح قول کے مطابق نماز صحیح ہوجائے گی۔

انہوں نے کہا: اگر امام جہری قراءت کرے تو مقتدی غور سے اس کو سنے، اور اگر امام سری قراءت کرے تو مقتدی خاموش رہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے نماز پڑھائی تو کچھ لوگوں نے آپ کے پیچھے قراءت کی، جس پر یہ آیت نازل ہوئی: "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْءَانُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ، وَأَنصِتُوا" (۲) (اور جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگایا کرو اور خاموش رہا کرو)۔

امام احمد نے فرمایا لوگوں کا اجماع ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں ہے۔

ابن عابدین نے "البحر" کے حوالہ سے لکھا ہے، حاصل آیت یہ ہے کہ مطلوب دو امور ہیں: سننا اور خاموش رہنا لہذا ہر ایک پر عمل کیا

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۸۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۲۳۶، القلیوبی وعمیرہ ۱/۲۳۱، کشاف القناع ۱/۴۸۱، الإنصاف ۲/۲۷۰۔

(۲) حدیث: "من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة" کی روایت ابن ماجہ (۱/۲۷۷) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/۱۷۵) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۲۳۶، ۲۳۷، الخرشی علی خلیل ۱/۲۶۹، کشاف القناع ۱/۳۸۶، الإنصاف ۲/۲۲۸۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ: "صلى النبي علیہ السلام......" کی روایت ابن مردویہ نے کی ہے، جیسا کہ الدر المنثور للسیوطی (۳/۱۵۵) میں ہے، آیت کریمہ: سورۂ اعراف/۲۰۴۔

جائے گا، اول جہری نماز کے ساتھ خاص ہے، دوم خاص نہیں، لہذا وہ اپنے اطلاق پر باقی رہے گا، اور مطلقاً قراءت کے وقت خاموش رہنا واجب ہوگا۔

زید بن ثابت نے کہا: امام کے ساتھ کسی بھی نماز میں قراءت نہیں۔

مقتدی کے لئے قراءت کی ممانعت اسی /۸۰ کبار صحابہ سے منقول ہے، نیز اس لئے کہ مقتدی کو بالاجماع سننے کا خطاب ہے، لہذا اس پر اس کے خلاف کوئی دوسری چیز واجب نہ ہوگی، کیونکہ وہ دونوں کو ایک ساتھ انجام نہیں دے سکتا، اور یہ خطبہ کی نظیر ہے کہ جب خطبہ سننے کا حکم ہے تو ہر ایک پر اپنے لئے خطبہ دینا واجب نہیں، بلکہ ناجائز ہے تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا[۱]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ مقتدی پر مطلقاً نماز میں سری ہو یا جہری، سورہ فاتحہ پڑھنا واجب ہے[۲]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**"[۳] (جس نے سورہ فاتحہ نہیں پڑھی اس کی نماز نہیں)، نیز فرمایا: "**لا تجزیء صلاة لا يقرأ الرجل فيها بفاتحة الكتاب**"[۴] (وہ نماز ناکافی ہے جس میں آدمی سورہ فاتحہ نہ پڑھے)۔

شافعیہ وحنابلہ نے صرحت کی ہے کہ امام کے جہری قراءت کرنے کی حالت میں مقتدی کے لئے قراءت کرنا مکروہ ہے، شافعیہ کے یہاں وہ حالت مستثنیٰ ہے جبکہ سورہ فاتحہ کا بعض حصہ چھوٹ جانے کا اندیشہ ہو۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۱۳۱، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۶۶۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۶، شرح روض الطالب ۱/ ۱۴۹۔
(۳) حدیث: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" کی تخریج فقرہ/ ۴ میں گذر چکی ہے۔
(۴) حدیث: "لا تجزئ صلاة لا يقرأ الرجل فيها......" کی تخریج فقرہ/ ۴ میں گذر چکی ہے۔

شافعیہ نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ جس کو معلوم ہو کہ امام سورہ نہیں پڑھے گا یا چھوٹی سورہ پڑھے گا اور وہ اس دوران سورہ فاتحہ مکمل نہیں کر سکے گا تو وہ امام کے ساتھ پڑھے گا، مستحب یہ ہے کہ مقتدی امام کے سکتوں کے دوران پڑھے یا دور ہونے یا بہرہ پن کے سبب امام کی آواز نہ سن رہا ہو تو پڑھ لے۔

حنابلہ نے کہا: صحیح مذہب یہ ہے کہ امام کے سکتوں کے دوران سورہ فاتحہ پڑھنا مستحب ہے۔

شیخ تقی الدین نے کہا: امام احمد اور ان کے اکثر اصحاب کی عبارتوں کا تقاضا ہے کہ سورہ فاتحہ کے علاوہ پڑھنا افضل ہے۔

"جامع الاختیارات" میں ہے: اس کا تقاضا یہ ہے کہ سورہ فاتحہ کے علاوہ دوسری سورت افضل صرف اس صورت میں ہے جبکہ اس کو سن رہا ہو، ورنہ سورہ فاتحہ دوسری سورتوں سے افضل ہے[۱]۔

رکوع وسجدہ میں قراءت:

۱۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ رکوع وسجدہ میں قراءت مکروہ ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ: "**ألا وإني نهيت أن أقرأ القرآن راكعا أو ساجدا، فأما الركوع فعظموا فيه الرب عز وجل، وأما السجود فاجتهدوا في الدعاء، فقمن أن يستجاب لكم**"[۲] (سنو! مجھے رکوع وسجدہ میں قرآن پڑھنے سے منع کیا گیا ہے، رکوع میں تو اللہ رب العزت کی بڑائی بیان کرو، اور سجدہ میں اللہ سے دعا کرو، یہ زیادہ لائق ہے اس بات کے کہ تمہاری دعا قبول کی جائے)۔

حضرت علیؓ نے کہا: "**نهاني رسول الله ﷺ عن قراءة**

(۱) البجیرمی علی الخطیب ۱/ ۵۸، الإنصاف ۲/ ۲۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) حدیث: "ألا وإني نهيت أن أقرأ القرآن راكعاً......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۴۸) نے کی ہے۔

القرآن وأنا راكع أو ساجد"[1] (مجھے رسول اللہ ﷺ نے رکوع وسجدہ میں قرآن پڑھنے سے منع فرمایا ہے)۔

نیز اس لئے کہ رکوع وسجدہ کی حالت، بہ ظاہر ذلت کی حالت ہے، اور قراءت قرآن کرنے والے سے مطلوب ہے کہ وہ بظاہر بلندی و عظمت کی حالت میں رہے، تاکہ قرآن کی تعظیم ہو۔

شافعیہ میں زرکشی نے کہا: کراہت اس صورت میں ہے جبکہ اس سے مقصود قرآن پڑھنا ہو، لیکن اگر اس سے دعا وثناء مقصود ہو تو ایسا ہونا چاہئے جیسے قرآن کی کوئی آیت قنوت میں پڑھے[2]۔

نماز میں غیر عربی میں قرآن پڑھنا:

۱۲ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ نماز میں غیر عربی میں قرآن پڑھنا مطلقاً ناجائز ہے، خواہ عربی میں قراءت پر قادر ہو یا نہ ہو، اور ایسا کرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔

ان حضرات کا استدلال حضرت عمر بن خطابؓ کے اس قول سے ہے کہ: "سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله ﷺ، فاستمعت لقراء ته فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول الله ﷺ، فكدت أساوره في الصلاة، فتصبرت حتى سلم، فلببته بردائه فقلت: من أقراك هذه السورة التي سمعتك تقرأ؟ قال: أقرأنيها رسول الله ﷺ، فقلت: كذبت. فإن رسول الله ﷺ قد أقرأنيها على غير ماقرأت، فانطلقت به أقوده إلى رسول الله ﷺ فقلت: إني سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها، فقال رسول الله ﷺ: أرسله، اقرأ يا هشام، فقرأ عليه القراء ة التي سمعته يقرأ، فقال رسول الله ﷺ: كذلك أنزلت۔ ثم قال: اقرأ ياعمر، فقرأت القراء ة التي أقرأني، فقال رسول ﷺ: كذلك أنزلت، إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقرأوا ما تيسر منه"[1] (میں نے رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں ہشام بن حکیم کو سورہ فرقان پڑھتے ہوئے سنا، میں سنتا رہا، دیکھا تو وہ ایسے کئی حرفوں کے ساتھ پڑھ رہے ہیں، جن کے ساتھ رسول اللہ ﷺ نے یہ سورہ مجھے نہیں پڑھائی تھی، قریب تھا کہ میں عین نماز میں ان پر حملہ کر بیٹھتا، مگر نماز سے فراغت تک میں نے صبر کیا، جب انہوں نے سلام پھیرا، میں نے سینے پر سے ان کی چادر پکڑی، پوچھا کہ یہ سورہ جیسے میں نے تم کو پڑھتے ہوئے سنا ہے تم کو کس نے پڑھائی؟ انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے، میں نے کہا: تم غلط کہتے ہو، رسول اللہ ﷺ نے تو مجھ کو خود یہ سورہ دوسرے طرز سے پڑھائی ہے، آخر میں ان کو کھینچتا ہوا لے چلا، رسول اللہ ﷺ کے پاس لے آیا، میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! یہ سورہ فرقان کو ایسے طرز پر پڑھتے ہیں، جس طرز پر آپ نے مجھ کو نہیں پڑھایا، آپ ﷺ نے فرمایا: اچھا ہشام کو چھوڑ تو دو، پھر آپ نے فرمایا: ہشام! پڑھو، انہوں نے اسی طرز پر پڑھا جس پر میں نے ان کو پڑھتے ہوئے سنا تھا، جب وہ فارغ ہوئے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: یہ سورہ اسی طرح اتری ہے، پھر مجھ سے فرمایا: عمر! تم پڑھو، میں نے اس طرز پر پڑھی جس طرز پر آپ نے مجھ کو سکھائی

(۱) حدیث: "نهاني رسول الله ﷺ عن قراء ة القرآن وأنا راكع أو ساجد" کی روایت مسلم (۱/ ۳۴۹) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۴۰، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۲۵۳، شرح روض الطالب ۱/ ۱۵۷، المجموع شرح المہذب للنووی ۳/ ۴۱۴، کشاف القناع ۱/ ۳۴۸۔

(۱) حدیث عمر بن الخطاب: "سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۲۳) نے کی ہے۔

تھی، جب میں پڑھ چکا تو آپ نے فرمایا: ہاں اسی طرح اتری ہے، دیکھو! یہ قرآن سات حروف (طریقے) پر اترا ہے، جو تمہارے لئے آسان ہو، اسی طرح پڑھو)۔

نووی نے کہا: اگر قرآن کا ترجمہ پڑھنا جائز ہوتا تو ایک جائز چیز پر حضرت عمر کے اعتراض پر رسول اللہ ﷺ نکیر فرماتے۔

نیز اس لئے کہ قرآن کا ترجمہ، قرآن نہیں ہے، اس لئے کہ قرآن تو اعجازی نظم (لفظ) کا نام ہے، ترجمہ سے یہ اعجاز ختم ہوجاتا ہے، لہذا ترجمہ پڑھنا جائز نہیں، جیسا کہ شعر کا ترجمہ اس کو شعر ہونے سے خارج کردیتا ہے، اسی طرح قرآن بھی ہے، مزید برآں یہ کہ نماز کا مدار: عبادت و اتباع پر اور اختراع سے ممانعت پر ہے، قیاس کا طریقہ اختیار کرنے سے اس میں بگاڑ آئے گا[۱]۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ نماز میں فارسی یا کسی دوسری زبان میں قرآن پڑھنا جائز ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ"[۲] (بیشک اس کا ذکر پہلی امتوں کی کتابوں میں ہے)، ان میں یہ قرآن ان الفاظ کے ساتھ نہ تھا، نیز فرمان باری ہے: "إِنَّ هٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ، صُحُفِ إِبْرٰهِيمَ وَمُوسَىٰ"[۳] (بیشک یہ (مضمون) اگلے صحیفوں میں ہی ہے ابراہیم اور موسی کے صحیفوں میں)، ابراہیم کے صحیفے، سریانی زبان میں تھے، اور موسیٰ کے صحیفے عبرانی زبان میں، جس سے معلوم ہوا کہ وہ قرآن تھا، اس لئے کہ قرآن لفظ و معنی دونوں کا نام ہے، کیونکہ دونوں معجز ہیں، البتہ انہوں نے رخصت کے طور پر خصوصاً نماز کے جواز کے حق میں، لفظ کو رکن لازم قرار نہیں دیا، کیونکہ یہ اعجاز کی حالت نہیں ہے اور تلاوت کے حق میں تخفیف آئی ہے، اس لئے نبی کریم ﷺ کا ارشاد

(۱) المجموع شرح المہذب للنووی ۳/۳۷۹، ۳۸۱، کشاف القناع ۱/۳۴۰۔

(۲) سورۂ شعراء/۱۹۶۔

(۳) سورۂ اعلی/۱۹۔

گرامی ہے کہ: "إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف" (یہ قرآن سات حروف (طریقے) پر نازل ہوا) لہذا یہاں بھی یہی ہوگا۔

امام ابو یوسف ومحمد (صاحبین) کی رائے ہے کہ اگر عربی تلفظ کو اچھی طرح ادا کرسکتا ہے تو بغیر عربی کے نماز جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ قرآن عربی لفظ کا نام ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "إِنَّا جَعَلْنٰهُ قُرْءٰنًا عَرَبِيًّا"[۱] (بیشک ہم نے اس کو بنایا ہے قرآن فصیح)، نیز: "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْءٰنًا عَرَبِيًّا"[۲] (ہم نے اس کو عربی زبان کا قرآن اتارا ہے)، مراد: اس کا لفظ ہے، نیز اس لئے کہ قرآن پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے، اور قرآن اس خاص ترتیب کے ساتھ عربی لفظ میں اتاری ہوئی کتاب کا نام ہے جو مصاحف میں لکھا ہوا ہے اور جو ہمارے پاس تواتر کے ساتھ نقل ہوکر آیا ہے، اور غیر عربی کو مجازاً قرآن کہا جاتا ہے، اور اسی وجہ سے اس سے قرآن کے نام کی نفی کی جاسکتی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک فتوی صاحبین کے قول پر ہے، صاحبین کے قول کی طرف امام ابوحنیفہ کا رجوع کرنا نقل کیا جاتا ہے۔

شلبی نے عینی کے حوالہ سے لکھا ہے: امام ابوحنیفہ کا صاحبین کے قول کی طرف رجوع کرنا ثابت ہے، ائمہ ثلاثہ (امام ابوحنیفہ و صاحبین) کے نزدیک بالاتفاق، عربی میں قراءت سے بے بسی کے وقت فارسی میں قراءت کرنا جائز ہے، اور نماز صحیح ہے[۳]۔

متواتر وشاذ قراءات کو پڑھنا:

۱۳- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ نماز میں متواتر قراءات کو پڑھنا جائز ہے۔

(۱) سورۂ زخرف/۳۔

(۲) سورۂ یوسف/۲۔

(۳) تبیین الحقائق ۱/۱۰۹، ۱۱۰، حاشیۃ ابن عابدین ۱/۳۲۵۔

غیر متواتر قراءات کے بارے میں اختلاف ہے، تفصیل اصطلاح: ''قراءات'' (فقرہ ۷) میں ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ بہتر یہ ہے کہ عوام کے نزدیک، غریب قراءات اور امالات کو نہ پڑھے، تاکہ ان کا دین محفوظ رہے، کیونکہ بعض بے وقوف ناسمجھی کی باتیں کرجاتے ہیں، اور گناہ اور بدبختی میں جا پڑتے ہیں، ائمہ کے لئے مناسب نہیں کہ عوام کو ایسی چیز پر مجبور کریں، جس کے سبب ان کے دین میں نقص آجائے، لہذا عوام الناس کی موجودگی میں ابوجعفر، ابن عامر اور علی بن حمزہ کی قراءات نہ پڑھی جائے، اس لئے کہ وہ اس کو معمولی سمجھ کر ہنس سکتے ہیں، حالانکہ تمام قراءات و روایات صحیح و فصیح ہیں۔

ابن عابدین نے کہا: ہمارے مشائخ کے یہاں مختار، ابوعمرو اور حفص عن عاصم کی قراءت ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ مصحف عثمانی کے موافق قراءت سے نماز صحیح ہوگی، اگرچہ وہ قراءت عشرہ میں سے نہ ہو، یا کسی دوسرے صحابی کے مصحف میں نہ ہو۔

''الرعایۃ'' میں یہ اضافہ ہے: اور اس کی سند کسی صحابی سے ثابت ہو، اور ''شرح الفروع'' میں کہا: اس کا اعتبار ضروری ہے، امام احمد نے حمزہ وکسائی کی قراءت کو مکروہ کہا ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں کسر، ادغام اور زائد مد ہے، اور بعض سلف نے اس پر نکیر کی ہے مثلا سفیان بن عیینہ اور یزید بن ہارون۔

امام احمد کے یہاں مختار نافع کی قراءت بروایت اسماعیل بن جعفر پھر عاصم کی قراءت بروایت ابوعیاش ہے۔

فقہاء کے یہاں نماز میں شاذ قراءت کے پڑھنے کے بارے میں تفصیل ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ شاذ قراءت سے نماز فاسد نہ ہوگی، البتہ یہ قراءت فرض قراءت کے لئے کافی نہ ہوگی چنانچہ اگر اس کے ساتھ متواتر قراءت نہ پڑھے تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، فساد متواتر قراءت ترک کرنے کی وجہ سے ہے شاذ قراءت پڑھنے کی وجہ سے نہیں، مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ شاذ قراءت کو پڑھنا حرام ہے، لیکن شاذ قراءت سے نماز اسی وقت باطل ہوگی، جبکہ وہ مصحف کے خلاف ہو۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ نماز میں شاذ قراءت کا پڑھنا ناجائز ہے اس لئے کہ وہ قرآن نہیں ہے، کیونکہ قرآن کا ثبوت تواتر کے بغیر نہیں اور اس کی وجہ سے نماز باطل ہوجائے گی اگر سورۂ فاتحہ میں معنی بدل جائے۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ مصحف عثمانی سے الگ کسی قراءت کا پڑھنا حرام ہے، اگرچہ ائمہ عشرہ میں سے کسی کی قراءت کے موافق ہو اصح الروایتیں یہی ہے، اور اس سے نماز صحیح نہ ہوگی۔

امام احمد سے دوسری روایت ہے کہ مصحف عثمانی سے باہر کسی قراءت کو پڑھنا مکروہ ہے، اس روایت کے مطابق نماز صحیح ہوجائے گی، اگر اس کی سند صحیح ہو، اس لئے کہ صحابہ کرام عہد نبوی میں اور اس کے بعد، اپنی اپنی قراءتیں نماز میں پڑھتے تھے، اور ان کی نماز بلاشبہ صحیح تھی (۱)۔

نماز میں مصحف دیکھ کر پڑھنا:

۱۴ - شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ نماز میں مصحف دیکھ کر پڑھنا جائز ہے، امام احمد نے کہا: اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ قرآن دیکھ کر لوگوں

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/ ۳۲۶، ۳۶۳، ۳۶۴، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۲۸، حاشیۃ العدوی علی شرح الخرشی ۲/ ۲۵، المجموع شرح المہذب ۳/ ۳۹۲، شرح روض الطالب ۱/ ۶۳، ۱۵۱، البجیرمی علی الخطیب ۲/ ۲۲، کشاف القناع ۱/ ۳۴۵۔

کو تراویح کی نماز پڑھائے، دریافت کیا گیا کہ فرض نماز کا کیا حکم ہے؟ فرمایا: میں نے اس کے بارے میں کچھ نہیں سنا۔

زہری سے پوچھا گیا کہ ایک آدمی رمضان میں مصحف دیکھ کر پڑھتا ہے؟ تو انہوں نے کہا: ہمارے اکابر مصحف دیکھ کر پڑھتے تھے۔

شیخ زکریا انصاری کی شرح ''روض الطالب'' میں ہے: مصحف میں دیکھ کر پڑھا، اگرچہ کبھی کبھی اوراق الٹنے پڑے تو بھی (نماز) باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ معمولی یا غیر مسلسل ہے، جس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ اعراض کر رہا ہے، جس عمل کے کثیر ہونے کی صورت میں نماز باطل ہو جاتی ہے، اگر اس قسم کا قلیل عمل بلا حاجت عمداً کرے تو مکروہ ہے [(۱)]۔

مالکیہ کے یہاں مصحف دیکھ کر قراءت کرنا، فرض نماز میں مطلقاً مکروہ ہے، خواہ اس کے شروع میں قراءت ہو یا اخیر میں، نفل نماز کے تعلق سے، نماز کے درمیان میں مصحف دیکھ کر پڑھنے اور نماز کے شروع میں مصحف دیکھ کر پڑھنے کے درمیان انہوں نے فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ درمیان میں مصحف دیکھکر پڑھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں زیادہ اشتغال ہو جائے گا، اور شروع نماز میں مصحف دیکھ کر قراءت بلا کراہت جائز ہے، اس لئے کہ اس (نفل) میں وہ چیزیں معاف ہیں، جو فرض میں معاف نہیں [(۲)]۔

امام ابو حنیفہ کی رائے ہے کہ مصحف دیکھ کر پڑھنے سے مطلقاً نماز فاسد ہو جاتی ہے، خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ، امام ہو یا منفرد، ان پڑھ ہو جو بغیر دیکھے نہ پڑھ سکے، یا ایسا نہ ہو، انہوں نے امام ابو حنیفہ کی طرف سے فساد کی علت میں دو وجہیں لکھی ہیں: اول: مصحف کو اٹھانا، اس کو دیکھنا، اوراق الٹنا، یہ عمل کثیر ہے، دوم: یہ مصحف سے سیکھنا ہوا، جو کسی اور سے سیکھنے کی طرح ہو گیا، دوسری وجہ کے مدنظر ان کے نزدیک رکھے ہوئے مصحف اور اٹھائے ہوئے مصحف میں کوئی فرق نہیں، اور پہلی وجہ کے لحاظ سے دونوں میں فرق ہے۔

اس سے وہ صورت مستثنیٰ ہے کہ جو پڑھ رہا ہے، اس کا وہ حافظ ہو، اور قرآن کو اٹھائے بغیر پڑھے تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ قراءت اس کے حفظ سے منسوب ہوگی، نہ کہ قرآن سے سیکھنے کی طرف، اور قرآن اٹھائے بغیر محض اس میں دیکھنے سے نماز فاسد نہ ہوگی، اس لئے کہ فساد کی دو وجہوں میں سے کوئی وجہ نہیں۔

ایک قول ہے: نماز فاسد نہ ہوگی، جبکہ ایک آیت نہ پڑھے، اس لئے کہ ان (امام ابو حنیفہ) کے نزدیک اس قدر قراءت سے نماز جائز ہوتی ہے۔

صاحبین ابو یوسف و محمد کے نزدیک مصحف دیکھ کر پڑھنا مکروہ ہے، اگر اہل کتاب کی شباہت اختیار کرنی مقصود ہو [(۱)]۔

ب- نماز سے باہر قراءت:

قرآن پڑھنے کا حکم:

۱۵- نماز سے باہر کثرت سے قرآن کی تلاوت کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''يَتْلُونَ ءَايٰتِ اللَّهِ ءَانَآءَ الَّيْلِ'' [(۲)] (یہ لوگ اللہ کی آیتوں کو اوقات شب میں پڑھتے ہیں)، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: ''لا حسد إلا في اثنتين، رجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به آناء الليل وآناء النهار......'' [(۳)]

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۶، مطالب اولی النہی ۱/ ۴۸۳، ۴۸۴، شرح روض الطالب ۱/ ۱۸۳۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۴۷۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/ ۴۱۹۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۱۳۔

(۳) التبیان فی آداب حملۃ القرآن ۸۷، شرح روض الطالب ۱/ ۶۴، حدیث: ''لا حسد إلا في اثنتين......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۵۰۲) اور مسلم (۱/ ۵۵۸) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(رشک صرف دو شخصوں پر ہے، ایک وہ شخص جس کو اللہ نے قرآن عنایت کیا، اور وہ اس کو رات کو اور دن کو پڑھتا ہو......)۔

کتنے دنوں میں قرآن ختم کرنا چاہئے اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ ہر سات روز میں قرآن ختم کرنا مسنون ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے فرمایا: **"اقرأه في سبع، ولا تزد على ذلک"**[۱] (اس کو سات دنوں میں پڑھو، اس سے زیادہ نہیں)۔

انہوں نے کہا: اگر تین دنوں میں پڑھ لے تو اچھا ہے، اس لئے کہ روایت میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ نے کہا، میں نے عرض کیا، اے اللہ کے رسول! میرے اندر طاقت ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: **"اقرأ القرآن في كل ثلاث"**[۲] (ہر تین دن میں پڑھ لیا کرو)۔

لیکن مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ سمجھ کر تھوڑا قرآن پڑھنا، جلدی جلدی حروف کو دہرانے سے افضل ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: **"أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْءَانَ"**[۳] (تو کیا یہ لوگ قرآن میں غور نہیں کرتے)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ختم قرآن میں بلا عذر چالیس دن سے زیادہ تاخیر کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس کے نتیجہ میں بھول جائے گا اور سستی ہوگی، اور قرآن بھولنے کا اندیشہ ہو تو چالیس دن سے زیادہ تاخیر کرنا حرام ہے[۴]۔

(۱) حدیث: "اقرأه في سبع ولا تزد على ذلک" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۹۵) اور مسلم (۲/ ۸۲۳) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "اقرأ القرآن في كل ثلاث......" کی روایت احمد (۲/ ۱۹۸) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ نساء/ ۸۲۔

(۴) العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۴۴۸، مطالب اولی النہی ۱/ ۶۰۴۔

حنفیہ نے کہا: حافظِ قرآن کو ہر چالیس روز میں ایک بار ختم کرنا چاہئے، اس لئے کہ قرآن پڑھنے کا مقصد اس کے معانی کو سمجھنا، اور اس کے مضامین سے عبرت حاصل کرنا ہے، صرف تلاوت نہیں، فرمان باری ہے: **"أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا"**[۱] (تو کیا یہ لوگ قرآن میں غور نہیں کرتے یا دلوں پر قفل لگ رہے ہیں) اور یہ سکون کے ساتھ پڑھنے سے حاصل ہوگا، معانی کے سمجھنے میں لاپرواہی سے نہیں، لہذا ختم قرآن کی کم از کم مدت چالیس دن مقرر کی گئی، ہر روز ڈیڑھ حزب یا دو تہائی حزب پڑھے، ایک قول ہے کہ سال میں دو بار ختم کرنا چاہئے، امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا: جس نے سال میں دو بار قرآن پڑھ لیا، اس نے اس کا حق ادا کر دیا)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ تین دن سے کم میں ختم کرنا مستحب نہیں ہے[۲]، اس لئے کہ عبداللہ بن عمروؓ کی روایت میں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"لم يفقه من قرأ القرآن في أقل من ثلاث"**[۳] (جس نے تین دن سے کم میں قرآن پڑھا اس نے اس کو نہیں سمجھا)۔

نووی نے ختم قرآن کی مدت کے بارے میں سلف کے آثار ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ: مختار یہ ہے کہ یہ افراد کے لحاظ سے الگ الگ ہے، خوب غور وفکر کے ذریعہ، جس کے سامنے لطائف ومعارف کا انکشاف ہو، اس کو اسی قدر پڑھنا چاہئے جس کو وہ مکمل طور پر سمجھ

(۱) سورۂ محمد/ ۲۴۔

(۲) غنیۃ المتملی/ ۴۹۶، تبیین الحقائق ۶/ ۲۲۹، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۸۲۔

(۳) حدیث: "لم يفقه من قرأ القرآن في أقل من ثلاث" کی روایت ترمذی (۵/ ۱۹۸) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

سکے، اسی طرح جو اشاعت علم اور دوسرے اہم دینی کاموں میں مشغول ہو، یا عام مسلمانوں کے مفاد میں کام کر رہا ہو، اس کو اسی قدر پڑھنا چاہئے، جس کے سبب اس کے اپنے مقررہ کام میں خلل نہ پڑے، اور اگر وہ اس طرح کے لوگوں میں سے نہیں ہے، تو حتی الامکان زیادہ سے زیادہ قرآن پڑھے، لیکن اکتاہٹ اور عجلت بازی کی حد تک نہ جائے[۱]۔

حیض ونفاس والی عورت اور جنبی کے لئے قرآن پڑھنا:

۱۶- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ حیض یا نفاس والی عورت کے لئے قرآن پڑھنا حرام ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ: **"لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئا من القرآن"**[۲] (حیض والی عورت اور جنبی قرآن بالکل نہ پڑھیں)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ: حیض ونفاس والی عورت کے لئے قرآن پڑھنا جائز ہے[۳]۔

تفصیل اصطلاح: "حیض" (فقرہ ۳۹) میں ہے۔

فقہاء مذاہب اربعہ کے یہاں بالاتفاق جنبی کے لئے قرآن پڑھنا حرام ہے[۴]، اس لئے کہ روایت ہے کہ: **"أن النبي ﷺ كان لا يحجبه عن قراء ة القرآن شيء إلا أن يكون جنباً"**[۱] (رسول اللہ ﷺ کو قرآن پڑھنے سے جنابت کے علاوہ کوئی چیز مانع نہ ہوتی تھی)۔

تفصیل اصطلاح: "جنابت" (فقرہ ۱۷) میں ہے۔

قریب المرگ آدمی کے پاس اور قبر پر قرآن پڑھنا:

۱۷- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جس کی جاں کنی کی حالت ہو اس کے پاس سورۂ یس پڑھنا مندوب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: **"اقرءوا يٰس على موتاكم"**[۲] (اپنے مردوں پر سورہ یس پڑھا کرو)، یعنی ان لوگوں پر جن کی موت کے آثار ظاہر ہو چکے ہوں[۳]۔

اسی طرح ان کی رائے ہے کہ قبر پر قرآن پڑھنا مستحب ہے[۴]، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی مرفوع روایت ہے: **"من دخل المقابر فقرأ سورة يٰس خفف الله عنهم وكان له بعدد من دفن فيها حسنات"**[۵] (اگر کوئی قبرستان میں جائے اور سورہ یس

---

(۱) التبیان فی آداب حملۃ القرآن ۸۱، ۸۲، الفتاوی الحدیثیہ ۵۸۔

(۲) حدیث: "لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئا من القرآن" کی روایت ترمذی (۱/ ۲۳۶) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، بخاری کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے اس کے ایک راوی کے سبب اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۵، ۱۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۷۴، ۱۷۵، مغنی المحتاج ۱/ ۷۲، المجموع ۱/ ۳۵۶، کشاف القناع ۱/ ۱۴۷، الإنصاف ۱/ ۳۴۷۔

(۴) بدائع الصنائع ۱/ ۲۷، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/ ۶۷، مغنی المحتاج ۱/ ۷۳، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۴۳، ۱۴۴۔

---

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ كان لا يحجبه عن قراء ة القرآن......" کی روایت ترمذی (۱/ ۲۰۴) اور دارقطنی (۱/ ۱۱۹) نے کی ہے، الفاظ دارقطنی کے ہیں، نووی نے اس کو المجموع (۲/ ۱۵۹) میں ذکر کیا ہے، اور امام شافعی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ محدثین اس کو ثابت نہیں مانتے ہیں۔

(۲) حدیث: "اقرء وا يس على موتاكم" کی روایت ابو داؤد (۳/ ۴۸۹) نے کی ہے، ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۲/ ۱۰۴) میں ابن قطان کے بارے میں نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس حدیث میں اضطراب اور وقف کی علت بتائی ہے۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۷، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۲۷، ۴۲۸، المغنی ۲/ ۴۵۰۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۵، ۶۰۷، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۳۵۱، کشاف القناع ۲/ ۱۴۷۔

(۵) حدیث: "من دخل المقابر فقرأ سورة يس......" کو زبیدی نے اتحاف السادہ (۱۰/ ۳۷۳) میں نقل کر کے خلال کے شاگرد عبدالعزیز سے منسوب کیا ہے۔

پڑھے، تو اللہ تعالیٰ مردوں سے تخفیف کردے گا، اور جتنے مردے وہاں دفن ہیں، اسی قدر اس کو نیکیاں ملیں گی)، نیز حضرت ابن عمر کے بارے میں ثابت ہے کہ انہوں نے وصیت کی تھی کہ ان کو دفن کرنے کے بعد ان کے پاس سورہ بقرہ کی ابتدائی اور آخری آیات پڑھی جائیں۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جاں کنی والے شخص کے پاس اور قبر پر قرآن پڑھنا مکروہ ہے[(۱)]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''احتضار'' (فقرہ ۹) اور اصطلاح: ''قبر'' میں ہے۔

مردہ کے لئے قرآن پڑھنا اور اس کا ثواب اس کو بخشنا:

۱۸- حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ مردہ کے لئے قرآن پڑھنا اور اس کا ثواب اس کو بخشنا جائز ہے، ابن عابدین نے ''البدائع'' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ جس کو ثواب بخشا جائے اس کے مردہ یا زندہ ہونے میں کوئی فرق نہیں، اور بظاہر اس میں بھی کوئی فرق نہیں کہ عمل کرتے وقت دوسرے کی نیت کرے یا اس عمل کو اپنے لئے کرے پھر اس کا ثواب دوسرے کو بخش دے۔

امام احمد نے فرمایا: مردہ کو ہر کار خیر پہنچتا ہے، اس لئے کہ اس سلسلہ میں نصوص وارد ہیں نیز اس لئے کہ ہر شہر میں لوگ بلا نکیر اکٹھا ہوکر قرآن پڑھتے اور اپنے مردوں کو بخشتے ہیں، جو اجماع ہوگیا اس کے قائل حنابلہ میں بہوتی ہیں[(۲)]۔

متقدمین مالکیہ کی رائے ہے کہ مردہ کے لئے قرآن پڑھنا مکروہ ہے اور اس کا ثواب مردہ کو نہیں پہنچتا، لیکن متأخرین کی رائے ہے کہ قرآن پڑھنا، ذکر کرنا اور اس کا ثواب مردہ کو بخشنے میں کوئی مضایقہ نہیں، مردہ کو اجر ملے گا۔

دسوقی نے کہا: ابن رشد کی ''نوازل'' کے آخیر میں فرمان باری: ''وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعٰى''[(۱)] (اور انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی) کے بارے میں سوال میں ہے اور اگر آدمی قرآن پڑھے اور اپنی تلاوت کا ثواب، مردہ کو بخش دے تو جائز ہے، اور میت کو اس کا اجر ملے گا۔

ابن ہلال نے کہا: ابن رشد کا فتوی، اور ہمارے بہت سے اندلس ائمہ کی رائے ہے کہ میت کو قراءت قرآن کا نفع ملتا ہے، اس کو فائدہ پہنچتا ہے اور اس کو اس کا اجر ملتا ہے اگر پڑھنے والا اپنا ثواب اس کو بخش دے، مشرق ومغرب میں یہی مسلمانوں کا معمول رہا ہے، اس پر بہت سے اوقاف وقف کئے گئے، اور قدیم زمانہ سے یہ سلسلہ چلا آرہا ہے[(۲)]۔

امام شافعی کا مشہور مذہب یہ ہے کہ میت کو قرآن پڑھنے کا ثواب نہیں ملتا ہے، بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ میت کو قرآن پڑھنے کا ثواب پہنچتا ہے۔

سلیمان جمل نے کہا: قراءت کا ثواب پڑھنے والے کو ملتا ہے، اور اسی کے مثل مردہ کو بھی ملتا ہے لیکن شرط ہے کہ اس کی موجودگی میں یا اس کی نیت سے ہو، یا پڑھنے کے بعد اس کا ثواب اس کو بخش دیا گیا ہو یہ معتمد قول کے مطابق ہے۔

انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر پڑھنے والے کا ثواب کسی سبب سے ساقط بھی ہوجائے مثلاً دنیوی محرک غالب ہو جیسے اجرت پر قرآن پڑھنا تو بھی مردہ کے تعلق سے وہ ثواب ساقط نہ ہوگا۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۲۳، الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/ ۶۰۵، کشاف القناع ۲/ ۱۴۷، الإنصاف ۲/ ۵۵۸، ۵۶۰۔

(۱) سورۂ نجم / ۳۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۲۳۔

انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر مردہ کے واسطے قرآن پڑھنے کے لئے کسی کو اجرت پر رکھا گیا، اور اس نے مردہ کی نیت نہیں کی یا پڑھنے کے بعد اس کے لئے دعا نہ کی، یا اس کی قبر کے پاس اس کے لئے نہیں پڑھا، تو وہ اجارہ کی ذمہ داری سے سبک دوش نہیں ہوگا[۱]۔

طلب شفاء کے لئے قرآن پڑھنا:

۱۹ - فقہاء نے صراحت کی ہے کہ مریض پر قرآن پڑھ کر شفاء طلب کرنا جائز ہے، ابن عابدین نے کہا: آج لوگوں کا عمل جواز پر ہے، اور اسی کے موافق آثار وارد ہیں، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا: "**كان رسول الله ﷺ إذا مرض أحد من أهله نفث عليه بالمعوذات، فلما مرض مرضه الذي مات فيه جعلت أنفث عليه وأمسحه بيد نفسه، لأنها كانت أعظم بركة من يدي**"[۲] (جب گھر میں کوئی بیمار ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اس پر معوذات (قل اعوذ برب الفلق اور قل اعوذ برب الناس) پڑھ کر پھونکتے، پھر جب آپ مرض الموت میں مبتلا ہوئے تو میں آپ پر پھونکتی اور آپ ہی کا ہاتھ آپ پر پھیرتی کیونکہ آپ کا ہاتھ مبارک میرے ہاتھ سے زیادہ بابرکت تھا)۔

نووی نے کہا: مریض کے پاس سورہ فاتحہ پڑھنا مستحب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "**وما أدراك أنها رقية**"[۳] (تمہیں کیا معلوم کہ یہ دم کرنے کا ذریعہ ہے)۔

مستحب ہے کہ مریض کے پاس "**قل هو الله أحد، قل أعوذ برب الفلق**" اور "**قل أعوذ برب الناس**" پڑھے، ساتھ میں دونوں ہاتھوں پر پھونکے کیونکہ یہ رسول اللہ ﷺ کے عمل سے ثابت ہے[۱]۔

قرآن پڑھنے کے لئے اکٹھا ہونا:

۲۰ - شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ قرآن پڑھنے کے لئے اکٹھا ہونا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله، ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة، وغشيتهم الرحمة، وحفتهم الملائكة، وذكرهم الله فيمن عنده**"[۲] (جب بھی کچھ لوگ اللہ کے کسی گھر میں جمع ہوکر اللہ کی کتاب کی تلاوت کرتے ہیں اور ایک دوسرے کو پڑھاتے ہیں، ان پر سکینہ اترتی ہے، رحمت ان کو ڈھانپ لیتی ہے، فرشتے ان کو گھیر لیتے ہیں، اور اللہ تعالیٰ ان کا ذکر اپنے پاس رہنے والوں میں کرتا ہے)۔

ابن ابی داؤد کی روایت میں ہے کہ ابودرداءؓ ایسے لوگوں کو قرآن کا درس دیتے تھے جو ایک ساتھ پڑھتے رہتے ہیں۔

حنابلہ میں رحیبانی نے کہا ہے کہ: ہمارے اصحاب نے قرآن میں دور کرنے کو مکروہ کہا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک پڑھنے والا پڑھے، پھر وہ قراءت کو روک دے، پھر دوسرا شخص اس کے بعد

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۹۳، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۷۵، ۱۷۶، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۶۷، ۶۸۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "كان رسول الله ﷺ إذا مرض أحد من أهله نفث عليه بالمعوذات......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۲۳) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "وما أدراك أنها رقية" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۹۸) اور مسلم (۴/ ۱۷۲۷) نے کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵/ ۲۳۲، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۴۵۳، التبیان فی آداب حملۃ القرآن للنووی/ ۲۲۵ طبع دار الدعوۃ ۱۹۸۷ء، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/ ۳۶۳۔

(۲) حدیث: "ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۷۴) نے کی ہے۔

پڑھے، لیکن اگر دوسرا شخص پہلے کی قراءت کو دہرائے اسی طرح دوسرے لوگ تو مکروہ نہیں "لأن جبريل كان يدارس النبي ﷺ القرآن برمضان" (۱) (اس لئے کہ جبریل علیہ السلام رمضان میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ قرآن کا دور کرتے تھے)۔

ابن تیمیہ نے اکثر علماء سے نقل کیا ہے کہ قرآن پڑھنے میں دور کرنا اچھی چیز ہے، جیسے اکٹھے ہوکر بیک آواز قراءت کرنا۔

نووی نے دور کرنے کے بارے میں کہا ہے کہ یہ جائز حسن ہے، امام مالکؒ سے اس کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ اس میں کوئی مضایقہ نہیں، بنانی اور دسوقی نے اس کو درست قرار دیا ہے۔

لیکن حنفیہ و مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ بیک آواز ایک ساتھ ایک جماعت کا پڑھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں سننے اور خاموشی کو ترک کرنا ہے، اور اس کی وجہ سے ایک دوسرے کی قراءت کو خلط ملط کرنا لازم آئے گا۔

صاحب غنیۃ المتملی نے کہا: مکروہ ہے کہ لوگ ایک ساتھ قرآن پڑھیں، اس لئے کہ اس میں سننے اور خاموشی اختیار کرنے کا ترک ہوگا، ایک قول ہے کہ اس میں کوئی مضایقہ نہیں (۲)۔

جن مقامات میں قرآن پڑھنا مکروہ ہے:

۲۱ - صاف پسندیدہ جگہ مقام پر قرآن پڑھنا مستحب ہے، اسی وجہ سے علماء کی ایک جماعت نے کہا کہ مسجد میں قرآن پڑھنا مستحب ہے، اس لئے کہ اس میں نظافت اور جگہ کا تقدس دونوں ہے۔ یہ بات نووی نے کہی ہے۔

فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ گندی جگہوں میں قرآن پڑھنا مکروہ ہے، مالکیہ نے تعوذ وغیرہ کے لئے معمولی آیات کو اس سے مستثنیٰ کیا ہے۔

حنفیہ نے کہا: مذبح اور غسل خانے اور نجاست کے مقامات پر قرآن پڑھنا مکروہ ہے۔

حمام میں پڑھنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ کی رائے ہے کہ بلا کراہت جائز ہے، مالکیہ کی رائے ہے کہ مکروہ ہے، البتہ تعوذ وغیرہ کے لئے چند معمولی آیات مستثنیٰ ہیں۔

حنفیہ نے کہا: اگر حمام میں کوئی اور نہ ہو جس کا ستر کھلا ہوا ہو اور حمام پاک ہو تو جہراً و سراً پڑھنا جائز ہے، اور اگر ایسا نہ ہو، اور اپنے دل میں پڑھے تو کوئی مضایقہ نہیں، جہراً پڑھنا مکروہ ہے۔

امام ابوحنیفہ نے قبروں کے پاس پڑھنے کو مکروہ کہا ہے، اور امام محمد نے اس کو جائز کہا ہے، مشائخ حنفیہ نے امام محمد کے قول کو اختیار کیا ہے، اس لئے کہ اس کے موافق آثار وارد ہیں، مثلاً مروی ہے کہ ابن عمرؓ نے تدفین کے بعد قبر کے پاس سورہ بقرہ کی ابتدائی اور آخری آیات پڑھنے کو پسند کیا۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جن بازاروں میں بلند آواز سے خرید و فروخت ہو رہی ہے وہاں پڑھنا مکروہ ہے، وہاں قاری کا بلند آواز سے پڑھنا حرام ہے، اس لئے کہ اس میں قرآن کی توہین ہے (۱)۔

---

(۱) حدیث: "مدارسة جبريل النبي ﷺ للقرآن" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۰) نے کی ہے۔

(۲) غنیۃ المتملی شرح منیۃ المصلی ر ۴۹۷ طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۰۸، التبیان فی آداب حملۃ القرآن ر ۱۲۸، ۱۳۴، مطالب اولی النہی ۱/ ۵۹۷، ۵۹۸۔

---

(۱) غنیۃ المتملی فی شرح منیۃ المصلی ر ۴۹۶ طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالۃ ۲/ ۴۴۷، التبیان فی آداب حملۃ القرآن ر ص ۱۰۰، ۱۰۱، مطالب اولی النہی ۱/ ۵۹۶۔

قراءت قرآن کے جائز ومکروہ حالات:

۲۲- حنفیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ راستہ میں قرآن پڑھنا جائز ہے اگر پڑھنے والا اس سے غافل نہ ہو، لیکن اگر غافل ہوجائے تو مکروہ ہے۔

''غنیۃ المتملی'' میں ہے: پیدل چلتے ہوئے یا کوئی کام کرتے ہوئے تلاوتِ قرآن جائز ہے اگر متنبہ رہے اور چلنے یا کام کرنے میں دل مشغول نہ ہو، ورنہ مکروہ ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ راستہ میں پیدل چلنے والے اور سوار کے لئے بلا کراہت تلاوتِ قرآن جائز ہے۔

مالکیہ نے اس کو ایک گاؤں سے دوسرے گاؤں یا اپنے باغ میں پیدل جانے والے کے ساتھ خاص کیا ہے اور بازار پیدل جانے والے کے لئے پڑھنے کو مکروہ کہا ہے، فرق یہ ہے کہ بازار کے لئے پیدل جانے والے کے قرآن پڑھنے میں راستوں میں پڑھنے کی وجہ سے ایک طرح سے قرآن کی توہین ہے، ایک گاؤں سے دوسرے گاؤں جانے میں ایسا نہیں کیونکہ ایسا کرنے والے کے لئے قراءت راستہ میں معین ہوگی۔

فقہاء نے لیٹے ہوئے تلاوت قرآن کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ: ''**كان رسول الله ﷺ يتكىء في حجري وأنا حائض ويقرأ القرآن**''، (رسول اللہ ﷺ میری گود سے ٹیک لگائے ہوتے، میں حیض سے ہوتی اور آپ قرآن پڑھتے رہتے) ایک روایت میں ہے: ''**يقرأ القرآن ورأسه في حجري**''،[۱] (آپ قرآن پڑھتے رہتے اور آپ کا سر میری گود میں ہوتا)۔

(۱) حدیث عائشہؓ: ''كان رسول الله ﷺ يتكئ في حجرى وأنا حائض......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۴۰۱) نے کی ہے، اور دوسری روایت مسلم (۱/۲۴۶) نے کی ہے۔

حنفیہ نے کہا: ممکن حد تک تعظیم کی خاطر اپنے دونوں پاؤں سمیٹ لو[۱]۔

انہوں نے کہا: قرآن پڑھنے والے پر ضروری ہے کہ قرآن کا احترام کرے یعنی بازاروں اور مصروف مقامات پر قرآن نہ پڑھے، اگر ایسی جگہوں پر پڑھے گا تو خود ہی اس کے احترام کو پامال کرنے والا ہوگا، اس لئے گناہ اسی کو ہوگا، جو لوگ دوسرے کاموں میں مصروف ہیں ان پر نہیں، یہ اس لئے کہ اگر لوگوں کو ان کے ضروری اسباب کے ترک کرنے کا حکم دیا جائے تو ان کو حرج ہوگا۔ لہذا اگر کوئی قرآن پڑھے، اور بغل میں کوئی آدمی فقہ لکھ رہا ہو اور لکھنے والے کے لئے قرآن توجہ کے ساتھ سننا ممکن نہ ہو تو گناہ قرآن پڑھنے والے پر ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایسی جگہ قرآن کی تلاوت بلند آواز سے کی جہاں لوگ اپنے کاموں میں مصروف ہیں، لکھنے والے پر گناہ نہیں ہوگا، اور اگر رات میں چھت پر قرآن بلند آواز سے پڑھے اور لوگ سوئے ہوئے ہوں تو پڑھنے والا گنہ گار ہوگا[۲]۔

حنابلہ کے یہاں بھی اسی طرح کی صراحت ہے کہ جن بازاروں میں بلند آواز سے خرید وفروخت ہوتی ہے، وہاں قرآن پڑھنا مکروہ ہے اور وہاں بلند آواز سے پڑھنا حرام ہے[۳]۔

علامہ نووی نے صراحت کی ہے کہ اونگھنے والے کے لئے قرآن پڑھنا مکروہ ہے، انہوں نے کہا: ''**كره النبي ﷺ القراءة للناعس مخافة من الغلط**''[۴] (رسول اللہ ﷺ نے اونگھنے والے کے

(۱) غنیۃ المتملی ر ۴۹۶، العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۴۴۸، التبیان فی آداب حملۃ القرآن ر ۱۰۲، ۱۰۳، مطالب اولی النہی ۱/ ۵۹۶۔

(۲) غنیۃ المتملی ر ۴۹۶، ۴۹۷۔

(۳) مطالب اولی النہی ۱/ ۵۹۶۔

(۴) التبیان فی آداب حملۃ القرآن رص ۱۰۲۔

حدیث: ''أن النبي ﷺ كره القراءة للناعس'' پوری حدیث یوں ہے: ''إذا قام أحدكم من الليل فاستعجم القرآن على لسانه فلم =

لئے تلاوت قرآن کو ناپسند کیا ہے اس لئے کہ غلطی کا اندیشہ ہے)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ہوا خارج ہوتے وقت قرآن پڑھنا مکروہ ہے جب ہوا کا دباؤ ہو تو قرآن کی تلاوت چھوڑ دے، جب ہوا خارج ہوجائے تو پھر تلاوت شروع کرے۔

نووی نے کہا: مناسب یہ ہے کہ تلاوت سے رک جائے تا آنکہ مکمل طور پر ہوا خارج ہوجائے، پھر دوبارہ تلاوت شروع کرے یہ اچھا طریقہ ہے، جب جمائی آئے تلاوت سے رک جائے، جب پورے طور پر جمائی آچکے تو دوبارہ تلاوت شروع کرے[۱]۔

آداب قراءت قرآن:

۲۳- نماز کے باہر تلاوت کرنے والے کے لئے مستحب ہے کہ اچھے حال میں ہو، باطن وظاہر پاک ہو، قبلہ رخ ہو نیز خشوع وخضوع اور سکون ووقار کے ساتھ بیٹھے[۲]۔

تفصیل اصطلاح: "تلاوت" (فقرہ ۶) میں ہے۔

تلاوت قرآن کے لئے اجرت پر رکھنا:

۲۴- تلاوت قرآن کے لئے کسی کو اجرت پر رکھنا اور اس پر اجرت لینا جائز ہے یا نہیں اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ تلاوت قرآن کے لئے اجرت کا معاملہ کرنا جائز ہے۔

شافعیہ نے کہا: اگر جنابت کی حالت میں قرآن پڑھے گا گو کہ بھول کر ایسا ہوا تو اجرت کا مستحق نہ ہوگا۔

= یدر ما یقول فلیضطجع" کی روایت مسلم (۱/ ۵۴۳) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) مطالب اولی النہی ۱/ ۵۹۶، التبیان فی آداب حملۃ القرآن ر ۱۰۲۔

(۲) مطالب اولی النہی ۱/ ۵۹۶، التبیان فی آداب حملۃ القرآن ر ۱۰۲۔

حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ قرآن پڑھنے کے لئے اجرت کا معاملہ کرنا صحیح نہیں ہے۔

ابن عابدین نے کہا: تلاوت کے لئے اجرت کا معاملہ کرنا اگرچہ متعارف ہوچکا ہے لیکن عرف کی وجہ سے جائز نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ نص کے خلاف ہے، اور نص رسول اللہ ﷺ کا وہ فرمان ہے جس سے ہمارے ائمہ نے استدلال کیا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: **"اقرأوا القرآن ولا تغلوا فيه، ولا تجفوا عنه، ولا تأكلوا به، ولا تستكبروا به"**[۱] (قرآن پڑھا کرو، اس میں غلو نہ کرو، اس سے اعراض نہ کرو، اس کو ذریعہ معاش نہ بناؤ، اس پر تکبر نہ کرو)، خلافِ نص عرف بالاتفاق قابل رد ہے، متاخرین کا فتوی ہے کہ تعلیم قرآن کے لئے اجرت کا معاملہ کرنا جائز ہے، نہ کہ قرآن کی تلاوت کے لئے جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوگیا ہے۔

لیکن حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ تعلیم قرآن پر بلاشرط اجرت لینا جائز ہے، مذہب میں صحیح یہی ہے[۲]۔

دوم: غیر قرآن کی قراءت:

کتب حدیث کا پڑھنا:

۲۵- ابن حجر ہیتمی سے دریافت کیا گیا کہ حدیث سننے اور اس کو پڑھنے کے لئے بیٹھنے میں ثواب ہے یا نہیں؟ تو انہوں نے فرمایا: اگر سننے کا مقصد حدیث یاد کرنا اور احکام کا سیکھنا، یا رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنا، یا سند کو متصل کرنا ہو تو اس میں ثواب ہے، رہا متن حدیث

(۱) حدیث: "اقرء وا القرآن ولا تغلوا فيه......" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۷۳) میں نقل کرکے کہا: اس کو طبرانی نے روایت کیا ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۴۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۸۹، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۳۷، کشاف القناع ۴/ ۱۲، الإنصاف ۶/ ۴۶، ۴۷۔

کی قراءت کا مسئلہ تو ابو اسحاق شیرازی نے کہا: متن حدیث کے پڑھنے میں کوئی خاص ثواب نہیں، اس لئے کہ متن حدیث کو بالمعنی روایت کرنا اور اس کو پڑھنا جائز ہے، ابن العماد نے کہا: یہ بات ظاہر ہے اس لئے کہ اگر خود الفاظ حدیث کے ساتھ کوئی خاص ثواب متعلق ہوتا تو ان الفاظ کو بدلنا اور روایت بالمعنی کرنا جائز نہ ہوتا اس لئے کہ جس کے ساتھ کوئی شرعی حکم متعلق ہو، اس کو بدلنا ناجائز ہے، قرآن اس کے برخلاف ہے اس لئے کہ وہ معجز ہے، اور جب نفس حدیث کے پڑھنے میں کوئی ثواب نہیں، تو صرف حدیث کے الفاظ کو سننے میں بدرجہ اولی کوئی ثواب نہ ہوگا، بعض علماء نے ثواب کا فتوی دیا ہے اور میرے نزدیک یہی بہتر ہے، اس لئے کہ اس کا سننا فائدہ سے خالی نہیں ہوگا، کم ازکم آپ ﷺ کی برکت پڑھنے والے اور سننے والے کو تو ملتی ہی ہے، لہذا یہ ان کے اس قول کے منافی نہیں کہ اذکار کا سننا مباح ہے، سنت نہیں [1]۔

کتب سماویہ کا پڑھنا:

۲۶- حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اہل کتاب کی کتابوں کو دیکھنا ناجائز ہے "**لأن النبي ﷺ غضب حين رأى مع عمر صحيفة من التوراة**" [2] (اس لئے کہ رسول اللہ نے حضرت عمر کے ساتھ توریت کا ایک صحیفہ دیکھا تو آپ ﷺ غضب ناک ہوگئے)۔

حنابلہ کی طرح شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ توریت وانجیل کی تعلیم کے لئے اجرت پر رکھنا ناجائز ہے اور انہوں نے اس کو حرام شمار کیا ہے [1]۔

سیکھنے کے لئے سحر کی کتابیں پڑھنا:

۲۷- جادو سیکھنے یا جادو کرنے کے لئے کتب سحر کے پڑھنے کے بارے میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے بعض صورتوں میں اتفاق اور دوسری بعض صورتوں میں اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''سحر'' (فقرہ ۱۳) میں ہے۔

قرائن

دیکھئے: ''قرینہ''۔

---

(۱) الفتاوی الحدیثیہ لابن حجر الہیتمی ۲۷۸ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ غضب حين رأى مع عمر صحيفة من التوراة" کی روایت احمد (۳/ ۳۸۷) نے کی ہے، اور اس کو ابن حجر نے فتح الباری (۱۳/ ۳۳۴) میں نقل کرکے کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں، البتہ مجالد میں کمزوری ہے۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۷۲، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۷۰، مطالب اولی النہی ۱/ ۶۰۷۔

قرابت

تعریف:

۱- قرابت لغت میں رشتہ میں نزدیکی ہے، رازی نے کہا: قرابت وقربی: رشتہ میں نزدیکی، یہ دراصل مصدر ہے تم کہتے ہو: بینهما قرابة وقرب وقربیٰ ومقربة (راء پر فتح وضمہ کے ساتھ)، وقربة (راء پر سکون وضمہ کے ساتھ)، وهو قريبي، وذو قرابتي، وهم أقربائي وأقاربي (۱)۔

اصطلاح میں: فقہاء نے قرابت کی تعریف اقارب کے لئے وصیت یا ہبہ کی بحث میں لکھی ہے، قرابت کی ان کے یہاں تمام تعریفات کو سات نقطہائے نظر میں منحصر کیا جاسکتا ہے:

پہلا نقطۂ نظر: قرابت کے دائرہ کو تنگ کرکے ماں کی طرف سے قرابت کے بجائے صرف باپ کی طرف سے قرابت میں منحصر کرنا، امام احمد سے یہی راجح روایت ہے اور یہ صرف چار آباء میں منحصر ہے، لہذا اگر کہے: فلاں کے قرابت والوں کے لئے میں نے وصیت کی تو اس میں اس فلاں کی اولاد، اس کے باپ کی اولاد، اس کے دادا کی اولاد اور اس کے باپ کے دادا کی اولاد داخل ہوں گی، امام احمد سے ایک دوسری روایت ہے کہ اس وصیت کو ماں کی قرابت کی طرف لوٹایا جائے گا اگر وصیت کرنے والا اپنی زندگی میں ان کے ساتھ صلہ رحمی کرتا تھا، اور اگر وہ ان کے ساتھ حسن سلوک نہیں کرتا تھا تو ان کو کچھ نہ دیا جائے گا۔

نووی نے نقل کیا ہے کہ اصح قول کے مطابق، اقارب کے لئے وصیت میں ماں کی قرابت داخل نہیں ہوگی (۱)۔

دوسرا نقطۂ نظر: دائرۂ قرابت میں کچھ توسیع جو ماں کی قرابت اور باپ کی قرابت یعنی رحم محرم اقرب فالاقرب والدین اور اولاد کے علاوہ کو شامل ہے، اس کو علماء حنفیہ نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے، اور اس کو کاسانی نے راجح قرار دیا ہے (۲)، اس لئے کہ مطلق قرابت سے مراد ذی رحم محرم کی قرابت ہے کیونکہ اسی کے ذریعہ یہ اسم مکمل ہوتا ہے، رہا رحم غیر محرم تو ناقص ہے، لہذا یہ رحم محرم کا نام ہوگا دوسرے کا نہیں۔

امام ابوحنیفہ سے حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق اس میں آباء، اجداد، اولاد اور احفاد (اولاد کی اولاد) داخل نہیں ہوں گے (۳)۔

حصکفی نے کہا: جس نے اپنے والد کے بارے میں کہا کہ وہ مرے قرابت دار ہیں وہ نافرمان ہے (۴)۔

کاسانی نے کہا: والد اور اولاد کو عرفاً اور حقیقتاً بھی قرابت دار نہیں کہا جاتا، اس لئے کہ باپ اصل ہے، اور اولاد اس کا جزو اور قریب (قرابت دار) وہ ہے جو بذات خود نہیں، بلکہ کسی دوسرے کے واسطے سے کسی انسان سے قریب ہو، فرمان باری ہے: "الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ" (۵) (تو وہ والدین اور عزیزوں کے حق میں معقول طریقہ سے وصیت کر جائے) اور عطف کا تقاضا ہے کہ اصل میں مغایرت ہو (۶)۔

---

(۱) مختار الصحاح للرازی محمد بن أبی بکر۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۱۸، مغنی المحتاج ۳/ ۶۳۔
(۲) بدائع الصنائع للکاسانی ۷/ ۳۴۸۔
(۳) بدائع الصنائع للکاسانی ۷/ ۳۴۹۔
(۴) الدر المختار بہامش رد المحتار ۵/ ۴۲۹۔
(۵) سورۂ بقرہ/ ۱۸۰۔
(۶) بدائع الصنائع للکاسانی ۷/ ۳۴۸۔

تیسرا نقطۂ نظر: قرابت کا اطلاق والدین اور صلبی اولاد کے علاوہ ذی رحم محرم پر ہوگا اس کے تحت اجداد واحفاد داخل ہیں، یہ امام ابوحنیفہ سے ''الزیادات'' میں منقول ہے، اس میں لکھا ہے کہ اجداد و احفاد داخل ہوں گے اور کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا ہے (۱)۔

چوتھا نقطۂ نظر: قرابت کا اطلاق ہر ذی رحم پر ہوگا اگرچہ دور کا ہو خواہ محرم ہو یا غیر محرم، اصول وفروغ کے علاوہ ہو، اس کو خطیب شربینی نے لکھا ہے (۲)۔

پانچواں نقطۂ نظر: قرابت کا اطلاق ہر ذی رحم پر ہوگا اگرچہ دور کا ہو، ماں باپ اور صلبی اولاد میں بیٹے اور بیٹی کے علاوہ اس کو نووی نے ''المنہاج'' میں راجح قرار دیا ہے (۳)، یہی محمد بن الحسن کی رائے اور امام ابو یوسف کا ایک قول ہے (۴)۔

چھٹا نقطۂ نظر: قرابت کا اطلاق ہر رشتہ پر ہوگا خواہ دور کا ہو اس کے تحت ماں باپ اور صلبی اولاد داخل ہیں، اسی طرح اس کے تحت اجداد واحفاد داخل ہیں، اس کو سبکی نے راجح قرار دیا ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ یہ بحث وتحقیق اور نقل کے لحاظ سے اظہر ہے (۵)، امام شافعی نے ''الام'' میں اسی کی صراحت کی ہے (۶)، اور یہی ''المدونہ'' میں امام مالک کے کلام کا مفہوم ہے (۷)۔

ساتواں نقطۂ نظر: قرابت کا اطلاق ہر قسم کی قرابت پر ہوگا اگرچہ دور کی ہو، باپ کی طرف سے ہو یا ماں کی طرف سے یا اولاد کی طرف سے زوجیت، ولاء (غلام کی آزادی کا رشتہ) اور رضاعی رشتہ کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

یہ نقطۂ نظر متفرق ابواب میں علماء کے کلام سے مستنبط ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-نسب:

۲- نسب لغت میں انساب کا واحد ہے، اور **النسبة والنُسبة** بھی اسی کی طرح ہے، **انتسب إلی أبیه**: منسوب ہونا، **تنسب**: تیری طرف منسوب ہونے کا دعوی کیا، مثل ہے: **القریب من تقرب لا من تنسب**: (قرابت دار وہ ہے جو قرابت رکھے نہ کہ نسب جوڑے)۔

فلان یناسب فلانا اسم صفت **نسیب** ہے یعنی اس کا رشتہ دار ہے (۲)۔

شرعاً: خطیب شربینی نے اس کی تعبیر: قرابت سے کی ہے۔

بہوتی نے اس کی تعبیر: ''رحم'' سے کی ہے، تمرتاشی نے ان کی متابعت کی ہے، ان دونوں حضرات نے بجائے اس کے کہ اسباب میراث میں نسب کا ذکر کرتے، کچھ اور لکھا ہے اور فرضی نے ان دونوں کو اپنے اس قول میں جمع کیا ہے: ''**او بقرابة لها انتساب**''، (ایسی رشتہ داری جس کی بنیاد نسب ہو)۔

شیخ زکریا انصاری اور بجیرمی نے اس کو غیر ذوی الرحم میں منحصر کیا ہے۔

ابن جلاب نے نسب کو بنوت (بیٹا ہونا)، ابوت (باپ ہونا)،

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۴۸۔
(۲) مغنی المحتاج للخطیب الشربینی، شرح المنہاج للنووی ۳/ ۶۳۔
(۳) منہاج الطالبین مع مغنی المحتاج ۳/ ۶۳۔
(۴) المبسوط للسرخسی ۱۴/ ۱۵۷۔
(۵) مغنی المحتاج للشربینی ۳/ ۶۳۔
(۶) الأم للامام شافعی ۴/ ۳۸۔
(۷) المدونہ لسحنون عن الإمام مالک ۶/ ۹۶۔

(۱) بدائع الصنائع للکاسانی ۷/ ۳۵۰، الأم للإمام الشافعی ۶/ ۱۰۲، شرح الماردینی علی الرجبیہ ص ۵۴، العذب الفائض شرح عمدۃ الفرائض للعلامہ ابراہیم بن عبداللہ الفرضی ۱/ ۸، نیل الأوطار للشوکانی ۶/ ۳۱۹۔
(۲) الصحاح مادہ: ''نسب''۔

اخوت (بھائی ہونا)، عمومت (چچا ہونا) اور ان کی نسلوں میں منحصر کیا ہے [۱]۔

قرابت کی جو تعریف گذر چکی ہے اس کے تناظر میں ہم دیکھتے ہیں کہ نسب اور قرابت کے مابین عموم وخصوص مطلق کا تعلق ہے، دو انسانوں کے درمیان قریب یا دور کی ولادت میں شریک ہونے کی وجہ سے جو تعلق ہے اس میں یہ دونوں جمع ہیں، اور دوسری انواع قرابت میں تنہا قرابت ہے جس میں عموم زیادہ ہے۔

ب-مصاہرت:

۳-جوہری نے کہا: أصهار: بیوی کے گھر والے ہیں، خلیل نے کہا: کچھ عرب لوگ "صهر" کو احماء (شوہر کے رشتہ دار) اور اختان (عورت کے رشتہ دار) دونوں میں سے مانتے ہیں۔

کہا جاتا ہے: "صاهرت إليهم"، شادی کرنا۔

"أصهرت بهم"، متعلق ہوجانا، اور جوار یا نسب یا شادی کے ذریعہ کسی کے احترام میں آجانا [۲]۔

شرعاً مصاہرت کا اطلاق: ایسی قرابت پر ہوتا ہے جس کا سبب نکاح ہو، جیسا کہ اسبابِ میراث اور محرماتِ نکاح پر فقہاء کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے [۳]۔

اس طرح قرابت اور مصاہرت کے مابین بھی عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۴۸۶، حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۳/۲۴۷، ۲۴۶، العذب الفائض ۱/۱۹، مغنی المحتاج ۳/۴، التفریع ۲/۳۳۸، ہدایۃ الراغب ۴۲۲/۔

(۲) الصحاح مادہ: "صہر"۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/۴، ۲۴۶، التفریع لابن الجلاب ۲/۴۴، ۳۳۸۔

ج-رحم:

۴-رحم لغت میں مادہ کی بچہ دانی یہ لفظ مونث ہے۔

رحم کا معنی قرابت بھی ہے [۱]۔

شرعاً فقہاء اس کا اطلاق کبھی تو قرابت کے ہم معنی پر کرتے ہیں، اور کبھی اس کی ایک قسم یعنی ذوی الفروض اور عصبات کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں پر کرتے ہیں، پہلے اطلاق کے لحاظ سے رحم قرابت کے مرادف (ہم معنی) ہے اور دوسرے اطلاق کے لحاظ سے رحم قرابت سے خاص ہے [۲]۔

د-ولاء:

۵-جوہری نے کہا: ولاء: ولاء معتق ہے اور مولی سے مراد معتِق (آزاد کرنے والا) اور معتَق (جس کو آزاد کیا گیا) دونوں ہیں [۳]۔

شرعاً اس کا اطلاق ایسی عصوبت (عصبہ ہونے) پر ہوتا ہے جس کا سبب براہ راست یا ذریعہ کے طور پر یا شرعاً معتق کا احسان ہے جیسے آدمی کی اصل وفرع کا آزاد ہونا [۴]، اسی کے متعلق رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "الولاء بمنزلة النسب" [۵] (ولاء بمنزلہ نسب کے ہے)۔

بناء بریں ولاء ساتویں نقطۂ نظر کے لحاظ سے قرابت میں بھی عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔

(۱) الصحاح مادہ: "رحم"۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۴۸۶، ۵۰۴، ہدایۃ الراغب/۴۲۲۔

(۳) الصحاح مادہ: "ولی"۔

(۴) مغنی المحتاج ۳/۴، نیل الاوطار ۶/۷۰۔

(۵) حدیث: "الولاء بمنزلة النسب" کی روایت بیہقی (۱۰/۲۹۴) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے۔

ہ- رضاع:

٦- رضاع کا معنی لغت میں چھاتی چوسنا ہے۔

شرعاً کسی عورت کے دودھ یا اس کے دودھ کے ماحصل کا مخصوص شرائط کے ساتھ کسی بچہ کے پیٹ کے اندر پہنچنا[(١)]۔

رضاع وقرابت کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ رضاع ولادت کے قائم مقام ہے۔

قرابت سے متعلق احکام:

اول: قرابت نبی علیہ السلام (قرابت دار):

نبی علیہ السلام کے قرابت داروں سے مراد:

٧- نبی کے قرابت داروں سے جو آپ کی آل ہیں کون مراد ہیں، اس کے بارے میں فقہاء کے چند مختلف مذاہب ہیں:

مذہب اول: یہ صرف بنو ہاشم ہیں یہ امام ابوحنیفہ و مالک کی رائے ہے[(٢)]، خرشی اس کی توجیہ کرتے ہوئے کہتے ہیں: اس لئے کہ صحیح یہ ہے کہ آپ کی آل وہ لوگ ہیں جو آپ علیہ السلام کے ساتھ ہاشم میں جا ملے ہوں اور مطلب آپ کے ساتھ ہاشم میں نہیں ملتے، اس لئے کہ مطلب ہاشم کے بھائی ہیں، پھر ان دونوں کے دو اور بھائی ہیں عبدشمس اور نوفل، عبدشمس اور نوفل میں سے کسی کی فرع (اولاد) قطعاً آل نہیں، اور ہاشم کی فرع قطعاً آل ہے اور مطلب کی فرع کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ وہ آل نہیں، مطلب اور ہاشم حقیقی بھائی ہیں ان دونوں کی ماں بنی مخزوم سے تعلق رکھتی تھیں اور عبدشمس ونوفل حقیقی بھائی ہیں ان دونوں کی ماں بنوعدی سے تعلق رکھتی ہیں[(٣)]۔

علامہ عینی بنو ہاشم سے مراد کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(١) ابن عابدین ٢/ ٤٠٣، نہایۃ المحتاج ٧/ ١٧٢۔

(٢) عمدہ القاری بشرح البخاری للعینی ٩/ ٨٠، الخرشی علی مختصر خلیل ٢/ ٢١٤۔

(٣) الخرشی ٢/ ٢١٦۔

بنو ہاشم آلِ علی، آلِ عباس، آلِ جعفر، آلِ عقیل اور آلِ حارث بن عبدالمطلب ہیں[(١)]۔

شوکانی کہتے ہیں: اس میں آل ابولہب داخل نہیں، اس لئے کہ بقول بعض رسول اللہ علیہ السلام کی زندگی میں ان میں سے کوئی مسلمان نہیں ہوا لیکن اس کی تردید "جامع الاصول" کے اس بیان سے ہوتی ہے کہ ابولہب کے دو بیٹے عتبہ ومعتب فتح مکہ کے سال مسلمان ہوئے، ان کے مسلمان ہونے سے رسول اللہ علیہ السلام کو خوشی ہوئی اور آپ نے ان دونوں کے لئے دعا فرمائی، یہ دونوں آپ کے ساتھ حنین وطائف کی جنگوں میں شریک ہوئے، اہل نسب ان دونوں کی اولاد بتاتے ہیں[(٢)]۔ یہ امام احمد سے ایک روایت ہے[(٣)]۔

مذہب دوم: نبی کے قرابت دار صرف بنو ہاشم اور بنو مطلب ہیں، یہ شافعیہ[(٤)]، اور حنابلہ کے یہاں راجح مذہب ہے[(٥)]، قاضی عیاض نے اسی پر اقتصار کیا ہے، مالکیہ میں زروق نے کہا: یہی راجح مذہب ہے[(٦)]، اس کی تائید جبیر بن مطعم کی اس روایت سے ہوتی ہے انہوں نے کہا: **"مشيت أنا وعثمان بن عفان فقال: يا رسول الله، أعطيت بني المطلب وتركتنا، وإنما نحن وهم منک بمنزلة واحدة، فقال النبي عليه السلام: "إنما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد"**(میں حضرت عثمان بن عفان کے ساتھ چلا انہوں نے کہا اے اللہ کے رسول! آپ نے بنو مطلب کو عطا فرمایا اور ہمیں چھوڑ دیا حالانکہ ہم اور وہ آپ سے ایک ہی رشتہ رکھتے

(١) عمدۃ القاری للعینی ٩/ ٨٠۔

(٢) نیل الأوطار ٤/ ١٧٢، ابولہب کے دو بیٹوں عتبہ ومعتب کے اسلام لانے کا واقعہ کی روایت ابن سعد نے الطبقات (٤/ ٦٠) میں کی ہے۔

(٣) نیل الأوطار ٤/ ١٧٢۔

(٤) شرح النووی لصحیح مسلم ٧/ ١٧٦۔

(٥) المغنی لابن قدامہ ٦/ ٤١٠۔

(٦) مواہب الجلیل للحطاب ٢/ ٣٤٤۔

ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: ''بنوہاشم اور بنومطلب تو ایک ہی چیز ہیں''[۱]۔

امام شافعی نے یہ اور دوسری روایات نقل کی ہیں، ایک روایت میں یہ اضافہ ہے: بنوہاشم اور بنومطلب میں فرق کرنے والے پر اللہ کی لعنت ہو[۲]، ان کے ساتھ ان کے موالی (غلام) بھی شامل ہوں گے، اس لئے کہ غلام اپنے آقا کی قوم سے مانا جاتا ہے۔

مذہب سوم: نبی کے قرابت دار بنوقصی ہیں یہ مالکیہ میں اصبغ سے منقول ہے، اس کو عینی نے ان سے نقل کیا ہے[۳]۔

مذہب چہارم: نبی کے قرابت دار سارے قریش کے لوگ ہیں: اس لئے کہ روایت میں آتا ہے کہ جب آیت کریمہ: "وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ"[۴] (آپ اپنے کنبہ کے عزیزوں کو ڈراتے رہیں)، نازل ہوئی، تو رسول اللہ ﷺ نے قریش کو بلایا جب سب جمع ہوگئے تو آپ نے عام خطاب فرمایا اور خاص خطاب بھی فرمایا، چنانچہ فرمایا: "يا بني كعب بن لؤي، أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني مرة بن كعب، أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني عبد شمس، أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني عبد مناف، أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني هاشم، أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني عبد المطلب، أنقذوا أنفسكم من النار، يا فاطمة أنقذي نفسک من النار، فإني لا أملک لكم من الله شيئا، غير أن لكم رحما سأبلها ببلالها"[۱] (اے بنوکعب بن لؤی! خود کو جہنم سے چھڑاؤ، اے بنومرہ بن کعب! خود کو جہنم سے بچاؤ، اے بنوعبدشمس! خود کو جہنم سے بچاؤ، اے بنوعبدمناف! خود کو جہنم سے بچاؤ، اے بنوہاشم! خود کو جہنم سے بچاؤ، اے بنوعبدالمطلب! خود کو جہنم سے بچاؤ، اے فاطمہ! خود کو جہنم سے بچاؤ، اس لئے کہ اللہ کے سامنے تمہارے لئے مجھے کوئی اختیار نہیں، البتہ تم جو مجھ سے ناتا رکھتے ہو، اس کو میں جوڑتا رہوں گا (یعنی دنیا میں احسان کرتا رہوں گا))۔

ابن عربی نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد کہا: عمومی وخصوصی طور پر یہی آپ کی وہ ساری قرابتیں ہیں جن کو آپ نے بلایا تھا، جب آپ کو حکم دیا گیا کہ ان کو اسلام کی طرف بلائیں لیکن صحیح روایت میں ثابت ہے کہ حضرت عثمانؓ نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! آپ نے بنوہاشم اور بنومطلب کو دیا، اور ہم کو چھوڑ دیا، حالانکہ ہم اور وہ آپ سے برابر کا رشتہ رکھتے ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: "إنهم لم يفارقوني في جاهلية ولا إسلام"[۲] (جاہلیت یا اسلام کسی دور میں انہوں نے میرا ساتھ نہیں چھوڑا)۔

نبی کے قرابت داروں کا صدقات وکفارات لینے کا حکم:

۸ - رسول اللہ ﷺ کے قرابت دار تین انواع کے ہیں بنوہاشم، بنومطلب اور ان دونوں کے موالی، ان کے لئے صدقات وکفارات لینے کے حکم کے بارے میں اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح: ''آل'' (فقرہ ۶، ۱۰) میں دیکھیں۔

---

(۱) حدیث جبیر بن مطعم: "مشيت أنا وعثمان بن عفان......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۵۳۳) نے کی ہے۔

(۲) الأم ۴/ ۱۷، اس روایت کو مسند (۲/ ۱۲۸ ترتیب مسند احمد) میں بروایت علی بن حسین مرسلاً لکھا ہے۔

(۳) عمدۃ القاری ۹/ ۸۰۔

(۴) سورۂ شعراء/ ۲۱۴۔

(۱) حدیث: "لما نزلت "وأنذر عشيرتک الأقربين" دعا رسول الله ﷺ قريشا.." کی روایت مسلم (۱/ ۱۹۲) نے کی ہے۔

(۲) احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۸۶۰، حدیث: "إنهم لم يفارقوني......" کی روایت نسائی (۷/ ۱۳۱) نے کی ہے۔

مال غنیمت اورفیٔ میں سے ذوی القربی کے لینے کا حکم:

۹- اس بارے میں علماء کے چند مذاہب ہیں:

مذہب اول: شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ ذوی القربی کو جو یہاں بنو ہاشم اور بنومطلب ہیں مال فیٔ اور خمس میں سے دیا جائے گا، اس کے بارے میں مال دار، فقیر، مرد وعورت سب شریک ہیں البتہ مرد، عورت کے حصہ کا دوگنا لے گا، جیسا کہ میراث میں ہے [۱]، اور یہاں بنو ہاشم وبنومطلب کو دینا، ان حضرات کے یہاں متفق علیہ مسئلہ ہے گوکہ بنومطلب کو زکاۃ دینے کے بارے میں امام احمد سے مختلف روایات ہیں [۲]۔

ان کا استدلال اس فرمانِ باری کے عموم سے ہے: "وَلِذِي الْقُرْبَى" [۳] (اور (رسول) کے قرابت داروں کے لئے)۔

یہ آیت اپنے عموم پر محمول ہے اس میں مال دار وفقیر دونوں داخل ہیں، اس کے لئے کوئی وجہ تخصیص موجود نہیں بلکہ رسول اللہ ﷺ کے قول وعمل سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عام ہے۔

رہا آپ کا قول تو جبیر بن مطعم کی یہ روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ جب رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے مال سے قرابت دار کا حصہ بنو ہاشم وبنومطلب میں تقسیم فرمایا تو میں حضرت عثمانؓ کے ساتھ حاضر خدمت ہوا، میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! یہ بنو ہاشم ہیں ان کی فضیلت کا انکار نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو ان میں رکھا ہے، یہ بتائیں کہ ہمارے بھائی بنومطلب کو آپ نے دیا، اور ہم کو چھوڑ دیا، حالانکہ ہمارا اور ان کا آپ سے برابر کا رشتہ ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "إنهم لم يفارقوني في جاهلية ولا إسلام، وإنما هو بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد" [۱] (جاہلیت یا اسلام کسی دور میں بھی انہوں نے میرا ساتھ نہیں چھوڑا، بنو ہاشم وبنومطلب تو ایک ہی چیز ہیں)، راوی نے کہا: پھر آپ نے اپنی انگلیوں کو ایک دوسرے میں داخل کرلیا۔

رہا آپ کا عمل تو روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے زبیر کو ایک حصہ، ان کی ماں کو ایک حصہ اور ان کے گھوڑے کو دو حصے دیئے [۲]۔

آپ نے ان کی ماں کو قرابت داروں کے حصے سے ہی دیا تھا، حالانکہ وہ مال دار تھیں، نیز اس لئے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا عطیہ ہے اس کا استحقاق والد کی قرابت سے ہوتا ہے لہذا اس میں مرد کو عورت پر فوقیت حاصل ہوئی [۳]۔

امام احمد سے ایک روایت اور یہی ابوثور، مزنی اور ابن منذر کا قول ہے کہ خمس سے دینے میں نبی ﷺ کے قرابت داروں میں مرد وعورت میں مساوات رہے گی۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ ان کو قرابت کے نام پر دیا گیا ہے، اور اس (قرابت) میں مرد وعورت دونوں برابر ہیں، نیز اس لئے کہ یہ خمس کے خمس میں سے ایک حصہ ہے، لہذا اس میں دوسرے حصوں کی طرح مرد وعورت برابر ہوں گے [۴]۔

مذہب دوم: حنفیہ کا ہے، ان کی رائے ہے کہ فیٔ میں نبی کے

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۹۴، المغنی ۶/ ۴۱۰۔

(۲) المغنی ۲/ ۶۵۷۔

(۳) سورۂ انفال/ ۴۱۔

---

(۱) حدیث: "جبير بن مطعم لما قسم رسول الله ﷺ ذوي القربى" کی روایت احمد (۴/ ۸۱) نے کی ہے، اور یہ حدیث صحیح بخاری (فتح الباری ۶/ ۵۳۳) میں مختصر سیاق (انداز) سے موجود ہے۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ أعطى الزبير سهما......" کی روایت احمد (۱/ ۱۶۶) نے کی ہے، احمد شاکر نے اس کی سند میں انقطاع کا اشارہ دیا ہے جیسا کہ التعلیق علی المسند (۳/ ۱۸ طبع دار المعارف) میں ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۹۴، المغنی ۶/ ۴۱۱، عمدۃ القاری ۱۵/ ۶۳۔

(۴) المغنی ۶/ ۴۱۱۔

قرابت داروں کا قرابت دار ہونے کی حیثیت سے کوئی حق نہیں، اس لئے کہ اس میں سے خمس (پانچواں حصہ) نہیں نکالا جاتا، یہ تو رسول اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہوتا ہے، آپ حسب منشا اس میں تصرف کرتے ہیں، جتنا چاہتے ہیں اس میں سے خرچ کرتے ہیں، اس کے بعد جو بچا رہتا ہے، وہ عام مسلمانوں کا ہوتا ہے جو ان کے مفادات میں صرف ہوتا ہے، رہا مال غنیمت کا خمس تو اس میں ذوی القربی کو کوئی حق نہیں، الا یہ کہ وہ فقیر ہوں رسول اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں صحیح صورت حال یہ تھی کہ آپ صرف فقیر قرابت داروں کو دیتے تھے، جیسا کہ کاسانی کہتے ہیں۔

ان حضرات کا استدلال کتاب السیر میں محمد بن حسن کی اس روایت سے ہے کہ سیدنا ابوبکر، سیدنا عمر، سیدنا عثمان اور سیدنا علیؓ نے اموال غنیمت کو تین حصوں میں تقسیم کیا: ایک حصہ یتیموں کا، ایک حصہ مسکینوں کا اور ایک حصہ مسافروں کا اور یہ صحابہ کرام کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے ان پر نکیر نہیں کی، لہذا اس پر ان کا اجماع ہو گیا[1]۔

آلِ بیت سے محبت:

۱۰ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ آل بیت سے محبت رکھنی چاہئے، اس لئے کہ ان سے محبت میں نبی کریم علیہ وسلم سے محبت ہے، اس کے بارے میں نبی کریم علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے آثار منقول ہیں، مثلاً زید بن ارقمؓ کی ایک طویل حدیث میں نبی کریم علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: **"أذكركم الله في أهل بيتي، قالها ثلاثا"**[2] (میں تم کو اپنے اہل بیت کے بارے میں خدا کی یاد دلاتا ہوں، یہ بات آپ نے تین مرتبہ فرمائی)۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/۱۲۵۔

(۲) حدیث: زید بن ارقم: "أذكركم الله في أهل بيتي" کی روایت مسلم (۴/۱۸۷۳) نے کی ہے۔

ایک روایت میں ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا: **"ارقبوا محمدا علیہ وسلم في أهل بيته"**[1] (اہل بیت کے بارے میں محمد علیہ وسلم کا خیال رکھو)۔

نیز حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا: **"والذي نفسي بيده لقرابة رسول الله علیہ وسلم أحب إلي أن أصل من قرابتي"**[2] (اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے! رسول اللہ علیہ وسلم کی قرابت والوں کے ساتھ سلوک کرنا مجھے اپنی قرابت والوں کے ساتھ سلوک کرنے سے زیادہ پسند ہے)۔

دوم: نسبی قرابت:

محرم وغیر محرم ہونے کی حیثیت سے اس کی اقسام:

۱۱ - اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ نسبی قرابت کی دو قسمیں ہیں: محارم و غیر محارم۔

محارم: ہر ایسے دو اشخاص ہیں جن کا آپس میں نکاح نسبی قرابت کی وجہ سے صحیح نہ ہو۔

اسی طرح اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ نسبی محارم عورتوں کا ذکر اس فرمان باری میں ہے: **"حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَ عَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ"**[3] (تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں اور تمہاری بہنیں اور تمہاری پھوپھیاں اور تمہاری خالائیں اور بھائی کی بیٹیاں اور بہن کی بیٹیاں)۔

(۱) بخاری مع عمدۃ القاری ۱۶/۲۲۲، حضرت ابوبکر کا قول: "ارقبوا محمداً علیہ وسلم في أهل بيته" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/۷۸) نے کی ہے۔

(۲) قول ابی بکر: "والذي نفسي بيده لقرابة رسول الله علیہ وسلم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/۷۸) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ نساء/۲۳۔

یہ نسب کے لحاظ سے سات عورتیں ہیں جیسا کہ سرخسی کہتے ہیں [۱]۔

اول: مائیں اس کی دلیل: ''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ'' ہے لہذا آدمی کی ماں اس پر حرام ہے، اسی طرح باپ کی طرف سے اس کی دادیاں، اور ماں کی طرف سے نانیاں حرام ہیں، جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ ایک ہی لفظ کے ذریعہ دو الگ الگ مقامات پر حقیقت و مجاز کو مراد لیا جاسکتا ہے ان کا کہنا ہے کہ ''جدات'' کی حرمت نص سے ثابت ہے، اس لئے کہ ''امہات'' کا لفظ مجازاً ان کو شامل ہے۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ ایک لفظ سے حقیقت و مجاز دونوں مراد نہیں لئے جاسکتے، ان کا کہنا ہے کہ جدات کی حرمت دلیل اجماع سے ثابت ہے [۲]۔

دوم: بنات: پہلے قول کے مطابق نواسیوں اور پوتیوں کی حرمت بھی اگر چہ نیچے کی ہوں نص سے ثابت ہے، اس لئے کہ ''بنات'' کا لفظ، مجازاً ان کو شامل ہے اور دوسرے قول کے مطابق ان کی حرمت دلیل اجماع سے ثابت ہے۔

سوم: اخوت (بہنیں) فرمان باری ''وَأَخَوَاتُكُمْ'' سے حرام ہیں، ان کی تین اصناف ہیں حقیقی بہن، باپ شریک بہن اور ماں شریک بہن، یہ عورتیں نص سے حرام ہیں ''اختیت'' (بہن ہونا) رحم یا صلب میں شریک ہونے کا نام ہے، لہذا یہ لفظ حقیقتاً تینوں اصناف کو شامل ہوگا۔

چہارم: عمات (پھوپھیاں) ان کی حرمت فرمان باری ''وَعَمَّاتُكُمْ'' سے ثابت ہے، اس کے تحت باپ کی حقیقی بہنیں باپ شریک، اور ماں شریک بہنیں سب داخل ہیں۔

(۱) المبسوط ۴/ ۱۹۸۔

(۲) اس اصولی قاعدہ کی بحث کے لئے دیکھئے: الإحکام للآمدی ۲/ ۸۷۔

پنجم: خالات (خالائیں) ان کی حرمت فرمان باری ''وَخَالَاتُكُمْ'' سے ثابت ہے اس کے تحت ماں کی حقیقی بہنیں، باپ شریک اور ماں شریک بہنیں داخل ہیں۔

ششم: بنات الأخ (بھتیجیاں) ان کی حرمت کا ثبوت فرمان باری ''وَبَنَاتُ الْأَخِ'' سے ہے اس کے تحت حقیقی بھائی، باپ شریک بھائی، اور ماں شریک بھائی کی بیٹیاں آتی ہیں۔

ہفتم: بنات الأخت (بھانجیاں) ان کی حرمت فرمان باری ''وَبَنَاتُ الْأُخْتِ'' سے ثابت ہے اس میں حقیقی بہن، باپ شریک بہن اور ماں شریک بہن کی بیٹیاں برابر ہیں [۱]۔

غیر محرم عورتیں: ان مذکورہ عورتوں کے علاوہ قرابت دار عورتیں ہیں، مثلاً ماموں کی بیٹی، خالہ کی بیٹی، چچا کی بیٹی، پھوپھی کی بیٹی، اور ان سب کی بیٹیاں۔

نسبی قرابت داروں کے مابین نکاح کا جواز وعدم جواز:

۱۲ - علماء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ جن محرمات کا ذکر کیا گیا یعنی نسبی قرابت کے سبب سات حرام عورتیں ان میں سے کسی سے بھی نکاح کرنا ہمیشہ کے لئے حرام ہے۔

زنا کاری کے سبب مرد کے نطفہ سے پیدا ہونے والی بچی کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا وہ مرد اس سے شادی کرسکتا ہے؟ اس کی تفصیل: ''نکاح''، ''محرمات'' اور ''ولد زنا'' میں دیکھیں۔

قرابت کے سبب آزادی:

۱۳ - قرابت کے سبب آزادی کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف وتفصیل ہے، اس کو اصطلاح: ''عتق'' (فقرہ ۱۴) میں دیکھیں۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۴/ ۱۹۸۔

قصاص ساقط کرنے والی قرابت:

۱۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مکمل شرائط کے ساتھ قتل عمد میں قصاص ہے اگرچہ قرابت پائی جائے البتہ اگر اصل اپنی فرع کو قتل کرے تو اس میں چند مختلف مذاہب ہیں، اس کی تفصیل اصطلاح: ''قصاص'' میں دیکھیں۔

دیت برداشت کرنے والے قرابت دار:

۱۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دیت برداشت کرنے والے قرابت دار عاقلہ ہیں اسی طرح میاں بیوی بالاتفاق عصبہ میں داخل نہیں، لہذا وہ دونوں دیت بالکل برداشت نہیں کریں گے (۱)۔

تفصیل: ''دیات'' (فقرہ ۶۷)، ''عاقلۃ'' (فقرہ ۳) میں ہے۔

قرابت داروں کے لئے وصیت:

۱۶- مسلمانوں کا اجماع ہے کہ غیر وارث کے لئے وصیت کرنا جائز ہے، البتہ وارث کے لئے وصیت کے بارے میں اختلاف و تفصیل ہے جس کو اصطلاح: ''وصیت'' میں دیکھیں۔

ردت واختلاف دین جن سے قرابت کے احکام ختم ہوجاتے ہیں:

۱۷- علماء کے یہاں اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قرابت کے احکام کفر اور ردت کی وجہ سے متاثر ہوتے ہیں اس میں کچھ تفصیل ہے جس کو اصطلاح: ''اختلافِ دارین'' (فقرہ ۳)، ''اختلافِ دین'' (فقرہ ۲)، ''ردت'' (فقرہ ۴۷)، ''ارث'' (فقرہ ۱۸) میں دیکھیں۔

(۱) نتائج الأفکار ۱۰/ ۳۹۹، ابن عابدین ۵/ ۴۱۱، الخرشی ۸/ ۴۴، ۴۶، مغنی المحتاج ۴/ ۹۶، المبدع ۹/ ۱۷۔

سوم: مصاہرت کے سبب قرابت:

۱۸- اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ اس قرابت کا سبب نکاح ہے اس لحاظ سے حرام عورتوں یا حرام مردوں اور ان کے احکام سے واقفیت کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''مصاہرت''، ''نفقۃ''، ''زکاۃ'' (فقرہ/ ۱۷۷)، ''صدقۃ'' (فقرہ/ ۱۷)۔

چہارم: رضاعت کی وجہ سے قرابت:

۱۹- علماء کے یہاں اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس قرابت کا سبب بچہ کے پیٹ میں عورت کے دودھ کا پہنچنا ہے، پھر شرعاً رضاعت کے پائے جانے کے لیے جن شرائط کا اعتبار ہے اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے اس کی تفصیل اصطلاح: ''رضاع'' (فقرہ ۷) میں ہے۔

پنجم: ولاء کے سبب قرابت:

۲۰- ولاء بقول جرجانی: ایسی میراث ہے جس کا مستحق انسان اپنی ملکیت میں موجود کسی شخص کو آزاد کرنے یا عقد موالات کے سبب ہوتا ہے اس کی تفصیل اصطلاح: ''عتق''، ولاء'' میں دیکھیں۔

قرابت کے حقوق کی رعایت اور اس کی شکل:

۲۱- مذکورہ بالا امور کے علاوہ قرابت کے کچھ حقوق ہیں جن کی طرف ابن جزی نے اپنے اس قول میں اشارہ کیا ہے وہ کہتے ہیں: ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان پر دس حق ہیں۔

جب اس سے ملاقات ہو تو سلام کرے، اگر مریض ہو تو عیادت کرے، اگر دعوت دے تو اس کو قبول کرے، اگر اس کو چھینک آئے تو **یرحمک اللہ** کہے، اگر مر جائے تو اس کے جنازہ میں شریک ہو، قسم

کھالے تو اس کی قسم کو پوری کرائے، اس سے نصیحت کرنے کے لئے کہے تو اس کو نصیحت کرے، جو اچھی چیز اپنے لئے پسند کرے اس کے لئے پسند کرے، جہاں تک ہو سکے اس کو اپنے شر سے محفوظ رکھے، مسلمان وہ ہے جس کے دست و زبان سے مسلمان محفوظ ہوں، دوسرے مسلمان کی دینی و دنیاوی خیر کے لئے اپنی عمدہ چیز صرف کرے، اور اگر کچھ خرچ نہ کر سکے، تو اچھی بات کہے۔

اگر وہ رشتہ میں ہو تو اس میں یہ حق بڑھ جاتا ہے کہ حسن سلوک کے ذریعہ صلہ رحمی کرے، اس سے ملاقات کرے، اچھی بات کہے اور اس کی بدسلوکی کو سہے [۱]۔

اگر والدین میں سے کوئی ہو تو اس میں یہ حق اور بڑھ جاتا ہے، جس کی طرف اس فرمانِ باری میں اشارہ ہے: "وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْ هُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا. وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا" [۲] (اور تیرے پروردگار نے حکم دے رکھا ہے کہ بجز اسی (ایک رب) کے کسی اور کی پرستش نہ کرنا اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک رکھنا اگر وہ تیرے سامنے بڑھاپے کو پہنچ جائے ان دونوں میں سے ایک یا وہ دونوں تو تو ان سے ہوں بھی نہ کہنا اور نہ ان کو جھڑکنا اور ان سے ادب کے ساتھ بات چیت کرنا اور ان کے ساتھ محبت سے انکسار کے ساتھ جھکے رہنا اور کہتے رہنا کہ اے میرے پروردگار ان پر رحمت فرما جیسا کہ انہوں نے مجھے بچپن میں پالا پرورش کیا)، اس کی تخصیص اس فرمان باری سے ہوتی ہے: "وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشْرِكَ بِي مَا

(۱) القوانین الفقہیہ/۲۹۱۔

(۲) سورۂ اسراء/۲۳، ۲۴۔

لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا" [۱] (اور اگر وہ دونوں تجھ پر اس کا زور ڈالیں کہ تو میرے ساتھ کسی چیز کو شریک ٹھہرائے جس کی تیرے پاس کوئی دلیل نہیں تو تو ان کا کہنا نہ ماننا اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کئے جانا)۔

یہ ثابت ہے کہ حضرت اسماء بنت ابوبکرؓ نے کہا: "إن أمي قدمت علی راغبة وهي مشركة – فسألت النبي ﷺ – آصلها؟ قال: نعم، صلي أمك" [۲] (میری ماں میرے پاس (مدینہ) آئیں وہ مشرکہ تھیں تو میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ میں اس کے ساتھ سلوک کروں؟ آپ نے فرمایں ہاں اپنی ماں کے ساتھ سلوک کرو)۔

ابن عربی نے اس امر پر علماء کا اتفاق نقل کیا ہے کہ ذوی الارحام کے ساتھ صلہ رحمی کرنا واجب ہے اور قطع رحمی کرنا حرام ہے [۳]۔

ابن کثیر فرمان باری:

"وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِي تَسَآءَ لُونَ بِهِ، وَالْأَرْحَامَ" [۴] (اور اللہ سے تقویٰ اختیار کرو جس کے واسطہ سے ایک دوسرے سے مانگتے ہو)، کی تفسیر میں لکھتے ہیں: اللہ کی اطاعت کرکے اس سے ڈرو اس خدا سے ڈرو، جس کے نام پر تم عقد و معاہدہ کرتے ہو، رشتوں کو توڑنے سے ڈرو بلکہ حسن سلوک کرو، اور ان کو جوڑو [۵]۔

(۱) سورۂ لقمان/۱۵۔

(۲) حدیث: أسماء بنت ابی بکر أنہا قالت: "إن أمي قدمت علی راغبة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۱۳) نے کی ہے۔

(۳) أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۳۰۷۔

(۴) سورۂ نساء/۱۔

(۵) تفسیر ابن کثیر ۱/ ۴۷۵۔

قرار

تعریف:

۱-لغت میں: قر الشيء قرا: کسی جگہ ٹھہرنا، اسم قرار ہے۔

قر في المكان يقر قرارا: مضبوطی سے جم جانا، فرمان باری ہے: "أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا" [1] (یا وہ ذات جس نے زمین کو قرارگاہ بنایا)، یعنی مستقر بنایا۔

القرار والقرارة من الأرض: پست اور ٹھہری ہوئی زمین۔

القرار والقرارة: پانی ٹھہرنے کی جگہ [2]۔

فقہاء لفظ قرار کو چند معانی میں استعمال کرتے ہیں، جو یہ ہیں:

الف-بمعنی زمین، یہ معنی لغوی معنی کے موافق ہے۔

"شرح منتہی الارادات" میں ہے: اگر کسی انسان کی ہوا (فضاء) میں کسی دوسرے کے درخت کی شاخ آجائے تو دوسرے پر اس کو ہٹانا لازم ہے، تاکہ اس کی اس ملکیت کو خالی کرے جس کو خالی کرنا واجب ہے، اور فضاء قرار (زمین) کے تابع ہے [3]۔

ب-بمعنی ثبوت وعدم انفصال اور اس معنی کے لحاظ سے اشیاء کے ساتھ اتصال کے لئے اتصال قرار کا لفظ بولتے ہیں۔

ابن عابدین نے کہا: اتصال قرار کے طور پر متصل وہ چیز جو ہمیشہ کے لئے رکھی جائے، جدانہ کی جائے جیسے عمارت [4] اور یہ معنی بھی لغوی معنی کے موافق ہے۔

ج- اس کا استعمال، لفظ (حق) کی طرف منسوب کرکے کرتے ہیں، اور کہتے ہیں: "حق القرار" اور اس سے ان کا مقصود اجارہ والی اراضی یا مکانات سے انتفاع اور اس میں باقی رہنے کے حق کا ثبوت ہے، کوئی اس سے اس کو خالی کرنے کا مطالبہ نہیں کرسکتا، لہذا یہ اراضی کو گرفت میں رکھنے کا حق ہے [1]، اس کے چند اسباب ہیں جن کا بیان دوران بحث آئے گا۔

متعلقہ الفاظ:

کردار:

۲-کردار: کاف کے کسرہ کے ساتھ جیسے عمارت، درخت اور مٹی کا ڈھیر بشرطیکہ وہ اس کی مملوکہ جگہ سے لائی ہوئی مٹی ہو [2]۔

ابن عابدین میں ہے: کردار یہ ہے کہ کھیتی کرنے والا یا کھیتی کو اجرت پر لینے والا زمین میں کوئی نئی عمارت یا درخت یا مٹی کا ڈھیر بنالے اور یہ وقف کرنے والے یا نگران وقت کی اجازت سے ہو۔

کردار کا قرار سے تعلق: کردار ان امور میں سے ایک ہے جن کے ذریعہ حق قرار ثابت ہوتا ہے [3]۔

قرار سے متعلق احکام:

اول: قرار بمعنی زمین:

قرار کے توابع (ملحقات) سے ارتفاق (انتفاع) کا حکم:

قرار کے توابع سے انتفاع کی چند صورتیں ہیں مثلاً:

۳-جس نے راستہ میں چھجہ نکالا، اور راستہ آگے کھلا ہوا ہے، اور اس

(۱) سورۂ نمل ر ۶۱۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن للأصفہانی۔
(۳) شرح منتہی الإرادات ۲/۲۶۸۔
(۴) الدرالمختار وحاشیہ ابن عابدین ۴/۱۷۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۶۔
(۲) المغرب، القاموس المحیط۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۶۔

چھجہ سے راہ گیر کو نقصان نہیں تو جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ کسی کو ضرر پہنچائے بغیر ایسی چیز سے فائدہ اٹھانا ہے جس پر کسی کی ملکیت ثابت نہیں، لہذا یہ جائز ہوگا جیسے راستہ پر چلنا، نیز اس لئے کہ ہوا (فضاء) قرار (زمین) کے تابع ہے اور جب کسی کو ضرر پہنچائے بغیر راستہ سے فائدہ اٹھانے کا وہ مالک ہے تو کسی کو ضرر پہنچائے بغیر فضاء سے بھی فائدہ اٹھانے کا مالک ہوگا، یہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں ہے۔

حنابلہ نے کہا: یہ امام کی اجازت سے جائز ہے، یہ ''شرح منتہی الارادات'' کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے، لیکن ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ کھلے راستہ میں چھجہ نکالنا کسی کے لئے جائز نہیں، خواہ عادتاً راہ گیروں کو اس سے ضرر پہنچے یا نہ پہنچے، آگے موصوف نے کہا: ابن عقیل نے لکھا ہے کہ اگر اس سے ضرر نہ پہنچے تو امام کی اجازت سے جائز ہوگا[(۱)]۔

اگر امام نے اس سے چھجہ کے عوض کسی چیز پر مصالحت کر لی تو صلح صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ ہوا (فضا) قرار کے تابع ہے، لہذا اس پر الگ سے عقد نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ یہ اس کا حق ہے، لہذا اس سے اس کے حق کا معاوضہ لینا جائز نہیں ہوگا، جیسے راستہ گذرنے کا معاوضہ۔

حنفیہ و شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے، مالکیہ و حنابلہ کے یہاں بھی شارع عام کے تعلق سے حکم الگ نہیں ہے[(۲)]۔

اگر راستہ کھلا ہوا نہ ہو تو راستہ والوں کی اجازت کے بغیر اس میں چھجہ نکالنا جائز نہیں ہوگا، یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں ہے، اور اگر گلی والے کسی معین عوض پر صلح کر لیں تو جائز ہے، اس لئے کہ ان کی ملکیت ہے، وہ اس کا عوض لے سکتے ہیں، جیسے قرار کا عوض۔

حنفیہ میں بصاص اور حنابلہ میں قاضی نے کہا: اس کا عوض لینا ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ قرار کے بغیر صرف ہوا (فضاء) کو فروخت کرنا ہے[(۱)]۔

شافعیہ نے کہا: جو راستہ کھلا ہوا نہیں گلی والوں کے علاوہ کسی کے لئے اس میں چھجہ نکالنا کسی اختلاف کے بغیر ناجائز ہے اور اصح قول کے مطابق جس کے قائل اکثر ہیں یہ ہے کہ ان سب کی رضامندی کے بغیر، گلی والوں کے لئے بھی جائز نہیں ہے، خواہ ان کو ضرر ہو یا نہ ہو۔

دوم: شیخ ابو حامد اور ان کے موافقین کی رائے ہے کہ باقی لوگوں کو ضرر نہ پہنچے تو یہ جائز ہے، اور اگر ان کو ضرر پہنچے اور گلی والے راضی ہوں تو جائز ہے اور اگر وہ اس سے کسی چیز پر صلح کر لیں تو بلا اختلاف صلح صحیح نہ ہوگی اس لئے کہ فضاء تابع ہے، لہذا صلح کے ذریعہ الگ سے اس کے بدلہ مال نہیں لیا جائے گا جیسا کہ الگ سے اس کی بیع نہیں ہوتی[(۲)]۔

۴- اسی قبیل سے یہ ہے کہ قرار کے اوپر کی فضاء کی بیع جائز ہے، جیسا کہ مالکیہ وحنابلہ کہتے ہیں اس لئے کہ جو قرار کا مالک ہوگا اس کے اوپر کی فضاء کا بھی مالک ہوگا۔

''الشرح الصغیر'' میں ہے: فضاء کے اوپر فضاء کی بیع جائز ہے، اور کسی تعمیر کے اوپر کی فضاء کی بیع بدرجہ اولی جائز ہے مثلاً خریدار، مالک زمین سے کہے: تم اپنی زمین پر جو تعمیر کرو گے اس کے اوپر کی فضاء میں دس ذراع مجھے فروخت کر دو اگر وہ اوپر و نیچے کی عمارت کا تعارف کر دے تا کہ دھوکہ و جہالت کا خطرہ نہ رہے۔

''شرح منتہی الارادات'' میں ہے: کسی گھر کے اوپری حصہ کی بیع

(۱) البدائع ۴۹/۶، ۵۰، جواہر الإکلیل ۱۲۳/۲، الفروق للقرافی ۱۶/۴، المہذب ۳۴۱/۱، شرح منتہی الإرادات ۲۶۹/۲، المغنی ۵۵۱/۴۔

(۲) سابقہ مراجع، مغنی المحتاج ۱۸۳/۲۔

(۱) البدائع ۴۹/۶، ۵۰، المغنی ۵۵۳/۴، شرح منتہی الإرادات ۲۷۰/۲، الفروق ۱۶/۴۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲۰۶/۴، ۲۰۷، المہذب ۳۴۱/۱۔

جائز ہے اگر چہ گھر بنانہ ہوا گر اس گھر کو تعمیر کے لئے بیان کر دے، اس لئے کہ اوپر کا حصہ فروخت کرنے والے کی ملکیت ہے، لہذا اس کی بیع جائز ہوگی جیسے قرار کی بیع۔

حنفیہ نے اس کو ممنوع کہا ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک ہوا (فضاء) کی بیع ناجائز ہے[۱]۔

۵- اسی قبیل سے یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی سے یہ صلح کر لی کہ اپنی زمین کو اس کی نہر سے ایک مدت تک گو کہ معین ہو سیراب کرے گا، تو صلح صحیح نہیں ہوگی کیونکہ وہ پانی کا مالک نہیں ہے، اس لئے کہ زمین کی ملکیت سے پانی کی ملکیت نہیں ہوتی ہے۔

اگر کسی کے ساتھ نہر کے ایک حصہ مثلاً تہائی یا اسی طرح چوتھائی یا پانچواں حصہ پر صلح کرے تو صلح جائز ہے، اور یہ قرار کی بیع ہوگی یعنی قرار کے مقررہ جزو کی جو تہائی یا چوتھائی یا پانچواں حصہ ہے، پانی قرار کے تابع ہے جس کو ان دونوں کے درمیان دونوں کے حصوں کے موافق تقسیم کر دیا جائے گا۔

یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ہے، مالکیہ نے زمین کے بغیر صرف مملوک پانی کی بیع کو جائز قرار دیا ہے[۲]۔

دوم: قرار بمعنی ثبوت وعدم انفصال:

جو چیز کسی چیز کے ساتھ اتصال قرار کے طور پر متصل ہو اس کی بیع:

۶- مبیع کے ساتھ اتصال قرار کے طور پر متصل ثابت توابع (ملحقات) بیع میں داخل ہو جاتی ہیں، (اتصال قرار: کسی چیز کو اس طرح سے رکھنا کہ اس کو اپنی جگہ سے ہٹایا نہ جائے) اس تعریف میں درخت داخل ہے، لہذا اگر زمین فروخت ہوگی تو اس میں لگا ہوا درخت بیع میں داخل ہوگا اس لئے کہ درخت زمین کے ساتھ اتصال قرار کے طور پر لگے ہوتے ہیں البتہ خشک درخت بیع میں داخل نہ ہوں گے اس لئے کہ یہ درخت عنقریب اکھاڑ دئے جائیں گے، یہ ایندھن کے حکم میں ہیں، زمین کے ساتھ ان کا اتصال اتصالِ قرار نہیں ہے۔

اگر فروخت کرنے والے اور خریدار کے درمیان اشیاء کے قرار میں اختلاف ہو جائے مثلاً خریدار دعویٰ کرے کہ اس کو قرار کے طور پر رکھا گیا ہے، لہذا یہ بیع میں داخل ہوگی، اور بائع یہ دعوی کرے کہ قرار کے طور پر نہیں رکھی گئی ہے پس یہ بیع میں داخل نہیں ہوگی تو اس میں تحالف (ایک دوسرے سے قسم لینا) ہوگا[۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''شجر'' (فقرہ ۴)، ''بیع'' (فقرہ ۳۹) میں ہے۔

سوم: حق قرار اور اس کے ذریعہ سے ثابت شدہ چیز:

۷- اوقاف سے اجارہ کے طور پر لی گئی جائداد سے دائمی طور پر انتفاع کا جو حق انسان کے لئے ثابت ہوتا ہے کہ کوئی اس سے اس کو خالی کرنے کا مطالبہ نہیں کر سکتا اس کو حق قرار کہتے ہیں۔

کرایہ پر لینے والے کے لئے یہ حق اسباب ذیل سے ثابت ہوتا ہے:

الف- مستاجر (کرایہ دار) وقف کی زمین میں کوئی نئی عمارت یا درخت لگا دے، ابن عابدین نے ''جامع الفصولین'' وغیرہ سے نقل

---

(۱) البدائع ۵/ ۱۴۵، الفروق ۴/ ۱۶، الشرح الصغیر ۲/ ۹، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۷۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۲۰۵، البدائع ۶/ ۱۲۸۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۴، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۱، حواشی الشروانی وابن قاسم علی تحفۃ المحتاج ۵/ ۲۲۱، کشاف القناع ۳/ ۴۰۳۔

(۱) درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام ۱/ ۱۸۰، ۱۸۱ (دفعہ/ ۲۳۲)، نیز دیکھئے: ابن عابدین ۴/ ۳۵، الدسوقی ۳/ ۱۷۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۱۶، ۱۱۷، المغنی ۴/ ۸۶، ۸۷۔

کیا ہے کہ مستاجر نے وقف کی زمین میں کوئی تعمیر کردی یا درخت لگا دیا تو اس کے لئے اس میں حق قرار ہوگیا وہ اس کو اجرت مثل کے عوض باقی رکھنے کا مطالبہ کرسکتا ہے، ''خیریہ'' میں ہے: ہمارے علماء نے صراحت کی ہے کہ کردار والے کے لئے حق قرار ہے اور وہ یہ ہے کہ کاشت کار یا مستأجر زمین میں کوئی نئی تعمیر یا درخت لگادے یا مٹی کے ذریعہ زمین پاٹ لے اور یہ وقف کرنے والے یا نگران وقف کی اجازت سے ہو تو یہ اس کے قبضہ میں باقی رہے گی [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''وقف'' میں دیکھیں۔

ابن عابدین نے ''البحر'' سے نقل کیا ہے کہ مستأجر اس کو اجرت مثل کے ذریعہ باقی رکھنے کا مطالبہ کرسکتا ہے اگر اس میں ضرر نہ ہو اور اگر موقوف علیہ افراد اس کو اکھاڑنے کی ضد کریں تو ان کو یہ حق نہیں ہوگا [2]۔

ب- زمین بے کار پڑی تھی اس کو متولی سے اجرت پر لے لیا تا کہ اس کو کاشت کے قابل بنائے، اس کو جوتے اور پاٹے، تو اس کو اس کے ہاتھ سے نہیں نکالا جائے گا جب تک وہ اس پر متعارف مقرر (عشر وغیرہ) دیتا رہے، اور اگر وہ کوئی بیٹا چھوڑ کر مرگیا تو اس کے بیٹے کے حوالہ کردیا جائے گا، اور وہ اس میں اس کے قائم مقام ہوگا [3]۔

ج- جو شخص تین سال وقف کی زمین سے فائدہ اٹھاتا رہا تو اس کے لئے اس میں حق قرار ثابت ہوجائے گا، اسی طرح جو اراضی امیریہ سے دس سال فائدہ اٹھاتا رہا اس کے لئے حق قرار ثابت ہوجائے گا اور بقول بعض تیس سال تک ہو [4]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱۶/۴۔

(۲) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱۴۷/۲۔

(۳) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱۵۰/۲، ۱۵۱۔

(۴) العقود الدریہ فی تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲۱۸/۲، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱۵۳/۲۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''وقف'' میں دیکھیں۔

د- خلو (پگڑی) اس سے مراد وہ مال ہے جو کرایہ دار متولی یا مالک کو دیتا ہے جس کی وجہ سے دوکان کا مالک اس کو دوکان سے نکال نہیں سکتا اور نہ دوکان دوسرے کو کرایہ پر دے سکتا ہے۔

ابن عابدین نے کہا: خلو جو اس مال کے مقابلہ میں ہوتا ہے جو مالک یا متولی کو کرایہ دار دیتا ہے اس کے لزوم کا فتوی دینے والوں میں، علامہ محقق عبدالرحمٰن عمادی ہیں موصوف نے کہا: اب مالک دوکان کرایہ دار کو نہ نکال سکتا ہے اور نہ کسی اور کو کرایہ پر دے سکتا ہے، جب تک وہ مذکورہ رقم اس کے سپرد نہ کردے لہذا بہ ضرورت (مجبوری) اس کے جواز کا فتوی بیع وفاء پر قیاس کرتے ہوئے دیا جائے گا، جو متاخرین کے یہاں معروف ہے [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''خلو'' (فقرہ ۱۷) میں دیکھیں۔

قراض

دیکھئے: ''مضاربت''۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱۷/۴۔

قِران

تعریف:

۱- قران لغت میں دو چیزوں کو یکجا کرنا ہے کہا جاتا ہے: قرن الشخص للسائل: مانگنے والے کو دو اونٹ ایک ہی ''قِران'' میں باندھ کر دیا، قِران: وہ رسی جس میں باندھا جائے، ثعالبی نے کہا: رسی کو قِران اس وقت کہیں گے جب اس میں دو اونٹ باندھا جائے، اور قِرن کے معنی رسی بھی ہے [1]۔

اصطلاح میں حج وعمرہ کا ایک ساتھ احرام باندھنا، یا حج کے مہینوں میں عمرہ کا احرام باندھے پھر طواف کرنے سے قبل اس میں حج داخل کردے [2]۔

متعلقہ الفاظ:

ا-اِفراد:

۲-اِفراد: صرف حج کا احرام باندھنا، یعنی تنہا حج کی نیت کرنا [3]۔

افراد اور قِران کے درمیان تعلق یہ ہے کہ یہ دونوں حج کی دو انواع ہیں البتہ قِران میں دو نسک (عبادت) اور افراد میں ایک نسک ہے۔

(۱) معجم مقاییس اللغۃ لابن فارس ۵/۵۶، القاموس المحیط للفیروز آبادی، المصباح المنیر للفیومی مادہ: ''قرن''۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۵۱۳۔

(۳) الاختیار ۱/۱۵۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۸، القلیوبی ۲/۱۲۷، کشاف القناع ۲/۴۱۱۔

ب-تمتع:

۳-تمتع: حج کے مہینوں میں میقات سے عمرہ کا احرام باندھے، عمرہ سے فراغت کے بعد حلال ہوجائے پھر اسی سال مکہ سے حج کرے [1]۔

دونوں میں ربط یہ ہے کہ قِران میں ایک ہی احرام سے دو نسک پورے کئے جاتے ہیں اور دونوں کے ایک ساتھ مکمل ہونے کے بعد ہی کسی سے حلال ہوا جاتا ہے جبکہ تمتع میں عمرہ پورا ہوجاتا ہے، پھر اس سے حلال ہوتا ہے پھر نئے احرام سے حج ادا کرتا ہے۔

قِران کی مشروعیت:

۴-قِران کی مشروعیت کتاب اللہ، سنت اور اجماع سے ثابت ہے۔

کتاب اللہ: فرمان باری ہے: ''وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ'' [2] (اور حج اور عمرہ کو اللہ کے لئے پورا کرو)۔

مرغینانی نے کہا: اس سے مراد یہ ہے کہ اپنے گھر سے دونوں کا احرام باندھے [3]۔

سنت: مثلاً حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، انہوں نے فرمایا: **''خرجنا مع رسول الله ﷺ عام حجة الوداع، فمنا من أهل بعمرة، ومنا من أهل بحجة وعمرة، ومنا من أهل بالحج وأهل رسول الله ﷺ بالحج، فأما من أهل بالحج أو جمع الحج والعمرة لم يحلوا حتى كان يوم النحر''** [4] (ہم لوگ حجۃ الوداع کے سال رسول اللہ ﷺ کے

(۱) تبیین الحقائق ۲/۴۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۹، مغنی المحتاج ۱/۵۱۴، کشاف القناع ۲/۴۱۱۔

(۲) سورۂ بقرہ/۱۹۶۔

(۳) الہدایہ مع فتح القدیر ۲/۲۰۳۔

(۴) حدیث عائشہؓ: ''خرجنا مع رسول الله ﷺ عام حجة الوداع'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۴۲۱) نے کی ہے۔

ساتھ نکلے، ہم لوگوں میں سے کسی نے عمرہ کا احرام باندھا تھا اور کسی نے حج وعمرہ دونوں کا اور کسی نے صرف حج کا، رسول اللہ ﷺ نے صرف حج کا احرم باندھا تھا، پھر جن لوگوں نے حج کا احرام باندھا تھا یا حج وعمرہ دونوں کا ان کا احرام قربانی کے دن سے پہلے نہ کھل سکا)۔

رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کو قران پر برقرار رکھا، لہذا یہ مشروع ہوگیا۔

اجماع: حضرات صحابہ اور ان کے بعد کے لوگوں سے بلا کسی نکیر کے تواتر کے ساتھ منقول ہے کہ انہوں نے حج کے ان تمام طریقوں کو اختیار کیا ہے جن کی ہم نے تعریف کی ہے، ان کا یہ عمل اجماع ہوگیا۔

نووی نے کہا: اس کے بعد افراد، تمتع اور قران کے بغیر کراہت کے جائز ہونے پر اجماع منعقد ہوگیا ہے [1]۔

قِران، تمتع اور اِفراد میں سے افضل:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حج کی ادائیگی کی یہ صورتیں بلا کراہت جائز ہیں، البتہ افضل کون ہے اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، ہر ایک کی افضلیت کا قول موجود ہے، اس سلسلہ میں تفصیل کے ساتھ مذاہب کا بیان آچکا ہے، دیکھئے: "افراد" (فقرہ ۷،۸)، "تمتع" (فقرہ ۴،۵)۔

قِران کے ارکان:

٦- قران: حج وعمرہ دونوں کے نسک کو ایک عمل میں جمع کرنا ہے، اس لئے اس کے ارکان وہی حج وعمرہ کے ارکان ہیں، اس کی تفصیل اصطلاح: "حج" (فقرہ ۴٦) اور اس کے بعد کے فقرات اور اصطلاح: "عمرہ" (فقرہ ۱۲، ۲۴) میں دیکھیں۔

لیکن کیا حج وعمرہ ہر ایک کے لئے طواف وسعی کی ادائیگی لازم

(۱) شرح مسلم للنووی ۸/ ۱٦۹۔

ہوگی یا دونوں ایک دوسرے میں داخل ہوجائیں گے، ان کی تکرار واجب نہ ہوگی۔

جمہور کی رائے ہے کہ تداخل ہوگا، اور یہ کہ حج وعمرہ کی طرف سے طواف وسعی کافی ہوگی اب دونوں کی تکرار واجب نہیں ہوگی اس کے قائل: ابن عمر، جابر، عطاء، طاؤس، مجاہد، اسحاق بن راہویہ، ابوثور اور ابن منذر ہیں [1]۔

ان کا استدلال نقل وقیاس سے ہے۔

نقل: حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے جس میں انہوں نے کہا: "...... **وأما الذين جمعوا بين الحج والعمرة فإنما طافوا طوافا واحدا**" [2] (......اور جن لوگوں نے حج وعمرہ کو جمع کیا (یعنی قِران کیا تھا) انہوں نے ایک ہی طواف کیا)۔

حضرت عائشہؓ ہی کی حدیث ہے کہ انہوں نے حج وعمرہ کو ایک ساتھ کیا تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "**يجزیء عنک طوافک بالصفا والمروة عن حجک وعمرتک**" [3]، (تمہارے حج اور تمہارے عمرہ کی طرف سے تمہاری صفا ومروہ کی سعی کافی ہے)۔

حضرت جابر کی روایت میں ہے: "**أن رسول الله ﷺ قرن الحج والعمرة، فطاف لهما طوافا واحدا**" [4] (رسول اللہ

(۱) الشرح الکبیر ۲/ ۲۸، المنہاج وشرحہ للمحلی ۲/ ۱۲۷، نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۴۴۲ طبع بولاق، المغنی ۳/ ۴٦۵، مطالب أولی النہی ۲/ ۳۰۸۔

(۲) حدیث عائشۃ: "وأما الذين جمعوا بين الحج والعمرة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۴۹۴) اور مسلم (۲/ ۸۷۰) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "يجزیء عنک طوافک بالصفا والمروة......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۸۰) نے کی ہے۔

(۴) حدیث جابر: "أن رسول الله ﷺ "قرن الحج والعمرة......" کی روایت ترمذی (۳/ ۲۷۴) نے کی ہے، اصل حدیث مسلم (۲/ ۹۴۰) میں ہے۔

ﷺ نے حج وعمرہ کا قران کیا اور آپ نے دونوں کے لئے ایک ہی طواف کیا)۔

قیاس: اس لئے کہ یہ ایسا نسک ادا کرنے والا ہے، جس کے لئے ایک حلق (بال مونڈنا) اور ایک "رمی" (کنکڑی مارنا) کافی ہوتا ہے، لہذا اس کو ایک طواف اور ایک ہی سعی کافی ہوگی، جیسے حج افراد کرنے والا، نیز اس لئے کہ یہ ایک ہی جنس کی دو عبادتیں ہیں، جب دونوں یکجا ہوجائیں گی تو چھوٹی عبادت کے افعال، بڑی میں داخل ہو جائیں گے، جیسے دو طہارتیں وضو اور غسل [1]۔

حنفیہ کا قول امام احمد سے ایک روایت، شعبی، جابر بن زید، اور عبدالرحمٰن بن اسود سے مروی اور ثوری وحسن بن صالح کا قول ہے: قارن دو طواف اور دو سعی کرے گا، ایک طواف اور ایک سعی عمرہ کے لئے ایک طواف اور ایک سعی حج کے لئے [2]۔

ان حضرات کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ" [3] (اور حج اور عمرہ کو اللہ کے لئے پورا کرو)، ان دونوں کو پورا کرنا یہ ہے کہ دونوں کے افعال مکمل طور پر انجام دے اس میں قارن وغیر قارن میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے [4]۔

صُبی بن معبد سے مروی ہے جو حج قران کر رہے تھے انہوں نے کہا: انہوں نے (یعنی حضرت عمرؓ نے ان سے) کہا: تو تم نے کیا کیا؟، انہوں نے کہا: میں چلا اپنے عمرہ کے لئے ایک طواف کیا اور اپنے عمرہ کے لئے ایک سعی کی پھر میں لوٹا اور اسی طرح اپنے حج کے لئے کیا پھر جب تک ہمارا قیام رہا میں احرام میں باقی رہا جیسے حاجی کرتا ہے کرتا رہا یہاں تک کہ میں نے اپنا آخری نسک ادا کیا یہ سن کر

(۱) المغنی ۳/ ۴۶۶۔

(۲) الهدایہ ۲/ ۲۰۴، البدائع ۲/ ۲۶۷، المغنی ۳/ ۴۶۵، ۴۶۶۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

(۴) المغنی ۳/ ۴۶۶۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا: تمہیں اپنے نبی کی سنت مل گئی [1]۔

حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے حج وعمرہ کا احرام باندھنے والے سے کہا: تم دونوں کا ایک ساتھ احرام باندھو پھر دونوں کے لئے دو طواف کرو اور دونوں کے لئے دو سعی کرو [2]۔

نیز اس لئے کہ قران ایک عبادت کو دوسری عبادت کے ساتھ ضم کرنا ہے اور یہ اسی صورت میں ہوگا جبکہ ہر ایک کے عمل کو مکمل طور پر ادا کر دیا جائے [3]۔

قران کی شرطیں:

شرط اول: عمرہ کے طواف سے قبل حج کا احرام باندھنا:

۷ - یہ اس صورت میں ہے کہ عمرہ کا احرام باندھا، پھر حج کا احرام باندھا اور حج کو عمرہ پر داخل کر دیا تو اس کا یہ احرام صحیح ہے اور وہ قارن ہوجائے گا بشرطیکہ حج کے لئے اس کا احرام عمرہ کے طواف سے قبل ہو۔

لیکن اگر حج کا احرام باندھا، پھر عمرہ کو حج پر داخل کر دیا تو جمہور فقہاء کے نزدیک عمرہ کے لئے اس کا احرام صحیح نہیں ہوگا [4]۔

(۱) عقود الجواهر المنیفه فی أدلة الامام أبی حنیفه للزبیدی ۱/ ۱۴۱، فتح القدیر ۲/ ۲۰۵، اور اثر عمر کی روایت ابوحنیفہ نے اپنی مسند میں کی ہے، جیسا کہ عقود الجواهر المنیفه للزبیدی (۱/ ۱۳۳) میں ہے، اصل حدیث نسائی (۵/ ۱۴۷) وغیرہ میں مختصراً ہے۔

(۲) اثر علی: "أنه قال لمن أهل بالحج والعمرة......" کی روایت بیہقی (۵/ ۱۰۸) نے کی ہے۔

(۳) الهدایہ ۲/ ۲۰۶۔

(۴) مواهب الجلیل ۳/ ۴۸، الزرقانی ۲/ ۲۵۷، الشرح الکبیر وحاشیة الدسوقی ۲/ ۲۷، المدونہ ۲/ ۱۳۰، شرح المنهاج للمحلی ۲/ ۱۲۷، نهایة المحتاج ۲/ ۴۴۲، الایضاح للنووی نسخہ حاشیہ ابن حجر/ ص ۱۵۷، المهذب والمجموع ۷/ ۱۶۳، ۱۶۶، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۴، المغنی ۳/ ۴۸۴، الکافی ۱/ ۵۳۲، ۵۳۳، مطالب اولی النهی ۲/ ۳۰۸۔

حنفیہ نے کہا کہ یہ احرام صحیح ہوگا اور وہ قارن ہوجائے گا تاہم یہ مکروہ ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''احرام'' (فقرہ ۲۲، ۲۸) میں ہے۔

شرط دوم: عمرہ کے فاسد ہونے سے قبل حج کا احرام باندھنا:

۸- اگر عمرہ کا احرام باندھے پھر ارادہ ہو کہ اس پر حج داخل کردے اور عمرہ کے اوپر حج کا احرام باندھ لے تو مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک ارداف (حج کو عمرہ کے ساتھ کرنا) کے لئے عمرہ کا صحیح ہونا شرط ہے، شافعیہ کے یہاں اس شرط کا اضافہ ہے کہ عمرہ پر حج کو داخل کرنا حج کے مہینوں میں ہو۔

حنفیہ نے کہا: عمرہ کا فاسد نہ ہونا قران کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے[1] تفصیل اصطلاح: ''احرام'' (فقرہ ۲۴) میں ہے۔

شرط سوم:

۹- عمرہ کے لئے سارا طواف یا اکثر طواف حج کے مہینوں میں ہو یہ حنفیہ کے نزدیک ہے[2]، شافعیہ کے یہاں اس شرط کا اضافہ ہے کہ حج کو عمرہ پر داخل کرنا حج کے مہینوں میں عمرہ کا طواف شروع کرنے سے پہلے ہو۔

تفصیل اصطلاح: ''احرام'' (فقرہ ۲۵، ۲۷) میں ہے۔

شرطِ چہارم:

۱۰- عمرہ کے طواف کے لئے مکمل یا اکثر شوط وقوف عرفہ سے قبل ادا کرے۔

(۱) المسلک المتقسط رص ۱۷۱، حاشیۃ الدسوقی ۲ر ۲۸، مواہب الجلیل ۳ر ۵۱، نہایۃ المحتاج ۲ر ۴۴۲، المجموع ۷ر ۱۶۳، ۱۶۶۔

(۲) لباب المناسک رص ۱۷۲، رد المحتار ۲ر ۲۶۲، ۲۶۳۔

یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، اس لئے کہ انہوں نے کہا ہے کہ قارن، دو طواف اور دو سعی کرے گا[1]۔

شرط پنجم:

۱۱- ان دونوں کو فاسد ہونے سے محفوظ رکھے، لہٰذا اگر دونوں کو فاسد کردے بایں طور کہ وقوف (عرفہ) سے قبل اور عمرہ کے اکثر طواف سے قبل جماع کرلے تو اس کا قران باطل ہوجائے گا، اور دم قران ساقط ہوجائے گا اور فساد کا تاوان اس پر لازم ہوگا۔

لیکن اگر عمرہ کے لئے صرف چار شوط طواف کرنے کے بعد جماع کیا تو اس کا حج فاسد ہوجائے گا، اس کا عمرہ فاسد نہ ہوگا اور اس سے دم قران ساقط ہوجائے گا اور حنفیہ کے نزدیک فساد حج کا تاوان اس پر لازم ہوگا، یہ ارکان قران میں حنفیہ کے مذہب کے تابع ہے، دیکھئے اصطلاح: ''تمتع'' (فقرہ ۱۳)۔

شرط ششم: مسجد حرام کے پاس رہنے والوں میں سے نہ ہو:

۱۲- جمہور کی رائے ہے کہ مکی اور اس کے حکم کے تحت آنے والے یعنی مسجد حرام کے پاس رہنے والے کی طرف سے قران صحیح ہے، البتہ اس پر دم قران لازم نہیں ہوگا انہوں نے اس کو دم قران کے لزوم کی شرط قرار دیا ہے اس کی مشروعیت کی نہیں[2]۔

انہوں نے کہا اس فرمان باری: **''ذٰلِکَ لِمَن لَّمْ یَکُنْ أَھْلُهُ حَاضِرِی الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ''**[3] (یہ اس کے لئے (درست) ہے جس کے اہل مسجد حرام کے قریب نہ رہتے ہوں) میں اشارہ اس

(۱) المسلک المتقسط رص ۱۷۱، ۱۷۲۔

(۲) الشرح الکبیر ۲ر ۲۷، شرح الرسالہ وحاشیۃ العدوی ار ۴۹۰، ۴۹۱، شرح المنہاج للمحلی ۲ر ۱۳۰، نہایۃ المحتاج ۲ر ۴۴۳، ۴۴۷، المغنی ۳ر ۴۶۸۔

(۳) سورۂ بقرہ ر ۱۹۶۔

فرمان باری کی طرف لوٹتا ہے: "فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" (تو جو قربانی بھی اسے میسر ہو وہ کرڈالے) مطلب یہ ہے کہ وہ حکم یعنی تمتع اور قران کرنے والے پر ہدی کا وجوب اس صورت میں ہے جبکہ مسجد حرام کے باشندوں میں سے نہ ہو اور اگر مسجد حرام کے باشندوں میں سے ہو تو اس پر ہدی نہیں اس کا قران و تمتع دونوں صحیح ہیں (۱)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ قارن کا مسجد حرام کے باشندوں میں سے نہ ہونا قران کے لئے شرط ہے راجح یہی ہے (۲)۔

انہوں نے کہا: سابقہ آیت میں لفظ "ذلک" سے مراد حج کے ساتھ عمرہ کا فائدہ اٹھانا ہے جس میں قران اور تمتع دونوں داخل ہیں، اس شخص کے لئے جو مسجد حرام کے باشندوں میں سے نہ ہو اس سے معلوم ہوا کہ اس شخص کے لئے نہ قران ہے نہ تمتع، اور اگر ہدی (قربانی) مراد ہوتی تو یوں کہا جاتا: "ذلک علی من لم یکن أهله حاضری المسجد الحرام" (۳) (یہ اس شخص پر ہے جو مسجد حرام کے باشندوں میں سے نہ ہو)۔

حنفیہ کی دلیل ابن عباسؓ سے مروی یہ روایت ہے کہ "أنه سئل عن متعة الحج فقال: أهل المهاجرون والأنصار وأزواج النبي ﷺ في حجة الوداع ...... إلى أن قال: "فجمعوا نسكين في عام بين الحج والعمرة فإن الله أنزله في كتابه وسنة نبيه وأباحه للناس غير أهل مكة قال الله تعالى: "ذٰلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" (۱)" (ان سے حج میں تمتع کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا: مہاجرین، انصار اور رسول اللہ ﷺ کی ازواج مطہرات نے حجۃ الوداع کے موقع پر احرام باندھا..... (آگے کہتے ہیں): اس طرح لوگوں نے دونوں عبادتیں حج و عمرہ ایک ہی سال میں ادا کیں، اللہ تعالیٰ نے یہ حکم اپنی کتاب میں اتارا اور اس کے نبی ﷺ نے اس کو جاری کیا اور مکہ والوں کے سوا تمام لوگوں کے لئے اس کو جائز رکھا، اللہ تعالیٰ خود فرماتا ہے: یہ اس کے لئے درست ہے جس کے اہل مسجد حرام کے قریب نہ رہتے ہوں)۔

شرط ہفتم:

۱۳- حج کا فوت نہ ہونا اگر حج قران کا احرام باندھنے کے بعد حج فوت ہو جائے تو قارن نہ ہوگا اور اس سے دم قران ساقط ہو جائے گا (۲)۔

قران کا طریقہ:

۱۴- قران کا طریقہ یہ ہے کہ حج و عمرہ دونوں کا احرام میقات سے یا میقات سے قبل ایک ساتھ باندھے میقات کے بعد نہیں (۳)۔

قارن کے لئے احرام کی میقات وہی ہے جو جمہور کے نزدیک مفرد کے احرام کی میقات ہے، مالکیہ نے کہا: قارن کی میقات عمرہ کی میقات ہی ہے بناء بریں جو آفاقی ہو وہ اپنی خاص میقات سے احرام باندھے گا اور غیر آفاقی کے لئے حنفیہ کے یہاں قران نہیں ہے، جمہور کے نزدیک اس کے لئے قران ہے لیکن اس پر دم نہیں ہوگا وہ اپنی جگہ سے احرام باندھے گا، البتہ مالکیہ کے یہاں ضروری ہے کہ وہ

---

(۱) دیکھئے: آیت کی اس تفسیر کے لئے روح المعانی للآلوسی ۱/ ۸۹ ۳ طبع بولاق، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۲/ ۳۸۱، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۴ طبع عیسی الحلبی، المجموع ۷/ ۱۶۲۔

(۲) الدر المختار مع حاشیہ ۲/ ۲۷۰، ۲۷۲، المسلک المتقسط رص ۱۷۲۔

(۳) احکام القرآن للجصاص ۱/ ۳۳۹، نیز دیکھئے: ابن العربی و آلوسی کے سابقہ دونوں مقامات۔

(۱) حدیث ابن عباس: "أنه سئل عن متعة الحج......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۴۳۳) نے کی ہے۔

(۲) لباب المناسک للسندی حنفی رص ۱۷۲، ابن عابدین ۲/ ۲۶۲۔

(۳) شرح المنہاج للمحلی ۲/ ۱۲۷۔

نکل کر ''حل'' میں جائے اور قران کا احرام باندھے۔

دیکھئے: ''احرام'' (فقرہ ۴۰، ۵۲)۔

۱۵- قارن کے احرام کا طریقہ یہ ہے کہ احرام کے لئے تیاری کے بعد دل سے نیت کرتے ہوئے یہ کہے: اے اللہ! میں حج وعمرہ کا ارادہ کرتا ہوں آپ ان دونوں کو میرے لئے آسان بنادیں اور دونوں کو میری طرف سے قبول کرلیں یا یوں کہے: میں نے عمرہ وحج کی نیت کی اور اللہ کے لئے ان دونوں کا احرام باندھا، پھر تلبیہ پڑھے: **لبیک اللهم لبیک، لبیک لاشریک لک لبیک، إن الحمد والنعمة لک والملک، لا شریک لک** (حاضر ہوں خدایا! حاضر ہوں، حاضر ہوں، تیرا کوئی شریک نہیں حاضر ہوں، تعریف ونعمت تیری ہے اور ملک تیرا ہے، تیرا کوئی شریک نہیں) پھر کہے: ''**لبیک بعمرة وحجة**'' حج وعمرہ کے ساتھ حاضر ہوں۔

حج وعمرہ کا آگے پیچھے احرام باندھنا جائز ہے یعنی پہلے عمرہ کا احرام باندھے پھر عمرہ کے ساتھ ملا کر حج کا احرام باندھے، (دیکھئے: ''احرام'' (فقرہ ۱۱۷)۔

جب قران کا احرام باندھ لے تو مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک وہی سب کام کرے گا، جو تنہا حج کا احرام باندھنے والا کرتا ہے، طواف قدوم کرے گا اس کے بعد سعی کرے گا اگر سعی کو پہلے کرلینے کا ارادہ ہو، پھر وقوف عرفہ کرے گا، اسی طرح اخیر تک حج کے اعمال ادا کرے گا قربانی کے دن قربانی کا جانور ذبح کرے گا۔

تفصیل اصطلاح: ''ہدی'' میں ہے۔

حنفیہ کے نزدیک قارن دو طواف اور دو سعی کرے گا ایک طواف و ایک سعی اپنے عمرہ کے لئے، ایک طواف وایک سعی اپنے حج کے لئے اور قران کی ادائیگی کا طریقہ یہ ہے کہ قران کا احرام باندھنے کے بعد جب مکہ میں داخل ہو، پہلے سات چکر بیت اللہ کا طواف کرے ابتدائی تین چکروں میں رمل کرے ان تمام چکروں میں اضطباع کرے، پھر اس کے بعد صفا ومروہ کے درمیان سعی کرے اور یہ عمرہ کے افعال ہیں، پھر حج کے افعال شروع کرے، سات چکر طواف قدوم کرے، اس کے بعد حج کی سعی کرے اگر قربانی کے دن سے پہلے ہی سعی کرلینا چاہتا ہے (دیکھئے: سعی) اور اس صورت میں دوسرے طواف میں رمل اور اضطباع کرے، اس لئے کہ رمل واضطباع ہر اس طواف میں سنت ہیں جن کے بعد سعی ہو[۱]، پھر حج کے افعال کرتا جائے جیسا کہ حج افراد میں ہے اور قربانی کا جانور ذبح کرے اسی طرح اخیر تک کے افعال کرے لیکن عمرہ کے افعال ادا کرنے کے بعد احرام نہیں کھولے گا، حلق نہیں کرے گا، اس لئے کہ وہ حج کا احرام باندھے ہوئے ہے اس کے احرام سے نکلنے کا وقت قربانی کا دن ہے[۲]۔

قارن کے لئے تحلل (احرام کھلنا):

۱۶- قارن کے لئے دو تحلل ہیں:

تحلل اول: اس کو تحلل اصغر بھی کہتے ہیں۔

یہ حنفیہ کے نزدیک حلق (بال مونڈنے) سے مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک صرف جمرہ عقبہ کی رمی سے اور شافعیہ کے نزدیک تین چیزوں میں سے کسی دو کو انجام دینے سے ہوتا ہے، وہ تین چیزیں یہ ہیں: رمی، حلق، طواف یعنی طواف زیارت جس سے پہلے سعی کرلی گئی ہو، ورنہ وہ طواف زیارت کے بعد سعی کرنے پر ہی حلال ہوگا۔

اس باب میں مفرد، قارن اور متمتع ان تمام حضرات کے نزدیک برابر ہیں حتیٰ کہ شافعیہ کے یہاں بھی اس لئے کہ شافعیہ کے نزدیک تحلل میں ذبح کا کوئی دخل نہیں ہے۔

---

(۱) ردالمحتار ۲/ ۲۶۳۔

(۲) شرح اللباب/ ۱۷۴۔

تحلل اول سے جماع کے علاوہ تمام ممنوعات احرام حلال ہوجاتے ہیں۔

تحلل دوم: اس کو تحلل اکبر کہتے ہیں۔

اس کے ذریعہ تمام ممنوعات احرام حتیٰ کہ عورتیں بھی بالا جماع حلال ہوجاتی ہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک تحلل اکبر طواف افاضہ کے ذریعہ (بشرطیکہ یہاں حلق ہو) باتفاق طرفین ہوجاتا ہے، مالکیہ کے یہاں یہ اضافہ ہے کہ طواف سے پہلے سعی ہو، حنفیہ نے کہا: تحلل میں سعی کا کوئی دخل نہیں اس لئے کہ وہ مستقل واجب ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک: تحلل کے مذکورہ بالا تینوں افعال کے مکمل ہونے پر تحلل اکبر حاصل ہوجاتا ہے[۱]۔

قران میں ہدی (قربانی):

۱۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قارن پر ہدی واجب ہے جس کو وہ قربانی کے دنوں میں ذبح کرے گا[۲]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ"[۳] (تو پھر جو شخص عمرہ سے مستفید ہوا حج سے ملا کر تو جو قربانی بھی میسر ہو وہ کرڈالے)، اس لئے کہ قارن متمع کے حکم میں ہے۔

قرطبی نے کہا: قران کو تمتع کے باب سے اس لئے قرار دیا گیا کہ ایک بار عمرہ کے سفر اور دوسری بار حج کے لئے سفر میں جو مشقت آتی ہے اس کو ترک کرکے قارن فائدہ اٹھاتا ہے اور دونوں کو ایک ساتھ جمع کرکے فائدہ اٹھاتا ہے، ان میں سے ہر ایک کے لئے اس کی میقات سے احرام نہیں باندھے ہوتا ہے، حج کو عمرہ میں ملا دیتا ہے، لہذا فرمان باری: "فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" (تو پھر جو شخص عمرہ سے مستفید ہوا حج سے ملا کر تو جو قربانی بھی میسر ہو وہ کرڈالے) کے تحت آتا ہے[۱]، یہ ابن مسعود اور ابن عمرؓ سے مروی ہے نیز اس لئے کہ جب تمتع کرنے والے پر قربانی واجب ہے کہ اس نے دو عبادتوں کو ایک کے وقت میں انجام دیا ہے تو قارن پر بدرجہ اولی واجب ہوگی کہ اس نے دونوں کو ایک احرام میں جمع کردیا ہے[۲]۔

قربانی میں کم از کم بکری ہے، گائے افضل ہے اور اونٹ ان دونوں سے افضل ہے۔

اس ہدی (قربانی) کے وجوب کے سبب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے جمہور حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے کہا ہے کہ یہ دم شکر ہے اللہ تعالی کا شکر ادا کرنے کے لئے واجب ہے کہ اس نے ایک سفر میں دو عبادتوں کی ادائیگی کی توفیق دی، لہذا وہ خود بھی کھائے گا، جس کو چاہے کھلائے گا اگرچہ مالدار ہو اور صدقہ کرے گا[۳]۔

شافعیہ نے کہا: یہ دم جبر ہے، ان کے مذہب میں صحیح یہی ہے، لہذا قارن خود اس میں سے نہیں کھائے گا بلکہ پورے جانور کا صدقہ کردینا واجب ہے[۴]۔

---

(۱) فتح القدیر ۲/ ۱۸۳، المسلک المتقسط رص ۱۵۵، شرح الرسالہ ابن أبی زید ۱/ ۴۷۹، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۴۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۳۱، الکافی ۱/ ۶۰۸، المغنی ۳/ ۴۴۲، مطالب أولی النہی ۲/ ۴۲۷۔

(۲) المغنی ۳/ ۴۶۸، ۴۶۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

(۱) الجامع لأحکام القرآن ۲/ ۳۹۲۔

(۲) المہذب بشرح المجموع ۷/ ۱۹۰۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۳۲۲، المسلک المتقسط رص ۲۷۴، تبیین الحقائق ۲/ ۸۹، رسالہ ابن أبی زید مع الشرح ۱/ ۵۰۸، ۵۰۹، شرح العشماویہ للصفتی رص ۲۰۳، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۶۷، المغنی ۳/ ۵۴۱، الکافی ۱/ ۵۳۵، ۵۳۹، ۶۳۴، ۶۳۵، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۷۵۔

(۴) المجموع ۸/ ۳۳۲، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۷۔

تفصیل اصطلاح: ''ہدی'' میں ہے۔

جو قربانی نہ کر سکے اس کے ذمہ بالاجماع تین دن حج میں اور سات دن گھر لوٹنے پر روزہ رکھنا واجب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ''[1] (اور جس کسی کو میسر ہی نہیں آئے وہ تین دن کے روزے زمانہ حج میں رکھ ڈالے اور سات روزے جب تم واپس ہو، یہ پورے دس روزے ہوئے)۔

تفصیل اصطلاح: ''تمتع'' (فقرہ ۱۷، ۲۰) اور ''ہدی'' میں ہے۔

تمتع کا قران بن جانا:

۱۸- اگر متمتع قربانی کا جانور ساتھ لائے جیسا کہ سنت ہے تو حنفیہ و حنابلہ نے کہا: اپنے ساتھ قربانی کا جانور لے کر آنے والا متمتع عمرہ کے افعال ادا کر کے حلال نہ ہوگا، حلق نہیں کرے گا اور اگر حلق کر دے تو بھی اپنے عمرہ کے احرام سے نہیں نکلے گا، اور اس کا حلق کر دینا عمرہ کے احرام پر جنایت ہوگا اور اس کی اس جنابت کی وجہ سے اس پر دم لازم ہوگا وہ محرم باقی رہے گا پھر ترویہ کے دن حج کا احرام باندھے گا اور جو حاجی کرتا ہے وہی افعال یہ بھی کرے گا البتہ اس سے طواف قدوم ساقط ہوجائے گا، بالآخر قربانی کے دن وہ ان دونوں سے حلال ہوگا۔

حنفیہ نے کہا: وہ قارن ہوجائے گا یہی حنابلہ کے یہاں معتمد ہے[2]۔

مالکیہ[1]، شافعیہ[2] کی رائے اور حنابلہ کے یہاں ایک قول ہے: اپنے ساتھ قربانی کا جانور لانے والا متمتع قربانی کا جانور ساتھ نہ لانے والے کی طرح عمرہ کی ادائیگی کے بعد حلال ہوجائے گا اور مکہ میں حلال باقی رہے گا بالآخر حج کا احرام باندھے گا تفصیل: اصطلاح ''تمتع'' (فقرہ ۱۵) میں ہے۔

قارن کی اپنے احرام پر جنایات:

۱۹- قارن کے بارے میں اختلاف کی وجہ سے کہ کیا اس کے لئے ایک طواف اور ایک سعی اس کے حج وعمرہ کے واسطے کافی ہے جیسا کہ جمہور کی رائے ہے یا دونوں کے لئے دو طواف اور دو سعی واجب ہے جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے، قارن کے لئے ممنوعات احرام کے کفارات میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور ممنوعات احرام کے کفارات کے بارے میں قارن وغیر قارن کو برابر کہتے ہیں۔

جبکہ حنفیہ نے کہا ہر وہ چیز جس کو حج وعمرہ کے قران کرنے والا انجام دے جس کے بارے میں ہم نے لکھا ہے کہ اگر اس کو مفرد کر گذرے تو اس کی جنایت کی وجہ سے اس پر ایک دم واجب ہوگا ان چیزوں میں قارن پر دو دم واجب ہوں گے، اس لئے کہ اس نے حج وعمرہ دونوں پر جنایت کی ہے، لہذا اس پر ایک دم تو اس کے حج کے لئے اور ایک دم اس کے عمرہ کے لئے واجب ہوگا اسی طرح صدقہ کا حکم ہے۔

تفصیل اصطلاح: ''احرام'' (فقرہ ۷، ۱۴، ۱۶۹) میں ہے۔

اس سے ان کی مراد وہ جنایات ہیں جو دونوں عبادتوں میں سے

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

(۲) الہدایہ ۲/ ۲۱۴، ۲۱۵، المسلک المتقسط رص ۱۹۲، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۰۷۔

(۱) متن العشماویہ وحاشیۃ الصفتی رص ۲۰۲، ۲۰۳۔

(۲) المجموع ۷/ ۱۷۵۔

کسی ایک کے ساتھ خاص نہیں، جیسے سلا ہوا کپڑا پہننا، خوشبو لگانا، بال مونڈنا، شکار کو چھیڑنا اور اس جیسی چیزوں میں قارن پر دو جزائیں لازم ہیں۔

جو جنایات دونوں عبادتوں میں سے کسی ایک کے ساتھ خاص ہیں ان میں صرف ایک جزاء واجب ہے جیسے رمی ترک کرنا اور طواف وداع ترک کرنا[۱]۔

اس سلسلہ میں قارن ہی کی طرح وہ تمام لوگ ہیں جو دو عبادتوں کا ایک ساتھ احرام باندھیں جیسے وہ متمتع جو اپنے ساتھ قربانی کا جانور لائے، یا ہدی کا جانور تو ساتھ نہ لائے مگر عمرہ سے حلال نہ ہوا اور حج کا احرام باندھ لے اسی طرح جو دو حج یا دو عمرے ایک ساتھ کرے،[۲] مثلاً دونوں کا ایک ساتھ احرام باندھے تو حنفیہ کی رائے ہے کہ دونوں کا احرام ہو جائے گا، اور دونوں میں سے ایک کی قضا اس پر واجب ہوگی، جمہور کے نزدیک اس کا احرام دونوں کے لئے نہیں ہوگا، دیکھئے: ''احرام'' (فقرہ ۲۲-۲۹)۔

رہا قارن کا جماع کر لینا تو اس میں تفصیل ہے جو اصطلاح: ''احرام'' (فقرہ ۱۷۸) میں آچکی ہے۔

(۱) شرح اللباب رص ۲۶۹، ۲۷۱۔

(۲) شرح اللباب رص ۲۷۱۔

قُرب

تعریف:

۱- قرب لغت میں: بُعد کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: ''قربت منه أقرب وقربا وقربانا'' یعنی میں اس سے قریب ہوا، اس سے ملا، باب تفعیل کے ذریعہ اس کو متعدی کیا جاتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: قربته: قریب کردیا۔

اس کا استعمال: مکان، زمان، نسبت، منزلت، رعایت اور قدرت میں ہوتا ہے، ایک قول ہے کہ مکان میں نزدیکی کے لئے قرب اور منزلت میں قربت اور رشتہ میں نزدیکی کے لئے قرابت کا استعمال ہوتا ہے۔

اس کا اصطلاحی مفہوم اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

بعد:

۲- بعد قرب کی ضد ہے کہا جاتا ہے: بعد الشيء بعدا دور ہونا صفت بعید ہے اس کی جمع بعداء ہے یہ باء و ہمزہ کے ذریعہ متعدی ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: بعدت به: میں نے اس کو دور کردیا اور أبعدته: میں نے اس کو دور پہنچادیا[۲]۔

اصطلاحی مفہوم لغوی معنی سے الگ نہیں۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن مادہ: ''قرب''۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔

بعد وقرب میں تضاد کی نسبت ہے۔

راغب اصفہانی نے کہا: بعد قرب کی ضد ہے ان دونوں کی کوئی معین حد نہیں، یہ ایک جگہ کو دوسری جگہ کرنے کے اعتبار سے ہے، اس کا استعمال محسوس چیز میں ہوتا ہے اور یہی اکثر ہے اور معقول (ذہنی چیز) میں بھی ہوتا ہے [۱]۔

قرب سے متعلق احکام:

الف-اِرث میں:

۳-اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ وراثت میں وارث عصبہ میں سے اقرب دوسرے پر مقدم ہوتا ہے لہذا پوتا صلبی بیٹے کے ساتھ یا اس سے اقرب پوتے کے ساتھ وارث نہ ہوگا، اس کی دلیل یہ حدیث ہے: "**ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فهو لأولى رجل ذكر**" [۲] (یعنی ذوی الفروض (حصہ والوں) کو ان کا مقررہ حصہ دے دو، جو مال (ان کا حصہ دینے کے بعد) بچے وہ قریب کے مرد رشتہ دار (یعنی عصبہ) کا ہے) حدیث میں جو لفظ "اولیٰ" آیا ہے اس کا معنی باجماع فقہاء اقرب ہے [۳]۔

تفصیل اصطلاح: "ارث" (فقرہ ۴۵، ۵۴) میں ہے۔

ب-ولایت نکاح میں:

۴-"المغنی" میں ہے: آزاد عورت کا نکاح کرانے میں سب سے زیادہ حق دار اس کا باپ ہے، باپ کے ہوتے ہوئے کسی کو ولایت نہیں، اس لئے کہ اس پر وہ مکمل نظر رکھنے والا نہایت شفیق ہے، لہذا ولایت میں اس کو مقدم رکھنا واجب ہے پھر باپ کا باپ (دادا) اگر چہ اوپر کا ہو پھر عورت کا بیٹا اور بیٹے کا بیٹا اگر چہ نیچے کا ہو [۱]۔

تفصیل اصطلاح: "ولایت" میں دیکھیں۔

ولی اقرب کے ہوتے ہوئے ولی ابعد کے نکاح کرانے کا حکم:

۵-شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ اگر ولی اقرب کے رہتے ہوئے اس کی اجازت کے بغیر ولی ابعد عورت کی شادی کرا دے تو نکاح صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ ولی اقرب عصبہ ہونے کی وجہ سے ولایت کا مستحق ہوا ہے لہذا اقرب کے ہوتے ہوئے ابعد کے لئے ولایت ثابت نہ ہوگی، جیسے میراث [۲]۔

حنفیہ کی رائے اور مالکیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ ولی ابعد کا کیا ہوا نکاح، ولی اقرب کی اجازت پر موقوف ہوگا، وہ اعتراض اور فسخ کر سکتا ہے اگر صراحتاً یا دلالتاً راضی نہ رہا ہو مثلاً مہر پر قبضہ کرنا اور اس کے بچہ جننے یا حاملہ ہونے تک خاموش نہ رہا ہو۔

لہذا اگر ولی اقرب صراحتاً یا دلالتاً راضی ہو جائے یا خاموش رہا یہاں تک کہ عورت نے بچہ جنا، یا حاملہ ہوگئی تو اس کو اعتراض و فسخ کرنے کا حق نہیں ہوگا تا کہ والدین میں تفریق کے سبب بچہ ضائع نہ ہو جائے، اس لئے کہ ان دونوں کا ایک ساتھ مل کر اس کی تربیت کرنا اس کے لئے زیادہ حفاظت کا باعث ہے [۳]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ نکاح صحیح ہوگا اگر اقرب کی موجودگی میں

---

(۱) المفردات للراغب الأصفہانی۔

(۲) حدیث: "ألحقوا الفرائض بأهلها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/۱۱) اور مسلم (۳/۱۲۳۳) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/۴۹۲، القوانین الفقہیہ رص ۳۸۵، مغنی المحتاج ۳/۱۱، المغنی ابن قدامہ ۶/۱۶۶۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۱۱، البدائع ۲/۲۴۰، ۲۵۰، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۲، مغنی المحتاج ۳/۱۵۱، المغنی لابن قدامہ ۶/۴۵۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/۱۵۴، ۱۵۵، المغنی لابن قدامہ ۶/۴۷۳۔

(۳) ابن عابدین ۲/۲۹۵، ۳۱۶، مواہب الجلیل ۳/۴۳۲۔

ابعد نے عقد نکاح کردیا بشرطیکہ اقرب، ولی مجبر نہ ہو (مجبور کرنے والا ولی) اور اگر وہ مجبر ہو اور ان کے نزدیک ولی مجبر: باپ اور اس کا وصی ہے تو ولی ابعد کا شادی کرانا صحیح نہیں ہوگا [1]۔

تفصیل اصطلاح: ''ولایت'' اور ''نکاح'' میں ہے۔

ج - حضانت میں:

۶ - فقہاء کی رائے ہے کہ مرد اور عورتیں دونوں ہوں تو حضانت کے لئے ماں اولی ہے، ماں کے بعد میں فقہاء کے چند الگ الگ مذاہب ہیں، تاہم وہ فی الجملہ ایک جہت ہونے پر قرب کا لحاظ کرتے ہیں۔

تفصیل اصطلاح: ''حضانت'' (فقرہ ۹، ۱۳) میں ہے۔

د - عاقلہ میں:

۷ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ دیت برداشت کرنے والے عاقلہ میں یہ رعایت رکھی جائے کہ قاتل کے لحاظ سے اقرب فالاقرب کو مقدم رکھا جائے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ دیت، اہل دیوان پر واجب ہے اور اگر کوئی ''دیوان'' (وظائف کا رجسٹر) نہ ہو تو نسب کے لحاظ سے قبیلہ پر واجب ہے [2]۔

تفصیل اصطلاح: ''عاقلہ'' (فقرہ ۳) میں ہے۔

ھ - سفر میں قابل رخصت مسافت کی مقدار میں:

۸ - فقہاء نے لکھا ہے کہ سفر کی بعض رخصتیں سفر طویل کے ساتھ خاص ہیں بعض اس کے ساتھ خاص نہیں ہیں اور بعض مختلف فیہ ہیں۔

شافعیہ نے کہا: سفر سے متعلق رخصتیں آٹھ ہیں: تین سفر طویل کے ساتھ خاص ہیں، قصر، رمضان میں روزہ نہ رکھنا، تین دن چمڑے کے موزہ پر مسح کرنا، دو طویل ومختصر دونوں سفروں میں جائز ہیں ترک جمعہ اور مردار کھانا، تین ایسی ہیں جن کے سفر طویل کے ساتھ خاص ہونے میں دو اقوال ہیں اور وہ یہ ہیں: جمع بین الصلاتین (دو نمازوں کو یکجا پڑھنا)، تیمّم کے سبب فرض ساقط کرنا، سواری پر نفل نماز کا جواز، اصح یہ ہے کہ جمع بین الصلاتین سفر طویل کے ساتھ خاص ہے اور سفر طویل سواری پر نفل کے جواز اور تیمّم کے سبب فرض کے ساقط کرنے کے ساتھ خاص نہیں ہے [1]۔

سیوطی نے کہا: ابن وکیل نے اس پر استدراک کرتے ہوئے ایک نویں رخصت بتائی ہے جس کی صراحت امام غزالیؒ نے کی ہے، وہ یہ ہے کہ اگر کسی کے پاس چند عورتیں ہوں سفر کا ارادہ ہو تو ان عورتوں میں وہ قرعہ ڈالے گا، جس کے نام قرعہ نکلے گا اس کو ساتھ لے لے گا، لیکن اس کی سوکنوں کے لئے لوٹنے پر اس کے ذمہ اس کی قضا لازم نہیں ہوگی اور کیا یہ سفر طویل کے ساتھ خاص ہے؟ اس میں دو قول ہیں اصح یہ ہے کہ خاص نہیں۔

ابن نجیم نے کہا: سفر کی بعض رخصتیں، سفر طویل کے ساتھ خاص ہیں، سفر طویل جو تین دن اور تین راتوں کا ہو، رخصتیں یہ ہیں: قصر، فطر، ایک دن ایک رات سے زیادہ مسح کرنا اور قربانی کا ساقط ہونا، اور کچھ رخصتیں سفر کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ اس سے مراد مطلقاً شہر سے نکلنا ہے، اور وہ رخصتیں یہ ہیں: جمعہ، عیدین اور جماعت کا ترک کرنا،

---

(۱) مواہب الجلیل ۳/ ۴۳۲۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۵۶، القوانین الفقہیہ رص ۳۴۲، مغنی المحتاج ۴/ ۹۵، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۷۸۳۔

(۱) الأشباہ للسیوطی رص ۷۷، المجموع للنووی ۱/ ۴۸۳، ۴/ ۳۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

سواری کے جانور پر نفل، تیمّم کا جائز ہونا اور اپنی بیویوں میں قرعہ ڈالنے کا مستحب ہونا(۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''جمع الصلوات'' (فقرہ ۳)، ''سفر'' (فقرہ ۷، ۱۱)۔

و- حاضن کی تبدیلی میں:

۹- ایک حاضن (پرورش کرنے والے) سے دوسرے کی طرف جو ترتیب میں اس کے قریب ہو سفر کے بعید یا قریب ہونے کے لحاظ سے حضانت کے منتقل ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض کی رائے ہے کہ حضانت سفر بعید کی وجہ سے منتقل ہوتی ہے، سفر قریب سے نہیں دوسرے حضرات نے حضانت کے منتقل ہونے میں سفر بعید و سفر قریب کو برابر قرار دیا ہے(۲)۔

تفصیل اصطلاح: ''حضانت'' (فقرہ ۱۵) میں ہے۔

ز- معتدہ کے سفر اور اس کی واپسی میں:

۱۰- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ عدت والی عورت کے لئے سفر شروع کرنا خواہ سفر قریب کا ہو یا دور کا جائز نہیں ہے، بلکہ اس پر لازم ہے کہ زوجیت کے گھر میں جس میں وہ رہتی تھی پڑی رہے، اگرچہ یہ سفر حج کی خاطر ہو، البتہ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ عورت سفر میں نکلے پھر اس پر عدت آجائے تو کیا ضروری ہے کہ وہ لوٹ جائے تاکہ زوجیت کے گھر میں عدت گزارے یا وہ اپنے سفر کو جاری رکھ سکتی ہے؟ اور یہ اس سلسلہ میں سفر قریب سفر بعید سے الگ ہے؟(۱)۔

تفصیل اصطلاح: ''احداد'' (فقرہ ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۳) میں ہے۔

قربان

دیکھئے: ''قربت''۔

(۱) غمز عیون البصائر شرح الأشباہ والنظائر ۱/ ۲۴۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۸۸، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) البدائع ۴/ ۴۴، ابن عابدین ۲/ ۶۴۲، القوانین الفقہیہ رص ۲۲۳، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۸، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۱۸۔

(۱) البدائع ۳/ ۲۰۵ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۹۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/ ۴۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

قربت

تعریف:

۱- قربت (راء کے سکون اور قاف کی اتباع میں ضمہ کے ساتھ) لغت میں جس سے اللہ کی قربت حاصل کی جائے اس کی جمع: قرب اور قربات ہے۔

قربان (ضمہ کے ساتھ) جو اللہ تعالیٰ کو پیش کیا جائے، تم اس معنی میں کہتے ہو: "قربت لله قربانا" (اللہ کی بارگاہ میں قربانی کے لئے کچھ پیش کیا)، "تقرب إلی الله بشيء" کسی چیز کے ذریعہ اللہ کے قرب کا حاصل کرنا، لیث نے کہا: القربان: جس کو تم اللہ کی بارگاہ میں پیش کرو تاکہ اس کے ذریعہ تقرب اور وسیلہ (منزلت) حاصل کرو[1]۔

فقہاء نے قربت کی مختلف تعریفات کی ہیں۔

مثلاً حاشیہ ابن عابدین میں ہے: قربت: ایسا کام کرنا کہ اس کے ذریعہ جس کا تقرب حاصل کیا جاتا ہے اگر اس کو علم ہوجائے تو اس کا بدلہ ملے اگرچہ یہ نیت پر موقوف نہ ہو[2]۔

ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں: قربت: جس سے صرف اللہ کا تقرب حاصل کیا جائے یا لوگوں کے ساتھ حسن سلوک بھی ہو جیسے رباط اور مسجد کی تعمیر[3]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۷۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۷/ ۲۳۔

متعلقہ الفاظ:

ا- عبادت:

۲- عبادت لغت میں: خضوع کے ساتھ طاعت و فرماں برداری، ابن انباری نے کہا: فلاں عابد ہے یعنی وہ اپنے رب کے سامنے سپر ڈالنے والا فرماں بردار ہے[1]۔

اصطلاح میں ابن عابدین نے کہا: عبادت جس کے کرنے پر ثواب ملے اور نیت پر موقوف ہو یا عبادت ایسا فعل ہے جس کا مقصد محض اللہ کے حکم سے اس کی تعظیم ہے[2]۔

قربت و عبادت میں نسبت: قربت عبادت سے عام ہے بسا اوقات قربت عبادت ہوتی ہے اور بسا اوقات نہیں ہوتی، اسی طرح عبادت نیت پر موقوف ہوتی ہے اور جو قربت عبادت نہیں وہ نیت پر موقوف نہیں ہوتی۔

ب- طاعت:

۳- طاعت لغت میں تابع دار ہونا موافقت کرنا کہا جاتا ہے: أطاعه اطاعة: تابع دار ہونا اسم طاعت ہے[3]۔

فقہاء نے اس کی چند تعریفیں کی ہیں، مثلاً "الکلیات" میں ہے: طاعت ان کاموں کو انجام دینا جن کا حکم دیا گیا ہے خواہ وہ مندوب ہوں، اور جن کاموں سے منع کیا گیا ہے ان کو چھوڑ دینا خواہ وہ مکروہ ہوں[4]۔

قربت و طاعت میں ربط یہ ہے کہ قربت طاعت سے خاص ہے، اس لئے کہ قربت میں اس شخص کے جاننے کا اعتبار ہے جس کا تقرب

(۱) لسان العرب۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۷۲، ۲/ ۷/ ۲۳۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۴) الکلیات للکفوی ۳/ ۱۵۶۔

حاصل کرنا مقصود ہے[۱]۔

ابن عابدین نے شیخ الاسلام زکریا سے قربت، عبادت اور طاعت میں یہ فرق نقل کیا ہے کہ قربت ایسا کام کرنا جس پر اس شخص کے جاننے کے بعد جس کا تقرب اس کے ذریعہ سے حاصل کرنا ہے بدلہ ملے اگرچہ یہ نیت پر موقوف نہ ہو۔

عبادت: جس کے کرنے پر ثواب ملے اور نیت پر موقوف ہو۔

طاعت: جس کے کرنے پر ثواب ملے نیت پر موقوف ہو یا نہ ہو، جس کے لئے کیا جارہا ہے وہ جانے یا نہ جانے، چنانچہ پنجگانہ نمازیں، روزہ، زکاۃ، اور حج وغیرہ جو نیت پر موقوف ہوتی ہیں، قربت، طاعت اور عبادت ہیں تلاوت قرآن، وقف، عتق اور صدقہ وغیرہ جو نیت پر موقوف نہیں ہوتی ہیں قربت و طاعت تو ہیں، عبادت نہیں ہیں اور ایسی نظر جس سے معرفت الٰہی حاصل ہو، طاعت ہے قربت یا عبادت نہیں ہے، نظر قربت نہیں ہے اس لئے کہ جس کا تقرب حاصل کرنا ہے اس کی معرفت نہیں، اس لئے کہ معرفت اس کے بعد حاصل ہوگی[۲]۔

شرعی حکم:

۴- کچھ قربتیں واجب ہیں، مثلاً وہ فرائض جن کو اللہ نے اپنے بندوں پر فرض کیا یعنی نماز، روزہ، حج اور زکاۃ یہ عبادات مقصودہ ہیں اور یہ اس لئے مشروع ہیں کہ ان کے ذریعہ تقرب حاصل کیا جائے اور شارع کی طرف سے معلوم ہے کہ اس نے مخلوق کو ان کا مکلّف بنانے اور ان کو عبادت قرار دینے کا اہتمام کیا ہے۔

واجب قربتوں کی قبیل سے وہ قربتیں بھی ہیں، جن کو انسان نذر کے ذریعہ اپنے اوپر لازم کر لیتا ہے[۱]۔

کچھ قربتیں مندوب ہیں جیسے نوافل، تلاوت قرآن، وقف، عتق (آزادی)، صدقہ، مریض کی عیادت اور جنازہ کے ساتھ جانا[۲]۔

کچھ مباح ہیں، کیونکہ اگر مباحات میں ثواب کی نیت ہو قربت ہو جاتے ہیں، جیسے عادت کے طور پر کئے جانے والے افعال جن کے ذریعہ تقرب مقصود ہو مثلاً طاعت پر طاقت حاصل کرنے کی نیت سے کھانا کھانا[۳]۔

کچھ قربتیں حرام ہیں اس کی مثال: مالی قربتیں ہیں جیسے عتق، وقف، صدقہ، ہبہ اگر انسان ان کو اس حالت میں انجام دے کہ اس پر دین ہو، یا اس کے پاس ایسے لوگ ہوں جن کا نفقہ اس پر لازم ہے اور اس کی اپنی ضرورت سے زائد نہ ہو اس لئے کہ یہ اس پر واجب حق ہے کسی سنت کی خاطر اس کو ترک کرنا حلال نہیں ہے[۴]۔

اسی قبیل سے قربت سمجھ کر دین میں غلو کرنا بھی ہے، چنانچہ جب عثمان بن مظعون نے رات بھر نفل نماز پڑھنے، دن بھر روزہ رکھنے کی پابندی اور عورتوں کے پاس جانے سے گریز کیا تو رسول اللہ ﷺ نے ان پر نکیر کرتے ہوئے فرمایا: "**أرغبت عن سنتي؟ فقال: لا والله يا رسول الله، ولكن سنتك أطلب، قال: فإني أنام وأصلي وأصوم وأفطر وأنكح النساء**"[۵] (کیا تم میری سنت سے اعراض کرتے ہو؟ انہوں نے عرض کیا: نہیں، خدا کی قسم!

(۱) الکلیات للکفوی ۳/۱۵۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۷۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۷۲، البدائع ۵/۸۲، الاختیار ۴/۶۷، روضۃ الطالبین ۳/۳۰۱، الفروق ۱/۱۳۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۷۲، المنثور فی القواعد ۳/۶۱، الحطاب ۲/۵۴۵۔

(۳) المنثور فی القواعد ۳/۲۸۷، الأشباہ لابن نجیم ص ۲۴۔

(۴) المنثور ۳/۲۷۸۔

(۵) حدیث: "أرغبت عن سنتي؟......" کی روایت ابوداؤد (۲/۱۰۱) نے کی ہے۔

اے اللہ کے رسول! میں تو آپ کی سنت کا متلاشی ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا: میں سوتا بھی ہوں، نماز بھی پڑھتا ہوں، روزہ بھی رکھتا ہوں نہیں بھی رکھتا، اور عورتوں سے نکاح بھی کرتا ہوں)، صحابہ کی ایک جماعت نے ہمیشہ روزہ رکھنے، رات بھر نفل پڑھنے اور خصی ہونے کا عزم کیا تو اللہ تعالی کی ممانعت آ گئی، ان حضرات نے اپنے اوپر افطار کرنا اور سونے کو حرام کیا یہ سمجھ کر کہ اس میں پروردگار کی قربت حاصل ہوگی تو اللہ تعالی نے ان کو اس سے روک دیا اس لئے کہ یہ دین میں غلو، اور شرعی حکم پر زیادتی ہے[1]، فرمان باری ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ"[2] (اے ایمان والو! اپنے اوپر ان پاکیزہ چیزوں کو جو اللہ نے تمہارے لئے جائز کی ہیں حرام نہ کرلو اور حدود سے آگے نہ نکلو بیشک اللہ حدود سے آگے نکل جانے والوں کو پسند نہیں کرتا)۔

بسا اوقات قربت مکروہ ہوتی ہے، جیسے اپنی ساری املاک کو صدقہ کرنا جبکہ اس میں نا قابل برداشت مشقت ہو، مثلاً ایسے فقیر کا وصیت کرنا جس کے کئی وارث ہوں[3]۔

کس کی طرف سے قربت صحیح ہے:

۵- قربات یا تو عبادت ہوں گی جیسے نماز، روزہ یا عبادت نہیں ہوگی جیسے صدقات، وصیت اور وقف جیسے اپنی خوشی سے کئے جانے والے کام۔

اگر قربات عبادت ہوں تو جس کی طرف سے صحیح ہوں گی اس میں مسلمان ہونے کی شرط ہے، لہذا کافر کی طرف سے عبادت والی

(۱) قواعد الأحکام للعز بن عبد السلام ۲/ ۱۷۴۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۸۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۴۰۔

قربات صحیح نہیں ہوں گی، اس لئے کہ وہ عبادت کا اہل نہیں ہے[1]۔

باشعور بچہ کی عبادات صحیح ہیں، ان پر اس کو ثواب ملے گا، نووی نے کہا: بچہ کے لئے ان طاعات کا ثواب لکھا جاتا ہے جن کو وہ انجام دیتا ہے جیسے طہارت، نماز، روزہ، زکاۃ، اعتکاف، حج اور تلاوت اور دوسری طاعات، اس کی دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "**مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين**"[2] (اپنی اولاد کو نماز کا حکم دو جب وہ سات سال کے ہو جائیں، اور دس سال کے ہونے کے بعد نماز چھوڑنے پر ان کو مارو)، رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ابن عباس کی نماز کی حدیث ہے[3]، اور صحابہ کا بچوں کو عاشوراء کا روزہ رکھوانے کی حدیث ہے چنانچہ ربیع بنت معوذ سے مروی ہے وہ کہتی ہیں: "**أرسل النبي ﷺ غداة عاشوراء إلى قرى الأنصار: من أصبح مفطرا فليتم بقية يومه ومن أصبح صائما فليصم، قالت: فكنا نصومه بعد ونصوم صبياننا، ونجعل لهم اللعبة من العهن، فإذا بكى أحدهم على الطعام أعطيناه ذاك حتى يكون عند الإفطار**"[4] (رسول اللہ ﷺ نے عاشوراء کے دن صبح کو انصار کی بستیوں میں کہلا بھیجا کہ جس نے صبح کچھ کھا لیا ہو وہ بقیہ دن کو (کھائے پیئے بغیر گذارے) اور جس نے کچھ نہ کھایا ہو وہ روزہ رکھ لے، ربیع کہتی ہیں: اس حکم کے بعد ہم عاشوراء کے دن روزہ

(۱) البحر المحیط ۱/ ۴۱۵، ۴۱۶، المنثور للزرکشی ۳/ ۹۹، المغنی ۵/ ۵۵۵۔

(۲) حدیث: "مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۳۴) اور حاکم (۱/ ۱۹۷) نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے۔

(۳) حدیث: "أن ابن عباس صلّى مع النبي ﷺ صلاة العيد" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۹۰) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "الربيع بنت معوذ: أرسل النبي ﷺ غداة عاشوراء......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۰۰) نے کی ہے۔

رکھتے اور اپنے بچوں کو بھی رکھاتے، ان کے لئے اون کا ایک کھلونا بنادیتے، جب کوئی بچہ کھانے کے لئے رونے لگتا تو یہ کھلونا دے دیتے، (وہ بہل جاتا) یہاں تک کہ افطار کا وقت آجاتا)۔

مجنون اور اس بچہ کے بارے میں جو صاحب شعور نہ ہو فقہاء کا اختلاف ہے، تاہم یہ معلوم ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک ان دونوں کے مال میں زکاۃ واجب ہوتی ہے [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''صغر'' (فقرہ ۳۲)، اور اصطلاح: ''جنون'' (فقرہ ۱۱) میں دیکھیں۔

اگر قربات، غیر عبادات ہوں مثلاً وقف، وصیت، عاریت، مریضوں کی عیادت، جنازوں کو رخصت کرنا تو ان میں جو قربت مالی ہو اس میں تبرع کی اہلیت یعنی عقل، بلوغ اور رشد کا ہونا شرط ہے، یہ فی الجملہ ہے، کیونکہ بعض فقہاء نے ممیز (باشعور) بچہ کی وصیت کو جائز قرار دیا ہے۔

اسلام شرط نہیں ہے اس لئے کہ کافر کا وقف کرنا، عتق، وصیت اور صدقہ صحیح ہے، اس حیثیت سے کہ یہ مالی عقود ہیں کافر کے لحاظ سے قربات نہیں ہیں [۲]۔

قربت کی نیت:

۶ - کچھ قربات میں نیت کی ضرورت نہیں اور کچھ میں نیت کی ضرورت ہے۔

اول: جن قربات میں نیت کی حاجت نہیں ہے وہ بقول قرافی ایسی قربات ہیں جن میں کوئی التباس نہیں، جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا، اس کی تعظیم وبڑائی، اس کے عذاب سے ڈرنا اور اس کی نعمتوں کی امید

(۱) المجموع للنووی ۷ر ۳۴۳، تحقیق المطیعی، شرح منتہی الإرادات ۱ر ۱۱۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۴ر ۳۵۴، البحر المحیط ۱ر ۴۱۵۔

رکھنا، اس کے کرم پر توکل، اس کے جلال سے شرم، اس کے جمال سے محبت، اس کی پکڑ سے ڈر وہیبت، اسی طرح تسبیح تہلیل، تلاوت قرآن اور دوسرے اذکار یہ سب امتیازی طور پر جناب باری تعالیٰ کے لئے ہیں [۱]۔

دوم: وہ قربات جن میں نیت کی حاجت ہے یہ عبادات ہیں یعنی نماز، روزہ اور حج ہیں خواہ واجب ہوں یا مندوب اس لئے کہ ان عبادات کا مقصود ان کو ادا کرکے اللہ کی تعظیم کرنا، اور ان کے بجالانے میں اللہ کے سامنے ماتحتی کا اظہار ہے اور یہ اسی صورت میں حاصل ہوگا جب یہ اللہ جل شانہ کی خاطر مقصود ہوں اس لئے کہ عملی تعظیم معظم کے بغیر محال ہے اور اسی قسم میں شریعت نے نیتوں کا حکم دیا ہے [۲]، اور عبادات میں تقرب کی نیت یہ ہے کہ عمل اللہ تعالیٰ کے لئے خالص رکھا جائے [۳]، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَمَآ أُمِرُوٓا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ" [۴] (حالانکہ ان کو یہی حکم ہوا تھا کہ اللہ کی عبادت اس طرح کریں کہ دین کو اسی کے لئے خالص رکھیں)۔

قربت کی نیت عبادات کو عادات سے ممتاز کرنے کے لئے ہے، تاکہ جو عمل اللہ کے لئے ہے وہ غیر کے واسطے کئے گئے عمل سے علاحدہ رہے یا بذاتِ خود عبادات کے مراتب میں امتیاز کرنے کے لئے تاکہ اس کی ادائیگی پر بندہ کے لئے صلہ ممتاز ہوجائے، اور یہ ظاہر ہوجائے کہ وہ اپنے رب کی کس قدر تعظیم کرتا ہے [۵]۔

عبادت کو عادت سے ممتاز کرنے کے لئے جہاں نیت قربت ہوتی ہے اس کی مثال غسل ہے، جو ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے اور

(۱) الذخیرہ رص ۲۳۷، المنثور فی القواعد ۳ر ۲۸۸۔

(۲) الذخیرہ رص ۲۴۰، الفروق للقرافی ۱ر ۱۳۰۔

(۳) المنثور ۳ر ۲۸۵، الذخیرہ رص ۲۳۵۔

(۴) سورۂ بینہ ر ۵۔

(۵) الذخیرہ للقرافی رص ۲۳۶، الأشباہ للسیوطی رص ۱۳، الاشباہ لابن نجیم رص ۲۹، المنثور فی القواعد للزرکشی ۳ر ۲۸۵۔

عبادت کے لئے ہوتا ہے نیز مال خرچ کرنا جو شرعی صدقہ اور عرف کے لحاظ سے صلہ رحمی ہوتا ہے، روزہ توڑنے والی چیزوں سے رکنا، جو عبادت اور حاجت دونوں ہے، مساجد میں آنا جو نماز کے مقصد سے نیز تفریح کے لئے ہوتا ہے جو لذت لینے کے قائم مقام ہوتا ہے، جانور ذبح کرنا جو کبھی تو کھانے کے مقصد سے ہوتا ہے اور کبھی خون بہا کر تقرب حاصل کرنے کے لئے، یہاں نیت مشروع ہے تاکہ قربت غیر قربت سے ممتاز ہوجائے۔

رہی عبادات میں قربت کی نیت تو بذات خود عبادات کے مراتب کو ممتاز کرنے کے لئے ہے، تاکہ اس کی ادائیگی پر بندے کے لئے جو بدلہ ہے وہ ممتاز ہوجائے اس کی ایک مثال نماز ہے جس کی دو قسمیں فرض و مندوب ہیں، پھر فرض کی اقسام میں پنجگانہ نمازیں ادا و قضا ہیں مندوب کی اقسام راتب جیسے عیدین و وتر اور غیر راتب جیسے نوافل ہیں، اسی طرح مال، روزہ اور نسک (حج) کی قربات کے بارے میں کہا جاسکتا ہے[۱]۔

سوم: عبادات کے علاوہ واجب اعمال جن کے ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے یا جن سے روکا گیا وہ اپنی ذات کے اعتبار سے قربت نہیں ہیں، البتہ اگر ان کے ذریعہ قربت کی نیت ہو تو وہ قربات بن سکتی ہیں، مثلاً وہ واجبات جن کے افعال کی صورت ہی ان کے مصالح کی تحصیل کے لئے کافی ہیں جیسے دیون کی ادائیگی، غصب شدہ چیز کو واپس کرنا، بیویوں اور اقارب کے نفقات اور جانوروں کو چارہ کھلانا وغیرہ کہ ان امور سے جو مصلحت مقصود ہے وہ ان سے متعلقہ لوگوں کا فائدہ اٹھانا ہے اور یہ اس پر موقوف نہیں کہ ان کو انجام دینے والا ان کا قصد کرے، لہذا انسان ان سے عہدہ برآ ہوجائے گا اگر چہ ان کی نیت نہ کرے لہذا جس نے تقرب کے ارادہ سے غفلت کے ساتھ اپنا دین ادا کردیا اس کے لئے یہ کافی ہے لیکن اگر ان صورتوں میں اللہ تعالیٰ کے حکم کی بجاآوری کے ذریعہ قربت کا قصد کرے گا تو اس کا ثواب ملے گا ورنہ نہیں۔

اسی طرح ممنوعہ اعمال ہیں کہ محض ان کو ترک کرکے انسان عہدہ برآ ہوجاتا ہے، اور اگر ان کو ترک کرکے رضاء الٰہی کی نیت کرے تو یہ ترک کرنا قربت ہوجائے گا، قربت کی نیت کی وجہ سے عہدہ برآ ہونے سے اس کو ثواب ملے گا[۱]۔

رہے مباحات تو ان کی نوعیت جس کی خاطر ان کا قصد ہو اس کے لحاظ سے الگ الگ ہے، اگر ان کا مقصد طاعت الٰہی پر طاقت پیدا کرنا، یا طاعت تک پہنچنا ہو تو یہ عبادت و قربت ہے جس پر ثواب ملے گا[۲]۔

''المنثور'' میں ہے: قاضی حسین نے کہا: مریض کی عیادت، جنازہ کے پیچھے جانا اور سلام کا جواب دینا ایسی قربت ہیں جن پر نیت کے بغیر ثواب کا مستحق نہیں ہوتا۔

امام کا چوری میں ہاتھ کاٹنا اور حدود کو نافذ کرنا قربت ہے نیت کے بغیر اس کو اس پر ثواب نہیں ملے گا اور اگر وہ نیت نہ کرے گا تو ثواب نہ ملے گا[۳]۔

قربت پر ثواب اللہ تعالیٰ کا فضل ہے:

۷ - انسان کو اس کے اچھے یا برے اعمال پر ثواب و عقاب ہوتا ہے، خواہ براہ راست اس کو انجام دے یا اس کا سبب بنے، اللہ کا فرمان

(۱) الاشباہ للسیوطی رص ۱۳، الاشباہ لابن نجیم رص ۲۹، الذخیرہ للقرافی رص ۲۳۶، ۲۳۷، قواعد الاحکام ۱/ ۱۷۶، ۱۷۷۔

(۱) الفروق للقرافی ۲/ ۵۰، ۱/ ۱۳۰، الذخیرہ رص ۲۴۰، المنثور ۳/ ۲۱، ۲۸۷، ۲۸۸، الاشباہ لابن نجیم رص ۲۳، قواعد الاحکام ۱/ ۱۷۶، ۱۷۷۔

(۲) الاشباہ لابن نجیم رص ۲۳، المنثور ۳/ ۲۸۷، الفروق للقرافی ۱/ ۱۳۰۔

(۳) المنثور ۳/ ۲۱۔

ہے: "إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ"[1] (تم کو وہی بدلہ تو دیا جارہا ہے جیسا کہ تم کیا کرتے تھے)، و نیز "وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى"[2] (اور انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی)، یعنی اس کو صرف اپنی کوشش کا صلہ ملے گا، نیز "وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا"[3] (اور جو شخص کچھ بھی حاصل کرتا ہے وہ اسی پر رہتا ہے) تکالیف (احکام شرعیہ) کی غرض یہ ہے کہ اللہ کی اطاعت کر کے اس کی اور معصیت سے پرہیز کر کے اس کی تعظیم کی جائے اور یہ اس کے کرنے والوں کے ساتھ خاص ہے[4]۔

کسی عمل پر ثواب اللہ تعالیٰ کا فضل ہے، کاسانی کہتے ہیں: اللہ کی طرف سے ثواب محض اس کا فضل ہے، کسی کا اللہ پر کوئی استحقاق نہیں ہے یہ اللہ کا فضل ہے کہ اپنے لئے کئے گئے کسی عمل پر ثواب دے دے اور اس کو یہ بھی حق ہے کہ اپنے فضل و کرم سے سرے سے کوئی عمل نہ ہو تو بھی ثواب دے دے[5]۔

قربت پر ثواب ملنے میں قصد کا اثر:

۸- انسان کو جس عمل پر ثواب ملتا ہے عز الدین بن عبد السلام نے ان کی تین قسمیں کی ہیں:

اول: جو اپنی صورت کے لحاظ سے اللہ کے لئے ممتاز ہو اس پر انسان کو ثواب ملتا ہے جو بھی قصد ہو اور اگر چہ اس سے قربت کی نیت نہ کرے جیسے معرفت (الٰہی) ایمان، اذان، تسبیح و تقدیس۔

دوم: وہ طاعات جو اپنی صورت کے لحاظ سے اللہ کے لئے ممتاز نہیں ہیں، اس پر دونیتوں کے بغیر ثواب نہیں ملے گا اول: فعل کو وجود میں لانے کی نیت، دوم: اس سے اللہ کا قرب حاصل کرنے کی نیت، اب اگر اس میں تقرب کی نیت نہ ہو تو اس کو اس کے ان اجزاء پر ثواب ملے گا جو قربت کی نیت پر موقوف نہیں، جیسے وہ تسبیحات، تکبیرات اور تہلیلات جو فاسد نمازوں میں پائی جائیں۔

قسم سوم: جو دنیاوی مصالح کے لئے مشروع ہوں ان کے ساتھ اُخروی مصالح کا تعلق تبعاً (ضمناً) ہو، جیسے واجب حقوق پر قبضہ دلانا، فروض کفایہ جن کا تعلق دنیاوی مصالح سے ہو مثلاً وہ صنعتیں جن پر عالم کا بقا موقوف ہے قصد ہونے کی صورت میں ان پر بھی اجر ملے گا جبکہ اس سے قربت الٰہی کی نیت کرے[1]۔

بسا اوقات انسان ایک کام کرتا ہے اس کی ساری شرطوں اور ارکان کو مکمل کرتا ہے پھر بھی وہ اس پر ثواب کا مستحق نہیں ہوتا جس کی وجہ اس کے ساتھ پائے جانے والے مقاصد اور نیتیں ہوتی ہیں، اسی وجہ سے نبی کریم ﷺ ارشاد فرماتے ہیں کہ: "**إنما الأعمال بالنية، وإنما لامرىء مانوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله رسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه**"[2] (جتنے (ثواب کے) کام ہیں وہ نیت ہی سے ٹھیک ہوتے ہیں ہر آدمی کو وہی ملے گا جس کی نیت کرے چنانچہ جو اللہ و رسول کے لئے ہجرت کرے گا اس کی ہجرت اللہ رسول کے لئے ہوگی اور جو دنیا کمانے یا کسی عورت سے شادی کرنے کے لئے ہجرت کرے گا اس کی ہجرت اسی کام کے لئے ہوگی جس کے لئے ہجرت کرے گا)۔

(۱) سورۂ طور/ ۱۶۔
(۲) سورۂ نجم/ ۳۹۔
(۳) سورۂ انعام/ ۱۶۴۔
(۴) قواعد الاحکام ۱/ ۱۱۴ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔
(۵) بدائع الصنائع ۲/ ۲۱۲۔

(۱) قواعد الاحکام ۱/ ۱۴۹ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔
(۲) حدیث: "إنما الأعمال بالنية......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۹) اور مسلم (۳/ ۱۵۱۵، ۱۵۱۶) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

اسی طرح بسا اوقات انسان نیک عمل کے بعد کوئی ایسا کام کرجاتا ہے جس سے ثواب ضائع ہوجاتا ہے، مثلاً احسان جتانا اور ایذاء رسانی صدقہ کے ثواب کو باطل کردیتا ہے[1]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَ امَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذٰى"[2] (اے ایمان والو! اپنے صدقوں کو احسان (رکھ کر) اور اذیت (پہنچا کر) باطل نہ کردو)۔

کبھی انسان کوئی کام کرتا ہے جس پر اس کو ثواب ملتا ہے حالانکہ وہ اپنے صحیح موقع پر نہیں ہوتا، اس مضمون کی تائید دو حدیثوں سے ہوتی ہے پہلی حدیث ایک صدقہ دینے والے اس شخص کا واقعہ ہے جس کا صدقہ ایک چور، زانیہ اور مال دار کے ہاتھ میں چلا گیا، اس حدیث کے آخر میں یہ وارد ہے: "أن الرجل أتي فقيل له: أما صدقتك على سارق فلعله أن يستعف عن سرقته، وأما الزانية فلعلها أن تستعف عن زناها، وأما الغني فلعله أن يعتبر فينفق مما أعطاه الله"[3] اس کے پاس خواب میں ایک آنے والا آیا اور کہنے لگا (تیرے تینوں صدقے قبول ہوگئے) چور پر جو صدقہ کیا تھا وہ تو اس وجہ سے کہ شاید وہ (اس رات خیرات پاکر) چوری سے باز رہے، زانیہ پر صدقہ تو اس وجہ سے کہ شاید وہ زنا سے پرہیز کرے اور مال دار پر صدقہ تو اس لئے کہ شاید وہ اس سے عبرت حاصل کرے اور اللہ نے جو اس کو دیا ہے اس میں سے خرچ کرے)۔

دوسری حدیث: معن بن یزید کے باپ نے ایک آدمی کے پاس کچھ خیرات رکھوائی تھی، معن بن یزید نے اس آدمی سے لے لیا تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "لك ما نويت يا يزيد ولك ما أخذت يا معن"[1] (یزید! تیری نیت پوری ہوگئی اور معن! جو تو نے لے لیا تیرا ہوگیا)، ابن حجر نے کہا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر صدقہ کرنے والے کی نیت ٹھیک ہو تو اس کا صدقہ مقبول ہوتا ہے اگرچہ اپنے موقع ومحل پر نہ ہو[2]۔

قربت کا ثواب دوسرے کو دینا:

۹ - قربات کی تین اقسام ہیں: ایک قسم وہ ہے جس کے ثواب کے بارے میں بندوں پر اللہ نے پابندی عائد کردی اور انہیں یہ حق نہیں دیا کہ اس کا ثواب کسی اور کو دیں جیسے ایمان اور توحید، لہذا اگر کوئی شخص اپنے کافر رشتہ دار کو اپنا ایمان عطا کرنا چاہے تاکہ اس کے بجائے وہ کافر جنت میں چلا جائے تو اس کو یہ حق نہیں ہے، اسی طرح گزری ہوئی چیز کا ثواب اصل کے باقی رہتے ہوئے عطاء کرنے کی کوئی سبیل نہیں ہے۔

ایک قسم وہ ہے جس کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کا ثواب دوسرے کو دینے کی اجازت دی ہے اور یہ مالی قربات مثلاً صدقہ وآزادی ہیں۔

ایک قسم مختلف فیہ ہے[3]: حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ انسان نے جو عبادت کی ہے اس کا ثواب زندوں یا مردوں میں سے کسی دوسرے کو دینا جائز ہے، کاسانی کہتے ہیں: اگر کوئی روزہ رکھے یا نماز پڑھے یا صدقہ کرے اور اس کا ثواب مردوں یا زندوں میں سے کسی اور کو بخش دے تو جائز ہے، اہل سنت وجماعت کے نزدیک اس کا

(۱) الموافقات للشاطبی ۱/۲۹۲، فتح الباری ۳/۲۷۷۔

(۲) سورۂ بقرہ/۲۶۴۔

(۳) حدیث: "المتصدق الذي وقعت صدقته في يد سارق وزانية وغني......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۲۹۰) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "معن بن يزيد الذي أخذ صدقة أبيه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۲۹۱) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۳/۲۹۰، ۲۹۱۔

(۳) الفروق للقرافی ۲/۱۹۲، منح الجلیل ۱/۳۰۶۔

ثواب ان کو مل جائے گا روایت میں ہے کہ "أنه كان إذا أراد أن يضحي اشترى كبشين عظيمين سمينين أملحين أقرنين موجوئين، فيذبح أحدهما عن أمته ممن شهد بالتوحيد وشهد له بالبلاغ، وذبح الآخر عن محمد وآل محمد"[(۱)] (رسول اللہ ﷺ قربانی کا ارادہ کرتے تو دو بڑے موٹے سفید سیاہ رنگ کے سینگ والے بدھیا مینڈھے خریدتے: ایک تو اپنی امت کے ان لوگوں کی طرف سے ذبح کرتے جنہوں نے توحید کی گواہی دی اور آپ کے لئے پیغام الٰہی کی تبلیغ کی گواہی دی اور دوسرا محمد و آل محمد ﷺ کی طرف سے ذبح کرتے تھے)۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے کہا: "إن أمي افتلتت نفسها، وأراها لوتكلمت تصدقت، أفأتصدق عنها؟ قال: نعم، تصدق عنها"[(۲)] (میری ماں ناگہانی موت سے مرگئی، میں سمجھتا ہوں کہ اگر وہ بات کرسکتی تو ضرور کچھ خیرات کرتی تو کیا میں اس کی طرف سے خیرات کردوں؟ آپ نے فرمایا: ہاں تم اس کی طرف سے خیرات کرو)۔

کاسانی نے کہا: رسول اللہ ﷺ کے دور سے آج تک مسلمانوں کا یہی معمول رہا ہے یعنی قبروں کی زیارت، ان پر قرآن پڑھنا، تکفین کرنا، صدقے کرنا، روزہ و نماز اور ان کا ثواب مردوں کو بخشنا[(۳)]۔

ابن قدامہ نے کہا: انسان جو بھی قربت الٰہی کا کام کرے، اور اس کا ثواب مسلمان مردہ کو بخش دے تو ان شاء اللہ اس کو فائدہ پہنچے گا مثلاً دعا، استغفار، صدقہ اور وہ واجبات جن میں نائب بنانا جائز ہے[(۱)]۔

مالکیہ کے نزدیک نماز، روزہ، حج اور تلاوت قرآن کا ثواب دوسرے کو بخشنا جائز ہے ان میں سے کسی کا ثواب مردہ کو نہیں ملتا اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ"[(۲)] (اور انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی)، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له"[(۳)]، (جب آدمی مرجاتا ہے تو اس کا عمل موقوف ہوجاتا ہے مگر تین چیزوں کا ثواب جاری رہتا ہے ایک صدقہ جاریہ، دوسرے علم جس سے لوگ فائدہ اٹھائیں، تیسرے نیک بخت بچے جو اس کے لئے دعا کریں)، ان کے علاوہ مثلاً صدقات کا ثواب بخشنا جائز ہے[(۴)]۔

یہی چیز فی الجملہ شافعیہ کے یہاں ہے "مغنی المحتاج" میں ہے: میت کی طرف سے صدقہ کرنا، وقف کرنا، مسجد کی تعمیر، کنواں کھودنا وغیرہ اور اس کے لئے وارث یا اجنبی کا دعا کرنا اس کو فائدہ پہنچاتا ہے، مشہور یہ ہے کہ اس کے علاوہ مثلاً نماز، تلاوت قرآن مفید نہیں لیکن نووی نے "شرح مسلم" اور "الاذکار" میں ایک قول یہ نقل کیا ہے کہ تلاوت قرآن کا ثواب مردے کو پہنچتا ہے، اصحاب کی ایک جماعت نے اسی کو مختار کہا ہے[(۵)]۔

---

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ كان إذا أراد أن يضحى......" کی روایت احمد (۶/۲۲۵) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث عائشہ: "أن رجلا قال للنبي ﷺ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۳۸۸، ۳۸۹) نے کی ہے............۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/۲۱۲۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، شرح منتہی الإرادات ۱/۳۶۲۔

(۲) سورۂ نجم/۳۹۔

(۳) حدیث: "إذا مات الإنسان انقطع عمله......" کی روایت مسلم (۳/۱۲۵۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) الفروق للقرافی ۳/۱۹۲، منح الجلیل ۱/۳۰۶، ۴۴۲۔

(۵) مغنی المحتاج ۳/۶۹، ۷۰، المنثور ۳/۳۱۲۔

قربات پر اجرت:

۱۰ - وہ قربات جو انسان پر واجب ہیں اور ان کا نفع کرنے والے کے علاوہ کسی کو نہیں ملتا جیسے نماز و روزہ ان پر اجرت لینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اجرت فائدہ اٹھانے کا عوض ہے اور یہاں پر کسی اور کو فائدہ نہیں ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ اگر کوئی شخص ایسا کام کرے جو اس پر واجب ہے تو اس پر اجرت کا حق دار نہیں ہوتا ہے اسی طرح جہاد پر اجرت لینا جائز نہیں، اس لئے کہ جہاد اس کی طرف سے ہوگا، نیز اس لئے کہ جب وہ لڑائی کی صف میں کھڑا ہوگا تو اس پر جہاد فرض ''عین'' ہوجائے گا اس پر فقہاء کا اتفاق ہے [(۱)]۔

لیکن اس کے علاوہ دوسرے قربات جن کا نفع دوسروں کو پہنچتا ہے، جیسے اذان، اقامت اور قرآن وفقہ وحدیث کی تعلیم: شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک اور امام احمد سے ایک روایت میں ہے کہ ان پر اجرت لینا جائز ہے البتہ مالکیہ نے فقہ وفرائض کی تعلیم پر اجرت لینا مکروہ کہا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے کہ اس پر اجرت لینا ناجائز ہے، اس لئے کہ ان افعال کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لئے قربت ہوں لہذا ان پر اجرت لینا جائز نہیں ہوگا۔

البتہ متأخرین حنفیہ نے تعلیم قرآن پر اجرت لینا استحساناً جائز قرار دیا ہے اور حاجت کی وجہ سے یہی حکم امامت واذان کا ہے۔

رہی وہ چیز جو کبھی قربت ہوتی ہے اور کبھی قربت نہیں ہوتی جیسے مساجد اور پلوں کی تعمیر تو اس پر اجرت لینا جائز ہے [(۲)]۔

---

(۱) البدائع ۴/۱۹۱، جواہر الإکلیل ۲/۱۸۹، مغنی المحتاج ۲/۳۴۴، المغنی ۵/۵۵۹۔

(۲) البدائع ۴/۱۹۱، حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۴، ۳۵، الہدایہ ۳/۲۴۷، جواہر الإکلیل ۲/۱۸۸، ۱۸۹، مغنی المحتاج ۲/۳۴۴، المنثور ۳/۳۰، ۳۱، المغنی

جن قربات پر اجرت لینا جائز نہیں مثلاً قضاء ان پر جو کچھ بیت المال سے لیا جاتا ہے اس کو اجرت نہیں مانا جاتا، ابن تیمیہ کہتے ہیں: جو کچھ بیت المال سے لیا جاتا ہے وہ عوض و اجرت نہیں ہے بلکہ طاعت پر اعانت کے لئے رزق ہے ان میں سے جو بھی اللہ کے لئے کام کرے گا اس کو ثواب ملے گا اور جو کچھ وہ لے رہا ہے وہ طاعت پر اعانت کے لئے رزق (گذارہ) ہے، اسی طرح کارہائے خیر پر وقف شدہ مال، اسی طرح وصیت کا مال، اسی طرح نذر کا مال اجرت کی طرح نہیں [(۱)]۔

قرافی کی رائے ہے کہ اُرزاق (گذارے کے طور پر ملنے والے مال) کا باب احسان (حسن سلوک) کے باب سے زیادہ قریب ہے اور معاوضہ کے باب سے نہایت دور ہے اور اجارہ کا باب مسامحت (درگذر کرنے) کے باب سے نہایت دور ہے اور مکایسہ (خرید و فروخت میں مقابلہ بازی) کے باب سے بہت قریب ہے۔

کچھ مسائل میں یہ واضح ہے ان میں سے ایک یہ ہے:

قاضیوں کے لئے قضا پر بیت المال سے رزق (گذارہ) ہونا بالاجماع جائز ہے ان کو قضا پر اجیر رکھنا جائز نہیں، اس کا سبب یہ ہے کہ رزق امام کی طرف سے ان کے اپنے مصالح کو قائم رکھنے میں تعاون ہے، نہ کہ احکام کو نافذ کرنے کا معاوضہ ہے جو دلائل اور حجتوں کے قائم ہونے پر ان پر واجب ہے اور اگر ان کو اس کام کے لئے اجرت پر رکھا جائے، تو یہ تہمت آئے گی کہ صاحب عوض سے معاوضہ لے کر فیصلہ کیا ہے، قاضی کو گذارے کے طور پر جو ملتا ہے اس کی یک مشت ادائیگی قسط وار ادائیگی اس میں کمی بیشی اور ردوبدل سب جائز ہے اور اگر یہ اجارہ ہوتا تو کمی بیشی کے بغیر بعینہ اسی کو سپرد کرنا

= ۳/۲۳۱، ۵/۵۵۵، ۵۵۹۔

(۱) الاختیارات لابن تیمیہ ص ۱۵۳۔

واجب ہوتا[۱]۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: قضا گواہی اور امامت پر بیت المال سے گذارہ لیا جائے گا، حقیقت میں نفقہ ہے حالانکہ اس پر اجرت لینا جائز نہیں ہے[۲]۔

قربت میں نیابت:

۱۱- کچھ قربات ایسی ہیں جن میں زندگی میں نیابت بالا جماع ناجائز ہے، اس کی مثال اللہ تعالیٰ پر ایمان ہے اور اسی قبیل سے خالص بدنی عبادات ہیں مثلاً زندہ کی طرف سے نماز، روزہ اور جہاد اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ" (اور انسان کوصرف اپنی ہی کمائی ملے گی)، البتہ جو کسی دلیل سے خاص کرلیا گیا وہ الگ ہے، رہا ابن عباسؓ کا یہ فرمان: کہ کوئی کسی کی طرف سے نہ نماز پڑھے/ نہ روزہ رکھے[۳]، تو یہ عہدہ و ذمہ داری کے حق میں ہے ثواب کے حق میں نہیں۔

کچھ قربات ایسی ہیں جن میں بالا جماع نیابت جائز ہے اور یہ مالی قربات ہیں مثلاً زکاۃ، صدقہ، عتق، وقف، وصیت اور ابراء (بری کرنا)، خواہ انسان ان قربات کو بذات خود ادا کرسکتا ہو یا نہ کرسکتا ہو، اس لئے کہ ان میں واجب مال نکالنا ہے، جو نائب کے عمل سے ہوجائے گا۔

جن قربات میں بدنی و مالی دونوں پہلو ہیں، مثلاً حج، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حج میں نیابت جائز ہے لیکن انہوں نے اس میں عذر کی قید لگائی ہے اور یہ عذر بذات خود حج کرنے سے عاجز ہونا ہے جیسے شیخ فانی (نہایت بوڑھا) اپاہج اور ایسا مریض جس کے شفا یاب ہونے کی امید نہ ہو۔

مالکیہ کے یہاں مشہور یہ ہے کہ حج میں نائب بنانا جائز نہیں ہے، باجی نے کہا: کمزور آدمی جیسے اپاہج اور انتہائی بوڑھا کی طرف سے نیابت جائز ہے، اشہب نے کہا: اگر کسی صحت مند نے دوسرے کو اپنی طرف سے حج کرنے کے لئے اجرت پر رکھا تو دوسرے پر یہ حج کرنا لازم ہوگا اس لئے کہ مسئلہ میں اختلاف ہے[۱]۔

رہا موت کے بعد: تو حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک نماز یا روزہ میں مردے کی طرف سے نیابت جائز نہیں ہے، البتہ مالکیہ میں ابن عبدالحکم کا کہنا ہے کہ مردہ کی جو نمازیں چھوٹ گئی ہیں اس کی طرف سے ان کی ادائیگی کے لئے کسی کو اجرت پر رکھنا جائز ہے، اسی طرح حنفیہ و مالکیہ نے کہا: جو مرجائے اور اس نے حج نہیں کیا ہے اس کی وصیت کے بغیر اس کی طرف سے حج کرنا واجب نہیں ہے اور اگر اس نے اپنی طرف سے حج کی وصیت نہ کی ہو اور کسی وارث نے بذات خود اس کی طرف سے حج کردیا یا کسی اور کے ذریعہ اس کی طرف سے حج کرادیا تو جائز ہے لیکن مالکیہ کے نزدیک مکروہ ہے۔

شافعیہ کے نزدیک نماز میں مردہ کی طرف سے نیابت ناجائز ہے، رہا روزہ تو جس نے مرنے تک اس کو نہیں رکھا اس کے بارے میں دو اقوال ہیں: اول: اس کی طرف سے روزہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ بدنی عبادت ہے، زندگی میں اس میں نیابت نہیں ہوتی تو مرنے کے

---

(۱) الفروق للقرافی ۳/۳۔

(۲) المغنی ۳/۲۳۱۔

(۳) اثر ابن عباسؓ: "لا يصلي أحد عن أحد" کی روایت نسائی نے السنن الکبری (۲/۳۴۱) میں کی ہے، ابن حجر نے اس کی اسناد کو التلخیص (۲/۲۰۹) میں صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) البدائع ۲/۱۰۳، ۲۱۲، حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۳۶، ۲۳۷، منح الجلیل ۱/۴۴۲، ۴۴۹، ۳/۳۵۲، الحطاب ۲/۵۴۳، ۵۴۴، الفروق ۲/۲۰۵، ۳/۱۸۵، ۱۸۶، المہذب ۱/۲۰۶، المنثور ۳/۳۱۲، مغنی المحتاج ۱/۴۶۸، ۳/۶۷، ۷۰، القلیوبی ۳/۳۷، منتہی الإرادات ۱/۱۲۱، ۴۱۸، ۴۵۷، المغنی ۹/۳۰، ۳۱۔

بعد بھی نہیں ہوگی، دوسرا قول: اس کا ولی اس کی طرف سے روزہ رکھے تو جائز ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: ''من مات وعليه صوم صام عنه وليه''(۱) (جو مرجائے اور اس کے ذمہ روزہ ہوں تو اس کا ولی اس کی طرف سے روزہ رکھے)، یہی رائے اظہر ہے، راجح تو جو قدرت کے باوجود مرگیا اور ادا نہیں کیا تو اس کے ترکہ سے اس کی قضا واجب ہوگی، اس لئے کہ حضرت بریدہؓ کی یہ روایت ہے کہ ایک خاتون رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میری ماں مرگئی اور حج نہ کرسکی تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: ''حجي عنها''(۲) (اس کی طرف سے حج کرو)۔

حنابلہ کے نزدیک اصل شرع سے واجب نماز یا روزہ یعنی فرض نماز اور رمضان کے روزے میں مردے کی طرف سے نیابت جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ان عبادات میں بحالت حیات نیابت نہیں چلتی تو موت کے بعد بھی نہیں چلے گی اور جس کو انسان نے نذر کے ذریعہ اپنے اوپر واجب کرلیا ہو اس کی ادائیگی کی قدرت ملی پھر بھی ادا نہ کیا اور مرگیا تو اس کے ولی کے لئے مسنون ہے کہ اس کی طرف سے نذر کو پوری کردے(۳)۔

قربات میں ایثار:

۱۲- ابن عابدین نے کہا: حموی کی حاشیۃ ''الاشباہ'' میں بحوالہ المضمرات، بہ حوالہ ''النصاب'' ہے، اگر کوئی شخص پہلی صف میں پہلے آجائے پھر کوئی اور اس سے عمر دراز یا کوئی عالم آجائے تو اس کی تعظیم میں اس شخص کو پیچھے ہٹ کر آنے والے کو آگے بڑھا دینا چاہئے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قربات میں ایثار بلا کراہت جائز ہے، علامہ بیری نے کچھ فروعات نقل کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مکروہ نہیں اس کی دلیل یہ فرمان باری بھی ہے: ''وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ''(۱) (اپنے سے مقدم رکھتے ہیں اگرچہ خود فاقہ ہی میں ہوں)، نیز روایت میں ہے: ''أنه عليه الصلاة والسلام أتي بشراب فشرب منه وعن يمينه غلام وعن يساره أشياخ، فقال للغلام: أتأذن لي أن أعطي هؤلاء؟ فقال الغلام: لا والله، لا أوثر بنصيبي منك أحداً، قال: فتله رسول الله ﷺ في يده''(۲) (رسول اللہ ﷺ کے پاس پینے کی کوئی چیز آئی، آپ نے پیا، آپ کے دائیں طرف ایک لڑکا اور بائیں طرف بڑے لوگ تھے آپ نے لڑکے سے فرمایا: تم مجھے اجازت دیتے ہو کہ میں پہلے ان لوگوں کو دے دوں؟ لڑکے نے کہا: خدا کی قسم! میں آپ کی طرف سے ملنے والا اپنا حصہ دوسرے کسی کو نہیں دینا چاہتا، یہ سن کر آپ نے اس لڑکے کے ہاتھ میں رکھ دیا)، اور بلاشبہ اجازت لینے کا تقاضا ہے کہ یہ چیز بلاکراہت مشروع ہو اگرچہ جائز ہے کہ دوسرا پہلو اس سے افضل ہو۔اھ، میں کہتا ہوں: اس مسئلہ میں یہ قید لگانی چاہئے کہ اس قربت کا مقابلہ اس سے افضل قربت سے ہو مثلاً اہل علم اور بڑوں کا احترام جیسا کہ سابقہ مسئلہ اور

---

(۱) حدیث: ''من مات وعليه صوم صام عنه وليه'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۹۲) اور مسلم (۲/ ۸۰۳) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث بریدہ: ''أتت النبي ﷺ امرأة......'' کی روایت مسلم (۲/ ۸۰۵) نے کی ہے۔

(۳) البدائع ۲/ ۱۰۳، ۲۱۲، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۳۶، ۷ ۲۳، منح الجلیل ۱/ ۴۴۲، ۴۴۹، ۳/ ۳۵۲، الحطاب ۲/ ۵۴۳، ۵۴۴، الفروق ۲/ ۲۰۵، ۳/ ۱۸۵، ۱۸۶، المہذب ۱/ ۲۰۶، المنثور ۳/ ۳۱۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۸، ۳/ ۶۷، ۷۰، القلیوبی ۳/ ۳۷، منتہی الإرادات ۱/ ۱۲۱، ۴۱۸، ۴۵۷، المغنی ۹/ ۳۰، ۳۱۔

(۱) سورۂ حشر/ ۹۔

(۲) حدیث: ''أنه عليه الصلاة والسلام أتى بشراب......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۰۴) نے کی ہے۔

حدیث سے معلوم ہوتا ہے...... اور اسی پر ''النہر'' کی اس عبارت کو محمول کرنا چاہئے، جس میں ہے: جاننا چاہئے کہ شافعیہ نے قربات میں ایثار کو مکروہ لکھا ہے، مثلاً پہلی صف میں ہو جب اقامت ہو تو ایثار کر کے دوسرے کو اپنی جگہ دے دے ہمارے قواعد بھی اس کے خلاف نہیں ہیں [1]۔

سیوطی نے کہا: قربات میں ایثار مکروہ ہے اور غیر قربات میں محبوب فرمان باری ہے: ''وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ'' [2] (اپنے سے مقدم رکھتے ہیں اگرچہ خود فاقہ ہی میں ہوں)۔

شیخ عزالدین بن عبدالسلام نے کہا: قربات میں ایثار نہیں، لہذا طہارت کے پانی میں ایثار نہیں، نہ ستر عورت میں، نہ صف اول میں اس لئے کہ عبادات کی غرض تعظیم واجلال ہے جس نے اس میں ایثار کیا اس نے اللہ کی تعظیم واجلال کو ترک کر دیا۔

امام نے کہا: اگر وقت آجائے اور کسی کے پاس وضو کے لئے پانی ہو تو وہ شخص وہ پانی کسی اور کو عطا کر دے کہ وہ اس سے وضو کر لے تو جائز نہیں، میرے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ ایثار صرف ان چیزوں میں ہوتا ہے جن کا تعلق نفوس سے ہو نہ کہ قربات وعبادات سے متعلقہ چیزوں میں۔

نووی نے ''باب الجمعہ'' میں کہا: کسی کو اپنی جگہ سے اٹھا کر دوسرے کو اس کی جگہ نہ بیٹھایا جائے اور اگر وہ اپنے اختیار سے اٹھ جائے تو مکروہ نہیں، اور اگر وہ اٹھ کر امام سے دور چلا جائے تو مکروہ ہے، ہمارے اصحاب نے کہا: اس لئے کہ اس نے قربت میں ایثار کیا۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۸۲، ۳۸۳۔

(۲) سورۂ حشر/ ۹۔

قرافی نے کہا: اگر کسی پر نماز کا وقت آجائے اور اس کے پاس طہارت کے لئے کفایت بھر پانی ہو اور وہاں کسی دوسرے کو بھی طہارت کے لئے پانی کی ضرورت ہو تو ایثار کرنا جائز نہیں ہوگا اور اگر مضطر (مجبور) ایثار کرتے ہوئے دوسرے کو کھانا دے دے تاکہ اس کی جان بچائے تو ایسا کرنا اس کے لئے جائز ہے اگرچہ خود اس کو اپنی جان کے جانے کا اندیشہ ہو۔

فرق یہ ہے کہ طہارت میں حق اللہ کا ہے، لہذا اس میں ایثار روا نہیں، اور مخمصہ (سخت بھوک) کی حالت میں حق اپنا ذاتی ہے، اور یہ معلوم ہے کہ دونوں جانیں خطرہ میں ہیں صرف ایک جان کو اس کھانے کے ذریعہ سے بچایا جا سکتا ہے، لہذا دوسرے کو اپنے پر ترجیح دینا بہتر ہے۔

خطیب نے ''الجامع'' میں کہا: کچھ حضرات نے یہ مکروہ قرار دیا ہے کہ طالب علم ایثار کرتے ہوئے پڑھنے کی اپنی باری دوسرے کو دے دے اس لئے کہ علم پڑھنا اور اس کے لئے سبقت کرنا قربت ہے اور قربات میں ایثار مکروہ ہے [1]۔

قربات کے مراتب:

۱۳ - الف - سب سے افضل قربت اللہ تعالی پر ایمان لانا ہے، رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا: **''أي الأعمال أفضل؟ فقال: إيمان بالله ورسوله''** [2] (کون سا عمل سب سے افضل ہے؟ آپ نے فرمایا: اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانا)، رسول اللہ ﷺ نے ایمان کو افضل الاعمال قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس میں

(۱) الاشباہ للسیوطی رص ۱۲۹، ۱۳۰۔

(۲) حدیث: ''سئل النبی ﷺ أي الأعمال أفضل......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۸۰) اور مسلم (۱/ ۸۸) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

سب سے اعلیٰ مصلحت کی تحصیل اور بدترین مفسدہ کا ازالہ ہے، اسی کے ساتھ یہ بذاتِ خود اور اس سے متعلقہ چیز عزت کی ہے اس کا ثواب ہمیشہ ہمیشہ جنت میں رہنا، جہنم سے خلاصی، اور غلبہ والے شاہنشاہ کے غضب سے بچنا ہے[1]۔

ب- اس کے بعد ان فرائض کا نمبر آتا ہے جن کو اللہ نے اپنے بندوں پر فرض کیا ہے اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: "**إن الله تعالى قال: من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذ بي لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مساء ته**"[2] (اللہ تعالیٰ نے فرمایا: جو میرے کسی ولی سے دشمنی رکھے میں اس سے جنگ کا اعلان کرتا ہوں اور میرا بندہ جن جن عبادتوں سے میرا قرب حاصل کرتا ہے ان میں مجھے سب سے زیادہ وہ عبادات پسند ہیں جو میں نے اس پر فرض کی ہے، میرا بندہ (فرض ادا کرنے کے بعد) نفل عبادتیں کر کے مجھ سے اتنا نزدیک ہوجاتا ہے کہ میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں، جب میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں تو میں ہی اس کا کان ہوتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے، اس کی آنکھ ہوتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے، اس کا ہاتھ ہوتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے اس کا پاؤں ہوتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے وہ اگر مجھ سے کچھ مانگتا ہے تو میں اس کو ضرور دیتا ہوں، وہ اگر میری پناہ چاہتا ہے تو اس کو ضرور محفوظ رکھتا ہوں اور مجھ کو کسی کام میں جس کو میں کرنا چاہتا ہوں اتنا تردد نہیں ہوتا جتنا اپنے مسلمان بندے کی جان نکالنے میں ہوتا ہے وہ موت کو (جسمانی تکلیف کی وجہ سے) برا سمجھتا ہے اور مجھ کو بھی اس کو تکلیف دینا برا لگتا ہے)۔

"فتح الباری" میں ہے اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ فرائض کی ادائیگی اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ پسندیدہ عمل ہے جس طرح سے حکم ہے اس انداز سے فرائض کی ادائیگی میں حکم کی بجا آوری حکم دینے والے کا احترام، اس کے سامنے جھک کر اس کی تعظیم، ربوبیت کی عظمت اور عبدیت کی ذلت کا اظہار ہے، لہٰذا اس کے ذریعہ تقرب حاصل کرنا سب سے بڑا عمل ہے[1]۔

ج- قربت میں فرائض کے بعد نوافل کا درجہ ہے، اس کی دلیل سابقہ حدیث ہے، فاکہانی نے کہا: اگر بندہ فرائض کو ادا کرے اور نوافل کی پابندی کرے تو اس کو اللہ تعالیٰ کی محبت حاصل ہوگی، ہر فرض اپنی نوعیت کی نوافل پر مقدم ہے مثلاً فرض نمازیں، نفل نمازوں پر، فرض روزے نفل روزوں پر اور فرض صدقات، نفلی صدقات پر مقدم ہیں اسی طرح دوسری چیزیں[2]۔

د- اور جبکہ فرض قربات ایمان کے بعد دوسرے درجہ پر آتی ہیں تو خود ان فرائض میں افضل کیا ہے اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، ایک قول ہے نماز سب سے افضل عمل ہے اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "**اعلموا أن خير أعمالكم الصلاة**"[3] (یاد

---

(۱) قواعد الاحکام ۱/۴۶، ۴۷، الفروق ۲/۲۱۵۔

(۲) حدیث: "إن الله قال من عادى لي وليا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/۳۴۰، ۳۴۱) نے کی ہے۔

---

(۱) الفروق ۲/۱۲۲، قواعد الاحکام ۱/۵۵، فتح الباری ۱۱/۳۴۱، ۳۴۳۔

(۲) قواعد الاحکام ۱/۵۵، الفروق ۲/۱۲۲، فتح الباری ۱۱/۳۴۳۔

(۳) حدیث: "اعلموا أن خير أعمالكم الصلاة" کی روایت ابن ماجہ (۱/۱۰۱، ۱۰۲) اور حاکم (۱/۱۳۰) نے حضرت ثوبان سے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

رکھو تمہارے اعمال میں سب سے افضل نماز ہے)، حضرت عمر بن خطابؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے اپنے عاملین کو لکھا تھا تمہارا سب سے اہم کام میرے نزدیک نماز ہے، ایک قول میں ہے روزہ سب سے افضل ہے، اس لئے کہ حدیث قدسی میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ: "كل عمل ابن آدم له إلا الصيام فإنه لي وأنا أجزي به"[(۱)] (انسان کا ہر عمل اس کے لئے ہے، سوائے روزہ کے کہ وہ خاص میرے لئے ہے اور میں ہی اس کا بدلہ دوں گا)، ایک قول ہے: حج سب سے اہم عمل ہے[(۲)]۔

ھ- فرض عین کی قربات فرض کفایہ کی قربات پر مقدم ہیں، اس لئے کہ سارے مکلفین سے کسی فعل کا مطالبہ ہونے کا تقاضا ہے کہ وہ اس فعل سے راجح ہو جس کا مطالبہ بعض مکلفین سے ہے، نیز اس لئے کہ فرض کفایہ کا مدار اس پر ہے کہ فعل کے مکرر ہونے سے مصلحت مکرر نہیں ہوتی، جبکہ فرض عین کا مدار اس پر ہے کہ فعل کے مکرر ہونے سے مصلحت مکرر ہوتی ہے اور جس فعل کی مصلحت اپنی تمام صورتوں میں مکرر ہو، وہ مصلحت کے مستلزم ہونے میں اس فعل سے زیادہ قوی ہے جس کے ساتھ مصلحت صرف بعض صورتوں میں پائی جاتی ہے[(۳)]۔

و- تاہم بعض قربات کا بعض پر مقدم رکھنا، انسان کے حال کے لحاظ سے الگ الگ ہے چنانچہ رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا: کون سا عمل سب سے افضل ہے؟ آپ نے فرمایا: "الصلاة لوقتها" (نماز کو اس کے وقت پر ادا کرنا) اور دریافت کیا گیا: کون سا عمل سب سے افضل ہے؟ آپ نے فرمایا: "بر الوالدين" (والدین کے ساتھ حسن سلوک کرنا) دریافت کیا گیا کون سا عمل سب سے افضل ہے؟ فرمایا: "حج مبرور" حج مبرور (مقبول) یہ سائل کے سوال کا جواب ہے، لہذا پوچھنے والے کے حال کے مناسب اعمال کے ساتھ خاص ہوگا، اس لئے کہ صحابہ کرام افضل عمل کے بارے میں محض اسی لئے دریافت کرتے تھے تاکہ اس کے ذریعہ سے ذوالجلال کا تقرب حاصل کریں گویا سائل یہ پوچھ رہا ہے کہ میرے لئے سب سے افضل عمل کیا ہے۔ تو آپ نے والدین کے ساتھ حسن سلوک میں لگے ہوئے شخص کے بارے میں فرمایا: والدین کے ساتھ حسن سلوک کرنا اور جب جہاد کی قدرت رکھنے والے نے اپنے تعلق سے سب سے افضل عمل کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: اللہ کے راستہ میں جہاد کرنا[(۱)]، اور جو حج و جہاد کرنے سے بے بس ہے اس کے بارے میں فرمایا نماز کو اس کے وقت پر ادا کرو[(۲)]۔

ز- نفل عبادات کے مراتب میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ و شافعیہ نے راجح مذہب میں کہا: نفل نماز، دوسرے نفل عمل سے افضل ہے اس لئے کہ یہ سب سے بڑی قربت ہے کیونکہ اس میں کئی انواع کی عبادات آتی ہیں جو دوسرے عمل میں نہیں ہیں۔

حنابلہ کے یہاں بدنی نوافل میں سب سے افضل جہاد ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجَاهِدِيْنَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِيْنَ دَرَجَةً"[(۳)] (اللہ نے جان و مال سے جہاد کرنے والوں کو بیٹھ رہنے والوں پر درجہ میں فضیلت دے رکھی ہے)، پھر علم کا سیکھنا اور اس کا سکھانا ہے پھر نماز ہے[(۴)]۔

---

(۱) حدیث: "كل عمل ابن آدم له إلا الصيام......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۱۸) اور مسلم (۲/ ۸۰۶) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) الفروق ۱/ ۱۳۳، المجموع شرح المہذب ۳/ ۴۵۷ تحقیق المطیعی، قواعد الاحکام ۱/ ۵۵، ۵۶، الحطاب ۲/ ۵۳۸۔

(۳) تہذیب الفروق بہامش الفروق ۲/ ۲۰۱۔

---

(۱) احادیث: "الصلاة لوقتها، وبر الوالدين، وحج مبرور، والجهاد في سبيل الله" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۷۷، ۱۰/ ۴۰۰) نے کی ہے۔

(۲) قواعد الاحکام ۱/ ۵۶۔

(۳) سورۂ نساء/ ۹۵۔

(۴) الشرح الصغیر ۱/ ۱۴۵ طبع الحلبی، المہذب ۱/ ۸۹، المجموع ۲/ ۴۵۶، ۴۵۹، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۲۲، ۲۲۳۔

ح- رہے فرض عبادات کے علاوہ قربات تو ان کا درجہ اس سے پیدا ہونے والی مصلحت کے لحاظ سے ہے، ''المنثور'' میں ہے: قربات کے مراتب الگ الگ ہیں، ہبہ کی قربت قرض کی قربت سے اکمل ہے اور وقف کی قربت ہبہ کی قربت سے اکمل ہے، اس لئے کہ اس (وقف) کا فائدہ دائمی اور بار بار ہونے والا ہے، اور صدقہ ان سب سے اکمل ہے اس لئے کہ اس میں صدقہ کے مال سے اپنے حصہ وتعلق کو فوری طور پر ختم کر لینا ہے [(۱)]، ایک قول ہے قرض صدقہ سے افضل ہے [(۲)]، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ ﷺ نے شب اسراء میں جنت کے دروازہ پر یہ لکھا ہوا دیکھا تھا: قرض کا ایک درہم اٹھارہ درہم کے برابر ہے اور صدقات کا ایک درہم دس درہم کے برابر ہے، آپ نے حضرت جبرئیل سے پوچھا کہ کیا وجہ ہے کہ قرض صدقہ سے افضل ہے؟ حضرت جبریل نے کہا: اس لئے کہ سائل مانگتا ہے حالانکہ اس کے پاس (بقدر کفایت) ہوتا ہے جبکہ قرض لینے والا ضرورت پر ہی قرض لیتا ہے [(۳)]۔

بقدر کفایت سے زیادہ کمانا تاکہ فقیر کے ساتھ ہمدردی اور رشتہ دار کے ساتھ صلہ رحمی کر سکے نفل عبادت میں لگنے سے افضل ہے، اس لئے کہ نفل کا فائدہ خاص اسی کو ہوگا، جبکہ کمائی کا فائدہ اس کو اور دوسرے کو بھی ہوگا [(۴)]، نبی کریم علیہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''خير الناس أنفعهم للناس'' [(۵)] (بہتر آدمی وہ ہے جو لوگوں کو سب سے زیادہ

(۱) المنثور ۳/ ۶۲۔

(۲) منح الجلیل ۳/ ۴۶، المہذب ۱/ ۳۰۹۔

(۳) حدیث: ''أن رسول الله ﷺ رأى ليلة أسري به مكتوبا على باب الجنة......'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۱۲) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۴۷) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۴) الاختیار ۴/ ۱۷۲۔

(۵) حدیث: ''خير الناس أنفعهم للناس'' کی روایت القضاعی نے مسند =

فائدہ پہنچانے والا ہو)۔

ابن نجیم کی ''الاشباہ'' میں ہے: رباط کی تعمیر کہ مسلمان اس سے فائدہ اٹھائیں دوسرا حج کرنے سے افضل ہے [(۱)]۔

غزالی کی ''الاحیاء'' کی پیروی میں عزالدین بن عبدالسلام کے یہاں مختار یہ ہے کہ طاعات کی فضیلت اس سے پیدا ہونے والے مصالح کے لحاظ سے ہے بخیل کا ایک درہم صدقہ کرنا اس کے حق میں رات بھر نفل نماز اور کئی روزوں سے افضل ہے [(۲)]۔

قربت کی نذر:

۱۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو عمل قربت مانا جاتا ہے اور وہ شرعی طور پر دراصل واجب ہے اس کی نذر ماننا جائز ہے مثلاً روزہ، نماز، حج اور دوسری عبادات جو اللہ جل شانہ کا تقرب حاصل کرنے کے لئے مشروع ہیں اور معلوم ہے کہ شارع نے مخلوق کو اس کا مکلّف بنانے کا اہتمام کرتے ہوئے اس کو عبادت قرار دیا، اس نذر کو پورا کرنا بلا اختلاف لازم ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ نذر والی قربت میں شرط ہے کہ وہ انسان پر پہلے سے واجب نہ ہو جیسے فرض نماز اور رمضان کا روزہ، اس لئے کہ نذر التزام کرنا (پابند ہونا) ہے اور جو چیز پہلے ہی سے لازم ہے اس کا التزام صحیح نہیں ہوگا۔

ابن قدامہ نے حنابلہ کے مذہب کی وضاحت کرتے ہوئے کہا: ہمارے اصحاب نے کہا: واجب مثلاً فرض نماز کی نذر منعقد نہیں ہوگی اور ہوسکتا ہے کہ قسم کے کفارہ کا سبب بن کر منعقد ہو جائے اگر وہ اس کو ترک کر دے جیسا کہ اگر اس کو انجام دینے کی قسم کھالے، تو یہ نذر قسم کی

= الشہاب (۲/ ۲۲۳) میں حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۱) الأشباہ رص ۱۷۴۔

(۲) المنثور ۲/ ۴۲۱، ۴۲۲۔

طرح ہے۔

لیکن شرح ''منتہی الارادات'' میں آیا ہے: واجب کی نذر ہوجائے گی مثلاً کہے: میرے اوپر اللہ کے لئے رمضان کا روزہ ہے، اسی طرح دوسری چیزیں مثلاً نماز ظہر، آگے لکھتے ہیں: اکثر کے نزدیک واجب کی نذر منعقد نہیں ہوگی [(۱)]۔

وہ قربات جو دراصل فرض نہیں ہیں مثلاً مریضوں کی عیادت، جنازوں کو رخصت کرنا، مسجد میں جانا، مسلمانوں میں سلام کو عام کرنا، تلاوت قرآن اور دوسری چیزیں جن کی شریعت نے ترغیب دی ہے ان کی نذر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ صحیح قول میں اور حنابلہ کی رائے ہے کہ ان قربات کی نذر جائز ہے اور ان کو پورا کرنا لازم ہے۔

حنفیہ کے یہاں یہ نذر صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو دراصل فرض نہیں ہے اس کی نذر صحیح نہیں ہوتی ہے۔

شافعیہ کے یہاں صحیح کے بالمقابل یہ ہے کہ اس طرح کی قربات کی نذر کو پورا کرنا لازم نہیں ہے [(۲)]۔

قربت کی وصیت:

۱۵ - قربت کی وصیت بالاتفاق مستحب ہے، اس لئے کہ انسان کو ضرورت ہوتی ہے کہ سابقہ قربات میں اضافہ کرتے ہوئے اپنے عمل کا خاتمہ کسی قربت سے کرے اس طرح اس کی نیکیاں بڑھ جائیں گی

(۱) بدائع الصنائع ۸۲/۵، حاشیۃ الدسوقی ۱۶۲/۲، المواق بہامش الحطاب ۳۱۶/۳، روضۃ الطالبین ۳۰۱/۳، حاشیۃ الجمل ۳۲۳/۵، المغنی ۱/۹، ۶، شرح منتہی الإرادات ۴۴۹/۳۔

(۲) البدائع ۸۳/۵، الدسوقی ۱۶۲/۲، روضۃ الطالبین ۳۰۲/۳، حاشیۃ الجمل ۳۲۳/۵، المغنی ۲/۹، شرح منتہی الإرادات ۴۵۰/۳۔

اور بسا اوقات اس وصیت میں اپنی زندگی میں ہونے والی کسی کوتاہی کی تلافی ہوتی ہے اب یہ وصیت تلافی مافات کے لئے ہوگی۔

اسی وجہ سے نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: "**إن الله تصدق عليكم عند وفاتكم بثلث أموالكم زيادة لكم في أعمالكم**"، (اللہ نے تم کو تمہاری موت کے وقت تمہارا تہائی مال صدقہ کے طور پر دے دیا ہے تاکہ تمہارے اعمال میں اضافہ ہو)، ایک روایت میں ہے: "**إن الله أعطاكم ثلث أموالكم عند وفاتكم زيادة في أعمالكم**" [(۱)] (اللہ نے تم کو تمہارا تہائی مال، وفات کے وقت عطا کردیا تاکہ تمہارے اعمال میں اضافہ ہو)، اسی وجہ سے جو چیز قربت نہیں ہے اس کی وصیت صحیح نہیں ہوگی، مثلاً مسلمان کا کنیسہ کے لئے وصیت کرنا [(۲)]۔

بسا اوقات وصیت واجب ہوتی ہے جبکہ انسان پر واجب قربات ہوں، مثلاً حج، زکاۃ اور کفارات [(۳)]۔

ہر چند کہ بچے کی تبرعات صحیح نہیں ہوتی ہے تاہم مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ نے ایک قول میں ممیّز بچہ کی طرف سے قربات کی وصیت کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ ایسا تصرف ہے جس میں بچہ کے لئے خالص نفع ہے، لہذا اس کی طرف سے صحیح ہوگا جیسے اسلام اور نماز، یہ اس لئے کہ وصیت ایسا صدقہ ہے جس کا ثواب اپنی املاک اور مال سے بے نیازی کے بعد ملتا ہے لہذا اس کو فوری طور پر نہ تو دنیا میں اور

(۱) حدیث: "إن الله تصدق عليكم عند وفاتكم......" کی روایت ابن ماجہ (۹۰۴/۲) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، دوسری روایت بیہقی (۲۶۹/۶) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۹۸/۲) میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے، ابن حجر نے بلوغ المرام (ص ۳۲۳) میں اپنے متعدد طرق کے سبب اس کی تقویت کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۳۳۰/۷، منح الجلیل ۶۴۳/۴، ۶۴۹، المہذب ۴۵۸/۱، مغنی المحتاج ۳۹/۳، المغنی ۲/۹، ۳۔

(۳) البدائع ۳۳۰/۷، مغنی المحتاج ۳۹/۳، المغنی ۱/۹، منح الجلیل ۶۴۳/۴۔

نہ آخرت میں کوئی ضرر لاحق ہوگا [۱]۔

وصیت میں بعض قربات کو بعض پر مقدم کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہےجس کی وضاحت درج ذیل ہے:

حنفیہ نے کہا: اگر کوئی شخص حقوق اللہ میں چند وصیتیں کرے گا تو ان میں فرائض کو مقدم رکھا جائے گا، خواہ وصیت کرنے والا اس کو مقدم رکھے یا مؤخر کرے مثلاً حج، زکاۃ اور کفارات اس لئے کہ فرض نفل سے اہم ہے اور ظاہر یہ ہے کہ سب سے زیادہ اہم سے شروع کیا جائے گا اور اگر وہ یکساں درجہ کی ہوں تو وصیت کرنے والے نے جس کو مقدم رکھا ہے اس سے شروع کیا جائے گا، اگر تہائی مال میں گنجائش نہ رہے اس لئے کہ بظاہر وہ اہم سے شروع کرے گا، طحاوی نے لکھا ہے کہ زکاۃ سے شروع کیا جائے گا اور اس کو حج پر مقدم رکھا جائے گا، یہی امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے، امام ابو یوسف سے دوسری روایت ہے کہ حج کو مقدم رکھا جائے گا یہی امام محمد کا قول ہے، پھر زکاۃ اور حج کو کفارات پر مقدم رکھا جائے گا، اس لئے کہ کفارات کے مقابلہ میں ان دونوں میں خصوصی طاقت ہے، قتل، ظہار اور قسم کا کفارہ صدقہ فطر پر مقدم رکھا جائے گا، اس لئے کہ ان کفارات کا واجب ہونا قرآن سے ثابت ہے صدقہ فطر ایسا نہیں ہے کیونکہ اس کا واجب ہونا حدیث سے ثابت ہے، صدقہ فطر قربانی پر مقدم ہے، اسی قیاس کے مطابق واجبات کو ایک دوسرے پر مقدم رکھا جائے گا، تہائی مال کو تمام وصیتوں پر تقسیم کیا جائے گا اب ان قربات کے حصہ میں جو آئے ان پر صرف کردیا جائے گا ترتیب وہی ہوگی جو لکھی گئی ہے [۲]۔

مالکیہ نے کہا: اگر تہائی مال وصیت سے تنگ پڑ جائے تو قیدی کو چھڑانا مقدم رکھا جائے گا، پھر حالت صحت کے مدبر کو پھر مریض کے مہر کو، پھر اس زکاۃ کو جسے اپنے مال سے نکالنے کی اس نے وصیت کی ہو تو اس کو مذکورہ چیزوں کو نکالنے کے بعد باقی دو تہائی سے نکالا جائے گا، البتہ اگر وہ اعتراف کرے کہ سال پورا ہونے پر زکاۃ واجب ہوئی تھی تو وہ اصل مال سے نکالی جائے گی، مثلاً کھیتی اور جانور کی زکاۃ اگر مالک دانے کو الگ کرنے، پھل پکنے اور محصل زکاۃ کے آنے کے بعد مرجائے تو اس کو اصل مال سے نکالا جائے گا پھر باقی تہائی مال سے صدقہ فطر نکالا جائے گا جس کے نکالنے میں اس سے کوتاہی ہوئی تھی، اس کے بعد ظہار اور قتل خطا کا کفارہ پھر کفارۂ قسم پھر رمضان کے روزہ کو توڑنے کا کفارہ نکالا جائے گا [۱]۔

حنابلہ نے کہا: اگر اس نے ابواب بر (وجوہِ خیر) میں کسی چیز کی وصیت کی تو اس کو تمام قربات میں صرف کیا جائے گا، اس لئے کہ لفظ عام ہے اور تخصیص کا کوئی سبب نہیں اور اس میں آغاز جہاد سے کیا جائے گا اس کی صراحت ہے اس لئے کہ ابودرداء نے فرمایا: یہ سب سے افضل قربت ہے، اگر وصیت کرنے والا اپنے وصی سے کہے: میرا تہائی مال اس جگہ رکھ دو (صرف کرو) جو من جانب اللہ تم کو مناسب معلوم ہے یا آئندہ معلوم ہوگی تو وہ اس وصیت کے تقاضے پر عمل کرتے ہوئے قربات کے جس پہلو میں مناسب سمجھے صرف کرے گا اور افضل یہ ہے کہ اس کو وصیت کرنے والے کے غیر وارث فقیر رشتہ داروں میں صرف کرے، اس لئے کہ ان میں خرچ کرنے میں صدقہ اور صلہ رحمی دونوں ہیں [۲]۔

وقف میں قربت:

۱٦- وقف کے بارے میں اصل یہ ہے کہ وہ مندوب قربات میں

(۱) المغنی ۹/ ۱۰۱، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹، منح الجلیل ۴/ ۶۴۳۔

(۲) الہدایہ ۴/ ۲۴۷، ۲۴۸۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۳۲۲، ۳۲۳۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۵۰۔

سے ہے، کیونکہ وہ اصل کو روک کر نفع کا صدقہ کرنا ہے، اس کی اصل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی یہ روایت ہے: "أصاب عمر بخيبر أرضاً، فأتى النبي ﷺ فقال: أصبت أرضاً لم أصب مالاً قط أنفس منه فكيف تأمرني به؟ فقال: "إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها" فتصدق عمر أنه لا يباع أصلها ولا يوهب، ولا يورث في الفقراء والقربى والرقاب، وفي سبيل الله والضيف وابن السبيل، لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف، أو يطعم صديقا غير متمول فيه"[1] (حضرت عمر کو خیبر میں ایک زمین ہاتھ آئی، وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے اور عرض کیا: ایک زمین میرے ہاتھ آئی ہے ایسا عمدہ مال مجھے کبھی نہیں ملا آپ مجھے اس کے بارے میں کیا مشورہ دیتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "اگر تم چاہو تو اصل جائداد کو روک رکھو اور اس کا فائدہ خیرات کردو"، حضرت عمر نے اسی طرح اس زمین کو صدقہ کیا ان شرطوں پر کہ اصل زمین نہ فروخت کی جائے، نہ کسی کو ہبہ کی جائے، نہ ترکہ میں کسی کو ملے اس کی آمدنی محتاجوں، رشتہ داروں، گردنوں کو چھڑانے، مجاہدین، مہمانوں اور مسافروں میں خرچ کی جائے جو کوئی اس کا انتظام کرے اس میں سے دستور کے موافق کھا سکتا ہے، یا کسی دوست کو کھلا سکتا ہے بشرطیکہ وہ دولت جمع نہ کرے)۔

روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له"[2] (جب

(۱) حدیث ابن عمر: "أصاب عمر بخيبر أرضا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۳۹۹) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله......" کی تخریج فقرہ/۹ میں گذر چکی ہے۔

انسان مرجاتا ہے تو اس کا عمل موقوف ہوجاتا ہے مگر تین چیزوں کا ثواب جاری رہتا ہے: ایک صدقہ جاریہ، دوسرے علم جس سے لوگ فائدہ اٹھائیں، تیسرے نیک بخت لڑکا جو اس کے لئے دعا کرے)۔

صدقہ جاریہ سے مراد علماء کے نزدیک بقول رافعی وقف ہے، اس لئے کہ وقف کے علاوہ دوسرے صدقات کا ثواب جاری نہیں رہتا ہے[1]۔

جس وقف پر ثواب ملتا ہے وہ ایسا وقف ہے جس میں قربت کا مفہوم پایا جائے، قربت دو چیزوں سے پائی جاتی ہے: اول اپنے وقف سے اللہ جل شانہٗ کا تقرب حاصل کرنے کی نیت کرے۔ ابن عابدین کہتے ہیں: وقف نماز و حج کی طرح عبادت کے لئے نہیں رکھا گیا ہے کہ کافر کی طرف سے بالکل صحیح نہ ہو بلکہ اس کے ذریعہ تقرب حاصل کرنا قربت کی نیت پر موقوف ہے، لہذا اس نیت کے بغیر محض مباح ہے[2]۔

"شرح منتہی الارادات" میں ہے: تقرب الٰہی حاصل کرنے کی خاطر وقف صرف وہی وقف ہے جس پر ثواب حاصل ہو، اس لئے کہ انسان بسا اوقات دوسرے پر محبت کے سبب وقف کردیتا ہے، یا اپنی اولاد پر اس اندیشہ کی وجہ سے وقف کردیتا کہ اس کی موت کے بعد اس کو فروخت کرکے اس کی قیمت اڑا ڈالیں گے، یا اس اندیشہ سے وقف کردیتا ہے کہ کہیں اس پر حجر (پابندی) عائد نہ کردی جائے پھر اس کو اس کے دین کی ادائیگی کی خاطر فروخت کردیا جائے، یا ریاکاری وغیرہ میں وقف کردیتا ہے تو یہ وقف لازم ہے لیکن اس میں ثواب نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اللہ کی رضا کی

(۱) منح الجلیل ۴/۴۳، الخرشی ۷/۸۱، الاختیار ۳/۴۰، ۴۱، المہذب ۱/۴۴۷، مغنی المحتاج ۲/۳۷۶، المغنی ۵/۵۹۷، ۵۹۸، شرح منتہی الإرادات ۲/۴۸۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۵۸۔

خاطر نہیں کیا گیا ہے (۱)۔

دوم: موقوف علیہ خیر ونیکی کا شعبہ ہو، مثلاً فقراء، مساکین اور مساجد وغیرہ اسی وجہ سے جمہور کے نزدیک مال داروں پر وقف کرنا صحیح ہے لیکن اس میں قربت نہیں ہے ''مغنی المحتاج'' میں ہے اگر کسی ایسے شعبہ پر وقف کیا جس میں قربت ظاہر نہیں مثلاً مالداروں پر تو اصح قول کے مطابق صحیح ہے، یہ اس امر کے پیش نظر کہ وقف تملیک (مالک بنانا) ہے، دوم: وقف صحیح نہیں ہے اور معتمد قول یہ ہے کہ مال داروں، اہل ذمہ اور فاسقوں پر وقف کرنا صحیح ہے (۲)۔

حصکفی اور ابن عابدین کہتے ہیں: محل وقف میں یہ شرط ہے کہ وہ بذات خود قربت ہو یعنی اپنی ذات اور شکل کے اعتبار سے قربت ہو اور مراد یہ ہے کہ شارع یہ فیصلہ کرے کہ اگر وہ کسی مسلمان سے صادر ہو تو اس بات پر محمول کرتے ہوئے وہ قربت ہوگی کہ اس نے قربت کا قصد کیا ہے، یہ مسلمان کے وقف میں شرط ہے (۳)۔

قرد

دیکھئے: ''اطعمہ''۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۹۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۱، الدسوقی ۴/ ۷۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۱۔

(۳) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۰۔

قرض

تعریف:

۱ - قرض لغت میں: قرض الشيء يقرضه کا مصدر ہے یعنی کاٹنا۔

قرض (۱)، اقراض (قرض دینے) کے معنی میں اسم مصدر ہے کہا جاتا ہے: قرضت الشيء بالمقراض، (قینچی سے کاٹنا) قرض: اپنا وہ مال جو تم کسی انسان کو دے دو کہ تمہیں بعد میں واپس دیا جائے، گویا تم نے اس کو اپنے مال سے کاٹ (الگ) کر کے دیا ہے، کہا جاتا ہے: إن فلانا وفلانا يتقارضان الثناء، یعنی ان میں سے ہر ایک دوسرے کی ثناء خوانی کرتا ہے، گویا اس کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کو مال کے قرض کی طرح تعریف بطور قرض دیا (۲)۔

اصطلاح میں: فائدہ پہنچانے کے لئے مال کسی ایسے شخص کو دینا جو اس سے فائدہ اٹھائے اور اس کا بدل واپس کرے (۳)۔

(۱) قاف کے فتحہ وکسرہ کے ساتھ، ابن سکیت، جوہری اور دوسروں نے کسائی سے اس پر کسرہ نقل کیا ہے، (دیکھئے: الصحاح، القاموس التحرير ألفاظ التنبيہ رص ۱۹۳)۔

(۲) معجم مقاييس اللغہ، الصحاح للجوہری، القاموس المحيط، المغرب للمطرزی، الزاہر للازہری رص ۲۴۷، تحرير الفاظ التنبيہ للنووی رص ۱۹۳ طبع دار القلم، المطلع للبعلی رص ۲۴۶، النظم المستعذب فی شرح غريب المہذب ۱/ ۳۰۹، بصائر ذوی التمييز ۴/ ۲۵۸، مفردات الراغب الاصفہانی۔

(۳) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۷۱، مرشد الحیران: دفعہ (۷۹۶)، کفایۃ =

انہوں نے کہا: خود اس مال کو جو مذکورہ طریقہ پر دیا جاتا ہے قرض کہتے ہیں اور مال دینے والے کو مقرض اور لینے والے کو مقترض اور مستقرض کہتے ہیں اور جو مال مقترض قرض کے عوض میں مقرض کولوٹاتا ہے اس کو بدل قرض کہتے ہیں اور قرض کے طور پر مال لینے کو اقتراض کہتے ہیں۔

قرض اسی معنی میں فقہاء کے یہاں قرض حقیقی ہے، تنہا شافعیہ نے اس کے بالمقابل ایک قسم نکالی ہے جس کو انہوں نے ''قرض حکمی'' کہا ہے اور اس کے خاص احکام مقرر کئے ہیں اور اس کی مثال یہ دی ہے کہ قرض کی نیت سے حاجت مند اٹھائے ہوئے بچہ پر خرچ کرنا، بھوکے کو کھانا کھلانا اور ننگے کو کپڑا دینا اگر وہ فقیر نہ ہوں نیز جیسے کسی نے دوسرے کو حکم دیا کہ حکم دینے والے کی غرض کی خاطر مال دے دے مثلاً شاعر یا ظالم کو دینا یا فقیر کو کھانا کھلانا یا قیدی کا زرفدیہ ادا کرنا نیز جیسے قرض کی نیت سے کسی سے کہنا اس کو فروخت کرکے اپنے اوپر خرچ کرلو[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-سلف:

۲-سلف کا ایک معنی قرض ہے کہا جاتا ہے: **تسلف و استسلف**: قرض مانگا تاکہ اس کا مثل اس کولوٹا دے اور **قد أسلفته**: میں نے اس کو قرض دیا، سلف سلم کے معنی میں بھی آتا ہے، کہا جاتا ہے: **سلّف و أسلف** بمعنی **سلّم و أسلم**[۲]۔

سلف قرض سے عام ہے۔

ب-القراض:

۳- قراض: مضاربت ہے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کو نقد دے تاکہ وہ اس میں تجارت کرے اور نفع دونوں کے مابین باہمی شرط کے مطابق ہوگا ازہری نے کہا: قراض کی اصل: قرض سے مشتق وماخوذ ہے قرض کے معنی کاٹنا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ مال کے مالک نے مال میں کام کرنے والے کے لئے اپنے مال سے ایک ٹکڑا کاٹ دیا اور منافع میں سے اس کے لئے معین حصہ کاٹ دیا، شرکت مضاربت کو قراض کے ساتھ خاص کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے نفع میں سے ایک ایک الگ کیا ہوا نہیں طے کیا ہوا حصہ ہوتا ہے جس سے تجاوز نہیں کیا جاتا[۱]۔

(دیکھئے مضاربت)۔

دونوں میں ربط یہ ہے کہ ہر دو میں مال دوسرے کو دینا ہوتا ہے، البتہ قرض میں ضمان کے طور پر اور قراض میں امانت کے طور پر۔

قرض کی مشروعیت:

۴-قرض کی مشروعیت کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے[۲]۔

رہی کتاب تو بہت سی آیات میں قرض دینے کی ترغیب آئی ہے، مثلاً فرمان باری ہے: ''**مَنْ ذَا الَّذِيْ يُقْرِضُ اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضٰعِفَهٗ لَهٗٓ أَضْعَافًا كَثِيْرَةً**''[۳] (کون ایسا ہے جو اللہ کو اچھا قرضہ قرض دے پھر اللہ اسے بڑھا کر اس کے لئے کئی گنا کردے)۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نیک اعمال اور راہ خدا میں

= الطالب الربانی ۲/ ۱۵۰، تحفۃ المحتاج ۵/ ۳۶، کشاف القناع ۳/ ۲۹۸۔

(۱) تحفۃ المحتاج وحاشیۃ الشروانی ۵/ ۳۷، ۴۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۱۸، اسنی المطالب ۲/ ۱۴۱۔

(۲) الزاہر رص ۱۴۸، ۲۱۷۔

(۱) الزاہر للازہری رص ۲۴۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسی ۴/ ۲۱۵، تحفۃ المحتاج وحاشیۃ الشروانی ۵/ ۳۶۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۴۵۔

صرف کرنے کو قرض دئے گئے مال سے تشبیہ دی ہے اور اس میں بڑھا کر ملنے والے بدلہ کو بدل قرض سے تشبیہ دی ہے، اور کار خیر کو قرض کہا، اس لئے کہ احسان کرنے والے نے اس کو اس کا عوض لینے کے لئے خرچ کیا ہے، جو اس شخص کے مشابہ ہو گیا، جس نے کوئی چیز قرض دی تا کہ اس کا عوض لے [1]۔

جہاں تک سنت کا تعلق ہے تو رسول اللہ ﷺ نے اس پر عمل کیا ہے حضرت ابورافعؓ کی روایت ہے کہ "**أن رسول الله ﷺ استسلف من رجل بكرا، فقدمت عليه إبل من إبل الصدقة، فأمر أبا رافع أن يقضي الرجل بكره، فرجع إليه أبو رافع فقال: لم أجد فيها إلا خيارا رباعيا، فقال: أعطه إياه، إن خيار الناس أحسنهم قضاء**" [2] (رسول اللہ ﷺ نے ایک آدمی سے اونٹ کا جوان بچھڑا قرض لیا پھر آپ کے پاس صدقہ کے کچھ اونٹ آ گئے تو رسول اللہ ﷺ نے ابورافع کو حکم دیا کہ اس آدمی کو اونٹ کا بچھڑا ادا کر دیا جائے، ابورافع لوٹ کر آئے اور کہنے لگے ان اونٹوں میں صرف عمدہ رباعی اونٹ ہی ملتا ہے، آپ نے فرمایا: وہی دے دو بہتر آدمی وہ ہے جو اچھی طرح سے قرض ادا کرے)۔

پھر قرض دینے کا بڑا اجر آیا ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "**ما من مسلم يقرض مسلما قرضا مرتين إلا كان كصدقتها مرة**" [3] (جو مسلمان کسی مسلمان کو کوئی چیز دو بار قرض دے وہ اس کے ایک بار صدقہ کرنے کی طرح ہے)۔

رہا اجماع تو قرض کے جواز پر مسلمانوں کا اجماع ہے [1]۔

قرض کا شرعی حکم:

۵- اس میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مقرض (قرض دینے والے) کے حق میں قرض کی اصل یہ ہے کہ وہ ایک قربت ہے، اس لئے کہ اس میں قرض لینے والے کو نفع پہنچانا، اس کی ضرورت کو پورا کرنا اور اس کی دشواری کو ختم کرنا ہے اور ذاتی طور پر اس کا حکم استحباب ہے [2]، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: "**من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة، ومن ستر مسلما ستره الله في الدنيا والآخرة والله في عون العبد ماكان العبد في عون أخيه**" [3] (جو کسی مومن سے دنیا کی کوئی سختی دور کرے گا اللہ تعالیٰ اس سے قیامت کے سختیوں میں سے ایک سختی دور کرے گا، جو شخص کسی تنگ دست کے ساتھ آسانی کا برتاؤ کرے گا اللہ تعالیٰ اس پر دنیا و آخرت میں آسانی

---

(۱) الاشارۃ إلی الایجاز للعز بن عبد السلام رص ۱۲۰۔

(۲) حدیث ابورافع: "أن النبي استسلف من رجل بكراً......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۲۴) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "ما من مسلم يقرض مسلماً قرضاً مرتين......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۱۲) نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۲۰۷) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۲۹ طبع ہجر، المبدع ۴/ ۲۰۴، کشاف القناع ۳/ ۲۹۸۔

(۲) شبراملسی نے کہا: اس کے ظاہری اطلاق سے معلوم ہوتا ہے کہ قرض لینے والا مسلمان ہو یا غیر مسلم دونوں میں کوئی فرق نہیں، اور حقیقت بھی یہی ہے، اس لئے کہ لوگوں کے ساتھ حسن سلوک کرنا مسلمانوں کے ساتھ خاص نہیں، ذمیوں کا دفاع کرنا ہم پر واجب ہے، ان کو صدقہ دینا جائز ہے، مجبور ذمی کو کھانا کھلانا واجب ہے (حاشیۃ الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۱۵، نیز دیکھئے: حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۵/ ۳۶)۔

(۳) حدیث: "من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۷۴) نے کی ہے۔

کرے گا جو کسی مسلمان کی پردہ پوشی کرے گا اللہ تعالیٰ دنیا وآخرت میں اس کی پردہ پوشی کرے گا اللہ تعالیٰ بندہ کی مدد میں رہتا ہے جب تک بندہ اپنے بھائی کی مدد میں رہتا ہے)، لیکن بسا اوقات اپنے نتیجہ کے لحاظ سے کبھی واجب یا مکروہ، حرام یا مباح ہوتا ہے کیونکہ وسائل، مقاصد کا حکم رکھتے ہیں۔

بناء بریں اگر قرض لینے والا مجبور ہو اور قرض دینے والا مالدار ہو تو قرض دینا واجب ہے اور اگر قرض دینے والے کو قطعی علم یا غالب گمان ہو کہ قرض لینے والا اس کو معصیت یا مکروہ کام میں صرف کرے گا تو قرض دینا حسب حال حرام یا مکروہ ہوگا اور اگر کوئی تاجر اس سے حاصل ہونے والے نفع کی لالچ میں بلاضرورت محض اپنی تجارت کو بڑھانے کے لئے قرض لے تو قرض دینا مباح ہے کیونکہ اس میں کسی پریشانی کا دور کرنا نہیں ہے جس کی وجہ سے یہ شرعاً مطلوب ہو [1]۔

٦- رہا قرض لینے والے کے حق میں تو اصل اباحت ہے، یہ اس شخص کے لئے جس کو اپنے بارے میں معلوم ہو کہ ادا کردے گا مثلاً اس کو کوئی مال ملنے کی امید ہو اور اس سے قرض کے ادا کرنے کا پختہ ارادہ ہو ورنہ ناجائز ہے بشرطیکہ وہ مجبور نہ ہو اور اگر وہ مجبور ہو تو اپنی ذات سے ضرر کے دور کرنے کے لئے اس کے حق میں واجب ہے یا قرض دینے والے کو علم تھا کہ وہ ادا نہیں کرسکے گا اور اس نے قرض دے دیا تو حرام نہیں، اس لئے کہ ممانعت اس کے حق کی وجہ سے تھی اور قرض لینے والے کے حال کا علم ہوتے ہوئے اس نے قرض دے دیا تو اس نے اپنا حق ساقط کردیا [1]، ابن حجر ہیتمی نے کہا: اس سے معلوم ہوا کہ فقیر کے لئے قرض لیتے وقت غنی ہونے کا اظہار کرنا حلال نہیں، اس لئے کہ اس میں قرض دینے والے کو دھوکہ میں رکھنا ہے [2]، موصوف نے مزید کہا: اسی وجہ سے اگر قرض لینے والے کو معلوم ہو کہ قرض دینے والا محض اس کے صلاح وتقویٰ کو دیکھ کر اس کو قرض دے رہا ہے اور باطن میں وہ اس کے برخلاف ہے تو بھی اس پر قرض لینا حرام ہے جیسا کہ ظاہر ہے [3]۔

قرض کی توثیق:

٧- فقہاء کی رائے ہے کہ قرض کو تحریر میں لانا اور اس پر گواہ بنانا دونوں مندوب ہیں مطلقاً واجب نہیں ہیں آیت میں ان دونوں کا جو حکم آیا ہے وہ زیادہ اعتماد واحتیاط کے طریقہ کی ہدایت کے طور پر ہے اس سے وجوب مراد نہیں [4]، امام شافعی نے فرمایا: جب اللہ تعالیٰ نے اس صورت میں رہن کا حکم دیا ہے جبکہ لکھنے والا نہ ملے پھر رہن کے ترک کو مباح کردیا اور فرمایا: "فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ" [5] (اور تم میں سے کوئی کسی اور پر اعتبار رکھتا

---

(١) المغنی ٦/ ٤٢٩ طبع ہجر، المبدع ٤/ ٢٠٤، شرح منتہی الإرادات ٢/ ٢٢٥، کشاف القناع ٣/ ٢٩٩، المہذب ١/ ٣٠٩، أسنی المطالب وحاشیۃ الرملی ٢/ ١٤٠، نہایۃ المحتاج ٤/ ٢١٥ اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ المحتاج وحاشیۃ الشروانی ٥/ ٣٦، مواہب الجلیل ٤/ ٥٤٥، الزرقانی علی خلیل ٥/ ٢٢٦، العدوی علی الخرشی ٥/ ٢٢٩، العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ٢/ ١٥٠، التاج والإکلیل ٤/ ٥٤٥، البہجۃ شرح التحفہ ٢/ ٢٨٧، روضۃ الطالبین ٤/ ٣٢، الانافۃ فی الصدقۃ والضیافۃ لابن حجر ہیتمی ر ص ١٥٥، ١٥٦۔

(١) تحفۃ المحتاج وحاشیۃ الشروانی والعبادی ٥/ ٣٦ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسی ٤/ ٢١٦، کشاف القناع ٣/ ٢٩٩، المغنی ٦/ ٤٢٩ طبع ہجر۔

(٢) الانافہ فی الصدقۃ والضیافہ لابن حجر ہیتمی ر ص ١٥٥، نیز دیکھئے: نہایۃ المحتاج ٤/ ٢١٦۔

(٣) تحفۃ المحتاج ٥/ ٣٧۔

(٤) احکام القرآن للجصاص ١/ ٤٨١، ٤٨٢، الأم للشافعی ٣/ ٨٩ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ٤/ ٣٦٢ طبع المکتبۃ الریاض الحدیثہ، احکام القرآن لابن العربی ١/ ٢٥٨، ٢٦٢۔

(٥) سورۂ بقرہ/ ٢٨٣۔

ہے تو جس کا اعتبار کیا گیا ہے اسے چاہئے کہ دوسرے کی امانت (کا حق) ادا کردے)، اس سے معلوم ہوا کہ پہلی بات ترغیب کے طور پر تھی، فرض نہیں جس کا ترک کرنا معصیت ہو[1]، تفصیل اصطلاح: ''توثیق'' (فقرہ ۷) میں ہے۔

قرض کے ارکان:

۸ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ عقد قرض کے ارکان تین ہیں:

۱ - صیغہ (ایجاب وقبول)۔

۲ - عاقدین (مقرض اور مقترض)۔

۳ - محل (مال قرض)۔

حنفیہ کی رائے کے مطابق قرض کا رکن اس ایجاب وقبول سے مرکب کلام ہے جن سے معلوم ہو کہ اس عقد کو وجود میں لانے پر دونوں ارادوں میں اتفاق واتحاد ہے۔

رکن اول: صیغہ (ایجاب وقبول):

۹ - فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ لفظ ''قرض''، و''سلف'' اور ان دونوں کا معنی جس لفظ سے ادا ہو جائے ان سارے الفاظ سے ایجاب صحیح ہے مثلاً کہے: ''أقرضتک، أسلفتک، أعطیتک قرضا أو سلفا'' (میں نے قرض دیا، سلف دیا)، یا کہے: میں نے تم کو اس چیز کا اس شرط پر مالک بنا دیا کہ تم مجھے اس کا بدل لوٹاؤ گے، اسے لے لو اور اپنی ضرورتوں میں صرف کرو، اور اس کا بدل مجھے لوٹا دو، وغیرہ..... یا ارادۂ قرض پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ پایا جائے، مثلاً کسی نے دوسرے سے قرض مانگا اس نے دے دیا..... اسی طرح پہلے شخص کے واجب کردہ امر پر رضامندی بتانے والے ہر لفظ سے قبول صحیح ہے مثلاً کہے: استقرضت (میں نے قرض طلب کیا) یا قبول کیا، یا راضی ہوا اور جو لفظ اس کے قائم مقام ہو[1]، شیخ زکریا انصاری نے کہا: یہ ظاہر ہے کہ مقرض (قرض دینے والے) کی طرف سے التماس (درخواست کرنا) مثلاً وہ کہے مجھ سے قرض لے لو، ایجاب کے قائم مقام ہے اور مقترض (قرض لینے والے) کی طرف سے التماس مثلاً وہ کہے: مجھے قرض دے دو، قبول کے قائم مقام ہے جیسا کہ بیع میں ہے[2]۔

نووی نے کہا: صاحب ''التتمہ'' نے قطعی طور پر کہا ہے کہ ایجاب یا قبول کسی کی شرط نہیں بلکہ اگر کسی آدمی سے کہے مجھے اتنا قرض دے دو، یا اس کے پاس قاصد بھیجا اور دوسرے نے اس کے پاس مال بھیج دیا تو قرض صحیح ہے، اسی طرح اگر مال کا مالک کہے میں نے یہ دراہم تم کو قرض دے دئے، اور ان کو اس کے سپرد کردے تو قرض ثابت ہو جائے گا[3]۔

شافعیہ نے (ہر چند کہ ان کے یہاں اصح قول میں) قرض کی صحت کے لئے ایجاب وقبول کی شرط ہے جیسا کہ تمام ''معاوضات'' میں ہے اس سے اس نوع کو مستثنیٰ کیا ہے جس کو انہوں نے ''قرض حکمی'' کہا ہے اور اس میں انہوں نے ایجاب وقبول کی سرے سے شرط ہی نہیں لگائی ہے[4]، رملی نے کہا: رہا قرض حکمی تو اس میں کسی

---

(۱) احکام القرآن للامام الشافعی ۲/ ۱۲۷۔

(۱) بلکہ حنفیہ کی تصریح کے مطابق لفظ ''اعارہ'' سے قرض صحیح ہے اس امر کے مدنظر کہ مثلی چیزوں کا اعارہ حقیقتاً قرض ہے (رد المحتار ۴/ ۱۷۱، الہدایہ مع فتح القدیر ۷/ ۴، طبع المیمنیہ)، نیز دیکھئے: بدائع الصنائع ۷/ ۳۹۴، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۵، کشاف القناع ۳/ ۲۹۹، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع ہجر، المہذب ۱/ ۳۰۹، أسنی المطالب ۲/ ۱۴۰، ۱۴۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۱۷، ۲۱۸، تحفۃ المحتاج ۵/ ۳۷، ۳۹، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۲۔

(۲) أسنی المطالب شرح روض الطالب ۲/ ۱۴۱۔

(۳) روضۃ الطالب ۴/ ۳۲۔

(۴) تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۰، أسنی المطالب ۲/ ۱۴۱۔

ایجاب قبول کی شرط نہیں ہے جیسے بھوکے کو کھانا کھلانا، ننگے کو کپڑا پہنانا اور اٹھائے ہوئے بچہ پر خرچ کرنا، اسی قبیل سے دوسرے کو یہ حکم دینا ہے کہ ایسی چیز دے جس میں اس کی غرض ہے مثلاً شاعر کو دینا، یا ظالم کو دینا، یا فقیر کو کھانا کھلانا اور جیسے قرض کی نیت سے یوں کہے: اس کو فروخت کر کے اسے اپنے اوپر خرچ کرو[۱]۔

امام ابو یوسف و محمد کے یہاں بالا تفاق قرض کا رکن ایجاب وقبول ہے، لیکن امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اس میں رکن صرف ایجاب ہے، رہا قبول تو رکن نہیں حتی کہ اگر قسم کھائے کہ فلاں کو قرض نہ دے گا پھر بھی اس کو قرض دے دیا لیکن اس نے قبول نہیں کیا تو امام محمد کے نزدیک حانث نہ ہوگا، یہی امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے، ان سے دوسری روایت ہے کہ حانث ہوجائے گا[۲]، کاسانی نے کہا: اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ قرض دینا اعارہ (منگنی دینا) ہے اور اعارہ میں قبول کرنا شرط نہیں ہے، امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قرض لینے والے کے ذمہ میں مستقرَض (قرض میں لیا ہوا مال) کا مثل واجب ہے، اسی وجہ سے قرض خاص طور پر مثلی چیز میں جائز ہے جو بیع کے مشابہ ہے، لہذا قبول کرنا اس میں رکن ہوگا جیسا کہ بیع میں ہے[۳]۔

شافعیہ میں ابو اسحاق شیرازی نے قرض کے انعقاد کے لئے ایجاب وقبول کی شرط کے قاعدہ پر یہ تفریع کی ہے کہ اگر قرض دینے والا قرض لینے والے سے کہے: میں نے تم کو ایک ہزار قرض دیا اس نے قبول کرلیا اور دونوں علاحدہ ہوگئے پھر اس نے وہ ایک ہزار دیا تو اگر فصل لمبا نہ ہو تو جائز ہے، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ اس نے ایجاب کا ارادہ کیا ہے اور اگر فصل لمبا ہوجائے تو جائز نہیں تا آں کہ قرض کا لفظ دوبارہ کہے اس لئے کہ طویل فاصلہ کے ساتھ اس عقد پر بناء ممکن نہیں ہے[۱]۔

تفصیل: ''عقد'' (فقرہ ۵، ۲۷) میں ہے۔

رکن دوم: عاقدین (مقرض ومقترض):

الف- مقرض کی شرطیں:

۱۰- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ مقرض کے لئے اہل تبرع ہونا شرط ہے، یعنی آزاد بالغ عاقل اور رشید (ہوشیار) ہو[۲]، بہوتی نے کہا: اس لئے کہ یہ عقد ارفاق (فائدہ پہنچانے کا) ہے لہذا یہ اسی کی طرف سے صحیح ہوگا جس کا تبرع کرنا صحیح ہو جیسے صدقہ[۳]، کاسانی نے اس مفہوم کی توثیق اپنے اس قول سے کی ہے، اس لئے کہ مال کا قرض دینا تبرع ہے یہ دیکھئے کہ فی الحال اس کے مقابل میں کوئی عوض نہیں ہوتا ہے، لہذا یہ فی الحال تبرع ہے، اس لئے اسی شخص کی طرف سے صحیح ہوگا جس کی طرف سے تبرع صحیح ہے[۴]۔

رہے شافعیہ تو انہوں نے اس کی علت یہ بیان کی کہ قرض میں تبرع کا شائبہ ہے، یہ ارفاق وتبرع کا عقد نہیں ہے، صاحب اسنی المطالب نے کہا: اس لئے کہ قرض میں تبرع کا شائبہ ہے اور اگر یہ خالص معاوضہ ہوتا تو قاضی کے علاوہ ولی کے لئے جائز ہوتا کہ اپنے زیر ولایت شخص کے مال کو بلا ضرورت و مجبوری قرض دے، ربوی مال کے قرض میں مجلس کے اندر باہمی قبضہ کی شرط ہوتی اور غیر ربوی میں میعاد کی شرط جائز ہوتی حالانکہ یہ تمام لوازمات باطل ہیں[۵]۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۴؍۲۱۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۷؍۳۹۴۔

(۳) بدائع الصنائع ۷؍۳۹۴۔

---

(۱) المہذب ۱؍۳۱۰۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳؍۲۰۶، فتح العزیز ۹؍۳۵۱، نہایۃ المحتاج ۴؍۲۱۹، شرح منتہی الإرادات ۲؍۲۲۵۔

(۳) کشاف القناع ۳؍۳۰۰ طبع مطبعۃ الحکومہ، مکہ مکرمہ۔

(۴) بدائع الصنائع ۷؍۳۹۴ طبع المطبعۃ الجمالیہ، مصر۔

(۵) أسنی المطالب ۲؍۱۴۰، نیز دیکھئے تحفۃ المحتاج ۵؍۴۱، نہایۃ المحتاج ۴؍۲۱۹۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مقرض کے اندر تبرع کی اہلیت اس کے بااختیار ہونے کو مستلزم ہے، بناء بریں مکرہ (مجبور) کی طرف سے قرض دینا صحیح نہیں انہوں نے کہا: اس کا محل یہ ہے کہ اکراہ ناحق ہو لیکن اگر اکراہ برحق ہو یعنی اضطرار (مجبوری) وغیرہ کی وجہ سے قرض دینا اس پر واجب ہو تو اس صورت میں اکراہ کے باوجود اس کا قرض دینا صحیح ہوگا[1]۔

حنفیہ نے مقرض میں تبرع کی اہلیت شرط ہونے پر یہ تفریع کی ہے کہ باپ یا وصی بچہ کے مال کو قرض میں دے دے تو صحیح نہیں[2]، حنابلہ نے تفریع کی ہے کہ یتیم کا ولی اس کے مال کو اور نگرانِ وقف وقف کے مال کو قرض میں دے تو صحیح نہیں[3]، جبکہ شافعیہ نے مسئلہ میں تفصیل کرتے ہوئے کہا جائز نہیں ہے کہ ولی اپنے زیر ولایت شخص کے مال کو بلا ضرورت (مجبوری) قرض دے اگر وہ حاکم نہ ہو، لیکن اگر وہ حاکم (قاضی) ہو تو ان کے نزدیک وہ بلا ضرورت (مجبوری) قرض دے سکتا ہے، اس میں سبکی کا اختلاف ہے بشرطیکہ قرض لینے والا مالدار ہو، امانت دار ہو، اس کے مال میں شبہ نہ ہو، اگر زیر ولایت شخص کا مال شبہ سے پاک ہو[4]، اس پر گواہ بنالے اور اگر مناسب سمجھے تو اس پر رہن لے لے[5]۔

(۱) تحفۃ المحتاج وحاشیۃ الشروانی ۵/۴۱، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبر املسی ۴/۲۱۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۳۹۴، جامع احکام الصغار للاستروشنی ۴/۱۰۴ طبع بغداد ۱۹۸۳ء، مرشد الحیران: دفعہ (۸۰۱)، رد المحتار ۴/۳۴۰۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۲/۲۲۵۔

(۴) یا کم شبہ وولایت (الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۵/۴۱)۔

(۵) نہایۃ المحتاج و حاشیۃ الشبر املسی ۴/۲۱۹، تحفۃ المحتاج و حاشیۃ الشروانی ۵/۴۱۔

ب-مقترض کی شرطیں:

۱۱- شافعیہ نے لکھا ہے کہ مقترض میں معاملہ کرنے کی اہلیت کی شرط ہے تبرع کی اہلیت کی شرط نہیں ہے[1]، حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مقترض کی شرط اس کا ذمہ دار ہونا ہے اس لئے کہ دین کا ثبوت ذمہ میں ہی ہوتا ہے، پھر انہوں نے اس پر یہ تفریع کی ہے کہ مسجد یا مدرسہ یا رباط کے لئے قرض لینا صحیح نہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک ان شعبوں کے لئے ذمہ کا وجود نہیں[2]، رہے حنفیہ تو انہوں نے خاص مقترض کی شرائط کا ذکر نہیں کیا البتہ ان کی فقہی فروعات سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ انہوں نے اس میں قولی تصرفات کی اہلیت کی شرط لگائی ہے یعنی وہ آزاد، بالغ، عاقل ہو، بناء بریں انہوں نے کہا: اگر ایسا بچہ جس پر پابندی عائد ہے کوئی چیز قرض لے پھر بچہ اس کو خرچ کرے تو امام ابو یوسف کے نزدیک اس پر اس کا ضمان ہے، اور یہی رائے مذہب میں صحیح ہے اور اگر وہ چیز خود ہی تلف ہو جائے تو بالاتفاق اس پر ضمان نہیں اور اگر اس کی ذات باقی ہو تو قرض دینے والا اس کو واپس لے سکتا ہے[3]، یہ حکم اس پر مبنی ہے کہ مجور کا قرض لینا طرفین کے نزدیک صحیح نہیں، استروشنی کی "جامع احکام الصغار" میں ہے: باپ کا اپنے چھوٹے بچہ کے لئے قرض لینا جائز ہے اسی طرح وصی کا بچہ کے لئے قرض لینا جائز ہے، "الہدایہ" کی کتاب الرہن میں ہے اگر وصی یتیم بچہ کے لئے اس کے کھانے اور کپڑے کے واسطے قرض لے اور اس کے عوض یتیم کا کوئی سامان رہن رکھ دے تو جائز ہے اس لئے کہ ضرورت کے وقت قرض لینا جائز ہے اور یہ رہن حق کی ادائیگی کے

(۱) حاشیۃ الشہاب الرملی علی أسنی المطالب ۲/۱۴۰، نہایۃ المحتاج و حاشیۃ الشبر املسی ۴/۲۲۰۔

(۲) کشاف القناع ۳/۳۰۰، نیز دیکھئے: شرح منتہی الإرادات ۲/۲۲۵۔

(۳) رد المحتار ۴/۱۷۴ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، نیز دیکھئے: مرشد الحیران: دفعہ (۸۰۹)۔

طور پر ہوگا، لہذا جائز ہے[(۱)]۔

بیت المال اور وقف کے واسطے قرض لینا:

۱۲ - فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں کہ کسی ضرورت (مجبوری) یا راجح مصلحت کے تقاضے سے بحران، مصائب وحوادث کے وقت امام بیت المال کے واسطے قرض لے سکتا ہے، امام حرمین جوینی نے کہا: متقدمین نے جو لکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حاجت کے اوقات میں قرض لیا اور قبل از وقت زکاتیں وصول کیں میں اس کے جواز کا منکر نہیں، بلکہ میں حالات کے تقاضے اور مال کے ختم ہونے پر قرض لینا جائز کہتا ہوں اور اس وقت بھی جب نوبت یہاں تک پہنچ جائے کہ آئندہ جو بھی نیا مال آئے گا حوادث ان کو نگل جائیں گے اس کا غالب گمان ہو جائے[(۲)]۔

تاہم فقہاء نے اس میں تین شرطوں کی قید لگائی ہے:

(اول) بیت المال کے لئے کوئی متوقع آمدنی ہو جس سے اس قرض کو ادا کیا جاسکے، شاطبی نے کہا: بحران میں قرض لینا اسی وقت ہوگا جبکہ بیت المال کے لئے کسی آمدنی کے ہونے کا انتظار یا توقع ہو[(۳)]۔

(دوم) قرض لینا بیت المال پر ثابت شدہ حق کو ادا کرنے کے لئے ہو، یعنی وہ ایسا حق ہو کہ اس ادائیگی میں تاخیر کی وجہ سے بیت المال پر لازمی دین بن جائے، جو حق ایسا نہ ہو اس کے لئے قرض نہیں لیا جائے گا، ابو یعلی نے کہا: اگر بیت المال پر دو حق جمع ہو جائیں دونوں کی ادائیگی نہ ہو سکے البتہ ایک کی ادائیگی کی گنجائش ہو تو ان دونوں حقوق میں سے جو دین بن جائے گا اس میں صرف کیا جائے گا

(۱) جامع احکام الصغار ۴/ ۱۰۴، ۱۰۵ طبع بغداد ۱۹۸۳ء۔

(۲) غیاث الامم فی التیاث الظلم: تحقیق ڈاکٹر الدیب رص ۲۷۹ طبع قطر۔

(۳) الاعتصام ۲/ ۱۲۲ طبع دار الفکر بیروت۔

اور اگر ان دونوں میں سے کسی کی ادائیگی نہ ہو سکے تو حاکم کو اختیار ہے کہ ضرر وفساد کا اندیشہ ہونے پر بیت المال کے لئے قرض لے لے جس کو دیون (بقایاجات) کی ادائیگی پر صرف کرے، نہ کہ ارفاق (نفع رسانی) میں[(۱)]، اور بعد میں جو حکام آئیں گے وہ اس کو ادا کرنے کے ذمہ دار ہوں گے جب بیت المال میں اس کی گنجائش ہو جائے گی[(۲)]۔

(سوم) امام نے بیت المال سے جو کچھ اپنے لئے، اپنے اہل وعیال کے لئے اور اپنے رشتہ داروں کے لئے ناحق ہڑپ کر رکھا ہے اور جس کو انہوں نے حرام کام میں لگا رکھا ہے، سب بیت المال کو واپس کردے پھر بھی قرض لینے کی ضرورت برقرار رہے، ابن سبکی نے کہا: سلطان قطز نے تاتاریوں سے لڑنے کے لئے جنہوں نے ملک پر دھاوا بول دیا تھا مصر سے روانگی کا عزم کیا تو لشکر جمع کیا اور ان لشکریوں کے اخراجات سے اس کا ہاتھ تنگ ہوا تو اس نے امام عزالدین بن عبدالسلام سے تاجروں کے مال سے قرض لینے کے بارے میں فتوی پوچھا تو عزالدین نے اس سے کہا: تمہارے پاس اور تمہاری بیوی کے پاس جو کچھ ہے وہ لاؤ، اور امراء کے پاس جو کچھ حرام زیورات ہیں اس کو لائیں ان کے سکے اور نقدی بناؤ، لشکر میں تقسیم کرو پھر بھی وہ ان کی ضرورت کے لئے کافی نہ ہو، تو اس وقت قرض مانگو اس سے پہلے نہیں مانگ سکتے[(۳)]۔

یہ حکم مفاد عامہ کے لئے بیت المال کے واسطے امام کے قرض لینے

(۱) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۵۲، ۲۵۳۔

(۲) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۵۳، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۱۵ طبع مصطفی البابی الحلبی، تحریر الکلام فی تدبیر اہل الاسلام لابن جماعہ رص ۱۵۰، ۱۵۱ طبع قطر۔

(۳) طبقات الشافعیۃ الکبری لابن سبکی ۸/ ۲۱۵، طبقات المفسرین للداؤدی ۱/ ۳۱۶۔

کے تعلق سے ہے، رہا اس کے علاوہ کسی اور کام کے لئے بیت المال کے واسطے امام کا قرض لینا تو شافعیہ وحنابلہ نے باب لقیط میں صراحت کی ہے کہ اس پر بیت المال سے خرچ کرنا واجب ہے اگر اس کے پاس مال نہ ہو اور اگر اس کا خرچہ بیت المال سے لینا محال ہو مثلاً بیت المال میں کچھ نہ ہو یا اس سے اہم کام موجود ہو تو حاکم بیت المال کے لئے اس کے خرچہ کے بقدر قرض لے سکتا ہے [1]۔

۱۳- رہا وقف کے لئے قرض لینا تو یہ مصلحت کے تقاضے سے جائز ہے، بہوتی حنبلی نے کہا بظاہر ان مسائل میں دین قرض لینے والے کے ذمہ اور ان جہات (شعبوں سے) متعلق ہے جیسے جنایت کا تاوان، مجرم غلام کی گردن سے متعلق ہوتا ہے لہذا قرض لینے والے پر لازم نہیں کہ اس کی ادائیگی اپنے مال سے کرے بلکہ وقف کی آمدنی اور بیت المال میں آئندہ آنے والے مال سے ادا کرے گا یا یہ کہا جائے کہ اس کا تعلق سرے سے اس کے ذمہ سے نہیں [2]، یعنی قرض لینے والے کے ذمہ سے۔

البتہ وقف کے لئے قرض لینے کی شرائط کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

(اول) حنفیہ کا قول: وقف کے لئے قرض لینا جائز نہیں اگر واقف کے حکم سے نہ ہو البتہ اگر وقف کے مفاد کے لئے اس کی ضرورت ہو مثلاً تعمیر، بیج کی خریداری جبکہ متولی کے ہاتھ میں وقف کی مستقل آمدنی نہیں تو اس صورت میں دو شرطوں کے ساتھ جائز ہے: اول: قاضی کی اجازت اگر وہ دور نہ ہو نیز اس لئے کہ مسلمانوں کے مفادات کے بارے میں اس کی ولایت بہت عام ہے اور اگر قاضی دور ہو تو ناظر (نگران وقف) بذات خود، دین (قرض) لے سکتا ہے،

(۱) تحفۃ المحتاج ۶/ ۳۴۸، کشاف القناع ۴/ ۲۵۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۸۲۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۳۰۰، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۵۔

دوم: اس معین چیز کو کرایہ پر دے کر اس کی اجرت سے صرف کرنا آسان نہ ہو [1]۔

(دوم) مالکیہ وحنابلہ کا قول: کسی مصلحت کی وجہ سے مثلاً وقف کی تعمیر کی ضرورت ہو اور وقف کی کوئی آمدنی نہ ہو جس کو اس کی تعمیر پر صرف کیا جاسکے حاکم کی اجازت کے بغیر وقف کے لئے قرض لینا ناظر کے لئے جائز ہے، اس لئے کہ ناظر وقف امین اس کو مطلق تصرف کا حق ہے اس طرح سے اجازت اور امانت داری دونوں اس کے لئے ثابت ہیں [2]۔

(سوم) شافعیہ کا قول: کسی حاجت کے وقت وقف کے لئے قرض لینا نگران وقف کے لئے جائز ہے اگر واقف نے اس کی شرط لگادی ہو یا حاکم نے اس کی اجازت دے رکھی ہو انہوں نے کہا: لہذا اگر قاضی کی اجازت یا واقف کی شرط کے بغیر قرض لے تو جائز نہیں اور جو کچھ اس نے صرف کیا ہے اس کو وقف سے واپس نہیں لے گا اس لئے کہ اس نے زیادتی کی ہے [3]۔

رکن سوم: محل (مال قرض):

مال قرض کی کچھ شرطیں ہیں جن میں سے بعض میں فقہاء کا اتفاق ہے اور بعض میں اختلاف ہے جو حسب ذیل ہیں:

شرط اول: مثلیات میں سے ہونا:

۱۴- مثلیات: وہ اموال جن کے افراد میں اتنا فرق نہیں ہوتا کہ اس سے قیمت بدل جائے، جیسے نقود اور تمام مکیلات (ناپی جانے والی

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۱۹، الاسعاف للطرابلسی رص ۷۴۔

(۲) مواہب الجلیل ۶/ ۴۰، کشاف القناع ۳/ ۳۰۰، ۴/ ۲۹۵، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۵۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۹۷، تحفۃ المحتاج وحاشیۃ الشروانی ۶/ ۲۸۹۔

چیزیں) موزونات (وزن والی چیزیں)، مذروعات (پیمائش والی چیزیں) اور عددیات متقاربہ (قریب قریب ایک جیسی شمار سے فروخت کی جانے والی چیزیں)۔

حنفیہ نے کہا: صرف مثلیات کا قرض ہی صحیح ہے رہی قیمت والی چیزیں جن کے افراد میں اتنا فرق ہوتا ہے جس سے قیمت بدل جائے، جیسے جانور اور جائیداد وغیرہ تو ان کو قرض دینا صحیح نہیں [1]۔

کاسانی نے کہا: اس کی وجہ یہ ہے کہ نہ تو عین شئی کے لوٹانے کو واجب قرار دیا جاسکتا ہے اور نہ قیمت کے لوٹانے کو، اس لئے کہ یہ جھگڑے کا سبب ہوگا کیونکہ الگ الگ قیمت مقرر کرنے والوں کی قیمت میں فرق ہوگا، لہذا یہ متعین ہوگا کہ مثل کا لوٹانا واجب ہو لہذا اس کا جواز مثلی چیزوں کے ساتھ خاص ہوگا [2]، ابن عابدین نے کہا: غیر مثلی میں قرض دینا صحیح نہیں، اس لئے کہ قرض ابتداء اعارہ ہے حتی کہ اعارہ کے لفظ سے صحیح ہوتا ہے اور انتہا وانجام کے لحاظ سے معاوضہ ہے اس لئے کہ اس کی ذات کو صرف کئے بغیر اس سے انتفاع ممکن نہیں، لہذا یہ لازم ہوگا کہ ذمہ میں مثل کو واجب کیا جائے اور غیر مثلی میں یہ چیز نہیں ہوسکتی [3]۔

مالکیہ کی رائے وشافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ مثلیات کو قرض دینا جائز ہے، البتہ انہوں نے ان چیزوں کے دائرہ کو وسیع کیا جن کو قرض دینا صحیح ہے چنانچہ انہوں نے کہا: جس چیز میں بھی سلم جائز ہے اس کو قرض دینا صحیح ہے (خواہ جانور ہو یا کچھ اور) اور یہ وہ تمام چیزیں ہیں جن کو بیع کے ذریعہ ملکیت میں لایا جاتا ہے اور وصف بیان کرکے ان کو منضبط کرلیا جاتا ہے اگرچہ وہ قیمت والی چیز میں سے ہو یہ اس لئے کہ

(۱) ردالمحتار ۴/۱۷۱، شرح معانی الآثار للطحاوی ۴/۶۰، مرشد الحیران: دفعہ (۷۹۸، ۷۹۹)۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۳۹۵۔

(۳) ردالمحتار ۴/۱۷۱ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ۔

ذمہ میں اس کو ثابت کرنا صحیح ہے، نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ نے اونٹ کا ایک جوان بچھڑا قرض لیا [1]، دوسری چیزوں کو اسی پر قیاس کیا گیا ہے اور جن میں سلم جائز نہیں یعنی وہ چیزیں جن کا وصف کے ذریعہ انضباط نہیں ہوتا جیسے جواہرات وغیرہ ان کو قرض میں دینا صحیح نہیں ہوگا [2]۔

پھر شافعیہ نے جن چیزوں میں سلم جائز نہیں ان کو قرض دینے کے عدم جواز سے استثناء کرتے ہوئے کہا کہ روٹی کو وزن سے قرض دینا جائز ہے اس لئے کہ اس کی ضرورت ہے اور اسی میں مسامحت (درگزر) سے کام لیا جاتا ہے [3]۔

حنابلہ کے یہاں مذہب میں معتمد یہ ہے کہ جس عین (چیز) کی بیع جائز ہے اس کو قرض دینا جائز ہے خواہ مثلی ہو یا قیمی خواہ وصف کے ذریعہ قابل انضباط ہو یا نہ ہو [4]۔

شرط دوم: عین ہونا (یعنی سامان کے قبیل سے ہونا):

۱۵ - حنفیہ کی رائے اور حنابلہ کے یہاں مذہب میں معتمد یہ ہے [5] کہ منافع کو قرض دینا صحیح نہیں ہے، تاہم ان دونوں مذاہب کے درمیان ممانعت کی دلیل اور اس کے منشأ کے بارے میں اختلاف ہے۔

(۱) حدیث کی تخریج فقرہ/۴ میں گذر چکی ہے۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۲۹۳، مواہب الجلیل ۴/۵۴۵، منح الجلیل ۳/۴۷، المہذب ۱/۳۱۰، نہایۃ المحتاج ۴/۲۲۲، تحفۃ المحتاج ۵/۴۴۔

(۳) المہذب ۱/۳۱۰، أسنی المطالب ۲/۱۴۱، روضۃ الطالبین ۴/۳۲، ۳۳، نہایۃ المحتاج ۴/۲۲۰، ۲۲۳، تحفۃ المحتاج ۵/۴۱، ۴۴۔

(۴) کشاف القناع ۳/۳۰۰، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۲۵، المغنی ۶/۴۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع ہجر، المبدع ۴/۲۰۵۔

(۵) شرح منتہی الإرادات ۲/۲۲۵، المبدع ۴/۲۰۵، کشاف القناع ۳/۳۰۰۔

حنفیہ کے یہاں منافع کے قرض دینے کی ممانعت کی بنیاد یہ ہے کہ قرض کی صورت بس یہ ہوتی ہے کہ دوسرے کو مثلی مال دیا جاتا ہے تاکہ وہ اس کا مثل لوٹائے [۱]، اور ان کے مذہب میں منافع کو مال نہیں مانا جاتا، اس لئے کہ مال ان کے نزدیک وہ ہے جس کی طرف انسان کی طبیعت مائل ہو، اور ضرورت کے وقت کے لئے اس کو ذخیرہ بنا کر رکھا جاسکے، جبکہ منافع قابل ذخیرہ وجمع اندوزی نہیں کیونکہ یہ اعراض (اوصاف) ہیں جو رفتہ رفتہ اور وقتاً فوقتاً پیدا ہوتے رہتے ہیں اور ان کا وقت پورا ہونے سے ختم ہوجاتے ہیں، جو نیا پیدا ہوتا ہے وہ ختم شدہ سے الگ ہوتا ہے اور اسی وجہ سے منافع کو عقد قرض کا محل قرار دینا صحیح نہیں ہوگا۔

لیکن حنابلہ کے یہاں منافع کو قرض میں دینے کی ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ وہ معہود نہیں [۲] یعنی عرف اور لوگوں کے معمول میں نہیں ہے۔

ابن تیمیہ نے کہا: منافع کو قرض دینا جائز ہے مثلاً کسی کے ساتھ ایک دن کھیتی کی کٹائی کرے اور دوسرا اس کے ساتھ ایک دن کٹائی کردے، یا کسی کو رہنے کے لئے گھر دے تاکہ دوسرا اس کو اس کے بدلہ رہائش دے دے، تاہم منافع میں غالب یہ ہے کہ وہ ذوات الامثال نہیں، یہاں تک کہ مشہور قول کے مطابق دوسرے میں قیمت واجب ہے متقوم (قیمی) میں یہ وجہ ہوسکتی ہے کہ عاقدین کی آپسی رضامندی سے مثل کا لوٹانا جائز ہے [۳]۔

رہے شافعیہ و مالکیہ تو انہوں نے قرض کے باب میں محل قرض کے عین ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے تاہم انہوں نے جن چیزوں کو قرض دینا صحیح ہے اس کا ایک ضابطہ لکھا ہے، وہ یہ ہے کہ جس چیز میں سلم صحیح ہے اس کو قرض دینا صحیح ہے اور سلم کے باب میں انہوں نے صراحت کی ہے کہ منافع میں سلم جائز ہے جیسا کہ ''اعیان'' میں یہی صورت حال ہے [۱] بناء بریں ان کے مذہب کے قواعد کے تقاضے سے ان منافع کو قرض میں دینا صحیح ہے جن کا انضباط وصف کے ذریعہ ممکن ہو [۲]۔

شرط سوم: معلوم ہونا:

۱۶- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ صحیح ہونے کے لئے محل قرض کا معلوم ہونا شرط ہے، یہ اس لئے تاکہ قرض لینے والا قرض دہندہ کو ہم مثل بدل لوٹا سکے اس معلوم ہونے میں دو امور داخل ہیں، مقدار کا معلوم ہونا اور وصف کا معلوم ہونا [۳] ''اسنی المطالب'' میں ہے: قرض دینے کے صحیح ہونے کے لئے مقدار اور صفت کا معلوم ہونا شرط ہے تاکہ اس کو ادا کرنا ممکن ہو لہذا اگر مٹھی بھر درہم قرض دیا تو صحیح نہیں ہوگا اور اگر اس شرط پر قرض دیا کہ اس کی مقدار معلوم کرکے اس کا مثل لوٹائے گا تو صحیح ہے [۴]۔

ابن قدامہ نے ''المغنی'' میں اس شرط کی علت کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے: اگر چند دراہم یا دنانیر جن کا وزن معلوم نہ ہو قرض لے

---

(۱) ردالمحتار ۴/ ۱۷۱، مرشد الحیران: دفعہ (۷۹۶)، مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۱۲۶)۔
(۲) کشاف القناع ۳/ ۳۰۰۔
(۳) الاختیارات الفقہیہ من فتاوی ابن تیمیہ للبعلی رص ۱۳۱، کشاف القناع ۳/ ۳۰۰۔

(۱) روضۃ الطالبین ۴/ ۲۷، أسنی المطالب وحاشیۃ الرملی ۲/ ۱۲۳، الخرشی ۵/ ۲۰۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۸۰ طبع الدار العربیہ للکتاب۔
(۲) یہاں قاضی حسین کا ایک قول ہے جس کو ان سے نووی نے نقل کیا ہے، وہ یہ کہ منافع کو قرض میں دینا جائز نہیں، اس لئے کہ ان میں سلم جائز نہیں ہے (روضۃ الطالبین ۴/ ۳۳)۔
(۳) روضۃ الطالبین ۴/ ۳۳، ۳۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۲۳، تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۴، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۵، المبدع ۴/ ۲۰۵، کشاف القناع ۳/ ۳۰۰۔
(۴) أسنی المطالب ۲/ ۱۴۲۔

تو جائز نہیں، اس لئے کہ ان کو قرض لینے میں مثل کا لوٹانا واجب ہوتا ہے تو جب مثل معلوم نہ ہوگا تو قرض کو ادا کرنا بھی ممکن نہیں ہوگا، اسی طرح اگر کیلی یا وزنی چیز کو اندازہ سے قرض لے تو اسی وجہ سے ناجائز ہے اور اگر کسی خاص ناپ یا خاص باٹ سے اس کی مقدار مقرر کیا اور یہ ناپ اور باٹ عام لوگوں کے یہاں معروف نہیں تو جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کے تلف ہونے کا اندیشہ ہے لہذا مثل کا لوٹانا محال ہوجائے گا تو اس جیسی چیز میں سلم کی طرح ہوگیا[1]۔

شافعیہ نے محل قرض کی مقدار کے معلوم ہونے کی شرط کے اپنے قول سے اس نوع کو مستثنیٰ کیا ہے جس کا انہوں نے "قرض حکمی" نام دیا ہے[2] مثلاً کہے: عمر داري (میرا گھر آباد کرو) وغیرہ اس صورت میں قرض کے صحیح ہونے کے لئے انہوں نے اس کی معرفت کی شرط نہیں لگائی ہے[3]۔

قرض کے احکام:

الف-اس کے اثر کے لحاظ سے:

۱۷-قرض کے اثر کے ثابت ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اثر قرض دینے والے سے قرض لینے والے کی طرف محل قرض کی ملکیت کا منتقل ہونا ہے، کیا یہ عقد سے مکمل ہوجاتا ہے یا قبضہ پر موقوف ہوتا ہے، یا اس کا ثبوت قرض لینے والے کے اس میں تصرف کرنے یا اس کو خرچ کرنے کے ذریعہ ہی ہوگا، اس میں چار اقوال ہیں:

(اول) حنابلہ کا قول، حنفیہ کا معتمد قول اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ قرض لینے والا قبضہ کے بعد ہی مال قرض کا مالک ہوگا[1]، شافعیہ نے کہا: البتہ قرض میں ملکیت تام نہ ہوگی اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو تنہا فسخ کرنے کا اختیار ہے[2]۔

ان حضرات کا استدلال حسب ذیل ہے:

الف-اس اسم کا ماخذ اس کی دلیل ہے اس لئے کہ قرض لغت میں کاٹنے کے معنی میں ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سپرد کرتے ہی قرض دہندہ کی ملکیت ختم ہوجائے گی۔

ب-محض قبضہ سے قرض لینے والے کو قرض دہندہ کی اجازت کے بغیر قرض میں بیع، ہبہ، صدقہ اور دوسرے تمام تصرفات کرنے کا راستہ مل گیا، اور اگر وہ اس میں تصرف کرے گا تو اس کا تصرف نافذ ہوگا، قرض دہندہ کی اجازت پر موقوف نہیں ہوگا اور یہ سب ملکیت کی نشانیاں ہیں اس لئے کہ اگر وہ اس کا مالک نہ ہو تو اس کے لئے اس میں تصرف کرنا جائز نہ ہوگا۔

ج-قرض ایسا عقد ہے جس میں معاوضہ کا پہلو اور تبرع کا پہلو دونوں جمع ہیں، رہا معاوضہ تو اس لئے کہ قرض لینے والے پر واجب ہے کہ اپنے لئے ہوئے قرض کے عوض ہم مثل بدل لوٹائے، رہا تبرع: تو اس لئے کہ بطور تبرع قرض دہندہ کی طرف سے قرض لینے والے کو تمام تصرفات کی شکل میں مال قرض سے انتفاع کی اجازت ہوتی ہے، البتہ اس عقد میں تبرع کا پہلو ارجح ہے اس لئے کہ اس کا انجام وثمرہ قرض لینے والے کو مال قرض کے منافع مفت ہی دے دینا ہے اس

---

(۱) المغنی ۶/ ۴۳۴ طبع ہجر۔

(۲) شافعیہ کے یہاں قرض حکمی سے مراد کے لئے دیکھئے: فقرہ/۱۔

(۳) حاشیۃ الرشیدی علی نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۲۳۔

(۱) ردالمحتار ۴/ ۱۷۳، البدائع ۷/ ۳۹۶، الاشباہ والنظائر لابن نجیم وحاشیۃ الحموی ۲/ ۲۰۴، مرشد الحیران: دفعہ (۷۹۷)، أسنی المطالب ۲/ ۱۴۳، الروضہ ۴/ ۳۵، المہذب ۱/ ۳۱۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۲۶، تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۸، فتح العزیز ۹/ ۳۹۱، کشاف القناع ۳/ ۳۰۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۵، المبدع ۴/ ۲۰۶۔

(۲) المہذب للشیرازی ۱/ ۳۱۰۔

لئے کہ فی الحال اس کے مقابل میں کوئی عوض نہیں ہوتا ہے اور جو تبرع کا اہل نہ ہو وہ قرض نہیں دے سکتا ہے، اسی وجہ سے اس کا حکم بقیہ تبرعات یعنی ہبات وصدقات کی طرح ہے، لہذا اس میں ملکیت، قبضہ سے منتقل ہوگی محض عقد یا تصرف کرنے یا استہلاک (خرچ) کردینے سے منتقل نہیں ہوگی۔

(دوم) مالکیہ کا قول ہے کہ قرض لینے والا عقد سے قرض کا مکمل مالک ہوجاتا ہے اگرچہ اس پر قبضہ نہ کرے، اور یہ اس کا ایک مال بن جاتا ہے، اس کے لئے اس کا فیصلہ کیا جائے گا[1]، یہ رائے شوکانی کی ہے، انہوں نے اسی کو راجح قرار دیا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ ایک آدمی سے دوسرے کی اموال کی ملکیت کے منتقل ہونے کا مدار محض باہمی رضامندی پر ہے[2]۔

(سوم) شافعیہ کا اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ قرض لینے والا تصرف کرنے پر مال قرض کا مالک ہوگا اور جب وہ اس میں تصرف کرے گا تو معلوم ہوگا کہ اس کی ملکیت پہلے سے ثابت ہے، تصرف سے مراد ہر ایسا عمل ہے جس سے ملکیت ختم ہوجائے جیسے بیع، ہبہ، آزاد کرنا اور تلف کرنا وغیرہ[3]، انہوں نے کہا: اس لئے کہ یہ خالص تبرع نہیں کیونکہ اس میں بدل واجب ہوتا ہے اور یہ حقیقت میں معاوضہ بھی نہیں ہے، لہذا ضروری ہے کہ اس کا بدل طے پانے کے بعد وہ اس کا مالک بنے[4]۔

(چہارم) امام ابو یوسف کا قول ہے کہ قرض پر قبضہ سے ملکیت نہیں ملتی جب تک اس کو خرچ نہ کرلیا جائے، ان کی دلیل یہ ہے کہ قرض دینا اعارہ ہے، اس لئے کہ اس میں اجل (میعاد) مقرر کرنا لازم نہیں ہوتا ہے کیونکہ اگر یہ معاوضہ ہوتا تو اس میں "اجل" لازم ہوتی جیسا کہ تمام معاوضات میں ہوتا ہے نیز اس لئے کہ باپ، وصی، اجازت یافتہ غلام اور مکاتب اس کا مالک نہیں حالانکہ یہ لوگ معاوضات کے مالک ہوتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ قرض دینا اعارہ ہے لہذا یہ "عین" (یعنی قرض کا سامان) جب تک قرض لینے والا اس کو خرچ نہیں کرلیتا حکم میں قرض دہندہ کی ملکیت میں باقی رہے گا[1]۔

ب-اپنے موجب وتقاضے کے لحاظ سے:

۱۸-فقہاء کی رائے ہے کہ قرض لینے والے کا ذمہ محض محل قرض کو اپنی ملکیت میں لینے کی وجہ سے قرض دہندہ کے لئے بدل قرض کے ساتھ مشغول ہوجاتا ہے اور وہ قرض دہندہ کو بدل لوٹانے کا پابند ہوجاتا ہے رہی بدل کی صفت، اس کو واپس کرنے کا مقام اور زمانہ تو اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

بدل قرض کی صفت:

۱۹-بدل قرض جس کو ادا کرنے کا پابند قرض لینے والا ہوتا ہے اس کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: مالکیہ کا قول[2] اور شافعیہ کا قول یہ ہے کہ[3] قرض لینے والے کو اختیار ہے کہ اپنے لئے ہوئے قرض کا مثل لوٹائے اگر وہ مثلی

---

(۱) الخرشی ۵/ ۲۳۲، البہجۃ شرح التحفہ ۲/ ۲۸۸، کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی ۲/ ۱۵۰، الشرح الکبیر للدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۲۶۔

(۲) السیل الجرار المتدفق علی حدائق الازہار للشوکانی ۳/ ۱۴۴۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۲۶، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۵، تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۸، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۰، المہذب ۱/ ۳۱۰، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۲۰۔

(۴) فتح العزیز للرافعی ۹/ ۳۹۲۔

(۱) ردالمحتار ۴/ ۱۷۳ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، بدائع الصنائع ۷/ ۳۹۶۔

(۲) الخرشی وحاشیۃ العدوی ۵/ ۲۳۲، القوانین الفقہیہ رص ۲۹۳۔

(۳) أسنی المطالب ۲/ ۱۴۳، تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۲۳، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۵، ۳۷۔

ہو، اس لئے کہ یہ اس کے حق سے زیادہ قریب ہے یا بعینہ اسی کو لوٹا دے اگر اس میں کوئی تغیر یعنی کمی وبیشی نہ ہوئی ہو یہ حنفیہ میں امام ابو یوسف کا قول ہے۔

لیکن اگر وہ قیمی (قیمت والا) ہو تو بعینہ اسی کو لوٹا سکتا ہے جب تک وہ عین علی حالہ باقی ہو اس میں کوئی تغیر نہ ہوا ہو، یا صورت کے لحاظ سے اس کے مثل کو لوٹائے (۱) اس لئے کہ صحیح روایت ہے کہ أنه استسلف بکرا ورد رباعیا وقال: إن خیار الناس أحسنهم قضاء" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے ایک نوجوان اونٹ قرض لیا اور اس سے عمدہ رباعی اونٹ واپس کیا اور فرمایا: بہترین آدمی وہ ہے جو خوب اچھی طرح قرض کی ادائیگی کرے) نیز اس لئے کہ عقد سلم کی وجہ سے جو ذمہ میں ثابت ہوتا ہے وہی عقد قرض کے ذریعہ بھی ثابت ہوتا ہے یہ مثلی پر قیاس کرتے ہوئے ہے۔

ہیتمی نے کہا: صورت کے لحاظ سے مثل کا اعتبار کرنے سے لازم آتا ہے کہ اس میں ان معانی کا بھی اعتبار ہو جن سے قیمت بڑھ جاتی ہے، لہذا وہ ایسی چیز لوٹائے گا جس میں یہ ساری صفات ہوں تا کہ کوئی چیز رہ نہ جائے (۳)۔

دوم: امام ابوحنیفہ ومحمد کا قول: یہ ہے کہ قرض لینے والے نے جیسے ہی قرض میں لی ہوئی ''عین'' کو اپنی ملکیت میں لیا اس کے ذمہ میں اس کا مثل ثابت ہوجاتا ہے عین نہیں، اگرچہ وہ عین قائم وبرقرار ہو، حتی کہ اگر قرض دہندہ یہ چاہے کہ قرض خواہ سے بعینہ محل قرض لے تو اس کو یہ حق نہیں ہوگا، قرض لینے والے کو حق ہے کہ اس کو کوئی دوسری چیز دے (۱) اور اگر اس نے کیلی یا وزنی یا سونے چاندی کی ڈھلی ہوئی کوئی چیز قرض لی پھر اس کا نرخ گر گیا یا بڑھ گیا تو اس پر اس کا مثل لوٹانا واجب ہوگا نرخ کے گرنے یا بڑھنے کا اعتبار نہیں ہوگا اور اگر قرض خواہ کے لئے قرض کے مثل کو لوٹانا محال ہو مثلاً اس نے اس کو صرف کردیا پھر وہ لوگوں کے ہاتھ سے نکل جائے (یعنی بازار سے غائب ہوجائے) تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک قرض دہندہ کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اس کا مثل ملنے تک انتظار کرے، قیمت نہیں دلائی جائے گی الا یہ کہ دونوں قیمت پر راضی ہوجائیں، صاحبین کی رائے ہے کہ قیمت دلائی جائے گی اس لئے کہ حنفیہ کا قیمت کے بجائے مطلقاً مثل کو واجب قرار دینے کی بنیاد یہ ہے کہ ان کے نزدیک صرف مثلیات میں قرض صحیح ہے (۲)۔

سوم: حنابلہ کا قول ہے، انہوں نے محل قرض مثلی، قیمی اور ان دونوں کے علاوہ ہونے میں فرق کیا ہے، مثلی سے مراد کیلی اور وزنی اشیاء ہیں، قیمی سے مراد جو وصف کے ذریعہ منضبط نہ ہو جیسے جواہرات وغیرہ۔

(الف) اگر محل قرض مثلی یعنی مکیلات یا موزونات میں سے ہو تو قرض لینے والے پر اس کا مثل واجب ہے اور اگر وہ بعینہ قرض کو لوٹانا چاہے تو قرض دہندہ کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا بشرطیکہ اس کے عین میں کوئی تغیر، عیب یا نقص یا کوئی اور چیز پیدا نہ ہوئی ہو، خواہ اس کا نرخ بدل گیا ہو یا نہ بدلا ہو، اس لئے کہ اس نے اس چیز کو اس کے حق کی صفت کے ساتھ لوٹایا لہذا اس کا قبول کرنا لازم

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۲۴، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۷، تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۵، المہذب ۱/ ۳۱۱۔

(۲) حدیث ابی رافع: "أن النبي استسلف من رجل بكرا......" کی تخریج فقرہ/ ۴ میں گذر چکی ہے۔

(۳) تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۲۳، صاحب النہایہ کے قول: ''اور وہ ایسی چیز لوٹائے گا جس میں یہ ساری صفات ہوں''، پر شبراملسی نے یہ حاشیہ لکھا ہے: یعنی اگر یہ ممکن نہ ہو تو صورت کے ساتھ قیمت کی رعایت کا اعتبار ہوگا (۴/ ۲۲۳)، نیز دیکھئے: أسنی المطالب ۲/ ۱۴۴۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۰۷۔

(۲) ردالمحتار ۴/ ۱۷۲، ۱۷۳ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، العقود الدریہ فی تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۱/ ۲۷۹ طبع بولاق ۱۳۰۰ھ، مرشد الحیران؛ دفعات (۷۹۷، ۸۰۵، ۸۰۶)۔

ہوگا، جیسے سلم اور اگر اس کی حالت میں مذکورہ بالا کوئی تغیر پیدا ہو گیا ہو تو لوٹائی ہوئی چیز کو قبول کرنا اس پر لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں اس کا ضرر ہے کیونکہ یہ اس کے حق سے کم ہے حالانکہ قرض لینے والے پر واجب ہے کہ اس کا مثل ادا کرے[۱]۔

ان دونوں حالتوں میں اگر قرض لینے والا مثل کو لوٹائے تو قرض دینے والے پر اس کو قبول کرنا واجب ہے خواہ اس کا نرخ گر گیا ہو یا بڑھ گیا ہو یا علی حالہ باقی ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ غصب اور اتلاف (تلف کرنے) میں مثل کا ضمان ہم مثل کے ذریعہ دیا جاتا ہے تو یہاں بھی اسی طرح ہوگا اور اگر مثل ملنا محال ہو تو اس پر اس دن کی اس کی قیمت واجب ہوگی جس دن مثل ملنا محال ہوا ہے، اس لئے کہ ذمہ میں قیمت کے ثابت ہونے کا وہی دن ہے۔

(ب) اگر محل قرض مکیل وموزون کے علاوہ ہو تو قبضہ کے دن کی اس کی قیمت لوٹانا واجب ہوگا اگر وہ صفت کے ذریعہ منضبط نہ ہوسکتا ہو، مثلاً جواہرات وغیرہ اس میں یہی ایک قول ہے، اس لئے کہ ان کی قیمت خواہش مند افراد کی قلت وکثرت کے اعتبار سے معمولی وقفہ کے بعد بدل جاتی ہے۔

لیکن جو صفت کے ذریعہ منضبط ہوسکے مثلاً مذروع، (گز سے ناپ کر فروخت ہونے والی چیز) عدد سے گن کر فروخت ہونے والی چیز اور جانور اس میں قرض کے دن کی اس کی قیمت لوٹانا واجب ہوگا اس لئے کہ یہ ذمہ میں ثابت ہوتی ہے اور یہی راجح مذہب ہے۔

ایک دوسرے قول میں ہے: صورت کے لحاظ سے مثل کو لوٹانا واجب ہوگا اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک آدمی سے ایک نوجوان اونٹ قرض لیا اور اس کا مثل لوٹایا[۲]۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/۲۲۶، کشاف القناع ۳/۳۰۱، ۳۰۲، المبدع ۴/۲۰۷، ۲۰۸، المغنی ۶/۴۳۱، ۴۳۲۔

(۲) کشاف القناع ۳/۳۱۵، الانصاف ۵/۱۲۹، المغنی ۴/۳۵۲۔

۲۰- ماسبق میں بدل قرض کی صفت کے بارے میں فقہاء کے مذہب کا جو بیان آیا ہے وہ صرف محل قرض کے مثل یا قیمت ہی کے لحاظ سے ہے، رہا وصف میں جید وردی ہونے یا مقدار میں کمی بیشی ہونے کے لحاظ سے تو جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں ابن حبیب وغیرہ کی رائے ہے کہ اگر قرض لینے والا اپنے قرض خواہ کو مقدار یا صفت میں قرض سے بہتر بدل یا اس سے کم تر بدل دونوں کی آپسی رضامندی سے ادا کرے تو جائز ہے بشرطیکہ یہ بلاشرط وبلا معاملہ کے ہو[۱]، یہ اس لئے کہ حدیث سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک نوجوان اونٹ قرض لیا اور اس سے بہتر ادا کیا اور آپ نے فرمایا: "إن خيارکم أحسنکم قضاء"[۲] (تم میں بہتر وہ ہے جو اچھی طرح ادائیگی کرے) نیز اس لئے کہ وہ اضافہ قرض میں عوض نہیں قرار دیا گیا ہے اور نہ قرض لینے کا وسیلہ ہے، نہ اپنے حق کے وصول کرنے کا وسیلہ ہے لہذا یہ اضافہ حلال ہوگا جیسا کہ اگر قرض ہی نہ ہو بلکہ حنفیہ وشافعیہ نے صراحت کی ہے کہ قرض لینے والے کے حق میں مستحب یہ ہے کہ اس نے جو لیا ہے بلاشرط اس سے عمدہ ادا کرے اور قرض دینے والے کے لئے اس کا لینا مکروہ نہیں ہوگا[۳]۔

امام مالک کے یہاں مسئلہ میں تفصیل ہے: چنانچہ انہوں نے اس کو مکروہ کہا ہے کہ قرض لینے والا مقدار یا عدد میں اضافہ کرے الا یہ کہ بہت معمولی ہو، انہوں نے کہا: قرض کی ادائیگی میں خوش اسلوبی یہ ہے کہ اس سے جید "عین" اور اس سے اعلی صفت کی دے، رہا یہ کہ

(۱) المغنی ۶/۴۳۸ اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۴/۳۴، المبدع ۴/۲۱۰، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۲۷، القوانین الفقہیہ رص ۲۹۴۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ/۴ میں گذر چکی ہے۔

(۳) البدائع ۷/۳۹۵، أسنی المطالب ۲/۱۴۳، روضۃ الطالبین ۴/۳۷، تحفۃ المحتاج ۵/۴۷۔

کیل یا وزن یا عدد میں اضافہ کردے تو یہ نہیں ہوسکتا یہ سب اس وقت ہے جب قرض لیتے وقت کوئی شرط نہ لگائی گئی ہو (۱)۔

امام احمد سے مروی ہے کہ قرض میں زیادہ یا افضل دینا مطلقاً ممنوع ہے، حضرات ابی بن کعب، ابن عباس اور ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ قرض دینے والا اپنے قرض کا مثل لے گا فضل (افضل) نہیں لے گا کہ مبادا یہ ایسا قرض ہوجائے جو منفعت کا سبب ہو (۲)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مدیون (مقروض) اپنے اوپر واجب دین سے عمدہ ادا کردے تو مالک دین کو اس کے قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا جیسے کہ اگر اس کو اپنے اوپر واجب دین سے ناقص ادا کرے اور اگر وہ قبول کرلے تو جائز ہے جیسا کہ اگر اس کو خلاف جنس دے دے ''فتاوی ہندیہ'' میں ہے: یہی صحیح ہے (۳)۔

بدل کے لوٹانے کا مقام:

۲۱- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ قرض میں اصل یہ ہے کہ بدل کو اسی شہر میں لوٹانا واجب ہے جہاں عقد قرض ہوا ہے، اور قرض دینے والا وہیں اس کا مطالبہ کرسکتا ہے اور قرض لینے والے پر لازم ہے، اس کو وہیں ادا کرے جہاں اس نے قرض پر قبضہ کیا ہے اس لئے کہ اسی جگہ سپرد کرنا واجب ہے (۴)۔

شوکانی نے کہا: اس کی وجہ یہ ہے کہ قرض دینے والا محسن ہے اور محسنین کو نقصان پہنچانے کی کوئی راہ نہیں ہے اور اگر اس پر ضروری ہو کہ اپنے قرض کو واپس لینے کے لئے مشقت جھیلے تو یہ اس کے احسان

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۲۹۴، الکافی لابن عبدالبر رص ۳۵۸، البہجہ ۲/ ۲۸۸۔

(۲) المغنی ۶/ ۴۳۸، المبدع ۴/ ۲۱۰۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۰۴، حصکفی نے کہا: اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، الدر المختار ۴/ ۱۷۴۔

(۴) التاج والإکلیل ۴/ ۵۴۸، الاختیارات الفقہیہ من فتاوی ابن تیمیہ رص ۱۳۲۔

کے منافی ہوگا (۱)۔

لیکن اگر قرض لینے والا کسی دوسری جگہ میں اس کو دے یا قرض دینے والا اس کا مطالبہ کسی دوسرے شہر میں کرے اور وہ ایسی چیز ہے جس میں بار برداری اور خرچہ نہیں آتا، جیسے دراہم و دنانیر تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ محل قرض کے علاوہ دوسری جگہ اس کا لینا قرض دینے والے پر لازم ہوگا، اس لئے کہ اس میں اس پر نہ کوئی صرفہ ہے اور نہ کوئی ضرر (۲)۔

رہی وہ چیز جس کے لئے بار برداری اور خرچہ آتا ہے، جیسے کیلی و وزنی چیز تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ محل قرض کے علاوہ دوسری جگہ اس کا لینا قرض دینے والے پر لازم نہیں ہوگا اس لئے کہ اس میں صرفہ کی زیادتی ہے، البتہ اگر قرض دینے والا اس کے لینے پر راضی ہوجائے تو جائز ہے یہی حکم شافعیہ وحنابلہ کے یہاں ہے اگر وہ مقام خوف ناک ہو (۳)۔

اگر قرض دینے والے اور لینے والے کی ملاقات قرض کے شہر کے علاوہ کہیں دوسری جگہ ہوجائے اور دونوں شہروں میں مال قرض کی قیمت الگ الگ ہے اور قرض دینے والا اس کو اس سے لینے کا مطالبہ کرے تو شافعیہ وحنابلہ اور ایک روایت میں حنفیہ کی رائے ہے کہ قرض لینے والے پر اس کا ادا کرنا لازم ہوگا اور قرض کے شہر کی قیمت کا اعتبار ہوگا اس لئے کہ وہی ملکیت میں لینے کا محل ہے۔

امام ابو یوسف نے کہا: قیمت قرض کے دن کی ہوگی۔

امام محمد نے کہا: نزاع کے دن کی ہوگی۔

(۱) السیل الجرار للشوکانی ۳/ ۱۴۴۔

(۲) رد المحتار ۴/ ۱۷۴، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۰۴، شرح الخرشی ۵/ ۲۳۲، البہجۃ شرح التحفۃ ۲/ ۲۸۸، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۶، أسنی المطالب ۲/ ۱۴۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۲۴ اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۶، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۸، کشاف القناع ۳/ ۳۰۶۔

(۳) سابقہ مراجع۔

حنفیہ کے یہاں دوسری روایت ہے کہ قرض دینے والے کے لئے مطلوبہ شخص سے وثیقہ کے طور پر کوئی کفیل مانگا جائے گا تا کہ وہ اس کو اس کا مثل اس جگہ ادا کردے جہاں اس نے قرض دیا تھا۔

مالکیہ میں ابن عبدالبر نے کہا: اگر قرض دینے والا قرض لینے والے سے اس شہر کے علاوہ کہیں دوسری جگہ ملاقات کرے جہاں اس نے قرض دیا ہے اور وہیں اس سے قرض کی ادائیگی کا مطالبہ کرے تو قرض لینے والے پر ادائیگی لازم نہیں ہوگی، البتہ قرض دینے والے پر لازم ہے کہ کسی کو وکیل بنادے جو اس کی طرف سے اس شہر میں قرض پر قبضہ کرے جس میں اس نے قرض لیا تھا اور اگر وہ دونوں کسی دوسرے شہر میں دین کی ادائیگی پر صلح کرلیں تو یہ جائز ہوگا اگر یہ قرض کی میعاد پوری ہونے کے بعد ہو اور اگر میعاد پوری ہونے سے قبل ہو تو لازم نہیں ہوگا[1]۔

بدل کے واپس کرنے کا زمانہ:

۲۲ - قرض میں بدل کو واپس کرنے کے زمانہ کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

(اول) حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ بدل قرض قرض لینے والے کے ذمہ میں فوری واجب الاداء ہوتا ہے، بناء بریں قرض دینے والے کو حق ہے کہ فی الحال اس کا مطالبہ مطلقاً کرے جیسے دوسرے فوری واجب الاداء دیون کا حال ہے، نیز اس لئے کہ مثلیات میں قرض کی وجہ سے مثل کو لوٹانا واجب ہوتا ہے، لہذا وہ حال یعنی فوری واجب الاداء ہوگا، جیسے اتلاف میں، اس اصل کی ایک فرع یہ ہے کہ اگر وہ متفرق طور پر قرض دے پھر مجموعی طور پر ایک ساتھ سب کا مطالبہ کرے تو وہ ایسا کرسکتا ہے اس لئے کہ سارا فوری واجب الاداء ہے جو اس صورت کے مشابہ ہوگیا کہ متفرق طور پر چند بار بیع کی جن کا ثمن فوری واجب الاداء ہے پھر خریدار سے تمام ثمن کا ایک ساتھ مطالبہ کرے[1]۔

(دوم) مالکیہ کا قول ہے اور یہی ابن قیم کا ایک قول ہے: بدل قرض لینے والے کے ذمہ میں فوری واجب الاداء نہیں ہوتا ہے بناء بریں انہوں نے کہا ہے کہ اگر مطلقاً میعاد کی شرط لگائے بغیر قرض لے تو مقرض کو بدل لوٹانا اس کو لازم نہیں ہوگا اگر وہ اس میں رجوع کرنا چاہے، اور قرض دینے والے کو مجبور کیا جائے گا کہ اس کو اس کے پاس اتنی دیر تک چھوڑ دے جس میں عادتاً یہ سمجھا جائے کہ اس نے اس سے فائدہ اٹھایا ہے[2]۔

قرض میں لگائی گئی شرطوں کی چند انواع ہیں: کچھ مشروع، کچھ ممنوع اور کچھ کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے جو یہ ہیں:

الف- دین قرض کی توثیق کی شرط لگانا:

۲۳ - فقہاء کی رائے ہے کہ رہن، کفیل، گواہ بنانے یا ان میں سے کسی ایک کی شرط کے ساتھ قرض دینا صحیح ہے، اس لئے کہ یہ امور توثیقی چیزیں ہیں ان میں قرض دینے والے کو مزید منافع نہیں ملتے، رہن کی مشروعیت پر استدلال اس روایت سے کیا گیا ہے کہ: "**أنه اشترى من يهودي طعاما ورهنه درعه**"[3] (رسول اللہ ﷺ نے

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۷۲، ۱۷۳، الفتاوی الہندیہ ۳/۲۰۵، الکافی لابن عبدالبر ص ۳۵۸، روضۃ الطالبین ۴/۳۶، أسنی المطالب ۲/۱۴۳، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۸۸، کشاف القناع ۳/۳۰۶۔

(۱) البدائع ۷/۳۹۶، الفتاوی الہندیہ ۳/۲۰۲، فتح العزیز ۹/۳۵۷، روضۃ الطالبین ۴/۳۴، النتف فی الفتاوی للسغدی ۱/۴۹۳، کشاف القناع ۳/۳۰۱، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۲۵، المغنی ۶/۴۳۱، المبدع ۴/۲۰۶۔

(۲) البہجہ ۲/۲۸۸، الزرقانی علی خلیل ۵/۲۲۹، الخرشی ۵/۲۳۲، التاج والإکلیل ۴/۵۴۸، اعلام الموقعین ۳/۳۷۵ طبع مطبعۃ السعادۃ مصر۔

(۳) حدیث: "أنه اشترى من يهودي......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۱۴۵) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

ایک یہودی سے غلہ خریدا اور اس کے پاس اپنی زرہ رہن رکھی)، نیز اس لئے کہ جس کو انجام دینا جائز ہے اس کی شرط لگانا بھی جائز ہے، نیز اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے جو تقاضائے عقد کے منافی نہیں ہے [۱]۔

ب- قرض کے شہر کے علاوہ دوسرے شہر میں ادائیگی کی شرط لگانا:

۲۴- یہ شرط سفتجہ کے باب میں آتی ہے جو شافعیہ کے یہاں، حنابلہ کے راجح مذہب میں بلا ضرورت (مجبوری) حرام ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ مکروہ ہے بعض فقہاء مالکیہ نے اس کو جائز کہا ہے اور یہی امام احمد اور ابن تیمیہ سے ایک روایت ہے [۲]۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''سفتجہ'' (فقرہ ۳)۔

ج- اصل سے ناقص ادائیگی کی شرط لگانا:

۲۵- اگر عقد قرض میں یہ شرط لگادی گئی کہ قرض لینے والا قرض دینے والے کو مقدار یا صفت کے لحاظ سے اپنے لئے ہوئے قرض سے ناقص لوٹائے گا تو شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ یہ شرط فاسد ہے اور لازم نہیں ہے اور کیا اس سے عقد فاسد ہو جائے گا؟

شافعیہ کے یہاں دو اقوال ہیں: مذہب میں اصح قول یہ ہے کہ

(۱) بدائع الصنائع ۵/۱۷۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/۶۵، روضۃ الطالبین ۴/۳۴، فتح العزیز ۹/۳۸۱، المہذب ۱/۳۱۰، نہایۃ المحتاج ۴/۲۲۶، أسنی المطالب ۲/۱۴۳، کشاف القناع ۳/۳۰۳، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۲۷، المبدع ۴/۲۰۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۳۹۵، تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی ۴/۱۷۵، رد المحتار ۴/۱۷۴، منح الجلیل ۳/۵۰، الزرقانی علی خلیل ۵/۲۲۹، البہجہ ۲/۲۸۸، الخرشی ۵/۲۳۱، أسنی المطالب ۲/۱۴۲، فتح العزیز ۹/۳۷۵، ۳۸۵، نہایۃ المحتاج ۴/۲۲۵، کشاف القناع ۳/۳۰۴، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۲۷، المغنی ۶/۴۳۶ طبع ہجر، الاختیارات الفقہیہ ص ۱۳۱۔

عقد فاسد نہیں ہوگا یہی حنابلہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ ممنوع یہ ہے کہ قرض دینے والا نفع اٹھائے یہاں اس شرط میں اس کو کوئی نفع نہیں ہے بلکہ نفع تو قرض لینے والے کا ہے تو گویا قرض دینے والے نے مزید تسامح اور نفع رسانی کے جذبہ سے کام لیا ہے اور اس سے اچھا وعدہ کیا ہے۔

شافعیہ کے یہاں دوسرا قول ہے کہ فاسد ہے، اس لئے کہ یہ عقد کے تقاضہ کے منافی ہے جیسے زیادہ کرنے کی شرط لگانا [۱]۔

د- اجل (میعاد) کی شرط لگانا:

۲۶- قرض میں اجل (میعاد) کی شرط لگانے کے صحیح ہونے اور اس کے لازم ہونے کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

(اول) جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ، اوزاعی اور ابن منذر وغیرہ کا قول ہے کہ قرض کی تاجیل لازم نہیں ہوگی اگرچہ عقد میں اس کی شرط لگائی گئی ہو، قرض دینے والے کو حق ہے کہ اجل (میعاد) کے پورا ہونے سے قبل اس کو واپس لے لے اس لئے کہ قرضوں میں میعادیں باطل ہیں [۲]، امام احمد بن حنبل نے کہا: تاہم قرض دینے والے کو چاہئے کہ اپنے وعدہ کو پورا کرے [۳]۔

(۱) فتح العزیز ۹/۳۷۸، نہایۃ المحتاج ۴/۲۲۶، المہذب ۱/۳۱۱، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۲۷، کشاف القناع ۳/۳۰۳۔

(۲) النتف فی الفتاوی للسغدی ۱/۴۹۳، البدائع ۷/۳۹۶، رد المحتار ۴/۱۷۰، روضۃ الطالبین ۴/۳۴، نہایۃ المحتاج ۴/۲۲۶، أسنی المطالب ۲/۱۴۲، فتح العزیز ۹/۳۷۵، ۳۷۹، ۳۸۰، کشاف القناع ۳/۳۰۳، المبدع ۴/۲۰۸، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۲۷، المغنی ۶/۴۳۱، مرشد الحیران: دفعہ (۸۰۴) میں ہے: قرض کی تاجیل لازم نہیں اگرچہ عقد میں اس کی شرط لگادی جائے، قرض دینے والا اس کو میعاد کے پورا ہونے سے قبل واپس لے سکتا ہے۔

(۳) المبدع ۴/۲۰۸، کشاف القناع ۳/۳۰۳۔

قرض میں اجل (میعاد) کے لازم نہ ہونے کے اپنے اصول سے حنفیہ نے چار مسائل کو مستثنیٰ کیا ہے قرض کا انکار ہو چکا ہو، یعنی قرض دینے والا قرض لینے والے کے ساتھ جو قرض کا منکر ہے کسی اجل (میعاد) تک کے لئے کسی رقم پر صلح کرلے تو وہ میعاد لازم ہوگی، یا کوئی مالکی اپنے نزدیک اصل دین کے ثبوت کے بعد اس کے لزوم کا فیصلہ کرے، یا دین کا کسی اور پر حوالہ کردے پھر قرض دینے والا اس کو مؤجل کرے یا کسی ایسے مدیون پر حوالہ کرے جس کا دین مؤجل تھا اس لئے کہ حوالہ براءت کا سبب ہے اور چوتھا مسئلہ وصیت ہے یعنی کسی نے وصیت کی کہ اس کے مال سے فلاں کو ایک سال تک کے لئے ایک ہزار درہم قرض دے دیا جائے [(۱)]۔

حنابلہ نے قرض میں اجل کی شرط کے لازم نہ ہونے پر یہ استدلال کیا ہے کہ وہ ایسا عقد ہے جس میں تفاضل (کمی بیشی) ممنوع ہے، لہذا اس میں ''اجل'' بھی ممنوع ہوگی جیسے ''صرف'' میں، اس لئے کہ فوری واجب الاداء تاجیل کرنے سے مؤجل نہیں ہوتا ہے نیز اس لئے کہ یہ وعدہ ہے اور وعدہ کو پورا کرنا لازم نہیں ہے [(۲)]۔ قرض کی تاجیل کے صحیح نہ ہونے پر حنفیہ کا استدلال یہ ہے کہ یہ ابتداء اعارہ اور صلہ رحمی ہے حتی کہ لفظ ''اعارہ'' سے صحیح ہوتا ہے، اور قرض دینے کا وہ شخص مالک نہیں ہوتا ہے جو تبرع کا مالک نہیں ہوتا ہے، جیسے وصی اور بچہ، اور یہ انتہاء میں معاوضہ ہے اب ابتداء کے اعتبار سے اس میں تاجیل لازم نہیں ہوگی جیسا کہ اعارہ میں کیونکہ تبرع میں جبر نہیں ہوتا اور انتہاء کے اعتبار سے صحیح نہیں ہوگی اس لئے کہ یہ دراہم کی بہ عوض دراہم ادھار بیع ہوجائے گی جو سود ہے [(۳)]۔

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۷۰، البدائع ۷/ ۳۹۶۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۷، کشاف القناع ۳/ ۳۰۳۔

(۳) ردالمحتار ۴/ ۱۷۰ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، بدائع الصنائع ۷/ ۳۹۶۔

ہر چند کہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ قرض میں اجل کی شرط فاسد ہے قرض دینے والے پر لازم نہیں ہے تاہم عقد قرض کے بارے میں ان میں اختلاف ہے کہ کیا شرط کے فاسد ہونے سے عقد فاسد ہوجاتا ہے یا نہیں؟

حنفیہ وحنابلہ نے کہا: قرض صحیح ہے اور اجل باطل ہے [(۱)]۔

شافعیہ نے کہا: اگر قرض میں شرط لگادے تو اس پر غور کیا جائے گا:

اگر تاجیل میں قرض دینے والے کو کوئی فائدہ نہ ہو تو شرط لغو ہے اور اصح قول کے موافق عقد فاسد نہیں ہوگا، اس لئے کہ تاجیل کے ذریعہ قرض لینے والے کو نفع پہنچا کر مزید ارفاق (احسان) کیا ہے اور اپنی شرط کو پورا کرنا اس کے لئے مندوب ہے۔

اگر قرض دینے والے کو اس میں کوئی فائدہ ہو مثلاً لوٹ پاٹ کا زمانہ ہو اور قرض لینے والا مالدار ہو تو اس کے بارے میں دو قول ہیں: اصح قول یہ ہے کہ قرض فاسد ہوجائے گا اس لئے کہ اس میں قرض دینے والے کو نفع حاصل ہوتا ہے [(۲)]۔

(دوم) مالکیہ، لیث بن سعد، ابن تیمیہ اور ابن قیم کا قول ہے کہ شرط کے ساتھ قرض کی تاجیل صحیح ہے، لہذا اگر قرض میں ''اجل'' کی شرط لگادی گئی تو معین اجل (میعاد) سے قبل قرض لینے والے پر بدل کا لوٹانا لازم نہیں ہوگا [(۳)]، ان حضرات کا استدلال نبی کریم ﷺ کے ارشاد گرامی سے ہے کہ: **''المسلمون علی شروطھم''** [(۴)] (مسلمان اپنی شرطوں پا قائم رہیں گے)۔

(۱) النتف للسغدی ۱/ ۴۹۳، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۰۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۷، کشاف القناع ۳/ ۳۰۳، ردالمحتار ۴/ ۱۷۰۔

(۲) روضۃ الطالبین ۴/ ۳۴، اسنی المطالب ۲/ ۱۴۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۲۶۔

(۳) میارۃ علی التحفہ ۲/ ۱۹۶، البہجہ ۲/ ۲۸۸، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۳۱، الاختیارات الفقہیہ ص ۱۳۲، اعلام الموقعین ۳/ ۵۷۳ طبع مطبعۃ السعادہ۔

(۴) حدیث: ''المسلمون علی شروطھم'' کی روایت ترمذی (۳/ ۶۲۶) نے حضرت عمرو بن عوفؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

پھر مالکیہ نے اپنے اس قول پر یہ تفریع کی ہے کہ اگر قرض لینے والے کی خواہش ہو کہ اجل سے قبل قرض اس کے مالک کو لوٹا دے تو قرض دینے والے پر اس کو قبول کرنا لازم ہے، اس لئے کہ اجل میں حق قرض لینے والے کا تھا اور جب وہ اپنا حق ساقط کردے گا تو قرض دینے والے پر اس کو قبول کرنا لازم ہوگا، اس کو اس پر مجبور کیا جائے گا یہ بدل ''عین'' ہو یا عرض ہو، یا بذات خود قرض میں لیا ہوا مال ہو[۱]۔

ھ- بعینہ مال قرض کے لوٹانے کی شرط لگانا:

۲۷- حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر قرض دینے والا قرض لینے والے پر بعینہ مال قرض کے لوٹانے کی شرط لگائے تو یہ شرط صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ عقد کے تقاضے کے منافی ہے، عقد کا تقاضا یہ ہے کہ قرض لینے والا قرض کو خرچ کرے اور اس کا بدل لوٹائے اب بعینہ قرض کے لوٹانے کی شرط لگانا اس سے مانع ہے، البتہ شرط کے فاسد ہونے سے عقد فاسد نہیں ہوگا بلکہ صحیح باقی رہے گا[۲]۔

و- قرض دینے والے کے لئے زیادتی (اضافہ) کی شرط لگانا:

۲۸- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ قرض دینے والے کے لئے بدل قرض میں اضافہ کی شرط لگانے سے عقد قرض فاسد ہوجاتا ہے، خواہ یہ اضافہ مقدار میں ہو یعنی قرض لینے والا قرض کی جنس سے اصل سے زائد لوٹائے گا، یا کوئی اور مال اس کو ہدیہ کے طور پر زائد دے گا، یا اضافہ صفت میں ہو یعنی قرض لینے والے نے جو لیا ہے

(۱) البہجہ ۲/ ۲۸۸، کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی ۲/ ۱۵۳، الخرشی وحاشیۃ العدوی ۵/ ۲۳۲، التاج والإکلیل ۴/ ۵۴۸، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۲۲۹، الکافی لابن عبد البر ص ۳۵۸۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۵، ۲۲۷۔

اس سے عمدہ مال لوٹائے گا اور یہ اضافہ سود کی قبیل سے شمار کیا جائے گا[۱]۔

ابن عبد البر نے کہا: سلف (قرض) میں کوئی اضافہ یا منفعت جس میں قرض دینے والے کا فائدہ ہو سود ہے، اگرچہ ایک مٹھی چارہ ہو اور اگر شرط لگا کر ایسا ہو تو یہ حرام ہے[۲]، ابن منذر نے کہا: اس پر علماء کا اجماع ہے کہ اگر قرض دینے والے نے قرض لینے والے سے کسی اضافہ یا ہدیہ کی شرط لگائی اور اسی شرط کے ساتھ اس کو قرض دیا تو اس پر زائد لینا سود ہے[۳]۔

اس سلسلہ میں ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے کہ ''النهي عن كل قرض جر نفعا'' (جو قرض قرض دینے والے کے لئے نفع لائے ممنوع ہے)[۴] نیز یہ کہ عقد قرض ارفاق (نفع رسانی) اور قربت کے لئے مقرر ہے اور جب قرض دینے والا اس میں اپنے لئے اضافہ کی شرط لگادے گا تو وہ اپنے مقصد سے نکل جائے گا، لہذا اس کا صحیح ہونا ممنوع ہوجائے گا، اس لئے کہ اس طرح یہ زیادہ لینے کے لئے قرض ہوگا ارفاق (نفع رسانی) اور قربت کے لئے نہیں ہوگا، نیز اس لئے کہ مشروط زیادتی ربا کے مشابہ ہے کیونکہ یہ ایسا اضافہ ہے جس کے مقابلہ میں کوئی عوض نہیں ہے حقیقت ربا اور شبہ ربا

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۹۵، النتف للسغدی ۱/ ۴۹۳، کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی ۲/ ۱۴۹، البہجہ ۲/ ۲۸۷، القوانین الفقہیہ ص ۲۹۳، الخرشی ۵/ ۲۳۲، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۲۲۸، مواہب الجلیل ۴/ ۵۴۶، أسنی المطالب ۲/ ۱۴۲، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۴، فتح العزیز ۹/ ۳۷۵، ۳۸۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۲۵، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۷، کشاف القناع ۳/ ۳۰۴۔

(۲) الکافی فی فقہ اہل المدینہ ۲/ ۳۵۹ طبع بیروت۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۳۶۔

(۴) حدیث: ''النهي عن كل قرض جرّ نفعاً'' کو ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۳/ ۳۴) میں حارث بن ابو اسامہ سے منسوب کیا ہے اور کہا: اس کی سند میں سوار بن مصعب ہے جو متروک ہے۔

سے بچنا واجب ہے [1]۔

حنابلہ نے کہا: اسی طرح قرض دینے والے کا کسی ایسے عمل کی شرط لگانا بھی ہے جس سے اس کو نفع ملے، مثلاً قرض لینے والا قرض دینے والے کو اپنے گھر میں مفت رہائش دے، یا اپنا جانور اس کو عاریت پر دے، یا اس کے لئے فلاں کام کردے، یا اس کے رہن سے فائدہ اٹھائے وغیرہ [2]۔

یہ مخفی نہیں کہ اگر قرض فاسد ہوجائے تو اس کو فسخ کرنا واجب ہے اور ذوات الامثال میں مثل اور غیر ذوات الامثال میں قیمت وصول پائے گا [3]۔

قرض دینے والے کو ہدیہ دینا جو زیادتی کا ذریعہ ہو:

۲۹ - قرض لینے والے کی طرف سے قرض دینے والے کو قرض کی ادائیگی سے قبل ہدیہ دینے کے حکم میں چند مختلف اقوال ہیں:

(اول) حنفیہ کا قول ہے کہ مقروض قرض دینے والے کو ہدیہ دے اس میں کوئی مضایقہ نہیں ہے، البتہ افضل یہ ہے کہ قرض دینے والا اس کا ہدیہ قبول کرنے سے پرہیز کرے اگر اس کو معلوم ہو کہ وہ اس کو محض "قرض" کی وجہ سے دیتا ہے لیکن اگر معلوم ہو کہ اس کو وہ قرض کی وجہ سے نہیں بلکہ آپسی قرابت یا دوستی کے سبب دے رہا ہے تو قبول کرنے سے پرہیز نہیں کرے گا، اسی طرح اگر قرض لینے والا جود وسخاوت میں معروف ہو تو بھی قبول کرلے یہی سرخسی کی "المحیط" میں ہے اور اگر ان میں سے کوئی چیز نہ ہو [1] تو یہ غیر واضح صورت حال ہے لہذا اس صورت میں وہ قبول کرنے سے گریز کرے تا آنکہ اس کو معلوم ہوجائے کہ اس نے دین کی وجہ سے ہدیہ نہیں دیا ہے [2]۔

(دوم) مالکیہ کا قول ہے کہ قرض لینے والے کے لئے یہ حلال نہیں کہ وہ دین دینے والے کو اس امید کے ساتھ ہدیہ دے کہ وہ اپنے دین کو مؤخر کردے اور دین دینے والے کے لئے اس ہدیہ کو قبول کرنا حرام ہوگا اگر اس کو معلوم ہو کہ مقروض کی غرض یہی ہے، اس لئے کہ اس کے نتیجہ میں زیادتی واضافہ کے مقابلہ میں تاخیر ہوگی پھر اگر ہدیہ موجود ہو تو اس کو لوٹانا واجب ہے اور اگر کسی سبب سے فوت ہوگیا ہو تو اس کا مثل لوٹانا واجب ہوگا اگر وہ مثلی ہو، یا جس دن قرض لینے والے کے ضمان میں آیا ہے اس دن کی اس کی قیمت لوٹانا واجب ہے اگر وہ ذوات القیم میں سے ہو، لیکن اگر مدیون کا یہ مقصد نہ ہو اس کی نیت صحیح ہو تو وہ اپنے قرض دینے والے کو ہدیہ دے سکتا ہے، ابن رشد نے کہا: لیکن صاحب دین کے لئے اس کا ہدیہ قبول کرنا مکروہ ہے اگرچہ اس کی نیت کا صحیح ہونا اس کے نزدیک متحقق ہوجائے جبکہ وہ مقتدا لوگوں میں سے ہو کہ مبادا اس کو اس کے جواز کا ذریعہ بنایا جائے جو ناجائز ہے [3]۔

پھر جہاں نیت صحیح ہو اور ناجائز مقصد بھی نہ ہو مالکیہ نے جواز کے ضابطہ کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ مدیون کا ہدیہ حرام ہے، الا یہ کہ اس معاملہ دین سے قبل ایک دوسرے کو ہدیہ لینے دینے کا معمول رہا ہو، اور یہ معلوم ہو کہ وہ دین کی وجہ سے نہیں ہے تو اس

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۹۵۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۷، کشاف القناع ۳/ ۳۰۴، المبدع ۴/ ۲۰۹۔

(۳) ردالمحتار ۴/ ۱۷۲، النتف للسغدی ۱/ ۴۹۳، الخرشی وحاشیۃ العدوی ۵/ ۲۳۰، القوانین الفقہیہ رص ۲۹۳۔

(۱) یعنی قرض دینے والے کو یہ معلوم نہ ہو کہ قرض لینے والے کا ہدیہ قرض کی وجہ سے ہے یا اس کی وجہ سے نہیں۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۰۳۔

(۳) القوانین الفقہیہ رص ۲۹۳، الکافی لابن عبدالبر ۲/ ۳۵۹، مواہب الجلیل ۴/ ۵۴۶، الخرشی ۵/ ۲۳۰۔

صورت میں آپس کے معاملہ دین کی حالت میں حرام نہیں ہوگا یا اس معاملہ دین کے بعد ہدیہ کا کوئی نیا سبب پیدا ہوجائے، مثلاً شادی یا پڑوس وغیرہ تو بھی ہدیہ حرام نہیں ہوگا [۱]۔

(سوم) شافعیہ کا قول ہے کہ قرض دینے والے کے لئے قرض لینے والے کا ہدیہ بلا شرط ہو تو مکروہ نہیں ہے اگر چہ ربوی مال میں ہو، ماوردی نے کہا: بدل کے لوٹانے سے قبل اس سے دور رہنا ہی اولی ہے [۲]۔

(چہارم) حنابلہ کا قول ہے کہ اگر قرض لینے والا قرض دینے والے کو قرض کی ادائیگی سے قبل ہدیہ دے اور قرض دینے والا اس کو اپنے دین سے وضع کرنے یا اپنی طرف سے اس ہدیہ پر اس کو عوض دینے کا ارادہ نہ کرے تو جائز نہیں ہوگا، الا یہ کہ قرض سے قبل ان دونوں کے درمیان اس کا معمول رہا ہو، لہذا اگر اس کا معمول تھا تو جائز ہے اور اگر قرض کی ادائیگی کے بعد بلا شرط و بلا موافقت اس کو ہدیہ دے تو اصح قول کے موافق جائز ہے اس لئے کہ اس نے اس اضافہ کو قرض میں عوض یا قرض کا ذریعہ یا اپنے دین کی وصولی کا ذریعہ نہیں بنایا، لہذا یہ اس صورت کے مشابہ ہوگیا جبکہ قرض ہی نہ ہو [۳]، اس سلسلہ میں ان حضرات کا استدلال حضرت انس بن مالکؓ کی اس روایت سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إذا أقرض أحدكم قرضا، فأهدى إليه أو حمله على الدابة، فلا يركبها ولا يقبله، إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك**" [۴] (اگر تم میں سے کوئی قرض دے اور مقروض اس کو ہدیہ دے، یا اس کو اپنے جانور پر سوار کرے تو اس کے جانور پر سوار نہ ہو اور اس کا ہدیہ قبول نہ کرے الا یہ کہ پہلے سے دونوں کے مابین اس کا معمول رہا ہو) نیز ابن سیرین کی اس روایت سے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت ابی بن کعبؓ کو دس ہزار درہم قرض دئے حضرت ابی بن کعب نے ان کو اپنی زمین کا پھل ہدیہ میں بھیجا تو حضرت عمر نے اس کو ان کے پاس لوٹا دیا قبول نہ کیا، چنانچہ حضرت ابی بن کعب ان کے پاس آئے اور کہا: اہل مدینہ کو خوب معلوم ہے کہ میرے پھل نہایت عمدہ ہیں اور یہ کہ ہمیں اس کی ضرورت نہیں پھر آپ نے ہمارا ہدیہ کیوں قبول نہ کیا؟ اس کے بعد حضرت ابی بن کعب نے ہدیہ دیا تو انہوں نے قبول کرلیا۔

ابن قیم نے کہا: غالباً حضرت عمرؓ کا ہدیہ کو رد کردینا اس خیال سے تھا کہ ہوسکتا ہے وہ ہدیہ قرض کے سبب ہو پھر جب ان کو یقین ہوگیا کہ وہ قرض کے سبب نہیں ہے تو انہوں نے قبول کرلیا۔ قرض لینے والے کے ہدیہ کے مسئلہ میں یہی فیصلہ کن رائے ہے [۱]، نیز ان کا استدلال اس روایت سے ہے کہ حضرت عبداللہ بن سلامؓ نے ابو بردہ بن ابی موسی اشعری سے کہا: "**إنک في أرض الربا بها فاش، إذا كان لک على رجل حق فأهدى إليک حمل تبن أو حمل شعير أو حمل قت فإنه ربا**" [۲] (تم ایسی زمین میں ہو جہاں سود عام ہے اگر تمہارا کسی آدمی پر کوئی حق ہو اور وہ تم کو ایک بوجھ بھوسا یا ایک بوجھ جو یا ایک بوجھ قت (ہرا چارہ) ہدیہ میں دے تو یہ سود ہے)۔

ابن قیم نے کہا: یہ سب اس لئے ہے تاکہ قرض میں زیادتی کے لینے کا دروازہ بند کیا جائے کیونکہ قرض کا حق و حکم مثل کو لوٹانا ہے [۳]۔

---

(۱) الزرقانی علی خلیل ۵/ ۲۲۷، الخرشی ۵/ ۲۳۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۱۱۹، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۲۵، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۷۔

(۳) منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۷، کشاف القناع ۳/ ۳۰۵، المبدع ۴/ ۲۱۰، المغنی ۶/ ۴۳۷۔

(۴) حدیث: "إذا أقرض أحدكم قرضا......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۱۳) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۴۸) میں لکھا ہے کہ اس کی سند میں ضعیف و مجہول راوی ہے۔

---

(۱) تہذیب ابن القیم لمختصر سنن ابی داؤد للمنذری ۵/ ۱۵۰۔

(۲) اثر: "قول عبد الله بن سلام لأبي بردة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۱۲۹) نے کی ہے۔

(۳) إغاثۃ اللہفان ۱/ ۳۶۴، إعلام الموقعین ۳/ ۱۵۴، ۱۸۴۔

امام احمد سے ایک روایت ہے کہ قرض دار کی طرف سے قرض دینے والے کو غیر مشروط ہدیہ دینا جائز ہے [۱]۔

ز-قرض میں کسی دوسرے عقد کی شرط لگانا:

فقہاء نے عقد قرض میں کسی دوسرے عقد مثلاً بیع، اجارہ، مزارعت، مساقات، دوسرے قرض کی شرط لگانے کی متعدد صورتیں لکھی ہیں اور چونکہ عقد قرض کے تقاضے کے خلاف ہونے میں ان کے درمیان فرق ہے، اس لئے ان صورتوں میں حکم کا فرق کیا ہے۔

یہ صورتیں حسب ذیل ہیں:

الف-پہلی صورت:

۳۰-اگر عقد قرض میں یہ شرط لگائے کہ اس کو ایک دوسرا مال بھی قرض میں دے گا، مثلاً قرض دینے والے نے مقروض سے کہا: میں نے تم کو یہ چیز اس شرط کے ساتھ قرض دی کہ اس کے علاوہ فلاں فلاں چیز بھی تم کو قرض میں دوں گا، تو شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عقد قرض صحیح ہے اور شرط قرض دینے والے کے حق میں لغو ہے، لہذا اس نے اپنے اوپر جو شرط لگائی ہے وہ اس پر لازم نہیں ہوگی انہوں نے کہا: اس لئے کہ یہ ایسا وعدہ ہے جو لازم نہیں ہے جیسا کہ اگر اس کو ایک کپڑا اس شرط پر ہبہ کرے کہ ایک دوسرا کپڑا بھی ہبہ کرے گا [۲]۔

ب-دوسری صورت:

۳۱-اگر عقد قرض میں یہ شرط لگائی گئی کہ مقروض کی طرف سے اپنے قرض خواہ کو قرض اول کے مقابلہ میں کوئی دوسرا قرض دیا جائے گا،

(۱) المبدع ۴/۲۱۰۔

(۲) روضۃ الطالبین ۴/۳۵، فتح العزیز ۹/۳۷۱، ۳۸۲، نہایۃ المحتاج ۴/۲۲۶۔

فقہاء کے یہاں اس مسئلہ کا نام: "أسلفنی أسلفک" (تم مجھے قرض دو میں تمہیں قرض دوں) ہے حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ یہ جائز نہیں ہے اور یہ شرط فاسد ہے جبکہ عقد صحیح ہے [۱]، اس لئے کہ ان کے مذہب میں عقد کے صحیح ہونے پر شرط فاسد کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے [۲]۔

اس صورت کے بارے میں مالکیہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اس شرط کے ساتھ قرض مکروہ ہے [۳]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ قرض میں شرطیں حرام ہیں، ابن عابدین نے کہا: "الخلاصہ" میں ہے: شرط کے ساتھ قرض حرام ہے اور شرط لغو ہے [۴]۔

ج-تیسری صورت:

۳۲-اگر عقد قرض میں یہ شرط لگائی گئی کہ قرض دینے والا قرض دار کو کوئی چیز فروخت کرے گا، یا اس سے کوئی چیز خریدے گا، یا اس کو کرایہ پر کوئی چیز دے گا، یا اس سے کرایہ پر لے گا وغیرہ وغیرہ تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ یہ شرط لگانا جائز نہیں ہے [۵]۔

ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے انہوں نے ان کے دادا سے روایت کیا کہ رسول

(۱) المغنی لابن قدامہ ۶/۴۳۷۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/۲۲۷۔

(۳) المقدمات الممہدات لابن رشد (الجد) ۲/۵۱۹ طبع دار الغرب الاسلامی، بدایۃ المجتہد ۸/۹۳ (مطبوع مع الہدایہ فی تخریج احادیث البدایہ)۔

(۴) ابن عابدین ۴/۱۷۴۔

(۵) القوانین الفقہیہ رص ۲۹۳، کفایۃ الطالب الربانی ۲/۱۴۹، ۱۵۰، المہذب ۱/۳۱۱، فتح العزیز ۹/۳۸۴، نہایۃ المحتاج ۴/۲۲۵، کشاف القناع ۳/۳۰۵۔

اللہ ﷺ نے فرمایا: "لایحل سلف وبیع"[1] (قرض اور بیع (ایک ساتھ) حلال نہیں ہے)۔

ابن قیم نے کہا: قرض وبیع ایک ساتھ کرنا حرام ہے، اس لئے کہ یہ اصل سے زیادہ لے کر قرض میں نفع اٹھانے کا ذریعہ ہے اور بیع یا اجارہ کو اس کا وسیلہ بنایا گیا ہے جیسا کہ واقعہ ہے[2]، موصوف نے کہا: رہا قرض اور بیع تو اس لئے کہ جب اس نے ایک سو ایک سال کے لئے قرض دئے پھر اس (قرض دار) کے ہاتھ پچاس کی مساوی چیز کو ایک سو میں فروخت کردیا تو اس نے اس بیع کو قرض میں جس کا تقاضا ہے کہ مثل لوٹایا جائے اضافہ کا ذریعہ بنایا اگر یہ بیع نہ ہوتی تو وہ اس کو قرض نہیں دیتا اور اگر عقد قرض نہ ہوتا تو مقروض اس سے وہ چیز نہ خریدتا[3]۔ آگے لکھا ہے یہی سود کی حقیقت ہے[4]۔

نیز اس لئے کہ ان دونوں نے قرض کے نفع کو ثمن بنادیا ہے اور یہ شرط لغو ہے، لہذا اس کے ساقط ہونے سے ثمن کا کچھ حصہ ساقط ہوجائے گا اور باقی مجہول ہوجائے گا، خطابی نے کہا: یہ فاسد ہے، اس لئے کہ اس نے اس کو قرض محض اس لئے دیا تا کہ قرض دار ثمن میں اس کے ساتھ سہولت برتے، اس طرح ثمن حد جہالت میں داخل ہوجائے گا[5]۔

نیز اس لئے کہ اس نے ایک عقد میں دوسرے عقد کی شرط لگائی ہے لہذا ناجائز ہوگا، جیسا کہ اگر کسی کو اپنا گھر اس شرط پر فروخت کرے کہ دوسرا شخص اپنا گھر اس کے ہاتھ فروخت کرے گا اور اگر یہ

(۱) حدیث: "لا یحل سلف و بیع" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۲۷) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) إغاثۃ اللہفان من مصائد الشیطان ۱/ ۳۶۳۔

(۳) تہذیب ابن القیم لمختصر سنن ابی داؤد للمنذری ۵/ ۱۴۹۔

(۴) إعلام الموقعین عن رب العالمین ۳/ ۱۵۳ طبع مطبعۃ السعادۃ مصر۔

(۵) معالم السنن للخطابی ۵/ ۱۴۴ (مطبوع مع مختصر سنن ابی داؤد للمنذری)۔

شرط لگائی کہ قرض دار اپنا گھر قرض خواہ کو اس کے کرایہ سے کم پر دے، یا قرض دار قرض خواہ کے گھر کو اس کے کرایہ سے زیادہ پر لے تو حرمت بڑھ جائے گی[1]۔

نیز اس لئے کہ قرض معاوضہ کے عقود میں سے نہیں ہے بلکہ محض بھلائی اور اکرام کے عقود میں سے ہے، لہذا اس کے لئے عوض ہونا صحیح نہیں ہوگا اب اگر قرض کے ساتھ ساتھ کوئی عقد معاوضہ ہو تو اس کے لئے عوض کا ایک حصہ ہوگا، اس طرح وہ اپنے تقاضے سے الگ ہوجائے گا اور باطل ہوجائے گا اور اس کے ساتھ ساتھ جو معاوضہ کے عقود ہیں سب باطل ہوجائیں گے، ایک اور وجہ یہ ہے کہ اگر قرض کا کوئی مقرر وقت نہ ہو تو وہ قرض دینے والے پر لازم نہیں ہوگا اور بیع اور اس جیسے دوسرے لازم عقود (مثلاً اجارہ ونکاح) کے ساتھ کسی غیر لازم عقد کا ساتھ ہونا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں کے احکام میں منافات ہے[2]۔

۳۳- حنفیہ نے اس مقام پر اسی صورت سے متعلق ایک مسئلہ لکھا ہے وہ یہ ہے کہ مقروض قرض دینے والے کی کوئی معمولی چیز گراں قیمت میں اس لئے خریدے کہ اس کو قرض کی حاجت ہے، انہوں نے اس کے بارے میں کہا: جائز ومکروہ ہے، علامہ ابن عابدین نے اس پر یہ حاشیہ لکھا ہے: یعنی کراہت کے ساتھ صحیح ہے یہ اس صورت میں ہے کہ قرض کے بعد خریداری ہو اس لئے کہ "الذخیرۃ" میں ہے: اور اگرچہ قرض میں نفع کی شرط نہیں لگائی گئی ہو لیکن قرض دار قرض کے بعد قرض خواہ سے کوئی سامان گراں قیمت میں خرید لے۔

تو کرخی کے قول کے مطابق: اس میں کوئی مضایقہ نہیں، خصاف نے کہا: مجھے یہ پسند نہیں ہے، حلوانی نے لکھا ہے کہ یہ حرام ہے، اس

(۱) المغنی ۶/ ۴۳۷۔

(۲) المنتقی شرح المؤطا للباجی ۵/ ۲۹۔

لئے کہ وہ کہے گا کہ اگر میں اس سے وہ چیز نہ خریدوں گا تو وہ فی الحال قرض کا مجھ سے مطالبہ کرے گا، امام محمد اس میں کوئی مضایقہ نہیں سمجھتے خواہرزادہ نے کہا ہے کہ سلف سے جو منقول ہے وہ نفع مشروط ہونے کی حالت پر محمول ہے اور وہ بلا اختلاف مکروہ ہے اور محمد نے جو لکھا ہے وہ نفع کے غیر مشروط ہونے کی حالت پر محمول ہے اور یہ بلا اختلاف غیر مکروہ ہے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ قرض دینا بیع سے پہلے ہو۔

اگر بیع پہلے ہوئی ہو یعنی جس کے ساتھ معاملہ (دین) کرنا مطلوب ہے اس نے طالب (دین) کے ہاتھ بیس دینار قیمت کا کپڑا چالیس دینار میں فروخت کر دیا پھر اس نے اس (طالب) کو دوسرے ساٹھ دینار قرض میں دئے اس طرح قرض دار پر سو دینار ہو گئے اور قرض دار کو اسی دینار ملے تو اس کے بارے میں خصاف نے لکھا ہے کہ جائز ہے، یہ امام بلخ محمد بن سلمہ کا مذہب ہے اور بہت سے مشائخ بلخ اس کو مکروہ سمجھتے تھے اور کہتے تھے کہ یہ نفع لانے والا قرض ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو قرض لینے والا گراں قیمت کو برداشت نہ کرتا بعض مشائخ کہتے ہیں کہ مکروہ ہے اگر وہ دونوں ایک مجلس میں ہوں ورنہ کوئی مضایقہ نہیں، اس لئے کہ ایک مجلس متفرق کلمات کی جامع ہوتی ہے تو گویا وہ دونوں ایک ساتھ پائے گئے لہذا یہ منفعت قرض میں شرط ہو جائے گی، شمس الائمہ حلوانی، خصاف اور ابن سلمہ کے قول پر فتوی دیتے تھے اور فرماتے تھے: یہ ایسا قرض نہیں جو نفع لائے بلکہ یہ بیع ہے جس کی وجہ سے نفع ہوا ہے یعنی قرض ملا ہے [1]۔

ح- جاہ (حیثیت) کے ذریعہ قرض لینے پر معاوضہ کی شرط لگانا:

۳۴- جس نے کسی دوسرے کے لئے اپنی جاہ (حیثیت) کے ذریعہ قرض لیا، کیا اس کے لئے جائز ہے کہ اپنی جاہ کے ثمن کے طور پر اس دوسرے شخص پر جعل (محتتانہ) کی شرط لگائے یا جائز نہیں، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

شافعیہ نے کہا: اگر کسی دوسرے سے یوں کہے: میرے لئے سو قرض لے لو اور تمہارے لئے مجھ پر دس ہوگا تو یہ جعالۃ (محتتانہ) ہے [1]۔

امام احمد بن حنبل نے کہا: مجھے یہ پسند نہیں کہ اپنی جاہ کے ذریعہ اپنے بھائیوں کے لئے قرض لے، قاضی ابویعلی نے کہا: یعنی اگر جس کے لئے قرض لے رہا ہے وہ ادائیگی میں معروف نہ ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں قرض دینے والے کے مال کو داؤ پر لگانا اور اس کو ضرر پہنچانا ہے لیکن اگر وہ ادائیگی میں معروف ہو تو مکروہ نہیں، اس لئے کہ یہ اس کی اعانت اور اس کو مصیبت سے نجات دلانا ہے [2]۔

بناء بریں اگر کوئی انسان دوسرے کے لئے اپنی جاہ کے ذریعہ قرض لے تو حنابلہ نے کہا: اس کے لئے جائز ہے کہ اپنی جاہ کے ذریعہ دوسرے کے لئے قرض لینے کے مقابلہ میں اس سے جعل (اجرت) لے، اس کے برخلاف دوسرے کے لئے کفیل بننے پر جعل (اجرت) لینا ناجائز ہے [3]، ابن قدامہ نے کہا: اگر کہے: میرے لئے فلاں شخص سے سو قرض لے لو تمہیں دس ملے گا تو اس میں کوئی مضایقہ نہیں ہے اور اگر کہے: میری طرف سے کفیل بن جاؤ تمہیں ایک ہزار ملے گا تو ناجائز ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا یوں کہنا: (میرے لئے قرض لے لو تمہیں دس ملے گا) ایک مباح عمل پر محتتانہ ہے لہذا جائز ہے، جیسا کہ اگر یوں کہے: میرے لئے اس دیوار کو بنا دو تمہیں دس ملے گا، رہی کفالت تو کفیل پر دین لازم ہو جاتا ہے اور

(۱) ردالمحتار ۴/ ۱۷۵ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۰۳۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۰۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۳۰۶، المغنی ۶/ ۴۳۰۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۵، کشاف القناع ۳/ ۳۰۶، المبدع ۴/ ۲۱۲۔

جب وہ ادا کردے گا تو مکفول پر اس کے لئے اس کا مثل واجب ہوجائے گا، لہذا یہ قرض کی طرح ہوگیا اور جب وہ عوض لے گا تو یہ منفعت لانے والا قرض ہوجائے گا لہذا یہ ناجائز ہوگا[۱]۔

مالکیہ کے مذہب میں: جاہ کے معاوضہ کے بارے میں اختلاف ہے، کچھ مالکیہ مطلقاً حرمت کے قائل ہیں، کچھ مطلقاً کراہت کے قائل ہیں، کچھ نے یہ تفصیل کی ہے کہ اگر صاحب جاہ کو خرچ کرنے، محنت کرنے اور سفر کی ضرورت ہو اس لئے اس نے اجرت مثل لی تو یہ اس کے لئے جائز ہے ورنہ حرام ہے، تسولی نے کہا: یہی حق ہے[۲]۔

(۱) المغنی ۶/۴۴۱۔

(۲) البہجہ شرح التحفہ ۲/۲۸۸۔

قرعہ

تعریف:

۱-القرعة لغت میں: حصہ، نصیب، مقارعة: قرعہ ڈالنا، أقرعت بین الشرکاء في شيء یقسمونه (کسی شئی کی تقسیم میں شرکاء کے درمیان قرعہ ڈالنا) اور کہا جاتا ہے: ''کانت له قرعة (جب کوئی آدمی قرعہ میں اپنے اصحاب پر غالب رہے) اور قارعه فقرعه یقرعه: اس نے اس سے قرعہ اندازی کی اور غالب آگیا، ان کے علاوہ کچھ اور معانی میں بھی قرعہ کا استعمال ہوتا ہے[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، برکتی نے کہا: قرعة: حصہ، نصیب، إلقاء القرعة: ایک تدبیر جس کے ذریعہ سے انسان کا سہم (حصہ) متعین ہوجاتا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

قسمت:

۲-قسمت لغت میں: قسمته قسما سے ماخوذ ہے جس کے معنی اجزاء کو الگ الگ کرنا ہے[۳]۔

اصطلاح میں: حصوں کو ایک دوسرے سے ممتاز و الگ کرنا[۴]۔

(۱) لسان العرب لابن منظور، معجم مقاییس اللغۃ لابن زکریا، المعجم الوسیط۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) المصباح المنیر مادہ: ''قسم''۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۸/۲۶۹۔

قسمت اور قرعہ میں ربط یہ ہے کہ قرعہ، قسمت (تقسیم) کا ایک طریقہ ہے اور قرعہ مالکیہ کے یہاں قسمت کی ایک نوع ہے [۱]۔

شرعی حکم:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قرعہ مشروع ہے، مختلف حالات میں مباح یا مندوب یا واجب یا مکروہ یا حرام ہوجاتا ہے جس کا بیان آئے گا۔

اس کی مشروعیت کی دلیل کتاب وسنت ہیں۔

قرآن سے اس کی مشروعیت اس فرمان باری سے ہے: "وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ" [۲] (اور آپ توان لوگوں کے پاس تھے نہیں اس وقت جب وہ اپنے قلم ڈال رہے تھے کہ ان میں سے کون مریم کی سرپرستی کرے)، کون ان کی پرورش کرے گا اس کے لئے آپس میں انہوں نے قرعہ اندازی کی۔

نیز فرمان باری: "وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ. إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ. فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ" [۳] (اور بیشک یونس پیمبروں میں سے تھے (اس وقت کا قصہ یاد کیجئے) جب وہ بھاگ کر بھری ہوئی کشتی کے پاس پہنچے پھر وہ بھی شریک قرعہ ہوئے تو وہ مجرم قرار پائے)۔

ابن عباسؓ سے "فساهم" کی تفسیر میں مروی ہے: یعنی انہوں نے قرعہ اندازی کی [۴]۔

سنت مطہرہ سے اس کی مشروعیت: حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ہے: "عرض النبي ﷺ على قوم اليمين فأسرعوا، فأمر

(۱) الشرح الکبیر ۳/ ۴۹۸۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۴۴۔

(۳) سورۂ صافات/ ۱۳۹-۱۴۱۔

(۴) تفسیر الطبری ۲۲/ ۶۳۔

أن يسهم بينهم في اليمين أيهم يحلف" [۱] (رسول اللہ ﷺ نے چند لوگوں سے کہا: قسم کھاؤ ہر ایک جلدی کرنے لگا تو آپ نے فرمایا: قرعہ ڈالو اور جس کا نام قرعہ میں پہلے نکلے وہی قسم کھائے گا)۔

حضرت عائشہؓ نے فرمایا: "كان رسول ﷺ إذا أراد سفرا أقرع بين نسائه، فأيتهن خرج سهمها خرج بها معه" [۲] (رسول اللہ ﷺ جب سفر میں جانا چاہتے، تو اپنی بیویوں میں قرعہ ڈالتے جس بیوی کا نام قرعہ میں نکلتا اسی کو اپنے ساتھ لے جاتے)۔

قرعہ کی مشروعیت کی حکمت:

۴- مرغینانی نے کہا: قرعہ دلوں کو مطمئن کرنے اور کسی طرف میلان کی تہمت کو ختم کرنے کے لئے ہے حتی کہ اگر قاضی قرعہ ڈالے بغیر ہر ایک کا حصہ معین کردے تو جائز ہے، اس لئے کہ یہ قضا (عدالتی فیصلہ) میں ہے لہذا وہ پابند کرسکتا ہے [۳]۔

"تکملہ فتح القدیر" میں ہے: دیکھئے: حضرت یونس علیہ السلام نے اسی طرح کی حال میں اپنے ساتھ کشتی میں سوار لوگوں کے ساتھ قرعہ کا استعمال کیا جیسا کہ فرمان باری ہے: "فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ" [۴] (وہ بھی شریک قرعہ ہوئے تو وہ مجرم قرار پائے)، یہ اس لئے کہ ان کو معلوم تھا کہ وہی مقصود ہیں لیکن اگر خود سے پانی میں کود پڑتے تو ممکن ہے ان سے انبیاء کی شان کے خلاف بات

(۱) حدیث ابی ہریرہ: "عرض النبي ﷺ على قوم اليمين......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۸۵) نے کی ہے۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "كان رسول الله إذا أراد سفرا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۱۸) نے کی ہے۔

(۳) الہدایہ مع تکملہ فتح القدیر ۸/ ۳۶۳۔

(۴) سورۂ صافات/ ۱۴۱۔

منسوب کی جاتی، اس لئے انہوں نے قرعہ کا استعمال کیا، اسی طرح حضرت زکریا علیہ السلام نے مریم کو اپنی پرورش میں لینے کے بارے میں علماء یہود کے ساتھ قرعہ کا استعمال کیا، حالانکہ حضرت زکریا کو معلوم تھا کہ مریم کے سب سے زیادحق دار وہی ہیں، کیونکہ مریم کی خالہ حضرت زکریا کے یہاں تھیں، حضرت زکریا نے علماء یہود کی دل بستگی کی خاطر قرعہ اندازی کرائی تھی، جیسا کہ فرمان باری ہے: ''إِذْ يُلْقُوْنَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ''(۱) (جب وہ اپنے قلم ڈال رہے تھے کہ ان میں سے کون مریم کی سرپرستی کرے)، اور رسول اللہ ﷺ سفر میں جانا چاہتے تو اپنی بیویوں کی دل بستگی کی خاطر ان میں قرعہ اندازی کرتے(۲)۔

قرعہ اندازی کا طریقہ:

۵ - فقہاء کے یہاں قرعہ کے دو طریقے ہیں:

اول: شرکاء کے نام کاغذ کے ٹکڑوں پر لکھنا۔

دوم: جس چیز کی تقسیم کرنی ہے اس کے اجزاء کو کاغذ کے ٹکڑوں پر لکھنا، مالکیہ نے دوسرے طریقے پر قرعہ اندزی کے لئے شرط لگائی ہے کہ تمام حصے برابر ہوں اور اگر ان میں اختلاف ہو تو خاص طور پر عروض (سامان) میں جائز ہے(۳)۔

شافعیہ وحنابلہ میں سے ہر ایک نے دونوں صورتوں میں اس کے جاری کرنے کو جائز کہا ہے البتہ ناموں کی تحریر کا طریقہ شافعیہ کے نزدیک اولی ہے(۴)۔

کس چیز میں قرعہ اندازی ہوگی:

٦ - قرعہ اندازی چند جگہوں پر ہوتی ہے مثلاً:

اول: مستحق کی تمیز میں اگر مستحقین کے برابر ہونے کے وقت استحقاق کا ثبوت ابتداءاً کسی مبہم غیر معین کے لئے ہوا ہو، مثلاً کسی نے اپنے مال میں سے چند غلاموں کے آزاد کرنے کی وصیت کی اور اس کے تہائی مال میں سارے غلاموں کی آزادی کی گنجائش نہ ہو اور پرورش کرنے والی عورتوں میں جبکہ سب ایک درجہ کی ہوں، اسی طرح بیویوں کے درمیان باری شروع کرنے میں ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ بیویاں حق میں برابر ہیں لہذا قرعہ واجب ہے تاکہ وہ سبب ترجیح بنے۔

دوم: فی الواقع مستحق معین کی تمیز میں جبکہ اشتباہ کی وجہ سے حقیقت کا پتہ نہ چل سکے اس سلسلہ میں اموال اور ''ابضاع'' (حق وطی) برابر ہیں ان لوگوں کے نزدیک جو ''ابضاع'' میں قرعہ اندازی کے قائل ہیں۔

سوم: املاک کی تمیز میں۔

بعض حضرات نے کہا: یہ صرف تین صورتوں میں ہے:

اول: غلاموں کے درمیان قرعہ اندازی اگر تہائی مال ان سب (کی آزادی) کے لئے کافی نہ ہو۔

دوم: شرکاء کے درمیان قرعہ اندازی جبکہ تقسیم میں تمام حصے برابر ہوں۔

سوم: دو بینہ کے باہمی تعارض کے وقت ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں۔

چہارم: اختصاصات کے حقوق میں مثلاً پہلی صف کے لئے کشمکش، احیاء موات (غیر آباد زمین کی آباد کاری) میں۔

پنجم: حقوق ولایات میں مثلاً امامت عظمی کے لئے دو شخصوں میں

---

(۱) سورۂ آل عمران ر ۴۴۔

(۲) تکملہ فتح القدیر ۸ر ۳٦۴، ۳٦۵۔

حدیث: ''كان يقرع بين نسائه..'' کی تخریج فقرہ ر ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۳) الشرح الکبیر للدردیر ۳ر ۵۱۱۔

(۴) شرح الجلال المحلی علی المنہاج ۴ر ۳۱٦، مغنی المحتاج ۴ر ۴۲۲، کشاف القناع ٦ر ۳۸۰، ۳۸۱۔

نزاع ہوترجیحی صفات میں دونوں یکساں ہوں توقرعہ کے ذریعہ کسی ایک کومقدم کیا جائے گا، نیز جیسے نکاح میں چنداولیاء اور قصاص کے وصول کرنے میں چندورثہ کے ہونے پرکسی ایک کی ترجیح کے لئے ان میں قرعہ اندازی ہوگی [۱]۔

جہاں قرعہ اندازی نہیں:

۷- اگر کسی ایک پہلو میں مصلحت یا حق متعین ہوجائے تو قرعہ اندازی نہیں ہوگی، اس لئے کہ قرعہ میں اس معین حق اور اس متعین مصلحت کوضائع کرنا ہے، بناء بریں کسی کیلی ووزنی چیز میں جس کی صفت یکساں ہوقرعہ اندازی نہیں ہوگی اس کوکیل یاوزن کے ذریعہ تقسیم کیا جائے گا نہ کہ قرعہ سے، کیونکہ جب اس کا کیل یاوزن کردیا گیاتوقرعہ کی ضرورت نہ رہی، لہذا ان دونوں چیزوں میں قرعہ کے آنے کی کوئی وجہ نہیں، یہی مالکیہ کی رائے ہے [۲]، اس میں شافعیہ و حنابلہ کے مابین اختلاف ہے [۳]۔

ناقابل قرعہ چیزوں میں شافعیہ کے یہاں ''ابضاع'' ہیں اور حنابلہ کے یہاں ایک قول ہے، اور حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں ظاہر مذہب میں حنابلہ کے یہاں اشتباہ کے وقت نسب کا لاحق ہونا ہے، شافعیہ وحنابلہ کے یہاں ابتداءً مبہم واجب عبادات وغیرہ کی تعیین اور شافعیہ کے یہاں طلاق ہے [۴]۔

(۱) تبصرۃ الحکام بہامش فتح العلی المالک ۲/۱۰۶، المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات، الفروق للقرافی ۴/۱۱۱، فرق (۲۴۰)، القواعد لابن رجب رص ۳۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات: قاعدہ (۱۶۰)، حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۷۵، ۲/۴۰۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/۵۰۱۔

(۳) القلیوبی وعمیرہ ۴/۳۱۶، کشاف القناع ۶/۳۷۹۔

(۴) المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/ ۶۴، قواعد ابن رجب رص ۳۴۸۔

قرعہ کی تقسیم پرشرکاء کومجبور کرنا:

۸- حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ اگر قاضی کی طرف سے کسی تقسیم کرنے والے کے واسطے سے قرعہ کے ذریعہ تقسیم مکمل ہوجائے تو یہ لازم ہوگی، کسی شریک کے حصہ کے نکلنے کے بعد کوئی شریک اس سے گریز نہیں کرسکتا۔

حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کے یہاں اظہر کے بالمقابل قول کے مطابق اگر تقسیم کرنے والا شرکاء کی طرف سے مقرر کردہ ہو، اگر عادل ہوتو قرعہ کے ذریعہ اس کی تقسیم کردہ کے لازم ہونے میں وہ حاکم کی طرف سے مقرر کئے گئے قاسم (بٹوارا افسر) کی طرح ہے اور اگر وہ عادل نہ ہوتو اس کی تقسیم شرکاء کی باہمی رضامندی کے بغیر لازم نہ ہوگی، شافعیہ کے یہاں اظہر یہ ہے کہ قرعہ نکلنے کے بعد تقسیم کے خواہش مند شرکاء کی رضامندی بہرحال شرط ہے جبکہ تقسیم کاران دونوں کی طرف سے مقرر کردہ ہواور یہی معتمد ہے [۱]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ قرعہ کی تقسیم پر گریز کرنے والے تمام شرکاء کومجبور کیا جائے گا اگر کوئی شریک اسکا مطالبہ کرے اور گریز کرنے والے اور دوسرے تمام شرکاء جس چیز کی تقسیم کا ارادہ ہے اس سے جو مقصود ہے اس سے مکمل طور پر فائدہ اٹھاسکتے ہوں، مثلاً رہائشی گھر اس شرط کا مطلب یہ ہے کہ اگر سب کے سب مکمل طور پر اس سے فائدہ نہ اٹھاسکیں تو مجبور نہیں کیا جائے گا [۲]۔

مردہ کوغسل دینے میں زیادہ حق دار کی معرفت کے لئے قرعہ:

۹- شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ مردہ کوغسل دینے کا زیادہ حق اس

(۱) ابن عابدین ۶/۲۵۵، ۲۶۳، القلیوبی وعمیرہ ۴/۳۱۶، ۳۱۷، کشاف القناع ۶/۳۷۸۔

(۲) الدسوقی ۳/۵۱۲۔

کے اقارب و رشتہ داروں کو ہے، اور اگر برابر درجہ کے اقارب ہوں مثلاً ایک درجہ کے بھائی اور چچا اور بیویاں اور ان میں کوئی وجہ ترجیح نہ ہوتو قرعہ کے ذریعہ کسی کو مقدم کیا جائے گا، لہذا قرعہ میں جس کا نام نکلے اسی کو مقدم کریں گے کیونکہ اس کے علاوہ کوئی وجہ ترجیح نہیں [۱]۔

عام نمازوں اور نماز جنازہ میں امامت کے زیادہ حق دار کو آگے بڑھانے میں قرعہ:

۱۰- فقہاء کی رائے ہے کہ جن صفات کی بنیاد پر امامت کے لئے آگے بڑھایا جاتا ہے ان میں اگر دو یا زیادہ افراد یکساں ہوں تو نزاع کی صورت میں ان میں قرعہ اندازی کی جائے گی۔

ان میں افضل کے بارے میں دیکھیں اصطلاح: ''امامت''، ''صلاۃ'' (فقرہ ۱۴، ۱۸) نیز دیکھئے: اصطلاح: ''جنائز'' (فقرہ ۴۱)۔

سفر میں بیویوں میں قرعہ:

۱۱- حنفیہ کی رائے اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر شوہر سفر کا ارادہ کرے تو اپنی بیویوں میں سے جس کو چاہے سفر میں ساتھ لے جانے کے لئے منتخب کرلے، قرعہ اندازی کرنا اس پر واجب نہیں، البتہ حنفیہ نے ان کی دل جوئی کی خاطر قرعہ کو مستحب کہا ہے۔

مالکیہ نے سفر قربت مثلاً جہاد اور حج میں بیویوں کے درمیان قرعہ کو واجب قرار دیا ہے، مالکیہ کے یہاں مشہور قول یہی ہے، اس لئے کہ سفر قربت میں جانے کی گنجائش زیادہ ہوتی ہے۔

مالکیہ کے یہاں دوسرا قول ہے: قرعہ مطلقاً واجب ہے [۲]۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ سفر کے لئے بیویوں میں قرعہ واجب ہے خواہ سفر لمبا ہو یا مختصر، شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ اگر سفر مختصر ہو تو واجب نہیں ہوگا اور وہ بیوی کو ساتھ نہیں لے جائے گا کیونکہ یہ اقامت کی طرح ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''قسم بین الزوجات''۔

شافعیہ نے کہا: اگر شوہر نے منتقل ہونے کے لئے سفر کیا ہو تو یہ حرام ہے کہ قرعہ کے ذریعہ یا قرعہ کے بغیر کچھ بیویوں کو ساتھ لے جائے اور باقی کو پیچھے چھوڑ دے تاکہ ان کو ضرر پہنچانے سے بچ سکے گا بلکہ ان کو ساتھ لے کر منتقل ہو یا ان کو طلاق دے دے [۱]۔

شب باشی کا آغاز کرنے میں بیویوں میں قرعہ:

۱۲- شافعیہ، حنابلہ کی رائے اور مالکیہ کا ایک قول ہے کہ شب باشی کا آغاز کرنے میں بیویوں میں قرعہ ڈالنا واجب ہے، اس لئے کہ کسی ایک سے آغاز کرنا اس کو فوقیت دینا ہے حالانکہ ان میں برابری کرنا واجب ہے۔

مالکیہ میں ابن مواز کی رائے ہے کہ ابتداء کرنے کے لئے ان میں قرعہ اندازی مستحب ہے۔

جبکہ حنفیہ و مالکیہ کی رائے میں قرعہ نہیں شوہر کو اختیار ہے کہ جس سے چاہے شب باشی شروع کرے [۲]۔

تفصیل اصطلاح: ''قسم بین الزوجات'' میں ہے۔

طلاق میں قرعہ:

۱۳- اگر کسی کی ایک سے زائد بیویاں ہوں، ان میں سے کسی ایک

---

(۱) کشاف القناع ۲/ ۹۰، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۳۴۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۰۶، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۴۳۔

(۱) القلیوبی ۳/ ۳۰۴، ۳۰۵، کشاف القناع ۵/ ۱۹۹۔

(۲) شرح الجلال المحلی ۳/ ۳۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۴۱، کشاف القناع ۵/ ۱۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات، ابن عابدین ۳/ ۲۰۸۔

غیر معین بیوی کو طلاق دے دے مثلاً کہے: تم میں سے ایک کو طلاق، اب اگر کسی ایک معین کی نیت کرلے تو طلاق کے لئے وہ متعین ہے اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

اگر کسی معین بیوی کی نیت نہیں کرے تو حنفیہ کی رائے اور مالکیہ کا ایک قول ہے کہ وہ طلاق کو جس بیوی کی طرف چاہے پھیر دے۔

مالکیہ کا دوسرا قول ہے کہ تمام بیویوں کو طلاق ہو جائے گی شافعیہ نے کہا: متعین کرنا اس پر لازم ہوگا اور اگر وہ اس سے گریز کرے تو قید کرکے اس کی تعزیر کی جائے گی، حنابلہ کی رائے ہے کہ ان میں قرعہ اندازی کی جائے گی [۱]۔

حنفیہ وشافعیہ کا استدلال یہ ہے کہ شوہر ابتداء طلاق دینے اور اس کو متعین کرنے کا مالک ہے اور جب اس نے متعین کئے بغیر طلاق دی تو اس کی تعیین کا مالک ہوگا، اس لئے کہ یہ اپنی ملکیت کو وصول کرنا ہے۔

حنابلہ کا استدلال قرعہ کے بارے میں حضرت علی وابن عباسؓ کے قول سے ہے، صحابہ میں ان دونوں حضرات کا کوئی مخالف نہیں، نیز اس لئے کہ طلاق ایسی ملکیت کا ازالہ ہے جو تغلیب اور سرایت پر مبنی ہے (کہ ایک جزء کی طلاق کل پر اور کل کی طرف سرایت کر جاتی ہے) لہذا اس میں قرعہ ہوگا، جیسا کہ عتق میں اس کی اصل کا ثبوت یہ ہے کہ حضور ﷺ نے چھ غلاموں میں قرعہ ڈالا، جیسا کہ حضرت عمران بن حصینؓ کی حدیث میں آیا ہے: "**أن رجلا أعتق ستة مملوكين له عند موته، لم يكن له مال غيرهم، فدعا بهم رسول اللهﷺ فجزأهم أثلاثا، ثم أقرع بينهم، فأعتق اثنين وأرق أربعة، وقال له قولا شديدا**" [۲] (ایک آدمی نے اپنی موت کے وقت اپنے چھ مملوک غلام آزاد کئے ان کے علاوہ اس کے پاس کوئی مال نہ تھا، رسول اللہ ﷺ نے ان کو بلایا ان کے تین حصے کئے پھر ان میں قرعہ ڈالا اور دو کو آزاد کردیا چار کو غلام باقی رکھا اور اس آدمی سے سخت بات کہی)۔

نیز اس لئے کہ حق کسی ایک غیر معین کا ہے، لہذا قرعہ کے ذریعہ اس کی تعیین واجب ہے۔

اگر قرعہ اور تعیین سے قبل شوہر مر جائے تو ورثہ ان کے درمیان قرعہ ڈالیں گے اور جس کے نام سے طلاق کا قرعہ نکلے اس عورت کا میراث کے بارے میں وہی حکم ہوگا جو معین طور پر اس کو طلاق دینے کی صورت میں ہوتا [۱]۔

اگر کسی نے اپنی بیویوں میں سے کسی ایک کو طلاق دی پھر بھول گیا کہ کس کو طلاق دی تو حنابلہ کے نزدیک قرعہ کے ذریعہ اس کو نکالا جائے گا، جبکہ جمہور فقہاء کے نزدیک اس میں مذکورہ بالا تفصیل ہے [۲]۔

حضانت میں قرعہ:

۱۴- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر حضانت کے استحقاق میں دو یا زیادہ مساوی افراد ہوں تو ان میں قرعہ ڈالا جائے گا، اس میں کچھ اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح: "حضانت" (فقرہ ۱۰، ۱۴) میں دیکھیں۔

جن کی آزادی کی وصیت کی گئی ہو ان میں قرعہ:

۱۵- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جس نے مرض الموت میں چند غلام آزاد کئے یا ان کو آزاد کئے جانے کی وصیت کی اور ورثاء

---

(۱) ابن عابدین ۲۹۱/۳ طبع سوم الحلبی، مواہب الجلیل ۸۷/۴، روضۃ الطالبین ۱۰۳/۸، المغنی ۲۵۱/۷۔

(۲) حدیث عمران بن حصین: "أن رجلا أعتق ستة مملوكين......" کی روایت مسلم (۱۲۸۸/۳) نے کی ہے۔

(۱) المغنی ۲۵۱/۷، ۲۵۲۔

(۲) سابقہ مراجع۔

نے اس کی اجازت نہیں دی اور تہائی مال میں ان سب کی آزادی کی گنجائش نہیں ہے تو ان میں قرعہ اندازی کی جائے گی اور جس کا نام نکلے اس کو ثلث مال سے آزاد کر دیا جائے گا[۱]، اس کی دلیل عمران بن حصین کی حدیث ہے[۲]۔

عطاء (وظیفہ) اور مال غنیمت میں قرعہ:

۱۶- شافعیہ نے چند جگہوں میں مال غنیمت میں قرعہ کی صراحت کی ہے:

الف- جن لوگوں کو (وظیفہ دیتے وقت) مقدم کیا جائے گا ان کے بارے میں ماوردی کے حوالہ سے نووی نے کہا ہے کہ اسلام میں سبقت کی وجہ سے مقدم رکھا جائے گا اور اگر دونوں اس میں برابر ہوں تو دین کے ذریعہ مقدم رکھا جائے گا اور اگر دونوں دین میں برابر ہوں، تو عمر کے لحاظ سے مقدم رکھا جائے گا اور اگر دونوں عمر میں قریب قریب کے ہوں تو بہادری کی وجہ سے مقدم رکھا جائے گا اور اگر اس میں دونوں یکساں ہوں تو حاکم کو اختیار ہے کہ قرعہ کے ذریعہ، یا ان کی رائے کے ذریعہ یا اپنے اجتہاد سے ان میں ترتیب قائم کرے۔

ب- مال غنیمت کی تقسیم میں کیونکہ اس سے ''سلب'' (مقتول کے جسم پر موجود ساز و سامان) اجرت وحفاظت وغیرہ کے خرچ کو نکالا جائے گا پھر باقی کے پانچ برابر برابر حصے کئے جائیں گے جن میں قرعہ اندازی ہوگی تاکہ اللہ کے لئے یا مصالح کے لئے ایک حصہ نکالا جائے[۳]۔

(۱) الشرح الکبیر ۴/ ۳۸۷، ۳۹۷، مغنی المحتاج ۴/ ۵۰۲، ۵۰۳، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۳۔

(۲) حدیث عمران بن حصین کی تخریج فقرہ/ ۱۳ میں گذر چکی ہے۔

(۳) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۶۲، ۳۷۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۴۴۔

دو بینہ کے تعارض کے وقت قرعہ:

۱۷- دو بینہ میں تعارض کی حسب ذیل چند صورتیں ہیں:

اول: دو اشخاص نے کسی تیسرے کے ہاتھ میں موجود کسی عین کا اپنے لئے دعوی کیا، ہر ایک نے اپنے دعوے پر بینہ پیش کر دیا، دونوں میں کوئی تاریخ نہیں یا دونوں ایک تاریخ کے ہیں یا ایک میں تاریخ ہے دوسرے میں نہیں اور صورت حال یہ ہے کہ عین کے قابض نے دونوں مدعیان میں سے کسی ایک کے لئے اس عین کا اقرار نہیں کیا تو اس کے بارے میں فقہاء کے چند اقوال ہیں:

حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ اس عین کو دونوں دعویداروں میں تقسیم کر دیا جائے گا، البتہ حنفیہ، مالکیہ میں اشہب اور شافعیہ کے یہاں ضعیف رائے پر مبنی چند اقوال میں سے ایک قول کے مطابق اس کو دو برابر حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، مالکیہ کے راجح مذہب میں اور یہی ابن قاسم کی رائے ہے آدھی آدھی نہیں بلکہ دعوے کے لحاظ سے تقسیم کی جائے گی[۱]۔

شافعیہ کی رائے اور یہی ان کے یہاں راجح مذہب ہے کہ دونوں بینہ ساقط ہوں گے اور دونوں سے قسم لی جائے گی، اب ہر ایک قسم کھائے گا اور اگر وہ دونوں ایک کی قسم پر راضی ہو جائیں تو اصح یہ ہے کہ ممنوع ہے اس کے برخلاف امام نے اس کے جواز کو قطعی کہا ہے اگرچہ سبکی نے اس کو راجح کہا ہے[۲]۔

دوسرے قول میں شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ دونوں بینہ کو ممکنہ حد تک لغو قرار دینے سے بچانے کے لئے استعمال کیا جائے گا اور اس استعمال کئے جانے پر شافعیہ کے یہاں تین

(۱) مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر ۲/ ۲۷۲، ردالمحتار ۸/ ۲۲، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۷/ ۲۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دارالفکر، مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۰، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۵۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۰، نیز دیکھئے: الروضہ ۱۲/ ۵۱۔

اقوال اور حنابلہ کے یہاں دو روایات مبنی ہیں جو اجمالی طور پر یہ ہیں:

الف- اس ''عین'' کو دونوں کے درمیان برابر دو حصوں میں تقسیم کردیا جائے گا، یہ حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے اور شافعیہ کے یہاں سابقہ تین اقوال میں سے ایک قول ہے اور یہی حارث عکلی، قتادہ، ابن شبرمہ اور حماد کا قول ہے [۱]۔

ب- دونوں دعویداروں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی جس کے نام قرعہ نکلے اس کو راجح قرار دیا جائے گا، یہ شافعیہ کے یہاں استعمال پر مبنی تین اقوال میں سے دوسرا قول ہے، اسی طرح حنابلہ کے یہاں اس استعمال پر مبنی دوسری روایت ہے، اور کیا اس کے ساتھ قسم کی ضرورت ہوگی؟ دو اقوال ہیں: اول: نہیں اور قرعہ اس کے بینہ کے لئے سبب ترجیح ہوگا، دوم: ہاں اور قرعہ قسم کے ذریعہ ان دونوں میں سے ایک کو زیادہ حق دار بنادے گا، بناء بریں جس کے نام کا قرعہ نکلے اس سے حلف لیا جائے گا کہ اس کے گواہوں نے برحق گواہی دی ہے پھر اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا [۲]۔

ج- اس عین کو دونوں میں موقوف رکھا جائے تا آنکہ اس کا معاملہ واضح ہوجائے یا دونوں کسی چیز پر صلح کرلیں، یہ شافعیہ کے یہاں استعمال پر مبنی اقوال میں سے تیسرا قول ہے اور یہی ابوثور کا قول ہے، اس لئے کہ دونوں کی حالت مشتبہ ہے اور اشتباہ ختم ہونے کی امید ہے، لہذا اس کو موقوف رکھا جائے گا جیسے کسی نے اپنی دو بیویوں میں سے کسی ایک کو طلاق دی اور وضاحت کرنے سے قبل مرگیا تو اس کی میراث موقوف کردی جاتی ہے، نووی نے کسی کو ترجیح نہیں دی ہے لیکن جمہور کے کلام کا تقاضا ہے کہ موقوف رکھنے کو راجح قرار دیا جائے [۳]۔

حنابلہ کے نزدیک ایک روایت میں دونوں بینہ ساقط ہوں گے

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۰، المغنی ۹/ ۲۸۸۔

(۲) المغنی ۹/ ۲۸۸، مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۰، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۵۱۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۰۔

دونوں دعویدار قسم پر قرعہ اندازی کریں گے، جیسا کہ اگر کوئی بینہ نہ ہوتا یہی قاضی نے لکھا ہے اور یہی خرقی کے کلام کا ظاہر ہے یہ ابن عمر اور ابن زبیرؓ سے مروی ہے اسی کے قائل اسحاق اور ابو عبید ہیں [۱]۔

دوم: اگر وہ ''عین'' دونوں کے قبضہ میں ہو اور ہر ایک نے اس پر اپنی ملکیت ہونے کا بینہ قائم کیا اور دونوں بینہ برابر ہوں تو حنفیہ و مالکیہ اس صورت کو سابقہ صورت کی طرح قرار دیتے ہیں [۲] اسی طرح (وقف اور قرعہ کے اقوال کے علاوہ) شافعیہ بھی، کیونکہ ان کی رائے کے مطابق دونوں بینہ کے سقوط کے بعد ہر ایک کا اپنی ماتحت ''عین'' پر قبضہ باقی رہے گا اور موقوف نہیں رکھا جائے گا اس لئے کہ اس کی کوئی وجہ نہیں البتہ قرعہ کے بارے میں دو قول ہیں [۳]۔

حنابلہ کے یہاں بھی راجح روایت میں یہی ہے مزید براں یہ کہ ہر ایک کو حق ہے کہ دوسرے فریق سے اس آدھے میں جس کا اسی کے حق میں فیصلہ ہوا ہے قسم لے [۴]۔

ابو الخطاب نے اس مسئلہ میں ایک اور روایت یہ لکھی ہے کہ دونوں میں قرعہ اندازی کی جائے گی جس کے نام قرعہ نکلے اس سے قسم لی جائے کہ اس میں دوسرے کا کوئی حق نہیں ہے اور وہ سامان اس کا ہوگا جیسا کہ اگر وہ عین ان دونوں کے علاوہ کسی اور کے قبضہ میں ہوتی، تو یہی بات موصوف نے کہا: حدیث کی وجہ سے اول اصح ہے [۵]۔

سوم: اگر ایک دعویدار ساری عین کا مطالبہ کرے اور دوسرا آدھی کا اور ہر ایک اپنے دعوے کے مطابق بینہ پیش کردے اور صورت حال یہ ہے کہ وہ عین کسی تیسرے شخص کے قبضہ میں ہے تو مالکیہ اپنی سابقہ

(۱) المغنی ۹/ ۲۸۷، ۲۸۸۔

(۲) الزرقانی علی المختصر ۷/ ۲۱۲، ردالمحتار ۸/ ۲۲، ۳۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۰، نیز دیکھئے: روضۃ الطالبین ۱۲/ ۵۲۔

(۴) المغنی ۹/ ۲۸۰، ۲۸۱۔

(۵) المغنی ۹/ ۲۸۱۔

رائے کے مطابق کہتے ہیں کہ ہر ایک کے دعوے کے مطابق اس کو تقسیم کردیا جائے گا ان کے مذہب میں راجح یہی ہے، جبکہ حنابلہ کی رائے ہے کہ آدھی تو سارے کے دعویدار کے لئے ہے اس میں اس کے ساتھ کوئی نزاع کرنے والا نہیں ہے اور دوسری آدھی میں دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے جس کے نام قرعہ نکلے اس سے قسم لی جائے گی اور وہ سامان اس کا ہوگا اور اگر ہر ایک کے پاس بینہ ہو تو دونوں میں تعارض ہوکر دونوں ساقط ہوجائیں گے، اور یہ دونوں ایسے ہوجائیں گے جیسے دونوں کے پاس بینہ نہ ہو اور اگر ہم کہیں کہ دونوں بینہ کا استعمال کیا جائے گا تو دونوں میں قرعہ اندازی کی جائے گی جس کے نام قرعہ نکلے اس کو مقدم کیا جائے گا، ایک قول یہ ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ مختلف فیہ نصف کو دونوں میں تقسیم کردیا جائے گا، اس طرح سارے کے دعویدار کے لئے تین چوتھائی حصہ ہوجائے گا، حنابلہ کے یہاں دونوں اقوال کی طرح شافعیہ کے یہاں مذہب ہے [۱]، جبکہ حنفیہ، حنابلہ کے دوسرے قول سے اتفاق کرتے ہیں [۲]۔

چہارم: کوئی عین تین آدمیوں کی مشترک ہے، ایک ساری عین کا دعویدار، دوسرا نصف کا اور تیسرا تہائی کا دعویدار ہے کسی کے پاس بینہ نہیں ہے اور صورت حال یہ ہے کہ وہ عین ان کے علاوہ کسی دوسرے کے قبضہ میں ہے اور قابض شخص نے ان میں سے کسی کے لئے اس کا اقرار نہیں کیا ہے تو مالکیہ اپنی سابقہ رائے کے مطابق کہتے ہیں کہ راجح قول کے مطابق اس کو ہر ایک کے دعوے کے مطابق تقسیم کردیا جائے گا، جبکہ حنابلہ کہتے ہیں کہ نصف تو سارے کے دعویدار کو دی جائے گی اس لئے کہ اس کا کوئی دعویدار ان میں سے نہیں، البتہ نصف باقی ہے ان میں قرعہ اندازی کی جائے گی اب اگر قرعہ سارے کے دعویدار یا نصف کے دعویدار کے لئے نکلے تو وہ قسم کھائے گا اور اس کو لے گا پھر چھٹے حصہ میں باقی دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی، جس کے نام قرعہ نکلے حلف اٹھا کر وہ اس کو لے لے گا [۱]۔

اگر ان میں سے ہر ایک نے اپنے دعوے پر بینہ قائم کردیا تو مالکیہ وحنفیہ اپنی سابقہ رائے پر ہیں اور حنابلہ نصف کو سارے کے دعویدار کے لئے قرار دیتے ہیں، جس کی دلیل ہم لکھ چکے ہیں اور مزید چھٹے حصہ میں سارے کے دعویدار نصف کے دعویدار کے درمیان اختلاف ہے اور تہائی پر تینوں دعویٰ کرتے ہیں اور اس میں گواہوں کا تعارض ہے اب اگر ہم کہیں کہ سارے بینہ ساقط ہیں تو متنازع چیز میں نزاع کرنے والوں کے درمیان قرعہ اندازی کریں گے جس کے نام قرعہ نکلے گا حلف اٹھا کر اس کو لے لے گا اور اس کا حکم وہی ہوگا جیسے ان کے پاس بینہ نہ رہا ہو یہ ابو عبید کا قول ہے [۲]۔

پنجم: اگر کوئی گھر چار آدمیوں کا مشترکہ ہو ایک نے سارے گھر کا دوسرے نے دو تہائی گھر کا، تیسرے نے آدھے گھر کا اور چوتھے نے تہائی گھر کا دعویٰ کیا اور گھر کسی پانچویں شخص کے قبضہ میں ہے جو اس کا دعویدار نہیں ہے، اپنے دعوے پر کسی کے پاس بینہ نہیں ہے تو تہائی گھر سارے کے دعویدار کے لئے ہوگا، اس لئے کہ اس میں اس کے ساتھ کسی کو نزاع نہیں ہے، باقی گھر میں سارے افراد کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی، اب اگر قرعہ سارے کے دعویدار یا دو تہائی کے دعویدار کے لئے نکلے تو وہ اس کو لے لے گا اور اگر آدھے کے دعویدار کے نام قرعہ نکلے تو وہ اس کو لے لے گا اور باقی تہائی حصہ میں تینوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی یہ ابو عبید اور امام شافعی کا قول ہے۔ جب وہ عراق میں تھے، البتہ ان حضرات نے اس کی تعبیر ایک

---

(۱) الزرقانی علی مختصر خلیل ۷/ ۲۱۲، ۲۱۳، المغنی ۹/ ۲۸۳، ۲۸۴، الروضہ ۱۲/ ۵۴۔

(۲) الدر المختار مع رد المحتار ۸/ ۴۰۔

(۱) الزرقانی علی المختصر ۷/ ۲۱۲، ۲۱۳، المغنی ۹/ ۲۸۴، ۲۸۵۔

(۲) الزرقانی علی المختصر ۷/ ۲۱۲، ۲۱۳، الدر المختار مع رد المحتار ۸/ ۴۰، المغنی ۹/ ۲۸۵۔

دوسری عبارت میں کی ہے اور کہا ہے سارے کے دعویدار کے لئے تہائی حصہ ہوگا اور نصف سے زائد چھٹے حصہ میں اس کے اور دو تہائی کے دعویدار کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی، پھر تہائی سے زائد چھٹے حصہ میں ان دونوں اور آدھے کے دعویدار کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی پھر باقی تہائی میں چاروں حصہ میں ان دونوں اور آدھے کے دعویدار کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی پھر باقی تہائی میں چاروں میں قرعہ اندازی کی جائے گی اس طرح قرعہ اندازی تین جگہوں پر ہوگی اور دوسری روایت کے مطابق سارے دعویدار کے لئے تہائی ہوگا اور نصف سے زائد حصہ کو اس کے اور دو تہائی کے دعویدار کے درمیان تقسیم کردیا جائے گا، پھر تہائی سے زائد چھٹے حصہ کو ان دونوں اور نصف کے دعویدار کے درمیان تین حصوں میں تقسیم کردیا جائے گا پھر باقی تہائی کو چاروں کے درمیان چار حصوں میں تقسیم کیا جائے گا[1]۔

شافعیہ اس صورت کے بارے میں ایک فرق کے ساتھ حنابلہ سے اتفاق کرتے ہیں، وہ فرق یہ ہے کہ حنابلہ کے یہاں مسئلہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ ان میں سے کسی کے پاس اپنے دعوے پر بینہ نہیں ہے جبکہ شافعیہ کے یہاں مسئلہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ ہر ایک کے پاس اپنے دعوے پر بینہ قائم ہے۔

ششم: ابن منصور نے اس مسئلہ میں کہ ایک شخص نے دو آدمیوں سے دو کپڑے لئے، ایک کپڑا دس روپے میں دوسرا بیس روپے میں پھر اس کو یہ معلوم نہ ہوسکا کہ کون کپڑا کس کا ہے ان دونوں میں سے ایک شخص نے ان دو کپڑوں میں سے ایک کپڑے کا دعویٰ کیا یعنی دوسرے نے بھی اسی کپڑے کا دعویٰ کیا اس کے بارے میں امام احمد کا یہ قول نقل کیا ہے کہ دونوں میں قرعہ اندازی کی جائے جس کے

(۱) المغنی ۹/ ۲۸۶، ۲۸۷۔

نام قرعہ نکلے وہ حلف اٹھائے اور عمدہ کپڑا اس کا ہوگا اور دوسرا کپڑا دوسرے شخص کا ہوگا، یہ انہوں نے اس لئے فرمایا کہ ان دونوں کا نزاع ایک ایسی ''عین'' کے بارے میں ہے جو ان دونوں کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ میں ہے[1]۔

ہفتم: اگر دو شخصوں نے کسی عین کا دعوی کیا اور ہر ایک نے کہا یہ عین میری ہے میں نے اس کو زید سے سو روپے میں خریدا ہے اور قیمت میں نے نقد ادا کردی ہے، دونوں میں سے کسی کے پاس بینہ نہیں ہے.... زید نے کہا: مجھے یہ علم نہیں کہ یہ عین تم دونوں میں سے کس کی ہے تو دونوں میں قرعہ اندازی کی جائے گی جس کے نام قرعہ نکلے حلف اٹھا کر اس کو لے لے گا[2]، شافعیہ کے یہاں اس صورت کے مشابہ ایک دوسری صورت ہے البتہ ایک فرق ہے یعنی دونوں دعویداروں میں سے ہر ایک کا اپنے دعوے کے موافق بینہ قائم کرنا ہے، اس کا اثر یہ ہے کہ ایک قول کے مطابق دونوں بینہ ساقط ہوں گے اس کے بالمقابل قول ہے کہ دونوں بینہ عمل میں آئیں گے اور توقف کا قول آنے میں سابقہ اختلاف ہے، قرعہ اور تقسیم کے اقوال آئیں گے تفریع وہی ہے جو گذر چکی[3]۔

حنابلہ کے یہاں مسئلہ کی نوعیت فرض کرنے کی تکمیل یہ ہے کہ اگر اس نے ان دونوں کے لئے اقرار کرلیا تو یہ عین دونوں کی مشترک ہوگی اور ہر ایک کے لئے آدھے پر قسم لی جائے گی، جیسا کہ اگر دونوں کے پاس بینہ نہ ہوتا اور اگر ہم کہیں کہ دونوں بینہ ساقط نہیں ہوں گے تو اس کے انکار یا اعتراف کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا یہ قاضی کا قول ہے، اس لئے کہ یہ ثابت ہے کہ اس کی ملکیت ختم ہوچکی ہے اور اس کے قبضہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے، لہذا اس کی بات کا بھی کوئی اعتبار

(۱) المغنی ۹/ ۲۹۰۔

(۲) المغنی ۹/ ۲۹۰۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱۲/ ۷۱۔

نہ ہوگا، اس لئے جولوگ کہتے ہیں کہ دونوں میں قرعہ اندازی ہوگی ان کے یہاں دونوں قرعہ اندازی ہوگی، جس کے نام سے قرعہ نکلے گا وہ عین اس کی قسم کے ساتھ اس کی ہوگی یہ قاضی کا قول ہے، انہوں نے اس کے علاوہ کچھ نہیں لکھا ہے اور جولوگ کہتے ہیں کہ اس عین کو دونوں میں تقسیم کردیا جائے گا ان کے مطابق اس کو تقسیم کردیا جائے گا اس کو ابوالخطاب نے لکھا ہے [۱]۔

شافعیہ کے یہاں اس کے بارے میں ان کے سابقہ اقوال ہیں، یعنی دونوں بینہ کا ساقط ہونا، یا دونوں کا استعمال ہونا اور استعمال کی حالت میں اصح قول کے مطابق توقف کا قول آئے گا اور گھر کو اس کے قبضہ سے، اور دونوں ثمن کو نکال کر سب کو موقوف کردیا جائے گا، اور اگر ہم کہیں کہ قرعہ ہوگا تو جس کے نام قرعہ نکلے گا گھر اس کے مقررہ ثمن کے عوض اس کے سپرد کردیا جائے گا اور دوسرا شخص اس ثمن کو واپس لے گا جو اس نے ادا کیا ہے، اور اگر ہم تقسیم کا قول لیں گے تو ہر ایک کو آدھا آدھا گھر اپنے مقررہ ثمن کے نصف کے عوض ملے گا اور دونوں کو فسخ کرنے کا اختیار بھی ہوگا [۲]۔

جبکہ حنفیہ کا موقف شافعیہ کے دوسرے قول سے متفق ہے کہ اس ''عین'' کو دونوں کے درمیان تقسیم کردیا جائے گا ساتھ ساتھ دونوں کے لئے ''خیار'' ثابت ہوگا [۳]۔

ہشتم: اگر دو بیٹوں میں سے ایک نے جو مسلمان ہے دعوی کیا کہ اس کا باپ مسلمان ہونے کی حالت میں مرا اور دوسرے بیٹے نے جو کافر ہے دعوی کیا کہ اس کا باپ کافر ہونے کی حالت میں مرا ہے اور صورت حال یہ ہے کہ باپ کا دین معلوم نہیں ہے، تو اس مسئلہ میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے، رہا اس اختلاف میں قرعہ کا اثر تو وہ

(۱) المغنی ۹/ ۲۹۱۔
(۲) الروضہ ۱۲/ ۶۹۔
(۳) مجمع الانہر علی ملتقی الابحر ۲/ ۲۷۴۔

حسب ذیل ہے:

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر دونوں لڑکوں کے ساتھ کوئی چھوٹا بھائی ہو اور دونوں کے دعوے بینہ سے عاری ہوں تو مالکیہ کے یہاں راجح قول کے مطابق دونوں قسم کھائیں گے، یعنی ہر ایک حلف اٹھائے گا کہ اس کا باپ اس کے دین پر مرا ہے اور قسم لینے میں آغاز قرعہ کے ذریعہ ہونا چاہئے اگر دونوں میں اختلاف ہوجائے کہ دونوں میں سے پہلے کون حلف اٹھائے گا اور چھوٹے بھائی کے لئے تہائی حصہ موقوف کردیا جائے گا [۱]۔

شافعیہ کے نزدیک متعارض دعاوی کے بارے میں ان کے سابقہ اقوال یہاں بھی آئیں گے اور سقوط کے قول کے موافق دونوں ساقط ہوجائیں گے، اور ایسا ہوجائے گا جیسے کسی کے پاس بینہ نہ ہو اور کافر کی اس کے قسم کے ساتھ تصدیق کی جائے گی اور اگر ہم عمل میں لانے کے قول کو لیں تو وقف کے قول کے مطابق موقوف کردیا جائے گا اور قرعہ کے قول کے مطابق قرعہ اندازی ہوگی جس کے نام قرعہ نکلے ترکہ اس کا ہوگا اور تقسیم کے قول کے مطابق اس کو دونوں میں آدھا آدھا تقسیم کردیا جائے گا جیسے غیر وراثت میں [۲]۔

اسی طرح حنابلہ نے اس میں اپنے سابقہ قاعدہ کو تطبیق دیا ہے، ابن قدامہ نے کہا: مذہب کا قیاس (اصول) یہ ہے کہ دیکھا جائے گا: اگر ترکہ ان دونوں کے ہاتھ میں ہوگا تو دونوں کے درمیان آدھا آدھا تقسیم کیا جائے گا اور اگر دونوں کے ہاتھ میں نہ ہو تو قرعہ اندازی کی جائے گی جس کے نام قرعہ نکلے گا وہ حلف اٹھا کر اس کا حق دار بن جائے گا جیسا کہ اگر وہ دونوں کسی ''عین'' کا دعوی کرتے [۳]۔

نہم: اسی طرح شافعیہ کے یہاں سابقہ قاعدے اس صورت میں

(۱) شرح الزرقانی ۷/ ۲۱۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۹۹۔
(۲) الروضہ ۱۲/ ۷۶۔
(۳) المغنی ۹/ ۳۱۲۔

بھی جاری ہوں گے جب بیوی اور بیٹا مر جائیں اور شوہر اور بیوی کے بھائی میں اختلاف ہو شوہر کہے: پہلے بیوی مری ہے، لہذا میں اور میرا بیٹا اس کے وارث ہوئے، پھر بیٹا مرا تو میں اس کا وارث ہوا اور بھائی کہے: پہلے بیٹا مرا تو میری بہن اس کی وارث ہوئی پھر بہن مری تو میں اس کا وارث ہوں گا تو استعمال والی صورت میں اگر دونوں نے بینہ قائم کیا تو ان کا آپس میں تعارض ہوگیا اور تعارض کے سابقہ اقوال یعنی توقف، قرعہ اور تقسیم جاری ہوں گے، جبکہ حنابلہ کی رائے ہے کہ حالت تعارض میں یہاں بھی ان کے اپنے قواعد کو تطبیق دیا جائے گا جو یہ ہیں کہ کیا دونوں ساقط ہوں گے یا دونوں عمل میں آئیں گے اور دونوں میں قرعہ اندازی ہوگی؟ یا جس میں ان کا باہمی اختلاف ہے اس کو آپس میں تقسیم کریں گے؟ اس کی تخریج تینوں روایات کے مطابق ہوگی [۱]۔

دہم: اسی طرح شافعیہ کے قواعد اس صورت میں بھی جاری ہوں گے جب کرایہ پر دینے والا کہے: میں نے تم کو یہ کمرہ اتنے ماہ کے لئے دس کے عوض دیا ہے، دوسرے نے کہا: میں نے سارا گھر دس کے عوض کرایہ پر لیا ہے اب اگر دونوں نے بینہ قائم کر دیا تو اس میں دو اقوال ہیں اور بقول بعض: دو "وجہیں" ہیں: اول: جس کی تخریج ابن سریج نے کی ہے وہ یہ کہ کرایہ دار کے بینہ کو مقدم کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اضافہ پر مشتمل ہے یعنی سارے گھر کو کرایہ پر لینا، لیکن اظہر وجہ اور یہی منصوص ہے کہ ان دونوں میں باہمی تعارض ہوگا جو تعارض کے دونوں اقوال پر ہوگا، اب اگر ہم ساقط ہونے کا قول لیں تو دونوں حلف اٹھائیں گے اور اگر عمل میں لانے کا قول لیں تو صحیح رائے کے مطابق قرعہ جائز ہے اور اس (قرعہ) کے ساتھ قسم ہونے میں سابقہ اختلاف ہے، ابن سلمہ نے کہا: قرعہ اندازی نہ ہوگی اس لئے کہ قرعہ دونوں پہلو کے برابر ہونے پر ہوتا ہے اور یہاں برابری نہیں ہے، اس

(۱) المغنی ۹/ ۳۱۷۔

لئے کہ کرایہ پر دینے والے کا پہلو قوی ہے کیونکہ وہ رقبہ (ذات) کا مالک ہے، رہا توقف کرنا اور تقسیم کرنا تو واجب نہیں [۱] اس مسئلہ کو بعینہ اسی شکل میں حنابلہ نے لکھا ہے البتہ انہوں نے تعارض کی حالت کے بارے میں کہا: اگر ہم کہیں کہ دونوں ساقط ہوں گے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو دونوں کے درمیان بینہ نہ ہونے کے وقت ہوتا ہے اور اگر ہم کہیں کہ دونوں میں قرعہ اندازی ہوگی تو جس کے نام قرعہ نکلے گا اسی کے قول کو مقدم رکھیں گے یہی قاضی کا قول اور مذہب شافعی کا ظاہر ہے، ابوالخطاب کے قول کے مطابق کرایہ دار کے بینہ کو مقدم رکھا جائے گا، اس لئے کہ اس میں زیادتی (اضافہ) کی شہادت ہے [۲]۔

دونوں سے حلف لیتے وقت قرعہ کے ذریعہ ابتداء:

۱۸- حنفیہ کے یہاں حلف لینے کا آغاز کرتے وقت قرعہ کے استعمال کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ قاعدہ یہ ہے کہ قاضی کو اختیار ہے کہ اس کے نزدیک دونوں دعویداروں میں سے جس کے انکار کا زیادہ قوی ہونا راجح معلوم ہو اس سے پہلے قسم لے، دو صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں:

اول: بیع میں اگر اختلاف ثمن یا مبیع کی مقدار میں ہو یا دونوں میں ہو، تو پہلے خریدار سے قسم لے گا ایک قول ہے کہ دونوں میں قرعہ اندازی کرے گا، یہ اس صورت میں ہے کہ عین کی بیع دین کے عوض ہو اگر عین کی بیع عین کے عوض ہو یا ثمن کی بیع مبیع کے عوض ہو تو قاضی کو اختیار ہے اس لئے کہ دونوں پہلو برابر ہیں [۳]۔

دوم: اگر کرایہ پر دینے والے اور کرایہ دار میں منفعت اور اجرت میں اختلاف ہو، دونوں نے ایک ساتھ دعوی کیا تو جس سے چاہے

(۱) الروضہ ۱۲/ ۶۷۔
(۲) المغنی ۹/ ۳۱۷، ۳۱۸۔
(۳) مجمع الأنہر شرح ملتقی الابحر ۲/ ۲۹۳۔

حلف لے گا اور اگر چاہے گا تو دونوں میں قرعہ اندازی کرے گا جیسا کہ بیع میں ہے [۱]، جبکہ مالکیہ وحنابلہ نے حلف اٹھانے والوں میں سے کس سے پہلے حلف لے گا اس کی معرفت کے لئے قرعہ اندازی کی ضرورت کی طرف اشارہ نہیں کیا ہے یہ فروخت کرنے والے اور خریدار یا کرایہ پر دینے والے اور کرایہ دار کے باہمی اختلاف کی صورت میں ہے، بلکہ یہ دونوں اس سلسلہ میں بعض صورتوں میں اختیار قاضی کو دیتے ہیں اور بعض دوسری صورتوں میں کہتے ہیں کہ پہلے منکر سے حلف لے گا یا دونوں دعویداروں میں سے جس کا انکار زیادہ قوی ہو اس سے پہلے حلف لے گا [۲]۔

شافعیہ کے نزدیک راجح مذہب یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی سے پہلے حلف لے اس کے بارے میں حاکم کو اختیار ہے، ایک قول ہے کہ دونوں میں قرعہ اندازی کرے گا جس کا نام قرعہ میں نکلے پہلے اس سے قسم لے گا اور یہ سارا اختلاف استحباب کے بارے میں ہے، شرط ہونے میں نہیں ہے [۳]۔

لقیط کا نسب ثابت کرنے میں قرعہ کا استعمال:

۱۹ - حنفیہ و مالکیہ کے یہاں متفق علیہ ہے اور یہی شافعیہ وحنابلہ میں سے ہر ایک کے یہاں راجح مذہب ہے کہ لقیط (اٹھائے ہوئے نومولود بچہ) کے نسب کے دعویداروں میں سے کسی ایک کے ساتھ اس کے نسب کو ثابت کرنے کے لئے قرعہ کا استعمال نہیں ہوگا [۴]۔

شافعیہ نے کہا: اگر دونوں نے اس کے نسب کے بارے میں متعارض بینہ پیش کئے تو اظہر یہ ہے کہ دونوں ساقط ہوں گے اور قیافہ شناس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا، دوسری رائے ہے کہ دونوں ساقط نہ ہوں گے اور ان میں سے ایک بینہ کو جو قیافہ شناس کے قول کے موافق ہوگا ترجیح دی جائے گی، اور ان دونوں کا حاصل ایک ہے اور یہ دو صورتیں ہیں جو اموال میں تعارض کی صورت میں دونوں بینہ کے سقوط کے قول پر اختیار کی گئی ہیں، اس کے بالمقابل پر جو اقوال یعنی توقف، تقسیم اور قرعہ متفرع ہیں وہ یہاں نہیں آئیں گے، ایک قول ہے یہاں قرعہ ہوگا [۱]۔

ابن قدامہ نے کہا: اگر لقیط کے دعویدار دو ہوں اور ایک کے پاس اس پر بینہ ہے تو وہ اسی کا بیٹا ہوگا اور اگر دونوں نے بینہ قائم کر دیا تو ان کا آپس میں تعارض ہوگا اور دونوں ساقط ہوں گے ان دونوں کو عمل میں لانا یہاں ممکن نہیں ہوگا، اس لئے کہ مال میں ان کو عمل میں لانے کی صورت یہ ہے کہ مال کو دعویداروں میں تقسیم کر دیا جائے گا اور یہاں اس کی کوئی سبیل نہیں، یا دونوں میں قرعہ اندازی کی جائے گی جبکہ قرعہ کے ذریعہ نسب ثابت نہیں ہوتا ہے اور اگر یہ اعتراض ہو کہ یہاں نسب کا ثبوت بینہ سے ہوگا قرعہ سے نہیں، قرعہ تو محض ترجیح کا سبب ہے تو اس کا جواب ہم یہ دیں گے کہ اس سے لازم آئے گا کہ اگر دو مرد ایک عورت سے جماع کرنے میں شریک ہوں اور وہ کوئی بچہ جنے تو دونوں مردوں میں قرعہ اندازی ہوگی اور بچہ کے نسب کا لاحق ہونا جماع کے ذریعہ ہوگا نہ کہ قرعہ کے ذریعہ [۲]۔

لقیط کی حضانت کے زیادہ حق دار کے ثابت کرنے میں قرعہ کا استعمال:

۲۰ - جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ لقیط کو اس کی

(۱) مجمع الأنہر شرح ملتقی الابحر ۲/ ۲۶۷۔
(۲) الشرح الکبیر ۴/ ۱۸۸، ۱۹۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۶۴، ۶۶ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، المغنی ۴/ ۲۱۱، ۲۲۱۔
(۳) شرح الجلال المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۳۹۔
(۴) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۰، الزرقانی ۷/ ۱۲۰، الدر المختار مع رد المحتار ۴/ ۲۷۲، شرح الجلال المحلی ۳/ ۱۳۰، المغنی ۵/ ۷۶۶۔

(۱) شرح الجلال المحلی ۳/ ۱۳۰۔
(۲) المغنی ۵/ ۷۶۶۔

پرورش کے مقصد سے لینے کے دعویداروں میں سے کسی ایک کے زیادہ حقدار یا پرورش کرنے کی اس کے اندر صلاحیت کے اثبات کے لئے قرعہ کا استعمال مشروع ہے اگر دعویدار ایک سے زائد ہوں اور کسی نے اس کو لینے میں سبقت نہ کی ہو اور اس کی ہر ایک کے اندر صلاحیت ہو اور صفات میں سب یکساں ہوں [۱]۔

قصاص کے وصول کرنے میں خون کے مستحقین کے درمیان نزاع کی صورت میں قرعہ:

۲۱ - اگر کسی نے ایک جماعت کو بالترتیب قتل کیا تو ان میں سے جس کو پہلے قتل کیا ہو، اس کے بدلہ میں اس کو قتل کر دیا جائے، یا ایک ساتھ سب کو قتل کیا یعنی سب ایک وقت میں مرے، یا ترتیب سے قتل کیا یا ایک ساتھ اس میں اشتباہ ہو تو مقتولین میں قرعہ ڈالا جائے گا جس کے نام قرعہ نکلے قاتل کو اس کے بدلہ قتل کر دیا جائے گا اور باقی مقتولین کے لئے دیت ہوگی [۲]۔

اور یہاں قصاص کے وصول کرنے کے بارے میں مستحق قصاص کو قصاص نافذ کرنے کی قدرت دینے میں قرعہ کے استعمال میں اور مساوی درجہ کے ورثہ میں سے کسی ایک کو نزاع کے وقت قصاص کے نافذ کرنے کی قدرت دینے کے بارے، بہت سی فروعات ہیں جن کو اصطلاح: (قصاص) میں دیکھا جائے۔

مسابقہ میں قرعہ:

۲۲ - شافعیہ و حنابلہ کی رائے ہے کہ بعض مقامات میں مسابقہ میں قرعہ کا استعمال ہے۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۰، الزرقانی ۷/ ۱۲۰، شرح الجلال المحلی ۳/ ۱۲۴، المغنی ۵/ ۶۱ ۷۔

(۲) شرح الجلال المحلی وحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۱۰۔

چنانچہ شافعیہ اظہر کے بالمقابل قول میں کہتے ہیں: تیراندازی کا آغاز کون کرے گا اس کو بیان کرنے کی شرط نہیں ہوگی اور اگر عقد میں اس کا بیان نہیں ہوا تو دونوں میں قرعہ اندازی ہوگی، اظہر قول یہ ہے کہ تیراندازی کا آغاز کرنے والے کو بیان کرنے کی شرط ہے، اس لئے کہ کس کا نشانہ صحیح اور کس کا خطا ہوا اس میں اشتباہ کا اندیشہ ہے اگر دونوں ایک ساتھ تیر چلائیں [۱]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ شرکاء مسابقہ میں سے کون پہلے تیراندازی کرے گا اس کے انتخاب میں، مسابقہ میں قرعہ کا استعمال ہے اگر دونوں شرکاء مناقشہ کریں تو دونوں میں قرعہ اندازی ہوگی اور اگر کوئی پہلے تیراندازی کرنے کا حقدار تھا اتنے میں دوسرے نے اس سے پہلے تیر چلا دیا تو اس کے تیر کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا خواہ نشانہ پر لگا ہو یا خطا کر گیا ہو [۲]۔

شرب کے آغاز میں قرعہ کی ضرورت:

۲۳ - مالکیہ نے اشارہ کیا ہے کہ اس صورت میں قرعہ کا استعمال ہے جب کوئی جماعت کسی مباح زمین یا اپنی مشترکہ زمین میں پانی کی مالک ہو، یا کوئی کنواں یا چشمہ کھودنے میں مشترک ہو تو ان کے اپنے اپنے کاموں کے لحاظ سے اس کو تقسیم کر دیا جائے گا، اب اگر وہ شروع کرنے میں جھگڑا کریں یعنی ان میں سے ہر ایک شروع کرنا چاہے تو قرعہ ہوگا [۳]۔

شافعیہ کہتے ہیں: ان میں سے ہر ایک اپنی منشاء کے موافق لے لے یعنی اگر گنجائش ہو اور سارے کے لئے کافی ہو، ورنہ جو پیاسا ہو وہ مقدم ہوگا اگرچہ اس سے پہلے کوئی اور آیا، آدمی غیر آدمی پر مقدم ہوگا

(۱) شرح الجلال المحلی ۴/ ۲۶۹۔

(۲) المغنی ۸/ ۶۶۶، ۶۶۹۔

(۳) الشرح الکبیر ۴/ ۷۴۔

اور پہلے آنے والا بعد میں آنے والے پر مقدم ہوگا اور اگر یہ سب برابر ہوں تو ان کی ذاتی ضرورت پھر ان سے جانوروں کی ضرورت کے لحاظ سے قرعہ اندازی ہوگی ان کے قرعہ میں ان کے جانور داخل نہ ہوں گے۔

اسی طرح انہوں نے زمین کی سینچائی کے بارے میں کہا کہ پانی سے اقرب فالاقرب کو مقدم رکھا جائے گا، یہ اس صورت میں ہے جبکہ اقرب کون ہے اس کا علم ہو یا حال مجہول ہو اور اگر دور والا پہلے آجائے، وہی مقدم ہوگا اور اگر سب برابر ہوں، پہلے آنے والے کا علم نہ ہو، سب نے ایک ساتھ زمین کو آباد کیا ہو تو قرعہ ڈالنا واجب ہوگا اور ابعد (دور والا) کسی ایسے شخص کو روک سکتا ہے جو اس بنجر زمین کو آباد کرنا چاہے جو ابعد کے مقابلہ میں زیادہ قریب ہو اس لئے کہ اندیشہ ہے کہ وہ اس کے ذریعہ اپنے سابق ہونے کے حق کو ثابت کرے گا[1]۔

حنابلہ نے کہا: اگر نہر کے شروع سے قریب ہونے میں دو افراد برابر کے ہوں تو وہ پانی کو آپس میں تقسیم کرلیں، اگر ایسا کرنا ممکن ہو لیکن اگر ایسا ناممکن ہو تو دونوں میں قرعہ اندازی کی جائے گی جس کے نام قرعہ نکلے وہ مقدم ہوگا اور اگر پانی اتنا ہو کہ دونوں میں سے ایک کی ضرورت سے زائد نہیں ہے تو جس کے نام قرعہ نکلے گا وہ پانی میں سے اپنے حق کے بقدر سیراب کرے گا پھر دوسرے کے لئے چھوڑ دے گا، اس کو یہ حق نہیں ہے کہ پورے پانی سے اپنی زمین کی سینچائی کرلے، اس لئے کہ پانی کے استحقاق میں دوسرا شخص اس کا مساوی ہے، قرعہ محض حق کو پہلے وصول کرنے کے لئے ہوتا ہے اصل حق کے بارے میں نہیں ہوتا ہے، اس کے برخلاف اوپر اور نیچے اراضی والے ہیں کہ نیچے والے کے لئے صرف وہی حق ہے جو اوپر والے سے بچ رہے[1]۔

(۱) شرح الجلال المحلی مع حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳/۹۶۔

(۲) المغنی ۵/ ۵۸۴، ۵۸۵، شرح الجلال المحلی ۴/ ۳۱۸۔

قَرقَرہ

تعریف:

۱-قرقرۃ لغت میں اونچی ہنسی۔

قرقرة: اونٹ کی آواز، **قرقر بطنه**: پیٹ کا آواز کرنا، **قرقر الشراب في حلقه**: مشروب کا حلق میں آواز پیدا کرنا۔

قرقرۃ اصطلاح میں: ہوا روکنا، اس کو اسی معنی میں مالکیہ نے لکھا ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

حاقب، حاقن، حازق اور حافز:

۲- حاقن: پیشاب روکنے والا، حاقب: پاخانہ روکنے والا، حازق: بقول ابن عابدین: پیشاب و پاخانہ روکنے والا، ایک قول ہے: ہوا روکنے والا۔

قلیوبی نے کہا: حازق: وہ ہے جس کا خف (چمڑے کا موزہ) تنگ ہوگیا ہے، اور حافز ہوا روکنے والا۔

نووی نے ان دونوں الفاظ کی تشریح میں اس کے برعکس لکھا ہے، قلیوبی نے کہا: اس سے کوئی مانع نہیں اس لئے کہ وہ حجت ہیں[2]۔

ان الفاظ اور قرقرہ میں ربط یہ ہے کہ ہر ایک میں وضو توڑنے والی

(۱) لسان العرب مادہ: ''قرر''، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۱۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/ ۱۴۳، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۱۵، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ علی شرح المحلی ۱/ ۱۹۴۔

چیز کو روکنا ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۳- صرف مالکیہ کے یہاں یہ قول ہے کہ قرقرۃ ہوا روکنا اگر نماز میں کسی چیز کی ادائیگی سے حقیقتاً یا حکماً مانع ہو (مثلاً بہ دشواری اس کی ادائیگی کر سکے) تو اس کی وجہ سے وضو باطل ہو جاتا ہے۔

لہذا جس کو ہوا کا دباؤ محسوس ہو اور اس کو معلوم ہے کہ وہ نماز کا کوئی رکن ادا ہی نہیں کر سکتا، یہ دشواری ادا کر سکے گا تو اس کا وضو باطل ہو جائے گا، لہذا اس کے لئے یہ جائز نہیں ہوگا کہ کوئی ایسا کام کرے جو طہارت پر موقوف ہو مثلاً قرآن کو ہاتھ لگانا، لیکن اگر قرقرہ نماز کے کسی رکن کی ادائیگی سے مانع نہ ہو تو اس سے وضو باطل نہیں ہوگا۔

بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ شدید قرقرہ سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے اگرچہ وہ نماز کے کسی رکن کی ادائیگی سے مانع نہ ہو راجح قول اول ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ہوا روکنے سے وضوء نہیں ٹوٹتا اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ اس کے ساتھ نماز ادا کرنا مکروہ ہے [۱]۔

دیکھئے اصطلاح: ''حاقن''، فقرہ ۵، ۶۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۴۳۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۱۵، القلیوبی وعمیرہ ۱/۱۹۴، کشاف القناع ۱/۱۷۳۔

قُرن

تعریف:

۱- قرن لغت میں (سکون کے ساتھ): بکری و گائے کا مشہور حصہ (سینگ) اس کی جمع ''قرون'' ہے جیسے فلس کی جمع ''فلوس'' ہے، قرن کا معنی گیسو، اور ایک زمانہ کے لوگ بھی ہیں، اس کا اطلاق زمانہ کے ایک حصہ پر ہوتا ہے۔

قرن: اہل نجد کی میقات بھی ہے یہ عرفات سے قریب ایک پہاڑ ہے، اس کو قرن المنازل اور قرن الثعالب بھی کہتے ہیں [۱]۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال ان لغوی معانی سے الگ نہیں ہے۔

قرن سے متعلق احکام:

اول: قرن بمعنی میقات:

۲- قرن قاف پر فتحہ اور راء پر سکون کے ساتھ: نجد کی طرف سے حج کے لئے آنے والوں کی میقات ہے، یہ ان میقاتوں میں سے ہے جن پر اہل علم کا اجماع ہے اس کو ''قرن المنازل'' اور ''قرن الثعالب'' بھی کہتے ہیں [۲] ابن جماعہ نے کہا: اس کو ''قرن'' بلا اضافت کہا جاتا ہے اور مسند میں امام شافعی کی ایک روایت میں اس کا نام ''قرن

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔

(۲) البنایہ ۳/۴۵۰، ۴۵۱، الشرح الصغیر ۲/۲۱، المجموع ۷/۱۹۷، حاشیۃ الجمل ۲/۴۰۲، الاقناع ۱/۲۳۵، المغنی ۳/۲۷۵۔

المعادن'' آیا ہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''احرام'' (فقرہ ۴۰)۔

دوم: جانور کا قرن (سینگ)۔

بے سینگ کی بکری یا گائے کی قربانی:

۳- حنفیہ، مالکیہ اور ابن حامد کے علاوہ حنابلہ کی رائے ہے کہ قربانی اور ہدی میں جماء (یعنی وہ جانور جس کو پیدائشی طور پر سینگ نہ ہو) کافی ہے[2]۔

شافعیہ نے کراہت کے ساتھ جماء کی قربانی جائز قرار دی ہے[3]۔

ابن حامد نے کہا: جماء جانور کی قربانی ناجائز ہے، اس لئے کہ آدھی سے زیادہ سینگ کا نہ ہونا مانع ہے تو ساری سینگ کا نہ ہونا بدرجہ اولی مانع ہوگا، نیز اس لئے کہ جس میں ایک آنکھ کا ہونا مانع ہے اس میں اندھا ہونا بھی مانع ہے، اسی طرح جہاں ٹوٹی سینگ کا ہونا مانع ہے تو بلا سینگ کا ہونا بدرجہ اولی مانع ہوگا[4]۔

تفصیل اصطلاح: ''جماء'' (فقرہ ۳) میں ہے۔

ٹوٹی سینگ والے جانور کی قربانی:

۴- حنفیہ کی رائے ہے کہ ٹوٹی سینگ والے جانور کی قربانی جائز ہے، بشرطیکہ ٹوٹنا مشاش تک نہ پہنچا ہو اور اگر مشاش تک پہنچ گیا تو کافی نہیں ہے، مشاش ہڈیوں کے سرے کو کہتے ہیں جیسے گھٹنے[5]۔

(۱) مواہب الجلیل ۳/۲۴۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/۷۶، المواق ۳/۲۴۰، کشاف القناع ۳/۶، المغنی ۸/۶۲۵۔

(۳) المجموع ۸/۴۰۲۔

(۴) المغنی ۸/۶۲۶۔

(۵) بدائع الصنائع ۵/۲۹۴۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ ہدی اور قربانی میں ٹوٹی سینگ والا جانور کافی ہے، البتہ اگر خون رس رہا ہو تو ناجائز ہے کیونکہ یہ مرض ہے[1]۔

شافعیہ نے کہا: ٹوٹی سینگ والا جانور کراہت کے ساتھ کافی ہے خواہ ٹوٹنے کے سبب اس کی سینگ سے خون بہے یا نہ بہے[2]، قفال نے کہا: لیکن اگر ٹوٹنے کی تکلیف گوشت میں اثر انداز ہو جائے تو یہ خارش کے درجہ میں ہوگا[3]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ عضباء کی قربانی جائز نہیں ہے اور یہ وہ جانور ہے جس کے کان یا سینگ کا اکثر حصہ جاتا رہا ہو، اس لئے کہ حضرت علیؓ کی یہ حدیث ہے کہ: ''نهى رسول الله ﷺ أن يضحى بأعضب القرن والأذن''[4] (رسول اللہ ﷺ نے سینگ اور کان کے کٹے ہوئے جانور کی قربانی کرنے سے منع فرمایا ہے)، قتادہ کہتے ہیں: میں نے اس کا ذکر سعید بن مسیّب سے کیا تو انہوں نے فرمایا کہ عضب نصف یا نصف سے زیادہ کے کٹ کر غائب ہونے کو کہتے ہیں، امام احمد نے فرمایا: عضباء وہ جانور ہے جس کے کان یا سینگ کا اکثر حصہ غائب ہو، اس کو حنبل نے نقل کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اکثر کل کی طرح ہے[5]۔

سوم: قرن بمعنی ایک زمانہ کے لوگ اور زمانہ کا ایک حصہ:

خیر القرون:

۵- اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ خیر القرون رسول اللہ ﷺ کا قرن

(۱) التاج والإکلیل ۳/۲۴۱۔

(۲) المجموع ۸/۴۰۲۔

(۳) روضۃ الطالبین ۳/۱۹۶۔

(۴) حدیث: ''نهى رسول الله ﷺ أن يضحى......'' کی روایت ترمذی (۴/۹۰) نے کی ہے، منذری نے مختصر سنن أبی داؤد (۴/۱۰۸) میں اس کے ایک راوی پر کلام ہونے کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۵) کشاف القناع ۳/۵-۶۔

(دور) ہے[۱]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم" قال عمران – راوي الحديث–: فلا أدري أذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثا، "ثم إن بعدكم قوما يشهدون ولا يستشهدون، ويخونون ولا يؤتمنون، وينذرون ولا يفون، ويظهر فيهم السمن"، وفي رواية: "خير الناس قرني ثم الذين يلونهم...."[۲] (میری امت میں بہتر قرن (زمانہ) میرا زمانہ ہے، پھر ان لوگوں کا جو ان کے بعد ہیں پھر ان لوگوں کا جو ان کے بعد ہیں)، (راوی حدیث) عمران کہتے ہیں: مجھے یاد نہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے زمانہ کے بعد دو زمانوں کا ذکر کیا یا تین زمانوں کا، آپ نے فرمایا: پھر ان کے بعد تو ایسے لوگ پیدا ہوں گے جن کی گواہی کوئی نہ چاہے پھر بھی وہ خواہ مخواہ گواہی دیں گے، خیانت کریں گے ان پر کوئی بھروسہ نہ کرے گا، وہ نذر مانیں گے لیکن پوری نہیں کریں گے اور ان میں موٹاپا ظاہر ہوگا ایک روایت میں ہے: (بہتر لوگ میرے زمانہ کے ہیں پھر وہ لوگ جو ان کے بعد آئیں گے....) ابن حجر نے کہا: اس حدیث میں نبی ﷺ کے قرن (زمانہ) سے مراد: صحابہ ہیں[۳]۔

نووی نے کہا: صحیح جمہور کی رائے ہے کہ ہر وہ مسلمان جس نے نبی کریم ﷺ کو دیکھا گو کہ ایک گھڑی وہ صحابی ہے اور "خير الناس" (بہتر لوگ) والی روایت اپنے عموم پر ہے، اس سے مراد: سارا قرن (زمانہ) ہے اس سے صحابی کو انبیاء کرام علیہم الصلاۃ والسلام پر یا عام عورتوں کو مریم وآسیہ وغیرہ پر فوقیت دینا لازم نہیں آتا، کیونکہ مراد مجموعی طور پر زمانہ کے لحاظ سے مجموع زمانہ ہے۔

قاضی نے کہا: یہاں "قرن" (زمانہ) سے کیا مراد ہے علماء کا اس میں اختلاف ہے، مغیرہ نے کہا: آپ کے قرن (زمانہ) سے مراد: آپ کے صحابہ ہیں ان کے بعد سے مراد ان کے بیٹے ہیں، اور تیسرے نمبر پر ان کے بیٹوں کے بیٹے ہیں، شہر نے کہا: جب تک آپ کا دیدار کرنے والی کوئی آنکھ باقی رہے آپ کا قرن ہے، پھر آپ کا دیدار کرنے والوں کا دیدار کرنے والی کوئی آنکھ جب تک باقی ہے دوسرا قرن ہے اور اسی طرح اس کے بعد ہے، کئی ایک حضرات نے کہا: ایک طبقہ کے تمام لوگ جو ایک وقت میں ساتھ ساتھ ہوں قرن کہلاتے ہیں، ایک قول ہے: قرن: ایسے زمانہ والوں کو کہا جاتا ہے جس میں کوئی نبی مبعوث کیا گیا، خواہ اس کا زمانہ طویل ہو یا مختصر۔

حربی نے سالوں کے اعتبار سے اس کی تحدید کے بارے میں ایک سو بیس سال تک اختلاف لکھا ہے پھر کہا: اس میں سے کوئی چیز واضح نہیں ہے، ان کی رائے ہے کہ قرن ہر وہ امت ہے جو ہلاک ہوگئی اور اس کا کوئی فرد باقی نہ رہا۔

حسن وغیرہ نے کہا: قرن دس سال کا ہے، قتادہ نے ستر سال، نخعی نے چالیس سال، زرارہ بن ابی اوفی نے ایک سو بیس سال اور عبد الملک بن عمیر نے سو سال قرار دیا ہے، ابن اعرابی نے کہا: قرن وقت کو کہتے ہیں۔

نووی نے کہا: صحیح یہ ہے کہ آپ ﷺ کا قرن صحابہ ہیں، دوسرے نمبر پر تابعین اور تیسرے پر تبع تابعین ہیں[۱]۔

---

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۶/ ۳۱۸، شائع کردہ دار القلم۔

(۲) حدیث: "خير الناس قرني ثم الذين يلونهم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۳) اور مسلم (۴/ ۱۹۶۴) نے حضرت عمران بن حصینؓ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں، دوسری روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۳) اور مسلم (۴/ ۱۹۶۳) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۷/ ۵، ۶۔

---

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۶/ ۳۱۸، ۳۱۹، شائع کردہ دار القلم۔

قَرَن

تعریف:

۱-قرن راء کے فتح کے ساتھ مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **قرنت الجارية قرنا**: لڑکی کی شرم گاہ میں قرن (راء کے سکون کے ساتھ) ہونا، یعنی شرم گاہ میں وطی سے مانع کوئی چیز ہونا، اس کو عفلہ کہا جاتا ہے۔

ایک قول ہے: قرن: رحم (بچہ دانی) میں فراز کی طرح ہے جو انسانوں، بکریوں اور گایوں میں ہوتا ہے۔

قرناء: العفلاء۔

التہذیب میں ہے: قرناء: وہ عورت جس کی شرم گاہ میں مرد کے عضوتناسل کے جانے سے مانع کوئی چیز ہو خواہ موٹا غدود ہو یا جڑا ہوا گوشت یا ہڈی ہو ان سب کو قرن کہا جاتا ہے۔

لغت مین قرن کے بہت سے معانی ہیں۔

قرن (سکون کے ساتھ): ایک مقام کا نام بھی ہے جو اہل نجد کی میقات ہے۔

قرن کا اطلاق زمانہ کے ایک حصہ پر ہوتا ہے[۱]۔

یہاں اصطلاح میں قرن سے مراد: نکاح میں عورت کا ایک عیب ہے۔

حنفیہ و مالکیہ نے کہا: قرن: عورت کی شرم گاہ میں مرد کے عضو تناسل کے داخل ہونے کے مقام پر اگنے والا گوشت ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''قرن''۔

حنفیہ نے کہا: جیسے غدود: مالکیہ نے کہا: یہ بکری کی سینگ کے مشابہ ہوتا ہے۔

انہوں نے صراحت کی ہے کہ یہ کبھی کبھی ہڈی کی بھی شکل میں ہوتا ہے[۱]۔

شافعیہ نے کہا: قرن: جماع کے مقام کا ہڈی کے ذریعہ بند ہوجانا ہے[۲]۔

حنابلہ نے کہا: یہ عورت کی شرم گاہ میں پیدا ہونے والا گوشت ہے جس سے شرم گاہ بند ہوجاتی ہے، یہ قاضی کا قول اور خرقی کا ظاہر کلام ہے، ایک قول ہے: قرن: وہ ہڈی یا غدود ہے جو مرد کے عضو تناسل کے داخل ہونے سے مانع ہو یہ بات صاحب المطلع اور زرکشی نے کہی ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

رتق:

۲-رتق لغت میں: فتق کی ضد ہے، رتق: فتق (شگاف) کو بند کرنا اور درست کرنا کہا جاتا ہے: **رتقه يرتقه رتقا فارتتق**: یعنی جوڑ دیا اور وہ جڑ گیا۔

رتق تاء متحرکہ کے ساتھ: تمہارے قول، **رتقت المرأة رتقا وهي رتقاء بينة الرتق** کا مصدر ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ عورت کے ختنہ کی جگہ ملی ہوئی ہے اور اس جگہ کے بند اور جڑی ہوئی ہونے کی وجہ سے اس سے فائدہ اٹھایا نہیں جاسکتا اور اس سے جماع نہیں کیا جاسکتا[۴]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵۹۷/۲، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲۷۸/۲۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۳۰۳/۶۔

(۳) کشاف القناع ۱۰۹/۵۔

(۴) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''رتق''۔

اصطلاح میں: جماع کے مقام کا گوشت کے ذریعہ بند ہونا کہ اس کے ہوتے ہوئے جماع نہ ہوسکے[۱]۔

قرن اور رتق کے درمیان ربط یہ ہے کہ یہ دونوں نکاح کے تعلق سے عورت کے عیوب ہیں۔

اجمالی حکم:

۳- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ قرن ان عیوب میں سے ہے جن کے سبب خیار ثابت ہوتا ہے، لہذا شوہر کو نکاح کے فسخ کرنے اور اس کو نافذ رکھنے کا اختیار حاصل ہوگا اگر اسے اپنی بیوی میں عقد کی حالت میں قرن کا عیب ملے اور اس کو پہلے سے اس کا علم نہ ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے نکاح کا اصل مقصد یعنی جماع فوت ہوگیا[۲]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ بیوی میں قرن کا عیب ہونے سے شوہر کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا عطاء، نخعی، عمر بن عبدالعزیز، ابوزیاد، ابوقلابہ، ابن ابی لیلی، اوزاعی، ثوری، علی اور ابن مسعودؓ کا یہی قول ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ موت کے سبب کلی طور پر استیفاء (یعنی فائدہ اٹھانا) کا ختم ہوجانا فسخ کا سبب نہیں ہے تو ان عیوب کے سبب اس میں خلل آنا بدرجہ اولی فسخ کا سبب نہ ہوگا، یہ اس لئے کہ استیفاء ثمرات میں سے ہے اور ثمرہ کا فوت ہونا عقد میں اثر انداز نہیں استحقاق تو قدرت ملنا ہے جو حاصل ہے[۳]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۲/ ۵۹۷، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۷۸، روضۃ الطالبین ۷/ ۱۷۷، کشاف القناع ۵/ ۱۰۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۷۸، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۸۳، شرح روض الطالب ۳/ ۱۷۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۰۳، کشاف القناع ۵/ ۱۰۹، ۱۱۰۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۲/ ۵۹۷، فتح القدیر ۳/ ۲۶۷، ۲۶۸ طبع =

قرن کے عیب والی بیوی کا نفقہ:

۴- قرن کے عیب والی بیوی کا نفقہ اس کے شوہر پر واجب ہوگا، اس لئے کہ نفقہ کے واجب کرنے میں اعتبار عورت کا مقصود منفعت یعنی وطی یا اس کے دواعی کے لئے محبوس ہونا ہے[۱]۔

قرن کے عیب والی عورت کے لئے باری مقرر ہونے کا وجوب:

۵- قرن کے عیب والی عورت کے لئے باری کا مقرر ہونا واجب ہوگا، جیسا کہ ہر اس عورت کے لئے واجب ہوگا جس کے ساتھ کوئی شرعی یا طبعی (فطری) عذر لگا ہوا ہو اس لئے کہ مقصود انسیت ہے، استمتاع نہیں ہے[۲]۔

قرن کے عیب والی بیوی کو دوا کرانے پر مجبور کرنا:

۶- قرن کے عیب والی عورت کو مجبور نہیں کیا جائے گا کہ وہ اس مقام کا آپریشن کرائے لیکن اگر وہ ایسا کرلے اور وطی کرنا ممکن ہو تو شوہر کو خیار نہیں ہوگا یہ مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک ہے[۳]۔

حنفیہ نے کہا: شوہر اپنی بیوی کے بند مقام کا آپریشن کراسکتا ہے اور بیوی کو اس پر مجبور کیا جائے گا اگر وہ انکار کرے، اس لئے کہ عورت پر جو تسلیم (سپردگی) واجب ہے اس کے بغیر ممکن نہیں ہوگی[۴]۔

= الأمیریہ ۱۳۱۵ھ۔

(۱) ردالمحتار ۲/ ۶۴۵، مغنی المحتاج ۳/ ۴۳۷، المغنی ۷/ ۶۰۳، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۵۱۷، اس کی عبارت یہ ہے: عورت کے لئے نفقہ ہے اگر اس میں قرن کا عیب ہو اور شوہر نے اس کا علم ہوتے ہوئے اس سے دخول کیا ہو یا شرم گاہ سے باہر استمتاع کرنے سے شوہر راضی ہو۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۲، ردالمحتار ۲/ ۴۰۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۹۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۰۳، أسنی المطالب ۳/ ۱۷۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۸۴۔

(۴) ردالمحتار ۲/ ۵۹۷۔

قرن کے عیب والی بیوی سے ایلاء:

۷ - قرن کے عیب والی اپنی بیوی سے شوہر کے ایلاء کے صحیح ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ قرن اور رتق کے عیب والی بیوی سے اِیلاء صحیح نہیں ہوگا، انہوں نے کہا: اس لئے کہ ایلاء کی غرض یعنی بیوی سے وطی نہ کرکے اس کو اذیت پہنچانے کا قصد نہیں پایا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ بذات خود ناممکن ہے [1]، حنفیہ نے کہا: قرن اور رتق کے عیب والی بیوی سے ایلاء صحیح ہے، اس لئے کہ آیت کریمہ عام ہے: ''لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِم'' [2] (جولوگ اپنی بیویوں سے (ہمبستری نہ کرنے کی) قسم کھا بیٹھتے ہیں) اور اس کا ایلاء سے فيء (رجوع کرنا) زبانی ہوگا، مثلاً وہ یوں کہے: میں نے اس عورت کی طرف فيء (رجوع) کرلیا [3]۔

تفصیل اصطلاح: ''ایلاء'' میں ہے۔

قرین

دیکھئے: ''جن''۔

قرن المنازل

دیکھئے: ''قَرن''۔

(۱) المحلی علی القلیوبی ۳/۹، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۱۳۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۶۔

(۳) تبیین الحقائق ۲/ ۱۶۶، ابن عابدین ۲/ ۵۵۲۔

قرینہ

تعریف:

۱- قرینہ لغت میں: قرن الشيء بالشيء سے ماخوذ ہے، یعنی ایک چیز کو دوسرے میں جوڑنا، اور ملانا مثلاً دو اونٹوں کو ایک ہی رسی میں باندھ دینا، اور جیسے حج وعمرہ کو ایک ساتھ ملا دینا، یا جیسے کھاتے وقت دو کھجوروں یا دو لقموں کو ملانا، مقارنت کا معنی: مرافقت اور مصاحبت بھی آتا ہے، اسی مفہوم میں بیوی کے لئے لفظ ''قرینہ'' اور شوہر کے لئے لفظ ''قرین'' بولا جاتا ہے (۱)۔

اصطلاح میں: جو صریح نہ ہو اور مراد کو بتائے (۲)۔

قرینہ کی مشروعیت:

۲- قرینہ فی الجملہ مشروع ہے، اس لئے کہ سورہ یوسف میں یہ فرمانِ باری ہے: ''وَجَآءُو عَلَىٰ قَمِيصِهِۦ بِدَمٍ كَذِبٍ'' (۳) (اور ان کے کرتہ پر جھوٹ موٹ کا خون (بھی) لگا لائے)۔

قرطبی نے اپنی تفسیر میں کہا (۴): جب انہوں نے خون کو اپنی سچائی کی علامت بنانا چاہا تو اللہ نے اس علامت کے ساتھ اس کے خلاف ایک علامت رکھ دی، یعنی قمیص کا پھٹا نہ ہونا کیونکہ حضرت یوسف پر

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔
(۲) قواعد الفقہ للبرکتی، التعریفات للجرجانی۔
(۳) سورۂ یوسف ۱۸۔
(۴) تفسیر القرطبی ۹/ ۱۷۳، ۱۷۴۔

قمیص ہو، بھیڑیا ان پر حملہ کرے اور قمیص صحیح سالم رہ جائے ایسا ہونا ممکن نہیں ہے اور اس پر علماء کا اجماع ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام نے قمیص کے صحیح سالم ہونے سے ان کے جھوٹا ہونے پر استدلال کیا اور علماء نے اس آیت سے بہت سے فقہی مسائل میں امارات (علامات) پر عمل کرنے پر استدلال کیا ہے (۱)۔

اسی طرح ان کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: ''وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَٰذِبِينَ۔ وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّٰدِقِينَ'' (۲) (اور اس (عورت) کے خاندان سے ایک گواہ نے گواہی دی کہ ان کا پیراہن اگر آگے سے پھٹا ہو تو وہ سچی ہے اور یہ جھوٹے اور اگر ان کا پیراہن پیچھے سے پھٹا ہو تو وہ جھوٹی اور یہ سچے)، کہ علامت کے ذریعہ حکم کو ثابت کرنا جائز ہے، کیونکہ عزیز مصر کی بیوی نے حضرت یوسف علیہ الصلاۃ والسلام پر جو الزام لگایا تھا، اس میں اس کی کذب بیانی علماء نے اس سے ثابت کی ہے (۳)۔

نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: ''الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر، وإذنها سكوتها'' (۴) (بیوہ عورت اپنے نکاح میں اپنے ولی سے زیادہ حق رکھتی ہے اور کنواری سے اس کے نکاح میں اجازت لی جائے گی، اور اس کی اجازت اس کی خاموشی ہے)، اس میں خاموشی کو رضامندی پر دلالت کرنے والا قرینہ قرار دیا گیا، اور اس عورت کے خلاف یہ گواہی دینا جائز ہے کہ وہ راضی رہی، یہ قرائن کے ذریعہ فیصلہ کرنے کی ایک قوی ترین

(۱) التبصرہ ۲/ ۹۵، القرطبی ۹/ ۱۷۳۔
(۲) سورۂ یوسف/ ۲۶، ۲۷۔
(۳) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۴۴۰۔
(۴) حدیث: ''الأيم أحق بنفسها......'' کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۳۷) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

دلیل ہے۔

اسی طرح درپیش مسائل میں خلفاء راشدین اور صحابہ کرام کا یہی طریقہ رہا ہے، مثلاً حضرت عمر بن خطاب، ابن مسعود اور عثمانؓ کا شراب کی بو پائے جانے یا شراب قی کرنے پر وجوب حد کا فیصلہ کرنا جو ظاہری قرینہ پر اعتماد کرتے ہوئے تھا اور اس میں کسی نے ان کی مخالفت کی ہو اس کا علم نہیں ہے یہی امام مالکؒ کا مذہب ہے نیز حضرت عمرؓ نے بے شوہر کی عورت میں حمل ظاہر ہونے پر اس کے سنگ سار کرنے کا فیصلہ فرمایا، اس کے قائل امام مالک اور احمد ہیں اور یہ ظاہری قرینہ پر اعتماد کی وجہ سے ہے [1]۔

اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: ''فَفَهَّمْنٰهَا سُلَيْمٰنَ'' [2] (پھر ہم نے سمجھا دیا وہ فیصلہ سلیمان کو)۔

قطعی وغیر قطعی قرائن:

۳- بعض قرائن اتنے قوی ہوتے ہیں کہ ان سے یقین حاصل ہوتا ہے، اور بعض ضعیف ہوتے ہیں [3]، یقین کا فائدہ دینے والے قرینہ کی مثال علماء یہ دیتے ہیں کہ کسی خالی گھر سے کوئی شخص نکلے جو خوف زدہ اور بدحواس ہو اس کے ہاتھ میں خون آلود چھری ہو اور جب گھر کے اندر جایا جائے تو اسی وقت اس میں اپنے خون میں لت پت ایک ذبح کیا ہوا شخص ملے تو یہاں اس شخص کے قاتل ہونے میں کوئی اشتباہ نہ ہوگا اس لئے کہ یہ یقینی قرینہ موجود ہے [4]۔

رہا وہ قرینہ جس کی دلالت قطعی نہیں بلکہ اکثر ظنی ہوتی ہے، مثلاً عرفی قرائن اور دعوے کی روداد وفریقین کے تصرفات سے مستنبط

(۱) التبصرۃ لابن فرحون ۲/ ۹۷۔

(۲) سورۂ انبیاء/ ۷۹۔

(۳) الطرق الحکمیہ رص ۱۹۴۔

(۴) مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۱۷۴۱)۔

قرائن تو یہ ابتدائی دلیل ہے جو ایک فریق کے دعوے کے لئے اس کی قسم کے ساتھ سبب ترجیح ہے اگر قاضی کو اس پر اطمینان ہو جائے اور اس کے خلاف کا ثبوت نہ ہو۔

مقصود یہ ہے کہ شریعت کسی حق کو رد نہیں کرتی، نہ کسی دلیل کی تکذیب کرتی ہے اور نہ کسی صحیح علامت کو باطل قرار دیتی ہے،'' مجلۃ الاحکام العدلیہ'' دفعہ (۱۷۴۰) میں یہ طریقہ اپنایا گیا ہے کہ قطعی قرینہ حکم وفیصلہ کا ایک سبب ہے اور اس کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے کہ قرینہ یقین کی حد تک پہنچنے والی علامت ہے، دیکھئے دفعہ (۱۷۴۱)۔

قرائن کو اپنانا:

۴- ابن فرحون مالکی نے اپنی کتاب'' تبصرۃ الحکام'' میں امام ابن عربی فقیہ مالکی کا یہ قول نقل کیا ہے: نگراں کا فریضہ ہے کہ امارات و علامات میں غور وفکر کرے اگر ان میں تعارض ہو اور ان میں سے جو راجح ہو ترجیح کے پہلو کے حق میں فیصلہ کرے اور یہ پہلو تہمت کا قوی ہونا ہے، قرینہ کے ذریعہ فیصلہ کرنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے مذاہب اربعہ کے یہاں متفقہ کچھ مسائل میں قرینہ پر عمل موجود ہے اور بعض مسائل کے قائل خاص طور پر مالکیہ ہیں [1]۔

تاہم ان تمام صورتوں کو ضبط کرنا جن میں قرینہ پر عمل ہے ایک نہایت ہی مشکل کام ہے، کیونکہ واقعات غیر محدود اور مسائل نوع بہ نوع کے ہیں، قاضی اپنی فہم وزکاوت کی بنیاد پر ان کو نکال سکتا ہے، علماء نے ان صورتوں کے کچھ حصے کو محض اس لئے کہ لکھا ہے کہ ان سے روشنی ملے اور ان سے پیدا ہونے والے قرائن کا علماء کے یہاں اعتبار ہونے پر دلیل دی جا سکے ان بعض صورتوں میں سے یہ ہیں:

(۱) التبصرہ رص ۹۷، ۹۸۔

اول: سارے فقہاء کہتے ہیں کہ شب زفاف میں جب عورت شوہر کے پاس پہنچائی جائے تو مرد کے لئے اس سے وطی کرنا جائز ہے اگر چہ اس کے پاس عادل آدمیوں نے گواہی نہ دی ہو کہ یہ عورت فلانہ بنت فلاں ہے جس کے ساتھ اس نے عقد نکاح کیا ہے اور اگر چہ اس نے عورتوں سے یہ نہ پوچھا ہو کہ یہی اس کی بیوی ہے جس کے ساتھ اس نے عقد نکاح کیا ہے یہ ظاہری قرینہ پر اعتماد کرنے کی وجہ سے ہے جس کو گواہی کے درجہ میں رکھا گیا ہے۔

دوم: لوگ قدیم وجدید ہر دور میں ان بچوں اور باندیوں پر اعتماد کرتے ہیں جن کے ہاتھوں ان کے پاس ہدیے بھیجے جاتے ہیں ان کی باتوں کو قبول کرتے اور ان کے ذریعہ بھیجے گئے کھانوں کو کھاتے ہیں۔

سوم: لوگ گھروں میں جانے کے لئے بچوں کی اجازت کا اعتبار کرتے ہیں۔

چہارم: کسی کی گری ہوئی چیز اٹھالینا جائز ہے جس کا مالک معلوم نہ ہو اور جس کو انسان اس کی حقارت کی وجہ سے تلاش نہیں کرتا مثلاً کھجور یا پیسہ اسی طرح باغات میں ان کے مالکین کے چلے جانے اور ان کو چھوڑ دینے کے بعد جو پھل اور دانے باقی رہ جاتے ہیں ان کو لینا جائز ہے، اسی طرح کھیتی کی کٹائی کے وقت جو دانے گر جاتے ہیں اور کھیتی کا مالک ان کے اٹھانے کا اہتمام نہیں کرتا ان کو اٹھانا جائز ہے، اسی طرح جو کھانے اور کپڑوں کے ٹکڑے اور دوسری حقیر چیزیں لوگ بے رغبتی کے سبب پھینک دیتے ہیں ان کو اٹھالینا جائز ہے۔

پنجم: راستوں پر بنے ہوئے حوض سے پانی پینا جائز ہے اگر چہ پینے والے کو مالکان کی طرف سے صراحتِ اجازت کا علم نہ ہو، یہ دلالت حال پر اعتماد کرنے کی وجہ سے ہے۔

ششم: رکاز دفینہ کے بارے میں ان کا یہ کہنا: اگر اس پر مسلمانوں کی کوئی علامت ہو تو وہ کنز ہے اور اس پر لقطہ کا حکم جاری ہوگا اور اگر اس پر کفر کی علامات ہوں مثلاً صلیب وغیرہ تو یہ رکاز ہے۔

ہفتم: کسی سامان کی بیع کے وکیل کے لئے اس کے ثمن پر قبضہ کرنا جائز ہے اگر چہ مؤکل نے اس کو صراحت کے ساتھ اس کی اجازت نہ دی ہو یہ قرینہ حال پر اعتماد کرنے کی وجہ سے ہے۔

ہشتم: نکول (قسم کھانے سے گریز کرنا) کی بنیاد پر فیصلہ کرنا اور احکام (عدالتی فیصلوں) میں اس کا معتبر ہونا یہ محض ظاہری قرینہ کی طرف رجوع کرنے کی وجہ سے ہے جس کو براءت ذمہ کی اصل پر مقدم کیا گیا ہے۔

نہم: جو شخص لقطہ کے ڈاٹ اور بندھن کو بتائے لقطہ اس کے حوالہ کرنا جائز ہے۔

دہم: خنثی (مخنث) کے مسئلہ پر غور کرنا اور اس کے بارے میں مردانگی یا نسوانیت دونوں حالتوں میں سے کسی ایک پر دلالت کرنے والی امارات وقرائن پر اعتماد کرنا۔

یازدہم: کنواری لڑکی کا شوہر پر رضامندی کو اس کی خاموشی سے معلوم کرنا۔

دوازدہم: اگر بیوی کو پردہ میں کرلیا اور اس کے ساتھ خلوت میں چلا گیا تو ہمارے اصحاب نے کہا: اگر اس نے اس کو طلاق دے دی اور کہا کہ میں نے اس کو ہاتھ نہیں لگایا اور عورت دعویٰ کرے کہ اس نے جماع کیا ہے تو عورت کو سچا مانا جائے گا اور اس کو پورا مہر ملے گا[1]۔

اس تجزیہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ مالکیہ وحنابلہ کے یہاں بالاتفاق بلا کسی قید وبند کے مطلق طور پر قرائن احوال پر عمل ہے، ان کے مذہب

(۱) یہ وہ چند مثالیں اور صورتیں ہیں جن میں قرینہ پر عمل کیا گیا ہے ان کا انتخاب کتاب التبصرۃ (بعنوان: فصل: فقہاء مذاہب اربعہ کے یہاں قرائن وعلامات کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کے عمل کا بیان)، نیز ابن القیم کی کتاب: الطرق الحکمیہ، اور مذہب حنفی کی کتاب معین الحکام سے کیا گیا ہے۔

کے مآخذ اس پر گواہ ہیں[۱]۔

جبکہ حنفیہ وشافعیہ نے تنگ حدود کے اندر قرائن پر عمل کیا، وہ قرینہ حسیہ وحالیہ اور قطعی قرینہ کا اعتبار کرتے ہیں، چنانچہ علامہ ابن نجیم نے قاضی کے لئے قابل اعتماد حجتوں کو شمار کراتے ہوئے لکھا ہے: حجت بینہ عادلہ یا اقرار یا قسم سے انکار یا قسم یا قسامت یا قاضی بننے کے بعد اس کے علم میں آنا یا قطعی قرینہ ہے، موصوف نے کہا: ہم نے اس کی وضاحت شرح میں دعوی کی بحث میں کی ہے۔

موصوف نے لکھا ہے کہ صرف چند مسائل میں قرینہ کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے گا اور انہوں نے اس کا ذکر شرح میں باب تحالف میں کیا ہے۔

مزنی نے اپنی کتاب میں صراحت کی ہے کہ ظن کی بنیاد پر فیصلہ کرنا ناجائز ہے، اس سے پہلے انہوں نے میاں بیوی کے مابین گھر کے سامان کے بارے میں نزاع اور عطار ودباغ کے نزاع کا ذکر کیا اور یہ کہ اگر ظن کا استعمال صحیح ہوتا تو عطار کے حق میں عطر کا اور دباغ کے حق میں دباغت کا فیصلہ کردیا جاتا[۲]۔

اس کے علاوہ امام جصاص نے بہت سی صورتیں لکھی ہیں جن میں سے بعض میں قرائن پر عمل ہے، مثلاً میاں بیوی کے مابین گھر کے سامان کے بارے میں اختلاف ہوتو عورتوں سے متعلقہ سامان بیوی کا ہوگا اور جو سامان مردوں سے متعلق ہے وہ شوہر کا ہوگا، چنانچہ انہوں نے سامان کی ظاہری شکل کی بنیاد پر فیصلہ کیا ہے[۳]۔

ان کی کتابوں سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ قرائن پر (اگر ان کو قابل عمل قرار دیں) خاص طور پر حقوق العباد میں عمل کرتے ہیں، قصاص اور حدود میں ان پر عمل نہیں کرتے ہیں، چنانچہ مثلاً وہ کنواری لڑکی کے سکوت وخاموشی کو رضا کا قرینہ، ہبہ اور صدقہ پر مالک کی موجودگی میں اس کی خاموشی کے ساتھ قبضہ کو قبضہ کی اجازت، قبضہ کرنے اور تصرف کرنے کو ملکیت کے ثبوت کا قرینہ، مبارک بادی قبول کرنے کے معمول کے ایام میں بچہ کی ولادت پر مبارک بادی قبول کرنے کو اپنے سے اس کے نسب کے ثبوت کا قرینہ مانتے ہیں اور انہوں نے کنز کی علامت کا اعتبار کیا ہے اور کہا کہ اس سے اسلام کا پتہ چلے تو لقطہ ہوگا اور اگر کفر کا پتہ چلے تو اس میں خمس (پانچواں حصہ) ہے[۱]۔

ابن عابدین (بیٹے) نے اپنے والد کے رسالہ ''نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف'' کے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے: آج مفتی کے لئے جائز ہے کہ اپنے زمانہ والوں کے عرف پر فتوی دے اگرچہ وہ متقدمین زمانہ کے خلاف ہو۔

---

(۱) التبصرۃ لابن فرحون ۲/ ۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الطرق الحکمیہ رص ۱۹۴۔

(۲) مختصر المزنی علی ہامش کتاب الام ۵/ ۲۶۶، کتاب تبویب الاشباہ والنظائر رص للشیخ مفتی محمد ابوالفتح حنفی رص ۳۱۰۔

(۳) احکام القرآن للجصاص ۳/ ۱۷۱، ۱۷۲۔

(۱) مجموع رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۲۶، المحلی وحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۵۰، ۴/ ۱۶۴۔

قریہ

تعریف:

۱-قریہ لغت میں: ہر وہ جگہ جہاں متصل مکانات ہوں اور اس کو مستقر بنایا گیا ہو۔

قریہ کا اطلاق شہروں وغیرہ پر ہوتا ہے، اور قریتین جن کا ذکر اس فرمان باری میں ہے: "وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هٰذَا الْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٌ"[۱] (اور کہنے لگے کہ یہ قرآن دو (مشہور) بستیوں کے کسی بڑے آدمی پر کیوں نہیں نازل کیا گیا)۔ وہ مکہ مکرمہ شرفہا اللہ اور طائف ہیں، اسی طرح قریہ کا اطلاق رہائشی مقامات، مکانات اور جائدادوں پر ہوتا ہے[۲]۔

اصطلاح میں: شافعیہ میں قلیوبی کی تعریف یہ ہے کہ ایسی یک جائی آبادی جہاں کوئی شرعی حاکم (قاضی) یا پولیس یا معاملات کرنے کے لئے بازار نہ ہوں اس کو قریہ کہتے ہیں[۳]۔

حنفیہ میں کاسانی کی تعریف ہے: قریہ: بڑی آبادی جو مصر (شہر) سے چھوٹا ہو[۴]۔

(۱) سورۂ زخرف/۳۱۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب، المعجم الوسیط، المفردات فی غریب القرآن۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۱۲۵/۳، مغنی المحتاج ۴۱۹/۲۔

(۴) بدائع الصنائع ۲۵۹/۱۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مصر

۲-مصر لغت میں: ہر محدود شہر جہاں گھر، بازار، مدارس اور دوسری عام ضروریات کی چیزیں ہوں، وہاں فئی اور صدقات کو تقسیم کیا جائے۔

اس کے اصطلاحی مفہوم میں اختلاف ہے: امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ مصر ایسی بڑی آبادی جہاں گلیاں و بازار ہوں، اس کے محلے ہوں جہاں کوئی والی وحاکم مقرر ہو جو اپنے حشم (کارندوں) اور اپنے یا دوسرے کے علم کے ذریعہ ظالم سے مظلوم کو انصاف دلا سکے اور لوگ واقعات پیش آنے پر اس سے رجوع کریں۔

کرخی نے کہا: مصر جامع: وہ جگہ جہاں حدود قائم کی جائیں اور احکام نافذ ہوں۔

قلیوبی نے کہا: مصر وہ یک جائی آبادی جہاں کوئی شرعی حاکم، پولس اور معاملات کے لئے بازار ہوں۔

مصر قریہ سے بڑا ہے[۱]۔

ب-بلد: (قصبہ)۔

۳-بلد لغت میں: اس نشان زدہ جگہ کا نام ہے جس کی حد ہو وہاں اس کے باشندوں کے اکٹھا ہونے اور اس میں ان کے قیام کرنے کی وجہ سے انس حاصل ہو، جہاں بہت سی جماعتوں کا وطن ہو، زمین کی کشادہ جگہ کو بلد کہتے ہیں۔

بلد قریہ سے بڑا ہوتا ہے[۲]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، غریب القرآن، المعجم الوسیط مادہ: "مصر"، بدائع الصنائع ۲۵۹/۱، الفواکہ الدوانی ۳۰۵/۱، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۱۲۵/۳، مغنی المحتاج ۴۱۹/۲۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، المفردات فی غریب القرآن =

قریہ سے متعلق احکام:

الف-نماز جمعہ سے متعلق:

۴-قریہ والوں پر نماز جمعہ کے واجب ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ وہ قریے جو مصر (شہر) کے ملحقات میں سے نہیں ہیں وہاں کے لوگوں پر جمعہ واجب نہیں ہوگا اور وہاں جمعہ ادا کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "**لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحى إلا في مصر جامع**"،[۱] (جمعہ، تشریق، فطر اور عید اضحیٰ صرف کسی مصر جامع (بڑے شہر) میں ہیں) نیز حضرت علیؓ نے فرمایا: "**لا جمعة ولا تشريق إلا في مصر جامع**"[۲] (جمعہ اور تشریق صرف مصر جامع میں ہیں) نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ مدینہ میں جمعہ قائم کرتے تھے اور یہ روایت میں نہیں کہ آپ نے مدینہ کے ارد گرد قریوں میں جمعہ قائم کرایا، اسی طرح صحابہ کرام نے شہروں کو فتح کیا لیکن صرف امصار (شہروں) میں منبر نصب کئے، نیز اس لئے کہ ظہر کی نماز فرض ہے جس کو کسی قطعی نص کے بغیر ترک نہیں کیا جائے گا، نص میں امصار کے علاوہ مقامات پر جمعہ کا ترک وارد ہے اور اسی لئے صحراء مین جمعہ ادا نہیں کیا جاتا ہے، نیز اس لئے کہ جمعہ ایک عظیم ترین شعار دین ہے لہذا یہ شعائر کے اظہار کی جگہ کے ساتھ خاص ہوگا اور وہ مصر ہے[۳]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ قریہ والوں پر جمعہ واجب ہے بشرطیکہ وہاں اہل جمعہ کی اتنی بڑی تعداد پائی جائے جس سے قریہ قریہ بن سکے، ان کے لئے بے خوف ہوکر وہاں اقامت کرنا ممکن ہو، اپنی ذات اور اپنے قریہ کی حفاظت کے لئے کسی اور کی ضرورت نہ ہو، انہوں نے اس کی کوئی معین تعداد نہیں لکھی ہے بلکہ یہ کہا کہ امن وخوف کی کثرت میں اطراف وعلاقوں کے لحاظ سے یہ تعداد الگ الگ ہوگی، چنانچہ پر امن اطراف میں چند لوگوں سے قریہ قریہ بن جائے گا لیکن جہاں خوف واندیشہ ہو وہ اس کے خلاف ہے، البتہ مالکیہ کے یہاں مذہب میں اتفاق ہے کہ تین چار لوگوں پر جمعہ واجب نہیں ہوگا اور چالیس سے کم افراد سے جمعہ ہوجائے گا، جس تعداد سے قریہ قریہ بن جاتا ہے اس کے بارے میں علماء مالکیہ کے اقوال ذکر کرنے کے بعد مواق نے کہا: اس کا حاصل یہ ہے کہ میرا یہ فتوی صحیح ہے کہ جمعہ قائم کرنے کے لئے قریہ میں تیس مردوں کا ہونا شرط ہے اگر اتنی تعداد میں وہ حاضر ہوں تو ٹھیک ہے ورنہ لوگ ظہر کی نماز پڑھیں گے، لیکن اگر جمعہ پڑھ لیں تو کافی ہے اور اگر بارہ یا اس سے زیادہ مرد ہوں تو (اس باب میں) ابن عربی وغیرہ کے قول کی رعایت میں میں نے نماز کو جائز قرار دیا ہے[۱]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر قریہ والوں کی اتنی بڑی جماعت ہو جن سے جمعہ صحیح ہوجاتا ہے تو ان پر جمعہ واجب ہوگا، اس لئے کہ اس حالت میں قریہ مدینہ (شہر) کی طرح ہے، اسی طرح اگر پرسکون اوقات میں معمول کی آواز کے ساتھ قریب کے شہر میں کوئی مؤذن اذان دے اور اس کی آواز ان تک پہنچے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے کہ "**الجمعة على من سمع النداء**"[۲] (جمعہ اس

= مادہ: "بلد"، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۲۵۔

(۱) حدیث: "لا جمعة ولا تشريق......" کی روایت زیلعی نے نصب الرایہ (۲/ ۱۹۵) میں کی ہے، اور کہا: مرفوعاً غریب ہے، البتہ ہمیں یہ حضرت علی پر موقوف روایت ملی ہے۔

(۲) قول علی: "لا جمعة ولا تشريق......" کی روایت عبد الرزاق نے المصنف (۳/ ۱۶۸) میں کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۱/ ۲۵۹۔

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۱۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات، التاج والإکلیل لمختصر خلیل ۲/ ۱۶۱۔

(۲) حدیث: "الجمعة على من سمع النداء" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۴۰) نے حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے کی ہے، ابوداؤد نے اشارہ کیا ہے کہ یہ موقوف ہونے کی وجہ سے معلول ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۲/ ۳۸۵) میں کہا: =

شخص پر واجب ہے جو اذان سنے)۔

اگر قریہ والے قریب کے دو شہروں کی اذان سنیں تو جہاں جماعت بڑی ہو وہاں آنا ان پر واجب ہے اور اگر دونوں جگہ کی جماعت برابر ہو تو قریب تر کی رعایت اولی ہے، اس کی نظیر جماعت کا مسئلہ ہے، ایک قول ہے: جو زیادہ دور ہو اس کی رعایت اولی ہے اس لئے کہ زیادہ چلنے کے سبب اس میں زیادہ اجر ہوگا۔

لیکن اگر قریہ میں مذکورہ بالا شکل کی جماعت نہ ہو اور قریب کے کسی شہر کی اذان کی آواز ان تک نہ پہنچتی ہو تو ان پر جمعہ واجب نہیں ہوگا، انہوں نے کہا: حتی کہ اگر دو قریے یا قریب قریب چند قریے ہوں ایک کی آواز دوسرے قریہ تک پہنچتی ہو لیکن ہر ایک کے باشندوں کی تعداد چالیس سے کم ہو تو ان پر جمعہ واجب نہیں ہوگا اور اگر وہ ان میں سے کسی ایک قریہ میں جمع ہو جائیں تو بھی ان کا جمعہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ محل جمعہ میں انہوں نے اقامت نہیں کی ہے [1]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ قریہ والے دو حال سے خالی نہیں: ان کے اور مصر (شہر) کے درمیان ایک فرسخ سے زیادہ کا فاصلہ ہوگا یا نہیں؟ اگر ان کے اور مصر کے درمیان ایک فرسخ سے زیادہ کا فاصلہ ہو تو ان پر واجب نہیں کہ چل کر شہر جائیں اور ان کے حال کا اعتبار ان کی ذات سے ہوگا اور اگر ان کی تعداد چالیس ہو اور ان میں جمعہ کی ساری شرطیں موجود ہوں تو جمعہ قائم کرنا ان پر واجب ہوگا اور ان کو اختیار ہے کہ چل کر شہر جائیں یا اپنے قریہ میں جمعہ قائم کریں، افضل یہ ہے کہ اپنے قریہ میں جمعہ قائم کریں، اس لئے کہ اگر کچھ لوگ شہر چلے گئے تو باقی لوگوں کے جمعہ میں خلل آئے گا اور اگر اپنے قریہ میں جمعہ قائم

= اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ابن ام مکتوم سے فرمایا: کیا تم اذان سنتے ہو؟ انہوں نے کہا: ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: تو آجاؤ۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۲۷۸، المجموع للنووی ۴/ ۴۸۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کریں گے تو سارے لوگ اس میں شریک ہو جائیں گے، نیز اس لئے کہ اپنے مقام پر جمعہ قائم کرنے سے مسلمانوں کی جماعتوں کو بڑھانا ہے۔

اگر ان پر بذات خود جمعہ واجب نہ ہو تو ان کو اختیار ہے کہ چل کر شہر جائیں یا ظہر پڑھیں، افضل یہ ہے کہ چل کر شہر جائیں تاکہ جمعہ کے لئے جانے والے کا ثواب ان کو بھی ملے اور اختلاف سے نکل جائیں۔

حال دوم: ان کے قریہ اور مصر کے درمیان ایک فرسخ یا اس سے کم کا فاصلہ ہو تو ان کے بارے میں غور کیا جائے گا اگر ان کی تعداد چالیس سے کم ہو اور وہ اہل جمعہ ہوں تو جمعہ کے لئے جانا ان پر واجب ہوگا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "يٰٓأَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَ امَنُوٓا إِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ" [1] (اے ایمان والو! جب جمعہ کے دن اذان کہی جائے نماز کے لئے تو چل پڑا کرو اللہ کی یاد کی طرف)۔

اور اگر خود ان پر جمعہ واجب ہو اور ان سے قریب جمعہ کی جگہ، دوسرا قریہ ہو تو وہاں چل کر جانا ان پر لازم نہیں ہوگا وہ اپنی جگہ پر نماز پڑھیں گے، اس لئے کہ ایک قریہ دوسرے سے اولی نہیں ہے اور اگر وہ چل کر وہاں جانا چاہیں تو جائز ہے لیکن افضل یہ ہے کہ اپنی جگہ پر نماز پڑھیں اور اگر کچھ لوگ چلے جائیں اور باقی رہنے والوں کی تعداد کم ہو جائے تو چل کر جانا ان پر لازم ہوگا تاکہ اس کے نتیجہ میں جمعہ کا ترک نہ ہو۔

اگر جمعہ کی قریب جگہ مصر (شہر) ہو تو بھی ان کو اختیار ہے کہ چل کر شہر جائیں یا اپنے قریہ میں جمعہ قائم کریں۔

امام احمد سے مروی ہے کہ چل کر شہر جانا ان پر لازم ہوگا البتہ اگر

(۱) سورۂ جمعہ/ ۹۔

ان کو کوئی عذر ہو تو اپنے قریہ میں جمعہ پڑھیں گے، پہلا قول زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ قریے والے اسلامی شہروں مین جمعہ قائم کرتے ہیں اگر چہ وہ شہر سے قریب ہوں اور اس پر کوئی نکیر نہیں ہے۔

اگر اہل مصر چالیس سے کم ہوں اور ان کے پاس اہل قریہ آجائیں اور سب مصر میں جمعہ قائم کریں تو صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اہل قریہ مصر میں مقیم نہیں ہیں اور اہل مصر کے ذریعہ جمعہ کا انعقاد نہ ہوگا کیونکہ ان کی تعداد قلیل ہے۔

اگر خود اہل قریہ پر جمعہ واجب ہو تو اہل مصر پر واجب ہوگا کہ چل کر اہل قریہ کے پاس جائیں اگر ان کے درمیان ایک فرسخ سے کم کا فاصلہ ہو، اسی طرح اہل قریہ پر لازم ہے کہ چل کر مصر جائیں اگر مصر میں جمعہ قائم ہو اور اہل قریہ کی تعداد چالیس سے کم ہو۔

لیکن اگر مصر وقریہ ہر ایک میں لوگوں کی تعداد چالیس سے کم ہو تو ان دونوں میں سے کہیں جمعہ قائم کرنا جائز نہیں ہوگا[1]۔

ب-سفر میں:

۵ - جمہور فقہاء نے کہا: اگر کوئی شخص کسی ایسے قریہ سے سفر کرے جس کی فصیل ہے تو اس کے سفر کا آغاز جس میں اس کے لئے رخصتوں پر عمل کرنا جائز ہوتا ہے (مثلا چار رکعتی نماز میں قصر اور جمع بین الصلوات وغیرہ) اس قریہ کی اپنی خاص فصیل سے آگے بڑھ جانے پر ہوگا اگر چہ کئی ایک فصیل ہوں یا اندر کھیتیاں، باغات اور کھنڈرات ہوں اس لئے کہ فصیل کے اندر کی چیز خود قریہ میں شمار کی جاتی ہے اور اقامت کی جگہ کے اندر داخل ہوتی ہے اور فصیل ہی کی طرح خندق اور مٹی کا وہ آڑ ہے جس سے قریہ والے اپنے قریہ کو گھیر دیتے ہیں اور اگر قریہ کی فصیل وغیرہ نہ ہو یا فصیل ہے لیکن خاص اس قریہ کی نہیں ہے مثلا اس کے اندر ایک اور قریہ یا زیادہ قریے آتے ہوں گو کہ قریب قریب ہوں تو اس کے سفر کا آغاز آبادی سے آگے بڑھ جانے پر ہوگا، یعنی وہ اپنے قریہ کے گھروں سے نکل جائے اور ان کو اپنے پیچھے چھوڑ دے، اس لئے کہ قرآن کی اس آیت: "وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوٰةِ"[1] (اور جب تم زمین میں سفر کرو تو تم پر اس باب میں کوئی مضائقہ نہیں کہ نماز میں کمی کر دیا کرو)، میں جس سفر کا ذکر ہے اس سے اس کا ثبوت ہو جاتا ہے۔

ابن منذر نے کہا: ہماری یادداشت کے مطابق تمام اہل علم کا اجماع ہے کہ جو سفر کرنا چاہے وہ نماز میں قصر کرے گا جب وہ اس قریہ کے گھروں سے نکل جائے جہاں سے نکل رہا ہے۔

شافعیہ نے کہا: قریہ سے متصل باغات اور کھیتوں سے آگے بڑھنا شرط نہیں ہے اس لئے کہ وہ قریہ میں داخل نہیں ہیں، نیز اس لئے کہ عادتاً ان کو اقامت کے لئے نہیں بنایا جاتا ہے۔

مالکیہ نے کہا: متصل رہائشی باغات اور جو ان کے حکم میں ہیں مثلا وہ باغات جن سے ان کے مالکان وابستہ ضروریات جیسے آگ لینا، کھانا پکانا اور روٹی پکانا اور جس کے خریدنے کی ضرورت پڑتی ہے اس میں فائدہ اٹھاتے ہیں ان سے آگے بڑھنا شرط ہے، رہے حقیقتاً وحکماً علاحدہ کھیتیاں اور باغات تو ان سے آگے بڑھنا شرط نہیں ہے۔

دو متصل قریے ہوں (مالکیہ نے کہا: اسی طرح دو قریب قریب کے قریے جن میں سے ہر ایک کے باشندے دوسرے قریہ کے باشندوں سے فائدہ اٹھاتے ہوں) تو دونوں سے آگے بڑھنا شرط ہے اس لئے کہ یہ دونوں ایک قریہ کے حکم میں ہیں۔

اگر دو علاحدہ علاحدہ قریے ہوں (شافعیہ نے کہا: گو کہ علاحدگی

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۰۱۔

معمولی ہو) تو دونوں سے آگے بڑھنا شرط نہیں ہے بلکہ سفر کے پائے جانے کے لئے صرف اپنے قریہ سے آگے بڑھنا کافی ہوگا، مالکیہ نے کہا کہ دو علحدہ علحدہ قریوں کی طرح دو دشمن قریے ہیں کہ آپسی عداوت کے سبب ایک کے باشندے دوسرے سے فائدہ نہ اٹھاتے ہوں تو ان دونوں سے آگے بڑھنا شرط نہیں ہے۔

ابتداءً جہاں سے آگے بڑھنا شرط ہے مسافر اپنے قریہ کی واپسی میں وہاں پہنچ جائے تو اس کا سفر ختم ہوجائے گا[۱]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۲۵، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۹۸، المجموع للنووی ۴/ ۳۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۵۹۔

قَزَع

تعریف:

۱- قزع (قاف وزاء کے فتحہ کے ساتھ) کے لغوی معانی میں سے: بادل کے ہلکے ٹکڑے ہیں اس کا واحد قزعة ہے، اور چھوٹے اونٹ ہیں اور یہ کہ سر مونڈ کر چند جگہوں پر متفرق بال چھوڑ دئے جائیں تو اس بال کو "قزع" کہتے ہیں[۱]۔

اصطلاح میں: ابن عابدین نے کہا: قزع یہ ہے کہ سر کے کچھ حصہ کو مونڈ دیا جائے اور کچھ حصہ کو متفرق جگہ سے تین انگلیوں کے بقدر چھوڑ دیا جائے "الغرائب" میں یہی لکھا ہے۔

نووی نے کہا: قزع مطلقا سر کے کچھ حصہ کو مونڈنا ہے، بعض حضرات نے کہا: سر کو متفرق جگہوں سے مونڈنا ہے[۲]۔

شرعی حکم:

۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قزع مکروہ ہے[۳]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے قزع سے منع فرمایا ہے اور ارشاد فرمایا: "احلقوه كله

(۱) القاموس المحیط، المغرب للمطرزی، النہایہ لابن الأثیر، الصحاح۔

(۲) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۳/ ۳۴۷ طبع دار القلم، نیز دیکھئے: فتح الباری ۱۰/ ۳۶۵، تحریر الفاظ التنبیہ للنووی رص ۳۴ طبع دار القلم، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۱۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۶۱، القوانین الفقہیہ رص ۴۴۹، شائع کردہ الدار العربیہ للکتاب، أسنی المطالب ۱/ ۵۵۱، المغنی ۱/ ۹۰، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۳۵۰، ۳۵۱۔

أو اتركوه كله"[1] (پورے سر کو مونڈ و یا پورے کو چھوڑو)۔

ممانعت کی علت میں اختلاف ہے: ایک قول ہے کہ اس لئے کہ اس سے شکل بدنما ہوجاتی ہے، ایک قول ہے: اس لئے کہ یہ شیطان کی شکل ہے، ایک قول ہے اس لئے کہ یہ یہود کا شعار ہے یہ ابوداؤد کی روایت میں وارد ہے[2]، ایک قول ہے: یہ شریر و بدکار لوگوں کی شکل ہے[3]۔

نووی نے کہا: قزع بالاجماع مکروہ ہے اگر متفرق جگہوں پر ہو، البتہ دوا وغیرہ کے لئے مکروہ نہیں ہے اور یہ کراہت تنزیہی ہے، مرد وعورت میں کوئی فرق نہیں ہے، امام مالک نے لڑکی اور لڑکے میں اس کو مکروہ کہا ہے، ان حضرات کی ایک روایت میں کہا گیا ہے کہ لڑکے اور لڑکی کے لئے قصہ کے بال اور گدی میں ہوتو کوئی مضایقہ نہیں ہے، موصوف نے کہا: ہمارا مذہب مطلقا مکروہ ہونا ہے[4]۔

قصہ (قاف کے ضمہ اور صاد مہملہ کی تشدید کے ساتھ) دونوں کنپٹیوں کا بال ہے[5]۔

---

(۱) حدیث: "نهى النبي ﷺ عن القزع وقال: احلقوه كله أو اتركوه كله" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۱۱) نے کی ہے، اصل حدیث بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۶۳، ۳۶۴) اور مسلم (۳/ ۱۶۷۵) میں ہے۔

(۲) فتح الباری ۱۰/ ۳۶۵۔
حدیث: "أن القزع من زي اليهود" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۱۲) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اس کی اسناد میں ایک مجہول راوی عورت ہے جیسا کہ المیزان للذہبی (۴/ ۶۱۰) میں ہے۔

(۳) عمدۃ القاری ۲۲/ ۵۸۔

(۴) فتح الباری ۱۰/ ۳۶۵۔

(۵) عمدۃ القاری ۲۲/ ۵۸۔

قسامت

تعریف:

۱- قسامت کے لغوی معانی میں: وہ قسمیں جو مقتول کے اولیاء پر تقسیم کی جاتی ہیں اگر وہ خون کا مطالبہ کریں۔

اس کا ایک معنی مصالحت ہے جو مسلمانوں اور ان کے دشمن کے درمیان ہوتی ہے۔

اس کے معانی میں سے: حسن (خوبصورتی) ہے[1]۔

قسامت اصطلاح میں حنفیہ کے نزدیک یہ ہیکہ جس محلّہ میں کوئی مقتول پایا جائے وہاں کے پچاس افراد یوں کہیں: بخدا! نہ ہم نے اس کو قتل کیا ہے نہ اس کے قاتل کو جانتے ہیں[2]۔

مالکیہ نے کہا (جیسا کہ ابن عرفہ نے لکھا ہے): قسامت: خون کے ثابت کرنے کے لئے پچاس قسمیں کھانا یا ان میں سے کچھ قسمیں کھانا ہے۔[3]

قسامت شافعیہ کے نزدیک ان قسموں کا نام ہے جن کو خون کے اولیاء پر تقسیم کیا جاتا ہے[4]۔

حنابلہ کے نزدیک: مقتول کے دعوے میں مکرر قسموں کا نام قسامت ہے[5]۔

---

(۱) المصباح المنیر، ترتیب القاموس المحیط۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۲۸۶، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۳۸۴۔

(۳) مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۶/ ۲۷۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۲۸۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۹۔

(۵) المغنی والشرح الکبیر ۱۰/ ۲، الفروع لابن مفلح ۶/ ۴۶۔

متعلقہ الفاظ:

الف-یمین:

۲-یمین کے لغوی معانی میں سے قوت، قسم اور برکت ہے (۱)۔

اصطلاح میں: مخصوص طریقہ پر کسی بڑی ذات کا ذکر کرکے کسی حکم کو مؤکد (یقینی) بنانا ہے (۲)۔

یمین اور قسامت میں ربط یہ ہے کہ یمین عام ہے۔

ب-لوث:

۳-لوث: ایسا قرینہ جو ظن کا باعث ہو اور جس سے دل میں دعوے دار کی سچائی کا خیال پیدا ہو (۳)۔

لوث اور قسامت میں ربط یہ ہے کہ لوث قسامت کی شرط ہے۔

قسامت کا حکم:

۴-قسامت کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ قسامت مشروع ہے اور اس سے قصاص یا دیت کا ثبوت ہوتا ہے، اگر دعوے کے ساتھ کوئی بینہ یا اقرار نہ ہو اور لوث پایا جائے۔

قسامت کے مشروع ہونے کی دلیل یہ روایت ہے: "**ما روي عن سهل بن أبي حثمة أنه أخبره عن رجال من كبراء قومه: أن عبد الله بن سهل ومحيصَة خرجا إلى خيبر من جهد أصابهم، فأتى محيصة فأخبر أن عبد الله بن سهل قد قتل وطرح في عين أو فقير، فأتى يهود فقال: أنتم والله قتلتموه قالوا: والله ما قتلناه، ثم أقبل حتى قدم على قومه فذكر لهم ذلک، ثم أقبل هو وأخوه حويصة -وهو أكبر منه- وعبد الرحمن بن سهل فذهب محيصة ليتكلم -وهو الذي كان بخيبر- فقال رسول الله ﷺ لمحيصة كبّر كبّر، (يريد السن)، فتكلم حويصة، ثم تكلم محيصة، فقال رسول الله ﷺ: "إما أن يدوا صاحبكم، وإما أن يؤذنوا بحرب" فكتب رسول الله ﷺ إليهم في ذلک، فكتبوا إنا والله ما قتلناه، فقال رسول الله، لحويصة ومحيصة وعبد الرحمن: "أتحلفون وتستحقون دم صاحبكم"؟ قالوا لا، قال: "فتحلف لكم يهود" قالوا ليسوا بمسلمين، فوداه رسول الله ﷺ من عنده، فبعث إليهم بمائة ناقة حتى أدخلت عليهم الدار، فقال سهل: فقد ركضتني منها ناقة حمراء**" [۱] (سہل بن ابوحثمہ کہتے ہیں کہ ان کو ان کی قوم کے بڑے لوگوں نے بتایا کہ عبداللہ بن سہل اور محیصہ خیبر گئے ان کو ایک دشواری پیش آئی تھی، وہاں محیصہ کو کسی نے آکر خبر دی کہ عبداللہ بن سہل مارے گئے اور ان کی لاش کسی چشمہ یا کسی گڑھے میں پھینک دی گئی، وہ یہود کے پاس آئے اور بولے: خدا کی قسم! تم نے اس کو مارا ہے، یہودیوں نے کہا: خدا کی قسم! ہم نے اس کو نہیں مارا پھر وہ اپنی قوم کے پاس آئے ان سے واقعہ بیان کیا، پھر محیصہ اور ان کے بھائی حویصہ (جو ان سے بڑے تھے) اور عبدالرحمٰن بن سہل تینوں آئے اور (خدمت نبوی میں) محیصہ بات کرنے لگے اور وہی خیبر گئے تھے، تو رسول اللہ ﷺ نے محیصہ سے فرمایا: بڑے کی بڑائی کرو (یعنی بڑے کو بات کرنے دو) چنانچہ حویصہ نے بات کی پھر محیصہ نے بھی بات کی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

---

(۱) القاموس المحیط۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۵۷، ۳۵۸۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۰۔

(۱) حدیث: سہل بن ابی حثمہ کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۲۹) اور مسلم (۳/ ۱۲۹۱، ۱۲۹۲) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

پھر یہود تمہارے آدمی کی دیت (خون بہا) دیں یا جنگ کا اعلان کریں، رسول اللہ ﷺ نے اس کے بارے میں یہود کو لکھا، انہوں نے جواب میں لکھا کہ خدا کی قسم ہم نے اس کو قتل نہیں کیا ہے، رسول اللہ ﷺ نے حویصہ، محیصہ اور عبدالرحمٰن سے فرمایا: تم قسم کھاؤ گے اور اپنے آدمی کا خون (کا بدلہ) لوگے؟ انہوں نے کہا: نہیں، آپ نے فرمایا: تو یہودی تمہارے لئے قسم کھائیں گے؟ انہوں نے کہا: وہ تو مسلمان نہیں ہیں پھر رسول اللہ ﷺ نے ان کی دیت اپنے پاس سے ادا کی، رسول اللہ ﷺ نے سو اونٹ ان کے پاس بھیجے جوان کے گھر کے اندر چلے گئے، سہل کہتے ہیں کہ ان میں سے ایک سرخ اونٹنی نے مجھے لات ماردی تھی)۔

نیز یہ روایت کہ (ابوسلمہ رسول اللہ ﷺ کے ایک انصاری صحابی سے نقل کرتے ہیں کہ "**أن رسول الله ﷺ أقر القسامة على ما كانت عليه في الجاهلية، وزاد في رواية: وقضى بها رسول الله ﷺ بين ناس من الأنصار في قتيل ادَّعوه على اليهود**"[1] (رسول اللہ ﷺ نے قسامت کو اسی طور پر باقی رکھا جیسے جاہلیت کے زمانہ میں تھی، ایک روایت میں یہ اضافہ ہے (اور رسول اللہ ﷺ ایک مقتول کے بارے میں کچھ انصاریوں کے مابین قسامت کا فیصلہ فرمایا، انصاریوں نے اس مقتول کے قتل کا دعویٰ یہود پر کیا تھا)۔

حکم بن عیینہ، ابوقلابہ، ابراہیم بن علیۃ، سلیمان بن یسار، مسلم بن خالد کی رائے اور عمر بن عبدالعزیز سے ایک روایت یہ ہے کہ قسامت کو اختیار نہیں کیا جائے گا اور اس پر عمل کرنا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ یہ شریعت کے ان اصول کے خلاف ہے جن کے صحیح ہونے پر اجماع ہے۔

(۱) حدیث: "رجل من الأنصار......" کی روایت مسلم (۳/۱۲۹۵) نے کی ہے۔

ان اصول میں سے ایک یہ ہے کہ کوئی شخص صرف کسی ایسی چیز پر قسم کھائے گا جس کے بارے میں اس کو قطعی علم ہو یا اس نے اس کا محسوس طور پر مشاہدہ کیا ہو، اور جب یہ بات ہے تو اولیاء دم (مقتول کے ورثہ) کیسے قسم کھائیں گے جبکہ انہوں نے قاتل کو دیکھا نہیں ہے، بلکہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ وہ کسی شہر میں ہوتے ہیں اور قاتل دوسرے شہر میں ہوتا ہے[1]، ان حضرات نے اس سلسلہ میں اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: "**لو يعطى الناس بدعواهم لادّعى ناس دماء رجال وأموالهم، ولكن اليمين على المدعى عليه**"[2] (اگر لوگوں کو جس چیز کا وہ دعویٰ کریں دلا دیا جائے تو کچھ لوگ دوسروں کی جان و مال کا دعوی کرنے لگیں گے، لیکن مدعاعلیہ پر قسم واجب ہے)۔

قسامت کے جائز ہونے کی حکمت:

۵ - قسامت جان کی حفاظت اور خون کو رائیگاں ہونے سے بچانے کے لئے جائز قرار دی گئی ہے، تاکہ اسلام میں کوئی خون رائیگاں نہ جائے یا بغیر قصاص کے نہ چھوڑ دیا جائے اور تاکہ کوئی مجرم سزا سے بچ نہ سکے، جمعہ کے دن، یا طواف میں بھیڑ کے سبب مرنے والے کے بارے میں حضرت علی نے حضرت عمرؓ سے فرمایا: امیر المؤمنین! کسی مسلمان کا خون بغیر قصاص کے نہ چھوڑ دیا جائے اگر آپ کو اس کے قاتل کا علم ہو تو ٹھیک ہے ورنہ بیت المال سے اس کی دیت دیجئے[3]۔

(۱) فتح الباری شرح صحیح البخاری ۱۲/۲۳۵۔
(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ قال: لو يعطى الناس بدعواهم......" کی روایت مسلم (۳/۱۳۳۶) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔
(۳) المغنی والشرح الکبیر ۱۰/۹۔

چنانچہ اسلامی شریعت حد درجہ خواہاں ہے کہ جان کی حفاظت ہو اور کوئی خون رائیگاں نہ جائے اور چونکہ قتل کثرت سے ہوتا ہے اور اس پر گواہی کم ہو پاتی ہے، کیونکہ قاتل قتل کے لئے سنسان جگہوں کا انتخاب کرتا ہے، اسی لئے قسامت مقرر کی گئی تا کہ جان کا تحفظ ہو سکے (۱)۔

قسامت کی شرطیں:

شرط اول: وہاں لوث ہو:

۶ - متعلقہ الفاظ کے ذیل میں لوث کی تعریف آچکی ہے یہ جمہور کے نزدیک شرط ہے (۲)۔

تفصیل اصطلاح: ''لوث'' میں ہے۔

شرط دوم: مدعا علیہ کا مکلّف ہونا:

۷ - قتل کے ملزم کا مکلّف ہونا شرط ہے، تا کہ قسامت کا دعوی صحیح ہو کیونکہ بچہ و مجنون پر قسامت نہیں ہے یہ شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک ہے (۳)۔

دوسرے فقہاء کے یہاں یہ شرط نہیں ہے اور مکلّف وغیر مکلّف قسامت میں برابر ہیں۔

شرط سوم: مدعی کا مکلّف ہونا:

۸ - دعوی کے صحیح ہونے کے لئے مدعی کا مکلّف ہونا شرط ہے، لہذا بچہ یا مجنون کا دعوی نہیں سنا جائے گا بلکہ ان کے واسطے ولی دعویٰ

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۲۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۱۱، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۰، المغنی والشرح الکبیر ۱۰/ ۷، ۸، شرح الخرشی ۸/ ۵۱، حاشیۃ الشبر املسی علی نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۷۰۔

(۳) منتہی الإرادات ۳/ ۳۳۳، مطالب أولی النہی ۶/ ۱۴۸، الوجیز فی الفقہ للغزالی ۲/ ۱۵۹، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۴۔

کرے گا یا ان دونوں کے بالغ ہونے تک موقوف کر دیا جائے گا اور اگر قتل کے وقت بچہ یا مجنون ہو اور دعوے کے وقت کامل و مکلّف ہو تو دعویٰ سنا جائے گا، اس لئے کہ ایک دوسرے سے سن کر اس کو حال کا علم ہو سکتا ہے اور جس چیز پر قسم کھانا ہے اگر اس کو اس کا علم مجرم کے اقرار یا کسی معتبر آدمی سے سن کر ہو تو حلف اٹھا سکتا ہے (۱)۔

شرط چہارم: مدعا علیہ کا معین ہونا:

۹ - جمہور فقہاء نے کہا: اگر دعوی کسی شہر، یا محلّہ کے باشندوں پر، یا کسی ایک غیر معین فرد پر یا کسی غیر معین جماعت پر ہو تو قسامت واجب نہیں ہوگی (۲)، لہذا اگر کسی معین شخص یا معین جماعت پر قتل کا دعویٰ ہو تو سنا جائے گا، اگر قاضی کے سامنے ان لوگوں کا ذکر کرے اور ان کو حاضر کئے جانے کا مطالبہ کرے تو قاضی اس کے مطالبہ کو تسلیم کرے گا اور اگر کسی ایسی جماعت کا ذکر کرے جن کا قتل پر اکٹھا ہونا غیر متصور ہو تو اس کے قول کی طرف توجہ نہ کرے گا کیونکہ یہ محال چیز کا دعویٰ ہے۔

اگر کہے: میرے والد کو ان دو میں سے کسی ایک نے قتل کیا ہے، یا ان دس افراد میں سے کسی ایک نے قتل کیا ہے اور قاضی سے مطالبہ کرے کہ ان لوگوں سے دریافت کرے اور ہر ایک سے حلف لے تو کیا قاضی اس کے مطالبہ کو تسلیم کرے گا؟ اس میں دو اقوال ہیں: اصح قول ہے کہ تسلیم نہیں کرے گا اور اگر مدعی حاضرین پر اپنے دعوے میں کہے اس کو ان میں سے کسی ایک نے قتل کیا ہے یا کہے: اس کو اس نے یا اس نے قتل کیا ہے اور ان سے حلف لینے کا مطالبہ کرے تو اصح یہ ہے کہ قاضی ان سے حلف نہ لے گا، اس لئے کہ مدعا علیہ مبہم ہے لہذا یہ دعوی ناقابل سماعت ہوگا (۳) اس کی مثال یہ ہے کہ دو یا چند آدمیوں

(۱) الوجیز فی الفقہ للغزالی ۲/ ۱۵۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۱۰۔

(۲) المغنی والشرح الکبیر ۱۰/ ۴، ۵، شرح الخرشی ۸/ ۵۵۔

(۳) نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۷/ ۳۶۸، الوجیز فی الفقہ للغزالی ۲/ ۱۵۸۔

میں سے کسی ایک پر ودیعت یا دین کا دعوی کرے تو نہیں سنا جائے گا۔

حنفیہ نے کہا: قسامت کے لئے مدعا علیہ کی تعیین شرط نہیں ہے، بلکہ اگر مدعا علیہ کو معین کردے تو اس میں اختلاف ہے، ظاہر الروایہ میں ہے: قسامت ساقط نہیں ہوگی جیسا کہ اگر متعین نہ کرتا اس لئے کہ شارع نے قسامت کو ابتداء اہل محلّہ پر واجب کیا ہے اب اس کی طرف سے اہل محلّہ میں سے کسی ایک کی تعیین شارع کے حکم کے منافی نہیں ہے، لہذا اہل محلّہ پر قسامت اور دیت ثابت ہوں گی۔

روایت اصول کے علاوہ میں ابو یوسف سے ایک روایت ہے: قسامت اور دیت بقیہ اہل محلّہ سے ساقط ہوں گی اور ولی کو بینہ پیش کرنے کا مکلّف بنایا جائے گا ورنہ مدعا علیہ سے ایک قسم لی جائے گی [1]۔

شرط پنجم: مدعی کے دعوے میں تناقض نہ ہونا:

۱۰- قسامت کے واجب ہونے کے لئے دعوے داروں کے دعاوی میں تناقض کا نہ ہونا شرط ہے، لہذا اگر مقتول نے موت سے پہلے کہا: مجھے فلاں نے عمداً قتل کیا اور دعوے دار کہیں: نہیں بلکہ خطأً قتل کیا ہے یا اسکے برعکس صورت ہو تو ان کے لئے قسامت نہیں ہوگی اور ان کا حق ختم ہوجائے گا اور اس کے بعد وہ میت کے قول کے طرف رجوع نہیں کرسکتے اور نہ ان کی یہ بات تسلیم کی جائے گی، اس لئے کہ وہ خود کو جھٹلا چکے ہیں [2]۔

شافعیہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر کسی ایک شخص پر اکیلے قتل کا دعوی کرے، پھر دوسرے پر دعویٰ کرے کہ وہ قتل میں شریک ہے یا یہ کہ دوسرا شخص اکیلے قتل کرنے والا ہے تو دوسرا دعوی نہیں سنا جائے گا اس لئے کہ اس میں پہلے دعوی کے ساتھ تناقض اور اس کی تکذیب ہے اور

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۰۳، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۳۸۸۔

(۲) شرح الخرشی ۸/ ۵۱، الأنوار لأعمال الابرار ۲/ ۵۸، المغنی والشرح الکبیر ۱۰/ ۴، کشاف القناع ۶/ ۷۳۔

اگر قتل عمد کا دعوی ہو اور وہ اس کا وصف کچھ اور بتائے مثلاً قتل خطا یا شبہ عمد یا اس کے برعکس صورت ہو تو وصف باطل ہوگا اور قتل کا اصل دعویٰ باطل نہ ہوگا اظہر یہی ہے، اس لئے کہ بسا اوقات غیر عمد کو عمد یا اس کے برعکس سمجھ لیا جاتا ہے، لہذا اس کی تشریح پر اعتماد کیا جائے گا [1]۔

شرط ششم: مقتول کے اولیاء مکلّف مرد ہوں:

۱۱- مالکیہ کے یہاں اگر دعوی قتل عمد کا ہو تو جس سے قسم لی جائے گی اس کا مکلّف مرد ہونا شرط ہے، عورتوں سے عمد میں قسم نہیں لی جائے گی لیکن اگر دعوی قتل خطا کا ہو تو قسامت کی قسم جن سے لی جائے گی وہ مقتول کے ورثہ ہوں گے مرد ہوں یا عورتیں [2]۔

شافعیہ کے نزدیک اگر مقتول کے ورثہ ہوں تو وراثت کے اعتبار سے قسموں کو تقسیم کیا جائے گا اور جن قسموں میں کسر آئے ان کو پورا کیا جائے گا، اس بارے میں مردوں اور عورتوں میں کوئی فرق نہیں ہوگا [3]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ یہ شرط ہے کہ مقتول کے اولیاء مکلّف مرد ہوں، ان میں سے کسی کی غیر حاضری یا قسم کھانے سے اعراض کرنا مضر نہیں ہے، چنانچہ موجود مکلّف مرد اپنے حصہ میں آنے والی قسم کھا کر دیت میں سے اپنا حصہ لے سکتا ہے، اسی طرح وہ شخص جو باہر سے آئے یا بالغ ہوجائے اس کو حق ہے کہ اپنے حصہ کی قسم کھا کر دیت میں سے اپنا حصہ لے لے، اس سلسلہ میں ان کی دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "**يقسم خمسون رجلا منكم وتستحقون دم صاحبكم**" [4] (تم میں سے پچاس مرد قسم کھائیں اور تم اپنے

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۱۰، ۱۱۱، الوجیز فی الفقہ للغزالی ۲/ ۱۵۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۳، ۲۹۵۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۱۵، ۱۱۶۔

(۴) حدیث: "يقسم خمسون رجلا منكم وتستحقون..." کی روایت =

آدمی کے خون (یعنی قصاص یا دیت) کے مستحق بن جاؤ)، نیز اس لئے کہ یہ ایسی حجت ہے جس کے ذریعہ قتل عمد ثابت ہوتا ہے) لہذا اس کی سماعت عورتوں کی طرف سے نہیں ہوگی، جیسے شہادت نیز اس لئے کہ جنایت جس کا دعوی ہے اور جس پر قسامت واجب ہوتی ہے قتل ہے اور قتل کو ثابت کرنے میں عورتوں کا کوئی دخل نہیں ہے مال کا ثبوت تو بس ضمناً ہے، لہذا یہ اس شخص کے درجہ میں ہوگیا جس نے کسی عورت کے بارے میں اس کی موت کے بعد اپنی بیوی ہونے کا دعوی کیا تاکہ اس کا وارث بن جائے تو اس کا ثبوت ایک گواہ اور قسم سے نہیں ہوگا اور نہ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ہوگا اگرچہ اس کا مقصود مال ہے[1]۔

شرط ہفتم: دعوی قسامت میں قتل کا وصف بیان کرنا:

۱۲- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ دعوائے قسامت کا مفصل ہونا شرط ہے[2]۔

شرط ہشتم: مقتول پر قتل کا اثر ہونا:

۱۳- بعض فقہاء نے شرط لگائی ہے کہ مقتول پر قتل کا اثر یعنی زخم یا مار پیٹ یا گلا گھونٹنے کا اثر ہو، اور اگر ان میں سے کچھ نہ ہو تو اس میں نہ قسامت ہے نہ دیت، اس لئے کہ اگر اس پر قتل کا اثر نہیں ہوگا تو ظاہر یہ ہے کہ وہ اپنی فطری موت سے مرا ہے لہذا اس سے کچھ واجب نہ ہوگا۔

یہ حنفیہ کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت ہے، حنفیہ نے کہا: اگر مردہ پایا جائے اور اس کے منہ، یا ناک، یا پیچھے کے مقام یا عضو تناسل سے خون نکل رہا ہو تو اس میں کچھ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان مقامات سے مار پیٹ کے بغیر عادتاً خون نکلتا ہے، بلکہ صرف قی یا نکسیر وغیرہ کے سبب نکلتا ہے لہذا اس کا مقتول ہونا معلوم نہ ہوگا۔

اگر اس کی آنکھ، یا کان سے خون نکل رہا ہو تو اس میں قسامت اور دیت ہوں گی، اس لئے کہ ان مقامات سے عادتاً خون نہیں نکلتا ہے لہذا اس کا نکلنا قتل کے سبب ہوگا، اسی بناء پر حنفیہ "لوث" کی شرط نہیں لگاتے ہیں بلکہ صرف یہ کافی ہے کہ کسی محلّہ میں لاش پائی جائے اور اس پر قتل کا اثر ہو، مالکیہ نے قتل کے اثر کے پائے جانے کو لوث کا ایک سبب قرار دیا ہے۔

شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ قسامت میں خون یا زخم کا ظاہر ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے انصار سے یہ نہیں پوچھا کہ ان کے مقتول پر کوئی اثر ہے یا نہیں؟ نیز اس لئے کہ قتل گلا دبا کر، خصیہ کھینچ کر اور دوسرے طریقوں سے ہو جاتا ہے اور شافعیہ کے نزدیک اگر اس کا اثر ظاہر ہو تو خون کے قائم مقام ہوگا لہذا اگر بالکل ہی کوئی اثر نہ پایا جائے تو "الروضہ" اور اس کی اصل کے مطابق صحیح یہ ہے کہ قسامت نہیں ہوگی، تاہم "المہمات" میں کہا ہے: مذہب میں جس کی صراحت ملتی ہے اور جمہور کا قول ہے کہ قسامت ثابت ہے[1]۔

شرط نہم: مقتول کا کسی کے مملوک یا زیر قبضہ مقام پر پایا جانا:

۱۴- حنفیہ کی رائے ہے کہ قسامت میں شرط ہے کہ وہ مقام جہاں

= بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۳۱) نے حضرت انسؓ سے اس کے مفہوم سے کی ہے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۲۴، کشاف القناع ۶/ ۷۲، ۷۹۔

(۲) شرح الخرشی ۸/ ۵۱، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۶/ ۲۷۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۶۹، ۳۷۰، الأنوار لاعمال الأبرار ۲/ ۲۵۶، حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۱۳۷، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۰۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۳۵۔

(۱) بدائع الصنائع ۱۰/ ۴۷۳۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۳۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۱۱، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۴۹، المغنی و الشرح الکبیر ۱۰/ ۲۰، کشاف القناع ۶/ ۷۰۔

مقتول پایا گیا ہے کسی کی ملکیت یا کسی کے قبضہ میں ہو، اور اگر کسی کی ملکیت اور کسی کے قبضہ میں نہ ہو تو اس میں نہ قسامت ہوگی نہ دیت، اور اگر وہ مقام عام مسلمانوں کے تصرف میں ہو کسی ایک فرد یا محدود جماعت کے تصرف میں نہ ہو تو اس میں قسامت واجب نہیں ہوگی اور دیت واجب ہوگی۔

یہ اس لئے ہے کہ قسامت صرف لازمی تحفظ ترک کرنے کے سبب ہی واجب ہوتی ہے [(۱)]۔

بناء بریں اگر مقتول کسی جنگلی زمین میں پایا جائے جو کسی کی ملکیت میں نہ ہو تو نہ اس میں قسامت ہوگی اور نہ دیت، بشرطیکہ ایسی جگہ ہو جہاں شہروں یا گاؤں سے آواز سنائی نہ دے اور اگر ایسی جگہ ہو جہاں آواز سنائی دے تو اس سے قریب تر مقام پر قسامت واجب ہوگی۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں قاضی کی رائے ہے کہ مقتول کا کسی قوم کے گاؤں یا علاقہ میں پایا جانا اگر ان کے ساتھ دوسرے لوگ اس جگہ آتے جاتے ہوں لوث نہیں مانا جائے گا جس سے قسامت واجب ہوتی ہے، لیکن اگر ان کے گاؤں میں کوئی اور نہ آتا ہو اور وہاں ان کے علاوہ کسی دوسری جگہ کا مقتول پایا جائے تو یہ ایسا لوث ہوگا جس سے قسامت ہوگی، جیسا کہ عبد اللہ بن سہلؓ کے واقعہ میں تھا کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کے دو چچازاد بھائیوں حویصہ اور محیصہ اور ان کے بھائی عبد الرحمٰن کے لئے قسامت کا فیصلہ فرمایا اس لئے کہ خیبر میں یہودیوں کے ساتھ کوئی اور نہیں رہتا تھا [(۲)]۔

امام احمد نے ایک روایت میں صراحت کی ہے کہ اگر دشمنی ہو تو یہ شرط نہیں ہے کہ جس جگہ پر مقتول پایا جائے وہاں دشمن کے علاوہ کوئی اور نہ ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے انصار سے یہ دریافت نہیں فرمایا کہ کیا خیبر میں یہودیوں کے علاوہ دوسرے لوگ تھے یا نہیں؟ حالانکہ ظاہر یہ ہے کہ وہاں دوسرے لوگ بھی ہوں گے [(۱)]۔

شرط دہم: مدعا علیہ کا انکار کرنا:

۱۵- اس شرط کے قائل حنفیہ ہیں، اس لئے کہ قسم کھانا منکر کا کام ہے، فرمان نبوی ہے: "والیمین علی من أنکر" [(۲)] (قسم انکار کرنے والے پر ہے) آپ نے جنس قسم کو منکر پر رکھا لہذا غیر منکر پر واجب نہیں ہوگی [(۳)]۔

شرط یازدہم: اسلام:

۱۶- یہ مالکیہ کے یہاں مقتول میں شرط ہے [(۴)]، لہذا قسامت صحیح نہیں ہوگی اگر مقتول ذمی ہو اور جب ہم کافر مقتول میں قسامت نہ ہونے کا قول اختیار کریں اور دو گواہوں سے ثابت ہو جائے کہ مسلمان نے اس کو قتل کیا ہے تو قتل عمد میں اس کی دیت قاتل کے مال سے اور قتل خطا میں قاتل اور عاقلہ کے مال سے دی جائے گی، اور اگر صرف ایک ہی گواہ ہو تو مقتول کا ولی (وارث) ایک قسم کھائے گا اور اس کی دیت لے لے گا اور مجرم کو قتل عمد میں سو (کوڑے) مارے جائیں گے اور ایک سال قید رکھا جائے گا۔

جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ غیر مسلم کے

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۸۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۵۰، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۰۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۸۔

(۲) حدیث: "والیمین علی من أنکر" کی روایت بیہقی (۱۰/ ۲۵۲) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اس کا ذکر ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۴/ ۳۹) میں کیا ہے، اور ارسال اور ایک راوی کو ضعیف قرار دئے جانے کی وجہ سے اس کو معلول کہا ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۲۸۸۔

(۴) القوانین الفقہیہ رص ۳۷۸، شرح الخرشی ۸/ ۵۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۵۴۔

لئے اگر وہ ذمی ہو قسامت ہوگی، اس لئے کہ ان کے بھی وہی حقوق ہیں جو مسلمانوں کو حاصل ہیں اور ان پر بھی وہی واجبات و ذمہ داریاں ہیں جو مسلمانوں پر ہیں الا یہ کہ کوئی صریح دلیل اس کے خلاف ہو، نیز اس لئے کہ ذمی کا خون دارالاسلام میں اس کے ذمی ہونے کی وجہ سے محفوظ ہے [۱] اور رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "من أذى ذميا فأنا خصمه، ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة" [۲] (جو شخص کسی ذمی کو اذیت دے گا میں اس کا فریق ہوں گا اور میں جس کا فریق ہوں گا وہ قیامت کے دن مجھ سے ہار جائے گا)۔

طریقۂ قسامت:

۱۷ - طریقۂ قسامت کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف مذاہب ہیں:

مذہب اول: جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، ربیعہ، لیث اور ابوزناد کا ہے ان حضرات نے کہا: قسامت میں قسم دعویداروں کی طرف ہوں گی، لہٰذا ان کو قسم کھانے کا مکلّف بنایا جائے گا تا کہ ان کا دعوی ثابت ہو اور اس کا فیصلہ ان کے حق میں کیا جائے اور اگر وہ قسم کھانے سے گریز کریں تو قسم مدعا علیہم کی طرف ہوں گی، چنانچہ مقتول کے اولیاء پچاس قسمیں کھائیں گے اور مستحب ہے کہ حلف اٹھانے والا قسم کے الفاظ سخت استعمال کرے تا کہ قسم مؤکد (پختہ) ہو، لہٰذا وہ یوں کہے: اللہ کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں جو چوری کی نگاہ اور سینوں میں چھپی ہوئی چیز کو جانتا ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۱۰/ ۴۷۲۲، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۶۳، الأم للشافعی ۶/ ۹۸، المغنی والشرح الکبیر ۱۰/ ۳۱، ۳۲۔

(۲) حدیث: "من آذى ذميا فأنا خصمه......" کی روایت خطیب نے تاریخ بغداد (۸/ ۳۸۰) میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے، اور اس کو منکر کہا ہے۔

یہ شرط ہے کہ ملزم کے خود یا کسی کے ساتھ شریک ہوکر جرم کا ارتکاب کرنے کے بارے میں قسم یقینی اور قطعی ہو، اور یہ کہ مجرم نے قتل عمد کیا ہے یا نہیں اس کو بیان کرے اور یوں کہے: بخدا! فلاں بن فلاں نے فلاں کو اکیلے قتل کیا ہے اس کے قتل میں کوئی دوسرا اس کے ساتھ نہیں تھا۔

بعض مالکیہ کے یہاں شرط ہے [۱] کہ یہ قسمیں لگاتار ہوں، مختلف ایام یا اوقات میں ان کو نہ لیا جائے، اس لئے کہ لگاتار لینے کا زجر وتوبیخ میں ایک خاص اثر ہے۔

شافعیہ کے یہاں راجح مذہب میں اور حنابلہ کے یہاں قسموں کا لگاتار لینا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ قسمیں حجتوں (دلائل) کی قبیل سے ہیں اور حجتوں کو متفرق کرنا جائز ہے جیسا کہ چند گواہ متفرق طور پر گواہی دیں اب اگر وہ حلف اٹھالیں تو ان کا دعوی ثابت ہوگا اور ان کے حق میں قصاص یا دیت کا جیسا کہ قسامت کے تقاضے کے بارے میں اختلاف ہے فیصلہ کردیا جائے گا اور اگر دعوے دار حلف نہ اٹھائیں تو مدعا علیہ پچاس قسمیں کھائے گا اور بری ہوجائے گا اور وہ یوں کہے گا: بخدا! نہ میں نے اس کو قتل کیا نہ اس کے قتل میں شریک رہا ہوں نہ اس کی موت کا سبب بنا ہوں۔

اگر دعویدار حلف نہ اٹھائیں اور نہ مدعا علیہ کی قسم سے راضی ہوں تو ملزم بری ہوجائیں گے، اور مقتول کی دیت حنابلہ کے نزدیک بیت المال میں ہوگی اس میں مالکیہ وشافعیہ کا اختلاف ہے [۲]، اور اگر مدعا علیہم قسم کھانے سے گریز کریں تو شافعیہ کے یہاں قسم دعویداروں پر لوٹائی جائیں گی [۳]، اب اگر وہ حلف اٹھالیں تو مدعا علیہم کو سزا دی

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۲۹۳۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۳۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۸۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۱۶، المغنی والشرح الکبیر ۱۰/ ۳۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۱۶۔

جائے گی اور اگر وہ حلف نہ اٹھائیں تو ان کو کچھ نہیں ملے گا۔

مالکیہ کے یہاں (۱) مدعا علیہم میں سے جو بھی قسم کھانے سے گریز کرے گا اس کو قید کیا جائے گا تا آں کہ وہ حلف اٹھالے یا قید میں مرجائے ایک قول ہے اس کو سو کوڑے لگائے جائیں گے اور ایک سال قید کیا جائے گا، حنابلہ کے یہاں دوسری قسموں کی طرح ان قسموں کے لئے بھی قید نہیں کیا جائے گا۔

جمہور کا اپنے اس مذہب کے حق میں استدلال سہل بن ابی حثمہ کی اس روایت سے ہے: "أنه أخبره رجال من كبراء قومه: أن عبد الله بن سهل ومحيصة خرجا إلى خيبر من جهد أصابهم، فأتى محيصة فأخبر أن عبد الله بن سهل قد قتل وطرح في فقير أو عين، فأتى يهود فقال: أنتم والله قتلتموه قالوا: والله ما قتلناه، ثم أقبل حتى قدم على قومه فذكر لهم ذلک، ثم أقبل هو وأخوه حويصة –وهو أكبر منه– وعبد الرحمن بن سهل أخو المقتول فذهب محيصة يتكلم –وهو الذي كان بخيبر– فقال رسول الله ﷺ لمحيصة كبّر كبّر، يريد السن، فتكلم حويصة، ثم تكلم محيصة، فقال رسول الله ﷺ: "إما أن يدوا صاحبكم، وإما أن يؤذنوا بحرب" فكتب رسول الله ﷺ إليهم في ذلک، فكتبوا إنا والله ما قتلناه، فقال رسول الله ﷺ لحويصة ومحيصة وعبد الرحمن: "أتحلفون وتستحقون دم صاحبكم"؟ قالوا لا، قال: "فتحلف لكم يهود" قالوا ليسوا مسلمين، فوداه رسول الله ﷺ من عنده فبعث إليهم بمائة ناقة حتى أدخلت عليهم الدار قال سهل: لقد ركضتني منها ناقة حمراء" (۱) (ان کو ان کی قوم کے بڑے لوگوں نے بتایا کہ عبداللہ بن سہل اور محیصہ خیبر گئے ان کو ایک دشواری پیش آئی تھی وہاں محیصہ کو کسی نے آکر خبر دی کہ عبداللہ بن سہل مارے گئے اور ان کی لاش کسی چشمہ یا کسی گڑھے میں پھینک دی گئی ہے وہ یہود کے پاس آئے اور بولے خدا کی قسم تم نے اس کو مارا ہے، یہودیوں نے کہا: خدا کی قسم! ہم نے اس کو نہیں مارا ہے پھر وہ اپنی قوم کے پاس آئے ان سے واقعہ بیان کیا پھر محیصہ ان کے بھائی حویصہ (جو ان سے بڑے تھے اور مقتول کے بھائی عبدالرحمٰن بن سہل تینوں آئے اور (خدمت نبوی میں) محیصہ بات کرنے لگے اور وہی خیبر گئے تھے تو رسول اللہ ﷺ نے محیصہ سے فرمایا: بڑے کی بڑائی کرو (یعنی بڑے کو بات کرنے دو) چنانچہ حویصہ نے بات کی، پھر محیصہ نے بھی بات کی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: پھر یہود تمہارے آدمی کی دیت (خون بہا) دیں یا جنگ کا اعلان کریں، رسول اللہ ﷺ نے اس کے بارے میں یہود کو لکھا، انہوں نے جواب میں لکھا کہ خدا کی قسم ہم نے اس کو قتل نہیں کیا ہے، رسول اللہ ﷺ نے حویصہ، محیصہ اور عبدالرحمٰن سے فرمایا تم قسم کھاؤ گے اور اپنے آدمی کے خون (کا بدلہ) لوگے؟ انہوں نے کہا: نہیں، آپ نے فرمایا تو یہود تمہارے لئے قسم کھائیں گے؟ انہوں نے کہا وہ تو مسلمان نہیں ہیں، پھر رسول اللہ ﷺ نے ان کی دیت اپنے پاس سے ادا کی، رسول اللہ ﷺ نے سو اونٹ ان کے پاس بھیجے جو ان کے گھر کے اندر چلے گئے، سہل کہتے ہیں کہ ان میں سے ایک سرخ اونٹنی نے مجھے لات ماردی)۔

رسول اللہ ﷺ نے قسم اولاً دعویداروں کی طرف رکھی ان سے دریافت فرمایا: کیا تم قسم کھاؤ گے اور اپنے آدمی کے خون کے مستحق

(۱) القوانين الفقهيہ لابن جزی رص ۲۲۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲۹۶/۴، المغنی والشرح الکبیر ۲۲/۱۰۔

(۱) حدیث سہل بن ابی حثمہ کی تخریج فقرہ/ ۴ میں گذر چکی ہے۔

بنو گے، اور اگر ابتداء ان کے حق میں قسم مشروع نہ ہوتی تو رسول اللہ ﷺ ان کی طرف قسم نہ رکھتے۔

مذہب دوم: حنفیہ، شعبی، ثوری اور نخعی کا ہے، ان کا کہنا ہے کہ قسم پہلے مدعا علیہم کی طرف رکھی جائے گی اب اگر وہ حلف اٹھا لیتے ہیں تو اہل محلّہ پر دیت لازم ہوگی، یہ حضرت عمر بن خطابؓ کے فیصلہ سے مروی ہے۔

ان حضرات کا استدلال صحیح بخاری میں سعید بن عبید کی اس روایت سے ہے کہ ان سے بشیر بن یسار نے بیان کیا کہ ایک انصاری نے جن کا نام سہل بن ابی حثمہ ہے، ان کو بتایا کہ ان کی قوم (انصار) کے چند لوگ خیبر گئے وہاں پہنچ کر الگ الگ ہو گئے پھر ان میں سے ایک شخص (عبداللہ بن سہل) مقتول پڑا ہوا ملا ان لوگوں نے خیبر والوں سے کہا جہاں عبداللہ بن سہل قتل کئے گئے تھے: تم ہی لوگوں نے ہمارے آدمی کو مارا ہے وہ (یعنی یہودی) کہنے لگے ہم نے نہیں مارا نہ ہم جانتے ہیں کہ کس نے اس کو مارا آخر یہ تینوں حضرات خدمت نبوی میں آئے اور آپ سے عرض کیا: یا رسول اللہ! ہم خیبر گئے تھے وہاں ہم میں سے ایک شخص کا قتل ہو گیا آپ ﷺ نے فرمایا: (بڑی عمر والے کو بات کرنے دو، بڑی عمر والے کو بات کرنے دو آپ نے فرمایا: تمہارے پاس گواہ ہیں کہ کس نے ان کو قتل کیا ہے انہوں نے کہا: نہیں ہمارے پاس گواہ نہیں ہیں آپ ﷺ نے فرمایا: پھر تو یہودی قسمیں کھائیں گے انہوں نے عرض کیا ہم تو ان کی قسموں سے راضی نہیں ہیں بالآخر آپ کو یہ پسند نہیں آیا کہ عبداللہ بن سہل کا خون رائیگاں جائے، آپ نے زکاۃ کے اونٹوں میں سے ان کی دیت سو اونٹ دلوائے[1]۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے تمام دعاوی کی طرح قسامت کے دعوے میں بھی سب سے پہلے مدعی سے گواہ کا مطالبہ ہوگا، اب اگر مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں تو قسامت سے متعلق پچاس قسموں کو مدعا علیہم کی طرف رکھا جائے گا جیسا کہ حدیث میں اس کی صراحت ہے، اب اگر مدعا علیہم حلف اٹھالیں گے تو وہ بری ہو جائیں گے اور جھگڑا تمام ہو جائے گا، لیکن خون اولیاء انصار نے یہودیوں کے کفر اور جھوٹ بولنے میں ان کی بے خوفی کو دیکھتے ہوئے ان کا حلف اٹھانا منظور نہ کیا تو رسول اللہ ﷺ نے مقتول کی دیت اس کے گھر والوں کو اپنے پاس سے دی تا کہ کسی مسلمان کا خون رائیگاں نہ جائے۔

حنفیہ نے کہا: اہل محلّہ میں سے جس پر قسامت واجب ہوگی اگر وہ قسم کھانے سے گریز کرے تو اس کو قید کیا جائے گا تا آنکہ وہ اقرار کرے یا حلف اٹھائے، اسی طرح اگر وہ تمام لوگ حلف اٹھانے سے گریز کریں جنہیں قسم کھانا ہے، اس لئے کہ قسامت میں قسم خود مقصود ہوتی ہے، کسی دوسری چیز کی تحصیل کا وسیلہ نہیں ہے بایں معنی کہ قسامت میں قسم اور دیت دونوں ساتھ ساتھ ہوتی ہیں اور اگر قسم کھانے والے قسم کھالیں تو ان سے دیت ساقط نہیں ہوگی، اموال کے دعوے میں قسم اس کے برخلاف ہے کہ اگر مال کے دعوے میں مدعا علیہ حلف اٹھالے تو وہ بری ہو جائے گا اور وہ مال جس کا مدعی نے دعوی کیا ہے ساقط ہو جائے گا، لہذا اگر کوئی شخص قسم سے گریز کرے تو اس کو قید کیا جائے گا تا آنکہ اقرار کرلے یا حلف اٹھائے۔

قسم سے گریز کے وقت قید کا حکم صرف قتل عمد کے دعوے میں ہے جبکہ قتل خطا میں ان کے عاقلہ پر دیت کا فیصلہ ہوگا اور ان کو قید نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ قتل خطا کا تاوان مال ہے لہذا قسم سے گریز کے

---

(۱) حدیث سہل بن ابی حثمہ کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۲۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

وقت مال کا فیصلہ کیا جائے گا۔

اس سلسلہ میں ان حضرات کی دلیل وہ حدیث ہے جو حارث بن ازمع سے مروی ہے کہ انہوں نے سیدنا حضرت عمرؓ سے کہا: ہم قسم بھی کھائیں اور مال بھی دیں؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا: ہاں [۱]۔

قسامت کن پر واجب ہے؟

۱۸ - جمہور فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ قسامت کی قسمیں مقتول کے خاندان میں سے اس کے وارثین پر واجب ہونگی جو آزاد، بالغ، عاقل مرد ہوں گے نیز بلا اختلاف بچوں اور پاگلوں پر واجب نہ ہوں گی۔

ان کے درمیان اختلاف صرف عورتوں پر اور غیر وارث عصبہ پر واجب ہونے میں ہے۔

مالکیہ نے قتل عمد اور قتل خطا میں فرق کیا ہے اور قتل عمد میں مرد، عصبہ اور تعداد کی شرط لگائی [۲]۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ مقتول کے ورثہ اگر قصاص یا دیت کا مطالبہ کریں گے تو قسم کھائیں گے اور ان قسموں کو عصبہ پر تقسیم کیا جائے گا قتل عمد میں دو مردوں سے کم قسم نہیں کھائیں گے، اس لئے کہ قتل عمد میں عورتیں قسم نہیں کھائیں گی کیونکہ قتل عمد میں ان کی گواہی نہیں ہوسکتی اور اگر دو مردوں کے بجائے تنہا عورتیں ہوں تو مقتول لاوارث شخص کی طرح ہوجائے گا اور ان قسموں کو مدعا علیہ پر لوٹایا جائے گا۔

مردوں کے ساتھ عورتیں قسم کھائیں گی، اگر قتل خطا ہو قتل عمد اس کے برخلاف ہے کہ اس میں صرف مرد ہوں گے اور قسموں کو ان کی وراثت کے لحاظ سے تقسیم کیا جائے گا اور اگر قتل خطا میں صرف ایک ہی عورت ہو تو وہی ساری قسمیں کھائے گی اور دیت سے اپنا حصہ لے لے گی اور مجرم پر جو باقی دیت ہے وہ ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ بیت المال سے قسم کھانا محال ہے

اگر قسم میں کسر آئے تو جس شخص پر زیادہ کسور ہوں اسی پر مکمل قسم ہوگی اگر چہ اس کا حصہ دوسرے سے کم ہو، مثلاً بیٹا اور بیٹی ہوں تو تینتیس قسم اور ایک تہائی قسم بیٹے پر آتی ہیں اور سولہ قسمیں اور دو تہائی قسم بیٹی پر آتی ہیں تو اس صورت میں بیٹی پر قسم میں آنے والے کسر کو پورا کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی قسم میں کسر بیٹے کی قسم میں کسر سے زیادہ ہے اگر چہ بیٹی کا حصہ کم ہے، اس طرح بیٹی سترہ قسمیں کھائے گی اور اگر کسور برابر ہوں تو ہر ایک کا کسر پورا کیا جائے، مثلاً تین بیٹے ہوں تو ہر ایک پر سولہ قسمیں اور دو تہائی قسم ہیں، اس طرح ہر ایک کا کسر پورا کیا جائے گا اور ہر ایک سترہ، سترہ قسمیں کھائے گا۔

''المدونہ'' میں ہے: میں نے کہا: امام مالک کے قول کے مطابق قتل خطا میں اولیاء دم محض میت سے اپنی وراثت کے مطابق قسم کھائیں گے، تو انہوں نے کہا: ہاں! میں نے کہا کہ تو کیا امام مالک کے قول کے مطابق قتل عمد میں عورتیں قسم کھائیں گی؟ انہوں نے کہا: نہیں، میں نے کہا تو کیا امام مالک کے قول کے مطابق قتل خطا میں عورتیں قسم کھائیں گی؟ انہوں نے کہا: ہاں [۱]۔

شافعیہ نے کہا: قسامت کے دعوائے قتل میں خواہ عمداً ہو یا خطأً یا شبہ عمد ہر بالغ، عاقل وارث قسم کھائے گا خواہ وہ مرد ہو یا عورت، اس لئے کہ ان کے نزدیک قسامت دعوی میں قسم کا نام ہے، لہذا یہ تمام دعاوی کی طرح عورتوں کے حق میں مشروع ہے۔

---

(۱) المبسوط للسرخسی ۲۶/۱۱۱، حاشیہ ابن عابدین ۵/۴۰۳۔

(۲) شرح الخرشی ۸/۵۶، ۵۷۔

(۱) المدونۃ الکبری ۶/۴۱۸، الشرح الصغیر ۴/۴۱۸۔

امام شافعی نے کہا: اگر مقتول کے دو وارث ہوں ان میں سے ایک قسامت سے گریز اختیار کرے تو یہ اس سے مانع نہیں کہ دوسرا شخص پچاس قسمیں کھا کر میراث سے اپنا حصہ لے لے[(۱)] اور قسموں کو اللہ کے مقرر کردہ حصوں کے مطابق دیت میں ورثہ کے حصوں کے لحاظ سے ان پر تقسیم کیا جائے گا۔

اگر مقتول، لاوارث ہو تو قسامت و دیت دونوں ساقط ہو جائیں گی، البتہ اگر کوئی مسلمان کسی معین شخص پر قتل کا دعوی کرے تو امام کو حق ہے کہ اس حالت میں اس کو قسامت میں حلف اٹھانے کے لئے کھڑا کردے اور بیت المال دیت کا حقدار ہو جائے اور اگر وہ شخص قسم کھانے سے گریز کرے تو شافعیہ کے یہاں دو مختلف اقوال ہیں ایک قول میں قسامت و دیت دونوں ساقط ہوں گی، دوسرا قول یہ ہے کہ اس کو قید کیا جائے گا تا آنکہ وہ اقرار کرے یا حلف اٹھائے[(۲)]۔

حنابلہ نے کہا: اگر اولیاء (ورثہ) میں عورتیں اور مرد ہوں تو مرد قسم کھائیں گے عورتوں کا حکم ساقط ہے اور اگر ورثہ میں بچے اور بالغ مرد ہوں یا ان میں سے بعض حاضر بعض غیر حاضر ہوں تو قسامت ثابت نہ ہوگی تا آنکہ غیر حاضر آجائے، اسی طرح بچہ کے بالغ ہونے سے قبل قسامت ثابت نہ ہوگی، اس لئے کہ حق کا ثبوت کامل بینہ کے بغیر نہیں ہوگا اور بینہ سارے اولیاء (ورثہ) کی قسمیں ہیں اور قسموں میں نیابت نہیں چلتی ہے[(۳)]۔

حنابلہ میں قاضی کی رائے ہے کہ قتل اگر عمداً ہو تو بڑا قسم نہیں کھائے گا تا آنکہ بچہ بالغ ہو جائے، اور حاضر شخص قسم نہیں کھائے گا تا آنکہ غیر حاضر آئے، اس لئے کہ قتل عمد میں واجب قصاص ہے اور اس کی ایک شرط ان کے نزدیک یہ ہے کہ مقتول کے سارے اولیاء اس کا مطالبہ کریں۔

اگر قتل غیر عمد ہو تو انہوں نے بچہ کے بلوغ اور غیر حاضر کے آجانے کی شرط لگائے بغیر بڑے (بالغ) حاضر کی قسامت کو جائز کہا ہے: اس لئے کہ ان کی قسم سے دیت واجب ہوگی لہذا ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے حصہ کا مستحق ہوگا۔

بناء بریں مظلوم کے اولیاء پر (جو اس کے ورثہ ہیں) قسموں کو ترکہ کے حصہ کی طرح تقسیم کیا جائے گا، مردوں سے آغاز ہوگا اور اگر مقتول کے ورثہ میں صرف عورتیں ہوں تو قسم کو مدعا علیہ پر لوٹایا جائے گا، اسی طرح اگر مدعی قسم کھانے سے گریز کرے تو مدعا علیہ قسم کھائے گا اور دیت سے بریٔ الذمہ ہو جائے گا اور اگر وہ حلف نہ اٹھائے تو اس پر دیت واجب ہوگی اور اگر دعویدار حلف نہ اٹھائیں اور نہ ہی مدعا علیہم کی قسم سے راضی ہوں تو بیت المال پر دیت واجب ہوگی یہ اس صورت پر قیاس ہے کہ کوئی بھیڑ میں قتل کردیا جائے اور قاتل کا علم نہ ہو، مثلاً طواف میں یا جمعہ میں مرنے والا[(۱)]۔

حنفیہ مدعی کے بجائے مدعا علیہ پر قسامت واجب کرتے ہیں، بناء بریں مقتول کا ولی جس محلّہ میں مقتول پایا گیا وہاں کے پچاس لوگوں کا انتخاب کرے گا اور ان سے حلف لے گا نیک یا بد جن افراد کا چاہے وہ انتخاب کرسکتا ہے، اسی طرح اس کو حق ہے کہ نوجوانوں اور بوڑھوں کا انتخاب کرے اور یہ انتخاب اس محلّہ کے لوگوں میں سے ہوگا جہاں مقتول پایا گیا اور ظاہر الروایہ میں ہے کہ دیت ان کے عاقلہ پر ہوگی یعنی محلّہ کے ہر شخص کے عاقلہ پر ہوگی۔

اگر ولی نے اہل محلّہ میں سے کسی ایک معین قاتل کو خاص کردیا تو

---

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۸۲، الأم للشافعی ۶/ ۱۰۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۱۸، حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۱۳۷۔

(۳) المغنی والشرح الکبیر ۱۰/ ۲۵۔

(۱) منتہی الإرادات ۳/ ۳۳۵۔

اس کے بارے میں ان کے یہاں دو مختلف اقوال ہیں [۱]:

پہلا قول: پچاس اہل محلّہ پر قسامت واجب ہوگی، اس لئے کہ قسامت ان سے ساقط نہیں ہوگی اگر ولی کے پاس بینہ نہ ہو جو مخصوص قاتل کو سزا دلائے، سرخسی نے کہا: اگر مقتول کے گھر والے بعض اہل محلّہ پر جن کے یہاں مقتول پایا گیا ہے دعوی کریں اور کہیں اس کو فلاں نے عمداً یا خطأً قتل کیا ہے تو اس سے اس کا حق باطل نہ ہوگا اور اس میں قسامت اور دیت دونوں ہوں گی، اس لئے کہ انہوں نے ایسی چیز کا ذکر کیا جو ہمیں ظاہری طور پر معلوم ہے اور یہ کہ قاتل محلّہ کا ایک ہی فرد ہے لیکن حقیقتاً اس کا علم ہمیں نہیں ہے [۲]۔

دوسرا قول: اس کو امام ابوحنیفہ سے ابن مبارک نے نقل کیا ہے، اس کی وجہ سے اہل محلّہ سے قسامت ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ اہل محلّہ میں ایک معین فرد پر ولی کا دعوی اس مقتول کے بارے میں جس کا قاتل نامعلوم ہے اہل محلّہ کو قسامت سے بری کرنا ہے، لہذا اگر ولی دعوی کرے کہ وہ اہل محلّہ میں سے ایک معین شخص کو قاتل جانتا ہے تو وہ اہل محلّہ کو قسامت سے بری کرنے والا ہوجائے گا اور یہ اس کی طرف سے صحیح ہے اور اگر ولی اہل محلّہ کے علاوہ دو گواہ اس معین شخص کے خلاف پیش کردے تو وہ حجت ودلیل کے ذریعہ اس پر قتل ثابت کردے گا، لہذا اس کے خلاف اس کی سزا کا فیصلہ ہوگا اور اگر اہل محلّہ کے دو گواہ اس شخص کے خلاف پیش کرے تو ان دونوں کی گواہی مقبول نہ ہوگی، اس لئے کہ جب تک قسامت باقی ہے اہل محلّہ اس حادثہ میں فریق ہیں [۳]۔

اس محلّہ والوں سے قسامت ساقط ہوجائے گی جہاں مقتول پایا جائے اگر ولی قتل کا دعوی اس محلّہ کے علاوہ جہاں مقتول پایا گیا دوسرے محلّہ کے کسی اور شخص پر کرے، اور دعوی سنا نہیں جائے گا اگر ولی کے پاس بینہ نہ ہوں، اس لئے کہ بری کرنے اور الزام لگانے میں تناقض ہے اور اگر محلّہ نے اپنے یا دوسرے محلّہ کے کسی معین قاتل پر الزام لگایا تو بینہ پیش کرنے کا اس محلّہ کو مکلّف بنایا جائے گا اب اگر وہ بینہ پیش کردے اور ولی اس سے اتفاق کرے تو اس شخص پر عمد میں قصاص کا اور خطا میں دیت کا فیصلہ کیا جائے گا، کاسانی نے کہا: اور اگر اس محلّہ والوں نے اپنے یا دوسرے محلّہ کے کسی آدمی پر دعویٰ کیا تو ان کا دعوی صحیح ہوگا اور اگر وہ اس شخص کے خلاف بینہ پیش کردیں تو عمد کی صورت میں قصاص اور خطا کی صورت میں دیت واجب ہوگی، اگر اولیاء اس شخص پر دعوے میں ان سے اتفاق کرلیں اور اگر اس شخص پر دعوے میں ان سے اتفاق نہ کریں تو اس شخص پر کچھ واجب نہیں، اس لئے کہ اولیاء نے اس کو بری کردیا ہے کیونکہ وہ اس کے ہاتھ قتل ہونے کے منکر ہیں اور اہل محلّہ پر بھی کچھ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے دوسرے شخص پر قتل کو ثابت کردیا ہے اور اگر ان کے حق میں بینہ قائم نہ ہو اور وہ شخص قسم کھالے تو اہل محلّہ پر قسامت واجب ہوگی [۱]۔

اگر کسی محلّہ میں کوئی مقتول پایا جائے اور وہاں کے باشندے مسلمان ہوں ان میں ایک ذمی بھی ہو تو اس ذمی پر قسامت واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ ملک کا نظم وضبط اور اس کی حفاظت مسلمانوں کے ہاتھوں میں ہے ذمی ان سے مزاحمت نہیں کرتا، کیونکہ وہ ماتحت ہے لہذا اس کا حکم عورتوں کے حکم کی طرح ہوگا، ہاں اگر مقتول ذمیوں کے گاؤں میں پایا جائے تو قسامت اور دیت دونوں ان پر واجب ہوں گی، اس لئے کہ وہ اپنے علاقہ کے نظم وضبط کے ذمہ دار ہیں۔

اگر یہ واقعہ ہمارے اس دور میں پیش آئے تو قسامت مسلمان

(۱) احکام القرآن للجصاص ۲/ ۲۲۷، ۲۲۸۔

(۲) المبسوط ۲۶/ ۱۱۴، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۶۳۴۔

(۳) المبسوط ۲۶/ ۱۱۴، ۱۱۵، بدائع الصنائع ۱۰/ ۴۷۵۷، الاختیار ۵/ ۵۶۔

(۱) بدائع الصنائع ۱۰/ ۴۷۵۸۔

وذمی دونوں پرواجب ہوگی، اس لئے کہ حنفیہ مسلمانوں اور ذمیوں کے مشترکہ محلّہ میں وہاں کے تمام افراد پرقسامت واجب کرتے ہیں، لہذا ان پر قسامت و دیت مساوی درجہ کے ساتھ واجب ہوں گی، البتہ مسلمانوں کے عاقلہ ان پر آنے والی دیت برداشت کریں گے اور ذمی کے مال میں دیت واجب ہوگی اگراس کے عاقلہ نہ ہوں۔

سرخسی نے اس حکم کے بارے میں خیبر میں یہودیوں کے ہاتھوں مقتول شخص کے قصہ سے استدلال کیا ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ان پر قسامت واجب کی، سرخسی نے کہا: اگر مقتول کسی ایسے گاؤں میں پایا جائے جہاں دراصل مختلف قسم کے لوگ رہتے ہیں وہاں مسلمان وکافر دونوں ہیں، تو قسامت گاؤں والوں پر ہوگی اس میں مسلمان وکافر برابر ہیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے گاؤں (خیبر) والوں پر قسامت واجب کی حالانکہ وہ سب یہودی تھے پھر ان پر دیت پیش کی جائے گی اور دیت کا جو حصہ مسلمانوں پر آئے گا ان کے عاقلہ پر واجب ہوگا اور جو حصہ اہل ذمہ پر آئے گا تو اگر ان کے عاقلہ ہوں گے تو ان پر ورنہ اہل ذمہ کے مال میں واجب ہوگا(۱)۔

قسامت آزاد بالغان پر واجب ہوگی اس لئے کہ یہی نصرت وامداد کا اہل ہیں بچہ ومجنون پر قسامت واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ بچہ نصرت وامداد کا اہل نہیں ہے اور مجنون کا قول صحیح نہیں ہے، لہذا ان دونوں پر قسامت نہیں ہوگی، اسی طرح عورت قسامت و دیت میں شریک نہیں ہوگی اگر مقتول اس کی زیر ملکیت جگہ پر نہ ہو اور عورت کے عاقلہ پر قسامت و دیت ہوگی اگر مقتول اس کی زیر ملکیت جگہ پر ہو، یہ امام ابوحنیفہ ومحمد سے مروی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت اپنی زیر ملکیت جگہ کے نظم وضبط کی ذمہ دار ہے اس لئے کہ مالک پر قسامت کے وجوب کا سبب قسامت کی اہلیت کے ساتھ ملکیت ہونا

(۱) المبسوط للسرخسی ۲۶/۱۱۱۔

ہے اور یہ دونوں چیزیں عورت کے حق میں پائی گئیں، جہاں تک ملکیت کی بات ہے تو یہ اس کے لئے ثابت ہے، رہی اہلیت تو اس لئے کہ قسامت قسم ہے اور عورت قسم کھانے کی اہل ہے دیکھئے! عورت سے تمام حقوق میں قسم لی جاتی ہے اور نصرت کے مفہوم کے وجود کی رعایت فی الجملہ ہوتی ہے ہر ہر فرد میں نہیں جیسے سفر میں مشقت(۱)۔

جہاں تک حاضر وغائب (غیر حاضر) کا مسئلہ ہے تو ظاہر الروایہ کے مطابق یہ دونوں قسامت میں برابر ہیں اس میں امام ابویوسف کا اختلاف ہے جن کی رائے ہے کہ قسامت صرف حاضر پر ہوتی ہے غائب پر نہیں، اس لئے کہ غیر حاضری کے زمانہ میں وہ محلّہ کے نظم وضبط کا ذمہ دار نہیں ہے(۲)۔

قسامت پر مرتب ہونے والے احکام:

۱۹ - قسامت کے حجت ہونے اور قتل خطا کی صورت میں مدعا علیہم کے عاقلہ پر دیت کے واجب ہونے میں فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ اگر قتل جس کا دعوی کیا گیا ہے عمداً ہو تو قسامت سے کیا چیز واجب ہوگی اس میں اختلاف ہے۔

مالکیہ اور قدیم قول میں امام شافعی اور حنابلہ کی رائے ہے کہ قود (قصاص) واجب ہوگا اس کے قائل: زہری، ربیعہ اور ابوثور وغیرہ ہیں(۳)۔

حنفیہ اور قول جدید میں شافعیہ کی رائے ہے کہ دیت واجب ہوگی قصاص واجب نہ ہوگا یہ بعض صحابہ کرام مثلاً حضرت ابوبکرؓ اور عمرؓ وغیرہ سے منقول ہے اس کے قائل: اوزاعی اور ثوری ہیں(۴)۔

(۱) بدائع الصنائع ۱۰/۴۷۵۶۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۲۶/۱۱۱۔

(۳) المدونۃ الکبری ۶/۴۱۶، شرح الخرشی ۸/۹۸، نہایۃ المحتاج ۷/۳۷۶۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۷/۳۷۶، الأم للشافعی ۶/۹۷، المبسوط ۲۶/۱۱۱ اور اس کے

قسامت کے ذریعہ قصاص کے وجوب کے قائلین کے پاس چند دلائل ہیں، مثلاً عبداللہ بن سہل کے قصہ میں سہل بن ابی حثمہ کا یہ کہنا ہے کہ ان کی قوم کے بڑے لوگوں نے ان کو بتایا پھر انہوں نے پوری حدیث نقل کی جس میں یہ بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حویصہ، محیصہ اور عبدالرحمٰن سے کہا کیا تم قسم کھاؤ گے اور اپنے آدمی کے خون (کا بدلہ) کے مستحق بنو گے انہوں نے کہا نہیں [۱]۔

اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جس کی روایت ابوسلمہ نے چند صحابہ سے کی ہے کہ دور جاہلیت میں قسامت خون کی قسامت تھی اور رسول اللہ ﷺ نے اس کو اسی شکل پر برقرار رکھا جیسے وہ دور جاہلیت میں تھی، اور رسول اللہ ﷺ نے بنو حارثہ کے چند انصاریوں کے درمیان اس مقتول کے بارے میں جس کے قتل کا دعوی انہوں نے یہودیوں پر کیا تھا اس کا فیصلہ فرمایا [۲]، اس میں دور جاہلیت کی قسامت کی اضافت خون کی طرف کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قسامت کے ذریعہ قصاص کا فیصلہ کیا جاتا تھا۔

قسامت کے ذریعہ عدم قصاص کے قائلین کے دلائل میں سے ابن ابی لیلی بن عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن سہل بن ابی حثمہ کی یہ روایت ہے کہ ''أنه أخبره رجال من كبراء قومه: أن عبد الله بن سهل ومحيصَة خرجا إلى خيبر من جهد أصابهم، فأتى محيصة فأخبر أن عبد الله بن سهل قد قتل وطرح في فقير أو عين، فأتى يهود فقال: أنتم والله قتلتموه قالوا: والله ما قتلناه، ثم أقبل حتى قدم على قومه فذكر لهم ذلک، ثم أقبل هو وأخوه حويصة -وهو أكبر منه- وعبد الرحمن ابن سهل أخو المقتول فذهب محيصة يتكلم -وهو الذي كان بخيبر- فقال رسول الله ﷺ لمحيصة كبّر كبّر، يريد السن، فتكلم حويصة، ثم تكلم محيصة، فقال رسول الله ﷺ: "إما أن يدوا صاحبكم، وإما أن يؤذنوا بحرب" فكتب رسول الله ﷺ إليهم في ذلک، فكتبوا إنا والله ما قتلناه، فقال رسول الله، لحويصة ومحيصة وعبد الرحمن: "أتحلفون وتستحقون دم صاحبكم"؟ قالوا لا، قال: "فتحلف لكم يهود" قالوا ليسوا بمسلمين، فوداه رسول الله ﷺ من عنده فبعث إليهم رسول الله ﷺ مائة ناقة حتى أدخلت عليهم الدار قال سهل: لقد ركضتني منها ناقة حمراء'' [۱] (ان کو ان کی قوم کے بڑے لوگوں نے بتایا کہ عبداللہ بن سہل اور محیصہ خیبر گئے ان کو ایک دشواری پیش آئی تھی وہاں کسی نے آکر محیصہ کو خبر دی کہ عبداللہ بن سہل مارے گئے اور ان کی لاش کسی چشمہ یا کسی گڑھے میں پھینک دی ہے، وہ یہود کے پاس آئے اور بولے: خدا کی قسم تم نے اس کو مارا ہے، یہودیوں نے کہا: خدا کی قسم ہم نے اس کو نہیں مارا ہے، پھر وہ اپنی قوم کے پاس آئے ان سے واقعہ بیان کیا پھر وہ اور ان کے بھائی حویصہ جوان سے بڑے تھے اور عبدالرحمٰن بن سہل تینوں آئے (خدمت نبوی میں) محیصہ بات کرنے لگے اور وہی خیبر گئے تھے تو رسول اللہ ﷺ نے محیصہ سے فرمایا: بڑے کو بات کرنے دو چنانچہ حویصہ نے بات کی پھر محیصہ نے بھی بات کی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: پھر یہود تمہارے آدمی کی دیت (خون بہا) دیں، یا جنگ کا

بعد کے صفحات۔

(۱) حدیث عبداللہ بن سہل کی تخریج فقرہ/ ۴ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: ''أن القسامة كانت في الجاهلية'' کی روایت بیہقی (۸/ ۱۲۲) نے کی ہے، یہ روایت صحیح مسلم (۳/ ۱۲۹۵) میں ''قسامة الدم'' کے الفاظ کے بغیر ہے۔

(۱) حدیث: ''أن عبد الله بن سهل و محيصة خرجا إلى خيبر'' کی تخریج فقرہ/ ۴ میں گذر چکی ہے۔

اعلان کریں، رسول اللہ ﷺ نے اس کے بارے میں یہود کو لکھا، انہوں نے جواب میں لکھا کہ خدا کی قسم ہم نے اس کو قتل نہیں کیا ہے، رسول اللہ ﷺ نے حویصہ، محیصہ اور عبدالرحمٰن سے فرمایا تم قسم کھاؤ گے اور اپنے آدمی کا خون (کا بدلہ) لو گے؟ انہوں نے کہا: نہیں، آپ نے فرمایا: تو یہود تمہارے لئے قسم کھائیں گے؟ انہوں نے کہا وہ تو مسلمان نہیں ہیں پھر رسول اللہ ﷺ نے ان کی دیت اپنے پاس سے ادا کی، رسول اللہ ﷺ نے سو اونٹ ان کے پاس بھیجے جوان کے گھر کے اندر چلے گئے، سہل کہتے ہیں کہ ان میں سے ایک سرخ اونٹنی نے مجھے لات ماردی)۔

ابو قلابہ سے مروی ہے کہ ایک دن عمر بن عبدالعزیز نے لوگوں کے لئے کھلا دربار لگایا، اوران کو آنے کی اجازت دی، لوگ آئے تو عمر بن عبدالعزیز نے فرمایا: آپ لوگ قسامت کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟ لوگوں نے کہا: ہم کہتے ہیں کہ قسامت کے ذریعہ قصاص ہونا حق ہے، خلفاء نے اس کے ذریعہ قصاص لیا ہے [1]، انہوں نے مجھ سے کہا: ابو قلابہ! آپ کیا کہتے ہیں؟ اور انہوں نے مجھے لوگوں کے سامنے کھڑا کر دیا میں نے کہا: امیر المؤمنین! سرداران فوج اور اشراف عرب آپ کے پاس ہیں یہ بتائیں کہ اگر ان میں سے پچاس آدمی دمشق میں کسی محصن (پاک باز) مرد پر گواہی دیں کہ اس نے بدکاری کی، حالانکہ ان لوگوں نے اس آدمی کو دیکھا نہیں ہے تو کیا آپ اس کو سنگسار کریں گے؟ عمر بن عبدالعزیز نے کہا: نہیں، میں نے کہا: یہ بتائیے کہ اگر ان میں پچاس آدمی حمص کے کسی آدمی کے خلاف گواہی دیں کہ اس نے چوری کی ہے حالانکہ انہوں نے اس کو نہیں دیکھا ہے تو کیا آپ اس کا ہاتھ کاٹیں گے؟ انہوں نے کہا: نہیں، میں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے کبھی کسی کو قتل نہیں کیا، الا یہ کہ ان تین چیزوں میں سے کوئی ایک چیز پائی گئی ہو، کسی شخص نے اپنی بدمعاشی سے کسی کو قتل کر دیا تو اس کو قتل کر دیا گیا، یا کسی مرد نے احصان کے باوجود زنا کیا ہو، یا کسی نے اللہ و رسول سے جنگ کی اور اسلام سے پھر گیا ہو.....الحدیث [1]۔

کاسانی نے کہا: ہماری دلیل زیاد بن ابی مریم کی یہ روایت ہے کہ **"جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال يا رسول الله: إني وجدت أخي قتيلا في بني فلان، فقال عليه الصلاة والسلام: "اجمع منهم خمسين فيحلفون بالله ما قتلوه ولا علموا له قاتلا" فقال: يا رسول الله ليس لي من أخي إلا هذا؟ فقال: "بل لک مائة من الإبل"** [2] (ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں نے اپنے بھائی کو فلاں قبیلہ میں مقتول پایا تو رسول ﷺ نے فرمایا: ان میں سے پچاس آدمیوں کو اکٹھا کرو وہ اللہ کی قسم کھائیں کہ انہوں نے قتل نہیں کیا اور نہ اس کے قاتل کا ان کو علم ہے، اس شخص نے کہا: اے اللہ کے رسول! مجھے میرے بھائی کے عوض صرف یہی ملے گا؟ آپ نے فرمایا: نہیں بلکہ تمہیں سو اونٹ ملیں گے) اس سے معلوم ہوا کہ مدعا علیہم (اہل محلّہ) پر دیت کے وجوب کے ساتھ ساتھ قسامت بھی واجب ہوگی، حدیث میں قصاص کا ذکر نہیں ہے بلکہ رسول اللہ ﷺ نے صرف یہ فرمایا کہ سو اونٹ کی ادائیگی ہوگی۔

(۱) خلفاء سے مراد: حضرت معاویہ، عبداللہ بن زبیر اور عبدالملک بن مروان ہیں، اس کو حافظ نے فتح الباری شرح البخاری (۲۴۰/۱۲) میں ذکر کیا ہے۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۰۹/۲۶، اور حدیث ابی قلابہ کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۳۰/۱۲) نے کی ہے۔

(۲) حدیث زیاد بن ابی مریم: "جاء رجل إلى النبي ﷺ......" کا ذکر کاسانی نے بدائع الصنائع (۱۰/ ۴۷۳۶، ۴۷۳۷) میں کیا ہے، ہمارے سامنے موجود مراجع میں یہ حدیث ہمیں نہیں ملی، بزار (کشف الاستار ۲۰۹/۲) نے اس کے ہم معنی ایک حدیث ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن عن ابیہ سے کی ہے جس کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲۹۰/۶) میں ضعیف کہا ہے۔

نیز اس لئے کہ شریعت نے محلّہ والوں کو جہاں مقتول پایا گیا ہے دیت کے وجوب میں قاتلوں کے ساتھ لاحق کر دیا ہے، کیونکہ ان پر لازم ہے کہ اپنے محلّہ کی حفاظت کریں اور مصائب وقتل سے اس کو بچالیں، لہذا ان کے محلّہ میں قتل کا ہونا محلّہ کی حفاظت وصیانت کے تعلق سے ان کی کوتاہی ہوگی [1]۔

قسامت کے بطلان کے اسباب:

۲۰ - قسامت (حنفیہ کے نزدیک) صراحتا یا دلالتا بری کر دینے سے باطل ہوجاتی ہے۔

ابراء صریح: صراحت کے ساتھ ابراء کا لفظ یا اس کے قائم مقام لفظ کو استعمال کرنا مثلا: میں نے بری کر دیا، یا ساقط کر دیا، یا معاف کر دیا وغیرہ، اس لئے کہ ابراء کا رکن ابراء کے اہل شخص سے اسی جگہ صادر ہوا ہے جو براءت کو قبول کرنے والی ہے، لہذا صحیح ہوگا۔

رہا ابراء ضمنی یعنی (دلالتاً) تو یہ ہے کہ مقتول کا ولی اس محلّہ کے علاوہ دوسرے محلّہ کے کسی شخص پر دعویٰ کرے کہ اس نے مقتول کو قتل کیا ہے تو اہل محلّہ قسامت و دیت سے بری ہوجائیں گے، اس لئے کہ محلّہ میں مقتول کا پایا جانا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ مدعا علیہ قاتل ہے، اب ولی کی طرف سے اس پر دعوی کا اقدام اہل محلّہ سے قتل کی نفی کرنا ہے جس کے ضمن میں اہل محلّہ کی قسامت سے براءت آجائے گی [2]۔

اسی طرح قسامت کسی شخص کے اپنے قاتل ہونے کے اقرار سے باطل ہوجاتی ہے، لہذا اگر کوئی شخص آکر کہے: اس کو اس مدعا علیہ نے قتل نہیں کیا ہے، بلکہ میں نے قتل کیا ہے اور ولی اس کو جھٹلا دے تو اس

(۱) بدائع الصنائع ۱۰/ ۴۷۳۶، ۴۷۳۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۰/ ۴۷۵۶، المبسوط ۲۶/ ۱۱۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۳۱ طبع ششم۔

کا دعوی باطل نہ ہوگا اس کو قسامت کا حق ہے اور اس پر لازم نہیں کہ دیت واپس کرے اگر اس نے اس پر قبضہ کرلیا ہے اور اقرار کرنے والے پر کچھ لازم نہیں ہوگا اور اگر ولی اس کی تصدیق کر دے یا اس سے قتل کی سزا کا مطالبہ کیا تو اس پر لازم ہے کہ جو دیت لی ہے اس کو واپس کرے، اور پہلے شخص پر اس کا دعویٰ باطل ہوجائے گا اور اقرار کرنے والے سے مطالبہ کرنے کا وہ حق دار ہے، اس کے بارے میں دو اقوال ہیں۔

اسی طرح اگر اس پر گواہ مل جائیں کہ قاتل اس (مدعا علیہ) کے علاوہ کوئی اور ہے تو قسامت ساقط ہوجائے گی، مثلا مدعا علیہ گواہ پیش کر دے کہ قتل کے دن وہ مقتول کے شہر سے اتنی دور شہر میں تھا کہ ایک دن کے اندر وہاں سے حادثہ والے شہر میں آنا اس کے لئے ناممکن ہے تو قسامت کا دعوی باطل ہوجائے گا، اور اگر گواہ کہیں: ہم گواہی دیتے ہیں کہ فلاں شخص نے اس کو قتل نہیں کیا ہے تو گواہی قبول نہ کی جائے گی اس لئے کہ یہ نفی محض (خالص انکار) ہے اور اگر وہ دونوں گواہ کہیں: اس کو فلاں نے قتل نہیں کیا ہے بلکہ فلاں نے قتل کیا ہے تو گواہی سنی جائے گی، اس لئے کہ یہ ثابت کرنے کی گواہی ہے جس کے ضمن میں نفی (انکار) ہے [1]۔

اگر مذکورہ بالا امور میں سے کسی کے سبب قسامت باطل ہوجائے تو مدعی پر واجب ہے کہ اس نے جو دیت لی ہے اس کو واپس کرے، اس لئے کہ اس نے جو کچھ لیا ہے اس میں اس کا کوئی حق نہیں ہے لہذا اس پر واجب ہے کہ اس کو واپس کرے۔

(۱) المغنی والشرح الکبیر ۱۰/ ۳۰، کشاف القناع ۶/ ۷۲۔

قسم

دیکھئے: ''أیمان''۔

قسم بین الزوجات

تعریف:

۱-قسم (بہ فتح قاف وسکون سین) لغت میں: علاحدہ کرنا، الگ الگ کرنا کہا جاتا ہے: قسمت الشيء قسما: اجزاء کو علاحدہ علاحدہ کرنا، قسم (بہ کسر قاف وسکون سین) اسم ہے پھر اس کا اطلاق حصہ اور نصیب پر ہوا اور قسم (بہ فتح قاف وسین): یمین (قسم) ہے[۱]۔

اصطلاح میں جرجانی نے کہا: قسمۃ الزوج: بیویوں کے مابین برابری کے ساتھ شوہر کا رات گزارنا، یا بقول بہوتی دو یا زائد بیویاں ہونے کی صورت میں اوقات کو ان میں تقسیم کرنا[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- بیویوں میں عدل:

۲- عدل کے لغوی معانی میں سے: معاملات میں میانہ روی اور استقامت ہے اور یہ جور (حق تلفی) کے برعکس ہے، کہا جاتا ہے: **عدل في أمره عدلا وعدالة ومعدلة**: مستقیم (درست) ہونا اور **عدل في حكمه**: انصاف کے ساتھ فیصلہ کرنا[۳]۔

اصطلاح میں: بیویوں کے مابین ان کے حقوق یعنی تقسیم، نفقہ اور

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) التعریفات للجرجانی، حاشیۃ الشرقاوی علی تحفۃ الطلاب ۲/ ۲۸۰، کشاف القناع ۵/ ۱۹۸۔

(۳) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

کپڑے میں برابری کرنا[۱]۔

بیوی میں قسم (باری) عدل کا ایک اثر اور اس کے لوازمات میں سے ہے۔

ب-عشرت بالمعروف:

۳-عشرت ''معاشرت'' سے اسم ہے جس کا لغوی معنی: اختلاط ہے[۲]۔

اصطلاح میں: میاں بیوی کے مابین پائی جانے والی الفت واتحاد[۳]۔

بیویوں میں قسم (باری) دستور کے موافق معاشرت کی قبیل سے ہے۔

ج-بیتوتت:

۴-بیتوتت لغت میں: ''بات'' کا مصدر ہے یہ عام اور اکثر استعمال کے لحاظ سے رات میں کوئی کام انجام دینے کے معنی میں ہے، کہا جاتا ہے: **بات یفعل کذا**: اس نے رات کو کام کیا اور یہ رات میں جاگ کر ہی ہوتا ہے، اس معنی میں یہ فرمان باری ہے: **"والذین یبیتون لربهم سجدا وقیٰما"**[۴] (اور جو راتوں کو اپنے پروردگار کے سامنے سجدہ وقیام میں لگے رہتے ہیں) یہ رات کو سونے کے معنی میں آتا ہے لیکن اس معنی میں استعمال بہت کم ہے۔

کبھی کبھی بات ''صار'' کے معنی میں آتا ہے کہا جاتا ہے: **بات بموضع کذا**: یعنی اس جگہ رہا خواہ رات میں ہو یا دن میں اور اسی معنی میں فقہاء کا یہ قول ہے: **بات عند امرأته لیلة**: یعنی رات میں اپنی بیوی کے پاس رہا خواہ اس کے ساتھ سونا پایا گیا ہو یا نہ پا گیا ہو[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

بیتوتت (رات گزارنا) ہی اکثر اور عام معنی میں بیویوں میں قسم (باری) کا مدار ہے[۲]۔

شرعی حکم:

۵-حنفیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ بیویوں میں باری مقرر کرنا مستحب ہے، مالکیہ وحنابلہ نے اس کو واجب کہا ہے اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرد پر (اگر اس کے پاس ایک سے زائد بیویاں ہوں) واجب ہے کہ بیویوں کے درمیان باری مقرر کرنے میں انصاف کرے اور ان کے لئے برابر برابر باری مقرر کرے، اس لئے کہ یہ دستور کے موافق معاشرت میں داخل ہے جس کا حکم اللہ تعالیٰ نے اس فرمان میں دیا ہے: **"وعاشروهن بالمعروف"**[۳] (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گزر بسر کیا کرو) اور بیویوں کے درمیان باری مقرر کرنے میں مساوات کے بغیر ان کے ساتھ اچھی طرح سے گزارا نہیں ہے، نیز اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"إذا كان عند الرجل امرأتان فلم یعدل بینهما جاء یوم القیامة وشقه ساقط"**[۴] (اگر کسی

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۳۳۲۔
(۲) الصحاح للجوہری۔
(۳) مطالب أولی النہی ۵/۲۵۴۔
(۴) سورۂ فرقان/۶۴۔

---

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) المغنی ۷/۳۲۔
(۳) سورۂ نساء/۱۹۔
(۴) حدیث: "إذا كان عند الرجل امرأتان......" کی روایت ترمذی (۳/۴۳۸) اور حاکم (۲/۱۸۶) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

شخص کے پاس دو بیویاں ہوں اور وہ دونوں کے درمیان عدل نہ کرے تو قیامت کے دن وہ اس طرح آئے گا کہ ایک طرف کا بدن گرا ہوا ہوگا (یعنی مفلوج ہوگا)، نیز تا کہ ازواج مطہرات کے درمیان باری مقرر کرنے اور ان میں مساوات قائم رکھنے میں رسول اللہ ﷺ کی اتباع ہو سکے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ اس باب میں حد درجہ انصاف قائم رکھتے تھے، امام شافعی نے کہا: ہمیں یہ روایت پہنچی ہے: "أن رسول الله ﷺ كان يقسم فيعدل" [1] (رسول اللہ ﷺ باری مقرر کرتے اور اس میں انصاف کرتے تھے) اور روایت میں ہے: "كان يطاف به محمولا في مرضه على نسائه حتى حللنه" [2] (دوران مرض رسول اللہ ﷺ کو ازواج مطہرات کے پاس (ان کی باری کے ایام میں) اٹھا کر لے جایا جاتا تھا بالآخر سب نے (حضرت عائشہؓ کے پاس قیام کرنے کی) اجازت دے دی)۔

انہوں نے کہا: اگر کسی کے پاس ایک سے زیادہ بیویاں ہوں اور وہ کسی ایک بیوی کے پاس رات گزارے تو بقیہ بیویوں کے پاس رات گزارنا اس پر لازم ہے تا کہ ان میں مساوات ہو سکے۔

بعض فقہاء شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ بقیہ بیویوں کے پاس رات گزارنا فوری طور پر لازم ہے اگر اس نے کسی ایک بیوی کے پاس رات گزاری ہو، اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جو لازم ہو چکا ہے اور موت کے سبب اس کے سقوط کا خطرہ ہے، لہذا شوہر پر واجب ہے کہ ممکن حد تک اس سے عہدہ برآ ہو اس میں تاخیر کرنے سے گنہگار ہوگا، شبراملسی (شافعی) نے اس پر یہ لکھا ہے کہ اس کا ترک کرنا گناہ کبیرہ ہے اس کا ماخذ سابقہ حدیث ہے [1]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ شوہر کا فرض ہے کہ اگر اس کے پاس ایک سے زائد بیویاں ہوں کہ باری مقرر کرنے میں بیویوں میں مساوات کرے، اگر وہ باری مقرر کرے اور اس کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ ساری بیویوں سے علحدہ رہے، البتہ مستحب یہ ہے کہ ان کو معطل نہ چھوڑے، ان حضرات نے ابتداء یا ایک یا زیادہ باری کے بعد، بیویوں سے اعراض کے جائز ہونے کے حکم سے اس صورت کو مستثنیٰ کیا، جبکہ اس اعراض سے کوئی مانع پیش آ جائے، مثلاً شوہر نے عورت پر ظلم کیا پھر وہ اس سے علاحدہ ہوگئی تو راجح قول کے مطابق شوہر پر واجب ہے کہ شرعی طریقہ سے اس کی قضا کرے اور وہ یہ ہے کہ عورت شوہر کی عصمت میں لوٹ آئے [2]۔

باری مقرر کرنے میں عدل کیسے ہوگا؟

۶ - فقہاء کی رائے ہے کہ دو یا زائد بیویوں کے درمیان ان کے حقوق یعنی قسم، نفقہ، کپڑا اور رہائش میں عدل کرنا شوہر پر واجب ہے، اور عدل یہ ہے کہ ان میں مساوات قائم رکھے اس کی اصل یہ فرمان باری ہے: "فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً" (لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم عدل نہ کر سکو گے تو پھر ایک ہی پر بس کرو)، اس سے قبل یہ فرمان باری ہے: "فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ" [3] (تو جو عورتیں تمہیں پسند ہوں ان سے نکاح کرلو دو دو

(۱) حدیث: "عدله ﷺ في القسمة" کی روایت ابوداؤد ۲/۶۰۱) اور حاکم (۲/۱۸۶) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۲) حدیث: "كان يطاف به محمولا في مرضه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۳۱۷) اور مسلم (۴/۱۸۹۳) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) فتح القدیر ۳/۳۰۰، الاختیار ۳/۱۱۶، شرح الزرقانی ۴/۵۵، نہایۃ المحتاج ۶/۳۷۷، حاشیۃ القلیوبی ۳/۲۹۹، ۳۰۰، کشاف القناع ۵/۱۹۸، ۲۰۰، المغنی ۷/۲۸۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/۳۷۷، مغنی المحتاج ۳/۲۵۱، المہذب ۲/۶۷۔

(۳) سورۂ نساء ۳۔

سے خواہ تین تین سے خواہ چار چار سے) اللہ تعالیٰ نے ایک عورت سے نکاح کی ترغیب دی ہے اگر زیادہ عورتوں میں عدل نہ کرسکنے کا اندیشہ ہو اور اندیشہ واجب کے ترک پر ہی ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ قسم (باری) اور نفقہ میں بیویوں میں عدل کرنا واجب ہے، آیت کے اخیر میں اسی کی طرف ارشاد ہے: "ذٰلِكَ أَدْنٰى أَلَّا تَعُوْلُوْا" (۱) (اس میں زیادتی نہ ہونے کی توقع قریب تر ہے) یعنی تم ظلم وجور کرو اور ظلم حرام ہے لہذا عدل کرنا ضرور واجب ہوگا، نیز اس لئے کہ عدل کا حکم آیا ہے فرمان باری ہے: "إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ" (۲) (بیشک اللہ عدل کا اور حسن سلوک کا حکم دیتا ہے) یہ حکم عام ومطلق ہے الا یہ کہ کسی دلیل کی بناء پر کسی کو خاص یا مقید کردیا جائے، نیز اس لئے کہ عورتیں شوہر کی رعایا ہیں لہذا یہی ان کی حفاظت کرے گا، ان پر خرچ کرے گا اور ہر نگراں کو حکم ہے کہ اپنی رعایا میں عدل وانصاف کرے۔

باری مقرر کرنے میں جو عدل وانصاف کرنا واجب ہے وہ رات گزارنے اور مانوس کرنے وغیرہ کے بارے میں ہوگا جس کا شوہر مالک ہے اور اس پر قادر ہے، لیکن جس کا شوہر مالک نہیں اور جس پر قادر نہیں، مثلاً وطی اور اس کے دواعی اور جیسے قلبی میلان اور محبت تو شوہر پر ان چیزوں میں عدل کرنا واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ جماع اور اس کے دواعی کے لئے نشاط اور خواہش پر مبنی ہے جو شوہر کے بس سے باہر ہے اور اس کی قدرت میں نہیں ہے یہی حکم قلبی میلان اور دلوں میں محبت کا ہے کہ شوہر اس کا رخ موڑنے پر قادر نہیں ہے، ابن عباسؓ نے فرمان باری: "وَلَنْ تَسْتَطِيْعُوْا أَنْ تَعْدِلُوْا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ" (۳) (اور تم سے تو یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ تم

(۱) سورۂ نساء / ۳۔

(۲) سورۂ نحل / ۹۰۔

(۳) سورۂ نساء / ۱۲۹۔

بیویوں کے درمیان (پورا پورا) عدل کرو) کی تفسیر میں فرمایا: یعنی محبت اور جماع میں، حضرت عائشہؓ نے کہا: رسول اللہ ﷺ باری مقرر کرتے اور عدل وانصاف کرتے پھر فرماتے: "**اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك**" (۱) (خدایا! میرا یہ باری مقرر کرنا ان چیزوں میں ہے جو میرے بس میں ہیں لیکن جو چیزیں تیرے بس میں ہیں میرے بس میں نہیں ان کے بارے میں مجھے ملامت نہ کر) یعنی محبت اور قلبی میلان اس لئے کہ دل اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہیں جیسے چاہتا ہے ان کو گھماتا رہتا ہے (۲)۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ہر طرح کے استمتاع مثلاً وطی اور بوسہ دینا وغیرہ میں بیویوں میں مساوات قائم رکھنا شوہر کے لئے مستحب ہے، اس لئے کہ یہ ان میں عدل ومساوات کرنے کا مکمل ترین درجہ ہے نیز تاکہ ان کو زنا کی خواہش اور بدکاری کی طرف میلان سے محفوظ رکھے اور بیویوں میں عدل ومساوات قائم رکھنے میں رسول اللہ ﷺ کی اقتداء و پیروی کرسکے (۳)، چنانچہ مروی ہے کہ "**أنه كان يسوي بين نسائه حتى في القبل**" (۴) (رسول اللہ ﷺ بیویوں میں مساوات کرتے تھے حتی کہ بوسہ لینے میں بھی)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وطی کے بارے میں شوہر کو بہرحال

(۱) حدیث: "اللهم هذا قسمي فيما أملك......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۰۱) اور نسائی (۷/ ۶۴) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، نسائی نے اس کو ارسال کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۳۳۲، المبسوط ۵/ ۲۱۷، أسنى المطالب ۳/ ۳۲۹، حاشية الجمل ۴/ ۲۸۰، شرح الزرقانی ۴/ ۵۵، المغنی ۷/ ۲۷۔

(۳) ردالمحتار ۲/ ۳۹۸، المهذب ۲/ ۶۸، المغنی ۷/ ۳۵۔

(۴) حدیث: "كان يسوي بين نسائه حتى في القبل" کی روایت ابن قدامہ نے المغنی (۷/ ۳۵) میں کیا ہے، ہمارے پاس موجود مراجع میں یہ حدیث ہمیں نہیں ملی۔

اس کی طبیعت پر چھوڑا جائے گا الا یہ کہ وطی نہ کر کے کسی بیوی کو ضرر پہنچانے کا قصد ہو، (خواہ واقعتا اس کو ضرر پہنچے یا نہ پہنچے) مثلا اس بیوی سے وطی کرنے سے گریز کرے حالانکہ وطی کی طرف طبیعت کا میلان ہے وہ اس بیوی کے پاس ہے اور وطی سے گریز اس لئے کر رہا ہے تا کہ دوسری بیوی کو بھر پور لذت جماع ملے تو اس پر واجب ہے کہ اس گریز کو ترک کرے کیونکہ یہ ناجائز ضرر رسانی ہے[۱]۔

ابن عابدین نے بعض اہل علم سے نقل کیا ہے کہ شوہر اگر داعیہ (خواہش) اور انتشار (ایستادگی) نہ ہونے کی وجہ سے وطی ترک کرے تو عذر ہے اور اگر داعیہ موجود ہو لیکن سوکن سے جماع کا داعیہ زیادہ قوی ہو تو یہ اس کی قدرت کے تحت آنے والی چیز ہے[۲]۔

۷- اگر شوہر اپنی ہر ایک بیوی کے لئے نفقہ و کپڑے کی ذمہ داری پوری کرے تو کیا اس کے بعد اس کے لئے جائز ہے کہ اس میں کسی ایک بیوی کو فوقیت دے یا اس پر واجب ہے کہ ذمہ داری سے زائد جو عطیہ دے رہا ہے اس میں تمام بیویوں میں مساوات کرے جیسا کہ اصل واجب میں مساوات رکھنا اس پر ضروری ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے۔

شافعیہ، حنابلہ کی رائے اور مالکیہ کے نزدیک اظہر یہ ہے کہ اگر شوہر ہر بیوی کے واجب حقوق کو پورا کرے تو اس کے لئے اس میں کوئی حرج نہیں کہ کسی بیوی کو جو چاہے دے، ابن قدامہ نے نقل کیا ہے کہ امام احمد نے اس شخص کے بارے میں جس کی دو بیویاں ہوں فرمایا: وہ نفقہ، شہوتوں اور کپڑے میں ایک بیوی کو دوسری پر فوقیت دے سکتا ہے اگر دوسری بیوی کو بقدر کفایت ملے، اس کے لئے جائز ہے کہ ایک بیوی کے لئے دوسری سے اعلی کپڑا خریدے اور یہ بقدر

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲۶۔

(۲) رد المحتار ۲/ ۳۹۸۔

کفایت ہو، یہ اس لئے کہ ان تمام چیزوں میں مساوات قائم رکھنا دشوار ہے اور اگر یہ واجب ہو تو حرج کے بغیر اس کو پورا کرنا ممکن نہیں ہوگا، لہذا اس کا وجوب ساقط ہے جیسے وطی میں مساوات کرنا۔

البتہ انہوں نے کہا: بہتر یہ ہے کہ مرد ان تمام چیزوں میں بیویوں میں مساوات قائم رکھے، بعض حضرات نے اس کی علت یہ بتائی ہے کہ واجب قرار دینے والوں کے اختلاف سے بچ سکے۔

ابن نافع نے کہا: ہر بیوی کے واجب حقوق پورا کرنے کے بعد شوہر جو عطیہ اپنے مال سے دے اس میں تمام بیویوں کے درمیان مساوات قائم رکھنا اس پر واجب ہے[۱]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ نفقہ میں تمام بیویوں میں مساوات واجب ہے، یہ ان لوگوں کے قول کے مطابق ہے جن کی رائے ہے کہ نفقہ شوہر کے حال کے لحاظ سے مقرر کیا جائے گا لیکن جو لوگ کہتے ہیں کہ نفقہ میاں بیوی دونوں کے حال کے لحاظ سے مقرر کیا جائے گا ان کی رائے کے مطابق مساوات واجب نہیں ہوگی اور یہی مفتی بہ ہے، لہذا نفقہ میں تمام بیویوں میں مساوات واجب نہیں ہوگی کیونکہ ہوسکتا ہے کہ ایک بیوی مال دار اور دوسری فقیر ہو[۲]۔

کس شوہر پر باری مقرر کرنا واجب ہے:

۸- فقہاء کی رائے ہے کہ بیویوں کے لئے باری مقرر کرنا (فی الجملہ) ہر شوہر پر واجب ہے آزاد و غلام، صحت مند و مریض، فحل (جماع پر مکمل قادر) وخصی، مجبوب (چھوٹے عضو والا)، بالغ و مراہق، ممیز جس کے لئے وطی کرنا ممکن ہو، عاقل و مجنون جس کے ضرر کا اندیشہ نہ ہو ان سب میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ باری مقرر کرنا ساتھ

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۱۰، شرح الزرقانی ۴/ ۵۵، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۳، المغنی ۷/ ۳۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۹۸۔

رہنے اور موانست کے لئے اور تنہائی دور کرنے کے لئے ہے اور یہ چیزیں ان تمام قسم کے لوگوں سے پوری ہوتی ہیں [۱]۔

البتہ فقہاء نے خاص طور سے بعض شوہروں کے باری مقرر کرنے کو تفصیل سے بیان کیا ہے مثلاً:

الف-بچہ کا اپنی بیویوں کے لئے باری مقرر کرنا:

۹- فقہاء کی رائے ہے کہ شوہر جو مراہق بچہ ہو یا ممیز جس کے لئے وطی کرنا ممکن ہو اس پر باری مقرر کرنا واجب ہے، اس لئے کہ باری مقرر کرنا بیویوں کے حقوق کے لئے ہے اور حقوق العباد سبب کے ثبوت کے بعد بچہ پر آتے ہیں اور بچہ کے ولی پر واجب ہے کہ اس کو تمام بیویوں کے پاس باری باری لے جائے، گناہ ولی پر ہوگا اگر وہ اس کو تمام بیویوں کے پاس نہ لے جائے یا بچہ ناانصافی کرے یا کوتاہی کرے اور اس کو اس کا علم ہو۔

رہا شوہر جو چھوٹا بچہ ہو تو اس کے ولی پر واجب نہیں کہ اس کو اس کی بیویوں کے پاس لے کر جائے، اس لئے کہ اس کے وطی کرنے سے بیویوں کا فائدہ نہیں ہوگا، بعض شافعیہ نے کہا: اگر وہ کسی ایک بیوی کے پاس سو جائے اور باقی بیویاں اپنے اپنے پاس رات گزارنے کا اس سے مطالبہ کریں تو ولی پر ان کے مطالبہ کو پورا کرنا لازم ہے [۲]۔

ب-مریض شوہر کا باری مقرر کرنا:

۱۰- فقہاء کی رائے ہے کہ مریض شوہر تندرست شوہر کی طرح اپنی بیویوں کے درمیان باری مقرر کرے گا، اس لئے کہ باری ساتھ رہنے

(۱) المبسوط ۲۲۱/۵، جواہر الإکلیل ۳۲۶/۱، مغنی المحتاج ۲۵۲/۳، کشاف القناع ۲۰۰/۵۔

(۲) ردالمحتار ۳۹۹/۲، الشرح الکبیر ۳۴۰/۲، نہایۃ المحتاج ۳۷۴/۶، کشاف القناع ۱۹۸/۵۔

اور موانست کے لئے ہے اور یہ چیز مریض سے پوری ہوتی ہے جیسا کہ صحت مند سے حاصل ہوتی ہے [۱]، رسول اللہ ﷺ کے بارے میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے: "أنه كان يسأل في مرضه الذي مات فيه: "أين أنا غداً، أين أنا غداً؟"" [۲] (اپنے مرض الموت میں رسول اللہ ﷺ دریافت کرتے رہتے تھے: کل میں کہاں رہوں گا؟ کل میں کہاں رہوں گا؟)۔

اگر مریض شوہر کو بذات خود تمام بیویوں کے پاس ان کی باری پر جانے میں مشقت ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

ابن عابدین نے صاحب "البحر" کا یہ قول نقل کیا ہے: مرض کے دوران دوسری بیوی کے مکان میں منتقل ہونے پر شوہر قادر نہ ہو تو باری مقرر کرنے کا طریقہ کیا ہوگا میری نظر سے نہیں گزرا، بظاہر مراد یہ ہے کہ مریض ہونے کی حالت میں جتنا وقت پہلی بیوی کے پاس گزارا ہے صحت کے بعد اسی قدر دوسری بیوی کے پاس گزارے گا اور انہوں نے صاحب "النہر" کا یہ قول نقل کیا ہے: مخفی نہیں کہ جب حالت صحت میں باری کی مقدار کے بارے میں اختیار شوہر کو ہے تو مرض کی حالت میں بدرجہ اولی ہوگا، لہذا اگر ایک بیوی کے پاس ایک مدت تک قیام کرے گا تو اسی قدر دوسری بیوی کے پاس بھی قیام کرے گا، ابن عابدین نے کہا: یہ اس صورت میں ہے جبکہ اپنی مدت اقامت کو باری بنانا چاہے تاکہ یہ اس حکم کے منافی نہ ہو کہ اگر وہ ایک بیوی کے پاس ایک ماہ ٹھہرا رہا تو گذرا ہوا وقت کالعدم ہوگا [۳]۔

(۱) ردالمحتار ۳۹۹/۲، حاشیۃ الزرقانی ۵۶/۴، المہذب ۶۷/۲، کشاف القناع ۲۰۰/۵۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ كان يسأل في مرضه الذي مات فيه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۱۷/۹) اور مسلم (۱۸۹۳/۴) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) ردالمحتار ۳۹۹/۲۔

مالکیہ نے کہا: اگر شوہر بذات خود شدت مرض کے سبب تمام بیویوں کے پاس ان کی باری پر نہ جاسکے تو جس کے پاس چاہے قیام کرے یعنی تیمارداری میں جس کے پاس رہنے میں سہولت میسر ہو، نہ اس لئے کہ اس کی طرف میلان ہے، ورنہ اس کے پاس اقامت کرنا ممنوع ہوگا پھر صحت ملنے کے بعد نئے سرے سے باری مقرر کرے گا[1]۔

شربینی خطیب نے کہا: جس نے قرعہ یا کسی اور طریقہ سے کسی ایک بیوی کے پاس رات گزاری اس پر لازم ہے کہ بقیہ بیویوں کے پاس بھی رات گزارے اگرچہ وہ عنین (نامرد)، مجبوب یا مریض ہو، اس لئے کہ نبی کریم کا ارشاد گرامی ہے: "**إذا كان عند الرجل امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه ساقط**"[2] (اگر کسی شخص کے پاس دو بیویاں ہوں اور وہ دونوں کو برابر حقوق نہیں دے تو قیامت کے دن وہ اس طرح آئے گا کہ ایک طرف کا بدن گرا ہوا ہوگا) اور رسول اللہ ﷺ اپنی بیویوں کی باری مقرر کرتے تھے اور مرض کے دوران آپ کو اٹھا کر سب کے پاس ان کی باری کے دن لے جایا جاتا تھا بالآخر سب راضی ہوگئیں کہ حضرت عائشہ کے گھر میں آپ کی تیمارداری ہو[3]۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عذر اور مرض سے باری مقرر کرنا ساقط نہیں ہوتا ہے[4]۔

حنابلہ نے کہا: اگر مریض شوہر کے لئے باری کی پابندی کرنا دشوار ہو تو اپنی بیویوں سے اجازت لے کر کسی ایک بیوی کے پاس رہ

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳۴۰/۲۔

(۲) حدیث: "إذا كان عند الرجل امرأتان......" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "أنه كان يقسم بين نسائه ويطاف......" کی تخریج فقرہ ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۴) مغنی المحتاج ۲۵۱/۳۔

جائے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی بیویوں کو بلایا وہ سب اکٹھا ہوگئیں تو آپ نے فرمایا: "**إني لا أستطيع أن أدور بينكن فإن رأيتن أن تأذن لي فأكون عند عائشة فعلتن**" (میں تم میں سے ہر ایک کے پاس نہیں آسکتا اگر تم مجھے عائشہ کے پاس رہنے کی اجازت دینا مناسب سمجھو تو ایسا کرلو)، یہ سن کر تمام بیویوں نے اجازت دے دی لیکن اگر وہ اس کو کسی ایک کے پاس رہنے کی اجازت نہ دیں تو قرعہ میں جس کا نام آئے اسی کے پاس قیام کرے گا یا سب سے الگ تھلگ رہے گا اگر ایسا کرنا چاہے، تاکہ سب میں عدل و مساوات ہوسکے[1]۔

ج- مجنون شوہر کا باری مقرر کرنا:

۱۱- فقہاء کی رائے ہے کہ جنون مطبق (مستقل) والے شوہر پر باری مقرر کرنا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ وہ غیر مکلّف ہے، البتہ اس کی بیویوں کے لئے واجب باری کا فی الجملہ اس کے ولی سے مطالبہ کیا جائے گا جس میں تفصیل ذیل ہے:

مالکیہ نے کہا: مجنون شوہر کے ولی پر واجب ہے کہ اس کی دو یا زائد بیویوں میں سے ہر ایک کے پاس اس کو لے جائے جیسا کہ اس پر ان عورتوں کا نفقہ اور کپڑا واجب ہے، اس لئے کہ یہ ان بدنی امور میں سے ہے جن کے بارے میں ولی ذمہ دار ہے کہ ان کو مجنون کے لئے وصول کرے یا اس سے وصول کئے جانے کی قدرت دے جیسا کہ قصاص میں ہے، لہذا یہ خطاب وضعی کے باب سے ہے[2]۔

شافعیہ نے کہا: ولی پر لازم نہیں کہ مجنون شوہر کو اس کی بیویوں پر

(۱) کشاف القناع ۲۰۰/۵۔
اور حدیث: "إني لا أستطيع أن أدور بينكن......" کی روایت ابوداؤد (۶۰۳/۲) نے کی ہے۔

(۲) شرح الزرقانی ۵۶/۴۔

گھمائے، اس سے ضرر کا اندیشہ ہو یا نہ ہو البتہ جو باری پہلے سے مقرر ہو چکی ہے اگر اس کے پورا کرنے کا اس سے مطالبہ کیا جائے تو اس پر لازم ہوگا کہ اس کو اس کی بیویوں پر گھمائے تاکہ ان کے حقوق کی ادائیگی ہو سکے جیسے دین کی ادائیگی، یہ اس وقت ہے جب ضرر کا اندیشہ ہو اور اگر اس کا مطالبہ نہ ہو تو اس پر یہ لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے افاقہ تک تاخیر کر سکتی ہیں تاکہ بھرپور انس حاصل ہو، اور ولی پر اس کو بیویوں کے پاس گھمانا لازم ہے اگر اہل تجربہ کی رائے میں جماع کرنا اس کے لئے مفید ہو یا اس کو جماع کی خواہش ہو اور اگر جماع کرنا اس کے لئے ضرر رساں ہو تو ولی پر واجب ہے کہ اس کو اس سے روکے اور اگر رک رک کر جنون طاری ہو اور وہ منضبط ہو مثلاً ایک ایک دن طاری ہو تو جنون کے ایام غیبت (غیر موجودگی) کی طرح ہوں گے، ان کو ساقط کر کے ایام افاقہ میں باری مقرر ہوگی اور اگر جنون منضبط نہ ہو اور جنون کے دوران ہی ولی نے کسی ایک بیوی کے پاس اس کی رات گزروا دی اور دوسری بیوی کی باری میں اس کو افاقہ ہو گیا تو جنون میں گذری ہوئی باری کی قضا کرے گا، اس لئے کہ وہ ناقص ہے[1]۔

حنابلہ نے کہا: مامون (جس سے کوئی اندیشہ نہ ہو) مجنون شوہر جس کی دو یا زائد بیویاں ہوں اس کے ولی پر واجب ہے کہ اس کو اس کی بیویوں کے پاس گھمائے تاکہ اس سے انس حاصل ہو اور اگر غیر مامون ہونے کے سبب اس سے اندیشہ ہو تو اس پر باری مقرر کرنا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے بیویوں کو انس نہیں ملے گا اور اگر ولی باری میں عدل نہ کرے پھر جنون سے شوہر کو افاقہ مل جائے تو جس کے ساتھ ناانصافی ہوئی ہو اس کی تلافی کے لئے قضا کرے گا، اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جو اس کے ذمہ میں ثابت ہو چکا ہے، لہذا افاقہ کی حالت میں اس پر اس کو پورا کرنا لازم ہے جیسے مال[1]۔

(۱) اسنی المطالب ۳/ ۲۳۰، ۲۳۱، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۴۔

باری کی مستحق بیوی:

۱۲- باری کا حق ان تمام بیویوں کو حاصل ہے جن میں جماع کی طاقت ہو، خواہ وہ مسلمان بیویاں ہوں یا اہل کتاب یا دونوں ہوں، آزاد ہوں یا باندیاں یا دونوں ہوں اگرچہ وطی کرنا شرعاً حرام ہو مثلاً احرام والی بیوی، حیض ونفاس والی بیوی، جس بیوی سے ظہار یا ایلاء کیا گیا ہو یا عادتاً جماع کرنا محال ہو مثلاً رتقاء (جس کی شرم گاہ بند ہو) یا طبعاً محال ہو مثلاً ایسی مجنونہ بیوی جس سے کوئی خطرہ نہ ہو، مریض اور صحت مند بیوی میں کوئی فرق نہیں ہے، چھوٹی (جس سے جماع کرنا ممکن ہو) اور بڑی میں کوئی فرق نہیں ہے اور عذر والی بیویوں کے لئے بھی شوہر باری مقرر کرے گا جیسا کہ غیر عذر والی بیویوں کے لئے مقرر کرے گا، اس لئے کہ باری کا مقصد ساتھ رہنا، انس حاصل کرنا، سکون ملنا، پناہ دینا اور وحشت ناک تنہائی سے بچنا ہے اور عورتوں کی ضرورت اس کی متقاضی ہے، باری نکاح کے حقوق میں سے ہے جن میں بیویوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے[2]، اس لئے کہ بیویوں میں عدل کرنے اور باری مقرر کرنے میں کسی طرف میلان سے ممانعت کی نصوص مطلق آئی ہیں اور ابن المنذر نے اس امر پر اجماع نقل کیا ہے کہ مسلمان اور ذمی بیوی کے درمیان باری برابر ہے نیز اس لئے کہ باری زوجیت کے حقوق میں سے ہے، لہذا اس میں مسلمان بیوی اور کتابیہ بیوی برابر ہیں جیسے نفقہ اور رہائش میں[3]۔

دیکھئے: اصطلاح ''رق'' (فقرہ/ ۸۵)۔

(۱) کشاف القناع ۵/ ۲۰۰۔

(۲) تبیین الحقائق ۲/ ۱۷۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲۶، أسنی المطالب ۳/ ۲۳۰، حاشیۃ الجمل ۴/ ۲۸۰، کشاف القناع ۵/ ۲۰۱۔

(۳) ردالمحتار ۲/ ۴۰۰، شرح الزرقانی ۴/ ۵۵، الأم ۵/ ۱۹۰، المغنی ۷/ ۳۶۔

البتہ بعض بیویوں کی باری کے بارے میں کچھ اور تفصیلات ہیں مثلاً:

الف-طلاق رجعی والی بیوی کے لئے باری:

۱۳ - شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ شوہر پر واجب نہیں ہے کہ اپنی تمام بیویوں کے ساتھ اپنی مطلقہ رجعیہ بیوی کے لئے باری مقرر کرے، اس لئے کہ وہ ہر لحاظ سے بیوی نہیں رہی۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ دوسری بیویوں کے ساتھ اپنی مطلقہ رجعیہ بیوی کے لئے بھی شوہر باری مقرر کرے گا اگر اس سے رجعت کرنے کا قصد ہو، ورنہ نہیں مقرر کرے گا [۱]۔

ب- وطئی بالشبہ کے سبب عدت گزارنے والی بیوی کے لئے باری:

۱۴ - شافعیہ کی رائے ہے کہ وطئی بالشبہ کے سبب عدت گزارنے والی بیوی کے لئے شوہر باری نہیں مقرر کرے گا، اس لئے کہ باری ساتھ رہائش اختیار کرنے، انس حاصل کرنے اور پناہ دینے کے لئے ہے اور اس کی عدت کے دوران اس کے شوہر کے لئے اس سے خلوت کرنا حلال نہیں ہے بلکہ حرام ہے۔

اس کے لئے باری مقرر کرنے کے بارے میں حنفیہ کے یہاں اختلاف ہے، ابن عابدین نے اس اختلاف کی ایک صورت اپنے اس قول میں بیان کی ہے: ''النہر'' میں ہے: اور میرے نزدیک یہ یعنی باری مقرر کرنا وطئی بالشبہ والی عورت کے لئے واجب ہے، اس کا ماخذ ان حضرات کا یہ قول ہے کہ یہ محض انس پیدا کرنے اور وحشت دور کرنے کے لئے ہے، اس پر حموی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ وطئی بالشبہ والی عورت کے لئے اس عدت کے دوران اس کے شوہر پر نفقہ واجب نہیں ہے اور یہ معلوم ہے کہ باری مقرر کرنا رات گزارنے، اور نفقہ اور رہائش میں مساوات قائم رکھنے کا نام ہے، بعض فضلاء نے یہ اضافہ کیا ہے کہ اس کے لئے باری مقرر کرنے میں حرام میں ملوث ہونے کا اندیشہ ہے، اس لئے کہ وہ دوسرے شوہر کے لئے عدت گزار رہی ہے اور اس کو چھونا اور بوسہ دینا اس پر حرام ہے لہذا اس کے لئے باری واجب نہیں ہوگی [۱]۔

نئی بیوی کے لئے باری:

۱۵ - جس کے پاس پہلے سے ایک یا کئی بیویاں ہوں اس کی نئی بیوی کے لئے باری مقرر کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا اس کے لئے کوئی خصوصی باری مقرر ہوگی یا وہ بھی دوسری بیویوں کی طرح باری کے سلسلہ میں داخل ہوجائے گی؟

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ نئی بیوی کے لئے آزاد ہو یا باندی خصوصی طور پر سات راتیں ہوں گی اور بقیہ بیویوں کے لئے ان راتوں کی قضا نہیں ہوگی اگر نئی بیوی کنواری ہو، اور تین خصوصی راتیں ہوں گی اگر نئی بیوی ثیبہ ہو، اس لئے کہ حدیث میں ہے: ''للبکر سبع، وللثیب ثلاث'' [۲] (کنواری بیوی کا سات دن خصوصی حق ہے اور ثیبہ بیوی کا تین دن) نئی بیوی کے لئے یہ خصوصیت اس لئے ہے تاکہ انس حاصل ہو اور شرم دور ہو اور اسی وجہ سے اس بارے میں آزاد و باندی اور مسلمان و کتابیہ بیوی میں شریعت نے مساوات رکھی ہے، اس لئے کہ جس چیز کا تعلق فطرت وطبیعت سے ہو اس میں غلامی و آزادی اور اختلاف دین سے فرق نہیں پڑتا، نئی کنواری بیوی کے لئے

---

(۱) حاشیۃ الجمل ۴/ ۲۸۰، کشاف القناع ۵/ ۲۰۱، الدر المختار ۲/ ۴۰۰۔

(۱) أسنی المطالب ۳/ ۲۳۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۳، رد المحتار ۲/ ۴۰۰۔

(۲) حدیث: ''للبکر سبع وللثیب ثلاث'' کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۸۳) نے حضرت ابوبکر بن عبد الرحمنؒ سے کی ہے۔

اضافہ اس لئے ہے کہ اس کو شرم زیادہ ہوتی ہے، نیز اس لئے کہ اس کو مردوں کا تجربہ نہیں لہذا اس کو ضرورت ہے کہ مہلت دی جائے اورسکون واطمنان کا موقع ملے جب کہ ثیبہ بیوی کو نئی صحبت ملی ہے جس کے اکرام میں کچھ ایام یعنی تین دن زائد کردئے گئے ہیں۔

نئی بیوی کے لئے خواہ کنواری ہو یا ثیبہ خصوصی طور پر یہ باری مالکیہ کے یہاں صحیح رائے کہ مطابق اس کا حق ہے، شافعیہ کے نزدیک یہ واجب ہے اور حنابلہ کے یہاں سنت ہے۔

شوہر کے لئے مستحب ہے کہ اپنی نئی بیوی کو اگر وہ ثیبہ ہو، اختیار دے کہ اگر وہ چاہے تو اس کے پاس تین راتیں رہے، اور بقیہ بیویوں کے لئے ان راتوں کی قضاء نہیں کرے گا اور اگر چاہے تو اس کے پاس سات راتیں رہے لیکن بقیہ بیویوں کے لئے اس کی قضاء کرے گا، یہ حضرت ام سلمہؓ کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کے طرز عمل کی پیروی ہے، آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: "إن شئت سبَّعت عندک، وإن شئت ثلثت ثم درت" (اگر تم چاہو تو ایک ہفتہ تمہارے پاس رہوں اور اگر چاہو تو تین روز، پھر دورہ کروں) ایک دوسری روایت کے الفاظ ہیں: "إن شئت أن أسبّع لک، وأسبِّع لنسائي وإن سبَّعت لک سبّعت لی نسائي"[۱] (اگر چاہو تو سات روز تمہارے پاس رہوں اور سات روز اپنی بیویوں کے پاس رہوں اور اگر سات روز تمہارے پاس رہوں گا تو اپنی بیویوں کے پاس بھی سات روز رہوں گا) یعنی تین روز رہنے پر ان کی قضاء نہیں ہوگی ورنہ آپ فرماتے: اور تین روز اپنی بیویوں کے پاس رہوں گا، جیسا کہ آپ نے فرمایا: سات روز اپنی بیویوں کے پاس رہوں گا[۲]۔

(۱) حدیث: "إن شئت سبعت عندک......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۸۳) نے حضرت ابوبکر بن عبدالرحمنؒ سے کی ہے۔

(۲) مواہب الجلیل ۴/ ۱۲، الشرح الکبیر ۲/ ۳۴۰، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۶، کشاف القناع ۵/ ۲۰۷۔

اگر دو عورتوں سے شادی کی، خواہ دونوں کنواری ہوں یا ثیبہ یا ایک کنواری ہو اور ایک ثیبہ اور ایک ہی رات میں دونوں بیویاں اس کے پاس پہنچائی گئیں تو شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: یہ مکروہ ہے، اس لئے کہ دونوں کے حقوق کو پورے طور پر ایک ساتھ ادا کرنا ممکن نہیں ہے، جس بیوی کا حق مؤخر ہوگا اس کو ضرر ہوگا اور وہ وحشت محسوس کرے گی اور دونوں میں جو پہلے گھر میں داخل ہوئی ہو اس کو مقدم رکھتے ہوئے وہ اس کا حق عقد نکاح ادا کرے گا، اس لئے کہ اس کا حق مقدم ہے، پھر دوسری کے پاس جائے گا اور اس کا حق عقد نکاح ادا کرے گا، اس لئے کہ اس کا حق اس پر واجب ہے جس پر عمل پہلی بیوی کی مدت کے دوران متروک ہوگیا تھا، کیونکہ پہلی بیوی کا حق اس کے مقابلہ میں اور اس پر راجح تھا اور جب اس کا معارض حق زائل ہوگیا تو اس کے تقاضے پر عمل واجب ہوگیا پھر تمام بیویوں کے درمیان باری کا آغاز کرے گا تا کہ تمام بیویوں کا دورہ کرنے کا جو حق اس پر واجب ہے اس کو ادا کرے اور اگر دونوں بیویاں بیک وقت اس کے پاس لائی گئیں تو قرعہ کے ذریعہ ایک کو مقدم کرے گا، اس لئے کہ یہ دونوں سبب استحقاق میں برابر ہیں اور مساوات کی صورت میں قرعہ سبب ترجیح ہوتا ہے[۱]۔

اگر کوئی عورت شوہر کے پاس پہنچائی گئی اور اس کے حق کی مدت پوری ہونے سے پہلے دوسری عورت اس کے پاس پہنچادی گئی تو وہ پہلی عورت کے لئے اس کے عقد کے حق کو پورا کرے گا، اس لئے کہ وہ عورت پہلے آئی ہے، پھر دوسری عورت کے عقد کے حق کو ادا کرے گا اس لئے کہ اب کوئی معارض نہ رہا[۲]۔ اور اگر نئی بیوی اس کے پاس پہنچائی گئی اور وہ پہلے سے اس کے پاس دو بیویاں تھیں جن دونوں کے

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۷، المغنی ۷/ ۴۵، کشاف القناع ۵/ ۲۰۷۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۲۰۸۔

حقوق مکمل طور پر ادا کر چکا ہے تو نئی بیوی کا حق ادا کرے گا پھر نئے سرے سے تمام بیویوں میں قرعہ کے ذریعہ باری مقرر کرے گا[۱]۔

۱۶- کسی کے پاس ایک ساتھ دو عورتیں پہنچائی گئیں اور وہ اپنی کسی ایک بیوی کو سفر میں لے جانا چاہتا ہے، اس نے ان میں قرعہ اندازی کی اور قرعہ دونئی بیویوں میں سے ایک کے نام نکلا تو اس کو ساتھ لے جائے گا۔ اس صورت میں حق عقد سفر کی باری میں داخل ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ ایک قسم کی باری ہے جو اس عورت کے ساتھ خاص ہے اور جب سفر سے واپس آئے گا تو دوسری نئی بیوی سے آغاز کرے گا اور اس کا حق عقد ادا کرے گا، اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جو اس بیوی کے لئے ثابت ہو چکا ہے اور اس نے اس کو ادا نہیں کیا ہے تو اس پر اس کی قضاء لازم ہے جیسا کہ اگر دوسری بیوی کو ساتھ سفر میں نہ لے جاتا اور اگر مدت کے گزرنے سے قبل سفر سے واپس آ گیا جس میں پہلی بیوی کا حق پورا ہوتا تو حضر میں آ کر اس کے حق کو پورا کرے گا اور حضر میں رہنے والی بیوی کے حق کی قضاء کرے گا اور اگر قرعہ دونئی بیویوں کے علاوہ کسی اور کے نام نکلا اور اس کے ساتھ سفر کیا تو دونوں نئی بیویوں کے حق کی یکے بعد دیگرے قضاء کرے گا اور جو بھی پہلے اس کے پاس آئی ہے اس کو مقدم رکھے اگر وہ آگے پیچھے آئی ہوں، یا قرعہ کے ذریعہ ایک کو مقدم رکھے گا اگر دونوں ساتھ آئی ہوں اور اگر قرعہ اندازی یا رضامندی کے ذریعہ اس نے ایک نئی اور دوسری پرانی بیوی کے ساتھ سفر کیا تو نئی بیوی کے حق عقد کو پورا کرے گا پھر اس کے اور دوسری بیوی کے درمیان برابر برابر باری مقرر کرے گا[۲]۔

مالکیہ نے اپنے مذہب کے مشہور قول میں اس باری مقرر کرنے میں نئی بیوی، خواہ کنواری ہو یا ثیبہ کے حق میں یہ قید لگائی ہے کہ اس نے اس نئی بیوی سے دوسری بیوی کے ہوتے ہوئے شادی کی

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۷۔
(۲) کشاف القناع ۵/ ۲۰۸۔

ہو، مالکیہ کے یہاں خلاف مشہور یہ ہے کہ نئی بیوی کو یہ باری مطلقاً حاصل ہے، خواہ کسی دوسری بیوی کے ہوتے ہوئے اس سے شادی کی ہو یا اس کے بغیر[۱]۔

اگر دونئی بیویاں شوہر کے پاس ایک ہی رات میں پہنچائی گئیں تو ان میں سے ایک کو کیسے مقدم کریں گے؟ اس کے بارے میں مالکیہ کے یہاں اختلاف ہے، چنانچہ لخمی نے ابن عبد الحکم کے حوالہ سے لکھا ہے کہ دونوں میں قرعہ اندازی کی جائے گی، عبد الحق نے اسی کو مقبول کہا ہے، امام مالک کے دو اقوال میں سے ایک قول میں ہے: حق شوہر کا ہے، اس کو اختیار ہے، قرعہ کی ضرورت نہیں ہے، ابن عرفہ نے کہا: اظہر یہ ہے کہ اگر کسی ایک نے پہلے رخصتی کی درخواست کی ہو تو اس کو مقدم رکھا جائے گا ورنہ جس کے ساتھ پہلے عقد ہوا ہے اس کو مقدم رکھیں گے اور اگر دونوں کا ایک ساتھ عقد ہوا تو قرعہ ہوگا[۲]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ نئی بیوی کے لئے کوئی خصوصی زائد باری کا حق نہیں ہے، انہوں نے کہا: باری میں کنواری، ثیبہ، پرانی اور نئی سب برابر ہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ"[۳] (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گزر بسر کیا کرو) اور اس کا آخری درجہ باری ہے، نیز اس لئے کہ باری میں ظلم سے ممانعت کی احادیث مطلق ہیں، نیز اس لئے کہ باری نکاح کے حقوق میں سے ہے جس میں بیویوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، نیز اس لئے کہ پرانی بیوی کو وحشت ہونا یقینی ہے، کیونکہ اس نے اس کے ہوتے ہوئے ایسی عورت کو لا رکھا جو اس کے لئے باعث غضب ہے اور یہ وحشت نئی بیوی میں وہمی ہے، نیز اس لئے کہ پرانی بیوی کا خدمت کرنے کے سبب زائد احترام ہے اور نئی بیوی میں پائی جانے

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۴۰۔
(۲) مواہب الجلیل ۴/ ۱۲۔
(۳) سورۂ نساء/ ۱۹۔

والی وحشت ونفرت کا ازالہ اس طرح ممکن ہے کہ اس کے پاس ایک ہفتہ قیام کرے، پھر بقیہ بیویوں کے پاس ایک ہفتہ قیام کرے خصوصیت کے ساتھ نئی بیوی کے لئے زیادہ باری مقرر کرنے میں یہ منحصر نہیں ہے [۱]۔

تقسیم کا آغاز اور طریقہ آغاز:

۱۷- شوہر اپنی بیویوں میں تقسیم کا آغاز کس وقت کرے گا اور آغاز کس چیز سے ہوگا اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کے یہاں صحیح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ قسم میں آغاز کے بارے میں شوہر کی رائے کا اعتبار ہوگا۔

مالکیہ کے یہاں یہ اضافہ ہے کہ قسم کا آغاز رات میں کرنا مندوب ہے، اس لئے کہ یہی وقت بیویوں کو جگہ دینے کا ہے، دن میں سفر سے واپس آنے والا جس بیوی کے پاس چاہے قیام کرے اس کا حساب نہ ہوگا، رات سے باری کا آغاز کرے گا، اس لئے کہ یہی مقصود ہے اور مستحب یہ ہے کہ جس بیوی کے پاس سے سفر کے لئے نکلا تھا اسی کے پاس اترے تاکہ اس کا وہ دن پورا ہوجائے [۲]۔

صحیح قول میں شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کی رائے ہے کہ باری کا آغاز کرنے کے لئے بیویوں میں قرعہ اندازی کرنا شوہر پر واجب ہے اگر ان کا اس میں نزاع ہوجائے، باری کی شروعات کرتے وقت اس کو یہ حق نہیں کہ قرعہ یا ان کی رضامندی کے بغیر کسی ایک بیوی سے آغاز کردے، اس لئے کہ کسی ایک بیوی سے آغاز کرنا دوسری پر اس کو فوقیت دینا ہے، حالانکہ ان میں مساوات رکھنا واجب ہے نیز اس لئے کہ سب کا حق برابر ہے اور سب کے حق کو ایک ساتھ ادا نہیں کیا جاسکتا تو قرعہ کا راستہ اپنانا ہی واجب ہے اگر وہ سب راضی نہ ہوں، لہذا

(۱) فتح القدیر ۳/ ۳۰۰، ۳۰۱۔

(۲) الدر المختار ۲/ ۴۰۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۴۰، شرح الزرقانی ۴/ ۵۷۔

جس کا نام قرعہ میں نکلے اس سے آغاز کرے گا اور جب اس کی باری ختم ہوجائے گی تو باقی بیویوں میں قرعہ اندازی کرے گا پھر دوسری دو بیویوں میں قرعہ اندازی کرے گا اور جب یہ باری پوری ہوجائے تو اسی ترتیب کی رعایت کرے گا، دوبارہ قرعہ اندازی کی ضرورت نہیں، اس کے برخلاف اگر بلا قرعہ اندازی کے آغاز کیا ہو تو باقی بیویوں میں قرعہ اندازی کرے گا اور جب باری پوری ہوجائے گی تو آغاز کرنے کے لئے قرعہ اندازی کرے گا۔

انہوں نے کہا: شوہر کو حق ہے کہ باری میں رات کے ساتھ اس سے قبل یا اس کے بعد کا دن شامل کرے، اس لئے کہ ہر ایک سے مقصد پورا ہوتا ہے، کوئی فرق نہیں ہے، البتہ رات کو مقدم کرنا اولی ہے، اس لئے کہ دن رات کے تابع ہے نیز تاکہ جو لوگ اسی کو معین طور پر کہتے ہیں ان کے اختلاف سے نکل سکے [۱]۔

تقسیم میں اصل:

۱۸- قسم میں اصل اور اس کا مدار رات ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ انہوں نے کہا: تقسیم میں جو مساوات واجب ہے وہ رات گزارنے میں ہے نیز اس لئے کہ رات سکون اور جگہ دینے کے لئے ہے، رات میں آدمی اپنی منزل پر آتا ہے، اپنے اہل وعیال میں آکر سکون حاصل کرتا ہے اور عادتاً اپنی بیوی کے ساتھ اپنے بستر پر سوتا ہے، دن روزی کمانے اور طلب معاش میں زمین میں پھیلنے کے لئے کام کا وقت ہے، فرمان باری ہے: "وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا وَّجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا" [۲] (اور ہم ہی نے رات کو پردہ کی چیز بنادیا اور ہم ہی نے دن کو معاش (کا وقت) بنادیا) نیز فرمایا: "هُوَ الَّذِيْ جَعَلَ

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۵، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۵، کشاف القناع ۵/ ۱۹۹، المغنی ۷/ ۳۳۔

(۲) سورۂ نبا/ ۱۰، ۱۱۔

لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا"[۱] (وہ وہی (اللہ) تو ہے جس نے تمہارے لئے رات بنائی کہ تم اس میں چین پاؤ اور دن کو (بنایا) دکھلانے والا)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے تفصیل کی ہے، بعض حنفیہ نے بھی ان سے اتفاق کیا ہے، انہوں نے کہا: تقسیم کے تعلق سے اس شخص کے حق میں جس کا کام رات کا ہوتا ہے اور دن سکون و آرام کے لئے ہوتا ہے جیسے پہرہ دار وغیرہ اصل دن ہے، اس لئے کہ یہی اس کے سکون و آرام کا وقت ہے، رات تو اس کے کام کا وقت ہے اور مسافر کے لئے تقسیم کے بارے میں اصل اس کے قیام (پڑاؤ ڈالنے) کا وقت ہے، اس لئے کہ وہی اس کی خلوت کا وقت ہے رات ہو یا دن، تھوڑا ہو یا زیادہ اور اگرچہ دونوں میں تفاوت ہو ایک بیوی کو آدھا دن ملے دوسری کو چوتھائی دن ملے اور اگر اس کی خلوت چلنے کے وقت ہو قیام کے وقت نہ ہو (مثلاً وہ چلتے وقت پالکی میں ہوتا ہے اور قیام کے وقت خیمہ وغیرہ میں دوسرے لوگوں کے ساتھ) تو وہی تقسیم کا وقت ہوگا اور مجنون کے تقسیم میں اصل اس کے افاقہ کا وقت ہے یا بقول امام شافعی: تقسیم صرف رات گزارنے میں ہے خواہ کیسے ہی رات گزارنا ہو۔

دن تقسیم میں رات کے تابع ہو کر داخل ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "توفي رسول الله ﷺ في بيتي وفي يومي"[۲] (میرے مکان میں اور میری باری کے دن میں رسول ﷺ کی وفات ہوئی) اور رسول اللہ ﷺ کی روح دن میں قبض ہوئی تھی[۳] اور دن اس گذشتہ رات کے تابع ہوگا جو اس دن سے پہلے گذری ہے اور اگر شوہر بیویوں کی باری میں دن کو اگلی رات سے متعلق کرنا چاہے تو ایسا کرنا جائز ہے، اس لئے کہ کوئی فرق نہیں پڑتا، غرض یہ ہے کہ بیویوں میں عدل رہے جو اس طریقہ میں بھی حاصل ہے[۱]۔

مدت تقسیم:

۱۹ - فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جو دن میں کام کرتا ہے اس کے لئے تقسیم کی کم از کم مدت ایک رات ہے، رات کے کچھ حصہ کی باری مقرر کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ کچھ حصہ مقرر کرنے میں الجھن پیدا کرنا اور زندگی کو مکدر کرنا ہے البتہ اگر بیویاں اس پر راضی ہوں تو جائز ہے[۲]۔

اکثر مدت تقسیم یعنی ایک باری کی زیادہ سے زیادہ مدت میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کے یہاں معتمد رائے یہ ہے کہ بیویوں میں تقسیم ایک ایک رات کی ہوگی، ان کی رضامندی کے بغیر اس میں اضافہ نہیں کرے گا اور اگر وہ اس میں اضافہ کرنے پر راضی ہوں تو جائز ہے، اس لئے کہ حق ان ہی کا ہے کسی اور کا نہیں، ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صرف ایک ایک رات کی باری مقرر کی[۳]، نیز اس لئے کہ ان میں مساوات قائم رکھنا واجب

---

(۱) سورۂ یونس / ۶۷۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "توفي رسول ﷺ في بيتي وفي يومي" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۱۴۴) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "قبض رسول الله ﷺ نهارا" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۳۵) نے حضرت انسؓ سے ان الفاظ: "وتوفي من آخر ذلك اليوم" میں کی ہے، اور مسلم (۱/ ۳۱۵) نے اس کی روایت حضرت انسؓ سے ان الفاظ "فتوفي رسول الله ﷺ من يومه ذلك" میں کی ہے۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۳۰۲، الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۴۰۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۹، الأم ۵/ ۱۹۰، المهذب ۲/ ۶۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۳، حاشیۃ الجمل ۴/ ۲۸۲، المغنی ۷/ ۳۲، ۳۳، کشاف القناع ۵/ ۱۹۹۔

(۲) الدر المختار ۲/ ۴۱۰، مواهب الجلیل ۴/ ۱۴، حاشیۃ الجمل ۴/ ۲۸۳، نهایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۷، کشاف القناع ۵/ ۱۹۸۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ قسم ليلة وليلة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۱۸) نے حضرت عائشہؓ سے ان الفاظ: "وكان يقسم لكل

ہے، کسی ایک بیوی سے آغاز کرنے کا جواز محض اس لئے ہے کہ سب کو ایک ساتھ رکھنا محال ہے اور جب ایک بیوی کے پاس رات گزاری تو اگلی رات دوسری کا حق ہونا متعین ہے، لہذا اس اگلی رات کو پہلی بیوی کے لئے مقرر کرنا دوسری کی رضامندی کے بغیر ناجائز ہے، نیز اس لئے کہ اگر شوہر دو یا زائد راتوں کی باری مقرر کرے گا تو اس میں اس بیوی کے حق کو مؤخر کرنا ہوگا جس کے لئے دوسری رات تھی اور بیویوں میں سے کسی کے حقوق میں تاخیر اس کی رضامندی کے بغیر ناجائز ہے، نیز اس لئے کہ اگر اس کے پاس چار بیویاں ہوں اور وہ ہر ایک کے لئے تین راتیں مقرر کرے تو چوتھی بیوی کی باری میں نو راتوں کی تاخیر ہوگی اور یہ زیادہ ہے جو جائز نہیں جیسا کہ اگر کسی کے پاس دو بیویاں ہوں اور وہ ہر ایک کے لئے نو راتیں مقرر کرنا چاہے نیز اس لئے کہ تاخیر میں آفتیں ہیں، لہذا اگر جلدی کرنا ممکن ہو تو حق دار کی رضامندی کے بغیر تاخیر ناجائز ہوگی جیسے فوری واجب الاداء دین میں تاخیر کرنا[1]۔

حطاب نے ''الجواہر'' سے نقل کیا ہے کہ شوہر تقسیم میں ایک رات سے زیادہ نہیں کرے گا الا یہ کہ بیویاں راضی ہوں اور شوہر بھی زیادہ کرنے پر راضی ہو یا وہ دور دور کے شہروں میں ہوں، تو وہ ہفتہ یا مہینہ مقرر کرسکتا ہے جیسا ممکن ہو اس طور پر کہ مدت کم ہونے کے سبب اس کو ضرر لاحق نہ ہو اور لخمی سے نقل کیا ہے کہ اگر کسی کی دو بیویاں دو شہروں میں ہوں تو دونوں جگہوں کی دوری کے لحاظ سے ہفتہ ایک یا دو ماہ کی باری مقرر کرنا جائز ہے جس میں اس کو ضرر نہ ہو اور کسی ایک بیوی کے پاس قیام نہیں کرے گا، البتہ یہ کہ تجارت ہو یا کاشت کاری

تو جائز ہے[1]۔

حنفیہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں ایک شاذ قول یہ ہے کہ باری کی مقدار مقرر کرنے کا حق شوہر کو ہے اگر چاہے تو ایک دن کی یا دو دن کی یا زیادہ کی مقرر کرے، اس سلسلہ میں اختیار اسی کو حاصل ہے، اس لئے کہ اس پر واجب یہ ہے کہ مساوات کرے جو یہاں پائی گئی ہے[2]، لیکن کمال الدین بن ہمام نے اس کے بعد لکھا ہے کہ اگر وہ ایک ایک سال پر بیویوں کا دورہ کرنا چاہے تو اس کو مطلقا اس کی اجازت ہوگی اس کا گمان نہیں کیا جاسکتا، بلکہ مناسب یہ ہے کہ مدت ایلاء کے بقدر جو چار ماہ ہے اس کو چھوٹ نہ دی جائے اور چونکہ باری کا وجوب مانوس کرنے اور وحشت دور کرنے کے لئے ہے تو قریبی مدت کا اعتبار کرنا واجب ہوگا، میں سمجھتا ہوں ایک جمعہ سے زائد ہونے پر ضرر رسانی ہوگی الا یہ کہ دونوں بیویاں اس پر راضی ہوں[3]۔

حصکفی اور تمرتاشی نے ''الخلاصۃ'' کے حوالہ سے لکھا ہے: ہر ایک بیوی کے پاس ایک دن ایک رات قیام کرے اور اگر چاہے تو تین دن تین رات، کسی ایک بیوی کے پاس دوسری کی اجازت کے بغیر اس سے زیادہ قیام نہ کرے[4]۔

شافعیہ کے یہاں راجح مذہب اور حنابلہ میں سے قاضی کی رائے ہے کہ شوہر کے لئے اولی یہ ہے کہ اپنی بیویوں میں ایک ایک رات کی باری مقرر کرے، اسی میں رسول اللہ ﷺ کی پیروی ہے، نیز اس لئے کہ شوہر کے ساتھ بیویوں کے رہنے کا یہ اقرب زمانہ ہے اور اگر دو یا تین راتوں کی باری مقرر کرے تو جائز ہے، اس لئے کہ یہ قلیل کی حد

امرأة منهن يومها وليلتها'' میں کی ہے۔

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۱۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲۷، المغنی ۷/ ۳۷، کشاف القناع ۵/ ۱۹۸۔

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۱۴۰۔

(۲) الاختیار ۳/ ۱۱۶، ۱۱۷، الہدایہ مع الفتح ۲/ ۵۱۸ طبع بولاق، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۸۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۵۱۸ طبع بولاق۔

(۴) الدر المختار بہامش ابن عابدین ۲/ ۴۰۱ طبع بولاق۔

میں ہے اور اگر تین سے زیادہ کی مقرر کرے تو حرام ہے اوران کی رضامندی کے بغیر ناجائز ہے، اس لئے کہ اس میں ان کے حقوق کو داؤ پر لگانا ہے۔

شافعیہ کے یہاں راجح مذہب کے برخلاف رائے یہ ہے کہ تین سے زیادہ کی باری مقرر کرنا مکروہ ہے [1]۔

ایک بیوی کی باری میں نکل کر دوسری کے پاس جانا:

۲۰ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس کے پاس ایک سے زائد بیویاں ہوں اس پر واجب ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی باری کو مکمل طور پر پوری کرے، کوئی کمی یا تاخیر نہ ہو، اس لئے کہ یہی عدل ہے جو عورتوں کی باری مقرر کرنے میں اس پر واجب ہے، البتہ کسی ایک بیوی کی باری کے دوران دن یا رات میں شوہر کے باہر نکلنے اسی طرح دن یا رات میں دوسری بیوی کے پاس جانے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، ان کے یہاں اس کے بارے میں حسب ذیل تفصیلات ہیں:

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اگر شوہر جس کی باری کا مدار رات پر ہے اپنی ایک بیوی کے پاس سے اس کی باری کے زمانہ میں نکل جائے تو اگر یہ دن میں ہو یا رات کے شروع یا آخری حصہ میں جس وقت اِدھر اُدھر جانے اور نماز کے لئے نکلنے کا معمول ہو تو جائز ہے اور اگر اس کے علاوہ رات میں نکلے اور فوراً لوٹ آئے تو جس بیوی کے پاس سے نکلا ہے اس کے لئے اس وقت کی قضاء نہیں کرے گا، کیونکہ اس میں تسامح ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ اس وقت کے مختصر ہونے کے سبب اس کی قضاء بے فائدہ ہے اور اگر باہر نکلنے کا زمانہ طویل ہو تو اس کی قضاء کرے گا، خواہ کسی عذر سے ہو یا بلا عذر ہو، اس لئے کہ طول زمانہ کے ساتھ عادتاً اس میں تسامح نہیں ہوتا، اس طرح اس بیوی کے پاس سے شوہر کے غائب رہنے کے سبب اس کا حق جاتا رہا اور انسان کا حق ساقط نہیں ہوتا اگر چہ کوئی عذر ہو الا یہ کہ صاحب حق معاف کردے، لہذا اس کی قضاء واجب ہوگی۔

اس شوہر کے لئے جائز نہیں کہ کسی ایک بیوی کی باری میں رات کے وقت دوسری بیوی کے پاس جائے، اس لئے کہ اس میں باری والی کے حق کو ضائع کرنا ہے الا یہ کہ کوئی ضرورت (مجبوری) ہو مثلاً بیوی کو خوفناک مرض لاحق ہو، سخت دردزہ ہو، لوٹ یا آگ کا اندیشہ ہو اور اس صورت میں اگر عرف کے لحاظ سے لمبا ٹھہر گیا ہو تو جتنی دیر ٹھہرا ہے اس کی قضاء باری والی بیوی کے لئے اس بیوی کی باری سے کرے گا جس کے پاس گیا ہے اور اگر لمبا نہ ٹھہرا ہو تو اس کی قضاء نہیں کرے گا اور اگر زیادتی کرتے ہوئے دوسری بیوی کے پاس چلا گیا تو قضاء کرے گا اگر لمبا ٹھہر گیا ہو، ورنہ قضاء نہیں ہے البتہ وہ گنہگار ہوگا۔

اگر شوہر کسی ایک بیوی کی باری میں دوسری بیوی کے پاس دن میں چلا گیا تو یہ احتیاج کے وقت جائز ہے، اس لئے کہ دن میں جس تسامح سے کام لیا جاتا ہے رات میں اس تسامح سے کام نہیں لیا جاتا، لہذا وہ سامان رکھنے وغیرہ مثلاً نفقہ سپرد کرنے، خبر لینے اور عیادت کرنے کے لئے جاسکتا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: ”وكان رسول الله ﷺ قلّ يوم إلا وهو يطوف علينا جميعا، فيدنو من كل امرأة من غير مسيس، حتى يبلغ إلى التي هو يومها فيبيت عندها“[1] (کم کوئی ایسا دن ہوتا کہ رسول اللہ ﷺ ہم تمام بیویوں کا چکر نہ لگاتے، آپ ہر بیوی کے پاس جاتے لیکن جماع نہیں کرتے تھے بالآخر اس بیوی کے پاس پہنچتے

(۱) المہذب ۲/ ۶۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۷، ۳۷۸، المغنی ۷/ ۳۷۔

(۱) حدیث: ”وكان رسول الله ﷺ قل يوم إلا وهو يطوف......“ کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۰۲) اور حاکم (۳/ ۱۸۶) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

جس کی باری کا دن ہوتا اور اسی کے پاس رات گزارتے) لہذا اگر اس طرح کی کسی ضرورت سے دوسری بیوی کے پاس جائے تو ضرورت سے زیادہ دیر نہ ٹھہرے اور جماع نہ کرے۔

شافعیہ نے کہا: اس کا ٹھہرنا لمبا نہیں ہونا چاہئے یعنی لمبا ٹھہرنا اس کے لئے جائز ہے البتہ خلاف اولی ہے، بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ لمبا نہ ٹھہرنا واجب ہے، اس لئے کہ ضرورت سے زیادہ ٹھہرنا دوسری بیوی کے پاس ابتداءً جانے کی طرح ہے جو حرام ہے، صحیح یہ ہے کہ اگر کسی ضرورت سے دوسری بیوی کے پاس جائے تو اس کی قضاء نہیں کرے گا اگر چہ لمبا وقت گزر جائے، اس لئے کہ دن تابع ہے اور ساتھ ساتھ ضرورت بھی ہے۔

صحیح کے بالمقابل رائے یہ ہے کہ اس مدت کی قضاء اگر وہ لمبی ہوجائے تو واجب ہے لیکن جماع نہیں ہوگا، بعض حضرات نے ان دونوں اقوال میں تطبیق دینے کے لئے پہلے قول کو بقدر ضرورت مدت لمبی ہونے پر محمول کیا اور دوسرے قول کو ضرورت سے زیادہ مدت کے لمبی ہونے پر۔ صحیح ان کے یہاں بھی یہ ہے کہ شوہر وطی کے علاوہ دوسرے طریقہ سے استمتاع کرسکتا ہے، اس کی دلیل سابقہ حدیث ہے، نیز اس لئے کہ دن تابع ہے، دوسرا قول ہے کہ نا جائز ہے، رہا وطی کرنا تو باری والی بیوی کے علاوہ کسی اور سے نا جائز ہے، خواہ یہ رات میں ہو یا دن میں۔

حنابلہ نے کہا: اگر باری والی بیوی کے علاوہ کسی اور کے یہاں لمبا قیام کیا تو اس کی قضاء کرے گا اور اگر شرم گاہ کو چھوڑ کر دوسرے اعضاء سے استمتاع کیا تو اس کے بارے میں دو اقوال ہیں: اول: جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے دوم: نا جائز ہے، اس لئے کہ اس سے دوسری بیوی کو سکون ملے گا اور اگر دوسری بیوی کے پاس گیا اور تھوڑے وقت کے اندر رات ہو یا دن اس سے وطی کر لی تو اس میں دو اقوال ہیں: اول: اس پر اس کی قضاء لازم نہیں، اس لئے کہ باری میں وطی واجب نہیں ہوتی ہے، دوم: اس پر اس کی قضاء لازم ہے جس کی صورت یہ ہے کہ جماع والی رات میں جس بیوی پر ظلم ہوا ہے اس کے پاس جائے، اس سے جماع کرے، تاکہ دونوں میں عدل و مساوات قائم ہوسکے، نیز اس لئے کہ جماع کے ساتھ تھوڑے وقت میں سکون مل جاتا ہے، لہذا یہ زیادہ وقت کے مشابہ ہوگیا[(۱)]۔

حنفیہ نے کہا: شوہر پر لازم ہے کہ رات کے بارے میں اپنی بیویوں میں مساوات رکھے حتی کہ اگر پہلی بیوی کے پاس غروب کے بعد آیا اور دوسری کے پاس عشاء کے بعد آیا تو اس نے باری کی پابندی ترک کردی اور کسی بیوی سے اس کی باری کے علاوہ دنوں میں جماع نہیں کرے گا اور عیادت کے علاوہ کسی اور غرض سے اس کے پاس نہیں جائے گا اور اگر دوسری بیوی کا مرض سخت ہوجائے تو "الجوہرہ" میں ہے کہ اس کے پاس قیام کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے تا آنکہ اس کو شفاء مل جائے یا وہ مرجائے یعنی اگر اس کے پاس کوئی اور نہ ہو جس سے اس کو انس ملے[(۲)]۔

باری کا ہونا دوسری بیوی کی ضروریات کی دیکھ ریکھ اور اس کے کاموں کے نظم وضبط کے لئے اس کے پاس جانے سے مانع نہیں ہے، صحیح مسلم میں ہے: **"أنهن كن يجتمعن كل ليلة في بيت التي يأتيها"**[(۳)] (بیویوں کا معمول تھا کہ وہ ہر رات آپ ﷺ جس کے گھر میں ہوتے تھے وہ اس کے گھر میں جمع ہوجاتی تھیں) بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ باری والی بیوی کی رضامندی سے جائز ہے،

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۶، ۳۷۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۴، ۲۵۵، المغنی ۷/ ۳۳، ۳۴۔

(۲) الدر المختار ۲/ ۴۰۱۔

(۳) حدیث: "أنهن كن يجتمعن كل ليلة......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۸۴) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

کیونکہ اس کو اس سے تنگ دلی محسوس ہوسکتی ہے (۱)۔

مالکیہ نے کہا: شوہر کسی ایک بیوی کے دن میں اس کی سوکن کے پاس نہیں جائے گا یعنی ممنوع ہے الا یہ کہ استمتاع کے علاوہ کوئی ضرورت ہو مثلاً کپڑا دینا وغیرہ تو جائز ہے اگرچہ اس کام کے لئے دوسرے کو نائب بنانا ممکن ہو، راجح مذہب سے مشابہ یہی ہے، امام مالک کا قول ہے کہ اس میں نائب بنانا دشوار ہونا ضروری ہے، ابن ناجی نے اپنے شیخ کے برخلاف دن ورات میں ضرورت کے وقت دوسری بیوی کے پاس شوہر کے جانے کو عام رکھا ہے، جب کہ ان کے شیخ نے جواز کو دن کے ساتھ خاص کیا ہے، شوہر کسی ایک بیوی کے پاس کپڑے اتار سکتا ہے لیکن میلان یا دوسری کو ضرر پہنچانا نہ ہو اور جس بیوی کے پاس گیا ہے وہاں قیام نہیں کرے گا الا یہ کہ کوئی عذر ہو جس کے لئے قیام ضروری ہو، ایک بیوی کے دن میں اس کی اجازت سے اس کی سوکن سے وطی کرنا جائز ہے اور باری کے علاوہ دن میں باہر سے دروازے سے بلا ضرورت سلام کرنا اور اس کے پاس جائے بغیر اور اس کے پاس بیٹھے بغیر اس کی خبر گیری کرنا جائز ہے، مذہب یہی ہے اور بیوی جو کچھ بھیجے اس کو دروازہ پر کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں لیکن دوسری بیوی کے گھر میں جا کر اس کو نہ کھائے، اس لئے کہ اس میں اس کو اذیت ہوگی (۲)۔

شوہر کا بیویوں کے پاس جانا اور ان کو اپنے پاس بلانا:

۲۱ - فی الجملہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ متعدد بیویاں ہونے کی صورت میں اولی یہ ہے کہ ہر بیوی کے لئے مکان ہو جہاں شوہر اس کے پاس آئے، اس میں آپ علیہ السلام کے عمل کی پیروی ہے، کیونکہ آپ علیہ السلام اپنی ازواج کے پاس ان کے گھروں میں ان کی باری پر جاتے تھے (۱)، نیز اس لئے کہ اس میں حفاظت اور پردہ زیادہ ہے تا کہ عورتیں گھروں سے نہ نکلیں اور اگر شوہر تنہا کسی گھر میں رہتا ہو تو جائز ہے کہ ہر بیوی کو اس کی رات میں اپنے پاس بلائے تا کہ اس کی باری کا حق اس کو دے سکے۔

لیکن اس کے آگے فقہاء کے یہاں تفصیل ہے جس کو پیش کر دینا مناسب ہے:

حنفیہ نے کہا: اگر شوہر اپنے مکان میں بیمار پڑ جائے تو ہر بیوی کو اس کی باری پر بلائے گا، اس لئے کہ اگر صحت کی حالت میں ہوتا اور ایسا کرنا چاہتا تو اس کی بات قبول کی جاتی (۲)۔

مالکیہ نے کہا: بیویوں کی رضامندی سے شوہر کے لئے جائز ہے کہ ان کو اپنے پاس اپنے خصوصی مکان میں رات گزارنے کے لئے آنے کا مطالبہ کرے لیکن ایسا کرنا مناسب نہیں، اس لئے کہ سنت طریقہ یہ ہے کہ خود چکر لگا کر بیویوں کے گھروں میں جائے، رسول اللہ علیہ السلام کا یہی عمل ہے (۳) اور اگر بعض بیویاں اس پر راضی ہوں تو اس کی پابندی باقی بیویوں پر لازم نہیں بلکہ بعض مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ شوہر کے خلاف یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ وہ دورہ کر کے ان کے گھروں میں جائے، خود عورتیں نہ آئیں الا یہ کہ وہ راضی ہوں (۴)۔

شافعیہ نے کہا: اگر شوہر تنہا مکان میں نہیں رہتا ہے اور وہ باری کی

---

(۱) فتح القدیر ۳/۳۰۲۔
(۲) شرح الزرقانی ۴/۵۷، ۵۸، ۵۹۔

---

(۱) حدیث: "قسمة رسول الله ﷺ لنسائه في بيوتهن......" کی روایت ابوداؤد (۲/۶۰۲) اور حاکم (۲/۱۸۶) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔
(۲) الدر المختار ۲/۴۰۱۔
(۳) حدیث "دورانه ﷺ على نسائه في بيوتهن" کی تخریج گذر چکی ہے۔
(۴) جواہر الإکلیل ۱/۳۲۷، شرح الزرقانی ۴/۵۹، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۴/۱۴۔

پابندی کرنا چاہے تو تمام بیویوں کا ان کے گھروں میں دورہ کرے گا، تاکہ ان کے حقوق ادا کرسکے اور اگر اکیلا مکان میں رہتا ہو تو افضل یہ ہے کہ ان کے تحفظ کے مدنظر خود ان کے پاس جائے لیکن وہ ان کو اپنے مکان میں بلاسکتا ہے اور عورتوں کو اسے قبول کرنا ہوگا، اس لئے کہ یہ شوہر کا حق ہے اب جو بیوی آنے سے گریز کرے حالانکہ وہ مکان بہ ظاہر اس کے لائق ہے تو اس کو ناشزہ (بدخو) مانا جائے گا الا یہ کہ خفر (بقول شبرا ملسی شرافت وعزت) والی ہو جو باہر نکلنے کی عادی نہیں تو اس کے پاس جائے گا جیسا کہ ماوردی نے کہا اور اذرعی وغیرہ نے اس کو مستحسن قرار دیا ہے اور جیسے مرض کے سبب عورت معذور ہو تو شوہر اس کے پاس جائے یا اس کے پاس سواری بھیجے اگر عورت اس میں آنے کی طاقت رکھے اور اس میں بارش وغیرہ سے تحفظ کا سامان ہو۔

اصح یہ ہے کہ شوہر کسی ایک بیوی کے پاس جائے اور دوسری بیویوں کو اپنے مکان میں بلائے یہ حرام ہے، کیونکہ اس میں وحشت انگیزی ہے، نیز اس لئے کہ ایک بیوی کو دوسری پر فوقیت دینے میں عدل کی خلاف ورزی ہے البتہ اگر کوئی غرض ووجہ ہو، مثلاً جس بیوی کے پاس خود گیا ہے اس کا مکان قریب ہے یا اس کے نوجوان ہونے وغیرہ کے سبب اس بیوی کے بارے میں اندیشہ ہے دوسری بیوی کے بارے میں نہیں ہے تو حرام نہ ہوگا، ضابطہ یہ ہے کہ اس سے فوقیت دینے یا خصوصیت کا اظہار نہ ہو، یہ حرام ہے کہ کسی ایک بیوی کے مکان میں قیام کرے اور باقی بیویوں کو ان کی رضامندی کے بغیر وہاں بلائے اگرچہ مکان والی بیوی دوسری بیویوں کے بلانے کے وقت میں اس مکان میں نہ ہو اور اگر دوسری بیویاں اس پر آمادہ ہوں تو یہ بیوی روک سکتی ہے اگرچہ مکان شوہر کی ملکیت میں ہو، اس لئے کہ اس مکان میں رہائش کا حق اسی بیوی کو ہے[(۱)]۔

حنابلہ نے کہا: اگر شوہر بیویوں کے مکانات سے الگ اپنے لئے ایک مکان رکھے جہاں وہ ہر بیوی کو اس کی باری کی رات اور دن میں بلائے اور اس مکان کو اس کی سوکن سے خالی کرادیتا ہے تو یہ جائز ہے، اس لئے کہ شوہر اپنی بیوی کو اس کے لائق مکان میں جہاں چاہے منتقل کرسکتا ہے اور وہ کسی بیوی کو اپنے مکان میں بلائے اور باقی بیویوں کے پاس ان کے مکان میں خود جائے ایسا کرسکتا ہے، اس لئے کہ ہر بیوی کو جہاں چاہے مکان دے سکتا ہے اور جس بیوی کو اس نے بلایا اور اس نے آنے سے انکار کردیا حالانکہ جس مکان میں اس نے اس کو بلایا ہے وہ اس کے لئے مناسب ہے تو اس بیوی کے باری کا حق ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ ناشزہ ہے اور اگر شوہر نے کسی ایک بیوی کے پاس قیام کیا اور باقی بیویوں کو وہاں بلایا تو ان پر اس کو قبول کرنا واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ سوکنوں میں غیرت ہوتی ہے اور ایک جگہ ہونے سے اس میں اضافہ ہوگا[(۱)]۔

سفر کے لئے قرعہ:

۲۲ - ایک شخص کسی ایک بیوی کو سفر میں لے جانا چاہتا ہے تو کیا وہ اس کو لے جاسکتا ہے یا باقی تمام بیویوں کی رضامندی ضروری ہے یا قرعہ؟ اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

فی الجملہ حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ شوہر اپنی جس بیوی کو چاہے قرعہ یا باقی بیویوں کی رضامندی کے بغیر سفر میں لے جاسکتا ہے البتہ ان حضرات میں سے ہر ایک کے یہاں کچھ تفصیل ہے:

حنفیہ نے کہا: حالت سفر میں بیویوں کے لئے باری کا حق نہیں ہے، شوہر ان میں سے جس بیوی کو چاہے سفر میں لے جائے، اولی یہ ہے کہ ان میں قرعہ اندازی کرلے، جس کا نام قرعہ میں نکلے اس کو

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۴، ۳۷۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۳۔

(۱) کشاف القناع ۵/ ۲۰۳۔

ساتھ لے جائے تا کہ ان کی دل بستگی ہو، نیز اس لئے کہ وہ سفر میں کسی بیوی پر اور حضر اور منزل پر ٹھہرنے میں سامانوں کی حفاظت کے لئے یا فتنہ کے اندیشہ سے کسی دوسری بیوی پر بھروسہ کرسکتا ہے اور مثلاً کسی بیوی کا زیادہ موٹا ہونا اس کے لئے سفر سے مانع بھی بن سکتا ہے، لہذا سفر میں جس بیوی کے ساتھ رکھنے میں اندیشہ ہو قرعہ میں اس کا نام نکلنے کی وجہ سے سفر کے لئے اس کو متعین کرنے میں سخت ضرر کا پابند کرنا ہے اور ایسا ضرر ان دلائل کی وجہ سے دور کیا جاتا ہے جو حرج وتنگی کی نفی کرتے ہیں [۱]۔

مالکیہ نے کہا: اگر شوہر اپنی دو یا زیادہ بیویوں میں سے کسی ایک کو سفر میں لے جانا چاہے تو سفر کی طاقت رکھنے یا جسم کے ہلکا ہونے یا کسی اور سبب سے، جو مناسب ہو اس کا انتخاب کرے گا اس کی طرف اپنے میلان کی وجہ سے انتخاب نہیں کرے گا، البتہ حج یا غزوہ کے سفر میں دو یا زیادہ بیویوں میں قرعہ اندازی کرے گا، اس لئے کہ قربات (ثواب) کے سفر میں کش مکش زیادہ ہوتی ہے، قرعہ اندازی کی شرط یہ ہے کہ ساری بیویاں سفر کے لائق ہوں، جس بیوی کو سفر میں لے جانے کے لئے منتخب کیا یا قرعہ کے ذریعہ وہ متعین ہوگئی تو اس کو سفر کے لئے مجبور کیا جائے گا اگر اس کے لئے سفر کرنا دشوار نہ ہو یا سفر کرنا اس کے لئے باعث عیب ہو اور جو بیوی بلا عذر انکار کرے گی اس کا نفقہ ساقط ہوجائے گا [۲]۔

اس پر شافعیہ وحنابلہ کا اتفاق ہے کہ شوہر کے لئے جائز نہیں کہ کچھ بیویوں (ایک یا زیادہ) کو باقی کی رضامندی یا قرعہ کے بغیر سفر میں لے جائے، یہ طویل اسفار کا حکم ہے جس میں نماز میں قصر کرنا مباح ہوتا ہے، شافعیہ وحنابلہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ مختصر اسفار کا بھی یہی حکم ہے، انہوں نے کہا: طویل اور مختصر سفر میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ روایت اور علت عام ہیں، شافعیہ کے یہاں خلاف اصح اور حنابلہ میں سے قاضی کا قول ہے کہ مختصر سفر میں شوہر قرعہ کے ذریعہ کچھ بیویوں کو سفر میں ساتھ نہیں لے جاسکتا، اس لئے کہ یہ اقامت کے حکم میں ہے اور مقیم شوہر قرعہ کے ذریعہ بعض بیویوں کی تخصیص نہیں کرسکتا اور اگر ایسا کرے گا تو باقی بیویوں کے لئے اس کی قضاء کرے گا۔

شوہر کے ساتھ سفر کی غرض سے کسی ایک بیوی کی تعیین کے لئے قرعہ کے واجب ہونے پر شافعیہ وحنابلہ کا استدلال حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے ہے: **"أن النبی ﷺ کان إذا أراد سفرا أقرع بین نسائه، وأیتهن خرج سهمها خرج بها معه"** [۱] (رسول اللہ ﷺ سفر کا ارادہ کرتے تو اپنی بیویوں میں قرعہ ڈالتے، جس کا نام قرعہ میں نکلتا اس کو اپنے ساتھ لے جاتے) نیز شوہر کے ساتھ سفر کے لئے ایک سے زیادہ بیویوں کی تعیین کے لئے اگر وہ ایسا کرنا چاہے، قرعہ کے واجب ہونے پر ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے ہے: **"أن النبی ﷺ کان إذا خرج أقرع بین نسائه، فصارت القرعة لعائشة وحفصة"** [۲] (رسول اللہ ﷺ سفر میں نکلتے تو اپنی بیویوں میں قرعہ ڈالتے، قرعہ عائشہؓ و حفصہ کے نام نکلا) ان حضرات نے کہا: قرعہ کے بغیر بیوی کو سفر میں لے جانا سفر میں ساتھ جانے والی بیوی کو فوقیت دینا ہے جو قرعہ کے بغیر ناجائز ہے۔

انہوں نے کہا: اگر ایک سے زیادہ بیویوں کو سفر میں لے جائے تو سفر میں ان کی باری مقرر کرنے میں مساوات کرے گا جیسا کہ حضر

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین (رد المحتار) ۲/۴۰۱۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/۳۲۸، شرح الزرقانی ۴/۶۰۔

(۱) حدیث عائشہ: "کان اذا أراد سفراً......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۲۱۸) نے کی ہے۔

(۲) حدیث عائشہ: "کان اذا خرج أقرع بین نسائه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۳۱۰) اور مسلم (۴/۱۸۹۴) نے کی ہے۔

میں باری برابر برابر مقرر کرتا ہے[(۱)]۔

شافعیہ وحنابلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر قرعہ کسی ایک بیوی کے نام نکلے تو شوہر پر واجب نہیں کہ سفر میں اس کو ساتھ لے جائے، وہ اس کو چھوڑ کر اکیلے سفر کرسکتا ہے، اس لئے کہ قرعہ سے ساتھ لے جانا واجب نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے صرف مستحق تقدیم کی تعیین ہوتی ہے، ہاں اگر اس کے علاوہ کسی اور بیوی کو سفر میں لے جانا چاہے تو ناجائز ہے، اس لئے کہ قرعہ کے ذریعہ وہ متعین ہوچکی ہے، اس کو چھوڑ کر کسی اور کو لے جانا ناجائز ہوگا اور اگر وہ خود شوہر کے ساتھ سفر کرنے سے گریز کرے تو اس کا حق ساقط ہوجائے گا اگر شوہر راضی ہوجائے اور اگر اس کے گریز کرنے سے شوہر راضی نہ ہو تو وہ اس کو اپنے ساتھ سفر کرنے پر مجبور کرسکتا ہے، اس لئے کہ بیوی پر اس کی بات کا قبول کرنا واجب ہے لیکن اگر شوہر اس کے گریز پر راضی ہوجائے تو اپنے ساتھ سفر میں لے جانے کے لئے کسی بیوی کی تعیین کی خاطر باقی بیویوں میں نئے سرے سے قرعہ ڈالے گا[(۲)]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جس کے نام قرعہ نکلے اگر وہ بیوی اپنا یہ حق کسی اور بیوی کو دے دے تو جائز ہے اگر شوہر راضی ہو، اس لئے کہ حق اسی بیوی کا ہے، اس کی طرف سے اس کو ہبہ کرنا صحیح ہوگا جیسا کہ اگر وہ بیوی حضر میں اپنی رات ہبہ کردے، شوہر کی رضامندی کے بغیر یہ ناجائز ہے، اس لئے کہ اس بیوی سے استمتاع کرنے کا شوہر کا حق اس کی رضامندی کے بغیر ساقط نہ ہوگا اور اگر وہ بیوی اس حق کو شوہر یا بقیہ بیویوں کو دے دے تو جائز ہے[(۳)]۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اگر ساری بیویاں قرعہ کے بغیر شوہر کے ساتھ کسی ایک بیوی کے سفر کرنے پر راضی ہوں تو جائز ہے، اس لئے کہ حق ان بیویوں کا ہے البتہ اگر شوہر راضی نہ ہو تو قرعہ کا راستہ اختیار کیا جائے گا، شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ساری بیویاں کسی ایک بیوی پر راضی ہوجائیں تو اس بیوی کے سفر کرنے سے قبل وہ رجوع کرسکتی ہیں، ماوردی نے کہا: اسی طرح سفر کے بعد بھی بشرطیکہ مسافت قصر سے آگے نہ بڑھا ہو یعنی وہاں تک نہ پہنچا ہو[(۱)]۔

انہوں نے کہا: اگر شوہر اپنی بیویوں میں سفر کے لئے قرعہ ڈالے اور قرعہ میں کسی بیوی کا نام نکلے اور وہ اس کو لے کر سفر میں چلا جائے پھر اس سفر سے لوٹنے سے قبل وہ کوئی دوسرا سفر کرنا چاہے تو یہ سب ایک سفر کی طرح ہوگا جب تک اس سے لوٹ نہ آئے، اور جب اس سے لوٹ آئے پھر سفر کا ارادہ کرے تو قرعہ ڈالے گا[(۲)]۔

انہوں نے کہا: اگر اپنی کسی ایک یا زیادہ بیویوں کے ساتھ قرعہ یا ان کی رضامندی کے بعد سفر کرے تو حضر میں رہ جانے والی بیویوں کے لئے اس کی قضاء نہیں کرے گا، خواہ سفر طویل ہو یا مختصر، اس لئے کہ سفر میں جانے والی بیوی کو جو سکون ملا ہے اس کے مقابلہ میں اس کو سفر کی مشقت بھی پہنچی ہے، حضر میں رہنے والی بیوی کو جو سکون نصیب ہوتا ہے وہ سفر میں جانے والی کو نصیب نہیں ہوتا یعنی جو بیوی حضر میں مقیم ہے، اس نے سفر نہیں کیا اگرچہ دوسری بیوی کے ساتھ شوہر کے سفر کے دوران شوہر سے اس کا حصہ نہیں ملتا ہے تاہم سکون اور اقامت کا آرام اس کو میسر ہے یہ دونوں امور ایک دوسرے کے بالمقابل ہیں جو برابر برابر ہوگئے اور اگر بیویوں کی رضامندی یا قرعہ کے بغیر شوہر کسی ایک یا زائد بیویوں کو سفر میں لے جائے تو گنہگار ہوگا اور دوسری بیویوں کے لئے سفر کی مدت کی قضاء کرے گا[(۳)]۔

انہوں نے کہا: اگر قرعہ کے ذریعہ کسی ایک بیوی کو لے کر نکلا پھر

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۷، المغنی ۷/ ۴۰، ۴۱۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۰۴، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۸، المغنی ۷/ ۴۲۔

(۳) المغنی ۷/ ۴۲۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۸، المغنی ۷/ ۴۲۔

(۲) الأم ۵/ ۱۹۳، المغنی ۷/ ۴۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۸، أسنی المطالب ۳/ ۲۳۷، المغنی ۷/ ۴۱۔

قیام کرلیا تو مدت اقامت کی قضاء کرے گا، اس لئے کہ وہ سفر کے حکم سے نکل گیا، یہ اس صورت میں جب کہ ساتھ والی بیوی کے ساتھ رہائش اختیار کرے لیکن اگر مدت اقامت میں اس سے علاحدہ رہا تو قضاء نہیں کرے گا[1]۔

انہوں نے کہا: جو کسی جگہ سے منتقل ہونے کے لئے سفر کرے اس پر حرام ہے کہ کچھ بیویوں کو ساتھ لے جائے اور کچھ کو چھوڑ دے اگر چہ یہ قرعہ کے ذریعہ ہو بلکہ سب کو ساتھ منتقل کرے گا یا طلاق دیدے گا اور اگر اپنی بیویوں کو منتقل کرنا چاہے اور سفر میں سب کو ساتھ لے جانا ممکن ہو تو ایسا ہی کرے گا، وہ کسی ایک بیوی کو ساتھ نہیں لے جا سکتا، اس لئے کہ یہ سفر کسی ایک بیوی کے ساتھ خاص نہیں ہوگا بلکہ سب کو منتقل کرنے کی ضرورت ہے اور اگر خاص طور پر کسی ایک بیوی کو لے کر سفر کرے تو باقی بیویوں کے لئے قضاء کرے گا اور اگر ساری بیویوں کو ساتھ لے جانا اس کے لئے ناممکن یا دشوار ہو اور وہ ساری بیویوں کو ان کے کسی محرم کے ساتھ بھیج دے تو جائز ہے، کسی بیوی کے لئے اس کی قضاء نہیں کرے گا اور نہ قرعہ کی ضرورت ہے، اس لئے کہ اس نے ان میں مساوات رکھی ہے اور اگر کچھ ہی بیویوں کو اپنے ساتھ سفر میں لے جانا چاہے تو قرعہ کے بغیر ایسا کرنا ناجائز ہے اور جس شہر میں منتقل ہونا ہے وہاں پہنچنے کے بعد اگر اس میں وہ بیوی اس کے ساتھ قیام کرے تو باقی بیویوں کے لئے اس کی قضاء کرے گا[2]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جس سفر سے یہ احکام متعلق ہیں وہ سفر مباح ہے، دوسرے سفر میں شوہر کے لئے جائز نہیں کہ قرعہ کے ذریعہ یا قرعہ کے بغیر کچھ بیویوں کو اپنے ساتھ لے جائے اور اگر ایسا کرے گا تو یہ نافرمانی ہوگی اور بقیہ بیویوں کے لئے اس کی قضاء اس پر لازم ہوگی[1]۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۸، المغنی ۷/ ۴۱۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۸، المغنی ۷/ ۴۲، ۴۳۔

چھوٹی ہوئی باری کی قضاء:

۲۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بیویوں کی باری میں عدل کرنا شوہر پر واجب ہے اور اگر شوہر ظلم کرے اور کسی بیوی کو اس کی باری فوت کرادے تو چھوٹی ہوئی باری کی قضاء کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ و مالکیہ نے کہا: شب باشی جو کسی ایک بیوی کا حق بن چکی تھی اور شوہر نے اسے اس بیوی کو نہیں دیا وہ اس کی قضاء نہیں کرے گا، اس لئے کہ شب باشی کا مقصد ضرر دور کرنا، عورت کی آبرو محفوظ رکھنا اور وحشت کا ازالہ ہے اور یہ اس کا زمانہ گزرنے سے فوت ہوجاتا ہے، لہذا جس بیوی کی رات گزر گئی اس کے عوض اس کے لئے کوئی رات مقرر نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس صورت میں اس رات والی بیوی پر ظلم کرے گا جو اس کو عوض میں دے گا نیز اس لئے کہ شب باشی نفقہ سے بڑی نہیں اور حنفیہ کے نزدیک مدت گزرنے سے نفقہ ساقط ہوجاتا ہے[2]۔

شافعیہ و حنابلہ نے کہا: بیوی کے لئے چھوٹی ہوئی باری کی قضاء کرنا شوہر پر واجب ہے اگر یہ بیوی کی طرف سے کسی سبب کی بناء پر نہ ہو مثلاً اس کا ناشزہ ہونا، شوہر کو چھوڑ کر دروازہ بند کر لینا اور اپنی باری میں شوہر کو اپنے پاس آنے سے روک دینا[3]۔

باری کے فوت ہونے کے اسباب متعدد ہیں: کبھی تو شوہر ایک بیوی کے ساتھ سفر میں چلا جاتا ہے تو بقیہ سب بیویوں کی باری فوت ہوجاتی ہے، اس صورت میں ان کے لئے اس کی قضاء کا بیان تفصیل

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۸۔
(۲) رد المحتار ۲/ ۴۰۰، ۴۰۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲۷۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۷، المغنی ۷/ ۳۳۔

سے گذر چکا ہے، بیویوں کی باری جاری رہنے کے عرصہ میں ان کے لئے واجب باری کا دورہ پورا کرنے سے قبل شوہر نئی شادی کر لیتا ہے اور باری کا دورہ منقطع کر دیتا ہے تا کہ نئی بیوی کو نکاح کی خصوصی باری دے اور اس کے نتیجہ میں اس بیوی کی باری فوت ہوجاتی ہے جس کا نمبر نہیں آیا ہوتا ہے، لہذا اس کے لئے اس کی قضاء واجب ہوگی اس کا بیان آچکا ہے۔

اور کبھی کسی بیوی کی باری اس بیوی کے سفر کرنے کے سبب فوت ہوجاتی ہے، اس میں شافعیہ وحنابلہ کے یہاں تفصیل ہے:

انہوں نے کہا: اگر اس بیوی نے اپنی ضرورت یا شوہر کی ضرورت یا کسی اور وجہ سے شوہر کی اجازت کے بغیر سفر کیا تو اس کے لئے باری نہیں ہوگی، اس لئے کہ باری انس حاصل کرنے کے لئے ہے اور یہ بیوی کی طرف سے پائے جانے والے سبب سے ناممکن ہوگیا، لہذا ساقط ہوجائے گا اور اگر اس بیوی نے شوہر کی اجازت سے اسی کی غرض یا اس کی ضرورت سے سفر کیا ہے تو اس کی سوکن کے پاس جتنا قیام کیا ہے اسی کے لحاظ سے اس بیوی کے لئے قضاء کرے گا، اس لئے کہ اس نے شوہر کی اجازت اور اس کی غرض سے سفر کیا ہے اور یہ اس بیوی کی طرح ہوگی جو شوہر کے پاس اور اس کے قبضہ میں ہے اور اس کو بھیج کر شوہر اپنے کو روکنے والا ہے اور اگر اس بیوی نے شوہر کی اجازت سے اپنی غرض یا اپنی ضرورت سے سفر کیا تو حنابلہ کے یہاں، اور شافعیہ کے یہاں جدید قول میں اس کے لئے قضاء نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس بیوی نے اپنی ذات سے شوہر کے استمتاع (لطف اندوزی) کے حق کو فوت کر دیا اور وہ اس شوہر کے قبضہ میں نہیں رہی، بیوی کے لئے شوہر کی طرف سے سفر کی اجازت صرف گناہ کو ختم کرنے والی ہے۔

شافعیہ کے یہاں یہ اضافہ ہے: اگر بیوی نے اپنے شوہر کے علاوہ کسی تیسرے کی غرض سے سفر کیا تو زرکشی نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ یہ بیوی کے اپنی ضرورت سے سفر کی طرح ہے اور یہ جیسا کہ دوسرے حضرات کا کہنا ہے ظاہر ہے اگر بیوی کا نکلنا اس کے لئے شوہر کی درخواست پر نہ ہو، ورنہ یہ شوہر کی اجازت سے اس کی ضرورت کے لئے بیوی کے نکلنے کے ساتھ لاحق ہوگا اور اگر بیوی تنہا شوہر کی اجازت سے (میاں بیوی) دونوں کی ضرورت سے نکلے تو اس بیوی کا حق ساقط نہیں ہوگا جیسا کہ زرکشی وغیرہ نے نفقہ کے تعلق سے کہا ہے اور اس کے مثل باری بھی ہے، ابن عماد کی تحقیق یہ ہے کہ ساقط ہوجائے گا(۱)۔

اور کبھی کسی بیوی کی باری اس وجہ سے فوت ہوجاتی ہے کہ شوہر اس کی باری میں اس کے پاس رات نہ گزار سکا یا اس کی باری کے دوران باہر نکل گیا، اب اگر پوری باری فوت ہوئی ہو تو پوری کی قضاء واجب ہوگی اور اگر باری کا کچھ حصہ فوت ہوا مثلاً رات کو نکلا جس کی باری کا مدار رات ہے اور نکلنے کا زمانہ طویل ہوگیا اور سوکن کے گھر کے علاوہ کہیں اور رہا ہو تو قضاء واجب ہے اگرچہ اس کو نکلنے پر مجبور کیا گیا ہو(۲)۔

بیوی کا اپنی باری سے دست بردار ہونا:

۲۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرد کی کسی بیوی کے لئے جائز ہے کہ اپنی باری سے دست بردار ہوجائے یا باری کا اپنا حق اپنے شوہر کو یا کسی ایک سوکن کو یا ساری سوکنوں کو ہبہ کر دے، یہ شوہر کی رضامندی سے ہوگا، اس لئے کہ اس بیوی سے استمتاع کے سلسلہ میں شوہر کا حق اس کی رضامندی کے بغیر ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنے سے

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۹، ۳۸۰، کشاف القناع ۵/ ۲۰۵۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۶، المغنی ۷/ ۳۳۔

استمتاع کے بارے میں شوہر کے حق کو ساقط کرنے کی مالک نہیں ہے اور جب خود یہ بیوی اور شوہر دونوں راضی ہو جائیں تو جائز ہے، اس لئے کہ یہ ان دونوں کا حق ہے، ان کے علاوہ کسی اور کا نہیں ہے اور جس بیوی کو باری ہبہ کی گئی اگر وہ ہبہ قبول کرنے سے انکار کرے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے استمتاع کے بارے میں شوہر کا حق ہمہ وقت ثابت ہے، دوسری بیوی کے حق کے آڑے آنے کے سبب ممنوع ہو گیا تھا اور جب یہ رکاوٹ دور ہو گئی تو اس بیوی سے استمتاع کا شوہر کا حق ثابت ہو گیا اگر چہ وہ ناپسند کرے جیسا کہ اگر وہ بیوی اکیلی ہو[(۱)] یہ ثابت ہے کہ حضرت سودہ بنت زمعہؓ نے اپنی باری حضرت عائشہؓ کو دے دی تھی، چنانچہ رسول اللہ ﷺ حضرت عائشہ کے پاس دو روز رہتے تھے، ایک ان کے دن میں، ایک حضرت سودہ کے دن میں[(۲)]۔

اس ہبہ کے بارے میں شافعیہ نے یہ لکھا ہے کہ یہ ہبہ عام ہبات کے قواعد پر نہیں ہے، اسی وجہ سے اس میں اس بیوی کے قبول کرنے یا اس کی رضامندی کی شرط نہیں ہے جس کو ہبہ کیا گیا ہے بلکہ شوہر کی رضامندی کافی ہے، اس لئے کہ حق ہبہ کرنے والی بیوی اور شوہر کے مابین مشترک ہے، کیوں کہ ہمارے یہاں اس کے علاوہ کسی ایسے ہبہ کی مثال نہیں ہے جس میں موہوب لہ (ہبہ کیا ہوا شخص) میں قبول کرنے کی اہلیت کے باوجود غیر موہوب لہ قبول کرتا ہو[(۳)]۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اگر اس نے اپنی باری تمام سوکنوں کو ہبہ کر دی اور شوہر نے اتفاق کر لیا تو اب باری ان سوکنوں کے درمیان ہوگی جیسا کہ اگر ہبہ کرنے والی بیوی کو طلاق دے دے اور اگر وہ بیوی اپنی باری شوہر کو دے دے تو شوہر اس کو جس کے لئے چاہے مقرر کر سکتا ہے، اگر چاہے تو ساری بیویوں کے لئے مقرر کر دے یا کسی ایک بیوی کے لئے خاص کر دے یا بعض بیویوں کے لئے اس میں دوسری سے زیادہ حصہ مقرر کر دے[(۱)]۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ جو رات اس کو ہبہ میں ملی ہے اس کو باقی بیویوں میں سے جس کو چاہے نہیں دے سکتا بلکہ سب کو برابر برابر دے گا، کسی کو خاص نہ کرے گا، اس لئے کہ خاص کرنے سے وحشت اور جلن پیدا ہوگی، لہذا ہبہ کرنے والی کالعدم قرار دی جائے گی[(۲)]۔

اسی طرح شافعیہ کے یہاں اگر کوئی ایک بیوی اپنی باری شوہر اور کسی بیوی یا شوہر اور ساری بیویوں کو ہبہ کر دے تو اس کا یہ حق افراد کے لحاظ سے تقسیم کیا جائے گا جیسا کہ اگر کوئی شخص کوئی ''سامان'' کسی جماعت کو ہبہ کر دے[(۳)]۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اگر کوئی بیوی اپنی باری ایک بیوی کو ہبہ کر دے تو جائز ہے، پھر اگر وہ رات موہوبہ (جس کو ہبہ کی گئی) بیوی کی رات سے متصل ہو تو دونوں راتیں لگاتار گزار لے اور اگر اس سے متصل نہ ہو تو بقیہ بیویوں کی رضامندی کے بغیر ان دونوں راتوں کو لگاتار نہ گزارے اور جو وقت ہبہ کرنے والی بیوی کا تھا اس وقت یہ رات اس کے پاس گزارے گا، اس لئے کہ موہوبہ ہبہ کرنے والی کی رات میں اس کے قائم مقام ہے، لہذا اس کو بدلنا جائز نہیں جیسا کہ اگر یہ رات ہبہ کرنے والی بیوی کے لئے باقی ہوتی، نیز اس لئے کہ اس میں

(۱) ردالمحتار ۲/ ۴۰۱، فتح القدیر ۳/ ۳۰۳، الشرح الکبیر ۲/ ۳۴۱، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۸، المغنی ۷/ ۳۸۔
(۲) حدیث: ''أن سودة بنت زمعة وهبت يومها لعائشة......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۳۱۲) اور مسلم (۲/ ۱۰۸۵) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۸۱، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۸۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۸، المغنی ۷/ ۳۹۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۹۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۹، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۸۱۔

دوسری بیوی کے حق میں تاخیر اور اس کی رضامندی کے بغیر اس کی رات کو بدلنا ہے، لہذا نا جائز ہوگا، یہی حکم اس صورت کا ہے کہ بیوی اپنی باری شوہر کو دے دے اور اس میں شوہر کسی ایک معین بیوی کو ترجیح دے۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول اور حنابلہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ شوہر دونوں راتیں لگا تار گزار سکتا ہے، اس لئے کہ الگ الگ کر کے گزارنا بے فائدہ ہے (۱)۔

ہبہ کرنے والی بیوی جب چاہے رجوع کر سکتی ہے اور جب وہ رجوع کر لے گی تو رجوع کرنا اسی وقت سے مستقبل کے ساتھ وابستہ ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا ہبہ ہے جس پر قبضہ نہیں ہوا ہے، یہ بمنزلہ مقبوضہ کے ہے اور اگر رات کے کچھ حصہ میں وہ رجوع کرے گی تو اس کے پاس منتقل ہونا شوہر پر واجب ہوگا اور اگر شوہر کو علم نہ ہوا اور اس نے پوری رات گزار لی تو اس کی قضاء بالکل نہیں، اس لئے کہ کوتاہی اسی بیوی کی طرف سے ہوئی ہے (۲)۔

سابقہ مسائل میں بعض حنفیہ نے شافعیہ و حنابلہ کے موافق صراحت کی ہے (۳)۔

باری سے دستبردار ہونے کے لئے عوض:

۲۵ - اپنی باری سے دست بردار ہونے والی بیوی کے لئے اس کا عوض لینے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اس کے لئے عوض لینا نا جائز ہے، نہ شوہر سے اور نہ سوکنوں سے اور اگر وہ عوض لے لے تو اس کو لوٹانا اس پر لازم ہے اور وہ قضاء کی مستحق ہوگی، اس لئے کہ عوض اس کے لئے محفوظ نہیں رہا، اپنی باری کا عوض لینا اس کے لئے اس لئے نا جائز ہے

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۸، المغنی ۷/ ۳۹۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۹، المغنی ۷/ ۳۹۔
(۳) فتح القدیر ۳/ ۳۰۳۔

کہ وہ نہ سامان ہے نہ منفعت، نیز اس لئے کہ شوہر کا اس کے پاس قیام کرنا ایسی منفعت نہیں ہے جس کی وہ مالک ہو۔

حنابلہ کے یہاں یہ اضافہ ہے: اگر عوض مال کے علاوہ ہو مثلاً اس کے شوہر کو اس سے راضی کرنا وغیرہ تو جائز ہے (۱)، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے حضرت صفیہ سے رسول علیہ السلام کو راضی کرایا اور ان کا دن لے لیا اور رسول اللہ علیہ السلام کو اس کی خبر دی تو آپ نے اس پر نکیر نہیں کی (۲)۔

ابن تیمیہ نے کہا: مذہب کا قیاس یہ ہے کہ باری وغیرہ تمام حقوق کا عوض لینا جائز ہے اور قاضی کے کلام میں ایسی بات ملتی ہے جو اس کے جواز کی متقاضی ہے (۳)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اس پر عوض لینا جائز ہے، انہوں نے کہا کہ شوہر کے لئے جائز ہے کہ ایک سوکن کو دوسری پر اس کی رضامندی سے ترجیح دے، خواہ یہ شوہر سے یا سوکن سے یا دونوں کے علاوہ کسی اور سے کچھ لے کر ہو یا اس کے بغیر ہو بلکہ دوسری سوکن مفت میں اس پر راضی ہو جائے اور شوہر یا سوکن کے لئے جائز ہے کہ دوسری سوکن کے دن کو بہ عوض اس سے خرید لے اور سوکن نے جو باری خریدی ہے وہ خاص طور پر اسی کو ملے گی اور شوہر نے جو باری خریدی ہے وہ جس کو چاہے خاص طور پر دے دے، دسوقی نے اس کے بعد لکھا ہے: اس کو خریداری کہنا تسامح ہے بلکہ یہ حق کو ساقط کرنا ہے، اس لئے کہ مبیع (سامان فروخت) کا مال ہونا ضروری ہے (۴)۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۳۰۳، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۸، المغنی ۷/ ۳۹، ۴۰۔
(۲) حدیث: "إرضاء عائشة رسول الله ﷺ عن صفية" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۳۴، ۶۳۵) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، بوصیری نے الزوائد (۱/ ۳۴۳) میں کہا: اس کی اسناد ضعیف ہے۔
(۳) کشاف القناع ۵/ ۲۰۵، ۲۰۶، الانصاف ۸/ ۳۷۷، ۳۷۲۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۴۱۔

باری کے ساقط ہونے کے اسباب:

۲۶- باری میں بیوی کا حق اس کے ساقط کرنے سے ساقط ہوجاتا ہے اور نشوز (بیوی کی بدخوئی) سے ساقط ہوجاتا ہے جیسا کہ اس کی وجہ سے نفقہ ساقط ہوجاتا ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔ نشوز کی ایک صورت یہ ہے کہ بیوی شوہر کی اجازت کے بغیر باہر نکل جائے یا اس کو اپنے سے لطف اندوز ہونے سے روک دے، شافعیہ نے کہا: اگرچہ بوسہ وغیرہ سے روکے گو کہ اس کو جماع کرنے دے جب کہ اس سے گریز کرنے میں عورت کو کوئی عذر نہ ہو اور اگر اس کو کوئی عذر ہو مثلاً شوہر کے بغل میں سخت بدبو ہو جس سے بیوی کو عادتاً ناقابل برداشت اذیت پہنچے تو وہ ناشزہ نہیں سمجھی جائے گی اور اس کے بارے میں اس کی تصدیق کی جائے گی، اگر اس کے جھوٹے ہونے کا کوئی قوی قرینہ موجود نہ ہو اور ناشزہ کے لئے باری کا حق اس لئے ساقط ہوجاتا ہے کہ اپنے شوہر کی اطاعت سے نکلنے اور اس سے گریز کرنے کے سبب وہ اپنی باری کے حق کو ساقط کرنے پر راضی ہے۔

صغیرہ بیوی جو وطی کی طاقت نہ رکھتی ہو باری کی مستحق نہ ہوگی، اسی طرح مجنونہ بیوی جو غیر مامون (ناقابل اطمینان) ہو اور قید میں پڑی ہوئی بیوی، اس لئے کہ اس کے لئے باری مقرر کرنے کو شوہر پر لازم قرار دینا اس کو ضرر پہنچانا ہے کہ اس کو بیوی کے ساتھ قید میں جانا پڑے گا تاکہ اس کی باری اس کو دے سکے اور جو بیوی شوہر کی اجازت سے تنہا اپنی ضرورت سے سفر کرنے والی ہو وہ باری کی مستحق نہیں ہوگی[1]۔

(۱) ردالمحتار ۲/ ۴۰۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۳، ۳۷۴، المغنی ۷/ ۲۸، ۴۰، کشاف القناع ۵/ ۲۰۴۔

قسمت

تعریف:

۱- قسمۃ کا معنی لغت میں: حصہ، ایک یا چند چیزوں کو الگ الگ ٹکڑوں اور ایک دوسرے سے ممتاز حصوں میں کرنا ہے۔

فیومی نے کہا: **قسمته قسما** باب ضرب سے ہے: علاحدہ علاحدہ اجزاء کرنا، **انقسم**: علاحدہ علاحدہ اجزاء ہوجانا، جگہ کے لئے مقسِم کا لفظ آتا ہے جیسے مسجد، اسم فاعل قاسم ہے اور قسام مبالغہ ہے، اور قسم (قاف کے کسرہ کے ساتھ) اسم ہے پھر اس کا اطلاق حصہ اور نصیب پر ہوا، کہا جاتا ہے **ھذا قسمي**: یہ میرا حصہ ہے، جمع أقسام ہے جیسے حِمل کی جمع أحمال ہے، **اقتسموا المال بینھم**: مال آپس میں تقسیم کرنا، اسم قسمت ہے جس کا اطلاق نصیب پر بھی ہوتا ہے[1]۔

اصطلاح میں: پھیلے ہوئے حصہ کو معین شکل وصورت میں اکٹھا کرنا[2]، متفرق ہونے کے بعد نصیب کو اکٹھا کرنے کا نام قسمت اس لئے ہے کہ وہ تقسیم سے پہلے مشترک چیز کے تمام اجزاء میں پھیلا ہوا تھا، ہر جزو میں (خواہ وہ کتنا ہی چھوٹا کیوں نہ ہو) ہر شریک کا حصہ اسی تناسب سے ہوتا ہے جس تناسب سے پورے میں ہوتا ہے، پھر تقسیم کے بعد یہ ایک معین جزو میں منحصر ہوجاتا ہے، اس میں بقیہ شرکاء میں سے کسی کا حق نہیں ہوتا ہے اگرچہ جزویت زمانہ کے اعتبار

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) البحر الرائق ۸/ ۱۶۷، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۳۴۷۔

سے ہو، جیسا کہ زمانہ کے اعتبار سے باری لگانے میں ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-بیع:

۲- بیع لغت میں: ایک چیز کا دوسری چیز سے مقابلہ یا عوض دے کر جس کا عوض دیا گیا ہے اس کو لینا[۱]۔

اصطلاح میں مخصوص طریقہ پر مال کا مال سے تبادلہ کرنا[۲]۔

قسمت اور بیع میں تعلق: قسمت عام ہے کبھی بیع کی شکل میں ہوتی ہے اور کبھی کوئی دوسری چیز۔

ب-افراز:

۳- افراز لغت میں: تنحیہ یعنی ایک چیز کو دوسری چیز سے علاحدہ اور ممتاز کرنا[۳]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

ربط: قسمت کبھی افراز کی شکل میں ہوتی ہے اور کبھی اس کا مقصد افراز کے بغیر صرف حصوں کی وضاحت ہوتی ہے جیسا کہ مہایات میں، لہذا یہ افراز سے عام ہے۔

ج-شرکت:

۴- شرکت لغت میں: شرک کا اسم مصدر ہے جس کا معنی: دو نصیب (حصوں) کو مخلوط کرنا اور مخلوط ہونا اور وہ عقد جس کے سبب دو مالوں کو حقیقتاً یا حکماً مخلوط کرنا مکمل ہو[۴]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) شرح الروض ۲/۲۔
(۳) المصباح المنیر، تاج العروس۔
(۴) لسان العرب، المصباح المنیر۔

اس کے اصطلاحی معانی میں سے ہے: دو یا زیادہ افراد کسی ایک چیز کے ساتھ جو ایک چیز کے حکم میں ہو خاص ہو جائیں[۱]۔

قسمت کی مشروعیت:

۵- قسمت مشروع ہے، اس کے مشروع ہونے کی دلیل کتاب، سنت اور اجماع ہے۔

کتاب اللہ میں بہت سی آیات ہیں مثلاً: "وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ"[۲] (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بطور غنیمت حاصل ہو سو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول کے لئے اور (رسول کے) قرابت داروں کے لئے اور یتیموں کے لئے اور مسکینوں کے لئے اور مسافروں کے لئے ہے)، نیز فرمان باری ہے: "لِلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُوْنَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُوْنَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيْبًا مَّفْرُوْضًا"[۳] (مردوں کے لئے بھی اس چیز میں حصہ ہے جس کو والدین اور نزدیک کے قرابت دار چھوڑ جائیں اور عورتوں کے لئے بھی حصہ ہے جس کو والدین اور نزدیک کے قرابت دار چھوڑ جائیں اس (متروکہ) میں سے تھوڑا ہو یا زیادہ (بہرحال) ایک حصہ قطعی ہے)، نیز فرمان باری ہے: "وَالَّذِيْنَ فِيْ أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُوْمٌ لِلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوْمِ"[۴] (اور جو اپنے مال میں حق رکھتے ہیں جانا ہوا سوالی اور بے سوالی (سب) کا)، نیز فرمان باری ہے: "وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُوا الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى

(۱) ابن عابدین ۳/۴۳۳، مغنی المحتاج ۲/۲۱۱۔
(۲) سورۂ انفال/۴۱۔
(۳) سورۂ نساء/۷۔
(۴) سورۂ معارج/۲۴۔

وَالْمَسٰكِيْنَ فَارْزُقُوْهُمْ مِّنْهُ وَقُوْلُوْا لَهُمْ قَوْلاً مَّعْرُوْفًا"[(١)] (اور جب تقسیم کے وقت اعزہ اور یتیم اور مسکین موجود ہوں تو انہیں بھی اس میں سے (کچھ) دے دو اور ان سے ہمدردی کی بات کہو)۔

سنت نبوی: آپ ﷺ کا فرمان، عمل اور تقریر ہے۔

فرمان نبوی: حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے: "إذا قُسِّمت الأرض وحُدَّت، فلا شفعة فيها"[(٢)] (اگر زمین تقسیم کی جائے اور اس کی حدود متعین کی جائیں تو اس میں شفعہ نہیں ہے)، اسی کے ہم معنی حضرت جابرؓ کی روایت ہے: "قضى النبي ﷺ بالشفعة فی کل مالم يقسم، فإذا وقعت الحدود، وصرفت الطرق، فلا شفعة"[(٣)] (رسول اللہ ﷺ نے ہر اس چیز میں شفعہ کا حکم دیا جس کی تقسیم نہ ہوئی ہو اور جب حد بندی ہو جائے اور ہر ایک کا راستہ الگ الگ ہو جائے تو شفعہ نہیں ہوگا)۔

عمل نبوی: "أنه ﷺ كان يقسم الغنائم بين المسلمين"[(٤)] (رسول ﷺ مسلمانوں میں اموال غنیمت تقسیم فرماتے تھے) سہل بن ابی حثمہؓ کی حدیث میں ہے: "قسم رسول الله ﷺ خيبر نصفين: نصفا لنوائبه وحاجاته، ونصفا بين المسلمين، قسمها بينهم على ثمانية عشر سهما"[(٥)] (رسول اللہ ﷺ نے خیبر کو دو حصوں میں تقسیم کیا: آدھا اپنے ناگہانی امور اور اپنی ضروریات کے لئے رکھا اور آدھا مسلمانوں میں تقسیم کیا جس کو آپ نے اٹھارہ حصوں میں بانٹا)۔

تقریر نبوی: بلا شبہ میراث وغیرہ کی تقسیم رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں ہوتی تھی اور آپ اس کو درست قرار دیتے تھے، اس پر نکیر نہیں فرماتے تھے۔

اجماع: رسول اللہ ﷺ سے آج تک لوگوں میں (مسلسل) بلا کسی کی نکیر کے میراث وغیرہ کی تقسیم کا تعامل جاری رہا ہے۔

صاحب "البدائع" نے کہا: لہذا اس کی مشروعیت نسل در نسل منقول ہے[(١)]۔

فقہاء کہتے ہیں: تقسیم ہر شریک کو اس کی مکمل مصلحت فراہم کرتی ہے، یا بالفاظ دیگر: تقسیم شریک کے نفع کی تکمیل کے لئے ہے[(٢)]۔

قسمت کی نوعیت کی تعیین:

٦- تقسیم بیع ہے یا محض حقوق کا ممتاز کرنا اس کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے: اس سلسلہ میں علماء کے چار مذاہب ہیں:

مذہب اول:

یہ علی الاطلاق بیع ہے، یہی امام مالک اور ان کے بعض اصحاب کی رائے ہے لیکن ان کے یہاں مشہور اس کے خلاف ہے[(٣)]، یہی

---

(١) سورۂ نساء/ ٧۔

(٢) حدیث: "إذا قسمت الأرض وحدت......" کی روایت ابوداؤد (٣/ ٧٨٥) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، شوکانی نے نیل الأوطار (٣٣١/٥) میں کہا ہے: اس کی اسناد کے رجال ثقہ ہیں۔

(٣) حدیث جابر: "قضى النبي ﷺ بالشفعة في كل مالم يقسم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ٤/ ٤٣٦) نے کی ہے۔

(٤) حدیث: "أنه ﷺ كان يقسم الغنائم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ٨/ ٥٣) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(٥) حدیث سہل بن ابی حثمہ: "قسم رسول الله ﷺ خيبر نصفين......" کی روایت ابوداؤد (٣/ ٤١٠) نے کی ہے، زیلعی نے نصب الرایہ (٣/ ٣٩٧) میں صاحب "التنقیح" کا یہ قول نقل کیا ہے: اس کی اسناد جید ہے۔

(١) البدائع ٧/ ١٧، رد المحتار ٥/ ١٦٦، تکملہ فتح القدیر ٨/ ٢٤٨، مغنی المحتاج ٤/ ٤١٨، المغنی لابن قدامہ ١١/ ٤٤٨۔

(٢) بدائع الصنائع ٧/ ١٧، مغنی المحتاج ٤/ ٤١٨، قواعد ابن رجب رص ١٤٤۔

(٣) التحفہ وحواشیہا ٢/ ٦٨، الفواکہ الدوانی ٢/ ٣٢٧۔

بعض شافعیہ کی رائے ہے اور ان کے قدیم اصحاب کی ایک جماعت نیز رافعی اور نووی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے [۱]، یہی بعض حنابلہ کی رائے اور امام احمد سے ایک روایت ہے [۲]۔

ان حضرات نے کہا: مال کا ہر جزو شریکین میں مشترک ہے اور جب ایک شریک نے سارے کا آدھا لے لیا تو اس نے اپنے حق کو جس کو اس نے چھوڑ دیا ہے اپنے شریک کے حق کے بدلہ جس کو اس نے لے لیا ہے فروخت کر دیا [۳]، یا بقول ابن قدامہ اس لئے کہ وہ دو ٹکڑوں میں سے ایک میں اپنے حصہ کا دوسرے ٹکڑے میں اپنے شریک کے حصہ سے تبادلہ کرتا ہے اور یہی بیع کی حقیقت ہے [۴]۔

مذہب دوم:

یہ علی الاطلاق محض حقوق کو ممتاز کرنا ہے، اسی پر بعض شافعیہ ہیں، ان کے ساتھ حنابلہ میں سے مجد الدین بن تیمیہ ہیں، اسی طرح بعض مالکیہ بھی اگر تقسیم اٹکل سے نہ ہوئی ہو [۵]۔

ان حضرات نے کہا: قسمت کے لوازمات بیع کے لوازمات سے الگ ہیں اور لوازمات میں اختلاف سے معلوم ہوتا ہے کہ ملزومات میں بھی اختلاف ہے۔

مذہب سوم:

قسمت بعض صورتوں میں حقوق کی تمیز ہے، بعض میں نہیں چنانچہ جمہور مالکیہ کے نزدیک اور یہی امام مالک سے ''المدونہ'' کی

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۵۔

(۲) منتہی الإرادات ۲/ ۶۱۸، الانصاف ۱۱/ ۳۴۷۔

(۳) المہذب للشیرازی ۲/ ۳۰۶۔

(۴) المغنی ۱۱/ ۴۹۱۔

(۵) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۳، ۴۲۴، قواعد ابن رجب ۴۱۲، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۵۰، التحفہ وحواشیہا ۲/ ۶۸۔

روایت ہے [۱]، یہ حقوق کی تمیز ہے مماثل چیز میں یعنی جو ایک نوع کی ہو، اسی کے ساتھ اس کی رغبت اور قیمت برابر ہو جیسے مکانات اور فدادین (کھیتیاں) جو عرفاً قریب قریب مسافت والے ہوں [۲]، اہل تجربہ کے یہاں ان کی قیمت برابر ہو، شرکاء کے نزدیک اس کی رغبت یکساں ہو یا متقارب چیز ہو (بسا اوقات اس کے بدلہ متجانس کہا جاتا ہے) جیسے وہ تمام کپڑے جو پہنے جاتے ہیں، اس لئے کہ اہم تر غرض پہننا ہے [۳]، لہذا سوتی، اونی، ریشمی وغیرہ سلے ہوں یا بغیر سلے سب متقارب کی فہرست میں داخل ہیں [۴] اگر تقسیم بذریعہ قرعہ ہوئی ہو لیکن ان کے علاوہ دوسری اشیاء میں تقسیم بیع ہے۔

جمہور شافعیہ کے نزدیک: متشابہ چیزوں کی تقسیم میں حقوق کو ممتاز کرنا ہے، وہ اس طور پر کہ صورت و قیمت کے لحاظ سے تمام حصے برابر برابر ہوں، اس میں مثلی جیسے غلے اور نقدی اور غیر مثلی جیسے یکساں عمارتوں والا گھر جس کے دونوں میں سے ہر طرف دوسرے کے مثل بنا ہو، ساتھ ساتھ دونوں عمارتوں میں فصل پیدا کرنے والا صحن منقسم ہو، اسی طرح زراعتی وغیر زراعتی زمین جس کے اجزاء ایک دوسرے کے مشابہ ہوں اور اس کے سوا میں بیع ہے [۵]۔

جمہور حنابلہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک: رد کی تقسیم کے علاوہ میں حقوق کو ممتاز کرنا ہے اور ردّ کی تقسیم میں بیع ہے۔

رد کی تقسیم (جیسا کہ آگے آرہا ہے) وہ ہے جس کے حصوں کو برابر

(۱) ۱۴/ ۱۹۸۔

(۲) بلغۃ السالک ۲/ ۲۴۰، التحفہ وحواشیہا ۲/ ۶۸، ۶۹۔

(۳) بلغۃ السالک ۲/ ۲۴۱۔

(۴) متقارب (متجانس): بختی اونٹ عربی اونٹوں کے ساتھ، بھینس گائے کے ساتھ اور بھیڑ بکری کے ساتھ نہ کہ خچر گدھوں کے ساتھ (الخرشی ۴/ ۴۰۲، التحفہ وحواشیہا ۲/ ۶۹)، المصباح المنیر میں ہے: عربی اونٹ: بختی اونٹ کے برعکس ہیں۔

(۵) التجرید المفید ۴/ ۷۰۳، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۱، ۴۲۲۔

کرنے میں اجنبی مال سے مدد لی جائے مثلاً دو آدمیوں کی مشترک زمین ہے، اس کے ایک طرف نا قابل تقسیم چیز ہے (جیسے کان یا تعمیر یا پانی کا کنواں) کبھی صرف اسی کی قیمت ساری زمین کی قیمت کے برابر یا اس سے بڑھ جاتی ہے[۱]۔

اب حنابلہ اور ان سے اتفاق کرنے والے شافعیہ کے نقطۂ نظر سے رد کرنے والے نے اپنے شریک کے جس حق کو حاصل کیا ہے اس کے مقابلہ میں اس کے عوض کے طور پر دیا ہے اور یہی بیع کا مفہوم ہے[۲]، رہا رد کی تقسیم کے علاوہ میں تو لوازم میں مغایرت کا اعتبار کیا جائے گا جیسا کہ مذہب دوم والوں نے اعتبار کیا ہے[۳]۔

بعض شافعیہ (جو مذہب سوم والے ہیں) رد کی تقسیم کے بیع ہونے میں اختلاف نہیں کرتے ہیں لیکن وہ کہتے ہیں: یہی حکم ہر دوسری تقسیم کا بھی ہے جس میں حصوں کو برابر کرنے کے لئے قیمت لگانے کی ضرورت ہو تا کہ ہر شریک کو اس تقسیم کے بعد جو ملے خالص اس کا حق ہو جائے، اس لئے کہ تقدیم ایک تخمینہ ہے جو صحیح وغلط دونوں ہوسکتا ہے، مثلاً ایک گھر میں کچھ حصہ کچی اینٹ اور کچھ حصہ پتھر کا ہے اور زمین جس کا کچھ حصہ عمدہ ہے اور کچھ ردی ہے اور باغ جس کے کچھ حصہ میں کھجور کے پیڑ اور کچھ حصہ میں انگور ہے (اور اس کو قسمت تعدیل کہتے ہیں) اور کبھی کبھی یہ بھی کہا گیا ہے: اگر قسمت تعدیل بیع ہوتی تو رد کی تقسیم کی طرح اس میں بھی اجبار صحیح نہیں ہوتا۔

شافعیہ کے مذہب میں ایک قول ہے کہ عملی طور پر اس میں اجبار صحیح نہیں ہے[۴]، لیکن یہ ان کے یہاں خلاف معتمد ہے، انہوں نے اپنے یہاں معتمد قول میں قیمت کے لحاظ سے اجزاء کے مساوی ہونے کو اجزاء کے حقیقتاً مساوی ہونے کے ساتھ لاحق کرنے کی وجہ سے اس کو بیع نہیں کہا ہے، نیز ضرورت کا تقاضا ہے، کیونکہ خواہش ہوتی ہے کہ حق کو جھگڑے اور شرکت کی برائی سے پاک کیا جائے اور جیسا کہ حاکم (قاضی) مدیون کے مال کو جبراً فروخت کردیتا ہے، رد کی تقسیم میں اس ضرورت کے تقاضے پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں جبر کرنا غیر واجب مال کے ادا کرنے پر جبر کرنا ہے[۱]۔

مالکیہ کے کلام کا مفہوم یہ ہے کہ جو اشیاء اہم ترین مقصود میں مساوی ہوں وہ ہر لحاظ سے مساوی اشیاء کی طرح سمجھی جائیں گی، اس لئے کہ اس صورت میں فرق کو درگذر کرنا ممکن ہے خصوصاً جب قیمت کے ذریعہ مساوات پیدا کی جائے، اب جو شخص اپنا حصہ اِس میں سے یا اُس میں سے لے گا وہ اپنے حق کو بعینہ لینے والا ہوگا اور حقوق کی تمییز کا یہی مفہوم ہے[۲]۔

مذہب چہارم:

تقسیم میں دونوں معانی یعنی بیع اور تمییز حقوق پائے جاتے ہیں، البتہ مثلی کی تقسیم میں حقوق کی تمیز (افراز) کا معنی غالب ہے اور قیمی کی تقسیم میں بیع کا معنی غالب ہے، یہی حنفیہ کا مذہب ہے جس میں ان کے یہاں اختلاف نہیں ہے[۳]۔

انہوں نے کہا: مال مشترک کے ہر جزو میں (خواہ کتنا ہی چھوٹا ہو) آدھا اس کا اور آدھا دوسرے کا ہے اور جب شریکین میں سے ایک نے مجموعہ کے آدھے کو اکیلے لے لیا تو اس نے جو اکیلے لیا ہے اس کا آدھا حصہ تقسیم سے پہلے اسی کا تھا، بس پہلے شائع (غیر معین) تھا اب

---

(۱) المغنی ۱۱/ ۴۹۱، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۸، المہذب ۲/ ۳۰۶۔

(۲) المہذب ۲/ ۳۰۶، المغنی ۱۱/ ۴۹۲۔

(۳) المہذب ۲/ ۳۰۶، المغنی ۱۱/ ۴۹۱۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۳۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۵۔

(۲) التحفہ وحواشیہا ۲/ ۶۹، بلغۃ السالک ۲/ ۲۴۱۔

(۳) البدائع ۷/ ۱۷۔

اکٹھا اور ممتاز ہوگیا ہے، حقوق کی تمیز کا یہی مفہوم ہے، اس کا دوسرا آدھا حصہ اس کے شریک کا تھا جس کو اس نے اس حصہ کے عوض لیا ہے جس کو شریک کے لئے چھوڑا ہے اور یہی بیع کا مفہوم ہے، مثلی کی تقسیم میں حقوق کی تمیز کا معنی اس لئے غالب ہے کہ اس میں معاوضہ کے طور پر جو چیز لی جاتی ہے وہ حکماً بعینہ ترک کی ہوئی ہوتی ہے، کیونکہ یہ یقینی طور پر اس کے مثل ہے، لہذا مبادلہ کا معنی کم زور پڑ گیا، قیمی کی تقسیم اس طرح کی نہیں ہے، لہذا اس میں مبادلہ کا معنی کم زور نہیں پڑا، اس لئے کہ جو لیا گیا ہے وہ بعینہ ترک کیا ہوا نہیں ہے گو کہ حکماً ہو اور اسی وجہ سے قیمی کی تقسیم میں مبادلہ کا معنی مثلی کی تقسیم میں اس معنی سے زیادہ قوی ہے [1]۔

تقسیم کی حقیقت میں اختلاف کے نتائج:

۷- ان آثار کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر تقسیم بیع ہو تو اس کو بیع کے احکام دئے جائیں گے (ساتھ ساتھ اس کے مشابہ امور میں سابقہ مستثنیٰ چیزوں کا لحاظ رکھا جائے گا) اور اگر محض حقوق کی تمیز ہو تو اس کو عقود کے احکام بالکل نہیں دئے جائیں گے [2]۔

مثلاً:

الف- خیارات: تقسیم میں اس کے بیع ہونے کی بنیاد پر اختیارات ثابت ہوں گے اور تمیز حقوق ہونے کی بنیاد پر اختیارات نہیں ہوں گے، شافعیہ اور حنابلہ نے اسی کی صراحت کی ہے [3] اور یہی مالکیہ کے کلام سے مستفاد ہوتا ہے [4]، البتہ بعض حنابلہ نے اس میں خیار شرط کا جس حال میں بھی ہو انکار کیا اور بعض حنابلہ نے اس میں خیار شرط و خیار مجلس کو ہر حال میں ثابت کیا اور انہوں نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ خیار کا مشروع ہونا بیع کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ یہ غور وفکر کے لئے اور یہ معلوم کرنے کے لئے ہے کہ دو باتوں میں سے کون بہتر ہے اور یہ مفہوم تقسیم میں موجود ہے [1]۔

اس امر کے مدنظر کہ حنفیہ کے نزدیک ہر تقسیم میں بیع کا معنی قائم ہے، انہوں نے یہ ''تردید'' والی بات نہیں کہی بلکہ وہ مطلق طور پر تقسیم کی تمام اقسام میں خیارات کے آنے کے قائل ہیں، البتہ ان میں کچھ فرق ہے جس کا تعلق ایک دوسری وجہ سے ہے۔

چنانچہ مختلف اجناس کی تقسیم جو آپسی رضامندی کی تقسیم ہوتی ہے (اس میں اجبار نہیں ہوتا) اس میں تینوں خیارات: خیار شرط، خیار عیب، اور خیار رؤیت ہوتے ہیں۔

مثلیات میں سے کسی ایک جنس کی تقسیم میں (جس میں جبر کیا جاسکتا ہے) خیار عیب کے علاوہ کوئی خیار نہیں ہوتا ہے۔

ذوات القیم جیسے گائے، بکری یا ایک جنس کے کپڑے میں سے ایک جنس کی تقسیم میں اور اس میں بھی جبر کیا جاسکتا ہے خیار عیب بلا اختلاف ہوتا ہے، اسی طرح صحیح مفتی بہ قول کے مطابق خیار شرط وخیار رؤیت ہوتے ہیں [2]۔

ب- شفعہ: اگر تقسیم تمیز حقوق کا نام ہے تو اس میں ایک ہی قول ہے کہ شفعہ ثابت نہیں ہوگا اور اگر بیع ہے تو شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس میں شفعہ ثابت ہوگا، انہوں نے اس کی صورت یہ بیان کی ہے کہ تین شرکاء میں سے دو شرکاء نے آپس میں تقسیم کر لیا اور تیسرے کا حصہ اس کی اجازت سے دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ چھوڑ دیا تو

(۱) نتائج الافکار ۸/ ۳۴۹، ملا مسکین ۲/ ۲۰۳، حاشیۃ ابن عابدین (رد المحتار) ۵/ ۱۶۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۴، القواعد لابن رجب رص ۴۱۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۴، القواعد لابن رجب رص ۴۱۳۔

(۴) المدونہ ۱۴/ ۱۹۸، بلغۃ السالک ۲/ ۲۳۸۔

(۱) القواعد لابن رجب رص ۴۱۳۔

(۲) رد المحتار ۵/ ۱۶۷۔

اس تیسرے کے لئے شفعہ ثابت ہوتا ہے [۱] اور تقسیم خالص مبادلہ نہیں ہے [۲]۔

رہے حنابلہ تو ان میں اختلاف ہے، بعض حنابلہ نے اصل کے مطابق شفعہ ثابت کیا ہے اور بعض حنابلہ نے تقسیم کے ساتھ خاص مانع کے سبب اس کا انکار کیا ہے، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے پر شفعہ ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ اگر شفعہ اِس شخص کے لئے اُس پر ثابت ہوتو اُس شخص کے لئے اِس پر ثابت ہوگا جو دونوں ایک دوسرے سے منافی ہوں گے، مرداوی نے اسی کو صواب قرار دیا ہے [۳]۔

ج - تقایل: اگر تقسیم بیع ہے تو اس میں اقالہ صحیح ہوگا اور اگر محض تمیز حقوق ہے تو اقالہ صحیح نہیں ہوگا، شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے اور مالکیہ کے کلام سے بھی یہی سمجھا جاتا ہے [۴]، حنفیہ میں ابن عابدین نے یہ راستہ اپنایا ہے کہ مثلیات کی تقسیم میں اقالہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں افراز کا معنی غالب ہے اور ذوات القیم کی تقسیم میں اقالہ ہوگا، لہٰذا اگر مثلی کو تقسیم کرنے والے تقسیم کے بعد اس کو مخلوط کردیں تو یہ نئی شرکت ہوگی تاہم علائی اور صاحب ''تنویر الابصار'' کی رائے ہے کہ عام طور پر اقالہ صحیح ہوگا [۵]۔

اقسام تقسیم:

۸ - قیمت لگانے کی ضرورت ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے تقسیم کی تین اقسام ہیں:

قسمت اِفراز۔

قسمت تعدیل۔

قسمت رد۔

اول: قسمت اِفراز:

۹ - یہ تقسیم اس وقت ہوتی ہے جب تقسیم کی جانے والی چیز کو قیمت لگانے کی ضرورت نہ ہو، کیونکہ اغراض میں تفاوت وفرق نہیں ہے یا اس قدر معمولی تفاوت ہے کہ ناقابل اعتبار ہے، اس صورت میں تقسیم قسمت افراز ہوگی [۱]، اس لئے کہ اس کا زیادہ سے زیادہ یہ مطالبہ ہوتا ہے کہ شرعی معیار یعنی کیل (ناپ) یا وزن یا پیائش یا شمار کرکے ہر حصہ کو علاحدہ علاحدہ کردیا جائے اور اس کو قسمت متشابہات بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ یہ اس چیز میں ہوتی ہے جس کے حصے ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں حتی کہ کوئی قابل ذکر تفاوت نہیں ہوتا ہے یا اس کو قسمت بالا جزاء بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ ہر شریک کو ملنے والے جزو کی نسبت بعینہ وہی ہوتی ہے جو مال مشترک میں اس کے حق کی نسبت ہوتی ہے اور یہ صرف ایک نوع کی مثلیات میں ہوسکتا ہے، جیسے کسی معین شہر کے دینار اور جیسے ہندستانی گیہوں اور جاپانی چاول اور جیسے ہم مثل روغن مثلاً تل کا تیل یا زیتون کا تیل یا عطور وغیرہ [۲] اور ایک نوع کی ہم شکل ذوات القیم کا بھی یہی حکم ہے مثلاً اونی یا ریشمی یا سوتی کپڑے اور جیسے کتابیں، قلم، گھڑیاں، جوتے اور جیسے ایک مکان جس کے ہر دو جانب ایک ہی طرح کے نقشے کی عمارتیں، تعمیری سامان، مضبوط بناوٹ اور پتھروں کی تعداد ہو، اسی کے ساتھ صحن کی ایسی تقسیم بھی ممکن ہو جو دونوں کو الگ الگ کردے، الحاصل جب صورت

---

(۱) الرشیدی علی نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۲۸۔

(۳) الانصاف ۱۱/ ۳۵۱۔

(۴) الخرشی ۴/ ۴۲۴، بلغۃ السالک ۲/ ۲۳۸۔

(۵) ردالمحتار ۵/ ۱۷۶۔

(۱) الباجوری علی ابن قاسم ۲/ ۳۵۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۱۔

وقیمت کے لحاظ سے تمام حصے مساوی ہوں [۱]۔

دوم: قسمت تعدیل:

۱۰- یہ اس وقت ہوتی ہے جب تمام حصے ذاتی طور پر مساوی نہ ہوں بلکہ قیمت کے اعتبار سے مساوی ہوں، اس کی وضاحت یہ ہے کہ کبھی مشترک مال دو آدمیوں کا آدھا آدھا ہوتا ہے لیکن اس کے ایک تہائی حصہ کی قیمت اپنی ذاتی خصوصیات کی بناء پر اس کے دو تہائی حصہ کی قیمت کے برابر ہوتی ہے، اب تقسیم میں مذکورہ تہائی آدھے حق کا ایک حصہ اور دو تہائی دوسرے آدھے حق کا دوسرا حصہ قرار دیا جاتا ہے، اسی طرح کبھی گھڑی کو آدھے کے حق کا ایک حصہ اور کتاب وقلم کو دوسرے آدھے کے حق کا دوسرا حصہ قرار دیا جاتا ہے اگر گھڑی کی قیمت آخر الذکر دونوں چیزوں کی قیمت کے برابر ہو۔

سوم: قسمت رد:

۱۱- اور یہ اس وقت ہوتی ہے جب حصوں کو برابر نہ کیا جاسکے بلکہ بالاختیار یا بہ مجبوری متفاوت قیمت والے چھوڑ دئے جائیں اور اس طور پر کہ جو شریک زائد حصہ لے گا اس پر واجب ہے کہ اس زیادتی میں اپنے شریک کے حق کی قیمت اس کو لوٹائے۔

اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں مال شرکت سے الگ مال کسی شریک کو لوٹانا ہوتا ہے، (اور یہ قسمت تعدیل بھی ہے) لیکن اگر قسمت تعدیل سے مراد یہ تقسیم ہو تو اس میں ایسی صفت لگائی جائے گی جس سے یہ تقسیم سمجھی جائے اور جب مطلقاً قسمت تعدیل بولی جائے گی تو اس سے مراد وہ تقسیم ہوگی جس میں رد نہ ہو، قسمت رد کی دو مثالیں لکھی جاتی ہیں: ایک حالت اختیار کی مثال ہوگی، دوسری حالت اضطرار (مجبوری) کی:

مثال اول: دو آدمیوں میں آدھی آدھی مشترک زمین ہے، اس کے ایک طرف اس کی سینچائی کے واسطے کنواں ہے جس کی تقسیم ممکن نہیں ہے، کبھی تو یہ ممکن ہوتا ہے کہ زمین آدھی آدھی برابر برابر تقسیم کردی جائے اور جس آدھے حصہ میں کنواں آتا ہے اس کو جو شریک لے اس پر واجب ہے کہ کنویں کی آدھی قیمت اس شریک کو دے جس نے دوسرا آدھا حصہ لیا ہے اور یہ قسمت رد ہے۔

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ایک ساتھ زمین وکنویں کی مثلا پندرہ سو قیمت مقرر کی جائے، اس میں سے ایک تہائی کنویں کی قیمت ہو، اب ایک شریک کنواں اور چوتھائی زمین لے اور دوسرا شریک باقی تین چوتھائی زمین لے اور یہ قسمت تعدیل ہے، اس میں رد نہیں ہے [۱]۔

اگر پہلے طریقہ پر زمین تقسیم کی جائے گی تو یہ قسمت رد ہوگی جس کو شریکین اپنی مرضی سے اختیار کریں گے، کسی ضرورت کی وجہ سے مجبور نہیں ہوں گے۔

کنویں ہی کی طرح دوسری چیزیں ہیں مثلاً درخت اور عمارت جو ناقابل تقسیم ہو یا منجم (معدن) [۲] بھی اسی طرح ہے۔

مثال دوم: اگر ہم سابقہ مثال میں فرض کرلیں کہ کنویں کی قیمت ساری زمین کی قیمت سے بھی زیادہ ہے تو اس صورت میں اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں کہ اس (کنویں) کو لینے والا شریک دوسرے

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۲۷۲/۸، مغنی المحتاج ۴۲۱/۴، ۴۲۳، التجرید المفید ۳۷۰/۴۔

(۱) المہذب ۳۰۸/۲، نہایۃ المحتاج ۳۷۳/۸، ۳۷۴، الباجوری علی ابن قاسم ۲۵۳/۲۔

(۲) معدن (دال کے کسرہ کے ساتھ) کے معنی ہیں: جواہرات مثلاً سونا، لوہا، چاندی وغیرہ کے پیدا ہونے کی جگہ، اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ کان والے وہاں گرمی جاڑا ہر موسم میں قیام کرتے ہیں، وہاں سے نہیں ہٹتے، یا اس لئے کہ اللہ نے اس کو وہاں قائم کیا (محیط المحیط)۔

شریک کو قیمت کے ذریعہ تعدیل کے بعد اس کنویں میں اس کا جو حصہ باقی ہے اس کی قیمت لوٹائے، اب اگر زمین کی قیمت ایک ہزار ہو اور کنویں کی قیمت ایک ہزار دو سو تو ان میں سے ہر شریک کا حصہ اتنا ہوگا جس کی قیمت ایک ہزار ایک سو ہو، لہذا ایک شریک نے ساری زمین لے لی اور کنواں چھوڑ دیا تو دوسرا شریک اس کو ایک سو لوٹائے گا اور اگر ایک شریک نے کچھ زمین لی تو دوسرا شریک زمین کا جو حصہ اس کے لئے چھوڑا گیا ہے اس کی قیمت بھی پہلے شریک کو لوٹائے گا[1]۔

یہ تقسیم شافعیہ کی ہے جس کا خلاصہ وہ یوں بیان کرتے ہیں کہ اگر مقسوم کے حصے صورت و قیمت کے لحاظ سے مساوی ہوں تو افراز ہوگا ورنہ اگر اس میں کسی چیز کے لوٹانے کی ضرورت پیش نہ آئے تو تعدیل، اور اگر پیش آئے تو رد ہے[2]، حنابلہ کے یہاں بھی اسی طرح کی صراحت ہے، گوکہ انہوں نے شافعیہ کی طرح اس کو اجاگر نہیں کیا ہے مثلاً ''الفروع'' میں ابن مفلح کا قول ہے: سہام (حصوں) کو اجزاء کے ذریعہ مساوی کیا جائے گا اگر وہ مساوی ہوں، اور قیمت کے ذریعہ مساوی کیا جائے گا اگر ان میں اختلاف ہو، اور رد کے ذریعہ اگر تقسیم میں اس کی ضرورت ہو[3]۔

مالکیہ کے یہاں قیمت لگانا ضروری ہے اور اس کے قائم مقام تحری ہے یعنی کاٹ لینے کی شرط پر ''بدو صلاح'' سے قبل کھیتی کی تقسیم میں اندازہ لگانا، یہی حکم غیر مزروعات کا ہے جن میں بعض بعض سے افضل ہو سکتے ہوں[4] اور یہ ہر اس چیز میں ہے جس کو قرعہ کے ذریعہ تقسیم کرنے کا ارادہ ہو، خواہ وہ جائیداد ہو یا منقول البتہ دو چیزیں اس سے مستثنیٰ ہیں اور ان کے مستثنیٰ ہونے میں بھی ان کے یہاں اختلاف ہے:

الف- مثلیات اور وہ ناپ و تول اور گن کر کے بیچی جانے والی چیزیں ہیں، جن کی صفت میں یکسانیت ہو[1]، ان کو کیل یا وزن یا شمار کے ذریعہ تقسیم کیا جائے گا اور استثناء اس قول کی بنیاد پر ہے کہ وہ قرعہ کو قبول کرتی ہیں، کیونکہ ابن عرفہ نے اپنے فتاویٰ میں باجی کی پیروی کرتے ہوئے ان میں اور ذوات القیم میں کوئی فرق نہیں کیا ہے[2]، ''المدونہ'' میں ابن القاسم کی عبارت یہ ہے: امام مالک نے کہا: تمام چیزوں کو قیمت پر تقسیم کیا جائے گا، پھر حصے لگائے جائیں گے[3]۔

ب- یکساں تعمیر والی عقار (جائداد): یعنی اس کے ہر دو جانب میں ایک جیسی عین و منفعت ہو تو بہرام کے نزدیک مساحت (پیمائش) سے اس کی تقسیم جائز ہے، خرشی نے اس کو غیر معتمد قرار دیا ہے[4]، ''التحفہ'' کے حواشی میں اسی کو معتمد کہا ہے[5]۔

آپ دیکھ رہے ہیں کہ قسمت افراز مالکیہ اور ان کے موافقین کے یہاں یکساں صفت والی مثلیات میں واضح و نمایاں ہے[6] اور ایک طرح کی تعمیر والی جائیداد کی تقسیم میں: اول ان کے یہاں معتمد ہے اور دوم: بہرام کا قول اور اس کو معتمد قرار دینے والوں کی رائے ہے اور ان دونوں کے علاوہ میں قسمت تعدیل ہے۔

یہ قرعہ کے ذریعہ تقسیم کے تعلق سے ہے، رہی آپسی رضامندی کی تقسیم تو بسا اوقات تقدیم و تعدیل کے ذریعہ ہوتی ہے اور بسا اوقات

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۲، ۴۲۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۳، ۲۷۴، التجرید المفید ۴/ ۳۷۱، ۳۷۲۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۲۔
(۳) ۳/ ۸۵۳۔
(۴) بلغۃ السالک ۲/ ۲۴۳۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۲۷۔
(۲) الخرشی ۴/ ۴۰۲۔
(۳) ۱۴/ ۲۲۶۔
(۴) ۴/ ۴۰۲۔
(۵) ۲/ ۶۸۔
(۶) الخرشی ۴/ ۴۰۲، التحفہ وحواشیہا ۲/ ۶۸۔

ان دونوں کے بغیر [۱]۔

رہی قسمت رد تو مالکیہ اس کو قرعہ کے بغیر آپسی رضامندی پر ثابت کرتے ہیں، اس لئے اس میں قرعہ کے اندر بہت غرر (دھوکہ) ہے، کیونکہ کبھی کبھی ایک شریک عمدہ کو لے کر فرق کو برداشت کرنا چاہتا ہے یا اس کے برعکس لیکن قرعہ اس کی مرضی کے خلاف نکلتا ہے، خلیل نے اس کو قرعہ کی تقسیم میں بھی ثابت کیا ہے لیکن معمولی چیز میں البتہ مالکیہ نے اس کو معتمد نہیں کہا ہے، اسی سلسلہ میں نفراوی کہتے ہیں: ایک شریک اپنے حصہ میں زائد چیز کے ہونے کی وجہ سے کوئی ثمن اپنے شریک کو ادا نہیں کرے گا مثلاً شرکت کے دو کپڑے ہوں، ایک کپڑا دو دینار کے برابر اور دوسرا ایک دینار کے برابر ہو اور ان دونوں نے قرعہ اندازی اس شرط پر کی کہ جس کے حصہ میں دو دینار کے مساوی کپڑا آئے گا وہ آدھا دینار ادا کرے گا تاکہ عدل و مساوات ہو جائے تو یہ ناجائز ہے، اس لئے کہ قرعہ کی تقسیم کا دو اصناف میں ہونا لازم آتا ہے اور یہ قرعہ کی تقسیم میں ناجائز ہے، خلیل (مالا یجوز پر عطف کرتے ہوئے کہتے ہیں: یا اس میں تراجع (واپس لینا) ہو الا یہ کہ تھوڑا ہو اور معتمد عدم جواز ہے اگرچہ جو چیز واپس لی جائے تھوڑی ہو، اسی وجہ سے ابن ابی زید کہتے ہیں: اور اگر اس فعل میں جس پر وہ دونوں آئے ہیں تراجع ہو تو کسی بھی صورت میں تقسیم جائز نہیں ہوگی، البتہ اگر وہ دونوں راضی ہوں تو جائز ہے، اس لئے کہ رضامندی کی تقسیم کا دو جنسوں میں آنا جائز ہے اور اس صورت میں عوام کے درمیان جو فصال (یعنی مویشیوں کی تقسیم میں جو رواج ہے کہ مثلاً گائے کو ایک قسم اور اس کی بیٹی کو مع چند دراہم دوسری قسم بنا کر دونوں میں قرعہ ڈالتے ہیں) فاسد ہے اگرچہ لخمی نے اس کو تھوڑی چیز کے ساتھ مستحسن کہا ہے اور اسی پر علامہ خلیل چلے ہیں لیکن آپ جانتے ہیں کہ معتمد جیسا کہ ابن عرفہ نے کہا مطلقاً ممانعت ہے۔

(۱) حواشی التحفہ ۲/ ۶۸۔

رہا باہمی رضامندی سے مثلاً ایک شریک دوسرے سے کہے: تمہیں اختیار ہے کہ چھوٹی لے کر اس کے ساتھ اتنا لے لو یا بڑی لے کر اتنا ادا کرو، کوئی قرعہ نہ ہو تو یہ جائز ہے [۱]، اسی طرح کی بات ''التحفہ'' اور اس کے حواشی میں ہے [۲]، اور انہوں نے اس کی مثال یہ دی ہے کہ دو گھر ہوں ایک سو کا ہے، دوسرا ساٹھ یا نوے کا تو جائز نہیں ہے کہ قرعہ کے ذریعہ ہر شریک ایک ایک گھر اس شرط پر لے لے کہ جو بہتر گھر لے گا وہ پہلی صورت میں بیس واپس کرے گا یا دوسری صورت میں پانچ واپس کرے گا، لخمی نے اس آخری صورت کی اجازت دی ہے یعنی قلت کے تمام حالات میں اور انہوں نے اس کا اندازہ نصف عشر (بیسویں حصہ) وغیرہ سے لگایا ہے [۳]، ''المدونہ'' سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ علی الاطلاق قسمت رد جائز ہے اگرچہ اس کی بحث عقار (جائداد کے بارے میں ہے)۔

تقسیم کرنے والوں کے ارادہ کے اعتبار سے تقسیم کی اقسام:

۱۲ - اس اعتبار سے تقسیم کی دو اقسام ہیں: قسمت تراضی اور قسمت اجبار اس میں اجمالی طور پر اہل علم میں سے کسی کا اختلاف نہیں ہے، یہ اس طرح کہ بسا اوقات سارے شرکاء مال مشترک کی تقسیم کے خواہش مند ہوتے ہیں یا بعض شرکاء خواہش مند ہوتے ہیں اور بقیہ شرکاء اصل تقسیم اور اس کے نفاذ کے طریقہ سے ان سے اتفاق کرتے ہیں، لہذا انہیں قاضی سے فیصلہ لینے کی ضرورت نہیں پڑتی اور اس صورت میں اس تقسیم کو قسمت تراضی کہا جاتا ہے۔

اور کبھی ایک یا ایک سے زائد شرکاء خواہش مند ہوتے ہیں اور باقی

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۲۷۔

(۲) ۲/ ۷۰۔

(۳) الخرشی ۴/ ۴۰۹۔

انکار کرتے ہیں، لہذا اگر خواہش مند شریک عدالت کے پاس جائے تو قاضی شریعت کے مقررہ اصول کے مطابق مال کی تقسیم کرے اور اس صورت میں یہ تقسیم قسمت اجبار ہوگی۔

لہذا قسمت تراضی وہ تقسیم ہے جو شرکاء کے اتفاق سے ہو۔

قسمت اجبار: وہ تقسیم جو شرکاء کے متفق نہ ہونے کی وجہ سے قضاء (عدالت) کے واسطہ سے ہو[1]۔

پھر قسمت اجبار میں یہ ضروری نہیں کہ خود قاضی یا قاضی کا مقرر کردہ شخص اس کو انجام دے بلکہ قاضی کو اختیار ہے کہ تقسیم سے گریز کرنے والے کو قید کردے تا آنکہ وہ اس کو تسلیم کرے اور قاضی تقسیم کی تکمیل کے لئے عادلانہ شکل میں معقول مدت مقرر کرے گا۔

حنفیہ کے کلام میں اسی طرح کی بات کی طرف صریح اشارہ ہے، کیونکہ وہ کہتے ہیں: درحقیقت تقسیم قضاء نہیں ہے حتی کہ قاضی کا فرض نہیں کہ وہ اس کو بذات خود انجام دے بلکہ اس کا فرض صرف یہ ہے کہ تقسیم سے انکار کرنے والے کو مجبور کرے[2]۔

۱۳ - ماسبق میں یہ بات معلوم ہوچکی ہے کہ نوع واحد کی تقسیم میں حنفیہ کے نزدیک اجبار جائز ہے، یہ نوع واحد مثلی ہو مثلاً غلے یا روغن یا اخروٹ یا انڈے (مثلی عددی کا قریب قریب ہونا کافی ہے) یا قیمی ہو جیسے اونٹ یا گائے یا بکری اسی طرح صاحبین کے نزدیک ایک شہر کے مکانات اور دکانیں اور ایک شہر کی کاشت کی اراضی یا باغات ہیں، رہی انواع مختلفہ کی تقسیم (جیسے مذکورہ بالا مثالوں کی مخلوط چیزیں) تو ایک چیز کا بٹوارہ ہے حتی کہ ایک شریک ایک نوع یا زیادہ کو اکیلے لے لیتا ہے (اور یہ قسمۃ جمع کی قسم سے ہے) تو اس بٹوارہ میں اجبار جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں فرق کھلا ہوتا ہے اور اس میں دلچسپیوں کا بھی تفاوت ہوتا ہے، اس طرح اس کی تعدیل دشوار ہوگی، اس پر مجبور کرنے میں ظلم وضرر ہے اور اگر تمام شرکاء اس پر راضی ہوں تو اس صورت میں ممانعت ہوگی، کیونکہ اس سے اگر کسی شریک کا حق ختم ہوگا تو اس کی خوش دلی سے ختم ہوگا، جو حق کا مالک ہوتا ہے اس کو ساقط کرنے کا بھی مالک ہوتا ہے بشرطیکہ حق اسی کا خالص ہو[1]، ہاں اگر اس مبادلہ پر جبر کئے بغیر اس حق تک رسائی ناممکن ہو تو اس کو اس پر مجبور کیا جائے گا جیسے دین کی ادائیگی[2]۔

لیکن بٹوارہ کے مطالبہ کے بعد اجبار کی شرط یہ ہے کہ ضرر نہ ہو اور یہاں ضرر سے مراد اس منفعت کا فوت ہونا ہے جو مال مشترک کا مقصود ہے۔

اس کی حد کی تعیین میں تین آراء ہیں:

پہلی رائے: یہ صرف عام ضرر ہے یعنی جو کسی ایک شریک کے ساتھ خاص نہ ہو، اس طور پر کہ مال مشترک کی مقصود منفعت ہر شریک کے تعلق سے ختم ہوجائے مثلاً اگر بیت (مکان) یا حمام یا چکی کا حجم اس قدر چھوٹا ہے کہ شرکاء کی تعداد میں تقسیم کے بعد چند کمرے یا حمام یا چکیاں نہیں ہوسکتیں نیز جیسے ایک جوہر، ایک کپڑا، جوتا، دیوار[3]، گائے اور بکری کا بٹوارہ تو یہی وہ ضرر ہے جو بٹوارہ پر مجبور کرنے سے مانع ہے، اس لئے کہ بٹوارہ منفعت کی تکمیل کے لئے ہوتا ہے اور یہاں پر محض اس کو فوت کرنا ہے جو قلب موضوع ہوجائے گا، اسی طرح ہر وہ چیز جس کے بٹوارہ میں توڑنے یا کاٹنے کی ضرورت پڑے، اسی وجہ سے انہوں نے کہا: اگر ناقابل بٹوارہ چیز کیونکہ اس کے بٹوارہ میں بٹوارہ کرانے والوں کا عام ضرر ہے مثلاً چشمہ یا کنواں یا نہر یا نالی ہے

(۱) تکملۃ فتح القدیر والعنایہ ۸/ ۳۵۷۔
(۲) العنایہ علی الہدایہ مع تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۵۱۔

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۵۰، ۳۵۱۔
(۲) مجمع الانہر ۲/ ۴۸۸۔
(۳) الشرح الکبیر مع المغنی ۱۱/ ۴۹۵، ۴۹۶، مغنی المحتاج ۲/ ۱۸۹، المدونہ ۱۴/ ۲۲۰، الخرشی ۴/ ۲۷۴، المہذب ۲/ ۳۰۷، ۳۰۸، الانصاف ۱۱/ ۳۳۸۔

کے ساتھ زمین ہوتو زمین کا بٹوارہ کردیا جائے گا اور کنویں یا نالی یا اس طرح کی چیزوں کو مشترک چھوڑ دیا جائے گا لیکن اگر رضامندی ہوتو بٹوارہ سے کوئی مانع نہیں، اس لئے کہ شریکین اپنی ذات کو ضرر پہنچانے کے مالک ہیں، قاضی اپنے فیصلہ کے ذریعہ کسی کو اپنے مال کو تلف کرنے کے اقدام سے نہیں روک سکتا[۱]۔

رہا بعض شرکاء کے ساتھ خاص ضرر (مثلاً مکان یا حمام یا چکی میں کسی ایک شریک کے حصہ میں ہی اس کی گنجائش ہو) تو یہ بٹوارہ پر مجبور کرنے سے مانع نہیں خواہ ضرر والا بٹوارہ کا مطالبہ کرے، یہ اس لئے کہ اگر ضرر والا بٹوارہ کا مطالبہ کرے تو وہ اپنی ذات کو ضرر پہنچانے پر راضی ہے اور اس طرح بٹوارہ ضرر کے شائبہ سے پاک بٹوارہ کی طرح ہوجائے گا اور اگر دوسرا شریک مطالبہ کرے تو بٹوارہ کے سبب ضرر رسیدہ پر آنے والا ضرر اگر بغور دیکھا جائے تو حقیقی ضرر نہیں ہے بایں معنی کہ اس کی وجہ سے اس کا کوئی حق فوت ہورہا ہو بلکہ یہاں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ وہ اپنے حصہ کے قلیل ہونے کے سبب اپنے شریک کے حصہ سے مسلسل فائدہ اٹھانا چاہتا ہے اور شریک اس کے لئے تیار نہیں اور اپنے حق کو چھڑانا اور اپنی ملکیت کے منافع کی تکمیل کرنا چاہتا ہے اور اسی وجہ سے بٹوارہ مشروع ہوا، قاضی کا کام یہ ہے کہ انصاف کا فریضہ انجام دے اور ہر حق دار کو اس کا حق دلائے، لہذا یہاں اس پر یہی واجب ہے، حاکم شہید نے یہی فیصلہ کیا ہے۔

دوسری رائے: یہ وہ ضرر ہے جو بٹوارہ کا مطالبہ کرنے والے کے ساتھ خاص نہ ہو اور اس کے تحت بٹوارہ سے گریز کرنے والے کے ساتھ خاص ضرر اور عام ضرر دونوں آتے ہیں، اس لئے کہ بٹوارہ کا مطالبہ کرنے والے کا ضرر اس کے مطالبہ کا اعتبار کرتے ہوئے ساقط ہے، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنی ذات کو ضرر پہنچانے پر راضی

(۱) البدائع ۱۹/۷، رد المحتار ۱۷۱/۵۔

ہے، رہا دوسرے شریک کا ضرر (جو بٹوارہ سے گریز کرنے والا ہے)، تو اس کے اعتبار کو ساقط کرنے کی یہاں کوئی وجہ نہیں ہے اور جو بٹوارہ کا مطالبہ کررہا ہے اس کو دوسرے کو ضرر پہنچانے کا موقع نہیں دیا جائے گا، یہی جصاص نے لکھا ہے۔

تیسری رائے: یہ وہ ضرر ہے جو بٹوارہ سے گریز کرنے والے کے ساتھ خاص نہ ہو اور اس کے تحت بٹوارہ کا مطالبہ کرنے والے کے ساتھ خاص ضرر اور عام ضرر دونوں آتے ہیں یعنی دوسری رائے کے برعکس، اس لئے کہ بٹوارہ سے گریز کرنے والے کا ضرر حقیقی ضرر نہیں ہے، (جیسا کہ ہم اس کی وضاحت کرچکے ہیں) لہذا اس کا اعتبار نہیں ہوگا، ہاں مطالبہ کرنے والے کے ضرر کو دیکھا جائے گا: اب اگر وہ ختم ہوجائے تو بٹوارہ پر مجبور کرنے سے یہاں کوئی مانع نہیں ہے، اور اگر وہ ختم نہ ہوا ہوتو بٹوارہ کا مطالبہ کرکے وہ متعنت (دشواری پیدا کرنے والا) ہے اور متعنت پر توجہ نہیں دی جاتی ہے اور اجبار کا بٹوارہ قابل اعتبار مطالبہ کے بغیر نہ ہوگا، یہی خصاف نے طے کیا ہے، اسی پر قدوری چلے ہیں اور ''الہدایہ'' میں ہے: یہی اصح ہے[۱]۔

۱۴- رہا آپسی رضامندی کا بٹوارہ تو اس میں ضرر کا مفقود ہونا شرط نہیں ہے بلکہ جس پر ضرر آئے وہ ایک ہو یا زیادہ اس کی رضا شرط ہے[۲]، حتی کہ اگر بٹوارہ میں سارے شرکاء کا ضرر ہو پھر بھی وہ اس پر راضی ہوں تو یہ ان کا اپنا معاملہ ہے، اس لئے کہ حق ان ہی کا ہے، کسی اور کا نہیں ہے، ان کو اپنی ضرورت کا زیادہ علم ہے، لہذا یہاں بٹوارہ سے کوئی مانع نہیں ہے جب کہ وہ اپنی ذات کو ضرر پہنچانے پر راضی ہیں[۳]۔

۱۵- اجمالی طور پر اہل علم میں سے کسی کا اختلاف نہیں کہ بٹوارہ دو

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۳۵۷/۸، البحر الرائق ۱۷۲/۸، بدائع الصنائع ۲۱/۷۔
(۲) بدائع الصنائع ۲۱/۷۔
(۳) تکملۃ فتح القدیر ۳۵۸/۸۔

طرح کا ہے: آپسی رضامندی کا بٹوارہ اور جبر کرنے کا بٹوارہ، البتہ اس کی تفصیل میں اختلاف ہے:

قسمت افراز (قسمت متشابہات) اس مفہوم کے لحاظ سے جو (فقرہ/ ۹) میں گزرا، اس کو چھوڑ کر کسی اور میں اجبار کی وجہ سے بٹوارہ کے قبول کرنے کے بارے میں شافعیہ وحنابلہ کی رائے ایک نہیں ہے، اس لئے کہ قسمت افراز میں بٹوارہ کا مطالبہ کرنے والا چاہتا ہے کہ مکمل طور پر اپنے مال سے فائدہ اٹھائے اور کسی کو ضرر پہنچائے بغیر شرکت کی برائی سے نکل جائے[(١)]۔

اسی طرح ان کا اس پر بھی اتفاق نہیں کہ قسمت رد کو چھوڑ کر باقی میں اجبار ممنوع ہے، اس لئے کہ قسمت رد میں غیر مشترک چیز کی تملیک ہے اور غیر مشترک میں اجبار جائز نہیں ہے[(٢)]، رہی قسمت تعدیل (ف/ ١٠ میں گزرے ہوئے مفہوم کے لحاظ سے) تو بعض شافعیہ اور خود امام شافعی کا یہی ایک قول ہے کہ بلا استثناء مطلق طور پر اس کے قابل اجبار ہونے کو ممنوع قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ حصے اپنی ذات میں برابر نہیں ہیں بلکہ اپنی قیمت کے لحاظ سے مساوی ہوں حالانکہ قیمت میں مساوات کے باوجود اغراض ومنافع میں تفاوت ہوتا ہے، چنانچہ سنترہ کا باغ انگور کے باغ کی طرح نہیں ہے، نہ اپنی ذات کے اعتبار سے نہ اپنی آمدنی اور فائدہ کے لحاظ سے، نہ لوگوں کی رغبتوں اور ضرورتوں کے ملنے کے اعتبار سے اگر چہ ان دو باغوں میں سے ہر ایک مثلاً ایک ہزار دینار کے برابر ہو، اسی طرح عمدہ مٹی یا نہر کے قریب والی چھوٹی پیائش والی زمین ردی یا پیچھے کی کشادہ پیدائش والی زمین کی طرح نہیں ہے اگر چہ دونوں کی قیمت برابر ہو[(٣)]۔

بعض شافعیہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ بٹوارہ کا مطالبہ کرنے والے کی صحیح غرض ہے اور مالیت کے لحاظ سے دوسرے شریک کا اپنا حق کچھ نہیں جاتا، یہی ان حضرات کا قول ہے جس کی وجہ قیمت میں مساوات کو اجزاء میں مساوات کے درجہ میں اتارنا ہے[(١)]، اور ایسا نہیں کہ اس سے کوئی عین فوت ہو جس کا عوض وہ شرکت کی برائیوں سے چھٹکارا حاصل کرنے کی شکل میں پائے بلکہ بسا اوقات بٹوارہ سے گریز کرنے والا بدنیت ہوتا ہے، غیر متوازن شرکت کو باقی رکھ کر ظلم وغصب کرنا چاہتا ہے جیسا کہ اگر وہ اس میں سے صرف دسویں حصہ کا مالک ہو جس کی وضاحت حنفیہ کے کلام میں (فقرہ/ ١٣ میں) آچکی ہے، یہ امام شافعی کا دوسرا قول ہے، اسی پر ان کے اصحاب کا اعتماد ہے، یہی حنابلہ کا مذہب ہے جس میں ان کے یہاں اختلاف نہیں ہے اگر چہ انہوں نے خاص طور پر منقولات کے بارے میں امام شافعی کے قول اول کے مثل احتمال ظاہر کیا ہے[(٢)]، البتہ شافعیہ نے اس کو مطلق رکھنے کے بعد ایسی فروعات ذکر کی ہیں جن سے اس کا مقید ہونا معلوم ہوتا ہے، حنابلہ نے بھی یہی کیا ہے اور انہوں نے مزید بعض شرائط کی صراحت کی ہے۔

ان کی قیودات جو ہمیں مل سکیں وہ پیش ہیں:

١٦- اول: اتحاد جنس: یہاں جنس سے ان کی مراد نوع ہے، لہذا ایک جائداد جس کے حصے ایک دوسرے کے مشابہ نہ ہوں مثلاً ایک زمین جس کے اجزاء میں جید وردی ہونے کے اعتبار سے فرق ہو یا اس کے درختوں کی نوعیت الگ الگ ہو (مثلاً اس کے ایک حصہ میں انگور کا باغ، اور دوسرے حصہ میں کھجور کا باغ ہو اور ایک گھر جس میں ایک

(١) المہذب ٢/ ٣٠٧۔
(٢) مغنی المحتاج ٤/ ٤٢٣، المغنی لابن قدامہ ١١/ ٤٩٣۔
(٣) مغنی المحتاج ٤/ ٤٢٣۔

(١) مغنی المحتاج ٤/ ٤٢٣۔
(٢) المغنی لابن قدامہ ١١/ ٤٩٠۔

طرف پتھر کی تعمیر اور دوسری طرف کچھ اینٹ کی تعمیر ہو یا ایک میں سامنے کا حصہ پسندیدہ اور دوسرے میں سامنے کا حصہ ناپسند ہو) تو اس جائداد کے بٹوارہ پر جبر کیا جاسکتا ہے، لہذا اگر ایک شریک بٹوارہ کا مطالبہ کرے تو قاضی انکار کرنے والے کو مجبور کرے گا، [1] البتہ بعض شافعیہ مثلاً ماوردی اور رویانی اور بعض حنابلہ مثلاً ابو الخطاب یہاں ایک فقہی نقطہ لکھتے ہیں (اور اسی کو بعض حضرات نے قطعی کہا ہے) کہ اگر عمدہ حصہ کا الگ اور ردی حصہ کا الگ بٹوارہ ممکن ہو تو جبر علاحدہ علاحدہ ہر ایک کے بٹوارہ پر ہوگا، یہ ان متعدد اراضی پر قیاس کر کے جن میں سے ہر ایک کو علاحدہ علاحدہ بانٹنا ممکن ہو اور اس صورت میں سب کو اکٹھا کرنے اور قیمت کے اعتبار سے اس کا ایک ہی بٹوارہ کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے [2]۔

اس کا مطلب اس امر کے مدنظر رکھنے کے ساتھ کہ اراضی شافعیہ وحنابلہ کے یہاں نوع واحد مانی جاتی ہیں اور ان کا متعدد ہونا صفت مثلاً عمدہ وردی ہونے میں اختلاف صفت کی طرح ہے یہ ہے کہ جب تک قسمت افراز ممکن ہو قاضی قسمت تعدیل کا سہارا نہیں لے گا اور جب تک ہر عین کا الگ الگ بٹوارہ ممکن ہو اگرچہ تعدیل کا بٹوارہ ہو قاضی تمام اعیان کو اکٹھا کر کے بٹوارہ کرنے کا راستہ نہیں اختیار کرے گا، یہ واضح ونمایاں ہے، اس لئے کہ جب تک بعینہ حق تک رسائی ممکن ہو یہی عین انصاف ہے، رہا آپسی رضامندی سے تو شرکاء جو چاہیں کریں: افراز یا تعدیل یا رد [3]۔

البتہ اگر جائداد کی نوعیت متعدد ہو مثلاً شرکت چند گھروں یا

(۱) التجرید المفید ۴/ ۱۷۳، المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۴۹۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۳، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۳، التجرید المفید ۴/ ۱۷۳، المغنی ۱۱/ ۴۹۹، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۵۶۔

(۳) المہذب ۲/ ۳۰۸، حنفیہ کے کلام میں اس کا مفاد ملتا ہے (تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۶۸)۔

دکانوں میں ہو تو یہ حکم کے اعتبار سے مختلف اجناس ہیں اگرچہ حقیقت کے اعتبار ایک جنس ہیں، اس لئے کہ تعمیرات اور تعمیر کے محل وقوع کے الگ الگ ہونے کے سبب اغراض مختلف ہوتی ہیں [1]، قسمت اجبار میں دو اجناس کو اکٹھا نہیں کیا جائے گا، لہذا (اگر شرکاء اکٹھا کرنے پر راضی نہ ہوں تو) ہر گھر اور ہر دکان کو علاحدہ علاحدہ تقسیم کیا جائے گا، خواہ وہ پاس پاس ہوں یا دور دور، اس لئے کہ ان کے مقاصد میں تفاوت ہوتا ہے [2]، ہاں شافعیہ کے یہاں معتمد (اس میں بعض شافعیہ کا اور بعض حنابلہ کا اختلاف ہے جن کی رائے ہے کہ جو چیز بھی شفعہ میں اکٹھا نہیں ہوتی بٹوارہ میں بھی اکٹھا نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ دونوں شرکت کے ضرر کو دور کرنے کے لئے ہیں [3]) یہ ہے کہ اگر دونوں اجناس کو ایک جنس کے درجہ میں رکھنا ممکن ہو (کہ وہ دونوں ایک گھر کے پتھر سے مشابہ ہوں) تو قسمت اجبار میں دونوں کو اکٹھا کیا جائے گا، اس کی انہوں نے دو مثالیں دی ہیں [4]۔

پہلی مثال: اراضی دو آمیوں کی مشترک ہے جس میں کچھ کاشت کی زمین اور دو گھر ہیں اور کسی ایک نے بٹوارہ کا مطالبہ کیا جس کا تقاضا ہے کہ ہر شریک کو ایک ایک گھر الگ الگ مل جائے تو اس کو قبول کیا جائے گا۔

دوسری مثال: متصل چھوٹی دکانیں (اور ان کو عضائد کہا جاتا ہے) [5]، ان میں اغراض میں کوئی تفاوت نہیں ہوتا اور ان میں سے

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۴، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۵۱۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۴۹۸، ۵۰۰۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۳۔

(۵) شرح غریب المہذب میں ہے: اس سے مراد سلسلہ وار بنی ہوئی متصل دکانیں ہیں، جوہری نے کہا: کسی چیز کے ارد گرد لگی ہوئی تعمیر وغیرہ جیسے: حوض کے چاروں طرف کناروں پر نصب پتھر، اور شاید اسی تعمیر سے ان کو عضائد کہا جاتا ہے، اور کہا جاتا ہے **عضد من نخل**: اگر ٹیڑھی و برابر ہوں، المہذب =

کوئی بھی علاحدہ طور پر بٹوارہ کے قابل نہیں، ان کے اعیان کو ان کی جبری تقسیم میں اکٹھا کرنا جائز ہے بشرطیکہ شرکت کا کوئی تعلق باقی نہ رہے جیسا کہ آئندہ آئے گا۔

۱۷- دوم: اتحاد صنف: منقولات کے بٹوارہ میں، لہذا اس میں جنس کا اتحاد (ایک ہونا) کافی نہیں ہوگا جب تک کہ صنف بھی متحد نہ ہوجائے، اس لئے کہ یہی وہ چیز ہے جس کی وجہ سے اغراض میں تفاوت کم ہوگا۔

لہذا منقولات کی جنس مختلف ہونے پر قسمت تعدیل پر مجبور نہیں کیا جائے گا مثلاً چند بستر ے، پردے، تکیے، گدے، کرسیاں، میز، فریج، کتاب رکھنے کے لکڑی کے بکس یا ان کی نوع الگ الگ ہو مثلاً کپڑوں میں کچھ ریشمی، کچھ سوتی، کچھ اونی ہوں، فرش کچھ عجمی اور کچھ عمومی ہوں، اور کچے عام لکڑی کے اور کچھ ساکھو کے یا ان کی صنف الگ الگ ہو مثلاً ہندستانی ریشم خشک، جاپانی ریشم، لکڑی اور سفید (تر) لکڑی۔

جنس وصنف کے اتحاد کے ساتھ صورت و ظاہر کے اختلاف یا قیمت کے اختلاف کو فرض کرنا ضروری ہے ورنہ یہ مقام متشابہ کے بٹوارہ (قسمت افراز) کا ہوگا جیسا کہ ماسبق میں (فقرہ/۹) سے معلوم ہو چکا ہے، قسمت تعدیل کا نہ ہوگا، اس کی طرف بعض متاخرین نے اشارہ کیا ہے[1]، مثلاً فرش کے حجم اور ان کی بٹائی کی تعداد الگ الگ ہوتی ہے (اور یہ صورت میں اختلاف ہے) تو اسی کے نتیجہ میں قیمت بھی الگ ہوتی ہے، لہذا اگر ایک صنف کے تین فرش دو آدمیوں کا آدھا آدھا مشترک ہوں، ایک فرش کی قیمت سو دینار، اور بقیہ دونوں کی ایک ساتھ سو دینار ہو اور ایک شریک نے اسی انداز (یعنی قسمت تعدیل) پر بٹوارہ کا مطالبہ کیا تو اس صورت میں اغراض مین تفاوت قلیل ہے، اس کے برخلاف اگر فرشوں کی جنس یا صنف الگ الگ ہو تو آپسی رضامندی کے بغیر قسمت تعدیل کے طور پر ان کے بٹوارہ کی کوئی سبیل نہیں ہے، اس لئے کہ ہر نوع وصنف کے ساتھ اغراض کا سخت تعلق ہے، یہی بات فرش کے علاوہ میں کہی جائے گی خصوصاً اگر اس کے افراد ناقابل بٹوارہ ہوں جیسے حیوانات مثلاً ہم فرشوں کی جگہ تین گائیں فرض کرلیں[1]۔

حنابلہ اتحاد نوع اور قیمت میں مساوات کے علاوہ کوئی اور شرط نہیں لگاتے اگرچہ صنف الگ الگ ہو جیسے بھیڑ اور بکری[2]۔

۱۸- سوم: بٹوارہ کوئی مشترک چیز باقی نہ چھوڑے یعنی اس مال میں سے جس کے بٹوارہ کا ارادہ ہے، وہ حضرات "انقطاع العلقة بين الشركاء" (شرکاء میں تعلق منقطع ہونے) سے یہی مراد لیتے ہیں، چند مثالیں پیش ہیں:

الف۔ دو گاڑیاں دو آدمیوں میں آدھی آدھی مشترک ہیں جن میں سے ایک گاڑی کی قیمت ایک ہزار پانچ سو دینار اور دوسری گاڑی کی قیمت صرف پانچ سو دینار ہے، ان دونوں گاڑیوں کے بٹوارہ پر مجبور کرنا ممکن نہیں ہے اگر ہم اعلی قیمت والی گاڑی کے بٹوارہ پر جبر کو ممنوع قرار دیں، اس لئے کہ اس صورت میں اس میں شرکت باقی رہ جائے گی اور اسی وجہ سے وہ کہتے ہیں: اگر دو آدمیوں کی دو مشترک گائیں ہوں، دونوں میں سے ایک کی قیمت دوسری کی قیمت سے آدھی ہو، ایک شریک نے اس شرط پر بٹوارہ کا مطالبہ کیا کہ جس کو کم قیمت والی گائے ملے اس کے لئے دوسری گائے کی چوتھائی کی قیمت باقی رہے گی تو شافعیہ کے یہاں راجح مذہب کے مطابق اجبار نہیں ہوگا، یہی حکم ہر

= للشیرازی ۲/۳۰۸۔

(۱) الباجوری علی ابن قاسم ۲/۳۵۴۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/۴۲۳۔

(۲) مطالب أولی النہی ۶/۵۵۱۔

ادنی واعلی کا ہے [۱]، حنابلہ کے یہاں بھی اسی طرح ہے [۲]۔

ب- مشترکہ زمین جس میں تعمیر یا درخت ہو، ایک شریک تنہا تعمیر یا درخت کے بٹوارہ کا مطالبہ کرے اور زمین مشترک رہ جائے یا تنہا زمین کے بٹوارہ کا مطالبہ کرے اور تعمیر یا درخت مشترک رہ جائے تو اس کا مطالبہ نہیں مانا جائے گا یعنی اس بٹوارہ پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ شرکت کو مکمل طور پر ختم نہیں کرتا اور اگر وہ دونوں اس پر راضی ہوجائیں تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

ج- وہ کہتے ہیں: کسی گھر کے علو (بالائی حصہ) اور سفل (زیریں حصہ) کے بٹوارہ پر گریز کرنے والے کو مجبور کیا جائے گا اگر اس کا بٹوارہ ممکن ہو، اس لئے کہ تعمیر زمین کے تابع ہے جیسے زمین میں درخت علو وسفل میں سے صرف کسی ایک کے بٹوارہ پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ بٹوارہ کا مقصد تمیز ہے اور نہ اس پر مجبور کیا جائے گا کہ ان میں ایک کسی ایک شریک کو اور دوسرا دوسرے شریک کو دے دیا جائے گا [۳]۔ اس کی علت یہ بیان کی جاسکتی ہے کہ جب دونوں منزلوں کے بٹوارہ سے شرکت مکمل طور پر ختم ہوجائے گی تو بٹوارہ پر مجبور کرنا صحیح ہوگا اور جب زیریں حصہ کو چھوڑ کر صرف بالائی حصہ یا اس کے برعکس کے بٹوارہ سے گھر کے کچھ حصہ میں شرکت باقی رہ جائے تو اس پر مجبور کرنا ممکن نہیں ہوگا لیکن یہ آپسی رضامندی کے طور پر جائز ہے [۴]۔

حنفیہ و مالکیہ کسی حال میں اس سے ممانعت کی کوئی وجہ نہیں سمجھتے کہ زیریں حصہ ایک کو اور بالائی حصہ دوسرے کو ملے [۵]، بسا اوقات

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۳۔

(۲) الفروع ۳/ ۸۴۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۳، المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۴۹۷۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۴۔

(۵) البدائع ۷/ ۲۷، المدونہ ۱۴/ ۱۶۸، ۱۶۹۔

حنابلہ نے اس کی یہ صورت بیان کی ہے کہ اس میں نام اور منفعت کے لحاظ سے دو مختلف جنسوں کو جمع کرنا ہے، لہذا یہ ناقابل اجبار ہے [۱]۔

ہاں توابع وملحقات میں شرکت کی بقاء کو گوارا کیا جاسکتا ہے، اس کی صراحت شافعیہ نے کی ہے، کیونکہ وہ صراحتاً کہتے ہیں کہ اگر بٹوارہ کرانے والوں میں کوئی مشترک راستہ باقی رہنا ہی ضروری ہو کہ ہر ایک کو الگ الگ راستہ ملنا ممکن نہ ہو تو یہ چیز بٹوارہ پر مجبور کرنے سے مانع نہ ہوگی [۲]۔

۱۹- چہارم: تقسیم کردہ شی کی قیمت بٹوارہ کے سبب کم نہ ہو، یہ شرط شیرازی کی ''المہذب'' سے سمجھ میں آتی ہے، شافعیہ میں سے جیلی نے اس کی صراحت کی ہے [۳]، اس کو انہوں نے ان سے متعدد جنس والی جائیداد کے تعدیل کے بٹوارہ میں نقل کی ہے جو اس کو جنس واحد کے درجہ میں رکھتے ہوئے ہے، جیسے ایک ہی گھر میں پتھر اور وہ دیکھ رہا ہے کہ قیمت کا کم ہونا ضرر اور مال کو ضائع کرنا ہے، لہذا اس میں قضاء کا معاملہ نہیں آئے گا البتہ ان کے یہاں ضرر کی ایک دوسری تشریح آئندہ آئے گی۔

۲۰- پنجم: ہر نوع کی الگ الگ تقسیم ناممکن ہو، یہ شرط ماسبق (فقرہ/ ۱۶) سے سمجھ میں آچکی ہے، لیکن یہ شافعیہ کے یہاں جائیدادوں کے ساتھ خاص ہے، اس لئے کہ منقولات میں قسمتِ جمع کے طور پر بٹوارہ کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا البتہ اگر ان کی صنف ایک ہو تو مجبور کیا جائے، ہاں یہ حنابلہ کے یہاں عام ہے [۴]۔

۲۱- مالکیہ قسمت اجبار کو تماثل (ہم مثل ہونا) وتقارب (ملتا جلتا

(۱) مطالب أولی النہی ۶/ ۵۵۲۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۴۔

(۳) المہذب ۲/ ۳۰۸۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۲، المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۴۹۰، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۵۶۔

ہونا) کی صورت میں رد کے بغیر اور قسمت تراضی کو اس کے علاوہ صورتوں میں رکھتے ہیں جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ شافعیہ وحنابلہ کے ساتھ اس پر اتفاق کرتے ہیں کہ قسمت اجبار میں نوع کے ایک ہونے کی بھی شرط ہے اور عدم رد کی بھی البتہ ان کے یہاں ایک قول میں تھوڑی ہو تو یہ شرط نہیں ہے تاہم وہ چار جگہوں پر ان سے اختلاف رکھتے ہیں:

الف- پہلی جگہ: ایسا نہیں کہ جس کی بھی نوع ایک ہو وہ بٹوارہ پر جبر کے قابل ہو بلکہ مالکیہ کے نزدیک قیمت میں اور شرکاء کی رغبتوں میں مساوات ضروری ہے، نیز دو جائیدادوں کے درمیان مسافت کا قریب ہونا بھی ضروری ہے، لہٰذا وہ قطعۂ زمین جو دوسری زمین سے دو میل سے زائد دوری پر ہو یا دوسری زمین کے مقابلہ میں اس کی مٹی عمدہ ہو یا کسی ایک کی اس میں زیادہ رغبت ہو کہ یہ زمین مثلاً اس کے گھر سے قریب ہو یا آلات کے بغیر اس کی سینچائی کی جاتی ہو تو قیمت کے اعتبار سے دونوں کو ایک قطعۂ زمین کی طرح دونوں کا ایک ساتھ بٹوارہ کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا بلکہ ہر قطعہ کو علاحدہ علاحدہ تقسیم کیا جائے گا۔

دونوں زمینوں کو ملانے پر جبر کرنے کے لئے مالکیہ کے نزدیک میوہ کے باغات میں درختوں کی نوع کا ایک ہونا اور ہر باغ کے الگ الگ بٹوارہ کا ناممکن ہونا ضروری ہے، بلکہ ایک ہی باغ میں اگر ایک طرف کھجور کے درخت اور دوسری طرف سیب یا انار یا شفتالو کے درخت ہوں تو شئی واحد کے بٹوارہ کی طرح اس کے بٹوارہ پر مجبور نہیں کیا جائے گا بلکہ جہاں تک ممکن ہو ہر نوع کے درختوں کو الگ الگ تقسیم کیا جائے گا اور اگر ناممکن ہو[1] تب تو یہ مجبوری ایک نوع کو دوسری نوع کے ساتھ ضم کر کے قیمت کے لحاظ سے تعدیل (مساوات) کرنے کے ساتھ شئی واحد کی طرح سارے کے بٹوارہ پر جبر کرنا صحیح ہوگا اگر چہ اس کے نتیجہ میں کسی ایک شریک کو دوسرے کے مقابلہ میں زائد اصناف کے درخت مل جائیں۔

ب- دوسری جگہ: ایسا نہیں کہ جو بھی مختلف نوع کا ہو وہ بٹوارہ پر جبر کے قابل نہ ہو، کیونکہ ہم نے دیکھا ہے کہ یہ حضرات مختلف انواع کے کپڑوں (سوتی، اونی، ریشمی وغیرہ) کو تعدیل وجبر کے طور پر ایک شئی کی تقسیم کی طرح تقسیم کرتے ہیں اور مالکیہ صراحت کرتے ہیں کہ زمین ایک نوع ہے اور اس کے درخت الگ نوع ہیں البتہ اگر درخت دور دور ہوں تو زمین اور درختوں کو ایک ساتھ تقسیم کیا جائے گا، نہ صرف زمین تقسیم کی جائے گی اور نہ صرف درخت، ورنہ اس کے نتیجہ میں ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک شریک کے درخت کا کچھ حصہ دوسرے کی زمین میں پڑ جائے اور یہ باغات کے بٹوارہ کے خلاف ہے، اس لئے کہ وہاں مقصود درخت ہے، زمین تابع ہے اور یہاں پر مقصود زمین ہے، درخت تابع ہیں[1]۔

ج- تیسری جگہ: ان کے نزدیک قسمت اجبار میں دو حصوں کو جمع نہیں کیا جائے گا، انہوں نے کہا: اس لئے کہ قسمت اجبار قرعہ کے ذریعہ ہی ہوگی اور قرعہ میں بٹوارہ کی ضرورت کی مجبوری سے غرر (دھوکہ) کا ارتکاب کیا جاتا ہے اور دو حصوں کو جمع کرنے کی کوئی مجبوری نہیں ہے[2] (حالانکہ جمع کرنے میں درحقیقت غرر کو کم کرنا ہے) اور اس کے باوجود انہوں نے ترکہ کی تقسیم کے وقت ایک حصہ میں تمام اصحاب فرائض کے جمع کرنے کو ضروری قرار دیا ہے یعنی متعدد فروض والوں کو یا ایک ہی فرض کے متعدد افراد کو یا عصبہ کو جمع کرنا

(۱) عدم امکان کی ایک صورت یہ ہے کہ درخت مخلوط ہوں مثلاً ایک درخت کھجور کا ہے، اس سے متصل انار کا، اس سے متصل سیب کا، اس کے بعد شفتالو کا، اسی طرح دوسرے درخت۔

(۱) الخرشی ۴/۴۰۲، ۴۰۴، بلغۃ السالک ۲/۲۴۰۔

(۲) الرہونی ۶/۳۱۰

ہوگا اور انہوں نے ذوی الفروض کے ساتھ عصبہ کے مقاسمہ کے وقت عصبہ کی اجازت سے ایک حصہ میں ان کے اجتماع کو جائز قرار دیا ہے اور انہوں نے ورثاء پر علی الاطلاق اس اجتماع کو اگر ان میں سے کوئی وارث اس کا مطالبہ کرے اپنے مورث کے شریک کے ساتھ ''مقاسمہ'' میں لازم قرار دیا ہے تا کہ وہ مستقل طور پر اپنے مورث کے حصہ کے مالک ہوجائیں پھر ان سب کو اختیار ہے کہ اس کے بعد اگر وہ چاہیں اور ان کا حصہ قابل تقسیم ہو تو اس کو آپس میں تقسیم کر لیں [1]، الا یہ کہ توابع میں شرکت باقی رہ جائے (اور اسی طرح کی بات شافعیہ کے یہاں فقرہ / ۱۸ میں آچکی ہے) لہذا تقسیم کردہ گھر کے مرافق (لوازمات خانہ) علی حالہ مشترک باقی رہیں گے اگر بٹوارہ میں ان کا تذکرہ نہ کیا گیا ہو [2]۔

د- چوتھی جگہ: یہ کہ باغات کو چھوڑ کر ہر صنف کی علاحدہ علاحدہ تقسیم کے محال ہونے کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ باغات کے بٹوارہ میں دو اصناف (مثلاً سیب اور انار) کو جمع کرنے پر جبر نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ ہر ایک کا الگ الگ بٹوارہ محال ہو اور اس کے بعد جائداد و منقول برابر ہیں، لہذا مکانات اور اراضی کو جبراً بٹوارہ کرنے میں جمع کیا جائے گا اگر کوئی شریک بٹوارہ کا مطالبہ کرے اگرچہ ہر گھر اور ہر کھیت کا الگ الگ بٹوارہ ممکن ہو [3]۔ یہی حکم کپڑوں کا ہے البتہ کپڑوں کے بارے میں ''المدونہ'' کی صراحت اس کے خلاف ہے، اس کی اصل عبارت یہ ہے: ان سارے کپڑوں کو بٹوارہ میں اکٹھا کیا جائے گا اگر ہر ہر صنف کا الگ الگ بٹوارہ کرنا ممکن نہ ہو [4] اور میت یا ورثاء کے معروف رہائشی گھر میں یہی حکم ہے، یہ ''المدونہ'' کی دو تفسیروں میں سے ایک کی بنیاد پر ہے اور اسی کو خلیل نے مقدم کیا ہے، وہ یہ ہے کہ اس گھر کو بقیہ گھروں کے ساتھ ایک بٹوارہ میں جمع کرنے کا مطالبہ کرنے والے کی بات نہیں مانی جائے گی جب کہ دوسرا شریک الگ الگ بٹوارہ کرنے کا مطالبہ کرے اور یہ ممکن بھی ہو [1]۔

۲۲- مالکیہ وحنابلہ اسی طرح اکثر شافعیہ حنفیہ کے ساتھ اس پر متفق ہیں کہ اجبار کی ایک شرط اسی معنی میں ضرر کا نہ ہونا ہے جس کو حنفیہ نے ذکر کیا ہے یعنی مقصود منفعت کا فوت ہونا گو کہ اصل مال کسی طرح سے قابل انتفاع باقی رہے، اس لئے کہ منافع کی اجناس میں بڑا تفاوت ہوتا ہے [2] یہ خرقی کی تقریر کی بناء پر امام احمد کے مذہب کے تعلق سے ہے لیکن انہوں نے کہا: یہ ایک روایت پر آیا ہے، معتمد اس کے خلاف ہے، وہ یہ کہ اجبار سے مانع ضرر وہ ہے جو قیمت کو کم کردے [3]۔

مالکیہ کے کلام سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ کبھی قیمت کو مدنظر رکھتے ہیں اس طور پر کہ اگر مال مشترک کے بٹوارہ سے اس کی قیمت میں کمی آجائے تو وہ بٹوارہ پر مجبور نہیں کرتے ہیں، چنانچہ انہوں نے تجارت کے لئے خرید کردہ مال کے بارے میں اس کی صراحت کی ہے [4]۔

۲۳- بٹوارہ پر اجبار کے لئے جس ضرر کے نہ ہونے کی شرط ہے اس کی تحدید میں مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں مختلف آراء ہیں:

اول: مطلق ضرر: یہی مالکیہ، بعض شافعیہ، جمہور حنابلہ اور ابن ابی لیلی کی رائے ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ضرر (ابتداء ضرر

---

(۱) الخرشی ۴/ ۴۱۰، ۴۱۱، بلغۃ السالک ۲/ ۲۴۲۔
(۲) الخرشی ۴/ ۴۱۰۔
(۳) بلغۃ السالک ۲/ ۲۴۰، ۲۴۱۔
(۴) المدونہ ۱۴/ ۱۷۹۔

(۱) الخرشی ۴/ ۴۰۳۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۱۔
(۳) الانصاف ۱۱/ ۳۳۵۔
(۴) بلغۃ السالک ۲/ ۲۴۳۔

پہنچانا) اور ضرار (کسی کے مقابلہ میں ضرر پہنچانا) سے منع فرمایا ہے [۱] اور مال ضائع کرنے سے منع فرمایا ہے [۲]، خواہ یہ شرکت توڑنے میں ہو (جیسا کہ یہاں ہے) یا شرکت باقی رکھنے میں جیسا کہ حنابلہ نے اس مسئلہ میں اس کی صراحت کی ہے کہ اگر کسی نے ایک شخص کے لئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کی اور دوسرے کے لئے انگوٹھی کے نگ کی، کیونکہ حنابلہ نے کہا: ان دونوں میں سے جو بھی نگ اکھاڑنے کا مطالبہ کرے گا اس کی بات مانی جائے گی [۳]، چنانچہ شریکین کے مسئلہ میں کہ ایک شریک کا گھر میں دسواں حصہ ہے جو نا قابل رہائش ہوا گرچہ وہ باہر سے اس میں اضافہ کر سکے اور دوسرے شریک کا باقی گھر ہے تو بٹوارہ پر جبر کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں ایک شریک کا ضرر ہے ہاں اگر دونوں بٹوارہ پر راضی ہو جائیں تو کوئی مضائقہ نہیں ہے، اس لئے کہ جس کا ضرر ہو رہا ہے وہ اپنے ذاتی ضرر پر راضی ہے [۴]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ قسمت اجبار سے مانع اسی ضرر کے قبیل سے یہ ہے کہ ہماری اسی مثال میں ایک حصہ رہائش کے قابل ہو لیکن اپنے مالک کے علاوہ کسی اور کی رہائش کے لائق ہو تو اب وہ کسی اور کو کرایہ پر دینے پر مجبور ہوگا اور ثمن میں نقص آنا ان کے یہاں کسی اختلاف کے بغیر یا منفعت میں نقص آنا ابن القاسم کے نزدیک اس ضرر کے قبیل سے نہیں ہے اور ہم دیکھ چکے ہیں کہ بعض شافعیہ ثمن میں نقص نہ آنے کی شرط لگاتے ہیں (فقرہ/۱۹) اسی طرح ان کے یہاں منفعت میں نقص آنے میں مالکیہ کی طرح اختلاف ہے مثلاً بٹوارہ کے لئے تلوار توڑی جائے کہ اس سے اسی غرض کے لئے انتفاع ممکن ہے تاہم اس صورت میں کم مفید ہوگی لیکن انہوں نے اس کے اجبار سے مانع ضرر ہونے کو راجح قرار دیا ہے [۱]، پھر تنہا شافعیہ کے یہاں یہ صراحت ہے کہ اگر ضرر رسیدہ کے ضرر کو بآسانی دور کرنا ممکن ہو اس طور پر کہ مال شرکت کے علاوہ سے اس حصہ کو مکمل کر دیا جائے تو اس ضرر کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ بآسانی اس کا خاتمہ وازالہ ہونے کی وجہ سے وہ نہ ہونے کے درجہ میں ہے مثلاً تقسیم شدہ گھر سے متصل کوئی غیر آباد زمین ہو جس کو وہ آباد کر سکتا ہو یا فی الحال اس کی مملوک زمین ہو یا اس کو اپنی ملکیت میں لے سکتا ہو لیکن وہ گھر جس سے متصل صرف ایسی زمین ہے جس کے حاصل کرنے کی کوئی سبیل نہیں ہے مثلاً وقف یا سڑک یا کسی ایسے شخص کی زمین ہے جس سے وہ دست بردار نہیں ہوگا تو اس کے بٹوارہ پر جبر نہیں کیا جا سکتا [۲]، مالکیہ کے کلام سے بھی یہی سمجھا جاتا ہے [۳]۔

دوم: ضرر عام: جیسا کہ حنفیہ میں سے حاکم شہید نے لکھا ہے، یہ بعض شافعیہ کے یہاں ہے، لہذا بعض شرکاء کا ضرر (خواہ بٹوارہ کا مطالبہ کرنے والا ہی ضرر کا نشانہ بنے یا کوئی اور) بٹوارہ پر جبر سے مانع نہیں ہے، یہ شرکت کی مضرتوں سے چھٹکارا حاصل کرنے کو ترجیح دینے کے لئے ہے [۴]۔

مطالبہ کرنے والے کو پہنچنے والا ضرر: یہی شافعیہ کے یہاں معتمد ہے، حنفیہ میں سے قدوری نے بھی اسی کو معتبر کہا ہے، چنانچہ گھر والی

(۱) حدیث: ”نهيه عن الضرر والضرار“ کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۸۴) اور دار قطنی (۳/ ۷۷) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، نووی نے اس کو حسن کہا ہے، نیز کہا: اس کے کئی طرق ہیں جن سے ایک دوسرے کو تقویت ملتی ہے (جامع العلوم والحکم ۲/ ۲۰۷)۔
(۲) حدیث: ”نهيه عن إضاعة المال......“ کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۶۸) اور مسلم (۳/ ۱۳۴۱) نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے کی ہے۔
(۳) مطالب أولی النہی ۶/ ۵۵۱۔
(۴) الخرشی ۴/ ۴۱۲، ۴۱۳، المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۴۹۴، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۵۰۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۰، ۴۲۱۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۰۔
(۳) الخرشی ۴/ ۴۰۹، ۴۱۰۔
(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۱۔

مثال میں جس میں ایک شریک کا دسواں حصہ ہے اور وہ انفرادی طور پر نا قابل رہائش ہے اگر اس میں بٹوارہ کا مطالبہ کرنے والا دوسرا شریک ہو جس کے مال شرکت میں مقصود حصہ کی منفعت بٹوارہ سے ختم نہ ہو (گوکہ باہر سے کسی ایسی چیز کو ضم کر کے جس کا وہ مالک ہے یا کسی طرح سے اس کو اپنی ملکیت میں لے سکتا ہے) تو اس صورت میں اس کو بٹوارہ پر مجبور کیا جائے گا اور اگر بٹوارہ کا مطالبہ وہ شریک کرے جس کا ضرر ہو رہا ہے تو وہ متعنت (سرکش) ہے، اپنے مال کو ضائع کر رہا ہے، اس پر توجہ نہیں دی جائے گی اور اس کی حماقت کو نہیں مانا جائے گا[1] اور اس کی وجہ (فقرہ/ ۱۳ میں) حنفیہ کے کلام کے بیان میں ہم جان چکے ہیں۔

چہارم: وہ ضرر جو بٹوارہ سے گریز کرنے والے پر آئے: جیسا کہ (فقرہ/ ۱۳) میں اس کی توجیہ میں حنفیہ کا کلام آچکا ہے، غیر ضرر والی صورت پر قیاس کرتے ہوئے ابن قدامہ کا میلان اسی طرف ہے، اس لئے کہ بٹوارہ کا مطالبہ کرنے والا اپنے ضرر پر راضی ہے، لہذا اس کا اعتبار ساقط ہوگا[2]۔

محل کے ایک اور متعدد ہونے کے اعتبار سے بٹوارہ کی اقسام:

۲۴- اس اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں: حنفیہ کے یہاں قسمت جمع و قسمت تفریق جس کی وضاحت حسب ذیل ہے:

الف- قسمت جمع: متعدد چیز کو شئی واحد کی تقسیم کی طرح تقسیم کرنا، اب اگر اس کے افراد و اجزاء مساوی ہوں تو صرف ہر حصہ کو علاحدہ علاحدہ ممتاز کرنے کی ضرورت ہوگی، قیمت مقرر کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی، اس کی مثال: یکساں قالب و بناوٹ کے پتھروں کی ایک

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۱۔

(۲) المغنی ۱۱/ ۴۹۵۔

مقدار تین افراد میں برابر برابر مشترک ہو تو اس کے بٹوارہ میں بس اس کی ضرورت ہے کہ ان میں تہائی حصہ گن کر ایک شریک کو، پھر تہائی حصہ گن کر دوسرے شریک کو دے دیا جائے، باقی تیسرے شریک کا ہوگا، اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک قسم کا کوئی کپڑا ان کے درمیان ہو برابر برابر شرکت میں ہو تو اس کے بٹوارہ میں صرف اس کی ضرورت ہے کہ ناپ کر کپڑے کا ایک تہائی حصہ ایک شریک کو پھر ایک تہائی دوسرے شریک کو پھر باقی تیسرے کو دے دیا جائے[1]۔

اگر مال مشترک کے بعض افراد میں فرق ہو کہ قیمت لگائے بغیر تمام حصوں کو برابر برابر کرنا ناممکن ہو جیسا کہ اراضی اور جانور کی انواع میں اکثر ایسا ہی ہوتا ہے، اسی طرح متعدد اجناس کی اشیاء کا معاملہ ایسا ہی ہوتا ہے مثلاً گھر اور اس کے منقولات اور اراضی اور اس میں لگی ہوئی چیزیں تو اس کو بھی اس شئی واحد کی طرح مانا جائے گا جس کے اجزاء میں تفاوت ہے، قیمت مقرر کئے بغیر اس کے حصے برابر برابر نہیں ہو سکتے مثلاً ایک قطعۂ زمین کاشت کی ہے جس کے اجزاء زرخیز ہونے میں مختلف درجہ کے ہیں تو نزاع کے وقت اس کی قیمت لگائی جائے گی[2] اور ہر شریک کو کل قیمت میں اس کے حصہ کے برابر مال مشترک کے افراد میں سے ملے گا، لہذا جس کا حصہ اس مال میں تہائی ہو جس کی قیمت ایک ہزار دو سو ہے تو وہ اس میں سے چار سو کے مساوی ٹکڑا لے گا (دیکھئے: فقرہ/ ۱۲ اور اس کے بعد کے فقرے)۔

ب- قسمت تفریق: اس کو قسمت فرد بھی کہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ایک ہی چیز کا بٹوارہ ہو جیسا کہ قسمت جمع کی نظیر پیش کرتے ہوئے ہم نے ابھی اس کی مثال دی ہے یا متعدد اشیاء میں سے ہر ایک کو علاحدہ علاحدہ تقسیم کیا جائے[3]۔

(۱) البحر الرائق ۸/ ۱۷۲۔

(۲) رد المحتار ۵/ ۱۷۳۔

(۳) رد المحتار ۵/ ۱۷۲۔

بقیہ فقہی مذاہب کے فقہاء اس تقسیم (قسمت جمع وقسمت تفریق) کو حنفیہ کی طرح نمایاں نہیں کرتے تاہم ان کے کلام کے درمیان یہ تقسیم آتی ہے۔

تقسیم کے ارکان:

۲۵ - چونکہ بٹوارہ مستحقین کے لئے ان کے حصوں کو ممتاز کرنے کا نام ہے، لہذا اس کے پائے جانے کے لئے حسب ذیل ارکان کا ہونا ضروری ہے:

الف- فاعل جو بٹوارہ کرے یعنی قاسم (تقسیم کنندہ)۔

ب- مستحقین یا مقسوم لہ (وہ شخص جن کے لئے بٹوارہ ہورہا ہے)۔

ج- مال مشترک جس کے حصوں کی تمیز کرنی ہے، اس کو مقسوم کہتے ہیں۔

اس کا بیان حسب ذیل ہے:

الف- قاسم:

۲۶ - قاسم (تقسیم کنندہ) کے بغیر کسی بٹوارہ کا وجود ناممکن ہے، البتہ یہ تقسیم کنندہ کبھی تو خود شرکاء ہوتے ہیں اگر وہ کامل الاہلیت ہوں یا اگر وہ نااہل ہوں تو ان کے اولیاء (سرپرست) ہوتے ہیں یا کبھی کبھی کوئی اجنبی ہوتا ہے جس کو شرکاء بٹوارہ کرنے کی ذمہ داری دے دیتے ہیں، عدالت میں نہیں جاتے، بسا اوقات تقسیم کنندہ قاضی ہوتا ہے، اگر کسی ایک یا زائد شریک نے قاضی سے بٹوارہ کرانے کا مطالبہ کیا ہو تو قاضی خود اس ذمہ داری کو انجام دیتا ہے یا کسی کو مقرر کردیتا ہے جو اس کے نائب کی حیثیت سے اس کام کو انجام دیتا ہے۔

قاسم کی شرائط:

۲۷ - حنفیہ کے یہاں بالاتفاق قاسم میں عقل، ملکیت یا ولایت کی شرط ہے البتہ اسلام، عدالت اور آزادی کی شرط لگانے میں حنفیہ کے یہاں اختلاف ہے، قدوری ومرغینانی نے اس کو واجب کہا ہے اور کاسانی نے مستحب کہا ہے، پھر حنفیہ کے یہاں اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قاضی کا مقرر کردہ تقسیم کنندہ ہو یا شرکاء کا مقرر کردہ ہو جب کہ دوسرے مذاہب کے فقہاء قاضی کے مقرر کردہ تقسیم کنندہ اور شرکاء کے مقرر کردہ تقسیم کنندہ میں فرق کرتے ہیں، چنانچہ قاضی کے مقرر کردہ تقسیم کنندہ میں ان شرائط کا ہونا ضروری ہے:

شرط اول: عدالت:

۲۸ - عدالت کی شرط اس لئے ہے کہ حقداروں تک حق پہنچانے میں ناانصافی کا اندیشہ نہ رہے، اس لئے کہ اس کا بٹوارہ شرکاء کے لئے لازم ہوتا ہے، قبول ورد کرنے کا ان کو اختیار نہیں ہوتا، اسی وجہ سے تقسیم کی ولایت واجب الطاعۃ ولایات کے قبیل سے ہے، غیر عادل اس کا اہل نہیں ہے، یہ خود قاضی پر قیاس کرتے ہوئے ہے۔

اس شرط پر مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے[1]۔

شرط دوم: آزادی:

۲۹ - آزادی کی شرط اس لئے ہے کہ غلام ولایات کا اہل نہیں ہے۔ یہ شرط مالکیہ، شافعیہ کے یہاں ہے، حنابلہ کے یہاں نہیں ہے[2]۔

شرط سوم: ذکورت (مرد ہونا):

۳۰ - اس شرط کا اعتبار تنہا شافعیہ کے یہاں ہے، اس لئے کہ ان کے

---

(۱) الخرشی ۴/ ۴۰۱، مغنی المحتاج ۴/ ۴۱۸، المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۵۰۶۔

(۲) الخرشی ۴/ ۴۰۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۱۸، المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۵۰۶۔

یہاں عورت ولایات کی اہل نہیں ہے اور یہ مشہور اختلافی مسئلہ ہے (۱)، انہوں نے کہا: شرط ہے کہ قاضی کا مقرر کردہ تقسیم کنندہ تمام شہادات کا اہل ہو: یعنی مکلّف، مرد، آزاد، مسلمان، عادل، ضابط، (غافل نہیں) سننے والا، بینا اور بولنے والا ہو، اس لئے کہ ان سے متضاد صفات جن جن افراد میں پائی جاتی ہیں وہ ولایات کے اہل نہیں ہیں اور اسی وجہ سے انہوں نے اس کو ممنوع قرار دیا ہے کہ اصل یعنی باپ، دادا اور اوپر کے لوگ اپنی فرع جیسے اولاد اور اولاد کی اولاد کے لئے قاضی کی طرف سے تقسیم کنندہ ہوں یا اس کے برعکس ہو یعنی فرع اپنی اصل کے لئے قاضی کا تقسیم کنندہ ہو، اس کو بھی انہوں نے ممنوع کہا ہے (۲)۔

شرط چہارم: بٹوارہ کا علم ہونا:

۳۱- علم سے مراد: تقسیم کنندہ کے عمل کو انجام دینے کے لئے لازمی وسائل اس کے پاس مہیا ہوں جیسے حساب اور پیمائش کا علم اگر اس کو عام تقسیم کنندہ مقرر کیا گیا ہو، اس لئے کہ اس کو لامحالہ اس کی ضرورت پڑے گی یا اس کو کسی ایسی چیز کا تقسیم کنندہ مقرر کیا گیا ہو جس کا بٹوارہ اس کے علم کے بغیر ناممکن ہو، اس شرط کی صراحت شافعیہ وحنابلہ نے کی ہے (۳)، حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ قیمت لگانے کا علم ایسی چیز ہے جس پر بٹوارہ کا علم موقوف ہے جہاں قیمت لگانے کی ضرورت پڑے (۴)، شافعیہ کے یہاں اختلاف کے باوجود بلقینی نے اسی کو معتمد قرار دیا ہے تاہم اکثر شافعیہ کے یہاں معتمد یہ ہے کہ یہ شرط نہیں ہے، اس لئے کہ ضرورت پڑنے پر وہ قیمت لگانے کے ماہرین سے مدد لے سکتا ہے اور اس صورت میں ماہرین میں سے دو معتبر مردوں کی گواہی پر اعتماد کرے گا، یہاں زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ تقسیم کنندہ کا قیمت لگانے کے علم سے بھی واقف ہونا افضل ہے اور اگر تقسیم کنندہ ایسا ہو جو نہ حساب سے واقف ہو نہ پیمائش سے تو وہ اس قاضی کی طرح ہے جو فقہ نہیں جانتا یا وہ کاتب جو تحریر نہیں جانتا (۱)۔

شرط پنجم: قیمت لگانے کی ضرورت ہونے پر تقسیم کنندہ کا متعدد ہونا:

۳۲- اگر تقسیم کنندہ ہی قیمت لگانے والا ہو تو شافعیہ کے نزدیک اس کا متعدد ہونا قطعی ہے، یہی حنابلہ کے یہاں بھی معتمد ہے البتہ اس میں بعض حنابلہ کا اختلاف ہے مالکیہ کے نزدیک ایک قیمت لگانیوالا کافی نہیں بلکہ دو ہونا ضروری ہے جب کہ قیمت لگانے پر کوئی حد یا غرم (تاوان) مرتب ہو مثلاً چوری کردہ مال یا جسمانی کسی زیادتی کے تاوان، غصب کردہ اور تلف کردہ چیز کی قیمت لگانا اگر اس کی صفت اس کے سامنے بیان کر دی جائے، تقسیم کنندہ اور قیمت لگانے والے میں فرق یہ ہے کہ تقسیم کنندہ قاضی کا نائب ہے، لہذا اس کا ایک ہونا کافی ہے جب کہ قیمت لگانے والا قیمت پر گواہ کی طرح ہے، لہذا اس میں گواہی کا پہلو راجح ہے اور اگر قیمت لگانے پر کوئی حد یا تاوان مرتب نہ ہو تو ایک کافی ہے (۲)۔

اگر تقسیم کنندہ کو قیمت لگانے میں حاکم مقرر کر دیا جائے جیسا کہ بٹوارہ میں اس کو حاکم مقرر کیا گیا ہے تو اس صورت میں شافعیہ کے بیان کے مطابق وہ قیمت کی حیثیت سے اپنے علم پر فیصلہ کر سکتا ہے، اس طرح اس نے تقسیم بھی کی اور قیمت بھی لگائی جب کہ وہ فرد واحد

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۱۸۔
(۲) التجرید المفید ۴/ ۳۶۸۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۶۹، المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۵۰۶۔
(۴) المغنی ۱۱/ ۵۰۶۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۱۹۔
(۲) الخرشی ۴/ ۴۰۱، المغنی ۱۱/ ۵۰۶۔

ہے[(۱)]۔

امام شافعی نے ایک قول میں کہا: اگر بٹوارہ میں قیمت لگانے کی ضرورت نہ ہوتو حاکم کی طرف سے دو تقسیم کرنے والوں کا ہونا شرط ہے، اس کی بنیاد یہ مرجوح قول ہے کہ وہ گواہ ہے، حاکم نہیں ہے۔

اگر خرص (یعنی درخت پر موجود کھجور اور انگور کا اندازہ لگانا) کی ضرورت ہوتو یہ قیمت لگانے کی قبیل سے نہیں ہے، اس لئے کہ قیمت لگانا خبر دینا ہے جس میں جھوٹ کا احتمال رہتا ہے اور خرص اجتہاد کی بنیاد پر حکم کو اختیار کرنا ہے جیسا کہ قاضی کرتا ہے، لہذا خرص کی ضرورت ہوتو ایک تقسیم کنندہ کافی ہوگا جیسا کہ انہوں نے زکاۃ میں ایک خارص (اندازہ لگانے والے) پر اکتفاء کیا ہے اگرچہ امام الحرمین نے کہا: قیمت لگانے کا اعتبار کرتے ہوئے قیاس کا تقاضا ہے کہ دو تقسیم کنندہ ہوں، اس لئے کہ خارص اجتہاد کرتا ہے اور اپنے اجتہاد پر عمل کرتا ہے، لہذا وہ حاکم (قاضی) کی طرح ہوگا اور قیمت لگانے والا کسی چیز کی قیمت کی خبر دیتا ہے، لہذا وہ گواہ کی طرح ہے[(۲)]۔

۴۳- شرکاء کا مقرر کردہ تقسیم کنندہ درحقیقت ان کا وکیل محض ہے، اس کی یہ نوعیت اس کو حاکم کے مقرر کردہ تقسیم کنندہ کی اکثر شرائط سے بے نیاز کرسکتی ہے، چنانچہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر شرکاء میں کوئی محجور علیہ نہ ہوتو تقسیم کنندہ میں مکلف ہونے کے علاوہ کوئی شرط نہیں ہے حتی کہ تقسیم کنندہ کا عورت یا فاسق یا ذمی ہونا جائز ہے اور کسی نے اس کے متعدد ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے[(۳)] اور اگر شرکاء میں کوئی محجور علیہ ہوتو رعایت واحتیاط کے مدنظر ان کے مقرر کردہ تقسیم کنندہ میں بھی وہی شرائط ہیں جو حاکم کے مقرر کردہ تقسیم کنندہ میں ہیں۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۱۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۱۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۰۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۶۹، التجرید المفید ۴/ ۳۶۹۔

مالکیہ وحنابلہ کے یہاں وہی ضمان کافی ہے جو شرکاء کے ہاتھ میں اپنے مقرر کردہ اس تقسیم کنندہ کے تعلق سے ہے یعنی انہیں بٹوارہ کے رد کرنے کا حق حاصل ہے اگر ان کو پسند نہ آئے، لہذا وہ بٹوارہ کے صحیح ہونے اور اس کے لازم ہونے کے لئے شرکاء کی رضامندی کے علاوہ کوئی شرط نہیں لگاتے گو کہ یہ تقسیم کنندہ بٹوارہ سے ناواقف ہو[(۱)] اور یہ ظاہر ہے کہ محجور کا ولی اور غائب کا وکیل ان دونوں کے قائم مقام ہیں۔

یہاں شافعیہ ایک نکتہ کی صراحت کرتے ہیں، وہ یہ ہے کہ تقسیم کنندہ شریک ہو اور باقی سارے یا بعض شرکاء کا وکیل بھی ہو، یہ صحیح نہیں ہے مثلاً سب شرکاء اس سے کہیں: تم ہمارے وکیل ہو جیسے مناسب سمجھو بٹوارہ کردو اور اپنا اور ہم میں سے ہر ایک کا حصہ علاحدہ علاحدہ کردو یا شرکاء چار ہوں جن میں سے دو شرکاء باقی دو شرکاء کو بٹوارہ میں وکیل بنادیں اس طور پر کہ ایک شریک ایک کا وکیل، اور دوسرا دوسرے کا وکیل ہو، اس کا راز یہ ہے کہ وکیل کا فرض ہے کہ اپنے مؤکل کے مفاد میں کام کرے اور یہاں وکیل ایسا نہیں کرسکتا، اس لئے کہ یہ اس کے اپنے مفاد سے ٹکرائے گا جو ایک فطری اور طبعی چیز ہے۔

ہاں اگر اس طور پر توکیل ہو کہ اس کے نتیجہ میں یہ تناقض لازم نہ آئے تو کوئی مضائقہ نہیں ہوگا، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شریک اس کو ترجیح دے کہ وہ اور ایک دوسرا شریک دوسرے دونوں شرکاء کا حصہ علاحدہ کرنے کے بعد اپنے حصوں میں شریک باقی رہیں گے اور دوسرے شریک کو وہ اس شرط کے ساتھ وکیل بنادے کہ ان دونوں کے حصے جزو واحد کی شکل میں رہیں گے تو اس صورت میں وکیل اپنے اور اپنے مؤکل کے مفاد کا لحاظ بلا کسی تعارض کے کرسکتا ہے[(۲)]۔

(۱) الخرشی ۴/ ۴۰۱، المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۵۰۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۱۸۔

تقسیم کنندہ کی اجرت:

تقسیم کنندہ کی اجرت کس پر ہوگی؟

۳۴- اگر تقسیم کنندہ رضا کار نہ ہو تو اس کے لئے اجرت ضروری ہے، گو کہ خود قاضی ہو جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

تقسیم کنندہ اگر شرکاء کا مقرر کردہ ہو تو اس کی اجرت شرکاء پر ہوگی، اس لئے کہ بٹوارہ کا نفع خاص طور پر ان ہی کو ہوگا اور اگر قاضی کا مقرر کردہ تقسیم کنندہ ہو تو افضل یہ ہے کہ اس کی اجرت ملک کے خزانہ (بیت المال) سے دی جائے، اس لئے کہ اس میں لوگوں کے لئے زیادہ سہولت ہے بلکہ ندب واستحباب کے طور پر قاضی سے مطلوب یہ ہے کہ مستقل طور پر ایک عام تقسیم کنندہ رکھے، حکومت کے دوسرے کارندوں کی طرح اس کے لئے تنخواہ جاری ہو اور وہ شرکاء کے درمیان ان کے مطالبہ پر بٹوارہ کرنے کے لئے تیار رہے، شرکاء سے کوئی اجرت نہ مانگے، اس لئے کہ یہ عمومی منفعت اور قاضی کے عمل کی جنس سے ہے کہ یہ بھی نزاع ختم کرنے کے لئے ہے لہذا اس کا معاوضہ خود قاضی کی تنخواہ کی طرح عوامی مال میں سے دیا جائے گا، اب اگر (کسی وجہ سے) اس کی اجرت بیت المال میں مقرر نہ ہو تو اس کی اجرت تقسیم کرانے والوں پر ہوگی، اس لئے کہ فائدہ انہیں کو پہنچ رہا ہے البتہ قاضی اس کی اجرت مثل مقرر کرے گا تا کہ تقسیم کنندہ من مانی اور زیادتی نہ کرے، پھر بھی قاضی شرکاء کو اپنے مقرر کردہ تقسیم کنندہ کا پابند نہیں کرے گا بلکہ ان کو اختیار دے گا اگر وہ چاہیں گے تو وہ ان کا بٹوارہ کرے گا اور اگر ان کی مرضی ہوگی تو کوئی دوسرا تقسیم کنندہ اجرت پر رکھیں گے کسی معین تقسیم کنندہ کو وکیل بنانے پر ان کو مجبور کرنے کی کوئی سبیل نہیں ہے، اسی طرح مفاد عامہ کے مدنظر تقسیم کنندگان کو ایک ساتھ شرکت میں کام نہ کرنے دے کہ کہیں وہ آپسی اتفاق سے اجرت بڑھا دیں[1]۔

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۸/۳۵۰، ۳۵۱، رد المحتار ۵/۱۶۸۔

مستقل تقسیم کنندہ کا رکھنا مندوب رہے گا اگر چہ اس کے لئے بیت المال میں اجرت مقرر نہ کی گئی ہو، اس لئے کہ کون اس مقصد کے قابل ہے، قاضی کو اس کا بخوبی علم ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ قاضی کا مقرر کردہ تقسیم کنندہ عمومی طور پر نفع بخش ہوتا ہے، کیونکہ اس کا بٹوارہ مجور اور غائب سب پر نافذ ہوتا ہے، دوسرے کا بٹوارہ اس کے خلاف ہے[1]۔

پھر بٹوارہ کرنا قضاء کے مشابہ ہے، اس لئے کہ یہ قاضی کی ولایت (اختیار) میں داخل ہے، گریز کرنے والے کو اس کا پابند کیا جاتا ہے لیکن تحقیق یہ ہے کہ یہ قضاء کا حصہ نہیں ہے اور اسی وجہ سے قاضی پر واجب نہیں کہ بذات خود اس کو انجام دے اور چونکہ وہ قضاء نہیں ہے، اس لئے اگر قاضی خود بٹوارہ کرے تو بٹوارہ کرانے والوں سے اس کی اجرت لے سکتا ہے لیکن قضاء سے مشابہت کو دیکھتے ہوئے اولی یہ ہے کہ اجرت نہ لے[2]۔

یہی حنفیہ کی تحقیق ہے، اہل فقہ میں سے کسی کا اس مسئلہ میں اختلاف نہیں کہ شرکاء کے مقرر کردہ تقسیم کنندہ کی اجرت خود شرکاء پر ہے اور یہ کہ لوگوں میں بٹوارہ کرنے کے لئے قاضی کی طرف سے تقسیم کنندہ کی تقرری مفاد عامہ میں داخل ہے بلکہ ''المغنی'' میں ابن قدامہ کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ ایسا کرنا واجب ہے[3] اور سبھی حضرات نقل کرتے ہیں کہ حضرت علیؓ کے مستقل کارندوں میں سے ایک عام تقسیم کنندہ مقرر تھا، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا نام عبداللہ بن یحییٰ تھا حضرت علیؓ اس کو بیت المال سے تنخواہ دیتے تھے[4]۔

لیکن شافعیہ صراحت کرتے ہیں کہ اگر بیت المال سے اس کی

(۱) بدائع الصنائع ۷/۱۹۔
(۲) العنایہ مع تکملۃ فتح القدیر ۸/۳۵۱۔
(۳) ۱۱/۵۰۷۔
(۴) الخرشی ۴/۴۰۲، ۴۰۵، مغنی المحتاج ۴/۴۱۹۔

تنخواہ جاری نہ ہو (کہ بیت المال میں اس کی گنجائش نہیں) تو اس سے اس کی تقرری کا مقصود بگڑ سکتا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں یہ اندیشہ ہوگا کہ وہ اجرت بہت زیادہ بڑھا دے، رشوت خوری کرے اور بٹوارہ میں ظلم کرے، لہذا ایسی صورت میں کوئی تقسیم کنندہ مقرر نہ کرے گا، اور لوگوں کو چھوڑ دے کہ کسی کو اجرت پر رکھ لیں یا حسب غرض کسی سے مدد لے لیں بلکہ اس صورت میں بعض شافعیہ نے اس تقرری کو منع کیا ہے اور اس کے حرام ہونے کا فیصلہ کیا ہے (۱)۔

بعض فقہاء ایسے بھی ملتے ہیں جو بٹوارہ پر (جیسا بھی ہو) اجرت لینا مکروہ سمجھتے ہیں، یہ امام احمد سے مروی ہے، مالکیہ میں سے ابن حبیب اسی پر ہیں، دردیر اسی پر چلے ہیں، اس لئے کہ یہ اعلیٰ اخلاق کے خلاف ہے (۲) یہی ''المدونہ'' سے متبادر ہوتا ہے، اس لئے کہ ''المدونہ'' میں ہے: خارجہ اور ربیعہ بلا اجرت بٹوارہ کرتے تھے، اس لئے کہ جو کام علم کے باب سے ہو اس پر اجرت نہیں لی جائے گی، ابن عیینہ کہتے ہیں: کار خیر پر اجرت نہ لو (۳)۔

لیکن مالکیہ اور حنابلہ نے (دوسرے فقہاء سے اتفاق کرتے ہوئے) اس اختلاف کا اعتبار نہیں کیا ہے اور علی الاطلاق جواز کو معتمد قرار دیا ہے یعنی خواہ اجرت بیت المال سے دی جائے یا شرکاء پر ہو البتہ مالکیہ نے شرکاء میں رشید ہوشیار ہونے کی قید لگائی ہے اور غیر رشید شرکاء سے اجرت لینا مکروہ کہا ہے تاہم تقسیم کنندہ کے لئے اجرت بٹوارہ کرنے کے عوض ہی مباح ہوگی رہا یہ کہ وہ اپنے منصب کی بناء پر خود ان کے درمیان بٹوارہ کئے بغیر بٹوارہ کرانے والوں سے اجرت لے تو یہ بلاشبہ رشوت ہے گو کہ وہ قاضی یا امام کی طرف سے مقرر ہو (۴)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/۲۷۰۔

(۲) بلغۃ السالک ۲/۲۴۰۔

(۳) الفروع ۳/۸۵۲۔

(۴) الخرشی ۴/۴۰۲، ۴۰۵، المغنی ۱۱/۵۰۷، الفروع ۳/۸۵۲، ۸۵۳۔

اجرت تقسیم کرنے کا طریقہ:

۳۵- اگر کسی وجہ سے مثلاً حکمرانوں کی تباہ کاری یا بیت المال میں تنگی یا سرکاری تقسیم کنندہ سے بٹوارہ کرانے والوں کی نفرت کی وجہ سے اجرت بٹوارہ کرانے والوں پر آئے تو اس کو شرکاء پر تقسیم کرنے کا کیا طریقہ ہوگا، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے جو حسب ذیل ہے:

اول: تقسیم کرانے والوں کی تعداد کے لحاظ سے اجرت تقسیم ہوگی، امام ابوحنیفہ (صاحبین ساتھ نہیں)، جمہور مالکیہ اور بعض حنابلہ کی رائے اور امام شافعی کا ایک قول یہی ہے، ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ اجرت عمل کے مقابلہ میں ہوتی ہے اور سبھی بٹوارہ کرانے والے کے تعلق سے تقسیم کنندہ کا کام برابر ہے، اس لئے کہ اس کا کام حصوں کو علاحدہ علاحدہ کرنا ہے اور یہ ایک ہی چیز اور ناقابل تفاوت ہے تھوڑے کو زیادہ سے علاحدہ وممتاز کرنا بعینہ زیادہ کو تھوڑے سے ممتاز کرنا ہے اور جب کام میں تفاوت نہیں تو اجرت میں بھی تفاوت نہ ہوگا، رہے اس تمیز وعلاحدگی تک پہنچانے والے وسائل مثلاً پیمائش اور اس کی مطلوبہ محنت ومشقت، ناپنا اور تولنا تو یہ بٹوارہ سے الگ ہے، بٹوارہ کرنے کی اجرت اس کی وجہ سے نہیں ہے، اسی وجہ سے اگر تقسیم کنندہ اس میں خود بٹوارہ کرانے والوں سے تعاون لے تو بھی بٹوارہ کرنے پر اپنی پوری اجرت کا مستحق ہوگا (۱)، حصوں کی مقدار سے اجرت کو ضبط کرنا ناممکن ہے، کیونکہ ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا کہ بڑے حصہ کا حساب مشکل یا چھوٹے حصے کا حساب آسان ہی ہو، لہذا اصل تمیز کے علاوہ کسی چیز سے اجرت کو ضبط کرنا ممکن نہیں ہے (۲)۔

دوم: حصوں کی مقدار کے لحاظ سے اجرت تقسیم ہوگی: یہ حنفیہ میں سے صاحبین اور مالکیہ میں سے اصبغ کی رائے ہے، اخیر میں مغاربہ کا

(۱) بدائع الصنائع ۷/۱۹، العنایہ مع تکملۃ فتح القدیر ۸/۳۵۲۔

(۲) الخرشی ۴/۴۰۲، مغنی المحتاج ۴/۴۲۰، الانصاف ۱۱/۳۵۵۔

اسی پر عمل ہے[۱]، یہی رائے اکثر شافعیہ اور اکثر حنابلہ کی ہے، یہی ان کے یہاں معتمد علیہ ہے، یہ حضرات اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ بٹوارہ کی اجرت ملکیت کے اخراجات میں سے ہے، لہذا ملکیت کے لحاظ سے اس کو مقرر کیا جائے گا جیسے مال مشترک پر آنے والا صرفہ مثلاً جانوروں کو چارہ دینا، کنویں یا نہر کی کھدائی، زمین کی جوتائی یا سینچائی خرید کردہ غلہ کا ناپ یا وزن[۲]۔

۳۶- الف- اگر یہ کہا جائے کہ اجرت حصوں کے بقدر ہوگی تو یہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ اس سے مال مشترک کے اصلی حصے مراد ہیں یا بٹوارہ کے نتیجہ میں ملنے والے حصے؟ مثلاً ایک شریک کا حصہ مشترک زمین کا آدھا ہے لیکن بٹوارہ کے ذریعہ صرف اس کا تہائی حصہ لیتا ہے، اس لئے کہ وہ حصہ عمدہ ہے تو اس پر بٹوارہ کی آدھی اجرت آئے گی یا تہائی؟

شافعیہ نے کہا: اجرت کو ملنے والے حصوں پر تقسیم کیا جائے گا، راجح مذہب یہی ہے، اس لئے کہ اجرت ملکیت کے خرچ میں داخل ہے جیسے مشترک جانور کا نفقہ[۳]۔

ب- اگر بٹوارہ کرانے والے اپنے اپنے حصوں کی مقدار کے خلاف تناسب سے اجرت برداشت کرنے پر متفق ہوجائیں اور انہوں نے تقسیم کنندہ پر اس کی شرط لگادی تو یہ شرط معتبر ہوگی یا لغو؟

شافعیہ کے یہاں قطعی طور پر اس کا اعتبار ہے، اس لئے کہ تقسیم کنندہ ان کا اجیر (مزدور) ہے، لہذا کسی صحیح اجارہ میں جس پر عقد ہوا صرف اسی کا مستحق ہوگا، بعض حنابلہ نے ان سے اتفاق کیا ہے لیکن کسی وجہ سے انہوں نے شرط کے بطلان کو معتمد کہا ہے[۴]، شافعیہ نے اجارہ فاسد ہونے کی صورت میں اجرت مثل کی تقسیم میں یہی طے کیا ہے[۱]۔

ج- اگر تقسیم کنندہ نے اجرت کے تذکرہ کے بغیر بٹوارہ مکمل کردیا تو اس کو اجرت نہیں ملے گی، یہ اس صورت پر قیاس ہے کہ اجرت کی تعیین کے بغیر دھونے کے لئے دھوبی کو کپڑا دے دیا جائے، ہاں اگر تقسیم کنندہ نے امام یا قاضی کی ہدایت سے بٹوارہ کیا تو اس صورت میں اس کو اجرت مثل ملے گی۔

یہی اکثر شافعیہ کی تحقیق ہے، حالانکہ اصول مقرر کرنے اور اس کی تفریعات میں خود ان کے یہاں آپس میں اختلاف ہے، مزنی اور ابن سریج کا اختلاف ہی کافی ہے، پھر یہ بجیرمی جو متاخرین شافعیہ میں بھی متاخر ہیں ان کی تحقیق یہ ہے کہ تقسیم کنندہ اجرت کا مستحق ہوگا اگرچہ بٹوارہ کا مطالبہ کرنے والے نے اس کے لئے کوئی تذکرہ نہ کیا ہو، موصوف کہتے ہیں: یہ بلا اجرت کوئی کام کرنے والے سے مستثنیٰ ہے[۲]۔

د- بٹوارہ کرانے والوں کا کسی تقسیم کنندہ کو اجرت پر رکھنے کا طریقہ یہ ہے کہ وہ سارے ہی لوگ گو کہ اپنے وکیل کے واسطے سے ایک عقد میں اس کو اجرت پر رکھیں اور اسی قبیل سے یہ ہے کہ کسی ایک نے اس کو اجرت پر رکھا اور باقی اس پر راضی ہوگئے یا ہر ایک شریک معین اجرت کے عوض اپنے حصہ کی تعیین کے لئے علاحدہ علاحدہ عقد میں اس کو اجرت پر رکھے۔ یہی شافعیہ وحنابلہ کی تحقیق ہے، البتہ متاخرین شافعیہ امام شافعی کے یہاں آخری صورت کو علی الاطلاق صحیح قرار دینے سے راضی نہیں ہیں، اس کی بنیاد یہ ہے کہ ہر شریک محض اپنے لئے عقد کرتا ہے تو دوسرے کی رضامندی کی ضرورت نہیں،

---

(۱) التحفہ وحواشیہا ۱۰/۲۶۷۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/۱۹، مغنی المحتاج ۴/۴۲۰، المغنی لابن قدامہ ۱۱/۵۰۷۔
(۳) المہذب ۲/۳۰۸، مغنی المحتاج ۴/۴۱۹، نہایۃ المحتاج ۸/۲۷۰، روضۃ الطالبین ۱۱/۲۰۲۔
(۴) مغنی المحتاج ۴/۴۱۹، المہذب ۲/۳۰۶، مطالب أولی النہی ۶/۵۵۹۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/۲۷۰، التجرید المفید ۴/۳۶۹۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/۴۲۰، نہایۃ المحتاج ۸/۲۷۰، المہذب ۱/۴۱۰، التجرید المفید ۴/۳۶۹۔

حالانکہ انہوں نے اس میں باقی شرکاء کی رضامندی کی قید لگائی ہے اس لئے کہ علاحدہ علاحدہ ہر عقد دوسرے کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنے کا متقاضی ہے۔

ماوردی وغیرہ نے امام شافعی کے قول کو قطعی کہا ہے [۱] اور اگر وہ ایسا نہ کریں بلکہ صرف بعض شرکاء ہی اس سے اجرت کا معاملہ کریں تو اجارہ مستاجر تک ہی رہے گا اور تنہا اسی پر اجرت ہوگی [۲]۔

ھ- ماہر قیمت لگانے والے کی اجرت اگر قیمت لگانے کی ضرورت ہو اور دستاویز لکھنے والے کی اجرت کے بارے میں وہی اختلاف ہے جو ہم تقسیم کار کی اجرت کے بارے میں پہلے لکھ چکے ہیں، یعنی کچھ لوگ کہتے ہیں کہ تقسیم کرنے والوں کی تعداد پر اور کچھ لوگ کہتے ہیں کہ حصوں کی مقدار پر تقسیم ہوگی [۳]۔

۳۷- اگر بعض شرکاء بٹوارہ کا مطالبہ کریں تو تقسیم کنندہ کی اجرت کون برداشت کرے گا؟ اس کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے: جمہور فقہاء کے نزدیک جس نے بٹوارہ کا مطالبہ کیا اور جس نے مطالبہ نہیں کیا دونوں پر ہوگی، اس لئے کہ مستقل طور پر اپنی ملکیت سے منفعت ہر بٹوارہ سے ملتی ہے اور بٹوارہ میں اجیر کا عمل ہر بٹوارہ کرانے والے کے لئے ہوتا ہے، امام ابوحنیفہ سے ایک روایت اور بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ اجرت تقسیم کا مطالبہ کرنے والے پر ہوگی، اس لئے کہ بٹوارہ سے گریز کرنے والے کو بٹوارہ سے ضرر پہنچ رہا ہے [۴]۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/۴۱۹، المغنی لابن قدامہ ۱۱/۵۰۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/۲۷۰۔

(۳) الخرشی ۴/۴۰۲، مغنی المحتاج ۴/۴۲۰۔

(۴) تکملۃ فتح القدیر ۸/۳۵۲، الخرشی ۴/۴۰۲، بلغۃ السالک ۲/۲۴۰، مغنی المحتاج ۴/۴۱۹، المغنی لابن قدامہ ۱۱/۵۰۷۔

ب- مقسوم لہ:

۳۸- کاسانی نے کہا: مقسوم لہ میں چار شرطیں ضروری ہیں:

اول: تقسیم کی ایک نوع یعنی جبراً قسمت تفریق میں اس پر ضرر نہ آئے۔

دوم: تقسیم کی ایک نوع میں رضامندی یعنی اپنے طور پر بٹوارہ کرنے کی صورت میں شرکاء کی رضامندی اگر وہ اہل رضا ہوں یا ان کے قائم مقام لوگوں کی رضامندی اگر وہ اہل رضا نہ ہوں۔

سوم: تقسیم کی دونوں انواع جبر و رضا میں شرکاء یا ان کے قائم مقام کی حاضری۔

چہارم: عدالتی بٹوارہ میں ملکیت پر گواہ [۱]۔

ج- مقسوم:

۳۹- مقسوم کی بعض خاص شرائط کا بیان پہلے آچکا ہے جو یہ ہیں:

- اتحاد جنس۔
- منقولات کے بٹوارہ میں اتحاد صنف۔
- بٹوارہ کے بعد تعلق کا ختم ہونا۔
- بٹوارہ سے تقسیم کردہ شئی کی قیمت کا کم نہ ہونا۔
- ہر صنف کا الگ الگ بٹوارہ محال ہونا۔

یہ سب جبری تقسیم میں ہیں اور آپ چاہیں تو اس کو "جبری عدالتی بٹوارہ" کہہ سکتے ہیں۔

۴۰- کچھ شرطیں ہیں جن کا بیان حسب ذیل ہے:

اول: مال مشترک عین یا منفعت ہو:

لہذا دین کا بٹوارہ صحیح نہیں ہوگا، ایک ہو یا متعدد، باہمی رضامندی سے ہو یا جبری ہو، یہ شرط حنفیہ و شافعیہ نے لکھی ہے، اس کے معتبر ہونے

(۱) البدائع ۷/۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

میں حنابلہ نے ان سے اختلاف کیا ہے اور انہوں نے دین کا بٹوارہ علی الاطلاق جائز قرار دیا ہے، یہی مالکیہ نے بھی کیا ہے البتہ انہوں نے دین واحد کا بٹوارہ آپسی رضامندی سے ہی جائز قرار دیا ہے، جبری بٹوارہ نہیں، اس لئے کہ جبری بٹوارہ میں قرعہ کا تصور نہیں [۱]۔

دوم: مال مشترک بٹوارہ کے قابل ہو:

یہ شرط جبری تقسیم میں ضرر نہ ہونے کی شرط لگانے والوں کے یہاں متفق علیہ ہے اور ان حضرات کو ہم ماسبق میں جان چکے ہیں، اس لئے کہ بٹوارہ میں ضرر کا نہ ہونا ہی محل تقسیم کے قابل تقسیم ہونے کا مطلب ہے، البتہ یہ نہیں بھولنا چاہئے کہ بعض فقہاء اس شرط کو جبری تقسیم کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور شرکاء کے باہمی رضا سے کسی بھی ضرر رساں بٹوارہ میں صحیح ہونے کے اعتبار سے کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے، یہ حضرات حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ ہیں [۲]، البتہ بعض حنفیہ کا اس میں کلام ہے جو گزرا اور بعض فقہاء اس شرط کو تقسیم کی دونوں انواع یعنی اجبار و تراضی میں اس کو عام مانتے ہیں اگر ضرر حد فساد تک پہنچ جائے یعنی مکمل طور پر منفعت باطل ہوجائے یا اس کی راہ پر ہو جیسا کہ گھٹیا انگوٹھی کے بٹوارہ میں اور یہ حضرات مالکیہ ہیں، لہذا ان کے یہاں فساد کی حالت میں صرف دو باتوں کا اختیار ہے تیسری چیز نہیں: یا تو شرکت کو باقی رکھنا ہوگا یا فروخت کرنا اور کم ضرر کی حالت میں ان دونوں باتوں اور ایک تیسری چیز یعنی باہمی رضامندی سے تقسیم کا اختیار ہوگا [۳]۔

(۱) المجلة العدلیہ: دفعہ (۱۱۲۳)، بلغة السالک ۲/ ۲۳۸، الخرشی ۴/ ۴۰۴، نہایة المحتاج ۸/ ۲۷۵، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۶، قواعد ابن رجب ۴۱۶، مطالب أولی النہی ۳/ ۳۰۔

(۲) صاحب المغنی (۱۱/ ۴۹۶) کی تحقیق کے مطابق۔

(۳) الخرشی ۴/ ۴۰۹، ۴۱۲، بلغة السالک ۲/ ۲۴۱۔

سوم: مقسوم بٹوارہ کے وقت شرکاء کی ملکیت میں ہو:

یہ شرط ہر طرح کے بٹوارہ میں عام ہے، کسی ایک نوع کے بٹوارہ کے ساتھ خاص نہیں ہے اور مجور کے ولی کا بٹوارہ اس کا اپنے لئے نہیں ہے بلکہ خود مجور کے لئے ہے اور وہ مالک ہے، لہذا فضولی جس کو نہ ملکیت حاصل ہو، نہ ولایت اس کا بٹوارہ نافذ نہیں ہوگا تا آنکہ صحیح التصرف مالک یا اس کا صحیح شرعی نائب اس کی اجازت دے دے [۱]، اس لئے کہ تقسیم ایسی چیز ہے کہ جو (وقوع کے بعد) اجازت کو قبول کرتی ہے۔

شافعیہ نے کہا: اگر کسی شریک نے باقی شرکاء کی غیر موجودگی میں بٹوارہ کردیا اور اپنا حصہ لے لیا، بعد میں باقی شرکاء کو علم ہوا تو انہوں نے اس کی توثیق کردی تو بٹوارہ صحیح ہے لیکن یہ صحت توثیق کے وقت سے ہوگی [۲]۔

مالکیہ کہتے ہیں: جو شریک بٹوارہ میں موجود نہ ہو پھر وہ اس کا علم ہونے کے بعد جلد ہی اس کو نہ بدلے (اس پر نکیر نہ کرے) تو بٹوارہ اس پر لازم ہوگا اور یہ مہلت بٹوارہ کی توثیق ہوجائے گی [۳]۔

قسمت اعیان:

۴۱- اعیان عین کی جمع ہے، یہاں اس سے مراد دین و منفعت کے بالمقابل چیز ہے، رہا دین تو اس کے بٹوارہ میں اختلاف (فقرہ/ ۴۰ میں) معلوم ہو چکا ہے، رہی منفعت تو اس کے بٹوارہ کی بحث انشاء اللہ آگے آئے گی۔

اعیان کی دو قسمیں ہیں: عقار اور منقول، عقار: زمین ہے، خواہ کاشت کی ہو یا غیر کاشت کی، منقول اس کے علاوہ چیز ہے مثلاً

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۷۶۔

(۲) نہایة المحتاج ۸/ ۲۷۶۔

(۳) التحفہ وحواشیہا ۲/ ۱۷۔

کپڑے، برتن، جانور، قابل کاشت چیزیں، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ تعمیر اور درخت بٹوارہ میں زمین کے تابع ہوتے ہیں، زمین ان کے تابع نہیں ہوتی ہے، لہٰذا زمین کے بٹوارہ میں اگر ان دونوں میں سے کوئی چیز کسی کے حصہ میں آجائے تو وہ اسی کی ہوگی، اس کے برعکس نہیں [۱]، یہ شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے [۲]۔

اس کے برخلاف مالکیہ زمین، تعمیر اور درخت سب کو عقار مانتے ہیں، خرشی نے کہا: عقار: زمین اور اس سے متصل تعمیر یا درخت ہے [۳]۔

پھر عقار اور منقول میں سے ہر ایک ایسا ہوگا کہ اس کے اجزاء کے درمیان تفاوت نہیں ہوگا اور اس کو متشابہ کہتے ہیں یا ان میں تفاوت ہوگا جس کا بیان (فقرہ/۹) میں آچکا ہے۔

عقار کے بٹوارہ کی انواع:

۴۲- عقار کا بٹوارہ ممکن ہے کہ افراز کے طور پر ہو یا تعدیل کے طور پر یا رد کے طور پر، اسی طرح ممکن ہے کہ جمع کے طور پر ہو یا تفریق کے طور پر اور جبری ہو یا باہمی رضامندی سے، اس لئے کہ یہ کبھی ایک جگہ ہوتی ہے اور کبھی متعدد جگہوں میں ہوتی ہے۔

ایک جگہ میں: قطعۂ زمین جس کے اجزاء معمولی فرق کے بغیر ایک دوسرے کے مشابہ ہوں مثلاً وہ زمین جس میں تعمیر اور درخت نہیں اور یہ ایک درجہ کی عمدہ یا ردی مٹی والی ہے اس کے بٹوارہ میں زیادہ سے زیادہ یہ کرنا ہوگا کہ گز سے ناپ کر اس کا رقبہ معلوم کرلیا جائے گا حتی کہ مالکیہ کے یہاں بھی جس کو ان کے متاخرین نے معتمد کہا ہے [۱]، گوکہ اکثر کی رائے ہے کہ غیر مثلیات میں تعدیل قیمت کے بغیر ممکن نہیں ہوگی، پھر اس کے الگ الگ برابر برابر حصے کردئے جائیں گے، اگر بٹوارہ کرانے والوں کے حقوق مساوی ہوں یا سب سے چھوٹے حصے کے بقدر مساوی حصے لگائے جائیں گے، اجزاء کے ذریعہ بٹوارہ یا قسمت افراز کا یہی مطلب ہے۔

اسی طرح اس صورت میں بھی افراز کے طور پر اس کو بانٹا جاسکتا ہے اگر اس کی ہر جانب یکساں تعمیر یا درخت ہو اس طور پر کہ قیمت لگائے بغیر حصوں میں مساوات کا علم ہوجائے۔

اگر تعمیر یا درخت میں فرق ہو یا عمدہ یا ردی ہونے میں زمین میں فرق ہو تو تقویم کے بغیر تمام حصوں میں تعدیل اور تمام ٹکڑوں کو برابر کرنا ممکن نہیں ہوگا اور اس صورت میں قسمت تعدیل ہوگی بلکہ مال مشترک سے ہٹ کر کسی عوض (معدِّل ایسا عوض جو تعدیل وتوازن پیدا کردے) کا سہارا لینے کی ضرورت پڑسکتی ہے جس کی ادائیگی ایک یا زیادہ شریک کریں گے تاکہ دوسرے حصوں کے ساتھ اس کا حصہ برابر ہوجائے اور کبھی بٹوارہ کرانے والے بلاکسی جبر کے اس پر متفق ہوجاتے ہیں اور اس صورت میں یہ تقسیم قسمت رد ہوگی۔

یہ بہر حال قسمت تفریق ہے، اس لئے کہ جگہ کا ایک ہونا فرض کیا گیا ہے، جو لوگ ضرورت کے استثناء کے ساتھ یا بلا استثناء قسمت رد پر جبر کرنے کو ناجائز کہتے ہیں اور قسمت افراز اور قسمت تعدیل میں مخصوص شرائط کے ساتھ اس کو جائز کہتے ہیں ان کے طریقہ کا بیان اور جو لوگ بہر حال اجبار کو جائز یا بہر حال اس کو ممنوع قرار دیتے ہیں ان کے طریقہ کا بیان آچکا ہے۔

البتہ جہاں زمین پر تعمیر ہو تو حنفیہ کہتے ہیں: مقسوم کو بٹوارہ کے ٹکڑوں پر مساوی کرنے کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں:

---

(۱) رد المحتار ۵/۱۶۹، المجلۃ العدلیہ: دفعہ (۱۱۶۳)، مجمع الأنہر ۲/۴۲۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/۲۷۱، مغنی المحتاج ۴/۴۲۴، الباجوری علی ابن قاسم ۲/۱۷، دلیل الطالب ۱۰۸، ۱۴۰، کشاف القناع ۴/۱۴۰۔

(۳) الخرشی ۴/۲۸۰۔

(۱) بلغۃ السالک ۲/۲۳۹۔

رقبہ معلوم کرنا۔

تعمیر کی قیمت لگانا[1]۔

لیکن متاخرین حنفیہ اس کی تشریح کرتے ہوئے اس کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ زمین وتعمیر ہر ایک کی پیائش کردی جائے اور قیمت لگائی جائے، اس لئے کہ مقسوم کے ٹکڑوں کی تعدیل کے لئے مقسوم کی مالیت جاننے کی ضرورت ہے (گوکہ زمین کے تعلق سے اخیر میں) اوراس مالیت کا علم زمین اورتعمیر ہر ایک کے رقبہ اور قیمت معلوم کرنے پر موقوف ہے[2]۔

متعدد جگہوں میں مثلاً چند گھر، اراضی اور باغات ان سب کو ایک بٹوارہ میں جمع کرنا ممکن ہے، ان کی نوع ایک ہو یا مختلف جیسا کہ نوع کے اتحاد واختلاف کے بیان میں آچکا ہے اور قیمت کے لحاظ سے تمام حصوں کو برابر برابر کیا جائے گا اور یہ تقسیم قسمت جمع ہوگی لیکن یہ نوع یا جنس کے مختلف ہونے کی صورت میں صرف آپسی رضامندی کے بٹوارہ میں ہی ہوسکتا ہے، مثلاً ترکہ میں کچھ گھر، کچھ عمومی کاشت کی زمینیں اور کچھ باغات یا سب باغات ہیں لیکن بعض باغات میں انگور اور بعض میں انار یا سنترہ یا سیب یا اس طرح کی کوئی چیز ہے۔

نوع کے ایک ہونے پر یہ تقسیم جو محل کے متعدد ہونے کے سبب قسمت جمع ہے قابل اجبار ہے، تفصیلات میں بہت سے اختلافات ہیں جو گذر چکے ہیں اور یہ بھی گذر چکا ہے کہ بعض اہل علم مسئلہ کو برعکس بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مختلف اجناس وانواع کی تقسیم میں قسمت جمع کے طور پر بٹوارہ کرنے پر جبر ہوگا اگر کوئی ایک شریک بٹوارہ کا مطالبہ کرے، وہ شرکاء کے اتفاق کے بغیر قسمت تفریق کی اجازت نہیں دیتے۔

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۶۲۔

(۲) ردالمحتار ۵/ ۱۷۲۔

عقار کی تقسیم کا طریقہ:

۴۳- بٹوارہ قرعہ کے ذریعہ ہوسکتا ہے اور قرعہ کے بغیر بھی، خواہ بٹوارہ باہمی رضامندی سے ہو یا جبری ہو، اس لئے کہ بالجبر تقسیم کنندہ کی طرف سے ہر حصہ کی علاحدہ علاحدہ تعیین کافی ہے جیسا کہ آئے گا البتہ تہمت سے بچنے کے لئے قرعہ کا استعمال معمول بہ طریقہ رہا ہے لیکن اگر تقسیم کرانے والے قرعہ پر اصرار کریں تو بعض شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس صورت میں قرعہ واجب ہوگا[1]، ہاں مثلی کے علاوہ میں مالکیہ کے یہاں قرعہ کے بغیر اجبار نہیں ہوگا[2]، بعض حنابلہ کے کلام میں بھی اس کا اشارہ ملتا ہے مثلاً صاحب ''الشرح الکبیر'' دیوار کی چوڑائی کے بٹوارہ کے بارے میں کہتے ہیں: اور جبر نہ ہونے کا احتمال ہے، اس لئے کہ اس میں قرعہ نہیں آتا، کیونکہ یہ اندیشہ ہے کہ ہر شریک کو وہ حصہ مل جائے جو دوسرے کی ملکیت سے متصل ہو[3] بلکہ یہی ان کا صریح مذہب ہے جیسا کہ انہوں نے اس کی صراحت کی ہے[4]۔

اسی طرح بٹوارہ کرانے والوں کا حصوں کو آپس میں کسی بھی طریقہ سے تقسیم کرنے پر راضی ہونا قرعہ کا سہارا لئے بغیر ممکن ہے بلکہ سرے سے تعدیل یا تقویم کے بغیر بھی بشرطیکہ مال ربوی (سود والا) نہ ہو بلکہ اگر ربوی ہو تو بھی اس بنیاد پر کہ بٹوارہ محض حقوق کی تمیز کا نام ہے[5] بلکہ مالکیہ کے نزدیک بھی اور اس بناء پر کہ بٹوارہ بیع ہے اگر وہ دونوں کھلی کمی بیشی کے باوجود اس پر آجائیں مثلاً ایک کھیت

(۱) الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۴۹۹۔

(۲) التحفہ وحواشیہا ۲/ ۶۹۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۴۹۶۔

(۴) الفروع ۳/ ۸۵۴۔

(۵) بدائع الصنائع ۷/ ۱۹، ردالمحتار ۵/ ۱۷۲، ۱۷۳، التحفۃ وحواشیہا ۲/ ۷۰، ۷۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۳۔

میوہ دو کھیتوں کے مقابلہ میں، اس لئے کہ اس صورت میں بٹوارہ بیع کے باب سے نکل کر جس کی بنیاد تجارتی مہارت اور ہر دو اطراف سے غالب آنے کی کوشش پر ہوتی ہے منیحہ (عطیہ) اور احسان کے باب میں چلا جاتا ہے [۱]۔

البتہ مالکیہ قرعہ کے جواز کے لئے معین شرطیں ضروری قرار دیتے ہیں:

اول: قرعہ متماثل یا متجانس چیز میں ہوتا کہ دھوکہ کم رہے۔

دوم: ایک صفت والی مثلی یعنی کیلی یا وزنی یا عددی میں نہ ہو [۲]۔

سوم: قرعہ میں دو حصوں کو جمع نہ کیا جائے، کیونکہ کوئی مجبوری نہیں ہے [۳]۔

ابن تیمیہ دوسری شرط میں ان سے اتفاق کرتے ہیں۔

قرعہ کے ذریعہ بٹوارہ:

۴۴- فقہاء کے یہاں کسی اختلاف کے بغیر بٹوارہ میں قرعہ مشروع ہے گو کہ بٹوارہ کے علاوہ میں اس کی مشروعیت میں ان میں اختلاف ہے، حنفیہ بٹوارہ اور اس کے قائم مقام چیز کو چھوڑ کر دوسری چیزوں میں قرعہ کی مشروعیت میں اختلاف کرنے والوں کے ساتھ ہیں، وہ اس کے بارے میں کہتے ہیں: قرعہ، قمار (جوا) ہے، اس لئے کہ استحقاق کو قرعہ نکلنے پر معلق کیا جاتا ہے لیکن یہ علت بٹوارہ میں موجود نہیں ہے، اس لئے کہ بالجبر تقسیم کنندہ اگر قرعہ کے بغیر ہر ایک کا حصہ معین کر دے تو کافی ہے، کیوں کہ وہ قضاء کے معنی میں ہے لیکن اس پر طرف داری کا الزام آ سکتا ہے، اس لئے وہ قرعہ کا سہارا لیتا ہے تا کہ کوئی شبہ باقی نہ رہے، اسی وجہ سے عہد رسالت سے آج تک قرعہ پر

(۱) بلغۃ السالک ۲/ ۲۴۲، حواشی الخرشی ۴/ ۴۰۹۔

(۲) بلغۃ السالک ۲/ ۲۳۹، حواشی الخرشی ۴/ ۴۰۱۔

(۳) الخرشی ۴/ ۴۰۱، بلغۃ السالک ۲/ ۲۳۹۔

عمل چلا آ رہا ہے لہذا یہ اجماعی عملی طریقہ ہے [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''قرعہ'' میں ہے۔

منقول متشابہ کا بٹوارہ:

اس کی اصل: ایک صفت کی مثلی چیز ہے، پھر اس کے ساتھ اس کے ہم معنی قیمی کو بھی لاحق کر دیا گیا ہے جس کے حصوں میں صورت و قیمت کے لحاظ سے فرق نہیں ہوتا ہے جیسے بعض کپڑے اور حیوان۔

۴۵- ایک صفت کی مثلی چیز میں (مثلی کے مفہوم میں اختلاف کے ساتھ) فی الجملہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس کے بٹوارہ میں قیمت لگانے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ کیل یا وزن وغیرہ کے ذریعہ محض اس کو علاحدہ علاحدہ کر دینا ہے، لہذا نہ تعدیل ہے نہ رد، البتہ مالکیہ کے یہاں ان چیزوں میں جن میں کمی بیشی جائز ہے جیسے میوہ کی طرح نا قابل ذخیرہ چیز ایک دوسرا طریقہ ہے: تحری وخرص کے طور پر اس کے بٹوارہ کا جائز ہونا ہے یا تو مطلقاً یا اگر وہ موزون (قابل وزن) کے قبیل سے ہو، دوسری نہ ہو بلکہ ابن القاسم نے اس چیز میں جس میں کمی بیشی ممنوع ہے تحری کا بٹوارہ دو شرطوں کے ساتھ جائز قرار دیا ہے:

- تھوڑی ہو۔

- موزون ہو مثلاً گوشت اور روٹی [۲]۔

پھر بٹوارہ کبھی تو باہمی رضامندی سے ہوتا ہے اور کبھی جبراً، کیونکہ یہاں اجبار سے کوئی مانع نہیں کہ ضرر ہی نہیں ہے اس کو مطلقاً ممنوع قرار دینے والے حضرات مثلاً بعض روایات میں ابوثور اس سے مستثنیٰ ہیں اور کبھی جمع کے طور پر جیسے غلے مثلاً گیہوں یا جو کی ایک مقدار کے بٹوارہ میں اور کبھی تفریق کے طور پر مثلاً سونے کے ڈھلے ہوئے

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۶۳۔

(۲) الخرشی وحواشیہا ۴/ ۴۰۲۔

ٹکڑے کووزن سے تقسیم کرنا۔

رہی مثلی سے ملحق چیز تو شافعیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ ہی وہ ہیں جو گذشتہ تمام باتوں میں اس کے بٹوارہ کو مثلی کے بٹوارہ کی طرح قرار دیتے ہیں۔

جب کہ حنفیہ اور جمہور قدیم مالکیہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ ہر متقوم میں قیمت لگائی جائے گی[1] بناء بریں اس کا بٹوارہ قسمت تعدیل کے طور پر ہوگا اور یہ فرض کیا گیا ہے کہ اس میں رد کی ضرورت نہیں ہے۔

پھر کبھی جبری تقسیم ہوگی جہاں کوئی ضرر نہ ہو، کبھی باہمی رضامندی سے ہوگی اور باہمی رضامندی کی صورت میں کمی بیشی جائز ہوگی جیسا کہ اس کا بیان آچکا ہے (دیکھئے: فقرہ/ ۴۳) اور کبھی جمع کے طور پر ہوگی جیسے متعدد متشابہ بکریوں یا گایوں کے بٹوارہ میں اور کبھی تفریق کے طور پر ہوگی جیسا کہ ایک عمارت کے بٹوارہ میں جس کا ایک حصہ دوسرے سے متصل ہو، اسی کے ساتھ اس کے اجزاء ایک دوسرے کے مشابہ ہوں اگر ہم اس پر چلیں کہ عمارت منقول ہے جیسا کہ جمہور کی رائے ہے۔

قرعہ کے ذریعہ یا بلاقرعہ منقول متشابہ کے بٹوارہ کے طریقہ میں وہی تفصیل ہے جو عقار کے بٹوارہ کے طریقہ میں گزری۔

غیر متشابہ منقول کا بٹوارہ:

۴۶ - غیر متشابہ منقول (مثلاً مختلف کپڑے، مختلف برتن اور مختلف حیوانات) کے بٹوارہ کی چند انواع ہیں:

قسمت جمع کے طور پر اس کا بٹوارہ تقویم (قیمت لگانے) کے ذریعہ تعدیل کے بغیر نہیں ہوگا، البتہ ان لوگوں کی رائے کے مطابق ہوسکتا ہے جو مثلیت کے تحقیق کے لئے اکثر صفات میں مماثلت کافی سمجھتے ہیں (دیکھئے: فقرہ/ ۴۳) وہ اس مماثلت کے پائے جانے پر اسی منقول متشابہ کو تطبیق دیتے ہیں جو مثلی کے ساتھ خاص ہوکر ماسبق میں آیا ہے، (دیکھئے: فقرہ/ ۴۳) اس میں اصل یہ ہے کہ اس کا بٹوارہ آپسی رضامندی کا بٹوارہ ہو البتہ وہ مختلف مذاہب میں الگ الگ خصوصی حالات میں قابل اجبار ہے، مثلاً حنفیہ کے یہاں اتحاد نوع کی حالت میں، مالکیہ کے یہاں تقارب نوع کی حالت میں اور شافعیہ کے یہاں صنف اور صنف کی صنف کے اتحاد کی حالت میں، اس میں کچھ تفصیلات ہیں جن میں سے بعض کا ذکر آچکا ہے۔

اس کا بٹوارہ قسمت تفریق کے طور پر ہوگا اگر ہر ایک کا علاحدہ علاحدہ بٹوارہ ہو، اور اس کے علاوہ میں قسمت جمع کے طور پر ہوگا اور قسمت رد سے کوئی مانع نہیں، اگر بٹوارہ کرانے والے اس پر راضی ہوجائیں مثلاً ایک شریک کپڑے لے لے، اور دوسرا برتنوں کو اور قیمت کے لحاظ سے جو فرق آئے اس کو ادا کرے یا اس کو لے لے بشرطیکہ فرق کے طور پر جو ادائیگی ہو (یعنی جس سے برابری کی جائے) شرکت کے مال سے ہو یا اس شرط کی قید کے بغیر جیسا کہ ماسبق میں اختلاف آچکا ہے، لیکن یہاں قسمت افراز کا تصور صرف ان لوگوں کے یہاں ہے جو مثلی کی تشریح میں توسع سے کام لیتے ہیں۔

خصوصی اعتبارات والے مسائل:

۴۷ - پہلا مسئلہ: ناقابل تقسیم کسی ایک عین کا بٹوارہ جیسے کپڑا، برتن اور ایک عقار جو اسی درجہ کا ہو یعنی اس کے بٹوارہ میں سارے یا بعض شرکاء کو ضرر پہنچے[1] یا بلافائدہ مال کو خراب یا ضائع کرنا ہو۔

اس مسئلہ کا جواب کہ بٹوارہ پر جبر کیا جائے گا یا باہمی رضامندی

---

(۱) التحفہ وحواشیہا ۶۸/۲۔

(۱) جیسا کہ ضرر خاص کے اعتبار وعدم اعتبار میں اختلاف آچکا ہے، مالکیہ علی الاطلاق اس کا اعتبار کرتے ہیں، (دیکھئے: فقرہ/ ۱۳)۔

سے ہوگا، ماسبق میں قسمت اجبار سے مانع ضرر کے معنی کے بیان سے معلوم ہوگا[۱] تاہم مالکیہ کی اس مسئلہ پر زیادہ توجہ اور زیادہ تشریح ہے اور یہی اس کی تفصیل کا موقع ہے:

وہ یہ کہ مالکیہ اس صورت میں بٹوارہ پر تفریع کرتے ہوئے شریکین کو دو چیزوں کا اختیار دیتے ہیں، اور قاضی، غائب شریک کا نائب ہوگا، اور جو مناسب سمجھے گا اس کے لئے جاری کردے گا:

۱- شرکت کو باقی رکھنا اور مشترک طور پر عین سے فائدہ اٹھانا۔

۲- عین کو فروخت کر کے اس کے ثمن کو تقسیم کرلینا، اسی کی ایک صورت یا اسی کے درجہ میں یہ ہے کہ بازار میں اس کا نرخ ٹھہرنے کے بعد (یا ماہر سے قیمت لگوانے کے بعد، اگر بازار کے نرخ سے شرکاء راضی نہ ہوں) اس کی نیلامی ہو، اور اس کو "مقاوات" کہتے ہیں[۲]، اب جو اس کو زیادہ سے زیادہ کے عوض لینا چاہے گا وہ لے لے گا اور اگر دونوں برابر ہوں تو فروخت کرنے سے گریز کرنے والا اس کو لینے کا زیادہ حق دار ہے پھر جو اس کو لے گا وہ دوسرے کو مجموعی طور پر ثمن میں اس کے حق کا معاوضہ دے گا۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ بٹوارہ محض فساد ہو مثلاً کنویں کا بٹوارہ لیکن اگر بٹوارہ ضرررساں تو ہو تاہم بٹوارہ کے بعد تقسیم شدہ شئ سے کسی طرح کا انتفاع جو بٹوارہ سے قبل اس کی منفعت کی جنس کے خلاف ہو، ممکن ہو مثلاً ایک گھر ہے جس کو بٹوارہ کے بعد دو جانوروں کے باندھنے کی جگہ بنانا ممکن ہو تو اس صورت میں شرکاء کو ایک تیسری شکل کا اختیار حاصل ہوگا، وہ یہ کہ بہ طریق آپسی رضامندی اس عین کو تقسیم کرلیں۔

تاہم بیع پر جبر ان حضرات کے یہاں چند شرائط کے ساتھ مشروط ہے:

الف- شریکین میں سے کوئی بیع کا مطالبہ کرے، لہذا کسی کے مطالبہ کے بغیر عین کی بیع پر جبر نہیں ہوگا۔

ب- وہ عین جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں ناقابل بٹوارہ ہو، اس لئے کہ قابل بٹوارہ ہونے کی صورت میں جو بٹوارہ کو بیع پر ترجیح دے اس کو بیع پر مجبور نہیں کیا جائے گا[۱]۔

ج- بیع کا مطالبہ کرنے والے کے حصہ کا ثمن کم ہو اگر اس حصہ کو الگ فروخت کیا جائے ورنہ اگر وہ چاہے تو اپنے حصہ کو تنہا فروخت کردے، اس لئے کہ اس میں اس کا کوئی ضرر نہیں ہے۔

د- ثمن کا وہ فرق جو اس حصہ کو تنہا فروخت کرنے پر مرتب ہو، اس کا دوسرا شریک پابند نہ ہو، ورنہ بیع پر اس کو مجبور کرنے کا کوئی مطلب نہیں۔

ہ- دونوں شریک مجموعی طور پر اس عین کے مالک ہوں، لہذا اگر ہر شریک اپنے حصہ کا علاحدہ علاحدہ مالک ہوا ہو تو اس کو یہ حق نہیں ہوگا کہ اپنے شریک کو بیع پر مجبور کرے، اس لئے کہ وہ علاحدہ اس کا مالک ہوا ہے تو علاحدہ اس کو فروخت بھی کرے گا لیکن کبار مالکیہ میں سے ابن عبد السلام اس شرط کا انکار کرتے ہیں، یزناسی نے کہا: اس وقت عمل اس شرط کے نہ ہونے پر ہے[۲]۔

و- وہ عین ایسی جائداد ہو جو آمدنی کا ذریعہ ہو مثلاً چکی، روٹی پکانے کی جگہ، کارخانہ اور حمام، اس لئے کہ آمدنی والی جائداد حصہ کی قیمت کو کم نہیں کرتی اگر اس کو تنہا فروخت کیا جائے بلکہ اس میں اضافہ ہوسکتا ہے، ابن عرفہ اس شرط کے منکر ہیں (اور اگر اس شرط کو تسلیم بھی کرلیا جائے تو حصہ کے ثمن میں نقص والی شرط کے ہوتے ہوئے اس

---

(۱) دیکھئے: فقرہ/ ۱۳۔
(۲) الخرشی ۴/ ۲۷۴۔

(۱) حواشی التحفہ ۲/ ۷۳۔
(۲) حواشی التحفہ ۲/ ۷۲۔

کی ضرورت نہیں رہتی)[۱]۔

بیع پر جبر کرنے کے لئے مالکیہ کی دلیل شفعہ پر قیاس ہے، دونوں میں قدر مشترک دفع ضرر ہے[۲]، جمہور حنفیہ، شافعیہ اور بہت سے حنابلہ اس کی تردید کرتے ہیں، کیونکہ اصل یہ ہے کہ ملکیت کے ازالہ پر جبر کرنا مشروع نہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "لاَ تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ"[۳] (آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)۔

لہذا منتقل کرنے والی دلیل کے بغیر کسی سے ملکیت منتقل نہیں ہوگی اور یہاں پر یہ منتقل کرنے والی دلیل نہیں ہے، کیونکہ شفعہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، اس لئے کہ اگر شفعہ مشروع نہ ہوتا تو ہمیشہ کے لئے نت نیا ضرر لازم آتا، شریک کے ساتھ بیع کا مسئلہ اس نوعیت کا نہیں ہے[۴] اور غالباً اسی وجہ سے ابن رشد (حفید) نے اس کو چھوڑ کر دفع ضرر کے لئے محض استصلاح سے استدلال کیا ہے، حالانکہ اس میں گریز کرنے والے شریک پر ضرر ڈالنا ہے، لہذا یہ دو ضرروں میں موازنہ ہے، دیکھئے: وہ کہتے ہیں: یہ قیاس مرسل کے باب سے ہے[۵]۔

حنابلہ اپنے معتمد قول میں مالکیہ کے ساتھ اتفاق کرتے ہیں کہ شریک کو اپنے شریک کے ساتھ بیع پر مجبور کیا جائے گا بلکہ وہ علی الاطلاق کہتے ہیں: جس نے اپنے شریک کو کسی بھی ایسی چیز میں بیع کے لئے بلایا جو ضرر یا عوض لوٹائے بغیر نا قابل تقسیم ہے تو شریک کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور اگر شریک انکار کرے تو دونوں کی مرضی کے بغیر فروخت کرکے ثمن تقسیم کردیا جائے گا، وہ مزید کہتے ہیں کہ اگر اس کو اجارہ پر دینے کے لئے کہا جائے تو بھی اس کو مجبور کیا جائے گا[۱]۔

بہت سے حنابلہ کی رائے ہے کہ شریک کو اپنے شریک کے ساتھ بیع پر مجبور کرنے کے لئے بیع کا مطالبہ ضروری نہیں ہے بلکہ بٹوارہ کا مطالبہ کافی ہے، اس لئے کہ شریک کا حق قیمت کے نصف میں ہے، نصف حصہ کی قیمت میں نہیں ہے، لہذا سارے کو فروخت کئے بغیر اس کو اپنے حق تک رسائی حاصل نہیں ہوگی اور اسی وجہ سے سرایت والی صورت میں شریعت کا حکم ہے کہ پورے غلام کی قیمت لگائی جائے، پھر شرکاء کو ان کے حصوں کی قیمت دی جائے[۲]۔

دوسرا مسئلہ: پانی کا چشمہ:

۴۸- اس کا بٹوارہ نہ جبراً ہوگا، نہ آپسی رضامندی سے، کیونکہ اس کا بٹوارہ اسی طرح ممکن ہے کہ دو حصوں یا اس سے زیادہ حصوں کے درمیان ایک رکاوٹ یا ایک سے زائد رکاوٹیں رکھ دی جائیں اور ایسا کرنے میں اتنا ضرر اور پانی میں کمی آئے گی کہ جس سے بٹوارہ فاسد ہوجائے گا، ہاں اگر پانی کے بہنے کی جگہ اس قدر چوڑی ہو کہ اس کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہو تو آپسی رضامندی سے اس کا بٹوارہ صحیح ہے، جبراً نہیں، کیونکہ مساوات قائم کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ پانی کا بہاؤ ایک طرف قوی اور دوسری طرف کمزور ہوسکتا ہے، اسی طرح خود پانی کو بھی آپسی رضامندی سے تقسیم کیا جاسکتا ہے جیسی شرکاء کی مرضی ہو، رہا جبراً بٹوارہ تو قِلْد (وہ پیمانہ جس سے ہر حقدار کو

(۱) الخرشی ۴/ ۱۳، ۴۱۴، التحفہ وحواشیہا ۲/ ۷۲، ۷۳۔
(۲) الخرشی ۴/ ۱۳، ۴۱۴۔
(۳) سورۂ نساء/ ۲۸۔
(۴) بدائع الصنائع ۷/ ۲۰، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۶۔
(۵) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۶۸۔

(۱) الفروع ۳/ ۸۴۶۔
(۲) قواعد ابن رجب/ ۱۴۵۔

اس کا حق دیا جاسکے)[1] کے بغیر نہیں ہوگا، یہی مالکیہ کی تحقیق ہے[2]، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے اصول آپسی رضامندی سے (جبراً نہیں) بذات خود چشمہ کے بٹوارہ کے خلاف نہیں ہیں جیسا کہ ماسبق سے مفہوم ہوتا ہے۔

تیسرا مسئلہ: راستہ نکالنے اور اس کی مقدار میں اختلاف:

۴۹- حنفیہ نے کہا: اگر بٹوارہ کرانے والوں کا کسی گھر یا زمین کے بٹوارہ میں اختلاف ہو: کچھ کہیں کہ ہم بٹوارہ کریں گے اور راستہ نہیں چھوڑیں گے اور کچھ کہیں کہ: راستہ چھوڑیں گے تو قاضی غور کرے کہ حتی الامکان مصلحت اور مکمل طور پر بٹوارہ کے مفہوم کو بروئے کار لانے میں تطبیق دی جاسکے، اب اگر ہر ایک کے پاس اتنی گنجائش ہے کہ اپنا علاحدہ راستہ بنالے تو مکمل طور پر بٹوارہ کے مفہوم پر عمل کرے گا اور کوئی چیز ان میں مشترک نہیں چھوڑے گا ورنہ اگر مصلحت کا تقاضا ہو کہ ان میں ایک مشترک راستہ باقی رہے، کیونکہ راستہ کے بغیر تقسیم کردہ شئی سے پورا انتفاع ممکن نہ ہوگا تو قاضی ان کو اس پر مجبور کرے گا اور راستہ چھوڑ کر باقی کو تقسیم کردے گا، راستہ پہلی شرکت پر بلا ردوبدل باقی رکھے گا الا یہ کہ کسی طرح کی تبدیلی کی آپس میں شرط قرار پائے، مثلاً ان کا اتفاق ہوجائے کہ راستہ تفاوت کے ساتھ ان میں مشترک رہے گا، حالانکہ پہلے مساوات کے ساتھ تھا، اس لئے کہ ربویات (سودی مال) کے علاوہ میں آپسی رضامندی سے تفاوت کے ساتھ بٹوارہ جائز ہے، یا ان کا اتفاق ہوجائے کہ راستہ کی ملکیت کسی ایک کی ہوگی، باقی شرکاء کو محض گزرنے کا حق حاصل ہوگا، الفتاوی الہندیہ میں یہ قید لگائی گئی ہے کہ راستہ کی ملکیت اس شریک کے لئے ہوگی جس نے اس کے بدلہ میں اپنے حصہ میں سے کچھ چھوڑا ہو لیکن ''المجلہ'' میں اس قید کو نظر انداز کیا ہے[1] اور اگر راستہ کی مقدار میں شرکاء کا اختلاف ہو، بعض شرکاء اس کو بہت زیادہ کشادہ اور بعض اس کو بہت تنگ رکھنا چاہیں، بعض شرکاء اس کو اونچا اور بعض اس کو پست رکھنا چاہیں (یعنی اس میں اختلاف ہو کہ اوپر کہاں تک راستہ رہے گا تاکہ اس کے اوپر کوئی فریق کچھ تعمیر کرسکے) تو قاضی اس کو گھر کے دروازہ کے عرض اور اس کی اونچائی کے مطابق کردے، اس لئے کہ اس سے مقصود پورا ہوجائے گا، اس سے زیادہ کی ضرورت نہیں ہوگی، اس کی وہی بلندی مقرر کرے گا جو ہم نے اوپر لکھی ہے تاکہ اس مقدار کے بعد جو اس کی فضاء ہے شرکاء اس سے انتفاع کرسکیں، مثلاً کوئی شریک جناح (برآمدہ) نکالے، اس لئے کہ وہ اس صورت میں اپنے خالص حق پر باقی ہے، کیونکہ دروازہ کی اونچائی کے اوپر جو فضاء ہے وہ ان میں تقسیم شدہ ہے، نیز یہ تحدید مشترک راستہ کے اوپر اس سے نیچی تعمیر کی شکل میں کسی شریک کی طرف سے ظلم وزیادتی سے مانع ہے، کیونکہ وہ اس صورت میں مشترک فضاء پر تعمیر کرنے والا ہوگا اور یہ باقی شرکاء کی رضا کے بغیر ناجائز ہے، یہ گھر کے راستہ کا حکم ہے، رہا کھیت کا راستہ تو ایک بیل کے گزرنے کے بقدر ہوگا، اس لئے کہ کاشت کاری کے واسطے راستہ ضروری ہے، لہذا اس میں ادنی حد پر اقتصار کیا جائے گا اور اگر دو بیلوں کے گزرنے کی ضرورت پڑتی ہے تو گاڑی وغیرہ کے گزرنے کی ضرورت بھی ہوتی ہے جن کے حجم میں کھلا تفاوت ہوتا ہے، لہذا اس کی کوئی آخری حد نہ ہوگی[2]۔

---

(۱) مالکیہ کے کلام سے یہی سمجھ میں آتا ہے، محیط المحیط میں ہے: قلد (کسرہ پھر سکون کے ساتھ) کا معنی ہے: پانی میں حصہ، لہذا پانی کے آلہ میں اس کا استعمال اسی کے قریب ہے۔

(۲) الخرشی ۴/۴۱۰، بلغۃ السالک ۲/۲۴۲۔

(۱) دفعہ (۱۱۴۵)۔

(۲) تکملۃ فتح القدیر ۸/۳۶۵، ۳۶۶، ردالمحتار ۵/۱۷۳۔
کمیٹی کی رائے ہے کہ یہ ان کے زمانہ کے عرف سے متاثر ہے، رہا اب تو ایک بیل کے گزرنے کی ضرورت کم ہی ہوتی ہے، اب ضرورت تقریباً گاڑیوں اور

دوسرے مذاہب میں اس کے خلاف ہے، ان کا ماخذ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "إذا اختلفتم في الطريق جعل عرضه سبعة أذرع"[1] (جب راستہ کے بارے میں تمہارا اختلاف ہو تو اس کی چوڑائی سات ہاتھ رکھی جائے) یہاں حنابلہ یہ تنبیہ کرنے کے خواہاں ہیں کہ یہ حدیث چند لوگوں کی مملوکہ زمین کے بارے میں ہے جس میں وہ کوئی تعمیر کرنا چاہتے ہوں، اب اس میں سے راستہ کے لئے کس قدر چھوڑیں اس میں باہم اختلاف ہو جائے اور یہ کہ اس حدیث کا عام راستہ سے قطعاً کوئی تعلق نہیں کہ اس سے یہ استدلال کیا جا سکے کہ عام راستہ کو سات ہاتھ تک تنگ کرنا جائز ہے جیسا کہ مالکیہ کے کلام سے متبادر ہوتا ہے[2]۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ راستہ میں شریک کو حق نہیں ہے کہ اس میں چھجہ نکالے، اس کی اونچائی جتنی بھی ہو، البتہ باقی شرکاء راضی ہوں تو جائز ہے، لیکن مالکیہ و شافعیہ ہر ایک کے یہاں جواز کی ایک رائے موجود ہے بشرطیکہ روشنی کو روکنے یا سوار کے لئے رکاوٹ پیدا کرنے کی وجہ سے ضرر نہ ہو، یہی "المدونہ" کا مذہب اور حنفیہ کے مذہب سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے[3]۔

= کاشت کاری کے ٹریکٹروں کے گزرنے میں منحصر ہو کر رہ گئی ہے، لہٰذا ٹریکٹروں کے اکثر جو حجم ہوتا ہے اسی کو معیار بنانا چاہئے، اب یہی متعین ہے تا کہ جہاں کاشت کاری اس حد تک ترقی کر چکی ہے وہاں ضرر اور حرج کو دور کیا جا سکے۔

(۱) نیل الأوطار ۵/ ۲۶۲، الخرشی ۴/ ۲۷۷، قواعد ابن رجب ۲۰۲۔
حدیث: "إذا اختلفتم في الطريق......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۳۲) نے کی ہے۔

(۲) قواعد ابن رجب ۲۰۲، حواشی الخرشی ۴/ ۲۷۷۔

(۳) الخرشی ۴/ ۲۷۸، منہاج الطالبین بتعلیق السراج ۲۳۵، دلیل الطالب ۱۱۸۔

چوتھا مسئلہ: بالائی وزیریں حصہ:

۵۰- بالائی اور زیریں حصہ ایک کمرہ کا ہو یا دو کمروں کا یا ایک عمارت میں دو متصل مکانوں کا ہو، چند ہونے کی صورت میں اس کی شکل یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک دو آدمیوں کا مشترک ہو اور دوسرا کسی تیسرے شخص کا[1]۔

کیا بالائی وزیریں حصہ ایک صفت کی ایک جنس (نوع) ہے کہ ان دونوں کا عین کا اعتبار کرتے ہوئے قسمت جمع کے طور پر بٹوارہ ہوگا اور قیمت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا یعنی ان دونوں کو گز اور پیمائش سے بانٹا جائے گا اور صحن میں تقسیم سطح یا زمین سے ہوگی، عمارت میں نہیں یا وہ دونوں مختلف صفت کی ایک جنس ہیں کہ قسمت جمع کے طور پر ان دونوں کے بٹوارہ میں تعدیل کرنا قیمت کا اعتبار کئے بغیر ناممکن ہے؟

پہلی رائے امام ابوحنیفہ وابویوسف کی اور دوسری امام محمد کی ہے، محل نزاع صرف قسمت اجبار ہے، قسمت تراضی نہیں، کیونکہ بٹوارہ کرانے والے اس طرح کی جگہ پر جس طرح چاہیں راضی ہو جائیں۔

امام ابوحنیفہ وابویوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں مقصود رہائش ہے اور اصل رہائش میں بالائی وزیریں میں کوئی فرق نہیں ہے، لہٰذا اہم دوسرے فوائد مثلاً ہواخوری اور گرمی سے بچاؤ میں دونوں کے باہمی فرق کی پرواہ نہیں کریں گے۔

امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے منافع کو نظر انداز کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ عین کی قیمت مین ان کا بڑا اثر ہوتا ہے ورنہ بٹوارہ غیر منصفانہ ہوگا۔ حالانکہ تعدیل (برابری کرنا) ہی قسمت اجبار کی اساس و بنیاد ہے اور بلاشبہ بالائی وزیریں ہر ایک کے خصوصی

(۱) العنایہ بہامش تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۶۶۔

منافع ہیں، چنانچہ زیریں حصہ میں یہ گنجائش ہے کہ کنواں یا تہ خانہ یا اصطبل بنادیا جائے بالائی حصہ میں یہ گنجائش نہیں ہے اور جب کہ بالائی حصہ میں (سفل میں نہیں) دیوار اور اس کی بنیادوں پر آنے والی رطوبت کے مضر اثرات سے بچا جاسکتا ہے، کھلی اور صاف ہوا مل سکتی ہے اور سفل میں یہ سہولت نہیں ہے اور چونکہ لوگوں کی اغراض ان منافع سے وابستہ ہیں اس وجہ سے ہر زمانہ اور جگہ میں ان میں کافی فرق ہوتا ہے۔

قدوری کہتے ہیں: ہر ایک کی علاحدہ علاحدہ قیمت لگائی جائے گی اور قیمت کے لحاظ سے بٹوارہ ہوگا، اس کے سوا کوئی دوسرا طریقہ معتبر نہیں ہوگا، صاحب ''الہدایہ'' کہتے ہیں: آج فتوی امام محمد کے قول پر ہے[1]۔

قیمت کے بغیر صرف گز اور پیائش سے بٹوارہ پر امام ابوحنیفہ وابویوسف کے باہمی اتفاق کے بعد ان میں گز کے ذریعہ بٹوارہ کے طریقہ میں اختلاف ہے کہ زیریں حصہ کا ایک گز بالائی حصہ کے ایک گز کے مقابلہ میں ہوگا یا زیریں حصہ کا ایک گز بالائی حصہ کے دو گز کے مقابلہ میں ہوگا؟ دوسرا قول امام ابوحنیفہ کا ہے اور پہلا امام ابو یوسف کا۔

امام ابو یوسف تو اپنی اصل پر چلے ہیں کہ مقصود رہائش ہے اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ بالائی حصہ والا اپنے بالائی حصہ پر زیریں حصہ والے یا کسی اور کی رضاء کے بغیر تعمیر کرسکتا ہے، اسی طرح زیریں حصہ والا اپنے زیریں حصہ پر کسی کی رضاء کے بغیر تعمیر کرسکتا ہے۔

رہے امام ابوحنیفہ تو چونکہ ان کے یہاں اصول یہ ہے کہ بالائی حصہ والے کو یہ حق نہیں کہ زیریں حصہ والے کی رضاء کے بغیر اپنے بالائی حصہ پر تعمیر کرے تو ان کے یہاں مقصود یعنی رہائش میں فی الجملہ فرق ہوگیا گوکہ اصل رہائش میں فرق نہ ہو، چنانچہ زیریں والا رہائش کرتا ہے اور یہ ایک منفعت ہے اور وہ اپنے زیریں کے اوپر حسب منشاء رہائش میں توسیع کے لئے تعمیر کرسکتا ہے جو دوسری منفعت ہے جب کہ بالائی منزل والے کو صرف ایک منفعت حاصل ہے، یعنی رہائش کی، اپنے بالائی حصہ پر تعمیر کرکے اس میں توسیع نہیں کرسکتا اور جب یہاں ایک منفعت دو منفعت کے مقابلہ میں ہے تو عدل وانصاف کا تقاضا ہے کہ اسی طرح بٹوارہ بھی ایک تہائی دو تہائی پر ہو، اس لئے کہ دو منفعت کے ساتھ ایک تہائی ایک منفعت کے ساتھ دو تہائی کے مساوی ہوجائے گا۔

اگر ایک کمرہ کا زیریں اور دوسرے کا بالائی دو آدمیوں میں مشترک ہو اور کوئی ان دونوں کے بٹوارہ کا مطالبہ کرے تو بلاکسی اختلاف کے مکان کو قیمت کے لحاظ سے تقسیم کیا جائے گا، رہا صحن تو گز (یعنی پیائش) سے تقسیم کیا جائے گا، زیریں کا ایک گز بالائی کے دو گزوں کے مقابلہ میں ہوگا یعنی ایک تہائی اور دو تہائی کے لحاظ سے بٹوارہ ہوگا، یہ امام (ابوحنیفہ) کے نزدیک ہے، زیریں کا ایک گز بالائی کے ایک گز کے مقابلہ میں یعنی مساوات کے ساتھ بٹوارہ ہوگا، یہ امام ابو یوسف کے نزدیک ہے جب کہ امام محمد کے نزدیک دونوں کی قیمت لگائی جائے گی اور قیمت کے اعتبار سے دونوں کا بٹوارہ ہوگا مساوات یا تہائی ہونا لازم نہیں ہے اور اگر دونوں قیمت میں برابر ہوں تو ایک گز بمقابل ایک گز تقسیم ہوگا اور اگر ایک کی قیمت دوسرے کی دوگنا ہو تو اعلی قیمت والے کا ایک دوسرے کے دو گزوں کے مقابلہ میں تقسیم ہوگا، دوسرا جو بھی ہو۔

اگر ایک مکمل مکان (بالائی وزیریں) اور ایک دوسرے مکان کا صرف بالائی دو آدمیوں کا مشترک ہو اور کوئی ایک بٹوارہ کا مطالبہ

(۱) تکملہ فتح القدیر ۳۶۶/۸۔

کرے تو تعمیر کو قیمت سے تقسیم کیا جائے گا اور زمین کو امام صاحب کے نزدیک چوتھائی کے لحاظ سے تقسیم کیا جائے گا، اس لئے کہ مکمل مکان کا ایک گز تنہا بالائی کے تین گزوں کے مقابلہ میں رکھا جائے گا، امام ابو یوسف کے نزدیک بٹوارہ تہائی کے لحاظ سے ہوگا، کیونکہ مکمل مکان کا ایک گز تنہا بالائی کے صرف دو گزوں کے مقابلہ رکھا جائے گا اور امام محمد کے نزدیک اس کا بٹوارہ بلا کسی قید کے اس طریقہ پر ہوگا جو قیمت کے لحاظ سے بٹوارہ کا متقاضی ہو۔

اگر ایک مکمل مکان (بالائی و زیریں) اور دوسرے کا صرف زیریں ہو، ایک شریک بٹوارہ کا مطالبہ کرے تو قیمت کے لحاظ سے تعمیر کو تقسیم کردیا جائے گا، پھر صحن کا بٹوارہ امام صاحب کے نزدیک مکمل مکان کا ایک گز بمقابلہ صرف زیریں کے ڈیڑھ گز کی اساس پر ہوگا، امام ابو یوسف کے نزدیک تہائی کے لحاظ سے ہوگا، کیونکہ مکمل مکان کا ایک گز تنہا زیریں کے صرف دو گزوں کے مقابلہ میں رکھا جائے گا اور امام محمد کے نزدیک حسب تقاضا قیمت کے لحاظ سے بٹوارہ ہوگا۔

حنفیہ نے اس مسئلہ کی یہی تحقیق کی ہے [۱]۔

اشیاء کے بٹوارہ پر مرتب ہونے والے اثرات:

جب اشیاء کا بٹوارہ صحیح مکمل ہو جائے تو اس پر مختلف اثرات مرتب ہوتے ہیں جن میں سے چند اہم یہ ہیں:

۵۱- اول: بٹوارہ کا لازم ہونا۔

حنفیہ نے کہا: بٹوارہ لازم ہوگا اگر خیار کا کوئی سبب نہ پایا جائے (دیکھئے: فقرہ/ ۵۴) اس لئے کہ وہ ایک آدمی کے چاہنے سے رجوع کے قابل نہیں ہے بایں معنی کہ کوئی ایک یا زیادہ سارے شرکاء کے اتفاق کے بغیر بٹوارہ کو توڑ کر مال کو دوبارہ مشترک نہیں کرسکتے۔

تقسیم کنندہ کی طرف سے ہر ایک کے لئے اس کے حصہ کی تعیین کردینے کے بعد بٹوارہ مکمل ہوجاتا ہے، خواہ یہ تقسیم کنندہ قاضی کا مقرر کردہ ہو یا ایسا تقسیم کنندہ ہو جس کو انہوں نے اپنے لئے حکم مقرر کرلیا ہو تاکہ وہ اس تعیین کو انجام دے اور اپنے ہاتھوں علاحدہ کئے ہوئے حصہ کا ہر ایک کو پابند کرے، خواہ یہ قرعہ کے ذریعہ ہو یا قرعہ کے بغیر [۱] اور اس طرح بھی بٹوارہ مکمل ہوجاتا ہے کہ وہ آپسی رضامندی سے کسی بااختیار حکم کے بغیر بٹوارہ کرلیں اور کوئی قرعہ اندازی کرلیں جس سے تمام حقداروں کے حصے نکل آئیں اور اس کے لئے آخری جزو کو چھوڑ کر تمام اجزاء پر قرعہ ڈالنا کافی ہے، اس لئے کہ آخری جزو خود بخود باقی ماندہ شریک کے لئے متعین ہوجائے گا اور تب بعض شرکاء کے لئے اس حال میں دوران قرعہ یعنی اس حد تک قرعہ کے پہنچنے سے قبل رجوع کرنے کا حق ہوگا [۲] اور اگر وہ قرعہ کا استعمال نہ کریں اور باہمی رضامندی سے اس پر اکتفاء کریں کہ ہر شریک ایک معین حصہ اپنے لئے خاص کرلے تو محض اس رضامندی سے بٹوارہ مکمل نہ ہوگا بلکہ اس کا مکمل ہونا اس پر موقوف ہوگا کہ ہر ایک اپنے حصہ پر قبضہ کرلے یا قاضی کا فیصلہ ہو [۳]۔

انہوں نے کہا: اگر گھر دو آدمیوں کا ہو، وہ آپس میں بٹوارہ کرلیں کہ ایک شریک اس کے پچھلے حصہ سے تہائی حصہ مع اس کے سارے حقوق کے لے لے اور دوسرا شریک اس کے اگلے حصہ سے دو تہائی حصہ کو مع اس کے سارے حقوق کے لے لے تو ان دونوں میں ہر ایک کو اس سے رجوع کرنے کا حق حاصل ہوگا جب تک دونوں میں حد بندی نہ ہوئی ہو، حد بندی سے قبل جو کچھ ان دونوں نے کہا ہے

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۶۶، ۳۶۹، بدائع الصنائع ۷/ ۲۷۔

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۶۳، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۱۷۔

(۲) رد المحتار ۵/ ۱۷۲۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۱۷۔

اس پر رضامندی کا اعتبار نہیں ہوگا، ہاں حد بندی ہونے کے بعد ان دونوں کی رضامندی کا اعتبار ہوگا۔

اگر معتبر طور پر رجوع کرنا ہو یا اعتراض اور عدم رضامندی ہو جس کا اعلان کر دیا گیا ہو اور وہاں رضامندی کی ضرورت تھی تو اس کے بعد اس سے ہٹ کر بٹوارہ سے اتفاق کرنا اور اس کو برقرار رکھنا بے سود ہے، اس لئے کہ بٹوارہ رد کرنے کے بعد رد ہو جاتا ہے [۱]۔

رہا تمام بٹوارہ کرانے والوں کے اتفاق سے رجوع تو اس کو ''تقایل'' کہتے ہیں اور ہمیں معلوم ہو چکا ہے کہ حنفیہ کے اصول اور ان کے بعض متون اور ان کے شراح کی صراحتوں کا تقاضا ہے کہ یہ مطلقاً مقبول ہو۔

متن ''تنویر الابصار'' اور اس کی شرح کی عبارت ہے کہ تقسیم قابل نقض ہے: اگر انہوں نے بٹوارہ کر لیا اور اپنے اپنے حصے لے لئے پھر آپس میں شرکت پر راضی ہو گئے تو صحیح ہے عقار اور غیر عقار میں شرکت لوٹ آئے گی [۲]۔

رہے مالکیہ تو وہ علی الاطلاق کہتے ہیں کہ بٹوارہ لازم ہے اگر صحیح ہو، خواہ قرعہ کے ذریعہ ہو یا بلا قرعہ اور غیر مثلی میں ان کے یہاں قرعہ کے بغیر جبری بٹوارہ صحیح نہیں ہوگا، وہ لکھتے ہیں کہ اگر کوئی رجوع کرنا چاہے تو اس کو رجوع نہیں کرنے دیا جائے گا وہ اس کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ یہ معلوم سے مجہول کی طرف منتقل ہونا ہے [۳]، یہ ایسی توجیہ ہے جس سے متبادر ہوتا ہے کہ بٹوارہ کرانے والوں کے باہمی اتفاق سے بھی تقایل ممنوع ہے، اس کی صراحت ابن رشد (حفید) نے کی ہے، کیونکہ موصوف لکھتے ہیں: بٹوارہ عقود لازمہ میں سے ہے، ہنگامی حالات کے علاوہ بٹوارہ کرانے والوں کے لئے اس کو توڑنا یا اس میں

(۱) رد المحتار ۵/ ۱۷۶۔

(۲) رد المحتار ۵/ ۱۷۶۔

(۳) الخرشی ۴/ ۴۱۲، بلغۃ السالک ۲/ ۲۴۳۔

رجوع کرنا جائز نہیں ہے [۱]، یہ قسمت تراضی میں دردیر کی صراحت کی نقیض وضد ہے [۲] لیکن ''المدونہ'' سے اول والوں کی تحقیق کی صراحتاً تائید ہوتی ہے، چنانچہ سحنون نے ابن القاسم سے پوچھا: یہ بتائیں: ایک گھر میرے اور کسی دوسرے کا مشترک ہے۔ ہم اس پر راضی ہو گئے کہ میں اس کے لئے گھر کا ایک حصہ دے دوں، اور دوسرا حصہ وہ مجھے دے دے، پھر آپس میں حد بندی سے قبل ہم میں سے ایک نے رجوع کر لیا؟ تو ابن القاسم نے جواب دیا: یہ دونوں پر لازم ہے، امام مالک کے یہاں ان دونوں کے لئے رجوع کا حق نہیں ہے [۳] البتہ انہوں نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ بٹوارہ ایک قسم کی بیع ہے۔

حنابلہ اس مسئلہ میں مالکیہ کے ساتھ ہیں کہ بٹوارہ انفرادی یا اجتماعی ارادہ سے ناقابل رجوع ہے لیکن یہ اس بٹوارہ میں ہے جہاں بٹوارہ محض تمیز حقوق ہو اور قسمت رد کو چھوڑ کر بٹوارہ اپنی تمام انواع کے ساتھ ایسا ہی ہے یہ حنابلہ کے یہاں ایک معتمد قول میں ہے۔ رہا وہ بٹوارہ جو بیع ہے تو وہ ان کے نزدیک نفس رضامندی اور افتراق کے بعد عقد لازم ہے اور بیع کی طرح قابل اقالہ ہے البتہ اگر قرعہ کا استعمال کیا گیا تو بٹوارہ کا لزوم قرعہ نکلنے پر اور قرعہ نکلنے کے بعد، بٹوارہ پر رضامندی پر موقوف ہوگا، یہ قسمت تراضی کا حکم ہے، رہی قسمت اجبار تو اس میں لزوم حنابلہ کے یہاں قرعہ نکلنے پر موقوف ہے۔

شافعیہ نے کہا: اگر بٹوارہ بلا نزاع شریکین کی آپسی رضامندی سے ہو تو قرعہ نکلنے کے بعد بٹوارہ پر رضامندی ضروری ہے، خواہ قسمت افراز ہو یا رد یا تعدیل، قسمت رد و تعدیل میں تو اس لئے کہ یہ دونوں بیع ہیں اور بیع قرعہ کے ذریعہ نہیں ہوگی، لہذا قرعہ نکلنے سے

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۷۰۔

(۲) بلغۃ السالک ۲/ ۲۳۸۔

(۳) المدونہ ۱۴/ ۱۶۹۔

پہلے کی حالت کی طرح قرعہ نکلنے کے بعد بھی رضامندی کی ضرورت ہوگی اور قسمت رد و تعدیل کے علاوہ میں ان دونوں پر قیاس کرتے ہوئے ضروری ہے مثلاً وہ دونوں کہیں: ہم اس بٹوارہ پر یا اس حصہ پر یا جو قرعہ میں نکلا اس پر راضی ہیں اور اگر بٹوارہ جبراً ہو تو اس میں آپسی رضامندی کا اعتبار نہیں ہوگا، نہ قرعہ سے پہلے، نہ قرعہ کے بعد یا سرے سے بلا قرعہ بٹوارہ ہوا مثلاً دونوں نے اتفاق کرلیا، ایک شریک ایک جانب لے لے، دوسرا دوسری جانب لے لے یا ایک شریک گھٹیا حصہ لے لے اور دوسرا عمدہ حصہ اور بٹوارہ میں جو زائد ہو اس کو لوٹائے تو اس کے بعد دوبارہ آپسی رضامندی کی ضرورت نہیں ہوگی (۱)۔

دوم: ہر شخص کا اپنے حصہ کا تنہا مالک ہونا اور تنہا تصرف کرنا:

۵۲ - فقہاء کی رائے ہے کہ بٹوارہ کے بعد ہر شریک مستقل طور پر اپنے حصہ اور اس میں تصرف کا مالک ہوتا ہے جیسے کسی بھی مالک کو اپنی مملوکہ چیز میں تصرف کا حق حاصل ہوتا ہے، اس لئے کہ یہی بٹوارہ کا ثمرہ اور اس کا مقصود ہے (۲)۔

یہاں حنفیہ لکھتے ہیں کہ فاسد بٹوارہ (مثلاً اس میں مقسوم یا غیر مقسوم میں سے ہبہ یا صدقہ یا بیع کی شرط لگائی گئی ہو) پر بھی قبضہ کے بعد یہی استقلال حاصل ہوتا ہے اگرچہ قیمت کے ضمان کے ساتھ ہو، یہ بیع پر قیاس ہے اور وہ ''الاشباہ'' میں ابن نجیم کے اس استقلال کے مرتب ہونے کے انکار کے قول کی تردید کرتے ہیں، اس لئے کہ ابن نجیم نے اس کی بنیاد اس پر رکھی ہے کہ بٹوارہ میں فساد وبطلان برابر ہیں، حالانکہ ایسا نہیں ہے (۱)، ابن نجیم کا قول ہی حنفیہ کے علاوہ جمہور علماء کا مذہب ہے (۲)، یہاں صاحب ''البدائع'' نے اس طرح کے تصرفات کی کئی مثالیں دی ہیں جن کا بٹوارہ کرانے والوں میں ہر شخص اپنے حصہ میں دوسرے شخص کے کسی اعتراض یا ممانعت کے حق کے بغیر مالک ہوتا ہے، چنانچہ موصوف لکھتے ہیں: اگر ایک شریک کے حصہ میں خالی اراضی آئے جس میں کوئی تعمیر نہ ہو اور تعمیر دوسرے کے حصہ میں آئے تو خالی زمین والا اپنی زمین پر تعمیر کرسکتا ہے اور بلند عمارت بھی بنا سکتا ہے، تعمیر جس کے حصہ میں آئی ہے وہ اس کو روک نہیں سکتا اگرچہ اس کی وجہ سے اس کے لئے ہوا اور دھوپ آنے میں بگاڑ پیدا ہو، اس لئے کہ وہ اپنی ملکیت میں تصرف کررہا ہے، لہذا اس کو اس سے نہیں روکا جائے گا، اسی طرح وہ اپنی خالی زمین پر مخرج (نکلنے کی جگہ) یا تنور یا حمام یا چکی بنائے، اس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں۔

اسی طرح وہ اپنی تعمیر میں لوہار یا دھوبی (جو کپڑے صاف کرتا ہے) (۳) کو بیٹھا سکتا ہے اگرچہ اس سے اس کے پڑوسی کو اذیت پہنچے، اس کی دلیل ہم بتا چکے ہیں۔

وہ دروازہ یا روشن دان دیوار میں سوراخ (۴) کھول سکتا ہے، اس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں، دیکھئے: وہ سرے سے دیوار بلند کرسکتا ہے تو دروازہ و روشن دان بدرجہ اولی کھول سکتا ہے۔

وہ اپنی ملکیت میں کنواں یا بیت الخلاء کا ٹینک یا کریاس یعنی چھت کے اوپر بیت الخلاء (۵) بنا سکتا ہے اگرچہ اس کی وجہ سے پڑوسی کی

---

(۱) المہذب ۲/۳۰۹، نہایۃ المحتاج ۸/۲۷۶، الشرقاوی علی التحریر ۲/۴۹۹، الانصاف ۱۱/۳۵۳، ۳۵۴۔

(۲) ردالمحتار ۵/۱۶۶، الخرشی ۴/۳۹۹، مغنی المحتاج ۴/۴۱۸، المغنی ۱۱/۴۸۸۔

(۱) ردالمحتار ۵/۱۷۶، الفتاوی الہندیہ ۵/۲۱۱۔

(۲) اشباہ السیوطی ۲۸۶۔

(۳) المصباح المنیر۔

(۴) المصباح المنیر۔

(۵) المصباح المنیر۔

دیوار کمزور ہوجائے اور اگر اس کا پڑوسی اس کو وہاں سے ہٹانے کا مطالبہ کرے تو اس کو ہٹانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور اگر اس کی وجہ سے دیوار گر جائے تو وہ ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی طرف سے دوسرے کی ملکیت میں کوئی کام نہیں ہوا ہے اور اصل یہ ہے کہ انسان کو اپنی ملکیت میں تصرف کرنے سے نہ روکا جائے لیکن جس سے پڑوسی کو اذیت پہنچے اس سے احتراز کرنا بہتر ہے[۱]۔

سوم: مشترک بندگلی میں بٹوارہ کرانے والوں کو نئے دروازے اور کھڑکیاں بنانے کا حق ہے:

۵۳ - یہ کثرت سے ہوتا ہے، اس لئے کہ گھر کے بٹوارہ کے بعد اس میں بہت سی تبدیلیاں لانی پڑتی ہیں اور بہت سے مرافق (لوازمات) مہیا کرنے ہوتے ہیں جو پہلے سے موجود نہیں ہوتے ہیں، دوسرے شرکاء اس میں حائل نہیں ہوسکتے، اس لئے کہ بٹوارہ کرنے والے دیواروں کو ہٹا سکتے ہیں تو حسب منشا دروازے اور روشن دان بدرجہ اولی کھول سکتے ہیں۔

یہ حنفیہ میں سے صاحب ''البدائع'' کی تحقیق ہے، انہوں نے اس کو مطلق رکھا ہے[۲]، شافعیہ کے یہاں یہ ہے کہ بندگلی میں وہ شخص دروازہ کھول سکتا ہے جو اس گلی کا رہنے والا ہو یعنی اس گلی میں اس کا دروازہ ہو نہ کہ وہ شخص جس کی دیوار اس گلی سے متصل ہوئی ہو پھر اس گلی میں جس کا دروزہ ہے وہ ان کے نزدیک اس میں دوسرا دروازہ نہیں کھول سکتا الا یہ کہ وہ گلی کے منہ سے نہایت قریب ہو، یہی حنفیہ کے یہاں متون کا بھی مفاد ہے[۳]، لیکن شافعیہ کے یہاں نیا دروازہ کھولنے کے لئے ایک اور شرط کا اضافہ ہے، وہ یہ کہ پہلا دروازہ بند کرلے، یہ نزاع کی صورت میں ہے، آپسی رضامندی ہو تو کوئی بات نہیں[۱]۔

اسی طرح مالکیہ صراحت کرتے ہیں کہ بندگلی میں کسی شریک کے دروازہ کے عین سامنے دوسرا دروازہ کھولنا ممنوع ہے، اس لئے کہ اس سے پڑوسی کو اذیت اور اس کے اہل خانہ کے تئیں بدسلوکی ہوگی[۲]۔

بٹوارہ پر پیش آنے والے امور:

۵۴ - کبھی بٹوارہ ہونے کے بعد اس پر ایسے امور پیش آجاتے ہیں جس کے سبب بعض یا سارے شرکاء کی رائے ہوتی ہے کہ بٹوارہ پر نظر ثانی کی جائے مثلاً:

الف-غبن:

فقہاء کہتے ہیں کہ اگر بٹوارہ میں غبن (دھوکہ دہی) معمولی، قابل برداشت ہو تو اس طرح کے غبن سے کم ہی کوئی بٹوارہ خالی ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اس کے دعوے دار کا دعوی نہیں سنا جائے گا، نہ اس کا بینہ مقبول ہوگا، رہا غبن فاحش یعنی جو ہر مسئلہ میں اپنے اپنے لحاظ سے عام طور پر چشم پوشی کے لائق نہ ہو تو اس کے بارے میں دعویٰ اور گواہ سنے جائیں گے اس کی تفصیل اصطلاح ''غبن'' (فقرہ/۷) میں ہے۔

ب-عیب:

بعض حصوں میں عیب ظاہر ہونے پر بٹوارہ باطل ہونے کا حکم صرف حنابلہ نے لگایا ہے، یہ اصل مذہب نہیں ہے بلکہ انہوں نے اس کو ایک احتمال کے طور پر ظاہر کیا ہے جس کی بنیاد یہ ہے کہ تعدیل

(۱) بدائع الصنائع ۷/۲۸، ۲۹۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/۲۹۔
(۳) شرح المجلہ للاتاسی ۳/۱۱۷۔

(۱) المنہاج بتعلیق السراج/۲۳۵۔
(۲) الخرشی ۴/۲۷۸، بلغۃ السالک ۲/۱۲۶۔

(برابری) بٹوارہ کی ایک شرط ہے[1]، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ (راجح مذہب میں) نے عیب کے احکام کو بیع میں احکام عیب پر محمول کیا ہے، مالکیہ نے بٹوارہ میں عیب کے تحت مفصل بحث کی ہے، تفصیل اصطلاح ''عیب'' (فقرہ/ ۳۹) میں ہے۔

ج-استحقاق:

اگر سارے مال مقسوم میں استحقاق ثابت ہوجائے تو ظاہر ہوجائے گا کہ وہ بٹوارہ نہیں رہا، اس لئے کہ وہ برمحل نہیں ہوا اور اگر کسی ایک کے حصہ میں یا کسی ایک کے حصہ میں سے کچھ میں استحقاق ثابت ہوجائے تو اس میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح ''استحقاق'' (فقرہ/ ۳۶) میں دیکھا جائے۔

منافع کا بٹوارہ:

۵۵- اس کو قسمت مہایأ ۃ (ہمزہ کی تحقیق وتسہیل کے ساتھ) کہتے ہیں[2]، یہ اصل لغت میں: ہیئت سے مفاعلت کے وزن پر ہے، ''المصباح'' میں ہے: **تهايأ القوم تها يؤاً من الهيئة**: ہر ایک کے لئے معلوم ہیئت مقرر کرنا، مراد باری لگانا ہے۔

مہایأ ۃ شرع میں: منافع کا بٹوارہ ہے، اس لئے کہ اس میں ہر ایک یا تو ایک ہیئت پر راضی اور اس کا انتخاب کرتا ہے یا دوسرا شریک اس عین سے اسی ہیئت پر انتفاع کرتا ہے جس ہیئت پر پہلے شریک کا انتفاع ہوا۔

اس کی مشروعیت:

۵۶- حنفیہ کے یہاں قیاس کا تقاضا ہے کہ منافع کا بٹوارہ ممنوع ہو، اس لئے کہ یہ منفعت کا ہم جنس (منفعت) سے ادھار تبادلہ ہے، کیونکہ ہر شریک اپنے شریک کی ملکیت سے اس عوض میں انتفاع کرتا ہے کہ اس کا شریک اس کی ملکیت سے انتفاع کرتا ہے[1]، لیکن قیاس کو چھوڑ کر اس کو استحساناً جائز کہا گیا ہے، کیونکہ اس کی مشروعیت کے دلائل قائم ہیں، اس لئے کہ اس کی مشروعیت کا ثبوت کتاب وسنت اجماع اور قیاس سے ہے:

کتاب اللہ: حضرت صالح کا اپنی قوم سے خطاب نقل کرتے ہوئے ارشاد باری ہے: "هٰذِهٖ نَاقَةٌ لَّهَا شِرْبٌ وَّلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُوْمٍ"[2] (اور ایک اونٹنی ہے، پانی پینے کے لئے ایک باری اس کی ہے اور ایک مقرر دن میں ایک باری تمہاری)، اس میں وقت کے لحاظ سے باری متعین کرنے کے جواز پر دلالت عبارۃ النص سے ہے یہ اس بنیاد پر کہ سابقہ شرائع ہماری شریعت ہیں بشرطیکہ ہماری شریعت میں اس کا نسخ نہ آیا ہو اور بشرطیکہ اللہ تعالی نے اس کا بیان ہم پر بطور انکار کے نہ کیا ہو اور جگہ کے اعتبار سے باری متعین کرنے کے جواز پر دلالۃ النص سے ہے، کیونکہ یہ وقت کے لحاظ سے باری متعین کرنے کے مقابلہ میں اعیان کے بٹوارہ کے ساتھ زیادہ مشابہت رکھتا ہے، اس لئے کہ ہر شریک اپنے حق کو اسی وقت کے اندر اپنے ساتھی کے وقت سے بلاتاخیر وصول کرتا ہے[3]۔

حدیث: روایت ہے: "**أنهم كانوا يوم بدر بين ثلاثة نفر بعير يتهايئون في ركوبه**"[4] (بدر کے دن تین افراد کو ایک

---

(۱) المغنی ۱۱/ ۵۱۰، الانصاف ۱۱/ ۲۶۳۔

(۲) مالکیہ نے اس میں چند لغات نقل کی ہیں، (دیکھئے: الخرشی و حواشیہ ۴/ ۴۰۰)۔

(۱) نتائج الافکار ۸/ ۳۷۷۔

(۲) سورۂ الشعراء/ ۱۵۵۔

(۳) البدائع ۷/ ۳۲۔

(۴) حدیث: "أنهم كانوا يوم بدر بين ثلاثة نفر بعير......" کی روایت احمد (۱/ ۴۱۸) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

اونٹ ملا تھا جس پر وہ باری باری سوار ہوتے تھے) یہ وقت کے لحاظ سے تقسیم ہے، جگہ کے لحاظ سے تقسیم بدرجہ اولی جائز ہے جیسا کہ ہم جان چکے ہیں۔

روایت میں ہے کہ ایک عورت نے اپنی ذات رسول اللہ ﷺ کو بخش دی، آپ ﷺ کی طرف سے عدم قبولیت کو دیکھ کر ایک شخص نے اس عورت سے نکاح کا پیغام دینا چاہا اور اس نے اپنی لنگی مہر کے طور پر پیش کی، اس کے پاس کچھ اور نہ تھا، آپ ﷺ نے فرمایا: "**ماتصنع بإزارک؟ إن لبسته لم يكن عليها منه شيء، وإن لبسته لم يكن عليک شيء**"[1] (تم یہ لنگی کیا کرو گے اگر تم اس کو پہنو گے تو عورت ننگی رہے گی اور اگر وہ پہنے گی تو تم ننگے رہو گے)، اشارہ اس امر کی طرف تھا کہ اگر کوئی چیز ناقابل تقسیم ہو اور جس سے بیک وقت اجتماعی طور پر فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہو اس کے بٹوارہ میں باری کا طریقہ اپنایا جائے[2]۔

اجماع: جہاں تک علم ہے، منافع کے بٹوارہ کی صحت کے بارے میں فی الجملہ کسی فقیہ کا اختلاف نہیں ہے، اور قیاس کی دلیل یہ ہے کہ ناقابل بٹوارہ چیز سے بسا اوقات بیک وقت اجتماعی طور پر انتفاع محال ہوتا ہے، اب اگر منافع کا بٹوارہ مشروع نہ ہو تو بہت سے منافع ضائع ہوں گے اور بہت سی اشیاء بے کار رہ جائیں گی جن کو اللہ تعالیٰ نے اسی لئے پیدا فرمایا کہ ان سے فائدہ اٹھایا جائے اور یہ کسی عقل یا حکیمانہ شریعت میں درست نہیں ہے[3]۔

(۱) حدیث: "الرجل الذي رغب في خطبة المرأة التي وهبت نفسها للنبي ﷺ" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۷۸) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے۔

(۲) الزیلعی علی الکنز ۵/۲۷۵۔

(۳) الزیلعی علی الکنز ۵/۲۷۵۔

منافع کے بٹوارہ کا محل:

۵۷ - منافع کا بٹوارہ اس وقت ہوگا جب وہ برمحل ہو، اس پر شرکاء راضی ہوں یا کوئی شریک اس کا مطالبہ کرے اور "عین" کا بٹوارہ ناممکن ہو یا ممکن تو ہو لیکن دوسرا شریک اس کا مطالبہ نہ کرے، اور منفعت میں کوئی قابل لحاظ فرق نہ ہو یا اجتماعی طور پر انتفاع محال ہو[1]۔

منافع سے مراد (جیسا کہ اسی پر کلام فرض کیا گیا ہے) ان اعیان کے منافع ہیں جن سے انتفاع اصل اشیاء کے باقی رہتے ہوئے ممکن ہو، لہذا ایک دوات سے لکھنے پر باری کا معاملہ صحیح نہیں ہوگا[2] اور نہ ان محصولات پر باری کا معاملہ صحیح ہے جو فطری طور پر اعیان بن جاتی ہیں مثلاً پھل اور دودھ، اس لئے کہ باری کا معاملہ جو منافع کے بٹوارہ کی شکل ہے بس اس مجبوری سے جائز ہے کہ منافع غیر مستقل ہیں، ان کے وجود کے بعد ان کا بٹوارہ ناممکن ہے، اس لئے کہ وہ ختم ہوتے رہتے ہیں اور دو زمانوں میں باقی نہیں رہتے، لہذا (ضرورۃً) ان کے وجود سے پہلے ان کے محل میں باری کے طور پر ان کا بٹوارہ کیا گیا، رہیں وہ اشیاء جو محصولات ہیں تو وہ باقی رہتی ہیں اور ان کی ذات کا بٹوارہ ممکن ہے، لہذا ان کے بٹوارہ میں باری کی ضرورت نہیں۔ پھر اس میں دھوکہ بھی ہے[3]، لہذا دو آدمیوں کی مشترکہ کاشت کی اراضی کا بٹوارہ باری کے طور پر ممکن ہے یعنی ہر ایک آدھی آدھی لے لے یا ایک شریک معین عرصہ کے لئے ساری زمین لے لے، اس کے بعد دوسرا شریک بھی ایسا ہی کرے، اس لئے کہ یہ زمین کے منافع کا اس میں کاشت کے طور پر بٹوارہ ہے اور اگر کھجور اور میوہ کے درخت دونوں کے درمیان مشترک ہوں اور دونوں اسی

(۱) مجمع الأنہر ۲/۴۹۶۔

(۲) ردالمحتار ۵/۱۷۶۔

(۳) تکملۃ فتح القدیر ۸/۳۸۳، الزیلعی علی الکنز ۵/۲۷۷۔

طریقہ پر تقسیم کرلیں جو ہم نے زمین کے بارے میں بتایا تا کہ ہر ہر شریک کو اپنے حصہ یا اپنی باری کا پھل مستقل طور پر ملے تو باتفاق امام وصاحبین اس کی کوئی سبیل نہیں ہے، اس لئے کہ پھل عین ہیں جن کا بٹوارہ ان کے وجود کے بعد ممکن ہے، اسی طرح گائے بکری وغیرہ ان کے دودھ کا بٹوارہ باری کے طور پر اس طرح جیسا کہ لکھا گیا جائز نہیں ہے، وجہ بعینہ وہی ہے [1]، حنفیہ نے اس کی مثال یہ دی ہے کہ دو آدمیوں نے اپنی مشترکہ گائے کے بارے میں اتفاق کرلیا کہ ہر ایک کے پاس پندرہ پندرہ دن رہے گی اور وہ اس کا دودھ دو ہے گا تو یہ باطل ہے، زائد دودھ ان میں سے کسی کے لئے حلال نہیں ہوگا اگر چہ دوسرا شریک اس کو اس کے لئے حلال کردے، اس لئے کہ یہ قابل تقسیم چیز میں مشاع (مشترک غیر معین حصہ) کا ہبہ ہے البتہ اگر زائد دودھ جس کو ملا تھا اس نے اس زائد دودھ کو صرف کردیا اور اس کے شریک نے اس کو اس کے لئے مباح وحلال کردیا تو یہ ضمان سے بری کرنا ہوگا، لہذا جائز ہوگا لیکن زائد دودھ کے رہنے کی حالت میں یہ ہبہ یا عین سے بری کرنا ہے جو باطل ہے [2]۔

حنفیہ لکھتے ہیں کہ پھل یا دودھ میں باری [3] کا حیلہ یہ ہے کہ ایک شریک اصل (درخت یا جانور) میں اپنے شریک کے حصہ کو خرید لے پھر اپنی باری ختم ہونے کے بعد سارا اپنے شریک کے ہاتھ فروخت کردے تا کہ وہ شریک اپنی باری شروع کرے یہاں تک کہ جب اس کی باری ختم ہوجائے تو اس کا شریک خود اصل کو فروخت کردے، اسی طرح آئندہ چلتا رہے یا وہ اپنے شریک کے حصۂ دودھ یا پھل کو قرض لے لے یعنی ہر روز وزن کرے کہ اس کا خاص طور پر کتنا ہوا پھر جب اس کی باری ختم ہوجائے تو اس کے شریک نے اس کو جتنا دودھ قرض دیا تھا وزن کے ذریعہ اس سے وصول کرلے، اس لئے کہ مشاع (مشترک غیر معین حصہ) کا قرض اصل وتاجیل کے لحاظ سے جائز ہے [1]۔

یہی حنفیہ کی تحقیق ہے، دوسرے فقہاء کے یہاں اس پر اتفاق ہے [2] البتہ شافعیہ وحنابلہ لکھتے ہیں کہ پھل اور دودھ پر باری کا حیلہ مباح کرنا ہے یعنی ہر شریک اپنا حصہ اپنے ساتھی شریک کے لئے اسی کی باری میں مباح کردے اور یہاں جہالت کو درگذر کیا جائے گا، اس لئے کہ شرکت ہے اور لوگ اس میں تسامح سے کام لیتے ہیں [3]۔

مالکیہ نے دودھ کے بارے میں کہا: دودھ پر باری جائز ہے اگر کھلی ہوئی کمی بیشی کی شرط پر ہو، اس لئے کہ یہ معاوضات کے باب سے نکل کر خالص احسان کے باب میں چلا جائے گا، اس کی نظیر یہ ہے کہ شریکین نے یہ طے کرلیا کہ گائے کا دودھ ایک شریک کے لئے ایک روز اور دوسرے کے لئے دو روز رہے گا [4]۔

منافع کے بٹوارہ میں تراضی واجبار:

۵۸ - منافع کے بٹوارہ کی بھی دو انواع قسمت تراضی وقسمت اجبار ہیں، حنفیہ کے کلام کا ماحصل یہ ہے کہ منافع کے بٹوارہ کو اس کے اس تنوع میں اعیان (اشیاء) کے بٹوارہ پر قیاس کیا گیا ہے:

الف - لہذا جہاں جنس ایک ہو اور منافع یکساں ہوں وہاں ممکن

---

(۱) البدائع ۷/ ۳۲، تکملة فتح القدیر ۸/ ۳۸۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۰۔

(۳) اس ممانعت سے انہوں نے عورت کے دودھ کو مستثنیٰ کیا ہے، اس لئے کہ وہ منافع کے قائم مقام ہے، کیونکہ اس کی کوئی قیمت نہیں (الزیلعی علی الکنز ۵/ ۲۷۷)۔

(۱) تکملة فتح القدیر ۸/ ۳۸۳، ردالمحتار ۵/ ۱۷۷، ۱۷۸۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۴۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۶، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۵۳۔

(۴) الخرشی ۴/ ۴۰۹۔

قسمت ۵۹

ہے کہ بٹوارہ جبری ہو، کیونکہ اس صورت میں افراز کا معنی غالب ہے مثلاً ایک رہائشی گھر یا ایک کھیتی کی زمین کے بٹوارہ میں باتفاق امام ابوحنیفہ وصاحبین یا دو گھر یا دو اراضی کے بٹوارہ میں صاحبین کی رائے کے مطابق اگر قاضی سمجھے کہ عدل وانصاف کی یہی صورت ہے۔

لہذا اگر ایک شریک باری کا مطالبہ کرے تو دوسرے کو اس پر مجبور کیا جائے گا البتہ اگر محل اس قابل ہو کہ اس کے عین کا بٹوارہ کردیا جائے اور یہ دوسرا شریک اسی کا مطالبہ کرے تو اس کا مطالبہ مقدم ہوگا، اس لئے کہ عین کے بٹوارہ میں بیک وقت ہر شریک کی اپنے حق تک رسائی کے ساتھ ساتھ ایک مقصود فائدہ بھی ہے، یعنی دوسرے کی ملکیت سے اپنی ملکیت کا افراز وتمییز بلکہ اگر عملاً باری کے طور پر بٹوارہ ہوچکا ہو اور یہ دوسرا شریک خاموش رہا جس کی وجہ سے وہ بٹوارہ صحیح ہوگیا تھا، پھر اس کو سمجھ میں آیا اور اس نے رجوع کرکے اس کی عین کے بٹوارہ کا مطالبہ کردیا تو اس کا یہ مطالبہ قبول ہوگا اور باری کے طور پر جو بٹوارہ ہوا تھا وہ باطل ہوگا، وجہ لکھی جاچکی ہے[1]۔

یہ ناقابل تقسیم مشترک عین کو شامل ہے، لہذا اس میں باری پر مجبور کیا جائے گا اگر کوئی شریک اس کا مطالبہ کرے[2]، اسی طرح یہ اس کرایہ کے سامان کو بھی شامل ہے جس سے اجتماعی طور پر انتفاع ممکن نہیں مثلاً ایسا گھر جس میں صرف ایک شریک کے لئے رہائش کی گنجائش ہو[3]۔

ب- جہاں معاملہ اس کے برعکس ہو یعنی جنس مختلف ہو مثلاً گھر اور زمین یا منفعت میں فرق ہو جیسے ایک گھر اور اس کو باری کے طور پر تقسیم کردیا جائے کہ اس کا ایک حصہ رہائش کے لئے اور دوسرا حصہ استغلال (کرایہ) کے لئے ہو تو کوئی جبر نہیں ہوگا اور نہ آپسی رضامندی

(۱) نتائج الافکار ۸/ ۳۷۸۔
(۲) الزیلعی علی الکنز ۵/ ۲۷۵۔
(۳) ردالمحتار ۵/ ۱۷۷۔

کے بغیر باری کے طور پر بٹوارہ کی کوئی سبیل ہے[1]۔

۵۹- پھر بٹوارہ جگہ کے اعتبار سے باری ہو یا وقت کے اعتبار سے دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ ہر ایک کی اپنی خصوصیت ہے، اول میں عدل زیادہ ہے کہ ہر شریک بیک وقت اپنے حق تک رسائی حاصل کرلیتا ہے اور دوسرا زیادہ مکمل ہے، اس لئے کہ ہر ایک ساری عین سے فائدہ اٹھاتا ہے، اسی وجہ سے اگر گھر پر باری میں دونوں میں اختلاف ہوجائے: ایک شریک کا مطالبہ ہو کہ ایک شریک اس کے اگلے حصہ میں رہے، دوسرا پچھلے حصہ میں، جب کہ دوسرے کا مطالبہ ہو کہ ایک شریک سارے گھر میں ایک ماہ رہے، پھر دوسرے مہینہ میں دوسرا شریک رہے تو قاضی کسی کی بھی نہیں سنے گا، اس لئے کہ کسی کے لئے وجہ ترجیح نہیں ہے بلکہ انہیں آپس میں اتفاق پیدا کرنے کا حکم دے گا، پھر اگر وقت کے اعتبار سے باری پر دونوں متفق ہوجائیں تو کون آغاز کرے گا اس کی تعیین کے لئے دونوں میں قرعہ اندازی کرے گا اور اگر جگہ کے اعتبار سے باری پر دونوں متفق ہوجائیں لیکن کسی معین جگہ کے بارے میں نزاع ہو تو دونوں میں قرعہ اندازی کرے گا تاکہ قرعہ کے ذریعہ ہر ایک کے لئے اس کی جگہ متعین ہوجائے[2]۔

حنابلہ میں صاحب ''المحرر'' کی رائے ہے کہ صرف جگہ کے اعتبار سے باری پر جبر کرنا صحیح ہے جہاں پر بٹوارہ میں ضرر نہ ہو[3] لیکن حنابلہ کے یہاں معتمد قول اس کے خلاف یہ ہے کہ کسی طرح کے منافع کے بٹوارہ میں اجبار نہیں ہوگا، خواہ اس کی عین بٹوارہ کے قابل ہو یا نہ ہو منفعت یکساں ہو یا مختلف اور یہی مالکیہ وشافعیہ کا قول ہے[4]۔

(۱) العنایہ مع تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۸۰۔
(۲) العنایہ ۸/ ۳۸۰، ردالمحتار ۵/ ۱۷۶۔
(۳) الانصاف ۱۱/ ۳۴۰۔
(۴) الخرشی ۴/ ۴۰۱، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۶۔

اس لئے کہ اس بٹوارہ میں بالعموم معاوضہ کا مفہوم ہے، کیونکہ ہر شریک اپنے ساتھی شریک کے حصہ یا اپنے پاس اس کے ٹکڑے سے اس عوض میں فائدہ اٹھاتا ہے کہ اس کا شریک اس کے حصہ یا ٹکڑے سے فائدہ اٹھارہا ہے، نیز اس لئے کہ منفعت بٹوارہ کے وقت معدوم ہے، کسی شریک کو معلوم نہیں کہ اس کو کیا منفعت ملے گی اور کیا نہیں ملے گی، پھر اس لئے کہ خصوصاً وقت کے اعتبار سے باری میں بعد میں جس کی باری آتی ہے اس کے لئے غبن (نقصان) ہے۔

لیکن شافعیہ میں سے بلقینی کی تحقیق ہے کہ باری کے بٹوارہ میں جبر کے آنے سے حقیقی مانع بذات خود عین میں شرکت کی وجہ سے تعلق کا باقی رہنا ہے اور اسی وجہ سے ذات کی ملکیت کے حق کے بغیر ملکیت میں آنے والے منافع جیسا کہ اجارہ اور وصیت میں ہوتا ہے ان کا بٹوارہ قابل اجبار ہے[1]۔ ''نہایۃ المحتاج'' کی عبارت سے سمجھ میں آتا ہے کہ یہ مذہب میں دو میں سے ایک قول ہے، دوسرا قول علی الاطلاق عدم اجبار کا ہے، الا یہ کہ مجبوری کی حالت ہو جیسا کہ آئندہ آئے گا[2]۔

''تنقیح الحامدیہ'' میں ایک کلام ہے جس میں کرایہ داروں کے باری پر عدم اجبار سے سمجھ میں آنے والی غلطی کا ازالہ کیا گیا ہے[3]۔

شافعیہ نے لکھا ہے کہ ناقابل تقسیم عین میں بسا اوقات شرکاء باقی کے بٹوارے سے گریز کرتے ہیں تو اس صورت میں قاضی کسی قریبی مدت مثلاً سال بھر کے لئے اس کو ان کی رضا کے بغیر اجارہ پر دے دے گا یا ان کو مجبور کرے گا کہ اس کو اجارہ پر دیں اور اگر اجارہ محال ہو، کیونکہ کساد بازاری کا بادل عن قریب چھٹتا نظر نہیں آتا تو اس کو ان کی مرضی کے بغیر فروخت کردے گا لیکن کبھی کبھی فروخت کرنا بھی محال

(۱) مغنی المحتاج ۴/۴۲۶۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/۲۷۲۔

(۳) شرح المجلہ للاتاسی ۴/۱۱۹۔

ہوتا ہے تو اس صورت میں زرکشی کہتے ہیں: قاضی ان کو باری پر مجبور کرے گا اگر کوئی شریک اس کا مطالبہ کرے اور ان کو نظر انداز کرکے صلح نہیں کرائے گا جیسا کہ عاریت میں، اس لئے کہ یہ عمومی اور بڑا ضرر ہے[1]، حنابلہ میں سے ابن البناء کے یہاں بھی اسی طرح کی رائے ملتی ہے البتہ انہوں نے فروخت کرنے کا ذکر نہیں کیا ہے[2]، بیع پر اجبار کے بارے میں مالکیہ کا امتیازی موقف معلوم ہے اور ان ہی کے ساتھ ان کے موافقین ہیں بشرطیکہ کوئی فریق اس کا مطالبہ کرے (دیکھئے: فقرہ/۷۴)۔

جائداد کے علاوہ میں امام ابوحنیفہ ایک نہج پر چلے ہیں، کیونکہ انہوں نے کرایہ کی آمدنی پر باری کو ممنوع قرار دیتے ہوئے اس کے بطلان کا فیصلہ کیا، اس لئے کہ یہ ایسی عین ہے جس کا بٹوارہ ممکن ہے، لہذا باری کے بغیر مال مشترک باقی رہے گا پھر اس سے جو آمدنی حاصل ہوگی شرکاء اس کو آپس میں تقسیم کریں گے، لہذا ان کے نزدیک ایک یا دو جانوروں کے کرایہ پر باری صحیح نہیں ہے[3]۔

تاہم انہوں نے جائداد کے آمدنی کو مستثنیٰ کرتے ہوئے اس کو منافع کے ساتھ لاحق کیا ہے اور اس کے بٹوارہ پر باری کو جائز قرار دیا ہے، لہذا ایک یا دو گھروں، ایک یا دو اراضی میں باری سے کوئی مانع نہیں ہے، خواہ باری وقت کے لحاظ سے ہو یا جگہ کے لحاظ سے، اس لئے انہیں مثلاً جائداد اور حیوان میں فرق کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی اور انہوں نے یہ فرق حیوان میں زیادہ دھوکہ کی شکل میں پایا، اس لئے کہ حیوان تغیرات کی زد پر زیادہ ہے، لہذا حیوان پر باری میں معادلہ (برابری) کے فوت ہونے کا اندیشہ ہے جو بٹوارہ کی ایک شرط ہے، جائداد میں ایسا نہیں ہے، اس لئے کہ بظاہر اس میں بٹوارہ کے

(۱) مغنی المحتاج ۴/۴۲۶، نہایۃ المحتاج ۸/۲۷۲۔

(۲) الانصاف ۱۱/۳۴۰۔

(۳) تکملۃ فتح القدیر ۸/۳۸۱، ۳۸۳، الہندیہ ۵/۲۳۱، ردالمحتار ۵/۱۷۷۔

وقت موجود معادلہ باقی رہے گا۔

پھر انہوں نے کرایہ کے معاملہ میں جگہ کے لحاظ سے باری اور وقت کے لحاظ سے باری میں فرق کیا ہے، چنانچہ جگہ کے لحاظ سے باری اگر آمدنی کسی ایک شریک کی باری میں دوسرے شریک کی باری کی آمدنی سے زیادہ آئے تو وہ دونوں اس اضافہ میں شریک نہیں ہوں گے بلکہ جس کی باری میں یہ اضافہ ہوا ہے صرف اسی کو ملے گا، اس لئے کہ اس طرح کے بٹوارہ میں تمیز وافراز کا معنی قوی ہوتا ہے، اس کا سبب یہ ہے کہ ہر شریک ایک ہی زمانہ میں اپنا حق حاصل کرتا ہے، اور وقت کے لحاظ سے باری میں جو اضافہ ہو اس میں دونوں شریک ہوں گے، اس لئے کہ اس میں یہ معنی کمزور ہے، اس کا سبب ہر ایک کا آگے پیچھے اپنے حق کو وصول کرنا ہے، لہذا قرض کا معنی فرض کیا جائے گا تا کہ معادلہ ہو جائے گویا کہ ایک شریک نے اس ماہ اپنے حصۂ آمدنی کو اس شرط پر قرض دے دیا کہ اگلے ماہ دوسرے کے حصہ سے اس کو وصول کرلے گا اور یہ فرض کیا جائے گا کہ ہر شریک دوسرے شریک کے حصہ کو اجرت پر دینے میں اس کا وکیل ہے اور جب قرض دینے والا اپنے قرض کے بقدر وصول کرلے گا تو باقی ماندہ دونوں میں مشترک رہے گا[۱]۔

کرایہ پر باری کے معاملہ کی ممانعت

مالکیہ کا مذہب ہے جس میں ان کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے، تھوڑے میں ہو یا زیادہ میں، اس لئے کہ آمدنی میں فرق ہوتا ہے اور ہر نا قابل انضباط چیز کی طرح اس میں بھی دھوکہ آتا ہے حتی کہ انہوں نے محمد بن عبدالحکم کے اس قول کو رد کر دیا کہ ایک دن میں یہ سہل ہے اور اس قول کو انہوں نے مذہب کی ترجمانی نہیں سمجھا، ہاں اگر آمدنی میں انضباط ہو جیسا کہ حکم رانوں کے ذریعہ جبری تسعیر یعنی نرخ کی تعیین کے حالات میں ہوتا ہے تو ٹھیک ہے[۱]۔

منافع کے بٹوارہ کا طریقہ:

۶۰- منافع کا بٹوارہ دو نوع کا ہے اور اگر چاہیں تو یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ دو میں سے ایک صورت پر ہوگا:

الف- مہایات زمانیہ: وہ یہ ہے کہ مشترک عین سے مکمل طور پر ایک معین مدت تک ہر دو یا زیادہ شرکاء عین مشترکہ میں اپنے حصہ کے تناسب سے باری باری انتفاع کریں، ہاں اگر کوئی خوش دلی سے کچھ حصہ سے دست بردار ہو جائے، کوئی مضائقہ نہیں مثلاً شریکین نے زمین میں کاشت کرنے یا گھر میں سکونت اختیار کرنے پر اس طرح باری کرلیا کہ ایک سال وہ شریک، ایک سال یہ شریک بیت صغیر (چھوٹی کوٹھری) اور ہر نا قابل تقسیم عین پر باری میں اس طریقہ سے مفر نہیں ہے، لہذا شریکین اس طور پر باری کریں کہ ایک شریک گھر میں ایک ہفتہ یا زیادہ یا کم رہے پھر دوسرا شریک اتنی ہی مدت رہے گا اسی طرح آگے۔

لیکن صاحبین کے برعکس امام ابوحنیفہ جانور پر سواری میں باری پر جبر کرنے کو ممنوع قرار دیتے ہیں کہ مثلاً ایک ایک دن ہر شریک سوار ہوگا، اس لئے کہ ایک کے سوار ہونے اور دوسرے کے سوار ہونے میں اتنا واضح فرق ہے کہ اس کو اختلاف جنس کے درجہ میں رکھا گیا ہے، کوئی سوار ماہر ہوتا ہے، کوئی نابلد، جانور تو بے زبان ہے، غلط طریقہ پر اس کو استعمال کیا جائے تو بھی وہ انکار نہیں کر سکتا[۲]۔

ب- مہایات مکانیہ: وہ یہ ہے کہ شریکین یا شرکاء میں سے ہر ایک عین مال میں علی حالہ شرکت باقی رہتے ہوئے مال مشترک کے کسی

(۱) الزیلعی علی الکنز ۵/ ۲۷۷۔

(۱) الخرشی وحواشیہ ۴/ ۴۰۱۔

(۲) مجمع الأنہر ۲/ ۴۹۷، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۸۱، البدائع ۷/ ۳۲۔

معین ٹکڑے سے مستقل طور پر فائدہ اٹھائے، اس میں مدت کے بیان کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ یہ خالص تبادلہ نہیں ہے بلکہ اس میں افراز کا معنی غالب ہے [۱]، لہذا ایک قابل تقسیم گھر اور ایک زمین بلا اختلاف اس میں ممکن ہے کہ شریکین اس طور پر مہایات کرلیں کہ ایک شریک اس کے اگلے حصہ میں رہے گا یا کھیتی کرے گا اور دوسرا شریک پچھلے حصہ میں اور اگر گھر میں بالائی وزیریں حصہ ہو تو دونوں میں اس طور پر باری ممکن ہے کہ ایک شریک بالائی حصہ پر رہے، دوسرا زیریں حصہ میں، یہ بالجبر ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے کسی کے قسمت اعیان کے طور پر بٹوارہ کرنے پر جبر کرنے میں امام ابوحنیفہ وصاحبین کا اختلاف نہیں ہے اور منافع کا بٹوارہ اعیان کے بٹوارہ پر قیاس کیا گیا ہے۔

دو گھر ہوں تو بھی شریکین کا اس طور پر مہایات کرلینا ممکن ہے کہ ایک شریک اس گھر میں، دوسرا شریک دوسرے گھر میں رہے، یہی حکم دو اراضی میں کاشت کرنے اور دو گھوڑوں پر سواری کا ہے، اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے، اعیان کے بٹوارہ پر قیاس کرتے ہوئے یہاں پر جبر کرنے میں امام ابوحنیفہ کے اختلاف کا وہم ہوسکتا تھا لیکن ظاہر الروایہ میں انہوں نے یہاں اس امر کو مدنظر رکھا کہ تنہا منافع کے بٹوارہ میں تفاوت اتنا کھلا نہیں ہوتا جتنا کھلا اعیان کے بٹوارہ میں ہوتا ہے، لہذا انہوں نے یہاں ایک گھر اور دو گھروں اور ایک زمین اور دو زمینوں میں فرق نہیں کیا ہے۔

لیکن غیر ظاہر الروایہ میں وہ اعیان کے بٹوارہ میں اپنے اصول پر چلے ہیں اور دو گھروں اور دو زمینوں میں قسمت جمع کے طور پر منافع کے بٹوارہ پر جبر کرنے کو ممنوع قرار دیا ہے بلکہ ان سے مروی ہے کہ ان دونوں میں باری علی الاطلاق جبراً ہو یا آپسی رضامندی سے ممنوع

(۱) نتائج الافکار ۸/ ۳۷۹۔

ہے جبراً ممنوع ہونے کی وجہ تو آچکی ہے، آپسی رضامندی سے ممنوع اس لئے ہے کہ یہ منفعت کی ہم جنس منفعت کے عوض ادھار بیع ہے [۱]۔

رہا ایک ہی جنس کے سواری کے دو جانوروں مثلاً دو عربی گھوڑوں پر اس طرح باری کرنا کہ ایک اس گھوڑے کو، دوسرا دوسرے گھوڑے کو لے لے تو صاحبین کے برخلاف جن کے مدنظر قسمت اعیان ہے امام ابوحنیفہ اپنے اسی اصول پر چلے ہیں کہ سوار ہونا دو مختلف جنسوں کے حکم میں ہے اور اسی وجہ سے جس نے کوئی جانور اپنے سوار ہونے کے لئے اجارہ پر لیا وہ اس کو سواری کے لئے اجارہ پر دینے کا مالک نہیں اور اگر ایسا کرے گا تو ضامن ہوگا، لہذا اس باری پر اجبار ممکن نہیں، رہا آپسی رضامندی سے تو کوئی مضائقہ نہیں [۲]۔

یہ حنفیہ کے مذہب کی تحقیق ہے، شافعیہ وحنابلہ منافع کے بٹوارہ کے طریقہ اور منافع کے بٹوارہ کی دو انواع مہایات زمانیہ اور مہایات مکانیہ ہونے پر حنفیہ سے اتفاق کرتے ہیں۔ حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس میں مدت کے بیان کرنے کی شرط نہیں ہے [۳]۔

رہا مالکیہ کے نزدیک تو راجح مذہب یہ ہے کہ منافع کے بٹوارہ کے صحیح ہونے کے لئے زمانہ کی تعیین شرط ہے، خواہ تقسیم کی جانے والی شئ ایک ہو یا متعدد، ایک قول ہے کہ متعدد ہونے پر زمانہ کی تعیین شرط نہیں ہے اور اگر زمانہ معین کردے تو باری متعین کرنا لازم ہوگا اور اگر زمانہ معین نہ کرے تو ہر ایک کو اختیار ہے کہ جب چاہے اس کو ختم کردے، ابن الحاجب اور ابن عبد السلام نے کہا: زمانہ کی تعیین لزوم کے لئے شرط ہے، صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے، دسوقی نے کہا: اگر بٹوارہ میں زمانہ معین کردے تو بٹوارہ صحیح ہوگا اور ایک ومتعدد تقسیم کی جانے

(۱) تکملہ فتح القدیر ۸/ ۳۸۰، ۳۸۱۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۲، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۸۱، مجمع الأنہر ۲/ ۴۹۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۶، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۵۳۔

والی شئ میں لازم ہوگا اور اگر زمانہ معین نہ کرے تو ایک تقسیم کی جانے والی شئ میں بالاتفاق بٹوارہ فاسد ہوگا اور متعدد تقسیم کی جانے والی شئ میں اختلاف ہے، چنانچہ ابن الحاجب کہتے ہیں کہ صحیح ہے اور ابن عرفہ کہتے ہیں کہ فاسد ہے [۱]۔

منافع کے بٹوارہ پر مرتب ہونے والے اثرات:

۶۱ - اگر منافع کا بٹوارہ صحیح اور مکمل ہوجائے تو اس پر چند اثرات مرتب ہوں گے مثلاً:

اول: اس کا لازم نہ ہونا: بایں معنی کہ ہر شریک جب چاہے باری کو توڑ سکتا ہے لیکن حنفیہ کے نزدیک اس میں تین شرطیں ہیں:

شرط اول: بٹوارہ آپسی رضامندی سے ہو، لہذا کوئی شریک قسمت اجبار کو اپنے طور پر توڑ نہیں سکتا ورنہ اس میں اجبار کا مفہوم لغو ہوگا اور اگر شریکین بٹوارہ کو توڑنے پر متفق ہوجائیں تو یہ ان دونوں کا حق ہے جیسے چاہیں کریں گے جب تک یہ فرض کیا جائے کہ شرکت ان ہی دونوں میں منحصر ہے۔

شرط دوم: کسی اجنبی کے حق کا متعلق نہ ہونا: لہذا اگر کسی شریک نے اپنی باری میں گھر یا زمین کو مثلاً اجارہ پر دے دیا اور اجارہ کی مدت ابھی ختم نہیں ہوئی تو وہ یا اس کا شریک کوئی بھی باری کو توڑ نہیں سکتا، یہ کرایہ دار کے حق کی رعایت میں ہے [۲]۔

شرط سوم: رجوع کرنے والے کے پاس کوئی عذر ہو مثلاً وہ اپنے حصہ کو فروخت کرنا چاہتا ہو یا عین کا بٹوارہ چاہتا ہو، رہا یہ کہ وہ منافع میں دوبارہ شرکت کا خواہش مند ہو جیسا کہ باری سے پہلے تھا تو اس کو رجوع کا حق نہیں ہوگا لیکن یہ ظاہر الروایہ کے خلاف ہے

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۹۸۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۰۔

''المجلہ'' والے اسی پر چلے ہیں [۱]، جبکہ ظاہر الروایہ میں اس کو رجوع اور بٹوارہ توڑنے کا حق دیا گیا ہے، خواہ اس کے پاس کوئی عذر ہو یا نہ ہو [۲]۔

شافعیہ وحنابلہ نے مطلقاً کہا کہ منافع کا بٹوارہ لازم نہیں ہے، ابن تیمیہ کی رائے ہے کہ (مہایات زمانیہ میں) باری کے پورا ہونے کے بعد لازم ہوگا، باری کے درمیان لازم نہیں ہوگا [۳] لیکن ان حضرات نے اس پر توجہ نہیں دی اور اسی کو کافی سمجھا کہ جس نے منافع میں سے کچھ وصول کرلیا جو اس کا شریک وصول نہ کرسکا اس وصول کرنے والے پر اپنے شریک کے حصہ کی اجرت مثل ہوگی جیسا کہ اگر عین تلف ہوجائے [۴]، یہی مہایات مکانیہ میں قاضی عیاض کے کلام کا تقاضا ہے، رہا مہایات زمانیہ تو اس کے لازم ہونے پر مالکیہ کا اتفاق ہے اور یہ معلوم ہے کہ ان کے یہاں صرف مہایات زمانیہ ہی ہوتا ہے، لہذا اس کا حکم لازم رہنا ہے جب تک مدت گذر نہ جائے جیسے اجارہ [۵]۔

دوم: شریکین میں سے کسی ایک یا دونوں کی موت سے باری ختم نہیں ہوگی، اس لئے کہ اگر یہ ختم ہوجائے تو قاضی کو اس کی تجدید کی ضرورت پڑے گی، اس لئے کہ اکثر و بیشتر یہ غیر منقسم میں ہوتا ہے اور تب ضروری ہوگا کہ ورثاء اس کے اعادہ کا مطالبہ کریں گے اور اگر ہم اس کو منقسم میں فرض کریں تو وہ اس کے اعادہ کا مطالبہ کرسکتے ہیں [۶]، غیر حنفیہ نے اس مسئلہ کو نہیں چھیڑا ہے۔

(۱) المجلہ دفعہ (۱۱۹۰)۔

(۲) ردالمحتار ۵/ ۱۷۷، الہندیہ ۵/ ۲۲۹۔

(۳) الانصاف ۱۱/ ۳۴۰۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۶، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۵۳۔

(۵) الخرشی ۴/ ۴۰۰، ۴۰۱۔

(۶) البدائع ۷/ ۳۲، العنایہ ۸/ ۳۷۸۔

سوم: عین کے تلف ہونے سے باری متعین کرنا ختم ہوجاتا ہے مثلاً ایک جانور ہواور وہ مرجائے یا دو ہوں اور دونوں یا ان میں سے ایک مرجائے یا ایک گھر ہواور وہ گرجائے یا دو گھر ہوں، دونوں یا ایک گھر گرجائے، اس کی وجہ یہ ہے کہ بٹوارہ کا محل فوت ہوگیا اور اس میں بدل کا احتمال نہیں ہے[۱]۔

چہارم: اگر بلا فسخ کئے مہایات ختم ہوجائے تو کوئی ضمان نہیں ہوگا، حنفیہ نے کہا: اگر دو جانوروں میں خدمت لینے کے لیے مہایات کریں اور ایک جانور مرجائے تو مہایات ختم ہوجائے گا اور اگر ایک جانور پورے مہینہ بھاگا رہا اور دوسرے شریک نے پورے ماہ خدمت لی تو نہ ضمان ہے، نہ اجرت، واجب یہ تھا کہ اس پر آدھی اجرت مثل ہو اور اگر دو میں سے ایک خادم اس شخص کی خدمت میں ہلاک ہوجائے جس کے لئے اس خادم کی شرط لگائی گئی تھی تو اس پر ضمان نہیں ہوگا[۲]، اسی طرح مکان اگر منہدم ہوجائے[۳] اور یہی ہے جس کا انہوں نے یہ کہہ کر استدراک کیا ہے: اور واجب یہ تھا کہ وہ آدھی اجرت مثل کا ضامن ہو، یہی شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے[۴]۔

پنجم: مہایات کے بعد ہر شریک کو جو حصہ ملا ہے اس میں وہ خصوصی طور پر عقد یعنی منافع کے بٹوارہ کی طبعی حدود میں تصرف کرے گا، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ کسی شریک کے لئے روا نہیں کہ نئی تعمیر کرے یا تعمیر کو توڑے یا دروازہ کھولے[۵]۔

اس اثر کے تحت آمدنی حاصل کرنے کا حق آتا ہے لیکن یہ ایک اہم مسئلہ ہے، اس لئے اس پر ہم مستقل بحث کررہے ہیں:

حق استغلال:

ہر شریک کو حق ہے کہ مہایات کے ذریعہ اس کو جو حصہ ملا ہے اس سے اس طرح فائدہ حاصل کرے کہ دوسرے کو کرایہ پر دے دے۔ ''ہدایہ'' میں مہایات کے بعد اس حق کے ثبوت کو مطلق رکھا گیا ہے، خواہ عقد میں اس کی شرط لگی ہو، یا نہ لگی ہو یہ ان لوگوں پر رد ہے جو کہتے ہیں کہ یہ شرط لگنے پر موقوف ہے، انہوں نے اس کی وجہ یہ بتائی کہ منافع اس کی ملکیت میں پیدا ہورہے ہیں، لہذا وہ براہ راست خود اس سے انتفاع کرے یا اس کو اجرت پر دے کر انتفاع کرے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

لیکن انہوں نے اس کو عاریت کے ذریعہ حنفیہ کے اس اصول کی بنیاد پر توڑ دیا ہے کہ عاریت میں بھی منافع عاریت لینے والے کی ملکیت میں پیدا ہوتے ہیں، پھر بھی وہ اجارہ کا مالک نہیں ہوتا تو اگر یہ عاریت لینے والے کے رجوع کرنے کے اندیشہ کی وجہ سے ہے تو یہاں شریک کے رجوع کرنے کے اندیشہ سے ایسا کیوں نہیں ہوگا[۱]۔

لیکن یہ نقض شافعیہ اور ان کے موافقین کے اس اصول کی بناء پر وارد نہیں کہ عاریت پر لینے والا منفعت کا مالک نہیں ہوتا بلکہ صرف حق انتفاع کا مالک ہوتا ہے، اسی وجہ سے وہ عاریت کی تعریف یہ کرتے ہیں: اس چیز سے انتفاع کو مباح کرنا جس سے انتفاع حلال ہے عین کے باقی رہنے کے ساتھ ساتھ[۲]، صاحب ''البدائع'' نے دونوں حالتوں میں فرق کیا ہے:

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۰، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۶۔

(۲) یعنی اس شخص پر جس کے ہاتھ میں رہتے ہوئے ہلاکت پیش آئی، اس لئے کہ وہ امین ہے۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۰۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۶، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۵۳۔

(۵) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۲۹۔

---

(۱) نتائج الافکار ۸/ ۳۷۹۔

(۲) الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۹۰، الباجوری علی ابن قاسم ۲/ ۹۔

الف- مہایات مکانیہ کی حالت: اس میں آمدنی حاصل کرنے کے حق کو علی الطلاق اور اسی مذکورہ بالا علت کے سبب تسلیم کیا جائے گا، اس کے بعد یہاں موصوف لکھتے ہیں: اسی سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس نوع میں مہایات اعارہ نہیں، اس لئے کہ عاریت کو اجرت پر نہیں دیا جاتا[1]۔

ب- مہایات زمانیہ کی حالت: اس حالت کے بارے میں موصوف نے دو روایات نقل کی ہیں:

اول: قدوری کی روایت: استغلال ممنوع ہے، یہ اس بنیاد پر کہ اس طرح کے مہایات عاریت ہیں اور عاریت کو اجرت پر نہیں دیا جاتا، دوم اصل کی روایت ہے، اس میں صراحت ہے کہ استغلال جائز ہے اور اس میں سے زائد کو تقسیم کیا جائے گا، بعض حضرات نے اس کو اپنے ظاہر سے ہٹانے کی کوشش کی جس کو انہوں نے اپنے بعض متقدمین سے نقل کیا[2]۔

لیکن شراح ''ہدایہ'' نے اس بنیاد کو رد کر دیا ہے کہ وہ عاریت ہے، اس لئے کہ اس میں معاوضہ ہے[3]۔

ششم: استعمال کے سبب آنے والے نقص کا ضمان نہیں ہوگا، ''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے: اگر ایک خادم اس شخص کی خدمت میں ہلاک ہوجائے جس کے لئے اس خادم کی شرط لگائی گئی تھی تو اس پر ضمان نہیں ہوگا، اسی طرح گھر اگر اس شخص کی رہائش کے سبب منہدم ہوجائے جس کے لئے اس کی شرط لگائی گئی تھی تو ضمان نہیں ہوگا، اسی طرح اگر اس نے مکان میں آگ جلائی جس کے سبب (یعنی بغیر کوتاہی) مکان جل گیا تو ضمان نہیں ہوگا[4]۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۲۔
(۲) البدائع ۷/ ۳۳۔
(۳) العنایہ ۸/ ۳۸۰۔
(۴) الہندیہ ۵/ ۲۳۰۔

اس کی صراحت شافعیہ نے کی ہے، انہوں نے کہا: تہایو کرنے والوں میں سے ہر ایک کا قبضہ قبضۂ امانت ہے[1] اور یہی مالکیہ کی اس صراحت کا تقاضا ہے کہ تہاؤ اجارہ کی طرح ہے[2]، لیکن حنابلہ ضمان کے قائل ہیں جیسے عاریت میں[3]، یعنی شریک غیر معمولی استعمال کے سبب اپنی باری میں ہونے والے ضیاع کا ضمان دے گا اگرچہ اس نے کوتاہی نہ کی ہو جیسا کہ اگر چوری یا آگ لگنے سے تلف ہوجائے[4]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۷۱۔
(۲) بلغۃ السالک ۲/ ۲۷۷۔
(۳) یہ حضرات مہایات کو عاریت سے مشابہ قرار دیتے ہیں، حالانکہ وہ شافعیہ کی طرح (المہذب ۲/ ۳۰۸) اس کے معاوضہ ہونے کے قائل ہیں، (المغنی ۱۱/ ۵۱۲) اسی سلسلہ میں ابن قدامہ کہتے ہیں: ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے منافع کو اس لئے صرف کیا ہے تاکہ کوئی چیز لے، کہ اس کو کوئی چیز عاریت دے، جب اس کو ضرورت پڑے (المغنی ۱۱/ ۵۱۳)۔
(۴) مطالب أولی النہی ۶/ ۵۵۳۔

قصاص

تعریف:

۱- قصاص کے لغوی معانی میں: نقش قدم پر چلنا ہے، کہا جاتا ہے: قصصت الأثر: میں نقش قدم پر چلا۔

اس کے معانی میں: قود (بدلہ) ہے، کہا جاتا ہے: أقصّ السلطان فلانا إقصاصاً: حاکم نے فلاں کو بدلہ میں قتل کردیا، أقصه من فلان: کسی کو اس کے مثل زخم لگانا، استقصه: بدلہ لینے کے لئے کہنا۔

فیومی نے کہا: پھر قصاص کا استعمال قاتل کو قتل کرنے، زخمی کرنے والے کو زخمی کرنے اور کاٹنے والے کے (ہاتھ یا پاؤں) کاٹنے میں غالب ہوگیا[(۱)]۔

اصطلاح میں: قصاص یہ ہے کہ جرم کے مرتکب کے ساتھ اس کے جرم کے موافق سلوک کیا جائے[(۲)]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ثأر:

۲- ثأر لغت میں: خون، مطالبۂ خون۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[(۳)]۔

ثأر اور قصاص میں ربط: قصاص میں تلافی کرنے والے مجرم پر اقتصار کیا جاتا ہے، لہذا کسی کے جرم پر دوسرے سے مؤاخذہ نہیں ہوگا، رہا ثأر تو مستحق دم مجرم یا اس کے علاوہ سے انتقام لینے میں کوئی پرواہ نہیں کرتا۔

ب- حد:

۳- حد لغت میں: منع کرنا، دو چیزوں کے درمیان رکاوٹ، اسی مفہوم میں دربان کو حداد کہتے ہیں کہ وہ اندر آنے سے منع کرتا ہے[(۱)]۔

اصطلاح میں: مقررہ سزا جو حق اللہ ہونے کے طور پر واجب ہو۔

حدود و قصاص میں ربط، دونوں کسی جنایت (جرم) کی سزا ہیں، البتہ اول اکثر اللہ کا حق ہونے کے طور پر واجب ہے اور دوم مظلوم یا اس کے اولیاء کا حق ہونے کے طور پر واجب ہے۔

(دیکھئے: حدود فقرہ/۱-۲)۔

ج- جنایت:

۴- جنایت لغت میں گناہ، جرم، تجنی علیه: ناکردہ گناہ کا دعوی کرنا[(۲)]۔

اصطلاح میں: ابن عابدین نے کہا: جنایت اس حرام فعل کا نام ہے جو مال یا جان پر آئے[(۳)]۔

جنایت اور قصاص میں ربط: سببیت کا ہے، کبھی کبھی جنایت وجوب قصاص کا سبب ہوتی ہے[(۴)]۔

---

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) التعریفات للجرجانی، قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۳) القاموس المحیط، المغرب۔

---

(۱) مختار الصحاح۔
(۲) القاموس المحیط، لسان العرب۔
(۳) ابن عابدین ۵/۳۳۹، الطحطاوی علی الدر ۱/۵۱۹۔
(۴) البدائع ۷/۲۳۴۔

د-تعزیر:

۵-تعزیر لغت میں توقیر، تعظیم اور تادیب ہے اور اسی قبیل سے حد سے کم درجہ کی مار ہے[۱]۔

اصطلاح میں: غیر مقررہ سزا جو اللہ تعالیٰ یا انسان کا حق ہونے کے طور پر کسی ایسی معصیت میں واجب ہو جس میں اکثر حد یا کفارہ نہیں ہوتا ہے[۲]۔

تعزیر وقصاص میں ربط: قصاص، جنایت (جرم) کے برابر مقرر ہے جب کہ تعزیر اس کے لحاظ سے مقرر نہیں ہے، پھر قصاص مظلوم یا اس کے اولیاء کا حق ہوتا ہے، رہی تعزیر تو کبھی اسی نوعیت کی ہوتی ہے اور کبھی اللہ تعالیٰ کے حق کے لئے ہوتی ہے۔

ھ-عقوبت:

۶-عقوبت لغت میں: **عاقب یعاقب عقابا ومعاقبۃ** سے اسم ہے، اس کا معنی یہ ہے کہ کسی شخص کے کرتوت پر اس کو برا بدلہ دینا، **عاقبہ بذنبہ**: جرم پر مواخذہ کرنا[۳]۔

اصطلاح میں: ابن عابدین کی تعریف ہے: عقوبت: مار پیٹ یا ہاتھ وغیرہ کاٹنے یا سنگسار کرنے یا قتل کرنے کی شکل میں بدلہ ہے، اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ عقوبت گناہ کے بعد آتی ہے اور اس کا ماخذ **تعقبہ** ہے: یعنی پیچھے آنا[۴]۔

عقوبت وقصاص میں نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے، قصاص عقوبت کی ایک قسم ہے۔

(۱) مختار الصحاح۔

(۲) المبسوط ۳۶/۹، کشاف القناع ۷۲/۴، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۲۴، نہایۃ المحتاج ۲/۷ـ۷۔

(۳) لسان العرب۔

(۴) ابن عابدین ۱۴۰/۳۔

شرعی حکم:

۷-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قصاص کا حکم یہ ہے کہ یہ ولی الأمر پر واجب ہے اگر اس کے پاس مستحق قصاص معاملہ لے جائے، اور مستحق قصاص کی طرف سے اس کا مطالبہ کرنا مباح ہے اگر اس کی تمام شرائط موجود ہوں، مستحق قصاص قصاص کا مطالبہ بھی کرسکتا ہے، اس پر صلح بھی کرسکتا ہے، قصاص معاف بھی کرسکتا ہے، معاف کرنا افضل ہے، پھر صلح کرنا۔

ان تمام امور میں جنایت (زیادتی) کا نفس پر ہونا یا نفس سے کم پر ہونا برابر ہے[۱]۔

اس کی دلیل فرمان باری ہے: "يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثٰى بِالْأُنْثٰى"[۲] (اے ایمان والو! تم پر مقتولوں کے باب میں قصاص فرض کردیا گیا ہے، آزاد کے بدلہ میں آزاد، غلام کے بدلہ میں غلام اور عورت کے بدلہ میں عورت)، نیز فرمان باری: "وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهٗ كَانَ مَنْصُوْرًا"[۳] (اور جو کوئی ناحق قتل کیا جائے گا سو ہم نے اس کے وارث کو اختیار دے دیا ہے، سو (اسے چاہئے کہ) قتل کے باب میں حد سے آگے نہ بڑھے، بیشک وہ شخص قابل طرفداری کے ہے)، نیز فرمایا: "وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهٖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهٗ"[۴] (اور

(۱) ابن عابدین ۳۴۰/۵، ۳۴۲، ۳۵۷، المغنی ۶۴۲/۷، الدسوقی ۲۴۰/۴، مغنی المحتاج ۶/۴۔

(۲) سورۂ بقرہ/۱۷۸۔

(۳) سورۂ اسراء/۳۳۔

(۴) سورۂ مائدہ/۴۵۔

ہم نے ان پر اس میں یہ فرض کر دیا تھا کہ جان کا بدلہ جان ہے اور آنکھ کا بدلہ آنکھ اور ناک کا ناک اور کان کا کان اور دانت کا دانت اور زخموں میں قصاص ہے، سو جو کوئی اسے معاف کر دے تو وہ اس کی طرف سے کفارہ ہو جائے گا)، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "من قتل له قتيل فهو بخير النظرين: إما أن يودى، وإما أن يقاد"[۱] (جس کا کوئی آدمی مارا جائے اس کو دو چیزوں کا اختیار ہے: اس کو دیت دی جائے یا قصاص)، نیز حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ ربیع بنت النضر بن انس نے ایک لڑکی کا دانت توڑ دیا، ان کے گھر والوں نے تاوان دینے کی پیش کش کی، لڑکی کے گھر والوں نے انکار کر دیا، انہوں نے معافی کی درخواست کی تو انہوں نے اس کو بھی قبول نہیں کیا، بالآخر رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے، آپ نے قصاص کا حکم فرمایا، اتنے میں ان کے بھائی انس بن النضر آگئے، انہوں نے عرض کیا: اے رسول اللہ ﷺ! کیا ربیع کا دانت توڑا جائے گا اس ذات کی قسم! جس نے آپ کو سچا پیغامبر بنا کر بھیجا ربیع کا دانت نہیں توڑا جائے گا، آپ ﷺ نے فرمایا: "كتاب الله القصاص" (کتاب اللہ میں قصاص کا حکم ہے) راوی کہتے ہیں: بعد میں ان لوگوں نے معاف کر دیا، پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبرّه"[۲] (اللہ کے بعض بندے ایسے ہیں کہ اگر اس کے بھروسہ پر قسم کھا بیٹھیں تو اللہ ان کو سچا کرے گا) نیز اس لئے کہ قصاص کے ذریعہ تحفظ دینے کی ضرورت میں جان سے کم کا معاملہ جان ہی کی طرح ہے، لہذا وجوب قصاص میں وہ جان کی طرح ہوگا[۱]۔

(۱) حدیث: "من قتل له قتيل..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۰۵) اور مسلم (۲/ ۹۸۹) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث انس: "إن من عباد الله من لو أقسم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۲۱) اور مسلم (۳/ ۱۳۰۲) نے کی ہے۔

اسباب قصاص:

۸ - اسباب قصاص یہ ہیں: قتل، قطع (کاٹنا)، جرح (زخم لگانا)، شجاج (سر کا زخم) اور اعضاء کے منافع کو ضائع کرنا جس کا بیان حسب ذیل ہے:

جان پر زیادتی کی صورت میں قصاص:

۹ - جان میں قصاص کا سبب خاص شرائط کے ساتھ جن کا بیان آگے آرہا ہے قتل عمد ہے۔

جان میں قصاص کی شرطیں:

۱۰ - جان میں قصاص کے لئے قاتل، مقتول اور فعل قتل میں کچھ شرطیں ہیں[۲] جن کے پائے جانے کے بعد ہی قاتل پر قصاص واجب ہوتا ہے، بعض شرائط میں فقہاء کا اتفاق اور بعض میں اختلاف ہے جو حسب ذیل ہے:

الف- مکلّف ہونا:

۱۱ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قاتل پر قصاص کے واجب ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ مکلّف ہو یعنی بوقت قتل وہ عاقل بالغ ہو، لہذا قاتل پر قصاص واجب نہیں اگر وہ بوقت قتل صغیر (بچہ) یا جنون مطبق (مستقل جنون) میں مبتلا ہو۔

اگر بوقت قتل عاقل تھا پھر اس پر جنون طاری ہو گیا تو حنفیہ کی رائے ہے کہ جس وقت قاضی نے اس کو ولی (وارث) کے حوالہ کیا،

(۱) المہذب ۲/ ۱۷۸۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۲۳۷، الزرقانی ۸/ ۲۔

اگر اس وقت وہ عاقل تھا پھر مجنون ہو گیا تو اس سے قصاص لیا جائے گا اور اگر اس کے حوالہ کرنے سے قبل اس پر جنون طاری ہو جائے تو اس سے قصاص ساقط ہو جائے گا اور قصاص کے بدلہ استحساناً دیت واجب ہوگی، اسی طرح اگر اس کے خلاف قصاص کا فیصلہ ہونے سے قبل مجنون ہو جائے تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ قصاص کے وجوب کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ وجوب کے وقت احکام شرع کا مخاطب ہو اور یہ قاضی کے فیصلہ کے وقت واجب ہوتا ہے اور سپرد کئے جانے کے وقت مکمل ہوتا ہے، لہذا اگر وہ سپرد کئے جانے سے قبل مجنون ہو جائے تو وجوب میں خلل آجائے گا اور یہ قاضی کے فیصلہ سے قبل اس کے مجنون ہو جانے کی طرح ہو جائے گا۔

اور اگر کبھی اس پر جنون طاری ہوتا ہو اور کبھی افاقہ ہوتا ہو تو اگر اس نے حالت افاقہ میں قتل کیا تو اس پر قصاص کا فیصلہ کیا جائے گا اور اگر اس کے بعد جنون مستقل میں مبتلا ہو جائے تو قصاص ساقط ہو جائے گا اور اگر جنون غیر مستقل ہو تو افاقہ کے بعد قصاص کے لئے قتل کیا جائے گا[۱]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اس کے افاقہ کا انتظار کیا جائے گا، افاقہ کے بعد اس سے قصاص لیا جائے گا۔

اگر قاتل جنون منقطع (وقفہ وقفہ سے جنون) میں مبتلا ہو اور اس نے ہوش کی حالت میں قتل کیا ہے تو ہوش کی حالت میں اس سے قصاص لیا جائے گا اور اگر جنون کی حالت میں قتل کیا تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا[۲]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر اس نے جنون مستقل میں مبتلا ہونے کی حالت میں قتل کیا تو اس پر قصاص نہیں ہوگا۔

اگر اس کا جنون منقطع (وقفہ وقفہ والا) ہو تو اگر وہ حالت جنون میں قتل کرے گا تو اس پر قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے حالت جنون میں قتل کیا ہے اور اس حالت میں وہ مکلّف نہیں ہے اور اگر افاقہ کی حالت میں قتل کرے گا یا قتل کے وقت عاقل ہو پھر مجنون ہو جائے تو اس پر قصاص واجب ہوگا اور حالت جنون میں اس سے قصاص لیا جائے گا[۱]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر وہ حالت عقل میں قتل کرے پھر مجنون ہو جائے تو اس سے قصاص ساقط نہیں ہوگا پھر حالت جنون میں اس سے قصاص لیا جائے گا اگر بینہ کے ذریعہ قتل کا ثبوت ہو لیکن اگر اس کا ثبوت اس کے اقرار سے ہو تو جب تک ہوش میں نہ آجائے اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اپنے اقرار سے رجوع کرلے[۲]۔

جنون کے مثل نیند اور اغماء (بے ہوشی) ہیں، کیونکہ ان دونوں حالوں میں بھی آدمی مکلّف نہیں رہتا ہے[۳]، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**"[۴] (اللہ تعالیٰ نے میری امت کی خطا اور نسیان اور اس چیز کو معاف کر دیا جس پر اس کو مجبور کیا جائے)۔

رہا سکران (نشہ والا) تو حنفیہ و مالکیہ کی رائے اور یہی شافعیہ و حنابلہ میں سے ہر ایک کے یہاں راجح مذہب ہے، یہ ہے کہ اگر اس نے حالت نشہ میں قتل کیا اور اس کے نشہ کا سبب حرام تھا تو اس پر

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۴۳۔
(۲) الدسوقی ۴/ ۲۳۷، الزرقانی ۸/ ۲۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۴۹، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۰۵۔
(۲) المغنی ۷/ ۶۶۵۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۶۷، الزرقانی ۸/ ۲، المغنی ۷/ ۶۶۴۔
(۴) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، نووی نے اس کو حسن کہا ہے، جیسا کہ جامع العلوم والحکم (۲/ ۳۶۱) میں ہے۔

قصاص واجب ہوگا اور اگر اس کا نشہ کسی عذر سے تھا مثلاً اِکراہ سے تو اس پر قصاص نہیں ہوگا۔

حنابلہ میں سے ابوالخطاب نے کہا: اس پر قصاص کا وجوب اس کی طلاق کے وقوع پر مبنی ہے اور اس کی طلاق میں دو روایات ہیں، لہذا اس پر وجوب قصاص میں بھی دو اقوال ہوں گے[۱]۔

ب-مقتول کا معصوم ہونا:

۱۲-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قاتل پر قصاص کے واجب ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ مقتول قاتل کے حق میں معصوم الدم ہو یعنی اس کا خون محفوظ ہو۔

اگر مقتول کا خون تمام لوگوں کے حق میں رائگاں ہو جیسے حربی اور مرتد تو اس کے قتل سے مطلقاً قصاص واجب نہیں ہوگا۔

اور اگر تمام لوگوں کے حق میں اس کا خون رائگاں نہ ہو بلکہ کچھ لوگوں کے حق میں اس کا خون رائگاں ہو جیسے قصاص کا سزاوار قاتل کہ اس صورت میں خاص طور پر مقتول کے ورثاء کے حق میں اس کا خون رائگاں ہے، اب اگر (ورثاء کے علاوہ) کوئی اجنبی اس کو قتل کردے تو اس کے عوض قصاصاً اس کو قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے حق میں مقتول کا خون رائگاں نہ تھا اور اگر ولی الدم (خون لینے کا حقدار) اس کو قتل کردے تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے حق میں اس کا خون رائگاں ہے۔

البتہ حنفیہ و حنابلہ نے شرط لگائی ہے کہ مقتول قاتل کے حق میں ابدی طور پر معصوم الدم ہو جیسے مسلمان، لہذا اگر اس کی عصمت وقتی و عارضی ہو جیسے مستأمن (امان حاصل کرنے والا کافر) تو اس کے بدلہ میں اس کے قاتل کو قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ مستامن صرف حالت امان میں محفوظ الدم ہے، البتہ اصل کے لحاظ سے اس کا خون رائگاں ہے، کیونکہ وہ حربی ہے، لہذا اس کے قتل میں قصاص نہیں ہوگا[۱]، البتہ حنفیہ کے نزدیک اگر اس کا قاتل بھی مستأمن ہو تو مساوات کی وجہ سے اس کے بدلہ اس کو قتل کیا جائے گا نہ کہ استحساناً۔ ایک قول ہے کہ استحسان کے طور پر قتل نہیں کیا جائے گا[۲]، امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر مسلمان مستأمن کو قتل کردے تو قصاص ہے، اس لئے کہ بوقت قتل عصمت قائم تھی[۳]۔

مالکیہ و شافعیہ کی رائے ہے کہ عصمت کا ابدی ہونا شرط نہیں ہے بناء بریں مستأمن کے قاتل کو قتل کیا جائے گا[۴]، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ"[۵] (اور اگر کوئی مشرک تجھ سے پناہ مانگے تو اس کو پناہ دے دو)۔

ج-قاتل و مقتول کے درمیان کفاءت (برابری):

۱۳-جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ قتل میں قصاص کے واجب ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ ان اوصاف میں جن کا فقہاء نے اعتبار کیا ہے، قاتل و مقتول کے مابین برابری ہو، لہذا اعلی ادنی کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا البتہ ادنی اپنے سے اعلی اور اپنے مساوی کے بدلہ قتل کیا جائے گا۔

حنفیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا: جان کے قصاص میں قاتل

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۶۷، الدسوقی ۴/ ۲۳۷، الزرقانی ۸/ ۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵، المغنی ۷/ ۶۶۵۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۴۳، المغنی ۷/ ۶۵۳۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۴۴، البدائع ۷/ ۲۳۶۔
(۳) البدائع ۷/ ۲۳۶۔
(۴) الشرح الکبیر ۴/ ۲۴۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۔
(۵) سورۂ توبہ/ ۶۔

ومقتول کے درمیان مساوات شرط نہیں ہے البتہ ان کے یہاں مسلمان یا ذمی کو حربی کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا، عدم مساوات کی وجہ سے نہیں بلکہ عدم عصمت کی وجہ سے [۱]۔

البتہ جمہور کے یہاں ان اوصاف میں اختلاف ہے جن کا اعتبار انہوں نے برابری کے لئے کیا ہے۔

مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ قاتل ومقتول میں اسلام اور آزادی میں مساوات شرط ہے یا یہ کہ مقتول میں وہ وصف بمقابلۂ قاتل زیادہ ہو لیکن اگر ان دونوں اوصاف میں قاتل بمقابلہ مقتول زیادہ ہو تو قصاص نہیں ہوگا اور اگر قاتل ومقتول میں سے ہر ایک دوسرے کے مقابلہ میں کسی ایک وصف میں ناقص ہو تو مالکیہ کے نزدیک کفر کا نقص غلامی کے نقص سے زیادہ ہوگا، بناء بریں کسی مسلمان کو گو کہ غلام ہو، کسی کافر کے بدلہ گو کہ آزاد ہو، قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ آزاد کو غلام کے بدلہ الا یہ کہ مقتول زائد اسلام والا ہو، لہذا کتابی آزاد کو مسلمان غلام کے بدلہ قتل کیا جائے گا جیسا کہ آگے آئے گا یہ اسلام کو آزادی پر ترجیح دینے کی وجہ سے ہے [۲]۔

حنابلہ کے نزدیک آزاد کافر کو مسلمان غلام کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ان کے یہاں آزاد کو غلام کے بدلہ علی الاطلاق قتل نہیں کیا جاتا ہے، اسی طرح مسلمان غلام کو آزاد کافر کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ مسلمان کو کافر کے بدلہ میں مطلقاً قتل نہیں کیا جاتا ہے اور اگر نصف آزاد شخص نے کسی غلام کو قتل کردیا تو اس کے بدلہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اگر کسی آزاد نے نصف غلامی والے کو قتل کردیا تو اس کو بھی اس کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ برابری نہیں ہے [۳]۔

(۱) الدر المختار ۵/ ۳۴۳، ۳۴۴۔

(۲) الشرح الکبیر ۴/ ۲۳۷، ۲۳۸، الزرقانی ۸/ ۳۔

(۳) المغنی ۷/ ۶۶۳۔

خالص غلام مکاتب کے بدلہ قتل کیا جائے گا اور مکاتب کو اس کے بدلہ قتل کیا جائے گا اور ان میں سے ہر ایک کو مدبر اور ام ولد کے بدلہ قتل کیا جائے گا اور اس کے برعکس قتل کیا جائے گا اس لئے کہ سبھی غلام ہیں۔

اور غلام کو غلام کے بدلہ علی الاطلاق قتل کیا جاتا ہے [۱]۔

اس وقت کے بارے میں جس میں قصاص کو واجب کرنے والے قتل میں مساوات کا اعتبار ہے، مالکیہ میں اختلاف ہے: دسوقی نے کہا: قصاص کے لئے تین حالات میں مساوات ضروری ہے، یعنی تیر مارنے کی حالت، لگنے کی حالت اور موت کی حالت میں، اگر ان میں سے کسی میں بھی برابری موجود نہ ہو تو قصاص ساقط ہوجائے گا اور انہوں نے یہاں بیان کیا ہے کہ قتل خطأ میں اور جس عمد میں مال ہو اگر سبب ومسبب کے درمیان برابری زائل ہوجائے یا سبب سے پہلے معدوم ہوجائے اور سبب کے بعد اور مسبب کے قبل پیدا ہو اور دیت واجب ہو تو اس کے ضمان میں مسبب کا وقت معتبر ہوگا اور یہ زخم میں زخم لگنے کا وقت اور موت میں تلف ہونے کا وقت ہے، اس میں ابن القاسم کے قول کے مطابق سبب یعنی تیر چلانے کے وقت کی رعایت نہیں ہوگی، سحنون نے اسی کی طرف رجوع کیا ہے، اس میں اشہب کا اختلاف ہے [۲]۔

البتہ مالکیہ نے یہاں اسلام اور آزادی میں مساوات کی شرط سے قتل غیلہ کو مستثنیٰ کیا ہے اور کہا کہ اس میں ان دو شرطوں کے بغیر بھی قصاص واجب ہے، دردیر نے کہا: مگر غیلہ غین کے کسرہ کے ساتھ جس کے معنی مال لینے کے لئے قتل ہے کہ اس میں سابقہ شرائط نہیں ہوں گی بلکہ آزاد کو غلام کے بدلہ اور مسلمان کو کافر کے بدلہ قتل کیا جائے گا [۳]۔

(۱) المغنی ۷/ ۶۶۰، ۶۶۲۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۲۴۹، ۲۵۰۔

(۳) الدسوقی ۴/ ۲۳۸۔

رہے حنابلہ تو ان کے یہاں جس وقت مساوات کی شرط ہے وہ قتل کا وقت ہے، ابن قدامہ نے کہا: اگر کسی کافر نے کسی کافر کو قتل کیا پھر قاتل مسلمان ہوگیا تو ہمارے اصحاب نے کہا: اس سے قصاص لیا جائے گا، اس لئے کہ قصاص سزا ہے، لہذا اس میں اس کے وجوب کی حالت کا اعتبار ہوگا، نہ کہ اس کے نفاذ کی حالت کا جیسے حدود، ایک احتمال ہے کہ اس کے بدلہ اس کو قتل نہ کیا جائے اور یہی اوزاعی کا قول ہے (۱)۔

حنابلہ کے یہاں قتل غیلہ وغیر غیلہ برابر ہیں، ابن قدامہ نے کہا: قتل غیلہ وغیرہ قصاص اور معافی میں برابر ہیں اور یہ ولی (وارث) کا حق ہے، سلطان کا نہیں ہے (۲)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ قاتل ومقتول میں اسلام، امان، آزادی، اصلیت اور سیادت میں مساوات شرط ہے، لہذا کسی مسلمان کو اگرچہ وہ محصن زناکار ہو کسی ذمی کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حدیث ہے: "**لا یقتل مسلم بکافر**" (۳) (کسی مسلمان کو کافر کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا)۔

نیز اس لئے کہ جان سے کم میں بالاجماع مسلمان سے کافر کا بدلہ نہیں لیا جاتا تو جان میں بدرجہ اولی نہیں لیا جائے گا.... اور ذمی کو اس کے یعنی مسلمان کے بدلہ قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ مسلمان ذمی سے اشرف ہے اور ذمی کو ذمی کے بدلہ اگرچہ دونوں کا مذہب الگ الگ ہو اور معاہد (معاہدہ کرنے والا)، مستأمن (امان لینے والا) اور مجوسی کے بدلہ اور اس کے برعکس قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ کفر سب ایک مذہب ہے، اس لحاظ سے کہ منسوخ ہونے میں سب داخل ہیں۔

(۱) المغنی ۷/ ۶۵۳۔

(۲) المغنی ۷/ ۶۴۸۔

(۳) حدیث: "لا یقتل مسلم بکافر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۶۰) نے حضرت علیؓ سے کی ہے۔

اظہر یہ ہے کہ مرتد کو ذمی، مستأمن اور معاہد کے بدلہ قتل کیا جائے گا، خواہ مرتد دوبارہ مشرف بہ اسلام ہوجائے یا نہ ہو، کیونکہ یہ دونوں کفر میں برابر ہیں بلکہ مرتد ذمی سے بدتر حالت میں ہے کہ اس کا خون رائگاں ہے، دوسرا قول ہے کہ مرتد کو اس کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ مرتد میں اسلام کا تعلق باقی ہے اور یہ بھی اظہر ہے کہ مرتد کو مرتد کے بدلہ قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ دونوں برابر ہیں، جیسا کہ اگر کوئی ذمی ذمی کو قتل کردے، دوم: قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ مقتول کا خون رائگاں ہے، نہ ذمی کو مرتد کے بدلہ قتل کیا جائے گا، اظہر یہی ہے، دوسری رائے ہے کہ اس کو بھی اس کے بدلہ قتل کیا جائے گا اور مرتد کو مسلمان محصن زانی کے بدلہ قتل کیا جائے گا، جیسا کہ ذمی کے بدلہ قتل کیا جائے گا اور محصن زانی کو اس کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں فضیلت اسلام کی خصوصیت ہے نیز اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**لا یقتل مسلم بکافر**" (کوئی مسلمان کسی کافر کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا)، آزاد کو غلامی والے شخص کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا، گوکہ تھوڑی ہی غلامی ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**وَالْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ**" (۱) (آزاد آزاد کے بدلہ، غلام غلام کے بدلہ)، اور اس میں مکاتب مدبر، ام ولد، اس کا غلام اور دوسرے کا غلام سب برابر ہیں۔

قِن (خالص غلام) مدبر، مکاتب اور ام ولد کو ایک دوسرے کے بدلہ قتل کیا جائے گا اگرچہ مقتول کسی کافر کا اور قاتل کسی مسلمان کا ہو، اس لئے کہ ملکیت میں مساوات ہے، اس سے مکاتب مستثنیٰ ہے کہ اگر وہ اپنے غلام کو قتل کردے تو اس کے بدلہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا جیسا کہ آزاد کو اپنے غلام کے بدلہ قتل نہیں کیا جاتا ہے (۲)۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۶، ۱۸۔

جس کا بعض حصہ آزاد ہے اگر وہ ہم مثل کو یعنی جس کا بعض حصہ آزاد ہو قتل کردے، خواہ قاتل میں آزادی مقتول کی آزادی سے زیادہ ہو یا نہ ہو، تو قصاص نہیں ہے، ایک قول ہے: اگر قاتل کی آزادی زائد نہ ہو تو قصاص واجب ہے، خواہ دونوں برابر ہوں یا مقتول کی آزادی زیادہ ہو، لیکن اگر قاتل کی آزادی زیادہ ہو تو قطعی طور پر قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ مساوات نہیں ہے۔

کسی کی فضیلت سے اس کے نقص کی تلافی نہیں ہوگی، لہذا مسلمان غلام اور آزاد ذمی کے درمیان قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ مسلمان ذمی کے بدلہ قتل نہیں کیا جاتا ہے اور آزاد غلام کے بدلہ قتل نہیں کیا جاتا ہے اور ان دونوں میں سے ایک کی فضیلت سے اس کے نقص کی تلافی نہیں ہوگی [۱]۔

وصف اصلیت و وصف سیادت پر بحث آگے آئے گی۔

شافعیہ جان میں قصاص کے لئے جس مساوات کی شرط ہے اس کا اعتبار قتل کے وقت کرتے ہیں جو قصاص کے سبب کے انعقاد کا وقت ہے بناء بریں اگر ذمی مسلمان ہوجائے جس نے اپنے برابر کے کافر کو قتل کیا تھا تو اس سے قصاص ساقط نہ ہوگا، کیونکہ حالت جنایت (جرم) میں دونوں برابر تھے، اس لئے کہ عقوبات میں جنایت کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے، اس کے بعد پیدا ہونے والی حالت کو نہیں دیکھا جاتا ہے اور اسی وجہ سے اگر ذمی یا اس کے مثل نے کسی ذمی یا اس کے مثل کو زخمی کردیا اور زخمی کرنے والا مسلمان ہوگیا پھر اس زخم کے سرایت کرنے کے سبب زخمی چل بسا تو اصح قول کے مطابق جان میں قصاص ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ زخمی کرنے کی حالت میں برابری ہے [۲]۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/۱۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۱۶۔

د- قاتل حربی نہ ہو:

۱۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ قاتل پر قصاص نہیں اگر وہ حربی ہو حتی کہ اگر وہ مسلمان ہوجائے تو بھی، شافعیہ نے کہا: اس کی وجہ یہ ہے کہ متواتر روایات میں رسول اللہ ﷺ اور آپ کے بعد صحابہ کا یہ معمول منقول ہے کہ انہوں نے اسلام قبول کرنے والوں سے قصاص نہیں لیا جیسا کہ حضرت حمزہؓ کے قاتل وحشی سے، نیز اس لئے کہ وہ اسلامی احکام کا پابند نہیں ہے لیکن اس وجہ سے کہ اس کا خون رائگاں ہے اس کو قتل کیا جائے گا، لہذا اگر کوئی حربی مسلمان کو قتل کردے تو مسلمان کے بدلہ قصاص میں اس کو قتل نہیں کیا جائے گا البتہ اس کا خون رائگاں ہونے کی وجہ سے اس کو قتل کیا جائے گا اور اگر وہ مسلمان ہوجائے تو قتل و قصاص ساقط ہوجائیں گے [۱]۔

ھ- قاتل عمداً قتل کرنے والا ہو:

۱۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قتل عمد کے علاوہ میں قصاص واجب نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "**العمد قود**"[۲] (قتل عمد میں قصاص ہے) کاسانی نے کہا: اس لئے کہ قصاص آخری درجہ کی سزا ہے، لہذا یہ آخری درجہ کے جرم میں ہی واجب ہوگی اور جرم عمد کے ذریعہ ہی آخری درجہ کو پہنچتا ہے، قتل عمد: فعل اور اس شخص کا قصد ایسی چیز کے ذریعہ جس سے اکثر قتل ہوجاتا ہے۔

تفصیل اصطلاح "قتل عمد" (فقرہ ۱/) میں ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/۲۳۶، الدردیر مع الدسوقی ۴/۲۳۸، الزرقانی ۸/۳، مغنی المحتاج ۴/۱۵، ۱۶، کشاف القناع ۵/۵۲۴۔

(۲) حدیث: "**العمد قود**" کی روایت ابن ابوشیبہ (۹/۳۶۵) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

و- قاتل بااختیار ہو:

۱۶- مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں زفر کی رائے ہے کہ اکراہ کا کوئی اثر مکرہ سے قصاص ساقط کرنے میں نہیں ہوگا، لہذا اگر بہ حالت اِکراہ کسی کو قتل کردے تو اس میں قصاص لازم ہوگا اور مکرِہ (اِکراہ کرنے والے) پر بھی قصاص لازم ہوگا، یہ فی الجملہ ہے [۱]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ قصاص کی ایک شرط یہ ہے کہ قاتل اختیارِ ایثار (جس کا مطلب یہ ہے کہ آدمی اختیار میں ترجیح سے کام لے اور مجبور محض نہ ہو) کے طور پر بااختیار ہو، لہذا اِکراہ ملجئی کے طور پر مکرہ پر دوسری شرائط کے پورا ہونے کے ساتھ قصاص نہیں ہوگا [۲]، کیا مکرِہ پر قصاص واجب ہوگا؟

اس میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح ''اِکراہ'' (فقرہ / ۱۹) میں دیکھیں۔

رہا اِکراہ غیر ملجئی تو اس کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اس کے رہتے ہوئے قاتل سے قصاص لیا جائے گا۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''اِکراہ'' (فقرہ / ۱۹-۲۴) میں ہے۔

ز- مقتول قاتل کا جزو یا اس کی فروع میں سے نہ ہو:

۱۷- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ والد کو اولاد کے بدلہ مطلقاً قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: **"لا يقاد الوالد بالولد"** [۳] (والد سے اولاد کا قصاص نہیں لیا جائے گا) نیز اس لئے کہ وہ اس کی زندگی کا سبب تھا تو اولاد اس کی موت کا سبب نہ ہوگی، یہاں پر والد کے حکم میں مرد و عورت تمام اصول ہیں، خواہ کتنی ہی دور کے ہوں، لہذا اس میں ماں اور جدات اگرچہ اوپر کی ہوں باپ کی طرف سے ہوں (یعنی دادی) یا ماں کی طرف سے ہوں (یعنی نانی) سب داخل ہیں، اسی طرح اجداد اگرچہ اوپر کے ہوں، باپ کی طرف سے ہوں (یعنی دادا) یا ماں کی طرف سے ہوں (یعنی نانا) بھی داخل ہیں، اس لئے کہ لفظ ''والد'' سب کو شامل ہے [۱]۔

امام احمد سے مروی ہے کہ ماں کو بیٹے کے بدلہ قتل کیا جائے گا، باپ کو نہیں لیکن صحیح یہ ہے کہ ماں باپ کی طرح ہے، اس کو بیٹے کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا [۲]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ باپ اگر بیٹے کو قتل کردے تو اس کے بدلہ اس کو قتل کیا جائے گا اگر بیٹے کی جان لینے کا قصد واضح ہو لیکن اگر واضح نہ ہو تو اس کے بدلہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، دردیر نے کہا: اس کا ضابطہ یہ ہے کہ اس کی جان لینے کا قصد نہ کرے اور اگر جان لینے کا قصد کرے مثلاً اس کی گردن پر تلوار مارے یا اس کو لٹا کر ذبح کردے وغیرہ تو قصاص ہوگا [۳]۔

یہ سب نسبی والد کے بارے میں ہے، حنابلہ نے کہا: رہا رضاعی والد تو اس کو اپنی رضاعی اولاد کے بدلہ قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ حقیقی جزویت نہیں ہے [۴]۔

ح- مقتول قاتل کا مملوک نہ ہو:

۱۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غلام اگر اپنے آقا کو قتل کردے تو

(۱) الدسوقی ۴/۲۴۴، مغنی المحتاج ۴/۹، المغنی ۷/۶۴۵۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/۲۳۵۔
(۳) حدیث: "لا يقاد الوالد بالولد......" کی روایت ترمذی (۴/۱۸) نے حضرت عمر بن خطابؓ سے کی ہے، بیہقی نے المعرفہ (۱۲/۴۰) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے، اس کے الفاظ ہیں: "لا يقاد الأب من ابنه"۔

(۱) البدائع ۷/۲۳۵، مغنی المحتاج ۴/۱۸، المغنی ۷/۶۶۶، کشاف القناع ۵/۵۲۷۔
(۲) المغنی ۷/۶۶۷۔
(۳) الشرح الکبیر ۴/۲۶۷۔
(۴) کشاف القناع ۵/۵۲۸۔

اس کو آقاء کے بدلہ قتل کیا جائے گا اور اگر آقاء اپنے مملوک غلام یا باندی کو قتل کردے تو ان کے بدلہ آقاء کو قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد گرامی ہے: "لا يقتل حر بعبده" (۱) (آزاد اپنے غلام کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا)۔

یہاں پر مملوک ہی کے مثل وہ شخص ہے جس میں شبہ ملکیت ہو یا اس کے کسی جزو کا مالک ہو تو قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ قصاص کا کچھ حصہ وصول کرنا کچھ چھوڑ دینا ناممکن ہے، کیونکہ قصاص میں تجزی نہیں ہے۔

اسی طرح آقاء کو اپنے مدبر، ام ولد اور مکاتب کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ درحقیقت اس کے مملوک ہیں (۲)۔

ط-قتل کا براہ راست ہونا:

۱۹- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ براہ راست قتل اور سبب بننے کے طور پر قتل میں قصاص کا واجب ہونا برابر ہے اگر قصاص کی دوسری ساری شرطیں موجود ہوں۔

حنفیہ کا مذہب ہے: قتل براہ راست ہو، لہذا اگر کوئی کسی کے قتل کا سبب بنا مثلاً کسی نے راستہ میں کنواں کھودا جس میں کوئی آدمی گر کر مرگیا تو کنواں کھودنے والے پر قصاص نہیں ہوگا، اسی طرح اگر گواہ نے قتل کی گواہی دی اور اس کی گواہی کی بنیاد پر قاتل سے قصاص لیا گیا پھر اس نے گواہی سے رجوع کرلیا یا مقتول کے باحیات ہونے کی وجہ سے اس کا جھوٹا ہونا ثابت ہوگیا تو حنفیہ کے نزدیک اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا (۱)۔

ی-قتل دارالاسلام میں ہوا ہو:

۲۰- شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ اگر کسی نے کسی مسلمان کو دارالحرب میں قتل کیا تو اس پر قصاص ہے، اس لئے کہ قصاص کے وجوب پر دلالت کرنے والی آیات واحادیث مطلق ہیں "دار" کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے (۲)۔

حنفیہ کے نزدیک اگر حربی مسلمان ہوجائے اور ہمارے یہاں ہجرت کرکے نہ آئے پھر کوئی مسلمان اس کو دارالحرب میں قتل کردے تو اس کے بدلہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ جگہ کے لحاظ سے وہ دارالحرب کا باشندہ ہے، لہذا وہ محارب کی طرح ہوگا جس کے لئے عصمت نہیں ہے، اسی طرح اگر دو مسلمان تاجر دارالحرب میں ہوں ایک دوسرے کو قتل کردے تو اس میں بھی قصاص نہیں ہوگا (۳)۔

ک-عدوان:

۲۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قتل عمد میں قصاص واجب نہیں ہوتا ہے اگر اس میں عدوان نہ ہو، عدوان کا مطلب حد اور حق سے تجاوز کرنا ہے، لہذا اگر کوئی کسی کو حق کی وجہ سے قتل کرے یا مقتول کی اجازت سے تو اس کے بدلہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حد سے تجاوز نہیں پایا گیا، بناء بریں فی الجملہ قصاص یا حد یا جان کا دفاع یا مال کے دفاع میں قتل کرنا جیسے چور اور غصب کرنے والے کو قتل کرنا یا تادیب یا علاج میں قتل کرنا اس سے خارج ہوگا، کیونکہ ان تمام حالات میں قتل

---

(۱) حدیث: "لا يقتل حر بعبده" کی روایت دارقطنی (۱۳۳/۳) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۱۶/۴) میں اس کے ایک راوی کے ضعیف قرار دینے کی وجہ سے اسے معلول کہا ہے۔

(۲) البدائع ۲۳۵/۷، الشرح الکبیر للدردیر ۲۶۷/۴، القرطبی ۲۴۸/۲، ۲۴۹، مغنی المحتاج ۱۷/۴، المغنی ۶۵۹/۷۔

(۱) البدائع ۲۳۹/۷، ۲۴۰، الدسوقی ۲۴۴/۴، ۲۴۶، مغنی المحتاج ۷/۴، المغنی ۶۴۵/۷، ۶۴۶۔

(۲) الأم ۳۰/۶، مغنی المحتاج ۱۳/۴، المغنی ۶۴۸/۷۔

(۳) البدائع ۲۳۷/۷۔

کرنے میں قصاص واجب نہیں ہوگا کہ حد سے تجاوز نہیں پایا گیا، تفصیل اصطلاحات ''اذن'' (فقرہ/ ۳۹، ۵۸، ۶۰)، ''تادیب'' (فقرہ/۱۱)، ''تطبیب'' (فقرہ/ ۷)، ''صیال'' (فقرہ/۶) میں ہے۔

ل-ولی دم (وارث خون) قاتل کی فرع نہ ہو:

۲۲-اگر خون کا وارث قاتل کی فرع ہو مثلاً اس پر قصاص کا وارث ہو تو قصاص ساقط ہوگا اور قصاص جزویت کی بناء پر ممنوع ہوگا، اس لئے کہ والد کو اولاد کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا، اسی طرح اگر فرع مستحقین قصاص میں سے ایک فرد ہو تو سارا قصاص ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ اس میں تجزی (انقسام) نہیں[1]۔

م-قصاص میں ولی دم معلوم ہو:

۲۳-اس شرط کی حنفیہ نے صراحت کی ہے، لہذا اگر ولی دم مجہول ہو تو قصاص واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ قصاص وصول کرنے کے لئے واجب ہوتا ہے اور مجہول کا وصول کرنا محال ہے، لہذا واجب کرنا بھی محال ہوگا[2]۔

ن-قتل میں قاتل کا کوئی ایسا شریک نہ ہو جس سے قصاص ساقط ہو:

۲۴-اگر شرکاء قتل میں سے کسی سے معافی کے علاوہ کسی سبب سے قصاص ساقط ہوجائے تو حنفیہ کے نزدیک سارے شرکاء سے قصاص ساقط ہوجائے گا[3]، اس لئے کہ قتل ایک ہے اور یہ ممکن نہیں کہ اس کے شرکاء کے بدلنے سے اس کے تقاضے میں تغیر آجائے، لہذا اگر قاتلوں میں سے کوئی ایک بچہ یا مجنون یا باپ یا اپنی جان یا مال کا دفاع کرنے والا ہو تو سارے قاتلوں سے قصاص ساقط ہوجائے گا۔

لیکن اگر دو آدمی ایک شخص کو قتل کردیں اور ولی ایک کو معاف کردے تو اس کی وجہ سے دوسرے قاتل سے قصاص ساقط نہ ہوگا، البتہ اس کو اختیار ہوگا کہ اس سے قصاص لے یا پہلے قاتل کی طرح اس کو بھی معاف کردے، امام ابو یوسف نے کہا: اگر دو میں سے ایک قاتل کو معاف کردے تو دوسرے قاتل سے قصاص ساقط ہوجائے گا۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ معاف کرنے والا ولی ایک ہو اور اگر مقتول کے کئی اولیاء (ورثاء) ہوں اور کوئی ایک معاف کردے تو باقی سے قصاص ساقط ہوجائے گا، اس پر حنفیہ کا اتفاق ہے، قصاص میں تجزی نہیں اور اگر کوئی ایک شخص دو آدمیوں کو قتل کردے اور مقتولین میں سے ایک کا وارث اس کو معاف کردے، دوسرے کا وارث معاف نہ کرے تو پہلے کا حق ساقط ہوجائے گا اور دوسرے کا حق قصاص علی حالہ باقی رہے گا[1]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ بچہ کے ساتھ شریک قاتل پر قصاص واجب ہوگا اگر ان دونوں نے اس کے قتل کی سازش کی ہو لیکن اگر انہوں نے اس کے قتل کی سازش نہیں کی اور دونوں نے اس کو عمداً قتل کیا یا صرف بڑے نے عمداً کیا تو بڑے پر قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ بچہ کی مار قاتل ثابت ہوئی ہو البتہ اگر مقتول کے ورثاء دعوی کریں کہ وہ بڑے کی مار سے مرا ہے اور اس پر قسم کھائیں تو بڑے کو قتل کیا جائے گا۔

قتل خطا کرنے والے یا مجنون دونوں کے شریک پر قصاص نہیں ہوگا، کیا کسی درندہ کے شریک یا اپنے آپ کو اس طور پر زخمی کرنے

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۴۰، الدر المختار ۵/ ۳۴۵، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸، المغنی ۷/ ۶۶۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۲۴۰۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۵۰، ۳۵۹، بدائع الصنائع ۷/ ۲۳۵، ۲۳۶۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۴۷۔

والے کے شریک جس زخم سے اکثر موت ہوجاتی ہے یا حربی کے شریک جب کہ دونوں نے اس کے قتل کی سازش نہ کی ہو ورنہ شریک سے قصاص لیا جائے گا یا مرض کے شریک یعنی اس کو زخمی کیا پھر اس کو ایسا مرض لاحق ہوا جس میں اکثر موت ہوجاتی ہے پھر وہ مرگیا، لیکن یہ معلوم نہیں کہ زخم کے سبب مرا ہے یا مرض کے سبب، ان سب سے قصاص لیا جائے گا یا نہیں؟ مالکیہ کے یہاں دو اقوال ہیں: مرض کے شریک میں راجح قصاص ہونا ہے اور غیر مرض میں کوئی ترجیح نہیں ملتی، دسوقی نے کہا: زخم کے بعد پیدا ہونے والے مرض کے شریک میں راجح قسامت ہے اور عمد میں قصاص ثابت ہوگا اور خطا میں پوری دیت ہوگی لیکن اگر مرض زخمی کرنے سے پہلے کا ہو تو زخمی کرنے والے سے بالاتفاق قصاص لیا جائے گا، موصوف نے کہا: رہے پہلے تینوں مسائل تو ان کے بارے میں دونوں اقوال برابر درجہ کے ہیں جیسا کہ ہمارے شیخ کی تحقیق ہے [1]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ قتل خطا یا قتل شبہ عمد کے شریک سے قصاص نہیں لیا جائے گا اور کسی ذاتی وجہ سے جس سے قصاص ممنوع ہو اس کے شریک سے قصاص لیا جائے گا اگر دونوں نے عمداً قتل کیا ہو، لہذا قتل خطأ، قتل شبہ خطا اور قتل شبہ عمد کے شریک کو قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ جان دو طرح کے فعل سے گئی ہے: ایک فعل قصاص کا متقاضی ہے، دوسرا قصاص کے منافی ہے، لہذا ساقط کرنے والے فعل کو غلبہ دیا جائے گا۔

اپنی اولاد کے قتل میں باپ کے شریک کو قتل کیا جائے گا اور باپ پر آدھی دیت مغلظہ ہوگی، باپ کے شریک اور قتل خطا کرنے والے کے شریک میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ خطا خطاء کرنے والے کے فعل میں شبہ ہے اور یہ دونوں فعل ایک محل کی طرف منسوب ہیں جس سے قصاص میں شبہ پیدا ہوگیا جیسے دونوں افعال ایک شخص سے صادر ہوں اور ابوت کا شبہ باپ کی ذات میں ہے، فعل کی ذات میں نہیں، باپ کی ذات اجنبی کی ذات سے الگ اور ممتاز ہے، لہذا اس کے حق میں شبہ پیدا نہ ہوگا [1]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر ایک جماعت نے ایک شخص کو قتل کردیا اور اس جماعت میں سے ایک مقتول کا باپ ہے تو صرف باپ سے قصاص ساقط ہوگا اور دوسروں پر قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے ہر فرد ایسا قاتل ہے جو تنہا قصاص کا سزاوار ہے، اب اگر وہ جماعت میں ہو تو یہی حکم ہوگا، امام احمد سے ایک روایت ہے کہ باپ یا باپ کے شرکاء پر قصاص نہیں ہوگا جیسا کہ حنفیہ کے یہاں ہے، اس لئے کہ قتل پوری جماعت سے ہوا، لہذا اس کی کسی ایک کی طرف سے صفت باقی لوگوں کی صفت سے الگ نہیں ہوگی اور جب کسی ایک شریک سے قصاص ساقط ہے تو باقی لوگوں سے بھی ساقط ہوگا۔

یہاں باپ ہی کی طرح ہر وہ شخص ہے جس سے سبب میں کسی قصور کے بغیر اس کی ذات میں پائے جانے والے کسی وصف کی وجہ سے قصاص ساقط ہوجائے تو اس کے بارے میں امام احمد سے دو روایات ہیں جیسے ذمی مسلمان کے ساتھ اور آزاد غلام کے ساتھ غلام کے قتل میں، لہذا اگر قتل میں بچہ، مجنون اور عاقل سب شریک ہوں تو اصح قول ہے کہ سب سے قصاص ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ بچہ اور مجنون سے قصاص کا ساقط ہونا ایسے معنی کی وجہ سے ہے جو اس کے فعل میں موجود ہے اور امام احمد سے روایت ہے کہ صرف بچہ اور مجنون سے قصاص ساقط ہوگا اور عاقل پر واجب ہوگا [2]۔

---

(۱) الدردیر والدسوقی علیہ ۴/ ۲۴۷، الزرقانی ۸/ ۱۱۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۰۔

(۲) المغنی ۷/ ۶۷۶، ۶۷۸۔

ایک شخص کے بدلہ جماعت کو قتل کرنا:

۲۵- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کسی جماعت نے سازش کرکے کسی ایک معصوم الدم کو قتل کر دیا تو اس ایک فرد کے بدلہ میں جس کے قتل کی سازش ہوئی ہے پوری جماعت کو قتل کر دیا جائے گا، اس لئے کہ روایت ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے صنعاء کے سات افراد کو قتل کر دیا جنہوں نے ایک آدمی کو قتل کر دیا تھا اور حضرت عمر نے فرمایا: اگر اہل صنعاء اس کے قتل کی سازش میں ملوث ہوتے تو میں سب کو قتل کر دیتا[۱]۔

تفصیل اصطلاح ''تواطؤ'' (فقرہ/۷) میں ہے۔

جان میں قصاص کا ولی (وارث):

۲۶- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ قصاص اولاً مجنی علیہ (مظلوم) کا حق ہے، اس لئے کہ جنایت (زیادتی) اسی پر ہوئی ہے، لہذا سزا اسی کا حق ہوگا، بناء بریں اگر مظلوم شرائط کے ساتھ معاف کردے تو قصاص ساقط ہوجائے گا اور اگر مظلوم معاف کئے بغیر مرگیا تو قصاص مشترک طور پر ورثاء کی طرف منتقل ہوجائے گا، ہر ایک کو ترکہ میں اس کے حصہ کے تناسب سے حق ہوگا[۲]، اس میں عصبہ، ذوی الفروض، مرد وعورت، بچہ اور بڑا سب برابر ہیں اور اگر وہ سارے ترکہ پر حاوی دین چھوڑ کر مرگیا یا کچھ چھوڑے بغیر مرگیا تو بھی اس کے ورثاء کے لئے قصاص ہے اگرچہ ان کو وراثت میں کچھ نہ ملے، اس لئے کہ ان کے اندر وارث بننے کی قوت ہے اور یہ کہ اگر اس کے پاس دین سے فاضل مال ہوتا تو وہ اس کے اس مال کے وارث ہوتے، لہذا ایسا ہی قصاص بھی ہوگا۔

(۱) اثر عمرؓ: ''لو تمالأعليه أهل صنعاء......'' کی روایت بیہقی (۸/۴۱) نے اور بخاری (فتح الباری ۱۲/۲۲۷) نے تعلیقاً کی ہے، الفاظ بیہقی کے ہیں، بیہقی نے اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۱۲/۲۲۷) میں اس کو موصولاً نقل کیا ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۲۴۸، ۲۴۹، الدسوقی ۴/۲۴۰، مغنی المحتاج ۴/۳۹، ۵۰، ۵۱، کشاف القناع ۵/۵۴۶۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: قصاص سے مقصود تشفی (انتقام) ہے اور یہ میت کو نہیں ملے گا بلکہ اس کے ورثاء کو ملے گا، لہذا قصاص ابتداءً ان ہی کا حق ہوگا اور ہر وارث کے لئے مکمل طور پر ثابت ہوگا، شرکت کے ساتھ نہیں ہوگا اور یہ اس میں میت کا حق ہونے سے مانع نہیں حتی کہ اس کے معاف کرنے سے ساقط ہوجاتا ہے[۱]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ قصاص لینا مقتول کے محض مرد عصبہ کا حق ہے، خواہ عصبہ نسبی ہوں جیسے بیٹا یا عصبہ سببی جیسے ولاء، لہذا اس میں شوہر یا ماں شریک بھائی یا جد لأم (نانا) کا کوئی دخل نہیں ہوگا، اس میں مقدم بیٹے کو رکھا جائے گا، پھر پوتے اور عصبات میں اقرب کو ابعد پر مقدم رکھیں گے، جد (دادا) اس سے مستثنیٰ ہے کہ اس کا حق بھائیوں کے ساتھ ہوگا، باپ اس کے برخلاف ہے، یہاں عصبہ سے مراد عصبہ بنفسہ ہے، اس لئے کہ اس میں مرد ہونے کی شرط ہے، لہذا مقتول کا عصبہ بالغیر یا مع الغیر قصاص کا حقدار نہیں ہوگا[۲]۔

لیکن مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ تین شرائط کے ساتھ عورتوں کو قصاص کا حق ہوگا:

اول: وہ مقتول کے ورثاء میں ہوں جیسے بیٹی اور بہن۔

دوم: ان کے برابر کا کوئی عصبہ میں سے نہ ہو، لہذا اگر ان کے مساوی کوئی عصبہ ہوگا تو ان عورتوں کو قصاص کا حق نہیں ہوگا جیسے بیٹی بیٹے کے ساتھ، بہن بھائی کے ساتھ کہ ان دونوں عورتوں کو قصاص میں حق نہیں ہوگا، اس میں حق تنہا بیٹے کا اور تنہا بھائی کا ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/۲۴۲، ابن عابدین ۵/۳۶۴۔

(۲) الدسوقی ۴/۲۵۶۔

شرط سوم: وارث عورت ایسی ہو کہ اگر اس کو مرد فرض کرلیا جائے تو عصبہ بن جائے جیسے بیٹی، حقیقی یا باپ شریک بہن، رہی بیوی، جدہ لأم اور ماں شریک بہن تو ان کو مطلقاً قصاص کا حق نہیں ہوگا۔

اگر مقتول کی وارث عورتیں ہوں اور اس کا عصبہ ان عورتوں سے ابعد مرد ہوں تو قصاص لینے کا حق ان عورتوں کو اور ان عورتوں سے ابعد عصبہ کو ہوگا (۱)۔

اس پر فقہاء متفق ہیں کہ منفرد و متعدد اولیاء میں سے ہر ایک کو حق ہے کہ وہ قصاص لینے میں کسی اپنے یا غیر کو وکیل بنادیں۔

تفصیل اصطلاح ''وکالۃ'' میں ہے۔

حنفیہ کے نزدیک باپ کو اپنے بیٹے کی طرف سے قصاص لینے کا حق ہے، اس لئے کہ باپ کو بیٹے پر ولایت حاصل ہے، رہے باپ کے علاوہ دوسرے اولیاء نفس جیسے بھائی اور چچا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ان کو بھی یہ حق حاصل ہے، اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، رہا وصی تو اس کو ناقص الاہلیت کی طرف سے جو اس کی وصایت میں شامل ہے قصاص لینے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ وصایت صرف مال پر ہوتی ہے اور قصاص اس میں داخل نہیں ہے۔

شافعیہ و حنابلہ کی رائے ہے کہ ولی اپنے زیر ولایت افراد کی طرف سے قصاص نہیں لے گا، یہ ولی باپ ہو یا کوئی اور ہو (۲)۔

اگر مقتول کا کوئی وارث یا عصبہ نہ ہو تو قصاص لینے کا حق جمہور کے نزدیک بادشاہ کو ہوگا، اس لئے کہ اس کی ولایت عام ہے، امام ابو یوسف نے کہا: بادشاہ کو قصاص لینے کی ولایت نہیں ہے اگر مقتول دار الاسلام میں ہو۔

مالکیہ نے کہا: حق قصاص سلطان کو ہے البتہ وہ معاف نہیں کرسکتا

(۱) الدسوقی ۴/ ۲۵۸۔

(۲) المغنی ۷/ ۷۴۰، المہذب ۲/ ۱۸۵، بدائع الصنائع ۷/ ۲۴۳، ۲۴۴، کشاف القناع ۵/ ۵۳۳۔

ہے (۱)۔

جان میں قصاص لینے کا طریقہ:

۲۷ - مالکیہ، شافعیہ کی رائے اور یہی حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے کہ قاتل سے اسی طریقہ پر اور اسی آلہ سے قصاص لیا جائے گا جیسے اس نے قتل کیا ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ'' (۲) (اور اگر بدلہ لو تو بدلہ لو اسی قدر جس قدر کہ تم کو تکلیف پہنچائی جائے) البتہ اگر وہ طریقہ حرام ہو مثلاً شراب کے ذریعہ قتل کرنا ثابت ہو تو ان کے نزدیک تلوار سے قصاص لیا جائے گا اور اگر یہ ثابت ہو کہ لواطت یا سحر کے ذریعہ قتل کیا ہے تو مالکیہ و حنابلہ کے یہاں تلوار کے ذریعہ قصاص لیا جائے گا، شافعیہ کے یہاں بھی اصح یہی ہے۔

شافعیہ کے یہاں خلاف اصح، شراب کے بارے میں یہ ہے کہ اس کے منہ میں کوئی سیال چیز مثلاً سرکہ یا پانی ڈالا جائے گا اور لواطت کے بارے میں یہ ہے کہ اس کے آلہ کے قریب کوئی لکڑی ٹھونس کر اس کو قتل کردیا جائے گا (۳)۔

حنفیہ کی رائے اور حنابلہ کے یہاں راجح مذہب یہ ہے کہ قصاص صرف تلوار کے ذریعہ ہی ہوگا، حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ گردن میں ہوگا، اس کے قتل کا آلہ و طریقہ جو بھی رہا ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: ''لاقود إلا بالسیف'' (۴)

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۴۳، الدسوقی ۴/ ۲۵۶، المہذب ۲/ ۱۸۵۔

(۲) سورۂ نحل/ ۱۲۶۔

(۳) الدسوقی ۴/ ۲۶۵، ۲۶۶، المہذب ۲/ ۱۸۶، المغنی ۷/ ۶۸۸۔

(۴) حدیث: ''لا قود إلا بالسیف'' کی روایت ابن ماجہ (۸۸۹/۲) نے حضرت نعمان بن بشیرؓ سے کی ہے، ابن حجر نے اس کو ضعیف کہا ہے، جیسا کہ فتح الباری (۲۰۰/۱۲) میں ہے۔

(قصاص صرف تلوار کے ذریعہ لیا جائے گا) یہاں تلوار سے مراد مطلقاً ہتھیار ہے، لہذا اس میں چھری اور خنجر وغیرہ داخل ہوں گے (۱)۔

۲۸- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ امام کی اجازت کے بغیر قصاص نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی نزاکت ہے، نیز اس لئے کہ قصاص کا وجوب اجتہاد کا محتاج ہے کہ قصاص کے وجوب اور اس کے استیفاء کی شرائط میں لوگوں کا اختلاف ہے البتہ شافعیہ کے یہاں امام کی موجودگی مسنون ہے۔

حنابلہ کے یہاں راجح مذہب یہ ہے کہ سلطان یا اس کے نائب کی موجودگی میں ہی قصاص نافذ کیا جائے گا اور اگر ولی نے سلطان کی اجازت کے بغیر خود ہی قصاص لے لیا تو جائز ہے لیکن اس کی تعزیر ہوگی، اس لئے کہ اس نے امام سے اجازت لئے بغیر تنہا اپنی رائے سے کام کیا ہے (۲)۔

جان میں قصاص لینا:

۲۹- جان میں قصاص لینے کے لئے شرط ہے کہ ولی کامل اہلیت والا ہو، چنانچہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ قصاص کا ولی اگر کامل اہلیت والا ہو، ایک ہو یا زیادہ تو اس کو حق ہے کہ قصاص کا مطالبہ کرے اور قصاص لے اگر اس کا مطالبہ کرے گا تو اس کی بات سنی جائے گی، پھر اگر وہ تنہا ہو اور اس کا مطالبہ کرے تو مطلقاً سنا جائے گا اور اگر متعدد اولیاء ہوں اور سب قصاص کا مطالبہ کریں تو ان کا مطالبہ سنا جائے گا اور اگر ان میں سے کوئی ایک قصاص ساقط کردے تو قصاص ساقط ہوجائے گا جیسا کہ گزر چکا ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۴۵، الدر المختار ۵/ ۳۴۶، المغنی ۷/ ۶۸۸، الانصاف ۹/ ۴۹۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۵۲، منح الجلیل ۴/ ۳۴۵، مغنی المحتاج ۴/ ۴۰، الانصاف ۹/ ۴۸۷، المغنی ۷/ ۶۹۰۔

اگر قصاص کا ولی قاصر (ناقص الاہلیت) ہو یا متعدد اولیاء ہوں جن میں بعض کامل اہلیت اور بعض ناقص اہلیت والے ہوں۔

تو شافعیہ کی رائے، امام احمد ظاہر میں اور حنفیہ میں سے صاحبین کی رائے ہے کہ بچہ کے بڑے ہونے اور مجنون کے افاقہ کا انتظار کیا جائے گا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے وہ معاف کردے اور قصاص ساقط ہوجائے، اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک قصاص تمام ورثاء کے لئے اشتراک کے طور پر ثابت ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ قصاص انتقام کے لئے ہے جس کا حق یہ ہے کہ حقدار کے اختیار پر چھوڑ دیا جائے اور یہ انتقام حقدار کے علاوہ کسی اور شخص مثلاً ولی یا حاکم یا بقیہ ورثاء کے لینے سے حاصل نہیں ہوگا البتہ قاتل کو (بچہ کے) بلوغ اور (مجنون کے) افاقہ تک قید میں رکھا جائے گا اور اس کو کفیل کی وجہ سے نہیں چھوڑا جائے گا، اس لئے کہ وہ بھاگ سکتا ہے اور حق چلا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ کے یہاں اور یہی مذہب میں صحیح ہے، صرف کامل اہلیت والے ورثاء کو قصاص کے مطالبہ کا حق ہے، اس لئے کہ امام صاحب کے نزدیک قصاص کا حق ہر وارث کو مکمل طور پر مستقلاً ثابت ہے اور جب وہ اس کا مطالبہ کریں گے تو اس کو سنا جائے گا، دوسرے ناقص الاہلیت ورثاء کا اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کی طرف سے معافی صحیح نہیں ہوتی ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جس بچہ پر قصاص کا ثبوت موقوف نہیں اس کا انتظار نہیں کیا جائے گا اور نہ ایسے مجنون مستقل کا جس کے افاقہ کا علم نہ ہو، اس کے برخلاف جس کو کبھی کبھی افاقہ ہوتا ہے اس کے افاقہ کا انتظار کیا جائے گا (۱)۔

اگر کامل اہلیت والے اولیاء میں سے کوئی غائب ہو تو بالاتفاق اس

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۴۳، الزیلعی ۶/ ۱۰۸، الزرقانی ۸/ ۲۱، ۲۳، مغنی المحتاج ۴/ ۴۰، المغنی ۷/ ۷۳۹، الشرح الصغیر ۴/ ۳۵۹، ۳۶۰۔

کی واپسی کا انتظار کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کو معاف کرنے کا حق ہے جس سے قصاص ساقط ہوجائے گا، نیز اس لئے کہ قصاص انتقام کے لئے ہے جیسا کہ گزرا[۱]۔

جان میں قصاص لینے کا زمانہ:

۳۰- جب قصاص اپنی شرائط کے ساتھ ثابت ہوجائے تو ولی کے لئے جائز ہے کہ فوری طور پر بلا تاخیر اس کو وصول کرلے، اس لئے کہ یہ اس کا حق ہے البتہ مظلوم کے مرنے سے قبل اس کو اس کا مستحق نہیں سمجھا جائے گا، لہذا اگر کسی نے کسی کو گہرا کاری زخم لگایا تو جب تک زخمی مرنہ جائے اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ اس کا زخم ٹھیک بھی ہوسکتا ہے تو قصاص نہ ہوگا، کیونکہ قصاص کا سبب جو موت ہے نہیں پایا گیا اور جب وہ مرجائے گا تو قصاص ثابت ہوگا، لہذا فوراً لے گا۔

اس سلسلہ میں برابر ہے کہ قاتل تندرست ہو یا مریض اور خواہ وقت ٹھنڈا ہو یا گرم، اس لئے کہ استحقاق موت کا ہے اور ان میں سے کوئی چیز موت میں اثر انداز نہیں ہوتی ہے۔

البتہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر قاتل حاملہ عورت ہو تو ولادت تک اس سے قصاص کو مؤخر کیا جائے گا تا کہ اس کے پیٹ کے بچہ کی سلامتی اور اس کے حق زندگی کا تحفظ ہو، یہی نہیں بلکہ دودھ چھڑانے تک اس کو مؤخر کیا جائے گا، اگر کوئی دوسری اس کو دودھ پلانے والی نہ ملے اور اگر عورت حمل کا دعویٰ کرے اور اس کا دعوی مشکوک ہو تو عورتوں کو دکھایا جائے گا، اب اگر وہ کہیں کہ یہ حاملہ ہے تو اس کو مہلت دی جائے گی پھر اگر اس کا حمل ثابت ہوجائے تو اس کو ولادت تک قید کیا جائے گا اور اگر وہ عورتیں کہیں کہ وہ حاملہ نہیں ہے تو فوراً اس سے قصاص لیا جائے گا[۱]۔

جان میں قصاص لینے کی جگہ:

۳۱- جان میں قصاص لینے کی کوئی معین جگہ نہیں ہے البتہ اگر مجرم حرم میں پناہ لے لے تو اس کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے:

مالکیہ، شافعیہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ جس پر قصاص واجب ہوا اگر وہ حرم میں پناہ لے لے تو اس کو وہیں قتل کردیا جائے گا اور اگر وہ کعبہ یا مسجد حرام یا کسی اور مسجد میں داخل ہوجائے تو وہاں سے نکال کر باہر اس کو قتل کیا جائے گا۔

حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ نہ حرم سے نکالا جائے گا، نہ وہاں قتل کیا جائے گا البتہ اس کا کھانا پانی بند کردیا جائے گا یہاں تک کہ وہ خود ہی حرم سے نکل جائے اور اس سے قصاص لیا جائے۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ زیادتی دراصل حرم سے باہر ہوئی ہو اور اگر زیادتی دراصل حرم میں ہوئی ہو تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حرم کے اندر اور باہر اس سے قصاص لینا جائز ہے[۲]۔

جان میں قصاص کے سقوط کے اسباب:

جان میں قصاص چند امور سے ساقط ہوجاتا ہے جو یہ ہیں:

الف- محل قصاص کا فوت ہونا:

۳۲- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کے یہاں مذہب

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۴۳، الزیلعی ۶/ ۱۰۹، مغنی المحتاج ۴/ ۴۰، المغنی ۷/ ۳۹، الشرح الصغیر ۴/ ۳۵۹، ۳۶۰۔

(۱) الدر المختار ۳/ ۱۴۸، الدردیر مع الدسوقی ۴/ ۲۶۰، الزرقانی ۸/ ۲۴، مغنی المحتاج ۴/ ۴۳، المغنی ۷/ ۷۳۱۔

(۲) الدر المختار ۵/ ۳۵۲، الزرقانی ۸/ ۲۴، الدسوقی ۴/ ۲۶۱، المہذب ۲/ ۱۸۹، مغنی المحتاج ۴/ ۴۳، المغنی ۸/ ۲۳۶، ۲۳۹۔

یہ ہے کہ اگر قاتل قصاص لینے سے قبل مرجائے تو قصاص ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کا محل نہ رہا، کیونکہ قتل مردہ کا نہیں ہوتا ہے، خواہ یہ موت فطری ہو یا کسی اور برحق قتل کے سبب ہو مثلاً قصاص اور حد میں اور شافعیہ کے نزدیک اس کے ترکہ میں دیت واجب ہوگی اور یہی حنابلہ کے یہاں مذہب ہے۔

لیکن اگر قاتل کو عمداً وعدواناً قتل کردیا جائے تو حنفیہ وشافعیہ کی رائے اور حنابلہ کے یہاں مذہب یہ ہے کہ قصاص ساقط ہوجائے گا، اسی کے ساتھ شافعیہ کے نزدیک پہلے قاتل کے مال سے دیت واجب ہوگی اور یہی حنابلہ کے یہاں مذہب ہے۔

مالکیہ کی رائے اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت یہ ہے کہ مقتول اول کے اولیاء کو دوسرے قاتل پر قصاص کا حق ہوگا، مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر قتل خطا ہو تو مقتول اول کے اولیاء کے لئے قاتل دوم کے مال میں دیت واجب ہوگی [۱]۔

ب- قصاص کی معافی:

۳۳- قصاص اولیاء دم کا حق ہے، اگر وہ قصاص کو اس کی مکمل شرائط کے ساتھ معاف کردیں تو بالاتفاق قصاص ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ ان کا حق ہے، لہذا ان کے معاف کردینے سے ساقط ہوجائے گا، قصاص معاف کرنا شرعاً مندوب ہے [۲]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ**" [۳] (ہاں جس کسی کو اس کے فریق مقابل کی طرف سے کچھ معافی حاصل ہوجائے سو مطالبہ معقول (اور نرم) طریق پر کرنا چاہئے اور مطالبہ کو اس (فریق) کے پاس خوبی سے پہنچادینا چاہئے) نیز فرمان باری: "**فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ**" [۱] (پھر جس نے معاف کردیا تو وہ گناہ سے پاک ہوگیا) نیز حضرت انس بن مالکؓ کی حدیث میں ہے: "**ما رأيت النبي ﷺ رفع إليه شيء فيه قصاص إلا أمر فيه بالعفو**" [۲] (میں نے نہیں دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ کے سامنے قصاص کا کوئی معاملہ پیش کیا گیا ہو اور آپ نے اس میں معاف کرنے کا حکم نہ دیا ہو)۔

تفصیل اصطلاح "عفو" (فقرہ/۱۸، ۳۰) میں ہے۔

ج- جان میں قصاص کے عوض صلح:

۳۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کسی معاوضہ کے بدلہ جو قاتل اپنے مال سے ولی کو دے گا قصاص کو ساقط کرنے پر قاتل اور قصاص کے حقدار کے درمیان صلح جائز ہے، یہ مال عاقلہ پر واجب نہیں ہوگا، اس لئے عاقلہ قتل عمد کے ذمہ دار نہیں ہوتے، اس معاوضہ کو **بدل صلح عن دم العمد** (قتل عمد کی طرف سے صلح کا معاوضہ) کہتے ہیں، پھر اگر ولی یا سارے اولیاء عاقل بالغ ہوں تو جائز ہے کہ بدل صلح دیت ہو یا اس سے کم یا اس سے زیادہ ہو، دیت کی جنس سے ہو یا خلاف جنس سے ہو، فوری واجب الاداء ہو یا ادھار ہو سب برابر ہیں، اس لئے کہ صلح معاوضہ ہے، لہذا ایسے بدل پر جائز ہوگا جس پر طرفین متفق ہوں، خواہ کتنا ہی ہو بشرطیکہ طرفین عاقل بالغ ہوں۔

تفصیل اصطلاح "صلح" (فقرہ/۳۱) میں ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/۲۴۶، الشرح الصغیر ۴/۷۳۳، شرح الزرقانی ۸/۱۸، الأم ۶/۱۰، مغنی المحتاج ۴/۴۸، الشرح الکبیر بہامش المغنی ۹/۴۱۷، الانصاف ۱۰/۶۔

(۲) الشرح الکبیر مع المغنی ۹/۴۱۴، المہذب ۲/۱۸۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۷۸۔

(۱) سورۂ مائدہ/۴۵۔

(۲) حدیث: "ما رأيت النبي رفع إليه شيء......" کی روایت ابوداؤد (۴/۶۳۷) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، منذری نے مختصر السنن (۶/۲۹۸) میں اس پر سکوت اختیار کیا ہے۔

جان سے کم درجہ کی جنایت میں قصاص:

۳۵- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ جان سے کم جنایت میں اس کی شرائط کے ساتھ قصاص واجب ہے جیسا کہ جان پر جنایت میں قصاص ہے، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: ''وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ''[1] (اور ہم نے ان پر اس میں یہ فرض کر دیا تھا کہ جان کا بدلہ جان ہے اور آنکھ کا بدلہ آنکھ اور ناک کا بدلہ ناک اور کان کا بدلہ کان اور دانت کا بدلہ دانت اور زخموں میں قصاص ہے، سو جو کوئی اسے معاف کر دے تو وہ اس کی طرف سے کفارہ ہو جائے گا اور جو کوئی اللہ کے نازل کئے ہوئے (احکام) کے موافق فیصلہ نہ کرے تو ایسے ہی لوگ تو ظالم ہیں)۔

حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ ربیع بنت النضر بن انس نے اپنی ایک پڑوسی عورت کا دانت توڑ دیا، لوگوں نے تاوان کی پیش کش کی، انہوں نے انکار کر دیا، معافی کی درخواست کی، وہ بھی رد کر دی وہ لوگ رسول ﷺ کی خدمت میں آئے، آپ نے قصاص کا حکم دیا، ان کے بھائی انس بن النضر آئے اور انہوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! کیا ربیع کا دانت توڑا جائے گا؟ اس ذات کی قسم جس نے آپ کو برحق مبعوث کیا اس کا دانت نہیں توڑا جائے گا، آپ ﷺ نے فرمایا: ''کتاب الله القصاص'' (کتاب اللہ میں تو قصاص کا حکم ہے) راوی نے کہا: پھر انہوں نے معاف کر دیا، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: ''إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبرّه''[2] (اللہ کے بعض بندے ایسے ہیں کہ اگر وہ اس کے بھروسہ پر قسم کھا بیٹھیں تو اللہ ان کو سچا کرے گا)۔

نیز اس لئے کہ جان کے علاوہ اعضاء قصاص کے ذریعہ تحفظ کی ضرورت میں جان کی طرح ہیں، لہذا وجوب قصاص میں بھی جان کی طرح ہوں گے[1]۔

جان سے کم میں قصاص کے اسباب:

۳۶- جان سے کم میں قصاص کے اسباب یہ ہیں: اطراف (اعضاء) یا قائم مقام اطراف کو جدا کرنا، اطراف کی صلاحیتوں کو ان کی ذات کے باقی رہتے ہوئے ختم کرنا، اور اعضاء سے مقصود منافع ہی ہوتے ہیں، شجاج یعنی سر اور چہرہ کا زخم اور جراح یعنی سر اور چہرہ کے علاوہ میں زخم۔

ان کے احکام کی تفصیل اصطلاح ''جنایت علی مادون النفس'' (فقرہ/ ۱۳-۳۲)، اصطلاح ''جراح'' (فقرہ/ ۸، ۱۰)، اصطلاح ''شجاج'' (فقرہ/ ۴، ۱۱) میں ہیں۔

جان سے کم میں قصاص کی شرطیں:

۳۷- جان سے کم میں قصاص کی چند شرطیں ہیں: فعل کا عمداً ہونا، فعل کا ظلماً ہونا، دین کے لحاظ سے برابری، عدد کے لحاظ سے برابری، محل میں مماثلت، منفعت میں مماثلت، کسی زیادتی کے بغیر وصولی کا ممکن ہونا۔

ان کے احکام کی تفصیل اصطلاح ''جنایت علی ما دون النفس'' (فقرہ/ ۴، ۱۱) میں دیکھیں۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

(۲) حدیث: ''إن من عباد الله......'' کی تخریج فقرہ نمبر ۷ میں گذر چکی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۹۷، المہذب ۲/ ۱۷۸، کشاف القناع ۵/ ۵۴۷۔

جان سے کم میں قصاص میں سرایت کا اثر:

۳۸- فقہاء کے یہاں بلا اختلاف جنایت کا سرایت کرنا قابل ضمان ہے، اس لئے کہ یہ جنایت کا ہی اثر ہے، جنایت قابل ضمان ہے تو اس کا اثر بھی قابل ضمان ہوگا پھر اگر جنایت کے سرایت کرنے سے جان چلی جائے مثلاً کسی کو عمداً اتنا زخمی کردیا کہ وہ صاحب فراش ہوگیا (یعنی بستر مرگ سے لگ گیا) بالآخر موت آگئی یا جنایت اس حد تک سرایت کرگئی جس کو براہ راست اتلاف کرنا ممکن نہیں مثلاً کسی عضو پر عمداً جنایت کرے جس کی وجہ سے اس کی صلاحیتیں مثلاً بینائی اور سماعت وغیرہ میں سے کوئی جاتی رہے تو بلا اختلاف قصاص واجب ہوگا۔

تفصیل اصطلاح ''سرایت'' (فقرہ ر ۴) میں ہے۔

دو جنایتوں میں قصاص:

۳۹- اگر کسی کی انگلی آدھے جوڑ سے کاٹ دی پھر اس کے بعد جوڑ سے اس کو کاٹ دیا تو حنفیہ کی رائے ہے کہ دوسری جنایت اگر پہلی جنایت سے شفایاب ہونے سے قبل ہو تو جوڑ کے پاس سے اس سے قصاص لیا جائے گا، اس لئے کہ حکم میں ایک کاٹنا ہے اور اگر دوسری جنایت پہلی سے شفایاب ہونے کے بعد ہو تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ پہلی جنایت میں قصاص نہیں ہے، کیونکہ وہ جوڑ کے پاس سے نہیں ہے جس کے سبب مساوات کرنا محال ہوگا اور دوسری جنایت ناقص عضو کو کاٹنا ہے، لہذا اس میں بھی قصاص نہیں ہوگا[1]۔

اگر کسی آدمی کا ہاتھ کاٹا پھر اس کو قتل کردیا تو اگر وہ ہاتھ کٹنے کے بعد شفایاب ہوگیا تھا تو قصاص میں اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اس کو قتل بھی کیا جائے گا اس لئے کہ ہر جرم مستقل ہے لہذا ہر ایک کا قصاص لیا جائے گا اور اگر ہاتھ کٹنے کے بعد وہ شفایاب نہیں ہوا تھا تو حنفیہ کے یہاں دو اقوال ہیں: ایک قول امام ابوحنیفہ کا ہے اور یہی ظاہر ہے کہ یہ دونوں دو جنایتوں کی طرح ہیں، لہذا اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور قتل کیا جائے گا جیسا کہ اگر وہ شفایاب ہوچکا ہوتا، دوسرا قول صاحبین کا ہے، اس کو قتل کیا جائے گا، ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا[1]۔

شافعیہ دو جنایتوں میں شفاء ہونے نہ ہونے کی شرط کے بغیر مطلقاً وجوب قصاص کے قائل ہیں اگر دونوں جنایتوں میں سے ہر ایک قصاص کا سبب ہو، شیرازی نے کہا: اگر کسی پر ایسی جنایت کی جس میں قصاص واجب ہوتا ہے پھر اس کو قتل کردیا تو دونوں میں قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ دونوں ایسی جنایات ہیں کہ ان میں سے ہر ایک میں قصاص واجب ہوتا ہے، لہذا اجتماع کے وقت بھی دونوں میں قصاص واجب ہوگا جیسے ہاتھ پاؤں کاٹنے میں ہوتا ہے[2]۔

اگر کسی نے دو آدمیوں پر جنایت کی اور ہر ایک کے داہنے ہاتھ کو کاٹ دیا تو قصاص میں اس کا داہنا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا، پھر اگر وہ دونوں ایک ساتھ آئیں تو ان دونوں کو حق ہے کہ اس کا داہنا ہاتھ کٹوائیں اور دونوں اس سے ایک دیت لیں جس کو آپس میں آدھی آدھی تقسیم کرلیں اور اگر ایک آیا اور اس کی خاطر ہاتھ کاٹ دیا گیا پھر دوسرا آیا تو صرف اس دوسرے کے لئے دیت (ہاتھ کی دیت) ہوگی، یہ حنفیہ وحنابلہ کے یہاں ہے[3]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ ہاتھ کاٹنا قتل کے تحت آجائے گا، خواہ دونوں جنایتیں ایک شخص پر ہوں یا ایک سے زائد پر ہوں بشرطیکہ مثلہ کرنے کا قصد نہ ہو اور اگر مثلہ کرنے کا قصد ہو تو جان سے کم پر جنایت جان پر جنایت کے تحت نہیں آئے گی اگر دونوں ایک شخص پر

(۱) بدائع الصنائع ۷ر ۳۰۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵ر ۳۶۰۔
(۲) المہذب ۲ر ۱۸۴۔
(۳) بدائع الصنائع ۷ر ۲۹۹، ۳۰۰، المغنی ۷ر ۷۰۱۔

ہوں لیکن اگر مظلوم متعدد ہوں تو مطلقاً اس کے تحت آجائے گی، زرقانی نے کہا: جان مارنے میں عضو آجائے گا اگر اس کو عمداً کیا ہو پھر اس کو قتل کردیا اور اگر وہ عضو کسی دوسرے کا ہو مثلاً ایک شخص کا ہاتھ کاٹا، دوسرے کی آنکھ پھوڑی اور تیسرے کو عمداً قتل کیا تو پہلی دو جنایتیں جان کے تحت آجائیں گی پھر موصوف نے کہا: مثلہ کرنے کا قصد نہ ہو، یہ اس مظلوم کے عضو کے ساتھ خاص ہے جس کا عضو کاٹنے کے بعد اس کو قتل کردیا ہو، رہا دوسرے کا عضو تو اس کے تحت آجائے گا[۱]۔

جان سے کم میں قصاص کا ساقط ہونا:

۴۰- جان سے کم میں قصاص قصاص سے قبل مجرم کی موت سے ساقط ہوجاتا ہے، اس لئے کہ محل نہیں رہا، اسی طرح مظلوم کے معاف کردینے یا اس کے صلح کرلینے سے ساقط ہوجاتا ہے، اسی طرح اولیاء کے معاف کردینے سے ساقط ہوجاتا ہے اگر مظلوم مرجائے یا مجرم اولیاء سے یا ان میں سے کسی سے مال پر صلح کرلے گو کہ تھوڑا ہو، اسی طرح مجرم میں محل قصاص کے فوت ہونے سے ساقط ہوجاتا ہے[۲]۔

جان سے کم میں قصاص لینے کا طریقہ:

۴۱- جان سے کم میں قصاص مناسب آلہ سے لیا جائے گا جیسے چھری وغیرہ تاکہ قصاص جنایت سے بڑھ نہ جائے، اس لئے کہ یہ اس میں شرط ہے، بناء بریں عام زخموں میں تلوار سے قصاص نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ وہ مطلوبہ زخم سے بڑھ کر ہڈی توڑ سکتی ہے۔

اور یہ بھی ضروری ہے کہ قصاص نافذ کرنے والا کاٹنے کے طریقہ

(۱) الزرقانی ۸/۲۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۲۹۸۔

اور اس کی مقدار سے واقف ہو تاکہ وہ حد سے تجاوز نہ کرجائے جیسے جراح، طبیب وغیرہ۔

اگر مظلوم اس سے واقف ہو تو اس کو قصاص لینے دیا جائے گا اگر وہ قصاص لے سکے، ورنہ امام کا نائب جس کو اختیار دیا گیا ہو اور وہ اس سے واقف ہو، اس کو انجام دے گا[۱]۔

جان سے کم میں قصاص کون لے گا؟

۴۲- حنفیہ کی رائے اور امام احمد کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ ولی دم کے لئے جائز ہے کہ جان سے کم میں قصاص خود لے اگر اس کو جراحت کا علم ہو۔

مالکیہ وشافعیہ کی رائے اور حنابلہ کے یہاں ایک قول ہے کہ ولی دم کو بذات خود قصاص نافذ نہیں کرنے دیا جائے گا بلکہ یہ کام نائب امام ہی انجام دے گا، اس لئے کہ انتقام کے ارادہ کے ساتھ یہ اندیشہ موجود ہے کہ اس پر ایسی زیادتی کرجائے جس کی تلافی ناممکن ہو[۲]۔

قصبہ

دیکھئے: ''مقادیر''۔

(۱) المہذب ۲/۱۸۷، المغنی ۷/۷۰۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۲۴۴، المدونہ ۶/۴۳۳، المہذب ۲/۱۸۶، الجمل علی شرح المنہج ۵/۴۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/۴۱۲۔

قصد

دیکھئے: ''نیت''۔

قصر الصلاۃ

دیکھئے: ''صلاۃ المسافر''۔

قَصَّہ

تعریف:

ا - قَصَّہ (قاف کے زبر کے ساتھ) لغت میں: چونا ہے، یہ حجاز کی لغت ہے، حدیث میں بطور تشبیہ آیا ہے: "**لا تعجلن حتی ترین القصة البيضاء**" [۱]، (عجلت بازی نہ کرو یہاں تک تم سفید چونے کی طرح دیکھ لو)، ابوعبید نے کہا: اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ روئی اور کپڑے کا ٹکڑا جس کو عورت گدی کے طور پر استعمال کرتی ہے چونے کی طرح ہو کر نکلے، اس میں زردی کی آمیزش نہ ہو، ایک قول ہے کہ مراد خون کے اثر سے صاف ہونا ہے اور چونے کی طرح دیکھنا اس کے لئے ایک مثال ہے [۲]۔

اصطلاح میں: زیلعی نے کہا: قصہ سفید دھاگہ کے مشابہ ایک چیز ہے جو عورتوں کے آخری ایام میں آگے کے راستہ سے نکلتی ہے جو ان کے پاک ہونے کی علامت ہوتی ہے۔

ایک قول ہے کہ وہ سفید پانی ہے جو حیض کے آخر میں نکلتا ہے [۳]۔

---

(۱) حدیث: "**لا تعجلن......**" کی روایت مالک نے مؤطا (۵۹/۱ طبع الحلبی) میں حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔

(۳) تبیین الحقائق ۵۵/۱، دیکھئے: فتح القدیر ۱۱۳/۱ طبع بولاق، مواہب الجلیل ۳۷۰/۱، شرح الزرکشی علی مختصر الخرقی ۴۳۲/۱، ۴۳۳۔

متعلقہ الفاظ:

جفوف:

۲- جفوف: یہ ہے کہ عورت کپڑے کا ٹکڑا اندر داخل کرے اور اس کو باہر نکالے تو خشک ہو، اس پر خون کا کوئی اثر یا زردی اور گدلا پن نہ ہو(۱)۔

قصّہ اور جفوف میں سے ہر ایک طہر کی علامت ہے۔

اجمالی حکم:

۳- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ سفید قصّہ اور جفوف میں سے ہر ایک طہر کی علامت ہے، لہذا جب عورت حیض کے بعد ان میں سے کسی کو دیکھے تو اس کے سبب وہ پاک ہوجائے گی، خواہ عورت کی عادت ہو کہ قصّہ دیکھ کر پاک ہوتی ہو یا خشکی دیکھ کر۔

حنفیہ میں سے ابن عابدین نے کہا: اگر عورت نے رات میں کرسف رکھا، وہ حیض یا نفاس میں تھی، پھر اس نے صبح میں اس کو دیکھا تو خالص سفیدی نظر آئی تو جس وقت سے اس نے رکھا تھا اسی وقت سے اس کی طہارت کا حکم لگایا جائے گا(۲)۔

خشکی کو طہر کی علامت ماننے میں حنفیہ کی عبارتوں میں اختلاف ہے، ابن نجیم نے اس اختلاف کو اپنے اس قول سے بیان کیا ہے: اور ''فتح القدیر'' میں ہے: مؤطا و بخاری کی روایت کا تقاضہ ہے کہ قصّہ نظر آئے بغیر محض انقطاع (خون) سے پاک عورتوں کے احکام ثابت نہ ہوں گے، ذیل میں جو اصحاب کا کلام آرہا ہے ان سب میں لفظ انقطاع ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں: اگر اس کا خون منقطع ہوجائے تو یہ حکم ہے، حالانکہ بسا اوقات انقطاع ایک وقت سے دوسرے وقت تک جفاف (خشکی) کی شکل میں ہوتا ہے، پھر عورت قصّہ دیکھتی ہے، اب اگر انتہا قصّہ (چونے) پر ہو تو وہ نماز واجب نہ ہوگی، اور اگر بقیہ رنگوں پر انقطاع ہو تو وہ نماز واجب ہوگی احکام دینے کے بارے میں ان کی دلیل اور عبارتوں کے مدنظر ان کے یہاں حکم کیا ہے اس کے بارے میں مجھے تردد ہے۔ واللہ اعلم، میں نے یہ روایت دیکھی ہے کہ عبدالوہاب نے یحیی بن سعید سے انہوں نے ریطہ سے (جو عمرہ کی آزاد کردہ باندی ہیں) روایت کی کہ عمرہ عورتوں سے کہا کرتی تھیں: جب تم میں سے کوئی کرسف اندر رکھے اور وہ بدلا ہوا نکلے تو نماز نہ پڑھے تا آنکہ کوئی چیز نظر آنا بند ہوجائے، اس کا تقاضا ہے کہ انتہاء انقطاع ہو۔

یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ تردد اسی وقت بجا ہے جب قصّہ کی تشریح یہ کی جائے کہ وہ دھاگے کی طرح دراز سفیدی کا نام ہے، حالانکہ ان کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ تفسیر ضعیف ہے، چنانچہ ''المغرّب'' میں ہے: ابوعبیدہ نے کہا: اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ روئی یا کپڑے کا ٹکڑا جس کو عورت گدی کے طور پر استعمال کرتی ہے اس طرح نکلے جیسے کہ چونا ہو، اس میں زردی یا خاکی رنگ کی آمیزش نہ ہو اور کہا جاتا ہے کہ قصّہ سفید دھاگے کے مثل ایک چیز ہے جو سارے خون کے انقطاع کے بعد نکلتی ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس سے مراد رنگ کا نہ ہونا ہو اور یہ کہ اس کا قطعاً کوئی اثر باقی نہ رہے اور قصّہ کو دیکھنا اس کی مثال کے طور پر بیان کیا گیا ہے، اس لئے کہ قصّہ کو دیکھنے والا حائضہ کو نظر آنے والے دوسرے کسی رنگ کے دیکھنے والے سے الگ ہے۔

اب آپ کو معلوم ہوگیا کہ قصّہ مجازاً انقطاع ہے اور قصّہ کی یہ تشریح کہ وہ دھاگے کی طرح ایک چیز ہے، اس کو انہوں نے یقال (کہا جاتا ہے) کے لفظ سے بیان کیا جو ضعف کو بتاتا ہے اور حضرت عائشہ کی حدیث کے آخری ٹکڑے سے قصّہ سے مراد: انقطاع ہے،

---

(۱) مواہب الجلیل ۱/۳۰۷، الشرح الصغیر ۱/۲۱۴۔

(۲) مجموعہ رسائل ابن عابدین رص ۸۵۔

(اور یہی مذہب ہے) آخری ٹکڑا یہ ہے: "**ترید بذلک الطهر من الحیض**"[1] (اس سے ان کی مراد حیض سے طہارت ہے)، اس سے ثابت ہوگیا کہ ان کی دلیل ان کی عبارتوں کے موافق ہے جیسا کہ واضح ہے[2]۔

مالکیہ نے کہا: طہر کی علامت جفوف (خشکی) یا قصّہ ہے (اور یہی ابلغ ہے)، لہذا جس عورت کی عادت قصّہ دیکھنے کی ہو وہ آخر وقت مختار تک اس کا انتظار کرے گی، جفوف کی عادی عورت اس کے برخلاف ہے کہ وہ ان دونوں میں سے بعد میں آنے والے کا انتظار نہیں کرے گی جیسے مبتدأہ یعنی طہر (یعنی انقطاع حیض) کی علامت دو امور ہیں: جفوف یعنی کپڑے کے ٹکڑے کا خون کے اثر سے خالی ہوکر باہر نکلنا اگرچہ وہ شرم گاہ کی رطوبت میں تر ہو اور قصّہ جو منی یا ترچ کی طرح سفید پانی ہے اور قصّہ ابلغ ہے یعنی حیض سے رحم کے پاک ہونے کو زیادہ بتاتا ہے، لہذا جس عورت کی عادت قصّہ کی یا ایک ساتھ دونوں کی ہو وہ قصّہ دیکھتے ہی پاک ہوجائے گی، وہ جفوف کا انتظار نہیں کرے گی اور اگر وہ جفوف کو ابتداءً دیکھے تو آخر وقت مختار تک قصّہ کا انتظار کرے گی اس طور پر کہ آخر وقت میں نماز رکھے لیکن جس عورت کی عادت صرف جفوف کی ہے وہ جب اس کو دیکھ لے یا قصّہ دیکھ لے تو پاک ہوجائے گی، ان دونوں میں سے آخری کا انتظار نہیں کرے گی، اسی طرح مبتدأہ جس کی کوئی عادت نہیں ہے، یہی راجح ہے اور قصہ کے ابلغ ہونے کا تقاضا ہے کہ اگر وہ اولاً جفوف دیکھے تو قصّہ کا انتظار کرے[3]۔

نووی نے کہا: انقطاع حیض اور وجود طہر کی علامت یہ ہے کہ خون نکلنا اور سفیدی و گدلا پن نکلنا منقطع ہوجائے اور جب منقطع ہوگیا تو وہ پاک ہوگئی، خواہ اس کے بعد سفید رطوبت نکلے یا نہ نکلے[1]۔

حنابلہ میں سے زرکشی نے کہا: اگر عورت کی کوئی عادت ہو مثلاً اس کو ہر ماہ دس دن حیض آتا ہے، پھر اس نے ان ایام کے گذرنے سے قبل طہر دیکھا تو اگرچہ چھ دن اور اس جیسی مدت کے گذرنے کے بعد دیکھا تو وہ پاک ہے، اس کی دلیل حضرت عائشہؓ کی سابقہ روایت کا ظاہر ہے جس میں انہوں نے عورتوں سے کہا: "**لا تعجلن حتی ترین القصّة البیضاء**" (تم جلدی نہ کرو یہاں تک سفید قصّہ دیکھ لو) اور اس عورت نے سفید قصّہ دیکھ لیا ہے[2]۔

(۱) حدیث عائشہ کی تخریج فقرہ ۱؍ا میں گذر چکی ہے۔
(۲) البحر الرائق ۱؍۲۰۲، ۲۰۳، حاشیہ ابن عابدین ۱؍۱۹۲۔
(۳) الشرح الصغیر ۱؍۲۱۴۔

(۱) المجموع ۲؍۵۴۳۔
(۲) شرح الزرکشی علی مختصر الخرقی ۱؍۴۴۶۔
حدیث: "لا تعجلن......" کی تخریج فقرہ ۱؍ا میں گذر چکی ہے۔

قضاء

تعریف:

۱ - قضاء کا ایک لغوی معنی: حکم (فیصلہ) ہے، اہل حجاز نے کہا: قاضی کا معنی لغت میں: امور کو طے کرنے والا اور ان کو مضبوط کرنے والا ہے، اس کی اصل طے کرنا اور فیصلہ کرنا ہے، کہا جاتا ہے: قضی یقضی قضاءً فھو قاض: حکم کرنا، فیصلہ کرنا۔

یہ لفظ لغت میں چند طریقوں پر آتا ہے جن کا حاصل کسی چیز کا پورا ہونا اور مکمل ہونا ہے مثلاً اس کا اطلاق خلق (پیدا کرنے) اور صنع (بنانے) پر ہوتا ہے جیسے فرمان باری ہے: "فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمٰوَاتٍ فِيْ يَوْمَيْنِ"[1] (پھر دو روز میں سات آسمان بنا دیئے)، یعنی ان کو پیدا کیا اور بنایا، اس کا اطلاق عمل پر ہوتا ہے جیسے فرمان باری: "فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ"[2] (تو کر ڈال جو کچھ تجھے کرنا ہے) یعنی تم جو کرنا چاہو کرو۔

اور واجب کرنے اور حکم دینے پر جیسے فرمان باری ہے: "وَقَضٰى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوْا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا"[3] (اور تیرے پروردگار نے حکم دے رکھا ہے کہ بجز اسی (ایک رب) کے اور کسی کی پرستش نہ کرنا اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک رکھنا)، یعنی تیرے رب نے حکم دیا اور لازم کر دیا۔

(۱) سورۂ فصلت / ۱۲۔
(۲) سورۂ طٰہٰ / ۷۲۔
(۳) سورۂ اسراء / ۲۳۔

اور اس کا اطلاق ادائیگی پر ہوتا ہے جیسے تم کہتے ہو: قضیت دیني: میں نے اپنا دین ادا کر دیا، اور اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلٰوةَ"[1] (پھر جب تم (اس) نماز کو ادا کر چکو)۔

اس کا اطلاق ابلاغ یعنی پہنچانے پر بھی ہوتا ہے جیسے فرمان باری: "وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذٰلِكَ الْأَمْرَ"[2] (اور ہم نے لوط کے پاس (اپنا) یہ فیصلہ بھیج دیا) یعنی ہم نے یہ بات اس تک پہنچا دی۔

اس کا اطلاق عہد و وصیت پر ہوتا ہے، اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "وَقَضَيْنَا إِلٰى بَنِيْ إِسْرَائِيْلَ فِي الْكِتَابِ"[3] (اور ہم نے بنی اسرائیل کو کتاب میں یہ جتلا دیا تھا) یعنی ہم نے عہد لیا وصیت کی۔

اتمام (تکمیل) پر بھی ہوتا ہے جیسے فرمان باری ہے: "فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ"[4] (پھر جب ہم نے ان پر موت کا حکم جاری کر دیا) یعنی ہم نے ان پر موت کو مکمل کر دیا۔

کسی چیز تک پہنچنے اور اس کو حاصل کرنے پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، تم کہتے ہو: قضیت وطري: میں اپنی ضرورت تک پہنچ گیا اور اس کو حاصل کر لیا اور قضیت حاجتي بھی اسی معنی میں ہے[5]۔

قضا وقدر سے مراد ہے ازل سے ابد تک پائے جانے والے موجودات کے احوال سے متعلق خدا کا کلی حکم (اور احوال کا اسی کے مطابق پیش آنا)[6]۔

قضاء اصطلاح میں: حنفیہ کی تعریف جھگڑوں کا فیصلہ کرنا اور

(۱) سورۂ نساء / ۱۰۳۔
(۲) سورۂ حجر / ۶۶۔
(۳) سورۂ اسراء / ۴۔
(۴) سورۂ سبا / ۱۴۔
(۵) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۶) القواعد الفقہیہ للبرکتی رص ۴۳۱، قضاء وقدر کی تعریف کے لئے دیکھئے: حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۳۳۵۔

منازعات کو ختم کرنا ہے، ابن عابدین نے ''مخصوص طور پر'' کا اضافہ کیا ہے تاکہ اس میں فریقین کے مابین صلح وغیرہ داخل نہ ہوں [۱]۔

مالکیہ کی تعریف اِلزام (پابند کرنے) کے طور پر شرعی حکم کی خبر دینا ہے [۲]۔

شافعیہ کی تعریف: **إلزام من له إلزام بحكم الشرع** [۳] یعنی کسی ایسے شخص کا جسے پابند کرنے کا حق حاصل ہو کسی کو حکم شرع کا پابند کرنا۔

حنابلہ کی تعریف ہے: شرعی حکم بیان کرنا، اس کا پابند کرنا اور جھگڑوں کا فیصلہ کرنا [۴]۔

۲- فقہاء نے لفظ قضاء کو مذکورہ معانی کے علاوہ عبادات میں استعمال کیا ہے، یہ بتانے کے لئے کہ ان عبادات کو اپنے مقررہ شرعی وقت سے باہر ادا کیا گیا ہے، اس سے متعلقہ بحث اصطلاحات ''صوم'' (فقرہ/ ۸۶، ۸۹)، ''حج'' (فقرہ/ ۱۲۳)، ''قضاء الفوائت'' میں دیکھیں۔

جیسے کہ ''قضاء دین'' کی عبارت کو دین کی ادائیگی اور پورا کرنے کو بتانے کے لئے استعمال کرتے ہیں [۵]، دیکھئے: اصطلاح: (دین فقرہ/ ۰۷، أداء فقرہ/ ۲۹)۔

اسی طرح انہوں نے قضاء حاجت کا لفظ آداب خلاء پر دلالت کرنے کے لئے کیا ہے، دیکھئے: اصطلاح ''استتار'' (فقرہ/ ۷ اور ''قضاء الحاجۃ'')۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۱۱۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۱۸۶، تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۱/ ۱۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۲، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۳۳۴۔

(۴) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۵۹، کشاف القناع ۶/ ۲۸۵۔

(۵) ابن عابدین ۳/ ۱۳۸۔

متعلقہ الفاظ:

الف- فتوی:

۳- فَتْوٰی، فُتْوٰی اور فُتْیَا لغت میں: فقیہ کا فتوی [۱]۔

اصطلاح میں: سائل کو شرعی حکم بتانا۔

لہذا قضاء اِلزام کے طور پر اور فتوی بغیر اِلزام کے ہے، ان دونوں میں قدر مشترک کسی واقعہ میں شرعی حکم بیان کرنا ہے، البتہ اِلزام کی قید سے قضاء فتوی سے الگ ہے [۲]۔

ب- تحکیم:

۴- تحکیم لغت میں: **حَكَّمه في الأمر والشيء** کا مصدر ہے: کسی معاملہ یا چیز میں حکم بنانا اور فیصلہ اس کے سپرد کر دینا۔

اصطلاح میں: فریقین کا کوئی حاکم مقرر کرنا جو ان میں فیصلہ کرے۔

تحکیم اور قضاء میں فرق: قضاء ولایات عامہ میں سے ہے جبکہ تحکیم فریقین کی طرف سے خصوصی تفویض وتولیت کا نام ہے، لہذا تحکیم قضاء کی ایک فرع ہے تاہم اس سے ادنی درجہ رکھتی ہے [۳]۔

ج- حسبہ:

۵- حسبہ لغت میں: احتساب کا اسم ہے جس کے معانی میں اجر، حسن تدبیر وانتظام ہے، اسی معنی میں ان کا یہ قول ہے: **فلان حسن الحسبة في الأمر**: بہتر انتظام وانصرام والا۔

اصطلاح میں: جمہور فقہاء کی تعریف: نیک کام کا حکم کرنا اگر اس کا ترک ظاہر ہو اور خلاف شرع بات سے ممانعت کرنا اگر اس کا ارتکاب

(۱) لسان العرب۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۵۶، کشاف القناع ۶/ ۲۹۹۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۴۲۸۔

ظاہر ہو(۱)۔

حسبہ اور قضاء میں ربط: یہ دونوں اس امر میں متفق ہیں کہ محتسب وقاضی ہر ایک کو مخصوص قسم کے دعاوی پر نظر رکھنے کا اختیار ہوتا ہے اور یہ وہ دعاوی ہیں جن کا تعلق کسی خلاف شرع ظاہری امر سے ہو مثلاً ناپنے یا وزن کرنے میں ظلم یا کمی کرنا، مبیع میں دھوکہ دینا یا عیب پوشی کرنا یا اس کے ثمن میں ایسا کرنا، دین چکانے کی قدرت ہوتے ہوئے اس کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرنا۔

ظاہری خلاف شرع امور سے باہر عام دعاوی، اسی طرح جن دعاوی میں انکار وتردید کا دخل ہوتا ہے ان کی سماعت کے تعلق سے حسبہ قضاء سے قاصر ہے، لہذا محتسب کے لئے ایسے دعاوی پر نظر ڈالنا جائز نہیں، کیونکہ حق کے اثبات پر بینہ سننے یا حق کے انکار پر حلف لینے کا محتسب کو اختیار نہیں ہے۔

حسبہ کا درجہ قضاء سے اس لحاظ سے بڑا ہے کہ محتسب نیک کام کے حکم اور خلاف شرع کام سے ممانعت کی جس قدر صورتیں اس کے سامنے آتی ہیں، وہ سب پر نظر رکھتا ہے اگر چہ اس کے پاس کوئی فریاد لے کر نہ آئے، قاضی اس کے برخلاف ہے، اسی طرح چونکہ محتسب کو خلاف شرع امور سے متعلق اقتدار کی طاقت اور رعب ودبدبہ حاصل ہوتا ہے، لہذا وہ سختی اور قوت کا اظہار کرسکتا ہے اور یہ اس کی طرف سے حد سے بڑھنا یا اپنے اختیار کو توڑنا نہیں مانا جائے گا، جبکہ قضاء انصاف دلانے کے لئے موضوع ہے، لہذا اس میں خصوصی طور پر وقار وبردباری ہونی چاہئے(۲)۔

د- ولایت مظالم:

۶- مظالم لغت میں: مظلمة کی جمع ہے کہا جاتا ہے: ظلمه يظلمه

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۳۲، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۶۸۔

(۲) الأحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۶۹، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۳۲۔

وظُلمًا وظَلَمًا و مَظْلَمَةً اور کہا جاتا ہے: **تظلم فلان إلى الحاكم من فلان فظلَّمه تظليمًا**: فلاں نے قاضی کے سامنے کسی کے ظلم کی شکایت کی اور قاضی نے اس کو ظالم سے انصاف دلایا اور اس کے خلاف اس کی مدد کی(۱)۔

اصطلاح میں: آپس میں ظلم کرنے والوں کو ڈرا دھمکا کر باہمی انصاف پر لانا اور ہیبت کے ذریعہ نزاع کرنے والوں کو انکار کرنے سے باز رکھنا، والی مظالم کو ان ہی امور پر نظر رکھنے کا اختیار ہوتا ہے جو قاضی کو حاصل ہے البتہ والی مظالم پر نظر ان امور کے لئے موضوع ہے جو قضاۃ کے بس سے باہر ہوتے ہیں، ولایت مظالم اقتدار کی بالادستی اور عدالتی انصاف سے مخلوط ولایت ہے(۲)۔

شرعی حکم:

۷- قضاء مشروع ہے اور اس کی مشروعیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع سے ثابت ہے: کتاب اللہ: فرمان باری ہے: "**يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ**"(۳) (اے داؤد! ہم نے آپ کو زمین پر خلیفہ بنایا ہے، سو لوگوں کے درمیان انصاف سے فیصلہ کرتے رہئے اور (آئندہ بھی) نفسانی خواہش کی پیروی نہ کیجئے کہ وہ اللہ کے راستہ سے آپ کو بھٹکا دے گی)، نیز فرمایا: "**وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ**"(۴) (اور آپ ان لوگوں کے درمیان فیصلہ کرتے رہئے اسی (قانون) کے مطابق جو

(۱) لسان العرب۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۳۳، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۵۸، تبصرۃ الحکام ۱ر۱۲۔

(۳) سورۂ ص ر ۲۶۔

(۴) سورۂ مائدہ ر ۴۹۔

اللہ نے نازل کیا ہے)۔

سنت رسول اللہ: حضرت عمرو بن العاصؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم واجتهد ثم أخطأ فله أجر**"[1] (اگر حاکم سوچ کر حکم دے پھر صحیح کرے تو اس کو دو اجر ملیں گے اور جو سوچ کر حکم دے اور غلطی کرے تو اس کو ایک اجر ملے گا)، خود رسول اللہ علیہ وسلم نے یہ منصب سنبھالا، حضرت علی کو یمن کا قاضی بنا کر روانہ کیا[2]، حضرت معاذ کو قاضی بنا کر روانہ کیا[3]، آپ کے بعد خلفاء راشدین نے بھی یہ منصب سنبھالا اور مختلف شہروں میں قاضی روانہ کئے۔

اجماع: قضاۃ کی تقرری اور لوگوں میں فیصلہ کرنے کی مشروعیت پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔

۸ - قضاء دراصل فرض کفایہ ہے، اگر کوئی لائق شخص اس کو انجام دے دے تو باقی لوگوں سے یہ فرض ساقط ہو جائے گا اور اگر سارے لائق لوگ اس سے گریز کریں تو سب گنہگار رہوں گے۔

اس کے فرض ہونے کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ**"[4] (اے ایمان والو! انصاف پر خوب قائم رہنے والے بنو)، نیز اس لئے کہ ایک دوسرے پر ظلم کرنا اور حقوق کی عدم ادائیگی انسانی فطرت میں داخل ہے، اپنی ذات سے انصاف دلانے والے کم ہی لوگ ہیں اور امام بذات خود تمام جھگڑوں کا فیصلہ نہیں کر سکتا، لہذا قاضی مقرر کرنے کی ضرورت پڑی۔

رہا فرض کفایہ ہونا: تو اس لئے کہ یہ نیک کام کا حکم دینا اور خلاف شرع کام سے روکنا ہے اور یہ دونوں فرض کفایہ ہیں۔

قضاء بڑی قربت (ثواب کا کام) ہے، اس میں مظلوم کی نصرت، حقدار تک حق پہنچانا، ظالم کو ظلم سے باز رکھنا، لوگوں میں اصلاح کرانا، ایک کو دوسرے سے چھٹکارا دلانا اور ان جھگڑوں کو طے کرنا ہے جو فساد کا تخم ہیں۔

۹ - قضاء پر پانچوں احکام جاری ہوتے ہیں: یہ قضاء کے قابل شخص پر اگر اس سے مطالبہ ہو واجب ہے لیکن فرض عین نہیں ہے البتہ اگر اہل شہر میں کوئی دوسرا اس کے قابل نہ ہو تو اس حالت میں فرض عین ہے اور اگر ایسا شخص قضاء قبول کرنے سے گریز کرے گا تو گنہ گار ہوگا جیسا کہ دوسرے فرائض عین میں ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ قضاء کا قبول کرنا اس شخص پر واجب ہے جسے اپنے اوپر یا دوسرے پر فتنہ کا خوف ہو اگر اس کو نہ سنبھالے یا جسے اپنی یا دوسرے کے حق کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو اگر وہ قبول نہ کرے۔

اگر شہر میں چند قابل قضاء افراد ہوں اور کسی ایک کو یہ منصب پیش کیا جائے تو حنفیہ کے یہاں ایک قول میں قبول کر لینا اس کے لئے افضل ہے تا کہ انبیاء و رسل صلوات اللہ علیہم اجمعین اور خلفاء راشدینؓ کی پیروی ہو، حنفیہ کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ اس کو ترک کرنا افضل ہے۔

اسی طرح اگر شہر میں کوئی اور قضاء کے قابل ہے لیکن یہ دوسرے سے افضل ہے تو اس کے لئے قضاء کو قبول کرنا مندوب ہے۔

مالکیہ کے نزدیک قبول کرنا مستحب ہے اگر وہ عالم فقیہ ہو تا کہ

---

(۱) حدیث: "إذا حكم الحاكم فاجتهد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۳۱۸) اور مسلم (۳/ ۱۳۴۲) نے حضرت عمرو بن العاصؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ بعث عليا إلى اليمن قاضيا" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۱۱) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ بعث معاذاً قاضياً......" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۰۷) نے کی ہے، اور کہا: اس حدیث کو ہم صرف اسی سند سے جانتے ہیں، میرے نزدیک اس کی سند متصل نہیں۔

(۴) سورۂ نساء/ ۱۳۵۔

بیت المال سے اپنی ضروریات پوری کرسکے یا غیر مشہور عالم ہوتا کہ اس کا علم عام ہو اور اس سے فائدہ اٹھایا جاسکے۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ قضاء کو انجام دینا مباح ہوگا اگر اس پر قادر شخص عدالت واجتہاد کا اہل ہو اور کوئی دوسرا اسی جیسا پایا جائے، شافعیہ نے کہا: اگر کسی سے بلا مطالبہ قبول کرنے کی درخواست کی جائے تو وہ اپنی حالت وصلاحیت کے تقاضے سے اس کو لے سکتا ہے اور گریز بھی کرسکتا ہے، اس لئے کہ کوئی دوسرا اس کو انجام دے سکتا ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اپنے اختیار سے قضاء کو قبول کرنا رخصت ہے، یہ عدل قائم کرنے کی توقع وحرص کی وجہ سے ہے اور اس کو ترک کرنا عزیمت ہے کہ شاید وہ اس میں کامیاب نہ رہے۔

قضاء مکروہ ہے اگر اس کا مقصد تحصیل جاہ (حیثیت) اور لوگوں پر برتری ظاہر کرنا ہو یا وہ قضاء پر تنخواہ لینے سے بے نیاز ہو، نیز مشہور ہو، قضاء کے ذریعہ اپنی ذات اور علم کو مشہور کرنے کی ضرورت نہ ہو یا قضاء کے لئے اس سے زیادہ بہتر شخص موجود ہو۔

منصب قضاء کو قبول کرنا حرام ہے اگر وہ جاہل ہو، اس میں قضاء کی اہلیت نہ ہو یا وہ اہل علم ہے لیکن اپنی ذمہ داریاں پوری نہیں کرسکتا یا موجب فسق چیز میں ملوث ہو یا اپنے دشمنوں سے انتقام لینے کا ارادہ ہو یا رشوت ستانی کا قصد ہو یا اسی طرح کے دوسرے مقاصد ہوں [1]۔

حنفیہ کے نزدیک قضاء کو قبول کرنا اس شخص کے لئے مکروہ تحریمی ہے جسے قضاء میں ظلم کرنے کا ڈر ہو یعنی یہ گمان ہو کہ وہ ظالمانہ فیصلہ کرسکتا ہے یا سارے فریق کے دعاوی سننے سے اپنے اندر بے بسی محسوس کرے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس کے لئے فرض عین نہ ہو اور اگر فرض عین ہو یا خوف کا اندیشہ نہ ہو تو مکروہ نہیں ہوگا [1]۔

۱۰ - امام کا فرض ہے کہ تمام شہروں میں قاضی مقرر کرے، اس لئے کہ امام ہی امت پر اللہ تعالی کا نائب، اس کا ذمہ دار، اس کے مفاد میں بولنے والا اور اس کا جواب دہ ہے، لہذا اپنی طرف سے قضاۃ کی تقرری اس کا فرض عین ہے، اس لئے کہ قضاء اس کی عموم ولایت میں داخل ہے، نیز اس لئے کہ تقرری صرف اسی کی طرف سے صحیح ہوگی [2]۔

قضاء کی حکمت:

۱۱ - قضاء کی حکمت افراتفری کو ختم کرنا، ہنگاموں کو روکنا، ظالم کا قلع قمع، مظلوم کی نصرت، جھگڑوں کو ختم کرنا، نیک کام کا حکم دینا اور خلاف شرع چیز سے روکنا ہے اور اس میں ہر چیز برمحل رکھنا ہے تاکہ ظالم ظلم سے باز آجائے [3]۔

قضاء کی طلب:

۱۲ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ انسان کے لئے قضاء کی طلب اور اس کے حاصل کرنے کی سعی کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من ابتغى القضاء وسأل فيه شفعاء وكل إلى نفسه، ومن أكره عليه**

---

(۱) شرح ادب القاضی للصدر الشہید ۱/ ۱۳۴، فتح القدیر ۵/ ۴۵۹، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۱۰، بدائع الصنائع للکاسانی ۷/ ۳، ۴، ادب القضاء لابن ابی الدم الحموی رص ۸۲، ۸۳، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۳۳۵، ۳۳۶، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۰، ۱۳۱، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۲، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۴، ۳۷، کشاف القناع ۶/ ۲۸۶، ۲۸۸۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۶۷۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۲۸۶، ۲۸۸، ادب القاضی للماوردی ۱/ ۱۳۷، ابن ابی الدم رص ۸۹، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۲، روضۃ القضاۃ ۱/ ۷۳، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۸۔

(۳) معین الحکام رص ۷، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۳، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۲، مجموع الفتاوی لابن تیمیہ ۳۵/ ۳۵۵۔

أنزل الله عليه ملكا يسدده"[1] (جو قاضی بننے کی کوشش کرے اور بڑے لوگوں کی سفارش کرائے اس کو اپنے نفس کے سپرد کردیا جائے گا اور جس کو یہ عہدہ جبراً دیا جائے اس پر اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ اتار دیتا ہے جو اس کو حق بات بتاتا رہے گا) لیکن بعض فقہاء یہاں کراہت میں یہ قید لگاتے ہیں کہ قضاء کا مطالبہ کرنے والے سے افضل کوئی دوسرا موجود ہو اور وہ اس کے انجام دینے پر قادر ہو اور اس عہدہ کے قبول کرنے پر راضی ہو، ایک قول ہے کہ اگر کوئی دوسرا شخص قضاء کے زیادہ قابل موجود ہو اور وہ زیادہ قابل شخص تقرری کو قبول کرلے تو قضاء کا مطالبہ کرنا حرام ہے۔

اگر کسی کے لئے قضاء فرض عین ہوجائے، کیونکہ کوئی دوسرا اس کے قابل نہیں ہے تو قضاء کا مطالبہ اس پر لازم ہے اگر اس کے لئے اس کی پیش کش نہ کی جائے، یہ اس لئے کہ لوگوں کو اس کی ضرورت ہے، اس عہدہ کا مطالبہ اس صورت میں واجب ہوتا ہے جب اس کو گمان ہو کہ اس کا مطالبہ مقبول ہوگا لیکن اگر مطالبہ رد ہونے کا یقین یا غالب گمان ہو تو لازم نہیں ہوگا اور مطالبہ کرنا مندوب ہے اگر انسان غیر معروف ہو اور اس عہدہ کے ذریعہ علم کی اشاعت کرنا چاہتا ہو یا رزق کا محتاج ہو یا ظلم یا بے بسی کے سبب حقوق ضائع ہو رہے ہوں یا جاہل کی تقرری کے سبب احکام میں فساد آرہا ہو اور یہ شخص اس کا مطالبہ کرکے اس کا تدراک کرنا چاہتا ہو۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف علیہ السلام کے بارے میں اطلاع دی ہے کہ انہوں نے مطالبہ کیا اور کہا: "اِجْعَلْنِيْ عَلٰى خَزَائِنِ الْأَرْضِ"[2] (مجھے ملک کے پیداواروں پر مامور کردیجئے)، انہوں نے اس کا مطالبہ صرف مخلوق الٰہی پر شفقت کے سبب کیا تھا، اپنے فائدہ کے لئے نہیں۔

قضاء کا مطالبہ حرام ہے اگر کوئی عملی طور پر اس کو انجام دے رہا ہو اور اس میں قضاء کی مکمل اہلیت ہو، مطالبہ کرنے والا اس کو معزول کرانا چاہتا ہو، گو کہ مطالبہ کرنے والا قضاء کا اہل ہو، اس کی حرمت کی وجہ یہ ہے کہ اس میں برسر عہدہ شخص کو اذیت دینا ہے اور اگر عملی طور پر کوئی اہل شخص اس کو انجام نہ دے رہا ہو تو قضاء کا مطالبہ حرام نہیں ہوگا، اسی طرح جاہل اور طالب دنیا کے لئے مطالبہ قضاء حرام ہے[1]۔

عہدۂ قضاء کی خاطر مال خرچ کرنا:

۱۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قاضی بننے کی خاطر مال خرچ کرنا حرام ہے اور یہ حدیث میں رشوت سے ممانعت کے عموم میں داخل ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے حرمت میں یہ قید لگائی ہے کہ قضاء کا مطالبہ کرنے والا تقرری کا اہل نہ ہو کہ اس میں تقرری کی ساری یا بعض شرائط مفقود ہوں یا عہدۂ قضاء اس کے لئے فرض عین نہ بن چکا ہو۔

شافعیہ نے مال خرچ کرنے کو مکروہ کہا ہے اگر مطالبہ قضاء مکروہ ہو۔

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ مال خرچ کرنا جائز ہے اگر عہدۂ قضاء خرچ کرنے والے پر واجب ہو، کیونکہ تنہا اسی کے اندر شرائط قضاء پائے جانے کے وقت اس پر فرض عین ہو چکا ہو، شافعیہ نے اباحت کے لئے ایک اور صورت کا اضافہ کیا ہے، وہ یہ کہ قضاء کا مطالبہ مستحب ہو تاکہ وہ دوسرے کے ظلم یا اس کی کوتاہی کو دور

---

(۱) حدیث: "من ابتغى القضاء وسأل فيه شفعاء......" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۰۵) نے کی ہے، مناوی نے فیض القدیر (۶/ ۲۱) میں اس کی یہ علت بتائی ہے کہ اس کی سند میں ایک راوی مجہول اور ایک ضعیف ہے۔

(۲) سورۂ یوسف/ ۵۵۔

(۱) کشاف القناع ۶/ ۲۸۸، المغنی ۹/ ۳۶ طبع سوم المنار، ابن عابدین ۵/ ۳۶۶، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۳، ۳۷۴، الروضہ ۱۱/ ۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۰، ۱۳۱، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۶، ۱۷۔

کر سکے[۱]۔

قضاء پر جبر کرنا:

۱۴- اگر عہدۂ قضاء اس کے اہل پر فرض عین بن چکا ہو تو کیا اس کو قبول کرنے پر اسے مجبور کیا جائے گا اگر وہ گریز کرے؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ، حنابلہ کی رائے، حنفیہ کا ایک قول اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ امام کسی ایک اہل شخص کو مجبور کر سکتا ہے اگر اس کا بدل موجود نہ ہو، شافعیہ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ لوگ اس کے علم اور نظر وفکر کے لئے مجبور ہیں اور یہ اس کھانے کے مالک کے مشابہ ہو گیا جو مجبور کو کھانا نہ دے[۲]۔

حنفیہ کا دوسرا قول اور شافعیہ کے یہاں خلاف اصح قول یہ ہے کہ جس کے لئے قضاء فرض عین ہو اس پر قبول کرنا فرض ہے اور اگر وہ گریز کرے تو اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا[۳]۔

حضرت عثمانؓ نے حضرت ابن عمرؓ کو قاضی مقرر کرنا چاہا، حضرت ابن عمرؓ نے کہا: امیر المؤمنین! مجھے اس کام سے معاف کر دیں گے؟ حضرت عثمانؓ نے فرمایا: تم اس کو کیوں ناپسند کرتے ہو؟ تمہارے والد تو یہ کام کرتے تھے، حضرت ابن عمر نے فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جو قاضی ہو اور انصاف سے فیصلہ کرے تو وہ اس قابل ہے کہ جب اس سے فارغ ہو تو اس کے پاس نہ کوئی گناہ ہو، نہ ثواب اور ایک روایت میں ہے: حضرت عثمانؓ

(۱) سابقہ مراجع، ادب القاضی للماوردی ۱/ ۱۵۱، ۱۵۲۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۸۶، روضۃ القضاۃ ۱/ ۸۴، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۲، ۳۷۳، الجمل علی المنہج ۵/ ۳۳۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۰، ۱۳۱، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۱، الکافی لابن قدامہ ۳/ ۴۳۱، شائع کردہ المکتب الإسلامی دمشق، منار السبیل ۲/ ۴۵۳ المکتب الإسلامی۔

(۳) سابقہ مراجع۔

نے ان کو معاف کر دیا اور کہا: کسی کو یہ بات نہ بتانا[۱]۔

امام احمد سے مروی قول سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی اور نہ ملے اور وہ اس عہدہ کو قبول نہ کرے تو وہ گنہ گار نہ ہوگا، امام احمد کا کلام اس حالت پر محمول ہے کہ قاضی بادشاہ کے ظلم یا کسی اور وجہ سے اپنی ذمہ داری کو پورا نہ کر سکے، کیونکہ امام احمد نے کہا ہے: لوگوں کے لئے کسی حاکم کا ہونا ضروری ہے، کیا لوگوں کے حقوق ضائع ہوں گے؟[۲]۔

قضاء کی ترغیب:

۱۵- قضاء کا مقام دین میں بڑا ہے، اس کے قیام کی وجہ سے آسمان و زمین قائم ہیں، انبیاء ورسولوں کو جن امور کا مکلّف بنایا گیا ان ہی میں سے یہ بھی ہے، فرمان باری ہے: ”يَادَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِيْفَةً فِيْ الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعِ الْهَوٰى“[۳] (اے داؤد! ہم نے آپ کو زمین پر خلیفہ بنایا ہے، سو لوگوں کے درمیان انصاف سے فیصلہ کرتے رہئے اور (آئندہ بھی) نفسانی خواہش کی پیروی نہ کیجئے کہ وہ اللہ کے راستہ سے آپ کو بھٹکا دے گی)، نیز اللہ تعالیٰ نے خاتم الانبیاء ﷺ کو خطاب کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: ”وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ“[۴] (اور آپ ان لوگوں کے درمیان فیصلہ کرتے رہئے اسی (قانون) کے مطابق جو اللہ نے نازل کیا ہے) عہدہ قضاء ایک دینی رتبہ اور شرعی مقام

(۱) حدیث: ”أن عثمان أراد تولية ابن عمر القضاء“ کی روایت ترمذی (۳/ ۶۰۳) نے کی ہے، اور کہا: حدیث غریب ہے، یہ سند میرے نزدیک متصل نہیں، دوسری روایت کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۱۹۳) میں نقل کر کے امام احمد کا حوالہ دیا ہے لیکن مسند احمد میں یہ الفاظ ہیں: ”فأعفاه وقال لا تخبر بهذا أحداً“۔

(۲) المغنی ۹/ ۳۶۔

(۳) سورۂ ص/ ۲۶۔

(۴) سورۂ مائدہ/ ۴۹۔

ہے، اس میں اس شخص کے لئے بڑی فضیلت ہے جو اس کی انجام دہی اور اس کے حق کی ادائیگی کر سکے، واجب یہ ہے کہ ولایت قضاء کو دین اور قربت تصور کیا جائے، کیونکہ یہ افضل ترین قربات میں سے ہے اگر اس کے حق کو ادا کیا جائے: ''إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء مانوى''[۱] (اور اعمال جو بھی ہیں نیتوں سے ہی ٹھیک ہوتے ہیں ہر آدمی کو وہی ملے گا جو اس نے نیت کی)، نبی کریم ﷺ نے عہدہ قضاء کو قابل رشک نعمتوں میں شمار کیا ہے، چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: ''لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله مالاً فسلطه على هلكته في الحق، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلّمها''[۲] (صرف دو آدمیوں پر رشک ہوسکتا ہے: ایک تو وہ جس کو اللہ نے دولت دی اور اس کو نیک کاموں میں خرچ کرنے کی توفیق دی، دوسرے وہ جس کو اللہ نے حکمت (قرآن وحدیث کا علم) دیا اور وہ اس کے موافق فیصلہ کرتا ہے اور لوگوں کو سکھاتا ہے) نیز فرمایا: ''إن المقسطين عند الله على منابر من نور، عن يمين الرحمن عزوجل، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا''[۳] (جو لوگ انصاف کرتے ہیں وہ اللہ عزوجل کے پاس اس کے دائیں طرف نور کے منبروں میں ہوں گے اور اللہ کے دونوں ہاتھ داہنے ہیں، یہ وہ لوگ ہیں جو فیصلہ کرتے وقت انصاف کرتے ہیں، اپنے اہل وعیال اور اپنی ذمہ داریوں میں

(۱) حدیث: ''إنما الأعمال بالنيات......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۹) اور مسلم (۳/۱۵۱۵، ۱۵۱۶) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث: ''لا حسد إلا في اثنتين......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۱۶۵) اور مسلم (۱/۵۵۹) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''إن المقسطين عند الله على منابر من نور......'' کی روایت مسلم (۳/۱۴۵۸) نے کی ہے۔

انصاف کرتے ہیں) اسی طرح لوگوں میں انصاف کرنا افضل ترین نیک اعمال میں سے ہے اور ثواب کا اعلی درجہ ہے، فرمان باری ہے: ''وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ''[۱] (اور اگر آپ فیصلہ کریں تو ان کے درمیان (قانون) عدل کے مطابق فیصلہ کریں، بیشک اللہ عدل کرنے والوں سے محبت رکھتا ہے)، محبت الٰہی سے بڑھ کر شرافت کی کون سے چیز ہوسکتی ہے؟

اس کے بلند رتبہ اور بڑے فضل کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس میں غلطی کے ساتھ بھی اجر رکھا ہے اور غلطی کا حکم ساقط کر دیا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر''[۲] (اگر حاکم سوچ کر حکم دے پھر صحیح فیصلہ کرے تو اس کو دو اجر ملیں گے اور جو سوچ کر حکم دے پھر غلطی کرے تو اس کو ایک اجر ملے گا)، اس کو اجر اپنی غلطی پر نہیں بلکہ سوچنے اور کوشش کرنے پر ملتا ہے[۳]۔

قضاء سے ڈرانا:

۱۶- سلف صالحین میں بہت سے لوگ عہدۂ قضاء قبول کرنے سے منع کرتے اور اس سے حد درجہ گریز کرتے تھے حتی کہ ان کو جانی اذیت کا سامنا کرنا پڑا اور یہ اس کے زبردست خطرہ کے ڈر سے تھا جیسا کہ بہت سی احادیث سے معلوم ہوتا ہے جن میں اس شخص کے لئے وعید اور دھمکی ہے جو عہدۂ قضاء قبول کرنے کے بعد اس کے حق کو پورا نہ

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۲۔

(۲) حدیث: ''إذا حكم الحاكم فاجتهد......'' کی تخریج فقرہ/ ۷ میں گذر چکی ہے۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۲۸۶، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۳، ۱۴، ادب القضاء لابن ابی الدم رص ۵۷، معین الحکام ۷، ۸۔

کرے مثلاً حدیث شریف میں ہے: "إن الله مع القاضی مالم یجر، فإذا جار تخلی عنه ولزمه الشیطان"(١) (اللہ تعالیٰ قاضی کے ساتھ رہتا ہے جب تک وہ ظلم نہیں کرتا اور جب وہ ظلم کرتا ہے تو اللہ اس کو چھوڑ دیتا ہے اور شیطان اس سے چمٹ جاتا ہے) نیز حدیث میں ہے: "من ولي القضاء أو جعل قاضیًا فقد ذبح بغیر سکین"(٢) (جس کو قاضی کا عہدہ دیا گیا یا فرمایا: جس کو قاضی بنایا گیا وہ بے چھری کے ذبح کردیا گیا) نیز حدیث میں ہے: "القضاة ثلاثة: قاضیان في النار، وقاضٍ في الجنة، رجل قضی بغیر الحق فعلم ذاک فذاک في النار، وقاضٍ لا یعلم فأهلک حقوق الناس فهو في النار، وقاضٍ قضی بالحق فذلک في الجنة"(٣) (قاضی تین طرح کے ہیں: دو قاضی جہنم میں جائیں گے اور ایک قاضی جنت میں جائے گا، ایک وہ شخص جس نے ناحق فیصلہ کیا اور اس کو علم تھا تو یہ جہنم میں جائے گا، دوسرے وہ قاضی جس کے پاس علم نہیں اور اس نے لوگوں کے حقوق برباد کئے وہ جہنم میں جائے گا، تیسرے وہ قاضی جس نے برحق فیصلہ کیا تو یہ جنت میں جائے گا)۔

بعض علماء کی رائے ہے کہ جن جن احادیث میں وعید اور دھمکی آئی ہے وہ ظالم وجاہل قاضیوں کے حق میں ہیں جو لاعلمی کے باوجود خود کو

(١) حدیث:"إن الله مع القاضي مالم یجر......"کی روایت ترمذی (٣/٦٠٩) نے حضرت عبداللہ بن ابی اوفی سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(٢) حدیث:"من ولي القضاء أو جعل قاضیا فقد ذبح بغیر سکین" کی روایت ترمذی (٣/٦٠٥) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(٣) حدیث:"القضاة ثلاثة......" کی روایت ترمذی (٣/٦٠٤) اور حاکم (٤/٩٠) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے، الفاظ ترمذی کے ہیں، حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

اس منصب پر ڈال دیتے ہیں، رہا یہ فرمان نبوی: "من ولي القضاء فقد ذبح بغیر سکین" (جس کو قاضی بنایا گیا وہ بے چھری کے ذبح کردیا گیا) تو بعض اہل علم نے کہا ہے کہ یہ حدیث قضاء کی شرافت وحیثیت اور اس کے عظیم مرتبہ کی دلیل ہے نیز یہ کہ اس عہدہ پر فائز شخص اپنے نفس اور خواہشات سے جہاد کرتا ہے اور یہ قاضی برحق کی فضیلت کی دلیل ہے، کیونکہ اس کا امتحان لینے کے لئے اس کو حق پر قربان کیا گیا تاکہ احسان کے طور پر اس کو بڑا بدلہ ملے، قاضی چونکہ اللہ کے حکم کے سامنے سرنگوں ہوتا ہے، اپنے اور غیروں کے مقدمات میں ان کی مخالفت پر صبر کرتا ہے، اللہ کے لئے کسی کے الزام کی پرواہ نہیں کرتا ہے بالآخر ان کو حق اور انصاف کی بات پر لا کھڑا کرتا ہے، خواہش نفس اور سرکشی سے ان کو باز رکھتا ہے، اس لئے اس کو اللہ کے لئے حق پر قربان قرار دیا گیا اور اس کی وجہ سے وہ ان شہداء کے حال تک پہنچ گیا جن کے لئے جنت ہے اور شرعاً جو تحذیر آئی ہے وہ ظلم سے روکنے کے لئے ہے، بذات خود قضاء سے نہیں، اس لئے کہ غیر منصفانہ فیصلہ کرنا اور خواہش نفس کی پیروی کرنا بہت بڑا جرم اور گناہ کبیرہ ہے، فرمان باری ہے: "وَأَمَّا الْقٰسِطُوْنَ فَكَانُوْا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا"(١) (اب رہے وہ جو بے راہ ہیں تو وہ دوزخ کے ایندھن ہیں)، مجموعی طور پر سابقہ احادیث میں سے کچھ احادیث ترغیب کی اور کچھ ترہیب کی ہیں، ترغیب والی احادیث کا محمل وہ شخص ہے جو قضاء کے قابل واہل ہو، اس کے بوجھ کو اٹھا سکے، اس کی ذمہ داری کو نبھا سکے اور ترہیب والی احادیث کا محمل وہ شخص ہے جو ایسا نہ کرسکے، لہٰذا جن حضرات نے اس عہدہ کو سنبھالا اور جنہوں نے اس سے گریز کیا اسی پر محمول کیا جائے گا، چنانچہ رسول اللہ ﷺ کے بعد خلفاء راشدین اور سرداران اسلام نے یہ منصب قبول کیا لوگوں میں حق کے

(١) سورۂ جن/١٥۔

ساتھ فیصلے کئے، ان حضرات کا اس منصب پر آنا اس کی بلندی مرتبہ اور اس میں زبردست اجر ثواب کی دلیل ہے، کیونکہ بعد والے ان ہی کے پیروکار ہیں اور ان حضرات کے بعد ائمہ مسلمین، کبار تابعین و تبع تابعین نے اس کو سنبھالا اور جن حضرات نے اپنے فضل وکمال، صلاحیت، قابلیت اور ورع وتقوی کے باوصف اس منصب پر آنا پسند نہیں کیا وہ اس امر پر محمول ہے کہ وہ حد درجہ اپنے آپ کو محفوظ رکھنے اور سلامتی کے طریقہ پر گامزن رہنا چاہتے تھے اور شاید انہوں نے اپنے اندر کوئی نقص دیکھا یا انہیں ڈر لاحق ہوا کہ اس میں الجھ کر علوم کی تحصیل میں کمی ہوجائے گی [1]۔

مطالبہ کے باوجود جن حضرات نے منصب قضاء قبول کرنے سے گریز کیا ان میں سفیان ثوری، امام ابوحنیفہ اور امام شافعی ہیں [2]۔

قضاء کے ارکان اور ان کے احکام:

۱۷- ارکان قضاء حسب ذیل ہیں: [3]۔

اول: قاضی۔

دوم: مقضی بہ۔ فیصلے کی بنیاد۔

سوم: مقضی لہ۔ جس کے حق میں فیصلہ ہو۔

چہارم: مقضی فیہ۔ فیصلے کا معاملہ (قضیہ)۔

پنجم: مقضی علیہ۔ جس کے خلاف فیصلہ ہو۔

ششم: حکم۔

(۱) معین الحکام رص ۸، المغنی ۹/ ۳۵، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۲، تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۱/ ۱۳، ۱۴۔

(۲) کتاب ادب القضاء لابن ابی الدم رص ۶۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳، کشاف القناع ۶/ ۲۸۵، أسنی المطالب ۴/ ۲۷۷۔

اول: قاضی:

قاضی کے بہت سے احکام ہیں کچھ احکام کا تعلق اس کے اندر اہلیت قضاء کی شرائط اور اس کی ولایت کے انعقاد، اس کو معزول کرنے اور اس کے معزول ہونے کے احکام سے ہے اور کچھ احکام کا تعلق اس مشغلہ اور ذمہ داری کے آداب سے ہے، کچھ اور بھی احکام ہیں جن کا تفصیلی بیان حسب ذیل ہے:

الف- قاضی کی اہلیت:

۱۸- قاضی کی تقرری کے صحیح ہونے کے لئے فقہاء چند شرائط لگاتے ہیں، اس پر ان کا اتفاق ہے کہ قاضی کا مسلمان عاقل بالغ اور آزاد ہونا شرط ہے [1]۔

ان کے علاوہ دوسری شرائط میں فقہاء کے یہاں مندرجہ ذیل اختلاف ہے:

حنفیہ کی رائے ہے کہ اس شخص کو قاضی بنانا صحیح ہے جو مسلمانوں کے خلاف گواہی دینے کا اہل ہو، گواہی کی شرائط یہ ہیں: اسلام، عقل، بلوغ، آزادی، بینائی، گویائی اور حد قذف سے سالم ہونا، لہذا کافر، مجنون، بچہ، غلام، اندھے، گونگے اور محدود فی القذف کو قاضی بنانا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ قضاء ولایت کے باب سے ہے بلکہ تمام ولایات سے بڑھ کر ہے، ان مذکورہ افراد میں ادنی درجہ کی ولایت یعنی گواہی دینے کی اہلیت بھی نہیں ہے تو ان میں اعلی درجہ کی ولایت کی اہلیت بدرجہ اولی نہ ہوگی۔

رہا مرد ہونا تو یہ فی الجملہ تقرری کے جائز ہونے کے لئے شرط نہیں ہے، اس لئے کہ عورت فی الجملہ گواہیوں کی اہل ہے البتہ وہ حدود وقصاص میں فیصلہ نہیں کرے گی، اس لئے کہ ان میں اس کی گواہی

(۱) تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۱/ ۷، ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۵، کشاف القناع ۶/ ۲۸۵۔

نہیں ہوتی ہے اور اہلیت قضاء کا مدار اہلیت شہادت ہے (۱)۔

رہا قاضی کا حلال وحرام اور دوسرے احکام سے واقف ہونے کی شرط لگانا تو اس کے بارے میں فقہاء حنفیہ میں اختلاف ہے، ایک فریق کی رائے ہے کہ یہ تقرری کے جواز کی شرط نہیں ہے بلکہ شرط ندب واستحباب ہے، اس لئے کہ قاضی دوسرے علماء سے فتوی معلوم کرکے اس کی بنیاد پر فیصلہ کرسکتا ہے تاہم احکام سے ناواقف شخص کی تقرری نہیں کرنی چاہئے، اس لئے کہ ناواقف شخص غیر شعوری طور پر غلط فیصلہ کرسکتا ہے (۲)۔

دوسرے فریق کی رائے ہے کہ قاضی کا کتاب وسنت اور اجتہاد رائے کا عالم ہونا شرط ہے، اس کا ثبوت نص اور قیاس سے ہے، نص: یہ روایت ہے: "أنه لما بعث معاذاً إلى اليمن قال له: "كيف تقضي؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ قال: أجتهد رأيي قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ﷺ" (۳) (رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذ کو یمن روانہ کرتے وقت ان سے فرمایا: تم کس طرح فیصلہ کروگے؟ انہوں نے عرض کیا: جو کچھ کتاب اللہ میں ہے اس کے مطابق فیصلہ کروں گا، آپ نے پوچھا: اگر وہ کتاب اللہ میں نہ ہو؟ انہوں نے عرض کیا: پھر رسول اللہ ﷺ کی سنت کے موافق فیصلہ کروں گا، آپ نے پوچھا: اگر سنت میں بھی نہ ہو؟ تو انہوں نے عرض کیا: اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا، آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کا شکر ہے جس نے رسول اللہ کے قاصد کو (صحیح طریقہ پر عمل کی) توفیق دی)۔

قیاس: قاضی کو حق کے ساتھ فیصلہ کرنے کا حکم ہے، فرمان باری ہے: "يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِيْفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ" (۱) (اے داؤد! ہم نے آپ کو زمین پر خلیفہ بنایا ہے، سو لوگوں کے درمیان انصاف سے فیصلہ کرتے رہئے)، قاضی کے لئے حق کے ساتھ فیصلہ کرنا اسی وقت ممکن ہے جب وہ کتاب و سنت اور اجتہاد رائے سے واقف ہو، اس لئے کہ واقعات کا سلسلہ لمبا ہے اور نصوص گنتی کے چند ہیں، لہذا قاضی کو ہر واقعہ کے بارے میں کوئی نص نہیں ملے گی جس کی بنیاد پر مقدمہ کا فیصلہ کرسکے اور اسے نصوص سے معنی کے استنباط کی ضرورت ہوگی اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب وہ اجتہاد سے واقف ہو (۲)۔

رہی عدالت تو یہ تقرری کے جواز کی شرط نہیں ہے بلکہ شرط کمال ہے، لہذا فاسق کی تقرری جائز ہے، اس کے فیصلے نافذ ہوں گے اگر ان میں حد شرع سے تجاوز نہ ہو، اس لئے کہ وہ گواہی کا اہل ہے تو قضاء کا بھی اہل ہوگا (۳)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ قاضی کی تقرری کی شرطیں چار ہیں:

اول: عادل ہو اور عادل ہونے کے لئے اسلام، بلوغ، عقل، آزادی اور فاسق نہ ہونا ضروری ہے۔

دوم: مرد ہو۔

سوم: سمجھدار ہو، فطانت: ذہن کا عمدہ ہونا اور کلام کے معانی کو سمجھنے کی قوت کا ہونا ہے۔

چہارم: ان شرعی احکام کا عالم ہو جن کے فیصلہ کے لئے اس کی تقرری ہوئی ہے، گو کہ وہ کسی مجتہد کا مقلد ہو، معتمد قول یہی ہے، اس

---

(۱) بدائع الصنائع للکاسانی ۷/۳، ابن عابدین ۵/۳۵۴۔
(۲) بدائع الصنائع للکاسانی ۷/۳۔
(۳) حدیث: "لما بعث رسول الله ﷺ معاذاً إلى اليمن......" کی تخریج فقرہ/۷ میں گذر چکی ہے۔

---

(۱) سورۂ ص/۲۶۔
(۲) شرح ادب القاضی للصدر الشہید ۱/۱۲۶۔
(۳) بدائع الصنائع ۷/۳، ابن عابدین ۵/۳۵۵۔

میں خلیل کا اختلاف ہے، کیونکہ انہوں نے مجتہد ہونے کی شرط لگائی ہے اگر مجتہد مل سکے ورنہ افضل ترین مقلد[1]۔

ان کے یہاں ضروری ہے کہ قاضی میں سننے، دیکھنے اور بولنے کی صلاحیت ہو، لہذا اندھے، گونگے اور بہرے کی تقرری ناجائز ہے۔

قاضی کے اندر ان اوصاف کا وجود ابتداءً اور دائمی طور پر واجب ہے لیکن یہ اوصاف تقرری کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہیں، کیونکہ اس کا فیصلہ کسی ایک وصف کے نہ ہونے کے باوجود اگر صحیح ہو تو نافذ ہوگا، دو صفات کے نہ ہونے میں اختلاف ہے لیکن تینوں صفات کے نہ ہونے پر اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا[2]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ قاضی میں معتبر شرائط دس ہیں: اسلام، آزادی، مرد ہونا، مکلّف ہونا، عادل ہونا، بصر، سماعت، نطق، اجتہاد اور قضاء کے لائق صلاحیت اس کی تشریح بعض حضرات نے خود سے حق کے نفاذ کی قوت سے کی ہے، لہذا مغفل (غافل) بڑھاپے یا مرض یا کسی اور وجہ سے خرابی نظر وفکر والے کی تقرری نہیں کی جائے گی[3]۔

شافعیہ کے یہاں عدالت کی شرط ہونے کا تقاضا ہے کہ فاسق کی تقرری صحیح نہ ہوگی، نہ اس کا حکم نافذ ہوگا، نہ اس کی بات مقبول ہوگی، اس لئے کہ اس کی گواہی مقبول نہیں تو اس کا حکم (فیصلہ) بدرجہ اولی مقبول نہ ہوگا اور اگر فاسق کی تقرری ہو جائے تو مذہب یہ ہے کہ اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا، غزالی نے نقل کیا ہے کہ بہ ضرورت (مجبوری) اس کے فیصلوں کا نافذ ہونا ضروری ہے تا کہ لوگوں کے مفادات ضائع نہ ہوں[4]۔

(۱) الدسوقی ۴/۱۲۹، الشرح الصغیر ۴/۱۸۷۔

(۲) الشرح الصغیر للدردیر ۴/۱۹۱، بدایۃ المجتہد ۲/۴۵۰، تبصرۃ الحکام ۱/۲۳، ۲۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۳۰۔

(۳) ادب القضاء لابن ابی الدم الحموی ر ص ۷۰، مغنی المحتاج ۴/۳۷۵۔

(۴) ادب القضاء للحموی ر ص ۷۱، مغنی المحتاج ۴/۳۷۷۔

رہی لکھنے کی صلاحیت تو اصح یہ ہے کہ یہ شرط نہیں ہے۔

اجتہاد: کتاب وسنت، اجماع، قیاس، علماء کے اقوال اور زبان عرب کا جاننا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''اجتہاد'' (فقرہ ۵) میں ہے۔

حنابلہ کے نزدیک قاضی کا بالغ، عاقل، مرد، آزاد، مسلمان، عادل، سننے والا، دیکھنے والا، بولنے والا اور مجتہد ہونا شرط ہے، اس کا کاتب ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ امی تھے حالانکہ آپ تمام قاضیوں کے سردار ہیں۔

حنابلہ کے یہاں شرائط قضاء کا اعتبار حسب امکان ہوگا، بہتر سے بہتر شخص کی تقرری واجب ہے، یہی امام احمد کے کلام سے معلوم ہوتا ہے، لہذا امثل (افضل ترین) کے نہ ہونے پہ دو فاسقوں میں سے مفید تر اور کم شر والے کی تقرری، دو مقلدین میں سے زیادہ عادل اور ان دونوں میں سے تقلید سے زیادہ واقف کی تقرری کی جائے گی ورنہ فیصلے معطل ہو جائیں گے اور نظام گڑبڑ ہو جائے گا[1]۔

مفضول کی تقرری کا حکم:

۱۹ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس کو تقرری کا اختیار ہے اسے چاہئے کہ قضاء کے لئے ایسے شخص کا انتخاب کرے جو موجودہ لوگوں میں علم و دین کے لحاظ سے افضل ہو، اپنی عفت وقوت کی وجہ سے زیادہ قادر اور اولی ہو، اس لئے کہ امام مسلمانوں کے مفاد پر نظر رکھتا ہے، لہذا اس کا فرض ہے کہ جو مسلمانوں کے لئے زیادہ مفید ہو اسی کا انتخاب کرے، اس لئے کہ افضل میں ثبات اور قدرت زیادہ ہے۔

افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی تقرری کے جواز میں اختلاف ہے: مالکیہ کے یہاں ایک قول میں ہے: مجتہد کی موجودگی میں مقلد

(۱) ادب القضاء للحموی ر ص ۸۰، شرح منتہی الارادات ۳/۴۶۴، المغنی ۹/۳۹، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ر ص ۴۴، کشاف القناع ۶/۲۹۶۔

کی تقرری باطل ہے، دوسرا قول ہے: یہ تقرری صحیح ہے، امام مالک اور دوسرے مجتہدین کے زمانہ میں اسی پر عمل تھا، اس کے بارے میں شافعیہ کے یہاں اختلاف ہے جس کو قاضی حسین اور امام الحرمین نے نقل کیا ہے، امام الحرمین نے کہا: اس کے بارے میں علماء اصول کے درمیان اختلاف ہے: اکثر کہتے ہیں: جائز ہے، یہی مختار ہے، ماوردی نے کہا: اگر افضل کو چھوڑ کر ناقص کی تقرری کردی تو اس کی تقرری صحیح ہوجائے گی، اس لئے کہ کمال شرائط پر زیادتی معتبر نہیں ہے۔

حنابلہ نے کہا: افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی تقرری صحیح ہے، اس لئے کہ فاضل کے ہوتے ہوئے مفضول صحابی کی تقرری ہوئی ہے، اس کی شہرت تھی، بار بار ایسا ہوا، پھر بھی کسی نے اس پر نکیر نہیں کی، بعض حنابلہ نے تقرری کے صحیح ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ اس سے کوئی مصلحت مقصود ہو۔

ہمیں حنفیہ کے یہاں کوئی صریح عبارت نہیں ملی البتہ ان کے مذہب کا تقاضا ہے کہ مفضول کی تقرری جائز ہو، اس لئے کہ قاضی کا عامی ہونا جائز ہے، اسی طرح فاسق کی تقرری جائز ہے[1]۔

عورت کو قاضی مقرر کرنے کا حکم:

۲۰ - گذر چکا ہے کہ جمہور کے نزدیک قاضی کا مرد ہونا شرط ہے، جمہور نے عورت کی تقرری کے ناجائز ہونے پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة"[2] (وہ قوم کبھی فلاح نہیں پائے گی جو کسی عورت کو اپنا حاکم بنائے)، نیز اس لئے کہ قاضی جھگڑنے والوں اور مردوں کی مجالس میں شریک ہوتا ہے اور اس میں کمال رائے اور علماء سے مشورہ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، عورتیں اس کی اہل نہیں ہیں، اللہ تعالیٰ نے عورتوں کے بھول جانے کی صفت پر اس فرمان میں تنبیہ کی ہے: "أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ"[1] (تاکہ ان دو عورتوں میں سے ایک دوسری کو یاد دلا دے اگر کوئی ایک ان دو میں سے بھول جائے)۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے کہا: جن امور میں تنہا عورتوں کی یا مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی قابل قبول ہے ان میں عورتیں قاضی بن سکتی ہیں، اس لئے کہ گواہی میں ولایت کا معنی ہے، حدود اور قصاص میں عورت کا قاضی ہونا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ان کی گواہی ان میں قابل قبول نہیں ہے، ابن جریر طبری کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے عورت کا مطلقاً قاضی ہونا جائز قرار دیا ہے اور اس کی تقرری کے جواز کی علت یہ بتائی کہ عورت کا فتوی دینا جائز ہے[2]۔

بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر ذی شوکت سلطان عورت کو قاضی بنادے تو عورت کا فیصلہ نافذ ہوگا[3]۔

فاسق کی تقرری کا حکم:

۲۱ - عدالت جمہور کے یہاں قاضی بننے والے کے لئے ایک شرط ہے جیسا کہ گذرا، عدالت یہ ہے کہ انسان سچ گو، بظاہر امانت دار، محارم سے پاک، گناہوں سے بچنے والا، شکوک سے دور ہو اور خوشی

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۴۵۷، ابن عابدین ۵/ ۳۵۶، روضۃ القضاۃ ۱/ ۵۲، ۵۹، شرح ادب القاضی لابن مازہ ۱/ ۱۲۹، کفایۃ الطالب الربانی ۴/ ۱۱۲، ادب القاضی للماوردی ۱/ ۱۴۴، ادب القضاء لابن ابی الدم ص ۸۴، ۸۵، کشاف القناع ۶/ ۲۸۶، ۲۸۸، الانصاف ۱۱/ ۱۵۸۔

(۲) حدیث: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۵۳) نے حضرت ابوبکرہؓ سے کی ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۲) المغنی ۹/ ۳۹، ادب القاضی للماوردی ۱/ ۶۲۵، ۶۲۸، القوانین الفقہیہ لابن جزی ص ۱۹۵، روضۃ القضاۃ للسمنانی ۱/ ۵۳، فتح القدیر ۵/ ۴۸۵۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۷۔

وغصہ کی حالت میں بے ضرر ہو، عدالت کے بارے میں تفصیلی کلام اصطلاح ''شہادت'' (فقرہ/ ۲۲)، ''عدل'' (فقرہ/ ۱، ۱۶) میں دیکھیں۔

لہذا جمہور کے نزدیک فاسق کی تقرری جائز نہیں ہوگی اور نہ جس میں مانع شہادت نقص ہو، ان حضرات کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: ''يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا'' (۱) (اے ایمان والو! کوئی فاسق آدمی تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو تم تحقیق کرلیا کرو)، فاسق کی بات ہو تو تحقیق کا حکم ہے اور ایسے شخص کا قاضی ہونا جائز نہیں جس کی بات قابل قبول نہ ہو بلکہ اس کے فیصلہ کی تحقیق واجب ہے، نیز اس لئے کہ فاسق کا گواہ بننا جائز نہیں تو قاضی بننا بدرجہ اولی جائز نہ ہوگا۔

قاضی عیاض نے کہا: فاسق کے بارے میں ہمارے اصحاب میں اختلاف ہے کہ کیا اس کا فیصلہ رد ہوگا اگر چہ حق کے مطابق ہو اور یہی صحیح ہے یا نافذ ہوگا اگر حق کے موافق ہو؟

نووی نے کہا: راجح یہ ہے کہ صاحب شوکت سلطان نے جس کی بھی تقرری کردی اگر چہ وہ جاہل یا فاسق ہو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا تا کہ لوگوں کے مفادات ضائع نہ ہوں۔

حنفیہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ فاسق کا قاضی بننا جائز ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک وہ اہل شہادت ہے، اس لئے قضاء کا اہل بھی ہوگا لیکن اس کو قاضی بنانا مناسب نہیں، اس کو قاضی بنانے والا گنہ گار ہوگا، ابن عابدین نے کہا: راجح یہ ہے کہ صاحب شوکت سلطان جس کی بھی تقرری کردے اس کا فیصلہ نافذ ہوگا اگر چہ وہ جاہل وفاسق ہو، ظاہر مذہب یہی ہے، اس صورت میں وہ دوسرے کے فتوے پر فیصلہ کرے گا۔

(۱) سورۂ حجرات/ ۶۔

ابن ہمام نے کہا: بعض مشائخ نے کہا: اگر ابتداءً فسق کی حالت میں کسی کی تقرری کی گئی تو صحیح ہے اور اگر عادل ہونے کی حالت میں تقرری ہوئی تو فسق کے سبب معزول ہوجائے گا، اس لئے کہ تقرری کرنے والے نے اس کی عدالت پر بھروسہ کیا ہے، وہ عدالت کے بغیر اس کی تقرری کرنے پر راضی نہ تھا، خصاف نے لکھا ہے کہ عدالت اولی ہونے کی شرط ہے، اولی یہ ہے کہ وہ عادل ہو لیکن اگر فاسق کی تقرری ہوگئی تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا (۱)۔

کافر کی تقرری کا حکم:

۲۲ - قاضی بننے والے میں فقہاء کے یہاں اسلام ایک شرط ہے، لہذا کافر کی تقرری ناجائز ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا'' (۲) (اور اللہ کافروں کا ہرگز مومنوں پر غلبہ نہ ہونے دے گا) خواہ اس کی تقرری مسلمانوں میں قضاء کے لئے ہو یا اپنے دین والوں میں لیکن امام ابوحنیفہ نے اپنے دین والوں میں قضاء کے لئے اس کی تقرری کو جائز کہا ہے، اس لئے کہ ایک ذمی کی دوسرے ذمی کے خلاف گواہی جائز ہے، نیز اس لئے کہ جب نکاحوں میں ان کی ولایت جائز ہے تو احکام (فیصلوں) میں بھی جائز ہوگی۔

نیز ان کی تقرری میں رائج عرف کا اعتبار کرتے ہوئے شربینی نے کہا: رہا ذمیوں پر ان ہی میں کے ایک فرد کو قاضی مقرر کرنے کی عادت کا جاری ہونا تو ماوردی اور رویانی نے کہا: یہ بس سرداری وریاست ہے، حکم وقضاء کے لئے تقرری نہیں ہے، ذمیوں پر اس کا

(۱) المغنی ۹/ ۴۰، ادب القاضی للماوردی ۱/ ۶۳۴، الروضہ ۱۱/ ۹۷، ابن عابدین ۵/ ۳۵۵، ۳۵۶، فتح القدیر ۵/ ۴۵۵، ادب القاضی للصدر الشہید ۱/ ۱۲۹، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۴، الشرح الصغیر ۴/ ۱۸۷۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۴۱۔

فیصلہ خود اس کے لازم کرنے سے نہیں بلکہ ذمیوں کے اپنے طور پر پابند رہنے کی وجہ سے لازم ہوتا ہے، ذمیوں کو اس کے پاس فیصلہ کے لئے جانے کا پابند نہیں کیا جائے گا[1]۔

قضاء کی تقرری کی ولایت:

۲۳ - فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ قضاء کے لئے تقرری کرنے کی ولایت (اختیار) کا مالک امام یا اس کا نائب ہے، اس لئے کہ ولایت قضاء عمومی مصالح میں سے ہے جو امام یا اس کے نائب ہی کی طرف سے ہوسکتی ہے جیسے عقد ذمہ، نیز اس لئے کہ امام امرونہی کا مالک ہے، لہذا جس چیز کا وہ زیادہ حقدار ہے اس میں اس کی اجازت کے بغیر کوئی کام نہیں کیا جائے گا، امام کے لئے جائز ہے کہ قاضیوں کی تقرری کسی کو تفویض کردے اور جس کو امام نے یہ کام تفویض کیا ہے وہ اپنی ذات یا اپنے والد یا اپنی اولاد کا انتخاب نہیں کرسکتا، ایک قول ہے: جائز ہے اگر یہ دونوں اس ذمہ داری کے قابل ہوں، کیونکہ یہ دونوں اپنے اندر اس ولایت کی اہلیت کے ساتھ عمومی اجازت میں داخل ہیں۔

اگر کوئی سلطان نہ ہو اور جس کی طرف سے تقرری جائز ہے وہ بھی نہ ہو یا وہاں تک پہنچنا محال ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ شہر والوں کا فرض ہے کہ اپنے ایک آدمی پر اتفاق کرکے اس کو والی (حاکم) مقرر کریں پھر وہ قاضی کی تقرری کرے یا وہ خود ہی لوگوں میں فیصلہ کرے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر امام کا وجود یا اس سے رابطہ محال ہو تو ذی رائے اہل علم ومعرفت وعدالت کی طرف سے اپنے میں سے کسی آدمی کے لئے (جس میں کامل شرائط قضاء ہوں) تقرری کردینے سے یہ عقد ہوجائے گا اور ان کی طرف سے یہ عقد امام کی نیابت کے طور پر ہوگا، کیونکہ مجبوری کا یہی تقاضا ہے۔

شافعیہ نے کہا: اگر شہر قاضی سے خالی ہو اور شہر والوں نے اپنے میں سے ایک آدمی کو اپنا قاضی مقرر کرلیا تو اس کے لئے ان کی تقرری باطل ہے اگر اس دور میں کوئی امام ہو البتہ اس حالت میں جائز ہے کہ وہ آپسی رضامندی سے ثالث بن کر (لازم کرنے والا بن کر نہیں) ان کے معاملات کو دیکھے اور اگر اس زمانہ میں کوئی امام نہ ہو اور قریب زمانہ میں کسی نئے امام کے بننے کی توقع ہو تو قاضی کی تقرری باطل ہوگی اور اگر قریب میں کسی نئے امام کے آنے کی توقع نہ ہو اور قریب ترین شہر کے قاضی کے پاس مقدمہ پیش کرنا ان کے لئے ممکن ہو تو ان لوگوں کی طرف سے قاضی کی تقرری باطل ہوگی اور ان کی طرف سے قاضی کی تقرری جائز ہوگی اگر شہر کے سارے اہل اختیار تقرری پر اتفاق کرلیں اور ان کے لئے اس کی نصرت اور اس کے ہاتھ کو مضبوط کرنا ممکن ہو بشرطیکہ کسی اور قاضی کے پاس فیصلہ کے لئے جانا ان کے لئے ناممکن ہو اور اگر بعض اہل اختیار نے اس کو مقرر کیا تو باقی کے بارے میں دیکھنا ہوگا کہ اگر ان کی رضامندی ظاہر ہو تو تقرری صحیح ہے اور یہ ایسے ہوں گے گویا سب اسی کی تقرری پر متفق ہوں اور اگر ان کی طرف سے انکار سامنے آیا تو تقرری باطل ہے اور اگر شہر کے دو اطراف ہوں، ایک طرف کے لوگ اس کی تقرری پر راضی ہیں، دوسری طرف کے نہیں تو پہلی طرف میں اس کی تقرری صحیح ہے، دوسری طرف میں باطل ہے، اس لئے کہ دو اطراف الگ الگ ہونا دو شہروں کے ممتاز و الگ الگ ہونے کی طرح ہے اور جب اس کی ولایت صحیح ہوگئی تو اس کے فیصلے نافذ اور لازم ہوں گے، وہ مانیں یا نہ مانیں، اس لئے کہ اس کی ولایت کا انعقاد ہوچکا ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۳۵۵/۵، ۴۲۸، ادب القاضی للماوردی ۶۶۱/۱، ۶۶۳، الشرح الصغیر ۱۸۷/۴، شرح منتہی الإرادات ۴۶۴/۳، مغنی المحتاج ۳۷۵/۴۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر شہر میں کوئی قاضی نہ ہو اور شہر والے اجتماعی طور پر کسی کو اپنا قاضی مقرر کرلیں اگر کوئی امام موجود نہ ہو تو یہ تقرری صحیح ہے، ان پر اس کے فیصلہ نافذ ہوں گے اور اگر امام موجود ہو تو یہ تقرری صحیح نہیں ہوگی اور اگر پہلے سے امام نہ تھا پھر کوئی نیا امام ہوگیا تو اس امام کی اجازت کے بغیر یہ قاضی معاملات دیکھنے کا سلسلہ جاری نہیں رکھے گا اور پہلے وہ جو فیصلے کر چکا ہے وہ نہیں توڑے گا[۱]۔

اگر ولی الأمر کوئی قاضی مقرر کرنا چاہے تو اگر اس کو لوگوں کا تجربہ ہے اور وہ قضاء کے قابل شخص کو جانتا ہے تو اس کی تقرری کردے اور اگر اس کا علم نہ ہو تو لوگوں سے باخبر افراد کے بارے میں دریافت کرے اور قضاء کے لائق شخص کے بارے میں ان سے رائے ومشورہ کرے اور جب کسی کی عدالت کا علم ہوجائے تو اس کی تقرری کردے اور اس کے لئے ایک تقرر نامہ لکھ دے جس میں اس کو وصیت کرے کہ اللہ سے ڈرتا رہے، فیصلہ میں غور وفکر سے کام لے، اہل علم سے مشورہ کرے، گواہوں کے حالات کا جائزہ لے، گواہوں پر غور وفکر کرے، یتیموں کی دیکھ ریکھ کرے، ان کے اموال اور وقف کے اموال کی حفاظت کرے، اس کے علاوہ جن چیزوں کی دیکھ بھال کی ضرورت ہو ان کو انجام دے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمرو بن حزم کو یمن روانہ کرتے ہوئے ایک تحریر لکھی تھی[۲]، حضرت عمر نے حضرت ابوموسیٰ کے نام ایک خط ان کو قضاء کا منصب تفویض کرنے کے بارے میں لکھا[۳]۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۴۶۱، ابن عابدین ۵/ ۳۶۹، روضۃ القضاۃ ۱/ ۶۱، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۱، ادب القاضی للماوردی ۱/ ۱۳۹، ۱۴۱ طبع بغداد ۱۹۷۱ء، المغنی ۹/ ۱۰۶، کشاف القناع ۶/ ۲۸۸۔

(۲) حدیث: "إن النبي ﷺ کتب لعمرو بن حزم حین بعثه إلی الیمن" کی روایت نسائی (۸/ ۵۸، ۵۹) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۱۷، ۱۸) میں علماء کی ایک جماعت کے حوالہ سے اس کی تصحیح نقل کی ہے۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۲۸۶، ۲۸۸، ادب القاضی للماوردی ۱/ ۱۳۷، ادب

قاضی بنانے والے کی عدالت کی شرط:

۲۴- حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ قاضی بنانے والے کا عادل ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ امامت کبریٰ کی ولایت، نیک و بد ہر ایک کے لئے صحیح ہے، لہذا عادل کی طرح اس کی طرف سے تقرری صحیح ہوگی، نیز اس لئے کہ اگر اس کا اعتبار تقرری کرنے والے میں بھی ہو تو اس کے نتیجہ میں اس کے عادل نہ ہونے کی صورت میں کلی طور پر تقرری محال ہوگی، ہاں اگر تقرری کرنے والا اس کو حق کے ساتھ فیصلہ کرنے سے روکے تو حرام ہوگا[۱]۔

امام مالک سے منقول روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ قاضی کے لئے مناسب نہیں کہ منصب قضاء لے اگر اس کو کسی غیر عادل امیر نے مقرر کیا ہے[۲]۔

عز الدین بن عبد السلام نے کہا: اگر کسی بڑے علاقہ پر کفار کا قبضہ ہوجائے اور وہ مسلمانوں کے عمومی مفادات کو انجام دینے کے لئے کسی کو قاضی مقرر کردیں تو ظاہر یہ ہے کہ اس کے سارے احکام نافذ ہوں گے تاکہ عمومی مفادات کو بروئے کار لایا جاسکے اور ہمہ گیر مفاسد کو دور کیا جاسکے[۳]۔

ب- عقد قضاء کا طریقہ:

۲۵- اگر تقرری کرنے والا اور مقرر کردہ شخص دونوں حاضر ہوں تو اعتبار لفظ کا ہے اور غیر حاضری کی صورت میں تحریر لفظ کے قائم مقام

= القضاء لابن ابی الدم رص ۸۹، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۱، روضۃ القضاۃ ۱/ ۷۳، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۸۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۴۶۱، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۸، کشاف القناع ۶/ ۲۸۸۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۱۔

(۳) قواعد الاحکام فی مصالح الانام للعز بن عبد السلام ۱/ ۷۳، دار الکتب العلمیہ بیروت۔

ہوگی [1]۔

جن الفاظ سے ولایت منعقد ہوتی ہے وہ صریح و کنایہ ہیں: صریح الفاظ، **ولّیتک** (میں نے تمہاری تولیت کردی)، **قلّدتک** (تمہاری تقرری کردی)، **استخلفتک** (تم کو خلیفہ بنادیا) اور **استنبتک** (تم کو نائب بنا دیا) یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہیں، حنابلہ کے یہاں یہ اضافہ ہے: **رددت إلیک** (تمہاری طرف لوٹا دیا)، **فوضت إلیک** (تمہیں تفویض کردیا) اور **جعلت إلیک الحکم** (تمہیں فیصلہ کرنے کے لئے دے دیا)۔

کنایہ مثلاً **اعتمدت علیک** (تم پر اعتماد کیا)، **عولت علیک** (تم پر بھروسہ کیا)، **رددت إلیک** (تمہاری طرف لوٹا دیا)، **جعلت إلیک** (تمہاری طرف کردیا)، **فوضت إلیک** (تمہیں تفویض کردیا)، **وکّلت إلیک** (تمہارے سپرد کردیا) **اسندت إلیک** (تمہارے سہارے کردیا) اور بقول بعض **عهدت إلیک** (تمہیں اس کا عہد کردیا) کنایہ میں ضرورت ہوتی ہے کہ اس کے ساتھ کوئی اور چیز ہو جو دوسرے احتمال کو ختم کردے مثلاً کہے: جس چیز کے بارے میں تم پر میں نے اعتبار کیا اس میں فیصلہ کر اور اس جیسے قرائن [2]۔

عقد کا مکمل ہونا قاضی کے قبول کر لینے پر معتبر ہوگا، اب اگر وہ حاضر ہو تو فوری طور پر زبانی قبول کرنا ہوگا اور اگر غیر حاضر ہو تو تاخیر کے ساتھ قبول کرنا جائز ہے اور تاخیر کے ساتھ زبانی قبول کرنا جائز ہے، اگر اس نے مقدمات دیکھنا شروع کر کے عملی طور پر قبول کیا تو صحیح ہوگا یا نہیں، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض حضرات نے اس کو

(۱) کشاف القناع ۶/ ۲۸۶، ۲۸۸، ادب القضاء لابن ابی الدم رص ۹۰، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۱، روضۃ القضاۃ ۱/ ۷۳۔

(۲) معین الحکام رص ۱۴، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۱، ادب القضاء لابن ابی الدم رص ۹۱، کشاف القناع ۶/ ۲۸۹۔

جائز کہا اور اس کو زبانی قبولیت کی طرح قرار دیا، دوسرے حضرات اس کو ناجائز کہتے ہیں تا آنکہ زبانی قبول کرلے، اس لئے کہ مقدمات پر نظر یہ عقد ولایت (تفویض منصب) کی فرع ہے، لہذا شروعات کرنے سے قبولیت کا انعقاد نہ ہوگا [1]۔

ج- قاضی کے اختیارات:

۲۶ - امام کو حق ہے کہ پورے ملک کے لئے مکمل اختیارات دے کر کسی کو قاضی مقرر کرے یعنی اس کو سارے احکام کے لئے سارے شہروں کے لئے مقرر کرے۔

یہ بھی جائز ہے کہ مخصوص علاقہ میں مکمل اختیارات کے ساتھ مقرر کرے یعنی کسی معین شہر کے سارے احکام پر نظر کرنے کے لئے اس کی تقرری کرے اور اس کا فیصلہ وہاں کے باشندوں اور باہر سے آکر سکونت اختیار کرنے والے سبھی لوگوں پر نافذ ہوگا۔

نیز جائز ہے کہ پورے علاقہ میں خصوصی اختیارات کے ساتھ اس کو مقرر کرے مثلاً اس سے کہے: میں نے تم کو اپنے زیر اختیار سارے علاقہ کے خصوصی طور پر مداینات (ادھار لین دین) کے معاملات دیکھنے کے لئے مقرر کردیا، یا اس کو مال کی ایک خاص مقدار میں فیصلہ کرنے کے لئے مقرر کیا مثلاً کہے: مبلغ سو اور اس سے کم کے مقدمات میں فیصلہ کرو۔

نیز جائز ہے کہ مخصوص علاقہ میں مخصوص اختیارات کے ساتھ اس کی تقرری کرے مثلاً کسی معین شہر یا شہر کے ایک حصہ میں نکاحوں کے مقدمات کا فیصلہ کرنے کے لئے مقرر کردے [2]۔

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶۵، ۶۶، ادب القضاء لابن ابی الدم رص ۹۲، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۴۸، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۲۔

(۲) ادب القاضی للماوردی ۱/ ۱۷۹، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۶۲، المغنی ۹/ ۱۰۵۔

عمومی ولایت:

۲۷- اگر قاضی کی ولایت عام ہو، اس کے تحت آنے والے تمام امور میں تصرف کا اس کو مطلق اختیار ہو تو اس کے زیر نظر دس احکام آتے ہیں:

اول: نزاعات کا فیصلہ کرنا، جھگڑوں کو طے کرنا، یا تو آپسی رضامندی سے صلح کی صورت میں یا قطعی فیصلہ کے ذریعہ جبراً۔

دوم: حقوق کی ادائیگی نہ کرنے والوں سے حقوق کی بازیابی اور استحقاق کے ثبوت کے بعد حقداروں تک ان کو پہنچانا۔

سوم: پاگل پن یا بچپن کی وجہ سے جس کو تصرف سے روک دیا گیا ہو اس پر ولایت کا ثبوت، بے وقوفی یا دیوالیہ پن کے سبب جس پر پابندی عائد کرنا ہو اس پر پابندی عائد کرنا تا کہ مستحقین کے اموال کا تحفظ ہو سکے۔

چہارم: اوقاف کی نگرانی اس طور پر کہ اس کے اصل کو محفوظ رکھے، اس کی افزائش کرے، اس کی آمدنی پر قبضہ کرے اور اس کے مواقع میں اس کو صرف کرے اور اگر اوقاف پر کوئی نگرانی کرنے کا حق دار ہو تو اس کا خیال رکھے گا اگر چہ قاضی نے اس کو مقرر نہ کیا ہو۔

پنجم: وصیت کرنے والے کی شرط کے مطابق شرعاً مباح امور میں وصیتوں کو نافذ کرنا اور اگر وصیت معین لوگوں کے لئے ہو تو اس پر ان کو قبضہ دلا کر نافذ کرے اور اگر غیر معین افراد کے لئے ہو تو اس کا نفاذ اجتہاد سے کرے گا۔

ششم: بیواؤں کا کفو میں شادی کرانا اگر ان کے اولیاء نہ ہوں۔

ہفتم: مستحقین پر حدود قائم کرنا اور اگر یہ حدود حقوق اللہ میں سے ہوں تو کسی مطالبہ کرنے والے کے بغیر اپنے طور پر ان کو وصول کرے گا اگر ان کا ثبوت اقرار یا گواہوں سے ہو اور اگر وہ آدمیوں کے حقوق میں سے ہوں تو مستحقین کے مطالبہ پر موقوف ہوگا۔

ہشتم: اپنے علاقہ کے مفادات کی دیکھ ریکھ کرنا یعنی راستوں اور صحن میں زیادتی کرنے اور چھجہ اور عمارت باہر نکالنے سے روکنا، وہ اپنے طور پر ان کو دیکھ سکتا ہے اگر چہ کوئی دعوے دار نہ ہو۔

نہم: اپنے گواہوں اور امینوں کا جائزہ لینا اور اپنے نائبوں کی جانچ کرنا۔

دہم: طاقتور، کمزور اور شریف و غیر شریف کے درمیان فیصلہ میں برابری کرنا، وہ فیصلہ میں خواہش نفس پر نہ چلے [۱]۔

خصوصی ولایت:

۲۸- اگر قاضی کی ولایت خصوصی ہو تو یہ اس کے تحت آنے والے امور کو دیکھنے میں محدود ہوگی مثلاً کسی کو سابقہ احکام میں سے بعض کا فیصلہ کرنے کے لئے یا گواہوں کے بجائے صرف اقرار کے ذریعہ فیصلہ کرنے یا مقدمات نکاح میں نہیں بلکہ دین کے مقدمات دیکھنے کے لئے یا مال کی ایک خاص مقدار میں دیکھنے کے لئے مقرر کیا جائے تو اس کی تقرری صحیح ہے، وہ اپنے اختیار سے آگے نہیں بڑھ سکتا، اس لئے کہ یہ ولایت ہے، لہذا عمومی و خصوصی ہر طور پر صحیح ہوگی جیسے وکالت، بناء بریں قضاء مقید و معلق ہونے کے قابل ہے، زمانہ، جگہ اور مقدمات کے ساتھ خاص ہو سکتی ہے، لہذا اگر ولی الأمر پندرہ سال پرانے مقدمات کی سماعت سے انکار کی صورت میں منع کر دے تو ان مقدمات کی سماعت نہ ہوگی اور اگر قاضی ان کی سماعت کر بھی لے تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا اور اگر قاضی کی ولایت کو دو اشخاص کے درمیان فیصلہ کرنے میں منحصر کر دیا گیا ہو تو ان دونوں پر قاضی کی ولایت باقی رہے گی جب تک ان دونوں میں نزاع باقی ہے اور جب وہ ان دونوں میں قطعی فیصلہ کر دے گا تو اس کی ولایت ختم ہو جائے گی [۲]،

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶۷، ۶۹۔

(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶۷، ۶۹، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص

قاضی کے کام کو ہفتہ میں ایک یا چند معین دنوں میں محدود کرنا جائز ہے مثلاً خاص طور پر سنیچر کے دن مقدمات دیکھنے کے لئے تقرری کردے اور اس دن اس کے لئے جائز ہوگا کہ ہر طرح کے جھگڑے والوں کے مقدمات دیکھے اور سنیچر کا دن گذرنے کے بعد بھی اس کی ولایت برقرار رہے گی، اس لئے کہ اس جیسے دنوں میں اس کی ولایت باقی ہے اگرچہ دوسرے ایام میں مقدمات دیکھنا اس کے لئے ممنوع ہے [1]۔

د- قاضی کو کسی معین مذہب کا پابند کرنا:

۲۹ - اگر امام نے قاضی مقرر کیا اور شرط لگادی کہ ایک معین مذہب کے علاوہ کسی مذہب پر فیصلہ نہ کرے تو یا تو یہ عقد تولیت میں شرط ہوگی مثلاً اس پر شرط لگادی گئی کہ صرف امام ابوحنیفہ کے مذہب پر فیصلہ کرے گا یا حکم ہوگا مثلاً کہے: مذہب شافعی پر فیصلہ کرو یا ممانعت ہوگی مثلا کہے: امام ابوحنیفہ کے مذہب پر فیصلہ نہ کرو تو اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ قاضی اپنے مذہب کے مطابق فیصلہ کرے گا، دوسرے کے مذہب کے مطابق نہیں، کیونکہ ان کے نزدیک قضاء کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ قاضی کی رائے یعنی اس کے مذہب کے موافق ہو، وہ مجتہد ہو یا مقلد، لہذا اگر وہ خلاف مذہب فیصلہ کرے گا تو نافذ نہ ہوگا، لیکن کاسانی کا کہنا ہے کہ اگر وہ مجتہد ہو تو صحیح ہونا چاہئے اور یہ اس پر محمول ہوگا کہ اس نے اجتہاد کیا اور اپنے اجتہاد کے نتیجہ میں دوسرے کے مذہب پر فیصلہ کیا لیکن اگر سلطان نے اس کو اپنے مذہب کے صحیح قول پر فیصلہ کرنے کا پابند کردیا ہو تو بلا اختلاف وہ مقید و پابند ہوجائے گا، اس لئے کہ مقید رائے کے علاوہ کے تعلق سے وہ معزول ہے، یہی متاخرین حنفیہ کی رائے ہے [1]۔

مالکیہ نے کہا: اگر امام نے یہ شرط تمام احکام میں لگائی ہو تو عقد باطل ہے اور شرط باطل ہے، خواہ یہ شرط عقد ولایت کے ساتھ ساتھ ہو یا پہلے شرط لگائی پھر عقد ہوا اور اگر یہ شرط کسی معین حکم کے ساتھ خاص ہو تو شرط بصورت حکم ہوگی یا بصورت ممانعت، اگر حکم ہو مثلاً کہے: میں نے تم کو کافر کا مسلمان سے قصاص لینے کے لئے مقرر کیا تو عقد اور شرط باطل ہے اور اگر ممانعت ہو تو اس کی دو اقسام ہیں: اول: امام اس کو مثلا کافر کے بدلہ میں مسلمان کو قتل کرنے کے بارے میں فیصلہ کرنے سے روک دے اور وہ اس میں قصاص کے ہونے یا ساقط کرنے کسی کا فیصلہ نہ کرے تو یہ جائز ہے، اس لئے کہ اس نے اس کی ولایت، اس کے سوا مقدمات میں منحصر کردیا ہے اور اس مقدمہ کو اس کی ساعت سے خارج کردیا ہے۔

دوم: امام اس کو اس میں فیصلہ کرنے سے روک دے اور اس کو قصاص میں فیصلہ کرنے سے روک دے تو عقد صحیح ہے اور مستثنیٰ کیا ہوا قضیہ اس کی ولایت سے نکل جائے گا، لہذا اس میں کوئی فیصلہ نہیں کرے گا، ابن فرحون نے کہا: بعض فقہاء کہتے ہیں: اس کی ولایت عمومی طور پر ثابت ہوگی اور وہ اس مقدمہ میں جس سے اس کو روکا ہے اپنے اجتہاد کے مطابق فیصلہ کرے گا، یہ سب اس صورت میں ہے جب یہ تقرری میں شرط ہو لیکن اگر اس کو حکم و ممانعت کے طور پر کہے کہ میں نے تم کو اس شرط پر قاضی مقرر کردیا کہ تم مذہب مالک پر فیصلہ کرو تو ولایت صحیح ہے اور شرط باطل ہے اور واجب ہے کہ وہ اپنے اجتہاد کے مطابق فیصلہ کرے، خواہ اس کی شرط کے موافق ہو یا اس کے خلاف ہو، ابن فرحون نے مزید کہا: یہ اس صورت میں ہے جبکہ قاضی اہل اجتہاد ونظر میں سے ہو جیسے گزشتہ دور کے قضاۃ تھے، مثلاً قاضی

= ۴۹، ۵۲، ابن عابدین ۵/ ۴۱۹، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۹۴۔

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۷۰، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۵۴۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۰۷، مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۱۸۱۰)۔

ابوالولید باجی، ابن رشد، ابوبکر بن عربی اور عیاض، اس انداز کے قاضی ہمارے دور میں مشرق سے مغرب تک کہیں نہیں ملتے اور اسی وجہ سے قرطبہ کے والیان کے بارے میں منقول ہے کہ جب وہ کسی کو قاضی مقرر کرتے تو اس پر شرط لگاتے کہ ابن القاسم کے قول سے باہر نہ جائے جب تک ان کا قول ملے اور سحنون جس کو قاضی بناتے اس پر شرط لگاتے کہ اہل مدینہ کے قول پر ہی فیصلہ کرو، اس سے تجاوز نہ کرو[1]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر شرط عام ہو مثلاً اس سے کہا: سارے احکام میں صرف مثلاً امام شافعی کے مذہب پر فیصلہ کرو تو یہ شرط باطل ہوگی اور کیا عقد تولیت بھی باطل ہوگا؟ دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے لفظ شرط کو چھوڑ کر اس کو حکم کے طور پر کہا ہو مثلاً کہے: مذہب شافعیہ پر فیصلہ کرو یا ممانعت کے طور پر ہو مثلاً کہے: امام ابوحنیفہ کے مذہب پر فیصلہ نہ کرو تو تقرری صحیح ہوگی لیکن اگر تقرری کسی معین حکم میں خاص ہو پھر اگر امر (حکم) کے طور پر ہو مثلاً کہے: کافر کا مسلمان سے قصاص لو، تو یہ شرط باطل ہوگی اور اگر اس کو لفظ "شرط" کے ساتھ استعمال کیا ہو تو تقرری باطل ہوگی اور اگر ممانعت کے طور پر ہو تو دیکھا جائے گا، اگر اس نے قاضی کو کافر کے بدلہ مسلمان کو قتل کرنے میں فیصلہ کرنے سے منع کر دیا ہو اور وہ اس میں قصاص کے وجوب یا ساقط کرنے کسی کا فیصلہ نہ کرے تو یہ شرط باطل ہے اور تقرری صحیح ہے اور اگر اس کو اس میں فیصلہ کرنے سے نہ روکا ہو، البتہ قصاص سے روکا ہو تو اس میں دو اقوال ہیں:

ماوردی نے کہا: اگر کسی ایک مذہب پر فیصلہ کرے گا، کسی دوسرے پر نہیں تو اس میں تہمت نہیں ہوگی اور یہ فریق مقدمہ کو زیادہ پسند ہوگا، یہ اگرچہ سیاست و تدبیر کے تقاضے کے مطابق ہے لیکن شرعی احکام اس کو واجب نہیں کرتے، اس لئے کہ ان میں تقلید ممنوع ہے اور اجتہاد واجب[1]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ کسی کو اس شرط پر کہ کسی معین مذہب پر فیصلہ کرے قاضی مقرر کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ"[2] (سو لوگوں کے درمیان انصاف سے فیصلہ کرتے رہئے) حق کسی ایک مذہب میں متعین نہیں، اس معین مذہب کے علاوہ میں بھی حق ظاہر ہوسکتا ہے، لہذا اگر اس شرط پر تقرری کی تو شرط باطل اور تقرری صحیح ہے، ابن قدامہ نے تقرری کے صحیح ہونے کی ایک دوسری وجہ نقل کی ہے[3]۔

ھ- قاضیوں کا متعدد ہونا:

۳۰- جائز ہے کہ امام کسی ایک شہر میں دو یا زیادہ قاضی مقرر کرے اور ہر ایک کو کسی مقام یا زمانہ یا نوعیتِ مقدمات کے ساتھ خاص کردے مثلاً کسی کو نکاحوں کے عقود کے لئے، دوسرے کو مداینات (ادھار لین دین) میں فیصلہ کرنے کے لئے اور تیسرے کو عقار (جائداد) کے مقدمات دیکھنے کے لئے مقرر کرے، اس میں فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے، اختلاف صرف اس صورت میں ہے کہ ایک ہی مقام پر ایک ہی کام کے لئے دو یا زیادہ قاضی مقرر کرے تو حنفیہ کے یہاں ایک رائے یہ ہے کہ دونوں قاضی قضیہ میں شریک ہوں یہ جائز ہے، دوسری رائے میں انہوں نے کہا: یہ ناجائز ہے، اس لئے کہ ان میں اختلاف ہوسکتا ہے اور قضیہ کا فیصلہ نہ ہوسکے گا،

(۱) تبصرة الحکام لابن فرحون ۱/ ۲۲، ۲۳، ۵۷، ۵۸۔

(۱) ادب القضاء لابن ابی الدم ص ۹۶، ۹۷، ادب القاضی للماوردی ۱/ ۱۸۷، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۶۵۔

(۲) سورۂ ص/ ۲۶۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۲۹۲، ۲۹۳، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۶۳، المغنی ۹/ ۱۰۶۔

''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' میں صراحت ہے کہ کسی دعوے کی سماعت کے لئے مقرر دو قاضیوں میں سے ایک کے لئے جائز نہیں کہ تنہا اس دعوے کو سنے اور فیصلہ کرے اور اگر اس نے ایسا کیا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا[۱]۔

مالکیہ نے کہا: امام کے لئے جائز ہے کہ چند قاضی مقرر کرے، ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ علاقہ دے دے جہاں وہ سارے فقہی احکام کے مطابق فیصلہ کریں گے، اس طرح کہ ان میں سے کسی ایک کا فیصلہ دوسرے کے فیصلہ پر موقوف نہ ہوگا یا چند قاضی مقرر کرے جن میں سے ہر ایک کو مستقل طور پر کوئی شہر ملے یا اس کا ایک حصہ یا خاص نوعیت کے مقدمات، اس سے معلوم ہوا کہ عام وخاص ہر ایک کے اندر مستقل ہونا ضروری ہے، لہذا خلیفہ کے لئے جائز نہیں کہ مشترک دو قاضی مقرر کرے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ اشتراک ہر مقدمہ میں ہو بلکہ ایک قضیہ میں بھی، اس طور پر کہ ایک قاضی کا فیصلہ دوسرے کے فیصلہ پر موقوف ہو، اس لئے کہ حاکم (قاضی) آدھا حاکم نہیں ہوگا، ابن فرحون نے صراحت کی ہے کہ ایک ساتھ دو حاکموں کے لئے اس شرط پر تقرری کا عقد صحیح نہیں کہ وہ دونوں ہر قضیہ میں فیصلہ پر متفق رہیں گے بشرطیکہ اس کی شرط ان کے عقد ولایت میں لگائی گئی ہو[۲]۔

شافعیہ کے یہاں اس سلسلہ میں دو اقوال ہیں: اول اور یہی اصح ہے: دو قاضیوں کی ولایت جائز ہے، اگرچہ امام نے مقام یا نوعیت یا زمانہ کے ساتھ ہر ایک کی تخصیص نہ کی ہو، اس کی تصحیح امام غزالی اور ابن ابی عصرون نے کی ہے، البتہ اگر اجتماعی طور پر فیصلہ کرنے کی ان پر شرط لگائی گئی ہو تو جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ محل اجتہاد میں آپس میں اختلاف ہوسکتا ہے اور پھر نزاعات کا فیصلہ نہیں ہوسکے گا، انہوں نے کہا: اگر امام کسی ایک امام کے دو مقلدوں کو مقلد کی تقرری کے جواز کے قول کے مدنظر مقرر کردے تو جائز ہوگا اگرچہ اجتماعی طور پر فیصلہ کرنے کی ان پر شرط لگادے، اس لئے کہ اس کے نتیجہ میں آپسی اختلاف نہیں ہوگا، کیونکہ ان دونوں کا امام ایک ہے حتی کہ اگر ان دونوں کے امام کے دو اقوال ہوں تو بھی نہیں، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک اصح قول پر فیصلہ کرے گا[۱]۔

حنابلہ کے یہاں دو اقوال ہیں: اول: جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے نتیجہ میں فیصلہ اور نزاعات کو روکے رکھنا ہوگا، کیونکہ ان دونوں میں اجتہاد میں اختلاف ہوسکتا ہے اور ان میں سے ایک کی رائے دوسرے کی رائے کے خلاف ہوگی، دوسرا قول جس کو ابن قدامہ نے راجح کہا ہے یہ ہے کہ تقرری جائز ہے اگر دونوں قاضی ایک قضیہ میں شریک نہ ہوں، ابن قدامہ نے جواز کی علت یہ بتائی ہے کہ قاضی کے لئے جائز ہے کہ وہ جس شہر میں ہے وہاں ایک ہی مقام میں دو نائب مقرر کرے تو امام بدرجہ اولی دو قاضی مقرر کرسکتا ہے، اس لئے کہ امام کی ولایت زیادہ قوی ہے، نیز اس لئے کہ ہر قاضی فریقین میں اپنے اجتہاد سے فیصلہ کرے گا، دوسرا قاضی اپنے اجتہاد کے خلاف ہونے کی صورت میں نہ اس پر اعتراض کرسکتا ہے، نہ اس کے فیصلہ کو منسوخ کرسکتا ہے[۲]۔

اگر متعدد قاضی ہونے کی صورت میں کسی قاضی کے پاس مقدمہ پیش ہو، اس کے بارے میں فریقین میں اختلاف ہوجائے تو مدعی کی بات معتبر ہوگی یا مدعا علیہ کی؟ اس کے بارے میں فقہاء کے چند اقوال ہیں جن کی تفصیل ''دعوی'' (فقرہ/ ۱۵-۱۶) میں دیکھیں۔

---

(۱) روضۃ القضاۃ ۱/ ۷۵، ۸۱، مجلۃ الاحکام دفعہ (۱۸۰۲)، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۱۸۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۱۳۴۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۰۔

(۲) المغنی ۹/ ۱۰۵، ۱۰۶، کشاف القناع ۶/ ۲۹۲۔

و- قاضی القضاۃ کی تعیین:

۳۱- قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) کا عہدہ حکومت عباسیہ کے دور میں پیدا ہوا جبکہ امام ابوحنیفہ کے شاگرد قاضی ابو یوسف کو قاضی القضاۃ مقرر کیا گیا، سب سے پہلے ان ہی کو یہ لقب ملا ہے، امام ابو یوسف مختلف شہروں میں تقرری کے لئے قاضیوں کی تجویز کرتے تھے اوران کی کارروائیوں پر نظر رکھتے تھے، تاکہ وہ اپنے دائرہ اختیار سے باہر نہ جائیں اور کسی میں خلل اندازی نہ کریں، اب تک امام ہی قاضیوں کی کارروائیوں پر نظر رکھتا، ان کے فیصلہ کا جائزہ لیتا تاکہ وہ صحیح ڈھنگ پر ہوں، دائرہ اختیار سے تجاوز یا کوتاہی کا ارتکاب نہ ہو، یہ ذمہ داری امام کے لئے گراں محسوس ہوتی تھی، اسی وجہ سے اس کے لئے جائز ہوا کہ اس کام کے لئے کسی کی تقرری کردے جو اس کے نائب کے طور پر قاضیوں کی نگرانی کرے، بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ قاضی القضاۃ کو اپنے قاضیوں اور نائبین کا جائزہ لینا چاہئے، ان کے فیصلوں پر کڑی نظر رکھے، لوگوں کے بارے میں ان کے حالات وکردار پر توجہ دے[1]۔

ز- آداب قاضی:

۳۲- آداب قاضی: قاضی کے لئے ضروری ہے کہ واجبات اور مستحبات کی ادائیگی کے ساتھ اپنے کو اور اپنے معاونین کو ان آداب وقواعد کا پابند رکھے جن سے عدالتی کارروائی منضبط رہے جو قاضی کو ظلم وزیادتی کرنے سے محفوظ رکھیں، اس کو عدل وانصاف کے عام کرنے اور ظلم کے خاتمہ کا راستہ دکھائیں، اس کو شکوک وشبہات سے دور رکھیں، لہذا مسنون ہے کہ شدت کے بغیر قوی ہو، کمزوری کے بغیر نرم ہو، طاقت ور اس سے غلط کام کرانے کی امید نہ رکھے، کمزور آدمی اس کے انصاف سے مایوس نہ ہو، وہ بردبار ہو، غور وفکر کرنے والا ہو، ذہین وفطین اور ہوشمند ہو، غفلت میں اس کو نقصان نہ پہنچایا جاسکے، کسی کے دھوکہ میں نہ آئے، صحیح طور پر سننے، دیکھنے والا ہو، اپنے زیر ولایت لوگوں کی زبانوں سے واقف ہو، پاک دامن، محتاط، پاک صاف ہو، حرص سے دور ہو، سچ گو ہو، رائے ومشورہ والا ہو، جابر وظالم نہ ہو کہ صحیح دلیل دینے والے کی دلیل کی کاٹ کردے، حضرت علیؓ نے فرمایا: جب تک کسی کے اندر یہ پانچ اوصاف نہ ہوں قاضی نہیں بننا چاہئے: عفیف (پاک دامن) بردبار، اپنے سے پہلے کے حالات سے واقف ہو، عقل مندوں سے مشورہ لیتا رہے اور اللہ کے بارے میں کسی کی ملامت سے خائف نہ ہو، حضرت عمر بن عبدالعزیز کے بارے میں آتا ہے کہ انہوں نے فرمایا: جب تک آدمی میں پانچ صفات نہ ہوں قاضی نہیں ہونا چاہئے، اگر ان میں سے ایک صفت اس میں نہ پائی جائے تو یہ اس کے لئے ایک داغ ہے اور اگر اس میں دو صفات نہ ہوں تو اس میں دو داغ ہیں، وہ پانچ صفات یہ ہیں: اپنے سے پہلے کے فیصلوں سے واقف ہو، اہل رائے سے مشورہ لے، حرص وطمع سے پاک ہو، فریق مقدمہ کے تئیں بردبار ہو، ملامت کو گوارہ کرنے والا ہو[1]۔

قضاء کے آداب بہت ہیں، ان کی اصل رسول اللہ ﷺ کی احادیث اور خلفاء راشدین کے آثار ہیں مثلاً وہ مکتوب جو حضرت عمر بن الخطاب نے حضرت ابوموسی اشعری کے نام منصب قضاء پر ان کی تقرری کے موقع پر لکھا تھا، ابن القیم نے یہ مکتوب ''إعلام الموقعین'' میں نقل کیا ہے جو حرف بہ حرف یہ ہے:[2] ''قضاء ایک

---

(۱) ادب القاضی للماوردی ۲/۹۶، ۳، تبصرۃ الحکام ۱/۷۷، معین الحکام رص ۳۶۔

(۱) قول عمر بن عبدالعزیز: ''لا ینبغي للرجل......'' کی روایت بیہقی (۱۰/۱۱۷) نے کی ہے۔

(۲) مختلف ماخذ میں مکتوب عمر بن خطاب کے کچھ الفاظ میں اختلاف ہے، لیکن معانی میں کوئی فرق نہیں، اس مکتوب کو سیاست قضاء کہا جاتا ہے، اعلام الموقعین میں ابن قیم نے اس مکتوب گرامی کی بھر پور تشریح کی ہے۔

محکم فریضہ اور معمول بہ طریقہ ہے، لہذا جب تمہارے پاس مقدمہ پیش ہو تو غور وفکر سے کام لو، کیونکہ حق بات کہنا جو نافذ نہ ہو بے سود ہے، اپنی نگاہ، اپنی مجلس اور اپنے فیصلہ میں لوگوں میں مساوات رکھو، تاکہ کوئی باعزت تم سے ناانصافی کرانے کی امید نہ رکھے، اور کوئی کمزور تمہارے عدل سے مایوس نہ ہو، ثبوت دعوی کرنے والے پر ہے اور قسم اس پر ہے جو دعوی کا انکار کرے، مسلمانوں میں صلح جائز ہے البتہ ایسی صلح جو کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام کردے جائز نہیں، جو کسی غائب حق یا گواہ ہونے کا دعوی کرے اس کے لئے ایک مدت مقرر کردو، اب اگر وہ اس کو بیان پیش کردے تو اس کو اس کا حق دے دو، اور اگر وہ ایسا نہ کرسکے تو تمہارے لئے اس کے خلاف فیصلہ کرنا جائز ہوگا، کیونکہ اس طرح سے ہر عذر ختم ہوجائے گا اور یہ گمراہی کے اندھیارے کو دور کرنے والا ہے[1]، اگر تم نے کل کوئی فیصلہ کیا ہو پھر دوبارہ غور وفکر کے نتیجہ میں صحیح بات معلوم ہوگئی تو کل کا فیصلہ تمہیں رجوع إلی الحق سے مانع نہ ہو، اس لئے کہ حق قدیم ہے اس کو کوئی چیز ختم نہیں کرسکتی، حق کی طرف رجوع کرلینا باطل پر جمے رہنے سے بہتر ہے، مسلمان ایک دوسرے کے لئے عادل ہیں، البتہ کوئی محدود فی القذف ہو یا اس کے بارے میں جھوٹی گواہی دینے کا تجربہ ہوچکا ہو یا ولاء یا قرابت کے بارے میں متہم ہو تو اور بات ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی بندوں کے راز کا مالک ہے، گواہوں اور قسم کے بغیر ان پر حد جاری کرنے کا حکم نہیں دیا پھر اگر کوئی ایسا مقدمہ تمہارے سامنے پیش ہو جو قرآن وسنت میں نہیں ہے تو بڑے غور وفکر سے کام لو، امور کا ایک دوسرے سے موازنہ کرو، ہم مثل مسائل کو معلوم کرو، پھر دیکھو کہ تمہاری رائے کے مطابق اللہ کو سب سے زیادہ کون سا حکم پسند ہے اور حق سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے، اس پر فیصلہ کرو، دیکھو! غصہ، بے قراری اور تنگ دلی سے بچو، لوگوں سے اذیت محسوس نہ کرو، جھگڑے کے وقت (یا فرمایا: فریقین مقدمہ کے سامنے[1]) بدخلق نہ بنو، اس لئے کہ حق کے ساتھ فیصلہ کرنا رضاء الہی اور نیک نامی کا سبب ہے، جس کی نیت حق کے باب میں اگرچہ اپنے خلاف ہو خالص ہوگی تو لوگوں سے نمٹنے کے لئے اللہ تعالی اس کی خاطر کافی ہے، جو بلاوجہ اپنی اچھائی کا اظہار کرتا ہے اللہ تعالی اس کو معیوب کردیتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کے یہاں بندوں کا وہی عمل مقبول ہے جو اس کی ذات کے لئے خالص ہو پھر تم اس ثواب کے بارے میں کیا گمان کرتے ہو جو اللہ کے پاس اس کے فوری رزق اور اس کی رحمت کے خزانوں میں ہے[2]۔

فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ قاضی غصہ کی حالت میں فیصلہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی

---

(۱) (کتاب میں یہاں لفظ ''عماء'' آیا ہے جس پر حاشیہ ذیل ہے) عماء کے معانی میں: بادل، گمراہی، التباس ہے، کسائی نے کہا: هو في عماية شديدة وعماء، یعنی تاریکی اور حدیث میں ہے: ''من قاتل تحت راية عمية...'' عمية: فعيلة کے وزن پر عماء سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ضلالت وگمراہی ہے، کہا جاتا ہے: فلان في عمياء: راہ حق کا علم نہ ہونا (مقاییس اللغۃ لابن فارس ۴/ ۱۳۴) طبع عیسی الحلبی ۱۹۶۸ء، دوسرے مآخذ میں ''اجلی للعمی'' کے الفاظ ہیں، ابن مازہ نے کہا: ''اجلی للعمی'' ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے بعد جو فیصلہ کرے گا وہ علی وجہ البصیرت ہوگا، شک وشبہ کی بنیاد پر نہیں۔

---

(۱) راوی (ابوعبید) کو ''جھگڑے کے وقت'' یا فریقین کے مقدمہ کے سامنے میں شک ہے۔

(۲) اعلام الموقعین ۱/ ۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الجیل بیروت ۱۹۷۳ء، بدائع الصنائع للکاسانی ۷/ ۹، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۸، المبسوط للسرخسی ۱۶/ ۶۳ مطبعۃ السعادہ، شرح ادب القاضی للخصاف وشرح ادب القاضی لابن مازہ ۱/ ۲۲۷، روضۃ القضاۃ للسمنانی ۴/ ۱۴۸۹، ماوردی نے ادب القاضی (۱/ ۲۵۰) میں اس کے ابتدائی چند فقروں سے استشہاد کیا ہے، البیان والتبیین ۲/ ۴۸ مطبعہ لجنۃ التالیف والنشر، الکامل للمبرد ۱/ ۱۴، اور اثر عمر بن خطاب: ''إن القضاء فريضة محكمة......'' کی روایت بیہقی (۱۰/ ۱۵۰) نے کی ہے۔

ہے: "لا يحكم أحد بين إثنين وهو غضبان" (۱) (کوئی بھی غصہ کی حالت میں دو آدمیوں میں فیصلہ نہ کرے) غصہ ہی کے معنی میں فکر کو مشغول کرنے والی ہر چیز ہے مثلاً سخت بھوک، سخت پیاس، پریشان کن تکلیف یا سخت اونگھ یا غم، یا خوشی کا احساس، یہ تمام چیزیں حضور قلب اور مکمل طور پر غور وفکر سے مانع ہیں جس کے ذریعہ حق بات تک رسائی ہوتی ہے، اکثری بات یہی ہے، لہذا یہ غصہ کے معنی میں ہیں جس کی صراحت حدیث میں ہے، لہذا اسی کے قائم مقام ہوں گے لیکن اگر حق نمایاں اور فیصلہ واضح ہونے کے بعد اس کو غصہ آ گیا تو یہ فیصلہ سے مانع نہیں، اس لئے کہ غصہ سے قبل حق اس کے سامنے آ چکا تھا، لہذا یہ فیصلہ میں اثر انداز نہیں ہوگا، حنفیہ کی رائے ہے کہ یہ امور آداب قضاء میں داخل ہیں، جبکہ شافعیہ کی رائے اور مالکیہ کے یہاں ایک قول کے مطابق اس حالت میں فیصلہ کرنا قاضی کے لئے مکروہ ہے۔

حنابلہ حرمت کے قائل ہیں، اور یہی مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے۔

اگر عدالت کی مجلس میں رہتے ہوئے قاضی کو اس طرح کی کوئی حالت پیش آ جائے تو مقدمہ کی سماعت کو روک کر وہاں سے چلا جانا اس کے لئے جائز ہے (۲)۔

(۱) حدیث: "لا يحكم أحد بين إثنين وهو غضبان" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۱۳۶) اور مسلم (۳/ ۱۳۴۳) نے حضرت عبدالرحمٰن بن ابوبکرؓ سے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۹، شرح ادب القاضی للصدر الشہید ۱/ ۳۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۴/ ۲۰۵، تبصرة الحکام ۱/ ۳۵، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۱ اور اس کے بعد کے صفحات، روضة الطالبین ۱۱/ ۱۳۹، ۱۴۳، ادب القضاء لابن ابی الدم الحموی رص ۱۱۴، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۷۱، کشاف القناع ۶/ ۳۱۶۔

ح- قاضی کی شکل وصورت اور لباس:

۳۳- قاضی کی کوشش ہو کہ وہ عمدہ شکل وصورت والا ہو، ظاہری جلال والا ہو، اٹھنے بیٹھنے میں باوقار ہو، بولنے اور خاموش رہنے کا انداز عمدہ ہو، فضول اور غیر ضروری بات سے احتراز کرے، اس کی ہنسی مسکراہٹ ہو، اس کی نظر نظر فراست ہو، سر جھکائے تو غور وفکر کے لئے، بہتر اور اپنی شان کے لائق پوشاک استعمال کرے، بہتر حالت اور سکون ووقار کے ساتھ رہے، نہ تکبر ہو، نہ خود پسندی (۱)۔

جسم صاف ستھرا ہونا چاہئے، بال کاٹے، ناخن تراشے، اپنے بدن کی بدبو دور کرے، ایسی خوشبو استعمال کرے جس کا رنگ نہ ہو اور بو ظاہر ہو (۲)۔

ط- عام تقریبات میں قاضی کی شرکت:

۳۴- عام دعوت مثلاً شادی وختنہ کے مواقع پر دعوت میں جانا اس کے لئے مسنون ہے، اس لئے کہ اس کو قبول کرنا سنت ہے، اس میں کوئی تہمت بھی نہیں ہے، جنازہ میں شریک ہوگا، اس لئے کہ جنازہ میں شرکت مسلمانوں پر مردے کا حق ہے، لہذا اس میں شرکت کرے گا اگر اس کی مصروفیت سے قضاء میں دقت نہ آئے، مریضوں کی عیادت کرے گا، اس لئے کہ یہ مسلمانوں پر مسلمانوں کا حق ہے اور اس میں کوئی تہمت بھی نہیں ہے (۳)۔

خصوصی دعوت قبول نہ کرے گا، اس لئے کہ خصوصی دعوت اسی کی خاطر ہوتی ہے، خصوصی دعوت یہ ہے کہ اگر اس میں قاضی کی شرکت نہ

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۹، ۱۰، تبصرة الحکام ۱/ ۲۹۔

(۲) ادب القاضی للماوردی ۲/ ۲۴۳، روضة الطالبین ۱۱/ ۱۳۲، کشاف القناع ۶/ ۳۱۱۔

(۳) ادب القضاء لابن ابی الدم رص ۱۱۴، ۱۱۵، بدائع الصنائع ۷/ ۱۰، تبصرة الحکام ۱/ ۳۱، المغنی ۹/ ۷۹، ۸۰۔

ہوتو دعوت کرنے والا اس کا انتظام نہ کرے، ایک قول ہے: شادی اور ختنہ کے علاوہ ہر دعوت خصوصی ہے، طحاوی نے لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے قول کے مطابق قرابت دار کی خصوصی دعوت قبول نہ کرے، امام محمد کے قول کے مطابق قبول کرے گا، اس لئے کہ قرابت دار کی دعوت قبول کرنا صلہ رحمی ہے البتہ پرائے شخص کی خصوصی دعوت قبول نہیں کرے گا اس لئے کہ ایسی دعوت اور ہدیہ میں کوئی فرق نہیں ہے[(۱)]۔

اہل خانہ، صلحاء اور دوستوں سے ملاقات کرنا اور مجاہد وحاجی کو رخصت کرنا قاضی کے لئے جائز ہے، اس لئے کہ یہ قربت وطاعت ہے، اور شریعت میں اس پر بڑے اجر وثواب کا وعدہ ہے، قاضی ان میں مشغول ہوگا اگر یہ فیصلہ کرنے سے مانع نہ ہو، اس لئے کہ جھگڑوں کے تصفیہ اور فیصلہ کرنے میں اس کا مشغول رہنا زیادہ بہتر ہے[(۲)]۔

ی- قاضی کے لئے ہدیہ:

۳۵- قاضی کے لئے فریقین یا ان میں سے کسی ایک سے ہدیہ قبول کرنا حرام ہے۔

البتہ جس کا کوئی مقدمہ نہ ہو اگر وہ اس کے خاص قرابت داروں یا اہل صحبت میں سے ہے یا قضاء کا عہدہ سنبھالنے سے قبل اس کے ساتھ ہدیہ لینے دینے کا معمول تھا تو کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اگر ایسا معمول نہ تھا تو قبول کرنا ناجائز ہے، بہتر یہ ہے کہ اگر (جس کا اس کے پاس کوئی مقدمہ نہیں) ہدیہ قبول کرے تو ہدیہ دینے والے کو اس کا عوض دے دے اور ہر شخص سے ہدیہ قبول کرنے کا دروازہ بند رکھنا اس کے لئے بہتر ہے، اس لئے کہ ہدیہ کے سبب ہدیہ دینے والے میں

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) تبیین الحقائق للزیلعی ۱۷۸/۴، کشاف القناع ۳۱۸/۶۔

دلیری اور ہدیہ لینے والے میں چشم پوشی پیدا ہوتی ہے، البتہ ذی رحم محرم جس کا قاضی کے پاس کوئی مقدمہ نہیں کا ہدیہ اس سے مستثنیٰ ہے کہ صلہ رحمی کی خاطر اس کو قبول کرنا اولی ہے، نیز اس لئے کہ اس کے رد کرنے میں قطع رحمی ہے جو حرام ہے۔

۳۶- رشوت بلا اختلاف حرام ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: **"لعن الله الراشي والمرتشي في الحكم"**[(۱)] (فیصلہ میں رشوت دینے والے اور رشوت خور دونوں پر اللہ کی لعنت ہے) اگر قاضی نے کسی واقعہ میں رشوت لے کر فیصلہ کیا تو اس واقعہ میں اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا اگرچہ برحق فیصلہ کیا ہو اور اس کی عدالت ساقط ہوجائے گی[(۲)] اگر قاضی کے لڑکے یا محرر یا کسی معاون نے رشوت لی تو اگر وہ قاضی کے حکم و رضامندی سے تھا تو یہ خود قاضی کے رشوت لینے کی طرح ہے اور اس کا فیصلہ مردود ہوگا اور اگر قاضی کے علم کے بغیر ہو تو قاضی کا فیصلہ نافذ ہوگا اور رشوت خور نے جو لیا ہے اس کو واپس کردے[(۳)]۔

ک- مجلس قضاء:

۳۷- مستحب ہے کہ قاضی اپنا اجلاس ایسی جگہ کرے جو کشادہ نمایاں، گرمی سردی کی اذیت سے محفوظ، وقت اور قضاء کے لائق ہو، نیز بدبو، دھوئیں اور غبار کی اذیت سے بھی محفوظ ہو مثلاً وہ جگہ کشادہ گھر اور شہر کے بیچ میں ہو اگر ممکن ہو تا کہ فریقین کے لئے زیادہ گنجائش اور

(۱) حدیث: "لعن الله الراشی والمرتشی فی الحکم" کی روایت ترمذی (۶۱۳/۳) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حسن صحیح ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۹/۷، ۱۰، تبیین الحقائق للزیلعی ۱۷۸/۴، روضۃ القضاۃ ۸۸/۱، الشرح الصغیر ۱۹۲/۴، القوانین الفقہیہ رص ۱۹۶، ادب القضاء لابن ابی الدم رص ۱۱۴، روضۃ الطالبین ۱۴۲/۱۱، ۳۴۳، مغنی المحتاج ۳۹۲/۴، شرح منتہی الإرادات ۴۷۱/۳، کشاف القناع ۳۱۶/۶۔

(۳) تبیین الحقائق ۱۷۵/۴۔

عدل سے زیادہ قریب ہو۔

مسجد میں فیصلہ کرنا:

۳۸- حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ قاضی فیصلہ کرنے کے لئے مسجد میں بیٹھ سکتا ہے، اس لئے کہ اس میں لوگوں کو سہولت زیادہ ہے اور اس طرح قاضی کے پاس لوگوں کی آمد میں زیادہ آسانی ہوگی اور وہاں پہنچنے میں کسی کے لئے رکاوٹ کم سے کم ہوگی، امام ابوحنیفہ نے کہا: قاضی کو فیصلہ کرنے کے لئے جامع مسجد میں بیٹھنا چاہئے، اس لئے کہ یہ سب سے مشہور جگہ ہے، کسی سے مخفی نہیں اور اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کہ اپنے گھر میں بیٹھے اور لوگوں کو عام اجازت دے دے، کسی کو وہاں آنے سے نہ روکے (۱)۔

مسجد میں قاضی کے فیصلہ کی بابت ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ حضرات عمرؓ وعثمانؓ وعلیؓ مسجد میں بیٹھ کر فیصلہ کرتے تھے۔

مالکیہ کے یہاں اس مسئلہ کے دو طریقے ہیں: اول: امام مالک کا ''الواضحہ'' میں: مسجد کے سامنے کے صحن میں بیٹھنا مستحب اور مسجد کے اندر بیٹھنا مکروہ ہے کہ کافر وحیض والی عورت سب وہاں جائیں گے دوم: خود مسجد میں بیٹھنا مستحب ہے، یہی ''المدونہ'' کی اس عبارت کا ظاہر ہے ''اور مسجد میں فیصلہ کرنا برحق اور پرانی روایت ہے''، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ'' (۲) (جب وہ دیوار پھاند کر حجرہ میں داؤد کے پاس آ گئے)، دسوقی نے کہا: معتمد قول وہ ہے جو ''الواضحہ'' میں ہے (۳)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ مسجد کو مجلس قضاء بنانا مکروہ ہے، اس لئے کہ قاضی کی مجلس شور وشغب اور اونچی آواز سے خالی سے نہیں ہوتی، کبھی کبھی پاگلوں اور بچوں کو پیش کرنے کی ضرورت پڑ جاتی ہے اور مسجد کو ان کی اتفاقی حرکتوں سے جن میں مسجد کی توہین ہوتی ہے محفوظ رکھا جاتا ہے، البتہ اگر مسجد میں نماز وغیرہ کے لئے قاضی کی موجودگی کے وقت اچانک کوئی مقدمہ پیش کر دیا جائے تو اس کا فیصلہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، روایات میں رسول اللہ ﷺ اور خلفاء کے بارے میں جو مسجد کے اندر فیصلہ کرنے کا ذکر آتا ہے وہ اسی پر محمول ہے (۱)۔

ل- قاضی کے کام اور آرام کا وقت:

۳۹- اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ قاضی اپنے دنیاوی مصالح کا خیال رکھے اور اوقات قضاء کے علاوہ سارے ایام میں ایسا کرنا ضروری ہے، دو تین دن پر اپنے قرابت داروں کے پاس جانے میں کوئی مضائقہ نہیں، اپنے اجلاس کا ایک معین وقت رکھے جو لوگوں کے لئے ان کے معاش میں ضرر رساں نہ ہو اور یہ جائز ہے کہ قضاء کے لئے چند ایام معین کر دے جن میں لوگ حاضر ہوں اور لوگوں کو اس کی بابت ان دنوں کا علم ہوتا کہ وہ انہی دنوں میں اس کا قصد کریں، ضروری نہیں کہ قاضی اپنا سارا وقت قضاء میں صرف کرے، راستہ میں فیصلہ نہیں کرنا چاہئے، ہاں اگر کسی نے راستہ میں اس سے فریاد کی تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ راستے میں بھی کوئی حکم کرے یا ممانعت کرے اور قید کرادے، رہا قطعی فیصلہ تو راستہ میں نہیں کرے گا، مالکیہ میں اشہب نے اس کو جائز کہا ہے، عیدین اور اس کے قریب ایام (جیسے عرفہ کا دن) اور لوگوں کے لئے خوشی یا غمی کے ایام میں اجلاس میں نہیں بیٹھنا چاہئے، اسی طرح اگر زیادہ کیچڑ اور بارش ہو تو بھی نہیں،

---

(۱) معین الحکام رص ۲۰، تبصرۃ الحکام ار ۳۴، شرح منتہی الإرادات ۳ر ۴۶۹، بدائع الصنائع ۷ر ۱۳، کشاف القناع ۶ر ۳۱۲۔

(۲) سورۂ ص ر ۲۱۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴ر ۱۳۷، المدونہ ۵ر ۱۴۴۔

(۱) مغنی المحتاج ۴ر ۳۹۰، ۳۹۱۔

بعض متاخرین نے کہا: اسی طرح جمعہ کے دن بشرطیکہ کوئی ایسا معاملہ پیش نہ آجائے جس کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو یا فوری طور پر اس کو دیکھنا ہی لازم ہو (تاخیر کی گنجائش نہ ہو)۔

امام مالک کا یہ قول نقل کیا گیا ہے: قاضی کو اپنا اجلاس دن کی کچھ گھڑیوں میں کرنا چاہئے، اس لئے کہ مجھے اندیشہ ہے کہ زیادہ ہونے پر اس سے غلطی ہوجائے گی اور سارے دن خود کو تھکانا اس پر لازم نہیں ہے[۱]۔

م-خرید وفروخت کا مکروہ ہونا:

۴۰- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ قاضی کے لئے خود خرید وفروخت کرنا مکروہ ہے، یہ کام کسی ایسے وکیل کے ذریعہ کرائے گا جو قاضی کے وکیل ہونے کی حیثیت سے مشہور نہ ہو تاکہ اس کے ساتھ بے جا سہولت نہ برتی جائے، کیونکہ بے جا سہولت ہدیہ کی طرح ہے، کوئی قاضی یا والی تجارت نہیں کرسکتا، اس لئے کہ ابوالاسود مالکی نے اپنے والد سے، اور انہوں نے اپنے دادا سے مرفوعاً نقل کیا ہے: "ما عدل والٍ اتجر في رعيته"[۲] (تجارت کرنے والا والی اپنی رعایا میں انصاف نہیں کرسکتا)، خواہ یہ خرید وفروخت فیصلہ کی مجلس میں ہو یا قاضی کے گھر پر ہو لیکن اگر قاضی نے کسی چیز کی خرید وفروخت کرلی تو اس سے اس کو واپس نہیں لیا جائے گا البتہ اگر اکراہ کے طور پر ہو یا اس میں فروخت کرنے والے کا نقصان ہو تو خرید وفروخت کو رد کردیا جائے گا۔

قاضی کا وکیل معروف نہیں ہونا چاہئے، اس لئے کہ اس کے وکیل کے ساتھ وہی چشم پوشی ہوگی جو خود قاضی کے ساتھ ہوتی ہے۔

حنفیہ کی رائے اور مالکیہ کے یہاں راجح یہ ہے کہ صرف وہ خرید وفروخت مکروہ ہے جو عدالت کے اجلاس میں ہو[۱]۔

ن-فریقین کے تئیں قاضی کی ذمہ داری:

۴۱- قاضی پر واجب ہے کہ بیٹھنے میں فریقین کے درمیان مساوات کرے، لہذا دونوں کو اپنے سامنے بیٹھائے، اپنے داہنے یا بائیں طرف نہیں، اس لئے کہ اگر وہ ایسا کرے گا تو ایک فریق اس کی مجلس میں قریب ہوجائے گا، نیز اس لئے کہ داہنے کو بائیں پر فضیلت حاصل ہے، نظر ڈالنے، بولنے اور خلوت میں دونوں کے درمیان مساوات کرے، اپنا رخ کسی ایک ہی کی طرف نہ موڑے، کسی ایک سے سرگوشی نہ کرے، کسی کے ساتھ اپنے گھر خلوت میں نہ جائے، نہ کسی ایک کو مہمان بنائے، ان تمام امور میں فریقین میں مساوات رکھے، اس لئے کہ مساوات نہ کرنے میں دوسرے فریق کی دل شکنی ہے اور قاضی پر اس کی وجہ سے الزام آئے گا، بلا عذر جھگڑوں کا فیصلہ کرنے میں تاخیر کرنا قاضی کے لئے جائز نہیں ہے، آرام کے اوقات کے علاوہ اس کا پردہ میں رہنا جائز نہیں ہے۔

اپنے والدین یا اپنی اولاد میں سے کسی کے حق میں وہ فیصلہ نہیں کرسکتا، اس لئے کہ تہمت آئے گی، ہاں ان کے خلاف فیصلہ کرسکتا ہے، اس لئے کہ تہمت نہیں ہے، اپنے دشمن کے حق میں فیصلہ کرسکتا ہے، اپنے دشمن کے خلاف نہیں[۲]۔

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۵، ۳۶، بدائع الصنائع ۷/ ۱۳، روضۃ القضاۃ ۱/ ۱۶۱۔

(۲) حدیث: "ما عدل وال اتجر في رعيته" کو ابن حجر نے المطالب العالیہ (۲/ ۲۳۴) میں نقل کرکے احمد بن منیع سے منسوب کیا ہے اور اس کے محقق نے بوصیری کے حوالہ سے حدیث کے ایک راوی کی تضعیف نقل کی ہے۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۷۱، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۱، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۱، ادب القضاۃ للحموی رص ۱۱۳، معین الحکام رص ۱۷، المبسوط للسرخسی ۱۶/ ۷۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۹، الشرح الصغیر ۴/ ۲۰۵، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۳، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۶۹، ۴۷۳، کشاف القناع ۶/ ۳۱۴۔

قضاۃ کے معاونین:

۴۲- قاضی کو اپنی عدالتی کارروائیوں میں معاون کی ضرورت ہوتی ہے، خواہ ان کارروائیوں کا تعلق فیصلہ کے موضوع سے ہو جس کو واقعہ پر منطبق کرنا واجب ہے (اور یہ فقہاء ہیں جن سے قاضی مشورہ لیتا ہے) یا ان کا تعلق معاون کارروائیوں سے ہو مثلاً محرر جو محضر نامہ لکھے گا، قاضی کے معاونین، دربان گواہوں کا تزکیہ کرنے والا اور ترجمہ کرنے والا۔

قاضی کا محرر:

۴۳- مستحب ہے کہ قاضی ایک محرر رکھے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ حضرت زید بن ثابت وغیرہ سے لکھواتے تھے (۱)، نیز اس لئے کہ قاضی کی مصروفیات بہت ہیں، اس کی پوری توجہ اور نگاہ فریقین کے اقوال، ان کے دلائل اور ان کے پیش کردہ گواہوں کا جائزہ لینے پر مرکوز ہوتی ہے، لہذا اسے ایک محرر کی ضرورت ہے جو جھگڑے کی روداد تحریر کرے، محرر کے لئے شرط ہے کہ وہ مسلمان عادل محضر ناموں اور رجسٹر نویسی سے واقف ہو اور اس کا فقیہ ہونا، بھرپور عقل والا ہونا اور خوشنویس ہونا مستحب ہے اور اگر اس کو فقہ کا علم نہ ہو تو فریقین کے کلام جیسا سنے لکھے، اس میں کوئی کمی بیشی نہ کرے کہ مبادا غیر ثابت حق کو ثابت کردے یا واجب حق کو ساقط کردے، اس لئے کہ کلام کی تشریح میں غیر فقیہ کا تصرف اس سے خالی نہیں ہوگا، محرر کو ایسی جگہ بیٹھنا چاہئے کہ قاضی اس کی تحریر اور حرکت کو دیکھ سکے، اس لئے کہ اس میں زیادہ احتیاط کا پہلو ہے، مالکیہ کے یہاں راجح قول میں محرر رکھنا واجب ہے (۲)۔

(۱) حدیث: "استکتب النبي ﷺ زید بن ثابت......" کی روایت ترمذی (۵/ ۶۷، ۶۸) نے کی ہے، اور کہا: حسن صحیح ہے۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۱۳۸، الشرح الصغیر ۴/ ۲۰۲، بدائع الصنائع ۷/ ۱۲، مغنی المحتاج ۴/ ۳۳۸، ۳۸۹، المغنی ۹/ ۷۲، ادب القضاء لابن ابی الدم رص ۱۰۹۔

قاضی کے مددگار:

۴۴- قاضی کو اپنے لئے مددگار رکھنا چاہئے جو اس کی نگاہ کے سامنے رہیں، اس لئے کہ مجلس قضاء رعب و دبدبہ اور ہیبت کی مجلس ہے اور اگر مددگار نہ رکھے تو قاضی کی بے وقعتی ہوسکتی ہے جس سے اس کا رعب جاتا رہے گا، نیز اس لئے کہ اسے فریقین کو حاضر کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور مددگار ہی فریقین کو مجلس قضاء میں حاضر کریں گے، زجر و توبیخ کے قابل فریق کی زجر و توبیخ کریں گے اور مناسب ہے کہ یہ مددگار، دین دار، امانت دار اور حرص سے دور ہوں (۱)۔

قاضی کا دربان:

۴۵- یہاں دربان سے مراد: فریقین کو قاضی کے سامنے بالترتیب پیش کرنے والا ہے، وہ پہلے آنے والے کو پہلے پیش کرے پھر جو بعد میں آیا ہو اس کو پیش کرے، مجلس قضاء میں دھکا دے کر جانے سے لوگوں کو روکے گا۔

قاضی کے لئے دربان رکھنا جائز ہے یا نہیں اس میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ یہ جائز ہے، ان کے یہاں دلیل شرع ہے، کیونکہ خلفاء راشدین دربان رکھتے تھے۔

شافعیہ و حنابلہ نے کہا: قاضی کو کوئی دربان نہیں رکھنا چاہئے جو لوگوں کو قاضی کے پاس پہنچنے سے روک دے، اس لئے کہ حضرت ابومریمؓ کی روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: "**من ولاه الله عزوجل شيئا من أمر المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم احتجب الله عنه دون حاجته وخلته وفقره**" (۲) (اگر کسی کو

(۱) شرح ادب القاضی للصدر الشہید ۱/ ۲۴۴، ادب القضاء لابن ابی الدم رص ۱۰۸۔

(۲) حدیث: "من ولاه الله عز وجل شيئا من أمر المسلمين......" کی

اللہ تعالیٰ مسلمانوں کے کسی کام پر مامور کرے اور وہ مسلمانوں کی حاجت وضرورت اور فقر کو چھوڑ کر پردہ کرلے تو اللہ اس کی حاجت و ضرورت اور فقر کو چھوڑ کر پردہ کرلے گا) اور اس لئے بھی کہ قاضی کا دربان اپنی کسی غرض سے بعد میں آنے والے کو پہلے اور پہلے آنے والے کو بعد میں پیش کرسکتا ہے، مجلس قضاء کے علاوہ کے لئے اور بھیڑ اور لوگوں کی کثرت کی حالت میں دربان رکھنا قاضی کے لئے مستحب ہے، ابن ابی الدم حموی نے اس پر یہ لکھا ہے: یہی صحیح ہے، خصوصا ہمارے زمانہ میں کہ لوگوں میں بگاڑ آچکا ہے، ہر دور کے اپنے اپنے مناسب ومتقاضی حالات ومراسم ہوتے ہیں.....امام شافعی وغیرہ کا یہ کہنا کہ دربان نہیں رکھنا چاہئے اس صورت میں محمول ہے کہ دربان رکھ کر لوگوں سے پردہ کرنا اور دربان پر اکتفاء کرنا مقصود ہو یا دربان کی رشوت خوری کا خوف ہو[(۱)]، دربان کی شرائط اور اس کے آداب کی تفصیل اصطلاح ''حاجب'' (فقرہ/۹) میں دیکھیں۔

تزکیہ کرنے والا:

۴۶- قضاء کے باب میں تزکیہ کرنے والے سے مراد جس پر گواہوں کی تعدیل (توثیق) میں اعتماد کیا جاتا ہے، فقہاء کی رائے ہے کہ اگر قاضی کو گواہوں کی عدالت کا علم ہو تو ان کے تزکیہ کی ضرورت نہیں اور اگر قاضی کو ان کے مجروح ہونے کا علم ہو تو ان کی گواہی رد کردے گا۔

کیا قاضی کسی تزکیہ کرنے والے کو رکھے گا جو گواہوں کے بارے میں غور وفکر کرے اور غیر معروف گواہوں کے حالات معلوم کرے؟

حنفیہ ومالکیہ نے کہا: تزکیہ کی دو قسمیں ہیں تزکیہ سر اور تزکیہ علانیہ، رہا تزکیہ سر تو قاضی کو چاہئے کہ گواہوں کے بارے میں دریافت کرنے کے لئے ایسے شخص کا انتخاب کرے گا، جو نہایت ثقہ ہو، سب سے زیادہ دین دار ہو، سب سے بڑا سمجھ دار، سب سے زیادہ تجربہ کار اور امتیاز کرنے میں سب سے زیادہ علم وذہانت والا ہو، اور اس کو گواہوں کے بارے میں خفیہ طور پر معلومات کرنے کی ذمہ داری دے گا اور یہ شخص گواہ کے پڑوسیوں، اس کے محلّہ والوں اور بازار والوں میں سے کسی معتبر آدمی سے اس کے بارے میں دریافت کرے گا اور قاضی کے سامنے کوئی ایسی بات ہی نقل کرے گا جس پر دو یا زیادہ عادل آدمی متفق ہوں، امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک تزکیہ کرنے والے کا متعدد ہونا شرط نہیں، ایک کافی ہے، دو میں زیادہ احتیاط ہے، امام محمد نے کہا: متعدد ہونا شرط ہے، کسی ایک کے کہنے سے عدالت ثابت نہیں ہوگی، سبب اختلاف یہ ہے کہ یہ گواہی ہے یا خبر دینا۔

رہا تزکیہ علانیہ تو صاحب ''معین الحکام'' نے کہا: تزکیہ سر پر اکتفاء اس لئے ہوا کہ علانیہ تزکیہ میں فتنہ ہے، کیونکہ گواہ کو مجروح قرار دینے کی حالت میں اس کی طرف سے تزکیہ کرنے والے کو مصیبت کا سامنا ہوگا[(۱)]۔

شافعیہ نے کہا: قاضی کے پاس تزکیہ کرنے والے اور پوچھ گچھ کرنے والے ہونے چاہئیں، تزکیہ کرنے والے وہ ہیں جن کی طرف رجوع کیا جاتا ہے کہ وہ گواہوں کی حالت بیان کریں اور پوچھ گچھ کرنے والے وہ لوگ ہوتے ہیں جن کو قاضی تزکیہ کرنے والوں کے پاس بھیجتا ہے تاکہ وہ تحقیق کریں اور پوچھ گچھ کریں، تزکیہ کرنے

= روایت ابوداؤد (۳/ ۳۵۷) اور حاکم (۴/ ۹۴) نے ابومریم ازدی سے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۱) ادب القضاء للحموی ص ۱۰۶، ادب القاضی للماوردی ۱/ ۲۰۴ طبع بغداد۔

(۱) معین الحکام ص ۱۰۴، ۱۰۵، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۵۸، روضۃ القضاۃ ۱/ ۱۲۴، ۱۲۵، نیز دیکھئے: بدائع الصنائع ۷/ ۱۰، ۱۱۔

والے سے مراد ایک نہیں بلکہ دو یا زیادہ ہیں (۱)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ قاضی چند گواہوں کو مرتب و مقرر نہیں کرسکتا کہ ان کے علاوہ کو قبول نہ کرے، کیونکہ جس کی بھی عدالت ثابت ہو اس کی گواہی قبول کرنا واجب ہے البتہ وہ ایسے گواہ مقرر و مرتب کرسکتا ہے جن کو لوگ گواہ بنائیں اور ان کو گواہ بنانے کے بعد ان کی تعدیل و توثیق کی ان کو ضرورت نہ رہے اور قاضی کو ان گواہوں کے حالات معلوم کرنے کی ضرورت نہ رہے جس میں یک گونہ تخفیف ہوگی اور یہ لوگ اس دوسرے شخص کا تزکیہ کریں جس کی عدالت کا ان کو علم ہے اگر وہ شخص گواہی دے (۲)۔

مترجم:

۴۷- فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قاضی کے لئے جائز ہے کہ کوئی مترجم رکھے اگر وہ فریق مقدمہ یا گواہوں کی زبان سے واقف نہ ہو، امام ابوحنیفہ، مالکیہ اور ابو یوسف کے نزدیک ایک مترجم کافی ہے، یہی امام احمد سے ایک روایت ہے، اس روایت کو حنابلہ میں سے ابوبکر نے اختیار کیا ہے، یہی ابن المنذر کا قول ہے، زید بن ثابت نے کہا: "**أمرني رسول الله ﷺ أن أتعلم له كتاب يهود، قال: إني والله ما آمن يهود على كتاب، قال: فما مر بي نصف شهر حتى تعلمته له، قال: فلما تعلمته كان إذا كتب إلى يهود كتبت إليهم وإذا كتبوا إليه قرأت له كتابهم**" (۳) (رسول اللہ ﷺ نے مجھے حکم دیا کہ یہودیوں کے لکھنے کا طریقہ سیکھ لوں اور آپ نے فرمایا: خدا کی قسم! مجھے یہودیوں پر اپنے خط کے متعلق بھروسہ نہیں، حضرت زید نے کہا: آدھا مہینہ نہیں گذرنے پایا تھا کہ میں نے اس کو سیکھ لیا، کہتے ہیں کہ جب میں نے سیکھ لیا تو جب کوئی خط رسول اللہ ﷺ ان کے پاس بھیجتے تو میں اس کو لکھتا اور جب وہ لوگ آپ ﷺ کو کوئی خط لکھتے تو میں آپ کو وہ خط پڑھ کر سناتا) نیز اس لئے کہ اس میں گواہی کے لفظ کی ضرورت نہیں، لہذا اس میں ایک آدمی کافی ہے جیسے دینی امور کی خبر دینے میں۔

مالکیہ کے یہاں ایک عادل کے کافی ہونے کا قول اس صورت میں ہے جبکہ اس کو قاضی نے مقرر کیا ہو لیکن اگر اس کو قاضی نے مقرر نہ کیا ہو یعنی کوئی فریق مقدمہ اس کو لے آیا ہو یا قاضی نے اس کو بتانے کے لئے طلب کیا ہو تو اس کا متعدد ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ وہ گواہ کی طرح ہوگیا، دسوقی نے نقل کیا ہے کہ قاضی کی طرف سے مقرر کردہ مترجم کا بالاتفاق ایک ہونا کافی ہے۔

شافعیہ کی رائے حنابلہ کے یہاں مذہب اور حنفیہ میں سے امام محمد کی رائے ہے کہ ترجمہ گواہی ہے اور مترجم میں وہی چیزیں معتبر ہیں جو گواہی میں معتبر ہیں (۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "ترجمہ" (فقرہ/۱۵) میں ہے۔

قاضی کا کسی کو نائب بنانا:

۴۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر امام نے قاضی کو اپنا نائب بنانے کی اجازت دی ہو تو وہ ایسا کرسکتا ہے اور اگر اس کو اس سے منع کردیا ہو تو بالاتفاق نائب نہیں بنا سکتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ قاضی اپنی ولایت امام سے حاصل کرتا ہے اور جب امام نے اس کو منع کردیا تو وہ اپنا نائب مقرر کرکے اس کی خلاف ورزی نہیں کرسکتا جیسے وکیل اپنے

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/۴۰۳، الروضہ ۱۱/۱۶۸۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۹/۱۷، شرح منتہی الإرادات ۳/۴۷۲۔

(۳) حدیث زید بن ثابت: "أمرني رسول الله ﷺ أن أتعلم......" کی روایت ترمذی (۵/۶۷، ۶۸) نے کی ہے، اور کہا: حسن صحیح ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۳۹، الروضہ ۱۱/۱۳۶، مغنی المحتاج ۴/۳۸۹، المغنی ۹/۱۰۰-۱۰۱۔

مؤکل کے ساتھ اور اگر امام نے اس کو آزاد رکھا ہو نہ تو اجازت دی، نہ منع کیا تو مذاہب میں مختلف نقطہائے نظر ہیں جن کی تفصیل اصطلاح ''استخلاف'' (فقرہ/ ۳۲) میں ہے۔

قاضی کا دوسرے قاضی کے نام خط:

۴۹ - ایک قاضی دوسرے قاضی کے پاس اپنے نزدیک واجب حکم یا اپنے نزدیک ثابت حق لکھ کر بھیج سکتا ہے اور وہ اس کو اپنے سے اوپر کے قاضی، اپنے سے نیچے کے قاضی، اپنے خلیفہ کے پاس اور جس نے اس کو نائب بنایا ہے اس کے پاس لکھ کر بھیج سکتا ہے۔

اس کا مقصد دو امور ہیں:

اول: دوسرے قاضی کے پاس وہ چیز ثابت ہوجائے جو پہلے قاضی کے پاس ثابت ہے۔

دوم: دوسرا قاضی اس کے نفاذ اور اس کی تحصیل میں پہلے قاضی کا قائم مقام ہو[1]۔

قاضی کا خط قبول کرنا جائز ہے، اس پر استدلال اس روایت سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ضحاک بن سفیان کے پاس تحریر فرمایا کہ اشیم ضبابی کی بیوی کو اس کے شوہر کی دیت میں وارث بنائیں[2] اور اس لئے بھی کہ لوگوں کو اس کی ضرورت ہے[3]۔

قاضی کے خط پر گواہی:

۵۰ - حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں سے اشہب کی رائے ہے کہ قاضی دو عادل اشخاص کی ہی گواہی قبول کرے گا جو یہ کہیں: اس قاضی نے یہ خط پڑھ کر ہمیں سنایا یا یہ خط ہمارے سامنے اس کو پڑھ کر سنایا گیا، امام ابوحنیفہ ومحمد نے کہا: ضروری ہے کہ گواہ قاضی کی مہر کی گواہی دیں، اسی طرح کی صراحت شافعیہ نے کی ہے، ابو یوسف نے کہا: اگر گواہ خط اور مہر کی گواہی دیں تو گواہی قبول کی جائے گی اگرچہ خط کے مضمون کی گواہی نہ دیں، اسی طرح اگر وہ خط کی اور اس کے مضمون کی گواہی دیں تو گواہی قبول کی جائے گی اگرچہ مہر کی گواہی نہ دیں، حسن، سوار اور عنبری سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا: اگر دوسرا قاضی پہلے کی تحریر اور مہر کو پہچانتا ہو تو اس کو قبول کرلے یہی ابوثور اور اصطخری کا قول ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ دو گواہوں کی شرط ہے، انہوں نے اس میں یہ قید نہیں لگائی کہ خط پڑھ کر ان کو سنایا گیا ہو، انہوں نے کہا: رہا قاضی کا وہ خط جس میں گواہی نہ ہو تو اس کا کوئی اثر نہیں ہوگا، ابن رشد نے کہا: آج ہمارے یہاں افریقہ میں وہی معمول ہے پہلے جو سلف کے یہاں تھا کہ قاضی کے خط پر گواہی ہوگی، مالکیہ میں سے ابن المناصف کی کتاب: ''التنبیہ'' میں ہے: آج ہمارے تمام شہروں میں لوگ پابند ہیں کہ تحریر کو پہچان کر قاضی کے خطوط کو جائز قرار دیں، سارے قضاۃ نے عام علاقوں میں اس کی اجازت، اس کی پابندی اور اس پر عمل کرنے سے اتفاق کرلیا ہے، کیونکہ مجبوری ہے، نیز اس لئے کہ مطلوب بس دلیل کا قائم اور ثابت ہونا ہے کہ یہ خط قاضی کا خط ہے، لہذا جب مکتوب الیہ کے نزدیک تحریر کی شناخت اس طور پر ثابت ہوجائے کہ کسی طرح کا شک نہ رہے تو یہ اس پر گواہی کے مشابہ اور اس کے قائم مقام ہوجائے گا اور اگر قاضی کو لکھنے والے کی تحریر کا یقین نہ ہو تو دو عادل گواہ ضروری ہیں جو لکھنے والے قاضی کی تحریر پہچانتے ہوں[1]۔

اگر فریق مقدمہ ہی خط لے کر چلا ہو تو وہ خط قبول نہیں کیا جائے گا

---

(۱) ادب القاضی للماوردی ۲/ ۹۵، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۹۴۔

(۲) حدیث: ''أنه ﷺ كتب إلى الضحاک بن سفيان......'' کی روایت طبرانی نے معجم الکبیر (۵/ ۲۷۶) میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے کی ہے، ہیثمی نے المجمع (۴/ ۲۳۰) میں کہا: اس کو طبرانی نے روایت کیا ہے اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۳) روضۃ القضاۃ للسمنانی ۱/ ۳۲۹، ۳۳۰۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۷، تبصرۃ الحکام ۲/ ۹، ۱۳، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۸۰، المغنی ۹/ ۹۵، ادب القاضی لابن ابی الدم/ ص ۴۶۷۔

تا آنکہ دو گواہ لائے جو گواہی دیں کہ وہ قاضی کا خط ہے اور جب مکتوب اِلیہ قاضی کے نزدیک ثابت ہوجائے گا کہ یہ قاضی اول کا خط ہے تو اس کی تحریر کے مطابق فیصلہ کرنا لازم ہوگا[۱]۔

مسافت کی شرط لگانا:

۵۱- حنفیہ کی رائے ہے کہ کاتب و مکتوب اِلیہ قاضیوں کے شہروں کے درمیان مسافت قصر کا پایا جانا ضروری ہے۔

امام مالکؒ نے مکتوب اِلیہ قاضی کی جگہ سے دور کے قاضی کی تحریر اور اس سے قریب کے قاضی کی تحریر کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

حنابلہ نے کہا: قبول کیا جائے گا اگرچہ دونوں قاضی ایک ہی شہر میں ہوں البتہ اگر دوسرے قاضی کے پاس اس لئے بھیجا کہ پہلے کے پاس جو کچھ ثابت ہوا ہے اس کے مطابق فیصلہ کرے تو جب تک دونوں کے درمیان مسافت قصر فاصل نہ ہو ایسا نہ ہوگا۔

شافعیہ کے یہاں تفصیل ہے، انہوں نے کہا: اگر خط میں صرف گواہی کو منتقل کرنا ہو تو مسافت قصر میں قبول کیا جائے گا، اس میں یہی ایک قول ہے اور اگر اس میں صرف حق کا ثبوت ہو تو اس میں دو اقوال ہیں: ان کے نزدیک اصح یہ ہے کہ صرف بعید مسافت میں قبول کیا جائے گا اور مسافت عدوی میں ان کے یہاں مشہور اختلاف ہے اور اگر خط میں حق کا فیصلہ ہو تو دور نزدیک سب میں سنا جائے گا، خواہ خط و کتابت ہو یا بالمشافہہ گفتگو ہو[۲]۔

خط میں لکھا ہوا حق:

۵۲- قاضیوں کے نام قاضیوں کے خطوط لوگوں کے تمام حقوق دیون، جائدادوں، شرکتوں، غصب اور ودیعت میں جائز ہیں، یہی حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں فی الجملہ ہے البتہ ان میں سے بعض حضرات نے جواز میں چند معین شرطوں کی قید لگائی ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ، شافعی (اصح میں) امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک ان اعیان (اشیاء) میں یہ خطوط قبول نہیں کئے جائیں گے جن میں اشارہ کرنے کی ضرورت پڑتی ہے جیسے شئ منقول حیوانات ہوں یا دوسرا سامان، اس لئے کہ امتیاز نہیں، امام شافعی سے ایک دوسرا قول یہ منقول ہے کہ ان اعیان (اشیاء) میں گواہی پر فیصلہ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اہل حقوق کی خاطر حقوق کی حفاظت واجب ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ حدود یا قصاص میں قاضی کا خط قبول نہیں کیا جائے گا، اس کی وجہ انہوں نے یہ بتائی ہے کہ قاضی کا خط گواہی پر گواہی کے درجہ میں ہے اور ان دونوں میں گواہی پر گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے، شافعیہ کی رائے ہے کہ حق اگر آدمی کا ہو مثلاً قصاص اور حد قذف تو مکتوب اِلیہ اس کو وصول کرلے گا اور اگر حقوق اللہ میں سے ہو تو قاضی کے نام قاضی کے خط کی بنیاد پر اس کے وصول کرنے کے جواز میں دو اقوال ہیں: اول: اس کو وصول کیا جائے گا جیسے حقوق آدمی دوم: ناجائز ہے، اس لئے کہ حقوق اللہ شبہات کی بنیاد پر ٹل جاتے ہیں۔

امام مالک اور ابن ابی لیلی کے نزدیک تمام حقوق واحکام میں قاضی کا خط قبول کیا جائے گا۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ آدمی کے ہر حق میں قاضی کا خط قبول کیا جائے گا اور اس میں قصاص وحد قذف داخل ہیں، اس لئے کہ یہ حق آدمی ہے جو شبہ کی وجہ سے نہیں ٹلتا البتہ حدود اللہ میں قبول نہیں کیا جائے گا[۱]۔

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/۱۵، ۲۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۷، ادب القضاء لابن ابی الدم رص ۶۷۴، تبصرۃ الحکام ۲/۱۹، شرح منتہی الإرادات ۳/۵۰۴۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/۸، تبصرۃ الحکام ۲/۱۹، شرح منتہی الإرادات ۳/۵۰۳، ادب القاضی للماوردی ۲/۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۷۔

خصوصی خط وعمومی خط:

۵۳- مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے ابو یوسف کی رائے ہے کہ قاضی کے لئے جائز ہے کہ کسی معین قاضی کے نام خط لکھے یا بلا تعیین جس مسلمان قاضی کے پاس بھی اس کا خط پہنچے اس کے نام لکھے اور جس کے پاس اس کا خط پہنچے گا اس پر اس کو قبول کرنا لازم ہوگا جیسا کہ اگر خط معین طور پر اسی کے نام ہوتا۔

شافعیہ کے یہاں یہ اضافہ ہے: اگر کسی معین قاضی کے نام خط لکھا اور اپنے خط میں اس کا نام بھی لکھا تو اس کے علاوہ بھی ہر قاضی پر اس خط کو نافذ کرنا اور اس پر عمل کرنا واجب ہے اگر اس کے پاس اس پر ثبوت فراہم ہو جائے۔

امام ابو حنیفہ کی رائے ہے کہ قاضی کا خط نافذ اور قابل قبول اسی وقت ہوگا جبکہ لکھنے والے قاضی نے کسی ایک شخص کو معین کیا ہو [1]۔

بالمشافہہ گفتگو:

۵۴- حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر قاضی دوسرے قاضی کو اس کے علاقہ میں بالمشافہہ کچھ بتائے تو اس کو قبول نہ کرے گا، اس لئے کہ خط گواہی کے درجہ میں ہے، مالکیہ میں سے ابن فرحون نے کہا: ایک قاضی کا دوسرے قاضی کو اپنا فیصلہ بالمشافہہ بتانا دو صورتوں پر ہے:

اول: دونوں قاضی ایک شہر میں ہوں اور ایک نے دوسرے کو اپنے نزدیک ثابت شدہ گواہی یا حکم بالمشافہہ (زبانی) بتادیا تو دوسرا قاضی اس پر فیصلہ کرے گا یا اس کے فیصلہ کو نافذ کرے گا۔

دوم: دونوں قاضی اپنے اپنے علاقہ میں ایک ایک طرف ہوں اور جب دونوں اکٹھے ہوں تو ہر ایک دوسرے کو جو اطلاع پہنچائی تھی بالمشافہہ بتادے تو دوسرے قاضی پر اس کے تقاضے پر عمل کرنا لازم ہوگا۔

ابن جزی نے کہا: بالمشافہہ ناکافی ہے، اس لئے کہ ان میں سے ایک اپنے دائرہ اختیار سے باہر ہے اور جو قاضی اپنے دائرہ اختیار سے باہر ہو اس کا فیصلہ نہ تو نافذ ہوگا، نہ اس کی زبانی گفتگو قبول کی جائے گی۔

شافعیہ کے نزدیک بالمشافہہ کی چند صورتیں متصور ہیں:

اول: فیصلہ کرنے والا قاضی اور غائب کے شہر کا قاضی دونوں اپنے شہروں کے علاوہ کسی دوسری جگہ جمع ہوں اور وہ دوسرے کو اپنے فیصلہ کی خبر دے۔

دوم: فیصلہ کرنے والا قاضی غائب کے شہر میں منتقل ہوکر جائے اور اس کو خبر دے تو دونوں حال میں اس کا قول قبول نہیں کرے گا اور نہ اس کا فیصلہ نافذ کرے گا، اس لئے کہ اس کا خبر دینا اپنی ولایت کے محل سے باہر ہے جیسے معزول کئے جانے کے بعد قاضی کا کسی چیز کی خبر دینا۔

سوم: غائب کے شہر کا قاضی فیصلہ کرنے والے قاضی کے شہر میں آجائے، فیصلہ کرنے والا اس کو خبر دے، پھر جب اپنے محل ولایت میں لوٹ آئے تو کیا اس کے فیصلہ کو جاری کرے گا؟ اگر ہم اس قول کو اختیار کریں کہ قاضی اپنے علم پر فیصلہ کرسکتا ہے تو اس کا جواب اثبات میں ہے ورنہ اصح یہ ہے کہ نہیں جیسا کہ اگر وہ قاضی یوں کہتا: میں نے فلاں کے خلاف یہ گواہی سنی تو اپنے محل ولایت میں لوٹنے کے بعد اس پر کوئی فیصلہ نہیں کرے گا۔

چہارم: دونوں اپنے اپنے محل ولایت میں ہوں یعنی ہر ایک اپنے محل ولایت کے کنارے کھڑا ہو اور فیصلہ کرنے والے قاضی نے کہا: میں نے یہ فیصلہ کیا تو دوسرے قاضی پر اس کو نافذ کرنا واجب ہے، اس

---

(۱) ابن ابوالدم رص ۴۷۴، المغنی ۹ر ۹۴، تبصرۃ الحکام ۲ر ۱۴، ۱۵، روضۃ القضاۃ للسمنانی ۱ر ۳۴۲۔

لئے کہ یہ گواہی اور خط سے بڑھ کر ہے، اسی طرح اگر شہر میں دو قاضی ہوں اور ہم نے اس کو جائز قرار دیا ہو اور ایک نے دوسرے سے کہا: میں نے یہ فیصلہ کیا تو دوسرا اس کو نافذ کرے گا، اسی طرح اگر یہی بات قاضی نے شہر میں اپنے نائب سے کہی یا اس کے برعکس تو نافذ ہوگی۔

اگر قاضی کسی گاؤں میں گیا جہاں اس کا نائب ہے اور ایک نے دوسرے کو اپنے فیصلہ کی خبر دی تو دوسرا اس کو نافذ کرے گا، اس لئے کہ گاؤں ان دونوں کی ولایت کا محل ہے اور اگر نائب شہر میں آیا اور اس نے قاضی سے کہا: میں نے یہ فیصلہ کیا ہے تو قاضی اس کو قبول نہیں کرے گا اور اگر قاضی نے اس سے کہا: میں نے یہ فیصلہ کیا ہے تو اپنے گاؤں لوٹنے کے بعد نائب قاضی اس فیصلہ کو نافذ کرے گا یا نہیں اس میں وہی اختلاف ہے جو اپنے علم کی بنیاد پر قاضی کے فیصلہ کرنے میں ہے[1]۔

خط لکھنے والے قاضی کی حالت میں تبدیلی:

۵۵ - اگر خط لکھنے والے قاضی کی حالت خط لکھنے اور اپنے اوپر گواہ بنانے کے بعد موت یا معزولی کے سبب بدل جائے تو اس سے اس کے خط پر کوئی آنچ نہیں آئے گی اور جس کے پاس اس کا یہ خط پہنچے گا اس کا فرض ہے کہ اس کو قبول کرے اور اس پر عمل کرے، خواہ لکھنے والے قاضی کی حالت میں تغیر خط کے اس کے ہاتھ سے نکلنے سے قبل پیش آیا یا اس کے بعد، یہی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں: اگر دوسرے قاضی کے پاس خط پہنچنے سے قبل قاضی کی موت یا معزولی ہو جائے تو اس حالت میں دوسرا قاضی اس پر عمل نہ کرے گا اور اگر پہلا قاضی دوسرے قاضی کے پاس خط پہنچنے کے بعد مرا تو اس پر فیصلہ کرنا اس کے لئے جائز ہے[1]۔

مکتوب إلیہ قاضی کی حالت کا بدلنا:

۵۶ - مالکیہ اور اکثر شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ اگر مکتوب إلیہ قاضی کی حالت کسی وجہ سے خواہ موت یا معزولی یا فسق کی وجہ سے بدل جائے تو اس کے قائم مقام جس قاضی کے پاس یہ خط پہنچے وہ اس کو قبول کرے گا اور اس پر عمل کرے گا، حسن سے منقول ہے کہ قاضی کوفہ نے قاضی بصرہ ایاس بن معاویہ کو خط لکھا، یہ خط ایاس کی معزولی اور حسن کی تقرری کے بعد پہنچا تو حسن نے اس پر عمل کیا البتہ مالکیہ نے خط پر گواہ بنانے کی شرط لگائی ہے اور انہوں نے تحریر پہچاننے کو ناکافی سمجھا۔

حنفیہ کی رائے اور شافعیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ قائم مقام قاضی اس پر عمل نہیں کرے گا، کیونکہ اس کے نام نہیں لکھا گیا ہے[2]۔

واقعہ کے حکم میں اختلاف رائے:

۵۷ - اگر کسی قاضی نے دوسرے قاضی کے پاس فقہاء کے یہاں کسی اختلافی مسئلہ میں خط لکھا، مکتوب إلیہ قاضی اس رائے کا قائل اور اس پر عامل نہیں ہے اور اس خط میں کوئی فیصلہ درج ہے تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کو نافذ کرنا جائز ہے اگر وہ کسی نص یا اجماع کے خلاف نہ ہو اور اگر خط میں فیصلہ درج نہ ہو تو وہ اس کو نافذ نہیں کرے گا بلکہ یہ صرف گواہی کے درجہ میں ہوگا اور شافعیہ کے

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۹، ۱۳، القوانین الفقہیہ رص ۱۹۷، روضۃ القضاۃ ۱/ ۳۴۷، ادب القضاء لابن ابی الدم رص ۴۷۹، ۴۸۰، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۸۳، ۱۸۴۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۸، روضۃ القضاۃ ۱/ ۳۴۰، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۷، ادب القضاء لابن ابی الدم رص ۴۸۰، المغنی ۹/ ۹۸۔

(۲) روضۃ القضاۃ ۱/ ۳۴۰، بدائع الصنائع ۷/ ۸، ادب القضاء لابن ابی الدم رص ۴۸۲، ۴۸۳، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۷، القوانین الفقہیہ رص ۱۹۷۔

نزدیک اگراس نے کوئی ایسی بات لکھی ہے جواس کے نزدیک ایک فریق کے حق میں ثابت ہو یا اس طرح کی کوئی چیز اور اس نے اس میں کوئی قطعی فیصلہ نہ کیا ہو تو دوسرا قاضی اس مختلف فیہ مسئلہ میں اپنی ذاتی مختار رائے پر عمل کرے گا، لکھنے والے قاضی کی رائے پر عمل نہ کرے گا اور اگر کوئی ایسی بات ہو جس کا فیصلہ پہلے قاضی نے کر دیا ہے اور یہ دوسرے قاضی کی رائے کے خلاف ہے تو یہ دوسرا قاضی اس کو نافذ نہیں کر سکتا، اس لئے کہ وہ اس کے خیال میں غلط ہے اور نہ اس کو توڑ سکتا ہے، اس لئے کہ اس میں اجتہاد کا احتمال ہے اور وہ مطلوبہ شخص کو اس کی ادائیگی کے لئے پابند نہیں کر سکتا، کیونکہ یہ اس کے نزدیک واجب و مستحق نہیں اور وہ اس سے مطالبہ کرنے والے کو روک نہیں سکتا، اس لئے کہ اس کا فیصلہ نافذ ہے [۱]۔

قاضی کی تنخواہ:

۵۸- قاضی مسلمانوں کا کارندہ بلکہ بہت بڑا کارندہ ہے، وہ تمام لوگوں کے مفادات کا نگراں ہے، حنفیہ نے کہا: اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ امام قاضی کو بیت المال سے اتنی تنخواہ دے جو اس کے لئے کافی ہو تا کہ اس کے ذمہ خرچہ اور مشقت نہ آئے اور قاضی اور اس کے اہل وعیال کے لئے فراخی پیدا کرے تا کہ وہ لوگوں کے مال کا حریص نہ ہو، روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ ﷺ نے جب عتاب بن اسید کو مکہ کا والی بنا کر روانہ کیا تو سالانہ چار سو درہم ان کی تنخواہ دینے کا حکم دیا [۲]، اسی طرح صحابہ کرام نے قاضیوں کے لئے بیت المال سے تنخواہ مقرر کی، روایت میں ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے شام میں حضرت ابوعبیدہ ابن جراح اور حضرت معاذ بن جبل کو لکھا کہ اپنے اطراف کے نیک اہل علم کو دیکھو اور ان کو قضاء کے لئے مقرر کرو اور وسعت سے ان کی تنخواہ دو تا کہ ان کے لئے قوت کا سامان اور ان پر حجت ودلیل ہو۔

ماسبق میں جو یہ آیا ہے کہ قاضی کے لئے تنخواہ لینا جائز ہے، وہ قاضی کے فقیر ہونے کی حالت کا حکم ہے اور اگر قاضی غنی (مالدار) ہو تو اس کے بارے میں فقہاء حنفیہ میں اختلاف ہے، بعض حنفیہ نے کہا: اس کے لئے تنخواہ لینا حلال نہیں کہ اس کو ضرورت نہیں ہے، دوسرے فقہاء حنفیہ نے کہا: لینا اس کے لئے حلال ہے اور لینا ہی اس کے لئے افضل ہے، حلال ہونا تو اس لئے کہ وہ مسلمانوں کا کارندہ ہے، لہذا اس کی کفالت مسلمانوں پر واجب ہوگی لیکن اجرت کے طریقہ پر نہیں، رہا افضل ہونا تو اس لئے کہ وہ اگرچہ اس کا محتاج نہیں ہے لیکن اس کے بعد کوئی محتاج قاضی آسکتا ہے اور پہلے قاضی کا معمول رسم ودستور بن چکا ہوگا تو ولی الامر اس قاضی کو دینے سے گریز کرے گا، لہذا نہ لینا دوسرے کے حق میں بخل کرنا ہے اور لینا ہی افضل ہے [۱]۔

مالکیہ وشافعیہ نے کہا: اگر قضاء کو قبول کرنا اس کے لئے متعین ہو اور اس کے پاس بقدر ضرورت ہے کہ تنخواہ لینے کی احتیاج نہیں ہے تو اس کے لئے کچھ تنخواہ لینا بھی ناجائز ہے، شافعیہ میں سے شاشی کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے کہا: جس پر کار قضاء متعین (فرض عین) ہو جائے اور اس کے پاس بقدر ضرورت مال ہو اس کے لئے تنخواہ لینا جائز ہے لیکن جس پر کار قضاء فرض عین ہوا اور اسے تنخواہ لینے کی ضرورت ہو تو بقدر ضرورت لے سکتا ہے اور اگر اس پر کار قضاء فرض عین نہیں اور بیت المال سے تنخواہ لینے کی اس کو ضرورت ہے تو وہ اپنے

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۳، ۱۴، روضۃ القضاۃ ۱/ ۳۴۳، ادب القاضی للماوردی ۲/ ۱۲۹، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۵۰۱۔

(۲) حدیث: "بعثه ﷺ عتاب بن أسيد إلى مكة......" کوسمنانی نے روضۃ القضاۃ (۱/ ۸۶) میں لکھا لیکن کسی کتاب کا حوالہ نہیں دیا، ہمیں اس کی مکمل تخریج کرنے والا کوئی نہ ملا، البتہ ان کی تقرری کے ایک ٹکڑے کو ابن کثیر نے السیرۃ النبویہ (۳/ ۶۱۵) میں لکھا ہے۔

(۱) روضۃ القضاۃ ۱/ ۸۵، بدائع الصنائع ۷/ ۱۳، ۱۴ طبع الجمالیہ ۱۳۲۸ھ، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۸۰۔

اور اپنے اہل وعیال کے حسب حال ان کی کفایت کے بقدر لے سکتا ہے اور اگر مال دار ہو تو بہتر ہے کہ کچھ نہ لے۔

شافعیہ کے یہاں یہ اضافہ ہے: امام کو چاہئے کہ قاضی کی تنخواہ کے ساتھ بیت المال سے کچھ حصہ محضر ناموں اور رجسٹروں کے کاغذ کی قیمت اور محرر کی اجرت کے لئے مقرر کردے (۱)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ قاضی بیت المال سے اپنے لئے اپنے امینوں اور نائبین کے لئے ضرورت ہو یا نہ ہو، تنخواہ کا مطالبہ کرسکتا ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے شریح کے لئے ماہانہ سو درہم مقرر کیا تھا اور حضرت زید وغیرہ کے لئے بھی مقرر کیا تھا اور قاضی مقرر ہونے والے کے لئے تنخواہ مقرر کرنے کا حکم دیا، نیز اس لئے کہ اگر تنخواہ مقرر کرنا جائز نہ ہو تو حقوق معطل وضائع ہوں گے۔

حنابلہ میں سے ابوالخطاب نے کہا: ضرورت ہو تو قاضی تنخواہ لے سکتا ہے اور ضرورت نہ ہو تو دو صورتیں ہیں، صحیح یہ ہے کہ ہر حال میں تنخواہ لینا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے قاضیوں کے لئے تنخواہ مقرر کی اور قاضی بننے والے کے لئے تنخواہ مقرر کرنے کا حکم دیا (۲)۔

قضاء پر اجرت کی شرط لگانا:

۵۹- حنفیہ وحنابلہ کی رائے اور شافعیہ کے یہاں راجح مذہب یہ ہے کہ قضاء کے لئے اجرت پر رکھنا ناجائز ہے، حضرت عمرؓ نے فرمایا: مسلمانوں کے قاضی کو قضاء پر اجرت نہیں لینی چاہئے، یہ اس لئے کہ کار قضاء ایک قربت (ثواب کا کام) ہے، اس کو انجام دینے والا خصوصاً اہل قربت ہوگا، لہذا قضاء کا کام نماز کے مشابہ ہے، نیز اس لئے کہ انسان اس کو دوسرے کی طرف سے نہیں کرتا ہے بلکہ یہ صرف اپنی طرف سے ہوگا، نیز اس لئے کہ یہ غیر معین عمل ہے، ابن قدامہ نے کہا: اگر قاضی کے لئے تنخواہ مقرر نہ ہو اور اس نے فریقین سے کہا: جب تک تم دونوں میری تنخواہ مقرر نہ کرو گے میں تمہارے درمیان فیصلہ نہیں کروں گا تو یہ جائز ہے، عدم جواز کا بھی احتمال ہے، شافعیہ میں سے قاضی حسین کے فتاوی میں ایک قول جواز کا ہے لیکن راجح مذہب پہلا ہے اور یہی جمہور کے یہاں قطعی ہے۔

ماوردی نے اس مسئلہ پر تفصیلی کلام کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے: اگر قاضی کو تنخواہ کی ضرورت ہو اور اس کا یہ کام مال کمانے سے مانع ہو تو وہ لے سکتا ہے بشرطیکہ اپنے پاس مقدمہ پیش ہونے سے پہلے فریقین کو بتادے اور دونوں سے ایک ساتھ لے، کسی ایک سے نہ لے اور یہ امام کی اجازت کے بعد ہوگا اور فریقین سے جو کچھ لے رہا ہے وہ اس کی اپنی ضرورت سے زیادہ نہ ہو، فریقین کو ضرر نہ پہنچائے اور یہ معروف مقدار میں ہو جس میں تمام فریقین مقدمہ برابر ہوں بشرطیکہ فریقین کے مقدمہ کا زمانہ دوسرے مقدمات سے بہت لمبا نہ ہو (۱)۔

قاضیوں کی کارروائیوں کی تفتیش:

۶۰- امام کو چاہئے کہ قاضیوں کے حالات کا جائزہ لے، اس لئے کہ وہ اس کی حکومت کے لئے سہارا اور اس کی سلطنت کی بنیاد ہیں، اسی طرح قاضی القضاۃ کو چاہئے کہ اپنے قاضیوں اور اپنے نائبین کی نگرانی کرے، ان کے فیصلوں پر کڑی نظر رکھے، لوگوں کے تئیں ان کے حالات وکردار کو دیکھتا رہے، کیونکہ مقدمہ پیش ہونے کے بعد بلا عذر فریقین کو ٹالنا قاضی کے لئے ناجائز ہے اور اگر ناحق طور پر کسی

(۱) تبصرة الحکام ۱/۳۰، روضۃ الطالبین ۱۱/۱۳۷، ادب القضاء لابن ابی الدم الحموی رص ۱۰۱، ۱۰۲۔

(۲) کشاف القناع ۶/۲۹۰، المغنی لابن قدامہ ۹/۳۷۔

(۱) ابن عابدین ۳/۲۸۲، ۲۸۳، روضۃ الطالبین ۱۱/۱۳۷، نیز دیکھئے: روضۃ القضاۃ ۱/۱۳۲، ادب القاضی للماوردی ۲/۲۹۹، المغنی ۹/۳۷، ۳۸۔

جھگڑے کا تصفیہ مؤخر کردے تو وہ گنہگار ہوگا، اس کی تعزیر کی جائے گی اور اس کو معزول کردیا جائے گا، فیصلہ کی شرائط پائے جانے کے بعد اس میں تاخیر کرنا قاضی کے لئے صرف تین صورتوں میں جائز ہے: شک وشبہ ہو، رشتہ داروں میں صلح کی توقع ہو اور جب مدعی مہلت مانگے، اسی طرح مدعا علیہ اگر صحیح "دفع" (جواب دعویٰ) پیش کرنے کی حالت میں گواہوں کو پیش کرنے کے لئے مہلت مانگے [(۱)]۔

قاضی کی ذمہ داری:

۶۱ - قاضی کی ذمہ داری کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے کہ اس کے فیصلوں میں ہونے والی غلطیوں پر کیا اس کا مواخذہ ہوگا یا اس کا مواخذہ کرنا جائز نہیں اور اس وجہ سے کہ اس کے ہاتھوں کثرت سے تصرفات واحکام انجام پاتے ہیں۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر قاضی اپنے فیصلہ میں غلطی کر جائے یعنی بعد میں معلوم ہوا کہ گواہ محدود فی القذف تھے تو اصل یہ ہے کہ قاضی سے ضمان کا مواخذہ نہ ہوگا، اس لئے کہ قضاء میں اس نے اپنے لئے نہیں بلکہ دوسرے کے لئے کام کیا ہے تو یہ قاصد کے درجہ میں ہے، لہذا اس پر ذمہ داری عائد نہ ہوگی۔

پھر فیصلہ کے معاملہ کو دیکھا جائے گا، اب اگر وہ حقوق العباد میں سے ہو یعنی مال ہو اور اب تک قائم وموجود ہو تو اس کو مقضی علیہ کے پاس لوٹا دے گا، اس لئے کہ اس کا فیصلہ غلط ثابت ہوا اور فیصلہ کئے ہوئے سامان کا واپس کرنا ممکن ہے، لہذا اس کو واپس کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: **"على اليد ما أخذت حتى تؤدي"**[(۲)] (کسی کے ہاتھ میں جو چیز آئی ہے اس کے ذمہ میں ہے تا آنکہ اس کو ادا کردے)، نیز اس لئے کہ یہ بعینہ مدعی علیہ کا مال ہے اور جس کو اپنا مال بعینہ مل جائے وہ اس کا زیادہ حق دار ہے اور اگر وہ مال ہلاک ہو چکا ہو تو ضمان اس شخص پر ہوگا جس کے حق میں فیصلہ ہوا، نیز اس لئے کہ قاضی نے اس کے لئے کام کیا ہے، لہذا قاضی کی غلطی اسی شخص پر آئے گی تاکہ فائدہ ضمان کے بالمقابل رہے، نیز اس لئے کہ جب قاضی نے اس کے لئے کام کیا تو گویا اس نے بذات خود ایسا کیا اور اگر وہ حق مال نہ ہو جیسے طلاق تو طلاق باطل ہوگی، اس لئے کہ ظاہر ہوگیا کہ اس کا فیصلہ غلط تھا اور یہ ایسا شرعی معاملہ ہے جس میں رد کرنے کا احتمال ہے، لہذا اس کو رد کردیا جائے گا، حدود اور ہلاک شدہ مال اس کے برخلاف ہیں، اس لئے کہ خود ان کے رد کرنے کا احتمال نہیں ہے، لہذا ضمان کی شکل میں واپس کیا جائے گا۔

اگر فیصلہ کا معاملہ خالص حق اللہ ہو تو اس کا ضمان بیت المال میں ہوگا، اس لئے کہ قاضی نے عام مسلمانوں کی خاطر اس دعوے پر کارروائی کی ہے، کیونکہ اس کا فائدہ عام مسلمانوں کو ملے گا، وہ فائدہ زجر وتوبیخ ہے، لہذا اس میں قاضی کی غلطی مسلمانوں پر آئے گی، قاضی اس کا ضامن نہیں ہوگا۔

اگر غیر منصفانہ فیصلہ عمداً (قصداً) ہو اور قاضی نے اس کا اقرار کرلیا تو جنایت واتلاف کی تمام صورتوں میں ضمان قاضی کے مال میں ہوگا اور قاضی کی تعزیر کرکے اس کو منصب قضاء سے معزول کردیا جائے گا [(۱)]۔

مالکیہ نے کہا: اگر قاضی کو گواہوں کے جھوٹا ہونے کا علم ہوگیا اور اس کے باوجود اس نے ان کی گواہی کے مطابق رجم (سنگسار کرنا) یا قتل یا قطع (ہاتھ پاؤں کاٹنے) کا فیصلہ کردیا تو قصاص قاضی پر ہوگا،

---

(۱) معین الحکام رص ۳۶، رد المحتار ۵ / ۴۲۳، تبصرۃ الحکام ۱ / ۷۷۔

(۲) حدیث: "على اليد ما أخذت حتى تؤدي......" کی روایت ابوداؤد (۳ / ۸۲۲) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۳ / ۵۳) میں انقطاع =

= کے سبب اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۷ / ۱۶، ابن عابدین ۵ / ۴۱۸، روضۃ القضاۃ ۱ / ۱۵۴، ۱۵۷۔

گواہوں پر نہیں ہوگا لیکن اگر قاضی کو اس کا علم نہ ہوسکا تو قصاص نہیں ہوگا اور اگر گواہ میں قابل جرح چیز کے ہونے کا مثلاً فسق کا علم قاضی کو ہوگیا تو قاضی پر دیت لازم ہوگی، ابن القاسم نے کہا: اگر قاضی کی معزولی کے بعد کچھ لوگوں نے دعوی کیا کہ قاضی نے ان کے خلاف ظالمانہ فیصلہ کیا تھا تو ان لوگوں اور قاضی کے درمیان کوئی مقدمہ نہیں ہوگا اور نہ اس قاضی کے بارے میں ان لوگوں کی بات قابل غور ہوگی، البتہ اگر بعد والا قاضی یہ خیال کرے کہ اس کے فیصلہ میں کھلا ہوا ظلم ہے تو اس کو منسوخ کردے گا لیکن قاضی پر کچھ واجب نہیں ہوگا[1]۔

شافعیہ نے کہا: اگر دو آدمیوں کی گواہی پر فیصلہ کیا پھر ظاہر ہوا کہ ان دونوں کی گواہی نا قابل قبول تھی تو قاضی پر اپنے فیصلہ کو منسوخ کرنا لازم ہوگا، پھر اگر فیصلہ طلاق یا عقد کا تھا تو ظاہر ہوجائے گا کہ طلاق یا عقد نہیں ہے حتی کہ اگر عورت مرچکی ہو تو بھی اس کی بیوی ہونے کی حالت میں اس کی موت ہوگی اور اگر گواہی قتل یا قطع یا حد کی تھی اور فیصلہ نافذ کردیا گیا اور اس کی تلافی کرنا محال ہے تو اس کا ضمان قول اظہر کے مطابق قاضی کے عاقلہ پر اور دوسرے قول کے مطابق بیت المال میں ہوگا۔ ضمان قاضی سے اس لئے وابستہ ہوا کہ اس نے گواہوں کے حال کی تحقیق نہ کرکے کوتاہی کی اور جس کے لئے گواہی دی گئی اس پر یا گواہوں پر ضمان نہیں، اس لئے کہ گواہ اپنی گواہی پر قائم ہیں اور جب عاقلہ یا بیت المال نے تاوان ادا کیا تو کیا اس کو گواہوں سے واپس لیا جائے گا؟ اس میں اختلاف ہے، عراقیوں کے یہاں قطعی یہ ہے کہ گواہوں پر ضمان نہیں ہوگا، نہ گواہوں کا تزکیہ کرنے والوں پر ہوگا، قاضی ابو حامد نے کہا: تاوان ادا کرنے والا گواہوں کا تزکیہ کرنے والوں سے واپس لے گا، اس لئے کہ یہ ثابت ہوگیا کہ معاملہ ان کے بتانے کے خلاف ہے لیکن یہ ثابت نہیں ہوا کہ یہ گواہوں کے قول کے خلاف ہے اور اس حالت میں وہ قاضی سے واپس نہیں لیں گے۔

اگر محکوم بہ (فیصلہ کی چیز) مال ہو محکوم لہ (وہ شخص جس کے حق میں فیصلہ ہوا) کے پاس باقی ہو تو اس سے لے لیا جائے گا اور اگر تلف ہوچکا ہو تو اسی سے اس کا ضمان لیا جائے گا اور اگر محکوم لہ تنگ دست یا غائب ہو تو محکوم علیہ (وہ شخص جس کے خلاف فیصلہ ہوا) قاضی سے یہ مطالبہ کرسکتا ہے کہ اس کو بیت المال سے تاوان دلائے، یہ ایک قول ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ خالص اس کے مال سے تاوان دلایا جائے، اس لئے کہ یہ جان کا بدلہ نہیں ہے جو عاقلہ سے متعلق ہو اور پھر قاضی محکوم لہ سے واپس لے گا، جب بھی اس کو مال دار ہونے کی حالت میں پاجائے اور قاضی گواہوں سے واپس لے گا اس کے بارے میں اختلاف ہے، ماسبق پر قیاس کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ محکوم علیہ کو اختیار ہوگا کہ قاضی سے تاوان وصول کرے یا محکوم لہ سے[1]۔

حنابلہ نے کہا: قاضی پر ضمان واجب ہے اگر اس نے ایسے دو گواہوں کی گواہی پر قطع یا قتل کا فیصلہ کردیا جن کے بارے میں بعد میں معلوم ہوا کہ ان کی گواہی ناجائز تھی اور قاضی پر قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس سے غلطی ہوئی ہے البتہ دیت واجب ہوگی، محل دیت کے بارے میں دو روایات ہیں:

اول: بیت المال میں ہوگی اس لئے کہ قاضی مسلمانوں کا نائب اور ان کا وکیل ہے اور مؤکل کے حق میں وکیل کی غلطی مؤکل پر آتی ہے، نیز اس لئے کہ قاضی سے غلطی اس کے تصرفات اور فیصلوں کی کثرت کے مدنظر بہت پیش آسکتی ہے۔

دوسری روایت: تاجیل کے ساتھ دیت مخففہ قاضی کے عاقلہ پر ہوگی۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۱۰، تبصرۃ الحکام ۱/ ۷۸۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۳۰۸، ۳۰۹۔

اگر قاضی نے دو آدمیوں کی گواہی کی بنیاد پر کسی مال کا فیصلہ کیا پھر معلوم ہوا کہ دونوں کی گواہی قابل قبول نہیں ہے تو قاضی اپنے فیصلہ کو منسوخ کردے گا اور مال کو واپس کرادے گا اگر وہ موجود ہو اور اس کا عوض دلائے گا اگر تلف ہو چکا ہو اور اگر ایسا کرنا محال ہو تو قاضی پر اس کا ضمان ہوگا، پھر قاضی اس کو مشہود لہ (وہ شخص جس کے حق میں گواہی دی گئی) سے واپس لے گا، امام احمد سے ایک دوسری روایت ہے کہ قاضی اپنے فیصلہ کو منسوخ نہیں کرے گا اگر دونوں گواہ فاسق ہوں اور گواہوں سے مال کا تاوان وصول کرائے گا[۱]۔

انہوں نے کہا: اگر قاضی کے اپنے فیصلہ میں (کسی چیز کے اتلاف کرنے کے بارے میں) غلطی ظاہر ہوجائے، کیونکہ وہ کسی قطعی دلیل کے خلاف ہے جس میں تاویل کا احتمال نہیں تو اس کے سبب تلف ہونے والی چیز کا قاضی ضمان دے گا[۲]۔

قاضی کی ولایت کا ختم ہونا:

۶۲ - قاضی کی معزولی سے ان لوگوں کے نزدیک جو اس کی معزولی کو صحیح مانتے ہیں یا بذات خود قضاء سے معزول ہوجانے سے یا موت سے قاضی کی ولایت ختم ہوجاتی ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام کے معزول کردئے جانے یا اس کی موت سے قاضی معزول نہیں ہوگا، حنفیہ نے اس کی علت یہ بتائی ہے کہ قاضی قضاء سے ان تمام امور کے سبب نکل جاتا ہے جن کے سبب وکیل وکالت سے خارج ہوجاتا ہے، قاضی و وکیل میں صرف ایک چیز میں فرق ہے، وہ یہ کہ اگر مؤکل مرجائے یا معزول کردے تو وکیل معزول ہوجاتا ہے اور خلیفہ اگر مرجائے یا معزول کردیا جائے تو اس کے قضاۃ و والیان معزول نہیں ہوتے، فرق کی وجہ یہ ہے کہ وکیل مؤکل کی ولایت کے سبب اور اس کے خالص حق میں کام کرتا ہے اور اہلیت ولایت ختم ہوگئی تو وکیل معزول ہوجائے گا جبکہ قاضی خلیفہ کی ولایت کے سبب اور اس کے حق میں نہیں بلکہ مسلمانوں کی ولایت کے سبب اور ان کے حقوق میں کام کرتا ہے، خلیفہ تو بس مسلمانوں کے قاصد کے درجہ میں ہے، اسی لئے اس پر ذمہ داری عائد نہیں ہوتی ہے اور مسلمانوں کی ولایت خلیفہ کی موت کے بعد باقی ہے، لہذا قاضی اپنی ولایت پر باقی رہے گا۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ قاضی امام کا نائب نہیں ہے، لہذا اس کے مرنے سے وہ معزول نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ امام قاضیوں کو مسلمانوں کے حقوق میں نائب بناتا ہے، لہذا وہ معزول نہ ہوں گے، نیز اس لئے کہ خلفاء کرامؓ نے اپنے دور میں حکام (قضاۃ) مقرر کئے اور ان کے مرنے کے بعد وہ معزول نہیں ہوئے، نیز اس لئے کہ امام کی موت کے سبب اس کے معزول ہونے میں مسلمانوں کا ضرر ہے، اس لئے کہ ملک میں قاضی نہ رہیں گے لوگوں کے فیصلے موقوف ہوجائیں گے اور اس میں بڑا ضرر ہے[۱]۔

قاضی کو معزول کرنا:

۶۳ - فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ولی الامر قاضی کو معزول کرسکتا ہے اگر اس میں کوئی خلل (نقص) ظاہر ہو مثلاً فسق یا ایسا مرض جو قضاء سے مانع ہو یا اس میں قاضی کی بعض شرائط میں خلل آگیا ہو البتہ امام کا قاضی کو بلاوجہ معزول کردینے کے حکم میں اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ کے رائے اور دو میں سے ایک وجہ

(۱) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۲۵۵، ۲۵۷۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۵۰۲۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۶، روضۃ القضاۃ ۱/ ۳۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۳، ۱۳۴، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۳، المغنی ۹/ ۱۰۳، کشاف القناع ۶/ ۲۵۳۔

میں حنابلہ کا قول یہ ہے کہ اگر امام قاضی کو معزول کردے تو معزولی ہوجائے گی لیکن بہتر یہ ہے کہ بلا عذر معزول نہ کرے اور اگر بلا عذر معزول کردے تو وہ بڑے گناہ کا مرتکب ہوگا، معزولی کے جواز پر ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: میں ابومریم کو ضرور معزول کردوں گا اور اس کی جگہ ایک ایسے شخص کی تقرری کروں گا جس کو دیکھ کر فاسق کانپ جائیں گے [(۱)]، چنانچہ حضرت عمر نے ان کو بصرہ کے عہدۂ قضاء سے معزول کیا اور ان کی جگہ کعب بن سوار کی تقرری کی، حضرت علیؓ نے ابوالاسود کی تقرری کی پھر ان کو معزول کردیا، کاسانی نے لکھا ہے کہ امام کا قاضی کو معزول کرنا حقیقتاً اس کا معزول کرنا نہیں بلکہ عوام کے معزول کرنے کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ یہ لکھا ہے کہ اس کی تقرری عام لوگوں کے مقرر کرنے کی وجہ سے ہے اور عوام نے دلالتاً امام کو قاضی بدلنے کے لئے مقرر کیا ہے، اس لئے کہ اس سے عوام کا مفاد وابستہ ہے، لہذا قاضی کو معزول کرنے میں بھی معنوی طور پر امام کی ولایت عوام کی طرف سے ہوگی اور معزول کرنے اور موت کے درمیان یہی فرق ہے، قاضی اپنے اس نائب کو معزول نہیں کرسکتا جس کی تقرری کی اجازت امام نے قاضی کو دی تھی، اس لئے کہ وہ امام کا نائب ہے، لہذا قاضی کے معزول کرنے سے وہ نائب معزول نہ ہوگا اگر امام نے اس کو حسب منشا کسی کے تبادلہ کی اجازت نہ دی ہو، اور اگر دی ہو تو اس کو معزول کرسکتا ہے اور یہ خلیفہ کی طرف سے معزول کرنا ہوگا، قاضی کی طرف سے نہیں۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر قاضی میں کوئی خلل نظر آئے تو امام اس کو معزول کرسکتا ہے "الوسیط" میں ہے: اس میں غلبہ ظن کافی ہے اور اگر اس میں کوئی خلل (نقص) ظاہر نہ ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر کوئی قضاء کا اہل نہیں تو اس کو معزول کرنا ناجائز ہے اور اگر اس کو معزول کردے تو قاضی معزول نہ ہوگا اور اگر قضاء کے قابل ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر دوسرا شخص اس سے افضل ہے تو اس کو معزول کرنا جائز ہے اور مفضول معزولی کے بعد معزول ہوجائے گا اور اگر دوسرا شخص اس جیسا یا اس سے کم تر ہے اور اس کے ذریعہ پہلے قاضی کی معزولی میں کوئی مصلحت مثلاً فتنہ کو دبانا وغیرہ ہو تو امام اس کو معزول کرکے دوسرے کو لاسکتا ہے اور اگر پہلے کی معزولی میں کوئی مصلحت نہ ہو تو ناجائز ہے، لیکن اگر معزول کردے تو اصح قول کے مطابق سلطان کی طاعت کی رعایت میں معزولی نافذ ہوگی اور اگر معزولی قابل غور ہو اس میں کسی مصلحت کا احتمال ہو تو اس کی وجہ سے امام پر کوئی اعتراض نہیں ہوگا اور اس کے نفاذ کا حکم لگایا جائے گا۔

بعض شروحات میں ہے: ایک قاضی کے بعد دوسرے قاضی کی تقرری کیا پہلے قاضی کی معزولی ہے؟ اس میں دو اقوال ہیں اور یہ دونوں اس پر مبنی ہیں کہ کیا ایک شہر میں دو قاضی ہونا جائز ہے؟ [(۱)]۔

حنابلہ کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ بلا سبب امام کے معزول کرنے سے قاضی معزول نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا عقد مسلمانوں کے مفاد میں تھا، لہذا قاضی کا حال ٹھیک ہونے کے باوجود اس کو معزول نہیں کرسکتا، حنابلہ میں سے قاضی ابویعلی نے یہ قول نقل کیا ہے کہ جب تک قاضی شرائط پر قائم ہے امام اس کو معزول نہیں کرسکتا، اس لئے کہ ولایت کے ذریعہ امام کی طرف سے نہیں بلکہ مصلحت کے طور پر وہ مسلمانوں کا نگراں ہے، اس کا حکم مؤکل سے الگ ہے، اس لئے کہ مؤکل اپنے وکیل کو معزول کرسکتا ہے، کیونکہ وہ خاص طور پر اپنے

---

(۱) اثر عمر: "لأعزلن أبا مريم......" کی روایت بیہقی (۱۰/ ۱۰۸) نے کی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۳، ۱۳۴، ۷ ۱۳، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۳، ادب القضاء لابن ابی الدم الحموی ص ۹۳، ۹۴، ادب القاضی للماوردی ۱/ ۱۸۰، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۰۰، ۱۰۳، کشاف القناع ۶/ ۲۹۳، ۲۹۴، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۲۶۔

مؤکل کے حق میں نگراں ہوتا ہے[1]۔

اگر قاضی کے بارے میں کثرت سے شکایات ہوں تو کیا وہ معزول ہوجائے گا؟

اس کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف مذاہب ہیں:

اول: اس کو معزول کرنا واجب ہے اِلا یہ کہ وہ قضاء کے لئے متعین ہو، یہ عزالدین بن عبدالسلام کا قول ہے[2]۔

دوم: اس کو معزول کرنا جائز ہے، لہذا اگر امام کو اس کے بارے میں شکایات کے صحیح ہونے کا ظن غالب ہو تو اس کے لئے اس کو معزول کرنا جائز ہے، یہ شافعیہ کی رائے ہے[3]۔

ان کا استدلال اس روایت سے ہے "أن رسول الله ﷺ عزل إماما يصلي بقوم بصق في القبلة وقال: لا يصلي لكم"[4] (آپ ﷺ نے ایک شخص کو لوگوں کی امامت سے معزول کردیا جس نے قبلہ کی طرف تھوک دیا تھا اور آپ نے فرمایا: یہ تمہیں نماز نہ پڑھائے)۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر کسی خلل کے سبب نماز کے امام کو معزول کرنا جائز ہے تو قاضی کو معزول کرنا بدرجہ اولی جائز ہوگا۔

سوم: تفصیل ہے، یہ مالکیہ کی رائے ہے اگر اس قاضی کی عدالت مشہور ہو تو مطرف نے کہا: امام پر واجب نہیں کہ اس کو معزول کرے اگر چہ اس کا بدل موجود ہو، اس لئے کہ اس کو معزول کرنے میں قاضیوں کے تئیں لوگوں کو بگاڑنا ہے، اصبغ نے کہا: میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ یہ ہے کہ اس کو معزول کردے اگر چہ اس کی عدالت اور اس کا پسندیدہ ہونا مشہور ہو بشرطیکہ اس کا بدل موجود ہو، اس لئے کہ اس میں لوگوں کی اصلاح ہے یعنی چونکہ قاضیوں کا تسلط اور قہر کھلی بات ہے اور اس کو معزول کرنے میں قاضیوں کو اس سے باز رکھنا ہے۔

لیکن اگر وہ مشہور نہ ہو تو اس کو معزول کردے اگر اس کا بدل موجود ہو اور اس کے بارے میں کثرت سے شکایات ہوں اور اگر اس کا بدل موجود نہ ہو تو معتبر لوگوں کے ذریعہ سے قاضی کے حال اور اس کے خلاف شکایات کے صحیح ہونے کی تحقیق کرے، یہ لوگ اسکے بارے میں قاضی کے شہر والوں سے معلومات حاصل کریں گے، پھر اگر وہ ان شکایات کی تصدیق کردیں تو اس کو معزول کردے گا اور اگر اس کے شہر والے کہیں کہ ہم اس کے بارے میں اچھا ہی جانتے ہیں تو اس کو باقی رکھے گا اور اس کے جاری کردہ فیصلوں کو دیکھے، جو سنت کے مطابق ہوں ان کو نافذ کردے اور جو خلاف ہوں ان کو رد کردے اور اس کی یہ تاویل و توجیہ کرلے کہ یہ اس سے غلطی سے صادر ہوگیا ناانصافی کے طور پر نہیں[1]۔

قاضی کے قاضی ہونے کا انکار:

۶۴ - یہ یا تو خود قاضی کی طرف سے ہوگا یا امام کی طرف سے:

اگر ایسا قاضی کی طرف سے ہو اور اس نے ایسا عمداً کسی غرض یا اپنی ذات کو چھپانے کے لئے کسی مصلحت سے نہیں کیا ہے تو خطیب شربینی نے "البحر" کے حوالہ سے لکھا ہے کہ وہ قضاء سے معزول ہوجائے گا اور اگر یہ انکار امام کی طرف سے ہو تو قاضی معزول نہیں ہوگا[2]۔

---

(۱) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۴۹۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/۳۸۱۔
(۳) سابقہ مراجع۔
(۴) حدیث: "أن رسول الله ﷺ عزل إماما......" کی روایت ابوداؤد (۱/۳۲۴) نے حضرت سائب بن خلادؓ سے کی ہے، ابن حبان (۴/۵۱۶) نے اس کی تصحیح کی ہے۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/۶۲۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/۳۸۰۔

معزولی کا سبب پیش آنا:

۶۵- اگر قاضی پر ایسے حالات پیش آجائیں جن کی وجہ سے اس میں کوئی ایسی صفت ختم ہوجائے کہ اگر وہ تقرری سے قبل اس حال پر ہوتا تو قاضی بننا اس کے لئے صحیح نہ تھا مثلاً جنون، گونگا پن اور فسق تو کیا اس کی ولایت باطل ہوجائے گی؟ یا ضروری ہے کہ امام اس کو معزول کرے؟

اس سلسلہ میں حنفیہ و مالکیہ کے یہاں دو اقوال ہیں: ایک قول ہے کہ معزولی کا سبب پیش آتے ہی وہ معزول ہوجائے گا، یہی شافعیہ کے یہاں اصح ہے۔

دوسرا قول: جب تک امام اس کو معزول نہ کرے معزول نہ ہوگا، یہ شافعیہ کے یہاں بھی ایک قول ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ جو ابتداءً تقرری سے مانع ہے جیسے جنون اور فسق وہ تقرری کے برقرار رہنے سے بھی مانع ہے۔

شافعیہ نے اس سے اس اندھے کو مستثنیٰ کیا ہے جس کی بینائی لوٹ آئے اور انہوں نے کہا: وہ معزول نہ ہوگا، اس لئے کہ بینائی لوٹ آنے کی وجہ سے ظاہر ہوگیا کہ وہ معزول نہیں ہوا ہے۔

نابینا کے علاوہ میں ان کے یہاں دو مختلف اقوال ہیں: اصح قول یہ ہے: اب تقرری کے بغیر اس کی تقرری نہیں لوٹے گی جیسا کہ وکالت، اس لئے کہ کوئی چیز باطل ہونے کے بعد دوبارہ از خود صحیح نہیں ہوجاتی۔

قول دوم: نئی تقرر کے بغیر اس کی تقرری لوٹ آئے گی۔

سرخسی نے بے ہوشی کی صورت میں تقرری لوٹ آنے کو قطعی کہا ہے[1]۔

معزولی کا نفاذ:

۶۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر امام قاضی کو معزول کردے تو بھی اس کے احکام نافذ ہوں گے اور اس کے فیصلے جاری رہیں گے تا آنکہ اس کو معزولی کا علم ہوجائے، اپنی معزولی کا علم ہونا اس کی معزولی کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے یہ ان لوگوں کے نزدیک جو اس کی معزولی کو جائز کہتے ہیں، اس لئے کہ لوگوں کے مقدمات اور ان کے فیصلے اس سے وابستہ ہیں اور مجبوری کا تقاضا ہے کہ اس کے احکام کا نافذ ہونا واجب ہو تا آنکہ اس کو معزولی کی اطلاع مل جائے نیز اس لئے کہ اس کے فیصلوں کو منسوخ کرنے میں بڑا ضرر ہوگا[1]۔

قاضی کا خود کو معزول کرنا:

۶۷- حنفیہ و حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر قاضی خود کو قضاء سے معزول کردے تو معزول ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ وکیل ہے اور وکالت وکیل کے معزول کرنے سے ختم ہوجاتی ہے، حنابلہ میں سے صاحب ''الرعایہ'' نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ قاضی کو قضاء کے قبول کرنے کا پابند نہ بنایا گیا ہو[2]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر قاضی خود کو اپنے اختیار سے معزول کرلے، بے بسی یا کوئی عذر نہ ہو تو بعض حضرات کے یہاں ظاہر یہ ہے کہ اس کو ایسا کرنے دیا جائے گا لیکن اس کے خود کو معزول کرنے میں یہ دیکھنا چاہئے اگر اس کے فیصلہ سے کسی کا کوئی حق متعلق ہو چکا ہو کہ اس کے معزول ہونے میں اس شخص کا ضرر تو نہیں ہے جو اپنے

---

(۱) روضۃ القضاۃ ۱/ ۱۴۸، بدائع الصنائع ۷/ ۱۶، ۱۷، تبصرۃ الحکام ۱/ ۷۸، ادب القضاء لابن ابی الدم رص ۷۳، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۰، ۳۸۱، الروضہ ۱۱/ ۱۲۶، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۶۵۔

(۱) روضۃ القضاۃ ۱/ ۳۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۳، ۱۳۴، تبصرۃ الحکام ۱/ ۷۸، الروضہ ۱۱/ ۱۲۶، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۲، کشاف القناع ۶/ ۲۹۳، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۶۴۔

(۲) روضۃ القضاۃ ۱/ ۱۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۶۴، کشاف القناع ۶/ ۲۹۴۔

اور اپنے فریق مخالف کے درمیان فیصلہ کرانے کا پابند ہو چکا ہے ورنہ اس کو اس سے روکا جائے گا[۱]۔

شافعیہ میں سے ماوردی نے کہا: بلا عذر قاضی قضاء سے علاحدہ نہ ہو اور اگر قاضی خود کو معزول کرلے تو اگر اس پر فرض عین ہے تو معزول نہ ہوگا اور اگر فرض عین نہیں ہے تو کیا معزول ہوجائے گا؟ اس میں دو اقوال ہیں: اصح قول یہ ہے کہ ہاں معزول ہوجائے گا، نووی نے کہا: قاضی خود کو معزول کرسکتا ہے جیسے وکیل اور ماوردی کی ''الاقناع'' سے منقول ہے: اگر قاضی نے خود کو معزول کرلیا تو جب تک اس کی تقرری کرنے والے کو اس کا علم نہ ہوجائے وہ معزول نہیں ہوگا[۲]۔

قاضی کی موت، اس کے معزول کئے جانے اور اس کے معزول ہونے کے نتائج واثرات:

۶۸ - قاضی کی موت، اس کو معزول کئے جانے اور اس کے معزول ہونے پر امور ذیل مرتب ہوتے ہیں:

الف - اس کی ولایت کا خاتمہ، لہذا اس کو معزولی کی خبر ملنے کے بعد اس کے لئے ان لوگوں کے نزدیک جو اس کی معزولی کو صحیح کہتے ہیں جائز نہیں کہ قضاء سے متعلق کسی چیز کو دیکھے، اسی طرح اگر اس نے خود کو معزول کرلیا ہو لیکن اس کے وہ احکام جو اس کی ولایت کے دوران صادر ہوئے صحیح اور نافذ ہوں گے اگر کسی رجسٹر میں معتبر طور پر موجود ہوں یا ان پر گواہ قائم ہوں[۳]۔

ب - ہر وہ شخص جس کو کسی معین کام کی اجازت دی ہے وہ معزول ہوجائے گا مثلاً مردہ یا غائب کے مال کو فروخت کرنا یا کسی معین واقعہ میں گواہی کی سماعت کرنا۔

لیکن جس شخص کو قضاء کے لئے نائب بنایا ہے تو اس کے بارے میں تین اقوال ہیں: اول: معزول ہوجائے گا جیسے وکیل، دوم: معزول نہ ہوگا، اس لئے کہ ضرورت ہے، اصح قول یہ ہے کہ وہ معزول ہوجائے گا اگر قاضی کو اپنا نائب بنانے کی اجازت نہ ملی ہو، اس لئے کہ اس سلسلہ میں نائب بنانا ضرورت کی وجہ سے ہے جو اس کی ولایت کے زائل ہونے سے زائل ہوگئی اور اگر اس کو نائب بنانے کی اجازت حاصل تھی تو نائب معزول نہیں ہوگا[۱]۔

ج - شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ یتیموں اور اوقاف کے نگراں قاضی کی موت یا اس کے معزول ہونے سے معزول نہیں ہوں گے تاکہ مسلمانوں کے مفادات معطل نہ ہوجائیں یہی مذہب ہے، اس میں غزالی کا اختلاف ہے جو ان کو خلفاء (نائبین) کی طرح قرار دیتے ہیں[۲]۔

د - قاضی کی معزولی یا استعفاء کی حالت میں اس کا یہ کہنا کہ میں نے فلاں کے لئے یہ فیصلہ کیا تھا قبول نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ اس پر گواہ قائم ہوں اور صحیح یہ ہے کہ کسی دوسرے کے ساتھ اس پر اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ وہ خود اپنے فعل پر گواہی دے رہا ہے، یہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے جبکہ حنابلہ کی رائے ہے کہ اس کی بات قبول کی جائے گی، اس لئے کہ قاضی نے اپنے فیصلہ کی خبر دی ہے اور وہ متہم نہیں ہے تو اس کے قول کو قبول کرنا واجب ہے جیسے اپنی ولایت کی حالت میں[۳]۔

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/۸۷۔

(۲) ادب القاضی للماوردی ۱/۱۸۰، ادب القضاء لابن ابی الدم ص ۹۳، ۹۴، روضۃ الطالبین ۱۱/۱۲۷۔

(۳) روضۃ القضاۃ للسمنانی ۱/۳۲، ۱۵۳، شرح ادب القاضی للخصاف ۳/۱۵۲، مغنی المحتاج ۴/۳۸۲، شرح منتہی الإرادات ۳/۴۶۴۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۳۲۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۳۳، تبصرۃ الحکام ۱/۴۳، شرح منتہی الإرادات ۳/۴۶۴، مغنی المحتاج ۴/۳۸۳۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۱/۱۲۷۔

(۳) فتح القدیر لابن ہمام ۵/۴۶۳، روضۃ القضاۃ ۱/۱۵۵، حاشیۃ الدسوقی

ھ-معزول کیا گیا یا ازخود معزول ہونے والا قاضی اپنے زیر قبضہ رجسٹروں، محضر ناموں، دستاویزات، ودیعتوں اور یتیموں کے اموال کو سپرد کرے گا، اس لئے کہ یہ چیزیں اس کے ہاتھ میں اس کے کام کی بنیاد پر تھیں، لہذا یہ چیزیں اس کی جگہ پر مقرر کردہ قاضی کے سپرد کرنا اس پر لازم ہوگا[1]۔

دوم: مقضی بہ: (فیصلہ کی بنیاد)

۶۹ - قاضی پر واجب ہے کہ کتاب اللہ کے غیر منسوخ احکام کے مطابق فیصلہ کرے پھر اگر کتاب اللہ میں نہ ملے تو سنت رسول اللہ ﷺ کے مطابق اور اگر اس میں بھی نہ ملے تو اجماع کے مطابق فیصلہ کرے گا اور اگر کچھ بھی نہ ملے اور قاضی اہل اجتہاد میں سے ہو تو اس جیسے احکام پر قیاس کرے، اجتہاد کرے اور تلاش حق کرے پھر اپنی رائے کے مطابق فیصلہ کرے اور اگر اجتہاد کا اہل نہیں ہے تو ضروری ہے کہ فتوی پوچھے اور مفتی کے فتوے پر عمل کرے[2]، بغیر علم کے فیصلہ نہ کرے، پوچھنے سے نہ شرمائے تاکہ اس وعید کے تحت نہ آئے جو اس فرمان نبوی میں ہے: "القضاة ثلاثة: قاضيان في النار وقاضٍ في الجنة...."[3] (قاضی تین ہیں: دو قاضی جہنم میں اور ایک قاضی جنت میں.....)۔

اس کی تفصیل (اصولی ضمیمہ) میں ہے۔

۴/ ۱۳۳، تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۱/ ۷۷، الروضہ للنووی ۱۱/ ۱۲۷، ۱۲۸، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۸۰، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۰۱، ۱۰۲۔

(۱) شرح ادب القاضی لابن مازہ ۲۵۸ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح القدیر ۵/ ۳۶۲، روضۃ القضاۃ ۱/ ۱۱۱، ۱۱۲۔

(۲) معین الحکام رص ۲۸، ۲۹، تبصرۃ الحکام ۱/ ۵۶، ۵۷، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۵۰۔

(۳) اس کی تخریج فقرہ/ ۱۶ میں گذر چکی ہے۔

جن امور کے ذریعہ فیصلہ ہوتا ہے مثلاً ثبوت، قاضی کی اپنی معلومات، اقرار اور قسم ان کو اپنی اپنی اصطلاحات اور اصطلاح "اثبات" (فقرہ ۴ اور اس کے بعد کے صفحات) میں دیکھیں۔

سوم: مقضی لہ: (وہ شخص جس کے لئے فیصلہ کیا گیا)

۷۰ - قاضی کے لئے جائز نہیں کہ اپنے لئے فیصلہ کرے اگرچہ دوسرا فریق اس پر راضی ہو اور اگر اپنے خلاف فیصلہ کرے گا تو یہ اس کی طرف سے اپنے اوپر فریق مخالف کے دعوے کا اقرار ہوگا، قاضی اپنے شریک کے حق میں مشترک چیز میں فیصلہ نہیں کرے گا[1]۔

جائز ہے کہ قاضی اس امام کے حق میں جس نے اس کی تقرری کی ہے یا اس کے خلاف فیصلہ کرے، چنانچہ حضرت علیؓ نے شریح کو قاضی مقرر کیا اور ان ہی کے پاس مقدمہ پیش کیا، اس لئے کہ قاضی مسلمانوں کا نائب ہے، امام کا نائب نہیں ہے۔

جس کے حق میں قاضی کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے اس کے حق میں اس کا فیصلہ کرنا ناجائز ہوگا، اس لئے کہ قضاء کی بنیاد گواہی پر ہے جس کے حق میں اس کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے اس کا گواہ بننا صحیح نہیں ہوگا، لہذا اس کے حق میں اس کا قاضی بننا بھی صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ الزام آئے گا، ہاں ایسے لوگوں کے خلاف قاضی فیصلہ کرسکتا ہے، اس لئے کہ اگر وہ ان کے خلاف گواہی دے تو جائز ہے تو فیصلہ کرنا بھی جائز ہوگا، اپنے والد اگرچہ اوپر کا ہو یا اپنی اولاد اگرچہ نیچے کی ہو کے حق میں قاضی کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، یہی حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اس میں حنفیہ میں سے ابو یوسف، شافعیہ میں سے مزنی اور ابوثور اور حنابلہ میں سے ابوبکر کا اختلاف ہے، ان حضرات کا کہنا ہے کہ اس کا فیصلہ نافذ ہوگا، اس لئے اس نے دوسرے

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۸۲، معین الحکام رص ۳۹، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۳۔

کے لئے فیصلہ کیا ہے جواجانب کے لئے فیصلہ کرنے کے مشابہ ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ اپنے دشمن کے حق میں فیصلہ کرے گا لیکن اس کے خلاف فیصلہ نہیں کرسکتا البتہ شافعیہ میں سے ماوردی نے اس کو جائز قرار دیا ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر یتیم کا وصی قاضی مقرر کردیا گیا تو مشہور یہ ہے کہ وہ اس کے حق میں فیصلہ نہیں کرے گا جیسے اپنی اولاد کے حق میں، قفال نے کہا: اس کے حق میں فیصلہ کرے گا، اس لئے کہ ہر قاضی یتیموں کا ولی ہوتا ہے، یہی متاخرین اصحاب کے نزدیک صحیح ہے اور اسی پر عمل ہے۔

حنفیہ نے کہا: اپنی بیوی یا بیوی کی ماں کے لئے اگر چہ دونوں مرچکی ہوں فیصلہ کرنا قاضی کے لئے جائز نہیں ہے اگر اس کی بیوی کو اس میں سے وراثت ملے، اپنے اجیر خاص (ملازم) اور جس کی زندگی اس کے خرچہ پر گذرتی ہے اس کے لئے فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے۔

اپنے ان اقارب کے لئے قاضی کا فیصلہ کرنا جن کے حق میں اس کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے، اس کے بارے میں مالکیہ کے یہاں چار اقوال ہیں: ممنوع ہے، یہ محمد ومطرف کا قول ہے، جائز ہے، یہ اصبغ کا قول ہے اس حالت میں جبکہ قاضی ان لوگوں میں سے ہو جو حق کو انجام دینے والے ہیں، اس جواز سے بیوی، اس کی چھوٹی اولاد اور وہ یتیم جس کے مال کا وہ ولی (سرپرست) ہے مستثنیٰ ہیں، ابن یونس کے نزدیک اپنے چچا کے حق میں فیصلہ نہیں کرے گا الا یہ کہ وہ "عدالت" میں نمایاں ہو، چوتھا قول: فرق کیا گیا ہے، اگر وہ کہے: میرے نزدیک ثابت ہے تو ناجائز ہے اور اگر گواہ موجود ہوں اور گواہی ظاہر و کھلی ہوئی ہو تو جائز ہے لیکن اپنی بیوی، چھوٹی اولاد اور اپنے زیر ولایت یتیم کے حق میں جائز نہیں ہے، اسی طرح ابن یونس کے نزدیک قاضی کو اپنے قبیلہ کے کسی فرد اور اس کے مخالف فریق کے درمیان فیصلہ نہیں کرنا چاہئے (۱)۔

چہارم: مقضی فیہ: (فیصلہ کا معاملہ)

۷۱- جملہ حقوق ہیں، ان کی چار اقسام ہیں: خالص حق اللہ جیسے حد زنا یا حد شراب نوشی، خالص حق العبد اور یہ ظاہر ہے، وہ جس میں دونوں حقوق ہوں لیکن حق اللہ غالب ہو جیسے قذف یا چوری کی حد، یا اس میں حق العبد غالب ہو جیسے قصاص اور تعزیر، ان تمام حقوق کو دیکھنے کا قاضی کو اختیار ہے، بعض فقہاء نے کہا: خراج پر قبضہ کو چھوڑ کر قاضی تمام امور کو دیکھ سکتا ہے، قاضی ابن سہل نے کہا: قاضی کے کچھ ایسے خصوصی اختیارات ہیں جن میں دوسرے حکام شریک نہیں اور وہ وصیتوں اور اوقاف کی نگرانی کرنا، کسی کو رشید (ہوشیار) قرار دینا، کسی پر پابندی عائد کرنا، کسی کو سفیہ قرار دینا، بٹوارہ کرنا، میراثوں کو دیکھنا، یتیموں کی نگرانی، غائب شخص کے اموال کی نگرانی، نسبوں، زخموں اور اس جیسی چیزوں کو دیکھنا، ثابت کرنا اور ریکارڈ تیار کرنا (۲)، اس میں اس سے کوئی خلل نہیں آتا کہ امام کو حق ہے کہ قاضی کے لئے کسی زمانہ یا مقام یا موضوع کی قید لگادے جیسا کہ قاضی کے اختیارات (فقرہ ۲۶) میں آچکا ہے۔

پنجم: مقضی علیہ: (وہ شخص جس کے خلاف فیصلہ ہوا)

۷۲- مقضی علیہ: ہر وہ شخص ہے جس کے اوپر قاضی کے فیصلہ سے حق آ گیا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شہر میں موجود ہو یا شہر سے

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۶۵ طبع دار الکتب العلمیہ، ادب القضاء لابن ابی الدم رص ۱۹۵، الروضہ ۱۱/ ۱۴۵، ۱۴۶، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۰۷، کشاف القناع ۶/ ۳۲۰، معین الحکام رص ۳۹، مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۱۸۰۸)۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۵۳، معین الحکام رص ۴۰، تبصرۃ الحکام ۱/ ۶۶۔

قریب ہو اگر حاضری سے کوئی مانع موجود نہ ہو تو اس کی غیر موجودگی میں اس کے خلاف فیصلہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس سے سوال کرنا ممکن ہے، لہذا اس سے سوال کرنے سے قبل اس کے خلاف فیصلہ کرنا جائز نہیں ہوگا جیسے مجلس قضاء میں حاضر شخص۔

تفصیل (دعوی ف/ ۵۹، ۶۱) میں ہے۔

قضاء علی الغائب کے جائز ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے: جمہور فقہاء نے چند شرائط کے ساتھ اس کو جائز کیا ہے، حنفیہ نے اس کو ممنوع کیا ہے، یہ فی الجملہ ہے، اس سلسلہ میں مذہب میں تفصیل ہے، جس کو ہم ذیل میں نقل کر رہے ہیں:

الف- مالی حقوق میں غائب کے خلاف فیصلہ:

۴۷- حنفیہ نے کہا: غائب کے خلاف یا اس کے حق میں اس کے حقیقی یا شرعی نائب کے بغیر فیصلہ نہیں کیا جائے گا [۱]۔

ابن عابدین نے کہا: غائب کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جائے گا یعنی گواہوں کے ذریعہ، خواہ وہ گواہی کے وقت غائب رہا ہو یا گواہی کے بعد اور تزکیہ کے بعد غائب ہو گیا ہو اور خواہ وہ مجلس قضاء سے غائب ہو یا شہر سے غائب ہو۔

لیکن اگر اس نے قاضی کے سامنے اقرار کیا تو اس کے غائب ہونے کی حالت میں قاضی اس کے خلاف فیصلہ کرے گا، اس لئے کہ غائب شخص گواہوں میں عیب نکال سکتا ہے، اقرار میں نہیں، نیز اس لئے کہ اقرار کے ذریعہ فیصلہ کرنا امدادی فیصلہ ہے اور جب قاضی اس کے اقرار کو نافذ کرے گا تو مدعی کا حق اس کے سپرد کر دے گا، وہ عین ہو یا دین یا جائیداد البتہ دین میں وہ اس کے جنس حق کو اس کے سپرد کرے گا اگر اس کو اس شخص کے ہاتھ میں پائے جو اقرار کر رہا ہے کہ وہ اقرار کرنے والے غائب کا مال ہے اور اس کے لئے سامان یا جائیداد کو فروخت نہیں کرے گا، اس لئے کہ فروخت کرنا غائب کے خلاف فیصلہ کرنا ہے، لہذا نا جائز ہوگا [۱]۔

اسی طرح سے ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' میں ہے کہ فیصلہ کے وقت فریقین کی حاضری شرط ہے .... لیکن اگر کسی نے دوسرے پر کسی چیز کا دعوی کیا اور مدعا علیہ نے اس کا اقرار کر لیا پھر فیصلہ سے قبل عدالت سے غائب ہو گیا تو اس کے اقرار کی بنیاد پر قاضی اس کی غیر موجودگی میں فیصلہ کر سکتا ہے [۲]۔

ان حضرات نے غائب کے خلاف فیصلہ کے عدم جواز سے یہ صورت مستثنیٰ کی ہے کہ اگر اس کا نائب حاضر ہو تو وہ غائب کے قائم مقام ہو جائے گا اور یہ نائب یا تو حقیقی ہوگا جیسے اس کا وکیل یا وصی یا وقف کا متولی وغیرہ مثلاً ورثاء میں سے کوئی تو وہ باقی لوگوں کی طرف سے فریق بن جائے گا، اسی طرح دین کے دو شرکاء میں سے ایک جیسا کہ حصکفی نے لکھا ہے [۳]۔

اور جس طرح حقیقی نائب کی موجودگی میں غائب کے خلاف فیصلہ کرنا صحیح ہوتا ہے، اسی طرح اس کے شرعی نائب کی موجودگی میں بھی صحیح ہوگا جیسے ایسا وصی جس کو قاضی مقرر کیا ہو یا حکمی نائب کی موجودگی میں بھی صحیح ہوگا یعنی غائب پر جس چیز کا دعوی ہے وہ حاضر پر دعوے کا سبب ہو مثلاً صاحب قبضہ کے خلاف ثبوت پیش کر دیا کہ اس نے یہ گھر فلاں غائب شخص سے خریدا ہے اور قاضی نے موجودہ قابض کے خلاف فیصلہ کر دیا تو یہ اس غائب کے خلاف بھی فیصلہ ہو جائے گا [۴]۔

---

(۱) الدر المختار بہامش رد المحتار ۴/ ۳۳۵، ۳۳۶۔

---

(۱) رد المحتار ۴/ ۳۳۵، ۳۳۶۔

(۲) دفعہ (۱۸۳۰)۔

(۳) الدر المختار بہامش ابن عابدین ۴/ ۳۳۶۔

(۴) الدر المختار بہامش رد المحتار ۴/ ۳۳۶، ۳۳۷۔

ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ حاکم مدعی علیہ کے خلاف اس گواہی کی بنیاد پر فیصلہ کرسکتا ہے جو اس کے وکیل کی موجودگی میں پیش کیا گیا اگر وہ اس کے بعد بذات خود عدالت میں حاضر ہوجائے، اسی طرح اس کے برعکس صورت بھی جائز ہے[۱]۔

مالکیہ نے گواہوں کی سماعت اور ان کے تزکیہ کے بعد نہایت دور غائب شخص کے خلاف فیصلہ کرنا جائز قرار دیا ہے اور یہ مدعی کی طرف سے یمین قضاء کے ساتھ ہوگا اور قریب الغیبت شخص ان کے یہاں حاضر وموجود کی طرح ہے، دردیر نے کہا: قریب الغیبت جیسے دو تین دن کی غیبت امن کے ساتھ، اس کا حکم اس کے خلاف دعویٰ اور گواہوں کی سماعت کے بارے میں حاضر کے حکم کی طرح ہے اور نہایت دور غیبت والے شخص کے خلاف ہر چیز میں گواہوں کی سماعت اور ان کے تزکیہ کے بعد اور مدعی کی طرف سے یمین قضاء کے ساتھ فیصلہ کیا جائے گا کہ اس کا یہ حق مدعا علیہ پر ثابت ہے اور اس نے مدعا علیہ کو بری نہیں کیا ہے اور نہ غائب شخص نے اپنی طرف سے اس کی ادائیگی کے لئے کسی کو وکیل بنایا ہے اور نہ پورے یا بعض کو کسی پر حوالہ کیا ہے[۲]۔

امن وامان کے ساتھ دس دن اور خوف کے ساتھ دو دن اسی حکم میں ہیں یعنی ان میں غائب کے خلاف یمین قضاء کے ساتھ فیصلہ کرے گا بشرطیکہ عقار (جائداد) کے استحقاق کا مسئلہ نہ ہو اور اگر جائیداد کے استحقاق کا دعوی ہو تو اس کا فیصلہ نہیں کرے گا بلکہ دعوے کو غائب کے آنے تک مؤخر کرے گا، اس لئے کہ جائیداد میں بڑی کشاکش ہوتی ہے اور یمین قضاء ان کے یہاں مذہب میں واجب ہے، اس کے بغیر فیصلہ نامکمل ہوتا ہے[۳]۔

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۱۸۳۱)۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۲۳۱۔

(۳) سابقہ مرجع ۴/ ۲۳۳۔

شافعیہ نے کہا: غائب کے خلاف فیصلہ جائز ہے اگر مدعی کے پاس گواہ ہوں اور وہ دعوی کرے کہ غائب منکر ہے اور اگر وہ کہے کہ وہ یعنی غائب اقرار کرنے والا ہے تو اس کا بینہ نہیں سنا جائے گا، اور اگر مدعی اس کو مطلق رکھے (یعنی غائب کے اقرار کا تذکرہ نہ کرے) تو اصح یہ ہے کہ اس کے گواہوں کی سماعت ہوگی، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ غائب کی غیر موجودگی میں مدعی کو اس کے انکار کا علم نہ ہو اور اسے اپنا حق ثابت کرنے کی ضرورت ہو، لہذا اس کی غیر موجودگی کو اس کی خاموشی کی طرح قرار دیا جائے گا، دوسرا قول یہ ہے کہ گواہوں کی سماعت نہیں ہوگی، اس لئے کہ گواہوں کی ضرورت انکار کی صورت میں ہوتی ہے۔

قاضی کا فرض ہے کہ گواہوں کے بعد مدعی سے یہ حلف لے کہ حق اس کے ذمہ میں ثابت ہے، ایک قول ہے کہ یہ مستحب ہے اور اگر وکیل نے غائب پر دعویٰ کیا تو وکیل سے حلف لینا واجب نہیں بلکہ گواہوں کی بنیاد پر فیصلہ کردیا جائے گا اور دعوے کا مال اس کو دے دیا جائے گا اگر وہاں پر مدعا علیہ کا مال موجود ہو[۱]۔

پھر انہوں نے کہا: غائب جس کے خلاف گواہوں کی سماعت ہوتی ہے اور اس کے خلاف فیصلہ کیا جاتا ہے ایسا شخص ہے جو دور کی مسافت پر ہو اور دور کی مسافت یہ ہے کہ وہاں جاکر شام کو سویرے لوٹ نہ سکے، ایک قول ہے: یہ مسافت قصر ہے لیکن جو قریب مسافت پر ہو وہ حاضر کی طرح ہے، اس کی موجودگی کے بغیر اس کے خلاف گواہ کی سماعت نہ ہوگی، نہ اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا الا یہ کہ وہ روپوش ہو یا قوت وشوکت کے سبب نہ آئے اور قاضی اس کو حاضر نہ کرسکے تو اس کی موجودگی کے بغیر اس کے خلاف فیصلہ کردیا جائے گا[۲]۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۰۶، ۴۰۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۱۴، ۴۱۵۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے شہر میں غائب پر کسی حق کا دعوی کرے اور قاضی سے مطالبہ کرے کہ اس کے خلاف گواہوں کی سماعت کرے اور ان کی بنیاد پر اس کے خلاف فیصلہ کرے تو قاضی پر واجب ہے کہ اس کے مطالبہ کو تسلیم کرے اگر تمام شرائط موجود ہوں۔ یہ حقوق العباد کا حکم ہے، اس لئے کہ حضرت ابوسفیان کی بیوی کی حدیث ہے: انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ابوسفیان ایک بخیل آدمی ہیں مجھے اتنا خرچہ نہیں دیتے جو میرے اور میری اولاد کے لئے کافی ہو آپ ﷺ نے فرمایا: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف"[1] (دستور کے مطابق اتنا لے لو جو تمہارے اور تمہاری اولاد کے لئے کافی ہو) (رسول اللہ ﷺ نے ان کی بیوی کے لئے فیصلہ کردیا حالانکہ ابوسفیان حاضر نہ تھے[2]۔

انہوں نے کہا: اگر فیصلہ سے قبل غائب آ جائے تو اس کی حاضری پر فیصلہ موقوف ہوگا اور اگر وہ گواہوں پر جرح کردے تو اس کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جائے گا، مدعی پر یہ لازم نہیں کہ اپنے ثابت گواہوں کے ساتھ یہ بھی حلف اٹھائے کہ اس کا حق باقی ہے لیکن احتیاط اسی میں ہے کہ اس سے حلف لیا جائے، اگر غائب کے خلاف کسی عین کا فیصلہ کیا گیا تو وہ عین مدعی کے سپرد کردی جائے گی اور اگر اس کے خلاف دین کا فیصلہ ہوا اور اس غائب کا مال موجود ہے تو اس سے اس کے دین کی ادائیگی کی جائے گی، ابن قدامہ نے کہا: یہ احتمال ہے کہ مدعی کے سپرد کچھ نہ کیا جائے تا آنکہ وہ کوئی کفیل لائے کہ اگر فریق مخالف نے آنے کے بعد اس کا دعوی باطل کردیا تو اس نے جو کچھ لیا ہے اس کا

(۱) حدیث: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۰۷) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۸) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۳۵۳، ۳۵۵، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۰۹۔

ضمان اس پر ہوگا[1]۔

ب- حدود وقصاص میں غائب کے خلاف فیصلہ:

۴۷- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ حدود میں غائب کے خلاف فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے تاہم ان میں سے بعض حضرات حدود کے علاوہ میں اس کے جواز کے قائل ہیں۔

حنفیہ نے حدود وقصاص میں غائب کے خلاف فیصلہ کے ناجائز ہونے کی علت یہ بتائی ہے کہ یہ دونوں اقرار یا گواہی کے بغیر ثابت نہیں ہوتے، مجلس قضاء سے باہر اقرار کا اعتبار نہیں ہے، حدود و قصاص میں غائب کے خلاف گواہی جائز نہیں ہے حتی کہ طرفین امام ابوحنیفہ ومحمد نے بعض حدود کے نفاذ میں گواہوں کی موجودگی اور ان ہی سے آغاز ہونے کی شرط لگائی ہے جیسے حد رجم میں، یہ حد کو ٹالنے کے لئے احتیاطاً ہے، اور اگر سارے گواہ یا کوئی ایک گواہ غیر حاضر ہو تو ظاہر الروایہ کے مطابق حد ساقط ہوجائے گی، نیز اس لئے کہ گواہ جب سنگ سار کرنا شروع کریں گے تو رجم کے عمل کی عظمت ان کے دل میں پیدا ہو جو ان کو گواہی سے رجوع کرنے پر آمادہ کردے اور اس طرح مشہود علیہ سے حد ساقط ہوجائے[2]۔

شافعیہ نے قول (اظہر میں) قصاص اور حد قذف میں غائب کے خلاف فیصلہ کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ آدمی کا حق ہے جو مال کے مشابہ ہے اور اللہ تعالیٰ کے لئے حد یا اس کے لئے تعزیر میں انہوں نے اس کو ممنوع قرار دیا ہے، اس لئے کہ حق اللہ درگذر کرنے اور ٹالنے پر مبنی ہے کہ وہ بے نیاز ہے، آدمی کا حق اس کے خلاف ہے[3]۔

(۱) المغنی ۹/ ۱۱۰، ۱۱۱، کشاف القناع ۶/ ۳۵۴۔

(۲) البدائع ۷/ ۵۸، ابن عابدین ۳/ ۱۴۵، ۱۴۶، فتح القدیر ۴/ ۱۲۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۴۱۵۔

ان کے یہاں دوسرا قول مطلقاً ممانعت کا ہے، اس لئے کہ حد کے روکنے کی کوشش کی جاتی ہے، اس کا دروازہ کشادہ نہیں کیا جائے گا، تیسرا قول مطلقاً جواز کا ہے جیسے اموال اور وہ چیزیں جن میں حق اللہ اور حق العبد دونوں ہوں [۱]۔

حنابلہ نے کہا: حق اللہ جیسے زنا و چوری کی حد میں غائب کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جائے گا البتہ چوری میں صرف مال کا فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ آدمی کا حق ہے [۲]۔

ششم: حکم:

۷۵- حکم: حاکم کی طرف سے جھگڑے کو ختم کرنا اور اس کو مٹا دینا ہے [۳]، مالکیہ کی تعریف ہے: یہ جھگڑے کا فیصلہ کرنا ہے [۴]۔ ایک دوسری تعریف ہے: اِلزام (پابند کرنا) کے طور پر خبر دینا [۵]۔

حنابلہ کی تعریف ہے: شرعی اِلزام (پابندی) کو پیدا کرنا اور جھگڑوں کا فیصلہ کرنا [۶]۔

حکم سے قبل دعوی ہونے کی شرط:

۷۶- حکم کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ اس سے قبل صحیح دعوی ہو خاص طور پر جس کا تعلق حقوق العباد سے ہو [۷]، حنفیہ نے کہا: حکم قولی میں دعوے کی ضرورت ہے، حکم فعلی میں ضرورت نہیں ہے، ایک قول

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۱۰، ۱۱۱، کشاف القناع ۶/ ۳۵۴۔
(۳) مجلۃ الاحکام: دفعہ (۱۷۸۶)۔
(۴) کفایۃ الطالب الربانی شرح رسالہ ابن ابوزید القیر وانی لعلی بن خلف منوفی ۴/ ۹۰ امطبعہ مدنی ۱۹۸۹ء۔
(۵) الشرح الصغیر ۴/ ۱۸۷۔
(۶) کشاف القناع ۶/ ۲۸۵۔
(۷) مجلۃ الاحکام: دفعہ (۱۸۲۹)۔

ہے کہ حکم فعلی حکم نہ ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اصح قول کے مطابق قاضی کے شادی کرا دینے کے بعد بچہ و بچی کے لئے خیار بلوغ ثابت ہوتا ہے۔

قضاء ضمنی میں دعوے اور خصومت (جھگڑے) کی شرط نہیں، لہذا اگر دو آدمیوں نے ایک فریق کے خلاف کسی حق کی گواہی دی اور دونوں نے اس کا، اس کے باپ اور اس کے دادا کا نام لیا اور اس حق کا فیصلہ کر دیا گیا تو ضمنی طور پر اس کے نسب کا فیصلہ ہو جائے گا اگر چہ یہ فیصلہ نسب کے واقعہ میں نہ ہو [۱]۔

احکام میں قاضی کا طرزِ عمل:

۷۷- قاضی پر لازم ہے کہ کسی قضیہ میں فیصلہ نہ کرے تا آنکہ اس کے موضوع کو سمجھنے میں اس کو کوئی شک باقی نہ رہے اور اگر کسی مسئلہ میں اشکال پیش آئے تو اس کو چھوڑ دے، بعض حضرات نے کہا: کوئی حرج نہیں ہے کہ اس صورت میں صلح کا حکم دے دے اور جب اس کے لئے فیصلہ کی صورت واضح ہو تو صلح کو اختیار نہ کرے اور جو فیصلہ کرنا ضروری ہے وہ فیصلہ کر دے اور اگر اندیشہ ہو کہ فریقین میں فیصلہ نافذ کرنے سے مسئلہ سنگین نوعیت اختیار کر لے گا یا دونوں صاحب فضل و کمال ہوں یا دونوں میں قرابت ہو تو دونوں کو اٹھا کر آپس میں صلح کرنے کا حکم دے گا، حضرت عمرؓ نے فرمایا: رشتہ داروں میں فیصلہ روک کر انہیں لوٹا دو تا آنکہ وہ صلح کر لیں، اس لئے کہ فیصلہ کرنے سے کینہ پیدا ہوتا ہے [۲]۔

فقہاء سے مشورہ لینا:

۷۸- فقہاء کہتے ہیں کہ کسی حکم میں نقطہائے نظر میں اختلاف اور

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۲۴۔
(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۷، ۳۹، معین الحکام رص ۲۱، بدائع الصنائع ۷/ ۱۳۔

دلائل میں تعارض ہو تو فقہاء سے مشورہ کرنا قاضی کے لئے مندوب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ"[1] (اور ان سے معاملات میں مشورہ لیتے رہئے)، حسن بصری نے کہا: رسول اللہ کو اس کی ضرورت نہ تھی لیکن اللہ نے چاہا کہ یہ حکام کے لئے طریقہ بن جائے، روایت میں ہے: "**ما رأيت أحدا أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله ﷺ**"[2] (رسول اللہ ﷺ صحابہ کرام سے جس قدر مشورہ کرتے تھے اس سے زیادہ مشورہ کرنے والا میں نے کسی کو نہیں دیکھا) حضرت ابو بکرؓ نے جدہ (دادی) کی میراث کے بارے میں لوگوں سے مشورہ کیا، حضرت عمر نے پیٹ کے بچہ کی دیت کے بارے میں مشورہ کیا، صحابہ کرامؓ نے شراب کی حد کے بارے میں آپس میں مشورہ کیا، روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس صحابہ کرام کی ایک جماعت رہا کرتی تھی مثلاً حضرت عثمان، علی، طلحہ، زبیر اور عبدالرحمٰن بن عوفؓ، جب کوئی واقعہ پیش آتا تو ان سے مشورہ کرتے تھے، ابن قدامہ نے نقل کیا ہے کہ اس کے مستحب ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور اگر حکم نص یا اجماع یا قیاس جلی سے معلوم ہو تو قاضی کو کسی سے رائے لینے کی ضرورت نہیں ہے۔

شافعیہ میں سے قاضی حسین نے کہا: اگر حکم میں مشکل پیش آئے تو مشورہ کرنا واجب ہے ورنہ مستحب۔

عام لوگوں کی موجودگی میں فقہاء سے مشورہ نہیں کرنا چاہئے، اس لئے کہ اس سے عدالت کا رعب جاتا رہے گا اور لوگ اس پر جہالت کا الزام لگائیں گے البتہ لوگوں کو مجلس سے ہٹادے، پھر فقہاء سے مشورہ کرے اور اگر فقہاء کو اپنے پاس بیٹھانے سے ہچکچاہٹ محسوس ہو اور ان کے سامنے نہ بول سکے تو ان کو اپنے پاس نہ بیٹھائے بلکہ اگر کسی واقعہ کے حکم میں اس کو اشکال پیش آئے تو ان کے یہاں کسی کو بھیج کر معلوم کرالے[1]۔

مشاورت کا حکم ان نت نئے واقعات ومسائل میں ہے جن کے بارے میں پہلے سے کسی امام متبوع کا قول موجود نہ ہو یا وہ اجتہادی مسائل جن میں علماء کا اختلاف ہو تاکہ ان سے بحث ومذاکرہ کے ذریعہ اس کو کسی ممکنہ مخفی پہلو پر تنبہ ہوجائے یہاں تک کہ ان کے ذریعہ اس کے لئے طریقہ اجتہاد واضح ہوجائے اور وہ ان حضرات کے اجتہاد کے بجائے اپنے اجتہاد پر فیصلہ کرے اور اگر مشورہ کے بغیر فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا بشرطیکہ نص یا اجماع یا نا قابل احتمال قیاس جلی کے خلاف نہ ہو۔

جس سے قاضی مشورہ لے گا اس میں شرط ہے کہ وہ امانت دار، کتاب وسنت، آثار، فقہاء کے اقوال، قیاس اور زبان عرب سے واقف ہو جیسا کہ امام شافعی نے صراحت کی ہے۔

بناء بریں جو بھی شرعی فتوی دے سکتا ہے احکام کے سلسلہ میں قاضی اس سے مشورہ لے سکتا ہے، اس میں مفتی کی شرائط کا اعتبار ہوگا، قاضی کی شرائط کا نہیں[2]۔

مفتی میں معتبر شرائط جاننے کے لئے دیکھئے: اصطلاح "فتوی" (فقرہ ۱۱-۲۰)۔

حکم کا لفظ:

۷۹ - جمہور فقہاء حکم (فیصلہ) کے لئے مخصوص الفاظ ومعین صیغہ کی

---

(۱) سورۂ آل عمران/۱۵۹۔

(۲) حدیث: "ما رأيت أحداً أكثر مشاورة......" کی روایت ابن حبان (الاحسان ۱۱/ ۲۱۷) نے زہری کے قول سے کی ہے، اور وہ منقطع ہے۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۱، تبصرة الحكام ۱/ ۳۷، ۳۸، بدائع الصنائع ۷/ ۱۱، ۱۲، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۷۰، الشرح الصغیر ۴/ ۱۹۵، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۵۱، روضۃ القضاۃ للسمنانی ۱/ ۱۰۷، المبسوط للسرخسی ۱۶/ ۷۹۔

(۲) ادب القاضی للماوردی ۱/ ۲۶۱، ۲۶۴۔

شرط نہیں لگاتے بلکہ جس سے اِلزام (پابند کرنا) معلوم ہو وہ حکم ہے مثلاً کہے: میں نے متعینہ گھر کا مالک مدعی کو بنادیا یا اس عقد کو فسخ کردیا یا اس کو باطل کردیا یا اس کو رد کردیا اور اس جیسے دوسرے الفاظ جن سے حکم کے سلسلہ میں پہلے سے صحیح دعوی کے پائے جانے کے بعد نفی یا اثبات کا علم ہو[۱]۔

حنفیہ میں سے شمس الاسلام محمود اوزجندی کی رائے ہے کہ قاضی کا اس طرح کہنا ضروری ہے کہ میں نے فیصلہ کیا یا حکم کیا یا تم پر فیصلہ نافذ کردیا لیکن حنفیہ کے یہاں صحیح وہی ہے جس کے قائل جمہور ہیں اور یہ کہ قاضی کا اس طرح کہنا کہ میں نے فیصلہ کیا یا حکم کیا شرط نہیں ہے[۲]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ صحیح حکم کا صیغہ یہ ہے: میں نے یہ حکم یا ایسا فیصلہ کیا یا اس کا فیصلہ میں نے نافذ کردیا یا میں نے فریق پر اس کو لازم کردیا[۳]۔

اگر قاضی یوں کہے: میرے نزدیک ثابت ہوگیا کہ اس شخص کا فلاں پر یہ ہے تو کیا یہ حکم ہے؟ فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے، مالکیہ ایک قول میں شافعیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ اس کو حکم شمار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ اِلزام (پابند کرنا) نہیں جبکہ حکم الزام ہوتا ہے۔

ابوعاصم عامری کی رائے، حنفیہ میں سے شمس الائمہ حلوانی کا مختار، صدر شہید کا مختار، ''فتاوی خانیہ'' میں ہے اور اسی پر فتوی ہے کہ اگر قاضی یوں کہے: میرے نزدیک ثابت ہے تو یہ کافی ہے، اسی طرح اگر قاضی یوں کہے: میرے نزدیک ظاہر ہوا یا میرے نزدیک صحیح ہے یا کہے: مجھے معلوم ہوا تو یہ سب حکم ہے[۱]۔

مالکیہ نے کہا: اگر قاضی سے کسی حکم کے بارے میں پوچھا جائے اور وہ فتوی دے کہ ناجائز ہے یا صحیح نہیں ہے تو اس کا فتوی اختلاف کو ختم کرنے والا حکم (فیصلہ) نہ ہوگا، اس لئے کہ فتوی دینا حکم کو بتانا ہے، الزام نہیں ہے، البتہ اگر فسخ کرنے یا نافذ کرنے کا حکم کرے تو حکم ہوگا[۲]۔

حکم کا رجسٹر:

۸۰- دعوے پر نظر کرنے اور اس کا حکم صادر کرنے کے بعد قاضی کے لئے مسنون ہے کہ اپنے حکم کی دو کاپیاں تیار کرے اور اس میں صاحب حق اور اس کے مخالف فریق کے درمیان پیش آنے والے امور، دعوے کی سند (دلائل) اور قاضی کا اس میں اپنا فیصلہ درج کردے، اس کی ایک کاپی محکوم لہ (وہ شخص جس کے حق میں فیصلہ ہوا) کو دے دی جائے اور دوسری کاپی محکمۂ فیصلہ جات میں محفوظ کردے جس پر مہر ہو، فریقین کے نام ہوں اور اس کے لئے مطالبہ کی ضرورت نہیں[۳] اور اگر فریق مقدمہ اپنے لئے فیصلہ لکھنے کا مطالبہ کرے تو اس کو قبول کرنا قاضی پر واجب ہے[۴]، رجسٹر اور اس سے متعلقہ امور کے احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''سجل'' (فقرہ ۸ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

حکم کی انواع:

۸۱- حکم یا تو قول کے ذریعہ پایا جاتا ہے جو دعوی دیکھنے کے بعد قاضی

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۲۷، الشرح الصغیر ۴/ ۲۲۷، الدسوقی ۴/ ۱۵۶، ۱۵۷، کشاف القناع ۶/ ۳۲۲، المغنی ۹/ ۷۵۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۲۷۔

(۳) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۳۵۰۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۲۷، معین الحکام رص ۵۰۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۲۲۷، الدسوقی ۴/ ۱۵۷۔

(۳) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۳۵۱، مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۱۸۲۷)۔

(۴) المغنی ۹/ ۷۵۔

کی طرف سے صادر ہوتا ہے مثلاً وہ یوں کہے: میں نے یہ لازم کردیا یا فیصلہ کردیا، یا قاضی کی طرف سے صادر ہونے والے فعل کے ذریعہ ہوتا ہے جیسے چھوٹی یتیم بچی کا نکاح کردینا، یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو قاضی کے فعل کو حکم کہتے ہیں، کیونکہ بعض فقہاء کی رائے ہے کہ قاضی کے افعال توثیقی کارروائی کی قبیل سے ہیں، اس لئے کہ اس میں پہلے سے دعوی ہونے کی شرط نہیں ہے۔

جب قاضی اپنا حکم صادر کردے گا تو یا تو محل نزاع شی میں تصرف کے صحیح ہونے کا حکم کرے گا یا موجب (جیم کے زبر کے ساتھ تقاضے) کا حکم کرے گا اور کبھی اس کا فیصلہ استحقاق کا ہوتا ہے، کبھی ترک کرنے کا، کبھی حکم بالقصد ہوتا ہے، کبھی ضمنی۔ ان انواع کی تفصیل ذیل میں ہے:

الف- صحت وموجب کا حکم کرنا:

۸۲- سراج الدین بلقینی شافعی نے حکم بالصحۃ کی تعریف کی ہے: فیصلہ کا اختیار رکھنے والے شخص کی طرف سے کسی ایسے امر میں فیصلہ کرنا جو اس کے فیصلہ کے قابل ہے۔ اس کے نزدیک اس کا وجود اس کی ان شرائط کے ساتھ ثابت ہے جن کا ثبوت ممکن ہے کہ یہ امر اپنے اہل سے اپنے محل میں اس کے نزدیک شرعاً معتبر طریقہ پر صادر ہوا ہے اور صحت کا مطلب ہے کہ اس کا ایسا ہونا کہ اس پر اس کے آثار مرتب ہوں۔

صحت کا حکم تین چیزوں کا متقاضی ہے: تصرف کی اہلیت، تصرف کے صیغہ کا صحیح ہونا اور تصرف کا برمحل ہونا اور اسی وجہ سے اس میں ملکیت اور قبضہ کی شرط ہے۔

بلقینی نے حکم بالموجب کی تعریف یہ کی ہے: بااختیار شخص کا کسی ایسے امر کی وجہ سے جو اس کے نزدیک ثابت ہو ان آثار کے الزام کا حکم دینا جو اس امر پر اس کے نزدیک شرعاً معتبر طریقہ سے خاص طور پر یا عام طور پر مرتب ہوتے ہیں۔

موجب کا حکم (فیصلہ) دو امور کا متقاضی ہے: تصرف کی اہلیت، اس کے عبارت کا صحیح ہونا، لہذا ان دونوں کے موجب کا فیصلہ کیا جائے گا[1]۔

حکم بالصحۃ اور حکم بالموجب کے درمیان کئی فرق ہیں جن میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے مثلاً حکم بالصحۃ کا تعلق صادر ہونے والے عقد یعنی بیع یا وقف وغیرہ کے نفاذ سے ہوگا اور حکم بالموجب کا تعلق اس چیز کے صدور کے ثبوت سے اور جس سے صادر ہو، اس پر اس کی طرف سے صادر ہونے والی چیز کے تقاضے کے حکم سے ہوگا، یہ اس امر کے ثبوت کا متقاضی نہیں کہ مثلاً وہ بیع یا وقف کے وقت تک اس کا مالک تھا اور نہ حکم بالصحۃ میں معتبر بقیہ مذکورہ امور کا متقاضی ہے، بعض فقہاء نے باہمی اختلاف کے باوجود ان فرق کے شمار کرنے اور ان کی مثالیں ذکر کرنے میں بہت توسع سے کام لیا ہے، مزید تفصیل کے لئے ان کی اصل کتابوں سے رجوع کیا جائے[2]۔

حکم بالصحۃ حنفیہ و مالکیہ کے یہاں حکم کا اعلی درجہ ہے[3] اور اگر حکم بالموجب میں وہ تمام چیزیں مکمل موجود ہوں جو حکم بالصحۃ میں معتبر ہیں تو وہی زیادہ قوی ہوگا، اس لئے کہ اس میں ''اِلزام'' موجود ہوتا ہے اور اس کے ضمن میں حکم بالصحۃ بھی ہوتا ہے، بسا اوقات حکم بالموجب کے ضمن میں حکم بالصحۃ ہوتا ہے مثلاً اگر گواہوں نے اس کے پاس گواہی دی کہ یہ وقف ہے اور معین طریقہ پر اس کا مصرف ذکر کردیا اور قاضی نے ان کی گواہی کے مقتضی کا فیصلہ کردیا تو یہ فیصلہ ضمنی

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۰۲، ۱۰۴، معین الحکام رص ۴۹، ۵۰، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۵۔

(۲) التبصرہ ۱/ ۱۰۶، معین الحکام رص ۵۰، ۵۱، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۷۵، ۴۷۶۔

(۳) التبصرہ ۱/ ۱۰۳، معین الحکام رص ۴۹۔

طور پر صحت کے فیصلہ اور موجب کے فیصلہ کو شامل ہوگا۔

مالکیہ کے نزدیک قاضی کے لئے موجب کا فیصلہ کرنا اسی وقت جائز ہے جب صحت کے حکم میں مطلوبہ شرائط پورے طور پر موجود ہوں [۱]، ابن عابدین کی رائے ہے کہ موجب سے مراد جس کا حکم کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے وہ ہے جو عقد کے تقاضوں میں داخل نہ ہو، چنانچہ بیع صحیح کا تقاضا ہے کہ فروخت کرنے والے کی ملکیت سے فروخت شدہ چیز نکل جائے، خریدار کی ملکیت میں داخل ہوجائے، ثمن اور مثمن ہر ایک میں تسلیم وتسلم کا استحقاق وغیرہ ہوجائے اور یہ چیزیں اگرچہ بیع کے موجبات میں داخل ہیں لیکن اس کے لازمی تقاضے ہیں، لہذا بیع کا حکم وفیصلہ کرنا ان امور کا فیصلہ کرنا بھی ہوگا، اس کے برخلاف اس میں شریک یا پڑوسی کے لئے مثلاً شفعہ کا ثبوت کہ یہ عقد کا لازمی تقاضا ہے کیونکہ بارہا بیع ایسی ہوتی ہے جس میں شفعہ کا مطالبہ نہیں ہوتا تو اس کو بیع کا موجب کہیں گے، مقتضی نہیں کہلائے گا [۲]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ حکم کی چھ انواع ہیں:

عقد مثلاً بیع کے صحیح ہونے کا حکم، اس کے موجب کا حکم، اس کے نزدیک ثابت چیز کے موجب کا حکم، اس کے نزدیک جس چیز پر گواہ قائم ہیں اس کے موجب کا حکم، اپنے خلاف جس چیز کا گواہ بنایا ہے اس کے موجب کا حکم اور گواہوں نے جس چیز کی گواہی دی ہے اس کے ثبوت کا حکم، ان میں سب سے ادنی آخری نوع ہے، اس لئے کہ اس میں زیادہ سے زیادہ گواہوں کی تعدیل (توثیق) کا حکم وفیصلہ ہوگا، اس کا فائدہ یہ ہے کہ دوسرے حاکم کو ان پر نظر ڈالنے کی ضرورت نہیں ہوگی، سب سے اعلی درجہ صحت کا حکم یا موجب کا حکم ہے ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے سے اعلی نہیں ہے بلکہ یہ اشیاء کے لحاظ سے مختلف ہے، کسی چیز میں صحت کا حکم موجب کے حکم سے اعلی ہوتا ہے، کسی چیز میں اس کے برعکس، اکثر حالات میں صحت کا حکم موجب کے حکم کو مستلزم ہے اور اس کے برعکس بھی لیکن یہ ہمیشہ نہیں ہوگا، بسااوقات دونوں ایک دوسرے سے الگ پائے جاتے ہیں، صحت کے علاحدہ پائے جانے کی مثال بیع بہ شرط خیار ہے، اس لئے کہ یہ صحیح ہے اور اس پر اس کا اثر مرتب نہیں ہوا، لہذا اس میں صحت کا حکم لگایا جائے گا، موجب کا حکم نہیں لگایا جائے گا، موجب کے علاحدہ پائے جانے کی مثال خلع شراب وغیرہ پر کہ یہ فاسد ہے لیکن اس پر اس کا اثر یعنی علاحدگی اور مہر مثل کا لازم ہونا مرتب ہوتا ہے، لہذا اس میں موجب کا حکم لگایا جائے گا، صحت کا نہیں، اسی طرح سود اور چوری وغیرہ ہیں جن میں موجب کا حکم لگایا جائے گا، صحت کا نہیں [۱]۔

حنابلہ نے کہا: صحت کا حکم قطعی طور پر ملکیت اور قبضہ کے ثبوت کو مستلزم ہے اور موجب کا حکم گواہ یا کسی اور ذریعہ مثلاً اقرار سے ثابت شدہ دعوے کے موجب کا حکم ہے، لہذا وہ دعوی جو ایسی چیز پر مشتمل ہو جو دعوی کردہ معاملہ مثلاً خرید وفروخت یا کرایہ داری کی صحت کا تقاضا کرے اس میں موجب کا فیصلہ صحت کا فیصلہ ہوگا، اس لئے کہ صحت اس کے دوسرے آثار کی طرح اس کے مقتضی میں داخل ہے اور اس صورت میں موجب کا حکم وفیصلہ علی الاطلاق زیادہ قوی ہے، اس لئے کہ اس میں وسعت ہے اور وہ صحت اور اس کے آثار کو شامل ہے لیکن اگر دعوی اس چیز پر مشتمل نہ ہو جو دعوی کردہ معاملہ کی صحت کا تقاضا کرے مثلاً کسی نے صرف یہ دعوی کیا کہ اس نے عین کو فروخت کیا ہے تو اس میں موجب کا حکم وفیصلہ صحت کا حکم نہ ہوگا، کیونکہ اس صورت میں دعوے کا مقتضی ان دونوں کے درمیان بیع کی صورت کا پایا جانا ہے، نہ یہ کہ وہ صحت بیع کے تقاضے پر مشتمل ہے، کیونکہ یہ ذکر

---

(۱) التبصرہ ۱/۱۰۸، ۱۰۹، معین الحکام رص ۵۳، ۵۴۔

(۲) ابن عابدین ۵/۳۹۷۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۴، ۳۹۵۔

نہیں کیا گیا کہ وہ عین فروخت کرنے والے کی ملکیت میں تھی اور نہ اس پر گواہ قائم ہوئے، حالانکہ عقد کی صحت اس پر موقوف ہے[۱]۔

ب- استحقاق وترک کا فیصلہ:

۸۳- مدعی اپنے دعوے میں برحق ظاہر ہوگا یا غلط، اب اگر برحق ظاہر ہوتو اس کے لئے استحقاق کا فیصلہ ہوگا اور اگر غلط ظاہر ہوتو اس کے لئے ترک کا فیصلہ کیا جائے گا۔

اول: یہ قاضی کا کلام کے ذریعہ فیصلہ کو اس شخص پر لازم کرتا ہے جس کے لئے فیصلہ ہوا ہو مثلاً کہے: میں نے فیصلہ کردیا یا لازم کردیا، لہذا تمہارے خلاف جس چیز کا دعوی ہے اسے اس دعوے دار کو دے دو یا اس کے سپرد کردو یا جس دین کا تم پر دعوی ہے اس کو ادا کردو۔

اس قضاء کو قضاء الزام، قضاء استحقاق اور قضاء ملک کہا جاتا ہے اور یہ مدعا علیہ کے پاس مدعی کے حق کے ظاہر ہونے کی حالت میں ہوتا ہے۔

دوم: یہ قاضی کا کلام کے ذریعہ مدعی کو جھگڑے سے روکنا ہے مثلاً کہے: تمہارا کوئی حق نہیں ہے تم کو مدعی علیہ کے ساتھ نزاع کرنے سے روک دیا گیا ہے اس قضاء کو قضاء ترک کہا جاتا ہے۔

قضاء استحقاق وقضاء ترک میں دوطرح سے فرق ہے:

وجہ اول: کسی واقعہ میں قضاء استحقاق کے طور پر مقضی علیہ (وہ شخص جس کے خلاف فیصلہ ہو) اس واقعہ میں کبھی بھی مقضی لہ (جس کے حق میں فیصلہ ہو) نہیں ہوگا۔

رہا قضاء ترک کے طور پر کسی واقعہ میں مقضی علیہ تو ممکن ہے کہ وہ مقضی لہ ہوجائے اگر وہ اسی واقعہ میں گواہوں کے ذریعہ اپنا دعوی ثابت کردے، اس کی مثال: ایک شخص نے دوسرے کے قبضہ میں موجود مال کا یہ کہہ کر دعوی کیا کہ یہ میرا مال ہے، مدعی علیہ نے انکار کیا اور مطالبہ پر حلف اٹھالیا اور مدعی کے خلاف ترک کا فیصلہ کردیا گیا پھر اگر اس کے بعد وہ اپنے دعوے پر گواہ پیش کردے تو اس کے لئے فیصلہ کردیا جائے گا۔

وجہ دوم: اگر کوئی تیسرا شخص دعوی کرے کہ محکوم بہ اس کا مال ہے تو قضاء ترک میں اس کا دعوی سنا جائے گا، قضاء استحقاق میں اس کا دعوی نہیں سنا جائے گا جب تک مقضی لہ کی طرف سے ملکیت ملنے کا دعوی نہ کرے، ہاں یہ دعوی کرنے کی صورت میں سنا جائے گا[۱]۔

ج- قضاء قولی اور قضاء فعلی:

۸۴- قاضی اپنے حدود ولایت اور دائرہ اختیار میں جو فیصلہ جاری کرتا ہے وہ یا تو قولی ہوگا ایسے الفاظ کے ذریعہ جو الزام پر دلالت کرتے ہیں جیسے میں نے لازم کیا، فیصلہ کیا یا میرے نزدیک ثابت ہوا یہ ان لوگوں کی رائے کے مطابق ہے جو ثبوت کو حکم مانتے ہیں یا ایسے الفاظ کے ذریعہ جو ترک پر دلالت کرتے ہیں جیسے میں نے مدعی کو مدعی علیہ سے تعرض کرنے سے منع کردیا، حکم قولی قصدی ہوتا ہے، ضمنی تبعاً داخل ہوتا ہے جیسے کسی نے کفیل پر مال کا دعوی کیا جو کفالت کا اقرار اور دین کا انکار کرنے والا ہے پھر اس نے کفیل کے خلاف دین پر دلیل پیش کردی اور اس کے خلاف اس دین کا فیصلہ کردیا گیا تو یہ اس کے خلاف قصداً فیصلہ ہوگا اور اصیل غائب کے خلاف ضمناً قضاء قولی کے لئے پہلے سے دعوی ہونا شرط ہے۔

یا اس کا فیصلہ فعل ہوگا، قاضی کے فعل کی دو صورتیں ہیں:

اول: جو محل حکم (فیصلہ) نہ ہو مثلاً کسی مکلّف عورت نے اپنی شادی کرانے کی اس کو اجازت دی اور اس نے اس کی شادی کرادی تو اس

---

(۱) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۵۷۴، کشاف القناع ۶/ ۳۲۳۔

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیہ: (۱۷۸۶)، شرح المجلہ للعلی حیدر ۴/ ۵۱۹، ۵۲۱۔

کا یہ فعل حکم وفیصلہ نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اس عورت کا وکیل ہے۔

دوم: جو محل حکم ہو جیسے نابالغہ بچی کی شادی کرانا جس کا کوئی ولی نہ ہو، یہ بعض حضرات کے نزدیک حکم ہے، دوسرے حضرات کہتے ہیں: راجح یہ ہے کہ یہ حکم نہیں ہے، اس لئے کہ حکم کی شرط یعنی صحیح دعوی نہیں ہے، جو لوگ حکم فعلی کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس میں پہلے سے دعوی ہونے کی شرط نہیں ہے[1]۔

کسی چیز کی صفت بدلنے میں حکم وفیصلہ کا اثر:

۸۵- مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، اوزاعی، اسحاق، ابوثور، داؤد اور حنفیہ میں سے محمد، ابو یوسف اور زفر کی رائے ہے کہ قاضی کا اپنی مکمل شرائط کے ساتھ فیصلہ کسی چیز کو اپنی صفت سے نہیں ہٹاتا، لہذا وہ حرام کو محکوم لہ کے لئے حلال نہیں کرے گا اگر وہ اپنے دعوے میں جھوٹا ہو اور نہ حلال کو حرام کرے گا، اس لئے کہ قاضی ظاہر پر فیصلہ کرتا ہے، باطن کا اللہ مالک ہے، لہذا اگر وہ دو گواہوں کی گواہی سے جو بظاہر عادل ہوں فیصلہ کردے تو اس کے فیصلہ کی وجہ سے باطن میں حلت حاصل نہ ہوگی، خواہ محکوم بہ مال ہو یا کچھ اور، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي على نحو ما أسمع فمن قضيت له بحق أخيه شيئاً، فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار**"[2] (دیکھو! میں بھی آدمی ہوں اور تم لوگ میرے پاس اپنے جھگڑے لاتے ہو اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بحث کرنے میں ایک فریق اپنی دلیل پیش کرنے میں زیادہ تیز ہوتا ہے

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۲۳، ۴۲۴، کشاف ۶/ ۳۲۲۔

(۲) حدیث: "إنما أنا بشر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۱۵۷) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۷) نے حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

اور میں اس کی بحث سن کر اس کے موافق فیصلہ کردیتا ہوں، اب اگر میں کسی فریق کو اس کے بھائی کا کچھ حق دلا دوں تو وہ اس کو نہ لے، اس لئے کہ میں اس کو دوزخ کا ایک ٹکڑا دلا رہا ہوں)، لہذا اگر محکوم بہ نکاح ہو تو محکوم لہ کے لئے عورت سے استمتاع حلال نہیں ہوگا، عورت پر واجب ہے کہ حتی الامکان اس سے گریز کرے اور اگر عورت کو مجبور کردیا جائے تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہوگا، گناہ مرد پر ہوگا[1]۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ قاضی کا فیصلہ ظاہراً و باطناً نافذ ہوتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ سبب معین کا دعوی ہو جیسے نکاح، بیع اور اجارہ، لہذا اگر فیصلہ جھوٹی گواہی پر مبنی ہو تو یہ عقود میں اور فسوخ جیسے اقالہ اور طلاق میں قابل نفاذ محل ہے اگر قاضی کو گواہوں کے جھوٹا ہونے کا علم نہ ہو، اس کی دلیل اس عورت سے حضرت علیؓ کا یہ قول ہے: تمہارے دونوں گواہوں نے تمہاری شادی کرادی[2]۔

رہا ان امور میں جو کسی سبب سے انشاء کے قابل نہ ہوں جیسے املاک مرسلہ یعنی جو سبب ملک اور وراثت اور نسب کے ذکر سے خالی ہو تو باطناً نافذ نہ ہوگا، امام ابوحنیفہ سے ایک روایت ہے کہ ہبہ، صدقہ اور حقیقی قیمت سے کم میں بیع کے دعاوی میں فیصلہ باطناً نافذ نہ ہوگا اگر فیصلہ کی بنیاد جھوٹی گواہی ہو، اسی طرح ان کے نزدیک باطناً نافذ نہ ہوگا اگر محل قابل نفاذ نہ ہو مثلاً کسی دوسرے شخص کے نکاح یا عدت میں موجود عورت کی زوجیت کا دعوی کرے اور اس کو جھوٹے گواہوں سے ثابت کردے[3]۔

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۱۹۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۵۶، الشرح الصغیر ۴/ ۲۲۳، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۷، الروضہ ۱۱/ ۱۵۲، ۱۵۳، المغنی ۹/ ۵۸، ۵۹، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۵۰۰، شرح المجلہ للعلی حیدر ۴/ ۵۲۰۔

(۲) اثر علی: "شاهداک زوجاک" کو ابن قدامہ نے المغنی (۹/ ۵۹) میں ذکر کیا ہے، ہمارے سامنے جو ماخذ ہیں ان میں یہ اثر نہیں ملا۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۴۹۲، شرح مجلۃ الاحکام العدلیہ للعلی حیدر ۴/ ۶۰۵، ۶۰۶، ابن عابدین ۵/ ۴۰۵۔

مجتہد فیہ مسائل میں حکم وفیصلہ کا اثر:

۸۶- مالکیہ، حنابلہ، بعض شافعیہ اور حنفیہ (چند مسائل میں استثناء کے ساتھ) کی رائے ہے کہ مجتہد فیہ مسائل میں قاضی کا اپنے غلبہ ظن اور اپنے اجتہاد پر فیصلہ ظاہراً و باطناً نافذ ہوگا، اختلاف کو اٹھادے گا اور مقضی بہ ہی ظاہراً و باطناً اللہ تعالیٰ کا حکم ہو جائے گا، اس کی مثال: قاضی کا شفعۂ جوار کا فیصلہ کرنا جبکہ مقضی لہ کا مذہب اس کو جائز قرار نہیں دیتا ظاہراً و باطنا نافذ ہوگا اور مؤخر الذکر شخص کے لئے اس شفعہ کی وجہ سے لینا جائز ہے، ابو اسحاق اسفرائینی کی رائے اور شافعیہ میں سے غزالی کے یہاں مختار یہ ہے کہ فیصلہ باطناً نافذ نہ ہوگا، بعض شافعیہ نے کہا: اگر محکوم لہ کو دلیل کا علم ہو تو اس کے حق میں باطناً یہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا اور شفعہ جوار کی وجہ سے اس کو لینا اس کے لئے حلال نہ ہوگا اور اگر وہ عامی ہو تو اس کے حق میں باطناً نافذ ہوگا اور اس کی وجہ سے لینا اس کے لئے جائز ہوگا [1]۔

فیصلہ کو منسوخ کرنا:

۸۷- اگر قاضی نے کسی مسئلہ میں نص نہ ہونے کی وجہ سے یا مسئلہ اجماعی نہ ہونے کی وجہ سے اپنے اجتہاد سے فیصلہ کیا تو اس کو دوسرے اجتہاد سے جو اس کے سابق ظن کے قریب اور اس کے مناقض ہو، منسوخ نہیں کرے گا، صرف اپنا وہ فیصلہ منسوخ کرے گا جو نص کتاب اللہ یا سنت متواترہ یا اجماع یا قیاس جلی کے خلاف ہو تاہم اس میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے اور قاضی اپنے یا دوسرے کے فیصلہ کو کب توڑے گا اس کی تفصیل اصطلاح (نقض) میں دیکھیں [2]۔

(۱) ابن ابی الدم رص ۱۶۹، ۱۷۰، روضۃ القضاۃ ۱ / ۳۲۳، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۵۰۱، الشرح الصغیر ۴ / ۲۲۰۔

(۲) ابن ابی الدم رص ۱۶۴، تبصرۃ الحکام ۱/ ۷۰، معین الحکام رص ۳۲، المغنی ۹/ ۵۶۔

تراجم فقہاء

جلد ۳۳ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

ابراہیم حلبی: یہ ابراہیم بن محمد حلبی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ص...... میں گذر چکے۔

ابراہیم نخعی: یہ ابراہیم بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی داؤد (۲۳۰-۳۱۶ھ)

عبداللہ بن سلیمان بن الاشعث بن اسحاق، ابوبکر بن ابی داؤد سجستانی، امام، علامہ، حافظ، شیخ بغداد، صاحب تصانیف تھے، ان کے والد ان کو سجستان سے لے کر سفر میں نکلے، ان کے ساتھ مشرق و مغرب کا چکر لگایا، علماء وقت سے ان کو حدیث سنوائی، انہوں نے خراسان، جبال، اصفہان، فارس، بصرہ، بغداد، کوفہ، مدینہ، شام، مکہ، مصر اور جزیرہ میں حدیث سنی، بغداد کو وطن بنایا، سوجھ بوجھ والے عالم وحافظ حدیث تھے۔

انہوں نے علی خشرم مروزی، ابوداؤد سلیمان بن معبد سنجی، سلمہ بن شبیب، محمد بن یحیی ذہلی، اور احمد بن ازہر نیساپوری وغیرہ سے حدیث روایت کی اور خود ان سے ابوبکر بن مجاہد مقری، ابوبکر شافعی اور دارقطنی وغیرہ نے حدیث روایت کی۔

ابوذر ہروی نے کہا: ہمیں ابوحفص بن شاہین نے بتایا، انہوں نے کہا: ہمیں ابن ابی داؤد نے (کئی سال) حدیث املاء کرائی، میں نے ان کے ہاتھ میں کبھی کتاب نہیں دیکھی، وہ زبانی املاء کراتے تھے، ابوبکر خطیب نے کہا: فقیہ، عالم اور حافظ تھے، ابوعبدالرحمٰن سلمی نے کہا: میں نے دارقطنی سے ابن ابی داؤد کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا: ثقہ ہیں۔

بعض تصانیف: "**المسند**"، "**السنن**"، "**التفسیر**"، "**القراء ات**" اور "**الناسخ والمنسوخ**" ہیں۔

[طبقات الحنابلہ ۲/۵۱؛ میزان الاعتدال ۲/۴۳۳؛ سیر اعلام النبلاء ۱۳/۲۲۱؛ النجوم الزاہرہ ۳/۲۲۲]

ابن ابی زید قیروانی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی الفتح (۶۴۵-۷۰۹ھ)

محمد بن ابی الفتح بن ابی الفضل، شمس الدین، ابوعبداللہ، بعلی، فقیہ، محدث، نحوی تھے، انہوں نے بعلبک میں فقیہ محمد الیونینی، اور دمشق میں ابراہیم بن خلیل، محمد بن الہادی اور عمر کرمانی وغیر سے حدیث سنی، وہ حدیث میں مشغول رہے، اس کی طلب کی تھی، خود پڑھا اور ابن ابی عمر وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا، بالآخر اس میں ماہر ہوگئے اور فتوی دیا۔

جامع دمشق میں ایک طویل زمانہ تک حنابلہ کی محراب میں امامت کی اور وہاں صالح بن صاحب حمص کے حلقہ میں درس دیا، "صدریہ" میں درس دیا، مدرسہ حنبلیہ وغیرہ مدارس کو دوبارہ بنایا، ایک وقت تک حنبلیہ میں درس دیتے رہے، طویل زمانہ تک فتوی دیا، ان سے ایک جماعت نے علم کی تکمیل کی اور ان سے فائدہ اٹھایا۔ ذہبی نے کہا: اپنے مذہب، عربیت اور حدیث میں امام تھے، کثیر الفوائد، راسخ عالم

تھے، بہت سی مفید کتابیں لکھیں، ثقہ، صالح، متواضع، سلف کے طریقہ پر گامزن تھے۔

بعض تصانیف: "المطلع علی أبواب المقنع"، "شرح الرعاية" (دونوں فقہ میں ہیں) فقہ ونحو میں ان کے بہت سے حواشی ہیں نیز "شرح الجرجانية" اور "شرح الألفية لابن مالک"۔

[الذیل علی طبقات الحنابلہ ۳۵۶/۲-۳۵۸؛ مفاتیح الفقہ الحنبلی ر ص ۱۳۲]

ابن ابی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی ہریرہ: یہ الحسین بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الاثیر: یہ المبارک بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الاعرابی: یہ محمد بن زیاد ہیں:
ان کے حالات ج ۳۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الانباری: یہ محمد بن القاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۲۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابن البنّا: یہ الحسن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ: یہ عبدالسلام بن عبداللہ، ابوالبرکات ہیں:
ان کے حالات ج ۲۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جریر طبری: یہ محمد بن جریر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن الجلاب: یہ عبیداللہ بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن جماعہ: یہ ابراہیم بن عبدالرحیم ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جماعہ: یہ عبدالعزیز بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الحاج: یہ محمد بن محمد مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الحاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ حسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر عسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر مکی: یہ احمد بن حجر ہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن دقیق العید: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (جد) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: محمد بن احمد (حفید) ہیں۔
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن سبکی: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن سلمہ: یہ ایاس بن سلمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن السمعانی: یہ منصور بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عامر شامی (۸-۱۱۸ھ)

عبداللہ بن عامر بن یزید بن تمیم بن ربیعہ بن عامر، ابوعمران، شامی، یحصبی، قراء سبعہ میں سے تھے، ولید بن عبدالملک کی خلافت میں دمشق کے قاضی رہے، قراءت میں امام شام تھے، شام میں قراءت کی ریاست انہیں پر ختم ہوئی، جامع دمشق کے امام تھے، حافظ ابوعمرو نے کہا: انہوں نے ابوالدرداء اور مغیرہ بن ابی شہاب وغیرہ سے زبانی پڑھ کر علم قراءت حاصل کیا، ابوعلی اہوازی نے کہا: عبداللہ بن عامر امام، عالم، اپنے کام میں ثقہ، اپنی روایت میں حافظ، اپنے حافظ کے

پختہ، صاحب فہم ومعرفت، اپنے معاملات میں سیدھے، افاضل علماء، خیار تابعین اور عظیم رواۃ سے اپنی روایت میں سچ تھے، وہ دینی اعتبار سے متہم نہ تھے، ان کے یقین میں کسی کو شک نہ تھا، ان کی امانت داری میں کسی کو شبہ نہ تھا، اپنی روایت میں وہ مطعون نہ تھے، صحیح نقل کرنے والے تھے۔

صحابہ کی ایک جماعت مثلاً معاویہ بن ابی سفیانؓ، نعمان بن بشیرؓ، واثلہ بن بن اسقعؓ اور فضالہ بن عبیدؓ سے ان کا سماع ثابت ہے۔

[غایۃ النہایہ ۱/ ۴۲۳؛ تہذیب التہذیب ۵/ ۲۷۴؛ میزان الاعتدال ۲/ ۵۱؛ الأعلام ۴/ ۹۵]

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام (۶۷۶/ ۷۴۹ھ)

یہ محمد بن عبد السلام بن یوسف بن کثیر، ابوعبداللہ، ہواری، منستری ہیں، ابن عبدالسلام سے مشہور ہیں، فقیہ، مالکی اور تونس کے قاضی جماعہ تھے، وہ منستر افریقہ میں ''مہدیہ'' اور ''سوسہ'' کے درمیان ایک مقام سے منسوب ہیں، ۷۳۴ھ میں تونس کے قاضی ہوئے، وہ حق کے معاملہ میں کسی بادشاہ یا امیر کی رورعایت نہیں کرتے تھے، امام، حافظ اور عالم بالحدیث تھے، ان میں ترجیح کی اہلیت وصلاحیت تھی، ان کو علم اصول وعربیت، علم کلام اور علم بیان میں رسوخ حاصل تھا، انہوں نے عظیم مشائخ کی ایک جماعت کا زمانہ پایا اور ان سے کسب فیض کیا مثلاً معمر ابوعبداللہ ابن ہارون اور ابن جماعہ اور خود ان سے ابن حیدرہ، ابن عرفہ، خالد بلوی اور ابن خلدون وغیرہ نے حاصل کیا وہ تدریس وفتوی پر فائز رہے۔

بعض تصانیف: ''شرح جامع الأمهات لابن الحاجب'' (فقہ مالکی میں) اور ''دیوان فتاوی'' ہیں۔

[تاریخ قضاۃ الاندلس ص ۱۶۱؛ الدیباج ص ۳۳۶؛ نیل الابتہاج ص ۲۴۲؛ شجرۃ النور الزکیہ ص ۲۱۰؛ الأعلام ۷/ ۷۷]

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عماد: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عیینہ: یہ سفیان بن عیینہ ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قاسم عبادی: یہ احمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قتیبہ: یہ عبداللہ بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قندس (۸۰۹-۸۶۱ھ)

ابوبکر بن ابراہیم بن یوسف، بعلی، ثم صالحی، دمشقی، حنبلی، ابن قندس کے نام سے شہرت پائی، فقہ، اصول فقہ، تفسیر، فرائض، عربیت، منطق اور معانی وبیان میں ماہر عالم تھے، تاج بن بردس سے فقہ پڑھی اور ایک طویل مدت تک ان کے ساتھ ساتھ رہے، بالآخر انہوں نے ان کو افتاء اور تدریس کی اجازت دے دی، شہاب الدین بن ناظر الصباحیہ سے اپنے امام کی مسند سنی، دوسرے حضرات سے بھی اس کو سنا، تحصیل علوم پر مسلسل توجہ دی، بالآخر صاحب فنون عالم بن گئے، فقہ، اصول فقہ اور تفسیر وغیرہ علوم میں تبحر ہوگئے، حددرجہ ذہانت، صحیح فہم، قوت حافظہ، فصاحت وطلاقت لسانی کے ساتھ اکثر فضائل میں ان کو وافر حصہ ملا تھا، ان کے شاگرد علاء الدین مرداوی نے ان کا تعارف یہ کرایا ہے: وہ بحث وتحقیق میں اپنے زمانہ کے علامہ تھے، ابن ابی عذیبہ نے کہا: شام میں حنابلہ کے شیخ، امام، مفتی، عالم اور زاہد تھے۔

بعض تصانیف: "حاشية على المحرر" اور "حاشية على الفروع لمحمد بن مفلح المقدسي" ہیں۔

[الضوء اللامع ۱۱/۱۴،۱۵؛ شذرات الذهب ۷/۳۰۰؛ الأعلام ۳/۵۵]

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ اسماعیل بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کثیر (۴۵-۱۲۰ھ)

یہ عبداللہ بن کثیر بن عمرو بن عبداللہ بن زاذان بن فیروزان بن ہرمز ابومعبد، مکی، داری ہیں، قراءت میں اہل مکہ کے امام تھے، انہوں نے عبداللہ بن السائب، مجاہد بن جبر، اسماعیل بن عبداللہ القسط، اسماعیل بن مسلم اور جریر بن حازم وغیرہ سے زبانی پڑھ کر علم قراءت حاصل کیا۔ اصمعی نے کہا: میں نے ابوعمرو سے پوچھا: آپ نے ابن کثیر سے پڑھا ہے؟ تو انہوں نے کہا: مجاہد کے پاس قرآن ختم

کرنے کے بعد میں نے ان کے پاس قرآن ختم کیا، ابن کثیر عربیت میں مجاہد سے بڑے عالم تھے، انہیں مجاہد نے کہا کہ عبداللہ مکہ میں تاوفات قراءت کے متفق علیہ امام رہے، سفیان بن عیینہ نے کہا: میں نے ۱۲۰ھ میں ابن کثیر داری کے جنازہ میں شرکت کی، وہ قراء سبعہ میں سے تھے، فارسی الاصل تھے۔

[غایۃ النہایہ فی طبقات القراء ۱/۴۴۳؛ وفیات الاعیان ۱/۲۵۰؛ الأعلام ۴/۱۱۵]

ابن کثیر: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ماجہ: یہ محمد بن یزید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مبارک: یہ عبداللہ بن مبارک ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن محیصن (؟-۱۲۳ھ)

یہ محمد بن عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن محمد بن عبداللہ بن محیصن، ابویحییٰ، مکی، سہمی ہیں، ''الاعلام'' میں ہے: ابوحفص ابن کثیر کے بعد اہل مکہ کے مقری اور مکہ کے قراء میں عربیت کے سب سے بڑے عالم تھے، انہوں نے اسحاق خزاعی اور محمد بن اسحاق وغیرہ سے زبانی پڑھ کر علم قراءت سیکھا اور ان سے زبانی پڑھ کر علم قراءت حاصل کرنے والوں میں محمد بن احمد المؤدب، الحسن بن عمر بن ابراہیم اور محمد بن اشتہ وغیرہ ہیں وہ حدیث میں ''لابأس'' (ٹھیک ہی) تھے، ان سے مسلم ترمذی اور نسائی نے ایک روایت نقل کی ہے۔

[غایۃ النہایہ ۲/۱۶۳؛ العبر ۱/۱۵۷؛ الأعلام ۶/۱۸۹]

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مفلح: یہ محمد بن مفلح ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن منصور: یہ محمد بن منصور ہیں:

ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ناجی: یہ قاسم بن عیسی ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ہلال: یہ احمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبد الواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن وکیل: یہ محمد بن عبد اللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲۵ ص...... میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبد اللہ بن وہب مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق شیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق مروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر جصاص: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر الصدیق:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر محمد بن الفضل: یہ محمد بن الفضل ہیں:
ان کے حالات ج ۲۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکرہ: یہ نفیع بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوجعفر مدنی (؟-۱۳۲)

یزید بن القعقاع، ابوجعفر، مدنی، مخزومی، قاری، قراءِ عشرہ میں سے ایک، جلیل القدر معروف تابعی ہیں، کہا جاتا ہے کہ ان کا نام جندب بن فیروز ہے اور ایک قول: فیروز ہے، انہوں نے حضرت عبد اللہ بن عیاش بن ابی ربیعہ، حضرت عبد اللہ بن عباس اور حضرت ابوہریرہ کو قرآن پڑھ کر سنایا، اور ان سے حدیث روایت کی، اور ان سے قراءت نقل کرنے والوں میں نافع بن ابی نعیم، سلیمان بن مسلم بن جماز اور عبد الرحمٰن بن زید بن اسلم وغیرہ ہیں۔

یحییٰ بن معین نے کہا: قراءت میں اہل مدینہ کے امام تھے، اسی وجہ سے ان کو ''قاری'' کہا جاتا ہے، ثقہ اور کم حدیث روایت کرنے والے تھے، ابن ابی حاتم نے کہا: میں نے اپنے والد سے ان کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا: صالح الحدیث (قابل احتجاج حدیث روایت کرنے والے) ہیں، امام مالک نے کہا: ابوجعفر ایک نیک آدمی تھے، مدینہ میں لوگوں کو قراءت پڑھاتے تھے۔

[غایۃ النہایہ ۲/ ۳۸۲؛ وفیات الاعیان ۲/ ۲۷۸؛ الأعلام ۱۸۶/۸]

ابوجعفر ہندوانی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔
[تہذیب الکمال ۸/۳۶۸؛ تہذیب التہذیب ۳/۱۷۸؛ میزان الاعتدال ۱/۶۶۹]

ابوحامد اسفرائینی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوحامد غزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالدرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوزیاد (؟-؟)
یہ خیار بن سلمہ ہیں، ابوزیاد ان کا شمار شامیوں میں ہوتا ہے، انہوں نے ام المومنین حضرت عائشہؓ سے روایت کی اور خود ان سے خالد بن معدان نے روایت کی، ان کا ذکر ابن حبان نے کتاب ''الثقات'' میں کیا ہے، ابوداؤد اور نسائی نے ایک روایت بواسطہ خالد بن معدان، خیار بن سلمہ سے نقل کی ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہؓ سے پیاز کے بارے میں دریافت کیا تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ نے جو آخری کھانا کھایا تھا اس میں پیاز تھی۔

ابوسعید خدری: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوشامہ: یہ عبدالرحمٰن بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالعالیہ: یہ رفیع بن مہران ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ القاسم بن سلام ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعبیدہ بن الجراح:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعمرو بصری (۷۰-۱۵۴ھ)
یہ زبان بن العلاء بن عمار بن العریان بن عبداللہ بن الحسین بن حارث، ابوعمرو مازنی، بصری، ائمہ لغت وادب اور قراء سبعہ میں سے تھے، انہوں نے مکہ و مدینہ میں علم قراءت حاصل کیا، کوفہ و بصرہ میں بھی بہت سے لوگوں سے علم قراءت سیکھا، قراء سبعہ میں ان سے زیادہ مشائخ کسی کے نہیں ہیں، انہوں نے انس بن مالک وغیرہ سے حدیث سنی، الحسن بن ابی الحسن بصری، حمید بن قیس الاعرج، ابوالعالیہ

رفیع بن مہران الریاحی، سعید بن جبیر اور عطاء بن ابی رباح وغیرہ سے علم قراءت سیکھا اور ان سے پڑھ کر اور سن کر قراءت نقل کرنے والوں میں احمد بن محمد بن عبداللہ لیثی، احمد بن موسی لولوی اور اسحاق بن یوسف بن یعقوب انباری وغیرہ ہیں، ابن الجزری نے کہا: صدق وثقاہت اور زہد کے ساتھ ساتھ وہ قرآن اور عربیت کے سب سے بڑے عالم تھے، اصمعی نے کہا: میں نے ابوعمرو کو یہ کہتے ہوئے سنا: میں نے اپنے سے پہلے اپنے سے بڑا عالم نہیں دیکھا، اصمعی نے کہا: میں نے ابوعمرو کے بعد ان سے بڑا عالم نہیں دیکھا، ان کے بہت سے واقعات اور منقولہ اقوال ملتے ہیں، صولی کی ایک کتاب: "اخبار أبی عمرو بن العلاء" ہے۔

[غایۃ النہایہ ۱/۲۸۸؛ فوات الوفیات ۱/۱۶۴؛ الاعلام ۳/۷۲]

ابوقلابہ: یہ عبداللہ بن زید ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابومحمد مکی: یہ عبداللہ بن عبیداللہ ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوموسی اشعری: یہ عبداللہ بن قیس ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابونصر محمد بن سلام (؟-۳۰۵ھ)

یہ محمد بن سلام، ابونصر بلخی ہیں، ان کا ذکر فتاوی میں کبھی ان کے نام کے ساتھ، کبھی ان کی کنیت کے ساتھ اور کبھی دونوں کے ساتھ آتا ہے، یہ بڑے مرتبے کے حامل ہیں، صاحب الجواہر نے کہا: میرے خیال میں محمد بن سلام اور نصر بن سلام (جن کا ذکر اس کتاب کے اپنے اپنے باب میں ہے) وہ یہی ابونصر بن سلام ہیں، ان کے فتاوے ہیں۔

[الجواہر المضیۃ ۲/۲۶۸، الفوائد البہیہ ص۱۶۸]

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابویعلی: یہ محمد بن حسین ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابی بن کعب:

ان کے حالات ج۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابی مالکی: یہ محمد بن خلیفہ ہیں:

ان کے حالات ج۸ ص...... میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

اذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ازہری: یہ محمد بن احمد ازہری ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اسروشنی: یہ محمد بن محمود ہیں:
ان کے حالات ج ۲۰ ص...... میں گذر چکے۔

اسماء بنت ابی بکر الصدیق:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اسماعیل بن علیہ (۱۱۰-۱۹۳ھ)
یہ اسماعیل بن ابراہیم بن مقسم، ابوبشر، بصری، اسدی ہیں، ابن علیہ کے نام سے مشہور ہوئے، انہوں نے اسحاق بن سوید عدوی، ایوب بن تمیمہ سختیانی، حکم بن ابان عدنی، حمید الطویل، داؤد بن نصر طائی اور داؤد بن ابوہند وغیرہ سے حدیث روایت کی، خود ان سے ابراہیم بن دینار، ابراہیم بن طہمان، ابراہیم بن عبداللہ حاتم ہروی، ابراہیم بن ناصح، احمد بن ابراہیم موصلی، احمد بن محمد بن حنبل اور احمد بن منیع بغوی نے روایت کی، علی بن الجعد نے شعبہ کا یہ قول نقل کیا ہے: **ابن علیہ ریحانة الفقهاء** (فقہاء میں چنبیلی کا مقام رکھتے تھے)، احمد بن محمد بن القاسم بن محرز نے یحییٰ بن معین کا قول نقل کیا ہے: وہ ثقہ، مامون، صدوق، صاحب ورع وتقویٰ مسلمان تھے، ابوداؤد سجستانی نے کہا: ابراہیم بن علیہ اور بشر بن مفضل کو چھوڑ کر ہر محدث سے خطا ہوئی، نسائی نے کہا: ثقہ ثبت ہیں، محمد بن سعد نے کہا: اسماعیل حدیث میں ثقہ، ثبت، اور حجت تھے، بصرہ کے صدقات پر مامور رہے، ہارون کی خلافت کے اخیر میں بغداد میں عہدہ "مظالم" پر مامور رہے۔
[تاریخ الخطیب ۶/ ۲۳۴؛ تہذیب الکمال ۳/ ۲۳-۳۳؛ تاریخ الکبیر ۱/ ۱/ ۳۴۲]

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اصبہانی: یہ الحسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

اعمش: یہ سلیمان بن مہران ہیں:
ان کے حالات ج ۲۲ ص...... میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ام سلمہ: یہ ہند بنت ابی امیہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

اوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ب

بابرتی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

باجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

بجیرمی: یہ سلیمان بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

بخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

براء بن عازب:
ان کے حالات ج۶ ص...... میں گذر چکے۔

بغوی: یہ الحسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

بلقینی: یہ عمر بن رسلان ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

بنانی: یہ محمد بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص...... میں گذر چکے۔

بہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

بیضاوی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

بیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

ت

ترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

تقی الدین: یہ احمد بن عبدالحلیم بن تیمیہ ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

تمرتاشی: یہ محمد بن صالح ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص...... میں گذر چکے۔

جوینی: یہ عبداللہ بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ث

ثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

جابر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

جرجانی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

جصاص: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ح

حارث عکلی: یہ الحارث بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج ۲۱ ص...... میں گذر چکے۔

حسن بن زیاد:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

حسن بصری: یہ حسن بن یسار ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

حسن بن صالح:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

حصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

حطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

حکم: یہ الحکم بن عتیبہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ...... میں گذر چکے۔

حمزہ کوفی (۸۰-۱۵۶ھ)

یہ حمزہ بن حبیب بن عمارہ بن اسماعیل، ابوعمارہ، کوفی، تیمی، قراء سبعہ میں سے تھے، قراءت کے عالم تھے، ان کی قراءت کے مقبول ہونے پر اجماع ہے، انہوں نے سلیمان اعمش، حمران بن اعین، ابواسحاق سبیعی، اور محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلی وغیرہ سے زبانی پڑھ کر علم قراءت حاصل کیا اور ان سے ابراہیم بن ادہم، ابراہیم بن اسحاق بن راشد، ابراہیم بن علی بن ازرق، اسحاق بن یوسف ازرق اورحمزہ بن القاسم احول وغیرہ نے قراءت نقل کی، عاصم واعمش کے بعد قراءت کی امامت ان ہی کو ملی، وہ امام حجت، ثبت، کتاب اللہ پر عمل پیرا، فرائض کے ماہر، عربیت کے عالم، حافظ حدیث، عابد، صاحب زہد وخشوع تھے، عبداللہ عجلی نے کہا: ابوحنیفہ نے حمزہ سے کہا: دو چیزوں میں آپ ہم پر غالب ہیں، ہم ان دونوں میں آپ سے برابری نہیں کرسکتے، قرآن اور فرائض۔ ثوری نے کہا: حمزہ نے کتاب اللہ کا کوئی حرف اثر وروایت کے بغیر نہیں پڑھا۔

[غایۃ النہایہ ۲۶۱/۱؛ تہذیب التہذیب ۲۷/۳؛ میزان الاعتدال ۲۸۴/۱؛ الأعلام ۲۷۷/۲]

حموی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص ...... میں گذر چکے۔

خ

خرشی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

خرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

خصاف: یہ احمد بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

خطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

خلف القاری (۱۵۰-۲۲۹ھ)

یہ خلف بن ہشام بن ثعلب بن خلف بن ثعلب بن ہشیم، ابومحمد، اسدی، بغدادی، قراء عشرہ میں سے تھے، وہ عالم، عابد اور ثقہ تھے، دس سال کی عمر میں قرآن حفظ کیا، سلیم بن عیسی، عبدالرحمٰن بن ابی حماد، یعقوب بن خلیفہ اعشی وغیرہ سے زبانی پڑھ کر قرآن سیکھا اور ان سے پڑھ کر اور سن کر قراءت روایت کرنے والے احمد ہیں ابراہیم ورّاق، ان کے بھائی اسحاق بن ابراہیم، ابراہیم بن علی قصار، احمد بن یزید

حلوانی ادریس بن عبدالکریم حداد اور احمد بن زہیر وغیرہ ہیں۔

[غایۃ النہایہ ۱/۲۷۲؛ تاریخ بغداد ۸/۳۲۲؛ الأعلام ۲/۳۱۲]

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

د

دارمی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

دردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

دسوقی: یہ محمد بن احمد دسوقی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ر

رازی: یہ احمد بن علی جصاص ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

رازی: یہ محمد بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

راغب: یہ الحسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

رافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرائے: یہ ربیعہ بن فروخ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

رحیبانی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

روبانی: یہ عبدالواحد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ز

زرارہ بن اوفی (؟-۹۳ھ)

زرارہ بن اوفی، ابوحاجب، حرشی، عامری، بصری، قاضی بصرہ تھے، انہوں نے عمران بن حصین، المغیرہ بن شعبہ، ابوہریرہ، عبداللہ بن سلام، ابن عباس اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت نقل کی، عجلی اور نسائی نے کہا: ثقہ ہیں، ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

ان سے بہز بن حکیم، ثابت بن عمارہ حنفی، قتادہ بن دعامہ اور یونس بن عبید وغیرہ نے حدیث روایت کی، عبدالواحد بن غیاث نے ابوجناب القصاب کے حوالہ سے کہا: ہمیں زرارہ بن اوفی نے فجر کی نماز پڑھائی، جب وہ: "فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ" [مدثر/۸] پر پہنچے تو زور کی چیخ ماری اور انتقال کر گئے۔

[سیر اعلام النبلاء ۴/۵۱۶؛ تہذیب الکمال ۹/۳۳۹؛ تہذیب التہذیب ۳/۳۲۲]

زرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

زرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

زکریا انصاری: یہ زکریا بن محمد انصاری ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

زہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

زیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

س

سالم: یہ سالم بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سبکی: یہ علی بن عبدالکافی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

سرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

سفیان بن عیینہ:
ان کے حالات ج۷ ص...... میں گذر چکے۔

سلیمان الجمل (؟-۱۲۰۴ھ)

یہ سلیمان بن عمر بن منصور، ابوداؤد، عجیلی، شافعی، مصری، ازہری ہیں، ''الجمل'' کے نام سے شہرت پائی، فقیہ، مفسر اور بعض علوم میں ماہر تھے، شیخ حفنی اور دوسرے فقہاء عصر مثلاً شیخ عطیہ اجہوری سے علم فقہ حاصل کیا اور ان کے اسباق میں بہت زیادہ پابندی کے ساتھ شریک رہے، صلاح وعفتِ نفس میں مشہور تھے، شیخ حفنی نے ان کو خلیج کے اور اپنے مکان سے متصل مسجد کا امام وخطیب مقرر کیا تھا، مدرسہ اشرفیہ اور مشہد حسینی میں فقہ، حدیث اور تفسیر کے درس دئے، ان کے پاس طلبہ کی کثرت تھی۔

بعض تصانیف: ''الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين بالرقائق الخفية''، ''فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب للرملی''، ''المواهب المحمدية بشرح الشمائل الترمذية'' اور ''الفتوحات الأحمدية بالمنح المحمدية على متن الهمزية للبوصيری''۔

[حلیۃ البشر ۶۹۲/۲، ۶۹۳؛ معجم المؤلفین ۲۷۱/۴؛ ہدیۃ العارفین ۴۰۶/۱]

سہل بن ابی حثمہ:
ان کے حالات ج۹ ص...... میں گذر چکے۔

سہل بن سعد ساعدی:
ان کے حالات ج۸ ص...... میں گذر چکے۔

سیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ش

شاشی: غالباً یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

شافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

شبراملسی: یہ علی بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

شربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

شعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

شلبی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص...... میں گذر چکے۔

شمس الأئمہ حلوانی: یہ عبدالعزیز بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

شوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

شیخ ابومحمد بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

شیخین:
اس لفظ کی مراد ج ا ص...... میں گذر چکی ہے۔

شیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ص

صاحب الانصاف: یہ علی بن سلیمان مرداوی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب البحر الرائق: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب البدائع: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب التتمہ: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب تنویر الابصار: یہ محمد بن عبداللہ بن احمد خطیب غزی حنفی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الحاوی: یہ عبدالغفار بن عبدالکریم قزوینی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الحاوی: یہ علی بن محمد ماوردی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الدر المختار: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الشامل: یہ عبدالسید محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الشرح الکبیر: یہ محمد بن احمد دسوقی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الکلیات: یہ ایوب بن السید الشریف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب المغنی: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب المطلع: یہ محمد بن ابی الفتح بعلی ہیں:
دیکھئے: ابن ابی الفتح۔

صاحب النہر: یہ عمر بن ابراہیم بن نجیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحبین:
اس لفظ کی مراد ج ا ص....... میں گذر چکی۔

صُبَیّ بن معبد (؟-؟)
یہ صبی بن معبد تغلبی کوفی ہیں، انہوں نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے حج وعمرہ ایک ساتھ کرنے کی روایت نقل کی اور اس میں زید بن صُوحان اور سلمان بن ربیعہ کا قصہ مذکور ہے، اور ہذیم بن عبداللہ تغلبی سے نقل کیا گیا ہے، خود ان سے ابراہیم نخعی، زر بن حبیش، ابووائل شقیق بن سلمہ، عامر شعبی، مسروق بن الاجدع اور ابواسحاق سبیعی نے روایت کی ہے، ابن حبان نے ان کا تذکرہ اپنی کتاب ''الثقات'' میں کیا ہے، ان سے ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے روایت لی ہے ذہبی نے کہا: ثقہ ہیں، مسلمہ بن قاسم نے کتاب ''الصلہ'' میں کہا: تابعی ثقہ ہیں، انہوں نے حضرت عمر بن الخطاب اور عام صحابہ کرام کا دیدار کیا ہے۔
[تہذیب التہذیب ۴/ ۴۰۹-۴۱۰؛ تہذیب الکمال ۱۳/ ۱۱۳، ۱۱۴؛ طبقات ابن سعد ۶/ ۱۴۵]

صفوان بن امیہ (؟-۴۱ھ)
یہ صفوان بن امیہ بن خلف بن وہب بن حذافہ، ابووہب، قریشی، جمحی، مکی، صحابی، فصیح اور سخی تھے، دور جاہلیت واسلام میں قریش کے اشراف میں سے تھے، فتح مکہ کے بعد مسلمان ہوئے، مولفۃ القلوب میں سے تھے، جنگ یرموک میں شریک ہوئے، واقدی نے اپنی سند سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مکہ میں صفوان بن امیہ سے پچاس ہزار قرض مانگا تو انہوں نے قرض دے دیا، مسلم میں حضرت صفوان کا یہ قول مروی ہے کہ میں خدمت نبوی میں حاضر ہوا، آپ نے مجھے عطاء فرمایا اور پھر عطاء فرماتے رہے حتی کہ آپ میرے

نزدیک سب سے زیادہ محبوب ہوگئے، انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے حدیث روایت کی اور خود ان سے ان کے لڑکے امیہ، عبداللہ اور عبدالرحمٰن اور ان کے پوتے صفوان بن عبداللہ بن صفوان، سعید بن المسیب، عطاء، طاؤس اور عکرمہ وغیرہ نے روایت کی۔

[تہذیب التہذیب ۴/۴۲۴؛ الاصابہ ترجمہ/ ۴۰۶۸؛ سیر اعلام النبلاء ۲/ ۵۶۲؛ الأعلام ۳/ ۲۹۶]

ط

طاؤس بن کیسان:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

طحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عاصم بن ابی النجود (؟-۱۲۷ھ)

یہ عاصم بن بہدلہ، ابی النجود (بفتح نون وضم جیم) ابوبکر، اسدی، کوفی، کوفہ کے شیخ القراء، اور قراء سبعہ میں سے ایک ہیں، تابعی اور کوفہ کے باشندہ تھے، قراءات میں ثقہ اور حدیث میں صدوق (سچے) تھے، کتب ستہ میں ان کی حدیث موجود ہے، ابن الجزری نے کہا: فصاحت، اتقان، تحریر اور تجوید کے جامع تھے، قرآن کے سب سے خوش الحان قاری تھے، ابوبکر بن عیاش نے کہا: میں نے بے شمار مرتبہ ابواسحاق سبیعی کو یہ کہتے ہوئے سنا: میں نے عاصم بن ابی النجود سے بڑا قاری قرآن نہیں دیکھا، انہوں نے زر بن حبیش اور ابوعبدالرحمٰن سلمی وغیرہ سے زبانی پڑھ کر علم قراءات حاصل کیا، ان سے ابان بن تغلب اور ابان بن یزید عطار وغیرہ نے قراءت کی روایت کی، عبداللہ بن احمد بن حنبل نے کہا: میں نے اپنے والد سے عاصم بن بہدلہ کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا: نیک، صالح، صاحب خیر، ثقہ آدمی تھے، میں نے ان سے دریافت کیا کہ آپ کی پسندیدہ ترین قراءت کیا ہے؟ انہوں نے فرمایا: اہل مدینہ کی قراءت، ورنہ پھر عاصم کی قراءت۔ ابوزرعہ اور ایک جماعت نے ان کی توثیق کی ہے، ابوحاتم نے کہا: وہ محل صدق ہیں۔

[غایۃ النہایہ ۱/ ۳۴۶؛ تہذیب التہذیب ۵/ ۱۳۸؛ میزان الاعتدال ۲/ ۵؛ الأعلام ۳/ ۲۴۸]

عبدالرحمٰن بن اسود:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن شبل (؟- زمانۂ امارت معاویہ میں وفات ہوئی)

عبدالرحمٰن بن شبل بن عمرو بن زید بن بجدہ بن مالک بن لوذان،

انصاری، اوسی، انصار کے ایک نقیب تھے، انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے حدیث روایت کی اور خود ان سے تمیم بن محمود، ابوراشد حبرانی، یزید بن حمیر اور ابوسلامہ اسود نے روایت کی، عبدالصمد بن سعید نے ان کا ذکر ان صحابہ میں کیا ہے جو حمص میں قیام پذیر ہوئے، ابوزرعہ دمشقی نے کہا: شام میں قیام کر لیا تھا، جوزجانی نے اپنی تاریخ میں بطریق ابوراشد حبرانی لکھا ہے کہ ہم لوگ حضرت معاویہ کے ساتھ ایک مکان میں تھے، انہوں نے عبدالرحمٰن بن شبل کے پاس کہلوا بھیجا کہ آپ قدیم فقہاء صحابہ میں سے ہیں، لہذا آپ لوگوں میں کھڑے ہو کر وعظ کہیں۔

[الاصابہ ۲/ ۴۰۳؛ اُسد الغابہ ۳/ ۲۵۵؛ تہذیب التہذیب ۶/ ۱۹۳]

عبداللہ بن احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن جعفر:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن سہل:

دیکھئے: ابولیلی بن عبداللہ۔

عبداللہ بن عمرو:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن المبارک:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عبدالملک بن عمیر (؟-۱۳۶ھ)

یہ عبدالملک بن عمیر بن سوید بن جاریہ (اور ''السیر'' میں اس کی جگہ حارثہ ہے) ابوعمرہ، قریشی، لخمی، انہوں نے حضرت علی بن ابی طالب، اور ابوموسی اشعریؓ کا دیدار کیا، انہوں نے عبداللہ بن الزبیر، مغیرہ بن شعبہ، نعمان بن بشیر، عبدالرحمٰن بن ابی لیلی، علقمہ بن وائل اور عبداللہ بن الحارث وغیرہ سے روایت کی اور خود ان سے ان کے لڑکے موسی، ثوری، نخعی، شریک اور سفیان بن عیینہ وغیرہ نے روایت کی، بخاری نے کہا: عبدالملک بن عمیر نہایت فصیح لوگوں میں تھے، احمد عجلی نے کہا: ان کو ابن قبطہ کہا جاتا ہے، یہ کوفہ کے قاضی تھے، صالح الحدیث ہیں، انہوں نے سو سے زائد احادیث روایت کیں، وہ حدیث میں ثقہ ہیں، صالح بن احمد بن حنبل نے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ سماک بن حرب عبدالملک بن عمیر سے حدیث میں اچھے تھے، اس کی وجہ یہ ہے کہ عبدالملک کے بارے میں حفاظ کا اختلاف ہے۔

[سیر اعلام النبلاء ۵/ ۴۳۸؛ تہذیب الکمال ۱۸/ ۳۸۰؛ تہذیب التہذیب ۶/ ۴۱۱]

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عدوی: یہ علی بن احمد مالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عرباض بن ساریہ (؟-۷۵ھ)

عرباض بن ساریہ، ابونجیح، سلمی، صحابی ہیں، وہ اہل صفہ میں سے تھے، انہوں نے نبی کریم ﷺ سے اور عبیدہ بن الجراح سے روایت

کی، ان سے ان کی بیٹی ام حبیبہ نے روایت کی، اسی طرح ان سے عبدالرحمٰن بن عمر سلمی، سوید بن جبلہ سلمی، عمرو بن اسود عنسی، ابوامامہ باہلی اور عبدالرحمٰن بن عائذ وغیرہ نے روایت ضمضم بن زرعہ نے شریح بن عبید کے حوالہ سے کہا: عتبہ بن عبید کہا کرتے تھے کہ عرباض مجھ سے بہتر ہیں، اور عرباض کہتے تھے، عتبہ مجھ سے بہتر ہیں، وہ مجھ سے ایک سال قبل خدمت نبوی میں پہنچ گئے تھے، ابوبکر بن برقی نے کہا: ان کی دس سے زیادہ احادیث ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۷/۱۷۴، اسد الغابہ ۳/۳۹۹، سیر اعلام النبلاء ۳/۴۱۹، الاستیعاب ۳/۱۲۳۸]

عروہ بن الزبیر:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عزالدین عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عکرمہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

علائی: یہ خلیل بن کیکلدی ہیں:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عماد النیہی (؟-۵۴۸ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن الحسین بن محمد، عمادالدین، ابومحمد، نیہی (سجستان و اسفرائن کے درمیان ایک چھوٹے سے شہر ''نیہ'' سے منسوب ہے) ہیں، فقیہ، شافعی اور محدث تھے، ابن سمعانی نے کہا: بغوی سے علم فقہ حاصل کیا، علماء کی ایک بڑی جماعت نے ان کے پاس سے فراغت حاصل کی، وہ مذہب کے حافظ اور حدیث و اشاعت حدیث کے خواہاں تھے۔

بعض تصانیف: مذہب شافعی میں ایک کتاب ہے۔

[الانساب للسمعانی ۵/۵۵۳؛ شذرات الذہب ۴/۱۴۸؛ معجم المؤلفین ۵/۱۵۰]

عمران بن حصین:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

عینی: یہ محمود بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

غ

غزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ف

فخر الاسلام بزدوی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الفخر الرازی: یہ محمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

فضلی: یہ عثمان بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ق

قاسم بن عبد الرحمٰن:
ان کے حالات ج ۱۸ ص...... میں گذر چکے۔

قاسم بن محمد:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

قاضی ابوبکر بن الطیب: یہ محمد بن الطیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

قاضی ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

قاضی حسین: یہ حسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

قاضیخان: یہ حسن بن منصور ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

قاضی عیاض: یہ عیاض بن موسیٰ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

قرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

قرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

قفال: یہ محمد بن احمد الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

قلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ک

کاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

کرخی: یہ عبید اللہ بن حسن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

کمال الدین بن الہمام: یہ محمد بن عبد الواحد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

کنون: یہ محمد بن مدنی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ل

لخمی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

لیث بن سعد:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

م

مازری: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

متولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مجدالدین بن تیمیہ: یہ عبدالسلام بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲۲ ص...... میں گذر چکے۔

محبّ الدین طبری: یہ احمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

محلی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن حسن شیبانی:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن سلمہ:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن مقاتل:
ان کے حالات ج ۲۹ ص...... میں گذر چکے۔

مرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مرغینانی: یہ علی بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مزنی: یہ اسماعیل بن یحییٰ مزنی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مسروق:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

مسلم: یہ مسلم بن الحجاج ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

معاذ بن جبل:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

منذری: یہ عبدالعظیم بن عبدالقوی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

مواق: یہ محمد بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ن

نافع مدنی (؟-۱۶۹)

یہ نافع بن عبدالرحمٰن بن ابی نعیم، ابورویم، لیثی، قراء سبعہ میں سے ایک، ثقہ وصالح تھے، انہوں نے تابعین اہل مدینہ کی ایک جماعت سے زبانی پڑھ کر علم قراءت حاصل کیا، ابوقرہ موسی بن طارق نے کہا: میں نے ان کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ میں نے ستر تابعین سے قراءت پڑھی، میں کہتا ہوں کہ ہمارے نزدیک تواتر کے ساتھ یہ بات منقول ہے کہ انہوں نے ابتدائی پانچ قراء سے پڑھا، ان سے زبانی پڑھ کر اور سن کر قراءت کی روایت کرنے والے اسماعیل بن جعفر، عیسی بن وردان، سلیمان بن مسلم بن جماز اور مالک بن انس وغیرہ ہیں، ابن الجزری نے کہا: مدینہ میں قراءت میں ریاست ان ہی پر ختم ہے اور لوگوں کا رجحان ان ہی کی قراءت کی طرف ہوگیا، ابوعبید نے کہا: اہل مدینہ کی قراءت نافع سے متعلق رہی، اور آج تک وہ اسی پر قائم ہیں، ابن مجاہد نے کہا: مدینۃ الرسول ﷺ میں تابعین کے بعد قراءت کو انجام دینے والے امام نافع تھے، موصوف نے کہا: وہ قراءت کی وجوہ کے عالم اور اپنے شہر کے ائمہ سابقین کے آثار کے پیرو کار تھے۔

[غایۃ النہایہ فی طبقات القراء ۲/ ۳۳۰؛ الأعلام ۸/ ۵]

نافع: یہ نافع مدنی ابوعبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

نخعی: یہ ابراہیم نخعی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

نفراوی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

نووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ونشریسی: یہ احمد بن یحیی ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

ی

یحییٰ بن سعید انصاری:

ان کے حالات ج ا ص ...... میں گذر چکے۔

یزناسی (؟-۷۹۴ھ)

یہ ابراہیم بن محمد بن ابراہیم بن عبداللہ، ابواسحاق، یزناسی، فاس کے قاضی جماعہ ومفتی ہیں امام، حافظ، علامہ، ماہر فقہ تھے، ابن مرزوق حفید نے ان کی تعریف کرتے ہوئے کہا: وہ اپنے ملک کے لئے مایہ افتخار تھے، بعض حضرات نے ان کے تعارف میں کہا: فقیہ، مفتی، مدرس ومحقق تھے، ان کے بہت سے فتاوے ہیں، ان میں کچھ حصہ کو ونشریسی نے اپنی ''معیار'' اور ''نیل الابتہاج الیزناسنی'' میں نقل کیا ہے۔

[نیل الابتہاج ص ۵۰-۵۱؛ شجرۃ النور الزکیہ ص ۲۳۹]

یزیدی (۱۳۸-۲۰۲ھ)

یحییٰ بن المبارک بن المغیر ہ، ابومحمد، عدوی، یزیدی، عربیت وادب کے عالم، اہل بصرہ میں سے تھے، انہوں نے بنوعدی بن عبدمناۃ بن تمیم میں قیام کیا تھا جس کی وجہ سے ان کو عدوی کہا جاتا ہے، بغداد میں سکونت پذیر تھے، یزید بن منصور حمیری کے ساتھ رہتے ہوئے ان کی اولاد کے اتالیق تھے، جس کی وجہ سے ان کی طرف منسوب ہوئے انہوں نے ابوعمرو سے زبانی پڑھ کر قراءت کا علم حاصل کیا اور ان ہی نے قراءت کو انجام دینے میں نیابت کی، نیز انہوں نے حمزہ سے علم قراءت حاصل کیا، ان سے ان کی اولاد محمد، عبداللہ، ابراہیم، اسماعیل اور اسحاق وغیرہ نے قراءت کی روایت کی۔

بعض تصانیف: ''النوادر'' (لغت میں)، ''المقصور والممدود''، ''مناقب بني العباس'' اور ''مختصر في النحو''۔

[غایۃ النہایہ ۲/۳۷۵؛ النجوم الزاہرہ ۲/۱۷۳؛ تاریخ بغداد ۴۲۶/۴؛ الأعلام ۸/۱۶۳]

یعقوب بصری (۱۱۷-۲۰۵ھ)

یہ یعقوب بن اسحاق بن زید بن عبداللہ بن ابی اسحاق، ابومحمد، حضرمی، بصری، قراء عشرہ میں سے تھے، ان کی ولادت ووفات بصرہ میں ہے، وہاں کے امام وقاری تھے، عربیت وادب کے علمی گھرانہ سے تعلق رکھتے تھے، قراءت میں ان کی ایک مشہور روایت ہے، انہوں نے سلام الطویل، مہدی بن میمون اور یونس بن عبید وغیرہ سے زبانی پڑھ کر قراءت حاصل کی اور ان سے زبانی پڑھ کر قراءت کی روایت کرنے والوں میں زید بن اخیہ احمد، کعب بن ابراہیم، محمد بن المتوکل، محمد بن وہب فزاری اور الحسن بن مسلم الضریر وغیرہ ہیں۔

ابوحاتم سجستانی نے کہا: قرآن میں حروف واختلاف، اس کی علل، اس کے مذاہب اور مذاہب نحو کا سب سے بڑا عالم میں نے ان ہی کو دیکھا، وہ حروف قرآن اور فقہاء کی حدیث کے سب سے بڑے راوی تھے، ابن ابی حاتم نے کہا: احمد بن حنبل سے ان کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: صدوق ہیں، میرے والد سے ان کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا: صدوق ہیں۔

بعض تصانیف: ''وجوه القرء ات'' اور ''وقف التمام'' ہیں۔

[غایۃ النہایہ ۳۸۶/۲؛ النجوم الزاہرہ ۱۷۹/۲؛ الأعلام ۱۹۵/۸]

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۳۴

قضاء الحاجۃ ـــــ کفالہ

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

© جملہ حقوق بحق وزارت اوقاف واسلامی امور کویت محفوظ ہیں
پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تاکہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تاکہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۳۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۳۲	قضاء الحاجۃ	۳۱-۵۱
۱	تعریف	۳۱
۲-۳	متعلقہ الفاظ: استنجاء، خلاء	۳۱
	قضاء حاجت سے متعلق احکام	۳۱
	۱- قضاء حاجت کے طریقہ سے متعلق احکام	۳۱
۴	الف: قبلہ کی جانب رخ یا پشت کرنا	۳۱
۵	ب: بیت المقدس کی جانب رخ یا پشت کرنے سے پرہیز کرنا	۳۴
۶	ج: سورج اور چاند کی طرف رخ کرنا	۳۴
۷	د: ہوا چلنے کے رخ پر بیٹھنا	۳۴
۸	ھ: قضاء حاجت کے وقت بیٹھنے کا طریقہ	۳۵
۹	و: کھڑے ہوکر پیشاب کرنا	۳۵
۱۰	ز: ذکر یا کوئی اور گفتگو نہ کرنا	۳۶
۱۲	ح: قضاء حاجت کرنے والے کو سلام کرنا اور اس کا جواب دینا	۳۸
۱۳	ط: اگر بیت الخلاء کی جگہ ہی وضو کی جگہ ہو تو وہاں ذکر کرنا	۳۸
۱۴	ی: کھانسنا	۳۸
۱۵	ک: دائیں ہاتھ سے شرمگاہ نہ چھونا	۳۸
۱۶	ل: گندگی کو پاک وصاف کرنا	۳۹
	۲- قضاء حاجت کے مقامات سے متعلق احکام	۳۹
۱۷	الف: عام راستہ، نفع بخش سایہ اور اس جیسے مقام میں قضاء حاجت	۳۹
۱۸	ب: درخت کے نیچے قضاء حاجت	۳۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۹	ج: پانی کے اندر قضاء حاجت	۴۰
۲۰	د: وضو اور غسل کی جگہ میں پیشاب کرنا	۴۱
۲۱	ھ: مسجد میں قضاء حاجت	۴۲
۲۲	و: قابل تعظیم مقامات میں قضاء حاجت	۴۳
۲۳	ز: یہود و نصاری کی عبادت گاہوں میں قضاء حاجت	۴۳
۲۴	ح: قبرستان میں قضاء حاجت	۴۳
۲۵	ط: سوراخ وغیرہ میں قضاء حاجت	۴۴
۲۶	برتن میں پیشاب کرنا	۴۴
۲۷	لوگوں سے چھپنا	۴۵
۲۸	فضا میں لوگوں سے دور ہونا	۴۶
۲۹	ایسی چیز لے کر بیت الخلاء میں داخل ہونے سے پرہیز جس میں اللہ کا ذکر ہو	۴۷
۳۰	ایسی چیز لے کر جانا جس پر اللہ کے سوا کوئی اور قابل تعظیم نام ہو	۴۹
۳۱	بیت الخلاء میں داخل ہوتے وقت کیا کہے	۴۹
۳۲	داخل ہوتے وقت پہلے بایاں پاؤں رکھنا	۵۱
	قضاء الحق	۵۱
	دیکھئے: أداء	
۱-۳۷	**قضاء الفوائت**	۵۱-۷۵
۱	تعریف	۵۱
۲-۳	متعلقہ الفاظ: اداء، اعادہ	۵۱
۴	شرعی حکم	۵۲
۵	قضا کے متعلق ہونے کے اعتبار سے عبادات کی قسمیں	۵۲
۶	کس پر قضا واجب ہوگی	۵۳
۱۵	سفر اور حضر میں چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا کا طریقہ	۵۷
۱۶	چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا میں قراءت کا طریقہ	۵۸
۱۷	فائتہ نماز اور وقت کی فرض نماز میں ترتیب	۵۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۸	خود فائتہ نمازوں کے درمیان ترتیب	۶۰
۱۹	فائتہ نمازوں کی فوراً قضاء کرنا	۶۰
	ترتیب کا ساقط ہونا	۶۱
۲۰	الف: وقت کا تنگ ہونا	۶۱
۲۱	ب: بھول جانا	۶۲
۲۲	ج: ناواقف ہونا	۶۳
۲۳	د: فائتہ نمازوں کا زیادہ ہونا	۶۳
۲۴	ھ: جماعت کا فوت ہونا	۶۴
۲۵	قضاء عمری	۶۵
۲۶	سنن کی قضا	۶۵
۲۷	فائتہ نمازوں کے لئے اذان اور اقامت	۶۶
۲۸	جماعت کے ساتھ فائتہ نمازوں کی قضا	۶۷
۲۹	ممنوع اوقات میں فائتہ نمازوں کی قضا	۶۸
۳۰	زکاۃ کی قضا	۶۸
۳۱	صدقۂ فطر کی قضا	۶۹
۳۲	رمضان کے فوت شدہ روزوں کی قضا	۶۹
۳۳	اعتکاف کی قضا	۷۰
۳۴	مناسک حج کی قضا	۷۲
۳۵	وقت نکل جانے کی وجہ سے قربانی کی قضا	۷۳
۳۶	بیویوں کے درمیان فوت شدہ باری کی قضا	۷۳
۳۷	نفقہ کی قضا	۷۴
۱-۶	**قضاۃ**	۷۵-۷۶
۱	تعریف	۷۵
۲	متعلقہ الفاظ: حکام	۷۵
۳	شرعی حکم	۷۵
۴	قاضی کی شرائط	۷۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵	متعدد قاضی ہونا	۷۶
۶	قضا پر وظیفہ لینا	۷۶
۱-۴	**قطار**	۷۷-۷۹
۱	تعریف	۷۷
۲	متعلقہ الفاظ: راحلہ	۷۷
	اجمالی حکم	۷۷
۳	الف: حرز	۷۷
۴	ب: قطار کے ضائع کردہ کا ضمان	۷۸
	قط	۷۹
	دیکھئے: ھر	
۱-۹	**قطع**	۷۹-۸۲
۱	تعریف	۷۹
	قطع سے متعلق احکام	۷۹
۲	عبادت قطع کرنا	۷۹
۳	اقتداء کا ختم ہونا	۸۰
۴	سورۂ فاتحہ کے تسلسل کا ختم ہونا	۸۱
۵	خطبۂ جمعہ کو قطع کرنا	۸۱
۶	حرم کے پودے کاٹنا	۸۱
۷	ورم شدہ حصہ یا ناکارہ عضو کو کاٹنا	۸۱
۸	چور کا ہاتھ کاٹنا	۸۲
۹	ڈاکوؤں کے ہاتھ پاؤں مخالف سمت سے کاٹنا	۸۲
	قطع الطریق	۸۲
	دیکھئے: حرابہ	
	قفیز	۸۲
	دیکھئے: مقادیر	

فقرہ	عنوان	صفحہ
	قلس	۸۳
	دیکھئے: قئ	
	قلفۃ	۸۳
	دیکھئے: حشفۃ، ختان	
	قلۃ	۸۳
	دیکھئے: مقادیر	
۱-۴	قلنسوۃ	۸۳-۸۵
۱	تعریف	۸۳
	ٹوپی سے متعلق احکام	۸۳
۲	وضو میں اس پر مسح کرنا	۸۳
۳	محرم کا ٹوپی پہننا	۸۴
۴	اہل ذمہ کا ٹوپی پہننا	۸۴
	قمار	۸۵
	دیکھئے: میسر	
	قمیص	۸۵
	دیکھئے: ألبسۃ	
	قنطار	۸۵
	دیکھئے: مقادیر	
	قنفذ	۸۵
	دیکھئے: أطعمۃ	
	قن	۸۵
	دیکھئے: رق	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۵	**قنوت**	**۸۶-۹۷**
۱	تعریف	۸۶
۲	نماز میں قنوت	۸۷
۳	الف: صبح کی نماز میں قنوت	۸۷
۴	ب: وتر میں قنوت	۹۱
۵	ج: مصیبت (ناگہانی) کے وقت قنوت	۹۵
۱-۴	**قنیۃ**	**۹۸-۹۹**
۱	تعریف	۹۸
۲	متعلقہ الفاظ: کنز	۹۸
۳	شرعی حکم	۹۸
۴	قنیہ کی زکاۃ	۹۸
۱-۵	**قہقہۃ**	**۹۹-۱۰۱**
۱	تعریف	۹۹
۲-۳	متعلقہ الفاظ: ضحک، تبسم	۹۹
۴	اجمالی حکم	۱۰۰
۵	امام اور مقتدی کا قہقہہ	۱۰۱
۱-۴	**قوادح**	**۱۰۱-۱۰۲**
۱	تعریف	۱۰۱
	اجمالی حکم	۱۰۱
۲	قدح کہاں ہوتی ہے؟	۱۰۱
۳	قوادح کا متعدد ہونا	۱۰۱
۴	عدالت کے لئے قادح	۱۰۲
۱-۴	**قواعد**	**۱۰۳-۱۰۴**
۱	تعریف	۱۰۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	متعلقہ الفاظ: اصول	۱۰۳
۳	اول: قواعد فقہیہ	۱۰۳
	الف: الأمور بمقاصدہا	۱۰۳
	ب: الیقین لا یزول بالشک	۱۰۴
۴	دوم: خواتین میں قواعد	۱۰۴
۱۰-۱	**قوامہ**	۱۰۸-۱۰۵
۱	تعریف	۱۰۵
۴-۲	متعلقہ الفاظ: ایصاء، وکالت، ولایت	۱۰۵
	قوامہ کے احکام	۱۰۶
۵	مجور علیہم (جن کو تصرف سے روک دیا گیا ہو) پر قوامہ	۱۰۶
۶	مفقود کے مال پر نگراں کا تقرر	۱۰۶
۷	وقف پر نگراں مقرر کرنا	۱۰۷
۸	بیوی پر شوہر کی حکمرانی	۱۰۷
۹	حکمرانی کے اسباب	۱۰۷
۱۰	عورت پر مرد کی حکمرانی کا تقاضا	۱۰۸
	قود	۱۰۸
	دیکھئے: قصاص	
۴-۱	**قول**	۱۱۰-۱۰۹
۱	تعریف	۱۰۹
۲	شرعی حکم	۱۰۹
۳	عقود کا تعلق عموماً قول سے ہوتا ہے	۱۰۹
۴	دعویٰ میں قول قبول کرنا	۱۱۰
۲-۱	**قول الصحابی**	۱۱۲-۱۱۱
۱	تعریف	۱۱۱
۲	قول صحابی سے متعلق احکام	۱۱۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۶	**قوت**	۱۱۲-۱۱۴
۱	تعریف	۱۱۲
۲-۳	متعلقہ الفاظ: استطاعۃ، قدرۃ	۱۱۳
	قوت سے متعلق احکام	۱۱۳
۴	قوت کی فضیلت	۱۱۳
۵	قوت کے اسباب اختیار کرنا	۱۱۳
۶	جس کو امیر بنایا جائے یا جس کو یتیم اور مجنون وغیرہ کے امور کی ذمہ داری دی جائے اس کے لئے قوت کی شرط لگانا	۱۱۴
۱-۶	**قیئ**	۱۱۵-۱۲۰
۱	تعریف	۱۱۵
۲	متعلقہ الفاظ: قلس	۱۱۵
	قے سے متعلق احکام	۱۱۵
۳	قے کی طہارت ونجاست	۱۱۵
۴	وضو میں قے کا اثر	۱۱۷
۵	نماز میں قے کا اثر	۱۱۸
۶	روزہ میں قے کا اثر	۱۲۰
۱-۴	**قیاس**	۱۲۰-۱۲۱
۱	تعریف	۱۲۰
۲	قیاس کے ارکان	۱۲۰
	قیاس سے متعلق احکام	۱۲۱
۳	قیاس کا حجت ہونا	۱۲۱
۴	قیاس کہاں جاری ہوتا ہے	۱۲۱
۱-۱۲	**قیافۃ**	۱۲۲-۱۳۵
۱	تعریف	۱۲۲
۲-۴	متعلقہ الفاظ: عیافہ، فراست، قرینہ	۱۲۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵	قیافہ کی دو قسمیں	۱۲۳
	قیافہ سے متعلق احکام	۱۲۴
۶	الف۔ قیافہ کے ذریعہ نسب ثابت کرنا	۱۲۴
۸	قیافہ شناس کی شرطیں	۱۲۷
۹	قیافہ کی شرائط	۱۲۹
۱۰	قیافہ شناسوں میں اختلاف	۱۳۱
	معاملات میں علامات کی بنا پر ثابت کرنا	۱۳۳
۱۲	جنایات میں علامات کے ذریعہ اثبات	۱۳۴
۱-۲۳	**قیام**	۱۳۶-۱۴۷
۱	تعریف	۱۳۶
۲-۳	متعلقہ الفاظ: قعود، اضطجاع	۱۳۶
۴	شرعی حکم	۱۳۶
۵	فرض نماز میں قیام	۱۳۶
۶	قیام کا طریقہ	۱۳۷
۷	قیام کی مقدار	۱۳۷
۸	قیام کا ساقط ہونا	۱۳۷
۹	قیام میں ٹیک نہ لگانا	۱۳۸
۱۰	کھڑے شخص کے پیچھے بیٹھے شخص کی نماز اور اس کے برعکس	۱۳۹
۱۱	نوافل میں قیام	۱۳۹
۱۲	نفل نماز میں ایک رکعت کے اندر قیام اور قعود کو جمع کرنا	۱۴۰
۱۳	کشتی کے اندر نماز میں قیام	۱۴۰
۱۴	اذان اور اقامت میں قیام	۱۴۱
۱۵	دوران اذان مسجد میں داخل ہونے والے کا کھڑا رہنا	۱۴۱
۱۶	نماز کے لئے کھڑا ہونے کا وقت	۱۴۱
۱۷	جمعہ وعیدین وغیرہ کے خطبہ میں کھڑا ہونا	۱۴۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۸	تلاوت قرآن اور ذکر کی حالت میں قیام	۱۴۳
۱۹	جنازہ کے گزرتے وقت اس کے لئے قیام	۱۴۳
۲۰	کھاتے اور پیتے وقت قیام	۱۴۳
۲۱	پیشاب کرتے وقت قیام	۱۴۴
۲۲	آنے والے والد، حاکم، عالم اور معززین قوم کے لئے قیام	۱۴۴
	سزاؤں میں قیام	۱۴۶
۲۳	قیام یا قعود کے دوران کوڑے مارنے یا سنگسار کرنے کی سزا جاری کرنا	۱۴۶
۱-۱۹	**قیام اللیل**	۱۴۸-۱۵۸
۱	تعریف	۱۴۸
۲	متعلقہ الفاظ: تہجد	۱۴۸
۳	شرعی حکم	۱۴۹
۴	قیام اللیل کے لئے افضل وقت	۱۴۹
۵	تعداد رکعات	۱۵۱
۶	قیام اللیل کے پابند شخص کا اس کو ترک کرنا	۱۵۲
۷	قیام اللیل کے لئے اکٹھا ہونا	۱۵۳
۸	جمعہ کی شب کا قیام	۱۵۳
۹	عیدین کی راتوں کا قیام	۱۵۴
۱۰	رمضان کی راتوں کا قیام	۱۵۴
۱۱	پندرہویں شعبان کی رات میں قیام کرنا اور اس کے لئے اکٹھا ہونا	۱۵۴
۱۲	ذی الحجہ کی دس راتوں کا قیام	۱۵۵
۱۳	رجب کی پہلی شب کا قیام	۱۵۵
	قیام اللیل کے مستحبات	۱۵۵
۱۴	الف: دو ہلکی رکعات سے آغاز کرنا	۱۵۵
۱۵	ب: تہجد کے لئے اٹھنے والا کیا کہے؟	۱۵۵
۱۶	ج: قیام اللیل میں قراءت کی کیفیت	۱۵۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۷	د: جس کے تہجد پڑھنے کی امید ہو اس کو بیدار کرنا	۱۵۷
۱۸	ھ: قیام طویل کرنا اور رکعات زیادہ کرنا	۱۵۷
۱۹	و: سوتے وقت قیام اللیل کی نیت کرنا	۱۵۸
۱-۶	**قیح**	۱۵۹-۱۶۱
۱	تعریف	۱۵۹
۲-۳	متعلقہ الفاظ: صدید، دم	۱۵۹
	قیح سے متعلق احکام	۱۵۹
۴	(نجاست اور طہارت کے اعتبار سے قیح کا حکم)	۱۵۹
۵	قیح سے وضو کا ٹوٹنا	۱۵۹
۶	جس کے بدن یا کپڑے میں پیپ لگی ہو اس کی نماز	۱۶۰
	قیراط	۱۶۱
	دیکھئے: مقادیر	
۱-۳	**قیلولۃ**	۱۶۱-۱۶۳
۱	تعریف	۱۶۱
۲	شرعی حکم	۱۶۱
۳	قیلولہ کے وقت داخل ہونے کے لئے اجازت طلب کرنا	۱۶۲
۱-۱۱	**قیمۃ**	۱۶۳-۱۶۹
۱	تعریف	۱۶۳
۲-۴	متعلقہ الفاظ: ثمن، سعر، مثل	۱۶۳
	قیمت سے متعلق احکام	۱۶۴
	قیمت کس چیز میں واجب ہوتی ہے؟	۱۶۴
	اول: قیمی اشیاء میں جب ان کا ضمان واجب ہو جائے	۱۶۴
۵	الف: بیع فاسد میں مبیع	۱۶۴
۶	بیع فاسد میں قیمت کے واجب ہونے کا وقت	۱۶۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷	ب: مغصوب (غصب شدہ شئی)	۱۶۶
۸	مغصوب میں قیمت کے واجب ہونے کا وقت	۱۶۷
۹	دوم: مثل کا ناممکن ہونا	۱۶۸
۱۰	سوم: ثمن میں اختلاف کی وجہ سے فسخ شدہ بیع میں مبیع	۱۶۸
۱۱	قیمت اور مثل دونوں کے ذریعہ ضمان	۱۶۹
۱-۸	**قیمیات**	۱۷۰-۱۷۴
۱	تعریف	۱۷۰
۲	متعلقہ الفاظ: مثلیات	۱۷۰
	اجمالی حکم	۱۷۰
	اول: بعض وہ عقود ہیں جن میں بالاتفاق جائز ہے کہ معقود علیہ قیمی اموال میں سے ہو	۱۷۰
۳	الف: بیع	۱۷۰
۴	ب: اجارہ	۱۷۱
	دوم: بعض وہ عقود ہیں جن میں قیمی اموال کے محل عقد بننے میں فقہاء کا اختلاف ہے	۱۷۱
۵	الف: سلم	۱۷۱
۷	ب: قرض	۱۷۳
۸	ج: شرکہ	۱۷۳
۱-۵	**قیم**	۱۷۴-۱۷۷
۱	تعریف	۱۷۴
۲-۳	متعلقہ الفاظ: وصی، وکیل	۱۷۵
	قیم سے متعلق احکام	۱۷۵
۴	مجورین پر ولایت میں قیم کی ترتیب	۱۷۵
۵	قیم کے تصرفات	۱۷۵
	کاتب	۱۷۷
	دیکھئے: توثیق	

فقرہ	عنوان	صفحہ
	کافر	۱۷۷
	دیکھئے: کفر	
	کافل	۱۷۷
	دیکھئے: قیم، ولایہ	
	کافور	۱۷۷
	دیکھئے: تطیب، تکفین	
۱-۳	کالئ	۱۷۸-۱۷۹
۱	تعریف	۱۷۸
۲	متعلقہ الفاظ: عین	۱۷۸
۳	اجمالی حکم	۱۷۸
	کاہن	۱۷۹
	دیکھئے: کہانہ	
۱-۱۸	کبائر	۱۷۹-۱۹۶
۱	تعریف	۱۷۹
۲-۳	متعلقہ الفاظ: معصیت، لمم	۱۸۰
۴	شرعی حکم	۱۸۰
۵	صغائر اور کبائر میں معاصی کی تقسیم کی بنیاد اور کبیرہ کا ضابطہ	۱۸۰
۶	کبائر کی تعداد	۱۸۲
۷	اکبر الکبائر (سب سے بڑا گناہ)	۱۸۴
۸	مفسدہ اور ضرر کے اعتبار سے کبائر کی ترتیب	۱۸۶
۹	زوال، نقصان اور بقاء کے اعتبار سے کبیرہ اور ایمان	۱۸۶
۱۰	ارتکاب کبائر کی وجہ سے عدالت کا مجروح ہونا	۱۸۶
۱۱	مرتکب کبیرہ کو فاسق قرار دینا	۱۸۷
۱۲	اصرار کی وجہ سے صغیرہ کا کبیرہ ہوجانا	۱۸۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۳	ثواب کو ضائع کرنے میں کبیرہ کا اثر	۱۸۸
۱۴	کبائر سے درگزر کرنا	۱۸۹
۱۵	مرتکب کبیرہ سے فسق کے ختم ہونے اور کبائر کے کفارہ ہونے میں توبہ کا اثر	۱۹۱
۱۶	کبائر سے اجتناب کا صغائر کے لئے کفارہ ہونا	۱۹۳
۱۷	حج کا کبائر کے لئے کفارہ ہونا	۱۹۴
۱۸	اہل کبائر کے لئے رسول اللہ ﷺ کی شفاعت اور جہنم میں ان کا ہمیشہ نہ رہنا	۱۹۶
	کبد	۱۹۷
	دیکھئے: أطعمہ	
۱-۷	کبر	۱۹۷-۲۰۴
۱	تعریف	۱۹۷
۲-۴	متعلقہ الفاظ: کبریاء، عجب، جبر	۱۹۸
۵	شرعی حکم	۱۹۹
۶	کبر کے مظاہر	۲۰۰
۷	تکبر کا علاج	۲۰۳
۱-۳۴	کتاب	۲۰۵-۲۲۵
۱	تعریف	۲۰۵
۲-۴	متعلقہ الفاظ: سجل، دفتر، رسالہ	۲۰۵
	کتاب سے متعلق احکام	۲۰۶
	اول: کتاب بمعنی خط	۲۰۶
۵	قاضی کے نام قاضی کا خط	۲۰۶
۶	شوہر کا اپنی بیوی کے نام طلاق کی تحریر بھیجنا	۲۰۶
۷	طلاق کی تحریر کو مٹانا	۲۰۷
۹	عقود میں ایجاب یا قبول قرار پانے والا خط	۲۱۰
۱۰	خط کا جواب دینا	۲۱۱
۱۱	خط شروع کرنے کا طریقہ	۲۱۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۲	دوم: کتاب بمعنی وثیقہ اور عہد	۲۱۲
۱۳	سوم: کتاب علم کی کتابوں کے معنی میں	۲۱۳
۱۴	کتابوں سے استنجاء کرنا	۲۱۳
۱۵	ناپاک شخص کا شرعی علوم کی کتابوں کو چھونا	۲۱۴
۱۸	کتابوں کو تکیہ بنانا اور ان پر ٹیک لگانا	۲۱۵
۱۹	کتابوں کو اوپر نیچے رکھنے کا طریقہ	۲۱۶
۲۰	اہل کتاب کی کتابوں اور ان کے مشابہ دیگر کتب کو دیکھنا	۲۱۶
۲۱	کتابوں کی فروختگی	۲۱۸
۲۳	کتابوں کو رہن رکھنا	۲۱۹
۲۵	وقف شدہ کتابوں کو رہن رکھنا	۲۲۰
۲۶	کتابیں عاریت پر دینا اور لینا	۲۲۰
۲۷	مستعار کتاب میں غلطی کی اصلاح کرنا	۲۲۱
۲۸	کتابیں کرایہ پر دینا	۲۲۱
۳۰	افلاس کی وجہ سے محجور (تصرفات شرعیہ سے روکے گئے) شخص کی کتابیں فروخت کرنا	۲۲۲
۳۱	دوسرے کی کتاب میں دیکھنا	۲۲۲
۳۲	کتابیں ضائع کرنا	۲۲۳
۳۳	کتابیں وقف کرنا	۲۲۴
۳۴	کتابوں کی چوری	۲۲۴
	کتابۃ	**۲۲۵**
	دیکھئے: توثیق، مکاتبہ	
	کتابی	**۲۲۵**
	دیکھئے: اہل کتاب	
	کتابیہ	**۲۲۵**
	دیکھئے: اہل کتاب	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۲	**کتف**	۲۲۶
۱	تعریف	۲۲۶
۲	کتف سے متعلق احکام	۲۲۶
	کتمان	۲۲۷
	دیکھئے: إفشاء السر	
	کحل	۲۲۷
	دیکھئے: اکتحال	
۱-۱۱	**کدک**	۲۲۷-۲۳۵
۱	تعریف	۲۲۷
۲-۵	متعلقہ الفاظ: کردار، مرصد، مسکہ، خلو	۲۲۸
	کدک سے متعلق سے احکام	۲۲۹
	صاحب کدک کے لئے حق قرار کا ثبوت	۲۲۹
۶	اول: وقف کے کرایہ کی عمارتوں میں کدک کا رکھنا	۲۲۹
۸	دوم: خاص املاک میں کدک کا رکھنا	۲۳۲
۹	کدک کا وقف کرنا	۲۳۴
۱۰	کدک کی بیع کرنا	۲۳۴
۱۱	کدک میں شفعہ	۲۳۵
۱-۱۶	**کذب**	۲۳۶-۲۴۶
۱	تعریف	۲۳۶
۲-۳	متعلقہ الفاظ: تزویر، افتراء	۲۳۶
۴	شرعی حکم	۲۳۶
۶	اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ پر جھوٹ بولنے کی قباحت	۲۳۹
۷	جھوٹی قسم	۲۳۹
۸	جھوٹی گواہی	۲۴۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۹	مذاق میں جھوٹ	۲۴۰
۱۰	بچوں کے ساتھ کھیلنے میں جھوٹ	۲۴۰
۱۱	خواب کے بارے میں جھوٹ	۲۴۱
۱۲	جو شخص اپنے کو باپ کے علاوہ دوسرے شخص کی طرف منسوب کرے	۲۴۲
۱۳	خرید وفروخت میں جھوٹ بولنا اور اس میں دھوکہ دینا	۲۴۳
۱۴	حاکم کا اپنی رعیت کو دھوکہ دینا اور ان پر جھوٹ بولنا	۲۴۳
۱۵	ہر سنی ہوئی بات کو بیان کرنا	۲۴۴
۱۶	توریہ کے ذریعہ جھوٹ سے بچنا	۲۴۴
	کراء	**۲۴۶**
	دیکھئے: اجارہ	
۱-۲	**کراء العقب**	**۲۴۶-۲۴۹**
۱	تعریف	۲۴۶
۲	شرعی حکم	۲۴۷
۱-۹	**کرامۃ**	**۲۵۰-۲۵۵**
۱	تعریف	۲۵۰
۲-۴	متعلقہ الفاظ: معجزہ، ارہاص، استدراج	۲۵۰
	کرامت سے متعلق احکام	۲۵۰
۵	کرامت تشریف واعزاز کے معنی میں	۲۵۰
۶	مہمان کا اکرام کرنا	۲۵۱
۷	علماء، بڑی عمر کے لوگ، حاملین قرآن اور اہل فضل کی عزت کرنا	۲۵۱
۸	کرامت غیر نبی کے ہاتھ پر خارق عادت امر کے ظاہر ہونے کے معنی میں	۲۵۲
۹	عادۃً غیر ممکن چیز کے دعویدار کا قول	۲۵۵
۱-۴	**کراہت**	**۲۵۶-۲۵۸**
۱	تعریف	۲۵۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	کراہت کے اقسام	۲۵۶
۴	خلاف اولیٰ	۲۵۸
۱-۲	**کردار**	**۲۵۹**
۱	تعریف	۲۵۹
۲	اجمالی حکم	۲۵۹
	کُر	**۲۵۹**
	دیکھئے: مقادیر	
۱-۱۰	**کراث**	**۲۶۰-۲۶۲**
۱	تعریف	۲۶۰
۲-۵	متعلقہ الفاظ: بقل، ثوم (لہسن)، بصل (پیاز)، فجل (مولی)	۲۶۰
	کراث سے متعلق احکام	۲۶۰
۶	اس کے کھانے کا حکم اور جماعت کی حاضری میں اس کا اثر	۲۶۰
۸	بیوی کا گندنا کھانا	۲۶۱
۹	گندنا میں بیع سلم	۲۶۲
۱۰	گندنا کی بیع	۲۶۲
	کرکی	**۲۶۳**
	دیکھئے: أطعمہ	
۱-۸	**کرہ**	**۲۶۳-۲۶۹**
۱	تعریف	۲۶۳
۲-۳	متعلقہ الفاظ: بغض، حب	۲۶۳
۴	کرہ کے اقسام	۲۶۴
۵	شرعی حکم	۲۶۴
۶	عقیدہ میں کرہ کا اثر	۲۶۶
۷	نماز کی امامت میں کرہ کا اثر	۲۶۶
۸	زوجین میں سے کسی ایک کے دوسرے کو ناپسند کرنے کا اثر	۲۶۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
	کساد	۲۶۹
	دیکھئے: نقود	
۱-۱۷	کسب	۲۸۲-۲۶۹
۱	تعریف	۲۶۹
۴-۲	متعلقہ الفاظ: حرفہ، ربح، غنی	۲۶۹
۵	شرعی حکم	۲۷۰
۶	کمائی کے آداب	۲۷۱
۷	کمائی اور عبادت کے لئے فارغ ہونے کے درمیان افضلیت	۲۷۱
۸	غنی اور فقر کے مابین افضلیت	۲۷۲
۹	روزی کمانے اور توکل کے درمیان تطبیق	۲۷۳
۱۰	کمائی کی قسمیں	۲۷۴
۱۱	ذرائع آمدنی کی مختلف اقسام کے مابین افضلیت	۲۷۴
۱۲	کمانے پر قادر شخص کے لئے سوال کرنا	۲۷۵
۱۳	کمانے سے عاجز رشتہ دار کا نفقہ	۲۷۷
۱۴	مفلس کو کمانے پر مجبور کرنا	۲۷۷
۱۵	بچہ کو کمانے کا مکلّف کرنا	۲۷۸
۱۶	مسجد میں کمانا	۲۷۹
۱۷	حرام کمائی اور اس کا مصرف	۲۸۰
۱-۹	کسر	۲۸۶-۲۸۳
۱	تعریف	۲۸۳
۴-۲	متعلقہ الفاظ: قطع، جرح، شجہ	۲۸۳
	کسر سے متعلق احکام	۲۸۳
۵	ہڈی کو توڑنے کا حکم	۲۸۳
۶	انسان کی ہڈی کو توڑنے میں کیا چیز واجب ہوگی	۲۸۳
۷	ہڈی کو توڑنے کی دیت	۲۸۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	کھیل کود کے آلات، صلیب اور شراب کے برتن کو توڑنا	۲۸۴
۹	ترکہ سے ورثہ کے حصوں میں کسر	۲۸۶
	کسوف	۲۸۷
	دیکھئے: صلاۃ الکسوف	
۱-۷	**کسوۃ**	۲۸۷-۲۹۳
۱	تعریف	۲۸۷
	شرعی حکم	۲۸۷
۲	اول: عورت کا (کسوہ) پوشاک اس کے شوہر پر واجب ہونا	۲۸۷
۶	دوم: رشتہ دار کے لئے واجب پوشاک	۲۹۲
۷	سوم: کفارہ یمین میں واجب پوشاک	۲۹۲
۱-۷	**کشف**	۲۹۴-۲۹۶
۱	تعریف	۲۹۴
۲	متعلقہ الفاظ: غطا	۲۹۴
	کشف سے متعلق احکام	۲۹۴
۳	اول: نماز میں ستر کو کھولنا	۲۹۴
۴	دوم: حالت احرام میں سر اور چہرے کو کھولنا	۲۹۴
۵	سوم: نماز کے باہر عورۃ (قابل ستر حصہ) کو کھولنا	۲۹۵
۷	چہارم: تنہائی میں عورۃ (قابل ستر حصہ) کھولنا	۲۹۵
۱-۵	**کعب**	۲۹۶-۲۹۷
۱	تعریف	۲۹۶
	کعب (ٹخنے) سے متعلق احکام	۲۹۷
۲	وضو میں دونوں پاؤں کو ٹخنوں سمیت دھونا	۲۹۷
۳	احرام میں خفین کو ٹخنوں سے نیچے کاٹنا	۲۹۷
۴	دونوں ٹخنوں کو چھپانا	۲۹۷
۵	چوری اور ڈکیتی میں پاؤں کو ٹخنہ سے کاٹنا	۲۹۷

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۹۸-۳۰۰	کعبہ	۱-۷
۲۹۸	تعریف	۱
۲۹۸	متعلقہ الفاظ: قبلہ، مسجد حرام	۲-۳
۲۹۸	کعبہ سے متعلق احکام	
۲۹۸	نماز میں کعبہ کا استقبال	۴
۲۹۹	کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کا حکم	۵
۳۰۰	کعبہ کی چھت پر نماز پڑھنا	۶
۳۰۰	کعبہ کے نیچے نماز	۷
۳۰۱-۳۰۳	کفء	۱-۵
۳۰۱	تعریف	۱
۳۰۱	کفو سے عورت کے نکاح کرنے کا حکم	۲
۳۰۱	غیر کفو میں نکاح کرنے کا حکم	۳
۳۰۲	بعض اولیاء کی رضامندی سے غیر کفو میں نکاح کرنا	۴
۳۰۲	کفو میں نکاح کرنے سے ولی کا باز رہنا	۵
۳۰۳-۳۲۵	کفاءۃ	۱-۲۵
۳۰۳	تعریف	۱
۳۰۴	نکاح میں کفاءت کا حکم	۲
۳۰۷	کفاءت کے اعتبار کا وقت	۴
۳۰۸	کفاءت میں حق	۵
۳۰۹	کفاءت کی صفات	۶
۳۰۹	الف: دینداری	۷
۳۱۰	ب: نسب	۸
۳۱۳	ج: حریت (آزاد ہونا)	۹
۳۱۴	د: حرفت (پیشہ)	۱۰
۳۱۶	ھ: (یسار) مالداری	۱۱

صفحہ	عنوان	فقرہ

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۱۷	و: عیوب سے سلامتی	۱۲
۳۱۸	کفاءت کی صفات کا تقابل	۱۳
۳۱۹	کفاءت کی صفات میں جن چیزوں کی صراحت نہیں کی گئی ہے ان کا نہ پایا جانا	۱۴
۳۱۹	الف: خوبصورت عورت کے لئے بدصورت مرد کا کفو ہونا	۱۵
۳۱۹	ب: نسب والی لڑکی کے لئے ولد الزنا کا کفو ہونا	۱۶
۳۱۹	ج: عالمہ عورت کے لئے جاہل مرد کا کفو ہونا	۱۷
۳۲۰	د: لمبی عورت کے لئے پستہ قد مرد کا کفو ہونا	۱۸
۳۲۰	ھ: جوان عورت کے لئے بوڑھے مرد کا کفو ہونا	۱۹
۳۲۰	و: عقلمند عورت کے لئے ایسے شخص کا کفو ہونا جس کو کم عقلی کی وجہ سے تصرفات سے روک دیا گیا ہو	۲۰
۳۲۰	کفاءت کے نہ پائے جانے پر مرتب ہونے والے احکام	۲۱
۳۲۳	عورت کا نکاح کا پیغام دینے والے کے کفو ہونے کا دعویٰ کرنا	۲۲
۳۲۳	ایسی خاتون کا نکاح کرانا جس کا کوئی کفو نہ ہو	۲۳
۳۲۴	کفاءت کا اس شخص میں نہ پایا جانا جس کے ساتھ اولیاء راضی ہوں	۲۴
۳۲۴	ماں کا کلام کرنا اگر اس کی لڑکی کے شوہر میں کفاءت نہ پائی جائے	۲۵
۳۵۸-۳۲۵	**کفالۃ**	**۱-۵۰**
۳۲۵	تعریف	۱
۳۲۶	متعلقہ الفاظ: ابراء، حمالۃ، حوالۃ، قبالۃ	۲-۵
۳۲۷	شرعی حکم	۶
۳۲۸	کفالہ کے ارکان اور اس کی شرائط	
۳۲۸	رکن اول: کفالہ کا صیغہ	۷
۳۲۸	الف: کفالۃ منجزہ	۹
۳۲۹	ب: کفالۃ معلقہ	۱۰
۳۳۰	ج: (مستقبل کی طرف) منسوب کفالہ	۱۲
۳۳۱	د: کفالۃ موقتۃ	۱۳
۳۳۳	کفالۃ میں شرط کی قید لگانا	۱۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۵	رکن دوم: کفیل	۳۳۴
۱۶	عورت کا کفیل بننا	۳۳۵
	رکن سوم: مکفول لہ	۳۳۵
۱۷	۱- کفیل کے لئے مکفول لہ کا معلوم ہونا	۳۳۶
۱۸	۲- مکفول لہ میں بلوغ اور عقل کی شرط لگانا	۳۳۶
۱۹	۳- مکفول لہ کا قبول کرنا	۳۳۷
	رکن چہارم: مکفول عنہ	۳۳۷
۲۰	۱- مکفول عنہ کا کفیل کے لئے معلوم ہونا	۳۳۷
۲۱	۲- کفالہ پر مکفول عنہ کی رضامندی	۳۳۸
۲۲	۳- جس دین کی ذمہ داری لی گئی ہے اس کی ادائیگی پر مکفول عنہ کا قادر ہونا	۳۳۸
	رکن پنجم: محل کفالہ	۳۳۹
	اول: کفالت المال	۳۳۹
۲۳	الف: دین کا کفالہ	۳۳۹
	۱- اس کا دین صحیح ہونا	۳۳۹
	۲- دین کا ذمہ میں واجب ہونا	۳۳۹
۲۴	ب: عین کا کفالہ	۳۴۱
۲۵	۱- وہ عین جو اپنی ذات کے لحاظ سے قابل ضمان ہو	۳۴۱
۲۶	۲- وہ عین جس کا ضمان دوسری شئ سے دیا جائے	۳۴۱
۲۷	۳- امانت	۳۴۲
۲۸	دوم: نفس کا کفالہ	۳۴۳
۲۹	الف: کفالہ بالنفس کا حکم	۳۴۳
۳۰	ب: کفالہ بالنفس کا قابل ضمان ہونا	۳۴۴
۳۱	ضمان الوجہ	۳۴۴
۳۲	طلب کرنے کا ضمان	۳۴۴
	کفالہ کے آثار	۳۴۶
	اول: کفیل کے ساتھ مکفول لہ کی نسبت	۳۴۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
	الف: کفالۃ المال	۳۴۶
	ا- دین کا کفالہ	۳۴۶
۳۳	مطالبہ کا حق	۳۴۶
۳۴	کفیل کا متعدد ہونا	۳۴۷
۳۵	مطالبہ کا وقت، جگہ اور موضوع	۳۴۷
۳۶	دائن کے تعلق سے کفیل کے حقوق	۳۴۸
۳۷	۲- عین کا کفالہ	۳۴۸
۳۸	ب: کفالہ بالنفس	۳۴۹
۳۹	دوم: مکفول عنہ کے ساتھ کفیل کا تعلق	۳۵۲
۴۰	الف: مدیون سے اپنے کو کفالت سے نجات دلانے کا مطالبہ کرنا	۳۵۲
۴۱	ب: مدیون سے ضامن کا واپس لینا	۳۵۳
۴۲	ا- واپس لینے کی شرطیں	۳۵۴
۴۳	۲- واپس لینے کا طریقہ	۳۵۵
۴۴	کفالہ کا ختم ہونا	۳۵۶
۴۵	الف: اصیل کی ذمہ داری کے تابع ہو کر کفالہ کا ختم ہونا	۳۵۷
	ب: ذاتی طور پر کفالہ کا ختم ہونا	۳۵۷
۴۶	ا- کفیل کا قرض دہندہ سے مصالحت کرنا	۳۵۷
۴۷	۲- ابراء	۳۵۷
۴۸	۳- عقد کفالت کو لغو قرار دینا	۳۵۷
۴۹	۴- کفیل بالنفس کی موت	۳۵۷
۵۰	۵- شئ مکفول کی حوالگی	۳۵۸
	تراجم فقہاء	۳۶۱

☆☆☆

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

قضاء الحاجۃ

تعریف:

۱- قضاء کا ایک لغوی معنی "فراغ" (فارغ ہونا) ہے، اسی معنی میں کہا جاتا ہے: "قضيت حاجتي" (میں اپنی ضرورت سے فارغ ہوگیا)۔

قضاء کا معنی حکم دینا اور فیصلہ کرنا بھی ہے، چنانچہ اگر کوئی حکم دے اور فیصلہ کرے، تو کہا جاتا ہے: "قضى يقضي قضاءً"، کسی چیز کو محکم اور نافذ کردینا۔

زہری نے کہا: لغت میں قضاء کے چند معانی ہیں: ان سب میں کسی چیز کے ختم اور مکمل ہونے کا مفہوم ہے[۱]۔

حاجۃ کا معنی "مأربة"[۲] (ضرورت، غرض) ہے، عربوں کے استعمال میں پیشاب و پاخانہ کے لئے کنایتاً حاجت کا لفظ بولتے ہیں، اسی طرح پیشاب اور پاخانہ کرنے کے لئے قضاءِ حاجت کا جملہ کنایتاً بولتے ہیں، غزالی نے کہا: پیشاب اور پاخانہ کرنے کے لئے کنایتاً قضاءِ حاجت بولنا صراحتاً کہنے سے بہتر ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- استنجاء:

۲- استنجاء کا ایک معنی کسی چیز سے نجات و خلاصی پانا ہے، کہا جاتا

(۱) لسان العرب، المصباح المنير، القاموس المحيط: مادہ "قضى"۔

(۲) مختار الصحاح ولسان العرب مادہ: "حوج"۔

(۳) حاشیہ کنون بہامش الرہونی ۱/۱۵۰۔

ہے: "استنجى حاجته منه" یعنی اس نے اس سے خلاصی پالی، ابن قتیبہ نے کہا: یہ لفظ "نجوۃ" سے مشتق ہے، جس کا معنی زمین کا بلند حصہ ہے، اس لئے کہ جب کوئی شخص قضاء حاجت کرنے جاتا ہے تو کسی اونچے حصہ سے پردہ کرتا ہے[۱]۔

اصطلاح میں اس کا معنی قلیوبی نے یہ بتایا ہے کہ شرمگاہ سے نکلنے والی چیز کو پانی یا پتھر کے ذریعہ شرمگاہ سے صاف کرنا استنجاء ہے[۲]۔

قضاء حاجت اور استنجاء کے درمیان تعلق یہ ہے کہ استنجاء قضاء حاجت کے بعد انجام دیا جاتا ہے۔

ب- خلاء:

۳- خلاء اصل میں خالی جگہ کو کہتے ہیں۔

فقہاء کی اصطلاح میں "خلاء" وہ جگہ ہے جو قضاء حاجت کے لئے تیار کی گئی ہو[۳]۔

اور (ان دونوں میں) تعلق یہ ہے کہ قضاء حاجت خلاء میں انجام پاتی ہے۔

قضاء حاجت سے متعلق احکام:

۱- قضاء حاجت کے طریقہ سے متعلق احکام:

الف- قبلہ کی جانب رخ یا پشت کرنا:

۴- اکثر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ قضاء حاجت کے وقت قبلہ کی طرف رخ یا پشت کرنا جائز نہیں ہے[۴]، اس لئے کہ حضرت

(۱) لسان العرب۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱/۱۴۱، حاشیۃ القلیوبی ۱/۴۲۔

(۳) حاشیۃ الجمل ۱/۸۲ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری، نیل المآرب ۱/۵۱ طبع مکتبۃ الفلاح۔

(۴) ابن عابدین ۱/۲۸۸ طبع دار إحیاء التراث العربی، تقریرات الرافعی علی حاشیۃ ابن عابدین ۱/۴۳ طبع دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۰۸ طبع

ابوایوبؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها، ولكن شرقوا، أو غربوا**" قال أبو أيوب: "**فقدمنا الشام فوجدنا مراحيض بنيت قبل القبلة فننحرف، ونستغفر الله تعالى**"[1] ("جب تم پاخانہ کرنے جاؤ تو قبلہ کی جانب رخ نہ کرو اور نہ اس کی طرف پشت کرو، بلکہ مشرق یا مغرب کی سمت رخ کرلو"، حضرت ابوایوب فرماتے ہیں: جب ہم شام آئے تو وہاں ایسے بیت الخلاء بنے ہوئے دیکھے جو قبلہ رخ پر تھے، تو ہم اپنا رخ پھیر لیتے تھے اور اللہ تعالی سے استغفار کرتے تھے)، اور حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **إذا جلس أحدكم على حاجته فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها**"[2] (جب تم میں سے کوئی اپنی ضرورت پوری کرنے بیٹھے تو قبلہ کی طرف رخ نہ کرے اور نہ اس کی جانب پشت کرے)۔

قبلہ کی طرف رخ کرنے یا پشت کرنے کی حرمت کے لئے دو شرطیں ہیں:

۱-قضاء حاجت صحراء میں کی جائے۔

۲-کوئی حائل اور رکاوٹ نہ ہو۔

اگر قضاء حاجت مکان میں ہو یا اس کے اور قبلہ کے درمیان کوئی ایسی چیز ہو جو اس کو چھپا رہی ہو تو ایسی صورت میں دو قول ہیں:

اول: اس صورت میں بھی جائز نہیں ہے، یہ امام ابوحنیفہ کا صحیح قول، نیز ثوری کا قول ہے، اس لئے کہ ممانعت والی احادیث عام ہیں۔

دوم: مکان کے اندر قبلہ کی طرف رخ اور پشت کرنا جائز ہے، یہ رائے حضرت عباس اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، یہی قول امام مالک، امام شافعی اور ابن المنذر کا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ذکر کیا گیا کہ کچھ لوگ ایسے ہیں جو اپنی شرمگاہ قبلہ کی جانب کرنا ناپسند کرتے ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: **أراهم قد فعلوها؟ استقبلوا بمقعدتي القبلة**[1] (مجھے ان کے متعلق یہ خبر دی گئی کہ ان لوگوں نے ایسا کیا؟ میرے دونوں قدمچے کو قبلہ کی طرف پھیر دو) ابوعبداللہ کہتے ہیں: رخصت کے سلسلہ میں سب سے عمدہ حدیث حضرت عائشہؓ کی ہے، حضرت مروان اصفر سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ کو دیکھا کہ انہوں نے قبلہ رخ اپنی اونٹنی کو بٹھایا، پھر قبلہ رخ پر ہی پیشاب کرنے بیٹھ گئے، میں نے پوچھا کہ اے ابوعبدالرحمٰن! کیا اس کی ممانعت نہیں ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا: کیوں نہیں، البتہ ممانعت اس صورت میں ہے جب فضاء (کھلی جگہ) میں قضاء حاجت کی جائے، لیکن اگر تمہارے اور قبلہ کے درمیان کوئی پردہ کی چیز ہو تو پھر کوئی حرج نہیں ہے[2]، اور یہ رسول اللہ ﷺ کی ممانعت کی تفسیر ہے، نیز اس تشریح

= دار الفکر، بدایۃ المجتہد ۱/۱۴۴، حاشیۃ الجمل ۱/۸۳، ۸۴، ۸۵ طبع مطبعۃ مصطفیٰ محمد، المغنی لابن قدامہ ۱/۱۶۲ طبع مطبعۃ الریاض الحدیثۃ، نیل المآرب ۱/۵۳۔

(۱) حدیث ابی ایوب: "**إذا أتيتم الغائط** ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۴۹۸) اور مسلم (۱/۲۲۴) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "**إذا جلس أحدكم على حاجته**......" کی روایت مسلم (۱/۲۲۴) نے کی ہے۔

(۱) حدیث عائشہ: "**أن رسول الله ﷺ ذكر له أن قوما يكرهون أن يستقبلوا بفروجهم القبلة**......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۱۱۷) نے کی ہے، ذہبی نے میزان الاعتدال (۱/۲۳۲) میں اس حدیث کے راوی کے حالات میں اس حدیث کا ذکر کیا ہے اور بتایا ہے کہ اس میں جہالت ہے، نیز کہا: یہ حدیث منکر ہے۔

(۲) اثر ابن عمر کی روایت ابوداؤد (۱/۲۰) اور حازمی نے الاعتبار (ص ۴۰) میں کی ہے اور حازمی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔

سے تمام احادیث میں جمع وتطبیق ہوجاتی ہے، اس لئے اسی مفہوم کو اختیار کرنا متعین ہوجاتا ہے[1]۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ صحراء اور بیت الخلاء دونوں میں کعبہ کی طرف پشت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس صورت میں اس کا رخ قبلہ کی طرف نہیں ہے، اور اس شخص سے نکلنے والی گندگی زمین کی طرف گر رہی ہے، اس کے برخلاف جو قبلہ رخ ہوتا ہے اس کی شرمگاہ قبلہ کے بالمقابل ہوتی ہے، اور گندگی بھی قبلہ رخ پر گرتی ہے[2]۔

امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے[3]، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں: "ارتقيت فوق ظهر بيت حفصة لبعض حاجتي فرأيت رسول الله ﷺ يقضي حاجته، مستدبر القبلة مستقبل الشام"[4] (میں ایک ضرورت سے حضرت حفصہ کے مکان کی چھت پر چڑھا تو دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ قبلہ کی جانب پشت اور ملک شام کی طرف رخ کر کے قضاء حاجت فرمارہے ہیں)۔

قضاء حاجت کے لئے مخصوص جگہ کے علاوہ میں ضرورت پوری کی جائے تو شافعیہ کہتے ہیں کہ پیشاب کرنے میں قبلہ کی طرف رخ نہ کیا جائے اور پاخانہ کرنے میں قبلہ کی طرف پشت نہ کی جائے، کیونکہ استقبال قبلہ کا مطلب ہے شئ کو چہرہ کی جانب کرنا، اور استدبار قبلہ کا مطلب شئ کو اپنی سرین کی جانب کرنا ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص قبلہ رخ ہوکر پاخانہ کرے یا قبلہ کی طرف پشت کر کے پیشاب کرے تو حرام نہیں ہوگا، اسی طرح اگر قبلہ رخ ہوکر پیشاب کرے لیکن اپنے عضو تناسل کو دائیں یا بائیں جانب موڑ لے (تو حرام نہیں ہوگا)، لیکن اس کے برعکس صورت میں حرام ہوگا[1]۔

اگر کوئی غفلت میں قبلہ کی طرف رخ کر کے بیٹھ جائے پھر یاد آجائے تو رخ پھیر لینا مستحب ہے، اس لئے کہ حدیث نبوی ہے: "من جلس يبول قبالة القبلة فذكر، فتحرف عنها إجلالاً لها، لم يقم من مجلسه حتى يغفر له"[2] (جب کوئی شخص قبلہ کی طرف پیشاب کرنے بیٹھ جائے، پھر یاد آجائے اور وہ قبلہ کے احترام میں رخ پھیر لے تو اٹھنے سے پہلے اس کی مغفرت کردی جاتی ہے)، یہ حکم اس وقت ہے جب رخ پھیرنا ممکن ہو، ورنہ کوئی حرج نہ ہوگا[3]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ بچہ کو قبلہ رخ پکڑ کر پیشاب یا پاخانہ کرانا عورت کے لئے مکروہ تحریمی ہے، اس لئے کہ یہ فعل عورت کی جانب سے پایا گیا ہے[4]۔

---

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۳۷ طبع دار الدعوہ، ابن عابدین ۱/ ۲۲۸ طبع دار إحیاء التراث العربی، تقریرات الرافعی علی حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۳ طبع دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۸ طبع دار الفکر، حاشیۃ الجمل ۱/ ۸۳، ۸۴، ۸۵ طبع مطبعۃ مصطفی محمد، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۶۲ طبع مطبعۃ الریاض الحدیثہ، نیل المآرب ۱/ ۳ طبع مکتبۃ الفلاح، بدایۃ المجتہد ۱/ ۸۹۔

(۲) تقریرات الرافعی علی حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۳، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۳۷۔

(۳) بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد ۱/ ۱۱۴ طبع دار الکتب الحدیثہ، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۶۳۔

(۴) حدیث ابن عمر: "ارتقيت فوق ظهر بيت حفصة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۵۰) اور مسلم (۱/ ۲۲۵) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

---

(۱) حاشیۃ الجمل ۱/ ۸۳۔

(۲) حدیث: "من جلس يبول قبالة القبلة......" کو زیلعی نے نصب الرایہ (۲/ ۱۰۳) میں ذکر کیا ہے اور اسے ابن جریر کی تہذیب کی طرف منسوب کیا ہے، اس کی سند میں ایک راوی پر کذب اور وضع کا اتہام ہے، جیسا کہ ذہبی کی المیزان (۳/ ۲۵۱) میں ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۲۸۔

(۴) حوالۂ سابق۔

ب- بیت المقدس کی جانب رخ یا پشت کرنے سے پرہیز کرنا:

۵ - قضاء حاجت کے وقت بیت المقدس کی طرف رخ یا پشت کرنے کے مسئلہ میں دو قول ہیں:

اول: یہ مکروہ ہے، حرام نہیں ہے، یہ شافعیہ کا قول اور امام احمد کی ایک روایت کا ظاہر ہے، نووی نے کہا: یہی قول صحیح اور مشہور ہے [۱]۔

دوم: یہ نہ حرام ہے نہ مکروہ، یہ مالکیہ کا قول ہے اور یہی امام احمد سے دوسری روایت کا ظاہر ہے، اور یہی ان کا راجح مذہب ہے۔

حطاب مالکی نے کہا: قضاء حاجت کرتے ہوئے بیت المقدس کی طرف رخ یا پشت کرنا مکروہ نہیں ہے، اسی طرح سند نے کہا ہے، اس لئے کہ بیت المقدس قبلہ نہیں ہے [۲]۔

ج- سورج اور چاند کی طرف رخ کرنا:

۶ - حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ سورج اور چاند کی طرف رخ کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ دونوں اللہ تعالی کی واضح آیات میں سے ہیں، لہذا تعظیماً ان کی طرف رخ کرنا مکروہ ہوگا، اور ظاہر یہ ہے کہ اس کراہت کا تعلق عین سورج و چاند کی طرف رخ کرنے سے ہے نہ کہ ان کی جہت کی طرف رخ کرنے سے، نیز اگر کوئی ایسا پردہ ہو جو ان دونوں کی ذات سے مانع بن رہا ہو، اگرچہ بادل ہو تو کراہت نہ ہوگی، اس لئے کہ اگر قبلہ سے کوئی رکاوٹ ہوجائے تو جائز ہوجاتا ہے تو یہاں بدرجہ اولی جائز ہوگا [۳]۔

(۱) المجموع ۲ / ۸۰، مغنی المحتاج ۱ / ۴۰، نیل الأوطار ۱ / ۹۵، ۹۶۔

(۲) مواہب الجلیل والمواق ۱ / ۲۸۱، الفروع ۱ / ۴۵، ۴۶، کشاف القناع ۱ / ۵۴، القلیوبی علی شرح المنہاج ۱ / ۳۹۔

(۳) ابن عابدین ۱ / ۲۲۸، حاشیۃ الجمل ۱ / ۸۵، المغنی ۱ / ۱۶۳۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ چاند و سورج کی طرف رخ کرنا جائز ہے، مالکیہ کے نزدیک جواز سے مراد خلاف اولی ہے [۱]۔

لیکن ان دونوں کی طرف پشت کرنا جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے [۲]۔

ابن عابدین نے بعض حنفیہ سے نقل کیا ہے کہ ان کی طرف پشت کرنا بھی مکروہ ہے۔

المفتاح سے بھی یہی رائے منقول ہے کہ سورج اور چاند کی طرف رخ یا پشت کر کے تعظیماً نہ بیٹھے، شربینی نے کہا: اور ایک قول یہ ہے کہ ان دونوں کی طرف پشت کرنا مکروہ ہے [۳]۔

د- ہوا چلنے کے رخ پر بیٹھنا:

۷ - فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص پیشاب یا پتلا پاخانہ کر رہا ہو تو اس کے لئے ہوا چلنے کے رخ پر بیٹھنا مکروہ ہے، تاکہ نجاست کے چھینٹے اڑ کر نہ لگ جائیں اور وہ ناپاک نہ ہوجائے، مالکیہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ خواہ ہوا ٹھہری ہوئی ہو، اس لئے کہ ہوا چلنے اور اس کے تیز ہوجانے کا احتمال ہے [۴]۔

اگر ہوا قبلہ کے دائیں یا بائیں رخ سے چل رہی ہو اور ظن غالب ہو کہ نجاست اڑ کر لگ جائے گی، تو حنفیہ کے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ اس کے لئے قبلہ کی طرف پشت کر لینا ہی متعین ہے، جہاں یہ ممکن ہو، کیونکہ قبلہ کی طرف رخ کرنا زیادہ برا ہے [۵]۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱ / ۱۰۹۔

(۲) ابن عابدین ۱ / ۲۲۸، حاشیۃ الدسوقی ۱ / ۱۶۲، حاشیۃ الجمل ۱ / ۸۵۔

(۳) ابن عابدین ۱ / ۲۲۸، مغنی المحتاج ۱ / ۴۰۔

(۴) ابن عابدین ۱ / ۲۲۹، حاشیۃ الدسوقی ۱ / ۱۰۷، حاشیۃ الجمل ۱ / ۸۹، المغنی ۱ / ۱۶۳، نیل المآرب ۱ / ۵۲۔

(۵) ابن عابدین ۱ / ۲۲۸۔

ھ- قضاء حاجت کے وقت بیٹھنے کا طریقہ:

۸- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ قضاء حاجت کرنے والے کے لئے مستحب ہے کہ اس حالت میں بیٹھتے ہوئے اپنے دونوں پاؤں پھیلا لے اور اپنے بائیں پاؤں پر ٹیک لگائے، اس لئے کہ حضرت سراقہ بن مالکؓ فرماتے ہیں: "**علمنا رسول الله ﷺ إذا دخل أحدنا الخلاء أن يعتمد اليسرى وينصب اليمنى**"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے ہمیں تعلیم دی ہے کہ جب ہم میں سے کوئی شخص بیت الخلاء جائے تو بائیں پاؤں پر ٹیک لگائے اور دایاں پاؤں کھڑا رکھے)، اور اس لئے بھی کہ اس کیفیت میں بیٹھنے سے گندگی آسانی سے نکلتی ہے، اور پوری طرح فراغت حاصل کرنے کی کوشش کرے اور ضرورت سے زیادہ بیت الخلاء میں نہ ٹھہرے، اس لئے کہ اس سے خود اس کو بھی نقصان ہوگا، اور بسا اوقات باہر انتظار کرنے والوں کو تکلیف ہوگی۔

قضاء حاجت کے لئے بیٹھنے کی حالت میں اپنا سر ڈھانپنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ سے ایسا ہی مروی ہے، اور اس لئے بھی کہ اس حال میں قابل ستر حصہ کھلا رہتا ہے تو اس میں اللہ تعالی اور ملائکہ سے حیاء کرنی چاہئے، اور ایک قول یہ ہے کہ سر ڈھانپنے سے بال کے مسامات بدبو لگنے سے محفوظ رہ جاتے ہیں، کیونکہ بدبو مسامات میں داخل ہونے سے ضرر پہنچتا ہے، اور اپنے جوتے پہن لے تاکہ اس کے پاؤں ناپاک نہ ہوں، اور بیٹھنے کے قریب ہونے سے پہلے قابل ستر حصہ کو نہ کھولے[۲]۔

(۱) حدیث سراقہ بن مالک: "**علمنا رسول الله ﷺ إذا دخل أحدنا الخلاء......**" کی روایت بیہقی (۹۶/۱) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۱۰۷/۱) میں کہا ہے کہ اس کی سند میں غیر معروف راوی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۲۲۹/۱، ۲۳۰، حاشیۃ الدسوقی ۱۰۶/۱، حاشیۃ الجمل ۸۳/۱، نیل المآرب ۵۳/۱، المغنی لابن قدامہ ۱۶۶/۱۔

و- کھڑے ہو کر پیشاب کرنا:

۹- جمہور فقہاء کے نزدیک بغیر عذر کھڑے ہو کر پیشاب کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "**من حدثک أن رسول الله ﷺ بال قائماً فلا تصدقه**"[۱] (جو تم سے یہ بیان کرے کہ رسول اللہ ﷺ نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا ہے تو تم اس کی تصدیق نہ کرو)، اور حضرت جابرؓ فرماتے ہیں: "**نهى رسول الله ﷺ أن يبول الرجل قائماً**"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے)۔

امام احمد سے ایک دوسری روایت جسے انصاف میں ذکر کیا ہے یہ ہے کہ ملوث ہونے اور کسی کے دیکھنے کا خطرہ نہ ہو تو بلا عذر بھی (کھڑے ہو کر پیشاب کرنا) مکروہ نہیں ہے، لیکن راجح مذہب جمہور کے مطابق ہے، صاحب المغنی نے فرمایا: کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی رخصت حضرت عمر، علی، ابن عمر، زید بن ثابت، سہل بن سعد، انس، ابو ہریرہ اور عروہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔

اگر کوئی عذر ہو تو بالاتفاق مکروہ نہیں ہے، شافعیہ نے کہا: بلکہ اس صورت میں خلاف اولی بھی نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں: "**أن النبي ﷺ أتى سباطة قوم فبال قائما، فتنحيت فقال: "ادنه"، فدنوت حتى قمت عند عقبيه فتوضأ فمسح على خفيه**"[۳] (نبی کریم ﷺ ایک قوم کے کوڑا ڈالنے کی جگہ کے پاس آئے اور کھڑے ہو کر پیشاب کیا،

(۱) حدیث عائشہ: "**من حدثک أن رسول الله ﷺ بال قائما......**" کی روایت احمد (۱۹۲/۶) نے کی ہے۔

(۲) حدیث جابر: "**نهى رسول الله ﷺ أن يبول الرجل قائما**" کی روایت بیہقی (۱۰۲/۱) نے کی ہے، اور اس کے ایک راوی کو ضعیف بتایا ہے۔

(۳) حدیث حذیفہ: "**أن النبي ﷺ أتى سباطة قوم......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۲۸/۱) اور مسلم (۲۲۸/۱) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

پھر میں کنارے ہوگیا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا، قریب ہوجاؤ، میں قریب ہوا یہاں تک کہ آپ علیہ السلام کی ایڑیوں کے پاس کھڑا ہوگیا، پھر آپ علیہ السلام نے وضو فرمایا اور اپنے خفین پر مسح کیا)۔

آپ علیہ السلام کے کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کی ایک وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ اہل عرب پیٹھ کے درد کا علاج کرنے کے لئے ایسا ہی کرتے تھے، تو شاید آپ علیہ السلام نے بھی اسی وجہ سے ایسا کیا ہو، نووی فرماتے ہیں: یہ بھی ممکن ہے کہ آپ علیہ السلام نے بیان جواز کے لئے ایسا کیا ہو، حنابلہ نے جو علت بتائی ہے اس سے بھی ایسا ہی سمجھ میں آتا ہے [1]۔

مالکیہ نے اس مسئلہ میں تفصیل کی ہے کہ اگر زمین نرم اور پاک ہو جیسے ریت تو وہاں کھڑے ہوکر پیشاب کرنا جائز ہے، لیکن بیٹھنا افضل ہے کہ اس میں زیادہ پردہ ہوتا ہے، اور اگر زمین نرم اور ناپاک ہو تو کھڑا ہوکر پیشاب کرے تاکہ کپڑے نجس نہ ہوجائیں، اور اگر زمین سخت اور پاک ہو تو بیٹھ کر پیشاب کرنا متعین ہے، تاکہ اس پر پیشاب کا کچھ حصہ اڑ کر نہ آجائے، اور اگر زمین سخت و ناپاک ہو تو اس جگہ کو چھوڑ کر دوسری جگہ چلا جائے، وہاں نہ کھڑے ہوکر پیشاب کرے نہ بیٹھ کر [2]۔

یہ تفصیل اور تقسیم مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے یہاں معروف نہیں ہے۔

ز- ذکر یا کوئی اور گفتگو نہ کرنا:

۱۰- اس حالت میں قراءت قرآن کے سلسلہ میں فقہاء کے دو اقوال ہیں:

(۱) رد المحتار ۱/۲۲۹، ۲۳۰، المجموع ۲/۸۵، شرح البہجۃ ۱/۱۲۱، المغنی ۱/۱۶۴، الإنصاف ۱/۹۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۰۴، ۱۰۷، الحطاب ۱/۲۶۷۔

اول: یہ حرام ہے، یہ حنابلہ کا راجح مذہب ہے، اور یہی مالکیہ کا ایک قول ہے۔

دوم: یہ مکروہ ہے، یہ شافعیہ کا راجح مذہب ہے، اور حنابلہ کا ایک قول ہے [1]۔

الجمل نے کہا: کلام مکروہ ہے، اگرچہ قرآن پڑھنا ہو، اس کے برخلاف اذرعی نے اسے حرام کہا ہے۔

۱۱- قرأت قرآن کے علاوہ کے سلسلہ میں مذاہب اربعہ کے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ قضاء حاجت کے دوران کلام کرنا مکروہ ہے، خواہ ذکر ہو یا کوئی دوسرا کلام، اس میں بعض مالکیہ کا اختلاف ہے، خرشی نے کہا: خاموش رہنے کا مطالبہ اس لئے ہے کہ وہ مقام ایسا ہے جس کو پوشیدہ اور مخفی رکھنا ضروری ہے، اور گفتگو سے اس کے خلاف لازم آتا ہے، جمہور [2] کے قول پر اس مسئلہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: "**لا یخرج الرجلان یضربان الغائط کاشفین عن عورتھما یتحدثان، فإن اللہ یمقت علی ذلک**" [3] (دو اشخاص قضاء حاجت کے لئے اس طرح نہ نکلیں کہ دونوں اپنی شرمگاہیں کھول لیں اور گفتگو کریں اس لئے کہ اللہ تعالی اس پر ناراض ہوتا ہے)، نیز حضرت مہاجر بن قنفذؓ فرماتے ہیں: "**أنه أتی النبي علیہ السلام وھو یبول فسلم علیه فلم یرد علیه حتی توضأ، ثم اعتذر إلیه فقال: إني کرھت أن أذکر اللہ عزوجل إلا علی طھر**" [4] (وہ نبی کریم علیہ السلام کے پاس آئے،

(۱) الشرح الصغیر وبلغۃ السالک ۱/۳۶، الخرشی ۱/۱۴۴، الجمل علی المنہج ۱/۸۷، کشاف القناع ۱/۶۳۔

(۲) المجموع ۲/۸۹۔

(۳) حدیث: "**لا یخرج الرجلان یضربان الغائط......**" کی روایت ابوداؤد (۱/۲۲) اور ابن خزیمہ (۱/۳۹) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور ابن خزیمہ نے اس کے معلول ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۴) حدیث مہاجر بن قنفذ: "**أنه أتی النبي علیہ السلام وھو یبول......**" کی روایت

آپ ﷺ پیشاب کررہے تھے، انہوں نے آپ ﷺ کو سلام کیا، آپ ﷺ نے وضو کرنے سے پہلے جواب نہیں دیا، پھر معذرت کرتے ہوئے کہا: مجھے یہ بات ناپسند ہوئی کہ بغیر طہارت کے اللہ کا ذکر کروں)، اور حضرت جابر بن عبداللہ روایت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "إن رجلاً مرّ على النبي ﷺ وهو يبول، فسلم عليه، فقال له رسول الله ﷺ: **إذا رأيتني على مثل هذه الحالة فلا تسلم علي، فإنك إن فعلت ذلك لم أرد عليك**"[1] (ایک شخص نبی اکرم ﷺ کے پاس سے گذرا، آپ ﷺ پیشاب کررہے تھے، اس نے آپ ﷺ کو سلام کیا، تو آپ ﷺ نے اس سے فرمایا: جب تم مجھے اس حالت میں دیکھو تو مجھ کو سلام مت کرو، اگر ایسا کروگے تو میں تمہیں جواب نہیں دوں گا)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ قضاء حاجت کی حالت میں کراہت ہے خواہ پیشاب ہو یا پاخانہ، اسی طرح بیت الخلاء میں گفتگو کرنا بھی مکروہ ہے گرچہ قضاء حاجت کی حالت میں نہ ہو[2]۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے ضرورت کی حالت کا استثناء کیا ہے، نووی نے کہا: جیسے کسی اندھے کو کسی کنویں میں گرتے ہوئے دیکھے، یا کسی سانپ وغیرہ کو کسی انسان یا کسی قابل احترام چیز کی طرف بڑھتے دیکھے تو ان مواقع پر کلام کرنے میں کوئی کراہت نہیں ہے، بلکہ اکثر مواقع میں کلام کرنا واجب ہوجاتا ہے، قلیوبی نے کہا: ضرورت کے وقت کلام کرنا واجب ہے اور حاجت کے وقت مستحب ہے۔

= ابوداؤد (۱/ ۲۳) اور حاکم (۱/ ۱۶۷) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) حدیث جابر بن عبداللہ: "أن رجلا مر على النبي ﷺ......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۱۲۶) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۱۰۲) میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۲۹، الہندیہ ۱/ ۵۰۔

جن اذکار کے بارے میں فقہاء نے صراحت کی ہے وہ یہ ہیں کہ جب چھینک آئے تو الحمد للہ نہ کہے، چھینکنے والے کو جواب نہ دے، اذان کا جواب نہ دے، نہ سلام کا جواب دے اور نہ تسبیح پڑھے، لیکن شافعیہ میں سے بغوی نے کہا اور اسے شعبی، حسن نخعی اور ابن المبارک سے نقل کیا ہے کہ اگر چھینک آئے تو دل میں الحمد للہ کہہ لے، اسی طرح حنابلہ میں سے صاحب کشاف القناع نے کہا ہے کہ اذان کا جواب اپنے دل میں دے اور بعد میں اس کی قضا کرلے، دل میں ذکر کرنا مکروہ نہیں ہے، سلام کا جواب دینے کے سلسلہ میں دو اقوال ذکر کئے ہیں: دوسرا قول یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے[1]۔

شافعیہ کے نزدیک بیت الخلاء میں داخل ہونے کے ذکر میں بھی یہی حکم ہے کہ جب اسے بھول جائے تو دونوں حالتوں میں دل میں اللہ کا ذکر کرلے[2]۔

کنون نے اپنے حاشیہ میں کہا: بیت الخلاء کے اندر اللہ کے ذکر کا جواز قاضی عیاض نے نقل کیا ہے، قاضی کہتے ہیں: یہی مالک، نخعی اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم کا قول ہے، ابن القاسم نے کہا: جب چھینک آئے اور وہ پیشاب کررہا ہو تو الحمد للہ کہہ لے، ابن رشد نے کہا: اس کی دلیل یہ اثر ہے کہ: "**أن رسول الله ﷺ كان يذكر الله على كل أحيانه**"[3] (رسول اللہ ﷺ ہر وقت اللہ کا ذکر کرتے تھے)، اور عقلی دلیل یہ ہے کہ اللہ کا ذکر اللہ کے پاس جاتا ہے تو مقام کی پستی سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوگا، لہذا کسی بھی حالت میں اللہ کے ذکر سے روکنا مناسب نہ ہوگا الا یہ کہ ایسی صراحت موجود

(۱) المجموع ۲/ ۸۹، مواہب الجلیل ۱/ ۲۷۵، الذخیرہ ۱/ ۱۹۶، کشاف القناع ۲/ ۱۳۷، الآداب الشرعیہ ۱/ ۳۷۸۔

(۲) القلیوبی ۱/ ۴۱۔

(۳) حدیث: "أن الرسول ﷺ كان يذكر الله على كل أحيانه" کی روایت مسلم (۱/ ۲۸۲) نے کی ہے۔

ہو جس میں کوئی احتمال نہ ہو [۱]۔

حنابلہ میں سے صاحب انصاف نے امام احمد کی ایک روایت نقل کی ہے کہ اس حالت میں مؤذن کا جواب دینا مکروہ نہیں ہے، شیخ تقی الدین نے یہی رائے اپنائی ہے، لیکن راجح مذہب میں یہ مکروہ ہے [۲]۔

ح- قضاء حاجت کرنے والے کو سلام کرنا اور اس کا جواب دینا:

۱۲- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ پاخانہ کرنے والے کو سلام کرنا مکروہ ہے، انہوں نے سابق مسئلہ میں مذکور حدیث سے استدلال کیا ہے۔

حنفیہ نے بھی اس کو مکروہ قرار دیا ہے، ابن عابدین کہتے ہیں: اس کی مراد کے عموم میں پیشاب کرنا بھی آتا ہے، اور بظاہر مکروہ تحریمی مراد ہے [۳]۔

ط- اگر بیت الخلاء کی جگہ ہی وضو کی جگہ ہو تو وہاں ذکر کرنا:

۱۳- ابن عابدین نے کہا: اگر بیت الخلاء میں ہی وضو کرے تو کیا وضو کے سنن کی رعایت کرتے ہوئے بسم اللہ اور اس کے علاوہ وضو کی دعائیں پڑھے گا یا مقام کی رعایت کرتے ہوئے ترک کر دے گا؟ ابن عابدین کہتے ہیں: ظاہر دوسری صورت ہے، اس لئے کہ فقہاء نے یہ صراحت کی ہے کہ ممانعت امر پر مقدم ہوتی ہے۔

یہی حنابلہ کی اس رائے کا مقتضی ہے کہ وضو میں بسم اللہ پڑھنا واجب ہے اور دل میں ذکر کرنا مکروہ نہیں ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ بیت الخلاء میں ذکر کرنا مکروہ ہے [۱]۔

ی- کھانسنا:

۱۴- حنفیہ میں سے ابن عابدین کہتے ہیں: بیت الخلاء میں نہ کھانسے الا یہ کہ کوئی عذر ہو، جیسے یہ اندیشہ ہو کہ کوئی اس میں داخل ہو جائے گا، شافعیہ میں سے شبراملسی نے کہا: اگر کوئی بیت الخلاء کے دروازہ پر دستک دے کر جاننا چاہے کہ اندر کوئی ہے یا نہیں تو قضاء حاجت کرنے والے کا کھانسنا کلام کہلائے گا یا نہیں؟ وہ کہتے ہیں: یہ قابل غور ہے، راجح بات یہ ہے کہ اس کو کلام نہیں کہا جائے گا، اور اگر کلام مانا بھی جائے تو یہ اس ضرورت کی وجہ سے ہے کہ دوسرا شخص جو بیت الخلاء کو خالی سمجھ کر دروازہ کو دستک دے اس کو (بیت الخلاء میں) داخل ہونے سے روکا جائے [۲]۔

ک- دائیں ہاتھ سے شرمگاہ نہ چھونا:

۱۵- قضاء حاجت وغیرہ کی حالت میں اپنے دائیں ہاتھ سے اپنی شرمگاہ چھونا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت ابوقتادہؓ کی مرفوع حدیث ہے: "إذا بال أحدكم فلا يمسح ذكره بيمينه، وإذا تمسح أحدكم فلا يتمسح بيمينه" [۳] (جب تم میں سے کوئی شخص پیشاب کرے تو اپنی شرمگاہ اپنے دائیں ہاتھ سے نہ چھوئے،

---

(۱) حاشیہ کنون بہامش الرہونی ۱/ ۱۵۳، پوری عبارت حطاب (۱/ ۲۷۰) کے حاشیہ پر مواق میں ہے۔
(۲) الإنصاف ۱/ ۹۵۔
(۳) ردالمحتار ۱/ ۲۶۴، ۲۶۵، کشاف القناع ۱/ ۵۳، ۲/ ۱۳۷، الآداب الشرعیہ ۱/ ۳۷۸، المجموع ۲/ ۸۸، ۸۹، الزرقانی ۳/ ۱۰۹۔

(۱) ردالمحتار ۱/ ۲۲۹، الشرح الصغیر ۱/ ۳۶، المغنی ۱/ ۱۶۶، ۱۶۷۔
(۲) ردالمحتار ۱/ ۲۲۹، حاشیۃ الشبراملسی علی النہایہ ۱/ ۱۲۶۔
(۳) حدیث: "إذا بال أحدكم فلا يمسح ذكره بيمينه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۵۲) اور مسلم (۱/ ۲۲۵) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

اور جب صفائی کرے تو اپنے دائیں ہاتھ سے نہ کرے)، مالکیہ میں سے ابی نے کہا: فقہاء نے اس کو کراہت پر محمول کیا ہے، حنابلہ کی ''الإنصاف'' میں ہے: یہی مذہب میں صحیح ہے، اور ایک قول کے مطابق یہ حرام ہے، اور اگر ضرورت کی وجہ سے ہو تو نہ کراہت ہے اور نہ حرمت[1]۔

ل-گندگی کو پاک وصاف کرنا:

۱۶- قضاء حاجت کرنے والے کو چاہئے کہ فراغت کے بعد مقام کو پتھر وغیرہ سے پوچھ کر صاف کرلے یا اسے دھوکر پاک کرلے، یا دونوں کام انجام دے، اس کے کچھ احکام اور شرعی آداب ہیں جن کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''استنجاء''۔

۲- قضاء حاجت کے مقامات سے متعلق احکام:

الف- عام راستہ، نفع بخش سایہ اور اس جیسے مقام میں قضاء حاجت:

۱۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ لوگوں کے راستہ میں، پانی کے چشمہ میں اور لوگوں کے نفع والے سایہ میں پیشاب کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرۃؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اتقوا اللعانين قالوا: وما اللعانان يا رسول الله ﷺ؟ قال: "الذي يتخلى في طريق الناس أو في ظلهم"[2] (دو لعنت کرنے والی چیزوں سے بچو، صحابہ کرام نے عرض کیا: دو لعنت کرنے والی چیزیں کیا ہیں اے اللہ کے رسول؟ آپ ﷺ نے فرمایا: وہ شخص جو لوگوں کے راستہ میں یا ان کے سایہ میں پاخانہ کرے)۔

جس طرح سایہ دار جگہ میں قضاء حاجت ممنوع ہے اسی طرح لوگوں کے بیٹھنے کی جگہ میں بھی ممنوع ہے، یعنی وہ مقام جہاں لوگ چاندنی رات میں یا موسم سرما میں دھوپ میں بیٹھ کر باتیں کرتے ہیں، صاحب نیل المآرب نے کہا کہ البتہ اگر ان کی گفتگو غیبت یا چغلی ہو (تو پھر ممنوع نہیں ہوگا)۔

بعض فقہاء مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ پانی لینے کی جگہ، راستہ اور سایہ اور ان سے متعلق جگہوں میں قضاء حاجت حرام ہے[1]۔

ب- درخت کے نیچے قضاء حاجت:

۱۸- حنفیہ، شافعیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ نے پھل دار درخت کے نیچے قضاء حاجت کرنے کو مکروہ کہا ہے، حنابلہ کی دوسری روایت کی رو سے یہ حرام ہے، اور ان کا ایک قول یہ ہے کہ اگر پھل خود اسی کے ہوں تو مکروہ ہوگا، اگر دوسرے کے ہوں تو حرام ہوگا۔

حنفیہ اور حنابلہ نے صرف اس صورت میں مکروہ کہا ہے جبکہ یہ پھل کے وقت میں ہو، اور اسی حکم میں انہوں نے اس کو شامل کیا ہے، جبکہ اتنا پہلے ہو کہ اس بات کا اطمینان نہ ہو کہ بارش یا سیراب کرنے کی وجہ سے نجاست زائل ہوجائے گی یا حنفیہ کے نزدیک زمین خشک ہوکر پیشاب سے پاک ہوجائے گی، اور حنفیہ کے نزدیک پھل خواہ کھایا جانے والا ہو یا سونگھا جانے والا دونوں برابر ہیں، کیونکہ دونوں کا احترام ضروری ہے، خاص طور سے وہ درخت جس کے نیچے سے پھل جمع کئے جاتے ہیں جیسے زیتون۔

---

(۱) حاشیہ کنون مع الرہونی ۱/۱۵۱، الإنصاف ۱/۱۰۳۔

(۲) حدیث ابی ہریرہ: "اتقوا اللعانين......" کی روایت مسلم (۱/۲۲۶) نے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/۲۲۹، ۲۳۰، المغنی ۱/۱۶۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۰۷، حاشیۃ الجمل ۱/۸۹، ۹۰۔

حنفیہ نے کھیت میں بھی قضاء حاجت کو مکروہ کہا ہے۔

شافعیہ نے کراہت کی علت یہ بتائی ہے کہ تلوث نہ ہوجائے اور طبیعت پر گراں نہ گذرے، انہوں نے اسے حرام نہیں کہا ہے، وہ کہتے ہیں: اس لئے کہ پھل کا ناپاک ہوجانا غیر یقینی ہے، وہ مزید کہتے ہیں: اگر درخت مباح ہو تو بھی قضاء حاجت مکروہ ہے، ان کے نزدیک پھل کے وقت اور غیر وقت میں کوئی فرق نہیں ہے، اور پاخانہ کرنے میں کراہت زیادہ ہے، کیونکہ پیشاب پانی سے اور دھوپ اور ایک قول کے مطابق ہوا سے خشک ہوجانے سے پاک ہوجاتا ہے، اور ''حاشیۃ الجمل'' میں اس حکم کو ہر اس چیز کے لئے عام رکھا گیا ہے جس سے دوا یا دباغت وغیرہ میں فائدہ اٹھایا جاتا ہو، اسی طرح جن پتوں سے نفع اٹھایا جاتا ہے ان میں بھی یہی حکم ہے۔

شافعیہ نے جو کچھ ذکر کیا ہے اس کا مقتضی یہ ہے کہ غیر پھل دار درخت کے نیچے پیشاب کرنا مکروہ نہیں ہے [(۱)]، ''مغنی'' میں اس پر استدلال کے ضمن میں یہ حدیث ذکر کی ہے: ''**كان أحب ما استتر به رسول الله ﷺ لحاجته هدف أو حائش نخل**'' [(۲)] (نبی کریم ﷺ کے نزدیک قضاء حاجت کے وقت پردہ کرنے کے لیے سب سے زیادہ پسندیدہ چیز بلند جگہ یا کھجور کا باغ ہوتی)۔

ج - پانی کے اندر قضاء حاجت:

۱۹ - حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ پانی کے اندر پاخانہ یا پیشاب کرنا

(۱) ردالمحتار ۱/۲۲۹، ۲۳۰، الإنصاف ۱/۹۸، المغنی ۱/۱۵۶، نہایۃ المحتاج ۱/۱۲۶، شرح البہجہ ۱/۱۲۰، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱/۹۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۰۷۔

(۲) حدیث: ''**كان أحب ما استتر به لحاجته هدف......**'' کی روایت مسلم (۱/۲۶۹) نے کی ہے۔

مکروہ ہے، حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر پانی ٹھہرا ہوا ہو تو یہ کراہت تحریمی ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: ''**أن النبي ﷺ نهى أن يبال في الماء الراكد**'' [(۱)] (نبی کریم ﷺ نے ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے)، اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے: ''**لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل فيه**'' [(۲)] (تم میں سے کوئی شخص ایسے ٹھہرے پانی میں پیشاب نہ کرے جو جاری نہ ہو پھر اس میں غسل کرے)، اگر پانی بہتا ہوا ہو تو کراہت تنزیہی ہوگی، اس لئے کہ حدیث میں ہے: ''**نهى الرسول ﷺ أن يبال في الماء الجاري**'' [(۳)] (رسول اللہ ﷺ نے جاری پانی میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے)، ابن عابدین کہتے ہیں: اس حدیث میں ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اس سے پانی گندا ہوجائے گا، اور بسا اوقات اس کو ناپاک کردے گا، لیکن اگر پانی تھوڑا اور ٹھہرا ہوا ہو تو اس میں پیشاب کرنا حرام ہوگا، اس لئے کہ اس سے پانی نجس ہوجائے گا، اس کی مالیت تلف ہوجائے گی، اور دوسرے کو اس کے استعمال کی صورت میں دھوکہ دینا ہوگا، اور پانی میں پاخانہ کرنا پیشاب کرنے سے زیادہ برا ہے، اسی طرح کسی برتن میں پیشاب کرکے اسے پانی میں بہا دینا، یا نہر کے قریب میں پیشاب کرنا جو بہہ کر نہر میں چلا جائے یہ سب قبیح، مذموم اور ممنوع ہیں [(۴)]۔

(۱) حدیث جابر: ''**أن النبي ﷺ نهى أن يبال في الماء الراكد**'' کی روایت مسلم (۱/۲۳۵) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابی ہریرہ: ''**لا يبولن أحدكم في الماء الدائم......**'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۳۴۶) اور مسلم (۱/۲۳۵) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''**نهى رسول الله ﷺ أن يبال في الماء الجاري**'' کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/۲۰۴) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ طبرانی نے الأوسط میں اس کی روایت کی ہے، اور اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔

(۴) ردالمحتار ۱/۲۲۸۔

مالکیہ میں سے قاضی عیاض نے کہا: حدیث میں مذکور ممانعت کراہت اور رہنمائی سے متعلق ہے، تھوڑے پانی میں کراہت زیادہ شدید ہے، اس لئے کہ تھوڑا پانی خراب ہوجاتا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ ممانعت تحریمی ہے، اس لئے کہ بار بار پیشاب کرنے کی وجہ سے پانی خراب ہوجاتا ہے، اور گذرنے والا یہ سمجھتا ہے کہ پانی ٹھہرنے کی وجہ سے بدل گیا ہے، پیشاب کے حکم میں ہی پاخانہ کرنا اور نجاست ڈالنا ہے، ابن ناجی نے ''المدونہ'' کی شرح میں کہا ہے کہ اصل مذہب میں عمل اس پر ہے کہ تھوڑے پانی میں کراہت تحریمی ہے[1]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: ٹھہرے پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے، خواہ پانی کم ہو یا زیادہ، اس لئے کہ حدیث میں ممانعت ہے، اگر پانی جاری ہو تو شافعیہ کی ایک جماعت نے کہا: اگر پانی قلیل ہو تو مکروہ ہوگا اور کثیر ہو تو مکروہ نہیں ہوگا، نووی نے کہا: یہ قابل غور ہے، قلیل پانی میں پیشاب کرنا مطلق حرام ہونا چاہئے، اس لئے کہ اس سے پانی نجس ہوجاتا ہے اور خود اس کے لئے اور دوسروں کے لئے بھی پانی خراب ہوجاتا ہے، اگر پانی کثیر اور جاری ہو تو حرام نہیں ہے، البتہ اس سے بھی اجتناب افضل ہے، شافعیہ نے ٹھہرے پانی میں پیشاب کرنے کو ظاہر حدیث کے مطابق شاید اس لئے حرام قرار نہیں دیا ہے کہ پانی عام طور پر مال نہیں بنایا جاتا ہے، یا اس لئے کہ پانی میں اضافہ کرکے اس کو پاک کرنا ممکن ہے[2]۔

بعض فقہاء شافعیہ نے اس کثیر پانی کے لئے جس میں پاخانہ کرنا مکروہ ہے یہ قید لگائی ہے کہ وہ بہت وسیع نہ ہو، اگر اتنا وسیع ہو کہ طبیعت اس سے متنفر نہ ہو تو مکروہ نہیں ہوگا[3]۔

(۱) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱/ ۱۴۴۔

(۲) المجموع ۲/ ۹۳، کشاف القناع ۱/ ۶۲۔

(۳) حاشیہ ابن قاسم علی شرح البہجہ ۱/ ۱۲۰، کشاف القناع ۱/ ۶۳۔

شافعیہ نے وقف شدہ پانی کا بھی استثناء کیا ہے، چنانچہ اس میں قضاء حاجت حرام ہے[1]۔

حنابلہ نے پانی کے اندر پیشاب کرنے اور پاخانہ کرنے کے حکم میں فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے پیشاب کرنے کو مکروہ اور پاخانہ کرنے کو حرام کہا ہے، ''کشاف القناع'' میں ہے: ٹھہرے پانی یا قلیل جاری پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے، اور قلیل پانی یا کثیر ٹھہرے یا جاری پانی میں پاخانہ کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اس سے پانی گندا ہوجاتا ہے اور لوگوں کو پانی سے فائدہ اٹھانے میں رکاوٹ ہوتی ہے[2]۔

د- وضو اور غسل کی جگہ میں پیشاب کرنا:

۲۰ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس بات کو مکروہ کہا ہے کہ انسان ایسی جگہ پیشاب کرے جہاں وہ خود یا کوئی اور وضو یا غسل کرتا ہو، اس لئے کہ ایک صحابی سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: "**نهى رسول الله ﷺ أن يمتشط أحدنا كل يوم أو يبول في مغتسله**"[3] (رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے کہ ہم میں سے کوئی شخص روزانہ کنگھا کرے یا اپنے غسل کی جگہ میں پیشاب کرے)۔

شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ کراہت اس وقت ہے جب وہاں پر کوئی ایسا راستہ نہ ہو جس سے پیشاب اور پانی نکل جائے۔

حنابلہ کی ''کشاف القناع'' میں ہے: کراہت کی جگہ وہ ہے جس پر تارکول نہ لگایا گیا ہو یا پتھر کا فرش نہ بنایا گیا ہو، انہوں نے کہا: لہذا

(۱) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۸۸۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۶۳۔

(۳) حدیث رجل من الصحابۃ: "نهى رسول الله ﷺ أن يمتشط أحدنا كل يوم......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۰) اور حاکم (۱/ ۱۶۸) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

اگر ایسے حمام میں پیشاب کرے جس پر تارکول لگایا گیا ہو یا پتھر کا فرش بنایا گیا ہو یا پلاسٹر کیا گیا ہو پھر اس میں غسل کرنے سے پہلے اس پر پانی بہادے، امام احمد کہتے ہیں: اگر اس پر پانی بہادے جو نالہ میں چلا جائے تو کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اب تلوث کا اندیشہ نہیں رہا، یہی حکم وضو میں ہے[1]۔

ھ- مسجد میں قضاء حاجت:

۲۱- مقام عبادت کی حفاظت، نظافت اور احترام کی وجہ سے مسجد کے اندر پیشاب پاخانہ کرنا تمام فقہاء کے نزدیک حرام ہے، نبی کریم ﷺ سے صحیح طور پر مسجد میں تھوکنے کی ممانعت ثابت ہے تو پیشاب اور پاخانہ کی ممانعت بدرجہ اولی ہوگی[2]، چنانچہ مروی ہے: "**أن أعرابیا بال في المسجد فقال النبي ﷺ : دعوه: فلما فرغ دعا بدلو من ماء فصبه علیه**" (ایک اعرابی مسجد میں پیشاب کرنے لگا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اسے چھوڑ دو، جب وہ فارغ ہوگیا تو آپ ﷺ نے ایک ڈول پانی منگایا اور اس پر انڈیل دیا)، ایک روایت میں یہ اضافہ ہے: "**ثم أن رسول الله ﷺ دعاه فقال له: إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول ولا القذر، إنما هي لذكر الله عزوجل والصلاة وقراءة القرآن**"[3] (پھر رسول اللہ ﷺ نے اسے بلایا اور فرمایا: ان مساجد میں پیشاب یا گندگی درست نہیں ہے، یہ تو محض اللہ تعالی کے ذکر، نماز اور تلاوت قرآن کی جگہ ہے)۔

اگر کوئی شخص مسجد کے اندر کسی برتن میں پیشاب کرے اور مسجد کی زمین پر پیشاب نہ لگنے دے تو جمہور کے نزدیک یہ بھی حرام ہے، حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، مالکیہ کے نزدیک یہی راجح ہے، اور شافعیہ کے نزدیک یہی اصح ہے، ابن قدامہ نے کہا: اس لئے کہ مساجد اس کام کے لئے نہیں بنائی گئی ہیں، اور پیشاب کو قبیح ناپسندیدہ اور گھٹیا سمجھا جاتا ہے، تو مسجد کو اس سے محفوظ رکھنا ضروری ہے، جیسے کہ کوئی شخص مسجد کی زمین پر پیشاب کرکے پھر اس کو دھودینا چاہے (تو اس سے محفوظ رکھنا ضروری ہوتا ہے)۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک دوسرا قول ہے کہ یہ جائز ہے بشرطیکہ پیشاب کے لگنے سے بچا جاسکے، کتب مالکیہ میں سے ونشریسی کی "نوازل" میں ہے کہ صاحب الشامل نے اس کی اجازت دی ہے، اور شافعیہ میں سے زرکشی نے کہا: دوسرا قول یہ ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہے، وہ کہتے ہیں: ابوعبید کی "کتاب الطہور" میں سعید بن ابی بردہ سے مروی ہے کہ انہوں نے ابو وائل شقیق بن سلمہ کو دیکھا کہ وہ مسجد کے اندر اعتکاف کی حالت میں ایک طشت میں پیشاب کر رہے ہیں[1]، اور حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "**اعتكفت مع رسول الله ﷺ امرأة مستحاضة من أزواجه، فكانت ترى الحمرة والصفرة، فربما وضعت الطست تحتها وهي تصلي**"[2] (رسول اللہ ﷺ کی ایک زوجۂ مطہرہ نے حالت استحاضہ میں حضور ﷺ کے ساتھ اعتکاف کیا، انہیں سرخ اور زرد (رنگ کے خون)

---

(۱) ابن عابدین ۱/۲۳۰، الفتاوی الہندیہ ۱/۵۰، شرح البہجہ ۱/۱۲۱، کشاف القناع ۱/۵۲۔

(۲) حدیث: النهی عن البصاق في المسجد، ورد فی قوله ﷺ: "البزاق في المسجد خطيئة، وكفارتها دفنها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۵۱۱) اور مسلم (۱/۳۹۰) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أن أعرابيا بال في المسجد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۳۲۳) اور مسلم (۱/۲۳۶) نے کی ہے، دوسری روایت مسلم (۱/۲۳۷) نے کی ہے۔

---

(۱) رد المحتار ۱/۴۴۱، نوازل الونشریسی ۱/۲۰، المجموع ۲/۹۲، إعلام الساجد بأحکام المساجد ص ۳۱۰، المغنی ۳/۲۰۴۔

(۲) حدیث عائشہ: "اعتكفت مع رسول الله ﷺ امرأة مستحاضة من أزواجه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۲۸۱) نے کی ہے۔

نظر آتے تھے تو وہ بسا اوقات اپنے نیچے طشت رکھ کر نماز پڑھتیں)۔

مسجد کا صحن جو مسجد کے حکم میں نہ ہو اس میں قضاء حاجت کرنے کے سلسلہ میں دو قول ہیں:

اول: یہ حرام ہے، شافعیہ میں سے زرکشی نے اس قول کو ظاہر قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اگر اس صحن میں آمد ورفت ہو تو حرام ہونا یقینی ہے۔

دوم: یہ صرف مکروہ ہے، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے، انہوں نے اسی حکم میں اس عید گاہ کو بھی رکھا ہے جو صحراء میں ہو، شافعیہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے (۱)۔

و- قابل تعظیم مقامات میں قضاء حاجت:

۲۲- شافعیہ میں سے رملی نے کہا: محبّ طبری نے صفا، مروہ یا قزح پر پاخانہ کرنے کو حرام کہا ہے، بعض شافعیہ نے اسی حکم میں رمی کی جگہ کو شامل کیا ہے، اور علی الاطلاق ذکر کا تقاضا یہ ہے کہ پورے سال میں یہ حرام ہو، اور اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ یہ مقدس اور تنگ مقامات ہیں، اگر ان میں گندگی کرنا جائز ہو تو وہ گندگی اس وقت تک باقی رہے گی جب لوگ اس میں اکٹھا ہوتے ہیں، اور اس وقت لوگوں کو اذیت ہوگی، وہ کہتے ہیں: ظاہر یہ ہے کہ اس کی حرمت دراصل لوگوں کے بیٹھنے کی جگہ میں گندگی کرنے کی حرمت سے متفرع ہے، اور آگے آ رہا ہے کہ راجح اس کا مکروہ ہونا ہے اور عرفہ، مزدلفہ اور منٰی میں حرام نہیں ہے، کیونکہ یہ مقامات وسیع ہیں، لیکن قلیوبی نے ''حاشیہ شرح منہاج'' میں کہا ہے کہ حرمت کا قول مرجوح ہے، انہوں نے اس کو بلکہ مزدلفہ، عرفہ اور حج کے تمام مقامات اجتماع میں ایسا کرنے کو مکروہ کہا ہے۔

زرکشی نے کہا: بعض حضرات مکہ میں قضاء حاجت سے احتیاط کرتے تھے، اور یہ تاویل کرتے تھے کہ مکہ مسجد ہے، زرکشی کہتے ہیں کہ یہ تاویل نص اور اجماع سے مردود ہے، نبی کریم ﷺ، صحابہ کرام اور اسلاف نے وہاں قضاء حاجت کی ہے، پھر زرکشی نے چند احادیث ذکر کی ہیں جن سے اس احتیاط کی تائید ہوتی ہے، ان میں سے ایک یہ ہے: "أن النبی ﷺ **كان يذهب لحاجته إلى المغمس**" (۱) (نبی کریم ﷺ قضاء حاجت کے لئے مغمس تشریف لے جاتے تھے)، مغمس مکہ سے تقریباً دو میل کی دوری پر ایک جگہ ہے (۲)۔

ز- یہود ونصاری کی عبادت گاہوں میں قضاء حاجت:

۲۳- حطاب مالکی کی ''مواہب الجلیل'' میں ابن الحاج کی ''المدخل'' سے منقول ہے کہ یہود کی عبادت گاہ اور عیسائیوں کی کلیسا میں پاخانہ کرنے سے اجتناب کرنا چاہئے تاکہ وہ ہماری مسجدوں میں ایسا نہ کردیں، جس طرح اللہ کے علاوہ دوسرے پوجے جانے والے معبودوں کو برا کہنے سے منع کیا گیا ہے تاکہ وہ اللہ تعالی کو برا نہ کہنے لگیں (۳)۔

ح- قبرستان میں قضاء حاجت:

۲۴- حنفیہ کی رائے ہے کہ قبرستان میں قضاء حاجت مکروہ ہے، ابن عابدین اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ میت کو بھی ان چیزوں سے اذیت پہنچتی ہے جن سے زندہ لوگوں کو اذیت ہوتی ہے، اور بظاہر کراہت

---

(۱) کنز الدقائق ۱/۲۵۶، الفتاوی الہندیہ ۱/۵۰، إعلام الساجد ص ۳۱۰۔

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ **كان يذهب لحاجته إلى المغمس**" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/۲۰۳) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کو ابو یعلی نیز طبرانی نے الأوسط اور الکبیر میں روایت کیا ہے، اور اس کے رجال صحیح کے رجال میں سے ہیں۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/۱۲۵، إعلام الساجد ص ۱۳۴۔

(۳) مواہب الجلیل ۱/۲۷۷۔

تحریمی ہے، شافعیہ اور حنابلہ کا قول بھی حرام ہونے کا ہے، البتہ شافعیہ کے نزدیک حرام اس وقت ہوگا جب قبر کے اوپر پیشاب کرے، اگر قبر کے قریب پیشاب کرے تو مکروہ ہوگا، حرام نہیں ہوگا، لیکن قبر کسی نبی کی ہو تو قریب میں پیشاب کرنا بھی حرام ہوگا، حنابلہ کے نزدیک حرمت کا ذکر صرف صاحب کشاف القناع نے کیا ہے، اور ''الإنصاف'' میں ہے کہ صحیح مذہب کے مطابق مکروہ نہیں ہے، اور امام احمد سے منقول ہے کہ مکروہ ہے[1]۔

شافعیہ نے اس مسئلہ پر بھی گفتگو کی ہے کہ اگر قبر کھلی ہوئی ہو تو اس میں قضاء حاجت حرام ہے اس لئے کہ اس سے میت کے اجزاء ناپاک ہوں گے[2]۔

ط- سوراخ وغیرہ میں قضاء حاجت:

۲۵- گول یا لمبے سوراخ میں پیشاب کرنا مکروہ ہے[3]، اس پر مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن سرجس کی روایت ہے: "**أن رسول الله ﷺ نهى أن يبال في الجحر**"[4] (رسول اللہ ﷺ نے سوراخ میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے)، اور اس لئے بھی کہ ممکن ہے کہ سوراخ سے کوئی (کیڑا وغیرہ) نکل کر کاٹ لے، یا خود اس پر پیشاب اڑ کر آئے، نووی کہتے ہیں: یہ مسئلہ متفق علیہ ہے، اور یہ کراہت تنزیہی

(۱) رد المحتار ۱/۲۲۸، المجموع ۱/۹۲، نہایۃ المحتاج ۱/۱۲۴، کشاف القناع ۱/۵۳، منار السبیل ۱/۲۰، الإنصاف ۱/۹۹۔

(۲) القلیوبی ۱/۴۱۔

(۳) المجموع للنووی ۲/۸۵، ۸۶۔

(۴) حدیث: "عبد الله بن سرجس أن رسول الله ﷺ نهى أن يبال في الجحر" کی روایت ابوداؤد (۱/۳۰) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۱/۱۰۶) میں اشارہ کیا ہے کہ عبداللہ بن سرجس اور ان سے روایت کرنے والے راوی یعنی قتادہ کے درمیان انقطاع ہے۔

ہے[1]، شافعیہ میں سے بجیرمی نے کہا: اگر یہ ظن غالب ہو کہ سوراخ میں کوئی احترام کے قابل جاندار ہوگا جس کو اذیت پہنچے گی یا وہ ہلاک ہوجائے گا تو اس میں پیشاب کرنا بظاہر حرام ہوگا[2]۔

حنفیہ میں سے ابن عابدین نے کہا: بظاہر اس سوراخ میں پیشاب کرنا مکروہ ہے جو اس کے لئے تیار نہ کیا گیا ہو جیسے پیشاب کی نالی[3] اور حنابلہ کی ''کشاف القناع'' میں ہے: پیشاب کرنا مکروہ ہے خواہ نالی کے منہ میں ہو[4]، کتب شافعیہ میں سے ''تحفہ'' اور ''حاشیہ شروانی'' میں ہے کہ نالی کبھی کبھی "جحر" (سوراخ) کے حکم میں داخل ہوتی ہے اور کبھی داخل نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ نالی قضاء حاجت کے لئے تیار کئے گئے مقام میں ہوتی ہے (تو اس صورت میں کراہت نہیں ہوگی)[5]۔

مالکیہ نے اس میں فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر سوراخ سے قریب میں پیشاب کرے تو مکروہ ہوگا، اور اگر دور میں کرے تو ایک قول میں مکروہ ہوگا اس خدشہ کے پیش نظر کہ اندر سے کیڑے اس پر نہ ابل پڑیں، اور ایک قول یہ ہے کہ اگر اس میں کیڑے ہیں بھی تو چونکہ ان سے دور میں پیشاب کیا جارہا ہے اس لئے مباح ہوگا[6]۔

برتن میں پیشاب کرنا:

۲۶- شافعیہ کہتے ہیں کہ برتن میں پیشاب کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "**يقولون إن النبي**

(۱) المجموع ۲/۸۵، ۸۶۔

(۲) حاشیہ علی شرح المنہج ۱/۶۳۔

(۳) ردالمحتار ۱/۲۲۹۔

(۴) ۱/۵۲۔

(۵) ۱/۱۷۴۔

(۶) المدخل لابن الحاج ۱/۲۹۔

ﷺ أوصى إلى علي، لقد دعا بالطست ليبول فيها، فانخنث نفسه[١]، وما أشعر، فإلى من أوصى"[٢] (لوگ کہتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت علی کو وصیت کی، آپ ﷺ نے تو پیشاب کرنے کے لئے طشت طلب فرمایا لیکن آپ ﷺ کی طبیعت میں گراوٹ آ گئی اور آپ ﷺ محسوس نہیں کر سکے، تو کس کو آپ ﷺ نے وصیت کی)، اور حضرت امیمہ بنت رقیقہؓ فرماتی ہیں: "كان للنبي ﷺ قدح من عيدان[٣]، يبول فيه ويضعه تحت السرير"[٤] (نبی کریم ﷺ کے پاس کھجور کی لکڑی کا ایک پیالہ تھا جس میں آپ ﷺ پیشاب کرتے تھے اور اسے تخت کے نیچے رکھتے تھے)۔

حنابلہ نے برتن میں بلا ضرورت پیشاب کرنے کو مکروہ کہا ہے، "منار السبیل" میں ہے: امام احمد نے اس کی صراحت فرمائی ہے، اگر ضرورت ہو جیسے مرض ہو تو مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت امیمہ بنت رقیقہ کی حدیث ہے[٥]، اور ایک قول میں جسے صاحب "الانصاف" نے اصل مسئلہ میں ذکر کیا ہے یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے[٦]۔

مالکیہ نے کراہت کو جیسا کہ "مواہب الجلیل" میں ہے، نفیس برتن کے ساتھ مخصوص کیا ہے، کیونکہ یہ اسراف ہے، وہ کہتے ہیں کہ سونے اور چاندی کے برتن میں پیشاب کرنا حرام ہے، اس لئے کہ ایسے برتنوں کو اپنانا اور استعمال کرنا حرام ہے[١]۔

لوگوں سے چھپنا:

٢٧- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسنون ہے کہ قضاء حاجت کرنے والا لوگوں کی نگاہ سے پردہ اختیار کرے[٢]، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے: "من أتى الغائط فليستتر، فإن لم يجد إلا أن يجمع كثيبا من رمل فليستدبره فإن الشيطان يلعب بمقاعد بني آدم، من فعل فقد أحسن، ومن لا فلا حرج"[٣] (جو شخص پاخانہ کرنے آئے اسے چاہئے کہ پردہ اختیار کرے، اگر صرف اتنا ہی کر سکے کہ ریت کا ایک ڈھیر جمع کر لے تو اسی کی جانب پشت کر لے، اس لئے کہ شیطان بنی آدم کے مقعد کے ساتھ کھیلتا ہے، جو شخص ایسا کرے گا اچھا کرے گا، اور جو نہ کرے گا اس کے لئے کوئی حرج نہیں)۔

اور حضرت عبد اللہ بن جعفر کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "كان أحب ما استتر به رسول الله ﷺ لحاجته هدف أو حائش نخل"[٤] (پردہ اختیار کرنے کے لئے سب سے زیادہ پسندیدہ چیز حضور ﷺ کے نزدیک کوئی بلند جگہ یا کھجور کا باغ ہوتی)۔

شافعیہ کے نزدیک پردہ اختیار کرنا اس وقت مستحب ہے جبکہ اس کے سامنے کوئی ایسا شخص جس کے لئے اس کی شرمگاہ کو دیکھنا جائز نہ

(١) "انخنث": یعنی موت کے وقت اعضاء کے ڈھیلے پڑ جانے کی وجہ سے جھک جانا (النہایہ فی غریب الحدیث ٢/ ٨٢)۔

(٢) حدیث عائشہ: "يقولون إن النبي ﷺ ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ٥/ ٣٥٦) اور نسائی (١/ ٣٢، ٣٣) نے کی ہے، الفاظ نسائی کے ہیں۔

(٣) "عیدان": یعنی کھجور (القاموس المحیط)۔

(٤) حدیث امیمہ بنت رقیقہ: "كان للنبي ﷺ قدح من عيدان......" کی روایت ابوداؤد (١/ ٢٨) اور حاکم (١/ ١٦٧) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(٥) ١/ ١٩۔

(٦) الإنصاف ١/ ٩٩۔

(١) مواہب الجلیل ١/ ٢٧٧، نیز دیکھئے: المدخل ١/ ٢٩۔

(٢) مطالب أولی النہی ١/ ٦٦۔

(٣) حدیث ابی ہریرہ: "من أتى الغائط فليستتر......" کی روایت ابوداؤد (١/ ٣٣، ٣٤) نے کی ہے، اس کی سند میں جہالت ہے، جیسا کہ ابن حجر کی التلخیص (١/ ١٠٣) میں ہے۔

(٤) حدیث عبد اللہ بن جعفر: "كان أحب ما استتر به النبي ﷺ.." کی تخریج فقرہ/ ١٨ میں گذر چکی ہے۔

ہو وہاں موجود نہ ہو، جو اس کی شرمگاہ کو دیکھ سکے، اگر ایسا شخص وہاں موجود ہو تو اپنی شرمگاہ کو پوشیدہ رکھنا واجب ہوگا، کیونکہ ایسے شخص کے سامنے شرمگاہ کھولنا حرام ہے، شافعیہ میں سے متاخرین نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے، اور یہی رائے دوسرے تینوں مذاہب کے قواعد کے موافق ہے، شافعیہ میں سے رملی نے یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر وہ لوگوں کی جماعت کے درمیان ہو اور اسے پیشاب کا سخت تقاضا ہو تو ایسی صورت میں جائز ہے کہ شرمگاہ کھول لے، اور لوگوں پر نگاہیں نیچی کر لینا واجب ہوگا[۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اس مسئلہ میں قضاء حاجت کا مطلق ذکر کیا ہے، مالکیہ میں سے مواق نے بیان کیا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک پیشاب کرنے والے کے لئے مطلوب یہ ہے کہ وہ صرف اپنی شرمگاہ کو لوگوں سے پوشیدہ رکھے، اپنے وجود کو پوشیدہ رکھنا ضروری نہیں ہے، لیکن پاخانہ کرنے والا اس طرح دور ہو جائے اور چھپ جائے کہ وہ نہ دیکھا جا سکے، مازری نے کہا: سنت یہ ہے کہ پیشاب کرنے والا اگر بیٹھا ہوا ہو تو اس سے دور رہا جائے نہ کہ جب وہ کھڑا ہوا ہو[۲]۔

شافعیہ کے کلام میں یہ بھی ہے کہ پردہ ذراع کی دو تہائی یا اس سے زیادہ مقدار کی اونچائی سے حاصل ہوتا ہے، بشرطیکہ قضاء حاجت کرنے والے اور اونچائی کے درمیان تین ذراع یا اس سے کم کا فاصلہ ہو اور وہ کسی فضا یا ایسی عمارت میں ہو جس پر چھت نہ ڈالی جا سکتی ہو، لیکن اگر کسی چھت دار عمارت میں ہو یا اس عمارت میں چھت ڈالنا ممکن ہو تو اس سے پردہ حاصل ہو جاتا ہے، شافعیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء نے ہمارے علم کی حد تک اس میں کوئی تحدید نہیں کی ہے، اور اگر دوری اور پردہ میں تعارض ہو جائے تو ''شرح البہجہ'' میں ہے کہ بظاہر

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۲۳۔

(۲) التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۱/ ۲۷۵۔

پردہ کی رعایت کی جائے گی[۱]۔

فضا میں لوگوں سے دور ہونا:

۲۸ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ قضاء حاجت کرنے والا اگر کھلی فضا میں ہو تو مستحب ہے کہ لوگوں کی نگاہوں سے دور چلا جائے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**كان إذا ذهب المذهب أبعد**"[۲] (جب آپ ﷺ قضاء حاجت کے لئے تشریف لے جاتے تو دور نکل جاتے)۔

حنابلہ نے دور ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ کوئی ایسی چیز موجود نہ ہو جس سے وہ لوگوں سے پردہ حاصل کر سکے، اگر لوگوں سے پردہ کر لینے کی کوئی چیز موجود ہو تو دور جانے کے بجائے پردہ کر لینا کافی ہوگا، لیکن مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کھلی فضا میں قضاء حاجت کی جائے تو دور جانے کے بجائے پردہ کر لینا کافی نہ ہوگا۔

مالکیہ اور شافعیہ نے کہا کہ دوری اس قدر اختیار کی جائے گی کہ خروج نجاست کی آواز نہ سنی جا سکے اور نہ اس کی بو پہنچ سکے، مالکیہ میں سے خرشی کے الفاظ ہیں: یہاں تک کہ نہ اس کی آواز سنی جا سکے اور نہ اس کی شرمگاہ دیکھی جا سکے، مالکیہ کہتے ہیں: اگر بیت الخلا میں ہو تو آواز آنے یا بو پہنچنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اس سے بچنے میں مشقت ہے۔

شافعیہ کے نزدیک آبادی کے اندر بھی دور جائے گا، الا یہ کہ وہ جگہ قضاء حاجت کے لئے تیار کی گئی ہو۔

(۱) شرح البہجہ ۱/ ۱۱۶۔

(۲) حدیث: "كان إذا ذهب المذهب أبعد" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۴) اور حاکم (۱/ ۱۴۰) نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے دور جانے میں یہ شرط بھی لگائی ہے کہ مقام پرامن ہو، لہذا اگر اسے یہ اندیشہ ہو کہ وہاں کوئی درندہ حملہ آور ہوجائے گا یا کوئی دشمن اسے گرفتار کرلے گا تو ایسی صورت میں وہ اپنے مقام سے قریب میں قضاء حاجت کرلے، شافعیہ کے الفاظ یہ ہیں کہ دور جانے کی بات اس وقت ہے جبکہ دور جانا ممکن ہو، آسان ہو، پرامن ہو اور وہ چاہے، ورنہ دوسروں کے لئے مسنون ہوگا کہ جس قدر وہ ان سے دور ہوا ہے اسی قدر وہ بھی اس سے دور ہوجائیں [۱]۔

ایسی چیز لے کر بیت الخلاء میں داخل ہونے سے پرہیز کرنا جس میں اللہ کا ذکر ہو:

۲۹- بیت الخلاء میں ایسی چیز لے کر جانا مکروہ ہے جس میں اللہ کا ذکر ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "**كان إذا دخل الخلاء وضع خاتمه**"[۲] (جب آپ ﷺ بیت الخلاء تشریف لے جاتے تو اپنی انگوٹھی اتار دیتے)، شیرازی کہتے ہیں کہ اس انگوٹھی پر "محمد رسول اللہ" نقش تھا، یہ حکم چاروں مذاہب میں فی الجملہ متفق علیہ ہے، صرف امام احمد کے مذہب میں ایک قول علاحدہ ہے، البتہ بعض تفصیلات میں ان کے درمیان اختلاف ہے جن کو ہم ذیل میں ذکر کررہے ہیں۔

جمہور نے کراہت کے حکم میں قرآن اور غیر قرآن میں فرق نہیں کیا ہے، بلکہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ قرآن شریف لے کر جانا مکروہ ہے حرام نہیں ہے، لیکن مالکیہ اور حنابلہ نے صرف قرآن شریف کے بارے میں کہا ہے کہ اس کو باہر رکھ دینا واجب ہے، بلا ضرورت اس کو لے کر بیت الخلاء جانا حرام ہے، قرآن کے علاوہ دوسری ایسی چیز جس میں قرآنی آیات یا ذکر ہو اس کا حکم علاحدہ ہے، عدوی نے کہا: قرآن شریف کو باہر رکھنا اگرچہ وہ پوشیدہ ہو واجب ہے، اور ایسی چیز لے کر جانا مکروہ ہے جس میں قرآنی آیات یا کوئی ذکر ہو جو پوشیدہ نہ ہو، عدوی کہتے ہیں: قرآن کے کچھ حصہ کو لے کر داخل ہونا پورا قرآن لے کر داخل ہونے کی طرح نہیں ہے، یہ اس بات پر محمول ہے کہ کوئی ایسا صحیفہ ہو جس میں قرآنی آیات ہوں، پورا پارہ مراد نہیں ہے، کیونکہ یہ مکمل قرآن کے حکم میں ہے، حنابلہ میں سے بہوتی نے کہا: بلا ضرورت قرآن شریف لے کر بیت الخلاء میں جانا حرام ہے، وہ کہتے ہیں: اس کی قطعی حرمت میں کوئی شک نہیں ہے اور اس میں کسی عاقل کو توقف نہیں ہوگا [۱]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر قرآن کسی چیز میں لپٹا ہوا ہو تو کوئی حرج نہیں ہے، لیکن پرہیز کرنا اولی ہے [۲]۔

یہی مالکیہ کا بھی قول ہے جیسا کہ پیچھے نقل ہوا، لہذا قرآن شریف لے کر جانا حرام نہ ہوگا اور نہ کسی ایسی چیز کو لے کر جانا مکروہ ہوگا جس میں اللہ کا ذکر ہو الا یہ کہ وہ چھپی ہوئی نہ ہو، اور جیب کو ساتر ماننے کے سلسلہ میں دو اقوال ہیں، کیونکہ وہ وسیع ظرف ہوتا ہے [۳]، لیکن عدوی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حالت میں خاص طور پر قرآن شریف ساتھ لے جانا ممنوع ہے خواہ وہ پوشیدہ ہو [۴]،

---

(۱) الخرشی ۱/۱۴۴، بلغۃ السالک ۱/۳۶، شرح البہجہ ۱/۱۱۴، ۱۱۵، مطالب أولی النہی ۱/۶۶، المغنی ۱/۱۵۵، حاشیۃ القلیوبی ۱/۴۰۔

(۲) حدیث: "كان النبي ﷺ إذا دخل الخلاء وضع خاتمه" کی روایت ابوداؤد (۱/۲۵) اور نسائی (۸/۱۷۸) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، نسائی نے کہا: یہ حدیث غیر محفوظ ہے، جیسا کہ ابن حجر کی التلخیص (۱/۱۰۷) میں ہے۔

---

(۱) العدوی علی الخرشی ۱/۱۴۵، القلیوبی ۱/۳۸، المہذب ۱/۳۲، کشاف القناع ۱/۴۹، الإنصاف ۱/۹۴۔

(۲) شرح منیۃ المصلی ۱/۶۰۔

(۳) بلغۃ السالک ۱/۳۷۔

(۴) العدوی علی الخرشی ۱/۱۴۵۔

دوسرے فقہاء نے مطلقاً گفتگو کی ہے اور حکم میں چھپا ہوا ہونے یا نہ ہونے کے درمیان فرق نہیں کیا ہے جیسا کہ ہمارے علم میں ہے، بلکہ صاحب ''مجمع الأنہر'' نے کہا ہے کہ اپنی آستین میں بھی قرآن رکھ کر نہ داخل ہو، الا یہ کہ مجبور ہو جائے [۱]۔

حنفیہ، معتمد قول میں مالکیہ، شافعیہ اور ایک قول میں حنابلہ نے اس بات میں کوئی فرق نہیں کیا ہے کہ اللہ کے ذکر والی چیز انگوٹھی ہو یا درہم، یا دینار یا کوئی اور چیز، ان کے نزدیک ان سب میں کراہت ہے، شافعیہ میں سے شیرازی نے حضرت انسؓ کی حدیث ذکر کی ہے: ''أن النبي ﷺ كان إذا دخل الخلاء وضع خاتمه'' (نبی کریم ﷺ جب بیت الخلاء تشریف لے جاتے تھے تو اپنی انگوٹھی اتار دیتے)، شیرازی فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ اس لئے انگوٹھی اتار دیتے تھے کہ اس پر ''محمد رسول اللہ'' نقش تھا [۲]۔

بعض تابعین نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ اس میں کوئی کراہت نہیں ہے، ابن المنذر نے تابعین کی ایک جماعت سے یہ رائے نقل کی ہے جن میں ابن المسیب، حسن اور ابن سیرین ہیں جیسا کہ نووی نے انگوٹھی کے سلسلہ میں نقل کیا ہے [۳]، نیز ایک روایت کے مطابق امام مالک نے اور ان کے متبعین میں سے ابن القاسم نے اور ایک قول کے مطابق حنابلہ نے بھی اس سے اختلاف کیا ہے۔

اگر استنجاء کرنے والے کی انگلی میں ایسی انگوٹھی ہو جس پر اللہ کا ذکر، یا اللہ کا نام یا نبی ﷺ کا نام نقش ہو تو حنفیہ کے مذہب میں مستحب یہ ہے کہ جب بیت الخلاء میں داخل ہو تو انگوٹھی کا نگینہ اپنی آستین میں ڈال لے اور جب استنجاء کرے تو اسے اپنے دائیں ہاتھ

(۱) مجمع الأنہر ۱/ ۶۷۔

(۲) المہذب للشیرازی ۱/ ۳۲۔

(۳) المجموع ۲/ ۷۳، ۷۴۔

میں کرلے [۱]۔

اس مسئلہ میں مالکیہ کے تین اقوال ہیں: جائز ہے، جو ابن القاسم کے کلام اور ان کے عمل سے معلوم ہوتا ہے، مکروہ ہے، جو امام مالک کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے، جیسا کہ ابن رشد نے یہی سمجھا ہے اور یہی مشہور ہے، حرام ہے، جو توضیح اور ابن عبد السلام کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے [۲]۔

شافعیہ کے نزدیک بیت الخلاء میں ایسی چیز لے کر جانا مکروہ ہے جس میں اللہ کا ذکر ہو، تاکہ ذکر الٰہی کی تعظیم اور نبی کریم ﷺ کی اقتداء ہو سکے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ جب بیت الخلاء تشریف لے جاتے تو اپنی انگوٹھی اتار دیتے تھے، آپ ﷺ کی انگوٹھی کا نقش ''محمد رسول اللہ'' تھا، اِسنوی کہتے ہیں: کلام شریعت کے محاسن سے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ جس انگوٹھی میں اللہ تعالیٰ کا ذکر ہو اس کا استنجاء کی حالت میں بائیں ہاتھ میں رہنا حرام ہے، اور اگر اس کی وجہ سے انگوٹھی نجس ہو جائے تو حرمت ظاہر ہے [۳]۔

حنابلہ میں سے مرداوی نے کہا: جب بیت الخلاء میں داخل ہو اور ہاتھ میں ایسی انگوٹھی ہو جس میں اللہ کا ذکر ہو تو اس کا نگینہ اپنی ہتھیلی کے اندرونی حصہ کی طرف کرلے، اور اگر بائیں ہاتھ میں ہو تو استنجاء کی وجہ سے اسے دائیں ہاتھ میں منتقل کرلے [۴]۔

اور جو شخص بیت الخلاء میں ایسی انگوٹھی لے کر جانے پر مجبور ہو جس میں اللہ کا ذکر ہے تو ایسے شخص کے لئے لے کر جانا جائز ہے مکروہ نہیں ہے، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ یہ نہ حرام ہے نہ مکروہ، حنابلہ نے صرف اس پر اکتفاء کیا ہے کہ بیت الخلاء میں انگوٹھی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۰۔

(۲) الحطاب ۱/ ۲۷۴، ۲۷۵۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۴۰۔

(۴) الإنصاف ۱/ ۹۵۔

لے کر جانے کی حاجت ہو[۱]۔

ایسی چیز لے کر جانے سے پرہیز کرنا جس پر ''اللہ'' کے سوا کوئی اور قابل تعظیم نام ہو:

۳۰- ابن عابدین نے کہا ہے کہ اگر اپنی انگوٹھی پر اللہ کا نام یا نبی ﷺ کا نام نقش کرا لے تو مستحب یہ ہے کہ بیت الخلاء میں داخل ہوتے وقت نگینہ کو اپنی آستین میں ڈال لے اور استنجاء کے وقت اسے اپنے دائیں ہاتھ میں کر لے[۲]۔

کتب شافعیہ میں سے ''شرح البہجۃ'' اور اس کے حاشیہ میں ہے کہ بیت الخلاء میں جانے والا ایسی چیز ساتھ لے جانے سے پرہیز کرے جس میں اللہ تعالی اور نبی ﷺ کا نام لکھا ہوا ہو، وہ کہتے ہیں: اس سے مراد غالباً وہ اسماء ہیں جو اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ مخصوص ہیں، جو اسماء مخصوص نہیں ہیں جیسے عزیز، کریم، محمد اور احمد یہ مراد نہیں ہیں، بشرطیکہ نام کے ساتھ کوئی ایسا لفظ نہ ہو جس سے معلوم ہو کہ یہ نام اللہ یا رسول کے لئے ہی مراد ہے، جیسے ''محمد'' کے بعد ''ﷺ'' لکھا ہوا ہو، نووی نے اپنی تنقیح میں اس پر تنبیہ کی ہے، اسی طرح بیت الخلاء میں جانے والا ہر قابلِ تعظیم نام سے بھی پرہیز کرے گا جیسے ملائکہ کے نام[۳]، رملی نے ''نہایۃ المحتاج'' میں انبیاء کے نام کو بھی شامل کیا ہے گرچہ وہ رسول نہ ہوں اور ملائکہ کے ناموں کو بھی شامل کیا ہے[۴] لیکن مالکیہ کی ''بلغۃ السالک'' میں ہے: نبی کے نام کو ساتھ میں نہیں لے جائے گا، اور حنابلہ کی ''کشاف القناع'' میں ہے: مناسب ہے کہ رسول کے نام کا بھی یہی حکم ہو[۱]۔

بیت الخلاء میں داخل ہوتے وقت کیا کہے:

۳۱- بیت الخلاء میں داخل ہوتے وقت انسان کیا کہے، اس سلسلے میں مخصوص اذکار منقول ہیں، ان سب کا ماحصل اللہ کا نام لینا اور شیاطین سے اس کی پناہ طلب کرنا ہے، فقہاء نے ان کا پڑھنا مستحب بتایا ہے، ایک دعا یہ ہے: **"اللهم إني أعوذ بك من الخبث والخبائث"**[۲] (اے اللہ میں مذکر ومونث شیاطین سے تیری پناہ چاہتا ہوں)، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے اسی قدر دعا پر اکتفا کیا ہے، خطابی کہتے ہیں: خبث (باء کے پیش کے ساتھ) خبیث کی جمع ہے، اور خبائث خبیثہ کی جمع ہے، اس سے مراد مذکر و مؤنث شیاطین ہیں[۳]۔

نیز حدیث میں یہ بھی ہے: **"ستر ما بين أعين الجن وعورات بني آدم إذا دخل أحدهم الخلاء أن يقول: "بسم الله"**[۴] (جب کوئی بیت الخلاء میں داخل ہو تو جنات کی آنکھوں اور بنو آدم کی شرمگاہوں کے درمیان پردہ یہ ہے کہ وہ ''بسم اللہ'' پڑھے)۔

ایک دعا ابن قدامہ نے بھی نقل کی ہے[۵]، وہ یہ کہ نبی کریم

---

(۱) شرح منیۃ المصلی ص ۶۰، مجمع الأنہر ۱/ ۶۷، بلغۃ السالک مع الصاوی ۱/ ۳۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۰۔

(۳) شرح البہجہ وحاشیہ ابن قاسم ۱/ ۱۲۲، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۱۷۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۱۸۔

(۱) بلغۃ السالک ۱/ ۳۶، کشاف القناع ۱/ ۴۹۔

(۲) حدیث: "اللهم إني أعوذ بک من الخبث والخبائث" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۴۲) اور مسلم (۱/ ۲۸۳) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۳) رد المحتار ۱/ ۲۳۰، القلیوبی ۱/ ۴۲، بلغۃ السالک ۱/ ۳۴۔

(۴) حدیث: "ستر مابين أعين الجن وعورات بنی آدم......" کی روایت ترمذی (۱/ ۵۰۴) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، اور کہا کہ اس کی سند اتنی قوی نہیں ہے۔

(۵) المغنی ۱/ ۱۲۹۔

ﷺ نے فرمایا: "لا يعجز أحدكم إذا دخل مرفقه أن يقول: اللهم إني أعوذ بک من الرجس النجس، الخبيث المخبث، الشيطان الرجيم"(۱) (تم میں سے کوئی شخص جب بیت الخلاء میں داخل ہوتو یہ پڑھنا نہ چھوڑے: اللهم إني أعوذ بک من الرجس النجس، الخبيث المخبث، الشيطان الرجيم) (اے اللہ میں تیری پناہ چاہتا ہوں گندگی سے اور فساد پیدا کرنے والے خبیث سے اور شیطان مردود سے)۔

حنفیہ اور شافعیہ نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ اس میں بسم اللہ کو تعوذ پر مقدم رکھا جائے گا، یہ قراءت میں تعوذ کے برخلاف ہے کہ وہاں بسم اللہ پر مقدم ہوتا ہے(۲)۔

شافعیہ میں سے قلیوبی نے صراحت کی ہے کہ مکمل بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھنا مکروہ ہے، بلکہ صرف بسم اللہ پر اکتفا کرے گا، "الرحمٰن الرحیم" نہیں کہے گا، نووی نے کہا: ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ یہ دعا صحراء اور آبادی دونوں جگہ پڑھی جائے گی۔

مالکیہ کے نزدیک مذکورہ دعا قضاء حاجت کے مقام پر پہنچنے سے قبل پڑھی جائے گی، خواہ وہ مقام قضاء حاجت کے لئے تیار ہو یا نہیں، اگر وہاں پہنچنے سے پہلے پڑھنا چھوٹ جائے تو اگر وہ جگہ قضاء حاجت کے لئے تیار نہ ہو تو پہنچنے کے بعد اور بیٹھنے سے پہلے پڑھ لے، اس لئے کہ بیٹھنے کی حالت میں خاموش رہنا مشروع ہے، لیکن اگر وہ جگہ قضاء حاجت کے لئے تیار شدہ ہو تو اس میں دعا نہیں پڑھے گا، داخل ہونے سے ہی دعا فوت ہوجائے گی(۳)، شافعیہ کے نزدیک

(۱) حدیث: "لايعجز أحدكم إذا دخل مرفقه أن يقول: اللهم إني أعوذ بک من الرجس......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۱۰۹) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/۹۱) میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) المجموع ۲/۷۴، الأذکار ص ۲۸، الفتاوی الہندیہ ۱/۵۰۔

(۳) الحطاب ۱/۲۷۱، ۲۷۲۔

اس صورت میں دل میں ہی دعا پڑھ لے گا(۱)۔

احادیث میں دوسری دعائیں بھی منقول ہیں جن کو آدمی بیت الخلاء سے نکلنے کے بعد پڑھے گا، فقہاء نے ان دعاؤں کا پڑھنا مستحب بتایا ہے، ایک دعا حنفیہ کی "فتاوی ہندیہ" میں ہے کہ جب بیت الخلاء سے نکلے تو کہے: "الحمد لله الذي أخرج عنى ما يؤذيني، وأبقى فيّ ما ينفعني"(۲) (ساری تعریف اس اللہ کے لئے ہے جس نے مجھ سے تکلیف دہ چیز کو نکال دیا اور میرے لئے نفع بخش چیز کو مجھ میں باقی رکھا)۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے دوسرے الفاظ نقل کئے ہیں، ایک میں "غفرانک" کے الفاظ ہیں(۳)، قلیوبی نے کہا: اس دعا کو تین بار کہے گا، لیکن انہوں نے کوئی دلیل ذکر نہیں کی ہے(۴)، ایک دعا کے الفاظ ہیں: "الحمد لله الذي أذهب عني الأذى وعافاني"(۵)۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۱/۴۲۔

(۲) اس سلسلہ میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ جب نبی کریم ﷺ بیت الخلاء سے نکلتے تو فرماتے: "الحمد لله الذي أذاقني لذته وأبقى في قوته، وأذهب عني أذاه" اس کی روایت ابن السنی نے عمل الیوم واللیلۃ (ص ۱۵) میں کی ہے، ابن حجر نے انقطاع کی وجہ سے اس کی سند کو نتائج الأفکار (۱/۲۲۰، ۲۲۱) میں ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) اس سلسلہ میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "كان النبي ﷺ إذا خرج من الخلاء قال: "غفرانک" اس کی روایت ترمذی (۱/۱۲) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن غریب ہے۔

(۴) الہندیہ ۱/۵۰، المدخل ۱/۲۸، المجموع ۲/۷۶، الأذکار ص ۲۸، منتہی الإرادات ۱/۱۴۔

(۵) حدیث: "الحمد لله الذي أذهب عني الأذى وعافاني" کی روایت ابن ماجہ (۱/۱۱۰) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/۹۲) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

داخل ہوتے وقت پہلے بایاں پاؤں رکھنا:

۳۲- جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ بیت الخلاء میں داخل ہوتے وقت پہلے بایاں پاؤں اندر رکھے اور نکلتے وقت پہلے دایاں پاؤں باہر نکالے، مسجد میں داخل ہونے اور نکلنے میں اس کے برعکس ہے، اس سلسلہ میں شریعت کا قاعدہ یہ ہے کہ جو مقامات قابل شرف و تکریم ہوں ان میں دائیں جانب سے اور جو مقامات ان کے برعکس ہوں ان میں بائیں سے آغاز کرنا مستحب ہے [۱]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۳۰، حاشیۃ الجمل ۱/ ۸۲، ۸۳، المغنی ۱/ ۱۶۷۔

قضاء الحق

دیکھئے: أداء۔

قضاء الفوائت

تعریف:

۱- لغت میں قضا کا معنی: حکم (فیصلہ کرنا) اور ادا کرنا ہے [۱]۔

اصطلاحی معنی: ابن عابدین نے بتایا ہے کہ قضا واجب کو اس کے وقت کے بعد کرنا ہے [۲]۔

لغت میں "فائتۃ" کی جمع "فوائت" ہے، یہ عربی کے "فاتہ الأمر فوتاً و فواتا" سے مشتق ہے، یہ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ کسی چیز کا وقت گذر جائے اور کام نہ کرے [۳]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

قضاء فوائت کا مفہوم فقہاء کے نزدیک دردیر نے بیان کرتے ہوئے کہا: جس عمل کا وقت نکل جائے اس کی تلافی کرنا ہے [۴]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ادا:

۲- لغت میں ادا کا معنی: "ایصال" (پہنچانا) ہے۔

اصطلاحی معنی حصکفی نے بیان کیا ہے: ادا کسی واجب کو اس کے

(۱) المصباح المنیر، دستور العلماء ۳/ ۷۲، ۷۳ شائع کردہ مؤسسۃ الأعلمی للمطبوعات۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۸۷۔

(۳) المعجم الوسیط۔

(۴) الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۳، ۳۶۴۔

وقت کے اندر کرنا ہے[۱]۔

ادا اور قضاء الفوائت کے درمیان تعلق یہ ہے کہ دونوں مامور بہ (جس کام کا حکم دیا گیا ہے) کے اقسام میں سے ہیں[۲]، اور قضا و ادا میں فرق یہ ہے کہ ادا عبادت کو اس کے مقررہ وقت میں ادا کرنے کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے، اور قضا عبادت کو اس کے مقررہ وقت کے علاوہ میں ادا کرنے کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے۔

ب-اعادۃ:

۳-اعادہ کا لغوی معنی کسی چیز کو دوبارہ لوٹانا ہے، اسی مفہوم میں اعادۃ صلاۃ (نماز کو دوبارہ لوٹانا) ہے[۳]۔

اصطلاحی معنی کے بارے میں حصکفی نے کہا: کسی واجب کے مثل کو فساد کے سوا کسی اور خلل کی وجہ سے اس کے وقت میں دوبارہ ادا کرنا ہے[۴]۔

قضا اور اعادہ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ قضا اس عمل کا نام ہے جس کو اس کے وقت میں انجام نہیں دیا گیا، اور اعادہ اس عمل کو کہتے ہیں جس کو اس کے وقت میں کسی خلل کے ساتھ انجام دے دیا گیا ہو۔

شرعی حکم:

۴-جو عبادات کسی وقت کے ساتھ متعین ہوتی ہیں، بغیر ادائیگی کے ان کا مقررہ وقت نکل جائے تو وہ فوت ہو جاتی ہیں، اور جب تک ان کی قضا نہ کی جائے وہ ذمہ میں باقی رہتی ہیں۔

دیکھئے: ''أداء'' (فقرہ/ ۷)۔

(۱) الدر المختار ۱/ ۴۸۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۸۵۔

(۳) المصباح المنیر۔

(۴) الدر المختار ۱/ ۴۸۶، التلویح علی التوضیح ۱/ ۱۶۱۔

فقہاء فی الجملہ اس بات پر متفق ہیں کہ جو عبادات فوت ہو جائیں اور ذمہ میں متعلق رہیں ان کی قضا بہر حال واجب ہے[۱]، سیوطی نے کہا: جس شخص پر کوئی عمل واجب ہو اور وہ فوت ہو جائے تو اس کی مصلحت کے تدارک کے لئے اس کی قضا اس پر لازم ہوگی[۲]۔

صاحب تلخیص نے فرمایا: جس واجب عبادت کو مکلف شخص چھوڑ دے تو اس کے ذمہ قضا یا کفارہ لازم ہوتا ہے، صرف ایک عبادت اس سے مستثنی ہے وہ مکہ میں داخل ہونے کے لئے احرام باندھنا ہے، کہ اگر ہم مکہ میں داخل ہونے کے لئے احرام واجب قرار دیں اور کوئی شخص بغیر احرام کے داخل ہو جائے تو اصح تر قول میں اس پر قضا واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس کی قضا ممکن ہی نہیں ہے، کیونکہ دوبارہ داخل ہونے کی صورت میں دوسرا احرام واجب ہوگا جو خود اصلاً واجب ہوگا، پہلے احرام کی قضا کے طور پر نہیں، ہاں اگر اس کی حیثیت ایسی ہو جائے کہ اس پر احرام واجب نہ رہے جیسے لکڑی چننے والا تو ایسا شخص قضا کرے گا اس لئے کہ قضا ممکن ہے[۳]۔

''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے: قضا فرض میں فرض، واجب میں واجب اور سنت میں سنت ہے[۴]۔

قضا کے متعلق ہونے کے اعتبار سے عبادات کی قسمیں:

۵-عبادات کی چند قسمیں ہیں، ایک قسم وہ ہے جس کی قضا تمام اوقات میں کی جاسکتی ہے، ایک قسم وہ ہے جس کی قضا اس کے وقت کے مثل میں ہی کی جاسکتی ہے، ایک قسم وہ ہے جس میں ادا اور قضا

(۱) الإفصاح لابن ہبیرہ ۱/ ۱۴۹ طبع المؤسسۃ السعیدیہ، المجموع ۳/ ۶۸، ۶۹۔

(۲) الأشباہ والنظائر ص ۴۰۱۔

(۳) المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/ ۷۵، ۷۶۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۲۱۔

دونوں ممکن ہیں، اور اس کی قضا کا وقت تنگ ہوتا ہے ساتھ ہی تاخیر کی گنجائش بھی ہوتی ہے، اور ایک قسم وہ ہے جس کی قضا تاخیر کے ساتھ ہوسکتی ہے، اور ایک قسم وہ ہے جس کی قضاء فوری ہوتی ہے [۱]، ایک قسم وہ ہے جس کی قضا ایسے مثل کے ذریعہ ہوتی ہے جو قابل فہم ہوتا ہے اور ایک قسم وہ ہے جس کی قضا نا قابل فہم مثل کے ذریعہ ہوتی ہے [۲]۔

جن عبادات کی قضا تمام اوقات میں کی جاسکتی ہے وہ نذر کی قربانی اور ہدایا وغیرہ ہیں، اور جن عبادات کی قضا اپنے وقت کے مثل میں ہی کی جاسکتی ہے وہ حج وغیرہ ہیں۔

جن عبادات میں ادا اور قضا دونوں ممکن ہے وہ حج، نماز اور روزہ وغیرہ ہیں [۳]، کیونکہ فرض نمازیں اپنے معروف اوقات میں ادائیگی کے ساتھ مخصوص ہیں، لیکن وقتِ ادا نکلنے کے بعد بھی ان کی قضا جائز ہے، اسی طرح فرض روزے ماہ رمضان کے ساتھ مخصوص ہیں لیکن بعد میں ان کی قضا ہوسکتی ہے [۴]۔

جن عبادات میں ادا ممکن ہے قضا ممکن نہیں ہے وہ جیسے جمعہ ہے، کہ یہ ظہر کے وقت کے ساتھ مخصوص ہے اور اس کی قضا ممکن نہیں ہے [۵]۔

اور جن عبادات کو ادا یا قضا نہیں کہہ سکتے ہیں وہ شروع کی جانے والی نوافل ہیں جن کے اسباب نہ ہوں جیسے روزے اور نماز جن کے نہ تو اسباب ہوں اور نہ اوقات، اسی طرح جہاد ہے جس کی قضا نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ جہاد کا کوئی ایسا وقت مخصوص نہیں ہے جس میں کمی یا اضافہ نہ ہوسکتا ہو، فیصلہ اور فتوی کو بھی قضا یا ادا نہیں کہہ سکتے ہیں، اسی طرح امر بالمعروف، نہی عن المنکر، نماز کا آغاز کرنا اور نماز کے علاوہ میں مشروع اذکار ہیں۔

(۱) قواعد الأحکام للعز بن عبد السلام ۱/۲۰۵۔
(۲) اصول البزدوی مع کشف الأسرار ۱/۱۴۹۔
(۳) قواعد الأحکام ۱/۲۱۶۔
(۴) قواعد الأحکام ۱/۲۰۲۔
(۵) قواعد الأحکام ۱/۲۰۲، ۲۱۶۔

جن عبادات میں قضا کا وقت تنگ ہوتا ہے لیکن تاخیر کی گنجائش ہوتی ہے ان کی مثال رمضان کا روزہ ہے، لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک اتنی تاخیر جائز نہیں ہے کہ دوسرے رمضان کا وقت آجائے، البتہ دوسرے رمضان کی قضا کے ساتھ اس کی قضا جائز ہے۔

جن عبادات کی قضا تاخیر کے ساتھ ہوتی ہے ان کی مثال حنفیہ کے نزدیک رمضان کے روزہ کی قضا ہے اور شافعیہ کے نزدیک بھولے شخص اور سوئے ہوئے شخص کی نماز ہے۔

اور جن عبادات کی فوری قضا واجب ہے وہ جیسے حج اور عمرہ ہیں جب وہ دونوں فاسد ہوجائیں یا فوت ہوجائیں [۱]۔

دیکھئے: اصطلاح "صوم" (فقرہ/۸۶)۔

جس عبادت کی قضا قابل فہم مثل کے ساتھ ہوتی ہے وہ روزہ کی قضا روزہ کے ذریعہ کرنا ہے، اور جن عبادات کی قضا نا قابل فہم مثل کے ساتھ ہوتی ہے ان کی مثال روزہ میں فدیہ دینا اور حج بدل کرا کر حج کے نفقہ کا ثواب ہے، اس لئے کہ روزہ اور فدیہ میں نہ صورتاً مماثلت سمجھ میں آتی ہے اور نہ معنی، تو یہ قضا از روئے قیاس مثلی نہیں ہے [۲]۔

کس پر قضا واجب ہوگی:

۶ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بھول جانے والے اور سوجانے والے شخص پر چھوٹی ہوئی نماز کی قضا واجب ہے [۳]، اسی طرح فقہاء کی رائے ہے کہ کسی حرام چیز سے نشہ میں آنے والے شخص پر چھوٹی ہوئی

(۱) قواعد الأحکام ۱/۲۱۶، ۲۱۷۔
(۲) اصول البزدوی مع کشف الأسرار ۱/۱۴۹، ۱۵۰۔
(۳) بدایۃ المجتہد ۱/۱۸۲ طبع دار المعرفہ۔

نمازوں کی قضا واجب ہے (۱)۔

فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حیض اور نفاس والی عورت پر اور اصلی کافر پر جب وہ اسلام لے آئے نمازوں کی قضا واجب نہیں ہے (۲)۔

۷- لیکن عمداً نماز ترک کر دینے والے شخص، مرتد، افاقہ کے بعد مجنون، بیہوش انسان، بچہ جو وقت کے اندر بالغ ہو جائے، دار الحرب میں جو اسلام لے آئے اور فاقد الطہورین (جس کو وضو یا تیمّم کے لئے پانی یا مٹی وغیرہ نہ ملے) پر قضا کے واجب ہونے کے مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

۸- جہاں تک جان بوجھ کر ترک کرنے والے کا تعلق ہے، تو جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اس پر چھوٹی ہوئی عبادت کی قضا واجب ہوگی، وجوبِ قضا کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ أمر المجامع في نهار رمضان أن يصوم يوما مع الكفارة" (۳) (نبی کریم ﷺ نے دن میں جماع کر لینے والے شخص کو حکم دیا کہ وہ کفارہ کے ساتھ ایک دن روزہ رکھے) یعنی اس دن کے بدلہ میں روزہ رکھے جس کو اس نے عمداً جماع کر کے فاسد کر دیا، اور اس لئے بھی کہ جب بھول کر ترک کرنے والے پر قضا واجب ہے تو عمداً ترک کرنے والے پر بدرجہ اولی قضا واجب ہوگی (۴)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۸۴، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۱، المہذب ۱/ ۵۸، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۹۰، فتح الغفار ۳/ ۱۰۷، المغنی ۱/ ۴۰۱۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۲۱، الاختیار ۱/ ۲۷، ۲۸، الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۴، المہذب ۱/ ۵۷، ۵۸، المغنی ۱/ ۳۹۸۔

(۳) حدیث: "أمره ﷺ المجامع في نهار رمضان......" کی روایت بیہقی (۲۲۶/۴) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور نووی نے المجموع (۳/ ۷۱) میں اس کی سند کو بہتر بتایا ہے۔

(۴) البنایہ ۲/ ۶۲۳، المجموع ۳/ ۷۱، الشرح الصغیر ۱/ ۴۹۶، المغنی ۱/ ۶۱۳ طبع مکتبہ ابن تیمیہ۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ عمداً ترک کرنے والے پر قضا واجب نہیں ہے، عیاض فرماتے ہیں: یہ رائے سوائے داؤد اور ابن عبد الرحمٰن شافعی کے کسی کے نزدیک صحیح نہیں ہے (۱)۔

۹- جہاں تک مرتد کا تعلق ہے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس پر ان نمازوں کی قضا واجب نہیں ہے جو اس نے ارتداد کے دوران ترک کی ہیں، اس لئے کہ وہ اس وقت کافر تھا، اور اس کے ایمان نے اس کو ختم کر دیا ہے (۲)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ مرتد پر سختی کرتے ہوئے اسلام کے بعد اس پر قضا واجب کی جائے گی، اور اس لئے بھی کہ اس نے اسلام کی وجہ سے ان کا التزام کر لیا تھا تو انکار کی وجہ سے وہ اس سے ساقط نہیں ہوں گی، جیسے آدمی کا حق ساقط نہیں ہوتا ہے (۳)۔

ابو اسحاق بن شاقلا نے مرتد پر وجوب قضا کے سلسلہ میں امام احمد سے دو روایتیں نقل کی ہیں:

اول: اس پر قضا لازم نہیں ہوگی، یہی اس مسئلہ میں خرقی کے کلام کا ظاہر ہے، اس روایت کی رو سے اس نے حالت کفر میں اور ارتداد سے پہلے حالت اسلام میں جن عبادتوں کو چھوڑ دیا ہے ان کی قضا اس پر لازم نہیں ہوگی، اور اگر اس نے حج کر رکھا ہو تو اس پر از سر نو حج کرنا لازم ہوگا، کیونکہ اس کے کفر کی وجہ سے اس کا عمل برباد ہو چکا ہے۔

دوم: اس نے حالت ارتداد میں اور ارتداد سے پہلے حالت اسلام میں جو عبادات ترک کی ہیں ان کی قضا اس پر لازم ہوگی، اور اس پر حج کا اعادہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ عمل صرف اس وقت برباد ہوتا

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۴، نیز دیکھئے: البنایہ ۲/ ۶۲۳، القوانین الفقہیہ ص ۷۲۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۲۱، الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۴، الخرشی ۱/ ۶۸۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۰۔

ہے جب شرک موت تک باقی رہے [۱]۔

''الإنصاف'' میں ہے: اگر مرتد ہو تو مذہب کا صحیح قول یہ ہے کہ ارتداد سے قبل اس نے جو عبادت ترک کی ہے ان کی قضا کرے گا، زمانہ ارتداد میں جو کچھ ترک کیا ہے اس کی قضا نہیں کرے گا [۲]۔

۱۰ - جہاں تک مجنون کا تعلق ہے تو فقہاء کے نزدیک بالاتفاق حالت جنون میں وہ ادائیگی نماز کا مکلّف نہیں ہے۔

دیکھئے: ''جنون'' (فقرہ ۱۱)۔

لیکن افاقہ کے بعد اس پر قضا کے واجب ہونے کے مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک عقل کی حالت میں چھوٹی ہوئی عبادات کی قضا مجنون پر حالت جنون میں واجب نہ ہوگی، اسی طرح حالت جنون کی فوت شدہ عبادات کی قضا حالت عقل میں اس پر واجب نہ ہوگی، یہ اس صورت میں ہے جب اس کا جنون پانچ نمازوں سے زیادہ وقت تک برقرار رہے، کیونکہ ایسی صورت میں حرج ہوگا، ورنہ اس پر قضا واجب ہوگی [۳]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر مجنون کو ایسے وقت میں افاقہ ہو کہ غروب شمس تک پانچ رکعات نماز حالت حضر میں اور تین رکعات نماز حالت سفر میں پڑھنے کی گنجائش ہو تو اس پر ظہر اور عصر واجب ہوگی، اور اگر صرف ایک رکعت پڑھنے کا وقت باقی ہو تو صرف عصر کی نماز واجب ہوگی، اور اگر ایک رکعت سے بھی کم وقت باقی ہو تو ظہر اور عصر دونوں نمازیں ساقط ہوجائیں گی، مغرب اور عشاء کے سلسلہ میں یہ ہے کہ اگر جنون ختم ہونے کے بعد طلوع فجر میں ابھی پانچ رکعات پڑھنے کی گنجائش ہو تو دونوں نمازیں واجب ہوں گی، اور اگر صرف

(۱) المغنی ۱/۳۹۸، ۳۹۹۔

(۲) الانصاف ۱/۳۹۱۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۲۱، حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۱۲۔

تین رکعات پڑھنے کی گنجائش ہو تو مغرب ساقط ہوجائے گی، اور اگر چار رکعات کا وقت باقی ہو تو ایک قول یہ ہے کہ مغرب ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ اس نے صرف عشاء کا وقت پایا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ دونوں نمازیں واجب ہوں گی، اس لئے کہ وہ مغرب کی پوری نماز اور عشاء کی ایک رکعت کو پالے گا [۱]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ ایسے مجنون شخص پر قضا واجب نہ ہوگی جس میں وہ تعدی کرنے والا نہ ہو، اس کے لئے قضا مسنون ہوگی، لیکن تعدی کرنے والے پر اس کی تعدی کی وجہ سے اس دوران کی چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا واجب ہوگی [۲]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مجنون شخص مکلّف نہیں ہے، اور حالت جنون میں ترک شدہ عبادات کی قضا اس پر لازم نہ ہوگی، الا یہ کہ نماز کے وقت کے اندر اس کو افاقہ ہوجائے، کیونکہ جنون کی مدت عموماً طویل ہوتی ہے، تو اس پر قضا کے وجوب سے اس کو مشقت لاحق ہوگی، اس لئے قضا اس سے معاف ہوجائے گی [۳]۔

نماز کے ساقط ہونے میں جنون کا کیا اثر ہوتا ہے اس کی تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمایئے: اصطلاح ''جنون'' (فقرہ ۱۱)۔

۱۱ - جہاں تک بے ہوش کا تعلق ہے تو اس پر نماز کی قضا واجب نہیں ہوگی الا یہ کہ وہ نماز کے وقت ہی کے کسی حصہ میں ٹھیک ہوجائے اور اس کو ادا نہ کرے، یہ مالکیہ اور شافعیہ کا قول ہے، اور یہی حنابلہ کا ایک قول ہے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اپنی تعدی سے بے ہوش ہونے والے شخص پر قضا واجب ہوگی [۴]۔

(۱) القوانین الفقہیہ ص ۵۱ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۱۳۱۔

(۳) المغنی ۱/۴۰۰، کشاف القناع ۲/۲۵۹۔

(۴) الشرح الصغیر ۱/۳۶۴، مغنی المحتاج ۱/۱۳۱، الإنصاف ۱/۳۹۰۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر بے ہوش شخص کی نمازیں ایک دن رات سے زائد چھوٹ جائیں تو اس حالت میں چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا اس پر واجب نہیں ہوگی[۱]۔

حنابلہ اپنے صحیح مذہب میں کہتے ہیں کہ بیہوش شخص کا حکم سونے والے شخص کے حکم کی طرح ہے، جن واجبات کی قضا سونے والے پر واجب ہوتی ہے جیسے نماز، روزے، ان میں سے کسی چیز کی قضا بے ہوش شخص سے ساقط نہیں ہوگی[۲]۔

نماز، روزہ، حج اور زکاۃ پر بے ہوشی کا کیا اثر ہوتا ہے اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إغماء'' (فقرہ/۷، ۱۲)۔

۱۲ - بچہ پر جمہور فقہاء کے نزدیک نماز واجب نہیں ہے[۳]، لیکن اس کی عمر جب سات برس کی ہوجائے تو اس کو نماز کا حکم دیا جائے گا اور دس برس کی عمر ہوجائے تو نماز چھوڑنے پر پٹائی کی جائے گی[۴]، شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ بچہ اگر باشعور ہو اور وہ نماز چھوڑ دے پھر وہ بالغ ہو تو استحباباً بلوغ کے بعد اس کو قضا کا حکم دیا جائے گا کیونکہ اس کے لئے ان نمازوں کو ادا کرنا مستحب تھا[۵]۔

شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ قضا کرنے کے لئے بھی بچہ کی تادیب کی جائے گی[۶]۔

حنابلہ کی اصح روایت میں ذی عقل بچہ پر نماز واجب ہوگی[۷]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۲۱۔
(۲) المغنی ۱/۴۰۰، الإنصاف ۱/۳۹۰۔
(۳) ابن عابدین ۱/۲۳۴، ۲۳۵، الشرح الصغیر ۱/۲۵۹، روضۃ الطالبین ۱/۱۱۰، المغنی ۱/۳۹۸، الإنصاف ۱/۳۹۶۔
(۴) سابقہ مراجع۔
(۵) المنثور فی القواعد ۳/۲۰۷۔
(۶) أسنی المطالب ۱/۱۲۱، حاشیۃ الجمل ۱/۲۸۸۔
(۷) المغنی ۱/۳۹۹۔

اس روایت کی بنیاد پر بچہ پر بھی چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا لازم ہوگی۔

امام احمد سے منقول ہے کہ جو بچہ دس برس کی عمر کو پہنچ جائے اس پر نماز واجب ہوگی، نیز ان سے منقول ہے کہ مراہق پر اور باشعور بچہ پر نماز واجب ہوگی[۱]۔

جمہور کے قول کی رو سے دوران نماز یا اس کے بعد، وقت کے اندر بالغ ہوجائے تو اس پر اس نماز کا اعادہ واجب ہوگا[۲]۔

شافعیہ کے نزدیک اگر بچہ وقت کی عبادت ادا کرلے پھر وقت نکلنے سے قبل بالغ ہوجائے تو اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ اس کا اعادہ کرلے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ اعادہ واجب نہیں ہوگا[۳]۔

۱۳ - جو شخص دار الحرب میں اسلام لائے اور کچھ نماز یا کچھ روزے چھوڑ دے اور اسے ان کے وجوب کا علم نہ ہو تو حنابلہ کے نزدیک ان کی قضا اس پر لازم ہوگی، یہی شافعیہ کے کلام کا مفہوم اور مالکیہ کے اطلاق کا مفہوم ہے[۴]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ دار الحرب میں اسلام لانے والا اگر روزہ نہ رکھے، نماز نہ پڑھے اور زکاۃ نہ دے وغیرہ تو شریعت سے ناواقفیت کی وجہ سے اسے معذور سمجھا جائے گا[۵]، ''فتاوی ہندیہ'' میں ہے: دار الحرب میں اسلام لانے والا مسلمان اگر ایک مدت تک نماز اس وجہ سے نہ پڑھے کہ اس کے وجوب کا اسے علم نہ ہو تو اس پر ان نمازوں کی قضا واجب نہ ہوگی[۶]۔

(۱) الإنصاف ۱/۳۹۶، المغنی ۱/۳۹۹۔
(۲) المغنی ۱/۳۹۹، روضۃ الطالبین ۱/۱۸۸۔
(۳) روضۃ الطالبین ۱/۱۸۸۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۸۳، حاشیۃ الجمل ۱/۲۸۶، المغنی ۱/۶۱۵۔
(۵) مراقی الفلاح ص ۲۴۳۔
(۶) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۲۱۔

۱۴- فاقد الطہورین (یعنی وہ شخص جو وضو کے لئے پانی یا تیمّم کے لئے مٹی نہ پائے) کے بارے میں مالکیہ کہتے ہیں: فاقد الطہورین یا وہ شخص جو ان کے استعمال پر قدرت نہ رکھے جیسے مکرہ (مجبور کیا گیا شخص) اور باندھ دیئے گئے شخص پر نماز واجب نہیں ہوگی، اور اگر وقت نکلنے کے بعد وہ طہارت پر قادر ہوجائے تو مشہور قول کے مطابق اس پر نماز کی قضا نہ ہوگی[۱]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ فاقد الطہورین پر صرف فرض کی ادائیگی واجب ہوگی۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ وہ وقت کا احترام کرتے ہوئے نمازیوں سے تشبہ اختیار کرے گا، چنانچہ اگر اسے کوئی خشک جگہ مل جائے تو رکوع اور سجدہ کرے گا، ورنہ کھڑے کھڑے اشارہ کرلے گا اور بعد میں نماز کا اعادہ کرلے گا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''فقد الطہورین'' (فقرہ/ ۲)۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنفیہ میں سے امام محمد نے صراحت کی ہے کہ جس شخص کی عقل کسی مباح سبب کی وجہ سے زائل ہوجائے اس کو مجنون پر قیاس کیا جائے گا، اس پر چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا لازم نہیں ہوگی[۲]۔

سفر اور حضر میں چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا کا طریقہ:

۱۵- حنفیہ، مالکیہ اور ثوری کا مذہب ہے کہ چھوٹی ہوئی نماز کی قضا اسی طریقہ پر کی جائے گی جس طریقہ پر چھوٹی ہے، الا یہ کہ کوئی عذر اور ضرورت پیش آجائے، پس حضر کی چھوٹی ہوئی چار رکعات نماز کو حالت سفر میں مسافر چار رکعات پڑھے گا، اور حالت سفر میں

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۲۶۲۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۱۲، الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۴، المہذب ۱/ ۵۸۔

چھوٹنے والی نماز کی قضا مقیم شخص حالت اقامت میں دو رکعات سے کرے گا[۱]۔

شافعیہ نے کہا: اگر حالت حضر میں نماز چھوٹ جائے اور سفر میں اس کی قضا کرے تو قصر نہیں کرے گا، مزنی کا اس رائے سے اختلاف ہے، اور اگر شک ہوجائے کہ سفر میں نماز فوت ہوئی تھی یا حضر میں تو بھی قصر نہیں کرے گا، اور اگر سفر میں نماز فوت ہوجائے اور اس کی قضا سفر یا حضر میں کرے تو اس میں چار اقوال ہیں:

اظہر قول یہ ہے کہ اگر سفر میں قضا کرے تو قصر کرے گا، ورنہ قصر نہیں کرے گا۔

دوم: دونوں حالتوں میں نماز پوری پڑھے گا، سوم: دونوں حالتوں میں قصر کرے گا، چہارم: اگر سفر میں قضا کرے تو قصر کرے گا اور اگر حضر میں یا کسی دوسرے سفر میں قضا کرے تو پوری نماز پڑھے گا[۲]۔

حنابلہ نے کہا: اگر حضر کی نماز بھول جائے اور سفر میں اس کی یاد آئے تو اسے پوری پڑھے گا، اس لئے کہ یہ نماز چار رکعات کی شکل میں اس پر لازم ہوئی ہے تو اس کی تعداد رکعات میں کمی کرنا درست نہیں ہوگا جیسا کہ اگر وہ سفر شروع کردے، اور اس لئے بھی کہ وہ چھوٹی ہوئی نماز کی قضا کررہا ہے، اور وہ چار رکعات ہے۔

اگر سفر کی نماز بھول جائے اور حضر میں اس کی یاد آئے تو امام احمد نے کہا: احتیاطاً اس پر پوری نماز پڑھنا واجب ہوگا، یہی اوزاعی کا قول ہے۔

اور اگر سفر کی کوئی نماز بھول جائے اور سفر ہی میں اس کی یاد آجائے تو قصر کے ساتھ اس کی قضا کرے گا، اس لئے کہ وہ سفر میں واجب ہوئی اور اسی میں پڑھی گئی[۱]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۲۱، الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۵، المغنی ۲/ ۲۸۲۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱/ ۳۸۹۔

(۳) المغنی ۲/ ۲۸۲، ۲۸۳۔

چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا میں قراءت کا طریقہ:

۱۶- حنفیہ، مالکیہ، اور اصح کے بالمقابل قول میں شافعیہ، ابوثور اور ابن المنذر کی رائے ہے کہ قراءت قرآن کے طریقہ میں چھوٹی ہوئی نمازوں کے وقت کا اعتبار کیا جائے گا، تاکہ قضا ادا کے موافق ہو[۱]، ان فقہاء کے نزدیک منفرد اور امام کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے[۲]۔

شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ وقت قضا کا اعتبار کیا جائے گا، وہ کہتے ہیں: اگر رات کی چھوٹی ہوئی نماز کی قضا رات میں کرے تو جہر کرے گا اور اگر دن کی چھوٹی ہوئی نماز کی قضا دن میں کرے تو آہستہ پڑھے گا، اور اگر دن کی چھوٹی ہوئی نماز کی قضا رات میں کرے، یا اس کے برعکس ہو تو اصح قول میں وقت قضا کا اعتبار ہوگا[۳]۔

نووی کہتے ہیں: فجر کی نماز اگر چہ دن والی نماز ہے لیکن وہ قضا کے لحاظ سے جہری ہے، جہر کے سلسلہ میں اس کا وقت رات کے حکم میں ہے، فقہاء کا اطلاق بھی اسی پر محمول کیا جائے گا۔

حنابلہ نے کہا: جہری نماز جیسے عشاء یا صبح کی نماز کی قضا اگر دن میں کی جائے، گرچہ جماعت کے ساتھ ہو، تو قضا کے وقت کا اعتبار کرتے ہوئے انہیں سری پڑھے گا، اسی طرح سری نماز کی قضا خواہ رات میں کی جائے، قضاء کے وقت کا اعتبار کیا جائے گا اور جہری نماز میں صرف جماعت میں جہر کرے گا جیسے مغرب کی نماز رات میں جماعت سے ادا کرے، کیوں کہ اس میں ادا کے ساتھ مشابہت اور قضا دونوں کا اعتبار کیا جائے گا اس لئے کہ وہ جماعت کے ساتھ ادا کی جارہی ہے اور اگر اس کی قضا تنہا کرے تو سری پڑھے گا، اس لئے کہ ادا کے ساتھ اس کی مشابہت نہیں پائی جارہی ہے[۱]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۲۱، الشرح الصغیر ۱/۳۶۵، روضۃ الطالبین ۱/۲۶۹، المغنی ۱/۵۷۰۔

(۲) المغنی ۱/۵۷۰۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱/۲۶۹۔

فائتہ نماز اور وقت کی فرض نماز میں ترتیب:

۱۷- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ فائتہ نمازوں اور وقتی فرض نماز کے درمیان ترتیب واجب ہے[۲]، یہی قول نخعی، زہری، ربیعہ، یحییٰ انصاری، لیث اور اسحاق کا ہے، حضرت ابن عمرؓ سے مروی روایت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے[۳]، ان فقہاء نے نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها"[۴] (جو شخص کوئی نماز بھول جائے یا اس کو چھوڑ کر سو یا رہ جائے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ جب اس کو یاد آ جائے تو اسے پڑھ لے) اور بعض روایات میں ہے: "من نسي صلاة فوقتها إذا ذكرها"[۵] (جو شخص کوئی نماز بھول جائے تو اس کا وقت وہی ہے جب وہ یاد آئے)، اس روایت میں یاد آنے کے وقت کو فائتہ نماز کا وقت قرار دیا گیا ہے، تو فائتہ کی قضا سے پہلے وقتی نماز کو ادا کرنا وقتی کو اس کے وقت سے قبل ادا کرنا ہوگا، لہذا یہ جائز نہیں ہوگا[۶]، حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "إذا نسي أحدكم صلاته فلم

(۱) کشاف القناع ۱/۳۴۳، ۳۴۴۔

(۲) البنایہ ۲/۶۲۳، بدائع الصنائع ۱/۱۳۱، الشرح الصغیر ۱/۳۶۷، ۳۶۸، مطالب أولی النہی ۱/۳۲۱۔

(۳) البنایہ ۲/۶۲۳۔

(۴) حدیث: "من نسي صلاة أو نام عنها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۷۰) اور مسلم (۱/۴۷۷) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۵) حدیث: "من نسي صلاة" کی روایت دارقطنی (۱/۴۲۳) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۱/۱۱۵) میں اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دے کر روایت کو معلول کہا ہے۔

(۶) بدائع الصنائع ۱/۱۳۱، ۱۳۲۔

يذكرها إلا وهو مع الإمام فليصل مع الإمام، فإذا فرغ من صلاته فليصل الصلاة التي نسي، ثم ليعد صلاته التي صلى مع الإمام"[۱] (تم میں سے کوئی شخص اگر اپنی نماز بھول جائے اور اسے اس وقت یاد آئے جب وہ امام کے ساتھ نماز پڑھ رہا ہو تو وہ امام کے ساتھ نماز پڑھ لے، پھر جب نماز سے فارغ ہو تو بھولی ہوئی نماز پڑھ لے پھر اس نماز کا اعادہ کرے جو اس نے امام کے ساتھ پڑھی تھی)، امام احمد سے مروی ہے: "أنه ﷺ عام الأحزاب صلى المغرب، فلما فرغ قال: هل علم أحد منكم أني صليت العصر؟ قالوا: يا رسول الله، ما صليتها، فأمر المؤذن فأقام الصلاة فصلى العصر، ثم أعاد المغرب"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے غزوہ احزاب کے سال مغرب کی نماز پڑھی، جب فارغ ہوئے تو فرمایا: کیا تم میں سے کسی کو یاد ہے کہ میں نے عصر کی نماز پڑھ لی ہے؟ صحابہ کرام نے عرض کیا: یا رسول اللہ آپ ﷺ نے عصر نہیں پڑھی ہے، تو رسول اللہ ﷺ نے مؤذن کو حکم دیا، انہوں نے اقامت کہی اور آپ ﷺ نے عصر پڑھائی، پھر مغرب کا اعادہ کیا)، نیز آپ ﷺ نے فرمایا: "صلوا كما رأيتموني أصلي"[۳] (نماز اسی طرح پڑھو جس طرح مجھے پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو)، جیسا کہ جمع بین

(۱) حدیث ابن عمر: "إذا نسي أحدكم صلاته......" کی روایت دارقطنی (۱/۴۲۱) نے کی ہے، اور حضرت ابن عمرؓ پر موقوف ہونے کو درست کہا ہے۔

(۲) حدیث: "هل علم أحد منكم أني صليت.." کی روایت احمد (۴/۱۰۶) نے حبیب بن سباع سے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/۳۲۴) میں کہا ہے کہ احمد نیز طبرانی نے الکبیر میں اس کی روایت کی ہے، اس میں ایک راوی ابن لہیعہ ہیں جو ضعیف ہیں۔

(۳) حدیث: "صلوا كما رأيتموني أصلي" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۱۱۱) نے حضرت مالک بن الحویرثؓ سے کی ہے۔

الصلاتین میں ہوتا ہے[۱]۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک وقتی اور فائتہ نمازوں کے درمیان ترتیب کا وجوب صرف اس وقت ہے جب فائتہ نمازیں کم ہوں، تو فائتہ کو وقتی نماز سے پہلے پڑھنا واجب ہوگا[۲]، حنفیہ کے نزدیک کم کی تعداد یہ ہے کہ چھ نمازوں سے کم ہو[۳]۔

مالکیہ نے کہا: کم فائتہ نمازوں کی تعداد پانچ اور اس سے کم ہے، ایک قول میں چار اور اس سے کم بتایا گیا ہے، پس چار نمازیں بالاتفاق قلیل ہیں، اور چھ نمازیں بالاتفاق کثیر ہیں، اور پانچ میں اختلاف ہے[۴]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مشہور قول کی رو سے اس حالت میں ترتیب واجب ہے شرط نہیں، لیکن وقت کی دو مشترک نمازوں میں ترتیب بطور شرط واجب ہے[۵]۔

شافعیہ اور ایک قول کے مطابق مالکیہ کا مذہب ہے کہ نمازوں کی قضا میں وقتی فرض نماز اور فائتہ نماز کے درمیان ترتیب مستحب ہے، لہذا اگر کسی فرض نماز کا وقت شروع ہوجائے اور کوئی فائتہ نماز یاد آجائے تو اگر وقتی نماز کے وقت میں گنجائش ہو تو مستحب ہے کہ پہلے فائتہ نماز پڑھے، اور اگر وقت تنگ ہو تو وقتی نماز پہلے پڑھی جائے گی، اور اگر وقتی نماز شروع کرنے کے بعد فائتہ نماز یاد آئے تو اس کو مکمل کرے گا خواہ وقت میں گنجائش ہو یا وقت تنگ ہو، پھر فائتہ کی قضا کرے گا، اور مستحب یہ ہے کہ وقتی نماز کو اس قضا کے بعد دہرا لے[۶]۔

(۱) مطالب أولی النہی ۱/۳۲۱۔

(۲) مراقی الفلاح ص ۲۳۹، الشرح الصغیر ۱/۳۶۷۔

(۳) مراقی الفلاح ص ۲۳۹۔

(۴) الشرح الصغیر ۱/۳۶۸۔

(۵) الشرح الصغیر ۱/۳۶۷۔

(۶) الشرح الصغیر ۱/۳۶۷، روضۃ الطالبین ۱/۲۶۹، ۲۷۰۔

خود فائتہ نمازوں کے درمیان ترتیب:

۱۸- مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ خود فائتہ نمازوں کے درمیان ترتیب واجب ہے، خواہ کم ہوں یا زیادہ، پس ظہر کو عصر پر اور عصر کو مغرب پر مقدم کیا جائے گا، اور اسی طرح ترتیب کی رعایت واجب ہوگی[۱]۔

مذہب مالکی کے مشہور قول میں فائتہ نمازوں کے درمیان آپس میں ترتیب واجب ہے شرط نہیں، پس جو شخص اس ترتیب میں خلل ڈال لے اور الٹا کر دے اس کی نماز درست ہوجائے گی اور بالقصد ایسا کرے تو گنہگار ہوگا، اور الٹی ہوئی نماز کا اعادہ نہیں کرے گا، اور ایک قول ہے کہ یہ ترتیب شرط کے طور پر واجب ہے[۲]، یہی حنابلہ کا مذہب ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے: اس لئے کہ یہ ترتیب نماز میں واجب ہے تو نماز کی صحت کے لئے یہ شرط ہوگی، اور جو اس ترتیب کے خلاف کرے گا اس کی نماز درست نہیں ہوگی[۳]۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ خود فائتہ نمازوں کے درمیان ترتیب واجب ہے، الا یہ کہ فائتہ نمازوں کی تعداد چھ سے زائد ہوجائے تو خود فائتہ نمازوں کے درمیان ترتیب ساقط ہوجائے گی، جس طرح فائتہ اور وقتی نماز کے درمیان اس صورت میں ترتیب ساقط ہوجاتی ہے، ان کے نزدیک کثرت کی حد یہ ہے کہ فائتہ نمازیں چھ ہوجائیں اس طور پر کہ ایسی چھٹی نماز کا وقت نکل جائے جس کے ساتھ ہی عموماً ساتویں نماز کا وقت داخل ہوجائے، امام محمد سے مروی ہے کہ انہوں نے چھٹی نماز کے وقت کے شروع ہونے کا اعتبار کیا ہے، مرغینانی نے کہا: پہلا قول ہی صحیح ہے، اس لئے کہ کثرت اس وقت ہوتی ہے جب تکرار کے

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۷، المغنی ۱/ ۶۰۷۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۷۔

(۳) المغنی ۱/ ۶۰۸۔

دائرہ میں داخل ہوجائے، اور یہ صورت پہلے قول ہی میں پائی جارہی ہے[۱]، لہذا جب ساتویں نماز کا وقت شروع ہوجائے تو امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک ترتیب ساقط ہوجائے گی اور امام محمد کے نزدیک چھٹی نماز کا وقت داخل ہونے سے ترتیب ساقط ہوجائے گی[۲]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ فائتہ نمازوں کے درمیان ترتیب مستحب ہے، واجب نہیں ہے[۳]۔

فائتہ نمازوں کی فوراً قضا کرنا:

۱۹- مالکیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ فائتہ نمازوں کی قضا فوراً کرنا واجب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "فليصلها إذا ذكرها"[۴] (جب یاد آئے نماز پڑھ لے)، اس حدیث میں یاد آنے پر نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے، اور حکم وجوب کا متقاضی ہوتا ہے[۵]، اور فوری سے مراد وہ ہے جس کو عادۃً فوری سمجھا جائے، بایں طور کہ کوتاہی کرنے والا نہ قرار پائے، حقیقی فوری مراد نہیں ہے[۶]، حنابلہ نے فوری انجام دہی میں یہ قید لگائی ہے کہ اس کو اپنے جسم اور جس معیشت کا وہ محتاج ہے اس میں ضرر لاحق نہ ہو، اگر اس کی وجہ سے ضرر لاحق ہو تو فوریت ساقط ہوجائے گی[۷]۔

(۱) الہدایہ مع البنایہ ۲/ ۶۳۱، ۶۳۶۔

(۲) البنایہ ۲/ ۶۳۵۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱/ ۲۶۹۔

(۴) حدیث: "فليصلها إذا ذكرها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۷۰) اور مسلم (۱/ ۴۷۷) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۵) الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۵، کشاف القناع ۱/ ۲۶۰۔

(۶) الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۵۔

(۷) الإنصاف ۱/ ۴۴۳۔

جہاں تک شافعیہ کا تعلق ہے تو نووی نے فرمایا کہ جس شخص کے ذمہ کوئی نماز لازم ہو اور وہ فوت ہوجائے تو اس کی قضا اس پر لازم ہوگی، خواہ عذر کی وجہ سے فوت ہوئی ہو یا بغیر عذر کے، اگر عذر کی وجہ سے نماز فوت ہوئی ہو تو اس کی قضا تاخیر کے ساتھ واجب ہوگی، اور فوراً اس کی قضا کرنا مستحب ہوگا۔

صاحب تہذیب نے کہا کہ ایک قول یہ ہے کہ اس کی قضا اس وقت واجب ہے جب یاد آجائے، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها**"(۱) (جو شخص کوئی نماز بھول جائے تو جب یاد آجائے اسے پڑھ لے)، اور اصحاب نے قطعیت کے ساتھ قضا میں تاخیر کو جائز کہا ہے اس لئے کہ حضرت عمران بن حصینؓ کی حدیث ہے، جس میں وہ فرماتے ہیں: "**كنا في سفر مع النبي ﷺ وإنا أسرينا، حتى إذا كنا في آخر الليل وقعنا وقعة ولا وقعة أحلى عند المسافر منها، فما أيقظنا إلا حر الشمس، ..فلما استيقظ النبي ﷺ شكوا إليه الذي أصابهم قال: "لا ضير، - أو لا يضير - ارتحلوا" فارتحل فسار غير بعيد، ثم نزل، فدعا بالوضوء فتوضأ، ونودي بالصلاة، فصلى بالناس**"(۲) (ہم لوگ ایک سفر میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھے، رات میں ہم چل رہے تھے، جب رات کا آخری پہر ہوا تو ہم سب کو ایسی نیند آئی کہ مسافر کے لئے اس سے زیادہ میٹھی نیند نہیں ہوسکتی، پھر سورج کی گرمی سے ہی ہماری نیند ٹوٹی...جب نبی کریم ﷺ بیدار ہوئے تو لوگوں نے آپ ﷺ سے ذکر کیا، آپ ﷺ نے فرمایا: کوئی حرج نہیں، کوچ کرو، آپ ﷺ نے کوچ کیا، ابھی تھوڑی دور ہی گئے تھے کہ پھر اترے، وضو کے لئے پانی مانگا، وضو کیا، پھر نماز کے لئے اذان دی گئی اور آپ ﷺ نے لوگوں کو نماز پڑھائی)، یہی مذہب ہے۔

(۱) حدیث أنس: "من نسي صلاة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۷۰) اور مسلم (۱/ ۴۷۷) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث عمران بن حصین: "كنا فی سفر مع النبي ﷺ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۴۷) اور مسلم (۱/ ۴۷۴، ۴۷۵) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

اگر بغیر عذر نماز فوت ہوجائے تو اس میں دو رائیں ہیں:

عراقیین کے نزدیک اصح رائے یہ ہے کہ فوراً قضا کرنا مستحب ہے، اور تاخیر جائز ہے جیسا کہ عذر کے ساتھ فوت ہونے میں ہے، اور خراسانیین کے نزدیک اصح رائے یہ ہے کہ فوراً قضا کرنا واجب ہے، اہل خراسان میں کئی جماعات یا ان کی اکثریت نے یہی رائے قطعیت کے ساتھ دی ہے، امام الحرمین نے اس پر اصحاب کا اتفاق نقل کیا ہے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ نماز ترک کر کے اس نے کوتاہی کی اور اس لئے کہ فوت ہونے والی نماز کے ترک پر اس کو قتل کیا جاتا ہے، تو اگر اس کی قضا تاخیر کے ساتھ ہوتی تو قتل نہیں کیا جاتا(۱)۔

حنفیہ کی صحیح رائے یہ ہے کہ تاخیر تو جائز ہے لیکن نماز اور روزہ کی قضا میں جلدی کرنا چاہئے(۲)۔

ترتیب کا ساقط ہونا:

مندرجہ ذیل اسباب کی وجہ سے ترتیب ساقط ہوجاتی ہے:

الف- وقت کا تنگ ہونا:

۲۰ - حنفیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ، سعید بن مسیّب، حسن،

(۱) المجموع ۳/ ۶۹۔

(۲) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۳۸۷۔

اوزاعی، ثوری اور اسحاق کی رائے ہے کہ موجودہ نماز کا وقت تنگ ہوتو ترتیب ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ وقتی نماز کی فرضیت ترتیب کی فرضیت سے زیادہ اہم ہے[۱]۔

جس وقت کے تنگ ہوجانے سے ترتیب ساقط ہوجاتی ہے اس سے کون سا وقت مراد ہے، اس کی تعیین میں خود حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے۔

طحاوی نے کہا: امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے قول پر قیاس کرتے ہوئے اصل وقت کا اعتبار ہوگا، اور امام محمد کے قول پر قیاس کرتے ہوئے مستحب وقت کا اعتبار ہوگا، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص عصر کی نماز شروع کرے جبکہ ظہر کی نماز کو وہ بھول گیا ہے، پھر ظہر ایسے وقت میں یاد آئے کہ اگر وہ ظہر میں مشغول ہوجائے تو عصر کی نماز وقت مکروہ میں واقع ہوجائے گی، تو امام ابوحنیفہ و امام ابویوسف کے قول کے مطابق وہ عصر کی نماز توڑ دے گا اور ظہر پڑھے گا، اور امام محمد کے قول کے مطابق عصر پوری کرے گا پھر آفتاب غروب ہونے کے بعد ظہر پڑھے گا[۲]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ فائتہ نمازیں تھوڑی ہوں اور وقتی نماز کے ساتھ جمع ہوجائیں تو یاد ہونے کی صورت میں ترتیب واجب ہے، البتہ شرط نہیں ہے، یہ اصلاً بھی ہے اور بقاءً بھی ہے، چنانچہ فائتہ نماز کو وقتی نماز پر مقدم کیا جائے گا خواہ وقتی نماز کا وقت نکل جائے، ان کے نزدیک اگر فائتہ نمازیں زیادہ ہوں اور وقت نکل جانے کا اندیشہ نہ ہو تو پہلے وقتی نماز پڑھنا مستحب ہے، ورنہ واجب ہے[۳]۔

امام احمد نے ایک روایت میں کہا: ترتیب واجب ہے، وقت میں گنجائش ہو یا نہ ہو، اس روایت کو خلال اور ان کے ساتھی نے اختیار کیا ہے، یہی عطاء، زہری اور لیث کا مذہب ہے[۱]۔

امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ اگر وقتی نماز کے وقت میں چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا کرنے کی گنجائش ہوتو ان میں ترتیب واجب ہوگی، اگر گنجائش نہ ہوتو وقتی نماز کے اول وقت میں ترتیب ساقط ہوجائے گی[۲]۔

شافعیہ کے نزدیک سرے سے ترتیب واجب ہی نہیں ہے۔

ب- بھول جانا:

۲۱ - حنفیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کی رائے ہے کہ بھول جانے کی وجہ سے ترتیب کا وجوب ساقط ہوجاتا ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ قول عام ہے: **"إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"**[۳] (اللہ تعالی نے میری امت سے غلطی، بھول چوک اور جس پر انہیں مجبور کیا جائے اسے معاف کردیا ہے)، اور اس لئے کہ بھولی ہوئی نماز پر کوئی ایسی علامت نہیں ہے جس کی وجہ سے وہ یاد آجائے، لہذا اس میں بھول کا اثر انداز ہونا ممکن ہے جس طرح روزہ ہے[۴]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ ابتداء میں یاد ہو یا درمیان میں یاد آئے تو معروف قول کے مطابق دو وقتی نمازوں میں ترتیب واجب ہوگی جیسے ظہر اور عصر میں، یا مغرب اور عشاء میں، پس ظہر کو عصر پر اور مغرب کو

(۱) البنایہ ۲/ ۶۲۸، المغنی ۱/ ۶۱۰، الإنصاف ۱/ ۴۴۴۔
(۲) البنایہ ۲/ ۶۲۸، ۶۲۹، مراقی الفلاح ص ۲۴۰۔
(۳) شرح الخرشی ۱/ ۳۰۱۔

(۱) المغنی ۱/ ۶۱۰، الإنصاف ۱/ ۴۴۴۔
(۲) المغنی ۱/ ۶۱۰۔
(۳) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ابن رجب حنبلی نے جامع العلوم والحکم (۲/ ۳۶۱) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔
(۴) البنایہ ۲/ ۶۲۹، مراقی الفلاح ص ۲۴۱، المغنی ۱/ ۶۰۹۔

عشاء پر مقدم کیا جائے گا، اگر کوئی پہلی نماز بھول کر دوسری کو شروع کر دے تو جب تک وقت میں گنجائش ہو پہلی نماز پڑھنے کے بعد دوسری کا اعادہ کرے گا(۱)۔

ابن قدامہ نے امام مالک کی طرف نسیان کے ساتھ بھی وجوب ترتیب کا قول منسوب کرنے کے بعد لکھا ہے: غالباً جن حضرات کا یہ مذہب ہے، انہوں نے ابو جمعہ کی حدیث سے اور جمع بین الصلاتین پر قیاس سے استدلال کیا ہے(۲)۔

ابن عقیل نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: بھول جانے سے ترتیب ساقط نہیں ہوگی(۳)۔

ج- ناواقف ہونا:

۲۲- حنفیہ کی رائے اور حنابلہ کا ایک قول اور وہی آمدی کے نزدیک مختار ہے کہ جو شخص ترتیب کی فرضیت سے ناواقف ہو اس پر ترتیب فرض نہیں ہوگی جس طرح بھولنے والے پر نہیں ہے(۴)۔

حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ وجوب ترتیب سے ناواقفیت کی وجہ سے اسے ترک ترتیب میں معذور نہیں سمجھا جائے گا، اس لئے کہ حصول علم کی قدرت کے باوجود احکام شرع سے ناواقفیت سے احکام ساقط نہیں ہوں گے، جیسے کہ روزہ میں کھانے کی حرمت سے ناواقفیت (معتبر نہیں ہوتی)(۵)، یہ مالکیہ کی رائے اس شخص کے بارے میں ہے جو دو وقتی نمازوں میں ترتیب کے وجوب سے ناواقف ہو اور حکم سے ناواقفیت میں بعد والی نماز پہلے شروع کردے،

(۱) الخرشی ۱/۳۰۱، الشرح الصغیر ۱/۳۶۶۔
(۲) المغنی ۱/۶۰۹۔
(۳) الإنصاف ۱/۴۴۵۔
(۴) البنایہ ۲/۶۲۹، المغنی ۱/۶۱۳، الإنصاف ۱/۴۴۵۔
(۵) الإنصاف ۱/۴۴۵، المغنی ۱/۶۱۳۔

تو اس پر ضروری ہوگا کہ پہلی نماز پڑھنے کے بعد دوسری نماز کا اعادہ کرے(۱)۔

د- فائتہ نمازوں کا زیادہ ہونا:

۲۳- حنابلہ اور ایک قول میں مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ فائتہ نمازیں گرچہ زیادہ ہوں ان کی قضا میں ترتیب واجب ہے(۲)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ حقیقی یا حکمی فائتہ نمازوں کی کثرت سے ترتیب ساقط ہوجائے گی(۳)، اس لئے کہ اس صورت میں ترتیب کی شرط لگانے سے بسا اوقات وقتی نماز فوت ہوسکتی ہے جو کہ حرام ہے(۴)، اور کثرت کے اعتبار میں صحیح قول یہ ہے کہ چھٹی نماز کا وقت نکل جائے، اس لئے کہ تکرار کی حد میں داخل ہونے سے کثرت ہوجاتی ہے، ایک روایت یہ ہے کہ چھٹی نماز کا وقت داخل ہونے سے کثرت ہوجائے گی(۵)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جس طرح کثیر فائتہ نمازوں اور وقتی نماز کے درمیان ترتیب ساقط ہوجاتی ہے، اسی طرح اصح قول کے مطابق خود فائتہ نمازوں کے درمیان بھی ترتیب ساقط ہوجائے گی(۶)۔

اور جو فائتہ نمازیں کثیر تھیں اگر ان میں سے کچھ قضا کرلی جائیں اور وہ قلیل رہ جائیں تو بھی ان میں ترتیب واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک اصح روایت میں ساقط چیز لوٹ کر نہیں آتی ہے، اور اسی پر فتوی ہے(۷)۔

(۱) الخرشی ۱/۳۰۱۔
(۲) المغنی ۱/۶۰۷، الشرح الصغیر ۱/۳۶۷۔
(۳) البنایہ ۲/۶۲۹، مراقی الفلاح ص ۲۴۱۔
(۴) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۲۴۱۔
(۵) مراقی الفلاح ص ۲۴۱۔
(۶) مراقی الفلاح ص ۲۴۱۔
(۷) مراقی الفلاح ص ۲۴۱، البنایہ ۲/ ۶۳۷۔

بعض حنفیہ نے کہا ہے کہ ترتیب کا وجوب لوٹ آئے گا، اس قول کو صدر شہید نے صحیح قرار دیا ہے، اور ''ہدایہ'' میں ہے کہ یہی قول اظہر ہے، اس لئے کہ سقوط ترتیب کی علت فائتہ نمازوں کی کثرت تھی، اور یہ علت زائل ہوگئی ہے [۱]۔

چھ قدیم نمازوں کو بھول جانے کے بعد ایک نئی نماز چھوٹ جانے سے بھی ترتیب نہیں لوٹے گی، لہذا اس نئی نماز کے یاد ہونے کے باوجود وقتی نماز پڑھنا جائز ہوگا، اس لئے کہ فائتہ نمازیں کثیر ہیں، حنفیہ کے نزدیک یہ اصح قول ہے، اور اسی پر فتوی ہے [۲]۔

ایک قول یہ ہے کہ ایسی صورت میں وقتی نماز جائز نہیں ہوگی، اور اس کی تنبیہ کے لئے سمجھا جائے گا کہ پچھلی نمازیں گویا کہ نہیں ہیں، ''معراج الدرایہ'' میں اس قول کو صحیح قرار دیا ہے، اور ''محیط'' میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے [۳]۔

مالکیہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ فائتہ نمازیں کثیر ہوں یا قلیل ان میں ترتیب واجب ہوگی لیکن شرط نہیں ہوگی، پس ظہر کو عصر پر مقدم کیا جائے گا اور عصر کو مغرب پر، اور اسی طرح آگے ایسا کرنا واجب ہوگا، لیکن اس کے برعکس کر لے تو نماز درست ہوجائے گی، اور بالقصد کرنے والا گنہگار ہوگا، لیکن برعکس پڑھی گئی نماز کا اعادہ نہیں کرے گا [۴]۔

ھ- جماعت کا فوت ہونا:

۲۴- حنفیہ کی رائے ہے کہ جو شخص کسی فائتہ نماز کی قضا شروع کرے اور اسی دوران مسجد میں وقتی نماز کے لئے اقامت کہی جائے تو وہ نماز

(۱) البنایہ ۲/ ۷۶۳، مراقی الفلاح ص ۲۴۱۔
(۲) البنایہ ۲/ ۷۶۳، مراقی الفلاح ص ۲۴۱۔
(۳) مراقی الفلاح ص ۲۴۱۔
(۴) الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۷، الخرشی ۱/ ۳۰۱۔

نہیں توڑے گا، لیکن اگر بعینہ اسی فرض نماز کی جماعت کھڑی ہوجائے تو نماز توڑ دے گا اور جماعت میں شامل ہوجائے گا [۱]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر مسجد میں کوئی فرض نماز کی اقامت کہی جائے اور کوئی شخص اس فرض کے علاوہ دوسری فرض نماز پڑھ رہا ہو تو اگر اسے اندیشہ ہو کہ اپنی نماز پوری کرنے میں جماعت کی ایک رکعت چھوٹ جائے گی تو وہ اپنی نماز توڑ کر امام کے ساتھ شامل ہوجائے گا، اور اگر امام کے ساتھ ایک رکعت فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو اپنی نماز پوری کرے گا [۲]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ فائتہ نماز کو اس غرض سے نفل میں تبدیل کر دینا کہ اسے دوسری فائتہ یا وقتی نماز میں جماعت کے ساتھ ادا کرلے گا، جائز نہیں ہے، کیونکہ اس میں اس وقت جماعت مشروع نہیں ہے تاکہ اختلاف علماء سے نکلا جاسکے، اگر بعینہ اسی فائتہ نماز کی جماعت ہو تو ایسا کرنا جائز ہوگا، البتہ مستحب نہیں ہے [۳]۔

حنابلہ کے نزدیک اس کے بارے میں جس پر فائتہ نماز ہو اور اسے جماعت فوت ہونے کا اندیشہ ہو، دو روایات ہیں:

اول: ترتیب ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ دو واجب جمع ہوگئے، ترتیب اور جماعت، اور ان دونوں میں سے ایک کا فوت ہونا یقینی ہے تو ان دونوں میں اسے اختیار ہوگا۔

دوم: ترتیب ساقط نہیں ہوگی، کیونکہ وہ جماعت سے زیادہ مؤکد ہے، اس لئے کہ نماز کی صحت کے لئے ترتیب شرط ہے، جماعت شرط نہیں ہے اور یہی ظاہر مذہب ہے [۴]۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۱/ ۲۹۷، ۲۹۸۔
(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۴۳۱۔
(۳) أسنی المطالب ۱/ ۲۳۱، نیز دیکھئے: المجموع ۴/ ۲۱۰، ۲۱۱۔
(۴) المغنی ۱/ ۶۱۲۔

قضاء عمری:

۲۵- اگر کسی شخص کی کوئی نماز تو فوت نہیں ہوئی ہو لیکن وہ احتیاطاً اپنی عمر بھر کی نمازوں کی قضا کرنا چاہے تو ایسے شخص کے بارے میں ابونصر حنفی کہتے ہیں: اگر اس غرض سے ہو کہ کوئی کمی یا کراہت رہ گئی ہو تو بہتر ہے، اور اگر ایسا نہ ہو تو نہیں کرے گا، ''المضمرات'' میں ہے: صحیح یہ ہے کہ ایسی نماز پڑھنا جائز ہے البتہ فجر اور عصر کے بعد جائز نہیں ہے، بہت سارے اسلاف نے شبہ فساد کی وجہ سے ایسا کیا ہے [۱]۔

حطاب نے کہا: جو شک کسی علامت پر مبنی نہ ہو وہ لغو ہے، کیونکہ وہ صرف وسوسہ ہے، قضا صرف ایسے شک کی وجہ سے ہوگی جس پر کوئی دلیل ہو، بہت سارے صلاح پسندوں کو چھوٹنے کے یقین یا گمان یا اس میں شک کے نہ ہونے کے باوجود چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا کا شوق رہا کرتا تھا، اسے وہ صلاۃ عمر کا نام دیتے تھے، اور اسے کمال تصور کرتے تھے، بعض لوگ اس کا مطلب یہ سمجھتے تھے کہ نفل نماز سرے سے پڑھی ہی نہ جائے بلکہ ہر نفل نماز کی جگہ کوئی فائتہ نماز پڑھی جائے، اس امکان کی وجہ سے کہ پچھلی نمازوں میں کوئی نقص، یا تقصیر یا جہالت رہ گئی ہو، لیکن اسلاف سے یہ بات بعید ہے، اس میں تو مستحبات سے گریز ہے اور ایسی چیز سے وابستہ ہونا ہے جس کا کوئی اجر نہیں، میں نے اپنے شیخ ابوعبداللہ محمد بن یوسف سنوسی ثم تلمسانی کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ اس طرح کے عمل کی ممانعت منصوص ہے، اس پر میں نے ناراضگی ظاہر کی تو انہوں نے بتایا کہ قرافی نے ''الذخیرۃ'' میں اس کی صراحت کی ہے، اور مجھے وہ عبارت نہیں ملی، ہاں میں نے اپنے استاذ ابوعبداللہ البلالی کی رائے ''اختصار الإحیاء'' میں اس کے برعکس دیکھی [۲]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۲۴۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۸۔

سنن کی قضا:

۲۶- حنفیہ کی رائے، مالکیہ کا مشہور قول اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ فجر کی سنت کے علاوہ دیگر سنن کی قضا وقت کے بعد نہیں کی جائے گی [۱]۔

فرض کے تابع کر کے ان سنن کی قضا کے مسئلہ میں حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے، بعض نے کہا: تابع کر کے ان کی قضا کرے گا، اس لئے کہ بہت سی ایسی چیزیں ہیں جو ضمناً ثابت ہو جاتی ہیں، گرچہ وہ بالقصد ثابت نہیں ہوتی ہیں۔

بعض نے کہا: جس طرح اصلاً ان کی قضا نہیں کی جائے گی اسی طرح تبعاً بھی ان کی قضا نہیں کی جائے گی، عینی نے کہا: یہ اصح قول ہے، اس لئے کہ قضا واجب کے ساتھ مخصوص ہے [۲]، ''مختصر البحر'' میں ہے: فجر کی دو سنتوں کے علاوہ دیگر سنن اگر فرض کے ساتھ فوت ہو جائیں تو اہل عراق کے نزدیک اذان و اقامت کی طرح ان کی قضا کی جائے گی، اور اہل خراسان کے نزدیک قضا نہیں کی جائے گی [۳]۔

جہاں تک فجر کی سنت کا تعلق ہے تو امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک فرض کے تابع کر کے اس کی قضا زوال کے وقت تک کی جائے گی خواہ فرض کی قضا جماعت کے ساتھ کی جائے یا تنہا [۴]، اور امام محمد نے فرمایا: طلوع آفتاب کے بعد زوال سے پہلے پہلے تنہا سنت کی قضا کی جائے گی [۵]، لہذا طلوع آفتاب سے قبل اور زوال کے بعد تنہا سنت فجر کی قضا نہیں کی جائے گی اس پر حنفیہ کا اتفاق ہے خواہ

(۱) الہدایہ والعنایہ ۱/ ۳۴۲ طبع بولاق، الشرح الصغیر ۱/ ۴۰۸، ۴۰۹، الإنصاف ۲/ ۱۷۸۔

(۲) البنایہ ۲/ ۶۱۲، ۶۱۳، نیز دیکھئے: الہدایہ مع العنایہ ۱/ ۳۴۲ طبع بولاق۔

(۳) البنایہ ۲/ ۶۱۳۔

(۴) البنایہ ۲/ ۶۱۲، نیز دیکھئے: الہدایہ مع فتح القدیر ۱/ ۳۴۰، ۳۴۱ طبع بولاق۔

(۵) مراقی الفلاح ص ۲۴۶۔

تنہا پڑھے یا جماعت کے ساتھ[1]۔

پھر زوال کے بعد فرض کے تابع کر کے فجر کی سنت کی قضا کے مسئلہ میں مشائخ ماوراء النہر کا اختلاف ہے، بعض نے کہا: فرض کی تبعیت میں سنت کی قضا کی جائے گی، اور بعض نے کہا: نہ تبعاً قضا کی جائے گی اور نہ بالذات[2]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ سنت فجر کے سوا کسی نفل کی قضا نہیں کی جائے گی جس کا وقت نکل جائے، البتہ سنت فجر کی قضا، نفل نماز کے صحیح ہونے کے وقت سے زوال کے وقت تک کی جائے گی خواہ اس کے ساتھ صبح کی فرض نماز قضا ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو[3]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ ایسے نوافل جن کا وقت متعین نہیں ہے، جیسے کسوف، خسوف، استسقاء اور تحیۃ المسجد کی نمازیں، ان میں قضا کی کوئی گنجائش نہیں ہے، لیکن جن نوافل کے اوقات متعین ہیں، جیسے عید اور چاشت کی نماز اور فرض نمازوں کے تابع سنن مؤکدہ، ان کی قضا میں شافعیہ کے چند اقوال ہیں: اظہر قول یہ ہے کہ ان کی قضا کی جائے گی، دوسرا قول یہ ہے کہ قضا نہیں کی جائے گی، تیسرا قول یہ ہے کہ جو نوافل مستقل بالذات ہیں جیسے عید اور چاشت ان کی قضا کی جائے گی، اور جو نوافل تابع ہیں ان کی قضا نہیں کی جائے گی۔

جس قول میں قضا کرنے کی رائے اختیار کی گئی ہے، اس کی رو سے مشہور یہ ہے کہ ہمیشہ قضا کی جائے گی، اور دوسرا قول یہ ہے کہ دن کی نماز کی قضا سورج غروب ہونے سے پہلے تک کی جائے گی، اور رات کی فائتہ نماز کی قضا طلوع فجر سے پہلے تک کی جائے گی، چنانچہ

(۱) مراقی الفلاح ص ۲۴۶۔

(۲) البنایہ ۲/ ۶۱۲۔

(۳) حاشیۃ الصاوی مع الشرح الصغیر ۱/ ۴۰۸، ۴۰۹ طبع دار المعارف، نیز دیکھئے: الخرشی ۲/ ۱۶۔

فجر کی دو سنتوں کی قضا جب تک دن باقی ہو کی جائے گی، اور تیسرا قول یہ ہے کہ ہر تابع نفل کی قضا اگلی فرض پڑھنے سے پہلے کی جائے گی، پس وتر کی قضا صبح کی نماز پڑھنے سے پہلے کی جائے گی اور صبح کی سنت کی قضا ظہر پڑھنے سے پہلے کی جائے گی، اور بقیہ نمازوں کی مثال بھی اسی طرح ہوگی، اور ایک قول یہ ہے کہ اگلی فرض نماز کے وقت کے شروع ہونے کا اعتبار کیا جائے گا، اس کے پڑھنے کا نہیں[1]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جس شخص کی سنن مؤکدہ میں سے کوئی سنت فوت ہو جائے، اس کی قضا کرنا اس کے لئے مسنون ہے، امام احمد سے منقول ہے کہ ان کی قضا مستحب نہیں ہے، نیز ان سے منقول ہے کہ فجر کی سنت کی قضا چاشت تک کی جائے گی، اور ایک قول یہ ہے کہ صرف فجر کی سنت چاشت کے وقت تک اور ظہر کی دو سنتوں کی قضا کی جائے گی[2]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ نفل نماز شروع کر دی جائے تو ان کو پورا کرنا اور قضا کرنا دونوں لازم ہوں گے، یعنی نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کو پورا کرنا ضروری ہے، اگر اس کو توڑ دے تو اس کی قضا لازم ہوگی[3]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''نفل''، ''صلاۃ العیدین'' فقرہ/ ۷، ۹ اور ''أداء'' فقرہ/ ۲۰ اور ''تطوع'' فقرہ/ ۱۸۔

فائتہ نمازوں کے لئے اذان اور اقامت:

۲۷- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جس شخص کی چند نمازیں فوت ہو جائیں اس کے لئے مسنون ہے کہ پہلی نماز کے لئے اذان دے، پھر ہر نماز کے لئے اقامت کہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۳۳۷، ۳۳۸۔

(۲) الإنصاف ۲/ ۱۷۸۔

(۳) الاختیار ۱/ ۶۶، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۳۔

حنفیہ اور شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ یہ اس صورت میں ہوگا جب کئی فائتہ نمازیں یکے بعد دیگرے پڑھی جائیں، اگر انہیں لگاتار نہ پڑھے تو ہر نماز کے لئے اذان دے اور اقامت کہے[۱]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ہر نماز میں اذان اور اقامت دونوں کہنا زیادہ کامل طریقہ ہے[۲]، جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے کیا: "حين شغله الكفار يوم الأحزاب عن أربع صلوات: الظهر والعصر والمغرب والعشاء، فقضاهن مرتبا على الولاء، وأمر بلالاً أن يؤذن ويقيم لكل واحدة منهن"[۳] (جب غزوۂ احزاب میں کفار کی وجہ سے آپ ﷺ چار نمازیں ظہر، عصر، مغرب اور عشاء نہیں پڑھ سکے تو آپ ﷺ نے ان کی قضا ترتیب کے ساتھ لگاتار کی، اور حضرت بلالؓ کو حکم دیا کہ ہر نماز کے لئے اذان دیں اور اقامت کہیں)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ فائتہ نماز کے لئے اذان دینا مکروہ ہے[۴]۔

فائتہ نمازوں کے لئے اذان سے متعلق مسائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے: "أذان" فقرہ/ ۴۳، ۴۴۔

جماعت کے ساتھ فائتہ نمازوں کی قضا:

۲۸- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جماعت کے ساتھ فائتہ نمازوں کی قضا جائز ہے[۱]، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ قضا نماز میں جماعت مسنون ہے، شافعیہ نے مسنون ہونے کے لئے قید لگائی ہے کہ امام اور مقتدی دونوں ایک ہی نماز پڑھ رہے ہوں، مثلاً دونوں کی ظہر یا عصر فوت ہوئی ہو[۲]، انہوں نے استدلال اس سے کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ کی غزوہ خندق میں چار نمازیں فوت ہوگئیں، تو آپ ﷺ نے جماعت کے ساتھ ان کی قضا فرمائی[۳]۔ حضرت عمران بن حصینؓ فرماتے ہیں: "سرينا مع رسول الله ﷺ فلما كان في آخر الليل عرسنا۔ أي نزل بنا للاستراحة۔ فلم نستيقظ حتى حر الشمس فجعل الرجل منا يقوم دهشا إلى طهوره، فأمرهم النبي ﷺ: أن يسكنوا، ثم ارتحلنا فسرنا حتى إذا ارتفعت الشمس، توضأ ثم أمر بلالاً فأذن ثم صلى الركعتين قبل الفجر ثم أقام فصلينا، فقالوا: يا رسول الله، ألا نعيدها في وقتها في الغد لوقتها؟ قال: أينهاكم ربكم تبارك و تعالى عن الربا ويقبله منكم"؟[۴] (رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ہم روانہ ہوئے، جب رات کا آخری حصہ ہوا تو ہم آرام کے لئے ٹھہر گئے، پھر دھوپ کی گرمی سے ہی ہم بیدار ہو پائے، ہم میں سے ہر شخص گھبرا کر وضو کے لئے لپکا، تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں حکم دیا کہ اطمینان سے رہو، پھر ہمیں کوچ کا حکم دیا اور ہم روانہ ہوگئے، جب سورج بلند ہوگیا تو آپ ﷺ نے وضو فرمایا، پھر حضرت بلال کو حکم دیا تو انہوں

(۱) مراقی الفلاح ص ۱۰۸، ۱۰۹، أسنی المطالب ۱/ ۱۲۶، المغنی ۱/ ۴۱۹۔
(۲) مراقی الفلاح ص ۱۰۹۔
(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ شغل يوم الأحزاب عن أربع صلوات..وفيه أنه أمر بلالا أن يؤذن ويقيم لكل واحدة منهن" کی روایت بزار نے کی ہے جیسا کہ کشف الأستار (۱/ ۱۸۵) میں ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲/ ۴) میں کہا: اس روایت میں عبد الکریم بن ابو المخارق ہیں جو ضعیف ہیں۔
(۴) الشرح الصغیر ۱/ ۲۴۸۔

(۱) المجموع ۴/ ۱۸۹۔
(۲) الزرقانی ۲/ ۲، أسنی المطالب ۱/ ۲۰۹، کشاف القناع ۱/ ۲۶۲، المغنی ۱/ ۶۱۴، ۶۱۵، نیز دیکھئے: بدائع الصنائع ۱/ ۱۵۴۔
(۳) حدیث کی تخریج فقرہ/ ۲۷ میں گذر چکی ہے۔
(۴) حدیث عمران بن حصین: "سرينا مع رسول الله......" کی روایت احمد (۴/ ۴۴۱) نے کی ہے۔

نے اذان دی، پھر آپ ﷺ نے فجر سے قبل کی دو رکعات پڑھی، پھر انہوں نے اقامت کہی اور ہم نے نماز پڑھی، صحابہ کرام نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! کیا ہم کل فجر کے وقت میں ہی فجر کا اعادہ نہ کرلیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تمہارا رب تم کو ربا سے منع فرمائے گا اور اس کو تم سے قبول بھی کرے گا؟)۔

شافعیہ نے مسنون ہونے کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ قضا والی نماز ایسی ہو جس میں امام اور مقتدی دونوں متحد ہوں، اس طور پر کہ دونوں کی ظہر یا عصر فوت ہوئی ہو[۱]، لیث بن سعد سے منقول ہے کہ فائتہ نماز جماعت سے ادا کرنا منع ہے[۲]۔

ادا کے پیچھے قضا یا قضا کے پیچھے ادا اسی طرح امام کی قضا اور مقتدی کی قضا نمازیں علاحدہ ہوں، تو فقہاء کے درمیان اختلاف اور تفصیل ہے، اس کے لئے دیکھئے: ''اقتدا'' فقرہ/ ۳۵۔

ممنوع اوقات میں فائتہ نمازوں کی قضا:

۲۹ - مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، ابو العالیہ، شعبی، حکم، حماد، اوزاعی، اسحاق، ابوثور اور ابن المنذر کا مذہب ہے کہ فرض نمازوں کی قضا ممنوع اور غیر ممنوع تمام اوقات میں جائز ہے[۳]۔

ان فقہاء نے نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: **"من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها"**[۴] (جو شخص کوئی نماز بھول جائے یا اس کو چھوڑ کر سو جائے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ جب یاد آجائے تب اسے پڑھ لے)، اور حضرت ابوقتادہؓ کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے: **"إنما التفريط على من لم يصل الصلاة حتى يجيء وقت الصلاة الأخرى، فمن فعل ذلک فليصلها حين ينتبه لها"**[۱] (کوتاہی کرنے والا صرف وہ شخص ہے جو نماز نہ پڑھے یہاں تک کہ دوسری نماز کا وقت آجائے، جو شخص ایسا کر جائے وہ نماز پڑھ لے جوں ہی تنبہ ہو)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ طلوع آفتاب کے وقت، زوال کے وقت اور غروب آفتاب کے وقت فائتہ نمازوں کی قضا کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ حکم ممانعت عام ہے، جو فرائض اور غیر فرائض دونوں کو شامل ہے، اور اس لئے بھی کہ **"أن النبي ﷺ لما نام عن صلاة الفجر حتى طلعت الشمس أخرها حتى ابيضت الشمس"**[۲] (نبی کریم ﷺ کو جب فجر کے وقت نیند آگئی اور سورج طلوع ہوگیا تو آپ ﷺ نے نماز کو مؤخر کیا یہاں تک کہ سورج کی روشنی صاف ہوگئی)، اور اس لئے کہ یہ بھی نماز ہے تو نوافل کی طرح یہ بھی ان اوقات میں جائز نہیں ہوگی[۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''أوقات الصلاۃ'' (فقرہ/ ۲۴)۔

زکاۃ کی قضا:

۳۰ - جس شخص پر زکاۃ واجب ہو اور وہ زکاۃ نکالنے پر قادر بھی ہو لیکن وہ زکاۃ نہ نکالے اور نہ اس کے نکالنے کی وصیت کرے یہاں

---

(۱) أسنی المطالب ۱/ ۲۰۹۔

(۲) المجموع ۴/ ۱۸۹۔

(۳) الشرح الصغیر ۱/ ۲۴۲، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۹۳، المغنی ۲/ ۱۰۷، ۱۰۸۔

(۴) حدیث: ''من نسي صلاة أو نام عنها......'' کی روایت مسلم (۱/ ۴۷۷) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: ''إنما التفريط على من لم يصل الصلاة......'' کی روایت مسلم (۱/ ۴۷۳) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''أن النبي ﷺ لما نام عن صلاة الفجر......'' کی روایت مسلم (۱/ ۴۷۵) نے کی ہے۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۲۱، ابن عابدین ۱/ ۲۴۸، المغنی ۲/ ۱۰۸۔

تک کہ مرجائے تو وہ شخص بالاتفاق گنہ گار ہوگا۔

دیکھئے: ''زکاۃ'' (فقرہ/۱۲۶)۔

پھر جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ جس شخص پر زکاۃ واجب ہو اور وہ ادائیگی پر قادر بھی ہو لیکن ادا نہ کرے یہاں تک کہ اس کی موت واقع ہوجائے، تو اس کے ترکہ سے اس کی قضا واجب ہوگی، اس لئے کہ جب زندگی میں زکاۃ لازم ہوگئی تو موت سے وہ ساقط نہیں ہوگی جیسے کسی آدمی کا دین۔

مالکیہ کے یہاں اس مسئلہ میں تفصیل ہے، دسوقی فرماتے ہیں: موت کے سال میں عین (سامان) کی زکاۃ کے چار حالات ہیں:

الف- اگر وہ زکاۃ کے واجب ہونے اور ذمہ میں اس کے باقی رہنے کا اعتراف کرے اور اس کے نکالنے کی وصیت بھی کرے تو وارثین کی مرضی کے بغیر رأس المال (ترکہ) سے زکاۃ ادا کی جائے گی۔

ب- اگر زکاۃ لازم ہونے کا اعتراف کرے لیکن ذمہ میں باقی ہونے کا اعتراف نہ کرے اور نہ اس کے نکالنے کی وصیت کرے، تو اس کے نکالنے پر وارثین کو مجبور نہیں کیا جائے گا، نہ تہائی مال سے اور نہ کل سرمایہ سے، بغیر جبر کے ان سے ادا کرنے کے لئے کہا جائے گا، الا یہ کہ ورثا کو معلوم ہوجائے کہ زکاۃ نہیں نکالی گئی ہے، تو اس صورت میں کل ترکہ سے جبراً نکالی جائے گی۔

ج- اگر اس کے باقی رہنے کا اعتراف نہ کرے اور اس کے نکالنے کی وصیت کرے تو ایک تہائی سے جبراً نکالی جائے گی۔

د- اگر اس کے باقی رہنے کا اعتراف کرے لیکن اس کے نکالنے کی وصیت نہ کرے تو ورثا کے خلاف اس کے نکالنے کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا بلکہ بغیر جبر کے ان سے ادا کرنے کے لئے کہا جائے گا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اس نے اسے ادا کردیا ہو، البتہ اگر وارثین کو معلوم ہوجائے کہ اس نے نہیں نکالی ہے تو انہیں مجبور کیا جائے گا کہ رأس المال سے زکاۃ ادا کریں[1]۔

حنفیہ، ابن سیرین، شعبی، نخعی، حماد بن سلیمان، حمید الطویل، مثنی اور ثوری کی رائے ہے کہ مالک مال کی موت سے زکاۃ ساقط ہوجاتی ہے، اور اس کے ترکہ سے بغیر وصیت کے زکاۃ نہیں لی جائے گی، کیونکہ زکاۃ کی شرط یعنی نیت نہیں پائی جارہی ہے[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''زکاۃ'' (فقرہ/۱۲۶)۔

صدقۂ فطر کی قضا:

۳۱- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ صدقۂ فطر نکالنے پر قدرت کے باوجود جو شخص اس کو عید کے دن سے مؤخر کردے وہ گنہ گار ہوگا اور اس کے ذمہ اس کی قضا لازم ہوگی[3]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ تاخیر کرنا مکروہ ہے[4] لیکن صدقۂ فطر کی ادائیگی کے وقت میں ان کے نزدیک وسعت ہے، تنگی نہیں ہے، البتہ آخر عمر میں صرف تنگی ہوجاتی ہے[5]۔

صدقۂ فطر کے سبب وجوب اور وجوب ادا کے وقت کے بارے میں تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''زکاۃ الفطر'' (فقرہ/۸، ۹)۔

رمضان کے فوت شدہ روزوں کی قضا:

۳۲- جو شخص رمضان میں چند ایام کے روزے نہ رکھے وہ ان ایام

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۴۱، المجموع ۶/ ۲۳۱، ۲۳۲، المغنی ۲/ ۶۸۳۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۸، المجموع ۶/ ۲۳۲، المغنی ۲/ ۶۸۳، ۶۸۴۔

(۳) الزرقانی ۲/ ۱۹۰، حاشیۃ العدوی مع کفایۃ الطالب الربانی ۱/ ۴۵۲ شائع کردہ دار المعرفہ، مغنی المحتاج ۱/ ۴۰۲، المغنی ۳/ ۶۷۔

(۴) مراقی الفلاح ص ۳۹۵۔

(۵) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۳۹۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۹۲۔

کی قضا کرے گا، اس لئے کہ قضا فوت شدہ روزوں کی تعداد کے مطابق ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ"[1] (اور جو کوئی بیمار ہو یا سفر میں ہو، تو (اس پر) دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم) ہے)۔

اسباب قضا کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صوم" (فقرہ ۸۶)۔

اعتکاف کی قضا:

۳۴- حنفیہ کا مذہب ہے کہ اعتکاف جب فاسد ہوجائے تو یا تو وہ فاسد اعتکاف واجب رہا ہوگا یعنی وہ نذر کا ہوگا، یا نفلی اعتکاف ہوگا، اگر واجب اعتکاف ہو تو جب قضا پر قادر ہو قضا کرلے گا، صرف ارتداد اس سے مستثنی ہے، اس لئے کہ جب وہ فاسد ہوجائے گا تو وہ معدوم ہوجائے گا، اور وہ معنوی طور پر فوت شدہ ہوجائے گا، لہذا اس کی تلافی کے لئے قضا کی ضرورت ہوگی، اور قضا روزہ کے ساتھ کرے گا، کیونکہ وہ روزہ کے ساتھ فوت ہوا ہے تو روزہ کے ساتھ ہی اس کی قضا کرے گا، البتہ نذر کا اعتکاف اگر کسی متعین ماہ کا ہو تو قضا صرف ان ایام کی کرے گا، اور از سرنو پورے ماہ کی قضا لازم نہیں ہوگی، جیسے کہ بعینہ ایک ماہ کے روزہ کی نذر ماننے اور ایک دن کا روزہ توڑ دے تو صرف اسی دن کی قضا کرے گا، اور پورے ماہ کے روزے از سرنو لازم نہیں ہوں گے، جیسا کہ رمضان کے روزہ میں ہے، اور اگر غیر معین ماہ کے اعتکاف کی نذر مانی ہو تو اس میں از سرنو اعتکاف کرنا لازم ہوگا، کیونکہ اس صورت میں اس پر تسلسل لازم ہوگا، لہذا تسلسل کی صفت کی رعایت کی جائے گی خواہ اعتکاف اس کے عمل سے بغیر کسی عذر کے فاسد ہوا ہو، جیسے مسجد سے باہر نکلنا اور دن میں جماع کرنا، کھانا اور پینا سوائے ارتداد کے، یا کسی عذر کی وجہ سے اس کے عمل سے فاسد ہوا ہو جیسے بیمار ہوجائے اور باہر نکلنے کی ضرورت ہو اور وہ باہر نکل جائے، یا اس کے عمل کے بغیر فاسد ہوجائے جیسے حیض، جنون اور طویل بے ہوشی، اس لئے کہ قضا فوت شدہ کی تلافی کے لئے واجب ہوتی ہے، اور اس تلافی کی ضرورت مذکورہ تمام حالات میں پائی جارہی ہے، صرف ارتداد کی وجہ سے قضا کا ساقط ہونا نص سے معلوم ہوتا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ"[1] (آپ کہہ دیجئے (ان) کافروں سے کہ اگر یہ لوگ باز آجائیں گے تو جو کچھ پہلے ہو چکا ہے، وہ (سب) انہیں معاف کردیا جائے گا) اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "الإسلام يجب ماقبله"[2] (اسلام پچھلی چیزوں کو ختم کر دیتا ہے)، طویل بے ہوشی میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قضا ساقط ہوجائے، جیسا کہ رمضان کے روزے ساقط ہوجاتے ہیں، لیکن استحسان یہ ہے کہ قضا کی جائے، اس لئے کہ رمضان کے روزہ میں قضا کا ساقط ہونا محض دفع حرج کے لئے ہوتا ہے، اس لئے کہ جنون جب طویل ہوجائے تو کم ہی زائل ہوتا ہے اور اس صورت میں اس پر رمضان کے روزے مکرر ہوجائیں گے، اور ان کی قضا میں حرج لازم آئے گا، اعتکاف میں یہ بات نہیں پائی جاتی، اور اگر نفلی اعتکاف کو دن کے پورا ہونے سے قبل فاسد کردے تو اصل کی روایت کے مطابق اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا، اور حسن کی روایت کے مطابق قضا کرے گا اس بنا پر کہ امام ابوحنیفہ سے امام محمد کی روایت میں نفلی اعتکاف کے لئے وقت متعین نہیں ہے، لیکن امام ابوحنیفہ سے حسن کی روایت میں اس کے لئے ایک دن کا وقت مقرر ہے۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۱) سورۂ أنفال/ ۳۸۔

(۲) حدیث: "الإسلام يجب ما قبله" کی روایت احمد (۴/ ۱۹۹) نے انہی الفاظ سے حضرت عمرو بن عاصؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

اگر اعتکاف اپنے مقررہ وقت سے فوت ہوجائے اس طرح کہ کسی خاص ماہ کے اعتکاف کی نذر مانے تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کا بعض حصہ فوت ہوجائے تو صرف اس کی قضا کرے گا، از سر نو قضا کرنا لازم نہیں ہوگا جیسا کہ روزہ میں ہے، اور اگر پورے ماہ کا اعتکاف فوت ہوجائے تو تسلسل کے ساتھ مکمل کی قضا کرے گا، اس لئے کہ جب وہ اعتکاف نہیں کرے گا یہاں تک کہ وقت گذر جائے تو اعتکاف اس کے ذمہ میں دین ہوگا اور اس کی حیثیت ایسی ہوجائے گی گویا کہ اس نے کسی متعین ماہ کے اعتکاف کی نذر از سر نو مانی ہو اور اگر قضا پر قادر ہونے کے باوجود قضا نہ کرے یہاں تک کہ اپنی زندگی سے ناامید ہوجائے تو اس پر واجب ہوگا کہ ہر دن کے بدلہ ایک مسکین کا کھانا فدیہ دینے کی وصیت کر جائے، یہ فدیہ روزہ کے لئے ہوگا اعتکاف کے لئے نہیں، جیسا کہ رمضان کی قضا اور کسی متعین وقت میں نذر کے روزہ کی قضا میں ہے، اور اگر بعض کی قضا پر قادر ہو بعض پر نہیں اور اعتکاف نہ کرے تو بھی سابق حکم رہے گا، بشرطیکہ نذر کے وقت تندرست ہو، اگر نذر کے وقت مریض ہو اور وقت نکل جائے اور وہ مریض ہی رہے یہاں تک کہ انتقال ہوجائے تو اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا، اور اگر ایک دن کے لئے بھی تندرست ہوجائے تو امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف کے قول کے مطابق پورے ماہ کے لئے کھانا کھلانے کی وصیت کرنا اس کے ذمہ لازم ہوگا اور امام محمد سے مروی ہے کہ جتنے ایام کے لئے تندرستی ہوئی صرف اسی کے بقدر وصیت لازم ہوگی، جیسا کہ قدوری نے لکھا ہے۔

اور اگر کسی غیر معین ماہ کے اعتکاف کی نذر مانے تو پوری عمر اس کا وقت ہے جیسا کہ غیر معین وقت میں روزہ کی نذر ماننے میں ہے، پس جس وقت بھی ادا کرے گا وہ ادا کرنے والا ہوگا، قضا کرنے والا نہیں، اس لئے کہ وجوب تعیین وقت کے بغیر مطلق پایا گیا ہے، ہاں جب اپنی حیات سے مایوس ہوجائے تب وجوب کا وقت اس کے لئے تنگ ہوجائے گا، اور اس وقت اس پر واجب ہوگا کہ فدیہ کی وصیت کرے جیسا کہ رمضان کی قضا اور مطلق نذر کے روزہ کی قضا میں ہے، اور اگر وصیت کرنے سے قبل مرجائے تو دنیاوی احکام میں قضا اس سے ساقط ہوجائے گی، لہٰذا ترکہ میں سے فدیہ نہیں نکالا جائے گا اور نہ وارثین پر فدیہ نکالنا واجب ہوگا، الا یہ کہ وہ از خود تبرعاً نکال دیں [1]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جس عذر کی وجہ سے اعتکاف ٹوٹ جاتا ہے وہ بے ہوشی، جنون، حیض، نفاس یا مرض ہوگا، اور اعتکاف یا تو رمضان یا غیر رمضان میں نذر معین ہوگا، یا غیر معین ہوگا، اور ہر ایک صورت میں یا تو عذر اعتکاف سے قبل پیش آئے گا، یا اعتکاف کے ساتھ، یا اعتکاف میں داخل ہونے کے بعد پیش آئے گا۔

اگر یہ موانع رمضان کے مطلق یا معین نذر مانے ہوئے میں پیش آئیں تو عذر ختم ہونے کے بعد اعتکاف پورا کرنا لازم ہوگا، خواہ عذر اعتکاف سے قبل پیش آئے یا اس کے ساتھ یا اس میں داخل ہونے کے بعد۔

اور اگر غیر رمضان میں نذر معین ہو تو اگر پانچوں اعذار اعتکاف شروع کرنے سے قبل یا ساتھ پیش آجائیں تو قضا واجب نہ ہوگی۔

اور اگر اعتکاف میں داخل ہونے کے بعد یہ اعذار پیش آئیں تو قضا متصلاً واجب ہوگی۔

اگر اعتکاف نفلی متعین یا غیر متعین ہو تو قضا نہیں ہوگی خواہ شروع کرنے سے قبل یا اس کے بعد یا اس کے ساتھ پانچوں اعذار پیش آئیں۔

اور اگر کوئی بھول کر روزہ توڑ دے تو وہ اس کی قضا کرے گا خواہ اعتکاف رمضان یا غیر رمضان کا نذر معین ہو یا نذر غیر معین ہو یا نفلی

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۱۸۔

معین یا غیر معین ہو[1]۔

اگر اپنے اعتکاف میں جان بوجھ کر روزہ توڑ دے تو ازسرنو اعتکاف کرے گا، اسی طرح جو شخص دن میں یا رات میں بھول کر یا قصداً جماع کر لے وہ بھی ازسرنو اعتکاف کرے گا[2]۔

شافعیہ نے کہا: اگر کوئی ایک ماہ اعتکاف کرنے کی نذر مانے تو دیکھا جائے گا، اگر متعین مہینہ ہو تو اس ماہ کا اعتکاف دن اور رات دونوں میں لازم ہوگا خواہ وہ مہینہ مکمل ہو یا ناقص، اس لئے کہ مہینہ دو چاندوں کے درمیانی وقت کا نام ہے خواہ وہ مکمل ہو یا ناقص، اور اگر مہینہ کے دن کے اعتکاف کی نذر مانے تو صرف دن کا اعتکاف لازم ہوگا، رات کا نہیں، اس لئے کہ اس نے دن کی تخصیص کر دی ہے، لہذا رات کا اعتکاف لازم نہیں ہوگا، اور اگر مہینہ نکل جائے اور اس میں اعتکاف نہ کرے تو اس کی قضا لازم ہوگی، اور جائز ہوگا کہ اس کی قضا تسلسل کے ساتھ کرے یا علیحدہ علیحدہ، اس لئے کہ اس کی ادائیگی میں تسلسل وقت کی وجہ سے تھا، جب وقت فوت ہو جائے تو تسلسل ساقط ہو جائے گا جیسے کہ رمضان کے مہینہ کے دن میں تسلسل ہوتا ہے، اور اگر مسلسل اعتکاف کی نذر مانے تو اس کی قضا تسلسل کے ساتھ لازم ہوگی، اس لئے کہ یہاں تسلسل نذر کی وجہ سے واجب ہوا ہے لہذا وقت کے نکلنے سے ساقط نہیں ہوگا[3]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ جو شخص اعتکاف کی نذر مانے پھر اسے فاسد کر دے تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے لگاتار چند ایام کے لئے نذر مانی ہوگی تو جتنے دنوں کا اعتکاف کر چکا ہے وہ بھی فاسد ہو جائے گا اور ازسرنو وہ اعتکاف کرے گا، اس لئے کہ تسلسل اعتکاف کا وصف ہے، اور اس کو پورا کرنا ممکن ہے، لہذا وہ لازم ہوگا، اور چند متعین ایام کی نذر ہو جیسے ماہ رمضان کے آخری دس دنوں کی نذر مانی تو اس میں دو رائیں ہیں:

اول: گذرا ہوا اعتکاف باطل ہو جائے گا اور ازسرنو اعتکاف کرے گا، اس لئے کہ اس نے تسلسل کے ساتھ اعتکاف کرنے کی نذر مانی ہے تو تسلسل ختم ہونے سے اعتکاف باطل قرار پائے گا جیسا کہ اگر الفاظ میں تسلسل کی قید لگائے۔

دوم: باطل نہیں ہوگا، اس لئے کہ جو اس میں سے گذر گیا ہے اس میں عبادت کو صحیح طریقہ پر ادا کیا ہے لہذا وہ تسلسل دوسرے میں ترک کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا، جیسے کہ کوئی شخص ماہ رمضان کے دوران روزہ توڑ دے، تسلسل یہاں پر تعیین کی ضرورت کے لئے آیا ہے، اور تعیین کی صراحت موجود ہے، اور جب دو میں سے کسی ایک میں خلل سے مفر نہ ہو تو جو ضرورتاً حاصل ہوا ہے اس میں ہی زیادہ بہتر ہے، اور اس لئے بھی کہ تسلسل کا وجوب وقت کے اعتبار سے ہے، نذر کے اعتبار سے نہیں ہے، تو نذر کے بعض حصہ میں تسلسل کا نہ پایا جانا سابق حصہ کو باطل نہیں کرے گا، اس رائے کی رو سے صرف اس حصہ کی قضا کرے گا جس کو فاسد کیا ہے، اور اس پر دونوں صورتوں میں کفارہ واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنی نذر کے کچھ حصہ کو ترک کیا ہے[1]۔

مناسک حج کی قضا:

۳۴- حج کے کسی رکن کو چھوڑنا یا تو کسی ایسے مضبوط مانع کی وجہ سے ہوگا جو محرم کو ارکان حج سے روک دے، اس کی تعبیر فقہاء احصار سے کرتے ہیں، یا کسی مضبوط مانع کے بغیر ہوگا، اس کی تعبیر فقہاء فوات

---

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۷۳۸۔
(۲) کفایۃ الطالب الربانی ۱/ ۴۱۱، ۴۱۲ طبع دار المعرفہ۔
(۳) المہذب مع المجموع ۶/ ۴۹۲۔

(۱) المغنی ۳/ ۲۰۰۔

سے کرتے ہیں۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ محصر شخص پر اس عبادت کی قضا واجب ہوگی جس سے اس کو روک دیا جائے بشرطیکہ وہ عبادت واجب ہو جیسے فرض حج، نذر مانا ہوا حج اور عمرہ، یہ تمام فقہاء کے نزدیک ہے اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک فرض عمرہ، احصار کی وجہ سے یہ واجب اس سے ساقط نہیں ہوگا۔

واجب عبادت جس سے محرم کو روک دیا جائے اس کی قضا کے احکام، نفلی عبادت کی قضا اور قضا میں محرم پر لازم امور کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''إحصار'' (فقرہ/ ۴۹، ۵۱) اور ''حج'' (فقرہ/ ۱۲۱، ۱۲۳)۔

جس شخص کا حج فوت ہوجائے وہ جمہور فقہاء کے نزدیک طواف، سعی اور حلق کر کے حلال ہوجائے گا اور آئندہ سال قضا اس پر لازم ہوگی [۱]۔

ایک روایت کے مطابق حنابلہ اور مزنی کی رائے یہ ہے کہ فاسد حج کو وہ جاری رکھے گا، اور حج کے تمام افعال اس پر لازم ہوں گے، اس لئے کہ جس رکن کا وقت فوت ہوگیا ہو اس کا ساقط ہونا اس رکن سے مانع نہیں ہوگا جس کا وقت فوت نہ ہوا ہو [۲]۔

حج فوت ہونے کی صورتیں، جس کا حج فوت ہوجائے اس کے حلال ہونے اور حلال ہونے کی کیفیت کی تفصیلات کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''فوات''۔

وقت نکل جانے کی وجہ سے قربانی کی قضا:

۳۵- حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ قربانی کا وقت نکل جانے سے قربانی فوت ہوجاتی ہے، اور اس کا زمانہ گذر جانے کے بعد مکلف اس کا مخاطب نہیں رہتا ہے [۱]۔

پھر حنفیہ نے کہا: اگر وہ اپنے اوپر کوئی متعین بکری واجب کرے، مثلاً یوں کہے: مجھ پر اللہ کے لئے واجب ہے کہ میں اس بکری کو قربان کروں خواہ واجب کرنے والا شخص فقیر ہو یا غنی، یا قربانی کرنے والا شخص فقیر ہو، اور اس نے قربانی کی نیت سے ایک بکری خریدی ہو اور قربانی نہ کرسکا ہو کہ ایام نحر گذر گئے، تو وہ اس بکری کو زندہ صدقہ کردے گا، اور جس نے قربانی نہیں کی ہے اگر وہ غنی ہو اور اس نے اپنے اوپر کوئی متعین بکری لازم نہ کی ہو، تو ایک بکری کی قیمت وہ صدقہ کرے گا خواہ اس نے بکری خریدی ہو یا نہیں [۲]۔

مالکیہ کے نزدیک قربانی کی تعیین ذبح کے بغیر نہیں ہوتی ہے، لہذا نذر سے یا نیت سے یا علاحدہ کردینے سے قربانی متعین نہیں ہوگی [۳]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص قربانی نہ کرے یہاں تک کہ وقت نکل جائے، تو اگر قربانی نفلی ہو تو اب نہیں کرے گا بلکہ اس سال قربانی فوت ہوجائے گی، اور اگر قربانی نذر کی ہو تو لازم ہوگا کہ قربانی کرے اور ادا کی طرح واجب کی قضا کرے [۴]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''أضحیة'' (فقرہ/ ۴۲، ۴۴)۔

بیویوں کے درمیان فوت شدہ باری کی قضا:

۳۶- فوت شدہ باری کی قضا کے مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ باری کا وقت ختم ہوجانے سے

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۵۶، القوانین الفقہیہ ص ۱۳۹ شائع کردہ دار الکتاب العربی، المہذب ۱/ ۲۴۰، المغنی ۳/ ۵۲۷، ۵۲۸۔

(۲) المغنی ۳/ ۵۲۷، المذہب ۱/ ۲۴۰۔

---

(۱) البنایہ ۹/ ۱۱۲، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۴۵۲ شائع کردہ دار المعرفہ۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۹۶۔

(۳) الشرح الصغیر ۲/ ۱۴۸، ۱۴۹۔

(۴) المجموع ۸/ ۳۸۸، الفروع لابن مفلح ۳/ ۵۴۶۔

باری فوت ہوجائے گی، خواہ کسی عذر کی وجہ سے فوت ہوئی ہو یا بغیر عذر کے، اور اس باری کی قضا نہیں کی جائے گی، پس جس بیوی کے حصہ کی کوئی رات فوت ہوجائے، اس کے بدلہ دوسری رات اس کے لئے نہیں ہوگی، اس لئے کہ باری سے مقصود فی الحال حاصل شدہ ضرر کو دفع کرنا ہے، اور وہ وقت نکلنے سے ختم ہوجاتا ہے، اور اگر اس کی قضا کے لئے کہا جائے تو اگلی رات والی بیوی پر ظلم ہوگا[(۱)]۔

عینی نے "محیط" اور "مبسوط" سے نقل کر کے کہا ہے کہ اگر شوہر کسی ایک بیوی کے پاس ظلماً ایک ماہ تک رہ جائے، پھر دوسری بیویوں کی جانب سے باری کا مطالبہ ہو یا نہ ہو، شوہر پر اس کا عوض نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ مال نہیں ہے، لہذا وہ ذمہ میں دین نہیں قرار پائے گی، البتہ وہ ظالم ہوگا اور اس کو نصیحت کی جائے گی، اور اگر وہ ایسا کرتا ہی رہے تو تعزیراً اس کی تادیب کی جائے گی[(۲)]۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر شوہر کسی مشغولیت یا رکاوٹ کی وجہ سے باری والی بیوی کے پاس رات میں قیام کرنے سے معذور ہو، یا بغیر عذر کے اس کے پاس رات نہ گذارے تو اس کی قضا کرے گا جس طرح دوسرے واجبات کی قضا ہے[(۳)]۔

یہی رائے ابن الہمام نے اختیار کی ہے، وہ فرماتے ہیں: غور وفکر کا تقاضا یہ ہے کہ اگر بیوی مطالبہ کرے تو شوہر کو قضا کا حکم دیا جائے گا، اس لئے کہ یہ آدمی کا حق ہے اور شوہر اس کو پورا کرنے پر قادر ہے[(۴)]۔

نفقہ کی قضا:

۳۷- مالکیہ، شافعیہ، اظہر روایت میں حنابلہ، حسن، اسحاق اور ابن المنذر کا مذہب ہے کہ جو شخص اپنی زوجہ کا واجب نفقہ ایک مدت تک چھوڑ دے تو اس کی وجہ سے وہ ساقط نہیں ہوگا، بلکہ وہ نفقہ شوہر کے ذمہ دین رہے گا خواہ کسی عذر کی وجہ سے اس کو چھوڑے یا بغیر عذر کے، اس لئے کہ وہ ایسا مال ہے جو عقد معاوضہ میں بطور بدل واجب ہوتا ہے، لہذا وہ زمانہ گذرنے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا جیسے کہ قیمت، اجرت اور مہر[(۱)]۔

حنفیہ اور دوسری روایت میں حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر کچھ مدت گذر جائے اور وہ اس پر خرچ نہ کرے تو نفقہ ساقط ہوجائے گا، البتہ اگر اس نفقہ کے بارے میں کوئی فیصلہ کیا گیا ہو یا زوجہ نے شوہر کے ساتھ کسی مقدار پر صلح کر لی ہو تو ان دونوں صورتوں میں گذشتہ زمانہ کا نفقہ زوجہ کو دلایا جائے گا، اس لئے کہ نفقہ شرمگاہ کے عوض کے طور پر واجب نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس کا وجوب "احتباس" کے عوض میں صلہ اور رزق کے طور پر باقی رہے گا عوض کے طور پر نہیں، کیونکہ اللہ تعالی نے اسے رزق کا نام دیا ہے، ارشاد ہے: "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ"[(۲)] (اور جس کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہے، ان (ماؤں) کا کھانا)۔

اور رزق اس کا نام ہے جو بطور صلہ دیا جائے، اور صلہ پر ملکیت حقیقتاً سپرد کئے بغیر یا قاضی کے فیصلہ کے بغیر جیسا کہ ہبہ میں ہے، یا باہمی رضامندی سے شوہر کے التزام کے بغیر نہیں آتی ہے[(۳)]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ زوجین میں سے کوئی قضا یا صلح کے بعد قبضہ سے پہلے مرجائے تو نفقہ ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۰۰، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۵۰۶۔
(۲) البنایہ ۴/ ۳۳۲۔
(۳) روضۃ الطالبین ۷/ ۳۶۱، المہذب ۲/ ۶۹، کشاف القناع ۵/ ۱۹۹۔
(۴) فتح القدیر ۲/ ۵۱۸، ۵۱۹ طبع بولاق۔

(۱) القوانین الفقہیہ ص ۲۲۲ شائع کردہ دار الکتاب العربی، المہذب ۲/ ۱۶۵ شائع کردہ دار المعرفہ، المغنی ۷/ ۵۷۸۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔
(۳) الاختیار ۴/ ۶، المغنی ۷/ ۵۷۸۔

ایک صلہ ہے جو قبضہ سے قبل موت سے ساقط ہو جاتا ہے [1]۔

یہ زوجہ کے نفقہ کا حکم ہے، رشتہ دار کے نفقہ کے بارے میں فقہاء کی رائے ہے کہ جس شخص پر کسی رشتہ دار کا نفقہ لازم ہو اور وہ ایک دن یا چند ایام اس پر خرچ نہ کرے تو وہ اس پر دین نہیں ہوگا، اور نہ اس پر اس کی قضا لازم ہوگی، اس لئے کہ نفقہ زمانہ گذرنے سے ساقط ہو جاتا ہے، الا یہ کہ قاضی نے اس کے نام پر قرض لینے کا حکم دے رکھا ہو تو وہ اس کے ذمہ دین ہو جائے گا اور ساقط نہیں ہوگا [2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''نفقۃ''۔

(۱) الاختیار ۴/۷۔

(۲) الاختیار ۴/۱۳، القوانین الفقہیہ ص ۲۲۲، المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/۷۸، الأشباہ والنظائر للسیوطی ص ۴۰۱، المہذب ۲/۱۶۸، الفروع ۵/۵۹۹۔

قضاۃ

تعریف:

۱- قضاۃ قاضی کی جمع ہے، قاضی وہ شخص ہے جو امور میں فیصلہ کرنے والا اور ان کا حکم دینے والا ہو، کہا جاتا ہے: ''قضی قضاءً فهو قاض'' اس نے فیصلہ کیا، ''استقضی فلان'': فلاں کو قاضی بنایا جو لوگوں کے درمیان فیصلہ کرے [1]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

حکام:

۲- حکام حاکم کی جمع ہے، حاکم کا لفظ خلیفہ، والی، قاضی اور حکم سب کو شامل ہے، البتہ فقہاء کی عبارتوں میں مطلق بولا جائے تو قاضی مراد ہوتا ہے [2]۔

قضاۃ اور حکام کے درمیان عموم اور خصوص کی نسبت ہے۔

شرعی حکم:

۳- فقہاء کے درمیان اس بات میں اختلاف نہیں کہ ملک کے اطراف میں فوراً قاضی مقرر کرنا امام پر فرض عین ہے، کیونکہ امام کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ جس جگہ سے فریق کو عدالت میں طلب کیا

(۱) لسان العرب: مادہ ''قضی''، مادہ ''حکم''۔

(۲) ابن عابدین ۴/۲۹۸۔

جاسکتا ہو اس سے آگے مسافت کی جگہ کو قاضی سے خالی رکھے، اس لئے کہ وہاں سے فریق کو حاضر کیا جانا باعث مشقت ہے، اور یہ ذمہ داری امام کی عمومی ولایت میں شامل ہے، اور امام ہی کی طرف سے یہ درست ہوتا ہے، نیز اس ذمہ داری کو امام سے مطالبہ کئے جانے تک موقوف نہیں رکھا جائے گا، اس لئے کہ یہ ان حقوق میں سے ہے جن کی رعایت مطلوب ہے، اور ایسے منصب کو قبول کرنا اس کی صلاحیت رکھنے والوں کے حق میں فرض کفایہ ہے [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قضاء''۔

قضا کے کام کو انجام دینے اور اس کا حق ادا کرنے کی قدرت رکھنے والوں کے لئے اس کام میں بہت زیادہ فضیلت ہے، اسی لئے اللہ تعالی نے اس میں خطا پر بھی اجر رکھا ہے اور قاضی سے خطا کا حکم ساقط کر دیا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قضاء''۔

قاضی کی شرائط:

۴ - قضاء کے منصب پر فائز ہونے والے کے لئے فقہاء نے چند شرطیں لگائی ہیں، جن میں سے بعض شرائط میں ان کا اختلاف ہے اور بعض دوسری شرائط میں اتفاق ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قضاء''۔

متعدد قاضی ہونا:

۵ - یہ جائز ہے کہ امام ایک شہر میں دو یا تین قاضی مقرر کرے، اور ہر قاضی کے لئے فرائض متعین کر دے، مثلاً کسی کو نکاح کے معاملات

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۶، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۲، المغنی ۹/ ۳۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

سپرد کر دے، دوسرے کو مالی مطالبات کی ذمہ داری دے دے، تیسرے قاضی کو زمین جائیداد کے امور کی ذمہ داری دے دے۔

اور یہ بھی جائز ہے کہ ہر قاضی کو شہر کے ایک مخصوص علاقہ میں تمام معاملات دیکھنے کا اختیار عطا کر دے، کیونکہ اس صورت میں بھی باہم کوئی ٹکراؤ نہیں ہوگا۔ اگر دونوں قاضیوں میں سے ہر ایک کے لئے مذکورہ طریقہ پر اختیارات کی تعیین نہ کر دے بلکہ دونوں کی ولایت عام رہنے دے، تو اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان مختلف مذاہب ہیں [1]، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قضاء''۔

قضا پر وظیفہ لینا:

۶ - قاضی کے لئے جائز ہے کہ بیت المال سے وظیفہ وصول کرے، قاضی شریح، ابن سیرین، امام شافعی اور بعض حنفیہ نے اس کی رخصت دی ہے، جمہور فقہاء اور اکثر اہل علم کی یہی رائے ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''قضا'' میں ہے۔

لیکن قضا کے لئے اجرت پر رکھنا عام فقہاء کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قضاء''۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۹، المغنی ۹/ ۱۰۰۔

قطار

تعریف:

۱- لغت میں "القطار من الإبل" کا مطلب ہے: ایک ترتیب میں کئی اونٹ، اس کی جمع "قطر" ہے، جیسے کتاب اور اس کی جمع کتب ہے، کہا جاتا ہے: قطر الإبل قطرا، قطّرها وأقطرها: یعنی اونٹوں کو ایک ترتیب میں ایک دوسرے سے قریب کیا [۱]۔

فقہاء اس لفظ کو لغوی معنی میں ہی استعمال کرتے ہیں۔

بابرتی نے کہا: القطار، اونٹوں کو ایک ترتیب میں قریب کرنا ہے [۲]۔

زرقانی نے کہا: قطار (قاف پر زیر کے ساتھ) اونٹ یا اس کے علاوہ دوسرے جانور کو ایک دوسرے کے ساتھ باندھنا ہے [۳]۔

بعض فقہاء شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ ایک قطار کی تعداد نو سے زائد نہ ہو کہ عام رواج یہی ہے [۴]، ابن الصلاح نے اس سے اختلاف کیا ہے اور اس کی تعداد سات بتائی ہے [۵]۔

نووی نے کہا: زیادہ صحیح درمیانی رائے ہے، ابوالفرج سرخسی نے اس کو ذکر کیا ہے، انہوں نے کہا: صحراء میں تعداد کی قید نہیں ہوگی، آبادی

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔
(۲) العنایہ وفتح القدیر ۴/ ۲۴۶۔
(۳) الزرقانی ۸/ ۱۰۲۔
(۴) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۲۸، أسنی المطالب ۴/ ۱۴۵۔
(۵) أسنی المطالب ۴/ ۱۴۵۔

میں ایک قطار کے لئے جتنی تعداد کا رواج ہو اس کا اعتبار ہوگا، اور یہ تعداد سات سے دس کے درمیان ہے [۱]، بلقینی نے کہا: امام شافعی اور بہت سارے اصحاب نے اس کا اعتبار نہیں کیا ہے، ان میں شیخ ابو حامد اور ان کے متبعین بھی ہیں، سات اور نو کی قید لگانا معتبر نہیں ہے، اذرعی اور زرکشی نے اسی کے قریب ذکر کیا ہے، پھر ان دونوں نے کہا: تعداد کے سلسلہ میں لوگوں میں اختلاف کی وجہ ان کے عرف و رواج کا اختلاف ہے، اس لئے زیادہ بہتر یہ ہے کہ ہر علاقہ میں وہاں کے عرف کا اعتبار کیا جائے، صاحب وافی نے اسی کی صراحت کی ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

راحلہ:

۲- راحلہ اونٹ کی سواری ہے خواہ اونٹ ہو یا اونٹنی، اور ایسی اونٹنی جو سواری کے قابل ہو اسے بھی کہتے ہیں، لیکن اول ہی فقہاء کی مراد ہوتی ہے [۳]، راحلہ قطار کا ایک حصہ ہے۔

اجمالی حکم:

قطار سے متعلق کچھ احکام ہیں جن کے بارے میں فقہاء نے گفتگو کی ہے، ان ہی میں سے حرز اور قطار جو تلف کردے اس کا ضمان ہے، تفصیل درج ذیل ہے:

الف-حرز:

۳- شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ قطار کے ساتھ اگر پیچھے سے کوئی ہنکانے والا شخص ہو تو اس کی نگرانی یہ ہے کہ وہ قطار (اونٹوں) کو دیکھتا

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۲۸، ۱۲۹۔
(۲) أسنی المطالب ۴/ ۱۴۵۔
(۳) تحریر الفاظ التنبیہ للنووی ص ۳۵ ۱ شائع کردہ دار القلم، المصباح المنیر۔

رہے، اور جو اونٹ اسے نظر نہ آرہے ہوں وہ اس کی حرز میں نہیں ہوں گے، اور اگر قطار کے ساتھ آگے چلنے والا شخص ہو تو اس کی نگرانی یہ ہے کہ وہ قطار کو ہر لحہ دیکھے، اور جب وہ گھوم کر دیکھے گا تو اپنی نگاہ قطار کے اخیر تک پہنچائے گا، اور اگر کچھ اونٹ کسی پہاڑ یا عمارت کی رکاوٹ کی وجہ سے نہ نظر آرہے ہوں تو وہ اونٹ غیر محرز ہوں گے[1]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر چور قطار کے کچھ حصہ کو باقی سے محض جدا کردے تو اس کی وجہ سے معتمد قول کے مطابق اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا[2]۔

ابن کج نے شافعیہ کا ایک قول یہ نقل کیا ہے کہ اونٹوں کے آگے چلنے والے پر یہ شرط نہیں ہے کہ وہ قطار کے آخر تک دیکھے[3]۔

اور جہاں قطار کے اخیر تک دیکھنے کی شرط لگائی گئی ہے وہاں فقہاء شافعیہ کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ آواز کا پہنچنا شرط ہے یا نہیں؟ بعض فقہاء نے کہا: اگر اس کی آواز قطار کے ایک حصہ تک نہ پہنچ سکے تو وہ حصہ غیر محرز ہوگا، بعض دوسرے فقہاء نے آواز پہنچنے کے اعتبار سے خاموشی اختیار کی ہے اور صرف دیکھنے پر اکتفاء کیا ہے، اس لئے کہ جس کو وہ دیکھ رہا ہے جب وہ چاہے تو اس کے لئے وہاں دوڑ کر پہنچنا ممکن ہوگا[4]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص قطار میں سے کوئی اونٹ یا کجاوہ چوری کرلے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ وہ مقصود حرز میں نہیں ہے، لہذا اس میں عدم حرز کا شبہ ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ہانکنے والا، سوار اور آگے چلنے والا محض مسافت طے کرنا اور سامانوں کو پہنچانا چاہتے ہیں حفاظت نہیں، اسی لئے اگر ان سامانوں

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۲۸، المغنی ۸/ ۲۵۰۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۹۵، الشرح الصغیر ۴/ ۴۸۰۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۲۸۔

(۴) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۲۸۔

کے ساتھ ان کی حفاظت کے لئے کوئی شخص ساتھ میں چل رہا ہو تو فقہاء کہتے ہیں کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اور اگر کوئی کجاوہ کو پھاڑ کر اس میں سے نکال لے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اس صورت میں گون حرز ہیں، کیونکہ اس میں سامان رکھنے کا مقصد سامان کی حفاظت ہوتی ہے جیسے کہ آستین میں رکھنا، لہذا یہاں حرز سے لینا پایا جائے گا، لہذا ہاتھ کاٹا جائے گا[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''سرقۃ'' (فقرہ/ ۳۷)۔

ب- قطار کے ضائع کردہ کا ضمان:

۴- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر قطار کا کوئی اونٹ کسی آدمی کو روند ڈالے تو اس کی دیت قطار کے قائد (آگے چلنے والے) پر ہوگی، اور اگر اس کے ساتھ پیچھے ہانکنے والا بھی ہو تو دونوں پر ضمان ہوگا، کیونکہ اس کا سبب ہونے میں دونوں برابر ہیں، لیکن جان کا ضمان عاقلہ پر ہوگا اور مال کا ضمان خود اس کے مال میں ہوگا، یہ حکم اس صورت میں ہے جب پیچھے سے ہانکنے والا اونٹ کے ایک کنارہ ہو، اگر وہ درمیان میں ہو اور ایک اونٹ کی نکیل تھامے ہو، تو وہ اس اونٹ کے پیچھے والے اونٹوں کا ضامن ہوگا، آگے کے اونٹوں کے وہ دونوں ضامن ہوں گے، اور قطار کے بیچ میں اونٹ پر سوار شخص صرف اس بیچ کا ضامن ہوگا، وہ نہ اپنے آگے والے اونٹوں کا ضامن ہوگا، کیونکہ وہ ان کو ہانک نہیں رہا ہے اور نہ اپنے پیچھے والے اونٹوں کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ ان کو کھینچ نہیں رہا ہے، بشرطیکہ وہ اپنے پیچھے کے اونٹ کی نکیل نہ تھامے ہو، اور اگر وہ اونٹ جو چلتے ہوئے قطار سے اس کے قائد کے علم کے بغیر بندھا ہو کسی انسان کو قتل کردے تو قائد کے عاقلہ پر دیت کا ضمان ہوگا، اور وہ لوگ باندھنے والے کے عاقلہ سے

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۴۶ طبع بولاق۔

اس دیت کو وصول کریں گے، اس لئے کہ یہ دیت ہے، خسارہ نہیں ہے، اور اگر اونٹ کو باندھے اور قطار ابھی رکا ہوا ہو تو اس صورت میں صرف قائد کے عاقلہ پر دیت ہوگی، اور وہ بغیر اجازت اس کے ہانکنے کی وجہ سے اس دیت کو وصول نہیں کریں گے[1]۔

مالکیہ نے کہا: جو شخص کسی قطار کی قیادت کرے تو قطار کے اول یا آخر میں اونٹ جو نقصان پہنچائے اس کا وہ ضامن ہوگا، اور اگر اونٹ کسی شخص کو اپنے اگلے یا پچھلے پاؤں سے مار دے تو قائد ضامن نہیں ہوگا، الا یہ کہ خود قائد اونٹ کے ساتھ کوئی حرکت کرے جس کی وجہ سے ایسا ہو[2]۔

حنابلہ میں سے شمس الدین ابن قدامہ نے کہا: جو اونٹ کسی ایسے اونٹ کے ساتھ قطار میں ہو جس پر کوئی سوار ہو تو اس اونٹ کی جنایت کا ضمان سوار پر ہوگا، کیونکہ سوار ہی قائد کے حکم میں ہے، اور اگر اس دوسرے اونٹ کے ساتھ کوئی تیسرا اونٹ قطار میں ہو تو تیسرے کا ضمان سوار پر نہیں ہوگا، الا یہ کہ اس کا کوئی ہانکنے والا ہو، اس لئے کہ پہلے سوار کے لئے اس تیسرے کو جنایت سے روکنا ممکن نہیں ہے[3]۔

قط

دیکھئے: ھِرّ۔

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸۹۔
(۲) الزرقانی ۸/ ۱۱۹۔
(۳) الشرح الکبیر بہامش المغنی ۵/ ۱۵۴۔

قطع

تعریف:

۱- لغت میں قطع کا معنی کسی جسم (جس میں لمبائی چوڑائی اور موٹائی ہو) سے کسی جز کو علاحدہ کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **قطعت الحبل قطعاً**: یعنی میں نے رسی کا ایک جز کاٹ لیا[1]، اس لفظ کا استعمال کئی معانی میں ہوتا ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص کوئی کام شروع کرے اور اسے پورا نہ کر سکے تو کہا جاتا ہے: "إنه قطعه"، اور جو شخص نماز پوری کرنے سے قبل سلام پھیر کر نماز سے نکل جائے، یا نماز شروع کرنے کے بعد کوئی ایسا کام کرے جس سے نماز باطل ہو جائے تو کہا جاتا ہے: اس نے اپنی نماز قطع کر دی[2]، اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے۔

قطع سے متعلق احکام:

قطع کے موضوع کے فرق سے قطع کے احکام الگ الگ ہوتے ہیں۔

عبادت قطع کرنا:

۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ واجب عبادت شروع کرنے کے بعد

(۱) لسان العرب۔
(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۴۰، المنہج ۱/ ۳۴۳، ۵۸۷۔

بغیر کسی شرعی جواز کے اس کو قطع کرنا ناجائز ہے، کیونکہ بغیر کسی شرعی جواز کے قطع کرنا فعل عبث اور کھلواڑ ہے جو عبادت کے احترام کے منافی ہے اور عبادت کو فاسد کرنا ممنوع ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''**وَلَا تُبْطِلُوْا أَعْمَالَكُمْ**''[۱] (اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کرو)، ہاں کسی شرعی جواز کی بنا پر قطع کرنا درست ہوگا، چنانچہ کسی سانپ وغیرہ کو مارنے کے لئے نماز توڑی جاسکتی ہے، اس لئے کہ اس کو مارنے کا حکم ہے، اپنے یا کسی دوسرے کے قیمتی مال کے ضائع ہونے کے اندیشہ سے، کسی مظلوم کی اعانت کے لئے اور کسی غافل یا کسی سوئے ہوئے شخص کو جس کی طرف سانپ وغیرہ جارہا ہو متنبہ کرنے کے لئے نماز توڑی جاسکتی ہے، جبکہ تسبیح کے ذریعہ ان کو متنبہ کرنا ممکن نہ ہو، کسی ڈوبتے ہوئے شخص کو بچانے کے لئے اور کسی جان یا شیرخوار بچہ کو بچانے کے لئے روزہ توڑا جاسکتا ہے[۲]۔

نفل کو شروع کرنے کے بعد توڑنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ نے کہا: فرض کی طرح نفل کو بھی شروع کرنے کے بعد بلا عذر توڑنا جائز نہیں ہے، بلکہ اسے مکمل کرنا واجب ہے، اس لئے کہ وہ عبادت ہے اور اس کے شروع کردینے سے وہ لازم ہوجاتی ہے اور اس کو باطل کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ وہ ایک عبادت ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: نفل کو قطع کرنا جائز ہے سوائے حج اور عمرہ کے، اس لئے کہ حدیث ہے: ''**المتنفل أمير نفسه**''[۳] (نفل

(۱) سورۂ محمد/۳۳۔

(۲) رد المحتار ۱/۴۴۰، بدائع الصنائع ۱/۲۸۱، حاشية الدسوقی ۱/۲۸۱، المغنی ۲/۴۹، ۲۴۹، المجموع ۴/۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات ۹۴-۱۰۵، ۱۰۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حدیث: ''المنتفل أمير نفسه'' کی روایت ترمذی (۳/۱۰۰) نے حضرت ام ہانیؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: ''الصائم أمير أو أمين نفسه'' اور اس کی روایت حاکم (۱/۴۳۹) نے کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

والا خود اپنا امیر ہوتا ہے)، البتہ اسے مکمل کرنا مستحب ہے، لیکن حج اور عمرہ دونوں کو مکمل کرنا واجب ہے، خواہ شروع کرنے کے بعد وہ دونوں فاسد ہوجائیں، اس لئے کہ حج اور عمرہ نفلی بھی فرض کی طرح ہیں، دیکھئے: ''تطوع'' (فقرہ/۲۱)۔

نماز کسی ایسے فعل کی وجہ سے منقطع ہوجاتی ہے جو نماز کے منافی ہو جیسے عمداً حدث کرنا، تکبیر تحریمہ کے بعد نماز سے نکلنے کی نیت کرنا، اتنا کلام کرنا جو عرف میں کثیر ہو، عمل کثیر کرنا، اور اس طرح کے دیگر امور جن سے نماز باطل ہوجاتی ہے۔

حنابلہ نے کہا: نماز اس صورت میں بھی ٹوٹ جاتی ہے جب نمازی کے آگے سے سیاہ کتا گذر جائے، یعنی ایسا کالا جس کے جسم پر سیاہی کے علاوہ اور کوئی رنگ نہ ہو، امام احمد کی ایک روایت میں یہ ہے کہ سیاہ کتا، گدھا اور عورت اگر نمازی کے آگے سے گذر جائیں تو نماز ٹوٹ جاتی ہے، لیکن عام فقہاء کے نزدیک ان میں سے کسی کے گذرنے سے نماز نہیں ٹوٹتی ہے[۱]۔

حنفیہ کے نزدیک کسی مطلق نماز میں جس میں مرد و عورت دونوں شریک ہوں اگر عورت مرد کے محاذات میں ہوجائے تو اس سے نماز ٹوٹ جاتی ہے، دیکھئے: اصطلاح ''اقتداء'' (فقرہ/۱۱)۔

کھانا، پینا اور جماع جو روزہ کو باطل کردیتے ہیں ان سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، شافعیہ کے نزدیک محض توڑنے کی نیت کرنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا ہے۔ دیکھئے: اصطلاح ''صوم'' (فقرہ ۳۳)۔

اقتداء کا ختم ہونا:

۳- امام اگر سلام پھیر کر یا کسی اور ذریعہ سے اپنی نماز سے نکل جائے تو اس سے مقتدی کی اقتداء ختم ہوجائے گی، کیونکہ اب رابطہ

(۱) بدائع الصنائع ۱/۲۴۱، المجموع ۳/۲۵۰، المغنی ۲/۲۴۹۔

باقی نہیں رہا۔

شافعیہ کے نزدیک مقتدی کے لئے جائز ہے کہ علاحدگی کی نیت کرکے اقتداء ختم کرلے، گرچہ ہم یہ کہیں کہ جماعت فرض کفایہ ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک نفل کی طرح فرض کفایہ شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا ہے، صرف جہاد اور جنازہ کی نماز اس سے مستثنیٰ ہیں، اس لئے کہ غزوہ ذات الرقاع[1] میں پہلی ٹیم نبی کریم علیہ السلام سے جدا ہوگئی تھی، البتہ ان کو قطع کرنا مکروہ ہے، سوائے اس کے کہ کوئی عذر ہو جیسے مرض ہو، یا امام نماز طویل کردے اور مقتدی اپنے ضعف یا مشغولیت کی وجہ سے صبر نہ کرسکے، اور اس کا ترک سنت مقصودہ ہو جیسے تشہد یا قنوت۔

سورۂ فاتحہ کے تسلسل کا ختم ہونا:

۴- سورۂ فاتحہ کا تسلسل ختم ہوجاتا ہے اگر درمیان میں کوئی ذکر آجائے گرچہ قلیل ہو، یا بغیر عذر کے اتنا سکوت ہو جو عرف میں طویل سمجھا جائے، یا سکوت خواہ قلیل ہو لیکن قراءت قطع کرنا اس سے مقصود ہو، اس لئے کہ یہ چیزیں قراءت سے اعراض کو بتاتی ہیں[2]۔

خطبۂ جمعہ کو قطع کرنا:

۵- خطبۂ جمعہ کے صحیح ہونے کے لئے اتنے لوگوں کا خطبہ سننا ضروری ہے جن سے جمعہ منعقد ہوجاتا ہے، اگر وہ تمام یا بعض لوگ چلے جائیں تو اس میں تفصیل ہے جسے اصطلاح ''خطبۃ'' (فقرہ/ ۲۴) میں دیکھا جائے۔

حرم کے پودے کاٹنا:

۶- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حرم کے وہ پودے جس کو لوگ عام طور سے نہیں اگاتے ہیں ان کو اکھاڑنا یا کاٹنا حرام ہے خواہ درخت ہو یا کچھ اور، اس حکم میں محرم اور غیر محرم دونوں برابر ہیں، کیونکہ حدیث ہے: ''**حرم الله مكة فلم تحل لأحد قبلي ولا لأحد بعدي أحلت لي ساعة من نهار، لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها**''[1] (اللہ تعالیٰ نے مکہ کو حرام بنایا، وہ نہ مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال کیا گیا اور نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال کیا گیا، صرف دن کے ایک حصہ میں میرے لئے حلال کیا گیا، نہ اس کی سبز گھاس کاٹی جائے گی اور نہ وہاں کے درخت کاٹے جائیں گے)۔

دیکھئے: اصطلاح ''حرم'' (فقرہ ۱۰)۔

ورم شدہ حصہ یا ناکارہ عضو کو کاٹنا:

۷- عاقل بالغ شخص اپنے جسم کا ایسا ورم کاٹ سکتا ہے جس کو کاٹنے میں کوئی خطرہ نہ ہو اور نہ باقی رہنے میں خطرہ ہو، اس لئے کہ اس کا مقصد بدنمائی کا ازالہ ہے، لیکن اگر دو یا ایک قابل اعتماد ڈاکٹر کے کہنے کے مطابق اس کو کاٹنے میں جان کے لئے خطرہ ہو اور اس کو باقی رکھنے میں کوئی خطرہ نہ ہو یا یہ کہ کاٹنے میں خطرہ زیادہ ہو، تو اس کے لئے اس کو کاٹنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کی جان کی ہلاکت کا سبب ہوسکتا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''**وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**''[2] (اور خود کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)، اور اگر

---

(۱) المنہج علی حاشیۃ الجمل ۱/ ۵۷۸۔

حدیث: ''مفارقة الفرقة الأولى النبي ﷺ في ذات الرقاع'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۴۲۱) اور مسلم (۱/ ۵۷۵، ۵۷۶) نے حضرت صالح بن خوات سے کی ہے۔

(۲) المنہج علی حاشیۃ الجمل ۱/ ۳۴۷۔

(۱) حدیث: ''حرم الله مكة......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۲۱۳) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

ڈاکٹر کہیں کہ اگر نہ کاٹا جائے تو ایسا مرض لاحق ہوسکتا ہے جو ہلاکت کا سبب ہوتو کاٹنا واجب ہوگا، جس طرح دیگر مہلک چیزوں کو دفع کرنا واجب ہوگا، ناکارہ عضو بھی احکام میں ورم کے مثل ہے۔

باپ دادا وغیرہ کو اختیار ہے کہ چھوٹے بچہ اور مجنون کے ورم شدہ حصہ اور ناکارہ عضو کو خطرہ کے باوجود کٹوادیں، بشرطیکہ کاٹنے کے مقابلہ میں باقی رہنے میں خطرہ زیادہ ہو، اس لئے کہ باپ دادا کو ان دونوں کے مال کی حفاظت کا حق حاصل ہے، تو ان دونوں کے جسم کی حفاظت کی ذمہ داری بدرجہ اولی ہوگی، باپ اور دادا کے علاوہ حاکم اور دوسرے اولیاء کو یہ اختیار خطرہ نہ ہونے کی صورت میں ہوگا، خطرہ ہوتو کاٹنا جائز نہیں ہوگا [1]۔

چور کا ہاتھ کاٹنا

۸- اگر امام کے پاس کسی ایسے چور کا معاملہ لایا جائے جس نے محفوظ مقام سے نصاب سرقہ کے بقدر مال چوری کی ہو اور امام کے نزدیک اس کی چوری ثابت ہوجائے تو اس پر حد سرقہ جاری کرنا امام پر واجب ہوگا، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا'' [2] (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت، دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)، اور حدیث ہے: ''**تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً**'' [3] (چوتھائی دینار یا اس سے زائد کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائے گا)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''سرقۃ'' (فقرہ/ ۶۲)۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۰۰، ۲۰۱، المنہج علی الجمل ۱/ ۱۷۱۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔

(۳) حدیث: ''تقطع اليد في ربع دينار فصاعدا'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۹۶) اور مسلم (۳/ ۱۳۱۲) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

ڈاکوؤں کے ہاتھ پاؤں مخالف سمت سے کاٹنا:

۹- فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ محاربین کی سزاؤں میں ان کے ہاتھ اور پاؤں کاٹنا بھی ہے، اللہ تعالی فرماتا ہے: ''إِنَّمَا جَزٰؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُّقَتَّلُوْا أَوْيُصَلَّبُوْا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيْهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ'' [1] (جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگے رہتے ہیں، ان کی سزا بس یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں یا سولی دیئے جائیں، یا ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹے جائیں)۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حرابۃ'' (فقرہ/ ۷) اور اس کے بعد کے صفحات۔

قطع الطریق

دیکھئے: ''حرابۃ''۔

قفیز

دیکھئے: ''مقادیر''۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۳۔

قلس

دیکھئے: ''قیء''۔

قلفة

دیکھئے: ''حشفة''، ''ختان''۔

قلّة

دیکھئے: ''مقادیر''۔

قلنسوة

تعریف:

۱-قلنسوة لغت میں: سر کا ایک لباس ہے۔

''تقلیس'': ٹوپی پہننا[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے[۲]۔

ٹوپی سے متعلق احکام:

وضو میں اس پر مسح کرنا:

۲-حنفیہ کا مذہب اور حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ وضو میں ٹوپی پر مسح کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو اتارنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اسحاق بن ابراہیم نے کہا: امام احمد فرماتے ہیں کہ ٹوپی پر مسح نہیں کیا جائے گا[۳]۔

مالکیہ نے کہا: اگر اس کو اتارنے میں ضرر کا اندیشہ ہو تو اس پر مسح کرنا جائز ہوگا[۴]۔

شافعیہ نے کہا: اگر ٹوپی اتارنا دشوار ہو یا اتارنا نہیں چاہتا ہو تو اس

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح: مادہ ''قلس''۔
(۲) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۱/۱۸۱، الدسوقی ۱/۱۶۳، المغنی ۱/۳۰۴، کشاف القناع ۱/۱۱۳۔
(۳) ابن عابدین ۱/۱۸۱، الاختیار ۱/۲۵، کشاف القناع ۱/۱۱۳، المغنی ۱/۳۰۴۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۶۳۔

پر مسح کرنے سے وضو مکمل ہوجائے گا، گرچہ حدث کی حالت میں اس کو پہنا ہو، اس لئے کہ مسلم شریف کی حدیث ہے: "أنه ﷺ توضأ فمسح بناصيته وعلى العمامة"[1] (آپ ﷺ نے وضو فرمایا اور اپنی پیشانی اور عمامہ پر مسح کیا)، خواہ اس کو علاحدہ کرنا دشوار ہو یا نہیں[2]۔

محرم کا ٹوپی پہننا:

۳- محرم کے لئے ٹوپی پہننا حرام ہے، اس لئے کہ سر چھپانا ممنوعات احرام میں سے ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ قال في المحرم: لا يلبس القمص ولا العمائم ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف إلا أحد لا يجد نعلين فليلبس خفين وليقطعهما أسفل من الكعبين"[3] (نبی کریم ﷺ نے محرم کے بارے میں فرمایا: وہ نہ قمیص پہنے گا نہ عمامہ، نہ پائجامہ، نہ ٹوپی اور نہ موزے، اگر کسی کے پاس چپل نہ ہوں تو موزے پہن لے اور ٹخنوں سے نیچے کا حصہ کاٹ لے)۔

ابن بطال نے کہا: حدیث کا جملہ "ولا البرانس" ہے، "الصحاح" میں ہے کہ "برنس" لمبی ٹوپی کو کہتے ہیں، ابتدائے اسلام میں حجاج اسے پہنتے تھے۔

اگر محرم شخص ٹوپی پہن لے تو اس پر فدیہ لازم ہوگا، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے[1]۔

اہل ذمہ کا ٹوپی پہننا:

۴- اہل ذمہ کا ایک حکم یہ ہے کہ انہیں ایسا لباس پہننے کا حکم دیا جائے گا جو ان کو مسلمانوں سے ممتاز رکھے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے صحابہ کرام کی موجودگی میں اہل ذمہ کے ساتھ اس بات پر صلح فرمائی تھی کہ وہ اپنے لباس تبدیل کرلیں گے[2]، لہذا اگر وہ ٹوپی پہنیں تو ضروری ہوگا کہ ان کی ٹوپیاں مسلمانوں کی ٹوپیوں سے علاحدہ ہوں، تا کہ وہ اپنی ایک علامت کے ساتھ ممتاز ہوں جس کی وجہ سے وہ پہچانے جائیں۔

ابن عابدین نے کہا: اہل ذمہ کو چھوٹی ٹوپیوں کے پہننے سے روکا جائے گا، ان کی ٹوپیاں کھادی کی لمبی ہوں گی جو سیاہ رنگ سے رنگی ہوئی ہوں گی اور سلی ہوئی استر لگی ہوئی ہوں گی اور یہ پہچان کے لئے بہتر ہے[3]۔

امام ابو یوسف نے "کتاب الخراج" میں لکھا ہے کہ ان پر لازم کیا جائے گا کہ وہ لمبی ٹوپی پہنیں جو سلی ہوئی ہوں، حضرت عمرؓ ایسا ہی حکم دیتے تھے، یعنی یہ ان کی علامت ہوگی جس سے وہ پہچانے جائیں گے[4]۔

شیرازی نے کہا: اگر وہ ٹوپی پہنیں تو اس میں پھٹے ہوئے کپڑے کا ایک ٹکڑا لگالیں تا کہ وہ مسلمانوں کی ٹوپیوں سے ممتاز رہیں، اس لئے کہ حضرت عبدالرحمٰن بن غنم نے اس مکتوب میں روایت کیا ہے جسے

(۱) خبر: "أنه ﷺ توضأ فمسح بناصيته وعلى العمامة" کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۰) نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے کی ہے۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۶۰۔
(۳) حدیث ابن عمر: "أن النبي ﷺ قال في المحرم: لا يلبس القمص ولا العمائم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۴۰۱) اور مسلم (۲/ ۸۳۵) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) الاختیار ۱/ ۱۴۴، ابن عابدین ۲/ ۱۶۳، ۲۰۳، الدسوقی ۲/ ۵۵، ۵۸، ۶۶، المہذب ۱/ ۲۱۴، الإفصاح ۱/ ۲۸۳۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۶، ۲۵۷۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۷۴۔
(۴) ابن عابدین ۳/ ۲۷۴۔

حضرت عمرؓ کے واسطہ لکھا تھا جب حضرت عمرؓ نے شام کے عیسائیوں سے صلح فرمائی تھی، اس میں یہ شرط لگائی گئی تھی کہ وہ مسلمانوں کے کسی بھی لباس مثلاً ٹوپی اور عمامہ میں ان کی مشابہت اختیار نہیں کریں گے [۱]۔

حنابلہ نے بھی اسی کے مثل کہا ہے [۲]۔

مالکیہ نے کہا: انہیں ایسا لباس پہننے پر مجبور کیا جائے گا جس کی وجہ سے وہ ممتاز رہیں [۳]۔

قنطار

دیکھئے: ''مقادیر''۔

قمار

دیکھئے: ''میسر''۔

قنفذ

دیکھئے: ''أطعمة''۔

قمیص

دیکھئے: ''ألبسة''۔

قن

دیکھئے: ''رق''۔

---

(۱) المہذب ۲/۲۵۵، مغنی المحتاج ۴/۲۵۶، ۲۵۷۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/۱۳۲، المغنی ۸/۵۳۳ طبع الریاض۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/۲۶۸۔

قنوت

تعریف:

۱- قنوت لغت میں چند معانی پر بولا جاتا ہے، بعض معانی درج ذیل ہیں:

- طاعت: اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَّهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَّهٗ قٰنِتُوْنَ" (۱) (اسی کی ملک ہے جو کچھ بھی آسمانوں اور زمین میں ہے، سب اسی کے حکم بردار ہیں)۔

- صلاۃ: اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يٰمَرْيَمُ اقْنُتِيْ لِرَبِّكِ وَاسْجُدِيْ وَارْكَعِيْ مَعَ الرّٰكِعِيْنَ" (۲) (اے مریم اپنے پروردگار کی اطاعت کرتی رہ اور سجدہ کرتی رہ اور رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کرتی رہ)۔

-طول قیام: اس معنی میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "أفضل الصلاة طول القنوت" (۳) (سب سے بہتر نماز طویل قیام ہے)۔

حضرت ابن عمرؓ سے قنوت کے بارے میں پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا: میں تو قنوت کا مفہوم طول قیام ہی سمجھتا ہوں، پھر انہوں نے یہ آیت پڑھی: "أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ اٰنَآءَ الَّيْلِ سَاجِدًا وَّقَآئِمًا" (۱) (بھلا جو شخص رات کے وقت سجدہ وقیام کی حالت میں عبادت کرر ہا ہو)۔

-سکوت: چنانچہ حضرت زید بن ارقمؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں: "كنا نتكلم في الصلاة، يكلم الرجل صاحبه وهو إلى جنبه في الصلاة حتى نزلت "وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ" (۲) "فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام" (۳) (ہم لوگ نماز میں گفتگو کرتے تھے، ایک شخص اپنے پہلو والے شخص سے نماز میں بات کرتا تھا یہاں تک کہ قرآن کی آیت نازل ہوئی "وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ" (اور اللہ کے سامنے عاجزوں (کی طرح) کھڑے رہا کرو)، تب ہمیں خاموش رہنے کا حکم دیا گیا اور گفتگو سے روک دیا گیا)۔

-دعا: یہ معنی سب سے زیادہ مشہور ہے، زجاج نے کہا: لغت میں مشہور یہ ہے کہ قنوت کا معنی دعا ہے، اور قانت دعا کرنے والا ہے، نووی نے بیان کیا ہے کہ قنوت خیر اور شر کی دعا کو کہتے ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے: "قنت له" اور "قنت عليه" (۴) یعنی اس کے لئے دعا کی اور اس کے لئے بددعا کی۔

اصطلاح میں: ابن علان نے کہا: اہل شرع کے نزدیک نماز میں قیام کے ایک مخصوص محل میں پڑھی جانے والی دعا کا نام قنوت ہے (۵)۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/۱۱۶۔

(۲) سورۂ آل عمران/۴۳۔

(۳) حدیث: "أفضل الصلاة طول القنوت" کی روایت مسلم (۱/ ۵۲۰) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

---

(۱) سورۂ زمر/۹، نیز دیکھئے: بصائر ذوی التمییز ۴/ ۲۹۸۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۸۔

(۳) حدیث زید بن أرقم "كنا نتكلم في الصلاة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۱۹۸) اور مسلم (۱/ ۳۸۳) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۴) دیکھئے: تحریر الفاظ التنبیہ للنووی طبع دار القلم دمشق ص ۷۳، بصائر ذوی التمییز للفیروز آبادی ۴/ ۲۹۸، طلبۃ الطلبۃ للنسفی ص ۲۸، المصباح المنیر، غرر المقالۃ فی شرح غریب الرسالۃ للمغراوی طبع دار الغرب الإسلامی ص ۱۱۸، حلیۃ الفقہاء لابن فارس ص ۸۱، المغرب للمطرزی، الزاہر للأزہری ص ۹۹، أنیس الفقہاء ص ۹۵۔

(۵) الفتوحات الربانیۃ علی الأذکار النوویہ ۲/ ۲۸۶۔

نماز میں قنوت:

۲- قنوت تین مواقع میں منحصر ہے، صبح کی نماز، وتر کی نماز، اور حوادث کے موقع پر، ان کی تفصیل آگے آرہی ہے:

الف- صبح کی نماز میں قنوت:

۳- نماز فجر میں قنوت کے حکم کے بارے میں فقہاء کے چار مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ، حنابلہ اور ثوری کا قول ہے کہ فجر کی نماز میں قنوت مشروع نہیں ہے (۱)۔

یہی قول حضرت ابن عباس، ابن عمر، ابن مسعود اور ابو الدرداء رضی اللہ عنہم سے مروی ہے، امام ابوحنیفہ نے فرمایا: فجر میں قنوت پڑھنا بدعت ہے (۲)، حنابلہ نے کہا: یہ مکروہ ہے (۳)۔

ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے: "أن النبي ﷺ قنت في صلاة الفجر شهراً يدعو في قنوته على أحياء من أحياء العرب، ثم تركه" (۴) (نبی کریم ﷺ نے ایک ماہ تک فجر میں قنوت پڑھی، اپنی قنوت میں آپ ﷺ عرب کے بعض قبائل کے لئے بددعا فرماتے رہے، پھر اسے ترک کردیا)، یہ حضرات کہتے

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات طبع ہجر بالقاہرہ ۱۹۸۶ء، کشاف القناع ۱/ ۴۹۳، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۵۴، المجموع للنووی ۳/ ۴۹۴، بدائع الصنائع ۱/ ۲۷۳، شرح معانی الآثار ۱/ ۲۴۱، ۲۵۴، مجمع الأنہر ۱/ ۱۲۹، عقود الجواہر المنیفۃ للزبیدی ۱/ ۱۴۷ طبع مؤسسۃ الرسالہ، بدایۃ المجتہد مط مع الہدایہ فی تخریج احادیث البدایہ ۳/ ۸۹، منح الجلیل ۱/ ۱۵۷، مواہب الجلیل ۱/ ۵۳۹۔

(۲) مجمع الأنہر ۱/ ۱۲۹۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۲۸، کشاف القناع ۱/ ۴۹۳۔

(۴) حدیث: "أن النبي ﷺ قنت في صلاة الفجر شهراً......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۳۸۵) اور مسلم (۱/ ۴۶۹) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، مذکورہ الفاظ دونوں کی متعدد روایات سے مرکب ہیں۔

ہیں کہ وہ منسوخ قرار پاگیا، کیونکہ ترک کرنا نسخ کی دلیل ہے، نیز اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جس کی روایت حضرت ابو مالک سعد بن طارق اشجعی نے کی ہے، "قلت لأبي: يا أبت إنک قد صليت خلف رسول الله ﷺ وأبي بكر، وعثمان، وعلي ههنا بالكوفة نحواً من خمس سنين، أكانوا يقنتون؟ قال: أي بنيّ، محدث، وفي لفظ: يا بنيّ إنها بدعة" (۱) (وہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے کہا: اباجان! آپ نے رسول اللہ ﷺ، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عثمانؓ کے پیچھے نماز پڑھی، اور یہاں کوفہ میں تقریباً پانچ برس حضرت علیؓ کے پیچھے نماز پڑھتے رہے، کیا یہ حضرات قنوت پڑھتے تھے؟ انہوں نے فرمایا: اے بیٹے! یہ نئی ایجاد ہے، اور ایک روایت کے الفاظ ہیں: اے بیٹے! یہ بدعت ہے)۔ ترمذی نے کہا: اسی پر اکثر اہل علم کا عمل ہے۔

دوم: مالکیہ کا مشہور قول ہے کہ فجر میں قنوت پڑھنا مستحب اور فضیلت ہے (۲)، "لأن النبي ﷺ كان يقنت في صلاة الصبح" (۳) (اس لئے کہ نبی کریم ﷺ صبح کی نماز میں قنوت پڑھتے تھے) اور اس حدیث میں جس کی روایت حضرت ابوہریرہؓ، حضرت خفاف بن ایماء، حضرت براء اور حضرت انس بن مالک نے کی ہے، حضرت انس فرماتے ہیں: "ما زال رسول الله ﷺ

(۱) حدیث سعد بن طارق: "قلت لأبي: يا أبت إنک قد صليت خلف رسول الله ﷺ......" کی روایت ترمذی (۲/ ۲۵۲) نے کی ہے اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے، دوسری روایت نسائی (۲/ ۲۰۴) نے کی ہے۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۵۳۹، منح الجلیل ۱/ ۱۵۷، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۱/ ۲۳۹، القوانین الفقہیہ ص ۶۶ طبع الدار العربیہ للکتاب۔

(۳) حدیث: "كان يقنت في صلاة الصبح" اسی معنی میں ابھی گذر چکی ہے۔

يقنت في الفجر حتى فارق الدنيا"[1] (رسول اللہ ﷺ برابر فجر میں قنوت پڑھتے رہے یہاں تک کہ دنیا سے تشریف لے گئے)علی بن زیاد نے فجر میں قنوت کوواجب بتایا ہے، جوقنوت ترک کردے اس کی نماز فاسد ہوجائے گی[2]۔

دوسری رکعت میں رکوع سے قبل اوراس کے بعدقنوت پڑھنا جائز ہے، البتہ افضل و مستحب یہ ہے کہ قراءت کے بعد رکوع سے قبل بلاتکبیر کے پڑھی جائے[3]، کیونکہ اس میں مسبوق کے لئے بھی آسانی ہے اورقنوت اورنماز کے دوارکان کے درمیان فصل بھی نہیں ہے،اوراس لئے کہ صحابہ کرام کی موجودگی میں حضرت عمرؓ کاعمل اسی پر رہا، قاضی عبدالوہاب بغدادی فرماتے ہیں: ''ابورجاء عطاردی سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ قنوت رکوع کے بعدتھی، حضرت عمرؓ نے اسے پہلے کردیا تاکہ مدرک اسے پالے، اور روایت ہے کہ حضرت عثمانؓ سے مہاجرین وانصار نے درخواست کی توانہوں نے اسے رکوع سے پہلے کردیا،اس لئے کہ اس میں جوفائدہ ہے وہ رکوع کے بعد میں نہیں ہے، اوروہ یہ کہ قیام اس صورت میں طویل ہوجائے گا اور بعد میں آنے والا رکعت پالے گا، اوراس لئے کہ قنوت میں ایک طرح قیام کوطویل کرنا ہے تورکوع سے قبل ہی یہ زیادہ بہتر ہے، بالخصوص فجر میں[4]۔

(۱) حدیث أنس:"مازال رسول الله ﷺ يقنت في الفجر حتى فارق الدنيا" کی راویت احمد(۳/ ۱۶۲)اوربیہقی (۲/ ۲۰۱)نے کی ہے، اورابن ترکمانی نے اس کوضعیف کہاہے، جیسا کہ سنن بیہقی کے حاشیہ میں ہے اور اسی طرح ابن الجوزی نے بھی ضعیف کہا ہے جیسا کہ نصب الرایہ (۲/ ۱۳۲)میں ہے۔

(۲) حاشیۃ البنانی علی الزرقانی ۱/ ۲۱۲، منح الجلیل ۱/ ۱۵۷، مواہب الجلیل ۱/ ۵۳۹۔

(۳) کفایۃ الطالب الربانی ۱/ ۲۳۹،مواہب الجلیل ۱/ ۵۳۹۔

(۴) الإشراف للقاضی عبدالوہاب ۱/ ۸۸۔

قنوت ان الفاظ میں پڑھنا مستحب ہے: "اللهم إنّا نستعينک، ونستغفرک، ونؤمن بک، ونتوکل عليک، ونخضع لک، ونخلع ونترک من يکفرک، اللهم إياک نعبد، ولک نصلي ونسجد، وإليک نسعى ونحفد، نرجو رحمتک، ونخاف عذابک، إن عذابک الجد بالکفار ملحق" (اے اللہ ہم تجھ سے مددطلب کرتے ہیں، ہم تجھ سے مغفرت چاہتے ہیں، ہم تجھ پرایمان رکھتے ہیں، ہم تجھ پر بھروسہ کرتے ہیں، ہم تیرے سامنے جھکتے ہیں اور جوتمہارے ساتھ کفر کرے اس کوہم چھوڑتے ہیں، اے اللہ ہم صرف تیری عبادت کرتے ہیں، ہم تیرے ہی لئے نماز پڑھتے اورسجدہ کرتے ہیں اور تیری ہی طرف دوڑتے ہیں اورلپکتے ہیں، تیری رحمت کی امید رکھتے ہیں اور تیرے عذاب سے ڈرتے ہیں، بے شک تیراواقعی عذاب کفارکوپہنچنے والا ہے)۔

جوشخص جان بوجھ کر یا بھولے سے قنوت نہ پڑھے اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، اگر وہ اس کوچھوڑنے کی وجہ سے سلام سے قبل سجدہ کرلے تواس کی نماز باطل ہوجائے گی۔

دعاءقنوت کے لئے کوئی مقررہ حدنہیں ہے۔

دعاءقنوت میں ہاتھ نہیں اٹھائے گا جس طرح آمین اوردعاءتشہد میں نہیں اٹھاتے ہیں[1]۔

دعاءقنوت آہستہ پڑھنا ہی امام، مقتدی اورمنفرد کے حق میں مستحب ہے،اس لئے کہ یہ دعاہے، لہذا ریاسے بچنے کے لئے آہستہ پڑھنا مناسب ہوگا[2]۔

(۱) التفریع ۱/ ۲۶۶، القوانین الفقہیہ ص ۶۷، مواہب الجلیل ۱/ ۵۴۰، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۱/ ۲۳۹۔

(۲) العدوی علی کفایۃ الطالب ۱/ ۲۳۹، مواہب الجلیل ۱/ ۵۳۹۔

مسبوق جب دوسری رکعت میں شامل ہو تو قضا میں قنوت نہیں پڑھے گا، اس لئے کہ وہ صرف پہلی رکعت کی قضا کرے گا، اور اس میں قنوت نہیں ہے، ابن رشد نے کہا: اگر دوسری رکعت کے رکوع سے قبل شامل ہو جائے تو قضا میں قنوت نہیں پڑھے گا خواہ امام کا قنوت ملے یا نہ ملے[1]۔

سوم: شافعیہ کا قول ہے کہ فجر کی نماز میں قنوت سنت ہے، نووی فرماتے ہیں: ہمارے یہاں فجر کی نماز میں قنوت مشروع ہے، اور وہ سنت مؤکدہ ہے[2]، اس لئے کہ حضرت انس بن مالک نے روایت کی ہے: "**ما زال رسول الله ﷺ يقنت في الفجر حتى فارق الدنيا**"[3] (رسول اللہ ﷺ برابر فجر میں قنوت پڑھتے رہے یہاں تک کہ اس دنیا سے تشریف لے گئے)۔

وہ کہتے ہیں کہ اگر قنوت کو ترک کردے تو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی، لیکن وہ سجدۂ سہو کرے گا، خواہ وہ عمداً چھوڑے یا بھول کر۔

قنوت پڑھنے کا مقام نماز فجر کی دوسری رکعت میں رکوع سے اٹھنے کے بعد ہے، اگر رکوع سے پہلے قنوت پڑھ لے تو اصح قول کے مطابق اس کا شمار نہیں ہوگا[4]، اس پر واجب ہوگا کہ رکوع کے بعد دوبارہ قنوت پڑھے پھر سجدۂ سہو کرلے[5]۔

(۱) کفایۃ الطالب الربانی مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۲۳۹، مختصر الدر الثمین لمیارہ ص ۱۳۹ طبع المغرب، القوانین الفقہیہ ص ۶۶ طبع الدار العربیہ للکتاب بتونس، التفریع لابن الجلاب ۱/ ۲۶۶ طبع دار الغرب الإسلامی، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۱/ ۵۳۹، الزرقانی علی خلیل مع حاشیۃ البنانی ۱/ ۲۱۲، منح الجلیل ۱/ ۱۵۷، الإشراف علی مسائل الخلاف للقاضی عبد الوہاب ۱/ ۸۸ طبع تونس، بدایۃ المجتہد مطبوع مع الہدایہ فی تخریج احادیث البدایہ للصدیق الغماری ۳/ ۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الأذکار طبع مکتبۃ دار البیان ص ۸۶۔

(۳) حدیث انس بن مالک جو ابھی گذر چکی ہے۔

(۴) المجموع شرح المہذب ۳/ ۴۹۵، الأذکار للنووی ص ۸۶۔

(۵) الفتوحات الربانیہ لابن علان ۲/ ۲۹۳۔

اس کے الفاظ کے سلسلہ میں مختار یہ ہے کہ حضرت حسن بن علیؓ سے مروی الفاظ قنوت پڑھے، حضرت حسنؓ فرماتے ہیں: "مجھے رسول اللہ ﷺ نے نماز وتر میں پڑھنے کے لئے یہ کلمات سکھائے: "**اللهم اهدني فيمن هديت، وعافني فيمن عافيت، وتولني فيمن توليت، وبارک لي فيما أعطيت، وقني شر ما قضيت، فإنک تقضي ولا يقضى عليک، وأنه لا يذل من واليت، تبارکت ربنا وتعاليت**"[1] علماء نے اس دعا میں مزید یہ اضافہ کیا ہے: "**ولا يعز من عاديت**" جو "**تبارکت ربنا وتعاليت**" سے قبل پڑھا جائے گا، اور آخر میں کہا جائے گا: "**فلک الحمد على ما قضيت، استغفرک وأتوب إليک**"۔

علامہ نووی فرماتے ہیں: ہمارے اصحاب نے کہا کہ اس اضافہ میں کوئی حرج نہیں ہے، اور ابوحامد اور بندنیجی اور دوسرے علماء نے کہا کہ یہ اضافہ مستحب ہے[2]۔

مذکورہ دعا کے بعد درود شریف "**اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وسلم**"۔ پڑھنا مسنون ہے، یہ مشہور اور صحیح قول کے مطابق ہے[3]۔

نووی فرماتے ہیں: مختار مذہب یہ ہے کہ قنوت میں کوئی خاص دعا متعین نہیں ہے، جو دعا بھی پڑھ لے اس سے قنوت ادا ہو جائے گی، لہٰذا اگر قرآن کریم کی ایک یا چند ایسی آیات قنوت میں پڑھے جو دعا

(۱) حدیث الحسن بن علی: "**علمني رسول الله ﷺ کلمات أقولهن في الوتر......**" کی روایت ترمذی (۲/ ۳۲۸) نے کی ہے، اور کہا کہ حدیث حسن ہے اور قنوت کے باب میں آپ ﷺ سے اس سے بہتر کوئی حدیث ہمارے علم میں نہیں ہے۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱/ ۲۵۴، المجموع ۳/ ۴۹۶۔

(۳) المجموع ۳/ ۴۹۹۔

پر مشتمل ہوں تو قنوت حاصل ہوجائے گی (۱)، لیکن افضل یہ ہے کہ مسنون دعا پڑھے (۲)۔

اگر حضرت عمرؓ سے منقول دعاءِ قنوت پڑھے تو بہتر ہوگا، مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فجر کی نماز میں رکوع کے بعد قنوت میں یہ دعا پڑھی: **اللهم اغفرلنا وللمؤمنين والمؤمنات، والمسلمين والمسلمات، وألف بين قلوبهم، وأصلح ذات بينهم، وانصرهم على عدوك وعدوهم، اللهم العن كفرة أهل الكتاب الذين يصدون عن سبيلك، ويكذبون رسلك،ويقاتلون أولياءك، اللهم خالف بين كلمتهم، وزلزل أقدامهم، وأنزل بهم بأسك الذي لاترده عن القوم المجرمين، بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم إنا نستعينك ونستغفرك، ونثني عليك ولا نكفرك، ونخلع ونترك من يفجرك، بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم إياك نعبد ولك نصلي ونسجد، ولك نسعى ونحفد، ونخشى عذابك الجد، ونرجو رحمتك، إن عذابك بالكافرين ملحق"** (۳)۔

حضرت عمرؓ سے منقول قنوت اور پہلے مذکور قنوت دونوں کو جمع کرنا مستحب ہے، اگر کوئی دونوں کو جمع کرے تو اصح قول کے مطابق حضرت عمرؓ کی قنوت کو بعد میں پڑھے گا، اور اگر ایک پر اکتفاء کرے گا تو پہلی قنوت پر اکتفاء کرے، دونوں قنوت اکٹھے پڑھنا اس وقت

(۱) المجموع شرح المہذب ۳/ ۴۹۷۔
(۲) الأذکار للنووی ص ۸۸، نیز دیکھئے: روضۃ الطالبین ۱/ ۲۵۴۔
(۳) حدیث عمرؓ "القنوت" کی روایت بیہقی نے اپنی سنن (۲/ ۲۱۰، ۲۱۱) میں کی ہے، اور یہ حدیث مصنف عبد الرزاق (۳/ ۱۱۰، ۱۱۱) اور مصنف ابن ابی شیبہ (۲/ ۳۱۴) میں دوسرے الفاظ میں مروی ہے، نیز دیکھئے: الأذکار ص ۸۷، المجموع شرح المہذب ۳/ ۴۹۸۔

مستحب ہے جب تنہا نماز پڑھ رہا ہو، یا مخصوص لوگوں کی امامت کر رہا ہو جو طویل قنوت پڑھنے پر راضی ہوں (۱)۔

نماز پڑھنے والا اگر امام ہو تو مستحب یہ ہے کہ صرف اپنی ذات کے لئے دعا نہ کرے بلکہ عام الفاظ پڑھے، جیسے جمع کا صیغہ استعمال کرتے ہوئے "اللهم اهدنا... الخ" پڑھے، کیونکہ حضرت ثوبانؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"لا يؤم امرؤ قوماً، فيخص نفسه بدعوة دونهم، فإن فعل فقد خانهم"** (۲) (کوئی شخص لوگوں کی امامت کرے تو لوگوں کو چھوڑ کر صرف اپنے لئے دعا نہ کرے، اگر کوئی ایسا کرے گا تو وہ ان کے ساتھ خیانت کرے گا)۔

قنوت میں دونوں ہاتھ اٹھانے کے سلسلہ میں دو مشہور اقوال ہیں، اصح یہ ہے کہ قنوت میں دونوں ہاتھ اٹھانا مستحب ہے (۳)۔

(اگر ہم ہاتھ اٹھانے کے قول کو اختیار کریں تو) دعا سے فراغت کے بعد دونوں ہاتھ چہرہ پر پھیرنے کے سلسلہ میں بھی دو اقوال ہیں، اصح یہ ہے کہ ہاتھ پھیرنا مستحب نہیں ہے (۴)۔

نماز فجر میں دعاءِ قنوت بالجہر پڑھی جائے یا آہستہ، اس میں امام، منفرد اور مقتدی کے درمیان فرق کیا جائے گا۔

اگر قنوت پڑھنے والا امام ہو تو اصح قول میں بالجہر قنوت پڑھنا مستحب ہوگا، اگر وہ منفرد ہو تو بالاتفاق آہستہ پڑھے گا، اور اگر وہ مقتدی ہو تو اگر امام بالجہر نہ پڑھے تو مقتدی بھی دوسری تمام دعاؤں کی طرح قنوت بھی آہستہ پڑھے گا، اور اگر امام آواز سے قنوت

(۱) المجموع ۳/ ۴۹۹۔
(۲) حدیث: "لا يؤم امرؤ قوما......" کی روایت ترمذی (۲/ ۱۸۹) نے کی ہے۔
(۳) الأذکار ص ۸۸۔
(۴) المجموع شرح المہذب ۳/ ۵۰۰، ۵۰۱۔

پڑھے اور مقتدی اس کو سن رہا ہو تو امام کی دعا پر آمین کہے گا اور دعا کے آخر میں خدا کی ثنا میں شریک ہو جائے گا، اور اگر مقتدی آواز نہ سن رہا ہو تو آہستہ قنوت پڑھے گا(۱)۔

ب- وتر میں قنوت:

۴- نماز وتر میں قنوت پڑھنے کے حکم کے بارے میں فقہاء کے چار مختلف اقوال ہیں:

اول: امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ پورے سال وتر کی نماز میں رکوع سے پہلے قنوت پڑھنا واجب ہے، صاحبین امام ابو یوسف اور امام محمد نے کہا کہ تمام سال رکوع سے قبل پڑھنا مسنون ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وتر پڑھنے والا جب تیسری رکعت میں قراءت سے فارغ ہوگا تو اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھاتے ہوئے تکبیر کہے گا، پھر دعاء قنوت پڑھے گا(۲)، انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "أنه ﷺ قنت في آخر الوتر قبل الركوع"(۳) (رسول اللہ ﷺ نے وتر کے آخر میں رکوع سے پہلے قنوت پڑھی)۔

کرخی نے ذکر کیا ہے کہ قنوت میں کھڑے ہونے کی مقدار سورہ "إِذَا السَّماءُ انْشَقَّتْ" پڑھنے کے برابر ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "أنه كان يقرأ في القنوت: اللهم إنا نستعينك...الخ"، "اللهم اهدنا فيمن هديت ...الخ"(۱)، اور دونوں دعاؤں کی مقدار اس سورت کے برابر ہے(۲)۔

قنوت میں کوئی متعین دعا نہیں ہے، جیسا کہ کرخی نے "کتاب الصلاۃ" میں لکھا ہے، اس لئے کہ صحابہ کرام سے قنوت کی حالت میں کئی دعائیں مروی ہیں، اور اس لئے کہ متعین دعا قلب کے استحضار اور اللہ کی جانب سچی رغبت کے بغیر دعا کرنے والے کی زبان پر جاری ہو جاتی ہے، اور قبولیت سے دور ہو جاتی ہے، نیز جب کسی نماز میں قرأت کے لئے کچھ متعین نہیں ہے تو قنوت کی دعا میں بدرجۂ اولی تعیین نہیں ہونی چاہئے، امام محمد سے منقول ہے، فرماتے ہیں کہ دعا میں تعیین سے رقت قلب جاتی رہتی ہے، ہمارے بعض مشائخ نے فرمایا: قنوت میں کوئی دعا متعین نہ ہونے سے مراد "اللهم إنا نستعينك..." کے علاوہ دعا ہے، اس لئے کہ قنوت میں اس دعا پر صحابہ کرام کا اتفاق ہے، لہذا بہتر ہے کہ یہ دعا پڑھے، اور اگر اس کے علاوہ دعا پڑھے تو جائز ہوگا، اگر اس دعا کے ساتھ ساتھ دوسری دعا بھی پڑھے تو بہتر ہوگا، اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ اس دعا کے بعد وہ دعا پڑھے جو رسول اللہ ﷺ نے حضرت حسن بن علیؓ کو قنوت میں پڑھنے کے لئے سکھائی تھی، یعنی "اللهم اهدنا فيمن هديت..."(۳) آخر تک(۴)۔

---

(۱) الأذکار للنووی طبع دار البیان بدمشق ص۸۶، ۸۹، روضۃ الطالبین ۱/۲۵۳، ۲۵۵، المجموع شرح المہذب ۳/۴۹۲، ۵۱۱۔

(۲) البحر الرائق ۲/۴۳، ۴۵، البدائع ۱/۲۷۳، مجمع الأنہر ۱/۱۲۸۔

(۳) حدیث: أنه صلى الله عليه وسلم "قنت في آخر الوتر قبل الركوع" کی روایت دارقطنی (۲/۳۲) نے کی ہے، اور ابن حجر نے الدرایۃ (۱/۱۹۳) میں ذکر کیا ہے کہ اس کی سند میں عمرو بن شمر ضعیف راوی ہیں۔

---

(۱) حدیث: أنه كان يقرأ في القنوت: "اللهم إنا نستعينك .." اور حدیث: "اللهم اهدنا فيمن هديت......" پہلی دعا حدیث ابن عباسؓ سے ثابت ہے، اس کو ابن حجر نے التلخیص (۱/۲۴۹، ۲۵۰) میں ذکر کیا ہے اور اس کی نسبت حاکم کی طرف کی ہے اور اس کو ضعیف قرار دیا ہے، اور دوسری دعا کا ثبوت اس سے ملتا ہے کہ آپ ﷺ نے حسن بن علیؓ کو یہ دعا سکھلائی تھی، جس کی تخریج فقرہ/ ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۲) البحر الرائق ۲/۴۴، البدائع ۱/۲۷۳۔

(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ علم الحسن بن علي في قنوته" کی تخریج فقرہ/ ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۴) البدائع ۱/۲۷۳۔

جو شخص عربی میں قنوت ٹھیک سے نہ پڑھ سکے یا وہ اسے یاد نہ ہو تو اس کے سلسلہ میں تین مختار اقوال ہیں، ایک قول یہ ہے: وہ تین بار ''یارب'' کہے گا، پھر رکوع کرلے گا، ایک قول یہ ہے: وہ تین بار "اللهم اغفرلي'' کہے گا، اور ایک قول یہ ہے: "اللهم ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة، وقنا عذاب النار" پڑھے گا، ابن نجیم نے تینوں اقوال ذکر کرنے کے بعد کہا ہے: ظاہر ہے کہ اختلاف افضلیت میں ہے جواز میں نہیں ہے، آخری دعا اپنی جامعیت کی وجہ سے افضل ہے، اس مسئلہ میں یہ قید لگانا کہ عربی اچھی طرح نہ جانتا ہو یہ شرط نہیں ہے، بلکہ معروف دعا جاننے والے کے لئے جائز ہے کہ مذکورہ دعاؤں میں سے کسی ایک پر اکتفاء کرلے، اس لئے کہ ظاہر الروایت میں دعا متعین نہیں ہے[1]۔

دعاء قنوت آہستہ پڑھی جائے گی یا آواز کے ساتھ، اس سلسلہ میں قاضی نے اپنی شرح ''مختصر طحاوی'' میں ذکر کیا ہے کہ اگر وہ منفرد ہو تو اس کو اختیار ہوگا، چاہے تو اتنا زور سے پڑھے کہ دوسرے سن سکیں، اور چاہے تو صرف اتنی آواز میں پڑھے کہ خود سن سکے، اور اگر چاہے تو قراءت کی طرح آہستہ پڑھے۔

اگر وہ امام ہو تو نماز کی قراءت سے ہلکی آواز میں قنوت پڑھے گا اور مقتدی "إن عذابک بالکفار ملحق"[2] تک امام کے ساتھ ساتھ پڑھیں گے۔

امام ابو یوسف فرماتے ہیں: مسنون یہ ہے کہ مقتدی بھی پڑھے اور یہی مختار ہے، اس لئے کہ یہ بھی دیگر تمام دعاؤں کی طرح ایک دعا ہے، امام محمد نے فرمایا: مقتدی دعا نہیں پڑھے گا، بلکہ آمین کہے گا، اس لئے کہ احتیاط کی بات یہ ہے کہ دعاء قنوت کو قرآن سے مشابہ مانا جائے۔

''ذخیرہ'' میں ہے: فقہاء نے بلاد عجم میں امام کے لئے بلند آواز کے ساتھ قنوت پڑھنا مستحسن بتایا ہے تاکہ لوگ سیکھ سکیں، جیسے کہ عراق سے جب وفد آیا تو حضرت عمرؓ نے ثنا زور سے پڑھی تھی، ''ہدایہ'' میں صراحت کی گئی ہے کہ آہستہ پڑھنا مختار ہے، اور ''محیط'' میں ہے کہ آہستہ پڑھنا اصح ہے[1]۔

''بدائع'' میں ہے: ماوراء النہر کے ہمارے مشائخ نے امام اور مقتدی سبھوں کے لئے دعاء قنوت آہستہ پڑھنے کو مختار کہا ہے[2]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً"[3] (اپنے پروردگار سے دعا کرو عاجزی کے ساتھ اور چپکے چپکے) اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "خیر الذکر الخفي"[4] (سب سے بہتر ذکر وہ ہے جو آہستہ کیا جائے)۔

قنوت میں نبی کریم ﷺ پر درود شریف پڑھنے کے بارے میں ابو القاسم صفار نے کہا: نہیں پڑھے گا، اس لئے کہ یہ درود پڑھنے کی جگہ نہیں ہے، فقیہ ابو اللیث نے کہا: درود پڑھے گا، اس لئے کہ قنوت دعا ہے، لہذا اس میں نبی ﷺ پر درود پڑھنا افضل ہوگا، یہ رائے انہوں نے ''الفتاوی'' میں ذکر کی ہے[5]۔

اگر قنوت کو اس کی جگہ پر نہ پڑھے تو کیا حکم ہے، فقہاء کہتے ہیں: اگر کوئی شخص قنوت بھول جائے اور رکوع میں چلا جائے، پھر رکوع سے

---

(۱) البحر الرائق ۲/ ۴۵۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۴۹، بدائع الصنائع ۱/ ۲۷۴۔

---

(۱) البحر الرائق ۲/ ۴۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۲۷۴۔

(۳) سورۂ اعراف/ ۵۵۔

(۴) حدیث: "خیر الذکر الخفي" کی روایت احمد (۱/ ۱۷۲) نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱۰/ ۸۱) میں کہا کہ اس میں محمد بن عبد الرحمن ابن لبیبہ ہیں، ابن حبان نے ان کو ثقہ کہا ہے اور ابن معین نے ضعیف کہا ہے۔

(۵) بدائع الصنائع ۱/ ۲۷۴۔

سر اٹھانے کے بعد یاد آئے تو دوبارہ قنوت نہیں پڑھے گا، ایسے شخص سے قنوت ساقط ہوجائے گی اور وہ سجدۂ سہو کرے گا، اور اگر رکوع میں قنوت یاد آجائے تو بھی ظاہر الروایہ کے مطابق یہی حکم ہوگا، جیسا کہ ''بدائع'' میں ہے، ''فتاوی خانیہ'' میں اسی رائے کو صحیح کہا ہے، امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ قنوت کا اعادہ کرے گا، کیونکہ قنوت کو قراءت سے مشابہت ہے، لہٰذا وہ دوبارہ پڑھے گا جیسا کہ سورۂ فاتحہ یا سورہ چھوٹ جائے اور رکوع میں یا رکوع سے سر اٹھانے کے بعد یاد آئے تو وہ سورت کا اعادہ کرے گا اور اس کا رکوع ٹوٹ جائے گا، اسی طرح یہاں ہوگا[۱]۔

دوم: مالکیہ کا مشہور قول اور طاؤس کا قول ہے، اور وہی حضرت ابن عمرؓ سے ایک روایت ہے کہ وتر کی نماز میں پورے سال میں قنوت مشروع نہیں ہے، حضرت طاؤس کہتے ہیں: وتر میں قنوت بدعت ہے، حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ کسی نماز میں کسی حال میں قنوت نہیں پڑھے گا، امام مالک کا مشہور مذہب یہ ہے کہ وتر میں قنوت مکروہ ہے۔

امام مالک سے ایک روایت یہ ہے کہ رمضان کے نصف آخر میں وتر میں قنوت پڑھے گا[۲]۔

سوم: شافعیہ کا اصح قول ہے کہ خاص طور سے رمضان کے نصف آخر میں وتر میں قنوت پڑھنا مستحب ہے، اگر ایک رکعت وتر پڑھے تو اس میں قنوت پڑھے گا، اور اگر ایک رکعت سے زائد پڑھے تو آخری رکعت میں قنوت پڑھے گا[۳]۔

شافعیہ کی ایک روایت یہ ہے کہ پورے رمضان میں قنوت پڑھے گا، رویانی نے ایک رائے یہ نقل کی ہے کہ پورے سال میں قنوت پڑھنا بلا کراہت جائز ہے، اور رمضان کے نصف آخر کے علاوہ ایام میں اگر قنوت چھوٹ جائے تو سجدۂ سہو نہیں کرے گا، وہ کہتے ہیں: یہ رائے بہتر ہے اور یہی مشائخ طبرستان کے نزدیک مختار ہے[۱]۔

رافعی نے کہا: امام شافعی کا ظاہر کلام یہ ہے کہ رمضان کے نصف آخر کے علاوہ میں قنوت مکروہ ہے[۲]۔

وتر میں محل قنوت صحیح و مشہور قول کے مطابق رکوع سے سر اٹھانے کے بعد ہے[۳]۔

وتر میں قنوت کے الفاظ وہی ہیں جو فجر میں قنوت کے ہیں[۴]۔

شافعیہ نے مستحب بتایا ہے کہ دعاء قنوت میں حضرت عمرؓ کی قنوت کو شامل کیا جائے[۵]۔

وتر کی قنوت کو بلند آواز سے پڑھنے، ہاتھ اٹھانے اور چہرہ پر پھیرنے کے سلسلہ میں وہی حکم ہے جو فجر کی قنوت کے سلسلہ میں اوپر ذکر ہوا[۶]۔

چہارم: حنابلہ کا قول ہے کہ پورے سال میں وتر کی آخری ایک رکعت میں رکوع سے اٹھنے کے بعد قنوت پڑھنا مسنون ہے[۷]، اس

(۱) البحر الرائق ۲/ ۴۵، بدائع الصنائع ۱/ ۲۷۴، الدر المنتقی شرح الملتقی ۱/ ۱۲۸، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۵۰۔

(۲) الکافی لابن عبد البر طبع دار الکتب العلمیہ بیروت ص ۷۴، التفریع لابن الجلاب ۱/ ۲۶۶، القوانین الفقہیہ ص ۶۶، منح الجلیل ۱/ ۱۵۷، الزرقانی علی خلیل ۱/ ۲۱۲، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۸۰، المجموع للنووی ۴/ ۲۴۔

(۳) الأذکار للنووی ص ۸۶، الفتوحات الربانیہ لابن علان ۲/ ۲۹۱، روضہ الطالبین ۱/ ۲۵۳، ۳۳۰، المجموع شرح المہذب ۴/ ۱۵۔

(۱) المجموع ۴/ ۱۵، الروضہ ۱/ ۳۳۰۔

(۲) المجموع ۴/ ۱۵، نیز دیکھئے: روضۃ الطالبین ۱/ ۳۳۰۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱/ ۳۳۰، المجموع ۴/ ۱۵۔

(۴) روضہ الطالبین ۱/ ۲۵۳۔

(۵) الروضہ ۱/ ۳۳۱۔

(۶) المجموع ۴/ ۱۶، الروضہ ۱/ ۳۳۱۔

(۷) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۲۶، کشاف القناع ۱/ ۴۸۹، المغنی ۲/ ۵۸۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع ہجر، المبدع ۲/ ۷۔

لئے کہ حضرت ابو ہریرہ اور حضرت انسؓ سے مروی ہے:"أن النبي ﷺ قنت بعد الركوع"[1] (نبی ﷺ نے رکوع کے بعد قنوت پڑھی)، پورے سال قنوت کی مشروعیت کی علت بتاتے ہوئے ابن قدامہ کہتے ہیں: اس لئے کہ یہ وتر ہے، تو اس میں قنوت مشروع ہوگی جس طرح رمضان کے نصف آخر میں مشروع ہے، اور اس لئے کہ یہ ذکر ہے جو وتر میں مشروع کیا گیا ہے، تو تمام اذکار کی طرح یہ بھی پورے سال میں مشروع ہوگا[2]۔

اور اگر قراءت کے بعد تکبیر کہہ کر دونوں ہاتھ اٹھائے، پھر رکوع سے قبل قنوت پڑھے تو جائز ہوگا[3]، اس لئے کہ حضرت ابی بن کعب سے روایت ہے:"أن رسول الله ﷺ قنت في الوتر قبل الركوع"[4] (رسول اللہ ﷺ نے وتر میں رکوع سے قبل قنوت پڑھی)۔

قنوت کا طریقہ یہ ہے کہ دوران قنوت، اپنے دونوں ہاتھ اپنے سینہ تک اٹھائے، اور دونوں ہاتھوں کو اس طرح پھیلائے کہ ہتھیلیاں آسمان کی جانب ہوں گرچہ قنوت پڑھنے والا مقتدی ہو، اور بلند آواز سے پڑھے (خواہ امام ہو یا منفرد):"اللهم إنا نستعينك، ونستهديك، ونستغفرك، ونتوب إليك، ونؤمن بك، ونتوكل عليك، ونثني عليك الخير كله، نشكرك ولا نكفرك، اللهم إياك نعبد، ولك نصلي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك، ونخشى عذابك، إن عذابك الجد بالكفار ملحق، اللهم اهدنا فيمن هديت، وعافنا فيمن عافيت، وتولنا فيمن توليت، وبارك لنا فيما أعطيت، وقنا شر ما قضيت، إنك تقضي ولا يقضى عليك، وإنه لا يذل من واليت، ولا يعز من عاديت، تباركت ربنا وتعاليت، اللهم إنا نعوذ برضاك من سخطك، وبعفوك من عقوبتك، وبك منك، لانحصى ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك"۔

اس میں مزید ایسا اضافہ کرسکتا ہے جو نماز میں بطور دعا کہنا جائز ہو، مجد بن تیمیہ فرماتے ہیں: حضرت عمرؓ سے صحیح روایت میں ثابت ہے کہ وہ ایک سو آیات کے بقدر قنوت پڑھتے تھے، پھر نبی ﷺ پر درود پڑھتے تھے، اور منفرد شخص قنوت میں مفرد ضمیر استعمال کرتے ہوئے کہے "اللهم اهدني...اللهم إني استعيذك...الخ، یہی مذہب کا صحیح قول ہے، امام احمد نے اس کی صراحت بھی فرمائی ہے، ابن تیمیہ کے نزدیک جمع کی ضمیر استعمال کرے، کیونکہ وہ اپنے لئے اور مومنین کے لئے دعا کررہا ہے[1]۔

مقتدی اگر اپنے امام کی قنوت سن رہا ہو تو بغیر قنوت پڑھے اس پر آمین کہے گا، اور اگر نہیں سن رہا ہو تو دعا کرے گا، اور کیا فارغ ہونے کے بعد چہرہ پر دونوں ہاتھ پھیرے گا؟ اس سلسلہ میں دو روایات ہیں، ان دونوں میں مشہور یہ ہے کہ اپنے دونوں ہاتھ چہرہ پر پھیر لے گا، اسے امام احمد نے نقل کیا ہے، اور اکثر نے اس کو مختار کہا ہے، اس لئے کہ حضرت سائب بن یزید اپنے والد سے روایت کرتے ہیں:"أن النبي ﷺ كان إذا دعا فرفع يديه، مسح وجهه

(۱) حدیث ابی ہریرہ:"أن النبي ﷺ قنت بعد الركوع" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۴۸۴) اور مسلم (۱/ ۴۶۸) نے کی ہے، اور حدیث انس کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۴۸۹) اور مسلم (۱/ ۴۶۸) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۲/ ۵۸۱۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۲۶۔

(۴) حدیث اُبی بن کعب:"أن رسول الله ﷺ قنت في الوتر قبل الركوع" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۳۵) نے تعلیقاً کی ہے، پھر اسے ضعیف بتایا ہے۔

(۱) المبدع ۲/ ۱۲۔

بیدیه"[۱] (نبی کریم ﷺ جب دعا فرماتے تو اپنے دونوں ہاتھ اٹھاتے اور اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے چہرہ پر پھیر لیتے)، اور جیسا کہ نماز کے باہر کیا جاتا ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ ہاتھ چہرہ پر نہیں پھیرے گا، اس کو جماعت نے نقل کیا ہے، اور آجری نے اس کو مختار کہا ہے، اس لئے کہ حدیث ضعیف ہے، آجری سے یہ بھی مروی ہے کہ ہاتھ پھیرنا مکروہ ہے، الوسیلہ میں اس کو صحیح قرار دیا ہے، آجری سے مروی ہے کہ اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے سینہ پر پھیرے گا[۲]، اس کے بعد اگر سجدہ کرنا چاہے تو دونوں ہاتھ اٹھائے گا، اس لئے کہ قنوت قیام میں مقصود ہے تو وہ قراءت کی طرح ہوگی[۳]۔

ج-مصیبت (ناگہانی) کے وقت قنوت:

۵- مصائب کے وقت قنوت پڑھنے کے حکم میں فقہاء کے چار مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ کا قول ہے کہ وتر کے علاوہ صرف کسی ناگہانی آفت جیسے کسی فتنہ وآزمائش اور مصیبت کے لئے قنوت پڑھے گا، تو امام جہری نماز میں قنوت پڑھے گا[۴]، طحاوی کہتے ہیں: اگر کوئی مصیبت نازل نہ ہو تو ہمارے یہاں فجر میں قنوت نہیں پڑھے گا البتہ اگر فتنہ یا مصیبت پیش آجائے تو قنوت پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ نے ایسا ہی کیا ہے[۱]۔

قنوت نازلہ رکوع کے پہلے ہوگی یا بعد میں؟ دونوں احتمالات ہیں، حموی نے الاشباہ والنظائر کے حواشی میں رکوع سے قبل قنوت پڑھنے کو ظاہر قرار دیا ہے، لیکن شرنبلالی نے ''مراقی الفلاح'' میں رکوع کے بعد پڑھنے کو ظاہر کہا ہے، ابن عابدین نے اسی کو راجح قرار دیا ہے[۲]۔

دوم: مالکیہ کا مشہور قول اور شافعیہ کا غیر اصح قول ہے کہ فجر کے علاوہ کسی نماز میں قنوت مطلقاً نہیں پڑھے گا[۳]، زرقانی کہتے ہیں: نہ وتر میں اور نہ ضرورت کے وقت باقی نمازوں میں، برخلاف قنوت پڑھنے کی رائے رکھنے والوں کے، لیکن اگر فجر کے علاوہ میں قنوت پڑھے تو نماز باطل نہیں ہوگی، اور ظاہر یہ ہے کہ فجر کے علاوہ میں اس کا پڑھنا مکروہ ہے[۴]، ان کی دلیل بخاری ومسلم میں حضرت انس وحضرت ابوہریرہؓ سے مروی یہ روایت ہے: "أنه صلى الله عليه وسلم قنت شهراً ثم تركه"[۵] (رسول اللہ ﷺ نے ایک ماہ تک قنوت پڑھی پھر ترک فرمادی)۔

سوم: شافعیہ کا صحیح ومشہور اور بعض مالکیہ کا قول ہے کہ جب مسلمانوں پر کوئی مصیبت نازل ہو جیسے کوئی وبا، قحط سالی، ایسی بارش جس سے آبادی یا کھیتی کو نقصان پہنچے، یا دشمن کا خوف یا کسی عالم کی گرفتاری تو تمام فرض نمازوں میں قنوت پڑھیں گے، علامہ نووی کہتے

---

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ كان دعا فرفع يديه مسح بهما وجهه" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۶۶) نے کی ہے، اس کی سند میں ایک راوی مجہول ہے، جیسا کہ ذہبی کی المیزان (۱/ ۵۶۹) میں ہے۔

(۲) المبدع ۲/ ۱۲، المغنی ۴/ ۵۸۵۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۴۸۹، ۴۹۳، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۲۶، ۲۲۸، المبدع ۲/ ۷، ۱۲، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۸۰، ۵۸۵ طبع ہجر، بدائع الفوائد ۴/ ۱۱۲، ۱۱۳۔

(۴) البحر الرائق وحاشیۃ منحۃ الخالق لابن عابدین ۲/ ۴۷، ۴۸، الدر المنتقی شرح

= الملتقی ۱/ ۱۲۹، مرقاۃ المفاتیح ۱/ ۱۶۳۔

(۱) عقود الجواہر المنیفۃ للزبیدی ۱/ ۱۴۷، منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۲/ ۴۷۔

(۲) منحۃ الخالق علی البحر الرائق لابن عابدین ۲/ ۴۸۔

(۳) منح الجلیل ۱/ ۱۵۷، مواہب الجلیل ۱/ ۵۳۹، الأذکار للنووی ص ۸۶، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۵۴، المجموع شرح المہذب ۳/ ۴۹۴۔

(۴) شرح الزرقانی علی خلیل ۱/ ۲۱۲۔

(۵) حدیث أنس: "أنه ﷺ قنت شهراً ثم تركه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۳۸۵) اور مسلم (۱/ ۴۶۹) نے کی ہے۔

ہیں: اکثر علماء کے کلام کا مقتضی یہ ہے کہ نماز فجر کے علاوہ میں گفتگو یا اختلاف محض جواز کی بابت ہے، بعض علماء غیر فجر میں قنوت کو مستحب سمجھتے ہیں، میں کہتا ہوں: اصح قول اس کا مستحب ہونا ہے، صاحب العدۃ نے اس کی صراحت کی ہے، اور'' الإملاء'' میں امام شافعی کی عبارت سے نقل کی ہے [۱]، اگر کوئی مصیبت نہ ہو تو فجر کے علاوہ میں قنوت نہیں پڑھی جائے گی، ابن علان کہتے ہیں: اگر مصیبت پیش نہ آئے تو قنوت نہیں پڑھیں گے، یعنی ایسی صورت میں قنوت پڑھنا مکروہ ہوگا، کیونکہ مصیبت کے علاوہ صورت میں دلیل موجود نہیں ہے، فجر کا حکم دیگر نمازوں سے علاحدہ اس لئے ہے کہ اس نماز کو شرف حاصل ہے، اس کی خصوصیت ہے کہ اس کے لئے وقت سے پہلے اذان ہوتی ہے، تثویب ہوتی ہے اور تمام نمازوں سے اس کی رکعات کی تعداد کم ہے تو اس نماز میں قنوت کا اضافہ زیادہ مناسب ہوگا اور اس لئے کہ اس ذلت اور خضوع کی وجہ سے جو قنوت میں ہے پورے دن اسے برکت حاصل ہو [۲]۔

ان حضرات نے حضرت ابن عباسؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "قنت رسول الله ﷺ شهرا متتابعا في الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح، يدعو على رعل وذكوان وعصية في دبر كل صلاة إذا قال سمع الله لمن حمده من الركعة الأخيرة ، ويؤمّن من خلفه" [۳] (رسول اللہ ﷺ نے مسلسل ایک ماہ تک ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور فجر کی نمازوں میں قنوت پڑھی جس میں قبائل رعل، ذکوان اور عصیہ کے لئے بددعا فرمائی، یہ قنوت ہر نماز کی آخری رکعت میں سمع الله لمن حمده کہنے کے بعد پڑھی، اور مقتدیوں نے آمین کہا)، ابن علان کہتے ہیں: رسول اللہ ﷺ ایک ماہ تک قنوت میں بئر معونہ میں شہید کئے جانے والے اپنے قراء صحابہ کے قاتلوں پر بددعا فرماتے رہے، تاکہ قاتلوں کی سرکشی کو دور کریں، مقتولین کے تدارک کے لئے نہیں کہ وہ دشوار تھا، اور اسی پر دشمن کے خوف کے علاوہ مصائب کو بھی قیاس کیا جائے گا [۱]۔

اگر کسی مصیبت کی وجہ سے فجر کے علاوہ کسی فرض نماز میں قنوت پڑھے تو کیا یہ جہراً پڑھی جائے گی یا آہستہ؟ علامہ نووی فرماتے ہیں: راجح یہ ہے کہ تمام نمازوں کا وہی حکم ہے جو فجر کی نماز کے لئے ہے، خواہ جہری نماز میں ہو یا سری، اور'' الوسیط'' میں ذکر کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ سری نماز میں سرا پڑھی جائے گی اور جہری میں اختلاف ہے [۲]۔

چہارم: حنابلہ کا راجح قول یہ ہے کہ وتر کے علاوہ میں قنوت مکروہ ہے، الا یہ کہ مسلمانوں پر طاعون کے علاوہ کوئی مصیبت نازل ہوجائے، اس لئے کہ'' طاعون عمواس'' وغیرہ میں قنوت پڑھنا ثابت نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ احادیث کی رو سے شہادت ہے، لہذا اس کے دور ہونے کی دعا نہیں کی جائے گی [۳]، امام اعظم کے لئے مسنون ہوگا (اور یہی مذہب میں معتمد قول ہے) [۴] کہ جمعہ کے علاوہ فرض نمازوں میں ازالہ مصیبت کے لئے قنوت پڑھے، (اور یہی

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۲۵۴، نیز دیکھئے: المجموع شرح المہذب ۳/ ۴۹۴۔

(۲) الفتوحات الربانیہ علی الأذکار النوویہ ۲/ ۲۸۹، نیز دیکھئے: المجموع شرح المہذب ۳/ ۴۹۴، ۵۰۵، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۵۴، الأذکار ص ۸۶، مواہب الجلیل للحطاب ۱/ ۵۳۹۔

(۳) حدیث ابن عباس: "قنت رسول الله ﷺ شهراً متتابعاً في الظهر والعصر..." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۴۳) نے کی ہے، ابن حجر نے اس کو حسن کہا ہے جیسا کہ الفتوحات لابن علان (۲/ ۲۸۸) میں ہے۔

(۱) الفتوحات الربانیہ ۲/ ۲۸۸۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱/ ۲۵۵۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۴۹۴، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۲۹۔

(۴) المبدع ۲/ ۱۳۔

مذہب میں معتمد قول ہے)[1]، اس لئے کہ نبی علیہ السلام سے مروی ہے: "أنه قنت شهراً يدعو على حي من أحياء العرب، ثم تركه"[2] (آپ علیہ السلام نے ایک ماہ تک عرب کے ایک قبیلہ پر بددعا کرتے ہوئے قنوت پڑھی پھر ترک فرمادیا)، نیز حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے قنوت پڑھی پھر فرمایا، اسی کی وجہ سے ہمیں اپنے دشمنوں پر مدد ملی[3]۔

امام اپنی قنوت میں اس سے قریب الفاظ کہے گا جو نبی کریم علیہ السلام اور آپ کے اصحاب نے کہے، حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ قنوت میں یہ الفاظ کہتے تھے: "اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات، والمسلمين والمسلمات، وألف بين قلوبهم، وأصلح ذات بينهم، وانصرهم على عدوك وعدوهم، اللهم العن كفرة أهل الكتاب الذين يكذبون رسلك، ويقاتلون أولياءك، اللهم خالف بين كلمتهم، وزلزل أقدامهم، وأنزل بهم بأسك الذي لا يرد عن القوم المجرمين، بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم إنا نستعينك[4] ...الخ"۔

جہری نماز میں قنوت نازلہ بالجہر پڑھے گا، ابن مفلح نے کہا اور فقہاء کا ظاہر کلام مطلق ہے[5]، اور اگر ہر جماعت کا امام یا ہر مصلی قنوت پڑھے تو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی، اس لئے کہ قنوت جنس نماز میں سے ہے، جیسے کہ کوئی کہے: آمین يا رب العالمين[1]۔

---

(۱) المغنی ۲/ ۵۸۷، ۵۸۸، المبدع ۲/ ۱۳۔

(۲) حدیث: "أنه صلى الله عليه وسلم قنت شهراً يدعو على حي من أحياء العرب ثم تركه" کی روایت مسلم (۱/ ۴۶۹) نے کی ہے، اور اسی معنی کی حدیث بخاری (فتح الباری ۷/ ۴۹۰) میں ہے۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۷۸۷ شائع کردہ الکتاب العربی۔ اور اثر کی روایت ابن ابی شیبہ نے المصنف (۲/ ۳۱۰) میں کی ہے۔

(۴) المغنی ۲/ ۵۸۷، اور اثر کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۲/ ۲۱۰، ۲۱۱) میں کی ہے۔

(۵) المبدع ۲/ ۱۴، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۲۹۔

---

(۱) کشاف القناع ۱/ ۴۹۴، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۲۸، ۲۲۹، المغنی ۲/ ۵۸۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

قنیۃ

تعریف:

۱- قنیۃ کا لغوی معنی مال کو جمع کرنا، کمانا اور اپنی ذات کے لئے محفوظ رکھنا ہے، کہا جاتا ہے: ''اقتنیت المال''، میں نے مال کو اپنی ذات کے لئے محفوظ رکھا ہے تجارت کے لئے نہیں، ''قنی الشيء قنیًا'' مال کمایا اور اس کو جمع کیا۔

قنیہ کا اصطلاحی معنی ہے: مال کو انتفاع کے لئے روک لینا نہ کہ تجارت کے لئے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

کنز:

۲- کنز لغت میں ''کنزت المال کنزاً'' سے ماخوذ ہے، یعنی میں نے مال جمع کیا اور اسے محفوظ رکھا۔

شرعاً کنز وہ مال ہے جس کی زکاۃ نہ ادا کی گئی ہو گرچہ وہ زمین میں مدفون نہ ہو۔

قنیہ اور کنز کے درمیان تعلق یہ ہے کہ دونوں میں مال کو روکنا اور جمع کرنا ہے [۲]۔

شرعی حکم:

۳- اشیاء کو جمع کرنا کبھی مباح ہوتا ہے جیسے بعض حالات میں سونا اور چاندی جمع کرنا، اور کبھی مندوب ہوتا ہے جیسے قرآن شریف، حدیث اور دوسرے علوم کی کتابیں جمع کرنا، اور کبھی حرام ہوتا ہے جیسے خنزیر، شراب اور لہو ولعب کے حرام آلات جمع کرنا۔

دیکھئے: اصطلاح ''اقتناء'' (فقرہ/ ۲)۔

قنیہ کی زکاۃ:

۴- ابن جزی نے سامانوں کی چار قسمیں کی ہیں، ایک قسم خالص قنیہ کے لئے، ایک قسم خالص تجارت کے لئے اس میں زکاۃ واجب ہوگی، ایک قسم قنیہ اور تجارت دونوں کے لئے، اور ایک قسم پیداوار اور کرایہ کے لئے۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ سامان تجارت قنیہ کی نیت کر لینے سے قنیہ کے لئے ہوجائے گا، اور اس سے زکاۃ ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ قنیہ ہی اصل ہے، اور اصل کی طرف لوٹانے میں محض نیت کافی ہوگی، جیسے کہ کوئی مسافر اقامت کے قابل کسی مقام پر اقامت کی نیت کرلے تو محض نیت سے وہ فی الحال مقیم ہوجائے گا، اور اس لئے بھی کہ سامان میں وجوب زکاۃ کے لئے تجارت کی نیت شرط ہے، تو جب قنیہ کی نیت کرلے گا تو تجارت کی نیت ختم ہوجائے گی اور وجوب زکاۃ کی شرط فوت ہوجائے گی، اور اس لئے کہ قنیہ کا مطلب انتفاع کے لئے روکنا ہے، تو مال کی موجودگی میں نیت کر لینے سے یہ بات حاصل ہوجائے گی، لیکن نیت کر لینے سے کوئی سامان جب قنیہ کا ہوجائے گا تو وہ محض نیت سے تجارت کا نہیں ہوگا، جب تک کہ اس کے ساتھ تجارت کا عمل نہ شامل ہوجائے، اس لئے کہ تجارت نام ہے حصول نفع کی غرض سے سامان کو الٹ پھیر کرنے کا، اور یہ بات محض

---

(۱) المفردات فی غریب القرآن، المصباح المنیر، لسان العرب، المعجم الوسیط، المطلع علی أبواب المقنع ص ۱۳۶، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۸۔

(۲) المفردات فی غریب القرآن، لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۹، التفسیر الکبیر للرازی ۱۶/ ۴۴۔

نیت سے حاصل نہیں ہوتی ہے، اور اس لئے بھی کہ سامان میں اصل قنیہ ہے، اور تجارت عارضی شئ ہے تو محض نیت سے سامان تجارت کے لئے نہیں ہوگا، جیسے کہ کوئی مقیم شخص سفر کی نیت کرلے تو محض نیت سے سفر کا حکم اس کے لئے ثابت نہیں ہوگا بلکہ سفر شروع کرنا اور شہر کی آبادی سے باہر نکل جانا ضروری ہوگا۔

اس مسئلہ میں ابوثور، ابن عقیل، حنابلہ میں سے ابوبکر اور ایک روایت میں احمد نے اختلاف کیا ہے، چنانچہ ان حضرات کی رائے ہے کہ قنیہ محض نیت سے تجارت کا ہو جائے گا، انہوں نے حضرت سمرہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "**أما بعد فإن رسول الله ﷺ كان يأمرنا أن نخرج الصدقة مما نعده للبيع**"[1] (رسول اللہ ﷺ ہمیں حکم دیتے تھے کہ ہم تجارت کے لئے تیار کئے سامان سے صدقہ نکالیں) ابن قدامہ کہتے ہیں: ہمارے بعض اصحاب نے کہا: یہ دو روایتوں میں سے زیادہ صحیح روایت ہے، اس لئے کہ جب محض قنیہ کی نیت کافی ہوتی ہے تو تجارت کی نیت بھی اسی طرح کافی ہونی چاہئے، بلکہ بدرجہ اولی کافی ہونی چاہئے، اس لئے کہ احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ زکاۃ کے ساقط کرنے پر زکاۃ کا واجب ہونا غالب رہے، نیز اس لئے بھی کہ اس میں فقراء و مساکین کے لئے زیادہ فائدہ ہے تو اسی پہلو کا اعتبار کیا جائے گا جیسا کہ سامان کی قیمت لگانے میں کیا جاتا ہے[2]۔

(۱) حدیث سمرہ: "كان يأمرنا رسول الله ﷺ أن نخرج الصدقة......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۱۱، ۲۱۲) نے کی ہے، اور ابن عبد البر نے اس کی سند کو حسن کہا ہے جیسا کہ الاستذکار (۹/ ۱۱۵) میں ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۱۱ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ ص ۱۰۳، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۸، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۱، ۳۷۔

قہقہۃ

تعریف:

۱- "القهقهة"، فعل قهقه کا مصدر ہے، جس کا معنی ہے اپنی ہنسی میں آواز کھینچنا اور لوٹانا، ایک قول یہ ہے کہ ہنسی کا بڑھنا قہقہہ ہے[1]۔

اصطلاح میں قہقہہ وہ ہنسی ہے جس کی آواز خود بھی سنے اور اس کے بغل والا آدمی بھی سن لے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ضحک:

۲- ضحک کا لفظ فعل "**ضحِک يضحک ضِحکاً و ضَحِکاً**" کا مصدر ہے، یعنی ہنسنے میں دونوں ہونٹ کھل جائیں اور دانت نظر آجائیں[3]۔

اصطلاح میں ضحک ایسی ہنسی ہے جس کی آواز خود سنے لیکن اس کے بغل والا آدمی نہ سن سکے[4]۔

ضحک اور قہقہہ کے درمیان عموم وخصوص کی نسبت ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۸۔

(۲) التعریفات ص ۱۸۱، البحر الرائق ۱/ ۴۲، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۹۔

(۳) المفردات للراغب ص ۲۹۳۔

(۴) فتح القدیر ۱/ ۳۵ طبع بولاق، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۸ طبع بولاق، المفردات للراغب ص ۲۹۳۔

ب-تبسم:

۳-تبسم فعل تَبَسَّمَ کا مصدر ہے، فعل ثلاثی "بَسَم" ہے، کہا جاتا ہے: "بسم يبسم بسمًا"، یعنی ایسی ہنسی جس میں آواز کے بغیر دونوں لب کھل کر سامنے کے دانت نظر آجائیں، تبسم ضحک سے ہلکا ہوتا ہے[1]۔

تبسم کی تعریف جرجانی نے یوں کی ہے: جس ہنسی کی آواز نہ خود سنے نہ اس کے بغل والا آدمی[2]۔

تبسم اور قہقہہ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ تبسم عام طور پر قہقہہ کا آغاز ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۴-نماز کے اندر قہقہہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: قہقہہ سے نماز فاسد ہوجاتی ہے لیکن وضو نہیں ٹوٹتا ہے، اس لئے کہ بیہقی نے ابو الزناد سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں: ہمارے جن فقہاء کا قول آخری سمجھا جاتا ہے ان میں سے جن کو میں نے پایا جیسے سعید بن المسیب، عروہ بن زبیر، قاسم بن محمد، ابوبکر بن عبد الرحمن، خارجہ بن زید بن ثابت وغیرہ، یہ حضرات کہتے تھے کہ جس شخص کو نکسیر پھوٹ پڑے وہ خون دھولے، وضو کی ضرورت نہیں، اور جو شخص نماز میں ہنس دے وہ نماز کا اعادہ کرے، وضو کا اعادہ نہیں[3]، اور اس لئے بھی کہ اگر ہنسی ناقض وضو ہوتی تو حدث کی طرح نماز میں اور نماز کے علاوہ میں بھی وہ ناقض ہوتی، لہذا جب نماز کے باہر اس سے وضو واجب نہیں ہوتا، تو نماز کے اندر بھی اس سے وضو واجب نہیں ہوگا، جیسے چھینک اور کھانسی سے وضو واجب نہیں ہوتا[1]۔

حنفیہ کہتے ہیں: رکوع اور سجدہ والی نماز میں قہقہہ سے وضو بھی ٹوٹ جاتا ہے اور نماز بھی فاسد ہوجاتی ہے، اس لئے کہ ابو العالیہ، حسن بصری، ابراہیم نخعی اور زہری سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نماز پڑھا رہے تھے کہ ایک نابینا شخص آئے اور کنویں میں گر گئے، تو صحابہ کرام کی ایک جماعت کو ہنسی آگئی "فأمر النبي ﷺ من ضحک أن يعيد الوضوء والصلاة"[2] (تو نبی کریم ﷺ نے ہنسنے والوں کو حکم دیا کہ وہ وضو اور نماز دونوں کا اعادہ کریں)، اور جس طرح قعدہ اخیرہ میں تشہد کے بقدر بیٹھنے سے قبل جان بوجھ کر حدث کرنے سے نماز فاسد ہوجاتی ہے، اسی طرح بقدر تشہد قعدہ اخیرہ میں بیٹھنے سے قبل قہقہہ لگانے سے بھی نماز فاسد ہوجاتی ہے، لیکن اگر اس کے بعد قہقہہ لگائے تو نماز باطل نہیں ہوگی، اگرچہ وضو ٹوٹ جائے گا[3]۔

اور اگر نماز کے باہر یا جنازہ کی نماز میں، یا سجدہ تلاوت میں، یا بچہ کی نماز میں اور وضو کے بعد بنا کرنے والے کی نماز میں قہقہہ ہو تو ان تمام صورتوں میں وضو نہیں ٹوٹے گا[4]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۹۸۔

(۲) التعریفات ص ۱۸۱، نیز دیکھئے: قواعد الفقہ ص ۲۱۸، بدائع الصنائع ۱/۳۲ طبع دار الکتاب العربی، حاشیۃ الطحطاوی ۱/۸۳۔

(۳) اثر کی روایت بیہقی (۱/۱۴۵) نے کی ہے۔

---

(۱) القوانین الفقہیہ ص ۲۹، الزرقانی علی خلیل ۱/۲۴۸، ۲۴۹، المجموع شرح المہذب ۱/۶۰، ۶۱، المغنی لابن قدامہ ۱/۱۷۷ طبع الریاض۔

(۲) حدیث: "أمر رسول الله ﷺ من ضحک أن يعيد الوضوء والصلاة" کی روایت دارقطنی (۱/۱۷۲) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے، اور اس کو ضعیف کہا ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۹۸، ۹۹ طبع بولاق، البحر الرائق ۱/۴۲، ۴۳، فتح القدیر ۱/۳۵۔

(۴) سابقہ مراجع۔

امام اور مقتدی کا قہقہہ:

۵- اگر امام اور مقتدی سب قہقہہ لگادیں تو اگر اولاً امام نے قہقہہ لگایا تو صرف اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، مقتدیوں کا نہیں، کیونکہ ان کا قہقہہ نماز کے تحریمہ میں نہیں پایا گیا، اس لئے کہ امام کی نماز فاسد ہوجانے کی وجہ سے ان کی نماز فاسد ہوچکی تھی، لہذا ان کا قہقہہ نماز کے باہر ہوگا۔

اور اگر مقتدیوں نے پہلے قہقہہ لگایا پھر امام نے تو سبھوں کا وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ سبھوں کا قہقہہ نماز کے اندر پایا گیا۔

اسی طرح اگر ایک ساتھ سب قہقہہ لگائیں تو بھی یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ سبھوں کا قہقہہ تحریمۂ نماز کے اندر پایا گیا[1]۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

(۱) البحر الرائق ۱/ ۴۳، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۸، ۹۹، ۴۱۱، حاشیۃ الطحطاوی ۱/ ۸۳، ۸۴، تبیین الحقائق ۱/ ۱۱۔

قوادح

تعریف:

۱- لغت میں ''قوادح''، ''قادح'' کی جمع ہے، کہا جاتا ہے: ''قدح الرجل یقدحه قدحاً'' کسی شخص کے نسب یا اس کی عدالت میں عیب لگانا[1]۔

اصطلاحی فقہی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے[2]۔

علماء اصول کی اصطلاح میں العضد نے کہا: یہ درحقیقت علت ہونے پر دلالت کرنے والی دلیل پر اعتراضات ہیں[3]۔

اجمالی حکم:

قدح کہاں ہوتی ہے؟

۲- ہر قیاس پر قدح نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ کچھ قیاس ایسے ہیں جن پر قدح نہیں ہوسکتی ہے، جیسے نص یا اجماع کی عدم موجودگی میں قیاس کرنا، کہ اس کا معتبر ہونا فاسد نہیں ہے، البتہ جو لوگ سرے سے قیاس ہی کے منکر ہیں ان کے نزدیک وہ معتبر نہیں ہے۔

قوادح کا متعدد ہونا:

۳- قوادح متعدد ہیں، اس کی تعداد میں اہل اصول کا اختلاف ہے:

(۱) لسان العرب، تاج العروس، متن اللغۃ۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۷۱، مغنی المحتاج ۴/ ۴۳۳۔

(۳) حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع وہامشہ للشربینی ۲/ ۳۳۹۔

ان میں سے ایک یہ ہے: علت کے ساتھ حکم کا نہ پایا جانا، مثلاً کسی صورت میں حکم کے بغیر علت پائی جائے۔

ان میں سے ایک یہ ہے: برعکس ہونا، یعنی علت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حکم کا نہ پایا جانا۔

ان میں سے ایک ہے تاثیر کا نہ ہونا: یعنی وصف اور حکم کے درمیان مناسبت کا نہ ہونا۔

ان میں سے ایک قلب ہے: یعنی معترض کا یہ دعوی کہ مسئلہ متنازعہ میں استدلال کرنے والا جس رخ پر استدلال کر رہا ہے، اگر مستدل صحیح بھی ہے تو اس کے حق میں نہیں ہے بلکہ اس کے خلاف ہے۔

ان میں سے ایک قول بالموجب ہے: یعنی استدلال کرنے والے کی دلیل کو محل نزاع کی بقاء کے ساتھ تسلیم کرنا، جیسے بھاری چیز سے قتل کرنے کے قصاص میں استدلال کرنے والا کہے: ایسی چیز سے قتل کیا جس سے عموماً قتل ہو جاتا ہے، لہذا یہ قصاص کے منافی نہیں ہوگا، تو معترض تسلیم کرلے کہ بھاری چیز سے قتل کرنے اور قصاص کے درمیان منافات نہیں ہے، لیکن کہے کہ کیوں تم نے کہا کہ یہ قصاص کا تقاضا کرتا ہے، اور یہی محل نزاع ہے [۱]۔

تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

عدالت کے لئے قادح:

۴- مندرجہ ذیل امور عدالت کے لئے قادح ہیں:

الف- فسق، لہذا فاسق کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ فَإِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتٰنِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ" [۱] (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کر لیا کرو، پھر اگر دونوں مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ان گواہوں میں سے جنہیں تم پسند کرتے ہو) اور فاسق پسندیدہ نہیں ہے۔

ب- عدم مروءت: یہ پست ہمتی ہے اور گھٹیا پن سے اوپر نہ اٹھنا ہے، لہذا ایسے شخص کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی جس میں مروءت نہ ہو، اس لئے کہ وہ کبھی کبھی جھوٹ سے پرہیز نہیں کرتا ہے۔

ج- گویائی کا نہ ہونا: لہذا گونگے کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔

د- تہمت: لہذا ایسے شخص کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی جس پر نفع اٹھانے یا نقصان دور کرنے کی تہمت ہو، جیسے کوئی شخص اپنی اصل یا فرع کے حق میں شہادت دے [۲]۔

شربینی خطیب نے فرمایا: سنن مؤکدہ اور مستحبات نماز کو مسلسل چھوڑنا شہادت میں قادح ہے، کیونکہ ایسا شخص دین کے ساتھ لاپرواہی اور اہم امور کے ساتھ بے توجہی برتنے والا سمجھا جائے گا [۳]۔

تفصیل اصطلاح "عدالۃ" (فقرہ/ ۱۷)، "شہادۃ" (فقرہ/ ۲۲) اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

---

(۱) حاشیۃ العطار ۲/ ۳۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات، البحر المحیط ۵/ ۲۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات، التحصیل فی المحصول ۲/ ۲۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات، ابن عابدین ۲/ ۲۹۵۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۲) لسان العرب، تاج العروس، متن اللغۃ: مادہ "قدح"۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۳۳۳، رد المحتار ۴/ ۳۸۱، المغنی ۹/ ۱۶۷۔

قواعد

تعریف:

۱- قواعد لغت میں قاعدہ کی جمع ہے، قاعدہ کسی چیز کی بنیاد اور اس کی اصل کو کہتے ہیں، عمارت کے قواعد اس کی وہ بنیادیں ہیں جن پر وہ قائم ہوتی ہے، زجاج نے کہا: قواعد عمارت کے وہ اساطین ہیں جن پر وہ قائم ہوتی ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ" (۱) (اور وہ (وقت بھی یاد رکھنے کے قابل ہے) جب ابراہیم اور اسماعیل خانۂ (کعبہ) کی بنیادیں بلند کررہے تھے)۔

خواتین میں قواعد وہ بوڑھی عورتیں ہیں جو درازی عمر کی وجہ سے کام کرنے کے قابل نہ رہی ہوں اور اولاد وحیض کا سلسلہ بھی ختم ہوگیا ہو (۲)۔

اصطلاح میں فقہاء قواعد کا اطلاق چند معانی پر کرتے ہیں جن میں سے بعض مندرجہ ذیل ہیں:

قواعد فقہیہ، قاعدہ فقہیہ ایسا کلی اصول ہے جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہوتا ہو، حموی نے کہا: قاعدہ فقہیہ ایسا حکم اکثری ہے نہ کہ کلی جو اپنی اکثر جزئیات پر منطبق ہوتا ہے، تاکہ اس سے ان کے احکام معلوم

(۱) سورۂ بقرہ ر ۱۲۷۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، المفردات للراغب الأصفہانی: مادہ "قعد"، تفسیر القرطبی ۱۲ر۳۰۹، الکشاف للزمخشری ۱ر۱۸۷، غمز عیون البصائر ۱ر۵۱، الموافقات للشاطبی ۱ر۳۰۔

کئے جائیں، اسی طرح فقہاء خواتین میں قواعد ایسی عورتوں کو کہتے ہیں جو درازی عمر کی وجہ سے حیض اور شادی سے ناامید ہوچکی ہوں۔

فقہاء "قواعد البیت" گھر کی اس بنیاد کو کہتے ہیں جس پر گھر قائم ہوتا ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

اصول:

۲- لغت میں اصول اصل کی جمع ہے، یعنی جس پر دوسری چیز کی بنیاد ہو، یا وہ ہے جس کا محتاج دوسرا ہو اور وہ خود دوسرے کا محتاج نہ ہو۔

شریعت میں اصل ایسی چیز کا نام ہے جس پر دوسری چیز کی بنیاد ہو، اور اس کی بنیاد دوسری چیز پر نہ ہو، یا اصل وہ ہے جس کا حکم بذات خود ثابت ہو، اور اس پر دوسری چیزیں مبنی ہوں (۲)۔

اصول اور قواعد کے درمیان تعلق یہ ہے کہ قاعدہ کلیہ اپنی جزئیات کے لئے اصل ہوتا ہے۔

اول: قواعد فقہیہ:

۳- علماء نے فقہ کے ایسے قواعد کلیہ بیان کئے ہیں جو متفق علیہ ہیں اور جن پر فی الجملہ فقہ کے مسائل کی بنیاد ہوتی ہے، اور جن کے تحت بے شمار جزئی مسائل آتے ہیں، ایسے بعض قواعد مندرجہ ذیل ہیں:

الف- الأمور بمقاصدہا:

اس قاعدہ سے فقہاء نے کچھ احکام مستنبط فرمائے ہیں، بعض یہ ہیں: ایک شی قصد کے اعتبار سے حلال بھی ہوتی ہے، اور حرام

(۱) قواعد الفقہ للبرکتی، التعریفات للجرجانی، غمز عیون البصائر ۱ر۲۲۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات، التعریفات للجرجانی، المعجم الوسیط: مادہ "اصل"، البحر المحیط ۱ر۱۵، الموافقات للشاطبی ۱ر۲۹۔

بھی، مثلاً گرا ہوا سامان (لقط) کوئی شخص اس کو محفوظ رکھ کر اس کے مالک کو لوٹانے کی نیت سے اٹھائے تو جائز ہے، لیکن اسی سامان کو اگر کوئی قبضہ کر کے اپنی ملکیت بنا لینے کی نیت سے اٹھائے تو صرف ناجائز نہیں بلکہ اٹھانے والا غاصب وگنہ گار ہوگا وغیرہ[1]۔

ب- الیقین لا یزول بالشک:

سیوطی نے کہا: اس قاعدہ سے طہارت، عبادات، طلاق، عورت کے پاس نفقہ پہنچنے سے اس کا انکار، وطی پر قدرت دینے میں زوجین کے اختلاف، (اجازت لیتے وقت عورت کے) خاموش رہنے اور اس کے رد کر دینے، خرید وفروخت کرنے والوں کے اختلاف، مطلقہ کی جانب سے دعوی حمل وغیرہ مسائل متفرع ہوتے ہیں[2]۔

تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

دوم: خواتین میں قواعد:

۴- بعض فقہاء نے کہا: ایسی بوڑھی عورت جس کی طرف رغبت نہیں رہ جاتی، عام طور پر اس کے ظاہر ہوجانے والے اعضاء کی طرف دیکھنا جائز ہے، اسی طرح خود ایسی عورت کے لئے بھی دوپٹہ اور چادر اتار لینا جائز ہے، بشرطیکہ وہ نہ تو ایسے حصوں کو ظاہر کر رہی ہو جس کی طرف مرد دیکھنے کی خواہش رکھتے ہیں، اور نہ وہ اپنی زیب وزینت کا اظہار کر رہی ہو کہ لوگ اسے دیکھیں، البتہ ایسی عورت کے لئے بھی بہتر یہ ہے کہ نوجوان عورت کی طرح خود کو پوری طرح پردہ میں رکھے۔

قرطبی فرماتے ہیں: صرف بوڑھی خواتین کو یہ حکم اس لئے دیا گیا

(۱) غمز عیون البصائر ۱/ ۹۷، الأشباہ والنظائر للسیوطی ص ۱۰، قواعد الأحکام فی مصالح الأنام ۱/ ۱۴۹۔

(۲) غمز عیون البصائر ۱/ ۱۹۳، ۲۰۳، الأشباہ والنظائر ص ۵۰، اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹، ۴۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کہ اب ان کی طرف سے دل ہٹ چکے ہوتے ہیں، مردوں کو ان کی طرف رغبت نہیں رہتی، اس لئے ان کے حق میں ایسی چیزیں مباح کر دی گئیں جو دوسروں کے لئے مباح نہیں ہیں، اور ان کو مشقت میں ڈالنے والے پردہ کی تکلیف ان سے دور کر دی گئی[1]، اللہ تعالی فرماتا ہے: "وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَآءِ الّٰتِیْ لَا یَرْجُوْنَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَّضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجٰتٍ بِزِيْنَةٍ وَأَنْ يَّسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَاللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ"[2] (اور بڑی بوڑھیاں جنہیں نکاح کی امید نہ رہی ہو ان کو کوئی گناہ نہیں (اس بات میں) کہ وہ اپنے زائد کپڑے اتار رکھیں (بشرطیکہ) زینت کو دکھلانے والیاں نہ ہوں اور اگر (اس سے بھی) احتیاط رکھیں تو ان کے حق میں اور بہتر ہے، اور اللہ بڑا سننے والا اور بڑا جاننے والا ہے)۔

تفصیل اصطلاح "عجوز" فقرہ/ ۵ میں ہے۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۲/ ۳۰۹، أحکام القرآن لابن العربی ۳/ ۱۴۱۸، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۵۹۔

(۲) سورۂ نور/ ۶۰۔

قوامة

تعریف:

۱- قوامہ لغت میں "قام علی الشیئ یقوم قیاماً" سے ماخوذ ہے، یعنی کسی شئ کی حفاظت کرنا اور اس کے مصالح و مفادات کا لحاظ کرنا، اسی سے "القیّم" ہے، یعنی وہ شخص جو کسی چیز کا نگراں ومحافظ اور اس کو درست رکھنے والا ہو، "قوّام" اسی معنی میں "فعال" کے وزن پر مبالغہ کا صیغہ ہے، جس کا معنی ہے کسی شئ کی نگرانی، اس کی دیکھ ریکھ کا ذمہ دار اور کوشش کے ذریعہ اس کا محافظ۔

بغوی نے کہا: قوام اور قیم ایک معنی میں ہیں، قوام کا لفظ زیادہ بلیغ ہے، یعنی مصالح، تدبیر اور تادیب انجام دینے والا[۱]۔

فقہاء کی عبارتوں پر نظر ڈالنے سے واضح ہوتا ہے کہ وہ لفظ قوامہ کو درج ذیل معانی میں استعمال کرتے ہیں:

الف- ایسی ولایت جو قاضی کسی بالغ وسمجھ دار شخص کو سپرد کرے کہ وہ نااہل کے مالی معاملات کی انجام دہی میں اس کے مفادات کے مطابق تصرف کرے[۲]۔ دیکھئے: "قیم"۔

اس مفہوم میں قیم کو عام طور پر فقہاء قاضی کا وصی کہتے ہیں[۳]، اور مالکیہ قیم کو "مقدم القاضی" کہتے ہیں[۱]۔

ب- ایسی ولایت جس کی رو سے کسی شخص کو یہ ذمہ داری سونپی جاتی ہے کہ وہ موقوفہ اموال کی حفاظت کرے، اور واقف کی شرط کے مطابق اسے محفوظ وافزائش پذیر باقی رکھنے کا کام کرے[۲]۔

ج- ایسی ولایت جس کے مطابق شوہر کو ذمہ داری سونپی جاتی ہے کہ وہ اپنی زوجہ کے امور کا انتظام کرے، اس کی تادیب کرے، اس کو گھر میں رکھے اور باہر نکلنے سے منع کرے[۳]۔

فقہاء وقف کے باب میں قیم، ناظر اور متولی کو ایک معنی میں استعمال کرتے ہیں[۴]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ایصاء:

۲- اِیصاء لغت میں اُوصی کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "أوصی فلان بکذا یوصی إیصاء"، اس سے اسم "وصایۃ" ہے (واؤ پر زبر اور زیر کے ساتھ) اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی دوسرے کو کسی خاص کام کی انجام دہی کی ذمہ داری سونپی جائے، خواہ اس کام کی انجام دہی طلب کرنے والے کی زندگی میں ہو یا اس کی وفات کے بعد[۵]۔

اصطلاح میں "اِیصاء" وصیت کے معنی میں ہے، بعض فقہاء کے نزدیک یہ ایک انسان کا دوسرے کو اپنی وفات کے بعد اپنی جگہ کسی خاص تصرف یا اپنے چھوٹے بچوں کے معاملات کی انجام دہی اور ان کی رعایت کے لئے مقرر کرنا ہے، یہ مقرر کیا گیا شخص وصی کہلاتا ہے۔

---

(۱) الکلیات ۴/ ۵۳، ۵۴، تفسیر القرطبی ۵/ ۱۶۹، تفسیر البغوی ۱/ ۴۲۲، بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز ۱/ ۳۰۷، ۳۰۹، التسہیل لعلوم التنزیل ۱/ ۱۴۴، المعجم الوسیط۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۲۱۴، القلیوبی ۳/ ۱۷۷۔

(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۲۹۳ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۹۹۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۴۰۹۔

(۳) تفسیر القرطبی ۵/ ۱۶۹، بدائع الصنائع ۴/ ۱۶۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۳۱، تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۱/ ۲۰۵۔

(۵) المغرب، مختار الصحاح۔

لیکن کسی دوسرے کو اپنی زندگی میں کسی کام کی انجام دہی کے لئے اپنا قائم مقام بنانے کو اصطلاح میں ''ایصاء'' نہیں کہا جاتا ہے، بلکہ اسے وکالت کہتے ہیں، دیکھئے: ''ایصاء'' (فقرہ/۱)۔

بعض فقہاء نے وصی اور قیم کے درمیان فرق کرتے ہوئے بتایا ہے کہ قیم وہ ہے جسے مال کی حفاظت، اس کی نگرانی اور آمدنی کو جمع کرنے کا کام سونپا گیا ہو، تصرف کا نہیں، اور وصی وہ ہے جسے تصرف اور حفاظت دونوں کی ذمہ داری دی گئی ہو، پس وصی تصرف اور حفاظت دونوں میں وکیل کے درجہ میں ہوتا ہے، لیکن ابن مازہ نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ فرق پہلے تھا، اب ہمارے زمانہ میں قیم اور وصی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے [۱]۔

ب- وکالۃ:

۳- وکالت ایک شخص کا کسی دوسرے کو کسی مملوکہ تصرف میں جو قابل نیابت ہو اپنا قائم مقام مقرر کرنا ہے تاکہ وہ اس کی زندگی میں وہ کام انجام دے، اس طرح وکالت اس اعتبار سے قوامۃ کے مشابہ ہے کہ دونوں میں کسی دوسرے کو اپنی نیابت میں بعض امور کی انجام دہی سونپی جاتی ہے، البتہ قوامہ اس لحاظ سے وکالت سے مختلف ہے کہ قوامہ میں کام کی تفویض عموماً قاضی کی طرف سے ہوتی ہے، جبکہ وکالت میں قاضی کی طرف سے تفویض کی شرط نہیں ہوتی۔

ج- ولایۃ:

۴- ولایت کا معنی لغت میں محبت اور نصرت ہے [۲]۔

اصطلاح میں ولایت دوسرے پر قول کو نافذ کرنا ہے، اسی مفہوم میں وصی اور وقف کے نگراں کی ولایت ہے، اور ادائیگی صدقۃ الفطر کے وجوب کی ولایت ہے [۱]۔

ولایت ''قوامۃ'' سے عام ہے۔

قوامۃ کے احکام:

قوامہ کے کچھ احکام مندرجہ ذیل ہیں:

محجور علیہم (جن کو تصرف سے روک دیا گیا ہو) پر قوامہ:

۵- بچہ، مجنون، معتوہ، بے وقوف اور غافل ولا پرواہ پر قوامہ ثابت ہوتی ہے۔

ان لوگوں کے اموال پر ولایت کسے حاصل ہوگی، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، ہر فقیہ نے ترتیب میں ایسے شخص کو مقدم رکھا ہے جسے انہوں نے محجور کے تئیں زیادہ مشفق اور اس کے مفاد کا زیادہ خیال رکھنے والا سمجھا ہے۔

تفصیل اصطلاح ''ولایۃ''، ''وصي''، ''قیم'' (فقرہ/۴) اور ''إیصاء'' (فقرہ/۹، ۱۱) میں ہے۔

مفقود کے مال پر نگراں کا تقرر:

۶- اگر کوئی شخص غائب ہو جائے اور معلوم نہ ہو کہ وہ کہاں ہے، نہ یہ معلوم ہو سکے کہ وہ زندہ ہے یا مر گیا ہے، تو قاضی ایسے شخص کو مقرر کرے گا، جو اس کے مال کی حفاظت کرے، اس کی نگرانی کرے اور اس کے حقوق وصول کرے، اس لئے کہ قاضی ہر ایسے شخص کے لئے نگراں مقرر کیا گیا ہے جو اپنی دیکھ ریکھ سے عاجز ہو، اور غائب شخص بھی عاجز ہے تو وہ بھی بچہ اور مجنون کی طرح ہوگا، اور اس کے اموال

---

(۱) شرح أدب القاضی للخصاف ۱/ ۲۸۴، ۲۸۵۔

(۲) المغرب۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۹۶۔

کے لئے کسی شخص کی تقرری میں اس کا مفاد ہے، لہذا قاضی یہ کام انجام دے گا[۱]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: ''مفقود''۔

وقف پرنگراں مقرر کرنا:

۷- فقہاء کی رائے ہے کہ دراصل وقف کے امور کی تولیت کا حق واقف کو ہے، لہذا اگر واقف اپنے لئے یا کسی دوسرے کے لئے اس کی شرط لگادے تو اس کی شرط پر عمل کیا جائے گا[۲]۔

لیکن اگر واقف کسی کے حق میں ولایت کی شرط نہ لگائے، یا اس کی شرط لگائے لیکن جس کے حق میں شرط لگائی ہو وہ وفات پا جائے تو اس صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح ''وقف'' میں ہے۔

بیوی پر شوہر کی حکمرانی:

۸- شوہر اپنی بیوی کا حکمراں ہوتا ہے، اس سے مقصود یہ ہے کہ شوہر اپنی زوجہ کا امین ہے، اس کے امور کا اور اس کے اموال کی درستگی کا وہ ذمہ دار ہوگا[۳]، اور زوجہ کو حکم دینا اور روکنا بھی اسی کا کام ہوگا جس طرح والی اپنی رعیت کے لئے ہوتا ہے[۴]۔

ابن کثیر نے آیت قرآنی ''اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ''[۵] (مرد عورتوں کے سردھرے ہیں) کی تفسیر میں لکھا ہے:

(۱) فتح القدیر ۴/۴۴۰ طبع بولاق، بدائع الصنائع ۶/۱۹۶، تبیین الحقائق ۳/۳۱۰۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/۴۰۸، حاشیہ ابن عابدین ۴/۳۸۴، ۴۰۹، روضۃ الطالبین ۵/۳۴۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/۸۸، المغنی ۵/۶۴۷، کشاف القناع ۴/۲۶۵۔

(۳) احکام القرآن لابن العربی ۱/۵۳۰ طبع دار الکتب العلمیہ۔

(۴) الکشاف للزمخشری ۱/۵۲۳ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۵) سورۂ نساء/۳۴۔

مرد عورت کا نگراں ہے، یعنی وہ عورت کا سردار اور سربراہ اور اس پر حاکم ہے، جب وہ کجروی اختیار کرے گی تو وہ اس کی تادیب کرے گا[۱]۔

جصاص نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے: مرد عورتوں کی تادیب، تدبیر، نگہداشت اور حفاظت کا کام کریں گے، کیونکہ اللہ تعالی نے عقل ورائے میں مرد کو عورت پر فضیلت دی ہے، نیز اللہ نے عورت پر خرچ کرنے کی ذمہ داری مرد پر ڈالی ہے، یہ آیت چند معانی پر دلالت کرتی ہے: مرد کو عورت پر مرتبہ میں فوقیت حاصل ہے، اور وہی اس کی تدبیر و تادیب کا ذمہ دار ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کو حق ہے کہ بیوی کو اپنے گھر میں روکے رکھے اور باہر نکلنے سے منع کردے، اور عورت پر واجب ہے کہ جب تک کوئی گناہ کی بات نہ ہو شوہر کی اطاعت کرے اور اس کی فرمانبرداری بجالائے، آیت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس پر بیوی کا نفقہ واجب ہے، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَبِمَآ أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ''[۲] (اور اس لئے کہ مردوں نے اپنا مال خرچ کیا ہے)۔

اس آیت پر تبصرہ کرتے ہوئے زمخشری فرماتے ہیں: اس آیت میں دلیل ہے کہ ولایت کا استحقاق فضیلت کی وجہ سے ہے، غلبہ طاقت، اور قہر کی وجہ سے نہیں ہے[۳]۔

حکمرانی کے اسباب:

۹- علماء نے ذکر کیا ہے کہ مرد کو تین وجوہ سے عورت پر حکمرانی حاصل ہوتی ہے:

(۱) تفسیر ابن کثیر ۱/۴۹۱ طبع عیسی الحلبی۔

(۲) احکام القرآن للجصاص ۲/۱۸۸ شائع کردہ دار الکتاب العربی، سورۂ نساء/۳۴۔

(۳) الکشاف للزمخشری ۱/۵۲۳ طبع دار المعرفہ۔

اول: کمال عقل وشعور[1]، قرطبی فرماتے ہیں: مردوں کو عقل و تدبیر کا زائد حصہ عطا ہوا ہے، اسی وجہ سے انہیں عورتوں پر حکمرانی کا حق دیا گیا ہے[2]۔

دوم: دین کا کمال[3]۔

سوم: مال خرچ کرنا یعنی مہر اور نفقہ دینا[4]، آیت قرآنی: "الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ"[5] (مرد عورتوں کے سردھرے ہیں، اس لئے کہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر بڑائی دی ہے، اور اس لئے کہ مردوں نے اپنا مال خرچ کیا ہے) کی تفسیر میں ابن کثیر نے لکھا ہے: یعنی مہر، نفقہ اور وہ ذمہ داریاں جو اللہ نے اپنی کتاب اور اپنے نبی کی سنت میں مردوں پر مقرر فرمائی ہیں، پس مرد بذات خود بھی عورت سے افضل ہے، اور اسے عورت پر فضیلت بھی حاصل ہے، اس لئے مناسب ہوا کہ وہ عورت پر نگراں ہو[6]۔

دیکھئے: "زوج" (فقرہ/ ۲، ۱۱)، "زوجۃ" (فقرہ/ ۱۴، ۱۶)۔

عورت پر مرد کی حکمرانی کا تقاضا:

۱۰- عورت پر مرد کی حکمرانی کا تقاضا یہ ہے کہ مرد مہر ادا کرے، نفقہ دے، حسن معاشرت اختیار کرے، اپنی زوجہ کو پردہ میں رکھے، اسے اللہ کی اطاعت کا حکم دے، اور شعائر اسلام نماز وروزہ وغیرہ بتائے، عورت کی ذمہ داری ہے کہ شوہر کے اموال کی حفاظت کرے اس کے اہل خانہ کے ساتھ حسن سلوک کرے، اس کی فرمانبرداری کرے اور نیک باتوں میں اس کا کہنا مانے[1]۔

قود

دیکھئے: "قصاص"۔

---

(۱) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۳۱۔
(۲) تفسیر القرطبی ۵/ ۱۶۹۔
(۳) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۳۱۔
(۴) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۳۱۔
(۵) سورۂ نساء/ ۳۴۔
(۶) تفسیر ابن کثیر ۱/ ۴۹۱۔

---

(۱) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۳۰ طبع دار الکتب العلمیہ۔

قول

تعریف:

۱- قول لغت میں کلام کو کہتے ہیں، یا ہر وہ لفظ جو زبان سے ادا ہو خواہ وہ تام ہو یا ناقص۔

قول کا لفظ مجازاً حال پر دلالت کے لئے استعمال ہوتا ہے، مثال کے طور پر "قالت له العينان: سمعا وطاعة" ان کی آنکھوں نے تسلیم ورضا کا اظہار کیا۔

قول ہی قیل، مقالہ (مقولہ) اور مذہب بھی ہے، قول کی جمع اقوال اور اقاویل ہے، اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے[۱]۔

شرعی حکم:

۲- اس پر امت کا اتفاق ہے کہ اگر قائل مکلّف ہو تو وہ اپنے قول کا ذمہ دار ہوگا، خواہ اچھی بات ہو یا بری، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ"[۲] (وہ کوئی لفظ منہ سے نہیں نکالنے پاتا، مگر یہ کہ اس کے آس پاس ہی ایک تاک میں لگا رہنے والا تیار ہے) اور غیر مجبور مکلّف شخص کا کفریہ قول کفر ہوگا۔

(۱) غریب القرآن للأصفہانی، لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، القاموس المحیط، التعریفات للجرجانی۔

(۲) سورۂ ق/۱۸۔

فقہاء نے کہا ہے کہ قول کبھی واجب ہوتا ہے جیسے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر (اچھی بات کا حکم دینا اور بری باتوں سے روکنا)، اور کبھی حرام ہوتا ہے جیسے جھوٹی شہادت دینا، غیبت کرنا وغیرہ، کبھی مستحب ہوتا ہے جیسے نبی ﷺ پر کثرت سے درود پڑھنا، اور کبھی مکروہ ہوتا ہے جیسے مکروہ چیز پر بسم اللہ پڑھنا، اور مذکورہ امور کے علاوہ میں مباح ہوتا ہے[۱]۔

عقود کا تعلق عموماً قول سے ہوتا ہے:

۳- چونکہ قول ہی انسان کے دل کی بات کے لئے دلیل اور تعریف ہوتے ہیں، اس لئے شارع نے عقود و معاملات کے لئے کچھ ایسے صیغے مقرر فرمائے ہیں جن کے تلفظ کے بغیر وہ مکمل نہیں ہوتے، اس لئے کہ یہ عقود اسی وقت درست ہوتے ہیں جب رضامندی پائی جائے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنكُمْ"[۲] (اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)، اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "إنما البيع عن تراض"[۳] (بیع تو باہمی رضامندی سے ہوتی ہے) اور رضامندی ایک مخفی امر ہے جس کی واقفیت نہیں ہو سکتی ہے تو حکم کو ظاہری سبب کے ساتھ مربوط کر دیا گیا، جو قول یعنی ایجاب وقبول ہے[۴]۔

(۱) القواعد للعز بن عبد السلام ۱/۱۹۰۔

(۲) سورہ نساء/۲۹۔

(۳) حدیث: "إنما البيع عن تراض" کی روایت ابن ماجہ (۲/۷۳۷) نے حضرت ابو سعید الخدریؓ سے کی ہے، اور بوصیری نے الزوائد (۲/۱۰) میں اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۴) مغنی المحتاج ۲/۳، ۲۳۸، إعلام الموقعین ۳/۱۰۵ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۲/۲، بدائع الصنائع ۵/۱۳۳۔

دعوی میں قول قبول کرنا:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دعوی میں مدعی کا قول بینہ کی بنیاد پر قبول کیا جائے گا، جبکہ انکار کرنے والے کا قول قسم لے کر قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "البینة علی من ادعی والیمین علی من أنکر"[1] (دعوی کرنے والے پر بینہ پیش کرنا ہے، اور انکار کرنے والے پر یمین)۔

تفصیل اصطلاح " دعوی" فقرہ/ ۱۲ میں ہے۔

سیوطی فرماتے ہیں: چند مسائل میں بغیر یمین کے قول قبول کیا جائے گا (وہ مسائل درج ذیل ہیں):

۱- جس شخص پر زکاۃ واجب ہو اور وہ کسی ایسی بات کا دعوی کرے جس سے زکاۃ ساقط ہوجاتی ہے، مثلاً وہ کہے: یہ افزائش سال کے بعد ہوئی ہے یا نصاب کے علاوہ میں سے ہے، (تو اس کی بات قبول کرلی جائے گی)، اس لئے کہ اصل براءت ذمہ ہے۔

۲- کوئی شخص اپنے والد کی طرف سے حج کرنے والے کو کرایہ پر لے، اجیر کہے: میں نے حج کرلیا، تو اس کا قول قبول کیا جائے گا اور اس پر نہ یمین واجب ہوگی اور نہ بینہ، اس لئے کہ بینہ کے ذریعہ اس کو صحیح کرنا تو ممکن نہیں ہے، اسی طرح اگر وہ اجیر سے کہے: تم نے اپنے احرام میں رہتے ہوئے جماع کرلیا اور احرام کو فاسد کردیا ہے، اجیر اس سے انکار کرے تو اجیر کا قول قبول کیا جائے گا، اسی طرح اگر وہ دعوی کرے کہ اجیر بغیر احرام کے میقات سے آگے بڑھ گیا ہے یا اپنے احرام میں اس نے کسی شکار کو قتل کردیا ہے وغیرہ تو اجیر کا قول قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ ان تمام باتوں میں امین ہے۔

۳- اگر باپ یا دادا پاک دامن رہنا چاہتے ہیں اور نکاح کی ضرورت کا دعوی کریں تو بغیر قسم کے ان کا قول قبول کرلیا جائے گا، اس لئے کہ ایسے معاملہ میں ان سے حلف لینا ان کے شایان شان نہیں ہے۔

۴- تین طلاق یافتہ عورت اگر دوسرے شوہر سے نکاح کرے اور اس کے ساتھ جنسی تعلق قائم ہوجانے کا دعوی کرے، تو پہلے شوہر کے لئے اس کے حلال ہوجانے کے سلسلے میں اس کا قول قبول کیا جائے گا۔

۵- عنین اگر وطی کرلینے کا دعوی کرے تو فسخ نکاح کے دفع کے لئے اس کا قول قبول کیا جائے گا۔

۶- شرط بکارت کے ساتھ نکاح کرنے والی خاتون اگر دعوی کرے کہ شوہر کے وطی کرنے سے بکارت زائل ہوگئی ہے تو عدم فسخ نکاح کے لئے اس کا قول قبول کیا جائے گا، اور مہر کے مکمل نہ ہونے کے سلسلے میں شوہر کا قول قبول کیا جائے گا۔

۷- وکیل اگر دعوی کرے کہ اس نے خریدار سے قیمت پر قبضہ کر کے فروخت کنندہ کے حوالہ کردی ہے، تو اس کا قول قبول کیا جائے گا یہاں تک کہ اس پر تاوان لازم نہیں ہوگا[1]۔

ابن قدامہ نے کہا: جس کے پاس ودیعت رکھی جائے وہ امین ہے اور ودیعت تلف ہونے کے بارے میں اس کا قول قبول کیا جائے گا، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ ابن المنذر نے کہا: میرے علم کے مطابق اس پر تمام اہل علم کا اتفاق ہے کہ امانت دار اگر ودیعت کی پوری حفاظت کرے پھر کہے کہ وہ ضائع ہوگئی ہے تو اس کا قول قبول کیا جائے گا[2]۔

ان تمام موضوعات کی تفصیلات ان کی اصطلاحات میں ہیں۔

---

(۱) حدیث: "البینة علی المدعي......" کی روایت دارقطنی (۱۱۰/۳) نے حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۳۹/۴) میں اس حدیث کے مرسل ہونے اور اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے۔

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی ص ۵۱۰۔

(۲) المغنی ۳۹۵/۶، ۳۹۶۔

قول الصحابی

تعریف:

۱-قول لغت میں ہر وہ لفظ ہے جو زبان سے ادا ہو، تام ہو یا ناقص، قول کا اطلاق آراء اور اعتقادات پر بھی ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: اس مسئلہ میں یہ فلاں کا قول ہے، یعنی ان کی رائے ہے، آراء کو اقوال کہنے کا سبب یہ ہے کہ آراء مخفی ہوتی ہیں، ان کا علم قول یا اس کے قائم مقام قرینۂ حال کے بغیر نہیں ہوسکتا ہے، تو چونکہ قول کے بغیر رائے ظاہر نہیں ہوتی ہے اس لئے رائے کو قول کہا گیا[۱]۔

اور اصطلاحی معنی اپنے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

صحابی لغت میں صحبت سے مشتق ہے، اس کا معنی دیکھنا، ایک ساتھ بیٹھنا اور ایک ساتھ زندگی گذارنا ہے[۲]۔

اصطلاح میں صحابی وہ ہیں جنہوں نے ایمان کی حالت میں نبی کریم ﷺ سے ملاقات کی ہو اور اسلام پر ان کی موت ہوئی ہو[۳]۔

ان تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ قول صحابی ایسے قول کو کہتے ہیں جو نبی ﷺ کے کسی صحابی سے منقول ہو، اور انہوں نے اسے نبی کی طرف منسوب نہ کیا ہو اور نہ وہ مرفوع کے حکم میں ہو۔

(۱) لسان العرب۔
(۲) المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۳) الإصابہ ۱ر۷، فتح الباری ۷ر۴، علوم الحدیث لابن الصلاح ر ۲۶۳۔

قول صحابی سے متعلق احکام:

۲-اہل اصول کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اجتہادی مسائل میں ایک صحابی کا قول دوسرے صحابی کے خلاف حجت نہیں ہے، خواہ وہ صحابی مجتہد ہوں یا امام، حاکم ہوں یا مفتی، ہاں تابعین اور ان کے بعد کے مجتہدین پر قول صحابی کے حجت ہونے میں اختلاف مشہور ہے، اور اس سلسلہ میں چند اقوال ہیں[۱]:

اول: قول صحابی مطلقاً حجت نہیں ہے جس طرح دوسرے مجتہدین کا قول حجت نہیں ہے، یہ امام شافعی کا جدید قول ہے، شافعیہ میں سے جمہور اہل اصول کا مذہب یہی ہے، امام احمد نے بھی اسی طرف اشارہ کیا ہے، اور ان کے اصحاب میں سے ابو الخطاب نے اسے ہی اختیار کیا ہے، مالکیہ میں سے عبد الوہاب نے کہا: یہی صحیح ہے جو امام مالک کے مذہب کا تقاضا بھی ہے، اس لئے کہ وہ اجتہاد کے وجوب اور صحیح غور وفکر کے نتیجہ کی اتباع پر صریح ہے، انہوں نے کہا: صحابہ کے اختلاف میں وسعت نہیں ہے، وہ یا تو خطاء ہے یا درست۔

دوم: قول صحابی حجت شرعیہ ہے جو قیاس پر مقدم ہے، یہ اکثر حنفیہ کی رائے ہے، امام مالک سے بھی یہ منقول ہے اور یہی امام شافعی کا قدیم قول ہے، ابو سعید بردعی نے کہا: صحابی کی تقلید کرنا واجب ہے، اس کی وجہ سے قیاس ترک کردیا جائے گا، ہم نے اپنے مشائخ کو اسی رائے پر پایا ہے، محمد بن حسن فرماتے ہیں: ہمارے متقدمین اصحاب سے کوئی متعین رائے منقول نہیں ہے، امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ جب کسی رائے پر صحابہ متفق ہوں تو ہم اسے تسلیم کریں گے، اور جب تابعین کی رائے ہو تو ہم پرکھیں گے (اس لئے کہ وہ خود تابعی تھے)، لہٰذا بغیر اجماع کے ان کی رائے ثابت نہیں ہوگی۔

سوم: قول صحابی اس وقت حجت ہے جب اس کے ساتھ قیاس بھی

(۱) إرشاد الفحول ر ۲۲۶، البحر المحیط ۶ر ۵۳۔

شامل ہو، ایسے قول کو اس قیاس پر مقدم رکھا جائے گا جس کے ساتھ قول صحابی نہ ہو، یہی امام شافعی کے قول جدید کا ظاہر ہے، اور ''الرسالہ'' میں اسی کی صراحت فرمائی ہے، فرماتے ہیں: اصحاب نبی علیہ السلام کے اقوال جب علاحدہ علاحدہ ہوں تو ہم اس قول کو اختیار کرتے ہیں جو قرآن یا سنت یا اجماع کے موافق ہو، یا جو قیاس میں زیادہ صحیح ہو۔

اور اگر ایک صحابی کا قول ہو، اور صحابہ میں سے کسی اور کا قول اس صحابی کی موافقت میں یا اس کے خلاف معلوم نہ ہو تو اس ایک صحابی کے قول کی اتباع کروں گا، جبکہ مسئلہ میں مجھے نہ کتاب اللہ میں حکم ملے نہ سنت میں نہ اجماع میں اور نہ کوئی ایسی چیز ملے جس کا حکم اس مسئلہ پر لگایا جائے، یا جس پر قیاس کیا جا سکے[1]۔

چہارم: قول صحابی اس وقت حجت ہے جب قیاس کے خلاف ہو، اس لئے کہ اس مخالفت کا محمل صرف یہی ہو سکتا ہے کہ انہوں نے سن کر کہا ہو، تو یہی سمجھا جائے گا کہ انہوں نے سن کر یہ رائے دی ہے، ابن برہان نے ''الوجیز'' میں کہا: یہی واضح حق ہے، فرماتے ہیں: امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے مسائل سے یہی معلوم ہوتا ہے[2]۔

تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

(۱) الرسالہ ر ۵۹۶ فقرہ (۱۸۰۵) اپنے رفیق کے ساتھ مکالمہ میں، ارشاد الفحول ر ۲۲۶، البحر المحیط ۶ ر ۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) البحر المحیط ۶ ر ۵۹۔

قوة

تعریف:

۱- قوت کا معنی لغت میں: رسی کی بانٹوں میں سے ایک بانٹ، یا اس کا ایک تانت، یا ایک گچھا ہے، حدیث شریف میں ہے: ''لینقضن الإسلام عروة عروة كما ينقض الحبل قوة قوة''[1] (اسلام کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے اسی طرح توڑ دیا جائے گا جس طرح رسی کی ایک ایک بانٹ توڑ دی جاتی ہے)، پھر یہ لفظ ضعف کے بالمقابل معنی میں مشہور ہو گیا، چنانچہ کہا جاتا ہے: ''قوي الرجل والضعيف يقوى قوة'' مرد اور کمزور طاقتور ہو گیا، قوۃ کی جمع قُوی ہے، جیسے غرفۃ کی جمع غُرَف ہے، قوت جسم کے اندر ہوتی ہے، اسی سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''عَلَّمَهُ شَدِيْدُ الْقُوٰى، ذُوْمِرَّةٍ فَاسْتَوٰى''[2] (انہیں بڑی قوت والا (فرشتہ) سکھاتا ہے پیدائشی طاقت ور، پھر وہ اصلی صورت پر ظاہر ہوا)، اسی طرح نفسیاتی معنوی امور میں بھی قوت ہوتی ہے جیسے عقل وغیرہ، اسی معنی میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ''فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَّأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوْا بِأَحْسَنِهَا''[3] (انہیں قوت کے ساتھ پکڑ لو اور اپنی قوم کو حکم دو کہ اس کے اچھے اچھے (احکام) کو لازم کر لیں) یعنی

(۱) حدیث: ''لینقضن الإسلام عروة...'' کی روایت احمد نے (المسند ۴ ر ۲۳۲ طبع دار الفکر) میں کی ہے۔

(۲) سورۂ نجم ر ۵، ۶۔

(۳) سورۂ اعراف ر ۱۴۵۔

اپنے دین اور حجت میں تختیوں کو پکڑلو، اور اللہ کا ارشاد ہے: "يَا يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ"[1] (اے یحییٰ کتاب کو مضبوط پکڑو) یعنی کوشش کے ساتھ[2]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-استطاعۃ:

۲- جوہری کہتے ہیں: استطاعت کا معنی طاقت ہے، ابن بری نے کہا: ایسا ہی ہے جیسا ذکر کیا گیا، البتہ استطاعت انسان کے لئے خاص ہے، اور طاقت عام ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "جمل مطيق لحمله" (اونٹ اپنا بوجھ اٹھانے کی طاقت رکھنے والا ہے) "جمل مستطيع" نہیں کہتے ہیں[3]۔

قوت اور استطاعت کے درمیان تعلق یہ ہے کہ استطاعت قوت سے خاص ہے۔

ب-قدرۃ:

۳- قدرت کا معنی لغت میں کسی شئ کی قوت رکھنا اور اس پر قادر ہونا ہے، قدرت اس ادنی قوت کا نام ہے جس کے ذریعہ مامور شخص اپنے اوپر لازم جسمانی یا مالی ذمہ داری کو ادا کرنے پر قادر ہو جائے[4]۔

قوت اور قدرت کے درمیان تعلق یہ ہے کہ قدرت قوت کے درجات میں سے ایک درجہ ہے۔

(۱) سورۂ مریم/۱۲۔

(۲) لسان العرب، تفسیر المأثور للسیوطی فی تفسیر الآیہ۔

(۳) لسان العرب مادہ: "طاق" اور "طاع"۔

(۴) التعریفات للجرجانی۔

قوت سے متعلق احکام:

قوت کی فضیلت:

۴- قوت ایک فطری خصلت ہے جس سے اللہ اپنے جس بندہ کو چاہتا ہے نوازتا ہے، اور اس میں ایک کو دوسرے پر فضیلت دیتا ہے جس طرح رزق اور دیگر عطایا میں اللہ تعالی لوگوں کے درمیان ایک کو دوسرے پر فضیلت دیتا ہے، اللہ کی طرف سے یہ ایک عظیم نعمت اور بڑا فضل ہے ان لوگوں کے لئے جو اس کی قدر پہچانیں اور شکر الہی کے طور پر اس کا بہترین استعمال کریں، اس لئے کہ امت کے لئے خیر کے حصول، شر کے دفع، منکر کے ازالہ اور معروف کے حکم کے لئے یہ بہترین ذریعہ ہے، اس لئے مومن کو چاہئے کہ وہ اپنی ذات میں قوی ہو، اسی طرح پوری مسلم جماعت کو بھی اجتماعی حیثیت میں طاقتور ہونا چاہئے۔

صحیح حدیث میں ہے: "المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير"[1] (طاقتور مومن بہتر اور اللہ کے نزدیک ضعیف مومن سے زیادہ محبوب ہوتا ہے، ویسے ہر ایک میں خیر ہے)۔

قوت کے اسباب اختیار کرنا:

۵- قوت کے اسباب اختیار کرنا مسلمانوں کا فریضہ ہے، خواہ وہ اسباب جس قسم، رنگ اور نوعیت کے ہوں، مادی ہوں یا معنوی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ"[2] (اور ان سے مقابلہ کے لئے جس قدر بھی تم سے ہو سکے سامان درست رکھو قوت سے) اس آیت میں خطاب تمام مسلمانوں

(۱) حدیث: "المؤمن القوي خير وأحب إلى الله......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۵۲) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ انفال/۶۰۔

سے ہے، اس لئے کہ جس کام کا حکم دیا گیا ہے وہ تمام مسلمانوں کا فریضہ ہے، اور ان تمام وسائل کو شامل ہے جنہیں وہ اختیار کرسکتے ہوں، اور جنگ میں مفید ہوں، خواہ مادی وسائل ہوں جیسے ہتھیار، خرچ کرنا، فنون حرب میں مجاہدین کی تربیت، مختلف انواع کے ہتھیار استعمال کرنے کی مہارت، کیونکہ قرآن میں "مَا اسْتَطَعْتُم" کا لفظ استعمال ہوا ہے، یا وہ وسائل معنوی ہوں جیسے آپس میں خالص محبت کرنا، اتحاد و اتفاق، اللہ پر اعتماد، امام کی اجازت کے بغیر میدان جنگ میں نہ اترنا، فوج کی قیادت کے لئے ایسے امیر کو منتخب کرنا جس کی دین داری قابل اعتماد ہو، خوف خدا کی نصیحت، لوگوں سے میدان جہاد میں ثابت قدم رہنے اور راہ فرار اختیار نہ کرنے پر بیعت لینا اور اس کے علاوہ وہ تمام امور جو جسمانی یا معنوی قوت کا ذریعہ ہوں۔

قوت کی ان دونوں قسموں کے اسباب اختیار کرنا مسلمانوں پر فرض ہے، اس لئے کہ قرآنی حکم ہے: "وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ" اور یہ ثابت ہے کہ نبی کریم ﷺ اور آپ ﷺ کے اصحاب نے اپنے ماحول میں میسر ہر وہ جائز کام کیا جس سے بلند ہمتی اور کمال مردانگی معلوم ہو، اور جو جسمانی قوت کے حصول اور سستی اور آرام پسندی کے خاتمہ کا سبب ہو[1]۔

تفصیل اصطلاح "عُدّة" (فقرہ/ ۲، ۳) میں ہے۔

جس کو امیر بنایا جائے یا جس کو یتیم اور مجنون وغیرہ کے امور کی ذمہ داری دی جائے اس کے لئے قوت کی شرط لگانا:

۶- جس کو امیر بنایا جائے یا جس کو یتیموں اور پاگلوں کے معاملات یا اموال وقف کی ذمہ داری سپرد کی جائے، اس کے لئے شرط ہے کہ اس کے اندر اس کام کو انجام دینے کی قدرت ہو، کسی ایسے شخص کو وہ ذمہ داری سپرد کرنا جائز نہیں جو اس کو انجام دینے کی قدرت نہیں رکھتا ہو، اسی طرح جو شخص اپنے اندر انجام دینے کی قوت محسوس نہیں کرتا اس کے لئے ایسی ذمہ داری قبول کرنا جائز نہیں ہوگا[1]، چنانچہ حضرت ابوذرؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "**قلت يا رسول الله ألا تستعملني؟ قال: فضرب بيده على منكبي، ثم قال: "يا أباذر! إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها**"[2] (میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! کیا مجھے آپ عامل مقرر نہیں کریں گے؟ وہ کہتے ہیں: حضور ﷺ نے میرے مونڈھے پر اپنا ہاتھ مارا، پھر فرمایا: اے ابوذر! تم کمزور ہو اور یہ ذمہ داری امانت ہے، یہ روز قیامت باعث شرمندگی اور ندامت ہوگی، سوائے ایسے لوگوں کے جو اسے اس کے حق کے ساتھ قبول کریں اور اس کے تئیں ذمہ داری کو ادا کریں)۔

---

(۱) تفسیر الخازن، الفتوحات الإلہیۃ من تفسیر البغوی، سورۂ أنفال کی آیت نمبر ۶۰ کی تفسیر، سورۂ توبہ کی آیت ۴۶، اور سورۂ بقرہ/ ۱۹۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) السیاسۃ الشرعیہ ص ۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الکتب العربیہ۔

(۲) حدیث ابی ذر: "قلت يا رسول الله، ألا تستعملني......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۵۷) نے کی ہے۔

قئ

تعریف:

۱- قئی لغت میں: قاء کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "قاء الرجل ماأكله قيئاً" (انسان نے جو کھایا تھا قے کر دیا) باب "ضرب" سے ہے، پھر مصدر کا اطلاق (قے میں) پھینکے گئے کھانے پر ہونے لگا، "استقاء استقاءة اور تقيّأ" کا مطلب بتکلف قے کرنا ہے، باب تفعیل میں یہ فعل متعدی ہوجاتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "قيّأه غيره" [1] (دوسرے نے اس کو قے کرائی)۔

اصطلاح میں قے وہ کھانا ہے جو معدہ میں ٹھہر جانے کے بعد باہر نکلے [2]۔

متعلقہ الفاظ:

قلس:

۲- قلس کا معنی لغت میں قذف (پھینکنا) ہے، اس کا باب "ضرب" ہے، خلیل نے کہا: "قلس" وہ ہے جو حلق سے نکلے، منہ بھر ہو یا اس سے کم، یہ قے نہیں ہے، اگر لوٹ کر آئے تو وہ قے ہے [3]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے [4]، دونوں کے درمیان تعلق یہ ہے کہ قلس قے سے کم درجہ کی چیز ہوتی ہے۔

قے سے متعلق احکام:

قے سے متعلق کچھ احکام ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

قے کی طہارت ونجاست:

۳- قے کی طہارت اور اس کی نجاست کے بارے میں آراء مختلف ہیں۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ اس کی نجاست کے قائل ہیں، ہر ایک کے نزدیک اس کی تفصیل ہے، مالکیہ ایسی قے کی نجاست کے قائل ہیں جس کی حالت کھانے سے متغیر ہوا گرچہ وہ گندگی کے کسی وصف کے مشابہ نہ ہو۔

حنفیہ نے کہا: قے نجاست غلیظہ ہے، اس لئے کہ ہر وہ چیز جو انسان کے بدن سے نکلے اور وہ طہارت حاصل کرنے کا سبب بن جائے تو وہ نجاست غلیظہ ہے، حنفیہ کے نزدیک اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے [1]، انہوں نے حضور اقدس ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "يا عمار إنما يغسل الثوب من خمس: من الغائط، والبول، والقيء، والدم، والمني" [2] (اے عمار! کپڑے کو پانچ چیزوں سے دھویا جاتا ہے، پاخانہ، پیشاب، قی، خون اور منی سے)، یہ اس وقت ہے جب قے منہ بھر کر ہو، اگر منہ بھر سے کم ہو تو امام ابو یوسف کے مختار قول کی رو سے وہ طاہر

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۵ طبع عیسی الحلبی، الإقناع للخطیب ۱/ ۵۲۔
(۳) مختار الصحاح۔
(۴) العنایہ بہامش فتح القدیر ۱/ ۲۹، مطالب أولی النہی ۱/ ۱۴۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۵۱۔

(۱) الاختیار شرح المختار ۱/ ۳۱ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء، مراقی الفلاح شرح نور الإیضاح ص ۸۳، فتح القدیر ۱/ ۱۴۱ طبع المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۵ھ۔
(۲) حدیث: "يا عمار، إنما يغسل الثوب من خمس......" کی روایت دار القطنی (۱/ ۱۲۷) نے حضرت عمار بن یاسر سے کی ہے اور ذکر کیا ہے کہ اس کی سند میں دو راوی ضعیف ہیں۔

ہوگی [۱]، ''فتاوی نجم الدین نسفی'' میں ہے: بچہ دودھ پیئے پھر قے کردے جو ماں کے کپڑوں پر لگ جائے، اگر وہ قے منہ بھر کر ہو تو نجس ہوگی، اور کپڑے پر لگی مقدار ایک درہم سے زائد ہو تو اس میں نماز نہیں ہوگی، حسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ قے جب تک زیادہ نہ ہو مانع نہ ہوگی، اس لئے کہ اس میں پورے طور پر تبدیلی پیدا نہیں ہوتی ہے، اور یہی رائے صحیح ہے [۲]۔

پستان پر اگر بچہ قے کردے، پھر بچہ دودھ چوس لے، یہاں تک کہ قے کا اثر ختم ہوجائے تو پستان پاک ہوجائے گا، لہذا اگر وہ اسی حال میں نماز پڑھے تو نماز درست ہوجائے گی [۳]۔

شافعیہ کے نزدیک قے نجس ہے، گرچہ اس میں تبدیلی نہ آئی ہو، کیونکہ وہ معدہ تک پہنچ چکا ہوتا ہے، خواہ پانی ہی ہو اور بغیر کسی تبدیلی کے فوراً باہر آجائے، اس لئے کہ معدہ تبدیل کرہی دیتا ہے، پس وہ ایسا کھانا ہے جو پیٹ کے اندر بدبو اور خرابی میں تبدیل ہوگیا ہے، لہذا وہ پاخانہ کی طرح نجس ہوگا، انہوں نے اس پر سابقہ حدیث سے ہی استدلال کیا ہے [۴]، وہ کہتے ہیں: اگر کوئی شخص قے میں مبتلا ہو تو کپڑے اور بدن میں قے معاف ہوگی اگرچہ وہ زیادہ ہو، جیسے مچھروں کا خون۔

اس میں مبتلا ہونے سے مراد یہ ہے کہ قے اتنی زیادہ ہو کہ بہت کم جگہ اس سے خالی ہو [۵]، انہوں نے قے کے حکم سے شہد کو مستثنی رکھا

(۱) فتح القدیر ۱/۱۴۱۔
(۲) فتح القدیر ۱/۱۴۱، ابن عابدین ۱/۲۰۵۔
(۳) ابن عابدین ۱/۲۰۵۔
(۴) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/۵۳، ۵۴، منہاج الطالبین ۱/۷۰، الإقناع للشربینی الخطیب ۱/۳۱، حاشیۃ الجمل ۱/۱۷۴، أسنی المطالب ۱/۹، المجموع ۲/۵۴۔
(۵) حاشیۃ الجمل ۱/۱۷۴۔

ہے، اور کہا ہے کہ یہ پاک ہے، قابل معافی ناپاک نہیں ہے [۱]۔

حنابلہ کے نزدیک قے نجس ہے، اس لئے کہ وہ ایسا کھانا ہے جو پیٹ میں تبدیل ہوکر پا[illegible]نہ کی طرح خراب ہوگیا ہے [۲]۔

حنابلہ کے نزدیک قے کی قابل معافی مقدار کے سلسلہ میں روایات مختلف ہیں، امام احمد سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: قے میرے نزدیک خون کے درجہ میں ہے، اس لئے کہ وہ انسان سے سبیلین کے علاوہ سے نکلنے والا نجس مادہ ہے، لہذا وہ خون کے مشابہ ہوگا، اور انہیں سے منقول ہے کہ معمولی قے بھی قابل معافی نہیں ہے، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ کچھ بھی نجاست معاف نہ ہو، خون اور اس سے بننے والی چیزوں کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے، لہذا ان کے علاوہ چیزوں میں حکم اپنی اصل پر باقی رہے گا [۳]۔

مالکیہ کے نزدیک نجس قے وہ کھانا ہے جس کی حالت بدل چکی ہو، اگرچہ وہ گندگی کے کسی وصف کے مشابہ نہ ہو، اگر وہ کسی کپڑے، جسم اور جگہ پر لگ جائے تو اس کا دھونا ضروری ہوگا، اگر صفراء یا بلغم کی وجہ سے اس میں تغیر ہو، کھانے کی حالت میں تغیر نہ آیا ہو تو وہ پاک ہے [۴]۔

اگر تغیر کھٹاپن وغیرہ کی صورت میں ہو تو وہ ناپاک ہے، اگرچہ وہ گندگی کے کسی وصف کے مشابہ نہ ہو جیسا کہ ''مدونہ'' کا ظاہر ہے، اسی کو سند، باجی، ابن بشیر، ابن شاس اور ابن الحاجب نے اختیار کیا ہے، لیکن تونسی، ابن رشد اور عیاض نے اس سے اختلاف کیا ہے اور کہا

(۱) حاشیۃ الجمل ۱/۱۷۴۔
(۲) منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/۵۳ المکتب الإسلامی۔
(۳) المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۱/۲۷، ۲۸۷۔
(۴) الشرح الکبیر ۱/۵۱، جواہر الإکلیل ۱/۹، أسہل المدارک شرح إرشاد السالک للکشناوی ۱/۶۳ طبع دار الفکر۔

ہے کہ قے اسی وقت نجس ہوگی جب وہ گندگی کے کسی ایک وصف کے مشابہ ہوجائے [۱]۔

وضو میں قے کا اثر:

۴- قے سے وضو ٹوٹنے کے مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک قے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے [۲]۔

حنفیہ کے نزدیک قے اگر منہ بھر ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا، خواہ قے میں کھانا ہو یا پانی، اگرچہ اس میں تبدیلی نہ آئی ہو۔

پھر منہ بھر ہونے کی حد یہ ہے کہ اس کے ساتھ تکلف یعنی مشقت کے بغیر منہ بند نہ ہو سکے، یہی منہ بھر ہونے کی سب سے زیادہ صحیح تشریح ہے، ایک دوسرا قول یہ ہے کہ بات نہ کر سکے، وجہ یہ ہے کہ معدہ کی گہرائی میں موجود چیزوں سے وہ ناپاک ہوجاتا ہے، یہی عشرہ مبشرہ صحابہ کا مذہب ہے [۳]، اور اس لئے کہ: "أن النبي ﷺ قاء فتوضأ" [۴] (نبی کریم ﷺ نے قے کی تو وضو فرمایا)، اور اس لئے کہ خروج نجاست طہارت کو ختم کرنے میں مؤثر ہوتا ہے۔

لیکن اگر بھر منہ نہ ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ وہ معدہ کے اوپر سے ہوتا ہے، اسی طرح بلغمی قے سے بھی وضو نہیں ٹوٹے گا، گرچہ اس کی مقدار زیادہ ہو، اس لئے کہ اس میں نجاست سرایت نہیں

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۵۱۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/۲۱، الشرح الکبیر ۱/۱۲۳، أسہل المدارک شرح إرشاد السالک ۱/۹۶، الإقناع للخطیب الشربینی ۱/۷۸، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/۳۱، منہاج الطالبین ۱/۳۱ طبع عیسی الحلبی۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح شرح نور الإیضاح ۴۹، الاختیار شرح المختار ۱/۹، فتح القدیر ۱/۲۸، ۲۹، ابن عابدین ۱/۹۳ دار إحیاء التراث العربی۔

(۴) حدیث: "أن النبي ﷺ قاء فتوضأ" کی روایت ترمذی (۱/۱۴۳) نے کی ہے، نووی نے المجموع (۲/۵۵) میں کہا: ضعیف ہے۔ بیہقی وغیرہ حفاظ حدیث نے کہا: اس میں اضطراب ہے۔

کرتی ہے اس لئے وہ پاک ہوتا ہے [۱]۔

اگر تھوڑی تھوڑی متفرق طور پر قے کرے، لیکن اس کی مجموعی مقدار بھر منہ ہوجائے تو اس مسئلہ میں امام ابو یوسف نے اتحاد مجلس کا اعتبار کیا ہے، کیونکہ مجلس اپنی متفرق چیزوں کی جامع ہوتی ہے، اور امام محمد نے اتحاد سبب یعنی متلی کا اعتبار کیا ہے، کیونکہ متلی ہی قے کے متحد ہونے کی دلیل ہے، اور یہی رائے زیادہ صحیح ہے، اور اس بنیاد پر علاحدہ علاحدہ قے اگر منہ بھر کی مقدار کو پہنچ جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا۔

امام زفر کے نزدیک قے خواہ قلیل ہو یا کثیر اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، دونوں مقدار کا ایک ہی حکم ہے، اس لئے کہ جب غیر سبیلین سے نکلنے والی چیز حدث (ناپاکی) قرار پائی جس پر دلیل موجود ہے، تو سبیلین سے نکلنے والی ناپاکی کی طرح اس میں بھی قلیل اور کثیر برابر ہوگا [۲]، اور اس لئے کہ نبی ﷺ کا قول ہے: "القلس حدث" [۳] (قلس ناپاکی ہے)۔

اگر خون کی قے کرے اور وہ لوتھڑے کی شکل میں ہو تو اس میں منہ بھرنے کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ وہ جلا ہوا کالا خون ہے، اور اگر وہ سیال ہو تو بھی امام محمد کے نزدیک اس کی بقیہ قسموں پر قیاس کرتے ہوئے یہی حکم ہوگا، شیخین کے نزدیک اگر خون اپنے طور پر بہہ جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا گرچہ وہ تھوڑا ہو، اس لئے کہ معدہ خون کا محل نہیں ہے، لہٰذا وہ خون پیٹ کے کسی زخم کا ہوگا [۴]۔

(۱) مراقی الفلاح شرح نور الإیضاح ۴۸، الاختیار شرح المختار ۱/۹، فتح القدیر ۱/۳۰، ۳۱۔

(۲) الاختیار شرح المختار ۱/۹، ۱۰، مراقی الفلاح شرح نور الإیضاح ۴۸، ۴۹۔

(۳) حدیث: "القلس حدث" کی روایت دار القطنی (۱/۱۵۵) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، اور لکھا ہے کہ اس کی سند میں ایک متروک راوی ہیں۔

(۴) فتح القدیر ۱/۳۱۔

حنابلہ کے نزدیک اگر ہر شخص کے اپنے اعتبار سے قے زیادہ ہوتو وضوٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ دوسرے کے نزدیک زیادہ سمجھے جانے کا اعتبار کرنا انسان کے لئے باعث حرج ہے، لہذا یہ معدوم ہوگا، اس لئے کہ معدان بن طلحہ حضرت ابوالدرداءؓ سے روایت کرتے ہیں کہ "أن النبي ﷺ قاء فتوضأ" (نبی کریم ﷺ نے قے کی تو وضوفرمایا)، میں نے دمشق کی مسجد میں حضرت ثوبان سے ملاقات کی اوران سے اس کا ذکر کیا، توانہوں نے فرمایا: انہوں نے صحیح کہا، میں نے آپ ﷺ کے لئے وضوکا پانی گرایا(۱)۔ قے اگر کم مقدار میں ہوتو وضونہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ خون کے سلسلہ میں حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ جب خون بہت زیادہ ہوتو وضوکا اعادہ لازم ہوگا(۲)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "وضوء" میں ہے۔

نماز میں قے کا اثر:

۵- نماز کے اندر طہارت نماز کی صحت کے لئے ایک شرط ہے، جس چیز سے طہارت باطل ہوجاتی ہے اس سے نماز بھی باطل ہوجاتی ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا تقبل صلاة بغير طهور"(۳) (بغیر طہارت کے نماز قبول نہیں ہوتی)، پس اگر صحت نماز کی شرطوں میں سے کوئی شرط جیسے طہارت فوت ہوجائے تو نماز فاسد ہوجائے گی۔

حنفیہ کے نزدیک جس شخص کو نماز کے اندر حدث پیش آجائے اسے چاہئے کہ نماز سے لوٹ جائے اور وضو کرکے اپنی نماز پر بنا کرے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا قول ہے: "من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذي فلينصرف فليتوضأ ثم ليبن على صلاته وهو في ذلك لا يتكلم"(۱) (جس شخص کو قے ہوجائے، یا نکسیر پھوٹ جائے یا حدث ہوجائے یا مذی نکل آئے تو اسے چاہئے کہ نماز سے لوٹ جائے اور وضو کرے، پھر اپنی نماز پر بنا کرے، بشرطیکہ اس حال میں اس نے گفتگو نہ کی ہو)، نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا صلى أحدكم، فقاء أو رعف فليضع يده على فمه وليقدم من لم يسبق له شيء"(۲) (جب تم میں سے کوئی شخص نماز پڑھائے اور اس کو قے ہوجائے، یا نکسیر پھوٹ جائے تو وہ اپنا ہاتھ اپنے منہ پر رکھ لے اور دوسرے کو آگے بڑھادے جس کو کچھ پیش نہ آیا ہو)، اگر ایسا شخص منفرد ہوتو یا تو اپنی جگہ لوٹ آئے یا چاہے تو اپنے گھر میں نماز پوری کرلے، لیکن مقتدی اور امام وضو کے بعد لوٹ کرآئیں گے، الا یہ کہ نئے امام نے نماز پوری کرلی ہوتو پھر ان دونوں کو اختیار ہوگا، البتہ اختلاف سے بچنے کے لئے افضل ہے کہ نماز ازسرنو پڑھے، اور اس لئے بھی کہ افعال نماز کے درمیان ایسے افعال کے ذریعہ فصل نہ ہونے پائے جو نماز میں سے نہیں ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ اگر امام یا مقتدی ہوتو جماعت کی فضیلت حاصل کرنے کے مقصد سے بنا کرنا اولی ہے، اور اگر امام ہوتو دوسرے کو نائب بنائے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "أيما إمام سبقه الحدث في الصلاة فلينصرف

---

(۱) حدیث: "أبي الدرداء أن النبي ﷺ قاء فتوضأ......" کی تخریج ابھی گذرچکی ہے۔

(۲) منار السبیل شرح الدلیل ۱/۳۳، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۱/۶۹، المغنی لابن قدامہ ۱/۱۸۴، مطالب أولی النہی ۱/۱۴۱۔

(۳) حدیث: "لا تقبل صلاة بغير طهور" کی روایت مسلم (۱/۲۰۴) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "من أصابه قيء أو رعاف..." کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۸۵، ۳۸۶) نے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/۲۲۳) میں اس کی سند کوضعیف کہا ہے۔

(۲) حدیث: "إذا صلى أحدكم فقاء أو رعف......" کی روایت زیلعی نے نصب الرایہ (۲/۶۲) میں کی ہے اور کہا کہ غریب ہے۔

ولينظر رجلاً لم يسبق بشيء فليقدمه ليصلي بالناس"۔[1] (جس امام کونماز میں حدث پیش آ جائے اسے چاہئے کہ لوٹ جائے اور کسی ایسے مقتدی کو جسے حدث نہ پیش آیا ہو آگے بڑھا دے تا کہ وہ لوگوں کونماز پڑھائے)، اور بنا اسی وقت تک درست ہے جب وہ صرف ضروری کام کرے جیسے چلنا، ہاتھ سے پانی نکالنا، پس اگر کسی سے پانی مانگے یا ڈول اندر ڈالے یا نہر تک پہنچے اور آگے بڑھ جائے تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، اور اگر تشہد کے بعد حدث پیش آئے تو وضو کر کے سلام پھیر دے، کیونکہ اس پر اب سلام کے سوا کچھ باقی نہیں رہا ہے، اور اگر قصداً حدث کرے تو اس کی نماز پوری ہوجائے گی، اس لئے کہ اب اس پر نماز کا کوئی رکن باقی نہیں رہا، اور جان بوجھ کر ایسا کرنے کی وجہ سے بنا کرنا بھی دشوار ہوگیا، اور جب نماز کا کوئی رکن باقی نہ رہے تو اس کی نماز پوری ہوجائے گی[2]۔

مالکیہ کے نزدیک جس شخص کو تھوڑی مقدار میں پاک قے ہوجائے اور اس میں سے کچھ بھی نہ نگلے تو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی، اگر قے نجس ہو یا زیادہ مقدار میں ہو یا عمداً اس میں سے کچھ نگل جائے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اور اگر بھولے سے اس میں سے کچھ نگل جائے تو نماز باطل نہیں ہوگی، سلام کے بعد سجدۂ سہو کرلے، اور اگر قے اس پر غالب آ جائے تو اس میں دو قول ہیں، اور قلس کا حکم قے کی طرح ہے[3]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس شخص کو حدث پیش آ جائے اس کے سلسلہ میں دو قول ہیں، جدید قول یہ ہے کہ اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ حدث ہے جو طہارت کو باطل کر دیتا ہے لہٰذا نماز کو بھی باطل کر دے گا، جیسے کہ عمداً حدث کرنا، قدیم قول یہ ہے کہ نماز باطل نہیں ہوگی، بلکہ وہ لوٹ جائے گا اور وضو کرے گا اور اپنی نماز پر بنا کرے گا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ روایت کرتی ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذي فلينصرف فليتوضأ ثم ليبن صلاته وهو في ذلك لا يتكلم" (جس شخص کو قے ہوجائے، یا نکسیر پھوٹ جائے یا حدث یا مذی پیش آ جائے تو اسے چاہئے کہ لوٹ کر وضو کرے پھر اپنی نماز پر بنا کرلے، بشرطیکہ اس نے اس دوران گفتگو نہ کی ہو)، اور اس لئے کہ یہ ایسا حدث ہے جو اس کے اختیار کے بغیر پیش آیا ہے تو یہ سلسل البول کے مشابہ ہوگا[1]۔

"المجموع" میں ہے: اگر مصلی کو نکسیر پھوٹ جائے یا قے ہوجائے یا کوئی دوسری نجاست اس پر غالب آجائے تو قول قدیم کی رو سے اس کے لئے جائز ہے کہ وہ باہر نکل کر اپنی نجاست دھولے اور ان شرائط کے ساتھ نماز پر بنا کرلے جو حدث کے سلسلے میں گذریں، انہوں نے اس کی صراحت کی ہے[2]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر قے بہت زیادہ ہو تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی اور اس پر اعادہ لازم ہوگا، اس کی کم مقدار کے سلسلہ میں امام احمد سے روایت مختلف ہے، ایک روایت یہ ہے کہ انہوں نے فرمایا: قے میرے نزدیک خون کے درجہ میں ہے، اس لئے کہ قے انسان کے سبیلین کے علاوہ سے نکلنے والی نجاست ہے، تو یہ خون کے مشابہ ہوگی، امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ معمولی مقدار بھی معاف نہیں ہوگی، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ نجاست کی تھوڑی مقدار بھی معاف نہیں ہوتی ہے[3]۔

---

(۱) حدیث: "أيما إمام سبقه الحدث......" کی روایت ہمیں اپنے پاس موجود حدیث کی کسی کتاب میں نہیں ملی۔
(۲) الاختیار شرح المختار ۱/ ۶۳، فتح القدیر ۱/ ۲۶۷، ۲۷۰۔
(۳) جواہر الإکلیل ۱/ ۶۴، ۶۵، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۰۸۔

(۱) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۹۳، ۹۴، ۶۶۔
(۲) المجموع ۴/ ۵ طبع المطیعی۔
(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۷۲۷، ۷۲۸۔

روزہ میں قے کا اثر:

٦- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر روزہ دار کو قے ہوجائے تو اس کا روزہ باطل نہیں ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من ذرعه القيء فليس عليه قضاء ومن استقاء عمداً فليقض"[1] (جس شخص کو قے غالب آجائے اس پر قضا لازم نہیں ہوگی، اور جو عمداً قے کرے اسے قضا کرنی چاہئے)۔

اگر روزہ دار کے کسی عمل کے بغیر خود سے قے لوٹ جائے تو مالکیہ، شافعیہ، نیز حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کے نزدیک اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا اور حنابلہ نیز حنفیہ میں سے امام محمد کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ اس کی جانب سے کوئی عمل نہیں پایا گیا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صوم" (فقرہ ر ٨٠، ٨١)۔

(١) حدیث: "من ذرعه القيء فليس عليه قضاء" کی روایت ترمذی (٣ر٨٩) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

قیاس

تعریف:

١- قیاس لغت میں: ایک شئی کا اندازہ دوسری شئی سے کرنا اور اس کو اس کے برابر کرنا ہے، اسی لئے "مکیال" (آلۂ کیل) کو مقیاس کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "فلان لا يقاس على فلان" یعنی فلاں فلاں کے مساوی نہیں ہے۔

اصطلاحی تعریف میں علماء اصول کا اختلاف ہے، یہاں تک کہ امام الحرمین نے فرمایا: قیاس کی حقیقی تعریف بیان کرنا ناممکن ہے، اس لئے کہ مختلف حقائق جیسے حکم، علت، فرع اور جامع اس میں داخل ہیں۔

محققین نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ قیاس حکم کی علت میں فرع کا اصل کے برابر، یا حکم کے معنی معتبر میں اس کا اصل سے زیادہ ہونا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ ایک معلوم کو دوسرے معلوم پر دونوں کے لئے ایک حکم کو ثابت کرنے یا دونوں سے ایک حکم کی نفی کرنے میں محمول کرنا ہے، اس بنا پر کہ دونوں کے لئے مشترک حکم یا صفت ہو یا دونوں کی نفی ہو[1]۔

قیاس کے ارکان:

٢- قیاس کی حقیقت اپنے ارکان کے وجود کے بغیر مکمل نہیں ہوتی

(١) القاموس المحیط، البحر المحیط ٥ر٧، إرشاد الفحول ص ١٨١، التحصیل فی المحصول ٢ر١٥٥، منہاج الوصول فی علم الأصول شرح الاسنوی ٣ر٣۔

ہے، ارکان چار ہیں:

الف-اصل: یعنی جس حکم سے تشبیہ دی گئی ہے اس کا محل۔

ب-فرع: یعنی جس کی تشبیہ دی جارہی ہے۔

ج-حکم: یعنی جو شریعت کی طرف سے اصل میں ثابت ہو جیسے شراب کی حرمت۔

د-علت: یعنی اصل اور فرع کے درمیان مشترک وصف[1]۔

ان ارکان میں سے ہر رکن کے شرائط اور علماء کی آراء کو جاننے کے لئے اصولی ضمیمہ دیکھا جائے۔

قیاس سے متعلق احکام:

قیاس کا حجت ہونا:

۳-علماء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دنیوی امور جیسے غذاؤں اور دواؤں میں قیاس حجت ہے۔

جب نص اور اجماع موجود نہ ہو تو جمہور ائمہ صحابہ وتابعین، اور جمہور فقہاء ومتکلمین کا مذہب یہ ہے کہ قیاس شرعی قانون سازی کے اصولوں میں سے ایک اصول ہے، جس کے ذریعہ ان احکام پر استدلال کیا جاتا ہے جو منقول نہیں ہیں، امام احمد سے نقل کیا گیا ہے: قیاس سے کوئی شخص بے نیاز نہیں رہ سکتا[2]۔

قیاس کہاں جاری ہوتا ہے:

۴-بعض امور جیسے اسباب اور کفارات، اور مقدار جن کے بارے میں نہ نص ہے نہ اجماع وغیرہ ان میں قیاس کے جاری ہونے کے مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ کے اصحاب اور شافعیہ کی ایک جماعت اور بیشتر علماء اصول کا مذہب ہے کہ اسباب میں قیاس جاری نہیں ہوگا، اکثر شافعیہ کا مذہب ہے کہ ان میں قیاس جاری ہوگا۔

اسباب میں قیاس کا معنی یہ ہے کہ شارع کسی حکم کے لئے کسی وصف کو سبب قرار دے، تو اس وصف پر دوسرے وصف کو قیاس کیا جائے اور اس کے سبب ہونے کا حکم لگایا جائے۔

اسی طرح حدود، کفارات اور مقدار میں جن کے بارے میں کوئی نص یا اجماع نہ ہو، ان میں قیاس کے جاری ہونے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ نے ان میں قیاس سے منع کیا ہے، جبکہ دیگر فقہاء نے اسے جائز قرار دیا ہے[1]۔

تفصیل کے لئے اصولی ضمیمہ دیکھا جائے۔

---

(۱) إرشاد الفحول ص ۲۰۴، البحر المحیط ۵/ ۸۳۔

(۲) البحر المحیط ۵/ ۱۶، التحصیل فی المحصول ۲/ ۱۵۹، اور اس کے بعد کے صفحات، إرشاد الفحول ص ۱۸۵، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) ارشاد الفحول ص ۲۰۷، ۲۰۸، التحصیل فی المحصول ۲/ ۲۴۳، البحر المحیط ۵/ ۵۱، منہاج الوصول فی علم الأصول مع شرح الإسنوی ۳/ ۴۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

قیافۃ

تعریف:

۱- قیافہ "قاف" کا مصدر ہے، اس کا معنی ہے کسی کے نشانات تلاش کرنا تاکہ اسے پہچان لے، کہا جاتا ہے: "**فلان یقوف الأثر ویقتافه قیافة**" (فلاں شخص نشانات دیکھ رہا ہے)۔

"لسان العرب" میں ہے کہ قائف وہ شخص ہے جو آثار ونشانات کا تتبع کرے اور انہیں پہچان لے، آدمی کی مشابہت اس کے بھائی اور اس کے باپ سے پہچانی جاتی ہے (۱)۔

قیافہ اور اس کے مشتقات کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے، جس کا تعلق نشان کی تلاش اور مشابہت کی پہچان سے ہے۔

جرجانی کی "التعریفات" اور "دستور العلماء" میں ہے کہ قائف وہ شخص ہے جو اپنی فراست اور بچہ کے اعضاء کو دیکھ کر نسب پہچان لے (۲)، ابن رشد، ابن حجر اور صنعانی نے جو تعریف کی ہے وہ اوپر کی تعریف سے الگ نہیں ہے (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- عیافہ:

۲- لغت میں اس لفظ کا استعمال کرکے اس سے کراہت کا معنی مراد لیا جاتا ہے، جیسے رسول اللہ ﷺ نے بھنے ہوئے گوہ کے بارے میں جسے آپ ﷺ نے کھایا نہیں تھا، فرمایا: "**لم یکن بأرض قومي فأجدني أعافه**" (۱) (میری قوم کے علاقہ میں نہیں پایا جاتا اس لئے میں اپنے اندر کراہت محسوس کرتا ہوں)۔

اسی طرح اس لفظ کا معنی کسی شئ کے پاس بار بار آنا، اس سے قریب ہونا اور اس کے اردگرد منڈلانا ہوتا ہے، "**عافت الطیر**" یعنی پرندہ پانی کے گرد منڈلا رہا ہے، "**عافت علی الجیف**" یعنی پرندہ مردار پر منڈلا رہا ہے تاکہ اس پر ٹوٹ پڑے۔

اس لفظ کا اطلاق نیک شگون کے لئے پرندوں کو بائیں سے دائیں طرف اڑانے پر ہوتا ہے اور ان کے ناموں، گرنے کی جگہوں، گذرگاہوں اور ان کی آوازوں کے اعتبار پر بھی ہوتا ہے۔

ازہری کہتے ہیں: عیافہ پرندہ کو ڈانٹنا ہے، یعنی کوئی شخص کسی پرندہ یا کوّے کو دیکھے اور بدشگونی لے اگرچہ اسے کچھ نظر نہ آئے اور اٹکل وگمان سے کہے تو یہ بھی عیافہ ہوگا (۲)، بنولہب اور بنو اسد اسی میں مشہور تھے (۳)۔

عائف وہ کاہن ہے جو لوگوں کو گمراہ کرنا چاہتا ہے، اور عالم غیب کے ساتھ اپنے تعلق کا دعوی کرتا ہے، کہانت کے ساتھ عیافہ کے تعلق پر متعدد شواہد موجود ہیں، اسی طرح یہ لفظ قیافہ سے مختلف ہے، کیونکہ قیافہ کا کہانت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ منطق اور تجرباتی غور وفکر پر مبنی ہوتا ہے جیسا کہ اس پر عمل کی شرائط سے واضح ہوتا ہے۔

---

(۱) لسان العرب مادہ: "قوف"۔

(۲) التعریفات ص ۱۷۱، دستور العلماء ۳/۵۲۔

(۳) فتح الباری ۱۵/۵۹، بدایۃ المجتہد ۲/۳۲۷، سبل السلام ۴/۱۳۷۔

---

(۱) حدیث: "لم یکن بأرض قومي......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۶۶۳) اور مسلم (۳/۱۵۴۳) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) لسان العرب مادہ: "عیف"۔

(۳) لسان العرب، القاموس المحیط مادہ: "عیف"۔

ب-فراست:

۳-فِراست اسم ہے، اس کا فعل تفرس ہے، جو توسم کا ہم وزن اور ہم معنی ہے، اور "فراسة" (فاء پر زبر کے ساتھ) فعل فرُس یفرس کا مصدر ہے، اس کا معنی ہے: گھوڑے پر سوار ہونے اور اس کو ایڑ لگانے کا علم۔ یہ فروسیہ سے ماخوذ ہے، "فارس" وہ شخص ہے جو تمام اعمال میں مہارت رکھنے والا ہو، اسی لئے آدمی کو فارس کہا گیا[۱]۔

فراست کا لفظ اصطلاح میں دو معانی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے:

اول: وہ قسم جو دلائل، تجربات، تخلیق اور اخلاق سے معلوم ہو اور اس کے ذریعہ لوگوں کے حالات کا علم ہو[۲]، اس قسم کی علامات پر ابن العربی کے نزدیک فراست کے لفظ کا اطلاق ان کی لفظ "توسم" کی اس تفسیر سے معلوم ہوتا ہے کہ توسم ایسی علامت ہے جس کے ذریعہ اس کے علاوہ مطلوب پر استدلال کیا جاتا ہے، اور یہی فراست ہے، اور اس میں علامت سے استدلال کرنا ہے، علامات میں کچھ تو ایسی ہوتی ہیں جو دیکھنے والوں پر اول نظر میں ظاہر ہو جاتی ہیں، اور کچھ مخفی ہوتی ہیں جو ہر ایک پر ظاہر نہیں ہوتی ہیں، اور بادی النظر میں ان کا ادراک بھی نہیں ہوتا ہے[۳]۔

دوم: وہ خاص چیز جو اللہ تعالیٰ اپنے اولیاء کے قلوب میں ڈال دیتا ہے، تو وہ ایک قسم کی کرامات اور صحیح گمان و اندازہ سے بعض لوگوں کے احوال جان لیتے ہیں[۴]، اس قسم کی فراست کسب سے حاصل نہیں کی جاسکتی، بلکہ یہ تو قرطبی کے بیان کے مطابق پاکیزگی جذبات، سوزش قلب اور صفائی فکر سے حاصل ہوتی ہے...... دل کو دنیا کی فکر سے فارغ رکھنے، معاصی کی گندگیوں سے پاک رکھنے، اخلاق کی کدورت اور دنیا کی فضولیات سے صاف رکھنے سے ہوتی ہے[۱]۔

(۱) لسان العرب مادہ: "فرس"۔

(۲) لسان العرب مادہ: "فرس"، احکام القرآن لابن العربی ۳/۱۱۱۹۔

(۳) أحکام القرآن لابن العربی ۳/۱۱۱۹۔

(۴) لسان العرب مادہ: "فرس"، تفسیر القرطبی ۱۰/۴۴۔

قیافہ فراست سے اس اعتبار سے علاحدہ ہے کہ قائف تمام دلائل کو جمع کرتا ہے، انہیں کھولتا ہے، ان میں غور وفکر اور ایک حد تک تجربات سے موازنہ کرتا ہے، یہ سب چیزیں سیکھنے، مشق کرنے اور مستقل غور وفکر اور مطالعہ کے بغیر حاصل نہیں ہوتی ہیں، جہاں تک فراست کا تعلق ہے تو اس میں شخصی ذہانت سے کام لیا جاتا ہے اور متعارض ادلہ کے درمیان اندازہ و موازنہ کے لئے مخصوص ذہنی قدرت کو استعمال کیا جاتا ہے۔

جمہور فقہاء مالکیہ، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے فراست کو الہام اور کرامت سے جوڑا ہے، اسی لئے ان حضرات کے نزدیک قاضی کے لئے جائز نہیں ہے کہ فراست کی بنیاد پر فیصلہ کرے۔

ج-قرینہ:

۴-قرینہ لغت میں مقارنہ سے ماخوذ ہے، جس کا معنی ہے: مصاحبت، کہا جاتا ہے: "فلان قرين لفلان"، یعنی فلاں شخص فلاں کا مصاحب ہے۔

اصطلاح میں قرینہ ایسی علامت ہے جو مطلوب شئ پر دلالت کرے[۲]۔

قیافہ اور قرینہ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ قیافہ بھی قرینہ کی ایک قسم ہے۔

قیافہ کی دو قسمیں:

۵-صاحب کشف الظنون نے قیافہ کی دو قسمیں کی ہیں:

اول: اثر ونشان کا قیافہ، جس کے لئے "عیافہ" بھی بولا جاتا ہے،

(۱) تفسیر القرطبی ۱۰/۴۴۔

(۲) التعریفات ص ۱۵۲۔

اس قسم کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ قیافہ ایسا علم ہے جو نشان رکھنے والے راستوں پر قدموں، ٹاپوں اور کھروں کے آثار کی تلاش سے بحث کرتا ہے۔

دوسری قسم انسان کا قیافہ ہے جس کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایسا علم ہے جس سے دو شخصوں کے اعضاء کی ہیئتوں سے اس بات پر استدلال کیا جاتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان نسب، ولادت اور بقیہ تمام احوال میں اشتراک واتحاد ہے (۱)۔

قیافہ سے متعلق احکام:

الف- قیافہ کے ذریعہ نسب ثابت کرنا:

۶- قیافہ کے ذریعہ نسب ثابت کرنے کے مسئلہ میں فقہاء کی دو مختلف آراء ہیں:

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ باہمی تنازع کے وقت قیافہ کے ذریعہ نسب ثابت کیا جاسکتا ہے، جبکہ قیافہ سے زیادہ قوی دلیل موجود نہ ہو، یا قیافہ سے زیادہ قوی دلائل باہم متعارض ہوں، تو ان فقہاء کے نزدیک نسب کے ثبوت میں قیافہ پر اعتماد کرنا جائز ہے۔

انہوں نے حضرت عائشہؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ میرے پاس مسکراتے ہوئے تشریف لائے، آپ کے رخ انور پر مسرت کے آثار نمایاں تھے، آپ ﷺ نے فرمایا: "**ألم تري أن مجززا**(۲) **نظر آنفا إلى زيد بن حارثة وأسامة بن زيد فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض**"(۳) (کیا تمہیں معلوم ہوا کہ مجزز نے ابھی زید بن حارثہ اور اسامہ بن زید کو دیکھا تو کہا: یہ قدم ایک دوسرے سے ہیں)، سنن ابوداؤد میں ہے کہ لوگ دور جاہلیت میں حضرت اسامہ کے نسب پر انگلی اٹھاتے تھے، اس لئے کہ: "**كان أسود شديد السواد مثل القار، وكان زيد أبيض مثل القطن**"(۱) (حضرت اسامہ کا رنگ شدید سیاہ تارکول کی مانند تھا، جبکہ حضرت زید روئی کی طرح بالکل سفید تھے)۔

اس حدیث میں دلیل یہ ہے کہ قائف کے قول پر رسول اللہ ﷺ کا خوش ہونا نسب کے ثابت کرنے میں اس پر عمل کے جواز کو آپ ﷺ کی جانب سے برقرار رکھنا ہے (۲)۔

اسی طرح حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے بھی انہوں نے استدلال کیا ہے کہ حضرت ام سلیم انصاریہؓ نے جو حضرت انس بن مالکؓ کی والدہ ہیں، عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اللہ تعالیٰ حق سے نہیں شرماتا، کیا عورت کو احتلام پیش آجائے تو اس پر غسل واجب ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**نعم إذا رأت الماء**"، **فقالت أم سلمة: وتحتلم المرأة؟فقال:"تربت يداک، فبم يشبهها ولدها**"(۳) (ہاں اگر وہ پانی دیکھ لے، حضرت ام سلمہ نے کہا: کیا عورت کو بھی احتلام ہوتا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تمہارا بھلا ہو، پھر بچہ اپنی ماں سے کیوں کر مشابہ ہوجاتا ہے)۔

اس سے استدلال یوں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب

---

(۱) کشف الظنون ۲/۱۳۶۶۔

(۲) ان کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ وہ زمانہ جاہلیت میں قید کرلئے گئے تھے اور اس وقت قیدی کی پیشانی کے بال کاٹ لئے جاتے تھے اور اسے رہا کردیا جاتا تھا (فتح الباری ۱۲/۵۷)۔

(۳) حدیث: "ألم تري أن مجززا نظر آنفا......" کی روایت بخاری (فتح

= الباری ۱۲/۵۶) اور مسلم (۲/۱۰۸۲) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حدیث: "كان أسود شديد السواد......" کی روایت ابوداؤد (۲/۷۰۰) نے احمد بن صالح سے کی ہے۔

(۲) نیل الأوطار ۷/۸۱، سبل السلام ۴/۱۳۷۔

(۳) حدیث أم سلیم: "قالت: يا رسول الله إن الله لا يستحيي من الحق......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۲۲۸، ۲۲۹) اور مسلم (۱/۲۵۱) نے کی ہے۔

مشابہت کی خبر دی تو اس سے لازم آیا کہ مشابہت ایک شرعی بنیاد ہے، ورنہ پھر اس خبر دینے سے کوئی قابل لحاظ فائدہ تو نہیں تھا [1]۔

انہوں نے اس سے بھی استدلال کیا ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ صحابہ کرام کی موجودگی میں دور جاہلیت کے بچوں کا نسب اسلام میں ان سے ثابت کرتے تھے جو ان بچوں کا دعوی کرتے، اور صحابہ کی طرف سے انکار نہیں پایا گیا، حضرت عمرؓ قیافہ شناسوں کو بلاتے اور ان کے قول پر عمل کرتے تھے، تو اس سے معلوم ہوا کہ قیافہ پر عمل جائز ہے [2]۔

اسی طرح شریعت کے اصول، اس کے قواعد اور قیاس صحیح کا تقاضا ہے کہ نسب ثابت کرنے میں مشابہت کا اعتبار کیا جائے، شارع کو نسب ثابت کرنے اور اس کی نفی نہ کرنے میں دلچسپی ہے، اسی لئے نسب کے ثبوت میں ادنی سبب یعنی ولادت پر ایک عورت کی گواہی، اور امکان کے ساتھ محض دعوی اور ظاہر فراش پر اکتفا کیا گیا ہے، لہذا اس میں کوئی استبعاد نہیں کہ ایسی مشابہت کو جس میں اس کے خلاف کوئی سبب نہ پایا جارہا ہو، ثبوت نسب کے لئے کافی مانا جائے [3]۔

۷ - شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب، اور یہی امام مالک سے ابن وہب کی ایک روایت ہے کہ قیافہ کے ذریعہ بچہ کا نسب بیوی یا باندی سے ثابت ہوجائے گا [4]۔

امام مالک کا مشہور مذہب جسے ابن رشد، قرافی اور مواق نے نقل کیا ہے، یہ ہے کہ قیافہ شناس کی بنیاد پر فیصلہ صرف ملک یمین میں

(۱) نیل الأوطار ۷/ ۸۲۔
(۲) الموطأ ۲/ ۲۱۵۔
(۳) الطرق الحکمیہ ص ۲۲۲، الفروق ۴/ ۹۹، مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۹، المبدع ۸/ ۱۳۶۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۷۵، مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۹، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۸۳، منتہی الإرادات ۳/ ۲۲۴، المبدع ۸/ ۱۳۶، الفروق ۴/ ۹۹، مواہب الجلیل ۵/ ۲۴۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۲۸۔

کیا جائے گا، نکاح میں نہیں [1]، قرافی کہتے ہیں: امام مالک نے اس کو صرف ایسی باندی کی اولاد میں جائز قرار دیا ہے جس سے ایک ہی طہر میں دو مرد وطی کریں، اور اس سے ایسا بچہ پیدا ہو جو دونوں مردوں سے مشابہت رکھتا ہو، بیوی کی اولاد کے سلسلہ میں امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ قیافہ قبول نہیں کیا جائے گا [2]۔

اسی طرح حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی عورت کے ساتھ دو مرد ایسی وطی کرلیں جس سے نسب ثابت ہوجاتا ہے جیسے موطوءۃ بشبہ، یا نکاح فاسد میں وطی، یا مشترکہ باندی سے وطی، پھر اس عورت کو بچہ پیدا ہوا اور بچہ میں دونوں مردوں میں سے ہر ایک سے ہونے کا احتمال ہو، جیسے اگر کوئی شخص کسی معتدہ سے شادی کرلے اور شادی سے چھ ماہ بعد اور اکثر مدت حمل ختم ہونے سے قبل اس کو بچہ پیدا ہو، تو قیافہ شناس ہی اس بچہ کو کسی ایک مرد سے ثابت کرے گا [3]۔

مالکیہ کا مذہب ہے: اگر دو یا اس سے زائد افراد کسی کے بارے میں دعوی کریں کہ وہ میرا بیٹا ہے، اور دونوں میں سے کسی کا قول بینہ کے ذریعہ راجح نہ ہو، تو اگر دونوں ایک ہی بچہ کا دعوی کریں...... دونوں میں سے ہر ایک کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے..... تو میرے نزدیک مالکیہ کے اصول کی رو سے واجب یہ ہے کہ اس کے لئے بھی قیافہ شناسوں کو بلایا جائے [4]، اسی قسم میں وہ مسئلہ بھی ہے جس کو مواق نے اشہب کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی ایسے آدمی کے پاس مہمان بنے، جس کی ایک حاملہ ام ولد ہو، پھر وہ ام ولد اور مہمان کی بیوی دونوں ایک ہی رات میں بچے جنیں، اور دونوں عورتوں میں

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۲۸، صاحب التبصرہ (۲/ ۱۰۹) نے باندی کی ملکیت میں برابری کی وجہ سے اس روایت کو معلول کہا ہے۔
(۲) الفروق ۴/ ۹۹، تہذیب الفروق ۴/ ۱۶۴، مواہب الجلیل ۵/ ۲۴۷۔
(۳) المغنی ۷/ ۴۸۳، منتہی الإرادات ۳/ ۲۲۴، المبدع ۸/ ۱۳۶۔
(۴) مواہب الجلیل ۵/ ۲۴۷۔

سے کوئی اپنے بچہ کو نہ پہچان پائے، تو دونوں کے بچوں کی تعیین کے لئے قیافہ شناسوں کو بلایا جائے گا[1]، اسی طرح اگر عورت کے بچہ کو ایسی جگہ رکھ دیا جائے جہاں وہ دوسرے بچہ سے مل جائے (تو یہی حکم ہوگا)، الا یہ کہ وہ عورت خود زیادتی کرتے ہوئے بچہ کو چھوڑ دے گویا کہ اس کا مقصد ہی بچہ کو پھینک دینا اور اس سے نجات پالینا ہو، تو ایسی صورت میں بعض مالکیہ کے نزدیک نہ تو بچہ کا نسب عورت سے ثابت ہوگا اور نہ اس کے لئے قیافہ شناسوں کو بلایا جائے گا۔

اگر لقیط کے بیٹا ہونے کے بارے میں دو یا اس سے زائد اشخاص جھگڑا کریں تو بھی قیافہ شناسوں کے ذریعہ فیصلہ کرایا جائے گا[2]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ قیافہ شناسوں کے قول سے نسب ثابت نہیں ہوگا، اس لئے نہیں کہ قیافہ کہانت کی طرح مذموم وحرام ہے، یا قیافہ سے مشابہت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ اس لئے کہ شرع نے ثبوت نسب کی دلیل صرف فراش کو بنایا ہے، قیافہ سے بہت سے بہت مادہ منویہ سے تخلیق ثابت ہوتی ہے، فراش ثابت نہیں ہوتا ہے، لہذا قیافہ ثبوت نسب کے لئے حجت نہیں ہوگا۔

انہوں نے اپنے مذہب پر استدلال اس بات سے کیا ہے کہ اللہ تعالی نے نفی نسب کی صورت میں زوجین کے درمیان لعان کا حکم دیا ہے، قیافہ شناس کے قول کی طرف رجوع کرنے کا حکم نہیں فرمایا، اگر قیافہ شناس کا قول حجت ہوتا تو اشتباہ کے وقت اسی کی طرف رجوع کا حکم ہوتا[3]۔

اور اس لئے بھی کہ محض مشابہت کا کوئی اعتبار نہیں ہے، بیٹا کبھی اپنے باپ سے مشابہ ہوتا ہے اور کبھی اپنے دادا وغیرہ سے جس کے اعتبار سے وہ فی الحال اجنبی کی طرف منسوب ہوگا، اسی جانب رسول

(۱) مواہب الجلیل ۵/ ۲۴۷، التاج والإکلیل للمواق۔
(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۲۷۔
(۳) المبسوط ۱۷/ ۷۰۔

اللہ علیہ وسلم نے اشارہ فرمایا جب آپ علیہ وسلم کے پاس ایک شخص آیا اور عرض کیا: "إن امرأتي ولدت غلاماً أسود، فقال النبي ﷺ: "هل لک من إبل؟قال: نعم۔ قال: ما ألوانها؟ قال:حمر، قال: فهل فيها من أورق؟ قال: نعم، قال ﷺ: فأنى هو؟ فقال: لعله يا رسول الله يكون نزعه عرق له"[1] (میری بیوی نے ایک سیاہ فام بچہ جنا ہے، تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: کیا تمہارے پاس اونٹ ہیں؟ اس نے کہا: ہاں، آپ ﷺ نے پوچھا: اس کے کیا رنگ ہیں؟ اس نے کہا: سرخ ہیں، آپ ﷺ نے پوچھا: کیا ان میں کوئی خاکستری رنگ والا بھی ہے؟ کہا: ہاں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: وہ رنگ کہاں سے آیا؟ اس نے کہا: ہوسکتا ہے اے اللہ کے رسول! اس کی نسل میں کوئی ایسا رہا ہو)، رسول اللہ ﷺ نے وضاحت فرمادی کہ مشابہت کا اعتبار نہیں ہے[2]، نیز رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "الولد للفراش وللعاهر الحجر"[3] (بچہ صاحب فراش کا ہے، زانی کے لئے محض پتھر ہے)، فراش سے مراد یہاں زوجہ ہے، آیت قرآنی "وفرش مرفوعة"[4] کی تفسیر میں ہے کہ یہ خواتین اہل جنت ہیں۔

(مسئلہ مذکورہ پر) حدیث کی دلالت تین اعتبار سے ہے:

اول یہ کہ نبی کریم ﷺ نے اس حدیث میں تقسیم فرمائی ہے، چنانچہ صاحب فراش کے لئے بچہ اور زانی کے لئے پتھر قرار دیا ہے، تو

(۱) حدیث: "إن امرأتي ولدت غلاماً أسود......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۴۴۲) اور مسلم (۲/ ۱۱۳۷، ۱۱۳۸) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔
(۲) المبسوط ۱۷/ ۷۰۔
(۳) حدیث: "الولد للفراش وللعاهر الحجر." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۹۲) اور مسلم (۲/ ۱۰۸۰) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔
(۴) سورۂ واقعہ/ ۳۴۔

اس کا تقاضا ہے کہ بچہ اس کا نہ ہو جس کا فراش نہیں ہے، جس طرح پتھر اس کے لئے نہ ہو جس سے زنا نہیں پایا گیا، کیونکہ تقسیم شرکت کے منافی ہے۔

دوم یہ کہ نبی علیہ السلام نے بچہ صاحب فراش کا قرار دیا اور زانی سے یہ کہہ کر بچہ کی نفی کردی: "**وللعاهر الحجر**" اس لئے کہ ایسا جملہ نفی کے لئے ہی استعمال ہوتا ہے۔

سوم یہ کہ آپ علیہ السلام نے ہر قسم کے بچہ کو صاحب فراش کے لئے قرار دیا، لہٰذا اگر غیر صاحب فراش کے لئے کسی بچہ کا نسب ثابت ہوجائے تو تمام بچوں کا نسب صاحب فراش کے لئے نہیں رہ جائے گا، اور یہ نص حدیث کے خلاف ہے، لہذا اگر کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ زنا کرے پھر زانی بچہ کا دعوی کرے تو فراش نہ پائے جانے کی وجہ سے اس کا نسب زانی سے نہیں ثابت ہوگا، صرف عورت سے نسب ثابت ہوگا، اس لئے کہ عورت کے حق میں حکم ولادت کے تابع ہوگا[۱]۔

ان سب کا حاصل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مرد سے نسب ثابت ہوتا ہے جبکہ اس کا سبب یعنی نکاح یا ملک یمین ثابت ہو اور قیافہ شناس کے عمل کا ان میں سے کسی چیز سے تعلق نہیں، اس کے عمل سے محض مادہ منویہ سے تخلیق کی پہچان ہوتی ہے، اور اس سے نسب ثابت نہیں ہوگا، حتی کہ اگر دونوں کو یقین بھی ہوجائے کہ پیدائش اسی کے مادہ سے ہوئی ہے لیکن فراش نہ پایا جارہا ہو تو بھی نسب ثابت نہیں ہوگا[۲]۔

قیافہ شناس کی شرطیں:

۸- قیافہ شناس کے اندر مندرجہ ذیل شرطیں پائی جانی ضروری ہیں:

الف- مہارت وتجربہ: شافعیہ کا مذہب ہے کہ نسب کی پہچان کے سلسلہ میں قیافہ شناس کے عملی تجربہ کے بغیر اس کی بات پر بھروسا نہیں کیا جائے گا، اس کی صورت یہ ہوگی کہ اس کے سامنے ایک بچہ چند ایسی عورتوں کے ساتھ پیش کیا جائے جن میں اس کی ماں نہ ہو، ایسا تین مرتبہ کیا جائے، پھر ایسی خواتین کے ساتھ وہ بچہ پیش کیا جائے جن میں اس کی ماں بھی ہو، اگر وہ ہر مرتبہ صحیح جواب دے تب اس کے قول پر اعتماد کیا جائے گا، اور اصح قول کے مطابق اسی طرح باپ کو دوسرے مردوں کے ساتھ لایا جائے گا، اور اس کے سامنے بچہ کو مردوں کے ساتھ اسی طرح پر پیش کیا جائے گا[۱]۔

جب اس طرح تجربہ حاصل ہوجائے اور اس کی مہارت پر اعتماد حاصل ہوجائے تو پھر ہر نسب ثابت کرتے وقت اس آزمائش وامتحان کو دہرانے کی ضرورت نہیں رہے گی[۲]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ بچہ کو دس ایسے مردوں میں چھوڑ دیا جائے جن میں اس بچہ کا دعویدار شخص نہ ہو، پھر قیافہ شناس ان تمام مردوں کو دیکھے، اب اگر وہ ان میں سے کسی کے ساتھ بچہ کو جوڑ دے تو اس کے قول کا اعتبار ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کی غلطی بالکل واضح ہوگئی، اور اگر وہ ان میں سے کسی کے ساتھ نہ جوڑے تو پھر اس کے سامنے وہی بچہ بیس مردوں کے ساتھ ہم پیش کریں گے جن میں اس کا دعویدار بھی ہو، اب اگر وہ اس کے ساتھ بچہ کو جوڑے تو بچہ کا نسب ثابت ہوجائے گا، اور اگر یہ اعتبار کیا جائے کہ ایک معروف النسب بچہ کو ایسے لوگوں کے ساتھ پیش کیا جائے جن میں اس بچہ کا باپ یا اس کا بھائی ہو، اگر وہ بچہ کو اس کے قرابت دار کے ساتھ جوڑے تو اس کی درستگی واضح ہوجائے گی، اور اگر وہ بچہ کو کسی دوسرے

---

(۱) بدائع الصنائع ۶ / ۲۴۲۔

(۲) المبسوط ۱۷ / ۷۰، شرح معانی الآثار للطحاوی ۳ / ۱۱۶، ۱۸۰، ۴ / ۱۶۱۔

(۱) حاشیۃ الجمل ۵ / ۴۳۵۔

(۲) مرجع سابق۔

شخص کے ساتھ جوڑے تو اس کا قول ساقط ہوجائے گا، تو یہ طریقہ درست ہوگا، یہ تجربہ بچہ کو قیافہ شناس کے سامنے پیش کرتے وقت اس غرض سے کیا جائے گا کہ اس کا صحیح نسب ثابت کرنے میں احتیاط ملحوظ رہے، اور اگر فی الحال اس کا امتحان نہ لیا جائے جبکہ وہ بے شمار مرتبہ صحیح جواب دینے اور درست پہچاننے میں مشہور ہو تو یہ بھی جائز ہے (۱)۔

ب-عدالت: قیافہ شناس کے قول پر عمل کرنے کے لئے اس کے عادل ہونے کی شرط کے بارے میں امام مالک سے مختلف روایات ہیں، ابن حبیب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ ایک قیافہ شناس میں عدالت شرط ہوگی، ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ ایک قیافہ شناس کے قول پر اکتفاء کرنا جائز ہوگا، جیسا کہ ابن القاسم سے پیچھے ذکر ہوا، اور عدالت کی شرط نہیں ہوگی (۲)۔

شافعیہ اور حنابلہ قیافہ شناس کے قول پر عمل کرنے کے لئے عدالت کی شرط لگاتے ہیں، اس لئے کہ یہ حکم ہے، لہذا اس میں عدالت شرط ہوگی (۳)۔

ج-تعداد: جمہور کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ قیافہ شناس کے قول سے نسب ثابت کرنے کے لئے تعداد شرط نہیں ہے، قاضی اور خبر رساں کی طرح ایک قیافہ شناس کا قول کافی ہوگا، لیکن ان مذاہب میں ایک دوسری رائے بھی ہے جس کا تقاضا ہے کہ تعداد کی شرط ہوگی، ''التبصرۃ'' میں امام مالک سے اختلاف نقل کیا گیا ہے کہ خبروں کی طرح اس میں بھی ایک قیافہ شناس کا قول معتبر ہوگا، یہ ابن القاسم کا قول ہے، یا دو قیافہ شناس کا قول ضروری ہوگا، یہ امام مالک سے اشہب کی روایت ہے، ابن دینار کا یہی قول ہے، ابن نافع نے امام

(۱) المغنی ۵/ ۷۷۰۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۰۸۔

(۳) المغنی ۵/ ۷۶۹، منتہی الإرادات ۲/ ۴۸۹، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۴۳۵۔

مالک سے یہی نقل کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ شہادت کی طرح ہے، بعض شیوخ نے کہا: فقہاء کے اصول پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ایک قیافہ شناس کے قول پر فیصلہ کیا جائے (۱)، امام احمد کے کلام کا ظاہر جیسا کہ ''المغنی'' میں ہے، یہ ہے کہ دو قیافہ شناس کا قول ہی قبول کیا جائے گا... تو یہ شہادت کے مشابہ ہوگا، قاضی کہتے ہیں: ایک قیافہ شناس کا قول قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ حکم ہے، اور حکم میں ایک شخص کا قول قبول کیا جاتا ہے، امام احمد کا قول اس صورت پر محمول کیا جائے گا جب دو قیافہ شناس کے اقوال میں تعارض ہو (۲)، مذہب میں راجح قول یہ ہے کہ نسب کو ثابت کرنے میں ایک قیافہ شناس کے قول پر اکتفاء کیا جائے گا، قیافہ شناس حاکم کی طرح ہے، لہذا صرف اس کی خبر کافی ہوگی، کیونکہ جو وہ کہے گا وہ نافذ ہوگا، جبکہ شاہد ایسا نہیں ہوتا (۳)، شافعیہ کے نزدیک یہی قول راجح ہے (۴)۔

قیافہ شناس کے قول کے اعتبار میں تعداد کی شرط ہونے یا نہ ہونے کے اختلاف کا مدار اس پر ہے کہ قیافہ شناس کا قول شہادت ہے یا روایت، قرافی نے اس کے قول کو شہادت سے جوڑنے کو ترجیح دی ہے، اس لئے کہ اس کے ذریعہ معین شخص کے حق میں فیصلہ ہو رہا ہے اور اس کی وجہ سے عداوت یا تہمت کے وقوع کا احتمال ہے اور قیافہ شناس کو یہ حیثیت دینے سے عموم پر اعتراض وارد نہیں ہوتا، کیونکہ یہ ایسا امر ہے جس میں قیافہ شناس شاہد کے ساتھ شریک ہوتا ہے (۵)۔ لیکن سیوطی نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ قیافہ شناس کے قول کو روایت سے جوڑا جائے، وہ فرماتے ہیں: اصح یہ ہے کہ ایک

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۰۸۔

(۲) المغنی ۵/ ۷۷۰۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۸۸۔

(۴) حاشیۃ الجمل ۵/ ۴۳۵۔

(۵) الفروق ۱/ ۸۔

قیافہ شناس پر اکتفاء کیا جائے، کیونکہ روایت سے مشابہت غالب ہے، اس لئے کہ اسے الحاق نسب کے لئے عمومی حیثیت دی گئی ہے [۱]۔

د- اسلام: شافعیہ اور حنابلہ نے اسلام کے شرط ہونے کی صراحت کی ہے [۲]، مالکی مذہب میں یہی راجح ہے اور اس مذہب کی دوسری روایت کی جانب اشارہ پہلے گذر چکا ہے جس میں عدالت کو شرط قرار نہیں دیا گیا ہے، بعض فقہائے حنابلہ نے اپنے مذہب میں یہ تسلیم نہیں کیا ہے کہ قیافہ شناس کے قول پر عمل کرنے کے لئے یہ شرط لازم ہے [۳]۔

ھ- مرد اور آزاد ہونا: مذہب شافعی میں اصح قول یہ ہے کہ مرد ہونا اور آزاد ہونا بھی شرط ہے، حنابلہ کے نزدیک بھی یہی راجح ہے اور ان دونوں مذاہب میں مرد اور آزاد ہونے کی شرط نہ ہونا مرجوح ہے [۴]۔

و- رویت اور سماعت، نیز تہمت کے احتمال کی نفی اس طور پر کہ جس کے نسب کی نفی کر رہا ہے وہ قیافہ شناس کا دشمن نہ ہو، اور نہ ہی جس کا نسب ثابت کر رہا ہے وہ قیافہ شناس کے اصول یا فروع میں سے کوئی ہو، شافعیہ نے اس شرط کی صراحت کی ہے [۵]۔

اسی طرح ان مذکورہ شرائط کا اعتبار ان لوگوں کے نزدیک بھی ہوگا جنہوں نے قیافہ شناس کو شاہد یا قاضی یا مفتی کی حیثیت دی ہے، لہٰذا جو شرائط ان میں ہیں وہی قیافہ شناس میں بھی ہوں گے۔

قیافہ کی شرائط:

۹- قیافہ کے ذریعہ نسب ثابت کرنے کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی ص ۴۱۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۸۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۷۵، منتہی الإرادات ۲/ ۴۸۹۔

(۳) المبدع ۵/ ۳۱۰۔

(۴) منتہی الإرادات ۲/ ۴۸۹، المبدع ۵/ ۳۱۰، مغنی المحتاج ۴/ ۸۸۔

(۵) نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۷۵۔

الف- مشابہت کی بنا پر نسب ثابت کرنے سے کوئی شرعی مانع نہ پایا جائے، پس اگر کوئی اپنی بیوی سے اپنے بچہ کے نسب کی نفی کرے تو وہ اس سے لعان کرے گا، اور قیافہ شناس کے قول پر مشابہت ثابت کرنے کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے نفی نسب کی صورت میں زوجین کے درمیان لعان کا طریقہ مقرر فرمایا ہے، اور لعان کی بنیاد پر مشابہت سے صرف نظر کر لینا دراصل دو دلیلوں میں سے قوی دلیل کو کمزور دلیل پر ترجیح دینا ہے [۱]۔

اسی طرح جب مشابہت کا فراش سے تعارض ہو جائے تو اس صورت میں بھی مشابہت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس کی دلیل اور اس پر وضاحت حضرت سعد بن ابی وقاصؓ اور عبد بن زمعہؓ کے واقعہ سے ہوتی ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ اور عبد بن زمعہؓ نے زمعہ کی باندی کے بیٹے کے بارے میں اپنا جھگڑا رسول اللہ ﷺ کے سامنے پیش کیا، سعد نے کہا: میرے بھائی عتبہ نے مجھے وصیت کی تھی کہ جب میں مکہ آؤں تو زمعہ کی باندی کے بیٹے کو دیکھوں اور اسے لے آؤں، کیونکہ وہ عتبہ کا بیٹا ہے، عبد بن زمعہ نے کہا: وہ میرے باپ کی باندی کا بیٹا اور میرا بھائی ہے، میرے باپ کے فراش پر پیدا ہوا ہے، رسول اللہ ﷺ نے دیکھا تو بچہ اور عتبہ کے درمیان واضح مشابہت تھی، لیکن آپ ﷺ نے فرمایا: **"الولد للفراش...... واحتجبي عنه يا سودة"** [۲] (بچہ فراش والے کا ہے...... اور اے سودہ! اس سے پردہ کرو)، اس واقعہ میں نبی کریم ﷺ نے مشابہت کا اعتبار نہیں فرمایا اور صاحب فراش زمعہ کے ساتھ نسب کو جوڑ دیا۔

ب- بچہ کے بارے میں نفی یا اثبات میں نزاع پائی جائے، اور

(۱) زاد المعاد ۵/ ۴۲۲۔

(۲) حدیث عائشہ: "اختصم سعد بن أبی وقاص......" کی تخریج فقرہ/ ۷ میں گذر چکی ہے۔

اس نزاع کو ختم کرنے والی کوئی دلیل موجود نہ ہو، جیسے کسی بچہ کے بارے میں دو مرد یا دو عورتیں دعویدار ہوں یا کسی خاتون سے شبہ میں دو مرد وطی کرلیں، اور دونوں میں سے کسی ایک سے بچہ ہونے کا امکان ہو، لیکن دونوں اپنے آپ سے بچہ کی نفی کریں تو ایسی صورت میں قیافہ شناسوں کے قول سے ترجیح حاصل ہوگی، لیکن اگر کسی بچہ کے بارے میں ایک ہی شخص دعویدار ہو تو بچہ اسی کا ہوگا، اسی طرح ایسے دو اشخاص کے درمیان بھی حقیقتاً نزاع نہیں ہوگی جب ان دونوں میں سے ایک کے حق میں بچہ متعین ہو جائے، لہذا اگر کسی لقیط کے بارے میں دو اشخاص دعوی کریں، ایک شخص کہے کہ وہ میرا بیٹا ہے، اور دوسرا شخص کہے کہ وہ میری بیٹی ہے، تو اگر لقیط لڑکا ہو تو بیٹے کے دعویدار کا ہو جائے گا اور لڑکی ہو تو بیٹی کے دعویدار کا ہو جائے گا، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک شخص اپنے دعوی کے خلاف کا مستحق نہیں ہوگا جس کا اس نے دعوی نہیں کیا ہے [1]۔

ج-نزاع کی صورت میں قاضی قیافہ شناس کے قول کو نافذ کرے، جیسا کہ شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے، لہذا اس سلسلے میں قاضی کے نافذ کئے بغیر اس کا قول لازم نہیں ہوگا" حاشیۃ الجمل" میں ہے: قیافہ شناس کا نسب جوڑنا اسی وقت درست ہوگا جب قاضی اس کا حکم دے، اور جب قیافہ شناس نسب کو جوڑے تو اگر قاضی نے پہلے سے یہ فیصلہ نہ کر رکھا ہو کہ وہ قیافہ شناس ہے تو یہ ضروری ہوگا کہ قاضی اس الحاق کو نافذ کرے [2]۔ زرکشی کی رائے ہے کہ قیافہ شناس اگر بچہ کو کسی ایک شخص سے جوڑ دے اور دونوں دعویدار الحاق کے بعد اس پر راضی ہو جائیں تو اس کا نسب ثابت ہو جائے گا، ورنہ اگر قاضی قیافہ شناس کو اپنا نائب اور ان دونوں دعویداروں کے درمیان اس کو فیصل مقرر کرے تو اس کا الحاق جائز ہوگا اور حکم نافذ ہو جائے گا، ورنہ اس کے قول سے نسب اور اس کا الحاق ثابت نہ ہوگا جب تک کہ حاکم فیصلہ نہ کر دے [1]۔

د-جس بچہ کا نسب قیافہ سے ثابت کرنا مقصود ہے وہ زندہ ہو، یہ مالکیہ کے نزدیک شرط ہے،" مواہب الجلیل" میں ہے: اگر عورت مکمل بچہ مردہ حالت میں جنے تو مردہ کے بارے میں قیافہ نہیں ہوگا، اور صقلی نے "سحنون" سے نقل کیا ہے کہ اگر بچہ زندہ پیدا ہونے کے بعد مر جائے تو قیافہ شناس کو بلایا جائے گا، حطاب فرماتے ہیں: ان دونوں اقوال میں تطبیق کا امکان ہے، اس لئے کہ ابن القاسم کا سماع ایسے بچہ کے بارے میں ہے جو مردہ پیدا ہوا ہے، اور سحنون کا قول زندہ پیدا ہونے والے بچہ کے بارے میں ہے [2]۔

شافعیہ نے قیافہ والے بچہ کے زندہ ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے، پس اگر بچہ مردہ پیدا ہو تو بھی قیافہ شناس کے ذریعہ اس کا نسب ثابت کرنا جائز ہوگا، بشرطیکہ بچہ کی نعش میں تبدیلی نہ آ گئی ہو یا اس کی تدفین نہ کر دی گئی ہو [3]۔

ھ-جس شخص کے ساتھ بچہ کا نسب جوڑا جا رہا ہے وہ زندہ ہو، بیشتر مالکیہ نے اس شخص کے زندہ ہونے کی قید لگائی ہے، چنانچہ سحنون اور عبد الملک سے مروی ہے کہ قیافہ شناس بچہ کو زندہ باپ سے ہی جوڑے گا، اگر وہ مر گیا ہو تو اس کی قرابت کی جہت سے رشتہ جوڑنے کے بارے میں قیافہ شناس کا قول معتبر نہیں ہوگا، کیونکہ باپ کے علاوہ پر مشابہت کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی [4]، بہت سارے مالکیہ کے

---

(۱) المغنی ۵/ ۷۷۶۔
(۲) حاشیۃ الجمل ۵/ ۴۳۶۔

(۱) مرجع سابق۔
(۲) مواہب الجلیل ۵/ ۲۴۸۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۹۔
(۴) التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۵/ ۲۴۸۔

نزدیک یہ جائز ہے کہ جو باپ مرگیا ہے لیکن دفن نہیں کیا گیا ہے اسے قیافہ شناس کے سامنے پیش کیا جائے، "التبصرۃ" میں ہے: قیافہ شناسوں کے قول پر اعتماد صرف ایسے باپ پر ہوگا جو زندہ حالت میں موجود ہو، اور بعض مالکیہ نے کہا: یا مرگیا ہو لیکن دفن نہیں کیا گیا ہو، اور ایک قول یہ ہے کہ عصبہ پر اعتماد کیا جائے گا[۱]۔

فقہاء شافعیہ اور حنابلہ نے یہ شرط نہیں لگائی ہے[۲]۔

قیافہ شناسوں میں اختلاف:

۱۰- قیافہ شناسوں کے اقوال میں اختلاف ہوجائے اور ان اقوال کے درمیان تطبیق ممکن ہو تو تطبیق کرلی جائے گی۔ مثلاً ایک قیافہ شناس لقیط کا نسب ایک مرد سے جوڑے، اور دوسرا اسی بچہ کا نسب ایک عورت سے جوڑے، تو بچہ ان دونوں کی طرف منسوب ہوگا، اور اگر ان اقوال میں تطبیق ممکن نہ ہو اور ایک قول راجح ہو تو راجح قول ہی کو اختیار کرلیا جائے گا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوگا کہ ایسے دو قیافہ شناسوں کے قول کو قبول کیا جائے گا جن کی مخالفت تیسرا قیافہ شناس کرے جیسے کہ کسی عیب کے بارے میں دو مویشی ڈاکٹروں کا قول تیسرے مویشی ڈاکٹر کے اختلاف کی صورت اور دو اطباء کا قول تیسرے طبیب کے اختلاف کی صورت میں قبول کیا جاتا ہے، یہ بات "المنتخب" میں ہے، اور اس سے نسب ثابت ہوجائے گا[۳]، کیونکہ دونوں قیافہ شناس شاہدین ہیں، لہٰذا ان دونوں کا قول ایک شاہد کے قول پر مقدم ہوگا، البتہ تین قیافہ شناسوں کا قول دو قیافہ شناسوں کے قول پر محض زیادتی عدد کی وجہ سے راجح نہیں ہوگا جیسا کہ ابن قدامہ نے اس کی صراحت کی ہے[۱]۔

لیکن اگر تطبیق یا ترجیح ممکن نہ ہو، جیسے ایک قیافہ شناس بچہ کو دو دعویداروں میں سے ایک کے ساتھ جوڑے اور دوسرا قیافہ شناس دوسرے کے ساتھ جوڑے، تو اس صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ بچہ کو صرف ایک شخص سے جوڑا جائے گا، اور اگر قیافہ شناس ایک بچہ میں دو یا ان سے زیادہ مردوں کے شریک ہونے کا فیصلہ کریں تو بچہ کو بالغ ہونے تک روکا جائے گا، اور بلوغ کے بعد اس کو اختیار دیا جائے گا کہ وہ ان میں سے جس کے ساتھ چاہے وابستہ ہوجائے، یہ اس بنیاد پر کہ بچہ اور اس کے اصل باپ کے درمیان ایک فطری میلان ہوتا ہے، اس میلان سے باپ کی شناخت میں مدد ملے گی، "بدایۃ المجتہد" میں ہے: امام مالک کے نزدیک حکم یہ ہے کہ جب قیافہ شناس اشتراک کا فیصلہ کریں تو بچہ کو بالغ ہونے تک روکا جائے گا، پھر اس سے کہا جائے گا کہ دونوں میں سے جس کو چاہو اختیار کرلو، لیکن ایک بچہ کو دو مردوں کے ساتھ نہیں جوڑا جائے گا، یہی قول امام شافعی کا ہے[۲]۔

"مغنی المحتاج" میں ہے: اگر مسافت قصر سے کم دوری میں قیافہ شناس موجود نہ ہو، یا قیافہ شناس کسی واضح فیصلہ تک نہ پہنچ سکے اس طور پر کہ معاملہ اس پر پوشیدہ رہے، یا وہ بچہ کو دو اشخاص سے جوڑے یا دونوں سے نفی کردے تو معاملہ موقوف رہے گا، یہاں تک کہ بچہ عاقل بالغ ہوجائے پھر وہ اپنے اندرونی میلان کے مطابق کسی ایک کی جانب خود کو منسوب کرے گا، اگر وہ کسی کی طرف اپنے کو منسوب کرنے سے گریز کرے تو اسے قید میں رکھا جائے گا تاکہ وہ کسی کا انتخاب کرلے، البتہ اگر وہ ان میں سے کسی کی جانب میلان ہی نہ پائے تو

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۰۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۹، منتہی الإرادات ۲/ ۴۸۷۔

(۳) منتہی الإرادات ۲/ ۴۸۸۔

(۱) المغنی ۵/ ۷۷۰۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۲۸۔

معاملہ موقوف رکھا جائے گا۔

قیافہ شناس کا اپنے قول سے رجوع قبول نہیں کیا جائے گا، البتہ اگر یہ رجوع اس کے قول پر فیصلہ ہونے سے پہلے ہو تو قبول کیا جائے گا، (اور رجوع کر لینے کے بعد) پھر اس کا قول بچہ کے حق میں قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس کے قول اور اس کی پہچان پر اعتماد ختم ہو چکا ہے، اور اسی طرح دوسرے بچہ کے حق میں بھی اس کی بات نہیں مانی جائے گی، الا یہ کہ اتنی مدت گذر جائے جس میں اس کے سیکھنے کا امکان ہو اور ساتھ ہی اس کا امتحان بھی لیا جائے۔

اگر کوئی شخص کسی مجہول النسب کا نسب اپنے آپ سے جوڑے اور اس شخص کی بیوی ہو، اور بیوی بچہ کا انکار کرے تو مرد کے اقرار پر عمل کرتے ہوئے بچہ مرد سے جڑ جائے گا نہ کہ بیوی سے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ بچہ وطی بالشبہہ کے نتیجہ میں یا دوسری بیوی سے ہوا ہو، اور اگر یہی صورت حال ہو اور دوسری عورت بچہ کا دعوی کرے اور اس کا شوہر انکار کرے، اور انکار کرنے والی عورت کا شوہر دو دلائل پیش کرے اور دونوں دلائل متعارض ہوں تو وہ ساقط ہو جائیں گے، اور بچہ کو قیافہ شناس کے سامنے پیش کیا جائے گا، اگر قیافہ شناس بچہ کو دعویدار عورت سے جوڑ دے تو بچہ اس سے جڑ جائے گا، اور اسی طرح اس کے شوہر سے بھی جڑے گا، یہی منصوص مذہب ہے جیسا کہ اسنوی نے کہا، جبکہ ابن المقری نے اس سے اختلاف کیا ہے، یا قیافہ شناس بچہ کو مرد سے جوڑ دے تو بچہ مرد اور اس کی زوجہ دونوں سے جڑ جائے گا، اگر دونوں میں سے کوئی بھی بینہ نہ پیش کر سکے تو اصح یہ ہے جیسا کہ اسنوی نے کہا کہ بچہ کسی سے نہیں منسوب ہوگا۔

ایک قیافہ شناس کا فیصلہ دوسرے قیافہ شناس کے قول کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا، اور اگر ایک قیافہ شناس ظاہری مشابہت کی بنا پر بچہ کو جوڑے، اور دوسرا قیافہ شناس پوشیدہ مشابہت جیسے خلقت اور اعضاء کی مماثلت کی بنا پر جوڑے تو دوسرے قیافہ شناس کا قول پہلے قیافہ شناس کے مقابلہ میں زیادہ مناسب ہوگا، اس لئے کہ اس کے قول میں زیادہ مہارت اور بصیرت پائی جا رہی ہے، اور اگر قیافہ شناس جڑواں دو بچوں کو دو اشخاص سے اس طور پر جوڑے کہ ایک بچہ کو ایک شخص سے اور دوسرے بچہ کو دوسرے شخص سے جوڑے تو اس کا قول باطل قرار پائے گا، یہاں تک کہ اس کا امتحان لیا جائے اور اس کے سچا ہونے کا گمان غالب ہو جائے تب اس کے قول پر عمل کیا جائے گا، جس طرح کہ کوئی قیافہ شناس ایک بچہ کو دو اشخاص سے جوڑ دے، اسی طرح دو قیافہ شناس ایک بچہ کو علاحدہ علاحدہ جوڑیں تو بھی دونوں کا قول باطل ہو جائے گا، الا یہ کہ ان دونوں قیافہ شناسوں کا امتحان لیا جائے اور ان دونوں کے سچا ہونے کا گمان غالب ہو جائے۔

ایک بالغ شخص کا یا دو جڑواں اشخاص کا دو افراد کی طرف انتساب کرنا لغو سمجھا جائے گا، اگر جڑواں میں سے ایک دوسرے فرد کی طرف رجوع کر لے تو قبول کر لیا جائے گا، اور بالغ شخص کو حکم دیا جائے گا کہ کسی ایک کی طرف انتساب کر لے، اور اگر اس کا دونوں سے ہونا ممکن ہو تو اس کو قیافہ شناس کے سامنے پیش کیا جائے گا اگر چہ دوسرا یا دونوں اس کا انکار کریں، اس لئے کہ بچہ کا حق ہے کہ اس کا نسب ثابت ہو تو دوسرے کے انکار سے وہ ثابت نہیں ہوگا، اور وہ دونوں افراد بچہ پر خرچ کرتے رہیں گے یہاں تک کہ اس کو قیافہ شناس کے سامنے پیش کیا جائے یا وہ انتساب کر لے، پھر جس کے ساتھ بچہ کو نہ جوڑا جائے وہ اپنا خرچ دوسرے سے وصول کرے گا جس کے ساتھ بچہ کو جوڑا جائے گا، بشرطیکہ وہ حاکم کے فیصلہ سے خرچ کرے اور بچہ کا دعوی نہ کرے، اس مدت توقف کے دوران بچہ کے لئے جو وصیت کی جائے دونوں بچہ کے لئے اس وصیت کو قبول کریں گے، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ایک اس بچے کا باپ ہے، اور حاملہ عورت کا نفقہ طلاق دینے

والے پر واجب رہے گا، اور وہ اس کو ادا کرے گا اور اگر بچہ دوسرے سے جوڑ دیا جائے تو وہ دوسرے سے وہ نفقہ واپس لے گا، اگر بچہ قیافہ شناس کے سامنے پیش کرنے سے پہلے مر جائے تو مردہ حالت میں قیافہ شناس پر پیش کیا جائے گا بشرطیکہ اس میں تغیر نہ ہوا ہو، یا اس کی تدفین نہ کردی گئی ہو، اگر بچہ کا دعویدار مر جائے تو اس کے باپ یا بھائی یا دیگر عصبہ کے ساتھ بچہ کو قیافہ شناس کے سامنے پیش کیا جائے گا (۱)۔

حنابلہ نے قیافہ شناس کے قول پر مطلقاً عمل کرنے کو راجح قرار دیا ہے، پس اگر قیافہ شناس کسی بچہ کو دو دعویداران میں سے ایک کے ساتھ جوڑ دیں تو اس سے جڑے گا، اگر وہ دونوں کے ساتھ جوڑ دیں تو بچہ دونوں سے جڑ جائے گا، اگر دو سے زائد افراد کے ساتھ جوڑ دیں تو ان سب سے بچہ جڑ جائے گا گرچہ وہ بہت زیادہ ہوں، اس لئے کہ جس معنی کی وجہ سے بچہ کو قیافہ شناس نے دو اشخاص کے ساتھ جوڑا ہے وہ معنی دو سے زائد میں بھی پایا جارہا ہے، لہذا اس کو بھی اسی پر قیاس کیا جائے گا، اپنے مذہب پر حنابلہ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ دو اشخاص نے ان کے سامنے ایک بچہ کا دعوی کیا، دونوں میں سے ہر ایک کا دعوی تھا کہ وہ اس کا بیٹا ہے، حضرت عمرؓ نے قیافہ شناسوں کو بلایا، انہوں نے دیکھ کر کہا کہ ہمیں اس بچہ میں دونوں کی مشابہت نظر آتی ہے، تو حضرت عمرؓ نے بچہ کو دونوں سے جوڑ دیا اور فیصلہ کیا کہ بچہ دونوں کا وارث ہوگا اور دونوں اس کے وارث ہوں گے (۲)۔

اگر دو عورتیں ایک بچہ کے نسب کا دعوی کریں اور بینہ کے ذریعہ کسی ایک کے قول کو ترجیح دینا ممکن نہ ہو تو اس میں بھی سابق اختلاف ہے (۳)۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۹۰، ۴۹۱۔

(۲) منتہی الإرادات ۲/ ۴۸۸۔

(۳) المغنی ۵/ ۷۷۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۲۸، مغنی المحتاج ۴/ ۴۹۰، ۴۹۱، المہذب ۱/ ۵۷۲۔

معاملات میں علامات کی بنا پر ثابت کرنا:

۱۱- ابن تیمیہ نے ذکر کیا ہے کہ معاملات اور اموال میں قیافہ پر قاضی کا اعتماد کرنا جائز ہوگا، وہ فرماتے ہیں: بہتر ہے کہ تمام اموال میں قیافہ پر فیصلہ کرے جیسا کہ ہم اکھاڑی ہوئی شہتیر میں قیافہ سے فیصلہ کریں گے جبکہ گھر میں اس کی جگہ موجود ہو، اور جیسا کہ ہم حسی قبضہ میں اشتراک میں عرفی قبضہ کی بنیاد پر فیصلہ کریں گے، اور زوجین میں سے ہر ایک کو وہ دیں گے جو عرف میں اس کے مناسب ہو، اور دو کاریگروں میں سے ہر ایک کو وہ دیں گے جو اس کے مناسب ہو، اور جیسا کہ ہم لقطہ میں جب دو شخص اس کے دعویدار ہوں تو وصف کی بنیاد پر فیصلہ کریں گے، یہ ایک قسم کا قیافہ یا اس کے مشابہ ہے، اسی طرح اگر دو اشخاص کے قبضہ میں درخت یا کھجور ہو اور اس سلسلہ میں دونوں کے مابین جھگڑا ہو، اور ماہرین گواہی دیں کہ یہ کھجور فلاں کے باغ کی ہے (تو اسی کے مطابق فیصلہ ہوگا)، اور جہاں دونوں دعویدار برابر ہوں وہاں ماہرین کی طرف رجوع کیا جائے گا، جیسا کہ نسب کے سلسلہ میں ماہرین کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، اور یہی حکم اس وقت ہوگا جب دو اشخاص ایسے لباس کے بارے میں جھگڑا کریں جو ان دونوں میں سے ایک کے لباس کی جنس سے ہو، دوسرے کے لباس کی جنس سے نہ ہو یا ایسے جانور کے بارے میں جھگڑا کریں جو دور سے چل کر ایک کے اصطبل کی طرف آجائے، دوسرے کے اصطبل کی طرف نہ جائے یا دونوں پاؤں کے موزوں میں سے ایک موزہ، یا دروازہ کے ایک پٹ کے بارے میں جھگڑا کریں جو دوسرے پٹ یا موزہ کے مشابہ ہو، یا اس پر دونوں میں سے ایک شخص کی کوئی پہچان ہو جیسے فوجیوں کی گھنڈی بنی ہو، خواہ وہ سامان جس پر جھگڑا ہو فریقین کے قبضہ میں ہو یا کسی تیسرے شخص کے قبضہ میں ہو (۱)۔

(۱) الفتاوی الکبری لابن تیمیہ ۴/ ۵۸۷، نیز ان مثالوں کے لئے دیکھئے: البحر =

اسی طرح اگر دو اشخاص ایک جانور یا ایک جانور کے بچہ پر دعوی کریں، اور قیافہ شناس شہادت دے کہ فلاں شخص کے چوپایہ نے اس بچہ کو جنا ہے تو اس شہادت پر فیصلہ کیا جانا چاہئے، اور حسی قبضہ پر اسے ترجیح ہونی چاہئے (۱)، جناب نبی کریم ﷺ نے عفراء کے دونوں بیٹوں کے معاملہ میں تلوار پر موجود نشان کی بنیاد پر فیصلہ فرمایا تھا (۲)۔

چنانچہ ان دونوں کی حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے دونوں سے پوچھا: تم میں سے کس نے اسے قتل کیا ہے؟ ہر ایک نے کہا: میں نے اسے قتل کیا ہے، آپ ﷺ نے پوچھا: کیا تم دونوں نے اپنی تلواریں پوچھ دی ہیں؟ انہوں نے جواب دیا: نہیں، حضور ﷺ نے دونوں تلواروں کو دیکھا، پھر فرمایا: تم دونوں نے اسے قتل کیا ہے (۳)۔

جنایات میں علامات کے ذریعہ اثبات:

۱۲- متہم لوگوں کو گرفتار کرنے اور ان کو قاضی کی مجلس میں حاضر کرنے کے لئے نشان شناس کی طرف رجوع کیا جائے گا، جیسا کہ اہل عرینہ کے قصہ میں پیش آیا، چنانچہ مروی ہے کہ قبیلہ عرینہ کے کچھ لوگ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے، انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے چرواہے کو قتل کر دیا اور جانور ہنکا لے گئے، تو رسول اللہ ﷺ نے ان کی تلاش میں قیافہ شناسوں کو بھیجا جو ان کو پکڑ لائے (۴)۔

= الرائق لابن نجیم ۷/ ۲۲۵، حاشیہ ابن عابدین ۸/ ۵۳، ۳۸، ۳۸، رمز الحقائق ۲/ ۱۱۰، ۱۱۵، المبسوط ۱۷/ ۶۳، ۷۸، ۸۷، ۹۴، معین الحکام ص ۱۳۰، ۱۶۳، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۲۰، ۳۲۵، الطرق الحکمیہ ص ۱۰، تبصرۃ الحکام ۲/ ۷۰، ۱۲۳۔

(۱) الفتاوی الکبری ۴/ ۵۸۷۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۲۱۔

(۳) حدیث ابنی عفراء کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۲۴۶، ۷/ ۲۴۷) اور مسلم (۳/ ۱۳۷۲) نے حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث العرنیین کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۳۲، ۵۳۳) نے کی ہے، =

ثبوت و دلائل کو اکٹھا کرنے اور جنایت کے ارتکاب کا طریقہ معلوم کرنے میں بھی قیافہ کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

قیافہ شناس کی رائے فقہاء کے نزدیک شہادت شمار کی جاتی ہے جس سے دعاوی اور حقوق ثابت ہوتے ہیں، اس کی مثال ابن تیمیہ نے ذکر کی ہے کہ کوئی شخص دعوی کرے کہ اس کا کچھ مال کھو گیا ہے اور اس کو ثابت کرے، تو قیافہ شناس ایک مقام سے دوسرے مقام تک قدم کے نشانات دیکھے گا، تو قیافہ شناس کی شہادت کہ مال فلاں مقام پر لے جایا گیا ہے، دو میں سے کسی ایک امر کو واجب کرے گی، یا تو اسی کی بنیاد پر فیصلہ ہوگا یا مدعی کی قسم کے ساتھ اس کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے گا، اور یہی زیادہ مناسب ہے، کیونکہ یہ علامات مدعی کی جانب کو راجح قرار دیتی ہیں، اور قوی جانب ہی کے حق میں یمین مشروع ہے (۱)، نبی ﷺ نے تلوار پر موجود نشان کی بنیاد پر فیصلہ فرمایا، جیسا کہ ابن فرحون نے (۲) حضرت عبداللہ بن انیس اور ان کے ساتھیوں رضی اللہ عنہم کے قصہ میں ذکر کیا ہے کہ جب وہ لوگ ابن ابی الحقیق کے قلعہ میں داخل ہوئے تاکہ اسے قتل کردیں، رات کا وقت تھا، انہوں نے اس پر تلواروں کے ذریعہ حملہ کیا، عبداللہ بن انیس نے تلوار اس کے پیٹ میں گھونپ دیا اور اس کو دبایا یہاں تک کہ تلوار اس کی پیٹھ کی طرف نکل گئی، جب وہ سب واپس لوٹے اور اس کو قتل کر چکے تو رسول اللہ ﷺ نے ان کی تلواروں کو دیکھا اور فرمایا: "ھذا قتلہ" فلاں نے قتل کیا ہے، کیونکہ آپ ﷺ کو ان کی تلوار پر حملہ کا نشان نظر آیا تھا (۳)۔

= اس کی اصل مسلم (۳/ ۱۲۹۸) میں ہے۔

(۱) الفتاوی الکبری ۴/ ۵۸۷۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۲۱۔

(۳) حدیث قصۃ عبداللہ بن انیس کا ذکر ابن سعد نے الطبقات (۲/ ۹۱، ۹۲) میں بغیر سند کے کیا ہے۔

حضرت ایاس بن معاویہ نے نشان وعلامت کی بنیاد پر فیصلہ فرمایا تھا، ان کے پاس دو اشخاص دو چادروں کا جھگڑا لے کر آئے، ایک چادر سرخ تھی دوسری سبز، اور ایک شخص دوسرے کے قبضہ والی چادر کا دعویدار تھا کہ اس نے اپنی چادر چھوڑ دی تھی اور غسل کرنے چلا گیا تھا، دوسرے شخص نے اس کی چادر اٹھالی اور اپنی چادر اس جگہ ڈال دی، اس دعوی پر بینہ نہیں تھا، تو حضرت ایاس نے ایک کنگھا منگوایا اور دونوں کے سروں میں کنگھا کیا، تو ایک شخص کے سر سے سرخ اون نکلا اور دوسرے کے سر سے سبز اون نکلا، اس پر آپ نے سرخ چادر کا فیصلہ اس کے حق میں کیا جس کے سر سے سرخ اون نکلا تھا اور سبز چادر اسے دلائی جس کے سر سے سبز اون نکلا [1]۔

ایک معاملہ میں قاتل بھاگ نکلا اور لوگوں کے ہجوم میں جاملا، اور پہچانا نہیں جاسکا تو متعضد لوگوں کے پاس آئے، اور ہر شخص کے دل پر یکے بعد دیگرے ہاتھ رکھتے گئے، ہر ایک کو پرسکون پایا لیکن جوں ہی ایک نوجوان کے دل پر ہاتھ رکھا، دیکھا کہ وہ خوب تیز دھڑک رہا ہے، انہوں نے اسے پاؤں سے ٹھوکر ماری اور پوچھا، تو اس نے اقرار کرلیا، تو انہوں نے اسے قتل کرایا [2]۔

لیکن اس کے باوجود نشان کا سہارا ارتکاب جرم کا بالکل قطعی ثبوت نہیں ہے، اس کا اشارہ اس قصاب کے واقعہ سے ملتا ہے جو ایک ویران جگہ کی طرف پیشاب کرنے کے لئے نکلا، اس کے ہاتھ میں چھری تھی، اچانک اسے راستہ میں ایک مقتول نظر آیا جو خون میں لت پت تھا، ابھی وہ قصاب اپنا ہوش درست نہیں کر پایا تھا کہ پولس نے اسے گرفتار کرلیا، اور وہ قصاب اپنی طرف سے دفاع کرنے سے عاجز رہا یہ سمجھتے ہوئے کہ تمام ثبوت اس کے خلاف ہیں، اور قطعی سزا یعنی قتل سے وہ اسی وقت بچ سکا جب حقیقی قاتل نے جرم کا اقرار کرلیا [1]۔

(۱) الطرق الحکمیہ ص ۳۲۔

(۲) الطرق الحکمیہ ص ۴۱۔

(۱) الطرق الحکمیہ ص ۲۸، ۲۹۔

قیام

تعریف:

۱- قیام لغت میں "قام، يقوم قوماً اور قیاماً" سے ماخوذ ہے، یعنی کھڑا ہونا، یہ بیٹھنے کی ضد ہے [۱]۔

فقہاء کے یہاں اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

قعود:

۲- قعود کا معنی لغت میں جلوس (بیٹھنا) ہے، یا کھڑے ہونے کے بعد بیٹھنا قعود ہے اور لیٹنے سے اٹھ کر یا سجدہ سے اٹھ کر بیٹھنا جلوس ہے [۳]۔

فقہاء کی اصطلاح لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے [۴]۔

قیام اور قعود کے درمیان تعلق تضاد کا ہے۔

اضطجاع:

۳- اضطجاع کا معنی لغت میں زمین پر پہلو رکھنا ہے، سجدہ میں اضطجاع یہ ہے کہ اپنے سینہ کو زمین سے ملا دے اور اس سے چمٹ جائے۔

فقہاء کی اصطلاح لغوی معنی سے علیحدہ نہیں ہے [۱]۔

قیام اور اضطجاع کے درمیان تعلق تضاد کا ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۷۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۳، ۱۵۴۔
(۳) القاموس المحیط۔
(۴) الدر المختار ۱/ ۴۱۵، مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۷۳، قواعد الفقہ للبرکتی۔

شرعی حکم:

۴- عبادات وغیرہ میں قیام کا حکم قیام سے مربوط فعل کی نوعیت اور اس کے بارے میں موجود دلیل کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے یعنی قیام کبھی واجب، کبھی حرام، کبھی سنت، کبھی مکروہ یا کبھی مباح ہوتا ہے اور اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

فرض نماز میں قیام:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ فرض نماز میں قیام کی قدرت رکھنے والے پر قیام فرض ہے، اسی طرح حنفیہ کے نزدیک واجب عبادت میں جیسے نذر اور اصح قول کے اعتبار سے فجر کی سنت میں قیام واجب ہے [۲]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين**" [۳] ((سب ہی) نمازوں کی پابندی رکھو اور (خصوصاً) درمیانی نماز کی اور اللہ کے سامنے عاجزوں (کی طرح) کھڑے رہا کرو)، یعنی اطاعت شعار ہو کر اور اس حکم کا تقاضا ہے کہ قیام فرض ہو، اس لئے کہ

(۱) الصحاح، القاموس المحیط۔
(۲) فتح القدیر ۱/ ۱۹۲، تبیین الحقائق ۱/ ۱۰۴، الدر المختار ۱/ ۴۱۴، ۴۱۵، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۲۳۱، الشرح الصغیر للدردیر ۱/ ۳۰۷، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۶۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۳، کشاف القناع ۱/ ۴۵۰، المغنی ۱/ ۴۶۳، غایۃ المنتہی ۱/ ۱۳۸۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۸۔

نماز سے باہر قیام فرض نہیں کیا گیا، لہٰذا ضروری ہے کہ اس سے نماز کے اندر فرض ہونا مراد لیا جائے، تاکہ نص کی حقیقت پر جہاں تک ممکن ہو عمل کیا جائے۔

حدیث میں قیام کی فرضیت کی تاکید اس روایت میں کی گئی ہے جسے امام مسلم کے علاوہ ایک جماعت نے حضرت عمران بن حصین سے روایت کیا ہے، انہوں نے فرمایا کہ مجھے بواسیر کی شکایت تھی، میں نے نبی علیہ السلام سے نماز کے بارے میں پوچھا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: "صل قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلی جنب"[1] (کھڑے ہوکر نماز پڑھو، اگر نہ ہوسکے تو بیٹھ کر پڑھو، اور یہ بھی نہ ہوسکے تو پہلو کے بل پڑھو)۔

قیام کا طریقہ:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز میں شرعاً جو قیام مطلوب ہے وہ سیدھا کھڑا ہونا ہے، اور اتنا معمولی جھکنا مضر نہیں جو رکوع سے زیادہ قریب نہ ہو کہ اگر وہ اپنے ہاتھ بڑھائے تو گھٹنوں کو نہ پکڑ سکے[2]۔

قیام کی مقدار:

۷- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ[3] کا مذہب ہے کہ قدرت رکھنے والے شخص پر تکبیر تحریمہ اور صرف سورۂ فاتحہ کی تلاوت کے بقدر قیام فرض

(۱) حدیث عمران بن حصین: "کانت بي بواسیر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۸۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) الدر المختار و رد المحتار ۱/ ۴۱۴ طبع الأمیریہ، الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۳۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۴۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۳، ۱۵۴، کشاف القناع ۱/ ۴۵۱، المغنی ۱/ ۴۶۳۔

(۳) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/ ۳۰۷، ۳۰۹، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۱/ ۲۵۵، المہذب ۱/ ۷۲، ۷۳، ۸۲، کشاف القناع ۱/ ۴۵۱، غایۃ المنتہی ۱/ ۱۳۸۔

ہے، کیونکہ ان کے نزدیک یہی فرض ہے، اس لئے کہ جو شخص قرأت سے اور اس کے بدلہ میں ذکر سے عاجز ہو وہ اتنی ہی دیر کھڑا رہے گا، اس کے بعد سورت پڑھنا مسنون ہے۔

اگر مقتدی صرف رکوع میں امام کو پائے تو قیام کا رکن بقدر تحریمہ ہوگا، اس لئے کہ مسبوق اس طرح فرض قیام کو پالیتا ہے اور یہ صرف مسبوق کے حق میں، رکعت پالینے کے لئے رخصت ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ[1] قیام اور سجدہ پر قدرت رکھنے والے کے لئے قیام کا فرض یا واجب یا مسنون یا مندوب ہونا قیام میں مطلوب قراءت کی مقدار کے مطابق ہوگا، اور وہ یہ ہے کہ ایک آیت کے بقدر فرض ہے، سورۂ فاتحہ اور ایک سورت کے بقدر واجب ہے، اور اپنے اپنے مقام پر طوال مفصل، اوساط مفصل یا قصار مفصل کے بقدر مسنون ہے، اور اس سے بھی زائد تہجد وغیرہ میں مندوب ہے، لہٰذا اگر نمازی قیام پر قادر ہو سجدہ پر قادر نہ ہو، اس کے لئے بیٹھ کر اشارہ کرنا مستحب ہوگا اس لئے کہ وہ سجدہ سے قریب ہوگا، اور کھڑے ہوکر اشارہ کرنا بھی جائز ہوگا۔

قیام کا ساقط ہونا:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرض وغیرہ کی وجہ سے قیام کی قدرت نہ رکھنے والے شخص سے فرض اور نفل میں قیام ساقط ہوجاتا ہے، اس لئے کہ حضرت عمران بن حصین کی حدیث پیچھے گذر چکی ہے (آپ علیہ السلام نے فرمایا:) کہ کھڑے ہوکر نماز پڑھو، اگر کھڑے نہ ہوسکو تو بیٹھ کر اور اگر بیٹھ نہ سکو تو پہلو کے بل پڑھو[2]۔

اگر مریض ایک آیت کے بقدر ہی کھڑے ہوکر پڑھنے پر قادر ہو تو

(۱) الدر المختار و رد المحتار ۱/ ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۲۲۔

(۲) دیکھئے: فقرہ/ ۵۔

اسی کے بقدر کھڑا ہونا اس پر لازم ہوگا، اس کی تفصیل اصطلاح ''صلاۃ المریض'' (فقرہ/ ۵، ۶) میں ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک برہنہ شخص سے بھی قیام ساقط ہوجاتا ہے، اگر وہ ایسی چیز نہ پاسکے جس سے اپنی ستر چھپائے تو وہ بیٹھ کر اشارہ سے نماز پڑھے گا، شافعیہ اور مالکیہ کا اس سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک کھڑے ہوکر پڑھنا اس کے لئے واجب ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''عریان'' (فقرہ/ ۷) میں ہے۔

شدت خوف کی حالت میں بھی قیام ساقط ہوجاتا ہے، وہ بیٹھ کر یا اشارہ سے نماز پڑھے گا، اور بالاتفاق اس پر اعادہ واجب نہ ہوگا۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''صلاۃ الخوف'' (فقرہ/ ۹) میں ہے۔

قیام میں ٹیک نہ لگانا:

۹- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور وہی شافعیہ کا ایک قول ہے کہ فرض نمازوں میں قیام پر قدرت رکھنے والے کے لئے نماز کے دوران قیام میں بغیر کسی سہارے کے کھڑا ہونا شرط ہے، نفل میں یہ شرط نہیں ہے، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ [1]، جو شخص اپنی عصا یا کسی دیوار وغیرہ پر اس طرح ٹیک لگا کر نماز پڑھے کہ اگر وہ چیز ہٹ جائے تو وہ گر جائے تو اس کی نماز درست نہیں ہوگی، اگر ٹیک لگانا کسی عذر کی وجہ سے ہو تو نماز درست ہوجائے گی، تطوع یا نفل نماز میں قیام میں ٹیک نہ لگانا شرط نہیں ہے، خواہ کسی عذر کی وجہ سے ہو یا بغیر عذر کے، البتہ اس کی نماز مکروہ ہوگی، اس لئے کہ یہ بے ادبی ہے، اور اگر بغیر عذر کے ہو تو اس کا ثواب کم ہوجائے گا۔

جو شخص قیام اور سجدہ پر قدرت رکھتا ہو اس کے لئے فرض نماز میں تکبیر تحریمہ اور فرض قراءت کے بقدر قیام کرنا فرض ہے جیسا کہ گذرا، اصح قول میں نذر اور فجر کی سنت کا بھی یہی حکم ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ فرض نمازوں میں امام ومنفرد دونوں کے لئے تکبیر تحریمہ، سورہ فاتحہ کی قراءت اور رکوع میں جاتے وقت بغیر سہارے کے کھڑا ہونا واجب ہے [1]، لہذا قیام پر قدرت رکھنے والے کے لئے فرض نماز میں بیٹھ کر یا جھک کر تکبیر تحریمہ کہنا اور فاتحہ پڑھنا درست نہیں ہوگا، نہ ہی کسی ایسی چیز سے ٹیک لگا کر کھڑا ہونا کافی ہوگا کہ اگر وہ چیز ہٹا دی جائے تو وہ شخص گر پڑے، البتہ سورت کی تلاوت کے وقت کھڑا ہونا سنت ہے، لہذا اگر کسی ایسی چیز کا سہارا لے کہ اگر وہ چیز ہٹا دی جائے تو وہ شخص گر جائے، تو اگر یہ سورت کی قراءت کے علاوہ حالت میں ہو تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، کیونکہ اس نے فرض رکن ادا نہیں کیا، اور اگر یہ سورت کی قراءت کی حالت میں ہو تو نماز تو باطل نہیں ہوگی لیکن ٹیک لگانا مکروہ ہوگا، اور اگر سورت کی تلاوت کے دوران بیٹھ جائے تو نماز باطل ہوجائے گی، کیونکہ نماز کی ہیئت میں خلل پایا گیا، لیکن فاتحہ کی قراءت کے لئے کھڑا ہونا مقتدی پر واجب نہیں ہوگا، لہذا اگر وہ فاتحہ پڑھنے کی حالت میں کسی ایسی چیز کا سہارا لے جسے ہٹا دینے سے وہ گر جائے تو اس کی نماز درست ہوگی۔

شافعیہ نے [2]، اصح قول کے مطابق بے سہارا کھڑے ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے، لہذا اگر نمازی کسی چیز کا اس طرح سہارا لے کہ اگر اسے ہٹا دیا جائے تو وہ گر جائے تو کراہت کے ساتھ نماز درست ہوجائے گی، اس لئے کہ قیام پایا گیا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ بے سہارا کھڑا ہونا شرط ہے، اور قیام کی قدرت رکھنے کی حالت میں ٹیک

(۱) الدر المختار ۱/ ۴۱۱، ۴۱۴، ۴۱۵، الکتاب للقدوری وشرحہ اللباب ۱/ ۶۹۔

(۱) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/ ۳۱۲۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۴۷، المجموع ۳/ ۲۵۸، ۲۶۰۔

لگا کر نماز پڑھنا کسی حال میں درست نہیں ہوگا، تیسرا قول یہ ہے کہ اگر اس طرح ٹیک لگائے کہ اگر وہ چیز ہٹادی جائے تو وہ نہ گرے تو جائز ہوگا، ورنہ نہیں۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر بلا عذر کسی چیز پر مضبوط طریقہ سے ٹیک لگائے تو اس کی نماز باطل ہوگی، پہلی رکعت میں تکبیر تحریمہ اور فاتحہ کی قراءت کے بقدر قیام فرض ہے، پہلی رکعت کے بعد میں صرف فاتحہ کے بقدر فرض ہے[1]۔

کھڑے شخص کے پیچھے بیٹھے شخص کی نماز اور اس کے برعکس:

۱۰ - فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کھڑے شخص کے پیچھے کسی عذر کی وجہ سے بیٹھے شخص کی نماز جائز ہے، اس لئے کہ حدیث شریف میں ایسے کئی واقعات مروی ہیں، چنانچہ حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے: "**صلی رسول اللهﷺ فی مرضه خلف أبی بکر قاعداً، فی ثوب، متوشحاً به**"[2] (رسول اللہ ﷺ نے اپنی بیماری میں حضرت ابوبکرؓ کے پیچھے بیٹھ کر ایک کپڑے کو اپنے اوپر لپیٹ کر نماز پڑھی)، اسی طرح حضرت عائشہؓ سے روایت ہے، فرماتی ہیں: "**صلی رسول اللهﷺ خلف أبی بکر فی مرضه الذی مات فیه قاعداً**"[3] (رسول اللہ ﷺ نے اپنے مرض الوفات میں حضرت ابوبکرؓ کے پیچھے بیٹھ کر نماز پڑھی)۔

بیٹھ کر پڑھنے والے کے پیچھے کھڑے ہو کر پڑھنے والے کی نماز حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک جائز ہے، "**صلی آخر صلاته قاعداً والناس قیام، وأبو بکر یأتم بالنبیﷺ، والناس بصلاة أبی بکر وھی صلاة الظھر**"[1] (اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی آخری نماز بیٹھ کر پڑھی جبکہ لوگ کھڑے تھے، حضرت ابوبکر نبی ﷺ کی اقتداء کررہے تھے، اور لوگ حضرت ابوبکر کی اقتداء کررہے تھے، یہ ظہر کی نماز تھی)۔

مالکیہ اور حنابلہ نیز حنفیہ میں سے محمد بن حسن کا مذہب ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، ان حضرات کا استدلال نبی ﷺ کے اس قول سے ہے: "**لا یؤمَّنّ أحد بعدي جالساً**"[2] (میرے بعد کوئی شخص بیٹھ کر امامت نہ کرے)، اور اس لئے بھی کہ کھڑے شخص کی حالت بیٹھے شخص کی حالت سے زیادہ قوی ہے، اور قوی کی بنیاد ضعیف پر رکھنا جائز نہیں ہے، البتہ حنابلہ نے عدم جواز سے محلّہ کے اس امام کا استثناء کیا ہے جس کی بیماری زائل ہوجانے کی امید ہو، یہ حکم نفل کے علاوہ میں ہے، نفل نماز میں بالاتفاق جائز ہے[3]۔

نوافل میں قیام:

۱۱ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کسی عذر یا بغیر عذر کے بیٹھ کر نفل پڑھنا جائز ہے، لیٹ کر پڑھنے میں حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اصح کے بالمقابل

---

(۱) کشاف القناع ۱ر ۴۵۰، ۴۵۱، ۵۸۷۔

(۲) حدیث انس: "صلی رسول الله ﷺ في مرضه خلف أبي بکر......" کی روایت ترمذی (۳ر ۱۹۷، ۱۹۸) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث عائشہ: "صلی رسول الله ﷺ خلف أبي بکر في مرضه......" کی روایت ترمذی (۲ر ۱۹۶) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

---

(۱) حدیث: "صلی آخر صلاته قاعداً......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲ر ۱۷۳) اور مسلم (۱ر ۳۱۱، ۳۱۲) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا یؤمن أحد بعدي جالساً......" کی روایت دارقطنی (۱ر ۳۹۸) نے حضرت شعبی سے مرسلاً کی ہے، دارقطنی نے ذکر کیا کہ اس میں ایک راوی متروک ہیں۔

(۳) الدر المختار ورد المحتار ۱ر ۵۵۱، مغنی المحتاج ۱ر ۲۴۰، حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۳۲۷، منار السبیل ۱ر ۱۲۴، کشاف القناع ۱ر ۴۷۶، ۴۷۷ طبع دار الفکر۔

قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ قیام یا قعود کی قدرت رکھنے والے شخص کے لئے بغیر عذر کے لیٹ کر نفل نماز پڑھنا جائز نہیں ہے، شافعیہ کے نزدیک اصح قول میں قیام کی قدرت کے باوجود لیٹ کر نفل نماز پڑھنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عمران بن حصینؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے نبی علیہ السلام سے بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کی نماز کے بارے میں پوچھا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**من صلى قائماً فهو أفضل ومن صلى قاعداً فله نصف أجر القائم ومن صلى نائما فله نصف أجر القاعد**"[1] (جو کھڑے ہوکر نماز پڑھے وہ افضل ہے، اور جو بیٹھ کر نماز پڑھے اس کو کھڑے نماز پڑھنے والے کے اجر کا نصف ملے گا، اور جو شخص سو کر نماز پڑھے اسے بیٹھنے والے کا نصف اجر ملے گا)۔

افضل یہ ہے کہ اپنے دائیں پہلو پر لیٹ کر پڑھے، اگر بائیں پہلو پر لیٹ کر پڑھے تو بھی جائز ہے، اور اسے لازم ہوگا کہ رکوع اور سجدہ کے لئے بیٹھ جائے، اور ایک قول یہ ہے کہ یہ دونوں ارکان بھی اشارہ سے انجام دے گا[2]۔

نفل نماز میں ایک رکعت کے اندر قیام اور قعود کو جمع کرنا:

۱۲- جمہور فقہاء کا مذہب ہے[3] کہ نفل نماز پڑھنے والا اگر بیٹھ کر نماز شروع کرے تو وہ کھڑا ہوکر پڑھ سکتا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "**أنها لم تر رسول الله ﷺ يصلي صلاة الليل قاعداً قط حتى أسن، فكان يقرأ قاعداً حتى إذا أراد أن يركع فقرأ نحواً من ثلاثين أو أربعين آية، ثم ركع**"[1] (انہوں نے کبھی بھی رسول اللہ علیہ السلام کو رات کی نماز بیٹھ کر پڑھتے نہیں دیکھا یہاں تک کہ آپ علیہ السلام عمر دراز ہوگئے، چنانچہ جب آپ عمر دراز ہوگئے تو آپ علیہ السلام بیٹھ کر نماز پڑھتے تھے اور جب رکوع میں جانا چاہتے تو کھڑے ہوجاتے اور تیس یا چالیس آیات کے بقدر تلاوت کرتے، پھر رکوع کرتے)۔

نمازی کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ ایک رکعت کا کچھ حصہ کھڑے ہوکر پڑھے پھر بیٹھ جائے یا اس کے برعکس کرے۔

امام ابو یوسف وامام محمد کا مذہب ہے کہ قیام کے بعد قعود مکروہ ہے، اشہب نے قیام کی نیت کرنے کے بعد بیٹھنے کو منع کیا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صلاۃ التطوع" (فقرہ ۲۰)۔

کشتی کے اندر نماز میں قیام:

۱۳- مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین کا مذہب ہے اور وہی مذہب حنفی میں قول اظہر ہے کہ کشتی وغیرہ جیسے پالکی، اسٹریچر، ہودج، جہاز اور گاڑی میں فرض نماز کسی عذر کے بغیر بیٹھ کر پڑھنا درست نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہ نے کہا: اگر کشتی میں بغیر عذر کے بیٹھ کر نماز پڑھے تو غلبہ عجز کی وجہ سے درست ہوگا، لیکن ایسا کرنا اچھا نہیں ہوگا، یعنی رکوع اور سجدہ کرے گا، اشارہ کے ساتھ نہیں، ابن عابدین نے

---

(۱) حدیث عمران بن حصین: "من صلى قائما فهو أفضل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۵۸۶) نے کی ہے۔

(۲) الدر المختار ۱/۴۶۸، ۶۵۲ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح القدیر ۱/۳۲۸، الشرح الصغیر ۱/۳۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الکبیر ۱/۲۵۸، القوانین الفقہیہ ص۵۹، مغنی المحتاج ۱/۱۵۵، کشاف القناع ۱/۴۵۱، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۸۸، غایۃ المنتہی ۱/۱۵۸۔

(۳) الدر المختار ورد المحتار ۱/۶۵۲، فتح القدیر ۱/۳۲۸، الشرح الصغیر ۱/۳۵۹، نہایۃ المحتاج ۱/۴۵۲، کشاف القناع ۱/۵۱۷، نیل الأوطار ۳/۸۳، غایۃ المنتہی ۱/۱۵۸، القوانین الفقہیہ ص۵۹۔

(۱) حدیث عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا: "أنها لم تر رسول الله ﷺ يصلي......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۵۸۹) نے کی ہے۔

کہا: غلبہ عجز کی وجہ سے یعنی اس لئے کہ کشتی میں عموماً سر چکرا جاتا ہے اور غالب متحقق کی طرح ہے تو یہ اسی کے قائم مقام کر دیا گیا، پھر ابن عابدین نے کہا: ''ایسا کرنا برا ہوگا''، اس جملہ سے یہ اشارہ کیا گیا ہے کہ قیام افضل ہے، اس لئے کہ وہ اختلاف کے شبہہ سے دور ہے [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''سفینۃ'' (فقرہ/ ۳)۔

اذان اور اقامت میں قیام:

۱۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مؤذن اور اقامت کہنے والے کے لئے کھڑے ہوکر اذان دینا اور اقامت کہنا مستحب ہے، اس لئے کہ ابتداءِ اذان والی حدیث میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"یا بلال، قم فناد بالصلاۃ"** [۲] (اے بلال! کھڑے ہو اور نماز کے لئے اذان دو)، اور اس لئے بھی کہ کھڑے ہونے میں اعلان وخبر زیادہ اچھی طرح ہوتی ہے، اور قیام ترک کرنا مکروہ ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''أذان'' (فقرہ/ ۳۷) اور اصطلاح ''إقامۃ'' (فقرہ/ ۱۵)۔

دوران اذان مسجد میں داخل ہونے والے کا کھڑا رہنا:

۱۵- اگر مسلمان مسجد میں داخل ہوا اور مؤذن اذان دے رہا ہو تو کیا وہ کھڑا رہے گا یا بیٹھ جائے گا، اس میں فقہاء کی دو آراء ہیں:

شافعیہ اور حنابلہ [۱] کا مذہب ہے کہ جب نمازی مسجد میں داخل ہو، اور مؤذن نے اذان دینی شروع کر دی ہو تو وہ تحیۃ المسجد وغیرہ نہ پڑھے، بلکہ کھڑا کھڑا مؤذن کا جواب دے یہاں تک کہ وہ اپنی اذان سے فارغ ہوجائے، تاکہ اس کو تحیۃ المسجد پڑھنے اور اذان کا جواب دینے کا ثواب مل جائے۔

حنفیہ [۲] کا مذہب ہے کہ جب نمازی مسجد میں داخل ہو، اور مؤذن اذان دے رہا ہو تو وہ بیٹھ جائے یہاں تک کہ مؤذن اپنی اذان سے فارغ ہوجائے، پھر اس کے بعد تحیۃ المسجد پڑھے، تاکہ اذان کا جواب دینے اور تحیۃ المسجد پڑھنے کا ثواب اکٹھا کرلے۔

نماز کے لئے کھڑا ہونے کا وقت:

۱۶- مصلیان کو چاہئے کہ اقامت کے وقت نماز کے لئے کھڑے نہ ہوں یہاں تک کہ امام کھڑا ہوجائے یا امام سامنے آجائے یعنی امام کے دیکھنے کے وقت، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"إذا أقیمت الصلاۃ فلا تقوموا حتی تروني قد خرجت"** [۳] (جب نماز کے لئے اقامت کہی جائے تو مت کھڑے ہو یہاں تک کہ مجھے دیکھ لو کہ میں نکل گیا ہوں)۔

اور نماز کے لئے مصلیوں کے کھڑے ہونے کے وقت کی تعیین میں مذاہب کے درمیان اختلاف ہے:

امام زفر کے علاوہ جمہور حنفیہ کا مذہب ہے کہ امام اور مقتدی دونوں اقامت کہنے والے کے جملہ ''حی علی الفلاح''، یعنی دوسرے

---

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۴۱۵، ۱۳۷، ۱۷۷، الشرح الصغیر ۱/ ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۷، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۳، کشاف القناع ۱/ ۵۹۳۔

(۲) حدیث ابن عمر: "قم فناد بالصلاۃ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۷۷) اور مسلم (۱/ ۲۵۸) نے کی ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۰، کشاف القناع ۱/ ۲۸۵۔

(۲) الدر المختار ۱/ ۳۷۱۔

(۳) حدیث: "إذا أقیمت الصلاۃ فلا تقوموا حتی تروني قد خرجت" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۱۹) اور مسلم (۱/ ۴۵۲) نے حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

حیعلہ پر کھڑے ہوں گے اور امام زفر کے نزدیک ''حی علی الصلاۃ'' یعنی پہلے حیعلہ پر کھڑے ہوں گے، کیونکہ اس میں حکم دیا جارہا ہے تو اس کی بجاآوری کی جائے گی، یہ اس وقت ہے جب امام محراب کے قریب حاضر ہو، لیکن اگر امام حاضر نہ ہو تو ہر صف کے لوگ اس وقت کھڑے ہوں گے جب امام اس تک پہنچے گا، یہ اظہر قول ہے، اور اگر امام آگے سے داخل ہو تو لوگ اس وقت کھڑے ہوں جب امام پر ان کی نظر پڑے، اور اگر امام بذات خود مسجد میں اقامت کہے تو امام کے اقامت مکمل کرنے کے بعد ہی مقتدی کھڑے ہوں گے (۱)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ مصلی کے لئے اقامت کے دوران یا اس کے شروع میں یا اس کے بعد کھڑا ہونا جائز ہے، اس کے لئے کسی حالت کی تعیین مطلوب نہیں ہے بلکہ لوگ اپنی طاقت کے مطابق کھڑے ہوں گے، کیونکہ کوئی شخص بھاری بھرکم ہوتا ہے اور کوئی ہلکا پھلکا، وجہ یہ ہے کہ اس کے بارے میں کوئی منقول دلیل نہیں ہے، سوائے حضرت ابوقتادہ کی اس حدیث کے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''إذا أقيمت الصلاة فلا تقوموا حتى تروني قد خرجت'' (جب نماز کے لئے اقامت کہی جائے تو مت کھڑے ہو یہاں تک کہ دیکھ لو کہ میں نکل گیا ہوں)، ابن رشد نے کہا: اگر یہ روایت صحیح ہو تو اس پر عمل کرنا واجب ہوگا، ورنہ یہ مسئلہ اپنی اس اصل پر باقی رہے گا کہ اس میں چشم پوشی ہے، یعنی اس سلسلہ میں کوئی دلیل نہیں ہے، اور جب بھی تمام لوگ کھڑے ہو جائیں بہتر ہے (۲)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ مقتدی اور امام کے لئے مستحب ہے کہ اس وقت تک کھڑے نہ ہوں جب تک کہ مؤذن اقامت سے فارغ نہ ہو جائے، ماوردی نے کہا ہے: آہستہ آہستہ اٹھنے والے بوڑھے شخص کو چاہئے کہ ''قد قامت الصلاة'' پر کھڑا ہو، اور تیز اٹھنے والے کو چاہئے کہ اقامت سے فراغت کے بعد کھڑا ہو تاکہ تمام لوگ ایک وقت میں کھڑے ہو جائیں۔

جب اقامت کہہ دی جائے اور لوگوں کے ساتھ امام نہ ہو بلکہ وہ نکل کر آتا ہو تو مقتدی اس وقت تک کھڑے نہ ہوں جب تک کہ وہ امام کو دیکھ نہ لیں، اس لئے کہ حضرت ابوقتادہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''إذا أقيمت الصلاة فلا تقوموا حتى تروني قد خرجت'' (جب نماز کے لئے اقامت کہی جائے تو مت کھڑے ہو یہاں تک کہ دیکھ لو کہ میں نکل گیا ہوں) (۱)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ مؤذن کے قول ''قد قامت الصلاة'' پر مصلی کا کھڑا ہونا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ جب مؤذن ''قدقامت الصلاة'' کہتا تب وہ کھڑے ہوتے تھے (۲)۔

جمعہ وعیدین وغیرہ کے خطبہ میں کھڑا ہونا:

۱۷ - جمعہ، عیدین، استسقاء اور کسوف وخسوف کے خطبہ میں خطیب کے کھڑے ہونے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، حنابلہ (۳) اور مالکیہ میں سے ابن العربی کا مذہب ہے کہ خطبہ میں خطیب کا کھڑا ہونا مسنون ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا ہی کیا ہے، لیکن یہ واجب نہیں ہے، کیونکہ یہ ایسا ذکر ہے جس میں قبلہ کی طرف رخ کرنا شرط نہیں ہے، لہذا اذان کی طرح

---

(۱) الدر المختار ورد المختار ۱/ ۳۲۷، ۳۴۷۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۲۵۶، بدایۃ المجتہد ۱/ ۱۵۰ طبع دار المعرفہ، الدسوقی ۱/ ۲۰۰۔

(۱) المجموع ۳/ ۲۵۵، ۲۵۶ طبع السلفیہ۔

(۲) المغنی ۱/ ۴۵۸۔

(۳) الدر المختار ورد المختار ۱/ ۶۰۷، فتح القدیر ۱/ ۴۱۴، کشاف القناع ۲/ ۳۴، ۳۹، المغنی ۲/ ۳۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اس کے لئے بھی قیام واجب نہیں ہوگا۔

شافعیہ اور اکثر مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر خطیب کھڑا ہونے پر قادر ہوتو خطبہ کے دوران اس کا کھڑا ہونا شرط ہے، مالکیہ میں سے دردیر کی رائے ہے کہ قول اظہر میں قیام واجب ہے، شرط نہیں ہے، پس اگر خطیب بیٹھ جائے تو خطبہ درست ہوگا البتہ ایسا کرنا بہتر نہیں ہے۔

شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ اگر قیام سے عاجز ہوتو بیٹھ کر پھر لیٹ کر خطبہ دے گا جس طرح نماز میں ہے، اور اس کی اقتداء کرنا صحیح ہوگا، لیکن بہتر یہ ہے کہ وہ کسی کو نائب بنادے [۱]۔

انہوں نے خطبہ میں قیام کے لئے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "**كان النبي ﷺ يخطب يوم الجمعة قائما، ثم يجلس، ثم يقوم كما يفعلون اليوم**" [۲] (نبی کریم ﷺ جمعہ کے دن کھڑے ہوکر خطبہ دیتے تھے پھر بیٹھ جاتے، پھر کھڑے ہوتے جس طرح آج لوگوں کا عمل ہے) اور حدیث میں دلیل ہے کہ خطبہ کی حالت میں قیام مشروع ہے، ابن المنذر نے کہا: اسی پر تمام علاقوں کے اہل علم کا عمل ہے۔

تلاوت قرآن اور ذکر کی حالت میں قیام:

۱۸- قرآن کریم کی تلاوت اور اذکار جیسے تہلیل وتسبیح اور تحمید وغیرہ کا ورد کھڑے، بیٹھے، ٹھہرے اور چلتے ہر حال میں جائز ہے، امام نوویؒ فرماتے ہیں: اگر قرآن کی تلاوت کھڑے ہوکر یا سوار ہوکر یا بیٹھ کر، یا لیٹ کر یا بستر پر یا کسی بھی دوسرے حال میں کرے تو جائز ہے، اور اسے اجر ملے گا [۱]، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلاَةَ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ قِيَامًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰى جُنُوْبِكُمْ**" [۲] (پھر جب تم (اس) نماز کو ادا کرچکو تو اللہ کی یاد میں لگ جانا کھڑے اور بیٹھے اور لیٹے)۔

جنازہ کے گذرتے وقت اس کے لئے قیام:

۱۹- جنازہ گذرتے وقت اس کے لئے کھڑے ہونے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے:

مالکیہ اور حنابلہ نے کہا: اگر کسی بیٹھے شخص کے پاس سے جنازہ گذرے تو اس کے لئے کھڑا ہونا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس پر سلف کا عمل نہیں ہے، حنفیہ نے کہا: مختار یہ ہے کہ جنازہ کے لئے کھڑا نہ ہو، قلیوبی نے کہا: معتمد قول میں جنازہ کے لئے کھڑا ہونا مستحب ہے، جنازہ اگر دعا اور تعریف کا اہل ہوتو اس کے لئے دعا اور اس کی تعریف کرنا بہتر ہے [۳]۔

کھاتے اور پیتے وقت قیام:

۲۰- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ کھڑے ہوکر کھانا پینا مکروہ تنزیہی ہے، انہوں نے زمزم پینے اور وضو کے بعد اس کے بچے ہوئے پانی پینے کو اس سے مستثنی کیا ہے، ان دونوں کے لئے کھڑا ہونا مکروہ نہیں ہے [۴]۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۱/۴۹۹، الشرح الکبیر ۱/۳۷۹، المہذب ۱/۱۸۵، مغنی المحتاج ۱/۲۸۷۔

(۲) حدیث ابن عمر: "كان النبي ﷺ يخطب يوم الجمعة قائماً......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۴۰۱) اور مسلم (۲/۵۸۹) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) التبیان فی آداب حملۃ القرآن للنووی ص ۴۳۔

(۲) سورۂ نساء/۱۰۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۹۸، الشرح الصغیر ۱/۵۷۰، البدائع ۱/۳۱۰، القلیوبی ۱/۳۳۰، غایۃ المنتہی ۱/۲۴۶۔

(۴) ابن عابدین ۱/۸۷، ۸۸۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ کھڑے ہوکر کھانا اور پینا مباح ہے [۱]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ بغیر عذر کے کھڑے ہوکر پینا خلاف اولی ہے [۲]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ کھڑے ہوکر پینا مکروہ نہیں ہے، لیکن کھڑے ہوکر کھانے کے بارے میں بہوتی نے کہا: حنابلہ کا ظاہر کلام یہ ہے کہ کھڑے ہوکر کھانا مکروہ نہیں ہے، اور یہ قول بہتر ہے جیسے کہ پینے میں ہے۔

حنابلہ کی ایک روایت میں کھڑے ہوکر کھانا اور پینا مکروہ ہے [۳]۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کھڑے ہوکر کھانے اور پینے کے بارے میں متعارض احادیث مروی ہیں:

چنانچہ حضرت انسؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ زجر (وفي رواية: نهى) عن الشرب قائما، قال قتادة: فقلنا: فالأكل، فقال: ذاك شر وأخبث" [۴] (نبی ﷺ نے کھڑے ہوکر پینے سے زجر فرمایا (ایک روایت میں ہے کہ منع فرمایا) قتادہ کہتے ہیں کہ ہم نے کہا کہ کھڑے ہوکر کھانا کیسا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہ عمل زیادہ برا اور بہت خبیث ہے)، اس حدیث سے کھڑے ہوکر کھانے اور پینے کی ممانعت معلوم ہوتی ہے، جبکہ دوسری احادیث ایسی ہیں جن سے کھڑے، بیٹھے اور چلتے کھانے پینے کی اجازت معلوم ہوتی ہے۔

ان میں سے ایک حدیث حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "كنا نأكل على عهد رسول الله ﷺ ونحن نمشي، ونشرب ونحن قيام" [۱] (رسول اللہ ﷺ کے عہد میں ہم چلتے ہوئے کھاتے اور کھڑے کھڑے پیتے تھے)۔

ایک حدیث حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "شرب النبي ﷺ من زمزم وهو قائم" [۲] (نبی کریم ﷺ نے کھڑے ہوکر زمزم پیا)۔

پیشاب کرتے وقت قیام:

۲۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ انسان کے لئے بیٹھ کر پیشاب کرنا مستحب ہے [۳]، اس لئے کہ اس میں پردہ زیادہ ہے اور پیشاب لگنے سے زیادہ حفاظت ہے، اور اس لئے تاکہ پیشاب کے چھینٹے نہ لگ جائیں، اور وہ ناپاک ہوجائے، جمہور فقہاء کے نزدیک کسی عذر کے بغیر کھڑے ہوکر پیشاب کرنا مکروہ ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "قضاء الحاجۃ" (فقرہ/۹) میں ہے۔

آنے والے، والد، حاکم، عالم اور معززین قوم کے لئے قیام:

۲۲- کسی آنے والے کے لئے کھڑا ہونا اگر فخر ومباہات، شہرت اور غرور کے ارادہ سے ہو تو ممنوع ہے، نبی ﷺ نے فرمایا: "من سرّه

---

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷/ ۴۱۷، القوانین الفقہیہ ص ۲۸۸۔

(۲) روضۃ الطالبین ۷/ ۳۴۰، مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۰۔

(۳) کشاف القناع ۵/ ۱۷۷، الآداب الشرعیہ ۳/ ۱۷۵، ۱۷۶۔

(۴) حدیث انس بن مالک: "أن النبي ﷺ زجر (وفي رواية: نهى) عن الشرب قائما" کی روایت مسلم (۲/ ۱۶۰۰، ۱۶۰۱) نے کی ہے۔

(۱) حدیث ابن عمر: "كنا نأكل على عهد رسول الله ﷺ ونحن نمشي......" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۰۰) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث ابن عباس: "شرب النبي ﷺ من زمزم وهو قائم" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۰۱) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) الدر المختار ۱/ ۲۱۸، الشرح الصغیر ۱/ ۸۷، المہذب ۱/ ۲۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۰، المغنی ۱/ ۱۶۴۔

أن يتمثل له الرجال قياما، فليتبوأ مقعده من النار"[۱] (جس شخص کو اس بات سے خوشی ہو کہ لوگ اس کے لئے کھڑے ہوجائیں تو وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالے)، لیکن آنے والے کے لئے کھڑا ہونا اگر اہل فضل کے اکرام کے ارادہ سے ہو تو اس کا جواز ثابت ہے، اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے کہ اہل قریظہ اور اس کے سردار حضرت سعد بن معاذ کو حکم بنانے پر متفق ہوئے تو رسول اللہ ﷺ نے حضرت سعد کو بلا بھیجا، وہ گدھے پر تشریف لائے، جب مسجد سے قریب ہوئے تو آپ ﷺ نے انصار سے فرمایا: "قوموا إلى سيدكم أو خيركم"[۲] (اپنے سردار یا فرمایا اپنے بہتر شخص کے لئے کھڑے ہوجاؤ)۔

نووی نے شرح صحیح مسلم میں اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا:[۳] اس میں اہل فضل کا اکرام کرنے اور جب وہ آئیں تو کھڑے ہوکر ان کا استقبال کرنے کی ہدایت ہے، اس حدیث سے جمہور علماء نے قیام کے استحباب پر استدلال کیا ہے، قاضی عیاض نے فرمایا: یہ قیام ممنوع نہیں ہے، ممانعت اس شخص کے لئے ہے جو خود بیٹھا ہو اور لوگ اس کے لئے کھڑے ہوں اور جب تک وہ بیٹھا رہے لوگ کھڑے رہیں، امام نووی نے مزید کہا: میں کہتا ہوں: اہل فضل میں سے کسی آنے والے شخص کے لئے قیام مستحب ہے، اس سلسلہ میں احادیث وارد ہیں، اور اس سے ممانعت کے بارے میں کوئی صریح حکم صحیح طور پر ثابت نہیں ہے۔

(۱) حدیث: "من سره أن يتمثل له الرجال قياماً......" کی روایت ترمذی (۹۱/۵) نے حضرت معاویہ بن ابوسفیانؓ سے کی ہے، اور اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث ابی سعید الخدری: "أن أهل قريظة نزلوا على حكم سعد بن معاذ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/۴۱۱) نے کی ہے۔

(۳) شرح مسلم ۱۲/۹۳۔

اہل فضل جیسے والد اور حاکم کے لئے کھڑا ہونا مستحب ہے، اس لئے کہ ان لوگوں کا احترام شرعاً اور ادباً مطلوب ہے، شیخ وجیہ الدین ابوالمعالی نے شرح ہدایہ میں کہا: علماء اور معززین قوم کا کھڑے ہوکر اکرام کرنا سنت مستحبہ ہے[۱]۔

ابن الحاج نے ابن رشد سے البیان والتحصیل میں نقل کیا ہے کہ قیام کی چند صورتیں ہیں:

اول: قیام ممنوع ہے، یہ اس وقت ہے جب ایسے شخص کے لئے تعظیم وتکریم میں کھڑا ہوا جائے جو تکبر اور غرور میں اپنے لئے کھڑا ہونا پسند کرے۔

دوم: قیام مکروہ ہے، یہ ایسے شخص کے لئے تعظیم واکرام میں کھڑا ہونا ہے جو اپنے لئے کھڑا ہونا پسند کرتا ہو، لیکن کھڑے ہونے والوں پر تکبر وبڑائی نہ کرتا ہو۔

سوم: قیام جائز ہے اور وہ ایسے شخص کے اعزاز واکرام میں کھڑا ہونا ہے، جو اس کا آرزومند نہ ہو، اور اس کی حالت متکبرین کی حالت کے مشابہ نہ ہو، اور وہ اس بات سے محفوظ ہو کہ اس کے نفس میں تغیر آئے۔

چہارم: بہتر ہے، اور یہ ایسے شخص کے لئے کھڑا ہونا ہے جو کسی سفر سے آئے اور اس کی آمد پر خوشی کے اظہار کے لئے ہو، یا اس شخص کی آمد پر خوشی کے اظہار کے لئے ہو جو اس کے پاس کسی نعمت پر اس کو مبارکبادی دینے کے لئے آئے، یا اس شخص کی آمد پر جو کسی مصیبت پر اس کی تعزیت کے لئے آیا ہو یا اسی جیسے کاموں کے لئے آیا ہو[۲]۔

ابن القیم کہتے ہیں کہ علماء نے کہا: والدین، امام عادل اور فضلاء کے لئے کھڑا ہونا مستحب ہے، فضلاء کے درمیان یہ شعار کی طرح ہوگیا ہے، لہٰذا اگر کوئی انسان کسی ایسے شخص کے لئے کھڑا نہ ہو جو اس

(۱) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/۲۶۰۔

(۲) المدخل لابن الحاج ۱/۱۳۹ طبع الإسکندریہ ۱۲۹۱ء۔

کے قابل ہو تو بعید نہیں کہ یہ کہا جائے کہ اس نے اس شخص کی اہانت اور اس کے حق میں کوتاہی کی، اور اس کی وجہ سے نفرت و کینہ پیدا ہو، کھڑے ہونے والے کے حق میں یہ استحباب اس بات سے مانع نہیں ہے کہ جس شخص کے لئے کھڑا ہوا جا رہا ہے وہ اسے ناپسند کرے، اور یہ سمجھے کہ وہ اس کا اہل نہیں ہے [۱]۔

قلیوبی نے کہا: کسی عالم، صالح، دوست اور شریف جیسے اشخاص کے لئے کھڑا ہونا مسنون ہے، غنی و مالدار کے لئے نہیں، بعض علماء نے یہ گفتگو کی ہے کہ اس زمانہ میں یہ واجب ہے، اس لئے کہ اس کا ترک قطع تعلق قرار پائے گا [۲]۔

حدیث میں ہے: "أن النبي ﷺ كان إذا دخلت فاطمة عليه قام إليها فقبلها وأجلسها في مجلسه، وكان النبي ﷺ إذا دخل عليها قامت من مجلسها فقبلته وأجلسته في مجلسها" [۳] (نبی کریم ﷺ کے پاس جب حضرت فاطمہؓ تشریف لاتیں تو آپ ﷺ ان کے لئے کھڑے ہو جاتے، بوسہ لیتے اور اپنی مجلس میں انہیں بٹھاتے، اور جب نبی ﷺ ان کے پاس تشریف لے جاتے تو وہ اپنی جگہ سے کھڑی ہو جاتیں، آپ ﷺ کا بوسہ لیتیں اور آپ ﷺ کو اپنی جگہ پر بٹھاتیں)۔

محمد بن ہلال اپنے والد سے روایت کرتے ہیں، انہوں نے کہا: "أن النبي ﷺ كان إذا خرج قمنا له حتى يدخل بيته" [۴] (نبی ﷺ جب باہر نکلتے تو ہم کھڑے ہو جاتے یہاں تک کہ آپ اپنے گھر میں داخل ہو جاتے)۔

حضرت ابو امامہؓ سے روایت ہے، انہوں نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ عصا پر ٹیک لگائے ہمارے پاس تشریف لائے تو ہم آپ کے لئے کھڑے ہو گئے، اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: "لا تقوموا كما تقوم الأعاجم، يعظم بعضها بعضا" [۱] (مت کھڑے ہو جس طرح عجمی لوگ کھڑے ہوتے ہیں کہ ان میں سے بعض بعض کی تعظیم کرتے ہیں)۔

حضرت انسؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: "لم يكن شخص أحب إليهم من النبي ﷺ، وكانوا إذا رأوه لم يقوموا، لما يعلمون من كراهيته لذلك" [۲] (صحابہ کرام کے نزدیک کوئی بھی شخص نبی ﷺ سے زیادہ محبوب نہیں تھا، لیکن صحابہ کرام جب آپ ﷺ کو دیکھتے تو کھڑے نہیں ہوتے، کیونکہ انہیں معلوم تھا کہ آپ ﷺ کو یہ ناپسند ہے)۔

سزاؤں میں قیام:

قیام یا قعود کے دوران کوڑے مارنے یا سنگسار کرنے کی سزا جاری کرنا:

۲۳- جب زنا اور قذف میں حد کوڑا مارنا ہو تو مرد پر یہ حد اسے کھڑا

---

(۱) مختصر منہاج القاصدین ص ۲۴۹۔

(۲) القلیوبی ۳/ ۲۱۳۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ كان إذا دخلت عليه فاطمة......" کی روایت ترمذی (۵/ ۷۰۰) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۴) حدیث: "أن النبي ﷺ كان إذا خرج قمنا له......" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸/ ۴۰) میں ذکر کیا ہے، اور بزار کی طرف اس کی نسبت کی ہے اور کہا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۱) حدیث ابو امامہ: "لا تقوموا كما تقوم الأعاجم......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۹۸) نے کی ہے، ابن حجر نے الفتح (۱۱/ ۵۰) میں طبری سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس حدیث کی سند میں اضطراب اور جہالت کی وجہ سے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث انس: "لم يكن شخص أحب إليهم من رسول الله ﷺ ......" کی روایت ترمذی (۵/ ۹۰) نے کی ہے، اور کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

کر کے جاری کی جائے گی، اسے کسی چیز سے باندھا نہیں جائے گا اور نہ اس کے لئے گڑھا کھودا جائے گا، خواہ زنا کا ثبوت بینہ کے ذریعہ ہو یا اقرار کے ذریعہ، لیکن عورت کو جمہور (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک بٹھا کر مارا جائے گا[1]، اس لئے کہ اس صورت میں عورت کے لئے زیادہ پردہ ہے، اور اس لئے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: حدود میں مردوں کو کھڑا کر کے اور عورتوں کو بٹھا کر مارا جائے گا۔

امام مالک کا مذہب ہے کہ[2] مرد کو بٹھا کر مارا جائے گا، اور اسی طرح عورت کے ساتھ کیا جائے گا۔

لیکن حد اگر رجم (سنگسار کرنا) ہو، جیسے کہ شادی شدہ زانیوں کے رجم میں ہے تو عورت کو بالاتفاق بٹھا کر رجم کیا جائے گا۔

حنفیہ کے نزدیک اس کے لئے گڑھا کھودنے میں امام کو اختیار ہوگا، اگر چاہے تو اس کے لئے گڑھا کھودے اور اگر چاہے تو ترک کردے، گڑھا اس لئے کھودا جائے گا کہ اس میں عورت کے لئے زیادہ پردہ ہے، اور مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے غامدیہ خاتون کے لئے ان کے سینہ تک گڑھا کھودوایا تھا اور گڑھا نہ کھودنا اس لئے ہے کہ کھودنا ستر کے لئے ہوتا ہے، اور عورت اپنے کپڑوں کے ذریعہ چھپی رہتی ہے، کیونکہ حد جاری کرتے وقت وہ ننگی نہیں کی جاتی ہے۔

بعض حنابلہ کی بھی رائے ہے کہ عورت کا زنا اگر بینہ سے ثابت ہو تو سینہ تک اس کے لئے کھودا جائے گا، اور اگر اس کا زنا اقرار سے ثابت ہو تو گڑھا نہیں کھودا جائے گا۔

شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ عورت کا زنا اگر بینہ سے ثابت ہو تو گڑھا کھودنا مستحب ہے، تاکہ وہ بے پردہ نہ ہو جائے، اس کے برخلاف اگر اس کا زنا اقرار سے ثابت ہو (تو نہیں کھودا جائے گا) تاکہ اگر وہ اقرار سے رجوع کرلے تو وہ بھاگ سکے۔

مالکیہ کا مشہور مذہب اور حنابلہ کا راجح قول یہ ہے کہ نہ عورت کے لئے گڑھا کھودا جائے گا اور نہ مرد کے لئے، اس لئے کہ یہ ثابت نہیں ہے، ابن قدامہ نے کہا: اکثر احادیث میں کھودنے کا ذکر نہیں ہے، نبی ﷺ نے نہ جہنیہ کے لئے کھدوایا، نہ ماعز کے لئے اور نہ یہودیوں کے لئے۔

جمہور کے نزدیک مرد کو کھڑا کر کے رجم کیا جائے گا، امام مالک نے فرمایا: اسے بٹھا کر رجم کیا جائے گا[1]۔

---

(۱) فتح القدیر مع العنایہ ۴/ ۱۲۸، المغنی ۸/ ۱۵۸، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۲۹۔
(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۲۹۔

---

(۱) فتح القدیر ۴/ ۱۲۹، القوانین الفقہیہ ص ۳۵۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۲۹، المجموع ۱۸/ ۲۷۵، ۲۸۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۳، ۱۵۴، المغنی ۸/ ۱۵۸، اور اس کے بعد کے صفحات۔

قیام اللیل

تعریف:

۱- قیام لغت میں جلوس (بیٹھنا) کی ضد ہے۔

لیل لغت میں سورج ڈوبنے سے صبح صادق طلوع ہونے تک کا وقت ہے [۱]۔

فقہاء کی اصطلاح میں ''قیام اللیل'' کا مطلب نماز وغیرہ میں رات کا گذارنا ہے اگرچہ ایک ہی لمحہ ہو، رات کا اکثر حصہ اس میں مشغول رہنا شرط نہیں ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کی رائے یہ ہے کہ عشاء کی نماز جماعت کے ساتھ پڑھنے اور صبح کی نماز جماعت کے ساتھ پڑھنے کا عزم رکھنے سے ''قیام اللیل'' حاصل ہوجاتا ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''**من صلى العشاء في جماعة فكأنما قام نصف الليل، ومن صلى الصبح في جماعة فكأنما صلى الليل كله**'' [۲] (جو شخص عشاء کی نماز جماعت کے ساتھ پڑھے گویا اس نے نصف شب قیام کیا، اور جو صبح کی نماز جماعت سے پڑھے گویا اس نے پوری رات نماز پڑھی)۔

مراقی الفلاح میں ہے: قیام کا معنی یہ ہے کہ رات کا بیشتر حصہ طاعت میں مشغول رہے، اور ایک قول یہ ہے کہ رات کے کچھ حصے

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

(۲) حدیث: ''من صلى العشاء في جماعة......'' کی روایت مسلم (۱/۴۵۴) نے حضرت عثمان بن عفانؓ سے کی ہے۔

میں قرآن پڑھے، یا حدیث سنے یا تسبیح پڑھے یا نبی ﷺ پر درود بھیجے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

تہجد:

۲- تہجد لغت میں ''ہجود'' سے مشتق ہے، اس کا اطلاق نینداور بیداری دونوں پر ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: ''ہجد'' یعنی رات میں سویا، اسم فاعل ''ہاجد'' ہے اور اس کی جمع ہجود ہے، اور ''ہجد'' یعنی رات میں نماز پڑھی، اگر سوجائے تو کہا جاتا ہے: ''تہجد''، اور اگر نماز پڑھے تو بھی کہا جاتا ہے ''تہجد''، پس یہ لفظ اضداد میں سے ہے، اسی معنی میں ''صلاۃ اللیل'' کو تہجد کہتے ہیں [۲]۔

ازہری نے کہا: کلام عرب میں معروف یہ ہے کہ ''ہاجد'' سونے والا شخص ہے، ''ہجد ہجوداً'' جب سوجائے، ''متہجد'' وہ شخص ہے جو نیند سے نماز کے لئے کھڑا ہو، گویا اسے ''متہجد'' اس لئے کہا گیا کہ اس نے نیند کو اپنی ذات سے دور کردیا [۳]۔

حضرت ابن عباسؓ، عائشہؓ اور مجاہد نے ''**ناشئة الليل**'' [۴] کی تفسیر نیند سے بیدار ہوکر نماز کے لئے کھڑے ہونے سے کی ہے، اس طرح یہ لفظ تہجد کے موافق ہوگیا [۵]۔

اصطلاح میں: شافعیہ میں سے قاضی حسین نے ذکر کیا ہے: اصطلاح میں تہجد نیند کے بعد رات میں نفل نماز پڑھنا ہے، اس کی

(۱) مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی رص ۲۱۹ طبع اول المطبعۃ العثمانیہ، ابن عابدین ۱/۴۶۰، ۴۶۱ طبع دار إحیاء التراث العربی۔

(۲) مختار الصحاح، المصباح المنیر۔

(۳) لسان العرب۔

(۴) سورۂ مزمل/۶۔

(۵) تفسیر القرطبی ۱۹/۳۹۔

تائید حجاج بن عمرو کی روایت سے ہوتی ہے، انہوں نے فرمایا: تم سمجھتے ہو کہ جب تم میں سے کوئی شخص رات میں اٹھ کر صبح تک نماز پڑھتا رہے تو اس نے تہجد پڑھی، تہجد تو یہ ہے کہ انسان بیدار ہونے کے بعد نماز پڑھے[۱]، اور ایک قول یہ ہے کہ مطلق رات کی نماز کو تہجد کہتے ہیں[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''تہجد'' (فقرہ/ ۴، ۶) میں ہے۔

قیام اللیل اور تہجد کے درمیان تعلق یہ ہے کہ قیام اللیل تہجد سے عام ہے[۳]۔

شرعی حکم:

۳- قیام اللیل کی مشروعیت پر فقہاء کا اتفاق ہے، یہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک سنت ہے، مالکیہ کے نزدیک مندوب اور شافعیہ کے یہاں مستحب ہے[۴]۔

نبی علیہ السلام پر قیام اللیل فرض تھا یا نہیں اس سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''اختصاص'' (فقرہ/ ۴) میں دیکھی جاسکتی ہے۔

اسی طرح فقہاء نے صراحت کی ہے کہ رات کی نماز دن کی نماز سے افضل ہے، امام احمد نے فرمایا: میرے نزدیک فرض نماز کے بعد رات کی نماز سے افضل کوئی نماز نہیں ہے، احادیث میں اس کی فضیلت اور ترغیب کی صراحت ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: ''**عليكم بقيام الليل، فإنه دأب الصالحين قبلكم، وهو قربة لكم إلى ربكم، ومكفرة للسيئات، ومنهاة عن الإثم**''[۱] (رات کی نماز پڑھو، یہ تم سے پہلے کے صلحاء کا طریقہ رہا ہے، اور یہ تمہارے پروردگار سے تمہاری قربت، سیئات کے لئے کفارہ اور گناہ سے رکاوٹ ہے)۔

قیام اللیل کے لئے افضل وقت:

۴- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قیام اللیل عشاء کی نماز کے بعد ہی ہوگا، خواہ اس سے پہلے سویا ہو یا نہ سویا ہو، لیکن سونے کے بعد اس کا ہونا افضل ہے۔

اس کے بعد قیام اللیل کے افضل وقت کے بارے میں ان کے مختلف اقوال ہیں:

جمہور کا مذہب ہے کہ اس کا مطلق افضل وقت رات کے چھ حصوں میں سے چوتھا اور پانچواں حصہ ہے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: ''**أحب الصلاة إلى الله صلاة داؤد عليه السلام، وأحب الصيام إلى الله صيام داؤد وكان ينام نصف الليل، ويقوم ثلثه، وينام سدسه ويصوم يوما ويفطر يوماً**''[۲] (اللہ کو سب سے محبوب نماز حضرت داؤدؑ کی نماز ہے، اور اللہ کو سب سے محبوب روزہ حضرت داؤدؑ کا روزہ ہے، وہ رات کے آدھے حصہ میں سوتے تھے پھر ایک تہائی قیام کرتے تھے، اور چھٹا حصہ سوتے تھے،

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۵۹، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۱۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۰۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۰، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۶۰، ۳۶۱، المجموع ۴/ ۴۷، کشاف القناع ۱/ ۴۳۵۔

(۱) حدیث: ''عليكم بقيام الليل......'' کی روایت حاکم (۱/ ۳۰۸) نے حضرت ابوامامہ الباہلیؓ سے کی ہے، اور اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث عبداللہ بن عمرو: ''أحب الصلاة إلى الله صلاة داؤد......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۶) نے کی ہے۔

اور وہ ایک دن روزہ رکھتے اور ایک دن نہیں رکھتے تھے)۔

اگر کوئی شخص رات کے دو حصے کرنا چاہے ایک حصہ سونے کے لئے اور دوسرا حصہ قیام کے لئے تو دوسرا حصہ نماز کے لئے افضل ہوگا، کیونکہ اس حصہ میں عموماً گناہ کم ہوتے ہیں، اور اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**ینزل ربنا تبارک وتعالیٰ کل لیلة إلی السماء الدنیا حین یبقی ثلث اللیل الآخر، یقول: من یدعونی فأستجیب له؟ من یسألنی فأعطیه؟ من یستغفرنی فأغفرله؟**''(۱) (ہمارے پروردگار ہر رات آسمان دنیا پر اس وقت آتے ہیں جب رات کا آخری تہائی حصہ باقی رہتا ہے، اور فرماتے ہیں: کوئی مجھ سے دعا کرنے والا ہے کہ میں اس کی دعا قبول کروں، کوئی مجھ سے مانگنے والا ہے کہ میں اسے عطا کروں، کوئی مجھ سے مغفرت طلب کرنے والا ہے کہ میں اس کی مغفرت کروں)۔

اگر کوئی شخص رات کے تین حصے کرنا چاہے، ایک حصہ میں قیام کرے، اور دو حصوں میں سوئے، تو درمیانی تہائی حصہ ابتداء وآخر کے دونوں تہائی حصوں سے افضل ہے، اس لئے کہ اس حصہ میں غفلت پوری طرح ہوتی ہے، اور عبادت زیادہ بوجھل محسوس ہوتی ہے، اور اس میں نمازی بہت کم ہوتے ہیں، اسی لئے نبی ﷺ نے فرمایا: ''**ذاکر اللہ فی الغافلین مثل الشجرة الخضراء فی وسط الشجر**''(۲) (غافلین کے درمیان اللہ کا ذکر کرنے والا درختوں کے درمیان ایک شاداب درخت کی طرح ہے)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ رات کے آخری تہائی حصہ میں قیام اس شخص کے لئے افضل ہے جس کی عادت آخر شب میں بیدار ہوجانے کی ہو، لیکن جو شخص عموماً رات کے آخری پہر بیدار نہ ہو پاتا ہو اس کے لئے افضل یہ ہے کہ احتیاطاً اول رات میں قیام اللیل کرلے (۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ پوری رات قیام کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: ''**لا أعلم نبی اللہ ﷺ قرأ القرآن کله فی لیلة، ولا صلی لیلة إلی الصبح، ولا صام شهرا کاملا غیر رمضان**''(۲) (میرے علم کے مطابق اللہ کے نبی ﷺ نے ایک شب میں پورا قرآن نہیں پڑھا، اور نہ کسی رات میں آپ ﷺ نے صبح تک نماز پڑھی نہ آپ ﷺ نے رمضان کے سوا کسی پورے مہینہ کا روزہ رکھا)۔

اور اس لئے بھی کہ نبی ﷺ نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاصؓ سے فرمایا: ''**ألم أخبر أنک تصوم النهار وتقوم اللیل؟ فقلت: بلی یا رسول اللہ، فقال: فلا تفعل، صم وأفطر، وقم ونم، فإن لجسدک علیک حقا وإن لعینک علیک حقا وإن لزوجک علیک حقا ولزورک علیک حقا**''(۳) (کیا مجھے نہیں خبر دی گئی ہے کہ تم دن میں روزہ رکھتے ہو اور شب میں قیام کرتے ہو؟ میں نے کہا: سچ ہے اے اللہ

---

(۱) حدیث: ''ینزل ربنا تبارک وتعالی کل لیلة إلی السماء الدنیا......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۹/۳) اور مسلم (۵۲۱/۱) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''ذاکر اللہ فی الغافلین مثل الشجرة الخضراء......'' کی روایت ابونعیم نے حلیۃ الاولیاء (۱۸۱/۶) میں کی ہے، عراقی نے اس کی سند کو ضعیف کہا ہے جیسا کہ مناوی کی فیض القدیر (۵۵۹/۳) میں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۴۶۰/۱، الفواکہ الدوانی ۲۳۴/۱ طبع دار المعرفہ، حاشیۃ الجمل ۴۹۵/۱، نہایۃ المحتاج للرملی ۱۶۲/۲، المغنی لابن قدامہ ۱۳۶/۲، نیل المآرب ۱۶۲/۱۔

(۲) حدیث عائشہ: ''لا أعلم نبی اللہ ﷺ قرأ القرآن کله فی لیلة......'' کی روایت مسلم (۵۱۴/۱) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''أن النبی ﷺ قال لعبد اللہ بن عمرو بن العاص: ''ألم أخبر أنک تصوم النهار......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۱۸/۴) نے کی ہے۔

کے رسول! تو آپ ﷺ نے فرمایا: ایسا مت کرو، کبھی روزہ رکھو کبھی مت رکھو، کبھی قیام کرو اور کبھی سور ہو، کہ تمہارے جسم کا تم پر حق ہے، تمہاری آنکھ کا تم پر حق ہے، تمہاری بیوی کا تم پر حق ہے، اور تمہارے مہمانوں کا تم پر حق ہے)۔

اور انہوں نے مخصوص راتوں کو اس سے مستثنی کیا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "**أن النبي ﷺ كان إذا دخل العشر أحيا الليل وأيقظ أهله وشد المئزر**"[1] (جب (رمضان کا آخری) عشرہ شروع ہوتا تو نبی کریم ﷺ رات کو بیدار رہتے، گھر والوں کو جگاتے اور کمر کس لیتے)۔

تعداد رکعات:

۵ - فقہاء کا مذہب ہے کہ "قیام اللیل" کا آغاز دو ہلکی رکعتوں سے کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**إذا قام أحدكم من الليل فليفتتح صلاته بركعتين خفيفتين**"[2] (جب تم میں سے کوئی رات میں کھڑا ہو تو دو ہلکی رکعتوں سے اپنی نماز کا آغاز کرے)۔

اس کے بعد فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ نے کہا: اس کی آخری تعداد آٹھ رکعات ہیں[3]، مالکیہ کے نزدیک دس رکعات یا بارہ رکعات ہیں[4]۔

شافعیہ نے کہا: اس کی رکعات کی تعداد متعین نہیں ہے[1]، اس لئے کہ حدیث ہے: "**الصلاة خير موضوع فمن استطاع أن يستكثر فليستكثر**"[2] (نماز سب سے بہتر کام ہے، تو جو شخص جتنی زیادہ کر سکتا ہو وہ کرے)۔

ابن قدامہ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ کی نماز تہجد کی رکعات کی تعداد میں روایات مختلف ہیں[3]۔

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "**كان رسول الله ﷺ يصلي من الليل ثلاث عشرة ركعة**"[4] (رسول اللہ ﷺ رات میں تیرہ رکعات پڑھتے تھے)، حضرت عائشہؓ نے فرمایا: "**ما كان رسول الله ﷺ يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة: يصلي أربعا، فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي أربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي ثلاثا**"[5] (رسول اللہ ﷺ گیارہ رکعات سے زائد نہ رمضان میں پڑھتے اور نہ اس کے علاوہ میں، آپ چار رکعات پڑھتے، مت پوچھو کہ وہ کتنی بہتر اور کتنی طویل ہوتی تھیں، پھر چار رکعات پڑھتے، مت پوچھو کہ وہ کتنی بہتر اور کتنی طویل ہوتی تھیں، پھر آپ تین رکعات پڑھتے)، اور ایک روایت میں ہے: "كانت

---

(۱) حدیث عائشہ: "كان إذا دخل العشر أحيا الليل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۶۹) اور مسلم (۲/ ۸۳۲) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث: "إذا قام أحدكم من الليل فليفتتح صلاته بركعتين خفيفتين" کی روایت مسلم (۱/ ۵۳۲) نے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۶۰ طبع دار إحیاء التراث العربی، فتح القدیر ۱/ ۳۹۰ دار إحیاء التراث العربی۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۳۴ طبع دار المعرفہ، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۳۸۔

(۱) نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۱۳۴، ۱۴۸۔

(۲) حدیث: "الصلاة خير موضوع......" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲/ ۲۴۹) میں ذکر کیا ہے، اور کہا کہ طبرانی نے الاوسط میں اس کی روایت کی ہے، اس کے ایک راوی عبد المنعم بن بشیر ہیں جو ضعیف ہیں۔

(۳) المغنی ۲/ ۱۳۸ طبع مطبعۃ الریاض الحدیثہ، نیز دیکھئے: نیل المآرب ۱/ ۱۶۳۔

(۴) حدیث ابن عباس: "كان رسول الله ﷺ يصلي من الليل ثلاث عشرة ركعة." کی روایت مسلم (۱/ ۵۳۱) نے کی ہے۔

(۵) حدیث عائشہ: "ما كان رسول الله ﷺ يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۳) اور طحاوی نے شرح معانی الآثار (۱/ ۲۸۲) میں کی ہے۔

"صلاته ﷺ في شهر رمضان وغيره بالليل ثلاث عشرة ركعة، منها ركعتا الفجر"[1] (رسول اللہ ﷺ کی نماز ماہ رمضان اور غیر رمضان میں تیرہ رکعات ہوتی تھی، اسی میں فجر کی دو رکعات بھی شامل ہیں)۔

ان میں سے ہر ایک میں تفصیل ہے، جس کے لئے اصطلاح ''تہجد'' (فقرہ/ ۶) اور ''صلاۃ التراویح'' (فقرہ/ ۱۱) دیکھئے۔

کیا چار چار رکعات پڑھے گا یا دو دو رکعات؟ امام مالک، شافعیہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب ہے کہ دو دو رکعات پڑھے گا، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے: "صلاة الليل مثنى، مثنى......"[2] (رات کی نماز دو دو رکعات ہیں...)، اور اس لئے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ سے آج تک تراویح کی نماز میں پوری امت کا عمل دو دو رکعت پڑھنے کا ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ یہی افضل ہے۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: چار چار رکعات پڑھے گا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی سابق حدیث میں ایسا ہی ہے[3]۔

موصلی نے کہا: رات کی نماز ایک سلام سے دو رکعات ہیں، یا چھ یا آٹھ رکعات ہیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کے تہجد میں یہ سب منقول ہیں، اس پر اضافہ کرنا مکروہ ہوگا، کیونکہ وہ منقول نہیں ہے[4]۔

(۱) حدیث: "كانت صلاته ﷺ في شهر رمضان وغيره..." کی روایت طحاوی نے شرح معانی الآثار (۱/ ۲۸۲) میں کی ہے۔

(۲) حدیث: "صلاة الليل مثنى مثنى..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۴۷۷) اور مسلم (۱/ ۵۱۶) نے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۲۹۴، ۲۹۵، ابن عابدین ۱/ ۴۶۰، بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد ۱/ ۲۵۵۔

(۴) الاختیار ۱/ ۶۷۔

قیام اللیل کے پابند شخص کا اس کو ترک کرنا:

۶ - فقہاء کا مذہب ہے کہ جو شخص تہجد کا پابند ہو اس کے لئے بلا عذر اسے چھوڑ دینا مکروہ ہوگا[1]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے فرمایا: "يا عبد الله لا تكن مثل فلان، كان يقوم الليل فترك قيام الليل"[2] (اے عبد اللہ! فلاں کی طرح مت بنو، جو رات میں نماز پڑھتا تھا پھر ترک کر دیا)، پس مکلف کو چاہئے کہ اسی قدر عمل کرے جس کی طاقت ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل"[3] (اللہ کو سب سے زیادہ پسندیدہ عمل وہ ہے جو ہمیشہ کیا جائے خواہ وہ تھوڑا ہو)۔

اور حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "كان النبي ﷺ إذا صلى صلاة داوم عليها"[4] (نبی ﷺ جب کوئی نماز پڑھتے تو اس کو پابندی سے پڑھتے)۔

اور فرماتی ہیں: "كان عمله ديمة"[5] (آپ ﷺ کا عمل دائمی ہوا کرتا تھا)، نیز فرماتی ہیں: "كان إذا عمل عملا أثبته"[6]

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۰، الإقناع للشربینی الخطیب ۱/ ۱۰۷ طبع دار المعرفہ، حاشیۃ الجمل ۱/ ۴۹۶، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۴۰، ۱۴۱ طبع الریاض الحدیثہ۔

(۲) حدیث: "ياعبد الله لا تكن مثل فلان......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۷) اور مسلم (۲/ ۸۱۴) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۲۹۴) اور مسلم (۱/ ۵۴۱) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۴) حدیث: "كان النبي ﷺ إذا صلى صلاة داوم عليها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۱۳) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۵) حدیث: "كان عمله ديمة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۲۹۴) اور مسلم (۱/ ۵۴۱) نے کی ہے۔

(۶) حدیث: "كان إذا عمل عملا أثبته" کی روایت مسلم (۱/ ۵۱۵) نے کی ہے۔

(جب آپ ﷺ کوئی عمل فرماتے تو اس کو پابندی کے ساتھ کرتے تھے)۔

قیام اللیل کے لئے اکٹھا ہونا:

۷- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ نفل نماز جماعت کے ساتھ اور تنہا تنہا دونوں طرح پڑھنا جائز ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ نے دونوں طرح عمل فرمایا ہے۔

غیر تراویح میں افضل گھر میں نماز پڑھنا ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**عليكم بالصلاة في بيوتكم، فإن خير صلاة المرء في بيته إلاّ المكتوبة**"[1] (اپنے گھروں میں نماز پڑھو، اپنے گھر میں انسان کی نماز زیادہ بہتر ہے، سوائے فرض نماز کے)۔

اور ایک روایت میں ہے: "**صلاة المرء في بيته أفضل من صلاته في مسجدي هذا إلا المكتوبة**"[2] (اپنے گھر میں انسان کی نماز میری اس مسجد میں اس کی نماز سے بہتر ہے، سوائے فرض نماز کے)۔

لیکن اگر گھر میں ایسی چیز ہو جو اس کے قلب کو مشغول کردے اور خشوع کو کم کردے تو مسجد میں تنہا تنہا پڑھنا افضل ہوگا، اس لئے کہ خشوع کا اعتبار کرنا زیادہ راجح ہے[3]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ تداعی کے ساتھ نفل نماز جماعت

(۱) حدیث: "عليكم بالصلاة في بيوتكم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۱۷) اور مسلم (۱/ ۵۴۰) نے حضرت زید بن ثابتؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "صلاة المرء في بيته أفضل من صلاته......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۳۲، ۶۳۳) نے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۵۸ طبع دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الجمل ۱/ ۴۸۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۴۲۔

سے پڑھنا مکروہ ہے تداعی کی صورت یہ ہے کہ چار اشخاص ایک شخص کی اقتداء کریں[1]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ تراویح کے علاوہ نفل نماز میں اگر جماعت کثیر ہو تو جماعت کے ساتھ پڑھنا مکروہ ہوگا، خواہ وہ جگہ جہاں جمع ہونے کا ارادہ ہو مشہور ہو جیسے مسجد، یا مشہور نہ ہو جیسے گھر، یا جماعت تو کم ہو لیکن وہ جگہ مشہور ہو، اس لئے کہ اس میں ریا کا خوف ہے، لیکن اگر جماعت قلیل ہو اور جگہ مشہور نہ ہو تو مکروہ نہیں ہوگا، سوائے ان اوقات کے جن کے بارے میں علماء نے صراحت کی ہے کہ ان میں اکٹھا ہونا بدعت ہے، جیسے پندرہویں شعبان کی رات، رجب کا پہلا جمعہ اور عاشورہ کی رات، ان اوقات میں جماعت کے مطلقاً مکروہ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے[2]۔

جمعہ کی شب کا قیام:

۸- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جمعہ کی شب میں قیام کرنا مستحب ہے[3]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ قیام یعنی نماز کے لئے جمعہ کی رات کو مخصوص کرنا مکروہ ہے[4]، اس لئے کہ حدیث ہے: "**لا تختصوا ليلة الجمعة بقيام من بين الليالي**"[5] (جمعہ کی رات کو دیگر راتوں میں سے قیام کے ساتھ مخصوص مت کرو)۔

لیکن دوسری رات کو نماز یا غیر نماز وغیرہ کے ساتھ مخصوص کرنا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۷۶۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۶، ۱۳۷۔

(۳) مراقی الفلاح ص ۲۱۹۔

(۴) حاشیۃ الجمل ۱/ ۴۹۶، ۴۹۷۔

(۵) حدیث: "لاتختصوا ليلة الجمعة بقيام من بين الليالی" کی روایت مسلم (۲/ ۸۰۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

مکروہ نہیں ہوگا۔

اسی طرح جمعہ کی رات کو غیر نماز جیسے قرآن کی تلاوت، ذکر اور درود شریف کے ساتھ مخصوص کرنا مکروہ نہیں ہوگا (۱)۔

عیدین کی راتوں کا قیام:

۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عیدین کی راتوں میں قیام مستحب ہے (۲)، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ کا ارشاد ہے: "من قام ليلتي العيدين محتسبا لله لم يمت قلبه يوم تموت القلوب" (۳) (جو شخص عیدین کی راتوں میں اللہ سے ثواب کی امید رکھتے ہوئے قیام کرے گا اس کا دل اس دن نہیں مرے گا جس دن تمام دل مرجائیں گے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "إحیاء اللیل"، فقرہ/۱۱۔

رمضان کی راتوں کا قیام:

۱۰- رمضان کی راتوں کے قیام کے سنت ہونے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ کا ارشاد ہے: "من قام رمضان إيمانا واحتسابا غفرله ما تقدم من ذنبه" (۴) (جو شخص ایمان اور ثواب کی امید کے ساتھ رمضان میں قیام کرے گا اس کے پچھلے گناہ معاف کردیئے جائیں گے)۔

فقہاء نے فرمایا: تراویح ہی قیام رمضان ہے، اسی لئے رات کا بیشتر حصہ تراویح میں مشغول رکھنا افضل ہے، اس لئے کہ یہی "قیام اللیل" ہے (۱)۔

پندرہویں شعبان کی رات میں قیام کرنا اور اس کے لئے اکٹھا ہونا:

۱۱- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ پندرہویں شعبان کی رات میں قیام کرنا مندوب ہے (۲)، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ سے روایت ہے کہ آپ علیہ نے فرمایا: "إذا كانت ليلة النصف من شعبان فقوموا ليلها، وصوموا نهارها، فإن الله ينزل فيها لغروب الشمس إلى سماء الدنيا، فيقول: ألا من مستغفر لي فأغفر له، ألا من مسترزق فأرزقه، ألا مبتلى فأعافيه...... ألا كذا......ألا كذا......حتى يطلع الفجر" (۳) (جب پندرہویں شعبان کی رات ہو تو اس کی رات میں قیام کرو اور اس کے دن میں روزہ رکھو، کیونکہ اللہ تعالی اس رات میں سورج ڈوبنے کے وقت سے آسمان دنیا پر نزول فرماتا ہے اور کہتا ہے: سن لو، کوئی ہے مجھ

---

(۱) حاشیۃ الجمل ۱/۴۹۷۔

(۲) مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی ص ۲۱۸، ابن عابدین ۱/۴۶۰، المجموع ۴/۴۵، شرح المنہاج ۲/۱۷۲، الشرح الصغیر ۱/۵۲۷، کشف المخدرات ص ۸۶۔

(۳) حدیث: "من قام ليلتي العيدين محتسباً......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۵۶۷) نے حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/۳۱۳) میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۴) حدیث: "من قام رمضان إيمانا و احتسابا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۹۲)، اور مسلم (۱/۵۲۳) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

---

(۱) مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی ص ۲۱۸، ابن عابدین ۱/۴۶۰، الاختیار ۱/۶۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۱۵، حاشیۃ الجمل ۱/۴۹۶، مغنی المحتاج ۱/۲۲۷، المغنی لابن قدامہ ۲/۱۶۶۔

(۲) مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی ص ۲۱۹، مواہب الجلیل ۱/۴۷، الفروع ۱/۴۴۰، إحیاء علوم الدین ۳/۴۲۳۔

(۳) حدیث: "إذا كانت ليلة النصف من شعبان......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۴۴۴) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/۲۴۷) میں کہا: اس کی سند میں ابن ابی سبرہ ہیں جو ضعیف ہیں، ان کا نام ابوبکر بن عبداللہ بن محمد بن ابوسبرہ ہے، امام احمد نے کہا: ابن معین حدیث وضع کرتا تھا۔

سے مغفرت طلب کرنے والا کہ میں اس کی مغفرت کردوں، سن لو، کوئی ہے رزق طلب کرنے والا، کہ میں اسے رزق دوں، سنو، کوئی ہے مبتلائے مصیبت کہ میں اسے عافیت دوں......سن لو، کوئی ایسا ہے......سن لو، کوئی ایسا ہے......ایسا طلوع فجر تک ہوتا ہے)۔

اور تفصیل اصطلاح ''إحیاء اللیل'' (فقرہ/ ۱۳) میں ہے۔

ذی الحجہ کی دس راتوں کا قیام:

۱۲- حنفیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ذی الحجہ کی ابتدائی دس راتوں میں قیام کرنا مستحب ہے[۱]، اس لئے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ نے فرمایا: **''ما من أیام أحب إلی الله أن یتعبد له فیها من عشر ذي الحجة، یعدل صیام کل یوم منها بصیام سنة، وقیام کل لیلة منها بقیام لیلة القدر''**[۲] (کوئی دن ایسا نہیں ہے جس میں اللہ تعالیٰ کی عبادت کیا جانا ذی الحجہ کے دس دنوں سے زیادہ محبوب ہو، ان ایام میں سے ہر دن کا روزہ ایک سال کے روزہ کے برابر اور ان میں سے ہر رات کا قیام لیلۃ القدر کے قیام کے برابر ہوتا ہے)۔

رجب کی پہلی شب کا قیام:

۱۳- بعض فقہاء کی رائے ہے کہ رجب کی پہلی رات میں قیام مستحب ہے، اس لئے کہ یہ ان پانچ راتوں میں سے ایک ہے جن میں دعا رد نہیں ہوتی، وہ پانچ راتیں یہ ہیں: جمعہ کی رات، رجب کی پہلی رات، پندرہویں شعبان کی رات اور عید الفطر و عید الاضحیٰ کی راتیں[۱]۔

قیام اللیل کے مستحبات:

قیام اللیل میں مندرجہ ذیل امور مستحب ہیں:

الف- دو ہلکی رکعات سے آغاز کرنا:

۱۴- شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ رات میں قیام کرنے والے کے لئے مستحب ہے کہ اپنی تہجد کا آغاز دو ہلکی رکعات سے کرے[۲]، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ رسول اللہ علیہ سے روایت کرتے ہیں، آپ علیہ نے فرمایا: **''إذا قام أحدکم من اللیل فلیفتتح صلاته برکعتین خفیفتین''**[۳] (جب تم میں سے کوئی شخص رات میں قیام کرے تو اپنی نماز کا آغاز دو ہلکی رکعات سے کرے)، حضرت زید بن خالدؓ سے روایت ہے، انہوں نے فرمایا: **''لأرمقن صلاة رسول الله علیہ اللیلة، فصلی رکعتین خفیفتین......''**[۴] (میں رات میں کنکھیوں سے رسول اللہ علیہ کی نماز دیکھ رہا تھا، آپ علیہ نے دو ہلکی رکعات پڑھیں......)۔

ب- تہجد کے لئے اٹھنے والا کیا کہے؟

۱۵- تہجد کے لئے رات میں اٹھنے والا شخص کیا جملہ کہے، اس بارے

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۰، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی ص ۲۱۹، الفروع ۱/ ۴۹۸۔

(۲) حدیث ''مامن أیام أحب إلی الله أن یتعبد فیها......'' کی روایت ترمذی (۳/ ۱۲۲) نے کی ہے، ذہبی نے المیزان (۴/ ۱۰۰) میں اس روایت کو اس کے ایک راوی کے تذکرہ میں ذکر کیا ہے اور اس راوی کو نیز ایک اور راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

---

(۱) مراقی الفلاح/ ۲۱۹، الفروع ۱/ ۴۳۸۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۱/ ۴۹۶، المغنی ۲/ ۱۳۸، نیل المآرب ۱/ ۱۶۳۔

(۳) حدیث: ''إذا قام أحدکم من اللیل......'' کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۴) حدیث زید بن خالد: ''لأرمقن صلاة رسول الله علیہ'' کی روایت مسلم (۱/ ۵۳۱، ۵۳۲) نے کی ہے۔

میں رسول اللہ ﷺ سے مروی روایات کے اختلاف کی وجہ سے فقہاء کی عبارتیں بھی مختلف ہوگئی ہیں۔

چنانچہ سلیمان الجمل نے کہا: یہ مستحب ہے کہ بیدار ہونے والا اپنے چہرہ سے نیند کو پوچھے، آسمان کی طرف دیکھے، خواہ وہ نابینا اور چھت کے نیچے ہو، اور کہے: "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ"[1] (بے شک آسمانوں اور زمین کی پیدائش میں) آخرِ آیات تک[2]۔

حضرت عبادہؓ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "من تعارّ (استیقظ)[3] من اللیل فقال: لا إله إلا الله وحده لا شریک له، له الملک وله الحمد وهو علی کل شيء قدیر، الحمد لله، وسبحان الله، ولا إله إلا الله والله أکبر، ولاحول ولاقوة إلا بالله، ثم قال: اللهم اغفرلي، أو دعا، استجیب له، فإن توضأ وصلی قبلت صلاته"[4] (جو شخص رات میں بیدار ہو اور یہ کہے: لا إله إلا الله وحده لا شریک له، له الملک وله الحمد وهو علی کل شيء قدیر، الحمد لله وسبحان الله، ولا إله إلا الله والله أکبر، ولاحول ولاقوة إلا بالله، پھر کہے: "اللهم اغفر لي" یا دعا کرے تو اس کی دعا قبول کی جائے گی، اور اگر وضو کر کے نماز پڑھے تو اس کی نماز قبول ہوگی)۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جب رات میں تہجد کے لئے بیدار ہوتے تھے، تو فرماتے: "اللهم لک الحمد، أنت قیم السماوات والأرض ومن فیهن، ولک الحمد لک ملک السماوات والأرض ومن فیهن، ولک الحمد أنت نور السماوات والأرض، ولک الحمد أنت ملک السماوات والأرض، ولک الحمد، أنت الحق، ووعدک الحق، ولقاؤک حق، وقولک حق، والجنة حق، والنار حق، والنبیون حق، ومحمد ﷺ حق، والساعة حق، اللهم لک أسلمت، وبک آمنت، وعلیک توکلت، وإلیک أنبت، وبک خاصمت، وإلیک حاکمت، فاغفرلي ما قدمت وما أخرت، وما أسررت وما أعلنت، أنت المقدم، وأنت المؤخر، لا إله إلا أنت، أو لا إله غیرک" اور ایک روایت میں یہ اضافہ ہے: "ولا حول ولاقوة إلا بالله"[1]۔

(١) سورۂ آل عمران/١٩٠۔

(٢) حاشیۃ الجمل ١/٤٩٦، المغنی لابن قدامہ ٢/١٣٧، نیل المآرب ١/١٦٢۔

(٣) النہایہ لابن الأثیر۔

(٤) حدیث عبادہ بن الصامت: "من تعارّ من اللیل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ٣/٣٩) نے کی ہے۔

ج- قیام اللیل میں قراءت کی کیفیت:

١٦- حنفیہ اور حنابلہ نے کہا: رات میں نماز پڑھنے والے کو اختیار ہے کہ نماز میں سری قراءت کرے یا جہری، لیکن حنفیہ نے کہا: جہری قراءت افضل ہے بشرطیکہ کسی سونے والے شخص وغیرہ کو تکلیف نہ پہنچے، حنابلہ نے کہا: اگر جہری قراءت سے اسے قراءت میں نشاط ملتی ہو، یا اس کے قریب ایسے لوگ ہوں جو اس کی قراءت سنتے ہوں یا اس سے فائدہ اٹھاتے ہوں تو جہر افضل ہوگا، لیکن اگر اس کے قریب میں کوئی تہجد پڑھ رہا ہو یا کسی کو اس کی بلند آوازی سے ضرر ہو رہا ہو تو سری پڑھنا بہتر ہے، اور اگر دونوں میں سے کوئی صورت نہ ہو پھر جس طرح

(١) حدیث ابن عباس: "کان رسول الله ﷺ إذا قام من اللیل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ٣/٣) اور مسلم (١/٥٣٢، ٥٣٣) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

چاہے کرے [۱]، حضرت عبداللہ بن ابی قیس فرماتے ہیں: "سألت عائشةؓ كيف كان قراءة رسول الله ﷺ؟ فقالت: كل ذلك قد كان يفعل، ربما أسر بالقرأة وربما جهر" [۲] (میں نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ کی قراءت کیسی ہوتی تھی، تو انہوں نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ کا عمل ہر طرح تھا، آپ ﷺ نے کبھی سری قراءت کی اور کبھی جہر بھی فرمایا)، حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں: "كانت قراءة رسول الله ﷺ في الليل يرفع طورا ويخفض طورا" [۳] (رسول اللہ ﷺ رات کی قراءت میں کبھی آواز بلند کرتے اور کبھی پست کرتے تھے)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ "صلاۃ اللیل" میں جہر مستحب ہے بشرطیکہ دوسرے مصلی کو اس سے خلل نہ ہو، ورنہ یہ حرام ہے، اور پہلی صورت میں آہستہ پڑھنا خلاف اولی ہے۔

شافعیہ نے کہا: اگر کسی سوئے شخص یا مصلی یا کسی اور کو خلل نہ پہنچے تو سر اور جہر کے درمیان آواز رکھنا مسنون ہے [۴]۔

د-جس کے تہجد پڑھنے کی امید ہو اس کو بیدار کرنا:

۱۷- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جو شخص تہجد کے لئے اٹھے، اس کے لئے دوسرے ایسے شخص کو اٹھانا مستحب ہے جو تہجد پڑھنے کی رغبت رکھتا ہو بشرطیکہ ضرر کا خوف نہ ہو [۱]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "من استيقظ من الليل وأيقظ امرأته، فصليا ركعتين جميعاً كتبا من الذاكرين الله كثيرا، والذاكرات" [۲] (جو شخص رات کو بیدار ہو اور اپنی بیوی کو اٹھائے، پھر دونوں ایک ساتھ دو رکعتیں پڑھیں، تو ان دونوں کو اللہ کا کثرت سے ذکر کرنے والے مرد اور ذکر کرنے والی عورتوں میں لکھ دیا جاتا ہے)۔

ھ-قیام طویل کرنا اور رکعات زیادہ کرنا:

۱۸- جمہور حنفیہ، ایک قول میں مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کی ایک رائے ہے کہ کثرت تعداد رکعات کے مقابلہ میں طویل قیام کرنا افضل ہے، پس مثلاً جو چار رکعات پڑھے اور طویل قیام کرے وہ اس سے افضل ہے جو آٹھ رکعات پڑھے لیکن طویل قیام نہ کرے، اس لئے کہ طویل قیام سے مشقت حاصل ہوتی ہے، اور اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "أفضل الصلاة طول القنوت" [۳] (افضل نماز طول قنوت ہے)، اور قنوت قیام کو کہتے ہیں۔

اور اس لئے کہ نبی ﷺ اکثر تہجد پڑھتے تھے اور آپ ﷺ اسے طویل کرتے تھے، اور آپ ﷺ افضل ہی پر مداومت فرماتے

---

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۲۱۸، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۳۹۔

(۲) حدیث عبد اللہ بن أبی قیس: "سألت عائشة رضي الله عنها: كيف كان قراءة النبي ﷺ......" کی روایت ترمذی (۲/ ۳۱۱) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث أبی ہریرہ: "كانت قراءة رسول الله ﷺ في الليل يرفع طوراً ويخفض طوراً" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۸۱) اور حاکم (۱/ ۳۱۰) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۱۳، حاشیۃ الجمل ۱/ ۴۹۶۔

---

(۱) حاشیۃ الجمل ۱/ ۴۹۶۔

(۲) حدیث: "من استيقظ من الليل وأيقظ امرأته......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۴۷) اور حاکم (۱/ ۳۱۶) نے حضرت ابوسعید اور ابوہریرہؓ سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث: "أفضل الصلاة طول القنوت" کی روایت مسلم (۱/ ۵۲۰) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

تھے۔

شافعیہ نے اپنے اس قول کا اضافہ کیا ہے: یہ اس صورت میں ہے جب کھڑے ہوکر پڑھے، لیکن اگر بیٹھ کر نماز پڑھے تو زیادہ بہتر یہ ہے کہ رکعات کی تعداد کی کثرت افضل ہو، کیونکہ قعود میں مشقت نہ ہونے کی وجہ سے دونوں صورتیں برابر ہوجاتی ہیں اور رکوع اور سجدہ وغیرہ کے ذریعہ تعداد کی کثرت میں اضافہ ہوجاتا ہے۔

حنفیہ میں سے امام ابویوسف نے کہا: اگر اس کا کوئی ورد نہ ہوتو طول قیام افضل ہے، لیکن اگر قرآن سے اس کا کوئی ورد ہوتو کثرت سجود افضل ہے[1]۔

مالکیہ کا اظہر قول اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ کثرت رکوع وسجود افضل ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**علیک بکثرة السجود، فإنک لا تسجد لله سجدة إلا رفعک الله بها درجة، وحط عنک بها خطیئة**"[2] (کثرت سے سجدہ کرو، اس لئے کہ جو بھی اللہ کے لئے سجدہ کروگے اللہ اس کے ذریعہ تمہارا ایک درجہ بلند کرے گا اور تم سے ایک گناہ ختم کرے گا)، اور اس لئے کہ سجدہ بذات خود افضل وزیادہ مؤکد ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ سجدہ فرض اور نفل دونوں میں واجب ہے اور کسی بھی حال میں اللہ کے علاوہ کسی کے لئے مباح نہیں ہے، برخلاف قیام کے کہ وہ نفل میں ساقط ہوجاتا ہے، اور غیر نماز میں والدین، حاکم اور سردار قوم کے لئے مباح ہے، اور جو چیز زیادہ مؤکد وافضل ہوا سے زیادہ کرنا اولی ہے۔

حنابلہ کی ایک تیسری رائے ہے، وہ یہ کہ اس سلسلہ میں دلائل متعارض ہونے کی وجہ سے دونوں برابر ہیں[3]۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۹۵۔

(۲) حدیث: "علیک بکثرة السجود......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۵۳) نے حضرت ثوبانؓ سے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۲۱۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۱۹، حاشیۃ الجمل ۱/ ۴۹۳، =

و- سوتے وقت قیام اللیل کی نیت کرنا:

۱۹ - شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ سوتے وقت قیام اللیل کی نیت کرنا مستحب ہے[1]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا قول ہے: "**من أتی فراشه وهو ینوي أن یقوم یصلي من اللیل فغلبته عیناه حتی أصبح کتب له ما نوی، وکان نومه صدقة علیه من ربه عزوجل**"[2] (جو شخص اپنے بستر پر آئے اور اس کی نیت ہو کہ رات میں نماز پڑھے گا، پھر اس کی نیند غالب آجائے یہاں تک کہ صبح ہوجائے، تو اس کی نیت کے مطابق اس کو ثواب لکھا جائے گا اور اس کی نیند اس کے رب کی جانب سے اس پر صدقہ ہوگی)۔

= المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۴۰، ۱۴۱، نیل المآرب ۱/ ۱۶۳۔

(۱) حاشیۃ الجمل ۱/ ۴۹۶، نیل المآرب ۱/ ۱۶۳۔

(۲) حدیث: "من أتی فراشه وهو ینوي أن یقوم......" کی روایت نسائی (۳/ ۲۵۸) اور حاکم (۱/ ۳۱۱) نے حضرت ابوالدرداءؓ سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

قیح

تعریف:

۱- قیح لغت میں وہ خالص پیپ ہے جس میں خون کی آمیزش نہ ہو[۱]۔

فقہاء کا استعمال لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- صدید:

۲- ''صدید'' زخم کا پتلا پانی ہے جو خون سے ملا ہوا ہو اور پیپ کے گاڑھا ہونے سے قبل ہو[۳]، فقہاء کا استعمال اس کے لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے۔

ان دونوں الفاظ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ صدید زخم میں ''قیح'' سے پہلے ہوتی ہے۔

ب- دم:

۳- دم- وہ سرخ سیال مادہ ہے جو جانداروں کی رگوں میں دوڑتا ہے، اسی پر زندگی قائم رہتی ہے[۴]۔

فقہاء ''دم'' کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں، اسی طرح قصاص اور ہدی کے معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں[۱]۔

دم پہلے معنی کی رو سے قیح کی اصل ہے۔

(۱) لسان العرب مادہ: ''قیح''۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۶، الحطاب ۱/۱۰۴، مغنی المحتاج ۱/۷۹۔

(۳) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، لسان العرب مادہ: ''صدد''۔

(۴) متن اللغۃ، لسان العرب، مختار الصحاح مادہ: ''دمی''۔

قیح سے متعلق احکام:

(نجاست اور طہارت کے اعتبار سے قیح کا حکم):

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قیح جب انسان کے بدن سے نکل جائے تو وہ ناپاک ہے، اس لئے کہ وہ خبائث میں سے ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الخَبَائِثَ''[۲] (اور ان پر گندی چیزیں حرام رکھتا ہے)، اور سلیم طبیعتیں قیح کو خبیث سمجھتی ہیں، اور حرمت جب احترام کی وجہ سے نہ ہو تو وہ نجاست کی دلیل ہے، اس لئے کہ نجاست کا معنی قیح کے اندر موجود ہے، کیونکہ نجس ''گندی'' شئ کا نام ہے اور قیح کو بھی سلیم طبیعتیں گندی سمجھتی ہیں کہ کیونکہ وہ ''خبث'' اور بدبو میں تبدیل ہو جاتا ہے، اور اس لئے کہ وہ خون سے بنتا ہے اور خون نجس ہے[۳]۔

قیح سے وضو کا ٹوٹنا:

۵- قیح سے وضو کے ٹوٹنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ اور شافعیہ نے کہا: بدن سے قیح کے نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے، اس لئے کہ جس نجاست سے ان کے نزدیک وضو ٹوٹ جاتا ہے وہ صرف ''سبیلین'' (پیشاب و پاخانہ کے مقام) سے نکلنے والی نجاست ہے،

(۱) الاختیار ۱/۳۰، ۴۳، القوانین الفقہیہ ص ۴۴، ۴۷، ۱۳۷، روضۃ الطالبین ۱/۳۴، ۱۳۴، ۱۷۴۔

(۲) سورۂ اعراف/۱۵۷۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/۶۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۶ طبع دار الفکر، مغنی المحتاج ۱/۷۷، ۷۹ طبع مصطفی الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۱/۱۸۶ طبع الریاض، الإنصاف ۱/۳۲۵۔

لہذا غیر سبیلین سے نکلنے والی نجاست جیسے پچھنہ لگوانے اور قیح سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ مروی ہے: "أن رجلين من أصحاب النبي ﷺ حرسا المسلمين في غزوة ذات الرقاع فقام أحدهما يصلي فرماه رجل من الكفار بسهم فنزعه وصلى ودمه يجري"[۱] (نبی ﷺ کے دو اصحاب نے غزوہ ذات رقاع میں پہریداری کی، ایک صحابی نے اٹھ کر نماز شروع کردی تو کفار میں سے ایک شخص نے انہیں تیر مارا، انہوں نے تیر نکال دیا، اور نماز پڑھتے رہے جبکہ ان کا خون بہہ رہا تھا)۔ نبی ﷺ کو اس کا علم ہوا تو آپ ﷺ نے نکیر نہیں فرمائی [۲]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ قیح کا بدن سے نکل کر ایسی جگہ پہنچ جانا جہاں پاکی کا حکم دیا گیا ہے، وضو کو توڑ دیتا ہے، سرخسی نے کہا: اگر زخم کا منہ پھول جائے اور اس سے پیپ وغیرہ ظاہر ہو جائے تو وضو نہیں ٹوٹے گا جب تک کہ وہ پیپ ورم سے آگے نہ بڑھ جائے، اس لئے کہ ورم کی جگہ کو دھونا واجب نہیں ہے، پس یہ پیپ ایسی جگہ تک نہیں بڑھا جس کو پاک کرنے کا حکم ہے، اس لئے کہ خون جب نہ بہے تو وہ اپنے محل میں ہے، اس لئے کہ بدن خون اور رطوبات کا محل ہے، البتہ وہ کھال سے پوشیدہ رہتے ہیں، اور کھال کے پھٹنے سے پردہ ختم ہو جاتا ہے، نہ کہ خون اپنے محل سے دور ہوتا ہے، اور نجس جب تک اپنے محل میں ہو نجس کا حکم نہیں ہوتا ہے، اسی طرح یہاں ہے، کیا نہیں دیکھتے کہ پیٹ میں موجود نجاستوں کے باوجود نماز جائز ہوتی ہے [۱]۔

حنفیہ میں سے امام زفر نے کہا: وضو ٹوٹ جائے گا خواہ پیپ بہے یا نہ بہے، اس لئے کہ سبیلین سے نجس کا ظہور حدث قرار دیا گیا خواہ وہ نکلنے کی جگہ سے بہے یا نہ بہے، تو اسی طرح حکم غیر سبیلین میں ہوگا [۲]۔

حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب یہ ہے کہ پیپ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، البتہ ان کے نزدیک کثیر مقدار سے ٹوٹتا ہے قلیل مقدار سے نہیں، کثیر مقدار سے ٹوٹنے کی دلیل یہ ہے کہ حضرت فاطمہ بنت أبی حبیش کی حدیث میں حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "إنما ذلک عرق، فتوضئی لكل صلاة"[۳] (وہ تو رگ کا خون ہے لہذا ہر نماز کے لئے وضو کرو)، اور اس لئے کہ وہ بدن سے نکلنے والی نجاست ہے جو اصل راستہ سے نکلنے والی نجاست کے مشابہ ہوگی، قلیل مقدار سے وضو کا نہ ٹوٹنا خون کے سلسلہ میں حضرت ابن عباسؓ کے اس قول سے سمجھ میں آتا ہے: اگر وہ زیادہ ہو تو اعادہ ضروری ہے۔

امام احمد بن حنبل نے فرمایا: کثیر ہر شخص کے حق میں وہ ہے جسے وہ زیادہ سمجھے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے: زیادہ وہ ہے جو تمہارے دل میں زیادہ ہو، اور ایک روایت میں ہے کہ اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، خواہ وہ قلیل ہو یا کثیر [۴]۔

جس کے بدن یا کپڑے میں پیپ لگی ہو اس کی نماز:

۶ - حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور صحابہ وتابعین میں سے ایک جماعت کا قول ہے کہ اگر انسان کے بدن یا اس کے کپڑے پر

(۱) حدیث: "أن رجلين من أصحاب النبي ﷺ حرسا المسلمين في غزوة ذات الرقاع......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۳۶) اور حاکم (۱/ ۱۵۷) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۱۵، شرح الزرقانی ۱/ ۴۳، الإقناع شرح أبی شجاع ۱/ ۵۴ طبع مصطفی الحلبی، الغایۃ القصوی ۱/ ۲۱۴ طبع دار الإصلاح، مغنی المحتاج ۱/ ۳۲۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۵، العنایہ بہامش فتح القدیر ۱/ ۲۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) حدیث: "إنما ذلک عرق......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۳۲) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۴) کشاف القناع ۱/ ۱۲۴، الإنصاف ۱/ ۱۹۷، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۸۴۔

کچھ پیپ لگ جائے تو اگر اس کی مقدار زیادہ ہو تو نماز جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ نماز کے شرائط میں سے کپڑا، بدن اور جگہ کا پاک ہونا ہے، لیکن اگر پیپ کی مقدار قلیل ہو تو قلیل فی الجملہ معاف ہے، اور اس کے ساتھ نماز جائز ہوجاتی ہے، اس لئے کہ انسان عموماً اس سے محفوظ نہیں ہوتا، اور اس سے گریز دشوار ہوتا ہے۔

پھر اس قلیل کی مقدار میں جو معاف ہے فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صدید'' (فقرہ ۱۷)۔

قیراط

دیکھئے: ''مقادیر''۔

قیلولہ

تعریف:

۱ - قیلولہ لغت میں "قال یقیل قیلا وقیلولة وقائلة" سے مشتق ہے، یعنی دوپہر کے وقت سونا[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے، شربینی خطیب نے کہا: زوال سے قبل سونا قیلولہ ہے[۲]۔

عینی نے کہا: قیلولہ کا معنی دوپہر میں سونا ہے[۳]۔

مناوی نے کہا: زوال کے وقت اور اس سے ذرا پہلے یا بعد دن کے درمیان سونا قیلولہ ہے[۴]۔

شرعی حکم:

۲ - قیلولہ کرنے والے کا سونا مستحب ہے[۵]۔

موصلی نے کہا: قیلولہ مستحب ہے[۶]۔

حضور ﷺ نے فرمایا: "قیلوا فإن الشیاطین لا تقیل"[۷] (قیلولہ کرو، اس لئے کہ شیطان قیلولہ نہیں کرتے ہیں)، اور فرمایا:

---

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

(۲) الإقناع للشربینی الخطیب ۱/۱۰۶۔

(۳) عمدۃ القاری ۶/۲۰۱۔

(۴) فیض القدیر ۴/۴۹۴۔

(۵) عمدۃ القاری ۶/۲۵۳۔

(۶) الاختیار ۴/۱۶۸۔

(۷) حدیث: "قیلوا فإن الشیاطین لا تقیل" کی روایت ابونعیم اصبہانی =

"استعينوا بطعام السحر على صيام النهار، وبالقيلولة على قيام الليل"۔[1] (سحر کھا کر دن کے روزہ پر اور قیلولہ سے رات کے قیام پر مدد حاصل کرو) مراد رات میں نماز تہجد پڑھنا ہے، اور اس کے علاوہ ذکر وتلاوت کرنا ہے، کیونکہ جب نفس کو دن کی نیند سے حصہ مل جاتا ہے تو شب بیداری پورے نشاط وانبساط اور قوت کے ساتھ ہوتی ہے، لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ طاعت پر قوت حاصل کرنے کے لئے سحری کھانا، اور دوپہر میں سونا مستحب ہے[2]۔

شربینی خطیب نے کہا: تہجد پڑھنے والے کے لئے قیلولہ یعنی زوال سے قبل سونا مسنون ہے، اور یہ روزہ دار کے لئے سحری کھانے کے درجہ میں ہے[3]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "نوم"۔

قیلولہ کے وقت داخل ہونے کے لئے اجازت طلب کرنا:

۳- قیلولہ کا وقت ان اوقات میں سے ہے جن میں لوگوں کا معمول کپڑے اتار دینے کا ہوتا ہے، اور وہ تین اوقات ہیں جن کا اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ذکر کیا ہے: "مِنْ قَبْلِ صَلٰوةِ الْفَجْرِ وَحِيْنَ تَضَعُوْنَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيْرَةِ وَ مِنْ بَعْدِ صَلٰوةِ الْعِشَاءِ"[4] (ایک نماز صبح سے پہلے (دوسرے) جب دوپہر کو اپنے کپڑے اتار دیا کرتے ہو، اور (تیسرے) بعد نماز عشاء)۔

پس فجر سے پہلے کا وقت نیند ختم ہونے، سونے کا لباس اتارنے اور دن کے کپڑے پہننے کا وقت ہوتا ہے اور قیلولہ یعنی دوپہر کا وقت بھی کپڑا اتارنے کا وقت ہے اور عشاء کی نماز کے بعد سونے کے لئے کپڑا اتارنے کا وقت ہے لہٰذا ان اوقات میں عموماً بدن کھلا رہتا ہے، مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے "مدلج" نامی ایک انصاری لڑکے کو دوپہر کے وقت حضرت عمر بن خطابؓ کو بلانے کے لئے بھیجا، تو اس نے دیکھا کہ وہ سوئے ہیں اور دروازہ بند ہے، لڑکے نے دروازہ پر دستک دی، انہیں آواز دی اور اندر داخل ہوگیا، تو حضرت عمرؓ بیدار ہوگئے اور بیٹھے تو آپ کا کچھ حصہ کھل گیا، حضرت عمرؓ نے فرمایا: میری خواہش ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمارے بچوں، عورتوں اور خدام کو ان اوقات میں اجازت کے بغیر داخل ہونے سے منع فرمادے، پھر وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس تشریف لائے تو دیکھا کہ یہ آیت کریمہ نازل ہوچکی ہے: "يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لِيَسْتَاْذِنْكُمُ الَّذِيْنَ مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ وَالَّذِيْنَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلٰثَ مَرّٰتٍ مِنْ قَبْلِ صَلٰوةِ الْفَجْرِ وَحِيْنَ تَضَعُوْنَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيْرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلٰوةِ الْعِشَآءِ ثَلٰثُ عَوْرٰتٍ لَّكُمْ" (اے ایمان والو! تمہارے مملوکوں اور تم میں جو (لڑکے) حد بلوغ کو نہیں پہنچے ہیں، ان کو تم سے تین وقتوں میں اجازت لینا چاہئے، (ایک) نماز صبح سے پہلے، (دوسرے) جب دوپہر کو اپنے کپڑے اتار دیا کرتے ہو اور (تیسرے) بعد نماز عشاء (یہ) تین وقت تمہارے پردہ کے ہیں)۔

تو حضرت عمر اللہ کا شکر بجالاتے ہوئے سجدہ میں گر پڑے[1]، اس آیت میں اللہ عزوجل نے اپنے بندوں کو سکھایا ہے کہ خدام

= نے ذکر أخبار اصبہان (۱/ ۱۹۵) میں حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "استعينوا بطعام السحر على صيام النهار" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۵۴۰) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۳۰۲) میں اس کو ذکر کیا ہے اور ذکر کیا ہے کہ اس کی سند میں ایک راوی ضعیف ہیں۔

(۲) فیض القدیر ۱/ ۴۹۴، الآداب للبیہقی ص ۲۷۷۔

(۳) الإقناع ۱/ ۱۰۶۔

(۴) سورۂ نور/ ۵۸۔

(۱) سبب نزول آیت: "يأيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم" کو قرطبی نے اپنی تفسیر (۱۲/ ۳۰۴) میں ذکر کیا ہے، لیکن کسی ماخذ کی طرف اس کی نسبت نہیں کی ہے، اور بغوی نے اپنی تفسیر (۳/ ۳۳۵) میں بغیر سند کے مختصراً اس کو ذکر کیا ہے۔

جنہیں کوئی پرواہ نہیں ہوتی ہے اور وہ بچے جو بلوغ کی عمر کو تو نہیں پہنچے ہیں لیکن وہ بے پردگی وغیرہ چیزوں کو سمجھنے لگے ہیں، وہ ان تین اوقات میں اپنے گھر والوں سے اجازت لے کر داخل ہوں، یہ وہ اوقات ہیں جن میں عموماً لوگ کھلے بدن ہوتے ہیں اور کپڑے اتار دیتے ہیں[۱]۔

پھر اس آیت میں صحابہ کرام کا اختلاف ہے کہ آیا یہ آیت محکم ہے یا منسوخ؟ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: یہ آیت محکم ہے یعنی خاص مردوں کے حق میں ہے، حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: اس کا حکم ختم ہوگیا ہے، عکرمہ سے مروی ہے کہ عراق کی ایک جماعت نے حضرت ابن عباسؓ سے دریافت کیا: اے ابن عباس! اس آیت کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے جس میں ہمارے رب نے ہمیں یہ حکم دیا ہے، جبکہ اس پر کوئی عمل نہیں کرتا، اللہ کا ارشاد ہے: "يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لِيَسْتَاْذِنْكُمُ الَّذِيْنَ مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ وَالَّذِيْنَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلٰثَ مَرّٰتٍ مِنْ قَبْلِ صَلٰوةِ الْفَجْرِ وَحِيْنَ تَضَعُوْنَ ثِيَابَكُمْ مِّنَ الظَّهِيْرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلٰوةِ الْعِشَآءِ ثَلٰثُ عَوْرٰتٍ لَّكُمْ"، پوری آیت پڑھی تو حضرت ابن عباسؓ نے کہا: اللہ تعالی تمام مومنین کے ساتھ نرم خو ہے، وہ پردہ کو پسند کرتا ہے، لوگوں کے گھروں میں پردے یا "حجال"[۲] (پردہ سے بند گھر) نہیں تھے، بسااوقات خادم یا اس کا لڑکا یا اس کا یتیم اندر چلا آتا جبکہ وہ شخص اپنی زوجہ کے پاس ہوتا، اس لئے اللہ تعالی نے بے پردگی کے ان مواقع میں اجازت طلب کرنے کا حکم دیا، اب اللہ نے لوگوں کو پردے اور نعمتوں سے نواز دیا ہے، تو میں نہیں سمجھتا کہ کوئی اس پر عمل کرے گا[۳]۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۲/ ۳۰۴۔

(۲) الحجال: حجلۃ کی جمع ہے، جیم کی حرکت کے ساتھ، اس کا معنی ایسا گھر ہے جو قبہ کی طرح ہو اور کپڑوں سے ڈھک دیا گیا ہو۔

(۳) احکام القرآن لابن العربی ۳/ ۱۳۸۴۔

قیمۃ

تعریف:

۱ - قیمت لغت میں وہ ثمن ہے جس سے سامان کی قیمت لگائی جاتی ہے، "قیمۃ" کا لفظ قیم کا واحد ہے، اور یہ قیمت لگانے کے ذریعہ شئی کے ثمن کو کہتے ہیں[۱]۔

اصطلاح میں بطور پیمانہ و معیار جس چیز سے شئی کی قیمت کسی زیادتی یا کمی کے بغیر لگائی جائے وہ قیمت ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ثمن:

۲ - ثمن کا معنی لغت میں عوض ہے، اس کی جمع اثمان ہے، "ثمنته تشمیناً": میں نے اس کے لئے ثمن مقرر کیا، ثمن وہ مال ہے جسے بائع مبیع کے مقابلہ میں لیتا ہے خواہ وہ چیز کوئی عین ہو یا سامان، اور ہر وہ چیز جو کسی شئی کے عوض کے طور پر ہو وہ اس کا ثمن ہے[۳]۔

فقہاء کی اصطلاح میں ثمن وہ عوض ہے جو مبیع کو حاصل کرنے کے لئے خریدار خرچ کرتا ہے، اثمان دراہم اور دنانیر پر بھی بولا جاتا ہے[۴]۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، تاج العروس۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۱، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۱، ۱۶۶۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، تاج العروس۔

(۴) بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۴، البحر الرائق ۵/ ۲۷۷۔

پس اس لحاظ سے ثمن وہ شئ ہے جو عاقدین کی باہمی رضامندی سے طے پاجائے خواہ وہ قیمت کے مساوی ہو یا اس سے زیادہ یا اس سے کم ہو۔

ب-سعر :

۳- سعر لغت میں وہ شئ ہے جس پر ثمن قائم ہوتا ہے، اس کی جمع ''اسعار'' ہے، ''سعروا'' کا معنی ہے: کسی نرخ پر وہ متفق ہوئے، ''سعرت الشيء تسعيرا'' کا مطلب ہے میں نے اس کا ایک نرخ متعین کردیا جس تک پہنچنا ہے۔

اور کہا جاتا ہے: اس کا نرخ ہے، جب اس کی قیمت زیادہ ہو، اور جب وہ بہت سستا ہو تو کہتے ہیں: اس کا نرخ نہیں ہے، بازار کا نرخ وہ ہے جو تاجروں کے درمیان عام ہو، اور ''تسعیر'' کا مطلب ہے بادشاہ کی جانب سے لوگوں کے لئے ایک نرخ کی تعیین کردینا[۱]۔

لفظ سعر کا استعمال فقہاء کے نزدیک لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

اس طرح سعر وہ ہے جسے فروخت کنندہ سامان کا ثمن متعین کردے یا حکمراں جسے متعین کردے، لیکن قیمت وہ ہے جو قیمت لگانے والوں کے قیمت لگانے میں شئ کے مساوی ہو۔

ج-مثل :

۴-مثل کا معنی لغت میں مشابہ ہے، کہا جاتا ہے: هذا مِثْله ومَثَله جیسا کہ کہا جاتا ہے: شَبِيْهُه وشِبْهُه، یعنی یہ اس کے مشابہ ہے[۱]۔

فقہاء مثلی ان اموال کو کہتے ہیں جن کے افراد واجزاء باہم اس طرح مماثل ہوں کہ بغیر قابل اعتبار فرق کے ایک دوسرے کے قائم مقام ہوسکیں۔

مجلۃ الاحکام العدلیہ میں ہے: مثلی وہ شئ ہے جس کے مشابہ بازار میں بغیر کسی قابل اعتبار فرق کے پایا جاتا ہو، اس میں ناپی جانے والی، وزن کی جانے والی اور شمار کی جانے والی اشیاء شامل ہیں، اور اموال میں مثلی، قیمی کا قسیم ہے[۲]۔

اس لحاظ سے قیمی اشیاء کا اندازہ قیمت سے کیا جائے گا اور مثلی اشیاء کا اندازہ مثل سے کیا جائے گا۔

قیمت سے متعلق احکام:

قیمت کس چیز میں واجب ہوتی ہے؟

مندرجہ ذیل امور میں قیمت واجب ہوتی ہے:

اول: قیمی اشیاء میں جب ان کا ضمان واجب ہوجائے:

اس کی درج ذیل مثالیں ہیں:

الف-بیع فاسد میں مبیع:

۵- بیع فاسد کو حق اللہ کی خاطر فسخ کرنا واجب ہے، اور مبیع بائع کو اور ثمن مشتری کو واپس کرنا واجب ہوگا، لہذا اگر خریدار کے نزدیک مبیع ہلاک ہوجائے اور وہ قیمی ہو جیسے جانور، سامان اور جائداد تو خریدار اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، یہی حنابلہ کا راجح

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، تاج العروس۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/۱۵۶، ۱۵۷، قواعد الفقہ للبرکتی ص ۳۲۱، أسنی المطالب ۲/ ۳۸۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: ۱۴۵، ۱۴۶، بدائع الصنائع ۱۵۸/۵، ۱۵۰/۷، ۱۵۱، مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۱۔

مذہب ہے، ابن منصور اور ابو طالب کی روایت میں امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے۔

قاضی نے المجرد میں اور ابن عقیل نے الفصول میں ابو بکر عبد العزیز سے نقل کیا ہے کہ بیع فاسد کے ذریعہ جس چیز کو قبضہ میں لیا جائے اس کا ضمان مقررہ قیمت ہوگا، یہی شیخ تقی الدین کا اختیار کردہ ہے، انہوں نے فرمایا: یہی مذہب کا قیاس ہے[1]۔

وہ بیع فاسد جس کے فساد میں اختلاف ہو اور وہ بیع فاسد جس کا فساد متفق علیہ ہو ان دونوں کے درمیان مالکیہ نے فرق کیا ہے۔

پس وہ بیع فاسد جس کے فساد میں اختلاف ہو (خواہ یہ اختلاف مذہب سے باہر ہو)، اس میں اگر مبیع خریدار کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو وہ اس کا ضمان اس ثمن کے ذریعہ دے گا جس پر بیع واقع ہوئی ہے، سوائے اس کے جس کو اس سے مستثنی کردیا گیا ہے۔

اور اگر بیع کا فساد متفق علیہ ہو تو مشتری اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اگر وہ شی قیمت والی ہو، اور اگر مثل والی ہو تو اس کے مثل کا ضامن ہوگا، خلیل نے اسی کو اختیار کیا ہے اور یہی رائے مشہور ہے، اور ابن شاش اور ابن الحاجب کا یہی طریقہ ہے، اس کی اصل ابن یونس کی ہے، اور مدونہ کے علاوہ میں اسے ابن القاسم کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔

ابن رشد، ابن بشیر، لخمی اور مازری کا دوسرا طریقہ ہے اور وہ یہ ہے کہ فوت ہونے کی صورت میں لازم صرف قیمت ہوگی خواہ مبیع قیمی ہو یا مثلی[2]۔

شافعیہ نے کہا: اگر بیع فاسد میں مبیع تلف ہوجائے تو خریدار مثلی میں اس کے مثل کا ضامن ہوگا، اور اگر وہ قیمت والی ہو تو آخری قیمت کا ضامن ہوگا، یہی رائے بعض کتب شافعیہ جیسے مغنی المحتاج اور اسنی المطالب میں ہے، شہاب رملی نے الروض کے قول: ''تلف ہوجانے والی مبیع کا مثلی میں مثل سے ضامن ہوگا'' پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا: امام شافعی نے اسی کی صراحت کی ہے، گرچہ ماوردی نے صحیح اس رائے کو قرار دیا ہے کہ وہ ضمان میں اس کی قیمت دے گا، اور البحر میں دعوی کیا ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اسی طرح زرکشی نے ذکر کیا ہے کہ رافعی نے مثلی اور متقوم میں فرق کی تفصیل کے بغیر قیمت کے وجوب کا مطلقاً ذکر کیا ہے، اور ماوردی نے اس کی صراحت کی ہے، لیکن زرکشی نے کہا: یہ رائے ضعیف ہے[1]۔

یہ سابقہ تفصیلات حنفیہ کے نزدیک بیع فاسد سے متعلق ہیں، جمہور کے نزدیک فاسد اور باطل برابر ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک جو بیع باطل ہو اس میں خریدار اگر مبیع خریدار کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک خریدار پر کوئی ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے قبضہ میں بطور امانت ہے، لہذا وہ کسی تاوان کے بغیر ہلاک قرار پائے گی۔

اور امام ابو یوسف وامام محمد کے نزدیک وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اس لئے کہ بائع مفت اس کے قبضہ پر راضی نہیں ہوا[2]۔

بیع فاسد میں قیمت کے واجب ہونے کا وقت:

٦ - جب بیع فاسد میں قیمت واجب ہوجائے تو اس کے وجوب کے وقت میں فقہاء کے چند اقوال ہیں:

چنانچہ حنفیہ کی رائے اور وہی مالکیہ کی مشہور رائے اور شافعیہ کی

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۲۵، الاختیار ۲/ ۲۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۱۹، القواعد لابن رجب ص ۶۷، ۶۸، المغنی ۴/ ۲۵۳۔

(۲) منح الجلیل ۲/ ۵۸۰، ۵۸۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۷۱، ۷۲۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۴۰، أسنی المطالب ۲/ ۳۶، المنثور فی القواعد ۲/ ۳۳۹، ۳۴۰۔

(۲) الاختیار ۲/ ۲۳۔

ایک رائے ہے کہ مبیع پر قبضہ کے دن جو قیمت تھی اس کا ضمان واجب ہوگا، حنفیہ نے کہا: اگر چہ اس کے قبضہ میں مبیع کی قیمت بڑھ جائے اور وہ اس کو تلف کردے، اس لئے کہ وہ اس کے ضمان میں محض قبضہ کی وجہ سے داخل ہوجائے گی لہٰذا اس میں کوئی تغیر نہیں ہوگا جیسا کہ غصب میں۔

حنابلہ کے نزدیک (جیسا کہ قاضی نے کہا ہے اور امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے) اور وہی حنفیہ میں سے امام محمد کا قول اور شافعیہ کی ایک رائے ہے کہ مبیع تلف ہونے کے دن والی قیمت کا ضمان واجب ہوگا، انہوں نے کہا: اس لئے کہ اسے اس پر قبضہ کی اجازت حاصل ہے لہٰذا وہ عاریت کے مشابہ ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک راجح مذہب یہ ہے کہ قبضہ کے وقت سے ہلاکت کے وقت تک سب سے زائد رہنے والی قیمت واجب ہوگی، اس لئے کہ وہ ہر لمحہ شریعت کی جانب سے اس کو واپس کرنے کا مخاطب ہے، اور یہی حنابلہ کا ایک قول ہے جسے خرقی نے ''الغصب'' میں ذکر کیا ہے، ابن قدامہ نے کہا: پس یہاں بیع فاسد خارج ہوجائے گی، بلکہ وہ یہاں بدرجۂ اولی خارج ہوگی۔ اس لئے کہ سامان اپنے مالک کی ملکیت میں اپنے زائد ہونے کی حالت میں تھا، اور اسی پر اس کے نقصان کا ضمان اس کے اضافہ کے ساتھ تھا، تو یہی حال اس کے تلف ہونے کی صورت میں بھی ہوگا۔

مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ بیع کے دن والی قیمت واجب ہوگی[1]۔

ب- مغصوب (غصب شدہ شیٔ)

۷- جو کوئی چیز غصب کرلے، جب تک وہ باقی رہے اس کا لوٹانا اس پر واجب ہوگا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''علی الید ما أخذت حتی تؤدی''[1] (ہاتھ پر وہ چیز واجب ہے جو اس نے لی ہے یہاں تک کہ اسے ادا کردے)، لہٰذا اگر وہ اس کے قبضہ میں ضائع ہوجائے تو اس کا بدل واپس کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ جب عین کو لوٹانا ناممکن ہوجائے تو جو چیز مالیت میں اس کے قائم مقام ہو اسے لوٹانا واجب ہوگا، پس اگر وہ شی مغصوب مثلی چیزوں میں سے ہو جیسے ناپی جانے والی، وزن کی جانے والی اور باہم قریب شمار کی جانے والی چیزیں تو غاصب پر اس کا مثل لازم ہوگا، اس لئے کہ غصب کا ضمان تعدی کا ضمان ہے، اور تعدی کی اجازت صرف مثل کے ذریعہ ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے ''فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ''[2] (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے، تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے)۔

اور مطلق مثل وہ ہے جو صورتاً اور معنیً مثل ہو، اور قیمت صرف معنی کے لحاظ سے مثل ہوتی ہے صورتاً نہیں۔

اور اس لئے کہ غصب کا ضمان نقصان کی تلافی کا ضمان ہے اور تلافی کا معنی مثل کے ذریعہ قیمت کے مقابلہ میں زیادہ کامل ہوتا ہے، لہٰذا صرف ناممکن ہونے کے وقت مثل کو چھوڑ کر قیمت کی طرف عدول کیا جائے گا۔

اور اگر مغصوب کا کوئی مثل نہ ہو تو اس پر اس کی قیمت لازم ہوگی،

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۲۵، الاختیار ۲/ ۲۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۷۱، ۷۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۷۲، المجموع ۹/ ۳۶۴، ۳۶۵ تحقیق المطیعی، اسنی المطالب ۲/ ۳۶، المغنی ۴/ ۲۵۳، منتہی الإرادات ۲/ ۴۱۹۔

(۱) حدیث: ''علی الید ما أخذت......'' کی روایت ترمذی (۳/ ۵۵۷) نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے کی ہے، وہ حضرت حسن بصری سے روایت کرتے ہیں، ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۵۳) میں کہا ہے کہ حضرت سمرہ سے حضرت حسن کی سماع میں اختلاف ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۴۔

اس لئے کہ مثل صوری کا واجب کرنا ناممکن ہے لہٰذا مثل معنوی واجب ہوگا اور وہ قیمت ہے، اس لئے کہ وہی مثل ممکن ہے۔

قیمت کے ضمان میں اصل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**من أعتق شركا له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة العدل**"(۱) (جو کسی غلام میں اپنا حصہ آزاد کردے اور اس کے پاس غلام کی قیمت کے برابر مال ہو تو اس کے خلاف عدل کے ساتھ اس کی قیمت لگائی جائے گی تو شریک کے حصہ کی قیمت اس پر واجب ہوگی)، رسول اللہ ﷺ نے شریک کے حصہ میں قیمت لگانے کا حکم فرمایا، اس لئے کہ آزاد کرکے اس نے شریک کے حصہ کو ضائع کردیا ہے، آپ ﷺ نے مثل کا حکم نہیں فرمایا، اور اس لئے کہ یہ اشیاء ایسی ہیں جن کے اجزاء باہم مساوی نہیں ہیں، اور ان کی صفات میں باہم فرق ہوتا ہے، پس اس میں قیمت زیادہ عدل کے مطابق اور اس سے زیادہ قریب ہے لہٰذا قیمت ہی زیادہ بہتر قرار پائی، اور غلام کے سلسلہ میں جو نص وارد ہے وہ دلالۃً ہر اس چیز کے ضائع کردینے میں وارد سمجھی جائے گی جس کا کوئی مثل نہ ہو۔

عنبری سے نقل کیا گیا ہے کہ ہر شئی میں اس کا مثل واجب ہوگا، خواہ وہ مثلی ہو یا قیمت والی(۲)، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں نے کسی کھانا بنانے والی کو حضرت صفیہ جیسی نہیں دیکھا، انہوں نے نبی ﷺ کی خدمت میں ایک برتن جس میں کھانا تھا ہدیہ بھیجا مجھے اپنے آپ پر قابو نہیں رہا، اور میں نے اسے توڑ

(۱) حدیث: "**من أعتق شركاً له في عبد......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۷/۱۳۷) اور مسلم (۲/۱۱۳۹) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۱۵۰، ۱۵۱، الہدایہ ۴/۱۱، ۱۲، جواہر الإکلیل ۲/۱۴۹، مغنی المحتاج ۲/۲۸۲، ۲۸۳، المہذب ۱/۳۷۴، ۳۷۵، المغنی ۵/۲۳۸، ۲۳۹، منتہی الإرادات ۲/۴۱۸، ۴۱۹۔

دیا، پھر میں نے نبی ﷺ سے اس کا کفارہ پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**إناء كإناء، وطعام كطعام**"(۱) (برتن کے بدلہ برتن اور کھانا کے بدلہ کھانا ہے)۔

حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ اپنی ایک بیوی کے پاس تھے، تو ام المومنین میں سے ایک نے خادم کے ہاتھ ایک پیالہ بھیجا جس میں کھانا تھا، اس بیوی نے اپنے ہاتھ سے مارا اور پیالہ کو توڑ دیا، تو رسول اللہ ﷺ نے اس کا ضمان دیا اور اس میں کھانا رکھا، اور فرمایا: کھاؤ، آپ ﷺ نے قاصد کو اور پیالہ کو روک لیا، جب سب کھانے سے فارغ ہوگئے تو آپ ﷺ نے صحیح پیالہ واپس بھجوایا اور ٹوٹے پیالہ کو روک لیا(۲)۔

اور اس لئے کہ نبی ﷺ نے ایک اونٹ قرض لیا اور اس کا مثل لوٹایا(۳)۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "غصب" (فقرہ/ ۱۹، ۲۰ اور ۲۳)۔

مغصوب میں قیمت کے واجب ہونے کا وقت:

۸ - حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت ہے کہ اگر ہلاک ہونے والی شئی قیمی ہو تو غاصب غصب کے دن کی قیمت کا ضمان دے گا۔

(۱) حدیث عائشہ: "**ما رأيت صانعة طعام مثل صفية......**" کی روایت نسائی (۷/۱۷) نے کی ہے، ابن حجر نے الفتح (۵/۱۲۵) میں اس کی سند کو حسن کہا ہے۔

(۲) حدیث انس: "**أن النبي ﷺ كان عند بعض نسائه......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۱۲۴) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "**أن النبي ﷺ استسلف بعيراً ورد مثله**" کی روایت مسلم (۳/۱۲۲۴) نے حضرت ابورافعؓ سے کی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک غصب کے وقت سے ضائع ہونے کے وقت تک میں جس دن سب سے زائد جو قیمت ہو اس کا ضمان دے گا، اس لئے کہ جس دن اس کی قیمت زائد تھی اس دن بھی وہ غاصب تھا لہٰذا اس پر اس دن کی قیمت کا ضمان لازم ہوگا۔

حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب یہ ہے کہ مغصوب کے تلف ہونے کے دن جو قیمت تھی وہ واجب ہوگی [1]۔

اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح ''غصب'' (فقرہ/ ۲۴) دیکھی جائے۔

دوم: مثل کا ناممکن ہونا:

۹- جن اشیاء میں قیمت واجب ہوتی ہے ان میں وہ شئ بھی ہے جس کا ضمان مثلی ہو لیکن مثل کا لوٹانا ناممکن ہو جائے، جیسے بیع فاسد میں مبیع اگر مثلی ہو، اور اسی طرح غصب کی ہوئی شئ جو مثلی ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ نے مثل کے ناممکن ہونے کی کیفیت یہ بیان کی کہ یا تو وہ موجود نہ ہو، یا وہ دور ہو اور اس تک رسائی ممکن نہ ہو، یا وہ اپنے ثمن مثل سے زیادہ میں مل رہا ہو، پس ان حالات میں مثل کی قیمت واجب ہوگی، اور یہ شافعیہ کے نزدیک مبیع فاسد پر قبضہ کے وقت یا غصب کے وقت سے مثل کے ناممکن ہونے تک کے درمیان کی اعلی قیمت ہے، اور حنابلہ کے نزدیک مثل کی قیمت مثل کا حصول دشوار ہونے کے دن واجب ہوگی اس لئے کہ ذمہ میں قیمت مثل کے منقطع ہونے کے وقت واجب ہوئی ہے، لہٰذا اسی وقت کی قیمت معتبر ہوگی [2]۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۵۱، الہدایہ ۴/ ۱۱، ۱۲، الدسوقی ۳/ ۴۴۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۴، المغنی ۵/ ۲۷۹، منتہی الإرادات ۲/ ۴۱۹۔

(۲) المنثور فی القواعد ۲/ ۳۲۸، ۳۳۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۲، ۲۸۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۱۹۔

حنفیہ میں سے امام ابوحنیفہ کے نزدیک مثل کی قیمت خصومت کے دن کی واجب ہوگی، امام ابو یوسف نے کہا: غصب کے دن کی قیمت واجب ہوگی، اور امام محمد فرماتے ہیں کہ ختم ہونے کے دن کی قیمت واجب ہوگی [1]۔

مالکیہ نے مثل کے متعذر ہونے کی صورت میں بیع فاسد اور غصب کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: اگر بیع فاسد میں مبیع ہلاک ہو جائے اور وہ مثلی ہو تو مندرجہ ذیل حالات میں قیمت کے ذریعہ اس کا ضمان دے گا:

الف- جب اس کا ملنا دشوار ہو جائے۔

ب- جب اس کی بیع اندازہ سے کی جائے اور بیع کے بعد اس کا ناپ یا اس کا وزن معلوم نہ ہو۔

ج- جب ناپ یا تول یا شمار سے فروخت کی گئی ہو لیکن واپسی کے فیصلہ کے وقت وہ یاد نہ رہا ہو۔

د- جب اس کا ناپ تول یا شمار معلوم تو ہو لیکن واپسی کے فیصلہ کے دن اس کا ملنا دشوار ہو گیا ہو۔

تو ان حالات میں واپسی کے فیصلہ کے دن والی قیمت کا وہ ضامن ہوگا۔

غصب کی ہوئی مثلی شئ اگر ہلاک ہو جائے تو جس شخص کی چیز غصب ہوئی ہے وہ اس کے پائے جانے تک انتظار کرے گا تاکہ مثل حاصل کرلے [2]۔

سوم: ثمن میں اختلاف کی وجہ سے فسخ شدہ بیع میں مبیع:

۱۰- اگر مبیع کے ثمن میں بائع اور مشتری کا اختلاف ہو جائے، بائع

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۲۵، ۱۲۵، ۵/ ۱۱۶، الاختیار ۳/ ۵۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۷۱، ۸۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۸، ۱۴۹۔

کہے: میں نے تم سے اتنے میں فروخت کیا ہے، اور مشتری کہے: میں نے اتنے میں خریدا ہے، اور ان دونوں میں سے کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو دونوں حلف اٹھائیں گے، اور اگر دونوں راضی نہ ہوں تو بیع فسخ کردی جائے گی۔

اگر مبیع مشتری کے نزدیک ہلاک ہوجائے تو اس کے ضمان کی کیفیت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنابلہ کے نزدیک اور وہی شافعیہ میں سے نووی کا قول ہے اور حاوی نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور اسی کو صاحب المہذب نے اختیار کیا ہے، اور وہی مالکیہ کا ایک قول ہے جیسا کہ التوضیح وغیرہ میں ہے کہ مشتری مبیع کا ضمان قیمت سے دے گا خواہ وہ مثلی ہو یا قیمت والی۔

شافعیہ کے نزدیک مشہور قول جیسا کہ شربینی خطیب نے ذکر کیا ہے، اور وہی مالکیہ کا ایک قول ہے کہ اگر مبیع مثلی ہو تو مشتری مثل کا ضامن ہوگا اور اگر قیمت والی ہو تو قیمت کا ضامن ہوگا[1]۔

قیمت اور مثل دونوں کے ذریعہ ضمان:

۱۱- قابل ضمان اشیاء میں سے بعض ایسی بھی ہیں جن میں قیمت اور مثل دونوں ایک ساتھ واجب ہوتے ہیں، یہ اس شکار میں ہے جو کسی کی ملکیت ہو، جب اسے محرم شخص قتل کردے یا حلال شخص حرم میں قتل کردے، اس میں وہ مالک کے لئے قیمت کے ذریعہ ضمان دے گا، اور حق اللہ کے لئے مثل صوری کے ذریعہ ضمان دے گا، جیسا کہ اگر وہ کسی حلال شخص سے کوئی مملوک شکار عاریت پر لے اور اس کے پاس وہ ہلاک ہوجائے (تو اس صورت میں قیمت اور مثل دونوں واجب ہوں گے)، یہ اس وقت ہے جب اس کا مثل ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے "فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ"[1] (اس کا جرمانہ اسی طرح کا ایک جانور ہے جس کو اس نے مار ڈالا ہے)۔

اگر وہ ان جانوروں میں سے ہو جن کا مثل نہیں ہے جیسے مملوکہ گوریے تو ان میں دو قیمتیں واجب ہوں گی، ایک قیمت حق اللہ کی خاطر ہوگی اور دوسری قیمت اس کے مالک کے لئے ہوگی[2]۔

(۱) منح الجلیل ۲/ ۴۳۷، مغنی المحتاج ۲/ ۹۷، المہذب ۱/ ۳۰۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۸۵۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۰۳، المنثور ۲/ ۳۳۳، ۳۳۴، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۱، ۴۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۹۹، ۲۰۰۔

قیمیات

تعریف:

۱- قیمیات لغت میں جمع ہے جس کا واحد قیمی ہے، قیمت کے لفظ کی طرف اس کی نسبت کر کے اس کو شئ قیمی کہا جاتا ہے، اس لئے کہ اصل خلقت میں اس کا کوئی ایسا محفوظ وصف نہیں ہے جس کی طرف اس کی نسبت کی جاسکے، قیمت: کسی شئ کا وہ ثمن ہے جو قیمت لگانے کے ذریعہ متعین ہو[1]۔

اصطلاح میں قیمی وہ شئ ہے جس کا مثل بازار میں نہ ملے، یا ملے لیکن قیمت بہت زیادہ فرق کے ساتھ ہو جیسے کہ مثلی جو اپنے غیر کے ساتھ مخلوط ہو، اور جیسے ایسی عددی چیزیں جن کے افراد اور اکائیوں کے درمیان قیمت میں بہت فرق ہو جیسے چوپائے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

مثلیات:

۲- ''مثلیات'' مثلی کی جمع ہے، مثل کا معنی لغت میں مشابہ ہے، کہا جاتا ہے: ''ھذا مِثْلُه اور مَثَلُه''، جیسا کہ کہا جاتا ہے: ''ھذا شبیھه وشبھه''[1] یعنی یہ اس کے مشابہ ہے۔

فقہاء مثلی ان اموال کو کہتے ہیں جن کے اجزاء اور افراد باہم اس طرح مماثل ہوں کہ بغیر قابل اعتبار فرق کے ایک دوسرے کے قائم مقام ہوسکیں۔

المجلہ میں ہے: مثلی وہ شئ ہے جس کا مثل بازار میں بغیر کسی قابل اعتبار فرق کے پایا جاتا ہو جیسے ناپی جانے والی، وزن کی جانے والی اور باہم قریب شکل کی شمار کی جانے والی چیزیں[2]۔

لہذا اموال میں سے مثلی قیمی کا قسیم ہے۔

اجمالی حکم:

اول- بعض وہ عقود ہیں جن میں بالاتفاق جائز ہے کہ معقود علیہ قیمی اموال میں سے ہو:

اس کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

الف- بیع:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قیمی اموال جیسے سامان اور جانور وغیرہ کا بیع کا محل ہونا جائز ہے۔ اس کے ساتھ ان میں معتبر شرائط کا مکمل پایا جانا ضروری ہے۔ یعنی ان اموال کا عاقد کی ملکیت میں ہونا، پاک اور قابل انتفاع ہونا، اس کی حوالگی پر قدرت کا ہونا، عاقدین میں سے ہر ایک کو معلوم ہونا۔

اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح: ''بیع'' (فقرہ/ ۲۸ اور اس کے بعد کے فقرات) دیکھے جائیں۔

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) درر الحکام شرح مجلة الأحکام ۱/ ۱۰۵ اور اس کے بعد کے صفحات دفعہ: ۱۴۶، ۱۴۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۱۶، ۱۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۱۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۵۹، منتہی الإرادات ۲/ ۴۱۹، المغنی ۵/ ۲۳۹، ۲۴۰۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''قوم''، ''مثل''۔

(۲) مجلة الأحکام العدلیہ دفعہ: ۱۴۵، ابن عابدین ۴/ ۱۷۱، بدائع الصنائع ۷/ ۱۵۰، ۱۵۱، أشباہ السیوطی/ ۳۸۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۱۔

ب-اجارہ:

۴- جائز ہے کہ قیمی اموال کی منفعت عقد اجارہ کا محل ہو، جیسے کسی مکان کو رہائش کے لئے کسی جانور کو سواری کے لئے یا سامان کے حمل ونقل کے لئے کرایہ پر لینا، اس کے ساتھ اس میں معتبر شرائط پوری طرح پائی جائیں، یعنی منفعت کا معلوم ہونا اور اس کے حاصل کرنے پر قدرت ہونا......وغیرہ، اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے۔

اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح "إجارۃ" (فقرہ ۲۹ اور اس کے بعد کے فقرات) دیکھے جائیں۔

دوم: بعض وہ عقود ہیں جن میں قیمی اموال کے محل عقد بننے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

اس کی مثالیں درج ذیل ہیں:

الف-سلم:

۵-سلم کی صحت کے لئے شرط ہے کہ مسلم فیہ (جس سامان میں بیع سلم کی جارہی ہے) ایسی چیز ہو جس کی مقدار اور اوصاف کو اس طرح متعین کرنا ممکن ہو کہ اس کے بعد اس میں صرف معمولی فرق ہی باقی رہ سکے، اسی لئے مثلیات جیسے مکیلات اور موزونات میں سلم جائز ہے، اس لئے کہ ان کو مقدار اور صفت کے اعتبار سے متعین کرنا ممکن ہے، اس مسئلہ پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

اسی طرح جمہور کے نزدیک ان "قیمیات" میں جو صفات کے ذریعہ متعین ومنضبط ہوجاتی ہیں بیع سلم جائز ہے، حنفیہ کا مذہب ہے کہ قیمیات میں سلم درست نہیں ہے، البتہ انہوں نے ان میں سے بعض چیزوں کو استحساناً مستثنیٰ کیا ہے۔

کاسانی نے کہا: ذراع (ہاتھ) سے ناپی جانے والی اشیاء جیسے کپڑے، بستر، چٹائی میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سلم جائز نہ ہو، اس لئے کہ وہ ذوات الامثال میں سے نہیں ہیں، کیونکہ ایک کپڑے اور دوسرے کپڑے کے درمیان بہت زیادہ فرق ہوتا ہے، اور اسی لئے عددی اشیاء کا ضمان مثل کے ذریعہ ادا نہیں کیا جاتا ہے بلکہ قیمت سے ادا کیا جاتا ہے، تو یہ موتی اور جواہرات میں سلم کے مشابہ ہوگا، لیکن ہم نے استحساناً اسے جائز کہا، اس لئے کہ دین کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَاتَسْئَمُوْآ أَنْ تَكْتُبُوْهُ صَغِيْرًا أَوْ كَبِيْرًا إِلٰى أَجَلِهٖ"[1] (اور اس (معاملت) کو خواہ وہ چھوٹی ہو یا بڑی اس کی میعاد تک لکھنے سے اکتا نہ جاؤ)، مکیل وموزون میں صغیر اور کبیر نہیں کہا جاتا، یہ تو صرف ذراع سے ناپی جانے والی اور شمار کی جانے والی چیزوں میں کہا جاتا ہے، اور اس لئے کہ کپڑوں میں ان کی ضرورت کی وجہ سے سلم کا تعامل رہا ہے تو یہ اس کے جواز پر اجماع ہوگا، لہذا اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کردیا جائے گا، اور اس لئے کہ جب اس کی جنس، صفت، نوعیت اور طول وعرض کو بیان کردیا جائے تو تفاوت وفرق بہت معمولی رہ جائے گا لہذا اسے باب سلم میں لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے مثلی اشیاء میں شامل کردیا جائے گا[2]۔

دیکھئے: "سلم" (فقرہ ۲۱)۔

۶- جمہور فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ کونسی قیمی اشیاء ایسی ہیں جن کو صفات کے ذریعہ متعین کرنا ممکن ہوگا اور ان میں سلم جائز ہوگا اور کونسی ایسی ہیں جن کو صفات کے ذریعہ متعین کرنا ممکن نہ ہوگا اور ان میں سلم جائز نہ ہوگا۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ تمام قیمیات میں سلم جائز ہوگا، اس لئے کہ صفات کے ذریعہ ان کو متعین کرنا ممکن ہے، اس لئے انہوں نے

---

(۱) سورۂ بقرہ ۲۸۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۸، ۲۰۹۔

کپڑے، حیوانات، موتی اور بڑے جواہر میں سلم کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک ان میں سے ہر ایک کو صفات کے ذریعہ متعین کرنا ممکن ہے، چنانچہ انہوں نے موتی کے بارے میں کہا: اس کی صفات کی تعیین ممکن ہے، اس طرح کہ اس کی جنس، اس کی تعداد، ہر دانہ کا وزن اور اس کی صفت اور دیگر تفصیلات بیان کردی جائیں[1]۔

شافعیہ کے نزدیک کپڑے، اون، لکڑی اور پتھر میں سلم جائز ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک وصف کے ذریعہ ان کو متعین کرنا ممکن ہے، اسی طرح انہوں نے جانور میں سلم کو جائز قرار دیا ہے، انہوں نے کہا: اس لئے کہ یہ ذمہ میں بطور قرض ثابت ہوتا ہے، حدیث ہے: "أن رسول الله ﷺ استسلف من رجل بكرا فقدمت عليه إبل من إبل الصدقة، فأمر أبا رافع أن يقضي الرجل بكره، فرجع إليه أبو رافع فقال: لم أجد فيها إلا خيارا رباعيا، فقال: أعطه إياه، إن خيار الناس أحسنهم قضاء"[2] (نبی ﷺ نے ایک شخص سے ایک اونٹ بچہ قرض لیا، پھر جب آپ کے پاس صدقہ کے اونٹ آئے تو آپ ﷺ نے ابورافع کو حکم دیا کہ اس شخص کو اس کا بچہ اونٹ لوٹا دیں، ابورافع آپ ﷺ کے پاس لوٹ کر آئے اور کہا: مجھے وہاں صرف اچھے اور ایسے اونٹ نظر آئے جن کے رباعی دانت گر گئے ہیں (یعنی جن کی عمر چھ سال سے متجاوز ہوچکی ہو)، آپ ﷺ نے فرمایا: انہیں وہی دے دو، لوگوں میں بہتر وہ ہے جو ادائیگی میں بہتر ہو)، تو سلم کو قرض پر قیاس کیا گیا، لیکن ان فقہاء نے جواہرات جیسے موتی، عقیق، یاقوت اور چمڑوں میں سلم کو جائز قرار نہیں دیا، اس لئے کہ وصف کے ذریعہ ان کو متعین کرنا ممکن نہیں ہے[1]۔

قیمی اشیاء میں سلم کے سلسلہ میں حنابلہ سے روایات مختلف ہیں، ابن قدامہ نے کہا: جانور میں سلم کے سلسلہ میں روایت مختلف ہے، چنانچہ مروی ہے کہ اس میں سلم درست نہیں ہے، یہ ثوری کا قول ہے، یہی حضرت عمرؓ، ابن مسعودؓ، حذیفہؓ، سعید بن جبیر، شعبی اور جورجانی سے مروی ہے، اس لئے کہ حضرت عمر بن خطابؓ سے روایت ہے، انہوں نے فرمایا: بے شک ربا میں کچھ ایسے ابواب ہیں جو مخفی نہیں ہیں اور ان ہی میں سے جانوروں میں سلم کرنا ہے، اور اس لئے کہ حیوانات کے درمیان بہت زیادہ فرق ہوتا ہے لہٰذا ان کو متعین کرنا ممکن نہیں ہے، ظاہر مذہب ان میں سلم کے صحیح ہونے کا ہے، اثرم کی روایت میں اس کی صراحت ہے، ابن المنذر نے کہا: جن سے ہم نے یہ روایت کی ہے کہ جانور میں سلم کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، ان میں ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، سعید بن المسیب، حسن، شعبی، مجاہد، زہری اور اوزاعی ہیں، اور اس لئے کہ ابو رافع نے کہا: نبی ﷺ نے ایک شخص سے اونٹ قرض لیا، اور اس لئے کہ جانور ذمہ میں بطور مہر کے ثابت رہتا ہے تو وہ سلم میں بھی ثابت رہے گا۔ جیسا کہ کپڑے میں ہوتا ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: جانور کے علاوہ وہ اشیاء جو کیلی، وزنی اور میٹر سے ناپی جانے والی نہ ہوں، ان میں سلم کے سلسلہ میں روایت مختلف ہے، چنانچہ اسحاق بن ابراہیم نے امام احمد سے نقل کیا ہے انہوں نے فرمایا: میری رائے میں سلم صرف ان چیزوں میں جائز ہوگا جن میں ناپ یا تول ہے، یا جن پر واقفیت ہوسکتی ہے، ابوالخطاب نے کہا: اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے معلوم طریقہ پر اس کی واقفیت ہوسکتی ہو جس میں فرق نہ پڑے جیسے میٹر سے ناپی جانے والی چیزیں، لیکن انار اور

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۷۲، ۷۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۱۵۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ استسلف من رجل بكرا......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۲۲۴) نے کی ہے۔

(۱) المہذب ۱/ ۳۰۴، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۷، ۱۱۰۔

انڈوں میں سلم کو جائز نہیں سمجھتا ہوں، ابن المنذر نے ان سے اور اسحاق سے نقل کیا ہے کہ انار، بہی، تربوزہ، کھیرا اور ککڑی میں سلم کرنے میں کوئی خیر نہیں ہے، اس لئے کہ نہ ان کو ناپا جاتا ہے نہ تولا جاتا ہے، اور ان میں چھوٹے اور بڑے ہوتے ہیں، اس روایت کے مطابق ہر شمار کی جانے والی چیز میں جو باہم مختلف ہو سلم صحیح نہیں ہوگا جیسے سبزیاں، اس لئے کہ وہ مختلف ہوتی ہیں، اور سبزی کی تعیین اندازہ سے نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ اندازہ چھوٹے اور بڑے میں ممکن نہیں ہے، لہٰذا جواہرات کی طرح اس میں سلم درست نہیں ہوگا، اسماعیل بن سعید اور ابن منصور نے میوہ جات، بہی، انار، کیلا اور سبزیوں وغیرہ میں سلم کا جواز نقل کیا ہے، اس لئے کہ ان میں سے بیشتر باہم قریب قریب ہوتی ہیں اور چھوٹے یا بڑے ہونے کے اعتبار سے متعین ہوتی ہیں، اور جو قریب قریب نہیں ہوتیں وہ وزن سے متعین ہوتی ہیں (۱)۔

ب-قرض:

۷-قیمی اشیاء کے قرض میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک قیمی اشیاء جیسے جانور، جائداد اور باہمی فرق رکھنے والی ہر شی کا قرض درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ قرض ابتداء میں عاریت پر لینا ہے، اسی لئے لفظ عاریت سے بھی قرض کا معاملہ درست ہوجاتا ہے، اور انتہاء میں معاوضہ ہے، اس لئے کہ اس سے انتفاع اس کی ذات کو ختم کئے بغیر ممکن نہیں ہے، لہٰذا ذمہ میں مثل کو واجب کرنا لازم آئے گا، اور یہ بات غیر مثلی شی میں ممکن نہیں ہے، البحر الرائق میں ہے: غیر مثلی شی میں قرض جائز نہیں ہے، اس لئے کہ غیر مثلی شی ذمہ میں بطور دین واجب نہیں ہوتی، اور قرض پر لینے والا شخص قبضۂ صحیح سے قرض کا مالک ہوجاتا ہے، اور قرض فاسد کے ذریعہ لی گئی چیز کو واپس کرنا متعین

(۱) المغنی ۴/ ۳۰۷، ۳۰۹۔

ہوجاتا ہے جبکہ جائز قرض میں لی گئی چیز کو واپس کرنا ضروری نہیں ہوتا بلکہ مثل کو لوٹایا جاتا ہے اگرچہ وہ موجود ہو۔

اس تفصیل کی رو سے جن قیمی اشیاء کا قرض درست نہیں ہے ان کا قرض عاریت شمار کیا جائے گا، اس اعتبار سے کہ اس کے عین کو لوٹانا واجب ہوگا (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک زیادہ اصح قول، اور وہی حنابلہ کا ایک قول ہے جسے ابوالخطاب نے کہا ہے کہ جو قیمی اشیاء متعین نہیں ہوسکتیں یا جن کا وجود نادر ہوتا ہے ان کا قرض جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ مثل کا لوٹانا یا تو ناممکن ہوگا یا دشوار اور مثل کا لوٹانا ہی اظہر قول میں واجب ہے۔

مالکیہ کا مذہب، اور وہی شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول اور حنابلہ کا دوسرا قول بھی ہے کہ قیمی اشیاء کا قرض اس بنا پر جائز ہے کہ متقوم کا مثل صوری کو لوٹانا جائز ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے ایک اونٹ کو قرض لیا اور رباعی اونٹ اس کو لوٹایا (۲)، اور اس لئے کہ اگر قیمت واجب ہوگی تو اس کو جاننے کی بھی ضرورت ہوگی (۳)۔

ابن عبد البر نے کہا: سامان، عین اور جانور میں سے ہر چیز کو قرض پر دینا اور قرض پر لینا جائز ہے (۴)۔

ج-شرکۃ:

۸-یہ درست نہیں ہے کہ شرکت کا رأس المال قیمی اموال میں سے ہو، اس لئے کہ قیمی اشیاء میں اختلاط دشوار ہے، کیونکہ وہ ایسی چیزیں ہیں جو ایک دوسرے سے ممتاز ہیں، اور اس وقت شرکت دشوار ہوگی،

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۷۱، ۱۷۲۔
(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ استسلف بكرا......" کی تخریج فقرہ ۶/ میں گذر چکی ہے۔
(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۱۱۹، المغنی ۴/ ۳۵۰، کشاف القناع ۳/ ۳۱۴، ۳۱۵۔
(۴) الکافی لابن عبد البر ۲/ ۷۲۸۔

اس لئے کہ اس کا بعض حصہ کبھی تلف ہوجاتا ہے تو صرف اس کے مالک کا ضائع ہوتا ہے، اور اس لئے کہ شرکت کے فسخ کے وقت شرکت کا تقاضا ہے کہ خود راس المال کو یا اس کے مثل کو لوٹایا جاسکے، اور اس کا مثل ہے نہیں کہ اس کو لوٹایا جاسکے، اور اس کی قیمت پر عقد جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ایک میں بسا اوقات اس کی بیع سے قبل قیمت زائد ہوجاتی ہے، لہٰذا دوسرا بھی اس کے مملوکہ عین میں اس کا شریک ہوجائے گا جبکہ اس کا ثمن عقد کی حالت میں ناپید ہے اور وہ ان دونوں کا مملوکہ نہیں ہے [1]۔

یہ تفصیل فی الجملہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، مالکیہ کا اس سے اختلاف ہے، لہٰذا ان کے نزدیک متقوم جیسے عروض، اعیان اور ہر قیمت والی شئ میں قرض جائز ہے۔

اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح ''شرکۃ'' (فقرہ/ ۴۴) دیکھی جائے۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۵۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۱۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۶، منتہی الإرادات ۲/ ۳۲۰۔

قیم

تعریف:

۱- قیِّم لغت میں: ''قام بالأمر قیاما وقوما'' سے مشتق ہے، یعنی اس نے رعایت اور حفاظت کے ساتھ امر کا اہتمام کیا، اس معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''الرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَی النِّسَاءِ'' [1] (مرد عورتوں کے سردھرے ہیں)، قوام اس شخص کا نام ہے جو کسی کام کو مبالغہ کے ساتھ انجام دینے والا ہو، یتیم کا قیم وہ ہے جو اس کے کام کو انجام دے اور اس کے معاملات کی دیکھ ریکھ ونگہداشت کرے [2]۔

اصطلاح میں قیم وہ شخص ہے جسے حاکم متعین کرے تاکہ وہ ایسے شخص کی وصیتوں کو نافذ کرے جس نے اپنی وصیت کے نفاذ کے لئے کسی کو متعین نہ کیا ہو، اور اس کی اولاد میں سے جن کو تصرفات شرعیہ سے روک دیا گیا ہو یعنی بچے، پاگل اور بے وقوف ان کے امور کو انجام دے اور وہ غائب اشخاص جن کا کوئی وکیل نہ ہو ان کے اموال کی حفاظت کرے [3]۔

مالکیہ ایسے شخص کو ''مقدم القاضی'' یا ''نائب القاضی'' کہتے ہیں [4]۔

(۱) سورۂ نساء/ ۳۴۔
(۲) لسان العرب۔
(۳) المحلی مع القلیوبی ۳/ ۱۷۷۔
(۴) الخرشی ۵/ ۲۹۷، الدسوقی ۳/ ۲۹۹۔

متعلقہ الفاظ:

الف-وصی:

۲-وصی وہ شخص ہے جسے باپ یا دادا یا قاضی یہ ذمہ داری سپرد کرے کہ وہ ان امور میں باپ اور دادا کی موت کے بعد تصرف کرے جن امور میں ان دونوں کو اپنی حیات میں تصرف کا اختیار تھا، جیسے ان کے دیون کی ادائیگی اور ان کی وصولی، حقوق اور امانتیں واپس کرنا اور انہیں واپس لینا، ان کی وصیتوں کو نافذ کرنا، ان کی ان اولاد پر ولایت جن پر انہیں ولایت حاصل تھی جیسے نابالغ، پاگل اور بیوقوف، ان کے اموال کی نگرانی رکھنا اس طرح کہ ان کی حفاظت کر سکے اور ان میں ایسا تصرف کرنا جو ان کے لئے مفید ہو[1]۔

ان دونوں میں تعلق یہ ہے کہ وصی قیم سے عام ہے۔

ب-وکیل:

۳-وکیل وہ ہے جو دوسرے شخص کے امور کو اس کی جانب سے سپرد کئے جانے پر اس کی زندگی میں انجام دے[2]، وکیل کو کوئی شخص اپنی زندگی میں متعین کرتا ہے، جبکہ قیم کو قاضی مقرر کرتا ہے۔

قیم سے متعلق احکام:

قیم سے مندرجہ ذیل احکام متعلق ہوتے ہیں:

مجورین پر ولایت میں قیم کی ترتیب:

۴-حنفیہ کے نزدیک قیم کی ولایت مطلقاً، باپ اور دادا، ان دونوں کے وصی اور اس وصی کے وصی کی ولایت کے بعد آتی ہے، اور مالکیہ کے نزدیک یہ ترتیب اس وقت ہے جبکہ ولی نے اسے وصی بنانے سے منع نہ کیا ہو، شافعیہ کے اظہر قول کے مطابق اور حنابلہ کے نزدیک یہ ترتیب اس صورت میں ہوگی جبکہ ولی اسے وصی بنانے کی اجازت دے، اس لئے کہ قیم قاضی سے ولایت کا استفادہ کرتا ہے، اور قاضی کی ولایت ان لوگوں کی ولایت کے بعد ہے[1]، اس لئے کہ حدیث ہے: "السلطان ولي من لا ولي له"[2] (سلطان اس کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو) اور اس لئے کہ باپ ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ باپ کو بچہ کے حق میں کمال شفقت کی وجہ سے کمال نگہداشت حاصل ہو اور اس کا وصی اس کے قائم مقام ہے، اس لئے کہ اسی نے وصی کو چنا ہے اور اس کو پسند کیا ہے، پس ظاہر یہی ہے کہ باپ نے اس کو اسی لئے لوگوں میں سے منتخب کیا ہے کہ باپ جانتا ہے کہ اس کے وارثین پر اس شخص کی شفقت اسی طرح ہے جس طرح خود اس کی شفقت ان پر ہے، اور اسی طرح دادا اور اس کے وصی کا معاملہ ہے، اور اس لئے کہ باپ اور دادا کی شفقت قرابت سے پیدا ہوتی ہے، اور ان دونوں کا وصی ان کے قائم مقام ہوتا ہے، برخلاف قاضی اور اس کے وصی کے کہ اس میں شفقت اس لئے ہے کہ وہ علم و عدالت اور تقوی کا مقام رکھتا ہے، لہذا اس کی ولایت ان دونوں کی ولایت کے بعد ہوگی، اور قاضی کا وصی اس کا نائب ہوگا[3]۔

قیم کے تصرفات:

۵-قیم تصرفات میں میت کے وصی کی طرح ہے[4]، سوائے بعض

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۴۶۱، مغنی المحتاج ۳/۷۴، المحلی ۳/۱۷۷، المغنی ۶/۱۳۴، ۱۳۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/۲۱۷، الدسوقی ۳/۲۹۶۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/۱۵۵، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۲/۴۷۴ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۲/۱۷۳، ۳/۷۶، المحلی ۳/۳۰۴، الروض المربع ۲/۲۴۹۔

(۲) حدیث: "السلطان ولي من لا ولي له" کی روایت ترمذی (۳/۳۹۹) نے حضرت ابوموسیٰؓ سے کی ہے، اور کہا کہ حدیث حسن ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/۱۵۲، الدسوقی ۳/۲۹۹، المغنی ۶/۱۴۱، المحلی ۳/۱۷۹۔

(۴) القلیوبی ۲/۳۰۴۔

مسائل کے جن کو حنفیہ نے ذکر کیا ہے، اور دوسروں نے ان میں سے بیشتر میں ان سے اختلاف کیا ہے۔

اول: قیم کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ خود اپنے لئے خریدے اور نہ ہی وہ ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرسکتا ہے جس کے حق میں اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، برخلاف اصل کے وصی کے، کہ اگر اس میں مجور شخص کے لئے ظاہری فائدہ ہو تو یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہوگا۔

مالکیہ نے کہا: وصی مطلقاً ترکہ میں سے نہیں خریدے گا، یہ مکروہ ہے، اس لئے کہ اس پر حق تلفی کا الزام آئے گا، لہذا اگر وہ ترکہ میں سے کچھ خریدے تو حاکم اس کی مصلحت پر نظر ثانی کرے گا، اگر درست پائے تو نافذ کرے گا ورنہ رد کردے گا[۱]۔

شافعیہ نے کہا: وصی کو اختیار نہیں کہ جس شخص کا وہ وصی ہے اس کا مال خود اپنے ہاتھ فروخت کرے یا اپنا مال اس کے ہاتھ فروخت کرے، اور قاضی اور اس کا امین وصی کی طرح ہے، مجنون اور بے وقوف بچہ کی طرح ہیں، لیکن باپ اور دادا کو یہ اختیارات ہوں گے[۲]۔

حنابلہ نے کہا: کسی نابالغ، سفیہ اور مجنون کا ولی اپنے زیر ولایت شخص کے مال کو نہ اپنے ہاتھ فروخت کرسکتا ہے اور نہ اپنے لئے خرید سکتا ہے، اس لئے کہ اس میں الزام کا گمان ہے، باپ کو یہ اختیار حاصل ہوگا[۳]۔

دوم: اگر قاضی قیم کی ولایت کو کسی متعین شئ کے ساتھ مخصوص کردے تو اسی کے ساتھ خاص رہے گا، اس سے تجاوز نہیں کرے گا، اصل کے وصی کا معاملہ اس کے برخلاف ہے۔

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۶۷۴ طبع الحلبی۔

(۲) أسنی المطالب ۲/ ۲۱۲۔

(۳) مطالب أولی النہی ۳/ ۴۰۸، ۴۰۹۔

جمہور فقہاء نے کہا: وصی کو مطلقاً یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ تصرفات میں موصی کے متعین کردہ دائرہ سے تجاوز کرے، اور وہ موصی کے متعین کردہ امور کے علاوہ میں وصی نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کو موصی کی اجازت سے تصرف کا حق حاصل ہے لہذا وہ اس کی اجازت کی حد تک محدود رہے گا[۱]۔

سوم: الدر المختار میں ہے کہ قیم کے لئے صغیر کو کسی بھی عمل کے لئے اجرت پر لگانا جائز نہیں ہوگا، ابن عابدین نے کہا: کسی پیشہ میں اس کو سپرد کرنا اس سے مستثنی ہونا چاہئے، ادب الاوصیاء میں ہے: وصی کو حق ہے کہ یتیم کی ذات کو، اس کی جائداد اور اس کے سارے اموال کو خواہ معمولی غبن کے ساتھ ہو اجرت پر لگائے۔

مالکیہ کے نزدیک وصی، حاکم یا جسے حاکم متعین کرے، اس کے لئے جائز ہے کہ یتیم کے مال میں جس کو فروخت کرنے کی ضرورت ہو اسے فروخت کرے، اور مبیع کے لئے بازار لگائے۔

شافعیہ کے نزدیک اگر بچہ اور سفیہ دونوں کما سکتے ہوں تو قاضی ان دونوں کو کمانے پر مجبور کرے گا، تاکہ وہ دونوں نفقہ وغیرہ میں کمائی کے ذریعہ فائدہ حاصل کریں[۲]۔

چہارم: اگر اصل کا وصی ذمہ داری کو ادا کرنے سے کمزور ہو جائے تو قاضی کو اختیار نہیں ہوگا کہ وہ اس کو معزول کردے، بلکہ قاضی اس کا معاون مقرر کردے گا، لہذا اصل کا مقرر کردہ شخص جہاں تک ممکن ہو باقی رکھا جائے گا، اور اسے تصرف سے معزول نہیں کیا جائے گا، البتہ قاضی قیم کو معزول کرسکتا ہے، اس لئے کہ اسی نے اس کو مقرر کیا ہے[۳]۔

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۳۷۴ طبع الحلبی، القلیوبی ۳/ ۱۷۹، المغنی ۶/ ۱۳۴، ۱۳۵۔

(۲) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۶۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۰۰، أسنی المطالب ۲/ ۲۱۴۔

(۳) روض الطالب ۳/ ۶۷، المغنی ۶/ ۱۴۱، ابن عابدین ۵/ ۴۶۲، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۲۹۴۔

پنجم: قیم کو قبضہ کا اختیار نہیں ہے، الا یہ کہ وصیت بنائے جانے کے بعد قاضی کی طرف سے ابتداءً اسے اجازت حاصل ہو، اصل کا وصی اس کے برخلاف ہے[1]۔

ششم: قاضی کو اختیار ہے کہ قیم کو بعض تصرفات سے روک دے، لیکن حنفیہ کے نزدیک میت کے وصی کو روکنے کا اختیار اسے حاصل نہیں ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک دونوں کو جس چیز سے روک دیا گیا ہو اس سے رک جانے میں دونوں برابر ہیں[2]۔

دیکھئے: اصطلاح ''وصی''۔

ہفتم: قیم کو اختیار نہیں ہے کہ اپنی موت کے وقت کسی کو وصی مقرر کرے، اور اگر ایسا کرے تو دوسرا شخص وصی نہیں ہوگا، برخلاف اصل کے وصی کے، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، جمہور فرماتے ہیں: اصل کے وصی کا وصی اسی وقت وصی قرار پائے گا جب اصل نے اپنی زندگی میں اپنے وصی کو اس کی اجازت دی ہو[3]۔

دیکھئے: اصطلاح ''وصی''۔

کاتب

دیکھئے: ''توثیق''۔

کافر

دیکھئے: ''کفر''۔

کافل

دیکھئے: ''قیم''، ''ولایۃ''۔

کافور

دیکھئے: ''تطیب''، ''تکفین''۔

---

(۱) الأشباہ لابن نجیم ص ۲۹۴۔

(۲) المغنی ۶/ ۱۳۵، ۱۳۶، القلیوبی ۳/ ۱۷۹، منح الجلیل ۳/ ۱۷۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۶۱، الأشباہ لابن نجیم ص ۲۹۲، سابقہ مراجع۔

کالئ

تعریف:

۱- کالئ لغت میں: ادھار اور قرض کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: ''کلأ الدین یکلأ'' مؤخر ہوا، اسم فاعل ''کالئ'' ہے۔

حدیث میں ہے کہ ''أن النبی ﷺ نهی عن بیع الکالئ بالکالئ''[1] (نبی ﷺ نے ادھار کی ادھار سے بیع کو منع فرمایا ہے)، ابوعبیدہ نے کہا: یعنی ادھار کو ادھار سے فروخت کرنا مراد ہے[2]۔

فقہاء کی اصطلاح میں اس سے مراد دین ہے، چنانچہ دین سے دین کی بیع پر گفتگو کرتے ہوئے فقہاء لفظ کالئ کا استعمال کرتے ہیں، اور اس پر استدلال اس حدیث سے کرتے ہیں جس میں حضور اکرم ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔

منح الجلیل میں ممنوع بیوع پر کلام کے دوران کہا ہے: اور کالئ کی بیع اپنے مثل کے ساتھ، پھر فرمایا: ''نهی رسول اللہ ﷺ عن الکالئ بالکالئ'' (رسول اللہ ﷺ نے کالئ کی بیع کالئ سے یعنی دین کی بیع دین سے کرنے سے منع فرمایا)[3]۔

(۱) حدیث: ''نهی عن بیع الکالیء......'' کی روایت بیہقی (۲۹۰/۵) طبع دارالمعارف العثمانیہ نے کی ہے، ابن حجر نے بلوغ المرام (ص ۱۹۳) طبع عبد المجید حنفی میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۳) منح الجلیل ۵۶۲/۲، نیز دیکھئے: منتهی الإرادات ۲۰۰/۲، الفروق ۲۹۰/۳،

متعلقہ الفاظ:

عین:

۲- لغت میں عین کا اطلاق مختلف اشیاء پر ہوتا ہے، جیسے دیکھنے والی آنکھ، اور جاری چشمہ۔

عین کا اطلاق ڈھلے ہوئے دنانیر پر بھی ہوتا ہے، بغیر ڈھلے دنانیر کو بھی کبھی عین کہتے ہیں، التہذیب میں ہے: عین نقد ہے، کہا جاتا ہے: میں نے دین یا عین سے خریدا[1]۔

فقہاء اپنی اصطلاح میں کلمہ عین کو دین کے مقابلہ میں استعمال کرتے ہیں، اس اعتبار سے دین وہ ہے جو ذمہ میں ثابت ہوتا ہے بغیر اس کے کہ وہ معین اور مشخص ہو، خواہ وہ نقد ہو یا اس کے علاوہ، عین وہ ہے جو معین و مشخص ہو۔

نووی نے کہا: مال جو دوسرے کے پاس ہو اس کی دو قسمیں ہیں: دین اور عین[2]۔

عین اور دین کے درمیان تعلق یہ ہے کہ عین، دین کے مقابلہ میں ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۳- شریعت کی طرف سے ممنوع بیوع میں بیع الکالئ بالکالئ یعنی دین سے دین کی بیع کرنا ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے: ''نهی عن بیع الکالئ بالکالئ''[3] (نبی کریم ﷺ نے بیع

= إعلام الموقعین ۸/۲، المہذب ۲۷۸/۱، مغنی المحتاج ۱۷/۲، منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۲۸۱/۵، حدیث کی تخریج گذر چکی۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) المجموع للنووی ۲۵۴/۹ تحقیق المطیعی، المجلۃ دفعہ (۱۵۸، ۱۵۹)، الفروق ۲۸۹/۳۔

(۳) حدیث: ''نهی عن بیع الکالیء......'' کی تخریج فقرہ/۱ میں گذر چکی ہے۔

الکالئ بالکالئ سے منع فرمایا ہے) ابن عرفہ نے کہا: امت میں اس حدیث کو جو مقبولیت حاصل ہے اس کی وجہ سے اس کی سند معلوم کرنے کی ضرورت نہیں رہ جاتی ہے، ابن المنذر نے کہا: اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ دین کے عوض دین کی بیع کرنا جائز نہیں ہے [۱]۔

بیع الکالئ بالکالئ سے ممانعت کی حکمت (جیسا کہ قرافی کہتے ہیں): یہ ہے کہ جب معاملہ میں دونوں جانب کے ذمے مشغول ہوں گے تو دونوں طرف سے مطالبہ کیا جائے گا، جو بے شمار جھگڑوں اور دشمنی کا سبب بنے گا، اس لئے شریعت نے اس چیز کو ممنوع قرار دیا جو اس کا سبب بنے اور وہ دین سے دین کی بیع کرنا ہے [۲]۔

عین کے عوض دین کی بیع کے بارے میں فقہاء کے درمیان تفصیل اور اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح ''بیع منہی عنہ'' (فقرہ ۵۳، ۵۷) اور اصطلاح ''دین'' (فقرہ ۵۸، ۶۲) میں ہے۔

کاہن

دیکھئے: ''کہانۃ''۔

(۱) التاج والإکلیل للمواق بہامش الحطاب ۴/ ۳۶۷، منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۵/ ۲۸۱، المجموع شرح المہذب ۱۰/ ۹۲ تحقیق المطیعی، المغنی ۴/ ۵۳، ۵۴۔

(۲) الفروق للقرافی ۳/ ۲۹۰۔

کبائر

تعریف:

۱- کبائر ''کبیرۃ'' کی جمع ہے، جس کا لغوی معنی ''گناہ'' ہے [۱]۔

اصطلاح میں: جیسا کہ قرطبی نے کہا: ''کبیرہ'' ہر وہ گناہ ہے جس پر شریعت نے سزا کی دھمکی دی ہو اور اس پر سختی کی ہو یا معاشرہ میں اس کا ضرر بہت بڑھا ہوا ہو [۲]، اس کی دوسری تعریفات بھی ہیں۔

بعض علماء نے کبائر کی تعریف گنتی سے کی ہے، زرکشی نے کہا: کبیرہ کے سلسلے میں علماء کے دو مختلف اقوال ہیں، کیا اس کی تعریف حد سے کی جائے گی یا گنتی سے، پہلا قول جمہور کا ہے [۳]۔

نصوص شریعت اور فقہاء کے کلام میں کبیرہ کے لئے ''موبقہ'' (مہلک) کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے: ''اجتنبوا السبع الموبقات......'' [۴] (سات قسم کی ہلاک کرنے والی چیزوں سے بچو......)، اور اس کے لئے فاحشہ کا لفظ بھی استعمال ہوا ہے جیسا کہ آیت کریمہ میں ہے ''وَالَّذِيْنَ يَجْتَنِبُوْنَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَوَاحِشَ'' [۵] (اور جو کبیرہ گناہوں اور بے حیائیوں سے

(۱) المصباح المنیر للفیومی مادہ: ''کبر''۔

(۲) النہایہ فی غریب الحدیث والأثر لابن الأثیر ۴/ ۵، تفسیر القرطبی ۵/ ۱۶۱، ۱۷/ ۱۰۶۔

(۳) البحر المحیط فی أصول الفقہ للزرکشی ۴/ ۲۷۶۔

(۴) حدیث: ''اجتنبوا السبع الموبقات......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۹۳) اور مسلم (۱/ ۹۲) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۵) سورۂ شوریٰ/ ۳۷۔

بچتے رہتے ہیں)، اس میں حلیمی کا اختلاف ہے، انہوں نے گناہوں کی تین قسمیں کی ہیں: صغائر، کبائر اور فواحش، اس کی مثال انہوں نے یہ دی کہ قتل نفس گناہ کبیرہ ہے، اگر کسی ذی رحم محرم کو قتل کرے تو یہ فاحشہ ہے، اس طرح ان کے نزدیک گناہوں کی تقسیم ان سے وابستہ حالات کے مطابق ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-معصیت:

۲-''معصیت'' یا ''عصیان'' لغت کے اعتبار سے طاعت کی ضد ہے (۲)۔

اصطلاح میں: اللہ تعالی نے جس کام کو کرنے کا حکم دیا ہے اس کو چھوڑ کر یا جس کام سے منع کیا ہے اس کو کر کے اس کے حکم کی مخالفت کرنا معصیت ہے، خواہ گناہ چھوٹا ہو یا بڑا تو معصیت صغائر وکبائر سے عام ہے (۳)۔

ب-اللمم:

۳-لمم کا ایک لغوی معنی چھوٹے چھوٹے گناہ کے ہیں:

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے (۴)۔

ان دونوں کے درمیان تعلق یہ ہے کہ لمم کبائر کا قسیم ہے۔

شرعی حکم:

۴-کبائر کی حرمت میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَمَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِيْنٌ'' (۱) (اور جو کوئی اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا اور اس کے ضابطوں کی حدود سے باہر نکل جائے گا، وہ اسے (دوزخ کی) آگ میں داخل کرے گا، اس میں وہ ہمیشہ پڑا رہے گا اور اسے ذلت دینے والا عذاب ہوگا)، اور نبی علیہ کا ارشاد ہے: ''اجتنبوا السبع الموبقات...'' (۲) (سات قسم کی ہلاک کرنے والی چیزوں سے بچو...)۔

صغائر اور کبائر میں معاصی کی تقسیم کی بنیاد اور کبیرہ کا ضابطہ:

۵-جمہور علماء نے معاصی کی دو قسمیں کی ہیں، صغیرہ اور کبیرہ، اور اس پر کتاب وسنت سے استدلال کیا ہے۔

قرآن کریم میں ارشاد ہے ''إِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ'' (۳) (اگر تم ان بڑے کاموں سے جو تمہیں منع کئے گئے ہیں بچتے رہو، تو ہم تم سے تمہاری (چھوٹی) برائیاں دور کریں گے)۔

اور اسی طرح صاحب تقویٰ مومنین کی تعریف میں ارشاد باری تعالی ہے: ''اَلَّذِيْنَ يَجْتَنِبُوْنَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ'' (۴) (وہ لوگ ایسے ہیں جو کبیرہ گناہوں اور بے حیائیوں سے بچتے رہتے ہیں، مگر ہاں یہ کہ ہلکے ہلکے گناہ ہو جائیں)۔

حدیث میں ارشاد نبوی علیہ ہے: ''ألا أنبئكم بأكبر الكبائر......'' (۵) (کیا میں تمہیں کبائر میں سے بڑے گناہ نہ

---

(۱) البحر المحیط للزرکشی ۴/ ۲۷۶۔
(۲) القاموس، النہایہ۔
(۳) الفروق للقرافی ۴/ ۶۶۔
(۴) الصحاح، النہایہ، تفسیر القرطبی ۱۷/ ۱۰۶، ۱۰۷، المغنی ۱۰/ ۲۳۵۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۴۔
(۲) حدیث: ''اجتنبوا السبع الموبقات......'' کی تخریج فقرہ/ ۱ میں گذر چکی ہے۔
(۳) سورۂ نساء/ ۳۱۔
(۴) سورۂ نجم/ ۳۲۔
(۵) حدیث: ''ألا أنبئكم بأكبر الكبائر......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۰۵) اور مسلم (۱/ ۹۱) نے حضرت ابوبکرہؓ سے کی ہے۔

بتاؤں......)، اس کے علاوہ دیگر احادیث ہیں۔ امام غزالی نے فرمایا: صغیرہ اور کبیرہ کے درمیان فرق کا انکار کرنا فقیہ کو زیبا نہیں (۱)۔

لیکن بعض اہل اصول نے اس سے اختلاف کیا ہے، جیسے ابوبکر بن طیب باقلانی، ابو اسحاق الاسفرائینی، ابو المعالی الجوینی، ابو نصر عبد الرحیم قشیری، اور یہی رائے قاضی عیاض نے محققین سے نقل کی ہے، اور ابن بطال نے اشعریہ کی جانب اس کی نسبت کی ہے، چنانچہ ان حضرات کا مذہب ہے کہ جس ذات سبحانہ کی نافرمانی کی جارہی ہے، اسے دیکھتے ہوئے تمام معاصی کبائر ہیں، پس ذات الٰہی کی نسبت سے تمام گناہ کبائر ہی ہیں، اگرچہ بعض کا اثر بعض سے زیادہ ہے، بعض گناہ کو صرف اس سے بڑے گناہ کی نسبت سے صغائر کہا جاتا ہے، جیسے حرام بوسہ زنا کی بہ نسبت صغیرہ ہے، لیکن خود اپنی ذات میں وہ صغیرہ نہیں ہے (۲)، اسی طرح ان حضرات نے حضرت ابن عباسؓ کے قول سے استدلال کیا ہے، انہوں نے فرمایا: ہر وہ چیز جس سے اللہ نے منع کیا ہے وہ کبیرہ ہے (۳)۔

قرافی نے کہا: معاصی میں صغیرہ اور کبیرہ اس ذات کے اعتبار سے نہیں ہیں جس کی نافرمانی ہو رہی ہے، بلکہ خود اس فعل میں پائے جانے والے مفاسد کے اعتبار سے ہیں، چنانچہ کبیرہ وہ ہے جس کا مفسدہ بڑا ہو، اور صغیرہ وہ ہے جس کا مفسدہ چھوٹا ہو (۴)۔

کبیرہ کے ضابطہ کے بارے میں عز بن عبد السلام نے کہا: مجھے علماء میں سے کسی کے نزدیک کبیرہ کا ایسا ضابطہ نہیں ملا جو اعتراض سے محفوظ ہو، بہتر یہ ہے کہ اس کا ضابطہ یہ ہو کہ گناہ کبیرہ وہ ہے جس کا مرتکب

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۴۲۳، الزواجر ۱/ ۵۔

(۲) تفسیر القرطبی ۵/ ۱۵۹، الفروق للقرافی ۴/ ۶۶، الزواجر ۱/ ۵، فتح الباری ۱۰/ ۴۲۴۔

(۳) اثر ابن عباس: "كل ما نهى الله عنه كبيرة" کی روایت ابن جریر نے اپنی تفسیر (۵/ ۴۰) میں کی ہے۔

(۴) الفروق للقرافی ۴/ ۶۶۔

اپنے دین میں تہاون و کمی محسوس کرے اور یہ احساس منصوص علیہ کبائر کے احساس سے کم ہو، حافظ ابن حجر نے فرمایا: یہ بہترین ضابطہ ہے (۱)۔

بعض متاخرین نے اسی سے مشابہ راہ اختیار کی ہے، لیکن انہوں نے مفسدہ پر بنیاد رکھی ہے، تہاون پر نہیں، پس ہر وہ معصیت جس کا مفسدہ کسی منصوص کبیرہ کے ادنی مفسدہ کے بھی برابر ہو وہ کبیرہ ہے، اس کی مثال یہ دی ہے کہ مسلمانوں کے خلاف کفار کی رہنمائی کرنا میدان جنگ سے فرار اختیار کرنے سے جس کے کبیرہ ہونے کی صراحت کی گئی ہے زیادہ بڑا مفسدہ ہے (۲)۔

کبیرہ کے لئے مذکورہ ضوابط درج ذیل ہیں:

زیلعی کا قول ہے: کبیرہ وہ ہے جو حرام لعینہ ہو۔

جواہر زادہ کا قول ہے: جو خالص حرام ہو خواہ شریعت میں اسے فاحشہ کہا گیا ہو یا نہیں، لیکن نص قطعی کے ذریعہ اس پر دنیا میں حد جاری کرنے کی یا آخرت میں آگ کی وعید کی سزا سنائی گئی ہو۔

ماوردی کا قول ہے: جس پر حد واجب ہوتی ہو یا اس کی وجہ سے اس کے مرتکب پر وعید آتی ہو۔

قاضی ابو یعلی نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ کبیرہ ہر وہ گناہ ہے جس میں اللہ نے دنیا میں حد واجب کی ہو یا آخرت میں آگ کی سزا بتائی ہو (۳)۔

ایک ضابطہ ابن الصلاح نے ذکر کیا ہے کہ کبائر کی علامات ہیں، جیسے حد واجب کرنا، قرآن وسنت میں آگ وغیرہ کے ذریعہ عذاب کی دھمکی دینا، ایسا کرنے والے کو فاسق کہنا، اس پر لعنت کیا جانا (۴)۔

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۴۲۴، الزواجر عن اقتراف الکبائر لابن حجر الہیتمی ۱/ ۸۔

(۲) إحکام الأحکام لابن دقیق العید ۲/ ۲۹۴۔

(۳) تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۲۲۲، فتح القدیر لابن الہمام ۶/ ۳۸، جواہر العقود للمنہاجی ۲/ ۴۳۶۔

(۴) مطالب أولی النہی ۶/ ۶۱۲، فتح الباری ۱۰/ ۱۵۰، الفروع لابن مفلح ۶/ ۵۶۴، الزواجر للہیتمی ۱/ ۵، ۸۔

ابن حجر ہیتمی نے کہا: علماء نے قریب قریب بات کہنے کی کوشش کی ہے، لیکن وہ اقوال جامع تعریف نہیں ہیں [1]۔

واحدی کہتے ہیں کہ کبیرہ کا کوئی ضابطہ نہیں ہے وہ شارع کے قصد سے ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: صحیح یہ ہے کہ کبائر کی کوئی ایسی تعریف نہیں ہے جسے بندے جانتے ہوں، اور جس کی وجہ سے وہ صغائر سے ممتاز ہوجائیں، اگر یہ معلوم ہوجائے تو صغائر مباح ہوجائیں، لیکن اسے بندوں سے مخفی رکھا گیا ہے، تاکہ ہر شخص اس سے بچنے کی کوشش کرے جس سے روکا گیا ہے، اس امید میں کہ وہ کبائر سے بچنے والا رہے، اس کی نظیر نمازوں میں ''صلاۃ وسطیٰ'' (درمیانی نماز) کو اور رمضان میں لیلۃ القدر کو مخفی رکھنا ہے [2]۔

ابن حجر ہیتمی نے بعض تعریفات نقل کرنے کے بعد کہا: (امام وغیرہ کے کلام کا تقاضا یہ ہے کہ سابقہ تعریفات کفر کے علاوہ کی ہیں، اگرچہ کفر کو بھی کبیرہ کہنا درست ہے، بلکہ وہ اکبر الکبائر ہے) [3]۔

کبائر کی تعداد:

۶- کبائر کی تعداد کی تعیین اور عدم تعیین میں علماء کا اختلاف ہے۔

اکثر علماء کا مذہب ہے کہ جو متعین تعداد منقول ہے اس سے تحدید مقصود نہیں ہے، بعض احادیث میں کسی متعین تعداد جیسے سات وغیرہ کی تحدید کی حکمت کیا ہے؟ اس کا متعدد جواب انہوں نے دیا ہے:

الف- نبی ﷺ کو اولاً مذکورہ کبائر کے بارے میں بتایا گیا، پھر اس میں جس کا اضافہ ہوا وہ بتایا گیا، تو زائد کو اختیار کرنا واجب ہوگا۔

ب- تحدید مقام کے مطابق یا تو سوال کرنے والے کے اعتبار سے ہے یا جس کے ساتھ واقعہ پیش آیا ہے اس کے اعتبار سے ہے [1]۔

(۱) نہایۃ المحتاج بحاشیۃ الشبراملسی ۸/ ۲۷۸، الزواجر ۱/ ۷۔
(۲) البحر المحیط للزرکشی ۴/ ۲۷۶۔
(۳) الزواجر ۱/ ۶۔

بعض علماء نے اس کی تحدید کرتے ہوئے چند تعداد بتائی ہے، جیسے:

الف- تین ہیں: یہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے [2]۔

ب- چار ہیں: یہ رائے بھی حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: کبائر چار ہیں: اللہ کی رحمت سے مایوس ہونا، اللہ کی رحمت سے ناامید ہونا، اللہ کے مکر و تدبیر سے مطمئن ہونا، اللہ کے ساتھ شرک کرنا، قرآن کریم میں اس کی صراحت ہے [3]، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ''**الكبائر: الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وقتل النفس، واليمين الغموس**'' [4] (کبائر یہ ہیں: اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، والدین کی نافرمانی کرنا، جان کو قتل کرنا اور جھوٹی قسم)، حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کبائر کا ذکر کیا، یا آپ ﷺ سے کبائر کی بابت پوچھا گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''**الشرک بالله، وقتل النفس، وعقوق الوالدين، فقال: ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قال: قول الزور، أو شهادة الزور**'' [5] (اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، جان کو قتل کرنا، والدین کی نافرمانی کرنا، پھر فرمایا: سنو کیا میں تمہیں اکبر الکبائر کے

(۱) تفسیر ابن کثیر ۱/ ۴۸۱، ۴۸۶، فتح الباری ۱۰/ ۱۴۹، تفسیر القرطبی ۵/ ۱۶۰، البحر المحیط للزرکشی ۴/ ۲۷۶۔
(۲) الزواجر ۱/ ۹۔
(۳) تفسیر القرطبی ۵/ ۱۶۰۔
(۴) حدیث عبد اللہ بن عمرو: ''الكبائر: الإشراك بالله......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۵۵۵) نے کی ہے۔
(۵) حدیث انس: ''ذکر رسول الله ﷺ الكبائر......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۰۵) اور مسلم (۱/ ۹۲) نے کی ہے۔

بارے میں نہ بتاؤں؟ فرمایا: جھوٹی بات یا جھوٹی گواہی)۔

ابن حجر ہیتمی نے یہ اشارہ کیا ہے کہ بعض علماء نے کبائر کا یہ ضابطہ بتایا ہے کہ ہر وہ فعل ہے جس کی حرمت کی صراحت قرآن کریم میں ہو، یہ چار چیزیں ہیں: مردار اور خنزیر کا گوشت اور یتیم کا مال کھانا اور میدان جنگ سے راہ فرار اختیار کرنا[(۱)]۔

ج- سات ہیں: انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "اجتنبوا السبع الموبقات" قالوا: یا رسول الله، وما هن؟ قال: "الشرک بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات"[(۲)] (سات ہلاک کرنے والی چیزوں سے بچو، صحابہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! وہ کیا ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کے ساتھ شرک کرنا، جادو، جس جان کو اللہ نے حرام کیا ہے اسے ناحق قتل کرنا، سود کھانا، یتیم کا مال کھانا، مقابلہ کے دن پیٹھ پھیرنا، پاکباز سادہ لوح مومن خواتین پر تہمت لگانا)۔

ابن حجر ہیتمی نے کہا: جن حضرات نے کبائر کے سات ہونے کی صراحت کی ہے، ان میں علیؓ، عطاء اور عبید بن عمیر ہیں[(۳)]۔

د- آٹھ ہیں: اس میں حضرت ابو ہریرہ کی سابقہ حدیث میں مذکورہ سات امور پر "والدین کی نافرمانی" کا اضافہ ہے، بعض شارحین نے کبائر کی تعداد سات یا آٹھ ہونے کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے سود کھانے اور یتیم کا مال کھانے کو ایک کبیرہ شمار کیا ہے کہ

(۱) الزواجر ۱/ ۷۔

(۲) حدیث: "اجتنبوا السبع الموبقات......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۹۳) اور مسلم (۱/ ۹۲) نے کی ہے۔

(۳) الزواجر ۱/ ۷۔

دونوں میں یکساں ظلم ہے[(۱)]۔

ھ- نو ہیں: اس کی طرف زرکشی[(۲)] نے اس حدیث کی وجہ سے اشارہ کیا ہے کہ "الکبائر تسع"[(۳)] (کبائر نو ہیں)، اور حضرت ابو ہریرہ کی سابقہ حدیث پر حرم میں الحاد اور والدین کی نافرمانی کا اضافہ کیا ہے۔

و- دس ہیں: یہ رائے حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔

ز- چودہ ہیں: زرکشی نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ح- پندرہ ہیں: اس کی جانب اشارہ ابن حجر ہیتمی نے کیا ہے[(۴)]۔

ط- سترہ ہیں: یہ قول شیخ علیش نے نقل کیا ہے[(۵)]۔

ی- ستر ہیں: زرکشی نے کہا: ذہبی نے کبائر پر اپنی ایک تصنیف میں اس کی تعداد ستر تک پہنچائی ہے۔

ک- چار سو سڑسٹھ ہیں، ابن حجر ہیتمی نے کبائر کی یہ تعداد بتائی ہے جن میں سے چھیاسٹھ کبائر ایسے باطنہ ہیں جن کو فقہ کے مخصوص ابواب سے مناسبت نہیں ہے، یعنی ان کا تعلق قلب کے اعمال سے ہے، اور باقی کبائر ظاہرہ ہیں جو اعضاء و جوارح سے متعلق ہیں[(۶)]۔

ل- سات سو ہیں: یہ رائے حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، طبرانی نے ان سے روایت کی ہے کہ ان سے عرض کیا گیا: کبائر سات ہیں، تو انہوں نے فرمایا: وہ ستر کے قریب ہیں، اور ایک روایت میں ہے

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۱۴۹۔

(۲) البحر المحیط للزرکشی ۴/ ۲۷۶، ۲۷۷، الکبائر للذہبی ص ۲۔

(۳) حدیث: "الکبائر تسع......" کی روایت بخاری نے الأدب المفرد (ص ۱۳) میں حضرت ابن عمرؓ سے موقوفاً کی ہے۔

(۴) الزواجر ۱/ ۹۔

(۵) منح الجلیل شرح مختصر خلیل للشیخ علیش ۴/ ۲۱۹۔

(۶) الزواجر ۱/ ۴۔

کہ سات سو کے قریب ہیں، حافظ ابن حجر نے فرمایا: ان کے کلام کو اس شخص کے اعتبار سے مبالغہ پر محمول کیا گیا ہے جس نے سات پر اکتفا کیا ہے [1]۔

قرافی نے کہا: سنت نبویہ اور قرآن کریم میں جسے کبیرہ کہا گیا ہے یا جس کے کبیرہ ہونے پر امت کا اجماع ہے، یا جس میں اللہ کی حدود میں سے کوئی حد ثابت ہے جیسے چوری میں ہاتھ کاٹنا، شراب پینے پر کوڑے لگانا وغیرہ، یہ تمام کے تمام بالاجماع کبیرہ ہیں اور عدالت کو مجروح کرنے والے ہیں، اسی طرح جس امر کے بارے میں وعید کی صراحت قرآن کریم یا سنت نبویہ میں آئی ہے ہم اسے ایک اصل قرار دیں گے اور دیکھیں گے، جو امر مفسدہ میں اس کے ادنی کے برابر بھی ہو یا اس سے زائد ہو، اور اس کے بارے میں صراحت نہ ہو، اسے ہم اسی میں شامل کریں گے [2]۔

اکبر الکبائر (سب سے بڑا گناہ):

۷-فقہاء نے کبائر کی دو قسمیں کی ہیں کبیرہ اور اکبر، اس لئے کہ حضرت ابوبکرہؓ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قلنا: بلى يا رسول الله (قال ثلاثا): الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وكان متكئا فجلس فقال: ألا وقول الزور وشهادة الزور، ألا وقول الزور وشهادة الزور فما زال يقولها حتى قلت لا يسكت وفي رواية: حتى قلنا ليته سكت**" [3] (کیا میں تمہیں کبائر میں سے بڑے گناہ کے بارے میں نہ بتاؤں؟ ہم نے عرض کیا: کیوں نہیں اے اللہ کے رسول! (آپ ﷺ نے تین مرتبہ فرمایا: اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، والدین کی نافرمانی کرنا، آپ ﷺ جو ٹیک لگائے ہوئے تھے اٹھ کر بیٹھ گئے، اور فرمایا: سن لو! اور جھوٹی بات اور جھوٹی گواہی، سن لو! جھوٹی بات اور جھوٹی گواہی)، آپ ﷺ بار بار یہ جملہ دہراتے رہے یہاں تک کہ میں نے کہا: آپ ﷺ خاموش نہیں ہوں گے، اور ایک روایت میں ہے: یہاں تک کہ ہم نے کہا: کاش آپ خاموش ہوجاتے، یعنی (ہماری یہ تمنا) آپ ﷺ پر شفقت کی وجہ سے ہوئی، حافظ ابن دقیق العید نے کہا: آپ ﷺ کے قول: اکبر الکبائر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گناہوں کی دو قسمیں ہیں: اکبر اور کبیر، یہ ان کے مفاسد کے فرق کے لحاظ سے ہے، اور ان کے اکبر الکبائر ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ فی ذاتہ بھی درجہ میں برابر ہیں [1]۔

حافظ ابن حجر نے فرمایا: حدیث اکبر الکبائر میں ظاہری تحدید مراد نہیں ہے، بلکہ اس میں حرف من پوشیدہ ہے، یعنی اکبر الکبائر میں سے، کیونکہ بعض دوسری چیزوں کے بارے میں ثابت ہے کہ وہ اکبر الکبائر میں سے ہیں [2]، پھر انہوں نے اکبر الکبائر کی بابت وارد احادیث ذکر فرمائیں، تو ان کی تعداد بیس تک پہنچ گئی، ان میں سے مکررات کو نکالنے کے بعد تعداد تیرہ ہوئی، جو مندرجہ ذیل ہے:

الف-اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا۔

ب-والدین کی نافرمانی کرنا۔

ج-جھوٹی بات اور جھوٹی گواہی (ان تینوں کا ذکر سابق حدیث میں ہے)۔

---

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۱۴۸۔

(۲) الفروق للقرافی ۴/ ۶۶۔

(۳) حدیث ابی بکرۃ: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۰۵) اور مسلم (۱/ ۹۱) نے کی ہے، دوسری حدیث کی روایت بخاری (۵/ ۲۶۱) نے کی ہے۔

(۱) إحکام الأحکام لابن دقیق العید ۲/ ۲۹۴۔

(۲) فتح الباری ۱۰/ ۴۲۵۔

د- جان کو قتل کرنا، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی حدیث اکبرالکبائر کے بارے میں ہے [1]۔

ھ- پڑوسی کی بیوی کے ساتھ زنا کرنا، اس لئے کہ ابن مسعودؓ کی حدیث ہے: "أى الذنب أعظم؟ قال: أن تجعل لله ندا وهو خلقك، قلت: ثم أي؟ قال: أن تقتل ولدك من أجل أن يطعم معك، قلت: ثم أى؟قال: أن تزاني حليلة جارك" [2] (اے اللہ کے رسول! کون گناہ سب سے بڑا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: یہ کہ تم اللہ کے شریک ٹھہراؤ، حالانکہ اس نے تمہیں پیدا کیا ہے، میں نے کہا: پھر کون سا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: یہ کہ تم اپنے لڑکے کو اس وجہ سے قتل کردو کہ وہ تمہارے ساتھ کھانا کھائے گا، میں نے کہا: پھر کون گناہ؟ آپ ﷺ نے فرمایا: یہ کہ تم اپنے پڑوسی کی بیوی کے ساتھ زنا کرو)، اس حدیث میں اس کو بھی ان گناہوں میں شامل کیا ہے۔

و- جھوٹی قسم، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرو بن عاصؓ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: "الكبائر: الإشراك بالله، وعقوق الوالدين أو قال: اليمين الغموس" [3] (کبائر یہ ہیں؛ اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، والدین کی نافرمانی کرنا، یا فرمایا: جھوٹی قسم)۔

ز- کسی مسلمان کی آبرو میں زبان درازی کرنا، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن من أكبر الكبائر استطالة المرء في عرض رجل مسلم" [4] (اکبرالکبائر میں سے ہے، انسان کا کسی مسلمان کی آبرو میں زبان درازی کرنا)۔

ح- زائد پانی اور نر جانور (کی جفتی) کو روکنا، اس لئے کہ حضرت بریدہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن من أكبر الكبائر الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، ومنع فضل الماء ومنع الفحل" [1] (اکبرالکبائر میں سے ہے اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، والدین کی نافرمانی کرنا اور زائد پانی اور نر جانور کو (جفتی سے) روکنا)۔

ط- اللہ تعالی کے ساتھ بدگمانی کرنا، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "أكبر الكبائر سوء الظن بالله" [2] (اکبرالکبائر اللہ تعالی کے ساتھ بدگمانی کرنا ہے)۔

ی- تصویر سازی کے ذریعہ تخلیق کی مشابہت اختیار کرنا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے کہ اللہ تعالی فرماتا ہے: "ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي" [3] (اس سے بڑا کون ظالم ہے جو میری تخلیق کی طرح تخلیق کرنے لگے)۔

ک- سخت جھگڑا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی مرفوع حدیث ہے: "أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم" [4] (اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ مبغوض شخص وہ ہے جو سخت جھگڑالو ہو)۔

ل- والدین کو برا بھلا کہنا۔ اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی مرفوع

---

(۱) حدیث انس...... کی تخریج فقرہ ۶ر میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث ابن مسعود: "أي الذنب أعظم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۱۱۴) نے کی ہے۔

(۳) کبائر کے سلسلے میں حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایت ترمذی (۵/ ۲۳۶) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۴) حدیث "استطالة المرء......" کو ابن حجر نے فتح الباری (۱۰/ ۱۱۴) میں

= ابن ابی حاتم کی طرف منسوب کیا ہے اور اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث بریدہ فی "منع فضل الماء والفحل" کو ابن حجر نے الفتح (۱۰/ ۴۱۱) میں بزار کی طرف منسوب کیا ہے اور اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث ابن عمر "في سوء الظن بالله" کو ابن حجر نے الفتح (۱۰/ ۴۱۱) میں ابن مردویہ کی طرف منسوب کیا ہے اور اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث أبي ہریرہ "ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۵۲۸) نے کی ہے۔

(۴) حدیث عائشہ: "أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۱۸۰) اور مسلم (۴/ ۲۰۵۴) نے کی ہے۔

حدیث ہے:"إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه......"[۱] (اکبرالکبائر میں سے ہے کہ انسان اپنے والدین کو لعن طعن کرے)۔

سیواسی نے کہا: اکبرالکبائر شرک ہے، اور اصغر الصغائر حدیث النفس (دل میں برا خیال آنا) ہے اور ان دونوں کے درمیان درجات ہیں[۲]۔

مفسدہ اور ضرر کے اعتبار سے کبائر کی ترتیب:

۸- قرافی نے کہا: مفاسد کے درجات مختلف ہیں، مفاسد کا ادنی درجہ وہ ہے جس پر کراہت مرتب ہوتی ہے، پھر جوں جوں مفسدہ بڑھتا جائے گا کراہت بڑھتی جائے گی حتی کہ مکروہات کا اعلی درجہ ہوجائے گا، جس کے بعد محرمات کا ادنی درجہ آئے گا، پھر محرمات کے درجے بڑھتے جائیں گے یہاں تک کہ صغائر کا اعلی درجہ ہوجائے گا، جس کے بعد کبائر کا ادنی درجہ آجائے گا، پھر مفسدہ کے بڑھنے سے کبائر کے درجات بڑھتے جائیں گے، یہاں تک کہ کبائر کا اعلی درجہ ہوجائے گا جس کے بعد کفر آجائے گا[۳]۔

زوال، نقصان اور بقاء کے اعتبار سے کبیرہ اور ایمان:

۹- کبائر کے ارتکاب کی وجہ سے مومن ایمان سے خارج نہیں ہوتا، اس لئے کہ ایمان کی اصل اللہ تعالی کی تصدیق ہے، اور مرتکب کبیرہ کے اندر ایمان اور تصدیق دونوں موجود ہوتے ہیں، اگر وہ توبہ کرنے سے قبل انتقال کرجائے تو اللہ کی مشیت اور عفو میں رہے گا، اللہ اگر

(۱) حدیث عبد اللہ بن عمرو:"إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۰۳) اور مسلم (۱/ ۹۲) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) شرح السیواسی لرسالۃ الصغائر والکبائر / ۳۹۔

(۳) الفروق ۴/ ۶۶۔

چاہے تو معاف کردے اور چاہے تو اس کے گناہوں پر گرفت کرے، لیکن وہ جہنم میں ہمیشہ نہیں رہے گا، بلکہ انجام کار وہ جنت میں جائے گا، یہ رائے اہل سنت کی ہے اس پر انہوں نے ان آیات سے استدلال کیا ہے: "إِنَّ اللّٰهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ"[۱] (اللہ اس کو تو بے شک نہ بخشے گا کہ اس کے ساتھ شرک کیا جائے، لیکن اس کے علاوہ جس کسی کو بھی چاہے گا بخش دے گا)، اسی طرح ارشاد باری ہے: "وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا"[۲] (اور اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں جنگ کرنے لگیں) ایک گروہ کی جانب سے ظلماً قتال کے صادر ہونے کے باوجود اللہ تعالی نے انہیں مومن کہا ہے[۳]۔

ارتکاب کبائر کی وجہ سے عدالت کا مجروح ہونا:

۱۰- عدالت جیسا کہ امام غزالی نے کہا ہے نفس کے اندر کی ایسی ہیئت راسخہ ہے جو مکمل طور پر تقوی اور مروءت سے آراستہ رہنے پر آمادہ کرتی ہے حتی کہ اس کی صداقت پر لوگوں کو اعتماد حاصل ہوجاتا ہے، پس جو شخص اللہ سے اس طرح نہ ڈرے کہ وہ ڈرا سے جھوٹ سے باز رکھ سکے تو اس کے قول پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا[۴]۔

ابن حزم نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ کبائر کا ارتکاب ایسی جرح ہے جس کی وجہ سے شہادت رد کردی جاتی ہے، کاسانی نے فرمایا: اصل یہ ہے کہ جو شخص کسی جرم کا ارتکاب کرے اگر وہ جرم گناہ کبیرہ ہو تو اس کی عدالت ساقط ہوجائے گی الا یہ کہ وہ توبہ کرلے[۵]۔

(۱) سورۂ نساء/ ۴۸۔

(۲) سورۂ حجرات/ ۹۔

(۳) لوامع الأنوار البہیۃ للسفارینی ۲/ ۳۶۸، شرح العقیدۃ الطحاویہ لابن أبی العز ۲۴۷، ۳۰۱۔

(۴) المستصفی للغزالی ۱/ ۱۰۰۔

(۵) مراتب الإجماع لابن حزم/ ۲۳، البدائع ۶/ ۲۷۰۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ عادل وہ شخص ہے جس نے بغیر توبہ کئے کسی گناہ کبیرہ کا ارتکاب نہ کیا ہو، جس کی صورت یہ ہے کہ اس نے کبیرہ کا ارتکاب ہی نہ کیا ہو یا اس سے توبہ کر لی ہو، لہذا اگر کوئی گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرے لیکن اس سے توبہ نہ کرے تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، پس عادل میں یہ شرط نہیں ہے کہ اس نے سرے سے معصیت کا ارتکاب ہی نہ کیا ہو اس لئے کہ یہ دشوار ہے (۱)۔

ذیل میں اس کی بعض توضیحات ہیں:

الف-قرافی اور ابن الشاط دونوں نے صراحت کی ہے کہ ارتکاب کبائر کی وجہ سے عدالت کا مجروح ہونا اور شہادت کا رد ہونا خود کبائر کے ارتکاب کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اس سے لازم آنے والے امر کے سبب سے ہے، اور وہ یہ ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مرتکب کے اندر شارع کے اوامر اور نواہی کی مخالفت کی جرأت ہوگئی ہے، یا جیسا کہ ابن الشاط نے اختیار کیا ہے کہ جرأت کا احتمال ہوگیا ہے، پس جس کے قرائن حال اس کی جرأت پر دلالت کر رہے ہوں اس کی شہادت رد کر دی جائے گی، جیسے ایسے کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا جس کے کبیرہ ہونے کا علم دلائل شرع سے معلوم ہو، یا صغیرہ پر ایسا اصرار کرنے والا جس سے اس کی جرأت معلوم ہوتی ہو، لیکن جس کے اندر یہ احتمال ہو کہ اس نے جو کچھ کیا ہے وہ جرأت یا لغزش کی وجہ سے ہے تو اس کی شہادت کے قبول کرنے میں توقف کیا جائے گا، اور جس کے حالات یہ بتاتے ہوں کہ اس نے جو کچھ کیا ہے وہ لغزش کی وجہ سے ہے، اس میں جرأت کا دخل نہیں ہے تو اس کی شہادت قبول کی جائے گی، اس لئے کہ شہادت کو رد کرنے کا سبب صرف جھوٹ پر جری ہونے کی تہمت ہے جیسے حکم شرع کی مخالفت کے ارتکاب کی جرأت، پس جب جرأت کے وصف اور اس کے احتمال سے بھی وہ بظاہر حال خالی ہوگا تو تہمت ختم ہو جائے گی (۱)۔

ب-خرشی نے وضاحت کی ہے کہ عدالت جس میں کبائر سے اجتناب کی شرط ہے وہ مطلق عدالت ہے، پس جو شخص اس شرط کو مکمل نہ کرے وہ فاسق ہوگا، برخلاف اس مخصوص عدالت کے جو شہادت کے لئے شرط ہے، کیونکہ اس کی شرائط میں سے ایسی چیزوں سے اجتناب ہے جو مروءت میں خلل انداز ہوں، اور اس شرط کا پورا نہ ہونا فسق نہیں ہے (۲)۔

ج-عدالت اس وقت مجروح ہوتی جبکہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب عملاً ہو، لہذا اگر کوئی عادل شخص آئندہ کسی کبیرہ کے ارتکاب کی نیت کرے تو اس کی وجہ سے وہ فاسق نہیں ہوگا، کفر کی نیت اس کے برخلاف ہے (۳)۔

مرتکب کبیرہ کو فاسق قرار دینا:

۱۱- سابق کلام سے یہ معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ کی عدالت مجروح ہونے کی وجہ سے اس کو فاسق کہا جائے گا، زرکشی نے کہا: جو کبائر میں سے کسی کا ارتکاب کرے وہ فاسق قرار پائے گا، اور اس کی عدالت ساقط ہو جائے گی، پھر صیرفی سے اس کی صراحت نقل کی ہے (۴)۔

اصرار کی وجہ سے صغیرہ کا کبیرہ ہو جانا:

۱۲-قرافی نے کہا: صغیرہ کی وجہ سے عدالت مجروح نہیں ہوتی ہے اور نہ اس کی وجہ سے فسق لازم آتا ہے، لیکن اگر وہ اس پر اصرار کرے

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۳، کفایۃ الطالب لأبی الحسن ۲/ ۳۱۶۔

(۱) الفروق وحاشیہ ابن الشاط ۴/ ۶۵، تہذیب الفروق ۴/ ۱۱۱۔

(۲) الخرشی ۷/ ۱۷۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۸۔

(۴) البحر المحیط للزرکشی ۴/ ۲۷۴۔

تو وہ کبیرہ ہوجائے گا......اصرار کے ساتھ کوئی صغیرہ صغیرہ نہیں رہتا، اور استغفار کے ساتھ کوئی کبیرہ کبیرہ نہیں رہتا، جیسا کہ سلف نے کہا ہے......استغفار سے ان کی مراد توبہ اپنی شرائط کے ساتھ ہے، نہ کہ گناہ کا پختہ ارادہ رکھتے ہوئے مغفرت کی طلب، کیونکہ اس صورت میں یقیناً کبیرہ کا بڑا ہونا زائل نہیں ہوتا[1]۔

زرکشی نے کبائر کی فہرست میں صغیرہ پر مداومت کو بھی شمار کیا ہے[2]۔

بعض فقہاء نے اس سے اختلاف کیا ہے، جیسے ابوطالب قضاعی، چنانچہ انہوں نے زرکشی سے نقل کیا ہے کہ اصرار کا وہی حکم رہے گا جس چیز پر اصرار کیا ہے، لہذا صغیرہ پر اصرار بھی صغیرہ ہوگا[3]۔

صغیرہ پر اصرار کو کبیرہ شمار کرنا الحاق کے باب سے ہے جیسا کہ رملی نے کہا، پس وہ صغیرہ حقیقت میں کبیرہ نہیں ہوجاتا ہے، بلکہ صرف حکم میں اس کے ساتھ شامل ہوجاتا ہے، شراح منار میں سے بعض حنفیہ کی عبارت ہے کہ صغیرہ پر اصرار کبیرہ لغیرہ ہے، لیکن اصلی ضابطہ کے لحاظ سے کبیرہ وہ ہے جو فی نفسہ کبیرہ ہو[4]۔

شرح المنار کے حواشی میں ہے کہ اصرار نام ہے فعل کو اس طرح بار بار کرنے کا کہ اس سے دین کے معاملہ میں لاپرواہی ظاہر ہو، امیر بادشاہ نے کہا: اصرار یہ ہے کہ صغیرہ اس طرح بار بار کیا جائے کہ اس سے دین کے معاملے میں ایسی لاپرواہی محسوس ہو جس طرح مرتکب کبیرہ سے محسوس ہوتی ہے[5]۔

(۱) الفروق للقرافی وحاشیہ ابن الشاط ۴/ ۶۷۔
(۲) البحر المحیط ۴/ ۲۷۷۔
(۳) البحر المحیط ۴/ ۲۷۷۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۹، شرح المنار اور اس کے حواشی ۲/ ۶۳۶۔
(۵) حواشی شرح المنار نقلا عن قمر الأقمار ۲/ ۶۳۶، تیسیر التحریر لأمیر بادشاہ ۳/ ۴۴، تقریر التحبیر لابن أمیر حاج ۲/ ۲۴۲۔

اصرار کے وقوع کے لئے جو تکرار شرط ہے اس کی حقیقت کا علم زرکشی کی اس تقسیم سے ہوتا ہے، زرکشی نے اصرار کی دو قسمیں کی ہیں:

اول- حکمی: وہ یہ ہے کہ صغیرہ سے فراغت کے بعد پھر صغیرہ کے فعل کا عزم ہو، اس کا حکم وہی ہے جو عملاً دوبارہ صغیرہ کرنے والے کا ہے، صغیرہ سے توبہ کر لینے والا اس کے برخلاف ہے، لہذا اگر اس سے غافل ہوجائے اور کسی شی کا عزم نہ کرے تو یہی وہ صغیرہ ہے جس کا کفارہ اعمال صالحہ ہوجاتے ہیں۔

دوم- عمل کے ذریعہ اصرار، بعض علماء نے اس کی تعبیر مداومت یا ادمان سے کی ہے (یعنی گناہ کو مسلسل کرنا)، بعض شافعیہ نے کہا: میں قابل معاف صغیرہ پر قائم رہنے والے کو کبیرہ کا مرتکب نہیں سمجھتا، الا یہ کہ وہ ایسی معصیت پر قائم ہو جس میں اللہ کے امر کی دائمی مخالفت ہو[1]، اسی کے مثل ابن قدامہ کی "المغنی" میں ہے[2]۔

ثواب کو ضائع کرنے میں کبیرہ کا اثر:

۱۳- اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شرک جو اکبر الکبائر ہے، ثواب کو برباد کردیتا ہے، اللہ تعالی نے فرمایا: "لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ"[3] ((اے مخاطب) اگر تونے شرک کیا تو تیرا عمل (سب) غارت ہوجائے گا) پس جو شخص اللہ کی وحدانیت کے بعد اس کے ساتھ شرک کرے، یا اس پر ایمان لانے کے بعد مرتد ہوکر کافر ہوجائے، یا اس کا کبیرہ کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام کرنے کا ہو تو ارتداد کی وجہ سے اس کے اعمال کا ثواب ضائع ہوجاتا ہے، امام شافعی نے اس کی صراحت کی ہے۔

(۱) البحر المحیط للزرکشی ۴/ ۲۷۴، ۲۷۷۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۲۳۵، اور انہوں نے ذکر کیا ہے کہ قاضی ابو یعلی نے اس کا ضابطہ مداومت کو قرار دیا ہے۔
(۳) سورۂ زمر/ ۶۵۔

اس میں اختلاف ہے کہ کیا عمل بھی ضائع ہوجاتا ہے، اس طور پر کہ اسلام میں دوبارہ آنے کے بعد حج کا اعادہ اس پر واجب ہوگا، اور کیا اعمال صرف مرتد ہونے سے ضائع ہوجاتے ہیں یا ارتداد کی حالت میں موت سے، حنفیہ کے برخلاف شافعیہ کا مذہب ہے کہ ارتداد کی حالت میں موت سے اعمال ضائع ہوتے ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ"[۱] (اس حال میں کہ وہ کافر ہے مرجائے تو یہی وہ لوگ ہیں کہ ان کے اعمال دنیا اور آخرت میں اکارت گئے، اور یہ اہل دوزخ ہیں، اسی میں (ہمیشہ) پڑے رہنے والے ہیں) لہذا جس شخص نے اپنے ارتداد سے پہلے حج کیا ہو، پھر اسلام لانے کے بعد اس حج کا اعادہ اس پر واجب نہیں ہوگا، قلیوبی نے کہا: بعض حضرات نے یہ قید لگائی ہے کہ جو عمل ارتداد کی وجہ سے اکارت چلا جاتا ہے یہ وہ عمل ہے جو شرعی طور پر مکلّف ہونے کی حالت میں واقع ہوا ہو، اس سے قبل نہیں[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "ردة" (فقرہ/۴۸) میں ہے۔

بعض دوسرے کبائر کے بارے میں نصوص موجود ہیں کہ ان کی وجہ سے عمل کا ثواب ضائع ہوجاتا ہے، جیسے "قذف" (تہمت زنا لگانا) ہے، چنانچہ حضرت حذیفہؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن قذف المحصنة يهدم عمل مائة سنة"[۳] (کسی پاکدامن خاتون پر تہمت (زنا) لگانا ایک سو برس کے عمل کو اکارت کردیتا ہے)۔

- "ربا" (سود): اس سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث اور حضرت زید بن ارقمؓ کی ام ولد سے ان کا قول ہے: "لقد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ"[۱] (انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ اپنے جہاد کو باطل کردیا)، یہ ایک ایسے معاملہ کے بارے میں فرمایا تھا جس میں سود تھا۔

- "نجومی سے سوال کرنا": چنانچہ حضرت صفیہؓ بعض ازواج مطہرات سے روایت کرتی ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "من أتى عرافا فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين ليلة"[۲] (جو شخص کسی نجومی کے پاس کوئی چیز پوچھنے آئے تو اس کی چالیس راتوں کی نماز قبول نہیں ہوگی)۔

کبائر سے درگذر کرنا:

۱۴- کبائر سے درگذر کرنے کا مقصود کبیرہ کی نوعیت کے اعتبار سے علاحدہ علاحدہ ہے، کبیرہ کبھی اللہ تعالی کے حق پر تعدی کرنا ہے جیسے شراب پینا، اور کبھی یہ تعدی کرنا اللہ اور بندہ دونوں کے حق میں ہے جیسے زنا کی تہمت لگانا اور چوری کرنا۔

پہلی قسم سے متعلق معافی اور درگذر کا تعلق آخرت سے ہوتا ہے، لہذا اگر ایسے کبیرہ کا مرتکب توبہ نہ کرے تو وہ اہل سنت کے نزدیک اللہ کی مشیت اور اس کے عفو میں ہوگا[۳]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا

(۱) سورۂ بقرہ/۲۱۷۔

(۲) القلیوبی ۴/۱۷۴۔

(۳) حدیث حذیفہ: "إن قذف المحصنة يهدم عمل مائة سنة" کو ہیثمی نے المجمع (۶/۲۷۹) میں ذکر کیا ہے اور کہا کہ طبرانی اور بزار نے اس کی روایت کی ہے، اور اس میں لیث بن ابی سلیم ضعیف راوی ہیں، کبھی کبھی ان کی حدیث حسن ہوتی ہے، اس کے بقیہ رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۱) حدیث عائشہ وقولہا: "لقد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ" کی روایت عبدالرزاق نے المصنف (۸/۱۸۵) میں کی ہے۔

(۲) الزواجر ۲/۱۰۲، حدیث: "من أتى عرافاً فسأله......" کی روایت مسلم (۴/۱۷۵۱) نے کی ہے۔

(۳) لوامع الأنوار للسفاريني ۱/۳۶۸، شرح العقيدة الطحاوية/۳۰۳۔

ارشاد ہے:"إِنَّ اللّٰهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ"[1] (اللہ اس کو تو بیشک نہ بخشے گا کہ اس کے ساتھ شرک کیا جائے، لیکن اس کے علاوہ جس کسی کو بھی چاہے گا بخش دے گا)، اور رسول اللہ علیہ کا ارشاد ہے:"تبايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئا، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوا في معروف، فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئا فعوقب في الدنيا فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئا فستره الله فأمره إلى الله: إن شاء عاقبه وإن شاء عفا عنه قال: فبايعناه على ذلك"[2] (تم مجھ سے اس بات پر بیعت کرو کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہراؤ گے، چوری نہیں کرو گے، زنا نہیں کرو گے، اپنی اولاد کو قتل نہیں کرو گے، کوئی ایسا بہتان نہیں لگاؤ گے جسے اپنے سامنے تم گڑھو، کسی بھلائی کے کام میں نافرمانی نہیں کرو گے، پس تم میں سے جو شخص اسے پورا کرے اس کا اجر اللہ پر ہوگا، اور جو شخص اس میں سے کچھ کا ارتکاب کرے پھر دنیا میں اسے سزا مل جائے تو یہ اس کے لئے کفارہ ہوگا، اور جو شخص کسی چیز کا ارتکاب کرے اور اللہ تعالیٰ اس کی ستر پوشی فرمائے تو اس کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے، اگر چاہے تو اسے سزا دے اور اگر چاہے تو اسے معاف کردے، راوی کہتے ہیں کہ ہم نے آپ علیہ سے اس پر بیعت کی)۔

قرطبی نے کہا: اہل سنت کے نزدیک کبائر اس شخص سے معاف ہوجاتے ہیں جو موت سے قبل ان سے باز آجائے، اور بسا اوقات

(۱) سورۂ نساء/ ۴۸۔

(۲) حدیث:"تبايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۲۰۳) نے حضرت عبادہ بن صامتؓ سے کی ہے، نیز دیکھئے: لوامع الأنوار للسفارینی ۱/ ۳۶۸، شرح العقیدۃ الطحاویہ/ ۳۰۳۔

ان پر مرجانے والے مسلمان کی مغفرت بھی کردی جاتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ"، اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو گناہوں کے ساتھ مرجائیں، کیونکہ اگر اس سے مراد وہ لوگ ہوتے جو مرنے سے پہلے توبہ کرلیں تو شرک کرنے اور دوسرے گناہ میں کوئی فرق نہیں رہ پائے گا، کیونکہ شرک سے توبہ کرلینے والے کی بھی مغفرت ہوجاتی ہے[1]۔

اور ان کبائر کے تعلق سے جن میں اللہ کے حق اور بندوں کے حقوق دونوں پر تعدی ہوتی ہے معافی کے حکم میں تفصیل ہے:

الف- اگر کبیرہ جان یا اس سے کم درجہ پر قصداً اور ظلماً جنایت ہو تو مقتول کے اولیاء کو یا مظلوم اگر بقید حیات ہو تو اسے قصاص یا دیت کے مطالبہ یا معاف کرنے کا حق ہوگا[2]، اس کی تفصیل اصطلاح "عفو" (فقرہ/ ۱۸ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ب- اگر کبیرہ گناہ چوری ہو تو امام تک پہنچنے سے پہلے چور کو وہ شخص معاف کرسکتا ہے جس کا سامان چوری ہوا ہو، اور حد ساقط ہوجائے گی[3]، اس کی تفصیل اصطلاح "سرقۃ" (فقرہ ۷۲) میں ہے۔

ج- اگر کبیرہ بغاوت (حکومت سے جنگ) ہو اور محاربین گرفت میں آنے سے قبل توبہ کرلیں تو ان سے قتل، سولی، قطع یا جلاوطنی کی حد ساقط ہوجائے گی، لیکن گرفت میں آنے کے بعد توبہ کریں تو حد ساقط نہیں ہوگی، اور دونوں حالتوں میں حقوق العباد ساقط نہیں ہوں گے یعنی قتل میں قصاص اور اس سے کم درجہ کی جنایت میں جس میں قصاص واجب نہ ہو دیت اور مال کا تاوان۔

(۱) تفسیر القرطبی ۵/ ۱۶۱۔

(۲) المبسوط ۲۶/ ۱۵۸، الدسوقی ۲/ ۳۰۷، المہذب ۲/ ۲۰۱، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ/ ۱۴۸، المغنی ۹/ ۴۶۳، ۴۶۹۔

(۳) السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ/ ۶۵، المغنی ۱۰/ ۲۹۴، ۳۰۰، ۳۰۴۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''حرابۃ'' (فقرہ/ ۲۴) میں ہے۔

د- امام تک پہنچنے کے بعد کسی حد کو معاف کرنا جائز نہیں ہوگا، اسی طرح سفارش کرنا اور معافی طلب کرنا حرام ہوگا[1]، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "**أن قريشاً أهمتهم المرأة المخزومية التي سرقت، فقالوا: من يكلم فيها رسول الله ﷺ ومن يجترىء عليه إلا أسامة حب رسول الله ﷺ؟ فكلم رسول الله ﷺ فقال: أتشفع في حد من حدود الله؟ ثم قام فخطب فقال: يا أيها الناس، إنما ضل من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف فيهم أقاموا عليه الحد، وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها**"[2] (ایک مخزومی عورت کے چوری کرنے کی وجہ سے، قریش کو بڑی فکر ہوئی، انہوں نے کہا کہ کون اس معاملہ میں اللہ کے رسول ﷺ سے بات کرے گا، رسول اللہ ﷺ کے محبوب حضرت اسامہؓ کے علاوہ کون اس کی جرأت کرسکتا ہے، چنانچہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے گفتگو کی، تو آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تم اللہ کے حدود میں سے ایک حد کے بارے میں سفارش کرتے ہو؟ پھر آپ خطبہ کے لئے کھڑے ہوئے اور فرمایا: اے لوگو! تم سے پہلے کے لوگ اس لئے گمراہ ہوئے کہ جب کوئی شریف آدمی چوری کرتا تو اسے چھوڑ دیتے اور جب کمزور آدمی چوری کرتا تو اس پر حد جاری کرتے، خدا کی قسم، اگر فاطمہ بنت محمد بھی چوری کرتی تو محمد اس کا ہاتھ کاٹ دیتے)۔

ھ- وہ کبائر جن میں تعزیر کی سزا ہے امام اگر معاف کرنے میں مصلحت سمجھے تو اس کے لئے معاف کرنا جائز ہوگا، ابن قدامہ نے اس سے منصوص علیہ تعزیر کو مستثنی کیا ہے[1]، اس کی تفصیل اصطلاح ''عفو'' (فقرہ/ ۳۲) میں ہے۔

مرتکب کبیرہ سے فسق کے ختم ہونے اور کبائر کا کفارہ ہونے میں توبہ کا اثر:

۱۵- جمہور کا مذہب ہے، اور وہی سعید بن المسیب اور صفوان بن سلیم کی رائے ہے کہ حد جاری کرنا کفارہ نہیں ہے، بلکہ اس کے ساتھ توبہ کرنا ضروری ہے، اس لئے کہ توبہ بندوں پر فرض لازم ہے، ابن رشد (الجد) نے کہا: حد سے گناہ ختم ہوجائے گا، اور فسق کا حکم اس پر باقی رہے گا جب تک کہ توبہ نہ کرلے اور اس کی توبہ ظاہر نہ ہوجائے۔

مجاہد اور زید بن اسلم کا مذہب ہے کہ صرف حد جاری کرنا ہی کفارہ ہے[2]، انہوں نے حضرت عبادہ بن صامت کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**ومن أصاب من ذلك شيئا فعوقب فهو كفارة له**"[3] (جو شخص ان میں سے کسی چیز کا ارتکاب کرلے اور اس کو سزا دے دی جائے تو وہ اس کے لئے کفارہ ہوجائے گی)۔

منہاجی نے کہا: توبہ بندہ اور اللہ تعالی کے درمیان ہوتی ہے، وہ گناہ کو ساقط کردیتی ہے، اس میں شرط ہے کہ گناہ سے باز آجائے، اسے ندامت ہو اور دوبارہ نہ کرنے کا عزم ہو، اور اگر کوئی مالی حق متعلق ہو تو مالی حق سے اپنا ذمہ فارغ کرچکا ہو، جیسے زکاۃ روک رکھی ہو یا غصب کر رکھا ہو تو اسے لوٹا دے، ضائع ہوگیا ہو تو اس کا بدل لوٹا

(۱) السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ/ ۶۵۔
(۲) حدیث عائشہ: "أن قريشا أهمتهم المرأة المخزومية......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۸۷) اور مسلم (۳/ ۱۳۱۵) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۳۴۹۔
(۲) لوامع الأنوار للسفارینی ۱/ ۳۷۶، البیان والتحصیل لابن رشد ۱۰/ ۱۴۹۔
(۳) حدیث عبادہ بن الصامت: "ومن أصاب من ذلک......" کی تخریج فقرہ/ ۱۴ میں گذر چکی ہے۔

دے، ابن مفلح نے کہا: حق کو لوٹانے یا اس کو اپنے لئے جائز کروانے یا مہلت طلب کر لینے کا اعتبار ہوگا، یہ اموال کے سلسلہ میں ہے، لیکن قذف اور غیبت جیسے امور کے بارے میں کرمی نے کہا: توبہ کے صحیح ہونے کے لئے متعلقہ شخص کو خبر دینا اور اس سے معافی مانگنا شرط نہیں ہے، بلکہ اس کو خبر دینا (دفع فتنہ کے پیش نظر) حرام ہوگا، پھر منہاجی نے کہا: اس ظاہری توبہ میں جس کے ذریعہ گواہی اور ولایت (کا حق) لوٹ آتا ہے، اگر معاصی قولی ہوں تو اس کے لئے قولاً توبہ شرط ہے، مثلاً قذف میں کہے گا: میرا تہمت لگانا غلط ہے، میں دوبارہ ایسا نہیں کروں گا، یا میں تہمت لگانے میں حق پر نہیں تھا[(۱)]۔

کیا عمل کی اصلاح اور ایک برس تک معصیت سے رکے رہنا توبہ کی شرطوں میں سے ہے؟ امام احمد بن حنبل نے فرمایا: صرف توبہ کرنا کافی ہوگا، امام مالک نے کہا: اپنے حال کی اصلاح یا اس اصلاح میں اضافہ شرط ہے۔

بعض علماء نے کہا: سال وغیرہ کی تحدید کے بغیر اس پر افعال خیر کا ظاہر ہونا اور طاعات کے ذریعہ تقرب حاصل کرنا ضروری ہے[(۲)]۔

حنفیہ کے نزدیک چند اقوال ہیں: خانیہ میں ہے: فاسق اگر توبہ کرلے تو جب تک کہ اس پر اتنی مدت نہ گذر جائے جس میں توبہ ظاہر ہوجائے، اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی پھر بعض علماء نے اس کی مدت چھ ماہ بتائی ہے، جبکہ بعض نے ایک سال بتائی ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ قاضی اور تعدیل کرنے والے کی صوابدید پر موقوف ہوگا، اور الخلاصہ میں ہے: اگر عادل شخص جھوٹی گواہی دے پھر توبہ کرلے اور گواہی دے، تو بغیر کسی مدت کے اس کی توبہ قبول

(۱) جواہر العقود للمنہاجی ۲/۷۴۳، البیان والتحصیل لابن رشد ۱۰/۱۴۹، الفروع لابن مفلح ۶/۵۶۹، غایۃ المنتہی للکرمی ۳/۴۷۴، رحمۃ الأمہ ۲/۲۳۲۔

(۲) شرح زروق علی الرسالہ ۲/۲۸۴۔

کی جائے گی[(۱)]۔

یہ حکم تمام کبائر سے متعلق ہے، سوائے قذف کے کہ اس میں اختلاف ہے، نیز اس پر اتفاق ہے کہ توبہ کی وجہ سے وہ فاسق نہیں رہے گا۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر تہمت لگانے والا توبہ کرلے خواہ اس کی توبہ حد سے پہلے ہو یا اس کے بعد، اس کی شہادت قبول کی جائے گی۔

انہوں نے اس پر اللہ تعالی کے ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَلاَ تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولٰئِکَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ، إِلاَّ الَّذِيْنَ تَابُوْا"[(۲)] (اور کبھی ان کی کوئی گواہی نہ قبول کرو یہی لوگ تو فاسق ہیں، سوائے ان لوگوں کے جنہوں نے توبہ کرلی)، انہوں نے کہا: سیاق کلام میں استثناء اس کے اول اور آخر دونوں سے ہے، الا یہ کہ کسی خبر کے ذریعہ اس میں فرق ہوجائے، اور اس لئے کہ شہادت کا رد کرنا فسق پر مبنی ہے جو توبہ کی وجہ سے ختم ہوگیا ہے، لیکن امام مالک نے شرط لگائی ہے کہ اس کی شہادت اس جیسی حد میں قبول نہیں کی جائے گی جو اس پر جاری کی جاچکی ہے۔

شعبی، حسن، مجاہد، عکرمہ، مسروق، شریح اور حنفیہ کا مذہب ہے کہ تہمت لگانے والا اگر توبہ کرلے اور اس کی توبہ حد جاری کرنے کے بعد ہو تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، انہوں نے کہا: آیت قرآنی میں استثناء قریبی لفظ کی طرف لوٹے گا جو فسق ہے، اس کے ماقبل کی طرف نہیں لوٹے گا اور وہ شہادت کا قبول نہ کرنا ہے، اس لئے کہ اس عدم قبول کو تابید کے ساتھ جوڑا گیا ہے، اور اس لئے کہ شہادت قبول نہ کرنے سے منع کرنا تہمت لگانے والے کی سزا کا ایک حصہ قرار دیا گیا ہے، اسی لئے ان حضرات کے نزدیک حد جاری کئے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۴۷۴، رحمۃ الأمہ ۲/۲۳۳، ۲۳۵، المیزان للشعرانی ۲/۲۱۵۔

(۲) سورۂ نور ر ۴۔

بغیر منع کا حکم نہیں ہوگا، اور جو چیز حدود اور اس کے لوازمات میں سے ہو وہ توبہ سے ساقط نہیں ہوتی، لہذا اگر کوئی تہمت لگائے اور اس پر حد جاری نہ ہو تو اس کی شہادت رد نہیں کی جائے گی (۱)۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''قذف'' (فقرہ/۲۱) میں ہے۔

کبائر سے اجتناب کا صغائر کے لئے کفارہ ہونا:

۱۶- جمہور فقہاء اور مفسرین کی ایک جماعت کا مذہب ہے کہ کبائر سے اجتناب صغائر کا کفارہ ہوجاتا ہے، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: ''إِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلاً كَرِيْمًا'' (۲) (اگر تم ان بڑے کاموں سے جو تمہیں منع کئے گئے ہیں بچتے رہو، تو ہم تم سے تمہاری (چھوٹی) برائیاں دور کردیں گے اور تمہیں ایک معزز مقام میں داخل کردیں گے)، اور ارشاد ہے: ''الَّذِيْنَ يَجْتَنِبُوْنَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ'' (۳) (جو لوگ بڑے گناہوں اور بے حیائیوں سے بچتے ہیں سوائے لغزشوں کے تو تیرا رب بڑی مغفرت والا ہے)۔

اسی طرح انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة، ورمضان إلى رمضان، مكفرات ما بينهن إذا اجتنبت الكبائر'' (۴) (پانچوں نمازیں، جمعہ سے جمعہ تک، اور ایک رمضان دوسرے رمضان تک، درمیان کی مدت کے لئے کفارہ ہیں بشرطیکہ کبائر سے اجتناب کیا جائے)۔

اہل اصول کا مذہب ہے جیسا کہ قرطبی نے کہا کہ کبائر سے اجتناب کا صغائر کے لئے کفارہ ہونا قطعی نہیں ہے، بلکہ یہ محض غلبۂ ظن اور امید قوی پر محمول ہے، اور اللہ کی مشیت اس قول سے ثابت ہے: ''وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ'' (۱) (لیکن اس کے علاوہ جس کسی کو بھی چاہے گا بخش دے گا)، انہوں نے کہا: ہمارے نزدیک یہ ضروری نہیں ہے کہ ایک گناہ کے اجتناب سے دوسرے گناہ کی مغفرت واجب ہو، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ہم اس بات کا یقین کرلیں کہ کبائر سے بچنا اور فرائض کی ادائیگی صغائر کے لئے قطعی طور پر کفارہ بن جاتے ہیں تو یہ صغائر ایسے مباح کے درجہ میں ہوجائیں گے جس کے بارے میں یقین ہے کہ اس پر کوئی گرفت نہیں ہے، اور اس طرح تو شریعت کے بندھن ہی ٹوٹ جائیں گے، اسی طرح ان حضرات نے اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے: ''من اقتطع حق امرىء مسلم بيمينه فقد أوجب الله له النار وحرم عليه الجنة فقال له رجل: وإن كان شيئاً يسيراً يا رسول الله قال: وإن قضيباً من أراك'' (۲) (جو شخص قسم کھا کر کسی مسلمان کا حق مار لے اللہ تعالی اس پر جہنم کو واجب اور جنت کو حرام کردیں گے، ایک شخص نے کہا: اگرچہ وہ معمولی چیز ہو اے اللہ کے رسول! آپ ﷺ نے فرمایا: خواہ وہ پیلو کی ایک لکڑی کیوں نہ ہو)، پس معمولی چیز پر بھی اسی طرح شدید وعید آئی ہے جس طرح کثیر چیز پر آئی ہے۔

قرطبی نے کہا: اللہ تعالی کبائر کے اجتناب سے صغائر کی مغفرت

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/۴۶۲، إعلام الموقعین ۱/۱۰۴، ۱۰۹، الفروع لابن مفلح ۶/۵۶۸، رحمۃ الأمہ ۲/۲۳۵، المحرر بحاشیہ ابن مفلح ۲/۲۵۱، ۲۵۶، المبسوط للسرخسی ۱۶/۱۲۵، ۱۲۹، سرخسی، ابن مفلح اور ابن قیم نے دونوں آراء پر تفصیل سے مناقشہ کیا ہے۔

(۲) سورۂ نساء/۳۱۔

(۳) سورۂ نجم/۳۲۔

(۴) حدیث أبوہریرہ: ''الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة......'' کی روایت مسلم (۱/۲۰۹) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ نساء/۱۱۶۔

(۲) حدیث: ''من اقتطع حق امرىء مسلم بيمينه......'' کی روایت مسلم (۱/۱۲۲) نے حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے۔

فرما دیتا ہے لیکن اس اجتناب کے ساتھ ایک اور چیز کا اضافہ ہے، اور وہ فرائض کو بجالانا ہے[(۱)]۔

اس میں اختلاف ہے کہ صغائر کے کفارہ کے لئے ان میں کبائر کی کچھ بھی آمیزش کا نہ ہونا شرط ہے یا نہیں؟ ابن عطیہ وغیرہ نے جمہور سے نقل کیا ہے کہ شرط ہے، اس لئے کہ اس حدیث کا ظاہر یہی ہے: **"الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة، ورمضان إلى رمضان مكفرات ما بينهن إذا اجتنبت الكبائر"**[(۲)] (پانچوں نمازیں، ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ تک اور ایک رمضان سے دوسرے رمضان تک اپنے درمیان کے لئے کفارہ ہیں بشرطیکہ کبائر سے اجتناب کیا جاتا رہے)، بعض محققین نے اختیار کیا ہے کہ یہ شرط نہیں ہے، انہوں نے کہا: حدیث میں شرط استثناء کے معنی میں ہے، اور تقدیری عبارت یوں ہے: ...... اپنے درمیان کے لئے کفارہ ہیں سوائے کبائر کے۔

اس کی تائید ان مطلق احادیث سے بھی ہوتی ہے جن میں بغیر کسی شرط کے کفارہ ہونے کی صراحت ہے[(۳)]۔

حج کا کبائر کے لئے کفارہ ہونا:

۱۷- حضرت عباس بن مرداسؓ سے مروی ہے: **"أن رسول الله ﷺ دعا لأمته عشية عرفة بالمغفرة فأجيب: إني قد غفرت لهم ما خلا الظالم فإني آخذ للمظلوم منه، قال: أي رب، إن شئت أعطيت المظلوم من الجنة وغفرت**

(۱) تفسیر القرطبی ۵/ ۱۵۸، فتح الباری ۱۰/ ۴۲۳، المحلی لابن حزم ۹/ ۳۹۳، البحر المحیط للزرکشی ۴/ ۲۷۸۔

(۲) حدیث: "**الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة......**" کی تخریج فقرہ/ ۱۶ میں گذر چکی ہے۔

(۳) البحر المحیط للزرکشی ۴/ ۲۷۸، تفسیر القرطبی ۵/ ۱۵۸۔

للظالم، فلم يجب عشيته، فلما أصبح بالمزدلفة أعاد الدعاء، فأجيب إلى ما سأل......"[(۱)] (رسول اللہ ﷺ نے عرفہ کی شب میں اپنی امت کے لئے مغفرت کی دعا فرمائی، تو دعا قبول کی گئی کہ میں نے انہیں معاف کردیا، سوائے ظالم کے کہ میں مظلوم کے لئے اس سے بدلہ لوں گا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: پروردگار، اگر آپ چاہیں تو مظلوم کو جنت سے عطا کردیں اور ظالم کو معاف کردیں، لیکن شب عرفہ میں یہ دعا قبول نہیں کی گئی، جب صبح آپ مزدلفہ تشریف لائے تو دوبارہ دعا کی تو آپ کی دعا قبول کرلی گئی......)، ابن المبارک نے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: **"إن الله عز و جل غفر لأهل عرفات وأهل المشعر وضمن عنهم التبعات، فقام عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال: يا رسول الله، هذا لنا خاصة؟ قال: "هذا لكم ولمن أتى من بعدكم إلى يوم القيامة فقال عمر بن الخطابؓ: كثر خير الله وطاب"**[(۲)] (اللہ تعالی نے اہل عرفات اور اہل مشعر کے لئے مغفرت فرمادی اور ان کی طرف سے ذمہ داریوں کا ضامن ہوگیا، تو حضرت عمر بن خطابؓ کھڑے ہوئے

(۱) حدیث عباس بن مرداس: "**أن رسول الله ﷺ دعا لأمته عشية عرفة بالمغفرة......**" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۰۰۲) نے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۱۴۰) میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

اور بیہقی نے کہا: اس کے بہت شواہد ہیں جنہیں ہم نے کتاب الشعب میں ذکر کیا ہے، اگر شواہد کی وجہ سے حدیث صحیح ہوجائے تو حجت ہے، ورنہ اللہ کا ارشاد ہے: "**يغفر ما دون ذلك لمن يشاء**" اور ایک کا دوسرے پر ظلم کرنا شرک سے کم گناہ ہے (ابن عابدین ۲/ ۶۲۳)۔

(۲) حدیث: "**إن الله عز و جل غفر لأهل عرفات......**" کو منذری نے الترغیب (۱/ ۱۵۷) میں ابن المبارک کی طرف منسوب کیا ہے، ابن حجر نے قوۃ الحجاج (ص ۲۹) میں کہا ہے کہ اگر اس کی سند عبد اللہ بن مبارک سے ثابت ہے تو یہ صحیح کی شرط کے مطابق ہے۔

اورعرض کیا: اے اللہ کے رسول! کیا یہ صرف ہمارے لئے خاص ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: یہ تمہارے لئے بھی ہے اور تمہارے بعد قیامت تک آنے والوں کے لئے ہے، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: اللہ کا خیر زیادہ اور خوشگوار ہو)، ابن عابدین نے کہا: یہ پوری حدیث فتح الباری میں ہے، اور اس میں دیگر احادیث بھی ہیں، اور حاصل یہ ہے کہ ابن ماجہ کی حدیث اگر چہ ضعیف ہے، لیکن اس کے شواہد ہیں جن کے ذریعہ وہ صحیح قرار پاتی ہے، اور آیت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، اس کا شاہد یہ حدیث بھی ہے: "**من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته أمه**"[1] (جو شخص حج کرے اور نہ فحش بات کرے نہ فسق کا کام کرے وہ اس دن کی طرح لوٹے گا جس دن اس کی ماں نے اس کو جنا تھا)، اور حضرت عمرو بن عاصؓ سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**أما علمت أن الإسلام يهدم ما كان قبله، وأن الهجرة تهدم ما كان قبلها ،وأن الحج يهدم ما كان قبله**"[2] (کیا تمہیں نہیں معلوم کہ اسلام ماقبل (کی غلطیوں) کو ختم کردیتا ہے، اور ہجرت ماقبل کے گناہوں کو ختم کردیتی ہے، اور حج ماقبل کے گناہوں کو ختم کردیتا ہے)۔

لیکن اکمل نے شرح المشارق میں اس حدیث کے تحت ذکر کیا ہے کہ حربی کے تمام گناہ اسلام، ہجرت اور حج سے ختم ہوجاتے ہیں، حتی کہ اگر وہ قتل کرکے مال لے لے اور اسے دار الحرب میں جمع کرلے، پھر اسلام لے آئے تو ان میں سے کسی چیز پر اس کا مواخذہ نہیں ہوگا، اس بنیاد پر اس کی مراد کے حاصل کرنے میں اسلام کافی ہوگا، لیکن آپ ﷺ نے ہجرت اور حج کا ذکر، اس کی بشارت کی تائید اور اس کی بیعت کی ترغیب کے لئے فرمایا، اس لئے کہ ہجرت اور حج مظالم کا کفارہ نہیں ہوتے، اور ان دونوں سے کبائر کی معافی کا یقین نہیں ہوسکتا، یہ دونوں صرف صغائر کے لئے کفارہ ہوتے ہیں، اور یہ کہنا جائز ہوگا کہ وہ کبائر بھی معاف ہوجاتے ہیں جو کسی کے حقوق میں سے نہیں ہیں، جیسا کہ ذمی کا اسلام لانا کبائر کو معاف کردیتا ہے، اسی طرح امام طیبی نے اپنی شرح میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ شارحین کا اس پر اتفاق ہے، نووی اور قرطبی نے بھی شرح مسلم میں اسی طرح ذکر کیا ہے۔

ابن عابدین نے کہا: شرح اللباب میں ہے کہ طیبی کا رجحان یہ ہے کہ حج سے کبائر اور مظالم معاف ہوجاتے ہیں، حنفیہ میں سے امیر بادشاہ جو طیبی کے قول کی طرف میلان رکھتے ہیں، اور شافعیہ میں سے ابن حجر مکی جنہوں نے جمہور کا قول اپنایا ہے، ان دونوں کے درمیان بڑا عجیب وغریب مباحثہ ہوا ہے، میں نے اس مسئلہ کی وضاحت میں ایک رسالہ لکھا ہے، فتح الباری کے ظاہر کلام میں مظالم کے معاف ہونے کی طرف میلان ہے، شرح السیر الکبیر میں امام سرخسی نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور قرطبی کا یہی مذہب ہے۔

قاضی عیاض نے کہا: یہ مظالم کے تعلق سے اس شخص پر محمول ہے جو توبہ کرلے اور ان کی ادائیگی سے عاجز ہو، حاصل یہ ہے کہ دین وغیرہ کی تاخیر اور نماز وزکاۃ وغیرہ کی تاخیر اللہ تعالی کے حقوق میں سے ہے، پس تاخیر کا گناہ صرف گذرے ہوئے کی طرف سے ساقط ہوجائے گا، اصل کی طرف سے نہیں، اور نہ ہی مستقبل کی تاخیر کی طرف سے ساقط ہوگا، انہوں نے اسے ترمذی اور لقانی سے نقل کیا ہے، ابن عابدین نے اس کو ظاہر قرار دیا ہے کہ عاجز ہونے کی صورت میں دین بھی ساقط ہوجائے گا جیسا کہ قاضی عیاض نے فرمایا ہے، لیکن قاضی عیاض کی جانب سے توبہ کرنے اور عاجز ہونے کی قید غیر ظاہر

(۱) حدیث: "من حج فلم يرفث ولم يفسق......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۸۲) اور مسلم (۲/ ۹۸۳) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أما علمت أن الإسلام يهدم ما كان قبله......" کی روایت مسلم (۱/ ۱۱۲) نے کی ہے۔

ہے، اس لئے کہ توبہ بذات خود کفارہ بنتی ہے اور اس سے صرف اللہ کا حق ساقط ہوتا ہے، بندہ کا حق نہیں، پس متعین ہوگیا کہ ساقط کرنے والا حج ہے جیسا کہ احادیث کا تقاضا ہے [۱]۔

ابن نجیم نے کہا: صحیح یہ ہے کہ حج کبائر کا کفارہ نہیں ہوتا، اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ حج ان کا کفارہ ہوجاتا ہے ان کی مراد یہ نہیں ہے کہ اس کے ذمہ جو عبادات لازم ہوئیں اور جنہیں اس نے ترک کردیا ان کی قضا اور مظالم اور دین ساقط ہوجاتے ہیں، بلکہ مراد صرف یہ ہے کہ اس کی تاخیر کے گناہ کا کفارہ ہوتا ہے، پس جب وہ اس سے فارغ ہوجائے تو اس پر لازم ہونے والی چیزوں کی قضا کا مطالبہ اس سے کیا جائے گا اگر وہ قدرت کے باوجود انجام نہ دے، تو اب وہ دوسرے کبیرہ کا مرتکب ہوجائے گا [۲]، یہ مسئلہ ظنی ہے، لہذا یقین کے ساتھ یہ بات نہیں کہی جائے گی کہ حج اللہ کے حقوق میں سے کبائر کا کفارہ بن جائے گا چہ جائیکہ وہ بندوں کے حقوق کا کفارہ ہو [۳]۔

اہل کبائر کے لئے رسول اللہ ﷺ کی شفاعت اور جہنم میں ان کا ہمیشہ نہ رہنا:

۱۸- نبی کریم ﷺ کو جو مخصوص شفاعتیں حاصل ہیں ان میں ایسے لوگوں کے حق میں آپ کی شفاعت ہے جو اپنے اعمال کی وجہ سے جہنم کے مستحق ہوچکے ہوں گے، آپ ان لوگوں کے حق میں سفارش کریں گے تو وہ جہنم میں داخل نہیں ہوں گے، یہ اہل سنت کا مذہب ہے۔

سیوطی نے ''الخصائص الکبریٰ'' میں یقین کے ساتھ کہا ہے کہ یہ شفاعت رسول اللہ ﷺ کی خصوصیات میں سے ہے، لیکن قاضی اور ابن السبکی نے ایسی شفاعت کو رسول اللہ ﷺ کی خصوصیت نہیں بتایا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۲۲، ۶۲۳۔

(۲) رسالۃ الصغائر والکبائر لابن نجیم بشرح السیواسی / ۵۴۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۲۴ بحوالہ عن البحر الرائق۔

ہے، عز بن عبد السلام نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ ملائکہ، انبیاء کرام اور مومنین اس میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ شریک ہوں گے۔

یہ شفاعت اس شفاعت عامہ یا شفاعت عظمیٰ کے علاوہ ہے جو محشر کے بعد لوگوں کے درمیان فیصلہ کے لئے ہوگی، وہ شفاعت تمام مخلوق کے لئے عام ہوگی، اور اس پر امت کا اتفاق ہے کہ یہ شفاعت رسول اللہ ﷺ کی خصوصیت ہے [۱]۔

اشعری نے کہا: مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو ایک شفاعت حاصل ہے، اور کبیرہ کا ارتکاب کرنے والے گنہ گاروں کے لئے ہوگی [۲]۔

اہل کبائر کے حق میں رسول اللہ ﷺ کی شفاعت پر انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: **"شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي"** [۳] (میری شفاعت میری امت میں سے اہل کبائر کے لئے ہوگی)۔

ابن ابی العز نے کہا: اہل کبائر کے حق میں رسول اللہ ﷺ کی شفاعت کے باب میں احادیث تواتر کی حد تک پہنچی ہوئی ہیں لیکن اس کا علم خوارج اور معتزلہ سے مخفی رہ گیا ہے [۴]۔

تفصیل اصطلاح ''شفاعۃ'' (فقرہ/ ۶) میں ہے۔

(۱) شرح العقیدہ الطحاویہ/ ۱۶۵، ۱۶۷، لوامع الأنوار للسفارینی ۲/ ۲۱۸۔

(۲) الإبانہ للأشعری/ ۲۹۴۔

(۳) حدیث انس: "شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي....." کی روایت ترمذی (۴/ ۶۲۵) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۴) شرح العقیدہ الطحاویہ لابن ابی العز/ ۱۶۵۔

کبد

دیکھئے: ''أطعمة''۔

کبر

تعریف:

۱- ''کبر'' (کاف کے زیر اور با پر سکون کے ساتھ) اہل لغت کے نزدیک عظمت یعنی بڑائی کے معنی میں ہے[1]، ''کبر الشيء'' کا مطلب شی کا بڑا حصہ ہے[2]، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَالَّذِيْ تَوَلّٰى كِبْرَهٗ مِنْهُمْ لَهٗ عَذَابٌ عَظِيْمٌ''،[3] (اور جس نے ان میں سے سب سے بڑا حصہ لیا اس کے لیے سزا بھی (سب سے بڑھ کر) سخت ہے) یعنی اس کے بڑے حصہ کو اٹھایا، اصطلاح میں امام غزالی نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ نفس کے اندر ایک اخلاقی وصف ہے، یعنی جس کے مقابلہ میں تکبر کیا جائے اس سے اپنے کو بڑا سمجھ کر آرام وسکون پانا ہے۔

ابن قیم نے اس کی تعریف کی ہے کہ یہ ایک باطنی اخلاق ہے جو ایسے اعمال سے صادر ہوتا ہے جو اعمال اس کا ثمرہ ہوتے ہیں، اس طرح یہ اخلاق اعضاء پر ظاہر ہوتا ہے، اور یہ اخلاق خود پسندی ہے جو اس کے خلاف ہوتی ہے جس کے مقابلہ میں تکبر کیا جائے، یعنی وہ اپنے آپ کو صفات کمال میں دوسرے سے بڑھ کر سمجھتا ہے۔

رسول اللہ ﷺ کی سنت میں: اپنے کو بڑا سمجھتے ہوئے حق کو قبول

---

(۱) الصحاح لإسماعیل بن حماد الجوہری۔

(۲) المشوف المعلم فی ترتیب الإصلاح علی حروف المعجم لأبی البقاء العکبری مادہ: ''کبر''، تحقیق یاسین السواس، طبع جامعہ أم القری۔

(۳) سورۂ نور ر۱۱۔

نہ کرنا اور لوگوں کو حقیر سمجھنا کبر ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "الكبر بطر الحق وغمط الناس"[1] (کبر حق کو قبول نہ کرنا اور لوگوں کو حقیر سمجھنا ہے)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-کبریاء:

۲- راغب اصفہانی نے کہا: کبریاء اپنے کو اطاعت وفرمانبرداری سے برتر سمجھنا ہے، اللہ کے علاوہ کوئی دوسرا اس کا مستحق نہیں ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَلَهُ الْكِبْرِيَاءُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ"[2] (بس اسی کے لئے آسمانوں اور زمین میں بڑائی ہے اور وہی زبردست ہے، حکمت والا ہے)، حدیث شریف میں ہے: "قال الله: الكبرياء ردائي، والعظمة إزاري، فمن نازعني واحداً منهما قذفته في النار"[3] (اللہ تعالیٰ نے فرمایا: کبریاء میری چادر ہے، اور عظمت میرا ازار ہے، پس جو شخص بھی ان دونوں میں سے کسی کے بارے میں مجھ سے جھگڑا کرے گا تو میں اسے جہنم میں پھینک دوں گا)، جبکہ ابو ہلال عسکری کی رائے ہے کہ کبریاء کا مطلب عزت اور حکومت ہے، کبر سے اس کا تعلق نہیں ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ"[4] (اور ملک میں بڑائی تم دونوں کے لئے ہو جائے) یعنی حکومت، اقتدار اور غلبہ ہے[1]۔

ب-عُجب:

۳- کسی چیز پر عجب، اس پر فخر اور خوشی کی زیادتی ہے، کہا جاتا ہے، "فلان معجب بنفسه"، جبکہ وہ اپنی خصلتوں پر مسرور ہو اور عجب کا کبر سے کوئی تعلق نہیں ہے، علی بن عیسی نے کہا: نفس کا کسی ایسی فضیلت پر یقین رکھنا جو اس میں ہونا چاہئے لیکن نہ ہو عجب ہے[2]، لیکن یہ کبر تک لے جاتا ہے، اس لئے کہ یہ کبر کا ایک سبب ہے[3]۔

ابن حجر ہیتمی نے کہا: عجب نعمت کو عظیم سمجھنا اور اسی پر متوجہ رہنا اور اللہ کی طرف اس کی نسبت کرنے کو بھول جانا ہے[4]۔

ابو حامد غزالی نے ذکر کیا ہے اور ابن قیم جوزی نے ان کی موافقت کی ہے کہ کبر اور عجب میں ایک فرق ہے، وہ کہتے ہیں کہ عجب خود پسند شخص کے علاوہ کا تقاضا نہیں کرتا ہے، حتی کہ اگر یہ فرض کیا جائے کہ انسان تنہا پیدا کیا گیا ہے، تو یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ وہ خود پسند ہوگا، لیکن یہ تصور نہیں ہو سکتا کہ وہ متکبر ہوگا، الا یہ کہ اس کے ساتھ دوسرا شخص ہو اور وہ خود کو اس سے بڑا سمجھے[5]۔

ج-جبر:

۴- جبر غلبہ کے ساتھ بڑا سمجھنا ہے، جبروت کا لفظ جبر سے زیادہ بلیغ ہے، اس لئے کہ واؤ اور تا مبالغہ کے لئے ہیں، جیسے ملک اور

---

(۱) حدیث: "الكبر بطر الحق وغمط الناس" کی روایت مسلم (۱/۹۳) نے کی ہے، نیز دیکھئے: إحیاء علوم الدین ۳/۱۶۳، مختصر منہاج القاصدین ص ۲۴۶۔

(۲) سورۂ الجاثیہ/۳۸۔

(۳) حدیث: "قال الله: الكبرياء ردائي......" کی روایت ابوداؤد (۴/۳۵۰، ۳۵۱) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور اس کی اصل صحیح مسلم (۴/۲۰۲۳) میں ہے۔

(۴) سورۂ یونس/۷۸۔

---

(۱) الفروق فی اللغہ لابی ہلال العسکری ص ۲۴۱، المفردات للراغب الأصفہانی، جامع البیان للطبری ۱/۲۲۸۔

(۲) الفروق فی اللغہ ص ۲۴۳۔

(۳) مختصر منہاج القاصدین ص ۲۵۴۔

(۴) الزواجر عن اقتراف الکبائر ص ۴۷۔

(۵) إحیاء علوم الدین ۳/۳۴۳، مختصر منہاج القاصدین ص ۲۴۷۔

ملکوت [۱]، نووی نے کہا: جبروت کبر، بڑائی، برتری اور غلبہ ہے، جبار وہ شخص ہے جو متکبر، لالچی اور بد اخلاق ہو [۲]، دوسرے پر غالب شخص کو بھی "جبار" کہا جاتا ہے، جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے کہا: "نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ" [۳] (ہم خوب جانتے ہیں جو کچھ یہ کہہ رہے ہیں اور آپ ان پر جبر کرنے والے (بنا کر) نہیں (بھیجے گئے) ہیں)، ابن کثیر نے ابوعمران جونی اور قتادہ سے نقل کیا ہے کہ ان دونوں حضرات نے کہا: جباروں کی نشانی ناحق قتل کرنا ہے [۴]۔

راغب اصفہانی نے کہا: جبار وہ ہے جو اپنی کمی کی تلافی کرنے کے لئے ایسی بلند مقامی کا دعوی کرتا ہے جس کا وہ مستحق نہیں [۵]، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول: "وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ" [۶] (اور انہوں نے فیصلہ چاہا اور ہر سرکش ضدی نامراد ہوا)، کبر جبر سے عام ہے۔

شرعی حکم:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کبر گناہ کبیرہ ہے، ذہبی نے اس کا تذکرہ کیا ہے [۷]۔

قرطبی نے آیت کریمہ: "وَلاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ" [۸] (اور عورتیں اپنے پیر زور سے نہ رکھیں کہ ان کا مخفی زیور معلوم ہو جائے) کی تفسیر میں کہا ہے: مردوں میں سے جو اپنی چپل بجائے، اگر عجب میں ایسا کرے تو حرام ہے، اس لئے کہ عجب کبیرہ گناہ ہے [۱]، کیونکہ اللہ کے رسول علیہ کا ارشاد ہے: **"لایدخل الجنة من کان فی قلبه مثقال ذرة من کبر"** [۲]، جس شخص کے دل میں رائی کے دانہ کے برابر کبر ہو وہ جنت میں داخل نہیں ہوگا، آپ علیہ کا جملہ "مثقال ذرة" کم اور زیادہ کبر دونوں کو شامل ہے، پس کبر کی رخصت نہیں ہوگی خواہ کتنا ہی معمولی ہو، شوکانی نے کہا: اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ کبر جنت میں داخل ہونے سے مانع ہے، اگرچہ وہ انتہائی کم ہو [۳]۔

اگر کبر نفسیاتی وصف ہو، یعنی کسی نیک خصلت میں دوسرے پر بڑائی کا قصد ہو تو اس کبر یعنی تکبر کی یا تو ضرورت ہوگی، یا ضرورت نہ ہوگی۔

اگر اس کی ضرورت ہو تو یہ محمود ہوگا، جیسے ظالمین پر اور دشمنان خدا کفار و محاربین وغیرہ پر تکبر، اسی لئے جنگ میں دشمن کو دہشت زدہ کرنے کے لئے گھمنڈ کرنا جائز ہے [۴]۔

اگر اس کی ضرورت نہ ہو تو یا تو اس کے اندر تکبر کی نیت بھی ہوگی یا تکبر کی نیت نہیں ہوگی، اگر تکبر کی نیت ہو تو وہ کبیرہ گناہ ہے، اور اگر تکبر کی نیت نہ ہو تو وہ عمل یا تو متکبرین کا شعار ہوگا یا نہیں، اگر وہ عمل متکبرین کے شعار میں سے ہو جیسے منہ ٹیڑھا کرنا، مٹک کر چلنا، ازار نیچے لٹکانا وغیرہ تو یہ عمل مکروہ ہوگا، اور اگر وہ عمل متکبرین کا شعار نہ ہو، جیسے ٹیک لگا کر کھانا کھانا، آستین چڑھانا وغیرہ تو اس میں کوئی حرج

---

(۱) الفروق فی اللغۃ ر ۲۴۲۔
(۲) تحریر التنبیہ لیحیی بن شرف النووی ص ۳۵۵، ۳۵۹ تحقیق محمد رضوان وفائز الدایہ، طبع دار الفکر ۱۴۱۰ھ دمشق۔
(۳) سورۂ ق ر ۴۵۔
(۴) تفسیر ابن کثیر ۴ر ۹۷ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت۔
(۵) المفردات مادہ: "جبر"۔
(۶) سورۂ ابراہیم ر ۱۵۔
(۷) الکبائر للذہبی رص ۶۷۔
(۸) سورہ نور ر ۳۱۔

---

(۱) الجامع لأحکام القرآن لمحمد بن أحمد الأنصاری القرطبی ۱۲ر ۲۳۸ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت۔
(۲) حدیث: "لا یدخل الجنة......" کی روایت مسلم (۱ر ۹۳) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔
(۳) نیل الأوطار لمحمد بن علی الشوکانی ۲ر ۱۰۹ طبع دار الجیل بیروت۔
(۴) الروض المربع بحاشیہ ابن القاسم العاصمی ۱ر ۵۱۵۔

نہیں ہے، فتاوی ہندیہ میں کہا ہے: حاصل یہ ہے کہ جو کوئی عمل تکبر کے طور پر ہو وہ مکروہ ہوگا، اور اگر کسی ضرورت یا حاجت کی وجہ سے ہو تو مکروہ نہیں ہوگا (۱)، اس لحاظ سے اگر کوئی شخص عمدہ اور خوبصورت کپڑے تکبر کی نیت کے بغیر پہنے تو اس پر گناہ نہیں ہوگا، شوکانی نے کہا: میرے علم کے مطابق اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے (۲)، بلکہ اگر کوئی شخص عمدہ کپڑے تکبر کی نیت سے نہیں بلکہ اس نیت سے پہنے کہ جب وہ لوگوں کو نیک باتوں کا حکم دے گا اور بری باتوں سے روکے گا تو سامعین کے دلوں میں اس کی ایک وقعت ہوگی، تو اس پر اسے ثواب ملے گا، شوکانی نے کہا: اعمال کا دارومدار نیت پر ہے، پس جس شخص کو عمدہ کپڑے پہننے میں تکبر سے اطمینان نہ ہو اس کا تواضع اور کسر نفس کی خاطر معمولی کپڑا پہننا ایسے نیک مقاصد میں سے ہے جس پر اجر وثواب ملتا ہے، اور جب نفس کے اندر تکبر آمیز بڑائی در آنے کا اندیشہ نہ ہو تو دینی مقاصد کی خاطر عمدہ کپڑے پہننا جیسے ان لوگوں میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر مقصود ہو، جو باحیثیت لوگوں کی طرف ہی متوجہ ہوتے ہیں تو یہ بھی باعث اجر ہے، البتہ اس میں یہ قید ضروری ہے کہ لباس ایسا ہو جو شرعاً حلال ہو (۳)۔

کبر کے مظاہر:

۶- کبر انسان کے اندر ایک نفسیاتی وصف ہے، اس کے بے شمار مظاہر ہیں (۴) ان میں سے چند یہ ہیں:

الف- منہ ٹیڑھا کرنا، یعنی گردن گھمانا اور تکبر کی وجہ سے نفرت سے منہ پھیر لینا (۱)، یہ متکبرین کی صفات میں سے ہے، اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمایا، چنانچہ ارشاد باری ہے: "وَلاَ تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلاَ تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا، إِنَّ اللّٰهَ لاَ يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ" (۲) (اور لوگوں سے اپنا رخ مت پھیر اور زمین پر اکڑ کر مت چل، بے شک اللہ کسی تکبر کرنے والے فخر کرنے والے کو پسند نہیں کرتا)۔

ب- مٹک کر چلنا، یعنی رفتار میں بڑائی اور تکبر ظاہر کرنا، یہ حرام ہے، ارشاد ہے: "وَلاَ تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولاً، كُلُّ ذٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا" (۳) (اور نہ زمین پر اترا کر چلا کر، تو نہ زمین کو پھاڑ سکتا ہے اور نہ پہاڑوں کی لمبائی کو پہنچ سکتا ہے، یہ سارے برے کام تیرے پروردگار کے نزدیک بالکل ناپسند ہیں) اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "بينما رجل يمشي في حلة تعجبه نفسه مرجل شعره إذ خسف الله به، فهو يتجلجل إلى يوم القيامة" (۴) (ایک شخص اپنے لباس میں مگن وخوش چلا جا رہا تھا، اپنے بال آراستہ کر رکھا تھا کہ اچانک اللہ نے اسے زمین میں دھنسا دیا، تو وہ قیامت تک دھنستا رہے گا)۔

اور گھمنڈ جس طرح عمدہ لباس سے ہوتا ہے اسی طرح گھروں کے بستر اور عمدہ گاڑیوں کی سواری سے بھی ہوتا ہے، فتاوی ہندیہ میں ہے:

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳۵۹/۵ طبع دار إحیاء التراث العربی طبع سوم بیروت ۱۴۰۰ھ۔

(۲) نیل الأوطار ۱۰۹/۲، نیز دیکھئے: الفتاوی البزازیہ لابن البزاز الکردری ۳۶۸/۶ مطبوعہ بہامش الفتاوی الہندیہ، الفتاوی الہندیہ ۳۳۶/۵۔

(۳) نیل الأوطار ۱۱۰/۲۔

(۴) إحیاء علوم الدین ۳۲۳/۳۔

---

(۱) المفردات للراغب الأصفہانی۔

(۲) سورۂ لقمان/ ۱۸۔

(۳) سورۂ اسراء/ ۳۷، ۳۸۔

(۴) حدیث: "بینما رجل یمشی فی حلة تعجبه نفسه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۵۸/۱۰) اور مسلم (۱۶۵۳/۳) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

دروازہ پر پردہ لٹکانا مکروہ ہے، کیونکہ وہ زینت اور تکبر ہے[۱]۔

البتہ جنگ میں تکبر کی رخصت ہے جیسا کہ گذرا۔

ج- اپنے سے کم درجہ کے لوگوں کے ساتھ ہم نشینی سے گریز، جیسا کہ مشرکین نے رسول اللہ ﷺ کے غریب اصحاب حضرت سلمانؓ، حضرت صہیبؓ، حضرت بلالؓ اور حضرت خبابؓ وغیرہ کے ساتھ بیٹھنے سے گریز کیا تھا، اور رسول اللہ ﷺ سے کہا تھا: اگر آپ ان لوگوں کو اپنے پاس سے ہٹادیں تو ہم آپ کے پاس آسکتے ہیں اور آپ کی مجلس میں بیٹھ سکتے ہیں، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے روایت ہے، فرماتے ہیں: "**كنا مع النبي ﷺ ستة نفر، فقال المشركون للنبي ﷺ: اطرد هؤلاء لا يجترئون علينا، قال: وكنت أنا وابن مسعود ورجل من هذيل وبلال ورجلان لست أسميهما، فوقع في نفس رسول الله ﷺ ما شاء الله أن يقع، فحدث نفسه، فأنزل الله عزوجل: وَلاَ تَطْرُدِ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَدٰوةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيْدُوْنَ وَجْهَهُ**"[۲] (ہم چھ افراد نبی کریم ﷺ کے پاس تھے، مشرکین نے نبی کریم ﷺ سے کہا: ان لوگوں کو ہٹا دیجئے، تاکہ یہ ہم پر جرأت نہ کریں، راوی کہتے ہیں: میں، ابن مسعودؓ، قبیلۂ ہذیل کا ایک شخص، بلال اور دو مزید افراد تھے جن کے نام مجھے نہیں معلوم، رسول اللہ ﷺ کے دل میں اللہ نے جو چاہا خیال گزرا، آپ نے دل میں سوچا، تو یہ آیت نازل ہوئی: "**وَلاَ تَطْرُدِ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَدٰوةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيْدُوْنَ وَجْهَهُ**" (اور ان لوگوں کو نہ نکالئے جو اپنے پروردگار کو صبح وشام پکارتے ہیں، خاص اسی کی رضا کا قصد کرتے ہوئے))۔

ساتھ بیٹھنے سے گریز کرنے میں ملاقات سے گریز کرنا بھی داخل ہے، اس لئے کہ جو شخص تکبراً کسی کے ساتھ بیٹھنے سے گریز کرے گا، وہ اس سے ملاقات کرنے سے بھی گریز کرے گا[۱]۔

د- مال یا منصب وغیرہ میں اپنے سے کم درجہ شخص کو حقیر سمجھتے ہوئے اس کے ساتھ سلام یا مصافحہ سے گریز کرنا۔

ھ- اس طرح چلنا کہ اس کے متبعین پیچھے پیچھے چلیں: یہ مکروہ ہے کہ کوئی شخص اس طرح چلے کہ اس کے پیچھے اس کے متبعین یعنی فوجی، تلامذہ یا حمایتی لوگ چل رہے ہوں، بشرطیکہ اس سے تکبر مقصود ہو[۲]۔

و- اپنے متبعین کے ساتھ سوار ہوکر چلنا: یہ مکروہ ہے کہ کوئی شخص تکبر کے ارادہ سے اس طرح سوار ہوکر چلے کہ اس کے لوگ اس کے ساتھ ساتھ پیدل چل رہے ہوں[۳]۔

ز- اپنے احترام کے لئے کھڑا ہونا پسند کرنا: اس کی دو صورتیں ہیں: اول: وہ بیٹھا ہو اور لوگ اس کے پاس کھڑے ہوں، یہ ممنوع ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من سره أن يتمثل له الرجال قياما فليتبوأ مقعده من النار**"[۴] (جس شخص کو اس سے خوشی ہوتی ہو کہ لوگ اس کے سامنے کھڑے رہا کریں وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالے) یہ اہل عجم اور متکبرین کا طریقہ ہے۔

دوم: کسی انسان کی آمد پر کھڑا ہونا، سلف ایسا نہیں کرتے تھے، حضرت انسؓ نے فرمایا: "**لم يكن شخص أحب إليهم –أي إلى الصحابة– من رسول الله ﷺ، قال: وكانوا إذا**

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۹۔
(۲) حدیث سعد بن ابی وقاص: "كنا مع النبي ﷺ ستة نفر......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۸۷۸) نے کی ہے۔
سورۂ انعام/ ۵۲۔

(۱) مختصر منہاج القاصدین رص ۲۳۲۔
(۲) إحیاء علوم الدین ۳/ ۳۳۲۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۶۰۔
(۴) حدیث: "من سره أن يتمثل له الرجال قياماً......" کی روایت ترمذی (۵/ ۹۱) نے حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

رأوه لم يقوموا لما يعلمون من كراهيته لذلك''[1] (صحابہ کرام کے نزدیک رسول اللہ ﷺ سے زیادہ محبوب کوئی نہیں تھا، لیکن آپ ﷺ کو دیکھ کر صحابہ کھڑے نہیں ہوتے تھے، کیونکہ انہیں معلوم تھا کہ آپ ﷺ اسے ناپسند فرماتے ہیں)۔

علماء نے کہا ہے: والدین، امام عادل اور اہل فضل لوگوں کے لئے کھڑا ہونا مستحب ہے، اہل فضیلت کے درمیان یہ شعار بن چکا ہے، تو جو کوئی کسی ایسے شخص کے لئے کھڑا نہ ہو جو اس کا مستحق ہو تو بہت ممکن ہے کہ اس طرز عمل کو اہانت اور اس کے حق میں کوتاہی پر محمول کیا جائے اور اس کی وجہ سے کینہ پیدا ہو، لیکن کھڑے ہونے والے کے حق میں یہ استحباب اس بات سے مانع نہیں ہے کہ جس کے لئے کھڑا ہوا جا رہا ہے وہ اسے ناپسند کرے، اور یہ خیال رکھے کہ وہ اس کا اہل نہیں ہے[2]۔

ح- کھانے میں امتیاز کرنا: فتاوی ہندیہ میں ہے کہ انسان کے لئے یہ مکروہ ہے کہ درمیان کی روٹی کھائے اور کنارے کے حصے دوسرے کے لئے چھوڑ دے، اس لئے کہ اس میں تکبر ہے[3]، اسی طرح مکروہ ہے کہ سفید روٹی تو خود کھائے اور اپنے غلاموں کو گندمی رنگ کی کھلائے[4]۔

ط- ٹیک لگا کر کھانا: اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ تکبر کی نیت سے ٹیک لگا کر کھانا حرام ہے، اگر تکبر نہ ہو تو مکروہ ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض فقہاء نے مکروہ کہا ہے، اس لئے کہ یہ متکبرین کا عمل ہے، اور یہ اصلاً عجم کے بادشاہوں کا عمل تھا، الا یہ کہ انسان کے ساتھ کوئی ایسا مانع موجود ہو کہ اس کے ساتھ ٹیک

(۱) حدیث: ''لم يكن شخص أحب إليهم......'' کی روایت ترمذی (۵/ ۹۰) نے کی ہے، اور کہا: اس سند سے حدیث حسن صحیح غریب ہے۔

(۲) مختصر منہاج القاصدین ص ۲۳۰۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۶۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۹۔

لگائے بغیر کھانا نہ کھا سکتا ہو تو اس کے لئے یہ مباح ہوگا، بعض دوسرے فقہاء نے اسے مباح قرار دیا ہے، بعض سلف سے ٹیک لگا کر کھانے کا جواز منقول ہے، جبکہ ابراہیم نخعی نے سلف سے نقل کیا ہے کہ وہ ٹیک لگا کر کھانے کو ناپسند کرتے تھے، لیکن اس کی علت ان کا یہ اندیشہ تھا کہ پیٹ نکل آئے گا[1]، اس سلسلہ میں اصل رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ''**إني لا آكل متكئا**''[2] (میں ٹیک لگا کر نہیں کھاتا ہوں)۔

ی- درندہ جانوروں کی کھال پہننا: درندہ جانور جیسے چیتے اور درندوں کی کھالوں کو تکبر کے طور پر پہننا حرام ہے[3]، اور جب ان کو پہننا حرام ہے تو تکبر کے طور پر انہیں ایسے گھروں میں بچھانا بھی حرام ہے جن میں وہ مہمانوں کا استقبال کرتا ہو، لیکن اس کو مصلی بنانے اور زین پر چڑھانے میں کوئی حرج نہیں ہے[4]۔

ک- ٹخنوں سے نیچے تک کپڑے کو لٹکانا: اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ تکبر اور گھمنڈ میں ٹخنوں سے نیچے تک کپڑے لٹکانا حرام ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''**من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة**''[5] (جو شخص تکبر میں اپنے کپڑوں کو گھسیٹتا پھرے اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی طرف نظر نہیں فرمائے گا)۔ اسی طرح فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ضرورت کی وجہ

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۷، نیل الأوطار ۹/ ۴۴، ۴۵۔

(۲) حدیث: ''إنی لا آكل متكئا'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۴۰) نے حضرت ابو جحیفہؓ سے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن القاسم العاصمی علی الروض المربع ۱/ ۵۱۵ طبع سوم ۱۴۰۵ھ۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۳، اور المصباح میں ہے: وثر الشيء (پیش کے ساتھ) وثارةً: نرم ہوا، اسی سے (میثرة) السرج ہے۔

(۵) حدیث: ''من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۵۴) اور مسلم (۳/ ۱۶۵۲) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

سے ٹخنوں سے نیچے کپڑے لٹکانا مباح ہے، جیسے یہ کہ کسی کی پنڈلی پتلی ہو[۱]، لہذا جب تک دھوکہ مقصود نہ ہو کراہت نہیں ہوگی۔

تکبر و گھمنڈ اور ضرورت کے بغیر ٹخنوں سے نیچے کپڑے لٹکانے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کا مذہب ہے کہ یہ مکروہ تنزیہی ہے[۲]۔

ل- پسینہ اور وضو کے پانی کو کپڑے سے پوچھنا: حنفیہ نے اسے مکروہ بتایا ہے کہ کوئی شخص اپنا مخصوص تولیہ ساتھ ہی رکھے جس سے وہ اپنا پسینہ پوچھے اور اپنے اعضاء سے وضو کا پانی خشک کرے یا اس میں ناک صاف کرے، بشرطیکہ ایسا تکبر کی نیت سے کرے، لیکن اگر تکبر کی نیت نہ ہو تو کوئی کراہت نہیں ہے [۳]۔

تکبر کا علاج:

۷- ابن قیم جوزی نے فرمایا: تکبر ہلاک کرنے والی چیزوں میں سے ہے اور اس کا علاج فرض عین ہے، اس کے علاج کے دو طریقے ہیں:

اول: اس کی جڑ کاٹ دی جائے اور اس کے درخت کو اکھاڑ دیا جائے، اس طرح کہ انسان اپنی ذات کو اور اپنے رب کو پہچان لے، اگر انسان اپنی ذات کو اچھی طرح پہچان لے تو وہ سمجھ لے گا کہ ہر ذلیل سے بڑھ کر ذلیل وہ خود ہے، اور اس کے لئے اتنا کافی ہے کہ وہ اپنے اصل وجود پر غور کرے کہ کس طرح وہ عدم کے بعد مٹی سے وجود میں آیا، پھر اس نطفہ سے بنا جو پیشاب کے مقام سے نکلتا ہے، پھر خون کے لوتھڑے سے پھر گوشت کے لوتھڑے سے بنا، تب جا کر وہ

(۱) شرح منتہی الإرادات للبہوتی ۱/ ۱۴۹ طبع دار الفکر، الروض المربع ۱/ ۵۱۶۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۸۵ طبع سوم، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۳، نیل الأوطار ۲/ ۱۱۲، عون الباری لصدیق بن حسن بن علی الحسینی القنوجی طبع قطر ۱۴۰۴ھ۔

(۳) الہدایہ شرح بدایۃ المبتدی لعلی المرغینانی ۴/ ۸۳ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، الفتاوی البزازیہ ۶/ ۳۶۹، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۳۔

ایک قابل ذکر چیز بنا جبکہ وہ محض ایسا بے جان جماد تھا جو نہ سن سکتا تھا نہ دیکھ سکتا تھا، جس میں نہ حس تھی اور نہ حرکت، اس طرح اس کا آغاز ہی زندگی سے قبل موت سے ہوا، اور طاقت سے قبل ضعف سے ہوا اور غنی سے قبل فقر سے ہوا، اسی کی جانب اشارہ کرتے ہوئے اللہ نے فرمایا: ”مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ، مِنْ نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ ثُمَّ السَّبِيْلَ يَسَّرَهُ“[۱] ((اللہ نے) اسے کس (حقیر) چیز سے پیدا کیا، نطفہ سے اسے پیدا کیا، پھر اسے انداز (مناسب) سے بنایا، پھر اس کے لئے راستہ آسان کردیا) اور فرمایا: ”فَجَعَلْنٰهُ سَمِيْعًا بَصِيْرًا“[۲] (پھر ہم نے اسے سننے والا اور دیکھنے والا بنایا)، پس اللہ نے اس کو موت کے بعد زندگی عطا فرمائی، اس کی بہترین صورت بنائی اور اس کو دنیا میں بھیجا، یہاں اسے کھلایا، پلایا، پہنایا، ہدایت دی، اور طاقت ور بنایا، تو جس شخص کے آغاز کی یہ حالت ہو اس کے اندر کس بنیاد پر تکبر اور فخر پیدا ہوسکتا ہے؟!!

پھر اس کے بعد بھی اگر اسے ہمیشہ باقی رہنے کا اختیار ملا ہوتا تو سرکشی کرنے کی ایک وجہ ہوتی، لیکن اس پر تو اللہ نے متضاد اخلاط کو اور خطرناک امراض کو مسلط فرمادیا ہے کہ جیسے ہی اس کی تعمیر ونشو ونما مکمل ہوتی ہے اچانک وہ گرنا اور ڈھہنا شروع ہوجاتا ہے، وہ اپنے لئے نہ نفع کا مالک ہے اور نہ نقصان کا، وہ ایک چیز کو یاد کرتا ہے پھر اچانک اسے بھول جاتا ہے، کسی چیز سے لذت آشنا ہوتا ہے تو اسے ختم کردیتا ہے، کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے لیکن اسے حاصل نہیں کرپاتا، پھر اسے اطمینان نہیں رہتا کہ کب اچانک اس کی زندگی چھین لی جائے۔

یہ اس کی درمیانی حالت ہے، وہ اس کے آغاز کی حالت تھی، آخری حالت وہ موت ہے جو اسے پھر ویسا ہی بے جان جمادات

(۱) سورۂ عبس/ ۱۸، ۲۰۔

(۲) سورۂ انسان/ ۲۔

بنا دیتی ہے جیسا وہ پہلے تھا، پھر اسے مٹی میں ڈال دیا جاتا ہے، جہاں وہ ایک بدبودار لاش بن جاتا ہے، اس کے اعضاء بوسیدہ ہوجاتے ہیں، اس کی ہڈیاں گل جاتی ہیں، اور کیڑے اس کے اعضاء کو کھانے لگ جاتے ہیں، یہاں تک کہ وہ ایسی مٹی بن جاتا ہے جس سے کوزے بنائے جاتے ہیں، اور عمارتیں تعمیر کی جاتی ہیں، پھر طویل بوسیدگی کے بعد اس کے متفرق اجزاء جمع کئے جائیں گے اور اس کو حساب کے لئے لے جایا جائے گا۔

دوم: جس شخص کے اندر نسب کی وجہ سے تکبر ہو، اسے جان لینا چاہئے کہ یہ تو دوسرے کے کمال پر فخر کرنا ہے، پھر وہ اپنے باپ دادا کے بارے میں سوچے، کہ باپ ایک ناپاک نطفہ ہے، اور دادا مٹی ہو چکے ہیں۔

اور جس کو حسن وجمال کی وجہ سے تکبر آئے اسے چاہئے کہ عقلمندوں کی طرح اپنے اندرون پر نظر ڈالے، جانوروں کی طرح اپنے ظاہر کو نہ دیکھتا رہے۔

اور جس کسی کو طاقت کی وجہ سے تکبر ہو اسے اچھی طرح یاد کر لینا چاہئے کہ اگر کسی تکلیف دہ نس کے مرض میں وہ مبتلا ہوجائے وہ تو ہر بے بس سے بڑھ کر بے بس ہوجائے گا، اور اگر کوئی کانٹا اس کے پاؤں میں چبھ جائے تو اس کو بے بس بنادے گا اور اگر ایک مچھر اس کے کان میں چلا جائے تو اسے بے چین کر کے رکھ دے گا۔

اور جس شخص کے اندر دولت وغنی کا تکبر ہو اسے یاد کرنا چاہئے کہ یہودیوں میں سے کچھ لوگ اس سے زیادہ غنی تھے، تو ایسے شرف کا کیا حاصل جو اس سے پہلے یہود کو حاصل رہا ہو، اور جسے ایک لمحہ میں چور اڑا لے جائے، پھر وہ ذلیل ومحتاج رہ جائے، اور اگر کسی کو علم کی وجہ سے گھمنڈ ہو تو اسے جان لینا چاہئے کہ اللہ کی حجت اس پر جاہل کے مقابلہ میں زیادہ مکمل ہے، اور اس ذمہ داری کا اندازہ لگائے جو اس پر عائد ہو رہی ہے، اس کی سنگینی دوسروں سے بڑھی ہوئی ہے جس طرح اس کا مقام دوسروں سے بڑھ کر ہے۔

اسے یہ بھی جان لینا چاہئے کہ تکبر ذات باری کے علاوہ کسی کے لئے زیبا نہیں ہے، اور اگر وہ تکبر کرے گا وہ اللہ کے نزدیک ناپسندیدہ ومبغوض ہوگا، اللہ تعالیٰ کو اس کی طرف سے تواضع کرنا پسند ہے، اسی طرح ہر سبب تکبر کا علاج اس کے نقیض کے ذریعہ کرے، اور تواضع اختیار کرے [1]۔

(۱) مختصر منہاج القاصدین ر ۲۵۱، اور اس کے بعد کے صفحات۔

کتاب

تعریف:

۱- کتاب لغت میں کتب کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''کتب الشئ یکتبہ کتبا و کتابا و کتابۃ'' اس کا استعمال کئی معانی میں ہوتا ہے، چند معانی درج ذیل ہیں:

الف- یکجا لکھی ہوئی چیز کا نام کتاب ہے، یہ معنی ازہری نے بیان کیا ہے۔

ب- کتاب اس تحریر کا نام ہے جو انسان لکھتا ہے اور دوسرے کے پاس بھیجتا ہے۔

ج- مکتوب اور جو کچھ اس میں لکھا گیا ہے اس کا نام ہے۔

د- اللہ تعالی کی طرف سے نازل کردہ کتاب پر بولا جاتا ہے، اس میں قرآن، توریت اور انجیل شامل ہوں گے۔

ھ- تمام صحیفوں کے مجموعہ کو کتاب کہتے ہیں [1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں کتاب وہ ہے جو مسائل پر مشتمل ہو خواہ کم ہوں یا زیادہ، خواہ ایک فن کے مسائل ہوں یا کئی فنون کے [2]۔

اہل اصول کے نزدیک کتاب قرآن کریم ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ'' [3]، فقہاء اس معنی میں استعمال کرتے ہیں چنانچہ استدلال میں کہتے ہیں: اس کی دلیل کتاب وسنت ہے [1]، حنفیہ کے نزدیک کتاب کا اطلاق امام قدوری کی مختصر پر ہوتا ہے، فقہاء کے نزدیک حکمی کتاب وہ ہے جس میں کسی غائب کے خلاف گواہان کی گواہی بغیر فیصلہ کے لکھی جاتی ہے، تاکہ جس قاضی کے نام وہ تحریر لکھی گئی ہے وہ اس کے مطابق فیصلہ کرے، ''اسے کتاب القاضی إلی القاضی'' کہتے ہیں [2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- سجل:

۲- لغت میں ''السجل'' کے معنی کتاب العہد (معاہدہ نامہ) وغیرہ اور کتاب القاضی ہیں، اس کی جمع سجلات ہے، کہتے ہیں: ''أسجلت للرجل إسجالاً'' میں نے اس کے لئے کتاب لکھی، ''سجل القاضی'' کا مطلب ہے قاضی نے فیصلہ کیا، حکم دیا اور رجسٹر میں اپنا فیصلہ درج کیا [3]۔

اصطلاح میں سجل قاضی کی اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں اس کا فیصلہ ہوتا ہے، حصکفی نے کہا: یہ فقہاء کے عرف میں ہے اور ہمارے عرف میں سجل وہ بڑی کتاب ہے جس میں لوگوں کے واقعات درج کئے جاتے ہیں۔

پس سجل کا لفظ کتاب سے خاص ہے، اس لئے کہ سجل مخصوص کتاب کے لئے بولتے ہیں [4]۔

ب- دفتر:

۳- دفتر لغت میں حساب کا رجسٹر ہے، دفتر ایک ساتھ کئی صحیفوں کے

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۲) الکلیات للکفوی ۳۸۶/۲۔

(۳) سورۂ نحل/۸۹۔

---

(۱) دیکھئے: البحر المحیط ۴۴۱/۱۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۴) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۳۵۱/۴، مغنی المحتاج ۳۸۹/۴۔

مجموعہ کو کہتے ہیں، دفتر ''دفاتر'' کا واحد ہے اس کا معنی کاپیاں ہے، یہ عربی لفظ ہے، ابن درید نے کہا: اس لفظ کا ''اشتقاق'' معلوم نہیں ہے [۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے [۲]۔

دفتر اور کتاب کے درمیان تعلق عموم اور خصوص مطلق کا ہے، دفتر کا لفظ کتاب سے عام ہے، دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ کتاب کے لفظ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ لکھی ہوئی چیز ہے اور دفتر کے لفظ سے نہیں معلوم ہوتا، کہا جاتا ہے: ''عندی دفتر بیاض'' (میرے پاس ایک سادہ دفتر ہے) یہ نہیں کہتے: ''عندي كتاب بياض'' (میرے پاس سادہ کتاب ہے) [۳]۔

ج- رسالہ:

۴- لغت میں ''رسالہ'' (راء پر زیر کے ساتھ) رسالہ (راء پر زبر کے ساتھ) کا اسم ہے، کہا جاتا ہے: ''رَسِلَ رَسَلاً ورَسَالَة'' یہ باب سمع سے ہے، اور کہا جاتا ہے: ''أرسلت رسولا'' میں نے اسے ایک پیغام کے ساتھ بھیجا جسے وہ ادا کرے گا [۴]۔

فقہاء اس لفظ کا استعمال کبھی پیغامبر [۵] کے معنی میں کرتے ہیں اور کبھی کتاب کے معنی میں کرتے ہیں [۶]۔

اس سے معلوم ہوا کہ کتاب اور رسالہ کے درمیان عموم اور خصوص کی نسبت ہے۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۲) قواعد الفقہ للبرکتی، المدونہ ۴/ ۴۲۱۔
(۳) الفروق فی اللغہ لابی ہلال العسکری ص ۲۴۱۔
(۴) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۵) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۷۵، المحلی علی المنہاج ۴/ ۲۲۶۔
(۶) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۸۔

کتاب سے متعلق احکام:

کتاب سے چند احکام متعلق ہیں جو اس کے استعمال کے اعتبار سے الگ الگ ہیں، یہ درج ذیل ہیں:

اول: کتاب بمعنی خط: یعنی دوسرے کے پاس کوئی تحریر کسی معاملہ سے متعلق یا کسی چیز کے مطالبہ کے لئے بھیجنا، یہ استعمال فقہ کے متعدد ابواب میں آتا ہے، بعض درج ذیل ہیں:

قاضی کے نام قاضی کا خط:

۵- فقہاء کا مذہب ہے کہ قاضی اپنے پاس ثابت ہونے والے ثبوت وغیرہ کی بابت دوسرے قاضی کے نام خط بھیج سکتا ہے، البتہ شرائط اور لزوم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اور تفصیل اصطلاح ''قضاء'' (فقرہ/ ۴۹، ۵۲، ۵۳) میں ہے۔

شوہر کا اپنی بیوی کے نام طلاق کی تحریر بھیجنا:

۶- اگر شوہر اپنی بیوی کے نام اس کی طلاق کا خط لکھے تو اگر وہ بیوی کو لکھے: اے فلانہ، تجھ کو طلاق ہے، یا لکھے: اس کو طلاق ہے، تو فوراً طلاق واقع ہوجائے گی، خواہ خط بیوی کو ملے یا نہ ملے، اس مسئلہ پر فقہاء کا اتفاق ہے [۱]، لیکن مالکیہ اور شافعیہ نے کہا: جب کوئی اپنی زوجہ کو لکھتے وقت طلاق کی نیت کرتے ہوئے لکھے تو طلاق واقع ہوجائے گی، اس لئے کہ مقصود کو سمجھانے میں تحریر بھی الفاظ کی طرح ایک طریقہ ہے اور اس کے ساتھ نیت وابستہ ہوگئی ہے، لیکن اگر وہ نیت نہ کرے تو طلاق واقع نہیں ہوگی، اس لئے کہ تحریر میں فسخ حکایت اور قلم اور روشنائی کا تجربہ کرنے وغیرہ کا احتمال ہے، شافعیہ

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۹، الشرح الکبیر علی حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۸۴، الخرشی ۴/ ۴۹، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۴، ۲۸۵، أسنی المطالب ۳/ ۲۷۷، المغنی ۷/ ۲۴۱۔

نے اضافہ کیا ہے کہ اگر لکھتے وقت وہ لکھی ہوئی تحریر پڑھے، تو طلاق صریح ہوجائے گی، لیکن اگر وہ کہے کہ نقل کرنے کی غرض سے طلاق کی نیت کے بغیر پڑھا تو اس سے قسم لے کر اس کی تصدیق کی جائے گی۔

مالکیہ میں سے ابن رشد نے کہا: اگر مشورہ طلب کرتے ہوئے یا تردد کے ساتھ لکھے، لیکن طلاق کی پختہ نیت کے ساتھ خط نکالے یا اس کی کوئی نیت نہ ہو تو طلاق واقع ہوجائے گی، اور اسے اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ اس نے طلاق کی نیت کی، لیکن اگر بغیر پختہ عزم کے طلاق لکھے، بلکہ تردد کے ساتھ یا مشورہ طلبی کی صورت میں لکھے لیکن خط کو نہ نکالے یا تردد کے ساتھ نکالے تو طلاق واقع نہیں ہوگی الا یہ کہ خط بیوی کو پہنچ جائے، اگر نہ پہنچے تو طلاق واقع نہ ہوگی [۱]۔

اگر طلاق معلق ہو تو جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ اگر شوہر بیوی تک خط پہنچنے پر طلاق کو معلق کرے مثلاً لکھے کہ اگر تم تک یہ خط پہنچے تو تم کو طلاق، تو طلاق واقع نہ ہوگی یہاں تک کہ خط بیوی کو پہنچ جائے، اس لئے کہ اس نے خط پہنچنے کی شرط پر وقوع طلاق کو معلق کیا ہے لہذا اس سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی جیسا کہ اگر وہ طلاق کو کسی اور شرط پر معلق رکھے [۲]۔

مالکیہ کے نزدیک یہی حکم ہے اگر حرف شرط ''إن'' ہو، اس لئے کہ حرف ''إن'' شرط میں صریح ہے، لہذا طلاق اس وقت واقع ہوگی جب خط بیوی کو پہنچ جائے، لیکن جب حرف شرط ''إذا'' ہو تو طلاق واقع ہونے کے وقت میں مالکیہ کا اختلاف ہے، دردیر، دسوقی اور خرشی کا مذہب ہے کہ طلاق فوراً واقع ہوجائے گی، جیسا کہ اگر وہ اپنی تحریر میں یوں کہے: تجھ کو طلاق ہے، یہ حکم اس لئے ہے کہ حرف شرط ''إذا'' محض ظرف کے لئے ہے، لہذا طلاق فوری واقع ہوجائے گی

(۱) الدسوقی ۲/ ۳۸۴، الخرشی ۴/ ۴۹۔
(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۹، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۵، المغنی ۷/ ۲۴۱۔

جیسے کہ کوئی شخص طلاق کو مستقبل پر مؤخر کرے۔

دسوقی نے مصطفیٰ رماصی سے نقل کیا ہے کہ اگر وہ لکھے: جب میرا خط تمہارے پاس پہنچے، تو اس صورت میں طلاق کا وقوع پہنچنے پر موقوف ہوگا یا نہیں اس میں اختلاف ہے اور پہنچنے پر موقوف ہونے کی رائے قوی ہے، کیونکہ ''إذا'' میں شرط کا معنی ہے [۱]۔

شیخ علیش نے ''منح الجلیل'' میں اس قول کو ظاہر و مشہور قرار دیا ہے کہ طلاق فوری واقع نہیں ہوگی بلکہ خط پہنچنے پر طلاق موقوف رہے گی [۲]۔

طلاق کی تحریر کو مٹانا:

۷- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ پہنچنے پر معلق طلاق کی تحریر اگر مٹ جائے یا پسینہ وغیرہ کی وجہ سے وہ اس طرح بگڑ جائے کہ اس کا پڑھنا ممکن نہ ہو تو طلاق واقع نہ ہوگی گرچہ خط پہنچ جائے، اس لئے کہ شرط خط کا پہنچنا ہے اور وہ نہیں پایا گیا، کیونکہ خط اس مضمون کا نام ہے جو اس میں لکھا گیا ہے [۳]۔

اگر صرف طلاق کی جگہ ختم ہوجائے اور مٹ جائے بقیہ حصہ پہنچ جائے تو طلاق واقع نہیں ہوگی، اس لئے کہ اسے نہ تو مکمل خط پہنچا ہے اور نہ اس خط کا مقصود اصلی، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے [۴]۔

حنفیہ نے کہا: اگر خط میں سے طلاق کا ذکر مٹا دے اور خط کو بھیج دے، اور اس میں اتنا کلام باقی رہے جو خط اور پیغام کہلا سکے تو طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ شرط یعنی خط کا بیوی کو پہنچنا پایا گیا [۵]۔

اگر جو کچھ خط میں ہے وہ مٹ جائے صرف طلاق کا ذکر رہ جائے،

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۸۴، الخرشی ۴/ ۴۹۔
(۲) منح الجلیل ۲/ ۲۳۸۔
(۳) بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۹، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۵، المغنی ۷/ ۲۴۱۔
(۴) مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۵، المغنی ۷/ ۲۴۱۔
(۵) بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۹۔

یا جو کچھ خط میں ہے اس کا کچھ حصہ پھٹ جائے اور صرف طلاق کا ذکر رہ جائے اور اسی کے مثل یہ ہے کہ خط کے ابتدائی اور آخری حصے جیسے تسمیہ اور تحمید نہ رہے اور خط کے مقاصد باقی رہ جائیں اور خط پہنچ جائے تو مقصود کے پہنچنے کی وجہ سے طلاق واقع ہو جائے گی، یہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے[۱]۔

بعض حنفیہ نے کہا: اگر تحریر طلاق کے علاوہ حصہ مٹا دے اور خط بھیج دے اور وہ اس کو مل جائے تو طلاق واقع نہیں ہوگی، اس کی بنیاد یہ ہے کہ محض طلاق پر مشتمل خط خط نہیں ہوگا، کمال ابن ہمام نے ''فتح القدیر'' میں یہ بات کہی ہے، پھر کہا ہے: یہ بات قابل غور ہے[۲]۔

۸- تحریر سے طلاق واقع ہونے میں مذاہب کے اندر مختلف فروعات ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

حنفیہ نے کہا: کسی کاغذ پر لکھے: اگر تمہارے پاس میری یہ تحریر آئے تو تم کو طلاق ہے، پھر اس جملہ کو دوسرے خط میں نقل کرے یا دوسرے شخص کو اسے نقل کرنے کا حکم دے، اسے املاء نہ کرائے، پھر بیوی کے پاس دونوں خط پہنچے تو قضاءً اس پر دو طلاق واقع ہو جائے گی، اگر وہ اقرار کرلے کہ یہ دونوں اس کے خط ہیں یا بیوی اس پر دلیل قائم کردے اور ان دونوں خطوط میں سے کوئی اس کے پاس پہنچ جائے تو دیانۃً ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور دوسرا خط باطل ہو جائے گا۔

اگر کسی دوسرے شخص سے بیوی کی طلاق کی تحریر لکھوائے، اور وہ شوہر کو وہ تحریر سنائے، شوہر خط لے کر اس پر مہر لگائے، پتہ لکھے اور اسے اس کے پاس بھیج دے تو خط پہنچنے پر بیوی کو طلاق واقع ہو جائے گی، بشرطیکہ شوہر یہ اقرار کرے کہ یہ اس کا خط ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے اگر وہ اس شخص سے کہے کہ یہ خط اس کو بھیج دو، یا اس سے کہے: اس کی ایک نقل لکھو اور وہ اس کو بھیج دو۔

لیکن اگر شوہر انکار کرے اور تسلیم نہ کرے کہ یہ اس کا خط ہے اور نہ بیوی اس پر دلیل قائم کرسکے کہ یہ اس کا خط ہے، البتہ شوہر معاملہ کو صحیح صحیح بیان کر رہا ہو تو طلاق نہ قضاء واقع ہوگی نہ دیانۃً، اسی طرح ہر وہ خط جس کو شوہر نے نہ اپنے ہاتھ سے لکھا ہو اور نہ بول کر لکھوایا ہو اس سے طلاق نہ ہوگی جب تک یہ اقرار نہ کرے کہ یہ اس کا خط ہے[۱]۔

کسی شخص کی ایک بیوی ہو جس کا نام زینب ہو، پھر وہ دوسرے شہر میں عائشہ نامی ایک خاتون سے شادی کرلے، اور اس کی خبر زینب کو پہنچے تو وہ زینب سے خوف محسوس کرتے ہوئے اسے یہ لکھے کہ: تمہارے علاوہ اور عائشہ کے علاوہ جو بھی میری بیوی ہو اس کو طلاق ہے، پھر وہ ''اور عائشہ کے علاوہ'' کے الفاظ مٹا دے اور خط زینب کو بھیج دے تو عائشہ کو طلاق نہیں ہوگی، ابن عابدین نے کہا: اسے چاہئے کہ جو تحریر مٹائی ہے اس پر گواہ بنالے تاکہ ایسا نہ ہو کہ صورت حال ظاہر ہو جائے اور قاضی عائشہ کی طلاق کا فیصلہ کردے[۲]۔

حنفیہ نے کہا: اگر اپنی بیوی کو طلاق کی تحریر لکھے پھر تحریر کا انکار کردے اور اس کے خلاف ثبوت مل جائے کہ اس نے اپنے ہاتھ سے تحریر لکھی تھی، تو قضاء دونوں کے درمیان تفریق کردی جائے گی، لیکن اگر اس نے طلاق کی نیت نہ کی ہو تو دیانۃً وہ اس کی بیوی باقی رہے گی، اور اگر اس کو لکھے: امابعد، تم کو طلاق ہے انشاء اللہ تعالی، تو اگر شرطیہ جملہ اس کی تحریر سے متصل لکھے تو طلاق نہیں ہوگی، اور اگر طلاق لکھے، پھر تھوڑی دیر رک کر لکھے: انشاء اللہ تو طلاق واقع ہو جائے گی، اس لئے کہ غائب شخص کے نام مکتوب الفاظ کی طرح ہے، اسی طرح خاصی

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۵، أسنی المطالب ۳/ ۲۷۸، المغنی ۷/ ۲۴۱۔
(۲) فتح القدیر ۳/ ۴۰۴ شائع کردہ دار إحیاء التراث۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۹۔
(۲) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۹۔

کے ''فتاوی کبری''اور''خلاصہ''میں ہے[۱]۔

شافعیہ نے کہا: اگر لکھے: جب تمہارے پاس میرے اس خط کا نصف حصہ پہنچے، پھر اس کے پاس پورا خط پہنچ جائے تو طلاق ہوجائے گی، اگر عورت طلاق کی تحریر ملنے کا دعوی کرے اور شوہر انکار کردے تو قسم لے کر شوہر کی تصدیق کی جائے گی، اگر عورت ثبوت پیش کردے کہ یہ خط شوہر کی تحریر ہے تو یہ ثبوت اسی وقت سنا جائے گا جب گواہ اس کی تحریر کو دیکھ لے اور گواہی کے وقت کے لئے اسے اپنے پاس محفوظ کرلے۔

اور اگر یوں لکھے: جب تم میرا خط پڑھوگی تو تمہیں طلاق ہے، اور بیوی پڑھنے والی ہے، چنانچہ اس نے خط پڑھ لیا تو طلاق ہوجائے گی، کیونکہ شرط پائی گئی ہے۔

شربینی خطیب نے کہا: نووی کی عبارت دو امور کی متقاضی ہے: اول اس کو تلفظ کرنے کی شرط، کیونکہ قراءت (پڑھنے) میں تلفظ آتا ہے، لیکن امام نے اس بات پر اتفاق نقل کیا ہے کہ اگر بیوی خط کا مطالعہ کرے اور اس کے مضمون کو سمجھ لے تو طلاق ہوجائے گی خواہ وہ کسی لفظ کا تلفظ نہ کرے، دوم: پورے خط کو پڑھنے کی شرط ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ مقصد کو پڑھ لینا کافی ہے، جیسا کہ اذرعی نے بحث کی ہے، تو کچھ تحریر کو پڑھنے کا حکم کچھ تحریر کے پہنچنے کی طرح ہے، اور اگر بیوی کے سامنے خط پڑھا جائے تو اصح قول میں طلاق نہیں ہوگی، کیونکہ بیوی کے پڑھنے کے امکان کے باوجود اس کا پڑھنا نہیں پایا گیا، اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ طلاق ہوجائے گی، اس لئے کہ مقصود خط کے مضمون سے اس کو آگاہ کرنا ہے، اور یہ پالیا گیا، اور اگر وہ پڑھنا نہ جانتی ہو اور شوہر اس بات کو جانتا ہو پھر اس کے سامنے خط پڑھا جائے تو طلاق ہوجائے گی، اس لئے کہ ان پڑھ کے حق میں پڑھنے کا مطلب خط کے مضمون سے آگاہی حاصل کرنا ہے، اور یہ بات پائی گئی، پڑھنے والی کا حکم اس کے برخلاف ہے، لیکن اگر شوہر کو بیوی کے حال کا علم نہ ہو تو ''الروضہ''اور اس کی اصل میں راجح قول کے مطابق طلاق نہیں ہوگی۔

اور اگر طلاق کو خط کے پہنچنے پر معلق کرے، پھر طلاق کے پہنچنے پر معلق کرے، پھر خط پہنچ جائے تو دو طلاق واقع ہوجائیں گی[۱]۔

حنابلہ نے کہا اگر وہ اپنی بیوی کو لکھے: ''جب تمہارے پاس میری طلاق پہنچے تو تمہیں طلاق ہے، پھر اس کو لکھے: جب تمہارے پاس میرا خط پہنچے تو تمہیں طلاق ہے، پھر اس کے پاس خط پہنچے تو اسے دو طلاق پڑے گی، اس لئے کہ خط کے پہنچنے میں دونوں صفتیں پائی گئیں، اور اگر کہے کہ میری مراد یہ تھی کہ جب تمہارے پاس میرا خط پہنچے تو تمہیں وہی طلاق واقع ہوگی جس طلاق کو میں نے معلق کیا تھا، تو دیانۃً اس کی بات مانی جائے گی، لیکن کیا فیصلہ میں بھی اس کا قول قبول کیا جائے گا اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں[۲]۔

اور اگر اپنی بیوی کو لکھے: تمہیں طلاق ہے، پھر دوات سے قلم میں روشنائی لے کر لکھے: جب تمہارے پاس میرا خط پہنچے، یا اس کو کسی شرط پر معلق کرے یا استثناء کرے، اور وہ طلاق لکھنے کی حالت میں اس شرط کا ارادہ رکھتا تھا تو فی الحال اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، کیونکہ اس نے فی الحال طلاق کی نیت نہیں کی، بلکہ دوسرے وقت میں طلاق کی نیت کی ہے، لیکن اگر وہ کسی شرط پر معلق کئے بغیر فی الحال طلاق کی نیت کرے تو فوراً طلاق واقع ہوجائے گی، اگر کچھ بھی نیت نہ کرے، اور ہم یوں کہیں کہ مطلق سے طلاق واقع ہوجاتی ہے، تو ہم دیکھیں گے کہ اگر کسی ضرورت یا عادت کی وجہ سے روشنائی لینا ہو تو شرط کے

---

(۱) فتح القدیر ۳/ ۴۰۴ شائع کردہ دار احیاء التراث۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۵۔

(۲) المغنی ۷/ ۲۴۱۔

پائے جانے سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ اگر وہ کہے: تمہیں طلاق ہے، پھر اس کی سانس رک جائے، یا کوئی اور چیز ایسی پیش آجائے جس سے آواز رک جاتی ہے اور وہ اس وجہ سے خاموش ہوجائے، پھر کسی شرط کا ذکر کرے تو طلاق اس پر معلق ہوگی، لہٰذا تحریر میں (یہ حکم) بدرجہ اولی ہوگا۔

لیکن اگر ضرورت یا عادت کے بغیر روشنائی لے تو طلاق واقع ہوجائے گی، جیسے: تمہیں طلاق ہے، کہنے کے بعد بلاضرورت خاموش ہوجائے پھر کوئی شرط بیان کرے (توفوراً طلاق واقع ہوجائے گی)۔

اور اگر کہے: میں نے شرط کے ارادے کے ساتھ طلاق لکھی ہے تو ہمارے اصحاب کے قول کا تقاضہ یہ ہے کہ شرط سے قبل طلاق واقع نہیں ہوگی، البتہ دیانۃً اس کی بات مانی جائے گی، لیکن کیا فیصلہ میں بھی اس کا قول قبول کیا جائے گا، اس میں دو روایتیں ہیں [1]۔

حنابلہ نے تحریر طلاق کو ثابت کرنے کے لئے شہادت کی شرط لگائی ہے، ''المغنی'' میں ہے: طلاق کی تحریر اسی وقت ثابت ہوگی جب دو عادل گواہ بتائیں کہ یہ اس کی تحریر ہے، امام احمد نے حرب کی روایت میں ایسی خاتون کے بارے میں کہا جس کے پاس اس کے شوہر کی طرف سے طلاق کا خط اس کی تحریر میں اس کی مہر کے ساتھ آیا: وہ خاتون (دوسری) شادی نہیں کرے گی جب تک کہ اس کے پاس عادل گواہ گواہی نہ دے دیں، امام احمد سے پوچھا گیا کہ اگر خط لانے والا گواہی دے دے، فرمایا: نہیں، جب تک کہ دو گواہ نہ ہوں، لہٰذا انتہا خط لانے والے کا قول قبول نہیں کیا جائے گا جب تک کہ اس کے ساتھ دوسرا شخص گواہی نہ دے، اس لئے کہ حقوق کو ثابت کرنے والی تحریریں دو گواہان کے بغیر ثابت نہیں ہوتی ہیں، جیسے قاضی کی تحریر، امام احمد کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ عورت کے سامنے دو گواہان کی گواہی

(۱) المغنی ۲۴۰/۷۔

سے تحریر ثابت ہوجائے گی گرچہ وہ حاکم کے پاس گواہی نہ دیں، اس لئے کہ خاتون کے حق میں اس کا اثر عدت پر اور عدت پوری ہونے کے بعد شادی کرنے کے جواز پر ہے۔

اور یہ معنی اس کے ساتھ خاص ہے جس سے دوسرے پر کوئی حق ثابت نہیں ہوتا، لہٰذا اس میں یہ کافی ہوگا کہ خود عورت گواہی کو سن لے۔

اور اگر دو گواہ گواہی دیں کہ فلاں کی تحریر ہے تو گواہی قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ ایک تحریر دوسری تحریر کے مشابہ ہوتی ہے اور اس میں جعل سازی ہوتی ہے، اس لئے حاکم اس کو قبول نہیں کرے گا، اگر تحریر کی پہچان کافی ہوتی تو خود عورت کا شوہر کی تحریر کو پہچان لینا کافی ہوتا اور گواہی کی ضرورت نہیں پڑتی۔

ابن قدامہ نے کہا: قاضی نے ذکر کیا ہے کہ دو گواہان کی گواہی درست نہیں ہوگی جب تک کہ وہ دونوں اس کو لکھتے ہوئے نہ دیکھیں، پھر وہاں سے الگ نہ ہوں تا آنکہ گواہی دے لیں۔

ابن قدامہ نے کہا: صحیح یہ ہے کہ یہ شرط نہیں ہے، اس لئے کہ قاضی کے خط میں یہ شرط نہیں ہے تو یہاں بدرجہ اولی نہیں ہوگا، اور کبھی کبھی صاحب خط لکھنا نہیں جانتا ہے اور وہ اس میں دوسرے سے لکھواتا ہے، اور کبھی ایسے شخص سے لکھواتا ہے جو بیوی کو جانتا ہو، لہٰذا جب وہ بیوی کے پاس خط لے کر آئے، اس کے سامنے اس کو پڑھے، اور کہے: یہ میرا خط ہے، تو گواہان کے لئے درست ہوگا کہ اس کی گواہی دیں [1]۔

عقود میں ایجاب یا قبول قرار پانے والا خط:

۹- ''ہدایہ'' اور اس کی شروحات میں بیع کے باب میں ہے: خط گفتگو کی طرح ہے، اسی طرح پیغام بھیجنا ہے، اسی لئے خط پہنچنے اور پیغام پہنچانے کی مجلس کا اعتبار کیا گیا ہے، خط کی صورت یہ ہوگی کہ لکھے:

(۱) المغنی ۲۴۱/۷، ۲۴۲۔

امابعد: میں نے اپنا غلام تمہارے ہاتھ اتنے میں فروخت کیا، جب وہ خط اس کے پاس پہنچ جائے اور وہ اس کے مضمون کو سمجھ لے، تو کہے: میں نے قبول کیا، اور یہ اسی مجلس کے اندر ہو تو بیع منعقد ہوگی [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''عقد'' (فقرہ/ ۱۳) میں دیکھی جائے۔

خط کا جواب دینا:

۱۰- ابوجعفر نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے (انہوں نے فرمایا): میں خط کا جواب دینا اپنے اوپر اسی طرح حق سمجھتا ہوں جس طرح سلام کا جواب دینا، شیخ تقی الدین نے کہا: ابن عباس سے جو منقول ہے وہ موقوفاً ہے، ابن مفلح نے کہا: یہ کہنا استحباباً ہوگا، اور وجوب کی وجہ میں وہ کہا جائے گا جو ہدیہ کا عوض دینے اور کسی اچھی بات کا جواب دینے وغیرہ میں کہا جاتا ہے۔

اگر جواب نہ دینا بدظنی اور دشمنی پیدا ہونے کا سبب ہو تو جواب دینا واجب ہوگا، اور صاحب خط کے مقصود کا جواب دینا ضروری ہوگا ورنہ اس کا جواب دینا عرفاً اور شرعاً نہ دینے کی طرح ہوگا، قرطبی نے کہا: اگر کسی انسان کے پاس سلام وغیرہ کا خط آئے تو اس کا جواب دینا چاہئے، اس لئے کہ غائب شخص کی طرف سے خط موجود شخص کی جانب سے سلام کی طرح ہے [۲]۔

خط شروع کرنے کا طریقہ:

۱۱- خط اور پیغام کی ابتداء بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سے کرنا مستحب ہے، یہ آسمانی کتابوں کی پیروی ہے، جن میں اشرف قرآن کریم ہے، علامہ ابوبکر تونسی نے کہا ہے کہ ہر ملت کے علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالی نے اپنی تمام کتابوں کا آغاز بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سے کیا، اور اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے: ''**بسم الله الرحمن الرحيم فاتحة كل كتاب**'' [۱] (بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ہر کتاب کا فاتحہ (آغاز) ہے)، اور اس روایت پر بھی عمل کا تقاضا ہے: ''**كل أمر ذي بال لايبدأ فيه ببسم الله فهو أقطع**'' [۲] (ہر وہ اہم کام جس کا آغاز اللہ کے نام سے نہ کیا جائے وہ کٹا ہوا ہے)، یعنی اس میں برکت کم ہے یا نہیں ہے [۳]۔

قرطبی نے کہا [۴]: علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم خطوط اور پیغامات کے شروع میں لکھا جائے اور ان پر مہر لگائی جائے، اس لئے کہ یہ طریقہ شک وشبہ سے محفوظ ہے، اور اسی پر عمل جاری رہا ہے، حضرت عمر بن خطابؓ سے مروی روایت میں بھی یہی آیا ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا: جو خط مہر بند نہ ہو وہ غیر محفوظ ہے۔

دوسرے کے نام بھیجے جانے والے خط میں بسم اللہ کے بعد لکھنا چاہئے ''إلی فلان'' (فلاں کی طرف)، ''لفلان'' (فلاں کے لئے) نہیں لکھنا چاہئے، ابن مفلح نے کہا: ابوجعفر دارمی احمد بن سعید کہتے ہیں کہ مجھے ابوعبداللہ احمد بن حنبل نے لکھا: ابوجعفر کے لئے، اللہ انہیں عزت دے، احمد بن حنبل کی جانب سے، ابوجعفر کہتے ہیں: ہم لکھتے ہیں: ابوفلاں کی طرف، ابوفلاں کے لئے نہیں لکھتے ہیں، وہ کہتے ہیں:

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۴۶۱، ۴۶۲ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی۔

(۲) الآداب الشرعیہ ۱/ ۳۸۵، القرطبی ۱۳/ ۱۹۳۔

---

(۱) حدیث: ''بسم الله الرحمن الرحيم فاتحة كل كتاب'' کو النفراوی نے الفواکہ الدوانی (۱/ ۲) میں ذکر کیا ہے، لیکن کسی ماخذ کی طرف منسوب نہیں کیا ہے، اور ہمیں معلوم نہیں ہوسکا کہ کس نے اس کی روایت کی ہے۔

(۲) حدیث: ''كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أقطع'' کی روایت سبکی نے طبقات الشافعیہ (۱/ ۱۲) میں حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور خطیب نے تاریخ بغداد (۵/ ۷۷) میں اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کا ذکر کیا ہے۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۶۵، ۱/ ۲۔

(۴) القرطبی ۱۳/ ۱۹۳، اور اس کے بعد کے صفحات۔

جب ابوفلاں کے لئے لکھا جائے گا تو اس کا کوئی مطلب نہیں ہوگا، مروزی نے کہا: ابوعبد اللہ خط کا عنوان یوں لکھتے تھے: ابوفلاں کی طرف، اور کہتے تھے: یہ ابوفلاں کے لئے لکھنے سے بہتر ہے (۱)۔

ابوجعفر کہتے ہیں: انسان اگر اپنے آپ سے آغاز کرتے ہوئے لکھے کہ فلاں کی جانب سے فلاں کی طرف ہے، تو اس میں علماء کے درمیان عنوان اور آغاز خط کے بارے میں اختلاف ہے، اکثر علماء کی رائے ہے کہ اپنے آپ سے آغاز کرے، کیونکہ یہی سنت طریقہ ہے، جیسا کہ محمد ابن سیرین نے روایت کیا ہے کہ حضرت علاء ابن الحضرمیؓ نے رسول اللہ ﷺ کو لکھا تو آغاز اپنی ذات سے کیا، ابوجعفر کہتے ہیں: حضرت نافع سے مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ اپنے لڑکوں اور بچوں کو کہتے تھے: جب تم فلاں کو لکھو تو میرے نام سے آغاز نہ کرو، اور جب وہ امراء کو لکھتے تو اپنے نام سے آغاز کرتے، اور نبی ﷺ سے مروی ہے: "إذا كتب أحدكم فليبدأ بنفسه إلا إلى والد أو والدة، وإمام يخاف عقوبته" (۲) (جب تم میں سے کوئی لکھے تو اپنی ذات سے آغاز کرے، سوائے اس کے کہ والد ہوں یا والدہ یا ایسا امام جس کی سزا کا ڈر ہو)، حضرت ربیع بن انس نے فرمایا: کوئی شخص بھی رسول اللہ ﷺ سے زیادہ قابل احترام نہیں ہے، لیکن آپ کے اصحاب آپ کو خط لکھتے تو اپنے نام سے آغاز کرتے تھے (۳)۔

قرطبی میں ہے کہ ابن سیرین نے کہا: نبی ﷺ نے فرمایا: "إن أهل فارس إذا كتبوا بدأوا بعظمائهم، فلا يبدأ الرجل إلا بنفسه" (۱) (جب اہل فارس لکھتے ہیں تو اپنے بڑوں کے نام سے شروع کرتے ہیں لہٰذا جو شخص بھی لکھے تو وہ اپنے ہی نام سے شروع کرے)، ابواللیث نے "کتاب البستان" میں لکھا ہے کہ اگر مکتوب الیہ کے نام سے شروع کرے تو درست ہے، اس لئے کہ امت کا اس پر اتفاق ہے، اور انہوں نے ایسا کیا ہے، یا تو اس میں کسی مصلحت کو پیش نظر رکھ کر یا پہلا حکم منسوخ ہو چکا ہے، پس ہمارے زمانے میں بہتر یہ ہے کہ مکتوب الیہ کے نام سے آغاز کرے، پھر اپنا نام لکھے، اس لئے کہ اپنے نام سے آغاز کرنا مکتوب الیہ کی تنقیص شمار کیا جاتا ہے سوائے اس کے کہ اپنے کسی لڑکے کو لکھے (۲)۔

دوم: کتاب بمعنی وثیقہ اور عہد:

۱۲ - اللہ تعالی نے لوگوں کے باہمی معاملات کو پختہ کرنے کا حکم دیا ہے، فرمایا: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ" (۳) (اے ایمان والو جب تم آپس میں ایک متعینہ مدت تک قرض کا معاملہ کرو تو اسے لکھ لو)، نبی ﷺ نے معاملات کو پختہ کیا، آپ ﷺ نے سامان فروخت کیا اور اسے لکھا:

(۱) الآداب الشرعیہ ۱/ ۳۸۶، ۳۸۷۔

(۲) حدیث: "إذا كتب أحدكم فليبدأ بنفسه......" کی روایت ابن مفلح نے الآداب الشرعیہ (۱/ ۳۸۹) میں کی ہے اور کسی مرجع کی طرف اس کی نسبت نہیں کی ہے، لیکن ہمیں یہ معلوم نہ ہو سکا کہ مکمل حدیث کی روایت کس نے کی ہے، اور آپ ﷺ کا ارشاد: "إذا كتب أحدكم فليبدأ بنفسه" کی روایت طبرانی نے الأوسط میں کی ہے، جیسا کہ مجمع الزوائد (۸/ ۹۹) میں ہے، اور کہا: اس میں سلیمان بن سلمہ الخبائری ہیں، جو متروک ہیں۔

(۳) الآداب الشرعیہ ۱/ ۳۸۸، ۳۹۰، القرطبی ۱۳/ ۱۹۲۔

(۱) حدیث: "إن أهل فارس إذا كتبوا بدأوا بعظمائهم......" کا ذکر قرطبی نے اپنی تفسیر (۱۳/ ۱۹۲) میں کیا ہے، لیکن کسی ماخذ کی طرف اس کو منسوب نہیں کیا ہے، اور ہمیں یہ معلوم نہ ہو سکا کہ کس نے اس کی روایت کی ہے، ابن عراق نے تنزیہ الشریعۃ (۲/ ۲۹۵) میں اس کی روایت ان الفاظ میں کی ہے: "إن العجم يبدأون بكبارهم إذا كتبوا إليهم فإذا كتب أحدكم إلى أخيه فليبدأ بنفسه" اور اس کو العقیلی کی طرف الضعفاء میں منسوب کیا ہے، اور کہا: اس میں محمد بن عبد الرحمٰن القشیری مجہول ہیں، ان کی حدیث منکر ہے اور کوئی حدیث اس کے متابع نہیں ہے۔

(۲) القرطبی ۱۳/ ۱۹۲، ۱۹۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

چنانچہ آپ ﷺ کی ایک تحریر ہے: "**هذا ما اشترى العداء بن خالد بن هوذة من محمد رسول الله ﷺ اشترى منه عبداً أو أمة لا داءَ ولا غائلة ولا خبثة، بيع المسلم من المسلم**"[۱] (یہ عداء بن خالد ہوذہ نے محمد رسول اللہ ﷺ سے خریدا ہے، انہوں نے ایک غلام یا ایک باندی خریدی جس میں نہ کوئی بیماری ہے نہ کوئی خرابی ہے اور نہ ہی کوئی برائی، مسلمان سے مسلمان کی بیع ہے)۔

اور نبی ﷺ نے جب اپنے اور مشرکین کے درمیان صلح ہوئی تو اس کے لکھنے کا حکم دیا[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''توثیق'' (فقرہ ۱۲) میں دیکھی جائے۔

سوم: کتاب علم کی کتابوں کے معنی میں:

۱۳ - کتاب علم کی کتابوں کے معنی میں بھی آتا ہے خواہ وہ شرعی ہوں یا غیر شرعی، یہی معنی صاحب الکلیات نے اپنے اس قول میں بیان کیا ہے: کتاب وہ ہے جو کسی ایک فن یا چند فنون کے مسائل پر، خواہ وہ کم ہوں یا زیادہ، مشتمل ہو، اور اسی طرح ''أسنی المطالب'' میں ہے[۳]۔

اس معنی میں کتاب سے متعلق متعدد احکام ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

کتابوں سے استنجاء کرنا:

۱۴ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کسی قابل احترام چیز سے استنجاء کرنا جائز نہیں ہے جیسے وہ کتابیں جن میں اللہ تعالی کا ذکر ہو، جیسے حدیث اور فقہ کی کتابیں، اس لئے کہ حروف قابل احترام ہیں، اور اس لئے کہ اس میں شریعت کی بے حرمتی اور اس کا استخفاف ہے[۱]۔

غیر محترم کتابوں کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی مثال میں انہوں نے جادو اور فلسفہ کی کتابوں اور تورات و انجیل جن میں تبدیلی کا علم ہو، کو ذکر کیا ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ ان کتابوں سے استنجاء کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حروف محترم ہیں، ابراہیم لقانی نے کہا: حروف محترم اس وقت ہوتے ہیں جبکہ وہ عربی میں لکھے ہوئے ہوں ورنہ ان کا کوئی احترام نہ ہوگا اِلا یہ کہ ان میں اللہ تعالی کے نام لکھے ہوں، علی اجہوری نے کہا: حروف کا احترام ہے خواہ وہ عربی میں لکھے گئے ہوں یا غیر عربی میں[۲]۔

حطاب نے کہا: لکھی ہوئی چیز سے استنجاء کرنا جائز نہیں ہے، گرچہ وہ تحریر باطل ہو جیسے جادو، اس لئے کہ حروف قابل احترام ہیں، اور اللہ تعالی کے اسماء اگر ایسی جگہ لکھے جائیں جس کی توہین ضروری ہو جیسے توریت اور انجیل تحریف ہونے کے بعد، تو ان کو جلانا اور تلف کرنا جائز ہے، لیکن ان کی توہین جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ان کتابوں سے استنجاء کرنا ان مقامات کی توہین ہے جہاں اللہ تعالی کے اسماء ہیں، اس لئے کہ یہ کتابیں اگرچہ تحریف شدہ ہیں لیکن اللہ تعالی کے اسماء کی کوئی تبدیلی نہیں ہوتی[۳]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ غیر محترم کتابیں جیسے فلسفہ کی کتابیں اور توریت وانجیل جب علم ہو کہ ان میں تبدیلی ہوگئی ہے اور وہ کسی تعظیمی

---

(۱) حدیث: "**كتاب النبي ﷺ: هذا ما اشترى العداء بن خالد**......" کی روایت ترمذی (۳/۵۱۱) نے کی ہے اور اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۲) المبسوط ۳۰/۱۶۸، ۱۶۹، التبصرة بہامش فتح العلی ۱/۲۷، البہجۃ علی التحفہ ۱/۱۱۔

(۳) الکلیات للکفوی ۲/۳۸۶، أسنی المطالب ۱/۴۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۱۳، الحطاب ۱/۲۸۷، نہایۃ المحتاج ۱/۱۳۲، کشاف القناع ۱/۶۹، المغنی ۱/۱۵۸۔

(۲) حاشیہ الدسوقی ۱/۱۱۳۔

(۳) الحطاب ۱/۲۸۷۔

نام سے خالی ہیں تو ان سے استنجاء کرنا جائز ہوگا [۱]۔

حنفیہ میں سے ابن عابدین نے کہا: فقہاء نے ہمارے یہاں نقل کیا ہے کہ حروف قابل احترام ہیں گرچہ وہ حروف مقطعہ ہوں، اور بعض قراء نے ذکر کیا ہے کہ حروف ''ہجاء'' قرآن ہیں جو حضرت ہود علیہ السلام پر نازل ہوئے، اس کا مفاد یہ ہے کہ لکھی ہوئی چیز سے استنجاء کرنا مطلقاً حرام ہو [۲]۔

ناپاک شخص کا شرعی علوم کی کتابوں کو چھونا:

۱۵- ناپاک شخص کے شرعی علوم کی کتابوں کو چھونے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جہاں تک کتب تفسیر کا تعلق ہے تو مالکیہ، حنابلہ نے جائز قرار دیا ہے کہ ناپاک شخص انہیں چھوئے، اس لئے کہ وہ عرف میں مصحف نہیں کہلاتے، اور اس لئے کہ تفسیر سے مقصود قرآن کے معانی ہوتے ہیں نہ کہ قرآن کی تلاوت، مالکیہ نے کہا: اس کا ظاہر یہ ہے کہ خواہ اس میں مسلسل بہت ساری آیات لکھی ہوں، اور چھونے سے وہ مقصود بھی ہوں جیسا کہ ابن مرزوق نے کہا۔

عام حنفیہ نے قرآن کریم کے لفظ کو چھونے سے منع کیا ہے، السراج میں الایضاح کے حوالہ سے لکھا ہے: کتب تفسیر میں آیات قرآنی کے مقام کو چھونا جائز نہیں ہے، ان کے سوا دیگر تفسیر اور بقیہ شرعی کتابوں کے بارے میں تحقیق یہ ہے کہ ان میں تین اقوال ہیں: ایک قول میں مکروہ ہے، ایک قول میں مکروہ نہیں ہے اور تیسرا قول یہ ہے کہ تفسیر کی کتابوں میں مکروہ ہے دوسری کتابوں میں نہیں۔

ابن عابدین نے کہا: تیسرا قول ہی اظہر اور احتیاط پر مبنی ہے اس

(۱) نہایۃ المحتاج ۱ر ۱۳۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۲۲۷۔

لئے کہ فرق ظاہر ہے، کیونکہ تفسیر کی کتابوں میں قرآن دوسری کتابوں کی بہ نسبت زیادہ ہوتا ہے۔

شافعیہ نے کہا: اگر قرآن زیادہ ہو تو چھونا جائز نہیں ہے، اگر تفسیر زیادہ ہو تو چھونا جائز ہے۔

مالکیہ میں سے ابن عرفہ نے کہا: ان تفاسیر کو چھونا جائز نہیں ہے جن میں مسلسل بہت ساری آیات ہوں [۱]۔

۱۶- قرآن کے سوا دیگر آسمانی کتابوں جیسے توریت، انجیل اور زبور کے چھونے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے ناپاک شخص کے لئے ان کے چھونے کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ وہ قرآن نہیں ہیں۔

مالکیہ نے کہا: ان کو چھونا جائز ہے گرچہ وہ تحریف شدہ نہ ہوں، البتہ شافعیہ نے کہا کہ اگر یہ گمان ہو کہ توریت وغیرہ غیر تبدیل شدہ ہیں تو ان کو چھونا مکروہ ہے [۲]۔

حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں، چنانچہ حاشیہ ابن عابدین میں ہے: شیخ اسماعیل کہتے ہیں کہ المبتغی میں یہ ہے کہ توریت، انجیل اور زبور کو چھونا جائز نہیں ہے، بعض فقہاء حنفیہ نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ تمام آسمانی کتابیں وجوب تعظیم میں مشترک ہیں، لیکن انہوں نے کہا: ہاں اس حکم کو غیر تبدیل شدہ کے ساتھ خاص ہونا چاہئے۔

حنفیہ کا ایک دوسرا قول یہ ہے کہ چھونا جائز ہے، چنانچہ ''الدر المختار'' میں ہے: ظاہر یہ ہے کہ چھونا جائز ہے، ''النہر'' میں ہے: اللہ تعالی کا ارشاد: "لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ" [۳] (جسے کوئی ہاتھ

(۱) ابن عابدین ۱ر ۱۱۹، حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۱۲۵، الشرح الصغیر ۱ر ۱۵۱، مغنی المحتاج ۱ر ۳۷، کشاف القناع ۱ر ۱۳۵۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱ر ۱۲۵، مغنی المحتاج ۱ر ۳۷، کشاف القناع ۱ر ۱۳۵۔

(۳) سورۂ واقعہ ر ۷۹۔

نہیں لگاتا بجز پاکوں کے)، اس بنا پر کہ یہ جملہ قرآن کی صفت ہے اس بات کا متقاضی ہے کہ ممانعت کا حکم قرآن کے ساتھ خاص ہو[۱]۔

۱۷- اسی طرح فقہاء کا اختلاف اس مسئلہ میں بھی ہے کہ فقہ، حدیث اور اصول کی کتابیں اور رسائل جن میں قرآن ہو، ناپاک شخص کے لئے ان کا چھونا کیسا ہے۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض فقہاء حنفیہ نے کہا ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کے نزدیک اصح ہے کہ ناپاک شخص کے لئے ان کو چھونا اور اٹھانا جائز ہے، گرچہ ان میں قرآن کی آیات ہوں، اس کی دلیل یہ ہے: "أن النبي ﷺ كتب إلى هر قل كتابا وفيه آية"[۲] (نبی ﷺ نے ہرقل کو خط لکھا جس میں قرآن کی آیت تھی)، اور اس لئے کہ ایسی کتابوں پر مصحف کا نام صادق نہیں آتا اور نہ ان کے لئے قرآن جیسا احترام ثابت ہوتا ہے۔

بعض فقہاء حنفیہ نے کہا جن میں امام ابو یوسف اور امام محمد بھی ہیں کہ کتب احادیث اور فقہ کو ناپاک شخص کے لئے چھونا مکروہ ہے، اس لئے کہ وہ قرآنی آیات سے خالی نہیں ہوتی ہیں، اور پیچھے گذر چکا ہے کہ ابن عابدین نے صرف کتب تفسیر کے ساتھ کراہت کے خاص ہونے کی رائے کو ترجیح دی ہے۔

اور شافعیہ نے کہا: کتب حدیث کو چھونے اور اٹھانے کے لئے پاک ہونا مستحب ہے[۳]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۱/۱۱۶، ۱۱۷۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ كتب إلى هر قل كتاباً فيه آية" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۳۲) نے حضرت ابوسفیانؓ سے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/۳۳، ۳۴، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۱۸، الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۱/۱۶۰، أسنی المطالب ۱/۶۱، المغنی ۱/۱۴۸، کشاف القناع ۱/۱۳۵۔

کتابوں کو تکیہ بنانا اور ان پر ٹیک لگانا:

۱۸- حنفیہ نے کہا: مصحف کو اپنے سر کے نیچے رکھنا مکروہ ہے، الا یہ کہ حفاظت کی غرض سے ہو یعنی چور وغیرہ سے حفاظت مقصود ہو، ابن عابدین نے کہا: کیا تفسیر اور شرعی کتابوں کا یہی حکم ہے؟ میں کہتا ہوں: ظاہر یہ ہے کہ حکم اثبات میں ہے[۱]۔

شافعیہ نے کہا: قرآن کو تکیہ بنانا حرام ہے، گرچہ اس کی چوری کا اندیشہ ہو، ہاں اگر مصحف کے تلف ہوجانے کا خوف ہو جیسے جل جانے یا ناپاک ہوجانے یا کسی کافر کی جانب سے اندیشہ ہو، تو اس کو تکیہ بنانا جائز ہے بلکہ ایسی صورت میں واجب ہے، اور قابل احترام علم کی کتابوں کو تکیہ بنانا بھی حرام ہے، الا یہ کہ چوری وغیرہ کا خوف ہو تو ایسی صورت میں تکیہ بنانا جائز ہے[۲]۔

حنابلہ نے کہا: مصحف کو تکیہ بنانا، اس سے وزن کرنا اور اس پر ٹیک لگانا حرام ہے، اس لئے کہ اس میں قرآن کی بے حرمتی ہے، "الآداب الشرعیۃ" میں ہے: ابن حمدان نے حرمت کی رائے کو اختیار کیا ہے، "المغنی" اور "الشرح" میں اسی رائے کو قطعی کہا ہے، اور ابن عبدالقوی نے اپنی کتاب "مجمع البحرین" میں یہی کہا ہے، لیکن "الآداب الشرعیۃ" میں ہے کہ مصحف کو تکیہ بنانا مکروہ ہے، ابن تمیم نے یہ رائے ذکر کی ہے۔

کتب علم کے بارے میں حنابلہ نے کہا ہے: اگر ان میں قرآن ہو تو ان کو تکیہ بنانا، ان سے وزن کرنا اور ان پر ٹیک لگانا حرام ہے، اگر ان میں قرآن نہ ہو تو ایسا کرنا مکروہ ہے، اور اگر ان پر چوری کا خوف ہو تو ضرورۃً ان کو تکیہ بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے، امام احمد نے نعیم بن ناعم کی روایت میں کہا: جب ان سے راوی نے پوچھا کہ کیا انسان

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۱/۶۱۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۳۸۔

کتابوں کو اپنے سر کے نیچے رکھ سکتا ہے، آپ نے پوچھا: کون سی کتابیں؟ میں نے کہا: حدیث کی کتابیں، فرمایا: اگر چوری کا خوف ہو تو کوئی حرج نہیں، لیکن تکیہ بنانا مقصود ہو، تو نہیں (۱)۔

کتابوں کو اوپر نیچے رکھنے کا طریقہ:

۱۹- حنفیہ نے کتابوں کو اوپر نیچے رکھنے میں ترجیحی اعتبار سے ترتیب کا طریقہ ذکر کیا ہے، چنانچہ کہا: نحو اور لغت کی کتابیں پہلے رکھی جائیں، پھر تعبیر خواب کی کتابیں، جیسے ابن سیرین اور ابن شاہین کی کتب، اس لئے کہ خواب کی تعبیر (نحو ولغت سے) افضل ہے کیونکہ وہ نبوت کا چھیالیسواں حصہ یعنی خواب کی تفسیر ہے، پھر کتب کلام، پھر کتب فقہ، اس لئے کہ ان کے بیشتر دلائل قرآن اور سنت سے ہوتے ہیں، لہذا اس میں آیات اور احادیث زیادہ ہوں گی برخلاف علم کلام کے، اس لئے کہ وہ صرف سماعی چیزوں کے ساتھ خاص ہے، پھر کتب اخبار ومواعظ، پھر تفسیر کی کتابیں، پھر سب کے اوپر قرآن رکھا جائے (۲)۔

اہل کتاب کی کتابوں اور ان کے مشابہ دیگر کتب کو دیکھنا:

۲۰- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اہل کتاب کی کتابوں کو دیکھنا جائز نہیں ہے، ابن عابدین نے عبد الغنی نابلسی کا قول نقل کیا ہے: ہمیں توریت اور انجیل میں سے کچھ دیکھنے سے منع کیا گیا ہے، خواہ انہیں ہم تک کفار یا ان میں سے اسلام لانے والے نقل کریں۔

امام احمد سے توریت، انجیل اور زبور وغیرہ کے پڑھنے کے بارے میں پوچھا گیا تو وہ ناراض ہو گئے، اس کا ظاہر انکار ہے، قاضی نے

(۱) کشاف القناع ۱/۱۳۶، الآداب الشرعیہ ۲/۲۹۶، ۲۹۷۔
(۲) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۱۹۔

اسے ذکر کیا ہے (۱)، اور استدلال کیا ہے: "**أن النبي ﷺ لما رأى في يد عمر قطعة من التوراة غضب وقال: ألم آت بهابيضاء نقية**" (۲) (نبی ﷺ نے حضرت عمرؓ کے ہاتھ میں توریت کا ایک حصہ دیکھا تو غضبناک ہوئے، اور فرمایا: کیا میں اسے روشن اور صاف لے کر نہیں آیا)۔

ابن حجر نے پوری حدیث ذکر کرتے ہوئے کہا (۳): حضرت عمرؓ نے توریت کا ایک حصہ عربی میں نقل کیا اور اسے لے کر نبی ﷺ کے پاس آئے اور پڑھنے لگے، ادھر رسول اللہ ﷺ کا چہرہ متغیر ہونے لگا تو ایک انصاری شخص نے کہا: اے ابن الخطاب تمہیں برا ہو کیا تم اللہ کے رسول ﷺ کا چہرہ نہیں دیکھتے، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء فإنهم لن يهدوكم وقد ضلوا، وإنكم إما أن تكذبوا بحق أو تصدقوا بباطل، والله لو كان موسى بين أظهركم ما حل له إلا أن يتبعني**" (۴) (تم اہل کتاب سے کسی چیز کے بارے میں مت پوچھو، وہ تمہیں ہرگز ہدایت نہیں دیں گے، وہ خود گمراہ ہو چکے ہیں، اور تم یا تو کسی حق کو جھٹلا دوگے یا کسی باطل کی تصدیق کر بیٹھوگے،

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۱۸، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/۱۰۶، ۱۰۷، کشاف القناع ۱/۴۳۴۔
(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ رأى في يد عمر قطعة من التوراة" کو ابن حجر نے الفتح (۱۳/۵۲۵) میں ابویعلی کی طرف خالد بن عرفطہ سے منسوب کیا ہے، اور کہا: اس کی سند میں عبد الرحمن بن اسحاق الواسطی ہیں، جو ضعیف ہیں۔
(۳) فتح الباری ۱۳/۵۲۵۔
(۴) حدیث جابر: "نسخ عمر كتاباً من التوراة" کی روایت احمد (۳/۳۳۸) اور بزار (۱/۷۹ کشف الأستار) نے کی ہے اور الفاظ بزار کے ہیں اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/۱۷۴) میں اس کو ذکر کیا ہے اور کہا: اس میں مجالد بن سعید ہیں، جن کو احمد، یحییٰ بن سعید وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے، اور اس کے دوسرے طرق کو ذکر کیا ہے اور کہا: اس کا مجموعہ اس بات کا متقاضی ہے کہ اس کی کوئی اصل ہے۔

بخدا اگر موسیٰ علیہ السلام تمہارے درمیان ہوتے تو انہیں بھی میری اتباع سے چارۂ کار نہ ہوتا)۔

ایک شخص نے حضرت سیدہ عائشہؓ کو ہدیہ بھیجا تو انہوں نے فرمایا: مجھے اس شخص کے ہدیہ کی ضرورت نہیں ہے، مجھے خبر ملی ہے کہ وہ پہلی کتابوں کی تلاش میں رہتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أَوَ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ"(۱) (کیا ان لوگوں کے لئے یہ کافی نہیں ہے کہ ہم نے آپ کے اوپر کتاب نازل کی ہے جو ان کو سنائی جاتی ہے)۔

ابن حجر نے فتح الباری میں شیخ بدر الدین زرکشی سے نقل کیا ہے انہوں نے فرمایا: بعض متاخرین کو دھوکہ ہوا ہے، انہوں نے توریت کا مطالعہ کرنا جائز سمجھ لیا، اس بنیاد پر کہ تحریف صرف معنی میں ہوئی ہے، زرکشی کہتے ہیں: یہ قول غلط ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ انہوں نے تحریف کی اور تبدیلی کر ڈالی۔

ان کتابوں کو دیکھنے اور ان کو لکھنے میں مشغول ہونا بالاتفاق جائز نہیں ہے، نبی کریم ﷺ نے جب حضرت عمرؓ کے پاس توریت کے کچھ حصے پر مشتمل صحیفہ دیکھا تو غضبناک ہوئے(۲)، اگر یہ معصیت نہ ہوتا تو نبی ﷺ غصہ نہ ہوتے۔

ابن حجر نے مختلف طرق سے اس حدیث کی متعدد روایات ذکر کرنے کے بعد کہا: ظاہر یہ ہوتا ہے کہ یہ کراہت تنزیہی ہے تحریمی نہیں، پھر فرماتے ہیں: بہتر یہ ہے کہ اس مسئلہ میں یوں فرق کیا جائے کہ جو لوگ مستحکم اور پختہ ایمان رکھنے والوں میں نہ ہوں ان کے لئے ایسی کوئی چیز دیکھنا جائز نہیں، اور جو راسخ العقیدہ ہوں ان کے لئے جائز ہے، بالخصوص جبکہ مخالف کی تردید کی ضرورت ہو، اس کی دلیل یہ

(۱) الآداب الشرعیہ ۲/ ۱۰۷، سورۂ عنکبوت/ ۵۱۔

(۲) حدیث: "غضب النبي ﷺ حين رأى مع عمر صحيفة......" کی تخریج اسی فقرہ میں گذر چکی۔

بھی ہے کہ قدیم وجدید ائمہ نے توریت سے اقتباسات نقل کئے اور یہود پر حضرت محمد ﷺ کی تصدیق کرنا خود ان کی کتابوں سے ان پر لازم کیا، اگر یہ ائمہ توریت پر نظر ڈالنے کو درست نہ سمجھتے تو یہ عمل نہ کرتے اور نہ اس پر ان کا تعامل ہوتا، اور رسول اللہ ﷺ کی ناراضگی حرمت کی دلیل نہیں ہے، کیونکہ آپ ﷺ کبھی ناپسندیدہ عمل پر ناراض ہوتے، اور کبھی ایسے عمل پر بھی جو خلاف اولیٰ ہو جبکہ وہ عمل ایسے شخص سے صادر ہو جس کے وہ شایان شان نہ ہو، جیسے فجر کی نماز میں طویل قراءت کرنے پر حضرت معاذؓ پر آپ ﷺ کی ناراضگی، اور کبھی آپ ﷺ کسی واضح بات کو سمجھنے میں کوتاہی کرنے پر بھی ناراض ہوئے، جیسے اونٹ کے لقطہ کے بارے میں پوچھنے والے پر آپ ﷺ کی ناراضگی(۱)۔

حنابلہ نے کہا: اہل بدعت کی کتابیں دیکھنا جائز نہیں ہے، اور نہ وہ کتابیں جو حق اور باطل پر مشتمل ہوں، اور نہ ان کی روایت کرنا درست ہے کہ اس سے عقائد بگڑنے کا نقصان ہے(۲)۔

قلیوبی نے کہا: گڑھے ہوئے مغازی اور مواعظ کی کتابیں پڑھنا حرام ہے، جیسے واقدی سے منسوب انبیاء کے قصے اور ان کی حکایات اور فتوح الشام، انہوں نے مزید کہا: امام شعراوی نے المغنی میں درج ذیل بات فرمائی ہے: غزالی کی احیاء علوم الدین، ابو طالب مکی کی قوت القلوب، مکی کی تفسیر، ابن میسرہ حنبلی کے کلام اور منذر بن سعید بلوطی کے کلام میں سے بعض مقامات کے مطالعہ سے منع کیا جائے گا، اسی طرح ابو حیان کی کتابوں، اخوان الصفا کی کتابوں، ابراہیم نجام کے کلام، ابن قسی کی کتاب خلع النعلین، محمد بن حزم ظاہری کی کتابوں، مفید بن رشیدی کے کلام، محی الدین ابن عربی کی کتابوں،

(۱) فتح الباری ۱۳/ ۵۲۵، ۵۲۶۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۴۳۴۔

اورمحمد بن وفاء کی تائیۃ وغیرہ کے مطالعہ سے بھی منع کیا جائے گا [۱]۔

کتابوں کی فروختگی:

۲۱- شافعیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ ادب کی کتابیں فروخت کرنا جائز ہے اور ابو طالب کے علاوہ حنابلہ نے یہ صراحت کی ہے کہ کتب علم کو فروخت کرنا جائز ہے [۲]۔

امام مالک نے فقہ کی کتابوں کا بیچنا مکروہ کہا ہے، مالکیہ میں سے ابن یونس نے کہا: امام مالک کے علاوہ سب نے کتب فقہ کی فروختگی کو جائز قرار دیا ہے، ابن عبد الحکم نے کہا: ابن وہب کی کتابیں تین سو دینار میں فروخت کی گئیں، اور ہمارے اصحاب کثرت سے موجود تھے لیکن انہوں نے نکیر نہیں کی، اور میرے والد ان کے وصی تھے [۳]۔

شافعیہ نے کہا: کفر، سحر، نجوم، شعبدہ اور فلسفہ کی کتابیں بیچنا جائز نہیں ہے، بلکہ ان کو ضائع کرنا واجب ہے کیونکہ ان میں مشغول ہونا حرام ہے [۴]۔

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے قرآن کی خرید وفروخت کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ان سے قرآن کو بیچنے کے بارے میں پوچھا گیا، تو فرمایا: کوئی حرج نہیں، وہ اپنے ہاتھوں کی اجرت لیتے ہیں، اور اس لئے کہ یہ پاک اور نفع بخش شئ ہے تو وہ دیگر اموال کی طرح ہوگا۔

ابن وہب نے کہا: اہل علم میں سے متعدد حضرات نے یحی ابن سعید، مکحول اور بہت سے تابعین کے بارے میں مجھے بتایا ہے کہ وہ

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۷۷۔
(۲) المہذب ۱/ ۲۶۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۸، کشاف القناع ۳/ ۱۵۵۔
(۳) المدونہ ۴/ ۴۲۱، منح الجلیل ۳/ ۷۷۔
(۴) مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۔

قرآن بیچنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور مروان بن حکم سے قرآن کی بیع اور اس کی تجارت کے بارے میں پوچھا گیا، تو ان دونوں نے فرمایا: ہماری رائے میں اسے سامان تجارت نہ بنایا جائے، لیکن تم نے اس میں عمل کیا ہے تو کوئی حرج نہیں [۱]۔

حنابلہ میں سے ابو الخطاب نے کہا: قرآن کی بیع کراہت کے ساتھ جائز ہے، ابن قدامہ نے کہا: حسن، حکم اور عکرمہ نے قرآن کی بیع کی رخصت دی ہے، اس لئے کہ بیع جلد اور ورق پر ہوتی ہے اور ان کی بیع مباح ہے [۲]۔

حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ قرآن کی بیع خواہ قرض کے عوض ہو حرام ہے، امام احمد نے کہا: قرآن کی بیع میں کوئی رخصت ہمیں معلوم نہیں، کیونکہ اس کی تعظیم واجب ہے، اور اس کی بیع میں اس کی اہانت اور بے حرمتی ہے۔

لیکن حنابلہ نے قرآن خریدنے کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ اس کو بچانا ہے جیسے کہ قیدی کو خریدنا، اسی طرح انہوں نے زندیقوں کی کتابیں خریدنا ان کو ضائع کرنے کی غرض سے جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ کتابوں میں کاغذ کی مالیت ہوتی ہے، اور کتابیں تحریر مٹانے کے بعد قابل انتفاع کاغذ میں تبدیل ہوجاتی ہیں [۳]۔

۲۲- قرآن اور شرعی علوم کی کتابیں کافر کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

مالکیہ نے کہا: قرآن اور اس کے کسی جز کو، حدیث، فقہ اور شرعی علم کی کتابوں کو کافر کے ہاتھ فروخت کرنا ممنوع ہے، علم شرعی میں نحو

(۱) المہذب ۱/ ۲۶۹، المجموع ۹/ ۲۴۰ طبع المطیعی، المدونہ ۴/ ۴۱۸، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۔
(۲) المغنی ۴/ ۲۹۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۴۳۔
(۳) کشاف القناع ۳/ ۱۵۵۔

بھی داخل ہے جو علوم شرعیہ کے آلات میں سے ہے اس لئے کہ اس میں آیات واحادیث اور اسمائے الٰہی ہوتے ہیں [۱]۔

دسوقی نے کہا: ان کے ہاتھ کتب علم کی بیع مطلقاً ممنوع ہے، اس کا ظاہر یہ ہے کہ خواہ ایسا کافر ہو جو مذکورہ جن کتابوں کو خرید لیا ہے ان کی تعظیم بھی کرتا ہو، اس لئے کہ محض اس کی ملکیت میں جانا ہی توہین ہے، اور توریت، انجیل بھی ان کے ہاتھ بیچنا ممنوع ہوگا، اس لئے کہ یہ تحریف شدہ ہیں، لہذا اس میں ان کی گمراہی میں اعانت ہوگی۔

اور کافر کے ہاتھ ان میں سے جو چیز فروخت کی گئی ہو اس کو اس کی ملکیت سے نکالنے پر اس کو مجبور کیا جائے گا [۲]۔

شافعیہ نے کہا: کافر کا قرآن خریدنا صحیح نہیں ہے اور وہ سلم یا ہبہ یا وصیت کے ذریعہ اس کا مالک نہیں ہوگا، اور نہ ہی کتب حدیث، آثار سلف اور کتب فقہ کا خریدنا درست ہے، اس لئے کہ اس میں ان کی اہانت ہے، اذرعی نے کہا: آثار سلف سے مراد صالحین کی حکایات ہیں، اس لئے کہ اس میں ان کا استہزاء اور اہانت ہے، سبکی نے کہا:

بہتر یہ ہے کہ کہا جائے کہ علم کی کتابیں گرچہ آثار سے خالی ہوں تاکہ علم شرعی کی تعظیم ہو، اور اس کی علت بیان کرنے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ غیر شرعی علوم کی کتابوں کا وہ مالک ہو جائے گا۔

اور شرع سے تعلق رکھنے والی کتابوں مثلاً نحو ولغت کی کتابوں کا مالک ہونا اس کے لئے ممنوع ہونا چاہئے، ہمارے شیخ نے کہا: جو کچھ انہوں نے کہا ہے وہ قابل غور ہے، بلکہ ظاہر جائز ہونا ہے اور یہ اسی طرح ہے [۳]۔

حنابلہ نے کہا: اگر کافر کوئی قرآن خریدے تو بیع باطل ہوگی، کیونکہ اسے اس کی ملکیت میں باقی رکھنا ممنوع ہے، تو ابتداء میں بھی وہ ممنوع ہوگا جیسے دوسری وہ چیزیں جن کی بیع حرام ہے [۱]۔

کتابوں کو رہن رکھنا:

۲۳- غیر مسلم کے پاس حدیث کی کتابیں رہن رکھنے کے بارے میں شافعیہ کے دو قول ہیں: اول: رہن رکھنا باطل ہوگا، دوم: صحیح ہوگا، البتہ اسے کسی مسلمان کے ہاتھ میں رکھنے پر مجبور کیا جائے گا، ابو علی طبری نے "الافصاح" میں کہا کہ ایک ہی قول ہے کہ رہن صحیح ہو جائے گا البتہ اس کو کسی مسلمان کے ہاتھ میں رکھنے پر مجبور کیا جائے گا۔

حنابلہ نے کہا: کتب حدیث وتفسیر کسی کافر کے پاس اس شرط کے ساتھ رہن رکھنا درست ہے کہ انہیں کسی عادل مسلمان کے ہاتھ میں رکھے تاکہ مفسدہ سے حفاظت ہو، اگر یہ شرط نہ ہوگی تو درست نہیں ہوگا [۲]۔

۲۴- قرآن کو رہن رکھنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے اس کا رہن رکھنا جائز قرار دیا ہے۔

حنابلہ میں سے ابن قدامہ نے قرآن کو رہن رکھنے کے سلسلہ میں دو روایتیں نقل کی ہیں۔

اول: اس کا رہن درست نہیں ہے، اس لئے کہ رہن سے مقصود اس کے ثمن سے دین وصول کرنا ہے، اور یہ مقصد اس کی بیع کے بغیر حاصل نہیں ہوگا، اور اس کی بیع جائز نہیں ہے۔

دوم: اس کا رہن رکھنا درست ہے، اور اس کی علت یہ بتائی ہے کہ جب کسی قرآن کو رہن رکھے گا تو اس میں اس کی اجازت کے بغیر نہیں پڑھے گا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا رہن درست ہے [۳]۔

---

(۱) منح الجلیل ۲/ ۴۶۹۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۸۔

(۱) المغنی ۴/ ۲۹۲۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۱۶، مطالب أولی النہی ۳/ ۲۵۳، کشاف القناع ۳/ ۳۳۰۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۴/ ۲۳۷، المدونہ ۵/ ۳۱۸، المہذب

وقف شدہ کتابوں کو رہن رکھنا:

۲۵- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر واقف شرط لگا دے کہ وقف شدہ کتاب رہن کے بغیر عاریت پر نہیں دی جائے گی تو شرط باطل ہوگی، اور یہ رہن صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ کتابیں اس شخص کے ہاتھ میں قابل ضمان نہیں ہیں جس پر وہ وقف کی گئی ہیں، اور انہیں عاریت بھی نہیں کہا جائے گا، بلکہ ان کو لینے والا اگر اہل وقف میں سے ہوتو وہ انتفاع کا مستحق ہوگا، اور اس پر اس کا قبضہ امانت کا قبضہ ہوگا، لہٰذا ان پر رہن لینے کی شرط فاسد ہوگی، اور اگر وہ دے دے تو فاسد رہن ہوگا، اور یہ لائبریرین کے ہاتھ میں امانت ہوگی، یہ تفصیل اس وقت ہے جب شرعی رہن مقصود ہو، اور اگر اس کا لغوی مدلول مقصود ہو اور یاددہانی کے لئے ہوتو شرط صحیح ہوگی، اس لئے کہ یہ صحیح غرض ہے، ہاں اگر واقف کی مراد معلوم نہ ہوتو اس کے کلام کو صحیح قرار دیتے ہوئے لغوی معنی پر محمول کرنا بہتر ہوگا، اور بعض اوقات واقف کہتا ہے کہ کتابیں یاددہانی کے بغیر نہ نکالی جائیں تو یہ صحیح ہوگا، اور مقصود یہ ہوگا کہ انتفاع کے لئے واقف کی اجازت اس شرط کے ساتھ مشروط ہے، اور ہم نہیں کہتے کہ وہ رہن باقی رہیں گی بلکہ اسے لینے کا اختیار ہوگا، اور لائبریرین کتاب کی واپسی کا مطالبہ کرے گا، بہرصورت اس کے لئے نہ رہن کے احکام ثابت ہوں گے اور نہ اس کی بیع ہوگی، اور نہ کوتاہی کے بغیر اس کے تلف ہونے کی صورت میں، اس کا بدل لیا جائے گا[۱]۔

کتابیں عاریت پر دینا اور لینا:

۲۶- فقہاء کا مذہب ہے کہ کتابوں کو عاریت پر دینا اور لینا جائز ہے[۱]، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ قرآن کو عاریت پر دینا واجب ہے، اور شافعیہ نے کہا: یہ حکم ایسے شخص کے لئے ہے جس پر نماز کا وقت داخل ہوجائے اور وہ ایسے آدمی کو نہ پائے جو اسے تعلیم دے سکے، اور وہ اچھی طرح پڑھ لیتا ہو، اور بعض شافعیہ نے کہا: عاریت پر لینے والے کی جانب سے وجوب مسلم ہے، جبکہ وہ ایسے شخص کو پالے جو اسے عاریت پر دے، لیکن مالک پر واجب نہیں۔

حنابلہ نے کہا: ایسے شخص کو قرآن عاریت پر دینا واجب ہے جو اس کو پڑھنے کا ضرورت مند ہو اور دوسرا قرآن اسے نہ ملے، اور یہ حکم اس وقت ہے جب خود اس کا مالک اس کا محتاج نہ ہو[۲]۔

الآداب الشرعیہ میں ہے: اگر کوئی شخص قرآن پڑھنے کے لئے طلب کرے تو اس کو دینا واجب نہیں ہے، اور ایک قول ہے کہ واجب ہے، اور ایک قول ہے کہ ضرورت کے وقت واجب ہے[۳]۔

ابوعبداللہ الزبیدی نے کتب حدیث عاریت پر دینے کے وجوب کا فتوی دیا ہے، جب کہ صاحب کتب نے اپنے شیخ کا نام لکھ رکھا ہو جس سے اس نے سنا ہے، تاکہ سماع کا نسخہ وہ لکھ لے، زرکشی نے کہا: اور قیاس یہ ہے کہ عین کو عاریت پر دینا اس وقت واجب نہ ہوگا بلکہ اسے نقل دینا اس وقت واجب ہوگا جبکہ نقل کرنے والا قابل اعتماد ہو[۴]۔

حنابلہ میں سے ابوعقیل نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ کتابوں کے ضرورت مند جیسے قضاۃ، حکام اور مفتیان کو کتابیں عاریۃً دینا واجب

= ۱/۳۱۶، مطالب أولی النہی ۳/ ۲۵۳، کشاف القناع ۳/ ۳۲۷، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۸۰، الآداب الشرعیہ ۲/ ۱۷۶۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۷، الحطاب ۶/ ۳۶، حاشیۃ الجمل ۳/ ۲۷۵، =

= مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۶، کشاف القناع ۳/ ۳۲۷۔

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۰۷، الشرح الصغیر ۳/ ۵۷۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۴، أسنی المطالب ۲/ ۳۲۴، کشاف القناع ۴/ ۶۳، ۶۴۔

(۲) حاشیۃ الرملی علی ہامش أسنی المطالب ۲/ ۳۲۴، مطالب أولی النہی ۳/ ۷۲۵، کشاف القناع ۴/ ۶۳، ۶۴۔

(۳) الآداب الشرعیہ ۲/ ۱۷۶۔

(۴) مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۴، حاشیۃ الرملی علی ہامش أسنی المطالب ۲/ ۳۲۴۔

ہے، ابن الجوزی نے کہا: جو شخص کسی کتاب کا مالک ہو اسے کسی ایسے شخص کو جو اس کا اہل ہو وہ کتاب عاریت پر دینے میں بخل نہیں کرنا چاہئے [۱]۔

مستعار کتاب میں غلطی کی اصلاح کرنا:

۲۷- حنفیہ نے کہا: جو شخص کوئی کتاب عاریت پر لے اور اس میں کوئی غلطی پائے تو اگر اسے اس کے مالک کی رضامندی کا علم ہو تو اس کی اصلاح کردے، اور اگر معلوم ہو کہ صاحب کتاب اس کی اصلاح کو پسند نہیں کرے گا تو چاہئے کہ اصلاح نہ کرے، ورنہ اگر اس کی اصلاح کردے تو جائز ہوگا اور اگر نہ کرے تو گناہ نہیں ہوگا، سوائے قرآن کے، کیونکہ اس کی اصلاح مناسب خط میں واجب ہے [۲]۔

شافعیہ نے کہا کہ کوئی کتاب مستعار پڑھنے کے لئے لے اور اس میں غلطی پائے تو اس کی اصلاح نہ کرے، لیکن قرآن ہو تو اصلاح واجب ہے جیسا کہ عبادی نے کہا ہے، اور اصلاح کی قید سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اگر خراب خط وغیرہ کی وجہ سے اصلاح کرنا اس کی قیمت کی کمی کا سبب ہو تو یہ ممنوع ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کی مالیت کو خراب کرنا ہے اصلاح کرنا نہیں ہے۔

جمل نے کہا: اس کو ایسے شخص کو دے دینا چاہئے جو اس کو ٹھیک کردے اور اس کی تحریر قرآن کے مطابق ہو، اور غالب گمان ہو کہ وہ اس کام کو کردے گا اور اس سے گذارش کرنے میں دشواری نہ ہوگی۔

لیکن موقوفہ کتاب کی اصلاح ضرور کرے گا، خصوصاً جبکہ ایسی واضح غلطی ہو جس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو، یہ اس وقت ہے جب یہ متحقق ہوجائے، اس وقت نہیں جب صرف گمان ہو، اور جب کسی

(۱) مطالب أولی النہی ۳/ ۲۵۷، کشاف القناع ۴/ ۶۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۰۷، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۶۴۔

متعین لفظ یا حکم میں تردد ہو تو کچھ بھی اصلاح نہ کرے، اور یہ جو لکھنے کی عادت ہوتی ہے کہ ''شاید ایسا ہے'' یہ صرف اپنی کتاب میں لکھنا جائز ہے۔

کتاب کے کنارے حاشیہ پر نہ لکھے گرچہ اس کی ضرورت ہو، اس لئے کہ اس میں ایک کتاب کو اس کی اصل سے بدل دینا ہے اور اس کے عمل کی وجہ سے قیمت میں جو زیادتی ہو اس کا اعتبار نہیں ہوگا [۱]۔

کتابیں کرایہ پر دینا:

۲۸- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ کتابیں کرایہ پر دینا جائز نہیں ہے، خواہ فقہ کی کتاب ہو یا ادب کی یا شاعری کی یا گانے کی، ابن عابدین نے کہا: اس لئے کہ پڑھنا اگر طاعت ہو جیسے قرآن، یا معصیت ہو جیسے گانا، تو اس پر اجارہ جائز نہیں ہوگا، اگر پڑھنا مباح ہو جیسے ادب اور شاعری، تو یہ کرایہ پر دینے سے پہلے بھی مباح ہے، اس لئے جائز نہیں ہوگا، اور اگر اجارہ منعقد ہوجائے تو وہ اٹھانے اور ورق پلٹنے پر منعقد ہوگا، اور اس پر اجارہ منعقد نہیں ہوتا، خواہ اس کی صراحت کردے، اس لئے کہ اس میں کرایہ دار کے لئے کوئی فائدہ نہیں ہے [۲]۔

حنابلہ کے نزدیک کتابیں کرایہ پر دینا جائز ہے، بہوتی نے کہا: حدیث، فقہ، مباح شعر، لغت، صرف وغیرہ کی کتابیں دیکھنے، پڑھنے یا نقل کرنے، یا اس کی عمدہ تحریر پر لکھنے اور اس سے مثال بنانے کے لئے کرایہ پر لینا جائز ہے، اس لئے کہ ان کاموں کے لئے عاریت پر دینا جائز نہیں ہے، لہذا اس کا اجارہ جائز ہے [۳]۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۴، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۴۵۹، ۴۶۰۔

(۲) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱، ۲۲، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۴۹، المدونہ ۴/ ۴۲۱۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۵۷، المغنی ۵/ ۵۵۳، ۵۵۴۔

۲۹- مالکیہ کے نزدیک اور یہ حنابلہ کی ایک رائے ہے کہ قرآن کو کرایہ پر دینا جائز ہے، اس لئے کہ یہ مباح انتفاع ہے جس کے لئے عاریت پر دینا جائز ہے، تو دیگر تمام کتابوں کی طرح اس میں اجارہ بھی جائز ہوگا۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک اور حنابلہ کی ایک رائے میں اس کا اجارہ جائز نہیں ہے، حنفیہ نے کہا: اس لئے کہ اس میں پڑھنا طاعت ہے اور طاعت پر اجارہ جائز نہیں ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: اس کی علت اللہ کے کلام اور اس کی کتاب کی تعظیم اور اس کے معاوضہ میں اجرت کے ذریعہ اس کی بے حرمتی سے تحفظ ہے [۱]۔

افلاس کی وجہ سے مجور (تصرفات شرعیہ سے روکے گئے) شخص کی کتابیں فروخت کرنا:

۳۰- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ افلاس کی وجہ سے مجور علیہ شخص کا مال فروخت کیا جائے گا خواہ وہ کتابیں ہوں اور ان کی ضرورت ہو، اور خواہ وہ فقہ کی کتابیں ہوں، اس لئے کہ علم کی شان یہ ہے کہ اس کی حفاظت کی جائے۔

مالکیہ کا ایک قول ہے کہ کتابیں بالکل فروخت نہیں کی جائیں گی، دسوقی نے کہا: اختلاف شرعی کتابوں میں ہے جیسے فقہ، حدیث، تفسیر اور ان کے وسائل کی کتابیں، دیگر کتابوں کی فروختگی کے وجوب میں اختلاف نہیں ہے [۲]۔

حنفیہ اور مالکیہ کا جو مذہب ہے وہی حنابلہ کے کلام سے سمجھا جاتا ہے، چنانچہ المغنی میں مفلس کے سامان کی فروختگی پر گفتگو کرتے ہوئے

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۱، ۲۲، المغنی ۵/۵۵۳، ۵۵۴۔

(۲) إتحاف الأبصار والبصائر بتبوت الأشباہ والنظائر ص ۴۳۰، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/۲۷۰، الخرشی ۵/۲۶۹، ۲۷۰۔

کہا ہے: ہر چیز کو اس کے بازار میں فروخت کرنا مستحب ہے، کپڑے کو کپڑا بازار میں اور کتابوں کو ان کی مارکیٹ میں [۱]۔

شافعیہ میں سے عبادی وغیرہ کا مذہب ہے کہ عالم کی کتابیں چھوڑ دی جائیں گی، اور قرض کی ادائیگی کے لئے فروخت نہیں کی جائیں گی، انہوں نے کہا: مفلس کے لئے اس کی ضرورت کی چیزیں خریدی جائیں گی، انہوں نے یہ بھی کہا: قرآن کو مطلقاً فروخت کر دیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے حفظ کرنے والوں کی طرف رجوع آسان ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ جہاں کوئی حافظ نہ ہو وہاں اسے چھوڑ دیا جائے گا [۲]۔

دوسرے کی کتاب میں دیکھنا:

۳۱- دوسرے کی کتاب میں دیکھنے کے سلسلہ میں اصل یہ حدیث ہے: "**من نظر في كتاب أخيه بغير إذنه فإنما ينظر في النار**" [۳] (جو شخص اپنے بھائی کی کتاب میں اس کی اجازت کے بغیر دیکھے تو وہ دراصل آگ میں دیکھتا ہے)۔

ابن الاثیر نے "النہایہ" میں کہا: یہ حدیث اس کتاب کے بارے میں ہے جس میں کوئی ایسا راز اور امانت ہو جس پر مطلع ہونا صاحب کتاب کو پسند نہ ہو، انہوں نے کہا: ایک قول یہ ہے کہ یہ ہر کتاب کے بارے میں عام ہے [۴]۔

مروزی نے کہا: میں نے ابوعبداللہ سے کہا: اگر ایک شخص سے کچھ

(۱) المغنی ۴/۴۹۱۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/۳۱۹، أسنی المطالب ۲/۱۹۳۔

(۳) حدیث: "من نظر في كتاب أخيه بغير إذنه فإنما ينظر في النار" کی روایت ابوداؤد (۲/۱۶۴) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ابن حجر نے الفتح (۱۱/۷۴) میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۴) الآداب الشرعیہ ۲/۱۷۵، ۱۷۶۔

اوراق گر جائیں، جن میں مفید باتیں ہوں، مجھے وہ ملے، آپ کی کیا رائے ہے؟ میں انہیں نقل کرسکتا ہوں اور سن سکتا ہوں، انہوں نے کہا: نہیں، جب تک کہ مالک کی اجازت نہ ہو[۱]۔

ابن حجر عسقلانی نے کہا: دوسرے کی کتاب میں دیکھنے کی ممانعت سے متعلق روایت سے وہ صورت مستثنیٰ ہوگی جو کسی ایسے مفسدہ کے ازالہ کے لئے متعین طریقہ ہو، جو دیکھنے کے مفسدہ سے بڑا ہو[۲]۔

دوسری کتاب میں دیکھنے کے مسئلہ ہی میں مرہونہ کتاب میں دیکھنا بھی داخل ہے، کیا یہ مرتہن کے لئے جائز ہے یا نہیں۔

طحطاوی نے الوالوالجیہ سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص قرآن رہن رکھے اور اسے اس میں پڑھنے کا حکم دے تو اگر وہ اس میں پڑھے گا تو وہ عاریت ہوجائے گی اور رہن باطل ہوجائے گا، یہاں تک کہ اگر اسی حالت میں وہ ضائع ہوجائے تو دین کے عوض ہلاک نہیں ہوگا، اور جب مرتہن پڑھنے سے فارغ ہوجائے تو وہ رہن ہوجائے گا، اور ضائع ہو تو دین کے عوض ضائع ہوگا[۳]۔

المدونہ میں ہے: میں نے کہا: آپ کی کیا رائے ہے؟ کیا مالک کے قول میں قرآن کو رہن میں رکھنا جائز ہے؟ انہوں نے کہا: ہاں، لیکن وہ اس میں پڑھے گا نہیں، میں نے کہا: اگر اصل رہن میں یہ شرط نہ ہو کہ اس میں پڑھے اور قرآن کا مالک بعد میں پڑھنے کی گنجائش دے دے، امام مالک نے کہا: مجھے یہ پسند نہیں[۴]۔

الآداب الشرعیہ میں ہے کہ امام احمد نے مہنہ کی روایت میں ایسے شخص کے بارے میں فرمایا: جس نے قرآن رہن رکھا کہ کیا وہ اس میں پڑھے گا، انہوں نے کہا: مجھے ناپسند ہے کہ رہن سے کسی بھی طور پر فائدہ اٹھایا جائے، اور عبد اللہ کی روایت میں ایسے شخص کے بارے میں جس کے پاس رہن کا قرآن ہو، امام احمد نے کہا: وہ اس کی اجازت کے بغیر نہیں پڑھے گا، اور اسحاق بن ابراہیم کی روایت میں ایسے شخص کے بارے میں جس کے پاس قرآن رہن رکھا گیا ہو، انہوں نے کہا: وہ اس میں پڑھنے کی اجازت طلب کرے گا، اگر وہ اجازت دے دے تو پڑھے گا[۱]۔

(۱) الآداب الشرعیہ ۲/ ۱۷۷۔
(۲) فتح الباری ۱۱/ ۴۷۔
(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۴/ ۲۳۷۔
(۴) المدونہ ۵/ ۳۱۸۔

کتابیں ضائع کرنا:

۳۲- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ حرام کتابوں کو ضائع کرنا جائز ہے، مالکیہ نے کہا: حرام علم کی کتابوں جیسے توریت اور انجیل کو جلانا اور ضائع کرنا اگر وہ محرف ہوں تو جائز ہے۔

شافعیہ نے کہا: کفر، جادو، نجوم، شعبدہ اور فلسفہ کی کتابوں کو ضائع کرنا واجب ہے، کیونکہ ان میں مشغول ہونا حرام ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ زندقہ کی کتابیں ضائع کرنے کے لئے خریدنا درست ہے، اس لئے کہ کتابوں میں کاغذ کی مالیت ہے، اور حروف مٹانے سے وہ قابل انتفاع کاغذ بن سکتا ہے[۲]۔

حنفیہ نے کہا: جو کتابیں قابل انتفاع نہ ہوں ان سے اللہ، اس کے ملائکہ اور اس کے رسولوں کا نام مٹا کر بقیہ کو جلا دیا جائے گا، اس میں کوئی حرج نہیں کہ انہیں علی حالہ بہتے پانی میں ڈال دیا جائے، یا انہیں دفن کردیا جائے، اور یہ زیادہ بہتر ہے جیسا کہ انبیاء کے بارے میں ہے، یہی حکم ان تمام کتابوں کا ہے جو بوسیدہ ہوجائیں اور قابل انتفاع نہ رہیں، ابن عابدین نے کہا: اور الذخیرہ میں ہے کہ قرآن اگر بوسیدہ ہوجائے اور اسے پڑھنا دشوار ہوجائے تو اسے آگ میں نہیں

(۱) الآداب الشرعیہ ۲/ ۱۷۶۔
(۲) الحطاب ۱/ ۲۸۷، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲، کشاف القناع ۳/ ۱۵۵۔

جلایا جائے گا، اسی کی طرف امام محمد نے اشارہ کیا، اور ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں، اور اس کو دفن کرنا مکروہ نہیں ہے، اسے ایک پاک کپڑے میں لپیٹ کر لحد بنا کر ڈال دینا چاہئے، اس لئے کہ اگر شق بنایا جائے اور اسے دفن کیا جائے تو اس پر مٹی ڈالنے کی ضرورت ہوگی، اور اس میں ایک قسم کی تحقیر ہے، الا یہ کہ اس کے اوپر چھت بنادی جائے، اور اگر چاہے تو اسے پانی سے دھودے، یا اسے کسی ایسی پاک جگہ پر رکھ دے جہاں کسی ناپاک کا ہاتھ اور گرد وغبار اور گندگی نہ پہنچے تاکہ کلام اللہ کی تعظیم ہو [(۱)]۔

کتابیں وقف کرنا:

۳۳- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نفع بخش کتابیں وقف کرنا جائز ہے، اس لئے کہ وہ ان گھوڑوں کے حکم میں ہیں جنہیں جہاد کے لئے وقف کیا جائے، اور ان اسلحوں کی طرح ہیں جن سے قتال کیا جائے [(۲)]۔

فقہاء حنفیہ کے نزدیک منقول کے وقف میں اختلاف کی وجہ سے اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے۔

کاسانی نے کہا: امام ابوحنیفہ کی اصل کے مطابق کتابیں وقف کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک منقول کا وقف جائز نہیں ہے، لیکن امام ابویوسف وامام محمد کے قول کے مطابق اس مسئلہ میں مشائخ کا اختلاف ہے، نصر بن یحی سے منقول ہے کہ انہوں نے اپنی کتابیں فقہاء اصحاب ابوحنیفہ پر وقف کی تھیں [(۳)]۔

ہدایہ اور اس کی شروحات میں ہے: محمد بن سلمہ اس کو جائز نہیں کہتے ہیں، نصر بن یحی نے اسے جائز کہا ہے، اور اپنی کتابوں کو وقف کیا ہے، انہیں قرآن کے حکم میں شامل کیا ہے، اور یہ صحیح ہے اس لئے کہ ہر شخص تعلیم وتعلم اور قراءت کے لئے کتابیں رکھتا ہے، فقیہ ابوجعفر نے اس کو جائز کہا ہے اور ہم اسے اختیار کرتے ہیں، فتاوی قاضی خاں کے حوالہ سے عنایہ میں ہے: کتابوں کے وقف میں مشائخ کا اختلاف ہے، فقیہ ابواللیث نے اسے جائز کہا ہے اور اسی پر فتوی ہے [(۱)]۔

حنابلہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ توریت وانجیل کی کتابوں پر وقف کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ منسوخ ومحرف ہونے کی وجہ سے معصیت ہیں، اور اسی لئے جب نبی علیہ السلام نے حضرت عمرؓ کے پاس توریت کا کچھ حصہ دیکھا تو ناراض ہوئے اور فرمایا: "ألم آت بها بيضاء نقية؟" [(۲)] (کیا میں اسے روشن اور صاف ستھرا لیکر نہیں آیا ہوں)۔

حنابلہ نے کہا: اسی حکم میں خوارج اور قدریہ وغیرہ کی کتابیں شامل ہوں گی [(۳)]۔

کتابوں کی چوری:

۳۴- مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابویوسف کا مذہب ہے کہ جو شخص نفع بخش کتابیں، جیسے تفسیر، حدیث اور فقہ وغیرہ علوم نافعہ کی کتابیں چرائے اور ان کی قیمت نصاب کے برابر ہو تو اس پر حد جاری کی جائے گی، شافعیہ میں سے شربینی خطیب نے یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر کوئی شخص پڑھنے کے لئے وقف شدہ قرآن چوری کرلے تو اگر

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۷۱۔
(۲) الخرشی ۷/ ۸۱، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۰، کشاف القناع ۴/ ۲۴۳۔
(۳) البدائع ۶/ ۲۲۰۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۴۳۱ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی۔
(۲) حدیث: "غضب النبي ﷺ حين رأى مع عمر صحيفة......" کی تخریج فقرہ/ ۲۰ میں گذر چکی ہے۔
(۳) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۹۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۰۔

وہ پڑھنے والا ہوتو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اس میں اس کا بھی حق ہے، اور اگر پڑھنے والا نہ ہوتو بھی یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ کبھی وہ اس سے تعلیم حاصل کرتا ہے، زرکشی نے کہا: یا وہ اسے ایسے شخص کو دے دے گا جو اس کو پڑھے تاکہ حاضرین سن سکیں۔

حنفیہ اور حنابلہ کی رائے میں قرآن چوری کرنے والے پر حد جاری نہیں کی جائے گی، حنفیہ نے کہا: اور نہ اس پر جو حدیث، تفسیر اور فقہ وغیرہ نافع علوم کی کتابیں چوری کرے، اس لئے کہ انہیں لینے والا پڑھنے اور تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے لینے کی تاویل کرسکتا ہے (۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''سرقۃ'' (فقرہ ۲۸، ۳۱) میں دیکھی جائے۔

کتابۃ

دیکھئے: ''توثیق''، ''مکاتبۃ''۔

کتابی

دیکھئے: ''اہل کتاب''۔

کتابیہ

دیکھئے: ''اہل کتاب''۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۶۸، ابن عابدین ۳/ ۲۷۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۸۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۳، کشاف القناع ۶/ ۱۳۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۲۱۔

کتف

تعریف:

۱- کَتِف اور کَتْف لغت میں: مونڈھے کے پیچھے کی چوڑی ہڈی ہے، یہ مؤنث ہے، یہ انسان اور غیر انسان میں ہوتی ہے، حدیث میں ہے: "ائتوني بالكتف والدواة أكتب لكم كتابا"[1] (ہڈی اور دوات میرے پاس لاؤ میں تمہارے لئے کچھ لکھ دوں)، یہ حضرات ہڈی پر اس لئے لکھتے تھے کہ ان کے پاس کاغذ کی کمی تھی[2]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے[3]۔

کتف سے متعلق احکام:

۲- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ہاتھ کو شانہ کے جوڑ سے کاٹ دینے کی صورت میں قصاص جاری ہوگا، بشرطیکہ جسم میں "جائفہ" زخم کے سرایت کر جانے کا اندیشہ نہ ہو، اگر جائفہ کا اندیشہ ہو تو مظلوم شخص اس کی کہنی سے قصاص لے گا، یہی مذہب شافعیہ اور حنابلہ کا ہے، اس لئے کہ یہ اپنے حق میں سے ممکن کو لینا ہے[4]، اور اسے عوض لینے

(۱) حدیث: "ائتوني بالكتف والدواة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۲۷۱) اور مسلم (۳/ ۱۲۵۹) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) لسان العرب مادہ: "کتف"۔

(۳) المغرب۔

(۴) بدائع الصنائع ۷/ ۲۹۸، کشاف القناع ۵/ ۵۵۳، المغنی ۷/ ۷۰۹، روض الطالب ۴/ ۲۳۔

کا بھی اختیار ہوگا۔

اور کتف کو توڑنے میں دیگر ہڈیوں کی طرح قصاص نہیں ہوگا اور نہ اس میں مقررہ تاوان ہے، ان کو توڑنے میں محض عادل آدمی کا فیصلہ ہے[1]۔

دیکھئے: "حكومة عدل" (فقرہ/ ۷) اور "جناية على مادون النفس" (فقرہ/ ۳۱)۔

فقہاء نے کتف سے متعلق دوسرے احکام ذکر کئے ہیں: جیسے نماز میں سدل، اور حنابلہ کے نزدیک سدل یہ ہے کہ مصلی کوئی کپڑا اپنے دونوں کندھوں پر ڈال لے اور اس کا ایک کنارہ دوسرے کندھے پر نہ ڈالے، یہ ان کے نزدیک مکروہ ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مصلی پر واجب ہے کہ وہ لباس کا کچھ حصہ اپنے ایک کندھے پر ڈالے اگر اس پر قادر ہو، اور یہ ظاہر مذہب میں نماز کی صحت کے لئے شرط ہے[2]۔

دیکھئے: "صلاۃ" (فقرہ/ ۸۵)۔

ان ہی احکام میں طواف کے اندر اضطباع ہے، وہ یہ ہے کہ محرم اپنی چادر جسے وہ پہنے ہو اپنے دائیں کندھے کے نیچے سے لے کر بائیں کندھے پر ڈال لے، اور اس کا دایاں کندھا کھلا رہے، اور یہ جمہور فقہاء کے نزدیک طواف قدوم میں مستحب ہے۔ (دیکھئے: "اضطباع"، فقرہ ۱-۴)۔

(۱) روض الطالب ۴/ ۶۷۔

(۲) المغنی ۱/ ۵۸۰، ۵۸۱۔

کتمان

دیکھئے: ''إفشاء السر''۔

کحل

دیکھئے: ''اکتحال''۔

کدک

تعریف:

۱ - لغت کی مشہور کتابوں میں کدک یا جدک کا کلمہ ذکر نہیں کیا گیا ہے، اور فقہاء کے نزدیک کدک کا اطلاق دکان کی ان چیزوں پر ہوتا ہے جنہیں مستقل لگایا جاتا ہے، ان کو نہ تو منتقل کیا جاتا ہو اور نہ تبدیل کیا جاتا ہو جیسے تعمیر، جوڑے ہوئے دیواری تختے اور بڑے دروازے وغیرہ اور اسے فقہاء ''سکنی'' کہتے ہیں [1]۔

اسی طرح ان چیزوں پر بولا جاتا ہے جو دکان میں متصل ہوں لیکن مستقل طور پر نہ ہوں، جیسے وہ لکڑی جو حجام کے سامان رکھنے کے لئے دوکان سے جوڑ کر رکھی جاتی ہے، اس میں اتصال پایا جاتا ہے مگر مستقل طور پر نہیں [2]۔

نیز اس سامان پر بھی بولا جاتا ہے جو سرے سے متصل نہیں ہوتا ہے، جیسے قہوہ (کافی) کے تعلق سے چائے دانی اور فنجان اور غسل خانہ کے تعلق سے تولیہ [3]۔

اور دراہم کے مقابلہ میں محض منفعت پر بولا جاتا ہے [4]، اور فقہاء اس کی تعبیر خلو (پگڑی) سے کرتے ہیں [5]۔

---

(۱) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۱۹۹، ۲۰۰، شرح المجلۃ للأتاسی ۲/ ۵۱۷، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۹۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۷، فتح العلی المالک ۲/ ۲۱۰ طبع المکتبۃ التجاریہ۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۷۔

(۵) فتح العلی المالک ۲/ ۲۱۰ طبع المکتبۃ التجاریہ۔

اوراس معنی کے اعتبار سے کدک کے احکام کی تفصیل اصطلاح ''خلو'' میں دیکھی جائے۔

محمد قدری پاشا نے کہا ہے: کدک کرایہ دار کی مملوکہ اشیاء کو کہا جاتا ہے جو دکان سے مستقل طور پر متصل ہوتی ہیں، جیسے تعمیر یا وہ اشیاء جو مستقل طور پر نہیں ہوتی ہیں، جیسے صنعتی آلات جو اس کے ساتھ جڑے ہوتے ہیں، نیز اراضی کے کردار پر بھی بولا جاتا ہے جیسے تعمیر اور پودے جو اس میں ہوتے ہیں[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-کردار:

۲- کردار: یہ ہے کہ کاشتکار اور کرایہ دار واقف یا نگراں کی اجازت سے زمین میں تعمیر کرے یا پودا لگائے یا مٹی کا گھر بنائے[2]۔

ابن عابدین نے کہا ہے: کردار کے قبیل سے وہ سامان ہے جسے آج کل وقف کی دکانوں وغیرہ میں کدک کہا جاتا ہے، یعنی وہ تختے جو دکان میں جڑے ہوئے ہوتے ہیں، اور دروازے جو مستقل طور پر لگے ہوئے ہوتے ہیں، اوراس قبیل سے وہ سامان ہے جسے باغات اور غسل خانوں میں قیمت کہا جاتا ہے[3]، پس کردار کدک سے عام ہے۔

ب-مرصد

۳- مرصد: یہ ہے کہ کوئی شخص وقف کی جائیداد میں سے مثلاً کوئی مکان یا دکان کرایہ پر لے اور متولی اس کو اس کی تعمیر یا اس کی مرمت کی اجازت دے دے اور کرایہ دار اپنے مال سے اس کی تعمیر کردے

(۱) مرشد الحیران دفعہ ۷۰۶/ص ۱۸۲۔

(۲) الفتاوی الخیریہ ۱/۱۸۰، حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۹۱۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۹۱۔

اس ارادہ سے کہ جب وقف کے مال میں آمدنی ہوگی تو وہ اس کے ذریعہ اسے واپس کرالے گا یا اسے کرایہ میں سے منہا کرلے گا[1]۔

اور مرصد اس صفت کے ساتھ وقف پر اس کرایہ دار کے لئے ثابت شدہ دین ہے، جس نے اپنے مال سے وقف کے ذرائع آمدنی کی ضروری تعمیر وقف کے لئے کی ہو۔

کدک اور مرصد کے مابین فرق یہ ہے کہ صاحب مرصد کے لئے وقف پر معلوم دین کے علاوہ کچھ نہیں ہے، لہذا اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ اسے فروخت کرے اور نہ اس تعمیر کو فروخت کرے گا جسے وقف کے لئے بنایا ہے، اس کو متولی سے صرف اس دین کے مطالبہ کا حق ہے جو اس کا ہے، بشرطیکہ وہ اسے اجرت مثل کی اصل میں سے منہا کرنے کا ارادہ نہ کرے[2]، لیکن کدک وہ اموال متقومہ ہیں جو کرایہ دار کی ملک ہیں، انہیں فروخت کیا جائے گا اور ان میں وراثت جاری ہوگی اور ان کے مالکان کے لئے حق قرار حاصل ہوگا[3]۔

ج-مسکہ:

۴- مسکہ: دوسرے کی زمین میں کاشتکاری کے استحقاق کا ہونا ہے، یہ لغۃ مسکہ سے ماخوذ ہے، اوراس سے مراد وہ شی ہے جسے مضبوطی سے پکڑا جاتا ہے، تو گویا کہ زمین لینے والے شخص کو اس کے مالک کی طرف سے کھیتی کے بارے میں اجازت حاصل ہوتی ہے، تو اسے ایسا وثیقہ حاصل ہوتا ہے جس سے وہ کھیتی میں دلیل پکڑتا ہے، اوراس کا حکم یہ ہے کہ یہ وثیقہ قابل قیمت نہیں ہوگا تو نہ اس کا مالک بنایا جائے گا، نہ اسے فروخت کیا جائے گا اور نہ ہی وراثت جاری ہوگی، اور کاشتکاروں کے عرف میں کاشتکاری کا اطلاق مسکہ پر ہوتا ہے ان میں سے ایک

(۱) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/۲۰۰، شرح المجلۃ للأتاسی ۲/۵۱۶۔

(۲) مرشد الحیران دفعہ ۷۰۹، ۷۱۰/ص ۱۸۲، ۱۸۳۔

(۳) مرشد الحیران دفعہ ۷۰۶، ۷۰۷۔

شخص کہتا ہے کہ میں اپنی کاشت یا اپنے مسکہ یا اپنے مشد سے فارغ ہوگیا، اور ان سب الفاظ سے ایک ہی معنی مراد لیتا ہے، اور وہ کھیتی کا استحقاق ہے[۱]۔

اور اس معنی میں مسکہ بے آب وگیاہ اراضی میں ہوتا ہے اور کبھی باغات میں ہوتا ہے، اور اسے ''قیمۃ'' کہا جاتا ہے[۲]۔

کدک اور مسکہ کے مابین تعلق یہ ہے: صاحب مسکہ کے لئے زمین کو روکنے کا حق ثابت ہوتا ہے[۳]، جیسا کہ صاحب کدک کے لئے دکان میں حق قرار حاصل ہوتا ہے، پس مسکہ اراضی کے ساتھ خاص ہے، اور کدک دکانوں کے ساتھ خاص ہے۔

د-خلو:

۵-خلو چند معانی پر بولا جاتا ہے، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

یہ اس منفعت کا نام ہے جس کے مقابلہ میں دراہم مقرر کئے جاتے ہیں[۴]، اسی طرح سرکاری زمین کو روکنے کے بارے میں اس کے کرایہ دار کے حق پر بولا جاتا ہے، بشرطیکہ اس میں اس کا کوئی پودا یا تعمیر یا مٹی کا گھر ہو اور وہ اس زمین سے متعلق جو حقوق ہوں انہیں بیت المال کو ادا کرے، جیسا کہ اس کا اطلاق اس تعمیر اور پودے وغیرہ پر ہوتا ہے جسے وہ اپنے ہاتھ سے وقف یا سرکاری زمین میں لگاتا ہے، دیکھئے: ''خلو'' (فقرہ ۱)۔

پہلے معنی کے اعتبار سے خلو اور کدک میں تعلق یہ ہے: صاحب خلو وقف کی منفعت کے ایک حصہ کا مالک بنتا ہے اور اشیاء کا مالک نہیں بنتا ہے، جبکہ کدک دکان کے کرایہ دار کی مملوکہ اشیاء ہیں۔

(۱) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۱۹۸۔

(۲) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۱۹۹۔

(۳) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۱۹۹۔

(۴) فتح العلی المالک ۲/ ۲۱۰ طبع المکتبۃ التجاریہ۔

(ملاحظہ کریں خلو (فقرہ ۱)۔

اور دوسرے اور تیسرے معنی کے اعتبار سے تعلق یہ ہے کہ خلو کدک کے مترادف ہے۔

کدک سے متعلق احکام:

صاحب کدک کے لئے حق قرار کا ثبوت:

اول: وقف کے کرایہ کی عمارتوں میں کدک کا رکھنا:

۶- صاحب کدک کے لئے وقف کی عمارت میں تعمیر یا اس جیسی مستقل اور متصل چیز بنانے سے حق قرار ثابت ہوتا ہے۔

ابن عابدین نے تنقیح الفتاوی الحامدیہ میں کہا ہے: اس کے لئے (یعنی صاحب کدک کے لئے) حق قرار ثابت ہوگا جب تک وہ اس دکان کی اجرت مثل ادا کرتا رہے گا جو دکان اس کے سکنی سے خالی ہو[۱]، اور دوسری جگہ کہا ہے: اگر یہ جدک جسے سکنی کہا جاتا ہے وقف کی زمین میں قائم ہو، تو وہ کرایہ کی زمین میں تعمیر یا پودے کے مسئلہ کے قبیل سے ہے، اس کے مالک کو زمین کی اجرت مثل کے عوض باقی رکھنے کا حق ہوگا، کیونکہ وقف پر ضرر نہیں ہے اگر چہ وقف کا نگراں انکار کردے، اس میں جانبین کی رعایت ہے[۲]۔

اور مرشد الحیران کے دفعہ (۷۰۷) میں ہے: کدک جو زمین سے متصل ہو، تعمیر، پودے یا مستقل طور پر جوڑنے کی صورت میں ہو تو یہ اموال متقومہ ہیں، انہیں فروخت کیا جائے گا، ان میں وراثت جاری ہوگی، اور ان کے مالکان کو حق قرار حاصل ہوگا اور انہیں اجرت مثل کے ساتھ ان کو باقی رکھنے کا حق ہوگا[۳]۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے اور اسی کے قائل مالکیہ ہیں، چنانچہ شیخ علیش

(۱) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۱۹۹۔

(۲) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۲۰۰۔

(۳) مرشد الحیران ص ۱۸۲ طبع المطبعۃ الأمیریہ مصر۔

نے کہا ہے: خلو منفعت ہے، لہذا اس میں وراثت جاری ہوگی اورنگراں کوحق نہیں ہوگا کہ وہ اسے اس سے نکالے اگرچہ اجارہ ماہانہ طور پر ہواوراس کوحق حاصل نہیں ہوگا کہ کسی دوسرے کواجارہ پردے۔

جیسا کہ شیخ علیش نے کہاہے: خلو پر بسا اوقات جدک کو قیاس کیا جاتا ہے جومصر کی دکانوں میں متعارف ہے، ہاں: بعض جدکات مثلاً اجازت سے دکان میں تعمیر کرنا یا دکانوں میں لکڑیوں کی اصلاح کرنا ہے، اوراس کوخلو پر قیاس کرنا ظاہر ہے، خصوصاً زمین کو ہمیشہ روکنے کے سلسلے میں ان فقہاء نے عرف سے استدلال کیا ہے، اورجدک میں عرف حاصل ہے [1]۔

دسوقی نے کہا ہے: اگر کوئی انسان ایک مدت معینہ کے لئے موقوفہ مکان کو کرایہ پر لے اورنگراں اسے اس میں تعمیر کی اجازت دے دے تا کہ اسے خلو حاصل ہواوراس پر ہرسال جہت وقف کے لیے غلہ کی ایک مقدار مقرر کردے تو نگراں کو اجازت نہیں ہوگی کہ اسے اس کے کرایہ دار کے علاوہ دوسرے شخص کو کرایہ پر دے اس مدت میں جو پہلے اجارہ کی مدت سے متصل ہو، اس لئے کہ عرف جاری ہے کہ اسے پہلے ہی کرایہ دار کو کرایہ پر دے گا، اورعرف شرط کی طرح ہے، تو گویا کہ اس نے اس پر عقد میں اس کی شرط لگائی، اور یہ اس وقت ہوگا جب پہلا شخص وہ کرایہ ادا کرے جو دوسرا شخص ادا کرے گا، ورنہ دوسرے شخص کو کرایہ پر دینا جائز ہوگا [2]۔

اورصاحب کدک کے لئے حق قرار کو ثابت کرنے کے سلسلہ میں ان فقہاء کی دلیل مصلحت ہے، ابن عابدین نے کہاہے: اسی کے مثل باغات وغیرہ میں اصحاب کردار ہیں، اوراسی طرح دکانوں وغیرہ میں اصحاب کدک ہیں، کیونکہ ان موقوفہ چیزوں کوان لوگوں کے ہاتھوں میں باقی رکھنے کی وجہ سے وہ چیزیں آباد رہیں گی اوران سے ہمیشہ آمدنی حاصل ہوتی رہے گی، اس میں اوقاف اور بیت المال کا نفع ہے، لیکن یہ سب اس صورت میں ہے جبکہ یہ حضرات اس کی اجرت مثل کو غیر معمولی نقصان کے بغیر ادا کرتے رہیں [1]۔

بنانی نے کہا ہے: اس پر فاس کے چند متاخرین مشائخ کا فتوی صادر ہوا ہے، جیسے شیخ قصار، ابن عاشر، ابوزید الفاسی، سید عبدالقادر الفاسی اوران کے ہم مثل فقہاء، اور یہ حضرات مذکورہ خلوکو ''جلسہ'' سے تعبیر کرتے ہیں، جس کے بارے میں عرف جاری ہے، اس وجہ سے کہ ان حضرات نے اس میں مصلحت دیکھی تو یہ ان حضرات کے نزدیک باقی رکھنے پر کرایہ ہے [2]۔

۷- اوران فقہاء کے نزدیک صاحب کدک کے لئے حق قرار کے اثبات کے لئے حسب ذیل شرائط ہیں:

الف- نگراں نے کرایہ دار کو اس کے کدک یا اس کے کردار رکھنے کی اجازت دی ہو، لہذا اگر وہ بلا اجازت رکھے تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اوراس کے لئے تجدید اجارہ واجب نہیں ہوگا۔

خیر رملی نے کہا ہے: ہمارے علماء نے صراحت کی ہے: صاحب کردار کے لئے حق قرار ہے، اور وہ یہ ہے کہ کاشتکار اور کرایہ دار واقف یا نگراں کی اجازت سے زمین میں تعمیر کرے یا پودا لگائے یا مٹی کا مکان بنائے تو وہ اس کے قبضہ میں برقرار رہے گی [3]۔

حصکفی نے مؤید زادہ سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے: وقف کی دکان میں اس میں رہنے والا اس کے متولی کی اجازت کے بغیر تعمیر کردے تو اگر اس کے منہدم کردینے میں ضرر نہ ہو تو اسے منہدم کردے، اوراگر ضرر ہو تو وہ اپنے مال کو ضائع کرنے والا ہے، وہ

(۱) فتح العلی المالک ۲/ ۲۱۰ طبع المکتبۃ التجاریہ۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۱ طبع دار الفکر۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۹۲۔
(۲) حاشیۃ البنانی بہامش الزرقانی ۶/ ۱۲۸۔
(۳) الفتاوی الخیریہ ۱/ ۱۸۰۔

انتظار کرے گا یہاں تک کہ اس کا مال مکان سے الگ ہوجائے، پھر اسے لے لے گا اور اس کی تعمیر دوسرے کے لئے اجارہ کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس تعمیر پر اس کا قبضہ نہیں ہے، اس حیثیت سے کہ وہ اسے منہدم کرنے کا مالک نہیں ہے[۱]۔

ب- وقف سے ضرر کو دور کرنے کی غرض سے اجرت مثل ادا کرنا، اس لئے کہ ضرورت کے بغیر اجرت مثل سے کم پر وقف کی املاک کو اجارہ پر دینا صحیح نہیں ہے[۲]۔

ابن عابدین نے کہا ہے: اس (کدک) کے ذریعہ اس کے لئے حق قرار ثابت ہوگا، جب تک کہ وہ اپنے کدک سے خالی ہونے کی صورت میں دکان کی جو اجرت مثل ہوا سے ادا کرتا رہے[۳]۔

انہوں نے دوسری جگہ مملوک میں تصرف کرنے اور موقوف میں تصرف کرنے کے درمیان فرق پر کلام کرتے ہوئے کہا ہے: موقوفہ اشیاء جو کرایہ پر دینے کے لئے ہوں ان کو کرایہ پر رکھنا نگراں کے لئے ضروری ہے، پس اسے اس کی اجرت مثل کے ذریعہ صاحب قبضہ کو کرایہ پر دینا اجنبی کو کرایہ پر دینے سے زیادہ بہتر ہے، کیونکہ اس میں وقف اور صاحب قبضہ کے لئے بہتری ہے، اور اجرت مثل سے مراد یہ ہے: دیکھا جائے گا کہ اگر وہ اس جدک سے خالی ہو تو ضرر کے اضافہ کے بغیر اور کسی خاص شخص کی رغبت کی زیادتی کے بغیر اسے کتنے کرایہ پر لیا جاسکتا ہے، بلکہ اس اجرت کا اعتبار ہوگا جس پر اکثر لوگ راضی ہوں[۴]۔

پھر اگر عقد کے بعد اجرت مثل میں بہت زیادہ اضافہ ہوجائے تو حنفیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ اضافہ شدہ کرایہ کے ساتھ عقد کی تجدید واجب ہوگی، اور کرایہ دار کا اضافہ کو قبول کرلینا تجدید عقد کے لئے کافی ہوگا[۱]، اور وقف میں اجرت مثل پر زیادتی سے مراد تمام حضرات کے نزدیک بغیر کسی اضافہ کے از خود اضافہ ہونا ہے اور اس سے مراد سرکشی کی زیادتی یعنی ایک یا دو شخصوں کی طرف سے ضرر پہنچانا نہیں ہے، اس لئے کہ یہ قابل قبول نہیں ہے، اور نہ وہ زیادتی مراد ہے جو کرایہ دار کی تعمیر کی وجہ سے ہو جو اس نے اپنے مال سے اپنے لئے کیا ہو[۲]۔

ج- ضرر کا نہ ہونا، ابن عابدین نے قنیہ سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے: کوئی شخص وقف کی زمین کرایہ پر حاصل کرے، اور اس میں پودا لگائے اور تعمیری کام کرائے، پھر اجارہ کی مدت پوری ہوجائے، تو کرایہ دار کو حق حاصل ہوگا کہ وہ اسے اجرت مثل کے ساتھ باقی رکھے بشرطیکہ اس میں ضرر نہ ہو[۳]۔

ابن عابدین نے خیر رملی سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے: اگر کسی طرح کا ضرر حاصل ہو، بایں طور کہ وہ یا اس کا وارث تنگدست یا بدمعاملہ یا سرکش ہو کہ اس کی وجہ سے وقف کے بارے میں کسی طرح کا خدشہ ہو یا اس کے علاوہ کسی قسم کا ضرر ہو، تو موقوف علیہم پر جبر نہیں کیا جائے گا، انہوں نے مزید کہا ہے: اس کی تائید اس عبارت سے ہوتی ہے جو اسعاف وغیرہ میں ہے کہ اگر یہ ظاہر ہوجائے کہ کرایہ دار سے وقف کو خطرہ ہوگا تو قاضی اجارہ کو فسخ کردے گا اور اسے اس کے قبضہ سے نکال دے گا۔

اور علامہ قنلی زادہ نے کہا ہے: ہر عادل عالم قاضی اور ہر امانت دار نگراں پر جو ظالم نہ ہو واجب ہے کہ وہ اوقاف کی نگرانی کرے، پس اگر وہ اس طرح ہو کہ اگر عمارت کو گرادیا جائے اور درخت کو کاٹ دیا

---

(۱) الدر المختار ۵/۱۷۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۹۸۔
(۳) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/۱۹۹۔
(۴) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/۲۰۰۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۹۸، ۳۹۹۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۹۹۔
(۳) الفتاوی الخیریہ ۱/۱۷۲۔

جائے تو اس کو زیادہ کرایہ پر لیا جاسکتا ہے تو وہ اجارہ کو فسخ کردے گا اور اس کی تعمیر اور اس کے درخت کو گرادے گا یا وہ شخص اسے اس اجرت پر قبول کرلے، اور تعمیر کو ختم کرنے کی صورت میں زمین کو نقصان بہت کم ہوتا ہے [۱]۔

اور خصاف کے اوقاف میں ہے: دکان جس کی اصل وقف ہو اور اس کی عمارت کسی شخص کی ہو اور وہ راضی نہ ہو کہ اس زمین کو اجرت مثل کے ساتھ کرایہ پر لے تو فقہاء نے کہا ہے: اگر عمارت ایسی ہو کہ اگر اسے منہدم کردیا جائے تو اصل کو اس سے زیادہ کرایہ پر لیا جاسکتا ہے جس کرایہ پر صاحب عمارت نے اس کو کرایہ پر لیا ہے تو اسے مکلّف کیا جائے گا کہ وہ اسے منہدم کردے، اور دوسرے کو کرایہ پر دے دیا جائے گا، ورنہ اسے اس کے قبضہ میں اسی کرایہ پر چھوڑ دیا جائے گا [۲]۔

دوم- خاص املاک میں کدک کا رکھنا:

۸- حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کدک جسے ''سکنی'' کہا جاتا ہے، وقف کی زمین میں موجود ہو تو اس کے مالک کو یہ اختیار ہوگا کہ اجرت مثل کے ساتھ اسے باقی رکھے، اور اگر کدک مملوکہ دکان میں ہو تو صاحب دکان کو حق ہوگا کہ وہ کرایہ دار کو کدک ہٹا لینے کا مکلّف کرے [۳]۔

اس لئے کہ اجارہ مدت کے مکمل ہونے سے ختم ہوجاتا ہے اور بالاجماع اس کا کوئی اثر باقی نہیں رہتا ہے [۴]۔

اور فرق (جیسا کہ ابن عابدین نے کہا ہے) یہ ہے: ملکیت مالک کو اسے اجارہ پر دینے سے روک دیتی ہے اور وہ چاہتا ہے کہ بذات خود اس میں سکونت اختیار کرے یا اسے فروخت کردے یا اسے بیکار رکھے، برخلاف شی موقوف کے جسے کرایہ پر دینے کے لئے تیار کیا گیا ہو، اس لئے کہ نگراں کو اسے کرایہ پر دیئے بغیر چارہ کار نہیں ہے، لہٰذا اسے صاحب قبضہ کو اجرت مثل کے ساتھ کرایہ پر دینا کسی اجنبی کو دینے سے بہتر ہے، کیونکہ اس میں وقف اور صاحب قبضہ کے حق میں فائدہ ہے [۱]۔

خیر الدین الرملی نے کہا ہے: اگر کوئی شخص مملوکہ زمین کو کرایہ پر لے تو کرایہ دار کو اختیار نہیں ہے کہ وہ اسے اسی طرح باقی رکھے اگر مالک اکھاڑے بغیر راضی نہ ہو، بلکہ اسے اس کا مکلّف بنائے گا البتہ اگر درختوں کی قیمت زمین کی قیمت سے زیادہ ہو، تو اس صورت میں اسے اس کا مکلّف نہیں بنائے گا، بلکہ کرایہ دار مالک کے لئے زمین کی قیمت کا ضامن ہوگا اور درخت اور زمین درخت لگانے والے کے لئے ہوگی، اور اس کے برعکس صورت میں مالک درخت لگانے والے کے لئے درختوں کی قیمت کا ضامن ہوگا اور زمین اور درخت اس کے لئے ہوں گے، اور اسی طرح عاریت کا حکم ہے [۲]۔

الاتاسی نے اس قول کو نقل کرنے کے بعد کہا ہے: ظاہر یہ ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ کرایہ دار مالک کی اجازت سے مکان بنائے یا درخت لگائے، اس لئے کہ وہ مکان بنانے اور درخت لگانے کی وجہ سے تعدی کرنے والا نہیں ہوگا اور اگر مکان بنانا یا درخت لگانا زمین کے مالک کی اجازت کے بغیر ہو تو اسے ہٹانے کے علاوہ چارہ نہیں ہے، اور اگر اکھاڑنا زمین کے لئے نقصان دہ ہو تو مالک کو اختیار ہوگا کہ اسے ہٹانے کا مکلّف کرے یا ہٹانے کی صورت میں مکان یا درخت کی جو قیمت ہوسکتی ہے وہ دے کر اس کا مالک بن جائے، اس

(۱) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۱۱۵۔
(۲) الفتاوی الخیریہ ۱/ ۱۸۰۔
(۳) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۲۰۰۔
(۴) الفتاوی الخیریہ ۱/ ۱۷۳۔

(۱) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۲۰۰۔
(۲) الفتاوی الخیریہ ۱/ ۱۷۲۔

لئے کہ وہ تعمیر اور درخت لگانے کی وجہ سے تعدی کرنے والا ہے [۱]۔

لیکن اگر وہ کدک جو کرایہ دار اور صاحب دکان کے مابین باہم عقد کرنے کے ذریعہ قصداً رکھا گیا ہو اور وہ مستقل طور پر متصل ہو تو ایسی صورت میں بعض متاخرین حنفیہ کے نزدیک کرایہ دار کے لئے حق قرار ثابت ہوگا، لہٰذا صاحب دکان کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ کرایہ دار کو اس سے نکالے یا کسی دوسرے کو کرایہ پر دے [۲]۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک حکم ہے، چنانچہ علیش نے کہا ہے: خلو کو بسااوقات جدک پر قیاس کیا جاتا ہے جو مصر کی دکانوں میں متعارف ہے، اگر کوئی کہنے والا کہے: خلو (پگڑی) تو وقف میں صرف کسی مصلحت کی وجہ سے ہے اور یہ خلو ملک میں بھی ہوگا تو اس سے کہا جائے گا: جب وقف میں صحیح ہے تو ملکیت میں بدرجہ اولی صحیح ہوگا، اس لئے کہ مالک جو چاہتا ہے اپنی ملکیت میں کرتا ہے، ہاں، بعض جدکات میں مثلاً اجازت سے تعمیر ہے یا دکانوں میں موجود لکڑیوں کی اصلاح ہے اور اس کا قیاس خلو پر ظاہر ہے، اور خاص طور پر ان حضرات نے ''تابید حکر'' کے سلسلہ میں عرف کو دلیل بنایا ہے، اور عرف جدک میں حاصل ہے، اور بعض جدکات وہ کام ہیں جو مکان میں مستقل رہتے ہیں، مگر اس میں ہمیشہ نہیں رہتے جیسا کہ مصر کے حماموں اور قہوہ کی دکانوں میں ہوتا ہے، تو اس میں پگڑیوں کا لینا مستبعد ہے، پس ظاہر یہ ہے کہ مالک کو اسے نکال دینے کا اختیار ہے [۳]۔

خاص طور پر مملوکہ دکان میں کرایہ دار کے جدک رکھنے کی صورت میں شافعیہ اور حنابلہ نے صراحتاً استدلال نہیں کیا ہے، البتہ ان حضرات نے تعمیر یا درخت لگانے کے لئے زمین کو کرایہ پر حاصل

(۱) شرح المجلۃ للأتاسی ۲/ ۵۱۵، ۵۱۶۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۶۔

(۳) فتح العلی المالک ۲/ ۲۱۰ طبع المکتبۃ التجاریہ۔

کرنے کے سلسلے میں جو حکم بیان کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعمیر اور درخت کرایہ دار کی ملک ہوں گے، اور زمین اس کے مالک کی ملک ہوگی۔

ابن رجب نے کہا ہے: کرایہ دار نے جو درخت لگایا اور مکان بنایا اجارہ کی مدت پوری ہونے کے بعد اگر مالک اسے نہ اکھاڑے، تو کرایہ پر دینے والے شخص کو یہ حق ہوگا کہ وہ اس کی قیمت دے کر اس کا مالک بن جائے، اس لئے کہ وہ اس کے نقصان کا ضمان دیئے بغیر اسے اکھاڑنے کا مالک نہیں ہے، اور اس میں اس کے لئے ضرر ہے [۱]۔

نووی نے کہا ہے: تعمیر یا درخت لگانے کے لئے کرایہ پر لے تو اگر اکھاڑنے کی شرط لگادے تو عقد صحیح ہوگا، اور کرایہ دار پر مدت پوری ہونے کے بعد اسے ہٹا لینا لازم ہوگا، اور مالک کے ذمہ نقصان کا تاوان نہیں ہوگا اور نہ ہی کرایہ دار کے ذمہ زمین کو برابر کرنا اور اس کے نقصان کا تاوان دینا ہوگا، اس لئے کہ وہ دونوں اکھاڑنے پر رضامند ہوگئے اور اگر وہ دونوں مدت ختم ہونے کے بعد باقی رکھنے کی شرط لگائیں تو اس میں دو قول ہیں، اول: عقد مدت کی جہالت کی وجہ سے فاسد ہوگا، اور یہ قول امام بغوی کے نزدیک اصح ہے، دوم: عقد صحیح ہوگا، اس لئے کہ مطلق رکھنا باقی رکھنے کا تقاضا کرتا ہے، لہٰذا اس کی شرط لگانا نقصان دہ نہیں ہوگا، اور قطعی طور پر اس قول کے قائل عراقی علماء یا ان کے جمہور ہیں، اور اس کی تائید سرخسی کے کلام سے ہوتی ہے جو کھیتی کے مسئلہ میں ہے، لہٰذا اگر ہم فاسد ہونے کے قائل ہوں تو کرایہ دار پر مدت کے اندر اجرت مثل لازم ہوگی، اور اگر وہ دونوں مطلق رکھیں تو راجح مذہب یہ ہے کہ عقد صحیح ہوگا، اور ایک قول ہے کہ اس میں دو قول ہیں، اور اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے، پھر

(۱) القواعد لابن رجب القاعدہ ۷۷/ ص ۱۴۷۔

مدت کے بعد دیکھا جائے گا کہ اگر درخت کو اکھاڑنا اور عمارت کو منہدم کرنا بلا نقصان کے ممکن ہو تو ایسا کیا جائے گا، ورنہ اگر کرایہ دار ہٹا لینے کو اختیار کرے تو اسے اس کا حق ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کی ملک ہے...... اور اگر وہ ہٹا لینے کو اختیار نہ کرے تو کیا کرایہ پر دینے والے کو اس کی اجازت ہوگی کہ وہ اسے مفت ہٹا دے؟ اس میں دو قول ہیں: اول: یہ قطعی طور پر ممنوع ہے، دوم: اس میں دو رائیں ہیں ان میں سے اصح یہی ہے (ممنوع ہونا) اس لئے کہ یہ قابل احترام تعمیر ہے، اور دوسری رائے ہے ہاں، (یعنی موجر اکھاڑ سکتا ہے) جب معاملہ ہٹا لینے تک پہنچے تو کیا ہٹانے کا کام یا اس کے اخراجات کا بدل کرایہ پر دینے والے پر ہوگا، اس لئے کہ اسی نے اسے اختیار کیا ہے، یا کرایہ دار پر ہوگا اس لئے کہ اس نے زمین کو مشغول رکھا تو اسے خالی کر دینا چاہئے؟ اس میں دو قول ہیں، ان میں اصح دوسرا قول ہے[(۱)]۔

کدک کا وقف کرنا:

۹- حنفیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ کدک کو وقف کرنا جائز نہیں ہے، ابن عابدین نے کہا ہے: آج کل جسے وقف وغیرہ کی دکانوں میں کدک کہا جاتا ہے، یعنی دکان میں جڑے ہوئے تختے اور مستقل طور پر لگے ہوئے دروازے بظاہر اس کو وقف کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ عرف عام نہیں ہے، تعمیر اور درخت کے وقف کے برخلاف، اس لئے کہ اس کو وقف کرنا عام اراضی میں شائع اور عام ہے[(۲)]۔

مالکیہ کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے کدک کو وقف کرنا صحیح ہے جسے کرایہ دار دکان میں قائم کرتا ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۲۱۴، ۲۱۵، نیز دیکھئے: اسنی المطالب ۲/ ۴۲۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۹۱۔

غرقاوی مالکی نے کہا ہے: معمول بہ وہ ہے جس کا فتوی شہاب الدین احمد السنہوری نے دیا ہے، یعنی خلو کا وقف کرنا صحیح ہے، اور بہت سے مصری علاقوں میں اسی پر عمل جاری ہے[(۱)]۔

لیش نے صراحت کی ہے: بسا اوقات خلو پر اس جدک کو قیاس کیا جاتا ہے جو مصر کی دکانوں میں متعارف ہے[(۲)]۔

ہم نے خاص طور پر کدک کے وقف کے سلسلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کی کوئی صراحت نہیں پائی ہے، البتہ وہ درختوں اور عمارت کے وقف کو جائز قرار دیتے ہیں[(۳)]، اور اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

کدک کی بیع کرنا:

۱۰- جب کرایہ دار کے لئے وقف کی دکان میں حق قرار ثابت ہو جائے تو کدک جسے وہ اس میں مستقل طور پر رکھتا ہے وہ اس کا مالک ہوگا، اور اس کرایہ دار کے لئے اس چیز کو فروخت کر دینے کی اجازت ہوگی جسے اس نے رکھا ہے، اور حق قرار خریدار کی طرف منتقل ہو جائے گا، چنانچہ مہدی عباسی نے کہا ہے: پھر اگر وہ اس کے بعد نگراں کی اجازت کے بعد اس طور پر کوئی اضافہ کرے تو ایسی صورت میں مدت اجارہ کے اندر یا اس کے بعد ساقط کرنے کا مکلّف بنانے اور اسے نگراں کی طرف سے اجنبی کو کرایہ پر دینے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ مذکورہ کرایہ دار کو اجازت ہوگی کہ وہ اضافہ شدہ شی کو اجنبی کے ہاتھ فروخت کر دے اس صورت میں حق قرار خریدار کی طرف منتقل ہو جائے گا، اور اس اضافہ سے زمین کے خالی ہونے کی صورت میں اس کی جو

(۱) فتح العلی المالک ۲/ ۲۰۹ طبع المکتبۃ التجاریہ۔

(۲) فتح العلی المالک ۲/ ۲۱۰۔

(۳) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۱۶، کشاف القناع ۴/ ۲۶۹، مطالب أولی النہی ۴/ ۳۴۰، ۳۴۱۔

اجرت مثل ہوگی وہ مذکورہ خریدار کے ذمہ واجب ہوگی [1]۔

مرشد الحیران میں آیا ہے: کدک جو زمین سے متصل ہو، تعمیر ہو یا درخت ہو یا مستقل طور پر جڑی ہوئی اشیاء ہوں، یہ اموال متقومہ ہیں، ان کی خرید وفروخت ہوگی اور ان میں وراثت جاری ہوگی، اوران کے مالکان کو حق قرار حاصل ہوگا اور انہیں ان چیزوں کو اجرت مثل کے ساتھ باقی رکھنے کا حق ہوگا [2]۔

یہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک بھی ہے، اس لئے کہ مالکیہ اس جدک کو جو پورے طور پر متصل ہو خلو پر قیاس کرتے ہیں، علیش نے کہا ہے: بعض جدکات یعنی اجازت کے ذریعہ دکان میں تعمیر یا لکڑیوں کی اصلاح ہے، اس کا قیاس خلو پر ظاہر ہے [3]۔

خلو ملکیت کی طرح ہوجاتا ہے، اس میں خرید وفروخت، اجارہ، ہبہ، رہن، دین کی ادائیگی اور وراثت جاری ہوتی ہے [4]۔

کدک میں شفعہ:

۱۱ - حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک زمین کے بغیر صرف عمارت فروخت کرنے کی صورت میں شفعہ ثابت نہیں ہوگا [5]، البتہ سید محمد ابو السعود حنفی نے اشباہ پر اپنے حاشیہ میں لکھا ہے: اگر خلو تعمیر یا درختوں کی صورت میں موقوفہ یا مملوکہ زمین میں ہو تو اس میں حق شفعہ جاری ہوگا، اس لئے کہ جب وہ زمین کے ساتھ اتصال قرار کی صورت میں متصل ہے تو زمین کے ساتھ لاحق ہوگا، ابن عابدین نے اس پر تنقید کرتے ہوئے کہا ہے: انہوں (السید محمد ابو السعود) نے اس میں شفعہ کے جاری ہونے کی جو بات ذکر کی ہے، اس کا غلط ہونا ظاہر ہے، اس لئے کہ مذہب کی کتابوں میں جس کی صراحت کی گئی ہے اس کے خلاف ہے [1]۔

مالکیہ کے نزدیک اس شخص کے لئے جو وقف کی زمین میں تعمیر میں شریک ہو اسے شفعہ کے ذریعہ لینے کا حق ہوگا، عدوی نے خلو کی صورتوں کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے: یہ وقف کی زمین ہو تو وہ اسے نگراں سے کرایہ پر لے گا اور اس میں مثلاً اس شرط پر مکان بنائے کہ اس کے ذمہ میں ہر ماہ جہت وقف کے لئے تیس نصف چاندی ہوگی، لیکن مکان ایسا ہو کہ مثلاً ساٹھ نصف چاندی میں کرایہ پر دیا جانے والا ہو، لہٰذا وہ منفعت جو دوسرے تیس کے مقابلہ میں ہوگی، اسے خلو کہا جائے گا، اور اگر مذکورہ تعمیر میں ایک جماعت شریک ہو اور ان میں سے کوئی حصہ دار مکان میں اپنے حصہ کو فروخت کرنے کا ارادہ کرے تو اس کے شرکاء کو یہ حق ہوگا کہ شفعہ کے ذریعہ اسے لے لیں [2]۔

---

(۱) الفتاوی المہدیہ ۵/ ۶۱ طبع المطبعۃ الأزہریہ۔
(۲) مرشد الحیران دفعہ ۷۰۷۔
(۳) فتح العلی المالک ۲/ ۲۱۰ طبع المکتبۃ التجاریہ۔
(۴) فتح العلی المالک ۲/ ۲۰۹۔
(۵) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۱۶۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۹۴، روضۃ الطالبین ۵/ ۷۰۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۷، ۱۸۔
(۲) العدوی علی الخرشی ۷/ ۷۹۔

کذب

تعریف:

۱- لغت میں کذب کا معنی: کسی چیز کے بارے میں خلاف واقعہ خبر دینا ہے، اس میں عمداً اور خطأً دونوں برابر ہیں[1]، اور فقہاء کی اصطلاح لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تزویر:

۲- لغت میں تزویر کا معنی: جھوٹ کو مزین کرنا ہے، اور ''زورت الکلام في نفسي'': میں نے کلام کو اپنے دل میں تیار کیا۔

اصطلاح میں: کسی چیز کی تعریف اور اس کا وصف اس طرح بیان کرنا جو اس کے خلاف حقیقت ہو یہاں تک کہ اس کے سننے یا دیکھنے والے کو گمان ہو کہ وہ حقیقت کے برخلاف ہے، تو یہ باطل کی اس طرح ملمع سازی ہے جس سے یہ وہم پیدا ہو کہ یہ حق ہے، کذب اور تزویر کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، پس تزویر قول وفعل میں ہوتی ہے، اور کذب (جھوٹ) صرف قول میں ہوتا ہے۔ دیکھئے: ''تزویر'' (فقرہ ۱)۔

اور جھوٹ کبھی مزین ہوتا ہے اور کبھی غیر مزین، اور ''تزویر'' صرف ملمع کئے ہوئے جھوٹ میں ہوتی ہے۔

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''کذب''۔

ب-افتراء:

۳- افتراء کا معنی لغت اور اصطلاح میں: جھوٹ بولنا اور جھوٹ گھڑنا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ''[1] (کیا یہ لوگ کہتے ہیں کہ اس شخص نے اس کو گڑھ لیا ہے)، یعنی اس نے جھوٹ گھڑ لیا اور اس کے ذریعہ اللہ پر جھوٹی تہمت لگائی۔

کذب اور افتراء کے درمیان عموم اور خصوص مطلق کی نسبت ہے، پس جھوٹ کبھی فساد برپا کرنے کے طور پر ہوتا ہے اور کبھی اصلاح کے طور پر، جیسے دو جھگڑنے والوں کے مابین اصلاح کے لئے جھوٹ بولنا، لیکن افتراء کا استعمال فساد پیدا کرنے کے علاوہ میں نہیں ہوتا ہے، دیکھئے: ''افتراء'' (فقرہ ۱)۔

شرعی حکم:

۴- جھوٹ کے سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ یہ قرآن، حدیث اور اجماع امت کی رو سے حرام ہے، اور یہ بدترین گناہ اور انتہائی برا عیب ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَلاَ تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هٰذَا حَلاَلٌ وَّ هٰذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِيْنَ يَفْتَرُوْنَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ لاَ يُفْلِحُوْنَ''[2] (اور اپنی زبانوں کے جھوٹ بنا لینے سے یہ مت کہہ دیا کرو کہ فلاں چیز حلال ہے اور فلاں حرام، جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اللہ پر جھوٹی تہمت لگا دوگے بے شک جو لوگ اللہ پر جھوٹی تہمتیں لگاتے ہیں وہ فلاح نہیں پاتے)۔

ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''إن الصدق يهدي إلى البر، و إن البريهدي إلى الجنة،

(۱) سورۂ یونس ۳۸۔
(۲) سورۂ نحل ۱۱۶۔

وإن الرجل ليصدق حتى يكون صديقا، و إن الكذب يهدي إلى الفجور، و إن الفجور يهدى إلى النار، و إن الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذابا"[۱] (سچائی نیکی کی طرف رہنمائی کرتی ہے اور نیکی جنت میں پہنچاتی ہے، اور آدمی سچ بولتا رہتا ہے یہاں تک کہ وہ "صدیق" ہوجاتا ہے، اور جھوٹ گناہوں کی طرف لے جاتا ہے، اور گناہ جہنم میں لے جاتا ہے، اور آدمی برابر جھوٹ بولتا رہتا ہے، یہاں تک کہ اللہ کے نزدیک اس کو "کذاب" لکھ دیا جاتا ہے)۔

جناب نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے: "كبرت خيانة أن تحدث أخاك حديثا هو لك به مصدق و أنت له به كاذب"[۲] (سب سے بڑی خیانت یہ ہے کہ تم اپنے بھائی سے ایسی بات بیان کرو کہ وہ تمہاری تصدیق کرنے والا ہو جبکہ تم جھوٹ بولنے والے ہو)۔

اور اس کے حرام ہونے پر امت کا اجماع منعقد ہے، اس کے علاوہ اس پر بہت سی نصوص ہیں[۳]۔

۵- جھوٹ بولنا کبھی مباح ہوتا ہے یا واجب، چنانچہ کلام مقاصد کے حاصل کرنے کا ذریعہ ہے، اور ہر پسندیدہ مقصود جس کا حاصل کرنا جھوٹ کے بغیر ممکن ہو تو اس میں جھوٹ بولنا حرام ہوگا، اور اگر اس کا حصول جھوٹ کے بغیر ممکن نہ ہو تو اس میں جھوٹ بولنا جائز ہوگا، پھر اگر اس مقصود کا حاصل کرنا مباح ہو تو جھوٹ بولنا مباح ہوگا، اور اگر وہ واجب ہو تو جھوٹ بولنا واجب ہوگا، جیسا کہ مسلمان کے خون کی حفاظت واجب ہے، لہذا اگر سچ بولنے میں کسی مسلمان کے خون کو بہانا ہو جو ظالم کے خوف سے روپوش ہوگیا ہو، تو اس میں جھوٹ بولنا واجب ہوگا، اور وجوب کا محل وہ صورت ہے جبکہ ظاہر ہونے کا اندیشہ نہ ہو اور وہ جانتا ہو کہ اس پر سخت ضرر مرتب ہوگا جسے وہ برداشت نہیں کرسکتا۔

اگر جنگ کا مقصود، لوگوں کے درمیان اصلاح یا جس شخص پر ظلم کیا گیا ہو اس کے دل کو تسلی دینا جھوٹ کے بغیر مکمل نہ ہو تو اس میں جھوٹ بولنا مباح ہوگا، مگر مناسب یہ ہے کہ حتی الوسع اس سے احتراز کرے، اس لئے کہ جب وہ اپنی ذات پر جھوٹ کا دروازہ کھول لے گا تو اندیشہ یہ ہے کہ وہ بلاضرورت جھوٹ بولے گا اور ضرورت کی حد پر اکتفا نہیں کرے گا، لہذا بلاضرورت جھوٹ بولنا حرام ہوگا، اور ضرورت کا استثناء حضرت ام کلثومؓ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے، انہوں نے رسول اللہ علیہ کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے: "ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس فينمي خيرا أو يقول خيرا"[۱] (وہ شخص جھوٹا نہیں ہے جو لوگوں کے درمیان صلح کراتا ہے تو وہ اچھی بات بڑھا کر بیان کرتا ہے یا اچھی بات کہتا ہے)، اور ان سے مروی ہے: "لم أسمع يرخص في شيئ مما يقول الناس كذب إلا في ثلاث: الحرب، و الإصلاح بين الناس و حديث الرجل امرأته و حديث المرأة زوجها"[۲] (میں نے ان تین چیزوں کے علاوہ کسی اور چیز میں رخصت دیتے ہوئے نہیں سنا جسے لوگ جھوٹ کہتے ہیں، اور وہ تین چیزیں جنگ، لوگوں کے درمیان صلح کرانا

(۱) حدیث ابن مسعود: "إن الصدق يهدي إلى البر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۰۷) اور مسلم (۴/ ۲۰۱۲، ۲۰۱۳) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث: "كبرت خيانة أن تحدث أخاك......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۵۳، ۲۵۴) نے حضرت سفیان بن اُسید الحضرمیؓ سے کی ہے، النووی نے الأذکار (ص ۵۸۵) میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) إحیاء علوم الدین ۹/ ۱۵۸۲، الأذکار ص ۳۳۵۔

(۱) حدیث أم کلثوم: "ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۹۹) اور مسلم (۴/ ۲۰۱۱) نے کی ہے۔

(۲) حدیث أم کلثوم: "لم أسمع يرخص في شيء مما يقول الناس......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۱۱) نے کی ہے۔

اور مرد کا اپنی اہلیہ سے اور عورت کا اپنے شوہر سے بات کرنا ہے)۔ پس ان تین چیزوں میں صراحۃً استثناء وارد ہوا ہے، اور ان کے علاوہ دوسری چیزیں بھی انہیں کے حکم میں ہیں جبکہ ان کے ساتھ اس کے لئے یا دوسرے کے لئے صحیح مقصد جڑا ہوا ہو۔

وہ مقصود جس کے لئے جھوٹ بولنا صحیح ہو اس کی مثال یہ ہے کہ اس کو ظالم پکڑ کر اس سے اس کے مال کے بارے میں پوچھے تو اسے حق ہے کہ وہ اس کا انکار کردے، یا اسے سلطان پکڑ لے، اور اس سے ایسی برائی کے بارے میں دریافت کرے جس کا اس نے اپنے اور اللہ کے مابین ارتکاب کیا، تو اسے اجازت ہے کہ اس کا انکار کردے اور کہے: میں نے زنا نہیں کیا، میں نے چوری نہیں کی، اور رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: "اجتنبوا هذه القاذورة التي نهى الله عنها، فمن ألم فليستتر بستر الله و ليتب إلى الله، فإنه من يبد لنا صفحته نقم عليه كتاب الله عزوجل" (1) (ان گندی چیزوں سے اجتناب کرو جن سے اللہ تعالی نے منع فرمایا ہے، پھر اگر کوئی اس کا ارتکاب کرے تو اسے چاہئے کہ پردہ پوشی کرے جیسا کہ اللہ تعالی نے پردہ پوشی فرمائی، اور اللہ سے توبہ کرے، اس لئے کہ جو شخص اپنا گناہ ہم پر ظاہر کردے گا ہم اس پر اللہ کی کتاب میں ذکر کردہ حد کو قائم کریں گے)، اور یہ اس بنیاد پر ہے کہ کسی گناہ کا اظہار دوسرا گناہ ہے، لہذا آدمی کو حق ہے کہ وہ اپنے خون، اپنے مال جس کو ظلماً لیا جائے اور اپنی عزت کی حفاظت اپنی زبان سے کرے، اگرچہ وہ اس میں جھوٹا ہو۔

جہاں تک دوسرے کی غرض کا تعلق ہے جیسے یہ کہ اس سے اس کے بھائی کے راز کے بارے میں دریافت کیا جائے تو اسے اجازت ہے کہ وہ اس سے انکار کردے وغیرہ، لیکن اس میں اصل یہ ہے کہ جھوٹ بولنا حرام ہے، اور اگر ان مقامات میں سچ بولے گا تو اس سے دوسرا حرام پیدا ہوگا، پس مناسب یہ ہے کہ ان میں سے ایک کا مقابلہ دوسرے سے کرے اور میزان عدل کے ذریعہ وزن کرے، اور جب اسے علم ہو کہ وہ حرام جو سچائی کے ذریعہ حاصل ہوگا شریعت میں جھوٹ میں مبتلا ہونے سے زیادہ سخت ہے، تو اس کے لئے جھوٹ بولنے کی اجازت ہوگی اور اگر جھوٹ کا مقصد سچ کے مقصد سے کم تر ہو تو سچ بولنا واجب ہوگا، اور کبھی دونوں معاملے ایک دوسرے کے برابر ہوتے ہیں، اس طرح کہ ان دونوں میں تردد ہوتا ہے، اس صورت میں سچائی کی طرف میلان زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ جھوٹ ضرورت یا اہم حاجت کی وجہ سے مباح ہوتا ہے، پس اگر حاجت کے اہم ہونے کے بارے میں شک ہو تو اصل حرمت ہے، لہذا اس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

چونکہ مقاصد کے مراتب کو جاننا مشکل ہے اس لئے مناسب یہ ہے کہ انسان جھوٹ سے حتی الامکان احتراز کرے، اور اسی طرح سے جب اس کی اپنی ضرورت ہو تو مستحب یہ ہے کہ اپنے اغراض کو چھوڑ دے اور جھوٹ سے باز رہے، لیکن اگر دوسرے کی غرض متعلق ہو تو دوسرے کے حق کی وجہ سے چشم پوشی اور اسے ضرر پہنچانا جائز نہیں ہوگا (1)۔

علماء کی ایک جماعت نے کہا ہے: کسی بھی چیز میں مطلقاً جھوٹ بولنا جائز نہیں ہے، اور ان حضرات نے حضرت ام کلثوم بنت عقبہ کی حدیث میں جو جھوٹ ہے اس کو توریہ اور تعریض پر محمول کیا ہے، جیسے

(1) حدیث: "اجتنبوا هذه القاذورة......" کی روایت حاکم (۴/۲۴۴) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(1) إحیاء علوم الدین ۹/۱۵۸۸، دلیل الفالحین شرح ریاض الصالحین لابن علان الشافعی ۴/۳۹۸ طبع البابی الحلبی، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/۲۰، ۲۲ مکتبہ ابن تیمیہ۔

وہ شخص جو ظالم سے کہے: میں نے کل تیرے لئے دعا کی ہے اور وہ اس سے اپنا یہ قول مراد لے، اے اللہ مسلمانوں کی مغفرت فرمادے، اور اپنی بیوی سے کچھ دینے کا وعدہ کرے، اور اس سے یہ مراد لے کہ اگر اللہ اسے دے دے گا، اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بیوی اور شوہر کے حق میں جھوٹ بولنے سے مراد یہ ہے کہ یہ صرف اس صورت میں جائز ہے جبکہ شوہر یا بیوی پر جو حق ہے وہ ساقط نہ ہوتا ہو، اور جو ان کا حق نہیں ہے اس کا لینا نہ ہو۔

اللہ تعالی اور اس کے رسول ﷺ پر جھوٹ بولنے کی قباحت:

۶- اللہ تعالی اور اس کے رسول ﷺ پر جھوٹ بولنا ان کبائر میں سے ہے جس کے برابر کوئی چیز نہیں ہے، اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَآ أَنْزَلَ اللّٰهُ"[1] (اور اس سے بڑھ کر ظالم کون ہے جو اللہ پر جھوٹ تہمت گڑھ لے یا کہنے لگے کہ میرے اوپر وحی آتی ہے، درانحالیکہ اس پر کچھ بھی وحی نہیں کی گئی ہے، اور (اس سے بڑھ کر ظالم کون ہوگا) جو کہے کہ جیسا (کلام) اللہ نے نازل کیا ہے، میں بھی (ایسا ہی) نازل کروں گا)۔

اور اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے: "وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللّٰهِ وُجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ"[2] (اور آپ قیامت کے دن ان لوگوں کے چہرے سیاہ دیکھیں گے جنہوں نے اللہ پر جھوٹ بولا تھا)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

(۱) سورۂ أنعام/ ۹۳۔

(۲) سورۂ زمر/ ۶۰۔

"من كذب عليّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار"[1] (جو شخص قصداً میرے اوپر جھوٹ بولے تو وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے)۔

ابن حجر نے کہا ہے: فقہاء نے ان دونوں کو صراحۃً کبیرہ میں شمار کیا ہے اور یہ ظاہر ہے، بلکہ ابو محمد الجوینی نے کہا ہے: نبی ﷺ پر جھوٹ بولنا کفر ہے، اور بعض متاخرین نے کہا ہے کہ علماء کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ پر جھوٹ بولنا کفر ہے، اور اس سے انسان مذہب سے نکل جاتا ہے، اور اس بارے میں شک نہیں ہے کہ کسی حرام کو حلال کرنے یا کسی حلال کو حرام کرنے کے بارے میں جان بوجھ کر اللہ اور اس کے رسول پر جھوٹ بولنا خالص کفر ہے، اور کلام ان کے علاوہ میں ان دونوں پر جھوٹ بولنے کے بارے میں ہے[2]۔

نووی نے کہا ہے: جس طرح رسول اللہ ﷺ پر جان بوجھ کر جھوٹ بولنا حرام ہے، اسی طرح اس شخص کے حق میں موضوع حدیث کی روایت حرام ہے جسے اس کے موضوع ہونے کا علم ہو یا اس کے موضوع ہونے کا اسے غالب گمان ہو اور اس کی روایت اور اس کے موضوع ہونے کی حالت کو بیان نہ کرے تو یہ اس وعید میں داخل ہوگا اور رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ بولنے والوں میں شامل ہوگا، اور اس پر آپ ﷺ کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے: "من حدث عني بحديث يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين"[3] (جو شخص مجھ سے ایسی حدیث بیان کرے جس کے بارے میں وہ سمجھتا ہو کہ وہ جھوٹ ہے تو جھوٹوں

(۱) حدیث: "من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۰۲) اور مسلم (۱/ ۱۰) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) الزواجر ۱/ ۹۷۔

(۳) حدیث: "من حدث عني بحديث يرى أنه كذب......" کی روایت مسلم (۱/ ۹) نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے کی ہے۔

میں سے ایک ہوگا۔

اسی بنا پر علماء نے کہا ہے کہ مناسب یہ ہے جو شخص حدیث کی روایت کرنے یا اس کو بیان کرنے کا ارادہ کرے تو وہ اس کے بارے میں غور کرے، اگر وہ حدیث صحیح یا حسن ہو تو کہے: رسول اللہ ﷺ نے اس طرح فرمایا، یا اسے کیا، یا اس جیسے یقین کے الفاظ کہے، اور اگر وہ ضعیف ہو تو وہ یہ نہ کہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا، یا آپ ﷺ نے کیا، یا آپ ﷺ نے حکم دیا، یا آپ نے منع فرمایا، اور اس کے مشابہ یقین کے الفاظ، بلکہ کہے گا: آپ ﷺ سے اس طرح مروی ہے، یا آپ سے اس طرح منقول ہے یا روایت کی جاتی ہے، یا بیان کیا جاتا ہے، یا کہا جاتا ہے، یا ہمیں یہ بات پہنچی، اور اس کے مشابہ الفاظ۔ "واللہ اعلم" [1]۔

جھوٹی قسم:

۷- جھوٹی قسم جس کا نام غموس ہے، یہ ہے کہ انسان جان بوجھ کر یہ جانتے ہوئے قسم کھائے کہ معاملہ اس کی قسم کے برخلاف ہے، تاکہ اس کے ذریعہ کسی باطل کو ثابت کرے یا کسی حق کو باطل کرے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "أیمان" (فقرہ ۱۰۲، ۱۱۴) میں دیکھی جائے۔

جھوٹی گواہی:

۸- جھوٹی گواہی وہ گواہی ہے جس سے کسی باطل تک رسائی ہو یعنی جان کو تلف کرنا یا مال کو لینا یا حرام کو حلال کرنا یا حلال کو حرام کرنا ہو۔

اس کی تفصیل اصطلاح "شہادۃ الزور" (فقرہ ۱-۲) میں ہے۔

(۱) شرح صحیح مسلم ۱/۵۹۔

مذاق میں جھوٹ:

۹- مذاق میں جھوٹ بولنا حرام ہے جیسے اس کے علاوہ میں جھوٹ بولنا حرام ہے [1]، اس لئے کہ نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "**لا یؤمن العبد الإیمان کله حتی یترک الکذب من المزاحة، ویترک المراء وإن کان صادقا**" [2] (بندہ اس وقت تک مکمل مومن نہیں ہوسکتا ہے جب تک وہ مذاق میں جھوٹ کو ترک نہ کردے، اور جھگڑا کو نہ چھوڑ دے اگرچہ وہ سچا ہو)، اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**إني لأمزح ولا أقول إلا حقا**" [3] (میں مذاق کرتا ہوں مگر صرف حق بات کہتا ہوں)۔

بچوں کے ساتھ کھیلنے میں جھوٹ:

۱۰- بچوں کے ساتھ کھیلنے میں جھوٹ سے بچنا ضروری ہے، اس لئے کہ وہ جھوٹ بولنے والے کے خلاف لکھا جاتا ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے اس سے ڈرایا ہے، چنانچہ عبد اللہ بن عامرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا: "**دعتني أمي یوما و رسول الله ﷺ قاعد في بیتنا فقالت: ها تعال أعطیک، فقال رسول الله ﷺ: وما أردت أن تعطیه؟ قالت: أعطیه تمرا، فقال لها رسول الله ﷺ: أما إنک لو لم تعطیه شیئا**

(۱) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/۱۸۔

(۲) حدیث: "لا یؤمن العبد الإیمان کله حتی یترک الکذب......" کی روایت احمد (۲/۳۵۲، ۳۵۳) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/۹۲) میں اس کو ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ احمد اور طبرانی نے الأوسط میں اس کی روایت کی ہے، اور اس میں منصور بن اذین ہیں اور میرے علم میں کسی نے اس کا تذکرہ نہیں کیا ہے۔

(۳) حدیث: "إني لأمزح ولا أقول إلا حقاً" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۹/۱۷) میں ذکر کیا ہے، اور کہا: طبرانی نے الأوسط میں اس کی روایت کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

كتبت عليك كذبة"[۱] (ایک دن میری ماں نے مجھے بلایا اور اس وقت رسول اللہ ﷺ ہمارے گھر میں تشریف فرما تھے تو میری ماں نے کہا کہ آؤ تمہیں دیتی ہوں، تو جناب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم اسے کیا دینے کا ارادہ رکھتی ہو؟ انہوں نے عرض کیا کہ میں اسے کھجور دوں گی، اس پر جناب رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا کہ اگر تم اسے کچھ نہیں دیتی تو تم پر ایک جھوٹ لکھا جاتا)، اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من قال لصبي تعال هاك ثم لم يعطه فهي كذبة**"[۲] (جو کسی بچہ سے کہے کہ آؤ یہ لو، پھر اسے کچھ نہ دے تو یہ جھوٹ ہے)۔

خواب کے بارے میں جھوٹ:

۱۱ - شارع نے خواب کے بارے میں جھوٹ بولنے سے ڈرایا ہے اور اس سے منع کیا ہے، چنانچہ حضرت واثلہ بن الاسقعؓ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إن من أعظم الفرى أن يدعى الرجل إلى غير أبيه، أو يُرى عينه مالم تر، أو يقول على رسول الله ﷺ مالم يقل**"[۳] (سب سے بڑا بہتان یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے کو اپنے باپ کے علاوہ دوسرے کی طرف منسوب کرے، یا کوئی شخص اپنی آنکھ کو ایسی چیز دکھائے جسے اس نے نہیں دیکھا، یا رسول اللہ ﷺ کی طرف ایسی بات منسوب کرے جسے آپ ﷺ نے نہیں کہا)، اور آپ ﷺ کا فرمان ہے: "**من تحلم كاذبا كلف يوم القيامة أن يعقد بين شعرتين ولن يعقد بينهما**"[۱] (جو شخص جھوٹا خواب بیان کرے اسے قیامت کے دن مکلف کیا جائے گا کہ وہ دو بالوں کے مابین گرہ لگائے، اور وہ ان کے درمیان ہرگز گرہ نہیں لگا سکتا)۔

قرطبی نے کہا ہے: اس میں وعید زیادہ سخت ہے حالانکہ بیداری کے جھوٹ میں اس سے زیادہ برائی ہوتی ہے، کیونکہ یہ جھوٹ کبھی قتل یا حد یا مال لینے میں گواہی سے متعلق ہوتا ہے، خواب کے جھوٹ میں وعید کے سخت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خواب کے بارے میں جھوٹ بولنا اللہ تعالیٰ پر جھوٹ بولنا ہے کہ اس نے اسے وہ چیز دکھائی جو اس نے نہیں دیکھی، اور اللہ تعالیٰ پر جھوٹ بولنا مخلوقات پر جھوٹ بولنے سے زیادہ سخت ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَ يَقُوْلُ الْأَشْهٰدُ هٰؤُلَاءِ الَّذِيْنَ كَذَبُوْا عَلٰى رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظّٰلِمِيْنَ**"[۲] (گواہ کہیں گے کہ یہی لوگ ہیں جنہوں نے اپنے پروردگار کی نسبت جھوٹ باتیں لگائی تھیں، سنو سنو کہ اللہ کی لعنت ہے ظالموں پر)، اور خواب کے بارے میں جھوٹ بولنا اللہ تعالیٰ پر جھوٹ بولنا ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزء ا من النبوة**"[۱] (سچا خواب نبوت کا چھیالیسواں حصہ ہے)۔

(۱) حدیث عبداللہ بن عامر: "دعتني أمي يوماً ورسول الله ﷺ قاعد في بيتنا......" کی روایت ابوداؤد (۵/۲۶۵) نے کی ہے، اور اس کی اسناد میں عبداللہ بن عامر سے روایت کرنے والے میں جہالت ہے، اسی طرح مختصر السنن للمنذری (۷/۲۸۱) میں ہے۔

(۲) حدیث أبی ہریرہ: "من قال لصبي تعال هاك ثم لم يعطه......" کی روایت احمد (۲/۴۵۲) نے کی ہے اور ہیثمی نے المجمع (۱/۱۴۲) میں کہا: امام احمد نے زہری کی روایت سے حضرت ابو ہریرہ سے اس کی روایت کی ہے، اور انہوں نے ان سے اس حدیث کو نہیں سنا ہے۔

(۳) حدیث: "إن من أعظم الفرى أن يدعى الرجل إلى غير أبيه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/۵۴۰) نے حضرت واثلہ بن اسقعؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "من تحلم كاذباً كلف يوم القيامة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/۴۲۷) اور ترمذی (۴/۵۳۸) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور الفاظ ترمذی کے ہیں۔

(۲) سورۂ ہود/۱۸۔

(۳) حدیث: "الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزء ا من =

اور جو چیز نبوت کے اجزاء میں سے ہو وہ اللہ تعالی کی طرف سے ہوگی [۱]۔

قرطبی کہتے ہیں کہ ہمارے علماء نے کہا ہے: اگر کہا جائے کہ جو شخص اپنے خواب کے بارے میں جھوٹ کہے پھر تعبیر دینے والا اس کی تعبیر بتادے تو کیا اس پر اس کا حکم لازم ہوگا؟ ہم کہیں گے کہ اس پر لازم نہیں ہوگا، اور یہ صرف حضرت یوسف علیہ السلام کے بارے میں تھا جب انہوں نے ساقی سے کہا: تمہارا جو کام تھا بادشاہ کو پلانا اس کام پر تم تین دنوں کے بعد واپس آجاؤ گے، اور دوسرے شخص سے فرمایا جو نان بائی تھا کہ تمہیں تین دنوں تک چھوڑ دیا جائے گا پھر سولی پر لٹکا دیئے جاؤ گے، اور پرندے تمہارے سر سے کھائیں گے، تو نان بائی نے عرض کیا کہ بخدا میں نے کچھ بھی نہیں دیکھا ہے، آپ نے فرمایا: (یہی ہوگا) چاہے تم نے خواب دیکھا ہو یا نہیں، ''قضی الأمر الذی فیه تستفتیان'' [۲] (اور وہ امر (اسی طرح) مقدر ہو چکا ہے جس کے سلسلے میں تم دونوں پوچھ رہے ہو)۔

اس لئے کہ آپ نبی تھے اور نبی کی تعبیر حکم کا درجہ رکھتی ہے، اور انہوں نے کہا کہ ایسا ایسا ہوگا تو اللہ تعالی نے اسی طرح سے کردیا جس طرح سے انہوں نے خبر دی، تاکہ آپ کی نبوت ثابت ہوجائے [۳]۔

جو شخص اپنے کو باپ کے علاوہ دوسرے شخص کی طرف منسوب کرے:

۱۲- جن کبیرہ گناہوں سے شارع نے ڈرایا ہے ان مفاسد کی وجہ سے جو اس پر مرتب ہوتے ہیں، اور اللہ تعالی کی تخلیق کردہ شئ کو بدلنا لازم آتا ہے، ان میں سے یہ بھی ہے کہ انسان اپنے کو باپ کے علاوہ دوسرے شخص کی طرف منسوب کرے یا ایسے شخص کے بیٹا ہونے کا دعوی کرے جو اس کا بیٹا نہ ہو، حالانکہ وہ اس بات کو جانتا ہے کہ وہ اپنے دعوی میں جھوٹا ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ کے واسطہ سے جناب نبی ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **''لاترغبوا عن آبائکم فمن رغب عن أبیه فهو کفر''** [۱] (اپنے باپ دادا سے اعراض مت کرو، اس لئے کہ جو شخص اپنے باپ سے اعراض کرے گا تو یہ کفر ہے)، اور حدیث میں ذکر کردہ کفر کی دو تاویلیں ہیں، جنہیں امام نووی نے ذکر کیا ہے، اول: یہ حلال سمجھنے والے شخص کے حق میں ہے، دوم: یہ نعمت، احسان، اللہ تعالی اور اپنے باپ کے حق کا انکار کرنا ہے، اور وہ کفر مراد نہیں ہے جس سے انسان اسلام سے نکل جاتا ہے [۲]۔

اور یہی حکم اس شخص کا ہے جو اپنے بچہ کے نسب کی نفی کردے حالانکہ وہ اپنے جھوٹ کو جانتا ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **''أیما امرأة أدخلت علی قوم من لیس منهم فلیست من اللّٰه فی شیء ولن یدخلها اللّٰه جنته، وأیما رجل جحد ولده وهو ینظر إلیه احتجب اللّٰه منه وفضحه علی رؤوس الأولین والآخرین یوم القیامة''** [۳] (جو عورت قوم میں اس بچے کو داخل کرے جو ان میں

= النبوة'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۳۷۳) نے حضرت ابوسعید الخدریؓ سے کی ہے۔

(۱) فتح الباری ۱۲/ ۳۷۴۔

(۲) سورۂ یوسف/ ۴۱۔

(۳) تفسیر القرطبی ۹/ ۱۹۳۔

(۱) حدیث أبی ہریرہ: ''لا ترغبوا عن آبائکم......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۵۴) اور مسلم (۱/ ۸۰) نے کی ہے۔

(۲) شرح صحیح مسلم ۱/ ۲۴۹، ۲۵۱۔

(۳) حدیث: ''أیما امرأة أدخلت علی قوم من لیس منهم......'' کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۹۵، ۶۹۶) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے اس کے ایک راوی کے مجہول ہونے کی وجہ سے اس کے معلول ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، جیسا کہ الفتح (۱۲/ ۵۴) میں ہے۔

سے نہیں ہے تو اللہ تعالی کو اس سے کوئی مطلب نہیں ہے اور اللہ تعالی اسے اپنی جنت میں ہرگز نہیں داخل کریں گے، اور جو مرد اپنے بچے کے نسب کا انکار کردے حالانکہ وہ بچہ اس کی طرف دیکھتا ہو تو اللہ تعالی اس سے پردہ فرمائیں گے، اور اسے اگلے پچھلے تمام لوگوں کی موجودگی میں روز قیامت رسوا فرمائیں گے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''نسب، استلحاق'' (فقرہ ۲) میں ہے۔

خرید وفروخت میں جھوٹ بولنا اور اس میں دھوکہ دینا:

۱۳ - بازاروں میں مروج منکرات میں سے مرابحہ میں جھوٹ بولنا اور عیب کا چھپانا ہے، لہذا جو شخص کہے کہ میں نے اس سامان کو دس درہم کے عوض خریدا ہے اور اس میں اتنا نفع لوں گا، اور وہ جھوٹا ہو تو ایسا شخص فاسق ہوگا، اور جو شخص جانتا ہو اس پر لازم ہے کہ وہ خریدار کو اس کے جھوٹ سے مطلع کردے، اگر وہ بائع کی دلجوئی میں خاموش رہ جائے تو وہ گناہ میں اس کا شریک ہوگا اور اپنے سکوت کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''غش'' (فقرہ ۵) میں ہے۔

حاکم کا اپنی رعیت کو دھوکہ دینا اور ان پر جھوٹ بولنا:

۱۴ - حاکم کا اپنی رعیت کو دھوکہ دینا اور ان لوگوں پر جھوٹ بولنا کبیرہ گناہوں میں سے ہے، پس جس کو اللہ تعالی مسلمانوں کے کسی معاملہ کا ذمہ دار اور حاکم بنائے اور اسے ان کی دینی اور دنیوی مصلحت کے لئے مقرر کرے، تو اس پر واجب ہے کہ وہ ان کے حق میں خیر خواہی کرے، انہیں دھوکہ نہ دے اور ان کے ساتھ سچائی سے کام لے، ورنہ وہ اس دردناک عذاب کا مستحق ہوگا جسے اللہ تعالی نے اس کے لئے تیار کیا ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے: رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**ثلاثة لا يكلمهم الله ولا يزكيهم ولا ينظر إليهم ولهم عذاب أليم**'': **شيخ زان، وملك كذاب، و عائل مستكبر**''[1] (تین قسم کے لوگوں سے اللہ تعالی بات نہیں کریں گے، نہ انہیں پاک کریں گے اور نہ ان کی طرف دیکھیں گے اور ان کے لئے دردناک عذاب ہوگا، بوڑھا زانی، جھوٹا بادشاہ اور مفلس متکبر)، اور معقل بن یسارؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**إن رسول الله ﷺ قال : لا يسترعى الله عبدا رعية يموت حين يموت وهو غاش لها إلا حرم الله عليه الجنة**''[2] (اللہ تعالی جب کسی بندے کو رعیت کا ذمہ دار بناتا ہے اور اس کی موت اس حالت میں ہوتی ہے کہ وہ اس کے ساتھ دھوکہ کرنے والا ہوتا ہے تو اللہ تعالی اس پر جنت حرام کردیتا ہے)۔

حضرت معقل ابن یسارؓ سے منقول ہے: ''**سمعت رسول الله ﷺ يقول: ما من أمير يلي أمر المسلمين ثم لا يجهد لهم و ينصح إلا لم يدخل معهم الجنة**''[3] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے: جو بھی امیر مسلمانوں کے معاملہ کا ذمہ دار ہو پھر ان لوگوں کے لئے محنت اور خیر خواہی نہیں کرے تو وہ ان لوگوں کے ساتھ جنت میں داخل نہیں ہوگا)، قاضی عیاض نے کہا ہے: جب امیر اس چیز میں خیانت کرے

---

(۱) حدیث أبی ہریرہ: "ثلاثة لا يكلمهم الله ولا يزكيهم......" کی روایت مسلم (۱/۱۰۲، ۱۰۳) نے کی ہے۔

(۲) حدیث معقل بن یسار: "لا يسترعي الله عبداً رعية......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/۱۲۷) اور مسلم (۱/۱۲۵) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) حدیث: "ما من أمير يلي أمر المسلمين ثم لا يجهد لهم......" کی روایت مسلم (۱/۱۲۶) نے کی ہے۔

جس میں اس پر اعتماد کیا گیا، اور وہ اپنی ذمہ داری میں خیر خواہی نہ کرے یا تو اس طرح کہ لوگوں کو دین کی ضروری باتیں نہ بتائے اور عمل نہ کرنے پر کوئی مواخذہ نہ کرے، یا اس پر جو ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں ان کو پورا نہ کرے مثلاً لوگوں کی شریعتوں کی حفاظت، شریعت پر کسی طرح کا حملہ ہو مثلاً کوئی غالی شخص شریعت میں کوئی نئی چیز داخل کردے یا اس کے معانی میں تحریف کرے، یا ان کے حدود اور حقوق کو ضائع کرے تو اس کا دفاع نہ کرے یا امیر لوگوں کی زمین وجائداد کی حفاظت اور ان کے دشمنوں سے جہاد کرنا ترک کردے، یا لوگوں کے درمیان عدل کی راہ کو چھوڑ دے تو وہ ان لوگوں کو دھوکہ دینے والا ہوگا، اور جناب نبی علیہ السلام نے تنبیہ فرمائی ہے کہ یہ ہلاک کرنے والے اور جنت سے دور کرنے والے کبائر میں سے ہے، ''واللہ اعلم،''[1]۔

ہر سنی ہوئی بات کو بیان کرنا:

۱۵- شارع نے اس سے منع فرمایا ہے کہ انسان ہر سنی ہوئی بات کو بیان کرے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے: رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: ''كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ماسمع''[2] (انسان کے جھوٹے ہونے کے لئے یہ بات کافی ہے کہ وہ ہر سنی ہوئی بات کو بیان کرے)، نووی نے کہا ہے: اس باب میں آثار بہت ہیں، اور اس میں انسان کے لئے ہر سنی ہوئی بات کو بیان کرنے میں تنبیہ ہے؟ اس لئے کہ عادةً وہ سچی اور جھوٹی بات کو سنتا ہے، پھر جب وہ ہر سنی ہوئی بات کو بیان کردے تو وہ جھوٹا ہوگا اس لئے کہ اس نے ایسی چیز کی خبر دی جو نہیں ہوئی تھی اور اہل حق کا مذہب یہ ہے کہ جھوٹ کسی چیز کے بارے میں خلاف واقعہ خبر دینے کو کہتے ہیں، اور اس میں قصد شرط نہیں ہے، لیکن اس کے گناہ ہونے کے لئے قصد شرط ہے[1]۔

توریہ کے ذریعہ جھوٹ سے بچنا:

۱۶- بعض سلف سے منقول ہے: توریہ میں جھوٹ سے بچنے کی گنجائش ہے، حضرت عمرؓ نے ارشاد فرمایا کہ توریہ میں آدمی کے لئے جھوٹ سے بچنے کی گنجائش ہے اور یہ حضرت ابن عباسؓ وغیرہ سے مروی ہے، اور ان حضرات نے اس سے یہ مراد لیا ہے کہ جب انسان جھوٹ بولنے پر مجبور ہوجائے، لیکن اگر حاجت وضرورت نہ ہو تو توریہ اور صریح جھوٹ دونوں ناجائز ہیں، لیکن توریہ کم درجہ کا ہے۔

تعریض کی مثال وہ ہے جو حضرت معاذ بن جبلؓ سے مروی ہے، وہ حضرت عمرؓ کی طرف سے گورنر تھے، جب لوٹ کر آئے تو ان کی بیوی نے ان سے کہا: کیا آپ وہ چیز لے کر نہیں آئے، جو گورنر حضرات اپنے گھر والوں کے پاس لے کر آتے ہیں؟ اور وہ ان کے پاس کچھ بھی لے کر نہیں آئے تھے، تو انہوں نے فرمایا: میرے ساتھ ایک نگراں تھا، تو بیوی نے عرض کیا: آپ رسول اللہ علیہ السلام اور حضرت ابو بکرؓ کے نزدیک امانت دار تھے، پھر حضرت عمرؓ نے آپ کے ساتھ نگراں بھیجا، اور یہ بات انہوں نے ان کی عورتوں کے درمیان رکھی، اور حضرت عمرؓ سے شکایت کی، پھر جب اس کی اطلاع حضرت عمرؓ کو پہنچی تو انہوں نے حضرت معاذؓ کو بلایا، اور ان سے کہا: میں نے آپ کے ساتھ نگراں بھیجا؟ تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے اپنی اہلیہ سے اس کے علاوہ عذر کرنے کا کوئی طریقہ نہیں پایا، تو حضرت عمرؓ مسکرائے،

---

(۱) شرح صحیح مسلم ۱/ ۳۴۹۔

(۲) حدیث: ''كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ماسمع'' کی روایت مسلم (۱/ ۱۰) نے کی ہے۔

(۱) شرح صحیح مسلم ۱/ ۶۰۔

اورانہیں کچھ عطا کیا اور فرمایا کہ اس کے ذریعہ انہیں راضی کر لیجئے، اوران کے قول (ضاغط) کا معنی رقیب (نگراں) ہے، اوراس سے انہوں نے اللہ تعالی کی ذات کو مراد لیا۔

امام نخعی اپنی لڑکی سے یہ نہیں کہا کرتے تھے: میں تمہارے لئے مٹھائی خرید کر لاؤں گا، بلکہ فرماتے: تمہارا کیا خیال ہے اگر میں تمہارے لئے مٹھائی خریدوں؟ کیونکہ بسا اوقات انہیں اس کا موقع نہیں ملتا، اور حضرت ابراہیم کا حال یہ تھا کہ جب انہیں ایسا شخص بلاتا جن کی طرف جانے کو وہ ناپسند کرتے، جبکہ وہ گھر میں ہوتے تو باندی سے فرماتے کہ اس سے کہدو، ان کو مسجد میں دیکھ لیجئے، اور یہ مت کہنا کہ اس جگہ موجود نہیں ہیں، تاکہ جھوٹ نہ ہو۔

اور یہ سب ضرورت کی جگہ میں ہے، لیکن جہاں ضرورت نہ ہو تو اس کی گنجائش نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں جھوٹ کا مفہوم ہے اگرچہ لفظ جھوٹ نہیں ہے، تو یہ فی الجملہ مکروہ ہے، جیسا کہ عبداللہ بن عتبہ نے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: میں اپنے والد کے ساتھ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی خدمت میں گیا تو میں اس حال میں نکلا کہ میرے جسم پر ایک کپڑا تھا، لوگ کہنے لگے: تجھ کو یہ حضرت امیر المومنین نے پہنایا ہے تو میں کہتا تھا: اللہ تعالی حضرت امیر المومنین کو بہتر بدلہ عطا فرمائے، مجھ سے میرے والد نے کہا: اے میرے بیٹے جھوٹ اور جھوٹ کے شبہ سے بچو تو انہوں نے اس سے منع فرمایا، اس لئے کہ اس میں لوگوں کو فخر کرنے کے مقصد سے جھوٹے گمان پر باقی رکھنا ہے، اور یہ باطل مقصد ہے جس میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

تو یہ معمولی مقصد کے لئے مباح ہے، جیسے مزاح کے ذریعہ دوسرے کے دل کو خوش کرنا، جیسا کہ حضرت حسنؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: "**أتت عجوز إلى النبی ﷺ فقال لها ﷺ: لا یدخل الجنة عجوز، فبکت فقال: إنک لست بعجوز یومئذ**"(۱) (ایک بوڑھی عورت نبی ﷺ کی خدمت میں آئی تو ان سے نبی ﷺ نے فرمایا: بوڑھی عورت جنت میں داخل نہیں ہوگی تو وہ رونے لگی، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم اس دن بوڑھی نہیں ہوگی)، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**إِنَّآ أَنْشَأْنٰهُنَّ إِنْشَاءً فَجَعَلْنٰهُنَّ أَبْكَارًا**"(۲) (ہم نے وہاں کی عورتوں کو خاص طور پر بنایا ہے، یعنی ہم نے انھیں ایسا بنادیا ہے کہ وہ کنواری رہیں گی)، اور زید بن اسلم نے کہا: "**إن امرأة یقال لها أم أیمن جاء ت إلى رسول الله ﷺ فقالت: إن زوجی یدعوک، قال: ومن هو؟ أهو الذی بعینه بیاض؟ قالت: والله ما بعینه بیاض، فقال: بلى، إن بعینه بیاضا، فقالت: لا والله، فقال ﷺ: ما من أحد إلا وبعینه بیاض**"(۳) (ایک خاتون جنہیں ام ایمن کہا جاتا تھا رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئیں اور عرض کیا کہ میرے شوہر آپ کو بلا رہے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: وہ کون ہیں؟ کیا وہ شخص جس کی آنکھ میں سفیدی ہے؟ انہوں نے عرض کیا کہ بخدا ان کی آنکھ میں سفیدی نہیں ہے، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: کیوں نہیں، اس کی آنکھ میں سفیدی ہے، تو انہوں نے عرض کیا: بخدا نہیں ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ کوئی شخص ایسا نہیں ہے جس کی آنکھ میں سفیدی نہیں ہو)، اور آپ ﷺ نے اس سفیدی کو مراد لیا جو سیاہی کے

---

(۱) حدیث: "لا یدخل الجنة عجوز......" عراقی نے احیاء علوم الدین (۳/ ۱۲۵ بہامش الإحیاء) کی احادیث کی تخریج میں کہا ہے کہ اس کی روایت ترمذی نے شمائل میں مرسلاً کی ہے۔ اور اسے ابن الجوزی نے الوفاء میں حضرت انسؓ سے سند ضعیف کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

(۲) سورۂ واقعہ / ۳۵، ۳٦۔

(۳) حدیث زید بن اسلم: "ما من أحد إلا وبعینه بیاض......" عراقی نے الإحیاء (۳/ ۱۲٦ بہامش الإحیاء) کی احادیث کی تخریج میں اس کی نسبت کتاب الفکاہہ والمزاح للزبیر بن بکار اور ابن ابی الدنیا کی طرف کی ہے کہ انہوں نے عبدۃ بن سہم الفہری سے روایت کی ہے۔

ساتھ چاروں طرف ہوتی ہے۔

حضرت انس بن مالکؓ کی حدیث ہے: "أن رجلا استحمل رسول الله ﷺ فقال: إني حاملك على ولد الناقة، فقال: يا رسول الله ما أصنع بولد الناقة؟ فقال رسول الله ﷺ: وهل تلد الإبل إلا النوق؟" (۱) (ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے سواری کی درخواست کی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں تجھے اونٹنی کے بچہ پر سوار کروں گا، اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں اونٹنی کا بچہ لے کر کیا کروں گا؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اونٹ کو تو اونٹنی ہی جنتی ہے)، اور آپ ﷺ اس کے ساتھ مزاح فرمارہے تھے (۲)۔

کراء

دیکھئے: إجارة۔

(۱) حدیث انس بن مالک: "أن رجلا استحمل رسول الله ﷺ......" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۵۷) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) احیاء علوم الدین ۹/ ۱۵۷۴، ۱۵۹۳۔

کراء العقب

تعریف:

۱- کراء (مد) کے ساتھ اجرت (کرایہ) کے معنی میں ہے، اور یہ اصل میں باب مفاعلہ سے "کاریته" کا مصدر ہے، اور اسم فاعل "مُکارٍ" ہے یا کے حذف کے ساتھ، اور جمع "مکارون"، اور "مکارین" ہے، جیسے "قاضون" اور "قاضين"، اور "أکریته الدار وغيرها إکراء فاکتراه" کا معنی ہے: میں نے اسے کرایہ پر دیا تو اس نے کرایہ پر لے لیا اور "کریّ" فعیل کے وزن پر جانوروں کو کرایہ پر دینے والے شخص کو کہا جاتا ہے (۱)۔

عقب اصل میں کسی چیز کے بعد کسی چیز کا آنا ہے یعنی اس کے بعد آنے والی ہو، اور اسی معنی میں رات اور دن کے بارے میں لوگوں کا قول ہے، متعاقبان یعنی ان میں سے ہر ایک دوسرے کے بعد آتا ہے، اور "عُقبہ" باری کو کہتے ہیں، اور جمع "عقب" ہے، جیسے "غرفہ" کی جمع "غرف" ہے اور "تعاقبوا على الراحلة" (ہر ایک باری باری سوار ہوا) (۲)۔

فقہاء کے نزدیک "کراء العقب" یہ ہے کہ ایک جانور کو دو لوگوں کو کرایہ پر دیا جائے تا کہ ایک شخص چند دنوں تک سوار ہو، اور دوسرا شخص دوسرے چند ایام میں سوار ہو، یا تا کہ ایک شخص راستہ کی معلوم

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۲) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

مسافت تک سواری کرے اور دوسرا شخص دوسری معلوم مسافت تک، اور اس اجارہ کا یہ نام اس لئے ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے بعد آتا ہے اور اس کی جگہ پر سوار ہوتا ہے[(۱)]۔

شرعی حکم:

۲ - جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ "کراء العقب" جائز ہے، اور اس کی دو صورتیں ہیں:

اول: اپنا جانور دو شخصوں کو کرایہ پر دے تاکہ ایک شخص چند دنوں تک سواری کرے، اور دوسرا شخص چند دنوں تک سواری کرے باری باری، یا تاکہ ان میں سے ایک شخص معلوم مسافت تک سواری کرے، جیسے آدھا راستہ، یا اس کا چوتھائی حصہ مثلاً، اور دوسرا شخص دوسری معلوم مسافت تک سواری کرے جب تک کہ اس جگہ کوئی عرف نہ ہو، اور اگر اس جگہ کوئی عرف ہو جو زمانہ یا مسافت کے ساتھ منضبط ہو تو اس کی اتباع کی جائے گی۔

دوم: اسے ایک شخص کو کرایہ پر دے تاکہ وہ کچھ راستہ تک سواری کرے جس میں مدت یا مسافت متعین ہو جیسا کہ گذرا، اور کچھ راستہ کرایہ پر دینے والا سواری کرے باری کے لحاظ سے، کرایہ پر دینے والے شخص کی طرف سے ابتداء کرنے کی شرط نہ ہو، (جیسا کہ شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے)، چاہے ان دونوں نے کرایہ دار کے لئے شرط لگائی ہو یا مطلق رکھا ہو، یا ان دونوں نے کہا ہو: ہم میں سے کوئی ایک شخص سوار ہوگا، اور چاہے اجارہ عین پر ہوا ہو یا ذمہ میں اس لئے کہ فوری استحقاق حاصل ہے، اور تاخیر باری کی ضرورت کے اعتبار سے واقع ہوتی ہے[(۲)]۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۹۴، مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۹، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۱۹۔

(۲) فتح القدیر ۷/ ۱۲۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۹۴، مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۹، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۱۹۔

اور اگر وہ دونوں (دوسری صورت میں) شرط لگائیں کہ پہلے کرایہ پر دینے والا شخص سوار ہوگا تو عین کے اجارہ کی صورت میں عقد باطل ہوگا، اس لئے کہ کرایہ دار کے حق میں تاخیر ہوئی اور اجارہ مستقبل کے ساتھ متعلق ہوا۔

اگر کسی جانور کو دو آدمی کرایہ پر لیں کہ ان میں سے ایک کچھ راستہ سواری کرے گا اور دوسرا شخص کچھ راستہ میں سواری کرے گا، اور کچھ راستے کو متعین نہ کریں، اگر اس جگہ مدت کی تعیین کے ساتھ کوئی عرف ہو، مثلاً یہ کہ یہ شخص رات میں سوار ہوگا اور دن میں پیدل چلے گا، یا دوسرا شخص دن میں سوار ہوگا اور رات میں پیدل چلے گا، یا مسافت کی تعیین کے ساتھ عرف ہو، مثلاً یہ کہ ان میں سے ایک شخص چند متعین کیلومیٹر تک سوار ہوگا، اور دوسرا شخص دوسرے چند متعین کیلومیٹر تک سوار ہوگا تو اس عرف کی اتباع کی جائے گی، اور یہ دونوں آپس کی رضامندی سے یہ تقسیم کرلیں گے کہ عرف یا بیان کردہ طریقہ کے مطابق سوار ہوں گے۔

اگر ابتداء کرنے کے بارے میں ان دونوں کا اختلاف ہو جائے تو ان دونوں کے مابین قرعہ اندازی کی جائے گی، اور باری میں جو مدت شمار کی جائے گی، وہ چلنے کی مدت ہے نہ کہ اترنے کی یہاں تک کہ اگر ان دونوں میں سے کوئی آرام کرنے کے لئے یا جانور کو چارہ دینے کے لئے اتر جائے، تو اترنے کی مدت شمار نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ خود مدت مقصود نہیں ہے، بلکہ مقصود صرف مسافت کو طے کرنا ہے[(۱)]۔

اگر دو آدمی ایک ایسا جانور کرایہ پر لیں جو ایک ساتھ ان دونوں کو نہ اٹھا سکتا ہو، تو کرایہ داری کو باری باری پر محمول کیا جائے گا، اور وہ دونوں مدت یا مسافت کے اعتبار سے تقسیم کریں گے، اور اگر ابتداء

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۹، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۱۹۔

کرنے میں اختلاف ہوجائے تو وہ دونوں آپس میں قرعہ اندازی کریں گے۔

اگروہ جانورایک ساتھ دونوں کو اٹھاسکے تو دونوں ایک ساتھ اس پر سوار ہوں گے اوراگرکوئی جانور کرایہ پرلے تاکہ کچھ راستہ مسلسل اس پرسوار ہوتو صحیح ہوگا، اوراسی طرح سے اگرمطلق رکھے یا جانور کے نصف حصہ کومتعین جگہ تک کے لئے کرایہ پرلےتو اجارہ شرکت کے طور پرصحیح ہوگا، جیسے مشترک چیز کی بیع صحیح ہے اوروہ اپنے حصہ کومدت یا مسافت کے ساتھ وصول کرے گا جیسا کہ گذرا، پھر اگر ابتداء کرنے کے بارے میں ان دونوں میں اختلاف ہوتو وہ اپنے مابین قرعہ اندازی کریں گے جیسا کہ گذرا۔

اور اگر وہ دونوں اس پر اتفاق کرلیں کہ ایک دن سوار ہوں گے اورایک دن پیدل چلیں گےتو جائز ہوگا، اوراسی طرح اگر دونوں اس پر اتفاق کرلیں کہ تین دن سوار ہوں گے اورتین دن پیدل چلیں گے یا اس سے زیادہ اورکم تو بھی جائز ہوگا۔

اور اگر دونوں میں اختلاف ہوجائے تو ان میں سے باز رہنے والے پر جبرنہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں ان میں سے ہرایک پرضرر ہے، چلنے والے پر برابر چلنے کی وجہ سے اور جانور پر برابر سوار ہونے کی وجہ سے، اوراس لئے کہ جب وہ اپنے بہت زیادہ تھک جانے کے بعد سوار ہوگا تو جانور پرزیادہ بوجھ پڑے گا۔

اور اگر دو آدمی ایک اونٹ کو کرایہ پرلیں تاکہ وہ دونوں اس پر باری باری سوار ہوں تو جائز ہوگا، اوران دونوں کا پورے راستہ میں کرایہ اور آپس میں اسے وصول کرنا اس کے مطابق ہوگا جس پر وہ دونوں اتفاق کریں گے، اور اگر وہ دونوں چاہیں تو ان دونوں میں سے ہرایک کے لئے چند متعین فرسخ یا ان میں سے ایک کے لئے رات اور دوسرے کے لئے دن کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے گا، اوراگراس جگہ کوئی عرف ہوتو اس کی طرف رجوع کیا جائے گا، اوراگر ان دونوں میں شروع کرنے کے بارے میں اختلاف ہوجائے، توان دونوں کے مابین قرعہ اندازی کی جائے گی۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: ہوسکتا ہے کہ ان دونوں کا کرایہ پر لینا صحیح نہ ہومگر یہ کہ وہ دونوں اپنے میں سے ہرایک کے لئے متعین طور پر سوار ہونے پراتفاق کرلیں، اس لئے کہ یہ ان میں سے ہرایک کے تعلق سے مجہول شئ پر معاملہ کرنا ہے، لہذا صحیح نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر دو آدمی دوغلام کواس طرح سے خریدیں کہ ان میں سے ہرایک کے لئے متعین غلام ہوگا[(۱)]۔

شافعیہ کے نزدیک اصح کے مقابلہ میں چند اقوال ہیں: ان میں اصح قول یہ ہے کہ باری باری سے کرایہ پر لینا دونوں صورتوں میں ممنوع ہے، اس لئے کہ یہ منقطع مدتوں کا اجارہ ہے۔

دوم: جس صورت میں جانور دوشخصوں کوکرایہ پر دیا جائے اس میں باری کا کرایہ پر دینا صحیح ہے، اس لئے کہ اس صورت میں اجارہ کی مدت متصل ہے، دوسری صورت میں صحیح نہیں ہوگا، اور یہ وہ صورت ہے جس میں مالک اورکرایہ دار جانور پر یکے بعد دیگرے سوار ہوتے ہیں۔

سوم: اگر اجارہ ذمہ میں ہوتو دونوں صورتوں میں درست ہوگا۔

امام مزنی نے کہا ہے کہ باری باری کرایہ پر لینا بغیر ضمانت لئے ہوئے جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ان میں سے ایک شخص کا حق عقد سے مؤخر ہوتا ہے، لہذا جائز نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر اسے جانور کو ایسی مدت کے لئے کرایہ پر دے جو عقد سے مؤخر ہو۔

اگر اجارہ معین ہوتو اس صورت میں صحیح نہیں ہوگا[(۲)]۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۹، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۱۹۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۹۔

اور یہ گزری ہوئی تفصیل شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے۔

حنفیہ کے یہاں صراحت ہے جس سے ''کراء العقب'' کا جائز ہونا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ باب الحج میں سواری پر کلام کی بحث میں ہے: اور اگر اس کے لئے ممکن ہو کہ جانور باری باری سوار ہونے کے لئے کرایہ پر لے یعنی ایک فرسخ سوار ہو اور ایک فرسخ پیدل چلے، یا ایک منزل سوار ہو اور ایک منزل پیدل چلے تو اس پر فرض حج نہیں ہوگا کیونکہ اسے سواری پر قدرت نہیں ہے۔ اس لئے کہ سواری پر قدرت پورے سفر میں ضروری ہے، کیونکہ فرض سوار ہو کر حج کرنا ہے نہ کہ پیدل، اور باری کی صورت میں سوار ہونے والا پورے راستہ میں سوار نہیں ہوگا، بلکہ کچھ راستہ میں سوار ہوگا اور راستے کے کچھ حصے میں پیدل چلے گا[۱]۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ''کراء العقب'' اپنی اصل کے اعتبار سے ان حضرات کے نزدیک جائز ہے، اور بالخصوص اس صورت میں جبکہ دو اشخاص ایک سواری کا جانور کرایہ پر لیں تاکہ اس پر یکے بعد دیگرے سوار ہوں، ان میں سے ایک شخص ایک منزل پر سوار ہوگا اور دوسرا دوسری منزل پر کیونکہ انہوں نے اس صورت کی صراحت کر دی ہے[۲]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے: ''عقبۃ الاجیر'' جائز ہے، ان حضرات نے اس عبارت کی شرح میں کہا ہے جو مختصر خلیل میں ہے: کرایہ پر دینے والے کے لئے جائز ہے کہ یہ شرط لگادے کہ چھٹے میل میں مزدور کرایہ دار کے ساتھ یا اس کے بدلہ میں جانور پر سوار ہوگا اور اس میں کرایہ دار پیدل چلے گا اس لئے کہ یہ مشہور معاملہ ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۱۲۲، اور اس کے بعد کے صفحات، الہدایہ وشروحہا، فتح القدیر مع العنایہ ۲/۱۲۷۔

(۲) دونوں سابقہ مراجع۔

کرایہ دار کے لئے جائز ہے کہ وہ اونٹ کے مالک پر شرط لگائے کہ ہر پانچ میل کے بعد کرایہ دار کے خدام چھٹے میل تک سوار ہوں گے، یا جس پر عرف جاری ہو، یا جس مسافت پر دونوں اتفاق کرلیں، خواہ کم ہو یا زیادہ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک ''کراء العقب'' دراصل جائز ہے[۱]۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲/۱۹۴، حاشیۃ الخرشی ۷/۳۸، شرح الزرقانی ۷/۴۰، اور عُقبہ، مالکیہ کے نزدیک چھ میل کی مقدار ہے۔

کرامۃ

تعریف:

۱-کرامۃ لغت میں: کرم کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''کرم الرجل کرامۃ'' آدمی باعزت ہوا[۱]۔

اصطلاح میں: چند معانی پر بولا جاتا ہے، اول: ایسے شخص کے ہاتھ پر خارق عادت امر کا ظاہر ہونا جو بظاہر نیک ہو اور وہ نبوت ورسالت کا مدعی نہ ہو۔

دوم: اعزاز، فضیلت اور عزت دینا، سوم: مہمان کا اکرام کرنا[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-معجزہ:

لغت میں: وہ چیز ہے جو چیلنج کرتے وقت فریق مخالف کو عاجز کردے، اور اصطلاح میں: یہ خارق عادت امر ہے جو دعوی نبوت کے ساتھ ہو، جس سے اس شخص کی سچائی کا اظہار مقصود ہو جس نے نبوت کا دعوی کیا ہے، منکرین کو اس کے مثل لانے سے عاجز کرنا ہو[۳]، اور اس لحاظ سے معجزہ کرامت سے خاص ہے۔

(۱) لسان العرب۔

(۲) التعریفات للجرجانی۔

(۳) القاموس المحیط، حاشیۃ البیجوری علی جوہرۃ التوحید ص ۸۰۔

ب-ارہاص:

۳-ارہاص وہ خلاف عادت چیزیں ہیں جن کا ظہور نبی کے ظاہر ہونے سے قبل ہوتا ہے[۱]۔

کرامت اس سے عام ہے۔

ج-استدراج:

۴-استدراج: وہ خارق عادت چیز ہے جس کا ظہور کسی کافر یا فاسق کے ہاتھ سے ہو[۲]۔

استدراج اور کرامت کے درمیان مقصود کے لحاظ سے تباین کی نسبت ہے۔

کرامت سے متعلق احکام:

کرامت تشریف واعزاز کے معنی میں:

۵-کرامت تشریف اور اعزاز دینے کے معنی میں ایک رتبہ ہے جسے اللہ تعالی نے بنی آدم کے لئے مقرر کیا ہے، اور اس کے ذریعہ سے اپنی بہت سی مخلوق پر ان کو فضیلت بخشی ہے، اللہ تعالی نے فرمایا: ''وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنٰهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنٰهُمْ مِنَ الطَّيِّبٰتِ وَفَضَّلْنٰهُمْ عَلٰى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا''[۳] (اور ہم نے بنی آدم کو عزت دی ہے اور ہم نے انہیں خشکی اور دریا (دونوں) میں سوار کیا اور ہم نے ان کو نفیس چیزیں عطا کیں۔ اور ہم نے ان کو اپنی بہت سی مخلوقات پر بڑی فضیلت دی ہے)۔

ابن کثیر نے (اس) آیت کی تفسیر میں لکھا ہے: ہم نے بنو آدم کو تمام مخلوقات پر عقل، علم اور قوت گویائی کے ذریعہ نیز ان کے لئے دنیا

(۱) التعریفات للجرجانی، حاشیۃ البیجوری علی جوہرۃ التوحید ص ۸۰۔

(۲) الإقناع للشربینی ۱/۲۹۱، التعریفات للجرجانی۔

(۳) سورۂ اسراء/ ۷۰۔

کی ساری چیزوں کو مسخر کرکے، اور ہم نے انہیں تمام مخلوقات یعنی جن، چوپایوں، وحشی جانوروں اور پرندوں پر فضیلت دی ہے[1]۔

اسلام نے بنی آدم کے اس رتبہ کی محافظت کی ہے، اور اسے حکم کی بنیاد اور معاملہ کی اساس قرار دیا اور شرعی احکام کی دیوار کے ذریعہ اس کا احاطہ کیا، لہذا کسی شخص کے لئے حلال نہیں ہے کہ کسی شخص کی کرامت کو اس پر زیادتی کرکے ختم کرے، خواہ وہ زیادتی قتل کے ذریعہ ہو، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوفَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا"[2] (جو کوئی کسی کو کسی جان (کے عوض) یا زمین پر فساد (کے عوض) کے بغیر مار ڈالے تو گویا اس نے سارے آدمیوں کو مار ڈالا)۔

یا اس کی عزت کو پامال کرکے ہو، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمٰنِينَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهٰدَةً أَبَدًا"[3] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انھیں اسّی درے لگاؤ اور کبھی ان کی کوئی گواہی نہ قبول کرو)۔

یا اس کا مذاق اڑا کر اور استہزاء کرکے ہو، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَايَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسٰى أَنْ يَّكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَآءٌ مِنْ نِّسَآءٍ عَسٰى أَنْ يَّكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَاتَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَاتَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ"[4] (اے ایمان والو! نہ مردوں کو مردوں پر ہنسنا چاہئے کیا عجب کہ وہ ان سے بہتر ہوں اور نہ عورتوں کو عورتوں پر (ہنسنا) چاہئے، کیا عجب کہ وہ ان سے بہتر ہوں اور نہ ایک دوسرے کو طعنہ دو اور نہ ایک دوسرے کو برے القاب سے پکارو)۔

اور اس کی زندگی میں اور اس کے مرنے کے بعد، اگرچہ وہ دشمن ہو، جنگ کے دوران اور اس کے ختم ہونے کے بعد مثلہ کرنے سے منع فرمایا، حدیث میں ہے: "لاتغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا"[1] (خیانت مت کرو، دھوکہ نہ دو، اور مثلہ مت کرو)۔ دیکھئے: "جہاد" (فقرہ/۳۱)۔

مہمان کا اکرام کرنا:

٦ - اسلام نے مہمان کی عزت افزائی کی ترغیب دی ہے، اور اسے ایمان کی صداقت کی علامتوں میں شمار کیا ہے، چنانچہ نبی ﷺ سے منقول ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه"[2] (جو شخص اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہے اسے چاہئے کہ وہ اپنے مہمان کا اکرام کرے)۔

علماء، بڑی عمر کے لوگ، حاملین قرآن اور اہل فضل کی عزت کرنا:

٧ - اسلام نے علماء، سن رسیدہ لوگوں، حاملین قرآن اور اہل فضل کی تعظیم کی ترغیب دی ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَايَعْلَمُونَ"[3] (آپ کہئے کہ کیا علم

(۱) تفسیر ابن کثیر، سورۂ اسراء/۷۰۔
(۲) سورۂ مائدہ/۳۲۔
(۳) سورۂ نور/۴۔
(۴) سورۂ حجرات/۱۱۔

(۱) حدیث: "لا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا" کی روایت مسلم (۳/۱۳۵۷) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے۔
(۲) حدیث: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۵۳۲) اور مسلم (۱/۶۸) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۳) سورۂ زمر/۹۔

والے اور بے علم کہیں برابر بھی ہوتے ہیں)۔ اور حدیث میں ہے: **"إن من إجلال الله تعالى: إكرام ذى الشيبة المسلم، و حامل القرآن غير الغالى فيه، و الجافى عنه، وإكرام ذى السلطان المقسط"**[1] (اللہ تعالی کی تعظیم کے قبیل سے ہے سفید بال والے مسلمان، اور حامل قرآن کا اکرام کرنا، جو اس میں غلو کرنے والا اور اس سے اپنے کو دور کرنے والا نہ ہو اور عادل بادشاہ کا اکرام کرنا)، اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **"ما أكرم شاب شيخا لسنه إلا قيض الله له من يكرمه عند سنه"**[2] (جب کوئی نوجوان کسی بوڑھے آدمی کا اکرام اس کی عمر کی وجہ سے کرتا ہے، تو اللہ تعالی ایسے آدمی کو متعین فرمادیتے ہیں جو اس کے بڑھاپے میں اس کی عزت کرتا ہے)۔

کرامت غیر نبی کے ہاتھ پر خارق عادت امر کے ظاہر ہونے کے معنی میں:

۸- جمہور علماء اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالی کی طرف سے کسی نیک مومن کے اکرام کے لئے اس کے ہاتھ سے خرق عادت معاملہ کا ظاہر ہونا جائز ہے، اور عملاً اس کا وقوع بھی ہے، اور ایسے شخص کو ولی کہا جاتا ہے۔

اور اس مقام میں ولی وہ شخص ہے جو ممکن حد تک اللہ تعالی اور اس کی صفات کو جاننے والا ہو، طاعت پر پابندی کرنے والا، معاصی سے اجتناب کرنے والا ہو، اس معنی میں کہ وہ بغیر توبہ کے معصیت کا ارتکاب نہیں کرتا ہے، اور یہ مراد نہیں ہے کہ اس سے بالکلیہ معصیت واقع نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ انبیاء کے علاوہ کوئی شخص معصوم نہیں ہے۔ دیکھئے: "ولایۃ"۔

ان حضرات نے اس کے جواز پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ اس کے وقوع کو فرض کرنے کی صورت میں کوئی محال لازم نہیں آتا ہے اور ہر وہ شئ جو اس طرح سے ہو تو وہ جائز ہے، اور ان حضرات نے اس کے وقوع پر حضرت مریم کے قصہ سے استدلال کیا ہے جو قرآن میں ہے، اللہ تعالی کا فرمان ہے: **"وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَمَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَّشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ"**[1] (اور اس کا سرپرست زکریاؑ کو بنادیا، جب کبھی زکریا علیہ السلام ان کے پاس حجرہ میں آتے تو ان کے پاس کوئی چیز کھانے (پینے) کی پاتے (ایک بار) بولے کہ مریم یہ کہاں سے تجھے مل جاتی ہیں، وہ بولیں یہ اللہ کی طرف سے آجاتی ہیں، بے شک اللہ جس کو چاہتا ہے بے حساب رزق دے دیتا ہے)۔

شیخ بیضاوی نے آیت کی تفسیر میں کہا ہے: یہ اولیاء کے لئے کرامت کے جواز کی دلیل ہے، اور بیضاوی کی تفسیر پر حاشیہ شیخ زادہ میں ہے: اس لئے کہ مریم کے پاس مذکورہ طور پر رزق کا حصول بیشک خارق عادت معاملہ ہے، جس کا ظہور ایسے شخص کے ہاتھ پر ہوا جو نبوت کا مدعی نہیں تھا اور نہ یہ کسی نبی کا معجزہ تھا، اس لئے کہ اس زمانہ میں موجود نبی حضرت زکریا علیہ وعلی نبینا الصلاۃ والسلام تھے تو اگر وہ ان کا معجزہ ہوتا تو وہ اپنی حالت سے ضرور واقف ہوتے اور ان پر اس کا معاملہ مشتبہ نہیں ہوتا، اور حضرت مریم سے نہیں فرماتے: یہ تیرے

(۱) حدیث: "إن من إجلال الله......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۱۲۴) نے حضرت ابوموسی اشعریؓ سے کی ہے، اور نووی نے اسے ریاض الصالحین ص ۱۸۴ میں حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "ما أكرم شاب شيخاً لسنه..." کی روایت ترمذی (۴/ ۳۷۲) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث غریب ہے۔

(۱) سورۂ آل عمران/ ۳۷۔

پاس کہاں سے ہے، نیز اس آیت کے بعد اللہ تعالی کا فرمان ہے: ”هُنَالِکَ دَعَا زَکَرِیَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِیْ مِنْ لَّدُنْکَ ذُرِّیَّةً طَیِّبَةً اِنَّکَ سَمِیْعُ الدُّعَآءِ“[1] (بس وہیں زکریاؑ اپنے پروردگار سے دعا کرنے لگے، عرض کی اے میرے پروردگار مجھے اپنے پاس سے کوئی پاکیزہ اولاد عطا کر، بے شک تو دعا (بڑا) سننے والا ہے)، یہ اس بات کو بتاتا ہے کہ جب انہوں نے حضرت مریم سے ان چیزوں کے بارے میں سوال کیا، (ایک قول ہے کہ وہ حضرت مریم کے پاس سردی کے موسم کا پھل گرمی میں اور گرمی کے موسم کا پھل سردی میں پاتے تھے، جب انہوں نے ان سے ان غیر عادی چیزوں کے بارے میں سوال کیا) اور حضرت مریم نے ان سے کہا: یہ سب اللہ تعالی کی طرف سے ہے، تو اس جگہ انہوں نے خارق عادت کے طور پر بانجھ بوڑھی عورت سے بچہ کے حصول کی امید کی، اس بنا پر کہ وہ اپنے بڑھاپے اور اپنی اہلیہ کے بڑھاپے اور ان کے بانجھ ہونے کی وجہ سے لڑکے سے مایوس تھے، پس اگر وہ ان خوارق کا اعتقاد نہیں رکھتے جس کو حضرت مریم کے حق میں دیکھا، (اور انہیں یہ علم حضرت مریم کے خبر دینے سے ہی حاصل ہوا تھا) اگر وہ ان سب کا اعتقاد نہیں رکھتے تو حضرت مریم کے بارے میں ان خوارق کا دیکھنا ان کے لئے بانجھ اور بوڑھے انسان سے بچہ کی پیدائش کی امید کا سبب نہیں بنتا، اور جب یہ بات ثابت ہوگئی، تو یہ ثابت ہوگیا کہ یہ خوارق نہ تو حضرت زکریا علیہ وعلی نبینا الصلاۃ والسلام کا معجزہ تھا اور نہ ان کے علاوہ کسی دوسرے نبی کا، اس لئے کہ دوسرے نبی اس وقت نہیں تھے تو اس سے یہ بات متعین ہوگئی تو یہ حضرت مریم کی کرامت تھی، لہذا مطلوب ثابت ہوگیا[2]۔

(۱) سورۂ آل عمران/۳۸۔

(۲) تفسیر البیضاوی وحاشیۃ الشیخ زادہ فی تفسیر الآیات ۳۷، ۳۸، ۳۳ سورہ آل عمران۔

اسی طرح ان حضرات نے کرامت کے وقوع پر اہل کہف کے قصہ سے استدلال کیا ہے جو سورہ کہف میں ہے[1]، یہ لوگ اشراف روم میں سے سات نوجوان تھے، جنہیں اپنے بادشاہ سے اپنے ایمان کا خطرہ محسوس ہوا تو وہ شہر سے نکل گئے اور ایک غار میں داخل ہوگئے، پھر اس میں یہ لوگ بغیر کھائے پیئے اور بغیر کسی آفت کے تین سو نو برس ٹھہرے رہے، اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہ خارق عادت چیز تھی جو ایسے افراد کے ہاتھ پر ظاہر ہوئی جنہوں نے نبوت ورسالت کا دعوی نہیں کیا تھا۔

اسی طرح سے ان حضرات نے اس شخص کے قصہ سے استدلال کیا ہے، جس کے پاس حضرت سلیمان علیہ وعلی نبینا الصلاۃ والسلام کے زمانہ میں کتاب کا علم تھا تو اس نے ملکہ بلقیس کے تخت کو حضرت سلیمان علیہ السلام کے پاس یمن اور شام کے مابین مسافت کی دوری کے باوجود ان کے پلک جھپکنے سے قبل حاضر کردیا، حضرت سلیمانؑ نے تخت کو اپنے پاس پلک جھپکنے کے لمحہ میں موجود دیکھا، اللہ تبارک وتعالی کا فرمان ہے: ”قَالَ الَّذِیْ عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْکِتٰبِ اَنَا آتِیْکَ بِهِ قَبْلَ اَنْ یَّرْتَدَّ اِلَیْکَ طَرْفُکَ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هٰذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّیْ“[2] ((اور) اس نے کہا جسے علم کتاب حاصل تھا کہ میں اسے تیرے پاس لے آؤں گا قبل اس کے کہ تیری پلک جھپکے، پھر جب (سلیمان نے) اسے اپنے پاس رکھا دیکھا تو بولے یہ بھی میرے پروردگار کا ایک فضل ہے)۔

اسی طرح صحابہ کرام کی ان کرامتوں سے استدلال کیا ہے جو ان کی زندگی اور ان کی موت کے بعد واقع ہوئیں، چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: حضرت عمرؓ نے ایک لشکر بھیجا جس

(۱) سورۂ کہف/۹ تا ۲۲۔

(۲) سورۂ نمل/۴۰۔

کا سردار ساریہ نامی شخص کو مقرر کیا، پھر اچانک حضرت عمرؓ اپنے خطبہ کے دوران پکارنے لگے: اے ساریہ پہاڑ کی طرف دیکھو، یہ بات انہوں نے تین مرتبہ فرمائی، پھر لشکر کا قاصد آیا تو حضرت عمرؓ نے اس سے پوچھا، اس نے عرض کیا کہ اے امیر المومنین ہم شکست خوردہ ہوگئے، ہم اسی حالت میں تھے کہ ہم نے ایک آواز سنی، کوئی پکار رہا تھا اے ساریہ پہاڑ کی طرف دیکھو، یہ بات اس نے تین مرتبہ کہی، تو ہم نے اپنی پشت کو پہاڑ کی طرف کر دیا تو اللہ تعالیٰ نے انہیں شکست دیدی۔ اور جس وقت حضرت عمرؓ خطبہ دے رہے تھے، اس وقت مدینہ منورہ اور لشکر کی جگہ کے درمیان ایک ماہ کی مسافت تھی۔

امام بخاری نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے: "أن رجلين خرجا من عند النبی ﷺ فی ليلة مظلمة و إذا نور بين أيديهما حتى تفرقا فتفرق النور معهما" وفی رواية: "أن الرجلين هما عباد ابن بشر و أسيد بن حضير"[1] (دو افراد جناب نبی کریم ﷺ کے پاس سے ایک تاریک رات میں نکلے تو ان دونوں کے آگے ایک روشنی تھی یہاں تک کہ وہ دونوں الگ ہوگئے، تو وہ روشنی بھی ان دونوں کے ساتھ الگ ہوگئی، اور ایک روایت میں ہے: وہ دو آدمی عباد بن بشر اور اسید بن حضیر تھے)۔

حضرات صحابہ کرام کی وفات کے بعد بھی ان کی کرامات کا ظہور ہوا، ابونعیم نے الحلیۃ میں روایت کی ہے: "أن رسول الله ﷺ قال فی حنظلة رضی الله عنه : و قد استشهد فی أحد: إن صاحبكم تغسله الملائكة فاسألوا أهله ماشأنه؟ فسئلت صاحبته، فقالت : إنه خرج لما سمع الهائعة وهو جنب، فقال رسول الله ﷺ: لذلک غسلته الملائكة"[1]

(رسول اللہ ﷺ نے حضرت حنظلہ کے بارے میں فرمایا اور وہ احد کی جنگ میں شہید کر دیئے گئے تھے: تمہارے ساتھی کو فرشتے غسل دے رہے ہیں ان کے گھر والوں سے دریافت کرو ان کا کیا حال تھا، جب ان کی اہلیہ سے دریافت کیا گیا، تو انہوں نے عرض کیا کہ جب انہوں نے دشمن کی آواز سنی تو نکل پڑے حالانکہ وہ حالت جنابت میں تھے، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اسی وجہ سے انہیں فرشتوں نے غسل دیا)۔

برابر کرامتوں کا ظہور صالح مومنین کے لئے ہوتا رہتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے وعدہ کیا ہے کہ وہ ان کی نصرت کرے گا، ان کی اعانت کرے گا اور ان کی تائید کرے گا، حدیث قدسی میں ہے: "وما يزال عبدی يتقرب إلیّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذی يسمع به و بصره الذی يبصر به، ويده التی يبطش بها، و رجله التی يمشی بها، و إن سألنی لأعطينه، ولئن استعاذ بی لأعيذنه"[2] (اور بندہ برابر نوافل کے ذریعہ میرا قرب حاصل کرتا رہتا ہے، یہاں تک کہ میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں، پھر جب میں اس سے محبت کرتا ہوں تو میں اس کا کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے اور اس کی نگاہ بن جاتا ہوں، جس سے وہ دیکھتا ہے، اور اس کا ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے، اور اس کا قدم بن جاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے، وہ مجھ سے مانگے تو میں اسے ضرور عطا کروں گا، اور اگر وہ میری پناہ مانگے تو میں اسے ضرور پناہ دوں گا)، اور یہ نیک بندہ کے لئے اللہ کی نصرت،

(۱) حدیث انس: "أن رجلين من أصحاب النبي ﷺ خرجا من عند النبي......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۱۲۵) نے کی ہے، اور وہ روایت جس نے ان دونوں کے نام کی صراحت کی ہے، اسے ابن حجر نے احمد اور حاکم کی طرف منسوب کیا ہے۔

(۱) حدیث: "إن صاحبكم تغسله الملائكة......" کی روایت حاکم (۳/ ۲۰۴، ۲۰۵) نے کی ہے، اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۳۴۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

اس کی تائید اور اس کی اعانت کا اشارہ ہے، یہاں تک کہ اللہ تعالی اپنے آپ کو بندہ کے ان آلات کے درجہ میں اتار دیتا ہے جن سے وہ مدد لیتا ہے[١]، اور اسی وجہ سے ایک روایت میں ہے: "فبی یسمع، و بی یبصر، و بی یبطش، و بی یمشی"[٢] (پس وہ میرے ذریعہ سنتا ہے اور میرے ذریعہ دیکھتا ہے، میرے ذریعہ پکڑتا ہے اور میرے ذریعہ چلتا ہے)، اور جس شخص کا اللہ کے ساتھ یہ تعلق ہو تو بعید نہیں ہے کہ اللہ پاک اس کا اکرام اس طرح کریں کہ اس کے ہاتھ سے ایسی چیزوں کا ظہور ہو جس کی صلاحیت دوسرے نہیں رکھتے۔

ابو اسحاق اسفرائینی اور ابو عبد اللہ حلیمی نے غیر نبی کے ہاتھ پر خارق عادت امور کے ظہور کا انکار کیا ہے، اور ان دونوں حضرات نے کہا ہے: خوارق انبیاء کی صداقت کی دلیلیں ہیں، اور نبوت کی دلیل غیر نبی کے پاس نہیں پائی جاتی ہے، اس لئے کہ اگر اولیاء کے ہاتھوں پر ان کا ظہور ہونے لگے تو ان کی کثرت کی وجہ سے ان امور کی کثرت ہوگی، اور خارق عادت ہونے سے نکل جائیں گی، حالانکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ وہ خرق عادت ہے[٣]۔

عادۃً غیر ممکن چیز کے دعویدار کا قول:

٩- جب کوئی شخص ایسی چیز کا دعوی کرے جو عادۃً ممکن نہ ہو اور کرامت کے ذریعہ ممکن ہو تو شرعاً وہ قبول نہیں کیا جائے گا اور وہ لغو قرار پائے گا، جیسے یہ دعوی کرے کہ اس نے اپنے گھر کو شام میں گروی رکھا اور اس پر اسے قبضہ دے دیا، حالانکہ وہ دونوں مکہ میں ہوں تو اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، قاضی ابو الطیب نے کہا ہے: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اولیاء کی ممکن کرامات کے ذریعہ فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح سے اگر مغرب میں موجود کسی عورت سے نکاح کرے اور وہ مشرق میں موجود ہو اور چھ ماہ میں بچہ جنے تو وہ اس کے ساتھ لاحق نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ان امور پر شریعت نے اعتماد نہیں کیا ہے، اور اگر شارع کسی شخص کو کسی حکم کے ساتھ خاص کر دے تو وہ حکم اس کے ساتھ خاص رہے گا، اور قیاس کے ذریعہ اس کے علاوہ دوسرے کی طرف متعدی نہیں ہوگا، جیسے آپ ﷺ کا ارشاد گرامی: "من شهد له خزيمة أو شهد عليه فحسبه"[١] (جس کے حق میں یا جس کے خلاف خزیمہ گواہی دیں تو وہ اس کے لئے کافی ہوگی)۔ اور یہ اکرام حضرت خزیمہ کے ساتھ خاص ہے کہ ان کی گواہی دو گواہیاں شمار کی گئی ہیں، لہذا اس پر دوسرے کو قیاس نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ کرامت ان کے ساتھ خاص ہے، اس پر دوسرے کو قیاس نہیں کیا جائے گا[٢]۔

---

(١) فتح الباری ١١/ ٣٤١۔

(٢) روایت: "فبي يسمع، وبي يبصر، وبي يبطش، وبي يمشي" کو ابن حجر نے الفتح (١١/ ٣٤٤) میں طوفی سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔ اور اسے کسی ماخذ کی طرف منسوب نہیں کیا ہے۔

(٣) حاشیہ شیخ الإسلام الشیخ ابراہیم البیجوری المسماۃ بتحفۃ المرید علی جوہرۃ التوحید ص ٨٠ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(١) حدیث: "من شهد له خزيمة أو شهد عليه......" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (٤/ ٨٧) میں کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (٩/ ٣٢٠) میں کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(٢) تحفۃ المحتاج ٥/ ١٠٧، مسلم الثبوت ٢/ ٣٢٧۔

کراہت

تعریف:

۱- کراہت لغت میں کرہ کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''کرہ الشيء کرھا وکراھة وکراھیة فلا أحبه'' کسی چیز کو ناپسند کیا، اسم مفعول کریہ اور مکروہ ہے[۱]۔

اصطلاح میں شارع کا ایسا خطاب جو کام سے باز رہنے کا تقاضہ کرتا ہو، اور یہ تقاضا لازم نہ ہو[۲]۔

کراہت کے اقسام:

۲- زرکشی نے کہا ہے: کراہت کبھی شرعی ہوتی ہے اور کبھی ارشادی، یعنی دنیوی مصلحت کے لئے ہوتی ہے، اور اسی قبیل سے جناب نبی علیہ السلام کا حضرت صہیب کے لئے کھجور کے کھانے کو ناپسند کرنا ہے، اس لئے کہ وہ آنکھ کے مریض تھے[۳]، اور اسی قبیل سے ایک رائے کے مطابق دھوپ سے گرم ہونے والے پانی کی کراہت ہے[۴]۔

کراہت کی دو قسمیں ہیں: کراہت تحریمی اور کراہت تنزیہی۔

(۱) المفردات، التعریفات، المعجم الوسیط۔

(۲) جمع الجوامع ۱/۸۰، شرح مسلم الثبوت ۱/۵۸۔

(۳) حدیث: ''کراھة النبي صلی اللہ علیہ وسلم أکل التمر لصھیب وھو أرمد'' کی روایت ابن ماجہ (۲/۱۱۳۹) نے حضرت صہیبؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد کو بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/۲۰۶) میں صحیح قرار دیا ہے۔

(۴) البحر المحیط ۱/۲۹۸۔

ابن عابدین نے کہا ہے: کبھی مکروہ کا اطلاق حرام پر بھی ہوتا ہے، جیسا کہ قدوری نے اپنی کتاب مختصر میں لکھا ہے: جو شخص جمعہ کے دن امام کی نماز سے قبل اپنے گھر میں ظہر کی نماز پڑھ لے، حالانکہ اسے کوئی عذر نہ ہو تو اس کے لئے یہ مکروہ ہوگا، اور کبھی اس کا اطلاق مکروہ تحریمی پر ہوتا ہے، اور اس سے مراد وہ ہے جو حرام سے قریب ہو، امام محمد اسے ''حرام ظنی'' کہتے ہیں۔

اس کا اطلاق مکروہ تنزیہی پر بھی ہوتا ہے، اور اس سے مراد وہ ہے جس کا چھوڑنا اس کے کرنے سے اولی ہو، اور یہ خلاف اولی کے مترادف ہے، البحر الرائق میں اس باب میں نماز کی مکروہات کی دو قسمیں ہیں:

اول: مکروہ تحریمی، فقہاء جب مطلق مکروہ استعمال کرتے ہیں تو اس سے مراد مکروہ تحریمی ہوتی ہے، اور فتح القدیر میں ہے: یہ واجب کے درجہ میں ہے، اس کا ثبوت بھی اسی دلیل سے ہوتا ہے جس سے واجب کا ثبوت ہوتا ہے، یعنی ظنی الثبوت سے۔

دوم: مکروہ تنزیہی، اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ان چیزوں کو چھوڑ دینا اولیٰ ہے اور اکثر فقہاء کراہت کو مطلق رکھتے ہیں، جب یہ حضرات مکروہ ذکر کریں تو اس وقت اس کی دلیل کو دیکھنا ضروری ہے، اگر نہی ظنی ہو تو مکروہ تحریمی کا حکم لگایا جائے گا، مگر یہ کہ کوئی ایسی دلیل ہو جو نہی کو تحریم سے مندوب کی طرف پھیر دے، اور اگر نہی کی دلیل نہ ہو بلکہ غیر یقینی طور پر چھوڑنے کے لئے ہو تو یہ تنزیہی ہوگی[۱]۔

زرکشی نے کہا ہے: چار امور پر ''مکروہ'' کا اطلاق ہوتا ہے۔

اول: حرام، اور اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''كُلُّ ذٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا''[۲] (یہ سارے برے کام

(۱) ابن عابدین ۱/۸۹۔

(۲) سورۂ اسراء/ ۳۸۔

تیرے پروردگار کے نزدیک بالکل ناپسند ہیں)، یعنی حرام ہیں، یہ امام شافعی اور امام مالک کی عبارت میں مذکور ہے، اور اسی معنی میں برتن کے بارے میں امام شافعی کا یہ قول ہے: میں ہاتھی کے دانت کے برتنوں کو مکروہ قرار دیتا ہوں، اور باب السلم میں ہے: میں دبلے جانور، اور بھونے ہوئے اور پکے ہوئے کی شرط لگانے کو مکروہ قرار دیتا ہوں، اس لئے کہ لاغر جانور عیب دار ہے، اور عیب دار کی شرط لگانا عقد کو فاسد کرنے والا ہے، صید لانی نے کہا ہے: اور متقدمین کی عبارت میں اکثر حرام کے لئے مکروہ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، تا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں داخل نہ ہو جائیں: "وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هٰذَا حَلٰلٌ وَ هٰذَا حَرَامٌ"[1] (اور اپنی زبانوں کے جھوٹ بنالینے سے یہ مت کہہ دیا کرو کہ فلاں چیز حلال ہے اور فلاں (چیز) حرام ہے)، چنانچہ انہوں نے لفظ تحریم کے استعمال کو ناپسند کیا ہے۔

دوم: جس سے مکروہ تنزیہی کے طور پر منع کیا جائے اور یہی اس جگہ مقصود ہے۔

سوم: ترک اولیٰ، جیسے نماز چاشت، اس لئے کہ اس کے پڑھنے میں بہت فضیلت ہے، اور امام صاحب نے نہایہ میں نقل کیا ہے: جمعہ کے غسل کو چھوڑ دینا مکروہ ہے، حالانکہ اس میں کوئی نہی نہیں ہے، وہ کہتے ہیں: اور میرے نزدیک یہ ہر اس مسنون میں جاری ہے جس کا حکم مقصود ہو، میں عرض کرتا ہوں کہ اس کی تائید امام شافعی کی کتاب الام کی عبارت سے ہوتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ احرام کے غسل کو چھوڑنا مکروہ ہے، اور بیشتر فقہاء ترک اولیٰ اور مکروہ کے درمیان یہ فرق کرتے ہیں کہ جس معاملہ میں نہی مقصود ہو اس میں مکروہ کہا جائے گا اور جس میں نہی مقصود نہ ہو اس کے بارے میں خلاف اولیٰ کہا جائے گا،

(۱) سورۂ النحل/۱۱۶۔

"مکروہ" نہیں کہا جائے گا[1]۔

چہارم: جس کے حرام ہونے میں شبہ واقع ہو جیسے درندے جانور کا گوشت اور معمولی مقدار میں نبیذ، اسی طرح امام غزالی نے المستصفی میں اس کو کراہت کے اقسام میں سے شمار کیا ہے، اور ہمارے اصحاب نے اس کی صراحت جزئیات کے ذیل میں اکثر اجتہادی مسائل میں کی ہے جن کے جواز میں اختلاف ہے، لیکن غزالی نے اس پر یہ اشکال کیا ہے کہ جس کے اجتہاد سے اس کا حرام ہونا معلوم ہو وہ اس پر حرام ہوگا، اور جس کے اجتہاد سے اس کا حلال ہونا معلوم ہو اس کے حق میں کراہت کا کوئی معنی نہیں ہے۔ مگر جبکہ خصم کے شبہ میں اپنے نفس کی تعریف ہو اور اس کے دل میں واقع ہو تو کراہت کے لفظ کا اطلاق صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں تحریم کا خوف ہے، اگرچہ ظن غالب حلال ہونے کا ہو، اور یہ اس شخص کے مذہب کے مطابق ہے جو یہ کہتا ہے کہ صحیح نتیجہ تک پہنچنے والا ایک ہی شخص ہوگا، بہر حال اس شخص کے قول کے مطابق جو کہتا ہے کہ ہر مجتہد صواب کو پانے والا ہے تو اس کے نزدیک حلت قطعی ہے جبکہ اسے ظن غالب حاصل ہو[2]۔

۳- اور کیا ان امور پر کراہت کا اطلاق مشترک کے قبیل سے ہے یا وہ کراہت تنزیہی میں حقیقت اور اس کے علاوہ میں مجاز ہے، اور کیا مکروہ حکم شرعی ہے یا نہیں، اور کیا مکروہ قبیح ہے یا اسے قبیح یا حسن نہیں کہا جائے گا، اور کیا مکروہ امر مطلق میں داخل ہوگا یا نہیں؟ اور کیا وہ ممنوع ہے یا نہیں؟ اور کیا مندوب کا چھوڑنا مکروہ تنزیہی سمجھا جائے گا یا نہیں؟

ان سب کی تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں دیکھی جائے۔

(۱) البحر المحیط ۱/۲۹۶، حاشیہ ابن عابدین ۱/۴۸، اور اس کے بعد کے صفحات، نیز دیکھئے: جواہر الإکلیل ۱/۲۳۳۔

(۲) البحر المحیط للزرکشی ۱/۲۹۷۔

خلاف اولی:

۴- زرکشی نے کہا ہے: اس قسم کے تذکرہ کو علماء اصول نے چھوڑ دیا ہے اور اسے صرف فقہاء نے ذکر کیا ہے اور یہ کراہت اور اباحت کے مابین واسطہ ہے، ان حضرات نے بہت سی چیزوں میں اختلاف کیا ہے کہ کیا یہ مکروہ ہیں یا خلاف اولی، جیسے وضو میں پانی جھاڑنا اور خشک کرنا وغیرہ۔

امام الحرمین نے کہا ہے کہ...... ان دونوں کے مابین فرق کو صرف متأخرین نے بیان کیا ہے اور ان دونوں کے مابین اس طرح سے فرق کیا ہے کہ جس میں نہی مقصود وارد ہو تو اس کو مکروہ کہا جائے گا اور جس میں ایسا نہ ہو تو وہ خلاف اولی ہوگا، مکروہ نہیں کہا جائے گا، نہی مقصود سے مراد یہ ہے کہ اس کی صراحت کردی گئی ہو جیسے (شارع کا) قول: تم ایسا مت کرو، یا "نهيتكم عن كذا" (میں نے تمہیں اس سے منع کیا)، برخلاف اس صورت کے جب کسی امر مستحب کا حکم دیں تو اس کا چھوڑنا مکروہ نہیں ہوگا، اگرچہ کسی چیز کا حکم کرنا اس کی ضد سے ممانعت ہے، اس لئے کہ ہم نے اسے لازم کے ذریعہ سمجھا ہے اور یہ مقصود نہیں ہے، اور دوسری جگہ کہا ہے کہ ترک اولی صرف اس صورت میں کہا جائے گا جبکہ وہ متعین ہو، جیسے چاشت اور تہجد کی نماز، اور جن مندوبات کے لئے کوئی تحدید اور ضابطہ نہ ہو تو اس کے چھوڑنے کو مکروہ نہیں کہا جائے گا، ورنہ انسان ہر وقت بہت سے مکروہات کا مرتکب رہے گا اس حیثیت سے کہ وہ آمادہ نہیں ہوا کہ دو رکعت نماز پڑھتا، یا مریض کی عیادت کرتا اور اس جیسے دوسرے امور۔

زرکشی نے ان اقوال کو نقل کرنے کے بعد کہا ہے: حقیقت یہ ہے کہ خلاف اولی مکروہ کی ایک قسم ہے اور مکروہ کے درجات متفاوت ہیں جیسا کہ سنت میں ہے، اور مناسب نہیں ہے کہ اسے ایک دوسری قسم شمار کیا جائے، ورنہ احکام چھ ہوں گے، اور یہ خلاف معروف ہے، یا یہ کہ خلاف اولی شریعت سے خارج ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے [1]،

اور یہ بعض حنفیہ کی رائے ہے کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ کراہت تنزیہی کا مرجع خلاف اولی ہے۔

ان میں سے بعض نے اس طرف اشارہ کیا ہے: کبھی ان دونوں کے درمیان اس طرح سے فرق کیا جاتا ہے کہ خلاف اولی وہ ہے جس میں نہی کا صیغہ نہ ہو جیسے نماز چاشت کو چھوڑنا، برخلاف مکروہ تنزیہی کے، البحر الرائق میں کہا ہے: مستحب کو چھوڑنے سے کراہت کا ثبوت لازم نہیں آتا ہے، اس لئے کہ اس کے لئے دلیل خاص کا ہونا ضروری ہے، اور ابن عابدین نے اس کلام کے بعد کہا: میں کہتا ہوں یہی ظاہر ہے، اس لئے کہ اس میں شبہ نہیں ہے کہ نوافل طاعات کے قبیل سے ہیں، جیسے نماز اور روزہ وغیرہ، اور بلا کسی مجبوری کے اس کا ادا کرنا اس کے چھوڑنے سے اولی ہے، اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس کا چھوڑنا مکروہ تنزیہی ہے [2]۔

---

(۱) البحر المحیط ۱/ ۳۰۲، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۸۴۔

کردار

تعریف:

۱- کردار (اور اسے خوارزم میں حق قرار کہا جاتا ہے) فارسی کا لفظ ہے، اس کا اطلاق ان مکانات یا درختوں پر ہوتا ہے جو وقف کی زمین میں تعمیر کئے جاتے ہیں، یا لگائے جاتے ہیں اور ان اراضی کو کہا جاتا ہے جسے امام المسلمین بیت المال کے لئے خاص کرلیں اور اسے لوگوں کو بٹائی کے طور پر کھیتی کرنے کے لئے دیں، تو اس میں ان کے لئے عمارت، درخت یا مٹی کا گھر ہوتا ہے[۱]۔

اجمالی حکم:

۲- وقف اراضی وغیرہ کو کرایہ پر لینے والوں کے لیے یہ جائز ہے کہ اراضی میں انہوں نے جو مکان بنائے یا درخت لگائے یا مٹی کے گھر بنائے ان کو فروخت کریں بشرطیکہ کردار معلوم ہو، اس لئے کہ اس میں انہوں نے جو کچھ بنایا ہے وہ ان کی ملک ہے، اور انہیں زمین میں حق قرار حاصل ہے، لہذا ان کے لئے اسے فروخت کرنا جائز ہوگا[۲]۔

کردار میں شفعہ کی تفصیل اصطلاح ''کدک'' (فقرہ ۱۱) میں دیکھی جائے۔

کُر

دیکھئے: مقادیر۔

---

(۱) متن اللغۃ مادہ: ''کدر''، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸، تکملہ البحر الرائق شرح کنز الدقائق ۸/ ۱۴۸، شرح منلا مسکین بحاشیۃ أبی سعود ۳/ ۳۳۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸، ۱۳۹، حاشیہ أبی السعود علی شرح الکنز لمنلا مسکین ۳/ ۳۳۷۔

کُرَّاث

تعریف:

۱- کراث لغت میں: (کاف کے فتحہ اوراس کے ضمہ اورراء کی تشدید کے ساتھ) مشہور سبزی کا نام ہے، جس کی بوخراب اورعرق ناپسندیدہ ہوتا ہے۔

اور کراث (کاف کے فتحہ اور راء کی تخفیف کے ساتھ) ایک قسم کا پودہ ہے، اس کا واحد کراثۃ ہے، اوراسی وجہ سے انسان کو 'کراثۃ' کہا جاتا ہے، ابوحنیفہ دینوری نے کہا ہے: کراث ایک پہاڑی درخت ہے جو ہرا، ملائم اورنرم ہوتا ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-بقل: (سبزی)

۲- یہ ہر وہ چیز ہے جسے موسم بہار اگاتا ہے، اور ہر وہ پودا ہے جس سے زمین میں شادابی آتی ہے، اور ہر وہ شی ہے جس کی جڑ اور شاخ موسم سرما میں پیدا ہوتی ہے، وہ سبزی ہے [۲]۔

یہ کراث سے عام ہے۔

ب-ثوم (لہسن)

۳- معروف سبزی ہے جس کی بو تیز ہوتی ہے اور یہ عرب کے شہروں میں بہت زیادہ ہوتی ہے، اس میں سے کچھ جنگل میں اور کچھ سبزہ زار میں ہوتی ہے، اس کا واحد ثومۃ ہے [۱]۔

کراث اورثوم دونوں مختلف نوعیت کی سبزیاں ہیں۔

ج-بصل (پیاز):

۴- معروف پودا ہے جو زمین کے اندر اگتا ہے، اوراس کی باریک جڑیں ہوتی ہیں اوراسے کچا اور پکا کر کھایا جاتا ہے [۲]، اوراس کا واحد "بصلة" ہے۔

یہ کراث کے علاوہ ہے، اور یہ دونوں دومختلف قسمیں ہیں۔

د-فجل (مولی):

۵- ایک سبزی ہے جو ایک سال میں پیدا ہوتی ہے اوراس کی جڑیں بہت زیادہ موٹی ہوتی ہیں، اس کی ڈکار بری ہوتی ہے، اس کا واحد "فجلۃ" (فاء کے ضمہ اورجیم کے سکون کے ساتھ) اور "فجلۃ" (فاء اور جیم دونوں کے ضمہ کے ساتھ) ہے [۳]۔

یہ کراث کے علاوہ ہے، اور یہ دونوں دومختلف قسم کی سبزیاں ہیں۔

کراث سے متعلق احکام:

اس کے کھانے کا حکم اور جماعت کی حاضری میں اس کا اثر:

۶- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ان اعذار میں سے جن کی وجہ سے جماعت میں شریک نہ ہونا مباح ہوتا ہے، ہر بدبودار چیز کا کھانا ہے،

(۱) لسان العرب، تاج العروس مادہ: "کرث"۔
(۲) لسان العرب مادہ: "بقل"، الکلیات ۳۸۹/۱، المغرب فی ترتیب المعروف ۴۸/۔

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط مادہ: "ثوم"۔
(۲) لسان العرب، المعجم الوسیط مادہ: "بصل"۔
(۳) لسان العرب، المعجم الوسیط مادہ: "فجل"۔

جیسے لہسن، پیاز، کراث اور مولی، جبکہ اس کی بدبو کو ختم کرنا دشوار ہو[1]۔ اس لئے کہ حضرت جابر کی حدیث ہے جس میں نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من أكل من هذه البقلة الثوم (وقال مرة: من أكل البصل و الثوم و الكراث) فلا يقربن مسجدنا، فإن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه بنو آدم**"[2] (جو شخص ان سبزیوں میں سے لہسن کھائے (اور ایک مرتبہ فرمایا: جو شخص پیاز، لہسن اور کراث کھائے) تو وہ ہماری مسجد کے قریب ہرگز نہ جائے، اس لئے کہ فرشتے ان چیزوں سے تکلیف محسوس کرتے ہیں جن سے بنی آدم تکلیف محسوس کرتے ہیں)۔

اور تفصیل اصطلاح "صلاۃ الجماعۃ" (فقرہ/ ۳۳) میں ہے۔

۷ - یہ حکم اس شخص کے لئے ہے جو مسجد جانے کا ارادہ کرلے، اور جو شخص مسجد جانے کا ارادہ نہیں کرے تو بھی فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اس کا کھانا مکروہ ہے، مگر اس شخص کے لئے جو اس کی بدبو کو دور کرنے پر قادر ہو۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: پیاز، لہسن، گندنا، مولی اور ہر بدبودار چیز کا اس کی بدبو کی وجہ سے کھانا مکروہ ہے، چاہے مسجد میں داخل ہونے کا ارادہ ہو یا نہ ہو[3]، اس لئے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الناس**"[4] (جن چیزوں سے انسان تکلیف محسوس کرتا ہے ان سے فرشتے بھی تکلیف محسوس کرتے ہیں)۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۹۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰۰، مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۶، القلیوبی و عمیرہ ۱/ ۲۲۷، کشاف القناع ۱/ ۴۹۷، المغنی ۱۱/ ۸۸، ۸۹، عمدۃ القاری ۶/ ۱۴۶۔

(۲) حدیث: "من أكل من هذه......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۹۵) نے کی ہے۔

(۳) المغنی ۱۱/ ۸۸، ۸۹، کشاف القناع ۱/ ۴۹۷، ۴۹۸۔

(۴) حدیث: "إن الملائكة تتأذى......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۹۵) نے کی ہے۔

حاشیۃ الدسوقی میں ہے کہ اگر مسجد جانے کا ارداہ نہ ہو تو جمعہ کے علاوہ میں مسجد کے باہر اس کا کھانا مکروہ ہے، اور اگر مسجد میں جانے کا ارادہ ہو تو معتمد قول یہ ہے کہ یہ حرام ہے[1]۔

قلیوبی نے کہا ہے کہ راجح قول کے مطابق اس کا کھانا جناب نبی کریم ﷺ کے حق میں اور اسی طرح ہمارے حق میں مکروہ ہے، اگرچہ مسجد کے علاوہ میں ہو۔ ہاں، ابن حجر اور شیخ الاسلام نے کہا ہے کہ اس کا کھانا اس شخص کے حق میں مکروہ نہیں ہے جو اس کی بدبو کے دور کرنے پر قادر ہو، اور نہ اس شخص کے حق میں جو لوگوں کے ساتھ اکٹھے ہونے کا ارادہ نہیں رکھتا ہو، اور کسی واجب جیسے جمعہ کو ساقط کرنے کے ارادہ سے اس کا کھانا حرام ہے، اور اس کی بدبو کو ختم کرنے کی کوشش واجب ہوگی[2]۔

امام نووی نے ان لوگوں کا اس پر اجماع نقل کیا ہے جن کا اجماع معتبر ہے کہ یہ سبزیاں حلال ہیں[3]۔

بیوی کا گندنا کھانا:

۸ - فقہاء نے صراحت کی ہے کہ شوہر کا بیوی پر یہ حق ہے کہ اسے اس چیز کے کھانے سے منع کرے جس کی خراب بدبو ہوتی ہے جیسے پیاز یا لہسن یا گندنا۔

اس لئے کہ یہ بوسہ اور پوری طرح استمتاع سے مانع ہے، چنانچہ فتح القدیر اور الفتاوی الہندیہ میں ہے: اور اسے حق ہے کہ

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۹۰۔

(۲) القلیوبی و عمیرہ ۱/ ۲۲۷۔

(۳) شرح مسلم ۵/ ۴۸۔

اسے ایسی چیز کے کھانے سے منع کرے جس کی بدبو سے وہ تکلیف محسوس کرتا ہو۔

الشرح الصغیر میں ہے: شوہر کے لئے جائز ہے کہ اسے اس چیز کے کھانے سے منع کرے جس کی خراب بو ہوتی ہے جب تک کہ وہ اسے اس کے ساتھ نہیں کھائے یا سونگھنے کی صلاحیت ختم ہوجائے، لیکن بیوی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ شوہر کو اس سے روکے اگر چہ وہ خود نہ کھائے[1]۔

مغنی المحتاج میں ہے: اسے حق ہے کہ بیوی کو ایسی چیز کے کھانے سے منع کرے جس کی بو سے وہ تکلیف محسوس کرتا ہے جیسے لہسن یا پیاز[2]۔

کشاف القناع میں ہے: بیوی کو اس چیز کے کھانے سے روکا جائے گا جس کی بو خراب ہو، جیسے لہسن یا پیاز یا گندنا، اس لئے کہ یہ کمال استمتاع سے مانع ہے[3]۔

اس جگہ حنابلہ کا ایک قول ہے: شوہر کو یہ حق نہیں ہے کہ بیوی کو اس سے منع کرے، اس لئے کہ یہ وطی سے مانع نہیں ہے[4]۔

اور اس کی تفصیل: (اصطلاح'' عشرۃ''، فقرہ/ ۱۴) میں ہے۔

گندنا میں بیع سلم:

۹- سبزیوں میں، جن میں سے گندنا بھی ہے بیع سلم کے صحیح ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کا مذہب اور یہی مذہب میں حنابلہ کا ایک قول ہے کہ اس میں بیع سلم صحیح نہیں ہے، کیونکہ سبزیاں مثلی اشیاء کے قبیل سے ہیں، اور اس لئے کہ یہ مختلف ہوتی ہیں اور گٹھر باندھنے کے ذریعہ ان کی مقدار معلوم کرنا ممکن نہیں ہے[1]۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کی ایک روایت ہے کہ یہ صحیح ہے[2]۔

گندنا کی بیع:

۱۰- فی الجملہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قابل انتفاع ہونے کے بعد گندنا کی بیع صحیح ہے[3] اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث عام ہے کہ نبی ﷺ نے: ''**نھی عن بیع الثمار حتی یبدو صلاحھا**'' (پھلوں کی بیع سے منع فرمایا یہاں تک کہ اس کا قابل انتفاع ہونا ظاہر ہوجائے)[4]۔

اور اس کے بارے میں ان حضرات کی تفصیل اور اختلاف ہے، جسے اصطلاح: ''بیع منہی عنہ'' (فقرہ/ ۷۰-۸۷) میں ملاحظہ کیا جائے۔

---

(۱) فتح القدیر ۲/ ۵۲۰، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۴۱، الشرح الصغیر ۱/ ۵۲۰ طبع الحلبی۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۹۔

(۳) کشاف القناع ۵/ ۱۹۰، نیز دیکھئے: المغنی ۸/ ۱۲۸۔

(۴) المغنی ۸/ ۱۲۸، الإنصاف ۸/ ۳۵۲۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۸۵، البحر الرائق ۶/ ۱۷۱، الإنصاف ۵/ ۸۶، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۵، کشاف القناع ۳/ ۲۹۰۔

(۲) المدونہ ۴/ ۱۴، التاج والإکلیل ۴/ ۵۳۱، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۵/ ۲۱۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۰۶ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، الإنصاف ۵/ ۸۶۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۸، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۷۶، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۳۵، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۲۰۴، المغنی ۴/ ۱۰۴، الإنصاف ۵/ ۶۷، القواعد النورانیہ/ ۱۲۳۔

(۴) حدیث: ''نھی عن بیع الثمار......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۹۴) اور مسلم (۳/ ۱۱۶۵) نے کی ہے۔

کُرکیّ

دیکھئے: أطعمۃ۔

کُرہ

تعریف:

۱- ''کرہ'' لغت میں: کاف کے ضمہ اور اس کے فتحہ کے ساتھ مشقت کے معنی میں ہے، اور یہ کرهت الشیء أکرهه کرها''(ضمہ اور فتحہ کے ساتھ) کا مصدر ہے اور ''أحببته''(میں نے اس سے محبت کی) کی ضد ہے، اسم مفعول مکروہ ہے۔

بہت سے اہل لغت کا مذہب ہے کہ ''کَرہ'' اور ''کُرہ'' دو لغت ہیں، جس لغت سے بھی یہ لفظ آئے جائز ہے، سوائے فراء کے، ان کا خیال یہ ہے کہ ''کرہ'' (ضمہ کے ساتھ) اس کا معنی یہ ہے کہ تم نے خود اس کو ناپسند کیا، اور ''کرہ'' (فتحہ کے ساتھ) تم پر دوسرے نے زبردستی کی۔

مصباح میں ہے: کرہ (فتحہ کے ساتھ) مشقت ہے، اور ضمہ کے ساتھ: زبردستی کرنا ہے۔ اور ایک قول ہے فتحہ کے ساتھ ''اکراہ'' ہے اور ضمہ کے ساتھ مشقت ہے[۱]۔

فقہاء کے نزدیک اس کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- بغض:

۲- بغض لغت میں: محبت کی نقیض ہے، اور ''بغض الشیء

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) القرطبی ۳/ ۳۸، ۳۹۔

بغضا" اس نے اس سے نفرت کی اور اسے ناپسند کیا، اور "بَغُضَ الرجل" (ضمہ کے ساتھ) "بغاضۃ" یعنی وہ مبغوض ہوگیا، اور "بغّضه الله إلى الناس تبغيضا فأبغضوه" اللہ تعالیٰ نے اس کو لوگوں کے نزدیک مبغوض بنایا تو لوگوں نے اس سے نفرت کی۔

مفردات میں ہے: بغض نفس کا اس چیز سے نفرت کرنا ہے جس سے وہ اعراض کرتا ہے، اور یہ محبت کی ضد ہے[(۱)]۔

ابو ہلال عسکری نے کراہت اور بغض کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے: "بغض" میں جو وسعت ہے وہ کراہت میں نہیں ہے، کہا جاتا ہے: "أبغض زيدا"، یعنی اس نے اس کے اکرام اور اس کے نفع کو ناپسند کیا، اور اس معنی میں أكرهه نہیں کہا جاتا ہے۔ مزید یہ کہ کراہت کا استعمال جن چیزوں میں ہوتا ہے، ان میں بغض کا استعمال نہیں ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: أكره هذا الطعام" (میں اس کھانے کو ناپسند کرتا ہوں)، "أبغضه"، نہیں کہا جاتا ہے، اور مراد یہ ہے کہ میں اس کے کھانے کو ناپسند کرتا ہوں[(۲)]۔

ب- حب:

۳- حب لغت میں بغض کی نقیض ہے، اور "حب" کا معنی چاہت اور محبت ہے اور أحبه (اس نے اس سے محبت کی) اسم فاعل محبّ ہے اور "حبّه يحبه" کسرہ کے ساتھ اسم مفعول "محبوب" ہے باب ضرب یضرب سے ہے۔ اور "تحبب إليه" وہ پسندیدہ ہوا[(۳)]۔

اور حب کرہ کی نقیض ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، المفردات فی غریب القرآن۔
(۲) الفروق فی اللغۃ لابی ہلال العسکری۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن۔

کرہ کے اقسام:

۴- مفردات میں ہے: کرہ کی دو قسمیں ہیں، اول: جو طبعی طور پر ناپسندیدہ ہو۔

دوم: وہ ہے جو عقلی یا شرعی اعتبار سے ناپسند ہو، لہٰذا صحیح ہے کہ انسان ایک ہی چیز کے بارے میں کہے: میں اسے چاہتا ہوں اور میں اسے ناپسند کرتا ہوں، اس معنی میں کہ میں اسے طبعی اعتبار سے چاہتا ہوں اور عقل یا شرع کے اعتبار سے ناپسند کرتا ہوں، اور میں اسے عقل یا شرع کے اعتبار سے چاہتا ہوں اور طبعی اعتبار سے ناپسند کرتا ہوں، اور اللہ تعالی کا فرمان ہے: "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ"[(۱)] (تمہارے اوپر قتال فرض کردیا گیا ہے، درآنحالیکہ وہ تم پر گراں ہے)۔ یعنی تم طبعی لحاظ سے اسے ناپسند کرتے ہو[(۲)]۔

قرطبی نے اس آیت کی تفسیر میں کہا ہے: جہاد ناپسندیدہ تھا، اس لئے کہ اس میں مال کا نکالنا اور اہل و وطن سے جدا ہونا اور جسم کو زخموں اور نفس کو ہلاکت کے لئے پیش کرنا ہے، تو ان کی کراہیت اس وجہ سے تھی نہ یہ کہ انہوں نے اللہ کے فرض کو ناپسند کیا[(۳)]۔

شرعی حکم:

۵- کرہ کبھی واجب ہوتا ہے جیسے کفر کو ناپسند کرنا، معصیت کو ناپسند کرنا، اور اسی وجہ سے ایمان والوں پر اللہ کا فضل ہے کہ اس نے ان کے دلوں میں کفر، نافرمانی اور گناہ کو ناپسندیدہ بنا دیا۔

جناب نبی علیہ السلام ارشاد فرماتے ہیں: "ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله و رسوله أحب إليه مما سواهما، و أن يحب المرء لايحبه إلا لله، وأن يكره

(۱) سورہ بقرہ / ۲۱۶۔
(۲) المفردات فی غریب القرآن۔
(۳) القرطبی ۳/ ۳۸، ۳۹۔

أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار" [1] (جس شخص کے اندر تین چیزیں ہوں وہ ایمان کی حلاوت پالے گا، یہ کہ اللہ اور اس کے رسول اس کے نزدیک ان دونوں کے علاوہ سے زیادہ محبوب ہوں، اور یہ کہ انسان کسی شخص سے محبت صرف اللہ کے لئے کرے اور یہ کہ کفر کی طرف لوٹنا اسے اتنا ہی ناپسندیدہ ہو جتنا وہ آگ میں ڈالے جانے کو ناپسند کرتا ہو)۔

کرہ کبھی حرام ہوتا ہے، جیسے اسلام کو یا رسول اللہ ﷺ یا صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین یا صالحین کو ناپسند کرنا، اور اس میں یہ بھی داخل ہے کہ دوسرے کے پاس جو نعمت ہے اس کو ناپسند کیا جائے اور اس کی نعمت کے ختم ہونے کی تمنا کی جائے [2]۔

کبھی کرہ مباح ہوتا ہے، جیسے اللہ کی جانب سے جس چیز کا فیصلہ ہوا ہے اگر وہ معصیت ہو تو اس کو ناپسند کرنا، اس لئے کہ انسان سے مطلقاً فیصلہ پر رضامندی کا مطالبہ کیا گیا ہے، اگر جس چیز کا فیصلہ ہوا ہے وہ طاعت ہو تو فیصلہ اور فیصل شدہ شئ دونوں پر رضامند ہونا واجب ہے اور اگر فیصل شدہ حکم معصیت ہو تو واجب ہے کہ فیصلہ پر راضی ہو اور فیصل شدہ حکم پر راضی نہ ہو بلکہ اسے ناپسند کرے [3]۔

قرافی کہتے ہیں: جان لو کہ قضا پر ناراض ہونا بالاجماع حرام اور رضا بالقضاء بالاجماع واجب ہے، مقضی بہ اس کے برخلاف ہے پس اس بنیاد پر جب انسان کسی بیماری میں مبتلا ہو تو وہ اپنی طبیعت کے تقاضہ سے بیماری سے تکلیف محسوس کرے تو یہ قضا سے عدم رضامندی نہیں ہے بلکہ فیصل شدہ حکم سے عدم رضامندی ہے، ہمیں حکم نہیں دیا گیا ہے کہ ہمارے لئے مصائب وتکالیف اور تکلیف دہ حوادث پسندیدہ ہوں، اور شریعت کسی شخص کو ایسی چیز کا مکلف نہیں بناتی ہے جو اس کی طبیعت میں نہ ہو، آشوب چشم میں مبتلا شخص کو حکم نہیں دیا گیا ہے کہ آنکھ کو تکلیف دینے والی بیماری یا کسی دوسری بیماری کو اچھا سمجھے بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس قوم کی مذمت کی ہے جو تکلیف محسوس نہیں کرتی، اور جو لوگ مصائب سے صدمہ محسوس نہیں کرتے ہیں ان لوگوں کی اپنے اس قول سے مذمت کی ہے: "**وَلَقَدْ أَخَذْنَاهُمْ بِالْعَذَابِ فَمَا اسْتَكَانُوا لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ**" [1] (اور بالیقین ہم نے انھیں عذاب میں ہی پکڑا، لیکن ان لوگوں نے نہ اپنے پروردگار کے سامنے فروتنی کی اور نہ عاجزی کی)۔ تو جو شخص عاجزی نہ کرے اور تکلیف دہ چیزوں کی وجہ سے فروتنی اختیار نہ کرے اور اس کی وجہ سے بے صبری کا اظہار کرے اور اس کی وجہ سے اپنے رب کی طرف لغزش کو منسوب کرے، تو وہ جبار، سرکش اور خیر کے راستوں سے دور ہے، لہذا جس کا فیصلہ ہوا اور جو مقدر ہو وہ قضا اور قدر کا اثر ہے، پس واجب صرف رضا بالقضاء ہے، لیکن جس کا فیصلہ کیا گیا ہے اس پر رضامندی کبھی واجب ہوتی ہے، جیسے اللہ تعالیٰ اور واجبات پر ایمان، جبکہ اللہ تعالیٰ اسے انسان کے لئے مقدر فرمادیں، اور کبھی مندوبات میں مندوب، محرمات میں حرام اور مباحات میں مباح ہوتی ہے، لیکن قضا پر رضامندی علی الاطلاق واجب ہے، جناب رسول اللہ ﷺ اپنے لڑکے حضرت ابراہیم کی موت [2]، اور سیدہ عائشہؓ پر تہمت لگائے جانے اور اس کے علاوہ دوسری چیزوں کی وجہ سے غمگین

---

(۱) فتح الباری ۱/ ۵۸، قواعد الأحکام ۱/ ۱۸۸، ۱۸۹، القرطبی ۶/ ۲۱۶، ۲۱۷، ۹/ ۱۰۸۔
حدیث: "ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۶۰) نے حضرت انس ابن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۹۱، الزواجر ۱/ ۱۰۲، ۲/ ۲۱۸، شرح العقیدۃ الطحاویہ ص ۴۶۷، إحیاء علوم الدین ۳/ ۱۸۹۔

(۳) قواعد الأحکام للعز بن عبد السلام ۱/ ۱۸۸۔

---

(۱) سورۂ مؤمنون/ ۷۶۔

(۲) حدیث: "حزن النبي ﷺ لموت ولده إبراهيم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۷۲، ۱۷۳) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

ہوئے تھے [1]، اس لئے کہ یہ سب مقتضی کے قبیل سے ہیں، اور انبیاء علیہم السلام کی طبیعتیں تکلیف دہ چیزوں سے تکلیف محسوس کرتی ہیں، اور مسرت بخش چیزوں سے خوشی محسوس کرتی ہیں، اور جب مقتضی بہ پر رضامندی انبیاء کے طبائع میں حاصل نہیں ہوتی ہے تو دوسروں میں بدرجہ اولی نہیں ہوگی [٢]۔

اور مباح کرہ کے قبیل سے وہ مباحات ہیں جن میں انسان نقص محسوس کرتا ہے، امام غزالی کہتے ہیں کہ اس شخص کے لئے کوئی حرج نہیں ہے جو مباحات میں اپنے پیچھے رہنے اور اس کے نقصان اٹھانے کو ناپسند کرتا ہے [٣]۔

عقیدہ میں کرہ کا اثر:

٦- جو شخص اسلام کو ناپسند کرے یا رسول اللہ ﷺ کو ناپسند کرے تو وہ کافر سمجھا جائے گا، اور جس شخص کی طرف سے یہ ظاہر ہوا گر وہ توبہ نہ کرے تو اسے قتل کیا جائے گا۔

انصار اور صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کو مبغوض رکھنا اگر اس وجہ سے ہو کہ انہوں نے دین کو سربلند کیا، اسلام اور نبی کریم ﷺ کی نصرت میں جان و مال لگا یا تو اس حیثیت سے ان کو ناپسند کرنے والا شخص کافر ہوگا اور جو شخص انہیں ان کی ذات کی وجہ سے ناپسند کرے تو وہ گنہ گار ہوگا [٤]۔

(١) حدیث: "تألم النبي ﷺ لرمي السيدة عائشة بما رميت به" کی روایت بخاری (فتح الباری ٧/ ٤٥٣) نے کی ہے۔

(٢) الفروق للقرافی ٤/ ٢٢٩، ٢٣١۔

(٣) إحیاء علوم الدین ٣/ ١٩٠، ١٩٢۔

(٤) حاشیہ ابن عابدین ٣/ ٢٩١، شرح العقیدۃ الطحاویہ ص ٤٦٧، الأبی والسنوسی شرح صحیح مسلم ١/ ١٨٣، ١٨٤۔

نماز کی امامت میں کرہ کا اثر:

٧- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر لوگ کسی کی امامت کو ناپسند کریں تو اس کے لئے امامت کرنا مکروہ ہے اس لئے کہ حضرت ابوامامہؓ نے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**ثلاثة لا تجاوز صلاتهم آذانهم: العبد الآبق حتى يرجع، و امرأة باتت و زوجها عليها ساخط، و إمام قوم وهم له كارهون**" [1] (تین شخصوں کی نماز ان کے کانوں سے تجاوز نہیں کرتی، بھگوڑا غلام یہاں تک کہ وہ واپس آجائے، وہ عورت جو اس حال میں رات گزارے کہ اس کا شوہر اس سے ناراض ہو اور کسی قوم کا وہ امام جسے وہ لوگ ناپسند کریں)۔

حنفیہ نے کہا ہے: اگر قوم اسے اس کے اندر کی کسی خرابی کی وجہ سے یا اس وجہ سے ناپسند کرتی ہو کہ وہ لوگ اس سے زیادہ امامت کے حقدار ہیں تو یہ مکروہ تحریمی ہوگا اور اگر وہی امامت کا زیادہ حقدار ہو تو مکروہ نہیں ہوگا اور کراہت ان لوگوں پر ہوگی [٢]۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر تھوڑے لوگ اسے ناپسند کریں اگرچہ وہ لوگ اصحاب فضیلت نہ ہوں اور یہ ناپسندیدگی اس لئے ہو کہ وہ غلط کاموں میں مبتلا ہو جو اس کے لئے بے رغبتی اور کراہت کا سبب ہو یا وہ اپنی کاہلی وسستی کی وجہ سے سنن کو چھوڑ دیتا ہو جیسے وتر، عیدین یا نوافل کو چھوڑے تو اس کی امامت مکروہ ہوگی، اور اگر اسے تمام لوگ یا ان میں سے اکثر یا صاحب فضل ناپسند کریں اگرچہ وہ تعداد میں کم ہوں تو اس شخص کی امامت حرام ہوگی، اس لئے کہ حضرت ابوامامہؓ کی حدیث ہے جو گذر چکی، اور اس لئے کہ حضرت عمرؓ کا قول ہے: "لأن

(١) حدیث أبی امامہ: "ثلاثة لا تجاوز صلاتهم آذانهم......" کی روایت ترمذی (٢/ ١٩٣) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(٢) حاشیہ ابن عابدین ١/ ٣٧٦۔

تضرب عنقی أحب إلی من ذلک"[1] (میری گردن اڑا دی جائے وہ مجھے اس سے زیادہ پسند ہے)۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ ایسے شخص کا امامت کرنا جس کو اکثر لوگ شرعاً کسی مذموم امر کی وجہ سے ناپسند کرتے ہوں مکروہ تنزیہی ہے، جیسے ظالم حکمراں، یا نماز کی امامت پر قبضہ جما لینے والا جبکہ وہ اس کا مستحق نہ ہو، یا ناپاکی سے احتراز نہ کرتا ہو، یا نماز کی ہیئت کو بگاڑتا ہو یا غلط طریقہ سے رہتا ہو، یا فاسق لوگوں کے ساتھ رہتا ہو، اگرچہ اسے اس کام کے لئے امام اعظم نے مقرر کیا ہو، اس لئے کہ حدیث ہے: "ثلاثة لا تجاوز صلاتهم آذانهم ... إمام قوم وهم له كارهون" (تین شخصوں کی نمازیں ان کے کانوں سے تجاوز نہیں کرتیں.... (اور ان میں سے) قوم کا وہ امام ہے جسے وہ ناپسند کرتی ہو)۔

اور اکثر کل کے حکم میں ہے اور حکم اکثریت کے ناپسند کرنے کے اعتبار سے ہے نہ کہ اقلیت کے لحاظ سے، اس لئے کہ ان حضرات میں اس چیز کے بارے میں اختلاف ہے کہ کیا امام میں وہ بری صفات پائی جاتی ہیں جو اس کی امامت کو مکروہ بنا دیتی ہیں یا نہیں؟ لہٰذا اکثر کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ یہ روایت کے باب سے ہے، لیکن اگر اسے اکثر سے کم لوگ ناپسند کریں اور یہ ناپسندیدگی کسی امر مذموم کی وجہ سے نہ ہو تو اس کی امامت مکروہ نہیں ہوگی۔

شربینی الخطیب نے کہا ہے کہ مکروہ ہے کہ امام اعظم کسی قوم پر ایسے شخص کو امام بنائے جن کی اکثریت اسے ناپسند کرتی ہو، امام شافعی نے اس کی صراحت کی ہے، اور اس صورت میں مکروہ نہیں ہوگا جبکہ اسے کم لوگ ناپسند کریں، برخلاف امامت عظمی کے کہ اگر اسے بعض لوگ ناپسند کریں تو مکروہ ہوگی[2]۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۳۰۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۵۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ مذکورہ حدیث کی وجہ سے مکروہ ہے کہ آدمی ایسے لوگوں کی امامت کرے جن کی اکثریت اسے ناپسند کرے جبکہ اس کی ناپسندیدگی کسی حق کی وجہ سے ہو جیسے اس کے دین یا اس کے فضل میں کمی ہو، اور اگر اسے بغیر کسی حق کے لوگ ناپسند کریں تو ان لوگوں کی امامت کرنا مکروہ نہیں ہوگا، اور یہ اس طرح سے کہ وہ دیندار اور صاحب سنت ہو، منصور نے کہا ہے کہ ہم نے امامت کے معاملہ میں سوال کیا تو ہم سے کہا گیا کہ اس سے مراد ظالم لوگ ہیں اور جو سنت کو قائم کرے تو گناہ اس شخص پر ہوگا جو اس کو ناپسند کرے۔

یہ قوم کی اکثریت کے لحاظ سے ہے، اگر تھوڑے لوگ اسے ناپسند کریں تو امام احمد نے کہا ہے کہ جب اسے ایک یا دو یا تین آدمی ناپسند کریں تو کوئی حرج نہیں ہے، یہاں تک کہ اکثر لوگ اسے ناپسند کریں[1]۔

زوجین میں سے کسی ایک کے دوسرے کو ناپسند کرنے کا اثر:

۸ - جب شوہر اپنی بیوی کو بدصورتی یا بدخلقی یا غلط رہن سہن کی وجہ سے ناپسند کرے جبکہ اس کی طرف سے برائی کا ارتکاب یا نافرمانی کا صدور نہ ہو تو اس کے لئے اسے برداشت کرنا اور اسے علاحدہ نہ کرنا مسنون ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَعَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوْهُنَّ فَعَسٰى اَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَ يَجْعَلَ اللّٰهُ فِيْهِ خَيْرًا كَثِيْرًا"[2] (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی کے ساتھ گذر بسر کیا کرو، اگر وہ تمہیں ناپسند ہوں تو عجب کیا کہ تم ایک شئی کو ناپسند کرو اور اللہ اس کے اندر کوئی بڑی بھلائی رکھ دے)، یعنی یہ ہوسکتا ہے کہ ناپسندیدگی کے باوجود ان عورتوں کو روک

(۱) المغنی ۲/ ۲۲۹ طبع الریاض، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۶۱، ۲۶۲۔
(۲) سورۂ نساء/ ۱۹۔

کر رکھنے میں تمہارے لئے دنیا وآخرت کی بہت زیادہ بھلائی ہو اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ انجام یہاں تک پہنچے کہ اللہ تعالی ان سے نیک اولاد عطا فرمائے، اور اسی مفہوم میں وہ حدیث ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا یفرک مؤمن مؤمنة إن کره منها خلقا رضی منها آخر**"[1] (کوئی مؤمن کسی مؤمنہ عورت سے بغض نہ رکھے اگر اس کا کوئی اخلاق اسے ناپسند ہوگا تو دوسرا پسند ہوگا)، یعنی اس سے پوری طرح بغض نہ رکھے جو اسے اس کی علاحدگی پر آمادہ کردے بلکہ اس کی برائی کو اس کی اچھائی کی وجہ سے معاف کردے، اور پسندیدہ چیزوں کی وجہ سے ناپسندیدہ چیزوں سے چشم پوشی کرے لیکن اگر شوہر اپنی بیوی کو اس لئے ناپسند کرے کہ وہ پاکدامن نہیں ہے یا اس پر جو اللہ تعالی کے واجب حقوق ہیں ان کی ادائیگی میں کوتاہی کرتی ہے، جیسے نماز وغیرہ، اور اس کے لئے اسے ان چیزوں پر مجبور کرنا ممکن نہ ہو تو اس کے لئے اسے روک کر رکھنا مناسب نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں اس کا دینی نقصان ہے، اور وہ اپنے فراش کے خراب کئے جانے اور اپنے ساتھ ایسے بچے کو شامل کئے جانے سے مامون نہیں ہوسکتا جو اس کا نہ ہو، اور مروی ہے کہ ایک شخص نبی کریم ﷺ کی خدمت میں آئے اور عرض کیا: "**إن امرأتی لا ترد ید لامس فقال له النبی ﷺ طلقها**"[2] (میری بیوی کسی چھونے والے کے ہاتھ کو نہیں لوٹاتی تو اس سے نبی ﷺ نے فرمایا کہ تم اسے طلاق دے دو)۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: اس حالت میں اس پر تنگی کرنے میں کوئی

(۱) حدیث أبی ہریرہ: "لا یفرک مؤمن مؤمنة......" کی روایت مسلم (۲/۱۰۹۱) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن رجلا أتی النبی ﷺ فقال: إن امرأتی لا ترد ید لامس......" کی روایت نسائی (۶/۶۷) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۳/۲۲۵) میں اسے صحیح قرار دیا ہے۔

مضائقہ نہیں ہے تاکہ وہ فدیہ دے کر اس سے چھٹکارہ حاصل کرے[1]، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَلاَتَعْضُلُوْهُنَّ لِتَذْهَبُوْا بِبَعْضِ مَا اٰتَيْتُمُوْهُنَّ إِلَّا اَنْ يَّاتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ**"[2] (اور نہ انھیں اس غرض سے قید رکھو کہ تم نے انہیں جو کچھ دے رکھا ہے اس کا کچھ حصہ وصول کرلو، بجز اس صورت کے کہ وہ صریح بدکرداری کی مرتکب ہوں)۔

اور اگر عورت اپنے شوہر کو بدصورتی یا خراب رہن سہن یا اس کے بڑھاپے یا اس کے ضعف کی وجہ سے ناپسند کرے اور اسے خطرہ ہو کہ وہ اس کی فرمانبرداری کے سلسلہ میں اللہ کے حق کو ادا نہیں کرپائے گی تو اس کے لئے جائز ہوگا کہ وہ اس سے کسی عوض کے ذریعہ خلع کرلے جس سے وہ اپنے نفس کو چھڑا لے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "**فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلاَجُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا اَفْتَدَتْ بِهِ**"[3] (سو اگر تم کو یہ اندیشہ ہو کہ تم اللہ کے ضابطوں کو قائم نہ رکھ سکو گے تو دونوں پر اس (مال) کے باب میں کوئی گناہ نہ ہوگا جو وہ فدیہ کے طور پر دے گی)، اور مروی ہے: "**أن امرأة ثابت بن قیس جاءت إلی النبی ﷺ فقالت: یا رسول اللہ ما أنقم علی ثابت فی دین ولا خلق، إلا أنی أخاف الکفر فی الإسلام فقال رسول اللہ ﷺ: أفتردین علیه حدیقته؟ فقالت: نعم، فردت علیه و أمره ففارقها**"[4] (ثابت ابن قیس کی بیوی نبی ﷺ کی خدمت میں آئی اور عرض کیا کہ یا رسول

(۱) تفسیر القرطبی ۵/۹۸، مختصر تفسیر ابن کثیر ۱/۳۶۹، بدائع الصنائع ۳/۹۵، الاختیار ۳/۱۲۱، المہذب ۲/۷۹، المغنی ۷/۹۷۔

(۲) سورۂ نساء/۱۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۲۹۔

(۴) حدیث: "أن امرأة ثابت بن قیس جاءت إلی النبی ﷺ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۳۹۵) نے کی ہے۔

اللہ میں ثابت کو دینداری اور اخلاق کی وجہ سے ناپسند نہیں کرتی ہوں مگر میں اسلام میں کفر کو ناپسند کرتی ہوں، تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: کیا تم اسے اس کا باغ لوٹا دوگی؟ تو انہوں نے عرض کیا: ہاں، پھر اس نے اسے لوٹا دیا اور آپ ﷺ نے شوہر کو حکم دیا، تو انہوں نے اسے علاحدہ کردیا)، اور اگر عورت اپنے شوہر سے بغض کے بغیر خلع کرلے تو اس کے لئے مکروہ ہوگا[1]۔

اور اس کی تفصیل: ''خلع'' (فقرہ/ ۹) میں ملاحظہ کی جائے۔

کساد

دیکھئے: نقود۔

(۱) الاختیار ۳/ ۱۵۶، ۱۵۷، المہذب ۲/ ۷۱، ۷۲، المغنی ۷/ ۵۱۔

کسب

تعریف:

۱- کسب لغت میں: کسب کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے، ''کسب مالا'' یعنی اس نے نفع کمایا، اور ''اکتسب'' بھی اسی طرح سے ہے یعنی اس نے نفع کمایا، اور ''کسب لأهله و اکتسب'' اس نے روزی تلاش کی، اور ''کسب الإثم و اکتسبه'' اس نے گناہ کمایا[1]۔

اصطلاح میں یہ ایسا فعل ہے جو نفع حاصل کرنے یا ضرر کو دور کرنے کا سبب ہو[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- حرفۃ

۲- حرفہ (کسرہ کے ساتھ) لغت میں پیشہ اور صنعت ہے جس سے روزی حاصل کی جاتی ہے، اور ہر وہ کام جس میں انسان مشغول ہوتا ہے اور اس کا حریص بنتا ہے، اسے صنعت و حرفت کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ اس سے کماتا ہے[3]۔

فقہاء کے نزدیک اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔ الرملی نے کہا ہے: حرفت وہ صنعت وغیرہ ہے جسے روزی

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''کسب''، الکسب للإمام محمد بن الحسن الشیبانی ص ۳۲ □ سہیل زکار۔
(۲) التعریفات للجرجانی، قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۳) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

حاصل کرنے کے لئے اختیار کیا جاتا ہے [۱]۔

حرفت اور کسب کے درمیان نسبت یہ ہے کہ کسب حرفت سے عام ہے، اس لئے کہ کسب کبھی حرفت ہوتا ہے اور کبھی نہیں۔

ب- ربح:

۳- ربح لغت میں کمائی کو کہتے ہیں [۲]۔

الازہری نے کہا ہے کہ "**ربح فی تجارته**" اس وقت کہا جاتا ہے جب تجارت میں نفع ہو [۳]۔

فقہاء کے نزدیک اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہوتا ہے [۴]۔

ربح اور کسب میں تعلق یہ ہے کہ ربح کسب کا نتیجہ ہے۔

ج- غنی:

۴- "غنی" کسرہ اور الف مقصوری کے ساتھ لغت میں: مالداری کے معنی میں آتا ہے [۵]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہوتا ہے، البتہ فقہاء کے نزدیک اس کے چند اقسام ہیں [۶]۔

غنی اور کسب کے درمیان نسبت یہ ہے کہ کسب مالداری کا ایک وسیلہ ہے۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/۲۵۳۔

(۲) المعجم الوسیط۔

(۳) المصباح المنیر مادہ: "ربح"۔

(۴) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۵) مختار الصحاح۔

(۶) بدائع الصنائع ۲/۴۷، ۴۸، ۳۱۹، التاج والإکلیل مع مواہب الجلیل ۲/۳۴۲، المہذب ۲/۴۲۔

شرعی حکم:

۵- کمانا کبھی فرض ہوتا ہے اور یہ اپنے اہل وعیال، قرضوں کی ادائیگی اور اس شخص کے اخراجات کے لئے بقدر کفایہ کمانا ہے جس کا نفقہ اس پر واجب ہو [۱]، نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**کفی بالمرء إثما أن یحبس عمن یملک قوته**" [۲] (انسان کے گنہگار ہونے کے لئے یہ بات کافی ہے کہ اس شخص کی روزی کو روک دے جس کا وہ مالک ہے)، اس کے بعد اگر کمانا چھوڑ دے تو اس کے لئے گنجائش ہوگی، اور اگر اپنے لئے اور اہل وعیال کے لئے ذخیرہ کرنے کی غرض سے کمائے تو اس کی بھی گنجائش ہوگی [۳]، کیونکہ صحیح حدیث ہے: "**أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یحبس لأهله قوت سنتهم**" [۴] (نبی علیہ السلام اپنے گھر والوں کے لئے ایک سال کی خوراک روک کر رکھتے تھے) اور کبھی کمانا مستحب ہوتا ہے، اور یہ وہ کمانا ہے جو اقل کفایت سے زیادہ ہوتا کہ اس کے ذریعہ کسی فقیر کی غمخواری کر سکے، یا اس کے ذریعہ کسی رشتہ دار کے ساتھ صلہ رحمی کر سکے [۵]۔

مال وجاہ، خوشحالی، ناز ونعمت کی زندگی بسر کرنے اور اہل وعیال پر توسع کے لئے، دین، عزت، مروت کی سلامتی اور ذمہ کے بری ہونے کے ساتھ کسب حلال مباح ہے، کیونکہ اس صورت میں کوئی خرابی نہیں ہے [۶]۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/۳۴۸، الکسب لمحمد بن الحسن ص ۵۷، مطالب أولی النہی ۶/۳۴۱، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/۲۷۸۔

(۲) حدیث: "**کفی بالمرء إثما أن یحبس......**" کی روایت مسلم (۲/۶۹۲) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/۳۴۹، الکسب ص ۵۸۔

(۴) حدیث: "**أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یحبس لأهله قوت سنتهم**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۵۰۲) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے۔

(۵) الفتاوی الہندیہ ۵/۳۴۹، الکسب ص ۶۰، مطالب أولی النہی ۶/۳۴۲۔

(۶) مطالب أولی النہی ۶/۳۴۱، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/۱۷۸، الفتاوی

ایک دوسرے پر فخر کرنے اور ایک دوسرے سے بڑھنے کی غرض سے کمانا (اگر چہ حلال ذریعہ سے ہو) حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے، اور حنابلہ نے اس کی حرمت کی صراحت کی ہے، کیونکہ اس میں تکبر ہے جو انسان کے لئے دنیا وآخرت کی ہلاکت کا سبب ہے [1]۔

کمائی کے آداب:

۶- ابو اللیث سمرقندی نے کہا ہے: جو شخص یہ چاہتا ہے کہ اس کی کمائی پاک ہو تو اس پر لازم ہے کہ پانچ چیزوں کی حفاظت کرے۔

اول: کمائی کی وجہ سے اللہ تعالی کے فرائض میں سے کسی فرض میں تاخیر نہ کرے، اور نہ اس میں کمی کرے۔

دوم: کمائی کی وجہ سے اللہ کی کسی مخلوق کو تکلیف نہ پہنچائے۔

سوم: اپنی کمائی سے اپنی اور اپنے اہل وعیال کی پاکدامنی کا ارادہ رکھے اور اس کے ذریعہ جمع کرنے اور زیادتی کا ارادہ نہ کرے۔

چہارم: کمائی میں اپنے نفس کو بہت زیادہ نہ تھکائے۔

پنجم: اپنی روزی کو کمائی سے نہ سمجھے اور اللہ تعالی کی طرف سے روزی سمجھے اور کمائی کو سبب جانے [2]۔

اسی طرح ہر کمانے والے مسلمان پر کمائی کا علم حاصل کرنا واجب ہے اور یہ ان عقود کے احکام کو جاننے کے لئے ہے جن سے کمانے والا الگ نہیں ہوسکتا ہے، اور یہ بیع، ربا، سلم، اجارہ، شرکت اور مضاربت کے معاملات ہیں، اور جب ان عقود کا علم حاصل ہوجائے گا تو کمانے والا معاملات کو فاسد کرنے والی چیزوں سے واقف ہوگا اور ان سے بچے گا [3]۔

= الہندیہ ۵/۳۴۹، الکسب ص ۶۰۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/۳۴۹، مطالب أولی النہی ۶/۳۴۲۔

(۲) تنبیہ الغافلین ۲/۵۰۰، ۵۰۱۔

(۳) إحیاء علوم الدین ۲/۶۲۔

کمائی اور عبادت کے لئے فارغ ہونے کے درمیان افضلیت:

۷- فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ انسان کے لئے جو چیزیں ضروری ہیں ان کو حاصل کرنے کے بعد کمائی میں مشغول ہونا افضل ہے یا عبادت کے لئے اپنے آپ کو فارغ کر لینا۔

اکثر فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ کمائی جس سے تفاخر مقصود نہ ہو، بلکہ بھائیوں کی صلہ رحمی اور لوگوں سے بے نیاز ہونے کے ذریعہ اللہ تعالی کی اطاعت تک پہنچنا مقصود ہو، تو یہ نماز، روزہ اور حج جیسی عبادت کے لئے فارغ ہونے سے افضل ہے [1]، اس لئے کہ کمائی کا نفع زیادہ عام ہے، کاشتکار جو کماتا ہے اس کی منفعت عام طور پر جماعت تک پہنچتی ہے، اور جو آدمی عبادت میں مشغول رہتا ہے وہ صرف اپنی ذات کو نفع پہنچاتا ہے، اس لئے کہ عمل کے ذریعہ اپنے لئے نجات حاصل ہوگی، وہ اپنے جسم کے لئے ثواب حاصل کرتا ہے، اور جو چیز زیادہ عام ہوتی ہے وہ افضل ہوتی ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "خير الناس أنفعهم للناس" [2] (لوگوں میں سے بہتر وہ ہے جو لوگوں کے لئے زیادہ نفع بخش ہو)، اور اسی وجہ سے طلب علم میں مشغول رہنا عبادت کے لئے یکسو ہونے سے افضل ہے، کیونکہ اس کی منفعت زیادہ عام ہے، اور اسی وجہ سے عدل کے ساتھ حکومت وسلطنت کرنا عبادت کے لئے یکسو ہونے سے افضل ہے، جیسا کہ اسے خلفاء راشدین رضوان اللہ علیہم اجمعین نے اختیار کیا، اس لئے کہ اس کا نفع زیادہ عام ہے، اور اسی معنی کی طرف نبی ﷺ

(۱) الکسب ص ۴۸، المبسوط ۳۰/۲۵۱، الآداب الشرعیہ ۳/۲۸۰، مطالب أولی النہی ۶/۳۴۱، المدخل لابن الحاج ۴/۲۹۹، ۳۰۰۔

(۲) حدیث: "خير الناس أنفعهم للناس" کی روایت قضاعی نے مسند الشہاب (۲/۲۲۳) میں حضرت جابرؓ سے کی ہے، اور اسے سخاوی نے المقاصد الحسنہ ص ۳۲۵ میں قوی قرار دیا ہے۔

نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے: "**العبادة عشرة أجزاء**" (عبادت کے دس اجزاء ہیں) اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**الجهاد عشرة أجزاء تسعة منها في طلب الحلال**"[1] (جہاد کے دس اجزاء ہیں ان میں سے نو طلب حلال میں ہیں)، یعنی اپنے عیال پر خرچ کرنے کے لئے حلال روزی تلاش کرنا، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ کمانے کے ذریعہ جہاد، حج، صدقہ، والدین کی فرمانبرداری، صلہ رحمی، رشتہ داروں اور اجنبی لوگوں کے ساتھ احسان جیسی نیکیوں کی ادائیگی پر قادر ہوتا ہے، اور عبادت کے لئے یکسوئی میں صرف بعض اقسام کی ادائیگی ممکن ہوتی ہے جیسے نماز اور روزہ[2]۔

اصح قول کے مطابق حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ عبادت کے لئے یکسو ہونا افضل ہے، اس لئے کہ حضرات انبیاء اور رسل علیہم السلام عام اوقات میں کمائی میں مشغول نہیں ہوئے، اور کسی شخص سے یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ ان حضرات کا اپنی زندگی میں عبادت میں مشغول رہنا ان کے کمانے میں مشغول رہنے سے زیادہ تھا، اور یہ بات معلوم ہے کہ یہ حضرات اپنی ذات کے لئے بلند درجات اختیار کرتے تھے، اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ دین کے بلند راستے پیغمبروں کے راستے ہیں، اور اسی طرح سے لوگوں کی عادت یہ ہے کہ جب انہیں کوئی معاملہ درپیش ہوتا ہے جسے وہ حضرات اپنے نفس کی طرف سے دور کرنے کے محتاج ہوتے ہیں تو وہ عبادت میں مشغول ہوتے ہیں نہ کہ کمائی میں، اور لوگ عبادت کرنے والوں کا تقرب تلاش کرتے ہیں نہ کہ کمانے والوں کا[3]۔

(۱) حدیث: "العبادة عشرة أجزاء" اور حدیث: "الجهاد عشرة أجزاء......" دونوں کو سرخسی نے المبسوط (۳۰/ ۲۵۲) میں ذکر کیا ہے اور ہم نے اپنے پاس موجود مراجع حدیث میں انہیں نہیں پایا۔

(۲) الکسب ص ۴۸، ۴۹، المبسوط ۳۰/ ۲۵۱، ۲۵۲۔

(۳) الکسب ص ۴۸، ۴۹، المبسوط للسرخسی ۳۰/ ۲۵۱، ۲۵۲۔

غنی اور فقر کے مابین افضلیت:

۸- فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ مالداری افضل ہے یا فقر، جبکہ اس پر ان کا اتفاق ہے کہ وہ فقر جس میں وہ محتاج ہو جائے مکروہ ہے، اور وہ غنی جو تکبر میں ڈال دے مذموم ہے، پس ایک قوم کا مذہب مالداری کو فقر پر فضیلت دینے کا ہے، اس لئے کہ مالدار قادر ہوتا ہے اور فقیر عاجز ہوتا ہے اور قادر ہونا عاجز ہونے سے افضل ہے، الماوردی نے کہا کہ یہ اس شخص کا مذہب ہے جس پر عقل کی محبت غالب ہے اور دوسرے حضرات کا مذہب فقر کو مالداری پر فضیلت دینے کا ہے، اس لئے کہ فقیر دنیا کو چھوڑنے والا اور مالدار اس میں مبتلا ہونے والا ہوتا ہے، اور دنیا کو چھوڑنا اس میں مبتلا ہونے سے افضل ہے۔

الماوردی نے کہا کہ یہ اس شخص کا مذہب ہے جس پر سلامتی کی محبت غالب ہو[1]۔

اور حنفیہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ فقر کی صفت اعلی ہے[2]۔

دیگر حضرات کا مذہب یہ ہے کہ دونوں امروں کے درمیان متوسط کو افضلیت حاصل ہوگی جس کی صورت یہ ہے کہ وہ فقر کی حد سے نکل کر مالداری کے ادنیٰ درجہ میں داخل ہو جائے تاکہ وہ دونوں امر کی فضیلت تک پہنچ سکے اور دونوں حالت کی مذمت سے محفوظ رہ سکے، الماوردی نے کہا ہے کہ یہ اس شخص کا مذہب ہے جو اعتدال کو فضیلت دینے کا قائل ہے اور یہ کہ بہتر امور درمیانی ہوتے ہیں[3]۔

(۱) أدب الدنیا والدین للماوردی / ۳۵۱، ۳۵۲ تحقیق محمد السواس طبع دار ابن کثیر۔

(۲) الکسب ص ۵۰، المبسوط ۳۰/ ۲۵۲۔

(۳) أدب الدنیا والدین للماوردی / ۳۵۲۔

روزی کمانے اورتوکل کے درمیان تطبیق:

۹- مبسوط میں ہے کہ اہل سنت والجماعت میں سے جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ضرورت کے بقدر کمانا فرض ہے [۱]۔

انسان کا بقدر کفاف کمانے سے کوتاہی کرنا (جیسا کہ ماوردی نے کہا) تین طریقوں پر ہوتا ہے، کبھی سستی کی وجہ سے ہوتا ہے، کبھی توکل کی وجہ سے اور کبھی زہد وقناعت کی وجہ سے ہے۔

تو اگر اس کی کوتاہی سستی کی وجہ سے ہوتو وہ نشاط کی کثرت اور خوشحالی سے محروم ہوگا اور وہ بوجھ بن کر یا بدبخت اور ضائع ہوکر رہے گا۔

اگر اس کی کوتاہی توکل کی وجہ سے ہوتو یہ عاجزی ہے جس کے ذریعہ اس نے اپنی ذات کو معذور بنالیا ہے، اور دور اندیشی کو چھوڑنا ہے جس نے اس کے نام کو بدل دیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے حیلوں کو ختم ہونے اور اپنے آپ کو معذور کرنے کے بعد معاملہ کو قضا کے سپرد کرنے کے وقت توکل کا حکم دیا ہے [۲]، چنانچہ حضرت سفیان نے حضرت ایوب سے اور انہوں نے ابوقلابہؒ سے روایت کی ہے: **أن رسول الله ﷺ كان يرافق بين أصحابه رفقاء، فجاء ت رفقة يهرفون** [۳] **برجل يقولون: ما رأينا مثل فلان ، إن نزلنا فصلاة و إن ركبنا فقراء ة، ولا يفطر، فقال رسول الله ﷺ: "من كان يرحل له، ومن كان يعمل له؟ و ذكر أشياء فقالوا: نحن، فقال: كلكم خير منه"** [۴] (رسول پاک ﷺ اپنے اصحاب کے درمیان چل رہے تھے، ایک جماعت آئی جو ایک شخص کی بہت زیادہ تعریف کر رہی تھی، وہ کہہ رہے تھے: ہم لوگوں نے اس جیسا کسی شخص کو نہیں دیکھا اگر ہم اترتے ہیں تو وہ نماز پڑھنے لگتا ہے اور جب ہم سوار ہوتے ہیں تو وہ قرآن کریم کی تلاوت میں مشغول ہوجاتا ہے اور افطار نہیں کرتا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: کون شخص اس کے لئے سواری تیار کرتا ہے اور کون اس کے لئے کام کرتا ہے، اور آپ ﷺ نے چند چیزوں کا تذکرہ فرمایا، تو ان حضرات نے عرض کیا ہم لوگ اسے انجام دیتے ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: تم سب لوگ اس سے بہتر ہو)۔

مبسوط میں ہے کہ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کمانا توکل علی اللہ کے منافی ہے یا اس سے کم درجہ ہے، اور ہمیں توکل کا حکم دیا گیا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے "وَعَلَى اللّٰهِ فَتَوَكَّلُوٓا إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ" [۱] (اور اللہ ہی پر بھروسہ رکھو اگر تم ایمان رکھتے ہو)، اور جس سے توکل کی نفی ہوتی ہو جس کا کہ حکم دیا گیا ہے، وہ حرام ہوگا، اور اس کی دلیل کہ یہ توکل کے منافی ہے، رسول پاک ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: **"لو أنكم كنتم توكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا و تروح بطانا"** [۲] (اگر تم اللہ تعالی پر توکل کروجیسا کہ اس کے توکل کا حق ہے وہ تمہیں روزی دے گا جیسا کہ وہ پرندے کو روزی دیتا ہے، پرندے صبح کو بھوکے نکلتے ہیں اور شام کو آسودہ ہوکر لوٹتے ہیں)، اور یہ قول مردود ہے [۳]۔

---

(۱) الکسب ص ۴۴، المبسوط ۳۰ / ۲۵۰۔

(۲) أدب الدنیا والدین للماوردی ص ۳۴۴، ۳۴۵ طبع دار ابن کثیر۔

(۳) یعنی لوگ اس کی تعریف کر رہے تھے اور تعریف میں مبالغہ کر رہے تھے۔

(۴) حدیث ابی قلابہ: "أن رسول الله ﷺ كان يرافق بين أصحابه......" کی روایت حضرت سعید ابن منصور نے اپنی سنن (۲ / ۳۵۶) میں مرسلاً کی ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ / ۲۳۔

(۲) حدیث: "لو أنكم كنتم توكلون على الله حق توكله......" کی روایت ترمذی (۴ / ۵۷۳) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) المبسوط ۳۰ / ۲۴۷، نیز دیکھئے: الکسب ص ۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کمائی کی قسمیں:

۱۰- انسان کے لئے دولت کی ضرورت لازم ہے، کوئی انسان اس سے خالی نہیں ہوسکتا، پس جب دولت نہ ہو جو اس کی ذات کو باقی رکھنے کا ذریعہ ہے تو اس کی زندگی باقی نہیں رہے گی، اور نہ اس کی دنیا درست ہوگی، اور جب اس میں سے کوئی چیز اس پر دشوار ہو، تو دولت جس قدر کم ہوگی اسے اپنے نفس میں کمزوری اور اپنی دنیا میں خلل لاحق ہوگا، اس لئے کہ جو چیز دوسرے کے ذریعہ قائم ہو وہ اس کے مکمل ہونے سے مکمل ہوتی ہے، اور اس میں خلل واقع ہونے سے اس میں کمی پیدا ہوتی ہے، اور جب دولت تمام لوگوں کی ضرورت کے لئے مطلوب ہے تو بغیر طلب کے اس کا حصول دشوار ہے [1]۔

پھر اللہ تعالیٰ نے لوگوں کی ضرورت کو پوری کرنے اور انہیں ان کے منافع تک پہنچانے کے دو ذرائع مقرر کئے ہیں اور یہ مادہ اور کسب ہیں۔

مادہ اپنی ذات کے اعتبار سے ترقی کرنے والے اصول کے اختیار کرنے سے ہوتا ہے۔

اور کمائی مادہ تک پہنچانے والے افعال، اور ضرورت تک پہنچانے والے تصرف کے ذریعہ ہوتی ہے، اور یہ دو طریقوں سے ہوتا ہے، ان میں سے ایک تجارت میں کوشش کرنا اور دوسرا صنعت میں تصرف کرنا، اور یہ دونوں طریقے مادہ کے دونوں طریقوں کی فرع ہیں، پس مالوف مادہ کے اسباب کمائی کی مشہور جہات چار ہیں، کاشتکاری کی آمدنی، جانوروں کی پیداوار، تجارت کا نفع اور صنعت کی کمائی [2]۔

(۱) أدب الدنیا والدین للماوردی ص ۳۳۳، ۳۳۴۔
(۲) أدب الدنیا والدین للماوردی ص ۳۳۵، ۳۳۶، نیز دیکھئے: روضۃ الطالبین ۲۸۱/۳۔

ذرائع آمدنی کے مختلف اقسام کے مابین افضلیت:

۱۱- سرخسی نے کہا کہ ذرائع آمدنی چار ہیں: اجارہ، تجارت، کاشتکاری اور صنعت وحرفت اور یہ سب مباح ہونے میں برابر ہیں [1]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ کمائی کے اقسام میں افضل جہاد ہے، اس لئے کہ اس میں یہ چیزیں جمع ہیں کمائی کا حصول، دین کی سربلندی اور اللہ کے دشمن کو مغلوب کرنا [2]۔

پھر تجارت اور زراعت کے درمیان فضیلت دینے میں مشائخ حنفیہ کا اختلاف ہے، اکثر حضرات کا مذہب یہ ہے کہ کاشتکاری تجارت سے افضل ہے، اس لئے کہ اس کا نفع زیادہ عام ہے، کاشتکاری کے عمل کے ذریعہ وہ چیز حاصل ہوتی ہے جو انسان کی پشت کو درست رکھتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی طاعت پر اسے قوت پہنچاتی ہے، اور تجارت کے ذریعہ یہ چیز حاصل نہیں ہوتی ہے مگر مال میں اضافہ ہوتا ہے، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے "**خیر الناس أنفعهم للناس**" [3] (لوگوں میں بہتر وہ ہے جو انسانوں کے لئے سب سے زیادہ نفع بخش ہو)، اور اس چیز میں مشغول ہونا جس کا نفع عام ہو افضل ہے، اور اس لئے کہ کاشتکاری میں صدقہ زیادہ ظاہر ہے، اور یہ ضروری ہے کہ کاشتکار جو کماتا ہے اس سے وہ انسان، جانوروں اور پرندوں کو پہنچتا ہے اور یہ سب اس کے لئے صدقہ ہے [4]، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے "**مامن مسلم یغرس غرسا أو یزرع زرعا فیأکل منه طیر، أو إنسان أو بهیمة إلاکان له به**

(۱) المبسوط ۳۰/۲۵۸، ۲۵۹، الکسب/ ۶۳۔
(۲) الاختیار ۴/۱۷۱، الفتاوی الہندیہ ۵/۳۴۹۔
(۳) حدیث: "خیر الناس أنفعهم للناس" کی تخریج فقرہ/ ۷ میں گذر چکی ہے۔
(۴) الکسب ص ۶۴، ۶۵، المبسوط ۳۰/۲۵۹، الفتاوی الہندیہ ۵/۳۴۸۔

صدقة"[۱] (جب کوئی مسلمان درخت لگاتا ہے یا کھیتی کرتا ہے پھر اس سے پرندے یا انسان یا جانور کھاتے ہیں تو یہ اس کے لئے صدقہ ہوتا ہے)۔

ان میں سے بعض حضرات نے کہا ہے کہ تجارت کاشتکاری سے افضل ہے[۲]۔

صنعت وحرفت کا درجہ جہاد، کاشتکاری اور تجارت کے بعد ہے[۳]۔

الماوردی نے کہا ہے کہ ذرائع آمدنی کے اصول زراعت، تجارت اور صنعت ہیں، اور ان میں سے کون زیادہ پاکیزہ ہے اس کے بارے میں لوگوں کے تین مذاہب ہیں، ان میں راجح امام شافعی کا مذہب ہے کہ تجارت زیادہ پاکیزہ ہے، الماوردی نے کہا ہے: میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ کاشتکاری زیادہ پاکیزہ ہے، اس لئے کہ یہ توکل کے زیادہ قریب ہے۔

نووی نے کہا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**ما أكل أحد طعاما قط خيرا من أن يأكل من عمل يده - و إن نبي الله داؤد عليه السلام كان يأكل من عمل يده**"[۴] (کوئی شخص کبھی بھی اپنے ہاتھ کی کمائی سے زیادہ پاکیزہ کھانا نہیں کھاتا ہے اور اللہ کے نبی حضرت داؤدؑ اپنے ہاتھ کی کمائی سے کھاتے تھے)، یہ کاشتکاری اور صنعت کو ترجیح دینے کے سلسلہ میں صریح ہے، اس لئے کہ یہ دونوں اس کے ہاتھ کے عمل میں سے ہیں لیکن کاشتکاری ان دونوں میں افضل ہے، اس لئے کہ اس کا نفع آدمی وغیرہ کے لئے عام ہے اور اس کی ضرورت عام ہے[۱]۔

(۱) حدیث: "ما من مسلم يغرس غرسا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵؍۳) اور مسلم (۳؍۱۱۸۹) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۵؍۳۴۹، المبسوط ۳۰؍۲۵۹، الکسب ص ۶۴۔

(۳) الاختیار ۴؍۱۷۱، الفتاوی الہندیہ ۵؍۳۴۹۔

(۴) حدیث: "ما أكل أحد طعاما قط خيرا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴؍۳۰۳) نے حضرت مقدام بن معدیکربؓ سے کی ہے۔

کمانے پر قادر شخص کے لئے سوال کرنا:

۱۲ - اصل یہ ہے کہ مال اور دنیوی منفعت کا مانگنا ایسے شخص کے لئے جس کا ان دونوں میں سوال کا کوئی حق نہ ہو حرام ہے[۲]، اس لئے کہ یہ تین حرام چیزوں سے خالی نہیں ہوگا۔

اول: شکوہ کا اظہار کرنا۔

دوم: اپنے نفس کو ذلیل کرنا، اور مسلمان کے لئے مناسب نہیں ہے کہ اپنے نفس کو ذلیل کرے۔

سوم: جس سے سوال کیا گیا اس کو عموماً تکلیف پہنچانا۔

سوال صرف ضرورت کی حالت میں مباح ہے اور اس اہم حاجت کی حالت میں جو ضرورت سے قریب ہو[۳]۔

اگر ضرورت مند شخص ایسا ہو جو کمانے پر قدرت رکھتا ہو تو اس پر کمانا لازم ہوگا، اور اس کے لئے سوال کرنا حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ نبی ﷺ سے مروی ہے آپ ﷺ نے فرمایا: "**من سأل وهو غنى عن المسألة يحشر يوم القيامة و هى خموش فى وجهه**"[۴] (جو شخص اس حالت میں سوال کرے کہ وہ مانگنے سے بے نیاز ہو تو وہ قیامت کے دن اس حال میں پیش کیا جائے گا کہ یہ سوال اس کے چہرہ پر زخم کی صورت میں ہوگا)۔

(۱) روضۃ الطالبین ۳؍۲۸۱۔

(۲) بریقۃ محمودیہ فی شرح طریقۃ محمدیہ ۳؍۲۲۵ طبع الحلبی، إحیاء علوم الدین ۴؍۲۱۰ طبع مطبعۃ الاستقامہ، مختصر منہاج القاصدین لابن قدامہ ص ۳۲۲۔

(۳) مختصر منہاج القاصدین ص ۳۲۲، إحیاء علوم الدین ۴؍۲۱۱، ۲۱۲۔

(۴) حدیث: "من سأل وهو غني عن المسألة......" کی روایت منذری نے الترغیب والترہیب (۱؍۶۲۴) میں کی ہے، اور کہا کہ اسے طبرانی نے الاوسط میں ایسی اسناد سے روایت کیا ہے جس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

مروی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عدی بن الخیار نے کہا ہے: مجھے دوشخصوں نے خبر دی کہ وہ دونوں حجۃ الوداع کے موقع پر نبی ﷺ کی خدمت میں آئے، اس وقت آپ ﷺ صدقہ تقسیم فرما رہے تھے، ان دونوں نے آپ ﷺ سے اس کے بارے میں سوال کیا تو آپ ﷺ نے ہماری طرف نگاہ اٹھائی اور اسے جھکا لیا، تو ہم دونوں کو طاقت ور دیکھا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن شئتما أعطيتكما ولا حظّ فيها لغنى ولا لقوى مكتسب"[۱] (اگر تم دونوں چاہو تو تمہیں عطا کردوں حالانکہ اس میں کسی مالدار اور کسی طاقت ور کمانے والے کا حصہ نہیں ہے)، اس کا معنی یہ ہے کہ ان دونوں کو سوال کا حق نہیں ہے، اور جناب نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا تحل الصدقة لغنى ولا لذى مرة سوىّ"[۲] (صدقہ کسی مالدار اور نہ ہی کسی تندرست انسان کے لئے حلال ہے)، یعنی اس شخص کے لئے سوال حلال نہیں ہے جو طاقت ور اور کمانے پر قدرت رکھتا ہو، لیکن اگر وہ سوال کرے اور اسے دیدیا جائے تو اس کے لئے کھانا حلال ہوگا، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "إن شئتما أعطيتكما" (اگر تم دونوں چاہو تو تمہیں عطا کروں)، اگر کھانا حلال نہیں ہوتا تو آپ ﷺ ان دونوں سے یہ نہیں فرماتے۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ"[۳]۔ (صدقات (واجبہ) تو صرف غریبوں کا حق ہے)، اور کمانے پر قدرت رکھنے والا شخص فقیر ہے[۱]، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے۔

اکثر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ زکوۃ نہ تو کسی مالدار کے لئے حلال ہے، اور نہ طاقت ور کے لئے جو کمانے پر قادر ہو[۲]۔

نووی نے کہا ہے: فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بلاضرورت سوال کرنا ممنوع ہے، اور کمانے پر قدرت رکھنے والے شخص کے بارے میں دو قول ہیں، ان میں اصح یہ ہے کہ یہ حرام ہے، اور دوم یہ ہے کہ حلال ہے، بشرطیکہ وہ اپنے کو ذلیل نہ کرے، اور نہ مانگنے میں اصرار کرے اور نہ جس سے سوال کرے اس کو تکلیف پہنچائے ورنہ بالاتفاق حرام ہوگا[۳]۔

اگر ضرورت مند کمانے سے عاجز ہو، لیکن وہ اس پر قادر ہو کہ گھر سے نکلے، اور دروازوں کا چکر لگائے اور سوال کرے، تو اس پر یہ فرض ہوگا، اور اگر وہ ایسا نہ کرے یہاں تک کہ ہلاک ہو جائے، تو وہ اہل علم کے نزدیک گنہ گار ہوگا، کیونکہ اس نے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈال دیا، اس لئے کہ اس حالت میں سوال کرنے سے وہ چیزیں حاصل ہو جائیں گی جن سے وہ اپنے آپ کو باقی رکھ سکتا ہے، جیسے کمائی، اور اس حالت میں سوال ذلت نہیں ہے، چنانچہ اللہ تعالی نے حضرت موسی علیہ السلام اور ان کے ساتھی کے بارے میں خبر دی ہے کہ وہ دونوں ایک گاؤں کے پاس آئے اور اس کے رہنے والوں سے ضیافت کا مطالبہ کیا[۴]۔

بعض صوفیاء نے کہا ہے: اس کے لئے سوال کرنا رخصت کے طور پر مباح ہے لہذا اگر وہ اسے چھوڑ دے یہاں تک کہ وہ مرجائے تو وہ

---

(۱) حدیث: عبید اللہ بن عدی بن الخیار: "أن رجلين أخبراه......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۸۵) نے کی ہے، اور ابن عبد الہادی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ نصب الرایہ (۲/ ۴۰۱) میں ہے۔

(۲) حدیث: "لا تحل الصدقة لغني......" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۳) نے حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۳) سورۂ توبہ / ۶۰۔

---

(۱) الکسب ص ۹۰، ۹۱۔

(۲) بریقۃ محمودیہ ۳/ ۲۶۶۔

(۳) مرجع سابق۔

(۴) الکسب ص ۹۱، الاختیار ۴/ ۱۷۵، ۱۷۶۔

گنہ گار نہیں ہوگا، کیونکہ وہ عزیمت کو اختیار کرنے والا ہے [۱]۔

جس شخص کو بہت زیادہ بھوک لگ جائے یہاں تک کہ وہ روزی کمانے سے عاجز ہوجائے تو ہر اس شخص پر جسے اس کا علم ہو فرض ہوگا کہ اسے ہلاکت سے بچانے کے لئے کھانا کھلائے، یا اسے ایسے شخص کی طرف رہنمائی کرے جو اسے کھانا کھلائے، پھر اگر وہ لوگ اس سے باز رہیں یہاں تک کہ وہ مرجائے تو وہ سب گناہ میں شریک ہوں گے، جناب نبی کریم علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: **"ما آمن بی من بات شبعان وجاره جائع إلی جنبه وهو یعلم به"** [۲] (وہ شخص میرے اوپر ایمان لانے والا نہیں ہوگا جو آسودہ ہوکر رات گزارے حالانکہ اس کے بغل میں اس کا پڑوسی بھوکا ہو اور وہ اسے جانتا ہو)۔

اور اگر اسے کوئی شخص کھانا کھلا دے تو باقی لوگوں سے گناہ ساقط ہوجائے گا [۳]۔

کمانے سے عاجز رشتہ دار کا نفقہ:

۱۳ - فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ جو فقیر کمانے پر قدرت رکھتا ہے اس کا نفقہ اس شخص پر واجب ہوگا یا نہیں جس پر اس کا نفقہ واجب ہوتا ہے۔

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ فقیر کا نفقہ واجب نہیں ہوگا مگر جبکہ وہ حقیقتاً یا حکماً کمانے سے عاجز ہو، اور حنفیہ نے والدین کے بارے میں اختلاف کیا ہے، اور کہا ہے کہ اگر وہ دونوں فقیر ہوں تو ان دونوں کے لئے نفقہ واجب ہوگا اگرچہ وہ دونوں کمانے پر قادر ہوں، اس لئے کہ ان کو کمانے سے ضرر ہوگا اور لڑکا ان دونوں سے ضرر کو دور کرنے پر مامور ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے: اگر فقیر رشتہ دار کمانے پر قادر ہو تو اس میں چند اقوال ہیں، ان میں اظہر جیسا کہ نووی نے کہا ہے یہ ہے کہ اصل کے لئے واجب ہوگا فرع کے لئے نہیں [۱]۔

تفصیل اصطلاح ''نفقۃ'' میں ہے۔

مفلس کو کمانے پر مجبور کرنا:

۱۴ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کی ایک روایت ہے، کہ مفلس کے ذمہ بٹوارہ کے بعد یہ لازم نہیں ہے کہ وہ اپنے اوپر واجب قرض کی ادائیگی کے لئے کمائے یا اپنے آپ کو مزدوری پر لگائے، اگرچہ اس پر قادر ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ" [۲] (اور اگر تنگدست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)۔ اسے مہلت دینے کا حکم دیا کمانے کا حکم نہیں دیا، اور حضرت ابوسعید الخدریؓ نے روایت کی ہے: رسول اللہ علیہ السلام کے عہد میں ایک شخص کو پھلوں کی خریداری میں نقصان ہوگیا، اور اس پر بہت زیادہ قرض ہوگیا تو رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: **"تصدقوا علیه" فتصدق الناس علیه فلم یبلغ ذلک وفاء دینه، فقال رسول الله علیہ السلام لغرمائه: خذوا ما وجدتم ولیس لکم إلا ذلک"** [۳] (اسے صدقہ دو،

---

(۱) الکسب ص ۹۱۔

(۲) حدیث: "ما آمن بي من بات شبعان......" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۱/ ۲۳۲) میں حضرت انس ابن مالکؓ سے کی ہے، اور اسے ہیثمی نے المجمع (۸/ ۱۶۸) میں نقل کیا ہے، اور کہا: طبرانی اور بزار نے اس کی روایت کی ہے اور بزار کی اسناد حسن ہے۔

(۳) الاختیار ۴/ ۱۷۵۔

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۶۴، الدسوقی ۲/ ۵۲۲، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۸، کشاف القناع ۵/ ۴۸۱۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

(۳) حدیث: ابی سعید: "أن رجلا أصیب في عهد رسول الله علیہ السلام ......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۹۱) نے کی ہے۔

تو لوگوں نے صدقہ دیا اور وہ اس کے قرض کو ادا کرنے کے برابر نہیں ہوا، تو رسول اللہ علیہ السلام نے اس کے قرض خواہوں سے فرمایا کہ جو تم لوگوں نے پایا اسے لے لو اور تمہارے لئے اتنا ہی ہے)۔

اس لئے کہ یہ مال کو کمانا ہے، لہذا اسے اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا جیسے ہبہ اور صدقہ کا قبول کرنا، اور اسی طرح عورت کو شادی کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا تا کہ مہر حاصل کرے[۱]۔

شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ اگر دین اس کی نافرمانی کے سبب سے واجب ہوا ہو (مثلاً دوسرے کے مال کو جان بوجھ کر ضائع کر دینا) تو اس پر کمانا واجب ہوگا اور اسے اس کا حکم دیا جائے گا۔ اگر چہ اپنی ذات کو مزدوری پر لگانا پڑے، اس لئے کہ اس سے توبہ کرنا واجب ہے اور حقوق العباد میں توبہ کرنا موقوف رہے گا اس پر کہ وہ لوگوں کے حقوق واپس کر دے[۲]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کو کمانے پر مجبور کیا جائے گا اور یہی حضرت عمر بن عبد العزیز، سوار العنبری اور اسحاق کا قول ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے سرق کو اس کے قرض کی وجہ سے فروخت کر دیا تھا، اور سرق ایک آدمی تھا، جو مدینہ میں داخل ہوا اور بتایا کہ اس کے پیچھے باہر مال ہے، تو لوگوں نے اسے قرض دیا اور اس پر بہت زیادہ قرض ہو گیا اور اس کے پیچھے مال نہیں تھا، تو آپ علیہ السلام نے اس کا نام سرق رکھا اور اسے چار اونٹوں کے عوض فروخت کر دیا[۳]، اور آزاد شخص فروخت نہیں کیا جاتا ہے، تو ثابت ہوا کہ آپ علیہ السلام نے اس کے منافع فروخت کر دیئے، اور اس لئے بھی کہ منافع عقد کے صحیح ہونے میں اعیان کے قائم مقام ہوتے ہیں، منافع کی وجہ سے زکوۃ کا لینا حرام ہوتا ہے اور اس کے ذریعہ مالداری ثابت ہو جاتی ہے تو اسی طرح سے اس کے ذریعہ دین کی ادائیگی کی جائے گی اور اس لئے کہ اجارہ عقد معاوضہ ہے، لہذا اس پر اس کو مجبور کرنا جائز ہوگا جیسے اس کے مال کو اس کے ذریعہ دین کی ادائیگی کے لئے فروخت کرنا۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: کمانے پر اسی شخص کو مجبور کیا جائے گا جس کے کمانے میں اس کے اور اس کے اہل و عیال کے نفقہ سے فاضل ہو[۱]۔

مالکیہ میں سے لخمی کا مذہب یہ ہے کہ اگر وہ کاریگر ہو اور عقد دین میں اس پر کمانے کی شرط لگائی گئی ہو تو اسے کمانے پر مجبور کیا جائے گا[۲]۔

بچہ کو کمانے کا مکلّف کرنا:

۱۵- اسلام میں یہ مستحب ہے کہ بچہ کو کمانے کا مکلّف نہ بنایا جائے اور اس کو بے نیاز رکھا جائے، چنانچہ امام مالک نے ابو سہیل بن مالک عن ابیہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضرت عثمان بن عفانؓ کو تقریر کرتے ہوئے اور یہ کہتے ہوئے سنا: "**لا تكلفوا الأمة غير ذات الصنعة الكسب فإنكم متى كلفتموها ذلك كسبت بفرجها، ولا تكلفوا الصغير الكسب، فإنه إذا لم يجد سرق، وعفوا إذا أعفكم الله، و عليكم من المطاعم بما طاب منها**"[۳] (جو باندی صنعت و حرفت والی نہ ہو اس کو کمانے کا

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۶۳، تبیین الحقائق ۵/ ۱۹۹، معین الحکام ر ۲۳۲، الشرح الصغیر ۳/ ۳۵۹، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۹، المغنی ۴/ ۴۹۵۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۹، ۳۲۰، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۴۔

(۳) حدیث: "بيع النبي ﷺ سرقا في دينه....." کی روایت حاکم (۲/ ۵۴) نے کی ہے، اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) المغنی ۴/ ۴۹۵، ۴۹۶۔

(۲) الصاوی مع الشرح الصغیر ۳/ ۳۵۹، نیز دیکھئے: منح الجلیل ۳/ ۱۳۱، ۱۳۲۔

(۳) المنتقی شرح الموطأ للباجی ۷/ ۳۰۶، شرح الزرقانی علی موطأ الإمام مالک ۴/ ۳۹۶۔

مکلّف مت بناؤ، اس لئے کہ اگر تم اسے اس کا مکلّف بناؤ گے تو وہ اپنی شرمگاہ کے ذریعہ کمائے گی، اور بچے کو کمانے کا مکلّف مت بناؤ، اس لئے کہ جب وہ کمائی نہیں کر پائے گا تو چوری کرے گا، اور ناجائز وحرام چیزوں سے بچو جبکہ اللہ نے تمہیں بچایا ہے، اور تم پر لازم ہے کہ پاکیزہ کھانا کھاؤ)۔

ابو الولید الباجی نے حضرت عثمانؓ کے اثر پر اپنے حاشیہ کے ضمن میں کہا ہے: بچہ کو جب کمانے کا اور اس بات کا مکلّف بنایا جائے کہ وہ ٹیکس ادا کرے حالانکہ وہ اس کی طاقت نہیں رکھتا ہے، تو وہ بسا اوقات اپنے اوپر لازم ٹیکس سے چھٹکارا پانے کے لئے چوری کرنے پر مجبور ہوگا [۱]۔

ابن عبد البر نے اثر مذکور پر اپنے حاشیہ میں کہا ہے: یہ کلام صحیح ہے جس کا معنی واضح ہے، سنت کے موافق ہے اور اس کی شرح میں گفتگو کرنا تکلف ہے [۲]۔

مسجد میں کمانا:

۱۶ - حنفیہ، شافعیہ، بعض مالکیہ اور حنابلہ میں سے ابن عقیل کی رائے یہ ہے کہ مسجد میں کاری گری مثلاً سلائی کے ذریعہ کمانا مکروہ ہے [۳] اور معمولی مقدار مکروہ نہیں ہے، جیسے اپنے کپڑے کو پیوند لگانا یا اپنے جوتے کو گانٹھنا [۴]۔

زرکشی نے نووی سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے: جو شخص مسجد میں کسی علم کو نقل کرنے میں مشغول ہو یا اتفاقاً اس میں بیٹھ جائے اور کوئی کپڑا سی دے اور سلائی کے لئے جگہ نہ بنائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور روضۃ میں کہا ہے: اس میں ہمیشہ صنعت کا کام کرنا مکروہ ہے، لیکن جو شخص نماز یا اعتکاف کے لئے داخل ہوا اور وہ اپنا کپڑا سی لے تو مکروہ نہیں ہوگا [۱]۔

حنفیہ نے کراہت سے اس صورت کا استثناء کیا ہے جبکہ صنعت مسجد کی حفاظت کے لئے ہو، کمانے کے لئے نہ ہو [۲]، چنانچہ فتاوی ہندیہ میں ہے: درزی اگر مسجد میں سلائی کرے تو مکروہ ہوگا لیکن اگر وہ بچوں کو بھگانے اور مسجد کی حفاظت کے لئے بیٹھے تو اس صورت میں کوئی حرج نہیں ہوگا [۳]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مسجد میں کسی صنعت کے ذریعہ کمانا حرام ہے، اس لئے کہ مسجد اس کام کے لئے نہیں بنائی گئی ہے، البتہ کتابت درست ہے اس لئے کہ کتابت تحصیل علم کی ایک قسم ہے [۴]۔

بعض مالکیہ نے کہا ہے: مساجد میں ایسے پیشہ کو اختیار کرنا ممنوع ہے جو افراد کی منفعت کے ساتھ خاص ہو جس سے کمایا جاتا ہے، لہذا مسجد کو تجارت کی جگہ نہیں بنایا جائے گا، اور اگر یہ مسلمانوں کے دینی کاموں کو شامل ہو جیسے مثاقفہ (اور یہ وہ کھیل ہے جو مہارت وحذاقت کے اظہار کے لئے ہوتا ہے)، اور آلات جہاد کو درست کرنا جس سے مسجد کی اہانت نہیں ہوتی ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے [۵]۔

مسجد میں خرید وفروخت کے ذریعہ کمانے کے سلسلہ میں مالکیہ اور اظہر قول کے مطابق شافعیہ اور بعض حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ یہ

(۱) المنتقی ۷/ ۳۰۶۔
(۲) الاستذکار لابن عبد البر ۲۷/ ۲۸۸۔
(۳) الحموی علی الأشباہ والنظائر ۲/ ۶۳۲ طبع پاکستان، الحطاب ۶/ ۱۳، إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی ص ۳۲۵، تحفۃ الراکع والساجد لتقی الدین الجراعی الحنبلی ص ۲۰۹۔
(۴) إعلام الساجد ص ۳۲۵، ۳۲۶، تحفۃ الراکع والساجد ص ۲۰۹۔

(۱) إعلام الساجد ص ۳۲۵، ۳۲۶۔
(۲) الحموی علی الأشباہ ۲/ ۶۳۲۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۱۰۔
(۴) مطالب أولی النہی ۱/ ۱۷۵۔
(۵) الحطاب ۶/ ۱۳۔

مکروہ ہے[۱]، چنانچہ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث میں ہے انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع في المسجد فقولوا: لا أربح الله تجارتك وإذا رأيتم من ينشد فيه ضالة فقولوا: لارد الله عليك"[۲] (جب تم لوگ مسجد میں ایسے شخص کو دیکھو جو خرید وفروخت کر رہا ہو تو کہو: اللہ تمہاری تجارت میں نفع نہ دے، اور جب تم لوگ دیکھو کہ کوئی شخص کسی گمشدہ سامان کا اعلان کر رہا ہے تو کہو کہ اللہ اسے تمہارے پاس واپس نہ کرے)۔

جامع الذخیرہ میں ہے: امام مالک نے اسے جائز قرار دیا ہے کہ کسی آدمی سے اس کے کپڑے یا سامان کے بارے میں معاملہ طے کرے جسے پہلے دیکھ لیا گیا ہو، اور جزولی نے کہا ہے: مسجد میں فروخت کرنا اور خریدنا جائز نہیں ہے، اور اس صورت میں اختلاف ہے جبکہ سامان کو مسجد کے باہر دیکھے، تو کیا جائز ہوگا کہ مسجد میں بیع کا معاملہ کرے یا جائز نہیں ہوگا تو اس میں دو قول ہیں: یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ بغیر دلال کے معاملہ ہو، لیکن مسجد میں دلال کے ذریعہ فروخت کرنا بالاتفاق ممنوع ہے[۳]۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ غیر معتکف کے لئے مسجد میں خرید وفروخت اور ہر عقد ممنوع ہے، اور معتکف کے لئے اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ وہ تجارت کے لئے نہ ہو، بلکہ اس کی اور اس کے اہل وعیال کی ضرورت کے لئے سامان لائے بغیر ہو[۴]۔

(۱) مواہب الجلیل ۶/ ۱۴، إعلام الساجد ص ۳۲۴، ۳۲۵، تحفۃ الراکع والساجد ص ۲۰۸۔

(۲) حدیث: "إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع في المسجد......" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۰۱) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۳) مواہب الجلیل ۶/ ۱۴۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۴۵، الحموی علی الأشباہ ۲/ ۶۳۳۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مسجد میں خرید وفروخت حرام ہے اور یہ دونوں صحیح نہیں ہیں[۱]۔

ابن بطال نے کہا ہے: علماء کا اس پر اجماع ہے کہ جو بیع مسجد میں منعقد ہوئی ہو اسے توڑنا جائز نہیں ہوگا[۲]۔

ایک قول میں شافعیہ کی رائے یہ ہے: مسجد میں خرید وفروخت مکروہ نہیں ہے بلکہ مباح ہے[۳]، اور زرکشی نے نقل کیا ہے کہ بعض اہل علم نے اس میں رخصت دی ہے[۴]۔

حرام کمائی اور اس کا مصرف:

۱۷- ہر مسلمان پر طلب حلال فرض ہے[۵]، اور اللہ تعالی نے پاکیزہ چیزوں میں سے کھانے کا حکم دیا ہے، چنانچہ اللہ سبحانہ وتعالی کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ"[۶] (اے ایمان والو! پاک چیزوں میں سے جو ہم نے تمہیں دے رکھی ہیں کھاؤ)، اور حرام کی مذمت میں فرمایا: وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ"[۷] (اور آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز طور پر مت کھاؤ)، اس کے علاوہ دیگر آیات ہیں[۸]۔

حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں ہے: نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ولا يكسب عبد مالا من حرام، فينفق منه فيبارك له فيه، ولا يتصدق به فيقبل منه ولا يترك

(۱) مطالب أولی النہی ۱/ ۱۷۵۔

(۲) تحفۃ الراکع والساجد ص ۲۰۸، مواہب الجلیل ۶/ ۱۴۔

(۳) إعلام الساجد ص ۳۲۵۔

(۴) إعلام الساجد ص ۳۲۴۔

(۵) مختصر منہاج القاصدین ص ۸۶، نیز دیکھئے: إحیاء علوم الدین ۲/ ۹۰۔

(۶) سورۂ بقرہ/ ۱۷۲۔

(۷) سورۂ بقرہ/ ۱۸۸۔

(۸) مختصر منہاج القاصدین/ ۸۷۔

خلف ظهره إلا كان زاده إلى النار" [1]، (اور جب بندہ مال حرام کما کر اس میں سے خرچ کرتا ہے، تو اس میں اس کے لئے برکت نہیں ہوتی ہے اور اس میں سے صدقہ کرتا ہے تو اس کی طرف سے قبول نہیں کیا جاتا ہے اور اپنے پیچھے مال چھوڑتا ہے تو وہ اس کے لئے جہنم کا توشہ ہوتا ہے)، اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "لا يربو لحم نبت من سحت إلا كانت النار أولى به" [2] (وہ گوشت جو مال حرام سے پرورش پاتا ہے جہنم کی آگ اس کے لئے زیادہ بہتر ہے)۔

اور سارا حرام مال خبیث ہے، لیکن اس کا بعض دوسرے بعض سے زیادہ خبیث ہے، اس لئے کہ عقد فاسد کے ذریعہ حاصل کیا ہوا مال حرام ہے، لیکن وہ زبردستی غصب کردہ مال کے درجہ میں نہیں ہے، بلکہ غصب کردہ زیادہ خبیث ہے، کیونکہ اس میں دوسرے کو تکلیف پہنچانا اور کمانے کے سلسلہ میں شریعت کے طریقہ کو چھوڑ دینا ہے، اور عقود فاسدہ میں صرف بندگی کے طریقہ کو چھوڑنا ہے، اور اسی طرح کسی فقیر یا نیک انسان یا کسی یتیم سے بطور ظلم لیا ہوا مال اس مال سے زیادہ خبیث ہے جو کسی طاقت ور یا مالدار یا کسی فاسق سے لیا گیا ہو [3]۔

حرام کمائی دوسرے کا مال شریعت کی اجازت کے بغیر لینا ہے، لہٰذا اس میں جوا، دھوکہ دینا، غصب کرنا، حقوق کا انکار کرنا اور وہ مال جسے اس کا مالک اپنی خوشی سے نہ دے یا جسے شریعت نے حرام قرار دیا ہو اگرچہ اس کا مالک خوشی سے دے جیسے بدکاری کی اجرت، کاہن کی اجرت اور شرابوں اور خنزیروں کی قیمت وغیرہ داخل ہیں [1]۔

حرام کمائی میں واجب ہے کہ اگر مالکان کا علم ہو تو ان کو لوٹا کر اور اگر ان کا علم نہ ہو تو فقراء کو دے کر اپنے ذمہ کو فارغ کیا جائے اور اس مال حرام سے چھٹکارا حاصل کیا جائے [2]۔

نووی نے امام غزالی سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے: اگر اس کے پاس مال حرام ہو اور وہ توبہ کرنا اور اس سے بری الذمہ ہونا چاہے تو اگر اس کا مالک متعین ہو تو اس تک یا اس کے وکیل تک اسے پہنچانا واجب ہوگا، اور اگر وہ مر چکا ہو تو اسے اس کے وارث کو دینا واجب ہوگا اور اگر وہ مال ایسے مالک کا ہو جسے وہ نہیں جانتا اور اس کے جاننے سے مایوس ہو جائے تو مناسب یہ ہے کہ اسے مسلمانوں کی عام مصلحتوں میں صرف کر دے، جیسے پل، مسافر خانے، مساجد مکہ کے راستوں کی درستگی اور اس جیسے کام جس میں مسلمان شریک ہوں، ورنہ اسے ایک یا چند فقراء پر صدقہ کر دے، اور مناسب یہ ہے کہ قاضی اگر قابل اعتماد ہو تو وہ اس کو انجام دے، اور اگر وہ قابل اعتماد نہ ہو تو اس کے سپرد کرنا جائز نہیں ہوگا، اگر اسے اس کے حوالہ کر دے تو حوالہ کرنے والا ضامن ہوگا، بلکہ مناسب یہ ہے کہ اہل شہر میں سے کسی ایسے شخص کو حکم بنا دے جو دیندار عالم ہو، اس لئے کہ حکم بنانا اکیلے کرنے سے بہتر ہے، پھر اگر اس سے عاجز ہو تو اسے خود ہی انجام دے، اس لئے کہ

---

(۱) الزواجر عن اقتراف الکبائر ۱/ ۱۸۸ طبع المطبعۃ الأزہریہ، تنبیہ الغافلین ۲/ ۵۰۱۔

حدیث: "لا يكسب عبد مالا من حرام......" کی روایت احمد (۱/ ۳۸۷) نے کی ہے، اور اسے ہیثمی نے المجمع (۱/ ۵۳) میں نقل کیا ہے، اور کہا ہے: امام احمد نے اس کی روایت کی ہے اور اس کی اسناد میں بعض مستور الحال راوی ہیں، اور ان میں سے اکثر ثقہ ہیں۔

(۲) الزواجر ۱/ ۱۸۸۔

حدیث: "لا يربو لحم نبت......" کی روایت ترمذی (۲/ ۵۱۳) نے حضرت کعب بن عجرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۳) مختصر منہاج القاصدین ص ۸۷، ۸۸، نیز دیکھئے: إحیاء علوم الدین ۲/ ۹۵ طبع الحلبی۔

(۱) تفسیر القرطبی ۲/ ۳۱۷، نیز دیکھئے: الزواجر ۱/ ۱۸۷، ۱۸۸۔

(۲) منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۲/ ۲۲۱، الطحطاوی علی الدر ۱/ ۳۹۰، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۴۷، کشاف القناع ۴/ ۱۱۵۔

مقصود اس جہت میں صرف کرنا ہے، اور اگر وہ اسے فقیر کو دے گا تو وہ فقیر کے لئے حرام نہیں ہوگا بلکہ اس کے لئے حلال اور پاک ہوگا، اور اگر وہ خود فقیر ہو تو اس کے لئے جائز ہوگا کہ وہ اپنی ذات اور اپنے اہل وعیال پر خرچ کردے، اس لئے کہ جب اس کے گھر والے فقیر ہوں تو ان میں وصف موجود ہے، بلکہ وہ ان لوگوں میں زیادہ حقدار ہیں جن پر صدقہ کیا جائے، اور اس کے لئے جائز ہے کہ اس میں سے اپنی ضرورت کے بقدر لے لے، اس لئے کہ وہ بھی فقیر ہے۔

نووی نے امام غزالی کے مذکورہ قول کو نقل کرنے کے بعد کہا ہے: اس مسئلہ میں غزالی نے جو بات کہی ہے اسے دیگر اصحاب نے ذکر کیا ہے، اور یہ اسی طرح سے ہے جیسا کہ ان حضرات نے کہا ہے، اور اسے غزالی نے ائمہ سلف میں سے حضرت ابوسفیانؓ وغیرہ اور اہل تقوی میں سے امام احمد بن حنبل اور حارث محاسبی وغیرہ سے بھی نقل کیا ہے، اس لئے کہ اس مال کو ضائع کرنا اور اسے سمندر میں پھینک دینا جائز نہیں ہے، تو صرف یہ صورت باقی رہ جاتی ہے کہ اسے مصالح مسلمین میں صرف کردیا جائے[1]۔

جو شخص کسی مال کا وارث ہو اور اسے یہ علم نہ ہو کہ اس کے مورث نے اسے کہاں سے حاصل کیا ہے، کیا حلال طریقہ سے یا حرام ذریعہ سے، اور کوئی علامت نہ ہو تو یہ بالاتفاق حلال ہوگا[2]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر آدمی مرجائے اور اس کی کمائی ناپاک ہو جیسے وہ انگور کا شیرہ فروخت کرنے یا ظلم یا رشوت لینے کے ذریعہ ہو تو اس کے ورثہ کے لئے بہتر یہ ہے کہ اسے اس کے مالکان کو واپس کردیں، اور اگر اس کے مالکان کا پتہ نہ چلے تو اسے صدقہ کردیں، اس لئے کہ ناپاک کمائی اس کے مالک کو لوٹانا ممکن نہ ہو تو اس کا مصرف صدقہ کرنا ہے[1]۔

بزازیہ میں ہے: اگر بعینہ مال حرام کا علم ہو تو وارث کے لئے اسے لینا حلال نہیں ہوگا، اور اگر بعینہ اس کا علم نہ ہو تو قضاءً لے سکتا ہے لیکن دیانۃً مالکان کی طرف سے نیت کرتے ہوئے صدقہ کردے گا[2]۔

شافعیہ کا مذہب ہے: جو شخص کسی مال کا وارث بنے اور اسے علم ہو کہ اس میں حرام ہے، اور اس کی مقدار میں اسے شک ہو تو وہ اجتہاد کے ذریعہ حرام مقدار کو نکال دے گا[3]۔

محاسبہ کرنے والا حاکم لوگوں کو حرام کمائی سے منع کرے گا، ماوردی نے کہا ہے کہ کہانت اور کھیل کود کے ذریعہ کمانے سے منع کرے گا، اور اس پر لینے اور دینے والے کو سزا دے گا[4]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حسبۃ'' (فقرہ ۳۴)۔

(۱) المجموع ۹/ ۳۵۱ نیز دیکھئے: إحیاء علوم الدین ۲/ ۱۲۷، ۱۳۳۔
(۲) المجموع ۹/ ۳۵۱، نیز دیکھئے: إحیاء علوم الدین ۱/ ۱۲۹۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۴۷۔
(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۴/ ۱۹۳۔
(۳) المجموع ۹/ ۳۵۱۔
(۴) الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۵۸۔

کسر

تعریف:

۱- لغت میں کسر کا ایک معنی: اہل عرب کا قول: "كسر الشيء" ہے، جبکہ کسی چیز کو توڑ دے اور اس کے اجزاء کو علاحدہ علاحدہ کردے، اور حساب میں کسر ایک عدد کے اجزاء میں سے غیر مکمل جزء ہے جیسے آدھا اور پانچواں حصہ[(۱)]۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، جرجانی نے کہا ہے: کسر سخت چیز کو کسی طاقتور آلہ کے ذریعہ علاحدہ کرنا ہے، اس طور پر کہ وہ آلہ اس چیز میں داخل نہ ہو[(۲)]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قطع:

۱-"قطع"، جسم کے بعض اجزاء کو بعض سے علاحدہ کرنا ہے[(۳)]، اور اصطلاح میں ایک شئی کو دوسری شئی میں داخل کرکے علاحدہ کرنا ہے[(۴)]، لہذا کسر عام ہے، اور قطع خاص ہے۔

(۱) المعجم الوسیط۔
(۲) التعریفات۔
(۳) لسان العرب۔
(۴) التعریفات۔

ب- جرح:

۳-"جرح"، جرحہ جرحا سے ماخوذ ہے، یعنی ہتھیار کے ذریعہ اسے زخمی کردیا[(۱)]۔

یہ کسر سے خاص ہے۔

ج- شجہ:

۴- شجہ: خاص طور پر چہرہ اور سر کا زخم ہے[(۲)]، اور ان دونوں کے علاوہ جسم کے کسی حصہ میں نہیں ہوتا۔

یہ کسر سے خاص ہے۔

کسر سے متعلق احکام:

ہڈی کو توڑنے کا حکم:

۵- اس شخص کی ہڈی کو ظلم اور زیادتی کے طور پر توڑنا ممنوع ہے جس کا خون اسلام یا عقد ذمہ یا معاہدہ کی وجہ سے محفوظ ہو، جیسے اپنی ذات یا اپنے مال پر ظلم کرنا بالاجماع حرام ہے۔

انسان کی ہڈی کو توڑنے میں کیا چیز واجب ہوگی:

۶- فقہاء کا مذہب ہے کہ دانت کو عمداً توڑنے میں قصاص واجب ہوگا جبکہ اس میں قصاص کی شرائط پائی جائیں، اور توڑی ہوئی مقدار پر زیادتی کرنے یا دانت کو اکھاڑنے یا اس کے مابقیہ کے سیاہ یا اس کے سرخ ہونے کا خطرہ نہ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ"[(۳)] (اور ہم نے ان پر

(۱) لسان العرب۔
(۲) لسان العرب۔
(۳) سورۂ مائدہ ر ۴۵۔

اس میں یہ فرض کر دیا تھا کہ جان کا بدلہ جان ہے اور آنکھ کا آنکھ اور ناک کا ناک اور کان کا کان اور دانت کا دانت)۔ اگر زیادتی کا خطرہ ہو تو قصاص نہیں ہوگا بلکہ اس میں تاوان واجب ہوگا۔ اس لئے کہ زیادتی کا اندیشہ قصاص سے مانع ہے۔

دیکھئے: اصطلاح ''ارش'' (فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

اس کے علاوہ ہڈیوں میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ہڈیوں کے توڑنے میں قصاص نہیں ہے، اس لئے کہ ہڈیوں میں مماثلت (برابری) کا یقین نہیں ہے [1]،

دیکھئے: ''قصاص''۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اس میں جسم کے تمام زخموں کی طرح قصاص جاری ہوگا، سوائے اس کے جس کا خطرہ زیادہ ہو، جیسے سینے اور پیٹھ کی ہڈی، گردن اور ران کی ہڈیاں، اور جس میں قصاص جاری کرنے میں خطرہ نہ ہو تو اس میں قصاص ہوگا، جیسے ہاتھ کے دونوں گٹے دونوں کلائی، دونوں بازو، اور دونوں پنڈلیاں وغیرہ [2]۔

ہڈی کو توڑنے کی دیت:

۷- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ ہڈی کو توڑنے میں شرعاً کوئی تاوان مقرر نہیں ہے، اور اس میں صرف عادل آدمی کا فیصلہ واجب ہوگا، اور اس سے مراد یہ ہے کہ قاضی یا حکم جو مناسب سمجھے بشرطیکہ حکم میں اس کی شرائط پائی جائیں [3]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۸۵، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۱۴، ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، المغنی ۷/ ۱۰، ۷۱۱۔

(۲) مواہب الجلیل ۶/ ۲۴۸۔

(۳) المغنی ۸/ ۵۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۴۴، روض الطالب ۴/ ۵۸، ابن عابدین ۵/ ۳۷۴۔

دیکھئے: اصطلاح ''حکومۃ عدل'' (فقرہ/ ۴)۔

انہوں نے اس میں سے دانت کا استثناء کیا ہے، کیونکہ اس میں تاوان مقرر ہے، اور یہ نص کے ذریعہ پانچ اونٹ ہے۔ دیکھئے: ''سن'' (فقرہ/ ۱۰)۔

نیز حنابلہ نے ہنسلی کی دونوں ہڈیوں، ہاتھ کے دونوں گٹوں اور پسلی کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، کیونکہ ان میں تاوان مقرر ہے، انہوں نے کہا ہے: دلیل کا تقاضا یہ ہے کہ تمام ہڈیوں میں عادل شخص کا فیصلہ واجب ہو، مگر ہم نے اس کی مخالفت ان آثار کی وجہ سے کی ہے جو ان ہڈیوں کے بارے میں منقول ہیں، اور ان ہڈیوں کے علاوہ دلیل کے تقاضا پر باقی رہے گا، لہذا دونوں گٹوں میں چار اونٹ، ایک پنڈلی کو توڑنے میں دو اونٹ، دونوں پنڈلیوں کو توڑنے میں چار اونٹ اور ران میں دو اونٹ واجب ہوں گے۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر ہڈی کے توڑنے میں قصاص واجب نہ ہو اور وہ شفایاب ہو جائے اور عضو اپنی حالت پر لوٹ آئے تو اس میں کچھ واجب نہیں ہوگا، اور اگر شفایاب ہو جائے اور اس میں ٹیڑھا پن باقی رہے تو اس میں عادل شخص کا فیصلہ واجب ہوگا [1]۔

دیکھئے: اصطلاح ''دیات'' (فقرہ/ ۶۳)، (فقرہ/ ۶۸)، ''حکومۃ عدل'' (فقرہ/ ۴)۔

کھیل کود کے آلات، صلیب اور شراب کے برتن کو توڑنا:

۸- کھیل کود کے آلات، صلیب اور شراب کے برتنوں کو توڑنے کی وجہ سے ضمان کے وجوب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ اگر کھیل کے ایسے آلہ کو توڑ دے جو کھیل کے علاوہ دوسرے کام کے لائق بھی ہو تو وہ اس کی اس قیمت کا ضامن ہوگا

(۱) مواہب الجلیل ۶/ ۲۴۸۔

جو کھیل کے علاوہ کام کے لائق ہو، اس لئے کہ یہ اموال ''متقومہ'' ہیں، اور کھیل کے علاوہ دیگر کاموں میں بھی ان سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، لہذا وہ ضمان کے منافی نہیں ہوگا، اور اگر وہ کھیل کے علاوہ کام کے لائق نہ ہوں تو وہ کسی چیز کا ضامن نہیں ہوگا[۱]۔

مالکیہ کے کلام سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ٹوٹنے کی حالت میں آلات لہو کی جو قیمت ہوگی اس کا ضامن ہوگا[۲]۔

شافعیہ نے کہا ہے: بت، صلیب، لہو ولعب کے آلات اور وہ برتن جن کو رکھنا حرام ہے، یہ سب قابل ضمان نہیں ہیں، لہذا ان کو توڑنے میں کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کی منفعت حرام ہے، اور حرام کے مقابل میں کوئی چیز نہیں ہوتی ہے، مزید یہ کہ اس پر قدرت رکھنے والے کے لئے اس کو توڑنا واجب ہے۔

ان کے نزدیک اصح قول یہ ہے: اسے بہت زیادہ نہیں توڑا جائے گا، اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ اس کی بعض مالیت کو باقی رکھتے ہوئے اس کی حرام ہیئت کو ختم کردیا جائے، بلکہ اسے علیحدہ کردیا جائے گا تاکہ وہ جوڑنے سے قبل کی حالت پر آجائے تاکہ اس کا نام اور اس کی حرام ہیئت ختم ہوجائے، لہذا تانت کو الگ کرنا چمڑے کے باقی رکھنے کے ساتھ بالاتفاق کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ علاحدہ ہوکر بھی اس سے متصل ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ تمام اجزاء کو علاحدہ کرنا واجب نہیں ہوگا بلکہ اتنی مقدار میں علیحدہ کیا جائے گا کہ وہ استعمال کے لائق رہ سکے۔

اور انہوں نے کہا ہے: اگر نکیر کرنے والا نکیر کرنے میں اس حد کی رعایت کرنے سے عاجز ہو، کیونکہ ان آلات کا مالک اپنی طاقت سے اس شخص کو روک دے جو اسے توڑنے کا ارادہ رکھتا ہے تو جس طرح بھی آسان ہوا سے ضائع کردے اگرچہ جلانے کا طریقہ ہی متعین ہو، ورنہ توڑ کر، لہذا اگر اسے جلادے حالانکہ یہ متعین نہ ہو تو جائز حد تک توڑی ہوئی حالت میں اس کی جو قیمت ہو اس کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے ٹکڑے مال ہیں اور قابل احترام ہیں، اس کے برخلاف اگر جائز حد کے ممکن ہونے کے باوجود اس سے تجاوز کرجائے تو جائز حد تک ٹوٹے ہوئے ہونے کی حالت میں اس کی قیمت اور اس حد میں جہاں اسے پہنچایا ہے اس کی قیمت کے درمیان جو فرق ہوگا صرف وہی اس پر لازم ہوگا۔ اور احکام میں آلات لہو کے مثل شراب کے برتن ہیں، اگر برتنوں کے منہ کے تنگ ہونے کی وجہ سے شراب کا بہانا دشوار ہو اور اس شخص کے آنے کا خطرہ ہو جو اس کے بہانے سے روک دے گا تو وہ برتن کو توڑ دے گا، اور اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، اور اسی طرح سے اگر اس کے بہانے میں غیر معمولی وقت لگ جائے جس میں اس کے مصالح معطل ہوجائیں تب وہ ان کے توڑنے میں مشغول ہوجائے گا، یہ حکم عوام کے حق میں ہے، لیکن حکام کے لئے زجر و تادیب کے طور پر اس کے برتنوں کو مطلقاً توڑنے کی اجازت ہے[۱]۔

حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد نے کہا ہے: اس کے توڑنے میں مطلقاً کچھ واجب نہیں ہوگا جیسے مردار، اس لئے کہ حدیث ہے: ''**إن الله و رسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير و الأصنام**''[۲] (بے شک اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی بیع کو حرام قرار دیا ہے)، اور مروی ہے: ''**أمرني ربي عزوجل بمحق المعازف والمزامير**''[۳]

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۳۴، ۱۳۵، بدائع الصنائع ۷/ ۱۶۷، ۱۶۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۶۔

(۱) روض الطالب ۲/ ۳۴۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۶۸، ۱۶۹۔

(۲) حدیث: ''إن الله ورسوله حرم......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ اور مسلم (۳/ ۱۲۰۷) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''أمرني ربي عزوجل بمحق المعازف والمزامير'' کی =

(مجھے میرے رب نے باجوں اور بانسریوں کو توڑنے کا حکم دیا ہے)، اور اسی طرح سے سونے اور چاندی کے برتن ہیں کہ اگر ان کو توڑ دے گا تو ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ اسے بنانا حرام ہے، اور شراب کے برتنوں کے ضمان میں امام احمد سے دو روایتیں ہیں، اول: اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا مال ہے جس سے انتفاع ممکن ہے، اور اس کی بیع حلال ہے، لہٰذا وہ اس کا ضامن ہوگا، جیسا کہ اگر اس میں شراب نہ ہوتی، اس لئے کہ اس میں شراب کا رکھنا اس کے ضمان کے ساقط ہونے کا تقاضا نہیں کرتا ہے جیسے وہ گھر جسے شراب کا مخزن بنا دیا جائے، دوم: ضامن نہیں ہوگا[1] اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے: **أمرني رسول الله ﷺ أن آتيه بمدية – وهى الشفرة – فأتيته بها فأرسل بها فأرهقت ثم أعطانيها، وقال: "اغد علیّ بها" ففعلت، فخرج بأصحابه إلى أسواق المدينة، وفيها زقاق خمر قد جلبت من الشام ، فأخذ المدية منى ، فشق ماكان من تلك الزقاق بحضرته و أعطانيها، و أمر أصحابه الذين كانوا معه أن يمضوا معى و أن يعاونونى، و أمرنى أن آتى الأسواق كلها فلا أجد فيها زق خمر إلا شققته ففعلت فلم أترک فى أسواقها زقا إلا شققته"**[2] (مجھے رسول اللہ ﷺ نے اپنے پاس بڑی چھری لانے کا حکم دیا، تو میں اسے آپ کے پاس لے کر آیا پھر آپ نے مجھے اس کے ساتھ بھیجا، تو میں نے اسے تیز کیا، اس کے بعد آپ ﷺ نے اسے مجھے عطا فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ اسے لے کر میرے پاس کل آنا تو میں نے ایسا ہی کیا، پھر آپ ﷺ اپنے اصحاب کے ساتھ مدینہ کے بازاروں میں نکلے، اور اس میں شراب کے مشکیزے تھے جو ملک شام سے لائے گئے تھے، تو آپ ﷺ نے مجھ سے چھری لی اور اپنی موجودگی میں ان مشکیزوں میں جو کچھ تھا اسے چاک کر دیا اور اسے مجھے دے دیا، اور اپنے اصحاب کو جو ان کے ساتھ تھے حکم دیا کہ وہ میرے ساتھ جائیں اور میری مدد کریں، اور مجھے حکم دیا کہ میں تمام بازاروں میں جاؤں اور اس میں شراب کا جو بھی مشکیزہ پاؤں اسے چاک کر ڈالوں، تو میں نے ایسا ہی کیا، اور میں نے بازاروں میں کوئی مشکیزہ چاک کئے بغیر نہیں چھوڑا)۔

ترکہ سے ورثہ کے حصوں میں کسر:

۹- مستحقین ترکہ کے مابین اصل مسئلہ سے ملنے والے بعض وارثین کے سہام کسر کے بغیر قابل تقسیم نہ ہوں تو سہام کو بغیر کسر کے ورثہ پر قابل تقسیم بنا کر کسر کی اصلاح کی جائے گی، اور مسئلہ کی تصحیح اس طرح ہوگی کہ اصل مسئلہ اگر عول والا ہو تو کم سے کم عدد میں ضرب دے دیا جائے گا کہ اس کے ساتھ بلا کسر ہر وارث کے لئے سہام میں سے اپنے حصہ کے بقدر لینا ممکن ہو جائے، اور تصحیح کے بعد حاصل ضرب ہی اصل مسئلہ ہوگا اور یہ ان قواعد کے مطابق مکمل ہوگا جو اصطلاح "ارث" (فقرہ/ ۷۲) میں مذکور ہیں۔

= روایت احمد (۲۶۸/۵) نے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۶۹/۵) میں کہا ہے: اس میں علی بن یزید ہیں جو ضعیف ہیں۔

(۱) المغنی ۳۰۱/۵، ۳۰۲۔

(۲) حدیث: عبد اللہ بن عمر: "أمرني رسول الله ﷺ أن آتيه بمدية......" کی روایت احمد (۱۳۲/۲، ۱۳۳) نے کی ہے، ہیثمی نے المجمع (۵۴/۵) میں کہا کہ اسے امام احمد نے دو سندوں سے روایت کیا ہے ان میں سے ایک میں ابوبکر بن ابو مریم ہیں اور ان کی عقل میں خلل واقع ہو گیا تھا اور دوسری میں ابو طعمہ ہیں جن کو محمد بن عبد اللہ ابن عمار الموصلی نے ثقہ قرار دیا ہے اور مکحول نے اسے ضعیف قرار دیا ہے، اور اس کے بقیہ رواۃ ثقہ ہیں۔

کسوف

دیکھئے: ''صلاۃ الکسوف''۔

کسوۃ

تعریف:

۱- کسوۃ (کاف کے ضمہ اور اس کے کسرہ کے ساتھ) لغت میں: وہ کپڑا ہے جس سے پردہ حاصل کیا جاتا ہے، اور زینت اختیار کی جاتی ہے، جمع ''کسی'' ہے، ''مدی'' کے مثل، اور ''کساء'' کا معنی لباس ہے، اور اس کی جمع ''أکسیۃ'' ہے، کہا جاتا ہے: ''کسوتہ ثوبا'' جب تم اسے کپڑا پہناؤ اور ''کاسی'' (کپڑا پہننے والا) عاری (ننگا) کے خلاف ہے، اور اس کی جمع کساۃ ہے، اور اسی معنی میں اہل عرب کا یہ قول ہے: أم قوماً عراۃ و کساۃ (اس نے ننگے لوگوں اور کپڑے پہننے والوں کی امامت کی)۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۱]۔

شرعی حکم:

کسوۃ کا شرعی حکم اس کے حالات کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، اور اس میں سے چند درج ذیل ہیں:

اول: عورت کا کسوہ (پوشاک) اس کے شوہر پر واجب ہونا:

۲- فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ بیوی کے لئے اس کے شوہر پر

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، غریب القرآن والمغرب، المعجم الوسیط۔

پوشاک واجب ہوگی جبکہ وہ اپنےنفس پرواجب طریقہ سے اسے قابو دے دے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ"[1] (اور جس کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہےان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے)۔

نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "وحقهن عليكم أن تحسنوا إليهن في كسوتهن وطعامهن"[2] (ان کا تمہارے اوپر یہ حق ہے کہ ان کو اچھا کپڑا دو اور اچھا کھانا دو)، اور آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے کہ "ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف"[3] (اور ان کے لئے تمہارے ذمہ دستور کے مطابق ان کا کھانا اور ان کا کپڑا ہے)۔

اس لئے کہ پوشاک ہمیشہ ضروری ہے، لہذا شوہر پرنفقہ کی طرح پوشاک بھی لازم ہوگی جیسے نفقہ، اسی طرح فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ عورت کے لئے کفایت کرنے والی پوشاک واجب ہوگی اور یہ کافی ہونا عورت کے لمبی ہونے، پستہ قد ہونے، موٹی اور دبلی ہونے کے اعتبار سے نیز ان شہروں کے اعتبار سے جن میں وہ رہتی ہے گرمی اور سردی میں الگ الگ ہوگا۔

۳- لیکن بعض تفصیلات میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ پوشاک میں اس کے مالدار اور تنگدست ہونے کے سلسلے میں شوہر کی حالت کا اعتبار ہوگا عورت کی حالت کا نہیں، یہ ظاہر الروایہ کے مطابق ہے، اور فتوی اس پر ہے کہ نفقہ عام طور پر زوجین کی حالت کے اعتبار سے واجب ہوگا، لہذا ظاہر الروایہ کے مطابق اگر شوہر تنگدست ہوتو گرمی اور سردی کی پوشاکوں میں سے جو پوشاک اس کے لئے کافی ہو اس میں ادنیٰ درجہ کی پوشاک پہنائے گا، اور اگر وہ متوسط حالت میں ہوتو اس کو اس سے بہتر پوشاک دستور کے مطابق پہنائے گا، اور اگر وہ مالدار ہوتو وہ اسے اس سے زیادہ بہتر کپڑا دستور کے مطابق پہنائے گا۔

کاسانی نے کہا ہے: پوشاک دستور کے مطابق ہوگی، اس لئے کہ میاں بیوی سے ضرر کو دور کرنا واجب ہے، اور یہ کفایت میں متوسط درجہ کو واجب کرنے میں ہے، اور یہ معروف کی تفسیر ہے، لہذا اس کے لئے گرمی کی پوشاک میں قمیص، دوپٹہ، چادر اور پائجامہ کافی ہوگا، جو کھردرا ہونے، نرم ہونے اور متوسط ہونے میں شوہر کی حالت کے مطابق ہو۔

اگر شوہر فقیر ہوتو کھردرا کپڑا واجب ہوگا، اگر مالدار ہوتو نرم کپڑا اور اگر متوسط قسم کے لوگوں میں سے ہوتو اوسط درجہ کا کپڑا واجب ہوگا، اور یہ سب روئی اور کتان کا تیار کردہ ہوگا، شہروں کی عادت کے مطابق ہوگا سوائے دوپٹہ کے، کیونکہ مالدار پر ریشم کا دوپٹہ واجب ہوگا، اور اسی طرح سے اس کے لئے اس کے پاؤں کا موزہ، ازار، چسٹر اور سونے کے لئے بستر اور اس کے علاوہ وہ جبہ جس میں روئی وغیرہ بھری ہوئی ہو، چادر کی پوستین، لحاف اور بستر دیا جائے گا، اور وہ چیز جس سے گرمی اور ٹھنڈک کی تکلیف کو دور کیا جا سکے، لہذا سردی میں سخت سردی کو دور کرنے کے لئے جبہ، خف اور موزہ واجب ہوگا، اور یہ مقامات، موسم، شہر اور عرف کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک بیوی کے لئے ہر چھ ماہ میں ایک مرتبہ پوشاک واجب ہوگی، اس لئے کہ گرمی اور سردی کے اعتبار سے نئی ضرورت پیش آتی ہے، اور اسے مدت کے شروع میں پوشاک حوالہ کرنا واجب

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

(۲) حدیث: "و حقهن عليكم أن تحسنوا إليهن ......" کی روایت ترمذی (۴۵۸/۳) نے حضرت عمرو بن الاحوصؓ سے کی ہے اور کہا حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "ولهن عليكم رزقهن و كسوتهن بالمعروف" کی روایت مسلم (۸۹۰/۲) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

ہوگا، کیونکہ وہ اس کی فوری طور پر مستحق ہوتی ہے نہ کہ مدت کے مکمل ہونے کے بعد، البتہ جب تک کہ اس کے پاس موجود پوشاک پھٹ نہ جائے اس پر نئی پوشاک بنوانا واجب نہیں ہوگا، لہذا جب یہ مدت گذر جائے اور اس کے پاس جو پوشاک باقی ہو وہ صحیح حالت میں ہو تو اس پر دوسری پوشاک واجب نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ پوشاک اس کے حق میں ضرورت کے اعتبار سے ہے، اسی لئے اگر پرانی پوشاک مناسب طریقہ پر استعمال کرنے سے مذکورہ مدت سے قبل پھٹ جائے تو اس پر نئی پوشاک بنوانا واجب ہوگا، اس لئے کہ اندازہ کرنے میں غلطی ظاہر ہوگئی، کیونکہ اس نے ایسا وقت مقرر کیا جس میں پوشاک باقی نہیں رہی۔

لیکن اگر وہ استعمال میں غیر مناسب طریقہ پر اسراف کرے یا اس سے چوری ہوجائے یا مدت کے گذرنے سے قبل اس کے پاس ہلاک ہوجائے تو اس کے لئے اس پر دوسری پوشاک واجب نہ ہوگی [1]۔

مالکیہ کا مذہب وہی ہے جو ظاہر روایت میں حنفیہ کا مذہب ہے، چنانچہ ان حضرات نے کہا ہے کہ پوشاک سال میں دو مرتبہ دی جائے گی، موسم سرما میں اس کے مناسب جیسے سربند، اون کا بچھونا اور لحاف وغیرہ اور گرمی میں اس کے مناسب پوشاک دی جائے گی، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ عادتاً گرمی اور سردی کے لباس میں سے ہر ایک دوسرے کے مناسب نہ ہو ورنہ ایک لباس کافی ہوگا جبکہ وہ بوسیدہ نہ ہو، ان حضرات نے کہا ہے کہ اسی کے مثل گرمی اور سردی میں سرپوش اور فرش ہے [2]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ بیوی کا لباس اس کے بقدر کفایت ہوگا، اس لئے کہ یہ شریعت کی طرف سے مقرر نہیں ہے اور

(۱) البدائع ۴/ ۲۴، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۴۵، ۶۴۹، ۶۵۲، ۶۵۴۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۳، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۵۱۳، مواہب الجلیل ۴/ ۱۸۷۔

اختلاف کی صورت میں اس بارے میں حاکم کے اجتہاد کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور وہ اس کے لئے بقدر کفایت مقرر کرے گا۔

شافعیہ نے کہا کہ بیوی کے لئے اس کے شوہر پر ہر چھ مہینے میں ایک کرتہ (اور یہ سلا ہوا کپڑا ہے جو پورے بدن کو چھپادے) واجب ہے، اور اس کی سلائی شوہر کے ذمہ ہوگی، اور ایک پائجامہ واجب ہوگا، (اور یہ وہ سلا ہوا کپڑا ہے جو بدن کے نیچے کے حصہ کو چھپاتا ہے اور شرمگاہ کی حفاظت کرتا ہے)، اور کبھی ازار یا ''فوطہ'' پائجامہ کے قائم مقام ہوتا ہے بشرطیکہ عورت ان دونوں کے پہننے کی عادی ہو، اور دوپٹہ (اور یہ وہ کپڑا ہے جس سے سر چھپایا جاتا ہے)، اور موزہ (اور یہ چمڑے وغیرہ سے بنایا جانے والا پاؤں کا جوتا ہے)، اور اس کے لئے کھڑاون واجب ہوگا بشرطیکہ عرف اس کا تقاضہ کرے۔

الماوردی نے کہا ہے کہ اگر دیہاتوں کی عورتوں کی عادت یہ ہو کہ وہ گھروں کے اندر اپنے پاؤں میں کچھ بھی نہ پہنتی ہوں تو ان کے پاؤں کے لئے کچھ بھی واجب نہیں ہوگا۔

ٹھنڈک کے موسم میں ٹھنڈے شہروں میں جبہ کا اضافہ کیا جائے گا جس میں روئی بھری ہوئی ہو، اور اگر ٹھنڈک زیادہ سخت ہو تو ٹھنڈک کو دور کرنے کے لئے دو یا اس سے زائد دیئے جائیں گے، اور کبھی سربند جبہ کے قائم مقام ہوتا ہے جبکہ اہل شہر کی اسے پہننے کی عادت ہو، اور اس کے لئے مذکورہ چیزوں کے توابع واجب ہوں گے جیسے سر کے لئے سربند اور لباس کے لئے ازار بند، اور قمیص اور جبہ وغیرہ کے لئے بٹن، اور ان حضرات نے کہا ہے کہ شوہر کے مالدار ہونے اور اس کے تنگدست ہونے کے اعتبار سے پوشاک کی تعداد الگ الگ نہیں ہوگی، لیکن یہ دونوں عمدہ اور خراب ہونے میں موثر ہوں گے [1]۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۴۲۹، ۴۳۰، روضۃ الطالبین ۹/ ۴۷، ۴۸۔

حنابلہ نے کہا ہے: واجب پوشاک میں سب سے کم درجہ ایک قمیص، ایک پائجامہ، ایک دوپٹہ، جوتا اور سردی کے موسم کے لئے جبہ ہے اور ان کپڑوں کی تعداد میں اضافہ کیا جائے گا جن کے پہننے کا رواج ہو اور جو ضروری ہوں نہ کہ ان کپڑوں کی تعداد میں جو آرائش اور زینت کے لئے ہوں۔

لہذا مثلاً مالدار عورت جو مالدار شوہر کی زوجیت میں ہو اس کے لئے شہر کے عمدہ کپڑے مقرر کئے جائیں گے، جو کپڑے اونی، اور ریشم کے بنے ہوئے ہوں، اور تنگدست عورت جو تنگدست شوہر کی زوجیت میں ہو اس کے لئے روئی اور سوت سے تیار کردہ گاڑھا کپڑا مقرر کیا جائے گا، اور متوسط عورت کے لئے جو متوسط شوہر کی زوجیت میں ہو متوسط کپڑے مقرر کئے جائیں گے، اور اسی طرح سے اسے وہ کپڑے پہنائے جائیں گے جسے عادتاً پہنا جاتا ہے۔

پھر حنابلہ نے کہا ہے: شوہر پر واجب ہے کہ وہ اپنی بیوی کو ہر سال ایک مرتبہ پوشاک دے، اس لئے کہ یہی عرف ہے اور اسے سال کے آغاز میں دیا جائے گا، اس لئے کہ یہی وجوب کا اول وقت ہے، اور اگر پوشاک اس مدت میں بوسیدہ ہوجائے جس مدت میں ایسی پوشاک بوسیدہ ہوجاتی ہے تو دوسری پوشاک دینا اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کی ضرورت کا وقت ہے، اور اگر اس کے زیادہ باہر آنے جانے یا کثرت استعمال کی وجہ سے اس سے قبل بوسیدہ ہوجائے تو اس کو تبدیل کرنا اس پر لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ عرف میں کپڑے کی ضرورت کا وقت نہیں ہے۔

اگر اتنی مدت گذر جائے جس میں اس جیسے کپڑے مناسب طریقہ پر استعمال کی وجہ سے بوسیدہ ہوجاتے ہیں لیکن وہ بوسیدہ نہ ہوں تو کیا اس پر اس کا بدلنا لازم ہوگا؟ اس میں دو قول ہیں۔

اول: اس کا بدلنا لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ کپڑے کی محتاج نہیں ہے۔

دوم: اس پر بدلنا لازم ہوگا، اس لئے کہ زمانہ گذرنے کا اعتبار ہے نہ کہ حاجت کی حقیقت کا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ اس سے قبل بوسیدہ ہوجائے تو اس کے ذمہ اس کا بدلنا لازم نہیں ہوتا ہے۔

اگر عورت کو بطور ہدیہ کپڑا دیا جائے تو شوہر پر واجب کپڑا ساقط نہیں ہوگا[1]۔

۴- اگر اسے کپڑا دے دے، پھر کپڑوں کے بوسیدہ ہونے سے پہلے اسے طلاق دے دے یا وہ مرجائے یا خود عورت مرجائے تو کیا اسے اس کو واپس لینے کا حق ہوگا اس سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کے نزدیک اصح اور حنابلہ کے نزدیک ایک قول ہے کہ اسے یا اس کے ورثہ کو واپس لینے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے وہ چیز ادا کی جو اس کے ذمہ تھی، اور اسے اپنے اوپر پوشاک کے واجب ہونے کے بعد پوشاک دیا ہے، لہذا اس کو اسے واپس لینے کا حق نہ ہوگا جیسا کہ اگر اسے نفقہ اس کے واجب ہونے کے بعد دے، پھر اسے اس کے کھانے سے قبل طلاق دے دے، البتہ مالکیہ نے اسے کپڑے دینے کے بعد دو ماہ سے زائد گزرنے کی شرط لگائی ہے، لہذا اگر دو ماہ یا اس سے کم مدت میں ان میں سے کوئی مرجائے یا اسے طلاق دے دے تو اس کو اس سے کپڑے واپس لینے کا حق ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک اصح کے مقابلہ میں اور حنابلہ کے نزدیک دوسرا قول یہ ہے کہ اسے اس سے کپڑے واپس لینے کا حق ہوگا، اس لئے کہ یہ پوشاک اس مدت کے لئے ہے جو ابھی نہیں آئی ہے جیسے مستقبل کا نفقہ، لہذا اگر اسے اس مدت کے گذرنے سے قبل طلاق دے دے تو اسے اس کے لوٹا لینے کا اختیار ہوگا جیسا کہ اگر اسے مستقبل کا نفقہ دے

(۱) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۶۸، ۵۷۲۔

دے پھر اسے مدت پوری ہونے سے قبل طلاق دے دے، لہٰذا اگر اسے ایک سال کا کپڑا دے دے اور پہلی ششماہی کے دوران عورت مرجائے، یا طلاق دے دے تو اسے دوسری ششماہی کا کپڑا واپس لینے کا حق ہوگا جیسے پیشگی ادا کی جانے والی زکاۃ۔

اگر عورت پوشاک پر قبضہ نہ کرے یہاں تک کہ وہ موسم کے درمیان مرجائے یا اسے اس میں طلاق دے دی جائے تو وہ پورے موسم کے کپڑے کی مستحق ہوگی جیسے ایک دن کا نفقہ، اس لئے کہ وہ شروع موسم سے کپڑے کی مستحق ہوتی ہے۔

اگر کچھ مدت تک اسے کپڑا نہ دے تو وہ اس کے ذمہ دین ہوجائے گا اور اس کی قضا واجب ہوگی اگر چہ وہ فقیر ہو، خواہ قاضی نے اس کا فیصلہ کیا ہو یا نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک ایک قول میں اس کے ذمہ دین نہیں ہوگا، اس لئے کہ کپڑا محض عورت کو فائدہ پہنچانے کے لئے ہے اور اسے مالک بنانا نہیں ہے، جیسے مکان اور خادم، ان کے درمیان علت جامعہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں عین کو باقی رکھتے ہوئے فائدہ اٹھایا جاتا ہے برخلاف کھانے کے، اور یہ حنفیہ کا مذہب ہے، البتہ اگر وہ قاضی کے حکم سے اپنے شوہر کے نام پر قرضہ لے، تو وہ اس کے ذمہ دین ہوجائے گا۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر اپنی تنگدستی کے سبب اسے کپڑا نہ دے سکے تو وہ اس پر دین نہیں ہوگا اگر چہ وہ اس کے بعد مالدار ہوجائے۔

اگر وہ مالدار ہو اور مدت گذر جائے اور اسے پوشاک دے تو وہ اس کے ذمہ میں واجب ہوگا یعنی وہ اس پر دین ہوگا۔ چاہے اسے حاکم نے مقرر کیا ہو یا نہیں [1]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۶۰، ۶۵۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۰۴، مغنی المحتاج ۳/ ۴۳۴، ۴۳۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۵۵، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۷۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

۵- اگر شوہر بیوی کو کپڑا دینے سے تنگدست ہوجائے تو اس میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا اظہر قول یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کے کپڑے کی ادائیگی سے تنگدست ہوجائے اور وہ صبر نہ کر سکے تو اس کو فسخ کا حق ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ" [1] (اس کے بعد یا تو رکھ لینا ہے قاعدے کے مطابق یا پھر خوش عنوانی کے ساتھ چھوڑ دینا ہے)۔

لہذا اگر وہ اول یعنی امساک بالمعروف سے عاجز ہوجائے تو دوسرا (یعنی تسریح بالاحسان) متعین ہوگا، اور اس لئے کہ پوشاک اس کے لئے ضروری ہے اور اس سے صبر کرنا ممکن نہیں ہے، اور اس کے بغیر جسم قائم نہیں رہ سکتا۔

شربینی نے کہا ہے: شیخین نے پوشاک کے بعض حصہ سے تنگدست ہونے کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے، اور فارقی نے اسے مطلق رکھا ہے کہ اسے فسخ اور آزادی حاصل کرنے کا حق ہوگا، جیسا کہ اذرعی نے کہا ہے جس کا فتوی ابن الصلاح نے دیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ جس چیز سے وہ عاجز ہے اگر وہ اس کے لئے ضروری ہو جیسے کرتا، دوپٹہ اور جاڑے کا جبہ تو اسے خیار حاصل ہوگا، اور اگر ضروری نہ ہو جیسے پائجامہ، جوتا، بعض بستر اور چھوٹا تکیہ تو اسے خیار حاصل نہیں ہوگا [2]۔

جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر پوشاک سے عاجز ہونا ثابت ہوجائے تو ان دونوں کے مابین حاکم کے فیصلہ کے بغیر تفریق نہیں کی جائے گی، اور حاکم کے لئے ان دونوں کے درمیان عورت کے مطالبہ کے بغیر تفریق کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کا حق ہے، لہذا

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۳۔

اسے حق ہوگا کہ صبر کرلے اوراس کے ساتھ رہنے پر راضی ہوجائے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر شوہر کپڑا دینے سے عاجز ہوجائے توان دونوں کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی، بلکہ حاکم اس کے لئے کپڑے مقرر کرے گا پھر اسے قرض لینے کا حکم دے گا تاکہ وہ اس کے ذمہ دین ہوجائے [1]۔

دوم: رشتہ دار کے لئے واجب پوشاک:

۶-فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اس رشتہ دار کے لئے پوشاک واجب ہوگی جس کا نفقہ واجب ہوگا، بشرطیکہ وہ مالدار ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَقَضٰی رَبُّکَ أَلَّا تَعْبُدُوْا إِلَّا إِیَّاهُ وَبِالْوَالِدَیْنِ إِحْسَانًا" [2] (اور تیرے پروردگار نے حکم دے رکھا ہے کہ بجز اسی (ایک رب) کے اور کسی کی پرستش نہ کرنا اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک رکھنا)۔

اس میں شک نہیں ہے کہ اس کا کپڑا احسان کے قبیل سے ہے جس کا حکم اس آیت میں دیا گیا ہے، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَعَلَی الْمَوْلُوْدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ کِسْوَتُهُنَّ" سے لے کر یہاں تک "وَعَلَی الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِکَ" [3] (اور جس کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہے، ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا) (اور اسی طرح (کا انتظام) وارث کے ذمہ بھی ہے)۔

اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ نے ہند رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے فرمایا: "خذی ما یکفیک، وولدک بالمعروف" [4] (اتنی مقدار میں شوہر کے مال میں سے لے لو جو تمہارے اور تمہارے بچے کے لئے دستور کے مطابق کافی ہو)۔

رشتہ دار کا کپڑا بقدر کفایت واجب ہے، اس لئے کہ یہ حاجت کی وجہ سے واجب ہوا ہے، لہذا اتنی مقدار میں دیا جائے گا جس سے اس کی عمر اس کی حالت اور شہر کے عرف کے مطابق ضرورت پوری ہوجائے۔

مالکیہ میں سے ابن جزی نے کہا ہے: کپڑے کی مقدار اور اس کا عمدہ ہونا خرچ کرنے والے کی حالت اور شہر والوں کے عرف کے مطابق ہوگا [1]۔

سوم: کفارہ یمین میں واجب پوشاک:

۷-فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ دس مسکینوں کو کپڑا پہنانا کفارۂ یمین کی ایک قسم ہے، اور قسم کھانے والے کو غلام آزاد کرنے، کھانا کھلانے اور کپڑا پہنانے کے مابین اختیار ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لاَ یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِیْ أَیْمَانِکُمْ وَلٰکِنْ یُؤَاخِذُکُمْ بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَیْمٰنَ فَکَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاکِیْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِیْکُمْ أَوْ کِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ" [2] (اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مؤاخذہ نہیں کرتا، لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو، ان پر تم سے مؤاخذہ کرتا ہے، سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا ہے جو تم اپنے گھر والوں کو دیا کرتے ہو یا انہیں کپڑا دینا یا غلام آزاد کرنا)۔

لیکن ان حضرات کا اس مقدار کے بارے میں اختلاف ہے جو

---

(۱) وہ تمام مراجع جو سابقہ صفحہ کالم (۱) حاشیہ (۱) میں مذکور ہیں۔

(۲) سورۂ اسراء / ۲۳۔

(۳) سورۂ بقرہ / ۲۳۳۔

(۴) حدیث: "خذی ما یکفیک وولدک بالمعروف" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۰۷) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ ص/ ۲۲۲، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۹۴۔

(۲) سورۂ مائدہ / ۸۹۔

کپڑے میں کافی ہوگی، مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ اتنی مقدار دی جائے گی جس سے نماز صحیح ہوجائے، لہذا اگر مرد ہوتو ایسا کپڑا دیا جائے گا جس میں نماز جائز ہوجائے، اور اگر عورت ہوتو قمیص اور دوپٹہ یعنی وہ کپڑا جس میں اس کی نماز صحیح ہوجائے [1]، اور امام محمد کے علاوہ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مسکین کا کپڑا اتنی مقدار میں دیا جائے گا جو متوسط قسم کے لوگوں کے لئے مناسب ہو اور اس میں قبضہ کرنے والے کی حالت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ کپڑے میں قبضہ کرنے والے کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا، اگر اس کے لائق ہوتو جائز ہوگا ورنہ نہیں۔

اور وہ کپڑا ایسا ہو کہ وہ اس سے تین ماہ سے زائد فائدہ اٹھا سکے، اس لئے کہ یہ نئے کپڑے کی نصف مدت سے زائد ہے، لہذا اس کا نیا ہونا شرط نہیں ہوگا۔

اور وہ ایسا کپڑا ہو جس سے بدن کا عام حصہ چھپ سکے جیسے چادر یا جبہ یا قمیص یا قباء نہ کہ پائجامہ، کیونکہ اس کے پہننے والے کو ننگا کہا جاتا ہے، اور نہ عمامہ اور نہ ٹوپی، مگر کھانا کھلانے کی قیمت کے اعتبار سے [2]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے: کفارہ کے سبب سے واجب پوشاک میں وہ کپڑا کافی ہوگا جسے پوشاک کہا جاتا ہو جو عام طور سے پہنا جاتا ہو، جیسے قمیص یا عمامہ یا تہبند یا چادر، یا سبز چوغا یا رومال یا جبہ یا قباء یا اون کا کرتا، نہ کہ خف، دستانے جوتا اور ٹوپی۔

اور جسے دیا جائے گا اس کے لائق ہونا شرط نہیں ہے، لہذا چھوٹا پائجامہ بڑے شخص کے لئے جائز ہوگا اگرچہ وہ اس کے لائق نہ ہو، اس لئے کہ اس پر پوشاک کا اطلاق ہوتا ہے، اور پرانا کپڑا جائز ہوگا جس کی صلاحیت ختم نہیں ہوئی ہو، اور اگر اس کی صلاحیت ختم ہوگئی ہوتو جائز نہیں ہوگا، اور کپڑوں میں سے نجس العین جائز نہیں ہوگا اور ناپاک کپڑا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس کو پاک کرنا ممکن ہے، اور اس پر لازم ہے کہ جسے وہ کپڑا دے رہا ہے اسے اس کے ناپاک ہونے کی اطلاع کردے تاکہ وہ اسے پاک کرلے [1]۔

(۱) القوانین الفقہیہ ر ص ۱۶۳، المغنی لابن قدامہ ۸/۷۴۲، ابن عابدین ۳/۶۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/۶۱۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/۳۲۷۔

کشف

تعریف:

۱- کشف لغت میں پردہ اٹھانے کو کہتے ہیں، اور ''کشف الشئ و کشف عنه کشفا'' اس سے چھپانے اور ڈھانپنے والی چیز کو اٹھالیا، اور کہا جاتا ہے: ''کشف الأمر وعنه'' یعنی اسے ظاہر کردیا، اور ''کشف الله غمه'' اللہ نے اس کے غم کو دور کردیا، اور اسی معنی میں قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ''رَبَّنَا اكْشِفْ عَنَّا الْعَذَابَ إِنَّا مُؤْمِنُونَ''[۱] (اے ہمارے پروردگار ہم سے اس عذاب کو دور کردیجئے ہم ضرور ایمان لے آئیں گے) اور ''کشف الثوب عن وجهه و نحوه'' اپنے چہرہ وغیرہ سے کپڑا ہٹایا اور ''اکتشفت المرأة'' عورت نے اپنے محاسن کو بہت زیادہ ظاہر کیا، اور کشف فلاں، اس کی پیشانی کھل گئی اور وہ جنگ میں شکست کھا گیا۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، وہ یہ ہے کہ کسی شی کو چھپانے اور ڈھانپنے والی چیز کو اس سے اٹھالیا جائے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-غطاء:

۲-غطاء (کسرہ کے ساتھ) لغت میں ڈھکن کو کہتے ہیں، اور وہ شی ہے جسے شی کے اوپر رکھا جاتا ہے جیسے ڈھکن وغیرہ، اور اسی معنی میں دسترخوان اور بستر کا غلاف ہے۔

استعارہ کے طور پر جہالت کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، اور اسی معنی میں قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ''فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَائَكَ''[۱] (سو ہم نے تجھ سے تیرا پردہ ہٹادیا)۔

کشف اور غطاء کے مابین تباین کی نسبت ہے[۲]۔

(۱) سورۂ دخان/ ۱۲۔

(۲) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، التعریفات للجرجانی، المفردات فی غریب القرآن۔

کشف سے متعلق احکام:

کشف سے متعلق حسب ذیل احکام ہیں:

اول: نماز میں ستر کو کھولنا:

۳-فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ صحت نماز کے لئے قابل ستر حصے کو چھپانا شرط ہے جیسے اس کے لئے طہارت شرط ہے، اور جو شخص اپنے قابل ستر اعضاء کو کھلا چھوڑ دے حالانکہ وہ اس کے چھپانے پر قادر ہو تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی یا منعقد نہیں ہوگی۔

تفصیل اصطلاح: ''صلاۃ'' (فقرہ/ ۱۲۰) میں ہے۔

دوم: حالت احرام میں سر اور چہرے کو کھولنا:

۴-حج یا عمرہ کے احرام باندھے ہوئے مرد پر واجب ہے کہ وہ اپنے سر کو کھولے رہے، حج اور عمرہ کا احرام باندھنے والی عورت پر اپنے چہرہ کو کھولنا واجب ہے، اور اسی طرح سے بعض فقہاء کے نزدیک مرد کا حکم ہے۔

تفصیل اصطلاح ''إحرام'' (فقرہ/ ۶۲، ۶۵) میں ہے۔

(۱) سورۂ ق/ ۲۲۔

(۲) سابقہ مراجع۔

سوم: نماز کے باہر عورۃ (قابل ستر حصہ) کو کھولنا:

۵-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بالغ عاقل پر حرام ہے کہ وہ دوسرے کے سامنے اپنے قابل ستر حصہ کو کھولے چاہے یہ قابل ستر حصہ عورۃ غلیظہ ہو یا عورۃ خفیفہ، اور عورۃ مغلظہ کو کھولنا عورۃ مخففہ کے کھولنے سے زیادہ سخت ہے، چاہے یہ کھولنا مرد کی طرف سے ہو یا عورت کی طرف سے، اس لئے کہ اس کے قابل ستر ہونے پر اتفاق ہے اور یہ کھولنے اور دیکھنے میں دوسرے سے زیادہ فحش ہے، اور اسی وجہ سے قبل (آگے کی شرمگاہ) اور دبر (پیچھے کی شرمگاہ) کو سوأتین کہا جاتا ہے (اور یہ دونوں بالاتفاق عورۃ مغلظہ کے قبیل سے ہیں) اس لئے کہ ان دونوں کا کھولنا اس کے ساتھی کو برا معلوم ہوتا ہے، اللہ تعالی کا فرمان ہے: "فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءٰتُهُمَا"[1] (پھر جب دونوں نے درخت (کا پھل) کھایا بے پردہ ہو گیا دونوں کے روبرو)۔

جیسا کہ ان حضرات کا اس پر اتفاق ہے کہ عورۃ مغلظہ کو دیکھنے کی حرمت عورۃ مخففہ کو دیکھنے کی حرمت سے زیادہ سخت ہے۔

۶-اس سے حسب ذیل صورتیں مستثنی ہیں:

الف-میاں بیوی کے درمیان: اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ میاں بیوی میں سے ہر ایک کے لئے اپنی عورۃ کو دوسرے کے سامنے کھولنا جائز ہے، اور تفصیل اصطلاح "عورۃ" (فقرہ/۱۱) میں ہے۔

ب-جب ضرورت یا حاجت عورۃ کو کھولنے کی مدعی ہو تو انسان کے لئے حاجت کی وجہ سے اپنی عورۃ کو کھولنا جائز ہوگا، جیسے علاج، فصد کھلوانا، پچھنا لگوانا اور ختنہ وغیرہ۔

اسی طرح اس کے لئے گواہ بننے اور گواہی دینے کے لئے اس کا کھولنا جائز ہے، اس شرط کے ساتھ کہ یہ سب بقدر حاجت ہو، لہذا

(۱) سورۂ اعراف/۲۲۔

ضرورت سے زیادہ اس کا کھولنا اس کے لئے جائز نہیں اسی طرح دیکھنے والے کے لئے ضرورت سے زیادہ دیکھنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ ضرورت کے بقدر ہی جائز ہوتا ہے[1]۔

دیکھئے: اصطلاح "عورۃ" (فقرہ/۱۷، ۱۸)۔

چہارم: تنہائی میں عورۃ (قابل ستر حصہ) کھولنا:

۷-خلوت میں کشف عورۃ کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، ان میں سے بعض نے کہا ہے: حاجت کے بغیر تنہائی میں کشف عورۃ جائز نہیں ہے، جیسے پاخانہ اور استنجاء وغیرہ کی حاجت۔ اس لئے کہ ستر کا حکم مطلق ہے اور یہ خلوت وجلوت دونوں کو شامل ہے، اور اس لئے کہ اللہ سبحانہ تعالی اس کا زیادہ حق دار ہے کہ اس سے حیا کی جائے، اور اللہ سبحانہ وتعالی اگر چہ چھپے ہوئے حصہ کو اسی طرح دیکھتے ہیں جیسا کہ کھلے ہوئے حصہ کو دیکھتے ہیں، لیکن وہ کھلے ہوئے کو اس حال میں دیکھتے ہیں کہ وہ شخص ادب کو چھوڑنے والا ہوتا ہے اور چھپائے ہوئے حصہ کو اس حال میں دیکھتے ہیں کہ وہ ادب کا لحاظ کرنے والا ہوتا ہے، اور قدرت ہونے کی صورت میں ادب کی رعایت کرنا واجب ہے، اور یہ جمہور فقہاء کی رائے ہے۔

بعض فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ بغیر حاجت کے بھی خلوت میں کشف عورۃ جائز ہے۔

صاحب الذخائر نے کہا ہے: معمولی غرض کے لئے بھی خلوت میں کشف عورۃ جائز ہے، اور حاجت کا پایا جانا شرط نہیں ہے، پھر کہا ہے کہ ٹھنڈک کے لئے اور گھر وغیرہ کی صفائی کے وقت کپڑے کو گندگیوں اور غبار سے بچانے کے لئے کشف عورۃ اغراض میں داخل

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۷۰، ۲۷۷، الفواکہ الدوانی ۱/۱۵۰، ۲۵۱، مغنی المحتاج ۱/۱۸۴، ۳/۱۲۸، ۱۳۴، المغنی لابن قدامہ ۱/۵۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات، ۶/۵۵۸۔

ہے۔

ابن عابدین نے کہا ہے: تنہا ننگے ہوکر غسل کرنے کے بارے میں قنیہ میں چند اقوال نقل کئے گئے ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے، ایک یہ ہے: انشاء اللہ وہ معذور قرار دیا جائے گا، اور ایک یہ ہے کہ مختصر مدت میں جائز ہے اور ایک قول یہ ہے کہ یہ چھوٹے غسل خانہ میں جائز ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے[۱]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۷۰، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۵۰، ۲۵۰، المجموع للنووی ۳/ ۱۶۵، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۵، ۳/ ۱۳۵، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۰۱، ۱۶۳، ۲۳۱، الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۳۸۔

کعب

تعریف:

۱- کعب لغت میں بانس کے دو پوروں کے درمیان کی گرہ ہے، اور "کعبا الرجل" وہ دونوں ہڈیاں ہیں جو قدم کے دونوں جانب ابھری ہوئی ہوتی ہیں، ازہری نے کہا ہے: "کعبین" وہ ابھری ہوئی ہڈیاں ہیں جو پنڈلی کے آخری حصہ میں قدم کے ساتھ قدم کے دائیں اور بائیں طرف ہوتی ہیں۔

ابن الاعرابی اور ایک جماعت نے کہا ہے: کعب وہ جوڑ ہے جو پنڈلی اور قدم کے درمیان ہوتا ہے، اور جمع "کعوب، أکعب اور کعاب" ہے، اور اصمعی نے لوگوں کے اس قول کا انکار کیا ہے کہ کعب قدم کا اوپر والا حصہ ہے[۱]۔

جمہور فقہاء کے نزدیک کعب وہ ابھری ہوئی ہڈی ہے جو پنڈلی اور قدم کے جوڑ کے پاس ہوتی ہے، اور امام شافعی نے فرمایا: میرے علم کے مطابق اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ کعبین وہ ہڈیاں ہیں جو پنڈلی کے جوڑ کی جگہ میں ہوتی ہیں، اور حنفیہ نے کہا ہے: کعب کا اطلاق جمہور کے گزشتہ قول پر ہوتا ہے اور اس ہڈی پر بھی ہوتا ہے جو پاؤں کے اوپر تسمہ باندھنے کی جگہ میں ہوتی ہے، اور پہلا معنی وضو میں مراد لیا جاتا ہے اور دوسرا معنی احتیاطاً حج کے احرام میں مراد ہوتا ہے[۲]۔

(۱) المصباح المنیر، المغرب للمطرزی۔

(۲) البنایہ ۱/ ۱۰۹، عمدۃ القاری ۳/ ۷۳، فتح القدیر ۲/ ۱۴۲، ابن عابدین ۲/ ۱۶۲، البحر الرائق ۳/ ۳۴۸، حلیۃ العلماء ۱/ ۱۵۴، القوانین الفقہیہ =

''کعب'' (ٹخنے) سے متعلق احکام:

وضو میں دونوں پاؤں کو ٹخنوں سمیت دھونا:

۲- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ وضو میں دونوں پاؤں کو ٹخنوں سمیت دھونا واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ'' (۱) (اور اپنے دونوں پیروں کو ٹخنوں تک) اور تفصیل وضو کی اصطلاح میں ہے۔

احرام میں خفین کو ٹخنوں سے نیچے کاٹنا:

۳- جو شخص احرام کی حالت میں جوتے نہیں پائے تو وہ خفین کو ٹخنوں کے نیچے سے کاٹ دے اور اسے پہن لے، اس کی دلیل نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: ''لا تلبسوا القمص ولا العمائم ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف، إلا أحد لا يجد النعلين فليلبس الخفين وليقطعهما أسفل من الكعبين'' (۲) (حالت احرام میں) کرتے عمامہ، پائجامہ، لمبی ٹوپی اور خفین مت پہنو مگر یہ کہ کوئی شخص جوتے نہیں پائے تو وہ خفین پہنے اور ان دونوں کو کعبین کے نیچے سے کاٹ دے)۔

اور یہ جمہور کے نزدیک ہے، اور حنابلہ کے نزدیک معتمد قول یہ ہے: وہ خفین کو نہیں کاٹے گا، اور جمہور نے کعبین کی تفسیر جس کے نیچے سے خف کو کاٹا جائے گا اس سے کی ہے کہ یہ وہ دونوں ابھری ہوئی ہڈیاں ہیں جو پنڈلی اور قدم کے جوڑ میں ہوتی ہیں، اور اس کی تفسیر حنفیہ نے اس جوڑ سے کی ہے جو قدم کے بیچ میں تسمہ باندھنے کی جگہ میں ہوتا ہے۔

تفصیل اصطلاح ''اِحرام'' (فقرہ/ ۹۵) میں ہے۔

دونوں ٹخنوں کو چھپانا:

۴- وضو میں جس خف پر مسح کرنا جائز ہے اس کی ایک شرط یہ ہے کہ وضو میں جس حصہ کا دھونا فرض ہے اس کو چھپانے والا ہو اور وہ قدم ہے ہر طرف سے اپنے دونوں ٹخنوں کے ساتھ۔

تفصیل اصطلاح ''مسح علی الخفین'' میں ہے۔

چوری اور ڈکیتی میں پاؤں کو ٹخنہ سے کاٹنا:

۵- اکثر فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ چور کے پاؤں کو کاٹنے کی جگہ ٹخنہ کا جوڑ ہے، حضرت عمرؓ نے ایسا ہی کیا ہے (۱)۔

سلف میں سے ایک جماعت سے منقول ہے کہ تسمہ باندھنے کی جگہ سے نصف قدم کو کاٹا جائے گا، اور اس کی ایڑی کو چھوڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت علیؓ اسی طرح کرتے تھے، اور اس کی ایڑی کو چھوڑ دیتے تھے جس پر وہ چلتا تھا، اور یہ امام ابوثور سے منقول ہے (۲)۔

ڈاکو کے پاؤں کاٹنے کی وہی کیفیت ہوگی جو چور کے پیر کاٹنے کی ہے۔

دیکھئے: ''حرابۃ'' (فقرہ/ ۲۰) اور ''سرقۃ'' (فقرہ/ ۶۶)۔

= رص ۲۹، المغنی ۱/ ۱۳۲۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۲) حدیث: ''لا تلبسوا القمص......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۷۲) اور مسلم (۲/ ۸۳۴) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) المغنی ۸/ ۲۶۰، البحر الرائق ۵/ ۶۶، القوانین الفقہیہ رص ۳۵۲، حلیۃ العلماء ۸/ ۴۷، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۴۹۔

(۲) حلیۃ العلماء ۸/ ۴۷، المغنی ۸/ ۲۶۰، البحر الرائق ۵/ ۶۶۔

کعبۃ

تعریف:

۱-کعبۃ کا معنی لغت میں چوکور گھر ہے، اور اس کی جمع کعاب ہے۔

ابن منظور نے کہا ہے: کعبہ بیت حرام ہے [۱]، اور اس کو کعبہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ چوکور ہے، اور عرب کے اکثر مکانات گول ہیں نہ کہ چوکور، اور ایک قول ہے کہ اس کا نام کعبہ اس کے نمایاں اور ظاہر ہونے کی وجہ سے ہے، اور ہر ظاہر چیز کو کعب کہا جاتا ہے چاہے وہ گول ہو یا گول نہ ہو اور اسی معنی میں کعب القدم یعنی پاؤں کا ٹخنہ ہے۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيٰمًا لِلنَّاسِ" [۲] (اللہ نے کعبہ کے مقدس گھر کو انسانوں کے باقی رہنے کا مدار ٹھہرایا ہے)۔

اور اصطلاح میں بیت حرام کو کہا جاتا ہے، نووی نے "تہذیب الأسماء واللغات" میں کہا ہے کہ کعبہ مکرمہ بیت حرام ہے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قبلہ:

۲-قبلہ (قاف کے کسرہ کے ساتھ) لغت میں: سمت اور ہر اس چیز

(۱) لسان العرب۔

(۲) سورۂ مائدہ ۹۷۔

(۳) تہذیب الأسماء واللغات ۲/۱۱۶۔

کو کہا جاتا ہے کہ جس کا استقبال کیا جائے [۱]۔

اصطلاح میں اس سمت کا نام ہے جس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھی جاتی ہے جو کعبہ کے محاذی یا اس کی جہت میں ہو، اور اس اسم کا استعمال اس سمت پر غالب ہو گیا ہے یہاں تک کہ وہ اس کے لئے علم کے طور پر ہو گیا ہے، اور اطلاق کی صورت میں معرفہ ہوتا ہے، اور اس کا یہ نام اس لئے ہے کہ لوگ اپنی نمازوں میں اس کی طرف رخ کرتے ہیں، اور قبلہ کعبہ سے عام ہے [۲]۔

ب-مسجد حرام:

۳-کبھی مسجد حرام بول کر کعبہ مراد لیا جاتا ہے، اور کبھی کعبہ اور اس کے اطراف مراد لئے جاتے ہیں، اور کبھی اس سے پورا مکہ مراد ہوتا ہے اور کبھی اس سے پورا مکہ مکمل حرم کے ساتھ مراد ہوتا ہے۔

اور ان چاروں اقسام کے بارے میں نصوص شرعیہ موجود ہیں۔

دیکھئے: اصطلاح "المسجد الحرام"۔

پہلی صورت میں یعنی جبکہ اس سے کعبہ مراد ہو مسجد حرام کعبہ کے مساوی ہوگی اور اس کے علاوہ صورتوں میں کعبہ خاص ہوگا۔

کعبہ سے متعلق احکام:

نماز میں کعبہ کا استقبال:

۴-اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نماز کے صحیح ہونے کی ایک شرط کعبہ کا استقبال ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ" [۳] (اچھا اب کر لیجئے اپنا چہرہ مسجد حرام کی

(۱) تاج العروس، القاموس۔

(۲) حاشیہ مراقی الفلاح ۱/۱۷۰۔

(۳) سورۂ بقرہ ۱۴۴۔

طرف اور تم لوگ جہاں کہیں بھی ہو اپنے چہرے کرلیا کرو اسی کی طرف)۔

فقہاء نے کہا ہے کہ جو شخص کعبہ کو دیکھ رہا ہو اس پر عین کعبہ کا رخ لازم ہے اس کے لئے تحری کرنا اور اس کی سمت کا استقبال کافی نہیں ہوگا، اور جو اسے نہ دیکھ رہا ہو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ اور تفصیل اصطلاح "استقبال" (فقرہ/۹، ۱۲) میں ہے۔

کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کا حکم:

۵ - شافعیہ اور حنفیہ نے کہا ہے: کعبہ کے اندر نماز پڑھنا جائز ہے، فرض ہو یا نفل، اور ان حضرات نے ابن عمرؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے: **"أنه أتى فقيل له: هذا رسول الله ﷺ دخل الكعبة، فقال ابن عمر: فأقبلت و النبي ﷺ قد خرج وأجد بلالا قائما بين البابين فسألت بلالا فقلت: أصلَّى النبي ﷺ في الكعبة؟ قال: نعم، ركعتين بين الساريتين اللتين على يساره إذا دخلت، ثم خرج فصلى فى وجه الكعبة ركعتين"**[1] (وہ بیت اللہ کے پاس آئے تو ان سے کہا گیا: یہ رسول اللہ ﷺ ہیں، کعبہ میں داخل ہو چکے ہیں، تو میں متوجہ ہوا تو نبی ﷺ نکل چکے تھے، اور میں نے بلال کو دونوں دروازوں کے درمیان کھڑا پایا، تو میں نے کہا کہ کیا نبی ﷺ نے کعبہ کے اندر نماز پڑھی ہے؟ تو انہوں نے کہا: ہاں آپ نے دو رکعتیں نماز پڑھیں دو ستونوں کے درمیان جو آپ کے بائیں جانب تھے، جب میں داخل ہوا، پھر آپ ﷺ نکلے اور کعبہ کے سامنے دو رکعت نماز پڑھی)۔ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ کعبہ کے اندر نماز پڑھنا صحیح ہے جبکہ نمازی اس کی دیوار یا اس کے دروازے کا استقبال کرے، چاہے اس کا دروازہ بند ہو یا کھلا ہوا ہو جبکہ اس کی چوکھٹ دو تہائی ذراع کی بلندی میں ہو، اس لئے کہ وہ کعبہ کی طرف یا اس کے ایک جز کی طرف، یا ایسی چیز کی طرف متوجہ ہوگا جو اس کے جز کی طرح ہے[1]۔

مالکیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: کعبہ کے اندر نفل نماز پڑھنا جائز ہے فرض نہیں[2]۔

ان حضرات نے ابن عباسؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، وہ کہتے ہیں: **"لما دخل النبى ﷺ البيت دعا في نواحيه كلها و لم يصل حتى خرج منه فلما خرج ركع ركعتين فى قبل الكعبة و قال: هذه القبلة"**[3] (جب نبی ﷺ بیت اللہ میں داخل ہوئے تو آپ ﷺ نے اس کے تمام اطراف میں دعا فرمائی اور نماز نہیں پڑھی، یہاں تک کہ اس سے نکل گئے، پھر جب نکل گئے تو آپ ﷺ نے کعبہ کی طرف رخ کر کے دو رکعت نماز پڑھی اور فرمایا کہ یہ قبلہ ہے)، ان حضرات نے حضرت ابن عباسؓ کی اس حدیث کو فرض پر محمول کیا ہے؟ اور حضرت ابن عمرؓ کی گذشتہ حدیث کو نفل پر تا کہ دلائل کے مابین تطبیق ہوجائے۔

ابن جریر اور ظاہریہ میں سے ایک جماعت اور مالکیہ میں سے اصبغ بن الفرج نے کہا ہے، اور ابن عباس سے منقول ہے: کعبہ کے اندر نہ تو فرض نماز جائز ہے اور نہ نفل نماز[4]۔

تفصیل اصطلاح "استقبال" (فقرہ/۱۲)، اور اس کے بعد کے

---

(۱) حدیث ابن عمر: **"أنه اتى فقيل له : هذا رسول الله ﷺ دخل الكعبة......"** کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۵۰۰) نے کی ہے۔

---

(۱) رد المحتار ۱/۴۳۲، مغنی المحتاج ۱/۱۴۴۔

(۲) شرح منح الجلیل ۱/۱۴۴، الروض المربع ۱/۴۷۔

(۳) حدیث ابن عباس **"لما دخل النبى ﷺ البيت دعا فى نواحيه كلها......"** کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۵۰۱) نے کی ہے۔

(۴) المجموع للنووی ۳/۱۹۲، نیل الأوطار ۲/۱۴۱۔

فقرات میں ہے۔

کعبہ کی چھت پر نماز پڑھنا:

٦- مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کعبہ کی چھت پر فرض نماز پڑھنا صحیح نہیں ہے [۱]، اوران حضرات نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ اس نے کعبہ کے کسی جز کا استقبال نہیں کیا اور فضا کعبہ نہیں ہے اور مطلوب اس کا استقبال ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کی ایک روایت ہے کہ کعبہ کی چھت پر فرض نماز صحیح ہوگی، شافعیہ اور حنابلہ نے دوسری روایت میں یہ شرط لگائی ہے کہ وہ چھت کے آخری حصہ یا کھلی ہوئی جگہ میں کھڑا ہو اور باقی کا استقبال کرے، یا ان دونوں کے وسط میں کھڑا ہو اوراس کے سامنے میں اجزاء کعبہ میں سے دو تہائی ذراع کی مقدار میں کوئی بلند چیز ہو، اس لئے کہ جب پوری چھت اس کے سامنے ہو یا اس کے سامنے بلند چیز ہو تو وہ قبلہ کا استقبال کرنے والا ہوگا، ورنہ گذشتہ صورت کے بغیر نماز صحیح نہیں ہوگی [۲]۔

حنفیہ نے اس طرح سے استدلال کیا ہے کہ وہ اس کی فضا کا استقبال کرنے والا ہے، اور کعبہ ان حضرات کے نزدیک فضا ہے نہ کہ عمارت، البتہ ان حضرات نے یہ صراحت کی ہے کہ نماز پڑھنا مکروہ ہوگا، کیونکہ اس پر چڑھنے میں بے ادبی اور اس کی تعظیم کو چھوڑنا ہے۔

حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک کعبہ کی چھت پر نفل نماز پڑھنا صحیح ہے جبکہ اس کے سامنے بلند حصہ ہو۔

مالکیہ کے نزدیک سنت مؤکدہ میں ابتداء میں ممانعت ہے اور پڑھ لینے کے بعد جواز ہے، اوراسی طرح سے حنفیہ اس کے اوپر نفلی

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۲۹، الروض المربع ۱/ ۴۷۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۱۱۰، المجموع ۳/ ۱۹۸۔

نماز کو بدرجۂ اولی جائز قرار دیتے ہیں، کیونکہ یہ حضرات اس پر فرض کو جائز قرار دیتے ہیں [۱]۔

اس سے متصل چھتوں اور بلند مقامات جیسے جبل اَبی قبیس وغیرہ بلند مقامات پر نماز پڑھنے سے نماز صحیح ہوگی، اور اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

کعبہ کے نیچے نماز:

٧- حنفیہ کے مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ یہ جائز ہے، حصکفی نے کہا ہے کہ قبلہ میں معتبر کھلی فضا ہے نہ کہ عمارت، لہذا قبلہ ساتویں زمین سے عرش تک ہوگا [۲]۔

مالکیہ کے نزدیک کعبہ کے نیچے نماز پڑھنا مطلقاً صحیح نہیں ہے، خواہ فرض ہو یا نفل، اس لئے کہ مسجد کے نیچے کے حصہ کو کسی حال میں اس کا حکم نہیں دیا جاسکتا، کیا تم نہیں دیکھتے کہ جنبی کے لئے اس کے نیچے داخل ہونا جائز ہے، اور جنبی کے لئے اس کے اوپر اڑنا جائز نہیں ہے [۳]۔

حنابلہ کے نزدیک ایسی جگہ میں نماز پڑھنا جائز ہے جو کعبہ سے نیچی ہو، اوران حضرات نے یہ علت بیان کی ہے کہ کعبہ اس کے اوپر یا اس کے نیچے جو اس کے مقابل ہے اس کا استقبال واجب ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ''العیاذ باللہ'' کعبہ منہدم ہوجائے تو اس کے محل کا استقبال کرے گا اور اس پر اتفاق ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے [۴]۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۱۱۰، الشرح الصغیر ۱/ ۴۱۲، المجموع ۳/ ۱۹۸، الروض المربع ۱/ ۴۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۹۰۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۲۹۔

(۴) المغنی ۱/ ۴۴۰۔

کفء

تعریف:

۱-''الکفء'' لغت میں نظیر اور مساوی چیز کو کہتے ہیں،'' وهذا كفاء هذا و كفيئه و كفؤه''، یعنی اس کے مثل ہے، اور ''فلان كفء فلانة'' فلاں شخص فلاں عورت کا کفو ہے جبکہ وہ اس کا شوہر بننے کے لائق ہو، اور جمع ''اکفاء'' ہے، اور حدیث میں ہے: ''المؤمنون تكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم أدناهم''[۱] (مومنین ان کے خون برابر ہیں اور وہ سب دوسروں کے مقابلہ میں ایک ہیں، اور ان کے ذمہ کے لئے ان کا ادنی شخص کوشش کرے گا)۔

اور ہر وہ چیز جو دوسری چیز کے مساوی ہو تو وہ اس کی کفو ہے[۲] اور فقہاء کے نزدیک لفظ کفو کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہوتا ہے[۳]۔

کفو سے عورت کے نکاح کرنے کا حکم:

۲-جن اولیاء کو ولایت اجبار حاصل ہے ان پر واجب ہے کہ عورت کا نکاح کفو شوہر سے کریں، اور یہ جمہور فقہاء (شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد) کے نزدیک ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''ألا لا يزوج النساء إلا الأولياء، ولا يزوجن إلا من الأكفاء''[۱] (خبردار! عورتوں کا نکاح صرف اولیاء کرائیں اور ان کا نکاح کفو میں ہی کرایا جائے۔

کمال ابن الہمام نے کہا ہے: یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ نبی ﷺ کے اس ارشاد: ''لا يزوجن إلا من الأكفاء'' (ان کا نکاح کفو میں کرایا جائے) سے ظاہر یہ ہے کہ خطاب اولیاء کو ہے، یہ بتانے کے لئے کہ یہ حضرات ان کا نکاح کفو کے علاوہ میں نہ کریں، پھر کمال نے کہا ہے: وہ دلائل جو ہم نے ذکر کئے ہیں ان کا تقاضا ہے کہ یہ واجب ہے، یعنی کفو میں نکاح کرنا واجب ہے، پھر یہ وجوب اولیاء سے ان کے حق کے طور پر متعلق ہے، اور اس کے ساتھ اولیاء کا حق متعلق ہوتا ہے، لیکن اولیاء کے حق میں اس وقت معصیت ثابت ہوگی جبکہ لڑکی بچی ہو، اس لئے کہ جب وہ بالغہ ہوگی تو اس کی رضامندی کے بغیر ان حضرات کا نکاح کرنا نافذ نہیں ہوگا، لہٰذا وہ اس صورت میں اپنے حق کو چھوڑنے والی ہوگی[۲]۔

تفصیل اصطلاح ''کفاءۃ'' میں ہے۔

غیر کفو میں نکاح کرنے کا حکم:

۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ولی غیر مجبر کے لئے اپنی زیر ولایت لڑکی کا غیر کفو میں اس کی رضامندی کے بغیر نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔

---

(۱) حدیث: ''المؤمنون تكافأ دماؤهم......'' کی روایت ابوداؤد (۶۶۷/۴، ۶۶۹) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے۔

(۲) لسان العرب، مختار الصحاح، المغرب۔

(۳) فتح القدیر ۱۸۵/۳، العنایہ بہامش الفتح ۱۸۶/۳، التعریفات للجرجانی۔

(۱) حدیث: ''ألا لا يزوج النساء إلا الأولياء......'' کی روایت بیہقی (۱۳۳/۷) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے اور اس کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۲) فتح القدیر ۱۸۵/۳، ۱۸۶، البدائع ۳۱۷/۲، ابن عابدین ۳۰۴/۲، الاختیار ۹۷/۳، المہذب ۳۹/۲، مغنی المحتاج ۱۴۹/۳، المغنی ۴۸۰/۶، ۴۸۷، ۴۸۹، کشاف القناع ۴۴/۵، ۶۷، ۶۸۔

اگر اس کی رضامندی سے غیر کفو میں اس کا نکاح کردے تو نکاح جائز ہوگا، اس لئے کہ کفاءت عورت اور اولیاء کا حق ہے، لہٰذا جب عورت نے اولیاء کے ساتھ اس کے چھوڑنے پر اتفاق کرلیا تو جائز ہوگا [۱]۔

فقہاء نے اس پر استدلال کیا ہے کہ نبی علیہ السلام نے اپنی لڑکیوں کی شادی کی جبکہ کوئی شخص ان کا کفو نہیں تھا۔

نبی علیہ السلام نے فاطمہ بنت قیس کو جو کہ قرشیہ تھی اسامہ بن زید کے ساتھ نکاح کرنے کا حکم دیا، حالانکہ یہ نبی علیہ السلام کے غلام تھے [۲]۔

تفصیل اصطلاح ''کفاءة'' میں ہے۔

بعض اولیاء کی رضامندی سے غیر کفو میں نکاح کرنا:

۴- اگر عورت کے ایک سے زائد ولی ہوں، اور ان میں سے ایک یا ان میں سے بعض غیر کفو میں اس کی رضامندی سے اس کی شادی کرنے پر راضی ہوجائیں اور باقی اولیاء راضی نہ ہوں۔

تو جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ نکاح صحیح ہوگا اور اولیاء میں سے جو شخص راضی نہ ہوا سے حق اعتراض حاصل ہوگا۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ نکاح باطل ہوگا، اس لئے کہ کفاءت تمام اولیاء کا حق ہے [۳]۔

اس میں کچھ تفصیل ہے جو اصطلاح ''کفاءت'' میں ذکر کی جائے گی۔

کفو میں نکاح کرنے سے ولی کا باز رہنا:

۵- اگر عورت ولی سے مطالبہ کرے کہ اس کا نکاح کفو سے کردے تو ولی پر اس سے اس کا نکاح کرانا فرض ہوگا، پھر اگر وہ باز رہے تو وہ روکنے والا قرار پائے گا، اور نکاح کرنے میں قاضی اس کے قائم مقام ہوجائے گا، اور اس بارے میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے [۱]، معقل بن یسار کہتے ہیں: میں نے اپنی ایک بہن کا نکاح ایک شخص سے کردیا تو اس نے اسے طلاق دے دی، یہاں تک کہ اس کی عدت گذر گئی پھر وہ اسے نکاح کا پیغام دینے کے لئے آیا تو میں نے اس سے کہا کہ میں نے تمہاری شادی کردی، میں نے اسے تمہاری فراش بنادیا، اور میں نے تمہارا اکرام کیا تو تم نے اسے طلاق دے دی، پھر تم اسے نکاح کا پیغام دینے کے لئے آئے ہو، ہرگز نہیں، وہ تمہارے پاس کبھی بھی نہیں لوٹے گی، اور اس آدمی میں کوئی خرابی نہیں تھی، جبکہ وہ عورت اس کے پاس لوٹنا چاہتی تھی تو اللہ تعالی نے یہ آیت نازل فرمائی ''فَلاَ تَعْضُلُوْهُنَّ'' [۲] (تو تم انہیں اس سے مت روکو)۔ تو میں نے کہا: اب اے اللہ کے رسول میں نکاح کردوں گا، تو وہ کہتے ہیں کہ انہوں نے اس کا نکاح اس کے ساتھ کردیا [۳]۔

اگر عورت کسی متعین کفو کے بارے میں رغبت کا اظہار کرے اور ولی کسی دوسرے کفو سے اس کا نکاح کرنے کا ارادہ کرے، تو مالکیہ نے کہا ہے کہ عورت کا کفو اولی یعنی مقدم ہوگا، اگر وہ ایسی عورت ہو کہ اس پر جبر نہیں کیا جاسکتا ہو، یا جبر کیا جاسکتا ہو لیکن اس کا ضرر ظاہر

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۴، المہذب ۲/ ۳۹، المغنی ۶/ ۴۸۰، ۴۸۱، کشاف القناع ۵/ ۶۷، ۶۸، اسہل المدارک ۲/ ۷۶، ۷۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۸، البدائع ۲/ ۳۱۷، ۳۱۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۰۵۔

(۲) حدیث: "أمر النبی ﷺ فاطمة بنت قیس بنكاح اسامه بن زيد......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۱۴) نے حضرت فاطمہ بنت قیسؓ سے کی ہے۔

(۳) البدائع ۲/ ۳۱۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۹، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۴، کشاف القناع ۵/ ۶۷۔

(۱) البدائع ۲/ ۲۴۸، ۲۴۹، منح الجلیل ۲/ ۲۶، اسہل المدارک ۲/ ۷۶، الدسوقی ۲/ ۲۳۱، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۳۱، المغنی ۶/ ۴۷۷، ۴۷۸۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۲۔

(۳) المغنی ۶/ ۴۷۷ اور حدیث: "معقل بن يسار زوجت أختالي...... " کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۸۳) نے کی ہے۔

ہوجائے، تو حاکم اسے حکم دے گا کہ اس کا نکاح اس کے ساتھ کردے جس پر وہ راضی ہے، پھر اگر وہ باز رہے تو وہ اس سے اس کے باز رہنے کی وجہ دریافت کرے، پھر اگر اسے درست پائے تو عورت کو تنبیہ کرے اور اسے اس کے پاس واپس کردے، ورنہ اسے روکنے والا قرار دیا جائے گا، اور حاکم عورت کا نکاح اس کے پیغام دینے والے کے ساتھ کردے گا جس پر وہ راضی ہو (۱)۔

شافعیہ نے کہا ہے: اگر مجبرہ عورت (ایسی عورت جس پر اولیاء کو حق اجبار حاصل ہے) کسی کفو کی تعیین کردے اور باپ یا دادا اس کے علاوہ دوسرے کفو کا ارادہ کریں، تو اصح قول کے مطابق انہیں اس کا حق ہوگا، کیونکہ وہ اس سے زیادہ کامل نظر رکھنے والے ہیں۔

اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ اس کو پاکدامن رکھنے کے پیش نظر اس کی بات ماننا ان پر لازم ہوگا، اور اسے سبکی نے اختیار کیا ہے، لیکن جس عورت پر ولایت اجبار حاصل نہ ہو تو بالیقین وہ معتبر ہوگا جسے وہ متعین کردے، جیسا کہ کلام شیخین اس کا متقاضی ہے، اس لئے کہ اس کا اصل نکاح اس کی اجازت پر موقوف ہے (۲)۔

حنابلہ کے نزدیک اس شخص کے ساتھ اس کا نکاح کرنا متعین ہوگا جس کے بارے میں وہ اپنی رغبت کا اظہار کرے بشرطیکہ وہ کفو ہو، ابن قدامہ نے کہا ہے کہ اگر وہ کسی متعین کفو کے بارے میں رغبت کا اظہار کرے، اور ولی اس کے علاوہ کفو سے اس کا نکاح کرنا چاہے، اور وہ اس کا نکاح اس شخص کے ساتھ کرنے سے انکار کرے جس کے ساتھ اس عورت نے ارادہ کیا ہے، تو وہ اس کو روکنے والا قرار پائے گا (۳)۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۲، منح الجلیل ۲/ ۲۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۳۱۔

(۳) المغنی ۶/ ۴۷۸۔

کفاءۃ

تعریف:

۱ – کفاءت لغت میں: مماثلت اور مساوات کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: ”کافأ فلان فلانا مکافأة وکفاء وهذا کفاء هذا وکفؤه“ یعنی وہ اس کے مماثل ہے، یہ مماثلت ہر چیز میں ہوگی، اور ”فلان کفء فلانة“ فلاں مرد فلاں عورت کا کفو ہے، جبکہ وہ اس کا شوہر بننے کے لائق ہو، اور جمع ”اکفاء“ ہے (۱)۔

اصطلاح میں: کفاءت کی تعریف اس کی بحث کے موضوع کے اعتبار سے الگ الگ ہے یعنی قصاص یا مبارزت یا نکاح میں اس کی تعریف الگ الگ ہے۔

چنانچہ نکاح کے باب میں حنفیہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے: مرد و عورت کے مابین مخصوص مساوات کفاءت ہے (۲)۔

مالکیہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے: دینداری اور حالت میں مماثلت اور مقاربت کفاءت ہے، حال سے مراد خیار ثابت کرنے والے عیوب سے محفوظ ہونا ہے (۳)۔

شافعیہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے: کفاءت ایسی چیز ہے جس کا نہ ہونا عار کا سبب ہو (۴)۔

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب۔

(۲) الدر المختار ۲/ ۳۱۷۔

(۳) التاج والإکلیل ۳/ ۴۶۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۸۔

(۴) مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۵۔

حنابلہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے: یہ پانچ چیزوں میں مماثلت اور مساوات کا نام ہے[۱]۔

قصاص میں: شافعیہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے: یہ قاتل کا مقتول کے مساوی ہونا ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ وہ قاتل مقتول سے اسلام یا امان یا اصلی آزادی یا یا سرداری میں فضیلت نہ رکھتا ہو[۲]۔

مبارزت میں: حنابلہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے: جو شخص مبارزت کے لئے نکل رہا ہے، اسے اپنے بارے میں قوت اور بہادری کا علم ہو، اور اس بات کا علم ہو کہ وہ اپنے دشمن کے مقابلہ سے عاجز نہیں ہوگا[۳]۔

نکاح میں کفاءت کا حکم:

۲ - نکاح میں کفاءت کے معتبر ہونے کے تعلق سے حکم شرعی میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کا اعتبار کرنا واجب ہے، لہذا عورت کا نکاح کفو میں کرنا واجب ہوگا اور غیر کفو میں اس کا نکاح کرانا اس کے ولی کے لئے حرام ہوگا۔

ان حضرات کا مذہب یہ ہے کہ عورتوں کے لئے مردوں کا کفو ہونا ضروری ہے اور مردوں کے لئے عورتوں کا کفو ہونا ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ نصوص میں خاص طور سے مردوں کی جانب میں کفاءت کا اعتبار کیا گیا ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا کوئی کفو نہیں تھا، اور آپ نے عرب کے قبیلوں کی خواتین سے نکاح فرمایا، اور صفیہ بنت حیی سے نکاح فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ "**ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين: الرجل تكون له الأمة فيعلمها فيحسن تعليمها، ويؤدبها فيحسن تأديبها، فيتزوجها، فله أجران**"[۱] (تین افراد کو دوہرا اجر دیا جاتا ہے، وہ مرد جس کے پاس باندی ہو اور وہ اسے تعلیم دے اور اچھی تعلیم دے، اور اسے ادب سکھائے اور اچھا ادب سکھائے، پھر اس سے شادی کر لے تو اس کے لئے دوہرا اجر ہوگا)، اور اس لئے کہ جس مقصد کے تحت کفاءت مشروع کی گئی ہے اس سے یہ واجب ہوتا ہے کہ خاص طور سے کفاءت کا اعتبار مردوں کی جانب میں ہے، اس لئے کہ عورت ہی عار محسوس کرتی ہے نہ کہ مرد، کیونکہ عورت فراش بنتی ہے اور شوہر فراش بنانے والا ہے، لہذا اسے اس کی طرف سے نفرت لاحق نہیں ہوگی، اس لئے کہ شریف عورت اس سے انکار کرتی ہے کہ وہ گھٹیا مرد کی فراش بنے، اور فراش بنانے والے شوہر کو فراش کا گھٹیا پن غصہ میں مبتلا نہیں کرے گا، اور اسی طرح سے بچہ اپنے باپ کی عزت سے عزت والا بنتا ہے نہ کہ اپنی ماں کی وجہ سے[۲]۔

امام ابو یوسف اور امام محمد سے نقل کیا گیا ہے کہ کفاءت عورتوں کی جانب میں معتبر ہے[۳]۔

کمال نے کہا ہے: دلائل کا تقاضا یہ ہے کہ کفو میں نکاح کرنا واجب ہو اور اس وجوب کا تعلق اولیاء سے عورت کے حق کے طور پر ہے اور عورت سے اولیاء کے حق کے طور پر ہے، لیکن ان کے حق میں معصیت کا تحقق صرف اس وقت ہوگا جبکہ وہ بچی ہو، اس لئے کہ جب وہ بالغہ ہوگی تو اس کی رضامندی کے بغیر اولیاء کا نکاح کرانا اس پر نافذ نہیں ہوگا، لہذا یہ اپنے حق کو چھوڑنے والی ہوگی، جیسا کہ اگر ولی اپنے حق کو چھوڑنے پر راضی ہو جائے تو وہ نافذ ہوگا[۴]۔

(۱) کشاف القناع ۵/ ۶۷، ۶۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۔

(۳) المغنی ۸/ ۳۶۸۔

(۱) حدیث: "ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۴۵) اور مسلم (۱/ ۱۳۵) نے حضرت ابو موسیٰ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۳۲۰، ردالمحتار ۲/ ۳۱۷، المغنی ۶/ ۴۸۷۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۳۲۰، ردالمحتار ۲/ ۳۱۷۔

(۴) فتح القدیر ۲/ ۴۱۸۔

حنابلہ نے کہا ہے: عورت کے ولی پر اس کی رضامندی کے بغیر غیر کفو میں اس کا نکاح کرنا حرام ہوگا، اس لئے کہ اس کے ذریعہ اسے ضرر پہنچانا ہے اور اسے عار میں مبتلا کرنا ہے، اور ولی اس کی رضامندی کے بغیر غیر کفو میں اس کے نکاح کرنے کی وجہ سے فاسق ہوجائے گا، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ جان بوجھ کر ایسا کرے (۱)۔

مالکیہ کی رائے مختلف ہے۔

چنانچہ خلیل نے کہا ہے: عورت اور اس کے ولی کے لئے کفاءت کو چھوڑ دینا جائز ہے۔

دردیر نے کہا ہے: ان دونوں کے لئے ایک ساتھ اسے چھوڑ دینا اور ایسے فاسق شرابی کے ساتھ اس کا نکاح کر دینا جائز ہوگا، جس کی طرف سے عورت کو امن ہو ورنہ حاکم اللہ تعالیٰ کے حق کی وجہ سے اور جان کی حفاظت کے پیش نظر اسے رد کر دے گا اگرچہ عورت راضی ہو اور اسی طرح کسی عیب دار سے اس کا نکاح کرنا ہے، لیکن عیوب سے سلامتی صرف عورت کا حق ہے، اور اس میں ولی کے لئے کلام کی گنجائش نہیں ہے۔

دسوقی نے کہا ہے: مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ حطاب وغیرہ نے جو نقل کیا ہے اس کا ظاہر اور جسے شیخ ابن رحال وغیرہ نے اظہر قرار دیا ہے، یہ ہے کہ ابتداء میں فاسق کے ساتھ اس کا نکاح کرنا ممنوع ہے اگرچہ اس کی طرف سے اسے خطرہ نہ ہو، اور یہ کہ اس کے لئے اور ولی کے لئے اس پر رضامندی کا حق نہیں ہے، اور یہی ظاہر ہے، اس لئے کہ فاسق کے ساتھ میل جول ممنوع ہے، اور اس سے ترک تعلق شرعاً واجب ہے تو پھر نکاح کے ذریعہ میل جول کی اجازت کیسے ہوگی (۲)۔

شافعیہ نے کہا ہے: رضامندی کی صورت میں غیر کفو میں نکاح کرنا مکروہ ہے، الا یہ کہ کوئی مصلحت ہو اور عز بن عبد السلام نے کہا ہے: فاسق کے ساتھ نکاح کرنا سخت مکروہ ہے، مگر اس شبہ کی وجہ سے جو اس کے ساتھ نکاح نہ کرنے کی وجہ سے پیدا ہو، جیسے اگر اس کے ساتھ نکاح نہیں کرے گا تو اس کے ساتھ زنا کا خوف ہو یا یہ کہ اس پر کسی فاجر کو مسلط کر دے گا (۱)۔

۳- اسی طرح سے فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ کفاءت نکاح میں معتبر ہے یا معتبر نہیں ہے، اور معتبر ہونے کی صورت میں صحت نکاح کے لئے شرط ہے یا اس کے لازم ہونے کے لئے۔

شافعیہ کا مذہب، حنفیہ کی ظاہر الروایہ، مالکیہ کے نزدیک معتمد قول جسے فاکہانی نے مشہور قرار دیا ہے، اکثر متاخرین حنابلہ کا راجح مذہب اور اصح قول جیسا کہ مقنع اور شرح میں کہا ہے، یہ ہے کہ کفاءت عموماً لزوم نکاح کے لئے معتبر ہے، نہ کہ اس کے صحیح ہونے کے لئے، لہذا اس کے نہ ہونے کے باوجود نکاح صحیح ہوگا، اس لئے کہ یہ عورت اور اولیاء کا حق ہے، لہذا اگر وہ لوگ اس کو ساقط کرنے پر رضامند ہوجائیں تو ان پر کوئی اعتراض نہیں ہوگا، اور یہی حضرت عمرؓ، ابن مسعودؓ، عمر بن عبد العزیز، عبید بن عمیر، حماد بن ابی سلیمان اور ابن سیرین سے منقول ہے۔

ان حضرات نے اس سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنی لڑکیوں کا نکاح کیا حالانکہ کوئی شخص آپ ﷺ کا کفو نہیں تھا، اور "أنه ﷺ **أمر فاطمة بنت قيس وهي قرشية أن تنكح أسامة بن زيد مولاه، فنكحها بأمره**" (۲) (آپ ﷺ نے فاطمہ بنت قیس جو کہ قرشیہ تھیں انہیں حکم دیا کہ وہ آپ ﷺ کے

---

(۱) کشاف القناع ۵/ ۶۸، مطالب أولی النہی ۵/ ۸۴۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۴۹۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۳۳، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۱۶۴۔

(۲) حدیث: "إنه ﷺ أمر فاطمة بنت قيس أن تنكح اسامة بن زيد" کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۱۹) نے کی ہے۔

غلام اسامہ بن زید کے ساتھ نکاح کرلیں، تو انہوں نے آپ ﷺ کے حکم سے اس کے ساتھ نکاح کیا) اور "أنه زوج زيد بن حارثة ابنة عمته زينب بنت جحش الأسدية"[۱] (نبی کریم ﷺ نے زید بن حارثہ کا نکاح اپنی پھوپھی زاد بہن زینب بنت جحش الاسدیہ کے ساتھ کیا)، اور حضرت ابوحذیفہ بن عتبہ بن ربیعہ نے سالم کو متبنیٰ بنایا، اور اپنے بھائی ولید بن عتبہ کی لڑکی سے ان کا نکاح کردیا، جو انصار کی ایک عورت کے غلام تھے، اور یہ کہ کفاءت عورت اور اولیاء کے حق ہونے سے خارج نہیں ہوتی ہے، لہذا اس کا پایا جانا شرط نہیں ہوگا۔

ان حضرات کے نزدیک اس کے اعتبار کی دلیل یہ ہے: مصالح کا درست ہونا عام طور پر دو ہم کفو افراد کے مابین ہوتا ہے اور مصالح کی رعایت کے لئے نکاح کی مشروعیت ہوئی ہے اور مصالح دو غیر کفو افراد کے مابین درست نہیں ہوتے ہیں، اس لئے کہ شریف خاتون گھٹیا مرد کی فراش بننے سے انکار کرتی ہے، اور اس سے عار محسوس کرتی ہے، اور اس لئے کہ نکاح سسرالی رشتوں کی بنیاد قائم کرنے کے لئے مشروع کیا گیا ہے، تاکہ دور کا آدمی قریب ہوجائے اور دست وبازو بن جائے، اور اسے وہ چیز خوش کردے جو تمہیں خوش کردے، اور یہ موافقت اور قربت کے بغیر ممکن نہیں ہے، اور نسب کے دور ہونے اور غلامی اور آزادی وغیرہ کے ساتھ متصف ہونے کی صورت میں نفوس کی قربت نہیں ہے، لہٰذا غیر کفو کے ساتھ نکاح کرنا تقریباً ایسے عقد کے مشابہ ہے جس پر اس کے مقاصد مرتب نہ ہوں[۲]۔

حنفیہ کا مذہب (حسن کی روایت میں جو ان حضرات کے نزدیک فتوی کے لئے مختار ہے) اور مالکیہ میں سے لخمی، ابن بشیر، ابن فرحون اور ابن سلمون کا مذہب، اور یہی امام احمد کی ایک روایت ہے کہ کفاءت صحت نکاح کے لئے شرط ہے، امام احمد نے کہا ہے: اگر غلام کسی عربی عورت کے ساتھ نکاح کرلے تو ان دونوں کے مابین تفریق کردی جائے گی، اور اس آدمی کے بارے میں فرمایا جو شراب پیتا ہے کہ وہ اس خاتون کا کفو نہیں ہے، ان دونوں کے مابین تفریق کردی جائے گی اور فرمایا کہ اگر نکاح کرنے والا کپڑا بننے والا ہو تو ان دونوں کے مابین تفریق کردی جائے گی، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد ہے: "لأ منعن فروج ذوات الأحساب إلا من الأكفاء" (میں خاندانی عورتوں کو غیر کفو میں نکاح کرنے سے منع کروں گا)۔

حضرت سلمانؓ کا ارشاد ہے: "ثنتان فضلتمونا بها يا معشر العرب، لا ننكح نسائكم ولا نؤمكم"[۱] (اے جماعت عرب دو خصلتوں کی وجہ سے تمہیں ہم لوگوں پر فضیلت حاصل ہے، ہم تمہاری عورتوں سے نکاح نہیں کرتے ہیں اور نہ تمہاری امامت کرتے ہیں)، اور اس لئے کہ کفاءت کے نہ ہونے کے باوجود نکاح کرنا اولیاء کے حق میں ان کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا ہے لہٰذا صحیح نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر اولیاء عورت کی رضامندی کے بغیر اس کا نکاح کردیں[۲]۔

کرخی اور جصاص کا مذہب اور یہی سفیان ثوری اور حسن بصری کا قول ہے کہ کفاءت معتبر نہیں ہے، ان حضرات نے کہا ہے کہ یہ سرے

---

(۱) حدیث: "أنهٗ زوج زيد بن حارثة ابنة عمته زينب ......" کی روایت ابن جریر نے تفسیر (۲۲/۱۱) میں کی ہے۔

(۲) رد المحتار ۲/۳۱۸، بدائع الصنائع ۲/۳۱۷، فتح القدیر ۲/۴۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۴۹، مغنی المحتاج ۳/۱۶۴، روضۃ الطالبین ۷/۸۴، کشاف القناع ۵/۶۷، المغنی ۶/۴۸۰، ۴۸۱۔

(۱) اثر عمر: "لا منعن خروج ذوات الأحساب......" کی روایت عبد الرزاق (۶/۱۵۲) اور بیہقی (۷/۱۳۳) نے کی ہے اور اثر سلمان: "ثنتان فضلتمونا بها يا معشر العرب......" کی روایت بیہقی نے اپنی سنن (۷/۱۳۴) میں کی ہے۔

(۲) رد المحتار ۲/۳۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۴۹، المغنی ۶/۴۸۰۔

سے نکاح میں شرط نہیں ہے، ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**يا بني بياضة أنكحوا أبا هند وأنكحوا إليه، قال: وكان حجاما**"[1] (اے بنو بیاضہ ابو ہند سے اپنی لڑکی کا نکاح کردو، اور اس کے خاندان میں رشتہ کرو، حضرت ابو ہریرہ کہتے ہیں: وہ پچھنا لگانے کا کام کرتے تھے) تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں عدم کفاءت کے باوجود نکاح کرنے کا حکم دیا، اگر کفاءت معتبر ہوتی تو حکم نہیں فرماتے، اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى**"[2] (کسی عربی کو کسی عجمی پر کسی عجمی کو کسی عربی پر کسی گورے کو کسی کالے پر اور کسی کالے کو کسی گورے پر تقوی کے بغیر کوئی فضیلت نہیں ہے)، اور اس لئے کہ اگر کفاءت شرع میں معتبر ہوتی تو خون کے باب میں اس کا اعتبار کرنا زیادہ اولی ہوتا، اس لئے کہ اس میں جو احتیاط کی جاتی ہے وہ تمام ابواب میں نہیں کی جاتی ہے، اس کے باوجود اس میں کفاءت معتبر نہیں ہے، یہاں تک کہ شریف انسان کو گھٹیا انسان کے بدلے میں قتل کیا جائے گا لہٰذا اس جگہ بدرجہ اولی معتبر نہیں ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت کی جانب میں معتبر نہیں ہے، تو اسی طرح شوہر کی جانب میں معتبر نہیں ہوگی[3]۔

(۱) حدیث أبي هريرة: "يا بني بياضة......" کی روایت ابوداؤد (۲/۵۷۹، ۵۸۰) اور حاکم (۲/۱۶۴) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا فضل لعربي على عجمي......" کی روایت احمد (۵/۴۱۱) نے کی ہے اور ہیثمی نے المجمع (۳/۲۶۶) میں کہا ہے: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/۳۱۷، فتح القدیر ۲/۴۱۸۔

شافعیہ نے کہا ہے: کفاءت اگرچہ عموماً صحت نکاح کے لئے معتبر نہیں ہے، بلکہ ولی اور عورت دونوں کا حق ہونے کی وجہ سے معتبر ہے، البتہ وہ کبھی صحیح ہونے کے لئے معتبر ہوتی ہے جیسا کہ ولایت اجبار کے ذریعہ نکاح کرانے میں ہے[1]۔

کفاءت کے اعتبار کا وقت:

۴ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کفاءت عقد نکاح کے وقت معتبر ہے، لہٰذا اگر شوہر میں عقد نکاح کے وقت کفاءت میں معتبر صفات مکمل طور پر موجود ہوں، پھر یہ صفات ختم ہو جائیں یا ان میں خلل واقع ہو جائے تو اس کی وجہ سے عقد باطل نہیں ہوگا، اور یہ حکم فی الجملہ ہے اور ان میں سے ہر ایک کے نزدیک اس میں کچھ تفصیل ہے۔

چنانچہ حنفیہ نے کہا ہے کہ کفاءت عقد کی ابتداء میں معتبر ہوگی، لہٰذا اس کے بعد اس کا ختم ہونا نقصان دہ نہیں ہوگا، چنانچہ اگر عقد کے وقت کفو ہو پھر اس کی کفاءت ختم ہو جائے تو نکاح فسخ نہیں ہوگا، لیکن اگر وہ دباغ ہو پھر تاجر ہو جائے اور اس کا عار باقی رہے تو وہ کفو نہیں ہوگا اور اگر اس کے معاملہ کو اس کی مدت کے قدیم ہونے کی وجہ سے بھلا دیا جائے تو وہ کفو ہوگا[2]۔

شافعیہ نے کہا ہے: کفاءت کی صفات میں عقد کے وقت کا اعتبار ہوگا لہٰذا اگر وہ اس سے قبل گھٹیا پیشہ کو چھوڑ دے جب تک ایک سال نہ گذر جائے اس کا کوئی اثر نہیں ہوگا، جیسا کہ اسے ایک جماعت نے مطلق رکھا ہے، اور اگر وہ اسے چھوڑ کر دوسرا پیشہ اختیار کرلے، اس طرح سے کہ اس سے اس کا نام زائل ہو جائے، اور وہ اس کی طرف

(۱) حاشیۃ الجمل ۴/۱۶۳۔

(۲) الدر المختار، ورد المحتار ۲/۳۲۲، ۳۲۳۔

بالکل منسوب نہ کیا جائے تو واضح ہے، ورنہ اتنی مدت کا گذرنا ضروری ہے جس میں اس سے اس کی نسبت ختم ہوجائے، اور اس کی وجہ سے اسے عار نہ دلایا جائے، اور ابن العماد اور زرکشی نے لکھا ہے کہ اگر فاسق توبہ کرلے تو وہ پاک دامن عورت کا کفو نہیں ہوگا اور ابن العماد نے دوسری جگہ صراحت کی ہے کہ شادی شدہ زانی اگر چہ اچھی طرح توبہ کرلے پھر بھی وہ کفو نہیں ہوگا اسی طرح اس کی پاکدامنی واپس نہیں ہوگی، اور وہ آدمی جس کی کم عقلی کی وجہ سے اسے معاملات وتصرفات سے روک دیا جائے وہ عاقلہ عورت کا کفو نہیں ہوگا۔

ان حضرات فقہاء نے کہا ہے کہ گھٹیے پیشہ کا طاری ہونا خیار کو ثابت نہیں کرے گا، اور یہی راجح ہے، اس لئے کہ نکاح میں اس کے صحیح ہونے کے بعد خیار ان پانچ اسباب کے بغیر نہیں پایا جاتا ہے، جن کی صراحت نکاح کے باب میں ہے، یا غلام کے نکاح میں رہنے والی باندی آزاد ہوجائے تو اس کو خیار حاصل ہوگا[1]۔

اور حنابلہ نے کہا ہے: اگر عقد کے بعد کفاءت ختم ہوجائے تو صرف بیوی کو فسخ کا حق حاصل ہوگا نہ کہ اس کے اولیاء کو، جیسے اس عورت کا آزاد ہونا جو کسی غلام کے نکاح میں ہو، اس لئے کہ اولیاء کا حق ابتداء عقد میں ہوتا ہے، اس کے باقی رہنے میں نہیں رہتا ہے[2]۔

کفاءت میں حق:

۵ - فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ کفاءت عورت اور اولیاء دونوں کا حق ہے، اس لئے کہ عورت کو حق ہے کہ وہ اپنی ذات کو ایسے شخص کی فراش بننے کی ذلت سے بچائے جو کفاءت کی صفات میں اس کے مساوی نہ ہو لہٰذا کفاءت میں اس کا حق ہوگا اور اولیاء داماد کے عالی نسب ہونے پر فخر کرتے ہیں، اور اس کے نسب کے گھٹیا ہونے پر عار محسوس کرتے ہیں جس کی وجہ سے انہیں ضرر ہوگا، اس لیے ان حضرات کو حق حاصل ہے کہ ایسے شخص کے نکاح پر اعتراض کرکے اپنی ذات سے ضرر کو دور کریں جس میں کفاءت کی صفات مکمل طور پر نہ پائی جائیں، لہٰذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ ان حضرات کے لئے کفاءت میں حق ثابت ہو اور اس کے علاوہ میں فقہاء کے نزدیک تفصیل ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے: کفاءت عورت اور ولی کا حق ہے، چاہے ولی ایک ہو یا کئی ہوں، اور درجہ میں مساوی ہوں لہٰذا غیر کفو میں عورت کی رضامندی کے ساتھ اس پر اولیاء کی رضامندی ضروری ہے۔ ان میں سے ایک کی رضامندی کافی نہیں ہے اور اگر ان میں سے ایک راضی ہوجائے تو باقی افراد کی رضامندی کی طرف سے کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان لوگوں کے لئے کفاءت میں حق ہے لہٰذا کفاءت کے چھوڑنے پر ان کی رضامندی معتبر ہوگی جیسا کہ عورت کی رضامندی ضروری ہے، اور اگر اولیاء میں فرق مراتب ہو تو ولی اقرب کو اختیار ہوگا کہ وہ غیر کفو میں اس کی رضامندی سے اس کا نکاح کردے اور ولی ابعد کو اعتراض کا حق نہیں ہوگا، اور اگر اس کے معاملہ کا ذمہ دار سلطان ہو تو کیا اسے غیر کفو میں اس کے نکاح کرنے کی اجازت ہوگی جبکہ وہ اس سے اس کا مطالبہ کرے؟ نووی نے کہا ہے کہ اس سلسلے میں دو قول ہیں: ان میں سے اصح قول ممانعت کا ہے، اس لئے کہ وہ نائب کی طرح سے ہے، لہٰذا وہ اپنے حق کو نہیں چھوڑے گا۔

حنابلہ نے کہا ہے: کفاءت عورت اور تمام اولیاء کا حق ہے، اولیاء قریب کے ہوں یا دور کے یہاں تک کہ ان میں سے اس شخص کو بھی حق ہوگا جسے عقد کے بعد ولایت حاصل ہو، اس لئے کہ کفاءت کے نہ ہونے کی صورت میں عار کے لاحق ہونے میں وہ سب برابر

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۰، ۲۵۱۔

(۲) مطالب أولی النہی ۵/ ۸۴، المغنی ۶/ ۴۸۱۔

ہیں [۱]۔

کفاءت کی صفات:

٦- کفاءت نکاح میں عار اور ضرر کو دور کرنے کی غرض سے معتبر ہے، اور اس کی وہ صفات جو اس میں معتبر ہیں، تاکہ شوہر میں فی الجملہ اسی کے مثل کا اعتبار کیا جائے، دینداری، نسب اور کبھی اس کی تعبیر حسب کے ذریعہ کی جاتی ہے، پیشہ، آزادی، مال، اور خیار کو ثابت کرنے والے عیوب سے پاک ہونا ہے، لیکن فقہاء ان سب کے مکمل اعتبار کرنے پر متفق نہیں ہیں، بلکہ اس بارے میں ان حضرات کے نزدیک تفصیل اور اختلاف ہے۔

الف- دینداری:

٧- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ کفاءت کی صفات میں سے دینداری ہے، یعنی زوجین کے مابین اسلامی احکام کے اختیار کرنے میں مماثلت اور مقاربت ہو، صرف اصل اسلام میں مماثلت کافی نہیں اور اس کے علاوہ میں ان حضرات کے نزدیک تفصیل ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ اگر صالحین کی لڑکیوں میں سے کوئی لڑکی کسی فاسق کے ساتھ اپنا نکاح کرلے تو اولیاء کو حق اعتراض ہوگا، اس لئے کہ نسب، آزادی اور مال پر فخر کرنے کے مقابلہ میں دین پر زیادہ فخر کیا جاتا ہے، اور فسق کے ذریعہ عار دلانا عار دلانے کے طریقوں میں سب سے زیادہ سخت ہے، اور امام محمد نے کہا ہے: دینداری میں کفاءت معتبر نہیں ہے، اس لئے کہ یہ آخرت کے امور میں سے ہے، اور کفاءت دنیا کے احکام میں سے ہے، لہذا اس میں فسق مانع نہیں ہوگا مگر جبکہ وہ بہت زیادہ ہو، مثلاً یہ کہ وہ ایسا فاسق ہو کہ اس کا مذاق اڑایا جاتا ہو اور اس پر ہنسا جاتا ہو اور اسے تھپڑ مارا جاتا ہو، پس اگر وہ ایسا ہو جس سے خوف محسوس کیا جاتا ہو مثلاً وہ فوج کا امیر ہو تو وہ کفو ہوگا، اس لئے کہ عرف میں اسے برا نہیں شمار کیا جاتا ہے، لہذا یہ فسق کفاءت میں مانع نہیں ہوگا۔

امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ اگر فاسق کا فسق ظاہر ہو تو وہ کفو نہیں ہوگا، اور اگر فسق چھپا ہوا ہو تو وہ کفو ہوگا [۱]۔

مالکیہ نے کہا ہے: دینداری سے مراد فسق سے سلامتی کے ساتھ اسلام ہے، اور نیک ہونے میں مساوات شرط نہیں ہے، لہذا اگر دیندار نہ ہو اور شوہر فاسق ہو تو وہ کفو نہیں ہوگا [۲]۔

شافعیہ نے کہا ہے: کفاءت کی صفات میں سے دینداری، نیکی اور ان چیزوں سے باز رہنا ہے جو حلال نہیں ہیں، اور فاسق پاکدامن عورت کا کفو نہیں ہے، اور غیر فاسق (چاہے وہ عادل ہو یا اس کا حال معلوم نہ ہو) اس کا کفو ہے اور نیکی میں مشہور ہونا معتبر نہیں ہے، پس جو شخص نیکی میں مشہور نہ ہو وہ اس عورت کا کفو ہے جو اس میں مشہور ہو، اور فاسق فاسقہ کا مطلقاً کفو ہے، مگر یہ کہ مرد کا فسق زیادہ ہو یا اس کی نوعیت مختلف ہو جیسا کہ اسنوی نے بحث کی ہے، اور بدعتی پاکدامن یا سنی خاتون کا کفو نہیں ہے [۳]۔

حنابلہ نے کہا ہے: دینداری میں کفاءت معتبر ہے، لہذا جو خاتون بدکاری سے پاک ہو اس کا نکاح کسی فاسق کے ساتھ نہیں کیا جائے گا، چاہے اس کا فسق قول میں ہو یا عمل میں یا اعتقاد میں، امام احمد نے ابوبکر کی روایت میں کہا ہے: اپنی لڑکی کا نکاح کسی حروری سے نہیں

---

(۱) الاختیار ۳/ ۱۰۰، الدر المختار، رد المحتار ۲/ ۳۱۷، مواہب الجلیل ۳/ ۴۶۰، روضۃ الطالبین ۷/ ۸۴، أسنی المطالب ۳/ ۱۳۹، کشاف القناع ۵/ ۶۷۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۲۰، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۸۲۔

(۲) مواہب الجلیل ۳/ ۴۶۰۔

(۳) روضۃ الطالبین ۷/ ۸۱، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۶۔

کرے گا جو دین سے پھر جائے، اور نہ ہی رافضی اور قدری سے، البتہ اگر وہ اس کی دعوت نہیں دیتا ہو تو کوئی حرج نہیں ہے، اور نہ کوئی عادل عورت کسی فاسق کے ساتھ نکاح کرے، جیسے شراب پینے والا، اس لئے کہ وہ کفو نہیں ہے، چاہے اس سے نشہ ہو یا نشہ نہیں ہو، اور اسی طرح سے وہ شخص جسے شراب یا اس کے علاوہ کسی نشہ آور چیز کے ذریعہ نشہ ہو وہ کفو نہیں ہے، اسحاق نے کہا ہے: جب اپنی شریف لڑکی کی شادی کسی فاسق کے ساتھ کردے تو وہ قطع رحمی کرنے والا ہوگا[1]۔

ب- نسب:

۸- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک کفاءت میں معتبر صفات میں سے نسب ہے، اور حنابلہ نے اس کی تعبیر منصب سے کی ہے، اور ان حضرات نے حضرت عمرؓ کے اس قول سے استدلال کیا ہے "**لأمنعن فروج ذوات الأحساب إلا من الأكفاء و في رواية قلت: وما الأكفاء؟ قال في الأحساب**"[2] (میں خاندانی عورتوں کو صرف کفو میں نکاح کرنے کی اجازت دوں گا، اور ایک روایت میں ہے: میں نے عرض کیا کہ کفو سے کیا مراد ہے تو فرمایا کہ نسب)، اور اس لئے کہ عرب نسب میں کفاءت پر اعتماد کرتے ہیں، اور نسب کے عالی ہونے پر فخر کرتے ہیں، اور عجمیوں سے نکاح کرنے کو معیوب سمجھتے ہیں اور اسے نقص اور عار سمجھتے ہیں، اور اس لئے کہ عرب کو رسول اللہ ﷺ کے ذریعہ تمام قوموں پر فضیلت دی گئی ہے۔

نسب میں اعتبار باپ دادا کا ہے، اس لئے کہ عرب انہیں لوگوں پر فخر کرتے ہیں نہ کہ ماؤں پر، پس جو عورت کسی معزز خاندان کی طرف منسوب ہو تو اس کا کفو وہ شخص نہیں ہوگا جو ایسا نہ ہو، لہذا وہ شخص جس کا باپ عجمی ہو اگر چہ اس کی ماں عربی ہو تو وہ کسی عربی عورت کا کفو نہیں ہوگا اگر چہ اس عورت کی ماں عجمی ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی نے عرب کو دوسری قوموں پر منتخب فرمایا ہے، اور مختلف فضائل کے ذریعہ انہیں امتیاز بخشا ہے جیسا کہ صحیح احادیث میں ہے[1]۔

امام مالک اور سفیان ثوری کا مذہب یہ ہے کہ کفاءت میں نسب کا اعتبار نہیں، امام مالک سے کہا گیا: بعض حضرات عربی خاتون اور عجمی کے درمیان فرق کرتے ہیں، تو انہوں نے اسے بہت برا سمجھا اور فرمایا: سارے اہل اسلام ایک دوسرے کے حق میں کفو ہیں، اس لئے کہ قرآن کریم میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**إِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّأُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوْا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ أَتْقٰكُمْ**"[2] (ہم نے تم (سب) کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا ہے اور تم کو مختلف قومیں اور خاندان بنادیا ہے کہ ایک دوسرے کو پہچان سکو بیشک تم میں سے پرہیزگار تو اللہ کے نزدیک معزز تر ہے)۔ امام سفیان ثوری فرمایا کرتے تھے: نسب میں کفاءت معتبر نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث کی وجہ سے سارے انسان برابر ہیں[3]۔ آپ ﷺ نے فرمایا: "**لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى**"[4] (کسی عربی کو کسی عجمی پر اور کسی عجمی کو

(۱) مطالب أولی النہی ۸۵/۵۔

(۲) اثر عمر کو ابن قدامہ نے المغنی (۴۸۳/۶) میں نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ اسے ابوبکر عبد العزیز نے اپنی سند سے روایت کیا ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۳۱۹/۲، نہایۃ المحتاج ۲۵۲/۶، مطالب اولی النہی ۸۵/۵، المغنی ۴۸۳/۶۔

(۲) سورۂ حجرات/۱۳۔

(۳) المدونۃ الکبری ۱۶۳/۳، شرح العنایہ بہامش فتح القدیر ۴۱۹/۲۔

(۴) حدیث: "لا فضل لعربي على عجمي......" کی تخریج فقرہ/۳ میں گذر چکی ہے۔

کسی عربی پر اور کسی گورے کو کسی کالے پر اور کسی کالے کو کسی گورے پر کوئی فضیلت نہیں مگر تقویٰ کی وجہ سے) اور اس کی تائید اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ہوتی ہے: "إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللّٰهِ أَتْقَاكُمْ"[۱] (بیشک تم میں سے پرہیزگار تو اللہ کے نزدیک معزز تر ہے) اور جمہور فقہاء کے نزدیک جو نسب میں کفاءت کے معتبر ہونے کے قائل ہیں مذکورہ چیزوں پر اتفاق کے ساتھ درج ذیل تفصیل ہے:

حنفیہ نے کہا ہے: قریش ایک دوسرے کے لئے کفو ہیں، عرب ایک دوسرے کے حق میں کفو ہیں، اور عجمی ایک دوسرے کے لئے کفو ہیں، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **قريش بعضهم أكفاء لبعض، والعرب بعضهم أكفاء لبعض قبيلة بقبيلة، ورجل برجل، والموالي بعضهم أكفاء لبعض، قبيلة بقبيلة، ورجل برجل إلا حائک أو حجام**"[۲] (قریش ایک دوسرے کے لئے کفو ہیں، اور عرب ایک دوسرے کے لئے کفو ہیں، ایک قبیلہ دوسرے قبیلہ کے لئے اور ایک مرد دوسرے مرد کے لئے، اور عجمی ایک دوسرے کے حق میں کفو ہیں، ایک قبیلہ دوسرے قبیلہ کے لئے اور ایک مرد دوسرے مرد کے لئے سوائے بنکر اور حجام کے)۔

ان حضرات نے کہا ہے: قریشی مرد قبیلہ کے اختلاف کے باوجود قریشی عورت کا کفو ہوگا، اور کفاءت میں قریش کے درمیان آپس کی فضیلت کا اعتبار نہیں ہوگا، لہٰذا وہ قریشی جو ہاشمی نہ ہو جیسے تیمی،

(۱) سورۂ حجرات / ۱۳۔

(۲) حدیث: "قريش بعضهم اكفاء لبعض ......" کی روایت حاکم نے قریش کے ذکر کے بغیر کی ہے، اسی طرح نصب الرایہ للزیلعی (۳/ ۱۹۷) میں ہے اور ابن عبد الہادی سے منقول ہے کہ انہوں نے اس کی اسناد کو انقطاع کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے، اور آپ کے قول "قريش بعضها لبعض أكفاء" کو ابن ابی حاتم نے علل الحدیث ۱/ ۴۲۴ میں ذکر کیا ہے اور اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ: یہ حدیث منکر ہے۔

اموی اور عدوی تو وہ ہاشمی خاتون کا کفو ہوگا، اس لئے کہ نبی ﷺ کا فرمان ہے: "**قريش بعضهم أكفاء لبعض**" قریش ایک دوسرے کے لئے کفو ہیں، اور قریش میں بنو ہاشم داخل ہیں اگرچہ بنو ہاشم کو جو فضیلت حاصل ہے وہ دوسرے قریش کو حاصل نہیں ہے، لیکن شریعت نے نکاح کے باب میں اس فضیلت کا اعتبار نہیں کیا ہے، اس کا علم ہمیں رسول اللہ ﷺ کے عمل اور صحابہ کرامؓ کے اجماع سے ہوا ہے، اور اس لئے بھی کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی دو صاحبزادیوں کا نکاح حضرت عثمانؓ کے ساتھ کیا اور وہ اموی تھے ہاشمی نہیں تھے، اور حضرت علیؓ نے اپنی صاحبزادی کا نکاح حضرت عمرؓ کے ساتھ کر دیا حالانکہ وہ ہاشمی نہیں تھے بلکہ عدوی تھے، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قریش میں کفاءت کسی ایک قبیلہ کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

امام محمد نے بیتِ خلافت کا استثناء کیا ہے، چنانچہ وہ قریشی جو ہاشمی نہ ہو وہ اس کا کفو نہیں ہوگا، لہٰذا اگر خلفاء کی اولاد میں سے کوئی قریشی خاتون اپنا نکاح کسی ایسے قریشی کے ساتھ کر لے جو ان کی اولاد میں سے نہ ہو، تو اولیاء کو حق اعتراض حاصل ہوگا۔

حنفیہ نے کہا ہے: حدیث کی وجہ سے عرب ایک دوسرے کے لئے کفو ہیں، اور عرب کسی قریش کے لئے کفو نہیں ہوں گے، کیونکہ قریش کو تمام عرب پر فضیلت حاصل ہے، اور اسی وجہ سے امامت کبریٰ ان کے ساتھ خاص ہے، نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**الأئمة من قريش**"[۱] (ائمہ قریش میں سے ہوں گے)۔

اور نص کی وجہ سے عجمی ایک دوسرے کے حق میں کفو ہیں، اور عجمی عرب کے کفو نہیں ہوں گے، اس لئے کہ عرب کو عجم پر فضیلت حاصل

(۱) حدیث: "الأئمة من قريش" کی روایت احمد (۳/ ۱۲۹) نے انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے المجمع (۵/ ۱۹۲) میں کہا ہے کہ اس کے رواۃ ثقہ ہیں۔

ہے اور عرب کے غلام قریش کے غلام کے کفو ہیں، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد عام ہے: "**و الموالي بعضهم أكفاء لبعض رجل برجل**" (اور غلام ایک دوسرے کے حق میں کفو ہیں)، عجم کے لوگ اسلام پر فخر کرتے ہیں نسب پر نہیں لہٰذا جس کے باپ دادا اور اس کے اوپر کے افراد مسلمان ہوں وہ اس شخص کا کفو ہوگا جس کے آباء واجداد مسلمان ہوں، اور جو شخص خود اسلام قبول کرے یا صرف اس کا باپ مسلمان ہو تو وہ اس شخص کا کفو نہیں ہوگا جس کے باپ دادا مسلمان ہوں، اس لئے کہ نسب باپ دادا کے ذریعہ مکمل ہوتا ہے، اور جو خود اسلام قبول کرے وہ ایسے شخص کا کفو نہیں ہوگا جس کا باپ مسلمان ہو[1]۔

شافعیہ نے کہا ہے: عرب میں سے غیر قریشی مرد قریشی خاتون کا کفو نہیں ہوگا، اس لئے کہ حدیث ہے: "**قدموا قريشا ولا تقدموها**"[2] (قریش کو آگے بڑھاؤ اور ان سے آگے مت بڑھو)، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے قریش کو کنانہ میں سے منتخب فرمایا اور قریش میں سے ہاشمی اور مطلبی کے علاوہ کوئی مرد ہاشمی یا مطلبی خاتون کا کفو نہیں ہوگا، اس لئے کہ حدیث ہے: "**إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشا من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم**"[3] (اللہ نے اسماعیل کی اولاد میں سے کنانہ کو منتخب فرمایا، اور کنانہ میں سے قریش کو منتخب فرمایا اور قریش میں سے بنو ہاشم کو منتخب فرمایا اور بنو ہاشم میں سے مجھے منتخب فرمایا)۔ اور مطلبی مرد ہاشمیہ خاتون کا کفو ہے اور اس کے برعکس، اس لئے کہ حدیث ہے: "**إنما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد**"[1] (یقیناً بنو ہاشم اور بنو المطلب ایک ہی ہیں)، پس یہ دونوں ایک دوسرے کے کفو ہوں گے۔ اور یہ اس وقت ہے کہ جب خاتون شریف نہ ہو، لیکن اگر وہ شریف ہو تو اس کا کفو شریف ہی ہوگا، اور شرف حضرت حسنؓ و حسینؓ (اللہ تعالیٰ ان دونوں سے اور ان دونوں کے ماں باپ سے راضی ہو) کی اولاد کے ساتھ خاص ہے، اس پر ابن ظہیرہ نے تنبیہ کی ہے، نیز اس کا محل آزاد عورت ہے، پس اگر کوئی ہاشمی یا مطلبی کسی باندی کے ساتھ نکاح کرلے، پھر اس سے بچی پیدا ہو تو یہ اپنی ماں کے مالک کی مملوکہ ہوگی، اور اس کے لئے اس لڑکی کی شادی کسی غلام یا کم تر نسب والے کے ساتھ کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ غلامی کی وجہ سے جو عار ثابت ہے اس نے ہر طرح کے کمال کو ختم کردیا ہے۔ مزید یہ کہ نسب میں کفاءت کا حق اس کے آقا کو ہے نہ کہ خود اس کو جیسا کہ شیخین نے اسے یقینی طور پر کہا ہے۔

قریش کے علاوہ دوسرے عرب بعض، بعض کے کفو ہیں، رافعی نے اسے علماء کی ایک جماعت سے نقل کیا ہے، اور زیادۃ الروضۃ میں کہا ہے: یہ اکثر فقہاء کے کلام کا تقاضا ہے۔

ان حضرات نے کہا ہے: اصح قول یہ ہے کہ عرب پر قیاس کرکے ان کی طرح عجمیوں میں بھی نسب کا اعتبار کیا جائے گا، پس فارسی قبطی سے افضل ہے، جیسا کہ مروی ہے، نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "**لو كان الدين عند الثريا لذهب به رجل من فارس**"[2] (اگر دین ثریا کے پاس ہوتا تو فارس کا ایک شخص اسے لے آتا)، اور

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۱۹، فتح القدیر مع شرح العنایہ ۲/ ۴۲۰، ۴۲۱۔

(۲) حدیث: "قدموا قريشا ولا تقدموها" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱۰/ ۲۵) میں ذکر کیا ہے، اور کہا کہ اسے طبرانی نے روایت کیا ہے، اور اس میں ابو معشر ہیں اور ان کی حدیث حسن ہے، اور اس کے بقیہ رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں۔

(۳) حدیث: "إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۸۲) نے حضرت واثلہ بن اسقعؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إنما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۴۸۴) نے حضرت جبیر بن مطعمؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لو كان الدين عند الثريا......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۷۲) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

بنواسرائیل قبطیوں سے افضل ہیں، اور اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے: عجمیوں میں نسب کا اعتبار نہیں ہے، اس لئے کہ یہ حضرات نسب کی حفاظت کا اہتمام نہیں کرتے ہیں اور نہ اسے محفوظ رکھتے ہیں، بخلاف عرب کے، اور نسب میں اعتبار باپ کا ہے، اور وہ شخص جو خود اسلام قبول کرے یا اس کے قریبی آباء واجداد میں سے کوئی اسلام قبول کرلے تو وہ اس شخص کا کفو نہیں ہوگا جو اس سے اسلام میں قدیم ہو، پس جو شخص بذات خود اسلام قبول کرے تو وہ اس عورت کا کفو نہیں ہوگا جس کا باپ یا اس سے اوپر کوئی مسلمان ہو، اور جس کے باپ دادا اسلام میں ہوں وہ اس عورت کے لئے کفو نہیں ہوگا جس کے تین آباء اسلام میں ہوں [1]۔

امام احمد سے روایت مختلف ہے، ان سے ایک روایت ہے: عرب میں سے غیر قریش قریش کے کفو نہیں ہوں گے، اور غیر بنی ہاشم بنی ہاشم کے کفو نہیں ہوں گے، اس لئے کہ حدیث ہے: ''إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشا من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم'' (اللہ نے کنانہ کو اسماعیل کی اولاد میں سے منتخب کیا اور قریش کو کنانہ میں سے منتخب کیا، اور قریش میں سے بنو ہاشم کو منتخب کیا اور مجھے بنی ہاشم میں سے منتخب کیا)، اور اس لئے کہ عرب کو رسول اللہ ﷺ کے ذریعہ تمام امتوں پر فضیلت دی گئی اور قریش سارے عرب میں اس فضیلت میں مخصوص ہیں، اور بنو ہاشم اس میں قریش سے خاص ہیں، اور اسی طرح سے حضرت عثمان اور جبیر بن مطعم نے کہا ہے کہ ہمارے بھائی بنو ہاشم کو جو فضیلت ہم پر ہے اس کا ہم انکار نہیں کرسکتے، اس لئے کہ ان میں سے آپ ﷺ کو اللہ تعالیٰ نے بہت بڑا مرتبہ عطا فرمایا ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۲، الجمل ۴/ ۱۶۶۔

امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے: عرب ایک دوسرے کے لئے کفو ہیں، اور عجم ایک دوسرے کے حق میں کفو ہیں، اس لئے کہ نبی ﷺ نے اپنی دو لڑکیوں کا نکاح حضرت عثمانؓ سے کیا، اور حضرت علیؓ نے اپنی بیٹی ام کلثومؓ کا نکاح حضرت عمرؓ کے ساتھ کیا [1]۔

مالکیہ کے نزدیک نسب میں کفاءت معتبر نہیں ہے [2]۔

ج- حریت (آزاد ہونا):

۹- حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کے نزدیک صحیح قول ہے کہ آزاد ہونا کفاءت کی صفات میں سے ہے، لہذا غلام یا وہ شخص جس کا کچھ حصہ غلام ہو یا مدبر یا مکاتب آزاد عورت کا کفو نہیں ہوگا اگرچہ وہ آزاد کردہ ہو، اس لئے کہ اس کی وجہ سے عار دلایا جاتا ہے، اس لئے کہ غلامی کی وجہ سے جو عیب اور نقص ہوتا ہے وہ نسب کے کم تر ہونے کی وجہ سے ہونے والے عیب اور نقص سے بڑھ کر ہے، اور اس لئے کہ اس کے ساتھ نکاح کرنے کی وجہ سے اسے ضرر ہوگا، کیونکہ وہ تنگدستوں کا نفقہ خرچ کرے گا، اور وہ اپنی اولاد پر خرچ نہیں کرے گا نیز وہ غلام اپنی کمائی میں تصرف سے روک دیا گیا ہے، اور وہ اس کا مالک نہیں ہوتا ہے، نیز وہ اپنی بیوی کو چھوڑ کر اپنے آقا کے حقوق کی ادائیگی میں مشغول ہوگا، اور آقا کا اس کی ذات کا مالک ہونا جانور کی ملکیت کے مشابہ ہے۔

اور ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو عروہ نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے: ''أن بريرة أعتقت فخيرها رسول الله ﷺ'' [3] (بریرہ آزاد کردی گئی تو رسول اللہ ﷺ نے اسے خیار دیا) اور اگر اس کے شوہر آزاد ہوتے تو اسے اختیار

(۱) المغنی ۴/ ۱۶۶۔
(۲) جواہر الإکلیل ۶/ ۴۸۳۔
(۳) حدیث عائشہ: ''أن بريرة أعتقت فخيرها رسول الله ﷺ ......'' کی =

نہیں دیتے (۱)، اور غلام آزاد عورت کا کفو ہے یا نہیں اس سلسلہ میں مالکیہ کے دو قول ہیں۔

ابن القاسم نے عربی خاتون کے ساتھ غلام کے نکاح کو جائز قرار دیا ہے، اور عبد الباقی نے کہا ہے: یہ زیادہ اچھا ہے اور دردیر نے اس کو راجح قرار دیا ہے کہ غلام آزاد عورت کا کفو نہیں ہوگا، دسوقی نے کہا ہے: یہی مذہب ہے (۲)۔

د-حرفت (پیشہ):

۱۰-حرفت وہ صنعت وغیرہ ہے جس سے روزی حاصل کرنا مطلوب ہوتا ہے، اور گھٹیا پیشہ وہ ہے جس میں مبتلا ہونے سے مروت اور عزت کم ہوتی ہے جیسے گندگیوں کو اٹھانا (۳)۔

اور مفتی بہ قول کے مطابق حنفیہ کا مذہب اور یہی امام ابو یوسف شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے، امام احمد سے معتمد روایت کے مطابق یہ ہے کہ کفاءت میں پیشہ کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَاللّٰهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ" (۴) (اور اللہ نے تم میں سے ایک کو دوسرے پر مال کے معاملہ میں فضیلت دے رکھی ہے) یعنی اس کے سبب میں، پس کچھ لوگوں کے پاس رزق عزت وآرام کے ذریعہ پہنچتا ہے، اور ان میں سے بعض کے پاس ذلت ومشقت کے ذریعہ اور اس لئے کہ لوگ پیشوں کی شرافت پر فخر کرتے ہیں اور اس کے گھٹیا ہونے پر عار محسوس کرتے ہیں اور امام ابوحنیفہ سے اور امام احمد کی ایک روایت میں یہ ہے: کفاءت فی النکاح میں پیشہ معتبر نہیں ہے، اس لئے کہ گھٹیا پیشہ سے اچھے پیشہ کی طرف منتقل ہونا ممکن ہے، لہذا یہ وصف لازم نہیں ہوگا۔

اور اسی کے مثل امام ابو یوسف سے مروی ہے، انہوں نے کہا ہے کہ یہ معتبر نہیں ہے مگر یہ کہ پیشہ بہت گھٹیا ہو، جیسے حجام، جھاڑو دینے والا اور دباغت کا پیشہ، لہذا ان میں سے ہر ایک عطار، صیرفی اور جوہری کی بیٹی کا کفو نہیں ہوگا۔

جمہور فقہاء کے مذہب کے مطابق گھٹیا صناعت یا ذلیل پیشہ والا، باعزت صناعت اور شریف پیشہ والے کی لڑکی کا کفو نہیں ہوگا جیسا کہ گزرا، اور جیسا کہ حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ لوگوں کے عرف میں یہ عیب ہے لہذا یہ نسب کے عیب کے مشابہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ حدیث میں ہے: "**العرب بعضهم أكفاء لبعض**" اور اس کے اخیر میں ہے کہ "**إلا حائك أو حجام**" (۱) عرب ایک دوسرے کے حق میں کفو ہیں، مگر بنکر اور پچھنہ لگانے والا، امام احمد سے پوچھا گیا: آپ اسے کیسے قبول کرتے ہیں جبکہ آپ اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا: اسی پر عمل ہے یعنی یہ اہل عرف کے موافق ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے: کفاءت ایک جنس کے دو پیشوں میں ثابت ہوگی، جیسے کپڑا فروش کپڑا فروش کے ساتھ، اور بنکر بنکر کے ساتھ، اور کفاءت پیشہ کی جنس کے اختلاف کے ساتھ ثابت ہوگی جبکہ وہ ایک دوسرے کے قریب ہو جیسے کپڑا فروخت کرنے والا سنار کے ساتھ اور سنار عطر فروش کے ساتھ، اور ان پیشوں میں کفاءت ثابت نہیں ہوگی جو باہم قریب نہ ہوں، جیسے عطر فروش نعل بندی کرنے والے کے

= روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۳۸) اور مسلم (۳/ ۱۱۴۳) نے کی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۱۹، المبسوط ۵/ ۲۴، ۲۵، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۱، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۵، المغنی ۶/ ۴۸۴، مطالب أولی النہی ۵/ ۸۵۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۸، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۳/ ۴۶۱، ۴۶۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۵۰۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۶۔

(۴) سورۂ نحل/ ۷۱۔

(۱) حدیث: "العرب بعضهم أكفاء لبعض......" کی تخریج فقرہ/ ۸ میں گذر چکی ہے۔

ساتھ، اور کپڑا فروخت کرنے والا موچی کے ساتھ۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ بیوی کے شہر کے عرف عام کا اعتبار ہوگا نہ کہ اس شہر کے عرف عام کا جہاں عقد ہوا ہے، اس لئے کہ مدار عورت کو عار دلائے جانے اور عار نہیں دلائے جانے پر ہے، اور اس کا علم عورت کے شہر کے پیشوں کی نسبت سے ہوگا، یعنی بحالت نکاح عورت جس شہر میں ہو۔

رملی نے کہا ہے کہ باپ دادا کا پیشہ شوہر کے پیشہ کی طرح کفاءت میں معتبر ہے، اور راجح قول یہ ہے کہ ہر وہ پیشہ جس میں نجاست کو استعمال کیا جاتا ہو وہ اس پیشہ والے کا کفو نہیں ہے جس میں نجاست کو استعمال نہیں کیا جاتا ہو، اور وہ بقیہ پیشے جن میں فقہاء نے ایک دوسرے کو فضیلت نہیں دی ہے وہ باہم مساوی ہیں مگر یہ کہ عرف ان کے متفاوت ہونے پر غالب ہو، اور رملی نے کہا ہے: جس شخص کے دو پیشے ہوں، گھٹیا اور باعزت تو اس پیشہ کا اعتبار کیا جائے گا جس کے ساتھ وہ مشہور ہو، ورنہ ذلیل پیشہ کو ترجیح ہوگی، بلکہ اگر مطلقاً اس کے غالب ہونے کے بارے میں کہا جائے تو مستبعد نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کے ذریعہ عار دلانے سے خالی نہیں ہوگا[1]۔

قلیوبی نے اضافہ کیا ہے کہ اگر کوئی شخص ایک پیشہ کو اس سے اچھے پیشہ کی وجہ سے چھوڑ دے یا اس کے برعکس کرے تو پہلے پیشہ کی طرف سے اس کے تعلق کا ختم ہونا معتبر ہوگا، اور ذلیل پیشہ کو تواضع یا کسر نفس یا مسلمانوں کے نفع کے لئے بغیر کسی اجرت کے اختیار کرنا کفاءت اور علم میں مضر نہیں ہے، بشرطیکہ فسق لازم نہ آئے، اور اسی طرح سے قضا یعنی فیصلہ کرنے کا پیشہ تمام پیشوں میں بہتر

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۲۰، الاختیار ۳/ ۹۹، فتح القدیر ۲/ ۴۲۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۶، المغنی ۶/ ۴۸۵، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۸۶۔

ہے، لہٰذا وہ دونوں تمام پیشہ والوں کے کفو قرار پائیں گے، پس جس عورت کا نسب معروف نہ ہو وہ اگر کسی قاضی کے پاس آئے تاکہ وہ اس کا نکاح کرادے تو وہ اس کا نکاح صرف کسی عالم یا قاضی کے بیٹے کے ساتھ کرے گا ان دونوں کے علاوہ کے ساتھ نہیں، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ اس کو خاندانی شرافت حاصل ہو اور فقہاء کے ظاہر کلام میں عالم اور قاضی کی لڑکی سے مراد (جیسا کہ رملی نے کہا ہے) وہ خاتون ہے کہ جس خاندان کی طرف وہ منسوب ہے ان میں عالم اور قاضی میں سے کوئی ایک ہو خواہ وہ اوپر کے درجہ میں ہو اس لئے کہ وہ ان صفات میں سے ہے جن پر وہ فخر کرتی ہے، اور اذرعی نے بحث کی ہے کہ فسق کے ساتھ علم کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اس لئے کہ عرف میں فسق کے ساتھ علم کوئی فخر کی بات نہیں ہے چہ جائیکہ شرع میں، اور قضا کے باب میں اس کی صراحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اگر قاضی اہل ہو تو وہ عالم ہے اور اس میں ایک زائد صفت ہے یا غیر اہل ہو تو معاملہ اس کے حوالہ کرنا قابل غور ہے۔

جاہل مرد کسی عالم عورت کا کفو نہیں ہوگا (جیسا کہ رملی نے مزید کہا ہے) اس لئے کہ علم جب اس کے آباء میں معتبر ہے تو اس میں بدرجہ اولی معتبر ہوگا، اس لئے کہ علم کا سب سے کم درجہ یہ ہے کہ وہ پیشہ کی طرح سے ہو، اور ذلیل پیشہ والا شریف پیشہ والے کا کفو نہیں ہوگا[1]۔

مالکیہ پیشہ کو کفاءت فی النکاح کی صفات میں معتبر نہیں مانتے ہیں، اس لئے کہ کفاءت ان حضرات کے نزدیک دینداری اور حالت میں معتبر ہے، جہاں تک دینداری کی بات ہے تو یہ احکام اسلام کے اختیار کرنے میں مماثلت یا مقاربت ہے، نہ کہ محض اصل اسلام میں۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۳۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۴۔

اور حالت سے مراد خیار کو ثابت کرنے والے عیوب سے سلامتی میں مماثلت یا مقاربت ہے، حسب ونسب میں نہیں [1]۔

ھ- یسار (مالداری):

۱۱- کفاءت فی النکاح کی صفات میں سے یسار (جس کی تعبیر فقہاء حنفیہ مال سے کرتے ہیں) کے معتبر ہونے یا نہ ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب اور معتمد روایت کے مطابق حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مالداری کا اعتبار ہوگا اور یہی شوافع کا ایک قول ہے جو ان کے اصح قول کے بالمقابل ہے، لہذا فقیر مالدار عورت کا کفو نہیں ہوگا، کیونکہ عام طور پر مال کے ذریعہ دوسری چیزوں کے مقابلے میں زیادہ فخر کیا جاتا ہے، اور اس لئے کہ نکاح کا مہر اور نفقہ کے ساتھ لازمی تعلق ہے، اور نسب اور آزادی کے ساتھ اس کا تعلق نہیں ہے، لہذا جب نسب اور آزادی میں کفاءت معتبر ہے تو مال میں بدرجہ اولی معتبر ہونی چاہئے، اور اس لئے کہ مالدار عورت کو اپنے شوہر کے تنگدست ہونے کی صورت میں ضرر ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کے نفقہ اور اس کی اولاد کے خرچہ کی ادائیگی میں خلل ہوسکتا ہے اور اسی وجہ سے وہ بعض فقہاء کے نزدیک اپنے اور اپنی اولاد کے نفقہ کی عدم ادائیگی کی صورت میں فسخ نکاح کی مالک ہوتی ہے، اور اس لئے بھی کہ اسے لوگوں کے عرف میں عیب شمار کیا جاتا ہے، اور لوگ مال میں ایک دوسرے سے فضیلت کا دعوی کرتے ہیں جیسا کہ یہ حضرات نسب میں فضیلت کا دعوی کرتے ہیں، بلکہ اس سے بڑھ کر، لہذا نسب کی طرح مالداری کفاءت کی شرطوں میں سے ہوگی۔

مالداری میں معتبر بیوی کے مہر مثل اور نفقہ کی ادائیگی پر قدرت ہے، اور اس پر زیادتی کا اعتبار نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر شوہر اس کے مہر مثل اور اس کے نفقہ پر قادر ہو تو وہ اس کا کفو ہوگا اگرچہ مال میں اس کے برابر نہ ہو، اس لئے کہ مالداری میں مال کی معتبر مقدار وہ ہے جس کی ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ جو شخص مہر اور نفقہ کا مالک نہ ہو وہ کفو نہیں ہوگا، اس لئے کہ مہر بضع کا بدل ہے، لہذا اس کا پورا کرنا ضروری ہے، اور نفقہ کے ذریعہ رشتۂ نکاح قائم اور باقی رہتا ہے، لہذا ان دونوں پر قدرت ضروری ہے، اور اس لئے کہ جس شخص کو مہر اور نفقہ پر قدرت نہیں ہوتی ہے اسے حقیر سمجھا جاتا ہے اور عرف میں اس کی توہین کی جاتی ہے، جیسے وہ شخص جس کا نسب کمتر ہو، لہذا اس کی وجہ سے مصالح میں خلل ہوگا جیسا کہ نسب کے کمتر ہونے کی صورت میں مصالح میں خلل ہوتا ہے، اور مہر سے مراد وہ مقدار ہے جس کو فوری طور پر ادا کرنا متعارف ہو، اس لئے کہ اس کے علاوہ عرفاً مؤجل ہوتا ہے، بابرتی نے کہا ہے: اس کا مطالبہ نہیں کیا جاتا ہے، لہذا کفاءت ساقط نہیں ہوگی۔

امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ انہوں نے نفقہ پر قدرت کا اعتبار کیا ہے مہر پر قدرت کا نہیں، اس لئے کہ مہر میں نرمی برتی جاتی ہے اور انسان کو اپنے باپ کی مالداری کے ذریعہ اس پر قادر شمار کیا جاتا ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام محمد سے منقول ہے کہ مالداری میں شوہر اور بیوی کا مساوی ہونا کفاءت کے پائے جانے کی شرط ہے، یہاں تک کہ جو عورت مالداری میں فائق ہو اس کا کفو وہ شخص نہیں ہوگا جو مہر اور نفقہ پر قادر ہو، اس لئے کہ لوگ مالداری پر فخر کرتے ہیں اور فقیری پر عار محسوس کرتے ہیں۔

حنابلہ میں سے ابن عقیل نے کہا ہے: مذہب کا قیاس یہ ہے کہ مال ملکیت نصاب یا اس کے علاوہ کی مقدار کے ساتھ متعین نہیں ہے،

---

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۸۔

بلکہ اس کے باپ کا حال یہ ہو کہ اس شوہر کے ساتھ اس کی شادی کرنے پر اسے عیب نہیں لگا یا جائے، اس طور پر کہ وہ اس مال میں اس کے مقابل یا اس کے مساوی ہو جس کے ذریعہ وہ مالداروں کے نفقہ پر قادر ہو، اس طرح سے کہ اس عورت کی جو عادت اس کے باپ کے گھر میں تھی اس میں کوئی تبدیلی نہ ہو تو یہ معتبر ہوگی۔ شافعیہ میں سے جن کا قول اصح کے بالمقابل ہے ان کے درمیان کفاءت میں معتبر مالداری کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ مہر اور نفقہ کے بقدر معتبر ہوگا لہٰذا وہ ان دونوں کے ذریعہ ہزاروں کی مالک عورت کا کفو ہوگا اور اصح یہ ہے کہ یہ کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ لوگوں کی چند قسمیں ہیں: مالدار، فقیر اور متوسط، اور ہر قسم باہم کفو ہے اگرچہ مراتب مختلف ہوں۔

شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ کفاءت میں مالداری معتبر نہیں ہے، اس لئے کہ مال آنے اور جانے والی شئ ہے، اور اس پر اہل مروءت و بصیرت فخر نہیں کرتے ہیں، اور امام احمد سے یہ منقول ہے کہ مالداری کا اعتبار نہیں ہے، اس لئے کہ فقیری دین میں شرف ہے، اور مالداری میں معتبر وہ مقدار ہے جس کے ذریعہ وہ نفقہ اور مہر پر قادر ہو[(۱)]۔

و- عیوب سے سلامتی:

۱۲ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے ابن عقیل وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ خیارِ فسخ نکاح کو ثابت کرنے والے عیوب سے سلامتی کفاءت فی النکاح کی صفات میں سے ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۱۹، ۳۲۰، الہدایہ مع شروحہا فتح القدیر، العنایہ ۲/ ۴۲۳، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۳۶، روضۃ الطالبین ۷/ ۸۲، مطالب أولی النہی ۵/ ۸۶، المغنی ۶/ ۴۸۴۔

مالکیہ میں سے ابن راشد نے کہا ہے: مراد یہ ہے کہ وہ صحت میں اس کے مساوی ہو، یعنی وہ عیوب فاحشہ سے محفوظ ہو، اور یہی ابن بشیر اور ابن شاش وغیرہ اصحاب مالکیہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے[(۱)]۔

شافعیہ نے تفصیل کی ہے، چنانچہ ان حضرات نے کہا ہے: کفاءت میں معتبر صفات میں سے خیار کو ثابت کرنے والے عیوب سے سلامتی ہے، لہٰذا جس میں بعض عیوب ہوں جیسے جنون یا جذام یا برص، تو وہ اس عورت کے حق میں کفو نہیں ہوگا جو ان بیماریوں سے محفوظ ہو، اس لئے کہ نفس ایسے شخص کے ساتھ رہنے سے نفرت کرتا ہے جس کے ساتھ یہ بیماریاں ہوں اور اس کی وجہ سے نکاح کے مقصود میں خلل ہوتا ہے، اور اگر عورت میں بھی عیب ہو اور دونوں عیب مختلف ہوں تو کفاءت نہیں ہوگی، اور اگر دونوں مختلف ہوں لیکن شوہر کا عیب زیادہ ہو تو بھی یہی حکم ہے، اور اگر دونوں مساوی ہوں یا عورت کا عیب زیادہ ہو تو بھی اصح قول میں یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ انسان جس طرح دوسرے سے نفرت کرتا ہے وہ اپنی ذات سے نفرت نہیں کرتا ہے، اور اسی طرح سے اگر مرد مجبوب (آلہ تناسل کا کٹا ہوا ہو) اور عورت رتقاء یا قرناء ہو (یعنی اس کی شرم گاہ میں ایسا گوشت یا ہڈی بڑھ گئی ہو جس کی وجہ سے وطی کرنا ممکن نہ ہو)۔

بغوی اور خوارزمی نے نامرد ہونے کو اس کی تحقیق کے نہ ہونے کی وجہ سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، لہٰذا کفاءت میں اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اور اسی پر اسنوی اور ابن المقری کا عمل ہے، شیخین نے کہا ہے: شیخ ابو حامد وغیرہ کی تعلیق میں اس کے اور دوسرے کے مابین برابری ہے، اور جمہور نے مطلق رکھا ہے جس سے اس کی موافقت ہوتی ہے، شربینی الخطیب نے کہا ہے: یہی معتمد ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے: احکام ظاہر پر مبنی ہوتے ہیں اور ثبوت پر موقوف نہیں ہوتے۔

(۱) مواہب الجلیل ۳/ ۴۶۰، الشرح الکبیر ۲/ ۲۴۹۔

رویانی نے پانچوں عیوب کے ساتھ ان عیوب کو لاحق کیا ہے جن سے نفرت کی جاتی ہے، جیسے اندھا پن، کٹا ہوا ہونا اور صورت کا خراب ہونا اور کہا: یہ میرے نزدیک کفاءت کے لئے مانع ہے، اور یہی بعض اصحاب کا قول ہے لیکن یہ مذہب کے خلاف ہے۔

اور ان عیوب سے سلامتی کی شرط لگانا عورت کے تعلق سے عام ہے، لیکن ولی کے تعلق سے اس کے حق میں جنون، جذام اور برص معتبر ہوگا، ''جب'' (ذکر کا کٹا ہوا ہونا) اور ''عنہ'' (نامرد ہونا) معتبر نہ ہوگا۔

زرکشی اور ہروی نے کہا ہے: عیوب سے پاک ہونا خاص طور پر زوجین میں معتبر ہے نہ کہ ان دونوں کے آباء واجداد میں، لہذا برص والے کا بیٹا اس عورت کا کفو ہے جس کا باپ اس سے محفوظ ہو، شربینی الخطیب نے کہا ہے کہ راجح اور اقرب یہ ہے کہ وہ اس کا کفو نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کی وجہ سے عار محسوس کرے گی، اور قاضی نے کہا ہے: شوہر میں ہر وہ چیز مؤثر ہوگی جو شہوت کی تیزی کو ختم کردے[(۱)]۔

حنابلہ میں سے مقدسی اور رحیبانی نے کہا ہے: یہ محسوس ہوتا ہے کہ کفاءت میں ان عیوب کے نہ ہونے کی شرط لگانا مناسب ہے جو خیار فسخ کو ثابت کرتے ہیں، اور اسے ہمارے اصحاب نے ذکر نہیں کیا ہے، لیکن ابن عقیل اور ابومحمد کے نزدیک یہ شرط ہے، شیخ تقی الدین نے کہا ہے کہ امام احمد نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے: وہ عورت کسی عیب دار مرد کے ساتھ نکاح نہیں کرے گی اگرچہ وہ عورت ارادہ کرے، اس بنیاد پر عیوب سے سلامتی کفاءت کی جملہ صفات میں سے ہے[(۲)]۔

حنفیہ اور اکثر حنابلہ نے کہا ہے: کفاءت میں عیوب سے سلامتی معتبر نہیں ہے[(۳)]، لیکن ابن عابدین نے فتاوی حامدیہ سے نقل کیا ہے: باپ دادا کے علاوہ کوئی دوسرا ولی اگر نابالغ لڑکی کی شادی کسی مشہور نامرد سے کردے تو جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ مہر اور نفقہ پر قدرت کی طرح جماع پر قدرت کفاءت کی شرط ہے، بلکہ بدرجۂ اولی شرط ہے، اور بحر سے نقل کیا ہے: اگر بالغہ کا نکاح وکیل کسی مالدار عضو تناسل کٹے ہوئے شخص سے کردے تو جائز ہوگا اگرچہ اس کے بعد اسے تفریق کا حق ہوگا[(۱)]۔

کفاءت کی صفات کا تقابل:

۱۳ – شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اصح قول کے مطابق کفاءت کی بعض صفات بعض کے مقابلہ میں نہیں ہوسکتی ہیں، لہذا کسی عیب کی تلافی کسی فضل کے ذریعہ نہیں ہوسکتی، یعنی پاکدامن باندی کا نکاح کسی آزاد فاسق کے ساتھ اور عیوب سے محفوظ کم تر نسب والی خاتون کا نکاح کسی برتر نسب والے عیب دار کے ساتھ نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ مذکورہ صورتوں میں شوہر کے ساتھ ایسا عیب ہے جو کفاءت سے مانع ہے، اور شوہر کو عورت پر جو زائد فضیلت ہے اس کے ذریعہ اس کی تلافی نہیں ہوگی۔

اور اصح کے مقابلہ میں ان حضرات کے نزدیک یہ قول ہے کہ شوہر کی ظاہری عفت کے ذریعہ اس کے نسب کے کم تر ہونے کی تلافی ہوگی، اور آزاد عجمی مرد، عربی باندی کا کفو ہوگا۔

امام نے تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے: عیوب سے سلامتی کا مقابلہ

---

(۱) شرح المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۳۴، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۵، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۱۔

(۲) مطالب أولی النہی ۵/ ۸۶۔

(۳) ردالمحتار ۲/ ۳۲۴، المغنی ۶/ ۴۸۵۔

(۱) ردالمحتار ۲/ ۳۲۴۔

کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ وہ عام صفات جو فقہاء کے نزدیک کفاءت میں معتبر ہیں جیسا کہ گذرا، ان کے اعتبار کا مدار عرف پر ہے اور فقہاء نے گزشتہ تفصیل میں عرف کے مطابق ان کی تعبیر کی ہے۔ لہذا عرف بدل جائے تو کفاءت کی صفات بدل جائیں گی۔

شوہر کے تمام فضائل سے نہیں کیا جا سکتا ہے، اور اسی طرح سے آزاد ہونا اور نسب ہے، اور اس کی ظاہری عفت کے ذریعہ اس کے کمتر نسب کی تلافی کے بارے میں دو قول ہیں، ان میں اصح ممانعت ہے، انہوں نے کہا ہے کہ بالاتفاق ذلیل پیشوں سے محفوظ ہونے کے مقابل نیکی ہوگی، اور نیکی کا اگر ہم اعتبار کریں گے تو وہ ہر خصلت کے مقابل ہوگی، اور عربی باندی عجمی آزاد مرد کے مقابلے میں ہوگی یا نہیں اس میں بھی یہی اختلاف ہے [۱]۔

ابن عابدین نے ذکر کیا ہے کہ اگر شوہر صاحبِ منصب ہو جیسے سلطان اور عالم ہو اور وہ صرف نفقہ کا مالک ہو تو ایک قول یہ ہے کہ وہ کفو ہوگا اس لئے کہ اس منصب کے ذریعہ خلل کی تلافی ہو جائے گی، اسی وجہ سے فقہاء نے کہا ہے کہ عجمی فقیہ جاہل عربی کا کفو ہوگا، ابن عابدین نے کہا ہے کہ میرے لئے یہ بات ظاہر ہے کہ نسب یا علم کے شرف کے ذریعہ پیشہ کے نقص کی تلافی ہو جائے گی بلکہ وہ تمام پیشوں سے فائق ہوگا [۲]۔

کفاءت کی صفات میں جن چیزوں کی صراحت نہیں کی گئی ہے ان کا نہ پایا جانا:

۱۴ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ وہ صفات جو کفاءت کی خصلتوں میں معتبر نہیں ہیں جن کا بیان گذر چکا ہے وہ کفاءت میں مؤثر نہیں ہوں گی، جیسے فیاضی اور اس کے برعکس، اور شہر کا مختلف ہونا وغیرہ، ان حضرات نے کہا ہے: اس لئے کہ یہ کوئی چیز نہیں ہے [۳]، اور ان میں سے بعض نے اس کے اعتبار کے بارے میں اختلاف کیا ہے جو حسب ذیل ہے:

الف- خوبصورت عورت کے لئے بدصورت مرد کا کفو ہونا:

۱۵ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ کفاءت فی النکاح میں جن صفات کا اعتبار کیا گیا ہے خوبصورتی ان میں سے نہیں ہے، لیکن شافعیہ میں سے رویانی نے اسے ان صفات میں سے معتبر مانا ہے، اور حنفیہ نے جمہور فقہاء کی موافقت کے ساتھ یہ کہا ہے: لیکن خیر خواہی یہ ہے کہ اولیاء حسن و جمال میں موافقت کی رعایت کریں [۱]۔

ب- نسب والی لڑکی کے لئے ولد الزنا کا کفو ہونا:

۱۶ - حنابلہ نے اس مسئلہ کی صراحت کی ہے اور اس بارے میں ان کا قول مختلف ہے، چنانچہ بہوتی نے نقل کیا ہے کہ ایک قول یہ ہے کہ وہ نسب والی لڑکی کا کفو ہوگا، اور ابن قدامہ نے کہا ہے: ہوسکتا ہے کہ وہ نسب والی لڑکی کا کفو نہ ہو، بہوتی اور ابن قدامہ نے امام احمد سے نقل کیا ہے: ان سے ذکر کیا گیا کہ ولد الزنا نکاح کرے گا اور اس کے ساتھ نکاح کیا جائے گا، تو گویا انہوں نے اسے پسند نہیں کیا، اس لئے کہ اس کے ذریعہ عورت اور اس کا ولی عار محسوس کرتا ہے، اور یہ اس کے بچے کی طرف متعدی ہوگا، اور کسی عربی خاتون کے لئے اس کے کفو نہ ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہے، اس لئے کہ غلاموں سے اس کی حالت بدتر ہے [۲]۔

ج- عالمہ عورت کے لئے جاہل مرد کا کفو ہونا:

۱۷ - شافعیہ نے اس مسئلہ کو ذکر کیا ہے، اور اس بارے میں ان

---

(۱) شرح المنہاج للمحلی ۳/ ۲۳۶، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۸، روضۃ الطالبین ۷/ ۸۳۔
(۲) ردالمحتار ۲/ ۳۲۱، ۳۲۲۔
(۳) الدر المختار و ردالمحتار ۲/ ۳۲۴، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۷، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۳۶۔

(۱) ردالمحتار ۲/ ۳۲۴، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۷۔
(۲) کشاف القناع ۵/ ۶۸، المغنی ۶/ ۴۸۶۔

حضرات کے درمیان اختلاف ہے، زیادۃ الروضہ میں اس کو صحیح قرار دیا گیا ہے کہ جاہل مرد عالمہ کا کفو ہوگا، اور رویانی نے اس کو ترجیح دی ہے کہ وہ اس کا کفو نہیں ہوگا اور اسے سبکی نے اختیار کیا ہے، اور استدلال کیا ہے کہ یہ حضرات باپ میں علم کا اعتبار کرتے ہیں تو خود عورت میں بدرجہ اولی اس کا اعتبار ہوگا، شربینی الخطیب نے گذشتہ تفصیل کو نقل کرنے کے بعد کہا ہے: یہ متعین ہے (۱)۔

د- لمبی عورت کے لئے پستہ قد مرد کا کفو ہونا:

۱۸- شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ طویل ہونے یا پستہ قد ہونے میں سے کسی کا بھی اعتبار نکاح کی کفاءت میں نہیں ہے، اس لئے کہ یہ کوئی چیز نہیں ہے، اور یہ ایک وسیع دروازہ کو کھولنا ہے، اور اذرعی نے کہا ہے کہ اس صورت میں جبکہ مرد بہت زیادہ پستہ قد ہو تو غور کیا جائے گا، اور مناسب یہ ہے کہ باپ کے لئے اپنی لڑکی کا نکاح ایسے شخص کے ساتھ کرنا جائز نہ ہو، اس لئے کہ اس سے عورت عار محسوس کرے گی (۲)۔

ہ- جوان عورت کے لئے بوڑھے مرد کا کفو ہونا:

۱۹- شافعیہ کا مذہب یہ ہے: بوڑھا مرد نوجوان عورت کا کفو ہے، لیکن رویانی نے ذکر کیا ہے: کہ بوڑھا شخص اصح قول کے مطابق نوجوان عورت کا کفو نہیں ہوگا، اور نووی نے کہا ہے کہ صحیح اس کے برخلاف ہے جو رویانی نے کہا ہے، اور رملی نے کہا ہے کہ یہ ضعیف ہے، لیکن اس کی رعایت کرنا مناسب ہوگا (۳)۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۷، روضۃ الطالبین ۷/ ۸۳۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۱۔

و- عقلمند عورت کے لئے ایسے شخص کا کفو ہونا جس کو کم عقلی کی وجہ سے تصرفات سے روک دیا گیا ہو:

۲۰- شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ شخص جس پر اس کی کم عقلی کی وجہ سے پابندی لگادی گئی ہو وہ عقلمند عورت کا کفو ہے، اور زرکشی نے کہا ہے کہ یہ محل نظر ہے، اس لئے کہ وہ اکثر اپنے شوہر پر پابندی کی وجہ سے عار محسوس کرے گی، اور انصاری نے کہا ہے کہ مفتی بہ قول یہ ہے کہ وہ کفو نہیں ہے (۱)۔

کفاءت کے نہ پائے جانے پر مرتب ہونے والے احکام:

۲۱- جب کفاءت ان حضرات کے نزدیک نہیں پائی جائے جو اسے صحت نکاح کے لئے شرط قرار دیتے ہیں تو یہ نکاح باطل یا فاسد ہوگا، اور جو لوگ اسے صحت نکاح کے لئے معتبر نہیں مانتے ہیں بلکہ اسے عورت اور اولیاء کا حق سمجھتے ہیں ان حضرات کے نزدیک کفاءت کا نہیں پایا جانا فی الجملہ نکاح کو باطل نہیں کرے گا، بلکہ اسے فسخ کے قابل بنادے گا۔

اور اس سلسلہ میں فقہاء کے نزدیک تفصیل ہے۔

حنفیہ نے ظاہر الروایہ میں کہا ہے: اگر عورت غیر کفو میں نکاح کرلے تو ولی کو اختیار ہوگا کہ عار کو دور کرنے کے لئے ان دونوں کے مابین تفریق کرادے، جب تک اس کی طرف سے رضامندی کی علامت نہ پائی جائے، اور تفریق کا اختیار قاضی کو ہے، اس لئے کہ یہ مجتہد فیہ ہے، اور ہر فریق دلیل کا سہارا لے گا، لہذا جھگڑا قاضی کے فیصلہ کے بغیر ختم نہیں ہوگا، اور جب تک تفریق نہیں کی جائے نکاح کے احکام ثابت رہیں گے، اور اگر فیصلہ سے قبل ان میں سے کوئی مرجائے تو دونوں میں وراثت جاری ہوگی، اور فسخ طلاق نہیں ہے،

(۱) أسنی المطالب ۳/ ۱۳۸۔

اس لئے کہ طلاق نکاح میں تصرف کا نام ہے، اور یہ اصل نکاح کو ختم کرنا ہے، اور اس لئے کہ فسخ اس صورت میں طلاق ہے جبکہ قاضی اسے شوہر کی طرف سے نائب بن کر کرے، اور یہ ایسا نہیں ہے، اور اسی وجہ سے اگر یہ وطی سے قبل ہو تو اس کے لئے مہر میں سے کچھ واجب نہیں ہوگا، اور اگر اس کے ساتھ دخول کرلیا تو اس کے لئے مقرر کردہ مہر ہوگا، اور اس پر عقد صحیح میں وطی کی وجہ سے عدت اور عدت کا نفقہ واجب ہوگا، اور ان حضرات کے نزدیک اس معاملہ میں خلوت صحیحہ وطی کی طرح ہے۔

ان حضرات نے کہا ہے: اگر ولی مہر پر قبضہ کرلے یا اسے سامان جہیز دے یا نفقہ کا مطالبہ کرے تو وہ راضی سمجھا جائے گا، اس لئے کہ یہ نکاح کو برقرار رکھنا ہے اور یہ رضامندی ہے اسی طرح اگر وہ اس کا نکاح کردے اور وہ شوہر کو اپنے نفس پر قابو دے دے، اور اگر خاموش رہے تو یہ اس کی رضامندی نہیں ہوگی اگرچہ مدت طویل ہو جب تک کہ وہ بچہ نہیں جنے، اس وقت اسے تفریق کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ ثابت شدہ حق سے خاموش رہنا اسے باطل نہیں کرتا ہے اس لئے کہ اس وقت تک اس کے مؤخر ہونے کا احتمال ہے جس میں وہ مقدمہ کرے گا، اور شیخ الاسلام سے منقول ہے کہ اسے ولادت کے بعد بھی تفریق کا حق ہوگا۔

اور اگر اولیاء میں سے کوئی ایک شخص رضامند ہوجائے تو دوسرے ولی کو، جو اس کے درجہ میں ہو یا اس سے نیچے ہو، اعتراض کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اولیاء کے حق میں تجزی نہیں ہوتی ہے، اور وہ (حق) عار کو دور کرنا ہے، تو ان میں سے ہر ایک تنہا کے حکم میں کردیا گیا، اس لئے کہ اس کے حق میں ساقط کرنا صحیح ہوگیا لہٰذا وہ دوسرے کے حق میں ساقط ہوجائے گا، کیونکہ تجزی نہیں ہے، جیسے قصاص معاف کرنا، برخلاف اس صورت کے جبکہ لڑکی راضی ہوجائے، اس لئے کہ اس کا حق اولیاء کے حق کے علاوہ ہے، کیونکہ عورت کا حق اپنے آپ کو فراش بننے کی ذلت سے بچانا ہے، اور اولیاء کا حق عار کو دور کرنا ہے، لہٰذا ان میں سے ایک کا ساقط ہونا دوسرے کے سقوط کا تقاضہ نہیں کرتا ہے، اور امام ابویوسف نے فرمایا: باقی اولیاء کو اعتراض کا حق ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جو ان کی جماعت کے لئے ثابت ہوا ہے، پس جب ان میں سے ایک راضی ہوجائے تو وہ اپنا حق ساقط کردے گا، اور دوسرے لوگوں کا حق باقی رہے گا، اور اگر اعتراض کرنے والا ولی اس ولی سے زیادہ قریب ہو جو راضی ہوگیا تو اسے اعتراض کا حق حاصل ہوگا۔

حسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے (اور انہیں کی روایت حنفیہ کے نزدیک فتوی کے لئے مختار ہے) کہ عورت اگر اپنا نکاح غیر کفو میں کرلے تو جائز نہیں ہوگا اور عقد سرے سے صحیح نہیں ہوگا، سرخسی نے کہا ہے: اسی میں احتیاط ہے، کیونکہ ہر ولی قاضی کے پاس معاملہ لے جانے کا سلیقہ نہیں رکھتا ہے، اور نہ ہر قاضی انصاف کرتا ہے، لہٰذا احتیاط اس باب کو بند کرنے میں ہے، اور خانیہ میں کہا ہے: یہی اصح ہے اور اسی میں احتیاط ہے۔

اور کمال ابن الہمام نے فقیہ ابواللیث سے نقل کیا ہے: اس عورت کے لئے جو اپنا نکاح غیر کفو میں کرلے اختیار ہے کہ وہ شوہر کو اپنے ساتھ وطی کرنے پر قابو دینے سے باز رہے، اس لئے کہ عورت کے پاس یہ دلیل ہے کہ وہ کہے: میں نے تمہارے ساتھ اس امید پر نکاح کیا کہ ولی اجازت دے دے گا اور ہوسکتا ہے کہ وہ راضی نہ ہو، اور تفریق کرادے[1]۔

مالکیہ نے کہا (جیسا کہ بنانی نے نقل کیا ہے): اگر عورت دینداری میں غیر کفو مرد کے ساتھ نکاح کرلے تو اس عقد نکاح کے

(۱) الاختیار ۳/۱۰۰، فتح القدیر ۲/۴۱۹۔

بارے میں تین اقوال ہیں:

اول: اس کو فسخ کرنا لازم ہے کیونکہ نکاح فاسد ہے اور یہی لخمی اورابن بشیر وغیرہ کے کلام کا ظاہر ہے، دوم: یہ نکاح صحیح ہے،اورفا کہانی نے اسے مشہور قرار دیا ہے، سوم: اصح کا قول ہے: اگر وہ اس کی وجہ سے مامون نہ ہوتو امام اسے رد کردے گا اگرچہ عورت اس پر راضی ہواور بنانی نے کہا ہے کہ حطاب کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ پہلا قول ہی راجح ہے۔

حطاب نے ابن فرحون سے نقل کیا ہے: انہوں نے اپنی کتاب تبصرۃ میں کہا ہے کہ وہ طلاق جسے حاکم عورت کی اجازت کے بغیر واقع کردے گا اگرچہ عورت اس کے واقع کرنے کو ناپسند کرے، اس کا کسی فاسق کے ساتھ نکاح کرنا ہے، اور حطاب نے اپنے اس قول کے بعد کہا ہے: چاہے اس کا فسق ظاہری ہو یا اعتقادی، اوران کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ مطلقاً اسے فسخ کیا جائے گا خواہ وطی کے بعد ہو یا اس سے قبل، پھرانہوں نے کہا ہے: لیکن اگر کفاءت کا نہ ہونا حال کے سبب سے ہواور دین کے سبب سے نہ ہوتو اس میں کوئی اشکال نہیں ہے کہ عورت اوراس کے ولی کو اسے ساقط کرنے کا اختیار ہے [1]۔

شافعیہ نے کہا ہے: اگر تنہا ولی عورت کا نکاح غیر کفو میں اس کی رضامندی سے کردے، یا برابر درجہ کے اولیاء میں سے کوئی اس کا نکاح غیر کفو میں اس کی رضامندی اور باقی اولیاء کی رضامندی سے کردے تو نکاح صحیح ہوگا، اس لئے کہ کفاءت عورت اوراولیاء دونوں کا حق ہے (جیسا کہ گذرا)، لہٰذا اگر وہ سب اس کو ساقط کرنے پر راضی ہوجائیں تو ان پر کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔

اگر ولی اقرب اس کا نکاح غیر کفو میں اس کی رضامندی سے کردے تو ولی ابعد کو اعتراض کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس وقت اسے نکاح کرانے کا کوئی حق نہیں ہے۔

اگر برابر درجہ کے اولیاء میں سے کوئی ایک اس کا نکاح اس کی رضامندی سے غیر کفو میں کردے، جبکہ دوسرے برابر درجہ کے اولیاء راضی نہ ہوں تو اس کے ساتھ نکاح کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ انہیں کفاءت میں حق حاصل ہے، لہٰذا ان کی رضامندی معتبر ہوگی اور وہ صورت مستثنیٰ ہوگی جبکہ اس کا نکاح اس کی رضامندی سے ایسے شخص کے ساتھ کردے جو مجبوب یا عنین ہوتو یہ صحیح ہوگا، اورایک قول میں ہے کہ صحیح ہوگا اورانہیں فسخ کا حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ نقصان خیار کا تقاضہ کرتا ہے نہ کہ بطلان کا، جیسا کہ اگر کوئی عیب دار چیز خریدے۔

اور دونوں قول اس وقت جاری ہوں گے جبکہ باپ یا دادا باکرہ کا نکاح اس کی رضامندی کے بغیر غیر کفو میں کردیں، خواہ وہ باکرہ صغیرہ ہو یا بالغہ، اوراظہر قول میں: نکاح کرنا باطل ہوگا، اس لئے کہ یہ حسن حال کے خلاف ہے، اس لئے کہ مال کے ولی کا تصرف حسن حال کے بغیر صحیح نہیں ہوتا ہے، تو ولی نکاح کا تصرف بدرجۂ اولی صحیح نہیں ہوگا، اور دوسرے قول میں ہے کہ صحیح ہوگا، اور بالغہ کو فی الحال اور نابالغہ کو بالغ ہوجانے کے بعد خیار حاصل ہوگا اوراختلاف اس ولی کے نکاح کرانے میں جاری ہوگا جس کو ولایت اجبار حاصل نہ ہو جبکہ اس نے مطلقاً نکاح کرنے کی اجازت دی ہو۔

اگر وہ عورت جس کا کوئی ولی خاص نہ ہو، سلطان یا اس کے نائب سے مطالبہ کرے کہ وہ غیر کفو میں اس کا نکاح کردے اور وہ کردے، تو اصح قول میں اس کا نکاح کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ مسلمانوں کے نائب ہیں، اورانہیں کفاءت میں حق حاصل ہے، دوم: ولی خاص کی طرح صحیح ہوگا، اور بلقینی نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

---

(۱) شرح الزرقانی و بہامشہ حاشیۃ البنانی ۳/۲۰۲، مواہب الجلیل ۳/۴۶۱، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/۲۴۹۔

اگر عورت کا ولی خاص ہو، لیکن سلطان ولی خاص کے غائب ہونے یا نکاح کرنے سے روکنے یا اس کے احرام کی وجہ سے اس کا نکاح کرے تو قطعی طور پر صرف کفو میں نکاح کرے گا، کیونکہ وہ تصرف میں اس کا نائب ہے لہذا غیر کفو میں اس کی اجازت کے بغیر نکاح کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

اگر ولی موجود ہو اور اس میں فسق وغیرہ جیسا کوئی مانع موجود ہو اور اس کے بعد سلطان کے علاوہ کوئی ولی نہ ہو اور سلطان غیر کفو میں اس کی رضامندی سے نکاح کردے، تو بظاہر ان کے مطلق رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں قول جاری ہوں گے [1]۔

عورت کا نکاح کا پیغام دینے والے کے کفو ہونے کا دعوی کرنا:

۲۲- اگر عورت پیغام دینے والے کی کفاءت کا دعوی کرے اور ولی اس کا انکار کرے تو معاملہ قاضی کے پاس پیش کیا جائے گا، اگر اس کی کفاءت ثابت ہوجائے تو وہ ولی پر اس کے نکاح کرنے کو لازم کردے گا، پھر اگر ولی باز رہے تو قاضی اس کا نکاح اس سے کردے گا، اور اگر اس کی کفاءت ثابت نہ ہو تو ولی پر اس کے ساتھ اس کے نکاح کرنے کو لازم نہیں کرے گا، شافعیہ میں سے ابن المقری اور انصاری نے اس کی صراحت کی ہے [2]۔

ایسی خاتون کا نکاح کرانا جس کا کوئی کفو نہ ہو:

۲۳- بعض شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر عورت ایسی ہو کہ اس کے لئے سرے سے کوئی کفو نہ پایا جاتا ہو تو ولی کے لئے ضرورت کی

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۴، ۱۶۵۔

(۲) أسنی المطالب ۳/ ۱۴۰۔

وجہ سے اس کا نکاح غیر کفو میں کرنا جائز ہوگا [1]۔

حنابلہ نے کہا ہے: اگر عورت غیر کفو میں نکاح کرلے اور عقد نکاح کے وقت کفاءت نہ ہو اور عورت اور سارے اولیاء راضی ہوں، تو اس قول کے مطابق نکاح صحیح ہوگا کہ کفاءت صحت نکاح کے لئے شرط نہیں ہے، اور اگر ان میں سے بعض راضی نہ ہوں تو اس کے بارے میں امام احمد سے دو روایتیں ہیں۔

اول: یہ باطل ہے، اس لئے کہ کفاءت ان سب کا حق ہے، اور عقد کرنے والا اس میں ان کی رضامندی کے بغیر تصرف کرنے والا ہے، لہذا صحیح نہیں ہوگا جیسے فضولی کا تصرف۔

دوم: اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک خاتون نے اپنا معاملہ نبی ﷺ کی خدمت میں پیش کیا کہ ان کے والد نے غیر کفو میں اس کا نکاح کردیا ہے، تو نبی ﷺ نے اسے خیار دیا اور نکاح کو سرے سے باطل قرار نہیں دیا [2]، اور اس لئے کہ عقد اجازت سے ہوا ہے، اور اس میں موجود نقص اس کی صحت کے لئے مانع نہیں ہے، البتہ وہ خیار فسخ کو ثابت کرتا ہے، اور حق خیار عورت اور جملہ اولیاء میں سے اس شخص کے لئے ہے جو نکاح پر راضی نہ ہو، یہاں تک کہ عقد کے بعد اس کے عصبات میں سے جس کو ولایت حاصل ہو اسے بھی حق ہوگا، اس لئے کہ ایسے شخص سے نکاح کرنے میں جو کفو نہیں ہو تمام لوگوں کے لئے عار ہے، اور یہ حقِ فسخ فوراً بھی ثابت ہوتا ہے اور تاخیر کے ساتھ بھی، اس لئے کہ یہ خیار معقود علیہ میں نقص کی وجہ سے ہے، لہذا یہ خیار عیب کے مشابہ ہوگا، اور یہ خیار عصبۂ اولیاء کے ساقط کئے بغیر ساقط نہیں ہوگا، مثلاً وہ کہیں: ہم نے کفاءت کو ساقط کردیا، ہم اس پر بغیر کفو کے راضی ہیں، اور اس جیسے جملے، لیکن ان حضرات کا سکوت

(۱) أسنی المطالب ۳/ ۱۳۷۔

(۲) حدیث: "أن المرأة رفعت إلى النبي ﷺ أن أباها زوجها......" کی روایت نسائی (۶/ ۸۷) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

اختیار کرنا رضامندی نہیں ہے، اور بیوی کا اختیار ایسے قول یا فعل کے ذریعہ ساقط ہوجائے گا جو اس کی رضامندی پر دلالت کرے، جیسے یہ کہ وہ اپنے نفس پر اسے قابو دے دے یہ جانتے ہوئے کہ وہ اس کے لئے کفو نہیں ہے۔

کفاءت کے نہ ہونے کی وجہ سے دور کے ولی کو خیار فسخ کا حق حاصل ہوگا باوجودیکہ قریب کا ولی اور خود زوجہ اس پر راضی ہو، تاکہ اس عار کو دور کرسکے جو اسے لاحق ہے، پس اگر باپ اپنی لڑکی کا نکاح غیر کفو میں اس کی رضامندی سے کردے تو بھائیوں کو فسخ کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ غیر کفو میں نکاح کرنے سے ان سب کو عار ہوگا[1]۔

کفاءت کا اس شخص میں نہ پایا جانا جس کے ساتھ اولیاء راضی ہوں:

۲۴- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ولی اگر عورت کا نکاح اس کی اجازت سے غیر کفو میں کردے اور وہ اسے طلاق دے دے، پھر عورت خود اس شخص سے دوبارہ نکاح کرلے تو اس ولی کے لئے تفریق کا حق ہوگا، اور پہلے نکاح پر رضامندی دوسرے نکاح پر رضامندی نہیں ہوگی، اس لئے کہ انسان کا خراب خصلت سے رجوع کرنا بعید بات نہیں ہے، اسی طرح سے اگر اس کا نکاح ولی غیر کفو میں کردے اور وہ اسے طلاق دے دے، اور وہ دوسرے غیر کفو سے نکاح کرلے، تو ولی کو تفریق کا حق حاصل ہوگا اور اگر وہ اس سے دوبارہ عدت میں نکاح کرلے اور ان دونوں کے درمیان تفریق کردی جائے تو اس پر دوسرا مہر لازم ہوگا، اور وہ ازسرنو عدت گذارے گی اگرچہ تفریق دوسرے نکاح میں وطی سے قبل ہو[2]۔

(۱) المغنی ۶/۴۸۱، کشاف القناع ۵/۶۷، مطالب أولی النہی ۵/۸۴۔

(۲) فتح القدیر ۲/۴۱۹۔

مالکیہ نے کہا ہے: جو ولی اپنی زیر ولایت لڑکی کا نکاح غیر کفو میں کرنے پر رضامند ہوجائے اور اس کے ساتھ اس کا نکاح کردے اور شوہر اسے طلاق بائن یا رجعی دے دے، اس ولی کو دوبارہ اس کے ساتھ اس کے نکاح کرنے سے باز رہنے کا حق نہیں ہوگا بشرطیکہ عورت اس پر راضی ہوجائے، اور گریز کا تقاضا کرنے والا کوئی نیا عیب پیدا نہ ہوا اس لئے کہ کفاءت میں اس کا حق ساقط ہوگیا، کیونکہ وہ پہلے اس پر راضی ہوگیا، پھر اگر وہ باز رہے تو نکاح سے روکنے والا شمار کیا جائے گا، اور اسے نئے عیب کی وجہ سے گریز کا حق ہوگا[1]۔

اور شافعیہ نے کہا ہے: اگر اولیاء غیر کفو میں اس کے نکاح کرنے پر رضامند ہوجائیں پھر شوہر اس سے خلع کرلے اس کے بعد اولیاء میں سے کوئی شخص اس کی رضامندی سے اس کے ساتھ باقی اولیاء کی رضامندی کے بغیر نکاح کردے تو یہ صحیح ہوگا، جیسا کہ یہ روضہ کے کلام کا تقاضہ ہے، اور ابن المقری نے اس پر اعتماد کیا ہے، اس لئے کہ یہ پہلے اس پر رضامند ہوگئے تھے اگرچہ اس بارے میں صاحب انوار نے مخالفت کی ہے، اور خلع کرنے والے کے معنی میں نکاح فسخ کرنے والا اور طلاق رجعی دینے والا ہے جبکہ وہ بینونت کے بعد اپنی بیوی کو اور طلاق دینے والا وطی سے قبل لوٹالے[2]۔

ماں کا کلام کرنا اگر اس کی لڑکی کے شوہر میں کفاءت نہ پائی جائے:

۲۵- مالکیہ نے اس مسئلہ کی صراحت کی ہے کہ اگر باپ اپنی ایسی مالدار لڑکی کا نکاح جس سے شادی کرنے کی رغبت لوگوں کو ہو کسی فقیر شخص سے کردے تو زوجہ کی ماں کو اس نکاح کو رد کرنے کا حق ہوگا۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۲۸۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/۱۶۴، أسنی المطالب ۳/۱۳۹۔

کفالۃ

تعریف:

۱- کفالۃ لغت میں: ''کفل المال وبالمال'' اس کا ضامن بنا، اور ''کفل بالرجل یکفُل ویکفِل کَفْلا وکفولا، وکفالۃ، وکفُل وکفِل وتکفل بہ'' سبھی کا معنی ہے ضامن بننا اور ''أکفلہ إیاہ'' اور ''کفَّلہ'' اس کو ضامن بنایا اور ''کفلت عنہ المال لغریمہ'' میں اس کی طرف سے اس کے قرض خواہ کے لئے مال کا ضامن بنا، اور ''تکفل بدینہ، تکفلا'' اس کے دین کا ضامن بنا۔

تہذیب میں ہے: کافل وہ شخص ہے، جو کسی انسان کا ضامن ہو اس کی کفالت کرے اور اس پر خرچ کرے، حدیث میں ہے: ''الربیب کافل''[۱] (ربیب ضامن ہے)، اور یہ یتیم کی ماں کا شوہر ہے، گویا کہ اس نے یتیم کے نفقہ کی کفالت کی، اور ''مکافل'' عقد کرنے والا اور حلف لینے والا ہے، اور کفیل اسی سے ماخوذ ہے[۲]۔

''کفالۃ'' اصطلاح میں: ''کفالۃ'' کی تعریف میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے اس کی بنیاد ان کے اس اختلاف پر ہے جو اس پر مرتب ہونے والے اثر کے سلسلہ میں ہے۔

چنانچہ جمہور حنفیہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے: یہ کفیل کے ذمہ کو

(۱) حدیث: ''الربیب کافل'' کو ابن اثیر نے النہایہ (۱۸۱/۲) میں ''الراب کافل'' کے لفظ سے ذکر کیا ہے اور ہمیں یہ حدیث احادیث کی کسی کتاب میں نہیں ملی۔

(۲) تاج العروس، لسان العرب، المصباح المنیر۔

چنانچہ مدونہ میں ہے کہ ایک طلاق شدہ عورت امام مالک کے پاس آئی اور ان سے عرض کیا: میری پرورش میں میری مالدار لڑکی ہے جس کے بارے میں لوگوں کی رغبت ہے، اس کا باپ چاہتا ہے کہ اس کا نکاح اپنے فقیر بھتیجہ کے ساتھ کردے، اور مہمات میں ہے: وہ تنگدست ہے اس کے پاس مال نہیں ہے، تو آپ کی کیا رائے ہے کیا میں اس کے سلسلہ میں بات کرسکتی ہوں۔ انہوں نے فرمایا: ہاں! میری رائے میں تم کو بات کرنے کا حق حاصل ہے اور مدونہ میں نفی کا قول بھی مروی ہے یعنی ہاں! میری رائے میں تم کو بات کرنے کا حق نہیں ہے۔

ابن القاسم نے کہا ہے: میں اس کے لئے بات کرنے کی رائے نہیں رکھتا اور اسے نافذ سمجھتا ہوں، البتہ کسی واضح ضرر کی وجہ سے اسے بات کرنے کا حق ہوگا۔

خلیل اور آبی وغیرہ نے کہا ہے: کیا ابن القاسم کا قول امام مالک کے قول کے موافق ہے اس طرح کہ اثبات والی روایت کو ثبوت ضرر پر، اور نفی والی روایت کو عدم ضرر پر محمول کیا جائے، یا امام مالک کے قول کے خلاف ہے، اس طرح کہ امام مالک کے کلام کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے اور وہ یہ ہے کہ اثبات والی روایت کی بنیاد پر مطلقاً کلام کی اجازت ہو اور نفی والی روایت کی بنیاد پر مطلقاً کلام کی اجازت نہ ہو۔ اس میں دونوں صورتیں ممکن ہیں، ابو عمران اور ابن محرز نے بعض متاخرین سے تطبیق کا قول نقل کیا ہے، اور ابن حبیب نے اختلاف کا قول نقل کیا ہے[۱]۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲۸۸/۱۔

نفس یا دین یا عین کے مطالبہ میں اصل کے ذمہ سے ملانا ہے۔

اور ان میں سے بعض نے اس کی یہ تعریف کی ہے: یہ کفیل کے ذمہ کو دین میں اصیل کے ذمہ کے ساتھ ملانا ہے۔

ہدایہ میں ہے: پہلا ہی اصح ہے[1]۔

مالکیہ، مشہور قول کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ کفالہ یہ ہے کہ رشید اس شخص کو مجلس قضا میں حاضر کرنے کی ذمہ داری لے جس کا وہاں حاضر ہونا لازم ہو۔

حنفیہ کفالت کا اطلاق مال اور جسم دونوں کی کفالت پر کرتے ہیں، اور مالکیہ اور شافعیہ ضمان کی دو قسمیں کرتے ہیں: ضمان مال اور ضمان جسم، اور شافعیہ کفالت کا اطلاق اعیان بدنیہ کے ضمان پر کرتے ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک ضمان دوسرے شخص کے ذمہ میں واجب حق کی ذمہ داری لینا ہے، اور کفالت اس کے جسم کو مجلس قضا میں حاضر کرنے کی ذمہ داری لینا ہے اور حق کی ذمہ داری لینے والے کو ''ضامن، ضمین، حمیل، زعیم، کافل، کفیل، صبیر، قبیل اور غریم'' کہا ہے، البتہ عرف میں جاری ہے کہ ضمین اموال میں، حمیل دیتوں میں، زعیم زیادہ مال میں، کفیل جسم میں اور قبیل اور صبیر سب میں استعمال کیا جاتا ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-إبراء:

۲- لغت میں إبراء کے معانی میں سے ہے: کسی چیز سے دور کرنا، چھٹکارا دلانا اور پاک کرنا۔

اصطلاح میں: إبراء یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے اس حق کو جو دوسرے کے ذمہ میں ہو ساقط کردے۔

پس إبراء کفالت کے برعکس ہے، اس لئے کہ ابراء میں ذمہ فارغ ہوتا ہے اور کفالہ میں ذمہ مشغول ہوتا ہے۔ دیکھئے: ''ابراء'' (فقرہ/۱)۔

ب-حمالۃ:

۳- حمالۃ فتحہ کے ساتھ: یہ وہ دیت یا تاوان ہے جسے انسان دوسرے کی طرف سے قبول کرتا ہے[1]۔

حمالۃ اور کفالۃ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ عرف نے حمالہ کو آپسی اصلاح کے لئے دیت اور تاوان کے ساتھ مخصوص کردیا ہے، اور کفالۃ کا اطلاق دین، عین اور جان کے ضمان پر کیا ہے[2]۔

ج-حوالہ:

۴- حوالہ لغت میں: بدلنا اور منتقل ہونا ہے[3] اور اصطلاح میں: دین کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ کی طرف منتقل کرنا ہے[4]۔

حوالہ، کفالۃ یا ضمان کے مابین فرق یہ ہے کہ حوالہ دین کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ کی طرف منتقل کرنا ہے، اور کفالۃ یا ضمان حق کی ذمہ داری لینے میں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ میں ملانا ہے، تو یہ دونوں آپس

---

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۲، فتح القدیر ۶/ ۲۸۳، ۲۸۴، المبسوط ۱۹/ ۱۶۰، ۱۶۱، ابن عابدین حاشیہ رد المحتار ۵/ ۲۸۱، ۲۸۳۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۴۹، بدائع الصنائع ۶/ ۲، الاختیار ۲/ ۱۶۶، القوانین الفقہیہ ۳۳۰، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۴۰، الشرح الصغیر ۴/ ۴۲۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۸، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۳۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۷۱، =

= المغنی ۴/ ۵۹۰۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس، الموسوعۃ الفقہیہ ۱۸/ ۱۲۱۔

(۲) قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۳، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۱۸۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، الموسوعۃ الفقہیہ ۱۸/ ۱۶۹۔

(۴) الزیلعی علی الکنز ۴/ ۱۷۱، الدسوقی والدردیر ۳/ ۳۲۵، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۳، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۵۴۔

میں متبائن ہیں، اس لئے کہ حوالہ کے ذریعہ محیل کا ذمہ ختم ہوجاتا ہے اور کفالۃ میں مکفول کا ذمہ بری نہیں ہوتا ہے۔

د-قبالۃ:

۵-''قبالۃ'' اصل میں قَبَل بہ کا مصدر ہے، یہ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ کفالت کی جائے، اور قبل اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ وہ کفیل ہوجائے، اور ''تقبل له''، اس نے کفالت کی، اور قبیل کفیل ہے (۱)۔

بہت سے فقہاء قبالۃ کے لفظ کو کفالۃ کے معنی میں اور اس کے وزن پر استعمال کرتے ہیں، لیکن ان میں سے بعض نے کفالۃ کو نفس یا عین کے ساتھ خاص کیا ہے، اور قبالۃ کو مال، دیت، نفس اور عین میں عام رکھا ہے (۲)۔

اور قبالۃ بعض فقہاء کے نزدیک کفالۃ سے عام ہے۔

شرعی حکم:

۶-کفالۃ کتاب وسنت اور اجماع سے مشروع ہے۔

قرآن کریم میں اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: ''قَالُوْا نَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِکِ وَلِمَنْ جَآءَ بِهٖ حِمْلُ بَعِیْرٍ وَّ اَنَا بِهٖ زَعِیْمٌ'' (۳) (وہ بولے ہم سے شاہی پیمانہ گم ہوا ہے اور جو کوئی اسے لے آئے گا اس کے لئے ایک بار شتر (غلہ) ہے اور میں اس کا ذمہ دار ہوں) یعنی کفیل اور ضامن ہوں (۴)، اور اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''سَلْهُمْ اَیُّهُمْ بِذٰلِکَ زَعِیْمٌ'' (۵) (ان سے پوچھئے کہ ان میں سے کون اس کا ذمہ دار ہے) یعنی کفیل ہے (۱)۔

حدیث میں آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ''العارية مؤداة والزعيم غارم والدين مقضي'' (۲) (عاریت کی ادائیگی کی جائے گی، اور کفیل ضامن ہے اور قرض کو ادا کیا جائے گا)، خطابی وغیرہ نے کہا ہے: زعیم، کفیل اور زعامہ، کفالہ ہے (۳)، اور وہ حدیث جو حضرت ابوقتادہ سے مروی ہے، نبی ﷺ کے پاس ایک شخص کا جنازہ لایا گیا تا کہ آپ اس کے جنازہ کی نماز پڑھائیں تو نبی ﷺ نے فرمایا: ''صلوا على صاحبكم فإن عليه دينا، قال أبوقتادة: هو عليّ، فقال رسول الله ﷺ: بالوفاء؟ قال: بالوفاء، فصلى عليه'' (۴) (تم لوگ اپنے ساتھی کی نماز جنازہ پڑھ لو، اس لئے کہ اس کے ذمہ قرض ہے، تو حضرت ابوقتادہ نے عرض کیا کہ وہ میرے ذمہ ہے، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: کیا تم پورا کروگے۔ حضرت ابوقتادہ نے عرض کیا کہ ہاں میں پورا کروں گا، پھر آپ ﷺ نے اس کی نماز جنازہ پڑھائی)۔

بہت سے فقہاء نے کفالہ کے جواز پر اجماع نقل کیا ہے (اگرچہ ان حضرات نے بعض جزئیات میں اختلاف کیا ہے) اس لئے کہ لوگوں کو ضرورت ہے اور مقروض سے ضرر کو دور کرنا ہے (۵)، الاختیار میں ہے: نبی ﷺ کی جس وقت بعثت ہوئی اس وقت لوگ ایک

---

(۱) تاج العروس، لسان العرب، الکلیات۔

(۲) الکلیات لابی البقاء ایوب بن موسی الحسینی الکفوی ۳/ ۱۴۲ دمشق ۱۹۷۴ء۔

(۳) سورۂ یوسف/ ۷۲۔

(۴) دیکھئے: تفسیر الرازی ۱۸/ ۱۷۹۔

(۵) سورۂ قلم/ ۴۰۔

(۱) مختصر المزنی بہامش الأم ۲/ ۲۲۷، المبسوط ۱۹/ ۱۶۱، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۷۰۔

(۲) حدیث: ''العارية مؤداة......'' کی روایت ترمذی (۳/ ۵۵۶) نے حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے، اور کہا حدیث حسن ہے۔

(۳) معالم السنن ۳/ ۱۷۷، مختصر المزنی ۲/ ۲۲۷۔

(۴) حدیث ابوقتادہ: ''أن النبي ﷺ أتى برجل ليصلي عليه......'' کی روایت ترمذی (۳/ ۳۷۲) نے کی ہے، اور کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۵) المبسوط ۱۹/ ۱۶۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۱، التحفۃ مع حواشی ۵/ ۲۴۱، کشاف القناع ۳/ ۳۵۰، تذکرۃ الفقہاء ۲/ ۸۵۔

دوسرے کے کفیل ہوا کرتے تھے، اور آپ ﷺ نے انہیں اس پر باقی رکھا، اور اسی پر صدر اول سے آج تک بلا نکیر لوگوں کا عمل ہے[۱]۔

ان دلائل کی وجہ سے بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ وہ ضمان جو کفالہ کو شامل ہو وہ اس شخص کے لئے مندوب ہے جو اس کی قدرت رکھتا ہو، اپنی ذات پر اسے اعتماد ہو اور اپنی بربادی کا اندیشہ نہ ہو[۲]۔

کفالہ کے ارکان اور اس کی شرائط:

کفالہ کے ارکان: ''کفیل''، ''مکفول لہ'' ''مکفول عنہ'' اور ''مکفول بہ''۔

رکن اول- کفالہ کا صیغہ:

۷- مالکیہ، حنابلہ، امام ابو یوسف کا مذہب اور شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ ''کفالہ'' کا صیغہ صرف کفیل کے ایجاب سے پورا ہوجاتا ہے، ''مکفول لہ'' کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ کفالہ محض کفیل کی طرف سے قرض کی ادائیگی کی ذمہ داری لینا ہے، اس میں کوئی معاوضہ نہیں ہے، بلکہ یہ رضا کارانہ عمل ہے جو صرف اس کی عبارت سے وجود میں آتا ہے، لہذا اس میں کفیل کا ایجاب کافی ہوگا[۳]۔

شافعیہ کے نزدیک دوسرا قول ہے: رضامندی، پھر قبول کرنا شرط ہے، اور تیسرا قول ہے: رضامندی شرط ہے لفظوں میں قبول کرنا نہیں۔

امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا مذہب[۱] اور شافعیہ کی ایک رائے ہے[۲] کہ کفالہ کا صیغہ کفیل کی طرف سے صادر ہونے والے ایجاب اور ''مکفول لہ'' کی طرف سے صادر ہونے والے قبول سے مرکب ہوتا ہے، اس لئے کہ کفالہ ایسا عقد ہے جس کے ذریعہ مکفول لہ کو کفیل سے مطالبہ کا حق ہوتا ہے یا وہ ایسے حق کا مالک بنتا ہے جو اس کے ذمہ میں ثابت ہوا ہے، لہذا اس کا قبول کرنا واجب ہوگا، اور اس پر یہ حکم مرتب ہوتا ہے کہ کفالہ صرف کفیل کی عبارت سے پورا نہیں ہوگا، چاہے ''کفالہ بالنفس'' ہو یا ''بالمال''، بلکہ مکفول لہ کا قبول کرنا ضروری ہے۔

کفیل کا ایجاب ہر ایسے لفظ سے ثابت ہوگا جس سے صراحتاً یا ضمناً ذمہ داری لینا، التزام کرنا اور ضمان سمجھ میں آتا ہو جیسا کہ ارادہ کی تعبیر کرنے والے ہر اس لفظ سے ثابت ہوگا جس سے یہ معنی ادا ہوجائے[۳]۔

۸- کفالہ کبھی منجز یا معلق یا زمانہ مستقبل کی طرف منسوب ہوتا ہے، اور کبھی مطلق یا مؤقت ہوتا ہے یا کسی شرط سے ملا ہوا ہوتا ہے اور اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف- کفالہ منجزۃ:

۹- یہ وہ کفالہ ہے جس کا صیغہ کسی شرط کے ساتھ معلق ہونے یا کسی مدت کی طرف منسوب ہونے سے خالی ہو، پس تنجیز کا معنی یہ ہے کہ کفالہ کے آثار محض کفالہ کے صیغہ اور اس کی مکمل شرائط کے پائے

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۲/ ۱۶۶۔
(۲) الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۱۸، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۳، تحفۃ المحتاج مع حواشی ۵/ ۲۴۱۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۸۳، الدسوقی والدردیر ۳/ ۳۳۴، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۵، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۱۰۲، ۱۰۳، کشاف القناع ۳/ ۳۶۵۔

(۱) البدائع ۶/ ۲، فتح القدیر ۶/ ۳۱۴، ابن عابدین ۵/ ۲۸۳۔
(۲) تحفۃ المحتاج مع حواشی ۵/ ۲۴۵، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۱۸، قلیوبی وعمیرہ/ ۳۲۵۔
(۳) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تعبیر''، الموسوعۃ الفقہیہ ۱۲/ ۲۱۴، ۲۱۸۔

جانے ہی سے فوراً مرتب ہوں، چنانچہ جب ایک شخص دوسرے سے کہے کہ میں تمہارے اس دین کا کفیل ہوں جو فلاں شخص کے ذمہ میں ہے، اور دائن کفالہ کو قبول کرلے (ان لوگوں کی رائے کے مطابق جو دائن کے قبول کرنے کو صیغہ کے مکمل ہونے کے لئے واجب قرار دیتے ہیں) تو اگر دین فی الحال واجب الاداء ہو تو کفیل سے فی الحال دین کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جائے گا۔

لیکن اگر دین ادھار ہو تو دین یا اس کا مطالبہ کفیل کے ذمہ میں فی الحال یا ادھار کی صفت کے ساتھ ثابت ہوگا جبکہ کفالہ کا صیغہ مطلق ہو اور کسی ایسی شرط سے متصل نہ ہو جو دین کے وصف کو بدل دے [۱]۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ کفالہ جب مطلق ہو تو فوراً ہی منعقد ہوجائے گا، اس لئے کہ ہر وہ عقد جس میں فی الحال ہونا داخل ہو تو اس کے مطلق ہونے کی صورت میں اسی پر محمول کیا جائے گا جیسے بیع میں ثمن [۲]۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۲۲، فتح القدیر ۶/ ۳۰۰۔
(۲) المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۹۸۔

ب- کفالہ معلقہ:

۱۰- یہ وہ کفالہ ہے جس کا وجود کسی دوسری شی کے وجود پر معلق ہو، جیسا کہ اگر کوئی شخص خریدار سے کہے کہ اگر کوئی شخص مبیع کا مستحق نکل آئے تو میں تمہارے لئے ثمن کا کفیل ہوں گا، اگر وہ چیز جس پر کفالہ کو معلق کیا گیا ہو وہ تعلیق کے وقت موجود ہو تو کفالہ منجز ہوکر منعقد ہوجائے گا، اور یہ جیسے اگر کفیل دائن سے کہے: اگر فلاں شخص مفلس ہوجائے گا تو میں تمہارے لئے اس دین کا کفیل ہوں گا، پھر ظاہر ہوجائے کہ فلاں شخص انشاء کفالہ کے وقت بالفعل مفلس ہوگیا تھا۔

۱۱- کفالت معلقہ کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے جس کا اختصار حسب ذیل صورت میں ممکن ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کفالہ کسی مناسب شرط پر معلق ہو تو وہ صحیح ہوگا، اور یہ وہ شرط ہے جو حق کے وجوب کا سبب ہو، جیسے خریدار سے کفیل کہے کہ اگر مبیع کا کوئی مستحق نکل آئے گا تو میں ثمن کا ضامن ہوں گا یا وہ شرط جو وصولیابی کے ممکن ہونے کا سبب ہو، جیسے کفیل دائن سے کہے کہ جب فلاں شخص یعنی ''مکفول عنہ'' آئے گا تو میں اس کے ذمہ جو تمہارا دین ہے اس کا کفیل ہوں گا، یا وہ شرط جو وصولیابی کے ناممکن ہونے کا سبب ہو جیسے کفیل دائن سے کہے: جب فلاں شخص، یعنی قرض دار، شہر سے غائب ہوجائے گا تو میں دین کا کفیل ہوں گا [۱]۔

اسی طرح سے ان حضرات کا مذہب ہے کہ وہ کفالہ جو کسی ایسی شرط پر معلق ہو جس کا عرف جاری ہو صحیح ہوگا، جیسا کہ اگر کفیل کہے: اگر فلاں شخص تمہارا وہ دین جو اس کے ذمہ ہے چھ ماہ تک ادا نہ کرے تو میں اس کا ضامن ہوں گا، اس لئے کہ اس نے کفالہ بالمال کو شرط متعارف پر معلق کیا ہے، لہذا صحیح ہوگا [۲]۔

لیکن اگر کفالہ کسی غیر مناسب شرط پر معلق ہو، جیسے اس کا قول: اگر ہوا چلے یا بارش ہو، یا اگر تو گھر میں داخل ہو تو میں کفیل ہوں گا، تو کفالہ صحیح نہیں ہوگا [۳]، اس لئے کہ غیر مناسب شرط پر کفالہ کو معلق کرنے میں صحیح مقصد ظاہر نہیں ہوتا ہے، اور بعض فقہاء حنفیہ کا مذہب ہے: اگر کفالہ غیر مناسب شرط پر معلق ہو تو کفالہ صحیح ہوگا اور تعلیق لغو قرار پائے گی [۴]۔

مالکیہ نے جو جزئیات ذکر کی ہیں ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کفالہ اگر مناسب شرائط پر معلق ہو تو صحیح ہوگا، اور اگر غیر مناسب شرط پر معلق

(۱) البدائع ۶/ ۴، فتح القدیر ۶/ ۲۹۱، ۲۹۴، ابن عابدین ۵/ ۳۰۵، ۳۰۶۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۹۵، ۲۹۶، فتح القدیر ۶/ ۲۹۰، ۲۹۱۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۷۱، فتح القدیر ۶/ ۲۹۱۔
(۴) ابن عابدین ۵/ ۳۰۷۔

ہوتو صحیح نہیں ہوگا [1]۔

شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ ضمان اور کفالہ کو معلق کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ضمان اور کفالہ میں سے ہر ایک بیع کی طرح سے ایک عقد ہے، اور اسے کسی شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے۔

ان حضرات کے نزدیک اصح کے مقابلہ میں ایک قول یہ ہے: ضمان اور کفالہ کو معلق کرنا جائز ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں قبول کرنا شرط نہیں ہے، لہذا طلاق کی طرح ان دونوں کو معلق کرنا جائز ہوگا، اور تیسرا قول یہ ہے کہ ضمان کو معلق کرنا ممنوع ہے کفالہ کو نہیں، اس لئے کہ کفالہ ضرورت پر مبنی ہے [2]۔

حنابلہ کے نزدیک دو روایتیں ہیں [3]، اول: تعلیق کے ساتھ کفالہ باطل ہے، اور اسی کو قاضی نے اختیار کیا ہے، اس لئے کہ تعلیق میں خطرہ ہے، لہذا اس پر ضمان کی تعلیق جائز نہیں ہوگی، اور کفالہ کسی متعین آدمی کے حق کے طور پر ثابت ہوتا ہے، لہذا اس کے ثبوت کو کسی شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہوگا۔

دوم: مطلقاً کفالہ کو معلق کرنا صحیح ہے، اس لئے کہ کفالہ اور ضمان کو کسی شرط پر معلق کرنا ضمان عہدہ کی طرح صحیح ہے [4]، اور اس روایت کی طرف شریف ابوجعفر اور ابوالخطاب کا میلان ہے، اس لئے کہ اس نے ضمان کو سبب وجود کی طرف منسوب کیا ہے، لہذا اس کا صحیح ہونا واجب ہوگا جیسے ضمان درک [5]۔

(۱) الدسوقی والدردیر ۳/ ۳۳۸۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۴۱، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۱۹، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۳۰، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۷۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۳۶۴، ۳۶۵، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۱۰۰، ۱۰۲، الإنصاف ۵/ ۲۱۳۔

(۴) کشاف القناع ۳/ ۳۶۵۔

(۵) المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۱۰۱۔

ج- (مستقبل کی طرف) منسوب کفالہ:

۱۲ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مستقبل کی طرف منسوب کفالہ بالمال جائز ہے، جیسے کفیل کہے کہ میں تمہارے لئے آئندہ پہلے مہینہ کی ابتداء سے اس مال کا یا اس دین کا ضامن ہوں اور اس حالت میں وہ اس وقت میں ہی کفیل ہوگا، اس سے قبل وہ کفیل شمار نہیں کیا جائے گا اور نہ اس سے مال کا مطالبہ کیا جائے گا، اور اگر وہ وقت مقررہ سے قبل وفات پا جائے تو دین اس کے ترکہ سے وصول نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ [1] نے (مستقبل کی طرف) کفالہ کو منسوب کرنے اور جس دین کا کفالہ لیا گیا ہو اس کے ادھار ہونے کے مابین فرق کیا ہے، پس منسوب کفالہ یہ ہے: جو ایسے قرض کے ساتھ متعلق ہو جو انشاء کفالہ کے وقت موجود نہ ہو، لیکن اس کے ساتھ متعلق ہو اس لئے کہ کفالہ کی نسبت اس کی طرف کی گئی ہو، جیسا کہ اگر کفیل دائن سے کہے: میں اس مال کا کفیل ہوں جسے تم فلاں کو بطور قرض دوگے، یا اس لئے کہ کفالہ پر معلق کیا گیا ہو، جیسا کہ اگر وہ کہے: اگر تم فلاں شخص کو اتنی مقدار میں قرض دوگے تو میں اس کا کفیل ہوں، اس قسم کا کفالہ اسی صورت میں منعقد ہوگا جبکہ وہ چیز واقع ہو جائے جس پر اسے معلق کیا گیا ہے، اور اس پر اس وقت سے پہلے کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا۔

لیکن اگر وہ دین جس کا کفالہ لیا گیا ہے اگر وہ انشاء کفالہ کے وقت موجود ہو تو کبھی تو اس کی ادائیگی فوری واجب ہوگی اور کبھی تاخیر سے، اگر دین فوری واجب الاداء ہو اور اس کے کفالہ کی اضافت زمانہ مستقبل کی طرف کی گئی ہو، جیسے کفیل دائن سے کہے: میں تمہارے لئے آئندہ پہلے مہینے کی ابتداء سے اس دین کا کفیل ہوں جو فلاں کے ذمہ ہے، تو کفالہ کا اثر آنے والے مہینہ کے شروع ہی سے ہوگا اور

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۰۶ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۶/ ۳، فتح القدیر ۶/ ۲۹۱ اور اس کے بعد کے صفحات، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۷۸، المبسوط ۱۹/ ۱۷۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

دین صرف کفیل کے حق میں کفالہ کے منسوب ہونے کے سبب سے مؤخر ہوگا، اور مدیون دین کا وصف تبدیل نہیں ہوگا بلکہ اسی حال پر باقی رہے گا، اس لئے کہ کفیل پر دین کے موخر ہونے کی وجہ سے جو اس کے منسوب کفالہ کے سبب سے ہے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اصل قرض خواہ پر بھی مؤخر ہو، اور اس صورت میں کفالہ فی الحال منعقد ہوجائے گا، لیکن اس کے آثار مدت کے پورے ہونے کے وقت ہی ظاہر ہوں گے۔

اگر دین مکفول انشاء کفالہ کے وقت مؤجل ہو اور کفالہ مطلق ہو، مثلاً کفیل کہے: میں تمہارے اس دین کا کفیل ہوں، جو فلاں کے ذمہ ہے، تو کفیل سے اس وقت مطالبہ کیا جائے گا جب اصیل پر دین کی ادائیگی کا وقت آ جائے، اس لئے کہ کسی دین کا مطلق کفالہ اس دین کے وصف فی الحال یا تاخیر کے ساتھ متصف ہوتا ہے، اس صورت میں بھی کفالہ فی الحال منعقد ہوجاتا ہے، لیکن اس کے آثار مدت کے پورے ہونے سے پہلے ظاہر نہیں ہوں گے، اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جمہور حنفیہ کفالہ بالمال کی نسبت کو زمانہ مستقبل کی طرف کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں، اور اس پر یہ حکم مرتب ہوتا ہے کہ کفالہ کی اضافت معلوم یا ایسے مجہول وقت کی طرف جس میں جہالت فاحشہ نہ ہو ذکر کردہ مدت تک اس کے جواز کے لئے مانع نہیں ہے، جیسے کٹنی یا مہر جان یا نیروز کی طرف اس کی نسبت، کفالہ کی نسبت ایسی مجہول مدت کی طرف کرنا جس میں بہت زیادہ جہالت ہو (جیسے بارش کا ہونا) صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ متعارف اور منضبط مدتوں میں سے نہیں ہے اور جب مدت میں جہالت کے زیادہ ہونے اور اس کے عدم تعارف کی وجہ سے وہ باطل ہوجائے تو کفالہ صحیح ہوگا، اور فوری طور پر نافذ ہوگا[1]۔

(۱) سابقہ مراجع۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ کفالہ کی نسبت زمانہ مستقبل کی طرف کرنا جو معلوم ہو صحیح ہے، اور اس صورت میں کفیل سے صرف اس وقت مطالبہ کیا جائے گا جبکہ مدت پوری ہوجائے، اور اسی طرح اگر اس کی نسبت ایسی مجہول مدت کی طرف کی جائے جس میں بہت زیادہ جہالت نہ ہو، جیسے عطاء کا نکلنا تو کفالہ صحیح ہوگا، لیکن قاضی اس کے لئے اپنی صوابدید سے ایک مدت مقرر کردے گا، اور اس صورت میں کفالت کا اثر اس وقت مرتب ہوگا جبکہ وہ مدت پوری ہوجائے جس کی طرف اس کی نسبت کی گئی ہے[1]۔

حنابلہ نے کہا ہے: اگر مدت مجہول تک کفالہ لے تو کفالہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں ایسا وقت نہیں ہے جس میں اس سے مطالبہ کا استحقاق ہو اور اسی طرح سے ضمان ہے، اور اگر اسے فصل کے کاٹنے یا پھلوں کے توڑنے اور عطاء کے نکلنے تک کے لئے مؤخر کرے، تو اس میں دو روایتیں ہیں، جیسے بیع میں مدت اور اس جگہ اس کا صحیح ہونا اولی ہے، اس لئے کہ یہ بغیر عوض کے ایسا تبرع ہے جس کے لئے اس نے ایسی مدت مقرر کی ہے جو حصول مقصود سے مانع نہیں ہے، لہذا صحیح ہوگا جیسے نذر، اور یہی حکم ہر اس مجہول کا ہوگا جو کفالہ کے مقصود سے مانع نہ ہو[2]۔

شافعیہ نے کہا ہے: اگر کفالہ کو منجز رکھے اور مکفول بہ میں ایک ماہ کی تاخیر کی شرط لگائے جیسے کہے کہ میں اسے حاضر کرنے کا ضامن ہوں اور اسے ایک ماہ کے بعد حاضر کردوں گا تو جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ ذمہ میں عمل کو لازم کرنا ہے تو یہ اجارہ کے عمل کی طرح ہوگا، اور فی الحال اور تاخیر کے ساتھ دونوں طرح جائز ہوگا۔

مثلاً ایک ماہ کی قید سے مجہول کے ساتھ مدت مقرر کرنا خارج

(۱) الحطاب ۵/ ۱۰۱، الدسوقی والدردیر ۳/ ۳۳۱، ۳۳۲، المدونہ ۱۳/ ۱۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۱۰۰۔

ہوگیا، جیسے فصل کی کٹنی کے وقت تک، لہذا اس وقت تک کے لئے مدت مقرر کرنا درست نہیں ہوگا، اور اصح یہ ہے کہ فوری واجب الاداء دین کا ضمان معلوم مدت تک مؤخر کرنا صحیح ہوگا، کیونکہ ضمان تبرع ہے، اور ضرورت اس کی داعی ہے، لہذا یہ اس کے مطابق ہوگا جس کی وہ ذمہ داری لے، اور اصح قول کے مطابق ضامن کے حق میں مدت ثابت ہوگی، لہذا اس سے اس کے مطابق مطالبہ کیا جائے گا جس کی اس نے ذمہ داری لی ہے۔

اصح کے مقابلہ میں یہ قول ہے کہ مخالفت کی وجہ سے ضمان صحیح نہیں ہوگا، اور المحرر کے بعض نسخوں میں اس کو صحیح قرار دینا موجود ہے، الدقائق میں ہے: اصح وہ ہے جو بقیہ نسخوں اور منہاج میں ہے، اور اگر وہ ادھار دین کا ضمان پہلے سے زیادہ طویل مدت تک مؤخر کرلے تو یہ فی الحال کا ضمان مؤخر کرکے لینے کی طرح ہے (۱)۔

د- کفالۃ مؤقتۃ:

۱۳- کفالہ کے مؤقت کرنے کا معنی یہ ہے کہ کفیل متعین معلوم مدت تک کے لئے دین کا کفیل بنے، اور جب وہ مدت پوری ہوجائے گی تو وہ اپنی ذمہ داری سے بری ہوجائے گا اور کفالہ ختم ہوجائے گا، جیسے کفیل کہے: میں فلاں کی جان یا اس کے دین کا آج سے لے کر اس مہینہ کے ختم ہونے تک کفیل ہوں، پس جب مہینہ پورا ہوجائے گا تو میں کفالہ سے بری ہوجاؤں گا۔

کفالہ کے مؤقت کرنے کے صحیح ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کے مابین اختلاف کی بنیاد ان کے اس اختلاف پر ہے جو اس پر مرتب ہونے والے اثر کے سلسلہ میں ہے، چنانچہ جن کی رائے یہ ہے کہ کفیل کا ذمہ دین کے ساتھ مشغول نہیں ہوگا اور اس سے صرف اس کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جائے گا، تو انہوں نے کفالہ مؤقتہ کو جائز قرار دیا، اور اس میں یہ قید لگائی ہے کہ متفق علیہ مدت میں مطالبہ کا حق ہوگا، جن کی رائے یہ ہے کہ کفیل کا ذمہ مدیون کے ذمہ کے ساتھ دین میں مشغول ہوجائے گا انہوں نے کفالہ کی توقیت کو جائز قرار نہیں دیا، اس لئے کہ شرع میں متعین یہ ہے کہ جب ذمہ دین صحیح کے ساتھ مشغول ہوجائے تو وہ اس وقت تک بری نہیں ہوگا جب تک کہ دین ادا نہ کردیا جائے یا اس سے بری نہ کردیا جائے، اور کفالہ مؤقتہ کے قبول کرنے پر یہ حکم مرتب ہوگا کہ دین ادا یا بری کئے بغیر بھی کفیل سے ساقط ہوجائے گا، اور اس کی تطبیق میں اکثر حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کفیل یہ کہے کہ میں اس وقت سے ایک ماہ تک فلاں شخص کا کفیل ہوں تو بلا اختلاف کفالہ مہینہ کے گزرنے پر ختم ہوجائے گا اور اگر یہ کہے کہ میں ایک ماہ یا تین دن تک فلاں شخص کا کفیل ہوں تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس صورت میں کفیل سے مدت میں مطالبہ کیا جائے گا اور مدت کے گذرنے پر وہ بری الذمہ ہوجائے گا، اور ان میں سے بعض کا مذہب یہ ہے کہ وہ ہمیشہ کفیل رہے گا اور وقت کی تعیین لغو قرار پائے گی (۱)۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ دو حالتوں میں سے کسی ایک میں کفالہ کو مؤقت کرنا جائز ہے۔ ایک یہ کہ مقروض مالدار ہو اگرچہ صرف مدت کے شروع میں ہو یا یہ کہ تنگدست ہو، اور عادت یہ ہو کہ اس مدت میں وہ مالدار نہیں ہوگا جس میں ضامن نے اس کی ضمانت لی، بلکہ اس پر وہ مدت اس حال میں گذر جائے گی کہ وہ تنگدست رہے گا، پھر اگر وہ اس پوری مدت میں تنگدست نہ رہے بلکہ اس کے درمیان میں مالدار ہوجائے جیسے بعض مالکان غلہ اور وظائف، جیسے کہ وہ چار ماہ تک اس کی ضمانت لے اور اس کی عادت یہ ہو کہ وہ دو ماہ بعد مالدار ہوجائے گا تو کفالہ کو مؤقت کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی مالداری کی

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۴۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۷۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۷۸، ابن عابدین ۵/ ۲۸۹۔

ابتداء سے بعد کی مدت میں صاحب حق خود اس کو مؤخر کرنے والا شمار کیا جائے گا، کیونکہ مالداری کے وقت صاحب حق اس سے اپنے حق کے لینے پر قادر ہے، یہ ابن القاسم کا قول ہے جو اس پر مبنی ہے کہ آئندہ حاصل ہونے والی مالداری ثابت شدہ مالداری کی طرح ہے، اور اسے اشہب نے جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ اصل اس کی تنگدستی کا باقی رہنا ہے[1]۔

شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ کفالہ کو مؤقت کرنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ کوئی کہے کہ میں ایک ماہ تک زید کا کفیل ہوں، اس کے بعد بری ہوجاؤں گا، اور ان حضرات کے نزدیک اصح قول کے مقابلہ میں ایک قول یہ ہے کہ یہ جائز ہے، اس لئے کہ کبھی اس مدت میں اس کی حوالگی میں اس کا کوئی مقصد ہوتا ہے برخلاف مال کے، اس لئے کہ اس سے مقصود ادائیگی ہوتی ہے، اسی وجہ سے ضمان کو مؤقت کرنا قطعی طور پر ممنوع ہے[2]۔

کفالہ کو مؤقت کرنے کے صحیح ہونے میں حنابلہ کے دو مختلف اقوال ہیں: اول: کفالہ صحیح ہوگا اور کفیل اس مدت کے گذرنے سے بری ہوجائے گا جس کی اس نے تعیین کی ہے اگرچہ اس میں ادائیگی نہ پائی جائے، دوم: کفالہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ دیون کی کیفیت یہ ہے کہ وہ زمانہ کے گذرنے سے ساقط نہیں ہوتے ہیں[3]۔

کفالہ میں شرط کی قید لگانا:

۱۴ - اگر کفالہ میں کوئی شرط لگائی جائے تو کبھی کفالہ اور شرط دونوں صحیح ہوں گے، اور کبھی کفالہ صحیح ہوگا اور شرط لغو قرار پائے گی اور کبھی کفالہ اور شرط دونوں لغو قرار پائیں گے۔

سابقہ شرائط کے اقسام اور کفالہ پر ان میں سے ہر ایک کے اثر میں فرق کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے شخص کی طرف سے اس کے حکم سے ایک ہزار درہم کا کفالہ اس شرط پر قبول کرے کہ ''مکفول عنہ'' اسے یہ غلام بطور رہن دے گا، اور دائن پر اس کی شرط نہ لگائے، پھر مکفول عنہ غلام کو دینے سے انکار کردے تو اسے یہ اختیار ہوگا، اور کفیل کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ کفالہ کو جاری رکھے یا فسخ کردے اگرچہ اس کی یہ شرط پوری نہ کی جائے، اس لئے کہ یہ شرط کفیل اور مکفول عنہ کے مابین جاری ہوئی اور اس کے اور دائن کے مابین جاری نہیں ہوئی، برخلاف اس صورت کے جبکہ دائن پر یہ شرط لگائے، مثلاً وہ اس سے کہے: میں تمہارے لئے اس مال کا کفالہ اس شرط پر لیتا ہوں کہ اس مال کا مدیون اپنا یہ غلام بطور رہن دے دے، اس شرط پر وہ کفیل بنے، پھر مدیون اسے رہن دینے سے انکار کردے تو کفیل کو اختیار حاصل ہوگا، اور اگر اس کی ضمانت اس شرط پر لے کہ وہ اسے اس گھر کی قیمت سے ادا کردے گا، پھر وہ مکان کو غلام کے عوض فروخت کردے تو اس پر مال لازم نہیں ہوگا، اور ضمان میں غلام کو فروخت کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا[1]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ اگر کفالہ میں یہ شرط لگائے کہ اگر حوالگی فوت ہوجائے گی تو وہ مال کا تاوان ادا کرے گا، جیسے یہ کہے: میں تاوان کی شرط کے ساتھ اس کے بدن کا کفیل ہوں یا اس شرط پر کہ تاوان ادا کروں گا تو کفالہ باطل ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے جو اس کے تقاضہ کے خلاف ہے، اس بنا پر کہ وہ اطلاق کی صورت میں تاوان نہیں دے گا۔

اس کے مقابل دوسرا قول یہ ہے: صحیح ہوجائے گا، یعنی مال کا

(۱) الدسوقی والشرح الکبیر ۳/ ۳۳۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۷، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۴۱۔

(۳) الفروع ۲/ ۶۱۸، الإنصاف ۵/ ۲۱۳، کشاف القناع ۳/ ۳۶۵۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۷۳۔

تاوان دے گا۔

اور اصح یہ ہے کہ اگر اصیل کے بری ہونے کی شرط لگا دی جائے تو کفالہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ عقد کے تقاضہ کے خلاف ہے۔

دوسرا نظریہ یہ ہے کہ ضمان اور شرط دونوں صحیح ہوں گے، جیسا کہ حضرت جابر نے ابوقتادہ کے قصہ میں میت کے بارے میں روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ نبی کریم علیہ السلام ارشاد فرمانے لگے: "**هما عليک وفي مالک والميت منهما بريء فقال: نعم، فصلى عليه**"[۱] (وہ دونوں تمہارے ذمہ اور تمہارے مال میں ہوں گے اور میت ان دونوں سے بری ہوگا، تو انہوں نے عرض کیا: جی ہاں! تو آپ علیہ السلام نے اس کی نماز جنازہ پڑھائی)، اور تیسرا قول یہ ہے کہ صرف ضمان صحیح ہوگا[۲]۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر وہ کہے کہ میں فلاں کے جسم کا کفیل اس شرط پر ہوں کہ فلاں کفیل بری ہوجائے یا اس شرط پر کہ تم اسے کفالہ سے بری کردو گے تو صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایسی شرط لگائی جس کا پورا کرنا لازم نہیں ہے، لہٰذا وہ شرط فاسد ہوگی اور اس کی وجہ سے کفالہ فاسد ہوجائے گا، اور ہوسکتا ہے کہ کفالہ صحیح ہوجائے، اس لئے کہ اس نے اس وثیقہ کو اپنی طرف منتقل کرنے کی شرط لگائی ہے جو کفیل کے ذمہ ہے، تو اس بنیاد پر اس پر کفالہ لازم نہیں ہوگا مگر یہ کہ مکفول لہ کفیل اول کو بری کردے، اس لئے کہ وہ صرف اس شرط کے ساتھ کفیل بنا ہے، لہٰذا اس کا کفالہ اس کی شرط کے بغیر ثابت نہیں ہوگا۔

اور اگر وہ کہے: میں تمہارے لئے اس مدیون کا کفیل اس شرط پر ہوں کہ تم مجھے فلاں کے کفالہ سے بری کردو، یا یہ کہ میں تمہارے لئے اس دین کا ضامن اس شرط پر ہوں کہ تم مجھے دوسرے دین کے ضمان سے بری کردو، یا اس شرط پر کہ تم مجھے فلاں کے کفالہ سے بری کردو، تو اس میں دو اقوال ہیں، اول: یہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایک عقد میں دوسرے عقد کے فسخ کی شرط لگائی، لہٰذا صحیح نہیں ہوگا جیسا کہ دوسری بیع کے فسخ کی شرط پر بیع کرنا۔

اسی طرح اگر کفالہ یا ضمان میں یہ شرط لگادے کہ مکفول لہ یا مکفول بہ دوسرے کا کفیل ہوگا یا وہ اس کے ذمہ واجب دین کا ضامن ہوگا، یا وہ اس کے ہاتھ فلاں متعین چیز فروخت کرے گا، یا اسے اپنا مکان کرایہ پر دے گا تو صحیح نہیں ہوگا، جیسا کہ ذکر کیا گیا[۱]۔

رکن دوم-کفیل:

۱۵- فقہاء کفیل کے بارے میں شرط لگاتے ہیں کہ وہ تبرع کا اہل ہو، اس لئے کہ کفالہ تبرعات کے قبیل سے ہے[۲]، لہٰذا پاگل یا معتوہ یا بچہ کا کفیل بننا صحیح نہیں ہوگا اگرچہ بچہ باشعور اور اجازت یافتہ ہو، یا ولی یا وصی اسے جائز قرار دے دے[۳]۔

مگر ابن عابدین نے کہا ہے: البتہ اس کا ولی اس کے لئے قرض لے اور اسے حکم دے کہ اس کی طرف سے مال کا کفیل ہوجائے تو صحیح ہوگا، اور ادائیگی کے بارے میں اجازت ہوگی، اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ کفالہ کی وجہ سے بچہ سے اس مال کا مطالبہ کیا جائے گا، اور اگر کفالہ نہیں ہوتا تو ولی سے مطالبہ کیا جاتا، اور کفالہ مریض کی طرف سے صرف ایک تہائی میں صحیح ہوگا[۴]۔

(۱) حدیث: "**هما عليک وفي مالک والميت منهما بريء......**" کی روایت حاکم (۲/۵۸) نے کی ہے، اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۲/۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، مغنی المحتاج ۲/۲۰۵، ۲۰۸۔

(۱) المغنی والشرح الکبیر ۵/۱۰۲۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/۲۵۳، ۳، الاختیار ۲/۱۶۷، ۵/۷۸، الدسوقی ۲/۲۶۵، الروضہ ۸/۲۲، ۲۳، کشاف القناع ۵/۲۳۴، المغنی مع الشرح الکبیر۔

(۳) قلیوبی وعمیرہ ۲/۳۲۳، ۳۲۷، تحفۃ المحتاج مع حواشی ۵/۲۴۱، ۲۵۸۔

(۴) ابن عابدین ۴/۲۵۱، ۲۵۲۔

جس شخص کو کم عقلی کی وجہ سے تصرفات سے روک دیا گیا ہو جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا ضامن اور کفیل بننا صحیح نہیں ہوگا[1]۔

قاضی ابو یعلی حنبلی کا مذہب یہ ہے کہ سفیہ کا کفیل بننا صحیح اور غیر نافذ ہوگا اور اس سے پابندی ختم ہونے کے بعد اس سے اس کا مطالبہ کیا جائے گا، جیسے دین کے بارے میں اس کا اقرار کرنا ہے[2]،

اور اسی طرح سے حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اکراہ کے ساتھ کفالہ صحیح نہیں ہوگا اور مالکیہ کے نزدیک اکراہ کئے گئے کفیل پر کفالہ لازم نہیں ہوگا[3]۔

صحیح قول کے مطابق شافعیہ[4] اور حنابلہ کا مذہب[5] ہے کہ جس شخص پر دین کی وجہ سے پابندی عائد کردی گئی ہو اس کے لئے کفیل بننا جائز ہے، اس لئے کہ وہ تصرف کا اہل ہے، اور پابندی کا تعلق اس کے مال سے ہے نہ کہ اس کے ذمہ سے، تو دین فوری طور پر اس کے ذمہ میں ثابت ہوجائے گا، اور اس سے اس صورت میں مطالبہ کیا جائے گا جبکہ اس سے پابندی ختم ہوجائے اور وہ مالدار ہوجائے۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مرض الموت کے مریض کا کفیل بننا اس وقت صحیح ہوگا جبکہ وہ اس کے دوسرے تبرعات کے ساتھ ترکہ ایک تہائی سے زائد نہ ہو، اور اگر اس سے زیادہ ہوجائے تو

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۳۴۔

(۲) المغنی ۵/ ۷۸۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۴، ۵/ ۹۳، نیز دیکھئے: اصطلاح ''إکراہ'' الموسوعۃ الفقہیہ ۶/ ۹۸، الشرح الصغیر ۳/ ۴۲۹، ۴۳۲، تحفۃ المحتاج مع حواشی ۵/ ۲۴۱، ۲۵۸، کشاف القناع ۳/ ۳۶۶ طبع دار الفکر، الخرشی ۳/ ۱۷۵، ۱۷۶، الدسوقی ۲/ ۲۳۹، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۵۶۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۰۶۔

(۵) شرح المنتہی ۲/ ۲۷۸، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۷۹۔

ورثہ کی اجازت پر موقوف ہوگا، اس لئے کہ کفالہ تبرع ہے، اور مرض الموت کے مریض کا تبرع وصیت کا حکم رکھتا ہے[1]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مریض کا ضامن بننا اس کے راس المال سے ہوگا البتہ اگر وہ ایسی حالت میں ضامن بنے کہ وہ تنگدست ہو، اور اس کا تنگدست ہونا اس کی وفات تک برابر قائم رہے، یا وہ ایسے دین کا ضامن ہو کہ مدیون سے اس کے واپس لینے کا حق دار نہ ہو تو اس وقت ضمان ایک تہائی کے حدود میں ہوگا، اور اگر دین مریض کے مال کے برابر ہو اور اس کا فیصلہ کردیا گیا ہو تو ضمانت باطل قرار پائے گی، مگر جبکہ قرض دہندہ اس کی اجازت دے دے، اس لئے کہ دین ضمانت پر مقدم ہوگا[2]۔

عورت کا کفیل بننا:

۱۶ - مالی تصرفات کے حکم میں جمہور فقہاء مرد و عورت کے درمیان فرق نہیں کرتے ہیں، لیکن مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ عورت کا ضامن بننا (جبکہ وہ شوہر والی ہو)، اس کے مال کے ایک تہائی کے حدود میں نافذ ہوگا، اور جب وہ ایک تہائی سے زیادہ ہو تو درست ہوگا، لیکن وہ شوہر کی اجازت کے بغیر لازم نہیں ہوگا، اور اگر عورت شوہر والی نہ ہو، اور اس کا کوئی ولی نہ ہو تو وہ کفالہ کے باب میں مرد کے درجہ میں ہوگی[3]۔

رکن سوم - مکفول لہ:

مکفول لہ میں یہ شرط ہے کہ وہ کفیل کو معلوم ہو، اور فقہاء کا اس

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۷۹، الزرقانی ۵/ ۲۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۵/ ۷۱، ۷۲، کشاف القناع ۳/ ۳۶۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۲۲، ۴۲۳، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۳۔

(۳) الخرشی ۶/ ۲۶، الدسوقی ۳/ ۳۳۰، القوانین الفقہیہ ص ۳۵۳، المدونہ ۵/ ۲۸۳۔

میں اختلاف ہے کہ مکفول لہ کا عاقل، بالغ ہونا اور عقد کفالہ کو قبول کرنا اور اس پر راضی ہونا شرط ہے یا نہیں؟ اور یہ اختلاف درج ذیل طریقہ پر ہے:

ا- کفیل کے لئے مکفول لہ کا معلوم ہونا:

۱۷- حنفیہ اور اصح قول میں شافعیہ اور حنابلہ میں سے قاضی کا مذہب ہے کہ کفیل کے نزدیک مکفول لہ کا معلوم ہونا شرط ہے، چاہے کفالہ منجز ہو یا معلق یا مضاف، پس اگر وہ اس کے لئے مجہول ہو جیسا کہ اگر وہ کہے: اس دلال کی طرف سے لوگوں کو جو ضرر پہنچے میں اس کا کفیل ہوں تو کفالہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ لوگوں میں اپنے حقوق کو سختی اور آسانی کے ساتھ وصول کرنے میں فرق ہوتا ہے، اور تاکہ ضامن کو یہ علم ہو جائے کہ مکفول لہ احسان کئے جانے کا اہل ہے یا نہیں؟ پھر امام ابوحنیفہ اور امام محمد یہ شرط لگاتے ہیں کہ خود مکفول لہ یا اس کا نائب مجلس عقد میں موجود ہو، لہذا اگر کفیل مجلس سے غائب کسی شخص کا کفیل بنے اور اسے اطلاع پہنچے اور وہ اس کی اجازت دے دے، تو ان دونوں حضرات کے نزدیک کفالہ صحیح نہیں ہوگا جبکہ اس کی طرف سے مجلس میں موجود شخص قبول نہ کرے، اس لئے کہ کفالہ میں تملیک کا معنی ہے، اور تملیک ایجاب وقبول کے بغیر حاصل نہیں ہوتی ہے، لہذا صیغۂ عقد کو مکمل کرنے کے لئے اس کا مکمل پایا جانا ضروری ہے۔

امام ابو یوسف سے دو روایتیں ہیں: ان دونوں میں سے راجح قول یہ ہے کہ مجلس سے غائب شخص کی طرف سے کفالہ جائز ہے اس کے قبول کرنے کی ضرورت نہیں، اور اس کے باوجود یہ شرط ہے کہ مکفول لہ کفیل کو معلوم ہو، اس لئے کہ کفالہ دین کی توثیق کے لئے مشروع ہے، اور جب مکفول لہ مجہول ہوگا تو کفالہ کا مقصود متحقق نہیں ہوگا[1]۔

مالکیہ اور قاضی کے علاوہ حنابلہ کا مذہب اور اصح کے مقابلہ میں شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ مکفول لہ کا مجہول ہونا مضر نہیں ہوگا، اور کفالہ صحیح ہوگا، لہذا ضامن کہے: میں اس دین کا ضامن ہوں جو زید کے ذمہ لوگوں کا ہے، اور وہ متعین طور پر اس شخص کو نہیں جانتا جس کا دین ہے تو کفالہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابوقتادہ کی گذشتہ حدیث ہے، حضرت ابوقتادہ مکفول لہ کو جانے بغیر میت کے دین کا کفیل ہو گئے[2]۔

۲- مکفول لہ میں بلوغ اور عقل کی شرط لگانا:

۱۸- مالکیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف کا مذہب ہے کہ مکفول لہ میں بلوغ اور عقل کی شرط نہیں ہے[3]، اس لئے کہ کفالہ کفیل کے ایجاب کے ذریعہ منعقد ہوتا ہے، مکفول لہ کے قبول کرنے کی ضرورت نہیں، لہذا لازم نہیں ہوگا کہ وہ قبول کرنے کا اہل ہو، امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ مکفول لہ کا بالغ اور عاقل ہونا شرط ہے، اس لئے کہ کفالہ کفیل کی طرف سے ایجاب اور مکفول لہ کی طرف سے قبول کرنے کا محتاج ہوتا ہے۔

اور باشعور بچہ اور کم عقل کا قبول کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں کے حق کی ضمانت خالص نفع ہے، لہذا ان دونوں کے ولی کی اجازت پر موقوف نہیں ہوگا[4]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/۶، المبسوط ۲۰/۹، فتح القدیر ۶/۱۴ ۳ اور اس کے بعد کے صفحات، القلیوبی وعمیرہ ۲/۳۲۴، ۳۲۵، الشرقاوی علی التحریر ۲/۱۱۸، کشاف القناع ۳/۳۵۴، المغنی ۵/۱۷، ۲۷۔

(۲) الدسوقی ۳/۳۳۴ نیز دیکھئے: سابقہ مراجع۔

(۳) ابن عابدین ۵/۲۸۳، الدسوقی والدردیر ۳/۳۳۴، القلیوبی وعمیرہ ۲/۳۲۵، المغنی والشرح الکبیر ۵/۱۰۲، ۱۰۳، کشاف القناع ۳/۳۶۵۔

(۴) ابن عابدین ۵/۲۸۳، بدائع الصنائع ۶/۲، فتح القدیر ۶/۳۱۴۔

۳-مکفول لہ کا قبول کرنا:

۱۹-کفالہ کے صیغہ میں یہ بات گذر چکی ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کی رائے یہ ہے کہ کفالہ ایجاب وقبول کے بغیر مکمل نہیں ہوگا، اور مکفول لہ کا قبول کرنا اس میں رکن ہے، اس لئے کہ کفالہ ایسا عقد ہے جس کے ذریعہ مکفول لہ کفیل سے مطالبہ کا حق یا کفیل کے ذمہ میں واجب حق کا مالک قرار پاتا ہے، اور جب معاملہ اس طرح سے ہے تو مکفول لہ کا قبول کرنا واجب ہوگا اس لئے کہ کوئی انسان اپنی ناپسندیدگی کے باوجود کسی حق کا مالک نہیں ہوتا ہے۔ پس وہ بیع کی طرح ہوگا، جو ملکیت کا فائدہ دیتی ہے، لہذا وہ ایجاب وقبول کے بغیر متحقق نہیں ہوگا۔

نیز اس جگہ یہ بات گذر چکی ہے کہ مالکیہ، حنابلہ، امام ابویوسف اور شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ کفالہ صرف کفیل کے ایجاب کے ذریعہ مکمل اور متحقق ہوجاتا ہے، اور کفالہ مکفول لہ کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہوتا ہے، یہ اس وجہ سے کہ کفالہ محض ذمہ داری لینا ہے جو کفیل کی طرف سے صادر ہوتا ہے کہ وہ اس دین کو ادا کرے گا جو مکفول لہ کا مکفول عنہ کے ذمہ واجب ہے، ساتھ ہی ساتھ مکفول لہ کا جو حق مدیون پر ہے باقی رہے گا، اور اس ذمہ داری میں کوئی معاوضہ نہیں ہے، اور ان میں سے کسی ایک کے حق کے لئے مضر نہیں ہے، اور نہ ہی اس میں کمی کرتا ہے، بلکہ یہ کفیل کی طرف سے تبرع ہے، لہذا صرف اس کی عبارت سے مکمل ہوجائے گا، اور حضرت ابوقتادہ کی حدیث میں یہ بات گذر چکی ہے کہ: حضرت ابوقتادہؓ نے میت کا کفالہ قرض دہندہ کو جانے بغیر اور اس کے قبول کرنے کا مطالبہ کئے بغیر لیا، اور نبی علیہ السلام نے ان کے کفالہ کو برقرار رکھا اور اس کی بنیاد پر میت کی نماز جنازہ پڑھائی [1]۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۸۳، بدائع الصنائع ۶/ ۲، فتح القدیر ۶/ ۳۱۴، =

رکن چہارم-مکفول عنہ:

بعض فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ مکفول عنہ کفیل کو معلوم ہو، اور ان میں سے بعض نے مکفول عنہ کی رضامندی کو شرط قرار دیا ہے، اور اسی طرح سے ان میں سے بعض حضرات نے یہ شرط لگائی ہے کہ مکفول عنہ مکفول بہ کی ادائیگی پر قادر ہو، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱-مکفول عنہ کا کفیل کے لئے معلوم ہونا:

۲۰-جمہور فقہاء، مالکیہ، اصح قول کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کفیل کا مکفول عنہ کو پہچاننا شرط نہیں ہے، اس کی دلیل گزشتہ حدیث ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے کفالت کو برقرار رکھا اور یہ نہیں پوچھا کہ ضامن مکفول عنہ کو جانتا ہے یا نہیں؟[1]، اور اس لئے کہ ضمان مال کی ذمہ داری قبول کرکے تبرع کرنا ہے، لہذا اس شخص کو جاننا شرط نہیں ہوگا جس کی طرف سے وہ تبرع کرتا ہے جیسے نذر، اور اس لئے کہ واجب حق کی ادائیگی ہے، لہذا اس کے علاوہ کو جاننا ضروری نہیں ہوگا، اور حنفیہ کا مذہب، شافعیہ کے نزدیک اصح کے مقابل قول، اور بعض حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ کفیل کا مکفول عنہ کو جاننا شرط ہے، تاکہ ضامن کو یہ علم ہوسکے کہ جس کا وہ ضمان لے رہا ہے وہ اس کا اہل ہے یا نہیں کہ اس کے ساتھ اچھا سلوک کیا جائے، اور شافعیہ نے اضافہ کیا ہے کہ یہ اس لئے شرط ہے تاکہ وہ جان سکے کہ کیا

= الدسوقی والدردیر ۳/ ۳۳۴، تحفۃ المحتاج ۵/ ۲۴۵، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۱۸، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۵، کشاف القناع ۳/ ۳۶۵، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۷۰، ۷۱، ۱۰۲، ۱۰۳، نیل الأوطار ۵/ ۲۵۲، ۲۵۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۰۔

(۱) حدیث: "أنه قبل کفالة الضامن......" کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی ہے۔

مکفول عنہ مالدار ہے یا ایسا شخص ہے جس کے قرض کی ادائیگی میں جلدی کی جاتی ہے یا ایسا نہیں ہے، اور حنفیہ نے اضافہ کیا ہے کہ کفیل کے لئے مکفول عنہ کے معلوم ہونے کی شرط اس حالت میں ہے جبکہ کفالہ معلق یا مضاف ہو، لیکن تنجیز کی حالت میں مکفول عنہ کا مجہول ہونا صحت کفالت کے لئے مانع نہیں ہے، اس لئے کہ اگر ایک شخص دوسرے سے کہے: اگر تم کسی آدمی سے خرید وفروخت کا معاملہ کرو گے یا کسی شخص کو قرض دو گے تو میں اس کا کفیل ہوں تو کفالہ صحیح نہیں ہوگا، لیکن اگر کسی شخص سے کہے کہ میں تیرے لئے اس مال کا کفیل ہوں جو تمہارا فلاں یا فلاں کے ذمہ ہے تو کفالہ صحیح ہوگا، اور کفیل کو ان دونوں میں سے مکفول عنہ کی تعیین کا حق ہوگا اس لئے کہ وہی دین کی ذمہ داری لینے والا ہے [۱]۔

۲- کفالہ پر مکفول عنہ کی رضامندی:

۲۱- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ کفالہ کے صحیح ہونے کے لئے مکفول عنہ کی رضامندی یا اس کی اجازت شرط نہیں ہے، بلکہ اس کے ناپسند کرنے کے باوجود صحیح ہوگا [۲]، چنانچہ حدیث سابق میں حضرت ابوقتادہؓ نے میت کے دین کا جو کفالہ لیا اسے نبی علیہ السلام نے برقرار رکھا حالانکہ میت کی طرف سے رضامندی اور اجازت نہیں پائی جاتی ہے، اور اس لئے کہ عقد کفالہ مطالبہ کی ذمہ داری لینا ہے، اور یہ ذمہ داری لینا اپنے ذاتی حق میں تصرف کرنا ہے، اور اس میں دائن کا نفع ہے، اور مدیون کا کوئی نقصان نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا ضرر واپسی کے ثبوت میں ہے اور اس سے واپس لینے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اس کے حکم کے وقت ہوگا اور اس کے حکم کی صورت میں وہ اس پر رضامند ہوگا، اور اس لئے کہ دوسرے کے قرض کو اس کی اجازت کے بغیر ادا کرنا جائز ہے تو اس کی ذمہ داری لینا بدرجہ اولی جائز ہوگا، اور جیسا کہ بالاتفاق میت کی طرف سے ضمان صحیح ہوتا ہے اگرچہ ادائیگی کی صورت نہیں ہوتی ہے [۱]۔

اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر مکفول عنہ بچہ یا مجنون یا غائب ہو تو کفالہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ کفالہ کی ضرورت اکثر ان جیسے حالات میں ظاہر ہوتی ہے [۲]۔

۳- جس دین کی ذمہ داری لی گئی ہے اس کی ادائیگی پر مکفول عنہ کا قادر ہونا:

۲۲- حنابلہ اور صاحبین (امام محمد اور امام ابو یوسف) کا مذہب یہ ہے کہ صحت کفالہ کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ مکفول عنہ مکفول بہ کی حوالگی پر قادر ہو، لہذا ہر اس شخص کی طرف سے ضمان صحیح ہوگا جس پر حق واجب ہو، وہ زندہ ہو یا مردہ، ٹال مٹول کرنے والا ہو یا مفلس، اس قرض کا کفیل چھوڑا ہو یا نہیں، چنانچہ حدیث میں ہے: "**أقر النبي ﷺ الكفالة عن ميت لم يترك وفاء ولا كفيلا**" [۳] (نبی کریم ﷺ نے ایسے میت کی طرف سے کفالہ کو برقرار رکھا جس نے ادائیگی کا کوئی سامان اور کوئی کفیل نہیں چھوڑا تھا)، نیز اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ جو شخص قرض چھوڑ کر مرجائے اس کے قرض کو

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۰۷، ۳۰۸، بدائع الصنائع ۶/ ۶، الدسوقی ۳/ ۳۳۴، منح الجلیل ۳/ ۲۵۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۲۴، کشاف القناع ۳/ ۳۵۴، المغنی ۵/ ۷۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۱۰، فتح القدیر ۶/ ۳۰۳، ۳۰۴، بلغۃ السالک ۲/ ۱۵۶، ۱۵۷، الدسوقی ۳/ ۳۳۴، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۱۸، القلیوبی و عمیرہ ۲/ ۳۲۵، کشاف القناع ۳/ ۳۵۴، المغنی ۵/ ۷۱۔

---

(۱) فتح القدیر ۶/ ۳۰۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۴، کشاف القناع ۳/ ۳۵۴۔

(۳) حدیث کی تخریج فقرہ/ ۱۴ میں گذر چکی ہے۔

معاف کردینا صحیح ہے اگرچہ اس نے مال نہیں چھوڑا ہو، اور تبرعاً اس کے قرض کو ادا کردینا صحیح ہے، اور امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ مکفول عنہ میں یہ شرط ہے کہ وہ مکفول بہ کی ادائیگی پر اپنے طور پر یا اپنے نائب کے ذریعہ قادر ہو، لہذا ان کے نزدیک ایسے مدیون میت کی طرف سے ضمان صحیح نہیں ہوگا جس کا انتقال اس حال میں ہو کہ اس نے نہ تو ترکہ میں کوئی مال چھوڑا ہو اور نہ ہی کوئی کفیل چھوڑا ہو، اس لئے کہ میت اس حالت میں ادائیگی سے عاجز ہے، مطالبہ کا اہل نہیں ہے، اور ضمان دین یا مطالبہ میں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ سے ملانا ہے، اور اس جگہ نہ تو دین ہے اور نہ ہی مطالبہ، اس لئے کہ بغیر مال اور کفیل کے وفات کی وجہ سے اس کا ذمہ بیکار ہوگیا، اور وہ اس لائق نہیں ہے کہ دین کے ساتھ مشغول ہو، اور امام صاحب کے نزدیک گزشتہ حدیث کو سابق کفالہ کے اقرار پر محمول کیا جائے گا نہ کہ اس کے انشاء پر، یا یہ کہ یہ تبرع کا وعدہ ہے اور یہ میت کی طرف سے جائز ہے [1]۔

رکن پنجم-محل کفالہ:

کفالہ کبھی مال کا ہوتا ہے، اور اکثر فقہاء اس کو ضمان کہتے ہیں، اور کبھی کفالہ ذات کا ہوتا ہے، اور اس کو بعض فقہاء ''کفالۃ البدن'' اور ''کفالۃ الوجہ'' کہتے ہیں۔

اول-کفالت المال:

کبھی مکفول بہ دین ہوتا ہے اور کبھی عین، اور حکم ہر حالت میں الگ الگ ہوتا ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/۶، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۵۳، فتح القدیر ۶/ ۳۱۷، ۳۱۸، الدسوقی والدردیر ۳/ ۳۳۱، المغنی ۵/ ۷۳، ۷۴۔

الف-دین کا کفالہ:

۲۳-فقہاء دین کے کفالہ کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ وہ دین صحیح ہو، اور ذمہ میں واجب ہو جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف-اس کا دین صحیح ہونا:

مکفول بہ دین میں یہ شرط ہے کہ وہ دین صحیح ہو، اور اس سے مراد وہ دین ہے جو ادا یا معاف کئے بغیر ساقط نہ ہو، اس لئے بیوی کے نفقہ کا کفالہ جائز ہوگا جبکہ وہ قضاء قاضی یا باہمی رضامندی سے واجب ہو، چاہے وہ گزشتہ دنوں کا ہو یا موجودہ مدت کا یا آئندہ مدت کا۔

امام شافعی نے (قول جدید) میں کہا ہے: بیوی کا نفقہ عقد اور شوہر کو قابو دینے کے ذریعہ واجب ہوتا ہے، اور اس صورت میں مستقبل کے نفقہ کا ضمان صحیح نہیں ہوگا [1]۔

اگر دین صحیح ہو تو جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور قدیم قول میں امام شافعی یہ شرط نہیں لگاتے ہیں کہ اس کی مقدار، صفت اور عین معلوم ہو، اس لئے کہ کفالہ تبرع کے قبیل سے ہے، اور تبرع جہالت کے باوجود صحیح ہوتا ہے جیسے نذر، اور اس پر عرف جاری ہے، اور اس کے تعامل کی حاجت اس کو جائز قرار دیتی ہے، مگر یہ کہ حنابلہ دین مجہول میں کفالہ کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ انجام کار اس کی مقدار کا علم ہو، جیسے کفیل کہے: میں تمہارے لئے تمہارے اس مال کا کفیل ہوں جو فلاں کے ذمہ ہے، اور اس کی مقدار نہیں جانتا ہو۔

امام شافعی کا مذہب قول جدید کے مطابق یہ ہے کہ دین مجہول کا کفالہ صحیح نہیں ہے، اور یہی ثوری، لیث، ابن ابی لیلی اور ابن المنذر وغیرہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ کفالہ ذمہ میں دین کی ذمہ داری لینا

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۸۳، ۲۸۴، الدسوقی ۳/ ۳۳۳، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۶، المغنی ۵/ ۷۴، ۷۵۔

ہے، اور مجہول کی ذمہ داری لینا دھوکہ ہے جس سے شارع نے منع کیا ہے، لہٰذا واجب ہے کہ دین معلوم ہو یہاں تک کہ کفیل اپنے معاملہ میں دلیل پر ہو اور جس چیز کی ذمہ داری لی ہے اس کی ادائیگی پر قادر ہو[۱]۔

۲- دین کا ذمہ میں واجب ہونا:

حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور قول قدیم میں امام شافعی یہ شرط لگاتے ہیں کہ دین مکفول بہ کے وقت ذمہ میں واجب ہو، یا انجام کار کے اعتبار سے واجب ہو، لہٰذا وعدہ کئے گئے دین کا کفالہ صحیح ہوگا (اگرچہ وہ کفالت کے وقت موجود نہ ہو)، اس لئے کہ اس کا انجام کار واجب ہونا ہے، جیسے کفیل کہے: فلاں شخص کو قرض دو اور میں اس کا کفیل ہوں جو تم اسے قرض دوگے[۲]۔

قول جدید میں امام شافعی یہ شرط لگاتے ہیں کہ کفالہ کے وقت دین ذمہ میں ثابت ہو، اور اس قول کے مطابق اس دین کا کفالہ صحیح نہیں ہوگا جس کا وعدہ کیا گیا ہو، اور امام شافعی کا (قول جدید کے مطابق) جو مذہب ہے یعنی دین کے کفالہ کا اس کے ثبوت سے قبل صحیح نہ ہونا اس کی بنیاد یہ ہے کہ کفالہ دین کے سلسلہ میں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ سے ملانا ہے، اور دین کے ثبوت سے قبل اس کے ساتھ کوئی ذمہ مشغول نہیں ہوتا ہے، لہٰذا کفالہ کا معنی نہیں پایا جائے گا[۳]۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ''درک'' کفالہ صحیح ہے (باوجودیکہ نہ تو وہ ثابت ہوتا ہے نہ لازم)، اس لئے کہ ضرورت اس کی داعی ہے، اور اس بنیاد پر یہ جائز ہے کہ ایک شخص عاقدین میں سے کسی ایک کے لئے اس کا ضمان لے، کہ جو کچھ وہ دوسرے کو دے رہا ہے اگر اس کے بدل میں کسی کا حق نکل آئے یا وہ عیب دار یا ناقص ثابت ہوجائے اور واپس کردیا جائے، تو وہ اس کا ذمہ دار ہوگا چاہے یہ ثمن پر قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد ہو۔

شافعیہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ ضمان درک صرف قبضہ کے بعد صحیح ہوگا، اس لئے کہ وہ اس چیز کا ضامن ہوگا جو بائع کے قبضہ میں داخل ہو، اور ثمن اس کے ضمان میں اس کے قبضہ کے بغیر داخل نہیں ہوتا، اور ضمان درک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مبیع کا حقدار نکل آئے یا وہ دوسری بیع کے ذریعہ اس شفعہ کے ذریعہ لے لی جائے جو اس بیع پر مقدم ہو تو وہ خریدار کے لئے ثمن کا ضامن ہوگا، اور ضمان درک ثمن کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ مبیع میں بھی جاری ہوگا، لہٰذا اگر ثمن معین میں استحقاق پیدا ہوجائے یا سابق شفعہ کے ذریعہ وہ لے لیا جائے تو کفیل بائع کے لئے ثمن کا ضامن ہوگا[۱]۔

''جعالہ'' کے معاملہ میں مزدوری کے کفالہ کو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے جائز قرار دیا ہے، چاہے کفالہ کام شروع کرنے سے قبل ہو یا اس کے بعد ہو، اس لئے کہ یہ لزوم کی طرف لوٹنے والا ہے، اور شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ عمل سے فراغت سے قبل مزدوری کا کفالہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ بذات خود لزوم کی طرف لوٹنے والا نہیں ہے بلکہ عمل کے ذریعہ ہے اور اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ عمل شروع کرنے کے بعد اس کا کفالہ جائز ہے[۲]۔

---

(۱) فتح القدیر ۶/ ۲۹۸، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۴، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۶، المغنی ۵/ ۷۲۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۰۳، الدسوقی ۳/ ۳۳۳، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۶، المغنی ۵/ ۷۲، ۷۳۔

(۳) تحفۃ المحتاج مع حواشی ۵/ ۲۱۷، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۰۲، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۵، ۳۲۶۔

(۱) فتح القدیر ۶/ ۲۹۸، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۴، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۲۱، ۱۲۲، المغنی ۵/ ۷۶، ۷۷، ۸۰، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۱۔

(۲) فتح القدیر ۶/ ۲۹۸، الدسوقی ۳/ ۳۳۳، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۶، المغنی ۵/ ۷۴۔

ب-عین کا کفالہ:

۲۴ - عین کے ضمان یا اس کے کفالہ سے مقصود یہ ہے کہ اگر عین موجود ہو تو کفیل اس کے واپس کرنے کی اور اگر ہلاک ہوگئی ہو تو اس کے مثل یا اس کی قیمت کے واپس کرنے کی ذمہ داری لے، اور فقہاء کے نزدیک اعیان کے کفالہ کے حکم میں تفصیل ہے جس کی بنیاد اصیل کے ذمہ میں حق کا ثبوت یا اس کا عدم ثبوت ہے اور اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

کبھی مکفول بہ قابل ضمان اعیان کے قبیل سے ہوتا ہے، چاہے وہ فی نفسہ قابل ضمان ہو یا دوسری چیز کے ذریعہ قابل ضمان ہو، اور کبھی مکفول بہ اپنے قابض کے ہاتھ میں امانت کے طور پر ہوتا ہے، پس یہ تین حالات ہیں جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

ا-وہ عین جو اپنی ذات کے لحاظ سے قابل ضمان ہو:

۲۵ - اس سے مراد وہ عین ہے جس کے قبضہ کرنے والے پر واجب ہوتا ہے کہ اگر وہ موجود ہو تو اسے اس کے مالک کو لوٹائے یا اگر وہ ضائع ہوگئی ہو تو اس کے مثل یا اس کی قیمت کو واپس کرے اور یہ جیسے غصب کردہ شی یا وہ سامان جس پر خریداری کا بھاؤ کر کے قبضہ کیا گیا ہو۔

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کے نزدیک ایک قول ہے کہ اس قسم کے اعیان کا کفالہ صحیح ہے تو کفیل عین کی واپسی کا التزام کرے گا جبتک وہ موجود ہو، اور اگر موجود نہ ہو اور وہ مثلی ہو تو مثل کے واپس کرنے کی اور اگر قیمی ہو تو قیمت کے واپس کرنے کی ذمہ داری لے گا، اور اسی طرح حنفیہ کے نزدیک اس عین کا حکم ہے جو عقد فاسد کے ذریعہ فروخت کیا گیا ہو۔

مالکیہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کے نزدیک دوسرا قول ہے کہ اعیان کا کفالہ اس طرح جائز نہیں ہے کہ جب اس میں استحقاق پیدا ہو جائے تو اس پر اس کا عین لازم ہوگا اور صرف اس صورت میں کفالہ صحیح ہوگا جبکہ عین کا ضمان اس طرح لے کہ اگر وہ زیادتی یا کوتاہی کے ذریعہ ہلاک ہو جائے تو وہ اس کی قیمت کی ادائیگی یا اس کے مثل کے واپس کرنے کا ذمہ دار ہوگا، اور اس بنیاد پر جب وہ عین مغصوب کی ضمانت لے گا تو ضمان صحیح نہیں ہوگا، لیکن اگر اس کا کفالہ اس شرط پر لے کہ اگر اس کا واپس کرنا دشوار ہو جائے گا تو اس کے ضمان کا ذمہ دار ہوگا تو ضمان صحیح ہوگا (۱)۔

۲-وہ عین جس کا ضمان دوسری شئ سے دیا جائے:

۲۶ - اس سے مراد وہ شئ ہے جس کے قابض پر واجب ہو کہ اگر وہ چیز موجود ہو تو اسے اس کے مالک کو واپس کردے، اور اگر وہ ہلاک ہو جائے تو اس کے مثل یا اس کی قیمت کو لوٹانا واجب نہ ہو، بلکہ اس پر دوسری ذمہ داری لازم ہوگی، اس کی مثال: بائع کے قبضہ میں مبیع ہے، اس لئے کہ وہ ثمن کے ذریعہ قابل ضمان ہے، اگر وہ ہلاک ہو جائے اور خریدار نے ثمن نہ دیا ہو تو اس سے ثمن ساقط ہو جائے گا، اور اگر اسے دے دیا ہو تو بائع پر اس کو واپس کرنا واجب ہوگا، اور اسی طرح سے مرتہن کے ہاتھ میں رہن ہے، کیونکہ وہ دین کے عوض قابل ضمان ہے جبکہ اس کی قیمت اس سے زائد ہو، ورنہ وہ دین میں سے اپنی قیمت کے بقدر قابل ضمان ہوگا۔

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس قسم کے اعیان جب تک موجود رہیں صرف ان کی حوالگی کا ضمان جائز ہوگا، اور اگر وہ ہلاک ہو جائیں تو کفالہ ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ جب وہ ہلاک ہوگا تو صاحب

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۵۴، الدسوقی ۳/ ۳۳۴، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۹، المغنی ۵/ ۷۵، ۷۶۔

قبضہ پر اس مال کے عوض ہلاک ہوگا جس کے ذریعہ وہ قابل ضمان ہے، پس مبیع ثمن کے عوض قابل ضمان ہوگی، اگر وہ بائع کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو خریدار سے ثمن ساقط ہوجائے گا [1]، اور مالکیہ کے نزدیک اعیان کی ضمانت اس معنی میں صحیح نہیں ہے کہ اس کی ذات کو حوالہ کرنا لازم ہوگا [2]، اور جو عین خود قابل ضمان ہو اس کے بارے میں شافعیہ کے دوقولوں کی بحث گذر چکی ہے، لہٰذا وہ دونوں اس مسئلہ میں بھی جاری ہوں گے [3]۔

۳-امانت:

۲۷- حنفیہ نے ان اعیان کی دوقسمیں کی ہیں جنہیں ان کے قابض کے ہاتھ میں امانت شمار کیا جاتا ہے، ایک قسم وہ ہے کہ صاحب قبضہ پر اس کی سپردگی اس معنی میں واجب ہے کہ وہ اس کے مالک کو سپرد کرنے کی کوشش کا ذمہ دار ہوگا جیسے عاریت، عاریت لینے والے کے قبضہ میں اور کرایہ پر لی ہوئی شئی کرایہ دار کے ہاتھ میں، اور اس قسم کی حوالگی کا کفالہ قابض پر حوالگی کے واجب ہونے کی وجہ سے جائز ہے، پھر جب وہ ہلاک ہوجائے تو کفیل پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ امانت ہے، اور امانت جب ہلاک ہوجائے تو وہ مفت ہلاک ہوتی ہے۔

دوسری قسم کی حوالگی صاحب قبضہ پر واجب نہیں ہے، بلکہ مالک پر ضروری ہے کہ وہ اس کی کوشش کرے، جیسے ودیعت میں رکھی ہوئی چیزیں اور اموال مضاربت، اس قسم کی حوالگی کا کفالہ جائز نہیں ہے، جیسا کہ اس کی قیمت کا کفالہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں سے کوئی چیز بھی صاحب قبضہ پر قابل ضمان یا واجب نہیں ہے،

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۵۴، المغنی ۵/ ۷۵، ۷۶۔

(۲) الحطاب ۵/ ۹۸، الخرشی ۵/ ۲۸، الدسوقی ۳/ ۳۳۴۔

(۳) القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۹، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۴۱۔

اور کفالہ اسی چیز کا ہوتا ہے جو واجب ہو [1]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ودیعت، عاریت اور مضاربت کے مال کا ضمان اس شرط پر لینا صحیح نہیں ہے کہ اگر وہ تلف ہوجائے گی تو بعینہ اسے ادا کرے گا لیکن اگر اس کا ضمان اس طرح لے کہ اگر وہ زیادتی یا کوتاہی کی وجہ سے تلف ہوجائے گی تو وہ قیمت کی ادائیگی یا مثل کے واپس کرنے کا ذمہ دار ہوگا تو ضمان صحیح اور لازم ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا کفالہ ہے جو دین کے ثبوت پر معلق ہے اور یہ ان حضرات کے نزدیک جائز ہے [2]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ عین اگر اس شخص کے حق میں قابل ضمان نہ ہو جس کے قبضہ میں وہ ہو جیسے ودیعت، اور شریک، وکیل اور وصی کے قبضہ میں موجود مال، تو اس کا ضمان صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں تخلیہ واجب ہے نہ کہ واپس کرنا [3]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ امانات، جیسے ودیعت، اجرت، شرکت، مضاربت اور وہ شئی جو دھوبی اور درزی کو دی جائے، اگر ان میں تعدی کے بغیر ان کا ضمان لے گا، تو ان کا ضمان صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ اس شخص پر قابل ضمان نہیں ہیں جس کے قبضہ میں ہوں، تو اسی طرح سے اس کے ضامن پر بھی ضمان نہیں ہوگا، لیکن اگر ان میں تعدی ہونے کی صورت میں ان کا ضمان لے تو امام احمد کے کلام کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمان صحیح ہوگا، اس بنا پر اگر شئی بغیر کسی تعدی اور کوتاہی کے تلف ہوجائے تو ضامن پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا، اور اگر وہ کوتاہی یا تعدی کی وجہ سے تلف ہوجائے تو قابض پر اس کا ضمان لازم ہوگا اور اس کے ضامن پر بھی ضمان لازم ہوگا، اس لئے کہ یہ اس پر قابل ضمان ہیں جس کے قبضہ میں ہیں، لہٰذا اس کے ضامن پر بھی

(۱) فتح القدیر ۶/ ۳۱۲، ۳۱۳، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۵۴۔

(۲) الحطاب ۵/ ۹۸، الخرشی ۶/ ۲۸، الدسوقی ۳/ ۳۳۴۔

(۳) القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۹، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۴۱۔

لازم ہوگا جیسے غصب کردہ اشیاء اور عاریت پر لی ہوئی اشیاء، اور یہ حقیقت میں اسی شئ کا ضمان ہے جو واجب نہیں ہے، اور یہ ان حضرات کے نزدیک جائز ہے[1]۔

دوم-نفس کا کفالہ:

۲۸- یہ کفیل کا مکفول کو مکفول لہ کے پاس یا مجلس قضا وغیرہ میں حاضر کرنے کی ذمہ داری لینا ہے[2] اور اس حالت میں مکفول بہ اور مکفول عنہ ایک ہی ہوگا۔

''کفالہ بالنفس'' کے حکم اور اس کے قابل ضمان ہونے کے بارے میں فقہاء کی عبارت مختلف ہے، اور یہ حسب ذیل تفصیل کے مطابق ہے۔

الف-کفالہ بالنفس کا حکم:

۲۹- حنفیہ[3]، مالکیہ[4] اور حنابلہ[5] کا مذہب ہے کہ کفالہ بالنفس صحیح ہے، اور یہی شریح، ثوری اور لیث بن سعد وغیرہ کا مذہب ہے[6]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِّنَ اللّٰهِ لَتَأْتُنَّنِى بِهِ إِلَّا أَنْ يُّحَاطَ بِكُمْ''[7] (یعقوب نے) کہا میں تو اسے تمہارے ساتھ ہرگز بھیجنے کا نہیں جب تک تم اللہ کی قسم کھا کر مجھے قول نہ دے دو کہ تم اسے (واپس) لے ہی آؤ گے سوا اس صورت کے کہ تم (خود) ہی (کہیں) گھر جاؤ)، اور وہ حدیث جس کی روایت حمزہ بن عمرو الأسلمی نے کی ہے: ''أن عمرؓ بعثه مصدقا، فوقع رجل على جارية امرأته، فأخذ حمزة من الرجل كفلاء حتى قدم على عمر، وكان عمر قد جلده مائة جلدة، فصدقهم، وعذره بالجهالة''[1] (حضرت عمرؓ نے انہیں صدقہ وصول کرنے والا بنا کر بھیجا، ایک شخص نے اپنی بیوی کی باندی کے ساتھ بدکاری کی تو حضرت حمزہ نے اس آدمی سے کفیل لیا یہاں تک کہ وہ حضرت عمرؓ کے پاس آئے، اور حضرت عمرؓ نے انہیں سو کوڑے لگائے، پھر انہوں نے ان حضرات کی تصدیق کی اور ناواقفیت کی وجہ سے اسے معذور قرار دیا)، ابن حجر نے کہا ہے: اس قصہ سے ''کفالہ بالأبدان'' کی مشروعیت معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ حضرت حمزہ بن عمرو الاسلمی صحابی ہیں، اور انہوں نے ایسا کیا ہے، اور حضرت عمرؓ نے اس وقت کثرت صحابہ کے باوجود ان پر نکیر نہیں کی[2]، اور اسی طرح بخاری نے جریر اور اشعث کا قول حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرتدین کے سلسلہ میں نقل کیا ہے کہ انہوں نے ان سے توبہ کرائی، اور ان سے کفیل لیا، چنانچہ ان حضرات نے توبہ کیا اور ان کے قبیلہ کے لوگوں نے ان کا کفالہ لیا، ابن حجر کہتے ہیں کہ ابن المنیر نے کہا ہے: امام بخاری نے یہ استنباط کیا ہے کہ جب حدود میں کفالہ بالنفس جائز ہے تو دیون میں بدرجہ اولی جائز ہے، اور کفالت بالنفس کے قائل جمہور ہیں[3]۔

شافعیہ کے نزدیک راجح مذہب ہے کہ فی الجملہ کفالہ بالبدن

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۷۶/۵۔
(۲) الشرقاوی علی التحریر ۱۱۹/۲۔
(۳) ابن عابدین ۲۸۶/۵، بدائع الصنائع ۴/۶، فتح القدیر ۲۸۵/۶۔
(۴) الدسوقی والدردیر ۳۴۴/۳، المواق ۱۰۵/۵، بدایۃ المجتہد ۲۹۱/۲۔
(۵) کشاف القناع ۳۶۲/۳، المغنی ۹۵/۵۔
(۶) المغنی ۹۵/۵، ۹۶۔
(۷) سورۂ یوسف ۶۶۔

(۱) اثر حمزہ بن عمرو الأسلمی أن عمر رضی اللہ عنہ بعثہ مصدقا......'' کی روایت طحاوی نے شرح معانی الآثار (۱۴۷/۳) اور بخاری نے (الفتح ۴۶۹/۴) میں کی ہے۔
(۲) فتح الباری ۴۷۰/۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) سابقہ مراجع۔

حاجت کی بنا پر صحیح ہے، اور اس کے لئے اللہ تعالی کے اس قول سے استدلال کیا گیا ہے: "قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ، مَعَكُمْ حَتّٰى تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِّنَ اللّٰهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهٖ إِلَّا أَنْ يُّحَاطَ بِكُمْ" ((یعقوب نے) کہا میں تو اسے تمہارے ساتھ ہرگز بھیجنے کا نہیں جب تک تم اللہ کی قسم کھا کر مجھے قول نہ دے دو کہ تم اسے (واپس) لے ہی آؤ گے سوا اس صورت کے کہ تم (خود) ہی (کہیں) گھر جاؤ)۔

ایک قول ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ آزاد شخص قبضہ کے تحت نہیں آتا ہے، اور نہ اس کو حوالہ کیا جا سکتا ہے، اور ان میں سے بعض حضرات نے پہلے قول کو حتمی قرار دیا ہے[۱]۔

ب-کفالہ بالنفس کا قابل ضمان ہونا:

۳۰- فقہاء کے مابین اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جس شخص پر دین ہو اس کا کفالہ بالنفس صحیح ہے۔ لیکن جس پر حد یا قصاص واجب ہو اس کے کفالہ بالنفس کے جائز ہونے کے درمیان اختلاف ہے اور یہ حسب ذیل تفصیل کے مطابق ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس شخص کے ذمہ دین ہو اس کا کفالہ بالنفس جائز ہے، اس لئے کہ یہ محض اس شخص کو حاضر کرنے کی ذمہ داری لینا ہے جس کا حاضر کرنا ایسی مجلس میں واجب ہوتا ہے جس میں اسے حاضر ہونا چاہئے، اور اس میں مکفول کے دین کی ذمہ داری لینا بغیر شرط کے داخل نہیں ہوگا، جیسے کفیل کہے کہ اگر میں اسے فلاں مجلس قضا میں فلاں وقت میں حاضر نہیں کر سکوں گا تو میرے ذمہ وہ دین ہوگا جو اس کے ذمہ ہے، اسی طرح ان کا مذہب ہے کہ اس شخص کا کفالہ بالنفس جائز نہیں ہے جس پر خالص اللہ تعالی کے لئے حد ہو، جیسے زنا اور شراب پینے کی حد، اس لئے کہ حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں، لہذا اسے وثیقہ فراہم کرنا مناسب نہیں ہوگا، چاہے مطلوب کا نفس کفالہ پر آمادہ ہو یا نہیں، اور چاہے یہ بینہ قائم کرنے سے قبل ہو یا اس کے بعد ہو، اس شخص کا کفالہ بالنفس جس پر ایسی حد ہو جس میں بندہ کا حق ہو جیسے حد قذف یا ایسے شخص کا کفالہ بالنفس جس پر قصاص ہو، حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق صحیح ہوگا، بشرطیکہ مطلوب کا نفس اس پر آمادہ ہو، اس لئے کہ اس پر اس کی ذمہ داری کو لازم قرار دینا ممکن ہے اور یہ خود سپردگی ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں خود سپردگی واجب ہے، لہذا کفیل سے اس کا مطالبہ کیا جائے گا، تو ذمہ کا ملانا پایا جائے گا۔

اگر مطلوب کا نفس قصاص اور حد قذف میں بلا جبر کفیل دینے پر آمادہ نہ ہو، تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کفالہ جائز نہیں ہوگا یعنی اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا کہ وہ اپنے نفس کا کفیل دے جو اسے مجلس قضا میں حاضر کرے، تا کہ اس کا فریق اس پر اپنا دعوی ثابت کرے اور اس حالت میں صاحبین کے نزدیک کفالہ بالبدن جائز ہوگا اس لئے کہ بندہ کا حق پایا جاتا ہے، لہذا وثیقہ دینا مناسب ہوگا[۱]۔

اور مالکیہ کفالۃ الوجہ کی دونوں قسموں کے درمیان فرق کرتے ہیں۔

ضمان الوجہ:

۳۱- یہ اس شخص کی ذات کو لانے اور اسے ضرورت کے وقت حاضر کرنے کی ذمہ داری لینا ہے جس کا ضمان لیا گیا ہے، اور یہ صرف اس صورت میں جائز ہے جبکہ جس کا ضمان لیا گیا ہے وہ قرض دار ہو، اس لئے کہ ضمان کا مقتضی اسے دائن کے پاس حاضر کرنا ہے تا کہ وہ اس

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۳، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳۲۷۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۹۷، ۲۹۸، بدائع الصنائع ۶/ ۸، فتح القدیر ۶/ ۲۸۵، ۲۸۶۔

سے اپنے قرض کو وصول کرنے پر قادر ہو، لہذا اس شخص کے بارے میں ضمان الوجہ صحیح نہیں ہوگا جس پر قصاص یا حد یا تعزیر ثابت ہو[۱]، اور ضمان الوجہ جب بیوی کی طرف سے صادر ہوتو شوہر کو اسے رد کردینے کا حق حاصل ہے، چاہے عورت کا ضمان اپنے شوہر کے لئے ہو یا کسی دوسرے کے لئے ہو، اور چاہے وہ دین جو اس آدمی پر ہو جس کا ضمان لیا گیا ہے عورت کے ایک تہائی مال کے برابر ہو یا اس سے کم یا زیادہ ہو، اس لئے کہ اس صورت میں یہ اندیشہ ہے کہ عورت اس کے طلب کرنے کے لئے نکلے اور اس میں اس کے لئے نقصان ہے[۲]۔

طلب کرنے کا ضمان:

۳۲- یہ قرض دار کو طلب کرنے اور اگر وہ چھپ جائے تو اسے تلاش کرنے، اور اس تک رہنمائی کرنے کی ذمہ داری لینا ہے نہ کہ اس کو حاضر کرنے کی ذمہ داری لینا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کو حاضر کرنے کی ذمہ داری لے گا، اور اسی وجہ سے ضمان طلب اس شخص کے حق میں صحیح ہے جو کسی حق مالی یا قصاص اور دیگر حقوق بدنیہ مثلاً کسی آدمی سے متعلق حدود و تعزیرات کی وجہ سے مطلوب ہو، مثلاً کفیل کہے کہ میں اس کو طلب کرنے کا کفیل ہوں، یا یہ کہ میں صرف تلاش کرنے کا ضمان لوں گا، یا یہ کہ میں صرف اس کے جسم کا ضمان لوں گا، یا یہ کہ میں اس کے جسم کا ضمان اس شرط کے ساتھ لوں گا کہ اگر اس کو نہ پاؤں تو مال کا تاوان نہیں دوں گا[۳]۔

شافعیہ کے نزدیک کفالہ بالبدن کا حاصل جیسا کہ امام غزالی نے کہا ہے، جس شخص کے بدن کا کفالہ لیا گیا ہے اس کو حاضر کرنے کی ذمہ داری لینا ہے، پس ہر وہ شخص جس پر مجلس قضا میں طلب کے وقت حاضر ہونا لازم ہو یا اس کو حاضر کرنا ضروری ہو تو اس کا کفالہ بالنفس جائز ہوگا۔ لہذا جس پر کسی آدمی کا حق مالی ہو جیسے قرض دار، اجیر اور کفیل اس کا کفالہ بالنفس جائز ہوگا اور اظہر قول کے مطابق جس پر آدمی کے لئے سزا واجب ہو، جیسے قصاص اور حد قذف، تو اس کا کفالہ بالنفس جائز ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ قطعاً صحیح نہیں ہوگا، اور راجح قول کے مطابق اس شخص کا کفالہ بالنفس صحیح نہیں ہوگا جس پر اللہ تعالی کے لئے حد ہو جیسے زنا اور شراب پینے کی حد، بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس میں دو قول ہیں۔

لہذا اگر اس شخص کا کفالہ بالنفس لے جس پر مال ہو تو اس کی مقدار کا علم شرط نہیں، اس لئے کہ کفیل کے لئے یہ لازم نہیں ہے، لیکن یہ شرط ہے کہ وہ ایسی چیز ہو جس کا ضمان صحیح ہو۔

بچہ اور مجنون کا کفالہ بالنفس ان دونوں کے ولی کی اجازت سے صحیح ہوگا، اس لئے کہ کبھی اتلاف وغیرہ میں ان دونوں کی ذات پر شہادت قائم کرنے کے لئے ان دونوں کو حاضر کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، قیدی اور غائب کا کفالہ بالنفس صحیح ہے اگر چہ فی الحال مقصد کو حاصل کرنا دشوار ہے، اور میت کا کفالہ بالنفس اس کو دفن کرنے سے قبل صحیح ہے تاکہ اس کی ذات پر وارث کی اجازت سے گواہی دی جائے۔

اور قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ دین جس کا دعویٰ اگر کسی شخص پر کسی حاکم کے پاس کیا جائے تو اس کے لئے حاضر ہونا لازم ہو، تو جس شخص کے ذمہ یہ دین ہو اس کا کفالہ بالنفس صحیح ہوگا[۱]۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۳؍ ۳۴۴، المواق ۵؍ ۱۰۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الدسوقی والدردیر ۳؍ ۳۴۴۔

(۳) الدسوقی والدردیر ۳؍ ۳۴۶، المواق ۵؍ ۱۰۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) روضۃ الطالبین ۴؍ ۲۵۳، الشرقاوی علی التحریر ۲؍ ۱۱۹، القلیوبی وعمیرہ ۲؍ ۳۲۷، ۳۲۸، نہایۃ المحتاج ۴؍ ۴۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ المحتاج مع حواشی ۵؍ ۲۵۸، ۲۶۱۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس شخص کو صاحب حق کے پاس حاضر کرنے کی ذمہ داری لینا صحیح ہے جس کے ذمہ مالی حق ہو، چاہے وہ شخص جس کے ذمہ حق ہو وہ موجود ہو یا غائب ہو، اور اسی وجہ سے اس شخص کا کفالہ بالنفس صحیح ہوگا جس کے ذمہ دین لازم ہو، کفیل کو دین معلوم ہو یا معلوم نہ ہو، اور مکفول کا حاکم کے پاس قید ہونا اس کے جواز کے لئے مانع نہیں ہے، کیونکہ جو شخص اس کے پاس محبوس ہو اس کی حوالگی حاکم کے حکم سے ممکن ہے۔

اور اس شخص کا کفالہ بالنفس جس پر اللہ کے لئے حد ہو جیسے حد زنا، یا ایسے شخص کا کفالہ بالنفس جس پر کسی آدمی کے لئے حد ہو جیسے حد قذف صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی حدیث مرفوع ہے، "**لاکفالة فی حد**"[1] (حد میں کفالہ نہیں ہے) اور اس لئے کہ اس کا مدار شبہ کی بنا پر ساقط کرنے اور ساقط ہونے پر ہے، لہٰذا اس پر وثیقہ نہیں لیا جاسکتا ہے اور نہ ہی جنایت کرنے والے کے علاوہ سے اسے لینا ممکن ہے، اور ایسے شخص کا کفالہ بالنفس جس کے ذمہ قصاص ہو درست نہیں ہے، اس لئے کہ یہ حد کے درجہ میں ہے، بچہ، مجنون، محبوس اور غائب کا کفالہ بالنفس صحیح ہے۔

ان حضرات کے نزدیک کفالہ اس شرط کے ساتھ صحیح ہوگا کہ اگر وہ مکفول کو حاضر نہیں کرے گا تو مال کا ضامن ہوگا، اور کفالہ فوری طور پر بھی صحیح ہوتا ہے اور تاخیر کے ساتھ بھی جیسا کہ اس طرح ضمان صحیح ہوتا ہے[2]۔

---

(۱) حدیث: "لا كفالة في حد" کی روایت بیہقی (۶/ ۷۷) نے کی ہے، اور اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۳۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مطالب أولی النہی ۳/ ۳۱۶، المغنی ۵/ ۹۶، ۹۹۔

کفالہ کے آثار:

اول: کفیل کے ساتھ مکفول لہ کی نسبت:

اگر کفالہ بالمال یا بالنفس ہو تو حکم الگ الگ ہوگا۔

الف- کفالۃ المال:

وہ مال جس کا کفالہ لیا گیا ہے وہ کبھی دین ہوتا ہے اور کبھی عین۔

۱- دین کا کفالہ:

دین کے کفالہ سے متعلق یہ احکام ہیں:

مطالبہ کا حق:

۴۳- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مکفول لہ قرض خواہ کو حق ہے کہ دین کی ادائیگی کا وقت آجانے پر اس کا مطالبہ کفیل سے کرے، اس قید کے بغیر کہ اصیل یعنی مکفول عنہ سے مطالبہ دشوار ہو، اسی طرح وہ اس کے اصیل سے اس کی مدت پوری ہونے کے وقت مطالبہ کرسکتا ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا ذمہ پورے دین کے ساتھ مشغول ہے، لہٰذا اسے اختیار ہے کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے، اجتماعی اور انفرادی طور پر مطالبہ کرے[1]۔

مالکیہ کے نزدیک ایک روایت جس پر بعض شہروں میں عمل جاری ہے اور یہی اظہر ہے، یہ ہے کہ بعینہ یہی حکم ہوگا۔

ان حضرات کے نزدیک دوسری روایت یہ ہے کہ اگر دین فوری طور پر واجب الاداء ہو، اور اصیل موجود اور مالدار ہو، وہ جھگڑالو اور ادائیگی میں ٹال مٹول کرنے والا نہ ہو، یا اصیل غائب ہو اور اس کا مال موجود اور ظاہر ہو کہ اس سے بغیر دوری اور مشقت کے وصول کرنا

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۳۱، المغنی ۵/ ۸۳۔

ممکن ہوتو مکفول لہ قرض خواہ کے لئے کفیل سے مکفول بہ دین کا مطالبہ کرنا جائز نہیں ہوگا، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ عقد کفالہ میں یہ شرط نہیں لگائی ہو کہ وہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے گا حق وصول کرے گا، اور یہ اس وجہ سے ہے کہ دین ابتداء میں صرف اصیل پر واجب ہوتا ہے اور کفالہ وثیقہ ہے، لہذا اس سے حق اسی صورت میں وصول کیا جائے گا جبکہ اصیل سے اس کا وصول کرنا دشوار ہو، جیسے رہن [(۱)]۔

کفیل کا متعدد ہونا:

۳۴- اگر چند کفیلوں کا کفالہ آگے پیچھے ہوتو مکفول لہ قرض دہندہ کو حق ہوگا کہ وہ ہر ایک کفیل سے پورے دین کا مطالبہ کرے، اور پہلا کفیل دوسرے کفیل کے تعلق سے ایسا ہوگا جیسا اصیل تنہا کفیل کے تعلق سے ہوتا ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک پورے دین کا کفیل ہے، لہذا دوسرے کا ضامن ہونا اس کے ضمان میں اثر انداز نہیں ہوگا، اور جب ایک ہی عقد میں دین کے کفیل متعدد ہوں تو دین ان پر (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک ایک قول میں) ان کی تعداد کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے گا، اس لئے کہ دین کا ضامن ان کا مجموعہ ہے لہٰذا وہ سب اس کے ضمان میں شریک قرار پائیں گے اور مکفول بہ قابل تقسیم ہوتا ہے لہٰذا ان پر تقسیم کرنا واجب ہوگا۔

شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ دائن کو ہر کفیل کے تعلق سے وہی حق ہوگا جو ایک کفیل کے تعلق سے ہوتا ہے اس لئے کہ ان میں ہر ایک پورے دین کا کفیل شمار کیا جائے گا۔

مالکیہ نے اضافہ کیا ہے کہ اگر دائن شرط لگادے کہ ان میں سے بعض دوسرے بعض کے ذمہ دار ہوں گے تو اسے حق ہوگا کہ اگر دوسرا غائب ہوجائے یا وہ فقیر ہوجائے اور مفلس قرار پائے، تو اپنے تمام حقوق ان میں سے کسی ایک سے وصول کرلے، لیکن اگر سب موجود ہوں اور مالدار ہوں تو وہ ان میں سے ہر ایک سے صرف اسی کے حصہ کا مطالبہ کرے گا جو دین کی تقسیم کی صورت میں اس پر واجب ہو [(۱)]۔

مطالبہ کا وقت، جگہ اور موضوع:

۳۵-کفیل کی ذمہ داری اس دین تک محدود ہوگی جس کی ذمہ داری اصیل پر ہو، چنانچہ وہ اس وقت اور اس جگہ میں اسے ادا کرے گا جس پر ان دونوں نے اتفاق کیا ہے، اور یہ ان شرائط کی رعایت کے ساتھ ہوگا جس کو عقد کفالہ شامل ہو، اور تنجیز، تعلیق یا مدت کی طرف نسبت یا مؤقت کرنے یا شرط کے ساتھ اتصال کی رعایت کی جائے گی جن کا بیان کفالہ کے صیغہ میں گذر چکا۔

اگر دین مؤجل کا کفیل مرجائے تو امام زفر کے علاوہ حنفیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کے نزدیک اس کی موت سے دین فوری طور پر واجب الاداء ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کا ذمہ ختم ہوگیا اور دائن کے لئے ورثہ سے اس کے ترکہ میں سے دین کے مطالبہ کا حق ثابت ہوگا، اور امام احمد کا مشہور مذہب یہ ہے کہ اگر ورثہ رہن یا کفیل کے ذریعہ دین کی توثیق کردیں تو موت کی وجہ سے دین فوری واجب الاداء نہیں ہوگا۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر ضامن دین کی مدت پوری ہونے سے قبل مرجائے تو اس کے حق میں اس کا ضمان ختم ہوجائے گا، اور دائن کو

(۱) الخرشی ۵/ ۳۳، الدسوقی والدردیر ۳/ ۳۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات، منح الجلیل ۳/ ۲۵۹۔

(۱) فتح القدیر ۶/ ۲۳۸، ۲۳۹، الدسوقی ۳/ ۳۴۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۴۴، المغنی ۵/ ۹۵۔

اختیار ہوگا کہ وہ اسے مدت پوری ہونے تک باقی رکھے اور پھر اصیل سے مطالبہ کرے یا وہ اپنے حق کو جلدی وصول کرے، اور اسے ضامن کے ترکہ سے لے لے اگر چہ اصیل موجود اور مالدار ہو اس لئے کہ اس کی مدت پوری نہیں ہوئی، لیکن اگر ضامن مدت پوری ہونے کے وقت یا اس کے بعد مر جائے اور مدیون حاضر اور مالدار ہو تو دین ترکہ سے نہیں لیا جائے گا، اور وہ ترکہ سے صرف اس وقت وصول کیا جائے گا جبکہ وہ غائب اور مفلس ہو، یا یہ کہ بغیر مشقت کے اس سے وصول کرنا ممکن نہ ہو[1]۔

دائن کے تعلق سے کفیل کے حقوق:

۳۶- اگر ضمان اصیل کی اجازت سے ہو اور اصیل ادائیگی سے قبل وفات پا جائے تو کفیل کو حق ہوگا کہ دائن سے مطالبہ کرے کہ وہ اپنے مدیون کے ترکہ سے اپنے دین کے بقدر لے لے، یا دوسرے قرض خواہوں کی موجودگی میں جتنا اس کا حصہ بنے لے لے، یا اس کو معاف کردے تاکہ رجوع نہ کرسکنے کے احتمال سے بچا جاسکے اور ضامن کے لئے یہ حق اس وقت ثابت ہوگا جب کہ اصیل مفلس ہوجائے اور دائن اصیل کے مال کو فروخت کرنے کا مطالبہ کرے تاکہ اپنا دین یا دوسرے قرض خواہوں کی موجودگی میں جتنا اس کا حصہ بنے وصول کرسکے اور یہ اس سے رجوع کرنے سے قبل ہوگا۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ضامن سے اگر قرض دہندہ دین کا مطالبہ کرے تو اس کو حق ہوگا کہ وہ اس کے مطالبہ کو رد کردے بایں طور کہ مدیون موجود اور مالدار ہے، تو پہلے اس سے مطالبہ کرنا واجب ہوگا، یا یہ کہ مدیون کا مال موجود ہے جس سے قرض کو پورا کرنا بغیر مشقت کے ممکن ہے، اگر چہ مدیون موجود نہ ہو، اگر دائن مدیون کے مالدار ہونے کے باوجود دین کو مؤخر کردے تو ان کے نزدیک ضامن کو حق اعتراض حاصل ہوگا، اور قرض دہندہ کو دو معاملوں کے درمیان اختیار حاصل ہوگا، یا تو مہلت دینے سے وہ رجوع کرلے یا مہلت دینے کو برقرار رکھے اور ضامن کو کفالہ سے بری کردے۔

اسی طرح اگر دین کی مدت پوری ہوجائے اور مدیون ادائیگی پر قادر ہو تو ضامن کو حق ہوگا کہ دائن پر لازم کرے کہ وہ مدیون سے دین کا مطالبہ کرے، اس خطرہ سے کہ کہیں وہ مر نہ جائے یا مفلس نہ ہوجائے، ورنہ کفالہ ساقط کردے[1]۔

۲- عین کا کفالہ:

۳۷- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کفیل اگر کسی ایسی شئی کا کفالہ لے، جو بذات خود قابل ضمان ہو تو جب تک وہ چیز موجود ہو، وہ اس کی حوالگی کا التزام کرے گا اور اگر وہ ہلاک ہوجائے اور وہ مثلی ہو تو مثل کی واپسی اور اگر قیمی ہو تو قیمت کی ادائیگی اس پر لازم ہوگی۔

اور جب ایسی شئی کا کفالہ لے جو دوسرے کے عوض قابل ضمان ہو تو اگر وہ موجود ہو تو اس پر صرف اسی کی حوالگی واجب ہوگی، اور اگر ہلاک ہوجائے تو کفالہ ساقط ہوجائے گا اور اس پر کوئی چیز لازم نہ ہوگی۔

اور جب ایسی امانت کا کفالہ لے جس کی حوالگی واجب ہو تو اگر وہ موجود ہو تو اس کی حوالگی کا ذمہ دار ہوگا اور اگر وہ ہلاک ہوجائے، تو اس پر کوئی چیز لازم نہ ہوگی، اور اگر ایسی امانت کا کفالہ لے جس کی حوالگی

---

(۱) ابن عابدین ۳۱۹/۵، الدسوقی والدردیر ۳۳۷/۳، القلیوبی وعمیرہ ۳۳۱/۲، المغنی ۸۱/۵۔

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳۳۸/۳، ۳۴۰، منح الجلیل ۱۶۰/۳، نہایۃ المحتاج ۴۴۴/۴، ۴۴۵، بدائع الصنائع ۱۱/۶، نیز دیکھئے: المغنی ۸۶/۵، ۸۹۔

واجب نہ ہوتو اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی[۱]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ کفیل اگر کسی چیز کی ضمانت اس شرط پر لے کہ اگر وہ تعدی یا کوتاہی کی وجہ سے تلف ہوجائے تو وہ مثل کی واپسی یا قیمت کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوگا تو وہ اس ضمان کو لازم کرنے والا قرار پائے گا، لیکن اگر وہ اس کی ذات کی حوالگی کی ضمانت لے تو اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی[۲]۔

شافعیہ کا مذہب قابل ضمان اعیان کے کفالہ کے صحیح ہونے کے قول کی بنیاد پر یہ ہے کہ اگر وہ موجود ہو تو ضامن اس کی حوالگی کا ذمہ دار ہوگا، اور اگر وہ ہلاک ہوجائے تو ان حضرات کے نزدیک دو قول ہیں: اول: اس کا ضمان کفیل پر واجب ہوگا، دوم: وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا اور کفالہ ختم ہوجائے گا[۳]۔

ب- کفالہ بالنفس:

۳۸- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ کفالہ بالنفس کا حکم یہ ہے کہ طالب اور مکفول کے درمیان ایسی جگہ میں تخلیہ واجب ہے جس میں طالب مکفول کو مجلس قضا میں حاضر کرنے پر قادر ہو، اس لئے کہ اس سے عقد کا مقصد حاصل ہوجائے گا اور یہ قاضی کے سامنے حق کو وصول پانا ہے، لہذا جب وہ اسے انجام دے گا تو کفالہ ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ اگر کفیل مطلوب کو جنگل میں حوالہ کرے تو وہ اپنی ذمہ داری کو پورا کرنے والا نہیں ہوگا، لیکن اگر وہ اسے کسی شہر میں حوالہ کرے تو وہ اس حوالگی کے ذریعہ کفالہ سے نکل جائے گا گرچہ مجلس قاضی میں حوالگی کی قید لگائی گئی ہو، اس لئے کہ کفالہ کا مقصد ایسی جگہ میں مطلوب ہے جس میں وہ اسے قاضی کی مجلس میں حاضر کرنے پر قادر ہو، لہذا کسی جگہ کی قید نہیں لگائی جائے گی، اس لئے کہ قید لگانے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

اگر کفالہ میں شرط لگائے کہ اسے کسی متعین شہر میں حوالہ کرے گا اور اسے دوسرے شہر میں حوالہ کردے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ کفالہ سے نکل جائے گا، اس لئے کہ مقصد مخصوص قاضی کے سامنے حق کا وصول پانا ہے، لہذا وہ کسی ایک قاضی کے ساتھ مقید نہیں ہوگا، اور صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ کفیل اس حوالگی کے ذریعہ کفالہ سے نہیں نکلے گا، اس لئے کہ طالب نے معتبر شرط رکھی ہے اور اس کا مقصد اس کو لازم قرار دینا ہے، اس لئے کہ کبھی اس کی حجت اور اس کا بینہ اس شہر میں ہوتا ہے نہ کہ دوسرے شہر میں۔

اگر کفیل بالنفس متعدد ہوں اور ان میں سے ایک مطلوب کو حاضر کردے تو اگر کفالہ ایک عقد میں ہو تو سب بری ہوجائیں گے، اس لئے کہ مکفول فیہ ایک ہی فعل ہے، اور وہ اسے حاضر کرنا ہے، لہذا وہ ان میں سے ایک کے ذریعہ مکمل ہوجائے گا، اور اگر کفالہ ان کی تعداد کے اعتبار سے متعدد عقود میں ہو تو صرف وہ بری الذمہ ہوگا جو مطلوب کو حاضر کرے، اس لئے کہ اس وقت مکفول ان کی تعداد کے اعتبار سے متعدد افعال ہیں لہذا ان میں سے ایک کا فعل دوسرے کا فعل شمار نہیں ہوگا۔

اور کفیل وقت معین میں مطلوب کو حاضر کرنے کا ذمہ دار ہوگا، اگر مطلوب کی جگہ معلوم ہو تو کفیل کو حق نہیں ہوگا کہ مہلت طلب کرے، پھر جب وہ حاضر نہ کرے تو اس پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اپنے اوپر لازم حق کی ادائیگی سے باز رہا، لیکن اس پر مطلوب کا دین لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک کفالہ بالنفس کا تقاضہ محض حاضر کرنے کا ذمہ دار ہونا ہے، البتہ اگر عقد میں اس کی شرط لگادے، جیسے وہ کہے

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۵۴، فتح القدیر ۶/ ۳۱۲، ۳۱۳، المغنی ۵/ ۷۵، ۷۶۔

(۲) الدسوقی والدردیر ۳/ ۳۳۴، الحطاب ۵/ ۹۸، الخرشی ۵/ ۲۸۔

(۳) القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۹، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۴۱۔

کہ اگر میں اسے حاضر نہیں کروں گا تو میرے اوپر وہ دین ہوگا جو اس کے ذمہ ہے، تو اس پر دین لازم ہوگا، اور اگر وہ اس کے حاضر کرنے پر قادر ہو تو کفالہ بالنفس سے بری نہیں ہوگا، اور جب مطلوب اپنی حوالگی کے سلسلہ میں کفیل کی بات ماننے سے انکار کردے تو اسے حاکم سے رجوع کرنے کا حق ہوگا تاکہ وہ اپنے مددگاروں کے ذریعہ اس کی مدد کرے، اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ کفالہ مطلوب کے حکم سے ہو، اور اگر اس کے حکم سے نہ ہو تو کفیل صرف اس کی جگہ مکفول لہ کی رہنمائی کردے گا اور ان دونوں کے درمیان تخلیہ کردے گا۔

اگر مکفول مرتد ہوجائے اور دار الحرب چلا جائے تو کفیل کفالہ سے نہیں نکلے گا، اس لئے کہ دار الحرب کے ساتھ اس کا لاحق ہونا صرف اس کے اموال اور اس کے ورثاء کے درمیان ان کی تقسیم کے حق میں حکماً اس کی موت کی طرح سمجھا جائے گا، لیکن اپنی ذات کے بارے میں اس سے توبہ دار الاسلام کی طرف رجوع اور اپنے کو اپنے فریق کے حوالہ کرنے کا مطالبہ کیا جائے گا، پس کفیل اپنے کفالہ پر باقی رہے گا، اور قاضی اسے مناسب مدت تک کی مہلت دے گا۔

اگر مکفول بہ مرجائے تو کفیل بالنفس کفالہ سے بری ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ اسے حاضر کرنے سے عاجز ہوگا، اور اس لئے کہ اصیل سے حاضر ہونا ساقط ہوگیا، لہذا کفیل سے حاضر کرنا ساقط ہوجائے گا، اور اگر کفیل مرجائے تو یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ وہ "مکفول بالنفس" کے حوالہ کرنے پر قادر شمار نہیں کیا جائے گا، اور اس کا مال اس واجب کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، برخلاف کفیل بالمال کے، اور اگر مکفول لہ مرجائے تو وصی کو حق ہوگا کہ کفیل سے مطالبہ کرے، اور اگر وصی نہ ہو تو اس کے وارث کو حق ہوگا اس لئے کہ وہ میت کے قائم مقام ہے (۱)۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ کفیل بالنفس دین کی مدت پوری ہونے کے بعد ایسی جگہ میں مطلوب کی حوالگی کا ذمہ دار ہوگا جس میں طالب قاضی کے سامنے اس سے اپنے قرض کو وصول کرنے پر قادر ہو، لہذا اگر اسے ایسی جگہ حوالہ کردے جہاں حاکم یا قاضی موجود ہو تو کفالہ سے بری ہوجائے گا اگرچہ اس شہر میں نہ ہو جہاں ضمان لیا گیا ہو، اسی طرح اگر دین کی مدت پوری ہونے کے بعد ضامن اسے اپنے کو دائن کے حوالہ کرنے کا حکم دے، اور وہ اپنے کو اس کے حوالہ کردے تو بری ہوجائے گا اور اگر حوالگی دین کی مدت پوری ہونے سے قبل ہو یا اس کے بعد ہو لیکن کفیل کے حکم کے بغیر ہو، تو ضامن کفالت سے بری نہیں ہوگا۔

اور مذہب میں مشہور قول یہ ہے کہ اگر ضامن نے جس کی ضمانت لی ہے اس کو وقت معین میں حاضر نہ کرے، اور مدیون کا غائب ہونا قریبی مدت میں ہو تو معمولی مہلت مثلاً ایک دن کے بعد اس پر وہ دین لازم ہوجائے گا جو مدیون پر ہوگا اور اگر اس کا غائب ہونا بعید ہو تو بغیر مہلت کے لازم ہوجائے گا اور ابن عبد الحکم کا مذہب یہ ہے کہ وہ ضامن نہیں ہوگا، وہ صرف اسے حاضر کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔

کفیل ثابت کردے کہ مدت پوری ہونے کے وقت مطلوب تنگ دست تھا تو اس پر ضمان لازم نہیں ہوگا، اس میں ابن رشد کا اختلاف ہے، اور اسی طرح اگر وہ ثابت کردے کہ مکفول تاوان کے فیصلہ سے پہلے مرچکا ہے تو وہ ضمان کا ذمہ دار نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس شخص کی ضمانت لی گئی تھی وہ مرچکا ہے، اور اگر یہ ثابت ہو کہ وہ فیصلہ کے بعد مرا ہے تو تاوان باقی رہے گا۔

ضمانِ طلب میں کفیل ذمہ دار نہیں ہوگا سوائے اس چیز کے جس کے ذریعہ دائن کو مدیون پر قوت حاصل ہو اور دائن اس کا مطالبہ کرے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۷ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۶/ ۴ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح القدیر ۶/ ۲۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اور اگر وہ دعوی کرے کہ اس نے اسے نہیں پایا تو تصدیق کی جائے گی، اور وہ قسم کھائے گا کہ اس نے اس کے طلب کرنے میں کوتاہی نہیں کی ہے، اور وہ اس کی جگہ کو نہیں جانتا ہے، اگر وہ قسم کھانے سے انکار کردے تو تاوان دے گا۔

اسی طرح اگر اسے حاضر کرنے میں یا اس کی جگہ کو جاننے کے باوجود اس تک رہنمائی کرنے میں کوتاہی کرے، یہاں تک کہ وہ بھاگ نکلے تو تاوان دے گا[1]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ کفیل بالنفس مدیون کو حاضر کرنے اور اسے عقد کے ذریعہ معین شدہ جگہ میں حوالہ کرنے کا ذمہ دار ہوگا، بشرطیکہ وہ جگہ اس کے لائق ہو، ورنہ اگر کفالہ کی جگہ مناسب ہو تو وہ متعین ہوگی اور سپردگی کے لئے کسی شہر کی قید لگانا معتبر ہوگا، اس کی رعایت کرنا واجب ہوگا، اور مکفول لہ کے لئے جائز ہوگا کہ وہ دوسری جگہ میں حوالگی کو رد کردے، اور اگر شہر میں کسی متعین جگہ کی تعیین کردے تو المہذب میں ہے کہ اگر اسے اس جگہ کے علاوہ میں حاضر کرے جس میں حوالگی کی شرط لگائی گئی ہو تو اگر اس جگہ اسے قبول کرنے میں ضرر ہو یا اس کو رد کرنے میں اس کی کوئی غرض ہو تو اس کا قبول کرنا اس پر لازم نہیں ہوگا، اور اگر اس کو نہ تو کوئی ضرر ہو اور نہ ہی اس کی کوئی غرض ہو تو اس کا قبول کرنا واجب ہوگا، پھر اگر وہ اسے قبول نہ کرے تو کفیل مطلوب کو حاکم کے پاس حاضر کرے گا، تاکہ وہ اس کی طرف سے قبول کرے اور وہ بری ہوجائے۔

اگر کفیل مدیون کو حوالگی کی جگہ میں حوالہ کردے اور کوئی رکاوٹ نہ ہو جو طالب کو اس سے روک دے جیسے کوئی سرکش ہو جو اس کو اس سے روک دے تو کفیل بری ہوجائے گا ورنہ بری نہیں ہوگا اور اسی

(۱) الدسوقی والدردیر ۳/۳۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات، المواق ۱۰۵/۵، ۱۱۶۔

طرح اگر مکفول اپنے کو حوالہ کردے، یہ ظاہر کرتے ہوئے کہ وہ اپنے کو کفیل کی براءت کے لئے حوالہ کررہا ہے تو وہ کفالہ سے بری ہوجائے گا، اور اس کا اظہار کئے بغیر محض اس کا حاضر ہونا کافی نہ ہوگا۔

اگر مطلوب غائب ہوجائے اور کفیل کو اس کی جگہ کا علم نہ ہو، تو اس پر اس کو حاضر کرنا لازم نہ ہوگا اس لئے کہ عذر موجود ہے اور اگر اسے اس کی جگہ کا علم ہو تو راستے کے مامون ہونے کی صورت میں اس پر اس کا حاضر کرنا لازم ہوگا، اور معمول کے مطابق آمد و رفت کی مدت کی مہلت دی جائے گی، اور اگر وہ مدت گذر جائے اور وہ اسے حاضر نہ کرے تو اسے قید کیا جائے گا جب تک کہ دین ادا نہ کردے، اس لئے کہ وہ کوتاہی کرنے والا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اگر اس کی غیبوبت مسافت قصر کے بقدر ہو تو اس کا حاضر کرنا لازم نہیں ہوگا، اور اصح قول یہ ہے کہ اگر مکفول مرجائے یا بھاگ جائے یا روپوش ہوجائے اور اس کی جگہ کا علم نہ ہو، تو کفیل سے اس دین کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا جو اس کے ذمہ ہے، اور اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ وہ تاوان دے گا، اور اصح یہ ہے کہ اگر وہ کفالہ میں مکفول کو حاضر نہ کرنے کی صورت میں کفیل پر تاوان دینے کی شرط لگائے تو شرط باطل ہوگی، اس لئے کہ یہ شرط اس کے مقتضی کے منافی ہے، اور اصح کے مقابلہ میں یہ قول ہے کہ کفالہ اس شرط کے ساتھ صحیح ہوگا[1]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کفالہ بالنفس میں اگر جگہ کی تعیین نہ ہو تو محل کفالہ میں مکفول کو حاضر کرنا متعین ہوگا، اور اگر عقد میں جگہ متعین ہو تو اس میں حاضر کرنا واجب ہوگا، اور اگر مکفول اپنے کو حوالگی کی مدت اور اس کی جگہ میں حوالہ کردے، تو کفیل اس کی وجہ سے بری

(۱) تحفۃ المحتاج ۲۵۸/۵ اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۲۵۳/۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرقاوی علی التحریر ۱۱۹/۲، القلیوبی وعمیرہ ۳۲۷/۲، ۳۲۸، نہایۃ المحتاج ۴۳۱/۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۳۵۱/۱۔

ہوجائے گا جیسا کہ وہ مکفول کی موت سے بری ہوجاتا ہے۔

اگر مکفول غائب ہوجائے اور کفیل کو اس کی جگہ کا علم ہو تو اسے اتنی مقدار میں مہلت دی جائے گی کہ وہ اس جگہ تک جائے اور اسے حاضر کرے، اگر وہ اس تک جائے اور اس کے چھپنے یا اس کے بھاگنے یا اس کے باز رہنے کی وجہ سے، اس کو حاضر نہ کرسکے تو اس پر وہ دین لازم ہوگا جو اس کے ذمہ ہے، سوائے اس کے کہ وہ مال سے برأت کی شرط لگادے، اور اگر اسے اس کی جگہ کا علم نہ ہو تو اس پر وہ دین لازم ہوگا جو مکفول کے ذمہ ہے، اس لئے کہ اس نے اس کی حالت کے سلسلہ میں کوتاہی کی لہٰذا اس کے سبب سے وہ تلف کرنے والا قرار پائے گا، اور اگر کوئی شخص دوسرے کے لئے کسی انسان کے جاننے کی ضمانت لے مثلاً کوئی شخص دوسرے کے پاس اس سے قرض لینے کے لئے آئے اور وہ اس سے کہے کہ میں تجھے نہیں جانتا، لہٰذا تجھے نہیں دوں گا تو دوسرا شخص آئے اور یہ ضمانت لے کہ میں اسے جانتا ہوں، لہٰذا وہ اسے قرض دے دے، پھر قرض لینے والا غائب ہوجائے یا روپوش ہوجائے، تو ضامن سے دین لیا جائے گا جب تک کہ قرض دہندہ کو مدیون کی جانکاری نہ کرادے[1]۔

دوم-مکفول عنہ کے ساتھ کفیل کا تعلق:

۳۹- اگر کفالہ مدیون کے حکم سے ہو تو کفیل کو حق ہوگا کہ اس سے مطالبہ کرے کہ وہ اسے کفالہ سے نجات دلادے، اور اسی طرح سے اس کو یہ حق ہوگا کہ اس نے قرض دہندہ کو جو کچھ دیا ہے اسے مکفول عنہ سے واپس لے لے، تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) کشاف القناع ۳/۳۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مطالب أولی النہی ۳/۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی والشرح الکبیر ۵/۹۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

الف- مدیون سے اپنے کو کفالہ سے نجات دلانے کا مطالبہ کرنا:

۴۰- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ کفالہ اگر مدیون کے حکم سے ہو اور قرض دہندہ اس سے دین کا مطالبہ کرے تو کفیل کو یہ حق ہوگا کہ وہ اسے کفالہ سے نجات دلانے کا مطالبہ کرے، اور یہ اس طرح سے کہ وہ قرض دہندہ کو دین ادا کردے اور اسی طرح اگر قرض دہندہ اس کے ساتھ برابر رہے تو اس کو حق ہوگا کہ وہ اس کے ساتھ لگا رہے اور اگر قرض دہندہ کفیل کو قید کرنے کا مطالبہ کرے تو اس کو حق ہوگا کہ مدیون کو قید کرنے کا مطالبہ کرے، اور یہ حقوق اسے اس وجہ سے حاصل ہوں گے کہ مدیون ہی نے اسے اس حالت میں مبتلا کیا ہے، تو اسے حق ہوگا کہ اس سے اسی طرح کا معاملہ کرے جس طرح اس کے ساتھ معاملہ کیا گیا۔

لیکن اگر کفالہ مدیون کے حکم کے بغیر ہو تو کفیل کو اس سے اس کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ وہ کفالہ اور اس پر مرتب ہونے والی چیز میں تبرع کرنے والا ہے، لہٰذا اس کے لئے دوسرے پر اس چیز کو لازم کرنے کا حق ثابت نہیں ہوگا جس کی ذمہ داری اس نے خود لی ہے[1]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ ضامن کو اس شخص سے جس کی ضمانت لی ہے یہ مطالبہ کا حق ہوگا کہ جو دین اس پر ہے اس کو قرض دہندہ کے حوالہ کردے تاکہ وہ ضمان سے چھٹکارا پاسکے، اور اسے حق ہوگا کہ مدت پوری ہونے کے وقت اس پر اس کو مجبور کرے، چاہے قرض دہندہ اس سے مطالبہ کرے یا نہ کرے، اور چاہے کفالہ مدیون کی اجازت سے ہو یا اس کی اجازت کے بغیر ہو، اور ضامن کو مدیون سے یہ مطالبہ کا حق نہیں ہوگا کہ قرض کی رقم میرے حوالہ کردو تاکہ میں اسے

(۱) بدائع الصنائع ۶/۱۱، الزیلعی والشلبی ۴/۱۵۶۔

قرض دہندہ کو دے دوں اس لئے کہ مدیون ضامن کو دینے سے بری نہیں ہوگا[1]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ ضامن اگر مکفول عنہ کی اجازت کے بغیر ضمانت لے تو اسے حق نہیں ہوگا کہ اس سے کفالہ سے چھٹکارا دلانے کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ وہ ضمان میں اس کی اجازت سے داخل نہیں ہوا، لہذا اس پر اس کو اس سے چھٹکارا دلانا لازم نہیں ہوگا، اور اگر مدیون کی اجازت سے ضمانت لے، پھر اس سے قرض دہندہ مطالبہ کرے تو اس کے لئے یہ مطالبہ کرنا جائز ہوگا کہ وہ اسے کفالہ سے نجات دلا دے، اس لئے کہ جب اس کے لئے یہ جائز ہے کہ تاوان ادا کرنے کی صورت میں اس سے تاوان وصول کرے، تو اسی طرح اس کے لئے جائز ہوگا کہ اگر اس سے مطالبہ کیا جائے تو وہ مکفول عنہ سے کفالہ سے چھٹکارا دلانے کا مطالبہ کرے، اور اگر وہ مدیون کی اجازت سے ضمانت لے اور اس سے قرض دہندہ مطالبہ نہ کرے، تو اصح یہ ہے کہ وہ مدیون سے مطالبہ کا حق نہیں رکھتا ہے، اس لئے کہ جب اسے اجازت نہیں ہے کہ تاوان دینے سے قبل تاوان وصول کرے تو اسے حق نہیں ہوگا کہ اس سے مطالبہ کئے جانے سے قبل مکفول عنہ سے مطالبہ کرے، اور مذہب میں اصح کے مقابلے میں یہ قول ہے کہ اسے اس سے چھٹکارا دلانے کے مطالبہ کا حق ہے، اس لئے کہ اس کا ذمہ اس کی اجازت سے دین کے ساتھ مشغول ہوا ہے، لہذا اس کے لئے جائز ہے کہ اس سے اپنے ذمہ کو فارغ کرنے کا مطالبہ کرے، جیسا کہ اگر اسے کوئی شئ عاریت پر دے، تا کہ وہ اسے رہن کے طور پر رکھے تو اسے حق ہوگا کہ عاریت پر لینے والے سے اس کے چھڑانے کا مطالبہ کرے[2]۔

(۱) الدسوقی والدردیر ۳/ ۳۴۰، منح الجلیل ۳/ ۲۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) المحلی علی المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳۳۱، المہذب ۱/ ۳۴۲، ۳۴۳۔

حنابلہ کے نزدیک اگر کسی آدمی کی طرف سے اس کی اجازت سے ضمانت لے اور پھر ضامن سے مطالبہ کیا جائے، تو اس کو یہ حق ہوگا کہ مکفول عنہ سے یہ مطالبہ کرے کہ وہ اس کو اس سے چھٹکارا دلائے، اس لئے کہ اس کی طرف سے اس پر ادائیگی اس کے حکم سے لازم ہوئی ہے، لہذا اس کے لئے اپنے ذمہ کو بری کر دینے کے مطالبہ کا حق ہوگا، اور اگر ضامن سے مطالبہ نہیں کیا جائے تو وہ مکفول عنہ سے مطالبہ کا مالک نہیں ہوگا، اس لئے کہ جب اس کو دین کے تاوان سے قبل دین کی واپسی کا حق نہیں ہے تو اس کے لئے اس سے طلب کرنے سے قبل اس کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، اور اس میں ایک دوسرا قول ہے کہ اس کو مطالبہ کا حق ہوگا، کیونکہ اس کا ذمہ اس کی اجازت سے مشغول ہوا ہے تو اس کے لئے اس کو فارغ کر دینے کے مطالبہ کا حق ہوگا، جیسا کہ اگر عاریت کے طور پر کوئی شئ لے اور اسے رہن رکھ دے تو اس شئ کے مالک کو رہن سے اس کے چھڑانے اور فارغ کرنے کے مطالبہ کا حق ہوگا[1]۔

ب- مدیون سے ضامن کا واپس لینا:

۴۱- فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ضامن کو یہ حق نہیں ہے کہ قرض دہندہ کو قرض ادا کرنے سے قبل قرض دار سے اس چیز کے حوالہ کرنے کا مطالبہ کرے جس سے قرض کی ادائیگی ہو[2]۔

فقہاء کے درمیان اس کے بارے میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب ضامن مکفول عنہ کے ذمہ واجب الاداء چیز کو اس کی طرف سے تبرع کی نیت سے ادا کر دے، تو اس کو اس سے واپس لینے کا حق

(۱) کشاف القناع ۳/ ۳۵۹، ۳۶۰، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۹۰، ۹۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۱۴، الدسوقی والدردیر ۳/ ۳۳۶، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۳۱، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۸۶۔

نہیں ہوگا، لیکن اگر ضامن قرض دہندہ کا حق مدیون کی نیت سے ادا کرے تو اس سے واپس لینے کے حکم میں تفصیل ہے جس کا بیان حسب ذیل ہے:

ا۔ واپس لینے کی شرطیں:

۴۲ - حنفیہ کفیل کے لئے مکفول عنہ سے واپس لینے کے لئے تین شرطیں لگاتے ہیں۔

اول: کفالہ مدیون کے حکم سے ہو، بشرطیکہ وہ ایسا شخص ہو جس کے لئے اپنی ذات پر دین کا اقرار جائز ہو، لہذا اگر مدیون باشعور بچہ ہو یا اس کی کم عقلی یا بے وقوفی کی وجہ سے اسے تصرف سے روک دیا گیا ہو، تو کفیل کو واپس لینے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ مکفول عنہ کے حکم سے کفالہ اس کے حق میں قرض لینا ہے، اور بچے اور مجور علیہ کے قرض لینے کے ساتھ ضمان کا تعلق نہیں ہوتا ہے۔

دوم: مدیون کے کلام میں ایسا لفظ ہو جس سے معلوم ہو کہ وہ ضامن کو اپنی طرف سے ضمان ادا کرنے کا حکم دے رہا ہے، مثلاً وہ کہے: میری طرف سے ضمان ادا کرو، لہذا اگر وہ اس سے کہے کہ تم اس دین کا ضمان دے دو جو میرے ذمہ فلاں شخص کا ہے، ضمان کو اپنی ذات کی طرف منسوب نہ کرے تو ادائیگی کے وقت کفیل کو اس سے واپس لینے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس حکم میں قرض لینے کا مطالبہ داخل نہیں ہوتا ہے، اور امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ وہ مطلقاً واپس لے گا، اس لئے کہ ادائیگی کی تکمیل ضمان کے حکم پر ہوتی ہے، اور یہ اس کا تقاضہ کرتا ہے کہ وہ ادائیگی میں مطلقاً اس کا نائب ہو۔

سوم: جب کفیل دین ادا کردے تو اس سے مکفول کا ذمہ بری ہوجائے گا اس لئے کہ واپس لینے کا حق اس بنیاد پر ثابت ہے کہ کفیل دین کی ادائیگی میں مدیون کا نائب ہے اس لئے کہ اگر کفیل قرض دہندہ کو قرض ادا کردے، اور اسے معلوم نہ ہو کہ قرض دار نے اسے ادا کردیا ہے تو اس کو قرض دار سے ادا کردہ شئ کو واپس لینے کا حق نہیں ہوگا، اور اس کو اس شخص سے اپنی دی ہوئی شئ واپس لینے کا حق ہوگا جسے اس نے دیا ہے[1]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مکفول کا دین ادا کردے تو اس کو مکفول سے واپس لینے کا حق ہوگا، چاہے کفالہ اس کی اجازت سے ہو یا اس کی اجازت کے بغیر ہو، یہاں تک کہ اگر بچہ کی طرف سے اس کے ولی کی اجازت کے بغیر ادا کردے تو اس کو حق ہوگا کہ ادا کردہ شئ کو بچہ کے مال سے واپس لے، یہ اس وجہ سے ہے کہ اس نے ایسی چیز کو ادا کیا ہے جو اصیل کے ذمہ واجب تھی، لہذا اس نے اس سلسلہ میں جو تاوان ادا کیا ہے اسے واپس لے گا[2]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ جو ضامن دین ادا کردے، اگر ضمان اور ادائیگی دونوں میں مکفول کی اجازت پائی گئی ہو تو اس کو اس سے واپس لینے کا حق ہوگا، اور اس صورت میں اسے رجوع کا حق نہیں ہوگا جبکہ ان دونوں میں اس کی اجازت نہیں پائی جائے، اور اگر اصیل صرف ضمان کی اجازت دے اور ادائیگی کے بارے میں خاموش رہے تو اصح قول کے مطابق کفیل اس سے واپس لے گا۔ اس لئے کہ اس نے تاوان کے سبب کے بارے میں اسے اجازت دی ہے، اور اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول ہے کہ اس کو واپس لینے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ تاوان بغیر اجازت کے ادا کیا ہے، اور اگر اصیل ادائیگی کے بارے میں اجازت دے اور ضمان کے بارے میں

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۱۴، بدائع الصنائع ۶/ ۱۳، الشلبی علی الزیلعی ۴/ ۱۵۳، فتح القدیر ۶/ ۳۰۴، ۳۰۵، المبسوط ۱۹/ ۱۷۸۔

(۲) الخرشی ۵/ ۳۱، الدسوقی والدردیر ۳/ ۳۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات، بلغۃ السالک ۲/ ۱۵۸، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۴، القوانین الفقہیہ رص ۳۲۵۔

اجازت نہ دے، تو اصح قول کے مطابق کفیل اس سے واپس نہیں لے گا، اس لئے کہ تاوان ضمان کے ذریعہ ہوتا ہے اور اس کے بارے میں اس نے اجازت نہیں دی، اور اصح کے مقابلے میں یہ قول ہے کہ کفیل کو اصیل سے واپس لینے کا حق ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کی اجازت سے اس کے ذمہ سے دین کو ساقط کیا ہے[۱]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر ضامن مدیون سے واپس لینے کی نیت سے وہ دین ادا کرے گا جس کا ضمان لیا ہے تو اس کے چار حالات ہوں گے۔

پہلی حالت: ضامن مدیون کی اجازت سے ضمانت لے، پھر اس کی اجازت سے اسے ادا کرے، تو اس کو واپس لینے کا حق ہوگا، چاہے اس نے اس سے کہا ہو: میری طرف سے ضمانت لو اور میری طرف سے ادا کردو، یا مطلقاً ضمان اور ادائیگی کی اجازت دی ہو اور اسے اپنی طرف منسوب نہ کیا ہو۔

دوسری حالت: ضامن قرض دار کی اجازت سے ضمانت لے، لیکن وہ اس کی اجازت کے بغیر ادا کردے، تو بھی اس کو واپس لینے کا حق ہوگا، اس لئے کہ ضمان کی اجازت میں عرفاً ادائیگی کی اجازت داخل ہوتی ہے۔

تیسری حالت: ضامن قرض دار کی اجازت کے بغیر ضمانت لے، لیکن اس کی اجازت سے دین ادا کرے، تو اس کو اسی طرح واپس لینے کا حق ہوگا، اس لئے کہ مدیون کی ادائیگی کی اجازت دینے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مقصد ہے کہ کفیل اس کی طرف سے ادا کرے۔

چوتھی حالت: ضامن مدیون کی اجازت کے بغیر ضمانت لے، اور اس کی اجازت کے بغیر ادا کرے تو اس میں دو روایتیں ہیں، اول: وہ ادا کردہ شی کو واپس لے گا، کیونکہ یہ ایسی ادائیگی ہے جو دین واجب سے بری کرنے والی ہے، لہٰذا وہ شخص اس کا ضامن ہوگا جس کے ذمہ دین ہو، اور انسان کے دوسرے پر واجب حق کو ادا کرنے سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کو اس سے واپس لینے کا حق ہو بشرطیکہ وہ تبرع کرنے والا نہ ہو، دوم: وہ کچھ واپس نہ لے گا کیونکہ مدیون میت کے دین کی ضمانت لینے کے بعد اس پر نبی علیہ السلام کے نماز جنازہ پڑھانے سے معلوم ہوتا ہے[۱] کہ اس کا ذمہ دین سے بری ہوگیا، اور اگر ضامن کو مدیون کی اجازت کے بغیر محض اس کے ضمان لینے کی وجہ سے اس سے واپس لینے کا حق حاصل ہوتا تو میت کا ذمہ بری نہ ہوتا[۲]۔

۲- واپس لینے کا طریقہ:

۴۳- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس کفیل کو واپس لینے کا حق ہوگا وہ مکفول عنہ سے ادا کردہ شئ واپس لے گا بشرطیکہ وہ دین کے مثل اور اس کی جنس سے ادا کرے، اس لئے کہ کفیل (جس کو ضمان کا حکم دیا گیا ہے اور اسی بنیاد پر اس نے ادا کیا ہے) اس ادائیگی کی وجہ سے دین کا مالک ہوجائے گا، اور جب وہ اس کی جنس سے اسے ادا کردے تو وہ اس کے بارے میں قرض دہندہ کے قائم مقام ہوجائے گا، اور اگر وہ دین سے کم ادا کرے تو وہ صرف ادا کردہ کے بقدر کا مالک ہوگا تاکہ اتحاد جنس کے ساتھ مقدار کے اختلاف کے سبب سود سے بچ سکے، لیکن اگر وہ مطلقاً اس کی جنس کے علاوہ سے ادا کرے یا دین کے

(۱) روضۃ الطالبین ۴/۲۶۶، الشرقاوی علی التحریر ۲/۱۲۲، التحفۃ مع حواشی ۵/۲۷۳، ۲۷۵، القلیوبی وعمیرہ علی المحلی ۲/۳۳۱، مغنی المحتاج ۲/۲۰۹، نہایۃ المحتاج ۴/۴۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) حدیث: "صلاة النبي ﷺ على الميت المدين......" کی تخریج فقرہ/۶ میں گذر چکی ہے۔

(۲) کشاف القناع ۳/۳۵۹، المغنی والشرح الکبیر ۵/۸۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کچھ حصہ پر قرض دہندہ سے مصالحت کرلے تو وہ مدیون سے ضمان لی ہوئی شی یعنی دین واپس لے گا، کیونکہ ادائیگی کی وجہ سے وہ دین کا مالک ہوجائے گا، لہٰذا وہ اس چیز کو واپس لے گا جس پر کفالہ مکمل ہوا ہے، اور سود کا شبہ موجود نہیں ہے (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک ضامن (جس کو واپس لینے کا حق ہو) مدیون سے ادا کردہ شئ کے مثل واپس لے گا، بشرطیکہ وہ دین کی جنس سے ادا کرے، چاہے دین مثلی ہو یا قیمی، اس لئے کہ ضامن سلم کرنے والے کی طرح سے ہے، اور سلم میں مثل کی واپسی ہوتی ہے یہاں تک کہ قیمی چیزوں میں بھی (مثل کے ذریعہ ادائیگی ہوگی) اور اگر جو کچھ اس نے ادا کیا ہے وہ دین کی جنس سے نہ ہو تو وہ مکفول سے دین اور ادا کردہ شئ کی قیمت میں سے جو کم ہو وہ واپس لے گا، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ ضامن نے ادا کردہ شئ کو نہیں خریدا ہو، کیونکہ اس حالت میں وہ اس کے ثمن کو واپس لے گا جب تک کہ اس کی خریداری میں بہت زیادہ گھاٹا نہ ہو، ورنہ وہ اس کی قیمت سے زائد واپس نہیں لے گا، اور اگر ضامن اور قرض دہندہ دونوں مصالحت کرلیں تو ضامن مدیون سے دین اور جس چیز پر مصالحت ہوئی ہے اس کی قیمت میں سے جو کم ہو اس کو واپس لے گا (۲)۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ضامن (جس کو واپس لینے کا حق حاصل ہو) اصح یہ ہے کہ وہ اس چیز کو واپس لے گا جس کا تاوان ادا کیا ہے، نہ کہ اس شئ کو جس کا تاوان ادا نہیں کیا ہے، لہٰذا اگر وہ ادا کردے، تو اسے واپس لے گا اور اگر وہ کم ادا کرے تو وہ ادا کردہ واپس لے گا۔ اور اگر وہ دین سے اس کی جنس کے خلاف پر مصالحت کرلے تو وہ ادا کردہ شئ اور دین میں سے جو کم ہوا سے واپس لے گا، اور اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ پورے دین کو واپس لے گا، اس لئے کہ جو کچھ اس نے کیا ہے اس کی وجہ سے دین سے براءت حاصل ہوگئی اور اس کے ساتھ چشم پوشی کا رواج ہے (۱)۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ضامن ادا کردہ اور دین کی مقدار میں سے جو کم ہوا سے مکفول عنہ سے واپس لے گا، اس لئے کہ اگر دین کم ہو تو زائد واجب نہیں ہوگا اور وہ اس کو ادا کرنے میں تبرع کرنے والا ہوگا، اور اگر ادا کردہ شئ کم ہو تو وہ صرف وہ واپس لے گا جس کا تاوان ادا کیا ہے، اور اسی وجہ سے اگر اسے اس کا قرض دہندہ بری کردے تو کچھ واپس نہ لے گا۔ اور اگر وہ دین کے عوض کوئی سامان دے دے تو وہ اس کی قیمت اور دین کی مقدار میں سے جو کم قیمت ہوا سے واپس لے گا، پھر اگر وہ ادھار شئ کو اس کی مدت سے قبل ادا کرے تو اس کی مدت سے قبل واپس نہیں لے گا، اس لئے کہ اس کے لئے اس سے زیادہ واجب نہیں ہوگا جو قرض خواہ کے لئے واجب ہے، اور اگر وہ اسے حوالہ کردے تو حوالہ اس پر قبضہ دلانے کے درجہ میں ہوگا، اور وہ حوالہ کردہ شئ اور دین کی مقدار میں سے جو کم ہوا سے واپس لے گا، چاہے قرض دہندہ محال علیہ (جس کے حوالہ کیا گیا ہے) سے قبضہ پالے یا اسے بری کردے، یا اس کی مفلسی یا ٹال مٹول کی وجہ سے وصول کرنا اس کے لئے دشوار ہو، کیونکہ نفس حوالہ قبضہ کرانے کی طرح سے ہے (۲)۔

کفالہ کا ختم ہونا:

۴۴ - کفالہ کا ختم ہونا یعنی کفیل کے ذمہ کا اس چیز سے بری ہونا جس

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۱۴، ۳۱۵، فتح القدیر ۶/ ۳۰۴، ۳۰۶۔

(۲) الخرشی ۵/ ۳۱، الدسوقی والدردیر ۳/ ۳۳۵، ۳۳۶۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۵/ ۲۷۵، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۳۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۸۹، کشاف القناع ۳/ ۳۵۹۔

کواس نے عقد کفالہ کے ذریعہ اپنے اوپر لازم کیا ہے، کبھی یہ براءت مدیون کی ذمہ داری کے ختم ہونے کے تابع ہوتی ہے، اس لئے کہ کفیل کی ذمہ داری اصیل کی ذمہ داری کے تابع ہے، اور جب اصل ساقط ہوگا تو تابع بھی ساقط ہوجائے گا، اسی طرح یہ براءت قرض دہندہ کے بجائے بری کرنے سے حاصل ہوتی ہے، تو کفالہ ختم ہوجائے گا اور اصیل کی ذمہ داری باقی رہ جائے گی، اس لئے کہ تابع کی ذمہ داری کے ختم ہونے سے اصلی ذمہ داری کا ختم ہونا لازم نہیں آتا ہے اور اس بنیاد پر کفالہ کے ختم ہونے کی دو حالتیں ہوں گی، اصیل کی ذمہ داری کے ختم ہونے کے تابع ہوکر اس کا ختم ہونا اور اس کا ذاتی طور پر ختم ہونا۔

اصیل کی ذمہ داری کے ختم ہونے کے تابع ہوکر کفالہ کا ختم ہونا:

۴۵- جس دین کا کفالہ لیا گیا ہے اس دین کے ختم ہونے سے کفالہ ختم ہوجاتا ہے خواہ دین کا ختم ہونا کسی بھی طریقہ سے ہو جیسے ادائیگی، ابراء اور مقاصہ وغیرہ۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح ''دین'' (فقرہ ۷۰، ۸۷) میں ہے۔

لیکن عین کا کفالہ عین مکفولہ کی حوالگی کے ذریعہ ختم ہوجاتا ہے، اور کفالہ بالنفس مکفول کو حاضر کرنے یا اس کی موت سے ختم ہوجاتا ہے[1]۔

ب- ذاتی طور پر کفالہ کا ختم ہونا:

کفالہ ذاتی طور پر حسب ذیل طریقہ سے ختم ہوجاتا ہے:

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۴، کشاف القناع ۳/ ۳۵۹۔

۱- کفیل کا قرض دہندہ سے مصالحت کرنا:

۴۶- اگر کفیل قرض دہندہ سے بعض دین کے عوض اس شرط پر مصالحت کرلے کہ وہ اسے کفالہ سے بری کردے گا، تو پورے دین کے تعلق سے کفالہ ختم ہوجائے گا، اور اصیل کا ذمہ اس کے قرض دہندہ کی طرف سے اس جزء کے مقابلے میں جس پر صلح مکمل ہوئی ہے بری ہوجائے گا، اور کفیل مدیون سے ان شرائط واحکام کے مطابق واپس لے گا جن کا بیان گذر چکا ہے، دیکھئے: (فقرہ ۳۹)۔

۲- اِبراء:

۴۷- اگر قرض دہندہ کفیل کو اس کی ذمہ داری سے بری کردے تو یہ بری کرنا کفالہ سے دست بردار ہونا شمار کیا جائے گا اور کفالہ اس کی وجہ سے ختم ہوجائے گا، دیکھئے: ''اِبراء'' (فقرہ ۱۴)۔

۳- عقد کفالہ کو لغو قرار دینا:

۴۸- اگر عقد کفالت باطل ہوجائے یا فسخ ہوجائے یا مکفول لہ حقِ خیار استعمال کرے، یا کفالہ سے براءت کی شرط پائی جائے یا کفالہ مؤقتہ کی مدت ختم ہوجائے یا اس جیسی کوئی چیز پیش آجائے، تو کفالہ کفیل کے تعلق سے ختم ہوجائے گا اور قرض دہندہ کی بہ نسبت اصیل کا ذمہ بری نہیں ہوگا، دیکھئے: (فقرہ ۷)۔

۴- کفیل بالنفس کی موت:

۴۹- ضمان الوجہ یا ضمان الطلب میں اگر کفیل مرجائے تو کفالہ ختم ہوجائے گا، کیونکہ وہ مکفول بالنفس کو حاضر کرنے اور اسے تلاش کرنے یا اس کے بارے میں رہنمائی کرنے پر قادر نہیں رہا[1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۴ اور اس کے بعد کے صفحات، التاج والإکلیل ۵/ ۱۰۵، ۱۰۶، تحفۃ المحتاج ۵/ ۲۵۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۹۶۔

۵-شئ مکفول کی حوالگی:

۵۰-اگر شئ مکفول موجود ہو اور کفیل اس کو حوالہ کردے، یا اگر ہلاک ہوگئی ہو تو اس کے مثل کو واپس کردے، یا اس کی قیمت ادا کردے، تو وہ اس کی ذمہ داری سے بری ہوجائے گا، اور اس کی وجہ سے کفالہ ختم ہوجائے گا[1]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۵۴، فتح القدیر ۶/ ۲۸۹، الدسوقی ۳/ ۳۳۴، المحلی علی المنہاج ۲/ ۳۲۹، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۷۵۔

تراجم فقہاء

جلد ۳،۴ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

ابراہیم نخعی: یہ ابراہیم بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی زید القیروانی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن أبی العز (۷۳۱-۷۹۲ھ)
یہ علی بن علی بن محمد بن أبی العز ہیں، لقب علاء الدین ہے، نسبت دمشقی، حنفی، فقیہ ہیں، پہلے وہ دمشق کے قاضی القضاۃ تھے، پھر مصر کے علاقوں میں اس کے بعد دمشق میں قاضی القضاۃ رہے، اور یہی ابن ایبک الدمشقی کے قصیدہ پر اعتراض کے سبب سے آزمائش میں مبتلا ہوئے۔
بعض تصانیف: "التنبیه علی مشكلات الهداية" فقہ حنفی کی جزئیات میں، "النور اللامع فيما يعمل به فيالجامع" ہیں۔
[الدرر الکامنہ ۸۷/۳؛ ہدیۃ العارفین ۷۲۶/۱؛ الأعلام ۱۲۹:۵؛ معجم المؤلفین ۱۵۶/۷]

ابن أبی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن أبی ہریرہ: یہ الحسین بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الأثیر: یہ المبارک بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الأعرابی: یہ محمد بن زیاد ہیں:
ان کے حالات ج ۳۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابن أمیر الحاج: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الأنباری: یہ محمد بن القاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۲۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابن برہان: یہ احمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابن بشیر: یہ ابراہیم بن عبدالصمد ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن بطال: یہ علی بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن البناء: یہ الحسن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن تمیم: یہ محمد بن تمیم ہیں:
ان کے حالات ج۱۱ص...... میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ابن جریر الطبری: یہ محمد بن جریر ہیں:
ان کے حالات ج۲ص...... میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ابن جماعۃ: یہ ابراہیم بن عبدالرحیم ہیں:
ان کے حالات ج۳ص...... میں گذر چکے۔

ابن جماعۃ: یہ عبدالعزیز بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۳ص...... میں گذر چکے۔

ابن الحاج: یہ محمد بن محمد المالکی ہیں:
ان کے حالات ج۳ص...... میں گذر چکے۔

ابن الحاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ الحسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج۲ص...... میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۲ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر المکی: یہ احمد بن حجر الہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ابن حزم: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ابن دقیق العید: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۴ص...... میں گذر چکے۔

ابن دینار (؟-۲۱۲ھ)

یہ عیسی بن دینار بن وہب ہیں، کنیت ابومحمد اور نسبت قرطبی ہے، فقیہ، عابد، فاضل قاضی ہیں، امام مالک کا علم اندلس میں ابن دینار اور یحیی بن یحیی کے ذریعہ پھیلا، انہوں نے امام مالکؒ سے سماعت نہیں کی، ابن قاسم سے سماعت کی ان کی صحبت میں رہے اور ان سے کسب فیض کیا، ان کی بیس کتابیں ان سے سماعت کے سلسلے میں ہیں، ان کے صاحب زادے ابان وغیرہ نے ان سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف "الھدیۃ" دس جلدوں میں۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ٦۴]

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الجد) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الحفید) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن السبکی: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن سلمۃ: یہ ایاس بن سلمۃ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن شاس: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الشاط: یہ قاسم بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن شاہین: یہ عمر بن أحمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عاشر: یہ عبدالواحد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبد اللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عطیہ: یہ عبد الحق بن غالب ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن علاّن: یہ محمد علی بن محمد علاّن ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبد اللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عیینہ: یہ سفیان بن عیینہ ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قاسم العبادی: یہ احمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قتیبہ: یہ عبد اللہ بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبد اللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن أبی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ اسماعیل بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کج: یہ یوسف بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبد الملک بن عبد العزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ماجہ: یہ محمد بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المبارک: یہ عبداللہ بن المبارک ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن محیصن (؟-۱۲۳ھ)
یہ محمد بن عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن محمد بن عبداللہ بن محیصن ہیں، کنیت ابویحییٰ نسبت المکی، السہمی ہے۔

اعلام میں ہے کہ ابوحفص ابن کثیر کے بعد اہل مکہ کے قاری اور مکہ کے قاریوں میں سب سے زیادہ عربی کے عالم تھے، قرأت کا علم اسحاق، خزاعی اور محمد بن اسحاق وغیرہ سے حاصل کیا، اوران سے علم قرأت کو محمد بن احمد المؤدب، حسن بن عمر بن ابراہیم اور محمد بن اشتہ وغیرہ نے حاصل کیا، اورحدیث کے باب میں ان سے روایت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ ان سے مسلم، ترمذی اور نسائی نے ایک حدیث روایت کی ہے۔

[غایۃ النہایہ ۲/ ۱۶۳؛ العبر ۱/ ۱۵۷؛ الأعلام ۶/ ۱۸۹]

ابن مرزوق: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مفلح: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن منصور: یہ محمد بن منصور ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ناجی: یہ قاسم بن عیسیٰ ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الوکیل: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲۵ ص...... میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب المالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق الاسفرائینی: یہ ابراہیم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق الشیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق المروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابواُمامہ: یہ صُدیّ بن عجلان الباہلی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابواَیوب الأنصاری: یہ خالد بن زید ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں۔
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر الصدیق:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر بن عبدالرحمٰن (؟ - ۹۳ اور ایک قول ہے ۹۵ ھ)

یہ ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن الحارث بن ہشام بن المغیرہ بن عبداللہ بن عمر ہیں، نسبت القرشی المدنی ہے۔

یہ فقہاء سبعہ میں سے تھے، ایک قول یہ ہے: ان کا نام محمد ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ ان کا نام ابوبکر، کنیت ابوعبدالرحمٰن ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ ان کا نام اور کنیت ایک ہی ہے، انہوں نے اپنے والد، نیز حضرت ابوہریرہ، عمار بن یاسر، حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ وغیرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کی ہے اور ان سے ان کی اولاد عبدالملک، عمر، عبداللہ، سلمہ اور قاسم بن محمد بن عبدالرحمٰن اور زہری وغیرہ نے روایت کی ہے، ابن سعد نے کہا ہے کہ وہ حضرت عمر کے عہد خلافت میں پیدا ہوئے، اور واقدی نے کہا ہے کہ ان کا نام اور کنیت ایک ہی ہے، اور جنگ جمل کے دن وہ چھوٹے سمجھے گئے اس لئے ان کو اور عروہ بن الزبیر کو لوٹا دیا گیا، اور وہ ثقہ، فقیہ، عالم، شیخ، کثیر الحدیث ہیں، اور عجلی نے کہا ہے کہ مدنی، تابعی، ثقہ ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۲/ ۳۰]

ابوبکر بن عبدالعزیز (؟-۲۷۵ ھ)

یہ احمد بن محمد بن الحجاج بن عبدالعزیز ہیں، کنیت ابوبکر نسبت المروذی ہے۔

حنبلی فقیہ ہیں اور اپنے تقوی اور فضل کی وجہ سے امام احمد کے ممتاز تلامذہ میں سے ہیں، ابن حنبل ان سے محبت کرتے تھے، ان سے بہت سے مسائل منقول ہیں، ان میں سے یہ ہے کہ مروذی کہتے ہیں کہ ابوعبداللہ نے ہم سے کہا کہ عذاب قبر حق ہے، اس کا انکار صرف وہی شخص کرسکتا ہے جو خود گمراہ ہو اور دوسروں کو گمراہ کرنے والا ہو۔

بعض تصانیف: "السنن بشواھد الحدیث" ہے۔

[طبقات الحنابلہ ۱/ ۵۶، ۶۳؛ معجم المؤلفین ۲/ ۸۹]

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوجعفر الہندوانی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابوحامدالاسفرائینی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوحامدالغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ النعمان بن ثابت ہیں:
ان کے حالات ج...... ص...... میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ الدینوری (؟-۲۸۲ اور ایک قول کے مطابق ۲۸۱ھ)

یہ احمد بن داؤد بن وَنَند (واو اور نون اول کے فتح اور دوسرے نون کے سکون کے ساتھ)، کنیت ابوحنیفہ نسبت الدینوری ہے، عالم ہیں، بہت سے علوم، جیسے ادب، تاریخ لغت وغیرہ میں ماہر ہیں، مسلمہ بن قاسم نے کہا کہ وہ حنفی فقیہ ہیں۔

بعض تصانیف: "تفسیر القرآن" (۱۳ جلدوں میں) کتاب "الوصایا"، کتاب "القبلة"، "الفصاحة"، کتاب "الجبر المقابلة" اور کتاب "إصلاح المنطق"۔

[الجواہر المضیئۃ ص ۶۷؛ تاج التراجم ص ۱۱۲، ۱۱۳؛ سیر أعلام النبلاء ۱۳/۴۲۲؛ الأعلام ۱/۱۱۹؛ معجم المؤلفین ۱/۲۱۸، ۲۱۹]

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوالدرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابورجاء العطاردی (؟-۱۰۵ھ اور ایک قول کے مطابق ۱۰۷ھ)

یہ عمران بن ملحان ہیں، ان کو ابن عبداللہ کہا جاتا ہے، کنیت ابورجاء نسبت العطاردی، التیمی، البصری ہے، کبار مخضرمین میں سے ہیں، انہوں نے عہد جاہلیت پایا اور فتح مکہ کے بعد اسلام قبول کیا، اور نبی کریم علیہ السلام کا دیدار نہیں ہوا، ابوعمر بن عبدالبر نے کتاب الاستیعاب میں ان کا ذکر کیا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ انہوں نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو دیکھا ہے، حضرت عمر، علی، عمران بن حصین، عبداللہ بن عباس، اور حضرت ابوموسی الاشعری وغیرہ سے روایت کی ہے، اوران سے ایوب، ابن عون، عوف الأعرابی، صخر ابن جویریہ اور مہدی بن میمون وغیرہ نے روایت کی ہے، ابن عبدالبر نے کہا ہے کہ وہ ثقہ تھے اوران میں کچھ غفلت تھی، وہ عبادت گذار تھے، اور طویل عمر پائی۔

[تہذیب التہذیب ۸/۱۴۰؛ سیر أعلام النبلاء ۴/۲۵۳، ۲۵۷؛ طبقات ابن سعد ۷/۱۳۸]

ابوزیاد (؟-؟)

یہ خیار بن سلمہ ہیں، کنیت ابوزیاد ہے، یہ شامیوں میں شمار کئے جاتے ہیں، انہوں نے ام المومنین حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے۔اوران سے خالد بن معدان نے روایت کی ہے، ابن حبان نے کتاب "الثقات" میں ان کا ذکر کیا ہے، ابوداؤد اور نسائی نے ایک حدیث خالد بن معدان عن خیار بن سلمہ کی سند سے روایت کی ہے، کہ انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے پیاز کے بارے میں

دریافت کیا، تو انہوں نے فرمایا: (آخری کھانا جسے رسول اللہ ﷺ نے تناول فرمایا اس میں پیاز تھی)۔

[تہذیب الکمال ۸/۳۶۸؛ تہذیب التہذیب ۳/۱۷۸؛ میزان الاعتدال ۱/۶۶۹]

ابوسعید الخذری: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوسعید بن المعلی (؟ - ۷۳ھ)

یہ ابوسعید بن المعلی ہیں، نسبت انصاری مدنی ہے، انہیں صحابیت کا شرف حاصل ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ ان کا نام رافع بن اوس بن المعلی ہے اور ایک قول کے مطابق حارث بن اوس بن المعلی ہے، اور ایک قول اس کے علاوہ ہے، انہوں نے نبی ﷺ سے روایت کی ہے۔ ان سے حفص بن عاصم، عبید بن حنین نے روایت کی ہے، ان سے بخاری، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے روایت کی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۲/۱۰۷، ۱۰۸؛ تہذیب الکمال ۳۳/۳۴۹]

ابوشامہ: یہ عبدالرحمٰن بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابوطالب: یہ احمد بن حمید الحنبلی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالعالیہ: یہ رفیع بن مہران ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعبدالرحمٰن الشافعی (؟ - ۲۹۵ھ)

یہ احمد بن محمد بن عبداللہ بن محمد بن العباس بن عثمان ہیں، کنیت ابوعبدالرحمٰن نسبت شافعی ہے، ابوالحسن الرازی نے کہا ہے کہ وہ وسیع علم کے مالک تھے، بڑے صاحب فضل تھے، عبادی نے اپنے طبقات میں کہا ہے کہ ان کے والد امام شافعیؒ کے فقیہ شاگرد تھے، انہوں نے مزنی کے ساتھ مناظرے کئے، اور امام شافعی کی صاحبزادی زینب کے ساتھ نکاح کیا تو ایک صاحبزادے احمد پیدا ہوئے، اور اپنے والد سے فقہ کی تعلیم حاصل کی اور بہتوں نے ان کے واسطے سے امام شافعی سے روایت کی۔

[طبقات ابن قاضی شہبہ ص ۷۵، ۷۶، طبقات الشافعیہ للعبادی ص ۳۰]

ابوعبداللہ البلالی (۷۵۰-۸۲۰ھ)

یہ محمد بن علی بن جعفر ہیں، کنیت ابوعبداللہ نسبت البلالی، العجلونی ہے، پھر قاہری، شافعی ہے، لقب شمس الدین ہے، محدث، فقیہ ہیں، ابوبکر الموصلی کی صحبت اختیار کی اور ان سے اور دیگر فقہاء سے علمی استفادہ کیا، اور الاحیاء کا برابر مطالعہ کرتے رہے، یہاں تک کہ وہ آپ کو قریب قریب زبانی یاد ہوگئی، اور آپ کو اس میں ایسا ملکہ حاصل ہوگیا کہ اس کا بہت عمدہ اختصار فرمایا اور ''السول في شيء من أحاديث الرسول'' تصنیف کی۔

بعض تصانیف: ''مختصر إحياء علوم الدين'' للغزالی اور فقہ میں ''مختصر الروضة'' ہے جس کی تکمیل نہیں ہوسکی، ''مختصر الشفاء'' اور اس کا اختصار کیا، اور جزئیات میں بہت عمدہ مختصر تیار کی۔

[الضوء اللامع ۸/۱۷۸؛ شذرات الذہب ۷/۱۴۷؛ معجم المؤلفین ۱۰/۳۱۳]

ابوعبداللہ الحلیمی: (۳۳۸ھ-۴۰۳ھ)

یہ الحسین بن الحسن بن محمد بن حلیم ہیں، کنیت ابوعبد اللہ ہے، نسبت حلیمی، بخاری، جرجانی ہے، شافعی فقیہ ہیں اور قاضی ومحدث ہیں، سبکی نے کہا ہے کہ آپ اپنے زمانہ کے امام اور ماوراء النہر کے شوافع کے شیخ تھے، ابن خلکان نے کہا ہے کہ مذہب میں آپ کے اچھے کارنامے ہیں۔

بعض تصانیف: ''المنهاج في شعب الإيمان''، اسنوی نے کہا ہے کہ انہوں نے اس میں بہت زیادہ احکام اور معانی عجیبہ جمع کئے ہیں۔

[طبقات الشافعیہ للسبکی ۴/ ۳۳۳، ۳۴۸؛ الأعلام ۲/ ۲۵۲؛ البدایۃ والنہایۃ لابن کثیر ۱۱/ ۳۴۹]

ابوعبید: یہ القاسم بن سلام ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعبیدہ بن الجراح:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعلی الطبری: یہ الحسین بن القاسم ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعمران الجوینی (؟-۳۲۳ھ)

یہ موسی بن العباس بن محمد ہیں، ان کی کنیت ابوعمران ہے اور نسبت الجوینی، نیساپوری ہے، محدث، حافظ اور کبار محدثین میں تھے، انہوں نے عبداللہ بن ہاشم، احمد بن الأزہر، محمد بن یحییٰ اور احمد بن یوسف سلمی وغیرہ سے روایت سماعت کی، ان سے حسن بن سفیان نے اپنے تقدم کے باوجود ابوعلی حافظ، ابواحمد حاکم، ابومحمد مخلدی وغیرہ نے روایت کی ہے، ابوعبداللہ حاکم نے کہا ہے کہ مرہ میں ان کی اچھی شہرت تھی۔

بعض تصانیف: ''كتاب على صحيح مسلم''۔

[شذرات الذہب ۲/ ۳۰۰؛ تذکرۃ الحفاظ ۳/ ۸۱۸؛ الأعلام ۸/ ۲۷۴؛ معجم المؤلفین ۱۳/ ۴۱]

ابو الفرج السرخسی (۴۳۲-۴۹۴ اور ایک قول کے مطابق ۵۰۰ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن احمد بن محمد بن عبدالرحمٰن بن محمد بن احمد ہیں، کنیت ابوالفرج ہے اور نسبت سرخسی، نویزی ہے، بڑے امام تھے، زہد وورع میں ممتاز شافعی فقیہ تھے، قاضی حسین سے علم فقہ حاصل کیا۔ ابوالقاسم قشیری، حسن بن علی المطوعی، ابوالمظفر محمد بن احمد تمیمی اور دیگر حضرات سے احادیث کی سماعت کی، اوران سے ابوطاہر سنجی، عمر بن ابی مطیع، احمد بن محمد بن اسماعیل نیساپوری وغیرہ نے روایت کی، ابن سمعانی کہتے ہیں کہ آپ ائمہ اسلام میں سے ایک تھے جن کی مثال دنیا میں مذہب امام شافعی کے حفظ ومعرفت میں بیان کی جاتی ہے، ہر طرف سے ائمہ اور فقہاء نے ان کی طرف رجوع کیا، ان سے تحصیل علم کیا اوران پر اعتماد کیا۔

بعض تصانیف: ''التعليقة''، ''الإملاء'' ہیں۔

[طبقات الشافعیہ الکبری للسبکی ۵/ ۱۰۱، ۱۰۴؛ تہذیب الأسماء واللغات ۲/ ۲۶۳؛ شذرات الذہب ۳/ ۴۰۰]

ابوقتادہ: یہ الحارث بن ربعی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوقلابہ: یہ عبداللہ بن زید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص...... میں گذر چکے۔

ابواللیث السمرقندی: یہ نصر بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص...... میں گذر چکے۔

ابومالک سعد بن طارق الأشجعی (؟- صریفینی نے کہا ہے کہ وہ ۱۴۰ھ کے آس پاس تک باحیات رہے)۔

یہ سعد بن طارق بن أشیم ہیں، کنیت ابومالک ہے، نسبت اشجعی، کوفی ہے، محدث ہیں، انہوں نے اپنے والد سے اور انس بن مالک، عبداللہ بن ابی اوفی، سعد بن عبیدہ، موسی بن طلحہ بن عبداللہ اور ابوحازم اشجعی وغیرہ سے روایت کی ہے، ان سے حفص بن غیاث، سفیان ثوری، شعبہ بن الحجاج، صالح بن عمر الواسطی، مروان بن معاویہ الفزاری وغیرہ نے روایت کی ہے، امام احمد، ابن معین اور عجلی نے کہا ہے کہ وہ ثقہ تھے، اور ابوحاتم نے کہا ہے کہ وہ احادیث کے باب میں صالح ہیں، ان کی حدیث لکھی جائے گی، اور نسائی نے کہا ہے کہ کوئی مضائقہ نہیں ہے اور ابن حبان نے الثقات میں ان کا ذکر کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۳/ ۴۷۲؛ تہذیب الکمال ۱۰/ ۱۶۹؛ میزان الاعتدال ۲/ ۱۲۲؛ سیر أعلام النبلاء ۶/ ۱۸۴]

ابوالمعالی الجوینی: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ص...... میں گذر چکے۔

ابوموسی الاشعری: یہ عبداللہ بن قیس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص...... میں گذر چکے۔

ابونصر الحنفی (؟ ۴۷۴ھ)

یہ احمد بن محمد بن محمد بن نصر ہیں، کنیت ابونصر الاقطع ہے، حنفی، فقیہ ہیں، انہوں نے فقہ کا درس امام قدوری سے حاصل کیا، اور فقہ میں کمال پیدا کیا اور حساب میں مہارت پیدا کی، وہ بغداد سے ۴۳۰ھ میں أہواز تشریف لے گئے، وہاں قیام کیا، اور مختصر کی شرح کی، اور وہاں وفات تک درس دیا۔

[الجواہر المضیئہ ص۱۱۹]

ابونصر الصباغ (؟-۵۱۲ھ)

یہ محمود بن الفضل بن محمود بن عبدالواحد ہیں، کنیت ابو النصر الصباغ ہے، نسبت الاصبہانی ہے، انہوں نے عبدالرحمٰن بن مندہ اور ان کے بھائی عبدالوہاب ابن ابی عبد اللہ بن مندہ، رزق اللہ تمیمی وغیرہ سے سماعت کی، اور ان سے ابن ناصر ابوالفتح محمد بن علی بن عبدالسلام، اور مبارک بن کامل وغیرہ نے سماعت کی۔ اور دیملی نے کہا ہے کہ وہ حافظ، ثقہ اور اچھی سیرت کے مالک تھے، اسماء اور نسب کے جانکار اور طالبان علم کے لئے مفید تھے۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۹/ ۳۷۴؛ تذکرۃ الحفاظ ۴/ ۱۲۵۲؛ المنتظم ۹/ ۲۰۲، ۲۰۳]

ابونعیم (۳۳۶-۴۳۰ھ)

یہ احمد بن عبداللہ بن احمد بن اسحاق ہیں، کنیت ابونعیم اور نسبت الاصبہانی ہے، حافظ، مؤرخ، حفظ وروایت میں ثقہ ہیں، فقہ وتصوف کے جامع تھے۔ ان کے والد نے ان کے لئے اس زمانہ کے شیوخ کی ایک جماعت سے اجازت لی، انہیں شام کے خثیمہ بن سلیمان اور بغداد کے جعفر الخلدی نے اجازت دی، انہوں نے عبداللہ بن جعفر بن احمد، قاضی ابواحمد محمد بن احمد العسال، احمد بن محمد القصار وغیرہ سے

روایت کی۔ ابوبکر الخطیب کہتے ہیں کہ میں نے لفظ حفظ کا اطلاق صرف دو شخصوں ابونعیم اصبہانی اور ابوحازم العبدوی الاعرج پر ہوتے ہوئے دیکھا ہے۔

بعض تصانیف: "حلية الأولياء"، "طبقات الأصفياء"، "طبقات المحدثين والرواة"، "دلائل النبوة" اور "المستخرج على الصحيحين"۔

[طبقات الشافعیہ ۳/۷،۹؛ سیر أعلام النبلاء ۱۷/ ۴۵۳، ۴۶۴؛ الأعلام ۱/ ۱۵۰؛ معجم المؤلفین ۱/ ۲۸۲]

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوہلال العسکری: یہ الحسن بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابی بن کعب:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الأبی المالکی: یہ محمد بن خلیفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۸ ص...... میں گذر چکے۔

الأتاسی: یہ خالد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الاجہوری: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

احمد السنہوری (؟ -؟)
شیخ علیش نے فتح العلی المالک (۱۲۱/۲) میں بیع الخلو (پگڑی) کے جواز کا فتویٰ نقل کرنے کی بحث میں ان کا ذکر کیا ہے، اور ہم نے اپنے پاس موجود مراجع میں ان کے حالات کا ذکر نہیں پایا۔

الأذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الأزہری: یہ محمد بن احمد الازہری ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

إسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

أسماء بنت أبی بکر الصدیق:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اسماعیل بن سعید:
ان کے حالات ج۲٦ص......میں گذر چکے۔

اسماعیل بن عبدالغنی (۱۰۱۷-۱۰٦۲ھ)
یہ اسماعیل بن عبدالغنی بن اسماعیل بن احمد بن ابراہیم ہیں، اصلاً نابلسی ہیں اور پیدائش اورمکان کے اعتبار سے دمشقی ہیں، فقیہ، مفسر، محدث ہیں، محبی نے کہا ہے: وہ اپنے ہم عصروں میں فقہ میں سب سے افضل تھے، اور اس کے دلائل کے بڑے جانکار تھے، شیخ عبداللطیف جالقی سے فقہ کی تعلیم حاصل کی، اورنجم غزی سے علم حاصل کیا، اوردمشق میں شرف دمشقی اورملا محمود الکردی اورعمادی المفتی سے علم حاصل کیا، اورقاہرہ میں حسن شرنبلالی اوراحمد الشوبری الحنفی سے علم حاصل کیا پھر روم تشریف لے گئے اورانہیں صیدا کی قضا سپرد کی گئی، اور جامع سلطان سلیم میں تدریس میں مشغول رہے، ایک جماعت ان سے علم حاصل کرنے کے لئے ان کے ساتھ رہی اوران سے علمی فائدہ اٹھایا، جن میں ابراہیم القتال ہیں۔
بعض تصانیف: "الأحکام شرح درر الأحکام" لملاخسرو ہے جو فقہ حنفی کی جزئیات میں ہے، "تحریر المقال في أحوال بیت المال"، "الإیضاح في بیان حقیقة السنة" اور "منظومة في علم الفرائض"۔
[خلاصة الأثر ۱/۴۰۸؛ ہدیة العارفین ۱/۲۱۸؛ معجم المؤلفین ۲/۲۷۷]

الإسنوی: یہ عبدالرحیم بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج۳ص......میں گذر چکے۔

الأسروشنی: یہ محمد بن محمود ہیں:
ان کے حالات ج۲۰ص......میں گذر چکے۔

الأشعری: یہ علی بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

اصبغ: یہ اصبغ بن الفرج ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

الأصبہانی: یہ الحسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج٦ص......میں گذر چکے۔

الأصمعی (۱۲۲-۲۱٦ھ)
یہ عبدالملک بن قریب بن عبدالملک بن علی بن أصمع ہیں، کنیت ابوسعید ہے، نسبت الباہلی ہے، أصمعی سے معروف ہیں، محدث، فقیہ، ادیب، اصولی، لغوی، نحوی اہل بصرہ میں سے تھے، ہارون الرشید کے زمانہ میں بغداد تشریف لائے، کبار محدثین سے حدیث کی روایت کی ہے، اوران سے کبار محدثین نے روایت کی ہے۔ یحیی بن معین کہتے ہیں کہ میں نے اصمعی کو کہتے ہوئے سنا ہے: مجھ سے مالک ابن انس نے سماعت کی ہے اورمحدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ ثقہ تھے، اور امام شافعی کہتے تھے: اصمعی کی عبارت سے بہتر کسی نے تعبیر نہیں کی اور ابوجعفر النحاس نے اپنی کتاب "صناعة الکتاب" کے شروع میں کہا ہے کہ اصمعی قرآن کی تفسیر اور حدیث نبی ﷺ میں بہت احتیاط

کرتے تھے۔

بعض تصانیف: "الأجناس" اصول فقہ میں، "المذكر والمؤنث"، "نوادر الأعراب"، "كتاب الخراج"، "كتاب اللغات"۔

[شذرات الذہب ۳۶/۲؛ تہذیب الأسماء واللغات ۲/۲۷۳؛ معجم المؤلفین ۱۸۷/۶]

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ام سلمہ: یہ ہند بنت ابی امیہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ام کلثوم بنت عقبہ (؟-؟)

یہ ام کلثوم بنت عقبہ بن اُبی معیط الامویہ ہیں، عثمان بن عفان کی اخیافی بہن ہیں، پہلے اسلام قبول کیا اور بیعت کی، اور ہجرت سے رکی رہیں یہاں تک کہ صلح حدیبیہ کے زمانہ میں ۷ھ میں ہجرت کی، ان سے زید بن حارثہ نے شادی کی، وہ قتل کردیئے گئے، تو زبیر بن العوام نے نکاح کیا، پھر انہوں نے طلاق دیدی تو حضرت عمرو بن العاص نے ان سے نکاح کیا اور ان کے پاس ان کی وفات ہوئی نبی ﷺ اور بسرہ بنت صفوان سے روایت کی، اور ان سے ان کے دونوں لڑکے ابراہیم، حمید اور عبدالرحمٰن بن عوف کے دو صاحبزادوں نے روایت کی، اور ابن حجر نے کہا ہے کہ بلاذری نے ذکر کیا ہے کہ وہ مصر میں حضرت عمرو کے ساتھ تھیں۔

[تہذیب التہذیب ۴۷۷/۱۲]

امیمہ بنت رُقیقہ (؟-؟)

یہ اُمیمہ بنت رقیقہ تمیمیہ ہیں، اور ایک قول ہے: بنت عبداللہ بن بجاد بن عمیر بن الحارث ہیں، ان کو صحابیت کا شرف حاصل ہے، نبی ﷺ اور ازواج مطہرات سے روایت کی ہے، ان سے محمد بن المنکدر اور ان کی صاحبزادی حکیمہ بنت امیمہ نے روایت کی ہے، ابن المنکدر نے کہا ہے کہ امیمہ بنت رقیقہ کہتی ہیں: میں نے چند عورتوں کے ساتھ رسول اللہ ﷺ سے بیعت کی، تو آپ ﷺ نے ہمیں سمجھایا کہ تم کیا کرسکتی ہو اور کس چیز کی طاقت رکھتی ہو، ہم نے عرض کیا کہ اللہ اور اس کے رسول ہم پر ہم سے زیادہ رحیم ہیں، ہم نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم سے بیعت کرلیجئے، آپ ﷺ نے فرمایا: میں عورتوں سے مصافحہ نہیں کرتا، میرا ایک عورت سے کہنا ایک سو عورتوں سے کہنا ہے۔

[الاستیعاب ۱۷۹۰/۴؛ تہذیب الکمال ۱۲۹/۳۵؛ تہذیب التہذیب ۴۰۱/۱۲]

انس بن مالک:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الاوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ب

البابرتی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

البجیرمی: یہ سلیمان بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

البراء بن عازب:
ان کے حالات ج۶ ص...... میں گذر چکے۔

بریدہ:
ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

البزدوی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

البغوی: یہ الحسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

البلقینی: یہ عمر بن رسلان ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

البنانی: یہ محمد بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص...... میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

البیضاوی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

البیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

ت

الترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

تقی الدین: یہ احمد بن عبدالحلیم بن تیمیہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

التمر تاشی: یہ محمد بن صالح ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

التونسی: یہ ابراہیم بن حسن ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

جابر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ح

الحجاج بن عمرو:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

حذیفۃ بن الیمان:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

حرب: یہ حرب بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الحسن البصری: یہ الحسن بن یسار ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الحسن بن علی:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحکم: یہ الحکم بن عتیبہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

حماد بن أبی سلیمان:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحموی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

خ

الخاصی (؟-۶۳۴ھ)
یہ یوسف بن احمد بن ابی بکر ہیں، لقب نجم الدین نسبت الخاصی ہے (خاص کی طرف نسبت ہے جو خوارزم کا ایک گاؤں ہے)، حنفی، فقیہ ہیں، فاضل امام تھے۔ ابوبکر محمد بن عبداللہ سے جو عمر النسفی کے معاصرین میں تھے اور الصدر الشہید، حسام الدین عمر اور حسن قاضی خاں سے فقہ کی تعلیم حاصل کی۔

بعض تصانیف: "الفتاوی" اور "مختصر الفصول"۔

[الفوائد البہیہ ص ۲۲۶؛ تاج التراجم ص ۸۲؛ الجواہر المضیئہ ص ۳۰۱؛ معجم المؤلفین ۱۳/۲۶۹]

الخرشی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الخصاف: یہ احمد بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

خفاف بن ایماء: (؟- بغوی نے کہا ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں ان کا وصال ہوا)
یہ خفاف بن ایماء (ہمزہ کے کسرہ اور یاء کے سکون کے ساتھ) بن رحضہ بن خربہ بن خلاف بن حارثہ ہیں، بنوغفار کے امام اور ان کے سردار تھے، ان کو اور ان کے والد کو شرف صحابیت حاصل تھا، رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حدیبیہ میں شریک ہوئے اور بیعت رضوان میں بیعت کی، اہل مدینہ میں ان کا شمار ہوتا ہے، نبی ﷺ سے روایت

کی اوران سے ان کے صاحبزادے الحارث بن خفاف، حنظلہ بن علی الاسلمی اور خالد بن عبداللہ بن حرملہ وغیرہ نے روایت کی، محمد بن اسحاق کہتے ہیں: جب ابوسفیان نے خفاف بن ایماء کے اسلام کے بارے میں سنا تو کہا کہ گذشتہ رات بنو کنانہ کا سردار بددین ہوگیا۔

[تہذیب الکمال ۸/۲۷۱؛ الإصابۃ ۱/۴۵۲؛ أسد الغابہ ۱/۶۱۵؛ الاستیعاب ۲/۴۴۹؛ تجرید أسماء الصحابہ ۱/۱۶۰]

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

خواہرزادہ: یہ محمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج۳ ص...... میں گذر چکے۔

خیرالدین الرملی: یہ خیرالدین بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

د

داؤد الظاہری: یہ داؤد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج۳ ص...... میں گذر چکے۔

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ذ

ذہبی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ر

الراغب: یہ الحسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۶ ص...... میں گذر چکے۔

الرافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرای: یہ ربیعۃ بن فروخ ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الرحیبانی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:
ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

الرویانی: یہ عبدالواحد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ز

الزرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

زکریا الانصاری: یہ زکریا بن محمد الانصاری ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

الزمخشری: یہ محمود بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۶ص......میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

زید بن ارقم:
ان کے حالات ج۶ص......میں گذر چکے۔

زید بن اسلم:
ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

الزیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

س

السائب بن یزید:
ان کے حالات ج۵ص......میں گذر چکے۔

سالم بن عبداللہ:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

السبکی: یہ علی بن عبدالکافی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

سراقہ بن مالک (؟ - ۲۴ ھ)

یہ سراقہ بن مالک بن جعشم بن مالک ابن عمرو بن مالک بن تیم ہیں، کنیت ابوسفیان، نسبت المدلجی، الکنانی ہے اور مشاہیر صحابہ میں ہیں، کتب حدیث میں ان کی انیس احادیث ہیں، اور زمانۂ جاہلیت میں قیافہ شناس تھے، (اثر اور فراست میں ماہر تھے)، حضرت ابوسفیان نے ان کو رسول اللہ ﷺ کے آثار قدم کی تلاش میں بھیجا تھا جبکہ آپ ﷺ حضرت ابوبکر کے ساتھ غار ثور میں چلے گئے تھے، غزوہ طائف کے بعد ۸ ھ میں اسلام قبول کیا۔

انہوں نے نبی ﷺ سے روایت کی اور ان سے جابر بن عبداللہ، ابن عباس، عبداللہ بن عمرو بن العاص، سعید بن المسیب، طاؤس، عطاء، علی بن رباح، حسن بصری اور ان کے بھائی مالک بن مالک وغیرہ نے روایت کی، ابوعمر بن عبدالبر وغیرہ نے کہا ہے کہ حضرت عثمان کی ابتداء خلافت ۲۴ ھ میں ان کا وصال ہوا اور ایک قول ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے بعد ان کی وفات ہوئی۔

[تہذیب التہذیب ۳/۴۵۶؛ تہذیب الکمال ۱۰/۲۱۴؛ الأعلام ۳/۱۲۶]

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن أبی بردہ (؟ - ۱۶۸ ھ)

یہ عامر بن أبی موسی عبداللہ بن قیس، سعید بن أبی بردہ ہیں، نسبت أشعری، کوفی ہے، انہوں نے اپنے والد نیز انس بن مالک، ابووائل، ابوبکر حفص اور ربعی بن حراش سے روایت کی ہے۔ اور ان سے قتادہ، ابواسحاق الشیبانی، شعبہ، المسعودی، مجمع بن یحیی الانصاری، اسماعیل بن أبی خالد اور خالد بن نافع الأشعری اور ابوعوانہ وغیرہ نے روایت کی ہے۔ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں: وہ حدیث کے باب میں حجت ہیں، اور ابن معین اور عجلی نے کہا ہے کہ ثقہ ہیں، اور ابوحاتم نے کہا ہے کہ صدوق اور ثقہ ہیں، اور ابن حبان نے ان کا ثقات میں ذکر کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۴/۸؛ تہذیب الکمال ۱۰/۳۴۵؛ طبقات ابن سعد ۶/۳۲۴؛ ثقات ابن حبان ۵/۱۸۷]

سعید بن جبیر:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سفیان بن عیینہ:

ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

سہل بن سعد الساعدی:
ان کے حالات ج۸ص......میں گذر چکے۔

سوار العنبری (؟-۲۴۵ھ)

یہ سوار بن عبداللہ بن سوار بن عبداللہ بن قدامہ ہیں، کنیت ابوعبداللہ، اورنسبت العنبری التمیمی البصری ہے، وہ فقیہ، قاضی ہیں، بغداد میں رصافہ کے قاضی تھے، اور علم وقضا کے خانوادہ سے ان کا تعلق تھا، ان کے دادا بصرہ کے قاضی تھے، انہوں نے عبدالوارث التنوری، یزید بن زریع، معتمر بن سلیمان، یحیی بن سعید القطان وغیرہ سے روایت کی اور ان سے ابوداؤد، ترمذی، نسائی، عبداللہ بن احمد وغیرہ نے روایت کی ہے۔نسائی نے کہا ہے کہ ثقہ تھے۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۱/ ۵۴۳؛ تاریخ بغداد ۹/ ۲۱۰؛ تہذیب التہذیب ۴/ ۲۶۸؛ شذرات الذہب ۲/ ۱۰۸؛ الأعلام ۳/ ۲۱۳]

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن أبی بکر ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ش

الشاشی: یہ غالباً محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

الشبراملسی: یہ علی بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

الشربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

الشرنبلالی: یہ الحسن بن عمار ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

الشروانی: یہ شیخ عبدالحمید ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

الشلبی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۹ص......میں گذر چکے۔

شمس الائمۃ الحلوانی: یہ عبدالعزیز بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

الشہاب الرملی: یہ احمد بن حمزہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشیخ ابو محمد بن عبد السلام: یہ عبد العزیز بن عبد السلام ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشیخ علیش: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشیخ القصار: (؟ -۳۹۹ھ)

یہ علی بن عمر بن احمد، ابن القصار ہیں کنیت ابو الحسن اور نسبت بغدادی ہے، یہ فقیہ، مالکی، اصولی اور حافظ ہیں، انہوں نے ابو بکر الأبہری، علی بن الفضل الستوری وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا اور ان سے ابو ذر ہروی، عبد الغنی الحافظ، عبد الوہاب، محمد بن عمروس وغیرہ نے علم فقہ حاصل کیا، خطیب بغدادی نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے، اختلافی مسائل میں ان کی ایک کتاب ہے، مالکی حضرات اختلاف میں اس سے بڑی کتاب نہیں جانتے ہیں، ان میں سے بعض نے معالم الایمان سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے: اگر شیخین ابو محمد بن ابی زید اور ابو بکر الأبہری اور دو محمد یعنی محمد بن سحنون اور محمد بن المواز، اور دو قاضی: یعنی ابو الحسن القصار اور ابو محمد عبد الوہاب المالکی نہ ہوتے تو مذہب مالکی ختم ہو جاتا۔

[تاریخ بغداد ۱۲/۴۱، ۴۲؛ شجرۃ النور الزکیہ ص ۹۲؛ الدیباج المذہب ص ۱۹۹؛ سیر أعلام النبلاء ۱۷/۱۰۷]

الشیخان:

اس لفظ سے مراد کا بیان ج ۱ ص...... میں گذر چکا۔

الشیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ص

صاحب الإنصاف: یہ علی بن سلیمان المرداوی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب البحر الرائق: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب البدائع: یہ ابو بکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الدر المختار: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الذخائر (؟-۵۵۰ھ)

یہ مجلی بن جمیع بن نجا، قاضی القضاۃ ہیں، کنیت ابو المعالی نسبت القرشی، المخزومی ہے پیدائش کے لحاظ سے ارسوفی اور رہائش و وفات

کے اعتبار سے مصری ہیں، ۷۴۵ھ میں دیار مصر کے قاضی بنائے گئے، اور دیار مصر میں فتوی کے سلسلہ میں ان کی طرف رجوع کیا جاتا تھا، سبکی نے کہا ہے کہ وہ ائمہ اصحاب اور کبار فقہاء میں سے تھے۔

بعض تصانیف: ''الذخائر'' فقہ شافعی میں مفصل کتاب ہے، اسنوی نے کہا ہے کہ اس میں جزئیات اور انوکھے مسائل زیادہ ہیں لیکن اس کی ترتیب معروف نہیں ہے، ''العمدۃ فی أدب القضاء''۔

[طبقات الشافعیہ ۷/۲۷۷؛ شذرات الذہب ۴/۱۵۷؛ الأعلام ۶/۱۶۶؛ البدایۃ والنہایۃ ۱۲/۲۳۳؛ کشف الظنون ۱/۸۲۲]

صاحب الشامل: یہ عبد السید محمد بن عبد الواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ...... میں گذر چکے۔

صاحب الشرح الکبیر:
یہ احمد بن محمد العدوی ہیں جو دردیر سے مشہور ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

صاحب العدۃ: یہ عبد الرحمٰن بن محمد الفوراتی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص ...... میں گذر چکے۔

صاحب کشاف القناع: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

صاحب مجمع الأنہر: یہ عبد الرحمٰن بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ...... میں گذر چکے۔

صاحب المغنی: یہ عبد اللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

صاحب المہذب: یہ ابراہیم بن علی الشیرازی ابو اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ...... میں گذر چکے۔

صاحب نیل المآرب: یہ عبد القادر بن عمر ہیں:
دیکھئے: عبد القادر التغلبی۔

الصاحبان:
اس لفظ کی مراد کا بیان ج ۱ ص ...... میں گذر چکا۔

الصاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

ام المؤمنین صفیہؓ (؟ - ۵۰ھ)

یہ صفیہ بنت حیی بن اخطب بن سعیہ ام المومنین ہیں، خزرج کے قبیلہ سے ہیں، نبی ﷺ کی زوجہ مطہرہ ہیں، جاہلیت میں شرف وعزت کی مالک تھیں، یہودی مذہب اختیار کیا، اہل مدینہ میں سے تھیں، ان سے سلام بن مشکم القرظی نے نکاح کیا، پھر اس نے انہیں چھوڑ دیا، تو ان سے کنانہ بن الربیع النضری نے نکاح کیا اور وہ خیبر کی جنگ کے دن قتل کیا گیا، اور انہوں نے اسلام قبول کرلیا، تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے نکاح کرلیا اور ان کی آزادی کو ان کا مہر قرار دیا، نبی ﷺ سے روایت کی اور ان سے ان کے بھتیجے نیز علی بن الحسین بن علی و مسلم بن صفوان وغیرہ نے روایت کی، کتب احادیث میں ان سے دس احادیث مروی ہیں، ذہبی نے کہا ہے کہ شریف، عاقل،

حسب و جمال والی اور دیندار تھیں۔

[تہذیب التہذیب ۴۲۹/۱۲؛ سیر أعلام النبلاء ۲۳۸،۲۳۱/۲؛الأعلام ۲۹۶/۳]

صقلی (؟-۴۶۶ھ)

یہ عبدالحق بن محمد بن ہارون ہیں، کنیت ابومحمد اور نسبت السہمی، قرشی، صقلی ہے، امام، فقیہ، اور حافظ تھے، انہوں نے قیروان کے شیوخ جیسے ابوبکر بن عبدالرحمٰن، ابوعسران الفاسی، اور صقلیہ کے شیوخ جیسے ابن بکر بن ابی عباس سے فقہ حاصل کیا، اورتونسی السیوری اور خلدون کے نواسہ وغیرہ کے ساتھ فقہ حاصل کیا، انہوں نے ابوالمعالی امام الحرمین سے مکہ میں ۴۵۰ھ میں ملاقات کی، اور ان سے مباحثہ کیا، اوران سے لوگوں کے مابین مشہور مسائل کے بارے میں سوال کئے، ونشریسی نے اسے اپنے معیار میں نقل کیا ہے۔

بعض تصانیف: "النكت والفروق" لمسائل المدونة، کتاب "مفید"، کتاب "تهذيب الطالب" اور "تهذيب البرادعي" پرآپ کے استدراکات ہیں، اورعقیدہ نامی کتاب آپ سے مروی ہے۔

[شجرۃ النورالزکیہ ص۱۱۶]

ط

الطبرانی: یہ سلیمان بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص......میں گذر چکے۔

طاووس بن کیسان:

ان کے حالات ج ۱ ص......میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص......میں گذر چکے۔

الطحطاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص......میں گذر چکے۔

الطیبی: یہ الحسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص......میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج ۱ ص......میں گذر چکے۔

عبادہ بن الصامت:

ان کے حالات ج ۴ ص......میں گذر چکے۔

العباس بن عبدالمطلب:

ان کے حالات ج ۱ ص......میں گذر چکے۔

عبدالرحیم القشیری:

ان کے حالات ج۲۶ص......میں گذر چکے۔

عبدالغنی النابلسی:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

عبدالقادر التغلبی (۱۰۵۷-۱۱۳۵ھ)

یہ عبدالقادر بن عمر بن عبدالقادر بن عمر بن أبی تغلب بن سالم ہیں، کنیت ابوالتقی، نسبت التغلبی، الشیبانی الحنبلی الدمشقی ہے، فقیہ اور فرائض کے ماہر ہیں، شیخ عبدالباقی الحنبلی الدمشقی اور ان کے صاحبزادے شیخ ابوالمواہب سے علم حاصل کیا، اور ان دونوں سے متعدد فنون میں بہت سی کتابیں پڑھیں، اور شیخ محمد البلبانی کی صحبت میں رہے، اور ان سے فقہ، فرائض اور حساب کی تعلیم حاصل کی، نیز نجم فرضی، شیخ منصور فرضی اور شیخ محمد الکوافی وغیرہ بڑے علماء سے پڑھا جو ان کے ثبت ہونے پر متفق ہیں، اور وہ کتابوں کی جلد سازی کے ذریعہ اپنے ہاتھ کی محنت سے روزی حاصل کرتے تھے، جامع اموی میں علوم کو پڑھانے کے لئے درس میں مشغول رہے، ان سے بے شمار لوگوں نے علم حاصل کیا، اور استفادہ کیا، وہ دیندار صالح تھے۔

بعض تصانیف: "نیل المآرب بشرح دلیل الطالب" لمرعي الحنبلي في فروع الفقه الحنبلي۔

[مسلک الدرر ۵۸/۳؛ معجم المولفین ۲۹۶/۵؛ الأعلام ۱۶۷/۴]

عبدالقادر الفاسی (۱۰۰۷-۱۰۹۱ھ)

یہ عبدالقادر بن علی بن یوسف ہیں، کنیت ابومحمد اور نسبت الفاسی المالکی ہے، فقیہ، محدث اور مفسر ہیں، ان کی عدالت اور فضیلت متفق علیہ ہے، علم اپنے والد اور اپنے بھائی احمد نیز ابن عاشر اور ابن نعیم وغیرہ سے حاصل کیا اور ان سے بے شمار لوگوں نے علم حاصل کیا ان میں سے ان کے صاحبزادگان محمد، عبدالرحمٰن ہیں، اور عیسی الثعالبی اور محمد بن المبارک المغراوی وغیرہ ہیں۔

وہ تالیف میں مشغول نہیں ہوئے، صرف ان مسائل کے جوابات دیتے جو آپ سے دریافت کئے جاتے تھے، تو ان کو بعض شاگردوں نے جمع کیا، جو ایک جلد میں آئے، اس کے بارے میں صاحب الصفوہ نے کہا ہے کہ یہ وہ فتاوی ہیں جن پر علماء وقت اعتماد کرتے ہیں، اور ان کی طرف کتاب "عقیدہ" منسوب ہے، جو ان کے بعد مشہور ہوئی۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ۳۱۴؛ خلاصۃ الأثر ۴۴۴/۲؛ الأعلام ۱۶۶/۴]

عبداللہ بن احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج۳ص......میں گذر چکے۔

عبداللہ بن جعفر:

ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

عبداللہ بن سَرجس (؟-۸۰ھ سے زائد)

یہ عبداللہ بن سرجس، مزنی ہیں، جو عمر دراز صحابی تھے، بصرہ میں سکونت اختیار کی، نبی کریم ﷺ، حضرت عمرؓ اور حضرت ابوہریرہؓ وغیرہ سے روایت کی ہے، اور ان سے عاصم الاحول، قتادہ، عثمان بن حکیم بن عباد بن حنیف، مسلم بن ابی مریم اور عبداللہ بن عمران الطلحی نے روایت

کی ہے، بخاری نے اپنی تاریخ میں اور ابن حبان نے کتاب الثقات میں ان کا ذکر کیا ہے۔ نبی ﷺ سے انہوں نے ۱۷/احادیث روایت کی ہیں، جن میں سے تین کی روایت مسلم نے کی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۵/۲۳۲؛ سیر أعلام النبلاء ۳/۴۲۶؛ تہذیب الأسماء واللغات ۱/۲۶۹؛ التاریخ الکبیر ۵/۱۷؛ أسد الغابہ ۳/۲۵۶؛ الاستیعاب ۳/۱۵۲]

عبداللہ بن عتبہ (؟-۷۴ھ)

یہ عبداللہ بن عتبہ بن مسعود ہیں، کنیت ابوعبداللہ اور نسبت الهذلی، المدنی، الکوفی ہے، نبی ﷺ کو پایا، آپ ﷺ کی زیارت کی، اور آپ ﷺ سے روایت کی اور اپنے چچا عبداللہ بن مسعود، عمر، عمار، عمر بن عبداللہ بن الارقم اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت کی ہے۔ ان سے ان کے صاحبزادگان عبیداللہ، عون نے نیز حمید بن عبدالرحمٰن، ابن عوف، معاویہ بن عبداللہ بن جعفر اور عامر الشعبی وغیرہم نے روایت کی ہے۔ ابن سعد نے کہا ہے کہ وہ ثقہ، بلند مرتبہ والے اور سب سے زیادہ حدیث بیان کرنے والے اور فتوی دینے والے اور فقیہ تھے، ابن حبان نے الثقات میں ان کا ذکر کیا ہے اور کہا کہ کوفہ میں لوگوں کے امام تھے، اور عجلی نے کہا کہ وہ تابعی ثقہ تھے، اور عقیلی نے ان کو صحابہ میں ذکر کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۵/۳۱۱]

عبداللہ بن عمرو:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن المبارک:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عبدالملک بن عمیر:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

عبیداللہ بن عدی (؟-۹۰ھ)

یہ عبیداللہ بن عدی بن الخیار بن عدی ابن نوفل بن عبد مناف ہیں، نسبت النوفلی، القرشی، المدنی ہے، نبی ﷺ کی حیات میں پیدا ہوئے، ان کے والد ان لوگوں میں سے تھے جنہیں فتح مکہ کے موقع پر امن دیا گیا تھا، انہوں نے حضرت عمر، حضرت علی، عثمان، عبدالرحمٰن بن الاسود، مقداد بن الاسود وغیرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کی۔ ان سے عروہ بن الزبیر، عطاء بن یزید اللیثی، حمید بن عبدالرحمٰن ابن عوف، جعفر بن عمرو بن امیہ اور یحییٰ بن یزید الباہلی وغیرہ نے روایت کی ہے اور ابن سعد نے تابعین اہل مدینہ کے پہلے طبقہ میں ذکر کیا ہے، وہ ثقہ، کم حدیث بیان کرنے والے تھے، اور عجلی نے کہا ہے کہ تابعی ثقہ کبار تابعین میں تھے، اور ابن حبان نے الثقات میں ان کا ذکر کیا ہے۔ ابن اسحاق کہتے ہیں کہ زہری نے مجھ سے عطاء بن یزید عن عبیداللہ بن عدی بن الخیار کے واسطہ سے بیان کیا ہے کہ آپ قریش کے فقہاء اور علماء میں سے تھے۔

[تہذیب التہذیب ۷/۳۶؛ سیر أعلام النبلاء ۳/۵۱۴؛ الإصابہ ۳/۷۴؛ البدایۃ والنہایہ ۹/۵۱؛ تہذیب الأسماء واللغات ۱/۳۱۳]

عبید بن عمیر (؟-۷۴ھ)

یہ عبید بن عمیر بن قتادہ بن سعید بن عامر ہیں، نسبت اللیثی، الجندعی، المکی ہے، واعظ اور مفسر ہیں، رسول اللہ ﷺ کی حیات طیبہ میں پیدا ہوئے، اور اپنے والد نیز عمر بن الخطاب، علی، ابوذر، حضرت

عائشہ، ابو موسیٰ الاشعری اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم وغیرہ سے حدیث کی روایت کی ہے، اور ان سے ان کے صاحبزادے عبداللہ بن عبید نیز عطاء بن ابی رباح، ابن ابی ملیکہ اور عمرو بن دینار وغیرہ نے حدیث روایت کی ہے اور وہ مکہ کے ثقہ تابعین اور ان کے ائمہ میں تھے، ابن معین اور ابوزرعہ نے انہیں ثقہ کہا ہے، اور ابن حبان نے الثقات میں ان کا ذکر کیا ہے۔ عجلی نے کہا ہے کہ آپ مکی، تابعی، ثقہ، کبار تابعین میں سے تھے۔ امام مجاہد سے منقول ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم تابعین پر چار افراد کے ذریعہ فخر کرتے ہیں اور ان میں ان کا ذکر کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۷/۷۱؛ سیر أعلام النبلاء ۴/۱۵۶؛ أسد الغابہ ۳/۳۵۳]

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

العدوی: یہ علی بن احمد المالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عروہ بن الزبیر:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عز الدین بن عبد السلام: یہ عبد العزیز بن عبد السلام ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عکرمہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

علی بن عیسیٰ (۳۲۸-۴۲۰ھ)

یہ علی بن عیسیٰ بن الفرج بن صالح ہیں، کنیت ابوالحسن اور نسبت الربعی البغدادی ہے، امام نحو، عربیت کے عالم ہیں، انہوں نے بغداد میں ابوسعید السیرافی اور شیراز میں ابوعلی فارسی کی صحبت اختیار کی، یہاں تک کہ مقصد کو پہنچ گئے۔

بعض تصانیف: "البديع"، الانباری نے کہا ہے کہ بہت عمدہ ہے، "شرح مختصر الجرمی"، "شرح الإيضاح، لأبي علي الفارسي"، "التنبيه على خطأ ابن جني في تفسير شعر المتنبي"۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۷/۳۹۲؛ تاریخ بغداد ۱۲/۱۷-۱۸؛ النجوم الزاہرہ ۴/۲۷۱؛ الأعلام ۵/۱۳۴؛ شذرات الذہب ۳/۲۱۶]

عمار بن یاسر:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

عمران بن الحصین:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن عبد العزیز:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:
ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

العنبری: یہ عبید اللہ بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

العینی: یہ محمود بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ف

فاطمہ بنت ابی حبیش:
ان کے حالات ج ۳۲ ص...... میں گذر چکے۔

ق

القاسم بن عبد الرحمٰن:
ان کے حالات ج ۱۸ ص...... میں گذر چکے۔

القاسم بن محمد:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی اُبوبکر بن الطیب: یہ محمد بن الطیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی ابوالطیب: یہ طاہر بن عبد اللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی حسین: یہ حسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

قاضی خان: یہ حسن بن منصور ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی عبدالوہاب: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی عیاض: یہ عیاض بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القدوری: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبیداللہ بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الکمال بن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

کنون: یہ محمد بن المدنی بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ل

اللخمی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اللقانی: یہ ناصر الدین محمد بن حسن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اللیث بن سعد:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

م

المازری: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المتولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

المثنی بن الصباح (؟-۱۴۹ھ)
یہ مثنی بن الصباح ہیں، کنیت ابوعبداللہ، نسبت الیمانی، پھر المکی، الأبناوی ہیں، حدیث کثرت سے بیان کرنے والے رواۃ میں سے ہیں، انہوں نے مجاہد، طاؤس، عبد اللہ بن أبی ملیکہ، عطاء بن أبی رباح، عمرو بن دینار اور عمرو بن شعیب وغیرہ سے روایت کی ہے اور ان سے ابن المبارک، عیسی بن یونس، عبداللہ بن رجاء المکی، ولید بن مسلم اور محمد بن مسلمہ وغیرہ نے روایت کی ہے اور عباس دوری نے ابن معین کے حوالہ سے کہا ہے کہ مثنی بن صباح، یعلی بن مسلم، الحسن بن مسلم مکی سب ثقہ ہیں، ترمذی اور نسائی نے کہا ہے کہ آپ ثقہ نہیں ہیں، اور نسائی نے دوسری جگہ آپ کو متروک الحدیث کہا ہے، اور دارقطنی نے کہا ہے کہ ضعیف ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/۳۵؛ الأعلام ۶/۱۵۸؛ شذرات الذہب ۱/۳۲۵]

مجاہد بن جبر:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مجدالدین بن تیمیہ: یہ عبدالسلام بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المحب الطبری: یہ احمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المحلی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

محمد ابوالسعود الحنفی (یہ ۱۱۵۵ھ میں زندہ تھے)
یہ سید محمد ابوالسعود بن سید علی ہیں، حنفی فقیہ ہیں۔

بعض تصانیف: "فتح الله المعين" على شرح كنز الدقائق، للعلامة منلا مسکین اور "رسالة في كرامات الأولياء"۔

[معجم المؤلفین ۱۰/ ۲۴؛ مقدمۃ حاشیۃ أبي السعود علی شرح منلا مسکین ۱/ ۲]

محمد بن الحسن الشیبانی:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن سلمہ:

ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

محمد السنوسی (۸۳۲-۸۹۵ھ)

یہ محمد بن یوسف بن عمر بن شعیب ہیں، کنیت ابوعبداللہ اور نسبت السنوسی، التلمسانی، الحسنی ہے، محدث، متکلم، قاری اور بعض علوم کے ماہر ہیں، انہوں نے ایک جماعت سے علم حاصل کیا جن میں ان کے والد مذکور، علامہ نصر الزواوی، محمد بن توزت اور سید شریف ابوالحجاج یوسف بن ابی العباس بن محمد ہیں، محمد بن العباس اور فقیہ الجلاب سے اصول اور فقہ کی تعلیم حاصل کی اور ان کے پاس بہت زیادہ حاضر رہے اور ان سے استفادہ کیا، وہ اپنے علم، طرز حیات، نیکی، سیرت اور اپنے زہد وتقوی میں ایک نشانی تھے، ان کے تلامذہ نے ان کے احوال وسیرت میں ایک بڑی کتاب تالیف کی جو بڑے سائز کے قالب میں تقریباً ۱۶ کاپیوں میں ہے۔

بعض تصانیف: "شرح صحيح البخاري"، "سورة (ص) اور اس کے بعد کی سورتوں کی تفسیر"، "مكمل إكمال الإكمال" في شرح صحيح مسلم"، "عقيدة أهل التوحيد"، "شرح كلمتي الشهادة" اور "العقيدة الوسطى"۔

[نیل الابتہاج ص ۳۲۵، ۳۲۹؛ الأعلام ۸/ ۲۹، ۳۰؛ معجم المؤلفین ۱۲/ ۱۳۲]

محمد قدری باشا:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن مقاتل:

ان کے حالات ج ۲۹ ص...... میں گذر چکے۔

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المرغینانی: یہ علی بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مروان الأصفر (؟-؟)

یہ مروان الأصفر ہیں، کنیت، ابوخلف اور نسبت البصری ہے، ایک قول یہ ہے کہ آپ مروان بن خاقان ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ دو الگ الگ نام ہیں، آپ نے انس بن مالک، عامر شعبی، عبداللہ بن عمر بن الخطاب، مسروق بن الاجدع اور ابوہریرہ وغیرہ سے روایت کی ہے۔ اور ان سے جعفر ابن برقان، حرب بن ثابت، الحسن بن ذکوان، مبارک بن فضالہ اور خالد الحذاء وغیرہ نے روایت کی ہے، ان کی حدیث بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی نے روایت کی ہے۔ ابوداؤد نے ثقہ کہا ہے، اور ابن حبان نے الثقات میں ان کا ذکر کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/ ۹۸؛ تہذیب الکمال ۲۷/ ۴۱۰]

المروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحییٰ المزنی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مسروق:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

مسلم: یہ مسلم بن الحجاج ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مصطفیٰ الرماصی (؟-۱۱۳۶ھ)

یہ مصطفیٰ بن عبداللہ بن موسیٰ ہیں، کنیت ابوالخیرات اور نسبت الرماصی ہے، فقیہ، محقق، مدقق ہیں، مازونہ سے قریب ایک شہر کے رہنے والے تھے، مازونہ اور مصر کے شیوخ سے علم حاصل کیا، ان میں خرشی اور زرقانی ہیں۔

بعض تصانیف: "حاشية على شرح الشمس التتائی على المختصر" ہے جو نہایت ہی عمدہ اور نفیس ہے۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ۳۳۴]

معاذ بن جبل:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المناوی: یہ محمد عبدالرؤف ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

المنذری: یہ عبدالعظیم بن عبدالقوی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

المنہاجی (۸۱۳-۸۸۰ھ)

یہ محمد بن احمد بن علی بن عبدالخالق ہیں، لقب شمس الدین، نسبت الأسیوطی، پھر قاہری، شافعی، منہاجی ہے، فقیہ وادیب ہیں۔ اسیوط میں پیدا ہوئے اور وہیں نشو ونما پائی، سعد الدین الواحی کے پاس قرآن حفظ کیا، اسی طرح عمدہ اور اربعین للنووی اور شاطبیہ وغیرہ حفظ کیا اور فقہ کی تعلیم زکی المیدومی، شمس بن عبدالرحیم، اور بدر بن خلال سے حاصل کی۔

بعض تصانیف: "**جواهر العقود**"، "**معين القضاة والشهود**"، "**هداية السالک إلى أوضح المسالک**"، "**اتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى**" اور "**تحفة الظرفاء**"۔

[الضوء اللامع ۷/۱۳۱؛ الأعلام ۲۳۱/۶؛ معجم المؤلفین ۲۹۷/۸]

المہاجر بن قنفذ (؟-؟)

یہ مہاجر بن قنفذ بن عمیر بن جدعان بن کعب بن سعید بن تیم ہیں نسبت القرشی، التیمی ہے، صحابی ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ان کا نام عمرو اور قنفذ کا نام خلف ہے، اور مہاجر اور قنفذ دونوں لقب ہیں، تو وہ عمرو بن خلف ابن عمیر ہیں، اور انہیں اس وجہ سے مہاجر کہا جاتا ہے کہ جب وہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئے تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ یہ حقیقت میں مہاجر ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ مہاجر نے فتح مکہ کے دن اسلام قبول کیا، اور بصرہ میں سکونت اختیار کی اور وہیں

وفات پائی، نبی ﷺ سے روایت کی ہے، اوران سے ابوساسان حضین بن المنذر الرقاشی نے روایت کی ہے، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے ان کی حدیثیں ذکر کی ہیں، حضین بن المنذر سے روایت ہے کہ انہوں نے مہاجر بن قنفذ سے روایت کیا ہے: وہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئے اس حالت میں کہ آپ پیشاب کررہے تھے، انہوں نے آپ ﷺ کو سلام کیا، تو آپ ﷺ نے انہیں سلام کا جواب نہیں دیا یہاں تک کہ وضو کرلیا، پھر آپ ﷺ نے معذرت کی، اور آپ ﷺ نے فرمایا کہ مجھے یہ بات ناپسند ہے کہ بغیر طہارت کے اللہ کا نام لوں۔

[أسد الغابہ ۴/۵۰۳؛ الاستیعاب ۴/۱۴۵۴؛ تہذیب الکمال ۲۸/۵۷۷؛ طبقات ابن سعد ۵/۴۵۲؛ تہذیب التہذیب ۱۰/۳۲۲]

المواق: یہ محمد بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الموصلی: یہ عبداللہ بن محمود ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ن

نافع: یہ نافع مدنی ابوعبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

نجم الدین عمر النسفی (؟-۵۳۷ھ)

یہ عمر بن محمد بن احمد بن اسماعیل بن محمد بن لقمان ہیں، کنیت ابوحفص، لقب نجم الدین اور نسبت النسفی ہے، فقیہ، محدث، مفسر، حافظ، فقہاء حنفیہ میں سے ہیں، اور ان ائمہ میں سے ہیں جو عوام وخواص میں قبولیت تام اور حفظ کے ساتھ مشہور ہیں، انہوں نے صدر الاسلام ابوالیسر محمد البزدوی، ابوبکر الاسکاف، اور ابوالقاسم الصفار وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا، اوران سے ان کے صاحبزادے ابواللیث احمد بن عمر نے جو المجد النسفی کے نام سے مشہور ہیں فقہ کی تعلیم حاصل کی۔

بعض تصانیف: "نظم الجامع الصغیر" فقہ حنفی میں، "منظومة الخلافيات"، "طلبة الطلبة" فقہی اصطلاحات میں، "العقائد" جو عقائد نسفی کے نام سے مشہور ہے، "الأكمل الأطول" تفسیر میں، "التيسير في التفسير"، "المواقيت" اور "القند في علماء سمرقند"۔

[الفوائد البہیہ ص ۱۴۹؛ الجواہر المضیئہ ۱/۳۹۴؛ الأعلام ۵/۲۲۲؛ معجم المؤلفین ۷/۳۰۵]

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

النفراوی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

و

وجیہ الدین ابو المعالی (۵۱۹-۶۰۶ھ)

یہ اسعد ہیں اور ان کا نام محمد بن المنجا بن برکات بن المؤمل ہے، لقب قاضی وجیہ الدین کنیت ابو المعالی، التنوخی، المقری، الدمشقی ہے، ابو القاسم نصر بن احمد بن مقاتل السوسی، ابو مسکین الرضوانی وغیرہ سے حدیث روایت کی، منذری نے کہا ہے کہ انہوں نے بغداد میں ایک مدت تک امام احمد بن حنبل کے مذہب کے مطابق علم فقہ حاصل کیا، اور انہیں مذہب کی معرفت کا ایک حصہ حاصل ہو گیا، ذہبی نے کہا ہے کہ انہوں نے شیخ عبد القادر الجیلی وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا، اور دمشق میں شرف الاسلام عبد الوہاب بن ابی الفرج سے فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ ان سے شیخ موفق نے علم حاصل کیا، اور ایک جماعت نے ان سے روایت کی ہے۔ ناصح الدین نے کہا ہے کہ ابو المعالی بن المنجا مسمار یہ میں ایک دن درس دیتے تھے اور ایک دن میں درس دیتا تھا۔

بعض تصانیف: "النهاية في شرح الهداية"، "العمدة" اور "الخلاصة" فقہ میں۔

[الذیل علی طبقات الحنابلہ لابن رجب ۲/۴۹]

الونشریسی: یہ احمد بن یحیی ہیں:

ان کے حالات ج۶ ص...... میں گذر چکے۔

ی

یحیی بن سعید الانصاری:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۳۵

کفایۃ ـــــــ لیلۃ القدر

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

© جملہ حقوق بحق وزارت اوقاف واسلامی امور کویت محفوظ ہیں
پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
F-161، جوگابائی، پوسٹ بکس9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۃ توبہ/ ۱۲۲)

’’اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تاکہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تاکہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!‘‘۔

’’من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين‘‘

(بخاری ومسلم)

’’اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے‘‘۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۳۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۲۲	کفایۃ	۳۷-۴۵
۱	تعریف	۳۷
۲	متعلقہ الفاظ: کفاف، حاجت	۳۷
۴	امت کی حاجات اور اس کے عمومی مصالح میں کفایت	۳۸
	امر کفائی کی اقسام	۳۸
۵	الف-فرض کفایہ	۳۸
۶	ب-سنت کفایہ	۳۹
	بطور کفایہ پورے ہونے والے مصالح	۳۹
۷	اول: دینی مصالح	۳۹
۸	دوم: دنیوی مصالح	۴۰
۹	سوم: مشترک مصالح	۴۰
۱۰	الف- گواہ بننا اور گواہی دینا	۴۰
۱۱	ب-لقیط کو اٹھالینا	۴۰
۱۲	ج-مریض کی عیادت	۴۱
۱۳	د-میت کو غسل دینا، کفن پہنانا، اس کی نماز جنازہ پڑھنا، جنازہ کے پیچھے جانا اور اس کو دفن کرنا	۴۱
۱۴	ولایات ومناصب میں کفایت	۴۲
۱۵	امامت عظمیٰ میں فرض کفایہ کو انجام دینے کا مکلّف	۴۳
۱۶	افراد کی خصوصی حاجات میں کفایت	۴۳
۱۷	الف-خود فرد کی طرف سے کفایت کی فراہمی	۴۳
۱۸	ب-رشتہ داروں کی طرف سے کفایت کی فراہمی	۴۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۹	ج- بیوی کے لئے کفایت کی فراہمی	۴۴
	کفایت کی فراہمی کے طریقے	۴۴
۲۰	الف- زکاۃ سے کفایت کی فراہمی	۴۵
۲۱	ب- بیت المال سے کفایت کی فراہمی	۴۵
۲۲	ج- مال داروں پر محصول عائد کرکے کفایت کی فراہمی	۴۵
۱-۳۰	کفر	۴۶-۶۱
۱	تعریف	۴۶
۲	متعلقہ الفاظ: ردّۃ، اِشراک، اِلحاد	۴۶
۵	شرعی حکم	۴۷
۶	دنیا اور آخرت میں کافر کی جزا	۴۷
۷	کفر پر اکراہ کرنا	۴۷
۹	کفار کے اقسام	۵۰
۱۰	متفق علیہ ومختلف فیہ کفر	۵۰
۱۱	کفار کا فروعات شرع کا مخاطب ہونا	۵۱
۱۲	کفار کے تعلق سے مسلمانوں کا فریضہ	۵۲
۱۳	اسلام لانے کے بعد کافر پر لازم ہونے والے امور	۵۳
۱۴	کافر والدین کے ساتھ معاملہ	۵۴
۱۵	کافر کی نجاست وطہارت	۵۴
۱۶	کافر کا قرآن چھونا	۵۴
۱۷	کافر کا مسجد میں داخل ہونا	۵۵
۱۸	قریب المرگ کافر کو تلقین کرنا	۵۶
۱۹	مسلمان پر کافر کی ولایت اور کافر پر مسلمان کی ولایت	۵۶
۲۰	کفار کے نکاح	۵۷
۲۱	مسلمان مرد کا کافر عورت سے یا کافر مرد کا مسلمان عورت سے نکاح کرنا	۵۸
۲۵	کافر کی وصیت اور کافر کے لئے وصیت	۵۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۶	کافر کا اجرت پر دینا اور اجرت پر لینا	۶۰
۲۸	مسلمان اور کافر کے درمیان شرکت	۶۰
۲۹	جہاد میں کافر سے تعاون لینا	۶۰
۳۰	کافر کی طرف سے اور اس کے لئے وقف کرنا	۶۱
۱-۱۰	کفّ	۶۲-۶۶
۱	تعریف	۶۲
۲	متعلقہ الفاظ: اصبع	۶۲
	کف سے متعلق احکام	۶۲
۳	اول: وضو کے شروع میں دونوں ہتھیلیوں کو دھونا	۶۲
۴	دوم: وضو میں دونوں ہاتھوں کے ساتھ دونوں ہتھیلیوں کا دھونا	۶۳
۵	سوم: تیمّم میں دونوں ہتھیلیوں پر مسح کرنا	۶۴
۶	چہارم: کھانے سے پہلے اور اس کے بعد دونوں ہتھیلیوں کو دھونا	۶۴
۷	پنجم: قصاص میں ہتھیلی کاٹنا	۶۵
۸	ششم: ہتھیلی کی دیت	۶۵
۹	ہفتم: چور کی ہتھیلی کاٹنا	۶۶
۱۰	ہشتم: ڈاکو کی ہتھیلی کاٹنا	۶۶
۱-۴	کفّ النفس	۶۷-۶۹
۱	تعریف	۶۷
۲	متعلقہ الفاظ: ترک	۶۷
۳	اجمالی حکم	۶۷
۴	کف نفس پر ثواب کا مرتب ہونا	۶۸
	کفّار	۶۹
	دیکھئے: کفر	
۱-۸۴	کَفَّارۃ	۶۹-۱۳۷
۱	تعریف	۶۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	متعلقہ الفاظ: استغفار، توبہ، عقوبت	۷۰
۵	شرعی حکم	۷۰
۶	کفارہ کا شرعی وصف (نوعیت)	۷۲
	کفارہ کے وجوب کے اسباب	۷۲
۷	اول: یمین میں حانث ہونا	۷۲
۸	یمین غموس میں کفارہ	۷۳
۹	مستقبل میں کسی امر پر یمین لغو میں کفارہ	۷۶
۱۰	کفارہ قسم کا متعدد ہونا	۷۷
۱۱	الف-ایک معین چیز پر کئی بار قسم کھانا	۷۷
۱۲	ب-مختلف امور پر چند قسمیں کھانا	۷۹
۱۳	حانث ہونے سے پہلے قسم کا کفارہ ادا کرنا	۸۰
۱۴	دوم: قتل	۸۳
۱۵	قتل عمد میں کفارہ	۸۳
۱۶	قتل بالتسبب میں کفارہ	۸۵
۱۷	جنین پر جنایت میں کفارہ	۸۵
۱۸	قاتل کے متعدد ہونے سے کفارہ کا متعدد ہونا	۸۶
۱۹	مقتولین کے متعدد اور قاتل کے ایک ہونے کی صورت میں کفارہ کا متعدد ہونا	۸۷
۲۰	سوم: رمضان کے دن میں روزہ توڑنا	۸۷
۲۱	پیچھے کے راستہ میں وطی کی وجہ سے کفارہ	۸۸
۲۲	چوپایہ سے وطی کی وجہ سے کفارہ	۸۸
۲۳	شرم گاہ کے علاوہ میں مباشرت کرنے والے پر کفارہ کا واجب ہونا	۸۹
۲۴	بھول کر یا اس جیسی حالت میں جماع کرنے والے پر کفارہ کا واجب ہونا	۹۰
۲۵	کھانے پینے وغیرہ کے ذریعہ جان بوجھ کر روزہ توڑنے میں کفارہ کا واجب ہونا	۹۲
	جماع پر اکراہ کے سبب کفارہ کا واجب ہونا	۹۴
۲۶	الف-اگر مکرہ (مجبور) مرد ہو	۹۴
۲۷	ب-اگر مکرہ (مجبور) عورت ہو	۹۵

صفحہ	عنوان	فقرہ
۹۶	دوران جماع طلوع فجر ہونے والے پر کفارہ کا واجب ہونا	
۹۶	الف-ابتداءطلوع فجر کے ساتھ جماع سے الگ ہونا	۲۸
۹۷	ب۔طلوع فجر کے ساتھ جماع کو جاری رکھنا	۲۹
۹۷	ج-طلوع فجر نہ ہونے کے گمان کے ساتھ جماع کرنے والے پر کفارہ	۳۰
۹۸	کفارہ کے ساقط ہونے میں عوارض کا اثر	۳۱
۹۹	رمضان کے علاوہ کے روزہ میں جماع کے سبب کفارہ کا واجب ہونا	۳۲
۱۰۰	رمضان کے دن میں متعدد بار جماع کے سبب کفارہ کا متعدد ہونا	۳۳
۱۰۰	الف- جو دو دنوں میں جماع کرے اور کفارہ ادا نہ کرے اس پر کفارہ کا متعدد ہونا	۳۴
	ب- جو جماع کرے اور کفارہ ادا کردے، پھر اسی دن دوبارہ جماع کرے	۳۵
۱۰۰	اس پر کفارہ کا متعدد ہونا	
۱۰۱	رمضان کے دن میں جان بوجھ کرتے کرنا	۳۶
۱۰۱	چہارم: حج یا احرام کے ممنوعات	۳۷
۱۰۲	شکار کے متعدد ہونے سے جزا کا متعدد ہونا	۳۸
۱۰۳	حرم مدینہ کا شکار	۳۹
۱۰۵	شکار کے قتل کرنے اور اس میں سے کھانے کی وجہ سے جزا کا متعدد ہونا	۴۰
۱۰۵	شکار کا انڈا تلف کرنے میں جزا	۴۱
۱۰۶	بال صاف کرنا	۴۲
	بلاضرورت سلا ہوا کپڑا پہننے اور تکلیف دہ چیز دور کرنے کی وجہ سے	۴۳
۱۰۶	محرم پر کیا واجب ہوگا	
۱۰۶	جماع اور اس کے دواعی (مقدمات) کی وجہ سے واجب ہونے والے کفارات	۴۴
۱۰۷	وطی کی گئی عورت پر کفارہ کا واجب ہونا	۴۵
۱۰۷	جماع اور اس کے مقدمات کے متعدد ہونے سے کفارہ کا متعدد ہونا	۴۶
۱۰۸	کفارہ کے ساقط ہونے میں نسیان اور جہالت کا اثر	۴۷
۱۰۹	بغیر احرام میقات سے آگے بڑھنا	۴۸
۱۱۰	خطمی اور بیری کی پتی سے اپنا سر دھونے والے پر کفارہ کا واجب ہونا	۴۹
۱۱۱	عصفر (کسم) کو سونگھنا اور اس کو استعمال کرنا	۵۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵۱	لنگی نہ ہونے کی صورت میں پاجامہ پہننے کی وجہ سے فدیہ کا واجب ہونا	۱۱۲
۵۲	جوتے نہ ملنے پر موزے پہننا	۱۱۳
۵۳	موزے نہ کاٹنے کی وجہ سے کفارہ کا واجب ہونا	۱۱۳
۵۴	جوتے موجود رہتے ہوئے موزے کاٹ کر پہننا	۱۱۴
۵۵	دستانے پہننا	۱۱۵
۵۶	محرم کا اپنا چہرہ ڈھانکنا	۱۱۶
۵۷	پنجم: کفارۂ ظہار	۱۱۷
۵۸	عورت اگر اپنے شوہر سے ظہار کرلے تو اس پر کفارہ کا واجب ہونا	۱۱۷
۵۹	انشاء اللہ کے ذریعہ استثناء کرنے سے کفارہ کا ساقط ہونا	۱۱۹
۶۰	ظہار مؤقت میں وقت گذرنے سے کفارہ کا ساقط ہونا	۱۱۹
	ظہار کے متعدد ہونے سے کفارہ کا متعدد ہونا	۱۱۹
۶۱	الف- جو شخص اپنی بیوی سے چند بار ظہار کرے اور کفارہ ادا نہ کرے اس پر کفارہ کا متعدد ہونا	۱۲۰
۶۲	ب- جو شخص ایک لفظ کے ذریعہ اپنی چار بیویوں سے ظہار کرے اس پر کفارہ کا متعدد ہونا	۱۲۱
۶۳	ج- جو شخص اپنی بیویوں سے چند الفاظ سے ظہار کرے اس پر کفارہ کا متعدد ہونا	۱۲۳
۶۴	د- کفارہ ادا کرنے سے قبل وطی کے سبب کفارہ کا متعدد ہونا	۱۲۴
۶۵	رجوع کے بغیر محض ظہار سے کفارہ کا واجب ہونا	۱۲۵
۶۶	کفارہ کو واجب کرنے والا عود	۱۲۶
	کفارہ کی شرائط	۱۲۷
	اول: کفارات میں عام شرائط	۱۲۸
۶۷	شرط اول: نیت	۱۲۸
۶۸	شرط دوم: قدرت	۱۲۹
	دوم: کفارات کی خاص شرائط	۱۳۰
۶۹	کفارۂ قسم کے وجوب کی شرائط	۱۳۰
۷۰	کفارۂ ظہار کے وجوب کی شرائط	۱۳۰
	قتل خطأ کے کفارہ کے وجوب کی شرائط	۱۳۱
۷۱	الف- اسلام	۱۳۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷۲	ب-عقل وبلوغ	۱۳۱
۷۳	ج-اختیار	۱۳۱
۷۴	د-قاتل کا آزاد ہونا	۱۳۲
۷۵	رمضان کے دن میں کفارۂ جماع کے وجوب کی شرائط	۱۳۲
	کفارات کے کافی ہونے کی شرائط	۱۳۳
	کفارات میں کھانا کھلانے کی خاص شرائط	۱۳۳
۷۷	اول: کیفیت کے اعتبار سے	۱۳۳
۷۸	دوم: مقدار کے اعتبار سے	۱۳۳
۷۹	سوم: جنس کے اعتبار سے	۱۳۴
۸۰	چہارم: کھانا کھلائے جانے کا مستحق	۱۳۵
۸۱	کپڑے کے ذریعہ کفارہ دینے کی شرائط	۱۳۵
۸۲	روزہ کے ذریعہ کفارہ دینے کی شرائط	۱۳۵
۸۳	اِعتاق (غلام کو آزاد کرنے) کے ذریعہ کفارہ دینے کی شرائط	۱۳۶
۸۴	کفارہ کی شکلیں	۱۳۶
	کفن	۱۳۸
	دیکھئے: تکفین	
	کفیل	۱۳۸
	دیکھئے: کفالہ	
۱-۴	**کلأ**	۱۳۸-۱۴۱
۱	تعریف	۱۳۸
۲	کلأ سے فائدہ اٹھانے کا حکم	۱۳۸
۳	قابل حفاظت سبزہ زار	۱۴۰
۴	حرم کی گھاس چرانا	۱۴۱
۱-۳	**کلالہ**	۱۴۱-۱۴۲
۱	تعریف	۱۴۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	کلالہ کی میراث	۱۴۲
۱-۳۳	**کلام**	۱۴۳-۱۵۵
۱	تعریف	۱۴۳
۲	متعلقہ الفاظ: لفظ، اشارہ، سکوت، خطاب	۱۴۳
۶	شرعی حکم	۱۴۴
۷	بعض عبادات ومعاملات میں کلام کی شرط لگانا	۱۴۴
۸	کلام کی اقسام اور معنی پر اس کی دلالت کے طریقے	۱۴۵
۹	کیا سکوت کو کلام شمار کیا جائے گا	۱۴۵
۱۰	کلام کے قائم مقام	۱۴۵
۱۱	قضاء حاجت کی حالت اور بیت الخلاء میں کلام	۱۴۶
۱۲	وضو کے دوران کلام	۱۴۶
۱۳	اذان کے دوران کلام	۱۴۶
۱۴	اقامت اور نماز کے درمیان کلام	۱۴۶
۱۵	نیت کے بعد اور تکبیر تحریمہ سے قبل کلام	۱۴۷
۱۶	نماز میں کلام	۱۴۷
۱۷	دوران خطبہ، اس سے پہلے، اس کے بعد اور دو خطبوں کے درمیان کلام	۱۴۸
۱۹	مساجد میں کلام	۱۵۰
۲۰	قراءت قرآن کے وقت کلام	۱۵۱
۲۱	طواف میں کلام	۱۵۱
۲۲	کلام کرنے یا نہ کرنے کی قسم اور اس کی نذر	۱۵۲
۲۳	کھانے پر کلام	۱۵۲
۲۴	جماع کے وقت کلام	۱۵۳
۲۵	بیوی وغیرہ کے ساتھ ترک کلام	۱۵۳
۲۶	بیوی کو اس کے والدین سے گفتگو کرنے سے روکنا	۱۵۴
۲۷	اجنبی عورت سے بات کرنا	۱۵۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۸	کلام کے ذریعہ غیبت	۱۵۴
۲۹	دوسرے کے کلام کو کاٹنا	۱۵۴
۳۰	ذکر وتسبیح کے درمیان کلام	۱۵۴
۳۱	ایجاب وقبول کے درمیان اجنبی کلام کا آنا	۱۵۵
۳۲	گویائی کو ختم کردینے کی سزا	۱۵۵
۳۳	قاضی کا کسی ایک فریق کے ساتھ خفیہ طور پر کلام کرنا	۱۵۵
۱-۲۸	**کلب**	۱۵۶-۱۶۷
۱	تعریف	۱۵۶
۲	متعلقہ الفاظ: خنزیر، سبع	۱۵۶
۴	کتا رکھنا	۱۵۶
۵	کتے کو اٹھالینا	۱۵۸
۶	کتے کی وصیت کرنا	۱۵۸
۷	کتے کو چرانا	۱۵۹
۸	کتے کو غصب کرنا	۱۵۹
۹	کتے کے شکار کے حلال ہونے کی شرائط	۱۵۹
۱۰	کتے سے فائدہ اٹھانا	۱۶۰
۱۱	کتے کو اجرت پر لینا	۱۶۰
۱۲	کتے کی بیع	۱۶۰
۱۳	کتے کی کھال کی بیع	۱۶۱
۱۴	کتے کے تیل اور اس کی چربی سے چراغ جلانا	۱۶۱
۱۵	کتے کی نجاست	۱۶۲
۱۶	طہارت ونجاست کے لحاظ سے کتے کے بال کا حکم	۱۶۲
۱۷	طہارت ونجاست کے لحاظ سے شکاری کتے کے کاٹنے کی جگہ کا حکم	۱۶۲
۱۸	کتے کے منہ لگانے سے برتن کو پاک کرنا	۱۶۲
۱۹	بار بار منہ ڈالنا	۱۶۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۰	نمازی کے آگے سے کالے کتے کا گذرنا	۱۶۳
۲۱	کتے کا گوشت کھانا	۱۶۴
۲۲	کتا کو ہبہ کرنا	۱۶۵
۲۳	کتا کو وقف کرنا	۱۶۵
۲۴	کتا کو رہن رکھنا	۱۶۵
۲۵	کتا کے کاٹنے کا ضمان	۱۶۵
۲۶	کتا کو قتل کرنا	۱۶۵
۲۸	کتے سے ضرر کو دور کرنا	۱۶۷
	کلب الماء	۱۶۷
	دیکھئے: أطعمہ	
	کلیات	۱۶۷
	دیکھئے: ضروریات	
۱-۱۸	**کنایہ**	۱۶۸-۱۷۵
۱	تعریف	۱۶۸
۲	متعلقہ الفاظ: صریح، مجاز، تعریض	۱۶۸
۵	کنایہ سے متعلق احکام	۱۶۹
۶	کنایہ وصریح میں امتیاز کرنا	۱۶۹
۷	جن تصرفات میں کنایہ ہوتا ہے	۱۶۹
	الفاظ کنایہ	۱۷۰
۸	الف- کنایات طلاق	۱۷۰
۱۴	ب- اِیلاء میں الفاظ کنایہ	۱۷۴
۱۵	ج- کنایات ظہار	۱۷۴
۱۶	د- کنایات قذف	۱۷۴
۱۷	ھ- کنایات وقف	۱۷۴
۱۸	و- کنایات خلع	۱۷۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۳۳	کنز	۱۷۵-۱۹۸
۱	تعریف	۱۷۵
۲-۳	متعلقہ الفاظ: رکاز، معدن	۱۷۵
	کنز کی انواع	۱۷۶
	اول: کنز کی تقسیم، اس کی تاریخی نسبت کے مدنظر	۱۷۶
۴	الف-اسلامی کنوز	۱۷۶
۵	ب-کنوز جاہلیت	۱۷۷
۶	ج-وہ کنز جس کی اصل مشتبہ ہو	۱۷۸
	دوم: کنز جاہلی کی تقسیم اس دار (مقام) کے مدنظر جہاں پایا جائے	۱۷۹
۷	نوع اول: دار الاسلام میں پایا جانے والا کنز	۱۷۹
۸	نوع دوم: وہ کنوز جن کو مسلمان یا ذمی دار الحرب میں پائیں	۱۸۱
	کنز کی ملکیت	۱۸۳
۱۰	الف-خمس کی ملکیت	۱۸۳
۱۱	ب-چار خمس کی ملکیت	۱۸۴
۱۲	ج-غیر معین شخص کی مملوک زمین میں پائے جانے والے کنز کی ملکیت	۱۸۴
۱۳	اسلامی کنوز کی ملکیت	۱۸۵
	کنز کے ساتھ خاص فقہی مسائل	۱۸۵
۱۴	الف-کنز کی تلاش کا حکم	۱۸۵
۱۵	ذمی اور مستامن (امن لے کر آنے والا) کا کنوز کی کھدائی کرنا	۱۸۷
۱۶	ب-کنوز برآمد کرنے میں کام کے لئے اجرت پر رکھنا	۱۸۸
۱۷	ج-کنز نکالنے میں اشتراک	۱۸۹
۱۸	د-اختصاص اور مزاحمت	۱۹۰
۱۹	معادن کا اقطاع (الاٹ کرنا)	۱۹۰
۲۰	خمس کے وجوب میں نفقہ کا اثر	۱۹۱
۲۱	خمس کے وجوب کی نوعیت	۱۹۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
	خمس کے وجوب کی شرائط	۱۹۱
۲۲	الف-تمول وتقوم (مال اور قیمت والا ہونا)	۱۹۱
۲۳	ب- کنز کی ملکیت پر جاہلیت کا قبضہ مقدم ہونا	۱۹۲
۲۴	ج-دار الحرب کے بجائے دار الاسلام سے کنز برآمد کرنا	۱۹۲
۲۵	د-سمندر کے بجائے خشکی سے نکالنا	۱۹۲
۲۶	ھ-نصاب	۱۹۳
۲۷	و-حولان حول (سال گذرنا)	۱۹۴
۲۸	ز- پانے والے کا مسلمان ہونا	۱۹۴
۲۹	ح- پانے والے کا اہل ہونا	۱۹۴
	کنز میں خمس کے وجوب کے موانع	۱۹۵
۳۰	الف- کنز کا کلی یا جزوی طور پر تلف ہونا	۱۹۵
۳۱	ب- پانے والے کا مقروض ہونا	۱۹۵
۳۲	ج-امام کے ساتھ شرط لگانا اور متفق ہونا	۱۹۶
۳۳	مال کا کنز ہونا	۱۹۷
	کنیسہ	**۱۹۸**
	دیکھئے: معابد	
۱-۱۱	**کنیہ**	**۱۹۸-۲۰۳**
۱	تعریف	۱۹۸
۲	متعلقہ الفاظ: لقب، اسم	۱۹۹
	کنیت سے متعلق احکام	۱۹۹
۴	نبی علیہ السلام کی کنیت کے ذریعہ کنیت رکھنے کا حکم	۱۹۹
۹	کنیت رکھنے کا حکم	۲۰۱
۱۰	گنہ گار کے لئے کنیت	۲۰۲
۱۱	بچہ کے لئے کنیت	۲۰۳
۱-۴	**کہانۃ**	**۲۰۳-۲۰۶**

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱	تعریف	۲۰۳
۲	متعلقہ الفاظ: تنجیم	۲۰۳
۳	کہانت سے متعلق احکام	۲۰۴
۴	ارتداد اور عدم ارتداد کے لحاظ سے کاہن کا حکم	۲۰۵
	کوسج	۲۰۶
	دیکھئے: أمرد	
۱-۴	**کوع**	۲۰۷-۲۰۸
۱	تعریف	۲۰۷
	کوع سے متعلق احکام	۲۰۷
۲	الف- وضو میں گٹوں کا دھونا	۲۰۷
۳	ب- تیمّم میں دونوں گٹوں تک دونوں ہاتھوں پر مسح کرنا	۲۰۷
۴	ج- چوری میں گٹا سے ہاتھ کاٹنا	۲۰۷
۱-۲	**کوّۃ**	۲۰۸-۲۰۹
۱	تعریف	۲۰۸
۲	اجمالی حکم	۲۰۹
۱-۷	**کیل**	۲۰۹-۲۱۴
۱	تعریف	۲۰۹
۲	متعلقہ الفاظ: وزن	۲۰۹
	کیل سے متعلق احکام	۲۱۰
۳	کیل کو پورا کرنے کی ترغیب	۲۱۰
۴	کیل کرنے والے کی اجرت	۲۱۰
۵	سود کی حرمت کی علت میں کیل کا اعتبار	۲۱۰
۶	کیل کے ذریعہ مسلم فیہ کی تعیین	۲۱۱
۷	مکیل کی بیع میں کیل کی شرط لگانا	۲۱۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
	کیلی	۲۱۴
	دیکھئے: مثلی	
	کیّ	۲۱۴
	دیکھئے: تداوی	
۱-۶	لؤلؤ	۲۱۵-۲۱۷
۱	تعریف	۲۱۵
	اجمالی حکم	۲۱۵
۲	الف-لؤلؤ کی زکاۃ	۲۱۵
۳	ب-موتی سے رمی جمار	۲۱۵
۴	ج-موتی میں عقد سلم	۲۱۵
۵	د-فروخت شدہ مچھلی کے پیٹ میں موتی کا حکم	۲۱۶
۶	ھ-مردوں کے لئے موتی پہننا	۲۱۷
۱-۱۱	لاحق	۲۱۷-۲۲۲
۱	تعریف	۲۱۷
۲	متعلقہ الفاظ: مسبوق، مدرک	۲۱۷
۴	وہ حالات جو لاحق کے حکم میں داخل ہیں	۲۱۸
	لاحق سے متعلق احکام	۲۱۸
۵	لاحق کی نماز پوری کرنے کا طریقہ	۲۱۸
۱۰	عورت کی محاذات میں لاحق کی نماز کا حکم	۲۲۲
۱۱	لاحق کو خلیفہ بنانا	۲۲۲
	لازم	۲۲۳
	دیکھئے: لزوم	
	لاطیہ	۲۲۳
	دیکھئے: شجاج، سمحاق	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۳	لبأ	۲۲۳-۲۲۴
۱	تعریف	۲۲۳
۲	متعلقہ الفاظ: فصح	۲۲۳
۳	اجمالی حکم	۲۲۳
	لباس	۲۲۴
	دیکھئے: البسہ	
۱-۱۰	لباس المرأۃ	۲۲۴-۲۲۷
۱	تعریف	۲۲۴
۲	متعلقہ الفاظ: زینت	۲۲۴
۳	شرعی حکم	۲۲۵
۴	ایسا لباس جس سے بدن کی ہیئت معلوم ہو یا جھلکے	۲۲۶
۵	سونے، چاندی سے بنایا گیا لباس	۲۲۶
۶	لباس میں عورتوں کا مردوں کی مشابہت اختیار کرنا	۲۲۶
۷	نکاح کا پیغام دینے والے مرد کے سامنے عورت کا لباس	۲۲۷
۸	سوگ منانے کے زمانہ میں عورت کا لباس	۲۲۷
۹	نماز میں عورت کا لباس	۲۲۷
۱۰	احرام میں عورت کا لباس	۲۲۷
۱-۲	لبّہ	۲۲۸
۱	تعریف	۲۲۸
۲	اجمالی حکم	۲۲۸
	لَبس	۲۲۸
	دیکھئے: التباس	
	لُبس	۲۲۸
	دیکھئے: البسہ	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۴	**لَبَن**	۲۲۹-۲۳۵
۱	تعریف	۲۲۹
	لبن سے متعلق احکام	۲۲۹
۲	پاک اور نجس دودھ اور اس میں جس کا پینا حلال ہے	۲۲۹
۳	الف-گھوڑی کا دودھ	۲۲۹
۴	ب- پالتو گدہوں کا دودھ	۲۳۰
۵	ج-جلّالہ (نجاست کھانے والے جانور) کا دودھ	۲۳۰
۶	د- ماکول اللحم مردار کا دودھ	۲۳۰
۸	آدمی کا دودھ	۲۳۱
۹	دودھ کی بیع	۲۳۱
۱۰	تھن میں دودھ کی بیع	۲۳۱
۱۱	آدمی کے دودھ کی بیع	۲۳۲
۱۲	دودھ میں عقد سلم	۲۳۳
۱۳	دوسرے کے مویشی کے دودھ سے فائدہ اٹھانا	۲۳۳
۱۴	دودھ کے عوض دودھ کی بیع	۲۳۴
۱-۵	**لِثام**	۲۳۵-۲۳۶
۱	تعریف	۲۳۵
۲	متعلقہ الفاظ: قناع، خمار (اوڑھنی)	۲۳۵
	اجمالی حکم	۲۳۶
۴	نماز میں لثام باندھنا	۲۳۶
۵	احرام والی عورت کے لئے لثام باندھنا	۲۳۶
۱-۱۴	**لحاق**	۲۳۷-۲۴۱
۱	تعریف	۲۳۷
۲	متعلقہ الفاظ: استلحاق	۲۳۷
	لحاق سے متعلق احکام	۲۳۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	لعان میں بچہ کا اپنی ماں کے ساتھ لحاق	۲۳۷
۴	آخری مدت حمل میں بچہ کا لحاق	۲۳۷
۵	کسی مرد کے ساتھ لقیط کا لحاق	۲۳۸
۶	عورت کے ساتھ لقیط کا لحاق	۲۳۸
۷	بغیر جماع کے منی سے پیدا ہونے والے بچہ کا لحاق	۲۳۸
۸	مرتد کے بچہ کا لحاق	۲۳۸
۹	مطلقہ رجعیہ کے ساتھ طلاق کا لحاق	۲۳۸
۱۰	مجبوب (جس کا عضو تناسل کٹا ہوا ہو) کے بچہ کا لحاق	۲۳۹
۱۱	نماز جمعہ کا لحاق	۲۳۹
۱۲	کیا نادر غالب کے ساتھ لاحق ہوگا	۲۳۹
۱۳	اصل درخت کی بیع کے وقت اس کے ساتھ کھجور کا لحاق	۲۴۱
۱۴	جو ثمن کے ساتھ لاحق ہوگا	۲۴۱
	لحد	۲۴۱
	دیکھئے: قبر	
	لحم	۲۴۷-۲۴۲
۱	تعریف	۲۴۲
۲	متعلقہ الفاظ: طعام	۲۴۲
۳	شرعی حکم	۲۴۲
۴	جانور سے کاٹ کر علاحدہ کیا ہوا گوشت	۲۴۲
۵	بدبودار گوشت کھانا	۲۴۲
۶	نجاست میں پکا ہوا گوشت	۲۴۳
۷	اونٹ کا گوشت کھانے کی وجہ سے وضو کرنا	۲۴۳
۸	قربانی کا گوشت	۲۴۴
۹	عقیقہ کا گوشت	۲۴۴
۱۰	گھوڑے کا گوشت	۲۴۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۱	پالتو گدھے کا گوشت	۲۴۴
۱۲	سور کا گوشت	۲۴۵
۱۳	خچر کا گوشت	۲۴۵
۱۴	کتے کا گوشت	۲۴۵
۱۵	غیر اضطراری حالت میں انسان کا گوشت	۲۴۵
۱۶	گوشت کھانے کے بعد منہ اور ہاتھ دھونا	۲۴۵
۱۷	گوشت نہ کھانے کی قسم کھانا	۲۴۶
۱۸	جانور کے عوض گوشت کی بیع	۲۴۶
۱۹	گوشت میں عقد سلم	۲۴۶
۲۰	گوشت کے عوض گوشت کی بیع	۲۴۷
۱-۵	**لحن**	**۲۴۷-۲۵۰**
۱	تعریف	۲۴۷
	لحن سے متعلق احکام	۲۴۸
۲	قراءت قرآن میں قصداً لحن کرنا	۲۴۸
۳	نماز کی قراءت میں لحن	۲۴۹
۴	لحن بمعنی تغرید (گانا، نغمہ) اور تطریب (سر)	۲۵۰
۱-۱۲	**لحوق**	**۲۵۰-۲۵۴**
۱	تعریف	۲۵۰
	لحوق سے متعلق احکام	۲۵۰
۲	نسب میں لحوق	۲۵۰
۳	اول: نکاح صحیح	۲۵۱
۴	دوم: نکاح فاسد	۲۵۱
۵	سوم: وطی بالشبہ	۲۵۱
۶	چہارم: اقرار یا استلحاق	۲۵۲
۸	پنجم: قیافہ	۲۵۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۹	ششم: گواہی	۲۵۳
۱۰	ہفتم: ملک یمین کے ذریعہ فراش بنانا	۲۵۴
۱۱	ذمی کا دار الحرب سے لاحق ہونا	۲۵۴
۱۲	مرتد کا دار الحرب سے لاحق ہونا اور اس کے تصرفات میں اس کا اثر	۲۵۴
۱-۲۵	لحیہ	۲۵۵-۲۶۶
۱	تعریف	۲۵۵
۲	متعلقہ الفاظ: عذار، عارض، ذقن، عنفقہ، سبال	۲۵۵
	لحیہ سے متعلق احکام	۲۵۶
۷	داڑھی بڑھانا	۲۵۷
۸	کسی تدبیر سے داڑھی بنانا	۲۵۷
۹	داڑھی کترنا	۲۵۷
۱۰	داڑھی مونڈنا	۲۵۷
۱۱	سبالین تراشنا	۲۵۸
۱۲	داڑھی کا اہتمام کرنا	۲۵۹
۱۳	داڑھی رنگنا	۲۶۰
۱۴	داڑھی کے بارے میں کچھ مکروہ امور	۲۶۰
۱۵	وضو میں داڑھی کا دھونا	۲۶۰
۱۶	داڑھی کا لٹکا ہوا یا چہرہ کی حد سے باہر نکلا ہوا حصہ	۲۶۲
	وضو میں داڑھی کا بال دھونے کے بعد اس کو مونڈنا	۲۶۲
۱۷	وضو میں گھنی داڑھی کا خلال کرنا	۲۶۲
۱۸	وضو میں داڑھی بچہ کو دھونا	۲۶۳
۱۹	غسل جنابت میں داڑھی دھونا	۲۶۳
۲۰	تیمّم میں داڑھی کا مسح کرنا	۲۶۴
۲۱	احرام میں داڑھی سے متعلق احکام	۲۶۴
۲۲	احرام سے نکلنے کے وقت داڑھی کاٹنا	۲۶۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۳	داڑھی کا بال تلف کرنے میں دیت یا تاوان	۲۶۴
۲۴	داڑھی مونڈنے پر تعزیر	۲۶۵
۲۵	مردہ کی داڑھی	۲۶۶
۱-۱۲	**لزوم**	**۲۶۶-۲۷۳**
۱	تعریف	۲۶۶
۲	متعلقہ الفاظ: جواز	۲۶۶
	لزوم سے متعلق احکام	۲۶۷
۳	کسی چیز کا لازم ہونا اور اس پر مداومت کرنا	۲۶۷
۴	مقروض کے ساتھ چمٹنا اور جدا نہ ہونا	۲۶۸
۵	لزوم بمعنی واجب ہونا اور واجب کرنا	۲۶۹
	لزوم کے مصادر	۲۶۹
۶	اللہ تعالیٰ کے لازم کرنے سے لزوم	۲۶۹
۷	غیر کے لازم کرنے سے لزوم	۲۷۰
۸	آدمی کے خود اپنے لازم کرنے سے لزوم	۲۷۰
۹	عقود کا لزوم اور اس کا جواز	۲۷۱
۱۰	عقد فاسد حنفیہ کے نزدیک غیر لازم ہے	۲۷۲
۱۱	جواز یا لزوم کے لحاظ سے وعدہ کا حکم	۲۷۲
۱۲	علماء اصول کے نزدیک لزوم	۲۷۳
۱-۹	**لسان**	**۲۷۴-۲۷۶**
۱	تعریف	۲۷۴
۲	متعلقہ الفاظ: لغت	۲۷۴
	لسان سے متعلق احکام	۲۷۴
۳	الف- زبان کی حفاظت	۲۷۴
۴	ب- طلاق میں سبقت لسانی	۲۷۵
۵	ج- قسم میں سبقت لسانی	۲۷۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶	د-ظہار میں سبقت لسانی	۲۷۵
۷	ھ-زبان پر جنایت کرنا	۲۷۵
۸	زبان کی دیت	۲۷۵
۹	گونگے اور نابالغ کی زبان کاٹنا	۲۷۶
	لصّ	۲۷۶
	دیکھئے: سرقہ	
۱-۵	لطم	۲۷۷-۲۷۸
۱	تعریف	۲۷۷
۲	متعلقہ الفاظ: صفع، وکز	۲۷۷
	لطم سے متعلق احکام	۲۷۷
۴	مصیبت کے وقت رخسار پر طمانچہ مارنا	۲۷۷
۵	طمانچہ مارنے کا قصاص	۲۷۷
	لعاب	۲۷۸
	دیکھئے: ریق	
۱-۳۷	لعان	۲۷۹-۳۰۰
۱	تعریف	۲۷۹
۲	متعلقہ الفاظ: سبّ، قذف	۲۷۹
۴	شرعی حکم	۲۷۹
۵	لعان کا رکن	۲۸۰
۶	حنفیہ کے نزدیک لعان کی شرائط	۲۸۰
۷	الف-شوہر سے متعلق شرائط	۲۸۱
۸	ب-بیوی سے متعلق شرائط	۲۸۱
۹	ج-مرد وعورت دونوں سے متعلق شرائط	۲۸۱
۱۰	د-مقذوف بہ (جس کی تہمت لگائی جائے) سے متعلق شرائط	۲۸۲
۱۱	غیر حنفیہ کے نزدیک لعان کی شرائط	۲۸۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۲	قاضی کے نزدیک لعان کے ثبوت کا سبب	۲۸۳
۱۳	لعان کا طریقہ	۲۸۴
۱۹	لعان سے شوہر کے گریز کرنے کی صورت میں کیا واجب ہوگا	۲۸۸
۲۰	لعان سے عورت کے گریز کرنے کی صورت میں کیا واجب ہوگا	۲۹۰
	لعان کے اثرات	۲۹۱
	اول: میاں بیوی کے حق میں لعان کے اثرات	۲۹۱
۲۱	اول	۲۹۱
۲۲	دوم	۲۹۱
۲۳	سوم	۲۹۲
۲۵	دوم: بچہ کے نسب کے حق میں لعان کے اثرات	۲۹۴
۲۶	شرط اول: فوراً ہونا	۲۹۴
۲۷	شرط دوم: اقرار نہ کرنا	۲۹۵
۲۸	شرط سوم: بچہ کا زندہ رہنا	۲۹۶
۲۹	جس بچہ کے نسب کی نفی کر دی جائے اس کو اجنبی قرار دینے کے لحاظ سے لعان کا اثر	۲۹۶
۳۲	لعان کو سخت بنانا	۲۹۸
۳۳	الف- زمان کے ذریعہ سخت بنانا	۲۹۸
۳۴	ب- مکان کے ذریعہ سخت بنانا	۲۹۸
۳۵	ج- مجمع کی موجودگی کے ذریعہ سخت بنانا	۲۹۹
	لعان کی سنتیں	۲۹۹
۳۶	الف- قاضی کا لعان کرنے والوں کو وعظ ونصیحت کرنا	۲۹۹
۳۷	ب- لعان کرنے والوں کا کھڑا ہونا	۳۰۰
۱-۶	**لعب**	۳۰۰-۳۰۴
۱	تعریف	۳۰۰
۲	متعلقہ الفاظ: لہو	۳۰۰
۳	شرعی حکم	۳۰۱

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۰۲	نرد اور شطرنج کھیلنا	
۳۰۲	الف۔نرد کھیلنا	۴
۳۰۲	ب۔شطرنج کھیلنا	۵
۳۰۴	نرد اور شطرنج کے کھلاڑی کی گواہی	۶
۳۰۵	لعبہ	
	دیکھئے: لعب، تصویر	
۳۰۷-۳۰۵	لعن	۵-۱
۳۰۵	تعریف	۱
۳۰۵	متعلقہ الفاظ: سبّ	۲
۳۰۶	لعن سے متعلق احکام	
۳۰۶	کس پر لعنت کرنا جائز اور کس پر ناجائز ہے	۳
۳۰۹-۳۰۸	لغط	۴-۱
۳۰۸	تعریف	۱
۳۰۸	متعلقہ الفاظ: لغو	۲
۳۰۸	لغط سے متعلق احکام	۳
۳۱۳-۳۰۹	لغۃ	۱۰-۱
۳۰۹	تعریف	۱
۳۰۹	متعلقہ الفاظ: کلام، بیان	۲
۳۱۰	واضع لغت	۴
۳۱۰	لغت سے متعلق احکام	
۳۱۰	اول: لغت سیکھنا	۵
۳۱۰	الف۔عربی زبان سیکھنا	۶
۳۱۱	ب۔عربی کے علاوہ دوسری زبانوں کا سیکھنا	۷
۳۱۲	دوم: عربی زبان کا دوسری زبانوں میں ترجمہ کرنا	۸
۳۱۲	سوم: قاضی کا کسی کو ترجمان رکھنا	۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۰	چہارم: غیر عربی زبان میں قرآن کی تلاوت کرنا	۳۱۳
۱-۷	لغو	۳۱۵-۳۱۳
۱	تعریف	۳۱۳
۲	متعلقہ الفاظ: باطل	۳۱۴
	لغو سے متعلق احکام	۳۱۴
۳	اول: لغو یمین	۳۱۴
۴	لغو یمین کا کفارہ	۳۱۴
۵	لغو یمین کا زمانہ	۳۱۴
۶	دوم: خطبۂ جمعہ کے دوران لغو	۳۱۵
۷	خطبۂ جمعہ کا لغو	۳۱۵
۱-۱۳	لفظ	۳۲۰-۳۱۶
۱	تعریف	۳۱۶
۲	متعلقہ الفاظ: اشارہ، سکوت	۳۱۶
	لفظ سے متعلق احکام	۳۱۶
۴	الف- الفاظ کے ذریعہ مراد معلوم کرنا	۳۱۶
	ب- مخصوص الفاظ کے ساتھ مقید اور غیر مقید تصرفات	۳۱۷
۵	اول: عبادت میں	۳۱۷
۶	دوم: عقود میں	۳۱۷
۷	سوم: گواہی میں	۳۱۷
۸	چہارم: لعان کی قسموں میں	۳۱۸
۹	ج- مخصوص الفاظ کے تلفظ پر اِکراہ (مجبور کرنا)	۳۱۸
۱۰	د- الفاظ کے معانی کا قصد	۳۱۸
۱۱	ھ- کسی ایک لفظ کا دو یا زیادہ معانی میں مشترک ہونا	۳۱۹
۱۲	و- صریح وکنایہ الفاظ	۳۲۰
۱۳	ز- معین الفاظ سے روکنا	۳۲۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۹	لقب	۳۲۱-۳۲۴
۱	تعریف	۳۲۱
۲	متعلقہ الفاظ: اسم، کنیت	۳۲۱
۴	شرعی حکم	۳۲۱
۸	حرام القاب	۳۲۳
۹	فاسقوں پر تعظیمی القاب کا اطلاق	۳۲۳
۱-۳	لقط	۳۲۴-۳۲۷
۱	تعریف	۳۲۴
۲	متعلقہ الفاظ: سحب	۳۲۴
۳	اجمالی حکم	۳۲۵
۱-۲۳	لقطہ	۳۲۷-۳۴۲
۱	تعریف	۳۲۷
۲	متعلقہ الفاظ: لقیط، کنز	۳۲۷
۴	لقطہ اٹھانے کا حکم	۳۲۸
۵	کس کے لئے لقطہ اٹھانا صحیح ہے	۳۲۹
۶	لقطہ پر گواہ بنانا	۳۳۰
۷	لقطہ کا اعلان کرانا	۳۳۰
۸	اعلان کرانے کی مدت	۳۳۱
۹	اعلان کرانے کا وقت اور جگہ	۳۳۲
۱۰	متعدد بار اعلان کرانا اور اس کا خرچ	۳۳۲
۱۱	اعلان کا طریقہ	۳۳۳
۱۲	لقطہ اٹھانے والے کو ضامن قرار دینا	۳۳۳
۱۳	لقطہ کو اس کی جگہ پر لوٹانا	۳۳۴
۱۴	لقطہ کا مالک بننا	۳۳۵
۱۵	لقطہ میں تجارت کرنا	۳۳۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۶	لقطہ پر خرچ	۳۳۶
۱۷	لقطہ کو صدقہ کرنا	۳۳۸
۱۸	سامان کو چھوڑ دینا	۳۳۸
۱۹	لقطہ پر مزدوری	۳۳۹
۲۰	لقطہ اس کے مالک کو لوٹانا	۳۴۰
۲۱	حرم کا لقطہ	۳۴۱
۲۲	دار الحرب کا لقطہ	۳۴۱
۲۳	لقطہ کی زکاۃ	۳۴۲
۱-۱۸	لقیط	۳۴۳-۳۵۸
۱	تعریف	۳۴۳
۲	متعلقہ الفاظ: لقطہ، ضائع	۳۴۳
۴	لقیط اٹھانے کا حکم	۳۴۳
۵	بچہ اٹھانے پر گواہ بنانا	۳۴۴
۶	لقیط کو اپنے پاس روکنے کا زیادہ حق دار	۳۴۵
۸	لقیط کو سفر میں لے جانا	۳۴۷
۹	لقیط کی آزادی اور غلامی	۳۴۹
۱۰	لقیط کے اسلام یا کفر کا حکم لگانا	۳۴۹
۱۱	لقیط کا نسب	۳۵۱
۱۵	لقیط کا نفقہ	۳۵۵
۱۷	لقیط کی جنایت اور اس پر جنایت	۳۵۷
۱-۶	لکنۃ	۳۵۹-۳۶۱
۱	تعریف	۳۵۹
۲	متعلقہ الفاظ: لثغہ، تمتمہ، فأفاہ	۳۵۹
	لکنت سے متعلق احکام	۳۵۹
۵	نماز میں الکن (لکنت والے) کی اقتداء کرنا	۳۵۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۵	لمز	۳۶۱-۳۶۳
۱	تعریف	۳۶۱
۲	متعلقہ الفاظ: ہمز، غمز، غیبت	۳۶۱
۵	شرعی حکم	۳۶۲
۱-۱۳	لمس	۳۶۴-۳۶۸
۱	تعریف	۳۶۴
۲	متعلقہ الفاظ: مس، مباشرت	۳۶۴
	لمس سے متعلق احکام	۳۶۴
۴	وضو توڑنے کے تعلق سے عورت کو چھونا	۳۶۴
۵	وضو ٹوٹنے میں شرم گاہ کے چھونے کا اثر	۳۶۶
۶	حیض ونفاس والی عورت اور جنابت والے کا قرآن چھونا	۳۶۶
۷	روزہ دار کا عورت کو چھونا	۳۶۶
۸	احرام والے کا عورت کو چھونا اور حج پر اس کا اثر	۳۶۶
۹	علاج کے لئے مرد عورت کا ایک دوسرے کو چھونا	۳۶۶
۱۰	فروخت شدہ چیز کا علم حاصل ہونے میں چھونے کا رؤیت کے قائم مقام ہونا	۳۶۷
۱۱	حرمت مصاہرت کے ثبوت میں چھونے کا اثر	۳۶۷
۱۲	چھونے کے ذریعہ رجعت	۳۶۷
۱۳	شوہر کا اپنی بیوی کو چھونا جس سے ظہار کیا ہے	۳۶۷
۱-۵	لمم	۳۶۸-۳۶۹
۱	تعریف	۳۶۸
۲	متعلقہ الفاظ: کبائر، صغائر، معصیت	۳۶۸
۵	اجمالی حکم	۳۶۹
۱-۵	لہو	۳۷۰-۳۷۱
۱	تعریف	۳۷۰
۲	متعلقہ الفاظ: لعب	۳۷۰

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۷۰	لہو سے متعلق احکام	
۳۷۰	الف۔لہو بمعنی لعب	۳
۳۷۱	ب۔لہو بمعنی غناء	۴
۳۷۱	لہو ولعب کے آلات بجانا	۵
۳۷۴-۳۷۲	**لواط**	**۷-۱**
۳۷۲	تعریف	۱
۳۷۲	متعلقہ الفاظ: زنا	۲
۳۷۲	شرعی حکم	۳
۳۷۳	لواطت کرنے والے کی سزا	۴
۳۷۴	لواطت کے ثبوت کا طریقہ	۶
۳۷۴	لواطت کی تہمت لگانا	۷
۳۸۱-۳۷۵	**لوث**	**۵-۱**
۳۷۵	تعریف	۱
۳۷۵	متعلقہ الفاظ: تہمت	۲
۳۷۵	اجمالی حکم	۳
۳۷۹	لوث کے سقوط کے اسباب	۵
۳۸۱	**لوم**	
	دیکھئے: تعزیر	
۳۹۲-۳۸۱	**لون**	**۹-۱**
۳۸۱	تعریف	۱
۳۸۱	لون سے متعلق احکام	
۳۸۱	طہارت میں پانی کے رنگ بدلنے کا اثر	۲
۳۸۳	نجاست کا رنگ زائل کرنے کا حکم	۳
۳۸۴	کپڑوں کے پہننے میں رنگ کا اثر	۶
۳۸۵	جنایت میں رنگ بدلنے کا اثر	۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
	غصب کردہ چیز کے ضمان میں رنگ کا اثر	۳۸۷
۸	غاصب کا شئ مغصوب کو اپنے پاس سے کسی رنگ میں رنگ دینا	۳۸۷
۹	مزدور کے ضمان میں رنگ بدلنے کا اثر	۳۹۱
۱-۱۰	لیلۃ القدر	۳۹۳-۴۰۰
۱	تعریف	۳۹۳
	لیلۃ القدر سے متعلق احکام	۳۹۳
۲	لیلۃ القدر کی فضیلت	۳۹۳
۳	لیلۃ القدر میں جاگ کر عبادت کرنا	۳۹۴
۴	لیلۃ القدر امت محمدیہ کی خصوصیت	۳۹۵
۵	لیلۃ القدر کا باقی رہنا	۳۹۶
۶	شب قدر کا محل (وقت)	۳۹۶
۸	شب قدر کی فضیلت حاصل کرنے کی شرائط	۳۹۹
۹	شب قدر کی علامات	۳۹۹
۱۰	شب قدر کو چھپانا	۴۰۰
	تراجم فقہاء	

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

کفایۃ

تعریف:

۱- کفایت لغت میں: ''كفى يكفى كفاية'' سے ماخوذ ہے۔

اس کا ایک معنی ہے: جس کے ذریعہ دوسرے سے استغناء حاصل ہوجائے، کہا جاتا ہے: ''اكتفيت بالشيء'' میں اس کی وجہ سے بے نیاز ہوگیا[۱]، اسی معنی میں فرمان نبوی ہے: ''من قرأ بالآيتين من آخر سورة البقرة في ليلة كفتاه''[۲] (جو شخص سورۂ بقرہ کے اخیر کی دو آیتیں کسی رات میں پڑھ لے تو وہ دونوں اس کے لئے کافی ہوجائیں گی)۔

اس کا ایک معنی: کسی کام کو انجام دینا ہے۔ کہا جاتا ہے: ''استكفيته أمرا فكفانيه'' میں نے اس سے ایک کام کے انجام دینے کی درخواست کی، اور اس نے میرے بدلہ اس کو انجام دے دیا، کہا جاتا ہے: ''كفاه الأمر'' کسی کے قائم مقام بن جانا، اسم فاعل ''كاف'' اور ''كفي'' آتا ہے، اسی معنی میں فرمان باری ہے: ''أَلَيْسَ اللّٰهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ''[۱] (کیا اللہ اپنے بندہ (خاص) کے لئے کافی نہیں)۔

اس کا ایک معنی: ضرورت پوری کرنا اور مقصد کا پورا ہونا ہے، کہا جاتا ہے: ''كفاه مؤونته يكفيه كفاية'' کسی کو کارگذاری سے مستغنی کردینا، اور اسی سے ''كفية'' آتا ہے، یعنی وہ گذارہ جو انسان کے لئے کافی ہو۔

فقہاء کی اصطلاح میں کفایت کے چند استعمالات ہیں، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

کفایت بمعنی: وہ اہم افعال جن کا وجود شارع کا مقصود ہو ان کے کام کرنے والے کی ذات مدنظر نہ ہو، یہ اس لئے کہ ان کا تعلق امت کے مصالح و مفادات سے ہوتا ہے، ان افعال کو ''فرض کفایہ'' کہا جاتا ہے، جیسے راہ خدا میں جہاد، اور ڈوبنے والے کو بچانا۔

اور بمعنی: کسی شخص میں امت کے مصالح سے وابستہ اہم افعال کے انجام دینے کی اہلیت، مثلاً عمومی ولایات اور خصوصی مناصب، اور یہ اہلیت، ولایت کے مقصد اور اس مقصود کو عملی جامہ پہنانے کے وسائل کے اعتبار سے الگ الگ ہوتی ہے۔

اور بمعنی: انسان کی حاجات اصلیہ پوری کرنا، مثلاً کھانا، لباس اور رہائش وغیرہ جو انسان کے لئے اس کے اپنے حال اور اپنے زیر کفالت افراد کے حال کے موافق، بلا اسراف و بخل ضروری ہیں[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- کفاف:

۲- کفاف لغت میں: ''کف'' سے ماخوذ ہے، اس کا معنی ترک کرنا

(۱) لسان العرب لابن منظور، المصباح المنیر للفیومی، معجم مقاییس اللغۃ لابن فارس مادہ: ''کفی''، المفردات في غریب القرآن للأصفہانی رص ۴۳۷، النہایہ فی غریب الحدیث لابن الأثیر ۱۹۳/۴، بصائر ذوي التمییز للفیروز آبادی ۳۶۸/۴۔

(۲) حدیث: ''من قرأ بالآيتين من آخر......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۵۵/۹) اور مسلم (۵۵۵/۱) نے حضرت ابو مسعودؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) سورۂ زمر/ ۳۶۔

(۲) مغنی المحتاج للشربینی ۱۰۶/۳، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۲، الغیاثی رص ۹۰، ۹۱۔

ہے، کہا جاتا ہے: ''كف عن الشيء كفا'': ترک کرنا، اور کہا جاتا ہے: ''كففته كفا'': منع کرنا، روکنا، نیز کہا جاتا ہے: قوته كفاف'' یعنی اس کی روزی بقدر ضرورت ہے، کم یا زیادہ نہیں، اس کا یہ نام اس لئے ہے کہ وہ آدمی کو لوگوں سے مانگنے سے روک دیتی ہے، اور ان سے مستغنی کردیتی ہے، کہا جاتا ہے: ''استكف وتكفف''، ہتھیلی سے لینا، یا بھر ہتھیلی کھانا، یا ایسی چیز مانگنا جس سے بھوک مٹا سکے (۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اسی بنا پر شریف جرجانی نے کفاف کی تعریف یہ کی ہے: جو بقدر حاجت ہو کچھ باقی نہ بچے، اور سوال کرنے سے روک دے (۲)۔

انسان میں حد کفاف، حد کفایت سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ حد کفاف انتہائی ضروریات یعنی کھانا، رہائش اور لباس پورا کرنے میں محدود ہے، جبکہ حد کفایت اس سے آگے، انسان کے اپنے حال کے موافق لازمی ضروریات، مثلاً نکاح، تعلیم، علاج، قرض کی ادائیگی اور زینت کے لباس وزیورات وغیرہ کو شامل ہے۔

ب- حاجت:

۳- حاجت کا معنی لغت میں: کسی چیز کی محتاجگی اور اس کے لئے مجبور ہونا ہے، اس کی جمع ''حاجات'' و''حوائج'' ہے (۳)۔

اصطلاح میں: حاجت ایسی چیز جس کا انسان ضرورت مند ہو، حالانکہ اس کے بغیر زندہ رہ سکتا ہے (۴)۔

علماء اصول کے یہاں حاجت کی تعریف: جس کی ضرورت کشادگی پیدا کرنے، اور اس تنگی کو دور کرنے کے لحاظ سے ہو، جس کے نتیجہ میں عام طور پر حرج اور مطلوب کے فوت ہونے کے سبب درپیش مشقت سامنے آئے، اور اگر اس کی رعایت نہ رکھی جائے تو (فی الجملہ) مکلفین کو حرج ومشقت لاحق ہوگی (۱)۔

حاجت اور کفایت میں تضاد کی نسبت ہے۔

امت کی حاجات اور اس کے عمومی مصالح میں کفایت:

۴- شریعت نے امت کی حاجتوں اور مصالح کی صراحت کی ہے، اور انجام دینے والے شخص کی ذات سے صرف نظر کرکے لوگوں سے ان کے انجام دینے کا مطالبہ کیا ہے، اور اس کو ''امر کفائی'' کہا جاتا ہے جس کی تفصیل ذیل میں ہے:

امر کفائی کی اقسام:

امت کی حاجات میں کفایت کا تصور جس طرح فرائض وواجبات میں ہوتا ہے، اسی طرح اس کا تصور مندوبات اور سنن میں بھی ہوتا ہے، اسی وجہ سے امر کفائی کی دو قسمیں ہیں: فرض کفایہ وسنت کفایہ۔

الف- فرض کفایہ:

۵- فرض کفایہ: ایسا کلی، اہم امر جس سے دینی ودنیوی مصالح وابستہ ہوں، اور ان کی تحصیل کے بغیر اس امر کا نظم ونسق قائم نہ رہے، شارع کا مقصد مکلفین سے اس کا حاصل ہونا ہو، نہ کہ ان کے تمام افراد یا کسی معین شخص سے، لہذا جب صاحب کفایت شخص اس کو انجام دے دے، تو باقی لوگوں سے حرج ساقط ہو جائے گا (۲)۔

---

(۱) معجم مقاییس اللغۃ لابن فارس، المصباح المنیر للفیومی مادہ: ''کفّ''۔
(۲) التعریفات للجرجانی رص ۲۳۷۔
(۳) لسان العرب، معجم مقاییس اللغہ مادہ: ''حوج''۔
(۴) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۱) الموافقات للشاطبی ۲ر۱۰۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴ر۱۲۳، الدر المنتقی بحاشیۃ مجمع الأنہر للحلبی ۱ر۶۳۲، تہذیب الفروق ۱ر۱۲۷، المنثور فی القواعد للزرکشی ۳ر۳۳، البحر المحیط للزرکشی ۱ر۲۴۲، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر۴۱۰، کشاف القناع للبہوتی ۳ر۳۳۔

اس مفہوم کے لحاظ سے فرض کفایہ، فرض عین سے الگ ہے، فرض عین یہ ہے کہ شارع ہر ہر مکلّف فرد سے اس کی انجام دہی کا مطالبہ کرے [1]، مثلاً نماز، روزہ وغیرہ، اور اگر کچھ لوگ اس کو انجام دے لیں تو باقی لوگوں سے گناہ ساقط نہ ہوگا۔

دونوں میں فرق کے اہم اسباب یہ ہیں:

الف-فرض عین کے مکرر ہونے کے سبب، اس کی مصلحت مکرر ہوتی ہے، مثلاً نماز ظہر ہے کہ اس کی مصلحت اللہ تعالی کے لئے جھکنا، اس کی تعظیم، اس کے ساتھ سرگوشی کرنا، اس کے سامنے ذلت کا اظہار کرنا، اس کے سامنے خود کو پیش کرنا، اس کے خطاب کو سمجھنا، اس کے آداب بجالانا، اور یہ ایسی مصالح ہیں جو نماز میں تکرار کے ساتھ مکرر ہوتی ہیں، لہذا یہ ہر مکلّف پر فرض ہے۔

رہا فرض کفایہ تو اس کے مکرر ہونے سے اس کی مصلحت میں تکرار نہیں ہوتا مثلاً ڈوبتے کو بچانے کے لئے سمندر میں اترنا، اس کی مصلحت ہر مکلّف کے اترنے سے مکرر نہ ہوگی، اور جب کوئی انسان بھی ڈوبتے کو بچالے تو اس کے سمندر میں اترنے سے مصلحت پوری ہوجائے گی، اب اس کے بعد جو کوئی سمندر میں اترے گا تو اس سے اس ڈوبتے کو بچانے کی مصلحت پوری نہ ہوگی، لہذا شارع نے اس کو کفایہ کے طور پر رکھا تاکہ لغو کام کو ٹالا جاسکے [2]۔

ب-فرض عین کا مقصد، اس کے مکلّف افراد کا امتحان لینا ہوتا ہے جبکہ فرض کفایہ کا مقصد فعل کا حصول ہے، فاعل کو نہیں دیکھا جاتا [3]۔

ج-فرض عین کے نتیجہ میں فرد کی مصلحت پوری ہوتی ہے، اور مطلوبہ امر کے تعلق سے اس کی حیثیت بلند ہوتی ہے، جبکہ فرض کفایہ کے نتیجہ میں معاشرہ کی مصلحت پوری ہوتی ہے، اور اس کی حیثیت بلند ہوتی ہے [1]۔

د-فرض عین کا مطالبہ سارے مکلفین سے ہوتا ہے، بعض افراد کے ادا کر لینے کے بعد ترک کرنے والوں سے گناہ ساقط نہیں ہوتا، اس لئے کہ ترک کرنے والوں پر اس کا مکلّف ہونا باقی ہے، جبکہ فرض کفایہ کو اگر ایک فرد ادا کر دے اور وہ کافی ہو تو ترک کرنے والوں سے ساقط ہوجاتا ہے [2]۔

ب-سنت کفایہ:

۶-سنت کفایہ جیسے جماعت کی طرف سے سلام کا آغاز اور جماعت کی طرف سے چھینکنے والے کا جواب دینا، سنت کفایہ، سنت عین سے الگ ہے، سنت عین جیسے فجر کی دو رکعات سنت، مقدس ایام کا روزہ، اور نسک (حج یا عمرہ) کے علاوہ میں طواف کرنا [3]۔

بطور کفایہ پورے ہونے والے مصالح:

امت کے کچھ مصالح بطور کفایہ پورے ہوتے ہیں، اور ان کی چند قسمیں ہیں:

اول: دینی مصالح:

۷-علم شرعی میں مشغول ہونا، جیسے علم سیکھنا، علمی کتابیں لکھنا، قرآن کریم و احادیث نبویہ یاد کرنا، اسلامی عقیدہ کے لئے دلائل وثبوت قائم کرنا، شبہات کا ازالہ، مشکلات کو حل کرنا، اور نت نئے مسائل میں

(۱) الاحکام للآمدی ۱/ ۶۷، شرح البدخشی ۱/ ۴۵۔

(۲) الفروق للقرافی ۱/ ۱۶۶، الأشباہ والنظائر للسبکی ۲/ ۸۹۔

(۳) البحر المحیط للزرکشی ۱/ ۲۴۲۔

(۱) الدر المنتقی علی ہامش مجمع الأنہر ۱/ ۶۳۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۳۸، ۴/ ۱۲۳، کشاف القناع ۳/ ۳۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۳۸، البحر المحیط ۱/ ۲۴۳، الفروق للقرافی ۱/ ۱۱۷، مغنی المحتاج ۴/ ۲۱۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۵۳۔

اجتہاد کرنا۔

نیز دینی شعائر قائم کرنا جیسے باجماعت نماز، باجماعت تراویح، اذان، نماز جمعہ، نماز عیدین، سورج گہن و چاند گہن کی نماز، استسقاء (طلب باراں) کی نماز، اعتکاف، حج وعمرہ، نماز وطواف کے ذریعہ کعبہ کو آباد رکھنا اور قربانی۔

نیز راہ خدا میں جہاد، امر بالمعروف و نہی عن المنکر، مسلمان قیدیوں کو رہائی دلانا، سلام عام کرنا، سلام کا جواب دینا، چھینکنے والے کا جواب دینا۔

دوم: دنیوی مصالح:

۸- زندگی سے متعلقہ علوم میں مشغول ہونا، صناعات اور پیشوں کے اصول سیکھنا مثلاً کاری گری اور زراعت وغیرہ۔

سوم: مشترک مصالح:

۹- دینی و دنیاوی مصالح کے ساتھ ساتھ دین و دنیا کی جامع کچھ مشترک مصالح بھی پائی جاتی ہیں، جن کی ادائیگی کا شریعت نے امت سے مطالبہ کیا ہے۔

مثلاً گواہ بننا اور گواہی دینا، لقیط (پڑے ہوئے بچے) کو اٹھالینا، مریض کی عیادت کرنا، مردے کو غسل دینا اور اس کو کفن پہنانا اور ولایت ووظائف کی انجام دہی جن کی تشریح حسب ذیل ہے:

الف- گواہ بننا اور گواہی دینا:

۱۰- گواہ بننا: یہ ان حقوق کا علم ہے جن کی گواہی دے رہا ہے، مثلاً نکاح اور بیع وغیرہ، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ گواہ بننا فرض کفایہ ہے، اگر گواہوں کی جماعت ہو اور سارے ہی لوگ گواہ بننے سے گریز کریں تو سب گنہگار ہوں گے، کیونکہ یہ حقوق کے ضائع ہونے کا سبب ہوگا، لیکن اگر گواہ ایک ہی ہو تو گواہ بننا اس کے لئے متعین ہوگا اور فرض عین ہوگا، اس لئے کہ گواہ بننے کی ضرورت پڑتی ہے اور حقوق کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے [(۱)]۔ فرمان باری ہے: ''وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُوا'' [(۲)] (اور گواہ جب بلائے جائیں تو انکار نہ کریں)، اس آیت میں گواہ بننا اور گواہی دینا دونوں داخل ہیں۔

اگر مدعی گواہ بننے والے سے گواہی دینے کا مطالبہ کرے اور گواہ بننے والے بہت ہوں تو گواہی دینا فرض کفایہ ہوگا اور اگر سارے ہی گواہی دینے سے گریز کریں تو سب گنہگار ہوں گے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے [(۳)]، اگر گواہ بننے والا ایک شخص ہو تو اس صورت میں اس کا گواہی دینا متعین ہے اور یہ فرض عین ہوگا، فرضیت کی دلیل یہ فرمان باری ہے: ''وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ'' [(۴)] (اور گواہی کو مت چھپاؤ اور جو کوئی اسے چھپائے گا اس کا قلب گنہ گار ہوگا)۔

تفصیل اصطلاح ''شہادۃ'' (فقرہ/ ۵) میں ہے۔

ب- لقیط کو اٹھالینا:

۱۱- لقیط: وہ پڑا ہوا بچہ جس کو اپنے مفادات کے انجام دینے کی قدرت حاصل نہ ہو، اسلامی شریعت میں یہ ایک قابل احترام جان ہے جس کی حفاظت ونگرانی واجب ہے، اسی وجہ سے اس پر فقہاء کا

---

(۱) الہدایہ ۳/ ۱۶، مجمع الأنہر ۲/ ۱۱۵، ۱۸۶، الشرح الصغیر ۴/ ۲۸۴، القوانین الفقہیہ/ ۳۳۹، أسہل المدارک ۳/ ۲۱۲، المہذب ۲/ ۳۲۴، أدب القضاء لابن ابی الدم/ ۳۲۲، الأشباہ للسیوطی/ ۴۱۴، الإنصاف ۱۲/ ۳، الکافی لابن قدامہ ۳/ ۵۱۵۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

اتفاق ہے کہ اگر لقیط کو پانے والوں کی ایک جماعت ہو تو اس کو اٹھانا فرض کفایہ ہوگا، لیکن اگر اس کو پانے والا فرد واحد ہو اور چھوڑ دینے میں اس کی ہلاکت کا اندیشہ ہو تو اس کو اٹھانا فرض عین ہوگا، اس کو چھوڑنا اس کے لئے جائز نہیں ہوگا[۱]۔

تفصیل اصطلاح ''لقیط'' میں ہے۔

ج-مریض کی عیادت:

۱۲-مریض: ایسے مرض میں مبتلا شخص جو اس کے جسم کو کمزور کردے اور اس کی ذات میں اثر انداز ہو اور اس کو کسی ایسے شخص کی ضرورت ہو جو اس کی غم خواری کرے، اس کا دل بہلائے، اس کی خدمت کرے، اس کی تیمارداری کرے، مریض کی عیادت کی مشروعیت پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: **''حق المسلم على المسلم ست، قيل: وما هي يا رسول الله؟ قال: إذا لقيته فسلم عليه، وإذا دعاك فأجبه، وإذا استنصحك فانصح له، وإذا عطس فشمته، وإذا مرض فعده، وإذا مات فاتبعه''**[۲] (مسلمان کے مسلمان پر چھ حقوق ہیں، پوچھا گیا: اے اللہ کے رسول وہ کیا ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: جب تم اس سے ملو تو اس کو سلام کرو، جب وہ تمہاری دعوت کرے تو قبول کرو، جب تم سے صلاح ومشورہ کرے تو اچھی صلاح دو، جب چھینکے اور الحمد للہ کہے تو تم جواب دو (یعنی یرحمک اللہ کہو)، جب بیمار ہو تو اس کی عیادت کرو اور جب مرجائے تو اس کے جنازہ کے ساتھ رہو)۔

---

(۱) الدر المنتقی مع مجمع الأنہر ۱/ ۷۱۰، الہدایہ ۲/ ۱۷۳، الشرح الصغیر ۴/ ۱۷۸، القوانین الفقہیہ / ۳۷۲، المہذب ۱/ ۴۴۱، المنثور ۳/ ۷۳، الأشباہ للسیوطی / ۴۱۳، الکافی لابن قدامہ ۲/ ۳۶۳۔

(۲) حدیث: ''حق المسلم على المسلم ست......'' کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۰۵) نے کی ہے۔

مریض کی عیادت کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور بعض حنابلہ کا مذہب ہے کہ مریض کی عیادت پسندیدہ سنت ہے، اس کی دلیل سابقہ حدیث ہے۔

امام بخاری اور ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ عیادت واجب عین ہے، اس لئے کہ یہ مسلمانوں پر مریض کا ایک حق ہے، جیسا کہ سابقہ حدیث میں ہے۔

ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ یہ فرض کفایہ ہے، یہ بات ابن مفلح نے ''الرعایۃ الکبری'' میں کہا ہے، ابن تیمیہ اسی کے قائل ہیں اور اسی کو انہوں نے صحیح قرار دیا ہے[۱]۔

تفصیل اصطلاح ''عیادۃ'' فقرہ/ ۲ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

د-میت کو غسل دینا، کفن پہنانا، اس کی نماز جنازہ پڑھنا، جنازہ کے پیچھے جانا اور اس کو دفن کرنا:

۱۳-شہید کے علاوہ میت کو غسل دینا جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کے یہاں واجب کفایہ ہے[۲]، اس لئے کہ نبی ﷺ نے (اس شخص کے بارے میں جو اپنے اونٹ سے گرکر مرگیا) فرمایا: **''اغسلوه بماء وسدر''**[۳] (اس کو پانی اور بیر کی پتی سے

---

(۱) الہدایہ ۳/ ۱۰۳، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۳، مغنی المحتاج ۱/ ۳۲۹، المغنی ۲/ ۴۴۹، الإنصاف ۲/ ۴۶۱، الآداب الشرعیہ ۳/ ۵۵۴، صحیح البخاری ۷/ ۳ باب وجوب عیادۃ المریض۔

(۲) مجمع الأنہر ۱/ ۱۸۲، القوانین الفقہیہ/ ۱۰۸، الشرح الصغیر ۱/ ۵۴۳، ۲/ ۳۷۲، أسہل المدارک ۱/ ۳۵۱، المہذب ۱/ ۱۳۴، المنثور ۳/ ۷۳، الأذکار للنووی / ۱۴۱، رحمۃ الأمہ/ ۶۴، الإفصاح ۱/ ۱۸۲، الإنصاف ۲/ ۴۷۰، الفتاوی لابن تیمیہ ۲۸/ ۸۰۔

(۳) حدیث: ''اغسلوه بماء وسدر'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۳۷) اور مسلم (۲/ ۸۶۶) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

غسل دو)۔

تفصیل ''تغسیل میت''، فقرہ/ ۲ میں ہے۔

شہید کے علاوہ میت کو کفن دینا جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فرض کفایہ ہے[۱]، اس لئے کہ اونٹ سے گر کر مرنے والے شخص کے بارے میں یہ فرمان نبوی ہے: **''اغسلوہ بماء وسدر وکفنوہ في ثوبین ولا تمسوہ طیبا ولا تخمروا رأسه فإن الله یبعثه یوم القیامة ملبیا''**[۲] (اس کو پانی اور بیری کے پتوں سے غسل دو، دو کپڑوں میں اس کو کفن دو، خوشبو نہ لگاؤ، اس کا سر نہ ڈھانکو، کیونکہ اللہ تعالی قیامت کے دن اس کو لبیک کہتا ہوا اٹھائے گا)۔

تفصیل اصطلاح ''تکفین''، فقرہ/ ۲، ۳ میں ہے۔

میت کی نماز جنازہ، جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور مشہور قول میں مالکیہ کے نزدیک فرض کفایہ ہے[۳]، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **''صلوا علی من قال: لا إله إلا الله''**[۴] (لا إلہ إلا اللہ کہنے والے کی نماز جنازہ پڑھو)۔

تفصیل اصطلاح ''جنائز''، فقرہ/ ۲۰ میں ہے۔

جنازہ کے ساتھ جانا فرض کفایہ ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[۱]، اس لئے کہ حدیث میں ہے: **''حق المسلم علی المسلم ست..... وإذا مات فاتبعه''**[۲] (مسلمان پر مسلمان کے چھ حقوق ہیں..... جب وہ مرجائے تو اس کے پیچھے جاؤ)۔

میت کو دفن کرنا فرض کفایہ ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[۳]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ''[۴] (پھر اسے موت دی پھر اسے قبر میں لے گیا)۔

تفصیل اصطلاح ''دفن''، فقرہ/ ۲ میں ہے۔

ولایات ومناصب میں کفایت:

۱۴ - ولایت انسان کے لئے ایک ضروری چیز ہے، تاکہ لوگوں میں پائے جانے والے آپسی تعاون کو منظم کیا جائے، آپسی ظلم وستم کو روکا جائے، حق داروں کے حقوق کی حفاظت، کمزور کی اعانت وتحفظ ہو، اور ظالم کو ظلم سے روکا جائے۔

اس پر فقہاء مذاہب کا اتفاق ہے کہ امام کی تقرری فرض کفایہ ہے، لہذا امت اسلامیہ یا امت کے نائب، اصحاب حل وعقد پر واجب ہے کہ مسلمانوں کے لئے ایک امام مقرر کریں، جو دین ودنیا کی نگہبانی کا کام انجام دے[۵]، انہوں نے اس پر اللہ تعالی کے اس ارشاد سے

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: ''اغسلوہ بماء وسدر وکفنوہ في ثوبین......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۳۷) اور مسلم (۲/ ۸۶۶) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) مجمع الأنہر والدر المنتقی ۱/ ۱۸۲، الشرح الصغیر ۱/ ۵۴۳، ۲/ ۲۷۳، المنثور ۳/ ۳۷، المہذب ۱/ ۱۳۹، الأذکار ۱/ ۱۴۱، الأشباہ للسیوطی ۱/ ۴۱۱، رحمۃ الأمۃ ۶۴/، الافصاح لابن ہبیرہ ۱/ ۱۸۲، الإنصاف ۲/ ۴۷۲، الفتاوی لابن تیمیہ ۲۸/ ۸۰۔

(۴) حدیث ''صلو علی من قال: لا إله إلا الله'' کی روایت دارقطنی (۲/ ۵۶) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، ابن حجر نے تلخیص (۲/ ۳۵) میں لکھا ہے کہ اس کی سند میں ایک راوی پر کذب کا الزام ہے۔

(۱) الہدایہ ۳/ ۱۰۳، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۳۹، الأشباہ للسیوطی ۱/ ۴۱۱، الآداب الشرعیہ ۳/ ۵۵۴۔

(۲) حدیث ''حق المسلم علی المسلم ست...... وإذا مات فاتبعه'' کی تخریج فقرہ نمبر ۱۲ میں گذر چکی۔

(۳) مجمع الأنہر ۱/ ۱۸۲، المقدمات لابن رشد ۱/ ۱۷۶، الأشباہ للسیوطی ۱/ ۴۱۱، الإنصاف ۲/ ۴۷۰، الفتاوی لابن تیمیہ ۲۸/ ۸۰۔

(۴) سورۂ عبس/ ۲۱۔

(۵) البدائع ۷/ ۲، الشرح الصغیر ۲/ ۲۷۳، الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ۵، الأشباہ للسیوطی/ ۱۴۴، الأحکام السلطانیہ للفراء/ ۱۹، الآداب الشرعیہ ۳/ ۵۵۴۔

استدلال کیا ہے: ''يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ''[1] (اے ایمان والو اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اہل اختیار کی اطاعت کرو)، نیز فرمان نبوی ہے: ''إذا كان ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم''[2] (اگر تین آدمی سفر میں ہوں تو ایک کو اپنا امیر مقرر کرلیں)۔

امامت عظمیٰ میں فرض کفایہ کو انجام دینے کا مکلّف:

۱۵- جب یہ ثابت ہوگیا کہ امامت عظمیٰ فرض کفایہ ہے، تو اس کے بعد اگر کوئی ایک اہل شخص اس کو انجام دے دے تو باقی لوگوں سے گناہ ساقط ہوجائے گا اور اگر کوئی اس کو انجام نہ دے تو سارے لوگ گنہگار ہوں گے اور اس کا مطالبہ دو طرح کے لوگوں سے ہوگا:

الف- اہل اختیار یا اہل حل وعقد: یہ وہ لوگ ہیں جو خلیفہ کے انتخاب میں امت کے نائب ہوتے ہیں۔

ب- اہل امامت: وہ لوگ جن کے اندر امامت کی معتبر شرائط پورے طور پر موجود ہوں[3]۔

یہی حکم دوسری ولایت اور عام مناصب کا ہے۔

تفصیل اصطلاحات ''امارۃ'' فقرہ ۴، ''إمامۃ الصلاۃ'' فقرہ/ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات، ''الإمامۃ الکبریٰ'' فقرہ ۶ اور اس کے بعد کے فقرات، ''قضاء'' اور ''فتویٰ'' میں ہے۔

افراد کی خصوصی حاجات میں کفایت:

۱۶- انسان کی کفایت اس کی اصلی حاجات پوری کرکے ہوتی ہے، حاجات اصلیہ وہ ضروری امور ہیں جن کے ذریعہ تحقیقاً یا تقدیراً انسان سے ہلاکت کو دور کیا جاسکے اور یہ بلا اسراف وبخل اس کے اپنے حال اور اپنے زیر کفالت افراد کے حال کے مطابق ضروری ہو[1]۔

افراد کے لئے حد کفایت کی فراہمی شرعاً مطلوب ہے اور یہ پہلے خود ہر فرد پر، پھر اس کے رشتہ داروں پر، پھر مسلمانوں پر واجب ہے۔

وہ کفایت جس پر زندگی کا مدار ہے اور جس سے ضرورت پوری ہوتی ہے اس کی فراہمی ہر انسان میں اس کے اپنے حال اور اس کی معیشت کے لحاظ سے معتبر ہے اور یہ فرض کفایہ ہے[2]۔

الف- خود فرد کی طرف سے کفایت کی فراہمی:

۱۷- ہر چند کہ انسان کی فطرت میں اپنی ذات کا اہتمام کرنا اور اس کی ضروریات کی فراہمی داخل ہے، پھر بھی شرعی نصوص میں اپنی ذات پر نفقہ کے وجوب اور اس کی حدود کو بیان کیا گیا ہے، فرمان باری ہے: ''وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا''[3] (اور وہ لوگ جب خرچ کرنے لگتے ہیں تو نہ فضول خرچی کرتے ہیں اور نہ تنگی کرتے ہیں اور اس کے درمیان (ان کا خرچ) اعتدال پر رہتا ہے)، اور فرمان نبوی ہے: ''ابدأ بنفسک فتصدق علیها''[4] (پہلے اپنی ذات سے شروع کرتے ہوئے اس پر خرچ کرو)، نیز فرمایا: ''إن لنفسک علیک حقاً''[5]

(۱) سورۂ نساء/ ۵۹۔

(۲) حدیث: ''إذا كان ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم'' کی روایت ابوداؤد (۸۱/۳) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ۵، ۶، الأحکام السلطانیہ للفراء/ ۱۹، ۲۰۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۶۲، تبیین الحقائق ۱/ ۲۵۳، الزرقانی علی خلیل ۲/ ۱۷۴، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۲۲، مغنی المحتاج ۳/ ۱۰۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۷۷، ۳، فتاوی الشاطبی/ ۱۸۶، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۱۵، کشاف القناع ۲/ ۲۷۳۔

(۳) سورۂ فرقان/ ۶۷۔

(۴) حدیث ''ابدا بنفسک فتصدق علیها'' کی روایت مسلم (۲/ ۶۹۳) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۵) حدیث ''إن لنفسک علیک حقا'' کی روایت بخاری (فتح =

(تمہاری ذات کا تم پر حق ہے)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غنی یا عمل پر قادر شخص کو اپنی حاجات اصلیہ کو بذات خود پوری کرنے کا مکلّف بنایا جائے گا اور اس کو زکاۃ نہیں دی جائے گی [۱]، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة قوي**" [۲] (غنی اور قوی وتندرست کے لئے زکاۃ حلال نہیں)۔

ب- رشتہ داروں کی طرف سے کفایت کی فراہمی:

۱۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ رشتہ دار پر اپنے رشتہ دار کا واجب ہونے والا نفقہ، اس کی حاجت اور اس کے حال کے لحاظ سے بقدر کفایت ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوسفیانؓ کی بیوی ہندؓ سے فرمایا: "**خذي من ماله ما يكفيك وولدك بالمعروف**" [۳] (ان کے مال سے اپنی کفایت اور اپنی اولاد کی کفایت کے بقدر دستور کے مطابق لے سکتی ہو)، لہٰذا اس حدیث کی رو سے اس کے لئے کھانا، پانی، لباس، رہائش، اگر وہ شیر خوار ہو تو رضاعت اور اگر اسے خدمت کی ضرورت ہو تو خادم کی فراہمی واجب ہوگی [۴]۔

رشتہ داروں میں سے کس پر نفقہ واجب ہوگا، اس کے بارے میں

= البارى ۴/۲۰۹) نے حضرت ابی جحیفہؓ سے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۲/۵۹، ۶۴، المجموع ۶/۱۳۵، ۱۹۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۹۴، ۴۵۴، المغنی ۲/۶۶۱، ۶/۴۲۳۔

(۲) حدیث "لا تحل الصدقة لغني ولا......" کی روایت ترمذی (۳/۴۲) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اور کہا کہ حدیث حسن ہے۔

(۳) حدیث: "خذي من ماله ما يكفيك وولدك......" کی روایت بخاری (فتح البارى ۴/۴۰۵) اور مسلم (۳/۱۳۳۸) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۴) بدائع الصنائع ۴/۳۸، فتح القدیر ۳/۳۴۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/۵۰۹، نہایۃ المحتاج ۷/۲۱۰، کشاف القناع ۵/۴۸۲، ۴۸۳، المغنی ۷/۵۹۵۔

فقہاء کے مختلف مذاہب ہیں۔

تفصیل اصطلاح "نفقۃ" میں ہے۔

ج- بیوی کے لئے کفایت کی فراہمی:

۱۹- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ شوہر پر بیوی کا نفقہ بقدر کفایت واجب ہے [۱]، اور نفقہ کی مقدار مستحق نفقہ کے اعتبار سے الگ الگ ہوگی، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوسفیانؓ کی بیوی ہندؓ سے فرمایا: "**خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف**" [۲] (اپنی کفایت اور اپنی اولاد کی کفایت کے بقدر دستور کے موافق لے سکتی ہو)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ مال دار شوہر پر اپنی بیوی کے لئے دو مد، تنگ دست پر ایک مد اور متوسط درجہ کے شوہر پر ڈیڑھ مد واجب ہے، جو اس شہر کی اکثر خوراک ہو اور اگر اختلاف ہو تو شوہر کی شان کے موافق واجب ہوگا اور شہر کا کثیر الاستعمال سالن، بقدر کفایت کپڑا، اور وہ سامان جس پر بیٹھ یا سو سکے، اگر وہ اس درجہ کی ہو کہ خود اپنی خدمت کرنا اس کی شان کے خلاف ہو تو اس کو خادم دینا واجب ہوگا اور عورت کی شان کے مطابق رہائش گاہ واجب ہوگی، رہائش گاہ میں فائدہ اٹھانے کا موقع دینا واجب ہوگا، مالک بنانا نہیں [۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "نفقۃ"۔

کفایت کی فراہمی کے طریقے:

کفایت کی فراہمی کے متعدد طریقے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

---

(۱) مجمع الأنہر ۱/۴۹۰، قوانین الأحکام ص ۲۴۵، المہذب ۲/۱۶۰، المغنی لابن قدامہ ۷/۵۶۴۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ ۱۸ میں گذر چکی۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/۴۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

الف- زکاۃ سے کفایت کی فراہمی:

۲۰- حنفیہ کا مذہب ہے کہ فقیر کو نصاب سے کم دیا جائے گا، لیکن اگر اس کو بقدر نصاب دے دیا جائے تو جمہور حنفیہ کے نزدیک کراہت کے ساتھ جائز ہوگا، امام زفر نے کہا: فقیر کو بقدر نصاب دینا ناجائز ہے، اس لئے کہ غنی (مال داری) ادائیگی کے ساتھ ساتھ ہے، تو گویا ادائیگی مال دار کو ہوگی اور یہ جائز نہیں ہے۔

حنفیہ نے اس حکم سے عیال دار کو مستثنیٰ کیا ہے کہ اگر اس کے عیال پر تقسیم کر دیا جائے تو ہر ایک کو نصاب کے بقدر نہ ملے، یہی حکم مدیون کا ہے[۱]۔

مالکیہ، ایک روایت میں امام احمد اور بعض شافعیہ مثلاً غزالی اور بغوی کا مذہب ہے کہ فقیر کو اس قدر دیا جائے جو ایک سال کے لئے اس کو کافی ہو اگرچہ نصاب سے زیادہ ہو جائے، اس لئے کہ زکاۃ ہر سال نکلتی ہے اور اس طرح سال بہ سال اس کو زکاۃ سے بقدر کفایت ملتا رہے گا[۲]، نیز اس لئے کہ حدیث ہے: "**إن النبي ﷺ كان يحبس لأهله قوت سنتهم**"[۳] (رسول اللہ ﷺ اپنے اہل خانہ کے لئے ایک سال کی خوراک روک کر رکھتے تھے)۔

شافعیہ کا مذہب اور ایک روایت میں امام احمد کا راجح اور ابو عبید کا مذہب ہے کہ فقیر کو غالب عمر بھر کی کفایت کے بقدر دیا جائے، اس طور پر کہ وہ فقر سے نکل کر مال داری کے ادنیٰ درجہ پر پہنچ جائے اور دوبارہ اس کو زکاۃ نہ لینی پڑے[۴]۔

ب- بیت المال سے کفایت کی فراہمی:

۲۱- فقہاء کا مذہب ہے کہ جن فقراء کو زکاۃ کا مال نہیں دیا جاتا، اس وجہ سے کہ ان کے لئے کافی نہیں، یا ان میں استحقاق کی شرائط مکمل نہیں مثلاً اہل ذمہ کے فقراء، ان پر بیت المال سے صرف کیا جائے گا[۱]۔

ج- مال داروں پر محصول عائد کر کے کفایت کی فراہمی:

۲۲- فقہاء کا مذہب ہے کہ مصالح عامہ اور مسلمانوں کی حاجتوں کی تکمیل کے لئے امام، اصحاب قدرت پر محصول (ٹیکس) عائد کر سکتا ہے۔

قرطبی نے کہا: اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر زکاۃ کی ادائیگی کے بعد مسلمانوں کو کوئی ضرورت پیش آجائے تو اس میں مال صرف کرنا واجب ہوگا[۲]۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۳۰۵، الہدایہ ۲/ ۲۸، مجمع الأنہر ۱/ ۲۳۵، احکام القرآن للجصاص ۳/ ۱۳۸، ابن عابدین ۲/ ۶۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۴، مواہب الجلیل ۲/ ۳۴۸، المجموع ۶/ ۱۴۰، کشاف القناع ۲/ ۲۷۲، المبدع ۲/ ۴۲۶۔

(۳) حدیث "**كان يحبس لأهله قوت......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۰۲) اور مسلم (۳/ ۱۳۷۹) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۴) المجموع ۶/ ۱۳۹، الأحکام السلطانیہ/ ۲۰۵، الإنصاف ۳/ ۲۳۸، =

= الأموال لأبی عبید/ ۵۷۰۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۶۸، ۸۹، الشہب اللامعۃ لابن رضوان/ ۲۷۳، الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ۱۴۰، الأحکام السلطانیہ للفراء/ ۱۳۸۔

(۲) القرطبی ۲/ ۲۴۲، ابن عابدین ۲/ ۵۷۔

کفر

تعریف:

۱-کفر کا معنی لغت میں: چھپانا ہے، کہا جاتا ہے: "کفر النعمة" نعمت کو چھپانا، یہ کفر الشئ سے مستعار ہے، جس کے معنی چھپانا ہے، اور یہی اصل باب ہے۔

کفر، ایمان کی ضد ہے، اور کفر کفر نعمت ہے اور یہ شکر کی ضد ہے، "کَفَر النعمة وبالنعمة" نعمت کا انکار کرنا، "کفر بکذا" براءت کا اظہار کرنا، قرآن کریم میں ہے: "إنّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ"،[1] (میں خود بیزار ہوں اس سے کہ تم اس کے قبل مجھے شریک (خدائی) قرار دیتے تھے)، اور کہا جاتا ہے: "کفر بالصانع" انکار کرنا، بے کار سمجھنا، ایسا شخص دہریہ ملحد ہے، "کفّره" (فاء کی تشدید کے ساتھ) کفر کی طرف منسوب کرنا، "کفّر عن یمینه" کفارہ دینا، اور "أکفرته إکفارا" کافر بنانا۔

کفر شرع میں: کسی ایسی چیز کا انکار جس کا دین محمد ﷺ سے ہونا بدیہی طور پر معلوم ہو، جیسے صانع کے وجود، آپ ﷺ کی نبوت اور زنا کی حرمت کا انکار اور اسی طرح کی دوسری چیزیں[2]۔

(۱) سورۂ ابراہیم/ ۲۲۔
(۲) المنثور فی القواعد ۳/ ۸۴۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ردّة:

۲-ردّت کا معنی لغت میں: کسی چیز سے رجوع کرنا ہے۔

اصطلاح میں: مسلمان کا کافر ہونا، خواہ صریح قول کے ذریعہ ہو یا ایسے لفظ کے ذریعہ جو کفر کا متقاضی ہو یا ایسے فعل کے ذریعہ جو کفر کو متضمن ہو[1]۔

کفر، ردّت سے عام ہے، اس لئے کہ بسا اوقات وہ کفر اصلی ہوتا ہے، ردّت اس کے برخلاف ہے۔

ب-اشراک:

۳-اشراک: أشرَکَ کا مصدر ہے، جس کے معنی شریک بنانا ہے، کہا جاتا ہے: "أشرک بالله" یعنی اللہ کی بادشاہت میں اس کا شریک ٹھہرانا، اسم "شرک" ہے[2]۔

فقہاء لفظ "إشراک" کو معاملات میں اشتراک کے معنی میں اور کفر باللہ کے معنی میں استعمال کرتے ہیں[3]۔

اشراک، کفر سے عام ہے، اس لئے کہ اس میں معاملات میں شریک بنانا اور کفر باللہ تعالی دونوں داخل ہیں۔

ج-إلحاد:

۴-الحاد کا معنی لغت میں: مائل ہونا اور کسی چیز سے ہٹنا ہے[4]۔

اصطلاح میں: ابن عابدین نے کہا: دین میں الحاد: شرع مستقیم سے کفر کی کسی جہت کی طرف مائل ہونا ہے۔

(۱) لسان العرب، الصحاح، الخرشی ۸/ ۶۲، القلیوبی ۴/ ۱۷۴۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۳) حاشیۃ الجمل ۳/ ۱۷۷، ۱۷۹، ۴/ ۱۹۹، الفواکہ الدوانی ۱/ ۹۱۔
(۴) المصباح المنیر۔

الحاد ہی کی قبیل سے: اسلام کے دعوے کے ساتھ دین پر طعن کرنا، یا خواہشات نفس کو پورا کرنے کے لئے دین کی بدیہی باتوں میں تاویل کرنا ہے [۱]۔

کفر والحاد کے درمیان ربط یہ ہے کہ الحاد کفر کی ایک قسم ہے۔

شرعی حکم:

۵- کفر حرام اور سب سے بڑا گناہ ہے [۲]، فرمان باری ہے: "إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ" [۳] (بے شک شرک بڑا بھاری ظلم ہے)، حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ الإشراك بالله، وعقوق الوالدين" [۴] (کیا میں تمہیں سب سے بڑا گناہ نہ بتاؤں؟ اللہ کے ساتھ شریک کرنا اور والدین کی نافرمانی کرنا)۔

دنیا اور آخرت میں کافر کی جزا:

۶- آخرت میں کافر کی جزا دائمی طور پر جہنم میں رہنا ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ خَالِدِينَ فِيهَا وَبِئْسَ الْمَصِيرُ" [۵] (اور جو لوگ کافر رہے اور ہماری نشانیوں کو جھٹلاتے رہتے تھے، یہ لوگ دوزخی ہیں اس میں ہمیشہ رہیں گے اور برا ٹھکانہ ہے)۔

دنیا میں کافر کا حکم اس کے ساتھ معاہدہ کی حالت میں اور معاہدہ نہ ہونے کی حالت میں الگ الگ ہے۔

(۱) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۹۶۔

(۲) المستصفی ۱/ ۹۹، الزواجر لابن حجر ۱/ ۲۴، الفواکہ الدوانی ۱/ ۹۱۔

(۳) سورۂ لقمان/ ۱۳۔

(۴) حدیث: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۰۵) اور مسلم (۱/ ۹۱) نے حضرت ابوبکرہؓ سے کی ہے۔

(۵) سورۂ تغابن/ ۱۰۔

معاہدہ نہ ہونے کی حالت میں لڑنے والے کافروں کو قتل کرنا جائز ہے، اس لئے کہ جو جنگ کرے گا اس کو قتل کرنا جائز ہے۔

دیکھئے: اصطلاح "أہل الحرب"، فقرہ/ ۱۱۔

عورتوں، بچوں، پاگلوں اور خنثی مشکل کو قتل کرنا ناجائز ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اسی طرح جمہور فقہاء کے نزدیک بوڑھوں کو قتل کرنا جائز نہیں ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جو کاشت کار نہ لڑے اس کو قتل نہیں کرنا چاہئے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: ان کاشت کاروں کے بارے میں اللہ سے ڈرو جو تم سے لڑائی نہیں چھیڑتے۔ اوزاعی نے کہا: اگر یہ معلوم ہو جائے کہ کاشت کار لڑنے والوں میں نہیں ہے تو اس کو قتل نہیں کیا جائے گا [۱]۔

دیکھئے: اصطلاح "جہاد"، فقرہ/ ۲۹۔

البتہ معاہدہ کی حالت میں کافر کی جان و مال محفوظ ہے، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "أہل الذمۃ"، "مستأمن" اور "ہدنۃ"۔

کفر پر اکراہ کرنا:

۷- جس کو کفر پر مجبور کیا جائے اور وہ کلمہ کفر کہہ دے تو وہ کافر نہیں ہوگا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ" [۲] (جو کوئی اللہ سے اپنے ایمان (لانے) کے بعد کفر کرے بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درآنحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (وہ تو مستثنی ہے)، لیکن جس کا سینہ کفر ہی سے کھل

(۱) المغنی ۸/ ۴۷۹۔

(۲) سورۂ نحل/ ۱۰۶۔

جائے تو ایسے لوگوں پر اللہ کا غضب ہوگا اور ان کے لئے عذاب دردناک ہوگا)۔

روایت میں ہے کہ حضرت عمارؓ کو مشرکین نے پکڑ لیا اور اس وقت چھوڑا جب انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو برا بھلا کہا اور ان کے معبودوں کا ذکر خیر کیا، پھر رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئے اور آپ سے اس کا ذکر کیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا : "إن عادوا فعد"[1] (اگر وہ دوبارہ ایسا کریں تو تم بھی ایسا ہی کرو)۔

ابن قدامہ نے کہا: روایت میں ہے کہ کفار کمزور مسلمانوں کو عذاب دیتے تھے، چنانچہ حضرت بلالؓ کو چھوڑ کر سب نے ان کا کہا مانا، لیکن حضرت بلالؓ أحد أحد (ایک ہے، ایک ہے) کہا کرتے تھے[2]، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[3] (میری امت سے خطا، نسیان اور جس پر اس کو مجبور کیا جائے معاف ہے)، نیز اس لئے کہ یہ ایسا قول ہے جس پر اس کو ناحق مجبور کیا گیا ہے، لہذا اس کا حکم ثابت نہ ہوگا، جیسا کہ اگر اس کو اقرار پر مجبور کیا جائے[4]۔

یہ متفق علیہ اصول ہے، البتہ فقہاء کے یہاں کچھ تفصیلات وقیودات ہیں، جو ہر مذہب میں الگ الگ ہیں، جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ کفر پر اکراہ کا، اکراہ تام ہونا ضروری ہے[1]، "الہدایہ" اور اس کی شروحات میں ہے: اگر قید یا حبس یا ضرب کے ذریعہ کفر باللہ (العیاذ باللہ) یا رسول اللہ ﷺ کو برا بھلا کہنے پر مجبور کیا جائے تو یہ اکراہ نہ ہوگا، یہاں تک کہ ایسے امر کے ذریعہ مجبور کیا جائے جس کی وجہ سے جان جانے یا کسی عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو اور جب اس طرح کا اندیشہ ہو جائے تو گنجائش ہے کہ جس چیز کا اس کو حکم دیا گیا اس کا اظہار کردے[2]۔

الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین میں ہے: وہ توریہ کرے گا، جبکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو، پھر اگر وہ توریہ کرے تو کافر نہ ہوگا، جیسا کہ اگر اس کو صلیب کے سامنے سجدہ کرنے یا محمد ﷺ کو برا بھلا کہنے پر مجبور کیا جائے تو وہ ایسا کرلے، اور کہے: میں نے اس کے ذریعہ اللہ تعالی کے لئے نماز کی نیت کی اور نبی کے علاوہ دوسرے محمد کو مراد لیا، اور قضاءً اس کی بیوی اس سے علاحدہ ہو جائے گی، نہ کہ دیانتاً۔

اگر اس کے دل میں توریہ کا خیال آئے، لیکن توریہ نہ کرے تو کافر ہو جائے گا، اور اس سے اس کی بیوی دیانتاً وقضاءً علاحدہ ہو جائے گی، اس لئے کہ جس پر اس کو مجبور کیا گیا اس کو اپنی ذات سے ٹالنا اس کے لئے ممکن تھا اور ابتلاء سے نکلنے کا راستہ اس کو مل چکا تھا، پھر بھی جب اس نے دل میں جو خیال آیا تھا اس کو ترک کر کے محمد ﷺ کو گالی دے دی تو کافر ہو جائے گا، اگرچہ اس نے اکراہ والی بات میں اکراہ کرنے والے کے ساتھ اتفاق کرلیا، اس لئے کہ ابتلاء سے نکلنے کا راستہ ملنے کے بعد اس نے اس سے اتفاق کیا ہے، لہذا وہ مجبور نہیں ہوگا۔

---

(۱) حدیث "أن عمارا أخذه المشركون......" کی روایت حاکم (۲/ ۳۵۷) نے کی ہے، اور انہوں نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث: "تعذيب بلال وقوله: أحد أحد" کی روایت بیہقی نے السنن (۸/ ۲۰۹) میں کی ہے۔

(۳) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹) اور حاکم (۲/ ۱۹۸) نے کی ہے، اور الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۴) المغنی ۸/ ۱۴۵، ۱۴۶، البدائع ۷/ ۱۷۶، ۱۷۷، الدردیر مع الدسوقی ۲/ ۳۶۹، الشبراملسی مع نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۴، أسنی المطالب ۴/ ۹۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۱۷۶۔

(۲) تکملۃ الفتح القدیر، الہدایہ ۸/ ۱۷۴ شائع کردہ دار إحیاء التراث، اشباہ لابن نجیم رص ۲۸۲۔

اگر اس کے دل میں کوئی خیال نہ آئے، اور وہ کفر کا کام کردے، جبکہ اس کا دل ایمان پر برقرار ہے، تو وہ کافر نہ ہوگا، نہ اس کی بیوی اس سے علاحدہ ہوگی، نہ قضاءً نہ دیانتاً، اس لئے کہ اکراہ والا کام اس پر متعین ہوگیا اور اس کو اپنی ذات سے ٹالنا اس کے لئے ممکن نہیں، کیونکہ اس کے دل میں دوسرا خیال ہی نہیں گذرا[1]۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ کفر کی رخصت کے ثبوت کے باوجود وہ اپنی ذات کے اعتبار سے حرام ہے، لہذا رخصت کا اثر فعل کے حکم یعنی مواخذہ کے بدلنے میں ہوگا، اس کے وصف (یعنی حرمت) کے بدلنے میں نہیں ہوگا، اس لئے کہ کلمہ کفر کسی بھی حال میں اباحت کا احتمال نہیں رکھتا، لہذا حرمت برقرار رہے گی، البتہ اکراہ کے عذر کی وجہ سے مواخذہ ساقط ہوجائے گا[2]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ"[3] (بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درآنحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تو وہ تو مستثنیٰ ہے)، لیکن جس کا سینہ کفر ہی سے کھل جائے تو ایسے لوگوں پر اللہ کا غضب ہوگا اور ان کے لئے عذاب دردناک ہوگا)۔

مالکیہ نے کہا: جس پر اکراہ کیا جائے اس کے لئے کفر کا اقدام کرنا جائز نہیں، البتہ صرف قتل کے ذریعہ اکراہ ہو تو جائز ہے، لہذا جس کو اپنے بارے میں قتل کردیئے جانے کا اندیشہ ہو تو کفر کا اقدام کرنا اس کے لئے جائز ہوگا، بشرطیکہ اس کا دل ایمان پر برقرار ہو۔

لیکن قتل کے علاوہ کے ذریعہ اکراہ جیسے مارنا، بچے کو قتل کرنا، مال لوٹنا، عضو کاٹنا تو اس کے ساتھ کفر کا اقدام جائز نہیں ہوگا، اور اگر وہ ایسا کرے گا تو مرتد ہوجائے گا[1]۔

شافعیہ نے کہا: اکراہ کی وجہ سے کلمہ کفر زبان پر لانا مباح ہے، بشرطیکہ دل ایمان پر برقرار ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ" (بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درآنحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تو وہ تو مستثنیٰ ہے))۔

اذرعی نے کہا: بعض حالات میں بعض اشخاص پر واجب ہونے کا قول اظہر ہے، جبکہ اس میں بیوی اور اولاد کا تحفظ ہو اور معلوم ہو کہ صبر کرنے کے نتیجہ میں ان کو مباح و جائز کرلیا جائے گا یا ان کو نیست و نابود کردیا جائے گا، اس کے ہم معنی اور اس سے بڑے امور کو اسی پر قیاس کرنا چاہئے[2]۔

حنابلہ کے یہاں ابن قدامہ نے کہا: جس کو کفر پر مجبور کیا جائے اور وہ کلمہ کفر کہہ دے تو کافر نہیں ہوگا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ" (بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درآنحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تو وہ تو مستثنیٰ ہے))، پھر انہوں نے کہا: جو کفار کے پاس قید میں ہو، اور ان کے یہاں حالت خوف میں قید ہو، اور اس کے خلاف گواہ مل جائیں کہ اس نے کلمہ کفر زبان سے کہا ہے تو اس کے مرتد ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اس لئے کہ یہ بظاہر اکراہ کی حالت میں ہوگا اور اگر گواہ گواہی دیں کہ کلمہ کفر کہتے وقت وہ مامون تھا تو اس کے مرتد ہونے کا حکم لگادیا جائے گا[3]۔

جو اپنے اوپر اکراہ ہونے کی وجہ سے کلمہ کفر زبان سے کہہ دے، پھر اس سے اکراہ زائل ہوجائے تو اس کو اپنے اسلام کے اظہار کرنے

(۱) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۸۳، ۸۴، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۱۷۴، ۱۷۶۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۶، ۱۷۷، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۱۷۵۔
(۳) سورۂ نحل/ ۱۰۶۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۶۹۔
(۲) أسنی المطالب مع حاشیۃ الرملی ۴/ ۹۔
(۳) المغنی ۸/ ۱۴۵، ۱۴۶۔

کا حکم دیا جائے گا، اب اگر وہ اس کا اظہار کرے تو اپنے اسلام پر باقی رہے گا اور اگر کفر کا اظہار کرے تو جس وقت اس نے کلمہ کفر کہا تھا، اسی وقت سے اس کے کفر کا فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے ذریعہ ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ جس وقت اس نے اپنے اختیار سے کلمہ کفر کہا، اسی وقت سے کفر پر اس کا دل کھلا ہوا تھا[۱]۔

۸- حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اصح قول کی رو سے شافعیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اکراہ کے باوجود اگرچہ قتل کے ذریعہ ہو ایمان پر ثابت قدم رہنا اور صبر کرنا کفر کا اقدام کرنے سے افضل ہے، حتی کہ اگر وہ اس حالت میں قتل کر دیا جائے تو اجر کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**قد كان من قبلكم يؤخذ الرجل فيحفر له في الأرض فيجعل فيها، فيجاء بالمنشار فيوضع على رأسه فيجعل نصفين، ويمشط بأمشاط الحديد من دون لحمه وعظمه، فما يصده ذلك عن دينه**"[۲] (تم سے پہلے لوگوں کو اتنی تکلیف دی جاتی تھی کہ زمین میں گڈھا کھود کر اس میں گاڑ دیا جاتا، اوپر سے آرہ لاکر اس کے سر پر چلاتے، اس کو چیر کر دو ٹکڑے کر دیتے، لوہے کی کنگھیاں اس کے گوشت پر چلاتے، ہڈی تک پہنچاتے، پھر بھی یہ چیز اس کو اس کے دین سے نہ روکتی تھی)۔

شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل چند اقوال ہیں:

اول: اپنی جان بچانے کے لئے کلمہ کفر کہہ دینا افضل ہے۔

دوم: اگر مقتدا علماء میں سے ہو تو ثابت قدم رہنا افضل ہے۔

سوم: اگر اس سے کفار کو اذیت پہنچنے اور شرعی احکام کے قیام کی

(۱) المغنی ۱۴۶/۸۔

(۲) حدیث: "قد كان من قبلكم يؤخذ الرجل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/۳۱۵، ۳۱۶) نے حضرت خباب بن الأرتؓ سے کی ہے۔

توقع ہو تو اس کی بقا کی مصلحت سے کلمۂ کفر زبان سے کہنا افضل ہے، ورنہ ثابت قدم رہنا افضل ہے[۱]۔

کفار کے اقسام:

۹- کاسانی نے لکھا ہے کہ کفار کی چار قسمیں ہیں:

ایک قسم وہ ہیں جو سرے سے اللہ کا انکار کرتے ہیں، یہ دہریہ ہیں۔

ایک قسم وہ ہیں جو اللہ کا اقرار کرتے ہیں، لیکن اس کی وحدانیت کا انکار کرتے ہیں، یہ بت پرست اور مجوس ہیں۔

ایک قسم وہ ہیں جو اللہ اور اس کی وحدانیت کا اقرار کرتے ہیں اور سرے سے رسالت کا انکار کرتے ہیں، یہ فلاسفہ کی ایک جماعت ہیں۔

ایک قسم وہ ہے جو فی الجملہ اللہ اور اس کی وحدانیت اور رسالت کا اقرار کرتے ہیں، البتہ ہمارے نبی محمد ﷺ کی رسالت کا انکار کرتے ہیں، یہ یہود و نصاری ہیں[۲]۔

متفق علیہ و مختلف فیہ کفر:

۱۰- کفر کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جو کسی متفق علیہ امر کے ذریعہ ہو، دوسری قسم وہ ہے جو کسی مختلف فیہ امر کے ذریعہ ہو۔

اول: جیسے اللہ تعالی کے ساتھ شریک بنانا اور دین کی بدیہی معلومات کا انکار جیسے نماز و روزہ وغیرہ کی فرضیت کا انکار، کفر عملی مثلاً قرآن شریف کو گندگی میں ڈالنا، اسی طرح بعث بعد الموت (مرنے کے بعد اٹھایا جانا) یا نبوتوں کا انکار[۳]۔

(۱) الشبر املسی مع نہایۃ المحتاج ۲۴/۷، حاشیۃ الجمل ۹/۵۔

(۲) البدائع ۱۰۲/۷، ۱۰۳، دیکھئے: المغنی ۳۶۲/۸، الشبر املسی بہامش نہایۃ المحتاج ۴۲۱/۲۔

(۳) الفروق للقرافی ۱۲۳/۱، ۱۲۴، تہذیب الفروق بہامشہ ۱۳۶/۱، ۱۳۷۔

دوم: اس میں سے کچھ اعتقاد کے ذریعہ، کچھ قول کے ذریعہ، کچھ فعل کے ذریعہ، کچھ ترک کے ذریعہ ہوتی ہے۔

تفصیل اصطلاح "ردة"، فقرہ/ ۱۰-۲۱ میں ہے۔

کفار کا فروعات شرع کا مخاطب ہونا:

۱۱ - زرکشی نے کہا: شرط عقلی یعنی قدرت اور فہم وغیرہ کا ہونا مکلّف بنائے جانے کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، لیکن شرط شرعی کا ہونا مشروط کا مکلّف بنائے جانے کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے، اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے اور یہ (مسئلہ) کفار کو فروع کا مکلّف ہونے کے بارے میں فرض کیا گیا ہے، گو کہ وہ اس سے عام ہے۔

جمہور کی رائے ہے کہ کفار کا فروع کا مخاطب ہونا عقلاً جائز ہے[۱]۔

لیکن کفار کا فروع کا شرعاً مخاطب ہونے کے بارے میں (بقول زرکشی) چند مذاہب ہیں:

اول: کفار، فروع شریعت کے اوامر ونواہی میں مطلقاً مخاطب ہیں، بشرطیکہ پہلے رسول پر ایمان ہو، جیسا کہ بے وضو شخص نماز کا مخاطب ہے، بشرطیکہ پہلے وضو کرے۔

اس کی دلیل فرمان باری ہے: "مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ قَالُوْا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّيْنَ"[۲] (تمہیں کون سی چیز دوزخ میں لائی وہ کہیں گے ہم تو نہ نماز پڑھا کرتے تھے)، اس میں اللہ تعالی نے یہ خبر دی ہے کہ ان کے عذاب کا سبب نماز کو ترک کرنا ہے، اور مسلمانوں کو اس سے ڈرایا ہے۔ نیز فرمان باری ہے: "وَالَّذِيْنَ لَا يَدْعُوْنَ مَعَ اللّٰهِ إِلٰهًا اٰخَرَ وَلَا يَقْتُلُوْنَ النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُوْنَ وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ يَلْقَ اَثَامًا، يُّضٰعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ"[۱] (اور جو اللہ کے ساتھ کسی اور معبود کو نہیں پکارتے اور جس (انسان کی) جان کو اللہ نے محفوظ قرار دے دیا ہے اسے قتل نہیں کرتے مگر ہاں حق پر اور نہ زنا کرتے ہیں اور جو کوئی ایسا کرے گا اس کو سزا سے سابقہ پڑے گا، قیامت کے دن اس کا عذاب بڑھتا جائے گا)۔

آیت میں صراحت ہے کہ کفر، قتل اور زنا سب ایک ساتھ کرنے والے کا عذاب کئی گنا بڑھے گا، اس شخص کی طرح نہیں جو کفر اور کھانا پینا ایک ساتھ کرے۔

اسی طرح اللہ تعالی نے کفر اور ناپ تول میں کمی کرنے کی وجہ سے قوم شعیب کی مذمت کی اور کفر اور مردوں کے ساتھ شہوت رانی کے سبب قوم لوط کی مذمت کی۔

ان کا استدلال یہ بھی ہے کہ جس طرح کفر باللہ کے سبب کافر کو عذاب ہوگا، اسی طرح رسول اللہ ﷺ کی تکذیب کے سبب کافر کو عذاب ہونے پر اجماع منعقد ہے۔

یہ شافعیہ اور صحیح قول میں حنابلہ کا مذہب ہے، یہی امام مالک اور ان کے اکثر اصحاب کے قول کا تقاضا ہے، حنفیہ میں مشائخ عراق کا بھی یہی قول ہے[۲]۔

دوم: کفار، فروع کے مخاطب نہیں ہیں، یہ حنفیہ میں فقہاء بخاری کا قول ہے، اسی کے قائل: معتزلہ میں عبد الجبار اور شافعیہ میں شیخ ابو حامد اسفرائینی ہیں، ابیاری نے کہا: یہ امام مالک کے مذہب کا ظاہر ہے،

---

(۱) البحر المحیط للزرکشی ۱/ ۳۹۷، ۳۹۸۔

(۲) سورۂ مدثر/ ۴۲، ۴۳۔

(۱) سورۂ فرقان/ ۶۸، ۶۹۔

(۲) المستصفی للغزالی ۱/ ۹۱، ۹۲، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۱/ ۱۲۸، البحر المحیط ۱/ ۳۹۸، ۳۹۹، الحطاب ۲/ ۴۱۳، حاشیۃ الجمل ۲/ ۲۸۵، کشاف القناع ۱/ ۲۲۳، تہذیب الفروق بہامش الفروق ۳/ ۲۳۱۔

زرکشی نے کہا: ابن خویز منداد مالکی نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

سرخسی نے کہا: بلا اختلاف کفار، دنیا و آخرت میں ایمان، عقوبات (سزاؤں) اور معاملات کے مخاطب ہیں، عبادات کے بارے میں آخرت کے تعلق سے یہی حکم ہے۔

دنیا میں ادا کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ کفار، فروع کے مخاطب نہیں ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ کفر کے ساتھ عبادت کا تصور نہیں ہوسکتا، تو کافر کو کیسے اس کا حکم دیا جائے گا؟ لہذا اس پر زکاۃ کے وجوب اور نماز کی قضا کا کوئی مطلب نہیں، جبکہ حالت کفر میں اس کی ادائیگی محال ہے، پھر اگر وہ مسلمان ہوجائے تو یہ واجب بھی نہیں، آخر جس چیز کی بجا آوری ناممکن ہے، وہ کیسے واجب ہوگی؟[۱]۔

سوم: کفار، نواہی کے مخاطب ہیں، اوامر کے نہیں، اس لئے کہ باز رہنا کفر میں ممکن ہے، اس میں تقرب کی شرط نہیں، لہذا نواہی کا مکلّف ہونا جائز ہے، اوامر کا نہیں، اس لئے کہ اوامر کی شرط عزیمت ہے، اور مقرب الیہ سے ناواقفیت کے باوجود تقرب کا کام کرنا محال ہے، لہذا اوامر کا مکلّف ہونا محال ہے۔

نووی نے "التحقیق" میں کئی اقوال نقل کئے ہیں، زرکشی نے کہا: ہمارے بعض اصحاب کی رائے ہے کہ کفار نواہی کے مکلّف ہیں، اس میں کوئی اختلاف نہیں، البتہ اوامر کا مکلّف ہونے میں اختلاف ہے۔

یہ قول حنفیہ میں صاحب اللباب نے امام ابوحنیفہ اور ان کے عام اصحاب سے نقل کیا ہے۔

ایک قول ہے: وہ صرف اوامر کے مخاطب ہیں۔

(۱) المستصفی للغزالی ۱/۹۱، ۹۲، فواتح الرحموت ۱/۱۲۸، البحر المحیط ۱/۳۹۹، ۴۰۰، حاشیہ ابن عابدین ۲/۴، الحطاب ۲/۴۱۳، الفواکہ الدوانی ۱/۴۰۷، الفروق للقرافی ۳/۲۰۷، تہذیب الفروق ۳/۲۳۱، ۲۳۲۔

ایک قول ہے: مرتد مکلّف ہے، اصلی کافر نہیں۔

ایک قول ہے: وہ جہاد کے علاوہ امور کے مکلّف ہیں۔

ایک قول ہے: توقف کیا جائے گا[۱]۔

کفار کے تعلق سے مسلمانوں کا فریضہ:

۱۲ - کفار کو دعوت اسلام دینا، مسلمانوں پر واجب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "اُدْعُ إِلىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ"[۲] (آپ اپنے پروردگار کی راہ کی طرف بلائیے حکمت سے اور اچھی نصیحت سے اور ان کے ساتھ بحث کیجئے پسندیدہ طریقہ سے)، اسلام کی دعوت دینے سے قبل ان سے جنگ نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ کفار سے جنگ کرنا بذات خود جنگ کی خاطر فرض نہیں، بلکہ اسلام کی دعوت دینے کے لئے ہے۔

دعوت کی دو صورتیں ہیں: دعوت بالبنان یعنی جنگ وقتال، اور دعوت بالبیان یعنی زبانی دعوت، جس کی شکل تبلیغ کرنا ہے، دعوت بالبیان دعوت بالقتال سے آسان ہے، اس لئے کہ جنگ میں جان و مال کو خطرہ میں ڈالنا ہے، اور دعوت تبلیغ میں اس طرح کی کوئی چیز نہیں، لہذا اگر دونوں دعوتوں میں آسان تر کے ذریعہ مقصود کا حاصل ہونا ممکن ہو تو اسی سے آغاز کرنا لازم ہوگا، روایت میں ہے: "**أن رسول الله ﷺ لم يكن يقاتل الكفرة حتى يدعوهم إلى الإسلام**"[۳] (رسول اللہ ﷺ کبھی کفار کو دعوت اسلام دینے سے

(۱) البحر المحیط ۱/۴۰۱، فواتح الرحموت ۱/۱۲۸، تہذیب الفروق ۳/۲۳۱، ۲۳۲۔

(۲) سورۂ نحل/۱۲۵۔

(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ لم يكن يقاتل الكفرة حتى يدعوهم إلى الإسلام" یہ حدیث حضرت بریدہؓ کی اس حدیث کے ضمن میں منقول ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: أنه كان إذا أمر أميرا أمره بذلك اس کی روایت مسلم (۳/۱۳۵۷) نے کی ہے۔

قبل ان سے جنگ نہیں کرتے تھے)۔

پھر اگر مسلمان ان کو دعوت اسلام دیں اور وہ اسلام قبول کرلیں تو ان سے جنگ کرنے سے باز رہیں گے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، فإذا فعلوا ذلک عصموا مني دماء هم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله'' (۱) (مجھے حکم ہوا ہے کہ لوگوں سے لڑوں، تا آنکہ وہ لا إله إلا الله، محمد رسول الله کی گواہی دیں، اور جب وہ ایسا کرلیں گے تو وہ میری طرف سے اپنی جان و مال کو محفوظ کرلیں گے سوائے اسلام کے حق میں، اور ان کا حساب اللہ پر ہوگا)، اگر وہ اسلام قبول کرنے سے انکار کریں اور اگر ان سے جزیہ قبول کیا جاسکتا ہو تو ان کو ذمی بننے کی دعوت دی جائے اور اگر وہ اس کو قبول کرلیں تو ان سے باز رہیں گے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''فإن هم أبوا فسلهم الجزية فإن هم أجابوک فاقبل منهم وکف عنهم'' (۲) (اور اگر وہ اسلام لانے سے انکار کریں تو ان سے جزیہ مانگ، اور اگر وہ جزیہ دینا قبول کرلیں تو مان لے اور ان سے باز رہ)، اور اگر وہ اس کو بھی منظور نہ کریں تو مسلمان اللہ تعالی سے مدد مانگ کر ان سے لڑیں اور پوری قوت وطاقت صرف کرنے کے بعد اللہ کی مدد پر بھروسہ کریں (۳)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''جزیۃ''، فقرہ/ ۲۵-۳۰، اور اصطلاح ''جہاد''، فقرہ/ ۲۴ میں ہے۔

(۱) حدیث: ''أمرت أن أقاتل الناس......'' کی تخریج فقرہ نمبر/ ۶ میں گذر چکی۔

(۲) حدیث: ''فإن هم أبوا فسلهم الجزية......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۵۷) نے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۰، المغنی ۸/ ۳۶۱، ۳۶۲، المواق بہامش الحطاب ۳/ ۳۵۰۔

اسلام لانے کے بعد کافر پر لازم ہونے والے امور:

۱۳- قرافی نے کہا: مسلمان ہونے کے بعد کافر کے حالات الگ الگ ہوتے ہیں، چنانچہ خریدی ہوئی چیزوں کا ثمن، اجارات کی اجرت اور قرض لئے ہوئے دیون کی ادائیگی وغیرہ اس پر لازم ہوگی۔

اگر وہ حربی ہو تو حقوق العباد میں قصاص یا غصب یا لوٹ اس پر لازم نہیں ہوگا، لیکن اگر ذمی ہو تو اس پر تمام حقوق اور واجبات کا لوٹانا لازم ہوگا، اس لئے کہ اس نے عقد ذمہ کیا ہے، اور وہ عقد ذمہ کے تقاضے پر راضی ہے، لیکن حربی کسی چیز پر راضی نہیں ہے، اسی وجہ سے ہم نے اس کے اوپر سے غصوب (غصب شدہ چیزیں) اور نہوب (لوٹی ہوئی چیزیں) وغیرہ کو ساقط کردیا۔

لیکن حقوق اللہ جو اس کے کفر کی حالت میں گذر چکے اس پر لازم نہیں ہوں گے، نہ ظہار، نہ نذر، نہ کوئی قسم، نہ نمازوں یا زکاتوں کی قضا، نہ حقوق اللہ میں سے کوئی چیز جس میں اس نے کوتاہی کی ہو، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''الإسلام يهدم ما كان قبله'' (۱) (اسلام سابقہ گناہوں کو ختم کردیتا ہے)۔

حقوق العباد کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس پر وہ حالت کفر میں راضی تھا، اور اسے اس کے مستحق کو دینے سے اس کا دل مطمئن تھا، تو یہ اسلام کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کو اس پر لازم کرنے میں اسے اسلام سے نفرت دلانا نہیں ہے، کیونکہ وہ خود اس پر راضی تھا۔

رہا وہ جسے اس کے مستحق کے حوالے کرنے پر وہ راضی نہ تھا جیسے قتل اور غصب وغیرہ، تو یہ ایسے امور ہیں جن کا اقدام اس نے اس بھروسہ پر کیا ہے کہ اس کے اہل کو اس کی ادائیگی نہیں کرے گا، لہذا یہ سب

(۱) حدیث: ''الإسلام يهدم ما كان قبله......'' کی روایت مسلم (۱/ ۱۱۲) نے حضرت عمرو بن العاصؓ سے کی ہے۔

ساقط ہوجائیں گے، اس لئے کہ جو چیز اس کے عقیدہ میں لازم نہیں اسے اس پر لازم کرنے میں اس کو اسلام سے نفرت دلانا ہے، لہذا اسلام کی مصلحت اصحاب حقوق کی مصلحت پر مقدم ہوگی۔

لیکن حقوق اللہ مطلقاً ساقط ہوجاتے ہیں، خواہ ان پر راضی ہو یا نہ ہو، حقوق اللہ اور حقوق العباد کے درمیان دو طرح سے فرق ہے:

اول: اسلام، حق اللہ ہے اور عبادات وغیرہ بھی حق اللہ ہیں اور چونکہ دونوں حق ایک جہت کے ہیں، اس لئے مناسب ہے کہ ایک کو دوسرے پر مقدم کیا جائے اور ایک حق دوسرے کو ساقط کردے، اس لئے کہ ساقط ہونے والے حق کی جہت میں دوسرا حق حاصل ہوگیا ہے۔

لیکن حق العباد آدمیوں کے لئے ہے، اور اسلام ان کا حق نہیں ہے بلکہ اللہ تعالی کا حق ہے، لہذا مناسب یہ ہے کہ لوگوں کا حق ان کے علاوہ کے حق کے حاصل ہونے سے ساقط نہ ہو۔

دوم: اللہ تعالی کریم وسخی ہے، درگذر کرنا اس کی رحمت کے شایان شان ہے، بندہ بخیل وضعیف ہے، لہذا اپنے حق کو پکڑے رہنا اس کے مناسب ہے، اس لئے حقوق اللہ مطلقاً ساقط ہوگئے، اگرچہ وہ ان پر راضی ہو، جیسے نذر وائیمان، یا راضی نہ ہو، جیسے نمازیں اور روزے، اور وہ حقوق العباد ساقط نہ ہوں گے جن پر پہلے سے رضامندی ہو[۱]۔

کافر والدین کے ساتھ معاملہ:

۱۴- اسلام نے والدین کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دیا ہے، خواہ والدین مسلمان ہوں یا کافر۔

تفصیل اصطلاح: ''برالوالدین''، فقرہ/ ۳ میں ہے۔

(۱) الفروق للقرافی ۳/ ۱۸۴، ۱۸۵، نیز دیکھئے: المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/ ۱۰۰، البحر المحیط ۱/ ۴۰۹، أسنی المطالب ۴/ ۲۰۹۔

کافر کی نجاست وطہارت:

۱۵- فقہاء کا مذہب ہے کہ زندہ کافر پاک ہے، اس لئے کہ وہ آدمی ہے اور آدمی پاک ہے، خواہ مسلمان ہو یا کافر[۱]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ''[۲] (اور ہم نے بنی آدم کو عزت دی ہے)، اور فرمان باری: ''إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ''[۳] (مشرکین تو نرے ناپاک ہیں) سے مراد جسم کی نجاست نہیں بلکہ عقیدہ کی نجاست مراد ہے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے مسجد میں قیدی کو باندھا تھا[۴]۔

کافر کا قرآن چھونا:

۱۶- مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام ابو یوسف کا مذہب ہے کہ کافر کے لئے قرآن چھونا جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں قرآن کی اہانت ہے۔

امام محمد بن الحسنؒ نے کہا: اگر کافر غسل کرلے تو قرآن چھونے میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ چھونے سے مانع حدث تھا، جو غسل سے زائل ہوگیا، البتہ عقیدہ کی نجاست باقی ہے، جو اس کے دل میں ہے، ہاتھ میں نہیں[۵]۔

مالکیہ نے کہا: کافر کو قرآن کا تعویذ لئے رہنے سے روکا جائے گا، اگرچہ اس پر پردہ ہو، اس لئے کہ وہ اس کی اہانت کا سبب ہوگا[۶]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۴۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۱، کشاف القناع ۱/ ۱۹۳۔

(۲) سورۂ اسراء/ ۷۰۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۲۸۔

(۴) حدیث: ''ربط النبي ﷺ الأسير في المسجد وهو ثمامة بن أثال'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۵۵) اور مسلم (۳/ ۱۳۸۶) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۵) بدائع الصنائع ۱/ ۳۷، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۱۹۔

(۶) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۲۶۔

کافر کا مسجد میں داخل ہونا:

۱۷ - مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام محمد کا مذہب ہے کہ مسجد حرام میں کافر کا داخل ہونا جائز نہیں ہے [1]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا" [2] (مشرکین تو نرے ناپاک ہیں سو اس سال کے بعد مسجد حرام کے پاس بھی نہ آنے پائیں)، مسجد حرام سے مراد: حرم ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "سُبْحٰنَ الَّذِیْٓ اَسْرٰی بِعَبْدِهٖ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا" [3] (پاک ذات ہے وہ جو اپنے بندہ کو راتوں رات مسجد حرام سے مسجد اقصی تک لے گیا)، حالانکہ آپ کو ام ہانی کے گھر سے جو مسجد سے باہر ہے لے جایا گیا تھا۔

مسجد حرام کے علاوہ دوسری مساجد کے بارے میں شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ مسلمانوں کی اجازت کے بغیر ان میں کافروں کے لئے داخل ہونا حلال نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عیاض اشعریؓ نے روایت کی ہے کہ "حضرت ابوموسیؓ، حضرت عمرؓ کے پاس آئے، اور ان کے ساتھ ایک نصرانی تھا، حضرت عمرؓ کو اس کا خط بھلا معلوم ہوا، تو انہوں نے کہا: اپنے اس محرر سے کہو کہ ہمیں کوئی خط پڑھ کر سنائے، انہوں نے کہا: وہ مسجد میں نہیں آئے گا، تو انہوں نے کہا: کیوں؟ کیا وہ جنبی ہے؟ انہوں نے کہا: نہیں، وہ نصرانی ہے، یہ سن کر حضرت عمرؓ نے ان کو ڈانٹ ڈپٹ کیا"۔ اگر کوئی کافر بلا اجازت مسجد میں آجائے تو اس کو سزا دی جائے گی، اس لئے کہ حضرت ام غراب کی یہ روایت ہے کہ میں نے حضرت علیؓ کو منبر پر دیکھا، ان کی نگاہ ایک مجوسی پر پڑی،

(۱) المہذب ۲/۲۵۹، المغنی ۸/۵۳۱، الدسوقی ۱/۱۳۹، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/۲۴۸۔
(۲) سورۂ توبہ/۲۸۔
(۳) سورۂ اسراء/۱۔

تو نیچے اترے، اس کو مار کر باب کندہ سے باہر نکال دیا۔

اگر کافروں کا کوئی وفد آئے، اور امام کے پاس ان کے ٹھہرانے کی کوئی جگہ نہ ہو تو مسجد میں ان کو ٹھہرنا جائز ہوگا [1]، اس لئے کہ روایت میں ہے: "أن النبي ﷺ أنزل سبي بني قريظة والنضير في مسجد المدينة" [2]، "وربط ثمامة بن أثال في المسجد" [3] (رسول اللہ ﷺ نے بنوقریظہ ونضیر کے قیدیوں کو مدینہ کی مسجد میں ٹھہرایا، اور ثمامہ بن اثال کو مسجد میں باندھا تھا)۔

مالکیہ کے نزدیک کافر کو مسجد میں داخل ہونے سے روکا جائے گا، اگرچہ کوئی مسلمان اس کو داخل ہونے کی اجازت دے دے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس کے داخل ہونے کی کوئی مجبوری نہ ہو، مثلاً کافر کے علاوہ کوئی بڑھئی یا معمار وغیرہ نہ ملے اور مسجد میں اس کی ضرورت ہو، یا کوئی مسلمان مل رہا ہو، لیکن کافر زیادہ ماہر کاریگر ہو اور اگر کافر ہی جیسا مسلمان ماہر کاری گر مل رہا ہو، لیکن مسلمان کی اجرت کافر سے زیادہ ہو اور یہ زیادتی معمولی ہو تو اس کو مجبوری نہیں مانا جائے گا، ورنہ یہ بظاہر مجبوری ہوگی۔

اگر کافر مسجد میں کام کے لئے داخل ہو تو مندوب ہے کہ کام کی سمت سے داخل ہو [4]۔

یہ مالکیہ کا مذہب ہے اور یہی حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے، ابن قدامہ نے کہا: اس میں ایک دوسری روایت یہ ہے: کفار کے لئے

(۱) المہذب ۲/۲۵۹، المغنی ۸/۵۳۲۔
(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ أنزل سبي بني قريظة في مسجد المدينة" کو شیرازی نے المہذب (۲/۲۵۹) میں نقل کیا ہے، لیکن حدیث کی کسی کتاب میں اس کی روایت ہمیں نہیں ملی۔
(۳) حدیث: "ربط ثمامة بن أثال في المسجد" کی تخریج فقرہ نمبر/۱۵ میں گذر چکی۔
(۴) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/۱۳۹۔

کسی حال میں مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک مسجد میں کافر کا داخل ہونا جائز ہے، خواہ مسجد حرام ہو یا دوسری مساجد، اس لئے کہ روایت ہے: "أن النبي ﷺ أنزل وفد ثقيف في مسجده وهم كفار"[1] (رسول اللہ ﷺ نے وفد ثقیف کو اپنی مسجد میں ٹھہرایا، حالانکہ وہ کافر تھے)، نیز اس لئے کہ گندگی ان کے اعتقاد میں ہے، لہذا وہ مسجد کے گندہ ہونے کا سبب نہ ہوگی، اور فرمان باری: "إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا" (مشرکین تو نرے ناپاک ہیں سو اس سال کے بعد مسجد حرام کے پاس بھی نہ آنے پائیں)، تسلط اور سربلندی کے ساتھ آنے پر محمول ہے یا برہنہ طواف کرنے پر، جیسا کہ دور جاہلیت میں ان کی عادت تھی، لہذا خود داخل ہونا ممنوع نہیں ہوگا[2]۔

قریب المرگ کافر کو تلقین کرنا:

۱۸- اسنوی نے کہا: اگر وہ (یعنی قریب المرگ) کافر ہو تو اس کو شہادتین کی تلقین کی جائے گی اور اس کو ان کا حکم دیا جائے گا[3]، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی روایت ہے: "كان غلام يهودي يخدم النبي ﷺ، فمرض، فأتاه النبي ﷺ يعوده، فقعد عند رأسه فقال له: "أسلم" فنظر إلى أبيه وهو عنده فقال له: أطع أبا القاسم ﷺ فأسلم، فخرج النبي ﷺ وهو يقول: الحمد لله الذي أنقذه من النار"[4] (ایک یہودی لڑکا حضور ﷺ کی خدمت کرتا تھا، وہ بیمار ہوا، حضور ﷺ اس کے پاس اس کی عیادت کے لئے آئے، آپ ﷺ اس کے سرہانے بیٹھ گئے، اور اس سے کہا: مسلمان ہو جاؤ، اس نے اپنے باپ کی طرف نگاہ اٹھائی جو پاس میں موجود تھا، تو اس کے باپ نے اس سے کہا: ابو القاسم ﷺ کی بات مان لو، پھر وہ مسلمان ہو گیا، اور رسول اللہ ﷺ وہاں سے یہ کہتے ہوئے باہر تشریف لائے: اللہ کا شکر ہے، جس نے اسے آگ سے بچالیا)۔

قریب المرگ کافر کے اسلام لانے کی اگر امید ہو تو اسے شہادت کی تلقین کرنا واجب ہوگا اور اگر اسلام لانے کی امید نہ ہو تو مندوب ہوگا۔

جمل نے کہا: اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اگر اس کے اسلام لانے کی توقع ہو تو اسے تلقین کی جائے گی، گو کہ وہ غرغرہ کی حالت میں پہنچ چکا ہو، اس میں کوئی بعد نہیں، کیونکہ اس کا احتمال ہے کہ اس کی عقل حاضر ہو، اگرچہ ہمارے لئے اس کے برعکس ظاہر ہو رہا ہو اور اگرچہ ہم اس پر اس حالت میں مسلمانوں کے احکام مرتب نہیں کریں گے[1]۔

مسلمان پر کافر کی ولایت اور کافر پر مسلمان کی ولایت:

۱۹- مسلمان کے تعلق سے کافر، اہل ولایت نہیں مانا جائے گا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلَنْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا"[2] (اور اللہ کافروں کا ہرگز مومنوں پر غلبہ نہ ہونے دے گا)، اور کافر کے تعلق سے مسلمان کے لئے کوئی ولایت نہیں، البتہ سبب عام کے ذریعہ ہے مثلاً سلطان یا اس کے نائب کی

(۱) حدیث: "انزال وفد ثقيف في مسجده ﷺ" کا ذکر ابن اسحاق نے اپنی "سیرت" میں کیا ہے، جیسا کہ "السیرۃ النبویہ لابن ہشام (۴/ ۱۸۴)" میں ہے۔

(۲) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۴۸، ۵/ ۲۴۸۔

(۳) حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۳۶۔

(۴) حدیث: "كان غلام يهودي يخدم النبي ﷺ......" کی = روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۲۱۹) نے کی ہے۔

(۱) حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۳۶۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۴۱۔

ولایت، یہ فی الجملہ ہے[۱]۔

اس کی مثالیں:

الف-کافر کے لئے اپنی مسلمان بیٹی کی شادی کرانا جائز نہیں، اور نہ مسلمان کے لئے اپنی کافر بیٹی کی شادی کرانا جائز ہوگا، اس لئے کہ دونوں میں موالات منقطع ہے[۲]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَالمُؤمِنُونَ وَالمُؤمِنٰتُ بَعضُهُم أَولِيَاءُ بَعضٍ"[۳] (اور ایمان والے اور ایمان والیاں ایک دوسرے کے (دینی) رفیق ہیں)، نیز فرمان باری ہے: "وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعضُهُم أَولِيَاءُ بَعضٍ"[۴] (اور جو لوگ کافر ہیں وہ باہم ایک دوسرے کے وارث ہیں)۔

ب-قضاء، ولایات عامہ میں سے ہے اور قاضی کا مسلمان ہونا شرط ہے، کافر کو قاضی مقرر کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلَن يَجعَلَ اللّٰهُ لِلكَافِرِينَ عَلَى المُؤمِنِينَ سَبِيلًا" (اور کافروں کا ہرگز مومنوں پر غلبہ نہ ہونے دے گا)، خواہ کافر کی مسلمانوں کے درمیان فیصلہ کرنے کے لئے ہو یا اس کے اپنے دین والوں میں۔

امام ابوحنیفہ نے ہم مذہب والوں کے درمیان فیصلہ کرنے کے لئے کافر کی تقرری کو جائز قرار دیا ہے[۵]۔

تفصیل اصطلاح "قضاء"، فقرہ/ ۲۲ میں دیکھیں۔

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۱۲، المہذب ۲/ ۳۷، المغنی ۶/ ۴۷۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۱۲، المہذب ۲/ ۳۷، المغنی ۶/ ۴۷۲، الدسوقی ۲/ ۲۲۱، الخرشی ۳/ ۱۸۱، ۱۸۲۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۷۱۔

(۴) سورۂ أنفال/ ۷۳۔

(۵) بدائع الصنائع ۷/ ۳، الدسوقی ۴/ ۱۲۹، المہذب ۲/ ۲۹۱، کشاف القناع ۶/ ۲۹۵، الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ص ۶۵۔

کفار کے نکاح:

۲۰-کفار کے نکاح صحیح ہیں اور اگر وہ مسلمان ہوجائیں یا ہمارے پاس مقدمہ پیش کریں تو ان پر ان کو برقرار رکھا جائے گا، بشرطیکہ اس عورت سے فی الحال ابتداءً نکاح جائز ہو اور ان کے عقد کے طریقہ وکیفیت کو نہیں دیکھا جائے گا، اور نہ مسلمانوں کے نکاح کے شرائط یعنی ولی، گواہ، صیغہ ایجاب وقبول وغیرہ امور کا ہونا اس کے لئے معتبر ہوگا۔

ابن عبد البر نے کہا کہ اس پر علماء کا اجماع ہے کہ اگر میاں بیوی ایک ساتھ فی الحال مسلمان ہوں تو دونوں اپنے نکاح پر قائم رہ سکتے ہیں، بشرطیکہ دونوں میں نسب یا رضاعت کا تعلق نہ ہو، عہد رسالت میں بہت سے لوگ مسلمان ہوئے اور رسول اللہ ﷺ نے ان کو ان کے نکاح پر برقرار رکھا اور آپ ﷺ نے ان سے نکاح کے شرائط یا کیفیت کے بارے میں دریافت نہیں فرمایا، یہ امر تواتراً اور بدیہی طور پر معلوم ہے، لہذا یقینی ہوگا، البتہ فی الحال قابل غور ہوگا کہ اگر وہ عورت اس نوعیت کی ہے جس سے ابتداءً نکاح اس مرد کے لئے جائز ہو تو اس کو برقرار رکھا جائے گا اور اگر ایسی عورت ہو جس سے ابتداءً نکاح جائز نہ ہو، مثلاً نسب یا سبب کی وجہ سے حرام عورتوں میں سے کوئی ہو یا عدت والی یا مرتدہ یا بت پرست یا مجوسی یا تین طلاق والی ہو تو اس کو برقرار نہیں رکھا جائے گا[۱]۔

اگر آزاد مسلمان ہو اور اس کے نکاح میں چار سے زائد عورتیں ہوں اور سب اس کے ساتھ مسلمان ہوجائیں تو لازم ہے کہ ان میں چار عورتوں کا انتخاب کرے اور اس سے زائد کو جدا کردے، اس لئے کہ حضرت غیلان نو بیویوں کے ساتھ مسلمان ہوئے تو رسول اللہ

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۱۰، الدسوقی ۲/ ۲۶۷، ۲۶۹، المہذب ۲/ ۵۳، المغنی ۶/ ۶۱۳۔

علیہ وسلم نے ان کو حکم دیا کہ ان میں سے چار کا انتخاب کرلیں [۱]۔

اس مسئلہ میں اور اس صورت میں جبکہ زوجین میں سے ایک مسلمان ہوجائے، دوسرا مسلمان نہ ہو، یا ایک مسلمان ہوجائے پھر دوسرا عدت کے اندر یا اس کے بعد مسلمان ہو، فقہاء کے یہاں تفصیل ہے۔، اس کی تفصیل اصطلاح ''نکاح''، ''اِسلام'' فقرہ/ ۵ میں دیکھیں۔

مسلمان مرد کا کافر عورت سے یا کافر مرد کا مسلمان عورت سے نکاح کرنا:

۲۱- غیر کتابیہ کافرہ سے شادی کرنا مسلمان پر حرام ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَلَا تَنكِحُوا الْمُشرِكَاتِ حَتّٰى يُؤمِنَّ'' [۲] (اور نکاح مشرک عورتوں کے ساتھ نہ کرو جب تک کہ وہ ایمان نہ لے آئیں)، یہ متفق علیہ ہے [۳]۔

ابن قدامہ نے کہا: ان کی عورتوں اور ذبیحہ کے حرام ہونے کے بارے میں اہل علم میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

مشرک عورتوں سے نکاح کی حرام ہونے کی علت (بقول کاسانی) یہ ہے کہ دینی عداوت کے قائم رہتے ہوئے کافر عورت سے شادی اور میل جول سے وہ سکون ومحبت حاصل نہ ہوگی جو نکاح کے مقاصد کی بنیاد ہے [۴]۔

۲۲- مسلمان کے لئے اہل کتاب یعنی یہود نصاری کی آزاد عورتوں سے شادی کرنا جائز ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتٰبَ مِن قَبْلِكُمْ'' [۱] (اور ان کی پارسائیں جن کو تم سے قبل کتاب مل چکی ہے)، نیز اس لئے کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالی عنہم نے ذمی عورتوں سے شادی کی، حضرت عثمانؓ نے نائلہ بنت قرافصہ کلبیہ سے شادی کی، حالانکہ وہ نصرانی تھیں جوان کے پاس مسلمان ہوئیں، حضرت حذیفہ نے اہل مدائن کی ایک یہودی عورت سے شادی کی [۲]۔

کتابی عورت سے نکاح اس کے مسلمان ہونے کی امید کی وجہ سے جائز ہے، اس لئے کہ فی الجملہ انبیاء ورسولوں کی کتابوں پر اس کا ایمان ہے [۳]۔

کتابی عورت سے نکاح کے جواز کے حکم کے باوجود اس سے نکاح کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اندیشہ ہے کہ مرد اس کی طرف مائل ہوجائے اور وہ اس کو دین سے پھیر دے، یا شوہر عورت کے دین والوں سے دوستی کرے، اگر عورت حربی ہو تو کراہت زیادہ سخت ہوگی، اس لئے کہ یہاں بھی دین سے پھرنے کا اندیشہ ہے، نیز اس لئے کہ وہ حربیوں کی جمعیت بڑھائے گا، نیز اس لئے کہ اندیشہ ہے کہ حربی بیوی سے پیدا شدہ اس کی اولاد قید کرلی جائے اور انہیں غلام بنا لیا جائے۔

حضرت عمر بن الخطابؓ نے اہل کتاب کی عورتوں سے شادی کرنے والوں سے فرمایا: ان کو طلاق دے دو، حضرت حذیفہؓ کو چھوڑ کر سب نے طلاق دے دی، حضرت عمرؓ نے ان سے فرمایا: طلاق دے دو، تو انہوں نے کہا: کیا آپ گواہی دیتے ہیں کہ وہ حرام ہے؟

---

(۱) المہذب ۲/ ۵۳، المغنی ۶/ ۶۲۰، البدائع ۲/ ۳۱۴، الدسوقی ۲/ ۲۷۱، ۲۷۲۔ حدیث: ''أمر النبي علیہ وسلم لغيلان......'' کی روایت بیہقی (۷/ ۱۸۳) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۱۶۹) میں کہا: اس کے اسناد کے رجال ثقہ ہیں۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۱۔

(۳) البدائع ۲/ ۲۷۰، الدسوقی ۲/ ۲۶۷، المہذب ۲/ ۴۵، المغنی ۶/ ۵۹۲۔

(۴) بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۰۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۰، الدسوقی ۲/ ۲۶۷، المہذب ۲/ ۴۵، المغنی ۶/ ۵۸۹۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۰۔

حضرت عمر نے فرمایا: یہ خمرہ[۱] شراب ہے، اسے طلاق دے دو، حذیفہ نے کہا: آپ گواہی دیتے ہیں کہ وہ حرام ہے؟ حضرت عمر نے کہا: یہ شراب ہے، حذیفہ نے کہا: مجھے معلوم ہے کہ یہ شراب ہے، لیکن میرے لئے حلال ہے، پھر بعد میں انہوں نے اس کو طلاق دے دی، تو ان سے عرض کیا گیا: جب حضرت عمر نے آپ کو حکم دیا تھا، اس وقت آپ نے اس کو طلاق کیوں نہ دے دی؟ کہنے لگے: مجھے پسند نہ آیا کہ لوگ مجھے ایسا کام کرتے دیکھیں، جو میری شان کے مناسب نہ ہو[۲]۔

امام مالک نے بھی اس کو مکروہ کہا ہے، اس لئے کہ اس کی غذا شراب اور سور ہے اور مسلمان کے بچہ کو وہ دونوں چیزیں کھلائے گی، شوہر اس کا بوسہ لے گا، ساتھ لیٹے گا اور وہ اس عورت کو اس غذا سے روک نہیں سکتا، اگر چہ اس کی بو سے اس کو ضرر لاحق ہو اور نہ کنیسہ جانے سے روک سکتا ہے اور حالت حمل میں وہ مر بھی سکتی ہے اور کفار کے مقبرہ میں دفن کی جائے گی جو جہنم کا ایک گڈھا ہے[۳]۔

۲۳ - کافر کے لئے مسلمان عورت سے شادی کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا"[۴] (اور اپنی عورتوں کو (بھی) مشرکوں کے نکاح میں نہ دو جب تک وہ ایمان نہ لے آئیں)، نیز اس لئے کہ مومن عورت کا نکاح کافر سے کرنے میں اس عورت کے کفر میں پڑنے کا اندیشہ ہے، کیونکہ شوہر اس کو اپنے دین کی طرف بلائے گا، مرد جن افعال کو پسند کرتے ہیں ان میں عورتیں عادتاً مردوں کی پیروی کرتی ہیں اور دین میں ان کی تقلید کرتی ہیں، آیت کے آخر میں اس کی طرف اس فرمان باری کے ذریعہ اشارہ ہے: "أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ"[۱] (وہ لوگ دوزخ کی طرف بلاتے ہیں)، اس لئے کہ وہ مؤمن عورتوں کو کفر کی طرف بلائیں گے، اور کفر کی طرف بلانا آگ کی طرف بلانا ہے، کیونکہ کفر آگ کا سبب ہے، لہذا کافر مرد کا مسلمان عورت سے نکاح کرنا حرام کی طرف بلانے والا سبب ہوگا، اس لئے حرام ہوگا، نص میں اگر چہ مشرکین کا ذکر ہے لیکن علت یعنی آگ کی طرف بلانا تمام کفار کو عام ہے، لہذا علت کے عموم کی وجہ سے حکم بھی عام ہوگا[۲]۔

۲۴ - مجوسی عورت سے اس اعتبار سے کہ وہ اہل کتاب کے مشابہ ہے، مسلمان مرد کے نکاح کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اسی طرح سامری اور صابئ عورت سے نکاح کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اگر کافر عورت کے والدین میں سے ایک کتابی اور دوسرا بت پرست ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اسی طرح اگر کسی کتابی عورت سے شادی کرے پھر وہ کسی اور دین میں چلی جائے خواہ اہل کتاب کا دین ہو یا غیر اہل کتاب کا، اس کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "نکاح" میں ہے۔

کافر کی وصیت اور کافر کے لئے وصیت:

۲۵ - بالاتفاق وصیت کرنے والے کا مسلمان ہونا، وصیت کی صحت کے لئے شرط نہیں، لہذا کافر کی طرف سے مسلمان اور کافر کے لئے مال کی وصیت کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ کفر تملیک کی اہلیت کے منافی نہیں، نیز اس لئے کہ کافر کی بیع اور اس کا ہبہ صحیح ہے، تو اسی طرح اس

---

(۱) بعض نسخوں میں ہے: "جمرۃ" یعنی انگارہ۔

(۲) المہذب ۲/ ۴۵، المغنی ۶/ ۵۹۰، الدسوقی ۲/ ۲۶۷۔

(۳) الدسوقی ۲/ ۲۶۷۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۲۱۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۱، ۲۷۲۔

کی وصیت بھی صحیح ہوگی۔

جس طرح کافر کی طرف سے وصیت جائز ہے، تو اسی طرح کافر کے لئے مسلمان یا کافر کی طرف سے فی الجملہ وصیت جائز ہوگی، یہ شریح، شعبی، ثوری اور اسحاق سے بھی مروی ہے۔

تفصیل اصطلاح ''وصیة'' میں ہے۔

کافر کا اجرت پر دینا اور اجرت پر لینا:

۲۶-کاسانی نے کہا: اجارہ میں عقد کرنے والے کا مسلمان ہونا سرے سے شرط نہیں، لہذا مسلمان، ذمی، حربی اور مستأمن کی طرف سے اجارہ (اجرت پر دینا) اور استئجار (اجرت پر لینا) جائز ہوگا، کیونکہ یہ عقود معاوضات میں سے ہے، لہذا اس کے مالک کافر ومسلمان دونوں ہوں گے، جیسے خرید وفروخت[1]۔

اس کی تفصیل ''اجارة'' فقرہ/ ۹۸ میں ہے۔

۲۷-ذمی کا مسلمان کو اجرت پر رکھنا اگر وہ ذمہ میں کسی معین عمل کے لئے ہو مثلاً کپڑے کی سلائی یا دھلائی تو جائز ہوگا، ابن قدامہ نے کہا: ہمارے علم میں اس میں کوئی اختلاف نہیں، اس لئے کہ: **''أن عليا رضي الله عنه أجر نفسه من يهودي يسقي له كل دلو بتمرة وأخبر النبي ﷺ بذلك فلم ينكره''**[2] (حضرت علیؓ نے خود کو ایک یہودی کے پاس اجرت پر رکھا کہ ہر ڈول پانی نکالنے کے عوض ایک کھجور ملے گی، اور اس کی اطلاع رسول اللہ ﷺ کو دی تو آپ نے نکیر نہیں فرمائی)۔

اثرم کی روایت کے مطابق امام احمد نے صراحت کی ہے کہ کافر کی خدمت کے لئے مسلمان کو اجرت پر رکھنا ناجائز ہے، اس لئے کہ اس عقد کے ضمن میں مسلمان کو کافر کے پاس محبوس کرنا، کافر کا مسلمان کو ذلیل کرنا اور اس سے خدمت لینا ثابت ہوتا ہے[1]۔

اس کی تفصیل ''إجارة'' فقرہ/ ۱۰۴ میں ہے۔

مسلمان اور کافر کے درمیان شرکت:

۲۸-مالکیہ وحنابلہ نے مسلمان اور کافر کے درمیان شرکت کو جائز قرار دیا ہے، بشرطیکہ کافر اپنے مسلمان شریک کی موجودگی کے بغیر تصرف نہ کرے، اس لئے کہ اسی وقت کافر اپنے تصرفات میں شرعی ممنوعات کے ارتکاب سے محفوظ ہوگا۔

شافعیہ اور حنفیہ میں امام ابو یوسف کا بھی مذہب ہے کہ جائز ہے، لیکن کراہت کے ساتھ، اس لئے کہ کافر کو اسلام میں جائز تصرفات کی صورتوں کا علم نہیں ہوگا، امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک مسلمان اور کافر کے درمیان شرکت ناجائز ہے، اس لئے کہ کافر شراب وسور کی خرید وفروخت کرسکتا ہے، مسلمان ایسا نہیں کرسکتا۔

تفصیل ''شرکة'' فقرہ/ ۴۱ میں ہے۔

جہاد میں کافر سے تعاون لینا:

۲۹-فقہاء کا مذہب ہے کہ جہاد میں بلاضرورت کافر سے تعاون لینا ناجائز ہے[2]، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: **''خرج رسول الله ﷺ قبل بدر، فلما كان بحرة الوبرة أدركه رجل قد كان يذكر منه جرأة ونجدة، ففرح أصحاب رسول الله ﷺ حين رأوه، فلما أدركه قال**

---

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۱۷۶۔

(۲) حدیث: ''أن عليا أجر نفسه من يهودي......'' کی روایت ابن ماجہ (۸۱۸/۲) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۵۳) میں اس کی اسناد کو ضعیف کہا ہے۔

(۱) المغنی ۵/ ۵۵۴۔

(۲) المغنی ۸/ ۴۱۴، ۴۱۵، المہذب ۲/ ۲۳۱، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۳۵، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۸۔

لرسول الله ﷺ: جئت لأتبعک وأصيب معک فقال له رسول الله ﷺ: "أتؤمن بالله ورسوله؟"، قال: لا، قال: "فارجع فلن أستعين بمشرک"، قالت: ثم مضى حتى إذا كنا بالشجرة أدركه الرجل فقال له كما قال له أول مرة، فقال له النبي ﷺ كما قال أول مرة: قال: "فارجع فلن أستعين بمشرک" قال: ثم رجع فأدركه بالبيداء، فقال له كما قال أول مرة: "تؤمن بالله ورسوله" قال: نعم، فقال له رسول الله ﷺ: "فانطلق"[1] (رسول اللہ ﷺ بدر کی طرف نکلے، جب ''حرۃ الوبرہ'' پہنچے تو ایک شخص ملا، جس کی بہادری اور اصالت کا شہرہ تھا، صحابہ کرام اس کو دیکھ کر خوش ہوئے، جب آپ ﷺ سے ملا تو اس نے کہا: میں اس لئے آیا ہوں کہ آپ کے ساتھ چلوں، اور جو ملے اس میں سے حصہ پاؤں، رسول اللہ ﷺ نے اس سے دریافت فرمایا: تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتے ہو؟ اس نے کہا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: تم لوٹ جاؤ، میں کسی مشرک سے مدد ہرگز نہیں لوں گا، حضرت عائشہؓ نے کہا: پھر آپ آگے چلے، جب ہم ''شجرہ'' پہنچے، تو وہ شخص پھر آپ سے ملا، اور اس نے وہی بات کہی، جو پہلی بار کہی تھی، آپ ﷺ نے بھی وہی پہلی بات فرمائی کہ تم لوٹ جاؤ، میں کسی مشرک سے ہرگز مدد نہیں لوں گا، راوی نے کہا: پھر وہ لوٹ گیا، پھر آپ ﷺ سے ''بیداء'' میں ملا، آپ ﷺ نے اس سے پہلی بات فرمائی: تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتے ہو؟ اس نے کہا ہاں، تو آپ ﷺ نے اس سے فرمایا: ''پھر چلو'')۔

اگر مسلمانوں کو کافر سے تعاون لینے کی ضرورت ہو تو اس میں تفصیل ہے جس کو ''استعانۃ'' فقرہ/۵، ''أہل الکتاب'' فقرہ/۱۱، اور ''جہاد'' فقرہ/۲۶ میں دیکھا جائے۔

کافر کی طرف سے اور اس کے لئے وقف کرنا:

۳۰-فقہاء کا مذہب ہے کہ مسلم وغیر مسلم پر کافر کا وقف کرنا جائز ہے، بشرطیکہ معصیت میں نہ ہو۔

اسی طرح مسلمان کا غیر معصیت میں ذمی پر وقف کرنا جائز ہے[1]۔

تفصیل اصطلاح ''وقف'' میں ہے۔

---

(۱) حدیث عائشہؓ: "خرج رسول الله ﷺ قبل بدر......" کی روایت مسلم (۱۴۴۹/۲، ۱۴۵۰) نے کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳۶۱/۳، حاشیۃ الدسوقی ۷۸/۴، المہذب ۴۴۸/۱، شرح منتہی الإرادات ۴۹۳/۲۔

کفّ

تعریف:

۱- کف لغت میں: انگلیوں کے ساتھ ہتھیلی کو کہتے ہیں، مؤنث ہے، بعض حضرات اس کو مذکر کہتے ہیں، اس کی جمع "کفوف" اور "أکف" ہے، جیسے "فلس" کی جمع "فلوس" اور "أفلس" ہے۔

اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ جسم سے تکلیف کو دور کرتی ہے۔

"تکفف الرجل الناس واستکفھم" ہاتھ پھیلا کر مانگنا، اسی معنی میں فرمان نبوی ہے: "إنک إن تذر ورثتک أغنیاء خیر من أن تذرھم عالة یتکففون الناس "[1] (تم اپنے وارثوں کو مال دار چھوڑ جاؤ تو بہتر ہے اس سے کہ تم ان کو محتاج چھوڑ جاؤ، کہ وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھریں)۔

ایک قول ہے: "استکف الناس" اس کے معنی کوئی چیز ہاتھ سے لینا ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[2]۔

(۱) حدیث: "إنک إن تذر ورثتک......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۲۳) اور مسلم (۳/ ۱۲۵۱) نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، المغرب فی ترتیب المعرب مادہ: "کف"۔

متعلقہ الفاظ:

اِصبع: (انگلی)

۲- اصبع ایسا اسم ہے جو ایک ساتھ، جوڑوں، ناخن، پوروں، ناخن کے آس پاس کے گوشت اور براجم (انگلیوں کے جوڑ کی پشت) سب پر بولا جاتا ہے۔

محسوس چیز کے لئے استعارہ کے طور پر استعمال ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے: "لک علی فلان إصبع" تمہارا فلاں پر احسان ہے، جیسے کہا جاتا ہے: "لک علیه ید" تمہارا فلاں پر احسان ہے، اس کی جمع أصابع ہے۔

لفظ "اصبع" اسی طرح اس کے تمام اسماء مؤنث ہیں، جیسے خنصر اور بنصر، صغانی نے کہا: مذکر و مؤنث دونوں طرح سے ہے، البتہ تانیث غالب ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[1]۔

کف اور اصبع میں جزویت کا تعلق ہے، کیونکہ اصبع ہتھیلی کا ایک کنارہ ہے۔

کف سے متعلق احکام:

اول: وضو کے شروع میں دونوں ہتھیلیوں کو دھونا:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وضو کے شروع میں دونوں ہتھیلیوں کو گٹوں تک دھونا مشروع ہے، اس لئے کہ یہ رسول اللہ ﷺ کا عمل ہے، رسول اللہ ﷺ کے طریقۂ وضو کے بیان میں حضرت عثمان بن عفانؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "دعا بإناء فأفرغ علی کفیه ثلاث مرار فغسلهما، ثم أدخل یمینه في الإناء"[2]

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث عثمان: "في وصف وضوء النبي ﷺ" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۵۹) اور مسلم (۱/ ۲۰۴) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(آپ ﷺ نے برتن منگایا، اور دونوں ہتھیلیوں پر تین بار پانی گرایا، اوران کودھویا، پھراپنادایاں ہاتھ برتن میں ڈالا)۔

البتہ سوکراٹھنے کے بعد دھونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے،لیکن اس پراتفاق ہے کہ سوکرنہ اٹھنے والے کے لئے ان دونوں کو دھوناوضوکی سنتوں میں سے ہے۔

چنانچہ حنفیہ، مالکیہ اورشافعیہ کامذہب اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے کہ دونوں ہتھیلیوں کا دھونا وضوکی ایک سنت ہے،خواہ وضوکرنے والانیند سے اٹھا ہو یا نہ اٹھا ہو،خواہ یہ نیندرات کی ہو یا دن کی،اس لئے کہ آیت وضومیں ہتھیلیوں کادھونا،فرائض وواجبات میں مذکورنہیں، نیزاس لئے کہ حدیث سے استحباب معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اس کی علت بتانے کا تقاضا یہی ہے، اور یہ فرمان نبوی ہے:"**إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا فإنه لايدري أين باتت يده**"[۱] (جب تم میں سے کوئی نیند سے بیدار ہوتو اپنا ہاتھ تین باردھونے سے قبل برتن میں نہ ڈالے، کیونکہ اس کوعلم نہیں کہ اس کاہاتھ رات میں کہاں رہا)، اس لحاظ سے کہ یقین پرشک کا طاری ہونا اس میں اثرانداز نہیں۔

امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ نیند سے اٹھنے کے بعد دونوں ہتھیلیوں کا دھونا واجب ہے، اس لئے کہ سابقہ حدیث میں اس کاحکم دیا گیاہے،اورآپ ﷺ کاحکم کرنا، وجوب کا متقاضی ہے۔

یہی حضرت ابن عمرؓ،حضرت ابوہریرہؓ اورحسن بصری کا مذہب ہے۔

پھرواجب کہنے والوں کے درمیان اختلاف ہے کہ کس نیند سے اٹھنے کے بعددھوناواجب ہے؟

ایک روایت میں امام احمد کی رائے یہ ہے کہ رات کی نیند سے اٹھنے کے بعددھوناواجب ہے، دن کی نیند کے بعد دھوناواجب نہیں، اس لئے کہ حدیث سے یہی معلوم ہوتا ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا:"**فإنه لايدري أين باتت يده**" (کیونکہ اس کاعلم نہیں کہ اس کا ہاتھ رات میں کہاں رہا)، رات گذارنا رات ہی کے وقت ہوسکتاہے، نیزاس لئے کہ رات کے سونے میں گہری نیندکا گمان ہے، اوراس صورت میں ہاتھ میں نجاست لگنے کا احتمال زیادہ ہے۔

حسن نے رات ودن کے سونے کووجوب کے حکم میں یکساں قرار دیا ہے[۱] اس لئے کہ فرمان نبوی عام ہے:"**إذا استيقظ أحدكم من نومه**......**الخ**"(جب تم میں سے کوئی اپنی نیند سے بیدار ہو......)۔

دوم:وضومیں دونوں ہاتھوں کے ساتھ دونوں ہتھیلیوں کا دھونا:

۴-اس پرفقہاء کا اتفاق ہے کہ دونوں کہنیوں تک دونوں ہاتھوں کے ساتھ دونوں ہتھیلیوں کا دھونا، وضوکارکن ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے:"**يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**"[۲] (اے ایمان والو جب تم نماز کو اٹھوتو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو)۔

نیزاس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کے طریقۂ وضوکے بارے میں احادیث ہیں[۳]، ایک حدیث ہے:"**أنه ﷺ توضأ فغسل**

(۱) حدیث:"إذا استيقظ أحدكم من نومه فلايغمس يده في الإناء......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱؍۲۶۳) اور مسلم (۱؍۲۳۳) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے،اورالفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱؍۷۵، جواہر الإکلیل ۱؍۱۶، المجموع للنووی ۱؍۳۴۷، مغنی المحتاج ۱؍۵۷، المغنی لابن قدامہ ۱؍۹۷۔

(۲) سورۂ مائدہ؍۶۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱؍۶۶، مغنی المحتاج ۱؍۵۲، جواہر الإکلیل ۱؍۱۴، =

وجهه فأسبغ الوضوء، ثم غسل يده اليمنى حتى أشرع في العضد، ثم يده اليسرى حتى أشرع في العضد......"[۱] (رسول اللہ علیہ نے وضوفرمایا، منہ دھویا، تو اس کو پورا دھویا، پھر اپنا داہنا ہاتھ دھویا، یہاں تک کہ بازو کا ایک حصہ دھویا، پھر بایاں ہاتھ دھویا، یہاں تک کہ بازو کا ایک حصہ دھویا)۔

تفصیل اصطلاح ''وضوء'' میں ہے۔

سوم: تیمّم میں دونوں ہتھیلیوں پر مسح کرنا:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ تیمّم کے وقت دونوں ہتھیلیوں پر مٹی سے مسح کرنا واجب ہے اور یہ تیمّم کا ایک رکن ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے:''وَإِنْ كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْجَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الغَائِطِ أَو لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ''[۲] (اور اگر تم بیمار یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی استنجاء سے آئے یا تم نے عورت سے صحبت کی ہو، پھر تم کو پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمّم کرلیا کرو، یعنی اپنے چہروں اور ہاتھوں پر اس سے مسح کرلیا کرو)، نیز اس باب میں احادیث موجود ہیں، مثلاً حضرت عمارؓ سے ایک حدیث ہے وہ کہتے ہیں:''بعثني النبي ﷺ في حاجة، فأجنبت فلم أجد الماء فتمرغت في الصعيد كما تمرغ الدابة، ثم أتيت النبي ﷺ فذكرت ذلک له فقال: إنما كان يكفيک أن تقول بيديک هكذا، ثم ضرب بيديه الأرض ضربة واحدة ثم مسح الشمال على اليمين

= المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۲۲۔

(۱) حدیث:''أنه ﷺ توضأ فغسل وجهه......'' کی روایت مسلم (۱/ ۲۱۶) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۶۔

وظاهر كفيه ووجهه''[۱] (مجھے رسول اللہ علیہ نے ایک ضرورت سے بھیجا، وہاں میں جنبی ہوگیا، اور پانی نہیں ملا تو میں خاک میں اس طرح لوٹ پوٹ ہوا جیسے جانور لوٹ پوٹ ہوتا ہے، پھر رسول اللہ علیہ کے پاس آیا، اور آپ علیہ سے بیان کیا، آپ علیہ نے فرمایا: تجھے اس طرح دونوں ہاتھوں سے کرلینا کافی تھا، پھر آپ علیہ نے دونوں ہاتھ ایک بار زمین پر مارا، اور بائیں ہاتھ کو دائیں ہاتھ پر پھیرا اور ہتھیلیوں کی پشت اور چہرہ کا مسح کیا)۔

البتہ دونوں ہتھیلیوں کے علاوہ کلائی اور کہنی کے مسح کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''تیمّم''، فقرہ/ ۷، ۱۱ میں ہے۔

چہارم: کھانے سے پہلے اور اس کے بعد دونوں ہتھیلیوں کو دھونا:

۶- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ کھانے سے قبل اور کھانے کے بعد دونوں ہتھیلیوں کو دھونا مستحب ہے، اگرچہ باوضو ہو، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ کا فرمان ہے: ''من أحب أن يكثر الله خير بيته فليتوضأ إذا حضر غذاؤه وإذا رفع''[۳] (جسے پسند ہو کہ اللہ تعالیٰ اس کے گھر کی برکت کو بڑھائے تو جب کھانا آئے، اور جب کھانا اٹھایا جائے تو ہاتھ دھولے)۔

نیز فرمایا:''من بات وفي يده ريح غمر فأصابه شيء فلا

(۱) حدیث عمار:''بعثني النبي ﷺ في حاجة فأجنبت......'' کی روایت مسلم (۱/ ۲۸۰) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۵۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷، مغنی المحتاج ۱/ ۹۹، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۴۴۔

(۳) حدیث:''من أحب أن يكثر الله خير بيته......'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۰۸۵) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۱۷۴) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

يلو من إلا نفسه" [۱] (جو اس طرح رات بسر کرے کہ اس کے ہاتھ میں چکنائی کی بو ہو، پھر اس کو کچھ ہو جائے تو اپنے سوا کسی کو برا بھلا نہ کہے)۔

علماء نے کہا: ان احادیث میں وضو سے مراد: دونوں ہاتھوں کا دھونا ہے، وضوء شرعی مراد نہیں ہے۔

مالکیہ میں سے صاوی نے کہا: کھانے سے پہلے ہاتھ دھونا اگر چہ ہمارے نزدیک سنت نہیں، پھر بھی بدعت حسنہ ہے، ہاں کھانے کے بعد دھونا مندوب ہے۔

امام احمد سے ایک روایت ہے: کھانے سے پہلے اور کھانے کے بعد دھونا مکروہ ہے، قاضی نے اس کو اختیار کیا ہے، امام احمد سے ایک روایت ہے: کھانے سے پہلے دھونا مکروہ ہے [۲]۔

پنجم: قصاص میں ہتھیلی کاٹنا:

۷- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ ہتھیلی کاٹنے میں قصاص واجب ہوگا بشرطیکہ جنایت میں شرائط قصاص مکمل طور پر موجود ہوں، اس لئے کہ مماثلت واجب ہے اور اس لئے کہ ظلم کے بغیر قصاص لینا اس میں ممکن ہے۔

اگر مظلوم کا ہاتھ گٹے کے جوڑ سے کاٹا جائے تو مظلوم کے لئے قصاص واجب ہوگا اور وہ ظالم کے ہاتھ کو گٹے کے جوڑ سے کاٹ سکتا ہے، اس لئے کہ ظلم کے اندیشہ کے بغیر اپنے حق کی وصولیابی اس کے لئے ممکن ہے۔

فقہاء نے کہا: مجرم کی انگلیاں کاٹنے کا اس کو حق نہیں، اس لئے کہ یہ محل جنایت نہیں، لہذا محل جنایت پر قدرت کے باوجود غیر محل سے قصاص لینا جائز نہ ہوگا اور جب تک مماثلت ممکن ہو اس سے عدول کرنا جائز نہیں ہوگا۔

شافعیہ نے کہا: حتی کہ اگر ایک پور کاٹنے کا مطالبہ کرے تو بھی اس کو کاٹنے نہیں دیا جائے گا اور اگر وہ ایسا کرے اور انگلیاں کاٹ دے تو اس کو سزا دی جائے گی، اس لئے کہ اس نے واجب سے عدول کیا، لیکن اس پر کوئی تاوان نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ پورے کو تلف کر سکتا ہے تو کچھ کے تلف کرنے سے اس پر تاوان لازم نہ ہوگا۔

اصح یہ ہے کہ اس کے بعد وہ ہتھیلی کاٹ سکتا ہے [۱]۔

ششم: ہتھیلی کی دیت:

۸- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ صحیح سالم ہتھیلی کے جوڑ سے ہاتھ کاٹنے میں آدھی دیت واجب ہوگی، بشرطیکہ جنایت عمداً ہو اور قصاص معاف کر دیا گیا ہو یا خطأً یا شبہ عمد ہو، اس لئے کہ حضرت معاذ بن جبلؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "وفي اليدين الدية" [۲] (دونوں ہاتھوں میں دیت ہے)، نیز حضرت عمرو بن حزمؓ کے نام مکتوب نبوی میں ہے: "وفي اليد خمسون من الإبل" [۳] (ایک ہاتھ میں پچاس اونٹ ہیں)۔

ان دونوں حدیثوں میں مذکور ہاتھ سے مراد جس میں دیت واجب ہوتی ہے ہتھیلی ہے، اس لئے کہ مطلق لفظ "ید" کا معنی ہتھیلی

---

(۱) حدیث: "من بات وفي يده ريح غمر......" کی روایت ترمذی (۲۸۹/۴) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا کہ حدیث حسن ہے۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی فلاح ص ۷ ۴، بلغۃ السالک ۵۲۶/۲، ۵۲۷، مغنی المحتاج ۲۵۰/۳، المغنی لابن قدامہ ۱۴/۷، الآداب الشرعیہ ۲۳۱/۳۔

(۱) البدائع ۲۹۷/۷، ۲۹۸، جواہر الإکلیل ۲۵۹/۲، مغنی المحتاج ۲۵/۴، ۲۹، المغنی لابن قدامہ ۷۰۸/۷۔

(۲) حدیث: "وفي اليدين الدية" کو زیلعی نے نصب الرایہ (۳۷۰/۴) میں حضرت سعید بن المسیبؓ سے نقل کیا ہے، اور کہا: "غریب" ہے۔

(۳) حدیث: "وفي اليد خمسون من الإبل" کی روایت نسائی (۵۹/۸) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۱۸،۱۷/۴) میں علماء کی ایک جماعت سے اس کو صحیح قرار دینا نقل کیا ہے۔

ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" [۱] (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)، کہ واجب گٹے سے دونوں ہاتھ کاٹنا ہے، نیز اس لئے کہ ان دونوں میں ظاہری جمال اور مکمل منفعت ہے، بدن میں کوئی اور عضو، ان کا ہم جنس نہیں، لہذا ان دونوں میں پوری دیت ہوگی، جیسے دونوں آنکھوں میں، نیز اس لئے کہ "ید" میں مقصود منفعت (یعنی پکڑنا، لینا، روکنا وغیرہ) ہتھیلی ہی سے پوری ہوتی ہے، اور زائد حصہ کف کے تابع ہے [۲]۔

تفصیل اصطلاح "دیات" فقرہ/ ۴۳ میں ہے۔

ہفتم: چور کی ہتھیلی کاٹنا:

۹- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ چوری کے شرائط مکمل پائے جانے پر چور کا ہاتھ، ہتھیلی کے جوڑ یعنی گٹے سے کاٹا جائے گا، اس لئے کہ روایت میں ہے: "أن رسول الله ﷺ قطع يد سارق من المفصل" [۳] (رسول اللہ ﷺ نے چور کا ہاتھ جوڑ سے کاٹا)، نیز اس لئے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمرؓ نے فرمایا: جب کوئی چوری کرے تو اس کا دایاں ہاتھ گٹے سے کاٹو، نیز حضرت عمرؓ و علیؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے ہاتھ کو جوڑ سے کاٹا۔

کاسانی نے کہا: روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے چور کا ہاتھ گٹے کے جوڑ سے کاٹا، لہذا آپ ﷺ کا عمل آیت شریفہ کی مراد کا بیان ہوگا، گویا اللہ تعالی نے صراحت کی اور فرمایا: ان کے ہاتھ گٹے کے جوڑ سے کاٹو، رسول اللہ ﷺ کے دور سے آج تک اسی پر امت کا عمل ہے [۱]۔

بعض علماء سے منقول ہے کہ چور کا ہاتھ کہنی سے کاٹا جائے گا، بعض علماء نے کہا: انگلیوں کی جڑ سے کاٹا جائے گا۔

ایک قول ہے: مونڈھے سے کاٹا جائے گا، ان تمام حضرات کے دلائل چوری والی آیت کا ظاہر ہے، اور وہ فرمان باری ہے: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)، انھوں نے کہا کہ لفظ "ید" (ہاتھ) مونڈھے تک اس عضو پر بولا جاتا ہے، اس لئے کہ حضرت عمار بن یاسرؓ نے اس فرمان باری: "فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ" [۲] (اپنے چہروں اور ہاتھوں پر اس سے مسح کرلیا کرو) سے یہی مطلب سمجھا، اور مونڈھے تک مٹی سے مسح کیا، اور لغوی طور پر ان کو غلط نہیں قرار دیا گیا [۳]۔

تفصیل اصطلاح "سرقۃ" فقرہ/ ۶۵، ۶۶ میں ہے۔

ہشتم: ڈاکو کی ہتھیلی کاٹنا:

۱۰- عام فقہاء کا مذہب ہے کہ جس ڈاکو میں ہاتھ کاٹنے کی شرائط مکمل موجود ہوں اس کا ہاتھ ہتھیلی کے جوڑ سے کاٹا جائے گا [۴]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "حد" فقرہ/ ۳۳ میں ہے۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۱۴، القوانین الفقہیہ رص ۳۴۴، مغنی المحتاج ۴/ ۶۵، المغنی ۸/ ۲۷۔

(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ قطع يد سارق من المفصل" کی روایت بیہقی (۸/ ۲۷۱) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۷/ ۸۸۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۳) تفسیر القرطبی ۶/ ۱۷۱، احکام القرآن للجصاص ۲/ ۵۱۰، البدائع ۷/ ۸۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۸۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۷۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۵۹۔

(۴) احکام القرآن للجصاص ۲/ ۴۹۳، تفسیر القرطبی ۶/ ۱۴۷، البدائع ۷/ ۹۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۰، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۸۶۔

کَفُّ النَّفس

تعریف:

۱- کف کے لغوی معانی میں: ترک کرنا اور منع کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "کف عن الشيء کفا" (باب نصر سے) ترک کرنا، کففته کفا: منع کرنا، روکنا[1]۔

اصطلاح میں علماء اصول نے اس کی تعریف یہ کی ہے: منہی عنہ (ممنوعہ چیز) سے باز آنا" "التقریر والتحبیر" میں ہے: انہی میں جس کام کا حکم دیا گیا ہے وہ ممنوع چیز سے اپنے کو روکنا ہے یعنی منہی عنہ سے باز رہنا ہے، مثلاً فرمان باری: "وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰی"[2] (اور زنا کے پاس بھی مت جاؤ)، نہی ہے، جس کا تقاضا ہے کہ اگر اس کے نفس میں زنا کی خواہش پیدا ہو تو مکلّف منہی عنہ یعنی زنا سے باز رہے[3]۔

لہذا منہی عنہ سے باز رہنا اس کی طرف نفس کی متوجہ کے بغیر حاصل نہیں ہوگا[4]۔

متعلقہ الفاظ:

ترک:

۲- ترک کے معانی: چھوڑنا، ساقط کرنا، اور نہ کرنا ہے، کہا جاتا ہے:

(۱) المصباح المنیر مادہ: "کفف" نیز دیکھئے: لسان العرب فی مادہ: "کفف"۔
(۲) سورۂ اسراء/۳۲۔
(۳) التقریر والتحبیر ۲/۸۱، نیز دیکھئے: حاشیۃ الشربینی علی ہامش شرح جمع الجوامع ۱/۲۱۴۔
(۴) جمع الجوامع ۱/۲۹۔

"ترکت الشيء" چھوڑنا، "ترک حقه" ساقط کرنا، "ترک رکعة من الصلاة" ادا نہ کرنا[1]۔

ترک کا استعمال کبھی تو مامور بہ یعنی واجب یا سنت میں ہوتا ہے، اور کبھی منہی عنہ یعنی حرام یا مکروہ میں ہوتا ہے، اسی طرح حقوق وغیرہ میں بھی ہوتا ہے۔

اس بنا پر ترک، کف نفس سے عام ہے، جس کا استعمال منہی عنہ کے علاوہ میں نہیں ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۳- علماء اصول نے حکم کی تعریف میں کہا: یہ اللہ تعالی کا خطاب ہے، جو مکلفین کے افعال سے، اقتضاء یا تخییر یا وضع کے طور پر متعلق ہو اور انہوں نے کہا: اگر خطاب چھوڑنے کے علاوہ کرنے کے لئے لازمی طور پر ہو، تو ایجاب ہے...... یا ترجیح کے طور پر ہو تو ندب ہے اور اگر چھوڑنے کے لئے لازمی طور پر ہو تو حرام ہے، یا لازمی طور پر نہ ہو تو مکروہ ہے[2]۔

انھوں نے صراحت کی ہے کہ مکلّف کے کسبی فعل کے علاوہ کسی کام کا مکلّف نہیں بنایا جاتا ہے، خواہ وہ امر ہو یا نہیں اور نہی میں جس کام کو مکلّف بنایا جاتا ہے وہ ممنوع سے اپنے آپ کو روکنا ہے اور کسی چیز سے رکنے سے ہی لازم آتا ہے کہ اس شخص میں اس کے کرنے کا داعیہ پہلے سے پیدا ہو، لہذا داعیہ سے پہلے مکلّف بنانا نہیں ہوگا، لہذا جب شارع کہے کہ زنا نہ کرو اور غرض یہ ہے کہ اس کا مطلب اپنے نفس کو زنا سے روکو، تو لازم آئے گا کہ نفس کے اندر زنا کی طلب سے قبل مکلّف بنانے کا تعلق نہ ہو، اس لئے کہ جب نفس میں زنا کی طلب

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۲) التقریر والتحبیر ۲/۸۰۔

کا خیال نہ گذرے تو نفس کو اس سے روکنے کا تصور کیسے ہوگا؟ اور اگر نفس میں عدم طلب کی حالت میں مکلّف سے نفس کو روکنے کا مطالبہ ہو تو یہ محال امر کا مطالبہ ہوگا۔

لہذا فرمان باری: "وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰى"[۱] (اور زنا کے پاس بھی مت جاؤ)، وغیرہ مکلّف بنانے کو معلق کرنا ہے یعنی جب تیرے نفس میں اس کی طلب پیدا ہو تو اس کو روکو[۲]۔

اسی بنا پر اکثر علماء اصول نے قادر، کی تفسیر جس کو مکلّف بنایا جاتا ہے یہ کی ہے کہ یہ ایسا شخص ہے کہ اگر چاہے تو کرے اور چاہے تو نہ کرے، یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ اگر چاہے تو کرے اور چاہے تو چھوڑ دے، اس صورت میں مقدور کے تحت عدم فعل داخل ہوگا، اگر وہ عدم مشیئت پر مرتب ہو اور وہ فعل ایسا ہو جس کا مشیئت پر مرتب ہونا صحیح ہو، لہذا معدوم چیزیں جو ایسی نہیں ہیں، نکل جائیں گی، لہذا نہی میں جس چیز کا مکلّف بنایا گیا ہے وہ محض عدم فعل نہیں ہے، جیسا کہ اکثر معتزلہ کا مذہب ہے[۳]۔

اس بنا پر کف نفس ایسا فعل ہے جس سے مکلّف بنانا وابستہ ہے، جیسا کہ مامور بہ میں عمل سے وابستہ ہوتا ہے، رہا عدم فعل تو پہلے سے متحقق و موجود ہے اور برقرار ہے، لہذا مکلّف بنائے جانے کا تعلق سرے سے اس سے نہیں ہوگا، جیسا کہ علامہ بنانی کے حاشیہ پر شیخ عبد الرحمٰن شربینی کی تحقیق ہے[۴]۔

ابن امیر الحاج نے سبکی سے نقل کیا ہے کہ ان کو دو دلیلوں کی واقفیت ہے، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ کف، فعل ہے[۵]، اول فرمان باری ہے: "وَقَالَ الرَّسُولُ يَارَبِّ إِنَّ قَومِي اتَّخَذُوا هٰذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا"[۱] (اور رسول کہیں گے کہ اے میرے پروردگار میری (اس) قوم نے اس قرآن کو بالکل نظر انداز کر رکھا تھا)، کیونکہ اتخاذ باب افتعال ہے، اور مہجور متروک ہے۔

دوم: حضرت ابو جحیفہ سوائیؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أي الأعمال أحب إلى الله؟" فسكتوا فلم يجبه أحد، قال: "هو حفظ اللسان"[۲] (کون سا عمل اللہ کو سب سے زیادہ محبوب ہے؟ لوگ خاموش رہے، کسی نے جواب نہیں دیا، آپ ﷺ نے فرمایا: زبان کی حفاظت)۔

اس موضوع کی تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں ہے۔

کف نفس پر ثواب کا مرتب ہونا:

۴- گذر چکا ہے کہ کف نفس ایسا فعل ہے جس سے مکلّف بنایا جانا وابستہ ہے، علماء اصول کے یہاں یہ طے ہے کہ تکلیف کو بجالانے والا مطیع ہے، طاعت نیکی ہے اور نیکی ثواب کو مستلزم ہے، جیسا کہ فرمان باری ہے: "مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا"[۳] (جو کوئی نیکی لے کر آئے گا اس کو اس کے مثل دس (نیکیاں) ملیں گی)، نیز فرمان باری: "لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنٰى"[۴] (انجام کار یہ ہے کہ وہ برائی

(۱) سورۂ اسراء/ ۳۲۔
(۲) التقریر والتحبیر ۲/ ۸۱۔
(۳) سابقہ مراجع، جمع الجوامع ۱/ ۶۹، ۲۱۳، ۲۱۴۔
(۴) حاشیۃ البنانی مع جمع الجوامع ۱/ ۲۱۳۔
(۵) التقریر والتحبیر ۲/ ۸۲۔

(۱) سورۂ فرقان/ ۳۰۔
(۲) حدیث ابی جحیفہ السوائیؓ: "أي الأعمال أحب إلى الله......" کی روایت بیہقی نے شعب الایمان (۴/ ۲۴۵) میں کی ہے، اور منذری نے ترغیب (۳/ ۵۰۶) میں نقل کر کے کہا: اس کی اسناد میں ایسا شخص ہے جس کا حال سر دست میرے ذہن میں نہیں ہے۔
(۳) سورۂ انعام/ ۱۶۰۔
(۴) سورۂ نجم/ ۳۱۔

کرنے والوں کو ان کے عمل کی پاداش میں بدلہ دے گا اور نیک کام کرنے والوں کو نیک بدلہ دے گا)۔

اس بنا پر سابقہ مفہوم کے لحاظ سے منہی عنہ سے باز رہنا ثواب کا سبب ہے، جیسا کہ کف کے فعل ہونے پر متکلمین کے دلائل کے ذیل میں آمدی کی تحقیق ہے [1]، لیکن ان میں سے بعض ثواب کے لئے شرط لگاتے ہیں کہ کف حکم کی بجا آوری کے قصد سے ہو۔

شربینی نے ''حاشیۃ البنانی'' پر اپنی تقریرات میں کہا:

نہی کا مکلّف بنانے میں تین امور ہیں:

اول: مکلّف بہ اور یہ مطلق ترک ہے، یہ فعل کی بجا آوری کے قصد پر موقوف نہیں، بلکہ اس کا مدار فعل پر نفس کے متوجہ ہونے، پھر نفس کو اس فعل سے روکنے پر ہے۔

دوم: مکلّف بہ جس پر ثواب ملتا ہے اور وہ بجا آوری کی خاطر ترک کرنا ہے۔

سوم: منہی عنہ کا عدم اور یہی مقصود ہے، لیکن اس کا مکلّف نہیں بنایا گیا ہے، اس لئے کہ مکلّف اس پر قادر نہیں اور یہی تحقیق ہے [2]۔

اس کی تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

کُفّار

دیکھئے: ''کفر''۔

(۱) الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی ۱/ ۱۴۷، ۱۴۸۔

(۲) تقریرات الشربینی بہامش حاشیۃ البنانی علی جمع الجوامع ۱/ ۶۹۔

کَفّارۃ

تعریف:

۱- کفارہ لغت میں کفر سے ماخوذ ہے، اس کا معنی: چھپانا ہے، اس لئے کہ یہ گناہ کو چھپا دیتا ہے اور ڈھانک دیتا ہے، لہذا وہ: ''کَفَّرَ اللہ عنہ الذنب'' سے اسم ہے، یعنی اس کو محو کر دیا، اس لئے کہ وہ چھپا دیتا ہے، اور گویا اس نے اس پر کفارہ کا پردہ ڈال دیا۔

''التہذیب'' میں ہے: کفارات کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ گناہوں کا کفارہ ہوتے ہیں یعنی ان کو چھپاتے ہیں، جیسے کفارۂ ایمان، کفارۂ ظہار اور قتل خطأ پر کفارہ، اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں ان کو بیان فرمایا اور اپنے بندوں کو ان کا حکم دیا ہے۔

کفارہ: وہ صدقہ یا روزہ یا اس جیسی چیز ہے، جس سے کفارہ ادا کیا جائے۔

تکفیر یمین: قسم میں حانث ہونے کی وجہ سے جو چیز واجب ہو اس کو انجام دینا، معاصی میں تکفیر جیسے ثواب کو رائگاں کرنا [1]۔

اصطلاح میں: نووی نے کہا: کفارہ، کَفر (کاف کے فتحہ کے ساتھ) سے ماخوذ ہے جس کے معنی: چھپانا ہے، اس لئے کہ کفارہ گناہ کو چھپاتا اور ختم کر دیتا ہے، یہی اس کی اصل ہے، پھر اس کا استعمال ان چیزوں میں ہوا جن میں خلاف ورزی یا بے حرمتی کی صورت میں پائی جائے، اگرچہ اس میں گناہ نہ ہو جیسے قتل خطأ وغیرہ [2]۔

(۱) لسان العرب لابن منظور، مختار الصحاح للرازی، المصباح المنیر مادہ: ''کفر''۔

(۲) المجموع ۶/ ۳۳۳، البحر الرائق ۴/ ۱۰۸، کشاف القناع ۶/ ۶۵۔

متعلقہ الفاظ:

الف-استغفار:

۲-استغفار کا معنی لغت میں: مغفرت طلب کرنا ہے[۱]۔

شرعاً: مغفرت اور اس کے ذریعہ گناہ سے درگذر کرنے اور اس پر مؤاخذہ نہ کرنے کا سوال کرنا ہے[۲]۔

استغفار دوسرے معانی میں بھی آتا ہے، مثلاً اسلام کے معنی میں آتا ہے، جیسا کہ فرمان باری ہے: "وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ"[۳] (حالانکہ اللہ ایسا نہیں کرتا کہ انہیں عذاب دے اس حال میں کہ آپ ان میں موجود ہوں اور نہ اللہ ان پر عذاب لائے گا اس حال میں کہ وہ استغفار کر رہے ہوں)۔

مجاہد وعکرمہ کہتے ہیں: یعنی وہ مسلمان ہوتے رہیں گے۔

اسی طرح دعا وتوبہ کے معنی میں آتا ہے، یہی قرطبی کہتے ہیں[۴]۔

ربط یہ ہے کہ کفارہ واستغفار میں سے ہر ایک بمشیئت الٰہی گناہ کی مغفرت کا سبب ہوتا ہے۔

ب-توبہ:

۳-توبہ کا معنی لغت میں: لوٹنا، گناہ سے رجوع کرنا ہے۔

کہا جاتا ہے: "تاب عن ذنبه" گناہ سے لوٹ گیا، ہٹ گیا، "تاب الله عليه" توبہ کی توفیق دی[۵]۔

(۱) القاموس المحیط۔

(۲) الفتوحات الربانیہ للکریدی ۷/۲۶۷، المکتبۃ الإسلامیہ، البحر المحیط ۵/۲۰۱ طبع مطبعہ السعادت۔

(۳) سورۂ انفال/۳۳۔

(۴) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۷/۳۹۹۔

(۵) القاموس المحیط۔

شرعاً: ندامت، گناہ سے ہٹنا اور دوبارہ قادر ہونے پر نہ کرنے کا پختہ عزم کرنا[۱]۔

کفارہ اور توبہ میں ربط یہ ہے کہ یہ دونوں (بمشیئت الٰہی) گناہ کی مغفرت کا سبب ہیں۔

ج-عقوبت:

۴-عقوبت لغت میں: ''عقب'' سے ماخوذ ہے، دوڑنے کے بعد دوڑنا، اولاد کے بعد اولاد۔

عقبہ (عین کے پیش کے ساتھ): باری، بدل، رات اور دن، اس لئے کہ یہ دونوں آگے پیچھے آتے ہیں[۲]۔

اصطلاح میں: ممنوعات کے ارتکاب اور اوامر کے ترک سے باز رکھنے کے لئے اللہ جل شانہ کی مقرر کردہ زواجر (تنبیہات)، تاکہ ناواقف لوگ سزا کی تکلیف کے ڈر سے باز آجائیں[۳]۔

یہ زواجر یا تو متعین ہوتے ہیں، جن کو حد کہا جاتا ہے، یا متعین نہیں ہوتے ہیں جن کو تعزیر کہا جاتا ہے۔

کفارہ اور عقوبت کے درمیان ربط یہ ہے کہ کفارہ میں عبادت کا مفہوم ہے، عقوبت میں ایسا نہیں ہے۔

شرعی حکم:

۵-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کفارہ مشروع ہے اور یہ بعض گناہوں اور شرعی خلاف ورزیوں کی تلافی کے لئے واجب ہے۔

اس لئے کہ اس کی دلیل: کتاب وسنت اور اجماع ہے۔

کتاب اللہ: فرمان باری ہے: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ

(۱) کشاف القناع ۱/۴۱۸، المغنی ۹/۲۰۰۔

(۲) القاموس المحیط، لسان العرب، مختار الصحاح۔

(۳) الاحکام السلطانیہ للماوردی/ص ۲۲۱ تصرف کے ساتھ۔

فِيْ أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّم الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهٗ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ"[1] (اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مواخذہ نہیں کرتا لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو ان پر تم سے مؤاخذہ کرتا ہے سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا ہے، جو تم اپنے گھروں کو دیا کرتے ہو یا انہیں کپڑا دینا یا غلام آزاد کرنا لیکن جس کو لانا مقدور نہ ہو تو اس کے لئے تین دن کے روزہ ہیں یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جبکہ تم حلف اٹھا چکے ہو)، نیز فرمان باری ہے: "وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَّقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَئًا وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلٰى أَهْلِهٖ إِلَّا أَنْ يَّصَّدَّقُوْا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيْثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلٰى أَهْلِهٖ وَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللّٰهِ وَكَانَ اللّٰهُ عَلِيْمًا حَكِيْمًا"[2] (اور یہ کسی مؤمن کے شایان نہیں کہ وہ کسی مومن کو قتل کر دے بجز اس کے کہ غلطی سے ایسا ہو جائے اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کر ڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے) اور خون بہا بھی جو اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائے گا سوا اس کے کہ وہ لوگ (خود ہی) اسے معاف کر دیں تو اگر وہ ایسی قوم میں ہو جو تمہاری دشمن ہے درآنحالیکہ (وہ بذات خود) مومن ہے تو ایک مسلم غلام کا آزاد کرنا (واجب ہے) اور اگر ایسی قوم سے ہو کہ تمہارے اور ان کے درمیان معاہدہ ہے تو خون بہا

(۱) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

(۲) سورۂ نساء/ ۹۲۔

واجب ہے جو اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائے گا اور ایک مسلم غلام کا آزاد کرنا (بھی) پھر جس کو یہ نہ میسر ہو اس پر دو مہینے کے لگا تار روزے رکھنا (واجب ہے) یہ توبہ اللہ کی طرف سے ہے اور اللہ بڑا علم والا ہے بڑا حکمت والا ہے)۔

نیز فرمان باری ہے: "وَالَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَآسَّا ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهٖ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ، فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَآسَّا فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا"[1] (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے اس سے ہمیں نصیحت کی جاتی ہے اور اللہ کو پوری خبر ہے اس کی جو تم کرتے رہتے ہو، پھر جس کو یہ میسر نہ ہو تو قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں اس کے ذمہ دو متواتر مہینوں کے روزے ہیں پھر جس سے یہ بھی نہ ہو سکے تو اس کے ذمہ کھلانا ہے ساٹھ مسکینوں کا)۔

سنت نبوی: حضرت عبد الرحمن بن سمرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا تسأل الإمارة فإنک إن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها، وإن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها، وإذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها فأت الذي هو خير، وكفر عن يمينک**"[2] (تم امارت و سرداری کا مطالبہ نہ کرو، کیونکہ اگر تم کو یہ بغیر مانگے ملے گی تو تمہاری مدد کی جائے گی، اور اگر مانگنے پر ملے گی تو تم کو چھوڑ دیا جائے گا، اور جب تم کسی بات کی قسم کھا لو پھر اس کے خلاف کرنا بہتر

(۱) سورۂ مجادلہ/ ۳، ۴۔

(۲) حدیث: "لاتسأل الإمارة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۶۰۸) نے کی ہے۔

سمجھوتو جو کام بہتر ہے وہ کرو اور اپنی قسم کا کفارہ دے دو)۔

اجماع: عہد رسالت سے آج تک مسلمانوں کا کفارہ کی مشروعیت پر اجماع رہا ہے (۱)۔

کفارہ کا شرعی وصف (نوعیت):

٦ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ کفارہ میں عقوبت اور عبادت دونوں کا معنی ہے، ابن نجیم نے کہا کہ مطلق کفارہ کی نوعیت وجوب کے لحاظ سے عقوبت (سزا) ہے، کیونکہ یہ ان افعال کی جزاء کے طور پر مشروع ہے جن میں حظر وممانعت ہے اور ادائیگی کے لحاظ سے عبادت ہے، کیونکہ اس کی ادائیگی روزہ، اعتاق (آزاد کرنے) اور صدقہ کی شکل میں ہوتی ہے، جو عبادت ہیں، کفارہ میں غالب عبادت کا معنی ہے، البتہ رمضان کا روزہ توڑنے کے کفارہ میں عقوبت کا پہلو غالب ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ شبہات سے ساقط ہو جاتا ہے، جیسے حدود اور خطا کے ساتھ واجب نہیں ہوتا، اس کے برخلاف کفارۂ یمین، خطا کے ساتھ واجب ہوتا ہے، اسی طرح کفارۂ قتل خطا ہے، لیکن کفارہ ظہار کے بارے میں انہوں نے کہا ہے کہ اس میں عبادت کا پہلو غالب ہے (۲)۔

شافعیہ میں شربینی خطیب نے کہا کہ کیا حرام سبب سے واجب ہونے والے کفارات، خلل واقع ہونے کی وجہ سے واجب ہونے والی تعزیر اور حدود کی طرح زواجر ہیں یا نہیں؟ دو قول ہیں: راجح قول ہے کہ نہیں ہیں، جیسا کہ ابن عبد السلام نے اسی کو راجح قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ عبادات ہیں اسی وجہ سے بلا نیت صحیح نہیں ہوتی ہیں (۳)۔

مالکیہ میں سے شیخ محمد علی نے کہا: بعض کفارات کے بارے میں اختلاف ہے کہ کیا یہ زواجر ہیں، کیونکہ ان میں مال وغیرہ برداشت کرنے کی مشقتیں ہیں یا یہ جوابر (تلافی کرنے والے) ہیں، کیونکہ یہ عبادات ہیں جو بلا نیت صحیح نہیں ہوتی ہیں اور اللہ تعالی کا تقرب حاصل کرنا زجر نہیں ہے، حدود وتعزیرات اس کے برخلاف ہیں کہ وہ عبادات نہیں ہیں، اس لئے کہ یہ ان لوگوں کا فعل نہیں ہے جن کو زجر کیا جاتا ہے (۱)۔

کفارہ کے وجوب کے اسباب:

کفارہ کے وجوب کے چند اسباب ہیں۔

اول: یمین میں حانث ہونا:

٧ - اس بارے میں فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کفارۂ یمین، قسم میں حانث ہوئے بغیر واجب نہیں ہوتا ہے۔

فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حانث ہونے کا سبب جس چیز کی قسم کھائی ہے اس کی خلاف ورزی کرنا ہے اور اس کی شکل یہ ہے کہ جس چیز کے نہ کرنے کی قسم کھائی تھی اس کو کر گزرے یا جس چیز کے کرنے کی قسم کھائی تھی اس کو ترک کردے، اگر معلوم ہو کہ اس نے جس چیز کے کرنے کی قسم کھائی تھی اس کے انجام دینے میں اتنی تاخیر کردی کہ اب اس کا انجام دینا ناممکن ہو گیا۔

مستقبل میں کسی امر کے اوپر کھائی گئی قسم میں حانث ہونے کے سبب کفارہ واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، خواہ یہ امر نفی میں ہو یا اثبات میں۔

اسی طرح بلا اختلاف زمانہ ماضی یا حال میں یمین لغو میں کفارہ

---

(۱) المجموع شرح المہذب للنووی ۱۸/ ۱۱۵، المغنی والشرح الکبیر لابن قدامہ ۱۱/ ۲۵۰ طبع مطبعۃ المنار بمصر، طبع اول ۱۳۴۸ھ۔

(۲) البحر الرائق ۴/ ۱۰۹۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۹۔

(۱) حاشیہ تہذیب الفروق والقواعد السنیہ علی الفروق للقرافی ۱/ ۲۱۱۔

واجب نہیں ہوگا، خواہ یہ امر نفی میں ہو یا اثبات میں۔

البتہ یمین غموس میں کفارہ کے وجوب میں اختلاف ہے، یمین غموس: ماضی یا حال میں کسی امر کی جھوٹی قسم کھائی جائے اور قسم کھانے والا عمداً ایسا کرے[(۱)]۔

نیز زمانہ مستقبل میں یمین لغو میں کفارہ کے وجوب میں اختلاف ہے۔

نیز ایمان کے متعدد ہونے سے کفارات کے متعدد ہونے میں اور کفارہ کا حنث کو ختم کرنے میں اختلاف ہے۔

یمین غموس میں کفارہ:

۸ - یمین غموس میں وجوب کفارہ کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: یمین غموس میں کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

یہی جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے[(۲)]، یہی سفیان ثوری، اہل عراق، ابوثور، ابوعبید، اسحاق، اصحاب حدیث، اوزاعی اور اہل شام سے ان کے موافقین کا قول ہے[(۳)]۔

---

(۱) المبسوط لشمس الدین السرخسی ۸/ ۱۴۷، البحر الرائق شرح کنز الدقائق لابن نجیم ۴/ ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، التاج والإکلیل لمختصر خلیل مطبوع بہامش مواہب الجلیل ۳/ ۲۷۵ طبع دار الفکر، المدونۃ الکبری للإمام مالک ابن أنس ۳/ ۱۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۶/ ۲۷۵ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح الباری لابن حجر العسقلانی ۱۱/ ۶۱۷، ۶۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الریان، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۱/ ۱۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المطبعۃ المصریہ، روضۃ الطالبین وعمدۃ المفتین للنووی ۱۱/ ۱۲ طبع المکتب الإسلامی بیروت، کشاف القناع للبہوتی ۶/ ۲۴۳۔

(۲) البحر الرائق ۴/ ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، بدائع الصنائع وترتیب الشرائع للکاسانی ۳/ ۳ طبع دار الکتب العلمیہ، بیروت، التاج والإکلیل لمختصر خلیل مطبوع بہامش مواہب الجلیل للحطاب ۳/ ۲۶۶، کشاف القناع ۶/ ۲۳۵۔

(۳) الجامع لأحکام القرآن ۶/ ۲۶۶، ۲۶۷، فتح الباری ۱۱/ ۵۶۶۔

قول دوم: یمین غموس میں کفارہ واجب ہوگا۔

یہ شافعیہ، حکم، عطاء اور معمر کا مذہب ہے[(۱)]۔

اس مسئلہ میں فقہاء کے اختلاف کا سبب: کتاب اللہ کے عموم کا حدیث کے ساتھ تعارض ہے اور یہ اس لئے کہ فرمان باری: "وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدْتُّم الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ"[(۲)] (لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو ان پر تم سے مؤاخذہ کرتا ہے سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو (اوسط درجہ کا) کھانا ہے) کا تقاضا ہے کہ یمین غموس میں کفارہ واجب ہو، اس لئے کہ یہ یمین منعقدہ ہے۔

جبکہ نبی علیہ السلام کا ارشاد: "من اقتطع حق امریء مسلم بیمینه فقد أوجب الله له النار وحرم علیه الجنة"[(۳)] (جو کسی مسلمان کا حق قسم کھا کر لے لے تو اللہ اس کے لئے جہنم کو واجب کر دے گا اور اس پر جنت کو حرام کر دے گا) کا تقاضا ہے کہ یمین غموس میں کفارہ نہ ہو[(۴)]۔

ہر فریق نے ایسے دلائل سے استدلال کیا ہے جن سے اس کے مذہب کی تائید ہوتی ہے۔

جمہور نے اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِ اللّٰهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا أُولٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللّٰهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَلَايُزَكِّيْهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ"[(۵)] (بے شک جو

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۳، فتح الباری ۱۱/ ۵۶۶۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

(۳) حدیث: "من اقتطع حق امریء مسلم......" کی روایت مسلم (۱/ ۱۲۲) نے حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے۔

(۴) بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد لابن رشد ۱/ ۳۴۹ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری۔

(۵) سورۂ آل عمران/ ۷۷۔

لوگ اللہ کے عہد اور اپنی قسموں کو قلیل قیمت پر بیچ ڈالتے ہیں یہ وہی لوگ ہیں جن کے لئے کوئی حصہ آخرت میں نہیں اور اللہ قیامت کے دن نہ ان سے بات کرے گا نہ ان کی طرف دیکھے گا نہ انہیں پاک کرے گا، اور ان کے لئے تو دردناک عذاب ہے)، اللہ تعالی نے اس آیت میں یمین غموس کی جزا آخرت میں وعید بیان کی ہے، کفارہ کا ذکر نہیں کیا ہے، اگر اس میں کفارہ واجب ہوتا تو اس کو بدرجہ اولی بیان کیا جاتا اور اس لئے بھی کہ کفارہ اگر واجب ہوتا تو آیت میں صراحت کردہ وعید کو ختم کرنے کے لئے واجب ہوتا اور اس کا جرم ساقط ہوجاتا، اور وہ اللہ سے اس حال میں ملتا کہ اللہ اس سے راضی ہوتا اور وہ اس مذکورہ وعید کا مستحق نہ ہوتا اور کوئی اس کا قائل نہیں ہے[1]۔

قرطبی نے کہا: اور ایسا کیوں نہ ہوگا حالانکہ اس قسم کھانے والے نے جھوٹ بولنا، دوسرے کے مال کو حلال سمجھنا، اللہ کی قسم کی تحقیر و تذلیل اور دنیا کی تعظیم کرنا جمع کردیا ہے؟ اللہ کے نزدیک جو چیز عظیم تھی اس نے اس کی توہین کی اور جو حقیر تھی، اس نے اس کی تعظیم کی، اور یہی کافی ہے۔

اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ اس کا نام غموس صرف اس لئے ہے کہ وہ قسم کھانے والے کو آگ میں ڈبودے گی[2]۔

سحنون نے اس آیت کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے: یہ قسم، جھوٹ اور (دوسرے کے) حقوق لینے کے بارے میں ہے، اور اس میں کفارہ ہو اس سے یہ بالاتر ہے۔

ابن مہدی نے عوام بن حوشب سے، انہوں نے ابراہیم سکسکی سے، انہوں نے حضرت ابن ابی اوفیؓ سے نقل کیا ہے کہ ایک آدمی نے کسی سامان پر قسم کھالی اور کہا کہ بخدا! مجھے اس کا اتنا اتنا دیا گیا ہے حالانکہ نہیں دیا گیا تھا، اس پر یہ آیت نازل ہوئی: "إِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِ اللّٰهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا"[1] (بے شک جو لوگ اللہ کے عہد اور اپنی قسموں کو قلیل قیمت پر بیچ ڈالتے ہیں)۔

اسی طرح جمہور نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**خمس ليس لهن كفارة: الشرک بالله عز و جل، وقتل النفس بغيرحق، وبهت مؤمن، والفرار يوم الزحف، ويمين صابرة يقتطع بها مالابغير حق**"[2] (پانچ چیزوں کا کفارہ نہیں: اللہ عزوجل کے ساتھ شرک کرنا، ناحق جان مارنا، مومن پر بہتان باندھنا، لڑائی کے دن بھاگنا اور جھوٹی قسم جس کے ذریعہ ناحق مال لیا جائے)۔

نیز حضرت ابن عمروؓ کی اس روایت سے کہ ایک دیہاتی خدمت نبوی میں آیا، اور اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ! بڑے بڑے گناہ کون ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "**الكبائر: الإشراک بالله**" **قال: ثم ماذا؟ قال: "ثم عقوق الوالدين" قال: ثم ماذا؟ قال: "ثم اليمين الغموس" قلت: وما اليمين الغموس؟ قال: "الذي يقتطع مال امرىء هو فيها كاذب"**[3] (بڑا گناہ اللہ کے ساتھ شرک کرنا ہے، اس نے پوچھا: پھر کون سا گناہ؟ آپ ﷺ نے فرمایا: والدین کی نافرمانی کرنا، اس نے پوچھا: پھر کون سا گناہ؟ آپ ﷺ نے فرمایا: یمین

---

(۱) المبسوط ۸/۱۲۸، الجامع لأحکام القرآن ۶/۲۶۸، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۳/۲۶۶۔

(۲) الجامع لأحکام القرآن ۶/۲۶۸۔

---

(۱) المدونۃ الکبری ۳/۱۰۰، ۱۰۱، سورۂ آل عمران/۷۷۔

(۲) حدیث: "خمس ليس لهن كفارة......" کی روایت احمد (۲/۳۶۲) نے کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے۔

(۳) حدیث عبداللہ بن عمروؓ: "الكبائر: الإشراک بالله......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/۲۶۴) نے کی ہے۔

غموس میں نے عرض کیا: یمین غموس کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: جو شخص جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھا کر کسی آدمی کا مال لے لے)۔

ان دونوں حدیثوں میں واضح دلالت ہے کہ یمین غموس میں کفارہ نہیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کو گناہ کبیرہ میں شمار کیا اور گناہ کبیرہ میں کفارہ نہیں، چنانچہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ شرک اور والدین کی نافرمانی میں کوئی کفارہ نہیں، ان کا کفارہ محض ان سے توبہ کرنا ہے، اسی طرح یمین غموس کا حکم ان کے حکم کی طرح ہوگا جو اس کے ساتھ ذکر کئے گئے ہیں (۱)۔

جمہور کا استدلال اس سے بھی ہے کہ کسی مخالفت کے بغیر اس پر صحابہ کا اتفاق ہے، چنانچہ آدم بن ابوایاس نے ''مسند شعبہ'' میں اور اسماعیل قاضی نے ''الاحکام'' میں حضرت ابن مسعودؓ سے نقل کیا ہے: ہم یمین غموس کو ناقابل کفارہ گناہ سمجھتے تھے جو یہ ہے کہ آدمی اپنے بھائی کا مال ناحق لینے کے لئے جھوٹی قسم کھائے۔

انہوں نے کہا: صحابہ میں ان کا کوئی مخالف نہیں (۲)۔

ان حضرات نے کہا: غموس ممنوع محض ہے، لہذا کفارہ کے وجوب کا سبب بننے کے لائق نہیں، اس لئے کہ یہ قابل تکفیر ہونے سے بالاتر ہے، جیسے زنا اور ارتداد (۳)۔

شافعیہ اور ان کے موافقین نے وجوب کفارہ پر اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: ''لَايُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَاكَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ'' (۴) (اللہ تمہاری قسموں میں سے لایعنی (قسم) پر مؤاخذہ نہ کرے گا البتہ تم سے اس (قسم) پر مؤاخذہ کرے گا جس پر تمہارے دلوں نے قصد کیا ہے)، نیز فرمان باری ہے: ''لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْ تُّمُ الْأَيْمَانَ'' (۱) (اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مؤاخذہ نہیں کرتا لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو ان پر تم سے مؤاخذہ کرتا ہے)۔

ان دونوں آیات سے استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے یمین غموس سے مواخذہ کی نفی کی ہے اور یہ بلاقصد قسم کھانا ہے، یمین مقصودہ کے لئے اپنے قول ''بِمَا عَقَّدْ تُّم'' (یعنی تم نے قصد اور عزم مصمم کیا) کے ذریعہ مواخذہ ثابت کیا ہے اور بلا شبہ یمین غموس مقصود ہے، لہذا اس میں کفارہ واجب ہوگا (۲)۔

نیز عبد الرحمن بن سمرہ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**لا تسأل الإمارة، وإذا حلفت علی يمين فرأيت غيرها خيرا منها فأت الذي هو خير وكفر عن يمينك**'' (۳) (تم امارت وسرداری کا مطالبہ نہ کرو اور جب تم کسی بات کی قسم کھا لو پھر اس کے خلاف کرنا بہتر سمجھو تو جو کام بہتر ہے اس کو کرو اور اپنی قسم کا کفارہ دے دو)۔

انہوں نے کہا: جھوٹی قسم کھانے والا دوسرے سے زیادہ کفارہ کی محتاج ہے، نیز کفارہ اس کی نیکی کو ہی بڑھائے گا اور اس کا فرض ہے کہ حق کی طرف رجوع کرے اور جو حق مارا ہے اس کو لوٹادے اور اگر وہ ایسا نہ کرے اور کفارہ ادا کردے تو یہ کفارہ ظلم وتعدی کے حکم کو اس سے ختم نہیں کرے گا، بلکہ فی الجملہ اس کے لئے نفع بخش ہوگا (۴)۔

---

(۱) فتح الباری ۵۶۶/۱۱۔
(۲) فتح الباری ۵۶۶/۱۱۔
(۳) المبسوط للسرخسی ۱۲۸/۸۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۲۵۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔
(۲) تفسیر ابن کثیر ۲۶۷/۱، ۲۶۸ طبع دار المنار، حاشیۃ الشرقاوی علی التحریر ۴۷۶/۲۔
(۳) حدیث: ''لا تسأل الإمارة......'' کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔
(۴) فتح الباری ۵۵۷/۱۱ طبع دار المعرفہ۔

مستقبل میں کسی امر پر یمین لغو میں کفارہ:

۹- مستقبل میں کسی امر (نفی کی شکل میں ہو یا اثبات کی) پر یمین لغو میں وجوب کفارہ کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: لغو ہے، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے [۱]، اسی کے قائل: ربیعہ، مکحول، اوزاعی اور لیث بھی ہیں۔

اسی کو ابن منذر وغیرہ نے حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ اور دوسرے صحابہ کرام سے اور قاسم، عطا، شعبی، طاؤس اور حسن سے نقل کیا ہے [۲]۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اس میں کفارہ نہیں ہوگا۔

اس میں کفارہ کے وجوب میں مالکیہ میں اختلاف ہے: ابن حاجب نے کہا: یمین لغو میں کفارہ نہیں، یمین لغو: کسی چیز کو صحیح سمجھتے ہوئے قسم کھائے، پھر اس کے خلاف ظاہر ہو، خواہ ماضی میں ہو یا مستقبل میں، ''التوضیح'' میں ہے: ماضی کی مثال: بخدا! زید نہیں آیا، اور وہ اس کو صحیح سمجھے، مستقبل کی مثال: بخدا! وہ کل نہیں آئے گا، اور وہ اس کو صحیح سمجھے [۳]۔

دردیر نے کہا: اگر لغو اور غموس کا تعلق ماضی سے ہو تو ان دونوں میں کفارہ نہیں ہوگا۔ اگر ان کا تعلق مستقبل سے ہو تو ان میں کفارہ ہے [۴]۔

عدم کفارہ کے قائلین نے اللہ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: ''لَايُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَاكَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ'' [۵] (اللہ تمہاری قسموں میں سے لایعنی (قسم) پر مؤاخذہ نہ کرے گا، البتہ تم سے اس (قسم) پر مؤاخذہ کرے گا جس پر تمہاری دلوں نے قصد کیا ہے)۔

آیت سے استدلال کا طریقہ: اللہ تعالی نے یمین لغو کو دل سے کھائی ہوئی قسم کے مقابلہ میں رکھا ہے اور دل سے کھائی ہوئی قسم ہی مقصود ہے، لہذا غیر مقصود یمین لغو کی قسم میں داخل ہوگی، تاکہ مقابلہ درست رہے [۱]۔

نیز اس روایت سے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا: یہ آیت ''لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ'' (اللہ تمہاری قسموں میں سے لایعنی (قسم) پر مؤاخذہ نہ کرے گا) آدمی کے قول: لا واللہ! بلی واللہ! کے بارے میں نازل ہوئی [۲]۔

حدیث سے استدلال کا طریقہ: اللہ تعالی نے یمین لغو سے مواخذہ مطلقاً اٹھادیا ہے، جس سے لازم آتا ہے کہ اس میں نہ گناہ ہو نہ کفارہ [۳]۔

قول دوم: لغو نہیں ہے، اس میں کفارہ واجب ہوگا۔

یہی حنفیہ کا مذہب ہے۔

یہی زرارہ بن ابی اوفی اور ابن عباسؓ سے دوسری روایت میں منقول ہے [۴]۔

انہوں نے اللہ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: ''وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمٰنَ'' [۵] (لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو ان پر تم سے مؤاخذہ کرتا ہے)۔

---

(۱) مواہب الجلیل للحطاب ۳/ ۲۶۶، الروضہ ۱۱/ ۳، کشاف القناع ۶/ ۲۳۶، ۲۳۷۔

(۲) فتح الباری ۱۱/ ۵۵۶۔

(۳) مواہب الجلیل ۳/ ۲۶۶۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۲۹۔

(۵) سورۂ بقرہ/ ۲۲۵۔

---

(۱) الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۴۷۶، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۳، کشاف القناع ۶/ ۲۳۶۔

(۲) فتح الباری ۱۱/ ۵۵۶۔

(۳) فتح الباری ۱۱/ ۵۵۶، نیل الأوطار للشوکانی ۱۰/ ۱۶۸، ۱۶۹۔

(۴) بدائع الصنائع للکاسانی ۳/ ۳، ۴، البحر الرائق لابن نجیم ۴/ ۳۰۲، ۳۰۳، المبسوط ۸/ ۱۲۹، ۱۳۰۔

(۵) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

نیز اس فرمان باری سے: "وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ"[1] (اور اپنی قسموں کو یاد رکھا کرو) استدلال کیا ہے۔

آیت سے استدلال کا طریقہ: ایمان "معقودہ" سے مراد: مستقبل میں قسم ہے، اس لئے کہ قسم کو ٹوٹنے سے اور اللہ کے نام کو بے حرمتی سے بچانا صرف مستقبل میں قابل تصور ہے[2]، مستقبل میں یمین، یمین منعقدہ ہے، خواہ قصد پایا جائے یا نہ پایا جائے، حفاظت کے واجب ہونے کا تقاضا ہے کہ اس کے نہ ہونے پر مواخذہ ہو، لہذا کفارہ واجب ہوگا۔

اسی طرح ان کا استدلال اس واقعہ سے ہے کہ مشرکین نے حضرت حذیفہ بن یمانؓ اور ان کے والد کو پکڑ لیا اور ان سے قسم لی کہ محمد ﷺ کی مدد نہیں کریں گے، ان حضرات نے اس کی خبر رسول اللہ ﷺ کو دی، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**انصرفا، نفي لهم بعهدهم ونستعين بالله عليهم**"[3] (تم دونوں لوٹ جاؤ، ہم اپنے عہد کی پاسداری کریں گے اور ان کے خلاف اللہ سے مدد مانگیں گے)۔

استدلال کا طریقہ: رسول اللہ ﷺ نے حضرت حذیفہ کو وفاداری کا حکم دیا، حالانکہ وہ مکرَہ (مجبور) قصد نہ کرنے والے تھے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قصد کا نہ ہونا یمین کی اہلیت والے کی طرف سے یمین کے انعقاد سے مانع نہیں[4]۔

انہوں نے یہ بھی کہا: لغو وہ ہے جو فائدہ سے خالی ہو اور گذری ہوئی خبر یمین کے فائدہ سے خالی ہوتی ہے، لہذا لغو ہوگی، لیکن مستقبل کی خبر میں قصد کے نہ ہونے سے یمین کا فائدہ ختم نہیں ہوتا ہے، اور شریعت میں آیا ہے کہ مذاق اور سنجیدگی دونوں قسم میں برابر ہیں[1]۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔
(۲) بدائع الصنائع للکاسانی ۳/ ۴، البحر الرائق ۴/ ۳۰۳۔
(۳) حدیث: "أن المشركين أخذوا حذيفة بن اليمان وأباه واستحلفوهما......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۱۴) نے کی ہے۔
(۴) المبسوط ۸/ ۱۳۰۔

کفارۂ قسم کا متعدد ہونا:

۱۰- فقہاء کا مذہب ہے کہ جو شخص چند امور پر ایک قسم کھائے تو اس کا کفارہ ایک قسم کا کفارہ ہوگا، مثلاً اگر کہے: بخدا! میں نہ کھاؤں گا، نہ پیوں گا اور نہ پہنوں گا اور سب میں حانث ہوجائے تو اس کا کفارہ ایک ہوگا، اس لئے کہ قسم ایک ہے اور حنث (قسم ٹوٹنا) ایک ہے، کیونکہ جن پر قسم کھائی ہے ان میں سے کسی ایک کے کرنے سے وہ حانث ہوجائے گا اور قسم ختم ہوجائے گی[2]۔

اگر کسی ایک معین چیز پر چند قسمیں کھائے یا متعدد اشیاء پر چند قسمیں کھائے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

الف- ایک معین چیز پر کئی بار قسم کھانا:

۱۱- ایک معین چیز پر کئی بار قسم کھانے میں حانث ہونے کے سبب کیا واجب ہوگا؟ فقہاء کے یہاں یہ مختلف فیہ ہے، مثلاً کہے: بخدا! میں ایسا نہیں کروں گا، بخدا! میں ایسا نہیں کروں گا، پھر جس کام پر قسم کھائی ہے وہ کرلے، تو اس میں دو اقوال ہیں:

قول اول: اس میں ایک قسم کا کفارہ واجب ہوگا، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے اور یہی قتادہ، حسن اور عطا کا قول ہے[3]۔

"المدونہ" میں ہے: انہوں نے کہا: میں نے کہا: یہ بتایئے کہ اگر کوئی کہے: بخدا! میں تم سے جماع نہیں کروں گا، بخدا! میں تم سے

(۱) المبسوط ۸/ ۱۳۰۔
(۲) المدونۃ الکبری ۳/ ۱۱۵، المغنی والشرح الکبیر ۱۱/ ۲۱۱۔
(۳) المدونۃ الکبری ۳/ ۱۱۶۔

جماع نہیں کروں گا تو کیا اس پر امام مالک کے قول میں ایک قسم کا کفارہ ہوگا؟ انہوں نے کہا: ہاں، میں نے کہا: یہ بتایئے کہ ایک شخص قسم کھائے کہ فلاں کے گھر میں نہیں جائے گا، پھر اس کے بعد دوسری مجلس میں قسم کھائے کہ فلاں کے گھر میں نہیں جائے گا، بعینہ اسی گھر کے بارے میں جس پر پہلی بار قسم کھائی تھی؟ تو انہوں نے کہا: امام مالک نے کہا: اس پر صرف ایک کفارہ ہوگا[۱]۔

شافعیہ نے کہا: اگر یوں کہے: میرے اوپر اللہ کا عہد، اس کا میثاق (پیمان)، اس کا ذمہ، اس کی امانت اور اس کی کفالت ہے کہ میں ایسا ضرور کروں گا، اور وہ قسم کی نیت کرے، تو ایک قسم ہوگی، مختلف الفاظ کو جمع کرنے میں تاکید ہے، مثلاً یوں کہے: اللہ کی قسم جو رحمان ورحیم ہے! تو اس میں حانث ہونے کے سبب اس پر صرف ایک کفارہ واجب ہوگا[۲]۔

بہوتی نے کہا: اگر کوئی شخص کسی ایک فعل پر ایک قسم کو جس کا تقاضا ایک ہو دہرائے مثلاً کہے: بخدا! میں نہیں کھاؤں گا بخدا! میں نہیں کھاؤں گا، تو ایک کفارہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا سبب ایک ہے اور بظاہر اس نے تاکید کا ارادہ کیا ہے[۳]۔

قول دوم: حنفیہ کا ہے، انہوں نے تفصیل کی ہے کہ یا تو "مقسم بہ" (یعنی اللہ تعالی کے نام کو) کو دہرائے گا، اور "مقسم علیہ" (جس کام پر قسم کھائی جائے) کا ذکر نہیں کرے گا یہاں تک کہ دوبارہ اللہ کا نام لے گا، پھر مقسم علیہ کا ذکر کرے مثلاً کہے: **والله الله لا أفعل كذا وكذا** (اللہ اللہ کی قسم میں ایسا اور ایسا نہیں کروں گا یا کہے: "**والله والله لا افعل كذا وكذا**" (اللہ کی قسم اور اللہ کی قسم میں ایسا اور ایسا نہیں کروں گا) یا دونوں کو ذکر کرے پھر دونوں کو دہرائے

(۱) المدونۃ الکبریٰ ۳/ ۱۱۵۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۶۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۲۲۴۔

مثلاً کہے: "**والله لا أفعل كذا الله لا أفعل كذا**" (بخدا! میں ایسا نہیں کروں گا، بخدا میں ایسا نہیں کروں گا) یا کہے: "**والله لا افعل كذا والله لا افعل كذا**" (بخدا! میں ایسا نہیں کروں گا اور بخدا میں ایسا نہیں کروں گا)۔

ان دونوں حالتوں میں تکرار یا تو حرف عطف کے ذریعہ ہوگا، یا اس کے بغیر جیسا کہ مثالوں میں آیا۔

اگر مقسم بہ کا تکرار حرف عطف کے بغیر ہو (جیسا کہ پہلی مثال میں ہے) تو ایک قسم ہوگی، مسلک میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، خواہ نام ایک ہو جیسا کہ گذرا یا نام الگ الگ ہو جیسے کہے: "**والله الرحمن لا افعل كذا وكذا**" (اللہ رحمٰن کی قسم! میں ایسا اور ایسا نہیں کروں گا)۔

لیکن اگر دونوں قسموں کے درمیان حرف عطف ہو (جیسا کہ دوسری مثال میں ہے) تو یہ امام محمد کے نزدیک دو قسمیں ہوں گی، یہی امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف سے ایک روایت ہے[۱]۔

(۱) حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کیا کہ یہ ایک قسم ہوگی، اسی کو امام زفر نے لیا ہے، اور یہ امام ابویوسف سے بھی غیر اصول کی روایت میں منقول ہے، یہی نوادر میں امام محمد کی روایت ہے اور المنتقی میں ان سے مروی ہے۔
حسن کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ حرف عطف کا استعمال کبھی استئناف کے لئے، اور کبھی صفت کے لئے ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "**فلان العالم والزاهد والجواد والشجاع**" (فلاں عالم، زاہد، جواد اور بہادر)، لہذا مغایرت کا احتمال ہے، اور صفت کا احتمال ہے، اس لئے شک کے ساتھ دوسری قسم ثابت نہیں ہوگی۔
نوادر میں امام محمد کی روایت کی توجیہ: المنتقی میں امام محمد سے نقل کیا ہے: اگر کہے: "والله والله والله لا أفعل كذا" تو قیاس کا تقاضا ہے کہ تین قسمیں ہوں، بمنزلہ اس کے قول: والله! والرحمن! والرحيم! اور اس میں قباحت ہے، اور استحسان میں اس کو ایک قسم ہونا چاہئے، اور اگر کہے: "والله! والله! لاأفعل كذا!" تو امام محمد نے لکھا ہے: کہ قیاس کا تقاضا ہے کہ اس پر دو کفارے ہوں، لیکن میں استحسانا اس پر ایک کفارہ قرار دیتا ہوں، یہ سب نام ایک ہونے کا حکم ہے۔ =

اگر دونوں کا تکرار ہو مثلاً دونوں کو ذکر کرے، پھر دونوں کو دہرائے تو یہ دو قسمیں ہوں گی، خواہ دونوں کو حرف عطف کے ذریعہ ذکر کرے یا اس کے بغیر، جیسا کہ مذکورہ مثالوں میں ہے، خواہ یہ دو مجلسوں میں ہو یا ایک ہی مجلس میں، مذہب میں کوئی اختلاف نہیں [1]۔

دلائل:

اول: جمہور کا استدلال یہ ہے کہ کفارہ کا سبب ایک ہے، لہذا اس کی طرف سے ایک ہی کفارہ لازم ہوگا، رہا مختلف الفاظ کو جمع کرنا تو یہ تاکید کے لئے ہے، اس لئے کہ دوسری قسم کا مفاد وہی ہے جو پہلی قسم کا ہے، لہذا ایک سے زائد کفارہ واجب نہ ہوگا [2]۔

دوم: حنفیہ کا استدلال ہے کہ اگر حرف عطف ذکر نہ کرے اور نام الگ الگ ہو مثلاً کہے: "والله الرحمن لا افعل كذا و كذا"، تو دوسرا اسم پہلے کی صفت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے صفت کا ارادہ کیا ہے، لہذا وہ موصوف ذات کی حلف اٹھانے والا ہوگا، نہ تنہا اسم ذات کی نہ تنہا اسم صفت کی۔

لیکن اگر نام ایک ہو مثلاً کہے: "والله الله لا افعل كذا"، تو دوسرا پہلے کی صفت نہیں بن سکتا، ہاں پہلے کی تاکید بن سکتا ہے اس لئے ایک قسم ہوگی، الا یہ کہ دو قسموں کی نیت کرے تو لفظ: "الله" حرف قسم کے حذف کے ساتھ قسم کی ابتداء ہوگا، اور یہ صحیح قسم ہے۔

= امام محمد نے قیاس چھوڑ کر عرف کی وجہ سے استحسان کو لیا ہے، اس لئے کہ ان کا کہنا ہے کہ لوگوں کے کلام کے معانی عرف پر محمول ہیں۔
دیکھئے: بدائع الصنائع ۳/ ۹، ۱۰۔

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۲۴۴، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۶، المدونۃ الکبری ۳/ ۱۱۶۔

اس کے برخلاف اگر حرف عطف دونوں قسموں کے درمیان ذکر کرے مثلاً کہے: "والله ! والرحمن! لا افعل كذا" تو ان دونوں کو دو قسم قرار دینے والے کا استدلال یہ ہے کہ جب اس نے ایک قسم کا دوسرے پر عطف کیا تو دوسری پہلی سے الگ ہوگی، کیونکہ معطوف معطوف علیہ سے الگ ہوتا ہے اور دونوں میں سے ہر ایک مستقل قسم ہوگی۔

اگر ایک قسم کو دوسرے پر عطف نہ کرے تو دوسری کو اول کی صفت بنا دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ صفت بن سکتی ہے، کیونکہ اسم الگ ہے، اسی وجہ سے قاضی حرف عطف کے بغیر اسماء وصفات کی قسم لے سکتا ہے مثلاً کہے گا: والله الرحمن الرحيم الطالب المدرك (اللہ کی قسم رحمان، رحیم، طلب کرنے والا، پالینے والا ہے) لیکن حرف عطف کے ساتھ حلف لینا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ مدعی علیہ کے ذمہ صرف ایک قسم ہے۔

اگر دوسرے اسم کے ساتھ مقسم علیہ کا اعادہ کرے گا، تو معلوم ہوگا کہ اس نے دوسری قسم مراد لی ہے، اس لئے کہ اگر صفت یا تاکید کا ارادہ ہوتا تو مقسم علیہ کا اعادہ نہ کرتا [1]۔

ب- مختلف امور پر چند قسمیں کھانا:

۱۲- مختلف امور پر چند قسمیں کھانے کے بعد حانث ہونے پر مثلاً کہے: "والله لا أدخل دار فلان، والله لا أكلم فلانا" (بخدا! میں فلاں کے گھر میں نہیں جاؤں گا، بخدا! میں فلاں سے بات نہیں کروں گا) تو پھر یہ سب کر گذرے تو اس پر [2] کیا واجب ہوگا؟ اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۔

(۲) المغنی والشرح الکبیر ۱۱/ ۲۱۲۔

قول اول: قسم کھانے والے پر ہر قسم کے لئے ایک ایک کفارہ واجب ہوگا: یہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب، خرقی کے کلام کا ظاہر اور امام احمد سے مروزی کی روایت ہے (۱)۔

قول دوم: قسم کھانے والے پر ایک کفارہ واجب ہوگا: ابن منصور کی روایت میں امام احمد کا قول یہی ہے، قاضی نے کہا: یہی روایت صحیح ہے، حنفیہ میں امام محمد کا یہی قول ہے (۲)۔

متعدد کفارات ہونے کے قائلین کا استدلال یہ ہے کہ یہ متعدد قسمیں ہیں، ان میں سے ایک میں حانث ہونے پر دوسری میں حانث نہ ہوگا، لہذا ایک قسم کے لئے، دوسری کا کفارہ کافی نہیں، جیسا کہ اگر ایک قسم کا کفارہ، دوسری قسم میں حانث ہونے سے قبل ادا کردے اور جیسے مختلف کفارہ والی قسمیں۔ اسی وجہ سے یہ ایک چیز پر مختلف قسموں سے الگ ہے، کیونکہ جب ان میں سے کسی ایک میں حانث ہوگا تو دوسری میں بھی حانث ہوگا، لہذا اگر حانث ہونا ایک ہوگا تو کفارہ ایک ہوگا اور یہاں پر حانث ہونا متعدد ہے تو کفارات بھی متعدد ہوں گے۔

یہ حدود سے الگ ہے، کیونکہ حدود زجر کے لئے واجب ہیں اور شبہات سے ٹل جاتی ہیں، ہمارا مسئلہ اس کے برخلاف ہے، نیز اس لئے کہ حدود بدنی سزا ہے، اس میں موالاۃ (لگاتار ہونا) بسا اوقات ہلاکت کا سبب ہوسکتا ہے، اس لئے ایک ہی کو کافی سمجھا گیا جبکہ یہاں پر واجب تھوڑا سا مال نکالنا یا تین دن کا روزہ رکھنا ہے، اس لئے اس میں موالاۃ کی وجہ سے زیادہ ضرر لازم نہیں آئے گا اور نہ اس کی وجہ سے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہوگا (۱)۔

جبکہ قول دوم والوں کا استدلال یہ ہے کہ یہ ایک جنس کے چند کفارات ہیں، لہذا ان میں تداخل ہوگا، جیسے ایک جنس کی حدود اگرچہ ان کے محل الگ الگ ہوں، مثلاً ایک جماعت سے چوری کرے اور چند عورتوں سے زنا کرے (۲)۔

حانث ہونے سے پہلے قسم کا کفارہ ادا کرنا:

۱۳ - فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں کہ قسم سے پہلے کفارہ دینا ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ حکم کو اس کے سبب سے مقدم کرنا ہے، جیسے نصاب کا مالک ہونے سے قبل زکاۃ کی ادائیگی اور جیسے نماز کا وقت داخل ہونے سے پہلے اس کی ادائیگی۔

قسم اور حانث ہونے کے بعد کفارہ کو مؤخر کرنے کے جواز میں فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں۔

نیز حانث ہونے سے قبل کفارہ کے واجب نہ ہونے میں بھی ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے (۳)۔

البتہ صرف قسم کے بعد اور حانث ہونے سے قبل کفارہ کے جواز میں ان کے درمیان اختلاف ہے (۴)۔

اس میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں: قول اول: اس کے قائلین کی رائے ہے کہ حانث ہونے سے قبل کفارہ ادا کرنا جائز ہے، یہی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے (۵) اور یہی حضرت عمر، عبداللہ

---

(۱) البحر الرائق شرح کنز الدقائق ۴/ ۳۱۶، حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار لابن عابدین ۳/ ۱۴، المدونۃ الکبری ۳/ ۱۱۵، التاج والإکلیل لمختصر خلیل ۳/ ۲۶۹، ۲۷۰، مواہب الجلیل للحطاب ۳/ ۲۷۹، ۲۸۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۸۱، المغنی والشرح الکبیر ۱۱/ ۲۱۲۔

(۲) المغنی والشرح الکبیر ۱۱/ ۲۱۲، کشاف القناع ۶/ ۲۴۴، حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار ۳/ ۲۱۴۔

(۱) المغنی والشرح الکبیر ۱۱/ ۲۱۲، ۲۱۳۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۲۴۴، المغنی والشرح الکبیر ۱۱/ ۲۱۲۔

(۳) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۱/ ۱۰۹، الجامع لأحکام القرآن ۶/ ۲۷۵، فتح الباری ۱۱/ ۶۱۷، ۶۱۸، نیل الأوطار ۱۰/ ۱۷۱۔

(۴) فتح الباری ۱۱/ ۶۱۸، المجموع شرح المہذب ۱۸/ ۱۱۷۔

(۵) المدونۃ الکبری ۳/ ۱۱۶، ۱۱۷، روضۃ الطالبین للنووی ۱۱/ ۱۷، کشاف =

بن عمر، عبد اللہ بن عباس، سلمان اور عبد الرحمٰن بن سمرۃؓ سے منقول ہے [(۱)]۔

ابن منذر نے کہا: یہی ربیعہ، اوزاعی، مالک، لیث اور ملک کے دوسرے فقہاء کی رائے ہے، قاضی عیاض اور ایک جماعت نے لکھا ہے: تقدیم کفارہ کے جواز کے قائل صحابہ کرام کی تعداد چودہ ہے [(۲)]۔

شافعیہ نے حانث ہونے سے قبل کفارہ ادا کرنے کے جواز میں یہ قید لگائی ہے کہ روزہ کے علاوہ سے کفارہ ادا کرے اور حانث ہونا معصیت نہ ہو۔

مالکیہ وشافعیہ نے کہا: کفارہ ادا کرنے کو حانث ہونے تک مؤخر کرنا مستحب ہے، تا کہ اختلاف سے بچ جائے [(۳)]۔

قول دوم: اس کے قائلین کی رائے ہے کہ حانث ہونے سے قبل کفارہ ادا کرنا ناجائز ہے، یہ حنفیہ اور مالکیہ میں سے اشہب کا مذہب ہے، اس کو باجی نے امام مالک سے نقل کیا ہے [(۴)]۔

جن لوگوں نے کہا ہے کہ حانث ہونے سے قبل کفارہ ادا کرنا کافی ہے انہوں نے اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: **"ذٰلِکَ کَفَّارَةُ أَیْمَانِکُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ"** [(۵)] (یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جبکہ تم حلف اٹھا چکے ہو)۔

= القناع ۶/ ۲۴۳۔

(۱) کشاف القناع للبہوتی ۶/ ۲۴۳، فتح الباری ۱۱/ ۶۱۷، نیل الأوطار ۱۰/ ۱۷۱، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۱/ ۱۰۹۔

(۲) فتح الباری ۱۱/ ۶۱۷، نیل الأوطار ۱۰/ ۱۷۱، المجموع شرح المہذب ۱۸/ ۱۱۷، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۱/ ۱۰۹۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) المبسوط للسرخسی ۸/ ۱۴۷، البحر الرائق ۴/ ۳۱۶، مواہب الجلیل للحطاب ۳/ ۲۷۵، فتح الباری ۱۱/ ۶۱۷، نیل الأوطار ۱۰/ ۱۷۱، الجامع لأحکام القرآن ۶/ ۲۷۵، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۱/ ۱۰۹۔

(۵) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

آیت سے استدلال کا طریقہ: اللہ تعالی نے حانث ہونے کے ارادہ پر کفارہ کو واجب کیا ہے، اس لئے کہ اس کی تقدیر یہ ہے کہ جب تم قسم کھاؤ اور حانث ہونے کا ارادہ کرو، اسی طرح آیت کا ظاہر بتاتا ہے کہ کفارہ خود قسم سے واجب ہوتا ہے، لہذا حانث ہونے سے قبل کفارہ ادا کرنا جائز ہوگا، تا کہ کفارہ قسم کو ختم کرنے والا ہو جائے [(۱)]۔

اسی طرح انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت عبد الرحمٰن بن سمرۃؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**یا عبد الرحمن إذا حلفت علی یمین فرأیت غیرها خیرا منها، فکفر عن یمینک وائت الذي هو خیر وفي روایة: ثم ائت الذی هو خیر**" [(۲)] (اے عبد الرحمٰن! اگر تم کسی چیز کی قسم کھاؤ، پھر اس سے بہتر دوسری چیز دیکھو تو اپنی قسم کا کفارہ دے دو اور جو بہتر ہے اس کو کرلو، ایک روایت میں ہے: پھر جو بہتر ہے اس کو کرلو)۔

اس حدیث سے استدلال کا طریقہ: یہ حدیث حانث ہونے پر کفارہ کو مقدم کرنے میں صریح ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے قسم کا کفارہ دینے کا حکم دیا، پھر محلوف علیہ کے علاوہ کے کرنے کو لفظ "ثم" (پھر) کے ذریعہ عطف کیا جو ترتیب اور تراخی کا متقاضی ہے، اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ حانث ہونے سے قبل کفارہ ادا کرنا کافی ہے [(۳)]۔

اسی طرح انہوں نے کفارہ ظہار اور زخم کے بعد قتل کے کفارہ پر

(۱) فتح الباری ۱۱/ ۶۱۷، نیل الأوطار ۱۰/ ۱۷۰، الجامع لأحکام القرآن ۶/ ۲۷۵۔

(۲) حدیث: "یا عبدالرحمن إذا حلفت علی یمین......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۷۴) نے کی ہے، اور دوسری روایت ابوداؤد (۳/ ۵۸۵) نے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۱۱/ ۶۱۶، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۱/ ۱۱۲۔

قیاس کرکے استدلال کیا ہے کہ جس طرح کفارہ ظہار کو رجوع کرنے پر اور زخمی کرنے کے بعد اور موت سے قبل قتل خطا کے کفارہ کو مقدم کرنا جائز ہوتا ہے، اسی طرح کفارہ قسم کو حانث ہونے سے مقدم کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس نے سبب کے وجود کے بعد کفارہ ادا کیا، لہذا جائز ہوگا (۱)۔

نیز اس سے استدلال کیا ہے کہ جب عقد یمین کو استثناء ختم کردیتا ہے حالانکہ وہ کلام ہے تو کفارہ اس کو بدرجہ اولی ختم کردے گا جو مالی یا بدنی عمل ہے (۲)۔

اور جو لوگ کہتے ہیں کہ حانث ہونے سے قبل کفارہ ادا کرنا جائز نہیں ہے، انہوں نے اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ" (۳) (لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کرچکے ہو ان پر تم سے مؤاخذہ کرتا ہے) نیز: "ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ" (۴) (یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جبکہ تم حلف اٹھا چکے ہو)۔

اس آیت کی دلالت اس بات پر کہ کفارہ حانث ہونے کی وجہ سے ہے نہ کہ صرف قسم کی وجہ سے، اس کی وضاحت دو طریقے سے ہوتی ہے:

اول: آیت کے شروع میں یہ بیان کہ یمین لغو پر ہم سے مواخذہ نہیں اور یہ کہ اللہ تعالی ان قسموں پر ہم سے مواخذہ کرے گا جن کو اور جن کی ادائیگی کو ہم نے مضبوط کیا ہے، جیسے فرمان باری ہے "وَلَا تَنْقُضُوا الْاَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيْدِهَا" (۵) (اور قسموں کو ان کے استحکام کے بعد مت توڑو) یعنی اگر تم اس کو ترک کردوگے تو اس کا کفارہ یہ ہوگا۔

اسی طرح اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ" (یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جبکہ تم حلف اٹھا چکے ہو)، جس کی تقدیر یہ ہے: یعنی تم نے حفاظت ترک کردی، کیا نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالی نے فرمایا: "وَاحْفَظُوْا أَيْمَانَكُمْ" (۱) (اور اپنی قسموں کو یاد رکھا کرو)، اور قسم کی حفاظت اس کو پورا کرنا ہے۔

دوم: اس میں حنث کو مقدر مانا جائے یعنی جن قسموں کو تم نے مضبوط کیا ہے، ان میں حانث ہونے پر تم سے مواخذہ کرے گا، اسی طرح اللہ کے قول: "ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ" (یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جبکہ تم حلف اٹھا چکے ہو) میں یعنی جب تم قسم کھاؤ اور حانث ہوجاؤ اور جیسا کہ اللہ تعالی کے قول: "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا أَوْ بِهٖ أَذًى مِنْ رَأْسِهٖ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ" (۲) (لیکن اگر تم میں سے کوئی بیمار ہو یا اس کے سر میں کچھ تکلیف ہو تو وہ روزوں سے یا خیرات یا ذبح سے فدیہ دے دے) میں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ عمداً بال مونڈ لے یا اپنا سر ڈھانک لے تو فدیہ روزہ رکھنا ہوگا۔

نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" (۳) (پھر اگر گھر جاؤ تو جو بھی قربانی کا جانور میسر ہو (اسے پیش کرو)) اس کا مطلب یہ ہے کہ پھر تم حلال ہوجاؤ۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا أَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" (۴) (پھر تم میں سے جو شخص بیمار ہو یا سفر میں ہو اس پر دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم ہے))، اس کا مطلب ہے

---

(۱) فتح الباری ۱۱/ ۶۱۷، کشاف القناع للبہوتی ۶/ ۲۴۴۔
(۲) فتح الباری ۱۱/ ۶۱۷۔
(۳) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔
(۴) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔
(۵) سورۂ نحل/ ۹۱۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۸۴۔

کہ روزہ توڑ دے تو دوسرے دنوں میں اس تعداد کو پورا کرے گا، اس لئے کہ ظاہر لفظ یعنی وہ مقدار جو تخفیف کا سبب ہے وجوب کا سبب بننے کے قابل نہیں، لہذا اس میں رخصت کا استعمال پوشیدہ ہوگا، اسی طرح یہاں بھی قسم جو اللہ رب العزت کی تعظیم ہے، کفارہ کے وجوب کا سبب بننے کے قابل نہیں، لہذا اس میں اس کے قابل امر یعنی حانث ہونے کو مقدر ماننا واجب ہوگا [۱]۔

اسی طرح انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه**" [۲] (جو شخص کوئی قسم کھائے، پھر دوسری چیز کو اس سے بہتر سمجھے، تو جو بہتر ہے اس کو کر گذرے، اور اپنی قسم کا کفارہ دے)۔

دوسری حدیث میں ہے: "**إني و الله -إن شاء الله- لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيرا منها، إلا أتيت الذي هو خير و تحللتها**" [۳] (انشاء اللہ میں اللہ کی قسم اگر کسی بات کی قسم کھاؤں، پھر دوسرا کام اس سے بہتر سمجھوں تو جو بہتر ہے اس کو کروں گا، اور قسم کو ختم کر دوں گا)۔

اس حدیث سے استدلال کا طریقہ: رسول اللہ ﷺ نے بیان فرمایا کہ کفارہ حانث ہونے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ اگر وہ خود قسم سے واجب ہوتا تو آپ ﷺ فرماتے: "**من حلف على يمين فليكفر**" (جو کوئی قسم کھائے کفارہ دے)، جس چیز پر قسم کھائی گئی ہے اس کا ذکر نہ کرتے نیز آپ ﷺ نے اس بات کو لازم قرار دیا کہ اگر حانث ہونا بہتر ہو تو حانث ہو جائے پھر کفارہ ادا کرے اور چونکہ جس قسم کو توڑنا اس کو پورا کرنے سے بہتر ہو، اس کو توڑنے اور کفارہ کے ساتھ خاص کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کفارہ حانث ہونے کے ساتھ خاص ہے، نفس قسم کے ساتھ نہیں، اور یہ کہ کفارہ حانث ہوئے بغیر قسم کھا لینے سے واجب نہیں ہوتا [۱]۔

انہوں نے کہا: قسم میں حانث ہونے سے پہلے کفارہ ادا کرنا صحیح نہیں ہوگا، خواہ کفارہ مال کے ذریعہ ہو یا روزہ کے ذریعہ: اس لئے کہ کفارہ جرم کی پردہ پوشی کے لئے ہے، اور یہاں کوئی جرم نہیں ہے اور قسم سبب نہیں ہے، اس لئے کہ قسم حانث ہونے سے مانع ہے، حانث ہونے کا سبب نہیں، زخمی کرنے کے بعد موت سے قبل کفارہ ادا کرنا اس کے برخلاف ہے، اس لئے وہ اس کا سبب ہے [۲]۔

دوم: قتل:

۱۴ - فقہاء کے یہاں اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قتل شبہ عمد، قتل خطا، اور قائم مقام قتل خطا میں کفارہ واجب ہے۔

البتہ قتل عمد اور قتل بالسبب میں کفارہ کے وجوب میں اختلاف ہے۔

قتل عمد میں کفارہ:

۱۵ - قتل عمد میں کفارہ کے وجوب کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: قتل عمد میں کفارہ واجب نہیں ہوگا، یہ حنفیہ و مالکیہ کا مذہب، حنابلہ کا مشہور مذہب اور ثوری، ابوثور، اور ابن منذر کا قول

(۱) الجامع لأحکام القرآن ۲/ ۲۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) حدیث: "من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۷۲) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۳) حدیث: "إني والله، إن شاء الله. لاأحلف على يمين فأرى......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۶۰۸) اور مسلم (۳/ ۱۲۷۰) نے حضرت ابوموسی اشعری سے کی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۹، المبسوط ۸/ ۱۴۷، ۱۴۸، البحر الرائق ۴/ ۳۱۶۔
(۲) البحر الرائق ۴/ ۳۱۶۔

ہے[1]۔

انہوں نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَّدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلٰى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَّصَّدَّقُوْا" [2] (اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کر ڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے) اور خون بہا بھی جو اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائے گا سوا اس کے کہ وہ لوگ (خود ہی) اسے معاف کردیں)، نیز اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ هٗ جَهَنَّمُ" [3] (اور جو کوئی کسی مومن کو قصداً قتل کردے تو اس کی سزا جہنم ہے)۔

دونوں آیتوں سے استدلال کا طریقہ: اللہ تعالیٰ نے پہلی آیت میں قتل خطا کا کفارہ واجب کیا، پھر دوسری آیت میں قتل عمد کا ذکر فرمایا اور اس میں کوئی کفارہ واجب نہیں کیا، اس کی جزاء جہنم قرار دی، اگر اس میں کفارہ واجب ہوتا تو اس کو بیان کرتے اور ذکر کرتے، لہذا کفارہ کو ذکر نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں کفارہ واجب نہیں[4]۔

اسی طرح انہوں نے حارث بن سویدؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ انہوں نے ایک شخص کو قتل کردیا تو رسول اللہ ﷺ نے ان پر قصاص واجب کیا، کفارہ واجب نہیں فرمایا[5]۔

انہوں نے کہا: قتل عمد ایسا فعل ہے جو قتل کو واجب کرتا ہے، کفارہ کو واجب نہیں کرتا، جیسے محصن (شادی شدہ) کا زنا کرنا[1] اور کفارہ؟ عبادت وعقوبت کے درمیان دائر ہے، لہذا اس کے سبب کا ممانعت اور اباحت کے درمیان دائر ہونا ضروری ہے تاکہ عبادت کا تعلق مباح سے اور عقوبت کا تعلق ممنوع سے ہوجائے، قتل عمد خالص کبیرہ گناہ ہے، لہذا اس سے کفارہ متعلق نہیں ہوگا جیسا کہ دوسرے کبائر مثلاً زنا، چوری اور سود، نیز اس لئے کہ اس کو خطا پر قیاس کرنا ناجائز ہے، کیونکہ وہ گناہ میں قتل عمد سے کم ہے اور کم درجہ والے کو کرنے کے لئے اس کی مشروعیت اعلیٰ درجہ والے کو دور کرنے کی دلیل نہیں، نیز اس لئے کہ قتل عمد میں مضبوط وعید ہے، اور یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ قطعی یا شبہ نص میں سخت وعید کے باوجود کفارہ کے ذریعہ اس کا گناہ اٹھ جائے گا، اور جو اس کے خلاف دعویٰ کرے وہ اس کا بلا دلیل حکم لگاتا ہے، اور اس لئے کہ کفارہ شریعت کی طرف سے مقرر ہے، لہذا اس کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا جائز نہیں ہوگا جیسا کہ اپنی جگہ پر معلوم ہے، نیز اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَجَزَاءُ هٗ جَهَنَّمُ" (تو اس کی سزا جہنم ہے) میں اس کا سارا موجب (تقاضا) اس کی پوری سزا ہے اور یہ شرط کے لئے جزاء کے طور پر مذکور ہے، لہذا اس پر اضافہ کرنا نسخ ہوگا اور رائے کے ذریعہ قرآن کا نسخ جائز نہیں[2]۔

قول دوم: قتل عمد میں کفارہ واجب ہے، یہ شافعیہ کا مذہب، امام احمد کی ایک روایت ہے اور یہی زہری کی رائے ہے[3]۔

ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس کی روایت حضرت واثلہ بن اسقعؓ نے کی ہے، انہوں نے کہا: "**کنا مع النبی ﷺ فی غزوۃ تبوک فأتاہ نفر من بنی سلیم،**

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۹۹، ۱۰۰ المطبعۃ الأمیریۃ الکبری، المبسوط ۲۵/ ۶۷، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۶/ ۲۶۸، المغنی ۸/ ۹۶، الجامع لأحکام القرآن ۵/ ۳۳۱۔

(۲) سورۂ نساء/ ۹۲۔

(۳) سورۂ نساء/ ۹۳۔

(۴) المغنی ۸/ ۹۶۔

(۵) حدیث: "إن الحارث بن سوید بن الصامت قتل رجلاً......" کی روایت ابن سعد فی الطبقات (۳/ ۵۵۳) نے بغیر اسناد کے کی ہے۔

(۱) المغنی ۸/ ۹۶۔

(۲) تبیین الحقائق ۶/ ۹۹، ۱۰۰، الجامع لأحکام القرآن ۵/ ۳۳۱۔

(۳) روضۃ الطالبین للنووی ۹/ ۳۸۰، المغنی ۸/ ۹۶۔

فقالوا: یا رسول الله إن صاحباً لنا قد أوجب فقال رسول اللهﷺ: اعتقوا عنه رقبة، یعتق الله بكل عضو منها عضوا منه من النار"[۱] (ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ غزوۂ تبوک میں تھے کہ بنوسلیم کے کچھ لوگ آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور کہا، اے اللہ کے رسول! ہمارے ایک آدمی نے واجب کرلیا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کی طرف سے ایک غلام آزاد کرو، اللہ تعالی اس کے ہر عضو کے بدلہ اس آدمی کے ایک عضو کو جہنم سے آزاد کرے گا) رسول اللہ ﷺ نے اس قتل میں جو جہنم کو واجب کرنے والا ہے کفارہ واجب کیا اور جہنم قتل عمد ہی میں واجب ہوتی ہے[۲]، اس سے معلوم ہوا کہ قتل عمد سے کفارہ واجب ہوتا ہے۔

نیز انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ جب قتل خطا میں گناہ کے بغیر کفارہ واجب ہوتا ہے تو قتل عمد میں جس میں گناہ سخت ہے بدرجہ اولی واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ زیادہ بڑا گناہ اور زیادہ بڑا جرم ہے اور قاتل کو اپنے گناہ کے بخشوانے کی زیادہ ضرورت ہے[۳]۔

قتل بالتسبب میں کفارہ:

۱۶- قتل بالتسبب میں وجوب کفارہ کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ قتل بالتسبب میں کفارہ واجب ہوگا[۴]۔

(۱) حدیث واثلہ بن اسقعؓ: "کنا مع النبی ﷺ فی غزوۃ تبوک......" کی روایت ابن حبان (الإحسان ۱۰/ ۱۴۵، ۱۴۶) اور حاکم (۲/ ۲۱۲) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۷۔

(۴) مواہب الجلیل ۶/ ۲۴۲، حاشیۃ الرہونی علی شرح الزرقانی ۸/ ۱۷، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۸۰، المغنی ۸/ ۹۳۔

انہوں نے اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ"[۱] (اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کر ڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے))، اللہ تعالی نے قتل خطا میں کفارہ واجب کیا، قتل براہ راست ہو یا بہ تسبب ہو اس میں کوئی فرق نہیں کی ہے۔

نیز اس لئے کہ اس نے ایسے آدمی کو قتل کیا جس کے احترام کی وجہ سے اس کو قتل کرنا ممنوع ہے، لہذا اس پر کفارہ واجب ہوگا جیسا کہ اگر اس کو براہ راست قتل کرتا[۲]۔

نیز اس لئے کہ ضمان کو واجب کرنے میں سبب بننا خود انجام دینے کی طرح ہے، تو کفارہ کے واجب کرنے میں بھی براہ راست انجام دینے کی طرح ہوگا[۳]۔

نیز اس لئے کہ قاتل کا فعل آدمی کے ہلاک کرنے کا سبب ہے جس سے اس کا ضمان متعلق ہے، تو اس سے کفارہ بھی متعلق ہوگا جیسا کہ اگر سوار ہو اور اس کی سواری کسی انسان کو روند دے[۴]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ قتل بالسبب میں کفارہ واجب نہ ہوگا، انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ کفارہ صرف قتل کے متحقق ہونے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور یہ صرف براہ راست قتل کرنے میں ہوتا ہے، لیکن قتل بالسبب اس کے ارادہ میں داخل نہیں ہے، لہذا فعل کی نسبت اس کی طرف نہیں ہوگی[۵]۔

جنین پر جنایت میں کفارہ:

۱۷- اگر کسی عورت کے پیٹ پر مارے یا کوئی عورت خود اپنے پیٹ

(۱) سورۂ نساء/ ۹۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۸۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۸۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۹۳۔

(۵) تبیین الحقائق ۶/ ۱۴۲، ۱۴۴۔

پر مارے، یا جان بوجھ کر اپنے بچہ کو ساقط کرنے کے لئے دوا پی لے جس سے اسقاط حمل کرے اور زندہ بچہ جنے، پھر بچہ مرجائے تو ان تمام صورتوں میں کفارہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے دوران کوئی اختلاف نہیں ہے۔

البتہ اگر عورت جنایت کے سبب، مردہ بچہ جنے تو اس صورت میں کفارہ واجب ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اور یہی عمر، حسن، عطاء، زہری، نخعی، حکم، حماد اور اسحاق کا قول ہے کہ کفارہ واجب ہوگا [(۱)]، انہوں نے اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ" [(۲)] (اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کرڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے))، یہ اس لئے کہ اللہ تعالی نے جنین وغیر جنین میں فرق کے بغیر ہر قتل خطا میں کفارہ واجب کیا ہے اور جنین مقتول ہے، لہذا اس عموم میں اس کا داخل ہونا واجب ہوگا، اس لئے کہ والدین کے تابع کر کے ہم نے اس کے ایمان کا حکم لگایا ہے، اس لئے وہ اس نص کے عموم میں داخل ہوگا، اس کو اس سے کوئی دوسری دلیل ہی نکال سکتی ہے جواب تک نہیں ہے [(۳)]، نیز اس لئے کہ وہ معصوم ذی روح ہے اور یہی حضرت عمرؓ کا فیصلہ ہے [(۴)]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ جنین میں کفارہ واجب نہیں ہوگا، ان کی دلیل یہ ہے کہ "أن النبی ﷺ قضی بالغرة فی الجنین" [(۵)] (رسول اللہ ﷺ نے جنین میں ایک غرہ (غلام یا باندی) کا فیصلہ فرمایا)، رسول اللہ ﷺ نے غلام یا باندی کا فیصلہ فرمایا اور کفارہ کا ذکر نہیں فرمایا، اگر کفارہ واجب ہوتا تو اس کو ضرور ذکر فرماتے، اس لئے کہ یہ شرع کے حکم کا بیان ہے اور حاجت کے وقت سے بیان کو مؤخر کرنا جائز نہیں۔

انہوں نے کہا: کفارہ میں سزا کا پہلو ہے، اس لئے کہ اس کی مشروعیت زجر وتوبیخ کے طور پر ہوئی ہے اور اس میں عبادت کا پہلو ہے، اس لئے کہ یہ روزہ کے ذریعہ ادا ہوتا ہے اور مطلق جان میں اس کا واجب ہونا معروف ہے، (اور جنین ایک لحاظ سے جان ہے دوسرے لحاظ سے نہیں)، لہذا جنین اس میں داخل نہ ہوگا، اس لئے کہ سزا میں قیاس نہیں چلتا۔

جنین ایک لحاظ سے جزو یا عضو ہے، لہذا مطلق نص کے تحت داخل نہ ہوگا، اسی وجہ سے اس میں پورا بدل واجب نہیں ہوتا ہے، اسی طرح اس میں کفارہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ اعضاء میں کفارہ نہیں، کیونکہ اس نے ممنوع چیز کا ارتکاب کیا ہے، اگر وہ اس کے ذریعہ اللہ کا تقرب حاصل کرے گا تو اس کے لئے افضل ہوگا اور اس نے جو بڑا جرم کیا ہے اللہ سے اس کی معافی مانگے گا۔

اسی طرح قتل یقینی نہیں ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے ابھی اس میں جان نہ پڑی ہو، کیونکہ اس کی زندگی یا سلامتی معلوم نہیں، جبکہ کفارہ صرف قتل کے پائے جانے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے [(۱)]۔

قاتل کے متعدد ہونے سے کفارہ کا متعدد ہونا:

۱۸ - قاتلین کے متعدد ہونے اور مقتول کے ایک ہونے کی صورت میں کفارہ کے متعدد ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں۔

---

(۱) الجامع لأحکام القرآن ۵/ ۳۲۳، بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد لابن رشد ۲/ ۳۸۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۸، المغنی ۸/ ۹۶، کشاف القناع ۶/ ۶۵۔

(۲) سورۂ نساء/ ۹۲۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۶۶۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۸۔

(۵) حدیث: "أن النبی ﷺ قضی بالغرة فی الجنین" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۴۷) اور مسلم (۳/ ۱۳۰۹) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۱۲۸، ۱۴۱، ۱۴۳، بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۶۔

حنفیہ، مالکیہ، اصح قول میں شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ کفارہ کو واجب کرنے والے قتل میں شریک ہونے والے تمام افراد پر کفارہ واجب ہوگا، یہی حسن، عکرمہ، نخعی، حارث عکلی اور ثوری کا قول ہے[1]۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ کفارہ جان کے بدل کے طور پر واجب نہیں، لہذا اگر کوئی جماعت اس کے سبب میں شریک ہو تو اس جماعت کے ہر فرد پر واجب ہوگا، اس لئے کہ تنہا ہونے کی صورت میں ایک شخص پر جو واجب ہوتا ہے وہ جماعت کے شریک ہونے کی صورت میں اس کے ہر فرد پر واجب ہوتا ہے، جیسے محرم کے لئے خوشبو کا کفارہ۔

نیز اس لئے کہ اس میں تجزی وانقسام نہیں، اور یہ آدمی کے قتل کی سزا ہے، لہذا اشرکاء میں سے ہر ایک کے حق میں کامل کفارہ ہوگا جیسے قصاص[2]۔

ابوثور، اور عثمان بتی کا مذہب ہے کہ سب پر ایک کفارہ واجب ہوگا، یہی اوزاعی سے منقول ہے، اس کو ابوالخطاب نے امام احمد سے نقل کیا ہے[3]۔

ان کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ"[4] (اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کر ڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے))۔

یہ اس لئے کہ لفظ "من" میں ہر قاتل خواہ ایک ہو یا جماعت داخل ہے، آیت میں صرف ایک کفارہ اور ایک دیت واجب کی گئی ہے، دیت متعدد نہیں ہوتی تو اسی طرح کفارہ بھی متعدد نہیں ہوگا۔

نیز اس لئے کہ یہ قتل کا کفارہ ہے، لہذا مقتول کے ایک ہونے کے ساتھ قاتلین کے متعدد ہونے سے متعدد نہیں ہوگا، جیسے حرم کے شکار کا کفارہ[1]۔

مقتولین کے متعدد اور قاتل کے ایک ہونے کی صورت میں کفارہ کا متعدد ہونا:

۱۹- صحیح میں شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مقتولین کے متعدد ہونے کی صورت میں کفارہ متعدد ہوگا، شافعیہ نے کہا: اگر دو حاملہ عورتیں ٹکرا جائیں اور اپنے اپنے جنین کو ساقط کردیں اور دونوں مرجائیں تو ان دونوں میں سے ہر ایک پر ان کے ترکہ میں صحیح قول کے مطابق چار کفارات واجب ہوں گے، یہ اس بنیاد پر ہے کہ خودکشی کرنے والے پر کفارہ واجب ہوتا ہے اور کفارہ میں تجزی وانقسام نہیں، لہذا ان دونوں میں ہر ایک عورت پر ایک کفارہ اپنی ذات کی وجہ سے، دوسرا اپنے جنین کی وجہ سے، تیسرا ساتھ والی عورت کی وجہ سے اور چوتھا اس عورت کے جنین کی وجہ سے واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ دونوں چار جانوں کی ہلاکت میں شریک ہیں اور صحیح کے بالمقابل قول ہے کہ دو کفارے واجب ہوں گے[2]۔

سوم: رمضان کے دن میں روزہ توڑنا:

۲۰- بلا عذر، جان بوجھ کر، رمضان کے دن میں آگے کی شرمگاہ میں جماع کرنے والے پر خواہ انزال ہو یا نہ ہو کفارہ واجب ہوگا، اس میں

(۱) بدائع الصنائع ۷/۲۵۲، البنایہ شرح الہدایہ للعینی ۱۰/۴۹، الجامع لأحکام القرآن ۵/۳۳۱، مغنی المحتاج ۴/۱۰۸، المغنی ۸/۹۵۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/۱۰۸، المغنی ۸/۹۶۔
(۳) المغنی ۸/۹۵، مغنی المحتاج ۴/۱۰۸۔
(۴) سورۂ نساء/۹۲۔

(۱) المغنی ۸/۹۵، ۹۶۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/۹۱، حاشیۃ الباجوری علی ابن قاسم ۲/۱۴۳، ۶۶، المغنی لابن قدامہ ۷/۳۵۸۔

فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے [۱]۔

اسی طرح بلا اختلاف رمضان کے دن میں کسی عذر (مثلاً مرض وغیرہ) کی وجہ سے آگے کی شرم گاہ میں جماع کرنے والے پر کفارہ واجب نہیں۔

البتہ آگے کی شرم گاہ کے علاوہ میں جماع کرنے والے پر اگر اس کے ساتھ انزال ہوجائے کفارہ کے وجوب میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اسی طرح بھول کر یا مکرہ (مجبور) ہوکر یا غلطی سے یا ناواقفیت میں جماع کرنے والے پر کفارہ کے وجوب میں اور جماع کے علاوہ کسی اور طریقہ سے مثلاً بلا عذر کھانے پینے وغیرہ کے ذریعہ، جان بوجھ کر روزہ توڑنے والے پر کفارہ کے وجوب میں اختلاف ہے۔

اس اختلاف کو آئندہ جزئیات میں ہم پیش کررہے ہیں۔

پیچھے کے راستہ میں وطی کی وجہ سے کفارہ:

۲۱ - پیچھے کے راستہ میں وطی کی وجہ سے کفارہ کے وجوب میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام مالک، امام شافعی، امام احمد کا مذہب ہے اور اس کو امام ابو یوسف وامام محمد نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ شرمگاہ آگے کی ہو یا پیچھے کی، مرد کی ہو یا عورت کی، کفارہ کے واجب ہونے میں ان میں کوئی فرق نہیں [۲]۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ اس نے شرمگاہ میں جماع کے ذریعہ رمضان کے روزہ کو فاسد کیا، لہذا اس کی وجہ سے وطی کی طرح کفارہ واجب ہوگا [۳]۔

(۱) المغنی ۳/ ۱۲۰، ۱۲۱۔
(۲) المجموع ۶/ ۳۴۱، المغنی ۳/ ۱۲۲، تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۷۔
(۳) المغنی ۳/ ۱۲۲۔

نیز یہ کہ یہ سب وطی ہیں، نیز اس لئے کہ حد واجب کرنے میں سب ایک ہیں، اسی طرح روزہ کے فاسد کرنے اور کفارہ کے واجب کرنے میں بھی ہوں گے [۱] نیز یہ کہ یہ شہوت کا محل ہے، لہذا آگے کے راستہ میں وطی کرنے کی طرح اس میں بھی کفارہ واجب ہوگا [۲]۔

حسن نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ پیچھے کے راستہ میں وطی سے کفارہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ جنایت کم ہے، کیونکہ یہ محل گھناؤنا ہے، صاف طبیعت والا اس کی طرف مائل نہیں ہوتا، لہذا یہ کسی تنبیہ کا متقاضی نہیں ہوگا اس لئے کہ اس کے بغیر باز رہا جائے گا، لہذا یہ (کفارہ کے) واجب نہ ہونے میں حد کی طرح ہوگی [۳]۔

چوپایہ سے وطی کی وجہ سے کفارہ:

۲۲ - چوپایہ کی شرم گاہ میں وطی کی وجہ سے کفارہ کے وجوب میں دو اقوال ہیں:

اول: اس میں کفارہ واجب نہیں ہوگا: یہ حنفیہ، بعض شافعیہ و حنابلہ کا قول ہے، اس کو ابوالخطاب نے لکھا ہے، دارمی نے اس کو ابوعلی بن خیران اور ابواسحاق مروزی سے نقل کیا ہے [۴]۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ اس میں کوئی نص نہیں اور نہ یہ منصوص علیہ کے معنی میں ہے، کیونکہ یہ حد کے واجب کرنے اور اس کے بہت سے احکام میں عورت سے وطی کے خلاف ہے [۵]۔

ان سب میں انزال وعدم انزال برابر ہے [۶]۔

دوم: اس میں کفارہ واجب ہوگا، اس کو قاضی نے لکھا ہے، یہی

(۱) المجموع ۶/ ۳۴۱۔
(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۷۔
(۳) سابقہ مرجع۔
(۴) تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۷، المجموع ۶/ ۳۴۱، المغنی ۲/ ۱۲۳۔
(۵) المغنی ۳/ ۱۲۳۔
(۶) المجموع ۶/ ۳۴۱۔

شافعیہ کے یہاں اصح ہے، مالکیہ اسی کے قائل ہیں؟ اس لئے کہ یہ شرمگاہ میں ایسی وطی ہے جو غسل کا سبب ہے، روزہ کو فاسد کرنے والی ہے، لہذا یہ عورت کے ساتھ وطی کرنے کے مشابہ ہوگی [۱]۔

شرم گاہ کے علاوہ میں مباشرت کرنے والے پر کفارہ کا واجب ہونا:

۲۳- شرمگاہ کے علاوہ میں مباشرت کرنے کی صورت میں اگر انزال نہ ہو تو کفارہ واجب نہیں ہوگا، اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

البتہ اگر اس کے ساتھ انزال ہوجائے تو فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: شرم گاہ کے علاوہ میں مباشرت کے سبب انزال کی وجہ سے کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

یہ حنفیہ، [۲] شافعیہ [۳] اور ایک روایت کی رو سے امام احمد کا مذہب ہے [۴]۔

حنفیہ وشافعیہ کا استدلال یہ ہے کہ اس نے مکمل جماع کے بغیر روزہ توڑا ہے، لہذا بوسہ لینے کے مشابہ ہوگا، نیز اس لئے کہ اصل کفارہ کا واجب نہ ہونا ہے اور اس کے واجب ہونے کے سلسلہ میں کوئی نص نہیں، اور نہ اجماع یا قیاس ہے۔

اور شرمگاہ میں جماع پر قیاس کرنا صحیح نہیں، اس لئے کہ وہ ابلغ و اعلی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس سے بلا انزال کفارہ واجب ہوتا ہے، اگر وہ جماع حرام ہو تو اس سے حد واجب ہوتی ہے اور اس کے ساتھ بارہ احکام متعلق ہیں، نیز اس لئے کہ اصل میں علت: بغیر انزال کے جماع ہے اور یہاں جماع واجب کرنے والا نہیں ہے، لہذا انزال کی وجہ سے اس کا اعتبار کرنا صحیح نہیں ہوگا [۱]۔

نووی نے کہا: اگر کوئی شخص جماع کے بغیر روزہ فاسد کردے (مثلاً کھانا پینا، استمناء (مشت زنی) اور ایسی مباشرات جس کے نتیجہ میں انزال ہوجائے تو کفارہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ نص، جماع کے بارے میں وارد ہے، اور یہ چیزیں اس کے معنی میں نہیں [۲]۔

زیلعی نے کہا: شرم گاہ کے علاوہ میں انزال سے کفارہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ صورت کے اعتبار سے جماع نہیں ہے، البتہ اس پر قضا واجب ہوگی اس لئے کہ معنی کے اعتبار سے جماع موجود ہے، شرمگاہ کے علاوہ سے مراد: آگے اور پیچھے کے راستہ کے علاوہ ہے جیسے ران، بغل، اور پیٹ، اور یہ لمس (ہاتھ لگانے) مباشرت، اور بوسہ کے معنی میں ہے [۳]۔

انہوں نے کہا: اگر بوسہ کی وجہ سے انزال ہوجائے تو اس پر قضاء واجب ہوگی، اس لئے کہ جماع کا معنی یعنی مباشرت کی وجہ سے انزال موجود ہے، کفارہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ جرم ناقص ہے، لہذا صورت کے اعتبار سے جماع نہیں ہے، یہ اس لئے کہ قضا کے واجب ہونے کے لئے صورت یا معنی کے لحاظ سے منافی کا پایا جانا کافی ہے اور یہ کفارہ کے وجوب کے لئے کافی نہیں ہے، اس میں صورت اور معنی دونوں لحاظ سے امر منافی کا وجود ضروری ہے، اس لئے کہ کفارہ شبہات سے ٹل جاتا ہے، بقیہ کفارات اس کے برخلاف ہیں کہ وہ شبہ کے باوجود واجب ہوتے ہیں [۳]۔

قول دوم: شرم گاہ کے علاوہ میں مباشرت کے سبب انزال کی

---

(۱) المجموع ۶/ ۳۴۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۲۔
(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۹۔
(۳) المجموع ۶/ ۳۴۱۔
(۴) المغنی ۳/ ۱۲۱۔

(۱) المغنی ۳/ ۱۲۱۔
(۲) المجموع ۶/ ۳۴۱۔
(۳) تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۹۔
(۴) تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۴۔

وجہ سے کفارہ واجب ہوگا، یہ مالکیہ کا مذہب ہے، انہوں نے کہا: اگر چہ جان بوجھ کر بوسہ دینے کی وجہ سے یا مباشرت یا مسلسل غور کرنے یا مسلسل دیکھنے کی وجہ سے انزال ہوجائے، اوراس کی عادت انزال کی ہو[۱]۔

یہ، عطاء، حسن، ابن مبارک اوراسحاق کا قول ہے اورامام احمد سے ایک روایت ہے[۲]، اور یہ قفال مروزی کے تلامذہ میں سے ابوخلف طبری کا قول ہے[۳]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ اس نے جماع کے ذریعہ روزہ توڑا، لہذا شرمگاہ میں جماع کرنے کی طرح اس سے بھی کفارہ واجب ہوگا[۴]۔

بھول کر یا اس جیسی حالت میں جماع کرنے والے پر کفارہ کا واجب ہونا:

۲۴ - فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ آگے کے راستہ میں جان بوجھ کر بلا عذر جماع کرنے والے پر کفارہ واجب ہے، البتہ بھول کر یا غلطی سے یا ناواقفیت سے جماع کرنے والے پر کفارہ کے واجب ہونے میں دومختلف اقوال ہیں:

قول اول: بھول کر یا غلطی سے یا ناواقفیت میں جماع کرنے والے پر کفارہ نہیں ہوگا۔

یہ حنفیہ[۵]، مالکیہ[۶] اور شافعیہ[۷] کا مذہب ہے، اسی کے

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۸، ۵۲۹۔
(۲) المغنی ۳/ ۱۲۱۔
(۳) المجموع ۶/ ۳۴۱۔
(۴) المغنی ۳/ ۱۲۱۔
(۵) المبسوط ۳/ ۷۱۔
(۶) مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۴۳۱، ۴۳۷، الجامع لأحکام القرآن ۲/ ۳۲۱۔
(۷) روضۃ الطالبین ۲/ ۳۷۴، المجموع ۶/ ۳۲۴۔

قائل: اسحاق، لیث اوراوزاعی ہیں[۱]، یہی ابن منذر، حسن، مجاہد، اورثوری کا قول ہے[۲]۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "وَلَيسَ عَلَيْكُم جُنَاحٌ فِيْمَا اَخْطَأتُم بِهِ"[۳] (تمہارے اوپر اس کا کوئی گناہ نہیں جوتم سے بھول چوک ہوجائے)۔

نیز رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد سے ہے: **"إن الله وضع عن أمتي الخطأ و النسيان وماستكرهوا عليه"**[۴] (اللہ تعالی نے میری امت سے غلطی، بھول اوراس چیز کواٹھادیا جس پر اس کو مجبور کیا جائے)۔

آیت اور حدیث میں غلطی، بھول اور اکراہ کے اٹھانے کی صراحت ہے اورمراد حکم کواٹھانا اورمعاف کرنا ہے، اس لئے کہ تینوں چیزوں میں سے ہرایک حسی طور پر موجود ہے، حکم کی دوقسمیں ہیں، دنیوی: یعنی فساد اوراخروی یعنی گناہ اور حکم کا لفظ دونوں کوشامل ہے، لہذا اٹھانا اورمعاف کرنا دونوں کوشامل ہوگا، اس لئے اس پر کفارہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ کفارہ گناہ کواٹھانے کے لئے ہے اورگناہ لوگوں سے اٹھادیا گیا ہے[۵]۔

نیز حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشادفرمایا: **"من أفطر في شهر رمضان ناسيا فلا قضاء عليه ولا كفارة"**[۶] (جورمضان کے مہینہ میں بھول

(۱) الجامع لأحکام القرآن ۲/ ۳۲۱، ۳۲۲۔
(۲) المغنی ۳/ ۱۲۱، ۱۲۲، الجامع لأحکام القرآن ۲/ ۳۲۲۔
(۳) سورۂ الأحزاب/ ۵۔
(۴) حدیث: "إن الله وضع عن أمتی الخطأ والنسيان......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹) اورحاکم (۲/ ۱۹۸) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اورالفاظ ابن ماجہ کے ہیں، اور حاکم نے اس کوصحیح قرار دیا ہے، اورذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔
(۵) تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۲۔
(۶) حدیث: "من أفطر فی شهر رمضان ناسياً......" کی روایت =

کر روزہ توڑ دے اس پر نہ قضا واجب ہوگی نہ کفارہ)۔

اس حدیث سے رمضان میں بھول کر روزہ توڑنے والے پر خواہ روزہ توڑنا جماع کے ذریعہ ہو یا کسی اور طرح سے، کفارہ کے واجب نہ ہونے پر دلالت ظاہر ہے (۱)۔

نیز رمضان کے دن میں روزہ توڑنے کا کفارہ دوسرے کفارات سے اس لحاظ سے الگ ہے کہ وہ کفارات شبہ کے ساتھ واجب ہوتے ہیں، لیکن رمضان کے دن میں روزہ توڑنے کا کفارہ شبہ کے ساتھ ساقط ہوجاتا ہے۔

فرق: کفارہ، صرف فوت شدہ چیز کی تلافی کے لئے واجب ہوتا ہے اور روزہ میں تلافی قضا کے ذریعہ ہوجاتی ہے، لہذا کفارہ صرف زجر کے لئے ہوگا، اس لئے یہ حدود کے مشابہ ہوگا اور شبہات کی وجہ سے ساقط ہوجائے گا (۲)۔

نیز جماع کو کھانے پینے پر قیاس کرکے استدلال کیا ہے کہ جس طرح بھول کر کھانے یا پینے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا، اسی طرح بھول کر یا غلطی سے یا ناواقفیت میں جماع کرنے والے پر کفارہ واجب نہیں ہوگا (۳)۔

قول دوم: بھول کر یا غلطی سے یا ناواقفیت میں جماع کرنے والے پر کفارہ واجب ہوگا: یہ حنابلہ کا مذہب ہے (۴)، یہی عطاء سے ایک روایت ہے اور یہی (۵) ابن ماجشون اور ابن عبد الملک کا قول ہے (۶)۔

= دارقطنی (۲/۱۷۸) نے کی ہے، اور نووی نے المجموع (۶/۳۲۴) میں کہا: اس کی اسناد صحیح یا حسن ہے۔

(۱) المجموع ۶/۳۲۴۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/۳۲۴۔

(۳) المجموع ۶/۳۲۳۔

(۴) کشاف القناع ۲/۳۲۴، المغنی ۳/۱۲۱۔

(۵) الجامع لأحکام القرآن ۲/۳۲۲، المغنی ۳/۱۲۲۔

(۶) الجامع لأحکام القرآن ۲/۳۲۲۔

حنابلہ اور ان کے موافقین کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت سے ہے: "**بينا نحن جلوس عند النبی ﷺ إذا جاءه رجل فقال: يا رسول الله هلكت، قال: "مالک"؟ قال: وقعت علی امرأتی وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: هل تجد رقبة تعتقها؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال: فهل تجد إطعام ستين مسكيناً، قال: لا، قال: فمكث النبی ﷺ، فبينا نحن علی ذلک، أتی النبی ﷺ بعرق فيها تمر - والعرق المكتل- قال: أين السائل؟ فقال: أنا، قال: خذ هذا فتصدق به، فقال الرجل: علی أفقر منی يارسول الله؟ فو الله ما بين لابتيها - يريد الحرتين- أهل بيت أفقر من أهل بيتی، فضحک النبی ﷺ حتی بدت أنيابه، ثم قال: أطعمه أهلک**" (۱)

(ایک بار ہم رسول اللہ ﷺ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے، اتنے میں ایک شخص آیا اور کہنے لگا: اے اللہ کے رسول! میں تباہ ہوگیا۔ آپ نے پوچھا: کیا ہوا؟ وہ کہنے لگا: میں نے روزہ کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کرلیا، آپ ﷺ نے فرمایا: "**هل تجد رقبة تعتقها؟**" (تم کو آزاد کرنے کے لئے ایک غلام مل سکتا ہے؟) اس نے کہا: نہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: "**فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟**" (لگاتار دو مہینے کا روزہ رکھ سکتے ہو؟ اس نے کہا نہیں۔ آپ نے فرمایا: "**فهل تجد إطعام ستين مسكينا؟**" (تم ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتے ہو؟) اس نے کہا: نہیں۔ یہ سن کر آپ ﷺ ٹھہرے رہے، ہم سب لوگ بھی بیٹھے رہے، اتنے میں رسول اللہ ﷺ کے پاس کھجور کا ایک ٹوکرا آیا ("عرق" کا معنی ٹوکرا ہے)، آپ نے پوچھا:

(۱) حدیث ابی ہریرہؓ: "بينا نحن جلوس عند النبی ﷺ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۱۶۳) اور مسلم (۲/۷۸۱، ۷۸۲) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

سائل کہاں گیا، اس نے کہا: میں ہوں، آپ نے فرمایا: یہ لے لو، اور اس کو خیرات کردو، اس نے کہا: اے اللہ کے رسول! کیا اس پر خیرات کروں جو مجھ سے زیادہ محتاج ہو؟ بخدا! مدینہ کے دونوں طرف کے پتھریلے کناروں کے درمیان کوئی گھر والا مجھ سے زیادہ محتاج نہیں؟ نبی علیہ مسکرائے یہاں تک کہ آپ کے دانت ظاہر ہوگئے، پھر آپ نے فرمایا: "أطعمه أهلك" (اپنے گھر والوں کو کھلا دو)۔

یہ حدیث رمضان کے دن میں مطلقاً جماع کرنے والے پر خواہ جان بوجھ کر جماع کرے یا بھول کر یا ناواقفیت میں یا غلطی سے، خواہ بااختیار ہو یا مجبور کفارہ کے واجب ہونے میں صریح ہے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ نے اس اعرابی سے تفصیل دریافت نہیں فرمائی اور اگر اس کی وجہ سے حکم بدلتا تو تفصیل دریافت فرماتے، اس لئے کہ ضرورت کے وقت سے بیان کو مؤخر کرنا جائز نہیں اور سوال جواب میں لوٹایا جاتا ہے، گویا آپ نے فرمایا: اگر تم رمضان کے روزہ میں جماع کرلو تو کفارہ دو[1]۔

نیز روزہ ایسی عبادت ہے جس میں وطی حرام ہے، اس لئے حج کی طرح اس کا عمد اور غیر عمد برابر ہوگا[2]۔

نیز روزہ کو فاسد کرنا اور کفارہ کا واجب ہونا دو ایسے احکام ہیں، جن کا تعلق جماع سے ہے، ان دونوں کو شبہ ساقط نہیں کرتا ہے، لہذا اس میں عمد اور سہو اس کے بقیہ احکام کی طرح برابر ہوں گے[3]۔

کھانے پینے وغیرہ کے ذریعہ جان بوجھ کر روزہ توڑنے میں کفارہ کا واجب ہونا:

۲۵ – جو شخص رمضان کے دن میں بھول کر یا ناواقفیت میں یا غلطی سے کھالے یا پی لے اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا، اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

البتہ جان بوجھ کر کھانے یا پینے وغیرہ سے کفارہ کے واجب ہونے میں ان کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: رمضان کے دن میں جان بوجھ کر کھانے پینے وغیرہ سے کفارہ واجب ہوگا۔

یہ حنفیہ[1] اور مالکیہ[2] کا مذہب ہے، یہی عطاء، حسن، زہری، ثوری، اوزاعی، اسحاق اور ابوثور کا بھی قول ہے[3]۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت سے ہے: "أن رجلاً أفطر في رمضان فأمره عليه الصلاة والسلام أن يعتق رقبة"[4] (ایک شخص نے رمضان میں روزہ توڑ دیا تو آپ علیہ نے اسے ایک غلام آزاد کرنے کا حکم فرمایا)۔

نیز ان کا استدلال رسول اللہ علیہ کے اس ارشاد سے ہے: "من أفطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر"[5] (جو رمضان میں جان بوجھ کر روزہ توڑ دے، اس پر وہی واجب ہوگا جو ظہار کرنے والے پر واجب ہوتا ہے)۔

ان دونوں احادیث سے استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ رسول اللہ علیہ نے پہلی حدیث میں رمضان کے دن میں روزہ توڑنے والے کو ایک غلام آزاد کرنے کا حکم دیا، کسی طرح روزہ توڑنے میں کوئی

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۲۴، المغنی ۳/ ۱۲۰، ۱۲۱۔
(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۲۴۔
(۳) المغنی ۳/ ۱۲۲۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۷۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۲۷، ۵۲۸۔
(۳) المغنی ۳/ ۱۱۵، المجموع ۶/ ۳۳۰۔
(۴) حدیث ابی ہریرہؓ: "أن رجلاً أفطر في رمضان......" کی روایت دارقطنی (۲/ ۱۹۱) نے کی ہے، اور اس کے مرسل ہونے کو راجح کہا ہے۔
(۵) حدیث: "من أفطر في رمضان متعمداً......" کے بارے میں روایت زیلعی نے نصب الرایہ (۲/ ۴۴۹) میں کہا ہے، حدیث ان الفاظ کے ساتھ غریب ہے، مجھے نہیں ملی۔

فرق نہیں کیا، اور دوسری حدیث میں جان بوجھ کر روزہ توڑنے والے کی سزا مطلق طور پر ظہار کرنے والے کی سزا قرار دیا، ظہار کرنے والے پر کفارہ واجب ہوتا ہے، لہذا جو شخص کھا کر یا کسی اور طریقہ سے روزہ توڑے اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

ان حضرات نے کہا: کفارہ کا تعلق مہینہ کی حرمت مکمل طور پر پامال ہوکر فاسد ہوجانے کی وجہ سے ہے نہ کہ جماع سے، اس لئے کہ حرام فاسد کرنا ہے نہ کہ جماع کرنا، اسی وجہ سے اپنی منکوحہ بیوی اور اپنی مملوکہ باندی سے وطی کرنے پر کفارہ واجب ہے، اگر یہ وطی دن میں ہو اس لئے کہ افساد پایا گیا، نہ کہ رات میں اس لئے کہ افساد نہیں پایا گیا، حد اس کے برخلاف ہے، کیا نہیں دیکھتے: رسول اللہ ﷺ نے کفارہ کی علت اپنے اس قول میں بیان فرمائی "من أفطر في رمضان......" (جو رمضان میں روزہ توڑ دے)، لہذا جماع کے ساتھ کفارہ کے متعلق ہونے کا قول باطل ہوگا۔

ہم تسلیم نہیں کرتے کہ شرم گاہ کی شہوت میں ہیجان زیادہ ہے اور نہ یہ کہ آدمی کے لئے اس کے تقاضے سے رکنا زیادہ شاق ہے، بلکہ پیٹ کی شہوت زیادہ سخت ہے اور وہ ہلاکت کا سبب ہوجاتی ہے، اسی وجہ سے اس کے اندر بوقت ضرورت و مجبوری حرام چیزوں کے کھانے کی رخصت دی گئی، تاکہ ہلاکت نہ ہو، شرم گاہ اس کے برخلاف ہے، نیز اس لئے کہ روزہ شرمگاہ کی شہوت کو کمزور کردیتا ہے، اسی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے مجرد شخص کو روزہ کا حکم دیا ہے اور کھانے سے پیٹ کی شہوت بڑھتی ہے، لہذا کھانا زجر کا زیادہ متقاضی ہوگا[1]۔

قول دوم: رمضان کے دن میں جان بوجھ کر کھانے پینے وغیرہ سے کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۸۔

یہ شافعیہ[1] اور حنابلہ[2] کا مذہب ہے اسی کے قائل سعید بن جبیر، نخعی، ابن سیرین، حماد اور داؤد ہیں[3]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ اصل کفارہ کا نہ ہونا ہے، مگر جس میں شریعت واجب کرے اور شریعت نے جماع میں کفارہ کو واجب کیا ہے اور جو اس کے علاوہ ہے وہ اس کے معنی میں نہیں، اس لئے کہ جماع زیادہ سخت ہے، اسی وجہ سے غیر کی ملکیت میں جماع کے سبب حد واجب ہوتی ہے اور اس کے سوا میں واجب نہیں ہوتی، لہذا وہ اپنے اصل پر باقی رہے گا اور اگر یہ خبر سلطان کے پاس پہنچے تو اس کی تعزیر کرے گا، اس لئے کہ یہ ایسا حرام ہے جس میں کوئی حد یا کفارہ نہیں، لہذا اس میں تعزیر ثابت ہوگی، جیسے پرائی عورت کے ساتھ شرم گاہ کے علاوہ میں مباشرت کرنا[4]۔

نیز یہ کہ اس نے بغیر جماع کے روزہ توڑا ہے، لہذا اس سے کفارہ واجب نہ ہوگا، جیسے کنکر یا مٹی نگلنا یا جیسے کہ امام مالک کے نزدیک مرتد ہونا، نیز اس لئے کہ اس کی وجہ سے کفارہ واجب کرنے میں نہ کوئی نص ہے اور نہ اجماع۔

اس کو جماع پر قیاس کرنا صحیح نہیں، اس لئے کہ اس سے زجر کرنے کی حاجت زیادہ ہے، اس کے ذریعہ سے تعدی کا حکم زیادہ مؤکد ہے، اسی وجہ سے اگر وہ حرام ہو تو اس سے حد واجب ہوتی ہے، خاص طور سے اسی سے حج فاسد ہوجاتا ہے دوسرے ممنوعات حج سے نہیں اور بدنہ (اونٹ) واجب ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ اس سے عام طور پر دو شخصوں کا روزہ فاسد ہوتا ہے، دوسری چیز ایسی نہیں ہے[5]۔

(۱) المجموع ۶/ ۳۲۸، ۳۲۹۔
(۲) المغنی ۳/ ۱۱۵۔
(۳) المجموع ۶/ ۳۲۹۔
(۴) المجموع ۶/ ۳۲۸۔
(۵) المغنی ۳/ ۱۱۶۔

جماع پر اکراہ کے سبب کفارہ کا واجب ہونا:

اگر مرد یا عورت کو رمضان کے دن میں جماع پر مجبور کیا جائے تو ان پر کفارہ کے واجب ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

الف-اگر مکرہ (مجبور) مرد ہو:

۲۶- رمضان کے دن میں جماع پر مجبور کئے گئے مرد پر کفارہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں۔

قول اول: رمضان کے دن میں جماع پر مجبور کئے گئے مرد پر کفارہ واجب نہ ہوگا۔

یہ حنفیہ[1]، مالکیہ[2] اور شافعیہ[3] کا مذہب ہے، اور یہی امام احمد سے ابوالخطاب کی روایت ہے[4]۔

ان حضرات کا استدلال نبی ﷺ کے اس ارشاد سے ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''إن الله وضع عن أمتی الخطأ و النسیان وما استکرھوا علیه''[5] (اللہ نے میری امت سے غلطی، بھول اور اس چیز کو اٹھا دیا جس پر اس کو مجبور کیا جائے)۔

نیز اس لئے کہ کفارہ یا تو سزا ہے یا گناہ کو مٹانے والا اور اکراہ کے ساتھ کفارہ کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ اس میں گناہ نہیں[6]۔

نیز اس لئے کہ شریعت نے اس میں کفارہ واجب نہیں کیا، شریعت نے جس میں کفارہ واجب کیا ہے اس پر اس کو قیاس کرنا صحیح نہیں، اس لئے کہ عذر ہونے اور نہ ہونے دونوں میں اختلاف ہے[1]۔

نیز اس لئے کہ روزہ کا فساد ''ایلاج'' (عضو داخل کرنے) سے متحقق ہو جاتا ہے اور وہ اس سلسلہ میں مکرہ (مجبور) ہے، اس لئے کہ ایسا نہیں ہے کہ جس کے آلۂ تناسل میں ایستادگی ہو، وہ جماع بھی کرے[2]۔

قول دوم: رمضان کے دن میں جماع پر مجبور کئے گئے مرد پر کفارہ واجب ہوگا۔

یہ حنابلہ[3] اور مالکیہ میں سے ابن ماجشون اور ابن عبدالملک کا مذہب ہے[4]۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی اس حدیث سے ہے: **''بینا نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ جاءه رجل فقال: یا رسول الله هلکت. قال: ''مالک''؟قال:وقعت علی امرأتي وأنا صائم. فقال رسول الله ﷺ: ''هل تجد رقبة تعتقها؟''قال:لا. قال: ''فهل تستطیع أن تصوم شهرین متتابعین؟'' قال: لا، قال: ''فهل تجد إطعام ستین مسکینا؟'' قال: لا، قال: فمکث النبي ﷺ فبینا نحن علی ذلک أتي النبي ﷺ بعرق فیها تمر. والعرق المکتل. قال: ''أین السائل؟''فقال: أنا. قال:''خذ هذا فتصدق به''فقال الرجل: علی أفقر مني یارسول الله؟ فوالله مابین لابتیها. یرید الحرتین. أهل بیت أفقر من أهل بیتي، فضحک النبي ﷺ حتی بدت أنیابه، ثم**

---

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۷، ابن عابدین ۲/ ۱۰۱، ۱۰۲۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۲۷، مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۴۳۷۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۳، الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۳/ ۴۴۷، أسنی المطالب ۱/ ۴۲۵۔
(۴) المغنی ۳/ ۱۲۴۔
(۵) حدیث:''إن الله وضع عن أمتی الخطأ والنسیان......'' کی تخریج فقرہ/ ۲۴ میں گذر چکی ہے۔
(۶) المغنی ۳/ ۱۲۴۔

(۱) المغنی ۳/ ۱۲۴، ۱۲۵۔
(۲) شرح فتح القدیر لابن الہمام ۲/ ۲۵۵، تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۲۔
(۳) کشاف القناع ۲/ ۳۲۴، المغنی ۳/ ۱۲۴، ۱۲۵۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۵۲۷، مواہب الجلیل ۲/ ۴۳۷۔

قال: "أطعمه أهلک"[1] (ایک بار ہم رسول اللہ ﷺ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے، اتنے میں ایک شخص آیا اور کہنے لگا: اے اللہ کے رسول! میں تباہ ہوگیا۔ آپ نے پوچھا: کیا ہوا؟ وہ کہنے لگا: میں نے روزہ کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کرلیا" آپ ﷺ نے فرمایا: تم کو آزاد کرنے کے لئے ایک غلام مل سکتا ہے؟ اس نے کہا: نہیں، آپ نے فرمایا: لگاتار دو مہینے کے روزے رکھ سکتے ہو؟ اس نے کہا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: تم ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتے ہو؟ اس نے کہا: نہیں، یہ سن کر آپ ﷺ ٹھہرے رہے، ہم لوگ بھی بیٹھے رہے، اتنے میں رسول اللہ ﷺ کے پاس کھجور کا ایک ٹوکرا آیا (عرق کا معنی ٹوکرا ہے)، آپ ﷺ نے پوچھا: سائل کہاں گیا؟ اس نے کہا، میں ہوں، آپ نے فرمایا: یہ لے لو اور اس کو خیرات کردو، اس نے کہا: اے اللہ کے رسول! کیا اس پر خیرات کروں جو مجھ سے زیادہ محتاج ہو؟ بخدا! مدینہ کے دونوں طرف پتھریلے کناروں کے درمیان کوئی گھر والا مجھ سے زیادہ محتاج نہیں، نبی ﷺ مسکرائے، یہاں تک کہ آپ کے دانت ظاہر ہوگئے، پھر آپ نے فرمایا: اپنے گھر والوں کو کھلا دو)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رمضان کے دن میں جماع کرنے والے پر خواہ با اختیار ہو یا مجبور کفارہ واجب ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اعرابی سے تفصیل دریافت نہیں فرمائی اور اگر اس کی وجہ سے حکم بدلتا تو اس سے تفصیل دیافت فرماتے، کیونکہ ضرورت کے وقت سے بیان کو مؤخر کرنا جائز نہیں اور سوال کو جواب میں لوٹایا جاتا ہے گویا آپ نے اس سے فرمایا: اگر تم رمضان کے روزہ میں جماع کرلو تو کفارہ دو[2]۔

(۱) حدیث ابی ہریرۃؓ: "بینا نحن جلوس عند النبی ﷺ......" کی تخریج فقرہ/ ۲۴ میں گذر چکی ہے۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۲۴۔

نیز اس لئے کہ روزہ ایسی عبادت ہے جس میں وطی حرام ہے، اس لئے حج کی طرح اس کا عمد اور غیر عمد برابر ہوگا[1]۔

نیز اس لئے کہ وطی پر اکراہ ناممکن ہے، اس لئے کہ انسان عضو تناسل کی استادگی سے قبل وطی نہیں کرے گا اور شہوت کے بغیر استادگی نہیں ہوتی، لہذا یہ غیر مکرہ کی طرح ہوگا، اس لئے کہ اس کو جماع سے لذت ملتی ہے، کیونکہ استادگی اختیار کی علامت ہے[2]۔

ب- اگر مکرہ (مجبور) عورت ہو:

۲۷- اگر عورت کو رمضان کے دن میں جماع پر مجبور کیا جائے تو اس پر کفارہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: اگر عورت کو رمضان کے دن میں جماع پر مجبور کیا جائے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

یہ حنفیہ[3]، شافعیہ[4] اور حنابلہ[5] کا مذہب ہے، اسی کے قائل: حسن، ثوری اور اوزاعی ہیں[6]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ عورت کی طرف سے کوئی فعل نہیں پایا گیا، اس لئے اس نے روزہ نہیں توڑا، جیسے کہ اگر اس کے اختیار کے بغیر اس کی حلق میں پانی ڈال دیا جائے[7]۔

نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس اعرابی کو جس نے وطی کی تھی صرف ایک کفارہ کا حکم دیا، حالانکہ بیان کی ضرورت تھی[8]۔

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۲۴۔

(۲) المغنی ۳/ ۱۲۴، تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۷، مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۴۳۷۔

(۳) تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۷۔

(۴) المجموع ۶/ ۳۳۶۔

(۵) المغنی ۳/ ۱۲۳۔

(۶) المغنی ۳/ ۱۲۳، کشاف القناع ۲/ ۳۲۵۔

(۷) المغنی ۳/ ۱۲۴۔

(۸) المجموع ۶/ ۴۴۴۔

نیز اس لئے کہ عورت کا روزہ ناقص ہے، اس لئے کہ حیض پیش آجانے سے وہ باطل ہوجاتا ہے، اور جب ایسا ہے تو وہ مکمل حرمت والا نہیں ہوگا، لہذا اس سے کفارہ متعلق نہیں ہوگا [۱]۔

نیز اس لئے کہ اگر یہ واجب اس عورت سے متعلق ہوتا تو اس کے نکالنے کا اس کو حکم دیا جاتا [۲]، اور اس کو نکالنے کا اسے حکم نہ دینا اس کے عدم وجوب کی دلیل ہے۔

قول دوم: رمضان کے دن میں جماع پر مجبور کی گئی عورت پر کفارہ واجب ہوگا اور اس کفارہ کو عورت کی طرف سے اس کا شوہر برداشت کرے گا۔

یہ مالکیہ [۳] اور اصح قول کے بالمقابل شافعیہ کا مذہب ہے [۴]۔

مالکیہ اور ان کے موافقین کا استدلال یہ ہے کہ شوہر نے بیوی کو رمضان کے دن میں جماع پر مجبور کرکے بیوی پر غیر واجب کو واجب کردیا، لہذا اس کو وہی برداشت کرے گا اور بیوی کی طرف سے اس پر کفارہ لازم ہوگا [۵]۔

دوران جماع طلوع فجر ہونے والے پر کفارہ کا واجب ہونا:

ابتداء طلوع فجر کے ساتھ فوراً جماع سے الگ ہوجانے اور جماع کو جاری رکھنے کے درمیان فرق کیا ہے اور ہر حالت کے خاص احکام بیان کئے ہیں۔

(۱) المجموع ۶/ ۳۴۴۔
(۲) المجموع ۶/ ۳۴۴۔
(۳) مواہب الجلیل ۲/ ۴۳۶، ۴۳۷۔
(۴) المجموع ۶/ ۳۳۶۔
(۵) مواہب الجلیل ۲/ ۴۳۶۔

الف- ابتداء طلوع فجر کے ساتھ جماع سے الگ ہوجانا:

۲۸- جو ابتداء طلوع فجر کے ساتھ جماع سے الگ ہوجائے اس پر کفارہ کے وجوب میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: اس پر کفارہ نہیں ہوگا:

یہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ کا مذہب ہے اور یہی حنابلہ میں ابوحفص کا قول ہے [۱]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ جماع سے الگ ہونا، جماع کو ترک کرنا ہے، لہذا اس سے وہ حکم متعلق نہیں ہوگا جو جماع سے متعلق ہوتا ہے، اس لئے کہ جو حکم کسی چیز کے انجام دینے سے متعلق ہو اس کے ترک کرنے سے متعلق نہیں ہوتا، جیسا کہ اگر قسم کھائے کہ گھر میں داخل نہیں ہوگا اور وہ اس گھر میں ہو، پھر اس سے نکل جائے یا قسم کھائے کہ یہ کپڑا نہیں پہنے گا اور وہ کپڑا اس کے بدن پر ہو اور وہ اس کو نکالنا شروع کردے تو حانث نہیں ہوگا، تو ایسا ہی یہاں بھی ہوگا۔

نیز اس لئے کہ انزال، مباح مباشرت کے نتیجہ میں ہے، لہذا اس میں کچھ واجب نہ ہوگا جیسا کہ اگر کسی آدمی کا ہاتھ قصاص میں کاٹے پھر وہ شخص جس سے قصاص لیا گیا ہے مرجائے۔

نیز اس لئے کہ اس سے گریز نہیں کیا جاسکتا اور جس سے گریز کرنا ممکن نہ ہو معاف ہے [۲]۔

قول دوم: اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

اس کے قائل: ابن حامد، قاضی، جمہور حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام زفر ہیں [۳]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ جماع سے الگ ہوجانے کی

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۳۴۴، مواہب الجلیل ۲/ ۴۲۱، المجموع ۶/ ۳۰۹، المغنی ۳/ ۱۲۶۔
(۲) المغنی ۳/ ۱۲۶، المجموع ۶/ ۳۰۳، ۳۲۲، المبسوط للسرخسی ۳/ ۱۴۰، ۱۴۱۔
(۳) المغنی ۳/ ۱۲۶، کشاف القناع ۲/ ۳۲۵، تبیین الحقائق ۱/ ۳۴۴۔

حالت میں وہ خود جماع کرنے والا ہوگا، اس لئے کہ جماع سے الگ ہونا ایسا جماع ہے جس سے لذت ملتی ہے، لہذا اس سے وہی حکم متعلق ہوگا جو جماع کو جاری رکھنے سے ہوتا ہے [۱]۔

ب-طلوع فجر کے ساتھ جماع کو جاری رکھنا:

۲۹- جماع کے دوران جس پر فجر طلوع ہوجائے اور وہ جماع کو جاری رکھے اس پر کفارہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: اس پر کفارہ واجب ہوگا، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے [۲]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ اس نے رمضان کے ایک دن کے روزہ کو جماع کے ذریعہ بلا عذر روک دیا، لہذا روزہ کی حرمت کے پیش نظر اس کی وجہ سے وہ گنہ گار ہوگا، لہذا اس پر کفارہ واجب ہوگا جیسا کہ اگر طلوع فجر کے بعد یا دن کے دوران وطی کرلے۔

نیز اس لئے کہ یہاں پر ابتداء فعل سے کفارہ متعلق نہیں، تو فعل کے جاری رکھنے سے کفارہ واجب ہوگا تاکہ رمضان کے دن میں جان بوجھ کر جماع کرنا کفارہ سے خالی نہ ہو [۳]۔

قول دوم: اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے [۴]۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ ان کے نزدیک کفارہ کا سبب اس طور پر روزہ توڑنا ہے جس سے جنایت مکمل ہوجائے اور یہ اس صورت میں نہیں پایا گیا جبکہ طلوع فجر ہوا اور وہ اپنی بیوی کے ساتھ مشغول ہو اور

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۳۴۴، المغنی ۳/ ۱۲۶۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۴۴۱، المجموع ۶/ ۳۰۹، المغنی ۳/ ۱۲۶۔

(۳) المغنی ۳/ ۱۲۶، ۱۲۷، المجموع ۶/ ۳۰۹، ۳۱۰۔

(۴) تبیین الحقائق ۱/ ۳۴۰، المبسوط ۳/ ۱۴۱۔

اس پر برقرار بھی رہے، اس لئے کہ جماع کے ساتھ اس کا روزہ شروع کرنا صحیح نہیں اور روزہ توڑنا صرف روزہ شروع کرنے کے بعد ہوگا اور یہ نہیں پایا گیا۔

انہوں نے یہ بھی کہا: اگر کفارہ کا سبب ایسا جماع ہو جو روزہ کو ختم کرنے والا ہو اور جماع: شرمگاہ کو شرمگاہ میں داخل کرنے کا نام ہے، اور یاد آنے یا طلوع فجر کے بعد شرمگاہ کو شرمگاہ میں داخل کرنا اس کی طرف سے نہیں پایا گیا، البتہ اس کی طرف سے جاری رکھنا پایا گیا اور یہ داخل کرنا نہیں ہے، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص قسم کھائے کہ وہ گھر میں داخل نہیں ہوگا اور وہ اس گھر میں ہو تو وہ حانث نہ ہوگا، اگرچہ اس گھر میں تھوڑی دیر ٹھہر جائے، لہذا یہ بھی اسی کے مثل ہوگا [۱]۔

ج-طلوع فجر نہ ہونے کے گمان کے ساتھ جماع کرنے والے پر کفارہ:

۳۰- جو شخص یہ سمجھ کر جماع کرے کہ فجر ابھی طلوع نہیں ہوئی ہے پھر معلوم ہوا کہ فجر طلوع ہوچکی ہے اس پر کفارہ واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف مذاہب ہیں۔

مذہب اول: اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا۔

یہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے، اور یہی ابن عباس، معاویہ بن ابوسفیانؓ، عطاء، سعید بن جبیر، مجاہد، ثوری، زہری، ابوثور، اسحاق بن راہویہ، عروہ بن زبیر اور حسن کا قول ہے [۲]۔

ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے جو نبی علیہ السلام سے مروی آپ علیہ السلام نے فرمایا: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ

(۱) المبسوط ۳/ ۱۴۱۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۳۴۲، مواہب الجلیل ۲/ ۴۲۷، ۴۲۸، المجموع ۶/ ۳۰۷، ۳۰۹۔

والنسیان وما استکرھوا علیہ"[1] (اللہ نے میری امت سے غلطی، بھول اور اس چیز کو اٹھا دیا ہے جس پر اس کو مجبور کیا جائے)۔

نیز اس لئے کہ کفارہ گناہ کو اٹھانے کے لئے ہے اور یہ غلطی کرنے والے سے اٹھایا ہوا ہے[2]۔

نیز اس لئے کہ اس نے یہ سمجھ کر جماع کیا ہے کہ یہ اس کے لئے حلال ہے اور روزہ کا کفارہ سزا ہے جو گناہ کے ساتھ واجب ہوتا ہے، لہذا مباح سمجھنے کے ساتھ واجب نہ ہوگا، جیسے کہ حد، اس لئے کہ وہ معذور ہے۔

نیز اس نے مسئلہ کی بنیاد اصل پر رکھی، لہذا جنایت کے تصور کی وجہ سے کفارہ واجب نہ ہوگا، کیونکہ اس نے جان بوجھ کر جماع کے ذریعہ روزہ کی حرمت کو پامال نہیں کیا[3]۔

مذہب دوم: اس پر کفارہ واجب ہوگا:

یہ حنابلہ کا مذہب ہے[4]۔

ان حضرات کا استدلال اوپر مذکور جماع کرنے والے کی حدیث سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کو کسی فرق اور تفصیل کے بغیر کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا۔

نیز اس لئے کہ اس نے رمضان کے روزہ کو مکمل جماع کے ذریعہ فاسد کر دیا، لہذا کفارہ واجب ہوگا جیسا کہ اگر اس کو اس کا یقین ہوتا[5]۔

---

(۱) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي......" کی تخریج فقرہ/ ۲۴ میں گذر چکی ہے۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۲۔

(۳) المجموع ۶/ ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۰، تبیین الحقائق ۱/ ۳۴۲، مواہب الجلیل ۲/ ۴۲۷، ۴۳۸۔

(۴) المغنی ۳/ ۱۲۶۔

(۵) المغنی ۳/ ۱۲۷۔

کفارہ کے ساقط ہونے میں عوارض کا اثر:

۳۱- جو دن کے شروع میں جماع کرے پھر دن کے دوران بیمار ہوجائے یا مجنون ہوجائے، یا عورت ہو اور حائضہ یا نفاس والی ہوجائے تو اس سے کفارہ کے ساقط ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: کسی عارض کے پیش آنے سے کفارہ ساقط نہ ہوگا۔

یہ مالکیہ، حنابلہ اور اظہر قول میں شافعیہ کا مذہب ہے، اسی کے قائل: لیث، اسحاق، ابن ابولیلی اور ابوثور ہیں[1]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ یہ ایسی وجہ ہے جو وجوب کفارہ کے بعد پیش آئی، لہذا وہ کفارہ کو ساقط نہیں کرے گی جیسے سفر۔

نیز اس لئے کہ اس نے مکمل جماع کے ذریعہ رمضان میں واجب روزہ کو فاسد کیا ہے، لہذا اس پر کفارہ برقرار رہے گا جیسا کہ اگر عذر پیش نہ آتا۔

نیز اس لئے کہ اس نے جو کام کیا ہے اس کے ذریعہ ابتداء روزہ کی حرمت کو پامال کرنے کا قصد کیا[2]۔

قول دوم: کسی عارض کے پیش آنے سے کفارہ ساقط ہوجائے گا، یہ حنفیہ کا مذہب ہے اور یہی ثوری کا قول اور شافعیہ کے یہاں دوسرا قول ہے[3]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ بعد میں طاری ہونے والا مرض روزہ توڑنے کو مباح کر دیتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ روزہ واجب نہیں ہوا تھا، اس لئے کہ مرض ایسی چیز ہے جس سے طبیعت میں تغیر ہوتا ہے اور وہ فساد کا سبب بنتا ہے اور یہ اولا اندر پیدا ہوتا ہے، پھر اس کا اثر ظاہر ہوتا ہے اور جب وہ اسی دن بیمار ہوجائے گا تو ظاہر ہوگا کہ

---

(۱) المدونہ ۱/ ۲۲۱، المغنی ۲/ ۱۲۵، المجموع ۶/ ۳۴۰، ۳۵۱۔

(۲) المغنی ۳/ ۱۲۷، المجموع ۶/ ۳۴۰، ۳۵۱۔

(۳) تبیین الحقائق ۱/ ۳۴۰، المجموع ۶/ ۳۴۰۔

رخصت کا سبب روزہ توڑنے کے وقت موجود تھا، لہذا یہ روزہ کے منعقد ہونے سے مانع ہوگا جو کفارہ کا سبب ہوتا ہے۔

نیز اس لئے کہ اصل مرض کے وجود میں شبہ ہے اور کفارہ شبہ کے ساتھ واجب نہیں ہوتا۔

نیز اس لئے کہ حیض ایسا خون ہے جو رحم میں تھوڑا تھوڑا جمع ہوتا رہتا ہے، یہاں تک کہ باہر نکلنے کے لئے تیار ہوجاتا ہے اور جب اسی دن باہر آئے گا تو اس کا تیار ہونا ظاہر ہوگا اور روزہ توڑنا واجب ہوجائے گا، یا اس کی اصل کا تیار ہونا ظاہر ہوگا جو شبہ پیدا کرے گا۔

نیز اس لئے کہ جنون روزہ کے منافی ہے اور اس کے پیش آنے سے ظاہر ہوگا کہ وہ اس دن روزہ دار نہ تھا[۱]۔

البتہ حنفیہ نے اس کو عارض سماوی کے ساتھ خاص کیا ہے جس میں بندہ کا کوئی دخل نہ ہو اور نہ اس کے سبب میں کوئی دخل ہو اور اگر یہ عارض اس کے عمل سے ہو جیسے سفر اور خود کو زخمی کرنا تو معتمد قول کے مطابق کفارہ لازم ہوگا[۲]۔

رمضان کے علاوہ کے روزہ میں جماع کے سبب کفارہ کا واجب ہونا:

۳۲- جو شخص نفلی روزہ میں یا جماع کے کفارہ کے روزہ میں جماع کرلے اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا، البتہ جو شخص رمضان کی قضا کے روزہ میں یا نذر کے روزہ میں جماع کرلے اس پر کفارہ کے واجب ہونے کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں۔

قول اول: اس پر مطلقاً کفارہ واجب نہ ہوگا۔

یہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے[۲]۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ کفارہ رمضان کی حرمت پامال کرنے کے بارے میں منقول ہے، اس لئے کہ رمضان کو روزہ سے خالی کرنا ناجائز ہے، رمضان کے علاوہ دوسرے اوقات اس سے الگ ہیں۔

نیز اس لئے کہ اس نے غیر رمضان میں جماع کیا ہے، لہذا اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا جیسا کہ اگر کفارہ کے روزہ میں جماع کرلے اور قضا ادا سے الگ ہے، اس لئے کہ ادا ایک محترم زمانہ کے ساتھ متعین ہے، لہذا اس میں جماع کرنا اس کو پامال کرنا ہوگا، قضا اس کے برخلاف ہے[۱]۔

قول دوم: جو رمضان کی قضا کے روزہ کو جماع کے ذریعہ فاسد کردے، اس پر کفارہ واجب ہوگا، یہ قتادہ کا قول ہے[۲]۔

ان کا استدلال رمضان کی قضا میں جماع کرنے والے پر کفارہ کے وجوب کے حق میں قیاس سے ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: رمضان کی قضاء ایسی عبادت ہے جس کی ادا میں کفارہ واجب ہوتا ہے، تو اس کی قضا میں بھی کفارہ واجب ہوگا جیسے کہ حج[۳]۔

قول سوم: زندگی بھر کے روزہ کی نذر میں جان بوجھ کر روزہ توڑنے والے پر کفارہ واجب ہوگا، یہ مالکیہ میں سحنون اور ابن ماجشون کا مذہب ہے۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ جب اس نے ایسے روزہ کو جان بوجھ کر توڑ دیا جس کی تلافی قضاء سے نہیں ہوسکتی، تو یہ رمضان میں جان بوجھ کر روزہ توڑنے کے مشابہ ہوگا، کیونکہ قضا کے ذریعہ اس کی تلافی نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ اس کے بارے میں حدیث ہے کہ زندگی بھر کے روزہ سے اس کی قضا نہیں ہوگی اگرچہ زندگی بھر روزہ

---

(۱) المجموع ۶/۳۵۱، شرح فتح القدیر لابن الہمام ۲/۲۶۲۔

(۲) ابن عابدین ۲/۱۱۰۔

(۳) تبیین الحقائق ۱/۳۲۹، مواہب الجلیل ۲/۴۳۳، المجموع ۶/۳۴۲، =

= ۳۴۵، المغنی ۳/۱۲۵۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/۳۲۹، المجموع ۶/۳۴۲، المغنی ۳/۱۲۵۔

(۲) المجموع ۶/۳۴۵، المغنی ۳/۱۲۵۔

(۳) المغنی ۳/۱۲۵۔

رکھے[۱]۔

رمضان کے دن میں متعدد بار جماع کے سبب کفارہ کا متعدد ہونا:

۳۳- جو شخص رمضان میں ایک دن کے اندر کفارہ کی ادائیگی سے قبل کئی بار جماع کرلے تو اس پر صرف ایک کفارہ واجب ہوگا، اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اسی طرح اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص کفارہ ادا کرے، پھر دوسرے دن دوبارہ جماع کرلے تو اس پر دوسرا کفارہ واجب ہوگا، البتہ جو دو دنوں میں جماع کرے اور کفارہ ادا نہ کرے، تو اس پر کفارہ کے متعدد ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اسی طرح جو جماع کرے پھر کفارہ ادا کرے پھر اسی دن دوبارہ جماع کرلے، تو اس پر کفارہ کے متعدد ہونے میں اختلاف ہے، ذیل میں فقہاء کے اقوال پیش ہیں:

الف: جو دو دنوں میں جماع کرے اور کفارہ ادا نہ کرے اس پر کفارہ کا متعدد ہونا:

۳۴- اگر رمضان کے دو دنوں میں جماع کرے اور کفارہ ادا نہ کرے تو اس کی وجہ سے اس پر کیا لازم ہوگا؟ اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: اس پر دو کفارے لازم ہوں گے۔

یہ مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے اور یہی لیث اور ابن منذر کا قول ہے، اور یہی عطاء اور مکحول سے منقول ہے ''قاضی'' نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور یہی امام احمد سے اصح روایت ہے[۱]۔

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۴۳۳۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۳۴۶، المجموع ۶/ ۳۳۳، ۳۳۷، المغنی ۳/ ۱۳۳۔

جمہور کا استدلال یہ ہے کہ ہر دن کا روزہ مستقل عبادت ہے اور جب اس کو فاسد کرنے سے کفارہ واجب ہوگا تو ان کے کفارات میں تداخل نہیں ہوگا، جیسے دو رمضان، دو حج اور دو عمرے[۱]۔

قول دوم: ایک کفارہ کافی ہوگا۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے، اسی کے قائل: زہری اور اوزاعی ہیں، یہی خرقی کے کلام کا ظاہر اور حنابلہ میں ابو بکر کے یہاں مختار ہے[۲]۔

حنفیہ اور ان کے موافقین کا استدلال یہ ہے کہ کفارہ ایسی جنایات کی جزاء ہے جس کی وصول سے قبل اس کے سبب کا تکرار رہوا ہے، لہذا آپس میں تداخل واجب ہوگا جیسے حد[۳]۔

ب: جو جماع کرے اور کفارہ ادا کردے، پھر اسی دن دوبارہ جماع کرے اس پر کفارہ کا متعدد ہونا:

۳۵- اگر رمضان کے دن میں جماع کرے اور کفارہ ادا کردے، پھر اسی دن دوبارہ جماع کرے تو دوسری بار جماع کی وجہ سے اس پر کیا لازم ہوگا؟ اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: اس جماع کی وجہ سے اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔

یہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے[۴]۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ دوسرا جماع ایسے روزہ میں نہیں ہوا جو منعقد تھا اور نہ اس کی صحت سے مانع ہے، لہذا اس سے کچھ واجب نہیں، جیسے رات میں جماع کرنا، پہلا جماع اس کے خلاف ہے[۵]۔

(۱) المغنی ۳/ ۱۳۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۱۰۱، المغنی ۳/ ۱۳۲، ۱۳۳، المجموع ۶/ ۳۳۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۱۰۱۔

(۴) مجمع الأنہر فی شرح ملتقی الأبحر ۱/ ۲۴۰، مواہب الجلیل ۲/ ۴۳۶، المجموع ۶/ ۳۳۶، ۳۳۷۔

(۵) المجموع ۶/ ۳۳۷، ۴۵۰۔

قول دوم: اس پر دوسرا کفارہ لازم ہوگا اور امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے [(۱)]۔

حنابلہ کا استدلال یہ ہے کہ رمضان کا روزہ ایسی عبادت ہے جس میں جماع کی وجہ سے کفارہ واجب ہوتا ہے، لہذا اگر کفارہ دینے کے بعد جماع مکرر ہو تو کفارہ بھی مکرر ہوگا جیسے حج۔

نیز اس لئے کہ یہ رمضان کے احترام کی وجہ سے حرام وطی ہے، لہذا یہ کفارہ واجب کرے گی جیسے پہلی بار وطی کرنا، رات میں وطی کرنے سے یہ الگ ہے، اس لئے کہ وہ حرام نہیں ہے [(۲)]۔

رمضان کے دن میں جان بوجھ کر قے کرنا:

۳٦- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ جس کو خود بخود قئے آجائے اس پر قضا یا کفارہ نہیں ہوگا، البتہ جو رمضان کے دن میں جان بوجھ کر قے کرے اس پر کفارہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا، اس پر صرف قضا واجب ہوگی۔

یہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اسی کے قائل: علی، ابن عمر، زید بن ارقم، علقمہ، زہری، اسحاق، ثوری اور اوزاعی ہیں [(۳)]۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا "**من ذرعه القيء فليس عليه قضاء، ومن استقاء عمدا فليقض**" [(۴)] (جس کو خود بخود قے آجائے اس پر قضا واجب نہ ہوگی اور جو جان بوجھ کر قے کرے وہ قضا کرے)۔

اس حدیث سے استدلال کا طریقہ: یہ حدیث جان بوجھ کر قے کرنے والے پر قضا کے وجوب میں صریح ہے کفارہ کے وجوب میں نہیں، اس لئے کہ اگر کفارہ واجب ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اسے بیان فرماتے، اس لئے کہ حاجت کے وقت سے بیان کو مؤخر کرنا جائز نہیں۔

نیز اس لئے کہ رمضان کے دن میں جان بوجھ کر روزہ توڑنا صورتاً متحقق نہیں ہوا اور جرم ہلکا ہوگیا، لہذا کفارہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ کفارہ روزہ توڑنے کی آخری سزا ہے لہذا کامل جنایت کی ضرورت ہوگی، اس لئے کہ اس کے ناقص ہونے میں نہ ہونے کا شبہ ہوگا اور کفارہ شبہات کی وجہ سے ختم ہوجاتا ہے [(۱)]۔

قول دوم: اس پر قضاء اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے: اس کے قائل عطاء اور ابو ثور ہیں [(۲)]۔

چہارم: حج یا احرام کے ممنوعات:

۳۷- حج کے لئے جانے والے کو بسا اوقات ایسا عارض پیش آجاتا ہے جو حج کے پورا کرنے سے یا مکمل ترین طور پر اس کی ادائیگی سے مانع ہوتا ہے، مثلاً مرض یا عذر یا موت یا وقت کا نکل جانا، یا میقات سے آگے بڑھنا اور دوسری چیزیں، اس کی تلافی کے لئے کفارہ مشروع ہے اور اس میں واجب کفارات یا تو منصوص علیہ ہیں یا غیر منصوص علیہ۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''إحرام'' فقرہ/ ۱۴۵، ۱۸۵، ''إحصار'' فقرہ/ ۳۳، ''حرم'' فقرہ/ ۱۳ میں ہے۔

---

(۱) المغنی ۳/ ۱۳۳۔
(۲) المغنی ۳/ ۱۳۳۔
(۳) تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۵، مواہب الجلیل ۲/ ۴۲۲، المجموع ٦/ ۳۱۹، ۳۲۰، المغنی ۳/ ۱۱۷۔
(۴) حدیث: "من ذرعه القيء فليس عليه قضاء......" کی روایت ترمذی (۳/ ۸۹) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حسن غریب ہے۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۲٦۰، المدونة الکبری ۱/ ۲۰۰۔
(۲) المجموع ٦/ ۳۲۰۔

شکار کے متعدد ہونے سے جزا کا متعدد ہونا:

۳۸- فقہاء کے یہاں کسی اختلاف کے بغیر حرم میں شکار کو قتل کرنا اور اس کی نشان دہی کرنا حرام ہے، اسی طرح بلا اختلاف اگر محرم شکار کو قتل کردے یا شکار کرے یا شکار کو بتادے تو اس پر جزاء واجب ہوگی، اس لئے کہ اس کے بارے میں نص ہے [۱]۔

البتہ شکار کے متعدد ہونے پر جزاء کے متعدد ہونے کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: ہر شکار میں جزاء ہوگی: یہ حنفیہ، مالکیہ و شافعیہ کا مذہب ہے اور یہی امام احمد سے اظہر روایت ہے اور یہی ثوری، اسحاق اور ابن منذر کا قول ہے [۲]۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَاتَقْتُلُوْا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ وَ مَنْ قَتَلَهٗ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَاقَتَلَ مِنَ النَّعَمِ" [۳] (اے ایمان والو شکار کو مت مارو جبکہ تم حالت احرام میں ہو اور تم میں سے جو کوئی دانستہ اسے مار دے گا تو اس کا جرمانہ اسی طرح کا ایک جانور ہے جس کو اس نے مار ڈالا ہے)۔

آیت سے استدلال کا طریقہ: آیت نے اپنے عموم کے ساتھ جان بوجھ کر شکار کرنے والے پر جزاء واجب کی ہے اور دوسری آیت میں سزا کا ذکر وجوب سے مانع نہیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَمَنْ جَاءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ فَانْتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَ وَ اَمْرُهٗ إِلَى اللّٰهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلٰئِكَ اَصْحَابُ النَّارِ، هُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ" [۴] (پھر جس کسی کو نصیحت اس کے پروردگار کی طرف سے پہنچ گئی اور وہ باز آ گیا تو جو کچھ پہلے ہو چکا وہ اس کا ہو چکا اور اس کا معاملہ اللہ کے حوالہ رہا، اور جو کوئی پھر عود کرے تو یہی لوگ دوزخ والے ہیں، اس میں وہ ہمیشہ پڑے رہیں گے)۔

اس سے ثابت ہوا کہ اگر دوبارہ سود لینے والا باز آ جائے تو جو کچھ ہو چکا اس کے واسطے ہے اور اس کا معاملہ اللہ کے حوالہ ہے [۱]۔

نووی کہتے ہیں: اس آیت میں دو دلالتیں ہیں:

اول: لفظ صید (شکار) جنس کی طرف اشارہ ہے، اس لئے کہ الف ولام جنس یا عہد کے لئے داخل ہوتے ہیں اور شکار میں کوئی معہود نہیں، لہذا جنس کے لئے ہونا متعین ہے اور جنس میں جمع اور واحد دونوں داخل ہیں، چنانچہ فرمان باری: "وَمَنْ قَتَلَهٗ مِنْكُمْ" اس جنس کے مجموعہ اور افراد کو شامل ہے۔

دوم: اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَمَنْ قَتَلَهٗ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَاقَتَلَ مِنَ النَّعَمِ" (اور تم میں سے جو کوئی دانستہ اسے مار دے گا تو اس کا جرمانہ اسی طرح کا ایک جانور ہے جس کو اس نے مار ڈالا ہے)، اور حقیقی مماثلت یہ ہے کہ ایک کے بدلہ ایک، دو کے بدلہ دو، اور سو کے بدلہ سو ہو اور ایک جانور شکاروں کی ایک جماعت کا مثل نہیں ہوگا [۲]۔

انہوں نے کہا: شکار ایسی جان ہے جس کا ضمان کفارہ ہے، لہذا قتل کے مکرر ہونے پر کفارہ مکرر ہوگا، اور اس میں ابتداء کرنے والا اور دوبارہ کرنے والا برابر ہوگا جیسے آدمی کو قتل کرنا [۳]۔

نیز اس لئے کہ یہ تلف کردہ چیز کا تاوان ہے جس کے سبب مثل یا قیمت واجب ہوتی ہے، لہذا اتلاف کے مکرر ہونے پر مکرر ہوگا

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۰۶، ۳۰۷۔
(۲) المبسوط ۴/ ۱۰۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۶۹، المجموع ۷/ ۴۳۶، المغنی ۳/ ۵۲۲۔
(۳) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۱) المغنی ۳/ ۵۲۲، ۵۲۳۔
(۲) المجموع ۷/ ۳۲۳۔
(۳) المجموع ۷/ ۳۲۳۔

جیسا کہ آدمی میں (۱)۔

نیز اس لئے کہ شکار کی جزاء کو غیر شکار پر قیاس کرنا صحیح نہیں، اس لئے کہ اس کی جزا اسی کے لحاظ سے مقرر ہے اور اس کے چھوٹا بڑا ہونے کے لحاظ سے الگ الگ ہوتی ہے، ہاں اس کو ایک ساتھ دو شکار تلف کرنے والے پر قیاس کیا جائے گا جہاں اس پر ان دونوں کی جزاء واجب ہوتی ہے اور اسی طرح اگر دونوں الگ الگ ہوں (۲)۔

قاضی ابوالطیب نے کہا: نیز اس لئے کہ ہمارا اجماع ہے کہ اگر وہ ایک بار میں دو شکار کرے تو اس پر دو جزاء لازم ہوں گی اور اگر دونوں شکار کا ایک ساتھ مارنا مکرر ہو، تو اس پر مرتب ہو کر دونوں کے مارنے سے جزاء کا مکرر ہونا لازم ہے جیسے دو غلام اور بقیہ اموال (۳)۔

قول دوم: پہلے شکار کی وجہ سے جزاء واجب ہوگی بعد والے کی وجہ سے نہیں، یہ ابن عباس سے مروی ہے، اس کے قائل: شریح، حسن، سعید بن جبیر، مجاہد، نخعی اور قتادہ ہیں، اور یہی امام احمد سے دوسری روایت ہے۔

امام احمد سے ایک اور روایت ہے کہ اگر پہلے کی طرف سے کفارہ دے دیا تو اس پر کفارہ واجب ہوگا، ورنہ دوسرے کی وجہ سے اس پر کچھ نہیں ہوگا (۴)۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "وَمَنْ قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ" (۵) (اور تم میں سے جو کوئی دانستہ اسے مار دے گا تو اس کا جرمانہ اسی طرح کا ایک جانور ہے جس کو اس نے مار ڈالا ہے)۔

اس آیت سے استدلال کا طریقہ: اللہ تعالی نے جزاء کے وجوب کو لفظ "من"، پر معلق کیا ہے۔

ان حضرات نے کہا اور جو "من" کے لفظ پر معلق ہو وہ تکرار کا متقاضی نہیں، مثلاً اگر کہے "من دخل الدار فله درهم" (جو گھر میں داخل ہو اس کے لئے ایک درہم) یا کہے: "من دخلت الدار فهي طالق" (جو عورت گھر میں داخل ہوا سے طلاق)، اگر اس کا داخل ہونا مکرر ہو تو صرف پہلی بار داخل ہونے کی وجہ سے ایک درہم کا مستحق ہوگا، اور اگر عورت کا داخل ہونا بار بار ہو تو صرف پہلی بار داخل ہونے کی وجہ سے ایک طلاق پڑے گی، لہذا قتل کے تکرار سے جزا مکرر نہ ہوگی، نیز اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ مَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ اللّٰهُ مِنْهُ" (۱) (لیکن جو کوئی پھر یہ حرکت کرے گا اللہ اس سے انتقام لے گا)، اللہ تعالی نے دوبارہ کرنے پر انتقام کے علاوہ کچھ مرتب نہیں فرمایا، کیونکہ اگر جزا کا تکرار واجب ہوتا تو دوبارہ ایسا کرنے پر انتقام کے ساتھ اس کو بھی ذکر کرتے، اس لئے اس کا عدم ذکر اس کے عدم وجوب وعدم تکرار کی دلیل ہے۔

حرم مدینہ کا شکار:

۳۹- حرم مدینہ کے شکار کے قتل کی وجہ سے جزا کے وجوب میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: اس میں کوئی جزا نہ ہوگی۔

یہ حنفیہ و مالکیہ کا مذہب، امام شافعی کا قول جدید اور امام احمد سے پہلی روایت ہے (۲)۔

ان حضرات کا استدلال نبی علیہ السلام کے اس ارشاد کے عموم سے

(۱) المغنی ۳/ ۵۲۲، المجموع ۷/ ۴۳۶۔
(۲) المغنی ۳/ ۵۲۳۔
(۳) المجموع ۷/ ۳۲۳، ۳۲۴۔
(۴) المغنی ۳/ ۵۲۲۔
(۵) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔
(۲) المبسوط ۴/ ۱۰۵، الجامع لأحکام القرآن ۶/ ۳۰۶، المجموع ۷/ ۴۸۰، ۵۱۴، المغنی ۳/ ۳۵۴۔

ہے:"المدينة حرم ما بين عير إلى ثور، فمن أحدث فيها حدثا، أو آوى محدثا، فعليه لعنة الله و الملائكة و الناس أجمعين، لا يقبل الله منه يوم القيامة صرفا ولا عدلا"[۱] (مدینہ،عیر سے ثور تک کے درمیان حرم ہے، جو شخص یہاں کوئی نئی بات نکالے یا نئی بات نکالنے والے کو پناہ دے تو اس پر اللہ، فرشتوں اور تمام لوگوں کی لعنت ہے، اللہ تعالیٰ قیامت کے دن نہ اس کا فرض قبول کرے گا نہ سنت)۔

حدیث سے استدلال کا طریقہ: رسول اللہ ﷺ نے بتادیا کہ مدینہ حرم ہے، اور اس میں نئی بات نکالنے والا اور نئی بات نکالنے والے کو یہاں پناہ دینے والا، اللہ کی رحمت سے دور کردیئے جانے کا مستحق ہے، اور وہ سخت وعید کا سزاوار ہے، اس میں کفارہ کا ذکر نہیں فرمایا، اگر کفارہ واجب ہوتا تو اس کا ذکر فرماتے، اس لئے کہ حاجت کے وقت سے بیان کو مؤخر کرنا جائز نہیں[۲]۔

نیز ان کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مدینہ میں کسی بچہ کو ایک پرندہ دیا، پرندہ اس کے ہاتھ سے اڑ گیا تو وہ اس پر افسوس کرنے لگا، اور رسول اللہ ﷺ فرمانے لگے: "يا أبا عمير ما فعل النغير"[۳] (ابو عمیر! نغیر کہاں ہے)، (نغیر اس پرندہ کا نام ہے جو گوریہ کی طرح چھوٹا ہوتا ہے یعنی بلبل) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حرم مدینہ کے شکار سے جزا واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ اگر مدینہ کے شکار کے لئے حرم کا احترام ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اسے کسی بچہ کو نہ دیتے[۱]۔

ان حضرات نے کہا: یہ ایسی جگہ ہے جہاں بغیر احرام کے داخل ہونا جائز ہے، لہذا بقیہ شہروں پر قیاس کرتے ہوئے اس کے حرم کے شکار سے جزا واجب نہ ہوگی، حرم اس کے خلاف ہے کہ کوئی بلا احرام اس میں داخل نہیں ہوسکتا[۲]۔

قول دوم: حرم مدینہ کے شکار کے قتل کرنے سے جزا واجب ہوگی: یہ ابن ابو ذئب اور ابن منذر سے منقول ہے اور یہی امام شافعی کا قول قدیم اور امام احمد سے دوسری روایت ہے[۳]۔

ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ جو نبی ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إن إبراهيم حرم مكة ودعا لأهلها، وإني حرمت المدينة كما حرم إبراهيم مكة"[۴] (ابراہیم علیہ السلام نے مکہ کو حرم قرار دیا اور اہل مکہ کے لئے دعا کی، اور میں نے مدینہ کو حرم قرار دیا، جیسا کہ ابراہیمؑ نے مکہ کو حرم قرار دیا)، استدلال کا طریقہ: رسول اللہ ﷺ نے اطلاع دی کہ آپ نے مدینہ کو حرم قرار دیا جیسا کہ ابراہیمؑ نے مکہ کو حرم قرار دیا، لہذا وہاں کے شکار کے قتل کرنے میں جزا واجب ہوگی، جیسا کہ حرم مکہ کے شکار کے قتل کرنے میں جزا واجب ہوتی ہے، کیونکہ حرام ہونے میں دونوں برابر ہیں[۵]۔

(۱) حدیث: "المدينة حرم مابين عير إلى ثور......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۴۷) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے۔

(۲) الجامع لأحکام القرآن ۶/ ۳۰۷۔

(۳) حدیث: "أن النبی ﷺ أعطى بعض......" کو سرخسی نے (المبسوط ۴/ ۱۰۵) میں ذکر کیا، بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۸۲) اور مسلم (۳/ ۱۶۹۲، ۱۶۹۳) نے جو روایت کی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: "أن النبی ﷺ دخل على الصبي وعنده الطير" اور نسائی نے عمل الیوم واللیلۃ/ ص ۲۸۶ میں یہ اضافہ کیا ہے، "أنه دخل عليه وقد مات الطير"۔

(۱) المبسوط ۴/ ۱۰۵۔

(۲) المبسوط ۴/ ۱۰۵، المغنی ۳/ ۳۵۴۔

(۳) المغنی ۳/ ۳۵۴، المجموع ۷/ ۴۸۰، ۵۱۴۔

(۴) حدیث: "إن إبراهيم حرم مكة......" کی روایت مسلم (۱/ ۹۹۱) نے حضرت عبداللہ بن زید بن عاصمؓ سے کی ہے۔

(۵) المغنی ۳/ ۳۵۴، المجموع ۷/ ۴۸۰، ۵۱۴۔

شکار کے قتل کرنے اور اس میں سے کھانے کی وجہ سے جزا کا متعدد ہونا:

۴۰- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر محرم شکار کو قتل کر دے یا اس کو ذبح کرے اور اس میں سے کھائے تو گنہ گار ہوگا۔

البتہ اگر کوئی کسی شکار کو قتل کرے یا اس کو ذبح کرے پھر اس میں سے کھالے تو اس پر جزا کے واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں۔

قول اول: اس پر ایک جزاء واجب ہوگی:

یہ مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں صاحبین کا مذہب ہے [۱]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ یہ ایسا شکار ہے جس کا ضمان جزاء ہے، لہذا دوبارہ اس کا ضمان نہیں دیا جائے گا جیسا کہ اگر اس کو کھائے بغیر ضائع کر دے۔

نیز اس کو حرم کے شکار پر قیاس کیا گیا ہے، جبکہ اس کو قتل کر دے یا اس کھالے۔

نیز اس کو اس پر قیاس کیا گیا ہے کہ اگر کوئی دوسرا محرم اس کو قتل کرے پھر اس میں سے کھالے [۲]۔

نیز اس لئے کہ اس کے کھانے کی حرمت، اس کے مردار ہونے کی وجہ سے ہے، لہذا یہ دوسرے مرداروں کی طرح ہوگا، اس لئے کہ مردار کے ضمان میں جزا نہیں، البتہ صرف استغفار واجب ہوتا ہے [۳]۔

قول دوم: اس پر دو جزا ہوں گی:

یہ امام ابوحنیفہ اور عطاء کا قول ہے۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ اس شکار کو قتل کرنا اس کے احرام کے ممنوعات میں سے ہے اور قتل کرنا بذات خود مقصود نہیں، بلکہ شکار میں سے کھانے کے لئے ہے اور جب اس کے احرام کے ممنوعات میں سے غیر مقصود چیز کی وجہ سے جزاء لازم ہوتی ہے تو جو خود مقصود ہو اس سے بدرجہ اولی جزا لازم ہوگی [۱]۔

فقہاء کے مابین اختلاف کی بنیاد:

اس مسئلہ میں فقہاء کے اختلاف کی بنیاد ان کے اس اختلاف پر ہے کہ کھانا اس کے قتل کی تعدی کے علاوہ ایک دوسری تعدی سمجھا جائے گا یا نہیں؟۔

اگر یہ تعدی ہو تو کیا وہ پہلی تعدی کے برابر ہوگی یا نہیں؟ [۲]۔

ہر فریق کے اپنے اپنے مذہب کے حق میں دلائل ہیں، جن سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

شکار کا انڈا تلف کرنے میں جزا:

۴۱- محرم اگر حرام شکار کے انڈے کو توڑ دے تو اس کے ضمان کے سلسلہ میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: اس میں جزا واجب ہوگی [۳]۔

یہ حنفیہ [۴]، مالکیہ [۵]، شافعیہ [۶] اور حنابلہ [۷] کا مذہب ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: محرم شکار کا انڈا تلف کر دے تو اس

---

(۱) الجامع لأحکام القرآن ۶/ ۳۰۲، المجموع ۷/ ۳۳۰، ۵۰۸، المغنی ۳/ ۳۱۴، المبسوط ۴/ ۸۶۔
(۲) المجموع ۷/ ۳۳۰۔
(۳) المبسوط ۴/ ۸۶، المغنی ۳/ ۳۱۴۔

---

(۱) المبسوط ۴/ ۸۶، المجموع ۷/ ۳۳۰، المغنی ۳/ ۳۰۴۔
(۲) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۰۷۔
(۳) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۰۸، المبسوط ۴/ ۱۰۱، المجموع ۷/ ۳۱۹، المغنی ۳/ ۵۱۵۔
(۴) المبسوط ۴/ ۸۷، ۱۰۱۔
(۵) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۰۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۸۴۔
(۶) المجموع ۷/ ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۳۲۔
(۷) المغنی ۳/ ۵۱۵، ۵۱۶۔

کی جزا قیمت ہے، ان کا استدلال اس روایت سے ہے: "أن رسول اللهﷺ قال فی بیض النعام یصیبه المحرم: ثمنه"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے شتر مرغ کے انڈے کو محرم سے نقصان پہنچنے کے بارے میں فرمایا "ثمنه" (اس کی قیمت ہے)، نیز اس لئے کہ انڈے کا مثل نہیں، لہذا اس کی قیمت واجب ہوگی اور اگر اس کے گندا ہونے کی وجہ سے اس کی کوئی قیمت نہ ہو تو اس میں کچھ نہیں واجب ہوگا، البتہ شتر مرغ کا انڈا اس سے مستثنیٰ ہے، اس لئے کہ اس کے چھلکے کی فی الجملہ قیمت ہوتی ہے۔

مالکیہ نے کہا: شکار کے انڈے کے تلف کرنے میں واجب جزا اس کی ماں کی قیمت کا دسواں حصہ ہے۔

قول دوم: اگر محرم شکار کا انڈا تلف کردے تو اس میں کوئی جزا نہیں ہوگی، اس کے قائل: شافعیہ میں مزنی ہیں، ان کا استدلال یہ ہے کہ اس میں روح نہیں، لہذا محرم پر جزا نہیں ہوگی[۲]۔

بال صاف کرنا:

۴۲- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ حلال ہونے سے پہلے بال صاف کرنا حرام ہے اور اس کی وجہ سے فدیہ واجب ہوتا ہے، تفصیل اصطلاح "إحرام" فقرہ/۱۵۵ میں ہے۔

بلا ضرورت سلا ہوا کپڑا پہننے اور تکلیف دہ چیز دور کرنے کی وجہ سے محرم پر کیا واجب ہوگا؟:

۴۳- بلا ضرورت و مجبوری سلا ہوا کپڑا اور اس کے ہم معنی کپڑا پہننے اور تکلیف دہ چیز دور کرنے کی وجہ سے محرم پر کیا واجب ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: اس پر فدیہ واجب ہوگا جو منصوص علیہ ہے۔

یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اسی کے قائل اوزاعی ہیں[۱]۔

قول دوم: اس پر صرف دم (قربانی) واجب ہوگا۔

یہ حنفیہ کا قول ہے، یہی ابن عباسؓ سے منقول ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے[۲]۔ تفصیل اصطلاح "إحرام" فقرہ/۱۵۲، ۱۵۹ میں ہے۔

جماع اور اس کے دواعی (مقدمات) کی وجہ سے واجب ہونے والے کفارات:

۴۴- فقہاء کے یہاں بلا اختلاف جماع حج کو فاسد کرنے والا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ"[۳] (جو کوئی ان میں سے اپنے اوپر حج مقرر کرے تو پھر حج میں نہ کوئی فحش بات ہونے پائے اور نہ کوئی بے حکمی اور نہ کوئی جھگڑا)۔

اسی طرح ان کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص وقوف عرفہ سے قبل وطی کرلے اس کا حج فاسد ہوجائے گا اور اس پر کفارہ ہوجائے گا[۴]۔

اسی طرح طواف اور سعی سے پہلے جو عمرہ کرنے والا وطی کرلے

---

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ قال فی بیض النعام یصیبه المحرم: ثمنه" کی روایت ابن ماجہ (۲/۱۰۳۱) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/۱۴۷) میں اس کی سند کو ضعیف کہا ہے۔

(۲) المجموع ۷/۳۱۷۔

(۱) المدونۃ الکبری ۱/۴۲۸، المجموع ۷/۲۴۸، روضۃ الطالبین ۳/۱۳۶، المغنی ۳/۴۹۲، ۴۹۳، الجامع لأحکام القرآن ۲/۳۸۳۔

(۲) المبسوط ۴/۷۳، ۷۵، ۷۷، ۱۲۲، ۱۲۸، المغنی ۳/۴۹۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۹۷۔

(۴) المجموع ۷/۲۹۰۔

(اس کا عمرہ فاسد ہوگا اور کفارہ واجب ہوگا)، نیز اس میں بھی فقہاء کا اختلاف نہیں ہے کہ مکمل طور پر حلال ہونے سے قبل، آدمی یا چوپایہ کی شرمگاہ یا اس کے علاوہ میں وطی کرنے سے خواہ انزال ہو یا نہ ہو کفارہ واجب ہوگا۔

اسی طرح بلا اختلاف مقدمات جماع یعنی بوسہ، چھونا، دیکھنا اور بار بار ایسا کرنا، وغیرہ جو ممنوعات احرام ہیں ان کے انجام دینے سے کفارہ واجب ہوگا[1]۔

البتہ عورت اگر رضا مند ہو جائے تو اس پر کفارہ کے وجوب میں، اور جماع اور اس کے دواعی کے متعدد ہونے کی وجہ سے کفارہ کے متعدد ہونے میں، اور کفارہ کے ساقط ہونے میں نسیان وجہل کے اثر انداز ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

وطی کی گئی عورت پر کفارہ کا واجب ہونا:

۴۵ - عورت اگر وطی کرنے پر شوہر کے ساتھ رضا مند ہو جائے تو اس پر کفارہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: عورت پر کفارہ واجب ہوگا، جیسا کہ شوہر پر واجب ہوگا۔

یہ حنفیہ[2]، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اسی کے قائل: ابن عباس، سعید بن مسیّب، نخعی، ضحاک، حکم اور حماد ہیں، اور یہی شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے جس کو اہل خراسان نے نقل کیا ہے[3]۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کے اس قول سے ہے: ''تم ایک اونٹنی قربانی کے لئے دو اور عورت ایک اونٹنی قربانی کے لئے دے''۔

(۱) المجموع ۷/۲۹۱۔

(۲) المبسوط ۴/۱۱۸۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/۰۷، المغنی ۳/۳۳۵، ۳۳۶، المجموع ۷/۳۹۵۔

نیز اس لئے کہ عورت بلا اکراہ جماع کے دو شرکاء میں سے ایک ہے، لہذا مرد کی طرح اس پر کفارہ لازم ہوگا[1]۔

قول دوم: عورت پر کفارہ واجب نہ ہوگا، ان دونوں کے لئے ایک کفارہ کافی ہوگا۔

یہ اکثر شافعیہ کا مذہب ہے اور یہی اصح ہے اور یہ عطاء سے منقول ہے اور امام احمد سے ایک روایت یہی ہے[2]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ یہ ایک ہی جماع ہے، لہذا اس کی وجہ سے ایک سے زائد کفارہ واجب نہ ہوگا جیسے حالت اکراہ میں[3]۔

جماع اور اس کے مقدمات کے متعدد ہونے سے کفارہ کا متعدد ہونا:

۴۶ - جمہور فقہاء کے یہاں اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر دوسری وطی پہلی وطی کا کفارہ دینے کے بعد ہو تو کفارہ متعدد ہوگا[4]۔

البتہ کفارہ دینے سے قبل جماع اور اس کے مقدمات کے متعدد ہونے سے کفارہ کے متعدد ہونے میں فقہاء کے دو اقوال ہیں:

قول اول: جماع یا اس کے مقدمات کے متعدد ہونے سے کفارہ متعدد نہیں ہوگا۔

یہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، یہی شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے یہی عطاء سے منقول ہے، حنفیہ میں محمد بن حسن اسی کے قائل ہیں[5]۔

(۱) المغنی ۳/۳۳۵، المجموع ۷/۳۹۵۔

(۲) المجموع ۷/۳۹۵، المغنی ۳/۳۳۶۔

(۳) المغنی ۳/۳۳۶۔

(۴) المغنی ۳/۳۳۶، ۳۳۷۔

(۵) بدایۃ المجتہد ۱/۳۱۵، المغنی ۳/۳۳۶، المجموع ۷/۴۰۷، ۴۰۲، المبسوط ۴/۱۱۹۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ یہ ایسا جماع ہے جو کفارہ کا سبب ہے؛ لہذا اگر پہلے کی طرف سے کفارہ دینے سے قبل مکرر ہو جائے تو اس سے دوسرا کفارہ واجب نہیں ہوگا جیسے روزہ۔

نیز اس لئے کہ اگر پہلے کی طرف سے کفارہ نہیں دے گا تو اس کے کفارہ میں تداخل ہو جائے گا، جیسا کہ مہر اور حد کے حکم میں تداخل ہوتا ہے [۱]۔

قول دوم: جماع یا اس کے مقدمات کے متعدد ہونے سے کفارہ متعدد ہوگا۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے اور یہی شافعیہ کے یہاں مشہور قول اور امام احمد سے ایک روایت ہے [۲]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ ہر وطی، تنہا کفارہ کا سبب ہے، لہذا پہلی وطی کی طرح اس سے کفارہ واجب ہوگا۔

نیز اس لئے کہ احرام اور فدیہ کا وجوب، باقی تمام ممنوعات کے ارتکاب کے ساتھ باقی رہتے ہیں، روزہ اس کے برخلاف ہے کہ پہلی بار جماع کرنے کی وجہ سے وہ روزہ سے نکل گیا [۳]۔

کفارہ کے ساقط ہونے میں نسیان اور جہالت کا اثر:

۴۷ - جو شخص اپنے احرام کو بھول کر یا ناواقفیت میں جماع کرلے، اس سے کفارہ کے ساقط ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: جہالت یا نسیان سے کفارہ ساقط نہ ہوگا:

یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے اور یہی امام شافعی کا قول قدیم ہے [۴]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ جماع میں نسیان کا احتمال ہو ہی نہیں سکتا، برخلاف دوسرے امور کے۔

نیز اس لئے کہ جماع روزہ کو فاسد کرنے والا ہے، دوسری چیزیں نہیں، لہذا اس کا عمد وسہو برابر ہے، دوسرے امور اس کے خلاف ہیں۔

نیز اس لئے کہ یہ ایسا سبب ہے جس سے حج میں وجوب قضا متعلق ہے، لہذا اس کا عمد وسہو برابر ہوگا جیسے حج کا فوت ہونا [۱]۔

نیز اس کو روزہ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، اس لئے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ روزہ حقیقت جماع کے مکمل ہونے سے قبل ٹوٹ جاتا ہے اور روزہ میں جماع کے علاوہ کفارہ کا سبب نہیں، بلکہ کفارہ خاص طور پر جماع کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، لہذا دونوں الگ الگ ہوں گے [۲]۔

نیز اس لئے کہ حکم کا تعلق عین جماع سے ہے، کیونکہ احرام میں ممنوع رفث ہے اور رفث جماع کا نام ہے اور نسیان کے سبب عین جماع معدوم نہیں ہوتا، یہ اس لئے کہ وہ ایسی حالت کے ساتھ متصل ہے جو اس کو یاد دلاتی ہے اور وہ احرام والوں کی ہیئت ہے، لہذا نسیان کی وجہ سے اس کو معذور نہیں سمجھا جائے گا جیسا کہ نماز میں اگر کھا لے یا پی لے، روزہ اس کے برخلاف ہے، کیونکہ وہ ایسی حالت کے ساتھ متصل نہیں جو اس کو یاد دلائے، اس لئے اس میں نسیان کو اس کے فاسد کرنے سے مانع ہونے میں عذر قرار دیا گیا اور یہ خلاف قیاس ہے [۳]۔

قول دوم: جہل ونسیان والے سے کفارہ ساقط ہو جائے گا:

یہ امام شافعی کا جدید قول ہے اور یہی ان کے یہاں اصح

---

(۱) المغنی ۳/ ۳۳۶، المجموع ۷/ ۴۷۲۔

(۲) المجموع ۷/ ۴۰۷، ۴۷۲، المغنی ۳/ ۳۳۶۔

(۳) المغنی ۳/ ۳۳۶، المجموع ۷/ ۴۷۲۔

(۴) المبسوط ۴/ ۱۲۱، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۱۵، المغنی ۳/ ۳۴۰، المجموع ۷/ ۴۷۵، ۳۹۵، ۴۷۸۔

(۱) المغنی ۳/ ۳۴۰۔

(۲) المغنی ۳/ ۳۴۱۔

(۳) المبسوط ۴/ ۱۲۱۔

ہے[۱]۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ حج ایسی عبادت ہے جس کے فاسد کرنے سے کفارہ متعلق ہوتا ہے، لہذا روزہ کی طرح اس کا حکم عمد اور سہو میں الگ الگ ہوگا[۲]۔

بغیر احرام میقات سے آگے بڑھنا:

۴۸ - فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں کہ احرام کے بغیر میقات سے آگے بڑھنا حرام ہے، خواہ محرم اس علاقہ کا ہو یا کسی دوسری جگہ کا جیسے شامی، مدینہ کی میقات سے گزرے، خواہ اس کو جانتے ہوئے اس سے آگے بڑھے یا ناواقفیت میں اور چاہے اسے اس کی حرمت کا علم ہو یا نہ ہو، اگر اس کے پاس کوئی عذر نہ ہو تو اس پر لازم ہے کہ میقات پر لوٹے اور وہاں سے احرام باندھے اور فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں کہ جو بلا احرام میقات سے آگے بڑھ جائے، پھر احرام باندھنے سے قبل وہاں لوٹ آئے اور وہاں سے احرام باندھے تو اس پر کوئی کفارہ نہ ہوگا۔

البتہ جو بلا احرام میقات سے آگے بڑھ جائے، پھر احرام باندھے، اس پر کفارہ کے وجوب میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

قول اول: اس پر مطلقاً دم واجب ہوگا یعنی اگر چہ میقات پر لوٹ آئے۔

یہ مالکیہ، حنابلہ اور ابن مبارک کا مذہب ہے اور یہی ثوری سے ایک روایت ہے، اسی کے قائل: حنفیہ میں امام زفر ہیں[۳]۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من ترک نسکا فعلیه دم**"[۱] (جو کسی نسک کو چھوڑ دے اس پر دم واجب ہوگا)، نیز اس لئے کہ اس نے اپنی میقات کے علاوہ سے احرام باندھا، لہذا اس پر "دم" برقرار رہے گا، جیسا کہ اگر وہ میقات پر واپس نہ آئے۔

نیز اس لئے کہ دم کا وجوب میقات سے بلا احرام آگے بڑھنے کے سبب میقات پر جنایت کی وجہ سے ہے اور یہ جنایت لوٹ آنے سے ختم نہیں ہوگی، لہذا جو دم واجب ہو چکا ہے وہ ساقط نہیں ہوگا[۲]۔

قول دوم: اگر وہ احرام باندھ لے اور کوئی نسک شروع کردے پھر میقات پر لوٹ آئے تو کفارہ واجب ہوگا اور اگر کوئی نسک شروع نہ کرے اور میقات پر لوٹ آئے، وہاں سے احرام باندھے تو شافعیہ کے یہاں اصح قول کے مطابق اس کے ذمہ سے دم ساقط ہو جائے گا۔

حنفیہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول یہی ہے۔

اگر وہ کوئی نسک شروع نہ کرے تو دم کے ساقط ہونے پر ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ اس نے میقات سے مسافت کو احرام کی حالت میں طے کیا ہے اور سارے مناسک اس کے بعد ادا کئے، لہذا یہ میقات سے احرام باندھنے کی طرح ہوگا۔

نیز اس لئے کہ اس پر واجب یہ ہے کہ وہ میقات کے پاس محرم ہو نہ کہ میقات کے پاس احرام باندھے، اس لئے کہ اگر وہ میقات پر پہنچنے سے قبل احرام باندھ لے، پھر میقات پر احرام کی حالت میں

---

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۱۴۳، المجموع ۷/ ۳۹۵، ۴۷۵۔

(۲) المجموع ۷/ ۴۷۸۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۱۷، الشرح الصغیر ۱/ ۲۴، ۲۵، المغنی ۳/ ۲۶۶، المبسوط ۴/ ۱۷۰۔

(۱) حدیث: "من ترک نسکا فعلیه دم" کی روایت ابن حزم نے مرفوعاً کی ہے، جیسا کہ ابن حجر کی التلخیص (۲/ ۲۲۹) میں ہے، اور ابن حزم نے کہا: اس کی اسناد میں جہالت ہے، اور یہ حضرت ابن عباسؓ کا موقوفاً قول وارد ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "من نسی نسکا شیئاً أو ترکه فیهرق دماً"، جس کی روایت امام مالک نے مؤطا (۱/ ۴۱۹) میں کی ہے۔

(۲) سابقہ مراجع۔

گذر جائے، میقات کے پاس تلبیہ نہ کہے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، تو اسی طرح اگر احرام باندھنے کے بعد میقات پر لوٹ آئے اور تلبیہ نہ کہے، کیونکہ اس پر جو واجب تھا، اس نے اس کی تلافی کر لی اور یہ میقات کے پاس اس کا محرم ہونا ہے (۱)۔

انہوں نے نسک شروع کرنے کے بعد دم ساقط نہ ہونے کی علت یہ بیان کی ہے کہ نسک ناقص احرام کے ساتھ ادا ہوگا (۲)۔

قول سوم: اگر حج کے اعمال شروع کرنے سے قبل لوٹ آئے اور تلبیہ کہے تو کفارہ واجب نہ ہوگا اور اگر حج کے اعمال شروع کر دے یا لوٹ آئے لیکن تلبیہ نہ کہے تو اس پر دم واجب ہوگا، اس کے قائل: امام ابوحنیفہ ہیں (۳)، ان کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے ہے کہ انہوں نے اس شخص سے کہا: ''میقات پر لوٹ جاؤ ورنہ تمہارا حج نہ ہوگا''۔

نیز اس لئے کہ جب وہ میقات پر حلال ہونے کی حالت میں پہنچے گا تو اس پر میقات اور احرام کے وقت تلبیہ واجب ہوگا اور اگر وہ آگے بڑھنے کی وجہ سے اس کو ترک کر دے یہاں تک کہ میقات کے بعد احرام باندھے پھر لوٹ آئے اور تلبیہ کہہ لے، تو وہ اپنے ذمہ واجب تمام امور کو ادا کر دے گا اور دم اس سے ساقط ہو جائے گا، اور اگر وہ تلبیہ نہ پڑھے تو اپنے ذمہ واجب تمام امور کو ادا نہ کرے گا۔

یہ اس کے برخلاف ہے جو میقات پر پہنچنے سے قبل احرام باندھے، کیونکہ وہاں اس کی میقات اس کے احرام کی جگہ ہے اور اس نے وہاں تلبیہ پڑھا ہے، اب مقررہ میقات اس کے حق میں احرام کی میقات ہونے سے نکل جائے گی، اسی وجہ سے وہاں تلبیہ کا ترک کرنا اس کے لئے ضرر رساں نہیں ہوگا اور جس مسئلہ میں ہم ہیں یہ اس کے برخلاف ہے (۱)۔

خطمی اور بیری کی پتی سے اپنا سر دھونے والے پر کفارہ کا واجب ہونا:

۴۹- فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ محرم کے لئے پانی سے غسل کرنا اور پانی میں ڈبکی لگانا جائز ہے، اس لئے کہ اس کے بارے میں نص موجود ہے (۲)۔

اسی طرح بلا اختلاف بیری کی پتی اور خطمی وغیرہ سے سر اور داڑھی کو دھونا مکروہ ہے۔

البتہ جو شخص اپنا سر اور داڑھی ان دونوں چیزوں سے یا ان میں سے کسی ایک سے دھولے تو اس پر فدیہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: فدیہ واجب نہ ہوگا۔

یہ شافعیہ، حنابلہ کا مذہب ہے، اسی کے قائل: ابوثور، ابن منذر اور ثوری ہیں (۳)۔

ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس محرم کے بارے میں جس کے اونٹ نے اس کی گردن توڑ دی تھی، فرمایا: "اغسلوه بماء و سدر، و كفنوه في ثوبين. أو قال: ثوبيه. ولا تحنطوه، ولا تخمروا رأسه، فإن الله يبعثه يوم القيامة ملبياً" (۴) (اس کو پانی اور بیری کی پتی سے غسل

---

(۱) المبسوط ۴/۱۷۰، ۱۷۱، مغنی المحتاج ۱/۴۷۴، ۴۷۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) المبسوط ۴/۱۷۰۔

(۱) المبسوط ۴/۱۷۱۔

(۲) المغنی ۳/۲۹۹۔

(۳) المجموع ۷/۳۵۵، ۳۶۳، ۴، المغنی ۳/۲۹۹۔

(۴) حدیث: "اغسلوه بماء وسدر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۶۴) اور مسلم (۲/ ۸۶۵) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

دو، اور دو کپڑوں میں (یا فرمایا: اس کے دونوں کپڑوں میں) کفن دو، اس کو کافور نہ ملو، اس کے سر کو نہ ڈھانکو، اس لئے کہ قیامت کے دن اللہ تعالی اس کو تلبیہ کہتے ہوئے اٹھائیں گے)، رسول اللہ ﷺ نے اس کے حق میں احرام کا حکم ثابت کرنے کے باوجود اس کو بیری کے پتے سے غسل دینے کا حکم دیا اور خطمی، بیری کی پتی کی طرح ہے، لہذا ان دونوں کے ذریعہ سر یا داڑھی کو دھونے میں کوئی فدیہ نہ ہوگا۔

ان حضرات نے کہا نیز اس لئے کہ یہ خوشبو نہیں ہے، لہذا اس کے استعمال کرنے سے فدیہ واجب نہ ہوگا، جیسے مٹی [1]۔

قول دوم: فدیہ واجب ہوگا:

یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے [2]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ خطمی خوشبو ہے، اس کی مہک ہوتی ہے، اگرچہ عمدہ نہیں ہے اس سے کیڑے بھی مرجاتے ہیں، چنانچہ ان دونوں معانی کے اعتبار سے جنایت کامل ہوجائے گی، لہذا اس پر دم لازم ہوگا [3]۔

عصفر (کسم) کو سونگھنا اور اس کو استعمال کرنا:

۵۰- عصفر یا اس میں رنگی ہوئی چیز کے استعمال سے فدیہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: عصفر یا اس میں رنگی ہوئی چیز کے استعمال سے فدیہ واجب نہ ہوگا:

یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، یہی حضرت جابر، ابن عمر، عبد اللہ بن جعفر اور عقیل بن ابو طالب کا قول ہے، اور یہی حضرت

(۱) المغنی ۳/ ۳۰۰۔

(۲) المبسوط ۴/ ۱۲۴، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۱۷، المغنی ۴/ ۲۹۹۔

(۳) المبسوط ۴/ ۱۲۵، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۱۷۔

عائشہ واسماءؓ سے ایک روایت ہے [1]۔

ان حضرات کا استدلال ابن عمرؓ کی اس روایت سے ہے: "**أنه سمع رسول الله ﷺ ينهى النساء في إحرامهن عن القفازين والنقاب وما مس الورس والزعفران من الثياب، ولتلبس بعد ذاك ما أحبت من ألوان الثياب، من معصفر أو خز أو حلي أو سراويل، أو خف أو قميص**"[2] (انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو سنا کہ آپ عورتوں کو ان کے احرام میں دستانے" نقاب" ورس (ایک قسم کی گھاس، تل کے مانند جس سے رنگائی کی جاتی ہے)، اور زعفران لگے ہوئے کپڑے کے استعمال سے منع فرمارہے تھے، اور اس کے بعد جس طرح کے رنگین کپڑے پہننا چاہے پہن سکتی ہے، مثلاً "معصفر" کپڑے یا ریشمی یا زیورات یا پاجامے یا چمڑے کا موزہ یا کرتا پہن سکتی ہے)۔

نیز حضرت عائشہ بنت سعد سے مروی ہے انہوں نے کہا: "**كن أزواج النبي ﷺ يحرمن في المعصفرات**"[3] (ازواج نبی ﷺ معصفر کپڑوں میں احرام باندھتی تھیں)۔

رسول اللہ ﷺ نے احرام کی حالت میں عورت کے لئے حسب خواہش رنگین معصفر کپڑے پہننا مباح قرار دیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے پہننے میں کوئی فدیہ نہ ہوگا [4]۔

نیز اس لئے کہ یہ صحابہ کی ایک جماعت کا قول ہے اور ان کا کوئی

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۷۹۔

(۲) حدیث ابن عمرؓ: "سمع رسول الله ﷺ ينهى النساء في إحرامهن......" کی روایت حاکم (۱/ ۴۸۷) نے کی ہے، انہوں نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث عائشہ بنت سعدؓ: "كن أزواج النبي ﷺ يحرمن في المعصفرات" کی روایت المناسک لامام احمد نے کی ہے، جیسا کہ: المغنی لابن قدامہ (۳/ ۳۱۸) میں ہے۔

(۴) المغنی ۳/ ۳۱۸۔

مخالف معلوم نہیں، لہذا یہ اجماع ہوگا۔

نیز اس لئے کہ یہ خوش بو نہیں ہے، لہذا اس میں رنگا ہوا کپڑا مکروہ نہ ہوگا، جیسے سیاہی اور گیرو میں رنگا ہوا کپڑا، اسے ورس اور زعفران پر قیاس نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک خوشبو ہے، ہمارا زیر بحث مسئلہ اس کے خلاف ہے۔

قول دوم: عصفر یا اس میں رنگے ہوئے کپڑے استعمال کرنے سے فدیہ واجب ہوگا۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے، اسی کے قائل ثوری ہیں [1]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ حضرت علیؓ کی روایت میں ہے: "أن النبی ﷺ نهی عن لبس القسی المعصفر" [2] (رسول اللہ ﷺ نے "قسی" (ایک ریشمی کپڑا) اور کسم میں رنگا ہوا کپڑا پہننے سے منع فرمایا)۔

نیز ورس اور زعفران میں رنگے ہوئے کپڑے پر قیاس کیا ہے، اس لئے کہ یہ خوشبودار رنگ ہے، لہذا اس کے مشابہ ہوگا [3]۔

لنگی نہ ہونے کی صورت میں پاجامہ پہننے کی وجہ سے فدیہ کا واجب ہونا:

۵۱ - محرم کے لئے کرتا، عمامہ، پاجامے، چمڑے کے موزے اور ٹوپی پہننا ممنوع ہے، اس سے فدیہ واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ احرام میں ممنوع فعل ہے، لہذا اس سے فدیہ واجب ہوگا جیسے حلق کرنے سے۔

لنگی نہ ہونے کے وقت پاجامہ پہننے والے پر فدیہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

(۱) المبسوط ۴/۷، المغنی ۳/۳۱۸۔

(۲) حدیث علی بن ابی طالبؓ: "أن النبی ﷺ نهی عن لبس القسی" کی روایت مسلم (۳/۱۶۴۸) نے کی ہے۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۱/۲۷۹، المغنی ۳/۳۱۸۔

قول اول: فدیہ واجب نہ ہوگا:

یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اسی کے قائل عطاء، عکرمہ، ثوری، اسحاق اور ابوثور وغیرہ ہیں [1]۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو عرفات میں خطبہ دیتے ہوئے ہوئے سنا، آپ ﷺ فرمارہے تھے: **"من لم يجد النعلين فليلبس الخفين، ومن لم يجد إزارا فليلبس سراويل"** [2] (جس کو جوتے نہ ملیں؟ وہ موزے پہن لے، اور جس کو لنگی نہ ملے وہ پاجامہ پہن لے)۔

یہ حدیث اباحت میں صریح ہے اور فدیہ ساقط کرنے میں ظاہر ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے اس کو پہننے کا حکم دیا اور اس میں فدیہ کا ذکر نہیں فرمایا۔

اسی طرح یہ لنگی نہ ملنے پر اس کے پہننے کے جواز کی متقاضی ہے اور جائز امور کے انجام دینے میں اصل یہ ہے کہ اس پر مواخذہ نہیں، اس سے معلوم ہوا کہ لنگی نہ ملنے پر محرم کے لئے پاجامہ کا استعمال کرنے سے فدیہ واجب نہ ہوگا [3]۔

ان حضرات نے کہا: پاجامہ پہننا، لنگی کے موجود نہ رہنے کی حالت کے ساتھ خاص ہے، لہذا اس سے فدیہ واجب نہ ہوگا، یہ جوتے نہ ملنے پر قیاس کیا گیا ہے، اس لئے کہ کٹے ہوئے موزوں کا پہننا اس کے لئے جائز ہے اور بالاتفاق اس پر فدیہ نہیں ہوگا، اس کے اور چادر نہ ملنے کی صورت میں کرتا پہننے کی حرمت میں جس پر انہوں نے قیاس

(۱) المجموع ۷/۲۴۹، ۲۶۰، ۴۵۱، ۴۵۳، المغنی ۱/۳۰۱، بدایۃ المجتہد ۱/۳۱۸۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ: "سمعت النبی ﷺ یخطب بعرفات......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۵۷) اور مسلم (۲/۸۳۵) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) المغنی ۳/۳۰۱۔

کیا ہے فرق یہ ہے کہ اس کا پہننا اس پر واجب نہیں، لہذا اس کی کوئی ضرورت نہیں، ازار اس کے برخلاف ہے کہ ستر عورۃ کے لئے اس کو پہننا واجب ہے، اور اگر وہ نہ ملے گا تو پاجامہ استعمال کرے گا، نیز اس لئے کہ پاجامہ کو لنگی کے طور پر باندھنا ممکن نہیں، اور کرتے کو چادر کے طور پر استعمال کرنا ممکن ہے، (اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ) اگر پاجامہ کو ازار کے طور پر استعمال کرنا ممکن ہو تو پاجامہ پہننا جائز نہیں[1]۔

انہوں نے کہا ہے کہ عبد اللہ بن عمرؓ کی حدیث (جس میں ان چیزوں کے پہننے کی مطلقاً ممانعت آئی ہے) عام ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کی وجہ سے مخصوص ہے، لہذا عام کو خاص پر محمول کیا جائے گا۔

قول دوم: فدیہ واجب ہوگا۔

یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے[2]۔

ان حضرات نے کرتا پہننے پر قیاس کرتے ہوئے استدلال کیا ہے کہ جس طرح چادر نہ ملنے پر کرتا پہننا حرام ہے اور پہننے سے فدیہ واجب ہوتا ہے، اسی طرح لنگی نہ ملنے پر پاجامہ کا حکم ہوگا، لہذا اس کے پہننے سے فدیہ واجب ہوگا[3]۔

جوتے نہ ملنے پر موزے پہننا:

۵۲- جوتے نہ ملنے پر موزے پہننا جائز ہے، فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ اگر جوتے نہ ملنے پر کوئی موزے پہن لے اور ان کو نہ کاٹے تو اس پر فدیہ کے واجب ہونے میں اور جوتے موجود ہوتے ہوئے جو موزے کاٹ کر پہن لے اس پر فدیہ کے واجب ہونے میں اختلاف ہے۔

(۱) المغنی ۳/۳۰۱، المجموع ۷/۲۶۶۔

(۲) المبسوط ۴/۱۲۸، بدایۃ المجتہد ۱/۳۱۸۔

(۳) المبسوط ۴/۱۲۶، ۱۲۸۔

موزے نہ کاٹنے کی وجہ سے کفارہ کا واجب ہونا:

۵۳- جوتے نہ ملنے پر موزے پہننے کی صورت میں ان کو نہ کاٹنے والے پر فدیہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: موزے نہ کاٹنے کی وجہ سے فدیہ واجب ہوگا۔

یہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے، یہی امام احمد سے ایک روایت ہے، اسی کے قائل: عروہ بن زبیر، نخعی، ثوری، اسحاق اور ابن منذر ہیں، یہی حضرت عمر بن خطاب اور عبد اللہ بن عمرؓ سے منقول ہے[1]۔

ان حضرات کا استدلال ابن عمرؓ کی اس روایت سے ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ محرم کون سے کپڑے پہن سکتا ہے؟

اس کے بعد راوی نے حدیث ذکر کی جس کے اخیر میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إلا أحد لا يجد النعلين، فليلبس الخفين، و ليقطعهما أسفل من الكعبين**"[2] (مگر جس کو جوتے نہ ملیں تو وہ موزے ٹخنوں کے نیچے تک کاٹ کر پہن سکتا ہے)۔

یہ حدیث خفین کو کاٹنے کے وجوب میں نص ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کو کاٹنے کا حکم فرمایا اور امر وجوب کے لئے ہے اور جب وہ اس کو نہیں کاٹے گا تو حج کے ایک واجب کی خلاف ورزی کرے گا، لہذا اس پر فدیہ واجب ہوگا، اسی طرح اس میں حضرت ابن عباس کی حدیث سے زائد امر موجود ہے اور ثقہ کا اضافہ

(۱) المبسوط ۴/۱۲۶، ۱۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/۵۶، روضۃ الطالبین ۳/۱۲۸، المجموع ۷/۲۵۳، ۲۵۴، ۲۶۵، المغنی ۳/۳۰۱۔

(۲) حدیث ابن عمرؓ: "أن رجلا سأل النبي ﷺ: مايلبس المحرم من الثياب" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۴۰۱) اور مسلم (۲/۸۳۴) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

مقبول ہے [۱]۔

قول دوم: موزے نہ کاٹنے کی وجہ سے فدیہ واجب نہ ہوگا۔

یہ حنابلہ کا مذہب ہے اور یہی عطاء، عکرمہ اور سعید بن سالم قداح کا قول ہے، یہی حضرت علی بن ابو طالبؓ سے منقول ہے اور یہی امام احمد سے مشہور روایت ہے [۲]۔

ان حضرات کا استدلال ابن عباسؓ کی اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا "**السراويل لمن لم يجد الإزار، والخفان لمن لم يجد النعلين**" [۳] (جس کو لنگی نہ ملے اس کے لئے پاجامہ، اور جس کو جوتے نہ ملیں اس کے لئے موزے ہیں)۔

حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "**من لم يجد نعلين فليلبس خفين، ومن لم يجد إزارا فليلبس سراويل**" [۴] (جس کو جوتے نہ ملیں موزے پہن لے، جس کو لنگی نہ ملے پاجامہ پہن لے)۔

رسول اللہ ﷺ نے جوتے نہ پانے والے کے لئے موزے پہننا اور لنگی نہ پانے والے کے لئے پاجامہ پہننا مطلقاً مباح قرار دیا ہے، اس کے عموم سے معلوم ہوتا ہے کہ جوتے نہ ملنے پر موزے پہننے کی صورت میں ان کو نہ کاٹنے والے پر فدیہ واجب نہ ہوگا، اس کی تائید حضرت علیؓ کے اس قول سے ہوتی ہے "موزے کاٹنا خراب کرنا ہے، علی حالہ ان کو پہن لے"۔

(۱) المغنی ۳/۳۰۱، المجموع ۷/۲۶۶۔
(۲) المغنی ۳/۳۰۱۔
(۳) حدیث ابن عباسؓ: "السراويل لمن لم يجد الإزار......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۵۷) اور مسلم (۲/۸۳۵) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔
(۴) حدیث جابر بن عبد اللہؓ: "من لم يجد نعلين......" کی روایت مسلم (۲/۸۳۶) نے کی ہے۔

انہوں نے کہا ہے: یہ ایسا لباس ہے جو دوسرا نہ ملنے کی وجہ سے مباح ہے، لہذا یہ پاجامہ کے مشابہ ہوگا۔

اگر اس کو کاٹ دے تو بھی اس کو ممانعت کی حالت سے خارج نہیں کرے گا، اس لئے کہ جوتے پہننے پر قدرت کے ہوتے ہوئے، کٹا موزہ پہننا حرام ہے، جیسا کہ صحیح وسالم موزہ پہننا۔

نیز کاٹنے میں مال کو تلف کرنا اور ضائع کرنا ہے [۱]۔ جبکہ رسول اللہ ﷺ نے مال ضائع کرنے سے منع فرمایا" [۲]۔

جوتے موجود رہتے ہوئے موزے کاٹ کر پہننا:

۵۴ - جوتے موجود رہتے ہوئے موزے کاٹ کر پہننے والے پر فدیہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں۔

قول اول: جوتا موجود ہوتے ہوئے کٹا ہوا موزہ پہننے کی وجہ سے فدیہ واجب ہوگا۔

یہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، یہی شافعیہ کے یہاں اصح ہے، اسی کے قائل ابو ثور ہیں [۳]۔

ان حضرات کا استدلال ابن عمر، ابن عباس اور جابرؓ سے مروی سابقہ احادیث سے ہے، رسول اللہ ﷺ نے موزہ پہننے کی اباحت میں جوتے نہ ہونے کی شرط لگائی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ جوتے ہوتے ہوئے موزہ پہننا ناجائز نہیں ہے۔

انہوں نے کہا: یہ ایک عضو کے مطابق اس کے لئے سلی ہوئی چیز ہے، لہذا اس کے پہننے کی وجہ سے محرم پر فدیہ واجب ہوگا جیسے

(۱) المغنی ۳/۳۰۱۔
(۲) حدیث: "نهى النبي ﷺ عن إضاعة المال" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/۳۰۶) اور مسلم (۳/۱۳۴۱) نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے کی ہے۔
(۳) بدایۃ المجتہد ۱/۲۷۹، ۳۱۸، المغنی ۳/۳۰۲، ۳۰۳، المجموع ۷/۲۴۹، ۲۵۰، فتح العزیز مع المجموع ۷/۴۵۳، المغنی ۳/۳۰۲، ۳۰۳۔

دستانے پہننے پر، نیز اس لئے کہ موزے پہننے سے گرمی، سردی اور تکلیف کو دور کرنے میں اس کو آرام ملتا ہے، لہذا اس کی وجہ سے فدیہ واجب ہوگا[1]۔

قول دوم: جوتا ہوتے ہوئے کٹا ہوا موزہ پہننے سے فدیہ واجب نہ ہوگا۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے، اسی کے قائل بعض شافعیہ ہیں[2]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ یہ موزہ جوتا کی طرح ہوگیا جس کی دلیل یہ ہے کہ اس پر مسح کرنا جائز نہیں، کیونکہ کاٹنے کے بعد وہ جوتے کے معنی میں ہوگیا، اس لئے کہ اس سے ٹخنہ نہیں چھپتا[3]۔

دستانے پہننا:

۵۵- دستانے پہننے سے مرد پر فدیہ واجب ہوگا اس میں فقہا کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ اگر عورت دستانے پہنے تو اس پر فدیہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: دستانے پہننے سے عورت پر فدیہ واجب ہوگا۔

یہ مالکیہ وحنابلہ کا مذہب ہے اور یہی شافعیہ کے یہاں اصح قول ہے، عطاء، طاؤس، مجاہد نخعی اور اسحاق اسی کے قائل ہیں[4]، ان حضرات کا استدلال ابن عمرؓ کی اس روایت سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا تنتقب المحرمة، ولا تلبس القفازين"[5] (محرم عورت نقاب نہ ڈالے، نہ دستانے پہنے)۔

حدیث، حالت احرام میں عورت پر دستانہ پہننے کی حرمت کے بارے میں صریح ہے اور اس سے لازم آتا ہے کہ اس پر فدیہ واجب ہو، اس لئے کہ حالت احرام میں جو پہننا اس کے لئے ممنوع تھا، اس نے اس کو پہن لیا، لہذا اس پر فدیہ لازم ہوگا جیسے نقاب پہننے سے[1]۔

انہوں نے کہا ہے کہ ہاتھ ایسا عضو ہے جس کو نماز میں چھپانا عورت پر واجب نہیں ہے، لہذا احرام میں اس کو چھپانا اس کے لئے جائز نہ ہوگا جیسے چہرہ۔

مرد پر سر کھولنا چونکہ واجب ہے، اس لئے اس کے احرام کا حکم، اس کے علاوہ سے متعلق ہے اور اس کے لئے بدن کے کسی حصہ میں سلا ہوا کپڑا پہننا ممنوع ہے، اسی طرح چونکہ عورت پر اپنا چہرہ کھولنا لازم ہے، لہذا احرام کا حکم اس بعض کے علاوہ سے متعلق ہونا چاہئے اور وہ دونوں ہاتھ ہیں۔

احرام کا تعلق عورت کے ہاتھ سے ایسا ہے جیسے احرام کا تعلق اس کے چہرہ سے ہے، اس لئے کہ ان میں سے کوئی بھی "عورة" نہیں ہے[2]۔

قول دوم: عورت اگر دستانے پہن لے تو اس پر فدیہ واجب نہ ہوگا۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے اور یہی شافعیہ کا ایک قول ہے، یہی حضرت علی، عائشہ اور سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے، اسی کے قائل ثوری ہیں[3]۔

ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إحرام المرأة في وجهها"[4] (عورت کا احرام اس

---

(۱) المجموع ۷/ ۲۵۰، المغنی ۳/ ۳۰۲۔

(۲) المبسوط ۴/ ۱۲۷، فتح القدیر ۲/ ۱۴۱، ۱۴۲، المجموع ۷/ ۲۵۰۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۱۴۱، ۱۴۲، المجموع ۷/ ۲۵۰۔

(۴) بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۸۰، ۳۱۸، المغنی ۳/ ۳۲۹، المجموع ۷/ ۲۶۹، ۴۵۴۔

(۵) حدیث ابن عمرؓ: "لا تنتقب المحرمة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۵۲) نے کی ہے۔

(۱) المغنی ۳/ ۳۲۹، ۳۳۰۔

(۲) المجموع ۷/ ۴۵۴، ۴۵۵، المغنی ۳/ ۳۲۹۔

(۳) المبسوط ۴/ ۱۲۸، المجموع ۷/ ۲۶۹، ۴۵۴، المغنی ۳/ ۳۲۹، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۸۰۔

(۴) حدیث: "إحرام المرأة فی وجهها......" کی روایت دارقطنی (۲/ ۲۹۴) نے کی ہے، بیہقی نے سنن (۵/ ۴۷) میں حضرت ابن عمرؓ پر =

کے چہرہ میں ہے)۔

اس سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے کہ عورت کا احرام جس کو بلا مجبوری کھولنا واجب ہے اس کا چہرہ ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چہرہ کے علاوہ کسی عضو کو چھپانے سے فدیہ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ حکم خصوصاً چہرہ کا بیان کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ دوسرے اعضاء کا حکم اس کے خلاف ہے۔

نیز اس لئے کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ اپنی لڑکیوں کو حالت احرام میں دستانے پہناتے تھے۔

انہوں نے کہا ہے کہ یہ ایسا عضو ہے جس کو بغیر سلے ہوئے کپڑے سے ڈھانکنا جائز ہے، تو سلے ہوئے کپڑے سے ڈھانکنا بھی جائز ہوگا جیسے دونوں پاؤں (۱)۔

محرم کا اپنا چہرہ ڈھانکنا:

۵۶ - فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ عورت کا احرام اس کے چہرہ میں ہے اور عورت اپنے سر اور اپنے بال کو ڈھانکے گی، اسی طرح بلا اختلاف محرم مرد اپنے سر کو نہیں ڈھانکے گا۔

البتہ محرم مرد اگر اپنے چہرہ کو ڈھانک لے تو اس پر فدیہ کے واجب ہونے میں دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: چہرہ ڈھانکنے سے فدیہ واجب نہ ہوگا۔

یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے اور یہی حضرت عثمان بن عفان، عبدالرحمٰن بن عوف، زید بن ثابت، ابن زبیر، سعد بن ابی وقاصؓ، جابرؓ، قاسم، طاؤس، ثوری اور ابوثور سے منقول ہے (۲)۔

= اس کے موقوف ہونے کے راجح ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۱) المجموع ۷/ ۲۵۴، المبسوط ۴/ ۱۲۸، المغنی ۳/ ۳۲۹۔

(۲) المجموع ۷/ ۲۵۰، ۲۵۴، ۲۶۸، ۴۳۹، ۴۴۰، المغنی ۳/ ۳۲۵، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۷۹۔

ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إحرام المرأة في وجهها و إحرام الرجل في رأسه**" (۱) (عورت کا احرام اس کے چہرہ میں اور مرد کا احرام اس کے سر میں ہے)۔

نیز اوپر مذکور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث جس میں رسول اللہ ﷺ نے اس شخص کے بارے میں جس کی گردن اس کے اونٹ نے توڑ دی تھی، فرمایا: "**خمروا وجهه ولا تخمروا رأسه**" (۲)، (اس کے چہرہ کو ڈھانک دو اور اس کے سر کو نہ ڈھانکو)۔

نیز اس لئے کہ منقول ہے کہ حضرت عثمان بن عفان، زید بن ثابت اور مروان بن حکم احرام کی حالت میں اپنے چہروں کو ڈھانک لیتے تھے (۳)۔

نیز اس لئے کہ عبداللہ بن عامر بن ربیعہ سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا میں نے عثمان بن عفان کو عرج میں دیکھا، وہ حالت احرام میں تھے، گرمی کا دن تھا، انہوں نے اپنے چہرہ کو ایک سرخ چادر سے ڈھانک رکھا تھا (۴)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: یہی حضرت عثمان بن عفان، زید بن ثابت اور مروان بن حکم کا عمل ہے، یہی دوسرے صحابہ کرام کا قول ہے جن کے نام ہم نے شمار کرائے، ان کا کوئی مخالف معلوم نہیں، لہذا یہ اجماع ہوگا (۵)۔

(۱) حدیث: "إحرام المرأة فی وجهها وإحرام الرجل فی رأسه" کی تخریج فقرہ/ ۵۵ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ: "فی الرجل الذی وقصه بعیره" کی تخریج فقرہ/ ۴۹ میں گذر چکی ہے۔

(۳) المجموع ۷/ ۲۶۸۔

(۴) اثر عبداللہ بن عامرؓ: "رأیت عثمان بن عفان بالعرج......" کی روایت بیہقی (۵/ ۵۴) نے کی ہے، اور نووی نے المجموع (۷/ ۲۶۸) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۵) المغنی ۳/ ۳۲۵، دیکھئے: المجموع ۷/ ۲۶۸۔

قول دوم: چہرہ ڈھانکنے سے فدیہ واجب ہوگا:

یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے اور یہی امام احمد سے دوسری روایت ہے [۱]۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے ہے کہ ایک شخص اپنی اونٹنی سے گر گیا (وہ حالت احرام میں تھا)، اونٹنی نے اس کی گردن توڑ دی، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**اغسلوه بماء وسدر، و كفنوه في ثوبيه، ولا تخمروا رأسه ولا وجهه، فإنه يبعث يوم القيامة يلبي**" [۲] (اس کو پانی اور بیری کی پتی سے غسل دو، اس کو اس کے دونوں کپڑوں میں کفناؤ، نہ اس کے چہرہ کو ڈھانکو، نہ اس کے سر کو، کیونکہ قیامت کے دن وہ تلبیہ کہتا ہوا اٹھایا جائے گا۔

یہ حدیث صریح ہے کہ محرم اپنا سر اور چہرہ نہیں ڈھانکے گا اور جو اس کی خلاف ورزی کرے گا وہ ایسے ناجائز کام کا ارتکاب کرنے والا ہوگا جس سے فدیہ واجب ہوگا [۳]۔

امام مالک نے ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ محرم ٹھوڑی سے اوپر سر تک نہیں ڈھانکے گا [۴]۔

انہوں نے کہا: عورت پر حالت احرام میں اپنا چہرہ ڈھانکنا حرام ہے، لہذا مرد پر اپنا سر ڈھانکنا حرام ہوگا [۵]۔

پنجم: کفارۂ ظہار:

۵۷- فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر آزاد مسلمان اپنی بیوی سے کہہ دے: "**أنت علي كظهر أمي**" (تم مجھ پر، میری ماں کی پشت کی طرح ہو)، تو وہ اس سے ظہار کرنے والا ہوجائے گا اور عورت کے پاس لوٹنے کے لئے اس پر کفارۂ ظہار لازم ہوگا۔

اسی طرح بلا اختلاف کسی شرط پر معلق ظہار کی وجہ سے شرط کے پائے جانے کے بغیر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

بلا اختلاف جو ایک یا چند کلمات کے ذریعہ اپنی چار بیویوں سے ظہار کرے وہ ساری بیویوں سے ظہار کرنے والا ہوگا۔

بلا اختلاف جو اپنی بیوی سے ظہار کرے اور اس کا کفارہ دے پھر ظہار کرلے، اس پر دوبارہ کفارہ واجب ہوگا۔

کفارہ کی ادائیگی پر قدرت کی شرط ہونے میں فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

نیز بلا اختلاف کفارہ دینے سے قبل ظہار کرنے والے کے لئے اپنی بیوی سے وطی کرنا حرام ہے اور جو کفارہ دینے سے قبل وطی کرلے وہ گنہ گار اور نافرمان ہوگا کیونکہ اس نے اللہ تعالی کے حکم کی خلاف ورزی کی: "مِنْ قَبْلِ أَن يَّتَمَاسَّا" [۱] (تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں)۔

اس کے علاوہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کو اصطلاح: "ظہار"، فقرہ/ ۸ اور اس کے بعد کے فقرات میں دیکھیں۔

عورت اگر اپنے شوہر سے ظہار کرلے تو اس پر کفارہ کا واجب ہونا:

۵۸- اگر بیوی اپنے شوہر سے ظہار کرلے مثلاً کہے: "**أنت علي كظهر أبي**"، تم مجھ پر میرے باپ کی پشت کی طرح ہو، یا کہے: "**إن تزوجت فلانا فهو علي كظهر أبي**" اگر میں فلاں مرد سے

---

(۱) المبسوط ۴/ ۱۲۷، ۱۲۸، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۷۹، ۳۲۵، المغنی ۳/ ۳۲۵۔

(۲) حدیث: "اغسلوه بماء وسدر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۶۴) اور مسلم (۲/ ۸۶۶) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) المبسوط ۴/ ۷۔

(۴) بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۷۹۔

(۵) المغنی ۳/ ۳۲۶۔

---

(۱) سورۂ مجادلہ/ ۳۔

شادی کی تو وہ مجھ پر میرے باپ کی پشت کی طرح ہوگا، تو عورت پر کفارہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

قول اول: عورت پر کفارہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی طرف سے ظہار کرنا صحیح نہیں۔

یہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے، یہی حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے، اسی کے قائل اسحاق، ابوثور، ثوری، سالم، یحیی بن سعید، ربیعہ اور ابوالزناد ہیں [۱]۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِسَائِهِمْ" [۲] (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں)، آیت سے استدلال کا طریقہ: اس آیت میں خطاب مردوں کی طرف ہے، عورتوں کی طرف نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی نے فرمایا: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ" (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں) اور یہ نہیں فرمایا: "وَ اللَّائي يظَاهِرنَ مِنْ اَزْوَاجهنَّ" (جو عورتیں اپنے شوہروں سے ظہار کرتی ہیں)، اس سے معلوم ہوا کہ ظہار مردوں کے ساتھ خاص ہے [۳]۔

ان حضرات نے کہا، ظہار ایسا قول ہے جس سے بیوی میں حرمت ثابت ہوتی ہے اور شوہر اس کو ختم کرنے کا مالک ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ نکاح کے ساتھ خاص ہے، لہذا مرد کے ساتھ خاص ہوگا نہ کہ عورت کے ساتھ، اس لئے کہ وہ قول کے ذریعہ تحریم کی مالک نہیں جیسے طلاق [۴]۔

انہوں نے مزید کہا: "حل و عقد" (تحلیل وتحریم) نکاح میں

(۱) المبسوط ۶ / ۲۲۷، الجامع لأحکام القرآن ۱۷ / ۲۷۶، روضة الطالبين ۸ / ۲۶۵، تفسیر الرازی ۲۹ / ۲۵۳، المغنی ۷ / ۳۸۴۔
(۲) سورۂ مجادلہ / ۳۔
(۳) المغنی ۷ / ۳۸۴، الجامع لأحکام القرآن ۱۷ / ۲۷۶۔
(۴) المغنی ۷ / ۳۸۴، المبسوط ۵ / ۲۲۷، تفسیر الرازی ۲۹ / ۲۵۳۔

مردوں کے ہاتھ میں ہے، عورت کے ہاتھ میں کچھ نہیں، لہذا یہ مرد کا حق ہے، اس لئے عورت اس کو زائل وختم کرنے کا اختیار نہیں رکھتی جیسے شوہر کے دوسرے حقوق [۱]۔

قول دوم: یہ ظہار نہیں ہے: یہ حنابلہ کے نزدیک ہے۔

قاضی نے کہا: وہ عورت ظہار کرنے والی نہیں ہوگی، ایک ہی روایت ہے اور کفارہ کے بارے میں امام احمد سے روایت مختلف ہے۔

ایک جماعت نے ان سے نقل کیا ہے کہ اس پر کفارہ ظہار واجب ہوگا، اس لئے کہ اثرم نے اپنی سند کے ساتھ، ابراہیم سے یہ روایت کی ہے کہ عائشہ بنت طلحہ نے کہا: اگر میں نے مصعب بن زبیر سے شادی کی تو وہ مجھ پر میرے باپ کی پشت کی طرح ہوں گے، انہوں نے اہل مدینہ سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو ان کی رائے ہوئی کہ ان پر کفارہ واجب ہوگا، نیز اس لئے کہ وہ ایک "زوج" (بیوی) ہے جس نے ناپسندیدہ اور جھوٹی بات کہی، لہذا اس پر کفارۂ ظہار لازم ہوگا۔

امام احمد سے دوسری روایت ہے کہ اس پر کفارہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ ناپسند اور جھوٹی بات ہے، ظہار نہیں ہے، لہذا اس سے کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

تیسری روایت: اس پر کفارۂ قسم واجب ہوگا، ابن قدامہ نے کہا: یہ امام احمد کے مذہب کے قواعد کے زیادہ قریب اور ان کے اصول کے زیادہ مشابہ ہے، اس لئے کہ یہ ظہار نہیں ہے اور محض ناپسند و جھوٹی بات کی وجہ سے کفارۂ ظہار واجب نہیں ہوتا [۲]۔

قول سوم: یہ ظہار ہے، اور اس پر کفارہ ظہار واجب ہوگا، یہ امام

(۱) المغنی ۷ / ۳۸۴، الجامع لأحکام القرآن ۱۷ / ۲۷۶۔
(۲) المغنی ۷ / ۳۸۴، الجامع لأحکام القرآن ۱۷ / ۲۷۶۔

ابو یوسف وحسن بن زیادہ کا قول ہے: اس لئے کہ مرد کی جانب میں علت حلال عورت کو حرام عورت سے مشابہ قرار دینا ہے اور یہ علت عورت کی جانب میں متحقق ہے اور حلال ہونا دونوں میں مشترک ہے[1]۔

انشاء اللہ کے ذریعہ استثناء کرنے سے کفارہ کا ساقط ہونا:

۵۹- ظہار میں انشاء اللہ کے ذریعہ استثناء کرنے سے کفارہ کے ساقط ہونے کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: ظہار میں انشاء اللہ کے ذریعہ استثناء کرنے کی وجہ سے کفارہ ساقط ہوجائے گا اور ظہار منعقد نہ ہوگا۔

یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اسی کے قائل ابو ثور ہیں[2]، ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا "من حلف فاستثنى فإن شاء مضى، و إن شاء ترک غير حنث"[3] (جو قسم کھائے اور استثناء کرلے تو اگر چاہے قسم پر عمل کرے اور اگر چاہے تو چھوڑ دے، حانث نہ ہوگا)۔

ایک روایت کے الفاظ ہیں: "من حلف على يمين فقال: إن شاء الله فقد استثنى فلا حنث عليه"[4] (جو کوئی قسم کھائے اور انشاء اللہ کہہ لے تو وہ استثناء کرنے والا ہوگا وہ حانث نہیں ہوگا)۔

حدیث سے استدلال کا طریقہ: حدیث کے عموم سے معلوم ہوتا ہے کہ انشاء اللہ پر معلق کرنے کا قصد، طلاق وظہار وغیرہ ایمان میں

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۵۷۵، المبسوط ۶/۲۲۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/۲۳۲، ۲۳۵، إعانۃ الطالبین ۴/۲۴، المغنی ۷/۳۵۰۔

(۳) حدیث: "أن النبی ﷺ قال: من حلف فاستثنى فإن شاء مضى، وإن شاء ترک غير حنث" کی روایت نسائی (۷/۱۲) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "من حلف على يمين فقال......" کی روایت ترمذی (۴/۱۰۸) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

انعقاد سے مانع ہے، اس لئے یہ حدیث کے عموم میں داخل ہوگا۔

ان حضرات کا استدلال: ظہار کو اللہ کی قسم پر قیاس کرنا ہے، دونوں میں قدر مشترک: ہر ایک کے اندر کفارہ ہونا ہے اور چونکہ اللہ کی قسم میں استثناء صحیح ہے اور قسم کے انعقاد سے مانع ہے تو ظہار بھی اسی طرح ہوگا۔

قول دوم: ظہار میں انشاء اللہ کے ذریعہ استثناء کرنے کی وجہ سے کفارہ ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ ظہار کا انعقاد ہوگیا، یہ مالکیہ کا مذہب ہے[1]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ طلاق، عتاق (آزاد کرنا) مشی (چلنا) صدقہ، اسی طرح ظہار، یہ شرعی قسمیں نہیں ہیں، بلکہ الزامات (پابندیاں) ہیں، اس کی دلیل یہ ہے: ان پر حرف قسم داخل نہیں ہوتا ہے اور ان کی قسم کھانا ممنوع ہے، لہذا اگر کہے: اس پر طلاق لازم ہے انشاء اللہ، یا کہے: اس پر ظہار لازم ہے انشاء اللہ، تو یہ اس پر لازم ہوگا اس کے انشاء اللہ کہنے کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا[2]۔

ظہار مؤقت میں وقت گذرنے سے کفارہ کا ساقط ہونا:

۶۰- ظہار مؤقت میں وقت کے گذرنے سے کفارہ کے ساقط ہونے میں فقہاء کے یہاں اختلاف وتفصیل ہے جیسے شوہر کہے: تم مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ایک ماہ تک ہو، یا کہے یہاں تک کہ یہ مہینہ گذر جائے یا رمضان کا مہینہ گذر جائے، جس کو اصطلاح: "ظہار" فقرہ/۶ میں دیکھیں۔

ظہار کے متعدد ہونے سے کفارہ کا متعدد ہونا:

جو شخص اپنی بیوی سے چند بار ظہار کرے اور کفارہ نہ دے، اس پر

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۲۹۔

(۲) سابقہ مراجع۔

کفارہ کے متعدد ہونے میں اور جو شخص ایک یا چند کلمات کے ذریعہ اپنی چار بیویوں سے ظہار کرے، اس پر کفارہ کے متعدد ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

الف- جو شخص اپنی بیوی سے چند بار ظہار کرے اور کفارہ ادا نہ کرے اس پر کفارہ کا متعدد ہونا:

۶۱- جو اپنی بیوی سے چند بار ظہار کرے اور کفارہ ادا نہ کرے، اس پر کفارہ کے متعدد ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں۔

قول اول: جو شخص اپنی بیوی سے چند بار ظہار کرے اور کفارہ ادا نہ کرے، اس پر کفارہ مطلقاً متعدد نہیں ہوگا، خواہ ایک مجلس میں ہو یا چند مجالس میں، خواہ اس کے ذریعہ تاکید یا استئناف کی نیت کرے یا مطلق رکھے۔

یہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اسی کے قائل عطاء، جابر بن زید، طاؤس، شعبی، زہری، اسحاق، ابو عبید اور ابو ثور ہیں، اسی کو ابو بکر، ابن حامد اور قاضی نے اختیار کیا ہے، یہی حضرت علیؓ سے منقول ہے اور یہی امام شافعی کا قول قدیم ہے [۱]۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے: ''وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ'' [۲] (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے)۔

اس آیت میں اپنی بیوی سے چند بار ظہار کرنے والے پر کفارہ کے متعدد نہ ہونے کی دلیل ہے، اس لئے کہ آیت عام ہے، اس میں ایک بار ظہار کرنے والے اور چند بار ظہار کرنے والے دونوں داخل ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس پر ایک غلام آزاد کرنا واجب کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک بار کفارہ دینا ظہار میں کافی ہے، خواہ ظہار ایک بار ہو یا چند بار [۱]۔

نیز ان کا استدلال یہ ہے کہ یہ ایسا قول ہے جو بیوی کو حرام کرنے میں مؤثر نہیں ہے، اس لئے کہ وہ پہلے قول سے ہی حرام ہو چکی ہے، لہذا اس کی وجہ سے کفارۂ ظہار واجب نہیں ہوگا، جیسے اللہ کی قسم کھانے سے [۲]۔

نیز اس لئے کہ یہ ایسا لفظ ہے جس سے کفارہ متعلق ہے اور جب وہ اس کو مکرر کرے گا تو اس کے لئے ایک کفارہ کافی ہوگا جیسے اللہ کی قسم کھانا [۳]۔

قول دوم: جو شخص اپنی بیوی سے چند بار ظہار کرے اور کفارہ ادا نہ کرے، تو اگر وہ اس سے تاکید کا ارادہ نہ کرے تو اس پر متعدد کفارہ واجب ہوگا۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے، یہی حضرت علیؓ، عمرو بن دینار اور قتادہ سے منقول ہے [۴]۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے: ''وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ'' (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے)۔

آیت سے استدلال کا طریقہ: اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۴۵، المغنی ۷/ ۳۸۶، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۷۶۔

(۲) سورۂ مجادلہ/ ۳۔

---

(۱) تفسیر الرازی ۲۹/ ۲۶۰۔

(۲) المغنی ۷/ ۳۸۶۔

(۳) المغنی ۷/ ۳۸۶۔

(۴) المبسوط ۵/ ۲۲۶، المغنی ۷/ ۳۸۶۔

ظہار کے متعدد ہونے سے کفارہ متعدد ہوگا، اس لئے کہ آیت کا تقاضا ہے کہ ظہار کفارہ کے ایجاب کی علت ہو اور جب دوسرا ظہار پایا جائے تو کفارہ کے وجوب کی علت پائی گئی اور یہ دوسرا ظہار یا تو پہلے کفارہ کی علت ہوگا یا کسی دوسرے کفارہ کی، پہلی شق باطل ہے، اس لئے کہ پہلا کفارہ پہلے ظہار سے واجب ہے اور موجود چیز کو وجود میں لانا محال ہے، جیسا کہ علت کا حکم سے مؤخر ہونا محال ہے، اس سے ثابت ہوا کہ دوسرا ظہار دوسرے کفارہ کا سبب ہے (۱)۔

اسی طرح انہوں نے ظہار کو طلاق پر قیاس کے ذریعہ استدلال کیا ہے اور اگر وہ استئناف کی نیت کرے تو ہر بار کے ساتھ حکم متعلق ہوگا جیسے طلاق (۲)۔

نیز اس لئے کہ ہر ظہار ایسی حرمت کا سبب ہوتا ہے جو کفارہ کے بغیر ختم نہیں ہوتی، لہٰذا ہر ظہار میں کفارہ واجب ہوگا (۳)۔

نیز اس لئے کہ ایک عورت میں ظہار کا تکرار قسم کے تکرار کی طرح ہے اور جس طرح ہر قسم کے اعتبار سے ایک کفارہ واجب ہوتا ہے، اسی طرح ہر ظہار کے اعتبار سے ایک کفارہ واجب ہوگا (۴)۔

ان حضرات نے تاکید کا قصد نہ ہونے کی شرط اس لئے لگائی ہے کہ بسا اوقات انسان لفظ کو مکرر کرتا ہے اور اس سے اس کا مقصود تغلیظ وتشدید ہوتی ہے، تجدید نہیں۔

نیز اس لئے کہ ظہار طلاق کی تعداد میں کمی کا سبب نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ طلاق نہیں اور نہ وہ بینونت (علاحدگی) کا سبب ہوتا ہے اگر چہ مدت لمبی ہو، اسی طرح ظہار ملکیت کے زوال کا سبب نہیں ہوتا ہے، بلکہ ملکیت کے قائم رہنے کے باوجود کفارہ دینے سے قبل وطی

(۱) تفسیر الرازی ۲۹/ ۲۵۹۔
(۲) المغنی ۷/ ۳۸۶۔
(۳) بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۵۔
(۴) المبسوط ۵/ ۲۲۶۔

حرام ہوتی ہے (۱)۔

شافعیہ نے تفصیل کرتے ہوئے کہا: اگر ایک عورت کے بارے میں لفظ ظہار بار بار وصل کے ساتھ دہرائے اور اس سے تاکید کا ارادہ کرے تو ایک ظہار ہوگا اور اگر استئناف کا قصد کرے تو اظہر اور جدید قول کے مطابق ظہار متعدد ہوگا، اگر ظہار مکرر کے الفاظ کے درمیان فصل کردے اور ظہار کی تکرار سے مقصود استئناف ہو تو اظہر قول کے مطابق ظہار متعدد ہوگا، اسی طرح اگر تاکید کا قصد کرے تو اصح قول کے مطابق یہ قابل قبول نہ ہوگا (۲)۔

ب- جو شخص ایک لفظ کے ذریعہ اپنی چار بیویوں سے ظہار کرے اس پر کفارہ کا متعدد ہونا:

۶۲- جو شخص ایک لفظ کے ذریعہ اپنی چار بیویوں سے ظہار کرے اس پر کفارہ کے متعدد ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: جو شخص ایک لفظ کے ذریعہ اپنی چار بیویوں سے ظہار کرے تو اس پر کفارہ متعدد نہ ہوگا۔

یہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، یہی حضرت علی، حضرت عمر، عروہ، طاؤس، عطاء، ربیعہ، اوزاعی، اسحاق، ابوثور کا قول ہے اور یہی امام شافعی کا قدیم قول ہے (۳)۔

مالکیہ نے متعدد نہ ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ چند کفارات کی نیت نہ کرے ورنہ کفارہ متعدد ہوگا (۴)۔

اس فریق نے حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے منقول قول سے استدلال کیا ہے کہ انہوں نے کہا: اگر کسی کی چار بیویاں ہوں اور وہ

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۵۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۸۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۴۵، المغنی ۷/ ۳۵۷، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۷۵۔
(۴) الخرشی ۴/ ۱۰۸، الدسوقی ۲/ ۴۴۵۔

ان سے ظہار کرے تو اس کے لئے ایک کفارہ کافی ہوگا، اس کو دارقطنی نے حضرت عمر سے بواسطہ ابن عباسؓ روایت کیا ہے اور اس کو اثرم نے حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے روایت کیا، ہمارے علم کے مطابق صحابہ میں ان کا کوئی مخالف نہیں، لہذا یہ اجماع ہوگا[1]۔

انہوں نے کہا: یہ ایک قسم ہے، لہذا اس کی وجہ سے ایک کفارہ سے زائد واجب نہ ہوگا جیسے اللہ تعالیٰ کی قسم کھانا[2]۔

نیز ظہار ایسا لفظ ہے جس کی خلاف ورزی سے کفارہ واجب ہوتا ہے، لہذا جب یہ ایک جماعت کے بارے میں پایا جائے گا تو ایک کفارہ واجب کرے گا جیسے اللہ تعالیٰ کی قسم کھانا[3]۔

نیز اس لئے کہ ظہار یہاں ایک ہی لفظ سے ہے اور ایک کفارہ اس کے حکم کو اٹھا دے گا اور اس کے گناہ کو مٹا دے گا، لہذا اس کا کوئی حکم باقی نہیں رہے گا[4]۔

قول دوم: جن عورتوں سے ایک لفظ کے ذریعہ ظہار کرے ان کے متعدد ہونے سے کفارہ متعدد ہوگا، یہ حنفیہ کا مذہب اور امام شافعی کا قول جدید اور حسن، نخعی، زہری، یحی انصاری، حکم اور ثوری کا قول ہے[5]۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا"[6] (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے)۔

آیت سے استدلال کا طریقہ: آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ جن عورتوں سے ظہار کرے گا ان کے متعدد ہونے سے کفارہ متعدد ہوگا، اس لئے کہ آیت کا تقاضا ہے کہ ظہار کفارہ کو واجب کرنے کی علت ہو اور جب ظہار پایا جائے گا تو کفارہ کے وجوب کی علت پائی جائے گی اور جب وہ ان عورتوں سے ایک لفظ کے ذریعہ ظہار کرے گا تو ظہار والی عورتوں کی تعداد کے لحاظ سے اس پر کفارے لازم ہوں گے۔

اس کی تشریح یہ ہے: اس نے اس عورت سے ظہار کیا تو اس ظہار کی وجہ سے اس پر ایک کفارہ لازم ہوا، دوسری عورت سے بھی ظہار کیا تو دوسرا ظہار بھی لازمی طور پر دوسرا کفارہ واجب کرے گا، اسی طرح باقی ظہار[1]۔

ان حضرات نے کہا: ظہار سے حرمت مؤقت ثابت ہوتی ہے جو کفارہ سے ختم ہوجاتی ہے اور جب اس کو مختلف محل کی طرف منسوب کرے گا تو ہر محل میں ایسی حرمت ثابت ہوگی، جو کفارہ کے بغیر ختم نہیں ہوگی، جیسے تین طلاقیں، چونکہ ایسی حرمت مؤقت کو ثابت کرتی ہیں جو دوسرے شوہر سے ختم ہوتی ہے اور اگر وہ یہ حرمت ایک لفظ کے ذریعہ چار عورتوں میں واجب کرے گا، تو ان میں سے ہر ایک عورت کے حق میں ایسی حرمت ثابت ہوگی جو دوسرے شوہر کے بغیر ختم نہ ہوگی[2]۔

اس لئے کہ ظہار اگرچہ ایک لفظ سے ہو، ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ شامل ہوگا، لہذا وہ ان میں سے ہر ایک سے ظہار کرنے والا

(۱) الجامع لأحکام القرآن ۱۷/ ۲۷۸، المغنی ۷/ ۳۵۷۔
(۲) کشاف القناع ۵/ ۳۷۵۔
(۳) المغنی ۷/ ۳۵۷۔
(۴) المغنی ۷/ ۳۵۷۔
(۵) المبسوط ۵/ ۲۲۶، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۷۵، تفسیر الرازی ۲۹/ ۲۶۰، المغنی ۷/ ۳۵۷۔
(۶) سورۂ مجادلہ ر ۳۔

(۱) تفسیر رازی ۲۹/ ۲۶۰۔
(۲) المبسوط ۵/ ۲۲۶۔

ہوگا اور ظہار کفارہ کے بغیر ختم نہیں ہوتا، لہذا اگر حرمت متعدد ہوگی تو کفارہ بھی متعدد ہوگا [۱]۔

اس لئے کہ ان میں سے ہر عورت کے حق میں ظہار اور رجوع کرنا ثابت ہے، تو ہر ایک عورت کی طرف سے اس پر کفارہ واجب ہوگا جیسا کہ اگر تنہا اس سے ظہار کرتا [۲]۔

ج- جو شخص اپنی بیویوں سے چند الفاظ سے ظہار کرے اس پر کفارہ کا متعدد ہونا:

۶۳- جو شخص اپنی بیویوں سے چند الفاظ کے ذریعہ ظہار کرے، مثلاً ان میں سے ہر ایک سے کہے: "أنت علی کظهر أمي" (تم مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہو) تو اس پر کفارہ کے متعدد ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: جو شخص اپنی بیویوں سے چند الفاظ کے ذریعہ ظہار کرے اس پر متعدد کفارہ واجب ہوگا۔

یہ حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کا مذہب ہے۔

اسی کے قائل: عروہ، عطاء، اوزاعی، اسحاق، ثوری، ابوثور، حکم، یحی انصاری اور عام فقہاء امصار ہیں [۳]۔

شافعیہ نے تفصیل کرتے ہوئے کہا: اگر اپنی چاروں بیویوں سے چار الفاظ میں ظہار کرے اور ان الفاظ کو لگاتار نہ کہے، تو ان سب سے ظہار کرنے والا ہوگا، اس لئے کہ ظہار کا صریح لفظ موجود ہے اور اگر اتنی دیر ان کو روک لے جس میں ان کو طلاق دے سکے تو ان سے رجوع کرنے والا ہوگا اور اس پر چار کفارات واجب ہوں گے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے حق میں ظہار اور رجوع کرنا موجود ہے۔

اگر ان الفاظ کو لگاتار کہے تو دوسری کے ظہار سے، پہلی کے حق میں رجوع کرنے والا اور تیسری کے ظہار سے، دوسری کے حق میں رجوع کرنے والا اور چوتھی کے ظہار سے تیسری کے حق میں رجوع کرنے والا ہوگا اور اگر چوتھی سے ظہار کرنے کے بعد اس کو علاحدہ کردے تو اس پر تین کفارات واجب ہوں گے، ورنہ چار [۱]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ یہ الگ الگ ذاتوں پر مکرر ایمان ہیں، لہذا ہر ایک کے لئے ایک کفارہ ہوگا جیسا کہ اگر کفارہ ادا کرے پھر ظہار کرے۔

نیز اس لئے کہ یہ ایسی قسمیں ہیں کہ ایک میں حانث ہونے سے دوسری میں حانث نہیں ہوگا، لہذا ایک کفارہ ان کے لئے کافی نہ ہوگا جیسے اصل کے لئے۔

نیز اس لئے کہ ظہار ایسی علت ہے جس سے کفارہ واجب ہوتا ہے، لہذا مختلف محل میں اس کے متعدد ہونے سے کفارہ متعدد ہوگا جیسے قتل [۲]۔

قول دوم: کفارہ متعدد نہیں ہوگا اور ایک کفارہ اس کے لئے کافی ہوگا۔

ابوبکر نے کہا، یہ امام احمد سے دوسری روایت ہے، اسی کو انہوں نے اختیار کیا ہے اور کہا: ہم نے یہ حضرت عمر بن خطاب، حسن، عطاء، ابراہیم، ربیعہ اور قبیصہ کی پیروی میں کہا ہے [۳]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ کفارۂ ظہار اللہ تعالی کا حق ہے، لہذا اپنے سبب کے مکرر ہونے سے مکرر نہیں ہوگا جیسے حد [۴]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۴، ۲۳۵۔
(۲) المغنی ۷/ ۳۵۷۔
(۳) المبسوط ۵/ ۲۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۴۵، الجامع لأحکام القرآن ۱۷/ ۲۷۸، المغنی ۷/ ۳۵۷، ۳۵۸، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۷۵۔

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۲۷۵۔
(۲) المغنی ۷/ ۳۵۸۔
(۳) المغنی ۷/ ۳۵۸۔
(۴) المغنی ۷/ ۳۵۸۔

د- كفارہ ادا کرنے سے قبل وطی کے سبب کفارہ کا متعدد ہونا:

٦٤- کفارہ ادا کرنے سے قبل جماع کرنے کی وجہ سے کفارہ کے متعدد ہونے اور نہ ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں۔

قول اول: کفارہ ادا کرنے سے قبل جماع کرنے سے کفارہ متعدد نہ ہوگا۔

یہ جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے اور یہی سعید بن مسیّب، عطاء، طاؤس، جابر بن زید، مورق عجلی، ابومجلز، نخعی، عبداللہ بن اذینہ، ثوری، اوزاعی، اسحاق اور ابوثور سے منقول ہے[1]۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا"[2] (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے)۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ کفارہ ادا کرنے سے قبل جماع کرنے سے کفارہ متعدد ہوگا، اس لئے کہ آیت نے بتایا کہ ظہار کرنے والے پر رجوع کرنے سے قبل کفارہ واجب ہے اور جب اس نے کفارہ ادا کرنے سے قبل جماع کرلیا تو "قبلیت" (پہلے ہونا) کا وصف جاتا رہا، لہذا اصل وجوب باقی رہے گا، نیز اس لئے کہ اس میں اس امر کی دلیل نہیں کہ جماع سے قبل کفارہ نہ دینے سے دوسرا کفارہ واجب ہوگا[3]۔

اسی طرح ان کا استدلال اس روایت سے ہے: "أن رجلاً ظاهر من زوجته فوقع عليها قبل أن يكفر، فقال له النبي ﷺ: **ماحملک علی هذا؟ فقال: رأيت خلخالها في ضوء القمر، فقال له الرسول ﷺ: فاعتزلها حتى تكفر عنک**"[1] (ایک شخص نے اپنی بیوی سے ظہار کیا اور کفارہ ادا کرنے سے قبل اس سے وطی کرلی، تو رسول اللہ ﷺ نے اس سے فرمایا: "**ما حملک علی هذا**" (تم نے ایسا کیوں کیا؟) اس نے کہا: میں نے چاندنی میں اس کا پازیب دیکھ لیا، تو رسول اللہ ﷺ نے اس سے فرمایا: "**فاعتزلها حتى تكفر عنک**" (تم اس سے علاحدہ رہو یہاں تک کہ تم اپنی طرف سے کفارہ دے دو)۔

یہ حدیث کفارہ ادا کرنے سے قبل جماع کی وجہ سے کفارہ کے متعدد نہ ہونے میں صریح ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کو کفارہ ادا کرنے تک اپنی بیوی سے علاحدہ رہنے کا حکم دیا اور اپنے ظہار کا کفارہ ادا کرنے سے قبل اپنی بیوی سے جماع کے سبب دوبارہ کفارہ ادا کرنے کا اس کو حکم نہیں دیا، بلکہ صرف ایک کفارہ ادا کرنے کا حکم فرمایا[2]، کیونکہ اگر متعدد کفارات واجب ہوتے تو رسول اللہ ﷺ اس کے سامنے اس کو بیان فرماتے، اس لئے کہ ضرورت کے وقت سے بیان کو مؤخر کرنا جائز نہیں۔

قول دوم: کفارہ ادا کرنے سے قبل جماع کی وجہ سے کفارہ متعدد ہوگا۔

اس کے قائل عمرو بن العاص، سعید بن جبیر، قبیصہ بن ذؤیب، زہری، قتادہ، ابن شہاب، اور عبدالرحمن بن مہدی ہیں[3]۔

---

(۱) المبسوط ۲۲۵/۵، فتح القدیر ۹۴/۴، بدایۃ المجتہد ۹۸/۲، الجامع لأحکام القرآن ۲۸۳/۱۷، تفسیر الرازی ۲۶۰/۲۹، المغنی ۳۸۳/۷۔

(۲) سورۂ مجادلہ/۳۔

(۳) تفسیر رازی ۲۶۰/۲۹۔

(۱) حدیث: "أن رجلا ظاهر من زوجته......" کی روایت ابوداؤد (۶۶۶/۲) اور ترمذی (۴۹۴/۳) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن غریب صحیح ہے۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۹۸/۲، المغنی ۳۸۴/۷۔

(۳) المغنی ۳۸۳/۷، الجامع لأحکام القرآن ۲۸۳/۱۷، تفسیر الرازی ۲۶۰/۲۹، بدایۃ المجتہد ۹۸/۲۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ پہلا کفارہ اس ظہار کے لئے ہے جس کے ساتھ رجوع کرنا پایا جائے اور دوسرا کفارہ حرام وطی کی وجہ سے واجب ہوگا، جیسے رمضان کے دن میں وطی کرنا۔

نیز اس لئے کہ حرام کام کا اقدام کرنے کی سزا کے طور پر اس پر کفارہ متعدد ہوگا[1]۔

رجوع کے بغیر محض ظہار سے کفارہ کا واجب ہونا:

۶۵ - رجوع کے بغیر محض ظہار کے سبب کفارہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: رجوع کے بغیر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

یہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اسی کے قائل: عطاء نخعی، اوزاعی، ثوری، حسن اور ابوعبید ہیں[2]۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَآسَّا" (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے)۔

یہ آیت اس بات میں صریح ہے کہ رجوع کرنے کے ساتھ کفارہ کا متعلق ضروری ہے، اس لئے کہ آیت میں کفارہ دو امور کی وجہ سے واجب ہے، ظہار اور رجوع کرنا، لہذا کسی ایک کی وجہ سے واجب نہ ہوگا[3]۔

(۱) المغنی ۷/ ۳۸۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۴۶، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۷۰، المغنی ۷/ ۳۵۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۹۱۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۹۱، المغنی ۷/ ۳۵۲۔

نیز انہوں نے کفارہ ظہار کو کفارۂ قسم پر قیاس کیا ہے، لہذا جس طرح قسم میں کفارہ خلاف ورزی یا ارادہ خلاف ورزی کی وجہ سے لازم ہوتا ہے، اسی طرح ظہار میں معاملہ ہوگا[1]۔

نیز اس لئے کہ ظہار میں کفارہ قسم کا کفارہ ہے، لہذا حنث کے بغیر حانث نہ ہوگا جیسے بقیہ قسموں میں اور اس میں حنث رجوع کرنا ہے[2]۔

قول دوم: رجوع کے بغیر محض ظہار سے کفارہ واجب ہوگا۔

اس کے قائل: طاؤس، مجاہد، شعبی، زہری اور قتادہ ہیں[3]۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا" (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے)۔

آیت سے استدلال کا طریقہ: اس ظہار کی وجہ سے کفارہ کا واجب ہونا معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ اللہ نے فرمایا "ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا" اور عود سے مراد: اسلام میں ظہار کے ساتھ عود ہے، کیونکہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ ظہار دور جاہلیت میں طلاق تھا جس کی حرمت کفارہ کے ذریعہ منسوخ کردی گئی[4]۔

ان حضرات نے کہا: ظہار کفارہ کا سبب ہے اور وہ موجود ہے لہذا کفارہ واجب ہوگا[5]، نیز یہ ایسی علت ہے جو اعلی درجہ کے کفارہ کا

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۹۱۔

(۲) المغنی ۷/ ۳۵۲۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۹۱، المغنی ۷/ ۳۵۱، تفسیر الرازی ۲۹/ ۲۵۹۔

(۴) بدایۃ المجتہد ۲/ ۹۲۔

(۵) المغنی ۷/ ۳۵۱۔

سبب ہے، تو ضروری ہے کہ بذات خود اس کا سبب ہونہ کہ کسی زائد وجہ کے ساتھ، یہ قتل اور روزہ توڑنے کے کفارہ کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے ہے (۱)۔

نیز کفارہ ناپسند اور جھوٹ بات کہنے کی وجہ سے واجب ہوا ہے اور یہ محض ظہار سے حاصل ہوجاتا ہے (۲)۔

کفارہ کو واجب کرنے والا عود:

٦٦ - عود کے معنی کی وضاحت میں فقہاء کے چار مختلف اقوال ہیں:

قول اول: وطی کا عزم کرنا ہے۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے، یہی اصحاب مالک کے یہاں مشہور اور صحیح روایت ہے، اسی کے قائل قاضی اور ان کے اصحاب ہیں (۳)۔

قول دوم: وطی کرنا ہے۔

یہ حنابلہ کا مذہب ہے، یہی حسن، طاؤس اور زہری سے منقول ہے، یہی امام مالک سے ایک روایت ہے لیکن ان کے اصحاب کے یہاں یہ روایت ضعیف ہے (۴)۔

قول سوم: عورت کو نکاح میں اتنے وقت تک روکے رکھنا ہے کہ اس میں اس سے علاحدگی اختیار کرنا اس کے لئے ممکن ہو، یہ شافعیہ کا مذہب ہے (۵)۔

قول چہارم: لفظ ظہار کا تکرار اور اعادہ ہے۔

یہ بکیر بن اشج اور ابوالعالیہ کا مذہب ہے، اور یہی فراء کا قول ہے (۱)۔

قول اول والوں کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: **"وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا "** (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے)۔

آیت سے استدلال کا طریقہ: یہ آیت وطی کے عزم کے وقت کفارہ کے واجب ہونے میں صریح ہے، گویا اللہ تعالی نے فرمایا: جب وطی کا عزم ہو تو اس سے پہلے کفارہ دو (۲)، جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **"إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوْا وَجُوْهَكُمْ"** (۳) (جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں کو دھولیا کرو)۔

ان حضرات نے کہا: اس نے ظہار کے ذریعہ عورت کو حرام کرنے کا قصد کیا، لہذا اس سے وطی کا عزم کرنا اپنے قصد میں عود کرنا ہے۔

نیز ظہار حرام کرنا ہے، لہذا اگر وہ عورت کو مباح کرنے کا ارادہ کرے گا تو اس تحریم میں رجوع کرے گا، لہذا وہ عود کرنے والا ہوگا (۴)۔

ظہار کا مفہوم یعنی اس میں کفارہ کا واجب ہونا صرف ظہار کی وجہ سے اپنے اوپر حرام کی ہوئی چیز کی طرف عود کرنے کے ارادہ سے ہوگا اور یہ چیز وطی کرنا ہے اور جب اس طرح ہوگا تو واجب ہوگا کہ عود خود وطی ہو یا اس کا عزم وارادہ ہو (۵)۔

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۹۱۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۵۱۔
(۳) بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۴۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۹۱، المغنی ۷/ ۳۵۳۔
(۴) تفسیر الرازی ۲۹/ ۲۵۸، المغنی ۷/ ۳۵۲، ۳۵۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۴۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۹۱۔
(۵) روضۃ الطالبین ۸/ ۲۷۱، تفسیر الرازی ۲۹/ ۲۵۷۔

---

(۱) الجامع لأحکام القرآن ۱۷/ ۲۸۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۹۱، المغنی ۷/ ۳۵۳، تفسیر الرازی ۲۹/ ۲۵۹۔
(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۶۔
(۳) سورۂ مائدہ/ ۶۔
(۴) المغنی ۷/ ۳۵۳۔
(۵) بدایۃ المجتہد ۲/ ۹۱۔

قول دوم والوں کا استدلال یہ ہے کہ عود: اپنے قول کی ضد کو انجام دینا ہے، اور اسی معنی میں "العائد فی ھبتہ" یعنی موہوب کو واپس لینے والا اور اسی معنی میں "العائد فی عدتہ" ہے یعنی وعدہ کو پورا نہ کرنے والا اور "منہی عنہ" میں عود کرنے والا، منہی عنہ کو انجام دینے والا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا نُهُوْا عَنْهُ"[1] (پھر بھی وہ وہی کرتے ہیں جس سے انہیں روکا گیا تھا)، ظہار کرنے والا، اپنے اوپر وطی کو حرام کرنے والا، گویا اپنی ذات کو وطی سے روکنے والا ہے اور عود کرنا اس کو انجام دینا ہوگا[2]، یعنی وطی کو انجام دینا جس کو اس نے ظہار کے ذریعہ اپنے اوپر حرام کیا تھا۔

نیز اس لئے کہ ظہار قسم ہے جس کا کفارہ دیا جاتا ہے، لہذا اس میں حنث کے بغیر کفارہ واجب نہیں ہوگا اور حنث جس کے ترک کرنے کی قسم کھائی تھی اس کو انجام دینا ہے جیسے بقیہ قسمیں، صرف وطی کی وجہ سے کفارہ اس لئے واجب ہوگا کہ یہ ایسی قسم ہے جو وطی ترک کرنے کی متقاضی ہے، لہذا اس کا کفارہ اس کے بغیر واجب نہ ہوگا، جیسے إیلاء[3]۔

قول سوم والوں کا استدلال یہ ہے کہ جب وہ ظہار کرے گا تو تحریم کا قصد کرے گا، اب اگر اس کو طلاق سے جوڑ دے گا تو جس تحریم کو شروع کیا ہے اس کو مکمل کردے گا اور اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا اور اگر طلاق نہیں دے گا تو اس سے معلوم ہوگا کہ اس نے جس تحریم کو شروع کیا تھا اس پر نادم ہے لہذا اس وقت اس پر کفارہ واجب ہوگا[4]۔

قول چہارم والوں کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے:

"ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا" (پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں)۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ عود: اپنے کئے ہوئے کام کا اعادہ ہے اور یہ تکرار کے بغیر نہیں ہوگا، اس لئے کہ کسی چیز میں عود کرنا اس کا اعادہ کرنا ہے[1]۔

ان حضرات نے کہا: عربی زبان میں کسی چیز کی طرف عود کرنے کا جو مطلب سمجھا جاتا ہے وہ صرف اس کے مثل دوبارہ کرنا ہے، جیسا کہ اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا: "وَلَوْ رُدُّوْا لَعَادُوْا لِمَا نُهُوْا عَنْهُ"[2] (اور اگر یہ واپس بھیج دیئے جائیں جب بھی یہ پھر وہی کریں گے جس سے یہ روکے گئے تھے)، اسی طرح قول میں عود کرنا اس کے تکرار کا نام ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِيْنَ نُهُوْا عَنِ النَّجْوٰى ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا نُهُوْا عَنْهُ"[3] (کیا آپ نے ان لوگوں (کے حال) پر نظر نہیں کی جنہیں سرگوشی سے روک دیا گیا تھا، پھر بھی وہ وہی کرتے ہیں جس سے انہیں روکا گیا تھا)، لہذا اللہ تعالی کے ارشاد: "ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا" کا مطلب یہ ہوا کہ قول اول کی طرف رجوع کرتے اور اس کا تکرار کرتے ہیں۔

اس پر اہل تفسیر کا اتفاق ہے کہ ممنوع چیز کی طرف ان کا عود کرنا ممنوع چیز کے مثل کو اور پہلی بار کئے ہوئے فعل کو دوبارہ انجام دینا ہے[4]۔

کفارہ کی شرائط:

فقہاء نے کفارہ کے لئے عام شرائط اور اس کے اسباب میں سے

(۱) سورۂ مجادلہ/۸۔
(۲) المغنی ۷/ ۳۵۳۔
(۳) المغنی ۷/ ۳۵۴۔
(۴) تفسیر الرازی ۲۹/ ۲۵۷، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۶۔

(۱) تفسیر الرازی ۲۹/ ۲۵۹، المغنی ۷/ ۳۵۳۔
(۲) سورۂ انعام/ ۲۸۔
(۳) سورۂ مجادلہ/ ۸۔
(۴) بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۶۔

ہر سبب سے متعلق خاص شرائط کا تذکرہ کیا ہے۔

اول: کفارات میں عام شرائط:

کفارات میں عموماً چند شرائط ہیں، ان میں سے چند حسب ذیل ہیں:

شرط اول: نیت:

۶۷ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کفارہ کے صحیح ہونے کے لئے نیت شرط ہے، اس میں ان کے یہاں تفصیل ہے، حنفیہ نے کہا: جس پر ظہار کے دو کفارے واجب ہوں اور وہ دو غلام آزاد کردے اور کسی ایک معین کفارہ کی طرف سے نیت نہ کرے تو دونوں کی طرف سے جائز ہوگا، اسی طرح اگر چار ماہ روزے رکھے یا ایک سو بیس مسکینوں کو کھانا کھلائے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ جنس ایک ہے، لہذا معین نیت کی ضرورت نہ ہوگی اور اگر ان دونوں کفارات کی طرف سے ایک غلام آزاد کرے یا دو ماہ روزے رکھے، تو وہ اس کو دونوں میں سے جس کی طرف سے چاہے مقرر کرسکتا ہے اور اگر ظہار اور قتل کی طرف سے آزاد کرے تو ان دونوں میں سے کسی کی طرف سے جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ ایک جنس میں تعیین کی نیت بے فائدہ ہے، لہذا وہ لغو ہوگی اور الگ الگ جنس میں مفید ہے، امام زفر نے کہا: دونوں صورتوں میں دونوں میں سے کسی کی طرف سے کافی نہیں ہوگا[1]۔

مالکیہ نے کہا کہ اگر ظہار، قتل یا رمضان میں روزہ توڑنے کے کفارات میں سے دو کفارہ میں دو غلام آزاد کرے اور دونوں کو ان دونوں میں سے ہر ایک میں شریک کرلے تو جائز نہ ہوگا، یہ دو کفارے میں ایک غلام آزاد کرنے والے کے درجہ میں ہوگا، اسی طرح اگر دونوں کی طرف سے چار ماہ روزے رکھ لے تو جائز نہیں یہاں تک کہ دونوں میں سے ہر ایک کی طرف سے دو ماہ روزے رکھے، ایک قول ہے کہ یہ اس کے لئے کافی ہے اور اگر دو عورتوں سے ظہار کرے اور بلاتعیین ان میں سے کسی ایک کی طرف سے ایک غلام آزاد کردے تو دونوں میں سے کسی سے وطی کرنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا، یہاں تک کہ دوسرا کفارہ ادا کردے اور اگر کفارہ کو ان میں سے کسی ایک کی طرف سے معین کردے، تو دوسری بیوی کی طرف سے کفارہ دینے سے قبل پہلی سے وطی کرنا جائز ہوگا اور اگر چار بیویوں سے ظہار کرے اور ان کی طرف سے تین غلام آزاد کردے اور دو ماہ روزہ رکھے تو نہ آزاد کرنا جائز ہوگا نہ روزہ رکھنا، اس لئے کہ اس نے ہر ایک کی طرف سے پندرہ پندرہ روزے رکھے، اگر ان کی طرف سے کفارہ میں کھانا کھلائے، تو ان کی طرف سے دوسو مسکینوں کو کھانا کھلانا جائز ہوگا اور اگر اس پر قادر نہ ہو تو الگ الگ کرلے، آزاد کرنا اور روزہ اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ دو ماہ کے روزے الگ الگ رکھنا جائز نہیں، جبکہ کھانا الگ الگ کھلانا جائز ہے[1]۔

شافعیہ نے کہا: کفارہ کے صحیح ہونے کے لئے اس کی نیت کرنا شرط ہے یعنی کفارہ کی طرف سے آزاد کرنے یا روزہ رکھنے یا کھانا کھلانے کی نیت کرے، اس لئے کہ یہ ایک مالی حق ہے، جو پاک کرنے کا سبب ہوتا ہے جیسے زکاۃ اور اعمال کا مدار نیتوں پر ہے، ان کی تعیین شرط نہیں کہ ان کو ظہار وغیرہ کے ساتھ مقید کیا جائے، جیسا کہ مال کی زکاۃ میں زکاۃ میں دیئے گئے مال کی تعیین شرط نہیں، دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک مالی عبادت ہے، بلکہ اس کی اصل نیت کافی ہے، لہذا اگر کفارہ کی نیت سے دو غلام آزاد کرے اور اس پر

---

(۱) الہدایہ وشروحہا ۴/ ۱۰۹۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۷/ ۲۸۵۔

قتل وظہار کا کفارہ واجب ہو، تو دونوں کی طرف سے کافی ہوجائے گا اور اگر ایک غلام آزاد کرے تو دونوں میں سے ایک کی طرف سے ہوجائے گا، نیت میں کفارہ کی تعیین کی شرط نہیں ہے، جیسا کہ نماز میں، اس لئے کہ وہ اپنی اکثر صورتوں میں تاوان کے مشابہ ہے، لہذا اس میں اصل نیت پر اکتفا کیا جائے گا[1]۔

حنابلہ نے کہا: نیت کے بغیر کھانا کھلانا، آزاد کرنا یا روزہ رکھنا کافی نہیں ہوگا یعنی کفارہ کی نیت کرے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "إنما الأعمال بالنيات"[2] (اعمال کا مدار صرف نیتوں پر ہے)، نیز اس لئے کہ یہ طہارت کے طور پر واجب ہونے والا حق ہے، لہذا زکوۃ کی طرح اس میں نیت کی ضرورت ہوگی، لہذا اگر اس پر ایک کفارہ ہو اور وہ دو کفارے کی نیت کرے تو اس کے لئے کافی ہوگا، اس کفارہ کے سبب کی تعیین اس پر لازم نہ ہوگی، خواہ سبب کا علم اس کو ہو یا اس سے ناواقف ہو، اس لئے کہ نیت اس کے لئے متعین ہوگئی، نیز اس لئے کہ اس نے اس کے کفارہ کی نیت کی اور اس کا کوئی مقابل نہیں، لہذا نیت کو اس کے ساتھ متعلق کرنا واجب ہوگا اور اگر اس پر ایک جنس کے چند کفارات ہوں تو ان کے سبب کی تعیین واجب نہ ہوگی، لہذا اگر اس نے چار عورتوں سے ظہار کیا ہو اور ایک غلام اپنے ظہار کی طرف سے آزاد کردے، تو ایک بیوی کی طرف سے کافی ہوگا اور اس کی ایک غیر معین بیوی اس کے لئے حلال ہوگی، اس لئے کہ یہ ایک جنس کا ایک واجب ہے، لہذا مطلق نیت اس کے لئے کافی ہوگی جیسا کہ اگر اس پر رمضان کے دو دنوں کا روزہ ہو اور اس بیوی کو قرعہ کے ذریعہ نکالا جائے گا جیسا کہ اس کے نظائر میں گذرا، اگر ظہار تین عورتوں سے ہو اور وہ ان میں سے کسی ایک کے ظہار کی طرف سے غلام آزاد کرے اور غلام نہ ملنے کی وجہ سے دوسری کے ظہار کی طرف سے روزے رکھے اور بیمار پڑ جائے پھر تیسری کے ظہار کی طرف سے کھانا کھلائے تو مذکورہ تمام کی طرف سے کافی ہوگا اور بلا قرعہ و بلا تعیین تمام بیویاں اس کے لئے حلال ہوجائیں گی، اس لئے کہ تینوں کی طرف سے کفارہ ادا ہوگیا۔

اگر کفارات مختلف جنس کے ہوں مثلاً ظہار، قتل، رمضان کے دن میں جماع اور قسم، تو بھی سبب کی تعیین واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ واجب عبادت ہے، لہذا اس کی ادائیگی کی صحت میں اس کے سبب کی تعیین کی ضرورت نہیں، جیسے اگر ایک جنس کے ہوں اور اگر اس پر ظہار کے دو کفارے ہوں مثلاً وہ اپنی دو بیویوں میں سے ہر ایک سے کہے تم مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہو یا اس پر ظہار وقتل کے دو کفارے ہوں اور وہ کہے: میں نے اس غلام کو اس بیوی کی طرف سے آزاد کیا یا میں نے اس کو اس دوسری بیوی کی طرف سے آزاد کیا یا کہے: میں نے اس کو ظہار کے کفارہ کی طرف سے آزاد کیا، یا اس کو کفارۂ قتل کی طرف سے آزاد کیا، تو اس کے لئے کافی ہوگا، یا کہے: میں نے اس کو دو کفاروں میں سے ایک کی طرف سے آزاد کیا اور اس کو دوسرے کفارہ کی طرف سے آزاد کیا اور یہ بلا تعیین ہو تو کافی ہوگا، اس کی وجہ وہی ہے جو گذری، یا اگر دو غلام کو ایک ساتھ دو کفارات کی طرف سے آزاد کرے، یا کہے: میں نے ان دونوں میں سے ہر ایک کو ان دونوں کفاروں کی طرف سے ایک ساتھ آزاد کیا، تو اس کے لئے کافی ہوگا اس کی وجہ گذر چکی[1]۔

شرط دوم: قدرت:

۶۸ - کفارہ دینے والے میں کفارہ ادا کرنے کی قدرت شرط ہے،

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۹۔

(۲) حدیث: "إنما الأعمال بالنيات" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۹) اور مسلم (۳/ ۱۵۱۵) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے۔

(۱) کشاف القناع ۵/ ۳۸۸، ۳۸۹۔

اس لئے کہ غیر قادر پر کسی فعل کو واجب کرنا محال ہے۔

اگر کفارہ میں ترتیب ہو تو پہلے کفارہ سے عاجزی کے بعد ہی بعد والے طریقۂ کفارہ کی طرف منتقل ہونا جائز ہوگا، مثلاً غلام کے مالک شخص کے لئے آزاد کرنے کو چھوڑ کر روزہ کی طرف منتقل ہونا کافی نہیں ہوگا اور روزہ کی استطاعت رکھنے والے کے لئے کھانا کھلانے کی طرف منتقل ہونا ممکن نہیں ہوگا، یہ فی الجملہ ہے۔

اس وقت کے بارے میں جس میں کفارہ دینے والے کو قادر یا کفارہ سے عاجز مانا جائے گا، فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور اظہر قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ قدرت اور تونگری کے لئے معتبر وقت ادائیگی کا وقت ہے، ان حضرات نے کہا: اس لئے کہ کفارہ ایسی عبادت ہے جس کا خلاف جنس بدل موجود ہے، لہذا اس کی ادائیگی کے حال کا اعتبار ہوگا۔

حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ معتبر وقت وجوب کا وقت ہے، اس لئے کہ کفارہ طہارت کے طور پر واجب ہوتا ہے، لہذا وجوب کی حالت کا اعتبار ہوگا جیسے حد[1]۔

دوم: کفارات کی خاص شرائط:

یہ شرائط کفارہ کے اسباب اور اس کے وجوب کے لحاظ سے الگ الگ ہیں:

کفارۂ قسم کے وجوب کی شرائط:

۶۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عقل، بلوغ اور منعقد ہونا، کفارۂ قسم کے وجوب کے شرائط ہیں، لہذا بچہ یا مجنون اگر قسم میں حانث ہوجائے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ دونوں ''مرفوع القلم'' (غیر مکلّف) ہیں، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، و عن المبتلى حتى يبرأ، و عن الصبى حتى يكبر''[1] (تین افراد سے قلم اٹھالیا گیا ہے، سونے والے سے یہاں تک کہ بیدار ہوجائے، مبتلی شخص سے یہاں تک کہ شفایاب ہوجائے اور بچہ سے یہاں تک کہ بڑا ہوجائے)۔

اسی طرح یمین لغو والے پر کفارہ نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''لَايُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَ لٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْاَيْمَانَ''[2] (اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مؤاخذہ نہیں کرتا، لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کرچکے ہو ان پر تم سے مؤاخذہ کرتا ہے)، عقد سے مراد: قصد ہے۔

اس کے بعد اسلام، اختیار اور عمد کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا ان کو وجوب کفارہ کے شرائط مانا جائے یا نہیں؟ اس کی تفصیل اصطلاح ''أیمان'' فقرہ/۵۱-۵۴ میں ہے۔

کفارۂ ظہار کے وجوب کی شرائط:

۷۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ظہار کرنے والے پر کفارہ کے وجوب میں عقل اور بلوغ شرط ہیں، اس لئے کہ بچہ اور مجنون کا کلام لغو ہے، لہذا وہ کفارہ کا سبب نہیں بنے گا۔

غیر مسلم، مکرہ اور غیر عامد پر کفارہ کے وجوب میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''ظہار'' فقرہ/۱۶، ۲۱ میں ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/۹۷، ۹۸، والکافی لابن عبد البر ۱/۴۵۴، مغنی المحتاج ۳/۳۶۵، کشاف القناع (۵/۳۷۶)۔

(۱) حدیث: ''رفع القلم عن ثلاثة ......'' کی روایت ابوداؤد (۴/۵۵۸) اور حاکم (۲/۵۹) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) سورۂ مائدہ/۸۹۔

قتل خطا کے کفارہ کے وجوب کی شرائط:

فقہاء کے درمیان مختلف فیہ شرائط درج ذیل ہیں:

الف-اسلام:

۲۱-حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ قاتل پر کفارہ واجب کرنے کے لئے اسلام شرط ہے، اس لئے کہ یہ ایسی عبادت ہے جس میں نیت کی ضرورت ہے، اور کفارہ نیت کے اہل نہیں ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ قاتل پر کفارہ واجب کرنے کے لئے اسلام شرط نہیں، اس لئے کہ کافر شریعت کی فروع کا مخاطب ہے، اور کفارہ شریعت کی ایک فروع ہے [۱]۔

ب-عقل وبلوغ:

۲۲-مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ قاتل پر کفارہ کے وجوب میں بلوغ اور عقل کی شرط نہیں، لہذا ان کے نزدیک بچہ اور مجنون پر کفارہ واجب ہوگا۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ کفارہ مالی حق ہے، لہذا ان دونوں کے مال میں واجب ہوگا اور ولی ان دونوں کی طرف سے، ان کے مال سے غلام آزاد کرے گا، کسی حال میں روزہ نہیں رکھے گا، البتہ اگر باشعور بچہ روزہ رکھے تو اس کے لئے کافی ہوگا۔

نیز اس لئے کہ کفارہ خطاب یعنی کسی چیز کو سبب بنانے کی قبیل سے ہے، شارع نے قتل کو بوقت قدرت غلام آزاد کرنے کا سبب اور عاجزی کے وقت مسلسل دو مہینوں کے روزے کا سبب بنایا ہے اور اس کو فوری طور پر مقرر نہیں کیا اور بچہ مستقبل کے اعتبار سے روزہ کا اہل ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۹۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۲۸۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۷، المغنی ۸/ ۹۳، ۹۴۔

ان حضرات نے کہا: قسم کا کفارہ بچہ اور مجنون پر واجب نہیں، اس لئے کہ اس کا سبب قول ہے اور ان دونوں کے قول کا اعتبار نہیں، جبکہ کفارہ قتل اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ اس کا سبب فعل ہے اور فعل ہر ایک کا معتبر ہے [۱]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ بلوغ وعقل، قتل میں کفارہ کے وجوب کے لئے شرط ہیں، لہذا قاتل بچہ یا مجنون پر کفارہ نہیں، اس لئے کہ یہ دونوں ''مرفوع القلم'' ہیں، نیز اس لئے کہ ان دونوں کی طرف سے قتل درحقیقت موجود نہیں ہے [۲]۔

ج-اختیار:

۲۳-اس شرط کے وجوب میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ قاتل پر کفارہ کے وجوب کے لئے اس کا با اختیار ہونا شرط ہے اور مکرہ (مجبور) قاتل پر کفارہ واجب نہیں اس لئے کہ اس کا کوئی ارادہ نہیں ہے [۳]، نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "إن اللہ وضع عن أمتی الخطأ و النسیان وما استکرھوا علیہ" [۴] (اللہ تعالیٰ نے میری امت سے غلطی، بھول اور اس چیز کو اٹھالیا ہے جس پر اس کو مجبور کیا جائے)، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ''مکرہ'' (مجبور) اور خطا کار پر گناہ نہیں اور گناہ کی نفی کفارہ کی نفی کا سبب ہے، اس لئے کہ کفارہ گناہ مٹانے کے لئے مشروع ہے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۲۸۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۷، الکافی لابن قدامہ ۴/ ۱۴۳۔

(۲) البنایہ علی الہدایہ ۱۰/ ۱۸، بدائع الصنائع ۷/ ۲۹۳۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) حدیث: "إن اللہ وضع عن أمتی الخطأ والنسیان......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹) اور حاکم (۲/ ۱۹۸) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

دوم: شافعیہ کا مذہب ہے کہ کفارہ کے وجوب میں اختیار شرط نہیں ،لہذا ان کے نزدیک مکرہ پر کفارہ واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے قتل کو خود انجام دیا ہے، نیز اس لئے کہ کفارہ عبادت ہے اور وہ اس کا اہل ہے[۱]۔

د- قاتل کا آزاد ہونا:

۷۴- آزاد ہونے کی شرط لگانے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ قاتل پر کفارہ کے وجوب کے لئے اس کا آزاد ہونا شرط ہے، اس لئے کہ غلام ان کے نزدیک کفارہ کا اہل نہیں، کیونکہ غلام اور اس کی املاک، اس کے آقا کی ملکیت ہیں اور مسلسل دو ماہ روزہ رکھنا اس کو کمزور کردے گا جس سے اس کے آقا کو ضرر ہوگا[۲]۔

دوم: شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ قاتل پر کفارہ کے وجوب کے لئے اس کا آزاد ہونا شرط نہیں ہے، لہذا ان کے نزدیک غلام پر کفارہ واجب ہوگا جب کہ دوسرے پر واجب ہوتا ہے[۳]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ"[۴] (اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کرڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے))، آیت عام ہے، غلام اور آزاد میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، اس لئے کہ لفظ (من) عموم کا صیغہ ہے، کسی دلیل کے بغیر اس کو خاص نہیں کیا جائے گا۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/۱۰۷، ۱۰۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/۲۸۶، بدائع الصنائع ۷/۲۹۷۔

(۳) روضۃ الطالبین ۹/۳۸۰، الکافی لابن قدامہ ۴/۱۴۳۔

(۴) سورۂ نساء/۹۲۔

رمضان کے دن میں کفارۂ جماع کے وجوب کی شرائط:

۷۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اسلام بلوغ اور عقل، رمضان کے دن میں جماع کے ذریعہ روزہ کی حرمت پامال کرنے کے سبب کفارہ کے وجوب کے لئے شرط ہیں، اس لئے کہ کافر کا روزہ شرعاً غیر معتبر ہے، مجنون بھی اسی طرح ہے، رہا بچہ تو اگرچہ اس کا روزہ صحیح ہے، لیکن وہ اس ماہ کی حرمت کو نہیں سمجھتا[۱]۔

اسی طرح بالاتفاق رمضان کا مہینہ ہونا کفارہ کے وجوب میں شرط ہے، لہذا غیر رمضان میں کفارہ واجب نہیں، جیسے اس کی قضاء یا نذر وغیرہ کے روزہ میں، اس لئے کہ کفارہ صرف اس ماہ کی حرمت کو پامال کرنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور یہ حرمت غیر رمضان میں موجود نہیں[۲]۔

۷۶- عمد اور اختیار کی شرط لگانے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ عمد اور اختیار کفارہ کے وجوب میں شرط ہیں، لہذا ان حضرات کے نزدیک اکراہ یا خطا کے طور پر ہونے والے جماع کی وجہ سے کفارہ واجب نہیں ہوگا[۳]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ رمضان کے دن میں جماع کی وجہ سے کفارہ کے وجوب کے لئے عمد اور اختیار کی شرط نہیں، لہذا ان کے نزدیک بھول کر یا اکراہ کی حالت میں جماع کرنے والے پر کفارہ واجب ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سائل سے اس کا حال معلوم نہیں کیا، اور اگر حکم بدلتا تو اس سے تفصیل ضرور دریافت

(۱) شرح منح الجلیل ۱/۳۹۷ طبع مکتبۃ النجاح، لیبیا، مغنی المحتاج ۱/۴۴۲، الکافی لابن قدامہ ۱/۳۴۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۴۰۹ طبع مصطفی الحلبی، مواہب الجلیل ۲/۴۳۳، روضۃ الطالبین ۲/۳۷۴، الکافی ۱/۳۵۶۔

(۳) البنایہ شرح الہدایہ ۳/۳۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ ابن عابدین ۲/۴۰۹، مواہب الجلیل ۲/۴۳۱، شرح منح الجلیل ۲/۴۰۲، مغنی المحتاج ۱/۴۴۳، روضۃ الطالبین ۲/۳۷۴۔

فرماتے (۱)۔

رمضان میں روزہ توڑنے کی وجہ سے کفارہ کے اسباب کے تذکرہ کے وقت فقرہ/ ۲۵-۲۷ میں اس پر کلام گذر چکا ہے۔

کفارات کے کافی ہونے کی شرائط:

یہ وہی شرائط ہیں جن کا پایا جانا الگ الگ کفارات میں واجب ہیں تاکہ وہ کافی وجائز ہوں۔

کفارات میں کھانا کھلانے کی خاص شرائط:

اول: کیفیت کے اعتبار سے:

۷۷- تملیک: کھانا کھلانے میں تملیک کی شرط کے بارے میں فقہاء کی دومختلف جماعتیں ہیں:

پہلی جماعت: مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ ہیں، یہ حضرات شرط لگاتے ہیں کہ کھانا کھلانا تملیک کے طور پر ہو جیسے سارے مالی واجبات ،لہذا اگر کفارہ دینے والا اباحت کے طور پر کھانے کو فقراء ومساکین کے سامنے پیش کردے تو اس کے لئے کافی نہ ہوگا۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ کفارہ دینا ایک مالی واجب ہے، لہذا اس کی مقدار کا معلوم ہونا ضروری ہے تاکہ فقیر اس کو لے سکے، اباحت اور قدرت دینے کا قول اس میں مفید نہیں ہے، اس لئے کہ فقیر کبھی تو اپنا پورا حق لے گا اور کبھی پورا حق نہیں لے سکے گا، خصوصاً یہ کہ چھوٹا بڑا ہونے اور بھوک اور آسودگی کے لحاظ سے مسکین دوسرے سے الگ ہوتا ہے۔

نیز اباحت کے طور پر کھانا کفارہ دینے والے کی ملکیت میں رہتے ہوئے صرف ہوتا ہے اور اپنی ملکیت میں رہتے ہوئے صرف ہونے والی چیز کے ذریعہ کفارہ نہیں ہوتا (۱)۔

دوسری جماعت: حنفیہ ہیں یہ کفارات میں کھانے کی تملیک کی شرط نہیں لگاتے، بلکہ شرط قادر بنانا ہے، لہذا ان کے نزدیک مسکینوں کو ایک دن (دوپہر اور رات) کے کھانے پر مدعو کر لینا کافی ہوگا، اور اگر وہ آکر دوپہر اور شام کا کھانا کھالیں تو یہ کافی ہوجائے گا (۲)۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ" (۳) (سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کا کھانا ہے)، اِطعام لغت میں: کھانے کی قدرت دینے کا نام ہے نہ کہ اپنی ملکیت میں لینے کا اور مسکنت کے معنی حاجت ہے اور وہ کھانے کا محتاج ہے، نہ کہ اس کو اپنی ملکیت میں لینے کا۔

نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ" (۴) (اوسط درجہ کا جو تم اپنے گھر والوں کو دیا کرتے ہو) اور گھر والوں کو کھلانا اباحت کے طور پر ہوتا ہے، نہ کہ تملیک کے طور پر۔

دوم: مقدار کے اعتبار سے:

۷۸- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ ہر مسکین کو شہر کی غالب خوراک سے ایک مد دینا شرط ہے اور کھانے کی قیمت نکالنا اس صریح آیت پر عمل کرتے ہوئے ناجائز ہے: "فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ" (سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کا کھانا ہے)۔

شرط ہے کہ حصے کم نہ کرے، لہذا یہ جائز نہیں کہ بیس مسکینوں کی

---

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۲۳، الکافی لابن قدامہ ۱/ ۳۵۶۔

---

(۱) الشرح الکبیر بہامش الدسوقی ۲/ ۱۳۲، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۷۴، المغنی ۸/ ۷۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۱۱، المبسوط ۸/ ۱۵۱ طبع دار المعرفہ۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

(۴) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

دس مد ہر مسکین کو آدھا مد دے، البتہ اگر ان میں سے دس کی کمی کو پورا کر دے تو جائز ہو جائے گا۔

اسی طرح دس مسکینوں کو کھانا کھلانا شرط ہے اور تلفیق صحیح نہ ہوگی، لہذا اگر پانچ کو کھانا کھلائے اور پانچ کو کپڑا پہنائے تو کافی نہ ہوگا۔

نیز یہ شرط ہے کہ دس میں سے ہر ایک کو ایک مد، تملیک کے طور پر دے، مالکیہ کے نزدیک ایک ہی مسکین کو بار بار دینا کافی نہ ہوگا، لہذا اگر ایک کو دس ایام میں دس مد کھلا دے تو کافی نہ ہوگا [1]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ ہر مسکین کو دو مد یعنی آدھا صاع [2] گیہوں یا ایک صاع کھجور یا جو یا اس کی نقد قیمت، یا سامان تجارت دینا شرط ہے، اس لئے کہ مقصد حاجت کو دور کرنا ہے اور اس کی تکمیل قیمت کے ذریعہ ممکن ہے۔

ان کے نزدیک اباحت کے کھانے کی مقدار تو دو بار آسودہ ہو کر کھانا ہے، یعنی ہر مسکین کو دو پہر اور رات کا کھانا کھلانا شرط ہے، اس طرح اگر رات اور سحر کا کھانا کھلا دے یا دو دن دو پہر کا کھانا کھلا دے وغیرہ (تو کافی ہوگا)، اس لئے کہ یہ دو بار مقصود طور پر کھانا ہے۔

البتہ اگر ایک کو دو پہر کا اور دوسرے کو رات کا کھانا کھلائے تو صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ دس مساکین کے کھانے کو بیس میں تقسیم کرنے والا ہوگا اور یہ صحیح نہیں ہے۔

اسی طرح وہ شرط لگاتے ہیں کہ سارا کفارہ ایک مسکین کو ایک دن میں ایک بار یا متفرق طور پر دس بار میں نہ دے۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۳۲، القوانین الفقہیہ رص ۱۶۳، مغنی المحتاج ۴/ ۳۲۷، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۷۵، المغنی ۸/ ۷۳۶، العدہ شرح العمدہ رص ۴۸۳۔

(۲) صاع: چار مد کا، مد: عراقی رطل سے ایک رطل اور تہائی رطل کا ہوتا ہے، اور عراقی رطل (۱۳۰ درہم) کا ہے، کیل سے اس کی مقدار مصری پیالہ کی ایک تہائی ہے، دیکھئے: مختار الصحاح رص ۳۷۳ مادہ: ''صوع'' مادہ: ''مدد''۔

البتہ اگر ایک مسکین کو دس دن دو پہر اور رات کو کھلائے، یا ایک مسکین کو دس دن روزانہ آدھا صاع دے دے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ روزانہ حاجت کا نیا ہونا اس کو دوسرے مسکین کی طرح بنا دے گا، تو گویا اس نے دس مسکینوں پر قیمت صرف کی [1]۔

سوم: جنس کے اعتبار سے:

۷۹ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ کھانا دینے میں گیہوں یا جو یا کھجور کافی ہے اور ان میں سے ہر ایک کا آٹا کیل کے اعتبار سے اپنی اصل کے مانند ہوگا، یعنی گیہوں کے آٹے میں آدھا صاع اور جو کے آٹے میں ایک صاع ہے، ایک قول ہے: آٹے میں معتبر قیمت ہے نہ کہ کیل، ان کے علاوہ اصناف میں قیمت نکالنا جائز ہوگا [2]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر ان کی خوراک گیہوں ہو تو اسی سے کھانا کھلانا واجب ہوگا، لہذا اس کے علاوہ جو یا مکئی وغیرہ کافی نہ ہوگا اور اگر ان کی خوراک گیہوں کے علاوہ ہو تو آسودگی کے لحاظ سے جو اس کے برابر ہو نہ کہ کیل کے لحاظ سے [3]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ کھانا کھلانا ان غلوں اور پھلوں سے ہوگا جن میں زکاۃ واجب ہوتی ہے، اس لئے کہ بدن کا قیام انہیں کے ذریعہ ہے اور شہر کی غالب خوراک ہونا شرط ہے [4]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ کھانا کھلانا گیہوں، جو، ان دونوں کے آٹے، کھجور اور خشک انگور سے واجب ہوگا، اس کے علاوہ جائز نہیں اگرچہ وہی شہر کی خوراک ہو الا یہ کہ یہ غذائیں موجود نہ ہو [5]۔

---

(۱) المبسوط ۸/ ۱۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۵/ ۱۰۱ اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ الفقہاء ۲/ ۵۰۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۷۸، ۴۷۹۔

(۳) القوانین الفقہیہ رص ۲۴۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۵۴۔

(۴) مغنی المحتاج ۳/ ۳۶۶، ۳۶۷۔

(۵) کشاف القناع ۵/ ۴۶۶۔

حنفیہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک قیمت نکالنا جائز نہیں، یہ اللہ تعالی کے اس ارشاد پر عمل کرنے کے لئے ہے: ”**فکفارته إطعام عشرة مساکین**“ [1] (سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کا کھانا ہے)، نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ”**فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا**“ [2] (تو اس کے ذمہ کھلانا ہے ساٹھ مسکینوں کا)۔

چہارم: کھانا کھلائے جانے کا مستحق:

۸۰ - جس شخص کو کھانا دیا جائے اس کے بارے میں فقہاء کے نزدیک چند شرائط ہیں، ان میں سے کچھ حسب ذیل ہیں:

الف۔ جس کو کفارہ دیا جائے وہ ان لوگوں میں سے نہ ہو جن کا نفقہ کفارہ دینے والے پر لازم ہوگا، جیسے اصول وفروع، اس لئے کہ مقصد یہ ہے کہ کفارہ دینے والے نے جس گناہ کا ارتکاب کیا ہے اس کی طرف سے کفارہ میں اپنے مال کا ایک حصہ نکالتے وقت اس کو تکلیف کا احساس ہو اور جب ان لوگوں کو کھلائے گا جن کا نفقہ اس پر لازم ہے تو یہ مقصد حاصل نہیں ہوگا۔

ب - وہ مسلمان ہوں، لہذا جمہور کے نزدیک کافر کو خواہ وہ ذمی ہو یا حربی کفارات میں سے کھانا دینا جائز نہیں، امام ابوحنیفہ اور امام محمد نے اہل ذمہ کے فقراء کو کفارات میں سے دینا جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد عام ہے: ”**فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ**“ [3] (سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کا کھانا ہے)، اس میں مؤمن وغیر مؤمن میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔

ج - ہاشمی نہ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی نے ان کے لئے مال غنیمت

(۱) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

(۲) سورۂ مجادلہ/ ۴۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

کا پانچواں حصہ مقرر کیا ہے جو ان کے لئے کافی ہے [1]۔

کپڑے کے ذریعہ کفارہ دینے کی شرائط:

۸۱ - کپڑے کے ذریعہ کفارہ دینے کے لئے فقہاء نے چند شرطیں لگائی ہیں جو اجمالی طور پر (بعض میں اختلاف کے ساتھ) حسب ذیل ہیں:

الف - کپڑا دینا تملیک کے طور پر ہو:

ب - کپڑا دینا اس طور پر ہو کہ اس سے فائدہ اٹھانا ممکن ہو، لہذا اگر کپڑا پرانا یا باریک نیا ہو کہ اس سے فائدہ نہ اٹھایا جاسکے تو وہ کافی نہ ہوگا۔

ج - ایسا ہو کہ اس کو لباس کہا جاسکے، لہذا تہ بند، جبہ، اور کرتا وغیرہ کافی ہوگا، عمامہ یا پاجامہ حنفیہ کے یہاں صحیح قول کے مطابق کافی نہ ہوگا، یہی مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں بھی ہے، اس لئے کہ اس کے پہننے والے کو عرف میں کپڑا پہننے والا نہیں کہتے، بلکہ برہنہ کہتے ہیں، اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے، جنہوں نے عمامہ اور پاجامہ کو کپڑے میں دینا جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس کو بھی کپڑے کا نام دیا جاتا ہے۔

د - عورت کو قابل ستر کپڑا اور دوپٹہ دیا جائے جس میں اس کے لئے نماز پڑھنا جائز ہو [2]۔

روزہ کے ذریعہ کفارہ دینے کی شرائط:

۸۲ - کفارات میں روزہ کے جواز کے لئے فقہاء نے درج ذیل شرطیں لگائی ہیں:

(۱) المبسوط ۸/ ۱۵۰ اور اس کے بعد صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۵۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۰۲، المغنی ۷/ ۳۷۵۔

(۲) المبسوط ۸/ ۱۵۳، الشرح الکبیر بہامش الدسوقی ۲/ ۱۳۲، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۷۴، المغنی ۸/ ۷۴۳۔

الف- نیت: لہذا رات سے نیت کے بغیر کفارہ کا روزہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ واجب روزہ ہے۔

ب- ظہار، قتل اور رمضان کے دن میں جماع کے کفارہ کے روزوں کا مسلسل ہونا لہذا اگر تسلسل کو ختم کردے اگرچہ آخری دن میں ہوتو از سرنو روزہ رکھنا واجب ہوگا۔

جس چیز سے تسلسل ختم ہوجاتا ہے اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ تفصیل اصطلاح ''تتابع''، فقرہ/ ۳، ۹-۱۷ میں ہے۔

اعتاق (غلام کو آزاد کرنے) کے ذریعہ کفارہ دینے کی شرائط:

۸۳- کفارہ میں جو غلام کافی ہو اس کے بارے میں فقہاء نے حسب ذیل شرطیں لگائی ہیں:

الف- غلام آزاد کرنے والے کی مکمل ملکیت میں ہو، لہذا دوسرے کے مملوک غلام کو آزاد کرنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح کفارہ دینے والے کے لئے جائز نہیں کہ اپنے اور دوسرے کے مشترک غلام کا آدھا آزاد کرے۔

ب- غلام مکمل غلام ہو، لہذا مدبر اور ام ولد کو آزاد کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ دونوں اپنے آقا کی وفات کے بعد آزاد ہوجائیں گے۔

البتہ حنفیہ کے نزدیک مکاتب کے ذریعہ کفارہ دینا جائز ہوگا۔

ج- غلام ان عیوب سے پاک ہو جن سے کام کرنے اور کمانے میں خلل آئے، لہذا دونوں ہاتھ یا دونوں پیر کٹے یا دونوں کے شل والے غلام وغیرہ کو آزاد کرنا جائز نہ ہوگا۔

د- غلام مسلمان ہو، اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے، ان کی رائے ہے کہ کفارۂ قتل کے علاوہ میں کافر غلام آزاد کرنا جائز ہوگا[1]۔

کفارہ کی شکلیں:

۸۴- کفارہ کی شکلیں فی الجملہ یہ ہیں: غلام آزاد کرنا روزہ رکھنا، کھانا یا کپڑا دینا[1]۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ روزہ، ظہار اور قتل کے کفارہ میں سے ہر ایک میں ابتداء وانتہاء کے لحاظ سے ترتیب ہے، لہذا کفارہ دینے والے پر واجب ہے کہ غلام آزاد کرنا اس کی استطاعت میں ہو تو غلام آزاد کرے اور اگر غلام نہ ملے یعنی حسی طور پر اس کو میسر نہ ہو مثلاً مسافت قصر پر ہو یا شرعی طور پر میسر نہ ہو، مثلاً اس کے ثمن کی ادائیگی اس رقم سے نہ کرسکے جو اس کے خرچہ سے زائد ہو، تو اس پر لگاتار دو مہینوں کا روزہ رکھنا واجب ہوگا اور اگر ظہار کرنے والا یا رمضان کے دن میں جماع کرنے والا، بڑھاپے یا مرض یا کسی وجہ سے روزے نہ رکھ سکے یا روزہ رکھنے سے مرض بڑھنے کا خوف ہو تو اس پر ساٹھ محتاجوں کو کھانا دینا واجب ہوگا۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ روزہ فاسد کرنے کے کفارہ میں اختیار ہے، اور اس کی افضل شکل کھانا دینا ہے، اس لئے کہ اس کا نفع زیادہ دور تک پہنچتا ہے۔

البتہ ظہار اور قتل کے کفارات میں ترتیب ہے[2]۔

اگر ان سب سے عاجز ہو تو جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور اظہر قول میں شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد کے نزدیک کفارہ اس کے ذمہ میں برقرار رہے گا، یہ شافعیہ کے نزدیک روزہ کے کفارہ کے تعلق

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۷، المبسوط ۸/ ۱۴۴، مراقی الفلاح رص ۳۶۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸۵، القوانین الفقہیہ/ ۲۴۱، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۱، المہذب =

= مع المجموع ۸/ ۳۴۳، کشاف القناع ۵/ ۳۷۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۹۹، ۵/ ۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات، المدونہ ۱/ ۲۱۸، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۲/ ۳۲۷۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۰، ۱۵۱، القوانین الفقہیہ رص ۱۲۱، احکام القرآن للجصاص ۲/ ۲۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

سے ہے، بقیہ کفارات اس کے برخلاف ہیں کہ ان کے نزدیک برقرار رہتے ہیں۔

امام احمد سے ایک روایت اور شافعیہ کے نزدیک اظہر بالمقابل قول میں یہ ہے کہ تینوں امور سے عاجزی کے سبب، اس سے کفارہ ساقط ہوجائے گا، جیسے صدقۂ فطر، اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس اعرابی کو دوسرا کفارہ ادا کرنے کا حکم نہیں فرمایا جس وقت کھجور اس کے حوالہ فرمائی (۱)۔

البتہ قتل کے کفارہ میں کھانا دینا نہیں ہے، بلکہ غلام آزاد کرنا ہے، اور اگر آزاد نہ کرسکے تو لگاتار دو ماہ کے روزے رکھنا ہے، اس کی دلیل آیت کریمہ ہے۔

فقہاء نے کہا: کفارہ قسم میں ابتداء میں اختیار اور انتہاء میں ترتیب ہے لہذا ابتداء میں دس محتاجوں کو کھانا یا ان کو کپڑا دینے یا ایک غلام آزاد کرنے میں اس کو اختیار ہے، اگر ایسا نہ کرسکے تو اس پر تین دنوں کا روزہ رکھنا واجب ہوگا (۲)، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ" (۳) (سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا ہے، جو تم اپنے گھر والوں کو دیا کرتے ہو یا انہیں کپڑا دینا یا غلام آزاد کرنا لیکن جس کو (اتنا) مقدور نہ ہو تو اس کے لئے تین دن کے روزہ ہیں)۔

جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ آزاد کرنے میں کسی ایسے مسلمان غلام ہی کو آزاد کرنا کافی ہوگا جو کام میں نقصان دہ عیوب سے پاک ہو اور یہ تمام کفارات میں ہوگا، اس لئے کہ کفارۂ قتل میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ" (۱) (اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کرڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے))، اور کفارۂ قتل کے علاوہ کو اس پر قیاس کیا جائے گا، نیز اپنی باندی آزاد کرنے کا ارادہ کرنے والے شخص کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أعتقها فإنها مؤمنة" (۲) (اس کو آزاد کردو کہ یہ تو مسلمان ہے)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ کسی غلام کو آزاد کرنا کافی ہوگا اگرچہ وہ غیر مسلم ہو، کفارۂ قتل اس حکم سے مستثنی ہے اس لئے کہ قتل کے علاوہ میں نصوص مطلق ہیں، نیز اس لئے کہ بعض منصوص کو بعض منصوص پر قیاس کرنا ناجائز ہے، نیز اس لئے کہ اس میں نص میں زیادتی کو واجب کرنا ہے اور اس سے ان کے نزدیک نسخ لازم آتا ہے اور یہی ثوری اور حسن بن صالح کا مذہب ہے (۳)۔

(۱) بدائع الصنائع ۹۹/۲، ۹۵/۵، ۹۶، ۱۱۲، القوانین الفقہیہ رص ۱۲۰، ۱۲۲، مغنی المحتاج ۴۴۴/۱، ۴۴۵، ۳۶۷/۳، المغنی ۱۲۹/۳، ۱۳۲۔

(۲) أحکام القرآن للجصاص ۴۵۳/۲، احکام القرآن لابن العربی ۱۵۸/۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳۲۷/۴، المغنی لابن قدامہ ۷۴۳/۸۔

(۳) سورۂ مائدہ ۸۹۔

(۱) سورۂ نساء ۹۲۔

(۲) حدیث: "أعتقها فإنها مؤمنة" کی روایت مسلم (۳۸۲/۱) نے حضرت معاویہ بن الحکم السلمیؓ سے کی ہے۔

(۳) احکام القرآن للجصاص ۴۲۵/۳، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۱۶، جواہر الإکلیل ۱۵۱/۱، مغنی المحتاج ۳۶۰/۳، ۴۴۴/۱، المغنی ۳۵۹/۷، ۱۲۷/۳، کشاف القناع ۳۲۳/۲، ۳۷۹/۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کفن

دیکھئے: ''تکفین''۔

کفیل

دیکھئے: ''کفالۃ''۔

کلأ

تعریف:

۱ - کلأ لغت میں چند معانی پر بولا جاتا ہے، ان میں سے حسب ذیل ہیں: گھاس، تر ہو یا خشک، اس کی جمع اکلاء ہے، جیسے ''سبب'' کی جمع ''اسباب'' ہے، کہا جاتا ہے: مکان مکلیء: گھاس والی جگہ [(۱)]۔

اصطلاح میں: کاسانی نے کہا: کلأ ایسی گھاس جو انسان کے عمل کے بغیر پیدا ہو [(۲)]۔

ابن عابدین نے کہا: کلأ جو پھیلے اور دراز ہو، اور اس کا تنا نہ ہو، جیسے اذخر وغیرہ [(۳)]۔

دردیر نے کہا: کلأ سبز گھاس ہے [(۴)]۔

کلأ سے فائدہ اٹھانے کا حکم:

۲ - فقہاء کا مذہب ہے کہ مباح مقامات جیسے وادی، پہاڑ اور غیر مملوک اراضی میں اگنے والی گھاس لوگوں کے درمیان مشترک ہے، وہاں کی گھاس کاٹنے سے یا وہاں اپنا جانور چرانے سے کسی کو نہیں روکا جائے گا [(۵)]۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، سبیل السلام ۸۶/۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۹۳/۶۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲۸۳/۵۔

(۴) الشرح الکبیر ۷۰/۴ ہامش حاشیۃ الدسوقی۔

(۵) ابن عابدین ۲۸۳/۵، المغنی ۵۸۰/۵، شرح الزرقانی ۴۷/۷۔

اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے :"المسلمون شرکاء في ثلاث: الماء ، و النار ، والکلا"[۱] (مسلمان تین چیزوں میں شریک ہیں، پانی، آگ اور گھاس)۔

نیز نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے : "ثلاث لا یمنعن: الماء و الکلأ و النار"[۲] (تین چیز ممنوع نہیں: پانی، آگ اور گھاس)۔

ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ لوگ ان تین چیزوں میں شریک ہیں، مباح زمین جس کا کوئی مالک نہ ہو نیز پہاڑوں اور وادیوں میں اگنے والی گھاس کے بارے میں اس پر اجماع ہے، نیز اس پر بھی کہ عام لوگوں میں سے کسی کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ اس کو اپنے لئے مخصوص کر لے اور دوسروں کو وہاں کی گھاس کاٹنے یا جانور چرانے سے روک دے[۳]، البتہ مملوکہ یا محجرہ (گھیری ہوئی) زمین میں اگنے والی گھاس کو اپنے لئے محفوظ رکھنے کے جواز میں فقہاء میں اختلاف ہے:

ابن عابدین نے کہا: جو (گھاس) مملوک زمین میں مالک کے اگائے بغیر اگے، اس کا حکم وہی ہے جو گذرا، یعنی کسی کو اس گھاس کے کاٹنے یا اس میں اپنا جانور چرانے سے نہیں روکا جائے گا، البتہ مالک زمین اپنی زمین میں آنے سے روک سکتا ہے[۴]۔

کاسانی نے کہا: اگر کوئی دوسرے کی مملوکہ زمین میں، گھاس کاٹنے کے لئے داخل ہونا چاہے اور اس کو گھاس دوسری جگہ ملے تو زمین کا مالک اس کو داخل ہونے سے روک سکتا ہے، لیکن اگر دوسری جگہ نہ ملے تو زمین کے مالک سے کہا جائے گا کہ اس کو اندر جانے کی اجازت دو یا تم خود گھاس کاٹ کر اس کے حوالہ کرو[۱]۔

ابن عابدین نے کہا: اگر زمین کا مالک وہ گھاس کاٹ لے جو اس کی زمین میں اس کے اگائے بغیر اگی ہو، یا اس نے اپنی زمین میں اس کو اگایا ہو تو وہ گھاس اس کی ملک ہوگی، کوئی کسی بھی طرح سے اس کو نہیں لے سکتا، اس لئے کہ وہ اس کے عمل سے حاصل ہوئی ہے[۲]۔

امام ابو یوسف کی "کتاب الخراج" میں ہے: اگر گاؤں والوں کے چراگاہ ہوں، جن میں وہ اپنے جانور چراتے ہوں اور وہاں سے جلانے کے لئے لکڑیاں چنتے ہوں اور یہ مشہور ہو کہ انہی کا ہے تو وہ علی حالہ ان کے ہوں گے، وہ آپس میں اس کی خرید وفروخت کریں گے، ان میں اس کی وراثت چلے گی اور گاؤں والے اس میں وہ چیزیں بنا سکتے ہیں جو آدمی اپنی ملکیت میں بناتا ہے، وہ گھاس اور پانی کو روک نہیں سکتے، مویشی والے ان چراگاہوں میں اپنے مویشی چرا سکتے ہیں اور وہاں کے پانی سے سیراب ہو سکتے ہیں، جھاڑیاں، چراگاہوں کی طرح نہیں، لہذا کوئی دوسرے کی جھاڑی سے اس کی اجازت کے بغیر لکڑی نہیں چن سکتا اور اگر گائے کا مالک اپنی گائے دوسرے کی جھاڑی میں چرائے تو اس کے لئے یہ جائز نہیں اور اس نے جو گھاس چرائی یا خراب کی ہے، اس کا ضامن ہوگا۔

گھاس کو فروخت نہیں کیا جائے گا اور نہ معاملہ کے طور پر دیا جائے گا، پھر انہوں نے کہا: اگر اس گاؤں کے لوگوں کے لئے جن کے یہ چراگاہ ہوتے ہیں اور ان کی ملکیت میں ان چراگاہوں کے علاوہ کوئی جگہ ان کے جانوروں اور مویشیوں کے کھلا رکھنے اور چرانے

(۱) حدیث: "المسلمون شرکاء فی ثلاث: الماء......" کی روایت ابوداؤد (۳/۷۵۱) نے ایک مہاجر سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "ثلاث لا یمنعن: الماء......" کی روایت ابن ماجہ (۲/۸۲۶) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۳/۶۵) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) ابن عابدین ۵/۲۸۳، سبل السلام ۳/۸۴، ۸۶، نیل الاوطار ۶/۴۸، ۵۰، المغنی ۵/۵۸۰، شرح الزرقانی ۷/۴۷، مغنی المحتاج ۲/۳۶۸۔

(۴) ابن عابدین ۵/۲۸۳۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/۱۹۳۔

(۲) ابن عابدین ۵/۲۸۳۔

کے نہ ہوں اور اگر وہ عام لوگوں کو ان چراگاہوں کو چرانے کی اجازت دے دیں تو خود ان کو اور ان کے جانوروں اور مویشیوں کو نقصان ہوگا تو ان کو حق ہوگا کہ ہر اس شخص کو جو اس میں چرانا چاہے، یا اس سے لکڑی کاٹنا چاہے روک دیں اور اگر ان کے لئے ان کے ارد گرد جانور کو چرانے اور لکڑی کاٹنے کی جگہ ہو، جس کا کوئی مالک نہ ہو تو ان کے لئے نہ مناسب ہے اور نہ حلال کہ لوگوں کو لکڑی کاٹنے اور چرانے سے روکیں (۱)۔

مالکیہ نے کہا: ایسی زمین کا مالک جس نے اس کو بے نیازی کی وجہ سے ترک کر دیا اور چرانے کے لئے اس میں کھیتی کرنا نہ چھوڑا ہو اس گھاس کو چرانے سے نہیں روکے گا، جس کو اس نے اس زمین میں نہ لگایا ہو اور نہ ایسی گھاس کو چرانے سے روکے گا جو اس کی ناقابل کاشت زمین میں اگی ہو اور ان دونوں جگہوں میں اپنے جانور چرانے والے کو وہ روک نہیں سکتا، ان دونوں جگہوں میں عدم ممانعت اس صورت میں ہے جبکہ اس کے ارد گرد اس کی کھیتی نہ ہو جس کے متعلق اندیشہ ہو کہ جانور اس کو خراب کر دیں گے، لیکن اگر اس کے ارد گرد ایسی کھیتی ہو تو وہ اس کو روک سکتا ہے اور وہ اپنی مملوکہ زمین میں اپنے جانوروں کے چراگاہ کی گھاس سے روک سکتا ہے۔

اس کا وہ چراگاہ جس کو اس نے اپنی زمین میں سے جانوروں کو چرانے کے لئے کاشت کے بغیر چھوڑا ہو، وہ دوسروں کو ان دونوں جگہوں پر گھاس چرانے سے روک سکتا ہے اور اس کی گھاس کو فروخت کر سکتا ہے، یہ اور ماسبق والا حکم، اس کی مملوکہ زمین کے بارے میں ہے، رہی غیر مملوکہ زمین، جیسے جنگلات تو ابن رشد نے کہا: اس میں تمام لوگ بالاتفاق برابر ہیں (۲)۔

(۱) کتاب الخراج لابی یوسف رص ۱۰۲، ۱۰۴۔

(۲) شرح الزرقانی ۷ر ۴۷۔

اگر کوئی شخص کسی جگہ پہلے پہنچ جائے، جہاں گھاس ہو اور اس نے وہاں کا قصد دور سے کیا ہو، پھر اس کو چھوڑ دے اور اس کے آس پاس چرائے تو کیا وہ دوسرے کو اس جگہ جانور چرانے سے روک سکتا ہے؟

مالکیہ نے کہا: اس میں تین اقوال ہیں:

وہ نہیں روک سکتا: یہ ابن قاسم نے ''المدونہ'' میں امام مالک سے اپنی روایت میں کہا ہے۔

ایک قول ہے: وہ اپنی حاجت کے بقدر اس کا زیادہ حق دار ہوگا۔

ایک قول ہے: اگر اس نے اس جگہ کنواں کھودے تو وہ اس کا زیادہ حق دار ہوگا، زرقانی نے کہا: یہی درمیانی اور اقرب الی الصواب قول ہے، اس لئے کہ اگر پانی کے پاس اس کا چراگاہ نہ ہو تو وہ وہاں ٹھہر ہی نہیں سکتا اور کنویں پر اس کا صرفہ، رائگاں چلا جائے گا (۱)۔

قابل حفاظت سبزہ زار:

۳- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا اظہر قول (۲) یہ ہے کہ جزیہ، صدقہ، گم شدہ اور چراگاہ کی تلاش میں جانے سے عاجز جانوروں کے چرنے کے لئے کسی بنجر زمین کے حصہ کو امام محفوظ کر سکتا ہے، یعنی محفوظ چراگاہ میں عام لوگوں کو اپنے جانور چرانے سے اس طور پر روک دے کہ ان کو ضرر لاحق نہ ہو، یعنی زیادہ میں سے اس قدر تھوڑا ہو کہ باقی ماندہ عام لوگوں کے لئے کافی ہو، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ نے ''نقیع'' کو مسلمانوں کے گھوڑوں کے لئے محفوظ کر دیا تھا (۳)۔

(۱) شرح الزرقانی ۷ر ۴۷۔

(۲) الرتاج ۱ر ۶۹۶، ۶۹۹، عمدۃ القاری ۱۲ر ۲۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات، الزرقانی ۷ر ۶۷، مغنی المحتاج ۲ر ۳۶۸، المغنی ۵ر ۵۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حدیث: ''أن رسول الله عليه حمى النقيع......'' کی روایت بیہقی نے اپنی سنن (۶ر ۱۴۶) میں حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، ابن حجر نے (فتح الباری ۵ر ۴۵) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

شافعیہ کے یہاں اظہر کے بالمقابل قول یہ ہے کہ ایسا کرنا ممنوع ہے، اس لئے کہ روایت میں ہے: "لاحمی إلا للہ ورسولہ"(۱) (چراگاہ اللہ یا اس کا رسول محفوظ کرسکتا ہے)۔

جواز کے شرائط اور اس کے علاوہ محفوظ کرنے کے دوسرے مسائل میں تفصیل ہے، جس کو اصطلاح: (حمی فقرہ/ ۶ اور اس کے بعد کے فقرات) میں دیکھیں۔

حرم کی گھاس چرانا:

۴- جمہور فقہاء کے نزدیک حرم کی خشک اور تر گھاس چرانا جائز ہے۔ اس لئے کہ قربانی کے جانور عہد رسالت اور عہد صحابہ کرامؓ میں لائے جاتے تھے اور حرم میں ان کے منہ بند نہیں کئے جاتے تھے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: (حرم فقرہ/ ۱۰-۱۲)۔

(۱) حدیث: "لا حمی إلا للہ ورسولہ" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۴۴) نے حضرت صعب بن جثامہؓ سے کی ہے۔

کلالۃ

تعریف:

۱- کلالہ لغت میں: مصدر ہے، جس کا معنی کلال یعنی تھک جانا اور تھکنے کی وجہ سے قوت کا ختم ہوجانا ہے، یا وہ "اِکلیل" سے مشتق ہے، جس کے معنی احاطہ کرنا ہے: تکللہ: احاطہ کرنا(۱)۔

اصطلاح میں: کلالہ سے کیا مراد ہے؟ اس کے بارے میں اہل علم کا اختلاف ہے: ایک قول ہے: کلالہ، والدین اور اولاد کے علاوہ ورثہ کا نام ہے، ایک جماعت کا کہنا ہے: کلالہ، اس میت کا نام ہے جس کے والد و اولاد نہ ہوں، لہذا باپ اور بیٹا، میت کے دو اطراف ہیں اور جب یہ دونوں نہ ہوں تو اس کو نسب نے گھیر لیا، یعنی ان لوگوں نے میت کو اس کے چاروں طرف سے گھیرا ہے، روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے کلالہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا "من مات ولیس لہ ولد ولا والد"(۲) (جو اس حال میں مرے کہ اس کی اولاد اور والد نہ ہوں)۔

راغب نے کہا: اس کو میت کا نام قرار دیا اور دونوں قول صحیح ہیں۔

(۱) لسان العرب، تفسیر البغوی ۱/ ۴۰۴، روح المعانی ۳/ ۲۲۹، البحر المحیط لابن حیان ۳/ ۱۸۸، المغنی ۶/ ۱۶۷، ۱۶۸، تفسیر القرطبی سورۂ نساء/ ۱۲، مغنی المحتاج ۳/ ۱۱، المفردات للراغب الاصفہانی۔

(۲) حدیث: "أنہ ﷺ سئل عن الکلالۃ......" اس کی ہم معنی کی روایت ابوداؤد نے مراسیل (ص ۲۷۲) میں حضرت ابی سلمہ ابن عبدالرحمن بن عوفؓ سے کی ہے۔

۲- اللہ تعالیٰ نے کلالہ کا ذکر، سورہ ''نساء'' میں دو جگہوں پر فرمایا ہے:

اول: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ''[۱] (اور اگر کوئی مورث مرد ہو، یا عورت، ایسا ہو جس کے نہ اصول ہوں نہ فروع اور اس کی ایک بھائی یا ایک بہن ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ایک چھٹا حصہ ہے)۔

دوسری جگہ ارشاد ہے: ''يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلٰلَةِ إِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَ إِنْ كَانُوٓا إِخْوَةً رِجَالاً وَ نِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ''[۲] (لوگ آپ سے حکم دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ اللہ تمہیں (میراث) کلالہ کے باب میں حکم دیتا ہے کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور اس کے کوئی اولاد نہ ہو اور اس کے ایک بہن ہو تو اسے اس ترکہ کا نصف ملے گا اور وہ مرد وارث ہوگا اس بہن کے کل ترکہ کا اگر اپنی بہن کے اولاد نہ ہو، اگر دو بہنیں ہوں تو ان دونوں کو ترکہ میں سے دو تہائی ملے گا اور اگر وارث چند بھائی بہن مرد وعورت ہوں تو ایک مرد کو دو عورتوں کے حصہ کے برابر ملے گا، اللہ تعالیٰ تمہارے لئے (ہر احکام) کھول کر بیان کرتا ہے، کہ تم گمراہی میں نہ پڑو اور اللہ ہر شی کا پورا علم رکھتا ہے)۔

کلالہ کی میراث:

۳- جو لوگ کلالہ کے وارث ہوتے ہیں، ورثہ میں ان کی چند اقسام ہے، جن میں قدر مشترک یہ ہے کہ وہ میت کے والد اور اولاد کے ماسوا ہیں اور یہ ورثہ میں: حقیقی یا علاتی یا اخیافی بھائی وغیرہ ہیں۔

ان میں سے ہر ایک کے حق ترکہ کی تفصیل اصطلاح: (إرث فقرہ/ ۴۲-۴۵ اور اس کے بعد کے فقرات) میں دیکھیں۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۲۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۷۶۔

کلام

تعریف:

۱- کلام: ”کلمته تکلیما“ سے اسم ہے، کلام اصل لغت میں: قابل فہم معنی کی لگاتار آوازوں کا نام ہے۔ نحویین کی اصطلاح میں: ایسا اسم جو مسند و مسند الیہ سے مرکب ہو۔

فیومی نے کہا: کلام حقیقت میں نفس کے ساتھ قائم معنی ہے، اس لئے کہ کہا جاتا ہے: ”فی نفسی کلام“ [۱] (میرے نفس میں کلام ہے) اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ”وَ يَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ“ [۲] (وہ اپنے دلوں میں کہتے ہیں)۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- لفظ:

۲- لغت میں لفظ کے چند معانی ہیں کہا جاتا ہے: ”لَفَظَ ریقه وغیرہ لفظا“: پھینکنا، لفظ بقول حسن اچھی بات کہنا اور تلفظ بہ اسی معنی میں ہے، مصدر کا استعمال اسم کے طور پر ہوا ہے اس کی جمع، الفاظ ہے [۳]۔

لفظ فقہاء کی اصطلاح میں: جو انسان یا جو انسان کے حکم میں ہو وہ

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: ”کلم“۔

(۲) سورۂ مجادلہ/ ۸۔

(۳) المصباح المنیر۔

بولے، خواہ وہ مہمل ہو یا موضوع [۱]۔

لفظ اور کلام میں ربط: لفظ، کلام سے عام ہے۔

ب- اشارہ:

۳- اشارہ لغت میں کسی ایسی چیز سے اشارہ کرنا جس سے وہ مطلب سمجھ میں آجائے، جو زبان سے بولنے پر سمجھ میں آتا ہے، جیسے: سر، ہتھیلی اور آنکھ سے اشارہ کرنا [۲] اور اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اشارہ اور کلام میں ربط: یہ دونوں معنی بتانے کے وسیلے ہیں۔

ج- سکوت:

۴- سکوت کا معنی لغت میں: خاموش رہنا، کلام کو ختم کرنا ہے، سکوت، نطق کی ضد ہے، یہ دونوں مصدر ہیں، راغب اصفہانی نے کہا: سکوت ترک کلام کے ساتھ خاص ہے [۳]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۴]۔

سکوت اور کلام میں تضاد کی نسبت ہے۔

د- خطاب:

۵- خطاب کا معنی لغت میں: بولنے اور سننے والے کے مابین ہونے والا کلام ہے [۵] اور فقہاء کی اصطلاح میں ایسا کلام جس سے اس

(۱) التعریفات للجرجانی۔

(۲) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔

(۳) المصباح المنیر، القاموس المحیط، لسان العرب، المفردات للراغب اصفہانی مادہ: ”سکت“۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۵۔

(۵) المصباح المنیر۔

شخص کو سمجھانا مقصود ہو، جو سمجھنے کے لئے تیار ہو[(١)]۔

خطاب، کلام سے خاص ہے۔

شرعی حکم:

٦- عاقل بالغ کا کلام دراصل، اس فقہی کلی قاعدہ کی وجہ سے مباح ہے، "الأصل فی الأشیاء الإباحة"[(٢)] (اصل اشیاء میں اباحت ہے) البتہ کبھی کبھی ان حالات کے قرائن کے مدنظر جن میں کلام ہوتا ہے اس پر کچھ احکام جاری ہوتے ہیں اور وہ واجب یا مندوب یا مکروہ یا حرام ہوتا ہے، اس کے ساتھ ساتھ، اس کا حکم اصلی یعنی اباحت موجود ہوتا ہے، جو حسب ذیل ہے۔

واجب کلام کے قبیل سے: غیر مسلم کے لئے اسلام میں داخل ہونے کے لئے شہادتین کو زبان سے کہنا۔

اس کی تفصیل اصطلاح: (اِسلام فقرہ/ ١٧) میں ہے۔

واجب کلام کے باب سے: تکبیر تحریمہ ہے[(٣)]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "تکبیرة الاحرام" فقرہ/ ٢ میں ہے۔

مندوب کلام کے قبیل سے: تسبیح اور نماز کے بعض افعال مثلاً افتتاح، رکوع اور سجدہ میں ذکر اور احرام کے بعد تلبیہ وغیرہ ہے[(٤)]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "تسبیح" فقرہ/ ١٢ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

مکروہ کلام کے قبیل سے: بعض فقہاء کے نزدیک خطبۂ جمعہ کے دوران کلام ہے اور بعض کے یہاں یہ حرام ہے[(٥)]، تفصیل اصطلاح "صلاة الجمعة" فقرہ/ ٢٧) میں ہے

حرام کلام کے قبیل سے: قذف (تہمت زنا لگانا)، کفر اور گالی بکنا ہے[(١)]۔

پاگل اور بے شعور بچہ کا کلام لغو ہے، اس کا کوئی حکم نہیں، اس لئے کہ ان دونوں کے حق میں مکلّف ہونا موجود نہیں ہے[(٢)] اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**رفع القلم عن ثلاثة: الصغیر حتی یکبر، و عن المجنون حتی یعقل، وعن النائم حتی یستیقظ**"[(٣)] (تین مرفوع القلم ہیں: بچہ یہاں تک کہ بڑا ہوجائے، پاگل یہاں تک کہ اس کو عقل آجائے، اور سونے والا یہاں تک کہ وہ بیدار ہوجائے)۔

تفصیل اصطلاح "أہلیة" فقرہ/ ١٤-٢٧ میں ہے۔

بعض عبادات ومعاملات میں کلام کی شرط لگانا:

٧- کلام، بعض عبادات ومعاملات وغیرہ میں بسا اوقات رکن ہوتا ہے، جیسے نماز میں قراءت قرآن اور تکبیر تحریمہ[(٤)]، اور عقد نکاح اور دوسرے عقود میں ایجاب وقبول کہ ان میں کلام رکن ہے بشرطیکہ ممکن ہو، کلام کے بغیر یہ صحیح نہیں اور نہ وہ منعقد ہوں گے، اگر کلام محال ہو، جیسے گونگا اور غائب تو مخصوص شرائط کے ساتھ، تحریر اور اشارہ کلام کے قائم مقام ہیں[(٥)]۔

---

(١) البحر المحیط ١/ ١٢٦۔

(٢) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ١/ ٩٧۔

(٣) حاشیہ ابن عابدین ١/ ٣٠٠، ٣٢٤، حاشیۃ الدسوقی ١/ ٢٣١، مغنی المحتاج ١/ ١٥٠، کشاف القناع ١/ ٣٣٠۔

(٤) سابقہ مراجع، القلیوبی وعمیرہ ٢/ ٩٨۔

(٥) ابن عابدین ١/ ٥٥٠، ٥٥١، کشاف القناع ٢/ ٤٧، مغنی المحتاج ١/ ١٨٧، حاشیۃ الدسوقی ١/ ٣٨٧۔

(١) حاشیہ ابن عابدین ٣/ ١٦٦، مغنی المحتاج ٤/ ١٥٥، المغنی ٨/ ٢١٥۔

(٢) حاشیہ ابن عابدین ٣/ ٢٨٥، ٢/ ٣٨٩، مغنی المحتاج ٤/ ١٣٧۔

(٣) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة ......" کی روایت ابوداؤد (٤/ ٥٦٠) حاکم (٢/ ٥٩) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(٤) حاشیہ ابن عابدین ١/ ٣٠٠، ٣٢٢، حاشیۃ الدسوقی ١/ ٢٣١، مغنی المحتاج ١/ ١٥٠، کشاف القناع ١/ ٣٣٠۔

(٥) حاشیہ ابن عابدین ٢/ ٢٦٢، مغنی المحتاج ٣/ ١٣٩، کشاف القناع ٥/ ٣٧۔

تفصیل اصطلاح ''عقد'' فقرہ/ ۶ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

کلام کی اقسام اور معنی پر اس کی دلالت کے طریقے:

۸- علماء کے یہاں کلام کی چند قسمیں ہیں، جو ان کے علوم کے لحاظ سے الگ الگ ہیں، چنانچہ علماء نحو اس کی تقسیم اسم، فعل اور حرف میں کرتے ہیں۔

علماء اصول، کلام کو خبر و انشاء میں تقسیم کرتے ہیں، پھر ان میں سے ہر ایک کو مختلف قسموں میں تقسیم کرتے ہیں، جیسے امر و نہی، مطلق و مقید، اسی طرح اپنے معنی پر کلام کی دلالت کے لحاظ سے اس کی تقسیم حقیقت مجاز اور کنایہ میں کرتے ہیں، ان میں بعض حضرات کنایہ کو حقیقت یا مجاز میں داخل کرتے ہیں اور اس کو حقیقت و مجاز کی قسم قرار نہیں دیتے، پھر یہ حضرات کلام کو عبارت النص، اشارۃ النص، دلالت النص اور اقتضاء النص میں، مجمل و مفصل میں، مشکل و مشترک میں اور منطوق و مفہوم میں تقسیم کرتے ہیں [۱]۔

اس کی تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

کیا سکوت کو کلام شمار کیا جائے گا؟

۹- اصل یہ ہے کہ سکوت کو کلام شمار نہیں کیا جائے گا اور نہ اس پر وہ شرعی حکم مبنی ہوگا جو قول پر مبنی ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ فقہی کلی قاعدہ ہے: "لاینسب إلی ساکت قول" [۲] (خاموش کی طرف کوئی قول منسوب نہ ہوگا)۔

البتہ اس سے چند حالات مستثنیٰ ہیں، جن میں خاموش کو کلام کرنے والے کے درجہ میں رکھا جاتا ہے، اور اس کی خاموشی پر، صاحب قول و متکلم کے احکام مبنی ہوتے ہیں، اس لئے کہ یہ فقہی کلی قاعدہ ہے: **السکوت فی معرض الحاجة بیان** [۱] (حاجت کے وقت خاموشی، بیان ہے)۔

لہذا اگر باپ اپنی کنواری عاقلہ بالغہ لڑکی سے کسی معین شخص کے ساتھ اس کی شادی کے معاملہ میں اجازت لے اور وہ خاموش رہے تو اس کو شادی پر اس کی رضامندی کی دلیل مانا جائے گا، اس لئے کہ حدیث نبوی میں ہے: "وإذنها صماتها" [۲] (اور اس کی اجازت، اس کی خاموشی ہے)، بشرطیکہ سکوت کے ساتھ ایسے قرائن نہ ہوں، جن سے انکار معلوم ہو، جیسے رونا اور اعراض کرنا، ورنہ اس کو رضامندی شمار نہیں کیا جائے گا [۳]۔

تفصیل اصطلاح: (سکوت فقرہ/ ۱۱) میں ہے۔

کلام کے قائم مقام:

۱۰- فقہاء کا مذہب ہے کہ قابل فہم اشارہ اور تحریر، عبارت اور کلام کے قائم مقام ہے۔

حنفیہ نے کہا: اشارہ، ہر چیز میں معتبر اور عبارت کے قائم مقام ہے۔

مالکیہ نے کہا: بیع، کلام اور کلام کے علاوہ ہر ایسی چیز سے منعقد ہوجاتی ہے، جس سے رضامندی معلوم ہو، خطیب نے کہا: عقد میں گونگے کا اشارہ اور اس کی تحریر ضرورت کی وجہ سے نطق کے قائم مقام ہے۔

---

(۱) فواتح الرحموت ۱/ ۴۰۶۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: (۶۶)۔

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: (۶۷)۔

(۲) حدیث: "إذنها صماتها" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۳۷) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) درر الحکام لعلی حیدر ۱/ ۵۹، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۹۳۔

حنابلہ نے کہا: اشارہ کلام کی طرح ہے اور لفظ اور کلام کے قائم مقام ہے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: (إشارہ فقرہ/ ۴: عقد فقرہ/ ۱۵) میں ہے۔

قضاء حاجت کی حالت اور بیت الخلاء میں کلام:

۱۱ - جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ قضاء حاجت کے دوران اور بیت الخلاء میں کلام مکروہ ہے اور بلا مجبوری بات نہ کرے، مثلاً: کسی اندھے کو کنویں میں گرتے دیکھے یا سانپ یا کسی اور چیز کو کسی انسان یا قابل احترام چیز کی طرف آتا دیکھے تو ان جگہوں پر کلام میں کراہت نہیں۔

ابن سیرین اور نخعی نے کہا: ذکر الٰہی میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ ذکر الٰہی ہر حال میں پسندیدہ ہے[2]۔

وضو کے دوران کلام:

۱۲ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ دوران وضو بلا حاجت عام لوگوں کی گفتگو کرنا خلاف اولیٰ ہے اور اگر کوئی ایسی حاجت کلام کی متقاضی ہو کہ کلام نہ کرنے کی صورت میں اس کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو اس میں کلام کرنا خلاف ادب نہیں۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ حالت وضو میں ذکر الٰہی کے علاوہ کلام مکروہ ہے[3]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: (وضوء) میں ہے۔

اذان کے دوران کلام:

۱۳ - جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اذان کے کلمات کے درمیان کسی چیز مثلاً خاموشی یا کلام یا کچھ اور چیز سے فصل کرنا اگر معمولی ہو تو اذان باطل نہیں ہوگی اور گذرے ہوئے پر بناء کرے گا۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر معمولی کلام کسی سبب یا مجبوری کے بغیر ہو تو مکروہ ہے، ان حضرات نے کہا: اذان کے درمیان کلام مکروہ ہے حتی کہ سلام کا جواب دینا بھی مؤذن کو سلام کرنا مکروہ ہے اور وہ اذان سے فراغت کے بعد سلام کا جواب دے گا، طویل کلام سے اذان باطل ہوجاتی ہے، اس لئے کہ اس سے حنفیہ کے علاوہ جمہور فقہاء کے یہاں اذان میں جس تسلسل کی شرط ہے وہ منقطع ہوجاتی ہے حنابلہ نے اذان کے درمیان سلام کا جواب دینا جائز قرار دیا ہے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح (أذان فقرہ/ ۲۳) میں ہے۔

اقامت اور نماز کے درمیان کلام:

۱۴ - فقہاء کے یہاں بلا اختلاف، اقامت میں بغیر مجبوری کلام مکروہ ہے بشرطیکہ زیادہ ہو اور اگر اقامت میں کلام بمجبوری ہو، مثلاً: کسی اندھے کو دیکھے، جس کے کنویں میں گرجانے کا اندیشہ ہو یا کسی کی

---

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۴۳، ۳۴۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۵۷، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۳۹، الإنصاف ۲/ ۹۸، مطالب اولی النہی ۴/ ۴۲۲، ۶/ ۶۵۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۶۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۰، مواہب الجلیل ۱/ ۲۷۵، کفایۃ الأخیار ۲/ ۱۹، المجموع ۲/ ۹۰، ۹۱، المغنی ۱/ ۱۶۶، ۱۶۷، کشاف القناع ۱/ ۶۳۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸، مواہب الجلیل ۱/ ۲۵۵، الشرح الصغیر ۱/ ۱۲۷، =

= المجموع ۱/ ۴۶۵، کفایۃ الأخیار ۱/ ۱۷، کشاف القناع ۱/ ۱۰۳، ۱۰۴، الفروع ۱/ ۱۵۲۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۹، البحر الرائق ۱/ ۲۷۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۶۰، مواہب الجلیل ۱/ ۴۲۷، اسنی المطالب ۱/ ۱۲۸، المجموع ۳/ ۱۱۲، المغنی ۱/ ۴۲۴، ۴۲۵، کشاف القناع ۱/ ۲۴۱۔

طرف سانپ کو آتا دیکھے تو اس کو خبر دار کرنا واجب ہوگا اور اپنی اقامت پر بناء کرے گا۔

بغیر مجبوری کے تھوڑے کلام میں اختلاف ہے: حنفیہ وشافعیہ کا مذہب ہے کہ یہ مکروہ نہیں ہے، بلکہ اس کی وجہ سے افضل کا ترک ہوگا[(۱)]۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے اور زہری نے ان کی موافقت کی ہے کہ اقامت کے درمیان اور اقامت اور نماز کے درمیان کلام مکروہ ہے، اور اپنی اقامت پر بناء کرے گا، اس لئے کہ اقامت جلدی جلدی کہنا ہے اور اس سے ماثور کی خلاف ورزی ہوگی اور اقامت کے کلمات میں انقطاع ہوگا[(۲)]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''إقامة'' فقرہ/۱۶ میں ہے۔

نیت کے بعد اور تکبیر تحریمہ سے قبل کلام:

۱۵- نیت کے بعد اور تکبیر تحریمہ سے قبل کلام کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ نے کہا: جس نماز میں داخل ہو رہا ہے اس کی اس طرح نیت کرے کہ نیت اور تحریمہ کے درمیان کسی عمل سے فصل نہ ہو[(۳)]۔

بعض حنفیہ نے کہا: جب موذن ''قد قامت الصلاة'' کہے تو امام پر تکبیر کہنا واجب ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نیت کے بعد اور تکبیر تحریمہ سے قبل کلام مکروہ ہے، یہ اس وقت ہے جب کہ بلا ضرورت ہو، لیکن اگر کسی دینی امر کی وجہ سے ہو تو مکروہ نہیں۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۴۰۹، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۶۰، أسنی المطالب ۱/ ۱۲۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۱۱، ۴۱۲، المجموع ۳/ ۱۱۵۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۴۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۷۹، المغنی ۱/ ۴۲۵، الإنصاف ۱/ ۴۲۰، کشاف القناع ۱/ ۲۴۱۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۲۳۱، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۶۷، عمدۃ القاری ۲/ ۶۸۱۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اقامت کے وقت کلام مکروہ ہے اور امام کے احرام کے بعد حرام ہے اور یہ جمعہ کے ساتھ خاص نہیں[(۱)]۔

شافعیہ نے کہا: نیت کے بعد اور تکبیر تحریمہ سے قبل کلام ناجائز ہے، اس سے نماز باطل ہو جاتی ہے، اگر کوئی کہے: میں نے ظہر پڑھنے کی نیت کی، اللہ اکبر میں نے نیت کی تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی، اس لئے کہ اللہ اکبر کے بعد اس کا '' میں نے نیت کی'' کہنا نماز سے اجنبی کلام ہے اور یہ نماز کے انعقاد کے بعد پیش آیا، لہذا اس کو باطل کردے گا[(۲)]۔

حنابلہ نے کہا: اگر نیت کے بعد اور تکبیر سے قبل کلام کرے تو اس کی نماز صحیح ہوگی، اس لئے کہ کلام عزم سابق کے منافی نہیں اور نہ سابقہ نیت کے منافی ہے، لہذا یہ نیت کسی مناقض کے پائے جانے تک برقرار رہے گی[(۳)]۔

نماز میں کلام:

۱۶- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ نماز، کلام سے باطل ہو جاتی ہے[(۴)]، اس لئے کہ زید بن ارقمؓ نے روایت کی ہے: ''كنا نتكلم في الصلاة، يكلم الرجل صاحبه وهو إلى جنبه فى الصلاة حتى نزلت ''وَ قُومُوا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ'' فأمرنا بالسكوت و نهينا عن الكلام''[(۵)] (ہم نماز میں باتیں کیا کرتے تھے کوئی شخص اپنے پاس والے سے نماز میں بات کرتا، یہاں تک یہ آیت:

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۸۵۔

(۲) حاشیۃ الباجوری ۱/ ۱۴۹، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۹، المجموع ۳/ ۲۸۹۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۳۱۶۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۱۳، المبسوط ۱/ ۱۷۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۸۹، مغنی المحتاج ۱/ ۱۹۵، مطالب اولی النہی ۱/ ۵۲۰، ۵۳۸، المغنی ۲/ ۴۶، ۴۷۔

(۵) حدیث زید بن ارقمؓ: ''كنا نتكلم فى الصلاة'' کی روایت مسلم (۱/ ۳۸۳) نے کی ہے۔

"وَقُومُوا لِلّٰهِ قٰنِتِينَ" (اور اللہ کے سامنے عاجزوں (کی طرح) کھڑے رہا کرو)، نازل ہوئی تو ہم کو چپ چاپ رہنے کا حکم ہوا، اور بات کرنا ممنوع ہوگیا)، حضرت معاویہ بن حکم سلمیؓ کی روایت میں ہے "**بينا أنا أصلي مع رسول الله ﷺ إذ عطس رجل من القوم، فقلت: يرحمك الله، فرماني القوم بأبصارهم** .... **فلما صلى رسول الله ﷺ فبأبي هو و أمي ما رأيت معلما قبله ولا بعده أحسن تعليما منه، فو الله ماكهرني ولا ضربني ولا شتمني، قال: إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس إنما هو التسبيح و التكبير و قراء ة القرآن**"[۱] (میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھ رہا تھا اتنے میں لوگوں میں سے ایک شخص کو چھینک آئی، میں نے کہا: یرحمک اللہ، تو لوگوں نے مجھے گھورنا شروع کیا ...... جب رسول اللہ ﷺ نماز پڑھ چکے میرے ماں باپ آپ پر قربان کہ میں نے آپ سے پہلے نہ آپ کے بعد، کوئی آپ سے بہتر سکھانے والا نہیں دیکھا، اللہ کی قسم! نہ آپ نے مجھے جھڑکا، نہ مارا، نہ برا بھلا کہا، یوں فرمایا: نماز میں دنیا کی باتیں کرنا درست نہیں، وہ تو تسبیح، تکبیر اور قرآن مجید پڑھنا ہے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: (صلاۃ فقرہ/ ۱۰۷) میں ہے۔

دورانِ خطبہ، اس سے پہلے، اس کے بعد اور دو خطبوں کے درمیان کلام:

۱۷- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور قدیم قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ خطبہ جمعہ کے دوران کلام حرام ہے، امام کے خطبہ شروع کرنے کے وقت سے خاموش رہنا واجب ہے، لہذا حاضرین میں سے کسی کے لئے کلام کرنا جائز نہیں، اس کی ممانعت حضرت عثمان اور ابن عمر نے فرمائی ہے، ابن مسعود نے فرمایا: اگر تم کسی کو امام کے خطبہ کے دوران بات کرتے دیکھو تو اس کے سر پر چھڑی مارو[۱]، ان حضرات کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا"[۲] (اور جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگایا کرو اور خاموش رہا کرو تاکہ تم پر رحم کی جائے)۔

اکثر مفسرین نے کہا: یہ آیت خطبہ کے بارے میں نازل ہوئی، خطبہ کو قرآن اس لئے کہا گیا کہ اس میں قرآن ہوتا ہے جس کی تلاوت کی جاتی ہے، نیز اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**إذا قلت لصاحبك يوم الجمعة أنصت و الإمام يخطب فقد لغوت**"[۳] (اگر تم جمعہ کے دن امام کے خطبہ کے دوران اپنے ساتھی سے کہو: "چپ رہ" تو تم نے لغو بات کی) اور لغویات گناہ ہے۔

کمال بن ہمام نے کہا: خطبہ میں کلام کرنا حرام ہے، اگرچہ نیک کام کا حکم دینا ہو، یا تسبیح، یا کھانا پینا اور تحریر، چھینکنے والے کے جواب میں یرحمک اللہ کہنا اور سلام کا جواب دینا مکروہ ہے۔

امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ سلام کا جواب دینا مکروہ نہیں، اس لئے کہ یہ فرض ہے[۴]۔

دردیر نے خطبہ کے دوران، سلام کا جواب دینے، چھینکنے والے

---

(۱) حدیث معاویہ ابن حکم السلمیؓ: "بينا أنا أصلي مع رسول الله ﷺ......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۸۱، ۳۸۲) نے کی ہے۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۴۷، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۲۸۱، ۲۸۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۸۶، شرح الزرقانی ۲/ ۶۴، کفایۃ الأخیار ۱/ ۹۳، المجموع ۴/ ۵۲۳، المغنی ۲/ ۳۲۳، کشاف القناع ۲/ ۳۶، ۳۸۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۲۰۴۔

(۳) حدیث: "إذا قلت لصاحبك يوم الجمعة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۴۱۴) اور مسلم (۲/ ۵۸۲) نے کی ہے۔

(۴) فتح القدیر ۲/ ۳۷، ۳۸ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی۔

کے جواب میں "یرحمک اللہ" کہنے، لغو بات کرنے والے کو منع کرنے یا اس کو اشارہ کرنے اور کھانے، یا پینے کی حرمت کی صراحت کی ہے (۱)۔

ابن قدامہ نے کہا: اگر کسی کو بات کرتے ہوئے سنے تو کلام کے ذریعہ اس کو منع نہ کرے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**إذا قلت لصاحبک أنصت فقد لغوت**" (اگر تم نے اپنے ساتھی سے کہا: چپ رہ، تو تم نے لغو بات کی) البتہ اس کی طرف اشارے کرے گا، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، لہذا اپنے منہ پر اپنی انگلی رکھے گا، کلام کے بجائے اشارہ کرنے کی رائے کے قائل: زید بن صوحان، عبدالرحمن بن ابولیلی، ثوری، اوزاعی، اور ابن منذر ہیں، اشارہ کو طاؤس نے مکروہ قرار دیا ہے (۲)۔

جدید قول میں امام شافعی اور ایک روایت میں امام احمد کا مذہب ہے کہ کلام حرام نہیں، خاموش رہنا سنت ہے (۳)۔

اس لئے کہ مروی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام جمعہ کے دن خطبہ دے رہے تھے، ایک شخص آیا اور اس نے کہا: قیامت کب ہے؟ لوگوں نے اسے خاموش رہنے کا اشارہ کیا، وہ خاموش نہ ہوا، اس نے دوبارہ یہی بات کہی تو رسول اللہ علیہ السلام نے تیسری مرتبہ کے بعد فرمایا: "**ویحک ما أعددت لها**" **قال: حب الله ورسوله، فقال: إنک مع من أحببت**" (۴) (اوہ! تم نے اس کے لئے کیا تیاری کی ہے تو اس نے کہا: اللہ اور اس کے رسول کی محبت ہے، آپ علیہ السلام نے فرمایا تم اس کے ساتھ ہو جس سے محبت کی)۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۵۱۲، ۵۱۳۔

(۲) المغنی ۲/ ۳۲۳۔

(۳) المجموع ۴/ ۵۲۳، کفایۃ الأخیار ۱/ ۹۳، المغنی ۲/ ۳۲۰۔

(۴) حدیث: "أن النبی علیہ السلام دخل علیه رجل وهو یخطب یوم الجمعة" کی روایت ابن خزیمہ نے اپنی صحیح (۳/ ۱۴۹) کی ہے۔

رسول اللہ علیہ السلام نے لوگوں کے کلام کرنے پر نکیر نہیں فرمائی، اگر کلام کرنا ان کے لئے حرام ہوتا تو آپ ان پر نکیر فرماتے۔

حضرت انسؓ نے روایت کی ہے: "**بینما النبی علیہ السلام یخطب یوم الجمعة إذ قام رجل فقال: یا رسول الله هلک الکراع وهلک الشاة، فادع الله أن یسقینا...**" (۱) (ایک بار رسول اللہ علیہ السلام جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے اتنے میں ایک شخص کھڑا ہوا اور اس نے کہا: اے اللہ کے رسول! گھوڑے تباہ ہو گئے، بکریاں مر گئیں، اللہ سے دعاء فرمایئے کہ پانی برسائے......) اور راوی نے پوری حدیث ذکر کی۔

مروی ہے: "**أن عثمان دخل وعمر یخطب فقال عمر: ما بال رجال یتأخرون بعد النداء، فقال عثمان: یا أمیر المؤمنین ما زدت حین سمعت النداء أن توضأت**" (۲) (حضرت عثمان داخل ہوئے جبکہ حضرت عمر خطبہ دے رہے تھے، حضرت عمر نے فرمایا: کیا بات ہے کہ کچھ لوگ اذان کے بعد تاخیر کرتے ہیں، حضرت عثمان نے فرمایا: امیر المؤمنین! میں نے اذان سننے کے بعد زیادہ سے زیادہ وضوء کیا ہے اور بس)، ان احادیث سے خطبہ کی حالت میں کلام کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

۱۸ - شافعیہ نے کہا: خطبہ شروع کرنے سے قبل، خطبہ سے فراغت کے بعد اور نماز سے قبل کلام کرنا جائز ہے اور دونوں خطبوں کے درمیان مختلف فیہ ہے، ظاہر یہ ہے کہ حرام نہیں، "المہذب" میں اسی کو قطعی کہا ہے، یہ اس کلام کے بارے میں ہے، جس سے کوئی اہم غرض وابستہ نہ ہو، لیکن اگر کسی اندھے کو کنویں میں گرتے ہوئے یا کسی شخص

(۱) حدیث انسؓ: "بینما النبی علیہ السلام یخطب یوم الجمعة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۴۱۲، ۴۱۳) نے کی ہے۔

(۲) اثر: "أن عثمان دخل وعمر یخطب" کی روایت مسلم (۲/ ۵۸۰) نے کی ہے۔

پر بچھو کو رینگتے ہوئے دیکھے اور اس کو خبردار کردے تو حرام نہ ہوگا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اسی طرح اگر کسی نیک کام کا حکم دے یا خلاف شرع کام سے روکے تو قطعاً حرام نہ ہوگا، اس کی صراحت امام شافعی نے کی ہے اور اس پر اصحاب کا اتفاق ہے[1]۔

دونوں خطبوں سے پہلے، ان کے بعد اور ان کے درمیان جبکہ امام خاموش ہو کلام کے جواز میں حنابلہ نے شافعیہ سے اتفاق کیا ہے[2]۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: جب امام جمعہ کے دن نکلے تو امام کے خطبہ سے فارغ ہونے تک لوگ نماز اور کلام ترک کردیں۔

امام ابویوسف و امام محمد نے کہا: امام کے نکلنے کے بعد خطبہ دینے سے قبل اور منبر سے اترنے کے بعد تکبیر کہنے سے قبل کلام کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، امام کے بیٹھنے پر جبکہ وہ خاموش ہو، کلام کے بارے میں صاحبین میں اختلاف ہے: امام ابویوسف کے نزدیک اس حالت میں کلام مباح ہے، اس لئے کہ کراہت کان لگا کر سننے کے فرض میں خلل اندازی کی وجہ سے تھی اور اس صورت میں سننا نہیں ہے[3]۔

امام محمد کے نزدیک کلام مباح نہیں ہے، اس لئے کہ امر مطلق ہے[4]۔

مالکیہ کے نزدیک دونوں خطبوں کے درمیان کلام حرام ہے، خطبہ کے بعد جائز ہے[5]۔

(۱) شرح الزرقانی ۶۵/۲، حاشیۃ الدسوقی ۳۸۷/۱، المغنی لابن قدامہ ۳۲۳/۲، الفتاوی الہندیہ ۱۴۷/۱، الطحطاوی ۲۸۱/۱، ۲۸۳۔

(۲) المجموع ۵۲۳/۴، کفایۃ الأخیار ۹۳/۱۔

(۳) کشاف القناع ۴۷/۲۔

(۴) مراقی الفلاح ص ۲۸۲، ۲۸۳، فتح القدیر ۳۷/۲۔

(۵) الخرشی ۸۸/۲، الشرح الصغیر ۵۰۹/۱۔

مساجد میں کلام:

۱۹- مساجد میں کلام کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مساجد میں دنیاوی امور سے متعلق کلام کرنا مکروہ ہے[1]۔

حنفیہ نے کہا: مسجد میں مباح کلام مکروہ ہے، وہ نیکیوں کو اس طرح کھا جاتا ہے، جیسے آگ ایندھن کو کھا جاتی ہے، کیوں کہ یہ مکروہ ہے اور کراہت تحریمی ہے، اس لئے کہ مساجد اس کام کے لئے نہیں بنائی گئیں۔

حنابلہ نے کہا: دنیاوی بات میں لگنا مکروہ ہے، طاعت کے کام نماز، قراءت اور ذکر میں مشغول رہے[2]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ مسجد میں مباح کلام جائز ہے، نووی نے کہا: مسجد میں مباح گفتگو اور دنیاوی امور وغیرہ مباح چیزوں کے متعلق بات کرنا جائز ہے، اگرچہ اس میں ہنسی وغیرہ آجائے، بشرطیکہ مباح ہو[3] اس لئے کہ حضرت جابر بن سمرہؓ کی حدیث ہے: "**کان رسول الله** ﷺ **لا یقوم من مصلاه الذی یصلی فیه الصبح حتی تطلع الشمس، فإذا طلعت الشمس قام، وکانوا یتحدثون فیأخذون فی أمر الجاهلیة فیضحکون و یتبسم**"[4] (آپ ﷺ صبح کی نماز کے بعد، اپنی نماز کی جگہ پر بیٹھے رہتے تھے جب تک آفتاب نہ نکلتا، پھر جب آفتاب نکل جاتا تو اٹھ کھڑے ہوجاتے اور لوگ جاہلیت کے زمانہ کا تذکرہ کرتے اور

(۱) فتح القدیر ۳۶۹/۱، جواہر الإکلیل ۲۰۳/۲، کشاف القناع ۳۲۷/۱، ۳۶۹/۲۔

(۲) کشاف القناع ۳۲۷/۱، ۳۶۹/۲، بریقۃ محمودیۃ فی شرح طریقۃ محمدیۃ ۲۶۹/۳، ۲۷۰۔

(۳) المجموع شرح المہذب ۱۸۰/۲۔

(۴) حدیث جابر بن سمرہؓ: "کان رسول الله ﷺ لایقوم من مصلاه......" کی روایت مسلم (۴۶۳/۱) نے کی ہے۔

ہنستے اور آپ مسکراتے رہتے تھے)۔

قراءت قرآن کے وقت کلام:

۲۰ - حنفیہ کے یہاں ظاہر مذہب میں، قراءت قرآن کے وقت کلام کرنا حرام ہے، اس لئے کہ قرآن پر کان لگانا، اور اس کی خاطر خاموش رہنا، یعنی تلاوت قرآن کے وقت کلام کرنے سے رکنا، مطلقاً واجب ہے، خواہ نماز میں ہو یا نماز سے باہر، خواہ معنی سمجھے یا نہ سمجھے[(۱)]، اس لئے کہ اللہ کا فرمان ہے: "**وَإِذَا قُرِىءَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ انْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**"[(۲)] (اور جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگایا کرو اور خاموش رہا کرو تاکہ تم پر رحم کی جائے)۔

ان کے نزدیک قراءت قرآن کے وقت، خواہ جہری ہو یا سری قاری کو سلام کرنا مکروہ تحریمی ہے؛ البتہ غیر قاری کو اس وقت سلام کرنا مکروہ ہے جب قراءت جہری ہو۔

حلیمی نے کہا: قراءت قرآن کے وقت کلام مکروہ ہے اور کسی سے کلام کرنے کے لئے قراءت کو منقطع کرنا بھی مکروہ ہے، انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں مروی ہے: "**أنه كان إذا قرأ القرآن لم يتكلم حتى يفرغ منه**"(۳) (جب وہ قرآن پڑھتے تو اس سے فارغ ہونے تک بات نہیں کرتے تھے)، نیز اس لئے کہ کلام الٰہی پر کسی غیر کے کلام کو ترجیح نہیں دینا چاہئے۔

قراءت قرآن کو غور سے سننا اور قراءت میں شرکت کے لئے کلام، بکواس اور گفتگو ترک کرنا مسنون ہے[(۱)]۔

اس کی تفصیل اصطلاح (استماع فقرہ ۳ اور اس کے بعد کے فقرات، تلاوۃ فقرہ/ ۱۷، قرآن فقرہ/ ۱۶) میں ہے۔

طواف میں کلام:

۲۱ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ دوران طواف کلام مکروہ ہے، لیکن یہ بلاضرورت ہونے پر محمول ہے، اس لئے کہ یہ اس کو دعاء سے غافل کردے گا، یہی مالکیہ کا مذہب ہے[(۲)]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ طواف میں کلام کرنا جائز ہے، طواف نہ اس سے باطل ہوگا نہ مکروہ، البتہ اولی وافضل طواف میں کلام ترک کرنا ہے، مگر یہ کہ کار خیر کی بات ہو، مثلاً: نیک کام کا حکم دینا یا خلاف شرع بات سے روکنا، یا ناواقف کو سکھانا یا کسی فتوے کا جواب دینا[(۳)]، اس لئے کہ نبی ﷺ کی حدیث ہے: "**الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله تعالى أحل لكم فيه الكلام فمن يتكلم فلا يتكلم إلا بخير**"[(۴)] (بیت اللہ کا طواف نماز ہے، البتہ اللہ تعالی نے اس میں تمہارے لئے کلام کرنا حلال کیا ہے، لہذا جو اس میں کلام کرے، وہ اچھی بات ہی کہے)۔

حنابلہ نے کہا: طواف میں گفتگو اور کلام کو ترک کرنا مستحب ہے، مگر یہ کہ ذکر الٰہی ہو یا قراءت قرآن، یا نیک کام کا حکم دینا، یا خلاف

(۱) بریقۃ محمودیہ شرح طریقۃ محمدیہ ۳/ ۲۶۸۔
(۲) سورۂ اعراف/ ۲۰۴۔
(۳) اثر ابن عمرؓ: "أنه كان إذا قرأ القرآن لم يتكلم......" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۱۸۹) نے کی ہے۔

(۱) بریقۃ محمودیہ ۳/ ۲۶۸، البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۴۶۴، ۴۷۵، الإتقان ۱/ ۱۰۹۔
(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۳۱، شرح اللباب رص ۱۱۰، مواہب الجلیل ۳/ ۶۸۔
(۳) المجموع ۸/ ۴۵، ۴۶۔
(۴) حدیث: "الطواف بالبيت صلاة......" کی روایت حاکم (۱/ ۴۵۹) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور بیہقی نے ان کی موافقت کی ہے۔

شرع امر سے روکنا، یا ضروری بات ہو،[1] اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: "الطواف بالبيت صلاة فأقلوا من الكلام"[2] (بیت اللہ کا طواف نماز ہے لہذا بات کم کرو)، حضرت ابن عباس سے دوسرے لفظ میں ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: "الطواف حول البيت مثل الصلاة إلا أنكم تتكلمون فيه، فمن تكلم فيه فلا يتكلمن إلا بالخير"[3] (بیت اللہ کا طواف نماز کی طرح ہے، البتہ تم اس میں بول سکتے ہو، لہذا جو اس میں بولے خیر کے علاوہ ہرگز کوئی بات نہ کرے)، امام ترمذی نے کہا: اکثر اہل علم کے نزدیک اسی پر عمل ہے، وہ مستحب سمجھتے ہیں کہ طواف میں ضرورت یا اللہ کے ذکر یا علم کی باتوں کے سوا کوئی بات نہ کرے[4]۔

مباح کلام جس کی ضرورت ہو، اس میں کوئی مضائقہ نہیں، لیکن غیر ضروری کلام مکروہ ہے، اس لئے کہ ابن عمرؓ کا ارشاد ہے: "أقلوا الكلام في الطواف فإنما أنتم في الصلاة"[5] (طواف میں بات کم کرو، کیوں کہ تم نماز میں ہی ہو)۔

حضرت عطاء سے مروی ہے: "طفت خلف ابن عمر وابن عباس رضی الله عنهم فما سمعت واحداً منهما متكلماً"[6] (میں نے ابن عمر، اور ابن عباسؓ کے پیچھے طواف کیا ہے، میں نے ان دونوں میں سے کسی کو بات کرتے نہیں سنا)۔

(۱) المغنی ۳/ ۳۸۷، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۹۴۔

(۲) حدیث: "الطواف بالبیت صلاة......" کی روایت نسائی (۵/ ۲۲۲) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۱۳۰) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "الطواف حول البیت مثل الصلاة......" کی روایت ترمذی (۳/ ۲۸۴) نے کی ہے۔

(۴) ترمذی (۳/ ۲۸۴)۔

(۵) اثر ابن عمرؓ کی روایت بیہقی (۵/ ۸۵) نے کی ہے۔

(۶) اثر ابن عمر اور ابن عباسؓ کی روایت بیہقی (۵/ ۸۵) نے کی ہے۔

کلام کرنے یا نہ کرنے کی قسم اور اس کی نذر:

۲۲- اگر کوئی قسم کھالے کہ فلاں سے بات نہیں کرے گا یا اس سے بات کرے گا، یا کہے: میں فلاں سے بات کروں یا اس سے بات نہ کروں تو میرے اوپر اللہ کے لئے یہ واجب ہوگا تو اس کی چند حالتیں ہیں۔

تفصیل "أیمان" فقرہ/ ۱۳۶ اور اس کے بعد کے فقرات اور "نذر" میں ہے۔

کھانے پر کلام:

۲۳- ابن جوزی نے کہا: کھانے کے آداب میں سے ہے کہ اس پر خاموش نہ رہیں، بلکہ اچھی بات بولیں۔

مستحب یہ ہے کہ کھانے کے وقت دوستوں سے بے تکلف ہو کر عمدہ باتیں کرے اور اگر لوگوں میں انقباض ہو تو حسب حال واقعات نقل کریں، تاکہ ان کو فرحت وانبساط حاصل ہو اور دیر تک بیٹھیں۔

حنفیہ نے کہا: گندی بات نہ کرے، بلکہ بزرگوں کے واقعات وغیرہ بیان کرے، اس لئے کہ کھانے کے آداب میں سے کھانے پر بات کرنا ہے، خاموش نہ رہے، اس لئے کہ بالکل چپ رہنا عجمیوں کی عادت ہے بلکہ مباح گفتگو کرے، بزرگوں کے قصے نقل کرے، اسی وجہ سے کہا گیا ہے: کھانے پر خاموش رہنا جاہلوں اور کمینوں کی عادت ہے، علماء کرام کی نہیں۔

شافعیہ نے کہا: کھانے پر غیر حرام بات کرنا (مثلاً بزرگوں کے واقعات) مسنون ہے اور کم گفتگو کرنا اولی ہے۔

حنابلہ نے کہا: کسی کے ساتھ کھانے والے کے لئے مکروہ ہے کہ کوئی گندی یا ان کو ہنسانے والی یا ان کو رسوا کرنے والی بات کرے، کھانے کے دوران اچھی بات کرنا مستحب ہے[1]۔

(۱) مطالب اولی النہی ۵/ ۲۴۴، بریقۃ محمودیۃ فی شرح طریقۃ محمدیۃ ۴/ ۱۰۷، اسنی المطالب ۳/ ۲۲۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۰، کشاف القناع =

جماع کے وقت کلام:

۲۴- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ جماع کے وقت کلام کرنا مکروہ ہے۔

حنفیہ نے کہا: جماع کے وقت بات کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس کی ممانعت ہے، ایک قول ہے کہ مکروہ تنزیہی ہے، ایک قول مکروہ تحریمی ہے، ان حضرات نے کہا: تین جگہوں پر بات کرنا مکروہ ہے: طلوع فجر کے بعد بیت الخلاء میں اور جماع کے وقت، اس لئے کہ یہ بہت بڑی بے ادبی ہے۔

شافعیہ نے کہا: جماع کرنے والے کے لئے بلاضرورت ومجبوری بات کرنا مکروہ ہے، اور اگر قضاء حاجت یا جماع کے وقت چھینک آجائے تو دل میں ''الحمد اللہ'' کہہ لے، زبان نہ ہلائے۔

حنابلہ نے کہا: وطی کے وقت زیادہ بات مکروہ ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: جماع کے وقت زیادہ بات کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ پیشاب کے وقت بات کرنا مکروہ ہے اور جماع کی حالت اس کے ہم معنی ہے (۱)۔

ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ دو حالتوں میں اللہ تعالی کا ذکر کرنا مکروہ ہے: خلاء کے وقت اور بیوی سے جماع کے وقت (۲)۔

مالکیہ نے کہا: وطی کے وقت مرد اپنی بیوی سے بات کرسکتا ہے، اس کے جواز میں کوئی اشکال نہیں اور کراہت کی کوئی وجہ نہیں (۳)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''وطء'' میں ہے۔

بیوی وغیرہ کے ساتھ ترک کلام:

۲۵- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ شوہر کے لئے اپنی بیوی سے قطع کلام کرنا جائز ہے۔

رملی نے کہا: تین دن سے زیادہ بیوی سے قطع کلام کرنا، دونوں میں سے ہر ایک کے لئے حرام ہے، مگر یہ کہ اس کو معصیت سے باز رکھنے اور اس کی دینی اصلاح کا قصد ہو، نہ کہ نفس کے تقاضے کے لئے اور نہ دونوں امور کے لئے جیسا کہ ظاہر سے سمجھ میں آتا ہے، اس لئے کہ عذر شرعی کی وجہ سے قطع تعلق جائز ہے، مثلاً: جس سے قطع تعلق کیا جائے وہ فاسق یا بدعتی وغیرہ ہو یا پھر بدعتی اور فاسق اور قطع تعلق کرنے والے کے دین کی اصلاح مقصود ہو اور اگر معلوم ہو کہ اس سے قطع تعلق کی وجہ سے وہ مزید فسق پر آمادہ ہوگا تو قطع تعلق کرنے سے پرہیز کرنا چاہئے۔ رحیبانی نے کہا: بیوی سے قطع کلام تین دن ہے اس سے زیادہ نہیں (۱)، اس لئے کہ حضرت ابو ایوبؓ کی مرفوع روایت ہے: **"لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث"** (۲) (کسی مسلمان کے لئے حلال نہیں کہ اپنے بھائی سے تین دن سے زیادہ قطع تعلق رکھے)۔

مسلمانوں کا آپس میں تین دن سے زیادہ قطع تعلق رکھنا حرام ہے، البتہ یہ کہ جس سے قطع تعلق کیا جائے اس میں بدعت یا فسق کا مظاہرہ، یا اس طرح کی کوئی اور چیز ہو، رسول اللہ ﷺ نے پیچھے رہ جانے والے تین صحابہ سے قطع تعلق فرمایا اور صحابہ کو ان سے گفتگو کرنے سے روک دیا، جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے (۳)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''ہجر، نشوز'' میں دیکھیں۔

= ۵/۱۷۶، ۱۸۰۔

(۱) بریقۃ محمودیۃ فی شرح طریقۃ محمدیۃ ۳/۲۶۷، اسنی المطالب ۱/۶۴۲، کشاف القناع ۵/۱۹۴، المغنی لابن قدامہ ۷/۲۵۔

(۲) عمدۃ القاری ۱/۶۶۵۔

(۳) مواہب الجلیل ۳/۴۰۶، القوانین الفقہیہ ص ۱۴۱۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/۳۸۳، مطالب اولی النہی ۵/۲۸۷۔

(۲) حدیث: "لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۲۱) اور مسلم (۴/۱۹۸۴) نے کی ہے۔

(۳) عمدۃ القاری ۹/۴۹۰۔

بیوی کو اس کے والدین سے گفتگو کرنے سے روکنا:

۲۶- حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو اس کے والدین سے بات کرنے سے نہیں روک سکتا(۱)۔

''کشاف القناع'' میں ہے: شوہر، بیوی کو اس کے والدین سے گفتگو کرنے سے روکنے کا مالک نہیں اور نہ بیوی کے والدین کو بیوی سے ملنے سے روکنے کا اختیار رکھتا ہے، اس لئے کہ اللہ کی نافرمانی میں مخلوق کی اطاعت نہیں ہے، البتہ اگر والدین کے ملنے کے سبب قرائن حال سے ضرر لاحق ہونے کا غالب گمان ہو تو جائز ہے(۲)۔

عورت کا اپنے والدین اور دوسرے اہل خانہ سے ملنے کے لئے جانے میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے، جس کو اصطلاح: ''زیارۃ فقرہ/۸'' میں دیکھیں۔

اجنبی عورت سے بات کرنا:

۲۷- فقہاء کا مذہب ہے کہ نوجوان اجنبی عورت سے بلاضرورت بات کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ فتنہ کا امکان ہے، ان حضرات نے کہا: اگر اجنبی عورت کسی مرد کو سلام کرے اور وہ بوڑھی ہو تو مرد اس کا جواب زبان سے دے گا، لیکن اگر نوجوان ہو، جس پر فریفتہ ہونے کا اندیشہ ہو یا خود اس عورت کے سلام کرنے والے مرد پر فریفتہ ہونے کا اندیشہ ہو تو ایسی عورت کو سلام کرنا اور اس کے سلام کا جواب دینے کا حکم مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں مکروہ ہونا ہے، حنفیہ نے لکھا ہے کہ اگر کوئی عورت کسی مرد کو سلام کرے تو مرد، عورت کے سلام کا جواب اپنے دل میں دے اور اگر کوئی مرد اسے سلام کرے تو وہ اپنے دل میں جواب دے، شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عورت کے لئے مرد کے سلام کا جواب دینا حرام ہے(۱)۔

تفصیل اصطلاح: ''سلام'' فقرہ/۱۹ میں ہے۔

کلام کے ذریعہ غیبت:

۲۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غیبت حرام ہے، غیبت کلام کے ذریعہ اور کلام کے بغیر، اشارہ، ایماء، آنکھوں کے اشارہ، ہمز (عیب جوئی) تحریر اور حرکت سے ہوتی ہے اور یہ سب غیبت میں داخل ہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''غیبۃ'' فقرہ/۷، ۸۔

دوسرے کے کلام کو کاٹنا:

۲۹- بلاضرورت و مجبوری، اپنے کلام کے لئے دوسرے کے کلام کو کاٹنا مکروہ ہے، خاص طور پر جس کلام کو کاٹا گیا ہو وہ علم کے مذاکرے یا فقہ کے تکرار میں ہو تو اس کی کراہت نہایت شدید ہے(۲)۔

ذکر و تسبیح کے درمیان کلام:

۳۰- ذکر، تسبیح، دعاء، قراءت قرآن اور اس کی تفسیر کے درمیان، اسی طرح سنن و فرائض کے درمیان کلام مکروہ ہے، حتی کہ کہا گیا ہے کہ سنت اور فرض کے درمیان بات کرنے سے ثواب کم ہو جاتا ہے، ساقط نہیں ہوتا(۳)۔

---

(۱) مطالب اولی النہی ۵/۲۷۲، المغنی لابن قدامہ ۷/۲۰۔

(۲) کشاف القناع ۵/۱۹۷۔

(۱) بریقۃ محمودیۃ فی شرح طریقۃ محمدیۃ ۴/۱۵۷، حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۷۲، ۵/۲۳۳، الفواکہ الدوانی ۲/۲۲۴، شرح الزرقانی ۳/۱۱۰، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۲۹، المغنی ۶/۵۵۸، ۵۶۰۔

(۲) بریقۃ محمودیۃ فی شرح طریقۃ محمدیۃ ۳/۲۹۹، ۳۰۰۔

(۳) بریقۃ محمودیۃ فی شرح طریقۃ محمدیۃ ۳/۳۰۰۔

ایجاب وقبول کے درمیان اجنبی کلام کا آنا:

۳۱-جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ عقد کے درمیان میں اجنبی کلام نہ آنا واجب ہے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ بیع میں ایجاب وقبول کے درمیان فصل مضر نہیں، اِلا یہ کہ عرفاً بیع سے نکل کر کسی اور طرف چلا جائے[1]۔

تفصیل اصطلاح: (عقد فقرہ/ ۱۸ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

گویائی کو ختم کردینے کی سزا:

۳۲-فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر جنایت کی وجہ سے صرف گویائی ختم ہوجائے اور زبان باقی رہے تو اس میں قصاص نہیں ہے، اس لئے کہ قصاص میں مماثلت ممکن نہیں اور گویائی کے ختم کرنے میں مکمل دیت واجب ہوگی[2]۔

تفصیل اصطلاح ''دیات'' فقرہ/ ۵۷، ''جنایۃ علی مادون النفس'' فقرہ/ ۲۲ میں ہے۔

قاضی کا کسی ایک فریق کے ساتھ خفیہ طور پر کلام کرنا:

۳۳-فقہاء کا مذہب ہے کہ قاضی کے لئے کسی ایک فریق کے ساتھ خفیہ طور پر کلام کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اس میں دوسرے کی دل شکنی ہے اور اس کو اپنی دلیل پیش کرنے سے کمزور کرسکتا ہے، لہذا اس کے لئے جائز نہیں کہ اس کو اس کی دلیل سکھائے، اس لئے کہ قاضی کا فریضہ ہے کہ فریقین میں انصاف کرے، نیز اس لئے کہ اس میں دوسرے فریق کا نقصان ہے، قاضی کا فرض ہے کہ گفتگو، آنکھوں کے اشارے، لفظ، اشارہ، توجہ دینے، اپنے پاس آنے میں، ان دونوں کی بات خاموش ہوکر غور سے سننے میں، دونوں کے لئے کھڑے ہونے میں، دونوں کے سلام کا جواب دینے میں اور دونوں کے ساتھ خندہ پیشانی سے ملنے میں اور ہر چیز میں عدل وانصاف برتے اور یکساں سلوک کرے، ابن قدامہ نے کہا: میرے علم میں اس میں کسی کا اختلاف نہیں[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: (تسویۃ فقرہ/ ۹، قضاء فقرہ/ ۴۱) میں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۰، الشرح الصغیر ۳/ ۱۷، مغنی المحتاج ۲/ ۵، ۶، کشاف القناع ۳/ ۱۴۵-۱۴۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۔

(۱) فتح القدیر ۶/ ۳۷۳، القوانین الفقہیہ رص ۳۰۰، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۶۱، مغنی المحتاج ۴/ ۴۰۰، مطالب اولی النہی ۶/ ۴۷۷، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۸۰، ۸۱، ۸۲۔

كلب

تعریف

۱- کلب لغت میں: ہر کاٹنے والا درندہ ہے اور یہ مشہور ہے، اس کی جمع: اکلب، کلاب، اور جمع الجمع، اکالب ہے، مؤنث کے لئے: کلبۃ، اوراس کی جمع بھی، کلاب، اور کلبات ہے [۱]۔

اصطلاح میں: وہ بھونکنے والا جانور ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-خنزیر:

۲-خنزیر: ایک خبیث جانور ہے، [۳] خنزیر کتے کے ساتھ نجس العین ہونے میں شریک ہے، ان دونوں سے پیدا ہونے والی ہر چیز نجس ہے اور دونوں کا گوشت کھانا اوران کے دودھ، ان کے بال اوران کی کھالوں سے فائدہ اٹھانا اگرچہ دباغت کے بعد ہو جمہور کے نزدیک حرام ہے۔

دونوں میں فرق یہ ہے کہ شکار اور حفاظت کے لئے کتا رکھنا جائز ہے، جبکہ خنزیر رکھنا کسی بھی حال میں جائز نہیں۔

ب-سبع:

۳-سبع: باء کے ضمہ وسکون کے ساتھ، یہی دونوں قرائتیں اس فرمان باری میں ہے: "وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ" [۱] (اور جس کو درندے کھانے لگیں)۔

یعنی جس میں سے درندہ کھالے۔

اس کی جمع: سباع ہے جیسے رجل کی جمع رجال، اس کے علاوہ اس کی کوئی جمع نہیں ہے۔

سبع: ہر وہ جانور جس کے کچلی کا دانت ہو، جس سے وہ حملہ کرتا اور پھاڑتا ہو [۲]۔

اصطلاح میں: ہر وہ جانور جو عام طور پر حملہ کرنے والا، زخمی کرنے والا اور قتل کرنے والا ہو [۳]۔

سبع، کلب سے عام ہے، ہر کلب سبع ہے، لیکن ہر سبع، کلب نہیں۔

کلب سے متعلق احکام:

کتے کو رکھنے، اس کو سکھانے، اس کے شکار کے حلال ہونے اور اس میں تصرف وغیرہ کے اعتبار سے اس سے کچھ احکام متعلق ہیں، جن کی تفصیل ذیل میں آرہی ہے:

کتا رکھنا:

۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بلاضرورت کتا رکھنا ناجائز ہے، مثلاً شکار، حفاظت اور انتفاع کے دوسرے طریقے، جن سے شارع نے منع نہیں کیا ہے کتا پالنا ناجائز ہے [۴] مالکیہ نے کہا: کھیتی یا مویشی یا شکار کے علاوہ کے لئے کتا پالنا مکروہ ہے، بعض مالکیہ اس کے جواز کے

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "کلب"۔
(۲) المفردات للراغب الأصفہانی۔
(۳) المصباح المنیر۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) الدر المختار ۶/ ۳۰۴۔
(۴) ابن عابدین ۵/ ۱۳۴، ۷/ ۱۴۷، ۲۱۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۴، ۳۵، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۵۷، فتح الباری ۵/ ۷، الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۱۴۔

قائل ہیں (۱)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من اتخذ كلبا إلا كلب ماشية أو صيد أو زرع انتقص من أجره كل يوم قيراط" (۲) (جو شخص مویشی شکار، یا کھیتی کے کتا کے علاوہ کوئی کتا پالے تو اس کے ثواب میں ہر روز ایک قیراط کی کمی ہوگی)۔

ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من اقتنى كلبا إلا كلب صيد، أو ماشية، نقص من أجره كل يوم قيراطان" (۳) (جو شخص شکار یا مویشی کے کتا کے علاوہ کوئی کتا پالے تو اس کے ثواب میں روزانہ دو قیراط کی کمی ہوگی)۔

گھروں کی حفاظت کے لئے اس کے پالنے کے بارے میں ابن قدامہ نے کہا: سابقہ حدیث کی وجہ سے اصح قول کے مطابق ناجائز ہے، لیکن اباحت کا احتمال ہے (۴)۔

شافعیہ نے کہا: اگر جس ضرورت سے کتا پالنا جائز ہے اگر وہ ختم ہو جائے تو کتے کو چھوڑ کر، اس سے دست بردار ہونا واجب ہوگا، ان حضرات نے کہا: کتے کے بچہ کو پالنا جائز ہے، جس کو اس کی تعلیم دینے کی توقع ہو (۵)۔

حنابلہ کے یہاں (جیسا کہ المغنی (۶) میں ہے) جو شکار کے لئے کتا پالے، پھر ایک مدت تک شکار کرنا چھوڑ دے، پھر دوبارہ شکار کرنے کا ارادہ کرے تو مدت ترک میں اس کو پالنا حرام نہیں، اس لئے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں، اسی طرح کھیتی والا ہے۔

اگر کسی کے مویشی ہلاک ہو جائیں اور دوسرے مویشی خریدنے کا ارادہ ہو تو وہ مویشی کے کتے کو روک سکتا ہے تاکہ آئندہ جو خریدے گا، ان میں اس سے فائدہ اٹھائے۔

اگر ایسا شخص جو کتے کے ذریعہ شکار نہیں کرتا، شکار کا کتا پالے تو جواز کا احتمال ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے شکار کے کتے کو مطلقاً مستثنیٰ کیا ہے اور ممانعت کا احتمال ہے، اس لئے کہ اس نے بلا ضرورت پالا ہے، جو دوسرے کتوں کے مشابہ ہوگا۔

رحیبانی نے کہا: اس کو پالنا حرام ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کو مارنے کا حکم دیا اور اس کو پالنا ناجائز ہے تو اس کو تعلیم دینا بھی ناجائز ہوگا، اس لئے کہ تعلیم دینا، اپنے پاس روکنے کے جواز کے ساتھ ہی جائز ہے، لہذا تعلیم دینا حرام ہوگا اور حرام چیز سے حلال فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کی علت اس کا شیطان ہونا بتایا ہے اور جس کو شیطان نے مارا ہو اس کا کھانا مباح نہیں، جیسے گلا گھونٹ کر مارا گیا جانور (۱)۔

حنابلہ کے یہاں (اقوی قول کے مطابق) ان تینوں امور میں سے کسی ایک کے لئے کتے کے چھوٹے بچہ کو پالنا جائز ہے، اس لئے کہ اس کا مقصود وہی ہے، لہذا اس کا حکم لے گا، جیسا کہ گدھے کے چھوٹے بچہ کو (جس میں فی الحال فائدہ نہیں) فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ انجام کار اس سے فائدہ ہوگا، نیز اس لئے کہ اگر چھوٹے بچہ کو نہ پالا جائے تو کتے کو اس کام کے لئے نہیں رکھا جا سکتا، کیونکہ تعلیم دیئے بغیر وہ تعلیم یافتہ نہ ہوگا اور اس کی تعلیم جبھی ممکن ہے جبکہ

(۱) کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۴۴۷۔

(۲) حدیث ابی ہریرہؓ: "من اتخذ كلباً إلا كلب ماشية......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۵) اور مسلم (۳/ ۱۲۰۳) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) حدیث ابن عمرؓ: "من اقتنى كلباً إلا كلب صيد......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۰۱) نے کی ہے۔

(۴) الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۱۴۔

(۵) حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۵۷، مغنی المحتاج ۲/ ۱۱۔

(۶) الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۱۴۔

(۱) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۴۸، ۳۴۹۔

اسے اتنی مدت تک پالا جائے اور اس کی تربیت کی جائے کہ وہ اس میں تعلیم یافتہ ہو سکے[1]۔

کتے کو اٹھا لینا:

۵ - ہر ایسے جانور کو اٹھا لینا مباح ہے جو چھوٹے درندوں سے خود اپنی حفاظت نہ کر سکے:

مالکیہ کے نزدیک جس کتے کو پالنے کی اجازت ہے، اس کو اٹھا لینا جائز ہے اور اٹھانے والے پر ضروری ہے کہ ایک سال تک اس کا اعلان کرے اور اگر اس کا مالک نہ ملے تو اٹھانے والے کی ملکیت بن جائے گا[2]۔

شافعیہ کے نزدیک: جو مال نہ ہو، جیسے کتا، جس کو پالا جائے، تو امام اور ان کے شاگردوں کا رجحان اس طرف ہے کہ اس کو نہیں اٹھایا جائے گا، مگر یہ کہ ہمیشہ اس کی حفاظت کا قصد ہو، اس لئے کہ بہ عوض اس کو اپنے ساتھ وابستہ کرنا ممنوع ہے اور بلا عوض، لقطہ کی نوعیت کے خلاف ہے، اکثر حضرات نے کہا: ایک سال اس کا اعلان کرے، پھر اس کو اپنے ساتھ وابستہ کرلے اور اس سے فائدہ اٹھائے، اگر اس کے بعد اس کا مالک ظاہر ہوگا، جبکہ وہ ہلاک ہو چکا ہو تو ضمان نہیں ہوگا[3]۔

حنابلہ کے نزدیک: جو اپنے جسم کے بڑے ہونے کی وجہ سے (مثلاً اونٹ) یا اپنے اڑنے یا دوڑنے کی وجہ سے (جیسے ہرن) یا اپنے کچلی کے دانت کی وجہ سے (جیسے کتے اور چیتے) خود اپنی حفاظت کر سکے اس کو اٹھانا جائز نہیں[4]۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۱۴۔
(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۱۶۶۔
(۳) روضۃ الطالبین ۵/ ۴۰۵۔
(۴) المغنی ۵/ ۷۰۴ طبع الریاض۔

کتے کی وصیت کرنا:

۶ - شافعیہ نے کہا: کسی ایسی نجاست کی وصیت کرنا صحیح ہے، جس سے فائدہ اٹھانا حلال ہو، اس لئے کہ اس میں اختصاص کا ثبوت ہے، جیسے سدھایا ہوا کتا یعنی جو سدھانے کے قابل ہو، کاٹنے والا کتا اس کے برخلاف ہے۔ اگر کوئی شخص شکار یا مویشی یا کھیتی میں مفید اپنے کتوں میں سے ایک کتے کی وصیت کرے تو موصی لہ کو ان میں سے ایک کتا دیا جائے گا اور اس کی تعیین کا اختیار وارث کو ہوگا اور اگر وصیت کرنے والے کے پاس قابل انتفاع کتا نہ ہو تو اس کی وصیت لغو ہوگی۔

اگر کسی کے پاس مال اور قابل انتفاع کتے ہوں اور وہ ان سب کی یا کچھ کی وصیت کرے تو اصح وصیت کا نفاذ ہے، اگر چہ وصیت کئے ہوئے کتے زیادہ ہوں اور مال تھوڑا ہو، اس لئے کہ مال کتوں سے بہتر ہے، کیونکہ کتوں کی کوئی قیمت نہیں ہے۔

دوم اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ صرف تہائی کتوں میں وصیت نافذ ہوگی، جیسا کہ اگر ان کے ساتھ مال نہ ہوتا، اس لئے کہ کتے مال کی جنس سے نہیں کہ ان کو مال کے ساتھ ضم کر دیا جائے۔

سوم: ان میں مالیت کا اندازہ لگا کر قیمت لگائی جائے گی اور ان کو مال کے ساتھ ضم کر دیا جائے گا اور وصیت سارے کی تہائی میں یعنی سارے کی تہائی کے بقدر کتوں میں نافذ ہوگی[1]۔

حنابلہ نے کہا: جس کتے کو پالنا مباح ہے اس کی وصیت جائز ہوگی، اس لئے کہ وصیت بلاعوض کتے میں قبضہ کو منتقل کرنا ہے اور اسی وجہ سے کتا کو ہبہ کرنا صحیح ہے، قاضی نے کہا: صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ زندگی میں تملیک ہے جو فروخت کرنے کے مشابہ ہوگا، اول رائے: اصح ہے، یہ بیع سے مختلف ہے، اس لئے کہ اس کا عوض لیا جاتا ہے

(۱) القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۶۰، ۱۶۱۔

حالانکہ وہ حرام ہے [۱]۔

رحیبانی نے کہا: اگر کوئی ایک کتے کی وصیت کرے اور اس کے پاس چند کتے ہوں تو ورثہ کو حق ہے کہ اس کو جو کتا دینا چاہیں دیں۔

اگر کوئی زید کے لئے اپنے کتوں کی وصیت کرے اور کسی دوسرے کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے، تو جس کے لئے تہائی مال کی وصیت کرے، اس کو تہائی مال ملے گا اور جس کے لئے کتوں کی وصیت کرے، اس کو تہائی کتے ملیں گے، بشرطیکہ ورثہ اجازت نہ دیں، اس لئے کہ ورثہ کو جو دو تہائی مال ملا ہے، اس کے بالمقابل موصی لہ کا جو حق ہے یعنی تہائی مال اس میں وصیت جائز ہے، ورثہ پر کتوں کا حساب نہیں لگایا جائے گا [۲]۔

کتے کو چرانا:

۷- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ کتے کو چرانے میں قطع ید کی سزا مطلقاً نہیں ہوگی، اگر چہ کتا سدھایا ہوا ہو یا حفاظت کا ہو، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے اس کی بیع سے منع فرمایا ہے [۳]، دوسرے سدھائے ہوئے شکاری جانور اس کے برخلاف ہیں، اگر چہ کتے کی قیمت نصاب کے بقدر ہو۔

حنفیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس کا ہم جنس مباح الاصل موجود ہے اور اس کے مال ہونے میں علماء کا اختلاف ہے، جس سے شبہ پیدا ہوگا، شافعیہ نے ہاتھ نہ کاٹنے کی علت یہ بیان کی ہے کہ کتا مال نہیں، جیسے سور اور شراب، اگر چہ کسی ذمی کا ہو، اس لئے کہ ہاتھ کاٹنا مال کی حفاظت کے لئے مقرر ہے اور یہ چیزیں مال نہیں۔

اس میں مالکیہ میں سے اشہب کا اختلاف ہے، جن کا کہنا ہے کہ جس کتے کو پالنا جائز ہے اس کی چوری میں قطع ید کی سزا ہوگی [۱]۔

کتے کو غصب کرنا:

۸- جمہور کا مذہب ہے کہ اجازت والے کتے کے غصب پر ضمان میں اس کی قیمت دی جائے گی اور اس کو لوٹانا واجب ہوگا، اس کے برخلاف جس کتے کو پالنے کی اجازت نہیں، اس کا تاوان نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی کوئی قیمت نہیں ہے، حنابلہ کے نزدیک اجازت والے کتے کو لوٹانا واجب ہوگا اور اگر اس کو تلف کردے تو اس کا تاوان نہیں دے گا۔

دیکھئے: اصطلاح ''غصب''، فقرہ / ۱۳۔

کتے کے شکار کے حلال ہونے کی شرائط:

۹- شکار کے حلال ہونے کے لئے شکاری کتے کا سدھایا ہوا ہونا شرط ہے اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّٰهُ فَكُلُوْا مِمَّا اَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ'' [۲] (اور تمہارے سدھے ہوئے شکاری جانوروں کا شکار جو شکار پر چھوڑے جاتے ہیں، تم انہیں اس طریقہ پر سکھاتے ہو جو تمہیں اللہ نے سکھایا ہے، سو کھا اس شکار کو جسے

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۸۰ طبع مطبعۃ الریاض الحدیثہ۔
(۲) مطالب اولی النہی ۴/ ۴۹۵۔
(۳) حدیث: ''نهى رسول الله ﷺ عن بيع الكلب'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۹۸) نے حضرت ابو مسعودؓ انصاری سے کی ہے، ان کے الفاظ میں: ''نهى عن ثمن الكلب'' ہے۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۹۴ طبع الحلبی، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۰، ۲۹۱، الشرح الصغیر ۴/ ۴۷۷، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۰۵، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۵، المہذب ۲/ ۳۵۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۲۸۲۔
(۲) سورۂ مائدہ / ۴۔

شکاری جانور تمہارے لئے پکڑے رکھیں)۔

نیز عدی بن حاتمؓ کی حدیث میں ہے: "قلت یا رسول اللہ، إني أرسل الكلاب المعلمة فيمسكن علي، و أذكر اسم الله عليه۔ فقال: إذا أرسلت كلبک المعلم و ذكرت اسم الله عليه فكل۔ قلت: و إن قتلن؟ قال: و إن قتلن مالم يشركها كلب ليس معها"[1] (میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں سدھائے ہوئے کتے چھوڑتا ہوں، وہ میرے واسطے شکار پکڑتے ہیں، میں ان پر اللہ کا نام لیتا ہوں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اگر تم اپنا سدھایا ہوا کتا چھوڑو، اور اس پر اللہ کا نام لے لو تو کھاؤ، میں نے کہا: اگرچہ وہ مار ڈالیں؟ آپ نے فرمایا: اگرچہ وہ مار ڈالیں، جب تک کہ کوئی دوسرا کتا اس کے ساتھ اس میں شریک نہ ہو)۔

کتے کو سدھانے میں چند شرائط کا اعتبار ہے: اگر کتے والا اس کو چھوڑے تو چلا جائے۔ اس کو روکے تو رک جائے اور شکار پکڑے تو اس میں سے نہ کھائے۔

تفصیل اصطلاح "صید"، فقرہ/ ۳۸ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

کتے سے فائدہ اٹھانا:

۱۰- گذر چکا ہے کہ کسی ضرورت کے لئے کتا پالنا جائز ہے مثلاً: شکار، حفاظت وغیرہ فائدہ اٹھانے کے دوسرے طریقے جن سے شارع نے منع نہیں کیا ہے۔

کتے کو اجرت پر لینا:

۱۱- حنفیہ نے کتے کو اجرت پر دینا ممنوع قرار دیا ہے، اس لئے کہ مار یا کسی اور طریقہ سے اس کو حفاظت کی منفعت پر آمادہ کرنا ممکن نہیں، "الہندیہ" میں اس کی صراحت ہے، بعض روایات میں ہے کہ اگر اس کے لئے متعین وقت بیان کر دے تو یہ جائز ہوگا[1]۔

نووی نے کہا: اصح قول کی رو سے سدھائے ہوئے کتے کو شکار یا حفاظت کے لئے اجرت پر لینا باطل ہے، ایک قول ہے کہ جائز ہے جیسے چیتا، باز، شکار کے لئے جال اور چوہوں کو بھگانے کے لئے بلی[2]، ابن قدامہ نے کہا: اس کو اجرت پر دینا جائز نہیں، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ یہ ایسا جانور ہے جس کی خباثت کی وجہ سے اس کی بیع حرام ہے، لہذا سور کی طرح اس کو اجرت پر دینا بھی حرام ہوگا[3]۔

تفصیل اصطلاح "إجارۃ"، فقرہ/ ۱۰۱ میں دیکھیں۔

کتے کی بیع:

۱۲- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ کتے کی بیع مطلقاً ناجائز ہے، اس لئے کہ "نهى النبي ﷺ عن ثمن الكلب، و مهر البغي، و حلوان الكاهن"[4] (رسول اللہ ﷺ نے کتے کے ثمن، زانیہ کی اجرت اور نجومی کے معاوضہ سے منع فرمایا)۔

حنفیہ، اور مالکیہ میں سے سحنون کا مذہب ہے کہ کتے کی بیع مطلقا جائز ہے، اس لئے کہ وہ حقیقتاً قابل انتفاع مال ہے، البتہ

---

(۱) حدیث عدی بن حاتمؓ: "إني أرسل الكلاب المعلمة......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۲۹) نے کی ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۵۴۔
(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۷۸۔
(۳) المغنی ۴/ ۲۸۰ طبع مطبعۃ الریاض الحدیثہ۔
(۴) حدیث: "نهى عن ثمن الكلب......" کی تخریج فقرہ/ ۷ میں گذر چکی ہے۔

امام ابوحنیفہ سے ایک روایت میں جس کو امام ابو یوسف نے ان سے کاٹنے والے کتے کے بارے میں نقل کیا ہے کہ اس کی بیع ناجائز ہے۔

''الفواکہ الدوانی'' میں منقول ہے، مالکیہ کے نزدیک اجازت والے اور غیر اجازت والے کتے میں تفصیل ہے، چنانچہ انہوں نے بالاتفاق بغیر اجازت والے کتے کی بیع کو ممنوع قرار دیا ہے، اس کی دلیل سابقہ حدیث ہے۔

اجازت والے کتے کے بارے میں ان کے یہاں تین اقوال ہیں:

ممانعت، کراہت اور جواز، ان میں امام مالک سے مشہور ممانعت ہے [1]۔

کتے کی کھال کی بیع:

۱۳ - شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ کتے کی کھال، دباغت سے پاک نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ نجس العین ہے، لہذا اس کی بیع جائز نہیں ہوگی اگرچہ دباغت دے دی جائے۔

سحنون اور ابن عبد الحکم سے ایک روایت میں ہے کہ تمام حیوانات کی کھالیں حتی کہ خنزیر کی بھی دباغت سے پاک ہوجاتی ہیں، اس لئے کہ حدیث ہے: "**إذا دبغ الإهاب فقد طهر**" [2] (جب کھال کو دباغت دے دی جائے تو وہ پاک ہوجائے گی)، لہذا دباغت کے بعد کتے کی کھال کی بیع جائز ہوگی۔

حنفیہ کہتے ہیں: تمام غیر ماکول اللحم جانوروں کی کھال دباغت

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۲، ۱۴۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۳۸، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۱، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/ ۲۲، المغنی ۴/ ۱۸۹۔

(۲) حدیث: "إذا دبغ الإهاب فقد طهر" کی روایت مسلم (۱/ ۲۷۷) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

سے پاک ہوجاتی ہے، سور کی کھال پاک نہیں ہوتی، اس لئے کہ وہ نجس العین ہے [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''بیع منہی عنہ'' فقرہ/ ۱۲، ''دباغۃ'' فقرہ/ ۸، ''جلد'' فقرہ/ ۱۰ اور اس کے بعد کے فقرات۔

کتے کے تیل اور اس کی چربی سے چراغ جلانا:

۱۴ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ نجس العین سے مسجد میں اور مسجد کے باہر، چراغ جلانا ناجائز ہے، لیکن وہ چیز جس میں نجاست پڑ جائے تو جمہور کے نزدیک مسجد میں اس سے چراغ جلانا ناجائز ہے لیکن مسجد کے علاوہ میں نہیں۔

شافعیہ نے کہا: کراہت کے ساتھ مسجد کے علاوہ میں نجس تیل سے چراغ جلانا جائز ہے۔ یہی حکم چوپایوں کی چربی کا ہے، اسی طرح نجاست پڑی ہوئی چیز سے مشہور قول کے مطابق چراغ جلانا جائز ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے گھی میں چوہیا کے گر جانے کے بارے میں پوچھا گیا؟ آپ نے فرمایا: "**إن كان جامدا فألقوها وما حولها، و إن كان مائعا فاستصبحوا به**" [2] (اگر وہ جما ہوا ہو تو چوہیا اور اس کے آس پاس کو پھینک دو اور اگر سیال ہو تو اس سے چراغ جلاؤ)۔

البتہ مسجد میں جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں مسجد کو نجس کرنا ہے، اذرعی اور زرکشی کی پیروی کرتے ہوئے ابن مقری نے اسی کو قطعی کہا

(۱) مراقی الفلاح رص ۹۱، تبیین الحقائق ۱/ ۵۱، رد المحتار ۱/ ۱۳۷، بدائع الصنائع ۱/ ۸۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۴، المجموع ۱/ ۲۴۵، ۲۴۶، المغنی ۱/ ۱۷۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ سئل عن فأرة وقعت فی سمن......" کو ابن عبد البر نے التمہید (۹/ ۴۵) میں حضرت ابو ہریرہؓ کے واسطہ سے نقل کیا ہے اور بخاری کے حوالہ سے لکھا ہے کہ یہ روایت محفوظ نہیں، ہاں حضرت میمونہؓ سے یہ حدیث مروی ہے، لیکن اس میں چراغ جلانے کا ذکر نہیں ہے۔

ہے، اس کی صراحت امام نے کی ہے اور یہی معتمد ہے۔

رملی نے کہا: یہ کتے وغیرہ کی چربی کے علاوہ کے بارے میں ہے کہ کتے وغیرہ کی چربی سے چراغ جلانا جائز نہیں، اس لئے کہ وہ نجاست غلیظہ ہے (۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''استصباح''، فقرہ/ ۴۔

کتے کی نجاست:

۱۵- حنفیہ کی رائے ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے، البتہ اس کا جھوٹا اور اس کی رطوبات نجس ہیں (۲)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ کتا طاہر العین ہے، اس لئے کہ وہ کہتے ہیں: اشیاء میں اصل طہارت ہے، لہٰذا ہر جان دار (اگرچہ کتا وسور ہو) پاک ہے، اس طرح اس کا پسینہ، اس کا آنسو، رینٹ اور لعاب، البتہ شرعی طور پر ذبح کے بغیر، موت کے بعد جانور سے جو انڈا یا رینٹ یا آنسو یا لعاب نکلے وہ نجس ہوگا اور یہی اس جانور کا حکم ہے جس کا مردار نجس ہو (۳)۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ کتا نجس العین ہے (۴)۔

طہارت ونجاست کے لحاظ سے کتے کے بال کا حکم:

۱۶- کتے کا بال خواہ اس کی زندگی میں کاٹ لیا گیا ہو یا مرنے کے بعد اس کی نجاست وطہارت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے کہ وہ پاک ہے۔

شافعیہ اور راجح قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ وہ نجس ہے۔

تفصیل اصطلاح: ''شعر''، ''صوف''، ''وبر'' فقرہ/ ۱۹ میں ہے۔

طہارت ونجاست کے لحاظ سے شکاری کتے کے کاٹنے کی جگہ کا حکم:

۱۷- شکار میں شکاری کتے کے دانت کاٹنے کی جگہ کی نجاست کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض کا مذہب ہے کہ کتے کے کاٹنے کی جگہ پاک ہے اور بعض کا مذہب ہے کہ وہ نجس ہے۔

تفصیل اصطلاح ''صید'' فقرہ ۴۴ میں ہے۔

کتے کے منہ لگانے سے برتن کو پاک کرنا:

۱۸- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر کتا برتن میں منہ لگادے تو اس کو سات بار دھونا اور ایک بار مٹی سے مانجھنا واجب ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولا هن بالتراب**" (۱) (اگر کتا تم میں سے کسی کے برتن میں منھ ڈال دے تو اس کی طہارت یہ ہے کہ اس کو سات بار دھوئے، ایک بار مٹی سے مانجھے)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ برتن کو سات بار دھونا مندوب ہے، دھونے کے ساتھ مٹی سے مانجھنا نہیں۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ برتن کو تین بار دھونا واجب ہے، ان کے یہاں ایک قول، تین یا پانچ یا سات بار دھونے کا ہے (۲)۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ متعدد بار دھونا تعبدی حکم ہے، یہی

---

(۱) نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۳۷۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۰۴۔

(۳) الشرح الصغیر علی أقرب المسالک إلی مذہب مالک ۱/ ۴۳، ۴۴۔

(۴) الأم ۱/ ۸، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۶۹، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۵۔

(۱) حدیث: "طهور إناء أحدكم......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۱۳، ۱۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، الدسوقی علی الدردیر ۱/ ۸۳، ۸۴، المغنی ۱/ ۵۲، ۵۴ طبع الریاض، أسنی المطالب ۱/ ۲۱۔

مالکیہ کے مذہب میں مشہور ہے، اس لئے کہ کتا پاک ہے، ایک قول ہے کہ وہ گندا ہے، ایک قول ہے کہ وہ نجس ہے، اخیر کے دو اقوال کی بنیاد پر سات بار دھونا تعبدی ہے، ایک قول ہے کہ ممانعت میں سختی پیدا کرنے کے لئے ہے۔

ابن رشد کے یہاں مختار، ممنوع ہونا ہے، اس اندیشہ سے کہ کتا دیوانہ ہو، جس کے نتیجہ میں پانی کے اندر اس کے لعاب میں سے زہر کے مانند چیز داخل ہوجائے، انہوں نے کہا: اس تاویل وتوجیہ کی صحت کی دلیل سات بار کے ساتھ اس کی تحدید ہے، اس لئے کہ سات کا عدد علاج کے طریقہ میں خصوصاً جس کے زہر کا اندیشہ ہو، مستحب ہے، مثلاً نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"من تصبح بسبع تمرات عجوة لم یضره ذلک الیوم سم ولا سحر"** [1] (جو صبح کے وقت سات عجوہ کھجوریں کھائے، اس دن نہ اس کو زہر نقصان کرے گا نہ جادو)۔

ابن عرفہ نے کہا: اس کی تردید اطباء کی اس روایت سے کی جاتی ہے کہ دیوانہ کتا پانی میں منہ ڈالنے سے گریز کرتا ہے۔

حفید ابن رشد نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ وہ دیوانگی اس پر چھا جانے کے بعد گریز کرتا ہے، دیوانگی کے شروع شروع میں گریز نہیں کرتا [2]۔

دیکھئے: اصطلاح "تتریب"، فقرہ ۲۔

بار بار منہ ڈالنا:

۱۹ - مالکیہ نے کہا: ایک برتن کو دھونے سے قبل اگر اس میں ایک کتا چند بار منھ ڈال دے یا چند کتے منھ ڈال دیں تو سات بار دھونا متعدد نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ مسبب میں متفقہ اسباب کے مسببات میں تداخل ہوتا ہے، جیسے نواقض وضوء اور موجبات حدود وقصاص [1]۔

نووی نے کہا: اگر دو کتے یا ایک کتا چند بار ایک ہی برتن میں منہ ڈال دے تو اس میں تین اقوال ہیں:

صحیح یہ ہے کہ سب کے لئے سات بار دھونا، ایک بار مٹی سے مانجھنا کافی ہوگا، دوم: ہر بار منہ ڈالنے کی وجہ سے سات بار دھونا واجب ہوگا، سوم: ایک کتے کے چند بار منہ ڈالنے سے ایک دفعہ سات بار دھونا کافی ہوگا اور ہر کتے کے لئے سات بار دھونا واجب ہوگا۔

آٹھویں بار دھونا یا برتن کو بہت زیادہ پانی میں ڈال کر سات بار دھونے کے بقدر چھوڑے رکھنا، اصح قول کے مطابق مٹی کے قائم مقام نہ ہوگا [2]۔

شیخ زکریا انصاری نے کہا: ایک بار مٹی سے مانجھنے کے ساتھ سات بار دھونا کافی ہے، اگرچہ کئی کتوں نے منہ ڈالا ہو [3]۔

نووی نے کہا: اگر کتے کی نجاست، اس کا خون یا پائے خانہ ہو اور عین نجاست چھ بار دھوئے بغیر زائل نہ ہو تو کیا اس کو چھ بار دھونا شمار کیا جائے گا؟ یا ایک بار دھونا، یا اس کو سات بار میں شامل نہیں کیا جائے گا، تین "اقوال" ہیں، اصح قول یہ ہے کہ ایک بار دھونا سمجھا جائے گا [4]۔

نمازی کے آگے سے کالے کتے کا گذرنا:

۲۰ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ نمازی اور سترہ کے درمیان کسی چیز کے گذرنے سے نماز باطل نہیں ہوتی، ان حضرات کا کہنا ہے: کسی چیز

---

(۱) حدیث: "من تصبح بسبع تمرات......" کی روایت مسلم (۱۶۱۸/۳) نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے کی ہے۔
(۲) مواہب الجلیل ۱/۱۷۷۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۱۴، مواہب الجلیل ۱/۱۷۹۔
(۲) شرح صحیح مسلم ۱۸۵/۳ طبع المطبعۃ المصریہ ومکتبتہا مصریہ۔
(۳) اسنی المطالب ۱/۲۱ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔
(۴) شرح صحیح مسلم ۱۸۵/۳۔

کے گذرنے کی وجہ سے نماز کے انقطاع سے مراد محض نماز میں نقص آنا ہے، اس لئے کہ سامنے گزرنے والی چیز میں نمازی کا دل مشغول ہوجاتا ہے، اس سے مراد نماز باطل کرنا نہیں۔

ایک جماعت نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ صرف سخت کالے کتے کے گذرنے سے نماز منقطع ہوتی ہے، اثرم نے کہا: ابوعبداللہ سے دریافت کیا گیا کہ نماز کے انقطاع کا سبب کیا ہے؟ تو فرمایا سخت کالے کتے کو چھوڑ کر میرے نزدیک نماز کسی چیز سے باطل نہیں ہوتی [1]، "بہیم" جس کے رنگ میں سیاہی کے سوا کچھ نہ ہو اور اگر اس کی آنکھوں کے درمیان اس کے رنگ کے خلاف رنگ کے دو نکتے ہوں تو وہ "بہیم" ہونے سے خارج نہیں ہوگا، جس کے ساتھ "بہیم" کتے کے احکام مثلاً نماز منقطع کرنا، اس کے شکار کا حرام ہونا اور اس کے قتل کرنے کا مباح ہونا وابستہ ہیں، اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے: **"عليكم بالأسود البهيم ذی النقطتين، فإنه شيطان"** [2] ("بہیم" (دو نقطے والے سخت سیاہ کتے) کو مار ڈالو، اس لئے کہ وہ شیطان ہے)۔

سیاہ کتے کی وجہ سے نماز کے انقطاع کا قول حضرت عائشہؓ کا ہے اور یہی طاؤس اور مجاہد سے منقول ہے اور یہی انس، عکرمہ، حسن اور ابوالاحوص سے مروی ہے۔

اس قول کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی راویت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"يقطع الصلاة المرأة و الحمار و الكلب، و يقي ذلک مثل مؤخرة الرحل"** [3] (عورت، گدھے اور کتے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے اور ان سب سے بچاؤ یہ ہے کہ نماز کے سامنے کوئی چیز، پالان کی پچھلی لکڑی کے برابر ہو)۔

حضرت ابوذرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"إذا قام أحدكم يصلی، فإنه يستره إذا كان بين يديه مثل آخرة الرحل، فإذا لم يكن بين يديه مثل آخرة الرحل، فإنه يقطع صلاته الحمار، والمرأة، والكلب الأسود"** (جب تم میں سے کوئی نماز پڑھنے کے لئے کھڑا ہو اور اس کے سامنے پالان کی پچھلی لکڑی کے برابر کوئی چیز ہو تو وہ آڑ کے لئے کافی ہے اور اگر اتنی بڑی کوئی چیز اس کے سامنے نہ ہو اور گدھا یا عورت یا سیاہ کتا اس کے سامنے سے جائے تو اس کی نماز ٹوٹ جاتی ہے، عبداللہ بن صامت نے کہا: اے ابوذر! یہ سیاہ کتے کی کیا خصوصیت ہے اگر لال کتا ہو یا زرد ہو؟ تو انہوں نے فرمایا: بھتیجے! میں نے رسول اللہ ﷺ سے ایسے ہی پوچھا، جیسے تم نے مجھ سے پوچھا تو آپ ﷺ فرمایا: **"الكلب الأسود شيطان"** [1] (سیاہ کتا شیطان ہے)۔

کتے کا گوشت کھانا:

۲۱ - جمہور فقہا کی رائے ہے کہ ہر کچلی والے درندہ جانور کا گوشت کھانا حرام ہے، خواہ وہ پالتو ہو جیسے کتا اور پالتو بلی یا جنگلی ہو جیسے شیر اور بھیڑیا۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"كل ذي ناب من السباع فأكله حرام"** [2] (ہر کچلی والے درندہ جانور کا کھانا حرام ہے)۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱۸۲/۲، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، صحیح مسلم بشرح النووی ۲۲۷/۴۔

(۲) حدیث: "عليكم بالأسود البهيم......" کی روایت مسلم (۱۲۰۰/۳) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب......" کی روایت مسلم (۳۶۶/۱) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث ابی ذرؓ: "إذا قام أحدكم يصلی......" کی روایت مسلم (۳۶۵/۱) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابی ہریرہؓ: "كل ذی ناب من السباع......" کی روایت مسلم (۱۵۳۴/۳) نے کی ہے۔

مالکیہ کے یہاں کتے کے گوشت کے کھانے کے سلسلے میں دو اقوال ہیں: حرام ہونا اور مکروہ ہونا، ابن عبد البر نے حرام ہونے کو صحیح قرار دیا ہے، حطاب نے کہا: میں نے ''مذہب'' میں نہیں دیکھا کہ کسی نے کتوں کے کھانے کی اباحت کو نقل کیا ہے [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اطعمۃ''، فقرہ ۲۴۔

کتا کو ہبہ کرنا:

۲۲ - مالکیہ، حنابلہ اور اصح قول کے بالمقابل شافعیہ کا مذہب ہے (جیسا کہ نووی نے کہا ہے) کہ کتا کو ہبہ کرنا صحیح ہے، اس لئے کہ ہبہ، تبرع ہے اور بیع سے ہلکا ہے۔

شافعیہ کے یہاں اصح قول ہے (جیسا کہ نووی نے کہا) کہ کتے کی بیع کے بطلان پر قیاس کرتے ہوئے اس کو ہبہ کرنا باطل ہے [2]۔

کتا کو وقف کرنا:

۲۳ - حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ کتا کو وقف کرنا ناجائز ہے۔

مالکیہ کے یہاں جس کتا کو پالنے کی اجازت ہے اس کو وقف کرنا جائز ہے۔

شافعیہ کے یہاں اصح، سدھایا ہوا کتا یا سدھائے جانے کے قابل کتے کو وقف کرنا صحیح نہیں، اس لئے کہ وہ غیر مملوک ہے، دوسرا قول: ایک رائے کے مطابق صحیح ہے، رہا غیر سدھایا ہوا یا سدھائے جانے کے ناقابل کتا تو ان کے نزدیک اس کو وقف کرنا قطعی طور پر صحیح نہیں ہے [3]۔

(۱) مواہب الجلیل ۳/۲۳۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۱۷۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/۲۱۲، روضۃ الطالبین ۵/۲۷۴، کشاف القناع ۴/۳۰۶۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/۳۶۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/۷۶، الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۷/۷۹، مغنی المحتاج ۲/۳۷۸، المغنی ۵/۶۴۱۔

کتا کو رہن رکھنا:

۲۴ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ کتا کو رہن رکھنا صحیح نہیں، اس لئے کہ جس کی بیع ناجائز ہے، اس کو رہن رکھنا بھی ناجائز ہے اور جس کی بیع جائز اس کو رہن رکھنا بھی جائز ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اس کو رہن رکھنا جائز ہے، اس اعتبار سے کہ وہ مال ہے [1]۔

دیکھئے: ''رہن''، فقرہ ۹۔

کتا کے کاٹنے کا ضمان:

۲۵ - کاٹنے والے کتے اور ہر خطرناک جانور کی جنایت کے ضمان میں فقہاء کے یہاں اختلاف وتفصیل ہے۔ تفصیل اصطلاح ''ضمان'' فقرہ ۱۰۹ میں ہے۔

کتا کو قتل کرنا:

۲۶ - مالکیہ نے کہا: ہر ضرر رساں کتے کو قتل کرنا واجب ہے اور اس کے سوا کو قتل کرنا مباح ہے، اس لئے کہ اس میں کوئی منفعت نہیں اور بلا اختلاف مویشی، شکار اور کھیتی کے کتوں کو قتل کرنا ناجائز ہے۔

حطاب نے کہا: بہت سے علماء مالکیہ کا مذہب ہے کہ کالا یا دوسرے رنگ والے کتے کو قتل نہیں کیا جائے گا، مگر یہ کہ کاٹنے والا اور موذی ہو، ان حضرات نے کہا: کتوں کے قتل کرنے کا حکم اس فرمان نبوی سے منسوخ ہوگیا ہے: "لا تتخذوا شيئا فيه الروح غرضا" [2] (کسی جاندار کو نشانہ مت بناؤ) یہ حدیث عام ہے، اس سے کتے یا کسی اور جانور کو خاص نہیں کیا گیا ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/۱۴۲، ۱۴۳، ۶/۱۳۵، مغنی المحتاج ۲/۱۲۲۔

(۲) حدیث: "لا تتخذوا شيئاً فيه الروح غرضاً" کی روایت مسلم (۳/۱۵۴۹) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

اسی طرح ان حضرات کا استدلال اس صحیح حدیث سے ہے جس میں وارد ہے کہ ایک کتا پیاس کی وجہ سے ہانپتے ہوئے زبان باہر نکال رہا تھا۔ ایک آدمی نے اس کو پانی پلا دیا، اللہ نے اس کے عمل کو قبول کرکے اس کی مغفرت کردی۔ راوی نے کہا: اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "في كل كبد رطبة أجر"[۱] (ہر تازے جگر والے میں ثواب ہے)، ان حضرات نے کہا: جب اس کے ساتھ حسن سلوک میں ثواب ہے تو اس کے ساتھ بدسلوکی میں گناہ ہوگا اور اس کے قتل کرنے سے بڑی بدسلوکی اس کے ساتھ کیا ہوسکتی ہے۔

فرمان نبوی: "الكلب الأسود شيطان" (کالا کتا شیطان ہے) یہ اس کو قتل کرنے کی دلیل نہیں، اس لئے کہ انسانوں اور جناتوں میں شیطان بہت ہیں، لیکن ان کو قتل کرنا واجب نہیں[۲]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ جس میں کوئی ظاہری منفعت یا ضرر نہ ہو (جیسے نہ کاٹنے والا کتا) اس کو قتل کرنا مکروہ تنزیہی ہے، بعض شافعیہ کے کلام کا تقاضا ہے کہ حرام ہے۔

جس کتے میں کوئی منفعت نہ ہو، اس سے مراد مباح منفعت ہے، لیکن جس میں کوئی مباح منفعت ہو تو اس کو قتل کرنا بلا شبہ ناجائز ہے، اس میں کالا اور دوسرے رنگ کا کتا برابر ہے اور کتوں کے قتل کرنے کا حکم منسوخ ہے[۳]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ سدھائے ہوئے کتے کو قتل کرنا حرام ہے، اس کو قتل کرنے والا بدسلوک وظالم ہے، یہی حکم ہر اس کتے کا ہے جس کو اپنے پاس رکھنا مباح ہو، اس لئے کہ وہ قابل انتفاع محل ہے، اس کو پالنا جائز ہے، لہذا اس کو تلف کرنا حرام ہوگا جیسے بکری۔

(۱) حدیث: "في كل كبدا رطبة أجر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۴۰، ۴۱) اور مسلم (۴/۱۷۶۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۲) مواہب الجلیل ۳/۲۳۶، ۲۳۷۔
(۳) روضۃ الطالبین ۳/۱۴۶۔

ابن قدامہ نے کہا: ہمارے علم میں اس میں کوئی اختلاف نہیں، اور نہ اس کے قاتل پر کوئی تاوان ہوگا[۱]۔

رحیبانی نے کہا[۲]: سیاہ اور کاٹنے والے کتے کے علاوہ کسی کتے کو قتل کرنا مباح نہیں، اس لئے کہ عبداللہ بن مغفل کی حدیث میں اس سے ممانعت ہے، انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے کتوں کے قتل کرنے کا حکم دیا، پھر آپ نے فرمایا: "مابالهم و بال الكلاب؟"[۳] (لوگوں کو کتوں سے کیا واسطہ ہے؟)، کاٹنے والے کتے کو قتل کرنا مباح ہے، لہذا جو لوگوں کو اذیت پہنچائے اور جان و مال میں ان کو نقصان پہنچائے اس کو قتل کرنا مباح ہے، اس لئے کہ وہ بے فائدہ اذیت دیتا ہے، جو بھیڑیئے کے مشابہ ہے اور جس میں ضرر ونقصان نہ ہو، اس کو قتل کرنا مباح نہیں[۴]۔

رحیبانی نے کہا: اس کو قتل کرنا واجب ہے۔

۲۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کاٹنے والے کتے کو حرم میں قتل کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "خمس من الدواب كلهن فاسق يقتلن في الحرم: الغراب و الحدأة و العقرب و الفأرة و الكلب العقور"[۵] (پانچ جانور شریر ہیں، ان کو حرم میں قتل کیا جائے گا: کوا، چیل، بچھو، چوہا، اور کاٹنے والا کتا)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ حدیث شریف کی صراحت پر عمل کرتے ہوئے اس کو قتل کرنا واجب ہے[۶]۔

(۱) المغنی ۴/۱۹۰، ۱۹۱۔
(۲) مطالب اولی النہی ۶/۳۴۹۔
(۳) حدیث عبداللہ بن مغفلؓ: "أمر رسول الله ﷺ بقتل الكلاب......" کی روایت مسلم (۱/۲۳۵) نے کی ہے۔
(۴) المغنی ۴/۲۸۱ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔
(۵) حدیث: "خمس من الدواب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۳۴) اور مسلم (۲/۸۵۷) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔
(۶) کشاف القناع ۲/۴۳۹۔

کتے سے ضرر کو دور کرنا:

۲۸- فقہاء کا مذہب ہے کہ نہ کاٹنے والے کتے سے ضرر کو دور کرنا اور اس کی زندگی کو بچانا واجب ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "بينا رجل يمشي، فاشتد عليه العطش، فنزل بئرا فشرب منها، ثم خرج، فإذا هو بكلب يلهث يأكل الثرى من العطش، فقال: لقد بلغ هذا مثل الذي بلغ بي، فملأ خفه، ثم أمسكه بفيه، ثم رقى، فسقى الكلب، فشكر الله له فغفر له قالوا يا رسول الله! إن لنا في البهائم أجراً قال: في كل كبد رطبة أجر" [1] (ایک مرتبہ ایک شخص جا رہا تھا، اس کو بہت پیاس لگی، ایک کنویں میں اترا، پانی پیا، پھر نکلا تو ایک کتے کو دیکھا جو اپنی زبان نکالے ہوئے ہانپ رہا تھا اور پیاس کی وجہ سے گیلی مٹی چاٹ رہا تھا، اس شخص نے سوچا کہ پیاس کے مارے اس کتے کا ویسا ہی حال ہوگا۔ جیسا حال میرا تھا، وہ اپنے موزے میں پانی بھرا، پھر اس کو اپنے منہ میں پکڑا پھر اوپر چڑھا اور کتے کو پلا دیا، اللہ تعالیٰ نے اس کی نیکی قبول کر لی اور اس کی مغفرت فرمادی، لوگوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! کیا ہمارے لئے جانوروں میں ثواب ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہر تازہ جگر والے میں ثواب ہے)۔

جمہور فقہاء نے کہا: اس شخص پر تیمّم کرنا واجب ہے جس کے پاس پانی ہو اور (اس کے استعمال کرنے سے) مرض لاحق ہونے یا بڑھنے یا شفاء میں تاخیر ہونے یا اس کے ساتھ موجود کسی قابل احترام یعنی جس کا قتل کرنا حرام ہے کے پیاسا ہو جانے کا اندیشہ ہو اور وہ آدمی ہو یا جانور، قابل احترام جانور میں شکار اور حفاظت کا کتا بھی ہے، یعنی اس کو پانی پلانا واجب ہے اگرچہ اس کی وجہ سے اس کو تیمّم کرنا پڑے [1]۔

نووی نے کہا: [2] جس طرح معصوم آدمی کو بچانے کے لئے مال خرچ کرنا واجب ہے، اسی طرح قابل احترام جانور کو بچانے کے لئے مال خرچ کرنا واجب ہے، اگرچہ وہ دوسرے کا مملوک ہو، البتہ حربی مرتد اور کاٹنے والے کتے کے لئے خرچ کرنا واجب نہیں۔

اگر کسی کے پاس کتا (جو کاٹنے والا نہ ہو) بھوکا ہو اور بکری ہو تو کتے کو کھلانے کے لئے بکری کو ذبح کرنا لازم ہوگا۔

کلب الماء

دیکھئے: "أطعمة"۔

کلیات

دیکھئے: "ضروریات"۔

(۱) حدیث: "بينا رجل يمشي فاشتد عليه العطش......" کی تخریج فقرہ/۲۶ میں گذر چکی ہے۔

(۱) مراقی الفلاح ص ۶۲، مواہب الجلیل ۱/۳۲۳، کشاف القناع ۱/۱۶۴۔
(۲) روضۃ الطالبین ۳/۲۸۸۔

کنایۃ

تعریف:

۱- کنایہ کا معنی لغت میں یہ ہے: کوئی ایسا لفظ بولا جائے جس سے کنی عنہ (جس سے کنایہ مقصود ہو) پر استدلال کیا جائے جیسے رفث اور غائط، یہ "کنیت بکذا عن کذا" سے ماخوذ اسم ہے جو باب ضرب سے ہے (۱)۔

اصطلاح میں: ایسا کلام جس کی مراد استعمال میں مخفی ہو، اگر چہ اس کا معنی لغت میں ظاہر ہو، خواہ اس سے مراد حقیقت ہو، یا مجاز، لہذا اس کی مراد میں تردد ہوگا، لہذا نیت یا اس کے قائم مقام دلالت حال کا ہونا ضروری ہے۔

صاحب "فتح القدیر" نے لکھا ہے: کنایہ وہ ہے جس کی مراد اس پر مختلف احتمالات کے وارد ہونے کی وجہ سے مخفی ہو، صریح اس کے برخلاف ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-صریح:

۲-صریح لغت میں: "صرح الشئ" (ضمہ کے ساتھ) سے ماخوذ ہے، دوسرے تعلقات سے خالص ہونا اسم فاعل صریح ہے اور ہر

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) التعریفات للجرجانی، فتح القدیر ۳/ ۸۷، ۸۸۔

خالص صریح ہے، اس معنی میں قول صریح ہے یعنی جس میں اضمار یا تاویل کی ضرورت نہ ہو (۱)۔

اصطلاح میں: صریح وہ لفظ ہے، جو کسی ایسے معنی کے لئے موضوع ہو، جس سے مطلق ہونے کی صورت میں اس سے کوئی دوسرا معنی نہ سمجھا جائے (۲)۔

دونوں میں نسبت تباین کی ہے۔

صریح کی مراد اس کے بولتے ہی سمجھ میں آ جاتی ہے، اس میں نیت کی ضرورت نہیں ہوتی، اس کے برخلاف کنایہ میں نیت کی ضرورت ہوتی ہے۔

ب-مجاز:

۳-مجاز: اس کا نام ہے جس سے غیر موضوع لہ، دونوں میں کسی مناسبت کے سبب مراد لیا جائے، جیسے بہادر کو شیر کہنا، اس کو مجاز اس لئے کہتے ہیں کہ وہ اپنے محل اور موضوع لہ معنی سے آگے بڑھ کر دوسرے معنی میں جا پہنچا۔

تعلق یہ ہے کہ کبھی کنایہ سے مراد مجاز بھی ہوتا ہے (۳)۔

ج-تعریض:

۴-تعریض: جس سے سننے والا بولنے والے کی مراد کو صراحت کے بغیر سمجھ لے (۴)۔

کنایہ اور تعریض میں تعلق یہ ہے: تعریض، کلام میں ایسی دلالت کو شامل کرنا ہے جس میں ذکر نہ ہو، جیسے حاجت مند کا کہنا: میں آپ

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) الاشباہ للسیوطی رص ۲۹۳۔

(۳) التعریفات، المصباح المنیر۔

(۴) التعریفات۔

کے پاس آپ کو سلام کرنے آیا ہوں، اس لفظ سے اس کا مقصد سلام کرنا اور سیاق سے طلب حاجت ہے۔

کنایہ سے متعلق احکام:

۵- شرعاً معتبر تعبیر کبھی صریح قول سے ہوگی اور کبھی کنایہ سے۔

کنایہ کو صریح سے ممتاز کرنے، کنایہ کے بعض احکام اور اس میں کیا لازم ہوگا اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

کنایہ و صریح میں امتیاز کرنا:

۶- عقود و فسوخ اور ان کے قائم مقام کے صریح اور کنایہ الفاظ میں امتیاز کرنے کے لئے شافعیہ کے یہاں ایک ضابطہ ہے، انہوں نے کہا: شریعت میں جو الفاظ وارد ہیں، وہ یا تو مکرر ہوں گے، یا نہیں، اگر اس قدر مکرر ہوں کہ مشہور ہو جائیں، (جیسے بیع اور طلاق) تو اگر اس کا استعمال ان تصرفات میں ہو تو یہ صریح ہوگا، اگر چہ عرف میں شائع نہ ہو، اس لئے کہ شرع کا عرف ہی قابل اتباع ہے، اسی بناء پر انہوں نے کہا: اقرار میں دراہم کو قطعی طور پر خالص نقرۃ [1] پر محمول کیا جائے گا، اگر چہ اس کے خلاف عرف غالب ہو اور انہوں نے لفظ "فراق" اور "سراح" کو صریح طلاق کے ساتھ لاحق کیا ہے۔

اگر مکرر نہ ہو، بلکہ شریعت کی زبان میں صرف ایک بار ذکر کیا گیا اور فقہاء کی زبان پر شائع نہیں ہوا جیسے اس فرمان باری میں لفظ "مفادات" خلع کے معنی میں ہے: "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ" [2] (تو دونوں پر اس (مال) کے باب میں کوئی گناہ نہ ہوگا جو عورت معاوضہ میں دے دے)۔

اور رجعت کے معنی میں لفظ "امساک" اس فرمان باری میں آیا

(۱) نقرہ: چاندی کا پگھلا یا ہوا ٹکڑا (المصباح المنیر)۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۹۔

ہے: "فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ" [1] (تو (اب یا تو) انہیں عزت کے ساتھ روکے رکھو)۔

تو اس میں دو "اقوال" ہیں: اصح، ہر صورت میں صریح کے ساتھ لاحق ہونا ہے۔

لیکن جو لفظ کتاب وسنت میں نہ آیا ہو اور عرف میں شائع ہو، جیسے کوئی اپنی بیوی سے کہے: تم مجھ پر حرام ہو، یہ لفظ عرف میں طلاق میں عام ہے، لیکن شرعاً طلاق میں وارد نہیں تو اس کے بارے میں دو "اقوال" ہیں، ان کے یہاں اصح قول: کنایہ کے ساتھ لاحق ہونا ہے۔

اور جو شریعت کی زبان پر نہیں آیا ہے، البتہ حاملین شریعت کی زبانوں پر عام ہو اور یہی عقد سے مقصود ہو، جیسے بیع میں لفظ "تملیک" اور خلع میں لفظ "فسخ"، اس کے کنایہ ہونے میں دو "اقوال" ہیں، ان کے نزدیک اصح قول اس کا صریح ہونا ہے [2]۔

جمہور فقہاء نے کہا: لفظ، صریح اسی صورت میں ہوگا جب کہ موضوع لہ کے علاوہ میں استعمال نہ کیا جاتا ہو [3]۔

اس میں تفصیل ہے، جس کو "اصولی ضمیمہ" میں دیکھیں۔

جن تصرفات میں کنایہ ہوتا ہے:

۷- شافعیہ کا مذہب ہے کہ ہر وہ تصرف جس کو ایک شخص انفرادی طور پر انجام دے سکتا ہو، جیسے طلاق، عتاق اور ابراء، وہ نیت کے ساتھ، کنایہ کے ذریعہ بلا اختلاف منعقد ہو جائے گا، جیسا کہ صریح کے ذریعہ منعقد ہوتا ہے اور جس کو ایک شخص انفرادی طور پر انجام نہ دے

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۱۔

(۲) المنثور فی القواعد ۲/ ۳۰۶، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۹۳۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۸۰، کشاف القناع ۵/ ۲۴۵، ۲۴۶، بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۶۔

سکے، بلکہ ایجاب وقبول کی ضرورت ہوتو اس کی دوقسمیں ہیں:

اول: جس میں گواہ بنانا شرط ہے جیسے نکاح، یہ نیت کے ساتھ کنایہ کے ذریعہ منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ گواہ کو نیت کا علم نہیں۔

دوم: جس میں گواہ بنانا شرط نہیں اوراس کی دوقسمیں ہیں:

اول: جس کا مقصود بدل پر معلق کرنے کے قابل ہو، جیسے مکاتب بنانا اور خلع کرنا، یہ نیت کے ساتھ کنایہ کے ذریعہ منعقد ہوجائے گا، اس لئے کہ مکاتب بنانے کا مقصود آزاد کرنا اور خلع کا مقصود طلاق دینا ہے اور یہ دونوں نیت کے ساتھ کنایہ کے ذریعہ صحیح ہوتے ہیں۔

دوم: جو اس کے قابل نہ ہو، جیسے بیع، اجارہ اور مساقات وغیرہ، نیت کے ساتھ کنایہ کے ذریعہ ان عقود کے منعقد ہونے میں دو "اقوال" ہیں: اصح قول منعقد ہونا ہے (۱)۔

ابن رجب نے کنایات کے ذریعہ عقود کے انعقاد میں حنابلہ کا اختلاف نقل کیا ہے۔

قاضی نے کہا: طلاق اور عتاق کے علاوہ میں کنایہ نہیں، ابوالخطاب نے "الانتصار" وغیرہ میں اسی کے مثل ذکر کیا ہے اور مزید یہ لکھا ہے: نکاح اور غلامی کے علاوہ عقود، کنایات کے ذریعہ حلال نہیں ہوتے، اسی میں ایک دوسری جگہ لکھا ہے: نکاح کے علاوہ تمام عقود میں کنایات آتے ہیں، اس لئے کہ اس پر گواہی کی شرط ہے اور گواہی نیت پر نہیں ہوگی، صاحب "المغنی" نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور بہت سے اصحاب کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے (۲)۔

تفصیل اصطلاح "عقد" فقرہ/۶ اور "اصولی ضمیمہ" میں ہے۔

الفاظ کنایہ:

متعلقہ تصرفات کے لحاظ سے الفاظ کنایہ، الگ الگ ہوتے ہیں

(۱) المجموع ۹/ ۱۵۳، تحقیق مطیعی، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۹۶۔

(۲) القواعد لابن رجب رص ۵۰۔

جو حسب ذیل ہیں:

الف- کنایات طلاق:

۸- کنایات طلاق بہت ہیں، بلکہ بے شمار ہیں، فقہاء نے ان کی چند مثالیں لکھی ہیں، جن میں سے اکثر پر اتفاق ہے، مثلاً: تم بائن ہو، تم مجھ پر حرام ہو، خلیۃ، بریۃ، بریئۃ، بتۃ، تمہارے معاملہ تمہارے ہاتھ میں، اختاری (اختیار کرلو)، اعتدی (عدت گزار لو)، استبرئی رحمک (اپنے رحم کا استبراء کرلو) خلیت سبیلک (میں نے تمہارا راستہ چھوڑ دیا) حبلک علی غاربک (تمہاری رسی تمہاری گردن پر) خالعتک (میں نے تم سے خلع کرلیا) اور عوض کا ذکر نہ کرے، لا سبیل لی علیک (میرے لئے تم پر کوئی راہ نہیں)، أنت حرۃ (تم آزاد ہو) کھڑی ہوجاؤ، نکل جاؤ، اغربی (دور ہوجاؤ)، اعزبی (بے نکاح کی ہوجاؤ) چلی جاؤ، منتقل ہوجاؤ، تقنعی (دوپٹہ اوڑھ لو) پردہ کرلو، اور شادی کرلو وغیرہ (۱)۔

دو الفاظ: "سرحتک"، "فارقتک" میں اختلاف ہے:

جمہور نے کہا: یہ دونوں کنایات طلاق ہیں، اس لئے کہ یہ دونوں اس میں لفظ طلاق کی طرح مشہور نہیں، طلاق میں اور طلاق کے علاوہ میں استعمال ہوتے ہیں، یہی شافعیہ کے یہاں مشہور کے بالمقابل ہے (۲)۔

شافعیہ کا مشہور قول اور حنابلہ میں خرقی کا قول ہے کہ یہ دونوں طلاق میں صریح ہیں، اس لئے کہ یہ دونوں طلاق میں مشہور ہیں، اور قرآن میں دونوں آئے ہیں، فرمان باری ہے: "وَ اُسَرِّحْکُنَّ

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۳۰، بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۸۰، ۸۱، کشاف القناع ۵/ ۲۵۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۲۶، بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۸۰، ۸۱، کشاف القناع ۵/ ۲۴۵، الإنصاف ۸/ ۴۶۲۔

سَرَاحًا جَمِيْلًا"[1] (دے دلاکر خوبی کے ساتھ رخصت کردوں)۔

نیز فرمان باری ہے: "وَ إِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللّٰهُ كُلًّا مِّنْ سَعَتِهِ"[2] (اور اگر دونوں جدا ہی ہوجائیں تو اللہ ہر ایک کو اپنے (فضل کی) وسعت سے بے نیاز کردے گا)۔ ان دونوں سے مراد طلاق ہے، اسی کے ساتھ لفظ "فراق" مکرر آیا ہے اور ان دونوں میں جو مکرر نہیں آیا اس کو مکرر آنے والے کے ساتھ لاحق کیا گیا ہے اور ان دونوں سے جو مشتق الفاظ قرآن میں نہیں آئے، ان کو وارد الفاظ کے ساتھ لاحق کیا گیا ہے، اس لئے کہ وہ اس کے ہم معنی ہے[3]۔

۹- ان الفاظ کنایہ وغیرہ میں طلاق اور غیر طلاق کا احتمال ہے، جس کے سبب سننے والے کے نزدیک ان کی مراد مخفی ہوگی اور مراد کی تعیین کے لئے نیت کی ضرورت ہوگی، مثلاً: اس کے قول أنت بائن میں: شر یا خیر یا نکاح سے علاحدگی کا احتمال ہے، لفظ "خلیۃ" میں: شوہر اور نکاح سے خالی ہونے کا احتمال ہے، نیز امراض اور عیب سے خالی ہونے کا احتمال ہے، "فارقتک" میں: نکاح سے مفارقت کا احتمال ہے، اور خواب گاہ اور جگہ سے مفارقت کا احتمال ہے، "أنت بريئة" میں جو براءت سے ماخوذ ہے، نکاح سے براءت کا احتمال ہے، اور شر یا خیر سے براءت کا احتمال ہے "بتة" کہنا: جو بت سے ماخوذ ہے: جس کا معنی کاٹنا ہے اس میں نکاح سے کاٹنے کا احتمال ہے، اور شر سے کاٹنے کا احتمال ہے "أمرک بيدک" کہنا: طلاق کا احتمال رکھتا ہے اور دوسری چیز کا بھی، اسی طرح دوسرے الفاظ ہیں[4]۔

جمہور فقہاء کے یہاں بلا اختلاف کنایہ کے ذریعہ نیت کے ساتھ طلاق واقع ہوجاتی ہے، کنایہ کے بعض مسائل میں جمہور میں اختلاف ہے۔

۱۰- حنفیہ کا مذہب ہے کہ کنایہ ہر ایسا لفظ ہے جو طلاق اور اس کے علاوہ میں استعمال ہو، جیسے: "أنت بائن، انت علی حرام، خلية، برية" وغیرہ، ان میں طلاق اور غیر طلاق دونوں کا احتمال ہے اور جب ان الفاظ میں طلاق اور غیر طلاق دونوں کا احتمال ہے تو سامع کے نزدیک ان کی مراد مخفی ہوجائے گی اور مراد کی تعیین کے لئے نیت کی ضرورت ہوگی۔

ان میں سے کسی لفظ کے ذریعہ نیت کے بغیر طلاق واقع نہ ہوگی، اگر طلاق کی نیت کرے تو "فيما بينه و بين الله"، طلاق واقع ہوگی اور اگر نیت نہ کرے تو "فيما بينه و بين الله" طلاق واقع نہ ہوگی۔

اگر ان میں سے کسی لفظ کا ذکر کرے، پھر کہے: اس سے میری مراد طلاق نہیں، تو فيما بينه و بين الله دیانتاً اس کی تصدیق کی جائے گی اور کیا قضاء اس کی تصدیق کی جائے گی؟ اس میں تفصیل ہے۔

اگر حالت رضامندی کی ہو اور شوہر طلاق سے آغاز کرے تو قضاء اس کی تصدیق کی جائے گی۔

اگر حالت، طلاق کے مذاکرہ یا اس کے مطالبہ یا غصہ و جھگڑے کی حالت ہو تو کنایات کی تین قسمیں ہیں:

اول: جو ان پانچ الفاظ میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہو جو یہ ہیں: "أمرک بيدک، اختاری، اعتدی، استبرئ رحمک" اور "أنت واحدة" ان میں شوہر کی بات دیانتاً نہیں مانی جائے گی، اور مذاکرہ طلاق اور غصہ کی حالت میں طلاق پڑ جائے گی اور شوہر کی

(۱) سورۂ احزاب/ ۲۸۔
(۲) سورۂ نساء/ ۱۳۰۔
(۳) سابقہ مراجع۔
(۴) سابقہ مراجع۔

طرف سے نیت کے انکار کا اعتبار قضاءً نہیں ہوگا۔

دوم: جو ان پانچ الفاظ میں سے کسی کے ذریعہ ہو اور وہ یہ ہیں: خلیۃ، بریئۃ، بتۃ، بائن اور حرام، ان الفاظ میں جھگڑے اور غصہ کی حالت میں دیانتاً اس کی تصدیق کی جائے گی اور طلاق کے ذکر کی حالت میں دیانتاً اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور قضاءً طلاق اس پر لازم ہوگی۔

سوم: بقیہ الفاظ کنایۃ: ان تمام میں ہر حال میں دیانتاً تصدیق کی جائے گی[1]۔

۱۱- مالکیہ نے طلاق میں کنایہ کی دو قسمیں کی ہیں: کنایہ ظاہرہ اور کنایہ خفیہ۔

مالکیہ کے نزدیک کنایہ ظاہرہ کے الفاظ: **بتة، حبلک علی غاربک** اور **واحدة بائنة** ہیں۔

ان الفاظ یا ان میں سے کسی ایک کے ذریعہ تین طلاق مطلقاً لازم ہوگی، خواہ عورت کے ساتھ وطی کی ہو یا نہ کی ہو، اس لئے کہ لفظ ''بت'' کے معنی: کاٹنا ہے اور عصمت کو کاٹنا طلاق کو شامل ہے، اگرچہ وطی نہ کی ہو اور لفظ ''حبل'' سے مراد عصمت ہے اور جب وہ عصمت کو اپنی بیوی کے کندھے پر پھینک دے گا تو اس کے لئے عورت میں مطلقاً کوئی چیز باقی نہ رہے گی۔

وطی کے بعد بلاعوض بینونت تین ہی طلاق ہوتی ہے، لہذا ''بائنۃ'' کے لفظ کا اعتبار کیا جائے گا اور ''واحدہ'' کے لفظ کو لغو قرار دے دیا جائے گا۔

اور کنایہ ظاہرہ میں سے **خلیت سبیلک** ہے، لہذا ''**خلیت سبیلک**'' کہنے میں اس پر تین طلاق مطلقاً لازم ہوگی، خواہ عورت کے ساتھ وطی کیا ہو یا نہ کیا ہو، بشرطیکہ تین سے کم کی نیت نہ کرے اور اگر تین سے کم کی نیت کرے تو اس کی نیت کے موافق طلاق لازم ہوگی۔

ان کے یہاں کچھ اور الفاظ ہیں جو ''**الواحدة البائنة**'' کے مشابہ ہیں اور وہ یہ ہیں: ''**انت علی کالمیتة و الدم و لحم الخنزیر**'' (تم مجھ پر مردار، خون اور سور کے گوشت کی طرح ہو) **وهبتک لأهلک** (میں نے تمہیں، تمہارے گھر والوں کو ہبہ کر دیا) **رددتک** (میں نے تم کو رد کر دیا) **لاعصمة لی علیک** (میرے لئے تم پر کوئی عصمت نہیں)، ''**أنت حرام یا خلیة لأهلک، یابریة، یاخالصة، یابائنه، یا انا بائن منک** (میں تم سے علاحدہ ہوں) یا **خلی، یا بری، یا خالص** ان میں مدخول بہا اور غیر مدخول بہا میں تین طلاق لازم ہوگی، بشرطیکہ اس سے کم کی نیت نہ کرے اور اگر کم کی نیت کرے تو اس کی نیت کے موافق لازم ہوگی اور اگر وہ اس عورت سے نکاح کا ارادہ کرے تو اس سے قسم لی جائے گی کہ اس سے تین سے کم طلاق ہی کی نیت کی تھی اور اگر نکاح کا ارادہ نہ ہو تو قسم نہیں لی جائے گی، البتہ درج ذیل الفاظ: ''**وجهی من وجهک حرام**'' (میرا چہرہ تمہارے چہرہ سے حرام ہے)، یا ''**وجهی علی وجهک حرام**'' (میرا چہرا تمہارے چہرہ پر حرام ہے) (''من'' اور ''علی'' میں کوئی فرق نہ ہوگا) اور ''**لا نکاح بینی و بینک**'' (میرے اور تیرے درمیان نکاح نہیں ہے) یا **لا ملک لي علیک**'، (میرے لئے تم پر کوئی ملکیت نہیں ہے) یا '**لا سبیل لي علیک**'' (میرے لئے تم پر کوئی راہ نہیں ہے) تو صرف مدخول بہا میں تین طلاق لازم ہوگی۔

مالکیہ نے اخیر کے تینوں صیغوں میں یہ قید لگائی ہے کہ ان سے اس کا مقصد عتاب کرنا نہ ہو اور اگر مقصد عتاب کرنا ہو تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ عتاب کرنا ایسا قرینہ ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ طلاق دینے کا ارادہ نہیں ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۵، ۱۰۹۔

اور لفظ "فارقتک" سے صرف ایک طلاق مطلقاً لازم ہوگی، وطی کی ہو یا نہ کی ہو، مگر یہ کہ اکثر کی نیت ہو اور یہ مدخول بہا میں طلاق رجعی ہوگی۔

مالکیہ کے نزدیک کنایہ خفیہ کے الفاظ یہ ہیں: ادخلی (داخل ہوجاؤ) اذهبی (جاؤ) اور انطلقی (چلی جاؤ) اگر ایک طلاق بائن کی نیت کرے تو مدخول بہا میں تین طلاق لازم ہوگی اور غیر مدخول بہا میں صرف ایک طلاق ہوگی، بشرطیکہ زیادہ کی نیت نہ کرے[1]۔

۱۲- شافعیہ کا مذہب ہے کہ کنایہ کے ذریعہ نیت کے ساتھ طلاق واقع ہوگی بلا نیت طلاق واقع نہ ہوگی۔

کنایہ کے الفاظ بہت، بلکہ بے شمار ہیں، مثلا: خلية، بريئة، بتة، بتلة، بائن، اعتدى، استبرئى رحمک، الحقى بأهلک، حبلک علی غاربک، اعزبی، اغربی، دعینی (مجھے چھوڑ دو) اور ودعینی (مجھے رخصت کردو)۔

ان حضرات نے کہا: کنایہ وہ ہے جس میں طلاق اور غیر طلاق دونوں کا احتمال ہو، لیکن طلاق واقع کرنے کی نیت سے اور اس کے حروف کے قصد کے ساتھ ہوں۔

البتہ وہ الفاظ جن میں طلاق کا احتمال، کسی بے جا لفظ کے مقدر ماننے بغیر نہ ہو تو ان کا کوئی اثر نہ ہوگا اور ان سے طلاق واقع نہ ہوگی اگر چہ نیت کرلے، اس کی مثال: "بارک الله فيک" (اللہ تم میں برکت دے) اور "احسن الله جزائک" (اللہ تمہیں بہتر بدلہ دے) کہنا ہے۔

شافعیہ نے مزید کہا: کنایہ کی نیت کی شرط: ہر لفظ کے ساتھ نیت کا شامل ہونا ہے، ایک قول ہے: اس کے شروع کے ساتھ شامل ہونا کافی ہوگا۔

طلاق (ان کے نزدیک) کنایہ کے ذریعہ تعداد میں نیت کے مطابق واقع ہوگی۔ مثلاً: "أنت بائن" اگر اس سے متعدد طلاق کی نیت کرے تو اس کی نیت کے موافق واقع ہوگی، اس لئے کہ لفظ میں اس کا احتمال ہے اور اگر ایک طلاق کی نیت کرے یا کوئی نیت نہ کرے تو ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ یہی یقینی ہے[1]۔

۱۳- حنابلہ کے یہاں کنایات طلاق کی دو انواع ہیں: ظاہرہ وخفیہ۔

ظاہرہ: وہ الفاظ جو بینونت کے لئے وضع کئے گئے ہوں، اس لئے کہ ان میں طلاق کا معنی زیادہ ظاہر ہے، یہ سولہ الفاظ کنایہ ہیں: "انت خلية"، "برئية"، "بائن"، "بتة"، "بتلة"، "انت حرة"، "انت الحرج"، "حبلک علی غاربک"، "تزوجی من شئت"، "حللت للأزواج"، "لاسبيل لی عليک"، "لاسلطان لی عليک"، "اعتقتک"، "غطی شعرک"، "تقنعی"، اور "أمرک بيدک"۔

خفیہ: وہ الفاظ جو ایک طلاق کے لئے موضوع ہوں، بشرطیکہ زیادہ کی نیت نہ کرے، جیسے "أخرجی"، "إذهبی"، "تجرعی" (گھونٹ گھونٹ پیو) "ألحقی بأهلک" اور "لا حاجة لی فيک"

کنایہ (اگر چہ ظاہرہ ہو) اس کے ذریعہ نیت کے بغیر طلاق واقع نہ ہوگی۔ یہ اس لئے کہ کنایہ کا درجہ چونکہ صریح سے کم ہے اس لئے اس کا عمل طلاق کی نیت سے موقوف ہوتا ہے تاکہ کنایہ کو تقویت پہنچے، نیز اس لئے کہ یہ ایسا لفظ ہے، جس میں طلاق کے معنی کے علاوہ کا احتمال ہے، لہذا نیت کے بغیر طلاق کے لے متعین نہیں ہوگا اور شرط ہے کہ نیت لفظ کنایہ کے ساتھ ملی ہوئی ہو، لہذا اگر طلاق کی نیت کئے بغیر کنایہ کا لفظ بولے پھر اس کے بعد اس سے طلاق کی نیت کرے تو طلاق واقع نہ ہوگی، یا کنایہ کے ساتھ ایسی چیز ہو جو طلاق کی نیت کے

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۵۶۶، ۵۶۷۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

قائم مقام ہو جیسے جھگڑے وغصہ اور عورت کے طلاق مانگنے کے جواب کی حالت کہ ایسی صورت میں لفظ کنایہ کا استعمال کرنے والے کی طرف سے طلاق واقع ہوجائے گی، اگر چہ اس نے طلاق کی نیت نہ کی ہو، یا اس لئے کہ دلالت حال، نیت کی طرح ہے، لہذا اگر ان حالتوں (غصہ، جھگڑے، اور عورت کے طلاق مانگنے) میں دعوی کرے کہ اس نے طلاق کا ارادہ نہیں کیا، یا دعوی کرے کہ اس نے طلاق کے علاوہ معنی مراد لیا ہے تو دیانتاً اس کی بات مانی جائے گی، اس لئے کہ سچائی کا احتمال ہے، لیکن حکم (قضاء) میں اس کا دعوی قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ دلالت حال کے خلاف ہے۔

نیت کے ساتھ کنایہ ظاہرہ کے ذریعہ تین طلاق واقع ہوگی، اگر چہ ایک کی نیت کرے، یہ حضرت علی، ابن عمر، زید بن ثابت، ابن عباس اور ابو ہریرہؓ سے مختلف واقعات میں منقول ہے [(۱)]۔

ب- ایلاء میں الفاظ کنایہ:

۱۴- ایلاء میں کنایہ: ہر وہ لفظ ہے جس میں جماع اور دوسرے معنی کا احتمال ہو اور عرف میں اس کا استعمال اکثر جماع کے معنی میں نہ ہو، مثلاً کہے: "والله لا يجتمع رأسک و رأسي بشيء" (بخدا! میرا اور تمہارا سر کسی چیز میں جمع نہیں ہوگا "لا قربت فراشک" (میں تمہارے بستر کے قریب نہ جاؤں گا) "لأسوئنک" (میں تمہارے ساتھ برا کروں گا) "لاغيظنک" (میں تمہیں غصہ دلاؤں گا) "لتطولن غيبتي عنک" (تمہارے پاس سے میری غیر حاضری لمبی ہوگی) "لايمس جلدي جلدک" (میری کھال، تمہاری کھال سے نہیں لگے گی) "لا أويت معک" (میں تمہارے ساتھ نہ لیٹوں گا) اور "لا أنام معک" (میں تمہارے ساتھ نہیں سوؤں گا)، اس لئے کہ یہ الفاظ، جماع اور دوسرے معنی میں استعمال ہوتے ہیں، لہذا ایلاء ہونے کے لئے نیت ضروری ہے [(۱)]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "إیلاء" فقرہ/۵۔

ج- کنایات ظہار:

۱۵- کنایات ظہار بہت ہیں، مثلاً: أنت أمي (تم میری ماں ہو)، أنت علي كعين أمي أو رأسها أو روحها (تم مجھ پر میری ماں کی آنکھ یا اس کے سر یا اس کی روح کی طرح ہو) اسی طرح ہر ایسا لفظ، جس میں حرام کرنے اور اکرام کرنے دونوں کا احتمال ہو تو وہ ظہار میں کنایہ ہے [(۲)]۔

دیکھئے: "ظہار" فقرہ/ ۱۳۔

د- کنایات قذف:

۱۶- کنایات قذف: جیسے، اے فاجر!، اے فاسق! اے خبیث! یا تم خلوت پسند عورت ہو اور لاتردين يد لامس (تم کسی چھونے والے کے ہاتھ کو نہیں روکتی) "ولاأجدک عذرا" (میں نے تم کو کنواری نہیں پایا) [(۳)] وغیرہ۔

تفصیل اصطلاح "قذف" فقرہ/ ۷، اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

ھ- کنایات وقف:

۱۷- کنایات وقف جیسے: تصدقت، حرمت، ابدّت [(۴)] اگر

---

(۱) کشاف القناع ۵/ ۲۵۰، ۲۵۱۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۶۲، المغنی ۷/ ۳۱۶، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۰۴۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۸۳، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۰۵۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۱۱۱، الاشباہ للسیوطی رص ۳۰۵۔

(۴) المغنی ۵/ ۶۰۲۔

وقف کا قصد کرے تو وقف ہوگا، ورنہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ لفظ، وقف اور غیر وقف دونوں کے لئے آتا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''وقف''۔

و- کنایات خلع:

۱۸- کنایات خلع جیسے ''بارأتک'' (میں نے تم سے جدائیگی اختیار کی) ''ابرأتک'' (میں نے تم کو جدا کردیا) ''ابنتک'' (میں نے تم کو علاحدہ کردیا) کنایہ کے ذریعہ خلع، خلع کا لفظ بولنے والے کی طرف سے نیت کے بغیر نہیں ہوگا [۱]۔

تفصیل اصطلاح ''خلع''، فقرہ/ ۳۰ میں ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۶۰۔

کنز

تعریف:

۱- کنز کا اطلاق لغت میں چند معانی پر ہوتا ہے۔

اول: جمع کرنا'' ذخیرہ اندوزی کرنا'' اس معنی میں عربوں کا یہ قول ہے ''ناقة كناز اللحم'' (پر گوشت اونٹنی) ''كنزت التمر في وعائه اكنزه'' (کھجور کو اس کے برتن میں ذخیرہ کرنا) زمن الکناز: کھجور کو ذخیرہ کرنے اور جمع کرنے کا زمانہ۔

دوم: زمین کے نیچے مدفون مال، مصدر کے ذریعہ نام رکھا گیا ہے، اس کی جمع'' کنوز'' آتی ہے، جیسے فلس کی جمع فلوس۔

سوم: ہر وہ جمع شدہ کثیر شیء جس میں تنافس ہو [۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- رکاز:

۲- رکاز لغت میں بمعنی مرکوز ہے، اور وہ ''رکز'' سے ماخوذ ہے، اس کا معنی ثابت کرنا ہے اس سے مراد زیر زمین مدفون شئی جبکہ وہ مخفی ہو، رکز (راء کے کسرہ کے ساتھ): پست آواز ہے۔

اصطلاح میں جمہور کے نزدیک: جس کو اہل جاہلیت نے دفن کیا ہو، اسی طرح اس کا اطلاق مختلف انواع کے مال پر ہوتا ہے۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: ''کنز''۔

(۲) التعریفات للجرجانی، المفردات للراغب الأصفہانی۔

شافعیہ نے اس کو سونے وچاندی کے ساتھ خاص کیا ہے۔

حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ ایسا مال ہے جو زیر زمین گاڑا گیا ہو، خواہ اس کو گاڑنے والا خالق ہو یا مخلوق، کنز اور رکاز میں نسبت یہ ہے کہ کنز رکاز سے عام ہے۔

دیکھئے: ''رکاز'' فقرہ ۱، ۳۔

ب-معدن:

۳- معدن لغت میں ہر چیز کی جگہ جہاں اس کی اصل و مرکز ہو، جواہرات یعنی سونے وغیرہ نکالنے کی جگہ[(۱)]۔

اصطلاح میں بقول کمال دراصل معدن وہ جگہ ہے جس میں استقرار وٹھہراؤ کی قید ہو، پھر اس کا استعمال خود ان برقرار اجزاء میں ہوا جن کو اللہ تعالی نے زمین کی پیدائش کے دن زمین میں رکھ دیا، یہاں تک کہ اس لفظ سے اس معنی کی طرف منتقل ہونا ابتداء بلاقرینہ ہو گیا[(۲)]۔

کنز کی انواع:

مختلف اعتبارات سے جو حکم میں اثر انداز ہوتے ہیں فقہاء نے کنز کی چند تقسیمات کی ہیں۔ ذیل میں ان تقسیمات سے متعلقہ امور کی تفصیل ہے۔

اول: کنز کی تقسیم، اس کی تاریخی نسبت کے مدنظر:

الف-اسلامی کنوز:

۴- اسلامی کنوز وہ ہیں جن کے بارے میں غالب گمان ہو کہ وہ کسی مسلمان کی طرف منسوب ہیں، یہ اس صورت میں جبکہ ان میں کوئی اسلامی نقش ہو، مثلاً: کلمہ توحید یا نبی علیہ السلام پر درود، یا کسی مسلمان بادشاہ کا نام، یا کوئی اور نشانی، جس سے کنز کے کسی مسلمان کی طرف منسوب ہونے کا علم ہو[(۱)]۔

اس نوع کے حکم کے بارے میں دو نقطہائے نظر ہیں:

اول: اس پر لقطہ کا حکم جاری نہیں ہوگا، اس کے پانے والے پر، اس کی ہمیشہ حفاظت کرنا لازم ہوگا۔ نووی نے کہا: اس بناء پر پانے والا اس کو ہمیشہ اپنے پاس روکے رکھے گا، اور سلطان اس کی حفاظت، دوسرے ضائع شدہ اموال کی طرح بیت المال میں کرسکتا ہے، اور اگر امام اس کو ہمیشہ محفوظ رکھنا مناسب سمجھے تو ایسا کرسکتا ہے اور اگر اس کو کسی مصلحت میں قرض کے طور پر لینا چاہے تو لے سکتا ہے، اس اعتبار سے پانے والا اس کا کسی بھی حال میں مالک نہیں ہوگا۔ ابوعلی نے کہا: اس کے اور لقطہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ لقطہ، مالک کے ہاتھ سے قابل ضیاع جگہ میں گر جاتا ہے، اس لئے شارع نے اس کے پانے والے کو اس کا اعلان کرنے کے بعد اجازت دی کہ اس کو اپنی ملکیت میں داخل کرلے، یہ لوگوں کو لقطہ اٹھانے اور اس کی حفاظت کرنے میں ترغیب دینے کے لئے ہے۔ رہا کنز مذکور تو دفن ہونے کی وجہ سے وہ محفوظ ہے، ضائع نہیں، لہذا یہ ان اونٹوں کے مشابہ ہوگا جو درندوں سے اپنی حفاظت کرلیتے ہیں، اگر کوئی ان کو صحراء میں پائے، تو مالک بننے کے لئے ان کو لینا ناجائز ہے[(۲)]۔

دوسرا نقطۂ نظر: اس طرح کے ملنے والے کنوز کو لقطہ کے ساتھ لاحق کیا جائے گا یعنی اگر مالک معلوم ہوجائے تو اس کو لوٹایا جائے گا اور اعلان کیا جائے گا اور ان میں وہ تصرف کیا جائے گا جو لقطہ میں واجب ہوتا ہے، کنز کو اکثر فقہاء کے نزدیک لقطہ کے ساتھ لاحق کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ انہوں نے سابقہ رائے کو نظر انداز کردیا، اور اکثر فقہی

---

(۱) المعجم الوسیط۔
(۲) فتح القدیر ۲/۱۷۸۔

(۱) المجموع ۶/۹۷۔
(۲) المجموع ۶/۹۸۔

کتابوں میں اس کی طرف اشارہ نہیں کیا۔ ''المغنی'' میں ہے: یہ کنز لقطہ کے درجہ میں ہے، لہذا اس پر (یعنی اس کے پانے والے پر) پائے ہوئے لقطہ کا اعلان کرنا واجب ہوگا[۱]۔

البتہ اس کے بارے میں اعلان کے واجب ہونے اور اس کے نہ چھپانے یا مخفی رکھنے کے بارے میں فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں، لیکن اگر اس اعلان کرنے سے اس کو ضرر ہو تو شبراملسی کی صراحت کے مطابق، اس کو معذور سمجھا جائے گا، جس کی تشریح انہوں نے اپنے اس قول میں کی ہے: ہمارے زمانہ میں یہ مستقل عادت بن گئی ہے کہ اس طرح کی کوئی چیز اگر کسی کی طرف منسوب ہو جائے تو اس پر ظالم لوگ مسلط ہو کر اذیت پہونچاتے ہیں، اور اس پر الزام لگاتے ہیں کہ یہ ملے ہوئے خزانہ کا بعض حصہ ہی ہے، تو کیا یہ اعلان نہ کرنے میں عذر ہوگا اور یہ کنز اس کے قبضہ میں ودیعت کی طرح رہے گا اور ہمیشہ اس کی حفاظت و رعایت رکھنا واجب ہوگا، یا اس کے لئے جائز ہے کہ اس کو بیت المال کے مصرف میں صرف کر دے، مثلاً: کسی کو ایسا مال ملے، جس کے مالک سے وہ مایوس ہو جائے اور بیت المال کے امین کو دینے میں اندیشہ ہو کہ وہ اس کو اس کے صحیح مصرف میں صرف نہیں کرے گا؟ یہ محل نظر ہے، عذر مذکور کی وجہ سے دوسری شق بعید نہیں، اور اگر وہ کنز اس شخص کو دینا ممکن ہو، جس سے وہ مالک ہوا ہے تو اس کو دوسرے پر مقدم رکھنا اس کے لئے مناسب ہوگا، اگر وہ بیت المال کا حق ہو[۲]۔

حنفیہ کے یہاں اعلان کی مدت دس درہم سے زیادہ قیمت والی چیز میں ایک سال ہے اور اس سے کم قیمت والی چیز کا ان کے نزدیک چند دن اعلان کرے گا[۳]۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۱۳، دیکھئے: الدسوقی ۱/ ۴۹۲۔

(۲) حاشیۃ الشبراملسی مع نہایۃ المحتاج ۳/ ۹۹۔

(۳) الجامع الصغیر لمحمد بن الحسن رص ۱۰۷۔

فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں کہ کنز کا مالک اگر مل جائے تو اسے اس کے مالک کے حوالہ کرنا واجب ہے، لیکن اگر مالک نہ ملے تو اس کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے، اور اس اختلاف کی بنیاد اس لقطہ کے بارے میں ہے جس کا واجب اعلان کرنے کے بعد اگر اس کا مالک معلوم نہ ہو تو کیا واجب ہوگا؟

اس کی تفصیل اصطلاح ''لقطۃ''، فقرہ/ ۱۴ میں ہے۔

ب-کنوز جاہلیت:

۵- کنوز جاہلیت کا اطلاق، ظہور اسلام سے قبل کی طرف منسوب کنوز پر ہوتا ہے، خواہ یہ جاہل قوم کی طرف منسوب ہو، جو دین سے ناآشنا اور رسولوں کے نہ ہونے کے عرصہ میں رہے ہوں یا ان کا انتساب یہود و نصاری کی طرف، اس نوع کے کنوز میں —— اس وصف کے تقاضے سے —— غیر مسلم و غیر ذمی کا دفینہ ہونے کی قید لگ جاتی ہے۔

ہر چند کہ اکثر فقہاء نے اس نوع کے کنوز کی طرف یہ اشارہ کیا ہے کہ وہ جاہلیت کا دفینہ ہے، پھر بھی اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس سے متعلق فقہی احکام کے مرتب ہونے کے لئے اس کا زیر زمین دفن ہونا شرط ہو، اس لئے کہ اکثر شراح لکھتے ہیں جیسا کہ دسوقی نے صراحت کی ہے کہ زمین کے اوپر اہل جاہلیت کا جو مال ملے وہ رکاز ہے، اور دفن ہونے کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اکثر جاہلیت کی یہی حالت تھی[۱]۔

اس کے باوجود بعض علماء نے لکھا ہے کہ حقیقتاً رکاز ماننے کے لئے دفن ہونے کی شرط ہے۔ البتہ غیر مدفون اموال کو، مدفون پر قیاس کرتے ہوئے ان کے ساتھ لاحق کر دیا جائے گا، یہ رائے ''حاشیۃ الدسوقی'' کی اس عبارت سے معلوم ہوتی ہے کہ غیر مدفون رکاز نہیں ہے، اگر چہ رکاز پر قیاس کرتے ہوئے اس میں خمس واجب ہوگا[۲]۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۸۹۔

(۲) سابقہ مرجع ۱/ ۴۹۰۔

شافعیہ نے کہا: پائے ہوئے مال کا مدفون ہونا ضروری ہے، لہذا اگر اس کو زمین پر پائے اور یہ معلوم ہو کہ سیلاب یا درندہ وغیرہ نے اس کو کھول دیا ہے تو یہ رکاز ہے، یا معلوم ہو کہ وہ ظاہر تھا تو یہ لقطہ ہے اور اگر شک ہو تو بھی لقطہ ہے، جیسے اگر جاہلیت یا اسلام کا ٹھپہ ہونے میں تردد ہو، یہ ماوردی نے کہا ہے[1]۔

حدیث نبوی میں: کنوز کی اس نوع کی طرف، اسی اصطلاح کے ساتھ (جس کو بعد میں فقہاء نے اپنایا)، اشارہ آیا ہے، چنانچہ عبداللہ بن عمرو بن العاص سے مروی ہے کہ مزینہ کے ایک آدمی نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا، اے اللہ کے رسول! کنز جو ہم ویرانوں اور میدانوں میں پاتے ہیں (اس میں کیا واجب ہے؟): آپ ﷺ نے فرمایا: "فيه و في الركاز الخمس"[2] (اس میں اور رکاز میں خمس ہے)۔

اس طرح کے دریافت شدہ اموال کے کنوز جاہلیت کے ساتھ لاحق ہونے کا ضابطہ یہ ہے کہ یہ معلوم ہو کہ ان کا دفن کردہ ہے اور کسی مسلمان یا کسی ذمی کی ملکیت میں نہیں آیا، اور یہ غالب گمان کے طور پر ہوگا۔ اس طور پر کہ اس پر ان کی علامات یا نقوش ہوں یا کوئی اور دوسری چیز، جس سے ان کا پتہ چلے، "المغنی" میں ہے کہ کنز، جاہلیت کا دفینہ اس طور پر مانا جائے گا کہ اس پر ان کی علامات نظر آئیں، مثلاً: ان کے بادشاہوں کے نام، ان کی تصویریں، ان کے صلیب اور ان کے بتوں کی تصویریں وغیرہ[3]۔

بعض فقہاء کی صراحت کے مطابق انہیں علامات میں سے اس کا

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/۹۸۔

(۲) حدیث: "أن رجلاً من مزينة سأل رسول الله ﷺ......" کی روایت احمد (۱۸۶/۲) نے کی ہے، احمد شاکر نے مسند کی اپنی تحقیق (۱۱/۳۴) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۲/۶۱۳۔

ان کی قبروں میں پایا جانا ہے[1] یا ان کے قلعوں اور ان کے کھنڈرات میں پایا جانا ہے[2]۔

اگر اس میں کنز کے تمام شرائط پائیں جائیں تو اس کا حکم، اس میں خمس کا واجب ہونا ہے۔ اس لئے کہ اس وجوب کے بارے میں نص ہے اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[3]۔

ج - وہ کنز جس کی اصل مشتبہ ہو:

۶ - یہ کنوز کی تیسری نوع ہے، یہ وہ کنوز ہیں، جن کی حقیقت کا علم ہم کو نہ ہو یعنی مطلقاً ان پر کوئی علامت نہ پائی جائے، جیسے تبر (سونے کا بغیر ڈھلا ہوا ڈھیلا) برتن اور زیورات، یا ان پر ایسا نشان ہو، جس سے ان کی اصل کا انکشاف نہ ہو سکے، مثلاً: ایسا سکہ جس طرح کا سکہ دور جاہلیت اور اسلام دونوں میں ڈھالا جاتا ہو[4]۔

اس کا مصداق وہ صورت ہے کہ کنز کی حقیقت کا علم، اس جگہ سے ممکن نہ ہو جہاں پایا گیا۔

مثلاً: کسی ایسے گاؤں میں پایا جائے جہاں کوئی مسلمان نہ رہا ہو تو اس کو "جاہلی" مانا جائے گا، اور اگر مسلمانوں نے ہی اس گاؤں کا نقشہ تیار کیا، دور جاہلیت کا کوئی وہاں نہیں رہا تو وہاں پایا جانے والا کنز، اسلامی کنز شمار کیا جائے گا۔

اس کنز کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے: ظاہر مذہب میں مالکیہ، حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ نے اس کو کنوز جاہلیت کے ساتھ لاحق کیا ہے، لہذا اس کو رکاز کا حکم دیا جائے گا۔

بعض حنفیہ اور اصح قول میں شافعیہ نے اس کو، اسلامی کنوز کے

(۱) تحفۃ المحتاج ۳/۲۸۸۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۳/۹۸۔

(۳) المبسوط ۲/۲۱۱، البحر الرائق ۲/۲۵۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۸۹، المغنی ۲/۶۱۵۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۳/۹۸۔

ساتھ لاحق کیا ہے، لہذا اس کو لقطہ کا حکم دیا جائے گا[1]۔

دوم: کنز جاہلی کی تقسیم اس دار (مقام) کے مدنظر جہاں پایا جائے۔

فقہاء دار الاسلام میں ملنے والے کنز اور دار الحرب میں ملنے والے کنز کے درمیان فرق کرتے ہیں، ذیل میں اس تقسیم کا بیان ہے۔

نوع اول: دار الاسلام میں پایا جانے والا کنز:

۷- دار الاسلام میں پائے جانے والے کنوز کے احکام، زمین کی ملکیت جہاں یہ پائے گئے اور اس ملکیت کے طریقہ کے لحاظ سے الگ الگ ہیں، اور ان کنوز میں سے جو کسی غیر مملوک زمین میں پائے جائیں یا غیر چالو راستہ میں یا ایسی زمین میں جو خریداری یا وراثت کے ذریعہ ملکیت میں آئی ہے، یا ایسی زمین میں جس کو آباد کر کے انسان اس کا مالک ہوا ہے، ان سب کے لحاظ سے فقہی نقطۂ نظر الگ الگ ہے، ان انواع میں تفصیل درج ذیل ہے:

الف- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ کنز جاہلی جو کسی بنجر زمین میں یا ایسی زمین میں پایا جائے جس کا مالک معلوم نہ ہو، جیسے وہ زمین جس میں بادشاہ کے آثار، مثلاً: پرانی عمارتیں، ٹیلے، دور جاہلیت کی دیواریں اور ان کی قبریں ہوں، تو اس میں خمس ہوگا، اور اگر اس کو اس زمین میں اس کی سطح پر یا غیر چالو راستہ میں یا ویران گاؤں میں پائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ عمرو بن شعیب نے عن ابیہ عن جدہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے لقطہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا: "ما كان في طريق مأتي أو في قرية عامرة فعرفها سنة، فإن جاء صاحبها و إلا فلك، وما لم يكن في طريق مأتي ولا في قرية عامرة ففيه و في الركاز الخمس"[1] (جو چالو راستہ میں ہو یا آباد گاؤں میں تو ایک سال اس کا اعلان کرو، پھر اگر اس کا مالک آجائے تو ٹھیک ہے ورنہ وہ تمہارا ہو جائے گا، اور جو غیر چالو راستہ یا غیر آباد گاؤں میں ہو اس میں اور رکاز میں خمس ہے)۔

اسی قبیل سے وہ کنز ہے جو اسلامی ملک میں کسی کی غیر مملوک زمین (جیسے پہاڑ اور میدان) میں پایا جائے[2]۔

شافعیہ نے کہا: اگر رکاز پانے والا اس کو بنجر زمین یا اہل جاہلیت کے کھنڈرات یا ان کے قلعوں یا ان کی قبروں میں پائے تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا اور اس میں اس پر زکاۃ واجب ہوگی[3]۔

ب- جو کنز کسی ایسی زمین یا گھر میں پایا جائے، جس زمین یا گھر کا مالک خود پانے والا خریداری یا میراث یا ہبہ کے ذریعہ ہو تو بالاتفاق خمس واجب ہوگا، اس اعتبار سے کہ وہ کافروں کا مال تھا، جس پر اس نے زبردستی قبضہ کر لیا ہے، لہذا اس میں سے "خمس" نکالے گا[4]۔

اور بقیہ چار خمس تو امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک اگر اس زمین کا سب سے پہلا مالک زندہ ہو تو اس کے ہوں گے اور اگر وہ مر گیا ہو اور اس کے ورثہ معلوم ہوں تو ان کے ہوں گے اور اگر پہلا مالک زمین یا اس کے ورثہ معلوم نہ ہو تو زمین کے آخری مالک، یا اس کے ورثہ کے ہوں گے۔

امام ابو یوسف نے کہا: چار خمس، پانے والے کے ہوں گے[5]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۶۵، البحر الرائق ۲/ ۲۵۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۸، ۴۹۹، المجموع ۶/ ۹۶، نہایۃ المحتاج ۳/ ۹۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۶۱۳۔

(۱) حدیث: "سئل رسول الله ﷺ عن اللقطة......" کی روایت نسائی (۵/ ۴۴) نے کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے۔

(۲) البحر الرائق ۲/ ۲۵۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۶۱۳۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۳/ ۹۸۔

(۴) بدائع الصنائع ۲/ ۶۶۔

(۵) بدائع الصنائع ۲/ ۶۶۔

امام ابوحنیفہ اور امام احمد کا مذہب ہے کہ کنز پانے والے کی مملوکہ یا غیر مملوک زمین میں پائے جانے والے کنز میں چار خمس کی ملکیت نہ پانے والے کی ہوگی، نہ مالک زمین کی، بلکہ یہ ملکیت اس پہلے شخص کی ہوگی، جس کی طرف زمین اور جو کچھ اس میں ہے، اس کی ملکیت اسلامی لشکر کے ہاتھوں اس کی فتح کے بعد، امام کی طرف سے اس زمین کی تقسیم کے بعد منتقل ہوئی تھی، مرغینانی نے اس شخص کی تعریف جس کو پہلے دی گئی یہ کی ہے کہ یہ وہ شخص ہے جس کو امام نے ابتداءً فتح میں اس قطعہ زمین کا مالک بنادیا تھا۔ کمال اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ امام نے تقسیم کے ذریعہ، اس پہلے شخص کو کنز کا مالک بنادیا، بلکہ وہ زمین کا اس کو مالک بناتا ہے۔ اس کا قبضہ اس میں برقرار رکھتا ہے اور اس میں بقیہ مجاہدین کی مزاحمت کو ختم کردیتا ہے اور جب وہ اس پر سب سے قوی قبضہ کے طور اس پر قابض ہوجائے گا، اور یہ ملکیت کے سابقہ خصوصی قبضہ کے ذریعہ ہے، لہذا وہ اس قبضہ کے ذریعہ زیر زمین مباح مال کا مالک ہوجائے گا، اس لئے کہ بالاتفاق زمین الاٹ کرنے کے بعد اس کنز میں مجاہدین کے لئے ملکیت کا اعتبار نہیں ہوگا، ورنہ اس کنز کو مجاہدین یا ان کی نسل پر صرف کرنا واجب ہوگا، اور اگر وہ معلوم نہ ہوں تو بیت المال میں رکھ دیا جائے گا اور یہ لازم منتفی ہے، پھر جب وہ کنز کا مالک ہوجائے گا تو وہ مباح نہیں ہوگا اور وہ زمین کی بیع میں داخل نہیں ہوگا، لہذا زمین کا خریدار اس کا مالک نہیں ہوگا۔ جیسے مچھلی کے پیٹ میں موتی، شکاری اس کا مالک ہوتا ہے، اس لئے کہ مچھلی کے مباح ہونے کی حالت میں اس پر اس کا خصوصی قبضہ پہلے ہوا ہے، پھر مچھلی کا خریدار اس موتی کا مالک نہیں ہوگا، اس لئے کہ اباحت نہیں ہے مچھلی کے بارے میں جو مطلقاً لکھا ہے وہی ظاہر روایت ہے۔

لیکن اگر وہ پہلا مالک یا اس کے ورثہ معلوم نہ ہوں تو اس کنز کا حقدار اسلام میں جو آخری مالک معروف ہے وہی ہوگا، یہ سرخسی کے یہاں مختار ہے، اس میں ابوالیسر بزدوی کا اختلاف ہے، جن کے یہاں مختار یہ ہے کہ بیت المال، اس کنز کا حقدار ہوگا۔ سرخسی کہتے ہیں: اگر پہلا مالک یا اس کا وارث باقی ہوں تو ان کے حوالہ کردیا جائے گا ورنہ اسلام میں اس زمین کا جو آخری مالک معروف ہو اس کا ہوگا، یہ امام ابوحنیفہ و امام محمد کا قول ہے، شاید ابوالیسر نے یہ دیکھا ہو کہ ان کے دور میں پہلے مالک کا معلوم ہونا ناممکن ہے، اس لئے انہوں نے چار خمس کی ملکیت بیت المال کے لئے واجب قرار دی[1]۔

مالکیہ نے کہا: اگر وراثت کے ذریعہ زمین ملکیت میں آئی ہو تو باقی چار خمس مالک زمین کے ہوں گے اور اگر خریداری یا ہبہ کے ذریعہ ملکیت میں آئی ہو تو اصل فروخت کرنے والے یا ہبہ کرنے والے کے لئے ہوں گے، بشرطیکہ وہ معلوم ہو، ورنہ یہ لقطہ ہوگا، ایک قول یہ ہے کہ یہ اس کے موجودہ مالک کے لئے ہوں گے[2]۔

انہوں نے کہا: خریداری یا اس طرح کے دوسرے ذریعہ سے مملوکہ زمین میں پائے جانے والے کنز کی ملکیت اس زمین کے حکماً مالک کے ساتھ خاص ہوگی اور وہ لشکر ہے جس نے اس کو طاقت سے فتح کیا ہے۔ لہذا باقی ماندہ لشکر والوں میں سے موجودہ افراد کو دیا جائے گا، اور اگر لشکر موجود نہ ہو اور ان کے وارث ہوں تو ان کو دیا جائے گا، اور اگر وارث کی نسل ختم ہوگئی ہو تو سحنون نے کہا: یہ لقطہ ہے، اس کو اس کے مالکین کی طرف سے صدقہ کردینا جائز ہے اور اس میں وہی کام کیا جائے گا جو لقطہ میں کیا جاتا ہے۔ بعض مالکیہ نے کہا: اگر وارث کی نسل ختم ہوگئی ہو تو ابتدائی طور پر بیت المال اس کی جگہ لے

(۱) المبسوط ۲/ ۲۱۴، فتح القدیر ۱/ ۵۴۰ طبع الأمیریہ۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۶۵۵، الدسوقی ۱/ ۴۹۱۔

لے گا، اس لئے کہ وہ ایسا مال ہے جس کے مالکان کا پتہ نہیں، یہی معتمد ہے، اسی پر شارح چلے ہیں، امام مالک کہا کرتے تھے کہ دور جاہلیت کا دفن کیا ہوا کنز جو ایسے لوگوں کے علاقہ میں پایا گیا جس پر انہوں نے صلح کی تھی، میں سمجھتا ہوں کہ اس جگہ والوں کا ہوگا، جنہوں نے اس پر صلح کی تھی، یہ اس کا نہیں جس کے ہاتھ آ جائے اور زبردستی مفتوحہ زمین میں پائے جانے والے کنز کے بارے میں میری رائے ہے کہ وہ اس علاقہ کے مسلمانوں کی جماعت کے لئے ہوگا، جنہوں نے اس کو فتح کیا ہے، ان کو چھوڑ کر اس شخص کا نہیں جس کے ہاتھ آ جائے، اس لئے کہ زیر زمین جو کچھ ہے، وہ زمین کے باہر موجود چیز کے درجہ میں ہے، لہذا یہ اس علاقہ کے تمام لوگوں کا ہوگا اور اس میں سے ''خمس'' لیا جائے گا[1]۔

شافعیہ نے کہا: اگر رکاز ایسی زمین میں ہو، جو دوسرے کے پاس سے اس کے پانے والے کے پاس منتقل ہوئی ہے تو پانے والے کے لئے اس کا لینا حلال نہیں ہوگا، بلکہ اس کو اس شخص پر پیش کرنا لازم ہوگا، جس کے پاس سے زمین اس کی ملکیت میں آئی ہے اور اگر وہ دعوی نہ کرے تو اس سے پہلے کی طرف، پھر اسی طرح یہاں تک کہ زمین کو آباد کرنے والے تک پہنچ جائے[2]۔

اصح قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ چار خمس اس کے پانے والے کے ہوں گے، اس لئے کہ یہ کافر کا مال ہے، اسلام میں اس پر غلبہ ہوا ہے، لہذا جس کو اس پر غلبہ ملے اسی کا ہوگا، جیسے مال غنیمت اور اس شخص کو اس پر غلبہ ملا ہے تو واجب ہے کہ وہ اس کا مالک ہو جائے، حنابلہ کے یہاں دوسری روایت یہ ہے کہ اس سے پہلے والے مالک کا ہے، اگر وہ اس کا اعتراف کرے اور اگر وہ اس کا اعتراف نہ کرے تو

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۹۹، الخرشی ۲/۲۱۱، المدونہ ۱/۲۹۱۔

(۲) المجموع ۶/۹۴۔

اس سے پہلے والے مالک کے لئے اور بالآخر سب سے پہلے مالک کے لئے ہوگا اور اگر اس کا پہلا مالک معلوم نہ ہو تو وہ اس ضائع شدہ مال کی طرح ہوگا جس کا کوئی مالک معلوم نہ ہو[1]۔

ج- جو کنز بلاد اسلام میں کسی ایسی زمین میں ملے، جو آبادکاری کے ذریعہ اس کے مالک کی ملکیت میں آئی ہو تو موجود کنز میں سے پانچواں حصہ نکالا جائے گا[2] اور زمین آباد کرنے والا باقی چار خمس کا حق دار ہوگا۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ کنز پانے والا اگر اس کو کسی ایسی زمین میں پائے جو اس کی ملکیت میں آبادکاری کے ذریعہ آئی ہو یا میراث یا خریداری یا کسی اور طرح سے اس کے پاس منتقل ہو کر آئی ہو تو کنز اس کا ہوگا[3]۔

د- جو کنز بلاد اسلام میں وقف شدہ زمین میں پایا جائے، وہ کنز زمین پر قابض شخص کا ہوگا، یہی بغوی نے لکھا ہے[4]۔

نوع دوم: وہ کنوز جن کو مسلمان یا ذمی دار الحرب میں پائیں:

۸- جن کنوز کو مسلمان یا ذمی دار الحرب میں پائیں فقہاء نے ان کی انواع میں حسب ذیل تفصیل بیان کی ہے:-

مالکیہ اور حنابلہ نے کہا: یہ دار الاسلام میں بنجر زمین کی طرح ہے، اس میں ''خمس'' ہے[5]، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد عام ہے: ''و في الركاز الخمس''[6] (اور رکاز میں خمس ہے)۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۲/۶۱۳۔

(۲) المجموع ۶/۹۴۔

(۳) کشاف القناع ۲/۲۲۷۔

(۴) المجموع ۶/۹۴۔

(۵) حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۹۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/۶۱۵۔

(۶) حدیث: ''وفی الرکاز الخمس'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۳۶۴) اور مسلم (۳/۱۳۳۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

حنفیہ نے کہا: اگر کنز دار الحرب میں کسی ایسی زمین میں ملے جو کسی کی مملوکہ نہ ہوتو وہ پانے والے کا ہوگا۔ اس میں سے پانچواں حصہ نہیں نکالا جائے گا، اس لئے کہ یہ ایسا مال ہے، جس کو اس نے قہر وغلبہ کے طریقہ کے بغیر لیا ہے، اس لئے کہ اس جگہ پر اہل اسلام کا غلبہ نہیں ہے، لہذا یہ مال غنیمت نہیں ہوگا اور نہ اس میں خمس ہوگا، سارا پانے والے کا ہوگا، اس لئے کہ وہ مباح ہے، جس پر اس نے بذات خود قبضہ کرلیا، لہذا وہ اس کا مالک ہوگا، جیسے لکڑی اور گھاس، خواہ وہ امان کے ساتھ داخل ہو یا بلا امان، اس لئے کہ امان کا حکم مملوک میں ظاہر ہوتا ہے، مباح میں نہیں [1]۔

شافعیہ نے تفصیل کرتے ہوئے کہا: اگر کنز کو دار الحرب میں غیر آباد زمین میں پائے، جس کا وہ دفاع نہیں کرتے تو وہ دار الاسلام کی غیر آباد زمین کی طرح ہے، اس میں پانچواں حصہ ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد عام ہے: "**و في الركاز الخمس**" (اور رکاز میں پانچواں حصہ ہے)۔

اور اگر اس کو دار الحرب میں غیر آباد زمین میں ایسی جگہ پائے، جس کا وہ آبادی کی طرح دفاع کرتے ہیں تو صحیح یہ ہے کہ وہ رکاز ہے، جیسے وہ زمین جس کا دفاع نہیں کرتے، اس لئے کہ حدیث عام ہے [2]۔

۹ - اگر کنز اس دار الحرب والوں کی مملوک زمین میں پائے تو فقہاء دو حالتوں میں فرق کرتے ہیں:

اول: وہ امان کے ساتھ داخل ہو، اس صورت میں اس کے لئے کنز کا لینا حلال نہیں ہوگا نہ لڑائی کے ذریعہ اور نہ بغیر لڑائی کے، اور وہ ان کے سامانوں میں خیانت نہیں کرسکتا اور اگر اس کو لے لے تو اس کو

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۶۶، السیر الکبیر ۵/ ۲۱۶۵۔

(۲) المجموع ۶/ ۹۴۔

لوٹانا اس پر لازم ہوگا، حنفیہ نے کہا: اس کو مالک زمین کے پاس لوٹائے گا، ورنہ خبیث ملکیت کے طور پر وہ اس کا مالک ہوگا، اس لئے کہ اس میں خیانت کی خباثت گھس چکی ہے، لہذا اس کی سبیل اسے صدقہ کر دینا ہے، اور اگر اس کو فروخت کردے تو اس کی بیع جائز ہوگی، لیکن خریدار کے لئے حلال نہیں ہوگی، شراء فاسد کے طور پر خریدی ہوئی چیز کی بیع اس کے برخلاف ہے [1] اور اگر اس کو خفیہ طور پر لے لے تو وہ چور ہوگا، اگر کھلے طور پر لے لے تو وہ اچکا ہوگا [2]۔

دوم: امان کے بغیر داخل ہو، اس صورت میں ان کا جو خزانہ اس کے ہاتھ آجائے، پانے والے کے لئے حلال ہوگا، اور اگر وہ اس کو لڑائی کے بغیر لے تو حنفیہ کے نزدیک اس میں کچھ واجب نہیں ہوگا اور اگر اس کو غلبہ کے طور پر لڑائی اور جنگ کے ذریعہ لے جیسا کہ اگر ایک مسلح جماعت دار الحرب میں جائے، اور ان کے کچھ خزانے اس کے ہاتھ آجائے تو اس میں خمس واجب ہوگا...... اس لئے کہ وہ غنیمت ہے، کیونکہ وہ غلبہ کے طور پر لیا گیا ہے [3]۔

شافعیہ نے کہا: اگر اہل حرب کی مملوک جگہ میں ملے تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کو قہر اور لڑائی کے ذریعہ لیا تو وہ غنیمت ہے، جیسے ان کے گھروں سے ان کے مال اور نقدی لینا تو اس کا پانچواں حصہ، مال غنیمت کے پانچویں حصہ کے حقداروں کا ہوگا اور باقی چار خمس، کنز پانے والے کے ہوں گے اور اگر اس کو لڑائی اور قہر کے بغیر لے تو وہ "فیٔ" ہے، اس کے حقدار، اہل "فیٔ" ہیں، یہی امام الحرمین نے لکھا ہے [4]۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۶۶۔

(۲) المجموع ۶/ ۶۴۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۶۶۔

(۴) المجموع ۶/ ۹۴۔

کنز کی ملکیت:

فقہاء نے خمس کی ملکیت کی حقیقت باقی چار اخماس کی ملکیت کے سبب اور زمین کی ملکیت اور زمین میں پائے جانے والے کنوز کی ملکیت کے درمیان تعلق کے لحاظ سے کنز کی ملکیت کے احکام سے بحث کی ہے۔

الف-خمس کی ملکیت:

۱۰-فقہاء حنفیہ دونوع کے حقوق میں امتیاز کرتے ہیں:

اول: کسی بندہ کے ذمہ سے متعلقہ حقوق جیسے مقروض کے ذمہ میں قرض کا دین ہونا، خریدار کے ذمہ میں ثمن، کرایہ دار کے ذمہ میں اجرت، غاصب کے ذمہ میں غصب شدہ چیز کی قیمت یا اس کا مثل، اور شوہر کے ذمہ میں مہر اور نفقہ کا دین ہونا۔

دوم: ذاتی طور پر قائم حقوق جو کسی شی کی ذات سے متعلق ہوں، کسی کے ذمہ میں نہ ہوں، ان کی تعریف صدر الشریعہ نے یہ کی ہے: وہ ایسے حقوق ہیں جو بذات خود قائم ہوں، کسی کے ذمہ میں واجب نہ ہوں جیسے اموال غنیمت اور معدن کے ''خمس''، کہ خمس ان دونوں میں عین غنائم ومعادن پر، استیلاء (تسلط) سے یا دریافت کرنے سے قبل فرض ہے، مجاہد یا معدن پانے والے کی ذات مدنظر نہیں [۱]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ خمس، فقراء کا ہوگا اور پانے والا ان میں داخل ہوگا، اور چار خمس پانے والے کے ہوں گے پانے والا فقراء میں اس وقت داخل ہوگا جبکہ چار خمس دوسو درہم کے برابر نہ ہو اور اگر دوسو درہم کے برابر ہوتو اس کے لئے خمس میں سے لینا جائز نہیں ہوگا۔

سرخسی نے کہا: جس کو کنز یا معدن پائے، اس کے لئے گنجائش ہے کہ اس کے خمس کو مساکین پر صدقہ کردے، اور جب امام کو اس کی اطلاع ہو، اس کے کام کو نافذ کردے، اس لئے کہ خمس، فقراء کا حق ہے جس کو اس نے اس کے مستحق کے پاس پہنچا دیا [۱]۔

کاسانی نے کہا: والدین اور اولاد کو اگر وہ فقیر ہوں خمس دینا جائز ہے، زکاۃ اور عشر اس کے برخلاف ہے، اور پانے والا اگر محتاج ہو اور باقی چار خمس اس کو غنی نہ بنائیں، یعنی وہ دوسو سے کم ہوں تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اس کو اپنے مصالح میں صرف کردے اور اگر چار خمس دوسو ہوں تو پانے والے کے لئے خمس میں سے لینا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ غنی ہے، یہ نہ کہا جائے کہ فقر کے ساتھ خمس واجب نہیں ہونا چاہئے جیسے لقطہ، اس لئے کہ ہم کہیں گے: نص عام ہے، لہذا اس کو بھی شامل ہوگی [۲]۔

مالکیہ نے کہا: رکاز کے خمس کا مصرف، زکاۃ کے مصرف کی طرح نہیں، بلکہ مال غنیمت کے خمس کی طرح، اغنیاء وغیرہ کے لئے حلال ہے اور رکاز میں خمس واجب ہوگا اگرچہ پانے والا غلام یا کافر، یا بچہ یا مدیون ہو، اور اگر اس کو صاف کرنے اور زمین سے نکالنے میں بڑے کام کی ضرورت پڑے تو اس میں زکاۃ چالیسواں حصہ واجب ہوگی، اور زکاۃ واجب ہونے کے لئے نصاب کے برابر ہونے یا زکاۃ کے دوسرے شرائط کا ہونا ضروری نہیں ہوگا [۳]۔

شافعیہ نے کہا: رکاز میں پانچواں حصہ ہے، اس کا مصرف مشہور قول میں زکاۃ کا مصرف ہے، اس لئے کہ یہ زمین سے حاصل شدہ میں واجب حق ہے، لہذا یہ کھیتی اور پھلوں میں واجب کے مشابہ ہوگا اور پانے والے کے لئے زکاۃ کا اہل ہونا ضروری ہے۔

---

(۱) التوضیح لصدر الشریعہ رص ۷۳۶ طبع کراچی۔

(۱) المبسوط ۱۷/۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۶۸/۲، ۷، ۱۲۴، ۱۲۵، نیز دیکھئے: السیر الکبیر ۲۱۷۳/۵، البحر الرائق ۲۵۲/۲۔

(۳) التاج والإکلیل ۳۳۹/۲، حاشیۃ الدسوقی ۴۸۹/۱، ۴۹۰۔

دوم: یہ پانچویں حصہ کے مستحقین پر صرف کیا جائے گا۔ اس لئے کہ یہ دور جاہلیت کا مال ہے، گھوڑے اور اونٹ دوڑائے بغیر وہ حاصل ہوا ہے، لہذا یہ "فئ" کی طرح ہوگا، لہذا یہ مکاتب اور کافر پر نیت کی ضرورت کے بغیر واجب ہوگا۔

اس کی شرط، نصاب ہے (اگرچہ دوسرے کے ساتھ ضم کر کے ہو) اور نقد یعنی سونا چاندی ہونا ہے، اگرچہ وہ ڈھالا ہوا نہ ہو، راجح مذہب یہی ہے، اس لئے کہ یہ ایسا مال ہے جو زمین سے حاصل ہوا ہے، لہذا مقدار اور نوعیت کے لحاظ سے اس مال کے ساتھ خاص ہوگا، جس میں زکاۃ واجب ہوتی ہے، جیسے معدن۔

دوم: یہ دونوں شرط نہیں، اس کی دلیل سابقہ حدیث ہے اور سال گزرنے کی شرط بلا اختلاف نہیں ہوگی [۱]۔

حنابلہ کے یہاں راجح مذہب ہے کہ خمس کا مصرف فئ کا مصرف ہے، اس کو ابن ابو موسی، قاضی اور ابن عقیل نے اختیار کیا ہے، خمس ہر پانے والے پر واجب ہوگا خواہ مسلمان، ذمی، آزاد، غلام، مکاتب، بڑا، چھوٹا، عاقل و مجنون ہو، البتہ اگر اس کو پانے والا غلام ہو تو یہ اس کے آقا کا ہوگا، اور اگر بچہ یا مجنون ہو تو انہی کا ہوگا اور ان دونوں کی طرف سے ان کا ولی خمس ادا کرے گا۔

امام احمد سے ایک روایت میں ہے: یہ زکاۃ ہے، اس کو خرقی نے قطعی کہا ہے اور اگر اس کو مساکین پر صدقہ کر دے تو اس کے لئے کافی ہوگا، اس لئے کہ حضرت علیؓ نے کنز والے کو حکم دیا کہ اس کو مساکین پر صدقہ کر دے۔

جب خمس زکاۃ ہے تو زکاۃ کے نااہل پر واجب نہ ہوگا [۲]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/۹۷، ۹۸۔

(۲) الإنصاف ۳/۱۲۳-۱۲۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/۶۱۵، ۶۱۶۔

ب- چار خمس کی ملکیت:

۱۱- خمس کی ادائیگی کے بعد، شرائط ذیل کے ساتھ کنز پانے والا باقی ماندہ کا مالک بن جائے گا:

اول: پانے والا مسلمان یا ذمی ہو، اور اگر وہ حربی ہو تو شرط ہے کہ کنز کی کھدائی میں کام کرنے کے لئے پہلے سے اس کو امام کی اجازت حاصل ہو اور کنز میں اس کا حق امام کے ساتھ معاہدہ کے ساتھ مقید ہوگا۔ مذہب حنفی کے فقہاء کی صراحت ہے کہ اگر حربی، کسی شرط پر امام کی اجازت سے جنگلات میں کام کرے تو اس کو وہ چیز ملے گی جس کی شرط لگائی گئی ہو [۱]۔

دوم: کنز جاہلیت کا دفینہ ہو، کسی مسلمان یا ذمی کی ملکیت میں نہ آیا ہو، ورنہ کنز لقطہ کے حکم میں ہوگا۔

سوم: کنز کسی ایسی زمین میں پایا جائے جو کسی کی مملوکہ نہ ہو مثلاً: پہاڑ، جنگلات، غیر چالو راستے، جہاں مسلمان یا ذمی نہیں آتے [۲]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ پانے والا، رکاز کا مالک ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ اس کی کمائی ہے اور کمائی کے ذریعہ وہ اس کا مالک ہو جائے گا اور جب وہ اس کا مالک ہو جائے گا تو اس میں زکاۃ واجب ہوگی اور یہ خمس ہے اس لئے کہ وہ زکاۃ کا اہل ہے [۳]۔

ج- غیر معین شخص کی مملوک زمین میں پائے جانے والے کنز کی ملکیت:

۱۲- حنفیہ نے کہا: اگر کنز کسی مملوک زمین میں پایا جائے تو یہ غیر معین کی مملوک ہوگی یا معین کی، غیر معین کی مملوک وہ آراضی ہیں جو جنگ اور گھوڑے، اونٹ دوڑائے بغیر مسلمانوں کے پاس آجائیں، اسی

(۱) البحر الرائق ۲/۲۵۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/۵۱۔

(۲) البحر الرائق ۲/۲۵۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۹۱، الإنصاف ۳/۱۲۶۔

(۳) المجموع ۶/۹۲۔

طرح وہ زمین جو مالک کے بلاوارث مرجانے کی وجہ سے بیت المال میں آجائے، جیسا کہ اس کی صراحت بعض فقہاء نے مصر کی اراضی کے تعلق سے کی ہے (۱) اس نوع کی اراضی کی ملکیت، بیت المال کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، اور وہ ریاست کی املاک ہوجاتی ہے اور تمام مسلمان اس کے مالک ہوجاتے ہیں، بعض فقہاء نے اس کو وقف قرار دیا ہے اور اس نوع کی اراضی میں پائے جانے والے کنز کا حکم یہ ہے کہ اس کا پانچواں حصہ بیت المال میں جائے گا اور باقی چارخمس کے بارے میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ امام ابو یوسف وحنابلہ کے مذہب کے مطابق پانے والے کو ملیں یا اگر سب سے پہلا مالک معلوم ہو تو اس کو ملیں ورنہ بیت المال کو ملیں یا لشکر اور اس کے ورثہ کو ملیں، ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ اس سلسلہ میں ابن عابدین لکھتے ہیں کہ انہوں نے غیر معین کی مملوک زمین میں پائے جانے والے کنز کا حکم نہیں دیکھا۔ پھر وہ کہتے ہیں: میرے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ سارا بیت المال کا ہوگا، جہاں تک خمس کی بات ہے تو وہ ظاہر ہے اور باقی اس لئے کہ مالک (یعنی سارے مسلمان) موجود ہیں، لہذا اس کو ان کا وکیل یعنی سلطان وصول کرے گا (۲)۔

یہی مالکیہ کا مذہب ہے اس لئے کہ ان کی اصل ہے کہ خمس یا زکاۃ کی ادائیگی کے بعد، باقی ماندہ مالک زمین کو دے دیا جائے گا، خرشی اس اصل کی تشریح میں کہتے ہیں: رکاز کا باقی حصہ خواہ اس میں خمس واجب ہو یا زکاۃ اور اس سے مراد پہلی صورت میں چارخمس اور دوسری صورت میں چالیسواں حصہ ادا کرنے کے بعد باقی ماندہ ہے، یہ مالک زمین کا ہوگا، مالک سے مراد: حقیقتاً یا حکماً مالک ہونا ہے، اس کی دلیل ان کا یہ قول ہے: اگر چہ وہ لشکر ہو، کیونکہ زمین لشکر کی ملکیت میں نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ اس پر قبضہ ہوتے ہی وہ وقف ہوجاتی ہے، اور جب مالک نہیں پایا گیا تو وہ ایسا مال ہے جس کے مالکان مجہول ہیں۔ مطرف، ابن ماجشون اور ابن نافع نے کہا: وہ پانے والے کا ہے، ابن شاس نے سحنون سے نقل کیا ہے کہ وہ لقطہ کی طرح ہے اور اس کا مفاد یہ ہے کہ چارخمس مالک زمین کو ملیں گے، خواہ مالک معین ہو یا غیر معین (۱)۔

اسلامی کنوز کی ملکیت:

۱۳ - یہ کنوز چونکہ ایسے مسلمان کا مال ہے، جو معین طور پر معلوم نہیں، اس لئے اٹھانے اور اعلان کے واجب ہونے اور اعلان کی مدت، اس کو اپنی ملکیت میں لینے، اس سے فائدہ اٹھانے اور صدقہ کے بعد اس کے ضمان وغیرہ کے تعلق سے مختلف مذاہب میں لقطہ کے حکم میں ہوں گے۔

دیکھئے: ''لقطۃ''۔

کنز کے ساتھ خاص فقہی مسائل:

الف- کنز کی تلاش کا حکم:

۱۴ - فقہاء نے کنوز کی تلاش کرنے کے حکم پر بحث کی ہے اور ان کی صراحت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کو حرام نہیں سمجھتے، اس لئے کہ شریعت نے دریافت شدہ کنز میں خمس واجب کیا ہے، جو اقتضاء کے طور پر اس کی برآمدگی کے حلال ہونے اور اس کی تلاش کے جواز پر دلالت کرتا ہے، اور ان سے جو کراہت یا حرمت منقول ہے وہ کسی دوسری وجہ سے ہے، مثلاً: امام مالک نے قبروں میں کھدائی کو مکروہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۸۔

(۱) الخرشی ۲/ ۲۱۱۔

کہاہے اگر چہ دور جاہلیت کے مردوں کی قبریں ہوں، یہ میت کی حرمت کی تعظیم کے لئے ہے، چنانچہ ''المدونہ'' میں ہے، امام مالک نے کہا کہ جاہلیت کی قبروں کی کھدائی اوران میں تلاش کومکروہ سمجھتا ہوں، حرام نہیں سمجھتا اوران میں جاہلیت کے جواموال ملیں، ان میں خمس ہوگا[۱]۔

یہ (جیسا کہ حاشیۃ الدسوقی میں ہے) خلاف مروءت ہونے اور کسی بزرگ نبی یاولی کی قبر ملنے کے اندیشہ سے ہے، اور معلوم ہو کہ زمین کے اندر سے مال نکالنے کے لئے کھدائی کی کراہت میں، جاہلیت کی قبر کی طرح ایسی قبریں ہیں جن کے مردوں کے مسلمان یا کافر ہونے کا علم نہ ہو، یہی حکم اہل ذمہ حقیقی کفار کی قبروں کا ہے، البتہ مسلمانوں کی قبریں کھودنا حرام ہے، اوراس میں برآمد چیز کا حکم، لقطہ کے حکم کی طرح ہوگا[۲] اس میں اشہب کا اختلاف ہے، ان کی رائے ہے کہ جاہلیت کی قبر کو کھودنا اوراس میں موجودہ مال اور سامان کو لینا جائز ہےاوراس میں خمس ہوگا[۳]۔

یہی حنفیہ کا مذہب ہے، ان کے نزدیک مال تلاش کرنے کے لئے کافروں کی قبریں کھودنے میں کوئی مضائقہ نہیں[۴]۔

کنوز اور معادن کی کھدائی وتلاش کے لئے، امام کی اجازت لینا تاکہ برآمد کرنے والا اپنا حق لے لے احناف کے نزدیک شرط نہیں، چنانچہ ''السیر'' میں ہے: اگر کسی ذمی یاغلام، یامکاتب، یابچہ، یاعورت کو، دارالاسلام میں کوئی معدن یا رکاز ملے تو اس میں سے خمس نکالا جائے گا، اور باقی پانے والے کا ہوگا اگرچہ یہ امام کی اجازت کے بغیر ہو، اس لئے کہ ان لوگوں کے لئے غنیمت میں حق ثابت ہوتا ہے

(۱) المدونہ ۱/ ۲۹۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۰، الخرشی ۲/ ۲۱۱۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۴۶۔

اگر چہ امام کی اجازت کے بغیر مال غنیمت حاصل کریں، چنانچہ اگر وہ امام کی اجازت کے بغیر، کسی اسلامی لشکر کے ساتھ جہاد میں نکلیں، تو مال غنیمت میں سے ان کو کچھ حصہ دیا جاتا ہے تو اسی طرح جو وہ دارالاسلام میں پائیں، ان میں ان کے لئے حق ثابت ہوگا[۱]۔

اگر امام کسی کو شرط کے ساتھ معادن یا کنوز نکالنے کی اجازت دے تو یہ شرط لازم ہوگی، اور امام کی مقرر کردہ ہر چیز، ایسی ہے جیسے اس کا مقرر کرنا شریعت کی طرف سے ہو[۲] بشرطیکہ کسی نص یا کسی شرعی اصول سے اس کا ٹکراؤ نہ ہو، اسی وجہ سے امام کے لئے جائز نہیں کہ خمس (جس کو شریعت نے فقراء کی خاطر واجب کیا ہے) کے کچھ حصہ کو ساقط کرنے پر اتفاق کرلے، لہذا اگر کسی آزاد مسلمان یا غلام یا مکاتب یا عورت کو امام سونا، چاندی وغیرہ کی معادن اور کنوز کی تلاش کی اجازت اس شرط کے ساتھ دے دے کہ وہ جو برآمد کرے گا، اسی کا ہوگا، اس میں پانچواں حصہ نہیں لیا جائے گا، اور وہ معادن سے بہت سارا مال برآمد کرے تو امام کو نہیں چاہئے کہ اگر وہ مالدار ہو تو وہ سارا اس کے حوالہ کردے، اس لئے کہ جورکاز و معدن ملتا ہے وہ غنیمت ہے اور غنیمت میں پانچواں حصہ فقراء کا حق ہے، امام کے لئے جائز نہیں کہ فقراء کے حق کو ختم کردے اور اگر برآمد کرنے والا محتاج ہو، اس پر بہت سارا دین ہو، وہ چار خمس سے مال دار نہیں ہوجائے گا اور امام وہ پانچواں حصہ اس کے سپرد کردینا مناسب سمجھے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ پانچواں حصہ، فقراء کا حق ہے اور اس کو پانے والا فقیر ہے تو حق اس کے مستحق پر صرف ہوگا، لہذا جائز ہوگا، اس کی دلیل حضرت علیؓ کے بارے میں یہ روایت ہے کہ انہوں نے رکاز پانے والے آدمی سے فرمایا: اگر تم اسے ویران زمین میں

(۱) السیر الکبیر لمحمد بن الحسن الشیبانی ۵/ ۲۱۶۸۔

(۲) سابقہ مرجع ۵/ ۲۱۶۹۔

پاؤ گے تو ایک خمس ہمارا ہوگا اور چار خمس تمہارے ہوں گے'' ہم اسے تمہارے لئے پورا کردیں گے''، یہ انہوں نے اس لئے کہا کہ اس کو صدقہ کا اہل سمجھا[1] اور اگر پانچویں حصہ سے زیادہ کی شرط لگادے تو یہ شرط ناجائز ہوگی، چنانچہ ''السیر الکبیر'' میں ہے: اگر امام کسی مسلمان یا ذمی کو کنوز ومعادن کی تلاش کی اجارت اس شرط پر دے کہ آدھا اس کا اور آدھا مسلمانوں کا ہوگا اور اس کو کنز یا معادن میں سے اموال ملے تو امام اس میں سے پانچواں حصہ لے گا، اور باقی ماندہ برآمد کرنے والے کا ہوگا[2] یہ اس لئے کہ اس کا استحقاق برآمد کرنے کی وجہ سے ہے، شرط کی وجہ سے نہیں، اس لئے اس شرط کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

ذمی اور مستامن (امن لیکر آنے والا) کا کنوز کی کھدائی کرنا:

۱۵- خمس کے وجوب میں اور استحقاق ملکیت کے لئے، امام کی اجازت شرط نہ ہونے میں ذمی مسلمان کی طرح ہے۔

شیبانی کہتے ہیں: ذمی کو دارالاسلام میں جو رکاز یا سونے، چاندی، سیسہ، پارہ کی معدن ملے، اس کے بارے میں وہ اور مسلمان یکساں ہوں گے، جو برآمد ہوا اس میں سے پانچواں حصہ لیا جائے گا، اور باقی ماندہ پانے والے کا ہوگا، خواہ امام کی اجازت سے ہو یا اس کی اجازت کے بغیر ہو، اس لئے کہ وہ دارالاسلام کا باشندہ ہے، اس پر ہمارے احکام جاری ہوتے ہیں، لہذا وہ مسلمان کے درجہ میں ہوگا[3]۔

حربی مستامن کے بارے میں شیبانی نے کہا: اگر حربی دارالاسلام

(۱) السیر الکبیر ۵/ ۲۱۷۳۔

(۲) السیر الکبیر ۵/ ۲۱۷۰۔

(۳) السیر الکبیر ۵/ ۲۱۶۳۔

میں امن لیکر داخل ہو، اور اس کو کوئی رکاز یا معدن مل جائے اور وہ اس میں سے سونا، یا چاندی، یا لوہا برآمد کرلے تو امام مسلمین اس سے وہ سارا لے لے گا اور اس کو کچھ نہیں ملے گا، اس لئے کہ یہ غنیمت ہے، اس پر مسلمانوں نے گھوڑے دوڑائے ہیں، دیکھئے! اگر خود مسلمان اس کو برآمد کرتا تو اس میں سے پانچواں حصہ لے کر باقی اسی کا ہوتا، اور اگر یہ غنیمت نہ ہوتا تو اس میں خمس نہ ہوتا اور حربی کا مسلمانوں کے مال غنیمت میں کوئی حق نہیں، اور اگر حربی مستامن اس کی تلاش اور اس میں کام کرنے کے لئے امام سے اجازت لے تاکہ اسے برآمد کرے اور امام اس کو اجازت دے دے اور وہ کام کرے اور کچھ برآمد کرے تو برآمد شدہ میں پانچواں حصہ نکالا جائے گا اور باقی ماندہ حربی مستامن کا ہوگا، اس لئے کہ حربی مستامن اگر امام کی اجازت سے مشرکین سے لڑے تو اس کے لئے غنیمت میں حصہ بن جاتا ہے، یہاں تک کہ امام اس کو کچھ دیتا ہے جیسا کہ ذمی کو کچھ دیتا ہے[1]۔

انہوں نے کہا: اگر حربی مستامن، کنوز ومعادن کی تلاش کے لئے امام سے اجازت مانگے اور امام اس کو اس شرط پر اجازت دے دے کہ برآمدہ شدہ کا آدھا مسلمانوں کا اور آدھا اس کا ہوگا، اس شرط کے ساتھ وہ کام کرے اور اس کو کوئی رکاز، یا معدن ملے تو امام اس میں سے آدھا لے لے گا اور آدھا حربی لے گا، یہ اس لئے کہ حربی مستامن دارالاسلام میں اپنے برآمد کردہ رکاز میں سے جس چیز کا بھی حقدار ہوتا ہے وہ امام کی اجازت کی شرط سے ہوتا ہے، کیونکہ اگر وہ امام کی اجازت کے بعد اس کو پائے تو اس میں سے لے گا، اور جب اس کا استحقاق شرط سے ہوتا ہے، اور امام نے اس کے لئے آدھے کی شرط لگادی ہے تو وہ آدھے سے زیادہ کا مستحق نہیں ہوگا، پھر امام حربی کے حاصل کردہ مال کا پانچواں حصہ، یعنی اس آدھے کا پانچواں حصہ جس کو

(۱) السیر الکبیر ۵/ ۲۱۶۱-۲۱۶۳۔

حربی لے گا، لے کر اس کو فقراء کے لئے مقرر کردے گا اور آدھا مجاہدین کے لئے، اس کی وجہ یہ ہے کہ حربی کا برآمد کردہ مال، امام کی اجازت کی وجہ سے غنیمت بن جائے گا، جس میں "خمس" واجب ہوتا ہے[1]۔

ب- کنوز برآمد کرنے میں کام کے لئے اجرت پر رکھنا:

۱۶- جمہور فقہاء نے کنوز برآمد کرنے کے لئے کام کرنے پر اجرت کے طور پر رکھنا جائز قرار دیا ہے، بشرطیکہ صحت اجارہ کے تمام شرائط موجود ہوں اور وہ یہ ہیں کہ اجرت معلوم ہو، اور کام، زمانہ یا کسی اور طریقہ سے جس سے انضباط ہوتا ہے منضبط ہو، مثلاً اتنی کھدائی، دیوار ہٹانا، یا معین مقدار مٹی کو منتقل کرنا اور کام کرنے والا اجرت کا مستحق ہوگا، اور برآمد ہونے والا کنز مستاجر کا ہوگا، البحر الرائق میں ہے: معدن میں کام کرنے کے لئے چند مزدوروں کو اجرت پر رکھے تو برآمد ہونے والا مال مستاجر کا ہوگا، اس لئے کہ وہ اسی کے لئے کام کر رہے ہیں[2]۔

"حاشیۃ الدسوقی" میں ہے: اس کو یعنی معدن کو کسی ایسے شخص کو جو اس میں کام کرے، معلوم اجرت پر دینا جائز ہے، یہ اجرت، معدن دینے والا، کام کرنے والے سے معدن میں سے برآمد کردہ مال کے لینے کے عوض میں ہوگی جس کو کام کرنے والا لے گا، بشرطیکہ کام، زمانہ کے ساتھ یا خاص کام کے ساتھ محدود و معین ہو، مثلاً: ایک یا دو قد کھدائی کرنا، یہ اجارہ میں جہالت کو دور کرنے کے لئے ہے، اس دیئے گئے عوض کو اجرت اس لئے کہا گیا کہ وہ کسی ذات کے مقابلہ میں نہیں، بلکہ استحقاق ساقط کرنے کے مقابلہ میں ہے[3]، مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر کسی کو اس شرط پر اجرت پر رکھے کہ جو نکلے گا، اس کے مالک کا ہوگا، اور مالک کام کرنے والے کو اجرت دے گا تو یہ جائز ہوگا، اگر چہ نقد اجرت کے عوض ہو......اور مضاربت کی طرح معدن کسی کام کرنے والے کو برآمد شدہ کے ایک جزو مثلاً: آدھا یا چوتھائی کے عوض دینے کے جواز و عدم جواز میں دو اقوال ہیں، ان میں سے ہر ایک کو ترجیح دی گئی ہے[1]۔

کنز نکالنے میں اجارہ اس لئے جائز ہے کہ اس منفعت پر معاوضہ جائز ہے، سرخسی کہتے ہیں: اگر کوئی آدمی سلطان سے کوئی معدن ٹھیکہ پر لے، پھر اس میں چند مزدور رکھے، جو اس میں سے مال برآمد کریں تو انہوں نے کہا: اس میں سے پانچواں حصہ نکالا جائے گا، پھر بقیہ ٹھیکہ دار کا ہوگا، اس لئے کہ اس کے مزدوروں کا کام کرنا، خود اس کے اپنے کام کرنے کی طرح ہے، نیز اس لئے کہ ان مزدوروں کا کام حکماً اس کے سپرد ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ مزدوروں کی اجرت ٹھیکہ دار پر واجب ہوتی ہے اور اگر مزدور، اس کے حکم کے بغیر اس میں کام کریں تو چار خمس ان کو ملیں گے، اس ٹھیکہ دار کو نہیں، اس لئے کہ انہوں نے مال پایا ہے، اور چار خمس، پانے والے کے لئے ہوتے ہیں اور سلطان کی طرف سے ٹھیکہ لینا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا مقصود وہ ہے جو عین ہو اور اس طرح کی چیز میں ٹھیکہ صحیح نہیں، مثلاً: کوئی جھاڑی ٹھیکہ پر لے اور کوئی دوسرا اس میں مچھلی کا شکار کرے تو مچھلی شکاری کی ہوگی، اسی طرح جو کوئی شکارگاہ سلطان سے ٹھیکہ پر لے، اور کوئی دوسرا اس میں شکار کرلے تو شکار پکڑنے والے کا ہوگا اور اس کا یہ ٹھیکہ پر لینا صحیح نہیں ہوگا، تو یہ بھی اسی طرح ہوگا[2]۔

تقبل کا مطلب: عقد کے ذریعہ کام کا التزام کرنا (ٹھیکہ لینا)

(۱) سابقہ مرجع ۲۱۷/۵۰۔
(۲) البحر الرائق ۲/ ۲۵۲۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۸۸۔

(۱) سابقہ مرجع ۱/ ۴۸۹۔
(۲) المبسوط ۲/ ۲۱۷، بعینہ اسی طرح یا اس کے قریب قریب مسائل، الاصل لمحمد (۲/ ۱۳۹) میں دیکھیں۔

ہے، دیکھئے: ''تقبل''، فقرہ ۱۔

لیکن اگر اجارہ فاسد ہوجائے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مزدور کے لئے اجرت واجب نہ ہو، اور کنز کے برآمد کرنے میں اس کا کام کرنا، اپنے لئے ہوجائے، ابن عابدین نے صراحت کی ہے کہ اگر دونوں فریق کام کی تعیین میں ایسی چیز پر متفق نہ ہوسکیں جس سے کام منضبط ہو مثلاً: دونوں کوئی ایسا وقت ذکر نہ کریں، جس سے اس کام کو محدود و معین کیا جاسکے، تو یہاں بھی رکاز، کام کرنے والے کے لئے ہوگا، اگر دونوں وقت مقرر نہ کریں، اس لئے کہ جب اجارہ پر لینا فاسد ہوجائے گا تو صرف توکیل باقی رہ جائے گی اور مباح چیز کے لئے لینے میں توکیل صحیح نہیں ہے، اس کے برخلاف ایک نے اس کو دوسرے کی اعانت سے حاصل کیا تو معاون کے لئے اجرت مثل ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس کے لئے رضا کارانہ طور پر کام نہیں کیا، یہی میرے نزدیک ظاہر ہے، اس پر غور کرنا چاہئے[(۱)]۔

ج - کنز نکالنے میں اشتراک:

۱۷ - کنز نکالنے میں اشتراک کے حکم میں فقہاء کی دو جماعتیں ہیں:

اول: کنوز کے نکالنے میں شرکت کے فاسد ہونے کا حکم ہوگا اور ہر شریک جو نکالے گا وہ اپنے لئے واپس لے لے گا، یہ حنفیہ کا مذہب ہے، حصکفی نے کہا: اگر دو آدمی رکاز کی تلاش میں کام کریں تو رکاز پانے والے کا ہوگا، ابن عابدین نے کہا: اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اس پر دوسرے کے لئے کچھ واجب نہ ہوگا، یہ اس صورت میں ظاہر ہے جبکہ مثلاً ان میں سے ایک کھدائی شروع کرے، پھر دوسرا آئے اور وہ کھدائی مکمل کرے اور رکاز نکالے، لیکن اگر دونوں اس کی تلاش میں شریک رہے ہوں تو شرکت فاسدہ کے باب میں لکھیں گے کہ گھاس کاٹنے، شکار کرنے، سیراب کرنے اور دوسرے مباحات جیسے پہاڑوں سے پھل توڑنے، کنز کی معدن تلاش کرنے، مباح مٹی سے پکی اینٹ بنانے میں شرکت صحیح نہیں، اس لئے کہ شرکت کے ضمن میں وکالت ہوتی ہے اور مباح کے لینے میں توکیل صحیح نہیں، ان میں سے ایک جو کچھ حاصل کرے گا اسی کا ہوگا اور جو دونوں ایک ساتھ مل کر حاصل کریں گے وہ دونوں کو آدھا آدھا ملے گا، بشرطیکہ یہ معلوم نہ ہو کہ ہر ایک کا کتنا ہے اور جو ان میں سے ایک اپنے ساتھی کی اعانت سے حاصل کرے گا وہ اسی کا ہوگا اور معاون ساتھی کے لئے اجرت مثل ہوگی، امام محمد کے نزدیک خواہ اس کی تعداد جتنی ہو اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس کے ثمن کے آدھے سے زیادہ نہیں دیا جائے گا[(۱)]، حنفیہ کے نزدیک قدرتی معادن یا جاہلیت کے کنوز کو حاصل کرنے میں شرکت اس لئے فاسد ہے کہ یہ اموال مباحات میں سے ہیں، لہذا ان کو حاصل کرنے میں توکیل کے قابل نہیں ہوں گے، شرکت وکالت کے معنی پر ہی قائم ہوتی ہے، ہر شریک، ٹھیکہ لینے اور کام کرنے میں دوسرے کا وکیل ہوتا ہے، حتی کہ دونوں کو ملنے والے نفع میں دونوں شریک ہوتے ہیں، اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ یہ اشتراک ایک آلہ سے حاصل کرنے میں ہو جس کو ہر دو شریک اپنے کام میں استعمال کریں، یا مشترک آلات سے حاصل کرنے میں ہو[(۲)]۔

دوم: معادن وکنوز برآمد کرنے میں شرکت جائز ہے، یہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، حنفیہ کا نقطہ نظر اس سے الگ ہے، چنانچہ ''حاشیۃ الدسوقی'' میں ہے کہ رکاز، معدن، کنویں، چشمے اسی طرح عمارت کے کھودنے میں شرکت جائز ہے، بشرطیکہ جگہ ایک ہو، لہذا یہ جائز نہیں کہ ایک شخص ایک غار میں جہاں معدن ہو اور دوسرا دوسرے غار

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۲، ۳/ ۳۸۲۔

(۲) الفتاوی الخانیہ مع الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۲۴، ۶۲۵، المبسوط ۱۱/ ۲۱۷۔

میں کھدائی کرے[1]، ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ مباح چیز میں اشتراک جائز ہے، جیسے لکڑی، گھاس اور پھل جو پہاڑوں سے حاصل کئے جائیں، معادن اور دارالحرب میں چوری، کہ یہ جائز ہے، اس کی صراحت امام احمد نے کی ہے[2]۔

حنابلہ اپنے مذہب کے حق میں، حدیث سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ عبداللہ بن مسعود کی روایت میں ہے: "**اشترکت أنا وعمار وسعد یوم بدر، فجاء سعد بأسیرین ولم أجیء أنا وعمار بشئ**"[3] (میں، عمار اور سعد نے غزوہ بدر میں اشتراک کیا، سعد تو دو قیدی لائے، لیکن میں اور عمار کچھ نہ لائے)۔

ابن قدامہ نے کہا: اس طرح کی چیز رسول اللہ ﷺ سے چھپی نہ ہو، اور آپ نے ان کو اس پر برقرار رکھا، قیاس سے ان کا استدلال اس طرح ہے کہ کام، مضاربت کی ایک جہت ہے، اور اس پر شرکت صحیح ہے: جیسے مال میں[4]۔

د- اختصاص اور مزاحمت:

۱۸- کنوز و معادن کے نکالنے کا کام کرنا، امام کی اجازت پر موقوف نہیں، البتہ مالکیہ معادن میں کام کرنے کے لئے امام کی اجازت کی شرط لگاتے ہیں، تاکہ عام لوگوں میں جھگڑا و فساد نہ ہو اور یہ اس لئے ہے کہ کبھی کبھی معادن کو برے لوگ پا لیتے ہیں تو اگر اس کا حکم امام سے وابستہ نہ ہو تو اس کے نتیجہ میں فتنہ و فساد جنم لے گا[5]۔

کنوز و معادن میں کام کرنے کے لئے امام کی اجازت شرط نہ ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ ہر ایک کے لئے اس میں کام کرنے والے سے مزاحمت کرنے کا حق ثابت ہو، چنانچہ کام کرنے والے سے اس حصہ میں مزاحمت کرنا جائز نہیں، جس کو اس نے پہلے قبضہ کرکے اپنے لئے خاص کر لیا ہے، شیبانی کی "الأصل" میں ہے کہ اگر ایک شخص ایک دن کسی جگہ کام کرے، اگلے دن دوسرا آدمی آکر اس جگہ کام کرنے لگے اور وہاں کا اپنے کو زیادہ حق دار سمجھتے ہوئے مال حاصل کرلے تو امام محمد نے کہا: اس میں خمس لیا جائے گا، خمس کے بعد باقی ماندہ اس شخص کے لئے ہوگا جس نے اس کے بعد اخیر میں کام کیا ہے[1]، کیوں کہ مسئلہ کی صورت یہ فرض کی گئی ہے کہ پہلے برآمد کرنے والے نے اس عرصہ میں جس میں دوسرے نے وہاں کام کیا ہے کھدائی ترک کردی تھی۔

لیکن اگر پہلا شخص وہاں کام نہ چھوڑے تو کسی کو اس سے مزاحمت کرنے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا اس کے ساتھ اختصاص مقدم ہے[2] اور اس کا تقاضا ہے کہ کنوز یا معادن کی تلاش میں محض کسی جگہ کام کرنا، برآمد شدہ چیز کی ملکیت کا سبب نہیں، اس لئے کہ حقیقت یہ ہے کہ جو کسی چیز کا مالک بن سکتا ہے، مالک شمار نہیں کیا جاتا، جیسا کہ قرافی نے لکھا ہے[3]۔

معادن کا اقطاع (الاٹ کرنا):

۱۹- معادن (یعنی وہ مقامات جہاں اللہ تعالی نے زمین کے جواہرات رکھے ہیں) کے اقطاع کے حکم میں معادن ظاہرہ و معادن باطنہ میں تقسیم کرنے کے بعد، فقہاء کا اختلاف ہے، بعض فقہاء نے

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۶۲۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۱۱۔
(۳) حدیث: "ابن مسعود اشترکت أنا وعمار بن یاسر ......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۸۱) نے کی ہے، منذری نے مختصر السنن (۵/ ۵۳) میں کہا ہے کہ یہ منقطع ہے، اس لئے کہ ابوعبیدہ نے اپنے والد سے نہیں سنا۔
(۴) المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۵/ ۱۱۲۔
(۵) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۸۷۔

(۱) الاصل أو المبسوط للشیبانی ۲/ ۱۲۹۔
(۲) قواعد الأحکام فی مصالح الأنام ۲/ ۸۶۔
(۳) الفروق ۳/ ۲۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اس کو جائز، اور بعض نے ممنوع قرار دیا ہے۔ بعض نے معادن ظاہرہ و معاون باطنہ میں فرق کیا ہے۔

تفصیل اصطلاح ''إقطاع'' فقرہ/ ۱۷، ۱۸ و ''معدن'' میں ہے۔

خمس کے وجوب میں نفقہ کا اثر:

۲۰- دسوقی کے لکھنے کے مطابق: معتمد قول کی رو سے مالکیہ کی رائے ہے کہ رکاز میں پانچواں حصہ ہے، دو حالتیں اس سے مستثنی ہیں: اگر زمین سے اس کو نکالنے میں زیادہ خرچ یا زیادہ کام کی ضرورت ہو اور ان دونوں حالتوں میں چالیسواں حصہ نکالنا واجب ہوگا، اس تشریح میں ابن یونس کا اختلاف ہے، وہ رکاز میں مطلقاً خمس واجب کرتے ہیں، خواہ اس کو زمین سے نکالنے میں بڑے صرفہ اور بڑی محنت ومشقت کی ضرورت ہو یا ضرورت نہ ہو[1]۔

شافعیہ نے کہا: رکاز میں واجب خمس ہے، اس کو حاصل کرنے میں نفقہ یا کام کا اعتبار نہیں، اس لئے کہ عام طور پر اس کو حاصل کرنے میں کچھ خرچ نہیں ہوتا، کیونکہ وہ پانے والے کے پاس بلا خرچہ ومشقت کے پہنچ جاتا ہے، یا معمولی مشقت اور خرچ ہوتا ہے، سونے چاندی اس کے برخلاف ہیں جو معدن سے نکالے جاتے ہیں۔ لہذا ان دونوں میں واجب شدہ کی مقدار میں نفقہ اور کام کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس لئے کہ خرچ کے کم ہونے سے واجب بڑھ جاتا ہے اور اس کے زیادہ ہونے سے کم ہوجاتا ہے۔ جیسے عشری چیزیں[2]۔

خمس کے وجوب کی نوعیت:

۲۱- کنز میں جو خمس واجب ہے اس کی نوعیت کی تعیین میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ یہ زکاۃ کی طرح ہے یا غنیمت کے پانچویں حصہ کی طرح۔

بعض فقہاء نے کہا: یہ غنیمت کے قبیل سے ہے، اور بعض نے کہا: یہ زکاۃ کے قبیل سے ہے۔

تفصیل اصطلاح ''رکاز'' فقرہ/ ۱۰، ۱۵ میں ہے

خمس کے وجوب کی شرائط:

الف- تمول وتقوم (مال اور قیمت والا ہونا):

۲۲- فقہاء کا مذہب ہے کہ خمس کے واجب ہونے کے لئے اس کا مال ہونا زمین سے نکلنے والی چیز میں شرط ہے، اور جس کو عرف میں لوگ مال نہیں سمجھتے اور اس کو حاصل کرنے کی خاطر، ثمن خرچ نہیں کرتے، اس میں کچھ واجب نہ ہوگا۔

خمس کے وجوب کے لئے نکلنے والی چیز کا ثمن ہونا شرط ہے، یا شرط نہیں، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور راجح مذہب کے بالمقابل شافعیہ کا مذہب ہے کہ جس کنز میں خمس واجب ہوتا ہے، اس کا ثمن ہونا شرط نہیں، بلکہ ان حضرات نے کہا: برآمد چیز میں پانچواں حصہ واجب ہوگا، خواہ وہ عین ہو یا سامان جیسے تانبا، لوہا، جواہرات، سنگ مرمر اور چٹائیں۔

شافعیہ نے کہا، زمین سے برآمد ہونے والی چیز میں خمس کے وجوب کے لئے اس کا نقد یعنی سونا یا چاندی ہونا شرط ہے، خواہ وہ ڈھلے ہوئے ہوں یا نہ ہوں، جیسے سبائک (چاندی وغیرہ کا ڈلا جو پگھلا کر سانچے میں ڈھالا گیا ہو)، یہ راجح مذہب ہے، اس لئے کہ یہ زمین سے حاصل شدہ مال ہے، لہذا مقدار ونوعیت کے لحاظ سے اس

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۰۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۹۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۹۷، المہذب مع المجموع ۶/ ۹۱۔

مال کے ساتھ خاص ہوگا جس میں زکاۃ واجب ہوتی ہے، جیسے معدن[۱]۔

ب-کنز کی ملکیت پر جاہلیت کا قبضہ مقدم ہونا:

۲۳- زیر زمین دفن شدہ مال کو کنوز قرار دینے کے لئے جس میں خمس واجب ہوتا ہے شرط ہے کہ غالب گمان ہو کہ وہ اہل جاہلیت کی ملکیت میں تھا۔ جاہلیت سے مراد: بعثت نبوی ﷺ سے پہلے کا زمانہ ہے، مقصود یہ نہیں کہ وہ مال جاہلیت کے ٹھپہ والا، اور ان کا بنایا ہوا ہو، بلکہ ان کا دفن کردہ ہو، تاکہ یہ معلوم ہو کہ وہ ان کی ملکیت میں تھا[۲]۔

ج-دار الحرب کے بجائے دار الاسلام سے کنز برآمد کرنا:

۲۴- حنفیہ وحنابلہ نے خمس کے وجوب کے لئے دار الاسلام سے کنز برآمد کرنا واجب قرار دیا ہے، لہذا ان کے نزدیک جو رکاز معدن ہو یا کنز دار الحرب کے صحرائی علاقہ میں پایا جائے، اس میں سے پانچواں حصہ نہیں نکالا جائے گا۔ بلکہ سارا پانے والے کا ہوگا اگرچہ وہ مستامن ہو، اس لئے کہ وہ چوری کرنے والے کی طرح ہے[۳]۔

اس میں مالکیہ وشافعیہ کا اختلاف ہے، مالکیہ کے نزدیک جو کنوز کسی کی غیر مملوک زمین جیسے دار الاسلام اور دار الحرب کی غیر آباد زمین میں پائے جائیں، ان میں سے پانچواں حصہ نکالا جائے گا، اور خمس نکالنے کے بعد باقی حصہ پانے والے کا ہوگا، ''نہایۃ المحتاج'' میں ہے: رکاز، دور جاہلیت کا مال ہے جو مطلقاً غیر آباد زمین میں موجود ہو، خواہ وہ زمین دار الاسلام کی ہو یا دار الحرب کی، اگر حربی اس

(۱) البحر الرائق ۲/ ۲۵۴، تبیین الحقائق ۱/ ۲۹۱، الشرح الصغیر ۱/ ۶۵۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۰، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۵، ۳۹۶، کشاف القناع ۲/ ۲۲۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۶، اور دیکھئے: نہایۃ المحتاج ۳/ ۹۸۔

(۳) تنویر الأبصار بہامش حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۲، المغنی ۲/ ۶۱۵۔

کا دفاع کرتے ہوں، خواہ پانے والے نے اس غیر آباد زمین کو آباد کیا ہو یا اس کو الاٹ کیا گیا ہو یا ایسا نہ ہو[۱]۔

د-سمندر کے بجائے خشکی سے نکالنا:

۲۵- بعض فقہاء نے کنز میں خمس کے وجوب کے لئے، اس کو خشکی سے نکالنے کی شرط لگائی ہے، جبکہ بعض فقہاء نے یہ شرط نہیں لگائی ہے، ان کے اختلاف کی بنیاد، کنوز کو غنیمت یا کھیتیوں اور پھلوں کے ساتھ لاحق کرنے میں اور کنوز کے سمندر میں رہتے ہوئے ان پر قبضہ کے ثابت ہونیمیں ان کا اختلاف ہے، جس کی نوعیت کی توضیح حسب ذیل ہے:

سمندر سے برآمد شدہ کے حکم میں کاسانی، حنفیہ کا اختلاف نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں: رہا سمندر سے نکالا ہوا جیسے موتی، مونگا، عنبر اور سمندر سے نکلنے والا ہر زیور، اس میں امام ابوحنیفہ وامام محمد کے قول کے مطابق کچھ واجب نہ ہوگا، وہ پانے والے کا ہوگا۔

امام ابویوسف کے نزدیک اس میں پانچواں حصہ ہوگا، ان کا استدلال اس روایت سے ہے کہ حضرت عمرؓ کے عامل نے ان کے پاس لکھا کہ ایک موتی ملا ہے، اس میں کیا واجب ہوگا؟ تو انہوں نے فرمایا: اس میں پانچواں حصہ واجب ہوگا، انہی سے ایک روایت ہے کہ انہوں نے عنبر میں پانچواں حصہ لیا...... نیز اس لئے کہ علت، کفار کے ہاتھوں سے زبردستی چھینا ہوا مال ہونا ہے، اس لئے کہ پوری دنیا سمندر ہو یا خشکی ان کے قبضہ میں تھی ہم نے اس کو ان کے قبضہ سے لیا ہے، لہذا یہ غنیمت ہوگا، جس میں غنیمت کے دوسرے اموال کی طرح پانچواں حصہ واجب ہوگا۔ ان دونوں حضرات کی دلیل یہ روایت ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے عنبر کے بارے میں دریافت

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۹۸۔

کیا گیا؟ تو انہوں نے فرمایا: یہ سمندر کی پھینکی ہوئی چیز ہے، اس میں پانچواں حصہ نہیں ہوگا، نیز اس لئے کہ کافروں کا قبضہ، سمندر کے اندرونی حصوں پر جن سے موتی اور عنبر نکالے جاتے ہیں ثابت نہیں، لہذا وہاں سے نکالی ہوئی چیز، قہر کے طور پر کفار کے ہاتھوں سے لی گئی نہ ہوگی، لہذا وہ غنیمت کا مال نہ ہوگا، اور نہ اس میں پانچواں حصہ واجب ہوگا، اسی بناء پر ہمارے اصحاب نے کہا: اگر سمندر سے سونا یا چاندی نکالے تو اس میں کچھ واجب نہ ہوگا، موتی اور عنبر کے بارے میں حضرت عمرؓ سے جو منقول ہے، وہ ایسے موتی اور عنبر پر محمول ہے جو کافر بادشاہوں کے خزانوں میں پائے گئے کہ وہ مال غنیمت ہوگا، اس لئے انہوں نے اس میں پانچواں حصہ واجب کیا[1] یہی راجح مذہب ہے، چنانچہ حاشیہ ابن عابدین میں ہے: خلاصہ یہ ہے کہ کنز میں سے پانچواں حصہ لیا جائے گا، جیسے بھی ہو، خواہ زمین کی جنس سے ہو یا نہ ہو، بشرطیکہ مال متقوم ہو، اس ضابطہ سے وہ تمام زیورات مستثنی ہیں، جو سمندر سے نکالے جائیں، اگرچہ سونا ہو، جو سمندر کی گہرائی میں کنز تھا...... یعنی اگرچہ سمندر سے نکالی جانے والی چیز سمندر کی گہرائی میں، بندوں کے عمل و دخل کے سبب بطور کنز رکھا ہوا سونا ہو کہ اس میں پانچواں حصہ واجب نہیں ہوگا، اور وہ سارا پانے والے کا ہوگا...... اس لئے کہ اس پر قہر و غلبہ نہیں پایا گیا، لہذا وہ مال غنیمت نہیں ہوگا...... اور بظاہر یہ اس مال کے ساتھ خاص ہے، جس پر اسلامی علامت نہ ہو[2]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ سمندر سے برآمد چیز جیسے موتی اور مونگا وغیرہ میں زکاۃ واجب نہ ہوگی، یہی خرقی کے قول کا ظاہر اور ابوبکر کے یہاں مختار ہے، اسی طرح کی بات ابن عباسؓ سے منقول ہے، اسی کے

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۶۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۱، اس اختلاف کے لئے دیکھئے: البحرالرائق ۲/ ۲۵۴، تبیین الحقائق ۱/ ۲۹۱۔

قائل: عمر بن عبد العزیز، عطاء، ثوری، ابن ابی لیلیٰ، حسن بن صالح، ابوثور اور ابو عبید ہیں، امام احمد سے دوسری روایت ہے کہ اس میں زکاۃ ہوگی، اس لئے کہ وہ معدن سے نکلا ہوا ہے، لہذا وہ خشکی کے معدن سے نکلنے والی چیز کے مشابہ ہوگا[1]۔

ان کے نزدیک راجح یہ ہے کہ سمندر سے نکلنے والی چیز میں زکاۃ واجب نہ ہوگی[2]، اس لئے کہ اس کے بارے میں کوئی صحیح حدیث مروی نہیں ہے اور اصل واجب نہ ہونا ہے[3]۔

مالکیہ نے کہا: جس کو سمندر پھینک دے جیسے عنبر جس پر پہلے کسی کی ملکیت نہ ہو، تو وہ پانے والے کا ہوگا، اس میں سے خمس نہیں لیا جائے گا، اور اگر پہلے وہ کسی کی ملکیت میں ہو اور وہ جاہلیت کے کسی کا ہو یا مشکوک ہو تو وہ رکاز ہوگا اور اگر کسی مسلمان یا ذمی کا ہو تو لقطہ ہوگا[4]۔

ھ- نصاب:

۲۶- جمہور فقہاء، کنوز میں پانچویں حصہ کے وجوب کے لئے نصاب کی شرط نہیں لگاتے ہیں، لہذا جو بھی ملے تھوڑا ہو یا زیادہ اس میں پانچواں حصہ واجب ہوگا، جیسے اس سلسلہ میں غنیمت ہے، اس کی صراحت حنفیہ اور حنابلہ نے کی ہے، یہی شافعیہ کے یہاں راجح مذہب کے بالمقابل ہے اور یہی مالکیہ کے یہاں مشہور ہے اور مشہور کے بالمقابل، ابن سحنون کا یہ قول ہے کہ معمولی جو نصاب سے کم ہو اس میں پانچواں حصہ نہیں لیا جائے گا۔

شافعیہ کے یہاں راجح مذہب نصاب کی شرط لگانا ہے، اگرچہ

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۲۰۔

(۲) الشرح الکبیر مع المغنی ۲/ ۵۸۴۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۲۲۵، المبدع ۲/ ۳۵۷۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۲۔

دوسرے کے ساتھ ضم کر کے ہو، اس لئے کہ یہ زمین سے حاصل ہونے والا مال ہے، لہذا مقدار اور نوعیت میں اس مال کے ساتھ خاص ہوگا، جس میں زکاۃ واجب ہوتی ہے، جیسے معادن[(۱)]۔

و- حولان حول (سال گزرنا):

۲۷- فقہاء کا مذہب ہے کہ پانچویں حصہ کے وجوب کے لئے، نکلنے والے مال پر حولان حول کی شرط نہیں، اس لئے کہ وہ یک بارگی حاصل ہوتا ہے، جیسے کھیتی اور پھل، لہذا ''حول'' اس کے مناسب نہیں، اس لئے کہ ''حول'' کی شرط افزائش کے لئے ہے اور یہ سارا ہی افزائش ہے[(۲)]۔

ز- پانے والے کا مسلمان ہونا:

۲۸- جمہور فقہاء خمس کے وجوب کے لئے، پانے والے کے اسلام کی شرط نہیں لگاتے، چنانچہ حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر مسلمان یا ذمی کو کوئی کنز ملے تو ملنے والے میں سے پانچواں حصہ نکالا جائے گا اور باقی پانے والے کا ہوگا[(۳)]۔

(بقول سرخسی) برابر ہے کہ پانے والا مسلمان ہو یا ذمی، بچہ ہو یا بالغ، اس لئے کہ اس مال کا استحقاق، غنیمت کے استحقاق کی طرح ہے، اور یہ تمام افراد جن کا ہم نے ذکر کیا ہے، ان کا غنیمت میں حق

(۱) حاشیۃ الشلبی، تبیین الحقائق ۱/ ۲۸۸، المہذب ۱/ ۱۶۳، تحفۃ المحتاج ۳/ ۲۸۷، المجموع ۶/ ۷۹، حاشیۃ الجمل ۲/ ۲۶۱، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۰، الخرشی ۲/ ۲۱۰، کشاف القناع ۲/ ۲۲۶، الإنصاف ۳/ ۱۲۳، المبدع ۲/ ۳۵۸۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۲۸۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۵۶، تحفۃ المحتاج ۳/ ۲۸۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۶۱۹۔

(۳) السیر الکبیر ۵/ ۲۱۶۸، المجموع ۶/ ۱۰۱۔

ہے، یا تو حصہ کے طور پر یا کچھ عطیہ کے طور پر[(۱)]۔

''المدونۃ'' میں ہے: آدمی جو کنز پائے، اس میں سے پانچواں حصہ لیا جائے گا، پانے والے کا مذہب نہیں دیکھا جائے گا[(۲)]۔

''الانصاف'' میں ہے: اس کو ہر اس شخص سے خمس لینا واجب ہوگا جو اس کو پائے مسلمان ہو یا ذمی، ابن حامد کے یہاں مختار یہ ہے کہ ذمی سے سارا رکاز لے کر بیت المال میں ڈال دیا جائے گا، اور اس پر خمس نہیں ہوگا، لیکن راجح مذہب پہلا قول ہے، یعنی خمس کے وجوب میں مسلمان اور ذمی کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا[(۳)]۔

نووی نے لکھا ہے کہ رکاز میں ذمی کا وہی حکم ہے جو معدن میں ہے، لہذا دار الاسلام میں اس کو رکاز نہیں لینے دیا جائے گا اور اگر اس کو پائے تو راجح مذہب کے مطابق اس کا مالک ہو جائے گا۔

شافعیہ نے رکاز میں خمس کے وجوب کے لئے شرط لگائی ہے کہ پانے والا مسلمان ہو، اس لئے کہ رکاز کے خمس کا مصرف، ان کے نزدیک وہی ہے جو زکاۃ کا مصرف ہے اور غیر مسلم جیسے ذمی زکاۃ کا اہل نہیں، لہذا اس پر خمس واجب نہ ہوگا[(۴)]۔

شافعیہ میں سے اہل خراسان نے ذمی پر خمس واجب قرار دیا ہے، اس کی بنیاد اس پر ہے کہ اس کا مصرف، فیٔ کا مصرف ہے، لہذا اس پر ''خمس'' کے وجوب کے لئے زکاۃ کا اہل ہونا شرط نہیں[(۵)]۔

ح- پانے والے کا اہل ہونا:

۲۹- اس اہل ہونے کا مقصد پانے والے میں غنیمت سے استحقاق

(۱) المبسوط للسرخسی ۲/ ۲۱۲۔

(۲) المدونہ ۱/ ۲۹۰۔

(۳) الانصاف للمرداوی ۳/ ۱۲۴۔

(۴) المجموع ۶/ ۹۱۔

(۵) المجموع ۶/ ۱۰۱، ۱۰۲۔

کی صلاحیت ہونا ہے، یہی حنفیہ اوران کے موافقین مالکیہ اورحنابلہ کی تشریح ہے اوراسی وجہ سے پانے والے پرخمس واجب ہوگا اور باقی چارخمس اسی کے ہوں گے، اس لئے کہ واجب کا تعلق عین سے ہے، لہذا ان کے نزدیک پانے والے کا آزاد یا غلام، مسلمان یا ذمی، بچہ یا بالغ، مرد یا عورت ہونا برابر ہے، کہ اس میں سے خمس لیا جائے گا اور باقی پانے والے کا ہوگا، خواہ اس کو عشری زمین میں پائے یا خراجی زمین میں، اس لئے کہ اس مال کا استحقاق غنیمت کے استحقاق کی طرح ہے اوران تمام افراد کے لئے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے غنیمت میں حق ہے، یا تو حصہ کے طور پر یا عطیہ کے طور پر، کیونکہ بچہ، غلام، ذمی اور عورت کو کچھ عطیہ دیا جاتا ہے[1]۔

جمہور اپنے مذہب پر اس فرمان نبوی کے عموم سے استدلال کرتے ہیں: "وفي الركاز الخمس"[2] (اور رکاز میں پانچواں حصہ ہے)۔

نیز اس لئے کہ وہ عین کے ساتھ واجب کے متعلق ہونے میں غنیمت کے زیادہ مشابہ ہے، نیز اس لئے کہ یہ مال کا کمانا ہے، لہذا یہ کمانے والے کا ہوگا وہ آزاد ہو یا غلام، چھوٹا ہو یا بڑا یا عورت ہو[3]۔

کنز میں خمس کے وجوب کے موانع:

چند اسباب کی وجہ سے خمس یا اس کے بعض حصہ کا واجب ہونا ممنوع ہوجاتا ہے، ان میں سے اہم یہ ہیں: کنز کا نکلنے کے بعد، کلی یا جزوی طور پر تلف ہوجانا، اس کے مالک کا ظاہر ہونا اور امام کا پانے والے پر بیت المال کے لئے کنوز کی کھدائی میں کام کرنے اور اس

(۱) المبسوط ۲/۲۱۲۔

(۲) حدیث: "وفي الركاز الخمس" کی تخریج فقرہ/۵ میں گذر چکی ہے۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۲/۶۱۶، الخرشی ۲/۲۱۰۔

کے برآمد کرنے کی شرط لگانا وغیرہ، ذیل میں انہی موانع کی اجمال و اختصار کے طور پر وضاحت ہے:

الف- کنز کا کلی یا جزوی طور پر تلف ہونا:

۳۰- مالکیہ کی رائے ہے کہ رکاز کو نکالنے میں اگر زیادہ صرفہ یا زیادہ کام کی ضرورت ہو تو اس کا حکم زکاۃ جیسا ہوگا۔

لہذا اگر ادائیگی کے ممکن ہونے کے بعد وہ کلی یا جزوئی طور پر تلف ہوجائے تو اس سے زکاۃ ساقط نہیں ہوگی اور اگر ادائیگی پر قدرت سے قبل تلف ہو تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا[1]۔

شافعیہ نے کہا: اگر رکاز اس میں واجب مقدار کے نکالنے پر قادر ہونے سے قبل تلف ہوجائے اور یہ تلف ہونا، اس کی حفاظت میں کوتاہی کے بغیر ہو تو خمس واجب نہ ہوگا، یہ اس مال زکاۃ پر قیاس ہے جس کی زکاۃ نکالنے پر مالک کے قادر ہونے سے پہلے تلف ہوجائے[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "زکاۃ" فقرہ/۱۳۹، ۱۴۰۔

ب- پانے والے کا مقروض ہونا:

۳۱- حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک پانے والے پر دین ہونا، خمس کے واجب ہونے سے مانع نہیں، حنفیہ کے نزدیک پانے والا اگر فقیر یا محتاج مقروض ہو تو اس کے لئے جائز ہوگا کہ وہ اپنے لئے خمس کو چھپالے اس کو نہ نکالے، یعنی وہ یہ تاویل کرلے کہ اس کا بیت المال میں حق اور فئ میں حصہ ہے، اس لئے انہوں نے اس کے لئے جائز قرار دیا ہے کہ اس کے عوض، خمس کو اپنے لئے لے لے، نہ کہ انہوں نے معادن سے خمس کو ساقط کردیا ہے[3]۔

(۱) حاشیۃ العدوی مع الخرشی ۲/۲۰۹، ۲۱۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۴۱۸۔

(۳) فتح الباری بشرح صحیح البخاری ۳/۳۶۵، البحر الرائق ۲/۲۵۲، الخرشی =

شافعیہ کے نزدیک اظہر قول ہے کہ دین وجوب زکاۃ سے مانع نہیں ہوگا اور ان کے یہاں مرجوح قول ہے کہ دین، مال باطن یعنی نقد رکاز اور سامان تجارت میں واجب سے مانع ہوگا، مال ظاہر یعنی مویشی، کھیتیاں، پھل اور معادن میں مانع نہیں ہوگا، فرق یہ ہے کہ مال ظاہر میں افزائش بذات خود ہوتی ہے، جبکہ مال باطن اس میں تصرف کرنے پر بڑھتا ہے اور دین اس سے مانع ہوگا اور اس مال کو اس دین کی ادائیگی میں صرف کرنے کی ضرورت ہوگی [1] اختلاف کی جگہ جیسا کہ حاشیۃ الجمل میں ہے کہ مال دین سے زائد نصاب کے برابر نہ ہو اور اگر بقدر نصاب زائد ہو تو زائد کی زکاۃ نکالے گا اور مال زکاۃ کے علاوہ دوسرا مال اس کے پاس نہ ہو، جس سے اپنے دین کو ادا کردے، اگر ایسا مال اس کے پاس ہو تو جمہور شافعیہ کے نزدیک قطعی طور پر مانع نہیں ہوگا [2]۔

حنابلہ کے نزدیک دین، اموال باطنہ میں زکاۃ کے وجوب سے مانع ہوگا، ایک ہی روایت ہے، اموال باطنہ سے مراد اثمان اور سامان تجارت ہیں، اس کے قائل: عطاء، سلیمان بن یسار، حسن، نخعی، لیث، ثوری، اوزاعی، اسحاق اور ابوثور ہیں، ربیعہ اور حماد بن ابوسلیمان نے کہا: مانع نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ آزاد مسلمان ہے، ایک سال نصاب کا مالک رہا لہذا اس پر زکاۃ واجب ہوگی، جیسے وہ شخص جس پر کوئی دین نہ ہو [3] دین کے برابر مقدار کی زکاۃ سے دین کے مانع ہونے کے قول کی دلیل فرمان نبوی ہے: "لا صدقة إلا عن ظهر غنى" [4] (صدقہ، مال داری کے بغیر نہیں)۔

= ۲/۲۱۰۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/۴۱۱۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۲/۲۸۹۔

(۳) الشرح الکبیر مع المغنی ۲/۴۵۰۔

(۴) حدیث: "لا صدقة إلا عن ظهر غنى" کی روایت احمد (۲/۲۳۰) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

اموال ظاہرہ یعنی مویشی، غلے اور پھل کے بارے میں دو روایات ہیں، اول: ان میں زکاۃ کے وجوب سے دین مانع ہوگا، اس کی دلیل وہی مذکورہ حدیث ہے، امام احمد نے اسحاق بن ابراہیم کی روایت میں کہا: پہلے دین سے شروع کرے گا، اس کو ادا کرے گا، پھر دیکھے گا کہ خرچ نکالنے کے بعد اس کے پاس جو بچتا ہے، اس کی زکاۃ دے، اور کسی ایسے شخص پر جس کا دین اس کے مال سے زیادہ ہے، اونٹ یا گائے یا بکری یا کھیتی میں صدقہ نہیں ہوگا، یہ عطاء، حسن، نخعی، سلیمان بن یسار، ثوری، لیث اور اسحاق کا قول ہے۔

دوسری روایت: اس میں زکاۃ سے مانع نہیں ہوگا: یہ اوزاعی کا قول ہے [1]۔

تیسری روایت: دین، اموال ظاہرہ میں زکاۃ سے مانع نہیں ہوگا، البتہ کھیتیوں اور پھلوں میں جو خاص طور پر ان پر خرچ کرنے کے لئے دین لیا ہے، اس میں مانع ہوگا، یہ خرقی کے کلام کا ظاہر ہے [2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "زکاۃ" فقرہ/ ۳۳، ۳۴۔

ج-امام کے ساتھ شرط لگانا اور متفق ہونا:

۳۲- اگر امام خاص شرائط مثلاً یہ کہ پانے والا معین اجرت لے گا، اور برآمد مال مسلمانوں کے بیت المال کا ہوگا، کے بغیر کنوز کو برآمد کرنے کے لئے کام کی اجازت نہ دے تو اس طرح کی شرط صحیح ہوگی اور اس کو پورا کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ مسلمان اپنی شرطوں پر (قائم رہتے) ہیں، کاسانی کہتے ہیں: رکاز میں پانچواں حصہ ہوگا، خواہ پانے والا آزاد ہو یا غلام، مسلمان ہو یا ذمی، بڑا ہو یا چھوٹا، ہاں اگر یہ امام کی اجازت سے ہو اور وہ اس کے لئے کوئی چیز طے کردے تو

(۱) الشرح الکبیر مع المغنی ۲/۴۵۲۔

(۲) الشرح الکبیر مع المغنی ۲/۴۵۲۔

اس شرط کو پوری کرسکتا ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "المسلمون علی شروطھم"[۱] (مسلمان اپنی شرطوں پر قائم رہتے ہیں)، نیز اس لئے کہ جب امام اس کے لئے کچھ طے کردے گا تو مشروط کو اس کے کام کی اجرت مقرر کردے گا اور اس طور پر وہ اس کا مستحق ہوجائے گا[۲]، خرشی لکھتے ہیں کہ اس نوعیت کا معاہدہ: بدلہ کو ہبہ کرنا مانا جائے گا، تاکہ اجرت یا عمل کے مجہول ہونے کی وجہ سے اجارہ کی صحت میں کوئی نزاع نہ ہو[۳]۔

مال کا کنز ہونا:

۳۳- مال کے کنز ہونے کے مفہوم کی تعیین میں فقہاء کے تین نقطہائے نظر ہیں:

پہلا نقطۂ نظر: کنز کی تعریف یہ ہے کہ کنز وہ ہے "جو حاجت سے زائد ہو"[۴] اس نقطۂ نظر کے مشہورترین داعی حضرت ابوذرؓ ہیں۔

رازی نے کہا: مال کثیر اگر جمع ہوجائے تو یہی قابل مذمت کنز ہے، خواہ اس کی زکاۃ ادا کردی جائے یا ادا نہ کی جائے[۵] اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد عام ہے: "وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ"[۶] (اور جو لوگ کہ سونا اور چاندی جمع کرکر کے رکھتے ہیں)۔

ظاہر آیت، مال جمع کرنے سے ممانعت کی دلیل ہے، نیز اس لئے کہ حضرت ثوبانؓ نے روایت کی ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "تبا للذھب و الفضہ" (تباہی ہو سونے چاندی کو) لوگوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! پھر کس مال کو ہم کنز بنائیں؟ آپ نے فرمایا "قلبا شاکرا و لسانا ذاکرا و زوجۃ صالحۃ"[۱] (شکر گزار دل، ذکر کرنے والی زبان، اور نیک بیوی کو)۔

دوسرا نقطۂ نظر: کنز کی تعریف یہ ہے کہ کنز ایسے مال کو جمع کرنا ہے، جس کی زکاۃ نہ دی جائے، اور جس مال کی زکاۃ ادا کردی جائے وہ کنز نہیں ہوگا، ابن عمر نے فرمایا: جس کی زکاۃ ادا کردی جائے وہ کنز نہیں، اگرچہ ساتوں زمین کے نیچے ہو، اور جس کی زکاۃ ادا نہ کردی جائے، وہ کنز ہے، اگرچہ زمین کے اوپر ہو[۲] اور یہی کنز مذموم ہے، جیسا کہ اکثر حضرات نے کہا ہے۔

ان کا استدلال فرمان باری: "وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ"[۳] (اور اس کو خرچ نہیں کرتے اللہ کی راہ میں) کے بارے میں ابن عباسؓ کے اس فرمان سے ہے کہ اس سے مراد: وہ لوگ ہیں، جو اپنے مال کی زکاۃ ادا نہیں کرتے ہیں۔ نیز اس فرمان باری کے عموم سے ہے: "لَهَا مَا كَسَبَتْ"[۴] (ان کے آگے ان کا کیا ہوا آئے گا) کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان نے جو کمایا ہے، وہ اس کا حق ہے[۵]، نیز فرمان نبوی ہے: "نعم المال الصالح للمرء

---

(۱) حدیث: "المسلمون علی شروطھم" کی روایت ترمذی (۶۳۵/۳) نے حضرت عمرو بن عوف المزنیؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۶۵/۲، ۶۶۔

(۳) الخرشی ۲۰۹/۲۔

(۴) تفسیر القرطبی ۱۲۵/۸، کنز کی مذمت میں وارد احادیث صحیح مسلم کتاب الزکاۃ میں دیکھیں۔

(۵) تفسیر رازی ۴۴/۱۶۔

(۶) سورۂ توبہ/ ۳۴۔

(۱) حدیث: لما نزلت آیۃ: "وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ" کی روایت ترمذی (۲۷۷/۵) واحدی نے اسباب النزول (ص ۲۴۴) میں کی ہے اور الفاظ واحدی کے ہیں، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) التفسیر الکبیر للامام الفخر الرازی ۱۲۵/۸، صحیح سنن ابن ماجہ ترتیب الالبانی ۲۹۸/۱۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۳۴۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۳۴۔

(۵) تفسیر الرازی ۴۴/۱۶۔

الصالح“[1] (پاکیزہ مال! نیک آدمی کے لئے اچھا ہے)۔

تیسرا نقطۂ نظر: مال کے کنز ہونے کی تعریف یہ ہے کہ کنز وہ مال ہے جس سے ہنگامی حقوق پورے نہ کئے جائیں جیسے قیدی کو چھڑانا اور بھوکے کو کھانا کھلانا وغیرہ[2]۔

کنیسۃ

دیکھئے: ”معابد“۔

(۱) حدیث: ”نعم المال الصالح للمرء الصالح“ کی روایت احمد (۴/۱۹۷) اور حاکم (۲/۱۳۶) نے حضرت عمرو بن العاصؓ سے کی ہے، اور الفاظ احمد کے ہیں اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) القرطبی ۸/۱۲۶۔

کنیۃ

تعریف:

۱- کنیت: ایسا اسم ہے جو کسی شخص پر تعظیم واکرام کے لئے بولا جائے، جیسے ابوحفص، ابوالحسن، یا اس کی علامت کے طور پر جیسے ابوتراب[1]، یہ رسول ﷺ نے حضرت علی بن ابوطالبؓ کی کنیت رکھی تھی، جس کی اصل یہ ہے کہ آپ نے ان کو مسجد کی دیوار سے لیٹا ہوا دیکھا ان کی پشت پر مٹی لگی ہوئی تھی[2]۔

ابن منظور نے کہا: کنیت کی تین قسمیں ہیں:

اول: ایسی چیز سے کنایہ کیا جائے جس کا تذکرہ برا سمجھا جاتا ہو۔

دوم: تعظیم وتوقیر کے لئے کوئی اسم، کسی شخص کی کنیت رکھ دی جائے۔

سوم: کنیت، اسم کے قائم مقام ہوجائے اور کنیت والا اسی کے ذریعہ معروف ہو، جیسے اپنے نام سے معروف ہوتا ہے، جیسے ابولہب، اس کا نام عبدالعزی ہے، اپنی کنیت سے مشہور ہے تو اللہ تعالی نے اس کا یہی نام ذکر کیا[3]۔

کنیت: وہ نام ہے جو أب یا أم سے شروع ہو، جیسے ابوعبداللہ، اور

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) حدیث: ”أن النبي ﷺ کنی علی بن ابی طالب بأبی تراب“ کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۵۸۷) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے۔

(۳) لسان العرب۔

ام الخیر[۱]، جرجانی نے کہا: کنیت وہ نام ہے جو اَب یا اُم یا ابن یا بنت سے شروع ہو[۲]۔

کنیت، اسم اور لقب کے علاوہ علم ہے، اوران دونوں کے ساتھ یا ان دونوں کے بغیر صاحب کنیت کی حیثیت کو اس سے بالاتر سمجھتے ہوئے کہ اس کا تذکرہ صرف نام کے ساتھ ہو کنیت کا استعمال ہوتا ہے اور یہ شرفاء کے لئے ہوتی ہے۔

کنیتیں عربوں میں مشہور ہیں، حتی کے اسماء پر بھی غالب آ جاتی ہیں، جیسے ابوطالب وابولہب وغیرہ۔

اور کبھی ایک شخص کی ایک یا اس سے زیادہ کنیت بھی ہوتی ہے اور کبھی وہ اپنے نام وکنیت دونوں سے مشہور ہوتا ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-لقب:

۲- لقب لغت میں: انسان کے لئے اس کے اسم علم کے بعد بولا جانے والا ایسا لفظ جو اپنے معنی کے لحاظ سے مدح یا ذم پر دلالت کرے۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۴]۔

لقب اور کنیت اس بات میں مشترک ہیں کہ دونوں کے ذریعہ مدعو کا تعارف ہوتا ہے اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ لقب سے مدح یا ذم سمجھ میں آتی ہے اور کنیت کے شروع میں اَب یا اُم ہوتا ہے[۵]۔

(۱) شرح ابن عقیل ۱/ ۱۱۹، فتح الباری ۶/ ۵۶۰۔

(۲) التعریفات للجرجانی۔

(۳) فتح الباری ۶/ ۵۶۰۔

(۴) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، التعریفات، المفردات مادہ: ''لقب''، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۵، تفسیر القرطبی ۱۶/ ۳۲۸، فتح الباری ۶/ ۵۶۰۔

(۵) تحفۃ المودود ص ۱۱۵۔

ب-اسم:

۳- اسم لغت میں: جس سے کسی چیز کو پہچانا جائے اور اس پر استدلال کیا جائے، وہ ''سمو'' سے ماخوذ ہے، یعنی بلند ہونا، یا ''وسم'' سے ماخوذ ہے، جس کے معنی علامت ہے، اہل لغت میں اختلاف ہے۔

اسم نحویوں کے نزدیک: جو کسی زمانہ سے اقتران کے بغیر ذاتی معنی پر دلالت کرے، جیسے رجل (آدمی) اور فرس (گھوڑا) اور اسم اعظم: صفات الٰہی کے معانی کا جامع اسم، اسم جلالہ: اللہ تعالیٰ کا نام[۱]۔

کنیت اور اسم میں فرق یہ ہے کہ کنیت کے شروع میں اب یا ام وغیرہ ہوتا ہے، اسم کے شروع میں ایسا نہیں ہوتا۔

کنیت سے متعلق احکام:

نبی علیہ السلام کی کنیت کے ذریعہ کنیت رکھنے کا حکم:

اس مسئلہ میں علماء کے پانچ مختلف مذاہب ہیں[۲]:

۴- اول: نبی علیہ السلام کی کنیت کے ذریعہ کنیت رکھنا جائز نہیں، آپ علیہ السلام کی کنیت ابوالقاسم تھی، قاسم آپ کے صاحب زادہ کا نام ہے، یہ آپ کی اولاد میں سب سے بڑے تھے، یہ حکم نبی علیہ السلام کی زندگی کے زمانہ کا ہے، آپ کی وفات کے بعد کنیت رکھنا جائز ہے، خواہ کنیت والے کا نام محمد ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''سموا باسمي ولا تكنوا بكنيتي''[۳] (میرے نام پر نام رکھا کرو، لیکن میری کنیت کے ذریعہ کنیت نہ رکھا کرو)، کیونکہ اس حدیث

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات، المعجم الوسیط، فتح الباری ۶/ ۵۶۰۔

(۲) فتح الباری ۱۰/ ۵۷۲، ۵۷۳۔

(۳) حدیث: ''سموا باسمی ولاتکنوا بکنیتی'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۳۹) نے کی ہے۔

کے بیان کرنے کا ایک سبب یہ ہے کہ آپ علیہ السلام بازار میں تھے۔ اتنے میں ایک شخص نے کہا: اے ابوالقاسم! نبی علیہ السلام اس کی طرف متوجہ ہوئے تو اس نے کہا: میں نے تو دوسرے شخص کو پکارا ہے، تب آپ نے فرمایا: "سموا باسمی ولا تکنوا بکنیتي" (میرے نام پر نام رکھا کرو، لیکن میری کنیت کے ذریعہ کنیت نہ رکھا کرو)۔ اس لئے انہوں نے یہ سمجھا کہ ممانعت کی علت حیات نبوی کے زمانہ کے ساتھ خاص ہے اور یہ علت وفات نبی علیہ السلام سے زائل ہوگئی، نیز حضرت علیؓ کی اس حدیث سے کہ انہوں نے کہا: 'قلت یا رسول الله: إن ولد لی من بعدک ولد أسمیه باسمک وأکنیه بکنیتک؟ قال: نعم"[1] (میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اگر آپ کے بعد میرا کوئی لڑکا پیدا ہوگا تو اس کا نام، آپ کے نام پر رکھوں اور اس کی کنیت آپ کی کنیت پر رکھوں؟ تو آپ نے فرمایا ہاں)، نیز اس لئے کہ بعض صحابہ نے اپنے بیٹے کا نام، محمد، اور اس کی کنیت ابوالقاسم رکھی، جیسے حضرت ابوبکر صدیق، طلحہ بن عبیداللہ، سعد، جعفر بن ابی طالب، عبدالرحمٰن بن عوف، حاطب بن ابی بلتعہ، اور اشعث بن قیسؓ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے فرمان نبوی: "سموا باسمي ولا تکنوا بکنیتي" میں وارد نہی کو زمانہ، حیات نبوی علیہ السلام کے ساتھ خاص سمجھا تھا، آپ کی حیات کے بعد کا یہ حکم نہیں ہے۔

یہ جمہور فقہاء[2] حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے اور شافعیہ وحنابلہ میں سے ہر ایک کے یہاں ایک ایک قول یہی ہے اور اسی کو نووی نے راجح کہا ہے۔

حنفیہ نے کہا: جس کا نام محمد ہو، ابوالقاسم کنیت رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی: "سموا باسمی ولا تکنوا بکنیتي"، منسوخ ہے اور ابن عابدین نے منسوخ ہونے پر یہ حاشیہ لکھا ہے: شاید اس کی وجہ، آپ علیہ السلام کی وفات سے نہی کی علت کا زائل ہونا ہے[1]۔

مالکیہ میں قاضی عیاض نے کہا: جمہور سلف وخلف وفقہاء امصار کی رائے ہے کہ ابوالقاسم نام اور کنیت رکھنا جائز ہے اور اس کی ممانعت منسوخ ہے[2]۔

۵- دوم: آپ علیہ السلام کی کنیت کے ذریعہ کنیت رکھنا مطلقاً ناجائز ہے، یعنی خواہ صاحب کنیت کا نام محمد ہو یا نہ ہو، خواہ یہ نبی علیہ السلام کے زمانہ میں ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ حدیث ہے: "سموا باسمي ولا تکنوا بکنیتي"۔

یہی امام شافعی کا قول اور ان کا مشہور مذہب ہے اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے[3]۔

۶- سوم: جس کا نام محمد ہو، اس کے لئے آپ کی کنیت کے ذریعہ کنیت رکھنا جائز نہیں، البتہ دوسرے کے لئے جائز ہے، خواہ یہ آپ علیہ السلام کی حیات کے زمانہ میں ہو یا آپ کی وفات کے بعد، اس لئے کہ حدیث ہے: "لاتجمعوا بین اسمي و کنیتي"[4] (میرا نام اور کنیت دونوں ایک ساتھ نہ رکھو) نیز حدیث ہے: "سموا باسمي

(۱) حدیث علیؓ: "إن ولد لي......" کی روایت ابوداؤد (۲۵۰/۵) اور ترمذی (۱۳۷/۵) نے کی ہے، اور کہا: حدیث صحیح ہے۔

(۲) ابن عابدین ۲۶۸/۵، مواہب الجلیل ۲۵۶/۳، فتح الباری ۵۶۰/۶، ۵۷۲/۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۹/۱، ۲۹۵/۴، المغنی ۶۴/۸، الفروع ۵۶۲/۳، ۵۶۵۔

(۱) ابن عابدین ۲۶۸/۵، الفتاوی الہندیہ ۳۶۲/۵۔

(۲) مواہب الجلیل ۲۵۶/۳، فتح الباری ۵۷۳/۱۰۔

(۳) فتح الباری ۵۷۲/۱۰، ۵۷۴، ۵۶۰/۶، مغنی المحتاج ۹/۱، الفروع ۵۶۵/۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۴) حدیث: "لا تجمعوا بین اسمي و کنیتي" کی روایت احمد (۴۳۳/۲) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اس کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴۸/۸) میں نقل کر کے کہا، اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

ولا تكنوا بكنيتی" نیز حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا کہ ہم آپ کے نام اور کنیت کو ایک ساتھ رکھیں اور آپ نے فرمایا: "انا أبو القاسم و الله یعطی و أنا أقسم"، [۱] (میں ابوالقاسم ہوں، اللہ دیتا ہے، میں تقسیم کرتا ہوں)، نیز حدیث "من تسمی باسمی فلا یکنی بکنیتی" [۲] (جو میرے نام پر نام رکھے، وہ میری کنیت کے ذریعہ کنیت نہ رکھے)۔

رافعی نے کہا: یہ اصح ہونے کے لائق ہے، اس لئے لوگ ہر دور میں بلانکیر اس کو انجام دیتے رہے ہیں۔

یہی حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے [۳]۔

۷- چہارم: محمد نام رکھنا مطلقاً ناجائز اور ابوالقاسم کنیت رکھنا مطلقاً ناجائز ہے، اس کو طبری نے نقل کیا ہے، اس کے قائل کا استدلال حضرت انسؓ کی مرفوع روایت سے ہے: "تسمونهم محمدا ثم تلعنونهم"، [۴] (تم محمد نام رکھتے ہو، پھر اس نام والوں پر لعنت بھیجتے ہو)، نیز روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے لکھا: نبی کے نام پر کسی کا نام نہ رکھو، عیاض نے کہا: زیادہ احتمال یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے نبی ﷺ کے نام کی تعظیم میں ہی ایسا کیا، تاکہ آپ کے نام کی حرمت پامال نہ ہو، انہوں نے محمد بن زید بن خطاب سے ایک شخص کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا: محمد! اللہ تمہارے ساتھ ایسا ایسا کرے، تو انہوں نے محمد بن زید کو بلایا اور فرمایا: تمہارے ذریعہ سے رسول اللہ ﷺ کو برا بھلا کہا جائے، مجھے یہ پسند نہیں ہے، چنانچہ ان کا نام بدل کر عبد الرحمن رکھ دیا [۱]۔

۸- پنجم: رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں آپ کی کنیت کے ذریعہ کنیت رکھنا مطلقاً ناجائز ہے، یعنی خواہ صاحب کنیت کا نام محمد ہو یا نہ ہو اور آپ کے وصال کے بعد تفصیل ہے جس کا نام محمد یا احمد ہو، اس کے لئے آپ ﷺ کی کنیت کے ذریعہ کنیت رکھنا جائز نہیں ہے اور جس کا نام محمد یا احمد نہ ہو اس کے لئے آپ ﷺ کی کنیت کے ذریعہ کنیت رکھنا جائز ہے۔

ابن حجر عسقلانی نے کہا: یہ غیر معروف ہونے کے باوجود، تمام مذاہب میں اوسط ہے [۲]۔

کنیت رکھنے کا حکم:

۹- جمہور فقہاء نے کہا: اہل فضل مردوں اور عورتوں کو کنیت رکھنا مسنون ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کنیت رکھتے تھے۔

اس طرح کبار صحابہؓ بھی۔

اسی طرح مسنون ہے کہ اگر مرد کی چند اولاد ہوں تو اپنی اولاد میں سب سے بڑے کے ذریعہ کنیت رکھے، اسی طرح اگر عورت کی چند اولاد ہوں تو اس کے لئے مسنون ہے کہ اپنے سب سے بڑی اولاد کے ذریعہ کنیت رکھے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کے صاحبزادہ قاسم کے ذریعہ آپ کی کنیت ابوالقاسم تھی اور وہ آپ کی اولاد میں سب سے بڑے تھے [۳]، نیز ہانی بن یزید کی روایت ہے: "أنه لما

(۱) حدیث ابی ہریرہؓ: "نهى رسول الله ﷺ أن يجمع بين اسمه وكنيته" کی روایت بخاری فی الادب المفرد (ص ۲۹۴) نے کی ہے، ترمذی نے اس کو مختصراً (۱۳۶/۵) میں نقل کیا اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "من تسمى باسمي فلا يكنى بكنيتي" کی روایت احمد (۳۱۲/۲) نے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۵۷۲/۱۰، الفروع ۵۶۵/۳، ۵۶۶۔

(۴) حدیث: "تسمونهم محمداً ثم تلعنونهم" کی روایت ابویعلی (۱۱۶/۶) نے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع (۴۸/۸) میں کہا: اس میں حکم بن عطیہ ہے جس کو ابن معین نے ثقہ اور دوسروں نے ضعیف کہا ہے۔

(۱) فتح الباری ۵۷۲/۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الفروع ۵۶۵/۳۔

(۲) فتح الباری ۵۷۴/۱۰، الفروع ۵۶۵/۳، ۵۶۶۔

(۳) فتح الباری ۵۷۰/۶، مواہب الجلیل ۲۵۶/۳، مغنی المحتاج ۲۹۵/۴، الفروع ۵۶۲/۳ اور اس کے بعد کے صفحات، تفسیر القرطبی ۳۳۰/۶، الآداب الشرعیہ ۵۰۸/۱، ۵۰۹۔

وفد إلى رسول الله ﷺ مع قومه سمعهم يكنونه بأبى الحكم، فدعاه رسول الله ﷺ فقال: إن الله هو الحكم وإليه الحكم فلم تكنى أبا الحكم؟ فقال: إن قومى إذا اختلفوا فى شئ أتونى فحكمت بينهم فرضى كلا الفريقين، فقال رسول الله ﷺ: ما أحسن هذا، فمالك من الولد؟ قال: لى شريح ومسلم وعبد الله، قال: فمن أكبرهم؟ قلت شريح، قال: فأنت أبو شريح"(۱) (وہ جب اپنی قوم کے ساتھ، رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے تو رسول اللہ ﷺ نے ان لوگوں کو سنا کہ وہ ہانی بن یزید کو ابوالحکم کنیت سے پکارتے ہیں، رسول اللہ ﷺ نے ان کو بلایا اور فرمایا: اللہ ہی حکم ہے، اور اسی کے پاس حکم ہے، پھر تم کنیت ابوالحکم کیوں رکھتے ہو؟ انہوں نے کہا: میری قوم میں جب کسی چیز میں اختلاف ہوتا ہے تو وہ میرے پاس آتی اور میں ان کا فیصلہ کر دیتا ہوں اور دونوں فریق راضی ہوجاتے ہیں، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیا خوب! پھر تمہارے لڑکے کتنے ہیں؟ انہوں نے کہا: شریح، مسلم اور عبداللہ ہمارے لڑکے ہیں، آپ نے فرمایا: کون بڑا ہے؟ انہوں نے کہا: شریح آپ نے فرمایا: پھر تم ابوشریح ہو)۔

حنابلہ میں ابن مفلح نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد کہا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آدمی اپنی اولاد میں سب سے بڑے پر کنیت رکھے، یہی اولی ہے، البتہ دوسری اولاد پر کنیت رکھنا بھی جائز ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے رسول اللہ ﷺ سے فرمایا "**السلام علیک یا أبا إبراهیم**"(۲) (آپ پر سلام ہو اے ابوابراہیم)، ابراہیم کی ولادت مدینہ منورہ میں ماریہ قبطیہ کے بطن سے ہوئی تھی۔

اگر مرد یا عورت کو کوئی بچہ نہ ہو تو دوسرے کی اولاد پر کنیت رکھنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے (۱) ان کی کوئی اولاد نہ تھی، جس پر کنیت رکھ سکیں، اس کا ان کو دکھ تھا تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: اپنے بیٹے (یعنی اپنے بھانجے) عبداللہ پر کنیت رکھ لو' مسدد (راوی حدیث) نے کہا: عبداللہ بن زبیرؓ(۲)۔

اسی طرح کسی شخص کے ساتھ پائی جانے والی حالت پر بھی کنیت رکھنا جائز ہے، جیسے ابوتراب اور ابوہریرہ وغیرہ(۳)۔

گنہگار کے لئے کنیت:

۱۰- فقہاء نے کہا: کافر یا فاسق یا بدعتی کنیت نہ رکھے، اس لئے کہ یہ لوگ تعظیم واکرام کے اہل نہیں، بلکہ ہم کو حکم ہے کہ ان پر سختی کریں، مگر یہ کہ اس کا نام لے کر تذکرہ کرنے میں فتنہ کا اندیشہ ہو یا اس کا تعارف کرانا ہو: جیسے کہ ابولہب کے بارے میں اس فرمان باری میں کہا گیا: "تَبَّتْ يَدَا أَبِى لَهَبٍ"(۴) (دوہاتھ ٹوٹ گئے ابولہب کے)۔

اس کا نام عبدالعزی تھا(۵)۔

---

(۱) حدیث ہانی بن یزید: "لما وفد إلى رسول الله ﷺ......" کی روایت ابوداؤد (۲۴۰/۵) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن جبريل قال للنبى ﷺ: السلام عليكم يا أبا إبراهيم"، کی روایت ابن عساکر نے تاریخ دمشق (ص ۱۱۰ قسم السیرۃ = النبویۃ) میں کی ہے، اور ذہبی نے تاریخ الاسلام (ص ۳۴) قسم السیرۃ اس کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۱) فتح الباری ۵۶۰/۶، ۵۷۱/۱۰، الفروع ۶۳/۳، مواہب الجلیل ۲۵۶/۳، سبل السلام ۵۴/۱۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "حين وجدت على كونها لم يكن لها ولد تتكنى به......" کی روایت ابوداؤد (۲۵۳/۵) نے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۵۸۲/۱۰، ۵۸۷، ۵۸۸، مواہب الجلیل ۲۵۶/۳، ۲۵۷۔

(۴) سورۂ المسد ۱۔

(۵) مغنی المحتاج ۲۹۵/۴، تفسیر القرطبی ۳۳۰/۱۶، دلیل الفالحین ۵۳۲/۴۔

بچہ کے لئے کنیت:

۱۱- بچہ کے لئے کنیت کے حکم میں، اسی طرح ہر لاولد کے لئے کنیت کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے: جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ بچہ یا لاولد کے لئے کنیت رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں (۱) اس لئے کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ سب سے بہتر اخلاق والے تھے، میرا ایک بھائی ابوعمیر تھا، راوی نے کہا: میں سمجھتا ہوں کہ اس کا دودھ چھوٹ چکا تھا، جب وہ آتا تو رسول اللہ ﷺ پوچھتے: "یا أبا عمیر مافعل النغیر؟" (۲) (کہو ابوعمیر! نغیر کیا ہوئی)۔

نیز حضرت عمر نے فرمایا: اپنی اولاد کی کنیت رکھنے میں جلدی کرو، کہیں جلد ہی ان کے برے لقب نہ پڑ جائیں۔

حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ نے ان کے کسی بچہ کے پیدا ہونے سے پہلے ان کی کنیت ابوعبدالرحمٰن رکھا (۳)۔

علماء نے کہا: بچوں کی کنیت نیک فال کے طور پر رکھتے تھے کہ وہ زندہ رہے گا، اور اس کی اولاد ہوگی، نیز برے لقب سے امن رہے گا۔

ابن عابدین نے کہا: اگر اپنے چھوٹے بچہ کی کنیت ابوبکر وغیرہ رکھے تو بعض علماء نے اس کو مکروہ کہا ہے، لیکن عام علماء اس کو مکروہ نہیں سمجھتے، اس لئے کہ لوگ اس سے نیک فال مراد لیتے ہیں (۴)۔

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۵۸۲، ۵۸۴، ابن عابدین ۵/ ۲۶۸، مواہب الجلیل ۳/ ۲۵۶، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۵، الآداب الشرعیہ ۱/ ۵۰۹۔

(۲) حدیث انسؓ: "کان النبی ﷺ أحسن الناس خلقا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۸۲) اور مسلم (۴/ ۱۶۹۲) نے کی ہے۔

(۳) حدیث ابن مسعودؓ: "أن النبی ﷺ کناہ أبا عبدالرحمن قبل أن یولد لہ" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۹/ ۵۸) میں کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸/ ۵۶) میں کہا: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۸۔

کہانۃ

تعریف:

۱- کہانت لغت میں: "کھن یکھن کھانۃ" سے ماخوذ ہے جس کے معنی غیب کی بات بتانا، کاہن: جو مستقبل میں ہونے والی چیزوں کی خبر دے، اسرار جاننے اور غیب دانی کا دعوی کرے (۱)۔

اہل عرب، کسی کے کام کو انجام دینے والے اور اس کی ضرورت میں کوشاں شخص کو "کاہن" کہتے ہیں، اسی طرح کسی بھی نازک علم رکھنے والے کو کاہن کہتے ہیں۔

بعض حضرات نجومی اور طبیب کو "کاہن" کہتے ہیں۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

تنجیم:

۲- تنجیم: ایسا علم جس کے ذریعہ، فلکی ہیئات سے زمین پر پیش آنے والے حوادث پر استدلال کا طریقہ معلوم ہو (۳)۔

تنجیم اس معنی میں کہانت کی ایک قسم ہے۔

(۱) لسان العرب، التعریفات للجرجانی، المغرب، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۰، ۳۱۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۱۔

کہانت سے متعلق احکام:

۳- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ علم غیب کا دعوی کرنے کے معنی میں کہانت اور اس کے ذریعہ کمانا حرام ہے۔ اسی طرح اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ مستقبل کے امور کے بارے میں معلوم کرنے کے لئے کاہن کے پاس آنا بھی حرام ہے، اور اس کی بات کی تصدیق کرنا کفر ہے۔ اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "من أتى كاهنا أو عرافا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ" [1] (جو کسی کاہن یا نجومی کے پاس آئے، اور اس کی بات کی تصدیق کرے تو اس نے محمد ﷺ پر نازل (دین) کا کفر کیا)، اور رسول اللہ ﷺ نے کہانت کی کمائی کھانے سے منع فرمایا، اس لئے کہ وہ حرام ہے، ناجائز طریقہ سے آیا ہے، جیسے زانیہ کی اجرت، ابومسعود انصاریؓ کی روایت میں ہے: "أن رسول الله ﷺ نهى عن ثمن الكلب، و مهر البغي، و حلوان الكاهن" [2] (رسول اللہ ﷺ نے کتے کی قیمت، زانیہ کی اجرت اور کاہن کے معاوضہ سے منع فرمایا)، معاوضہ سے مراد: کہانت کی اجرت ہے، غیب جس کا علم صرف اللہ تعالی کو ہوتا ہے اس کے جاننے کا ہر دعوی کہانت میں داخل ہے اور کاہن کے نام میں ہر نجومی، عراف اور کنکری مارنے والے وغیرہ داخل ہیں جو اس کا دعوی کریں [3]۔

بعثت نبوی سے قبل دور جاہلیت میں عربوں میں کہانت کا رواج

(۱) حدیث: "من أتى كاهنا أو عرافا......" کی روایت احمد (۲/۴۲۹) اور حاکم (۱/۸) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث ابومسعود انصاریؓ: "أن النبي ﷺ نهى عن ثمن الكلب......" کی روایت مسلم (۳/۱۱۹۸) نے کی ہے۔

(۳) سبل السلام ۳/۱۴، حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۱، ۵/۲۷۲۔

تھا۔ بہت سے کاہن تھے، جس میں بعض کا دعوی تھا کہ ایک تابع جن اور رئي [1] اس کے پاس خبریں لاتا ہے [2]۔

روایت میں ہے کہ شیاطین چوری چھپے (آسمان کی خبریں) سنتے اور ان کو کاہنوں کے پاس پہنچا دیتے اور کاہن اس میں جو چاہتے بڑھا دیا کرتے تھے اور کافر ان کی باتوں کو قبول کر لیتے تھے۔

ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ شیاطین خبریں سننے کے لئے فوج درفوج اوپر جاتے اور سرکش شیطان اکیلا اوپر جاتا، اس کو ستارے سے مارا جاتا، جو مشیئت الٰہی کے مطابق اس کی پیشانی یا پہلو پر لگتا۔ اور وہ جلنے لگتا، جلتے ہوئے اپنے ساتھیوں کے پاس آتا اور کہتا: ایسا ایسا تھا، یہ لوگ اپنے کاہن دوستوں کے پاس جاتے اور کئی گنا جھوٹ بڑھا کر ان کو بتا دیتے اور جب ان کی کہی ہوئی باتوں میں سے کچھ کو ہوتے ہوئے دیکھتے تو ان کے سارے جھوٹ کو صحیح مانتے تھے [3]، بعثت نبوی کے بعد آسمان پر پہرہ لگا دیا گیا تو قرآن کریم کے ذریعہ جس کے ذریعہ اللہ نے حق و باطل میں امتیاز پیدا کر دیا کہانت کا خاتمہ ہو گیا اور اللہ تعالی اپنی مشیئت کے مطابق غیب کی وہ باتیں اپنے نبی کو وحی کے ذریعہ بتا دیتا، جن کا احاطہ کرنے سے کاہن بے بس تھے، نزول قرآن نے آپ کو بے نیاز کر دیا اور کاہنوں کی بے بنیاد باتوں کو نیست و نابود کر دیا [4]۔

اسلام نے تمام انواع کی کہانت کو باطل قرار دیا، اس کے استعمال کو حرام قرار دیا اور یہ اصول مقرر کر دیا کہ غیب کا علم اللہ تعالی کے سوا کسی کو نہیں ہے، فرمان باری ہے: "قُلْ لَّا يَعْلَمُ مَنْ فِي

(۱) الرَّئِيّ بروزن فَتِيّ: جنی۔

(۲) لسان العرب، مادہ: "کہن" حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۰، ۳۱، ۵/۲۷۲، سبل السلام ۳/۱۴۔

(۳) جامع البیان لابن جریر الطبری ۱۴/۱۱ طبع دار المعرفۃ بیروت۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۱، ۵/۲۷۲۔

السَّمٰوٰتِ وَ الْأَرْضِ الْغَیْبَ إِلاَّ اللّٰهُ“ [1] (آپ کہہ دیجئے کہ آسمانوں اور زمین میں جتنی (مخلوق) موجود ہے کوئی بھی غیب کی بات نہیں جانتا بجز اللہ کے)۔

کاہنوں کے ان دعووں کو جھٹلا دیا کہ شیاطین ان کے پاس آسمان کی خبر لاتے ہیں، فرمان باری ہے: ”وَمَا یَنْبَغِیْ لَهُمْ وَمَا یَسْتَطِیْعُوْنَ إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُوْلُوْنَ“ [2] (اور نہ وہ اس قابل اور نہ یہ ان کے بس کی بات ہے وہ تو (وحی کے) سننے سے محروم کئے جا چکے ہیں)۔

ارتداد اور عدم ارتداد کے لحاظ سے کاہن کا حکم:

۴- فقہاء نے کہا: کاہن، غیب دانی کے دعوے کی وجہ سے کافر ہو جائے گا، [3] اس لئے کہ یہ دعوی نص قرآنی سے متعارض ہے، فرمان باری ہے: ”عَالِمُ الْغَیْبِ فَلاَ یُظْهِرُ عَلٰی غَیْبِهٖ أَحَدًا إِلاَّ مَنِ ارْتَضٰی مِنْ رَسُوْلٍ“ [4] (وہی غیب کا جاننے والا ہے، سو وہ (ایسے) غیب پر کسی کو بھی مطلع نہیں کرتا ہاں البتہ کسی برگزیدہ پیمبر کو جب کسی غیبی علم سے مطلع کرنا چاہتا ہے)۔

یعنی عالم الغیب، تنہا اللہ تعالی کی ذات ہے، مخلوق میں سے کسی کو اس کی اطلاع نہیں دیتا، ماسوا جس کو رسالت کے لئے پسند کرے کہ اس کو حسب مشیئت غیب کی بات بتا دیتا ہے، اور فرمان نبوی ہے: ”من أتی کاهنا أو عرافا فصدقه بما یقول فقد کفر بما أنزل علی محمد“ [5] (جو کسی کاہن یا عراف کے پاس آئے اور اس کی بات کی تصدیق کرے، اس نے محمد پر نازل (دین) کا انکار کیا)۔

ابن عابدین نے ”تتارخانیہ“ کے حوالہ سے لکھا ہے: کافر ہو جائے گا اگر یوں کہے: میں چوری کی چیزیں جانتا ہوں، یا: میں جنات کے بتانے سے خبر دیتا ہوں [1] اور کہا: جو مسلمان بھی مرتد ہو جائے اگر وہ توبہ نہ کرے تو اس کو قتل کر دیا جائے گا، اور گیارہ لوگوں کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی، جن میں انہوں نے ”کاہن“ کو شمار کیا ہے [2]۔

قرطبی نے کہا: نجومی اور اس جیسے لوگ مثلاً کنکری مارنے والا، (کہانت کی) کتابوں کا مطالعہ کرنے والا اور پرندہ اڑانے والا ان لوگوں میں نہیں جن کو اللہ نے رسالت کے لئے پسند کیا ہے کہ ان کو حسب مشیئت اپنے بھید کی بات بتائے۔ بلکہ یہ اللہ کے ساتھ کفر کرنے والے اور اپنے اندازہ تخمینہ اور کذب بیانی کے ذریعہ اللہ تعالی پر افتراء کرنے والے ہیں [3]۔

قرافی نے کہا: نجومی جو غیب کی خبر دیتا ہے مثلاً بارش ہونا وغیرہ تو ایک قول کے مطابق یہ کفر ہے، بلا توبہ کرائے اس کو قتل کر دیا جائے گا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ”قال الله عزوجل: أصبح من عبادی مؤمن بي و کافر بي فأما من قال: مطرنا بفضل الله و رحمته فهو مؤمن بي کافر بالکوکب، و أما من قال: مطرنا بنوء کذا وکذا فذلک کافر بي مؤمن بالکوکب“ [4] (اللہ عزوجل نے فرمایا میرے بندوں میں بعضوں کی صبح ایمان پر ہوئی اور بعضوں کی کفر پر، اب جس نے کہا: بارش، اللہ

(۱) سورۂ نمل / ۶۵۔
(۲) سورۂ شعراء / ۲۱۱، ۲۱۲۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳ / ۲۹۷۔
(۴) سورۂ جن / ۲۵۔
(۵) حدیث: ”من أتی کاهنا أو عرافا.....“ کی تخریج فقرہ / ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳ / ۲۹۷۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳ / ۲۹۸۔
(۳) تفسیر القرطبی ۱۹ / ۲۸۔
(۴) حدیث: ”قال الله: أصبح من عبادی مؤمن بی.....“ کی روایت بخاری (فتح الباری ۷ / ۴۳۹) اور مسلم (۱ / ۸۳، ۸۴) نے حضرت زید بن خالدؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

کے فضل ورحمت سے ہوئی، وہ مجھ پر ایمان لانے والا اور ستاروں کا منکر ہے، اور جس نے کہا: ستاروں کی گردش سے پانی پڑا، وہ میرے ساتھ کفر کرنے والا، ستاروں پر ایمان لانے والا ہے)، ایک قول ہے: اس سے توبہ کرائی جائے گی، اگر توبہ کرے تو ٹھیک، ورنہ اس کو قتل کردیا جائے گا، یہ اشہب نے کہا، ایک قول ہے: اس کو اس سے باز رکھا جائے گا، اس کی سرزنش کی جائے گی۔ یہ اقوال کا اختلاف نہیں، بلکہ احوال کا اختلاف ہے: اگر کہے کہ ستارے مستقل طور پر مؤثر ہیں اور اس کو چھپائے تو اس کو قتل کردیا جائے گا اور توبہ نہیں کرائی جائے گی، اس لئے کہ وہ زندیق ہے اور اگر اس کو ظاہر کرے تو وہ مرتد ہے اس سے توبہ کرائی جائے گی اور اگر اس کا عقیدہ ہو کہ اللہ تعالی ان کی گردش کے وقت، اس کو انجام دیتا ہے تو اس کو جھوٹے عقیدہ سے باز رکھا جائے گا، اس لئے کہ یہ بدعت ہے، اس سے عدالت ساقط ہوجاتی ہے[1]۔

امام احمد سے دو روایات ہیں: ایک روایت میں کہتے ہیں: اس سے توبہ کرائی جائے گی، دریافت کیا گیا: کیا اس کو قتل کردیا جائے گا؟ فرمایا: نہیں، اس کو قید کیا جائے گا، ممکن ہے وہ رجوع کرے، ایک روایت میں ان کا کہنا ہے: جادوگر اور کاہن دونوں کا حکم، قتل کرنا یا قید کرنا ہے تا آنکہ توبہ کرلیں، اس لئے کہ یہ دونوں اپنے معاملہ کو مشتبہ رکھتے ہیں اور حضرت عمرؓ کی حدیث میں ہے: ہر جادوگر اور کاہن کو قتل کردو، یہ چیز اسلامی امور میں سے نہیں[2]۔

''الفروع'' میں ہے: کاہن اور نجومی، ہمارے اصحاب کے نزدیک جادوگر کی طرح ہیں، ابن عقیل نے اس کو صرف فاسق قرار دیا ہے اگر وہ کہے: میں نے اس کو اپنی دانائی اور چالاکی سے حاصل کرلیا

(۱) الفروق للقرافی ۴/ ۲۵۹۔

(۲) المغنی ۸/ ۱۵۵۔

ہے، لیکن اگر وہ اپنے عمل سے لوگوں کو یہ وہم دلائے کہ وہ غیب جانتا ہے تو امام اس کو قتل کرسکتا ہے، اس لئے کہ وہ فساد پھیلانے والا ہے[1]۔

(۱) الفروع ۶/ ۱۷۷۔

کوسج

دیکھئے: ''امرد''۔

کوع

تعریف:

۱-''کوع'' لغت میں: انگوٹھے کی جانب بند دست کا کنارہ ہے، جمع ''اکواع'' ہے، اس میں ایک لغت ''کاع'' ہے، ازہری نے کہا: کوع انگوٹھے کے سامنے ہاتھ کے گٹے کی جانب ہڈی کا کنارہ ہے اور یہ دو ہڈیاں ہیں جو بازو میں متصل ہوتی ہیں ان میں سے ایک دوسرے سے پتلی ہوتی ہے، ان دونوں کے کنارے ہتھیلی کے جوڑ کے پاس ملتے ہیں، اور جو چھنگلیاں کی جانب ہے اس کو ''کرسوع'' کہتے ہیں، اور جو انگوٹھے کی جانب ہے اس کو ''کوع'' کہتے ہیں اور یہ دونوں کلائی کے بازو کی دو ہڈیاں ہیں۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۱]۔

کوع سے متعلق احکام:

الف-وضو میں گٹوں کا دھونا:

۲-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وضو کے شروع میں دونوں ہتھیلیوں کو گٹوں تک دھونا مشروع ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر عمل کیا ہے۔

تفصیل اصطلاح ''کف''، فقرہ/ ۳ میں ہے۔

ب-تیمّم میں دونوں گٹوں تک دونوں ہاتھوں پر مسح کرنا:

۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ چہرہ اور دونوں ہاتھوں پر مسح کرنا، تیمّم کے ارکان میں سے ہے، پھر دونوں ہاتھوں میں تیمّم کی حد کیا ہے؟ فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے۔

حنفیہ، شافعیہ، ثوری، ابن ابی سلمہ اور لیث کی رائے ہے کہ تیمّم کو دونوں کہنیوں تک پہنچانا فرض اور واجب ہے، اسی کے قائل: محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم اور ابن نافع ہیں اور یہی رائے اسماعیل قاضی کی ہے[۱]۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ تیمّم گٹوں تک کرے گا۔

یہ حضرت علی بن ابی طالب، اوزاعی، عطاء اور ایک روایت میں شعبی سے منقول ہے، اسی کے قائل، اسحاق بن راہویہ اور طبری ہیں[۲]، ابن شہاب نے کہا: تیمّم مونڈھوں تک کرے گا[۳]۔

دراوردی سے منقول ہے: گٹوں تک فرض اور بغلوں تک فضیلت ہے[۴]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تیمّم''، فقرہ/ ۱۱۔

ج-چوری میں گٹا سے ہاتھ کاٹنا:

۴-حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ سب سے پہلے چور کا دایاں ہاتھ، ہتھیلی کے جوڑ یعنی گٹا سے کاٹا جائے گا، روایت میں ہے: **''أن النبی ﷺ قطع ید السارق من المفصل''**[۵]

---

(۱) المصباح المنیر، الکلیات للکفوی ۵/ ۱۲۴، القلیوبی ۴/ ۱۱۴، حاشیۃ الشلبی بہامش الزیلعی ۳/ ۲۲۴۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۶، مغنی المحتاج ۱/ ۹۹، تفسیر القرطبی ۵/ ۲۳۹۔

(۲) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/ ۱۵۱ طبع الحلبی، المبدع ۱/ ۲۲۲، شرح الزرکشی لمختصر الخرقی ۱/ ۳۵۱، تفسیر القرطبی ۵/ ۲۴۰۔

(۳) تفسیر قرطبی ۵/ ۲۳۹۔

(۴) تفسیر قرطبی ۵/ ۲۴۰۔

(۵) حدیث: ''أن النبی ﷺ قطع ید سارق من المفصل'' کی روایت بیہقی (۸/ ۲۷۱) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

(رسول اللہ علیہ نے چور کا ہاتھ جوڑ یعنی گٹا سے کاٹا)، حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمرؓ کے بارے میں آیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: اگر کوئی چوری کرے تو اس کا داہنا ہاتھ گٹا سے کاٹو! صحابہ میں ان کا کوئی مخالف نہیں [1]۔

نیز اس لئے کہ جس امام نے ہاتھ کاٹا، گٹے سے ہی کاٹا ہے، لہذا یہ اجماع سکوتی ہو گیا، اس کے خلاف کرنا جائز نہ ہوگا [2]۔

تفصیل اصطلاح ''سرقة'' فقرہ/ ٦٦ میں ہے۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۲۶۴، شرح الزرقانی ۸/ ۹۲، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۴۵، المبسوط ۹/ ۱۳۳، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۸۲، بدائع الصنائع ۷/ ۸۸۔

(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۲۲۴۔

کوۃ

تعریف:

۱- کوۃ (کاف کے ضمہ وفتحہ اور واو کے تشدید کے ساتھ) کا معنی لغت میں: دیوار میں سوراخ ہے، کوۃ (کاف کے زبر کے ساتھ) کی جمع ''کوات'' ہے، جیسے ''حبة'' کی جمع ''حبات'' ہے اور کواۃ (کاف کے کسرہ کے ساتھ) بھی ہے، جیسے ''ظبية'' کی جمع ''ظباء'' ہے اور کوۃ (کاف کے ضمہ کے ساتھ) کی جمع: کوی (ضمہ والف مقصورہ کے ساتھ) ہے جیسے ''مدية'' کی جمع ''مدی'' ہے اس کو روشن دان بھی کہتے ہیں [1]۔

اصطلاح میں: ابن عابدین نے کہا: اس سے (یعنی کوۃ سے) مراد: وہ سوراخ ہے جو روشنی کے لئے گھر کی دیوار میں کھولا جائے، یا وہ جگہ ہے جو سامان وغیرہ رکھنے کے لئے دیوار میں بنائی جائے [2]۔

بعض فقہاء نے ''کوۃ'' کی تشریح ''طاق'' سے کی ہے [3]۔

ابوالحسن نے کہا: کوۃ کاف کے فتحہ اور ضمہ دونوں کے ساتھ ہے، فتحہ زیادہ مشہور ہے، اور یہ طاق کا نام ہے [4]۔

(۱) المصباح المنیر، المغرب للمطرزی ص ۴۱۸، لسان العرب مادہ: ''رشن''۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۵۸۔

(۳) الدر المختار ۴/ ۳۵۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۶۹۔

(۴) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۴/ ۵۹۔

اجمالی حکم:

۲- انسان اپنی ملکیت میں کوئی ایسا تصرف کرے جس سے پڑوسی کونقصان ہو، مثلاً روشن دان کھولنا اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: بعض فقہاء کا مذہب ہے کہ یہ جائز ہے اور بعض کا مذہب ہے کہ یہ ممنوع ہے، کچھ حضرات نے اس کے حکم میں تفصیل کی ہے، اس کی تشریح اصطلاح ''جوار'' فقرہ/ ۵) اصطلاح ''حائط'' فقرہ/ ۳۔

اصطلاح ''ارتفاق'' فقرہ/ ۱۷ اور اصطلاح ''إشراف'' فقرہ/ ۴ میں دیکھیں۔

کیل

تعریف:

۱- کیل لغت میں: ''کال یکیل'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''کلت زیدا الطعام کیلا'' (باب ضرب سے) و کال الطعام کیلا: مقدار معلوم کرنا، ''کال الشيء، بالشيء'' موازنہ کرنا۔

کیل اس عمل کو کہا جاتا ہے جس سے قفیز مد اور صاع کے ذریعہ مقدار معلوم ہو، اسم ''کیلۃ'' (کاف کے کسرہ کے ساتھ) آتا ہے، مکیال: کیل کرنے کا آلہ، فیومی نے کہا: ''کیل'' اسی کے مثل ہے[1]۔

اس بناء پر کیل کا اطلاق معنی مصدری پر ہوتا ہے، اسی طرح لوہے، لکڑی وغیرہ کے اس برتن پر بھی ہوتا ہے جس سے کیل کیا جائے[2]۔ کیلی: وہ ہے جس کی مقدار کیل کے ذریعہ معلوم کی جائے، مکیل بھی اسی معنی میں ہے[3]۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

وزن:

۲- وزن کا معنی لغت میں: مقدار معلوم کرنا ہے، کہا جاتا ہے: وزن

(۱) المصباح المنیر، متن اللغۃ، لسان العرب۔

(۲) المعجم الوسیط۔

(۳) کشاف اصطلاحات الفنون، قواعد الفقہ للبرکتی، المفردات للراغب الأصفہانی۔

الشیء: ترازو کے ذریعہ اس چیز کی مقدار معلوم کیا (۱)۔

اصفہانی نے کہا: وزن: کسی چیز کی مقدار معلوم کرنا ہے، عرف عام میں وزن وہ مقدار ہے جو ترازو یا کانٹا (بھاری اشیاء وزن کرنے کا آلہ) سے معلوم ہو (۲)۔

وزن کا اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

کیل اور وزن میں فرق یہ ہے کہ کیل کے ذریعہ بہ حیثیت حجم کسی چیز کی مقدار معلوم کی جاتی ہے اور وزن کے ذریعہ بحیثیت ثقل (بوجھ) کسی چیز کی مقدار معلوم کی جاتی ہے۔

کیل سے متعلق احکام:

کیل کو پورا کرنے کی ترغیب:

۳- شارع حکیم نے کیل کو پورا کرنے کی ترغیب دی ہے، فرمان باری ہے: ''أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلاَ تَكُونُوا مِنَ الْمُخسِرِيْنَ'' (۳) (تم لوگ پورا ناپا کرو اور نقصان پہنچانے والے نہ بنو)۔

اور ناپ تول میں کمی کرنے والوں کو سخت عذاب کی دھمکی دی، فرمان باری ہے: ''وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْنَ الَّذِيْنَ إِذَا اكْتَالُوْا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُوْنَ، وَ إِذَا كَالُوْهُمْ أَو وَزَنُوْهُمْ يُخسِرُوْنَ'' (۴) (بڑی خرابی ہے (ناپ تول میں) کمی کرنے والوں کی، کہ جب لوگوں سے ناپ کر لیں پورا ہی لے لیں اور جب انہیں ناپ کر یا تول کر دیں تو گھٹا دیں)۔

(۱) المعجم الوسیط۔

(۲) المفردات للأ صفہانی۔

(۳) سورۂ شعراء/۱۸۱۔

(۴) سورۂ مطففین/۱-۳۔

مطفف: طفیف سے ماخوذ ہے، جس کے معنی قلیل ہے، مطفف، وہ شخص جو کیل یا وزن کرنے میں دوسرے کا حق گھٹا کر دے (تفسیر قرطبی ۲۰/۲۴۸)۔

قرطبی نے حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے یہ سب سے پہلی سورہ ہے جو رسول اللہ ﷺ پر مدینہ منورہ تشریف لانے کے بعد نازل ہوئی، یہ ان کی عادت تھی کہ جب کوئی چیز خریدتے تو ناپ میں بڑھا کر لیتے اور فروخت کرتے تو ناپ تول میں کم کر دیتے تھے، جب یہ سورہ نازل ہوئی تو وہ باز آ گئے، اب وہ آج تک تمام لوگوں سے زیادہ مکمل ناپنے والے ہیں (۱)۔

قرطبی نے حضرت ابن عباسؓ سے یہ قول نقل کیا ہے: جو قوم بھی ناپ تول میں کمی کرتی ہے، اس کا رزق بند کر دیا جاتا ہے (۲)، بعض علماء نے کیل میں کمی کو گناہ کبیرہ شمار کیا ہے (۳)۔

کیل کرنے والے کی اجرت:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کیلی چیز کی بیع میں فروخت شدہ چیز کے کیل کرنے کی اجرت اور وزن کی جانے والی چیز کی بیع میں اس کے وزن کرنے کی اجرت فروخت کرنے والے پر ہوگی، اس لئے کہ مبیع پر قبضہ دلانا، اسی کے ذمہ ہے اور قبضہ اس کے بغیر نہیں ہوسکتا (۴)، قرطبی نے فرمان باری: ''فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ'' (۵) (سو آپ ہمیں ہمارے لئے غلہ پوری ناپ سے دیجئے)، کی تفسیر میں کہا: یوسف علیہ السلام خود ہی ناپنے والے وزن کرنے والے اور شمار کرنے والے تھے۔ اس لئے کہ جب آدمی اپنے غلہ کی معلوم مقدار فروخت کر دے اور اس پر عقد کو واجب کر دے تو اس پر واجب ہوگا کہ اس مقدار کو علاحدہ کرے اور اپنے حق سے خریدار کے حق کو ممتاز کر دے...... کیا

(۱) تفسیر القرطبی ۲۰/۲۴۸، ۲۴۹، تفسیر روح المعانی للألوسی ۳۰/۸۹۔

(۲) قرطبی ۷/۱۳۶۔

(۳) الزواجر للہیثمی ۱/۱۹۲۔

(۴) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۲۸۹)، القرطبی ۹/۲۵۴، جواہر الإکلیل ۲/۵۰، مغنی المحتاج ۲/۷۳، ۲، المغنی لابن قدامہ ۴/۱۲۶۔

(۵) سورۂ یوسف/۸۸۔

نہیں دیکھتے کہ! فروخت کرنے والا، ادائیگی کے بغیر ثمن کا حق دار نہیں ہوتا ہے اور اگر ادائیگی کے قبل وہ تلف ہوجائے تو اسی کا تلف ہوگا[۱]۔

لیکن ثمن کو ناپنے کی اجرت اور اگر وہ محل عقد میں موجود نہ ہو تو اس کو وہاں حاضر کرنے کا خرچ خریدار پر ہے، اس لئے کہ وہی ثمن کی سپردگی کا ذمہ دار ہے[۲]۔

تفصیل اصطلاح ''بیع''، فقرہ/ ۵۸ میں دیکھیں۔

سود کی حرمت کی علت میں کیل کا اعتبار کرنا:

۵- چھ چیزوں میں سود کی حرمت پر نص موجود ہے، ان چھ چیزوں کا تذکرہ اس فرمان نبوی میں ہے: ''الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، و البر بالبر، و الشعير بالشعير، و التمر بالتمر، والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء''[۳] (سونا سونے کے بدلہ، چاندی چاندی کے بدلہ، گیہوں گیہوں کے بدلہ، جو جو کے بدلہ، کھجور کھجور کے بدلہ اور نمک نمک کے بدلے برابر برابر، ٹھیک ٹھیک بیچو)۔

فقہاء نے کہا: جن اشیاء کی صراحت حدیث میں ہے ان میں سود کی حرمت، کسی علت کی وجہ سے ہے اور حرمت کا حکم ان تمام چیزوں میں ہوگا، جن میں یہ علت ثابت ہوجائے اور اس علت کے بارے میں جس کی وجہ سے دوسری اشیاء میں حرمت کا حکم ہوگا فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ نے کہا: علت، جنس اور قدر ہے، جنس کا علم اس فرمان نبوی

(۱) تفسیر قرطبی ۹/ ۲۵۴۔

(۲) سابقہ مراجع، مجلۃ الأحکام دفعہ (۲۸۸)۔

(۳) حدیث: ''الذهب بالذهب......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۱) نے حضرت عبادہ بن صامتؓ سے کی ہے۔

سے ہوا: ''التمر بالتمر، و الحنطة بالحنطة''[۱] (کھجور کھجور کے بدلہ اور گیہوں گیہوں کے بدلہ)۔

اور قدر کا علم فرمان نبوی: ''مثلاً بمثل'' (برابر، برابر) سے ہوا، قدر سے مراد کیلی چیز میں کیل کرنا اور وزنی چیز میں وزن کرنا ہے، اس لئے کہ حدیث کے آخر میں ہے: ''وكذلك كل ما يكال ويوزن''[۲] (اسی طرح ہر کیلی اور وزنی چیز کا حکم)، نیز حدیث ہے: ''لا صاعين بصاع ولا درهمين بدرهم''[۳] (نہ دو صاع ایک صاع کے بدلہ، نہ دو درہم ایک درہم کے بدلہ)، یہ ہر کیلی چیز میں عام ہے، خواہ کھائی جانے والی ہو، یا نہ ہو، لہذا ہر کیلی وزنی چیز جس کی بیع ہم جنس کے عوض ہو اس میں سود حرام ہوگا[۴]۔

اس کے قریب حنابلہ کا وہ قول ہے جو ان کے یہاں سب سے مشہور روایت ہے، خرقی نے کہا تمام چیزوں میں جو کیلی یا وزنی ہوں اگر ایک جنس کی ہوں تو کمی بیشی جائز نہیں[۵]۔

ابن قدامہ نے کہا: اس بارے میں امام احمد سے تین روایات منقول ہیں: مشہور تر روایت یہ ہے کہ سونے اور چاندی میں سود کی علت، ایک جنس کا اور وزنی ہونا ہے اور چاروں چیزوں میں علت کیلی اور ایک جنس کا ہونا ہے، اس روایت کی بنیاد پر ہر کیلی یا وزنی چیز میں ہم جنس کے عوض فروخت کرنے پر ربا (سود) جاری ہوگا، خواہ کھائی

(۱) حدیث: ''التمر بالتمر، والحنطة بالحنطة......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۱) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''وكذلك كل مايكال......'' اس ٹکڑے کو موصلی الاختیار (۲/ ۳۰) میں ذکر کیا ہے، ہمیں کسی کے یہاں اس کی روایت نہیں ملی۔

(۳) حدیث: ''لاصاعين بصاع ولا درهمين بدرهم'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۱۱) اور مسلم (۳/ ۱۲۱۶) نے حضرت ابو سعید الخدریؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۴) المبسوط للسرخسی ۱۲/ ۱۱۳، الاختیار للموصلی ۲/ ۳۰۔

(۵) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۱۲۳۔

جانے والی چیز ہو یا کھائی جانے والی نہ ہو اور جو چیز کھائی جانے والی ہو لیکن کیلی یا وزنی نہ ہو اس میں سود جاری نہیں ہوگا، پھر انہوں نے اس قول کی علت یہ بتائی کہ بیع کا مسئلہ، مساوات ہے اور مساوات میں کیل، وزن اور جنس اثر انداز ہیں، اس لئے کہ وزن یا کیل سے دونوں کے درمیان صورت کے اعتبار سے مساوات ہوگی اور جنس سے معنوی طور پر دونوں میں مساوات ہوگی، لہذا یہ دونوں چیزیں علت ہوں گی۔

دوسری روایت: اثمان میں علت، ثمن ہونا ہے اور اس کے علاوہ میں اس کا ایک جنس کی کھائی جانے والی چیز ہونا ہے، لہذا یہ کھائی جانے والی چیزوں کے ساتھ خاص ہوگا، ان کے علاوہ میں علت اس کا ایک جنس کی کھائی جانے والی چیز ہونا ہے، نیز کیلی یا وزنی ہونا ہے، لہذا غیر کیلی، غیر وزنی کھائی جانے والی چیز میں ربا جاری نہ ہوگا [1]۔

یہ شافعیہ کا قول قدیم ہے۔

شافعیہ کے یہاں جدید قول میں: سونے چاندی کے علاوہ چاروں اشیاء میں علت اس کا مطعوم (کھائی جانے والی چیز) ہونا ہے اور سونے چاندی میں دونوں کا، بالعموم اثمان کی جنس ہونا ہے [2]۔

مالکیہ نے کہا: نقود میں علت: اکثر ثمن یا مطلق ثمن ہونا ہے، اور طعام میں: خوراک اور ذخیرہ کرنا ہے۔

تفصیل اصطلاح "ربا" فقرہ ۲۱، ۲۵ میں ہے۔

کیل کے ذریعہ مسلم فیہ کی تعیین:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سلم کی صحت کے لئے مسلم فیہ کا معلوم اور اس طرح واضح ہونا شرط ہے کہ جہالت ختم ہوجائے اور اس کی

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۱۲۵، ۱۲۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۲۲، ۲۵۔

سپردگی کے وقت نزاع کا سد باب ہوجائے، اسی طرح اس کی مقدار کا بیان کرنا بھی شرط ہے [1] اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**من أسلف في شيء ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم**" [2] (جو شخص کسی چیز میں عقد سلم کرے تو معین کیل اور معین وزن میں اور معین مدت کے لئے کرے)۔

کیا کیلی چیزوں میں کیل کے ذریعہ مقدار کی تعیین کرنا شرط ہے؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ و شافعیہ نے کہا: کیل کو کیل کے ذریعہ معین کرنا شرط نہیں، بلکہ صرف اس کی مقدار کا جاننا شرط ہے، خواہ کیل کے ذریعہ ہو یا وزن کے ذریعہ [3]، کاسانی نے کہا: اگر مسلم فیہ کیلی ہو اور معین وزن کے ذریعہ اس کی مقدار معلوم ہوجائے یا وزنی ہو اور معین کیل کے ذریعہ اس کی مقدار معلوم ہوجائے تو جائز ہے، اس لئے کہ شرط کسی ایسی چیز سے مقدار کا معلوم ہونا ہے جس کے گم ہونے کا اندیشہ نہ ہو اور یہ موجود ہے، اس کے برخلاف اگر مکیل کو مکیل کے بدلہ ایسے وزن سے وزن کرکے فروخت کرے کہ دونوں وزن میں برابر ہوں یا موزون کو موزون کے بدلہ ایسے کیل سے کیل کرکے فروخت کرے کہ دونوں کیل میں برابر ہوں تو جب تک دونوں یعنی کیلی چیز کیل میں یا وزنی چیز وزن میں برابر نہ ہونا جائز ہوگا، اس لئے کہ سلم کی شرط مسلم فیہ کی مقدار کا معلوم ہونا ہے، اور مقدار کا علم جس طرح کیل سے ہوتا ہے، وزن سے بھی ہوتا ہے۔

جن چیزوں کی بیع میں شریعت نے ان کے کیلی یا وزنی ہونے کا

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۷، الخرشی ۵/ ۲۱۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۹۰، المغنی ۴/ ۳۱۰۔

(۲) حدیث: "من أسلف فی شیء......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۹) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۷) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۸، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۷۔

اعتبار کیا ہے ان میں کیل یا وزن کی شرط ہونا نص سے ثابت ہے، لہذا ان میں کیلی کی بیع وزن سے یا وزنی کی بیع کیل سے کرنا اٹکل سے بیع کرنا ہوگا اس لئے جائز نہیں ہوگا[(۱)]۔

اسی کے مثل شافعیہ نے لکھا ہے، البتہ بعض شافعیہ نے بعض اجناس کو مستثنی کیا ہے، ان میں سلم، وزن کے ذریعہ ہی ہوگا۔ شربینی خطیب نے کہا: مکیل کی بیع سلم وزن سے اور اس کے برعکس یعنی قابل کیل وزنی کی بیع سلم کیل سے کرنا صحیح ہے، امام نے اصحاب کے یہاں موزون کے کیل کے مطلق جائز ہونے کو اس طرح کی چیزوں پر محمول کیا ہے، جن میں کیل کو منضبط کرنے والا شمار کیا جاتا ہو، مشک اور عنبر وغیرہ کے چورے اس کے برخلاف ہیں۔ اس لئے کہ ان کی تھوڑی مقدار کی بھی بڑی مالیت ہوتی ہے اور ان میں کیل کو منضبط کرنے والا نہیں شمار کیا جاتا ہے۔

جرجانی وغیرہ نے نقدین کو بھی مستثنی کیا ہے کہ ان میں وزن کے بغیر بیع سلم نہیں ہوگی، یہی حکم ان تمام چیزوں کا ہونا چاہئے، جن میں کیل و وزن کے درمیان فرق کا خطرہ ہو[(۲)]۔

مالکیہ نے کہا: سلم کی ایک شرط، مسلم فیہ کی مقدار کا اس کے عرفی معیار کے ذریعہ معلوم ہونا ہے، لہذا بیع سلم اس وقت صحیح ہوگی جبکہ مسلم فیہ کی مقدار عرف میں جاری کیل یا وزن یا تعداد کے ذریعہ معلوم ہو[(۳)]۔

حنابلہ کے نزدیک مکیل میں وزن کے لحاظ سے اور اس کے برعکس سلم کے جواز میں دو اقوال ہیں:

ابن قدامہ نے کہا: اگر کیلی چیز میں وزن سے یا وزنی میں کیل سے سلم کرے تو اثرم نے نقل کیا ہے کہ امام احمد سے پوچھا گیا کہ کھجور کو وزن کے ذریعہ سلم کیا جائے؟ تو انہوں نے کہا: نہیں، صرف کیل سے۔ میں نے کہا، لوگ یہاں کیل نہیں جانتے، انہوں نے فرمایا، اگرچہ کیل نہ جانتے ہوں، اس میں احتمال ہے کہ مکیل میں کیل کے بغیر اور وزنی میں وزن کے بغیر جائز نہ ہو۔

پھر موصوف نے مروزی سے امام احمد کا قول نقل کیا ہے کہ دودھ میں کیل یا وزن سے بیع سلم جائز ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مکیل میں وزن سے اور موزون میں کیل سے بیع سلم مباح ہے، اس لئے کہ دودھ، کیلی ہوگا یا وزنی اور انہوں نے اس میں بہر دو صورت سلم کو جائز قرار دیا ہے[(۱)]۔

مکیل کی بیع میں کیل کی شرط لگانا:

۷- فی الجملہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مکیلات کی بیع، قبضہ سے قبل ناجائز ہے۔

حنفیہ نے کہا: جو شخص کوئی کیلی چیز کیل سے یا وزنی چیز، وزن سے خریدے اور اس کو کیل یا وزن کرلے، پھر اس کو کیل یا وزن سے فروخت کرے تو اس سے خریدنے والے کے لئے، اس کا فروخت کرنا جائز نہیں اور نہ اس کو کھانا جائز ہے یہاں تک کہ دوبارہ اس کا کیل یا وزن کرلے[(۲)]، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان: صاع البائع وصاع المشترى"[(۳)] (رسول اللہ ﷺ نے اناج کی بیع سے منع فرمایا

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۷۔

(۳) المواق بہامش الحطاب ۴/ ۵۳۰۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۱۸، ۳۱۹۔

(۲) الہدایہ مع الفتح ۵/ ۲۶۷۔

(۳) حدیث: "نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۵۰) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے، اس کی اسناد کو بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۱۶) میں ضعیف قرار دیا ہے۔

جب تک کہ اس میں دو صاع جاری نہ ہوجائیں: فروخت کرنے والے کا صاع، اور خریدار کا صاع)۔

شافعیہ نے مبیع کے کیل کو قبضہ کا جزء قرار دیا ہے اور انہوں نے کہا: اگر کوئی چیز مقدار سے فروخت کی جائے، جیسے گیہوں کیل کر کے تو اس کے قبضہ میں، اس کو منتقل کرنے کے ساتھ اس کے کیل کرنے کی شرط ہے، یعنی اس کو کیل کرلیا جائے، اس لئے کہ اس کے بارے میں اس حدیث نبوی میں صراحت آئی ہے "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يكتاله"[1] (جو شخص اناج خریدے وہ اس کو نہ بیچے جب تک ناپ نہ لے)، شربینی نے کہا: اس سے معلوم ہوا کہ اس میں کیل کے بغیر قبضہ نہ ہوگا...... لہذا جس کی مقدار کیل کے ذریعہ معلوم ہو اس میں کیل کرنا متعین ہے۔

حنابلہ نے کہا: اگر فروخت کرنے والا اس کو اپنے کیل کی خبر دے، پھر اس کو اسی کیل سے فروخت کردے تو بیع صحیح ہوگی اور اگر اناج ہو، اور دوسرا شخص اس کو دیکھ رہا ہو تو کیل دیکھنے والے کے لئے دوبارہ کیل کئے بغیر اس کو خریدنا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کے کیل کا مشاہدہ کیا ہے، جو اس صورت کے مشابہ ہے کہ اسی کے لئے کیل کیا گیا ہو، امام احمد سے منقول ہے کہ اس کو کیل کرنے کی ضرورت ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے[2]۔

کیلی

دیکھئے: "مثلی"۔

کیّ

دیکھئے: "تداوی"۔

---

(۱) حدیث: "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يكتاله" کی روایت مسلم (۱۱۶۰/۳) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) الشرح الکبیر بذیل المغنی ۳۶/۴۔

لؤلؤ

تعریف:

۱-''لؤلؤ'' معروف ہے، یہ لغت میں ''لؤلؤۃ'' کی جمع ہے اس کا معنی: موتی ہے، اس کی جمع ''لآلئ'' بھی آتی ہے کہا جاتا ہے: ''تلألأ النجم و القمر و النار و البرق''، روشن ہونا، چمکنا۔

''المعجم الوسیط'' میں ہے: لؤلؤ، تہ میں بیٹھنے والے سیپوں میں یا پانی کی تہ میں رہنے والے بعض نرم جانوروں میں گول، چمکدار، سخت مادوں سے بنتا ہے [1]۔

اصطلاحی معنی: لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اجمالی حکم:

لؤلؤ سے چند احکام متعلق ہیں۔

الف- لؤلؤ کی زکاۃ:

۲- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ لؤلؤ اور دوسرے جواہرات (اگرچہ بقول حنفیہ ہزاروں کے برابر قیمت کے ہوں) میں زکاۃ نہیں، اس لئے کہ یہ استعمال کے لئے رکھے جاتے ہیں، لہذا کام کرنے والے مویشی کے مشابہ ہوں گے، البتہ اگر تجارت کے لئے ہوں تو ان میں سامان تجارت کی طرح زکاۃ واجب ہوگی۔

نووی نے کہا: سونے چاندی کے علاوہ جواہرات، مثلاً: یاقوت، فیروزہ، لؤلؤ، مونگا، زمرد اور زبرجد میں زکاۃ نہیں ہوگی، اگرچہ اس کی

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط۔

بناوٹ خوبصورت اور قیمت زیادہ ہو۔

زہری نے کہا: لؤلؤ میں خمس واجب ہوگا۔

امام احمد سے ایک روایت ہے کہ اس میں زکاۃ ہوگی، اس لئے کہ وہ کان سے نکلنے والا ہے، لہذا زمین کے کان سے نکلنے والے کے مشابہ ہوگا۔

ابن قدامہ نے کہا: صحیح یہ ہے کہ اس میں کچھ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ شکار ہے، لہذا اس میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی، جیسے خشکی کا شکار، نیز اس لئے کہ اس میں زکاۃ کے وجوب پر نہ کوئی نص ہے نہ اجماع اور زکاۃ والی چیز پر اس کو قیاس کرنا صحیح نہیں، لہذا اس میں زکاۃ واجب کرنے کی کوئی وجہ نہیں [1]۔

تفصیل اصطلاح: ''زکاۃ'' فقرہ/ ۱۲۰ میں ہے۔

ب- موتی سے رمی جمار:

فقہاء کا مذہب ہے کہ رمی جمار میں موتی کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس سے رمی کی جائے اس کا زمین کی جنس سے ہونا اور پتھر ہونا شرط ہے، نیز اس لئے کہ موتی سے رمی جمار میں اس کی توہین نہیں بلکہ اعزاز ہے، جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں [2]۔

ج- موتی میں عقد سلم:

۴- حنفیہ و شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر کسی چیز کے سارے اوصاف بیان کردیئے جائیں (جو سلم میں ضروری ہیں) تو اس چیز کا وجود مشکل ہو، تو ایسی چیز میں عقد سلم صحیح نہیں ہوگا، جیسے بڑے موتی اور یاقوت،

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۶۱، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۴، المجموع للنووی ۶/ ۶، کشاف القناع ۲/ ۲۳۵، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۷، ۲۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۸۰، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۲۱، حاشیۃ الدسوقی، الشرح الکبیر ۲/ ۵۰، کشاف القناع ۲/ ۵۰۱، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۲۰۔

اس لئے کہ ان میں حجم، شکل، وزن اور صفائی کا تذکرہ ضروری ہے، اور ان مذکورہ اوصاف کا ان میں ایک ساتھ پایا جانا نادر ہے، البتہ چھوٹے موتیوں میں کیل اوروزن کے اعتبار سے عقد سلم صحیح ہوگا، ان میں چھوٹے بڑے کونہیں دیکھا جائے گا۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ موتی میں عقد سلم جائز ہے، البتہ اگر خلاف معمول بڑا ہونے کی وجہ سے نادر الوجود ہوتو اس میں عقد سلم صحیح نہیں ہوگا۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ موتی میں عقد سلم مطلقاً صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ سارے جواہرات کی طرح منضبط نہیں ہوتا، اس لئے کہ بڑے چھوٹے ہونے، خوبصورت اور گول ہونے اوران کی روشنی کے تیز ہونے میں ان میں زبردست فرق ہوتا ہے[1]۔

د-فروخت شدہ مچھلی کے پیٹ میں موتی کا حکم:

۵ - فروخت شدہ مچھلی کے پیٹ میں موتی کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ نے کہا: اگر کوئی مچھلی خریدے اوراس کے پیٹ میں موتی پائے اور یہ موتی سیپ میں ہوتو خریدار کی ہوگی اوراگر سیپ میں نہ ہو اور فروخت کرنے والے نے مچھلی شکار کی ہوتو خریدار اس موتی کو فروخت کرنے والے کے پاس لوٹادے گا، اور یہ فروخت کرنے والے کے پاس لقطہ کے درجہ میں رہے گا، ایک سال تک اس کا اعلان کرے گا، پھراس کو صدقہ کردے گا اوراگر موتی اس مچھلی کے پیٹ میں پائے، جو خرید کردہ مچھلی کے پیٹ میں ہو، تو یہ فروخت کرنے والے کا ہوگا اوراگر مچھلی کے پیٹ میں سیپ پائے جس میں گوشت ہواوراس گوشت میں موتی ہوجیسے سیپوں میں موتی ہوتے

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۲۰۵/۴، حاشیۃ الدسوقی ۲۱۵/۳، القلیوبی وعمیرہ ۲۵۲/۲، کشاف القناع ۲۹۱/۳۔

ہیں تو یہ موتی خریدار کا ہوگا۔ اسی طرح اگر کچھ سیپ ان کے اندر کا گوشت کھانے کے لئے خریدے اورکسی میں موتی گوشت کے اندر ملےتو یہ خریدار کا ہوگا۔

انہوں نے کہا: اگر مرغی خریدے جس میں موتی ملےتو یہ فروخت کرنے والے کا ہوگا[1]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مچھلی خریدے اوراس کے پیٹ میں موتی ملے اور یہ سوراخ کیا ہوا ہوتو لقطہ ہوگا جو بیت المال میں جائے گا، ورنہ ایک قول ہے: یہ فروخت کرنے والے کا ہوگا اور یہی قول درست ہے، ایک قول ہے: خریدار کا ہوگا[2]۔

شافعیہ نے کہا: مچھلی کے پیٹ میں ملنے والا موتی، معتمد قول کے مطابق بیع میں داخل نہیں ہوگا، بلکہ وہ شکاری کا ہوگا، البتہ اگر اس میں ملکیت کا اثر ہو، مثلاً: سوراخ ہواوراس کا دعوی نہ کرے تو یہ اس کے لئے لقطہ ہوگا، اس لئے کہ خریدار کا قبضہ اس کے قبضہ پر مبنی ہے، یہ سب اس صورت میں ہے جب کہ اس مچھلی کا شکار، جواہرات کے سمندر میں کرے ورنہ یہ مطلقاً لقطہ ہوگا[3]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر سمندر میں مچھلی کا شکار کرے اور اس کے پیٹ میں بے سوراخ کا موتی پائے، تو یہ شکاری کا ہوگا، اس لئے کہ بظاہر اس نے اس کو موتی کے کان سے نگل لیا ہے، کیونکہ موتی سمندر میں ہوتے ہیں، فرمان باری ہے: "وَتَسْتَخْرِجُوْا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا"[4] (اورتا کہ تم اس میں سے زیور نکالو جسے تم پہنتے ہو)۔

اگر شکاری مچھلی کو موتی سے ناواقفیت میں فروخت کردے تو موتی سے اس کی ملکیت زائل نہیں ہوگی، لہذا اس کے پاس لوٹا دیا جائے گا،

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳۸/۳۔
(۲) شرح الزرقانی علی خلیل ۱۸۲/۵۔
(۳) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱۹۵/۳۔
(۴) سورۂ نحل / ۱۴۔

اس لئے کہ اگر اس کو معلوم ہو کہ اس کے پیٹ میں کیا ہے تو اس کو فروخت نہیں کرے گا اور اس سے اپنی ملکیت کے ختم ہونے پر راضی نہ ہوگا، لہذا یہ بیع میں داخل نہیں ہوگا اور اگر موتی میں سوراخ ہوگا یا وہ سونے یا چاندی یا کسی اور چیز سے متصل ہو تو لقطہ ہوگا، شکاری اس کا مالک نہیں ہوگا، بلکہ اس کا اعلان کرے گا، اسی طرح اگر اس کو چشمہ یا دریا میں پائے (اگر چہ دریا سمندر سے لگا ہوا ہو) تو یہ لقطہ ہوگا، شکاری پر اس کا اعلان کرنا واجب ہوگا۔

اسی طرح اگر چشمہ یا دریا جو سمندر سے متصل نہ ہو مچھلی کا شکار کرے تو یہ بکری کی طرح ہوگی، یعنی اس کے پیٹ میں جو سوراخ والا موتی ملے وہ لقطہ ہوگا، اس لئے کہ چشمہ اور سمندر سے غیر متصل دریا موتی کا کان نہیں ہے اور اگر دریا سمندر سے لگا ہوا ہو اور موتی میں سوراخ نہ ہو تو یہ شکاری کا ہوگا [1]۔

ھ- مردوں کے لئے موتی پہننا:

٦- مردوں کے لئے موتی پہننے کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ کا معتمد مذہب ہے کہ مردوں کے لئے موتی پہننا حرام ہے، اس لئے کہ یہ عورتوں کا زیور ہے، لہذا اس کا پہننا عورتوں سے مشابہت اختیار کرنا ہوگا [2]۔

رملی نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ مردوں کے لئے موتی پہننا مکروہ ہے اور اس کی علت یہ بیان کی کہ یہ عورتوں کا زیور ہے [3]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ مرد کے لئے موتی، یاقوت اور دوسرے جواہرات سے آراستہ ہونا مباح ہے [4]۔

(١) کشاف القناع ٤/ ٢٢٢، ٢٢٣۔

(٢) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ٥/ ٢٦٩، ٢٧٠۔

(٣) نہایۃ المحتاج ٢/ ٣٦١۔

(٤) کشاف القناع ٢/ ٢٣٩، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ٣/ ٥١١۔

لاحق

تعریف:

١- لاحق لغت میں: "لحق" سے اسم فاعل ہے کہا جاتا ہے: "**لحقت به ألحق لحاقا**" میں نے اس کو پالیا، اور "**ألحقت زيدا بعمرو**": میں نے اس کو اس کے پیچھے لگا دیا [1]۔

اصطلاح میں: حنفیہ کی تعریف (اور یہ خاص انہیں کی اصطلاح ہے) لاحق وہ شخص ہے جس کی ساری یا کچھ رکعتیں، اقتداء کے بعد کسی عذر سے چھوٹ جائیں، جیسے غفلت، بھیڑ، حدث پیش آنا وغیرہ یا بلا عذر چھوٹ جائیں، جیسے مقتدی اپنے امام سے پہلے رکوع سجدہ کرلے [2]۔

بعض حنفیہ کی تعریف ہے: لاحق وہ ہے جس کو نماز کا شروع حصہ ملے اور آخری حصہ نیند یا حدث کے سبب چھوٹ جائے [3]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مسبوق:

٢- مسبوق (حنفیہ کے نزدیک) وہ مقتدی ہے کہ امام اس سے پہلے ساری رکعتیں پڑھ چکا ہو، مثلاً: وہ آخری رکعت کے رکوع کے بعد، امام کی اقتداء کرے یا امام کچھ رکعتیں پڑھ چکا ہو، مثلاً: وہ پہلی رکعت

(١) المصباح المنیر، الصحاح مادہ: "لحق"۔

(٢) الدر المختار بہامش رد المحتار ١/ ٣٩٩۔

(٣) تبیین الحقائق للزیلعی ١/ ١٣٨۔

کے رکوع کے بعد اس کی اقتداء کرے [1]۔

لاحق اور مسبوق میں فرق یہ ہے کہ مسبوق کی شروع نماز سے ایک یا زیادہ رکعت چھوٹتی ہے اور لاحق کی نماز کے اخیر یا درمیان سے ایک یا زیادہ رکعت چھوٹتی ہے، یہ تو شروع نماز میں امام کی اقتداء کی صورت میں ہے اور اگر دوسری رکعت میں اقتداء ہو پھر نیند یا کسی اور وجہ سے کچھ نماز چھوٹ جائے تو یہ لاحق اور مسبوق دونوں ہوگا، جیسا کہ ابن عابدین نے لکھا ہے [2]۔

ب- مدرک:

۳- مدرک (حنفیہ کے نزدیک) وہ شخص ہے جو امام کے ساتھ پوری نماز پڑھے، یعنی وہ امام کے ساتھ، نماز کی ساری رکعتیں پائے، خواہ اس کے ساتھ تکبیر تحریمہ کو پائے یا پہلی رکعت کے رکوع کے کسی حصہ میں اس کو پائے اور بالآخر اس کے ساتھ قعدہ اخیرہ کرے۔

مدرک کی اپنی نماز کی کوئی رکعت نہیں چھوٹتی ہے، لاحق اور مسبوق اس کے برخلاف ہیں [3]۔

وہ حالات جو لاحق کے حکم میں داخل ہیں:

۴- حنفیہ نے لکھا ہے کہ لاحق کے حکم میں مختلف حالات داخل ہیں، جن میں سے بعض میں تخلف (نماز چھوٹنا) عذر کے سبب ہوتا ہے، جیسے امام کی اقتداء کے بعد مقتدی ایسی نیند سو جائے جس سے وضوء نہ ٹوٹے یا جمعہ میں لوگوں کی کثرت سے بھیڑ میں پڑجائے، اور پہلی رکعت امام کے ساتھ ادا نہ کرسکے اور باقی رکعات ادا کرلے، یا اس کا وضوء ٹوٹ جائے اور وضوء کے لئے وہ صف سے نکل جائے اور اس کی

(۱) ردالمحتار و بہامشہ الدر المختار ۱/ ۴۰۰، ۴۰۱۔
(۲) سابقہ مرجع ۱/ ۳۹۹۔
(۳) سابقہ مرجع۔

ایک یا زیادہ رکعت چھوٹ جائے پھر لوٹ آئے، یا نماز خوف میں پہلی جماعت، جس کو امام شروع کی نماز پڑھائے پھر یہ دوسری جماعت کی جگہ پر لوٹ جائے وغیرہ [1]۔

بعض حالات میں نماز چھوٹنا بلا عذر ہوتا ہے، جیسے مقتدی اپنے امام سے پہلے رکوع و سجدہ کرلے تو وہ ایک رکعت کی قضاء کرے گا، اس لئے کہ امام سے پہلے رکوع و سجدہ کرنا لغو ہے، اور دوسری رکعت کا رکوع و سجدہ پہلی رکعت میں منتقل ہوجائے گا، اب اس پر ایک رکعت رہ جائے گی، وہ اس میں لاحق ہے، جیسا کہ ابن عابدین نے لکھا ہے [2]۔

لاحق سے متعلق احکام:

لاحق کی نماز پوری کرنے کا طریقہ:

۵- اگر امام کوئی رکن یا ایک یا زیادہ رکعتیں مقتدی سے پہلے ادا کرلے اور دونوں نماز میں ہوں تو یہ مقتدی (جس کو حنفیہ لاحق کہتے ہیں) جبکہ دوسرے فقہاء کے یہاں اس کا یہ اصطلاحی نام نہیں ہے) اپنی نماز کیسے پوری کرے گا۔ اس کے طریقہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، ذیل میں مسئلہ کا حکم حنفیہ کے نزدیک ''لاحق'' کے نام سے اور دوسرے فقہاء کے نزدیک اس وصف کے بغیر پیش ہے۔

۶- حنفیہ نے کہا: لاحق امام کے پیچھے نماز پڑھنے والے کے حکم میں ہوگا وہ امام کی ترتیب کے مطابق نماز پڑھے گا، پہلے عذر کے سبب چھوٹی ہوئی نماز کی قضاء بغیر قراءت کے کرے گا اور اس نماز میں اگر اس سے سہو ہوجائے تو سجدۂ سہو نہیں کرے گا، پھر اگر امام فارغ نہ ہو چکا ہو تو اس کی پیروی کرے گا یہ مسبوق کے برعکس ہے کہ وہ امام کی

(۱) ردالمحتار ۱/ ۳۹۹، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۹۲۔
(۲) ردالمحتار و بہامشہ الدر المختار ۱/ ۳۹۹، ۴۰۰۔

پیروی کرے گا پھر چھوٹی ہوئی نماز کی قضا کرے گا، قراءت کرے گا، اگر اس نماز میں سہو ہوجائے تو سجدۂ سہو کرے گا اور لاحق اگر مسافر ہوتو اقامت کی نیت سے نہیں بدلے گا، مسبوق کا حکم اس کے برخلاف ہے۔

ان مسائل میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ لاحق امام کے پیچھے نماز پڑھنے والے کے حکم میں ہے، لہذا اس کا حکم مقتدی کے حکم کی طرح ہوگا، مقتدی پر قراءت نہیں اور اگر اس سے سہو ہوجائے تو وہ سجدۂ سہو نہیں کرے گا، جب کہ مسبوق پر قراءت واجب ہے اور اگر اس سے نماز قضا کرتے وقت سہو ہوجائے تو اس پر سجدہ سہو واجب ہے، اس لئے کہ وہ منفرد کے حکم میں ہے[1]۔

اگر لاحق، مسبوق بھی ہو یعنی وہ امام کی نماز کے دوران اقتداء کرے اور اس کی ایک رکعت چھوٹ جائے تو اس کی جو نماز چھوٹی ہے اس کو اپنی نماز کے اخیر میں پڑھے گا، ابن عابدین نے ''شرح المنیۃ'' کے حوالہ سے لکھا ہے، اگر چار رکعات والی نماز میں ایک رکعت چھوٹ جائے، اور دو رکعات میں سوجائے تو پہلے وہ رکعات پڑھے گا جس میں سوگیا ہے، پھر وہ رکعات جو امام کے ساتھ پائی ہے، پھر وہ رکعت جو چھوٹ گئی ہے، لہذا وہ ایک رکعت جس میں امام کے ساتھ سوگیا تھا، پڑھ کر امام کی پیروی میں قعدہ کرے گا، اس لئے کہ یہ اس کے امام کی دوسری رکعت ہے، پھر دوسری رکعت جس میں سوگیا تھا پڑھ کر قعدہ کرے گا، اس لئے کہ یہ خود اس کی دوسری رکعت ہے، پھر وہ رکعت پڑھے گا جس میں بیدار تھا، اور اپنے امام کی پیروی میں قعدہ کرے گا، اس لئے کہ یہ چوتھی رکعت ہے، یہ سب بغیر قراءت کے ادا کرے گا، اس لئے کہ وہ مقتدی ہے، پھر چھوٹی ہوئی رکعت فاتحہ اور سورہ کے ساتھ پڑھے گا[1]۔

لاحق کی نماز پوری کرنے میں یہ ترتیب حنفیہ کے نزدیک واجب ہے، فرض نہیں (امام زفر کا اختلاف ہے) حتی کہ اگر وہ رکعت جو امام کے ساتھ پائی تھی، پہلے پڑھ لے پھر وہ رکعت جس میں سوگیا تھا، پھر چھوٹی ہوئی رکعت یا پہلے چھوٹی ہوئی رکعت پڑھے پھر جس رکعت میں سوگیا تھا، پھر جو رکعت امام کے ساتھ پائی، یا اس کے برعکس کرے تو کراہت کے ساتھ جائز ہے، حنفیہ کے نزدیک اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی، امام زفر کا اختلاف ہے[2]۔

۷- مالکیہ نے کہا: اگر مقتدی بھیڑ کی وجہ سے اپنے امام کے ساتھ رکوع نہ کرسکے اور اس کے ادنی رکوع ادا کرنے سے پہلے امام اپنا سر رکوع سے اعتدال واطمینان کے ساتھ اٹھالے، یا اسے اونگھ آجائے، یعنی مقتدی کو ایسی ہلکی نیند آجائے، جس سے وضوء نہیں ٹوٹتا، یا اس کو اسی طرح کی کوئی اور چیز پیش آجائے جیسے سہو، اکراہ یا مرض کا پیدا ہونا، جو اس کو اپنے امام کے ساتھ رکوع کرنے سے روک دے تو مقتدی امام کی پیروی کرے گا، یعنی جو رکن امام نے اس سے پہلے کرلیا ہے اس کو واجبی طور پر ادا کرے گا تاکہ وہ امام کو سجدہ یا دونوں سجدوں کے درمیان جلسہ کی حالت میں پالے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ مقتدی کے لئے مانع، پہلی رکعت کے علاوہ میں پیش آئے۔ اس لئے کہ پہلی رکعت پانے کی وجہ سے اس کا مقتدی ہونا ثابت ہے، جب تک کہ امام پہلی رکعت کے علاوہ کے سجدوں سے اپنا سر نہ اٹھالے، مثلاً: اس کو یقین یا غالب گمان ہو کہ وہ امام کو اس کے دوسرے سجدہ میں پالے گا، لیکن اگر اس کو یہ یقین یا غالب گمان ہو اور امام کی پیروی کرے، لیکن دوسرے سجدہ میں امام کے ساتھ اس کے

(۱) الدر المختار مع حاشیہ رد المحتار ۱/ ۴۰۰، بدائع الصنائع للکاسانی ۱/ ۱۷۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۹۲۔

(۱) حاشیہ رد المحتار ۱/ ۴۰۰، شرح منیۃ المصلی رص ۴۶۹، ۴۷۰۔

(۲) شرح منیۃ المصلی رص ۴۶۹، ۴۷۰، رد المحتار ۱/ ۴۰۰، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۹۲۔

شریک ہونے سے پہلے امام اپنا سر اٹھالے تو مقتدی کا ادا کردہ رکن لغو ہوگا اور امام جس حالت میں ہے اس کے ساتھ اس میں منتقل ہوجائے گا اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد ایک رکعت کی قضا کرے گا یہ پہلی رکعت کے علاوہ کا حکم ہے۔

لیکن پہلی رکعت میں جب امام رکوع سے اعتدال واطمئنان کے ساتھ سر اٹھالے تو مقتدی، امام کے ساتھ چھوٹے ہوئے رکوع کو ترک کردے گا اور امام اگر سجدہ میں ہوتو وہ بھی سجدہ میں چلا جائے گا اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد ایک رکعت کی قضا کرے گا اور اگر وہ اس کی خلاف ورزی کرتے ہوئے رکوع کرلے اور امام سے جاملے تو اگر اس رکعت کو شمار کرے گا تو نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ امام کی نماز کے درمیان قضا پڑھنی ہے اور اگر اس کو لغو کردے تو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی اور اس کی طرف سے امام اس کو برداشت کرلے گا۔

اگر بھیڑ کی وجہ سے پہلی یا کسی اور رکعت کے ایک یا دونوں سجدے نہ کرسکے یہاں تک کہ امام اگلی رکعت کے لئے کھڑا ہوجائے اور یہ امید نہ ہو کہ امام کے اگلی رکعت کے ادا کرنے سے قبل وہ سجدہ کرلے گا تو ایک یا دونوں سجدوں کو چھوڑے ہی رکھے گا اور امام جس حالت میں ہے اس کی پیروی کرے گا، اپنے امام کے سلام کے بعد ایک رکعت کی قضا کرے گا اور اگر امید ہو کہ امام کے اگلی رکعت کے ادا کرنے سے قبل اس سجدہ کو ادا کرسکتا ہے تو اس سجدہ کو ادا کرلے گا اور بعد والی رکعت کو ادا کرنے میں امام کی پیروی کرے گا اور اگر اس کا گمان غلط ثابت ہوجائے، اور وہ امام کو نہ پاسکے تو اس کی پہلی رکعت باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ اس کا سجدہ نہ کرسکا، اور دوسری رکعت بھی باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس کا رکوع، اس نے اپنے امام کے ساتھ نہیں پایا۔

اگر وہ سجدہ کو چھوڑے ہی رکھے، اور ایک رکعت کی قضا کرے تو اپنے سلام کے بعد اس پر ناقص رکعت کے اضافہ کے سبب سجدہ سہو واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ امام اس کی طرف سے اس کو برداشت کرلے گا، یہ اس صورت میں ہے جب اس کو یقین ہو کہ اس نے اس کو چھوڑا ہے، لیکن اگر اس کے ترک میں اس کو شک ہو اور وہ رکعت کی قضا کرے تو سلام کے بعد سجدہ کرے گا، اس لئے کہ اپنے امام کے سلام کے بعد اس نے جو رکعت ادا کی ہے اس کے زائد ہونے کا احتمال ہے[1]۔

اشہب اور ابن وہب کے نزدیک غفلت، اونگھ اور بھیڑ میں کوئی فرق نہیں کہ ان کے ساتھ، چھوٹی ہوئی رکعات کی قضا مباح ہے، ''مواق'' نے عبد الملک سے نقل کیا ہے کہ بھیڑ میں پڑنے والا زیادہ معذور ہے، کیونکہ وہ بے بس ہے[2]۔

ابن قاسم کا مذہب ہے کہ بھیڑ، غفلت اور اونگھ کے برخلاف ہے، بھیڑ کے ساتھ چھوٹے ہوئے رکوع کی قضا مباح نہیں، اس لئے کہ بھیڑ آدمی کا فعل ہے، جس سے بچنا ممکن ہے، لہذا بھیڑ میں رکوع نہ کرسکنے والے کو کوتاہی کرنے والا مانا جائے گا اور وہ رکعت لغو ہوجائے گی، اونگھنے والا اور غافل، اللہ تعالی کے فعل کے سبب بے بس ہیں، لہذا ان کو معذور مانا جائے گا[3]۔

۸ - شافعیہ نے کہا: اگر کسی عملی رکن میں بلا عذر جان بوجھ کر پیچھے رہ جائے یعنی امام اس سے فارغ ہوجائے اور مقتدی اس کے پہلے والے عمل میں رہے جیسے امام اعتدال کے ساتھ سر (رکوع سے) اٹھالے اور مقتدی ابھی قراءت قیام میں ہوتو اصح قول میں اس کی نماز باطل نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ معمولی سا پیچھے رہنا ہے، خواہ یہ طویل

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۶۹، ۷۰، الشرح الکبیر بہامش الدسوقی ۱/ ۳۰۲، ۳۰۳۔

(۲) التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۲/ ۵۴۔

(۳) سابقہ مرجع۔

ہو جیسے سابقہ مثال یا مختصر ہو، جیسے امام پہلے سجدہ سے سر اٹھالے اور بیٹھنے کے بعد دوسرے سجدہ کے لئے جھک جائے، جب کہ مقتدی ابھی پہلے سجدہ میں ہو۔

دوسرا خلاف اصح قول: نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس میں بلا عذر خلاف ورزی ہے۔

اگر مقتدی کا پیچھے رہنا کسی رکن کے علاوہ میں ہو، مثلاً: امام رکوع میں جائے، مقتدی نہ جائے، پھر رکوع سے امام کے سر اٹھانے سے قبل، مقتدی اس سے جا ملے، یا کسی عذر کے سبب کسی رکن میں پیچھے رہ جائے تو اس کی نماز قطعاً باطل نہ ہوگی۔

اگر مقتدی دو عملی رکنوں میں پیچھے رہ جائے، یعنی امام دونوں سے فارغ ہوجائے، جب کہ مقتدی ان دونوں سے پہلے والے رکن میں ہو اگر کوئی عذر نہ ہو مثلاً: سورہ پڑھنے کے لئے یا رکوع وسجدہ کی تسبیحات کے لئے پیچھے رہ جائے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی اس لئے کہ خلاف ورزی زیادہ ہے، خواہ یہ دونوں رکن طویل ہوں یا ایک طویل اور دوسرا مختصر ہو۔

لیکن اگر کوئی عذر ہو مثلاً امام جلد قراءت کرلے یا مقتدی سست قراءت کرنے والا ہو اور امام مقتدی کے سورہ فاتحہ پوری کرنے سے قبل رکوع کرلے تو ایک قول ہے کہ وہ امام کی پیروی کرے گا، اس لئے کہ موافقت محال ہے اور باقی حصہ عذر کی وجہ سے ساقط ہوجائے گا، یہ مسبوق کے مشابہ ہوگا اور صحیح یہ ہے کہ وہ امام کی پیروی نہیں کرے گا، بلکہ واجبی طور پر فاتحہ پوری کرے گا، اور خود اپنی نماز کی ترتیب پر امام کے پیچھے چلے گا، بشرطیکہ تین رکن سے زیادہ نہیں، بلکہ تین رکن یا اس سے کم میں پیچھے رہے (جیسا کہ شربینی خطیب کہتے ہیں) یہ رکن بذات خود مقصود ہوں، اور یہ طویل ارکان ہیں، اس کا ماخذ عسفان میں رسول اللہ ﷺ کی نماز ہے، لہذا مختصر رکن، ان دونوں میں شمار نہ ہوگا، مختصر رکن: اعتدال اور دونوں سجدوں کے درمیان جلسہ ہے اور اگر وہ تین رکن سے زیادہ میں پیچھے رہ جائے تو ایک قول ہے: نیت کے ذریعہ اس سے علاحدہ ہوجائے، اس لئے کہ موافقت محال ہے، اصح یہ ہے کہ اس سے علاحدگی اختیار کرنا لازم نہیں، بلکہ امام جس رکن میں ہے اس میں اس کی پیروی کرے، پھر امام کے سلام کے بعد، مسبوق کی طرح چھوٹی ہوئی نماز کی تلافی کرے گا۔

اگر مقتدی دعاء افتتاح یا تعوذ میں مشغول ہونے کی وجہ سے فاتحہ پوری نہ کرسکے اور امام رکوع میں چلا جائے تو فاتحہ پوری کرنے کے لئے پیچھے رہنے میں وہ معذور ہوگا، جیسے سست قراءت والا اور اس میں وہی حکم ہوگا جو اوپر گذرا (۱)۔

۹- حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی کامل رکن میں امام مقتدی سے آگے بڑھ جائے، مثلاً: امام رکوع کرے کسی عذر یعنی اونگھ یا غفلت یا بھیڑ یا امام کی عجلت کے سبب مقتدی کے رکوع کرنے سے قبل سر اٹھالے تو مقتدی اپنے چھوٹے ہوئے رکن کو ادا کرے گا اور امام سے جا ملے گا اور اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، اس کی صراحت امام احمد نے کی ہے، ''المستوعب'' میں یہ روایت منقول ہے کہ اس رکعت کو شمار نہیں کیا جائے گا۔

اگر امام پوری رکعت یا زیادہ میں آگے بڑھ جائے تو مقتدی اپنے امام کی پیروی کرے گا اور جو رکعت چھوٹ گئی ہے مسبوق کی طرح اس کی قضا کرے گا، امام احمد نے اس شخص کے بارے میں جس کو امام کے پیچھے نیند آجائے یہاں تک کہ امام دو رکعتیں پڑھ لے، کہا: گویا اس نے دونوں رکعتیں پالیں اور جب امام سلام پھیرے تو دو رکعت پڑھے گا، اور ان سے ایک روایت ہے کہ نماز کا اعادہ کرے گا۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/۲۵۶، ۲۵۷۔

اگر ایک رکن سے زیادہ اور ایک رکعت سے کم میں امام آگے بڑھ جائے پھر مقتدی کا عذر زائل ہو جائے تو امام احمد نے صراحت کی ہے کہ وہ اپنے امام کی پیروی کرے گا اور اس رکعت کو شمار نہیں کرے گا۔

ابن قدامہ نے کہا: اس کا ظاہر یہ ہے کہ اگر امام دو رکن میں مقتدی سے آگے بڑھ جائے تو وہ رکعت باطل ہوگی اور اگر اس سے کم میں آگے بڑھے تو اس چھوٹے ہوئے کو ادا کر لے اور امام سے جا ملے، پھر انہوں نے جمعہ کے دن بھیڑ کی وجہ سے سجدہ نہ کر سکنے والے شخص کے بارے میں بعض حنابلہ سے نقل کیا کہ وہ بھیڑ چھٹنے کا انتظار کرے گا پھر سجدہ کرے گا اور امام کی اتباع کرے گا بشرطیکہ دوسری رکعت میں امام کے ساتھ رکوع کے چھوٹ جانے کا اندیشہ نہ ہو، لہذا وہ چھوٹے ہوئے حصہ کو ادا کرے گا اگرچہ وہ ایک رکن سے زیادہ ہو[۱]۔

عورت کی محاذات میں لاحق کی نماز کا حکم:

۱۰ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر مقتدی کے برابر مل کر کوئی قابل شہوت عورت، تحریمہ اور ادائیگی میں مشترک رکوع سجدہ والی نماز میں ایک جگہ میں بلا حائل (آڑ) کھڑی ہو جائے تو مقتدی کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس حکم میں مدرک اور لاحق برابر ہیں، اس لئے کہ ''لاحق'' نے اپنے تحریمہ کی بنیاد حقیقتاً امام کے تحریمہ پر رکھا ہے، کیونکہ وہ امام کی پیروی کا پابند ہے، اسی طرح قضا کی صورت میں اپنی ادائیگی کی بنیاد امام کی ادائیگی پر رکھا ہے، اس لئے کہ پیروی کرنے کا پابند بنا ہے، لہذا ان دونوں میں شرکت، نماز کے افعال ختم ہونے تک ثابت ہوگی اور لاحق جن رکعات کی قضا کرے گا ان میں گویا وہ تقدیراً امام کے پیچھے ہوگا، اسی وجہ سے وہ قراءت نہیں کرے گا اور نہ اس کے سہو کے سبب، اس پر سجدہ لازم ہوگا۔

(۱) الشرح الکبیر بذیل المغنی ۲/ ۱۴، ۱۵۔

اس کے برخلاف اگر دونوں مسبوق ہوں اور جن رکعات کی دونوں قضا کر رہے ہیں ان میں عورت، مرد کے محاذات میں آ جائے تو مرد کی نماز فاسد نہیں ہوگی اگرچہ تحریمہ کے حق میں دونوں بناء کرنے والے ہیں اس لئے کہ بقیہ نماز کو پوری کرنے میں وہ دونوں منفرد ہیں، اور اسی وجہ سے دونوں قراءت کرتے ہیں اور اپنے اپنے سہو کے سبب دونوں پر سجدۂ سہو لازم ہوتا ہے[۱]۔

لاحق کو خلیفہ بنانا:

۱۱ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر امام ایک رکعت نماز پڑھائے، پھر اس کا وضوء ٹوٹ جائے اور وہ کسی ایسے شخص کو خلیفہ بنا دے، جو اس رکعت میں سو گیا تھا اور اس رکعت کے شروع کو اس نے پالیا تھا یا وہ وضوء کے لئے گیا تھا تو یہ جائز ہے، لیکن امام کو اسے آگے نہیں بڑھانا چاہئے اور نہ اسے آگے بڑھنا چاہئے اور اگر امام اس کو آگے بڑھا دے تو اسے خود پیچھے ہٹ جانا چاہئے، اور کسی دوسرے شخص کو آگے بڑھا دینا چاہئے، اس لئے کہ دوسرا شخص، امام کی نماز پوری کرانے پر زیادہ قادر ہے، کیونکہ اس پہلے شخص کو اپنی چھوٹی ہوئی رکعت سے آغاز کرنے کی ضرورت ہوگی اور اگر وہ ایسا نہ کرے اور آگے بڑھ جائے تو جائز ہے، اس لئے کہ نماز پوری کرنے پر فی الجملہ وہ قادر ہے اور جب وہ آگے بڑھ جائے تو یہ مناسب ہے کہ مقتدیوں کو اشارہ سے بتا دے کہ اس کا انتظار کریں تاکہ سونے میں یا وضوء کے لئے جانے میں جو رکعت چھوٹ گئی تھی وہ اس کو پڑھ لے پھر مقتدیوں کو بقیہ نماز پڑھائے، اس لئے کہ وہ ''مدرک'' ہے، لہذا بالترتیب پہلے پھر بعد والی رکعت پڑھے[۲]۔

دیکھئے: ''استخلاف'' فقرہ/ ۲۷-۳۱۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۱۳۶-۱۳۸، فتح القدیر ۵/ ۲۵۶، ۲۵۷۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۱۵۲، بدائع الصنائع ۱/ ۲۲۸۔

لازم

دیکھئے: "لزوم"۔

لاطیۃ

دیکھئے: "شجاج"، "سمحاق"۔

لبأ

تعریف:

۱- "لبأ": بروزن فعل (لام کے کسرہ اور باء کے فتحہ کے ساتھ) لغت میں: ولادت کے بعد شروع میں اترنے والا دودھ (پیوسی) ابوزید نے کہا: اور یہ زیادہ سے زیادہ تین بار اور کم سے کم ایک بار دوہنا ہے۔ کہا جاتا ہے " لبأت الشاۃ ولدھا" بکری نے اپنے بچہ کو پیوسی پلایا، اور: " لبأت الشاۃ" میں نے بکری کی پیوسی دوہا۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

فصح:

۲- فصح: کا ماخذ: أفصح اللبن ہے: دودھ سے پیوسی ختم ہوگئی، کہا جاتا ہے: "أفصحت الشاۃ و الناقۃ" بکری اور اونٹنی کا دودھ کا خالص اور صاف اور جب اس کی پیوسی ختم ہوجائے اور اس کے بعد دودھ آئے تو کہا جاتا ہے: "أفصحت الناقۃ" (۲)۔

اجمالی حکم:

۳- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ماں پر اپنے بچہ کو لبأ (پیوسی) پلانا واجب ہے، اگرچہ دوسری عورت ملے، انہوں نے کہا: اس لئے کہ بچہ

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، نہایۃ المحتاج ۷/۲۱۱، روض الطالب ۳/۴۴۵۔

(۲) لسان العرب، "فصح"۔

اکثر اس کے بغیر زندہ نہیں رہتا یا طاقت نہیں آتی۔

اس کی مدت معمولی ہے، ایک قول ہے: تین دن۔ ایک قول ہے: سات دن، ایک قول ہے: اس کی مدت کے بارے میں اہل تجربہ سے رجوع کیا جائے۔ ماں پر پیوسی پلانا واجب ہونے کے باوجود، وہ اجرت کا مطالبہ کرسکتی ہے۔ بشرطیکہ اس جیسی چیز کی اجرت ہو، جیسے مجبور شخص کو بہ عوض (ثمن مثل) کھانا کھلانا واجب ہے اور اگر وہ نہ پلائے اور بچہ مرجائے تو کیا ضامن ہوگی؟۔

حاشیۃ الشبر املسی میں ہے: ابن ابوشریف کے لکھنے کے مطابق ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ عورت سے کوئی ایسا فعل نہیں پایا گیا، جس کو ہلاکت کا سبب قرار دیا جائے، یہ اس صورت پر قیاس ہے کہ جو کسی مجبور کو کھانا نہ کھلائے اور وہ ہلاک ہوجائے تو اس کا ضامن نہیں ہوگا[1]۔

لباس

دیکھئے: ''ألبسۃ''۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/۲۱۱ مع حاشیۃ الشبر املسی، روض الطالب ۳/۴۴۵، تحفۃ المحتاج ۸/۳۵۰ مع حاشیۃ الشروانی علی ہامشہ۔

لباس المرأۃ

تعریف:

۱-''لباس'': وہ ہے جو جسم کو چھپائے، اس کی جمع: ''ألبسۃ'' اور ''لُبُس'' ہے، کہا جاتا ہے: ''لبس الثوب لبسا'' کپڑے کو پہنا اور میاں بیوی میں سے ہر ایک دوسرے کے لئے لباس ہے، قرآن عزیز میں ہے: ''هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ''[1] (وہ تمہارے لئے لباس ہیں اور تم ان کے لئے لباس ہو)۔

اور ہر چیز کا لباس: اس کا پردہ ہے، لباس التقوی: ایمان یا حیاء یا نیک عمل ہے۔ کہا جاتا ہے: ''رجل لباس''، بہت لباس پہننے والا، اور بہت خلط ملط کرنے والا ہے[2]۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[3]۔

متعلقہ الفاظ:

زینت:

۲-زینت لغت میں: وہ چیز ہے جس سے زینت حاصل کی جائے، یوم الزینۃ: روز عید، اور زین: شین (عیب) کی ضد ہے[4]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں۔

(۱) سورۂ بقرہ/۱۸۷۔
(۲) مختار الصحاح للرازی۔
(۳) حاشیۃ الجمل ۲/۸۷، المفردات للراغب الأصفہانی۔
(۴) مختار الصحاح۔

''زینت'' لباس سے عام ہے۔

شرعی حکم:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت پر واجب ہے کہ اتنا لباس پہنے، جو اس کے سارے قابل ستر حصہ کو چھپائے[1] اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَ قُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ یَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ وَ یَحْفَظْنَ فُرُوْجَهُنَّ وَلاَیُبْدِیْنَ زِیْنَتَهُنَّ إِلَّا مَاظَهَرَ مِنْهَا وَ لْیَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰی جُیُوبِهِنَّ وَلاَ یُبْدِیْنَ زِیْنَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُوْلَتِهِنَّ أَوْاٰبَآئِهِنَّ أَوْ اٰبَآءِ بُعُوْلَتِهِنَّ أَوَابْنَائِهِنَّ أَوْأَبْنَاءِ بُعُوْلَتِهِنَّ أَوْإِخْوَانِهِنَّ أَوْبَنِیْ إِخْوَانِهِنَّ أَوبَنِی أَخَوٰتِهِنَّ أَوْنِسَائِهِنَّ أَوْمَا مَلَکَتْ أَیْمَانُهُنَّ أَوِالتَّبِعِیْنَ غَیْرِ أُوْلِی أْلِإرْبَةِمِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِیْنَ لَمْ یَظْهَرُوْا عَلٰی عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلاَ یَضْرِبْنَ بِاَرْجُلِهِنَّ لِیُعْلَمَ مَا یُخْفِیْنَ مِنْ زِیْنَتِهِنَّ وَ تُوْبُوْا إِلَی اللّٰهِ جَمِیْعًا أَیُّهَ الْمُؤْمِنُوْنَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُوْنَ''[2] (اور آپ کہہ دیجئے ایمان والیوں سے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت رکھیں اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے اور اپنے دوپٹے اپنے سینوں پر ڈالے رہا کریں اور اپنی زینت ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں: اپنے شوہر پر اور اپنے باپ پر اور اپنے شوہر کے باپ پر اور اپنے بیٹوں پر اور اپنے شوہر کے بیٹوں پر اور اپنے بھائیوں پر اور اپنے بھائیوں کے لڑکوں پر اور اپنی بہنوں کے لڑکوں پر اور اپنی (ہم مذہب) عورتوں پر اور اپنی باندیوں پر اور ان مردوں پر جو طفیلی ہوں (اور عورت کی طرف) انہیں ذرا توجہ نہ ہو اور ان لڑکوں پر جو ابھی عورتوں کی پردہ کی بات سے واقف نہیں ہوئے ہیں اور عورتیں اپنے پیر زور سے نہ رکھیں کہ ان کا مخفی زیور معلوم ہوجائے اور تم سب اللہ کے سامنے توبہ کرو، اے ایمان والوں تا کہ تم فلاح پاؤ)۔

ابن کثیر نے کہا: فرمان باری: ''وَلاَ یُبْدِیْنَ زِیْنَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا'' (اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے) کا مطلب یہ ہے کہ غیر مردوں کے سامنے زینت کا بالکل اظہار نہ کریں، مگر جس کا چھپانا ناممکن ہو۔ ابن مسعود نے کہا: جیسے چادر اور کپڑے یعنی عربی عورتوں کے معمول کے مطابق وہ اوڑھنی ہے جو ان کے کپڑے کو چھپالیتی تھی اور کپڑوں کے نیچے کے حصے جو ظاہر ہوں، ان کے بارے میں ان پر کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو چھپانا ممکن نہیں[1]۔

نیز حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ اسماء بنت ابی بکر صدیقؓ رسول اللہ ﷺ کے پاس باریک کپڑوں میں آئیں تو رسول اللہ ﷺ نے رخ پھیر لیا، اور فرمایا: ''یا أسماء إن المرأة إذابلغت المحیض لم تصلح أن یری منها إلا هذا وهذا، و أشار إلی وجهه و کفیه''[2] (اسماء! جب عورت، بالغہ ہوجائے تو اس کے اور اس کے علاوہ اس کا کوئی عضو دکھائی نہیں دینا چاہئے، اور آپ ﷺ نے اپنے چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کی طرف اشارہ کیا)۔

آزاد عورت کے قابل ستر حصہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح: ''ستر العورة''، فقرہ/ ۲، اور اس کے بعد کے

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۷۰، ۵/ ۲۲۳، جواہر الإکلیل شرح مختصر خلیل ۱/ ۴۱، حاشیۃ الجمل ۴/ ۵۰۸، نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۲/ ۵-۶، المجموع شرح المہذب ۳/ ۱۶۵، المغنی ۱/ ۶۱۵۔

(۲) سورۂ نور/ ۳۱۔

(۱) تفسیر القرآن العظیم لابن کثیر ۳/ ۲۷۴۔

(۱) حدیث عائشہؓ: ''أن أسماء بنت أبی بکر دخلت علی رسول الله ﷺ......'' کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۵۸) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور کہا: یہ حدیث مرسل ہے، خالد بن دریک نے حضرت عائشہؓ کو نہیں پایا۔

فقرات واصطلاح: ''عورۃ'' فقرہ/ ۳، اوراس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

ایسا لباس جس سے بدن کی ہیئت معلوم ہو یا جھلکے:

۴- عورت کے لباس سے کبھی قابل ستر حصہ نظر آتا ہے اور کبھی وہ چھپا رہتا ہے، لیکن اس کا حجم ظاہر ہوتا ہے اور دو حالتوں میں یہ لباس غیر شرعی ہے۔

اگر عورت کا بدن جھلکے یعنی لباس کے نیچے سے کھال کا رنگ دکھائی دے تو یہ یا تو شوہر کے سامنے ہوگا، یا غیر کے سامنے، اور نماز کے اندر ہوگا یا نماز کے باہر۔

تفصیل اصطلاح: ألبسہ (فقرہ/ ۱۵) اصطلاح: ستر العورۃ (فقرہ/ ۲، اور اس کے بعد کے فقرات) اور اصطلاح: صلاۃ (فقرہ/ ۱۲۰) و اصطلاح عورۃ (فقرہ/ ۳، اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

سونے چاندی سے بنایا گیا لباس:

۵- عورت کے لئے سونے چاندی سے بنا ہوا لباس پہننا جائز ہے، خواہ بہ ضرورت ہو یا بلا ضرورت، خواہ زیادہ ہو یا تھوڑا، خواہ بیل بوٹا چار انگلیوں سے زیادہ کے بقدر ہو یا نہ ہو، اور خواہ بنائے ہوئے بیل بوٹے بقدر عرف ہوں یا نہ ہوں[۱]۔

فقہاء نے اس پر حضرت ابو موسی اشعریؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"أحل الذهب و الحرير لإناث أمتي، و حرم على ذكورها"**[۲] (سونا اور ریشم، میری امت کی عورتوں کے لئے حلال ہے، اور مردوں پر حرام)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کے لئے سونے اور ریشم کو ہر طرح سے پہننا جائز ہے[۱]۔

لباس میں عورتوں کا مردوں کی مشابہت اختیار کرنا:

۶- عورتوں کا اپنے لباس میں مردوں کی مشابہت اختیار کرنا حرام ہے، لہذا عورت کے لئے جائز نہیں کہ مردوں کا مخصوص لباس پہنے[۲]، اس لئے کہ حدیث ہے: **"لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال"**[۳] (عورتوں کی شباہت اختیار کرنے والے مردوں، اور مردوں کی شباہت اختیار کرنے والی عورتوں پر رسول اللہ ﷺ نے لعنت فرمائی ہے)۔

شافعیہ نے کہا: اگر کسی ملک میں کوئی لباس عورتوں کے ساتھ خاص ہو یا اسے اکثر عورتیں استعمال کرتی ہوں، اور دوسرے ملک میں وہی لباس مردوں کے لئے خاص ہو (جیسے کہا جاتا ہے کہ شام کے دیہاتوں کی عورتیں، کھیتی کی کٹائی، اور کاشت کرنے والے مردوں کی پوشاک پہن کر وہی کام کرتی ہیں) تو کیا ہر ملک میں وہاں کے باشندوں کا عرف ورواج ثابت ہوگا، یا اکثر ملکوں کو مدنظر رکھا جائے گا؟ یہ قابل غور ہے، راجح اول ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۴، حاشیۃ الجمل ۲/ ۸۶، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۶۲۶۔

(۲) حدیث: "أحل الذهب والحرير لإناث من أمتی وحرم علی ذکورها" کی روایت نسائی (۸/ ۱۶۱) نے کی ہے، ابن المدینی نے اس کو = حسن قرار دیا ہے، جیسا کہ تلخیص الحبیر لابن حجر (۱/ ۵۳) میں ہے۔

(۱) حاشیۃ الجمل ۲/ ۸۱۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۲/ ۸۷، کشاف القناع ۱/ ۸۲۔

(۳) حدیث: "لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۳۲) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

اسنوی نے صراحت کی ہے کہ دونوں قسموں کے لباس و پوشاک میں عورتوں کے ساتھ مشابہت کے حرام ہونے کے لئے ہر علاقہ کے عرف کا اعتبار کرنا بہتر ہے [1]۔

نکاح کا پیغام دینے والے مرد کے سامنے عورت کا لباس:

۷- عورت، اپنے منگیتر کے لئے اجنبی ہے، لہذا اس پر واجب ہے کہ ایسا لباس پہنے جو اس کے سارے بدن کو چھپائے، بجز اس حصے کو جس کا دیکھنا منگیتر کے لئے مباح ہے۔

اس کی مقدار میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے، تفصیل اصطلاح: خطبۃ (فقرہ/ ۲۹) میں ہے۔

سوگ منانے کے زمانہ میں عورت کا لباس:

۸- سوگ منانے والی عورت کے لئے زینت کے طور پر بعض کپڑوں اور بعض زیورات کے پہننے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح: إحداد، (فقرہ/ ۱۳، اور اس کے بعد فقرات) میں ہے۔

نماز میں عورت کا لباس:

۹- ستر کے لئے کپڑے کی موجودگی کی حالت میں مرد اور عورت کے لئے نماز میں ستر عورۃ واجب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے:

"خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ" [2] (ہر نماز کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو)۔ ابن عباسؓ نے فرمایا: زینت سے مراد: نماز میں کپڑے ہیں، نیز فرمان نبوی ہے: "لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار" [1] (اللہ تعالی بالغہ عورت کی نماز اوڑھنی کے بغیر قبول نہیں کرتا)، یعنی بالغہ عورت، تفصیل اصطلاح: عورۃ، (فقرہ/ ۱۳) میں ہے۔

احرام میں عورت کا لباس:

۱۰- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ احرام والی عورت کے لئے ایسا کپڑا پہننا حرام ہے، جس سے اس کا چہرہ ڈھک جائے، ابن قدامہ نے کہا: ہمارے علم کے مطابق اس سلسلہ میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں، البتہ حضرت اسماءؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ حالت احرام میں اپنا چہرہ ڈھانک لیتی تھیں، ممکن ہے کہ وہ بوقت ضرورت کپڑا لٹکا کر، چہرہ کو ڈھانک لیتی ہوں، لہذا کوئی اختلاف نہیں رہا [2]۔

تفصیل اصطلاح: إحرام (فقرہ/ ٦٦، اور اس کے بعد فقرات) میں ہے۔

---

(۱) حاشیۃ الجمل ۲/ ۷۸۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۳۱۔

(۱) حدیث: "لايقبل الله صلاة حائض إلا بخمار" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۲۱) اور ترمذی (۱/ ۲۱۵) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۲) الہدایہ مع فتح القدیر ۲/ ۴۰۳، الخرشی ۲/ ۳۴۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۸۶، حاشیۃ الجمل ۴/ ۵۰۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۳۰، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۰۵۔

لبۃ

تعریف:

۱- ''لبہ'' لغت میں: سینہ اور ذبح کی جگہ کے درمیان کا حصہ ہے، سینہ پر ہار پڑنے کی جگہ۔ اس کی جمع ''لبات'' اور ''لباب'' آتی ہے [۱]۔

لبہ اصطلاح میں، سینہ میں ذبح کرنے کی جگہ، یعنی وہ گڈھا جو گردن کی جڑ اور سینہ کے درمیان ہوتا ہے [۲]۔

اجمالی حکم:

۲- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اونٹ کے لئے شرعی ذبح کا طریقہ حالت اختیار میں، لبہ میں ''نحر'' کرنا ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ روایت ہے کہ ''**بعث رسول الله ﷺ بديل بن ورقاء على جمل أورق يصيح في فجاج منى ألا إن الذكاة في الحلق و اللبة**'' [۳] (رسول اللہ ﷺ نے بدیل بن ورقاء کو ایک خاکستری رنگ کے اونٹ پر منی کی گلیوں میں یہ اعلان کرنے کے لئے بھیجا کہ شرعی ذبح، حلق اور لبہ میں ہے)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط مادہ: ''لبب''۔
(۲) المغرب ص۴۱۹، کشاف القناع ۲۰۶/۶۔
(۳) حدیث ابوہریرہؓ: ''بعث رسول الله ﷺ بديل بن ورقاء......'' کی روایت دارقطنی (۲۸۳/۴) نے کی ہے، زیلعی نے نصب الرایہ (۱۸۵/۴) میں ابن عبد الہادی کا یہ قول نقل کیا ہے، یہ بالکل ہی ضعیف اسناد ہے۔

ان کے نزدیک ''نحر'' کی حقیقت: لبہ میں رگوں کو کاٹنا ہے [۱]۔

مالکیہ نے کہا: اونٹ کو ''نحر'' کے ذریعہ ذبح کرنا واجب ہے، جس کی حقیقت یہ ہے کہ لبہ میں اس طرح نیزہ مارا جائے کہ اس کے نتیجہ میں وہ مرجائے، اگرچہ گردن کی دونوں رگیں اور گلا نہ کٹیں [۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ذبائح (فقرہ/ ۴۳) میں ہے۔

لبس

دیکھئے: ''التباس''۔

لبس

دیکھئے: ''ألبسۃ''۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/ ۱۹۲، روضۃ الطالبین ۲۰۷/۳، کشاف القناع ۲۰۶/۶۔
(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱۰۰/۲، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۲۲۰/۳، الشرح الصغیر ۱۵۷/۲، ۱۵۸۔

لبن

تعریف:

۱-''لبن'' لغت میں: ایک سفید سیال مادہ ہے جو عورتوں اور مادہ جانوروں میں ہوتا ہے، یہ اسم جنس ہے، جمع: ''اَلبان'' ہے، اور اس کا مفرد ''لبنة'' ہے۔

لبأ: ولادت کے وقت شروع میں آنے والا دودھ '' لبن کل شجرة'' درخت کا پانی، یہ تشبیہ کے طور پر ہے '' شاة لبون'' دودھاری بکری، خواہ زیادہ دودھ والی ہو، یا وہ کم دودھ والی ہو (۱)۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

لبن سے متعلق احکام:

لبن سے چند احکام متعلق ہیں: جن میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

پاک اور نجس دودھ اور اس میں جس کا پینا حلال ہے:

۲-دودھ کسی جانور کا ہوگا یا کسی انسان کا، اگر زندہ ماکول اللحم جانور کا ہو، جیسے گائے، بکری، تو وہ بلا اختلاف پاک ہے (۲) اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَّ دَمٍ لَّبَناً خَالِصًا سَائِغًا لِّلشَّارِبِينَ'' (۱) (اور بے شک تمہارے لئے مویشیوں میں بھی بڑا سبق ہے ان کے پیٹ میں جو کچھ ہوتا ہے گوبر اور خون (کے قسم) سے اس کے درمیان سے صاف اور پینے والوں کے لئے خوشگوار دودھ ہم تمہیں پینے کو دیتے ہیں)۔

البتہ بعض جانوروں کے دودھ کی طہارت میں فقہاء کا اختلاف ہے اور اس کی بنیاد ان کے گوشت کے کھانے کے حلال ہونے میں ان کا اختلاف ہے، جس کا گوشت حلال ہے، اس کا دودھ پاک ہے، مثلاً:

الف-گھوڑی کا دودھ:

۳-گھوڑی کا دودھ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام ابو یوسف و امام محمد کے نزدیک پاک اور حلال ہے، امام ابو حنفیہ سے مختلف اقوال منقول ہیں، چنانچہ حسن نے ان سے نقل کیا ہے کہ اس کا جھوٹا اور دودھ مکروہ ہے، ایک قول ہے: اس کے دودھ میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ اس کا دودھ پینے میں آلۂ جہاد کو کم کرنا نہیں ہے (۲)۔

مالکیہ کے نزدیک گھوڑی کا دودھ نجس ہے، اس لئے کہ دودھ گوشت کے تابع ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: آدمی کے علاوہ کا دودھ، ذبح کرنے کے بعد پاک ہونے میں اس کے گوشت کے تابع ہے۔ لہذا اگر اس کا گوشت شرعی ذبح کے بعد پاک ہو، اور وہ ایسا جانور ہے جس کا کھانا مباح یا مکروہ ہے تو اس کا دودھ پاک ہوگا، اور اگر شرعی ذبح کے بعد نجس ہو اور وہ ایسا جانور ہے جس کا کھانا حرام ہے تو اس کا دودھ نجس ہوگا اور گھوڑی ان کے نزدیک حرام جانوروں میں سے ہے (۳)۔

---

(۱) مختار الصحاح، بکیئہ: کم دودھ والی۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۶۳، ۵/ ۴۳، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۳۸، ۵/ ۱۹۴، ۲۱۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۰، ۵۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۷، کشاف القناع ۱/ ۱۹۴۔

(۱) سورۂ نحل/ ۶۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۶، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۴۲۱، شائع کردہ دار احیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۷، مغنی المحتاج ۱/ ۸۰، المغنی ۸/ ۵۹۱۔

(۳) شرح الدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۰، ۵۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۹، ۲۱۸۔

پالتو گدھوں کا دودھ:

۴- پالتو گدھوں کے دودھ کی رخصت، عطاء، طاؤس اور زہری نے دی ہے، جب کہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں یہ نجس اور حرام ہے اور حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے [1]۔

ج- جلالہ (نجاست کھانے والے جانور) کا دودھ:

۵- دودھ والا نجاست کھانے والا جانور، جس کا گوشت کھایا جاتا ہے، جیسے اونٹ یا گائے یا بکری جس کی اکثر غذاء نجاست ہو اس کا دودھ پینا، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور راجح قول میں شافعیہ کے نزدیک (جیسا کہ نووی نے کہا ہے) مکروہ ہے، اگر اس کی بو اور پسینہ میں کھائی ہوئی نجاست کی بدبو ظاہر ہو جائے۔

شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ ان کا دودھ پینا حرام ہے، اس کی اصل وہ حدیث ہے جس کی روایت ابن عمرؓ نے کی ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن أكل الجلالة وألبانها" [2] (رسول اللہ ﷺ نے نجاست کھانے والے جانور کا گوشت کھانے اور اس کا دودھ پینے سے منع فرمایا)۔

نیز اس لئے کہ جب اس کا گوشت بدل جائے گا تو اس کا دودھ بھی بدل جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک نجاست کھانے والے جانور کا دودھ پاک ہے۔ اس کو پینا مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ حسن نے اس کے گوشت اور دودھ میں رخصت دی ہے، اس لئے کہ حیوانات، نجاست کھانے سے نجس نہیں ہوتے اس کی دلیل یہ ہے کہ شراب نوش پر اس کے اعضاء کے نجس ہونے کا حکم نہیں لگایا جاتا [1]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۱۶، مغنی المحتاج ۱/۸۰، نہایۃ المحتاج ۱/۲۲۷، کشاف القناع ۱/۱۹۵، المغنی ۸/۵۸۷، جواہر الإکلیل ۱/۹، ۲۱۸، الدسوقی ۱/۵۰، ۵۱، ۲/۱۱۷۔

(۲) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن أكل الجلالة وألبانها" کی روایت ترمذی (۴/۲۷۰) نے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن غریب ہے۔

د- ماکول اللحم مردار کا دودھ:

۶- ماکول اللحم مردار جانور کا دودھ نجس ہے، یہ مالکیہ و شافعیہ کے نزدیک ہے، یہی حنابلہ کے یہاں ظاہر مذہب اور حنفیہ میں امام ابو یوسف و امام محمد کا قول ہے، اس لئے کہ دودھ نجس ظرف میں ایک سیال چیز ہے، لہذا نجس ہوگا، جیسے اگر اس کو نجس برتن میں دوہ لیا جائے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک اور یہی حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے ماکول اللحم مردار کا دودھ پاک ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَ دَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ" [2] (اور بے شک تمہارے لئے مویشیوں میں بھی بڑا سبق ہے، ان کے پیٹ میں جو کچھ ہوتا ہے گوبر اور خون (کے قسم) سے اس کے درمیان سے صاف اور پینے والوں کے لئے خوشگوار دودھ ہم تمہیں پینے کو دیتے ہیں) دودھ کو مطلقاً صاف اور خوش گوار قرار دیا گیا ہے حالانکہ وہ گوبر اور خون کے بیچ میں سے نکلتا ہے، اور یہ اس کے پاک ہونے کی علامت ہے، اسی طرح یہ آیت احسان جتلانے کے طور پر آئی ہے، اور نعمت کی جگہ میں احسان، طہارت کی دلیل ہے، اور صحابہ کرامؓ جب مدائن آئے تو پنیر کھایا، جو انفحہ (دودھ پیتے بکری وغیرہ کے بچوں کے معدہ کے اندر سے نکلنے والا ایک مادہ) سے بنتا ہے، انفحہ بکری کے چھوٹے بچوں سے حاصل کیا جاتا ہے، اور یہ دودھ کے درجہ میں ہے،

(۱) بدائع الصنائع ۵/۴۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۱۶، جواہر الإکلیل ۱/۲۱۶، ۲۱۷، مغنی المحتاج ۴/۳۰۴، أسنی المطالب ۱/۵۶۸، المغنی ۸/۵۹۳، ۵۹۴۔

(۲) سورۂ نحل/۶۶۔

حالانکہ وہاں کے لوگوں کا ذبیحہ مردار تھا[۱]۔

جو کچھ اوپر گزرا وہ ماکول اللحم زندہ ومردہ جانور کے بارے میں ہے۔

۷-فقہاء کا مذہب ہے کہ جن جانوروں کا کھانا بالاتفاق حرام ہے، ان کا دودھ نجس ہے، وہ زندہ ہوں یا مردار، ابن قدامہ کہتے ہیں: دودھ کا حکم، گوشت کے حکم کی طرح ہے[۲]، "نہایۃ المحتاج" میں ہے: غیر ماکول اللحم جانور کا دودھ جیسے گدہی کا دودھ نجس ہے، اس لئے کہ وہ اندر تبدیل ہوجاتا ہے، لہذا وہ نجس ہوگا[۳] "جواہر الاکلیل" میں ہے، آدمی کے علاوہ کا دودھ، جو بحالت حیات یا موت کے بعد نکال لیا جائے، طہارت وعدم طہارت میں اس کے گوشت کے تابع ہوگا[۴]، الفتاوی الہندیہ میں ہے: پالتو گدھے کا گوشت حرام ہے تو اس کا دودھ بھی حرام ہوگا[۵]۔

آدمی کا دودھ:

۸- زندہ آدمی کا دودھ بالاتفاق پاک ہے، خواہ یہ عورت کا ہو یا مرد کا، اس لئے کہ آدمی کی کرامت واعزاز کے شایان شان یہ نہیں کہ اس کی نشو ونما کی چیز نجس ہو۔

لیکن مردہ آدمی کا دودھ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک پاک ہے اور یہی حنابلہ کا ظاہر مذہب ہے، اس لئے کہ موت کی وجہ سے دودھ نجس نہیں ہوتا، بلکہ وہ موت کے بعد بھی پاک رہتا ہے، اگر چہ اس کا اصلی ظرف نجس ہوجاتا ہے اور ظرف کی نجاست اس میں موجود نجاست کا سبب اس وقت ہوتی ہے جب کہ وہ ظرف، اس شئی کا معدن (اصل مرکز) اور اصل میں اس کی جگہ نہ ہو اور اگر اصل میں وہ اس کی جگہ اور اس کا ممکنہ مقام ہو تو اس کی نجاست، اس شئی کی نجاست کا سبب نہیں ہوتی ہے۔

مالکیہ نے کہا: مردہ آدمی کا دودھ نجس ہے، ایک قول ہے: پاک ہے[۱]۔

دودھ کی بیع:

۹- ماکول اللحم جانور کا دودھ دوہنے کے بعد فروخت کرنا فقہاء کے یہاں کسی اختلاف کے بغیر جائز ہے، اس لئے کہ وہ پاک اور قابل انتفاع ہے اور اس کو سپرد کرنا ممکن ہے۔

چند مسائل میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

الف-تھن میں دودھ کی بیع:

۱۰- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ تھن میں دودھ کی بیع ناجائز ہے، شافعیہ وحنابلہ نے اس کی علت یہ بتائی ہے کہ اس کی صفت ومقدار مجہول ہے، چنانچہ تھن موٹاپے کی وجہ سے بھرا ہوا دکھائی دیتا ہے، اور خیال ہوتا ہے کہ یہ دودھ سے بھرا ہوا ہے، نیز دودھ کبھی صاف ہوتا ہے اور کبھی گدلا اور یہ بلاضرورت دھوکہ ہے، لہذا ناجائز ہے، نیز اس لئے کہ یہ ایسی شئی کا فروخت کرنا ہے جو ابھی پیدا نہیں ہوئی ہے۔

حنفیہ نے ممانعت کی علت یہ بتائی ہے کہ تھن میں دودھ یکبارگی جمع نہیں ہوتا، بلکہ تھوڑا تھوڑا جمع ہوتا ہے، لہذا فروخت شدہ غیر فروخت شدہ کے ساتھ اس طرح مل جائے گا کہ دونوں میں امتیاز کرنا

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۶۳، الکافی لابن عبدالبر ۱/ ۴۴۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۷، مغنی المحتاج ۱/ ۸۰، المغنی ۱/ ۴۷۔
(۲) المغنی ۸/ ۵۸۷۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۷۔
(۴) جواہر الإکلیل ۱/ ۹۔
(۵) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۹۰۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۸، ۹، الدسوقی ۱/ ۵۰، ۵۱، الحطاب ۱/ ۹۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۷، المغنی ۴/ ۲۸۸، ۷/ ۵۴۰۔

محال ہوگا۔ لہذا بیع کے وقت مبیع کو سپرد کرنا ممکن نہیں ہوگا اس لئے بیع منعقد نہ ہوگی۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے کہ "نهى أن يباع صوف على ظهر غنم، أو لبن في ضرع"[1] (رسول اللہ ﷺ نے اون، بھیڑ کی پشت پر اور دودھ، تھن میں فروخت کرنے سے منع فرمایا)۔

مالکیہ نے معین بکریوں کے تھن میں موجود دودھ کی بیع کو ان کے دودھ کے ایام میں ایک یا دو یا تین ماہ مقرر کردے، اوران کے دوہنے کا طریقہ معلوم ہو اور بکریاں زیادہ ہوں تو جائز قرار دیا ہے۔

لیکن اگر ایک یا دو بکریاں ہوں اور کوئی شخص ان کے دوہنے کو معین مہینوں کے لئے معین دراہم کے عوض خرید لے تو ناجائز ہوگا، الا یہ کہ اس کے دودھ کو ناپ کر ہر مقدار اتنے اتنے میں فروخت کرے۔

اسی طرح تھن میں دودھ کی بیع کو حسن، سعید بن جبیر اور محمد بن مسلمہ نے جائز قرار دیا ہے اور مجاہد وطاؤس نے اس کو مکروہ کہا ہے[2]۔

آدمی کے دودھ کی بیع:

۱۱ – مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا اصح قول یہ ہے کہ عورت کا دودھ اگر نکال لیا جائے تو اس کی بیع جائز ہے، اس لئے کہ یہ پاک اور قابل انتفاع دودھ ہے، نیز اس لئے کہ یہ ایسا دودھ ہے جس کا پینا مباح ہے، تو اس کی بیع بھی دوسرے چوپایوں پر قیاس کرتے ہوئے جائز ہوگی، نیز اس لئے کہ دایہ کو اجرت پر رکھنے میں اس کا عوض لینا

(۱) حدیث: "نهى أن يباع صوف على ظهر غنم، أو لبن في ضرع" کی روایت دارقطنی (۳/ ۱۴) اور بیہقی (۵/ ۳۴۰) نے کی ہے، بیہقی نے اس کو راجح قرار دیا ہے کہ صحیح ابن عباس پر اس کا موقوف ہونا ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۸، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۰۸، المدونہ ۴/ ۲۹۶، ۲۹۷، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۱۶، المہذب ۱/ ۲۷۳، المغنی ۴/ ۲۳۱۔

جائز ہے، لہذا یہ منافع کے مشابہ ہوگا۔

اس کی بیع حنفیہ کے نزدیک ناجائز ہے اور یہی حنابلہ میں سے ایک جماعت کا قول ہے، اس لئے کہ دودھ مال نہیں، لہذا اس کی بیع جائز نہ ہوگی، مال نہ ہونے کی دلیل، اجماع صحابہؓ اور قیاس ہے، رہا اجماع صحابہ تو حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے مغرور (جس کو دھوکہ دیا گیا ہو) کے بچہ میں قیمت کا اور وطی کے مقابلہ میں مہر کا فیصلہ کیا اور دودھ کے استعمال کرنے کی وجہ سے اس کی قیمت کے واجب ہونے کا فیصلہ نہیں کیا، اگر وہ مال ہوتا تو ضرور فیصلہ کرتے اور یہ صحابہ کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے ان دونوں پر نکیر نہیں کی، لہذا یہ اجماع ہوگیا، رہا قیاس: تو اس لئے کہ اس سے انتفاع کرنا شرعاً علی الاطلاق مباح نہیں، بلکہ بچہ کی غذاء کی مجبوری کی وجہ سے ہے اور جس چیز سے بلا مجبوری انتفاع شرعاً حرام ہو وہ مال نہیں ہوتی، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ لوگ اس کو مال نہیں سمجھتے اور کسی بازار میں اس کو فروخت نہیں کیا جاتا ہے، نیز اس لئے کہ یہ آدمی کا جزو ہے اور آدمی اپنے سارے اجزاء کے ساتھ قابل احترام واکرام ہے اور یہ احترام واکرام کے منافی ہے کہ خرید وفروخت کے ذریعہ اس کو ذلیل کیا جائے۔

امام احمد نے اس کی بیع کو مکروہ کہا ہے[1]۔

حنفیہ کے یہاں ظاہر الروایہ میں بیع کے ناجائز ہونے میں آزاد عورت اور باندی کے دودھ میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ آدمی کو صرف اس میں غلامی کے آنے کی وجہ سے محل بیع قرار دیا گیا ہے اور غلامی صرف کسی زندہ ذات میں ہوگی اور دودھ میں زندگی نہیں، لہذا اس میں غلامی نہیں آئے گی اور وہ محل بیع نہیں ہوگا۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۵، الفروق للقرافی وتہذیب الفروق ۳/ ۲۴۰، ۲۴۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۷، المغنی ۴/ ۲۸۸۔

امام ابو یوسف کے نزدیک باندی کے دودھ کی بیع جائز ہے، اس لئے کہ وہ ایسے آدمی کا جزو ہے، جو مال ہے، لہذا یہ اس کے دوسرے اجزاء کی طرح محل بیع ہوگا [1]۔

دودھ میں عقد سلم:

۱۲ - شافعیہ اور اصح قول میں حنابلہ کے نزدیک دودھ میں سلم جائز ہے، البتہ جانور کی جنس اس کی نوعیت اور اس کی خوراک (گھاس یا معین نوعیت کا چارہ) کا تذکرہ کرنا شرط ہے۔

مطلق دودھ: میٹھے پر محمول ہوگا اگر چہ خشک ہوگیا ہو۔

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں کیل اور وزن سے دودھ میں عقد سلم صحیح ہے، اس کی جھاگ کے ساتھ اس کا وزن کیا جائے گا، لیکن کیل اس کی جھاگ کے ساتھ نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ وزن میں جھاگ کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے۔

مروزی نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ دودھ میں عقد سلم اگر ناپ کر یا وزن سے ہوتو جائز ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: یہ انشاء اللہ اصح ہے، اس لئے کہ غرض اس کی مقدار کا معلوم ہونا، جہالت سے خالی ہونا اور بلا نزاع اس کی سپردگی کا ممکن ہونا ہے، لہذا جس طریقہ سے بھی اس کی مقدار متعین ہوجائے جائز ہے۔

شافعیہ کے نزدیک کھٹے دودھ میں عقد سلم جائز نہیں، اس لئے کہ اس کا کھٹا ہونا عیب ہے، لیکن مکھن نکالے ہوئے میں جس میں پانی نہ ہو عقد سلم صحیح ہے، اس کا کھٹا ہونا مضر نہیں، اس لئے کہ وہی اس میں مقصود ہے۔

حنابلہ کے یہاں مکھن نکالے ہوئے میں عقد سلم صحیح ہے اگر چہ اس میں پانی ہو، اس لئے کہ پانی تھوڑا ہوتا ہے جو مصلحت کے لئے چھوڑ دیا جاتا ہے اور اس کا عرف جاری ہے، لہذا یہ اس میں عقد سلم کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہوگا [1]۔

مالکیہ کے نزدیک: مواق نے ''المدونہ'' سے نقل کیا ہے کہ دودھ، چونا، ہڑتال اور اس جیسی چیز میں عقد سلم میں کوئی مضائقہ نہیں [2]۔

حنفیہ کے یہاں مختلف اقوال منقول ہیں: چنانچہ ''البدائع'' میں ہے: مسلم فیہ میں شرط ہے کہ عقد کے وقت سے، مقررہ میعاد تک موجود رہے، لہذا اگر عقد کے وقت موجود نہ ہو یا مقررہ میعاد کے آنے کے وقت موجود نہ ہو یا ان دونوں اوقات میں موجود ہو لیکن ان دونوں کے درمیان میں لوگوں کے پاس موجود نہ رہے، جیسے پھل، میوے، دودھ اور اس جیسی چیزیں تو ہمارے نزدیک عقد سلم ناجائز ہوگا۔

جبکہ ''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے: اگر دودھ میں اس کے وقت پر معلوم کیل یا وزن سے معلوم مدت تک کے لئے عقد سلم کرے تو جائز ہوگا [3]۔

دوسرے کے مویشی کے دودھ سے فائدہ اٹھانا:

۱۳ - شافعیہ کا مذہب، مالکیہ کا قول اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ جس کا گذر دوسرے کے مویشی پر ہو اور وہ اضطراری حالت میں نہ ہو تو اس کے لئے مویشی کے مالک کی اجازت کے بغیر دودھ پینے کے لئے ان کو دوہنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''**لا یحلبن أحد**

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۵۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۹، المغنی ۴/ ۳۱۹۔

(۲) التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۴/ ۵۳۷۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۲۱۱، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۸۲۔

ماشية امرىء بغير إذنه، أيحب أحدكم أن تؤتى مشربته فتكسر خزانته فينتقل طعامه، فإنما تخزن لهم ضروع ماشيتهم أطعماتهم، فلا يحلبن أحد ماشية أحد إلا بإذنه"وفي رواية: فإن ما في ضروع مواشيهم مثل ما في مشاربهم"[1] (کوئی دوسرے کے جانور کا دودھ، اس کی اجازت کے بغیر نہ دوہے، کیا تم میں کوئی اس بات کو پسند کرے گا کہ کوئی اس کے گودام میں آ کر اس کے غلہ کا کوٹھا توڑ دے، اور غلے کو لے کر چل دے، ایسے ہی جانوروں کے تھن، ان کے کھانوں کے کوٹھے ہیں، لہذا کوئی شخص کسی کا جانور اس کی اجازت کے بغیر نہ دوہے، اور ایک روایت میں ہے: ان کے جانوروں کے تھنوں میں جو کچھ ہے وہ ان کوٹھوں میں موجود چیزوں کی طرح ہے)، نیز فرمان نبوی ہے: "**لا يحل لامرىء من مال أخيه إلا ما أعطاه عن طيب نفس**"[2] (کسی آدمی کے لئے، اس کے بھائی کا مال حلال نہیں، مگر جو وہ خوش دلی سے اس کو دے دے)۔

بہت سے اسلاف نے یہ صورت مستثنی کی ہے کہ مالک کی خوش دلی کا علم ہو، اگر چہ اس کی طرف سے خصوصی یا عمومی اجازت نہ پائی جائے۔

امام احمد سے دوسری روایت اور مالکیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ مویشی کے پاس سے گذرنے والے کے لئے اس کو دوہنا اور پینا جائز ہے، لیکن ساتھ نہ لیجائے، اس لئے کہ حسن نے حضرت سمرہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذا أتى أحدكم على ماشية فإن كان فيها صاحبها فليستأذنه، فإن أذن له فليحتلب و ليشرب، و إن لم يكن فيها أحد فيصوت ثلاثا فإن أجابه أحد فليستأذنه، فإن لم يجبه أحد فليحتلب و ليشرب ولايحمل**"[1] (جو کسی کے مویشی کے پاس آئے، اور اس کا مالک وہاں موجود ہو تو اس سے اجازت لے لے، اگر وہ اجازت دے تو دودھ دوہے اور پی لے، اور اگر وہاں کوئی موجود نہ ہو تو تین بار آواز لگائے، اگر کوئی جواب دے تو اس سے اجازت لے لے اور اگر کوئی شخص جواب نہ دے تو اس کو دوہے اور پی لے، لیکن اپنے ساتھ نہ لے جائے)۔

ابن حجر نے کہا: بہت سے اسلاف کا مذہب ہے کہ کھانا پینا مطلقاً جائز ہے، خواہ مالک کی خوش دلی کا علم ہو یا نہ ہو۔

مالکیہ کے یہاں جو اقوال آئے ہیں یہ غیر محتاج کے متعلق ہیں، لیکن محتاج کے بارے میں انہوں نے کہا: اگر محتاج ہو تو اس کے لئے بلا اختلاف جائز ہے[2]، (یعنی اس مذہب کے فقہاء کے درمیان)۔

دودھ کے عوض دودھ کی بیع:

۱۴- دودھ سودی اموال میں سے ہے، لہذا اگر وہ ایک جنس کے ہوں تو برابر برابر، ہاتھوں ہاتھ کے علاوہ ان میں سے بعض کی بیع بعض سے جائز نہیں ہے۔

کون دودھ ایک جنس کے سمجھے جائیں گے اور کون ایک جنس کے نہیں سمجھے جائیں گے، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

---

(۱) حدیث: "**لا يحلبن أحد ماشية أحد......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۸۸) اور مسلم (۳/ ۱۳۲۵) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں، دوسری روایت بیہقی (۹/ ۳۵۸) کی ہے۔

(۲) حدیث: "**لايحل لامرىء من مال أخيه......**" کی روایت بیہقی (۶/ ۹۷) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور اس کی سند حسن ہے۔

(۱) حدیث: "**إذا أتى أحدكم على ماشية......**" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۸۱) نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۷۵، فتح الباری ۵/ ۸۸، ۸۹، المجموع للنووی ۹/ ۴۶، ۴۷، تحقیق المطیعی، المغنی ۸/ ۵۹۹، ۶۰۰۔

جمہور فقہاء حنفیہ کے یہاں اور یہی شافعیہ کے نزدیک اظہر قول ہے اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے کہ تمام دودھ مختلف جنس ہیں ،اس لئے کہ یہ جانور سے پیدا ہوتے ہیں، اور جانور مختلف جنس ہیں۔ بھیڑ اور بکری ایک جنس ہے، ان میں سے ایک کی دوسرے کے عوض بیع ، برابر برابر ہاتھوں ہاتھ ہی جائز ہے، گائے اور بھینس ایک جنس ہیں، ایک دوسرے کے عوض ان کی بیع برابر برابر ہی جائز ہے، لہذا گائے کا دودھ، بکری کے دودھ کے عوض کمی بیشی سے فروخت کرنا جائز ہے۔

مالکیہ کے نزدیک، حنابلہ کے یہاں دوسری روایت اور شافعیہ کے یہاں اظہر کے بالمقابل دوسرا قول یہ ہے کہ تمام دودھ ایک جنس ہیں، بھیڑ، بکری، گائے اور بھینس کے دودھ ایک دوسرے کے عوض برابر برابر، ہاتھوں ہاتھ ہی فروخت کرنا جائز ہے[1]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۸۵، الدسوقی ۳/ ۵۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۴-۲۷، المغنی ۴/ ۳۷۔

لثام

تعریف:

۱- ’’لثام‘‘ لغت میں: وہ کپڑا ہے جو منہ یا ہونٹ پر لپیٹا جائے، جمع: ’’لثم‘‘ ہے، ’’تلثم‘‘، لثام باندھنا، ملثم، لثام باندھنے کی جگہ، اور وہ ناک اور اس کے اردگرد کی جگہ ہے[1]۔

فقہی استعمال، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قناع:

۲-قناع اور مقنعہ: وہ کپڑا جس سے عورت اپنا سر اور محاسن چھپائے[2]۔

تقنع (جیسا کہ عینی کی تعریف ہے): سر اور چہرہ کے اکثر حصہ کو چادر یا کسی دوسری چیز سے چھپانا[3]۔

ب-خمار (اوڑھنی):

۳-خمار (خاء کے کسرہ کے ساتھ) جس سے عورت اپنا سر چھپائے، ہر پردہ کو خمار کہتے ہیں[4]۔

(۱) المغرب للمطرزی، المعجم الوسیط۔
(۲) لسان العرب، القاموس المحیط۔
(۳) عمدۃ القاری ۲۱/ ۳۰۸۔
(۴) المطلع علی ابواب المقنع رص ۲۲۔

اجمالی حکم:

نماز میں لثام باندھنا:

۴-فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ تلثم (یعنی ناک اور منہ چھپانا) نماز میں مکروہ ہے [۱]۔

ابن المنذر نے کہا: میرے یادداشت کے مطابق حضرت حسن کے سوا تمام اہل علم، نماز میں تلثم اور منہ چھپانے کو مکروہ کہتے ہیں اور حسن تلثم کو مکروہ کہتے ہیں اور منہ چھپانے کی اجازت دیتے ہیں۔

ابن عمر، سعید، حسن بصری، اوزاعی، مالک، احمد اور اسحاق نے نماز میں تلثم کو مکروہ کہا ہے [۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: صلاۃ (فقرہ/۸۶)۔

احرام والی عورت کے لئے لثام باندھنا:

۵-فقہاء کا مذہب ہے کہ عورت کا احرام اس کے چہرہ میں ہے، لہذا چہرہ ڈھانکنا اس کے لئے جائز نہیں اور اگر اجنبی مردوں کی نگاہ پڑنے سے روکنے کے لے چہرہ ڈھانکنے کی ضرورت ہو تو اپنے چہرہ پر ایک کپڑا ڈال لے، جو چہرہ کی کھال سے جدا رہے، حضرت عائشہؓ نے کہا: "**كان الركبان يمرون بنا و نحن مع رسول الله ﷺ محرمات ، فإذا حاذوا بنا سدلت إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها، فإذا جاوزنا كشفناه، وقالت كذلک: المحرمة تلبس من الثياب ماشاء ت إلا ثوبا مسه ورس أو زعفران، ولا تتبرقع ولا تلثم و تسدل الثوب على وجهها إن شاء ت**" [۳] (قافلے ہمارے پاس سے گذرتے، ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ احرام میں ہوتے اور جب وہ ہمارے برابر میں آجاتے تو ہم میں سے ہر عورت اپنی چادر اپنے سر سے چہرہ پر لٹکالیتی اور جب ہم آگے بڑھ جاتے تو ہم چہرہ کھول لیتے تھے، نیز انہوں نے کہا، احرام والی عورت جو کپڑا چاہے پہنے، لیکن جس کپڑے میں ورس یا زعفران لگا ہو، نہ پہنے نہ برقع اوڑھے، نہ لثام باندھے، اور اگر چاہے تو اپنے چہرہ پر کپڑا لٹکالے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: احرام (فقرہ/۶۷)۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۰۷، القوانین الفقہیہ رص ۵۷، روضۃ الطالبین ۱/۲۸۹، کشاف القناع ۱/۲۷۵۔

(۲) الأوسط فی السنن والإجماع والاختلاف لابن المنذر ۳/۲۶۵، ۲۶۶۔

(۳) شرح السنہ للبغوی ۷/۲۴۰، عمدۃ القاری ۹/۱۶۶، فتح الباری ۳/۴۰۵۔ =

= حدیث عائشہؓ: "كان الركبان يمرون بنا......" کی روایت ابوداؤد (۲/۴۱۶) نے کی ہے، منذری نے مختصر السنن (۲/۳۵۴) میں لکھا ہے: اس کی اسناد میں یزید بن ابوزیاد ہیں، ان کے بارے میں بہت سے لوگوں نے کلام کیا ہے۔

قول عائشہؓ: "المحرمة تلبس من الثياب ماشاء ت......" کی روایت بیہقی نے اپنی (سنن ۵/۴۷) میں کی ہے۔

لحاق

تعریف:

۱- لحاق، لحوق اور لحق کا معنی لغت میں: پالینا، جاملنا ہے۔

کہا جاتا ہے: "لحق الشیء، وألحقه، ولحق به، وألحق لحاقا" اس کو پالیا، "لحقت به ألحق" (باب سمع سے) ہے، اس کا مصدر لحاق (لام کے فتحہ کے ساتھ) ہے، "ألحقت زیدا بعمرو" میں نے زید کو عمرو کے پیچھے لگادیا، "لحق هو به وألحق" بھی اسی معنی میں ہے، دعاء میں ہے: "إن عذابک الجد بالکفار ملحق" یعنی تیرا حقیقی عذاب کفار کو پہنچنے والا ہے۔

"ألحق القائف الولد بأبيه" قیافہ شناس نے باپ بیٹے میں کوئی ظاہری شباہت دیکھ کر بتایا کہ یہ اس کا بیٹا ہے "استلحقت الشیء" میں نے اس کا دعوی کیا۔

"لحق الثمن لحوقا" اس پر ثمن لازم ہوا اور لحوق کا معنی لازم ہونا ہے[1]۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

استلحاق:

۲- "استلحاق" لغت میں "استلحق" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "استلحقه" اس نے اس کا دعوی کیا، استلحاق کا معنی: کسی چیز کے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

لاحق ہونے کا مطالبہ کرنا بھی ہے[1]۔

اصطلاح میں: کسی شخص کا یہ دعوی کرنا کہ وہ اس بچہ کا باپ ہے[2]۔

لحاق اور استلحاق میں نسبت: عموم خصوص کی ہے، لحاق، نسب وغیر نسب میں ہوتا ہے جب کہ استلحاق، صرف نسب میں ہوتا ہے۔

لحاق سے متعلق احکام:

مختلف موضوعات کے لحاظ سے لحاق کے ساتھ چند قسم کے احکام متعلق ہیں، مثلا:

لعان میں بچہ کا اپنی ماں کے ساتھ لحاق:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر مرد اپنی بالغہ آزاد بیوی پر زنا کا الزام لگائے یا حمل کا انکار کردے اور اس سے لعان کرلے تو بچہ باپ کے ساتھ لاحق نہ ہوگا، بلکہ اپنی ماں کے ساتھ لاحق ہوگا[3]۔

تفصیل اصطلاح: "لعان" فقرہ/ ۲۵ میں ہے۔

آخری مدت حمل میں بچہ کا لحاق:

۴- حمل کی آخری مدت کی تعیین اور اس پر مرتب ہونے والے حکم یعنی شوہر کے ساتھ بچہ کے لحاق کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ شافعیہ کا مذہب، حنابلہ کے یہاں ظاہر مذہب اور مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ طلاق یا موت کے سبب عدت گذارنے والی عورت، جو نکاح نہ کرے، بالآخر چار سال میں بچہ جنے تو بچہ شوہر

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "لحق"۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۱۲۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۲۵۱، الخرشی ۴/ ۱۳۵، مغنی المحتاج ۳/ ۳۷۳، ۳۸۰، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۹۷، ۴۱۶۔

کے ساتھ لاحق ہوگا، اور اس سے عورت کی عدت پوری ہوجائے گی [1]۔

حنفیہ اور ایک روایت میں امام احمد کا مذہب ہے کہ حمل کی انتہائی مدت دو سال ہے، لہذا مبتوتہ (مطلقہ بائنہ) اور جس عورت کا شوہر مرجائے اگر وہ دو سال کے اندر بچہ جنے تو اس بچہ کا نسب ثابت ہوگا۔

مالکیہ کے یہاں مشہور قول: انتہائے مدت حمل، پانچ سال ہے، مالکیہ میں محمد بن عبد الحکم نے کہا: انتہائے مدت حمل: نو ماہ ہے [2]

اس کی تفصیل اصطلاح: (حمل فقرہ/ ۷، اور ''نسب'' میں ہے)۔

کسی مرد کے ساتھ لقیط کا لحاق:

۵ - فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر کوئی مرد لقیط (پڑے ہوئے بچہ) کے نسب کا دعوی کرے تو بچہ اس کے ساتھ لاحق ہوجائے گا، البتہ لقیط کے نسب کا دعوے دار بینہ پیش کرے یا اس کا دعوی محض اقرار پر مبنی ہو، نسب کا دعوے دار مسلمان ہو یا ذمی اور نسب کے دعوے دار دو یا زیادہ افراد ہوں تو ان تمام صورتوں میں فقہاء کے یہاں اختلاف وتفصیل ہے [3]۔

اس کا بیان اصطلاح: لقیط (فقرہ/ ۱۱ ونسب) میں ہے۔

عورت کے ساتھ لقیط کا لحاق:

۶ - اگر کوئی عورت کسی لقیط کے نسب کا دعوی کرے تو کیا وہ لاحق ہوجائے گا، بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا، اور کیا وہ بچہ اس عورت کے شوہر کے ساتھ لاحق ہوگا؟ اور کیا عورت، کسی مجہول نسب والے کا

(۱) الخرشی ۱/ ۱۴۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۷، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۴۱، ۱۴۲، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۷۷، ۴۸۳۔

(۲) الاختیار ۳/ ۱۷۹، ۱۸۰، فتح القدیر ۴/ ۱۷۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۶۰، المغنی ۷/ ۴۷۷۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۷، ۱۹۹، الخرشی ۷/ ۱۳۲، ۱۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۱۲، المغنی ۵/ ۷۴۷، ۷۷۲۔

استلحاق کرسکتی ہے، ان تمام صورتوں میں فقہاء کا اختلاف ہے [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح (لقیط، فقرہ/ ۱۱ اور نسب) میں ہے۔

بغیر جماع کے منی سے پیدا ہونے والے بچہ کا لحاق:

۷ - مالکیہ نے کہا: اگر عورت ایسی منی سے حاملہ ہوجائے جو جماع کے بغیر اس کی شرم گاہ میں داخل ہو جیسے حمام وغیرہ تو اگر وہ شوہر والی ہو، اور بچہ کو اس کے شوہر سے لاحق کرنا ممکن ہو، یعنی اس عورت سے اس کی شادی ہوئے چھ ماہ یا اس سے زیادہ کا عرصہ گذر گیا ہو تو بچہ اس کے شوہر کے ساتھ لاحق کردیا جائے گا، اور اگر وہ شوہر والی نہ ہو، یا شوہر والی ہو، لیکن بچہ کو شوہر سے لاحق کرنا ممکن نہ ہو، تو بچہ لاحق نہ ہوگا [2]۔

مرتد کے بچہ کا لحاق:

۸ - فقہاء کا مذہب ہے کہ مرتد کے بچہ کا حمل اگر حالت اسلام میں ہوا ہو تو مسلمان ہوگا، اسی طرح اگر اس کا حمل، والدین میں سے ایک کے ارتداد اور دوسرے کے اسلام کی حالت میں ہو (تو بچہ مسلمان ہوگا)، لیکن اگر اس کا حمل، والدین کے ارتداد کے دوران ہوا ہو تو اس میں اختلاف وتفصیل ہے، جس کو اصطلاح (ردۃ فقرہ/ ۴۶) میں دیکھیں۔

مطلقہ رجعیہ کے ساتھ طلاق کا لحاق:

۹ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ وہ مطلقہ عورت جس کو طلاق دینے والا، اس سے رجعت کرنے کا مالک ہو، اس کے ساتھ طلاق لاحق ہوگی، خواہ طلاق صریح ہو، یا کنایہ اور اس کے ساتھ ظہار ولعان لاحق

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۰۰، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۱۲، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۴۱، ۴۴۲، المغنی ۵/ ۷۶۴، ۷۶۵۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۳۰۔

ہوں گے، اس لئے کہ طلاق رجعی، نہ ملکیت کو زائل کرتی ہے، نہ حلت کو، کیوں کہ عورت پر ولایت باقی ہے اور مطلقہ رجعیہ بیوی ہے [۱]۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول جس کو غزالی نے راجح قرار دیا ہے: طلاق رجعی سے نکاح کٹ جاتا ہے، اور ملکیت زائل ہوجاتی ہے، اس کی دلیل: وطی کی حرمت، وجوب مہر اور ایک قول کے مطابق خلع کا ممنوع ہونا ہے۔

شافعیہ کا دوسرا قول ہے کہ طلاق رجعی موقوف ہے، اگر وہ رجعت نہ کرے، یہاں تک کہ عدت گذر جائے تو طلاق کے ذریعہ ملکیت کا ختم ہونا ظاہر ہوجائے گا اور اگر رجعت کر لے تو زوجیت کا باقی رہنا ظاہر ہوجائے گا [۲]۔

مجبوب (جس کا عضوتناسل کٹا ہوا ہو) کے بچہ کا لحاق:

۱۰- مجبوب کے بچہ کو لاحق کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ اور حنفیہ میں سے ابوسلیمان اور شافعیہ میں سے اصطخری وغیرہ کا مذہب اور یہی امام شافعی کا اور حنابلہ میں ''قاضی'' کا قول نقل کیا جاتا ہے کہ مجبوب کی بیوی اگر کوئی بچہ جنے تو مجبوب کے ساتھ لاحق ہوگا اور نسب ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ ''سحق'' کے ذریعہ مجبوب کی منی سے عورت کے رحم کے مشغول ہونے کا وہم ہے، جب کہ اس نے اس بچہ کو جنا ہے اور اس پر استحساناً احتیاط کے طور پر عدت واجب ہوگی، اس لئے کہ رحم کے مشغول ہونے کا وہم ہے اور عدت اور بچہ شریعت کا حق ہے [۳]۔

شافعیہ کے یہاں راجح مذہب اور حنابلہ کے یہاں صحیح قول یہ ہے کہ جس کا عضوتناسل اور دونوں خصیے کٹے ہوں، اس کی بیوی کا بچہ اس سے لاحق نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کو انزال نہیں ہوگا اور عام طور پر اس سے بچہ پیدا نہیں ہوتا ہے۔

شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ اگر مجبوب ایسا ہو جس کے دونوں خصیے باقی ہوں، اسی طرح جس کے دونوں خصیے کھینچ لئے گئے اور عضوتناسل باقی ہو، راجح مذہب کے مطابق بچہ اس کے ساتھ لاحق ہوگا۔

ایک قول ہے: اس کے ساتھ لاحق نہیں ہوگا [۱]۔

امام مالک نے کہا: خصی (جس کا خصیہ نکال دیا گیا ہو) اور مجبوب کے بارے میں میری رائے ہے کہ اس کے ماہرین سے اس کے بارے میں دریافت کیا جائے، اگر اس جیسے آدمی کو بچہ پیدا ہوسکتا ہو تو بچہ اس کے ساتھ لاحق ہوگا، ورنہ لاحق نہ ہوگا [۲]۔

نماز جمعہ کا لحاق:

۱۱- اگر جمعہ صحیح منعقد ہوجائے اور مقتدیوں کی کچھ تعداد منتشر ہوجائے جن سے جمعہ منعقد ہوتا ہے، پھر امام کے ساتھ اتنے لوگ لاحق ہوجائیں، جن سے انعقاد جمعہ کی تعداد پوری ہوجائے تو اس میں فقہاء کے یہاں اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح (صلاۃ جمعہ، فقرہ/ ۲۰) میں دیکھیں۔

کیا نادر غالب کے ساتھ لاحق ہوگا؟:

۱۲- اصل یہ ہے کہ ''اعتبار غالب شائع کا ہے، نادر کا نہیں''، علی حیدر نے اس قاعدے پر یہ حاشیہ لکھا ہے:

''شائع: وہ امر ہے جو لوگوں کو معلوم ہو اور ان میں مشہور ہو، مثلاً

---

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۳۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۲۲، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۲۲، کشاف القناع ۵/ ۳۴۳، المغنی ۷/ ۲۷۹۔

(۲) روضۃ الطالبین ۸/ ۲۲۲۔

(۳) البنایہ شرح الہدایہ ۴/ ۲۰۸، فتح القدیر ۳/ ۲۱۸، ۲۱۹۔

(۱) المغنی ۷/ ۴۸۰، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۵۰۔

(۲) المدونہ ۲/ ۴۴۵۔

مفقود کی عمر کے نوے سال گذرنے پر اس کی عدت کا حکم لگانا: لوگوں کے درمیان اس شائع غالب امر پر مبنی ہے کہ انسان، نوے سال سے زیادہ زندہ نہیں رہتا ہے، حالانکہ بعض لوگ اس سے زیادہ زندہ رہتے ہیں، لیکن یہ نادر ہے اور نادر کا کوئی حکم نہیں، بلکہ عرف شائع کی بنیاد پر اس کی موت کا حکم لگا دیا جائے گا، اور اس کا مال اس کے ورثہ میں تقسیم کردیا جائے گا، اسی طرح جس کی عمر پندرہ سال ہوجائے اس کے بالغ ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا، اس لئے کہ بلوغ کی یہی شائع عمر ہے، اگرچہ بعض سترہ یا اٹھارہ سال سے پہلے بالغ نہیں ہوتے ہیں، لیکن یہ نادر ہے، اس کو مدنظر نہیں رکھا جائے گا، اسی طرح لڑکے کی پرورش کی مدت کے لئے سات سال کا، اور لڑکی کی پرورش کے لئے نو سال کا حکم اس شائع متعارف امر پر مبنی ہے کہ لڑکا اگر سات سال کا ہوجائے تو، لباس پہننے، کھانا کھانے، اور استنجاء وغیرہ میں کسی مددگار سے بے نیاز ہوجاتا ہے اور لڑکی اگر نو سال کی ہوجائے تو عام طور پر قابل شہوت ہوجاتی ہے، بعض افراد میں تربیت اور ملک کے اثر سے نشو ونما میں کمی اور زیادتی کا اختلاف ہوتا ہے، جس کا اعتبار نہیں، بلکہ معتبر لڑکے کے لئے سات سال اور لڑکی کے لئے نو سال ہے، اس لئے کہ یہی شائع غالب ہے[(۱)]۔

البتہ فقہاء نے اس قاعدہ سے چند مسائل کو مستثنی کیا ہے اور ان میں نادر کو غالب کے ساتھ لاحق کیا ہے، چنانچہ قرافی نے ''غالب معتبر'' اور غالب لغو (غیر معتبر) کے قاعدہ کی تشریح کرتے ہوئے چند مثالیں غالب غیر معتبر کی پیش کیں، غالب پر نادر کو مقدم کیا، اور غالب کے بجائے نادر کا حکم ثابت کیا ہے، مثلاً:

الف- عام طور پر بچے نو ماہ پر پیدا ہوتے ہیں، لہذا اگر کسی عورت کو شوہر سے طلاق ملنے کے پانچ سال بعد، کوئی بچہ پیدا ہو تو یہ یا تو زنا کا ہوگا اور یہی غالب ہے یا ماں کے شکم میں دیر تک رہ گیا ہوگا اور یہ وجود میں وقوع زنا کے مقابلہ میں نادر ہے، لیکن شارع نے غالب کو لغو قرار دیا اور نادر یعنی دیر تک حمل رہنے کا حکم ثابت کیا۔

ب- راستوں اور چوپایوں کی گذرگاہ پر ہونے والی بارش کی کیچڑ اور جن جوتوں کے ساتھ بیت الخلاء میں بیٹھتے ہیں، ان میں چلنا، ان میں غالب یہ ہے کہ فی الجملہ نجاست لگی ہوتی ہے، اگرچہ عین نجاست ہمیں دکھائی نہیں دیتی، اور ان کا اس سے محفوظ رہنا نادر ہے، اس کے باوجود شارع نے غالب کے حکم کو لغو قرار دیا، اور نادر کا حکم ثابت کیا، یہ بندوں کے لئے سہولت اور ان پر مہربانی کے لئے ہے، آدمی ان کو دھوئے بغیر پہن کر نماز پڑھ سکتا ہے[(۱)]۔

زرکشی نے کہا کہ اس کی چار قسمیں ہیں:

اول: جو قطعی طور پر لاحق کیا جائے گا، جیسے وہ عورت جو بکارت کے بغیر پیدا ہو، شادی کے سلسلہ میں اجازت لینے کے بارے میں وہ قطعی طور پر باکرہ عورتوں کے حکم میں ہوگی، اسی طرح اگر پیدائشی طور پر کسی کے دو چہرے ہوں اور زائد چہرہ ممتاز نہ ہوسکے تو قطعی طور پر دونوں کا دھونا واجب ہے، اسی طرح چار سال کے بعد پیدا ہونے والے بچہ کو لاحق کرنا ہے، کیوں کہ اس کا اپنی ماں کے شکم میں باقی رہنا نہایت نادر ہے، لیکن انہوں نے اس کو غالب کے ساتھ لاحق کیا۔ اسی طرح اگر زمانہ وطی سے چھ ماہ کے تھوڑی دیر کے بعد بچہ پیدا ہو تو لاحق ہوگا حالانکہ یہ نہایت نادر ہے، لیکن شارع نے ان صورتوں میں بندوں کی پردہ پوشی کے لئے نادر پر عمل کرایا۔

دوم: جو قطعی طور پر لاحق نہیں کیا جائے گا: جیسے زائد انگلی، دیت کے حکم میں قطعی طور پر اصلی انگلی کے ساتھ لاحق نہیں ہوگی اور مشرق میں رہنے والے کا مغرب میں رہنے والی عورت سے نکاح کے بعد بچہ

(۱) شرح المجلۃ لعلی حیدر ۱/ ۴۵، ۴۶ شائع کردہ مکتبۃ النہضۃ۔

(۱) الفروق للقرافی ۴/ ۱۰۴، ۱۰۵۔

اس مرد سے لاحق نہیں ہوگا۔

سوم: جو اصح قول کے مطابق لاحق کیا جائے گا، جیسے کٹے ہوئے عضو تناسل کے چھونے سے وضو کے ٹوٹنے کو غالب، متصل کے ساتھ لاحق کرنا اور ایک قول ہے کہ لاحق نہیں ہوگا، اس لئے کہ نادر ہے، اس کے برخلاف عورت کے علاحدہ کئے گئے عضو کے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹے گا اور جیسے شرمگاہ سے نادر چیز کے نکلنے سے وضوء ٹوٹنا اور مذی وودی وغیرہ سے حجر کا جواز، اسی طرح پسو کا خون قلیل قطعی طور پر معاف ہے، اسی طرح کثیر اصح قول میں (معاف ہے)، اس لئے کہ عام طور پر اس قسم سے بچنا دشوار ہے، لہذا نادر کو غالب کے ساتھ لاحق کر دیا جائے گا، اسی طرح اگر خرید وفروخت کرنے والوں کے اجتماع کی مدت، کئی دن اور کئی مہینے لمبی ہو جائے، جو نادر ہے تو راجح مذہب یہ ہے کہ جب تک وہ جدا نہ ہوں ان کا ''خیار'' باقی رہے گا، ایک قول ہے کہ غالب کی طرح تین دن سے زیادہ نہیں رہے گا۔

چہارم: جو اصح قول کے مطابق لاحق نہیں کیا جائے گا، جیسے وہ چیز جس میں مدت خیار میں فساد تیزی سے آتا ہے، اس میں اصح قول کے مطابق خیار شرط ثابت نہیں ہوگا اور اگر فلوس (پیسوں) کا رواج نقود (سونے چاندی) کی طرح ہو تو کیا ربا کے باب میں ان کو نقود کا حکم دیا جائے گا؟ اس میں دو قول ہیں؟ اصح قول غالب کا اعتبار کرتے ہوئے نقود کا حکم نہیں دیا جائے گا[1]۔

اصل درخت کی بیع کے وقت اس کے ساتھ کھجور کا لحاق:

۱۳ - اصل درخت کی بیع کے وقت اس کے ساتھ کھجور کے لحاق میں چند مقامات پر فقہاء کا اختلاف ہے: مثلاً: تابیر (گابھا دینے) کی شرط لگانا اور نہ لگانا، نیز: بدو صلاح کی شرط لگانا، نیز کھجور کے درخت میں شگوفہ کے پھٹنے کے ساتھ، کلی یا پھل کے نکلنے کو لاحق کرنا۔

تفصیل اصطلاح (ثمار فقرہ/ ۱۴) میں ہے۔

جو ثمن کے ساتھ لاحق ہوگا:

۱۴ - فروخت شدہ چیز کے ثمن میں زیادتی یا کمی کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا یہ دونوں اصل عقد کے ساتھ لاحق ہوں گی یا نہیں؟

تفصیل اصطلاحات: بیع (فقرہ/ ۵۶ اور اس کے بعد کے فقرات)، ثمن (فقرہ/ ۲۵ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

لحد

دیکھئے: ''قبر''۔

(۱) المنثور للزرکشی ۳/ ۲۴۳، ۲۴۴۔

لحم

تعریف:

۱-"لَحْم" اور "لَحَم" دونوں لغتیں ہیں، لحم: جانوروں اور پرندوں کے جسم کا وہ عضلاتی نرم حصہ جو کھال اور ہڈی کے درمیان ہوتا ہے۔

ہر چیز کا لحم: اس کا گودا ہے، لحمۃ: اس کا ایک ٹکڑا۔ اس کی جمع "اَلْحُم"، "لحوم"، "لحام" اور "لحمان" ہے[۱]۔

فقہاء کا استعمال اس معنی سے الگ نہیں۔

متعلقہ الفاظ:

طعام:

۲-طعام لغت میں: مطلقاً ہر کھائی جانے والے چیز ہے[۲]۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں۔

طعام میں گوشت وغیرہ داخل ہے۔

شرعی حکم:

۳-لحوم میں اصل حلال ہونا ہے، کسی خاص دلیل کے بغیر حرام نہیں ہوگا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "خَلَقَ لَكُمْ مَّافِي الأَرْضِ جَمِيْعًا"[۳] (جس نے پیدا کیا تمہارے لئے جو کچھ بھی زمین میں ہے سب کا سب)۔

نیز ارشاد باری ہے: "وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ"[۱] (اور ان کے لئے پاکیزہ چیزیں جائز بتاتا ہے)۔

بعض گوشت کے حکم میں، حلت وحرمت اور طہارت ونجاست کے لحاظ سے فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جس کا بیان درج ذیل ہے:

جانور سے کاٹ کر علاحدہ کیا ہوا گوشت:

۴-فی الجملہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ زندہ ماکول اللحم جانور کا جو عضو (اون اور بال کے علاوہ) کاٹ کر علاحدہ کرلیا جائے وہ اس کے مردار ہونے کی طرح ہے، لہذا اس کی نجاست کی وجہ سے اس کا کھانا ناجائز ہوگا[۲]۔

اس لئے کہ حدیث ہے: "ماقطع من البهيمة وهي حية فهي ميتة"[۳] (زندہ چوپایہ سے جو حصہ کاٹا جائے وہ مردار ہے)۔

مسئلہ میں تفصیل ہے، جس کو اصطلاح: (أطعمۃ فقرہ/ ۴۷) میں دیکھیں۔

بدبودار گوشت کھانا:

۵-حنفیہ کا مذہب ہے کہ گوشت اگر بدبودار ہوجائے تو اس کا کھانا حرام ہے، اس لئے کہ وہ نقصان دہ ہے، اس لئے نہیں کہ وہ نجس ہے[۴]۔

---

(۱) القاموس، لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط مادہ: "لحم"۔

(۲) لسان العرب، تاج العروس مادہ: "طعم"۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۹۔

---

(۱) سورۂ اعراف/ ۱۵۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۴۴، ۴۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۰۸، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۵۶، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۴۲، المغنی ۱۱/ ۵۳، ۵۴۔

(۳) حدیث: "ماقطع من البهيمة وهی حية فهی ميتة" کی روایت ترمذی (۴/ ۷۴) نے حضرت ابوواقد اللیثی سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۹۔

حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب یہ ہے کہ بدبودار گوشت کھانا مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ صاحب "المنتہی" نے اس کو قطعی کہا ہے، اور مرداوی نے بدبودار گوشت کھانے کو مکروہ کہا ہے [1]۔

بدبودار گوشت اگر نجاست کھانے والے جانور کا ہو تو شافعیہ کے یہاں اصح قول یہ ہے کہ مکروہ ہے، ایک قول ہے کہ حرام ہے۔

اگر نجاست نہ کھانے والے جانور کا گوشت ہو اور اسے شرعی طور پر ذبح کیا گیا ہو اور بدبودار ہو گیا ہو تو صحیح قول کے مطابق مکروہ ہے، جیسا کہ شربینی خطیب نے کہا [2]۔

نجاست میں پکا ہوا گوشت:

۶ - حنفیہ کا مذہب، مالکیہ کا راجح قول اور حنابلہ کا صحیح قول ہے کہ نجاست میں پکایا ہوا گوشت پاک نہیں ہوگا، اس لئے کہ نجاست کے اجزاء اس کے اندر داخل ہو چکے ہیں [3]۔

مالکیہ کا ایک قول اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ پاک ہو جائے گا [4] اور پاک کرنے کے طریقہ میں ان کے یہاں تفصیل ہے، جس کو اصطلاح: طہارۃ (فقرہ ۳۱) میں دیکھیں۔

شافعیہ نے کہا: اگر گوشت کو نجس پانی میں پکایا جائے تو اس کو دھولینا کافی ہوگا، نووی نے کہا: اسی کو شاشی نے اختیار کیا ہے اور اسی کی صراحت کی گئی ہے [5]۔

(۱) الإنصاف ۱۰/ ۳۶۸، الفروع ۶/ ۳۰۲، کشاف القناع ۶/ ۱۹۵، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۰۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۴، المجموع ۹/ ۲۸۔

(۳) البحر الرائق ۱/ ۲۵۱-۲۵۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۲۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۲، مواہب الجلیل ۱/ ۱۱۴، الخرشی علی خلیل ۱/ ۹۵، ۹۶، المبدع ۱/ ۲۴۳، الإنصاف ۱/ ۳۲۱، المجموع ۲/ ۶۰۰، مغنی المحتاج ۱/ ۸۶۔

(۴) مواہب الجلیل ۱/ ۱۱۴، الإنصاف ۱/ ۳۲۱۔

(۵) المجموع ۲/ ۶۰۰۔

امام ابو یوسف نے کہا: تین بار پانی میں پکایا جائے گا اور ہر بار اس کو خشک کیا جائے گا [1]۔

اونٹ کا گوشت کھانے کی وجہ سے وضو کرنا:

۷ - حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا [2]، اس لئے کہ حضرت جابرؓ نے روایت کی ہے: **"کان آخر الأمرین من رسول الله ﷺ ترک الوضوء مما غیرت النار"** [3] (رسول اللہ ﷺ کا آخری معمول آگ پر پکائی ہوئی چیز سے وضو نہ کرنا تھا)۔

حنابلہ کا راجح مذہب، امام شافعی کا قدیم قول اور ابو بکر بن خزیمہ کی رائے ہے کہ اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، اس لئے کہ حضرت جابر بن سمرہؓ نے روایت کی ہے: **"أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ: أأتوضأ من لحوم الغنم؟ قال: إن شئت فتوضأ وإن شئت فلا توضأ، قال: أتوضأ من لحوم الإبل؟ قال: نعم فتوضأ من لحوم الإبل"** [4] (ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا: کیا میں بکری کا گوشت کھانے کی وجہ سے وضو کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر چاہو تو وضو کر لو اور اگر چاہو تو وضو نہ کرو اس نے کہا: کیا میں اونٹ کا گوشت کھانے کی وجہ سے وضو کروں؟

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۲، البحر الرائق ۱/ ۲۵۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۳۲، الکافی لابن عبد البر ۱/ ۱۵۱، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/ ۹۲، روضۃ الطالبین ۱/ ۷۲، المجموع ۲/ ۵۷، ۵۹، المغنی ۱/ ۱۷۹، الإنصاف ۱/ ۲۱۶۔

(۳) حدیث جابرؓ: "کان آخر الأمرین من رسول الله ﷺ......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۳۳) نے کی ہے، ابن حجر نے الفتح (۱/ ۳۱۱) میں ابن خزیمہ اور ابن حبان سے نقل کیا ہے کہ ان دونوں نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۴) حدیث جابر بن سمرہؓ: "أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ: أأتوضا من لحوم الغنم......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۷۵) نے کی ہے۔

آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں اونٹ کا گوشت کھا کر وضو کرو) اور امر کا تقاضا، واجب ہونا ہے [۱]۔

تفصیل اصطلاح ''وضو'' میں ہے۔

قربانی کا گوشت:

۸- فقہاء کا مذہب ہے کہ قربانی کی ایک سنت یہ ہے کہ قربانی کرنے والا اپنی قربانی کے گوشت میں سے کھائے، کھلائے اور ذخیرہ کر کے رکھے اور افضل یہ ہے کہ تہائی صدقہ کرے، تہائی، اپنے اقارب ودوستوں کی مہمان نوازی کے لئے رکھے اور تہائی ذخیرہ کرے۔

لیکن نذر کی قربانی کا گوشت کھانا حنفیہ وشافعیہ کے یہاں جائز نہیں، مالکیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ کھانے کے جواز میں نذر کی قربانی، دوسری قربانی کی طرح ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: (اضحیۃ، فقرہ/ ۵۹) میں دیکھیں۔

عقیقہ کا گوشت:

۹- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ پورے عقیقہ کا گوشت پکانا مستحب ہے، حتی کہ جو صدقہ کیا جائے، حنفیہ کا مذہب ہے کہ عقیقہ میں گوشت کو کچا اور پکا کر تقسیم کرنا جائز ہے۔

دیکھئے اصطلاح: (عقیقہ، فقرہ/ ۱۳)۔

گھوڑے کا گوشت:

۱۰- شافعیہ وحنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کا ایک قول ہے کہ گھوڑے کا گوشت کھانا مباح ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: **''نهى النبي ﷺ يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية ورخص في لحوم الخيل''** [۱] (رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے دن پالتو گدھوں کے گوشت سے منع کیا اور گھوڑے کے گوشت میں رخصت دی)۔

حنفیہ کا مذہب (اور ان کے نزدیک اسی پر فتوی ہے) اور مالکیہ کا دوسرا قول ہے کہ کراہت تنزیہی کے ساتھ اس کا گوشت کھانا حلال ہے، اس لئے کہ اس باب میں مروی احادیث میں اور سلف کے اقوال میں اختلاف ہے [۲]۔

مالکیہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ گھوڑے کا گوشت کھانا حرام ہے [۳]۔

تفصیل اصطلاح: (أطعمۃ فقرہ/ ۴۴) میں ہے

پالتو گدھے کا گوشت:

۱۱- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کا راجح قول ہے کہ پالتو گدھے کا گوشت کھانا حرام ہے، ان کا استدلال حضرت جابرؓ کی اس حدیث سے ہے کہ **''نهى رسول الله ﷺ عن لحوم الحمر الأهلية''** [۴] (رسول اللہ ﷺ نے پالتو گدھوں کے گوشت سے منع فرمایا)۔

مالکیہ کا دوسرا قول: پالتو گدھے کا گوشت کھانا مکروہ تنزیہی ہے [۵]۔

تفصیل اصطلاح: (أطعمۃ فقرہ/ ۴۶) میں ہے۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۲۷، المجموع ۲/ ۵۷، ۵۹، کشاف القناع ۱/ ۱۳۰، المغنی ۱/ ۱۷۹، ۱۸۲، الإنصاف ۱/ ۲۱۶۔

(۱) حدیث جابرؓ: ''نهى النبي ﷺ يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۴۸) اور مسلم (۳/ ۱۵۴۱) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۳۸، ۳۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۳، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۱۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۳، المغنی ۱۱/ ۶۹، ۷۰۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۷، الحطاب ۳/ ۲۳۵۔

(۴) حدیث جابرؓ: ''نهى رسول الله ﷺ عن لحوم الحمر الأهلية'' کی تخریج فقرہ/ ۱۰ میں گذر چکی ہے۔

(۵) بدائع الصنائع ۵/ ۳۷، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۹۰، ابن عابدین ۵/ ۱۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۴، المغنی ۱۱/ ۶۵، ۶۶۔

سور کا گوشت:

۱۲-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سور کا گوشت کھانا حرام ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے "قُلْ لاَ أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا اَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ" [۱] (آپ کہہ دیجئے مجھ پر جو وحی آئی ہے اس میں تو میں (اور) کچھ نہیں حرام پاتا کسی کھانے والے کے لئے جو اسے کھائے، سوا اس کے کہ وہ مردار ہو یا بہتا ہوا خون یا سور کا گوشت ہو کیونکہ وہ بالکل گندہ ہے)۔

دیکھئے اصطلاح: خنزیر (فقرہ ۳)۔

خچر کا گوشت:

۱۳-شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ خچر کا گوشت کھانا حرام ہے، اس لئے کہ وہ دو اصل سے پیدا ہوتا ہے جن میں حلت وحرمت جمع ہیں، لہذا احتیاطاً حرمت کا پہلو غالب قرار دیا جائے گا [۲]۔

حنفیہ کے نزدیک خچر حلت وحرمت میں اپنی ماں کے تابع ہوگا [۳]۔

مالکیہ حکم میں ماں کے تابع ہونے کے قاعدہ کے قائل ہیں [۴]، البتہ کچھ اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح: (أطعمۃ فقرہ/ ۵۹-۶۰) میں ہے۔

کتے کا گوشت:

۱۴-حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کا قول (جس کو ابن عبد البر نے صحیح قرار دیا ہے) یہ ہے کہ کتے کا گوشت کھانا حرام ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "كل ذي ناب من السباع فأكله حرام" [۱] (ہر کچلی والے درندہ کا کھانا حرام ہے)۔

مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ کتے کا گوشت کھانا مکروہ ہے [۲]۔

مسئلہ میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح (أطعمۃ فقرہ/ ۲۴-۲۹) اور اصطلاح "کلب" میں دیکھیں۔

غیر اضطراری حالت میں انسان کا گوشت:

۱۵-اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ انسان کا گوشت کھانا حرام ہے [۳]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" [۴] (اور ہم نے بنی آدم کو عزت دی ہے)۔

اضطراری حالت والے کے لئے انسان کا گوشت کھانے میں اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: (ضرورۃ فقرہ/ ۱۰) میں ہے۔

گوشت کھانے کے بعد منہ اور ہاتھ دھونا:

۱۶-فقہاء کا مذہب ہے کہ فی الجملہ کھانے کے بعد دونوں ہاتھوں کو دھونا مستحب ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "من بات و في يده ريح غمر فأصابه شيء فلا يلومن إلا نفسه" [۵] (جو شخص

---

(۱) سورۂ انعام/ ۱۴۵۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۴، ۱۴۶، المغنی ۱۱/ ۶۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۳۷۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۱۷، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۵۵۔

---

(۱) حدیث ابو ہریرہؓ: "كل ذی ناب من السباع فأكله حرام" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۳۴) نے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۳۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۳، المجموع ۹/ ۸، المغنی ۱۱/ ۶۶۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۳۶، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۱۴، فتح العزیز مع المجموع ۱/ ۱۶۲، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۶۲، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۲۳۔

(۴) سورۂ اسراء/ ۷۰۔

(۵) حدیث: "من بات وفی يده ريح غمر......" کی روایت ترمذی (۴/ ۲۸۹) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

رات کو ایسی حالت میں سو رہے کہ اس کے ہاتھ میں گوشت وغیرہ کی چکنائی کی بو ہو، اور اس کی وجہ سے اسے کوئی مصیبت لاحق ہو جائے تو اسے اپنے علاوہ کسی اور کو برا بھلا نہ کہنا چاہئے)۔

بعض مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ خاص طور پر گوشت کھانے کے بعد منہ ہاتھ دھونا مستحب ہے؟ اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ "أنه تمضمض من السويق"[1] (رسول اللہ ﷺ نے ستو کھانے کے بعد کلی کی)، اور یہ گوشت سے ہلکا ہے، نیز حضرت عثمان بن عفانؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے گوشت کھانے کے بعد ہاتھ دھویا اور اس کے بعد کلی کی[2]۔

تفصیل اصطلاح: (أکل فقرہ/ ۱۴-۱۵ اور ید) میں ہے۔

گوشت نہ کھانے کی قسم کھانا:

۱۷- حنفیہ و مالکیہ کا مذہب ہے کہ گوشت نہ کھانے کی قسم کھانے والا، گوشت کے علاوہ (چربی وغیرہ) کھانے سے حانث ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ درحقیقت گوشت ہے اور جو گوشت سے بنتا ہے، وہی اس سے بھی بنتا ہے۔

حنفیہ نے اس سے سرین کی چربی کو مستثنی کیا ہے، الا یہ کہ قسم میں اسی کی نیت کرے[3]۔

شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ وہ حانث نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کو گوشت نہیں کہا جاتا ہے، اس کا نام اور صفت گوشت سے الگ ہے[4]۔

(۱) حدیث: "أن النبی ﷺ تمضمض من السويق" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۱۲) نے حضرت سوید بن نعمانؓ سے کی ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۷، المنتقی ۱/ ۶۶، مواہب الجلیل ۱/ ۳۰۲، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۴۰، شرح مسلم ۴/ ۴۶، الانصاف ۸/ ۳۲۴، المغنی ۸/ ۱۲۰، اثر عثمانؓ کی روایت امام مالک (۱/ ۲۶) نے کی ہے۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۸۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۳۵، المغنی ۱۱/ ۳۱۸۔

(۴) القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۸۰، المغنی ۱۱/ ۳۱۸۔

جانور کے عوض گوشت کی بیع:

۱۸- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ گوشت کی بیع ہم جنس جانور کے عوض (مثلاً: زندہ بکری کے عوض، بکری کا گوشت) ناجائز ہے[1] اس لئے کہ حدیث ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحيوان باللحم"[2] (رسول اللہ ﷺ نے جانور کو گوشت کے عوض بیچنے سے منع فرمایا)۔

حنفیہ نے اس بیع کو جائز قرار دیا ہے[3] جس میں ان کے یہاں تفصیل ہے، اس کو اصطلاح (بیع منہی عنہ فقرہ/ ۶۰) میں دیکھیں۔

غیر جنس کے جانور یا غیر ماکول اللحم جانور کے عوض گوشت کی بیع کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے، جس کو اصطلاح: (بیع منہی عنہ فقرہ/ ۶۰-۶۲) میں دیکھیں۔

گوشت میں عقد سلم:

۱۹- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اور حنفیہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ گوشت میں عقد سلم جائز ہے بشرطیکہ جنس، نوع اور صفت کے تذکرہ کے ساتھ اس کی صفات کو معین کر دیا جائے، اس لئے کہ حدیث ہے: "من أسلف في شيء ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم"[4] (جو کسی چیز میں سلف کرے تو

(۱) شرح الخرشی ۵/ ۶۸، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۷۴، ۱۷۵، المغنی ۴/ ۱۴۶-۱۴۹۔

(۲) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحيوان باللحم......" کی روایت موطا (۲/ ۶۶۵) نے حضرت سعید بن مسیّبؒ سے مرسلاً کی ہے، ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۲/ ۱۰) میں اس کے چند شواہد نقل کئے ہیں، جن سے اس کو تقویت ملتی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۱۸۹، تبیین الحقائق ۴/ ۹۱۔

(۴) حدیث: "من أسلف في شيء ففي كيل معلوم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۹) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۷) نے حضرت ابن عباسؓ کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

معین کیل، معین وزن اور معین مدت کے لئے ہو)۔

نیز اس لئے کہ جب جانور میں عقد سلم جائز ہے تو گوشت میں بدرجہ اولی جائز ہوگا[1]۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ گوشت میں جہالت کے پائے جانے کی وجہ سے عقد سلم صحیح نہیں ہے[2]۔

گوشت کے عوض گوشت کی بیع:

۲۰ - گوشت کے عوض گوشت کی بیع میں فقہاء کا اختلاف ہے، یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ گوشت ایک جنس ہے، یا اس کی اجناس مختلف ہیں، جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ گوشت ایک جنس ہے ان کے نزدیک گوشت کے عوض، گوشت کی بیع برابر برابر ہی جائز ہے اور جو اس کو مختلف اجناس مانتے ہیں ان کے نزدیک کمی بیشی کے ساتھ اس کی بیع جائز ہے، ہر مذہب میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح (ربا فقرہ/ ۲۷-۳۰) میں دیکھیں۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۰۲، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۸۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۱۲، المغنی ۴/ ۳۱۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۱۰۔

لحن

تعریف:

۱- ''لحن'' کا اطلاق لغت میں چند معانی پر ہوتا ہے: کہا جاتا ہے: ''**لحن فلان لفلان لحنا**'' اس نے اس سے ایسی بات کہی جس کو مخاطب سمجھ رہا ہے دوسرا نہیں سمجھ رہا اس کا اطلاق، اعراب کی غلطی، اور اعراب صحیح کی خلاف ورزی پر ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: ''**لحن القاری فی القراء ۃ و المتکلم فی کلامہ، یلحن لحنا**'': پڑھنے والے نے اعراب میں غلطی کی اور صحیح کے خلاف پڑھا۔

اس کا اطلاق ذہانت پر ہوتا ہے، چنانچہ حدیث میں ہے: ''**إنکم تختصمون إلي و لعل بعضکم أن یکون ألحن بحجته من بعض......**''[1] (تم میرے پاس جھگڑتے ہوئے آتے ہو، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کوئی اپنی دلیل دوسرے فریق کی نسبت اچھی طرح بیان کرتا ہے...)۔ یعنی اپنی دلیل کو زیادہ سمجھنے والا ہوتا ہے۔ ابن حجر نے کہا: مراد یہ ہے کہ جب زیادہ سمجھ دار ہوگا تو دوسرے فریق کی نسبت اپنی دلیل اچھی طرح بیان کرنے پر قادر ہوگا اور اس کا اطلاق: مخصوص وزن کی مرکب آوازوں پر ہوتا ہے جن میں نغمہ اور سر ہو، اس کی جمع ''ألحان'' اور ''لحون'' ہے، کہا جاتا ہے: **لحن القول**'' پیرائے کلام، اور اس کا معنی[2]۔

(۱) حدیث: ''إنکم تختصمون إليّ......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۳۳۹) نے حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے۔

(۲) لسان العرب، متن اللغۃ، الکلیات مادہ: ''لحن''، فتح الباری ۱۲/ ۳۳۹۔

نحویوں کی اصطلاح میں لحن: کلمہ کے اعراب یا مفرد کی تصحیح میں غلطی کرنا ہے۔

قراء کے نزدیک لحن: لفظ میں آنے والا ایسا خلل ہے جس سے معنی بگڑ جائے [۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

لحن سے متعلق احکام:

قراءت قرآن میں قصداً لحن کرنا:

۲- قرآن، اللہ تعالیٰ کا وہ معجزانہ کلام ہے جو رسول اللہ ﷺ پر اترا، اور تواتر کے ساتھ منقول ہے اس میں قصداً لحن کرنا حرام ہے، خواہ اس سے معنی بدلے یا نہ بدلے، اس لئے کہ اس کے الفاظ توقیفی ہیں جو ہم تک تواتر کے ساتھ منقول ہوئے ہیں، قرآن کے کسی لفظ میں تغیر کرنا جائز نہیں، خواہ اعراب بدل دیا جائے یا ایک حرف کو دوسرے حرف کی جگہ رکھ کر حروف میں تبدیلی پیدا کردی جائے۔

نیز اس لئے کہ قصداً لحن کرنا، کلام الٰہی کے ساتھ کھلواڑ کرنا اور اللہ کی آیات کا استہزاء ہے، جو کھلا ہوا کفر ہے [۲]۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قُلْ أَبِاللّٰهِ وَ آيَاتِهِ وَ رَسُوْلِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِؤُنَ، لَا تَعْتَذِرُوْا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيْمَانِكُمْ" [۳] (آپ کہہ دیجئے کہ اچھا تو تم استہزاء کررہے تھے اللہ اور اس کی آیتوں اور اس کے رسول کے ساتھ (اب) بہانے نہ بناؤ تم کافر ہو چکے اپنے اظہار ایمان کے بعد)۔

جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ خوش الحانی کے ساتھ قرآن پڑھنا جائز ہے، بشرطیکہ اس کے کلمہ کی اصلی وضع میں کوئی تغیر نہ ہو اور لحن کی وجہ

(۱) الکلیات لابی البقاء الکفوی ۴/ ۱۷۲۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۴۸۱۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۶۶۔

سے اس قدر طوالت نہ پیدا ہو کہ ایک حرف دو حرف بن جائے، یا اس کو اس حد تک پہنچا دے، جس کا قراء میں سے کوئی قائل نہیں، بلکہ یہ محض آواز کو بہتر بنانے اور قراءت کو سنوارنے کے لئے ہو، بلکہ مستحب ہے [۱]، حضرت عمرؓ سے منقول ہے: "**تعلموا الفرائض واللحن و السنن كما تعلمون القرآن**" [۲] (تم فرائض، لحن اور سنن کو، اسی طرح سیکھو، جیسے قرآن سیکھتے ہو)۔

نووی نے ماوردی کا یہ قول نقل کیا کہ موزوں الحان کے ساتھ قراءت سے اگر قرآن کا لفظ اپنے صیغہ سے نکلے اس طرح کہ اس میں چند حرکتیں داخل کردی جائیں، یا اس میں سے چند حرکتیں خارج کردی جائیں، یا حرف ممدود میں قصر یا مقصور میں مد بڑھا دیا جائے یا اس قدر کھینچا جائے کہ کوئی لفظ چھپ جائے اور معنی میں التباس پیدا ہو جائے تو یہ حرام ہے، اس سے قاری فاسق ہو جائے گا اور سننے والا گنہ گار ہوگا اس لئے کہ اس نے سیدھے طریقہ کو چھوڑ کر کجی کا راستہ اپنایا، حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِيْ عِوَجٍ" [۳] (قرآن واضح ہے جس میں کوئی کجی نہیں)۔

انہوں نے کہا: اور اگر لحن کی وجہ سے وہ اپنے لفظ اور بالترتیل قراءت سے خارج نہ ہو تو مباح ہے، اس لئے کہ لحن کے ذریعہ اس نے اس کے حسن کو بڑھایا ہے [۴]۔

ابن حجر ہیثمی نے شاشی سے نقل کیا کہ انہوں نے اپنی "حلیہ" میں امام شافعی سے وہ قول منسوب کیا ہے، جو ماوردی نے کہا ہے [۵]۔

(۱) المحلی وعمیرہ ۴/ ۳۲۰، ابن عابدین ۵/ ۲۷۲، ۱/ ۴۲۴۔

(۲) اثر حضرت عمرؓ: "تعلموا الفرائض......" کی روایت دارمی (۲/ ۳۴۱) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ زمر/ ۲۷۔

(۴) التبیان فی آداب حملۃ القرآن رص ۱۴۶، ۱۴۷۔

(۵) کف الرعاع عن محرمات اللھو والسماع بہامش الزواجر ۱/ ۷۰۔

''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے: اگر نماز کے علاوہ میں الحان سے قرآن پڑھے، اگر کلمہ بدل جائے، وصل کی جگہ پر وقف کرے، یا وقف کی جگہ پر وصل کرے تو مکروہ ہے، ورنہ نہیں (۱)۔

تفصیل اصطلاحات (قراءۃ، فقرہ/۹، غناء، فقرہ/۱۱) میں ہے۔

نماز کی قراءت میں لحن:

۳- فقہاء کا مذہب ہے کہ نماز میں قصداً لحن، اگر فاتحہ میں ہو تو نماز باطل ہوجائے گی اور اگر بلا قصد ہو، یا فاتحہ کے علاوہ میں ہو تو اس میں اختلاف ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اگر لحن سے معنی نہ بدلے جیسے الحمد اللہ میں اللہ کی ''ہاء'' کو پیش پڑھنا تو اس کی امامت مکروہ تنزیہی ہوگی، اس کی نماز اور اس کی اقتداء کرنے والوں کی نماز صحیح ہوگی۔

لیکن اگر معنی بدل جائے جیسے ''انعمت'' کی تاء پر ضمہ، یا کسرہ پڑھنا، اور جیسے ''اهدنا الصراط المستقيم'' میں ''المستقيم'' کی جگہ ''المستقين'' پڑھنا۔

اگر اس کے لئے سیکھنا ممکن تھا تو یہ حرام کا مرتکب ہے، اس پر لازم ہے کہ فوری طور پر سیکھے، اگر وہ کوتاہی کرے گا اور وقت تنگ ہو تو لازم ہوگا کہ نماز پڑھے اور قضا کرے، اس کی اقتداء کرنا صحیح نہیں ہوگا اور اگر اس کی زبان میں کسی نقص کی وجہ سے اس کے لئے سیکھنا ممکن نہ ہو یا اسے اتنا وقت نہ ملے جس میں اس کے لئے سیکھنا ممکن ہو تو اس کی نماز اسی طرح اس کی اقتداء کرنے والوں کی نماز صحیح ہوگی، یہ فاتحہ میں لحن ہونے کی صورت میں ہے اور اگر لحن فاتحہ کے علاوہ میں ہو مثلاً فاتحہ کے بعد سورہ میں ہو تو اس کی اور اس کے پیچھے نماز پڑھنے والے تمام افراد کی نماز صحیح ہوگی، اس لئے کہ سورہ ترک کرنے سے نماز باطل نہیں ہوتی، لہذا اس کی اقتداء ممنوع نہیں ہوگی (۱)۔

حنفیہ نے کہا: جس لحن سے معنی اس قدر بدل جائے، جس کا اعتقاد رکھنا کفر ہو، اس سے نماز فاسد ہوجاتی ہے، خواہ اس کے مثل قرآن میں موجود ہو یا نہ ہو، لیکن اگر وقف تام کے ساتھ جملہ کو دو حصہ کردے تو نماز فاسد نہیں ہوگی، اور اگر اس کا مثل قرآن میں نہ ہو اور معنی بعید ہو اور اس کی وجہ سے معنی بہت بدل جائے تو اس سے بھی نماز فاسد ہوجائے گی، جیسے ''هذا الغراب'' کی جگہ ''هذا الغبار'' پڑھے، اسی طرح اگر اس کا مثل قرآن میں نہ ہو اور مطلقاً اس کا کوئی معنی نہ ہو، جیسے ''السرائر'' کی جگہ ''السرائل'' پڑھے۔

اگر اس کا مثل قرآن میں ہو، معنی بعید ہو، لیکن اس کی وجہ سے معنی بہت نہ بدلے تو امام ابوحنیفہ وامام محمد کے نزدیک اس سے نماز فاسد ہوجائے گی، بعض حنفیہ نے کہا: عموم بلوی کی وجہ سے فاسد نہیں ہوگی یہی امام ابویوسف کا قول ہے، اور اگر اس کا مثل قرآن میں نہ ہو، لیکن اس کی وجہ سے معنی نہ بدلے، جیسے ''قوامين'' کی جگہ ''قيامين''، تو ان کے درمیان اختلاف اس کے برعکس ہے، امام ابویوسف کے نزدیک معنی میں زیادہ تغیر نہ ہونے کی صورت میں عدم فساد میں معتبر قرآن میں اس کے مثل کا ہونا ہے اور امام ابوحنیفہ وامام محمد کے نزدیک معنی میں موافقت ہونا معتبر ہے، یہ متقدمین ائمہ حنفیہ کے قواعد ہیں جب کہ متاخرین مثلاً: ابن مقاتل، ابن سلام، اسماعیل زاہد، ابوبکر بلخی، ہندوانی اور ابن فضل کے نزدیک بالاتفاق اعراب میں غلطی سے نماز مطلقاً فاسد نہیں ہوگی، اگرچہ اس کا اعتقاد رکھنا کفر ہو، جیسے فرمان باری: ''أَنَّ اللّٰهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ وَ رَسُوْلُهٗ'' (اللہ اور اس کا رسول مشرکوں سے دست بردار ہیں)، میں لفظ ''رسولہ'' پر کسرہ پڑھنا، اس لئے کہ اکثر لوگ اعراب کی صورتوں میں امتیاز نہیں کرسکتے اور اگر

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۱۷۔

(۱) المجموع ۴/ ۲۶۸، ۲۶۹، المغنی ۲/ ۲۹۷۔

خطا، ایک حرف کو دوسرے حرف کی جگہ رکھنے سے ہو اور بلا تکلف دونوں میں فرق کرنا ممکن ہو، جیسے صاد وطاء یعنی ''الصالحات'' کی جگہ ''الطالحات'' پڑھ دے، ائمہ حنفیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز فاسد ہوجائے گی اور اگر بلا مشقت دونوں حرفوں میں تمیز کرنا ممکن نہ ہو، جیسے ظاء وضاد اور صاد وسین تو اکثر حنفیہ کے نزدیک عموم بلوی کی وجہ سے نماز فاسد نہیں ہوگی (۱)، حنفیہ نے نماز میں قراءت میں لحن کے بارے میں فاتحہ وغیر فاتحہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

مالکیہ کے یہاں اصح قول یہ ہے کہ قراءت میں لحن سے اگرچہ فاتحہ میں ہو، اور اگرچہ معنی بدل جائے نماز باطل نہ ہوگی، اور اگر کوئی دوسرا امام اچھی قراءت کرنے والا ملے تو لحن والے کی اقتداء کرنے والا گنہ گار ہوگا (۲)۔

لحن بمعنی تغرید (گانا، نغمہ) اور تطریب (سر):

۴- اس معنی میں لحن اگر بلا آلہ ہو اور اس کے الفاظ میں کوئی حرام مضمون نہ ہو جیسے کسی خاص زندہ عورت یا بے ریش لڑکے کی تعریف کرنا اور شراب کا ہیجان انگیز تذکرہ، اور کسی مسلمان یا ذمی کی مذمت کرنا تو یہ فی الجملہ مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ اللہ کے ذکر سے ہٹانے والا ہے، نیز اس میں لہو ہے، اور اگر اس میں مذکورہ بالا کوئی چیز یعنی آلہ اور فحش بات ہو تو حرام ہے اور اگر اس میں حکمت ونصیحت کی باتیں ہوں اور بغیر آلہ کے ہوں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں، اور اگر اس کا مقصد استشہاد ہو، یا اس کی فصاحت وبلاغت جاننا ہو، یا اپنی تنہائی میں شعر پڑھے تاکہ اکتاہٹ دور کرے تو اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں۔

تفصیل اصطلاح: (غناء، شعر فقرہ/ ۱۷، تشبیب فقرہ/ ۲-۳) میں ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۲۳، فتح القدیر ۱/ ۲۸۱۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۴۳۷، مختصر خلیل ۱/ ۸۷۔

لحوق

تعریف:

۱- لحوق کا معنی لغت میں: پالینا، جاملنا، اس کا ماخذ: ''**لحق به لحقا و لحاقا**'' ہے، یعنی اس نے اس کو پالیا اور جو چیز کسی چیز سے جاملے تو وہ اس کے ساتھ لاحق ہے (۱)۔

اصطلاح میں: ان ابواب کے لحاظ سے جن میں وہ استعمال کیا جاتا ہے اس کا معنی الگ الگ ہوتا ہے، فقہاء مادہ (لحق) اور اس کے مشتقات کا استعمال: مسائل ثبوت نسب، ذمی اور مرتد کے دار الحرب سے لاحق ہونے، ذبح شدہ جانور کے بچہ ہونے میں اس کی ماں کے ساتھ لاحق کرنے میں، چرنے والے جانوروں کے چھوٹے بچوں کو زکوۃ میں لاحق کرنے میں اور بیع میں مبیع کے توابع کے بیع کے ساتھ لاحق ہونے میں کرتے ہیں، اسی طرح اصولیین اس کا استعمال، قیاس کے معنی میں کرتے ہیں یعنی اصل اور فرع کے درمیان مشترک علت ہونے کی وجہ سے حکم میں فرع کو اصل کے ساتھ لاحق کرنا۔

لحوق سے متعلق احکام:

لحوق سے کچھ احکام متعلق ہیں جن میں سے بعض درج ذیل ہیں:

نسب میں لحوق:

۲- نسب میں لحوق: ثبوت نسب کے کسی سبب کی وجہ سے بچہ کے

---

(۱) لسان العرب، متن اللغۃ، مختار الصحاح، المعجم الوسیط۔

نسب کا ثابت ہونا اور اس کا ایسے شخص کی طرف منسوب ہونا جس سے اس کا ہونا ممکن ہو اور اس کے اسباب حسب ذیل ہیں:

اول: نکاح صحیح:

۳- فقہاء کا اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نکاح صحیح کے بعد شادی شدہ عورت جو بچہ جنے، وہ اس کے شوہر کے ساتھ لاحق ہوگا، اس لئے کہ حدیث ہے: "الولد للفراش"[1] (بچہ صاحب فراش کا ہوگا)، فراش سے مراد: بیوی اور وہ عورت ہے جو بیوی کے حکم میں ہو، اور اس کے شرائط حسب ذیل ہیں:

الف- شوہر اس حالت میں ہو کہ اس سے عادتاً حمل ہونا ممکن ہو، یعنی بعض فقہاء کے نزدیک بالغ ہو، بعض کے نزدیک بارہ سال کا ہو، بعض دوسرے فقہاء کے نزدیک دس سال کا ہو، لہذا اگر شوہر نو سال سے کم عمر کا بچہ ہو تو بچہ اس کے ساتھ لاحق نہیں ہوگا، اسی طرح بعض فقہاء کے نزدیک مجبوب (جس کا عضو تناسل کٹا ہو) کے ساتھ لاحق نہیں ہوگا[2]۔

تفصیل اصطلاح (جب، فقرہ/۹) میں ہے۔

ب- بعض فقہاء کے نزدیک عورت اس کو شادی کے بعد سے اور بعض فقہاء کے نزدیک وطی کے امکان کے وقت سے مدت حمل چھ ماہ یا اس سے زیادہ میں عورت بچہ جنے، اور اگر ادنی مدت حمل کی حد سے کم میں بچہ جنے تو اس کے ساتھ لاحق نہیں ہوگا، اسی طرح اگر علاحدگی کی تاریخ سے اکثر مدت حمل کے بعد جنے اور اکثر مدت حمل حنفیہ کے نزدیک اور ایک روایت میں حنابلہ کے نزدیک دو سال اور شافعیہ کے

(۱) حدیث: "الولد للفراش" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۹۲/۴) اور مسلم (۱۰۸۰/۲) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴۶۵/۴، حاشیۃ الدسوقی ۴۶۰/۲، روضۃ الطالبین ۳۵۷/۸، المغنی ۴۲۷/۷۔

نزدیک اور راجح مذہب میں حنابلہ کے نزدیک چار سال، اور مشہور قول میں مالکیہ کے نزدیک پانچ سال ہے۔ محمد بن عبد الحکم نے کہا: انتہائی مدت حمل: نو ماہ ہے۔

تفصیل اصطلاح: (حمل، فقرہ/۶، ۷) میں ہے۔

ج- عقد کے بعد زوجین کے آپس میں ملنے کا ممکن ہونا، لہذا اگر مجلس عقد میں طلاق دے دے، یا عقد کے وقت میاں بیوی دور دور ہوں، ایک مشرق اور دوسرا مغرب میں تو بچہ جمہور کے نزدیک اس کے ساتھ لاحق نہیں ہوگا، اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے[1]۔

تفصیل اصطلاح: (نسب) میں ہے۔

دوم: نکاح فاسد

۴- نکاح فاسد، نسب کے لاحق ہونے میں مذکورہ شرائط کے ساتھ نکاح صحیح کی طرح ہے[2]۔

تفصیل اصطلاح (نسب اور نکاح) میں ہے۔

سوم: وطی بالشبہ:

۵- اگر کسی بے شوہر کی عورت سے شبہ کی بناء پر وطی کر لے اور وطی کے وقت سے چھ ماہ یا اس سے زیادہ گزرنے پر وہ بچہ جنے، تو جمہور فقہاء کے نزدیک بچہ کا نسب اس کے ساتھ لاحق ہوگا۔ حنابلہ میں قاضی ابو یعلی نے کہا اور اس کو حنابلہ میں ابوبکر کی طرف منسوب کیا ہے کہ بچہ اس کے ساتھ لاحق نہ ہوگا، اس لئے کہ نسب، نکاح صحیح یا فاسد یا ملکیت یا شبہ ملکیت کے بغیر لاحق نہیں ہوتا اور ان میں سے کوئی چیز نہیں پائی گئی، نیز اس لئے کہ یہ ایسی وطی ہے، جو کسی عقد کی طرف منسوب

(۱) مغنی المحتاج ۳۹۶/۳، المغنی ۴۳۰/۷، حاشیۃ الدسوقی ۴۶۰/۲۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲۳۰/۸، ۳۵۸، المغنی ۴۲۷/۷، حاشیہ ابن عابدین ۶۰۷/۲، حاشیۃ الدسوقی ۲۵۷/۲۔

نہیں ہے، لہذا زنا کی طرح اس میں بھی بچہ لاحق نہیں ہوگا۔

امام احمد نے کہا: وطی میں جس شخص سے بھی حد ساقط ہوجائے، بچہ اس کے ساتھ لاحق کیا جائے گا، نیز اس لئے کہ یہ ایسی وطی ہے جس کا کرنے والا اس کو حلال سمجھتا ہے، لہذا نسب اس سے لاحق ہوگا، اور اگر شوہر والی عورت سے ایسے طہر میں وطی بالشبہ کرے جس میں اس کے شوہر نے اس سے وطی نہ کیہو، پھر وطی بالشبہ کے بعد شوہر اس سے علاحدگی اختیار کرلے، یہاں تک کہ وطی بالشبہ کے وقت سے چھ ماہ کے بعد عورت بچہ جنے تو بچہ وطی کرنے والے کے ساتھ لاحق ہوگا[1]۔

تفصیل اصطلاح (نسب، نکاح) میں ہے۔

چہارم: اقرار یا استلحاق:

٦- نسب کے لاحق کرنے یا اس کی نفی کرنے میں اگر سچا ہو تو اس کا اقرار کرنا واجب اور جھوٹا ہو تو حرام ہے، اس کی دو قسمیں ہیں:

☆ بذات خود اقرار کرنے والے پر اقرار۔

☆ دوسرے پر اقرار

بذات خود اقرار کرنے والے پر اقرار یہ ہے کہ کہے: یہ میرا بیٹا ہے، یا میں اس کا باپ ہوں، یا یہ میرا باپ ہے اور اس اقرار کے ذریعہ لاحق ہونے کے صحیح ہونے کے لئے حسب ذیل شرائط ہیں:

الف- اقرار کرنے والا، مکلّف با اختیار ہو اگرچہ کم عقل یا غلام یا کافر ہو، اقرار کرنے والے میں مرد ہونے کی شرط مختلف فیہ ہے۔

تفصیل اصطلاح: (اِقرار، فقرہ/ ٦٨) میں ہے۔

ب- عقل اس کی تکذیب نہ کرے، یعنی اقرار کرنے والا اس عمر کا ہو کہ بچہ کا اس سے ہونا ممکن ہو، لیکن اگر عقل اس کی تکذیب کرے، یعنی اس عمر میں ہو کہ اس جیسے آدمی کے لئے لاحق کردہ جیسا بچہ ہونے کا تصور نہ ہو، جیسے بچہ، اقرار کرنے والے سے عمر میں بڑا ہو یا اس کا ہم عمر ہو، یا اس بچہ کا حمل ٹھہرنے کے امکان سے قبل، اقرار کرنے والے کا آلۂ تناسل اور خصیتین کٹ گئے ہوں تو وہ اس سے لاحق نہ ہوگا[1]۔

ج- شریعت اس کی تکذیب نہ کرے، لہذا اگر وہ اس کی تکذیب کرے مثلاً کسی دوسرے سے اس کا نسب معروف ہو تو اس سے لاحق نہ ہوگا اگرچہ بچہ اس کی تصدیق کرے، اس لئے کہ نسب منتقل ہونے کے قابل نہیں ہے۔

د- بچہ اگر تصدیق کرنے کا اہل ہو، تو وہ اس کی تصدیق کرے، اور اگر اس کی تکذیب کرے تو گواہ یا قسم کے بغیر اس سے لاحق نہ ہوگا، جیسے کہ دوسرے حقوق اور اگر کسی بچہ یا مجنون کو اپنے ساتھ لاحق کرے تو سابقہ شرائط کے ساتھ اس سے لاحق ہوگا، البتہ تصدیق کی شرط نہیں ہوگی[2]۔

تفصیل اصطلاح: (نسب) میں ہے۔

مردہ کو (خواہ بچہ ہو یا بڑا) اپنے ساتھ لاحق کرنا جائز ہے بشرطیکہ اس پر طلب وراثت یا سقوط قصاص کا الزام نہ آئے[3]۔

دیکھئے (نسب، اِقرار، فقرہ/ ٦٣)۔

شافعیہ نے کہا: جو بچہ نکاح صحیح کے فراش پر پیدا ہوا اور لعان کے ذریعہ اس کی نفی کردی جائے تو اس کا استلحاق جائز نہیں ہوگا، اس لئے

---

(١) المغنی ٧/ ٤٣١، ٤٣٢، ابن عابدین ٢/ ٦٠٧، القلیوبی ٤/ ٣٥٠۔

---

(١) نہایۃ المحتاج ٥/ ١٠٩، ١١٠، تحفۃ المحتاج ٥/ ٤٠١، المغنی ٥/ ١٩٩، ٢٠٠، ٧/ ٣٩٤، ٣٩٥، حاشیۃ الدسوقی ٢/ ٤٠٦، ردالمحتار ٤/ ٤٦٤، ٤٦٥، بدائع الصنائع ٦/ ٢٥٢، ٧/ ٢٢٨۔

(٢) نہایۃ المحتاج ٥/ ١٠٧ اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ المحتاج ٥/ ٤٠٠، ابن عابدین ٤/ ٤٦٥، المغنی ٥/ ١٩٩، ٢٠٠۔

(٣) سابقہ مراجع۔

کہ اس میں انکار کرنے والے کے حق کو باطل کرنا ہے، البتہ لعان کرنے والا اپنے انکار کرنے کے بعد اس کا استلحاق کرسکتا ہے، اور اس بچہ میں نہ قیافہ شناس کا انکار مؤثر ہوگا، نہ فراش کے حکم کے خلاف انتساب [1]۔

تفصیل اصطلاح: (نسب، لعان، فقرہ/ ۲۹، إقرار، فقرہ/ ٦۳) میں ہے۔

۷ - اگر نسب کسی ایسے دوسرے شخص سے لاحق کرے، جس سے ایک واسطہ یعنی باپ سے نسب اس کی طرف منسوب ہو جیسے یہ میرا بھائی ہے یا دو واسطوں یعنی باپ اور دادا سے جیسے یہ میرا چچا ہے یا تین واسطوں سے جیسے یہ میرے چچا کا بیٹا ہے تو اس کا نسب، ملحق بہ سے (جس سے لاحق کیا گیا) لاحق ہوگا، اس لئے کہ وارث مورث کے حقوق میں اس کا نائب ہوتا ہے، اور نسب بھی اپنے ساتھ لاحق کرنے کی صورت میں سابقہ شرائط کے ساتھ ایک حق ہے۔

سابقہ شرائط کے علاوہ مزید شرط، ملحق بہ کا مردہ ہونا ہے، لہذا زندہ سے لاحق کرنا ممنوع ہے اگر چہ وہ مجنون ہو، اس لئے کہ وہ اہل بن سکتا ہے، لہذا اگر کسی زندہ شخص کے ساتھ لاحق کرے، پھر وہ اس کی تصدیق کرے تو اس کی تصدیق کی وجہ سے اس کے ساتھ لاحق ہوگا، الحاق کی بنیاد پر نہیں (دیکھئے: إقرار فقرہ/ ٦۳، نسب)۔

حنفیہ دوسرے کے واسطہ سے اقرار کے ذریعہ نسب کے لاحق کرنے کو جائز قرار نہیں دیتے، خواہ یہ ایک واسطہ سے ہو یا زیادہ سے، اور خواہ جس کے نسب کا اقرار کیا جائے، وہ تصدیق کرے یا تکذیب، اس لئے کہ انسان کا اقرار اپنے اوپر حجت ہے، دوسرے کے اوپر نہیں کیونکہ یہ دوسرے کے اوپر گواہی ہوگی یا دعوی ہوگا، اور تنہا دعوی حجت نہیں اور جن امور کی اطلاع مردوں کو رہتی ہے (اور وہ حقوق العباد کے قبیل سے ہے) ان میں ایک شخص کی گواہی مقبول نہیں اور ایسا اقرار جس میں دوسرے کے نسب کو دوسرے پر (اپنے اوپر نہیں) ڈالنا ہو، گواہی ہے یا دعوی اور یہ بلا حجت قابل قبول نہیں [1]۔

دیکھئے: (نسب- إقرار، فقرہ/ ٦۳)۔

پنجم: قیافہ:

۸ - اگر دو آدمی کسی مجہول النسب بچہ کا استلحاق کریں اور ان میں سے کسی کے پاس گواہ نہ ہو تو قیافہ شناسوں کے سامنے پیش کیا جائے گا، وہ ان دونوں میں سے جس کے ساتھ لاحق کردیں بچہ اس کے ساتھ لاحق ہوجائے گا۔

دیکھئے: ''لقیط''، ''قیافۃ'')۔

اگر دو آدمی کسی بالغ عاقل کا استلحاق کریں اور شرائط موجود ہوں تو مستلحق جس کی تصدیق کرے، اس کے ساتھ لاحق ہوگا اور اگر وہ خاموش رہے اور دونوں میں سے کسی کی تصدیق نہ کرے تو قیافہ شناسوں کے سامنے پیش کیا جائے گا، قیافہ شناس جس سے لاحق کردیں، اس سے لاحق ہوجائے گا [2]۔

دیکھئے: (نسب، إقرار فقرہ/ ٦۳، قیافۃ)۔

ششم: گواہی:

۹ - شہادت کی بنیاد پر اس کی شرائط کے ساتھ نسب لاحق ہوتا ہے۔

دیکھئے: (شہادۃ فقرہ/ ۲۹، ۷۳، نسب، تسامع فقرہ/ ۷، اور اس کے بعد کے فقرات)۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۰۱۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۲۸۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۰۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۱۰، ۴۶۳، المغنی ۵/ ۷۶۶۔

ہفتم: ملک یمین کے ذریعہ فراش بنانا:

۱۰ - اگر اپنی باندی سے وطی کرے اور وطی کے دن سے مدت حمل کے پورا ہونے پر وہ بچہ جنے تو وہ اس کے ساتھ لاحق ہوگا، اس کے قائل: امام مالک، امام شافعی اور امام احمد ہیں، امام ابوحنیفہ اور ثوری نے کہا: باندی اس کی ''فراش'' نہیں ہوگی، یہاں تک کہ اس کے بچہ کا اقرار کرے اور جب اس کا اقرار کرلے گا تو باندی اس کا فراش بن جائے گی اور اس کے بعد اس کے بچے اس کے ساتھ لاحق ہوں گے[1]۔

دیکھئے: (تسری فقرہ/ ۱۸)۔

ذمی کا دارالحرب سے لاحق ہونا:

۱۱ - ذمی کے دارالحرب سے لاحق ہونے کی وجہ سے عہد ذمہ ٹوٹ جاتا ہے، اس لئے کہ دارالحرب سے لحوق کی وجہ سے وہ ہمارے خلاف لڑنے والا بن گیا اور عقد ذمہ بے فائدہ رہ گیا اور یہ فائدہ ہم سے اس کے شر کو دور کرنا ہے۔

(دیکھئے: اہل الذمۃ فقرہ/ ۴۲)۔

مرتد کا دارالحرب سے لاحق ہونا اور اس کے تصرفات میں اس کا اثر:

۱۲ - حنفیہ نے کہا: اگر بیع میں خیار کی مدت کے اندر مرتد دارالحرب سے لاحق ہوجائے اور قاضی اس کے لحاق کا فیصلہ کردے تو بیع لازم ہوجائے گی[2] اور اگر مضاربت میں رب المال (مال کا مالک) دارالحرب سے لاحق ہوجائے تو مضاربت باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ دارالحرب سے لاحق، بمنزلہ موت کے ہے اور اگر مضارب ہی

(۱) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۹۸، المحلی علی المنہاج ۳/ ۲۴۳۔
(۲) تحفۃ الفقہاء ۲/ ۹۲ طبع دار الفکر دمشق۔

مرتد ہوکر دارالحرب سے لاحق ہوجائے تو مضاربت علی حالہ باقی رہے گی، اس لئے کہ اس کی عبارت صحیح ہوگی، اور رب المال کی ملکیت برقرار رہے گی، لہذا مضاربت باقی رہے گی[1]۔

اگر شریکین میں سے ایک مرتد ہوجائے اور دارالحرب سے لاحق ہوجائے تو شرکت باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ شرکت میں وکالت داخل ہے، اور شرکت کے متحقق ہونے کے لئے وکالت ضروری ہے اور دارالحرب سے لاحق ہونا بمنزلہ موت کے ہے[2]۔

وکیل کے مرتد ہوکر دارالحرب سے لاحق ہونے کی وجہ سے وکالت باطل ہوجاتی ہے، اس لئے کہ وکالت، غیر لازم تصرف ہے، لہذا اس کے برقرار رہنے کا حکم اس کی ابتداء کے حکم کی طرح ہوگا، لہذا حکم کا باقی رہنا ضروری ہے اور ارتداد کے پیش آنے سے وہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ مرتد کے تصرفات موقوف ہوتے ہیں تو اس کی وکالت بھی موقوف ہوگی، پھر اگر وہ مسلمان ہوجائے تو اس کے تصرفات نافذ ہوں گے اور اگر قتل کردیا جائے یا دارالحرب سے لاحق ہوجائے تو وکالت باطل ہوجائے گی، یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے، اور صاحبین کے نزدیک اس کے تصرفات نافذ ہوں گے، اور اس کی وکالت باطل نہیں ہوگی، الا یہ کہ ارتداد کے سبب قتل کردیا جائے یا اس کے لحاق کا فیصلہ کردیا جائے[3]۔

(دیکھئے: ''وکالۃ'')۔

(۱) الہدایہ ۳/ ۲۰۸۔
(۲) الہدایہ ۳/ ۱۲، بدائع الصنائع ۶/ ۷۸۔
(۳) فتح القدیر ۶/ ۱۲۶، الہدایہ ۳/ ۱۵۳، بدائع الصنائع ۶/ ۳۸، ۳۹۔

لحیۃ

تعریف:

۱-''لحیہ'' لغت میں: دونوں رخساروں اورٹھوڑی پر اگنے والا بال ہے، جمع ''لحی'' اور ''لحی'' ہے، رجل ألحی و لحیانیّ: لمبی داڑھی والا، لَحِی، ''لحیین'' کی واحد ہے، اور ''لحیین'' سے مراد انسان اور جانور میں وہ دونوں ہڈیاں ہیں جن پر دانت نکلتے ہیں، اور ان پر ہی داڑھی نکلتی ہے[۱]۔

لحیہ اصطلاح میں: ابن عابدین نے کہا: لحیہ سے مراد جیسا کہ ان کے کلام سے ظاہر ہے دونوں رخساروں اورٹھوری پر اگنے والا بال ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عذار:

۴-''عذار'' (جیسا کہ لسان العرب میں ہے) داڑھی کے دونوں کنارے، اہل لغت کے مقابلہ میں فقہاء کے یہاں ''عذار'' کی تحدید وتعیین زیادہ ہے، چنانچہ شافعیہ میں ابن حجر ہیثمی ، اور حنابلہ میں ابن قدامہ اور بہوتی اس کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں: ''عذار'' کان کے سوراخ کے برابر میں ابھری ہوئی ہڈی پر نکلنے والا بال ہے، جو اوپر کنپٹی سے اور نیچے رخسار سے ملتا ہے، قلیوبی نے کہا: ان کی عبارتوں کی صراحت کے مطابق یہ ہے کہ اگر کان کے اوپر اور پیشانی کے اوپر ایک سیدھا دھاگا رکھا جائے تو اس دھاگے کے نیچے یعنی کان سے متصل اور رخسار کے برابر والا حصہ ہی ''عذار'' ہے اور اس کے اوپر کا حصہ کنپٹی ہے، ابن عابدین کہتے ہیں: عذار: کان کے برابر کا حصہ ہے۔

ابن عابدین نے صراحت کی ہے کہ عذار، لحیہ کا ایک جزو ہے، لہذا عذار پر لحیہ کے احکام منطبق ہوں گے۔

بہوتی نے کہا: عذار کا آخری حصہ (یعنی اس کے اوپر کا وہ حصہ جو ابھری ہوئی ہڈی کے اوپر ہے) داخل نہیں، اس لئے کہ وہ سر کے بال سے لگا ہوا بال ہے، سر کے حد سے الگ نہیں ہے، وہ کنپٹی کے مشابہ ہے اور کنپٹی، سر میں داخل ہے (چہرہ میں داخل نہیں)، اس لئے کہ ربیع کی حدیث ہے: "أن النبی ﷺ مسح برأسه و صدغيه مرة واحده"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے اپنے سر اور دونوں کنپٹیوں کا ایک دفعہ مسح کیا) اور کسی روایت میں نہیں کہ آپ نے اس کو چہرہ کے ساتھ دھویا ہے[۲]۔

دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، ہر عذار لحیہ ہے، اس کے برعکس نہیں۔

ب-عارض:

۳-عارض کا معنی لغت میں: رخسار ہے، عارضتا الإنسان: انسان

---

(۱) لسان العرب۔

(۲) ردالمحتار علی الدر المختار معروف بہ حاشیہ ابن عابدین ۱/۶۸، قاہرہ مطبعہ بولاق ۱۲۷۲ھ۔

(۱) حدیث ربیع: "أن النبی ﷺ مسح برأسه وصدغيه مرة واحدة" کی روایت ابوداؤد (۱/۹۱) اور ترمذی (۱/۴۹) نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۶۸، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی منہاج الطالبین ۱/۴۸ القاہرہ طبع عیسی الحلبی، المغنی لابن قدامہ الحنبلی شرح مختصر الخرقی ۱/۱۱۵ القاہرہ، مکتبۃ المنار ۱۳۶۷ھ، شرح منتہی الإرادات للبہوتی الحنبلی ۱/۵۲ القاہرہ، مطبعۃ السنۃ المحمدیہ ۱۳۶۷ھ۔

کے دونوں رخساروں کے کنارے۔ فقہاء کے یہاں عارض رخساروں پر اگنے والا بال ہے اور عذار کے نیچے سے بڑھتا ہوا ٹھوڑی پر اگنے والے بال سے جاملتا ہے۔ ابن قدامہ نے کہا: عارض جو حد عذار سے نیچے ہو، یعنی دونوں ڈاڑھوں پر نکلنے والا بال اور انہوں نے اصمعی اور مفضل بن سلمہ سے نقل کیا ہے کہ جو کان کی کھونٹی سے آگے ہے وہ عارض ہے اور دونوں عارض، لحیہ میں داخل ہیں، اس کو عارض (ابن اثیر کے اشارہ کے مطابق) اس لئے کہا گیا کہ وہ ڈاڑھ کے کنارے ٹھوڑی کے اوپر نکلتا ہے[1]۔

ج- ذقن:

۴- ''ذَقَن'' اور ''ذَقْن'': دونوں ڈاڑھوں کے نیچے، ان کے ملنے کی جگہ ہے[2]۔

د- عنفقہ:

۵- ''عنفقہ'' نچلے ہونٹ اور تھوڑی کا درمیانی حصہ ہے ابن منظور نے کہا: اس کی وجہ تسمیہ: اس کے بال کا ہلکا ہونا ہے، عنفق کا معنی: کسی چیز کا کم اور خفیف ہونا ہے۔

ایک قول ہے: عنفقہ: نچلے ہونٹ پر نکلنے والا بال ہے[3]۔

عنفقہ: دائیں بائیں فنیکین سے آگے بڑھتا ہے، فنیکین: عنفقہ اور دونوں رخساروں کے درمیان ہلکے بال والی دو جگہیں ہیں، ایک قول ہے: فنیکین: عنفقہ کے دونوں کنارے ہیں[4]۔

(۱) المغنی ۱/ ۱۱۵، شرح المنتہی ۱/ ۵۲، لسان العرب، المحیط۔

(۲) لسان العرب عن ابن سیدہ۔

(۳) لسان العرب، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۸۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۲۶۱، لسان العرب۔

ھ- سبال:

۶- ''سبال'' لغت میں: سبلہ کی جمع ہے، سبلۃ الرجل: اوپری ہونٹ کے بیچ میں دائرہ، ایک قول ہے: سبلہ: مونچھ کے بال ہیں، ایک قول ہے: مونچھ کا کنارہ، ایک قول ہے: یہ داڑھی کا اگلا حصہ ہے، ایک قول ہے: یہ داڑھی ہے[1] اور حدیث میں سبال مونچھ کے بال کے معنی میں آیا ہے: "**قصوا سبالکم، ووفروا عثانينكم، و خالفوا أهل الكتاب**"[2] (اپنے سبال (مونچھ) کے بال) کو تراشو، داڑھیوں کو بڑھاؤ، اور اہل کتاب کے خلاف کرو)، اور وہ حضرت جابر کے قول میں ڈاڑھی کے معنی میں آیا ہے: "**كنا نعفي السبال إلا في حج أو عمرة**" (ہم حج یا عمرہ کے علاوہ میں سبال (داڑھی) کو بڑھاتے تھے)۔

فقہاء نے سبال کو مفرد مانا ہے، اور اس سے ان کے نزدیک مونچھ کا کنارہ مراد ہے، ابن عابدین نے کہا: سبالین مونچھ کے دونوں کنارے ہیں، انہوں نے کہا: ایک قول ہے: یہ دونوں مونچھ میں داخل ہیں، ایک قول ہے: داڑھی میں داخل ہیں، ابن حجر نے بھی یہی کہا ہے[3]۔

لحیہ سے متعلق احکام:

ڈاڑھی سے کچھ احکام متعلق ہیں، جن میں چند درج ذیل ہیں:

(۱) لسان العرب۔

(۲) حدیث: "قصوا سبالکم......" کی روایت احمد (۵/ ۲۶۵) نے کی ہے، اور ہیثمی نے المجمع (۵/ ۱۳۱) میں کہا: اس کو احمد اور طبرانی نے روایت کیا، احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں، بجز قاسم کے، وہ ثقہ ہیں، ان پر اگرچہ کچھ کلام ہے، مگر وہ مضر نہیں۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۰۴، فتح الباری ۱۰/ ۳۴۶ القاہرہ طبع المکتبۃ السلفیہ ۱۳۷۵ھ۔

داڑھی بڑھانا:

۷- داڑھی بڑھانا شرعاً بالاتفاق مطلوب ہے، اس لئے کہ اس سلسلہ کی احادیث ہیں، مثلاً ابن عمرؓ کی حدیث میں فرمان نبوی ہے: "خالفوا المشركين، و فروا اللحى وأحفوا الشوارب"(۱) (مشرکوں کی مخالفت کرو، داڑھیاں بڑھاؤ، اور مونچھ کاٹو)، اسی طرح حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کے الفاظ ہیں: "جزوا الشوارب، و أرخوا اللحى، خالفوا المجوس"(۲) (مونچھ کاٹو، داڑھیاں بڑھاؤ اور مجوسیوں کی مخالفت کرو)، نیز حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ نبی علیہ ﷺ نے فرمایا: "عشر من الفطرة"(۳) (دس باتیں پیدائشی سنت ہیں)، پھر آپ نے ان میں داڑھی بڑھانا شمار کیا۔

ابن حجر نے کہا: مشرکین کی مخالفت سے مراد، مجوس کی مخالفت ہے اس لئے کہ وہی اپنی داڑھیاں تراشتے تھے اور بعض مجوس، مونڈتے تھے، انہوں نے کہا: اکثر کی رائے ہے کہ "اعفوا" کے معنی: زیادہ کرنا ہے یا بڑھانا ہے، اور ابن دقیق العید سے "اعفاء" کی تشریح، زیادہ کرنے کے معنی میں نقل کیا ہے، اور یہ سبب کو مسبب کے قائم مقام رکھنے کے طور پر ہے، اس لئے کہ "اعفاء" کے حقیقی معنی چھوڑنا ہے، اور داڑھی سے تعرض کرنے کو ترک کرنا، اس کو بڑھانے کو مستلزم ہے۔

حنفیہ میں ابن عابدین نے کہا: إعفاء لحیہ سے مراد: داڑھی کو چھوڑنا ہے تاکہ گھنی اور زیادہ ہو(۴)۔

(۱) حدیث ابن عمرؓ: "خالفوا المشركين، وفروا اللحى، وأحفوا الشوارب" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۴۹/۱۰) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابوہریرہؓ: "جزوا الشوارب، وأرخوا اللحى......" کی روایت مسلم (۲۲۲/۱) نے کی ہے۔

(۳) حدیث عائشہؓ: "عشر من الفطرة" کی روایت مسلم (۲۲۳/۱) نے کی ہے۔

(۴) فتح الباری ۳۵۱/۱۰، حاشیہ ابن عابدین ۲۰۵/۲۔

کسی تدبیر سے داڑھی بڑھانا:

۸- ابن دقیق العید نے کہا: میرے علم کے مطابق کسی نے فرمان نبوی: "أعفوا اللحى" (داڑھیاں چھوڑو) میں امر سے کسی ایسی تدبیر کا جواز نہیں سمجھا ہے، جو داڑھی کو بڑھائے، جیسا کہ بعض لوگ کرتے ہیں، انہوں نے کہا: غالباً اس سے ہٹانے قرینہ، حدیث میں آگے آنے والا لفظ "أحفوا الشوارب" (مونچھوں کو تراشو) ہے، ابن حجر نے کہا: اس کو حدیث کے بقیہ طرق سے اخذ کیا جاسکتا ہے، جن سے محض چھوڑنا معلوم ہوتا ہے(۱)۔

داڑھی کترنا:

۹- بعض فقہاء مثلاً نووی کا مذہب ہے کہ داڑھی سے تعرض نہ کرے، نہ اس کی لمبائی سے کتروائے، نہ چوڑائی سے، اس لئے کہ بظاہر حدیث میں اس کے بڑھانے کا حکم ہے، انہوں نے کہا: مختار یہ ہے کہ اس کو علی حالہ چھوڑ دیا جائے اور تراش کر یا کسی اور طریقہ سے اس سے تعرض نہ کیا جائے۔

دوسرے حضرات مثلاً حنفیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر داڑھی کی لمبائی، مٹھی سے زیادہ ہوجائے تو زائد حصہ کو کاٹنا جائز ہے، اس لئے کہ یہ ثابت ہے کہ حضرت ابن عمرؓ حج یا عمرہ میں جب اپنا سر مونڈتے تو اپنی داڑھی اور مونچھ کترواتے تھے(۲) ایک روایت میں ہے: "كان إذا حج أو اعتمر قبض على لحيته، فما فضل أخذه" (جب وہ حج یا عمرہ کرتے تو اپنی داڑھی کو مٹھی سے تھامتے، جتنی زیادہ ہوتی، اس کو کتروا دیتے۔

(۱) فتح الباری ۳۵۱/۱۰۔

(۲) اثر ابن عمرؓ: "أنه كان إذا حلق رأسه فی حج أو عمرة أخذ من لحيته وشاربه" کی روایت امام مالک نے (موطا ۳۹۶/۱) میں کی ہے، دوسری روایت بخاری (فتح الباری ۳۴۹/۱۰) نے کی ہے۔

ابن حجر نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ ابن عمر اس کو حج یا عمرہ کے ساتھ خاص نہیں سمجھتے تھے، بلکہ حدیث میں داڑھی چھوڑنے کے حکم کو اس حالت کے علاوہ پر محمول کرتے تھے، جس میں داڑھی کے بال حد سے زیادہ لمبے یا چوڑے ہونے کے سبب شکل بگڑ جاتی ہے (۱)۔

حنفیہ نے کہا: مٹھی سے زیادہ کو کترنا سنت ہے، ''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے، داڑھی کو کترنا سنت ہے، یعنی آدمی اپنی داڑھی کو مٹھی سے پکڑ لے، اگر مٹھی سے کچھ زائد ہو تو اس کو کاٹ دے، یہی امام محمد نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے اور کہا: ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں (۲)۔

حنفیہ کے یہاں ایک قول میں مٹھی سے زائد حصہ کو کاٹنا واجب ہے، جس کا تقاضا جیسا کہ حصفکی نے نقل کیا ہے (۳) کہ زائد حصہ کو چھوڑنا گناہ ہے۔

حنابلہ نے کہا: ایک مٹھی سے زائد حصہ کو کاٹنا مکروہ نہیں، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے اور حنابلہ نے ان سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اپنے دونوں رخساروں کے بال کتروائے (۴)۔

دوسرے فقہاء کا مذہب ہے کہ جب تک لمبائی یا چوڑائی میں حد سے زیادہ اضافہ کے سبب داڑھی بدشکل معلوم نہ ہو، اس میں سے کچھ نہ کاٹے، اس کو طبری نے حسن وعطاء سے نقل کیا ہے اور ابن حجر نے اسی کو مختار کہا ہے اور اسی پر ابن عمر کے عمل کو محمول کیا ہے اور کہا: اگر آدمی اپنی داڑھی کو بالکل چھوڑ دے، اس کو بالکل کچھ نہ کاٹے یہاں تک کہ لمبائی یا چوڑائی میں حد سے زیاہ اضافہ ہوجائے تو وہ خود کو ٹھٹھا کرنے والوں کا نشانہ بنائے گا۔ عیاض نے کہا: اگر داڑھی بڑھ جائے تو اس کے طول یا عرض کو کترنا اچھا ہے، بلکہ ڈاڑھی بڑھانے میں شہرت مکروہ ہے جیسے داڑھی تراشنے میں مکروہ ہے (۱) اس قول کی ایک دلیل یہ روایت ہے: "**أن النبی ﷺ كان يأخذ من لحيته من طولها و عرضها**" (۲) (رسول اللہ ﷺ اپنی داڑھی کو طول وعرض سے تراشتے تھے)، لیکن اگر داڑھی ایک مٹھی سے کم ہو اور بدشکل نہ ہو تو اس کے تراشنے کے بارے میں حاشیہ ابن عابدین میں ہے ''اس کو کسی نے مباح نہیں کہا ہے (۳)۔

داڑھی مونڈنا:

۱۰- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کے یہاں ایک قول کہ داڑھی مونڈنا حرام ہے، اس لئے کہ یہ داڑھی چھوڑنے اور بڑھانے کے حکم نبوی کے مخالف ہے اور ایک مٹھی سے کم داڑھی کو تراشنے کے بارے میں ابن عابدین کا یہ قول گذر چکا ہے کہ اس کو کسی نے مباح نہیں کہا اور مونڈنا تو اس سے زیادہ سخت ہے۔

''حاشیۃ الدسوقی المالکی'' میں ہے: آدمی پر اپنی داڑھی مونڈنا حرام ہے، ایسا کرنے والے کی سرزنش کی جائے گی، شافعیہ میں سے ابوشامہ نے کہا: کچھ ایسے لوگ پیدا ہوگئے ہیں، جو اپنی داڑھیاں مونڈتے ہیں اور یہ جو مجوسیوں کے بارے میں داڑھی کترنے کی بات منقول ہے، اس سے زیادہ سخت ہے۔

پھر ''الفتاوی الہندیہ'' میں آچکا ہے: اپنی داڑھی کے بال نہ مونڈے، حنابلہ نے (جیسا کہ شرح المنتہی میں ہے) صراحت کی ہے کہ حلق کے نیچے کے بال کاٹنا مکروہ نہیں، یعنی اس لئے کہ وہ داڑھی

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۳۵۰۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۸، ابن عابدین ۲/ ۱۱۳، ۲۰۵، ۵/ ۲۶۱۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۱۳۔

(۴) شرح المنتہی ۱/ ۴۰، نیل المآرب ۱/ ۵۷ الکویت، دار الفلاح ۱۴۰۳ھ۔

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۳۵۰۔

(۲) حدیث: "أن النبی ﷺ كان يأخذ من لحيته من طولها و عرضها" کی روایت ترمذی (۵/ ۹۴) نے حضرت عمرو بن العاص ؓ سے کی ہے، اور کہا ہے: یہ حدیث غریب ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۱۰/ ۳۵۰) میں لکھا ہے کہ اس کا ایک راوی ضعیف ہے۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۱۳۔

میں داخل نہیں ہے (۱)۔

شافعیہ کے یہاں اصح قول یہ ہے کہ داڑھی مونڈنا مکروہ ہے (۲)۔

سبالین تراشنا:

۱۱- پہلے گذر چکا ہے کہ سبالین کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ دونوں مونچھوں میں داخل ہیں یا داڑھی میں، اور ان کے تراشنے کے بارے میں اختلاف اسی پر مبنی ہے، ابن عابدین نے کہا: مونچھ کے دونوں کنارے، جن کو ''سبالین'' کہتے ہیں، ایک قول ہے: یہ دونوں مونچھ کا حصہ ہیں، اور ایک قول ہے: داڑھی کا حصہ ہیں، اسی بنیاد پر ایک قول ہے: ان دونوں کو چھوڑنے میں کوئی مضائقہ نہیں اور ایک قول ہے کہ یہ مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں عجمیوں اور اہل کتاب کے ساتھ مشابہت ہے، انہوں نے کہا: یہ زیادہ صحیح ہے (۳)۔

ابن حجر نے کہا: سبالین کے بارے میں اختلاف ہے، ایک قول ہے: یہ دونوں مونچھ میں داخل ہیں اور ان کو مونچھ کے ساتھ تراشنا جائز ہے، دوسرا قول ہے، یہ دونوں من جملہ داڑھی کے بال کے ہیں۔ رہا تراشنا تو یہی اکثر احادیث میں ہے (۴)۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ سبالین مونچھوں میں داخل ہیں، لہذا مونچھ کے ساتھ ان کو تراشنا ہے (۵)۔

ابن عمرؓ نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے مجوس کا تذکرہ فرمایا، اور فرمایا: **"إنهم يوفون سبالهم و يحلقون لحاهم فخالفوهم"** (۶) (یہ اپنے سبال کو بڑھاتے ہیں، اور داڑھیاں مونڈتے ہیں، تم ان کی مخالفت کرو) راوی نے کہا: چنانچہ ابن عمر اپنے مونچھ کے کنارے کا جائزہ لیتے اور تراشتے تھے۔

داڑھی کا اہتمام کرنا:

۱۲- داڑھی کے لمبے اور بدشکل حصہ کو تراش کر داڑھی کا اہتمام کرنا، سابقہ تفصیل کے ساتھ، جائز ہے۔

داڑھی کا اعزاز مسنون ہے (۱) اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **"من كان له شعر فليكرمه"** (۲) (جس کے بال ہو، اس کا اعزاز کرے)، غزالی ونووی نے کہا: زہد کے خیال سے داڑھی کو پراگندہ چھوڑنا آدمی کے لئے مکروہ ہے (۳)، اس لئے کہ حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہمارے پاس تشریف لائے تو آپ نے ایک پراگندہ شخص کو دیکھا کہ اس کے بال بکھرے ہوئے ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: **"أما كان يجد هذا مايسكن به شعره"** (۴) (کیا اس شخص کو کوئی ایسی چیز نہیں ملتی تھی، جس سے بال درست کرلیتا)۔

داڑھی میں کنگھی کرنا مسنون ہے، ابن بطال نے کہا: ترجیل: سر

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/۳۵۸، حاشیۃ الدسوقی علی الدردیر ۱/۹۰، ۴۲۲، ۴۲۳، فتح الباری ۱۰/۳۵۱، شرح المنتہی ۱/۴۰۔

(۲) القلیوبی ۴/۲۰۵۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۰۴، ۲۰۵۔

(۴) فتح الباری ۱۰/۳۴۶۔

(۵) شرح المنتہی ۱/۴۱۔

(۶) حدیث ابن عمرؓ: "ذكر رسول الله ﷺ المجوس......" کی روایت = بیہقی (۱/۱۵۱) نے کی ہے، اور ابن حبان نے اپنی صحیح الاحسان (۱۲/۲۹۰) میں کی ہے۔

---

(۱) المغنی ۱/۸۹۔

(۲) حدیث: "من كان له شعر فليكرمه" کی روایت ابوداؤد (۴/۳۹۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، ابن حجر نے (فتح الباری (۱۰/۳۶۸) میں اس کے اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) فتح الباری ۱۰/۳۵۱۔

(۴) حدیث جابرؓ: "أتانا رسول الله ﷺ......" کی روایت ابوداؤد (۴/۳۳۳) اور حاکم (۴/۱۸۶) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

اور داڑھی کے بال میں کنگھا کرنا اور تیل لگانا ہے، یہ نظافت کے باب سے ہے، شریعت نے اس کو پسندیدہ قرار دیا ہے[1] ارشاد باری ہے: "يا بَنِي آدَمَ خُذُوْ ا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ"[2] (اے اولاد آدم ہر نماز کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو)۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: "كان لايفارق النبي ﷺ سواكه و مشطه، وكان ينظر فيالمرآة إذا سرح لحيته"[3] (رسول اللہ ﷺ کی مسواک اور کنگھی آپ سے جدا نہیں ہوتی تھی، جب آپ داڑھی میں کنگھی کرتے تو آئینہ دیکھتے تھے)۔

داڑھی میں خوشبو لگانا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کا یہ ارشاد ہے: "كنت أطيب النبي ﷺ بأطيب ما يجد، حتى أجد و بيص الطيب في رأسه و لحيته"[4] (میں آپ کو عمدہ سے عمدہ خوشبو لگاتی، جو آپ کو مل سکتی تھی، یہاں تک کہ خوشبو کی چمک آپ کے سر اور داڑھی میں پاتی تھی)۔

"الفتاوی الہندیہ" میں ہے: سر اور داڑھی میں "غالیہ" لگانے میں کوئی مضایقہ نہیں[5]، غالیہ: مختلف خوشبوؤں کا مجموعہ ہے۔

دیکھئے اصطلاح: (ترجیل، فقرہ/ ۲، اور اس کے بعد کے فقرات، شعر، فقرہ/ ۱۶)۔

---

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۳۶۸۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۳۱۔

(۳) حدیث عائشہؓ: "كان لا يفارق النبي ﷺ سواكه ومشطه......" کی روایت ابن حجر (فتح الباری (۱۰/ ۳۶۷) نے کی ہے، اور اسے طبرانی کی الاوسط کی طرف منسوب کیا ہے، پھر لکھا ہے کہ اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا گیا ہے۔

(۴) حدیث عائشہؓ: "كنت أطيب النبي ﷺ بأطيب مايجد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۶۶) نے کی ہے۔

(۵) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۹۔

داڑھی رنگنا:

۱۳- اگر داڑھی میں سفیدی ظاہر ہو تو کالے کے علاوہ، دوسرے رنگ میں رنگنا مسنون ہے، لیکن کالے رنگ کے بارے میں جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ جنگ کے علاوہ میں داڑھی کو کالے رنگ سے رنگنا مکروہ ہے، شافعیہ نے کہا: غیر مجاہد کے لئے حرام ہے۔

دیکھئے: اصطلاح (اختضاب، فقرہ/ ۹-۱۱)

داڑھی کے بارے میں کچھ مکروہ امور:

۱۴- ابن حجر نے کہا: نووی نے کہا: مکروہات میں سے ہم عصروں پر بڑائی کے اظہار کی خاطر، قبل از وقت بڑھاپا لانے کے لئے داڑھی کو سفید کرنا، بے ریشی کو باقی رکھنے کے لئے داڑھی کو اکھاڑنا، اسی طرح داڑھی کو ہموار کرنا، سفید بال اکھاڑنا نووی نے اس کی حرمت کو راجح قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس کی ممانعت کا ثبوت ہے، ریاکاری وتکبر کے طور پر تہ بہ تہ لٹ بنانا اور داڑھی میں گرہ لگانا، اس لئے کہ حضرت رویفع بن ثابتؓ کی مرفوع حدیث میں ہے "من عقد لحيته فإن محمداً منه بريء"[1] (اگر کوئی شخص اپنی داڑھی میں گرہ لگائے، تو محمد ﷺ اس سے بری ہیں)، خطابی نے کہا: ایک قول ہے کہ مراد حالت جنگ میں گرہ لگانا ہے اور یہ عجمیوں کی وضع ہے، ایک قول ہے: اس سے مراد بال میں کوئی ایسی تدبیر کرنا ہے کہ وہ گرہ در گرہ ہو جائے، اور یہ مخنثوں کا عمل ہے[2]۔

وضو میں داڑھی کا دھونا:

۱۵- اس پر چاروں مذاہب کا اتفاق ہے کہ اگر داڑھی کا بال اتنا ہلکا ہو

---

(۱) حدیث: "من عقد لحيته فإن محمداً منه بريء" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۵-۳۶) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۱۰/ ۳۵۰، ۳۵۱۔

کہ اس کے نیچے کی کھال ظاہر ہوتو داڑھی کے بال کی جگہ چہرہ کے کھال کا دھونا واجب ہے، اس صورت میں کھال دھوئی جائے گی اور داڑھی کے باہر واندر کا حصہ دھویا جائے گا، کھال ظاہر ہونے سے مراد مجلس گفتگو میں ظاہر ہونا ہے، وجوب کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے وضو میں چہرہ دھونا فرض قرار دیا ہے اور ''وجہ'' مواجہت سے ماخوذ ہے اور ہلکے بال والی داڑھی میں مواجہت چہرہ کی کھال، اور اس پر موجود بال کے ذریعہ ہوتی ہے۔

یہ اتفاق صرف اس بال کے بارے میں ہے جو چہرہ کے دائرہ کے اندر آتا ہے، داڑھی کا وہ بال نہیں جو لمبائی میں ٹھوڑی سے نیچے لٹکا ہوا ہو اور نہ وہ بال جو چوڑائی میں چہرہ کی حد سے باہر ہو، کیونکہ ان کے بارے میں اختلاف ہے، جس کی تشریح آئے گی (۱)۔

گھنی داڑھی کے بارے میں معتمد اقوال کے مطابق مذاہب اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ وضو میں داڑھی کے اندر کا دھونا واجب نہیں اور نہ کھال اور بال کی جڑوں تک پانی پہنچانا واجب ہے، اس لئے کہ اس سے ''مواجہت'' حاصل نہیں ہوتی، کیونکہ وہ مجلس گفتگو میں دکھائی نہیں دیتا، لہذا وہ اس ''چہرہ'' میں داخل نہیں ہوگا، جس کے دھونے کا حکم ہے، ''دنیل المآرب'' میں ہے: اگر داڑھی کے ظاہری حصہ کے دھونے کے بجائے، باطن حصہ کے دھونے پر اکتفاء کرلے تو اس کے لئے کافی نہیں ہوگا اور اس لئے بھی کہ ''**أن النبی ﷺ أخذ غرفة من ماء فغسل بها وجهه**'' (۲) (رسول اللہ ﷺ نے ایک چلو پانی لیا، اور اس سے اپنا چہرہ دھویا)، فقہاء فرماتے ہیں کہ ایک چلو پانی، چہرہ اور گھنی داڑھی کے باہر واندر کے دھونے کے لئے کافی نہیں اور اس صورت میں داڑھی کے نیچے کا حکم، جمہور کے نزدیک داڑھی کی طرف منتقل ہوجائے گا، اور داڑھی کا وہ حصہ جو چہرہ کی حدود میں ہے، اس کے ظاہر کا دھونا واجب ہوگا۔

حنفیہ وحنابلہ کی صراحت کے مطابق گھنی داڑھی کے اندرونی حصہ کو دھونا مسنون نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں دشواری ہے، جیسا کہ حنابلہ میں سے ابن قدامہ نے کہا اور حنابلہ میں سے صاحب ''الانصاف'' نے اس کو راجح قرار دیا ہے کہ داڑھی کے اندرونی حصہ کا دھونا مکروہ ہے اور صاحب ''الاقناع'' نے انہی کی پیروی کی ہے۔

امام ابوحنیفہ سے ایک روایت اور امام احمدؒ سے ایک روایت میں ہے: وضو میں گھنی داڑھی نہیں دھوئی جائے گی اور نہ اس کے نیچے کا حصہ دھویا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی نے چہرہ دھونے کا حکم دیا اور ''وجہ'' اس کھال کا نام ہے جس کے ذریعہ سے مواجہت ہوتی ہے، بال کھال نہیں اور اس کے نیچے جو کھال ہے اس سے مواجہت حاصل نہیں ہوتی ہے۔

ابن عابدین نے نقل کیا ہے کہ پہلی روایت ہی مذہب صحیح اور مفتی بہ ہے اور اس کے علاوہ سے رجوع کرلیا گیا ہے، اسی طرح ابن قدامہ نے امام احمد سے نہ دھونے والی روایت کو ضعیف قرار دیا اور اس کی تاویل کی ہے۔

ابن قدامہ نے عطاء اور ابوثور سے نقل کیا ہے کہ وضو میں کھال اور گنی داڑھی کے اندر کے حصہ کا (بے گھنی داڑھی کی طرح) دھونا واجب ہے، جیسے غسل میں واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے چہرہ دھونے کا حکم دیا اور یہ کھال میں حقیقت ہے، داڑھی تابع ہوکر اس میں داخل ہوتی ہے، قرافی نے اسی جیسا مالکیہ کا ایک قول نقل کیا ہے، اور کہا: اس لئے کہ اس کو خطاب، اصلی طور پر اور دوسرے کو رخصت

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۸، ۶۹، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۸۶، الذخیرہ للقرافی ۱/ ۲۴۹، شرح المحلی علی المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۴۸، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۱۶، ۱۱۷، شرح المنتہی ۱/ ۵۲۔

(۲) حدیث: ''**أن النبی ﷺ أخذ غرفة من ماء فغسل بها وجهه**'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۰۳) نے حضرت عبداللہ بن زیدؓ سے کی ہے۔

کے طور پر شامل ہے، اور اصل اس کا نہ ہونا ہے۔

پہلا قول جو اکثر فقہاء کا قول ہے کہ داڑھی کے ظاہری حصہ کو دھونا (جیسا کہ حنفیہ نے اپنے یہاں اصح قول میں صراحت کی ہے)، اس کے ظاہری حصہ پر پانی گزار دینا ہے، مالکیہ نے کہا: داڑھی کے ظاہری حصہ کے دھونے سے مراد اس پر پانی کے ساتھ ہاتھ گزارنا اور اس کو اس کے ساتھ حرکت دینا ہے، اس لئے کہ بال ایک دوسرے کے پیچھے ہوتا ہے اور جب اس کو حرکت دے گا تو استیعاب ہوجائے گا، انہوں نے کہا: یہ حرکت دینا خلال کرنے سے الگ ہے[1]۔

داڑھی کا لٹکا ہوا یا چہرہ کی حد سے باہر نکلا ہوا حصہ:

۱۶- وضو میں فرض کی حد سے نکلے ہوئے داڑھی کے حصہ کے دھونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ اور ایک قول میں، مالکیہ اور ایک قول میں شافعیہ کا مذہب ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے کہ نہ اس کا دھونا واجب ہے، نہ اس کا مسح کرنا، نہ خلال کرنا، اس لئے کہ وہ چہرہ میں سے نہیں ہے، کیوں کہ فرض کی جگہ سے خارج بال ہے، لہذا وہ سر کے اس بال کے مشابہ ہوگا جو سر سے نیچے ہو، کہ سر کے مسح کے ساتھ اس کا مسح کرنا واجب نہیں۔

پھر حنفیہ نے کہا ہے: داڑھی کے اس لٹکے ہوئے بال کا دھونا مسنون ہے۔

ایک قول میں مالکیہ کا مذہب جس کو قرافی نے لکھا ہے، اور معتمد قول میں شافعیہ کا مذہب اور امام احمد کا ظاہر مذہب جس پر ان کے اصحاب ہیں، یہ ہے کہ ساری گھنی داڑھی کے ظاہر کو جو محل فرض میں نکلی ہوئی ہو دھونا واجب ہے، خواہ محل فرض کے برابر میں ہو، یا اس سے

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۴، ابن عابدین ۱/۶۸، الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۱/۸۶، الذخیرہ ۱/۲۴۹، ۲۵۱، شرح المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۱/۴۸، المغنی لابن قدامہ ۱/۱۰۵، ۱۱۶، ۱۱۷، نیل المآرب ۱/۶۳۔

آگے بڑھ گئی ہو، شافعیہ نے کہا: محل فرض سے آگے بڑھے ہوئے حصہ کو دھونا محض تابع ہونے کے طور پر واجب ہے، حنابلہ نے کہا: اس لئے کہ داڑھی ''توجہ'' اور ''مواجہت'' کے معنی میں چہرہ کے ساتھ شریک ہے، سر کے نیچے کا بال اس سے الگ ہے، کیونکہ سر ہونے میں وہ سر کے ساتھ شریک نہیں[1]۔

وضو میں داڑھی کا بال دھونے کے بعد اس کو مونڈنا:

اگر کوئی وضو کرے اور داڑھی کے ظاہر کو یا ظاہر و باطن دونوں کو دھوئے، پھر اس کو مونڈ کر یا کسی اور طریقہ سے زائل کردے تو حنفیہ کی صراحت کے مطابق اس پر وضو کا اعادہ لازم نہیں اور یہی مالکیہ کے یہاں راجح ہے[2]۔

دیکھئے: ''وضوء''۔

وضو میں گھنی داڑھی کا خلال کرنا:

۱۷- وضو میں غیر محرم کے لئے گھنی داڑھی کا خلال کرنا شافعیہ وحنابلہ میں سے ہر ایک کے یہاں سنت ہے اور یہی حنفیہ میں امام ابو یوسف اور مالکیہ کا ایک قول ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: ''أن النبي ﷺ کان إذا توضأ خلل لحیته''[3] (رسول اللہ ﷺ جب وضو کرتے تو اپنی داڑھی کا خلال کرتے تھے) اور یہی ابن عمر، ابن عباس، انس اور حسن نے کیا ہے اور امام ابوحنیفہ اور امام محمد نے کہا ہے کہ یہ مندوب ہے اور ابن عابدین نے کہا، ''المبسوط'' میں امام

(۱) ابن عابدین ۱/۶۸، ۶۹، الذخیرہ ۱/۲۴۹، ۲۵۸، القلیوبی ۱/۴۸، المغنی ۱/۱۱۷، شرح المنتہی ۱/۵۱۔

(۲) ابن عابدین ۱/۶۹، الفتاوی الہندیہ ۱/۴، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۹۰۔

(۳) حدیث: ''أن النبی ﷺ کان إذا توضأ خلل لحیته'' کی روایت احمد (۶/۲۳۴) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۱/۸۶) میں کہا: اس کی اسناد حسن ہے۔

ابو یوسف کے قول کو ترجیح دی گئی ہے، دلائل بھی اسی کو راجح قرار دیتے ہیں اور یہی درست ہے۔

خلال ترک کرنے کی رخصت، ابن عمر، حسن بن علی، طاؤس اور نخعی وغیرہ سے منقول ہے، جو لوگ اس کو واجب نہیں کہتے، ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالی نے چہرہ دھونے کا حکم دیا، خلال کرنے کا نہیں، اور رسول اللہ ﷺ کے وضو کو نقل کرنے والے اکثر لوگوں نے یہ نقل نہیں کیا ہے کہ آپ ﷺ نے اپنی داڑھی کا خلال کیا ہے، حالانکہ آپ کی داڑھی گھنی تھی، اور اگر یہ واجب ہوتا تو آپ اس میں کوتاہی نہ کرتے۔

مالکیہ کے یہاں ایک قول میں خلال کرنا مکروہ ہے، یہی ان کے نزدیک ''المدونہ'' کے ظاہر کے مطابق راجح ہے ''المدونہ'' میں امام مالک کا یہ قول ہے: خلال کے بغیر، داڑھی کو حرکت دی جائے گی۔

مالکیہ کے یہاں تیسرا قول اور یہی اسحاق بن راہویہ کا قول ہے کہ خلال کرنا واجب ہے اور خلال کے قائلین کے نزدیک یہ چہرہ دھونے کے ساتھ ہوگا۔ لیکن حنابلہ نے امام احمد کی صراحت نقل کی ہے کہ خلال، چہرہ دھونے کے ساتھ ہوگا اور اگر چاہے تو سر کے مسح کے ساتھ ہوگا۔

اس کا طریقہ جیسا کہ شرح منتہی الارادات میں ہے: یہ ہے کہ ایک چلو پانی لے کر اس کو داڑھی کے نیچے رکھے اور انگلیاں ایک دوسرے میں داخل کر کے خلال کرے یا داڑھی کے دونوں طرف رکھے اور اس سے داڑھی کو رگڑے [۱]۔

وضو میں داڑھی بچہ کو دھونا:

۱۸- اگر داڑھی بچہ ہلکا ہو تو وضو میں اس کو اور اس کے نیچے کی کھال کو دھونا واجب ہے، اور اگر گھنا ہو تو اکثر علماء کی رائے ہے کہ داڑھی کی طرح صرف اس کے ظاہر کو دھونا واجب ہے، ایک قول ہے اس کے ظاہر و باطن کو بہر حال دھونا واجب ہے، اس لئے کہ وہ نیچے کے حصہ کو عادتاً نہیں چھپاتا اور اگر ایسا ہو بھی تو یہ نادر ہوگا اور حکم نادر سے متعلق نہیں ہوتا [۱]۔

(۱) ابن عابدین ۱/۷۹، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۸۶، الذخیرہ ۱/۲۵۰، المغنی ۱/۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۷، شرح المنتہی ۱/۴۳، ۵۲، نیل المآرب ۱/۶۴۔

غسل جنابت میں داڑھی دھونا:

۱۹- غسل جنابت میں جمہور فقہاء کے نزدیک داڑھی کے نیچے کی کھال دھونا واجب ہے، خواہ بال گھنا ہو یا ہلکا، اس لئے کہ حضرت علیؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من ترک موضع شعرة من جنابة لم يغسلها فعل به كذا و كذا من النار**" [۲] (جو شخص جنابت میں بال برابر جگہ چھوڑ دے گا اور اسے نہیں دھوئے گا اس کو جہنم کا ایسا ایسا عذاب ہوگا)، حضرت علی نے کہا: اسی وجہ سے میں اپنے بال کا دشمن ہو گیا، حضرت علی اپنے بال تراشتے تھے، نیز حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن تحت كل شعرة جنابة فاغسلوا الشعر، و أنقوا البشر**" [۳] (ہر بال کے نیچے جنابت ہے، لہذا بال دھولو، اور کھال کو صاف کرو)۔

خود بال کو دھونا اور اس کے درمیان میں پانی پہنچانا حتی کہ لٹکے ہوئے حصہ میں بھی واجب ہے، حنابلہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ یہ واجب نہیں اور مالکیہ کے یہاں داڑھی کے بال کا خلال کرنا واجب

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۸۶، المغنی لابن قدامہ ۱/۱۱۶۔

(۲) حدیث: "من ترک موضع شعرة من جنابة......" کی روایت ابوداؤد (۱/۱۷۳) نے کی ہے، ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۱/۱۴۲) میں اس کو ذکر کیا اور کہا: ایک قول ہے کہ صحیح اس کا موقوف ہونا ہے۔

(۳) حدیث: "إن تحت كل شعرة جنابة......" کی روایت ابوداؤد (۱/۱۷۲) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، پھر اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کا ذکر کیا ہے۔

ہے[۱]۔

دیکھئے: اصطلاح: (غسل، فقرہ ۲۴)۔

تیمّم میں داڑھی کا مسح کرنا:

۲۰- تیمّم میں چہرہ کے مسح کے ساتھ، داڑھی کا مسح کرنا تمام فقہاء کے نزدیک واجب ہے، لہذا بال کے ظاہری حصہ پر مسح کرے گا، خواہ بال ہلکا ہو یا گھنا اور بال کے اندرونی حصہ میں اور کھال تک مٹی پہنچانا واجب اور مندوب نہیں ہے اس لئے کہ یہ دشوار ہے، نیز اس لئے کہ مسح کی بنیاد تخفیف پر ہے۔

صحیح قول کے مطابق حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے چہرہ کے بال کے ظاہر کے استیعاب کی شرط لگائی ہے، "الدر المختار" میں ہے: حتی کہ اگر ایک بال بھی چھوڑ دے تو جائز نہیں ہوگا۔ مالکیہ نے کہا: داڑھی کے لمبے حصہ پر مسح کرنا واجب ہے، اس میں خلال نہ کرے، اس لئے کہ مسح کی بنیاد تخفیف پر ہے[۲]۔

احرام میں داڑھی سے متعلق احکام:

۲۱- محرم کے لئے حالت احرام میں داڑھی مونڈنا یا زیادہ یا کم حصہ کاٹنا جائز نہیں، الا یہ کہ کوئی عذر ہو، اس پر اجماع ہے اور سر مونڈنے کی حرمت پر قیاس کیا گیا ہے جس کی صراحت اللہ تعالی کے اس ارشاد میں ہے: "وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ"[۳] (اور جب تک قربانی اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۰۲، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۳، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۳۴، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۶۶، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۲۸، شرح المنتہی ۱/ ۸۱۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۶، ابن عابدین ۱/ ۱۵۸، الذخیرہ للقرافی ۱/ ۳۵۵، القلیوبی ۱/ ۹۰، المغنی ۱/ ۲۵۴، شرح المنتہی ۱/ ۹۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

اگر کوئی شخص حالت احرام میں عذر کی وجہ سے یا بلا عذر اپنی داڑھی مونڈ لے تو اس پر قربانی واجب ہوگی[۱] اور اگر اس سے کم حصہ کاٹے تو اس میں تفصیل و اختلاف ہے، جس کو اصطلاح: (إحرام، فقرہ ۱۵۵،۷۱) میں دیکھیں۔

محرم کے لئے اپنی داڑھی میں تیل لگانا (اگرچہ بے خوشبو کا ہو) حرام ہے، اسی طرح اس میں خوشبو لگانا بھی حرام ہے۔

دیکھئے اصطلاح: (احرام فقرہ ۷۳،۷۶،۱۵۳)۔

احرام سے نکلنے کے وقت داڑھی کاٹنا:

۲۲- شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر محرم کے سر پر بال نہ ہو تو احرام سے نکلنے کے وقت (اگر اس کے سر پر بال نہ ہو تو) اپنی مونچھ اور داڑھی کے بال کو کاٹنا مستحب ہے۔

عطاء اور طاؤس سے منقول ہے کہ اگر اپنی داڑھی میں سے کچھ کاٹے تو یہ مستحب ہوگا۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ محرم کے لئے احرام سے نکلنے کے وقت سر مونڈنے کے بعد ناخن اور مونچھ کاٹنا اور موئے زیر ناف صاف کرنا مستحب ہے، داڑھی میں سے کچھ نہ کاٹے، لیکن اگر اس میں سے کاٹ لے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا[۲]۔

داڑھی کا بال تلف کرنے میں دیت یا تاوان:

۲۳- اس پر مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کی داڑھی عمداً یا خطأً، مونڈ کر یا اکھاڑ کر یا کسی دوا وغیرہ کے ذریعہ زائل

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۰۴، الشرح الکبیر ۲/ ۶۰، ۶۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۶۴، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۳۴، شرح المنتہی ۱/ ۹۳، المغنی ۳/ ۳۰۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۴۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۳۲، القلیوبی ۲/ ۱۱۹، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۳، المغنی ۳/ ۴۳۷، فتح الباری ۱۰/ ۳۵۸۔

کردے تو اگر دوبارہ بال نکل آئے جیسا پہلے تھا تو عمد میں سرزنش کے علاوہ دیت وغیرہ کچھ واجب نہیں ہوگا۔

لیکن اگر اگنے کی جگہ خراب ہوجانے کی وجہ سے بال نہ نکلے جیسا کہ اگر اس پر گرم پانی بہادے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر سب کو زائل کردے تو اس میں کامل دیت واجب ہوگی، خواہ داڑھی ہلکی ہو یا گھنی، انہوں نے کہا: اس لئے کہ اس نے مکمل طور پر حسن وجمال کو زائل کردیا اور آدھی داڑھی میں آدھی دیت ہوگی، پھر حنفیہ نے کہا: اور اس سے کم میں ''حکومت عدل'' (معتبر آدمی کا فیصلہ) ہوگا۔ ان کے یہاں ایک قول ہے: پوری دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ اس میں، سرے سے بے داڑھی والے شخص سے بڑا عیب ہے، ''شرح الکافی'' میں کہا: یہی صحیح ہے۔

حنابلہ نے کہا: زائل شدہ داڑھی کا پیائش کے ذریعہ اندازہ لگایا جائے گا، اور اسی تناسب سے دیت دی جائے گی۔

حنفیہ نے کہا: کوسج جس کی تھوڑی پر صرف چند بال ہوں، اس کی داڑھی زائل کرنے میں کچھ واجب نہیں۔ انہوں نے کہا: اس لئے کہ اس سے وہ عیب دار ہوتا ہے۔ باعث زینت نہیں۔

اور اگر اس کے رخسار پر بھی بال ہو، البتہ وہ متصل نہ ہو تو اس میں معتبر آدمی کا فیصلہ واجب ہوگا، اس لئے کہ اس میں کچھ جمال ہے، اور اگر متصل ہو تو اس میں پوری دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ وہ ''کوسج'' نہیں، اور اس میں جمال کا معنی ہے۔

حنابلہ نے کہا: اگر داڑھی کو زائل کردے لیکن اس کا اتنا حصہ رہ جائے، جس میں کوئی جمال نہ ہو تو اس پر کامل دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس کے سارے مقصود کو زائل کردیا۔

داڑھی کے بال میں دیت واجب کرنے پر ان کا استدلال، حضرت علی وحضرت زید بن ثابتؓ کے اس قول سے ہے "في الشعر الدية" (بال میں دیت ہے)۔

ایک سال کی مہلت دی جائے گی تاکہ داڑھی نہ نکلنے کا یقین ہوجائے، اور اگر اس مدت میں وہ مرجائے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک دیت ساقط ہوجائے گی، صاحبین نے کہا: اس میں معتبر آدمی کا فیصلہ ہے۔

اگر بال، سفید نکلے تو اس صورت میں بھی امام ابوحنیفہ نے کہا: اس میں کچھ نہیں، اور صاحبین نے کہا: اس میں معتبر آدمی کا فیصلہ ہوگا۔

اگر مظلوم اس میں واجب دیت یا اس کا کچھ حصہ یا معتبر آدمی کے فیصلہ سے واجب شدہ رقم لے لے، اس کے بعد بال دوبارہ نکل آئے تو اس کو واپس کردے اور اگر دوبارہ نہ نکلے، البتہ دوبارہ نکلنے کی توقع ہو تو اہل تجربہ کے کہنے کے مطابق انتظار کیا جائے گا۔

مالکیہ وشافعیہ کا مذہب ہے کہ داڑھی کا بال زائل کرنے میں دیت واجب نہیں، بلکہ اس میں معتبر آدمی کا فیصلہ ہوگا (۱)۔

داڑھی مونڈنے پر تعزیر:

۲۴ - داڑھی مونڈنے کی وجہ سے بذات خود حرام کام ہونے کے سبب جمہور کے نزدیک تعزیر جائز نہیں اور جو لوگ کہتے ہیں کہ مونڈنا بذات خود مکروہ ہے (اور یہی شافعیہ کے یہاں اصح ہے) ان کا کہنا ہے کہ داڑھی مونڈنے پر تعزیر جائز نہیں (۲)۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۲۴، ۲۵، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۰، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۷۷، شرح المحلی علی المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۴۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۰، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۲۱۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۰۵۔

مردہ کی داڑھی:

۲۵- حنفیہ کا مذہب ہے کہ مردہ کی داڑھی میں کنگھی کرنا، اس کا بال تراشنا یا اس کو مونڈنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس کی ضرورت نہیں ہے، مالکیہ نے کہا: مردہ کا وہ بال جس کو زندگی کی حالت میں مونڈنا حرام نہیں جیسے سر کا بال اس کو مونڈنا مکروہ ہے اور اگر زندگی کی حالت میں اس کو مونڈنا حرام ہو (جیسے داڑھی کا بال) تو اس کو مونڈنا حرام ہے، دردیر نے کہا: یہ قبیح بدعت ہے، سلف میں اس کا رواج نہیں تھا۔

حنابلہ نے کہا: مردہ کے بال میں کنگھی کرنا مکروہ ہے، خواہ سر کا بال ہو یا داڑھی کا، اس لئے کہ اس سے بلاضرورت بال ٹوٹے گا۔ انہوں نے کہا: اس کے سر اور داڑھی کو مونڈنا حرام ہے۔

جب کہ شافعیہ کی رائے ہے کہ غیر محرم مردہ کی داڑھی میں کنگھی کرنا اچھا ہے تاکہ بال کی جڑوں جو میل یا بیری کی پتی رہ گئی ہو اس کو دور کردیا جائے اور یہ کشادہ دانتوں والی کنگھی سے آہستہ آہستہ ہوگا تاکہ کم سے کم بال اکھڑے۔

پھر اگر مونڈنے یا تراشنے یا کنگھی کرنے کی وجہ سے کچھ بال ٹوٹ جائیں تو اس ٹوٹے ہوئے بال کو مردہ کے ساتھ اس کے کفن میں رکھ دیا جائے گا[1]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۷۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۸، الدسوقی ۱/ ۴۲۲- ۴۲۳، شرح المنہاج للمحلی ۱/ ۳۲۴، شرح المنتہی ۱/ ۳۲۹، ۳۳۰۔

لزوم

تعریف:

۱- ''لزوم'' لغت میں: مصدر ہے، اس کا فعل: لزم یلزم ہے، کہا جاتا ہے: **لزم فلان فلانا یلزم**: چمٹے رہنا اور جدا نہ ہونا، اور اسی معنی میں "**لازمه ملازمةً و لزاماً**" ہے، اور "**التزمه**'' کا معنی پکڑنا، اپنے اوپر واجب کرنا، لزوم کے معنی، کسی چیز سے لگے رہنا، پکڑے رہنا، یا اس کی پابندی کرنا، بھی آتا ہے، اور اسی معنی میں حضرت عائشہؓ کے بارے میں یہ روایت ہے: "**کانت إذا عملت العمل لزمته**"[1] (ان کی عادت تھی کہ جب کوئی کام کرتیں تو اس کی پابندی کرتی تھیں)۔

لزمه المال: مال واجب ہونا، **لزمه الطلاق**: طلاق کا حکم ثابت ہونا اور یہ زوجیت کا ختم ہونا ہے[2]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

جواز:

۲- جواز کے لغوی معانی میں سے: صحیح ہونا اور نافذ ہونا ہے، کہا جاتا ہے: **جاز العقد**: نافذ ہونا، صحیح ہونا، اور "**أجزت العقد**'': جائز

(۱) حدیث عائشہؓ: "کانت إذا عملت العمل لزمته" کی روایت مسلم (۱/ ۵۴۱) نے کی ہے۔

(۲) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

ونافذ کرنا[1]۔

اصطلاح میں زرکشی نے کہا: اس کا اطلاق چند امور پر ہوتا ہے:

اول: رفع حرج پر، خواہ واجب ہو، یا مندوب، یا مکروہ۔

دوم: دونوں جانب کے برابر ہونے پر اور وہ کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دینا ہے۔

سوم: غیر لازم پر، یہ عقود میں فقہاء کی اصطلاح ہے۔

لزوم و جواز میں نسبت یہ ہے کہ جواز اپنے بعض معانی میں لزوم سے متضاد ہے[2]۔

لزوم سے متعلق احکام:

کسی چیز کا لازم ہونا اور اس پر مداومت کرنا:

۳- رسول اللہ ﷺ نے فتنوں میں جماعت کے ساتھ رہنے کا جو حکم دیا ہے وہ اسی معنی میں ہے جیسا کہ حضرت حذیفہ بن یمانؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فتنوں کی بابت ان سے فرمایا **"تلزم جماعة المسلمين و إمامهم"** (مسلمانوں کی جماعت اور ان کے امام کے ساتھ رہو)، حذیفہ نے کہا: اگر اس وقت ان کی کوئی جماعت اور امام نہ ہو؟ آپ نے فرمایا: **"فاعتزل تلك الفرق كلها"**[3] (ان تمام فرقوں سے الگ رہو)، ابن بطال نے کہا: اس میں مسلمانوں کی جماعت کے ساتھ رہنے اور ائمہ کے خلاف بغاوت ترک کرنے کے وجوب میں، فقہاء کی جماعت کے لئے دلیل ہے[4]، حضرت عمر بن خطابؓ نے جابیہ میں اپنے خطبہ میں فرمایا:

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۷۔

(۳) حدیث حذیفہؓ: "تلزم جماعة المسلمين......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۳۵) نے کی ہے۔

(۴) فتح الباری ۱۳/ ۳۵، ۳۶، القاہرہ، المکتبۃ السلفیہ ۱۳۷۳ھ، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۱۔

"عليكم بالجماعة ، و إياكم و الفرقة"[1] (جماعت کے ساتھ رہو، اور افتراق سے بچو)۔

نیز لزوم عمل یعنی اس کی پابندی و مداومت کرنا، یہ نفلی کاموں میں مندوب ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **"أحب الأعمال إلى الله أدومها و إن قل"**[2] (اللہ کے نزدیک سب سے پیارا وہ عمل ہے جو ہمیشہ ہو اگرچہ تھوڑا ہو)، اور حضرت عائشہؓ کے بارے میں یہ روایت آچکی ہے کہ **"كانت إذا عملت عملا لزمته"**[3] (ان کی عادت تھی کہ جب کوئی کام کرتیں تو اس کی پابندی کرتی تھیں)۔

لیکن اگر وہ عمل جس کو مکلّف نے پابندی کی نیت سے شروع کیا ہو اس نوعیت کا ہو کہ اس میں غیر معمولی مشقت ہو، یا باعث اکتاہٹ تو شاطبی نے لکھا ہے کہ یہ ابتداءً مکروہ ہوگا، اس لئے کہ دین میں سہولت ہے، نیز یہ اندیشہ ہے کہ شرعاً جو چیز اس سے اولی ہو اور اس کی زیادہ تاکید ہو، اس کو انجام دینے سے عاجز رہے گا یا کوتاہی کرے گا، نبی کریم ﷺ نے اس پر تنبیہ کی ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: **"ألم أخبر أنك تصوم النهار و تقوم الليل؟ فقلت: بلى يا رسول الله قال: فلا تفعل، صم و أفطر، و قم و نم، فإن لجسدك عليك حقا، و إن لعينك عليك حقا، و إن لزوجك عليك حقا، و إن لزورك عليك حقا، و أن بحسبك أن تصوم كل شهر ثلاثة أيام"**[4] (مجھے یہ

(۱) فتح الباری ۱۳/ ۱۶، ۳۱۶، ۳۴۵۔

(۲) حدیث: "أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل" کی روایت مسلم (۱/ ۵۴۱) نے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۱۳/ ۱۶، ۳۱۶، ۳۴۵، اور حدیث عائشہؓ کی تخریج فقرہ/ ۱ میں گزر چکی ہے۔

(۴) الاعتصام للشاطبی ۱/ ۲۹۵، ۳۰۰، القاہرہ، المکتبۃ التجاریۃ الکبری۔

حدیث عبداللہ بن عمروؓ: "ألم أخبر أنك تصوم النهار وتقوم الليل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۱۷، ۲۱۸) نے کی ہے۔

خبر ملی ہے کہ تم دن میں روزہ رکھتے ہو اور رات کو نماز میں کھڑے رہتے ہو؟ میں نے کہا: سچ ہے اے اللہ کے رسول! آپ نے فرمایا: ایسا مت کرو، روزہ رکھو، افطار بھی کرو، عبادت کرو، سو بھی جایا کرو، کیونکہ تمہارے بدن کا تم پر حق ہے، تمہاری آنکھ کا تم پر حق ہے تمہاری بیوی کا تم پر حق ہے، تیرے مہمانوں کا بھی تم پر حق ہے، اور ہر ماہ تین روزے رکھنا تمہارے لئے کافی ہے)۔

ابن قیم نے لکھا ہے کہ کسی کو حق نہیں کہ عبادت میں کسی ایک ایجاد کردہ طریقہ کی پابندی اس طرح کرے کہ اس کو فرائض کی طرح لازم سمجھے، اس سے نہ ہٹے اور اس سے ہٹنے والے پر اعتراض اور اس کی مذمت کرے، یا مسجد میں نماز کے لئے کسی ایک جگہ کی ایسی پابندی کرے کہ صرف اسی میں نماز پڑھے[1]، اور انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے "نهى النبي ﷺ أن يوطن الرجل المكان في المسجد كما يوطن البعير"[2] (نبی ﷺ نے اس سے منع فرمایا کہ کوئی مسجد میں ایک جگہ معین کرلے جیسے اونٹ ایک جگہ معین کرلیتا ہے)۔

مقروض کے ساتھ چمٹنا اور جدا نہ ہونا:

۴- مقروض کے ساتھ لگے رہنا ایک طرح کی سزا ہے، جس کا ثبوت سنت نبویہ سے ہے، حضرت کعب بن مالکؓ کے بارے میں روایت ہے کہ ان کا عبداللہ بن ابوحدرد اسلمی پر دین تھا وہ عبداللہ سے ملے تو اس کے پیچھے ہوگئے، پھر دونوں نے باتیں کیں، بالآخر ان کی آوازیں بلند ہوئیں، رسول اللہ ﷺ کا ان کے پاس سے گزر ہوا تو فرمایا: "يا كعب و أشار بيده كأنه يقول: النصف، فأخذ نصف ما عليه و ترك نصفا"[1] (آپ نے ہاتھ سے اشارہ کیا یعنی آدھا قرض معاف کردو، یہ سن کر کعب نے آدھا قرض اس سے وصول کیا، آدھا چھوڑ دیا)۔

فقہاء مذاہب نے ساتھ لگے رہنے کی سزا کو اختیار کیا ہے اور اسے صاحب دین کا حق قرار دیا ہے، حنفیہ نے اس کا تذکرہ کتاب القضاء کے ابواب حبس میں کیا، لہذا حق دار کو اختیار ہے کہ قرض کی ادائیگی تک اپنے مقروض کے ساتھ لگا رہے، ابن عابدین نے لکھا ہے کہ وہ رات دن ساتھ لگا رہ سکتا ہے اور صاحب حق اپنے قرض دار کے ساتھ لگا رہ سکتا ہے، اگرچہ قاضی نے اس کے ساتھ لگے رہنے کا حکم نہ دیا ہو اور نہ اس کو مفلس (دیوالیہ) قرار دیا ہو، یہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ حق کا اقرار کرنے والا ہو، یا قاضی کے پاس ثابت ہو چکا ہو لیکن اس کی تنگ دستی کے سبب اس نے اس کو رہا کردیا ہو، یا وہاں کوئی قاضی نہ ہو اور ساتھ لگے رہنے میں صاحب حق کی رائے کا اعتبار ہوگا، اگر وہ چاہے تو خود مقروض کے ساتھ لگا رہے اگرچہ مقروض اس کو ناپسند کرے اور اگر چاہے تو کسی دوسرے کو اس کے ساتھ لگے رہنے کے لئے وکیل بنادے، اگر کسی کو اس کے ساتھ لگے رہنے کے لئے وکیل بنادے تو وہ قبضہ یا خصومت کا وکیل نہیں ہوگا، جب تک کہ یہ اس کے سپرد نہ کیا جائے۔

ساتھ لگے رہنے کا طریقہ جیسا کہ حنفیہ نے لکھا ہے یہ ہے کہ نشست و برخواست میں اس کے ساتھ لگا رہے۔ اس کو اپنے اہل کے پاس جانے سے نہ روکے اور نہ کھانے وغیرہ کے لئے اپنے گھر میں

---

(۱) اغاثۃ اللہفان لابن القیم (۱/ ۱۴۳)۔

(۲) حدیث: "نهى أن يوطن الرجل المكان فى المسجد......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۳۹) اور حاکم (۱/ ۲۲۹) نے حضرت عبدالرحمن بن شبلؓ سے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) فتح الباری ۱/ ۵۵۱، ۵/ ۷۶۔

حدیث کعب بن مالکؓ: "أنه كان له على عبدالله بن أبى حدرد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۷۶) نے کی ہے۔

جانے سے روکے، انہوں نے کہا: راجح مذہب کے مطابق مسجد میں اس کے ساتھ نہیں لگا رہے گا، اس کو دھوپ میں یا برف پر یا مضر جگہ کھڑا نہیں کرے گا اور اپنی روزی کمانے کے لئے کوئی کام کرنے سے اس کو نہیں روکے گا، بلکہ اس کے کام کرتے ہوئے اس کے ساتھ لگا رہے گا، یا اسے اس کا اور اس کے اہل وعیال کا خرچ دے گا اور اس کو کام کرنے سے روک دے گا۔

انہوں نے کہا: اگر مقروض عورت ہو اور حقدار مرد ہو تو ایسی جگہ میں اس کے ساتھ رہے گا جہاں فتنہ کا اندیشہ نہ ہو، جیسے بازار وغیرہ، لیکن جہاں فتنہ کا اندیشہ ہو تو کسی عورت کو اس کے ساتھ لگے رہنے کے لئے وکیل بنادے گا (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک: اگر قرض دہندہ، مدیون کو قید کرنے کے بدلے، اس کے پیچھے لگا رہنا چاہے تو اس کو ایسا کرنے دیا جائے گا جب تک کہ وہ یہ نہ کہے کہ اس کے ساتھ لگے رہنے کی وجہ سے میرے لئے طہارت اور نماز میں دشواری ہوتی ہے اور وہ قید کو پسند کرے تو قاضی اس کی درخواست قبول کرے گا (۲)۔

حنابلہ کے نزدیک تنگ دست سے تقاضا کرنا اور اس کے ساتھ لگے رہنا حرام ہے، البتہ اگر مال دار ٹال مٹول کرنے والے کے فرار ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کے ساتھ لگے رہنا جائز ہے (۳)۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک تنگ دست کے ساتھ لگے رہنا حرام ہے، انہوں نے کہا: اس طور پر اس کے ساتھ لگے رہنا حرام ہے کہ جب بھی اس کے پاس کچھ آئے اس میں سے وصول کرے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے تنگ دست کو خوشحال ہونے تک مہلت دینے کا حکم دیا ہے (۱)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۱۵، ۴۱۶ مطبعہ بولاق ۱۳۱۱ھ، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۱۵، ۳۱۲۔

(۲) نہایۃ المحتاج للرملی ۸/ ۲۴۱ القاہرہ، مصطفی الحلبی۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۷۵، ۲۷۶۔

لزوم بمعنی واجب ہونا اور واجب کرنا:

۵- لزوم واجب ہونے اور واجب کرنے کے معنی میں آتا ہے، طوفی نے کہا: واجب کا معنی لازم اور ضروری ہے (۲)۔

لزوم کے مصادر:

لزوم یا تو اللہ تعالی کے لازم کرنے سے ہوگا یا غیر کے لازم کرنے سے یا خود اپنے لازم کرنے سے، جس کی تشریح حسب ذیل ہے:

اللہ تعالی کے لازم کرنے سے لزوم:

٦- بندہ پر لازم ہے کہ اللہ تعالی کی واجب کردہ فرض وواجب عبادات کو ان کے اسباب کے پائے جانے وجوب کے شرائط کے متحقق ہونے اور موانع کے نہ ہونے پر انجام دے، اور اگر یہ فاسد ہوجائیں تو ان کی قضا لازم ہوگی۔

اس کے نتیجہ میں ہر وہ چیز لازم ہوگی جس کے بغیر واجب کی تکمیل نہیں ہوتی اور وہ بندہ کی قدرت میں ہو، جیسے حج کے تعلق سے سفر، نماز کے تعلق سے طہارت اور دوسری چیزیں جن کا بیان قاعدہ: "**مالایتم الواجب إلا به فهو واجب**" (واجب جس چیز کے بغیر مکمل نہ ہو وہ بھی واجب ہوتی ہے) میں ہے (۳)۔

مکلّف پر لازم ہے کہ اللہ تعالی کے حرام کئے ہوئے تمام افعال سے پرہیز کرے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر لمختصر خلیل ۳/ ۲۸۰ قاہرہ، دار احیاء الکتب العربیہ۔

(۲) شرح مختصر الروضۃ للطوفی ۱/ ۲۶۶، بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ ۱۴۱۰ھ۔

(۳) البحر المحیط للزرکشی ۱/ ۲۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات، المستصفی للغزالی ۱/ ۷۱۔

غیر کے لازم کرنے سے لزوم:

۷-شرعاً جن کی طاعت لازم ہے اور غیر پر ان کے تصرفات لازم ہیں، وہ درج ذیل ہیں:

الف-ولی الأمر: وہ امام ہے جس کی ولایت شرعی طور پر صحیح ہو، لہذا رعیت پر اس کی طاعت لازم ہوگی، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "یاأَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا أَطِیْعُوْا اللّٰهَ وَ أَطِیْعُوْا الرَّسُوْلَ وَ اُوْلِی الْأَمْرِ مِنْكُمْ"[۱] (اے ایمان والو اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اہل اختیار کی اطاعت کرو) اور نائبین امام کی اطاعت ان امور میں لازم ہے، جن میں امام نے ان کو نائب مقرر کیا ہے، جیسے امیر لشکر، والی اور محصل زکاۃ۔

یہاں لازمی طاعت سے مراد: معصیت کے علاوہ میں ہے، لہذا اگر وہ اللہ کی معصیت ونافرمانی کا حکم دے تو اس کی طاعت نہیں ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالی کی طاعت زیادہ لازم ہے اور خالق کی معصیت میں کسی مخلوق کی اطاعت نہیں۔

(دیکھئے: أولوالأمر فقرہ/۵)۔

ب-قاضی، جس کو امام نے لوگوں کے درمیان فیصلہ کرنے کے لئے مقرر کیا ہو، لہذا اگر وہ کسی مقدمہ میں کسی کے خلاف فیصلہ کرے تو اس پر وہ فیصلہ لازم ہوگا، اسی طرح اگر وہ کسی سفیہ (بے وقوف) یا مفلس (دیوالیہ) پر حجر (پابندی) عائد کردے تو اس پر حجر کے احکام لازم ہوں گے اور اگر وہ کسی ضائع شدہ مال میں بیع وغیرہ کے ذریعہ کوئی تصرف کرے تو اس کا تصرف لازم ہوگا[۲]، قاضی لوگوں پر احکام الٰہی (جیسے کفارات اور نذروں) کو لازم کرسکتا ہے[۳]۔

(دیکھئے: قضاء فقرہ/۲۷)

ج-شوہر، اپنی بیوی کو جس نیک کام کا حکم دے۔

(دیکھئے: طاعة، فقرہ/۱۰)

د-شرعی ولایت کے سبب تصرف، جیسے باپ کا اپنے نابالغ یا مجنون بیٹے کے مال میں ایسا تصرف جو ان دونوں کے مفاد میں ہو، اسی طرح وصی کا تصرف۔

(دیکھئے: ولایة)

ھ-وکالت کی وجہ سے تصرف: وکیل کے تصرفات، ان امور میں جن میں اسے وکیل بنایا، موکل پر لازم ہیں۔

(دیکھئے: وکالة)۔

آدمی کے خود اپنے لازم کرنے سے لزوم:

۸-بسا اوقات انسان اپنے اوپر کوئی چیز لازم کرلیتا ہے تو یہ شرعاً اس پر لازم ہوجاتی ہے بشرطیکہ خلاف شرع نہ ہو، یعنی شریعت نے اس کے اپنے اوپر لازم کرنے کو لزوم کا سبب قرار دیا ہے۔

مثلاً:

الف-عقد: اگر دو آدمی آپس میں کوئی عقد کریں تو اس کا حکم دونوں پر لازم ہوگا، مثلاً: عقد بیع کہ اس سے مبیع کی ملکیت کا خریدار کی طرف اور ثمن کی ملکیت کا فروخت کرنے والے کی طرف منتقل ہونا لازم ہوتا ہے، اور جیسے عقد اجارہ کہ اس سے مزدور پر کام کرنا اور مستاجر پر اجرت لازم ہوتی ہے، اور اسی قبیل سے ہر وہ صحیح شرط ہے جس کو عقد کرنے والا عقد میں لازم کرتا ہے تو وہ اس پر لازم ہوجاتی ہے، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "یاأَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ"[۱] (اے ایمان والوں (اپنے) عہدوں کو پورا کرو)۔

(۱) سورۂ نساء/۵۹۔

(۲) حاشیة الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/۱۳۸۔

(۳) شرح المنتہی ۲/۲۹۲۔

(۱) سورۂ مائدہ/۱۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "المسلمون علی شروطهم"(۱) (مسلمان اپنی شرطوں پر (باقی رہتے) ہیں)، تاہم صحیح وغیر صحیح شرائط میں فقہاء کے یہاں اختلاف وتفصیل ہے، جس کو اصطلاح: (اشتراط، فقرہ/ ۱۱ اور اس کے بعد کے فقرات) میں دیکھیں۔

ب- شخصی قولی تصرفات، جس کے احکام تصرف کرنے والے پر محض اس سے قول کے صادر ہونے سے لازم ہوجاتے ہیں، مثلاً: وقف، کفالہ، عہد، نذر، یمین، عتق، طلاق، رجعت، ان میں سے ہر ایک کے احکام معلوم کرنے کے لئے ان کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے۔

کافر کا اسلام میں داخل ہونا، اس کے احکام کو اجمالی طور پر اپنے اوپر لازم کرنا ہے(۲)۔

عقود کا لزوم اور اس کا جواز:

۹- لزوم عقد سے مقصود: عاقدین میں سے کسی ایک کی طرف سے دوسرے کی رضامندی کے بغیر فسخ کا ناجائز ہونا ہے، اور جس کو ایک عاقد کے لئے دوسرے کی رضامندی کے بغیر ان کو فسخ کرنا جائز ہو اس کا نام عقد جائز ہے، چنانچہ بیع، عقد سلم اور اجارہ عقود لازمہ ہیں، اس لئے کہ وہ جب صحیح ہوجائیں گے تو باہمی اقالہ کے بغیر ان کو فسخ کرنا جائز نہ ہوگا اور اگر عاقدین میں سے کوئی ایک اس کو پورا نہ کرے تو اس کو مجبور کیا جائے گا۔

عقد نکاح لازم ہے، دوسرے عقود لازمہ کے برخلاف آپسی رضامندی سے سرے سے فسخ کے قابل نہیں، اس لئے کہ یہ ہمیشہ کے لئے ہوتا ہے، صرف بڑی مجبوری کے تحت اس کو فسخ کیا جاتا ہے، ایک قول ہے: آپسی رضامندی سے فسخ کے قابل ہے(۱)۔

ودیعت، شرکت اور وکالت جائز عقود ہیں، طرفین میں سے ہر ایک دوسرے کی رضامندی کے بغیر بھی ان کو فسخ کرسکتا ہے، انہی کے مثل، مساقاۃ، مضاربت، مسابقۃ، عاریت، قرض اور استصناع ہیں۔

بسا اوقات عقد، ایک فریق کی طرف لازم سے اور دوسرے فریق کے تعلق سے جائز ہوتا ہے، جیسے رہن کہ مرتہن کے لئے اس کو فسخ کرنا جائز ہے، راہن کے لئے نہیں(۲)۔

کبھی کبھی کسی عارض کی بناء پر عقد لازم، جائز ہوجاتا ہے، جیسے بیع اگر اس میں 'خیار' کی شرط لگادی جائے یا مبیع میں عیب ظاہر ہو تو صاحب خیار اس کو فسخ کرسکتا ہے۔ جیسے اجارہ، اگر کوئی عذر پیش آجائے، مثلاً: اگر کوئی شخص اپنے بچہ کے لئے دایہ رکھے، پھر بچہ مرجائے(۳)۔

کبھی کبھی کسی عارض کی بناء پر عقد جائز لازم ہوجاتا ہے، اس کی مثال وکالت ہے کہ اصل میں یہ جائز ہے، وکیل اس کو فسخ کرکے خود کو وکالت سے معزول کرسکتا ہے، اسی طرح مؤکل بھی اس کو معزول کرسکتا ہے، لیکن اگر جس چیز میں وکیل بنایا ہے اس سے وکیل کا حق متعلق ہو تو مؤکل اس کو معزول نہیں کرسکتا، جیسا اگر قرض لینے والا قرض دین والے کو اپنے کسی دین پر قبضہ کرنے کا وکیل بنائے تاکہ قرض کی ادائیگی ہوجائے تو قرض لینے والا اس کو معزول نہیں کرسکتا، اور جیسے رہن جس میں مدیون کی طرف سے مرتہن کو شیٔ مرہون کے فروخت کرنے میں وکیل بنانے کی شرط ہو تو راہن اس کو معزول نہیں کرسکتا، کیونکہ اس کو معزول کرنے میں مرتہن کے حق کو باطل کرنا

(۱) حدیث: "المسلمون علی شروطهم" کی روایت ترمذی (۶۳۴-۶۳۵) نے حضرت عمرو بن عوفؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) شرح جمع الجوامع فی أصول الفقہ ۲/ ۳۰۶۔

(۱) المنثور للزرکشی ۳/ ۷۴۔

(۲) القلیوبی ۴/ ۳۶۸۔

(۳) الاختیار ۲/ ۱۲، ۱۸، ۶۲۔

ہے [۱] اور جیسے عقد مضاربت کہ اگر عامل کام شروع کردے تو مالکیہ کے نزدیک لازم ہوجاتا ہے، لیکن حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک لازم نہیں ہوتا [۲]۔

مثلاً: جو حضرات عقد بیع میں خیار مجلس ثابت کرتے ہیں (یعنی شافعیہ وحنابلہ) ان کے نزدیک مدت مجلس میں عقد جائز رہتا ہے، اور اگر مجلس ختم ہوجائے اور عاقدین میں سے کوئی فسخ کو اختیار نہ کرے تو اسی وقت سے عقد کا لزوم شروع ہوجاتا ہے [۳]۔

بسا اوقات عقد کے لزوم یا جواز کی حد میں اختلاف ہوتا ہے، جیسے ہبہ، امام مالک کا مذہب ہے کہ ہبہ محض عقد سے لازم ہوجاتا ہے، امام شافعی وامام احمد کا مذہب ہے کہ ہبہ کرنے والے کی اجازت سے قبضہ کے بغیر ہبہ لازم نہیں ہوتا، امام احمد سے ایک روایت ہے صرف کیلی ووزنی چیز میں قبضہ سے قبل، ہبہ جائز ہے، دوسری چیز میں نہیں، امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ ہبہ قبضہ کے بعد بھی جائز ہے، لہذا واہب اس سے رجوع کرسکتا ہے، بشرطیکہ کوئی مانع نہ ہو، مثلاً: ہبہ کرنے والا، موہوب لہ کا شوہر یا ذی رحم محرم ہو لہذا ان دونوں کی رضامندی یا قاضی کے فیصلہ کے بغیر رجوع کرنا صحیح نہیں ہوگا [۴]۔

ان میں سے بہت سے عقود کے لزوم یا جواز کی حد میں تفصیلات ہیں جن میں سے ہر ایک کو اس کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

عقد فاسد حنفیہ کے نزدیک غیر لازم ہے:

۱۰- عقد فاسد غیر حنفیہ کے نزدیک باطل کے معنی میں ہے، لہذا وہ منعقد نہیں ہوتا ہے، جب کہ حنفیہ کے یہاں عقد فاسد، اصل کے لحاظ سے منعقد ہوتا ہے، کیونکہ اس کا صدور اس کے اہل سے برمحل اپنے مکمل رکن (یعنی صیغہ) سے ہوا ہے، لیکن اپنے وصف کی وجہ سے فاسد ہے، یعنی صحت کی کسی شرط کے مفقود ہونے کی وجہ سے، جیسے بیع کا مبیع یا اجل (مدت) کی جہالت، یا شرطِ فاسد، یا سود پر مشتمل ہونا۔

عقد فاسد لازم نہیں ہوگا، کیونکہ وہ حق اللہ کی وجہ سے واجب الفسخ ہے، اس لئے کہ اس میں شریعت کی خلاف ورزی ہے، لیکن اگر عاقدین اس فاسد کرنے والے وصف کو ختم کردیں، تو صحیح اور لازم ہوجاتا ہے مثلاً: مجہول مدت کو وہ شخص ساقط کردے، جس کا اس میں حق ہو، اسی طرح اگر خریدار شراء فاسد کے طور پر اپنی خریدی ہوئی چیز کو فروخت کردے، یا اسے رہن رکھ دے تو اس کی خریداری لازم ہوجائے گی اور اگر فسخ یا اقالہ کی وجہ سے وہ چیز اس کے پاس لوٹ آئے تو جواز لوٹ آئے گا [۱]۔

(دیکھئے: بطلان، فقرہ ۱۰)۔

جواز یا لزوم کے لحاظ سے وعدہ کا حکم:

۱۱- وعدہ جمہور علماء کے نزدیک غیر لازم ہے، ایک قول ہے کہ وعدہ کرنے والے پر وعدہ پورا کرنا دیانتاً لازم ہوتا ہے، قضاءً لازم نہیں ہوتا، مالکیہ کے یہاں چار اقوال ہیں: تیسرا قول یہ ہے کہ اگر کسی سبب پر ہو تو لازم ہوگا، چوتھا قول ہے کہ اگر کسی سبب پر ہو اور جس سے وعدہ کیا گیا ہے وہ وعدہ کی بنیاد پر کوئی کام کرلے تو لازم ہوگا، مثلاً کہے: تم شادی کرلو، میں تم کو اتنا دوں گا جو تم مہر میں دوگے، یا کہے: اپنا گھر گرادو، میں تم کو اتنا قرض دوں گا جس سے تم اس کی تعمیر کرلوگے،

---

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۲/ ۱۶۳۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۰۔

(۳) شرح المنتہی ۲/ ۲۲۷، ۳۰۵، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۱۵، الاختیار ۲/ ۵، القلیوبی ۲/ ۱۹۱، ۱۹۵۔

(۴) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۳۰، الاختیار ۳/ ۵۲، ۵۳، القلیوبی ۳/ ۱۱۲۔

(۱) الاختیار ۲/ ۲۲، ابن عابدین ۴/ ۱۲۷۔

چنانچہ وہ وعدہ کی بنیاد پر شادی کرلے، یا اپنا گھر گرادے[1]۔

(دیکھئے: التزام، فقرہ ۴۳ اور وعد)۔

علماء اصول کے نزدیک لزوم:

۱۲- لزوم یہ ہے کہ ایک چیز کے ثبوت کے وقت، دوسری چیز کا ثبوت ہو، جیسے سبب کے لئے مسبب اور علت کے لئے معلول کا لزوم، اس میں اول لزوم ہے اور دوسرا لازم[2]۔

ملزوم کی تعبیر لازم سے کرنا اور اس کے برعکس مجاز کی ایک قسم ہے، اور اگر لفظ اپنے حقیقی معنی میں استعمال ہو اور لازم معنی مراد لیا جائے تو یہ کنایہ ہے، جس کا بیان انشاء اللہ "اصولی ضمیمہ" میں آئے گا۔

کلام کی ایسے معنی پر دلالت جو اپنے سیاق سے مقصود نہیں، لیکن جس معنی کی وجہ سے کلام لایا گیا ہے، اس کے لئے لازم ہو تو یہ دلالات لفظیہ کی ایک قسم ہے، جس کو حنفیہ اشارۃ النص کہتے ہیں، جیسے فرمان باری: "وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا"[3] (اور اس کا حمل اور اس کی دودھ بڑھائی تیس مہینوں میں ہو پاتی ہے)، نیز فرمان باری: "وَ فِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ"[4] (اور دو برس میں اس کا دودھ چھوٹتا ہے) کے ساتھ، اس امر پر دلالت کرنا کہ مدت حمل چھ ماہ ہونا ممکن ہے[5]۔

مذہب کا لازم، مذہب نہیں ہوتا، یہ فقہاء اور علماء اصول کے یہاں قاعدہ ہے، لہذا جو ایسی بات کہے جس سے کفر لازم آئے، لیکن وہ بذات خود کفر نہ ہو تو اگر وہ اس لازم کا ارادہ نہ کرے تو اس کی تکفیر کا حکم نہیں لگایا جائے گا[1]۔

قاضی کا کسی چیز کا فیصلہ، کیا اس کے لازم کا فیصلہ ہوگا؟ حنابلہ نے کہا: ہاں، لہذا دوسرا قاضی اسی واقعہ میں لازم کے خلاف کا فیصلہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ یہ پہلے فیصلہ کو منسوخ کرنا ہوگا، انہوں نے اس کی مثال یہ دی ہے کہ قاضی کسی ایسے غلام کی بیع کا فیصلہ کرے، جس کو ایسے شخص نے آزاد کردیا ہو جس پر اس کے مال کے بقدر دین ہو، تو یہ آزاد کرنے کے باطل ہونے کا فیصلہ مانا جائے گا اور دوسرا قاضی اس میں اس کے خلاف فیصلہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ یہ پہلے قاضی کے فیصلہ کو اجتہاد کے ذریعہ منسوخ کرنا ہوگا، اور اجتہاد، دوسرے اجتہاد کے ذریعہ توڑا نہیں جاتا ہے[2]۔

تفصیل (اصولی ضمیمہ) میں ہے۔

---

(۱) الفروق للقرافی، الفرق ۲۱۴، الأذکار للنووی رص ۲۷۰، فتاوی الشیخ علیش ۱/ ۲۵۴، ۲۵۸، کشاف القناع ۶/ ۲۸۴ طبع الریاض، شرح المجلۃ للأتاسی ۱/ ۲۳۸۔

(۲) ارشاد الفحول رص ۳۹۵، ۳۹۷، المستصفی ۱/ ۳۳، ۳۵، روضۃ الناظر رص ۱۹، ۲۳۔

(۳) سورۂ احقاف/ ۱۵۔

(۴) سورۂ لقمان/ ۱۴۔

(۵) دیکھئے: اصول السرخسی ۱/ ۲۳۶، ۲۳۷، الآمدی ۳/ ۹۲، ۹۳۔

(۱) دیکھئے: المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/ ۹۰، القلیوبی علی شرح المنہاج ۴/ ۱۷۵۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۷۴۔

لسان

تعریف:

۱- لسان لغت میں: گوشت کا بنا ہوا، لمبا، متحرک جسم ہے جو منہ کے اندر ہوتا ہے، اس میں چکھنے، نگلنے اور گویائی کی صلاحیت ہوتی ہے، لفظ کے اعتبار سے اس کو مذکر استعمال کیا جاتا ہے، اس کی جمع "ألسنة، ألسن، لسن" آتی ہے، اور یہی اکثر ہے، کہا جاتا ہے: "لسانه فصيح" یعنی اس کی زبان فصیح ہے اور نطق کے اعتبار سے اس کو مؤنث استعمال کیا جاتا ہے، اس کی جمع ألسن آتی ہے، کہا جاتا ہے: "لغته فصيحة" اس کی زبان فصیح ہے[1]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

لغت:

۲- لغت: جس کے ذریعہ ہر قوم اپنے اغراض کو بیان کرے[2]۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

لسان اور لغت میں ربط یہ ہے کہ لسان، اپنے ایک استعمال میں لغت کے ہم معنی ہے۔

(۱) لسان العرب، المفردات، المعجم الوسیط مادہ: "لسن"۔

(۲) لسان العرب۔

لسان سے متعلق احکام:

لسان سے چند فقہی احکام متعلق ہیں، جن میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

الف- زبان کی حفاظت:

۳- غیر حرام چیز سے زبان کو محفوظ رکھنا مندوب ہے، لیکن حرام چیز سے جیسے غلط بات میں گھسنا، فحش گوئی، برا بھلا کہنا، بدزبانی غیبت، ٹھٹھا اور استہزاء کرنے سے محفوظ رکھنا واجب ہے، روزہ کے دوران اس کے وجوب میں تاکید ہوجاتی ہے[1]، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت"[2] (جو شخص اللہ تعالی اور روز آخرت پر ایمان رکھتا ہو، اسے چاہئے کہ بھلی بات بولے یا چپ رہے) یہ حدیث اس امر میں صریح نص ہے کہ انسان کو اسی وقت بولنا چاہئے جب کہ بات میں بھلائی اور خیر ہو اور وہ ایسی بات ہے جس میں اس کی مصلحت ظاہر ہو اور اگر مصلحت کے ظاہر ہونے میں شک ہو تو نہ بولے۔

امام شافعی نے فرمایا ہے اگر بولنا چاہے تو ضروری ہے کہ بولنے سے پہلے سوچ لے، اگر اس میں مصلحت ظاہر ہو تو بولے اور اگر شک ہو تو مصلحت ظاہر ہونے تک نہ بولے۔

حضرت ابوموسی اشعریؓ سے مروی ہے کہ میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! کون سا مسلمان بہتر ہے؟ آپ نے فرمایا: "من سلم المسلمون من لسانه و يده"[3] (وہ شخص جس کی زبان اور

(۱) شرح الزرقانی ۱۹۶/۲، مختصر منہاج القاصدین رص ۱۶۵، ۱۷۱۔

(۲) حدیث: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۰۸/۱۱) اور مسلم (۶۸/۱) نے کی ہے۔

(۳) حدیث ابوموسیٰ اشعری: "أي الإسلام أفضل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵۴/۱) اور مسلم (۶۶/۱) نے کی ہے۔

ہاتھ سے مسلمان بچے رہیں)، زبان اللہ کی ایک بڑی نعمت اور عجیب وغریب اور لطیف مخلوق ہے، اس کا جسم چھوٹا اور اس کی اطاعت ونافرمانی بڑی ہے، اس لئے کہ زبان کی گواہی کے بغیر، کفر وایمان نہیں ہوتا، انسانوں کو جہنم میں منہ کے بل ان کی زبانوں کے کئے ہوئے اعمال ہی گرائیں گے، زبان کے شر سے وہی محفوظ رہ سکتا ہے، جو اس کو شریعت کی لگام لگادے [(۱)]، حضرت معاذ بن جبلؓ نے کہا: میں نے عرض کیا: اے اللہ کے نبی! ہم لوگ جو کچھ بولتے ہیں کیا اس پر بھی ہم سے مواخذہ ہوگا؟ آپ نے فرمایا: ''**ثكلتك أمك يا معاذ، و هل يكب الناس في النار على وجوههم أو على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم**'' [(۲)] (اے معاذ! تجھ کو تیری ماں روئے، کیا لوگوں کو دوزخ میں منہ کے بل یا نتھنوں کے بل، زبان کی کاٹی ہوئی کھیتی کے سوا اور بھی کوئی چیز گرائے گی؟)۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے: لفظ فقرہ/ ۱۳)۔

ب- طلاق میں سبقت لسانی:

۴- بلا قصد سبقت لسانی سے طلاق کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (خطأ فقرہ/ ۶۰، طلاق، فقرہ/ ۲۰) میں دیکھیں۔

ج- قسم میں سبقت لسانی:

۵- جو شخص سبقت لسانی میں معنی کا قصد کئے بغیر، قسم کا لفظ بول دے، اس کی قسم کے منعقد ہونے فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (أیمان فقرہ/ ۱۰۳، اور اس کے بعد کے فقرات) میں دیکھیں۔

د- ظہار میں سبقت لسانی:

۶- جس کی زبان پر بلا قصد ظہار کا لفظ آجائے، اس کو ظہار قرار دینے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: (ظہار فقرہ/ ۱۸) میں دیکھیں۔

ھ- زبان پر جنایت کرنا:

۷- زبان کے بدلہ زبان کاٹنے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: (جنایۃ علی ما دون النفس فقرہ/ ۲۲) میں دیکھیں۔

زبان کی دیت:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ زبان میں دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمرو بن حزم کے نام اپنے مکتوب گرامی میں تحریر فرمایا تھا: ''**و في اللسان الدية**'' [(۱)] (زبان میں دیت ہے)، نیز اس لئے کہ اس میں جمال اور منفعت ہے، اسی طرح اگر زبان پر جنایت کرے اور وہ گونگی ہوجائے تو دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ اس کے مقصود منفعت کو تلف کردیا، لہذا یہ اس کے مشابہ ہوجائے گا کہ ہاتھ پر جنایت کرے اور شل ہوجائے، یا آنکھ پر وہ جنایت کرے اور وہ اندھی ہوجائے اور اگر کچھ گویائی ختم ہوجائے تو اسی کے بقدر دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ جس پورے عضو کا ضمان پوری دیت ہے، اس کے کچھ حصے کے ضمان میں کچھ

---

(۱) الفتوحات الربانیہ ۶/ ۳۴۲، إحیاء علوم الدین ۳/ ۱۰۸۔

(۲) حدیث معاذؓ: ''يا نبي الله، وإنا لمؤاخذون بما نتكلم به......'' کی روایت ترمذی (۵/ ۱۲) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث عمرو بن حزمؓ: ''وفي اللسان الدية'' کی روایت نسائی (۸/ ۵۸، ۵۹) نے کی ہے، اور ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۴/ ۱۷، ۱۸) میں اس کی روایت کی ہے اور علماء کی ایک جماعت سے اس کو صحیح قرار دینا نقل کیا ہے۔

دیت ہوگی جیسے انگلیاں [۱]۔

اگر کسی کی زبان پر جنایت کرے اور اس کی قوت ذائقہ ختم ہوجائے اور وہ کسی ذائقہ کا احساس نہ کرسکے تو اس پر دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس کے مقصود منفعت کے حاسہ کو تلف کردیا جیسے اگر سماعت یا بینائی کو تلف کردے، اور اگر قوت ذائقہ میں کچھ نقص ہوجائے اور اس نقص کا اندازہ نہ لگایا جاسکے یعنی وہ پانچوں ذائقوں یعنی حلاوت (مٹھاس) مرارت (تلخی) حموضت (کھٹاپن) ملوحت (نمکین) اور عذوبت (شیرینی) کا احساس کرے، لیکن مکمل طور پر اس کا ادراک نہ کرسکے تو اس پر عادل آدمی کا فیصلہ واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا نقص ہے جس میں تاوان مقرر کرنا ممکن نہیں ہے لہذا اس میں عادل آدمی کا فیصلہ واجب ہوگا لیکن اگر نقص کا اندازہ لگایا جاسکتا ہو یعنی وہ پانچوں ذائقہ میں سے کسی ایک کا ادراک نہ کرے اور باقی کا ادراک کرے تو اس پر دیت کا پانچواں حصہ واجب ہوگا اور اگر دو ذائقوں کا ادراک نہ کرے تو دو خمس دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ تلف شدہ متعین ہے، لہذا تاوان متعین ہوگا [۲]۔

اگر کسی آدمی کی زبان کے دو حصے ہوں اور کوئی اس کے ایک حصے کو کاٹ دے، جس کی وجہ سے اس کی گویائی جاتی رہے تو اس پر پوری دیت واجب ہوگی اور اگر آدھی گویائی چلی جائے تو اس پر آدھی دیت واجب ہوگی، اگر چوتھائی گویائی چلی جائے تو اس پر چوتھائی دیت واجب ہوگی اور اگر گویائی بالکل نہ جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر دونوں تخلیق میں برابر ہوں تو یہ پھٹی ہوئی زبان کی طرح ہوں گے، دونوں کو کاٹنے سے دیت واجب ہوگی، ایک کو کاٹنے سے آدھی دیت ہوگی، اور اگر ایک تام الخلقت ہو، دوسری ناقص الخلقت تو تام الخلقت ہی اصل زبان ہے اور دوسری زائد خلقت ہے، لہذا اگر کوئی دونوں کو کاٹ دے تو اس پر ایک دیت اور عادل آدمی کا فیصلہ واجب ہوگا اور اگر تام الخلقت کو کاٹ دے تو ایک دیت واجب ہوگی اور اگر ناقص الخلقت کو کاٹ دے تو اس پر عادل آدمی کا فیصلہ واجب ہوگا [۱]۔

اگر کسی کی زبان پر جنایت کرے، زبان باقی رہے لیکن گویائی جاتی رہے اور اس پر دیت کا فیصلہ ہوجائے، پھر گویائی لوٹ آئے تو شافعیہ کے یہاں صرف ایک قول ہے کہ دیت لوٹانا واجب ہوگا، اس لئے کہ گویائی ختم ہونے کے بعد نہیں لوٹتی اور جب لوٹ آئی تو معلوم ہوا وہ ختم نہیں ہوئی، بلکہ صرف کسی عارض کے سبب رک گئی تھی [۲]۔

تفصیل (''دیات''، فقرہ/۲۶) میں ہے۔

گونگے اور نابالغ کی زبان کاٹنا:

۹- گونگے اور نابالغ کی زبان کاٹنے کے حکم میں فقہاء کے یہاں اختلاف اور تفصیل ہے، جس کو اصطلاح ''دیات'' فقرہ/۷۳ میں دیکھیں۔

لص

دیکھئے: ''سرقۃ''۔

(۱) تبیین الحقائق ۶/۱۲۹، فتح القدیر ۸/۳۰۸، بدائع الصنائع ۷/۳۱۱، الخرشی ۸/۴۰، مغنی المحتاج ۴/۲۰۵، المہذب ۲/۲۰۴، المغنی ۸/۱۵، کشاف القناع ۶/۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) شرح الزرقانی ۸/۳۵، الخرشی ۸/۴۰، الاختیار ۵/۳۷، المہذب ۲/۲۰۵، المغنی ۸/۲۰۹۔

(۱) المہذب ۲/۲۰۵، المغنی ۸/۲۹۔

(۲) المہذب ۲/۲۰۵۔

لطم

تعریف:

۱- "لطم" لغت میں: ہاتھ کھول کر رخسار پر مارنا، (تھپڑ مارنا) ہے کہا جاتا ہے: "لطمت المرأة وجهها لطماً" ہتھیلی سے چہرہ پر مارنا اور "لطمة" ایک بار مارنا ہے [۱]۔

فقہاء اس لفظ کو خود لغوی معنی میں استعمال کرتے ہیں، زرقانی نے کہا: "لطمة" رخساروں پر ہتھیلی سے مارنا ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- صفع:

۲- صفع لغت میں یہ ہے کہ آدمی اپنا ہاتھ کھول کر کسی کی گدی یا بدن پر مارے [۳]۔

فقہاء اس لفظ کو خود لغوی معنی میں استعمال کرتے ہیں، چنانچہ "حاشية أبو السعود على شرح الكنز" میں ہے: صفع: ہتھیلی سے گدی پر مارنا ہے [۴]۔

دونوں میں تعلق یہ ہے کہ لطم چہرہ پر ہوتا ہے، اور صفع گدی پر۔

(۱) الکلیات لابی البقاء الکفوی ۴/ ۱۷۷، المصباح المنیر۔
(۲) شرح الزرقانی ۸/ ۱۷۔
(۳) المصباح المنیر۔
(۴) حاشیۃ ابی السعود علی شرح الکنز ۲/ ۳۸۵۔

ب- وکز:

۳- وکز لغت میں: مٹھی بند کر کے دھکا دینا، مارنا، گھونسا لگانا ہے [۱]۔

فقہاء کا استعمال اس لغوی معنی سے الگ نہیں، بہوتی نے کہا: وکز: مٹھی بند کر کے دھکا دینا، گھونسا مارنا ہے [۲]۔

دونوں میں تعلق یہ ہے کہ لطم ہتھیلی کھول کر، اور وکز ہتھیلی بند کر کے ہوتا ہے۔

لطم سے متعلق احکام:

مصیبت کے وقت رخسار پر طمانچہ مارنا:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مصیبت کے وقت رخساروں پر طمانچہ مارنا، نوچنا گریبان پھاڑنا اور اس طرح کے افعال حرام ہیں [۳]، اس لئے کہ صحیح حدیث میں ہے: "ليس منا من ضرب الخدود أو شق الجيوب أو دعا بدعوى الجاهلية" [۴] (وہ شخص ہم میں سے نہیں جو رخسار پیٹے، گریبان پھاڑے اور جاہلیت کے زمانہ کی طرح دہائی دے)۔

طمانچہ مارنے کا قصاص:

۵- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ رخسار پر طمانچہ مارنے سے اگر کوئی زخم نہ آئے یا کوئی منفعت ضائع نہ ہو تو اس میں قصاص نہیں ہوگا، بلکہ

(۱) القاموس المحیط۔
(۲) کشاف القناع ۶/ ۱۲۱، دیکھئے: معین الحکام رص ۲۲۱۔
(۳) غنیۃ المتملی فی شرح منیۃ المصلی رص ۵۹۴، ۵۹۵، القوانین الفقہیہ رص ۹۵، المجموع ۵/ ۳۰۷، مطالب أولی النہی ۱/ ۸۸، فتح الباری ۳/ ۱۶۳، ۱۶۴، عمدۃ القاری ۸/ ۸۷، ۹۳۔
(۴) حدیث: "ليس منا من ضرب الخدود......" کی روایت مسلم (۱/ ۹۹) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

اس میں تعزیر ہوگی، اس لئے کہ اس میں مماثلت ناممکن ہے [1]۔

ابن قیم جوزیہ کا مذہب ہے کہ طمانچہ مارنے میں قصاص واجب ہے، انہوں نے کہا امام احمد نے اسی کی صراحت کی ہے، ان کے اصحاب میں سے جس نے اس سے اختلاف کیا ہے، وہ مذہب امام احمد کی صراحت اور اس کے اصول سے خارج ہے، جیسا کہ حقیقی قیاس ومعیار سے خارج ہے۔

ان کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا" [2] (اور برائی کا بدلہ برائی ہے ویسی ہی)، نیز اس ارشاد سے ہے: "فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ" [3] (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے) نیز اس ارشاد سے ہے: "وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ" [4] (اور اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا دکھ انہوں نے تمہیں پہنچایا ہے)، اللہ تعالی نے سزا اور قصاص میں مماثلت کا حکم دیا ہے، لہذا حسب امکان اس کا اعتبار کرنا واجب ہوگا، اور بہتر، وہی ہے جس کا حکم ہوا ہے، اس مارے گئے شخص پر زیادتی ہوئی ہے، لہذا ضروری ہے کہ زیادتی کرنے والے کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کرے جیسا کہ اس نے اس کے ساتھ کیا ہے اور اگر ایسا کرنا ناممکن ہو تو جو اس سے قریب اور بہتر ہو وہی واجب ہوگا، ہر لحاظ سے مساوات جو بندہ کے بس سے باہر ہے ساقط ہو جائے گی اور بلا شبہ طمانچہ کے بدلہ طمانچہ، مار کے بدلہ مار، ان دونوں کی جگہوں پر اس آلہ سے جس سے طمانچہ مارا ہے، یا اس مماثلت سے زیادہ قریب ہے جس کا حکم دیا گیا ہے بمقابلہ اس تعزیر کے جو اس کی تعدی کی جنس اور اس کی مقدار اور اس کی صفت کے علاوہ سے دی جائے [1]۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۳۵۳، شرح الزرقانی ۸/ ۱۵، کشاف القناع ۵/ ۵۴۸، ۶/ ۱۲۱، معین الحکام فیما یتردد بین الخصمین من أحکام رص ۲۲۱، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۹، أسنی المطالب ۴/ ۶۸۔
(۲) سورۂ شوری ر ۴۰۔
(۳) سورۂ بقرہ ر ۱۹۴۔
(۴) سورۂ نحل ر ۱۳۶۔

(۱) إعلام الموقعین ۱/ ۳۱۸، ۳۱۹۔

لعاب

دیکھئے: "ریق"۔

لعان

تعریف:

۱-''لعان'': لاعن کا مصدر ہے، اس کا ثلاثی فعل ''لعن'' ہے، جس کا ماخذ ''اللعن'' ہے، اس کے معنی دھتکارنا، خیر سے دور کرنا ہے، ایک قول ہے: یہ اللہ کی طرف سے دھتکارنا اور دور کرنا ہے، اور مخلوق کی طرف سے برا بھلا کہنا ہے۔

زوجین میں ملاعنت: اگر مرد اپنی بیوی پر یہ تہمت یا الزام لگائے کہ فلاں مرد نے اس سے زنا کیا ہے[۱]۔

حنفیہ وحنابلہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: زوجین کے درمیان ہونے والی گواہیاں ہیں، جو قسم کے ساتھ مضبوط کی جاتی ہیں، اور شوہر کی طرف سے لعنت کے ساتھ اور بیوی کی طرف سے غضب کے ساتھ ملی ہوتی ہیں[۲]۔

مالکیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: مسلمان مکلّف شوہر کا اپنی بیوی کے زنا پر یا اپنی ذات سے بیوی کے حمل کے انکار پر حلف اٹھانا اور بیوی کا اپنے شوہر کے جھٹلانے کا حلف اٹھانا ہے، جو دونوں کی طرف سے چار بار ان الفاظ میں ہو: میں اللہ کو حاکم کے فیصلہ کا گواہ بناتا ہوں[۳]۔

شافعیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: وہ معین کلمات ہیں جن کو ایسے شخص کے لئے حجت قرار دیا گیا جو اس پر تہمت لگانے پر مجبور ہو، اس کے فراش (بیوی یا باندی) کو آلودہ کرے اور اس کے ساتھ عار لاحق کرے یا بچہ کے انکار پر مجبور ہو[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-سب:

۲-سبّ لغت واصطلاح میں: گالی دینا ہے، یعنی ہر برا کلام[۲]۔

سبّ کبھی تو لعان کا سبب ہوتا ہے اور کبھی نہیں، یہ اس لحاظ سے ہے کہ اس میں بیوی پر زنا کی تہمت لگائی گئی ہے یا نہیں۔

ب-قذف:

۳-قذف، لغت میں: مطلقاً پھینکنا ہے۔

اصطلاح میں جمہور فقہاء کے نزدیک، زنا کی تہمت لگانا ہے[۳]۔

شافعیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: عار دلانے کے موقع پر زنا کی تہمت لگانا[۴]۔

ربط: شوہر کا بیوی پر قذف (زنا کی تہمت لگانا) لعان کا ایک سبب ہے۔

شرعی حکم:

۴-حنفیہ کا مذہب ہے کہ شوہر کا اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگانا، لعان کا سبب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ

---

(۱) لسان العرب مادہ: ''لعن''۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۲۴۱، فتح القدیر ۳/ ۲۴۸، کشاف القناع ۵/ ۳۹۰۔

(۳) الشرح الصغیر ۲/ ۶۵۷۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۵۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۹، تاج العروس۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۳، ۴۴، المغنی لابن قدامۃ ۸/ ۲۱۵۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۵۔

اَزْوَاجَهُمْ وَ لَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلاَّ أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ"[1] (اور جو لوگ اپنی بیویوں کو تہمت لگائیں اوران کے پاس بجزاپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہوتوان کی شہادت یہ ہے کہ وہ (مرد) چار بار اللہ کی قسم کھائے) یعنی چار بار اللہ تعالی کی گواہی دینی چاہئے، اللہ تعالی نے بیویوں پر تہمت کی وجہ سے لعان کو واجب قرار دیا ہے[2]۔

مالکیہ کے نزدیک: علیش نے کہا: لعان تین صورتوں میں واجب ہوتا ہے، دوصورتیں متفق علیہ ہیں، اور وہ یہ ہیں کہ وہ دعوی کرے کہ اس نے بیوی کو زنا کرتے ہوئے اس طرح دیکھا ہے جیسے سرمہ دانی میں سلائی، پھراس کے بعد اس سے وطی نہیں کی ہے، یا حمل کا انکار کرے اور اس سے پہلے استبراء (رحم کے خالی ہونے) کا دعوی کرے، تیسری صورت عورت پر زنا کی تہمت لگائے، لیکن نہ تو دیکھنے کا دعوی کرے، نہ حمل کا انکار کرے اور اکثر راویوں نے کہا: اس پر حد جاری ہوگی، لعان نہیں ہوگا[3]۔

لعان شافعیہ کے نزدیک، شوہر کے اپنی بیوی پر تہمت لگانے، یا اس سے اپنے بچہ کے انکار کی حد کو ٹالنے کے لئے ضرورت کی بنیاد پر حجت ہے، وہ لعان کرسکتا ہے، لیکن اس پر لعان کرنا صرف اس صورت میں واجب ہے جب کہ بچہ، یا حمل کے نسب کا انکار ہو، جس کے بارے میں معلوم ہو کہ اس کا نہیں ہے، اس لئے کہ اگر وہ خاموش رہے تو اپنی خاموشی کے سبب وہ اس بچہ کو اپنے ساتھ لاحق کرنے والا ہوگا جو اس کا نہیں ہے اور یہ ممنوع ہے[4]۔

حنابلہ نے کہا: اگر آدمی اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائے تو لعان کے ذریعہ وہ حد کو ساقط کرسکتا ہے[1]، حد قذف، بیوی کا حق ہے اور اگر وہ اس کا مطالبہ نہ کرے، یا شوہر کو اپنے اوپر تہمت لگانے سے بری کردے، یا اس کو ساقط کردے، یا شوہر اس کے زنا پر گواہ پیش کردے پھر شوہر اس سے لعان کرانا چاہے تو اگر وہاں کوئی ایسا بچہ نہ ہو جس کی نفی مقصود ہو تو وہ لعان نہیں کرسکتا اور اگر وہاں کوئی بچہ ہو جس کی نفی مقصود ہو تو قاضی نے کہا کہ اس کی نفی کرنے کے لئے اس کو لعان کرانے کا حق ہوگا، بعض حضرات نے کہا: احتمال ہے کہ اس حالت میں لعان مشروع نہ ہو، جیسے اگر بیوی پر تہمت لگائے اور وہ اس کی تصدیق کردے[2]۔

لعان کا رکن:

۵ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ لعان کا رکن میاں بیوی کے درمیان ہونے والی گواہیاں ہیں، جس کا طریقہ حنفیہ کی تعریف کے ذیل میں آچکا ہے، لہذا یہ گواہیاں لعان کا رکن ہیں[3]۔

اس لئے کہ لعان کا متحقق ہونا، ان گواہیوں کے متحقق ہونے پر موقوف ہے، یہ لعان کی ترکیب میں داخل ہیں۔

مالکیہ میں ابن جزی نے صراحت کی ہے کہ لعان کے ارکان چار ہیں: لعان کرنے والا، لعان کرنے والی، سبب اور لفظ[4]۔

حنفیہ کے نزدیک لعان کی شرائط:

۶ - حنفیہ کے نزدیک لعان کے مختلف شرائط ہیں، بعض کا تعلق مرد سے، بعض کا عورت سے، بعض کا مرد وعورت دونوں سے اور بعض کا

(۱) سورۂ نور ر ۶۔
(۲) بدائع الصنائع ۳ر ۲۳۸، الفتاوی الہندیہ ۱ر ۵۱۵۔
(۳) منح الجلیل ۲ر ۳۵۷۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۷ر ۱۰۶، مغنی المحتاج ۳ر ۳۸۲۔

(۱) الإنصاف ۹ر ۲۳۵۔
(۲) المغنی ۷ر ۴۰۵۔
(۳) البحر الرائق ۴ر ۱۲۲، حاشیہ ابن عابدین ۲ر ۵۸۵، فتح القدیر ۳ر ۹۶۶۔
(۴) القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۲۱۰۔

مقذوف بہ (جس کی تہمت لگائی جائے) سے ہے، جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف-شوہر سے متعلق شرائط:

۷- میاں بیوی میں لعان جاری کرنے کے لئے شوہر میں شرط ہے کہ وہ اپنے الزام کی سچائی پر گواہ پیش نہ کرے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے لعان میں شرط رکھی ہے کہ اپنی بیوی پر تہمت لگانے والا شوہر، گواہ پیش نہ کرے، اور وہ اللہ تعالی کے اس ارشاد میں ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلاَّ أَنْفُسُهُمْ"[1] (اور جو لوگ اپنی بیویوں کو تہمت لگائیں اور ان کے پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہو)، لہذا اگر کوئی مرد اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائے اور چار عادل مردوں کو پیش کردے اور وہ بیوی کی زنا کاری کی گواہی دیں تو لعان ثابت نہ ہوگا اور عورت پر حد زنا نافذ ہوگی، اس لئے کہ بیوی کا زنا، گواہوں کی گواہی سے ظاہر ہوگیا، لہذا لعان کی ضرورت نہ ہوگی[2]۔

ب-بیوی سے متعلق شرائط:

۸- لعان جاری کرنے کے لئے بیوی میں دو شرائط ہیں:

اول: بیوی کا اپنی طرف سے زنا کے ہونے کا انکار، چنانچہ اگر وہ اس کا اقرار کرلے تو لعان واجب نہیں ہوگا، اس پر حد زنا لازم ہوگی، اس لئے کہ اس کا زنا، اس کے اقرار سے ظاہر ہوگیا۔

دوم: بیوی کا زنا سے پاک دامن ہونا اور اگر وہ پاک دامن نہ ہو تو اس پر تہمت لگانے سے لعان واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ پاک دامن نہ ہوگی تو وہ اپنے عمل سے شوہر کی تصدیق کرے گی تو یہ ایسا ہوجائے گا جیسے اگر وہ اپنے قول سے اس کی تصدیق کردے[1]۔

عورت ہی سے متعلقہ شرائط میں سے یہ ہے کہ اگر اس کا شوہر اس پر زنا کا الزام لگائے، یا اپنی ذات سے بچہ کے نسب کا انکار کردے تو وہ عورت قاضی سے لعان جاری کرنے کا مطالبہ کرے اور اگر عورت قاضی سے اپنے اور اپنے شوہر کے درمیان لعان کرانے کا مطالبہ نہ کرے تو دونوں میں لعان نہیں کرایا جائے گا، یہ اس لئے کہ لعان، بیوی سے عار کو دور کرنے کے لئے مشروع ہے، لہذا یہ اس کا حق ہوگا اور یہ اس کے مطالبہ کے بغیر نہیں کرایا جائے گا، جیسے اس کے دوسرے حقوق[2]۔

ج-مرد وعورت دونوں سے متعلق شرائط:

۹- لعان کرانے کے لئے مرد وعورت دونوں میں شرط ہے کہ تہمت لگاتے وقت میاں بیوی میں زوجیت قائم ہو، لہذا اگر تہمت کے وقت مرد وعورت کے درمیان نکاح قائم ہو اور نکاح صحیح ہو (خواہ شوہر نے بیوی کے ساتھ دخول کیا ہو یا نہ کیا ہو) تو دونوں میں لعان کرایا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ أَزْوَاجَهُمْ" (اور جو لوگ اپنی بیویوں کو تہمت لگائیں)، اللہ تعالی نے لعان کو "ازواج" کے ساتھ خاص کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مرد و عورت کے درمیان لعان کرانے کے لئے، نکاح کا قائم رہنا شرط ہے۔

اگر نکاح فاسد ہو اور مرد بیوی پر زنا کی تہمت لگائے یا اپنے سے اس کے بچہ کے نسب کی نفی کرے تو اس تہمت لگانے سے لعان ثابت

---

(۱) سورۂ نور/۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/۲۴۰، حاشیہ ابن عابدین ۲/۹۶۳، مغنی المحتاج ۳/۳۸۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۶۷ طبع بولاق، بدائع الصنائع ۳/۲۴۰۔

(۲) الہدایہ مع فتح القدیر ۳/۲۵۰، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۲/۵۸۵۔

نہ ہوگا[1] اس لئے کہ اللہ تعالی نے لعان کو "ازواج" کے ساتھ خاص کیا ہے، اور یہ اسی صورت میں ہوگا جبکہ نکاح صحیح ہو اور جب لعان نہیں ہوگا تو تہمت لگانے پر اس کی سزا یعنی حد جاری ہوگی[2]۔

اسی طرح مرد وعورت میں شرط ہے کہ دونوں مسلمان کے خلاف گواہی دینے کے اہل ہوں، یعنی میاں بیوی میں سے ہر ایک مسلمان، بالغ، عاقل، آزاد اور بولنے پر قادر ہو اور زنا کی تہمت لگانے میں حد اس پر جاری نہ ہوئی ہو، لہذا اگر شوہر مسلمان اور بیوی کتابیہ ہو تو دونوں میں لعان نہیں کرایا جائے گا، یا ان میں سے کوئی ایک گونگا ہو تو دونوں میں لعان نہیں کرایا جائے گا، اگرچہ اس کا اشارہ قابل فہم ہو[3]۔

مرغینانی نے کہا: اگر شوہر، غلام یا کافر ہو یا زنا کی تہمت لگانے کی حد اس پر جاری ہوئی ہو اور وہ اپنی بیوی پر تہمت لگائے تو اس پر حد ہوگی، اس لئے کہ اس کی طرف سے ایک ایسی بات پائی گئی کہ لعان ہونا محال ہوگیا، لہذا اصلی تقاضے کی طرف رجوع کیا جائے گا اور یہ اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ثابت ہے: "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ"[4] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو) اور لعان، اس کا خلیفہ ہے۔

اگر شوہر گواہی کا اہل ہو، لیکن بیوی، باندی یا کافرہ ہو، یا زنا کی تہمت لگانے میں حد اس پر جاری ہوئی ہو، یا ایسی ہو جس پر تہمت لگانے والے پر حد نہ ہو، مثلاً: بچی، یا پاگل، یا زانیہ ہو تو شوہر پر نہ حد ہوگی اور نہ لعان، اس لئے کہ گواہی کی اہلیت نہیں ہے اور بیوی محصنہ نہیں ہے اور لعان کا محال ہونا عورت کی طرف سے پائے جانے

(۱) بدائع الصنائع ۳/۲۴۱، حاشیہ ابن عابدین ۲/۵۸۵۔
(۲) بدائع الصنائع ۳/۲۴۱۔
(۳) بدائع الصنائع ۳/۲۴۱، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۲/۹۶۳، ۹۶۴۔
(۴) سورۂ نور/۴۔

والے سبب کی وجہ سے ہے، لہذا حد ساقط ہوجائے گی، جیسے اگر عورت اس کی تصدیق کردے[1]۔

اسی طرح شہادت کا لفظ اور حاکم کی موجودگی شرط ہے[2]۔

د- مقذوف بہ (جس کی تہمت لگائی جائے) سے متعلق شرائط:

۱۰- حنفیہ کے نزدیک لعان کے وجوب یا جواز کے لئے مقذوف بہ میں شرط ہے کہ زنا کا قذف (الزام) یا نسب کی نفی ہو[3]۔

غیر حنفیہ کے نزدیک لعان کی شرائط:

۱۱- مالکیہ نے کہا: لعان کرانے کے لئے حسب ذیل شرائط ہیں:

اول: نکاح کا قائم رہنا اور زوجین کا عاقل بالغ ہونا، خواہ دونوں آزاد ہوں یا غلام، خواہ عادل ہوں یا فاسق اور شوہر میں اسلام کی شرط ہے۔

دوم: تہمت، زنا دیکھنے کی ہو، یا حمل کی نفی کی۔

سوم: حمل یا بچہ کی نفی کے لئے، علم کے بعد لعان میں جلدی کرنا۔

چہارم: قذف کے بعد وطی نہ کرنا۔

پنجم: چاروں گواہیوں میں لفظ "أشهد" (میں گواہی دیتا ہوں) کا ہونا، اور پانچویں میں شوہر کی طرف سے لفظ لعنت، اور بیوی کی طرف سے پانچویں میں لفظ غضب کا ہونا۔

ششم: حلف میں شوہر سے آغاز کرنا اور اگر عورت آغاز کردے تو شوہر کے بعد دوبارہ حلف لے گی۔

ہفتم: لعان کے لئے ایک جماعت کی موجودگی جس کی کم از کم

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۳/۲۵۱، ۲۵۲۔
(۲) بدائع الصنائع ۳/۲۴۲۔
(۳) بدائع الصنائع ۳/۲۴۳۔

تعداد، چار عادل آدمی ہیں (۱)۔

شافعیہ نے کہا: لعان کی صحت کے لئے حسب ذیل شرائط ہیں:

اول: لعان کرنے والا، ایسا شوہر ہو جس کی طلاق صحیح ہو اور اس میں قسم کھانے کی اہلیت ہو، اس لئے کہ لعان، شہادت کے لفظ سے پختہ کی ہوئی قسم ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ شوہر، بالغ، عاقل، بااختیار ہو اور کافی ہے کہ وہ ماضی کے اعتبار سے یا صورت میں شوہر ہو اور اس میں آزاد، غلام، مسلمان، ذمی، رشید (ہوشیار) سفیہ (بے قوف) سکران (نشہ والا) حد یافتہ اور طلاق رجعی دینے والے وغیرہ سب داخل ہیں۔

دوم: لعان سے پہلے، بیوی پر تہمت لگانا ہو۔

سوم: قاضی یا نائب قاضی، لعان کا حکم دے۔

چہارم: قاضی یا نائب قاضی، دونوں لعان کرنے والوں کو لعان کے کلمات تلقین کرے۔

پنجم: لعان، شہادت کے ان الفاظ کے ساتھ ہو جو شریعت میں مذکور ہیں۔

ششم: دونوں لعان کرنے والے، لعان کی شہادتیں مکمل کریں۔

ہفتم: لعان کے کلمات کا لگا تار ہونا۔

ہشتم: بیوی کا لعان شوہر کے لعان سے مؤخر ہو (۲)۔

حنابلہ نے کہا: لعان کے تین شرائط ہیں:

اول: لعان کا عاقل بالغ میاں بیوی کے درمیان ہونا، خواہ دونوں مسلمان ہوں یا دونوں ذمی، دونوں آزاد ہوں یا غلام، دونوں عادل ہوں یا فاسق یا زنا کی تہمت لگانے کی حد دونوں پر جاری ہوئی ہو، یا ان میں سے کسی ایک پر۔

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۲۴۱، الشرح الصغیر ۲ / ۶۵۷، ۶۶۵۔

(۲) روضۃ الطالبین ۸ / ۳۴۴، مغنی المحتاج ۳ / ۳۶۷، ۳۷۶، ۳۷۸، نہایۃ المحتاج ۷ / ۱۱۳۔

دوم: عورت پر آگے کے راستے، یا پیچھے کے راستہ میں زنا کی تہمت لگائے، خواہ یہ نابینا میں ہو یا بینا میں۔

سوم: اپنے اوپر شوہر کی تہمت کے سلسلہ میں بیوی شوہر کی تکذیب کرے اور اس کی تکذیب لعان مکمل ہونے تک برقرار رہے (۱)۔

قاضی کے نزدیک لعان کے ثبوت کا سبب:

۱۲- قاضی کے نزدیک لعان کا ثبوت، دو میں سے ایک امر کے ذریعہ ہوگا:

امر اول: قاضی کے سامنے شوہر کی طرف سے قذف کا اقرار ہونا، لہذا اگر مرد اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائے اور بیوی معاملہ قاضی کے سامنے پیش کرے اور اپنے اور اپنے شوہر کے درمیان لعان کرانے کا مطالبہ کرے اور شوہر اقرار کرے کہ اس نے بیوی پر زنا کی تہمت لگائی ہے تو قاضی دونوں میں لعان کرانے کا حکم دے گا بشرطیکہ لعان کے وجوب کے سارے شرائط موجود ہوں۔

امر دوم: بینہ، اور وہ یہ ہے کہ اگر عورت دعوی کرے کہ اس کے شوہر نے اس پر زنا کی تہمت لگائی ہے اور شوہر اس کا انکار کرے، پھر بیوی اپنے دعوے پر بینہ قائم کردے تو اس حالت میں بینہ کی شہادت کی بنیاد پر قاضی میاں بیوی میں لعان کرانے کا حکم دے گا۔

جس بینہ سے قذف کا ثبوت ہوگا، دو مردوں کی گواہی ہے، قذف کے ثابت کرنے میں عورتوں کی گواہی مقبول نہیں، اس لئے کہ لعان، مرد کے حق میں حد قذف کے قائم مقام ہے اور عورت کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہے اور حدود کے اسباب، عورتوں کی گواہی سے ثابت نہیں ہوتے ہیں، اس لئے کہ ان کی گواہی میں شبہ ہوتا ہے اور شبہات کی وجہ سے حدود ٹل جاتی ہیں۔ لہذا اگر عورت دعوی کرے کہ

(۱) کشاف القناع ۵ / ۳۹۴، ۳۹۹، نیل المآرب ۲ / ۲۶۶، ۲۶۷۔

اس کے شوہر نے اس پر زنا کی تہمت لگائی ہے اور شوہر اپنی بیوی کے دعوے کا انکار کرے اور بیوی اپنا دعوی بینہ کے ذریعہ ثابت نہ کر سکے تو شوہر پر قسم عائد نہیں کی جائے گی اور قسم کھانے سے گریز کرنے پر حد واجب نہیں ہوگی، یہ اس لئے کہ قسم لینے کا فائدہ یہ ہے کہ جس پر قسم واجب ہو، اگر وہ قسم کھانے سے گریز کرے تو اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے اور قسم سے گریز صریح اقرار نہیں ہے، بلکہ اقرار معنوی ہے اور اقرار معنوی میں شبہ ہوتا ہے اور شبہ کی وجہ سے حد ٹل جاتی ہے[1]۔

لعان کا طریقہ:

۱۳ - ظاہر الروایہ میں حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر لعان میں مقذوف بہ زنا ہو تو قاضی کو چاہئے کہ دونوں لعان کرنے والوں کو اپنے روبرو کھڑا کرے اور پہلے شوہر کو حکم دے کہ وہ چار بار یوں کہے: میں اللہ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ جو میں نے اس عورت کو زنا کرنے کی تہمت لگائی ہے اس میں، میں سچا ہوں اور پانچویں بار کہے: میں نے اس عورت کو جو زنا کی تہمت لگائی ہے، اس میں اگر میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو، پھر عورت کو حکم دے کہ چار بار یہ کہے: میں اللہ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہوں کہ اس مرد نے مجھ پر جو زنا کاری کی تہمت لگائی ہے، وہ اس میں جھوٹا ہے، اور پانچویں بار کہے: اس نے جو مجھ پر زنا کی تہمت لگائی ہے اگر وہ اس میں سچا ہو تو مجھ پر اللہ کا غضب ہو۔

حسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ خطاب کے لفظ کی ضرورت ہوگی، چنانچہ مرد یوں کہے: میں نے تم پر جو زنا کی تہمت لگائی ہے، اور عورت کہے: تم نے جو مجھ پر زنا کی تہمت لگائی ہے، یہی امام زفر کا قول ہے۔

اگر مقذوف بہ بچہ کے نسب کی نفی ہو تو کرخی نے لکھا ہے کہ شوہر ہر دفعہ یوں کہے: میں نے تجھ پر، تیرے بچہ کی نفی کی جو تہمت لگائی ہے اور عورت یوں کہے: تم نے مجھ پر، میرے بچہ کی نفی کی جو تہمت لگائی ہے۔

طحاوی نے لکھا ہے کہ شوہر ہر بار یوں کہے: میں نے اس عورت پر اس کے بچہ کی نفی کے بارے میں زنا کی جو تہمت لگائی ہے اور عورت کہے: اس نے مجھ پر اپنے بچہ کی نفی کے سلسلہ میں زنا کی جو تہمت لگائی ہے[1]۔

۱۴ - مالکیہ نے کہا: اگر مقذوف بہ، زنا ہو تو شوہر چار دفعہ یوں کہے: میں اللہ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں نے اس عورت کو زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے، بشرطیکہ شوہر بینا ہو، اور اگر نابینا ہو تو یوں کہے کہ مجھے معلوم ہے کہ وہ زنا کر رہی تھی یا مجھے یقین ہے کہ وہ زنا کر رہی تھی پھر پانچویں دفعہ یوں کہے کہ اگر میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو پھر بیوی چار مرتبہ کہے گی، میں اللہ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہو کہ میں نے زنا نہیں کیا یا اس نے مجھے زنا کرتے ہوئے نہیں دیکھا اور پانچویں بار یوں کہے: اس نے مجھ پر جو تہمت لگائی ہے، اگر وہ اس میں سچا ہو تو مجھ پر اللہ کا غضب ہو۔

اگر مقذوف بہ، حمل کی نفی کرنا ہو تو شوہر چار بار یوں کہے: میں اللہ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ یہ حمل میرا نہیں اور پانچویں بار کہے: اگر میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو، عورت چار بار یوں کہے: میں نے زنا نہیں کیا اور پانچویں بار کہے: اگر وہ سچا ہو تو مجھ پر اللہ کا غضب ہو[2]۔

(۱) بدائع الصنائع ۳؍ ۲۴۳، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۲؍ ۹۰۷، ۹۰۸، المغنی ۷؍ ۴۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳؍ ۳۶۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۳؍ ۲۳۷۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲؍ ۴۶۵، ۴۶۶، الشرح الصغیر ۲؍ ۶۶۴، ۶۶۵۔

۱۵- شافعیہ نے کہا: لعان یا تو صرف، بیوی پر شوہر کی تہمت لگانے کی حد ساقط کرنے کے لئے ہوگا، یا اس کے ساتھ ساتھ بچہ کی نفی کرنے کے لئے ہوگا یا صرف بچہ کی نفی کے لئے ہوگا۔

اگر لعان صرف حد قذف ساقط کرنے کے لئے ہوتو مرد کے لئے اس کا طریقہ یہ ہے کہ چار باریوں کہے: میں اللہ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں اپنی اس بیوی کو (اگر وہ موجود ہو) یا اپنی فلاں بنت فلاں بیوی کو (اگر وہ غیر حاضر ہوتو بیوی کا نام لے، اس کا نسب بیان کرے، یا اس کی کوئی ایسی صورت بیان کرے، جس کے ذریعہ وہ ممتاز ہوجائے) جو زنا کا عیب لگایا ہے اس میں، میں سچا ہوں، اور پانچویں بار کہے: میں نے اس پر زنا کی جو تہمت لگائی ہے اگر میں اس میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو۔

اگر لعان، حد ساقط کرنے اور بچہ کی نفی کرنے کے لئے ہوتو مرد، اللہ کی قسم کے ساتھ چار بار گواہی دے، ہر گواہی میں یوں کہے: میں اللہ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں نے اپنی اس بیوی (اگر وہ حاضر ہو) یا فلاں بیوی پر (اگر وہ غائب ہوتو اس کا نام لے، نسب بتائے، یا اس کا امتیازی وصف ذکر کرے) جو میں نے زنا کا الزام لگایا ہے، اس میں، میں سچا ہوں اور جو بچہ اس نے جنا ہے (اگر وہ بچہ غیر حاضر ہو) یا یہ بچہ (اگر وہ حاضر ہو) زنا کا ہے، میرا نہیں ہے اور پانچویں بار کہے: میں نے اس عورت پر زنا کی اور بچہ کی نفی کی جو تہمت لگائی ہے اگر میں اس میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو۔

اگر لعان، بچہ کی نفی کے لئے ہو، حد ساقط کرنے کے لئے نہ ہوتو مرد چار باریوں کہے: میں اللہ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں نے اپنی اس بیوی کو (اگر وہ حاضر ہو) یا اپنی فلاں بنت فلاں بیوی کو (اگر وہ غائب ہوتو اس کا نام لے، نسب بتائے، یا اس کا امتیازی وصف ذکر کرے)، اپنے فراش پر میرے علاوہ دوسرے مرد کے اس سے ملنے کی تہمت اور اس کی تہمت کہ بچہ اس دوسرے کا ہے میرا نہیں ہے، لگائی ہے، اس میں، میں سچا ہوں اور پانچویں بار کہے: میں نے اپنی بیوی پر بچہ کی نفی کرنے کی جو تہمت لگائی ہے اگر اس میں، میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو، لیکن عورت تیسری حالت میں لعان نہیں کرے گی، کیونکہ مرد کے لعان کرنے سے اس عورت پر حد نہیں۔

پہلی دو حالتوں میں عورت کے لعان کی صورت یہ ہے کہ مرد کے لعان کرنے کے بعد عورت (چار بار) یوں کہے: میں اللہ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہوں کہ اس مرد نے مجھ کو جو زنا کی تہمت لگائی ہے اس میں وہ جھوٹا ہے، اگر وہ موجود ہوتو اس کی طرف اشارہ کرے گی، ورنہ اس کا امتیازی وصف ذکر کرے گی (جیسے مرد کے لعان میں گذرا) عورت کو بچہ کے ذکر کرنے کی ضرورت نہ ہوگی، اس لئے کہ عورت کے لعان میں بچہ سے کوئی حکم متعلق نہیں اور پانچویں گواہی میں عورت یوں کہے: مجھ پر اس نے زنا کی جو تہمت لگائی ہے اس میں اگر وہ سچا ہو تو مجھ پر اللہ کا غضب ہو۔

انہوں نے کہا: غضب کو عورت کے ساتھ اس لئے مخصوص کیا گیا کہ عورت کے زنا کا جرم جس کی حد ساقط کرنے کے لئے عورت نے لعان کیا ہے، مرد کے قذف کے جرم سے بدتر ہے اور غضب جو عذاب کے ذریعہ انتقام لینا ہے، اس لعنت سے سخت ہے جس کا معنی رحمت سے دور کرنا ہے (۱)۔

جب تک پانچوں کلمات مکمل نہ ہوجائیں لعان کا کوئی بھی حکم ثابت نہ ہوگا اور اگر کوئی حاکم لعان کے اکثر کلمات کی بناء پر تفریق کا فیصلہ کردے تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا فیصلہ بالاجماع ناجائز ہے، لہذا دوسرے باطل احکام کی طرح یہ بھی نافذ نہ ہوگا۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷ / ۱۰۷، ۱۰۹، مغنی المحتاج ۳ / ۳۷۴، ۳۷۵۔

اگر لفظ شہادت کے بدلہ میں کہے: میں اللہ کا حلف اٹھاتا ہوں، یا قسم کھاتا ہوں، یا اللہ کے نام کے ساتھ ایلاء کرتا ہوں کہ میں سچا ہوں، یا کہے: بخدا! میں سچ بولنے والوں میں سے ہوں مزید کچھ نہ کہے، یا لعنت کے لفظ کے بدلہ دور کرنے کا لفظ یا غضب کے بدلہ ناراضگی کا لفظ، یا غضب کے بدلہ لعنت کا لفظ، یا اس کے برعکس استعمال کرے تو اصح قول کے مطابق، ان تمام صورتوں میں لعان صحیح نہیں ہوگا، ایک قول ہے: غضب کے بدلہ لعنت کا لفظ استعمال کرنے میں قطعاً صحیح نہیں ہوگا اور نہ بخدا! میں سچ بولنے والوں میں سے ہوں، پر اقتصار کرنے میں صحیح ہوگا، اصح قول کے مطابق لعنت وغضب کے الفاظ کو چاروں کلمات سے مؤخر کرنا شرط ہے، اور اصح قول میں، پانچوں کلمات لگاتار ہونا شرط ہے۔لہذا طویل فصل اثر انداز ہوگا۔

مرد وعورت کے لعان میں شرط ہے کہ حاکم، اس کا حکم دے اور لعان کرنے والے سے کہے: کہو میں اللہ کی گواہی دیتا ہوں کہ میں سچ بولنے والوں میں سے ہوں......اسی طرح آخر تک۔

عورت کا لعان، مرد کے لعان کے بعد ہونا شرط ہے۔

اگر گونگے کا قابل فہم اشارہ نہ ہو اور نہ تحریر تو اس کا قذف، یا لعان، یا دوسرا کوئی تصرف صحیح نہیں ہوگا اور اگر اس کا اشارہ قابل فہم ہو، یا وہ لکھ سکتا ہو تو اس کا قذف ولعان صحیح ہوگا، جیسے بیع، نکاح اور طلاق وغیرہ، متولی نے لکھا ہے: اگر وہ اشارہ سے لعان کرے تو چار بار گواہی کے لفظ کا اشارہ کرے، پھر لعنت کے لفظ کا اشارہ کرے اور اگر تحریر کے ذریعہ لعان کرے تو کلمہ شہادت اور کلمہ لعنت لکھے اور شہادت کے کلمہ کی طرف چار بار اشارہ کرے، اسے یہ حکم نہیں دیا جائے گا کہ چار بار لکھے، اگر گونگا اشارہ سے لعان کرے پھر اس کی گویائی لوٹ آئے اور وہ کہے: میں نے اپنے اشارہ سے لعان مراد نہیں لیا تو اس کے خلاف پڑنے والی چیزوں میں اس کا قول قابل قبول ہوگا اور نسب وحد اس سے لاحق ہوگی، اور اس کے مفاد کی چیز میں قابل قبول نہ ہوگا، لہذا تفریق اور ابدی حرمت ختم نہیں ہوگی، اور حد کو ساقط کرنے کے لئے فی الحال لعان کرسکتا ہے، بچہ کی نفی کے لئے وہ لعان کرسکتا ہے، بشرطیکہ نفی کا زمانہ ختم نہ ہوا اور اگر وہ کہے: میں نے سرے سے قذف مراد ہی نہیں لیا، تو اس کا قول قابل قبول نہ ہوگا۔

اگر بولنے والا شخص قذف کرے، پھر کسی مرض، یا کسی اور وجہ سے بولنے سے عاجز ہو جائے اور اس کے مرض کے زوال کی امید نہ ہو تو وہ گونگے کی طرح ہوگا اور اگر امید ہو تو تین اقوال ہیں:

اول: اس کو مہلت نہیں دی جائے گی، بلکہ عاجز ہونے کی وجہ سے، وہ اشارہ سے لعان کرے گا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ مرجائے اور ایک غلط نسب اس سے لاحق ہوجائے۔

دوم: انتظار کیا جائے گا، اگرچہ مدت لمبی ہوجائے۔

اصح وجہ: صرف تین دن انتظار کیا جائے گا، امام نے نقل کیا ہے کہ ائمہ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، لہذا راجح یہ ہے کہ کہا جائے کہ اگر تین دن تک اس کے ختم ہونے کی امید ہو تو انتظار کیا جائے، ورنہ سرے سے انتظار نہیں کیا جائے۔

جو عربی زبان اچھی طرح نہ جانتا ہو، وہ اپنی زبان میں لعان کرے گا اور شہادت، لعن اور غضب کے الفاظ کے ترجمہ کی رعایت رکھی جائے گی اور اگر عربی جانتا ہو تو کیا عربی میں لعان کرنا متعین ہے، یا جس زبان میں چاہے لعان کرسکتا ہے؟ اس میں دو اقوال ہیں: اصح قول دوسرا ہے۔

اگر عربی کے علاوہ میں لعان کرے اور قاضی وہ زبان جانتا ہو تو ترجمان کی ضرورت نہ ہوگی اور مستحب ہے کہ اس زبان کو اچھی طرح جاننے والے چار افراد وہاں موجود ہوں اور اگر قاضی وہ زبان نہ جانتا ہو تو دو ترجمان ضروری ہیں، اور عورت کی طرف سے یہ دونوں کافی

ہوں گے، اس لئے کہ وہ زنا کی نفی وانکار کرنے کے لئے لعان کر رہی ہے، اس کو ثابت کرنے کے لئے نہیں، اور مرد کی طرف سے دو صورتیں ہیں:

اصح صورت: قطعی طور پر دو کافی ہیں، اس کے قائل ابو اسحاق وابن مسلمہ ہیں، دوم: اس میں دو اقوال ہیں، اس لئے کہ زنا کا اقرار دو گواہوں سے ثابت ہوسکتا ہے، یا چار گواہ شرط ہیں؟ اظہر یہ ہے کہ دو گواہوں سے ثابت ہوجاتا ہے (۱)۔

۱۶- حنابلہ کے یہاں لعان کا طریقہ یہ ہے کہ شوہر، حاکم یا نائب حاکم کی موجودگی میں یا اسی طرح اگر وہ فیصلہ کرنے کے اہل کسی آدمی کو حکم مقرر کردے تو اس کی موجودگی میں کہے: میں اللہ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں نے اپنی اس بیوی پر زنا کی جو تہمت لگائی ہے اس میں، میں سچا ہوں، عورت موجود ہو تو اس کی طرف اشارہ کرے گا، اگر وہ موجود ہو تو اس کا نام ونسب بیان کرنے کی ضرورت نہیں اور اگر وہ مجلس میں حاضر نہ ہو تو اس کا نام ونسب اس طرح بیان کرے کہ وہ ممتاز ہوجائے اور اس کے اور دوسری عورت کے درمیان شرکت ختم ہوجائے، اور لفظ ''میں اللہ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں......'' آخر تک، کو بار بار دہرائے یہاں تک کہ چار بار مکمل ہوجائے، ان دونوں (لعان کرنے والوں) کا ایک ساتھ حاضر ہونا شرط نہیں، بلکہ اگر ان میں سے ایک غائب، دوسرا موجود ہو تو بھی جائز ہے، اس لئے کہ دلائل عام ہیں، پھر پانچویں بار کہے: میں نے اس عورت پر زنا کی جو تہمت لگائی ہے اگر میں اس میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو۔ پھر عورت اس کے بعد کہے: میں اللہ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہوں کہ میرے اس شوہر نے مجھ پر زنا کی جو تہمت لگائی ہے، اس میں وہ جھوٹا ہے۔ اگر شوہر مجلس میں موجود ہو تو اس کی طرف

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۵۱- ۳۵۳۔

اشارہ کرے گی، اور اگر مجلس سے غائب ہو تو اس کا نام ونسب ذکر کرے، اور اس کو بار بار کہے، اور چار بار مکمل ہونے کے بعد، پانچویں بار کہے: اگر وہ سچا ہو تو مجھ پر اللہ کا غضب ہو، اور ان الفاظ کا اضافہ کرنا مستحب ہے: ''اس نے مجھ پر زنا کی جو تہمت لگائی ہے اس میں'' تاکہ اس کو واجب قرار دینے والوں کے اختلاف سے نکل جائے، اور اگر لعان کرنے والوں میں سے کوئی بھی ان پانچوں جملوں میں سے کچھ کم کردے تو لعان کا اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی نے ان پر حکم کو معلق کیا ہے، اسی طرح اگر مرد سے پہلے عورت لعان شروع کردے، یا دونوں حاکم کی غیر موجودگی میں لعان کریں یا کوئی ایک لفظ ''گواہی دیتا ہوں'' کے بدلہ: ''قسم کھاتا ہوں'' یا ''حلف اٹھاتا ہوں'' یا ''ایلاء کرتا ہوں'' کہے، یا مرد لعنت کے لفظ کی جگہ دور کرنا یا غضب کا لفظ استعمال کرے، یا عورت غضب کے لفظ کی جگہ ناراضگی یا لعنت کا لفظ استعمال کرے، یا مرد پانچویں سے پہلے ہی لعنت کا لفظ استعمال کرے تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

اگر ان میں سے کوئی لعان کو کسی شرط پر معلق کردے، یا کلمات کو عرف کے مطابق لگاتار نہ کہے، یا عربی جاننے والا غیر عربی میں لعان کرے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

اگر شوہر عورت کے مطالبہ حد سے پہلے لعان کرلے اور کوئی بچہ نہ ہو، جس کی شوہر نفی کرنا چاہتا ہو تو اس لعان کا اعتبار نہ ہوگا۔

اگر ان دونوں میں سے گونگے کا اشارہ سمجھ لیا جائے، یا وہ لکھ سکتا ہو تو اس کے ذریعہ اس کا لعان صحیح ہوگا، ورنہ نہیں (۱)۔

۱۷- شافعیہ، حنابلہ اور قول صحیح میں مالکیہ نے کہا: اگر قاضی عورت سے لعان شروع کرائے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا اور قاضی کا فرض ہے کہ مرد کے لعان کے بعد، دوبارہ عورت سے لعان کرائے، اس لئے کہ

(۱) کشاف القناع ۵/ ۳۹۱۔

اس نے لعان، کتاب وسنت سے ثابت طریقہ کے خلاف کرایا ہے، لہذا وہ صحیح نہ ہوگا، جیسے اگر صرف ایک لفظ کہے، نیز اس لئے کہ مرد کا لعان، عورت کے زنا کو ثابت کرنے اور اس کے بچہ کی نفی کرنے کے لئے ہے اور عورت کا لعان انکار کے لئے ہے، لہذا ثابت کرنے کا بینہ مقدم رکھا جائے گا، جیسے شہادتوں کو قسم پر مقدم کیا جاتا ہے، نیز اس لئے کہ عورت کا لعان اس سے عذاب کو ساقط کرنے کے لئے ہے، اور مرد کے لعان کے بغیر عذاب اس سے متعلق نہیں ہوگا اور جب عورت کا لعان، مرد کے لعان پر مقدم کر دیا جائے تو یہ لعان کو اپنے وقت سے مقدم کرنا ہوگا، اس لئے صحیح نہیں ہوگا، جیسے اگر لعان کو قذف پر مقدم کر دیا جائے [1]۔

۱۸- حنفیہ [2] اور ایک قول میں مالکیہ کی [3] رائے ہے کہ لعان میں شوہر کی گواہی سے آغاز کرنا واجب ہے، اس لئے کہ وہی مدعی ہے، اور دعاوی میں مدعی کی گواہی سے شروع کیا جاتا ہے اور اگر اس کے برعکس ہوجائے اور قاضی لعان میں مرد پر عورت کو مقدم کردے تو اس نے غلطی کی، اس کو چاہئے کہ مرد کے لعان کے بعد دوبارہ عورت سے لعان کرائے تاکہ قرآن وسنت میں مذکورہ ترتیب کے موافق لعان ہوجائے۔

لیکن اگر قاضی دوبارہ عورت سے لعان نہ کرائے اور میاں بیوی میں تفریق کرادے تو تفریق سے متعلق اس کا فیصلہ نافذ ہوگا، اس لئے کہ یہ ایک اجتہادی مسئلہ میں فیصلہ ہے اور فیصلہ اگر کسی اجتہادی مسئلہ میں صادر ہو تو نافذ ہوجاتا ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۷۶، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۱۷، الدسوقی ۲/ ۴۶۵۔
(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۷، ۲۳۸، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۷۹۹۔
(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۶۵، التاج والإکلیل شرح مختصر خلیل ۴/ ۱۳۷۔

لعان سے شوہر کے گریز کرنے کی صورت میں کیا واجب ہوگا:

۱۹- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: اگر شوہر لعان سے گریز کرے تو اس کو قید نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کو حد قذف لگائی جائے گی [1] یہ فی الجملہ ہے، مالکیہ نے کہا: اگر شوہر لعان کرنے سے گریز کرے تو اس پر حد واجب ہوگی بشرطیکہ بیوی آزاد، مسلمان ہو، لیکن اگر بیوی، باندی یا ذمیہ ہو تو شوہر کی تادیب کی جائے گی [2]۔

حنفیہ نے کہا: اگر قاضی شوہر سے لعان کرنے کا مطالبہ کرے اور وہ گریز کرے تو اس کو قید کردے یہاں تک کہ وہ لعان کرے، یا عورت اس کے دعوے کی تصدیق کردے یا وہ اپنے کو جھٹلا دے، اس صورت میں اس پر حد قذف نافذ کی جائے گی [3]۔

اس اختلاف کا مدار، فقہاء کے اس اختلاف پر ہے کہ شوہر کے اپنی بیوی پر قذف کا اصلی موجب (حکم) لعان ہے، یا حد ہے جس کو لعان ساقط کردیتا ہے؟

جمہور کے یہاں قذف کا موجب اصلی، حد ہے، لعان اس کو ساقط کرنے والا ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً" [4] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسی درّے لگاؤ)۔ اللہ تعالی نے ہر قذف لگانے والے پر حد کو واجب قرار دیا ہے خواہ وہ شوہر ہو یا کوئی دوسرا، پھر اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ وَ لَمْ

(۱) التاج والإکلیل ۴/ ۱۳۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۰، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۰۴۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۶۶۔
(۳) بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۸، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۹۶۶۔
(۴) سورۂ نور/ ۴۔

يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلاَّ اَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِيْنَ" (اور جو لوگ اپنی بیویوں کو تہمت لگائیں اور ان کے پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہو تو ان کی شہادت یہ رہے کہ وہ (مرد) چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ میں سچا ہوں)، ان آیات میں یہ بیان ہے کہ اگر قذف لگانے والا شوہر ہو تو لعان کے ذریعہ وہ حد کو اپنے اوپر سے ساقط کر سکتا ہے اور جب وہ اس سے گریز کرے گا تو اس کا موجب اصلی یعنی حد ثابت ہو جائے گا [1]۔

حنفیہ کے نزدیک قذف کا موجب اصلی، لعان ہے اور اگر شوہر اس سے گریز کرے تو اس کو قید کیا جائے گا تا آنکہ وہ لعان کر لے، یا اپنے کو جھٹلا دے اور اس پر حد قذف جاری کر دی جائے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ وَ لَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلاَّ اَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِيْنَ سے آیت کے آخر إن كان من الصادقين" تک [2] (اور جو لوگ اپنی بیویوں کو تہمت لگائیں اور ان کے پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہو تو ان کی شہادت یہ ہے کہ وہ (مرد) چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ میں سچا ہوں)، اللہ تعالی نے، بیوی پر شوہر کے قذف کا موجب اگر شوہر اپنے قذف کی صحت پر چار گواہ نہ لائے صرف لعان قرار دیا ہے، جب کہ اس سے پہلے والی آیت کے عموم کے تقاضے سے اس کا موجب حد تھا، وہ آیت یہ فرمان باری ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً" [3] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لا سکیں تو انہیں اسی درے لگاؤ)۔ اس طرح شوہروں کے حق میں آیت قذف منسوخ ہوگئی، اس کی بنیاد، حنفیہ کے یہاں اس طے شدہ اصول پر ہے کہ اگر خاص، عام کے بعد آئے تو باہمی تعارض کی صورت میں خاص، عام کے لئے ناسخ ہوگا، اور وہ یہاں پر لفظ "ازواج" ہے، اس لئے کہ لعان کی آیت آیت قذف کے بعد نازل ہوئی، گو کہ مصحف میں آیت قذف کے بعد مذکور ہے، اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں یہ روایت ہے کہ انہوں نے کہا: "إنا ليلة الجمعة في المسجد، إذ جاء رجل من الأنصار فقال: لو أن رجلاً وجد مع امرأته رجلاً وتكلم جلدتموه، أو قتل قتلتموه، وإن سكت سكت على غيظ، والله لأسألن عنه رسول الله ﷺ، فلما كان في الغد أتى رسول الله ﷺ فسأله، فقال: لو أن رجلاً وجد مع امرأته رجلاً فتكلم جلدتموه، أو قتل قتلتموه، أو سكت سكت على غيظ، فقال: اللهم افتح، وجعل يدعو فنزلت آية اللعان" [1] (ہم جمعہ کی رات مسجد میں تھے، اتنے میں ایک انصاری شخص آئے، اور کہنے لگے: اگر کوئی اپنی بیوی کے پاس کسی مرد کو پائے اور منہ کھولے تو تم اس کو کوڑے لگاؤ گے، اور اگر اس کو مار ڈالے تو تم اس کو مار ڈالو گے، اور اگر چپ رہے تو اپنا غصہ پی کر چپ رہے گا، بخدا! میں اس مسئلہ کو رسول اللہ ﷺ سے ضرور پوچھوں گا۔ دوسرے دن وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے، اور آپ سے دریافت کیا، انہوں نے کہا: اگر کوئی اپنی بیوی کے ساتھ کسی شخص کو پائے اور منہ کھولے تو آپ لوگ اس کو کوڑے لگائیں گے، اور اگر اس کو قتل کر دے تو آپ لوگ اس کو قتل کر دیں گے اور اگر چپ رہے تو اپنا غصہ پی کر چپ رہے گا، تو

(۱) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۰۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۱۵۔

(۲) سورۂ نور/ ۶-۹۔

(۳) سورۂ نور/ ۴۔

(۱) حدیث ابن مسعودؓ: "إنا ليلة الجمعة في المسجد......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۳۳) نے کی ہے۔

آپ ﷺ نے فرمایا: "اللھم افتح" (خدایا! اس مشکل کو حل کردے اور دعاء کرنے لگے، تب لعان کی آیت اتری)، حدیث میں "اگر منہ کھولے تو آپ لوگ اس کو کوڑے لگائیں گے" ان الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت لعان کے نزول سے پہلے، بیوی پر قذف کرنے کا موجب کوڑے لگانا تھا، پھر ازواج کے ساتھ خاص آیت کے نزول کے بعد اس کا موجب لعان ہوگیا، لہذا بیوی پر شوہر کے قذف سے واجب لعان ہوگا، اب اگر شوہر لعان سے گریز کرے تو اس کو لعان کرنے تک قید کیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے اپنے اوپر واجب چیز سے گریز کیا ہے، جیسے مدیون کو اگر اپنے ذمہ واجب دین کی ادائیگی سے گریز کرے تو اسے قید کیا جاتا ہے[(۱)]۔

لعان سے عورت کے گریز کرنے کی صورت میں کیا واجب ہوگا:

۲۰ - اگر شوہر لعان کرلے، لیکن عورت لعان سے گریز کرے تو عورت کو حد زنا نہیں لگائی جائے گی، البتہ اس کو قید کیا جائے گا تا آنکہ لعان کرلے، یا اپنے شوہر کے دعوے کی تصدیق کردے، اگر اس کی تصدیق کردے تو حد جاری کئے بغیر اس کو چھوڑ دیا جائے گا، یہ حنفیہ کا مذہب ہے، قید کرنے کے بارے میں ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ زوجین کے حق میں (جیسا کہ گزرا) قذف کا موجب اصلی، لعان ہے، لہذا شوہر کے لعان کرلینے کے بعد، یہی عورت پر واجب ہوگا، اور جب وہ اس سے گریز کرے گی تو اس کو قید کرکے اس پر مجبور کیا جائے گا، جیسے مدیون اگر اپنے اوپر واجب دین کی ادائیگی سے گریز کرے تو اس کو قید کیا جائے گا تا آنکہ وہ دین ادا کردے۔

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۸، الہدایہ وفتح القدیر ۳/ ۲۵۰، البحر الرائق لابن نجیم ۴/ ۱۲۴۔

اگر وہ شوہر کی تصدیق کردے تو حد کے بغیر اس کو چھوڑنے کے سلسلہ میں ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ عورت کا تصدیق کرنا، قصداً اقرار نہیں جس سے حد ثابت ہو، اگرچہ اس کو چار بار متفرق مجالس میں دہرائے، نیز اس لئے کہ اگر عورت زنا کا اقرار کرلے پھر اپنے اقرار سے رجوع کرلے تو اس کو حد نہیں لگائی جائے گی، اور لعان کرنے سے اس کا گریز کرنا اس اقرار کے مقابلہ میں جس سے وہ رجوع کرلے زنا کی کم درجہ کی دلیل ہے، لہذا اس کی وجہ سے بدرجہ اولی اس پر حد واجب نہیں ہوگی[(۱)]۔

حنابلہ، اس مسئلہ میں حنفیہ سے اتفاق کرتے ہیں کہ عورت اگر لعان کرنے سے گریز کرے تو اس کو حد زنا نہیں لگائی جائے گی، لیکن اگر وہ گریز کرے تو اس کے ساتھ کیا سلوک ہوگا، اس میں وہ حنفیہ سے اختلاف کرتے ہیں: چنانچہ ایک روایت میں ہے (اور یہی بقول قاضی اصح ہے)، اس کو قید کیا جائے گا تا آنکہ لعان کرلے یا چار بار زنا کا اقرار کرلے، اگر لعان کرلے گی تو اس سے حد ساقط ہوجائے گی اور اگر چار بار اقرار کرلے گی تو اس کو حد زنا لگائی جائے گی، دوسری روایت میں ہے کہ اس کو چھوڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ اس پر حد واجب نہیں تو اس کو چھوڑنا واجب ہوگا، جیسے اگر بینہ (گواہ) مکمل نہ ہوں۔

حنابلہ نے کہا: اگر دونوں کا لعان مکمل نہ ہو تو نکاح ختم نہ ہوگا اور نہ بچہ کے نسبت کی نفی ہوگی[(۲)]۔

مالکیہ وشافعیہ نے کہا: اگر شوہر کے لعان کرنے کے بعد عورت لعان کرنے سے گریز کرے تو اس کو حد زنا لگائی جائے گی[(۳)]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ

(۱) الہدایہ وفتح القدیر ۳/ ۲۵۱، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۹۶۷۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۴۴، ۴۴۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۳۷۳۔
(۳) التاج والاِکلیل ۳/ ۱۳۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۰، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۵۶۔

شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ إِنَهُ لَمِنَ الْكٰذِبِيْنَ"[۱] (اورعورت سے سزا اس طرح ٹل سکتی ہے کہ وہ اللہ کی قسم چار بار کھا کر کہے کہ بے شک مرد جھوٹا ہے)۔

مالکیہ نے مزید کہا: اگر وہ مسلمان ہوتو اس پر حد واجب ہوگی اور اگر ذمیہ ہوتو اس کی تادیب کی جائے گی[۲]۔

لعان کے اثرات:

اول: میاں بیوی کے حق میں لعان کے اثرات:

اگر میاں بیوی کے درمیان لعان مکمل ہوجائے تو ان دونوں کے حق میں اس پر چند اثرات مرتب ہوتے ہیں جن میں کچھ درج ذیل ہیں:

۲۱ - اول: میاں بیوی سے حد کا ختم ہونا، لہذا شوہر پر حد قذف جاری نہیں کی جائے گی، نہ عورت پر حد زنا جاری کی جائے گی، یہ اس لئے کہ شارع نے میاں بیوی کے لئے تخفیف پیدا کی اور دونوں سے حد ساقط کرنے کی خاطر دونوں کے لئے لعان کو مشروع کیا، لہذا جب میاں بیوی میں لعان کرا دیا جائے تو شوہر سے حد قذف اور عورت سے حد زنا ساقط ہوجائے گی[۳]۔

۲۲ - دوم: حنفیہ کا مذہب ہے کہ لعان کا حکم، وطی اور استمتاع (لطف اندوز ہونے) کی حرمت ہے، صرف لعان سے تفریق نہیں ہوگی۔

اگر شوہر اپنے کو جھٹلا دے اگر چہ دلالۃً ہوتو اس کو حد قذف لگائی جائے گی اور وہ خود کو جھٹلانے کے بعد، اس عورت سے نکاح کر سکتا ہے، خواہ اس پر حد لگائی جائے یا نہ لگائی جائے[۱]۔

امام ابو یوسف نے کہا: اگر لعان کرنے والے علاحدہ ہو جائیں تو دونوں کبھی بھی جمع نہیں ہو سکتے اور ان دونوں میں حرمت رضاعت کی طرح دائمی حرمت ثابت ہوجائے گی[۲]۔

مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ میاں بیوی کے لعان کے مکمل ہونے پر دونوں میں دائمی حرمت ہوجائے گی[۳]، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "المتلاعنان إذا تلاعنا يفرق بينهما ولا يجتمعان أبدا"[۴] (جب دونوں لعان کرلیں تو دونوں میں تفریق کر دی جائے گی اور وہ کبھی بھی جمع نہیں ہو سکتے)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ جب شوہر اپنے اوپر سے بیوی کو زنا کی تہمت لگانے کی حد ساقط کرنے کے لئے لعان کرلے تو اس لعان کی بنیاد پر دونوں میں دائمی حرمت ثابت ہوجائے گی، اور اگر وہ صرف نسب کی نفی کرنے کے لئے لعان کرے تو اس سے نکاح ختم نہیں ہوگا اور نہ اس کی وجہ سے سزا ساقط ہوگی، اس طور پر کہ شوہر اس کو علاحدہ کردے یا عورت سزا کو معاف کردے یا شوہر اس کے زنا پر بینہ پیش کردے۔

انہوں نے کہا: اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگانے کی حد ساقط کرنے کے لئے شوہر کے لعان کی بنیاد پر دونوں میں دائمی حرمت کا تقاضا یہ ہے کہ اس مرد کے لئے لعان کے بعد اس عورت سے نکاح کرنا حلال نہ ہو اور اگر وہ باندی ہو، اور اس کو خرید لے تو ملک یمین کی وجہ سے اس سے وطی کرنا حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ حدیث ہے کہ رسول اللہ

(۱) سورۂ نور/۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۶۶، الخرشی ۴/۱۳۵۔

(۳) الہدایہ مع فتح القدیر ۳/۲۵۰-۲۵۱، حاشیہ ابن عابدین ۲/۵۸۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۶۶، الخرشی ۴/۱۳۵، مغنی المحتاج ۳/۳۸۰، کشاف القناع ۵/۳۹۹، ۴۰۰۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۵۱۵، الدر المختار ۲/۵۸۵، ۵۹۰۔

(۲) فتح القدیر ۳/۲۵۶۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۶۷، شرح منتہی الإرادات ۳/۲۱۰۔

(۴) اثر عمرؓ: "المتلاعنان إذا تلاعنا......" کی روایت بیہقی نے اپنی سنن (۷/۴۱۰) میں کی ہے۔

علیہ‌وسلم نے دونوں میں تفریق کردی پھر فرمایا: **"لاسبیل لک علیھا"**[1] (اب تمہارے لئے اس پر کوئی راہ نہیں ہے) نیز فرمایا: **"المتلاعنان إذا تفرقا لا یجتمعان أبدا"**[2] (جب لعان کرنے والوں میں تفریق ہوجائے تو وہ دونوں کبھی بھی جمع نہیں ہوسکتے)۔

اگر شوہر خود کو جھٹلا دے تو دوبارہ نکاح کرنے یا دائمی حرمت کو ختم کرنے کے لئے مفید نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ دونوں شوہر کا حق ہیں اور دونوں ختم ہوچکے ہیں، لہذا وہ ان کو لوٹا نہیں سکتا، اس کے برخلاف حد اور نسب کالاحق ہونا ہے کہ یہ دونوں لوٹ آئیں گے، اس لئے کہ یہ دونوں شوہر پر لازم ہونے والے حقوق ہیں اور امام کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ شوہر کے خود کو جھٹلانے سے عورت سے حد ساقط ہوجائے گی[3]۔

۲۳- سوم: زوجین میں فرقت ہونا، البتہ یہ فرقت، حنفیہ[4] اور ایک روایت میں امام احمد[5] کے نزدیک قاضی کی تفریق کے بغیر مکمل نہیں ہوگی، لہذا اگر دونوں میں لعان مکمل ہوجائے، لیکن قاضی دونوں میں تفریق کا فیصلہ نہ کرے، تو بعض احکام میں نکاح باقی سمجھا جائے گا، مثلاً: میراث اور طلاق کا واقع ہونا، اور اگر لعان کے بعد اور تفریق کا فیصلہ ہونے سے قبل میاں بیوی میں سے کوئی ایک مرجائے تو دوسرا اس کا وارث ہوگا، اور اگر شوہر لعان کے بعد اور تفریق سے قبل اپنی بیوی کو طلاق دے تو طلاق پڑ جائے گی، اور اگر شوہر خود کو جھٹلا دے تو یہ عورت اس کے لئے عقد نکاح کی تجدید کے بغیر حلال ہوگی، اس کے بارے میں ان حضرات کی دلیل وہ حدیث ہے جو دو لعان کرنے والوں کے قصہ میں مروی ہے: **"أن رسول الله ﷺ فرق بینھما"**[1] (رسول اللہ ﷺ نے دونوں کے درمیان تفریق کردی) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فرقت، شوہر کے لعان یا بیوی کے لعان کرنے سے نہیں ہوتی، کیونکہ اگر فرقت ہوجاتی تو صرف لعان سے دونوں میں فرقت ہونے کے بعد رسول اللہ ﷺ کی طرف سے تفریق نہ ہوتی[2] نیز عویمر عجلانی کی حدیث میں ہے: **"أنه قال: کذبت علیھا یا رسول الله إن أمسکتھا، فطلقھا ثلاثاً قبل أن یأمرہ رسول الله ﷺ"**[3] (انہوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! اب اگر میں اس عورت کو رکھوں تو میں جھوٹا ہوں، پھر انہوں نے اس سے پہلے کہ رسول اللہ ﷺ ان کو حکم کرتے اس کو تین طلاقیں دے دیں) اس کا تقاضا ہے کہ لعان کے بعد عورت کو رکھنا ممکن ہے اور ان کی طلاق واقع ہوئی اور اگر اس سے پہلے ہی لعان کی وجہ سے فرقت ہوچکی ہوتی تو ان کی طلاق واقع نہ ہوتی اور نہ اس عورت کو روکنا ممکن ہوتا، نیز اس لئے کہ اس فرقت کا سبب، حاکم پر موقوف ہے، لہذا اس سے متعلقہ فرقت بھی حاکم کے حکم کے بغیر واقع نہیں ہوگی، اس کو عنین وغیرہ کی وجہ سے فرقت پر قیاس کیا گیا ہے[4]۔

---

(۱) حدیث: "أنه ﷺ فرق بیھما......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۴۵۷) اور مسلم (۲/ ۱۱۳۲) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "المتلاعنان إذا تفرقا لا یجتمعان أبدا" کی روایت دارقطنی (۳/ ۲۷۶) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، زیلعی نے نصب الرایہ (۳/ ۲۵۱) میں حضرت ابن عبدالہادی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس کی اسناد جید ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۵۔

(۴) بدائع الصنائع ۳/ ۲۴۴۔

(۵) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۱۰۔

---

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ فرق بین المتلاعنین" کی تخریج فقرہ نمبر ۲۲ میں گذر چکی ہے۔

(۲) البدائع ۳/ ۲۴۵۔

(۳) حدیث عویمر العجلانی: "أنه قال: کذبت علیھا یا رسول الله......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۳۶۱) اور مسلم (۲/ ۱۲۲۹، ۱۲۳۰) نے کی ہے۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۱۰۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ [1] کا راجح قول ہے کہ محض لعان سے زوجین میں فرقت ہوجائے گی، قاضی کے فیصلہ پر موقوف نہیں رہے گی، شافعیہ نے کہا: فرقت، شوہر کے لعان سے متعلق ہے، اگرچہ بیوی لعان نہ کرے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**المتلاعنان إذا تلاعنا يفرق بينهما، ولا يجتمعان أبدا**" [2] (جب دونوں لعان کرلیں تو دونوں میں تفریق کردی جائے گی اور وہ کبھی بھی جمع نہیں ہوسکتے)، نیز اس لئے کہ لعان کا تقاضا دائمی حرمت ہے، لہذا اس کی وجہ سے تفریق کے لئے حاکم کے حکم کی ضرورت نہیں، جیسے رضاعت، نیز اگر فرقت حاکم کی تفریق کے بغیر نہ ہوتو وہ دونوں آپس میں فرقت کو ناپسند کریں اور اس پر راضی نہ ہوں، تو ان کے درمیان تفریق نہ کرنا جائز ہوگا، جیسے عیب اور تنگ دستی کی وجہ سے تفریق، حالانکہ ان دونوں میں تفریق نہ کرنا جائز نہیں، دونوں اس پر راضی ہوں یا راضی نہ ہوں [3]۔

۲۴ - لعان کے نتیجہ میں ہونے والی فرقت کی نوعیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ یہ طلاق ہے یا فسخ؟ نیز لعان کے نتیجہ میں ہونے والی حرمت کے بارے میں بھی اختلاف ہے کہ یہ دائمی حرمت ہے، جس کے بعد وہ عورت اس مرد کے لئے حلال نہیں ہوگی، اگرچہ شوہر خود کو جھٹلادے؟ یا وقتی حرمت ہے کہ اگر شوہر خود کو جھٹلادے تو ختم ہوجائے گی؟۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام ابو یوسف کا مذہب ہے کہ لعان کی وجہ سے فرقت، فسخ ہے [4] اور اس سے رضاعت کی حرمت کی طرح دائمی حرمت ثابت ہوتی ہے، لہذا لعان کے بعد، لعان کرنے والے میاں بیوی کے لئے کبھی بھی دوبارہ شادی کرنا ممکن نہیں، اگرچہ شوہر خود کو جھٹلادے، یا شوہر گواہی کی اہلیت سے نکل جائے، یا عورت قذف میں شوہر کی تصدیق کردے، اس لئے کہ لعان کرنے والوں کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا يجتمعان أبدا**" [1] (یہ دونوں کبھی جمع نہیں ہوسکتے) نیز حضرت سہل بن سعدؓ نے فرمایا: "**مضت السنة بعد في المتلاعنين أن يفرق بينهما، ثم لا يجتمعان أبدا**" [2] (پھر لعان کرنے والے میاں بیوی کے بارے میں یہ طریقہ جاری ہوگیا کہ دونوں میں تفریق کردی جائے اور وہ دونوں کبھی جمع نہیں ہوں گے) نیز اس لئے کہ لعان پایا گیا اور یہی تفریق کا سبب ہے اور شوہر کا خود کو جھٹلانا، یا میاں بیوی میں سے کسی ایک کا گواہی کی اہلیت سے نکل جانا، سبب کے وجود کی نفی نہیں کرتا، بلکہ سبب باقی ہے، لہذا اس کا حکم بھی باقی رہے گا، نیز اگر مرد اپنی بیوی پر تہمت لگانے میں سچا ہوتو اس کے لئے مناسب نہیں ہے کہ بیوی کے حال سے واقف ہونے کے باوجود اس کے ساتھ دوبارہ نکاح کرے، تاکہ زانیہ کا شوہر نہ رہے اور اگر عورت پر اپنے قذف میں شوہر جھوٹا ہوتو یہ مناسب نہیں کہ اس کو اس عورت کے ساتھ نکاح کرنے کا موقع دیا جائے، کیونکہ اس نے اس کے ساتھ بدسلوکی کی اور اس پر یہ عظیم بہتان لگایا اور اس کے دل کو جلایا، اور لعان کی وجہ سے فرقت کو طلاق ماننا ممکن نہیں، اس لئے کہ وہ طلاق میں صریح نہیں ہے اور نہ اس نے

(۱) التاج والإکلیل ۳/۱۳۸، مغنی المحتاج ۳/۳۸۰، المغنی لابن قدامہ ۷/۴۱۰، کشاف القناع ۵/۴۰۲۔

(۲) اس کی تخریج فقرہ نمبر ۲۲ میں گذر چکی ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/۳۸۰۔

(۴) فتح القدیر ۳/۲۵۵، بدائع الصنائع ۳/۲۴۵، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/۴۶۷، البہجہ شرح التحفہ ۱/۳۴۴، مغنی المحتاج ۳/۳۸۰، المغنی لابن = قدامہ ۷/۴۱۲، ۴۱۴۔

(۱) حدیث: "المتلاعنان إذا تفرقا لا يجتمعان أبدا" کی تخریج فقرہ نمبر ۲۲ میں گذر چکی ہے۔

(۲) قول سہل بن سعدؓ: "مضت السنة......" کی روایت ابوداؤد (۲/۶۸۲) نے کی ہے۔

طلاق کی نیت کی ہے، نیز اس لئے کہ اگر یہ طلاق ہوتی تو عورت کے لعان کے بغیر شوہر کے لعان کرنے سے واقع ہوجاتی، حالانکہ (شافعیہ کے علاوہ کسی کے یہاں) ان دونوں کے لعان کے بغیر میاں بیوی میں فرقت نہیں ہوتی (۱)۔

امام ابوحنیفہ وامام محمد بن حسن نے کہا: لعان کی وجہ سے فرقت طلاق بائن ہوگی فسخ نہیں، اس لئے کہ یہ شوہر کی جانب سے ہونے والی فرقت ہے، قاضی تفریق میں اس کا نائب ہے، اس لئے قاضی کا فعل شوہر کی طرف منسوب ہوگا، اور فرقت اگر شوہر کی طرف سے ہو اور اس کو طلاق قرار دینا ممکن ہو تو طلاق ہوگی، فسخ نہیں، یہ طلاق بائن اس لئے ہے کہ وہ قضاء پر موقوف ہے اور جو فرقت قضاء پر موقوف ہوتی ہے، طلاق بائن مانی جاتی ہے، ان دونوں حضرات نے کہا کہ اگر شوہر خود کو جھٹلا دے، یا وہ گواہی کی اہلیت سے نکل جائے یا خود عورت گواہی کی اہلیت سے نکل جائے تو لعان کے نتیجہ میں واقع ہونے والی حرمت ختم ہوجائے گی، اس لئے کہ جب شوہر خود کو جھٹلا دے تو اس کا جھٹلانا، لعان سے رجوع کرنا مانا جائے گا، اور ان دونوں حضرات کی رائے میں لعان گواہی ہے اور گواہی کا رجوع کرنے کے بعد اس کا کوئی حکم نہیں رہتا ہے، اور اس حالت میں شوہر کو حد قذف لگائی جائے گی اور اگر قذف بچہ کی نفی کرنے کا ہو تو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا۔

اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک گواہی کی اہلیت سے نکل جائے تو وہ سبب ختم ہوجائے گا جس کی وجہ سے تفریق تھی اور وہ لعان ہے، لہذا اس کا حکم یعنی حرمت بھی ختم ہوجائے گی (۲)۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۷/۴۱۳، ۴۱۴، مغنی المحتاج ۳/۳۸۰۔

(۲) فتح القدیر ۳/۲۵۵۔

دوم: بچہ کے نسب کے حق میں لعان کے اثرات:

۲۵- اگر میاں بیوی میں لعان مکمل ہوجائے اور اس کا موضوع بچے کے نسب کی نفی کرنا ہو تو اس کے نتیجہ میں بچہ کا نسب شوہر سے ختم ہوجائے گا اور بچہ کو اس کی ماں کے ساتھ لاحق کردیا جائے گا، بشرطیکہ حسب ذیل شرائط موجود ہوں:

شرط اول: فوراً ہونا:

۲۶- ولادت کے وقت یا بچہ کی مبارک باد دینے کی مدت میں شوہر بچہ کی نفی کرے، یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے، ظاہر الروایہ میں امام ابوحنیفہ سے کسی معین وقت کے ساتھ اس مدت کی تحدید منقول نہیں، بلکہ اس کی تحدید کو قاضی کی رائے پر چھوڑ دیا گیا ہے، اس لئے کہ بچہ کی نفی کرنے یا نفی نہ کرنے میں، اقدام سے پہلے غور وفکر کی ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ بچہ کے نسب کی نفی کردے، حالانکہ بچہ اس کا ہو، یا اس کا اعتراف کرلے، حالانکہ وہ اس کا نہ ہو اور یہ دونوں ہی چیزیں شرعاً حلال نہیں، لہذا شوہر کو اتنی مدت دینی ضروری ہے جس میں وہ غور وفکر کرلے اور یہ مدت، اشخاص وحالات کے لحاظ سے الگ الگ ہوتی ہے، لہذا کسی ایسے زمانہ کی تحدید ممکن نہیں، جس کو تمام افراد وحالات پر منطبق کیا جاسکے، لہذا اس کو قاضی کے حوالہ کرنا واجب ہوگا۔

امام ابویوسف وامام محمد بن حسن نے کہا: بچہ کی نفی کرنے کی حد، اکثر مدت نفاس یعنی چالیس دن ہے، اس لئے کہ نفاس، ولادت کا اثر ہے، لہذا ولادت کا حکم لے گا اور جس طرح ولادت کے وقت شوہر بچہ کی نفی کرسکتا ہے، اسی طرح اس کو یہ بھی حق ہوگا کہ جب تک اس کا اثر باقی رہے اس کی نفی کردے (۱)۔

(۱) بدائع الصنائع ۳/۲۴۶، الہدایہ مع فتح القدیر ۳/۲۶۰، ۲۶۱۔

مالکیہ اور شافعیہ جدید قول میں اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ شوہر سے حمل یا بچہ کی نفی کے لئے جلدی کرنا شرط ہے، لہذا اگر شوہر کو حمل یا ولادت کا علم ہو اور علم کے بعد وہ خاموش رہے، نفی نہ کرے، پھر لعان کے ذریعہ اس کی نفی کرنا چاہے تو اس کو ایسا نہیں کرنے دیا جائے گا، اس پر حد قذف لگائی جائے گی، خواہ اس کی خاموشی کا زمانہ لمبا ہو، جیسے مہینہ بھر یا مختصر ہو جیسے ایک دو دن الا یہ کہ اس کی خاموشی عذر کی وجہ سے ہو[۱]۔

"مغنی المحتاج" میں ہے: اظہر اور جدید قول میں بچہ کے نسب کی نفی علی الفور ہوگی، اس لئے کہ یہ ثابت شدہ ضرر کو دور کرنے کے لئے مشروع ہے، لہذا علی الفور ہوگی، جیسے عیب اور خیار شفعہ کی وجہ سے رد کرنا، اور کسی عذر کی وجہ سے نفی میں تاخیر کی صورت میں شوہر کو معذور سمجھا جائے گا، مثلاً: اس کو رات میں اطلاع ملے اور وہ صبح تک مؤخر کرے، یا بھوکا ہو اور کھالے، یا ننگا ہو پھر کپڑا پہن لے، اور اگر قید میں ہو یا مریض ہو یا اس کو مال ضائع ہونے کا خوف ہو تو قاضی کے پاس کسی کو بھیجے تا کہ قاضی اپنا کوئی نائب اس کے پاس بھیجے، جس کے سامنے وہ لعان کرے یا اس نائب کو بتائے کہ وہ نفی کرنے پر قائم ہے اور اگر وہ ایسا نہ کرے گا تو اس کا حق باطل ہو جائے گا اور اگر کسی کو بھیجنا محال ہو، تو اگر ممکن ہو تو گواہ بنالے اور اگر قدرت کے باوجود گواہ نہ بنائے تو اس کا حق باطل ہو جائے گا[۲]۔

المغنی لابن قدامہ میں ہے: اگر عورت بچہ جنے اور اس کا شوہر اس کے بچہ کی نفی کرنے کے ممکن ہونے کے باوجود خاموشی اختیار کرلے تو اس پر اس بچہ کا نسب لازم ہوگا اور اس کے بعد وہ اس بچہ کی نفی نہیں کرسکتا، اور یہ طے نہیں کہ یہ تین دن میں ہو، بلکہ عادت ورواج کے

(۱) البہجہ فی شرح التحفہ ۱/ ۳۳۵، الشرح الصغیر ۳/ ۱۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۰، ۳۸۱۔

مطابق ہوگا، اگر رات ہو تو صبح ہونے اور لوگوں کے ادھر ادھر جانے تک، اگر بھوکا یا پیاسا ہو تو کھانے یا پینے تک یا اونگھ رہا ہو تو سو لینے تک یا اپنا کپڑا پہننے، سواری پر زین لگانے اور سوار ہونے تک اور اگر نماز کا وقت ہو چکا ہو تو نماز پڑھ لینے تک اور اگر اس کا مال غیر محفوظ ہو تو اس کو محفوظ کر لینے تک اور اس طرح کے دوسرے مشاغل تک، لیکن اگر وہ ان سب کے بعد بھی مؤخر کرے تو اس کی نفی نہیں کرسکتا[۱]۔

شرط دوم: اقرار نہ کرنا:

۲۷- شرط ہے کہ شوہر صراحتاً، یا دلالتاً بچہ کا اقرار نہ کرے، صراحتاً اقرار کی مثال: آدمی یوں کہے: یہ میرا بچہ ہے، یا یہ بچہ مجھ سے ہے، اور دلالتاً اقرار کی مثال: بچہ کی مبارک باد قبول کرے، یا مبارک بادی ملتے وقت خاموش رہے اور مبارک باد دینے والے کی تردید نہ کرے، اس لئے کہ عقل مند آدمی ایسے بچہ کی مبارک باد ملنے کے وقت جو اس کا نہ ہو، عادتاً خاموش نہیں رہتا ہے، لہذا جب وہ خاموش رہے گا تو اس کی خاموشی دلالتاً نسب کا اعتراف ہوگی[۲]، اس بناء پر اگر شوہر صراحتاً یا دلالتاً بچہ کا اقرار کرلے یا نسب کی نفی کرنے سے خاموش رہے بالآخر مبارک بادی کی مدت یا نفاس کی اکثر مدت گذر جائے یا اتنی مدت گذر جائے جس میں نفی کرنا ممکن ہو، پھر بھی اس کی نفی نہ کرے، پھر اس کے بعد اس کے نسب کی نفی کرے تو بچہ کا نسب اس سے ختم نہ ہوگا، اس لئے کہ اس مدت کے گذرنے تک نفی کرنے سے اس کی خاموشی، اس کی طرف سے بچہ کا اقرار مانی جائے گی اور نسب کے اقرار میں رجوع صحیح نہیں۔

اس حالت میں عورت کے لئے حنفیہ کے نزدیک اپنے اور اپنے

(۱) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۲۴، ۴۲۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۲۴۷، فتح القدیر ۳/ ۲۶۰، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۹۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۲۶، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۱۔

شوہر کے درمیان لعان کے مطالبہ کرنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ جب وہ اپنے سے بچہ کے نسب کی نفی کرے گا تو وہ اس پر زنا کی تہمت لگانے والا ہوگا، لہذا عورت کو حق ہوگا کہ اپنے شوہر کے ساتھ لعان کرکے اپنے اوپر سے عار کو دور کرے اور اگر عورت کے مطالبہ کی بنیاد پر دونوں میں لعان مکمل ہوجائے تو اس کے نتیجہ میں بچہ کا نسب شوہر سے ختم نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا نسب، صراحتاً یا دلالتاً اقرار کی وجہ سے ثابت ہوچکا ہے، لہذا اس کے بعد اس کی نفی کرنا ممکن نہیں [1]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر بچہ کے نسب کی نفی کے لئے میاں بیوی میں لعان کرانا محال ہو، مثلاً لعان کرنے والا اپنی بیوی کو زنا کرتے ہوئے دیکھنے کے بعد، اس سے وطی کرلے، یا بچہ جننے، یا حمل کے علم کے بعد وطی کرلے، یا بچہ جننے یا حمل کے علم کے بعد بلا عذر ایک دو روز لعان کو مؤخر کردے تو ان حالات میں اس کا لعان کرنا محال ہوگا، بچہ کا نسب ثابت ہوگا، وہ عورت بیوی باقی رہے گی، ہاں اگر بیوی مسلمان ہو تو شوہر کو حد قذف لگائی جائے گی [2]۔

شرط سوم: بچہ کا زندہ رہنا:

۲۸ - لعان کے وقت اور بچہ کے نسب کو ختم کرنے کے فیصلہ کے وقت، بچہ زندہ ہو، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، لہذا اگر عورت بچہ جنے اور شوہر اپنے سے اس کے نسب کی نفی کرے، پھر لعان ہونے سے قبل بچہ مرجائے، یا لعان کے بعد لیکن شوہر سے بچہ کے نسب کے ختم کرنے کے فیصلہ سے قبل، بچہ مرجائے، تو اس سے بچہ کی نفی نہیں ہوگی، اس لئے کہ موت کی وجہ سے نسب، مستحکم اور ثابت ہوگیا، اور کسی چیز کے ثبوت کے بعد اس کی نفی ممکن نہیں، البتہ اگر بچہ لعان کرانے سے قبل

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۲۴۷، الہدایہ مع فتح القدیر ۳/ ۲۶۰، ۲۶۱، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۷۳۔

(۲) الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۶۳۔

مرجائے تو بیوی کو لعان کرانے کے مطالبہ کا حق ہوگا تاکہ وہ اپنے سے زنا کا عار دور کرسکے [1]۔

مالکیہ اس مسئلہ میں حنفیہ سے اتفاق کرتے ہیں، البتہ وہ کہتے ہیں کہ بچہ کی موت کے بعد، لعان کے مطالبہ کا شوہر کو حق ہوگا اور یہ اس سے حد قذف کو ساقط کرنے کے لئے ہے [2]۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: لعان کے ذریعہ بچہ کے نسب کی نفی کے لئے لعان کے وقت بچہ کا زندہ رہنا شرط نہیں، اس لئے کہ اس کا نسب موت کی وجہ سے منقطع نہیں ہوتا، بلکہ کہا جاتا ہے کہ فلاں کا بچہ مرا، یہ فلاں کے بچہ کی قبر ہے، شوہر پر اس بچہ کی تجہیز وتکفین لازم ہے، لہذا شوہر کو اس کے نسب کی نفی اور اس کے خرچہ کو ساقط کرنے کا حق ہوگا، جیسا کہ اگر وہ زندہ رہتا [3]۔

جس بچہ کے نسب کی نفی کردی جائے اس کو اجنبی قرار دینے کے لحاظ سے لعان کا اثر:

جس بچہ کا نسب لعان کی بناء پر باپ سے کاٹ دیا جائے اور اس کو اس کی ماں کے ساتھ لاحق کردیا جائے وہ بعض احکام میں باپ سے اجنبی ہوتا ہے اور بعض احکام میں اجنبی نہیں ہوتا:

۲۹ - وہ حسب ذیل احکام میں باپ سے اجنبی ہوگا:

الف- وراثت: لہذا لعان کرنے والے مرد اور اس بچہ کے درمیان جس کے نسب کی نفی لعان کے ذریعہ کی گئی ہے، وراثت جاری نہیں ہوگی، یہ بالاتفاق ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ابوت (باپ ہونے) کا رشتہ، وراثت میں معتبر نہیں ہوگا، لہذا اگر بچہ (جس کے

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۲۴۷۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۵۹، التاج والإکلیل ۴/ ۱۳۳، شرح الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۴/ ۲۶۵، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۱۹۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۰۔

نسب کی نفی لعان کے ذریعہ ہوئی ہے) مرجائے اور مال چھوڑے تو ابوت کے رشتہ سے کوئی اس کا وارث نہیں ہوگا، صرف اس کی ماں اور ماں کی طرف سے بچہ کے رشتہ دار اس کے وارث ہوں گے [۱]۔

ب- نفقہ: لہذا لعان کرنے والے مرد اور اس بچہ کے درمیان جس کے نسب کی نفی لعان کے ذریعہ کی گئی ہے وہ نفقہ واجب نہیں ہوگا جو بیٹوں کا باپ پر یا باپ کا بیٹوں پر واجب ہوتا ہے اور یہ بالاتفاق ہے [۲]۔

۳۰- احکام ذیل میں بچہ لعان کرنے والے مرد سے اجنبی نہیں ہوگا:

الف- گواہی: حنفیہ و مالکیہ کا مذہب ہے کہ اصل کی گواہی اپنی کسی فرع کے لئے، یا اس کے برعکس قابل قبول نہیں، اسی طرح لعان کرنے والے مرد اور اس کے اصول کی گواہی، اس شخص کے حق میں جس کے نسب کی نفی لعان کے ذریعہ کی گئی ہو، قابل قبول نہیں، اسی طرح جس کے نسب کی نفی کردی گئی ہو اس کی یا اس کی کسی فرع کی گواہی نفی کرنے والے یا اس کے اصول کے حق میں قابل قبول نہیں ہے، یہ اس لئے کہ اس لعان والے بچہ کا استلحاق صحیح ہے [۳]۔

ب- قصاص: اگر لعان کرنے والا اس بچہ کو قتل کردے، جس کی نفی لعان کے ذریعہ کر چکا ہے تو اس میں اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، جیسے اگر باپ اپنے بچہ کو قتل کردے۔

ج- غیر کے ساتھ لاحق کرنا: اگر لعان کرنے والے کے علاوہ کوئی دوسرا شخص اس بچہ کا دعوی کرے، جس کے نسب کی نفی لعان کے ذریعہ کی گئی ہو، تو اس کا دعوی صحیح نہیں ہوگا، اور نہ اس سے اس کا نسب ثابت ہوگا، کیونکہ یہ احتمال موجود ہے کہ لعان کرنے والا خود کو جھٹلا دے اور بچہ کا نسب دوبارہ اس سے ثابت ہوجائے، اور اسی وجہ سے علماء حنفیہ میں کمال الدین بن ہمام نے کہا: اگر مدعی ایسا ہے کہ اس جیسے آدمی کو اس جیسا بچہ ہوسکتا ہو اور اس کا دعوی لعان کرنے والے کی موت کے بعد ہو تو مدعی سے بچہ کے نسب کے ثابت نہ ہونے کا حکم لگانا مشکل ہے، اس لئے کہ نسب ایسی چیز ہے جس کے ثابت کرنے میں احتیاط کی جاتی ہے، بچہ کا نسب مدعی کے علاوہ سے کٹ چکا ہے اور لعان کرنے والے سے اس کے نسب کے ثبوت سے مایوسی ہوچکی ہے اور ماں سے اس کے نسب کا ثبوت، مدعی سے اس کے نسب کے ثبوت کے منافی نہیں، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس نے اس عورت سے شبہ میں وطی کرلی ہو [۱]۔

د- محرم ہونا: اگر لعان کرنے والے مرد کی کوئی لڑکی دوسری بیوی سے ہو اور وہ اس کی شادی اس شخص سے کرنا چاہے جس کے نسب کی نفی لعان کے ذریعہ کر چکا ہو، یا اس کے بیٹے سے کرنا چاہے تو یہ شادی جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ وہ بچہ خود لعان کرنے والے کا بیٹا ہو، خاص طور پر ''فراش'' جس کے ذریعہ، نسب کا ثبوت ہوتا ہے، اس کی ولادت کے وقت موجود تھا اور اس احتمال کے ہوتے ہوئے یہ شادی شرعاً جائز نہیں ہوگی [۲]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ لعان کے ذریعہ جس بچی کی نفی کی گئی ہو اس کا حکم یہ ہے کہ وہ اس کی نفی کرنے والے مرد پر حرام ہے، اگرچہ اس نے اس کی ماں سے وطی نہ کی ہو، اس لئے کہ اس بچی کی اس سے نفی قطعی طور پر نہیں ہوتی، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر نفی کرنے والا خود کو جھٹلا دے تو وہ بچی اس سے لاحق ہوجاتی ہے، نیز اس لئے کہ

(۱) المبسوط ۲۹/ ۱۹۸، منح الجلیل ۴/ ۵۲۷، روضۃ الطالبین ۶/ ۴۳، شرح مسلم ۱۰/ ۱۲۴، المغنی ۶/ ۲۵۹۔
(۲) فتح القدیر ۳/ ۲۶۲، الحطاب ۴/ ۱۹۱، المغنی ۷/ ۶۰۸۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶۸، فتح القدیر ۳/ ۲۶۲۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۲۶۲۔
(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۲۴۸، فتح القدیر ۳/ ۲۶۳، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۹۷۵۔

"مدخول بہا" عورت کی صورت میں یہ بچی، ربیبہ (پروردہ) ہوگی اور اس کی حرمت اس مرد کے تمام محارم تک جائے گی اور مرد کے ہاتھ اس بچی کے قتل میں مرد پر قصاص کے وجوب مرد کی طرف سے اس بچی پر قذف کرنے کی صورت میں حد کا وجوب، بچی کا مال چوری کرنے پر ہاتھ کاٹنے کا وجوب اور اس مرد کی گواہی اس بچی کے حق میں قبول کرنے کے بارے میں دو اقوال ہیں: راجح قول عدم وجوب کا ہے[1]۔

۳۱- شافعیہ کے یہاں لعان ہی کے آثار میں سے درج ذیل امور بھی ہیں:

الف- لعان کرنے والی عورت سے دخول سے قبل، اس کا مہر آدھا ہوجائے گا۔

ب- اگر عورت لعان نہ کرے تو اس کا حق حضانت ساقط ہوجائے گا۔

ج- لعان کرنے والی عورت کی عدت میں اس کی بہن سے اور جس عورت کو اس کے ساتھ نکاح میں جمع کرنا حرام ہو اس سے، یا اس کے علاوہ چوتھی عورت سے نکاح کرنا مباح ہوگا[2]۔

لعان کو سخت بنانا:

۳۲- لعان کو سخت بنانا شافعیہ کے یہاں راجح مذہب میں، اسی طرح حنابلہ کے یہاں راجح مذہب میں سنت ہے، جب کہ یہ مالکیہ کے نزدیک اور شافعیہ کے یہاں ایک قول میں واجب ہے، حنابلہ میں قاضی کے یہاں مختار یہ ہے کہ مکان یا زمان کے ذریعہ کسی طرح سے سخت بنانا مسنون نہیں۔

سخت بنانا مندرجہ ذیل امور میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہوگا:

الف- زمان کے ذریعہ سخت بنانا:

۳۳- اگر لعان کا مطالبہ زوردار ہو تو مسلمان کے لعان کو زمانہ کے ذریعہ سخت بنایا جائے گا اور یہ زمانہ، ہر روز عصر کے بعد کا ہے، اس لئے کہ عصر کے بعد کی جھوٹی قسم کی سزا نہایت سخت ہے، اس کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم**......" (تین آدمیوں سے اللہ تعالیٰ قیامت کے دن نہ بات کرے گا، نہ ان کو پاک کرے گا، اور ان کے لئے دردناک عذاب ہوگا) پھر ان میں آپ ﷺ نے اس شخص کو شمار کرایا "**رجلا حلف يمينا كاذبة بعد العصر يقتطع بها مال امرىء مسلم**"[1] (ایک وہ شخص ہے جو عصر کے بعد جھوٹی قسم کھائے، تاکہ اس کے ذریعہ کسی مسلمان کا مال مارے)۔

اگر مطالبہ پر زور نہ ہو تو جمعہ کے دن عصر کے بعد بہتر ہے، اس لئے کہ یہ مقبولیت کی گھڑی ہے۔

بعض حضرات نے جمعہ کی عصر کے ساتھ، تمام افضل اوقات کو لاحق کیا ہے، جیسے ماہ رجب، رمضان، عیدین کے دن، عرفہ اور عاشوراء کے دن۔

ب- مکان کے ذریعہ سخت بنانا:

۳۴- لعان کو مکان کے ذریعہ سخت بنایا جائے گا اس طرح کہ وہ اس شہر کی سب سے افضل جگہ پر ہو، کیونکہ اس میں جھوٹی قسم سے روکنے میں تاثیر ہے۔

چنانچہ مکہ میں حجر اسود والے رکن اور مقام ابراہیم علیہ السلام کے

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/۱۷۵۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/۳۸۰۔

(۱) حدیث: "ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۳۴) اور مسلم (۱/۱۰۳) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

درمیان لعان ہو۔

مدینہ منورہ میں منبر اور قبر شریف سے متصل جگہ کے درمیان لعان ہو، ''الام'' اور ''المختصر'' میں ہے، منبر کے پاس ہوگا۔

بیت المقدس میں لعان، مسجد میں صخرہ کے پاس ہوگا، اس لئے کہ یہی افضل قطعہ ہے، کیونکہ یہی انبیاء کا قبلہ رہا ہے اور روایت میں ہے کہ ''**إنها من الجنة**''[1] (یہ جنت کا ٹکڑا ہے)۔

تینوں مساجد کے ذریعہ سخت بنانا وہاں کے لوگوں کے لئے ہوگا، جو دوسری جگہ پر ہو اس کی مرضی کے بغیر اسے وہاں منتقل نہیں کیا جائے گا۔

تینوں مساجد کے علاوہ میں سخت بنانا، جامع مسجد کے منبر کے پاس ہوگا، اس لئے کہ یہ عظمت کی جگہ ہے۔

حیض والی عورت، جامع مسجد کے دروازہ پر لعان کرے گی، اس لئے کہ مسجد میں اس کا ٹھہرنا حرام ہے، کتابی مرد، چرچ اور کنیسہ میں لعان کرے گا، یہودی یوں کہے گا: میں اس اللہ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں، جس نے موسی علیہ السلام پر توریت اتاری اور نصرانی یوں کہے گا: میں اس اللہ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں، جس نے عیسی علیہ السلام پر انجیل اتاری۔

مجوسی اپنے آتش کدہ میں لعان کرے گا، یہی اصح ہے، اس لئے کہ وہ اس کی تعظیم کرتے ہیں اور مقصود جھوٹ سے روکنا ہے۔

زمانہ کے ذریعہ کافر کے حق میں سخت بنانے میں اس کے یہاں افضل اوقات کا اعتبار ہوگا جیسا کہ ماوردی نے لکھا ہے۔

ج-مجمع کی موجودگی کے ذریعہ سخت بنانا:

۳۵-لعان کے شہر کے عادل سربرآوردہ اور بزرگوں کے مجمع کی موجودگی کے ذریعہ لعان کو سخت بنایا جائے گا، اس لئے کہ یہ بھاری ہے اور اس میں جھوٹ سے روکنا ہے اور کم از کم چار آدمی ہوں، اس لئے کہ اس تعداد سے زنا کا ثبوت ہوتا ہے، لہذا اس کے لعان کرتے وقت اس تعداد کی موجودگی مستحب ہے، اور حاکم کی موجودگی ضروری ہے جیسا کہ گزرا[1]۔

لعان کی سنتیں:

الف-قاضی کا لعان کرنے والوں کو وعظ ونصیحت کرنا:

۳۶-قاضی یا نائب قاضی کے لئے مسنون ہے کہ لعان کرنے والوں کو وعظ ونصیحت کرے اور ان کو اللہ کے عذاب سے ڈرائے، رسول اللہ ﷺ نے ہلال سے فرمایا تھا: ''**عذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة**''[2] (دنیا کا عذاب آخرت کے عذاب کے مقابلہ میں آسان ہے) اور ان کو یہ آیت پڑھ کر سنائے، ''**إِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِ اللّٰهِ وَ أَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا......**''[3] (بے شک جو لوگ اللہ کے عہد اور اپنی قسموں کو قلیل قیمت پر بیچ ڈالتے ہیں)، اور ان سے کہے، رسول اللہ ﷺ نے لعان کرنے والوں سے فرمایا تھا: ''**الله يعلم أن أحدكما كاذب، فهل منكما تائب**''[4] (اللہ کو معلوم ہے کہ تم میں سے ایک جھوٹا ہے تو کیا تم میں سے کوئی توبہ

---

(۱) حدیث: ''إنها من الجنة'' کی روایت ہیثمی مجمع الزوائد (۹/ ۲۱۷، ۲۱۸) نے کی ہے، اور کہا: اس کو طبرانی نے روایت کیا، اس میں محمد بن مخلد الرعینی ہے، اور یہ حدیث اس کی منکر روایات میں سے ہے۔

---

(۱) مواہب الجلیل مع ہامش التاج والإکلیل ۴/ ۱۳۷، الدسوقی ۲/ ۴۶۴، الشرح الصغیر ۲/ ۴۶۴، مغنی المحتاج ۳/ ۳۷۶، ۳۷۸، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۵۴، ۳۵۶، الإنصاف ۹/ ۲۳۹، ۲۴۰، المغنی ۷/ ۴۳۴، ۴۳۷، کشاف القناع ۵/ ۳۹۳۔

(۲) قول رسول ﷺ: ''عذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة'' کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۳۱) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) سورۂ آل عمران/ ۷۷۔

(۴) قول رسول ﷺ: ''الله يعلم أن أحدكما كاذب......'' کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۳۲) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

کرے گا؟)، اور چاروں گواہی کے کلمات سے فراغت کے بعد، قاضی اور نائب قاضی لعان کرنے والوں کو پانچواں لفظ شروع کرنے سے قبل خوب وعظ ونصیحت کریں گے۔

ب-لعان کرنے والوں کا کھڑا ہونا:

۷ ۳-لعان کرنے والوں کے لئے مسنون ہے کہ کھڑے ہوکر لعان کریں تاکہ لوگ ان کو دیکھیں اوران کے معاملہ کی شہرت ہو، مرد اپنے لعان کے وقت کھڑا ہوگا، عورت بیٹھی رہے گی اور عورت اپنے لعان کے وقت کھڑی ہوگی اور مرد بیٹھ جائے گا اور اگر ان میں سے کوئی کھڑا نہ ہوسکے تو بیٹھ کر یا لیٹ کر لعان کرے گا[۱]۔

(۱) سابقہ مراجع۔

لعب

تعریف:

۱-لعب (لام کے فتحہ اور عین کے کسرہ کے ساتھ، اور'' لعب'' لام کے کسرہ اور عین کے سکون کے ساتھ بھی جائز ہے) لغت میں: جد (سنجیدگی) کی ضد ہے، کہا جاتا ہے، **لعب فلان**، ایسا کام کرنا جس کا کوئی صحیح مقصد نہ ہو، اسی معنی میں اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: ''قَالُوْا اَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ اَمْ اَنْتَ مِنَ اللّٰعِبِيْنَ''[۱] (وہ بولے کیا تم سنجیدگی سے ہمارے سامنے پیش کررہے ہو، یا دل لگی کررہے ہو)۔

اور **لعب**: بے سود کام کرنا، **لعبة**: ہر وہ چیز جس سے کھیلا جائے اور **لعبة** (بکسر لام) کھیلنے والے کی حالت یا ہیئت، اور فتحہ کے ساتھ، ایک بار کا کھیل۔

ایک قول ہے: **لعب**: لذت لینے کے لئے کوئی کام کرنا، جس میں تقاضائے حکمت کی رعایت نہ ہو، جیسے بچہ کا کام، اس لئے کہ وہ حکمت سے ناواقف ہے، محض لذت کے لئے کام کرتا ہے۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

لہو:

۲-لہو لغت میں: تسلی، تقاضائے حکمت کے خلاف چیز سے دل

(۱) سورۂ انبیاء/۵۵۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، المفردات فی غریب القرآن۔

بہلانا، نیز ایسی خواہش نفس اور مستی وغیرہ جو انسان کو اس کے مقصد یا اہم کام سے غافل کردے۔

لہو اور لعب میں فرق یہ ہے کہ ہر لہو، لعب ہے، لیکن لعب کبھی کبھی لہو نہیں ہوتا، اس لئے کہ لعب کبھی کبھی تادیب کے لئے ہوتا ہے، جیسے شطرنج وغیرہ کا لعب، اس کو لہو نہیں کہتے، لہو تو وہی لعب ہے جس سے کوئی نفع نہ ملے [۱]۔

شرعی حکم:

۳- لعب، بعض مباح، بعض مستحب، بعض مکروہ اور بعض حرام ہے۔

مباح لعب [۲] دوڑنے، یا کشتی دوڑانے وغیرہ کا جائز مسابقہ، ”لأن النبی ﷺ کان فی سفر مع عائشة رضی الله عنها فسابقته علی رجلها فسبقته قالت: فلما حملت اللحم سابقته فسبقنی فقال: هذه بتلک السبقة“[۳] (اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ ایک سفر میں حضرت عائشہؓ کے ساتھ تھے، انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ دوڑنے میں مسابقہ کیا تو حضرت عائشہؓ آگے بڑھ گئیں، انہوں نے کہا: پھر جب مجھ پر گوشت چڑھ گیا اور میں نے آپ سے مسابقہ کیا تو آپ مجھ سے آگے بڑھ گئے اور آپ نے فرمایا: یہ اس سبقت کے بدلہ ہے)۔

لعب کی اباحت اس شرط کے ساتھ ہے کہ اس میں رذالت نہ ہو، جس سے شرفاء پرہیز کریں اور یہ شرط ہے کہ اس میں کوئی ضرر نہ ہو، لیکن اگر اس میں کسی انسان یا جانور کا ضرر ہو جیسے مرغوں، کتوں اور بھیڑوں کو آپس میں لڑانا اور ان کا تماشا دیکھنا حرام ہے، اور یہ شرط ہے کہ وہ کسی نماز یا دوسرے فرض یا اہم واجب امور سے غافل نہ کرے اور اگر وہ اس طرح کے امور سے غافل کرے تو حرام ہوگا اور یہ شرط ہے کہ اس کی وجہ سے جھوٹی قسم یا دوسرے حرام کام کا ارتکاب نہ کرنا پڑے [۱]۔

مباح لعب کے قبیل سے: بیوی، بچوں کے ساتھ ہنسی مذاق کرنا ہے، تاکہ بیوی کو اپنے نفس کے اور بچوں کو ان کے حقوق ادا کرسکے [۲]۔

مستحب لعب: جیسے تیراندازی، نیزہ بازی، برچھی زنی کی مشق اور ہر وہ کام جس سے جنگ میں فائدہ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ”وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَااسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُوْنَ بِهٖ عَدُوَّاللّٰهِ وَعَدُوَّكُمْ وَ آخَرِيْنَ مِنْ دُوْنِهِمْ لَا تَعْلَمُوْنَهُمْ اَللّٰهُ يَعْلَمُهُمْ“[۳] (اور ان سے مقابلہ کے لئے جس قدر بھی تم سے ہو سکے سامان درست رکھو قوت سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے جس کے ذریعہ سے تم اپنا رعب رکھتے ہو اللہ کے دشمنوں پر اور ان کے علاوہ دوسروں پر بھی کہ تم انہیں نہیں جانتے اللہ انہیں جانتا ہے)، رسول اللہ ﷺ نے لفظ ”قوۃ“ کی تفسیر میں فرمایا: ”ألا إن القوة الرمي“ (سنو! قوت: تیراندازی ہے) تین

---

(۱) سابقہ مراجع، الفروق اللغویہ رص ۲۱۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۳۱۱، ۴۲۸، ۴۳۲، المغنی ۸/۶۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات، ۹/۱۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ رص ۱۵۴، بدائع الصنائع ۶/۲۰۶۔

(۳) حدیث: ”أن النبی ﷺ کان فی سفر مع عائشة......“ کی روایت ابوداؤد (۳/۶۶) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/۲۶۹، جواہر الإکلیل ۲/۲۳۳، مغنی المحتاج ۴/۳۱۱، ۴۲۸، ۴۳۲، المغنی لابن قدامہ ۸/۶۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات، ۹/۱۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الآداب الشرعیہ ۳/۳۵۷۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/۶۵۲، الآداب الشرعیہ ۳/۲۴۷، مغنی المحتاج ۳/۱۲۷، ۴/۳۱۱۔

(۳) سورۂ انفال/۶۰۔

بار آپ نے یہی فرمایا[1]۔

تفصیل اصطلاح: (سباق، فقرہ/۵۔ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

مکروہ لعب: پرندہ وکبوتر بازی ہے، اس لئے کہ یہ شرفاء کی شان کے خلاف ہے، اور اس کا عادی ہونا مصالح کو ضائع کرنے کا سبب ہوتا ہے اور عبادات وطاعات سے غافل کردیتا ہے[2]۔

فقہاء کے نزدیک حرام لعب: ایسا کھیل جس میں جوا ہو، اس لئے کہ یہ اس ''میسر'' میں داخل ہے جس سے بچنے کا حکم[3] اس فرمان باری میں ہے: "**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَ يَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَ عَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ**"[4] (اے ایمان والو! شراب اور جوا اور بت اور پانسے تو نری گندی باتیں ہیں، شیطان کے کام، سو اس سے بچے رہو تا کہ فلاح پاؤ شیطان تو بس یہی چاہتا ہے کہ تمہارے آپس میں دشمنی اور کینہ، شراب اور جوئے کے ذریعہ سے ڈال دے اور تمہیں اللہ کی یاد اور نماز سے روک دے سو اب بھی تم باز آؤ گے)۔

(۱) حدیث: "ألا إن القوة الرمی" کی روایت مسلم (۱۵۲۲/۳) نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۲۶۹/۶، الخرشی ۱۷۷/۷، شرح الزرقانی ۱۵۹/۷، مغنی المحتاج ۴۲۸/۴، ۴۳۲، المغنی ۱۷۰/۹، ۱۷۲، ۱۷۳، کشاف القناع ۴۲۳/۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۲۶۹/۶، الخرشی علی خلیل ۱۷۷/۷، مغنی المحتاج ۴۲۸/۴، المغنی ۱۷۰/۹۔

(۴) سورۂ مائدہ/۹۰، ۹۱۔

نرد اور شطرنج کھیلنا:

الف-نرد کھیلنا:

۴-نرد کھیلنا جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، اصح قول میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حرام ہے، اس لئے کہ حدیث نبوی ہے "**من لعب بالنرد شير فكأنما صبغ يده في لحم خنزير ودمه**"[1] (جو شخص نرد شیر (چوسر) کھیلے گا، وہ گویا اپنا ہاتھ سور کے گوشت اور اس کے خون سے رنگے گا)۔

شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول یہ ہے: نرد کھیلنا مکروہ ہے، جیسے ان کے یہاں شطرنج کھیلنا مکروہ ہے[2]۔

ب-شطرنج کھیلنا:

۵-مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ اگر شطرنج کھیلنا عوض کے ساتھ ہو، یا اس میں کسی واجب کا ترک ہو، جیسے نماز کو اس کے وقت سے مؤخر کرنا تو حرام ہے، اسی طرح اگر اس میں جھوٹ یا ضرر یا دوسرے حرام کام ہوں۔

لیکن اگر اس میں اس طرح کی کوئی بات نہ ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

مالکیہ وحنابلہ کا راجح مذہب اور شافعیہ میں حلیمی ورویانی کے یہاں مختار یہ ہے کہ شطرنج کھیلنا مطلقاً حرام ہے۔

حرمت کے قائلین میں حضرت علیؓ بن ابی طالب، ابن عمرؓ، ابن عباسؓ، سعید بن مسیّب، قاسم، سالم، عروہ، محمد بن حسین اور مطر وراق ہیں، ان کا استدلال حضرت علیؓ کے اس اثر سے ہے کہ وہ کچھ ایسے لوگوں کے پاس سے گذرے جو شطرنج کھیل رہے تھے تو فرمایا: یہ کیسی

(۱) حدیث: "من لعب بالنرد شير......" کی روایت مسلم (۱۷۷۰/۴) نے حضرت بریدہ بن الحصیبؓ سے کی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۴۲۸/۴، المغنی لابن قدامہ ۱۷۰/۹۔

مورتیاں ہیں جن پر تم مجاور بنے بیٹھے ہو؟ کوئی چنگاری اپنے ہاتھ میں اتنی دیر لینا کہ وہ بجھ جائے ان کو ہاتھ لگانے سے بہتر ہے [1]۔

امام مالک کو یہ خبر پہنچی کہ حضرت ابن عباسؓ کسی یتیم کے مال کے نگراں بنے اور انہوں نے اس میں شطرنج پایا تو اس کو جلا دیا۔

نیز ان کا استدلال: نرد پر قیاس کے ذریعہ ہے، بلکہ اللہ کے ذکر اور نماز سے روکنے میں نرد کے مقابلہ میں شطرنج زیادہ برا ہے اور اس کی وجہ سے عداوت اور بغض زیادہ پیدا ہوتا ہے، اس لئے کہ شطرنج کھیلنے والے کو نرد سے زیادہ سوچنے اور ذہن لگانے کی ضرورت پڑتی ہے، نیز اس لئے کہ ان دونوں میں بے فائدہ کام میں عمر کو کھپانا ہے، البتہ نرد کی حرمت زیادہ سخت ہے، اس لئے کہ اس کی حرمت کے بارے میں نص وارد ہے اور اس لئے کہ مطلق اس کی حرمت پر اجماع ہے۔

حنفیہ وشافعیہ کا راجح مذہب اور مالکیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ شطرنج کھیلنا مکروہ ہے۔

کراہت کی دلیل یہ ہے کہ یہ لہو ولعب میں داخل ہے، اور حضرت جابر بن عمیرؓ کی حدیث میں فرمان نبوی ہے: "**كل شيء ليس من ذكر الله عزوجل فهو لهو أو سهو إلا أربع خصال: مشى الرجل بين الغرضين، و تأديبه فرسه، و ملاعبة أهله، و تعلم السباحة**" [2] (ہر وہ چیز جو اللہ تعالیٰ کا ذکر نہ ہو، وہ لہو یا بھول ہے، چار امور اس سے مستثنیٰ ہیں: آدمی کا دو نشانوں کے درمیان چلنا، اپنے گھوڑے کو سدھانا، اپنی بیوی سے کھیلنا اور تیرا کی سیکھنا)۔

(۱) اثر علیؓ: "أنه مر على قوم يلعبون الشطرنج......" کی روایت بیہقی (۱۰/ ۲۱۲) نے کی ہے۔

(۲) حدیث جابر بن عمیرؓ: "كل شيء ليس من ذكر الله فهو لهو أو سهو......" کی روایت طبرانی نے الکبیر (۲/ ۱۹۳) میں کی ہے، منذری نے الترغیب (۲/ ۲۴۳) میں اس کی اسناد کو جید قرار دیا ہے۔

عقبہ بن عامر جہنیؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ليس من اللهو ثلاثة: تأديب الرجل فرسه، وملاعبته زوجه، ورميه بنبله عن قوسه**" [1] (تین چیزیں لہو میں داخل نہیں: آدمی کا اپنے گھوڑے کو سدھانا، اپنی بیوی سے کھیلنا اور کمان سے تیر چلانا)۔

شافعیہ نے اپنے قول میں یہ قید لگائی ہے کہ شطرنج کھیلنا ایسے شخص کے ساتھ ہو جو اس کو حلال سمجھے، ورنہ حرام ہوگا، اس لئے کہ اس میں ایسے گناہ میں مدد ہوگی، جس کو دوسرا اکیلے نہیں کرسکتا۔

کراہت کی دلیل یہ بھی ہے کہ وہ افضل اوقات میں ذکر و نماز سے غافل کر دیتا ہے، بلکہ اس کا کھلاڑی کبھی کبھی اس کے کھیلنے میں اس قدر غرق ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے اخروی مصالح سے غافل ہو جاتا ہے۔

امام ابو یوسف کا مذہب، شافعیہ کا ایک قول اور مالکیہ کا ایک قول ہے کہ شطرنج کھیلنا مباح ہے، اس لئے کہ اس سے ذہن تیز ہوتا ہے اور فہم بڑھتا ہے، نیز اس لئے کہ اصل، اباحت ہے اس کی حرمت کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں اور یہ منصوص علیہ کے معنی میں بھی نہیں، مالکیہ نے اپنے اباحت کے قول میں یہ قید لگائی ہے کہ راستہ میں اوباش لوگوں کے ساتھ نہ کھیلے، بلکہ اپنے جیسے لوگوں کے ساتھ تنہائی میں کھیلے، اس کا عادی نہ بنے، کسی اہم کام کو ترک نہ کرے، کسی عبادت سے غافل نہ ہو۔

شطرنج دو چیزوں میں نرد سے الگ ہے:

اول: نرد میں مدار، دونوں کھیلوں کے نتیجہ پر ہوتا ہے، لہذا وہ اندازہ اور تخمینہ پر مبنی ہوتا ہے، جو انتہائی بے وقوفی اور حماقت کا سبب ہوتا ہے، لہذا یہ قرعہ کے تیر کے مشابہ ہوگا۔

(۱) حدیث: "ليس من اللهو ثلاثة......" کی روایت حاکم (۲/ ۹۵) نے کی ہے، اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

جبکہ شطرنج میں مدار، باریک حساب، صحیح غور وفکر اور مہارت و تدبیر پر ہوتا ہے، جو تیر چلانے میں مسابقہ کے مشابہ ہوگا۔

دوم: شطرنج میں جنگی تدبیر ہوتی ہے، لہذا یہ نیزہ بازی، تیر اندازی اور گھوڑ دوڑ کے مشابہ ہوگا۔

اباحت کا قول حضرت ابو ہریرہؓ، سعید بن مسیّب، سعید بن جبیر، محمد بن منکدر، محمد بن سیرین، عروہ بن زبیر، ان کے لڑکے ہشام، سلیمان بن یسار، شعبی، حسن بصری، ربیعہ اور عطاء سے منقول ہے [(۱)]۔

نرد اور شطرنج کے کھلاڑی کی گواہی:

۶- بار بار نرد کھیلنے والے کی گواہی قابل قبول نہیں، خواہ اس کو جوئے کے طور پر کھیلے یا جوئے کے بغیر۔

امام مالک نے کہا: جو نرد اور شطرنج کھیلے، میں اس کی گواہی مفید نہیں سمجھتا، اس لئے کہ فرمان باری ہے "فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ" [(۲)] (اور (امر) حق کے بعد رہ کیا گیا بجز گمراہی کے) اور یہ حق نہیں، تو گمراہی ہوگا [(۳)]۔

مالکیہ نے کہا: جو شخص نرد یا شطرنج ایک بار بھی کھیلے اس کی گواہی قابل قبول نہیں۔

جن حالات میں شطرنج کھیلنا بالاجماع حرام ہے اس میں کھیلنے والے کی گواہی کے رد ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے، یہ اس لئے کہ ان حالات میں اس کے فاسق ہونے پر اجماع ہے۔

شطرنج کی اباحت یا حرمت کے بارے میں فقہاء کے اقوال کے لحاظ سے ان کے حالات میں ان کی آراء مختلف ہیں:

چنانچہ مالکیہ کی رائے ہے کہ شطرنج کے کھلاڑی کی گواہی اسی وقت ساقط ہوگی جب کہ وہ اس کا عادی ہو جائے، اس لئے کہ عادی شخص، قسمیں توڑنے اور عبادت سے غافل ہونے سے خالی نہیں ہوگا۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ شطرنج کے کھلاڑی کی گواہی اسی وقت رد کی جائے گی جب کہ اس کے ساتھ جوا ہو، یا فحش کام ہو، یا نماز کو جان بوجھ کر اس کے وقت سے ٹالنا ہو اور اس متصل چیز کے سبب اس کی گواہی رد کی جائے گی۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ شطرنج کے کھلاڑی کی گواہی مطلقاً قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ وہ حرام ہے، اگرچہ جوئے سے خالی ہو، ان کے یہاں اس میں یہ قید ہے کہ اس کا کھلاڑی، اس کی اباحت میں کسی کا مقلد نہ ہو اور اگر وہ کسی ایسے امام کا مقلد ہو، جو اس کو حلال سمجھتے ہیں تو اس کی گواہی رد نہیں کی جائے گی۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ شطرنج کے کھلاڑی کی شہادت اس وقت رد کی جائے گی جب کہ درج ذیل امور میں سے کوئی ایک پایا جائے:

جب کہ جوا کے ساتھ ہو، یا اس کی وجہ سے نماز فوت ہو، یا وہ اس پر بار بار قسم کھائے، یا راستے پر کھیلے، یا اس کے ساتھ کسی فسق کا تذکرہ کرے۔

اس کی گواہی مطلقاً اس وجہ سے رد نہیں کی جائے گی کہ اس کی اباحت میں اختلاف کی وجہ سے شبہ ہے [(۱)]۔

---

(۱) المغنی ۹/۱۷۱، مواہب الجلیل ۶/ ۱۵۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۵۲، البنایۃ ۹/ ۳۸۴، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۲۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶۷، کشاف القناع ۶/ ۴۲۳، مطالب أولی النہی ۳/ ۷۰۲، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۴/ ۲۶۰۔

(۲) سورۂ یونس/ ۳۲۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الخرشی مع حاشیہ العدوی ۷/ ۱۷۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۳۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۸۳، کفایۃ الطالب ۲/ ۴۰۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶۷، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۲۵، کشاف القناع ۶/ ۴۲۳۔

لعبة

دیکھئے: ''لعب''، ''تصویر''۔

لعن

تعریف:

۱- ''لعن'' کا معنی لغت میں خیر سے دور کرنا، دھتکارنا ہے، ایک قول ہے: اللہ تعالی کی طرف سے دھتکارنا، دور کرنا ہے، اور مخلوق کی طرف سے، برا بھلا کہنا، بدعاء کرنا ہے، دور جاہلیت میں عرب کے لوگ اپنے بادشاہوں کو یہ کہہ کر سلام کرتے تھے: أبیت اللعن: جس کا معنی یہ ہے کہ اے بادشاہ! آپ کوئی ایسا کام کرنے سے گریز کریں جس پر آپ کو برا بھلا کہا جائے[1]۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں۔

متعلقہ الفاظ:

سبّ:

۲- سبّ لغت و اصطلاح میں گالی دینا ہے، یعنی: دوسرے کے روبہ رو ایسی بات کہنا، جس کو وہ ناپسند کرے، اگرچہ اس میں کوئی حد نہ ہو[2]۔

عزالدین بن عبدالسلام نے کہا: لعن، قباحت میں مطلق ''سبّ'' سے بڑھ کر ہے[3]۔

---

(۱) لسان العرب۔

(۲) تاج العروس، إعانۃ الطالبین ۲/۲۵۰، منح الجلیل ۴/۴۷۶۔

(۳) قواعد الأحکام ۱/۲۰۔

لعن سے متعلق احکام:

کس پر لعنت کرنا جائز، اور کس پر ناجائز ہے:

۲- اس پر فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ پاک باز مسلمان کو لعنت کے ذریعہ بددعاء دینا حرام ہے۔

فاسق معین مسلمان کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں:

حنفیہ و شافعیہ کے یہاں راجح مذہب اور یہی حنابلہ کے یہاں راجح مذہب، اور مالکیہ میں ابن عربی کا قول ہے کہ اس پر لعنت کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک شخص کو لایا گیا، جس نے بار بار شراب نوشی کی تھی تو حاضرین میں سے کسی نے کہا: اے اللہ! اس پر لعنت کر، کتنی بار لایا جاچکا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: **"فواللّٰہ ما علمت أنه یحب اللّٰہ و رسوله"**[1] (خدا کی قسم! میں تو یہی جانتا ہوں کہ وہ اللہ اور اس کے رسول سے محبت رکھتا ہے)۔

حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ایک قول ہے کہ فاسق معین پر لعنت کرنا جائز ہے[2]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کسی پر بددعا یا کسی کے لئے دعا کرنا چاہتے تو رکوع کے بعد، قنوت پڑھتے تھے، اور بعض مرتبہ آپ فجر کی نماز میں فرماتے تھے: **"اللّٰھم العن فلانا و فلانا لأحیاء من العرب"**[3] (اے اللہ! فلاں فلاں عرب کے چند قبائل پر لعنت بھیج)۔

(۱) حدیث: "أن النبی ﷺ أتی بشارب خمر مراراً......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۷۵) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۴۱، القرطبی ۲/ ۱۸۹، القلیوبی ۳/ ۲۰۴، کشاف القناع ۶/ ۱۲۶، الآداب الشرعیہ ۱/ ۳۰۳، ۳۰۸، فتح الباری ۱۲/ ۷۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الأذکار ص ۵۴۸ طبع دار ابن کثیر بیروت۔

(۳) حدیث: "أن النبی ﷺ کان إذا أراد أن یدعو علی أحد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۲۲۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

قرطبی اور ابن حجر نے کہا: جس پر حد قائم کردی جائے، اس پر لعنت کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ حد کی وجہ سے اس کا گناہ مٹ گیا اور جس پر حد نافذ نہ کی جائے، اس پر لعنت کرنا جائز ہے، خواہ نام لے، یا معین کرے یا نہ کرے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کسی ایسے شخص پر جس پر لعنت واجب ہوتی اسی وقت تک لعنت کرتے، جب تک وہ موجب لعنت حالت میں ہوتا، لہٰذا جب وہ اس سے توبہ کرلے اور اس سے باز آجائے اور حد اس کو پاک کردے تو اس پر کوئی لعنت نہیں کی جائے گی[1]۔

۴- غیر معین کفار اور گنہ گار مسلمانوں پر لعنت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: **"أن رسول اللّٰہ ﷺ لعن الواصلة و المستوصلة"**[2]، **"ولعن آکل الربا"**[3] **"ولعن المصور"**[4] (رسول اللہ ﷺ نے بالوں میں جوڑ لگانے والی، اور جوڑ لگوانے والی عورت پر لعنت کی، سودخور پر لعنت کی، تصویر بنانے والے پر لعنت کی)، اور فرمایا: **"لعن اللّٰہ من غیر منار الأرض"**[5] (اللہ تعالیٰ اس پر لعنت کرے جو زمین کے حدود کے نشانات کو مٹائے)، **"ولعن رعلاً و ذکواناً و عصیة"**[6] (آپ نے رعل، ذکوان اور عصیہ پر

(۱) القرطبی ۲/ ۱۸۹، فتح الباری ۱۲/ ۷۶۔

(۲) حدیث: "أن رسول اللّٰہ ﷺ لعن الواصلة والمستوصلة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۷۴) اور مسلم (۳/ ۱۶۷۶) نے حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أن رسول اللّٰہ ﷺ لعن آکل الرباء" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۹) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "أن رسول اللّٰہ ﷺ لعن المصور" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۶) نے حضرت ابوجحیفہؓ سے کی ہے۔

(۵) حدیث: "لعن اللّٰہ من غیر منار الأرض" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۶۷) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے۔

(۶) حدیث: "أن رسول اللّٰہ ﷺ لعن رعلاً......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۶۷) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

لعنت کی)، یہ تینوں عربی قبائل ہیں، آپ نے یہود ونصاریٰ پر لعنت کی، اس لئے کہ مراد جنس ہے، افراد نہیں اور ان میں وہ بھی ہیں، جو حالت کفر میں مریں گے۔

لعنت یہ بیان کرنے کے لئے ہوتی ہے کہ یہ اوصاف، ان سے نفرت دلانے اور روکنے کے لئے ہیں، ان اجناس کے ہر فرد پر لعنت کرنا مقصود نہیں، اس لئے کہ ایک معین شخص مثلاً اس ظالم پر لعنت کرنا جائز نہیں، تو ان اجناس کے ہر فرد پر کیسے جائز ہوگا اور جب مراد جنس ہے جس کی وجہ وہی نفرت دلانا اور روکنا ہے، جو ہم نے کہا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ گناہ کبیرہ ہوں اس کے برخلاف کچھ لوگوں نے لعنت کو کبیرہ گناہوں سے متعلق کیا ہے، اس لئے کہ کبیرہ کے علاوہ میں لعنت آئی ہے[(۱)]۔

۵- کافر معین اگر زندہ ہو تو حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ اس پر لعنت کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ وفات کے وقت اس کی حالت کیا ہوگی، معلوم نہیں، اور اللہ تعالیٰ نے مطلق لعنت کے بارے میں کفر پر وفات کی شرط لگائی ہے، فرمان باری ہے: "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللّٰهِ وَ الْمَلاَئِكَةِ وَ النَّاسِ اَجْمَعِيْنَ"[(۲)] (بے شک جو لوگ کفر کرتے ہیں اور مر جائیں اسی حال میں کہ وہ کافر ہیں سو یہ وہی لوگ ہیں کہ ان پر لعنت ہے اللہ کی، اور فرشتوں کی اور آدمیوں کی سب کی) نیز اس لئے کہ اس کافر کا خاتمہ کس حال پر ہوگا، ہمیں معلوم نہیں۔

حنابلہ کے یہاں ایک روایت، مالکیہ میں ابن عربی کا قول اور شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ کافر معین پر لعنت کرنا جائز ہے، ابن عربی نے کہا: یہ اس کے ظاہر حال کی وجہ سے ہے اور اس لئے ہے کہ اس کے ساتھ قتل وقتال جائز ہے۔

رہا بلا تعیین مجموعی طور پر کفار پر لعنت کرنا، اسی طرح کفر پر مرنے والوں پر لعنت کرنا تو بلا اختلاف جائز ہے، اس لئے کہ امام مالک نے داؤد بن حصین سے روایت کی ہے کہ انہوں نے اعرج کو یہ کہتے ہوئے سنا: میں نے لوگوں کو اسی حال میں پایا کہ وہ رمضان میں کفار پر لعنت کر رہے تھے۔ قرطبی نے کہا: ہمارے علماء نے کہا: خواہ وہ اہل ذمہ ہوں یا نہ ہوں[(۱)]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جانور اور جمادات پر لعنت کرنا جائز نہیں[(۲)]، اس لئے کہ عمران بن حصینؓ کی روایت میں ہے کہ انہوں نے کہا: **"بينما رسول الله ﷺ في بعض أسفاره وامرأة من الأنصار على ناقة فضجرت فلعنتها فسمع ذلك رسول الله ﷺ فقال: خذوا ما عليها ودعوها فإنها ملعونة" قال: عمران: فكأني أراها الآن تمشي في الناس ما يعرض لها أحد"**[(۳)] (رسول اللہ ﷺ ایک سفر میں تھے، ایک انصاری خاتون ایک اونٹنی پر سوار تھی، اونٹنی بدکی عورت نے اس پر لعنت کی، رسول اللہ ﷺ نے سنا اور فرمایا: جو سامان اس پر ہے اتار لو، اور اس کو چھوڑ دو، کیوں کہ وہ ملعون ہے)، عمران نے کہا: گویا وہ اونٹنی اب میری نگاہوں کے سامنے ہے، وہ لوگوں میں پھرتی تھی، کوئی اس سے تعرض نہ کرتا)۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۵۴۱، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۰۴، إحیاء علوم الدین ۳/ ۱۲۳، الأذکار رص ۳۰۷، فتح الباری ۱۲/ ۶۷، القرطبی ۲/ ۱۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الآداب الشرعیہ ۱/ ۳۰۳، کشاف القناع ۶/ ۱۲۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۶۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۴۲، القلیوبی ۳/ ۲۰۴، القرطبی ۲/ ۱۸۸، کشاف القناع ۶/ ۱۲۵، الآداب الشرعیہ ۱/ ۳۰۳، الأذکار رص ۵۴۸۔

(۲) إحیاء علوم الدین ۳/ ۱۱۹، الأذکار رص ۵۴۵-۵۴۶، القلیوبی ۳/ ۲۰۴۔

(۳) حدیث: "بينما رسول الله ﷺ في بعض أسفاره......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۰۴) نے کی ہے۔

لَغَط

تعریف:

۱-"لغط" (غین معجمہ کے سکون وفتحہ کے ساتھ) مبہم مخلوط آوازیں، اور شوروغوغا جو سمجھ میں نہ آئے۔

اصطلاح میں قلیوبی نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: بلند آواز، خواہ قراءت میں ہو یا ذکر میں یا رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنے میں [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

لغو:

۲-لغو کا معنی لغت میں: ناقابل اعتبار کلام وغیرہ اور جس سے کوئی فائدہ نہ ہو [۲]۔

فقہاء کی اصطلاح میں: لغو وہ ہے جس کا کوئی معنی نہ ہو اور نہ حکم کے ثبوت کے حق میں، اس پر آثار مرتب ہوں [۳]۔

دونوں میں تعلق یہ ہے کہ لغط کا معنی مقصود ہوتا ہے اور لغو کا معنی کبھی کبھی مقصود نہیں ہوتا۔

لغط سے متعلق احکام:

۳-جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ تین جگہوں پر آواز پست کرنا مستحب

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، حاشیۃ القلیوبی ۱/۳۴۷۔
(۲) لسان العرب۔
(۳) قواعد الفقہ للبرکتی۔

اور آواز بلند کرنا مکروہ ہے: جنازہ میں چلنے کی حالت میں، جنگ میں اور ذکر کے وقت، خواہ لغط (آواز بلند کرنا) قراءت قرآن یا ذکر، یا کلمہ پڑھنے یا نبی ﷺ پر درود بھیجنے میں ہو [۱]۔

ان کا استدلال قیس بن عبادؓ کی روایت سے ہے کہ "**كان أصحاب رسول الله ﷺ يكرهون رفع الصوت عند الجنائز و عند القتال و عند الذكر**" [۲] (صحابہ کرام، جنازہ کے پاس، جنگ میں، اور ذکر کے وقت آواز بلند کرنا، ناپسند کرتے تھے)۔

ابن عابدین نے اس اثر پر یہ حاشیہ لکھا ہے: پھر اس گانے کے وقت آواز بلند کرنے کے بارے میں کیا خیال ہے جس کو لوگ وجد اور محبت کہتے ہیں؟ شربینی خطیب نے کہا: جاہل قراء، (جنازہ کے پاس) جو الفاظ کو کھینچتے، اور کلام کو اپنے موضوع سے نکالتے ہیں، وہ حرام ہے، اس پر نکیر کرنا ضروری ہے [۳]۔

۴-فقہاء نے ذکر میں لغط اور آواز بلند کرنے کی کراہت سے حج میں تلبیہ کو مستثنیٰ کیا ہے۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ تلبیہ میں آواز بلند کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**جاء ني جبرئيل عليه السلام فقال: يامحمد مر أصحابک أن يرفعوا أصواتهم بالتلبية فإنها من شعائر الحج**" [۴] (میرے پاس جبریل علیہ السلام آئے اور

(۱) المجموع ۵/۳۲۱، مغنی المحتاج ۱/۳۵۹، القلیوبی وعمیرہ ۱/۳۴۷، ابن عابدین ۵/۲۵۵، ۲۶۹، فتح القدیر ۱/۴۶۹، بدائع الصنائع ۱/۳۱۰، کشاف القناع ۲/۱۳۔
(۲) قول قیس بن عبادؓ: "كان أصحاب رسول الله ﷺ يكرهون رفع الصوت......" کی روایت بیہقی نے اپنی سنن (۴/۷۴) میں کی ہے۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/۳۵۹، سابقہ مراجع۔
(۴) حدیث: "جاء نی جبریل فقال: یا محمد مر أصحابک أن یرفعوا أصواتهم بالتلبية......" کی روایت حاکم (۱/۴۵۰) نے حضرت زید =

کہا: محمد! اپنے ساتھیوں کو حکم دیں کہ تلبیہ میں آواز بلند کریں، کیونکہ یہ حج کے شعائر میں سے ہے) اور خصوصا حالات میں تبدیلی کے وقت، جیسے سوار ہونے، سواری سے اترنے، اوپر چڑھنے، نیچے اترنے، اور ساتھیوں سے ملنے کے وقت۔

تفصیل اصطلاح "تلبیہ"، فقرہ/ ۵-۶ میں ہے۔

= بن خالد الجہنیؓ اور ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور انہوں نے کہا: یہ ساری اسانید صحیح ہیں، ان میں سے کوئی بھی معلوم نہیں، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

لغۃ

تعریف

۱- لغت: اہل لغت کے نزدیک: زبان ہے، اس کی تعریف: ایسی آوازیں، جن سے ہر قوم اپنے اغراض کو بیان کرتی ہے، یہ "فعلة" کے وزن پر، لغوت سے ماخوذ ہے، جس کے معنی، گفتگو کرنا ہے [۱]۔

اس لفظ کا اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-کلام:

۲- کلام لغت میں: کسی قابل فہم معنی کے لئے مسلسل آوازوں کا نام ہے۔

راغب اصفہانی نے کہا: کلام کا اطلاق، منظوم الفاظ اور اس میں پائے جانے والے معانی دونوں پر ہوتا ہے [۳]۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

لغت، کلام کے بعض اطلاقات میں اس کے مرادف ہے۔

ب-بیان:

۳- بیان کا معنی لغت میں: ظاہر کرنا، وضاحت کرنا، توضیح، اور مخفی یا

(۱) لسان العرب مادہ: "لغا"۔

(۲) التعریفات للجرجانی، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) المفردات، المصباح المنیر۔

مبہم کاانکشاف کرنا ہے [۱]۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "عَلَّمَهُ الْبَيَانَ" [۲] (اس کو گویائی سکھلائی) یعنی وہ کلام جس کے ذریعہ اپنے دل کی بات بیان کرے۔

اصطلاحی معنی،لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

بیان،لغت سے خاص ہے۔

واضع لغت:

۴-واضع لغت کے بارے میں چند مختلف اقوال ہیں:

اول: واضع، اللہ تعالی ہے، لہذا لغت توقیفی ہے، یہ اشعری اور ان کے پیروکاروں کا مذہب ہے۔

دوم: واضع، انسان ہے، یہ ابوہاشم اور ان کے پیروکار معتزلہ کا مذہب ہے،لہذا لغت اصطلاحی ہے۔

سوم: لغت کی ابتداء توقیفی ہے اللہ تعالی کی طرف سے تعلیم کے ذریعہ ہوئی اور باقی اصطلاح کے ذریعہ۔

چہارم:اس کی ابتداء اصطلاح کے ذریعہ ہوئی اور باقی توفیقی ہے۔

پنجم: خود الفاظ اپنے معانی پر بالذات دلالت کرتے ہیں، اس کے قائل عبادہ بن سلیمان ہیں۔

ششم: یہ سارے اقوال ممکن ہیں،کوئی قطعی نہیں،شوکانی نے کہا: اسی کے قائل جمہور ہیں [۳]۔

غزالی نے کہا:ان اقسام میں صحیح وحقیقت کیا ہے،کسی عقلی دلیل یا خبر متواتر یا قطعی سماعت کے بغیر یقینی طور پر اس کے معلوم ہونے کی کوئی توقع نہیں،اس میں عقلی دلیل کی کوئی گنجائش نہیں،کوئی متواتر خبر منقول نہیں اور نہ کوئی قطعی سماعت ہے،لہذا ایک ایسے امر میں اٹکل بازی رہ جاتی ہے،جس کے ساتھ عملی عبادت کا کوئی تعلق نہیں اور اس کا عقیدہ رکھنے کی کوئی ضرورت بھی نہیں،لہذا اس میں پڑنا فضول اور بے اصل ہے [۱]۔

تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں ہے۔

لغت سے متعلق احکام:

لغت سے چند احکام متعلق ہیں جن میں سے بعض حسب ذیل ہیں:

اول: لغت سیکھنا:

۵-لغت سیکھنا مشروع، بلکہ فی الجملہ مطلوب ہے، البتہ عربی زبان سیکھنے کا حکم دوسری زبانوں کے سیکھنے کے حکم سے الگ ہے۔

الف-عربی زبان سیکھنا:

۶-تمرتاشی اور حصکفی نے کہا: عربی زبان کو ساری زبانوں پر فضیلت حاصل ہے، یہ جنتیوں کی زبان ہے جو اس کو سیکھے یا اسے دوسرے کو سکھائے اس کو ثواب ملے گا [۲]، حدیث میں ہے:"أحبوا العرب لثلاث: لأني عربي، و القرآن عربی، و كلام أهل الجنة عربي" [۳] (تین باتوں کی وجہ سے عربوں سے محبت کرو: اس لئے کہ میں عربی ہوں،قرآن عربی ہے اور اہل جنت کا کلام عربی ہے)۔

---

(۱) المفردات للراغب۔

(۲) سورۂ رحمٰن ر ۴۔

(۳) ارشاد الفحول رص ۱۴۔

---

(۱) المستصفی ۱ر ۳۱۸۔

(۲) الدر المختار ۵ر ۲۶۹۔

(۳) حدیث:"أحبوا العرب......" کو ہیثمی نے المجمع (۱۰ر ۵۲) میں ذکر کیا ہے اور کہا کہ:اس کی روایت طبرانی نے "الکبیر" اور "الاوسط" میں کی ہے،البتہ اس میں یہ الفاظ ہیں:"لسان أهل الجنة عربی" اس میں علاء بن عمرو حنفی ہیں، جو بالاجماع ضعیف ہیں۔

امام شافعی نے کہا: عربی زبان سب سے وسیع نہج والی اور زیادہ الفاظ والی زبان ہے، زبان میں سب سے افضل وہ شخص ہے، جس کی زبان نبی علیہ السلام کی زبان ہو، اور "واللّٰہ اعلم" یہ نا جائز ہے کہ کسی ایک حرف میں بھی آپ کی زبان والے آپ کی زبان کے علاوہ دوسری زبان والوں کے تابع ہوں، بلکہ ہر زبان آپ کی زبان کے تابع ہے اور آپ سے پہلے ہر دین والے کا فرض ہے کہ آپ کے دین کا اتباع کریں [1]۔

چوں کہ قرآن وسنت مطہرہ، عربی زبان میں ہیں اور ان دونوں کا علم، عربی زبان جاننے پر موقوف ہے، اور اس سے ہٹ کر ان دونوں کو سمجھنے کی کوشش کرنے کی کوئی سبیل نہیں، اس لئے عربی زبان کا علم ایک اہم ترین واجب ہے [2]، لہذا ہر مسلمان کا فرض ہے کہ حتی المقدور عربی زبان سیکھے، تا کہ عربی زبان میں لا الہ الا اللہ اور محمد رسول اللہ کی گواہی دے، کتاب اللہ کی تلاوت کرے، فرض تکبیر، تسبیح وتشہد اور دوسرے اوامر کو پڑھے [3]، رہا علوم عربیت میں تبحر حاصل کرنا جو قرآن وسنت اور اسرار شریعت کو سمجھنے میں ضروری ہے تو یہ فرض کفایہ ہے، اگر کچھ مسلمان اس کو انجام دے دیں تو باقی لوگوں سے حرج ساقط ہو جائے گا، اور اگر سب لوگ اس کو نظر انداز کریں تو سب گنہ گار ہوں گے [4]۔

ب- عربی کے علاوہ دوسری زبانوں کا سیکھنا:

۷- افراد کے لئے غیر عربی زبان سیکھنا مباح ہے، بلکہ اس کا سیکھنا ان کے لئے کبھی کبھی مستحب ہوتا ہے، اور مفاد عامہ جیسے دشمن

(۱) الرسالۃ للشافعی رص ۴۲، ۴۶۔
(۲) الموافقات ۲ر ۶۴ قدرے تصرف کے ساتھ۔
(۳) الرسالۃ للشافعی رص ۴۸۔
(۴) حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۹ر ۲۱۴۔

کے شر سے بچنے کے لئے اس کو سیکھنا واجب کفایہ ہے، حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث میں ہے: "**أمرني رسول الله ﷺ أن أتعلم له كتاب يهود، قال: إني والله ما أمن يهود على كتاب، قال فمر بي نصف شهر حتى تعلمته له، قال: فلما تعلمته كان إذا كتب إلى يهود كتبت إليهم، وإذا كتبوا له قرأت له كتابهم**" [1] (مجھے رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا کہ آپ کے لئے یہودیوں کی تحریر سیکھوں، آپ نے فرمایا: بخدا! مجھے تحریر کے سلسلہ میں یہودیوں پر بھروسہ نہیں)، انہوں نے کہا: مجھ پر آدھا مہینہ بھی نہیں گذرا تھا کہ میں نے اس کو سیکھ لیا، کہتے ہیں جب میں نے اس کو سیکھ لیا اور رسول اللہ ﷺ کو یہودیوں کے نام خط لکھنا ہوتا تو میں ہی اس کو لکھتا اور جب وہ آپ کو خط لکھتے تو میں ان کا خط پڑھ کر آپ کو سناتا)، ایک روایت میں ہے: "**أنه أمره أن يتعلم السريانية**" [2] (رسول اللہ ﷺ نے انہیں سریانی زبان سیکھنے کا حکم دیا)، اسلام ایک عالمی پیغام ہے، فرمان باری ہے "قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللّٰهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا" [3] (کہہ دیجئے کہ اے انسانو! بے شک میں اللہ کا رسول ہوں تم سب کی طرف) اور مسلمانوں پر فرض کفایہ ہے کہ وہ یہ پیغام تمام انسانوں تک ایسی زبان میں پہنچائیں جن کو وہ سمجھتے ہوں [4]۔

(۱) حدیث زید بن ثابتؓ: "أمرني رسول الله ﷺ أن أتعلم له كتاب......" کی روایت ترمذی (۵ر ۶۷-۶۸) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔
(۲) حدیث: "أنه أمر زيد بن ثابت أن يتعلم......" کی روایت احمد (۵ر ۱۸۲) اور حاکم (۳ر ۴۲۲) نے کی ہے۔
(۳) سورۂ اعراف ر ۱۵۸۔
(۴) المغنی ۹ر ۱۰۰، فتح الباری ۱۳ر ۱۸۵-۱۸۶۔

دوم: عربی زبان کا دوسری زبانوں میں ترجمہ کرنا:

۸- معانی پر دلالت کرنے والے الفاظ کی حیثیت سے عربی زبان کے دورخ ہیں:

اول: اس لحاظ سے کہ وہ مطلق الفاظ وعبارات ہیں جو مطلق معانی پر دلالت کرتی ہیں اور یہی اصل دلالت ہے۔

دوم: اس لحاظ سے کہ وہ مقید الفاظ وعبارات ہیں، جو خاص معانی پر دلالت کرتی ہیں اور یہ ثابت دلالت ہے۔

شاطبی نے ان دونوں لحاظ سے عربی زبان کا دوسری زبانوں میں ترجمہ کرنے کا حکم بیان کیا ہے۔

تفصیل اصطلاح: (ترجمہ فقرہ/ ۳) میں ہے۔

سوم: قاضی کا کسی کو ترجمان رکھنا:

۹- فقہاء کا مذہب ہے کہ آداب قضاء میں داخل ہے کہ قاضی کوئی ترجمان رکھے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اس کے پاس دو عجمی مقدمہ لائیں، جن کی زبان وہ نہیں جانتا ہو، یا کوئی ایک عربی اور دوسرا عجمی ہو، ترجمان فریقین کی زبان کا ترجمہ کرے گا۔

قاضی کے ترجمان رکھنے کے حکم اور ترجمان کی تعداد کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر مدعی یا مدعی علیہ عجمی ہو، یا قاضی اس کی زبان نہ جانتا ہو، یا فریقین یا کسی ایک کی یہ حالت ہو، یا ایک دوسرے کی زبان نہ جانتے ہوں تو قاضی کا فرض ہے کہ مدعی، مدعی علیہ اور اپنے لئے دو عادل ترجمان رکھے اور خود بھی اس کو سمجھے یہ محمد بن حسن اور زفر کا قول ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف نے کہا: ترجمہ میں ایک عادل آدمی کا قول قبول کیا جائے گا [1]۔

(۱) روضۃ القضاۃ وطریق النجاۃ ۱/ ۱۸۹۔

مالکیہ میں خرشی نے کہا: اشہب اور ابن نافع دونوں ساتھیوں نے سنا کہ اگر قاضی کے پاس ایسے لوگ مقدمہ پیش کریں، جو عربی کے علاوہ دوسری زبان بولتے ہوں اور قاضی ان کی بات نہ سمجھتا ہو تو مناسب ہے کہ ایک ثقہ، مامون (معتبر) مسلمان مرد ان کی ترجمانی کرے، دو ہوں تو یہ میرے نزدیک زیادہ بہتر ہے، لیکن ایک کافی ہے، کافر یا غلام یا ناپسندیدہ (غیر معتبر) کا ترجمہ قبول نہیں کیا جائے گا، عورت اگر پاک باز ہو تو اس کے ترجمہ میں کوئی مضائقہ نہیں [1]۔

شافعیہ نے کہا: قاضی کے لئے ایک ترجمان رکھنا مندوب ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے وہ فریقین یا گواہوں کی زبان سے ناواقف ہو، اور اگر قاضی فریقین کی زبان جانتا ہو تو ترجمان نہ رکھے اور ترجمان کے لئے عدالت، آزاد ہونا اور تعداد یعنی دو ہونا شرط ہے اگر چہ زنا کا مقدمہ ہو، اور اگر چہ سارے گواہ عجمی ہوں، اس لئے کہ وہ قاضی کے پاس ایسی بات نقل کرتا ہے، جس کو قاضی نہیں جانتا، لہذا یہ تزکیہ کرنے والے اور گواہ کی طرح ہوگا، ہاں ایک مرد اور دو عورتیں ان امور میں کافی ہیں، جن کا ثبوت ان کے ذریعہ ہوجاتا ہے اور ان دونوں گواہوں پر چار عورتوں کو ان امور میں (جن کا ثبوت ان کے ذریعہ ہوتا ہے) قیاس کیا گیا ہے اور فریقین کی طرف سے دو کافی ہیں، جیسے فرع کے گواہ [2]۔

حنابلہ نے کہا: اگر عربی قاضی کے پاس دو عجمی مقدمہ لے کر آئیں، جن کی زبان قاضی نہ جانتا ہو یا ایک عجمی ایک عربی ہو، تو دونوں کی طرف سے ترجمان ضروری ہے، اور دو عادل مردوں کے بغیر ترجمہ قبول نہیں کیا جائے گا۔

ان کے نزدیک ترجمہ گواہی ہے جس میں عدد اور عدالت کی

(۱) الخرشی ۷/ ۱۴۹۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۰۔

ضرورت ہے، اوراس میں وہ تمام شرائط معتبر ہوں گے جن کا اعتبار، اس حق کے اقرار پر گواہی میں ہوتا ہے، لہذا اگراس کا تعلق حدود و قصاص سے ہو، تواس میں آزاد ہونا معتبر ہوگا اور دومرد گواہوں کا ہونا ضروری ہوگا اوراگراس کا تعلق قصاص سے نہ ہوتواس میں ایک مرداور دوعورتوں کا ترجمہ کافی ہوگا اوراس میں آزاد ہونا شرط نہیں، اوراگر حد زنا میں ہوتو ترجمہ کے بارے میں دواقوال ہیں: اول: اس میں چار آزادعادل مردوں سے کم کافی نہ ہوں گے۔

دوم: اس میں دومرد کافی ہوں گے [1]۔

چہارم: غیرعربی زبان میں قرآن کی تلاوت کرنا:

۱۰ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ غیرعربی زبان میں قرآن پڑھنا ناجائز ہے، سورۂ فاتحہ یا کوئی اورسورہ غیرعربی زبان میں پڑھنے سے نماز صحیح نہیں ہوگی، اگرچہ نمازی عربی میں نہ پڑھ سکے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَاقْرَؤُا مَاتَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ" [2] (سوتم لوگ سے جتنا قرآن آسانی سے پڑھا جاسکے پڑھ لیا کرو) اورقرآن کا ترجمہ قرآن نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ قرآن کے جس حصہ کا ترجمہ کیا جاسکے، اس کو فارسی میں پڑھنا جائز ہے۔

تفصیل اصطلاح: (ترجمہ فقرہ/۶) میں ہے۔

نماز میں عجمی زبان میں تکبیرتحریمہ کہنا اوراذان دینا، جمعہ کا خطبہ دینا، تشہد اورنماز کے اذکار کے حکم کے بارے میں دیکھا جائے اصطلاح (تکبیرۃ الإحرام فقرہ/۷ اورترجمۃ فقرہ/۹)۔

---

(۱) المغنی ۹/ ۱۰۰، ۱۰۱۔

(۲) سورۂ مزمل/ ۲۰۔

لغو

تعریف:

۱ - لغو: لغت میں اس کے بہت سے معانی ہیں:

مثلاً: ناکارہ، ناقابل اعتبار کلام وغیرہ اورجس سے کوئی فائدہ نہ ہو۔

نیز: جس کا دل سے عزم نہ ہو جیسے یوں کہنا: لا واللہ، بلی واللہ (نہیں، اللہ کی قسم، ہاں، اللہ کی قسم)۔

حضرت عائشہؓ نے فرمایا: لغو، جھگڑے میں ہوتا ہے، اورہنسی ومذاق ایسی گفتگو میں ہوتا ہے، جس کا دل سے عزم نہ ہو [1]۔

امام شافعی نے کہا: لغو: ایسا کلام ہے، جس کا عزم نہ ہو۔

نیز: گناہ اوراس معنی میں یہ فرمان باری ہے "لَايُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ" [2] (اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مؤاخذہ نہیں کرتا)۔

مطلب یہ ہے کہ اگرتم کفارہ اداکردوتو اللہ تعالی قسم میں گناہ پرتم سے مواخذہ نہیں کرے گا۔

نیز: ایک معنی شوروغوغا ہے اوراسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لاَ تَسْمَعُوْا لِهٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيْهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُوْنَ" [3] (اورکافر کہتے ہیں کہ اس قرآن کو سنو ہی

---

(۱) قول عائشہؓ: "إنما اللغو فی المراء والهزل..." کی روایت ابوالشیخ الاصبہانی نے اپنی تفسیر میں کی ہے، جیسا کہ الدرالمنثور للسیوطی (۳/ ۱۵۱) میں ہے۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

(۳) سورۂ فصلت/ ۲۶۔

مت اور اس کے درمیان میں غل مچادیا کرو شاید (اسی طرح) تم غالب آجاؤ)۔

نیز ایک معنی: بولنا ہے، کہا جاتا ہے: **هذه لغتهم التي يلغون بها**: یعنی یہ ان کی زبان ہے جس میں وہ بولتے ہیں **لغو الطير**: پرندوں کی آوازیں[۱]۔

اصطلاح میں: کلام میں ایسی چیز ملانا، جو غیر معتبر ہو، یعنی ایسا کلام جس کا حکم کے ثبوت وغیرہ میں کوئی معنی نہ ہو[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

باطل:

۲- باطل لغت میں: جس کا حکم ساقط ہو، کہا جاتا ہے: "**بطل الشيء يبطل بطلا و بطولا وبطلانا**" جس کا حکم فاسد یا ساقط ہو[۳]۔

اصطلاح میں: برکتی نے اس کی تعریف یوں کی ہے: لغو وہ ہے جو اپنی اصل کے لحاظ سے صحیح نہ ہو، یا غیر معتبر وغیر مفید ہو، یا جس کا معنی، اس کے صورتاً موجود ہوتے ہوئے نہ ہو، اس وجہ سے کہ اہلیت نہ ہو یا محل نہ ہو[۴]۔

لغو اور باطل کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، باطل، لغو سے عام ہے، ہر لغو باطل ہے، لیکن ہر باطل لغو نہیں۔

لغو سے متعلق احکام:

اول: لغو یمین:

۳- لغو یمین کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی رص ۴۵۴۔

(۳) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۴) قواعد الفقہ رص ۲۰۲۔

تفصیل اصطلاح: (أیمان فقرہ ر ۱۰۳) میں دیکھیں۔

لغو یمین کا کفارہ:

۴- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ لغو یمین میں کفارہ نہیں اور نہ قسم کھانے والے پر گناہ ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے:

"**لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَ لٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ**"[۱] (اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مؤاخذہ نہیں کرتا لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو ان پر تم سے مؤاخذہ کرتا ہے)، اللہ تعالی نے کفارہ اس قسم میں مقرر کیا ہے جو قابل مواخذہ ہو، اور لغو قسم میں مواخذہ کی نفی کی ہے، لہذا کفارہ کا نہ ہونا لازم آتا ہے۔

جو حضرات اس کے قائل ہیں کہ لغو یمین میں کفارہ نہیں ہے، ان میں: ابن عباسؓ، ابو ہریرہؓ، ابو مالک، زرارہ بن اوفی، حسن، نخعی، اوزاعی اور ثوری ہیں۔

امام احمد و نخعی سے مروی ہے کہ جو شخص کسی چیز کا حلف اس خیال سے اٹھائے کہ وہ اس کے حلف کے موافق ہے، حالانکہ ایسا نہ ہو تو اس میں کفارہ ہوگا، اور یہ لغو یمین میں داخل نہیں، اس لئے کہ اللہ کی قسم، مخالفت کے ساتھ پائی گئی، لہذا اس سے کفارہ واجب ہوگا، جیسے مستقبل کی قسم میں[۲]۔

تفصیل اصطلاح: (کفارۃ، فقرہ ر ۹) میں ہے۔

لغو یمین کا زمانہ:

۵- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ لغو یمین، ماضی، یا حال، یا مستقبل میں

(۱) سورۂ مائدہ ر ۸۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۳ر ۳، مواہب الجلیل ۳ر ۲۶۷، کفایۃ الطالب الربانی ۲ر ۱۶، روضۃ الطالبین ۳ر ۷، المغنی لابن قدامہ ۸ر ۶۸۷، ۶۸۸۔

کسی امر کی ہوتی ہے، مثلاً کہے: بخدا! میں نے زید سے بات نہیں کی اور اس کے گمان واعتقاد میں تھا کہ اس نے زید سے بات نہیں کی، یا کہے: میں نے زید سے بات کی ہے، اور اس کے گمان میں تھا کہ اس نے بات کی ہے، حالانکہ واقعہ اس کے خلاف ہو، یا کہے: بخدا! یہ آنے والا زید ہے، حالانکہ وہ اس کے خلاف ہو، یا کہے کہ یہ پرندہ کوا ہے، اور اس کے گمان میں یہی ہو، پھر اس کے خلاف ظاہر ہوجائے، اور جس کا دل سے عزم نہ ہو اور نہ اس پر قسم کھانے کا قصد ہو، صرف زبان پر آجائے تو یہی لغو یمین ہے، خواہ ماضی کی ہو، یا حال کی، یا مستقبل کی [1]۔

حضرت عائشہؓ کے کلام سے یہی معلوم ہوتا ہے، انہوں نے فرمایا: لغو جھگڑے میں ہوتا ہے اور ہنسی مذاق ایسی گفتگو میں ہوتا ہے جس کا دل سے عزم نہ ہو [2]۔

حنفیہ اور مالکیہ میں عدوی وابن عرفہ کا مذہب ہے: مستقبل کی قسم میں لغو نہیں، اس لئے کہ مستقبل کی قسم، یمین منعقدہ ہے، خواہ قصد پایا جائے یا نہ پایا جائے، اور اگر حانث ہو تو اس کا کفارہ دیا جائے گا۔

حضرت عائشہؓ کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ، یمین لغو: لوگوں کی گفتگو میں جو لا واللہ! بلی واللہ! آتا ہے، اس کا تعلق ماضی سے ہے، مستقبل سے نہیں، اور جس وقت حضرت عائشہؓ سے یمین لغو کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے بعض روایات میں اس کی تفسیر ماضی سے کی، چنانچہ انہوں نے فرمایا: آدمی کا قول: ہم نے بخدا! ایسا کیا، ہم نے بخدا! یہ رکھا، اور یمین منعقدہ، مستقبل میں کس امر پر قسم کھانا ہے خواہ وہ نفی کی صورت میں ہو یا اثبات کی صورت میں، مثلاً یوں

(١) مواہب الجلیل ٣/ ٢٦٦، بدایۃ المجتہد ١/ ٢٠٤ طبع الکلیات الأزہریہ، نہایۃ المحتاج ٨/ ١٦٩، ١٧٠، المغنی لابن قدامہ ٨/ ٦٨٨۔

(٢) قول عائشہؓ: "إنما اللغو فی المراء والهزل......" کی تخریج فقرہ نمبر ١ میں گذر چکی ہے۔

کہے: بخدا! میں یہ نہیں کروں گا، یا یوں کہے: بخدا! میں ایسا کروں گا۔

نیز اس لئے کہ مستقبل میں یمین کا لغو ہونا پوشیدہ ہے، لہذا کسی واقع ہونے والی چیز پر اس کے حلف میں کفارہ کے ترک سے واقع نہ ہونے والی چیز پر اس کے حلف میں کفارہ کا ترک کرنا لازم نہیں آتا، اس لئے کہ اول میں عذر اور دوسرے میں جرأت ہے [1]۔

دوم: خطبۂ جمعہ کے دوران لغو:

٦ - خطبۂ جمعہ کے لئے خاموش رہنے کے حکم میں اور جو خطبہ کے لئے خاموش نہ ہو اس کے لغو کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل اصطلاح: (استماع فقرہ/ ١٢-١٤) میں ہے۔

خطبہ جمعہ کا لغو:

٧ - مالکیہ کا مذہب ہے کہ خطبہ کا عربی زبان میں ہونا ضروری ہے، غیر عربی میں خطبہ ہونا، لغو ہے، اور اگر حاضرین میں عربی جاننے والا کوئی نہ ہو اور خطیب عربی جانتا ہو تو واجب ہے اور اگر خطیب بھی نہ جانتا ہو تو واجب نہیں اور خطبہ جہراً ہونا ضروری ہے، سراً خطبہ نہ ہونے کے درجہ میں ہے، دوبارہ جہراً دیا جائے گا۔ ضروری ہے کہ اس کا اہتمام ہو [2]۔

دیکھئے: "خطبۃ" فقرہ/ ٩۔

(١) بدائع الصنائع ٣/ ٤، ٥، مواہب الجلیل ٣/ ٢٦٦، الخرشی ٣/ ٥٤۔

(٢) العدوی علی الخرشی ٢/ ٧٨۔

لفظ

تعریف:

۱- لفظ کا لغت میں: منہ میں موجود کسی چیز کو پھینکنا، "اللفظ بالشیء": بولنا، لفظ بقول حسن: عمدہ بات کہنا، لفظ بالکلام: زبان سے بولنا، اور "تلفظ" اسی معنی میں ہے، اور اسی مفہوم میں یہ فرمان باری ہے: "مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ" [1] (وہ کوئی لفظ منہ سے نہیں نکالنے پاتا، مگر یہ کہ اس کے آس پاس ہی ایک تاک میں لگا رہنے والا تیار ہے)، حدیث میں ہے: "ويبقى في الأرض شرار أهلها تلفظهم أرضوهم" [2] (زمین میں برے لوگ رہ جائیں گے جن کو زمین پھینک دے گی) [3]۔

فقہاء کی اصطلاح میں: لفظ وہ کلمہ ہے جو انسان یا جو اس کے حکم میں ہو بولے خواہ وہ مہمل ہو یا مستعمل [4]۔

(۱) سورۂ ق/ ۱۸۔

(۲) حدیث: "ويبقى فى الأرض شرار أهلها......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۰) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، منذری نے اس کو مختصر السنن (۳/ ۳۵۳، ۳۵۴) میں نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ اس کی اسناد میں ایک راوی ہے جن کے بارے میں بہت سے حضرات نے کلام کیا ہے۔

(۳) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

(۴) التعریفات للجرجانی۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اشارہ:

۲- اشارہ لغت میں: کسی چیز کو حرکت دے کر اشارہ کرنا جس سے وہ بات سمجھ میں آ جائے جو گفتگو سے سمجھ میں آتی ہے، اس میں ہتھیلی، آنکھ اور بھوؤں وغیرہ سے اشارہ کرنا داخل ہے، اور اسی معنی میں ہے "أشار عليه بكذا" کسی کے سامنے اپنی رائے کا اظہار کرنا، اور جب مطلق بولا جائے تو حسی ہوتا ہے [1]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اشارہ اور لفظ میں ربط: اشارہ سے وہی بات سمجھ میں آتی ہے، جو لفظ سے سمجھ میں آتی ہے، اور کبھی کبھی اشارہ، اس کے قائم مقام ہوتا ہے۔

ب- سکوت:

۳- سکوت کے معنی خاموش رہنا ہے، یہ نطق کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: "سكت الصائت سكوتا": آواز لگانے والا خاموش ہو گیا [2]۔

فقہاء کی اصطلاح میں: سکوت کلام پر قدرت کے باوجود کلام نہ کرنے کے ساتھ خاص ہے [3]، اس بناء پر سکوت: تلفظ اور نطق کی ضد ہے۔

لفظ سے متعلق احکام:

الف- الفاظ کے ذریعہ مراد معلوم کرنا:

۴- الفاظ، چیزوں اور ضروریات کے بارے میں ارادہ اور خواہش کے ترجمان ہیں، اسی وجہ سے ابن قیم کہتے ہیں: اللہ تعالی نے بندوں

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الکلیات ۱/ ۱۸۴، ۱۸۵۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۳) المفردات للراغب، التعریفات للجرجانی۔

میں ان کے مافی الضمیر کو بتانے اور سمجھانے کے لئے الفاظ وضع کئے، چنانچہ اگر ان میں کوئی دوسرے سے کوئی چیز چاہتا ہے تو اپنی مراد اور مافی الضمیر کو اپنے لفظ سے بتا دیتا ہے، اور ان ارادوں اور مقاصد پر الفاظ کے واسطے سے ان کے احکام مرتب کرتا ہے [1]۔

ب- مخصوص الفاظ کے ساتھ مقید اور غیر مقید تصرفات:

کچھ تصرفات مخصوص الفاظ کے ساتھ مقید ہوتے ہیں ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

اول: عبادت میں:

۵- بعض عبادتیں بعض الفاظ کے ساتھ مقید ہیں، ان کے بغیر صحیح نہیں ہوتی ہیں، جیسے اذان، اقامت اور نماز میں تکبیر تحریمہ اور تشہد، اسی طرح بعض اذکار ماثورہ۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''ذکر'' فقرہ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات۔

دوم: عقود میں:

۶- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ (عقد نکاح اور عقد سلم کے علاوہ) عقود میں کسی معین لفظ کی شرط نہیں، بلکہ جس لفظ سے بھی مقصود ادا ہو جائے عقد مکمل ہو جائے گا، اور اسی بنیاد پر یہ مشہور فقہی قاعدہ ہے: **''العبرة في العقود للمقاصد و المعاني لا للألفاظ و المباني''** [2] یعنی عقود میں مقاصد و معانی کا اعتبار ہے، الفاظ و مبانی کا نہیں۔

عقد نکاح کے بارے میں حنفیہ و مالکیہ کا مذہب ہے کہ بقیہ دوسرے عقود کی طرح یہ بھی کسی ایسے لفظ سے پورا ہو جاتا ہے جس سے

(۱) إعلام الموقعین ۳/۱۰۵۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۳)۔

زندگی بھر کے لئے ہمیشگی معلوم ہو [1]، شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ عقد نکاح میں کوئی ایسا لفظ ضروری ہے جو لفظ ''تزویج'' یا لفظ ''نکاح'' سے مشتق ہو، اس لئے کہ یہی دونوں قرآن کریم میں موجود ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''زَوَّجْنَا كَهَا'' [2] (تو ہم نے اس کا نکاح آپ کے ساتھ کر دیا)، نیز ارشاد ہے: ''وَلاَ تَنْكِحُوا مَانَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ'' [3] (اور ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمہارے باپ نکاح کر چکے ہیں، مگر ہاں جو کچھ ہو چکا (ہو چکا)، ان دونوں کے علاوہ کسی لفظ سے عقد نکاح نہیں ہوگا [4]۔

تنہا شافعیہ نے خاص الفاظ کے ساتھ مقید کرنے میں عقد نکاح کے ساتھ، عقد سلم کا اضافہ کیا ہے [5]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''صیغۃ'' (فقرہ ۶)۔

سوم: گواہی میں:

۷- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ گواہی کی ادائیگی میں لفظ ''أشهد'' (میں گواہی دیتا ہوں) ضروری ہے، لہذا میں جانتا ہوں، میں پہچانتا ہوں، مجھے یقین ہے، جیسے الفاظ قبول نہیں کئے جائیں گے، البتہ مالکیہ نے گواہی میں کسی مخصوص لفظ کی شرط نہیں لگائی ہے، بلکہ ان کے یہاں کوئی بھی ایسا لفظ کافی ہے جس سے معلوم ہو کہ گواہ جس چیز کی گواہی دے رہا ہے اسے اس کا علم ہے [6]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''إثبات'' (فقرہ ۱۰) اور ''شہادۃ''

(۱) الشرح الصغیر ۱/۳۸۰، بدائع الصنائع ۲/۲۳۰، ۲۳۱۔

(۲) سورۂ أحزاب/۳۷۔

(۳) سورۂ نساء/۲۲۔

(۴) مغنی المحتاج ۳/۱۴۰، المغنی ۶/۵۳۲، ۵۳۳۔

(۵) المنثور ۲/۴۱۲، مغنی المحتاج ۲/۱۰۴۔

(۶) بدائع ۶/۲۷۳، الشرح الصغیر ۲/۳۴۸، المغنی ۹/۲۱۶، الجمل علی المنہج ۵/۳۷۷۔

(فقرہ ۲۷)۔

چہارم: لعان کی قسموں میں:

۸- فقہاء نے لعان کی قسموں میں شرط لگائی ہے کہ ان میں مخصوص الفاظ یعنی (أشہد، لعنۃ، غضب) آئیں [1]، اس لئے کہ یہ نص قرآنی میں وارد ہیں، فرمان باری ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَاءُ اِلَّآ اَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ اَحَدِهِمْ اَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِّاللّٰهِ اِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِيْنَ وَ الْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَةَ اللّٰهِ عَلَيْهِ اِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِيْنَ، وَ يَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ اَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ اِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِيْنَ، وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللّٰهِ عَلَيْهَا اِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِيْنَ" [2] (اور جو لوگ اپنی بیویوں کو تہمت لگائیں اور ان کے پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہو تو ان کی شہادت یہ ہے کہ وہ (مرد) چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ میں سچا ہوں اور پانچویں بار یہ کہے کہ مجھ پر اللہ کی لعنت ہو اگر میں جھوٹا ہوں اور عورت سے سزا اس طرح ٹل سکتی ہے کہ وہ اللہ کی قسم چار بار کھا کر کہے کہ بے شک مرد جھوٹا ہے اور پانچویں بار یہ کہے کہ مجھ پر اللہ کا غضب ہو اگر مرد سچا ہے)۔

تفصیل اصطلاح: "لعان اور أیمان" (فقرہ ر ۱۴) میں ہے۔

ج- مخصوص الفاظ کے تلفظ پر اکراہ (مجبور کرنا):

۹- اکراہ ارادہ میں اثر انداز ہوتا ہے، اور اس کو ایک عیب شمار کیا جاتا ہے ...... اکثر فقہاء کا مذہب ہے کہ کسی لفظ کے تلفظ پر مجبور کرنا، اس پر اس کے اثر کے مرتب ہونے سے مانع ہے اگر چہ وہ کلمہ کفر ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "إِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ" [1] (بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درآں حالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تو وہ تو مستثنی ہے)، نیز حدیث میں ہے: "إن الله وضع عن أمتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه" [2] (اللہ تعالی نے میری امت سے خطا، بھول اور جس چیز پر اس کو مجبور کیا جائے اسے معاف کردیا ہے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "اکراہ" (فقرہ ۱۸، ۲۴)۔

د- الفاظ کے معانی کا قصد:

۱۰- لفظ ہی وہ صورت ہے جو متکلم کی مراد کو سامع تک پہنچاتا ہے، لہذا اگر صاحب لفظ اس کے معنی سے ناواقف ہو جیسے عجمی، تو یہ لفظ اس معنی کی ادائیگی کے قابل شمار نہیں کیا جائے گا، اور اس کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

قواعد الاحکام میں ہے: اگر عجمی کفر یا ایمان یا طلاق یا بیع یا شراء یا صلح یا ابراء کا کلمہ بولے تو کسی چیز پر مواخذہ نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کے تقاضے کا التزام نہیں کیا اور نہ اس کا قصد کیا ہے، اسی طرح اگر کوئی عربی ان معانی پر دلالت کرنے والے عجمی لفظ بولے جس کا معنی وہ نہ جانتا ہو تو اس سے کسی چیز کا مواخذہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کا ارادہ نہیں کیا ہے، کیونکہ ارادہ کسی معلوم یا ظنی چیز سے ہی متعلق ہوتا ہے، اور اگر کوئی عربی اس طرح کی کوئی بات اس کے معانی کو سمجھتے ہوئے بالقصد زبان سے کہے، تو یہ اس کی طرف سے

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۷۵، الاختیار ۳/ ۱۶۹، بدائع الصنائع ۳/ ۲۴۲، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۲۰۷، الفواکہ الدوانی ۲/ ۸۵۔

(۲) سورۂ نور/ ۶-۹۔

(۱) سورۂ نحل/ ۱۰۶۔

(۲) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۳۵۳) میں کہا: اس کی اسناد صحیح ہے، اگر انقطاع سے محفوظ ہو۔

نافذ ہوگی [1]۔

البتہ حنفیہ نے بھولنے والے، غلطی کرنے والے اور غافل کی طلاق، اسی طرح اس کی قسم کو واقع مانا ہے، کیونکہ طلاق اور قسم کے تعلق سے ان کے نزدیک قصد شرط نہیں [2]۔

اسی طرح اگر کافر کو کلمہ اسلام کہنے پر مجبور کیا جائے تو انہوں نے اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا ہے، اگر مسلمان کو کلمۂ کفر کہنے پر مجبور کیا جائے تو اس کا حکم اس کے خلاف ہے [3]۔

اگر کوئی لفظ بولے اور مقصود اس کی صورت ہو، معنی مقصود نہ ہو جیسے مذاق کرنے والا یا کھیل کرنے والا، تو اس کے تصرف پر جمہور فقہاء کے نزدیک اس کے احکام مرتب نہ ہوں گے، اور یہ لفظ، لغو ہوگا، پانچ امور اس سے مستثنیٰ ہیں: اس کی طلاق، قسم، نکاح، رجعت اور آزاد کرنا، کہ یہ سب اس کی طرف سے واقع ہوں گے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد : النكاح والطلاق و الرجعة" [4] (تین چیزیں ایسی ہیں، جن میں سنجیدگی بھی سنجیدگی ہے اور ان کا مذاق بھی سنجیدگی ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)، حضرت عمر بن الخطابؓ نے فرمایا: ''چار چیز اگر بولی جائیں تو نافذ ہوں گی: طلاق، عتاق، نکاح اور نذر۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاحات: ''صیغۃ'' فقرہ/ ۹ ''عقد'' فقرہ/ ۶ ''طلاق'' فقرہ/ ۲۸ اور اس کے بعد کے فقرات ''نکاح'' اور ''ہزل''۔

(۱) قواعد الأحکام للعز بن عبد السلام ۲/ ۱۰۳۔

(۲) الأشباہ لابن نجیم/ ۳۰۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۹، بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۰۔

(۳) بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۰۔

(۴) حدیث: "ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد......" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۸۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

ھ- کسی ایک لفظ کا دو یا زیادہ معانی میں مشترک ہونا:

۱۱- لفظ مشترک: وہ لفظ ہے جو لغت کے لحاظ سے، بدلیت کے طور پر دو یا زیادہ معانی کے لئے وضع کیا گیا ہو یا یہ کہ لفظ ایک ہو اور معنی دونوں میں حقیقت کے طور پر متعدد ہو، جیسے لفظ'' قرء'' کہ یہ حیض وطہر دونوں میں حقیقت ہے [1]، دیکھئے: ''اشتراک'' فقرہ/ ۳۔

اگر حلف اٹھائے کہ کسی جانور پر سوار نہیں ہوگا یا کوئی گوشت نہیں کھائے گا، یا کسی بستر پر نہیں بیٹھے گا یا کوئی ٹھنڈی چیز نہیں پئے گا تو یہ سارے الفاظ (جانور، گوشت، بستر اور ٹھنڈی چیز) کا اطلاق چند معانی پر ہوتا ہے، جانور کا اطلاق گدھے اور گھوڑے پر، لحم کا اطلاق بکری، اونٹ اور مچھلی پر، لفظ فراش کا اطلاق سونے اور بیٹھنے کے بستر پر ہوتا ہے، اور ٹھنڈی چیز پانی وغیرہ کو شامل ہے، لہذا حلف اٹھانے والے کی نیت یا متکلم کے قصد یا عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا اور لفظ کو اسی کی طرف پھیر دیا جائے گا، ابن قیم نے کہا: عرف وعادت کے تغیر سے فتوی میں تغیر کا ایک سبب، ''ایمان'' (قسموں) اقرار اور نذر وغیرہ کے تقاضے ہیں، لہذا اگر کوئی قسم کھائے کہ'' دابہ'' (جانور) پر سوار نہیں ہوگا اور وہ ایسے شہر میں ہو جہاں کے عرف میں لفظ'' دابہ'' گدھے کے ساتھ خاص ہو، تو اس کی قسم گدھے کے ساتھ خاص ہوجائے گی، اور گھوڑے یا اونٹ کی سواری کرنے سے وہ حانث نہیں ہوگا، پھر انہوں نے کہا: لہذا ہر شہر میں اس کے باشندوں کے عرف کے لحاظ سے فتوی دیا جائے گا، اور ہر شخص کو اس کے عرف وعادت کے مطابق فتوی دیا جائے گا [2]۔

اسی طرح ابن عابدین نے فتاوی قاسم کے حوالہ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے: وقف کرنے والے، وصیت کرنے والے، قسم کھانے

(۱) جمع الجوامع ۳/ ۲۷۴، ۲۷۵، کشاف اصطلاحات الفنون ۴/ ۱۵۴۔

(۲) إعلام الموقعین ۳/ ۵۰۔

والے، نذر ماننے والے اور کوئی بھی عقد کرنے والے کے لفظ کو اس کے خطاب اور اس کی زبان جس کو وہ بولتا ہے میں اس کی عادت وعرف پر محمول کیا جائے گا، خواہ عربی زبان اور شارع کی زبان کے موافق ہو یا نہ ہو [۱]۔

و-صریح وکنایہ الفاظ:

۱۲-صریح لغت میں وہ ہے جو دوسرے کے تعلقات سے خالص ہو، اصطلاح میں: ایسے کلام کا نام ہے جس کی مراد کثرت استعمال کے سبب واضح ظاہر اور نمایاں ہو۔

کنایہ لغت میں یہ ہے کہ کوئی چیز بول کر اس سے اس چیز پر استدلال کرے جس سے کنایہ کیا ہے، اصطلاح میں بقول جرجانی ایسا کلام ہے جس کی مراد استعمال کی وجہ میں مخفی ہو اگرچہ لغت میں اس کا معنی ظاہر ہو [۲]۔

اسی وجہ سے الفاظ کی دو قسمیں ہیں: صریح جس کی مراد ظاہر ہو، اور کنایہ جس کی مراد کسی قرینہ کے بغیر مخفی رہے، قرینہ سے ظاہر ہو، یہ تقسیم عقود وتصرفات کے بہت سے الفاظ میں جاری ہوتی ہے، جیسے طلاق، وقف، ہبہ، خطبہ، نکاح، خلع، ظہار، قذف اور نذر وغیرہ جن میں صریح وکنایہ دونوں طرح کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں، ان کی تفصیل کے لئے ان کی اپنی اپنی اصطلاحات اور اصطلاح ''صریح'' فقرہ/ ۱۲، ۲۱ اور کنایۃ میں دیکھیں۔

ز-معین الفاظ سے روکنا:

۱۳-شرعی مقاصد کی خاطر، بعض الفاظ سے منع کیا گیا ہے، مثلاً فرمان باری: ''لاَ تَقُولُوا : رَاعِنَا وَ قُولُوا انْظُرْنَا'' [۱] (''راعنا'' مت کہا کرو اور ''انظرنا'' کہا کرو)۔

نیز عنب (انگور) کو ''کرمہ'' کہنے اور نماز مغرب کو ''عتمہ'' کہنے سے ممانعت، دور جاہلیت کے سلام کے الفاظ ''عم صباحاً ومساءً'' (صبح وشام مبارک) سے ممانعت، نیز اہل ذمہ کو مسلمانوں کے ساتھ خاص الفاظ سلام کے ساتھ، سلام کا آغاز کرنے کی ممانعت وغیرہ۔

ان کی تفصیلات ان کی اپنی اپنی اصطلاحات میں دیکھیں۔

---

(۱) مجموع رسائل ابن عابدین ۱/ ۴۸۔

(۲) المصباح المنیر، القاموس المحیط، التعریفات للجرجانی، فتح القدیر، مع حاشیۃ العنایہ ۳/ ۴۴، ۴۵۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۰۴۔

لقب

تعریف:

۱- لقب لغت میں: انسان کے اصلی نام (علم) کے بعد ایسے لفظ کے ذریعہ اس کا نام رکھنا جس کے معنی سے تعریف یا مذمت معلوم ہو، جمع ''القاب'' ہے۔

لقب کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جو اعزاز واکرام کے طور پر ہو جیسے بادشاہوں کے القاب، دوسری جو عیب کے طور پر ہو۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں [1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اسم

۲- اسم لغت میں: جو کسی چیز کے لئے وضع کیا گیا ہو اور کسی معنی کو بتائے، خواہ وہ جوہر ہو یا عرض۔

اصطلاح میں: جس سے کوئی چیز معلوم کی جائے، اور اس سے اس پر استدلال کیا جائے، یا جو اپنے ذاتی معنی پر تینوں زمانوں میں سے کسی زمانہ کے ساتھ ملے بغیر دلالت کرے، اس کی دو قسمیں ہیں: ''اسم ذات'': جو کسی ایسے معنی پر دلالت کرے جو اس کی ذات سے قائم ہو جیسے زید وعمرو، اور ''اسم صفت'': جو اپنی ذات کے ساتھ قائم نہ ہو، خواہ وہ وجودی معنی ہو جیسے علم یا عدمی جیسے جہل۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، التعریفات المفردات، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۵، تفسیر القرطبی ۱۶/ ۳۲۸، أحکام القرآن لابن العربی ۴/ ۱۷۱۱۔

لقب اور اسم میں ربط یہ ہے کہ جس کا مقصود تعظیم یا تحقیر ہو وہ لقب ہے، ورنہ وہ اسم ہے [1]۔

ب- کنیت:

۳- کنیت لغت میں: کسی شخص پر تعظیم کے لئے بولی جاتی ہے، اور یہ اسم ولقب کے علاوہ علم ہوتی ہے، اس کے شروع میں لفظ ''اب'' یا ''ام'' ہوتا ہے، مثلا: ابوحفص اور ابوالحسن۔

کنیت کا استعمال، اسم کے ساتھ اور لقب کے ساتھ یا ان دونوں کے بغیر، صاحب کنیت کی حیثیت کو اس سے بالاتر بتانے کے لئے ہوتا ہے کہ اس کو صرف اس کے نام کے ساتھ ذکر کیا جائے، کنیت، معزز لوگوں کے لئے ہوتی ہے [2]۔

ربط یہ ہے کہ کنیت (اکثر) تعظیم کے لئے ہوتی ہے اور لقب کبھی مدح وتعظیم کے لئے ہوتا ہے اور کبھی مذمت کے لئے۔

شرعی حکم:

فقہاء نے برے القاب دینے کے احکام کو مستحب، جائز، مکروہ اور حرام میں تقسیم کیا ہے۔

۴- لقب اگر مستحسن اور بہتر القاب میں سے ہو اور اس میں تعریف کرنے میں مبالغہ نہ ہو جو شرعاً ممنوع ہے تو یہ مستحب ہے، بشرطیکہ جس کو یہ لقب دیا جائے وہ اس سے راضی ہو، اس لئے کہ نبی علیہ السلام سے مروی ہے: **"أنه کان یعجبه أن یدعو الرجل بأحب أسمائه إلیه و أحب کناه"** [3] (رسول اللہ علیہ السلام کو یہ بات پسند تھی کہ کسی

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات، المعجم الوسیط، الفروق اللغویہ رص ۱۷۱، الکلیات ۳/ ۱۹۲۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) حدیث: "أن الرسول علیہ السلام کان یعجبه أن یدعو الرجل......" کی =

کواس نام وکنیت سے پکاریں، جواسے سب سے زیادہ پسند ہو)، نیز: "أن رسول الله ﷺ لقب أبا بكر الصديق بعتيق"[۱] (اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کو عتیق کا لقب دیا)، "أن رسول الله ﷺ لقب علياً بأبى تراب"[۲] (حضرت علیؓ کو "ابوتراب" کا لقب دیا)، اور: "أن رسول الله ﷺ لقب خالد بن الوليد بسيف الله"[۳] (حضرت خالد بن ولیدؓ کو "سیف اللہ" کا لقب دیا)۔

نیز اس لئے کہ مشاہیر اسلام میں کم ایسے لوگ ہیں جن کا کوئی لقب نہ رہا ہو، اور یہ عمدہ القاب ساری قوموں عرب وعجم میں باہمی گفتگو اور مراسلات میں بلانکیر جاری رہے ہیں[۴]۔

۵ - اگر لقب عام ہو، اس کو عمدہ یا قبیح نہ کہا جا سکے، اور جس کا یہ لقب ہے وہ اس پر راضی ہو تو جائز ہوگا، اسی طرح اگر لقب قبیح ہو، صاحب لقب اس پر راضی نہ ہو، لیکن اس کے تعارف کا وہی طریقہ معین ہو گیا ہو، اس وجہ سے کہ استعمال میں وہ اس پر غالب آ گیا ہو، وہ اس سے مشہور ہو گیا ہو، اور اس لقب کے تذکرہ کے بغیر وہ دوسرے سے ممتاز نہ ہو سکے، تو یہ بھی جمہور فقہاء اور اہل علم کے نزدیک جائز ہے، بشرطیکہ یہ لقب شرم دلانے اور تنقیص کرنے کے لئے نہ ہو۔

اسی وجہ سے علماء نے اس طرح کے القاب مصنفین، روات اور فقہاء کے لئے کثرت سے استعمال کیے ہیں، جیسے "اعمش" (چوندھا)، "اعرج" (لنگڑا) اور اس جیسے دوسرے القاب۔

اس کی اصل "حدیث ذوالیدین" نام کی حدیث میں نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "أكما يقول ذو اليدين" (کیا ذوالیدین صحیح کہتے ہیں)، ایک روایت میں ہے: "مايقول ذواليدين"[۱] (ذوالیدین کیا کہتے ہے)، یہ نماز ظہر میں دو رکعت پر آپ کے سلام پھیر دینے کے بعد کا واقعہ ہے، نیز اس لئے کہ تعارف کا داعیہ فی الجملہ ایسی مصلحت ہے، جس کی ضرورت پڑتی ہے، پھر بھی علماء نے کہا: اگر اس ناپسندیدہ لقب کے بغیر صاحب لقب کا تعارف کرانا ممکن ہو تو وہی بہتر ہوگا، اس لئے کہ غیبت سے بچنے کے ساتھ ساتھ مقصد پورا ہو جاتا ہے[۲]۔

۶ - بعض علماء کا مذہب ہے کہ لقب کے ذریعہ تعارف کرانے کی ضرورت کے باوجود یہ حرام ہے، اور انہی لوگوں میں حسن بصری ہیں، چنانچہ ان سے منقول ہے: مجھے اندیشہ ہے کہ ہم جو یہ کہتے ہیں: "حمید الطویل" (لمبے حمید) یہ غیبت ہو، مالکیہ میں ابن عربی نے اس مسئلہ کو ذکر کرنے کے بعد کہا: بخدا! ان کی کتابوں میں اس قبیل سے ایسی بات وارد ہے جس کو میں پسند نہیں کرتا، ...... اور نہ میں اس کو دین میں جائز سمجھتا ہوں، موسی بن عُلی بن رباح مصری کہا کرتے تھے: جس

= روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۴/ ۱۳) میں حضرت حنظلہ ابن حذیمؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸/ ۵۶) میں کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ لقب أبابكر الصديق بعتيق" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۱/ ۵۳) میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۹/ ۴۰) میں نقل کر کے کہا: بزار اور طبرانی نے اسی کے قریب روایت نقل کیا ہے، اور ان دونوں کے رجال ثقہ ہیں۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ لقب علياً بأبي تراب" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۸۷) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ لقب خالد بن الوليد بسيف الله" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۵۱۲) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۴) فتح الباری شرح صحیح البخاری ۱۰/ ۴۶۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۵، تفسیر القرطبی ۱۶/ ۳۲۹، أحکام القرآن لابن العربی ۴/ ۱۷۱۱، ابن عابدین ۵/ ۲۶۸۔

(۱) حدیث: "أكما يقول ذو اليدين" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۶۶) نے کی ہے، دوسری روایت مسلم (۱/ ۴۰۳) نے کی ہے۔

(۲) دلیل الفالحین شرح ریاض الصالحین ۴/ ۳۵۴، فتح الباری ۱۰/ ۴۶۸، تفسیر القرطبی ۱۶/ ۳۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۴، ۲۹۵، احکام القرآن لابن العربی ۴/ ۱۷۱۱۔

نے میرے والد کے نام کی تصغیر کی، میں اس کو معاف نہیں کروں گا، ان کے والد کے نام پر عین کے ضمہ کے ساتھ تصغیر غالب تھی [۱]۔

۷-لیکن اگر کوئی شخص اس لقب سے مشہور نہ ہو، یا اس لقب کے علاوہ دوسرے اسماء، القاب اور کنیتوں کے ذریعہ وہ دوسرے لوگوں سے ممتاز ہوجائے یا اس پر لقب کا اطلاق، تعارف کرانے کے لئے نہیں، بلکہ تنقیص اور عیب لگانے کے لئے ہو تو یہ بالاتفاق ناجائز ہوگا [۲]۔

اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَنَابَزُوْا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الاِسْمُ الْفُسُوْقُ بَعْدَ الْإِيْمَانِ، وَمَنْ لَّمْ يَتُبْ فَأُوْلٰئِکَ هُمُ الظَّالِمُوْنَ" [۳] (اور نہ ایک دوسرے کو برے القاب سے پکارو ایمان کے بعد گناہ کا نام ہی برا ہے)۔

نیز فرمان باری ہے: "وَلاَيَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ اَخِيْهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوْهُ" [۴] (اور کوئی کسی کی غیبت نہ کیا کرے کیا تم میں سے کوئی اس کو گوارا کرلے گا کہ اپنے مردہ بھائی کا گوشت کھائے؟ اس سے ضرور ہی تمہیں کراہت آتی ہے)۔

حرام القاب:

۸-اگر لقب، تعریف میں مبالغہ کی قبیل سے ہو جو شرعاً ممنوع ہے جیسے "ملک الأملاک و ملک الملوک"(شہنشاہ)، اور اس طرح کے دوسرے القاب جن کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی اور کو موصوف نہیں کرنا چاہئے تو یہ حرام ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "إن أخنع اسم عند الله رجل تسمی ملک الأملاک" [۱] (اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے ذلیل اور برا نام اس شخص کا ہے جس کا نام "ملک الملوک" (شہنشاہ) رکھا جائے، نیز اس لئے کہ غیر اللہ پر اس طرح کے القاب کا اطلاق غیر اللہ کو خالق کی ایسی صفت کے ساتھ متصف کرنا ہے، جو اللہ سبحانہ کے علاوہ کسی کے ساتھ قائم نہیں ہوسکتی [۲]۔

فاسقوں پر تعظیمی القاب کا اطلاق:

۹-فقہاء کا مذہب ہے کہ فاسقوں، گنہ گاروں، ظالموں اور نچلے درجہ کے لوگوں کو اعلی القاب دینا جن سے تعظیم یا اعزاز معلوم ہو مکروہ ہے، جیسے سید، استاد اور اس طرح کے دوسرے تعظیمی و اعزازی القاب، اس لئے کہ حضرت بریدہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا تقولوا للمنافق سید، فإنه إن یک سیدا فقد أسخطتم ربکم عزوجل" [۳] (منافق کو سید (سردار) نہ کہو، کیونکہ اگر یہ سردار ہوگا تو تم اپنے پروردگار کو ناراض کروگے)۔

نیز اس لئے کہ اس میں ایسے شخص کی تعظیم ہے جس کی معصیت کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس کی توہین کی ہے اور اس کی وجہ سے وہ گروہ رحمان سے نکل گیا ہے اور شیطانوں کے دوستوں میں شامل ہوگیا، لہذا مسلمان کا فرض ہے کہ اس کی اہانت کرے، اس کی تعظیم نہ کرے، تاکہ وہ اپنی برائی سے باز آ کر اطاعت کی طرف لوٹ جائے۔

---

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۴۶۸، أحکام القرآن لابن العربی ۴/ ۱۷۱۱، تفسیر القرطبی ۱۶/ ۳۲۹۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) سورۂ حجرات/ ۱۱۔

(۴) سورۂ حجرات/ ۱۲۔

---

(۱) حدیث: "إن أخنع اسم عند الله رجل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۸۸) اور مسلم (۳/ ۱۶۸۸) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) دلیل الفالحین ۴/ ۳۲۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۴، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۶۱، فتح الباری ۱۰/ ۲۶۸۔

(۳) حدیث: "لا تقولوا للمنافق سید......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۵۷) نے کی ہے، نووی نے الاذکار ص ۵۵۸ میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

زمخشری نے جائز القاب کے تذکرہ کے بعد کہا: لیکن ہمارے دور میں لوگوں نے اس میں جو توسع پیدا کر دیا ہے حتی کہ نچلے درجہ کے لوگوں کو اعلی القاب سے نوازا، اور جس شخص کا آگے پیچھے دین سے کوئی تعلق نہیں، اس کو "فلان الدین" لقب دینے کے بارے میں تو یہی کہتا ہوں کہ یہ بخدا! گلے کہ ایسی ہڈی ہے جو اتاری نہیں جاسکتی (۱)۔

ابن عابدین نے کہا: اس کی نظیر، مدرسین کے لئے ترکی میں آفندی، اور "سلطانم" وغیرہ کہنا ہے (۲)۔

اسی طرح ان کے نزدیک قبیح القاب مکروہ ہیں، جیسے شیطان، ظالم، شہاب، گدھا اور کتا (۳)۔

(۱) دلیل الفالحین ۴/ ۵۳۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۵، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۶۹، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۶۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۹۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۸، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۶۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۴، تفسیر القرطبی ۱۶/ ۳۲۸، ۳۲۹۔

لقط

تعریف:

۱- لقط لام کے فتحہ اور قاف کے سکون کے ساتھ بروزن نصر "لقط یلقط" کا مصدر ہے، اس کے لغوی معانی میں سے: کسی چیز کو زمین سے اٹھانا اور جمع کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "لقطه یلقطه لقطا" زمین سے اٹھانا، اسی معنی میں لقطہ ہے یعنی جو پڑی ہوئی چیز ملے اور تم اس کو اٹھالو اور لقیط: پڑا ہوا نومولود بچہ ہے (۱)۔

فقہاء کے یہاں اس سے مراد: دوخونوں کے درمیان "نقاء" (صفائی) کے ایام کو لے کر ان پر طہر کا حکم لگانا اور خون کے زمانوں کو لے کر ان پر حیض کا حکم لگانا (۲) ہے۔

اس کا نام لقط کا قائل ہونا ہے، اسی طرح "تلفیق" کا قائل ہونا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

سحب:

۲- سحب کا معنی لغت میں: زمین پر کوئی چیز کھینچنا ہے، جیسے کپڑا وغیرہ (۳)۔

اصطلاح میں: شافعیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ ایام حیض

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۱/ ۳۰۸۔

(۲) الوجیز وشرحہ فتح العزیز بہامش المجموع ۲/ ۵۳۶، ۵۳۷۔

(۳) لسان العرب۔

کے درمیان پائے جانے والے ''نقاء'' (صفائی) کو حیض کا حکم دینا سحب ہے، اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ ''نقاء'' پر حیض کا حکم کھینچ کر لا یا جاتا ہے اور سب کو حیض قرار دیا جاتا ہے [1] ۔

اجمالی حکم:

۳- لقط: ایسا لفظ ہے جس کو شافعیہ اکثر اس صورت کے لئے استعمال کرتے ہیں جبکہ عورت کا خون بند ہوجائے اور وہ ایک دن خون اور ایک دن ''نقاء'' (صفائی) دیکھے، یا دو دو دن ایسا ہوتا ہو، فقہاء کے یہاں عورت کے خون کے بند ہونے میں بند ہونے کے حالات کے لحاظ سے حکم الگ الگ ہوتا ہے، چنانچہ دوخون کا درمیانی طہر اگر پندرہ دن یا اس سے زیادہ ہوتو تمام فقہاء کے یہاں یہ دوخونوں کے درمیان فصل کرنے والا طہر ہوگا۔

اگر دوخون کے درمیان اس سے کم مدت کا طہر ہوتو کیا اس کو فاصل مانا جائے گا یا نہیں؟ اس کے بارے میں اختلاف ہے، حنفیہ کا مذہب ہے کہ دوخون کے درمیان فاصل طہر اگر تین دنوں سے کم ہوتو اس کو فاصل نہیں مانا جائے گا۔

اگر تین دن سے زیادہ پندرہ دن تک ہوتو اس کے بارے میں امام ابوحنیفہ سے چار روایات ہیں: ان سے امام ابو یوسف کی روایت ہے: دوخونوں کا درمیانی طہر اگر پندرہ دن سے کم ہوتو یہ طہر فاسد ہوگا، اور دوخون کے درمیان فاصل نہیں ہوگا، بلکہ سارا لگا تار خون کی طرح ہوگا، پھر اندازہ لگایا جائے گا کہ جس کو حیض بنایا جاسکتا ہے اس کو حیض بنادیا جائے گا اور باقی استحاضہ ہوگا،، امام ابو حنیفہ سے امام محمد کی روایت ہے کہ اگر خون، دس دنوں کے دونوں کنارے پر ہوتو ان دونوں کا درمیانی طہر فاصل نہیں ہوگا اور سارا لگا تار خون کی طرح ہوگا، اور اگر خون عشرہ کے دونوں کنارے نہ ہوتو یہ دوخونوں کے درمیان طہر فاصل ہوگا، پھر اس کے بعد اگر دونوں میں سے کسی ایک خون کو حیض بنانا ممکن ہوتو اس کو حیض بنادیا جائے گا، اور اگر دونوں کو حیض بنانا ممکن ہوتو دونوں میں جو جلدی آیا ہو یعنی دونوں میں سے پہلے والے کو حیض قرار دیا جائے گا اور اگر کسی کو حیض قرار دینا ممکن نہ ہوتو کسی کو حیض نہیں قرار دیا جائے گا، امام ابوحنیفہ سے عبداللہ بن مبارک کی روایت ہے: خون اگر عشرہ کے دونوں طرف ہو، اور اس حال میں ہو کہ اگر سارے متفرق خون کو اکٹھا کیا جائے تو حیض کی مقدار کو پہنچ جائے، تو یہ طہر دو خونوں کے درمیان فاصل نہیں ہوگا بلکہ سارا حیض ہوگا، اور اگر اس حال میں ہو کہ اگر سب کو جمع کیا جائے تو حیض کی مقدار کو نہ پہنچے، تو دو خونوں کے درمیان فاصل ہوگا، پھر غور کیا جائے، اگر کسی ایک خون کو حیض قرار دینا ممکن ہوتو اس کو حیض قرار دیا جائے گا، اور اگر دونوں کو حیض قرار دینا ممکن ہوتو جو پہلے آئے اس کو حیض قرار دیا جائے گا، اور اگر کسی کو حیض قرار دینا ممکن نہ ہوتو کسی کو حیض نہیں قرار دیا جائے گا، امام ابوحنیفہ سے حسن کی روایت ہے: دوخونوں کا درمیانی طہر اگر تین روز سے کم ہوتو دونوں خونوں کے درمیان فاصل نہیں ہوگا، اور سب لگا تار خون کے درجہ میں ہوگا، اور اگر تین دن ہوتو دونوں میں فاصل ہوگا، پھر دیکھا جائے گا، اگر دونوں خونوں میں سے کسی ایک کو حیض قرار دینا ممکن ہوتو اس کو حیض قرار دیا جائے گا، اور اگر دونوں کو حیض قرار دینا ممکن ہوتو جو پہلے آئے اس کو حیض قرار دیا جائے، اور اگر کسی کو حیض قرار دینا ممکن نہ ہوتو حیض قرار نہیں دیا جائے گا، امام محمد کے یہاں کتاب الحیض میں اپنا ایک مختار مذہب ہے، انہوں نے کہا: دوخونوں کا درمیانی طہر اگر تین روز سے کم ہوتو اس کو فاصل نہیں مانا جائے گا، اگر چہ دونوں خونوں سے زیادہ ہو، اور یہ لگا تار خون کے درجہ میں ہوگا، اور اگر تین روز یا اس سے زیادہ ہوتو یہ زیادہ طہر ہے،

---

(۱) حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۱ر ۳۸۵۔

اس کا اعتبار ہوگا، البتہ اس کے بعد یہ دیکھا جائے گا کہ اگر طہر دس دنوں میں دوخونوں کے مثل یا دوخونوں سے کم ہوتو یہ فاصل نہیں ہوگا، اور اگر دوخونوں سے زیادہ ہوتو فاصل ہوگا، پھر دیکھا جائے گا کہ اگر دونوں میں سے کسی ایک کو حیض قرار دینا ممکن ہوتو اس کو حیض قرار دیا جائے گا، اور اگر دونوں کو حیض قرار دینا ممکن ہوتو پہلے والے کو حیض قرار دیا جائے گا، اور اگر کسی کو حیض قرار دینا ممکن نہ ہوتو کسی کو حیض قرار نہیں دیا جائے گا۔

''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے: بہت سے متاخرین نے امام ابو یوسف کی روایت پر فتوی دیا ہے، اس لئے کہ اس میں فتوی دینے والے اور فتوی دریافت کرنے والے دونوں کے لئے سہولت ہے، اور اس پر عمل زیادہ آسان ہے، ''ہدایہ'' میں ہے، صدر الشہید حسام الدین کی یہی رائے ہے اور اسی پر فتوی دیا جاتا ہے[1]۔

رک رک کر خون آنے کے اس مسئلہ میں مالکیہ کی رائے ہے کہ عورت تلفیق کرے گی یعنی صرف خون کے ایام کو اکٹھا کرے گی طہر کے ایام کو نہیں، اور ایام تلفیق میں جب بھی خون منقطع ہوگا واجبی طور پر غسل کرے گی، اور اگر فجر سے پہلے طاہر ہوجائے تو روزہ رکھے گی اور اپنے طہر کے بعد نماز پڑھے گی، البتہ ''مبتدأ'' (جس کو پہلی بار خون آیا ہو)، ''معتادۃ'' (عادت والی) اور حاملہ عورت میں تفصیل ہے[2]۔

شافعیہ کے نزدیک اگر انقطاع پندرہ روز گزرنے سے قبل ہوتو دو اقوال ہیں:

قول اول: سحب کا قول، یعنی ''ایام نقاء'' پر حیض کا حکم لگایا جائے گا، لہذا وہ ان تمام ایام میں حائضہ ہوگی، اس لئے کہ زمانۂ نقاء اقل طہر سے کم ہے، لہذا حیض ہوگا جیسے خون آنے کے دوران وقفہ کے اوقات۔

قول دوم: لقط اور تلفیق کا قول یعنی نقاء کے ایام کو چن کر ان کو جمع کیا جائے گا اور ان ایام میں طہر کا حکم لگایا جائے گا، اور اس کا حیض صرف اس کے خون کے زمانے ہوں گے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَلاَ تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ''[1] (اور جب تک وہ پاک نہ ہوجائیں ان سے قربت نہ کرو) یعنی ان کا خون بند ہوجائے اور چونکہ خون بند ہوگیا، لہذا وطی کرنا جائز ہے، نیز اس لئے کہ خون کے حقیقی ایام میں طہر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اسی طرح حقیقی نقاء کے ایام میں حیض کا حکم نہیں لگایا جائے گا، تاکہ دونوں میں سے ہر حالت کو اس کا مکمل حکم دیا جاسکے۔

ان میں اصح کون ہے، اس کے بارے میں نووی نے شافعیہ کا اختلاف نقل کرنے کے بعد کہا: خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک راجح سحب کا قول ہے[2]۔

رملی نے کہا: دونوں اقوال کا محل نماز، روزہ وغیرہ ہیں، لہذا نقاء کو عدت کے گذرنے میں بالاجماع طہر نہیں قرار دیا جائے گا، پھر کہا: اور خون کے درمیانی نقاء کو حیض قرار دینے کی شرط یہ ہے کہ پندرہ روز سے تجاوز نہ کرے اور خونوں کا مجموعہ اقل حیض سے کم نہ ہو، اور یہ نقاء حیض کے آنے کے درمیان حسب عادت وقفہ سے زائد نہ ہو، کیونکہ یہ قطعی طور پر حیض ہیں[3]۔

خون کے رک رک کر آنے کے مسئلہ میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ عورت طہر کے زمانہ میں غسل کرے گی اور نماز پڑھے گی، حتی کہ اگر

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۴۳، ۴۴، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۷، فتح القدیر ۱/ ۱۲۰، ۱۲۱۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۱۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۱، مواہب الجلیل ۱/ ۳۶۹، الزرقانی ۱/ ۱۳۵۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۲۔

(۲) فتح العزیز شرح الوجیز بہامش المجموع ۲/ ۵۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المجموع شرح المہذب ۲/ ۵۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۳۸۔

ایک گھڑی ہوتو بھی، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے: جب وہ عورت ایک گھڑی طہر دیکھ لے تو اس کے لئے بس غسل کرنا ہی حلال ہے، رحیبانی نے کہا: حیض کا درمیانی طہر صحیح ہے، اس میں عورت غسل کرے، نماز پڑھے اور دوسرے کام یعنی روزہ رکھے، طواف کرے اور تلاوت قرآن کرے، اس میں وطی مکروہ نہیں، اس لئے کہ یہ حقیقی طہر ہے (۱)۔

تفصیل اصطلاح ''تلفیق''، فقرہ/ ۴، ۵ میں ہے۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۲۱۴، ۲۱۸، مطالب أولی النہی ۱/ ۲۶۱۔

لقطہ

تعریف:

۱ - لقطہ لغت میں: ''لقط'' سے ماخوذ ہے یعنی زمین سے کوئی چیز اٹھانا، اور خوشہ یا چھوارے کو نچھاور کرنا لقط ہے (۱)۔

لقطہ شرع میں: مالک کے ہاتھ سے ضائع شدہ مال جس کو کوئی دوسرا اٹھالے، یا جو چیز آدمی کو پڑی ہوئی ملے اور اس کو امانت کے طور پر لے لے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- لقیط:

۲ - اس کو ''لقیط'' یا ''ملقوط'' اس اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ اس کو چن لیا جاتا ہے، اور ''منبوذ'' اس اعتبار سے کہ اس کو ڈال دیا جاتا ہے، اس کو ''دعی'' (لے پالک) بھی کہتے ہیں (۳)، شریعت میں لقیط: وہ نومولود بچہ ہے جس کو اس کے گھر والے محتاجی کے اندیشہ یا تہمت زنا سے بچنے کے لئے ڈال دیتے ہیں، یا سڑک وغیرہ پر پڑا ہوا بچہ ہے جس کا کوئی دعوے دار معلوم نہ ہو (۴)، فرمان باری ہے: ''فَالْتَقَطَهُ

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، معجم مقاییس اللغہ۔

(۲) فتح القدیر ۶/ ۱۱۸، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۶، فتح الجواد ۱/ ۶۳۰، المغنی، الشرح الکبیر ۶/ ۳۱۸۔

(۳) لسان العرب۔

(۴) التعریفات للجرجانی۔

آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا وَّ حَزَنًا"[1] (چنانچہ فرعون کے لوگوں نے موسیٰ کو اٹھالیا تا کہ وہ ان کے لئے دشمن اورغم (کا باعث) بنیں)۔

لقطہ لقیط سے عام ہے۔

ب-کنز:

۳-''کنز'' دفن کیا ہوا مال جس کا دفن کرنے والا معلوم نہ ہو[2]۔

لقطہ اور کنز دونوں کے مالک معلوم نہیں ہوتے ہیں۔

لقطہ اٹھانے کا حکم:

۴-لقطہ اٹھانے کے حکم میں فقہاء کا حسب ذیل اختلاف ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے[3] کہ اگر زمین سے لقطہ اٹھانے والے کو اپنے اوپر اطمینان ہو کہ وہ اس کا اعلان کرے گا تو اس کے لئے اس کو اٹھالینا مستحب ہے، ورنہ اٹھانے سے بہتر ترک کرنا ہے، اور اگر اس کو اپنے لئے لے لے تو حرام ہوگا، اس لئے کہ اس حالت میں یہ غصب کی طرح ہوگا۔

اگر لقطہ کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کا اٹھالینا اس پر فرض ہوگا، اس لئے کہ مسلمان کا مال اپنے مال کی طرح محترم ہے، لہذا اگر وہ اس کو چھوڑ دے اور وہ ضائع ہو جائے تو گنہ گار رہوگا۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر لقطہ اٹھانے والے کو اپنے بارے میں خیانت کا علم ہو تو لقطہ اٹھانا حرام ہوگا اور اگر اندیشہ ہو کہ شیطان اس کو ورغلائے گا، لیکن ایسا ہوگا نہیں تو مکروہ ہوگا، اور اگر اپنی امانت داری پر بھروسہ ہو، پھر یہ یا تو ایسے لوگوں کے درمیان ہوگا جن میں کوئی مضائقہ نہیں اور ان سے خیانت کا اندیشہ نہیں، یا ان سے ایسا اندیشہ ہوگا، اب اگر ان سے اندیشہ ہو تو لقطہ اٹھالینا اس پر واجب ہوگا، اور اگر ان سے اندیشہ نہ ہو تو اس حالت میں امام مالک کے تین اقوال ہیں:

اول: مطلقاً مستحب ہے۔

دوم: صرف اہم چیز ہونے کی صورت میں مستحب ہے۔

سوم: مکروہ ہے[1]۔

امام شافعی نے کہا: اگر ضائع ہونے کی جگہ لقطہ پائے، اور اس کے متعلق اپنے اوپر بھروسہ ہو تو افضل اس کو لے لینا ہے، اسی کو ابوالخطاب نے اختیار کیا ہے، امام شافعی سے ایک دوسرا قول یہ منقول ہے کہ اس کو اٹھالینا واجب ہے تا کہ مال کو ضائع ہونے سے بچا سکے، یہ اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَ الْمُؤْمِنُوْنَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاءُ بَعْضٍ"[2] (اور ایمان والے اور ایمان والیاں ایک دوسرے کے (دینی) رفیق ہیں) اور جب مؤمن، مؤمن کا ولی و مددگار ہے تو اس کے مال کی حفاظت اس پر واجب ہے، لہذا اس کو ضائع ہونے کے لئے نہیں چھوڑے گا۔

لقطہ اٹھالینے کی رائے حضرت سعید بن مسیّب اور حسن بن صالح کی ہے اور حضرت ابی بن کعب نے عملاً لقطہ کو اٹھایا ہے[3]۔

امام احمد کی رائے ہے کہ لقطہ نہ اٹھانا افضل ہے، یہی رائے حضرت ابن عباس اور ابن عمرؓ سے مروی ہے، اسی کے قائل: جابر، ابن زید، ربیع بن خثیم اور عطاء ہیں، ان حضرات کی دلیل، جارود

(۱) سورۂ قصص ر۸۔
(۲) لسان العرب، التعریفات للجرجانی۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴ر۲۷۷، شرح الکنز للزیلعی ۳ر۳۰۲، المبسوط للسرخسی ۱۱ر۲، بدائع الصنائع ۶ر۲۰۰۔

(۱) مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل للحطاب ۶ر۷۱، بدایۃ المجتہد لابن رشد ۲ر۳۳۶، ۳۳۷، حاشیۃ الدسوقی ۴ر۱۲۰، الخرشی ۷ر۱۲۳۔
(۲) سورۂ توبہ ر۷۱۔
(۳) مغنی المحتاج ۲ر۴۰۶-۴۰۷، نہایۃ المحتاج ۵ر۴۲۳، المہذب ار۴۲۹۔

کی یہ مرفوع حدیث ہے: "ضالة المسلم حرق النار" [1] (مسلمان کا گم شدہ سامان جہنم کی جلن ہے)، نیز اس لئے کہ اس میں خود کو حرام خوری کے خطرہ میں مبتلاء کرنا اور لقطہ کا اعلان کرنے اور اس میں امانت داری کے فریضہ کو ضائع کرنا ہے، لہذا اس کو ترک کرنا اولی ہے، اسی میں سلامتی زیادہ ہے [2]۔

کس کے لئے لقطہ اٹھانا صحیح ہے؟:

۵-کس کے لئے لقطہ اٹھانا صحیح ہے، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس میں ان کے دو نظریات ہیں:

پہلا نظریہ:

حنفیہ، راجح قول کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ کسی بھی انسان کے لئے لقطہ اٹھانا جائز ہے، مکلّف ہو یا غیر مکلّف، رشید (سوجھ بوجھ والا) ہو یا نہ ہو۔

اس بنا پر بچہ، مجنون، معتوہ (کم عقل)، سفیہ (بے وقوف) کے لئے اور مسلم اور ذمی کے لئے لقطہ اٹھانا صحیح ہے، حنفیہ نے مجنون کو مستثنی کیا ہے، ان کے نزدیک اس کے لئے لقطہ اٹھانا صحیح نہیں ہے، اسی طرح ایک قول میں "معتوہ" بھی مستثنی ہے، ان حضرات نے اس پر درج ذیل استدلال کیا ہے۔

الف- لقطہ کے بارے میں مروی احادیث کا عام ہونا جن میں لقطہ اٹھانے والوں میں کوئی تفریق نہیں۔

ب- لقطہ اٹھانا ایک قسم کی کمائی ہے، لہذا ان لوگوں کے لئے صحیح ہوگا جیسے شکار کرنا اور گھاس کاٹنا [1]۔

دوسرا نظریہ:

امام مالک کا مذہب ہے کہ لقطہ اٹھانے والا آزاد، مسلمان، بالغ ہونا چاہئے، لہذا ان کے نزدیک غلام یا ذمی یا بچہ کے لئے لقطہ اٹھانا صحیح نہیں، ذمی کے لئے لقطہ اٹھانے کے عدم جواز میں امام شافعی کے بعض اصحاب نے ان سے اتفاق کیا ہے۔

ان کا استدلال حسب ذیل ہے:

الف- لقطہ اٹھانا ایک قسم کی ولایت (ذمہ داری) ہے، غلام، ذمی اور بچہ کے لئے کوئی ولایت نہیں۔

ب- لقطہ امانت ہے اور ذمی امانات کا اہل نہیں۔

اگر لقطہ کسی ایسے شخص کے ہاتھ میں تلف ہو جائے جس کے لئے لقطہ اٹھانا جائز ہو اور اس کی طرف سے کوئی کوتاہی نہ ہو تو اس پر ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز لی ہے جس کو لینے کا اسے حق تھا۔

ہاں اگر تلف ہونا اس کی کوتاہی سے ہو تو وہ اپنے مال سے اس کا ضمان دے گا [2]۔

اگر ولی کو زیر ولایت شخص کے لقطہ اٹھانے کا علم ہو تو اس پر واجب ہے کہ لقطہ اس سے لے لے، اس لئے کہ زیر ولایت شخص حفظ و امانت کا اہل نہیں اور اگر ولی لقطہ اس کے ہاتھ میں چھوڑ دے تو اس پر اس کا ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ جس سے بچہ کا حق متعلق ہو اس کی حفاظت کرنا ولی پر لازم ہے اور اس سے بچہ کا حق متعلق ہے اور جب وہ لقطہ کو بچہ کے ہاتھ میں چھوڑ دے گا تو وہ اس کو ضائع کرنے والا ہوگا، لہذا اس پر اس کا ضمان واجب ہوگا اور اگر ولی اس کو لے لے تو

---

(۱) حدیث جارودؓ: "ضالة المسلم حرق النار" کی روایت نسائی نے السنن الکبری (۳/۴۱۸) میں کی ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۵/۹۲) میں اس کی اسناد کو صحیح کہا ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/۶۹۳، المقنع ۲/۲۹۵، منتہی الإرادات ۱/۵۵۴۔

(۱) ابن عابدین ۳/۳۱۹، مغنی المحتاج ۲/۴۲۶، المہذب ۱/۴۳۳، المغنی ۵/۷۳۱، ۷۳۲، المقنع ۲/۳۰۱، منتہی الإرادات ۱/۵۵۸۔

(۲) سابقہ مراجع، بدایۃ المجتہد لابن رشد ۲/۳۳۳۔

خوداس کا اعلان کرے، اس لئے کہ لقطہ پانے والا، اعلان کا اہل نہیں اور اگر وہ اعلان کی مدت کے دوران اس کا اعلان کردے تو پانے والے کی ملکیت میں داخل ہوجائے گا، ولی کی ملکیت میں داخل نہیں ہوگا، اس لئے کہ ملکیت کے سبب کی شرط مکمل ہوگئی، لہذا اس کے لئے ملکیت ثابت ہوجائے گی۔

لقطہ پر گواہ بنانا:

۶- مالکیہ، راجح قول کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ لقطہ پر اس کو پانے کے وقت گواہ بنانا مسنون ہے، اس لئے کہ گواہ بنانے میں اپنی ذات کو لقطہ کی حرص اور اس کو چھپانے سے بچانا ہے اور اگر وہ مرجائے تو لقطہ کو اپنے ورثہ سے اور اگر مفلس ہوجائے تو اپنے قرض خواہوں سے اس کی حفاظت کرنا ہے اور لقطہ پر گواہ بنائے گا خواہ ملکیت میں لینے کے لئے اس کو اٹھایا ہو یا حفاظت کے لئے۔

حنفیہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کے یہاں راجح قول کے خلاف ہے کہ گواہ بنانا واجب ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے "من وجد لقطة فليشهد ذا عدل أو ذوي عدل ولا يكتم ولا يغيب" [1] (جو شخص کوئی لقطہ پائے، وہ ایک یا دو عادل آدمیوں کو گواہ بنالے، اس کو نہ چھپائے، نہ غائب کرے)، اگر اس کی ملکیت کے دعوے کا یقین یا غالب گمان ہو تو یہی حکم مالکیہ کے نزدیک بھی ہے۔

گواہ بنانے کی شکل یہ ہے کہ لوگوں کے سامنے یوں کہے: میں ایک لقطہ اٹھا رہا ہوں یا میرے پاس ایک لقطہ ہے، جو بھی اس کو تلاش کرے اس کو میرا پتہ بتاؤ، اور جب وہ گواہ بنالے پھر لقطہ ہلاک ہوجائے تو اٹھانے والے کا قول معتبر ہوگا، اور اس پر ضمان نہ ہوگا۔

گواہ بناتے وقت لقطہ کی کچھ صفات کا ذکر کرے تا کہ گواہ بنانے کا فائدہ ہو، اس کے سارے صفات کو بیان نہ کرے کہ مبادا یہ عام ہوجائے، اور کوئی غیر مستحق لقطہ اٹھانے والے کی بیان کردہ صفات کو بتا کر اس کا دعوی کر بیٹھے، البتہ گواہوں کے سامنے اس کی جنس ونوع یا اس کا ڈاٹ یا بندھن بیان کردے، جن کا تذکرہ لقطہ کے اعلان کرنے میں کیا جاتا ہے [1]۔

لقطہ کا اعلان کرنا:

۷- حنفیہ، مالکیہ، معتمد قول کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ لقطہ اٹھانے والے پر لقطہ کا اعلان کرنا واجب ہے، خواہ اس کو اپنی ملکیت میں لینے کا ارادہ ہو یا اس کے مالک کے لئے اس کو محفوظ رکھنے کا، اس لئے کہ حضرت ابی بن کعبؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: مجھے سو اشرفیوں کی ایک تھیلی ملی، میں رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا تو آپ نے فرمایا "عرفها حولا" (سال بھر اس کا اعلان کرو)، میں نے سال بھر اس کا اعلان کرایا تو مجھے اس کا مالک نہیں ملا، پھر میں آپ ﷺ کے پاس آیا، آپ ﷺ نے فرمایا: سال بھر اس کا اعلان کرو، میں نے اعلان کرایا، مجھے اس کا مالک نہیں ملا، پھر میں تیسری بار آپ ﷺ کے پاس آیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "احفظ وعاءها وعددها ووكاءها، فإن جاء صاحبها، وإلا فاستمتع بها" [2] (اس کی تھیلی، گنتی اور بندھن محفوظ رکھو، پھر اگر اس کا مالک آجائے تو بہتر، ورنہ تم اس کو اپنے کام میں لاؤ)۔

اس میں لقطہ کی حفاظت کا ارادہ کرنے والے اور اس کو اپنی ملکیت

---

(۱) حدیث: "من وجد لقطة فليشهد......" کی روایت ابوداؤد (۲/۳۳۵) نے حضرت عیاض بن حمارؓ سے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۱۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۲۶، مغنی المحتاج ۲/۴۰۷، المغنی الشرح الکبیر ۶/۳۳۵۔

(۲) حدیث ابی بن کعبؓ: "أصبت صرة فيها مائة دينار......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۷۸) اور مسلم (۳/۱۳۵۰) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

میں لینے کا ارادہ کرنے والے کے درمیان فرق نہیں کیا گیا ہے، نیز اس لئے کہ مالک کی خاطر اس کی حفاظت، مالک کے پاس لقطہ کے پہنچنے کے ساتھ مقید ہے، اور اس کا طریقہ اعلان کرانا ہے اور مالک کے پاس لقطہ کے پہنچے بغیر لقطہ اٹھانے والے کے ہاتھ میں اس کا باقی رہنا اور اس کا ہلاک ہونا دونوں برابر ہیں، نیز اس لئے کہ شناخت کرائے بغیر لقطہ کو اپنے پاس روکے رکھنا، اس کے مالک سے اس کو ضائع کرنا ہے، لہذا یہ ناجائز ہے، نیز اس لئے کہ اگر اعلان کرانا واجب نہ ہوتو لقطہ اٹھانا جائز نہ ہوتا، اس لئے کہ اس صورت میں اس کا اپنی جگہ پر باقی رہنا، مالک کے پاس پہنچنے کے زیادہ قریب ہے جس کی صورت یہ ہے کہ جس جگہ وہ گم ہوا ہے، اس جگہ وہ تلاش کرے گا تو اس کو مل جائے گا، یا اس کو ایسا آدمی اٹھالے گا جو اس کا اعلان کرائے، اور لقطہ کو اٹھالینا دونوں چیزوں کو فوت کرنے والا ہے، لہذا یہ حرام ہوگا اور جب لقطہ اٹھانا جائز ہے تو اس کا اعلان کرانا واجب ہوگا، تاکہ یہ ضرر لاحق نہ ہو، نیز اس لئے کہ اس کو اپنی ملکیت میں لینے کا ارادہ کرنے والے پر اعلان کرانا واجب ہے، تو اسی طرح اس کی حفاظت کا ارادہ کرنے والے پر بھی واجب ہوگا۔

شافعیہ نے لکھا ہے کہ اعلان کرانے والے کا عاقل وثقہ ہونا شرط ہے، اگر اس کی بات پر بھروسا ہوتو اس میں عدالت شرط نہیں، یہ بھی شرط ہے کہ وہ بے حیائی اور اپنے کام میں لاپرواہی میں مشہور نہ ہو[۱]۔

اعلان کرانے کی مدت:

۸ - امام مالک، شافعی اور امام احمد کی رائے ہے کہ تھوڑے یا زیادہ میں کسی تفصیل کے بغیر، لقطہ کا اعلان سال بھر کیا جائے گا، یہی رائے حنفیہ میں امام محمد بن حسن کی بھی ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے زید بن خالد جہنی کو تھوڑے اور زیادہ میں کسی تفصیل کے بغیر، ایک سال لقطہ کا اعلان کرانے کا حکم دیا، نیز اس لئے کہ قافلے ایک سال سے مؤخر نہیں ہوتے، اور اس میں اتنا زمانہ گزر جاتا ہے، جس میں شہروں میں گرمی، سردی اور اعتدال آجاتا ہے، لہذا یہ مدت مقررہ مقدار بننے کے قابل ہے۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے بقیہ اصحاب کی رائے ہے کہ قلیل وکثیر میں فرق ہے، لہذا اگر دس درہم سے کم کا ہو تو اتنے دنوں تک اعلان کرائے جس کو اعلان کے لئے کافی سمجھے، اور یہ کہ اس مدت کے بعد مالک اس کو تلاش نہیں کرے گا اور اگر دس درہم یا زیادہ ہو تو ایک سال اس کا اعلان کرائے، اس لئے کہ سال بھر کی حد ایسے لقطہ کے بارے میں آئی ہے جو سو دینار تھا، اور یہ ایک ہزار درہم کے برابر ہے[۱]۔

نیز حضرت زید بن خالد جہنی کی روایت ہے: "**جاء رجل إلى رسول الله ﷺ، فسأله عن اللقطة فقال: اعرف عفاصها ووكاءها ثم عرفها سنة، فإن جاء صاحبها وإلا فشأنك بها، قال: فضالة الغنم؟ قال: هي لك أو لأخيك أو للذئب، قال: فضالة الإبل؟ قال: مالك ولها، معها سقاؤها وحذاؤها، ترد الماء وتأكل الشجر حتى يلقاها ربها**"[۲] (ایک شخص رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئے، اور انہوں نے آپ سے لقطہ کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے

(۱) فتح القدیر ۶/ ۱۲۰، الدسوقی ۴/ ۱۲۰، المدونہ ۶/ ۱۷۳، الأم ۴/ ۶۶، المغنی، الشرح الکبیر ۶/ ۳۱۹، ۳۲۰، فتح الباری ۵/ ۷۸، ۹۲، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۲، ۴۱۳۔

(۱) فتح القدیر ۶/ ۱۲۲، المدونہ ۶/ ۱۷۳، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۳، المغنی، الشرح الکبیر ۶/ ۳۲۰، ۳۲۵۔

(۲) حدیث زید بن خالد الجہنیؓ: "جاء رجل إلى النبي ﷺ فسأله عن اللقطة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۴۶) اور مسلم (۳/ ۱۳۴۶، ۱۳۴۸) نے کی ہے۔

فرمایا: اس کے ڈاٹ اور بندھن کو پہچان لو، پھر ایک سال اس کا اعلان کراؤ، اگر اس کا مالک آ جائے تو دے دو، ورنہ تم کو اختیار ہے، پھر اس نے پوچھا: بھولی بھٹکی بکری کا کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا: وہ تیری ہے یا تیرے بھائی کی یا بھیڑیئے کی، پھر اس نے پوچھا: بھولے بھٹکے اونٹ کا کیا حکم ہے آپ نے فرمایا: اس سے تجھے کیا مطلب؟ اس کے ساتھ اس کی مشک ہے (پیٹ میں جس میں کئی دن کا پانی بھر لیتا ہے)، اور اس کا جوتا بھی اس کے پاس ہے، پانی پیئے گا، درخت کھائے گا یہاں تک اس کا مالک اس کو پا لے گا)۔

اعلان کرانے کا وقت اور جگہ:

۹- فقہاء کا مذہب ہے کہ لقطہ اٹھانے والا اعلان کی مدت کے دوران دن میں اعلان کرائے گا، رات میں نہیں، اس لئے کہ دن لوگوں کے اکٹھا ہونے اور ملاقات کرنے کا وقت ہے، رات نہیں، اور اعلان اس روز کرائے گا جس روز لقطہ پایا ہے اور اس کے بعد ایک ہفتہ، اس لئے کہ اس میں تلاش زیادہ ہوگی، لہذا ہر روز اعلان کرائے گا۔

جس جگہ پر لقطہ ملا ہے، وہیں اس کا اعلان کرائے گا، اس لئے کہ اس میں مالک کے پاس پہنچنے میں زیادہ سہولت ہے، اس لئے کہ اکثر جس جگہ گم ہوا ہے، مالک وہیں اس کو تلاش کرے گا، نیز عام مساجد، اور جامع مسجدوں کے دروازوں پر لوگوں کے جمع ہونے کے وقت میں اعلان کرائے گا، جیسے نمازوں کے بعد اور مسجد کے اندر اعلان نہیں کرائے گا، اس لئے کہ مساجد اس کام کے لئے نہیں بنائی گئی ہیں، نیز اس کی ممانعت آئی ہے[(۱)]، اسی طرح بازاروں، مجمعوں، محفلوں، سواریوں کے مقامات اور سفروں کی جگہ پر اعلان کرائے گا، اور اگر صحراء میں لقطہ پائے، اور وہاں کوئی قافلہ ہو تو اس کے پیچھے جا کر قافلہ میں اعلان کرے[(۱)]۔

متعدد بار اعلان کرانا اور اس کا خرچ:

۱۰- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ لقطہ اٹھانے والے پر یہ واجب نہیں کہ پورے سال روزانہ اعلان کرائے، بلکہ سال کے شروع میں روزانہ دو بار، پھر ہفتہ ہفتہ، پھر ہر ماہ میں ایک دو بار اعلان کرائے، شروع سال میں اعلان کرانا زیادہ اس لئے رکھا گیا کہ مالک اس میں زیادہ تلاش کرتا ہے اور لقطہ گم ہونے کے بعد جس قدر مدت طویل ہوگی، مالک کی طرف سے اس کی تلاش کم ہوتی جائے گی۔

شافعیہ اور حنابلہ میں ابو الخطاب کا مذہب ہے کہ اگر اس نے لقطہ کو مالک کی خاطر حفاظت کے لئے لیا ہے اور اس کے اعلان میں خرچ ہو تو یہ خرچ اس پر لازم نہ ہوگا، بلکہ قاضی بیت المال سے اس کو مقرر کرے گا، یا مالک کے نام پر قرض لے لے گا، اور اگر اپنی ملکیت میں لینے کے لئے اس کو اٹھایا ہے تو اعلان کرانے کا خرچ اس پر لازم ہوگا۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر لقطہ اٹھانے والا کسی دوسرے کو اس کے اعلان کرانے کے لئے نائب بنائے تو اجرت لقطہ سے لی جائے گی۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ لقطہ اٹھانے والا اعلان کا کام خود بھی انجام دے سکتا ہے اور دوسرے کو اس کے لئے اپنا نائب مقرر کر سکتا ہے، اگر کوئی اس کام کو رضا کارانہ طور پر انجام دینے والا مل جائے تو بہتر ہے، ورنہ اگر اجرت کی ضرورت ہو تو یہ لقطہ اٹھانے والے پر ہوگی، شافعیہ نے کہا: اگر لقطہ اٹھانے والا سفر کا ارادہ کرے تو حاکم کی اجازت سے کسی کو اپنا نائب مقرر کر دے جو لقطہ کی حفاظت کرے اور اس کا اعلان

(۱) حدیث: "النهى عن إنشاد الضالة فى المسجد" کی روایت مسلم (۱/ ۳۹۷) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۱۹، ۳۲۰، بدائع الصنائع ۶/ ۲۰۲، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۰۹، المغنی ۶/ ۳۲۱، ۳۲۲، المدونہ ۶/ ۱۷۴، مواہب الجلیل ۶/ ۷۳۔

کرائے، اس کو سفر میں ساتھ نہ لے جائے، اور اگر دو آدمی ایک لقطہ اٹھائیں تو ہر ایک آدھے سال اعلان کرائے یا ایک دوسرے کی نیابت میں پورے سال اعلان کرائے، اور پورے لقطے کا اعلان کرائے آدھے کا نہیں، تاکہ اعلان کرانے کا فائدہ ہو۔

اگر وہ اعلان کرانے کی مشقت سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہے تو کسی امانت دار حاکم یا قاضی کے سپرد کردے، اور ان دونوں پر اس کے مالک کی خاطر اس کی حفاظت کے لئے قبول کرنا لازم ہوگا[1]۔

اعلان کا طریقہ:

۱۱- لقطہ کا اعلان کرانے والے پر لازم ہے کہ اس کی جنس، نوع، ملنے کی جگہ اور اٹھانے کی تاریخ بتائے خصوصاً اگر اعلان کرانے میں تاخیر ہوجائے، اسی طرح وہ اس کے ڈاٹ یا بندھن کو بیان کرے اس لئے کہ جنس یا نوع یا ڈاٹ یا بندھن کو بتانے سے لوگوں میں اس کی شہرت ہوگی، اور اس سے مالک کا پتہ چل جائے گا، اعلان کرانے والے پر لازم ہے کہ لقطہ کے سارے اوصاف کو بیان نہ کرے کہ کہیں کوئی جھوٹا ان کا سہارا لے کر اس کو مالک کے پاس نہ پہنچنے دے[2]۔

لقطہ اٹھانے والے کو ضامن قرار دینا:

۱۲- فقہاء کا مذہب ہے کہ لقطہ اٹھانے والا اگر اس پر گواہ بنالے تو سال کے دوران اس پر اس کا قبضہ، قبضۂ امانت ہوگا، اگر اس کا مالک آجائے تو اس کو اس کے متصل ومنفصل اضافہ کے ساتھ لے لے گا، اس لئے کہ یہ اضافہ اس کی ملکیت میں افزائش ہے اور اگر سال کے دوران لقطہ اٹھانے والے کے پاس سے لقطہ، اس کی کوتاہی کے بغیر تلف ہوجائے یا اس میں نقص آجائے تو اس پر ضمان نہ ہوگا جیسے ودیعت میں، اور اگر لقطہ اٹھانے والا اقرار کرے کہ اس نے اس کو اپنے لئے اٹھایا تھا تو اس کا ضمان دے گا، کیونکہ اس نے دوسرے کا مال اس کی یا شریعت کی اجازت کے بغیر لے لیا۔

امام ابوحنیفہ وامام محمد کی رائے ہے کہ اگر لقطہ اٹھالے، اس پر گواہ نہ بنائے اور کہے کہ میں نے اس کو حفاظت کے لئے اٹھایا تھا، مالک اس کو جھٹلائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، بقیہ فقہاء کے یہاں ضامن نہیں ہوگا، اور قول لقطہ اٹھانے والے کا اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، ضامن نہ ہونے کا قول اس لئے ہے کہ ظاہر اس کے لئے شاہد ہے، اس لئے کہ اس نے ثواب کی نیت سے اٹھانے کو اختیار کیا، نہ کہ معصیت کے لئے، کیونکہ مسلمان کا فعل شرعاً اس کے لئے حلال صورت پر محمول ہوتا ہے اور اس کے لئے حلال یہ ہے کہ لوٹانے کے لئے اٹھائے، نہ کہ اپنے لئے، لہذا اس کا مطلق فعل اسی پر محمول ہوگا، یہ شرعی دلیل اس کی طرف سے گواہ بنانے کے قائم مقام ہے، لیکن اس کا قول اس لئے معتبر ہوگا کہ لقطہ کا مالک اس کے خلاف ضمان کے سبب اور اس کے ذمہ میں قیمت کے وجوب کا دعوی کر رہا ہے، اور وہ اس کا انکار کر رہا ہے اور قول منکر کا اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوتا ہے، جیسے اگر اس کے خلاف غصب کا دعوی کرے۔

امام ابوحنیفہ وامام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اٹھانے والے نے ضمان کے سبب یعنی دوسرے کا مال لینے کا اقرار کیا ہے اور اپنے لئے براءت کے سبب یعنی مالک کے لئے اٹھانے کا دعوی کیا ہے، اور اس میں شک ہے، لہذا وہ بری الذمہ نہ ہوگا۔

اگر اٹھانے والا اس کو تلف کردے یا اس کی کوتاہی سے اس کے پاس تلف ہوجائے، تو اگر وہ مثلی ہو تو اس کا مثل اور اگر مثلی نہ ہو تو اس

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۳۰۲، ۳۰۳، البنایہ شرح الہدایہ ۶/ ۲۰، ۲۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲۰، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۲، ۴۱۴، المغنی الشرح الکبیر ۶/ ۳۲۲۔

(۲) فتح القدیر ۶/ ۱۲۲، ۱۲۳، بدائع الصنائع ۶/ ۲۰۲، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۳، ۴۱۴، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۰۸، المغنی، الشرح الکبیر ۶/ ۳۲۳۔

کی قیمت اس کے ضمان میں دے گا، اور اگر سال گذرنے کے بعد تلف ہو تو اس کے ذمہ میں اس کا مثل یا قیمت بہر حال ثابت ہوگی، اس لئے کہ لقطہ اس کی ملکیت میں داخل ہو گیا اور اس کے مال کا ایک حصہ بن کر تلف ہوا، خواہ اس نے اس کی حفاظت میں کوتاہی کی ہو یا نہ ہو، اور اگر مالک سال گزرنے کے بعد آئے اور عین لقطہ میں کوئی نقص پائے، تو وہ اس لقطہ کو اور اس کے نقص کے تاوان کو وصول کرے گا، اس لئے کہ اگر وہ تلف ہوجائے تو پورا قابل ضمان ہوگا اور نقص کی صورت میں بھی ضمان ہوگا، اس کی دلیل زید بن خالد اور ابی بن کعب کی سابقہ احادیث ہیں، اور اگر عین لقطہ، بیع یا ہبہ کی شکل میں اٹھانے والے کی ملکیت سے نکلنے کے بعد پائے تو اس کو اس کے واپس لینے کا حق نہیں ہوگا، البتہ اس کا بدل لے گا، اس لئے کہ اٹھانے والے کا تصرف صحیح ہوا ہے، کیونکہ لقطہ اس کی ملکیت میں آ گیا، اور اگر وہ عین لقطہ کو ایسی حالت میں پائے کہ وہ فسخ یا خریداری کے ذریعہ لقطہ اٹھانے والے کے پاس لوٹ چکا ہو، تو وہ اس کو لے سکتا ہے، اس لئے کہ اس نے اپنا عین مال لقطہ اٹھانے والے کے ہاتھ میں پالیا، لہذا وہ اس کو لے سکتا ہے اور لقطہ کی قیمت میں ملکیت میں لینے کے دن کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ اسی روز عین لقطہ اس کے ضمان میں داخل ہوا ہے (۱)۔

لقطہ کو اس کی جگہ پر لوٹانا:

۱۳ - ظاہر الروایہ کے مطابق امام ابوحنیفہ اور امام مالک کی رائے ہے کہ لقطہ اٹھانے والا اگر لقطہ کو اٹھالے، پھر اس کو اسی جگہ پر لوٹا دے جہاں سے اٹھایا ہے تو اس پر ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کو ثواب کی نیت سے رضا کارانہ طور پر اٹھایا ہے تاکہ مالک کی خاطر اس کی حفاظت کرے اور جب اس کو اس کی جگہ پر لوٹا دے گا تو وہ رضا کارانہ عمل کو سرے سے فسخ کردے گا، اور ایسا ہوجائے گا جیسے اس نے اس کو اٹھایا ہی نہیں، یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ وہ اس کو مالک کی خاطر حفاظت کے لئے اٹھائے، اور یہ اس طرح معلوم ہوگا کہ وہ اٹھاتے وقت اس پر گواہ بنائے، لیکن اگر وہ اس کو اپنی ملکیت میں لینے کے لئے اٹھائے تو اس کا ضامن ہوگا اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا، خواہ گواہ بنائے یا نہ بنائے، اور قول لقطہ اٹھانے والے کا اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا۔

امام احمد اور امام شافعی کی رائے ہے کہ لقطہ اٹھانے والا اگر اس کو اٹھانے کے بعد واپس کردے اور وہ ضائع یا ہلاک ہوجائے تو اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ امانت ہے جو اس کے ہاتھ میں آئی جس کی حفاظت اس پر لازم ہے، اس لئے اگر اس کو ضائع کردے گا تو اس پر اس کا ضمان لازم ہوگا جیسے اگر ودیعت ضائع کردے، اور اگر لقطہ اٹھانے والے سے لقطہ اس کی کوتاہی کے بغیر ضائع ہوجائے تو اس پر ضمان نہیں، اس لئے کہ وہ اس کے ہاتھ میں امانت ہے، اور اگر پہلے شخص سے لقطہ ضائع ہوجائے، پھر اس کو کوئی دوسرا اٹھالے اور اس کو معلوم ہوجائے کہ پہلے اٹھانے والے سے ضائع ہوا ہے تو اس پر واجب ہے کہ لقطہ اس کے پاس لوٹا دے، اس لئے کہ پہلے شخص کے لئے لقطہ کو اپنا مال بنانے کا حق اور اعلان کرانے اور حفاظت کرنے کی ولایت ثابت ہوگئی اور یہ ضائع ہونے کی وجہ سے زائل نہ ہوگا، اور اگر دوسرے اٹھانے والے کو معلوم نہ ہو کہ کس کے ہاتھ سے لقطہ ضائع ہوا اور وہ سال بھر اس کا اعلان کرائے تو اس کا مالک ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کی طرف سے ملکیت کا سبب بلا تعدی پایا گیا، لہذا اس کی وجہ سے ملکیت ثابت ہوگی، پہلے اٹھانے والا، دوسرے کے ہاتھ سے لقطہ

---

(۱) فتح القدیر ۱۱۸/۶، ۱۲۰، المدونہ ۱۷۸/۶، بدائع الصنائع ۳۸۶۶/۶، ۳۸۶۸، مغنی المحتاج ۴۱۶/۲، روضۃ الطالبین ۴۱۵/۵، المغنی، الشرح الکبیر ۳۳۹/۶، ۳۴۳۔

چھیننے کا مالک نہ ہوگا، اس لئے کہ اصل ملکیت، حق ملکیت سے مقدم ہے، اور اگر اس کا مالک آجائے تو دوسرے اٹھانے والے سے وصول کرے گا، پہلے سے مطالبہ نہیں کرسکتا، اس لئے کہ اس نے حفاظت میں کوتاہی نہیں کی ہے [۱]۔

لقطہ کا مالک بننا:

۱۴- جمہور فقہاء امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کی رائے ہے کہ اگر لقطہ اٹھانے والا سال بھر یا اس سے کم مدت تک اپنی ملکیت میں لینے کے لئے اعلان کرائے اور مالک معلوم نہ ہو تو اس کا مالک بننا جائز ہوگا اور وہ اس کے مال کا ایک حصہ بن جائے گا، خواہ وہ مال دار ہو یا فقیر اور اعلان مکمل ہونے پر وہ اس کی ملکیت میں داخل ہوگا، نیز امام شافعی کی رائے ہے کہ لقطہ اٹھانے والے کی ملکیت میں داخل نہیں ہوگا یہاں تک کہ وہ ملکیت پر دلالت کرنے والے کسی لفظ کے ذریعہ اس کو اپنی ملکیت میں لینا اختیار کرے، مثلاً کہے: میں نے جو لقطہ اٹھایا ہے اس کو اپنی ملکیت میں لے لیا، لیکن گونگا کا قابل فہم اشارہ کافی ہوگا، جیسے اس کے بقیہ عقود میں۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ لقطہ کو اپنی ملکیت میں داخل کرنا اور اس سے فائدہ اٹھانا اسی وقت جائز ہے جبکہ اٹھانے والا فقیر ہو، اس لئے کہ اس میں دونوں پہلو کی رعایت ہے، مالک کے لئے ثواب کا پہلو اور اٹھانے والے کے لئے انتفاع کا پہلو اور اسی وجہ سے دوسرے فقیر کو دینا جائز ہے، نیز لقطہ اٹھانے والے کے لئے جائز ہے کہ لقطہ اپنے باپ یا اپنے بیٹے یا اپنی بیوی کو دے دے بشرطیکہ وہ فقیر ہوں، اگرچہ خود لقطہ اٹھانے والا مال دار ہو۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۳۸۶۷، ۳۸۶۸، المدونۃ الکبری ۶/ ۱۷۸، المغنی، الشرح الکبیر ۶/ ۳۴۱، ۳۴۳۔

اگر لقطہ اٹھائے جانے کے وقت حاملہ ہو، اور لقطہ کو اپنی ملکیت میں لینے سے قبل وہ بچہ لقطہ سے علاحدہ ہوجائے تو وہ لقطہ مستقل کی طرح ہوگا، ورنہ اٹھانے والا اس کی ماں کے ضمن میں اس کا مالک ہوجائے گا۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ لقطہ کو اپنی ملکیت میں لینے کے جواز میں ہاشمی، غیر ہاشمی، یا مال دار وفقیر میں کوئی فرق نہیں، امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ جس کے لئے صدقہ حلال نہیں، اس کے لئے لقطہ کو اپنی ملکیت میں لینا جائز نہیں جیسے، مال دار شخص۔

اگر دو یا زیادہ افراد نے لقطہ اٹھایا تو سب اس کے مالک ہوں گے، اور اگر ایک لقطہ دیکھے اور دوسرا اس کو اٹھائے تو اٹھانے والا اس کا مالک ہوگا، دیکھنے والا نہیں، اس لئے کہ لقطہ کا استحقاق اٹھانے سے ہوتا ہے، دیکھنے سے نہیں جیسے شکار کرنا [۱]۔

لقطہ میں جو ملکیت ہے کہ اس کے مالک کے آنے پر زائل ہوجاتی ہے، اور اگر خود اس کا لوٹانا محال ہو تو اس کے ضمان میں اس کا بدل دیا جائے گا، اور بظاہر وہ بلا کسی ایسے معاوضہ کے جو اس کے ذمہ میں ثابت ہو لقطہ کا مالک ہوگا، اور مالک کے آنے پر از سر نو عوض واجب ہوگا۔

اعلان کا سال گذرنے کے بعد لقطہ کو اپنی ملکیت میں لینے کے جواز کے قائلین کا استدلال اس حدیث شریف سے ہے: ”**من وجد لقطة فليشهد ذا عدل أو ذوي عدل ولا يكتم ولا يغيب، فإن وجد صاحبها فليردها عليه، و إلا فهو مال الله عزوجل يؤتيه من يشاء**“ [۲] (جو شخص کوئی لقطہ پائے تو ایک یا دو

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۳۰۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲۱، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۵، المغنی الشرح الکبیر ۶/ ۳۲۶، ۳۳۰۔

(۲) حدیث: ”من وجد لقطة فليشهد......“ کی روایت ابوداؤد (۲/ ۳۳۵) نے حضرت عیاض بن حمارؓ سے کی ہے۔

عادل آدمیوں کو گواہ بنالے، نہ اس کو چھپائے نہ غائب کرے، پھر اگر اس کا مالک مل جائے تو اس کے پاس لوٹا دے، ورنہ وہ اللہ تعالیٰ کا مال ہے، جسے چاہے عطاء کرے)۔

شافعیہ نے لقطہ کو اپنی ملکیت میں لینے کے جواز سے درج ذیل حالات کو مستثنیٰ کیا ہے:

الف- جو لقطہ حاکم کے سپرد کردے اور اس کا اعلان کرانا اور اپنی ملکیت میں لینا ترک کردے، پھر نادم ہوکر اس کے اعلان کرانے اور اس کو اپنی ملکیت میں لینے کا ارادہ کرے، تو اس کو ایسا نہیں کرنے دیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے اپنا حق ساقط کردیا ہے۔

ب- خیانت کے لئے لقطہ اٹھانا۔

ج- حرم کا لقطہ۔

ابن قدامہ نے کہا: اگر لقطہ اٹھانے والا مرجائے اور لقطہ اس کے پاس بعینہ موجود ہو تو اگر وہ سال بھر سے پہلے مرجائے تو اس کا اعلان مکمل کرانے میں اس کا وارث اس کے قائم مقام ہوگا، اور اعلان مکمل کرانے کے بعد وہ اس کا مالک ہوجائے گا، اور اگر لقطہ اٹھانے والا سال گذرنے کے بعد مرے تو میت کے باقی اموال کی طرح وارث، لقطہ کا وارث ہوجائے گا، اگر اس کا مالک آئے تو وارث سے وصول کرے گا جیسے مورث سے وصول کرتا ہے اور اگر بعینہ لقطہ موجود نہ ہو اور وہ مثلی ہو تو اس کے مثل میں اور مثلی نہ ہو تو اس کی قیمت میں مالک میت کا قرض خواہ ہوگا، اور وہ میت کے ترکہ سے اس کو وصول کرے گا بشرطیکہ ترکہ میں اس کی گنجائش ہو، اور اگر ترکہ میں گنجائش نہ ہو تو اس کے بدل میں دوسرے قرض خواہوں کا شریک بنے گا، خواہ سال گزرنے کے بعد وہ اس کے اپنے فعل سے تلف ہو یا اس کے فعل کے بغیر، اس لئے کہ سال گزرنے پر وہ اس کی ملکیت میں داخل ہوگیا، اور اگر معلوم ہو کہ سال گزرنے سے قبل اس کی کوتاہی کے بغیر تلف ہوا ہے تو اس پر ضمان نہ ہوگا اور نہ اس کے مالک کو کچھ ملے گا، اس لئے کہ وہ اس کے ہاتھ میں امانت ہے جو اس کی کوتاہی کے بغیر تلف ہوا، لہذا ودیعت کی طرح وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا، اسی طرح اگر سال گزرنے کے بعد اس کو اپنی ملکیت میں لینے سے قبل کسی کوتاہی کے بغیر تلف ہوجائے (تو ضمان نہ ہوگا)، یہ ان لوگوں کی رائے کے مطابق ہے جو سمجھتے ہیں کہ ملکیت میں لائے بغیر لقطہ ملکیت میں داخل نہیں ہوتا اور یہی شافعیہ کے یہاں راجح ہے [(۱)]۔

لقطہ میں تجارت کرنا:

۱۵- فقہاء کی رائے ہے کہ لقطہ پر اٹھانے والے کا قبضہ، سال بھر کے دوران امانت وحفاظت کا قبضہ ہے، اسی وجہ سے اس مدت کے دوران اس کے لئے اس میں تجارت کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ ایسا کرنے میں بالقصد اٹھانے والے کے فعل سے لقطہ کو ہلاکت یا ضیاع یا نقص کے خطرہ میں ڈالنا ہے، کیونکہ تجارت میں نفع ونقصان کا احتمال ہے، اور اٹھانے والے کے لئے لقطہ کو ہلاکت یا ضیاع یا نقصان کے خطرہ میں ڈالنا ممنوع ہے اور اگر وہ سال کے درمیان اس میں تجارت کرے تو وہ اس کا یا اس کے نقص کے تاوان کا ضامن ہوگا، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، اور اگر سال کے درمیان وہ اس میں نفع کمائے اور مالک آجائے، تو اٹھانے والے پر واجب ہے کہ لقطہ کو اس کے متصل ومنفصل اضافہ کے ساتھ اسے لوٹا دے [(۲)]۔

لقطہ پر خرچ:

۱۶- اعلان کی مدت کے دوران لقطہ میں اس کو باقی رکھنے کے لئے یا

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۵، ۴۱۷، المغنی، الشرح الکبیر ۶/ ۳۴۹۔

(۲) فتح القدیر ۶/ ۱۱۸، ۱۲۰، بدائع الصنائع ۶/ ۲۰۲، ۲۰۳، المدونۃ الکبری ۶/ ۱۷۵، ۱۷۸، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۶، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۱۵، المغنی، =

تو خرچ کی ضرورت ہوگی جیسا کہ جانوروں کے تعلق سے ہے مثلاً کھانے پینے کا نفقہ اور چرواہے کی اجرت، یا اس میں نفقہ کی بالکل ضرورت نہیں ہوگی جیسے نقود میں، یا کچھ نفقہ کی ضرورت ہوگی جیسے سامانوں کے تعلق سے نقل وحمل کی اجرت، اس کے بارے میں جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ جانوروں کو اٹھانے والا اگر ان پر حاکم کی اجازت اور اس کے حکم سے خرچ کرے تو اس کا خرچ مالک پر دین ہوگا، اس لئے کہ حاکم وقاضی کے لئے غائب شخص کے مال میں، اس کی رعایت میں ولایت حاصل ہے، اور یہ رعایت اور نگہداشت کبھی کبھی اس پر خرچ کر کے ہوتی ہے، امام مالک کی رائے کے مطابق یہی حال اس صورت میں بھی ہوگا جب وہ حاکم کی اجازت کے بغیر خرچ کرے، جبکہ ائمہ ثلاثہ کی رائے ہے کہ اگر وہ حاکم یا قاضی کی اجازت کے بغیر اس پر کچھ خرچ کرے تو یہ رضا کارانہ طور پر خرچ کرنے والا ہوگا، اس لئے کہ غائب کے مال میں اس کے حکم کے بغیر، اس کے ذمہ کو دین کے ساتھ مشغول کرنے میں اس کی ولایت ناقص ہے اور سابقہ اختلاف اس صورت میں بھی ہے اگر وہ ایسی چیز اٹھائے جس کا باقی رہنا خرچ کے بغیر ممکن ہو جیسے تر کھجور جو چھوہارہ بن جائے انگور جو کشمش بن جائے اور دودھ جو پنیر بن جائے اگر مالک کے لئے زیادہ فائدہ مند اور افضل اس کو باقی رکھنا اور اس کی حفاظت کرنا ہو (تو باقی رکھے)، ورنہ وہ قاضی کے حکم سے اس کو فروخت کردے اور اس کے ثمن کو محفوظ رکھے۔

اگر اٹھانے والا قاضی کے سامنے معاملہ پیش کرے تو قاضی اس پر غور کرے، اگر چوپایہ میں کوئی منفعت ہو اور وہاں کوئی اجرت پر لینے والا موجود ہو تو اس کو اجرت پر دے دے، اور اس کی اجرت میں سے اس پر خرچ کرے، اس لئے کہ اس میں عین لقطہ کو اس کے مالک کے لئے، اس پر دین لازم کیے بغیر باقی رکھنا ہے، اور اگر اس میں کوئی منفعت نہ ہو اور اندیشہ ہو کہ نفقہ اس کی قیمت پر حاوی ہو جائے گا، تو اس کو فروخت کردے، اور اس کا ثمن محفوظ رکھنے کا حکم دے تا کہ صورتاً اس کو باقی رکھنے کے محال ہونے کی صورت میں اس کو معنوی طور پر باقی رکھا جائے، اس لئے کہ ثمن عین کے قائم مقام ہوتا ہے، کیونکہ اس کے ذریعہ وہ فی الجملہ اس کا مثل حاصل کر سکے گا، اور اگر اس پر خرچ کرنا بہتر ہو تو اس کی اجازت دے دے، اور اس پر ہونے والے خرچ کو مالک پر دین قرار دے، اس لئے کہ وہ نگراں مقرر کیا گیا ہے، اور اس میں دونوں فریق کی رعایت ہے اور صرف ایک یا دو روز اتنی مدت تک اس پر خرچ کرنے کا حکم دے گا جس میں مالک کے ظاہر ہونے کی توقع ہو اور اگر مالک ظاہر نہ ہو تو اس کو فروخت کرنے کا حکم دے، اس لئے کہ مسلسل نفقہ معنوی طور پر ''عین'' کو ختم کرنے والا ہے، بلکہ عین ختم ہو کر اس کے مالک پر دین باقی رہ سکتا ہے اور اس میں سرے سے کوئی رعایت ومصلحت نہیں، بلکہ اگر قاضی اس کا حکم دے تو نافذ نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ اس میں یقینی طور پر رعایت نہیں ہے، اور اگر اس کو فروخت کردے تو اسی کے ثمن میں سے اٹھانے والے کو اتنا دے دے جو اس نے دو یا تین روز میں صرف کیا ہے، اس لئے کہ ثمن مالک کا مال ہے، اور نفقہ قاضی کے علم کے ساتھ اس پر دین ہے اور صاحب دین کو اگر اپنے حق کی جنس مل جائے تو اس کو وصول کر سکتا ہے، اور اگر لقطہ اٹھانے والا اس کو قاضی کی اجازت کے بغیر فروخت کردے تو بیع نافذ نہیں ہوگی، مالک کی اجازت پر موقوف ہوگی، اگر وہ آجائے جبکہ لقطہ خریدار کے ہاتھ میں برقرار ہو تو چاہے بیع کو نافذ کردے چاہے باطل کردے، اور اس کے ہاتھ سے لقطہ لے لے، اور اگر مالک اس وقت آئے جب کہ لقطہ ہلاک ہو چکا ہو تو چاہے خریدار کو اس کی قیمت کا ضامن بنائے یا فروخت کرنے والے کو

= الشرح الکبیر ۶/۳۳۹، ۳۴۳۔

اگر فروخت کرنے والے کو ضامن بنائے تو بیع نافذ ہوگی، اس لئے کہ وہ لقطہ کا اس کو لینے کے وقت سے مالک بن جائے گا اور ثمن بائع کا ہوگا، اور جو قیمت سے زائد ہوا اس کو صدقہ کرے گا۔

اگر مالک اس وقت آئے جب اٹھانے والا اس پر کچھ خرچ کر چکا ہو تو اٹھانے والا لقطہ کو روک سکتا ہے یہاں تک کہ مالک خرچ ادا کردے، اس لئے کہ اس کے خرچ ہی سے زندہ ہے، اور مالک ایسا ہوگیا جیسے کہ اس نے لقطہ اٹھانے والے کی طرف سے ملکیت حاصل کی ہو، اور یہ مبیع کے مشابہ ہوگیا، پھر اٹھانے والے کے ہاتھ میں لقطہ کو روکنے سے قبل اس کے ہلاک ہونے کی وجہ سے نفقہ کا دین ساقط نہیں ہوگا، البتہ اگر روکنے کے بعد ہلاک ہو تو دین نفقہ ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ روک لینے کی وجہ سے یہ رہن کے مشابہ ہوگیا، اس لحاظ سے کہ لقطہ کے ساتھ اس کا حق متعلق ہے۔

اگر لقطہ اٹھانے والا لقطہ پر خرچ کرے اور اس سے فائدہ اٹھائے مثلاً جانور ہو، اس پر سواری کرے، یا مویشی ہو، اور اس کا دودھ دوہے اور پی جائے تو مالک سے خرچ نہیں لے گا[(۱)]۔

لقطہ کو صدقہ کرنا:

۱۷- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر لقطہ اٹھانے والا اعلان کرائے اور اعلان کی مدت میں مالک نہ آئے تو اس کا صدقہ کرنا جائز ہے اور یہ حاکم کی اجازت پر موقوف نہیں، اور اس کو فقراء و مساکین پر صدقہ کرے گا۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ صاحب لقطہ اگر اس وقت آئے جبکہ اٹھانے والا اس کو صدقہ کر چکا ہو تو اس کو ان تین میں سے کوئی ایک اختیار حاصل ہے۔

الف- اگر چاہے صدقہ کو نافذ کردے، اس لئے کہ صدقہ اگرچہ شرع کی اجازت سے ہوا، لیکن مالک کی اجازت سے نہیں ہوا، لہذا اس کی اجازت پر موقوف ہوگا، اور انسان کو ثواب اپنے اختیاری فعل پر ملتا ہے، اور اجازت و رضامندی ملنے سے پہلے یہ چیز نہیں پائی گئی، اور اجازت و رضامندی کے ذریعہ ایسا ہوجائے گا کہ گویا اس نے اس کی خود اپنی رضامندی سے کیا۔

ب- چاہے تو لقطہ اٹھانے والے کو ضامن بنائے، اس لئے کہ اس نے اس کا مال، اس کی اجازت کے بغیر دوسرے کو دے دیا، البتہ یہ شرع کی طرف سے اباحت کی بنیاد پر ہوا ہے، اور یہ بندہ کے حق کے طور پر ضمان کے منافی نہیں، جیسے ''مخمصہ'' (سخت بھوک) کی حالت میں دوسرے کا مال استعمال کرنے میں اور راستہ پر گزرنے میں ضمان ہوتا ہے۔

ج- اور اگر چاہے تو اس مسکین کو ضامن بنائے جس کے ہاتھ میں ہلاک ہوا ہو، اس لئے کہ اس نے اس کی اجازت کے بغیر اس کے مال پر قبضہ کیا اور ان دونوں میں سے جو بھی ضمان دے گا، دوسرے سے واپس نہیں لے گا[(۱)]۔

سامان کو چھوڑ دینا:

۱۸- یہ قول آچکا ہے کہ مالک کی ملکیت جائز سبب کے بغیر زائل نہیں ہوتی، اور بسا اوقات اس کے فعل سے ایسی چیز ظاہر ہوتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنی ملکیت سے دست بردار ہوگیا ہے، کیونکہ اس کو ضرورت نہیں رہی، یا وہ اس پر خرچ کرنے سے قاصر ہے،

---

(۱) فتح القدیر ۶/ ۱۲۵، ۱۲۷، بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۸ ۳، مختصر الطحاوی ص ۱۴۰، ۱۴۱، المدونۃ الکبری ۶/ ۱۷۶، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۰، ۴۱۴، المغنی، الشرح الکبیر ۶/ ۳۶۶، ۳۶۷۔

(۱) فتح القدیر ۶/ ۱۲۴، تبیین الحقائق ۳/ ۳۰۴، بدائع الصنائع ۶/ ۳۸۷۰، المدونۃ الکبری ۶/ ۱۸۰، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۰، القواعد لابن رجب ص ۲۴۰۔

یا گم شدہ یا گرنے والی چیز حقیر ہے، لہذا اگر معلوم ہو کہ مالک سابقہ اسباب سے، اس سے دست بردار ہو گیا ہے تو اس کو لے لینا اور اپنی ملکیت میں داخل کرنا جائز ہوگا، اور لینے والا اس کا اعلان نہیں کرائے گا، اس لئے کہ اعلان صرف اس لئے کرایا جاتا ہے کہ اس کے مالک کا پتہ چل جائے اور اس تک رسائی حاصل ہو جائے تا کہ اس کی گمشدہ چیز اس کو لوٹا دی جائے، اور جب مالک اس سے دست بردار ہو چکا ہے تو اس کے پاس نہیں لوٹایا جائے گا جیسے کسی سامان کو کوڑے خانوں یا گھر سے باہر رات میں پھینک دینے میں ہوتا ہے، جیسا کہ کھیت کی کٹائی کے دوران اور راستوں پر گری ہوئی بالیوں کا یہی حال ہے، اور جیسے راستہ میں کوڑا، لاٹھی اور چھوہارے کے دانوں کا گرنا، اس طرح کی چیزوں کو اٹھا لینا اور ان سے فائدہ اٹھانا جائز ہے، ان کا اعلان نہیں کرایا جائے گا[1]۔

لقطہ پر مزدوری:

۱۹- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر صاحب لقطہ اس کو پانے والے کے لئے کوئی معین اجرت مقرر کردے تو اس کا لینا جائز ہے، لہذا اگر اجرت کی خبر پہنچنے کے بعد کوئی لقطہ اٹھائے تو اٹھانے والے کے لئے اس کا لینا جائز ہے، اس لئے کہ گم شدہ سامان اور بھگوڑے غلام کو واپس لانے میں اجرت جائز ہے، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "وَلِمَنْ جَآءَ بِهٖ حِمْلُ بَعِيْرٍ وَ اَنَا بِهٖ زَعِيْمٌ"[2] (اور جو کوئی اسے لے آئے گا اس کے لئے ایک بار شتر (غلہ) ہے اور میں اس کا ذمہ دار ہوں)۔

حدیث میں اس کی دلیل حضرت ابوسعید خدریؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے صحابہ میں سے کچھ لوگ عرب کے ایک قبیلہ کے پاس آئے، قبیلہ والوں نے ان کی ضیافت نہیں کی، اتنے میں ان کے سردار کو بچھو نے کاٹ لیا، تو انہوں نے کہا: کیا تم میں سے کوئی جھاڑ پھونک کرنے والا ہے؟ صحابہ نے کہا: تم نے ہماری ضیافت نہیں کی، جب تک ہمارے لئے اجرت مقرر نہیں کرو گے ہم جھاڑ پھونک نہیں کریں گے، چنانچہ انہوں نے بکریوں کا ایک ریوڑ مقرر کردیا اور ان میں سے ایک شخص نے تھوک جمع کرکے اس کو تھوکنے اور سورہ فاتحہ پڑھنے لگا، تو وہ شخص ٹھیک ہو گیا، قبیلہ والے بکریاں لائے، تو صحابہ نے کہا: رسول اللہ ﷺ سے پوچھ لینے کے بعد ہی ہم اس کو لیں گے، چنانچہ انہوں نے آپ سے پوچھا تو آپ نے فرمایا: **"وما يدريك أنها رقية، اقسموا و اضربوا لي معكم سهما"**[1] (تجھے کیسے معلوم ہوا کہ سورہ فاتحہ سے جھاڑ پھونک کی جاتی ہے، اس کو تقسیم کرلو، اور میرا بھی ایک حصہ اپنے ساتھ لگا لو)۔

لقطہ کو واپس کرنے کے لئے بارہا اجرت مقرر کرنے کا تقاضا پیش آتا ہے، تا کہ جلد از جلد اس کو واپس لایا جاسکے، نیز کبھی کبھی رضا کارانہ طور پر تلاش کرنے والا نہیں پاتا۔

کسی معین شخص کے لئے اجرت مقرر کرنا جائز ہے، مثلاً کہے: اگر تم میرے لقطہ کو واپس لا دو، تو تم کو ایک دینار دوں گا، چنانچہ یہ شخص اس کو تلاش کرنے اور لوٹانے کی کوشش کرے گا، غیر معین شخص کے لئے اجرت مقرر کرنا بھی جائز ہے جیسے یوں کہے: جو کوئی میرے گم شدہ سامان کو واپس لا دے گا اس کو اتنا ملے گا، اب جو بھی اس کو واپس لا دے اس اجرت کا حق دار ہوگا[2]، لیکن اگر لقطہ یا گم شدہ سامان

---

(۱) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۴/۱۲۰، مغنی المحتاج ۲/۴۱۴، کشاف القناع ۴/۲۰۹۔

(۲) سورۂ یوسف/۷۲۔

---

(۱) حدیث ابوسعیدؓ: "أن ناساً من أصحاب رسول الله ﷺ أتوا حياً من العرب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۴۵۳) اور مسلم (۴/۱۷۲۷) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۵/۷۲۴، ۷۲۵۔

مالک کو لوٹادے، اور مالک نے اس پر کوئی اجرت مقرر نہ کی ہوتو لوٹانے والا کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا عمل ہے جس کے سبب معاوضہ کے ساتھ عوض کا استحقاق ہوتا ہے، لہذا معاوضہ کے بغیر اس کا استحقاق نہیں ہوگا جیسے اجارہ میں عمل کرنا، اسی طرح اگر اجرت کی اطلاع پہنچنے سے قبل لقطہ اٹھالے، اور اجرت کے لئے اس کو واپس کردے تو اجرت کا مستحق نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے بغیر عوض کے اس کو اٹھایا ہے، اور دوسرے کے مال میں بغیر کسی مقررہ اجرت کے کام کیا ہے، لہذا وہ کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا جیسے اگر وہ لقطہ کو اٹھاتا اور مالک نے اس میں کوئی اجرت مقرر نہ کی ہوتی [۱]۔

لقطہ اس کے مالک کو لوٹانا:

۲۰ - لقطہ اس کے مالک کو لوٹانے کے لئے شرط ہے کہ مالک اس کی صفت بیان کرے، اور اس کی امتیازی علامات بتا کر اس کو پہچان کرائے، مثلاً اس کی تعداد کا ذکر کرے، یا جانور کی کسی علامت اور اس کے گم ہونے کی جگہ وغیرہ بتائے، یا بینہ کے ذریعہ ثابت کردے کہ وہ اسی کا ہے، اور جب وہ اس کی علامات یعنی ڈاٹ، بندھن، تعداد اور وزن بتادے تو لقطہ اٹھانے والے کے لئے جائز ہے کہ لقطہ اس کے سپرد کردے، اور اگر چاہے تو مزید توثیق کے لئے اس سے کفیل لے لے، اس لئے کہ اوصاف بیان کرنے کے بعد لقطہ اس کو واپس کرنا شریعت میں موجود ہے اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ اس کے بعد ان میں اختلاف ہے کہ کیا محض امتیازی علامات بتانے کے بعد لقطہ، مالک کے پاس لوٹانے پر قضاءً اس کو مجبور کیا جائے گا، یا بینہ ضروری ہوگا، یہ تفصیل حسب ذیل ہے:

حنفیہ اور راجح قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ بینہ کے بغیر لقطہ اٹھانے والے کو لقطہ کے دعوے دار کے سپرد کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ مدعی ہے جس کو دوسرے مدعی کی طرح بینہ کی ضرورت ہوگی، نیز اس لئے کہ لقطہ دوسرے کا مال ہے، لہذا صفت بتانے پر اس کو سپرد کرنا واجب نہیں ہوگا جیسے ودیعت، البتہ حنفیہ کی رائے ہے کہ صحیح علامت بتانے پر لقطہ، مدعی کے سپرد کرنا جائز ہے، اسی طرح شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر لقطہ اٹھانے والے کو غالب گمان ہو کہ لقطہ کا دعوے دار سچا ہے، تو اس کے سپرد کرنا جائز ہے۔

ان حضرات کا استدلال اس فرمان نبوی سے ہے ''......**فإن جاء صاحبها فعرف عفاصها و عددها ووكاءها فأعطها إياه، و إلا فهي لك**'' [۱] (پھر اگر اس کا مالک آجائے، اور وہ اس کی ڈاٹ، اس کی تعداد اور اس کے بندھن کو پہچان لے تو اسے دے دو، ورنہ وہ تمہارا ہے)۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر مالک، مذکورہ اوصاف بتادے، تو لقطہ اٹھانے والے کو مجبور کیا جائے گا کہ لقطہ اس کے سپرد کرے، خواہ اس کی سچائی کا اس کو غالب گمان ہو یا نہ ہو بینہ کی ضرورت نہ ہوگی، یہ حضرت زید بن خالد جہنی کی سابقہ حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے ہے، جس میں ہے کہ ''...... **اعرف و كاءها وعفا صها، ثم عرفها سنة، فإن لم تعرف فاستنفقها، ولتكن وديعة عندك، فإن جاء طالبها يوما من الدهر فأدها إليه**'' [۲] (...... اس کے بندھن اور ڈاٹ کو احتیاط سے پہچان لو، پھر سال بھر اس کا اعلان کراؤ، پھر اگر اس کی شناخت نہ ہو سکے تو اس کو خرچ کر ڈالو، اور یہ تمہارے پاس امانت کے طور پر رہنا چاہئے، پھر اگر اس کو تلاش کرنے

---

(۱) المغنی، الشرح الکبیر ۶/ ۳۵۰، ۳۵۸، البنایہ شرح الہدایہ ۶/ ۳۵۔

(۱) حدیث: ''فإن جاء صاحبها فعرف عفاصها......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۴۹) نے حضرت زید بن خالد الجہنیؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''اعرف وكاء ها وعفاصها......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۴۹) نے کی ہے۔

والا کبھی بھی آجائے تو اس کو ادا کردو)۔

نیز فرمان نبوی "**فإن جاء أحد يخبرك بعددها ووعائها ووكائها فأعطها إياه**"[1] (پھر اگر کوئی آکر اس کی تعداد، ڈاٹ اور بندھن کو بتائے تو اسے دے دو)۔

نیز اس لئے کہ لقطہ پر بینہ پیش کرنا محال ہے، اس لئے کہ یہ مالک کے پاس سے بھول اور غفلت میں ضائع ہوتا ہے، اس حالت میں اس کے پاس گواہ نہیں ہوتے اور اس کے اوصاف، ڈاٹ اور بندھن کا ذکر کرنا بینہ ہوسکتا ہے)[2]۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر لقطہ کا دعویدار اس کے اوصاف بیان نہ کرے اور نہ اس پر بینہ قائم کرے اور نہ اٹھانے والے کو معلوم ہو کہ وہ اس کا ہے تو اٹھانے والے کے لئے جائز نہیں کہ اس کو اس کے دعوے دار کے حوالہ کرے اور نہ حاکم اس کو مجبور کرے گا کہ وہ اس کے سپرد کرے، اس لئے کہ لوگوں کو محض دعوے کی بنیاد پر نہیں دیا جاتا، اور اگر دو آدمی اس کا دعوی کریں اور اس کی صفت بیان کریں، یا دونوں دو یکساں گواہ پیش کردیں تو لقطہ اٹھانے والا، دونوں میں قرعہ اندازی کرے گا، جس کا قرعہ نکلے اس سے حلف لے کر اس کے سپرد کردے گا، اس لئے کہ جس کی وجہ سے ادائیگی واجب ہوئی ہے اس میں دونوں برابر ہیں، تو ادائیگی میں بھی برابر ہوں گے[3]۔

حرم کا لقطہ:

۲۱ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ حل وحرم کے لقطوں میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں کہ اس کو اٹھانا اور ایک سال تک اس کا اعلان کرانا جائز ہے، اس لئے کہ لقطہ ودیعت کی طرح ہے، لہذا حل وحرم کی وجہ سے اس کا حکم الگ الگ نہیں ہوگا، اور احادیث نبویہ میں حل وحرم کے لقطوں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، مثلاً یہ فرمان نبوی ہے: "...... **اعرف وكاءها وعفاصها ثم عرفها سنة**"[1] (اس کے بندھن اور اس کی ڈاٹ کو پہچانو، پھر ایک سال اس کا اعلان کراؤ)۔

امام شافعی کی رائے ہے کہ حرم کا لقطہ صرف اعلان کرانے کے لئے اٹھانا جائز ہے اور ہمیشہ اس کا اعلان کرایا جائے گا، کیونکہ حرم کے لقطہ کی مخصوص احادیث میں دوسرے لقطوں کی طرح اعلان کرانے کی مدت ایک سال مقرر نہیں کی گئی ہے، جس سے معلوم ہوا کہ ہمیشہ اس کا اعلان کرانا مقصود ہے، ورنہ تخصیص بے فائدہ ہوگی، نیز اس لئے کہ مکہ مکرمہ لوگوں کے لوٹنے کی جگہ ہے، جہاں وہ بار بار آتے ہیں تو ہوسکتا ہے کہ اس کا مالک اس کی خاطر دوبارہ آئے، یا اس کی تلاش میں کسی کو بھیج دے، تو گویا اس نے اپنا مال وہاں ضائع ہونے سے محفوظ کردیا ہے[2]۔

دار الحرب کا لقطہ:

۲۲ - جس کو دار الحرب میں کوئی لقطہ ملے اور وہ لشکر میں ہو تو دار الاسلام میں ایک سال اس کا اعلان کرائے، پھر اس کو مال غنیمت میں ڈال دے، دار الاسلام میں اعلان کرانے کی وجہ یہ ہے کہ حربیوں کے اموال مباح ہیں، اور یہ کسی مسلمان کا بھی ہوسکتا ہے، نیز اس لئے کہ لقطہ کا اعلان کرانے کے لئے دار الحرب میں ٹھہرنا اس کے لئے ممکن نہیں اور اعلان کرانے کی ابتداء اس لشکر میں کرے گا جس

---

(۱) حدیث: "فإن جاء أحد يخبرك بعددها......" کی روایت مسلم (۱۳۵۱/۳) نے کی ہے۔

(۲) فتح القدیر ۱۲۹/۶، ۱۳۰، ۱۳۱، المدونۃ الکبری ۱۷۴/۶، ۱۷۵، تبیین الحقائق ۳۰۶/۳، مغنی المحتاج ۴۱۶/۲، ۴۱۷، المغنی، الشرح الکبیر ۳۳۶/۶، ۳۳۷۔

(۳) المغنی والشرح الکبیر ۳۳۷/۶۔

(۱) حدیث: "اعرف وكاءها......" کی تخریج فقرہ نمبر ۸ میں گذر چکی ہے۔

(۲) فتح القدیر ۱۲۸/۶، الأم ۶۷/۴، مغنی المحتاج ۴۱۷/۲، المغنی والشرح الکبیر ۳۳۲/۶۔

میں وہ موجود تھا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے وہ لقطہ لشکر ہی کے کسی فرد کا ہو، اور جب لوٹ آئے تو دارالاسلام میں اعلان مکمل کرائے، اور اگر وہ دارالحرب میں امان کے ساتھ داخل ہو، اور کوئی لقطہ ملے تو دارالحرب میں ہی اس کا اعلان کرانا چاہئے، اس لئے کہ ان کے اموال اس کے لئے حرام ہیں اور اگر اس کا مالک معلوم نہ ہوسکے تو وہ اس کا مالک ہوجائے گا جیسے دارالاسلام میں لقطہ کا مالک ہوجاتا ہے، اور اگر دارالحرب میں چوری چھپے داخل ہو اور کوئی لقطہ ملے تو دارالاسلام میں اس کا اعلان کرائے، اس لئے کہ حربیوں کے اموال اس کے لئے مباح ہیں، پھر اس کا حکم اس کے مال غنیمت کے حکم کی طرح ہوگا[1]۔

لقطہ کی زکاۃ:

۲۳ - لقطہ جس کے متعلق مالک کو کوئی خبر نہیں، گم شدگی اور ضیاع کی مدت کے دوران اس پر اس کی زکاۃ واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ اس پر اس کی ملکیت مکمل نہیں ہے، کیونکہ وہ اس کے قبضہ میں نہیں کہ اس میں تصرف کرسکے، اور اعلان کے سال میں لقطہ اٹھانے والا اس کی زکاۃ ادا نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس مدت کے دوران وہ اس کا مالک نہیں ہوتا، پھر جب مالک اعلان کے سال کے دوران آجائے تو اس سال کی زکاۃ دے گا، جس میں لقطہ اٹھانے والے کے لئے لقطہ ممنوع تھا، بشرطیکہ وہ بقدر نصاب ہو، اور اگر مویشی ہو تو اس کی زکاۃ اس کے مالک پر واجب ہوگی، بشرطیکہ وہ لقطہ اٹھانے والے کے پاس سائمہ ہو، اور اگر اٹھانے والا اس کو چارہ کھلائے تو اس کے مالک پر اس کی زکاۃ نہ ہوگی، اور اس کی زکاۃ پہلے سال کے بعد اٹھانے والے پر ہوگی، یہ امام احمد کے ظاہر مذہب میں ہے، اس لئے کہ وہ میراث کی طرح اس کی ملکیت میں داخل ہوجائے گا، اور اس کے بقیہ اموال کی طرح ہوجائے گا۔

البتہ اگر لقطہ کو اپنی ملکیت میں لینے کے لئے اٹھائے تو اس سال کی زکاۃ دے گا جس میں اس کا اعلان کرایا ہے، پھر اگر اس کا مالک آجائے تو وہ اس سال کی زکاۃ نہیں دے گا، اور اٹھانے والے نے جو زکاۃ نکالی ہے وہ اس کے مالک سے واپس نہیں لے گا، جیسے وہ مالک سے لقطہ کا نفقہ واپس لیتا ہے[1]۔

---

(۱) المغنی والشرح الکبیر ۶/ ۳۴۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۲۶۔

(۱) فتح القدیر ۶/ ۱۱۹، البنایۃ شرح الہدایہ ۶/ ۱۷، المغنی والشرح الکبیر ۶/ ۳۴۹، ۳۵۰، مغنی المحتاج ۴/ ۴۱۲۔

لقیط

تعریف:

۱- لقیط لغت میں: وہ بچہ ہے جو راستے میں پڑا ہوا ملے، اس کے ماں باپ کا پتہ نہ ہو[۱]۔

المصباح میں ہے: لقیط کا لفظ اکثر ڈالے ہوئے بچہ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے[۲]۔

اصطلاح میں حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: زندہ بچہ ہے جس کو اس کے گھر والوں نے فقر کے ڈر سے یا شک کی تہمت سے بچنے کے لئے پھینک دیا ہو[۳]۔

مالکیہ میں سے ابن عرفہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے: لقیط آدمی کا وہ بچہ ہے جس کے باپ کا یا غلامی کا علم نہ ہو[۴]۔

شافعیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: لقیط ہر وہ ضائع شدہ بچہ جس کا کوئی کفالت کرنے والا نہ ہو[۵]۔

حنابلہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: لقیط وہ بے شعور بچہ ہے جس کے نسب یا غلامی کا پتہ نہ ہو اور جسے راستہ میں ڈال دیا گیا ہو یا وہ اپنی ولادت سے سن شعور تک پہنچنے کے درمیان میں راستہ بھٹک گیا ہو[۶]۔

(۱) لسان العرب۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) الدر المختار علی رد المحتار ۳/ ۳۱۴۔
(۴) الخرشی ۷/ ۱۳۰۔
(۵) روضۃ الطالبین ۵/ ۴۱۸۔
(۶) کشاف القناع ۴/ ۲۲۶۔

متعلقہ الفاظ:

الف- لقطہ:

۲- لقطہ لغت میں (قاف کے فتحہ کے ساتھ، بقول ازہری) اس چیز کا نام ہے جس کو تم پڑی ہوئی پاؤ اور اٹھالو۔

لقط (لام وقاف کے فتحہ کے ساتھ) وہ معدنیات اور بالی وغیرہ جو چن لیے جائیں لقطہ: اٹھائی ہوئی چیز[۱]۔

لقطہ شرع میں: وہ گم شدہ مال ہے جو پایا جائے۔

ابن عابدین نے کہا: لقیط کا لفظ انسانوں کے ساتھ خاص ہے، اور لقطہ کا غیر انسانوں کے ساتھ، تاکہ دونوں میں تمیز ہو سکے[۲]۔

ب- ضائع:

۳- ضائع لغت میں: ”ضاع الشيء يضيع ضيعا“ سے ماخوذ ہے یعنی گم ہونا، ہلاک ہونا، اہل لغت نے اس کو غیر جانور جیسے عیال ومال کے ساتھ خاص کیا ہے، کہا جاتا ہے: ”أضاع الرجل عياله وماله“ (اپنے عیال ومال کو ضائع کر دیا)۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۳]۔

اس لحاظ سے ضائع لقیط سے عام ہے، اس لئے کہ ضائع کا لفظ انسان اور مال دونوں کو شامل ہے۔

لقیط اٹھانے کا حکم:

۴- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ پھینکے ہوئے بچہ کو اٹھانا فرض کفایہ ہے، اگر کوئی اسے انجام دے دے تو باقی

(۱) لسان العرب۔
(۲) الدر المختار ۳/ ۳۱۸، دیکھئے: کشاف القناع ۴/ ۲۰۹۔
(۳) الصحاح، لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

لوگوں سے ساقط ہوجائے گا، ورنہ سب گنہ گار ہوں گے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوٰى"[۱] (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو) نیز اس لئے کہ اس میں جان کو زندہ رکھنا ہے، فرمان باری ہے: "وَ مَنْ اَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَاالنَّاسَ جَمِيْعًا"[۲] (اور جس نے ایک بچالیا تو گویا اس نے سارے آدمیوں کو بچالیا) کیونکہ اس کو زندہ رکھنے کی وجہ سے لوگوں سے حرج ساقط ہوجاتا ہے، اس لئے کہ وہ قابل احترام انسان ہے۔

شافعیہ و مالکیہ نے کہا: یہ اس صورت میں ہے جب کوئی دوسرا موجود ہو جو اس کو دیکھ سکے۔

لیکن اگر معلوم ہو کہ کوئی دوسرا نہیں ملے گا تو اس کو اٹھانا فرض عین ہوگا[۳]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ پڑے ہوئے بچہ کو اٹھانا مندوب ہے، اس لئے کہ منقول ہے کہ ایک شخص سیدنا حضرت علیؓ کے پاس ایک پڑے ہوئے بچہ کو اٹھا کر لایا، تو آپ نے فرمایا: "هو حر ولأن أكون وليت من أمره مثل الذى وليت أنت كان أحب إليّ من كذا وكذا، عدّ جملة من أعمال الخير" (یہ آزاد ہے، اور تم نے اس کی جو ذمہ داری لی ہے، یہ ذمہ داری میں لے لیتا تو مجھے یہ اس اس کام سے زیادہ پسند ہوتا اور آپ نے چند اعمال خیر شمار کرائے)، حضرت علیؓ نے بچہ اٹھانے کی ترغیب دی اور اتنی زیادہ ترغیب دی کہ بہت سے اعمال خیر سے اس کو افضل قرار دیا، یہ اس کے استحباب میں مبالغہ کرنے کے لئے ہے، نیز اس لئے کہ یہ ایسی جان ہے جس کا کوئی محافظ نہیں، بلکہ ضائع ہوجائے گی، لہذا اس کو اٹھالینا معنوی طور پر اس کو زندہ رکھنا ہے[۱]۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس کی ہلاکت کا اس کو غالب گمان نہ ہو، اور اگر اس کے نہ اٹھانے کی صورت میں اس کی ہلاکت کا اس کو غالب گمان ہوجائے مثلاً جنگل وغیرہ ہلاکت خیز جگہوں پر پائے، تو اس کو اٹھانا فرض کفایہ ہوگا، اور اگر اس کے علاوہ کسی کو اس کا علم نہ ہو تو اس کو اٹھانا فرض عین ہوگا[۲]۔

بچہ اٹھانے پر گواہ بنانا:

۵ - مالکیہ نے کہا: بچہ اٹھانے والے کے لئے بچہ اٹھاتے وقت، اس کو اٹھانے پر گواہ بنالینا چاہئے کہ کہیں زمانہ دراز کے بعد اس کا اپنی اولاد ہونے یا اس کے غلام بنانے کا دعوی نہ کردے، اور اگر اس کا یقین یا غالب گمان ہو تو گواہ بنانا واجب ہوگا[۳]۔

شافعیہ نے کہا: اصح قول میں اٹھانے پر گواہ بنانا واجب ہے اگر چہ اٹھانے والے کی عدالت مشہور ہو، مبادا اس کو غلام بنالے اور اس کا نسب ضائع ہوجائے، اور بچہ کے ساتھ جو چیز پائی جائے اس پر بھی اس کے تابع ہونے کے طور پر گواہ بنانا واجب ہوگا۔

اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ امانت پر بھروسہ کرتے ہوئے گواہ بنانا واجب نہ ہوگا۔

گواہ بنانے کا وجوب اس صورت میں ہے جبکہ حاکم وہ بچہ اس کے سپرد نہ کرے، اور اگر حاکم وہ بچہ اس کے سپرد کرے تو گواہ بنانا

(۱) سورۂ مائدہ / ۲۔
(۲) سورۂ مائدہ / ۳۲۔
(۳) الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۴ / ۱۲۴، نہایۃ المحتاج ۵ / ۴۴۴، مغنی المحتاج ۲ / ۴۱۸، المغنی ۵ / ۷۴۷ طبع الریاض، کشاف القناع ۴ / ۲۲۶۔

(۱) بدائع الصنائع ۶ / ۱۹۸۔
(۲) فتح القدیر ۵ / ۳۴۲ شائع کردہ دار إحیاء التراث، حاشیہ ابن عابدین ۳ / ۳۱۴۔
(۳) الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۴ / ۱۲۶۔

مسنون ہے واجب نہیں (۱)۔

حنابلہ نے کہا: اٹھانے والے کے لئے اس پر گواہ بنانا مستحب ہے جیسے لقطہ میں، یہ خود کو اس خطرہ سے بچانے کے لئے ہے کہ نفس اس کو غلام بنالینے پر ورغلائے، اسی طرح لقیط کے ساتھ جو مال ملے اس پر بھی گواہ بنانا مستحب ہے تاکہ اس کے انکار سے خود کو بچا سکے (۲)۔

لقیط کو اپنے پاس روکنے کا زیادہ حق دار:

۶- اٹھانے والا دوسرے کے مقابلہ میں، لقیط کو اپنے پاس روکنے کا زیادہ حقدار ہے، کوئی دوسرا لقیط کو اس سے چھین نہیں سکتا، اس لئے کہ اسی نے اس کو اٹھا کر اس کو زندہ رکھا ہے، نیز اس لئے کہ اس کو اٹھانا مباح تھا جس پر اٹھانے والے کا قبضہ پہلے ہوگیا، اور مباح کی طرف سبقت کرنا سب کے لئے مباح ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**من سبق إلی مالم یسبق إلیه مسلم فهو أحق به**" (۳) (جو شخص کسی چیز پر پہلے آجائے، جہاں پہلے سے کوئی مسلمان نہ پہنچا ہو تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہے)۔ یہ مذاہب میں متفقہ اصول ہے، بشرطیکہ اٹھانے والے میں وہ تمام شرائط پائے جائیں جو ہر مذہب میں معتبر ہیں، اور اگر کوئی ایک شرط بھی نہ پائی جائے تو اس کے ہاتھ سے چھین لیا جائے گا (۴)۔

۷- اس بناء پر حاکم درج ذیل حالات میں بچہ کو اٹھانے والے کے ہاتھ سے چھین لے گا:

الف- اگر اٹھانے والا کوئی بچہ یا مجنون ہو، اس لئے کہ وہ دونوں نااہل ہیں، یہی حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے اور یہی مالکیہ کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے (۱)۔

ب- اگر اٹھانے والے پر بے وقوفی کی وجہ سے پابندی عائد ہو تو بچہ کو اس کے ہاتھ سے چھین لیا جائے گا، اس لئے کہ اس کو خود اپنی ذات پر ولایت حاصل نہیں، تو دوسرے پر بدرجہ اولی حاصل نہیں ہوگی، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، حنفیہ کے نزدیک یہ شرط نہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک سفیہ کا کسی بچہ کو اٹھانا جائز ہے، اس کے ہاتھ سے بچہ کو نہیں چھینا جائے گا، ابن عابدین نے کہا: جس غلام پر پابندی عائد ہو اس کا کسی بچہ کو اٹھانا صحیح ہے، تو بے وقوفی کی وجہ سے "محجور" (پابند) شخص کا اٹھانا بدرجہ اولی صحیح ہوگا (۲)۔

ج- اگر بچہ کو کوئی فاسق اٹھالے تو اس کے ہاتھ سے چھین لیا جائے گا، اس لئے کہ بچہ کو اٹھانے والے کے ہاتھ میں برقرار رکھنے کے لئے عدالت شرط ہے، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔

شافعیہ نے کہا: جس کا ظاہر حال امانت ہو، البتہ اس کا امتحان نہ لیا گیا ہو تو اس کے ہاتھ سے نہیں چھینا جائے گا، البتہ قاضی اس پر کسی کو مقرر کردے گا جو اس طرح سے اس کی نگرانی کرے کہ اس کو علم نہ ہو، تاکہ اس کو اذیت نہ ہو (۳)۔

حنابلہ نے کہا: اگر لقیط کو کوئی مستور الحال اٹھالے، جس کی عدالت یا خیانت کی حقیقت معلوم نہ ہو تو لقیط کو اس کے ہاتھ میں برقرار رکھا

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۴۴، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۸۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۲۲۹، المغنی ۵/ ۷۵۶۔

(۳) حدیث: "من سبق إلی ما لم یسبق إلیه......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۵۳) نے حضرت اسمر بن مضرسؓ سے کی ہے، منذری نے مختصر السنن (۴/ ۲۶۴) میں اس کو غریب قرار دیا ہے۔

(۴) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۸، الہدایہ، فتح القدیر ۵/ ۳۴۳ شائع کردہ دار احیاء التراث، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۴۷، کشاف القناع ۴/ ۲۲۸۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۴، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۸، کشاف القناع ۴/ ۲۲۹، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۱۲۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۴۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۴۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۴۶، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۱۹، کشاف القناع ۴/ ۲۲۹۔

(۳) روضۃ الطالبین ۵/ ۴۱۹، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۸۔

جائے گا، اس لئے کہ اس کا حکم، مال کے لقطہ میں نکاح کی ولایت اور اس کی شہادت میں عادل کے حکم کی طرح ہے، نیز اس لئے کہ مسلمان میں اصل عدالت ہے، اسی وجہ سے حضرت عمرؓ نے فرمایا: مسلمان ایک دوسرے کے لئے عادل ہیں [۱]۔

یہ حنفیہ کے یہاں شرط نہیں، چنانچہ حاشیہ ابن عابدین میں ہے: کافر کا اٹھانا صحیح ہے تو فاسق کا اٹھانا بدرجہ اولی صحیح ہوگا، البتہ ابن عابدین نے کہا: اگر اٹھانے والا فاسق ہو اور اندیشہ ہو کہ وہ لقیط کے ساتھ بدکاری کرے گا، تو شہوت کی عمر کو پہنچنے سے قبل اس سے چھین لیا جائے گا [۲]۔

د- اگر بچہ کو غلام اپنے آقا کی اجازت کے بغیر اٹھائے تو اس کے ہاتھ سے چھین لیا جائے گا، اور اگر آقا اس کو اٹھانے کی اجازت دے دے یا اس کے اٹھانے کے بعد آقا کو علم ہو اور وہ اس کو اس کے ہاتھ میں برقرار رکھے تو اب اس کے ہاتھ سے نہیں چھینا جائے گا، اور آقا ہی بچہ اٹھانے والا ہوگا، غلام اٹھانے میں اور تربیت میں آقا کا نائب ہوگا، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے [۳]۔

حنفیہ کے یہاں بچہ اٹھانے میں آزادی شرط نہیں، انہوں نے کہا کہ غلام، جس پر پابندی عائد ہو اس کا کسی کو اٹھانا صحیح ہے [۴]۔

ھ- اگر کوئی کافر اس کو اٹھائے اور لقیط پر اسلام کا حکم لگایا گیا ہو تو اس کو کافر کے ہاتھ سے چھین لیا جائے گا، اس لئے کہ مسلمان بچہ کے اٹھانے میں اسلام کی شرط ہے، نیز اس لئے کہ کفالت، ولایت ہے، اور کافر کو مسلمان پر کوئی ولایت نہیں، نیز اس لئے کہ اندیشہ ہے کہ اس کو دینی لحاظ سے گمراہ کردے، اور اگر لقیط کے کفر کا حکم لگایا گیا ہو تو اس کے ہاتھ میں برقرار رکھا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس کے دین پر ہے، نیز اس لئے کہ کافر ایک دوسرے کے ولی اور ذمہ دار ہیں، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے [۱]، حنفیہ نے اٹھانے والے میں اسلام کی شرط نہیں لگائی ہے [۲]۔

و- حنفیہ نے ایک عام شرط یہ لکھی ہے کہ اٹھانے والا لقیط کی حفاظت کا اہل ہو، انہوں نے کہا: اگر وہ اس کی حفاظت کا اہل نہ ہو تو بچہ کو اس کے ہاتھ سے چھین لینا چاہئے [۳]، اسی طرح تمام فقہاء کے یہاں اٹھانے والے کا مرد ہونا شرط نہیں، لہذا عورت کا اٹھانا بھی صحیح ہوگا، اس کے ہاتھ سے نہیں چھینا جائے گا، البتہ مالکیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ عورت آزاد بے شوہر کی ہو، یا اگر شوہر والی ہو تو شوہر نے اس کو اجازت دے رکھی ہو [۴]۔

ز- شافعیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ اگر اٹھانے والا فقیر ہو تو اس کے ہاتھ میں برقرار نہیں رکھا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس کی پرورش نہیں کرسکتا اور اس میں لقیط کو ضرر پہنچانا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ اس کے ہاتھ میں برقرار رکھا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی سب کی کفالت کا ذمہ دار ہے۔

یہ شیرازی نے لکھا ہے، لیکن نووی نے لکھا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ مالداری شرط نہیں [۵]۔

---

(۱) المغنی ۵/ ۷۵۷، کشاف القناع ۴/ ۲۲۹۔
(۲) الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین ۳/ ۳۱۴۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲۶، ۱۲۷، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۴۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۱۹، المغنی ۵/ ۷۵۹، منتہی الإرادات ۲/ ۴۸۳۔
(۴) الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین ۳/ ۳۱۴۔

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲۷، المهذب ۱/ ۴۴۲، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۸، المغنی ۵/ ۷۵۹۔
(۲) الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین ۳/ ۳۱۴۔
(۳) سابقہ مرجع رص ۳۱۴، ۳۱۵۔
(۴) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۴۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۱۹، المغنی ۵/ ۷۶۱۔
(۵) المهذب ۱/ ۴۴۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۱۹۔

لقیط کو سفر میں لے جانا:

۸- لقیط کو سفر میں لے جانے کا حکم شافعیہ وحنابلہ نے اپنے اپنے یہاں کچھ تفصیل کے ساتھ لکھا ہے جس کی تشریح درج ذیل ہے:

شافعیہ نے کسی جگہ کے مقیم کے اٹھانے اور لقیط کی جگہ سے دور کے مسافر شخص کے اٹھانے میں فرق کرتے ہوئے کہا:

الف- اصح یہ ہے کہ مسافر اگر امانت دار ہو اور اس کی امانت داری کا امتحان لیا جاچکا ہو، اور وہ کسی شہر میں لقیط پائے تو اس کو اپنے شہر میں منتقل کرسکتا ہے، اس لئے کہ معیشت میں یکسانیت ہے، البتہ راستہ کا مامون ہونا اور خبروں کے پیہم پہنچنے کی شرط ہے، اور اگر اس کی امانت داری کا امتحان نہ لیا گیا ہو اور وہ مجہول الحال ہو تو وہ اس کے ہاتھ میں برقرار نہیں رکھا جائے گا، اس لئے کہ اندیشہ ہے کہ غائب ہونے کے بعد وہ اس کو غلام بنالے۔

اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ اس کو منتقل کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ نسب کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہے [۱]۔

ب- شافعیہ نے کہا: اگر شہر کا آدمی کسی شہر میں لقیط پائے تو اس کو دیہات میں منتقل نہیں کرسکتا، اس لئے کہ دیہات کی زندگی سخت ہوتی ہے، اور علم، دین اور ہنر سب فوت ہوجاتے ہیں، ایک قول ہے: اس لئے کہ نسب ضائع ہوتا ہے۔

اصح یہ ہے کہ وہ اس کو دوسرے شہر میں منتقل کرسکتا ہے۔

یہ اختلاف راستہ کے مامون ہونے اور خبروں کے ملتے رہنے کی صورت میں ہے، اور اگر راستہ خوف ناک ہو یا ایک جگہ سے دوسری جگہ خبریں نہ پہنچتی ہوں تو لقیط کو قطعی طور پر اس کے ہاتھ میں برقرار نہیں رکھا جائے گا۔

جمہور (یعنی جمہور فقہاء شافعیہ) نے مسافت قصر اور اس سے کم کی مسافت میں کوئی فرق نہیں کیا ہے، ماوردی نے اختلاف، مسافت قصر میں قرار دیا ہے اور اس سے کم میں قطعی طور پر جائز قرار دیا ہے، جبکہ ''الکفایہ'' میں اس کو ممنوع قرار دیا ہے، جمہور کی رائے ہی معتمد ہے [۱]۔

ج- اگر لقیط کو کوئی شہری کسی دیہات میں کسی منزل یا قبیلہ میں پائے تو اس کو گاؤں اور اس شہر میں جہاں جانے کا قصد ہے منتقل کرسکتا ہے، اس لئے کہ اس میں اس کو زیادہ سہولت ہے، ایک قول ہے: اس میں دو رائیں ہیں: اگر دیہات، ہلاکت خیز جگہ ہو تو اس کو اپنی منزل مقصود میں قطعی طور پر منتقل کرسکتا ہے۔

د- اگر لقیط کو کوئی دیہاتی دیہات میں پائے تو اس کے ہاتھ میں برقرار رکھا جائے گا اگر چہ اس منزل کے لوگ منتقل ہورہے ہوں، اس لئے کہ وہ منزل اس کے حق میں شہر یا گاؤں کی طرح ہے، ایک قول ہے کہ: اگر وہ ''نجعہ'' (یعنی چراگاہ کی تلاش) کے لئے منتقل ہورہے ہوں تو لقیط کو اس کے ہاتھ میں برقرار نہیں رکھا جائے گا، اس لئے کہ اس میں اس کے نسب کو ضائع کرنا ہے۔

رملی نے کہا: اس طے شدہ امر سے معلوم ہوا کہ اٹھانے والا لقیط کو ایک شہر یا گاؤں یا دیہات سے اسی جیسی یا اس سے اعلیٰ جگہ میں منتقل کرسکتا ہے، اس سے ادنیٰ جگہ میں نہیں، اور یہ کہ نقل کے جواز کی مطلق شرط راستہ ومنزل مقصود کا مامون ہونا، خبروں کا ملتے رہنا اور اٹھانے والے کی امانت داری کا امتحان لینا ہے [۲]۔

لقیط کو نقل مکانی کے بغیر سفر میں لے جانے اور کسی جگہ اقامت کے لئے اس کو سفر میں لے جانے کے درمیان، حنابلہ فرق کرتے ہیں۔

(۱) مغنی المحتاج ۲؍۴۲۰، نہایۃ المحتاج ۵؍۴۴۸۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵؍۴۴۸، مغنی المحتاج ۲؍۴۱۹، ۴۲۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۲؍۴۲۰، نہایۃ المحتاج ۵؍۴۴۹۔

اسی طرح اٹھانے والے میں فرق کرتے ہیں کہ وہ مستور الحال ہوگا جس کی عدالت یا خیانت کی حقیقت معلوم نہیں، یا اس کی عدالت معلوم اور اس کی امانت ظاہر ہوگی۔

ابن قدامہ نے کہا: جو مستور الحال ہو، اس کی عدالت یا خیانت کی حقیقت معلوم نہ ہو، اور وہ لقیط کو سفر میں لے جانا چاہے تو اس میں دو اقوال ہیں:

اول: اس کو اس کے ہاتھ میں برقرار نہیں رکھا جائے گا، اس لئے کہ اس کی امانت کا یقین نہیں، لہذا اس سے خیانت کا اندیشہ قائم ہے۔

دوم: اس کے ہاتھ میں برقرار رکھا جائے گا، اس لئے کہ حضر میں اس کو اس کے ساتھ کسی نگراں کو ملائے بغیر برقرار رکھا جاتا ہے، لہذا یہ عادل کے مشابہ ہوگا، نیز اس لئے کہ ظاہر مستور ومحفوظ ہونا ہے۔

لیکن جس کی عدالت معلوم اور امانت ظاہر ہو لقیط کو اس کے ہاتھ میں سفر وحضر میں برقرار رکھا جائے گا، اس لئے کہ اس کے متعلق وہ مامون ہے، بشرطیکہ اس کا سفر نقل مکانی کے لئے نہ ہو۔

اگر اٹھانے والے امین کا کسی جگہ لقیط کو لے کر سفر کرنا وہاں اقامت کے لئے ہو تو یہ محل غور ہے، اگر اس نے اس کو شہر میں اٹھایا ہو، اور اس کو دیہات میں منتقل کرنا چاہے تو اس کو اس کے ہاتھ میں برقرار نہیں رکھا جائے گا، اس لئے کہ شہر میں اس کا قیام اس کے دین ودنیا کے لئے بہتر اور آرام دہ ہے، نیز اس لئے کہ وہ شہر میں پایا گیا تو بظاہر وہ وہیں پیدا ہوا ہے، اور اس کے وہاں باقی رہنے میں یہ امید زیادہ ہے کہ اس کا نسب کھل جائے، اس کے گھر والے ظاہر ہو جائیں اور وہ اس کا اعتراف کرلیں۔

اگر وہ اس کو شہر سے کسی دوسرے شہر میں منتقل کرنا چاہے تو اس میں دو اقوال ہیں:

اول: اس کے ہاتھ میں برقرار نہیں رکھا جائے گا، اس لئے کہ اس کے اپنے شہر میں باقی رہنے میں، اس کے نسب کے انکشاف کی زیادہ امید ہے، لہذا اس کو اس شہر سے منتقل ہونے والے کے ہاتھ میں برقرار نہیں رکھا جائے گا، یہ اس کو دیہات میں منتقل کرنے والے پر قیاس ہے۔

دوم: اس کو اس کے ہاتھ میں برقرار رکھا جائے گا، اس لئے کہ اس کی ولایت ثابت ہے، اور دوسرا شہر آرام میں پہلے کی طرح ہے، لہذا لقیط کو اس کے ہاتھ میں برقرار رکھا جائے گا، جیسے اگر وہ اس کو شہر کے ایک طرف سے دوسری طرف منتقل کرے۔

اگر اس نے بچہ کو دیہات سے اٹھایا ہو تو اس کو شہر میں منتقل کرسکتا ہے، اس لئے کہ وہ اس کو تنگی اور محرومی کی جگہ سے آرام، آشایش، اور دین میں منتقل کر رہا ہے اور اگر وہ کسی منزل میں مقیم ہو جائے جس کو وطن بنانے کا ارادہ ہو تو وہ ایسا کرسکتا ہے۔

اگر وہ اس کو مختلف جگہوں پر منتقل کرے تو یہ احتمال ہے کہ اس کو اس کے ہاتھ میں برقرار رکھا جائے، اس لئے کہ بظاہر وہ بدویوں کا بیٹا ہے، اور اس کو اس کے اٹھانے والے کے ہاتھ میں برقرار رکھنے میں اس کے نسب کے انکشاف کی زیادہ امید ہے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ لقیط کو اس سے لے لیا جائے اور کسی گاؤں والے کے سپرد کردیا جائے، اس لئے کہ اس میں اس کے لئے زیادہ آرام اور سہولت ہے۔

جہاں پر بھی ہم نے یہ کہا ہے کہ لقیط کو اس کے اٹھانے والے کے ہاتھ سے چھین لیا جائے گا، تو اس سے مراد صرف وہ جگہ ہے جہاں کوئی دوسرا شخص اس اٹھانے والے سے بہتر ملے، جس کے سپرد اس لقیط کو کیا جائے، اور اگر کوئی اس کا ذمہ دار نہ ملے تو اس کے اٹھانے والے کے ہاتھ میں اس کو برقرار رکھا جائے گا، اور اگر اٹھانے والے ہی کی

طرح کا کوئی شخص ملے تو اس کو اٹھانے والا اس کا زیادہ حقدار ہے، اس لئے کہ اس کے ہاتھ سے چھیننا بے فائدہ ہے[1]۔

لقیط کی آزادی اور غلامی:

۹- فقہاء کا مذہب ہے کہ لقیط ظاہری لحاظ سے آزاد ہے، اس لئے کہ انسان میں اصل آزاد ہونا ہی ہے، اللہ تعالیٰ نے آدم اور اولاد آدم کو آزاد پیدا کیا، غلامی تو ایک عارضی چیز ہے اور جب اس عارض کا علم نہ ہو تو اس کے لئے اصل کا حکم ہوگا، یہ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے مروی ہے، اسی کے قائل، عمر بن عبدالعزیز، شعبی، حکم، حماد، ثوری اور اسحاق ہیں[2]۔

فقہاء کے یہاں اس میں تفصیل ہے، جس کو اصطلاح: ''رق'' فقرہ/ ۱۳ اور اس کے بعد کے فقرات میں دیکھیں۔

لقیط کے اسلام یا کفر کا حکم لگانا:

۱۰- اس اصل میں فقہاء کا اختلاف ہے جس کے ذریعہ لقیط پر اسلام یا کفر کے لحاظ سے حکم لگایا جائے گا کہ آیا اس میں اصل دارالاسلام یا دارالکفر ہونے کے لحاظ سے وہ ''دار'' ہے جہاں لقیط پایا جائے، یا اس میں اصل مسلمان یا غیر مسلم ہونے کے لحاظ سے پانے والے کا حال ہے؟۔

چنانچہ شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ اس میں معتبر وہ ''دار'' (جگہ) ہے جہاں لقیط پایا جائے، اگر یہ دار دارالاسلام ہو تو ''دار'' (جہاں لقیط پایا گیا) کے تابع ہو کر اس کے اسلام کا حکم لگایا جائے گا، ان حضرات کے یہاں جو دار، دارالاسلام مانا جائے گا وہ درج ذیل ہے:

الف- جس دار میں مسلمان رہتے ہوں اگرچہ وہاں ذمی بھی ہوں یہ اسلام کو غلبہ دینے کی وجہ سے اور ظاہر دار کی وجہ سے ہے، نیز اس لئے کہ اسلام بلند رہے گا اس پر کسی کو بلند نہیں کیا جائے گا۔

ب- جس ''دار'' کو مسلمانوں نے فتح کیا ہو اور اس کو اپنی ملکیت میں لینے سے قبل اس کو کفار کے ہاتھ میں صلح کے طور پر برقرار رکھا ہو۔

ج- جس ''دار'' کو مسلمانوں نے طاقت سے فتح کیا اور اس کو اپنی ملکیت میں لے لیا ہو اور اس پر وہاں کے باشندوں کو جزیہ کے بدلہ برقرار رکھا ہو۔

د- جس دار میں مسلمان رہتے تھے، پھر کفار نے ان کو وہاں سے جلاوطن کر دیا ہو۔

ان تمام جگہوں پر پایا جانے والا لقیط مسلمان مانا جائے گا، بشرطیکہ وہاں کوئی مسلمان پایا جائے جس سے یہ لقیط ہو سکتا ہو، اس لئے کہ اسلام کو غلبہ دینے کے طور پر یہ احتمال ہے کہ وہ لقیط اسی مسلمان کا ہو[1]۔

اگر وہاں کوئی مسلمان نہ ہو، بلکہ وہاں کے سارے لوگ کافر ہوں تو یہ لقیط کافر ہوگا، جیسے اگر کفار کے ایسے ''دار'' میں پایا جائے جہاں کسی مسلمان کی رہائش نہ ہو، جس کے ساتھ اس بچہ کو لاحق کرنے کا احتمال ہو، اور اگر وہ دار، دارالکفر ہو اور وہاں مسلمان ہوں مثلاً تاجر وقیدی، تو شافعیہ کے یہاں اصح قول اور حنابلہ کے یہاں ایک ''احتمال'' یہ ہے کہ وہاں کا لقیط اسلام کو غالب قرار دینے کی وجہ سے مسلمان مانا جائے گا، شافعیہ کے یہاں دوسرا قول اور حنابلہ کے یہاں دوسرا احتمال یہ ہے کہ ''دار'' اور اکثریت کو غلبہ دینے کی وجہ سے اس کے کفر کا فیصلہ کیا جائے گا[2]۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۷۵۷، ۷۵۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۷، فتح القدیر ۵/ ۳۴۲ شائع کردہ دار إحیاء التراث، الدسوقی ۴/ ۱۲۵، الخرشی مع حاشیۃ العدوی بہامشہ ۷/ ۱۳۲، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۵، المغنی ۵/ ۷۴۷، کشاف القناع ۴/ ۲۲۶۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۲، الروضہ ۵/ ۴۳۳، المغنی ۵/ ۷۴۸، کشاف القناع ۴/ ۲۲۶، ۲۲۷۔

(۲) الروضہ ۵/ ۴۳۳، ۴۳۴، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۲، کشاف القناع ۴/ ۲۲۶،

حنفیہ کے یہاں لقیط، چار امور سے خالی نہیں ہوگا:

الف- اس کو کوئی مسلمان، مسلمانوں کے کسی شہر یا مسلمانوں کے کسی گاؤں میں پائے تو اس حالت میں اس کے اسلام کا فیصلہ کیا جائے گا، حتی کہ اگر وہ مرجائے تو غسل دیا جائے گا، اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا۔

ب- اس کو کوئی ذمی، ''گرجا'' یا ''کنیسہ'' یا کسی ایسے گاؤں میں پائے جہاں کوئی مسلمان نہ ہو تو ظاہر پر فیصلہ کرتے ہوئے یہ ذمی ہوگا۔

ج- اس کو کوئی مسلمان، گرجا یا کنیسہ یا ذمیوں کے کسی گاؤں میں پائے تو بھی یہ ذمی ہوگا۔

د- اس کو کوئی ذمی، مسلمانوں کے کسی شہر یا ان کے کسی گاؤں میں پائے تو وہ مسلمان ہوگا[1]۔

یہی ''الاصل'' کی کتاب اللقیط میں لکھا ہے، اور جگہ کا اعتبار کیا ہے، ابن سماعہ نے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے پانے والے کے حال یعنی اس کے مسلمان یا ذمی ہونے کا اعتبار کیا ہے اور کتاب الدعوی میں اسلام کا اعتبار کیا ہے چاہے اس کی نسبت پانے والے کی طرف ہو یا جگہ کی طرف ہو، کاسانی نے کہا: صحیح اس کتاب کی روایت ہے (یعنی کتاب اللقیط کی) اور اس کی صراحت العنایہ علی الہدایہ میں ہے، اس لئے کہ اہل اسلام کے زیر قبضہ وتصرف جگہ میں موجود چیز مسلمانوں کے قبضہ میں ہوتی ہے اور جو لقیط مسلمان کے قبضہ اور تصرف میں ہو، بظاہر مسلمان ہوگا اور اہل ذمہ کے زیر قبضہ وتصرف جگہ میں موجود چیز ان کے قبضہ میں ہوگی اور ذمی کے قبضہ وتصرف میں موجود لقیط بظاہر ذمی ہوگا، لہذا جگہ کا اعتبار کرنا اولی ہے[2]۔

بعض روایات میں ہے کہ پوشاک اور علامت کا اعتبار ہوگا، فتح القدیر اور کفایۃ البیہقی میں ہے: ایک قول ہے: علامت اور ہیئت کا اعتبار ہے، اس لئے کہ یہ حجت ہے[1]، فرمان باری ہے: ''تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ''[2] (تو انہیں ان کے بشرہ ہی سے پہچان لے گا)، نیز: ''يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ''[3] (مجرم لوگ تو اپنے حلیہ ہی سے پہچان لئے جائیں گے)۔

مالکیہ نے کہا: اگر لقیط مسلمانوں کے شہروں میں ملے تو اس کے اسلام کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے یہی اصل اور غالب ہے، خواہ اس کو اٹھانے والا مسلمان ہو یا کافر، اور اگر کسی ایسے گاؤں میں ملے جہاں مسلمانوں کے صرف دو تین گھر ہوں، تو بھی اسلام کو غلبہ دیتے ہوئے اس کے اسلام کا حکم لگایا جائے گا، بشرطیکہ اس کو اٹھانے والا مسلمان ہو، اور اگر کوئی ذمی اس کو اٹھائے تو مشہور قول کے مطابق اس کے کفر کا حکم لگایا جائے گا اور مشہور کے بالمقابل قول جس کے قائل اشہب ہیں یہ ہے کہ مطلقاً اس کے اسلام کا حکم لگایا جائے گا، خواہ اس کو مسلمان اٹھائے یا کافر۔

اگر شرک کے گاؤں میں ملے تو اس کے کفر کا حکم لگایا جائے گا خواہ اس کو مسلمان اٹھائے یا کافر، یہ ''دار'' کو غلبہ دینے کی وجہ سے ہے، اور حکم غالب کے لئے ہوتا ہے، یہ ابن قاسم کا قول ہے: جبکہ اشہب کہتے ہیں کہ اگر اس کو مسلمان اٹھائے تو وہ مسلمان ہوگا، یہ اسلام کے حکم کو غالب کرنے کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ اسلام بلند ہوتا ہے، اس پر کسی کو بلند نہیں کیا جاتا[4]۔

۲۲۷، المغنی ۵/ ۷۴۸، ۷۴۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۸، فتح القدیر والعنایہ ۵/ ۳۴۵، المبسوط ۱۰/ ۲۱۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۸، العنایہ و فتح القدیر ۵/ ۳۴۵، ۳۴۶ شائع کردہ دار احیاء التراث، المبسوط ۱۰/ ۲۱۵۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۳۴۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۳۔

(۳) سورۂ رحمن/ ۴۱۔

(۴) شرح الخرشی ۷/ ۱۳۲۔

لقیط کا نسب:

۱۱-اگر کوئی شخص لقیط کا دعوی کرے (خواہ وہ خود اٹھانے والا ہو یا کوئی دوسرا)، تو اگر وہ مسلمان آزاد مرد ہو تو اس سے اس کا نسب لاحق ہو جائے گا بشرطیکہ لقیط کے اس سے ہونے کا امکان ہو، یعنی اس میں استلحاق کے شرائط پائے جائیں، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ اقرار بچہ کے لئے خالص نفع ہے کہ اس کا نسب متصل ہو جائے گا اور اس میں دوسرے کا ضرر نہیں، لہذا یہ قبول کیا جائے گا جیسے اگر اس کے لئے مال کا اقرار کرے [1]۔

یہی مذہب حنفیہ کے یہاں بھی "استحسان" میں ہے، اس لئے کہ نسب ثابت کرنے میں جانبین کی رعایت ہے، لقیط کی جانب تو نسب کی عزت و بڑائی، تربیت اور ہلاکت کے اسباب سے حفاظت وغیرہ، اور مدعی کی جانب یہ ہے کہ اس کو ایک بچہ مل گیا جس سے وہ اپنے دینی اور دنیاوی مفادات میں تعاون لے گا۔

حنفیہ کے یہاں قیاس یہ ہے کہ گواہ کے بغیر دعوی نہیں سنا جائے گا، اس لئے کہ وہ ایسے امر کا دعوی کر رہا ہے جس کا ہونا، نہ ہونا دونوں ممکن ہے، لہذا کسی ایک پہلو کو دوسرے پر ترجیح دینے کے لئے کسی سبب ترجیح کی ضرورت ہے اور وہ گواہ ہیں جو نہیں پائے گئے [2]۔

اگر مدعی ذمی ہو تو اس کا دعوی صحیح ہوگا اور اس کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا، لیکن وہ مسلمان ہوگا، اس لئے کہ (بقول کاسانی) دو چیزوں کا دعوی کر رہا ہے جن میں سے ایک کا دوسرے سے علاحدہ ہونا فی الجملہ ممکن ہے، اور وہ دو چیزیں: بچہ کا نسب اور اس کا کافر ہونا ہے، دونوں میں سے ایک چیز میں کافر کی تصدیق ممکن ہے کہ وہ لقیط کے لئے نافع ہے، اور وہ لقیط کا اس کا بیٹا ہونا ہے، دوسری چیز میں کافر کی تصدیق ممکن نہیں، اس میں لقیط کا ضرر ہے، اور وہ اس کا کافر ہونا ہے، لہذا جس میں لقیط کا نفع ہے اس میں کافر کی تصدیق ہوگی، اور بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا، اور جس میں لقیط کا ضرر ہے اس میں کافر کی تصدیق نہیں ہوگی، اور بچہ کے کفر کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، یہی حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، انہوں نے کہا: اس کافر کو اس بچہ کی پرورش کا حق بھی نہ ہوگا۔

ان حضرات نے کہا: ذمی کا اس بچہ کے اپنا ہونے کے دعوے کی صورت میں بچہ مسلمان اسی وقت ہوگا جبکہ یہ دعوی اقرار کے طور پر ہو، لیکن اگر ذمی گواہ پیش کر دے کہ لقیط اس کا بیٹا ہے تو اس کا نسب اس سے ثابت ہوگا، اور بچہ اس کے دین پر ہوگا، یہ اقرار والی صورت کے برخلاف ہے [1]۔

اگر مدعی غلام ہو تو اس کا دعوی صحیح ہوگا اور بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا، البتہ یہ بچہ آزاد ہوگا، اس لئے کہ اس نے دو چیزوں کا دعوی کیا جن میں سے ایک تو لقیط کے لئے نافع ہے، دوسری مضر یعنی غلامی، لہذا لقیط کے لئے نافع میں اس کی تصدیق کی جائے گی، اس کے لئے مضر میں نہیں، غلام کے لئے لقیط پر حق حضانت نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ آقا کے کام میں مشغول ہوگا جس کی وجہ سے بچہ ضائع ہوگا، اس لئے غلام حضانت کا اہل نہیں، اور اگر آقا اجازت دے دے تو جائز ہے اور مشغولیت کی رکاوٹ ختم ہو جائے گی، اسی طرح اس پر لقیط کا نفقہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کے پاس مال نہیں ہے، اور اس کے آقا پر بھی نفقہ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ بچہ پر اس کی آزادی کا حکم لگایا جا چکا ہے، لہذا اس کا نفقہ بیت المال میں ہوگا، یہ حنفیہ اور راجح قول میں شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۴۳۷، المغنی ۵/ ۷۶۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۹، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۳۷، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۲، المغنی ۵/ ۷۶۳، ۷۶۴، کشاف القناع ۴/ ۲۳۵۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول میں: لقیط غلام کے ساتھ لاحق ہوگا بشرطیکہ آقا اس کی تصدیق کردے، ایک قول ہے: مطلقاً لاحق نہیں کیا جائے گا، ایک قول ہے: اگر اس کو نکاح کی اجازت مل چکی ہو، اور نکاح کے بعد اتنا گذر چکا ہو جس میں بچہ کی پیدائش ممکن ہو تو قطعی طور پر لاحق کیا جائے گا، ورنہ اس میں دو اقوال ہیں (۱)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر اٹھانے والا یا کوئی دوسرا لقیط کا دعوی کرے تو دو امور میں سے ایک کے بغیر اس کا نسب اس کے ساتھ لاحق نہیں ہوگا۔

امر اول: مدعی گواہ پیش کرے جو گواہی دیں کہ یہ اس کا بیٹا ہے، اور گواہوں کا یہ کہنا کافی نہیں کہ اس کا ایک بچہ چلا گیا یا پھینک دیا گیا، اگر وہ گواہ پیش کردے تو اس سے لاحق ہوجائے گا، خواہ لقیط کے اسلام کا حکم لگایا گیا ہو یا کفر کا، خواہ اس کا استلحاق کرنے والا جس کے حق میں گواہوں نے گواہی دی ہے مسلمان ہو یا کافر۔

امر دوم: اس کے دعوے کی کوئی وجہ ہو مثلاً کوئی شخص مشہور ہو کہ اس کا کوئی بچہ زندہ نہیں رہتا، اور وہ دعوی کرے کہ اس نے اس کو پھینک دیا تھا، اس لئے کہ لوگ کہتے ہیں کہ اگر پھینک دیا جائے تو زندہ رہے گا، اور اس طرح کی کوئی بات جس سے اس کی سچائی کا پتہ چلے تو اس کو ایسی وجہ پیش کرنے والے مدعی کے ساتھ لاحق کردیا جائے گا، خواہ لقیط کے اسلام کا حکم لگایا گیا ہو یا اس کے کفر کا، خواہ اس کا استلحاق کرنے والا، جو ایسی وجہ پیش کرے، مسلمان ہو یا کافر، یہ ابن عرفہ، تتائی، اور عبد الرحمٰن اجہوری کا مذہب ہے، دوسرے حضرات کی رائے ہے کہ ایسی وجہ پیش کرنے والے کے ساتھ بچہ کو لاحق نہیں کیا جائے گا، مگر یہ کہ ایسی وجہ پیش کرنے والا مسلمان ہو، اور اگر کوئی ذمی اپنے ساتھ اس کے نسب کا دعوی کرے تو گواہ ہونا ضروری ہے (۲)۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۹، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۳۷، المغنی ۵/ ۷۶۳۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲۶، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۶/ ۸۲۔

۱۲ - اگر دو آدمی لقیط کے نسب کا دعوی کریں، ایک مسلمان ہو اور دوسرا کافر، یا ایک آزاد ہو دوسرا غلام تو دونوں برابر ہیں، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک اگر تنہا ہوتا اس کا دعوی صحیح ہوگا، اور جب ان میں نزاع ہوجائے تو یہ سب دعوے میں برابر ہوں گے جیسے چند آزاد مسلمان، اس صورت میں وجہ ترجیح ضروری ہے، اگر کسی ایک کے پاس گواہ ہوں تو وہ اس کا بیٹا ہوگا، اور اگر دونوں گواہ پیش کردیں تو دونوں میں تعارض کی وجہ سے دونوں ساقط ہوجائیں گے، اور یہاں پر کسی کو عمل میں لانا ممکن نہیں۔

اگر کسی کے پاس گواہ نہ ہوں یا دونوں کے پاس گواہ ہوں لیکن آپسی تعارض کی وجہ سے دونوں ساقط ہوجائیں گے، تو بچہ کو دونوں مدعیان کے ساتھ قیافہ شناسوں کے سامنے پیش کیا جائے گا، اور قیافہ شناس جس سے اس کو لاحق کردیں اس سے لاحق کیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے کہ ایک روز رسول اللہ ﷺ خوش خوش میرے پاس تشریف لائے، آپ کی پیشانی کی سلوٹیں چمک رہی تھیں، فرمایا: "**ألم ترى أن مجززاً المدلجي دخل علي فرأى أسامة وزيدا وعليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما وبدت أقدامهما فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض**"(۱) (کیا تم نے دیکھا نہیں کہ "مجزز مدلجی میرے پاس آیا، اس نے اسامہ اور زید کو دیکھا، دونوں ایک چادر اوڑھے سر کو ڈھانکے ہوئے تھے، ان کے پاؤں کھلے ہوئے تھے، اس نے کہا: یہ پاؤں تو ایک دوسرے سے نکلے ہوئے معلوم ہوتے ہیں) اور اگر قیافہ شناس پر اعتماد کرنا جائز نہ ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اس پر خوش نہ ہوتے اور نہ اس پر اعتماد کرتے۔

(۱) حدیث عائشہؓ: "أن النبي ﷺ دخل عليها يوماً مسروراً......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۵۶) اور مسلم (۲/ ۱۰۸۲) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

یہی شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے اور یہی حضرت انسؓ، عطاء، زید بن عبدالملک اوزاعی، لیث اور ابوثور کا قول ہے[1]۔

اگر قیافہ شناس اس کو کسی ایک کے ساتھ لاحق کردیں تو اسی کے ساتھ لاحق ہوجائے گا، اور اگر اس کو دونوں کے ساتھ لاحق کریں تو شافعیہ کے یہاں دونوں کا قول ساقط ہوجائے گا، اور دونوں کے ساتھ لاحق نہیں کیا جائے گا، اور اس کو بلوغ تک چھوڑ دیا جائے گا، بالغ ہونے کے بعد اس کی طبیعت کا میلان جس کی طرف ہو، اسی سے منسوب ہونے کا حکم دیا جائے گا، اور وہ جس سے منسوب ہوجائے اس کے ساتھ لاحق ہوجائے گا، اس لئے کہ روایت ہے: "**أن رجلين ادعيا رجلاً لا يدرى أيهما أبوه فقال عمر رضى الله عنه: اتبع أيهما شئت**"[2] (دو آدمیوں نے ایک شخص کا دعوی کیا، یہ معلوم نہیں کہ ان میں سے کون اس کا باپ ہے، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: تم دونوں میں سے جس سے چاہو لگ جاؤ)، نیز اس لئے کہ بچہ کی طبیعت اپنے والد کی طرف مائل ہوتی ہے، اور اس سے اس کو جو (سکون) ملتا ہے، دوسرے سے نہیں ملتا۔

حنابلہ نے کہا: وہ دونوں کے ساتھ لاحق ہوگا، دونوں کا بیٹا ہوگا، اور ان دونوں سے بیٹے کا ترکہ پائے گا، اور وہ دونوں اس کے وارث ہوں گے، دونوں کو ایک باپ کی میراث ملے گی، یہی حضرت عمر و علیؓ سے مروی ہے، اور یہی ابوثور کا قول ہے، اس لئے کہ سلیمان بن یسار کے واسطے سے حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ ایک عورت سے دو مردوں نے ایک طہر میں وطی کی، قیافہ شناس نے کہا: دونوں ہی اس میں شریک ہیں، تو حضرت عمر نے اس کو دونوں کا بچہ قرار دیا، شعبی سے روایت ہے کہ حضرت علی کہا کرتے تھے: وہ بچہ دونوں کا بیٹا ہے، وہ دونوں مرد اس کے دو باپ ہیں، بچہ ان دونوں کا وارث ہوگا، اور وہ دونوں اس کے وارث ہوں گے[1]۔

امام احمد نے صراحت کی ہے کہ اگر دو سے زیادہ افراد اس کا دعوی کریں، اور قیافہ شناس اس کو سب کے ساتھ لاحق کردے تو وہ تین افراد کے ساتھ لاحق ہوگا، عبداللہ بن حامد نے کہا کہ دو سے زیادہ افراد کے ساتھ لاحق نہیں ہوگا، قاضی نے کہا: تین سے زیادہ کے ساتھ لاحق نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس علت کی وجہ سے وہ دو افراد کے ساتھ لاحق کیا جائے گا، وہ دو سے زائد میں بھی موجود ہے، لہذا اسی پر اس کو قیاس کیا جائے گا، اور جب دو افراد کے ساتھ لاحق ہونا ممکن ہے تو اس سے زیادہ کے ساتھ لاحق ہونا بھی ممکن ہوگا[2]۔

حنفیہ نے کہا: اگر دو مرد دعوی کریں کہ لقیط ان کا بیٹا ہے اور دونوں کے پاس گواہ نہ ہوں اور ان میں سے ایک مسلمان دوسرا ذمی ہو تو مسلمان اولی ہے، اس لئے کہ اس میں لقیط کا نفع زیادہ ہے، اسی طرح اگر ایک آزاد، دوسرا غلام ہو تو آزاد اولی ہے، اس لئے کہ اس میں لقیط کا نفع زیادہ ہے۔

اگر دونوں آزاد مسلمان ہوں اور ان میں سے کوئی اس کے جسم میں کوئی علامت بتائے تو علامت بتانے والا اولی ہے، اس لئے کہ جب دونوں دعوؤں میں تعارض ہوا تو دونوں میں راجح پر عمل کرنا واجب ہوگا، اور ایک دعوی علامت کی وجہ سے راجح ہے، اس لئے کہ اگر وہ علامت بتائے اور دوسرا نہ بتائے تو معلوم ہوگا کہ اس پر اس کا قبضہ پہلے ہے، لہذا اس قبضہ کے زوال کے لئے کوئی دلیل ضروری ہے۔

علامت پر عمل کے جواز کی دلیل فرمان باری ہے: "إِنْ كَانَ

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۸، المغنی ۵/ ۷۶۵، ۷۶۶۔

(۲) اثر: "أن رجلين ادعيا رجلا......" کی روایت بیہقی (۱۰/ ۲۶۳) نے کی ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۴۳۹، المہذب ۱/ ۴۴۴، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۸، المغنی ۵/ ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۶۶۔

(۲) المغنی ۵/ ۷۷۲، ۷۷۳۔

قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِيْنَ، وَ إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِيْنَ فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ اِنَّ كَيْدَ كُنَّ عَظِيْمٌ"[۱] (ان کا پیراہن اگر آگے سے پھٹا ہوتو وہ سچی ہے اور یہ جھوٹے، اور اگر ان کا پیراہن پیچھے سے پھٹا ہوتو وہ جھوٹی اور یہ سچے، سو جب (عزیز) نے ان کا پیراہن پیچھے سے پھٹا ہوا دیکھا تو بول اٹھا بے شک یہ (سب) تم عورتوں کا چلتر ہے، بے شک تم عورتوں کا چلتر غضب کا ہوتا ہے)۔ اللہ تعالی نے سابقہ امتوں کے متعلق علامت پر حکم لگانے کا واقعہ نقل کیا اور اس کو بدلا نہیں، حالانکہ حکیم اور دانا جب کوئی منکر (خلاف شرع امر) کو نقل کرتا ہے تو اسے بدلتا ہے، لہذا علامت کی بنیاد پر حکم لگانا از سرنو ہمارے لئے شریعت بن گیا اور اگر دونوں میں کوئی بھی علامت نہ بتائے تو اس لقیط کے دونوں کا بیٹا ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ کوئی ایک دوسرے سے اولی نہیں ہے، اور اگر ان میں سے ایک بینہ پیش کردے تو وہ مقدم ہوگا، اور اگر دونوں گواہ پیش کردیں تو دونوں کا بیٹا ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ کوئی ایک دوسرے سے اولی نہیں، اسی طرح کے واقعہ میں حضرت عمرؓ کا یہ قول منقول ہے: یہ ان دونوں کا بیٹا ہے، وہ ان دونوں کا وارث ہوگا، اور وہ دونوں اس کے وارث ہوں گے، اور اگر دو سے زائد مرد اس کا دعوی کریں اور گواہ پیش کریں، تو امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ پانچ مردوں کی طرف سے گواہی سنی جائے گی، امام ابو یوسف نے کہا: دو آدمیوں کی گواہی سنی جائے گی اس سے زیادہ کی نہیں، امام محمد نے کہا: تین آدمیوں کی سنی جائے گی، اس سے زیادہ کی نہیں[۲]۔

۱۳ - اگر کوئی عورت لقیط کا دعوی کرے، اور کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے، پھر اگر اس کا کوئی شوہر ہو تو اس کا دعوی گواہ کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے بیٹا ہونے کا دعوی عورت کی طرف سے کرنے میں نسب کو دوسرے یعنی شوہر پر محمول کرنا ہے، اور اس میں شوہر کا ضرر ہے، لہذا عورت کا قول اس صورت میں قبول نہیں کیا جائے گا جس میں شوہر کو ضرر لاحق ہو، اور اگر عورت گواہ پیش کردے تو اس کا دعوی صحیح ہوگا، اور لقیط اس سے لاحق ہوجائے گا، اور اگر شوہر سے حمل ٹھہرنا ممکن ہو تو شوہر کے ساتھ لاحق ہوجائے گا، اور لعان کے بغیر شوہر سے اس بچہ کا نسب ختم نہیں ہوگا۔

شافعیہ نے کہا: یہ اس صورت میں ہے جب کہ گواہ یہ قید لگائیں کہ اس عورت نے بچہ کو اس شوہر کے فراش پر جنا ہے، اور اگر گواہ فراش کا ذکر نہ کریں تو شوہر سے اس کے نسب کے ثبوت میں دو اقوال ہیں، نووی نے کہا: اصح منع ہے، اور یہی حنفیہ کا مذہب ہے، اور شافعیہ ایک قول میں اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ اگر عورت شوہر سے خالی ہو، اور دعوی کرے کہ لقیط اس کا بیٹا ہے تو شافعیہ کے یہاں اصح قول میں گواہ کے بغیر وہ اس سے لاحق نہیں ہوگا، اس لئے کہ مشاہدہ کے طور پر ولادت پر گواہ پیش کرنا عورت کے لئے ممکن ہے۔

شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ لقیط اس عورت سے لاحق ہوجائے گا، اس لئے کہ عورت والدین میں سے ایک ہے، لہذا وہ مرد کی طرح ہوگی۔

امام احمد سے تیسری روایت جس کو ان سے کوسج نے ایک بچہ کا دعوی کرنے والی عورت کے بارے میں نقل کیا ہے کہ امام احمد نے کہا: اگر اس عورت کے بھائی ہوں یا اس کا مشہور نسب ہو تو گواہ کے بغیر اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اگر عورت کا کوئی مخالف نہ ہو تو عورت اور بچہ کے درمیان رکاوٹ پیدا نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ جب

---

(۱) سورۂ یوسف / ۲۶، ۲۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۶ / ۱۹۹، ۲۰۰۔

اس کے اہل ہوں گے اور معروف نسب ہوگا تو عورت کا بچہ جننا ان لوگوں پر مخفی نہیں ہوگا، اور اس عورت کے ساتھ نسب لاحق کرنے میں ان لوگوں کو ضرر لاحق ہوگا، کیونکہ شوہر کے بغیر عورت کے بچہ جننے پر ان لوگوں کو عار دلایا جائے گا، اور اگر اس کے اہل نہ ہوں تو ایسا نہیں ہوگا، اور یہ احتمال ہے کہ عورت کے دعوے سے کسی بھی حال میں نسب ثابت نہ ہو[۱]۔

۱۴- اگر دو عورتیں اس کا دعوی کریں اور ایک عورت گواہ پیش کردے تو وہی اس کی زیادہ حق دار ہوگی، اور اگر دونوں دو گواہ پیش کردیں تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ دونوں کا بیٹا ہوگا، اور امام ابویوسف کے نزدیک ان میں سے کسی کا بیٹا نہیں ہوگا۔

امام محمد سے دو روایات ہیں، ابوحفص کی روایت کے مطابق وہ ان دونوں کا بیٹا قرار دیا جائے گا، اور ابوسلیمان کی روایت کے مطابق کسی کا بیٹا قرار نہیں دیا جائے گا[۲]۔

شافعیہ نے کہا: اگر دو عورتیں ایک لقیط میں جھگڑا کریں، اور دونوں گواہ پیش کردیں، جن میں تعارض ہو، تو اس کو دونوں عورتوں کے ساتھ قیافہ شناس کے سامنے پیش کیا جائے گا، اگر وہ کسی ایک عورت کے ساتھ لاحق کردے، تو اس سے اور اس کے شوہر سے لاحق ہوجائے گا، اور اگر کوئی گواہ نہ ہو تو قیافہ شناس کے سامنے پیش نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ عورت کا اپنے سے نسب ثابت کرنا گواہ کے ساتھ ہی صحیح ہے[۳]۔

یہی حکم حنابلہ کے یہاں ہے، کیونکہ انہوں نے کہا: بچہ ایک سے زائد ماں سے لاحق نہیں ہوگا، اس لئے کہ دو ماں کا ہونا ناممکن ہے، اور اگر قیافہ شناس ایک ماں سے زائد کے ساتھ لاحق کردیں تو ان کا قول ساقط ہوگا، اور ان دونوں میں سے کسی ایک سے بھی لاحق نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کی غلطی نمایاں ہوگئی، اور ایک عورت دوسری سے اولی نہیں ہوگی[۱]۔

لقیط کا نفقہ:

۱۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر لقیط کے ساتھ مال یعنی دراہم وغیرہ موجود ہوں جیسے سونا، زیورات، اس پر لپٹے ہوئے کپڑے، اس کے نیچے بچھے ہوئے کپڑے، اس کے بیچ میں بندھا ہوا (چوپایہ) ہوں یا عوامی مال میں اس کا حق ہو جیسے لقیطوں پر وقف مال یا ان کے لئے وصیت کیا ہوا مال، تو اس کا نفقہ اس کے مال میں واجب ہوگا۔

اگر اس کا کوئی خاص مال نہ ہو، اور نہ لقیطوں پر موقوفہ مال یا ان کے لئے وصیت کئے ہوئے اموال موجود ہوں، تو اس کا نفقہ بیت المال سے ہوگا، اس لئے کہ ابو جمیلہ کی حدیث میں حضرت عمرؓ کا یہ فرمان ہے: "اذهب فهو حر ولك ولاؤه وعلينا نفقته" (جاؤ یہ آزاد ہے، تمہارے لئے اس کا ولاء اور ہم پر اس کا نفقہ ہے) ایک روایت میں ہے کہ: "من بيت المال" (بیت المال سے ہے)[۲] نیز اس لئے کہ بیت المال اس کا وارث ہے، لقیط کا مال بیت المال میں جاتا ہے، لہذا اس کا نفقہ بھی بیت المال پر ہوگا، یہ حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اظہر قول میں شافعیہ کا مذہب ہے، اور شافعیہ کے یہاں خلاف اظہر قول یہ ہے کہ اس پر بیت المال سے خرچ نہیں کیا جائے گا، بلکہ بیت المال وغیرہ سے اس کے لئے قرض لیا جائے گا،

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۰۰، فتح القدیر ۵/ ۳۴۵، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۷، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۲۸، المغنی ۵/ ۷۶۴، ۷۶۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۰۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۸۔

(۱) کشاف القناع ۴/ ۲۳۷۔

(۲) اثر عمرؓ: "اذهب فهو حر ولك ولاؤه......" کی روایت مالک نے موطا (۲/ ۷۳۸) میں کی ہے، اور دوسری روایت عبدالرزاق (۹/ ۱۴) نے کی ہے۔

اس لئے کہ ممکن ہے اس کا مال ظاہر ہوجائے [۱]۔

۱۶- اگر بیت المال میں کچھ نہ ہو یا مال تو ہو لیکن اس سے اہم کام در پیش ہو، جیسے سرحد کی حفاظت کہ اگر اس کو چھوڑ دیا جائے تو اس کا زبردست نقصان ہوگا، یا ظالم اس میں حائل ہوجائیں گے، تو اس صورت میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے جس کا بیان درج ذیل ہے:

حنفیہ نے کہا: اگر بیت المال میں مال نہ ہو، اور اٹھانے والا اس پر رضا کارانہ طور پر خرچ کرنے سے انکار کردے تو اس کی مکمل رعایت یہی ہے کہ اس پر خرچ کرنے کا حکم دے، اس لئے کہ عادتاً نفقہ کے بغیر وہ باقی نہیں رہے گا، اور قاضی کو اس پر الزام (پابند کرنے) کی ولایت ہے، اس لئے کہ قاضی ہر اس شخص کا ولی ہے جو اپنے طور پر تصرف کرنے سے عاجز ہو، اس کی ولایت دین کے حق میں ثابت ہوتی ہے، لہذا لقیط کے لئے دین کے لازم کرنے میں قاضی کے حکم کا اعتبار ہوگا، سرخسی نے کہا: ہمارے بعض مشائخ نے کہا: محض قاضی کا اس پر خرچ کرنے کا حکم دینا کافی ہے، یہ شرط نہیں کہ اس پر دین ہو، نیز اس لئے کہ قاضی کا حکم اس پر نافذ ہے جیسا کہ اگر وہ خود اس کا اہل ہوتا اور دوسرے کو اپنے اوپر خرچ کرنے کا حکم دیتا تو وہ اس پر (یعنی لقیط پر) دین ہوتا، اسی طرح جب قاضی اس کا حکم دے (تو وہ اس پر دین ہوگا)، اصح یہ ہے کہ قاضی اس کو اس شرط کے ساتھ حکم دے کہ وہ اس پر دین ہوگا، اس لئے کہ مطلق طور پر حکم دینے میں یہ احتمال ہے کہ اس نے جو رضا کارانہ کام شروع کیا ہے، اس کی تکمیل کی ترغیب دینی ہو، اور یہ احتمال اسی وقت دور ہوگا، جب وہ اس پر دین ہونے کی شرط لگادے، اور اسی لئے حکم کو اس کے ساتھ مقید کرے گا، پھر اگر لقیط کے بلوغ کے بعد وہ دعوی کرے کہ اس نے اس پر اتنا خرچ کیا ہے، اور لقیط اس کی اس میں تصدیق کردے تو خرچ کرنے والا لقیط سے وصول کرے گا اور اگر لقیط اس کی تکذیب کرے تو قول لقیط کا معتبر ہوگا، اور مدعی کے ذمہ بینہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اس (لقیط) کے ذمہ میں دین کا دعوی کر رہا ہے، اور اس سلسلہ میں وہ امین نہیں، امین تو صرف اس صورت میں ہوگا جب اس کے ذریعہ اپنی ذات سے ضمان کی نفی کرے، لہذا اس کا فرض ہے کہ اپنے دعوے کو بینہ کے ذریعہ ثابت کرے [۱]۔

مالکیہ نے کہا: اگر لقیط کے ساتھ مال نہ ملے اور نہ بیت المال میں کچھ ہو تو اس کا نفقہ اٹھانے والے پر واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کو اٹھا کر خود کو اس کا پابند کرلیا ہے، اور وہ لڑکے پر خرچ کرتا رہے گا یہاں تک کہ وہ بالغ ہوکر کمانے پر قادر ہوجائے، اور لڑکی پر خرچ کرتا رہے گا یہاں تک کہ وہ شادی کرلے، اور اس کا شوہر اس کے ساتھ اس میں طاقت آنے کے بعد اس سے وطی کرلے، اٹھانے والے نے جو خرچ کیا ہے واپس نہیں لے گا، اس لئے کہ لقیط کو اٹھا کر اس نے خود کو اس کا پابند کرلیا ہے۔

لیکن اگر اٹھانے والا خرچ کرے اور لقیط کے پاس مال ہو جس کا علم خرچ کرتے وقت اٹھانے والے کو ہو، تو وہ لقیط سے واپس لے گا، بشرطیکہ وہ حلف اٹھائے کہ اس نے واپس لینے کے لئے خرچ کیا ہے۔

اگر لقیط کو اس کے باپ نے قصداً پھینک دیا ہو اور اس کا ثبوت بینہ یا اقرار سے ہوجائے تو اٹھانے والا اپنا خرچ اس کے باپ سے لے گا، بشرطیکہ خرچ کرتے وقت باپ مال دار رہا ہو اور خرچ کرنے والا قسم کھائے اس نے ثواب کی نیت سے نہیں، بلکہ واپس لینے کے لئے خرچ کیا ہے، اور اگر لقیط اپنے باپ سے بھٹک گیا یا بھاگ گیا ہو، اس کے باپ نے اس کو نہ پھینکا ہو تو خرچ کرنے والا مال دار باپ

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/۱۹۸، ۱۹۹، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۲۴، ۱۲۵، الخرشی ۷/۱۳۰، ۱۳۱، مغنی المحتاج ۲/۴۲۱، المغنی ۵/۷۵۱، ۷۵۲، شرح منتہی الإرادات ۲/۴۸۲۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۰/۲۱۱۔

سے واپس نہیں لے گا، اس لئے کہ اس صورت میں خرچ کرنا تبرع پر محمول ہوگا[۱]۔

شافعیہ نے کہا: اگر بیت المال سے خرچ کرنا محال ہوتو امام اس کے لئے مسلمانوں سے قرض لے گا، جو لقیط پر دین ہوگا جیسے کھانے کے لئے مجبور شخص، اور اگر قرض لینا محال ہوتو مسلمان قرض کے طور پر اس کا خرچ اٹھائیں گے، تاکہ وہ لقیط پر جو خرچ کریں، اس کو واپس لینے کا ان کو حق ثابت ہو، اور امام اس کو مالدار مسلمانوں پر قسط وار مقرر کردے گا، اور خود کو بھی ان میں شمار کرے گا، اور اگر کثرت تعداد کی وجہ سے سارے مال داروں سے لینا محال ہوتو اپنے اجتہاد سے جن اغنیاء پر چاہے قسط مقرر کردے، اور اگر اس کے اجتہاد میں سب برابر ہوں تو انتخاب کرے، پھر اگر لقیط کا کوئی آقا ظاہر ہوجائے تو یہ مال دار اس سے واپس لیں گے، اور اگر وہ لقیط آزاد ہو اور اس کا مال ظاہر ہوجائے، یا مال کمالے تو اس سے واپس لیں گے، اور اگر اس کے لئے کوئی مال، یا قرابت دار یا کمائی یا غلام کا کوئی آقا ظاہر نہ ہوتو بیت المال سے امام کی رائے کے مطابق فقیروں یا مقروضوں کے حصے سے واپس لیں گے، اور ایک قول میں: اس کے نفقہ کی ذمہ داری مسلمانوں پر ہوگی اس پر قرض نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ عاجز محتاج ہے، اور اگر بعض مسلمان اس کو انجام دے لیں تو باقی لوگوں سے حرج ساقط ہوجائے گا[۲]۔

حنابلہ نے کہا: اگر اس پر بیت المال سے خرچ کرنا محال ہوتو مسلمانوں میں سے جس کو اس کے حال کا علم ہو، اس پر اس کا نفقہ واجب ہوگا، اس لئے کہ فرمان باری ہے "وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى"[۳] (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو)۔ نیز اس لئے کہ اس پر خرچ نہ کرنے میں اس کی ہلاکت ہے جس سے اس کو بچانا واجب ہے جیسے اس کو ڈوبنے سے بچانا، اور یہ فرض کفایہ ہے، اگر کچھ لوگ اس کو انجام دے دیں تو باقی سے ساقط ہوجائے گا، اور اگر سب چھوڑ دیں تو سب گنہگار ہوں گے، اور جو اس پر رضا کارانہ طور پر خرچ کرے اس کے لئے کچھ نہیں ہوگا، خواہ خود اٹھانے والا ہو یا کوئی اور، اور اگر کوئی اس پر رضا کارانہ طور پر خرچ نہ کرے اور اٹھانے والا یا کوئی دوسرا اس نیت سے اس پر خرچ کرے کہ جب وہ مال دار ہوگا تو اس سے واپس لے لے گا، اور یہ حاکم کے حکم سے ہو تو یہ لقیط پر لازم ہوگا بشرطیکہ نفقہ درمیانی درجہ کا دستور کے موافق ہو، اور اگر حاکم کے حکم کے بغیر واپس لینے کی نیت سے خرچ کرے تو امام احمد نے کہا: نفقہ بیت المال سے ادا کیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز ادا کی جو دوسرے پر واجب تھی لہذا جس پر واجب تھی، اس سے واپس لینے کا اس کو حق ہوگا جیسے ضامن، اگر "مضمون عنہ" (جس کی طرف سے ضمان لیا گیا) کی طرف سے ادا کردے، شریح اور نخعی نے کہا: لقیط سے نفقہ واپس لے گا بشرطیکہ وہ اس پر گواہ بنالے، عمر بن عبد العزیز نے کہا: اس سے قسم لی جائے گی کہ اس نے ثواب کی نیت سے خرچ نہیں کیا ہے[۱]۔

لقیط کی جنایت اور اس پر جنایت:

۱۷ - اگر لقیط کوئی ایسی جنایت کرے جس کو عاقلہ برداشت کرتے ہیں جیسے غلطی سے جنایت، تو اس کا تاوان بیت المال پر ہوگا، اس لئے کہ اس کی میراث اور اس کا نفقہ بیت المال پر ہے، لہذا اس کی دیت بھی بیت المال پر ہوگی جیسے اس کے عصبات، اور اگر جنایت عمداً ہو تو اس میں اس کا حکم غیر لقیط کے حکم کی طرح ہے: اگر وہ بالغ

(۱) الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۷/۱۳۱، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/۱۲۴، ۱۲۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/۴۲۱۔

(۳) سورۂ مائدہ/۲۔

(۱) المغنی ۵/۷۵۲۔

عاقل ہوتو اس سے قصاص لیا جائے گا ورنہ اگر اس کا مال ہوتو اس کے مال میں دیت ہوگی، اور اگر اس کا مال نہ ہوتو اس کے ذمہ میں ہوگی یہاں تک کہ وہ مالدار ہوجائے، جیسے دوسرے دیون [1]۔

۱۸- اگر کوئی لقیط پر جنایت کرے اور لقیط کا قتل خطا ہوجائے تو اس میں دیت ہوگی اور یہ دیت بیت المال کی ہوگی، اس لئے کہ دیت لقیط کی میراث ہے، جیسے اس کے دوسرے مال، یہ اس صورت میں ہے جبکہ لقیط کا کوئی وارث نہ ہو، اور اگر اس کی بیوی ہوتو بیوی کو چوتھائی حصہ ملے گا، اور باقی بیت المال کا ہوگا۔

اگر کوئی لقیط کو عمداً اور ظلماً قتل کردے تو اس کا ولی امام ہوگا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "السلطان ولي من لا ولي له" [2] (جس کا کوئی ولی نہ ہو سلطان اس کا ولی ہے)، اس بنا پر امام چاہے تو قاتل سے قصاص لے، اور چاہے تو دیت لے جو بہتر ہو، اس لئے کہ لقیط آزاد، معصوم (محفوظ الدم) ہے، یہ شافعیہ، حنابلہ، امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا مذہب ہے، امام ابو یوسف نے کہا: اس پر اس کے مال میں دیت واجب ہوگی اس کو لقیط کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا، امام ابو یوسف نے کہا: اس لئے کہ ہمیں معلوم ہے کہ لقیط کا دار الاسلام میں کوئی ولی (عصبہ یا کوئی اور) ہے اگرچہ دور کا ہو، لیکن ہم بعینہ اس کو نہیں جانتے، اور قصاص لینے کا حق ولی کو ہوتا ہے، جیسا کہ فرمان باری ہے "فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا" [3] (سو ہم نے اس کے وارث کو اختیار دے دیا ہے) اور یہ شبہ ہوجائے گا جو امام کے لئے قصاص لینے سے مانع بن جائے گا، اور اگر شبہ کی وجہ سے قصاص لینا محال ہوجائے تو قاتل کے مال میں دیت واجب ہوگی [4]۔

اگر لقیط کا کوئی عضو عمداً کاٹ دیا جائے تو "رشد" (سوجھ بوجھ) کے ساتھ اس کے بلوغ کا انتظار کیا جائے گا تاکہ وہ قصاص لے، یا معاف کرے اور مجرم کو رشد و بلوغ کے وقت تک قید میں رکھا جائے گا، اور اگر لقیط فقیر ہوتو امام کو اختیار ہے کہ مال لے کر معاف کردے، اس لئے کہ اس میں لقیط کا زیادہ فائدہ ہے، تاکہ اس میں سے اس پر خرچ کیا جائے [1]۔

(۱) المبسوط ۱۰/ ۲۱۰، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۴، کشاف القناع ۴/ ۲۳۳۔

(۲) حدیث: "السلطان ولي من لا ولي له" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۹۹) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور کہا حدیث حسن ہے۔

(۳) سورۂ اسراء/ ۳۳۔

(۴) المبسوط ۱۰/ ۲۱۸، ۲۱۹، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۴، کشاف القناع ۴/ ۲۳۲۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۴، کشاف القناع ۴/ ۲۳۲، ۲۳۳۔

لکنۃ

تعریف:

۱-لکنت لغت میں: بمعنی "عي" ہے یعنی زبان میں ثقل (ہکلا پن)، "لکن لکنا" ہکلا ہونا، مذکر کے لئے "الکن" اور مونث کے لئے "لکناء" آتا ہے، اور کہا جاتا ہے: "الکن" جو فصیح عربی نہ بول سکے[1]۔

فقہاء کے یہاں لکنت کی تعریف، ان کے یہاں "الکن" کی تعریف سے ماخوذ ہے، زرقانی نے کہا: "الکن" جو بعض حروف کو ان کے مخارج سے نہ نکال سکے، خواہ حرف کو بالکل ہی زبان سے نہ نکال سکے، یا اس کو بدل کر یا اضافہ کے ساتھ یا تکرار کے ساتھ نکالے[2]، فقہاء میں مالکیہ، اس لفظ کو سب سے زیادہ استعمال کرنے والے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف-لثغہ:

۲-لثغہ (لام کے ضمہ اور ثاء کے سکون کے ساتھ): سین کی جگہ ثاء اور راء کی جگہ غین وغیرہ بولنا، بعض نے اس کی تعریف یہ کی ہے، "لثغہ" زبان میں ایسی بندش ہے جس کی وجہ سے حروف بدل جائیں[3]۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) شرح الزرقانی ۱۶/۲۔

(۳) مراقی الفلاح رص ۱۵۷، غنیۃ المتملی شرح منیۃ المصلی رص ۴۸۲، المجموع ۲۶۷/۴۔

لکنت، لثغہ سے عام ہے، اس لئے کہ لکنت، لثغہ اور اس کے علاوہ کو شامل ہے۔

ب-تمتمہ:

۳-"تمتمہ" تاء کو مکرر بولنا، "تمتام" جو تاء کو مکرر بولے[1]۔

لکنت، تمتمہ سے عام ہے۔

ج-فأفأۃ:

۴-"فأفأۃ" فاء کا تکرار، اور "فأفاء" جو فاء کو مکرر بولے[2]، لکنت فأفاہ سے عام ہے۔

لکنت سے متعلق احکام:

نماز میں الکن (لکنت والے) کی اقتداء کرنا:

۵-جدید قول میں شافعیہ اور اکثر حنابلہ کا مذہب ہے کہ لکنت والے ایسے امام کی اقتداء صحیح نہیں جو سورۂ فاتحہ کے کسی حرف کو چھوڑ دے، یا اس کو دوسرے حرف سے بدل دے[3]، یہی حنفیہ کے یہاں راجح مذہب ہے، البتہ وہ اس حکم کو سورہ فاتحہ کے کسی حرف کو بگاڑنے یا دوسرے حرف سے بدلنے میں منحصر نہیں کرتے، بلکہ ان کا کہنا ہے کہ جو کسی حرف کو نہ نکال سکے، اس کی امامت جائز نہیں، خواہ سورہ فاتحہ کا ہو یا کسی اور کا[4]۔

ان فقہاء کی رائے ہے کہ لکنت والا اگر اپنی زبان کی اصلاح پر قادر ہو پھر بھی اصلاح وتصحیح ترک کردے، تو اس کی نماز فی نفسہ باطل

(۱) المجموع ۲۷۹/۴، الفتاوی الہندیہ ۸۶/۱۔

(۲) المصباح المنیر، الفتاوی الہندیہ ۸۶/۱، المجموع ۲۷۹/۴۔

(۳) مغنی المحتاج ۲۳۹/۱، نہایۃ المحتاج ۱۶۴/۲، المغنی ۱۹۷/۲۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۸۶/۱، مراقی الفلاح رص ۱۵۷۔

ہوگی، اس کی اقتداء کرنا جائز نہ ہوگا، اور اگر اصلاح وتصحیح پر قادر نہ ہو، مثلاً اس کی زبان ساتھ نہ دے یا وقت تنگ ہو، اور اس سے پہلے نہ کر سکے تو اس کی نماز فی نفسہ صحیح ہوگی، اور اگر اسی جیسی حالت والا شخص اس کی اقتداء کرلے تو اس کی اقتداء صحیح ہوگی، اس لئے کہ مقتدی اسی جیسا ہے، لہذا اس کی نماز صحیح ہوگی [1]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر لکنت معمولی ہو یعنی حرف کے اصل مخرج سے مانع نہ ہو اگرچہ صاف نہ ہو تو اثر انداز نہیں ہوگی [2]، حنفیہ کے قواعد اس حکم کے خلاف نہیں ہیں، چنانچہ خیر الدین رملی حنفی سے دریافت کیا گیا کہ اگر لکنت معمولی ہو؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ اپنے ائمہ کے یہاں میں نے اس کو نہیں دیکھا، البتہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر لکنت معمولی ہو یعنی حرف کو غیر واضح ادا کرے تو مؤثر نہیں، انہوں نے کہا: ہمارے قواعد اس کے خلاف نہیں ہیں [3]۔

الفتاوی الہندیہ میں ہے: جو شخص مشقت کے بغیر حروف ادا کرنے پر قادر نہ ہو، اس کو تمتمہ یا فأفأہ نہ ہو، اور جب حروف ادا کرتا ہو تو صحت کے ساتھ ادا کرتا ہو تو اس کا امام بننا مکروہ نہیں [4]۔

راجح مذہب میں مالکیہ، بعض حنفیہ، ابو ثور، عطاء اور قتادہ کی رائے ہے کہ لکنت والے کی اقتداء کرنا صحیح ہے [5]، یہی مزنی کے یہاں مختار ہے، البتہ انہوں نے اس کی اقتداء کی صحت کے لئے قید لگائی ہے کہ اس کی زبان اس کا ساتھ نہ دے یا زبان اس کا ساتھ دے لیکن اتنا وقت نہ گذرا ہو، جس میں اس کے لئے سیکھنا ممکن ہو؟ ورنہ اس کی اقتداء کرنا صحیح نہیں [1]۔

الشرح الصغیر میں ہے: لکنت والے کی امامت جائز ہے [2]، حطاب نے کہا: مصنف (خلیل) کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ اس کی امامت بلا کراہت جائز ہے [3]، ابن رشد نے کہا کہ لکنت والے کی اقتداء کرنا مکروہ ہے، مگر یہ کہ اس کے سوا کوئی ایسا نہ ملے جو امامت پر راضی ہو [4]۔

حنفیہ میں طحطاوی نے "الخانیة" کے حوالہ سے کہا: شیخ ابو بکر محمد بن فضل نے لکھا ہے کہ اس کی امامت دوسرے کے لئے صحیح ہے، اس لئے کہ جو وہ بولے گا وہی اس کی زبان ہوگی [5]۔

قدیم قول میں شافعیہ کی رائے ہے کہ لکنت والے کی اقتداء سری نماز میں صحیح ہوگی جہری میں نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ مقتدی جہری نماز میں قراءت نہیں کرتا، بلکہ جہری میں امام اس کی طرف سے ذمہ دار ہوتا ہے [6]۔

حنابلہ میں سے ابن البناء کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ لکنت والے کی امامت کراہت کے ساتھ صحیح ہے [7]۔

یہ اس لکنت والے کی اقتداء کرنے کا حکم ہے جو کسی حرف کو چھوڑ دے یا دوسرے حرف سے بدل دے یا کچھ حروف کو واضح ادا نہ کرے۔

۶ - لیکن اگر لکنت کی شکل یہ ہو کہ تکرار کے بغیر کسی حرف کے تلفظ پر

---

(۱) المجموع ۴/ ۲۶۷، مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۹، مراقی الفلاح رص ۱۵۷، المغنی ۲/ ۱۹۷۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۶۹ طبع الحلبی، الإنصاف ۲/ ۲۷۱۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۹۲۔
(۴) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸۶۔
(۵) مواہب الجلیل ۲/ ۱۱۴، الشرح الصغیر ۱/ ۴۴۵، ابن عابدین ۱/ ۳۹۱، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۵۷، المجموع ۴/ ۲۶۷۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۹۔
(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۴۴۵۔
(۳) مواہب الجلیل ۲/ ۱۱۴۔
(۴) التاج والإکلیل ۲/ ۱۱۴، نیز دیکھئے: مواہب الجلیل ۲/ ۱۱۴۔
(۵) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۵۷۔
(۶) مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۹۔
(۷) الإنصاف ۲/ ۲۷۱۔

قدرت نہ ہو، تو اس لکنت والے کی اقتداء کرنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: تمتام وفأفاء کی امامت مکروہ ہے، ان دونوں کے پیچھے نماز صحیح ہے، اس لئے کہ وہ دونوں حروف کو مکمل ادا کرتے ہیں، اور کچھ ایسی زیادتی کردیتے ہیں جس پر وہ مجبور ہیں، لہذا یہ معاف ہے، اور اسی زیادتی کے سبب ان دونوں کو آگے بڑھانا مکروہ ہے (۱)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ حرف کا یہ تکرار فاتحہ میں ہو یا کسی اور میں، کوئی فرق نہیں (۲)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ جو تکرار کے بغیر کسی حرف کے تلفظ پر قادر نہ ہو اسے حتمی طور پر اپنی زبان کی اصلاح وتصحیح کے لئے کوشش کرنی ہوگی، اور اگر وہ کوشش نہ کرے تو اپنے جیسے کے علاوہ کی امامت نہیں کرے گا، اور اگر وہ اچھی طرح ادائیگی کرنے والے کی اقتداء کرسکے، یا اس کی کوشش ترک کردے یا فرض کی مقدار لکنت سے خالی پائے تو اس کی نماز صحیح نہ ہوگی (۳)۔

مالکیہ کے نزدیک ''الکن'' کا صحیح سالم زبان والے کی، اور اپنے جیسے کی امامت کرنا جائز ہے، ''الکن'' وہ ہے جو کچھ حروف کو ان کے مخارج سے ادا نہ کرسکے، خواہ حرف کو بالکل نہ بولے یا بدل کر بولے یا زیادتی کے ساتھ یا تکرار کے ساتھ بولے (۴)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے ''قراءۃ'' فقرہ/ ۹۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۹، المغنی ۲/ ۱۹۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۹۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/ ۲۵۱۔

(۴) الزرقانی ۲/ ۱۶۔

لمز

تعریف:

۱- لمز لغت میں: درپردہ عیب لگانا ہے، اس کی اصل آہستہ بات کے ساتھ آنکھ یا سر یا ہونٹ سے اشارہ کرنا ہے۔

ایک قول ہے: روبرو عیب لگانا اور لوگوں کی غیبت کرنا، کہا جاتا ہے: لمزہ یلمزہ (باب ضرب ونصر سے): عیب لگانا، لحیانی نے کہا: ''ہماز اور لماز'' کا معنی: چغل خور ہے اسی مفہوم میں قرآن میں یہ فرمان باری ہے: ''اَلَّذِيْنَ يَلْمِزُوْنَ الْمُطَّوِّعِيْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ فِي الصَّدَقَاتِ وَ الَّذِيْنَ لَايَجِدُوْنَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُوْنَ مِنْهُمْ'' (۱) (یہ ایسے ہیں جو صدقات کے باب میں نفل صدقہ دینے والے مسلمانوں پر اعتراض کیا کرتے ہیں اور (خصوصاً) ان لوگوں پر جنہیں بجز ان کی محنت مزدوری کے کچھ نہیں ملتا سو ان سے یہ تمسخر کرتے ہیں)۔

اس کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں (۲)۔

متعلقہ الفاظ

الف- ھمز:

۲- ہمز کے لغوی معانی میں: عیب لگانا، غیبت کرنا ہے، کہا جاتا ہے:

(۱) سورۂ توبہ/ ۷۹۔

(۲) المصباح، لسان العرب، المفردات للراغب الأصفہانی، تفسیر القرطبی ۸/ ۱۶۶، ۱۶/ ۲۱۴، ۲۰/ ۳۲۷، ۲۰/ ۱۸۱۔

"همزه همزاً": عیب لگانا، اور کہا جاتا ہے: "همزه": غیبت کرنا، تحقیر کرنا، اسی معنی میں قرآن میں یہ فرمان باری ہے: "هَمَّازٍ مَشَّاءٍ بِنَمِيمٍ" [۱] (طعنہ باز ہے چلتا پھرتا چغلخور ہے)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں۔

طبری نے کہا: "لمز" تو ہاتھ، آنکھ، زبان اور اشارہ سے ہوتا ہے، اور ہمز، صرف زبان سے ہوتا ہے [۲]، لہذا لمز، ہمز سے عام ہے۔

ب- غمز:

۳- غمز کے لغوی معانی میں: آنکھ یا پلک یا ابرو سے اشارہ کرنا ہے، کہا جاتا ہے، "غمزه غمزا" (باب ضرب سے) آنکھ یا ابرو سے اشارہ کیا، اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ" [۳] (اور جب ان کے سامنے سے گزرتے تھے تو آپس میں آنکھوں سے اشارہ کرتے جاتے تھے)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں [۴]۔

لمز اور غمز میں ربط: لمز، غمز سے عام ہے۔

ج- غیبت:

۴- غیبت (غین کے کسرہ کے ساتھ) لغت میں: اسم ہے، جو "اغتابه اغتیابا" سے ماخوذ ہے یعنی کسی کا ایسے عیب کے ساتھ تذکرہ کرنا جس کو وہ ناپسند کرے اور وہ صحیح ہو، لیکن اگر وہ باطل ہو تو بہتان کے ساتھ غیبت ہے [۵]۔

(۱) سورۂ قلم / ۱۱۔
(۲) المعجم الوسیط، لسان العرب، تفسیر القرطبی ۱۶/ ۳۲۷۔
(۳) سورۂ مطففین / ۳۰۔
(۴) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، تفسیر القرطبی ۵/ ۲۲۶، ۱۹/ ۲۶۷۔
(۵) المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں۔

غیبت، لمز سے عام ہے، اس لئے کہ لمز، غیبت کی ایک قسم ہے۔

شرعی حکم:

۵- لمز، حرام اور گناہ کبیرہ ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے "الَّذِيْنَ يَلْمِزُوْنَ الْمُطَّوِّعِيْنَ مِنَ الْمُؤمِنِيْنَ فِيْ الصَّدَقَاتِ وَالَّذِيْنَ لَايَجِدُوْنَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُوْنَ مِنْهُمْ سَخِرَاللّٰهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ" [۱] (یہ ایسے ہیں جو صدقات کے باب میں نفل صدقہ دینے والے مسلمانوں پر اعتراض کیا کرتے ہیں، اور (خصوصاً) ان لوگوں پر جنہیں بجز ان کی محنت مزدوری کے کچھ نہیں ملتا سو ان سے یہ تمسخر کرتے ہیں اللہ ان سے تمسخر کرتا ہے اور ان کے لئے عذاب دردناک ہے)۔

حضرت قتادہ نے کہا: عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے اپنا آدھا مال صدقہ کر دیا، ان کا مال آٹھ ہزار تھا، اس میں سے چار ہزار صدقہ کر دیا تو کچھ لوگوں نے کہا: کتنی بڑی ریاکاری ہے، اس پر یہ آیت نازل ہوئی: "الَّذِيْنَ يَلْمِزُوْنَ الْمُطَّوِّعِيْنَ مِنَ الْمُؤمِنِيْنَ فِيْ الصَّدَقَاتِ" [۲] (یہ ایسے ہیں جو صدقات کے باب میں نفل صدقہ دینے والے مسلمانوں پر اعتراض کیا کرتے ہیں)، نیز فرمان باری ہے: "يا اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسٰى أَنْ يَّكُوْنُوْا خَيْراً مِنْهُمْ وَلَانِسَآءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسٰى أَنْ يَّكُنَّ خَيْراً مِّنْهُنَّ، وَلاَ تَلْمِزُوْا أَنْفُسَكُمْ وَلَاتَنَابَزُوْا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الإِيْمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُوْلٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُوْنَ" [۳] (اے ایمان والو! نہ مردوں پر ہنسنا چاہئے، کیا عجب

(۱) سورۂ توبہ / ۷۹۔
(۲) تفسیر القرطبی ۸/ ۲۱۴، ۲۱۵، فتح الباری ۸/ ۳۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) سورۂ حجرات / ۱۱۔

کہ وہ ان سے بہتر ہوں اور نہ عورتوں کو عورتوں پر (ہنسنا چاہئے) کیا عجب کہ وہ ان سے بہتر ہوں، اور نہ ایک دوسرے کو طعنہ دو اور نہ ایک دوسرے کو برے القاب سے پکارو ایمان کے بعد گناہ کا نام ہی برا ہے، اور جو (اب بھی) توبہ نہ کریں گے وہی ظالم ٹھہریں گے)۔

قرطبی نے فرمان باری: "وَلَاتَلْمِزُوْا اَنْفُسَكُمْ" (اور نہ ایک دوسرے کو طعنہ دو) کی تفسیر میں کہا: یہ آیت اس فرمان باری کی طرح ہے: "وَلاَ تقتلوا أنفسكم" [1] (اور اپنی جانوں کو مت قتل کرو)، یعنی ایک دوسرے کو قتل نہ کرے، اس لئے کہ مسلمان ایک جان کی طرح ہیں، تو گویا کہ وہ اپنے بھائی کو قتل کر کے خود اپنے آپ کو قتل کرنے والا ہوگا، مطلب یہ ہے کہ ایک دوسرے پر عیب نہ لگاؤ، یہ اس بات پر تنبیہ ہے کہ عقل مند آدمی اپنا عیب بیان نہیں کرتا، تو دوسرے پر بھی عیب نہ لگائے، اس لئے کہ دوسرا اپنی ذات کی طرح ہے [2]۔

ابن حجر ہیتمی نے لمز کا تذکرہ گناہ کبیرہ ہونے کی حیثیت سے کیا ہے، پھر کہا "وَلاَ تَلْمِزُوْا اَنْفُسَكُمْ وَلاَ تَنَابَزُوْا" [3] (اور نہ ایک دوسرے کو طعنہ دو اور نہ ایک دوسرے کو برے القاب سے پکارو)، میں، "تلمزوا" اور "تنابزوا" دونوں اوصاف کو الگ الگ بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ "ملموز" (جس کو طعنہ دیا جائے)، کبھی کبھی فوری طور پر کوئی ایسا عیب نہیں پاتا جس کے ذریعہ سے اپنے اوپر طعنہ دینے والے کو طعنہ دے سکے، تو اس کے حالات کو معلوم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ اسے اس کا کوئی عیب مل جائے، اس کے برخلاف "نبز" (برا لقب دینا) ہے کہ جس کو کوئی برا لقب دے تو وہ فوری طور پر اس کو اسی جیسا لقب دے سکتا ہے، اس لئے اس کا استعمال باب تفاعل سے کیا گیا، پھر موصوف نے کہا: اور فرمان باری: "بِئْسَ الاِسْمُ الْفُسُوْقُ بَعْدَ الاِيْمَانِ" [1] (ایمان کے بعد گناہ کا نام ہی برا ہے) کا مطلب یہ ہے کہ جو ان تین میں سے کسی کا ارتکاب کرے وہ فسق کے نام کا مستحق ہوگا اور یہ کامل ایمان والا ہونے کے بعد انتہائی درجہ کا نقص ہے، اللہ تعالیٰ نے اسی آیت میں اس کے ساتھ سخت وعید کا ذکر فرمایا ہے: "وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُوْلٰئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ" (اور جو (اب بھی) توبہ نہ کریں گے وہی ظالم ٹھہریں گے)۔

جو ان تینوں میں سے ہر ایک کے گناہ کی عظمت کی طرف اشارہ ہے، اور انہوں نے کہا: ٹھٹھا کرنے کا ذکر پہلے آیا، اس لئے کہ اذیت کے لحاظ سے یہ تینوں میں سب سے بھاری ہے؟ کیونکہ یہ آدمی کی موجودگی میں اس کی تنقیص وتحقیر کا داعی ہے، پھر "لمز" (طعن کرنے) کا ذکر آیا، اس لئے کہ لمز انسان کے عیب کو بیان کرنا ہے، اور یہ پہلے سے ادنی ہے، پھر نبز (برا لقب دینے) کا ذکر آیا، یعنی انسان کو اس کے لقب سے پکارنا، اور یہ دوسرے سے کم درجہ ہے، کیونکہ اس کے معنی کا، اس کے لقب کے مطابق ہونا لازم نہیں ہوتا، چنانچہ خوبصورت کو "قبیح" اور اس کے برعکس لقب دے دیا جاتا ہے [2]۔

---

(۱) سورۂ نساء/۲۹۔
(۲) تفسیر القرطبی ۱۶/ ۳۲۷، الزواجر عن اقتراف الکبائر ۲/ ۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) سورۂ حجرات/۱۱۔

---

(۱) سورۂ حجرات/۱۱۔
(۲) الزواجر ۲/ ۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

لمس

تعریف:

۱- لمس لغت میں: ٹٹولنا، کھال کے اوپر سے معلوم کرنا ہے، جیسے ''مس'' (چھونا) کا لفظ ہے، اس کو اور لفظ ''ملامسہ'' کو کنایہ کے طور پر جماع کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، ایک قراءت : ''لمستم'' ہے [1]۔

اور "لا مستم النساء" میں ''مس'' پر اور جماع پر محمول ہے، ایک قول ہے: لمس: ہاتھ سے چھونا ہے [2]۔

لمس اصطلاح میں: جسم کا جسم سے اس میں موجود کسی چیز کی تلاش کے لئے ملنا جیسے گرمی یا ٹھنڈک یا سختی یا نرمی یا کسی حقیقت کو معلوم کرنے کے لئے، جیسے اس لئے لمس کرے تاکہ معلوم ہو کہ وہ آدمی ہے یا نہیں [3]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مس:

۲- مس کے لغوی معانی میں: لمس (چھونا) اور جنون، اور کنایہ کے طور پر نکاح ہے [4]۔

(۱) سورۂ مائدہ / ۶۔

(۲) لسان العرب، المفردات للراغب الأصفہانی، المصباح المنیر ۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۱۹۔

(۴) المفردات، القاموس المحیط۔

مس اصطلاح میں: جسم کا دوسرے جسم سے کسی بھی طریقہ پر ملنا [1]۔

لمس اور مس میں فرق یہ ہے کہ مس: دو جسموں کا باہم ملنا ہے خواہ کسی مطلب کے قصد سے ہو یا نہ ہو، اور لمس کسی مقصد کی تلاش میں ملنا ہے۔

لہذا لمس مس سے خاص ہے [2]۔

ب- مباشرت:

۳- مباشرت لغت میں : دو کھالوں کو ملانا ہے، کہا جاتا ہے: "باشر الرجل زوجته" بیوی کی کھال سے لطف اندوز ہونا، "باشر الأمر" کسی کام کو اپنے ہاتھ سے کرنا، ابن منظور نے کہا: مباشرة المرأة عورت سے ملامست کرنا، اور یہ اللہ تعالی کے اس فرمان میں کنایہ کے طور پر جماع کے لئے استعمال کیا گیا ہے [3]، "وَلاَ تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ" [4] (اور بیویوں سے اس حال میں صحبت نہ کرو جب تک اعتکاف کئے ہوں مسجدوں میں)۔

اس لفظ کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [5]۔

لمس، مباشرت کے بعض معانی میں اس کے مرادف ہے۔

لمس سے متعلق احکام:

وضو توڑنے کے تعلق سے عورت کو چھونا:

۴- وضو توڑنے کے تعلق سے عورت کو چھونے کے حکم میں فقہاء کا

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۱۶۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۲۹۷۔

(۳) المفردات، المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۴) سورۂ بقرہ / ۱۸۷۔

(۵) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۹، قواعد الفقہ للبرکتی۔

اختلاف ہے۔

حنفیہ اور ایک روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ مرد کا عورت کو چھونا، یا عورت کا مرد کو چھونا ناقض وضو نہیں ہے، یہی حضرت علیؓ، ابن عباسؓ، عطاء، طاؤس، حسن اور مسروق سے منقول ہے (۱)۔

پھر مباشرت فاحشہ کے بارے میں حنفیہ میں اختلاف ہے، مباشرت فاحشہ یہ ہے کہ مرد اپنی بیوی سے شہوت کے ساتھ مباشرت کرے، عضو میں استادگی ہو، دونوں میں کوئی کپڑا حائل نہ ہو اور وہ تری نہ دیکھے، اس کے بارے میں امام ابوحنیفہ و امام ابویوسف کا مذہب ہے کہ یہ استحساناً حدث ہے، قیاس کا تقاضا ہے کہ حدث نہ ہو اور یہی امام محمد کا قول ہے، اور کیا دونوں شرمگاہوں کی ملاقات یعنی آپس میں دونوں کا مس ہونا شرط ہے؟ ان دونوں حضرات کے قول پر ظاہر الروایہ میں اس کی شرط نہیں، اور ''نوادر'' میں اس کی شرط کا ذکر ہے، کرخی نے دونوں شرمگاہوں کے ملنے کا بھی ذکر کیا ہے (۲)۔

مالکیہ نے کہا: باوضو بالغ شخص کا کسی ایسے شخص کو چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے جس سے عادتاً لذت ملتی ہے، خواہ مرد ہو یا عورت، اگر چہ جس کو چھوا جائے وہ بالغ نہ ہو، خواہ یہ چھونا اپنی بیوی کا ہو یا پرائی عورت کا یا محرم عورت کا یا ناخون کا چھونا ہو یا بال کا یا کسی پردہ مثلاً کپڑے کے اوپر سے ہو، خواہ یہ پردہ ہلکا ہو جس کے ساتھ چھونے والا، بدن کی تازگی کو محسوس کرے یا پردہ دبیز ہو، خواہ یہ چھونا مردوں کے درمیان ہو یا عورتوں کے درمیان، لہذا لذت کے ساتھ چھونا ناقض ہے۔

چھونے کی وجہ سے وضو ٹوٹنے میں تین شرائط ہیں: چھونے والا بالغ ہو، جس کو چھوا جائے وہ عادتاً قابل شہوت ہو، اور چھونے والا لذت کا قصد کرے یا لذت پائے۔

دیکھنے یا سوچنے سے لذت ملنے پر وضو نہیں ٹوٹے گا، اگر چہ عضو میں استادگی پیدا ہو جائے، بشرطیکہ عملی طور پر مذی نہ آئے، اور نہ ناقابل شہوت چھوٹی بچی یا چوپائے یا داڑھی والے مرد کے چھونے سے وضو ٹوٹتا ہے، اس لئے کہ اگر داڑھی مکمل ہو تو اس سے عادتاً لذت نہیں ملتی (۱)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر مرد اور قابل شہوت اجنبیہ عورت کی کھالیں آپس میں ملیں، تو دونوں میں سے چھونے والے کا وضو ٹوٹ جائے گا، خواہ چھونے والا مرد ہو یا عورت، خواہ چھونا شہوت سے ہو یا بلاشہوت، خواہ اس کے بعد لذت ملے یا نہ ملے، خواہ اس کا قصد ہو یا بھول کر یا اتفاقاً ایسا ہو جائے خواہ چھونا دیر پا ہو یا دونوں کھالوں کے ملتے ہی علاحدہ ہو جائے، خواہ اعضاء وضو میں سے کسی عضو سے چھوئے یا کسی دوسرے عضو سے، خواہ جس کو چھوا جائے یا جس عضو کے ذریعہ چھوا جائے وہ صحیح سالم عضو ہو یا لنجا، زائد ہو یا اصلی، ان سب سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، اور کیا جس کو چھوا جائے اس کا وضو ٹوٹ جائے گا؟ اس میں دو مشہور اقوال ہیں، ماوردی، قاضی حسین اور متولی وغیرہ نے لکھا ہے کہ دونوں اقوال دو قراءتوں پر مبنی ہیں، جس نے ''لمستم'' پڑھا، اس کے نزدیک جس کو چھوا جائے اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ اس نے نہیں چھوا، اور جس نے ''لامستم'' پڑھا، اس کے نزدیک اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ یہ جانبین سے ہوگا، دونوں میں اصح قول کون ہے، اس میں اختلاف ہے، رویانی اور شاشی نے وضو نہ ٹوٹنے کو اور اکثر نے ٹوٹنے کو صحیح قرار دیا ہے (۲)۔

امام احمد کا مشہور مذہب یہ ہے کہ شہوت کے ساتھ عورتوں کو چھونا

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱ر ۱۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۱ر ۱۸۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۱ر ۷ ۱۴ طبع الإمام، الفتاوی الہندیہ ۱ر ۱۳، المبسوط ۱ر ۶۸۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۱۱۹۔

(۲) المجموع ۲ر ۲۶ شائع کردہ المکتبۃ العالمیۃ۔

ناقض وضو ہے، بغیر شہوت کے چھونا ناقض نہیں۔ یہی علقمہ، ابوعبیدہ، نخعی، حکم، حماد، ثوری، اسحاق اور شعبی کا قول ہے [۱]۔

مرد کا کسی ایسی بچی کو چھونا، یا عورت کا کسی ایسے بچہ کو چھونا جو سات سال سے کم کے ہوں ناقض نہیں [۲]۔

ناقض وضو چھونا، ہاتھ سے چھونے کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ مرد کا کوئی عضو بھی عورت کے کسی عضو سے شہوت کے ساتھ مل جائے تو مرد کا وضو ٹوٹ جائے گا، خواہ یہ عضو اصلی ہو یا زائد۔

مرد کا عورت کا بال، اس کے ناخن یا اس کا دانت کو چھونا اسی طرح عورت کا مرد کے بال یا دانت یا ناخن کو چھونا ناقض وضو نہیں ہے [۳]۔

وضو ٹوٹنے میں شرم گاہ کے چھونے کا اثر:

۵- شرم گاہ چھونے سے حنفیہ کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا، جمہور کے نزدیک اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''فرج''، فقرہ/ ۴۔

حیض ونفاس والی عورت اور جنابت والے کا قرآن چھونا:

۶- بے وضو، حیض و نفاس والی عورت، اور جنابت والے کے لئے قرآن چھونا حرام ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''لَايَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ'' [۴] (جسے کوئی ہاتھ نہیں لگاتا بجز پاکوں کے)۔

نیز فرمان نبوی ہے: "لا يمس القرآن إلا طاهر" [۵] (قرآن کو صرف پاک آدمی ہاتھ لگائے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''جنابۃ''، فقرہ/ ۱۰، حدث فقرہ/ ۲۶ اور مصحف۔

روزہ دار کا عورت کو چھونا:

۷- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ اگر روزہ دار عورت کو ہاتھ لگا کر یا بوسہ دے، یا کسی اور طرح سے بالقصد انزال منی کردے تو اس سے قضاء واجب ہوگی، کفارہ نہیں۔

مالکیہ کے نزدیک انزال ہوجانے سے قضاء وکفارہ دونوں واجب ہوں گے۔

تفصیل: ''صوم''، فقرہ/ ۴۱ میں ہے۔

احرام والے کا عورت کو چھونا اور حج پر اس کا اثر:

۸- اگر احرام والا کسی عورت کو شہوت سے چھوئے، بوسہ دے یا جماع کے علاوہ مباشرت کرے تو اس پر ''دم'' واجب ہوگا، خواہ انزال منی ہو یا نہ ہو، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں بالاتفاق اس کا حج فاسد نہیں ہوگا۔

البتہ حنابلہ نے کہا: اگر انزال ہوجائے تو اونٹ واجب ہے۔

مالکیہ نے کہا: اگر انزال منی ہوجائے تو اس کا حج فاسد ہوجائے گا، اور جو جماع کرنے والے پر واجب ہوتا ہے وہی اس پر بھی واجب ہوگا، اور اگر انزال نہیں ہو تو اس پر ''بدنۃ'' اونٹ واجب ہوگا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''إحرام''، فقرہ/ ۱۷۶۔

علاج کے لئے مرد عورت کا ایک دوسرے کو چھونا:

۹- فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ مرد کے لئے زندہ اجنبی عورت کے

---

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۱۸۶، ۱۸۷۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۱۲۹۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۱۹۰۔

(۴) سورۂ واقعہ/ ۷۹۔

(۵) حدیث: "لا يمس القرآن إلا طاهر" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/ ۲۷۶) میں ذکر کیا ہے، اور کہا: اس کو طبرانی نے ''الکبیر والصغیر'' میں روایت کیا ہے، اس کے رجال ثقہ ہیں۔

بدن کے کسی حصہ کو چھونا ناجائز ہے۔

البتہ انہوں نے عورت طبیب کی عدم موجودگی میں مسلمان مرد طبیب کو اجازت دی کہ اجنبی مسلمان عورت کا علاج کرے، اور جس عضو کو دیکھنے یا چھونے کی ضرورت پیش آئے اس کو دیکھ سکتا ہے اور چھوسکتا ہے، اور طبیب عورت کو اجازت دے کہ اگر کوئی طبیب مرد نہ ملے جو مریض مرد کا علاج کر سکے، تو مریض مرد کے جس حصہ کو دیکھنے یا ہاتھ لگانے کی سخت ضرورت پیش ہو، اس کو دیکھ سکتی ہے اور ہاتھ لگا سکتی ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''عورۃ'' فقرہ/ ۱۵، ۱۸۔

فروخت شدہ چیز کا علم حاصل ہونے میں چھونے کا رؤیت کے قائم مقام ہونا:

۱۰- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مبیع کی حقیقت کا علم چھونے سے ہوجاتا ہے (۱)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ جس عقد میں دیکھنے کی شرط ہو وہ بغیر دیکھے صحیح نہ ہوگا، اور ان کی عبارتوں سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ چھونے کو مبیع کی حقیقت معلوم ہونے کا ذریعہ نہیں مانتے (۲)۔

حرمت مصاہرت کے ثبوت میں چھونے کا اثر:

۱۱- اگر مرد کسی عورت کو شہوت سے چھولے تو کیا اس کے لئے اس عورت کے اصول وفروع سے شادی کرنا حلال ہوگا؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۴، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۴۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۱۶، ۲۱، ۳۱۔

فی الجملہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ پرائی عورت کو چھونے سے، خواہ شہوت کے ساتھ ہو یا اس کے بغیر حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہے (۱)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ شہوت کے ساتھ چھونے، بوسہ دینے اور شرم گاہ پر نگاہ ڈالنے سے حرمت مصاہرت ثابت ہوتی ہے، جیسے وطی سے ثابت ہوتی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک چھونے کی وجہ سے حرمت مصاہرت کے ثبوت میں کوئی فرق نہیں کہ بالقصد ہاتھ لگائے یا بھول کر یا مجبوری میں یا غلطی سے (۲)۔

چھونے کے ذریعہ رجعت:

۱۲- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ شہوت کے ساتھ چھونے اور دوسرے مقدمات جماع کے ذریعہ رجعت صحیح ہے، البتہ مالکیہ رجعت کی صحت کے لئے شرط لگاتے ہیں کہ شوہر، چھونے سے رجعت کا ارادہ کرے۔

شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کی رائے ہے کہ لمس اور دوسرے مقدمات جماع کے ذریعہ رجعت صحیح نہیں (۳)۔

شوہر کا اپنی اس بیوی کو چھونا جس سے ظہار کیا ہے:

۱۳- حنفیہ، اکثر مالکیہ، ایک روایت میں امام احمد کا مذہب ہے کہ کفارہ دینے سے قبل دواعی جماع یعنی بوسہ دینا یا ہاتھ لگانا یا شرم گاہ کے علاوہ میں مباشرت کرنا حرام ہے۔

(۱) القوانین الفقہیہ ص ۲۱۰، القلیوبی ۳/ ۲۴۱، المغنی ۶/ ۵۷۹۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۷۴۔

(۳) البنایہ ۴/ ۵۹۳، القوانین الفقہیہ ص ۲۳۴، مغنی المحتاج ۳/ ۳۳۷، کشاف القناع ۵/ ۳۴۳۔

اظہر قول میں شافعیہ، بعض مالکیہ اور ایک روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ دواعی جماع مباح ہیں، لہذا ان حضرات کے نزدیک شوہر کا اپنی اس بیوی کو (جس سے ظہار کیا ہے) ہاتھ لگانا یا بوسہ دینا یا شرم گاہ کے علاوہ میں مباشرت کرنا حرام نہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''ظہار'' فقرہ/ ۲۲۔

لمم

تعریف:

۱- لمم کے لغوی معانی میں: جمع کرنا، چھوٹے چھوٹے گناہ اور عمل کئے بغیر گناہ کے قریب ہونا ہے [۱]۔

لمم اصطلاح میں: وطی سے کم یعنی بوسہ دینا، دبانا، دیکھنا اور ساتھ لیٹنا ہے، یہ قول ابن مسعودؓ، ابوسعید خدریؓ، حذیفہؓ اور مسروق کا ہے۔

ابوہریرہؓ، ابن عباسؓ اور شعبی نے کہا: لمم زنا سے کم درجہ کا گناہ ہے، قرطبی نے کہا: لمم وہ چھوٹے گناہ ہیں جن میں ملوث ہونے سے صرف وہی محفوظ رہتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ بچائے اور محفوظ رکھے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- کبائر:

۲- کبائر کبیرہ کی جمع ہے، جس کا لغوی معنی گناہ ہے [۳]۔

اصطلاح میں جرجانی نے یہ تعریف کی ہے: کبیرہ خالص گناہ کا کام جس میں نص قطعی کے ذریعہ دنیا و آخرت میں خالص سزا مشروع ہو [۴]۔

ایک قول ہے: جس پر کوئی حد مرتب ہو یا جس پر جہنم یا لعنت یا

---

(۱) المفردات والمصباح۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۰۶/۱۷، ۱۰۷، تفسیر الطبری ۳۸/۲۷، ۳۹۔

(۳) المصباح المنیر۔

(۴) التعریفات للجرجانی۔

غضب (الٰہی) کی وعید آئی ہو، شارح العقیدۃ الطحاویۃ نے کہا: یہ سب سے بہتر قول ہے[۱]۔

کبائر لمم کی ضد ہے۔

ب-صغائر:

۳-صغائر لغت میں: "صغر الشئ" سے ماخوذ ہے، اسم فاعل صغیر ہے اس کی جمع صغار ہے، صغیرۃ صفت ہے، اس کی جمع بھی صغار آتی ہے، اور صغائر کے وزن پر اس کی جمع صرف گناہ و معاصی کے معنی میں آتی ہے[۲]۔

اصطلاح میں: بعض حضرات نے اس کی تعریف کی ہے: ہر وہ گناہ جس کا خاتمہ لعنت یا غضب یا جہنم کے ذریعہ نہ ہو۔

ایک قول ہے: صغیرہ، جو دو حدود (دنیا کی حد و آخرت کی حد) سے کم درجہ کی ہو[۳]۔

صغائر اور لمم میں مساوات کی نسبت ہے۔

ج-معصیت:

۴-معصیت یا عصیان کا معنی لغت میں: طاعت سے نکلنا ہے[۴]۔

اس لفظ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۵]۔

معصیت، لمم سے عام ہے۔

اجمالی حکم:

۵-لمم بمعنی چھوٹے گناہ، اصرار کے بغیر عدالت میں مضر نہیں، اس لئے کہ اس سے بچنا ناممکن ہے[۱]۔

قرافی نے کہا: صغیرہ (گناہ)، اصرار کے بغیر عدالت میں مضر نہیں اور نہ فسق کا سبب ہے[۲]۔

غزالی نے کہا: غصہ میں انسان سے غیبت، جھوٹ، چغلخوری، لعن طعن اور بے وقوفی ہو ہی جاتی ہے، لہذا اصرار کے بغیر ان کی وجہ سے کسی کی گواہی رد نہیں کی جائے گی[۳]۔

اصرار کی حد جیسا کہ ابن عابدین نے ابن نجیم کے حوالہ سے لکھا ہے یہ ہے کہ گناہ صغیرہ اس سے اس قدر بار بار صادر ہو جس سے اس کی اپنے دین پر لا پرواہی کا احساس ہو، اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی کوئی معین تعداد نہ ہو، بلکہ اس کو رائے اور عرف کے حوالہ کر دیا جائے اور بظاہر دو بار ہونے سے اصرار نہیں ہوگا[۴]۔

تفصیل: "إصرار" فقرہ / ۲، "کبائر" و "صغائر" فقرہ / ۴ میں ہے۔

---

(۱) شرح العقیدۃ الطحاویہ ص ۵۲۵ شائع کردہ مؤسسۃ الرسالہ۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) شرح العقیدۃ الطحاویہ ص ۵۲۵ شائع کردہ مؤسسۃ الرسالہ۔

(۴) المفردات للراغب الأصفہانی۔

(۵) تفسیر القرطبی ۱/ ۴۳۲۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۹۷، تفسیر الخازن ۴/ ۱۹۷، إحیاء علوم الدین ۴/ ۱۶، المغنی ۹/ ۱۶۷۔

(۲) الفروق للقرافی ۴/ ۶۷۔

(۳) الوجیز ۲/ ۲۵۰۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۴۰، الوجیز ۲/ ۲۵۰، المغنی ۹/ ۱۶۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۸، ۲۷۹۔

لہو

تعریف:

۱ - لہولغت میں: ہر غلط چیز جو انسان کو خیر سے اور ذمہ داریوں سے غافل کردے [۱]۔

طرطوشی نے کہا: لہو کی اصل: دل کو حکمت کے تقاضے کے خلاف چیز سے بہلانا ہے۔

قرطبی نے کہا: کبھی کبھی لہو سے بطور کنایہ جماع مراد لیا جاتا ہے، جماع کو لہو اس لئے کہا گیا کہ وہ دل کو غافل کرنے والا ہوتا ہے [۲]۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال عام طور پر اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں، یعنی ہر ایسی چیز جس سے انسان کو لذت ملے اور وہ اس کو غافل کردے، پھر ختم ہوجائے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

لعب:

۲ - لعب کے لغوی معانی میں: ایسی چیز سے خوشی طلب کرنا ہے جس سے اس کو طلب کرنا بہتر نہیں [۴]۔

اصطلاح میں برکتی نے کہا: لعب بچوں کا کام، جس کے بعد بے

(۱) الکلیات لأبی البقاء الکفوی ۴/ ۱۳۸۔

(۲) المصباح المنیر تفسیر القرطبی ۱۱/ ۲۷۶۔

(۳) قواعد الفقہ للبرکتی، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۵۳، الشرح الصغیر ۴/ ۷۴۴۔

(۴) الکلیات ۴/ ۳۱۱۔

فائدہ تھکن ہو [۱]۔

لہو، لعب سے عام ہے۔

لہو سے متعلق احکام:

الف - لہو بمعنی لعب:

۳ - اس مسئلہ کی اصل یہ فرمان نبوی ہے: "کل شيء يلهو به ابن آدم فهو باطل إلا ثلاثا: رميه عن قوسه، و تأديبه فرسه، و ملاعبته أهله" [۲] (ہر وہ چیز جس سے انسان کھیلے وہ باطل ہے، تین چیزیں اس سے مستثنی ہیں: تیراندازی، گھوڑے کو سدھانا اور اپنی بیوی کے ساتھ کھیلنا)، یہ اس لئے کہ حدیث کا مفاد یہ ہے کہ جس چیز سے بھی انسان کھیلے اور دنیا و آخرت میں اس کا کوئی دینی فائدہ نہ ہو وہ باطل و لغو ہے، اس سے منع کرنا متعین ہے، یہ تین چیزیں مستثنی ہیں اس لئے کہ اگرچہ انسان ان کو کھیلنے، انس حاصل کرنے اور نشاط پیدا کرنے کے لئے انجام دے تو یہ حق ہیں، اس لئے کہ یہ ایسی چیزوں سے وابستہ ہیں جو فائدہ مند ہوسکتی ہیں، چنانچہ تیراندازی اور گھوڑے کو سدھانے سے جنگ میں مدد ملتی ہے، اور بیوی کے ساتھ کھیلنے کے نتیجہ میں ہوسکتا ہے کوئی بچہ پیدا ہو جو اللہ تعالی کو ایک مانے اور اس کی عبادت کرے، اسی وجہ سے یہ تین چیزیں حق ہیں اور ان کے ماسوا باطل [۳]۔

خطابی نے کہا: اس میں یہ وضاحت ہے کہ ہر طرح کے کھیل ممنوع ہیں اور رسول اللہ ﷺ نے ان تمام حرام کھیلوں میں سے ان تین کھیلوں کو مستثنی کیا ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک میں غور کیا

(۱) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۲) حدیث: "کل شيء يلهو به ابن آدم......" کی روایت احمد (۴/ ۱۴۸) اور حاکم (۲/ ۹۵) نے حضرت عقبہ ابن عامرؓ سے کی ہے، الفاظ احمد کے ہیں، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) کف الرعاع عن محرمات اللہو والسماع بہامش الزواجر ۱/ ۱۴۴۔

جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ حق میں مددگار ہے یا وہ اس کا ذریعہ ہے، اور اسی مفہوم میں ہتھیار سے کھیلنا اور دوڑنا وغیرہ داخل ہے جس کو انسان ورزش کے لئے انجام دیتا ہے، اس سے بدن مضبوط ہوتا ہے اور دشمن کے مقابلہ میں طاقت ملتی ہے۔

بقیہ دوسرے کھیل جس کو بے کار لوگ کھیلتے ہیں جیسے نرد، شطرنج، کبوتر بازی اور کھیل کی تمام قسمیں جن سے نہ کسی برحق کام میں مدد ملتی ہے، اور نہ کسی واجب کی ادائیگی کے لئے ان سے نشاط پیدا ہوتا ہے، یہ سب ممنوع ہیں [(۱)]۔

تفصیلات اصطلاح: ''لعب'' فقرہ/ ۳ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہیں۔

ب-لہو بمعنی غناء:

۴-فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر اشعار ایسے ہوں جن میں عورتوں کا ذکر، ان کے محاسن کا بیان، شراب اور حرام کاموں کا ذکر ہو تو ان کا گانا حرام ہوگا، اس لئے کہ یہی بالاتفاق مذموم لہو وغناء ہے [(۲)]۔

اگر غناء میں فتنہ وملامت نہ ہو تو بعض فقہاء نے اس کو مباح، بعض نے مکروہ اور ایک جماعت نے اس کو حرام قرار دیا ہے [(۳)]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''استماع'' فقرہ/ ۱۵، ۲۲، اور ''غناء'' فقرہ/ ۵۔

لہو ولعب کے آلات بجانا:

۵-جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ تانت والے آلات لہو جیسے رباب (ایک قسم کی سارنگی) بربط اور قانون (ایک باجہ) بجانا اور اس کو سننا حرام ہے [(۱)]۔

ابن حجر ہیتمی نے کہا: تانت اور باجے جیسے تنبور، بربط، جھانجھ (یعنی تانت والا) رباب، ''جنک'' (ایک قسم کا باجہ) سارنگی، سنطیر (ایک قسم کا ستار) ''دریج'' (تانت والا ایک موسیقی کا آلہ) اور دوسرے آلات جو اہل لہو ولعب، بےوقوفوں اور فاسقوں کے یہاں مشہور ہیں، یہ سب بلا اختلاف حرام ہیں [(۲)]۔

قرطبی نے کہا: بانسری، تانت اور بربط کا سننا بلا اختلاف حرام ہے، میں نے نہیں سنا کہ سلف یا ائمہ خلف میں سے کسی معتبر عالم نے اس کو مباح قرار دیا ہو، اور آخر یہ حرام کیوں نہ ہو جبکہ یہ شرابیوں اور فاسقوں کا شعار ہے، شہوت، فساد اور بےحیائی کو بھڑکانے والا ہے اور ایسی چیز کی حرمت اور اس کے مرتکب کے فاسق اور گنہ گار ہونے میں کوئی شک نہیں [(۳)]۔

حلال وحرام کھیلوں کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''معازف''، ''استماع'' فقرہ/ ۲۶، ۳۰۔

---

(۱) معالم السنن للخطابی ۲/ ۲۴۱، ۲۴۲ طبع المطبعۃ العلمیہ، بدائع الصنائع ۶/ ۲۰۶، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۲۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۴/ ۵۴۔

(۳) بریقۃ محمودیۃ ۴/ ۵۲، فتح القدیر ۶/ ۳۶، إحیاء علوم الدین ۲/ ۲۶۶، ۲۶۷۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۵۰۲، ۵۰۳، المغنی ۹/ ۱۷۳، البنایہ ۹/ ۲۰۵، الدر المختار ۵/ ۲۲۳، بریقۃ محمودیۃ ۴/ ۷۸، ۷۹۔

(۲) کف الرعاع عن محرمات اللہو والسماع ۱/ ۱۱۲، ۱۱۳۔

(۳) الزواجر عن اقتراف الکبائر لابن حجر الہیتمی ۲/ ۱۱۱۔

لواط

تعریف:

۱- لواط لغت میں: ''لاط'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''لاط الرجل ولاوط'': قوم لوط کا عمل (لواطت کرنا) کرنا[۱]۔

اصطلاح میں: مرد کے عضو تناسل کو کسی مرد یا عورت کے پیچھے کے راستہ میں داخل کرنا[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

زنا:

۲- زنا کا معنی لغت میں: بدکاری ہے۔

اصطلاح میں: فقہاء نے اس کی مختلف تعریفات کی ہیں، مثلاً حنفیہ کے یہاں زنا کی تعریف، نہایت عام معنی کے لحاظ سے ہے، اس میں جو حد کا سبب ہو اور جو سبب نہ ہو دونوں داخل ہیں، ان کی تعریف ہے: مرد کا عورت کی شرم گاہ میں، ملکیت یا شبہ ملکیت کے بغیر وطی کرنا زنا ہے[۳]۔

شافعیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: آلہ تناسل کو حرام لذاتہ شبہ سے خالی، فطری طور پر قابل شہوت شرم گاہ میں داخل کرنا زنا ہے[۴]۔

لواط اور زنا میں قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں حرام وطی ہیں، البتہ لواط پیچھے کے راستہ میں، اور زنا آگے کے راستہ میں ہوتا ہے۔

شرعی حکم:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ لواطت حرام ہے، اور یہ بدترین فحش کام ہے[۱]۔

اللہ تعالی نے قرآن کریم میں اس کی مذمت کی اور ایسا کرنے کو معیوب قرار دیا، فرمان باری ہے ''وَلُوطاً إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَاتُوْنَ الْفَاحِشَةَ مَاسَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ اَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِيْنَ، إِنَّكُمْ لَتَاتُوْنَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُوْنِ النِّسَآءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُوْنَ''[۲] (اور (ہم نے) لوط (کو بھی بھیجا) جبکہ انہوں نے اپنی قوم سے کہا کہ ارے! تم تو ایسا بے حیائی کا کام کرتے ہو کہ تم سے پہلے اسے دنیا جہان والوں میں سے کسی نے نہیں کیا تھا، تم عورتوں کو چھوڑ کر مردوں کے ساتھ شہوت رانی کرتے ہو نہیں بلکہ تم ہی ہو حد سے گزرے ہوئے لوگ)۔

نیز فرمان باری ہے: ''أَتَاتُوْنَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِيْنَ، وَتَذَرُوْنَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُوْنَ''[۳] (تمام دنیا جہان والوں میں سے تم (یہ حرکت کرتے ہو کہ) مردوں سے بدفعلی کرتے ہو اور تمہارے پروردگار نے تمہارے لئے بیویاں پیدا کی ہیں، انہیں چھوڑے رہتے ہو بات یہ ہے کہ تم حد سے گزر جانے والے ہی لوگ ہو)۔

---

(۱) الصحاح۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷ر ۴۰۳۔

(۳) لسان العرب، فتح القدیر ۵ر ۳۱، رد المحتار ۳ر ۱۴۱۔

(۴) مغنی المحتاج ۴ر ۱۴۳، ۱۴۴۔

(۱) احکام الأحکام شرح عمدۃ الأحکام ۴ر ۱۲۴، الإفصاح عن معانی الصحاح ۲ر ۲۳۸، الأم ۷ر ۱۸۳، المبسوط ۹ر ۷۷، المغنی لابن قدامہ ۸ر ۱۸۷، کشاف القناع عن متن الإقناع ۶ر ۹۴، الکافی لابن عبد البر ۲ر ۱۰۷۳۔

(۲) سورۂ أعراف ر ۸۰، ۸۱۔

(۳) سورۂ شعراء ر ۱۶۵، ۱۶۶۔

رسول اللہ ﷺ نے اس کی مذمت اپنے اس فرمان میں کی ہے: "لعن الله من عمل عمل قوم لوط، و لعن الله من عمل عمل قوم لوط، و لعن الله من عمل عمل قوم لوط"[۱] (قوم لوط کا کام کرنے والے پر اللہ کی لعنت ہو، قوم لوط کا کام کرنے والے پر اللہ کی لعنت ہو قوم لوط کا کام کرنے والے پر اللہ کی لعنت ہو)۔

لواطت کرنے والے کی سزا:

۴- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ لواطت کرنے والے کی سزا وہی زانی کی سزا ہے، شادی شدہ کو سنگ سار کیا جائے گا اور غیر شادی شدہ کو کوڑے لگائے جائیں گے اور شہر بدر کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ زنا ہے اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے "وَلاَتَقْرَبُوْا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً"[۲] (اور زنا کے پاس بھی مت جاؤ یقیناً وہ بڑی بے حیائی ہے)، اور اللہ تعالی نے فرمایا: "أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ"[۳] (ارے! تم تو ایسا بے حیائی کا کام کرتے ہو)، حضرت ابو موسیٰؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے "إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيان"[۴] (اگر مرد، مرد سے شہوت پوری کرے تو دونوں زانی ہیں)۔

۵- یہ فی الجملہ ہے، جمہور فقہاء کے یہاں اور ان کے مخالفین کے یہاں اس حکم میں تفصیل ہے۔

(۱) حدیث: "لعن الله من عمل عمل قوم لوط......" کی روایت احمد (۱/۳۰۹) اور حاکم (۴/۳۵۶) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) سورۂ إسراء/۳۲۔

(۳) سورۂ أعراف/۸۰۔

(۴) حدیث: "إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيان" کی روایت بیہقی (۸/۲۳۳) نے کی ہے، انہوں نے کہا: اس سند سے منکر ہے، ابن حجر نے التلخیص (۴/۵۵) میں لکھا ہے کہ اس کی اسناد میں ایک راوی پر کذب کا الزام ہے۔

امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے کہ پرائی عورت سے آگے کے راستہ کے علاوہ میں وطی کرنے سے یا لواطت سے حد واجب نہیں ہوگی، بلکہ تعزیر ہوگی۔

امام ابو یوسف و امام محمد نے کہا: لواطت زنا کی طرح ہے، غیر شادی شدہ ہو تو حد میں کوڑے مارے جائیں گے، اور شادی شدہ ہو تو سنگ سار کیا جائے گا۔

بار بار لواطت کرنے والے کو حنفیہ کے یہاں مفتی بہ قول میں قتل کر دیا جائے گا[۱]۔

جو شخص اپنے غلام یا باندی یا منکوحہ عورت سے لواطت کرے اس پر حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق حد واجب نہیں ہوگی، البتہ ممنوع چیز کے ارتکاب کے سبب اس پر تعزیر ہوگی[۲]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ جو قوم لوط کا عمل کرے تو فاعل و مفعول دونوں کو سنگ سار کیا جائے گا، خواہ دونوں شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ، البتہ دونوں کا مکلّف ہونا شرط ہے، اسلام یا آزاد ہونے کی شرط نہیں۔

مرد کا اپنے لئے حلال عورت بیوی یا باندی سے لواطت کرنے میں حد نہیں، بلکہ تادیب ہوگی[۳]۔

شافعیہ کے یہاں راجح مذہب یہ ہے کہ لواطت سے حد زنا واجب ہوگی، ایک قول ہے کہ فاعل کو قتل کر دیا جائے گا، خواہ وہ شادی شدہ ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث ہے: "من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل و المفعول به"[۴] (جسے قوم لوط کا عمل کرتے ہوئے پاؤ تو فاعل و مفعول دونوں

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۴/۱۵۰، الزیلعی ۳/۱۸۰، حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۵۵۔

(۲) الزیلعی ۳/۱۸۱۔

(۳) القوانین الفقہیہ ۳/۲۳۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۱۴۔

(۴) حدیث: "من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط......" کی روایت =

کو قتل کردو)۔

ایک قول ہے: اس کی سزا صرف تعزیر ہے، جیسے چوپایہ سے وطی کرنے میں۔

اس حکم میں اپنے غلام سے لواطت کرنا داخل ہے، یہی راجح مذہب ہے۔

یہ فاعل کا حکم ہے۔

لیکن مفعول اگر بچہ ہو یا مجنون یا مجبور کیا ہوا تو اس پر حد نہیں ہوگی، اور اگر مکلّف بااختیار ہو تو اس کو کوڑے مارے جائیں گے اور شہر بدر کیا جائے گا، شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ، مرد ہو یا عورت، اس لئے کہ اس محل میں، احصان (شادی شدہ ہونے) کا تصور نہیں، ایک قول ہے: شادی شدہ عورت کو رجم کیا جائے گا۔

اگر اپنی بیوی یا باندی سے لواطت کرے تو ''راجح مذہب'' یہ ہے کہ اگر یہ فعل اس سے بار بار سرزد ہو تو اس کی سزا تعزیر ہوگی، اور اگر بار بار نہ ہو تو تعزیر نہ ہوگی، جیسا کہ بغوی اور رویانی نے لکھا ہے، اور مرد کی طرح بیوی اور باندی تعزیر میں برابر ہیں [1]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ لواطت کی حد فاعل و مفعول کے لئے زانی کی طرح ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی سابقہ حدیث ہے، نیز اس لئے کہ لطف اندوز ہونے میں مقصود شرم گاہ ہے، لہذا اس میں حد واجب ہوگی جیسے عورت کی شرم گاہ میں، اور لواطت اپنے غلام کے ساتھ ہو یا اجنبی کے ساتھ کوئی فرق نہیں، اس لئے کہ مرد محل وطی نہیں ہے۔ لہذا اس پر اپنی ملکیت اثر انداز نہیں ہوگی، یا اجنبی عورت کے ساتھ لواطت ہو، اس لئے کہ وہ آگے کے راستہ کی طرح اصلی شرم گاہ ہے، اور اگر اپنی بیوی یا اپنی باندی سے لواطت کرے تو یہ حرام ہے، اس میں کوئی حد نہیں، اس لئے کہ یہ فی الجملہ محل وطی ہے، بلکہ اس گناہ کے ارتکاب کی وجہ سے اس کی تعزیر کی جائے گی [1]۔

= ترمذی (۳/۵۷) اور حاکم (۴/۳۵۵) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/۱۴۴۔

لواطت کے ثبوت کا طریقہ:

۶- لواطت کا ثبوت اقرار یا گواہی سے ہوتا ہے۔

گواہوں کی تعداد کے بارے میں جمہور فقہاء نے کہا: مناسب ہے کہ ان کی تعداد، زنا کے گواہوں کی تعداد کے برابر ہو یعنی چار مرد ہوں [2]۔

لواطت کی تہمت لگانا:

۷- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر کوئی مرد دوسرے مرد کے بارے میں کہے کہ اس نے لواطت کی ہے، تو اس کو قذف مانا جائے گا، اور اس پر حد قذف ہوگی [3]۔

تفصیل اصطلاح: ''قذف''، فقرہ/۱۱ میں ہے۔

(۱) کشاف القناع ۶/۹۴، الإنصاف ۱۰/۱۷۶۔

(۲) الکافی لابن عبدالبر ۲/۱۰۷۳، المدونۃ الکبری ۴/۳۸۰، الدرر السنیہ ۴/۴۴۹، المبسوط ۱۶/۱۱۴، الإفصاح عن معانی الصحاح ۲/۲۳۸، الأم ۷/۱۸۳۔

(۳) المبسوط ۹/۱۰۲، المدونۃ الکبری ۴/۳۸۰، المہذب ۲/۲۷۴۔

لوث

تعریف:

۱- لوث (لام کے فتحہ اور واو کے سکون کے ساتھ) کا معنی لغت میں: قوت، برائی، اور کمزوری ہے۔

لوث: کسی واقعہ پر نیم دلالت، یہ مکمل بینہ نہیں ہوتا، کہا جاتا ہے: لم يقم على اتهام فلان بالجناية إلا لوث" فلاں کے جرم کے الزام پر صرف ناقص بینہ قائم ہے۔

لوث: زخم، کینہ کی بنیاد پر مطالبات۔

لوث اصطلاح میں: ایسی چیز جس سے مدعی کی سچائی کا غالب گمان حاصل ہو[1]۔

متعلقہ الفاظ:

تہمت:

۲- تہمت کا معنی لغت میں (ہاء کے سکون اور فتحہ کے ساتھ): شک، شبہ ہے، یہ دراصل وہم سے ماخوذ ہے۔

تہمت: کسی انسان کے بارے میں گمان کی جانے والی یا کہی جانے والی بری عادت ہے، کہا جاتا ہے: "وقعت على فلان تهمة" کسی کا بری عادت کے ساتھ تذکرہ ہونا[2]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۴۷۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، الفروق اللغویہ رص ۸۰۔

اجمالی حکم:

۳- فقہاء کا مذہب ہے کہ لوث قسامہ کی ایک شرط ہے[1] اس کی اصل خیبر کے یہودیوں کے ہاتھوں، عبداللہ بن سہلؓ کے قتل کے واقعہ میں، سہل بن ابوحثمہؓ کی حدیث ہے، چنانچہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن سہل بن ابوحثمہ نے سہل بن ابوحثمہ سے روایت کی ہے کہ انہیں ان کی قوم کے بڑوں نے بتایا کہ عبداللہ بن سہل اور محیصہ، اپنے اوپر ایک تکلیف آنے کی وجہ سے خیبر گئے، وہاں کسی نے آکر محیصہ کو بتایا کہ عبداللہ بن سہل مارے گئے اور ان کی نعش چشمہ یا "فقیر"[2] میں پھینک دی گئی، وہ یہود کے پاس آئے اور کہا: خدا کی قسم! تم نے اس کو مارا ہے، یہودیوں نے کہا: بخدا! ہم نے اس کو نہیں مارا، پھر محیصہ اپنی قوم کے پاس آئے، اور ان سے اس کا تذکرہ کیا، پھر وہ اور ان کے بھائی حویصہ جوان سے بڑے تھے، اور عبدالرحمٰن بن سہل تینوں (خدمت نبوی میں) آئے، محیصہ نے بات کرنی چاہی، وہی خیبر گئے تھے، تو رسول اللہ ﷺ نے محیصہ سے کہا: بڑے کو کہنے دو، بڑے کو کہنے دو (یعنی عمر میں) چنانچہ حویصہ نے بات کی، پھر محیصہ نے بات کی، پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "إما أن يدوا صاحبكم وإما أن يؤذنوا بحرب، فكتب رسول الله ﷺ إليهم في ذلك، فكتبوا: إنا و الله ما قتلناه، فقال رسول الله ﷺ لحويصة و محيصة و عبد الرحمن: أتحلفون و تستحقون دم صاحبكم؟ قالوا: لا، قال: فتحلف لكم يهود؟ قالوا: ليسوا بمسلمين فوداه رسول الله ﷺ من عنده، فبعث إليهم رسول الله ﷺ مائة ناقة حتى

(۱) المبسوط ۲۶/ ۱۰۶، ۱۰۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۶۴، ریاض الصالحین رص ۱۹۰ طبع مؤسسۃ الرسالہ، کفایۃ الأخیار ۲/ ۱۷۶۔

(۲) فقیر سے مراد یہاں: کم گہرائی اور چوڑے منہ والا کنواں ہے، ایک قول ہے: کھجور کے درخت کے ارد گرد کا گڈھا ہے۔

أدخلت عليهم الدار، فقال سهل : فلقد ركضتني منها ناقة حمراء"[1] (یہود تمہارے آدمی کی دیت دیں یا جنگ کریں، رسول اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں کے پاس اس کے بارے میں لکھا، تو انہوں نے لکھا: بخدا! ہم نے اس کو قتل نہیں کیا ہے رسول اللہ علیہ وسلم نے حویصہ، محیصہ اور عبدالرحمٰن سے فرمایا: کیا تم قسم کھاؤ گے، اور اپنے ساتھی کے قصاص کا مستحق ہوگے؟ انہوں نے کہا: نہیں، آپ نے فرمایا: تو یہود تمہارے لئے قسم کھائیں گے، انہوں نے کہا: وہ مسلمان نہیں، پھر رسول اللہ علیہ وسلم نے اس کی دیت اپنے پاس سے دی، اور سو اونٹنیاں ان کے پاس بھیجی، یہاں تک کہ وہ ان کے گھر میں داخل ہوگئیں، سہل نے کہا: ان میں سے ایک سرخ اونٹنی نے مجھے لات ماری)۔

۴ - البتہ لوث کی چند صورتیں ہیں جن میں سے بعض فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہیں:

شافعیہ نے کہا: لوث ایک قرینہ ہے جس سے گمان حاصل ہوتا ہے، اور دل میں مدعی کی سچائی کا خیال آتا ہے، اس کے چند طریقے ہیں:

اول: مقتول یا اس کا ایسا عضو جس سے اس کی موت کا یقین ہو مثلاً اس کا سر کسی قبیلہ یا کسی قلعہ یا چھوٹے گاؤں یا بڑے شہر سے الگ کسی محلّہ میں پایا جائے، اور مقتول یا مقتول کے قبیلہ کے درمیان اور اس مقام کے لوگوں کے درمیان کھلی دشمنی ہو جو قتل کی شکل میں انتقام لینے پر آمادہ کرے، خواہ یہ عداوت دینی ہو یا دنیاوی، بشرطیکہ اس کا قاتل معلوم نہ ہو اور نہ اس کے قتل پر کوئی ثبوت ہو اور بشرطیکہ ان کے ساتھ دوسرے لوگ نہ رہتے ہوں، اور ایک قول ہے: بشرطیکہ دوسروں کا ان کے ساتھ اختلاط نہ ہو، چنانچہ اگر گاؤں راستہ پر ہو اور وہاں تاجر اور راہ گیر وغیرہ آتے ہوں، تو "لوث" نہیں ہوگا، اس لئے کہ دوسرے کے قتل کرنے کا احتمال ہے، یہ اس صورت میں ہے کہ دوسرے آدمی کی مقتول کے ساتھ دوستی معلوم نہ ہو، اور نہ وہ مقتول کے گھر والوں میں سے ہو۔

نووی نے کہا: صحیح یہ ہے کہ دوسروں کا ان کے ساتھ اختلاط نہ ہونے کی شرط نہیں، شربینی خطیب نے کہا: لیکن مصنف (یعنی نووی) نے شرح مسلم میں پہلا قول (یعنی عدم اختلاط کی شرط) امام شافعی سے نقل کیا، اور "المہمات" میں اس کو درست قرار دیا، بلقینی نے کہا: یہی معتمد مذہب ہے۔

دوم: چند لوگ کسی مقتول کے پاس سے جدا ہوں، جو کسی گھر میں مہمان کے طور پر یا ان کے ساتھ کسی ضرورت سے گیا ہو یا مسجد یا باغ یا راستہ یا صحراء میں ہو، اسی طرح اگر چند لوگ کسی کنویں یا کعبہ شریف کے دروازہ پر یا طواف میں یا کسی تنگ جگہ بھیڑ لگائیں، پھر سب لوگ کسی مقتول کو چھوڑ کر بھاگیں، اس لئے کہ انہوں نے ہی اس کو قتل کیا ہو، اس میں یہ شرط نہیں کہ مقتول اور ان لوگوں کے درمیان عداوت ہو، البتہ شرط ہے کہ وہ اتنی محدود تعداد میں ہوں کہ مقتول کے پاس ان سب کا جمع ہونا ممکن ہو۔

سوم: لڑائی کے لئے آمنے سامنے دو صفیں کھڑی ہوں، دونوں میں لڑائی ہو، پھر وہ فریقین میں سے کوئی تازہ مقتول چھوڑ کر ہٹے (جیسا کہ بعض متاخرین نے کہا)، اور اگر ان میں لڑائی انفرادی طور پر ہوئی یا کسی ایک کا ہتھیار خواہ تیر چلانا ہو یا نیزہ زنی یا شمشیر زنی دوسرے تک پہنچے، اور دونوں میں سے ہر ایک پر دوسرے کے نقصان کا ضمان لازم ہو تو یہ دوسری صف والوں کے حق میں لوث ہے، اس لئے کہ بظاہر اپنی صف والے اس کو قتل نہیں کریں گے، خواہ وہ دونوں

(۱) حدیث سہل بن ابی حثمہ کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۲۹، ۲۳۰) اور مسلم (۳/ ۱۲۹۴، ۱۲۹۵) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

صفوں کے درمیان پایا جائے یا خود اپنی صف میں یا دشمن کی صف میں، اور اگر دونوں میں کوئی لڑائی نہ ہو اور نہ کسی کا ہتھیار دوسرے تک پہنچے تو یہ اپنی (یعنی مقتول) کی صف والوں کے حق میں لوث ہے، اس لئے کہ بظاہر انہوں نے اس کو قتل کیا ہے۔

چہارم: مقتول صحراء میں پایا جائے اور اس کے پاس کوئی شخص ہو جس کے ساتھ خون میں لت پت ہتھیار ہو۔

یا اس کے کپڑے یا اس کے بدن پر خون کا اثر ہو بشرطیکہ اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ ہو مثلاً مقتول کے پاس کوئی درندہ یا دوسرا شخص ہو جو پیٹھ پھیر کر بھاگ رہا ہو، یا پاؤں کا اثر پایا جائے یا خون کے دھبے ہتھیار والے کی سمت کے علاوہ میں پائے جائیں، تو یہ اس کے (یعنی ہتھیار والے کے) حق میں لوث نہیں ہوگا۔

نووی نے کہا: اگر ہم دور سے ایک شخص کو اس طرح ہاتھ ہلاتے دیکھیں جیسے تلوار یا چھری چلانے والا کرتا ہے، پھر ہم اس جگہ پر کوئی مقتول پائیں تو یہ اس شخص کے حق میں لوث ہوگا۔

پنجم: ایک عادل شخص گواہی دے کہ زید نے فلاں کو قتل کیا تو یہ صحیح مذہب کے مطابق لوث ہے، خواہ اس کی گواہی دعوے سے پہلے ہو یا بعد میں، اس لئے کہ اس کی صداقت کا ظن پایا گیا۔

شربینی خطیب نے کہا: عادل کی گواہی، صرف موجب قصاص قتل عمد میں لوث ہوگی، لہٰذا اگر خطا یا شبہ عمد میں ہو تو لوث نہیں، بلکہ اس کے ساتھ ایک قسم لی جائے گی اور مال کا مستحق ہوگا، جیسا کہ ماوردی نے اس کی صراحت کی ہے، اور اگر ایسا قتل عمد ہو جو موجب قصاص نہیں جیسے مسلمان کا ذمی کو قتل کرنا، تو اس کا حکم اصل مال میں قتل خطا کے حکم کی طرح ہے، مال کی صفت میں نہیں۔

اگر کچھ ایسے لوگ گواہی دیں جن کی روایت قبول کی جاتی ہے جیسے عورتیں، اگر یہ الگ الگ آئیں تو لوث ہے، اسی طرح اگر ایک بار آئیں تو بھی اصح قول میں لوث ہے، اور ایک قول میں یہ لوث نہیں، التہذیب میں ہے: دو عورتوں کی گواہی جماعت کی گواہی کی طرح ہے۔

الوجیز میں ہے: قیاس یہ ہے کہ ان میں سے ایک آدمی کا قول لوث ہو۔

جن کی روایت قابل قبول نہیں جیسے بچے، یا فاسق یا ذمی، ان کے بارے میں چند اقوال ہیں، اصح قول یہ ہے کہ ان کا قول لوث ہے۔

دوم: لوث نہیں، سوم: کفار کے علاوہ کا لوث ہے۔

اگر زخمی شخص کہے: مجھے فلاں نے زخمی کیا یا قتل کیا، یا میرا خون اس کے پاس ہے، تو یہ لوث نہیں، اس لئے کہ وہ مدعی ہے۔

ششم: بغوی نے کہا: اگر عوام وخواص کی زبانوں پر ہو کہ فلاں نے فلاں کو قتل کیا، تو یہ اس کے حق میں لوث ہے [1]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر مقتول کسی محلّہ میں پایا جائے اور اس پر قتل کا نشان یعنی زخم ہو یا مارنے یا گلا گھونٹنے کا نشان ہو، اس کا قاتل معلوم نہ ہو تو اہل محلّہ میں سے پچاس آدمیوں سے قسم لی جائے گی جن کا انتخاب مقتول کا ولی کرے گا، ان میں سے ہر شخص یوں کہے گا: اللہ کی قسم! میں نے اس کو قتل نہیں کیا، اور نہ مجھے اس کے قاتل کا علم ہے، یہ حضرات قسامت کے وجوب کے لئے شرط نہیں لگاتے کہ قتل کی علامت کسی معین شخص پر ہو، یا ایسا ظاہر حال ہو جو قتل کے مدعی کے حق میں گواہی دے یعنی کھلی ہوئی عداوت یا ایک عادل آدمی یا غیر عادلوں کی ایک جماعت کی گواہی کہ محلّہ والوں نے اس کو قتل کیا ہے [2]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ قسامت کا سبب، آزاد مسلمان کو لوث کے سبب قتل کرنا ہے، اور انہوں نے لوث کی پانچ مثالیں بیان کی ہیں۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۰، ۱۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۱۱، ۱۱۲۔

(۲) الہدایہ مع فتح القدیر ۸/ ۳۸۳، ۳۸۴، بدائع الصنائع ۷/ ۲۸۷، ابن عابدین ۵/ ۴۰۱۔

اول: بالغ، آزاد مسلمان مرد یا عورت کہے: مجھے فلاں نے عمداً یا خطأً قتل کیا ہے، تو عمد وخطا میں اس کا قول قبول کیا جائے گا اگرچہ مقتول ناپسندیدہ شخص ہو، اور کسی عادل پر دعوی کرے کہ اس نے اس کو قتل کیا ہے اگرچہ وہ اپنے زمانہ کا سب سے عادل اور پرہیز گار ہو۔

یا بیوی شوہر پر دعوی کرے کہ اس کو شوہر نے قتل کیا ہے، یا اولاد دعوی کرے کہ اس کے باپ نے اسے ذبح کیا ہے یا اس کے پیٹ کو پھاڑ دیا ہے تو عمد کی صورت میں اولیاء قسم کھائیں گے اور وہ قصاص کے حقدار ہوں گے، اور خطا میں دیت کے حقدار ہوں گے، اور یہ لوث ہوگا بشرطیکہ اس کے اس اقرار پر دو یا زیادہ عادل گواہی دیں، اور بشرطیکہ مقتول اپنے اقرار پر برقرار رہے اور اس پر زخم یا مار یا زہر کا اثر ہو۔

دوم: مار یا زخم یا مار کے اثر کے معائنہ پر دو عادل آدمیوں کی گواہی، خواہ عمداً ہو یا خطأً اس میں اولیاء قسم کھائیں گے، اور وہ قصاص یا دیت کے حق دار ہوں گے۔

سوم: زخم یا مار کے معائنہ پر ایک عادل کی گواہی عمداً ہو یا خطأً، مذکورہ گواہ کے ساتھ، اولیاء ایک بار قسم کھائیں گے کہ اس نے اسے مارا ہے، اور یہ قسم نصاب کی تکمیل کے لئے ہوگی، اور یہ لوث ہوگا، اور اس عادل کے ساتھ اولیاء پچاس بار قسمیں کھائیں گے، اور وہ عمد میں قصاص کے اور خطا میں دیت کے مستحق ہوں گے بشرطیکہ ان تمام سابقہ مثالوں میں موت کا ثبوت ہو جائے۔

چہارم: مقتول کے اقرار کے بغیر قتل کے معائنہ پر ایک عادل کی گواہی اور یہ لوث ہوگی، غیر عادل کی گواہی لوث نہیں ہوگی، دو عورتیں اس مسئلہ میں اور دوسرے ان تمام مسائل میں جن میں ایک گواہ کی گواہی کو لوث مانا جاتا ہے عادل کی طرح ہیں۔

پنجم: عادل آدمی اگر مقتول کو اپنے خون میں لتھڑا ہوا دیکھے اور جس شخص پر قتل کا الزام ہو وہ اس مقتول کی جگہ سے قریب ہو اور اس پر قتل کے آثار ہوں مثلاً اس کے ہاتھ میں ہتھیار خون سے لت پت ہو، یا وہ مقتول کی جگہ سے نکل رہا ہو، اور اس جگہ پر کوئی دوسرا موجود نہ ہو، اور ایک عادل اس کی گواہی دے تو یہ لوث ہوگا، اس کے ساتھ اولیاء پچاس بار قسم کھائیں گے، اور وہ عمد میں قصاص کے اور خطأً میں دیت کے حقدار ہوں گے۔

لوث کی قبیل سے، کسی قوم کے گاؤں یا ان کے گھر میں مقتول کا پایا جانا نہیں، کیونکہ اگر اس کو لیا جائے تو جو بھی کسی کو اس میں ملوث کرنا چاہے گا ایسا کر گذرے گا، نیز اس لئے کہ عام طور پر قاتل مقتول کو ایسی جگہ نہیں چھوڑتا جہاں خود اس پر الزام آئے[1]۔

قسامت میں مشروط لوث کے بارے میں حنابلہ میں اختلاف ہے، اس سلسلہ میں امام احمد سے چند روایات منقول ہیں:

معتمد روایت (اور یہی ان کے یہاں راجح مذہب ہے) یہ ہے کہ لوث کھلی دشمنی ہے، جیسے انصار اور اہل خیبر کے درمیان تھی اور جیسے ایک دوسرے سے بدلہ لینے کے متلاشی قبائل کے مابین ہوتی ہے، پولیس اور چوروں کے مابین ہوتی ہے، اور جس قاتل ومقتول کے مابین ایسا کینہ ہو جس سے اس کے قتل کرنے کا غالب گمان ہو۔

امام احمد سے منقول ہے: لوث وہ ہے جس سے مدعی کی صداقت کا غالب گمان ہو اور اس کی چند صورتیں ہیں:

اول: مذکورہ بالا عداوت۔

دوم: کچھ لوگ مقتول کو چھوڑ کر چلے جائیں۔

سوم: کوئی مقتول پایا جائے، اور اس کے پاس صرف ایک ایسا شخص ہو جس کے ساتھ خون آلود تلوار یا چھری ہو، اور کوئی دوسرا شخص

---

(۱) الخرشی ۸/۵۰، ۵۴، حاشیۃ الصاوی مع الشرح الصغیر ۴/۴۰۷، ۴۰۸، الزرقانی ۸/۵۴۔

موجود نہ ہو جس کے قاتل ہونے کا غالب گمان ہو۔

چہارم: دو گروہ باہم لڑیں اور اپنا کوئی آدمی مقتول چھوڑ کر علاحدہ ہوں تو لوث، دوسرے پر ہوگا۔

پنجم: قتل کی گواہی ایسے لوگ دیں جن کی گواہی سے قتل ثابت نہ ہو۔

امام احمد سے اس روایت کو ابو محمد جوزی، ابن رزین اور تقی الدین وغیرہ نے اختیار کیا ہے۔

مرداوی نے کہا: یہی درست ہے۔

حنابلہ نے کہا: کھلی عداوت کے ساتھ یہ شرط نہیں کہ جائے قتل میں دشمن کے علاوہ کوئی اور نہ ہو، اور نہ یہ کہ مقتول پر قتل کا اثر ہو (جیسے اس کے کان یا ناک میں خون)، اور مقتول کا یہ کہنا: مجھے فلاں نے قتل کیا ہے، ان حضرات کے نزدیک لوث نہیں[1]۔

لوث کے سقوط کے اسباب:

۵ - مالکیہ نے کہا: اگر بالغ، آزاد، مسلمان، مرد یا عورت کہے کہ مجھے فلاں نے قتل کیا، پھر کہے: نہیں، بلکہ فلاں کا تو خون رائیگاں جائے گا، اسی طرح اگر یہ بالغ آزاد مسلمان کہے: مجھے فلاں نے قتل کیا تو قبول نہیں کیا جائے گا، مگر یہ کہ اس پر زخم یا مار کا اثر ہو۔

نیز اگر مقتول کے اولیاء اس کے قول کی مخالفت کریں، مثلاً مقتول کہے: مجھے فلاں نے عمداً قتل کیا، اور اولیاء کہیں: بلکہ خطأً قتل کیا، یا اس کے برعکس ہو تو ان اولیاء کو قسامت کا حق نہیں ہوگا، اور ان کا حق باطل ہوگا۔

اگر اولیاء میں اختلاف ہو: بعض کہیں: اس کو عمداً قتل کیا، بعض کہیں: ہم کو نہیں معلوم کہ عمداً قتل کیا یا خطأً، یا سارے اولیاء کہیں: اس نے اس کو عمداً قتل کیا، لیکن قسامت سے انکار کریں تو خون باطل ہو جائے گا، یہ ''المدونۃ'' کا مذہب ہے، اور اگر اولیاء میں اختلاف ہو اور وہ سب ایک درجہ کے نہ ہوں مثلاً بیٹی اور عصبہ ہوں، مثلاً عصبہ عمد کا دعوی کریں اور بیٹی خطأً کا تو یہ خون رائیگاں ہوگا، نہ قسامت ہوگی، نہ قصاص اور نہ دیت[1]۔

شافعیہ نے کہا: کبھی کبھی قرینہ کے معارض ایسی چیز ہوتی ہے جو اس کے لوث ہونے سے مانع ہوتی ہے، اور لوث کے معارض کوئی ایسی چیز ہوتی ہے جو اس کے اثر کو ساقط کر دیتی ہے، اور اس سے حاصل ہونے والے ظن کو ختم کر دیتی ہے، اور اس کی پانچ قسمیں ہیں:

اول: لوث کا ثابت کرنا محال ہو، اور اگر کچھ لوگوں کے حق میں لوث ظاہر ہو تو ولی ان میں سے کسی ایک یا زیادہ کو معین کر کے اس پر دعوی کر سکتا ہے اور قسم کھا سکتا ہے، لہذا اگر وہ یہ کہے: قاتل ان میں سے کوئی ایک ہے جس کو میں نہیں پہچانتا تو قسامت نہیں ہوگی، اور ولی ان لوگوں سے قسم لے سکتا ہے، اگر ایک کے علاوہ سب قسم کھا لیں تو اس کا قسم سے انکار کرنا اس بات کی علامت ہے کہ وہی قاتل ہے، اور یہ اس کے حق میں لوث ہوگا، لہذا اگر مدعی مطالبہ کرے کہ اس پر قسم کھائے گا تو اس کو ایسا کرنے دیا جائے گا، اور اگر سب قسم سے انکار کریں، پھر ولی ان میں سے کسی ایک کو معین کر دے اور کہے: میرے لئے یہ بات واضح ہوگئی کہ وہی قاتل ہے، اور ولی اس پر قسم کھانا چاہے تو اصح قول میں اس کو اس کے خلاف قسم کھانے کا موقع دیا جائے گا[2]۔

دوم: نووی نے کہا: اگر اصل قتل میں لوث ظاہر ہو، اس کے خطا یا عمد ہونے میں ظاہر نہ ہو، تو کیا ولی اصل قتل پر قسامت کرا سکتا ہے؟ اس میں دو اقوال ہیں، اصح قول: نہیں کرا سکتا۔

---

(۱) کشاف القناع ۶/ ۶۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الإنصاف ۱۰/ ۱۳۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۶۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) الخرشی ۸/ ۵۱، ۵۴۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۲۔

بغوی نے کہا: اگر کوئی کسی پر دعوی کرے کہ اس نے اس کے والد کو قتل کیا ہے، اور کوئی عمداً یا خطا نہ کہے، اور ایک گواہ اس کے لئے گواہی دے تو یہ لوث نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنے گواہ کے ساتھ حلف نہیں اٹھا سکتا، اور اگر وہ حلف اٹھالے تو اس پر فیصلہ نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ قتل کی نوعیت معلوم نہیں کہ اس کے تقاضے کو پورا کیا جائے (۱)۔

سوم: مدعا علیہ اپنے حق میں لوث کا انکار کرے، مثلاً کہے: میں مقتول کو چھوڑ کر علاحدہ ہونے والے لوگوں کے ساتھ نہیں تھا، یا میں وہ شخص نہیں ہوں جس کے ساتھ خون آلود چھری مقتول کے سرہانے دیکھی گئی تھی، یا دور سے دکھائی دینے والا میں نہیں ہوں، تو مدعی پر واجب ہوگا کہ جس علامت کا دعوی کیا ہے اس پر بینہ پیش کرے، اور اگر اس کے پاس بینہ نہ ہو تو مدعا علیہ اس علامت کی نفی پر قسم کھائے گا، اور لوث ساقط ہوجائے گا اور نفس دعوی باقی رہے گا۔

اگر کہے: میں قتل کے دن غائب تھا، یا ایک جماعت پر دعوی کرے اور ان میں سے ایک کہے: میں غائب تھا تو اس کی قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی، اس لئے کہ اصل قتل سے اس کا بری الذمہ ہونا ہے، اگر مدعی، اس روز اس کی موجودگی پر یا اس روز اس کی موجودگی کے اقرار پر بینہ پیش کردے، اور مدعا علیہ اپنی غیر موجودگی پر بینہ پیش کرے، تو نووی نے کہا: "الوسیط" میں ہے، دونوں بینہ ساقط ہوجائیں گے، اور "التہذیب" میں ہے، غیر موجودگی کا بینہ مقدم ہوگا، اس لئے کہ اس کے ساتھ زیادہ علم ہے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ فریقین اس پر متفق ہوں کہ وہ پہلے سے موجود تھا، اور اگر مدعی قسم کھائے اور قاضی قسامت کے تقاضے کا فیصلہ کردے، پھر مدعا علیہ قتل کے روز اپنی غیر موجودگی پر بینہ پیش کردے یا مدعی اس کا اقرار کرلے تو حکم منسوخ ہوگا اور مال واپس لے گا (۲)، جیسے اگر اس پر بینہ قائم

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۱۳، ۱۱۴۔

(۲) سابقہ مراجع۔

ہوجائے کہ قاتل کوئی دوسرا ہے (۱)۔

چہارم: ورثہ کا ایک دوسرے کی تکذیب کرنا، لہذا اگر میت کے دو بیٹے ہوں، ان میں سے ایک کہے: زید نے ہمارے والد کو قتل کیا ہے، اور اس پر لوث ظاہر ہوجائے، دوسرا کہے: اس کو زید نے قتل نہیں کیا، بلکہ وہ قتل کے روز غائب تھا اس کو تو فلاں نے قتل کیا ہے، یا وہ صرف زید سے قتل کی نفی کرے یا وہ کہے: میرے والد، زخم سے شفایاب ہوگئے یا طبعی موت مرے ہیں، تو لوث باطل ہوجائے گا، یہ شافعیہ کے یہاں اظہر قول میں ہے، خواہ تکذیب کرنے والا عادل ہو یا فاسق، ان کے یہاں اصح منصوص علیہ یہی ہے (۲)۔

پنجم: ایک یا دو عادل گواہی دیں کہ زید نے ان دو مقتولوں میں سے کسی ایک کو قتل کیا ہے، تو یہ گواہی قبول نہیں کی جائے گی، اور نہ یہ لوث ہوگا، اور اگر ایک یا دو گواہی دیں کہ زید کو ان دونوں میں سے کسی ایک نے قتل کیا ہے تو صحیح قول کے مطابق ان دونوں کے حق میں لوث ثابت ہوگا، اور اگر ولی دونوں میں سے کسی ایک کو معین کرکے اس پر دعوی کرے تو وہ قسم کھا سکتا ہے، ایک قول ہے: یہ لوث نہیں ہوگا (۳)۔

حنابلہ نے کہا: اگر اولیاء ایک دوسرے کی تکذیب کریں، ایک کہے: اس کو اس نے قتل کیا، دوسرا کہے: اس کو اس نے قتل نہیں کیا ہے، بلکہ اس کو اس نے قتل کیا ہے تو قسامت ثابت نہیں ہوگی، تکذیب کرنے والا عادل ہو یا فاسق، اس لئے کہ تعیین نہیں، اور اگر ایک دوسرے کی تکذیب نہ کرے اور نہ دعوی میں اس کی موافقت کرے، مثلاً ایک کہے: اس کو اس نے قتل کیا ہے، دوسرا کہے: ہمیں اس کے قاتل کا علم نہیں تو بھی قسامت ثابت نہیں ہوگی، اسی طرح اگر ایک ولی غیر حاضر ہو اور حاضر غائب کے بغیر دعوی کرے یا دونوں مل کر کسی

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۴۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۴، ۱۵۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۴۔

ایک پر دعوی کریں، اور ایک ولی قسموں سے انکار کرے تو قتل ثابت نہیں ہوگا۔

اگر مدعی علیہ بینہ پیش کردے کہ قتل کے روز وہ مقتول کے شہر سے اتنی دور شہر میں تھا کہ وہاں آنا ممکن نہیں تو دعوی باطل ہوگا[1]۔

(۱) کشاف القناع ۷۱/۶، ۷۲۔

لوم

دیکھئے: "تعزیر"۔

لون

تعریف:

۱ - لون لغت میں: ایک ہیئت ہے جیسے سیاہی، اور سرخی، "لونته فتلون" میں نے اس کو رنگا تو رنگین ہوگیا، الوان: کا معنی انواع و اقسام ہے، لون: نوع ہے، فلان متلون: وہ شخص جو ایک حالت و کیفیت پر قائم نہ رہے[1]۔

اصطلاح میں: فقہاء لون کو کسی چیز کی صفت کے طور پر استعمال کرتے ہیں مثلاً وہ کہتے ہیں: مسلم فیہ میں اس کی صفات کا بیان کرنا شرط ہے، چنانچہ جانور اور کپڑے میں لون (رنگ) کا بیان کرنا شرط ہے جیسے سفیدی، سرخی، اور سیاہی[2]۔

لون سے متعلق احکام:

لون سے متعدد احکام متعلق ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

طہارت میں پانی کے رنگ بدلنے کا اثر:

۲ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کسی نجاست مثلاً خون کی وجہ سے پانی کا رنگ بدل جائے تو وہ نجس ہوجائے گا، ابن منذر نے کہا: اس پر اہل علم کا اجماع ہے کہ قلیل و کثیر پانی میں اگر نجاست پڑ جائے اور پانی

(۱) لسان العرب۔

(۲) المہذب ۳۰۶/۱، جواہر الإکلیل ۷۰/۲، شرح منتہی الإرادات ۲۱۶/۲۔

کے رنگ یا مزہ، یا بو کو بدل دے تو جب تک ایسا رہے گا نجس رہے گا[۱]، حضرت ابوامامہ باہلیؓ نے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**الماء لا ینجسه شيء إلا ما غلب علی ریحه و طعمه و لونه**"[۲] (پانی کو وہی چیز نجس کرتی ہے جو اس کی بو، مزا اور رنگ پر غالب آ جائے)۔

اگر کسی پاک چیز کے ملنے کی وجہ سے پانی کا رنگ بدل جائے، اور وہ پاک چیز جس کے پانی میں ملنے کی وجہ سے وہ بدل گیا، ایسی ہو جس سے احتراز کرنا ممکن ہو مثلاً وہ عام طور پر پانی سے جدا رہتی ہے، جیسے زعفران، چھوہارہ، آٹا، صابون، دودھ اور شہد وغیرہ جن سے احتراز ممکن ہے، تو اس پانی سے طہارت وضو، غسل کرنا جائز نہیں، یعنی اس کا استعمال عبادات میں نہیں ہوگا، اس کا عبادات میں استعمال کرنا اس وجہ سے ناجائز ہے کہ وہ پاک نہ کرنے والی چیز کے ملنے کی وجہ سے بدلا ہوا پانی ہے جس سے بچنا ممکن ہے، لہذا اس سے وضو کرنا ناجائز ہوگا، جیسے باقلاء کا جوش دیا ہوا پانی، نیز اس لئے کہ وہ پانی مطلق اور جوش دیئے ہوئے پانی کے مشابہ ہو گیا۔

یہ مالکیہ و شافعیہ کا مذہب ہے، اور امام احمد سے ایک روایت ہے، قاضی ابویعلی نے کہا: امام احمد سے یہ روایت ہی اصح ہے[۳]۔

امام احمد سے دوسری روایت ہے کہ[۴] جس پانی میں کوئی ایسی پاک چیز مل جائے جس سے احتراز ممکن ہو، اس سے طہارت حاصل کرنا جائز ہے، ابن قدامہ نے کہا: اس لئے کہ فرمان باری ہے "**فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا**"[۱] (پھر تم کو پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمّم کر لیا کرو)۔ یہ ہر پانی کو عام ہے، لہذا اس کے ہوتے ہوئے تیمّم جائز نہیں، اور حضرت ابوذرؓ کی حدیث میں فرمان نبوی ہے "**إن الصعید الطیب طهور المسلم و إن لم یجد الماء عشر سنین**"[۲] (پاک مٹی مسلمان کو پاک کرنے والی ہے اگر چہ دس سال اس کو پانی نہ ملے) اور یہ پانی کو پانے والا ہے، نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام سفر کرتے تھے، اور ان کی مشکیں عام طور پر چمڑے کی ہوتی تھیں، اور عام طور پر وہ پانی کو بدل دیتی ہیں، لیکن ان سے یہ منقول نہیں کہ اس طرح کا کوئی پانی ہوتے ہوئے انہوں نے تیمّم کیا ہو، نیز اس لئے کہ وہ پاک کرنے والا ہے، اس میں پاک چیز مل گئی اور اس کی وجہ سے پانی کا نام اس سے ختم نہیں ہوا[۳]۔

حنفیہ نے کہا: اگر مطلق پانی میں کوئی پاک سیال چیز مل جائے، مثلاً دودھ، سرکہ، اور کشمش پڑا ہوا پانی وغیرہ، اس طور پر کہ اس سے پانی کا نام زائل ہو جائے، یعنی پانی اس سے مغلوب ہو جائے تو وہ مقید پانی کے معنی میں ہوگا، پھر دیکھا جائے گا کہ اگر ملنے والی چیز کا رنگ پانی کے رنگ سے الگ ہو جیسے دودھ، کسم اور زعفران وغیرہ کا پانی، تو رنگ میں غلبہ کا اعتبار ہوگا، یہ اس صورت میں ہے جبکہ پانی میں ملی ہوئی چیز کا مقصد نظافت میں اضافہ کرنا نہ ہو، اور اگر اس کا مقصد نظافت میں اضافہ کرنا ہو، اور پانی کو اس میں پکا دیا جائے یا اس میں ملا دیا جائے جیسے صابون اور اشنان کا پانی تو اس سے وضو جائز ہے اگر چہ پانی کا

---

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۲۴، جواہر الإکلیل ۱/۶، المہذب ۱/۱۲، المغنی ۱/۲۳، ۲۴۔

(۲) حدیث ابی امامہ: "الماء لا ینجسه شيء إلا ما غلب علی ریحه" کی روایت ابن ماجہ (۱/۱۷۴) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/۱۳۰) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/۶، المہذب ۱/۱۲، مغنی المحتاج ۱/۱۸، ۱۹، المغنی ۱/۱۲۔

(۴) المغنی ۱/۱۲۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/۶۔

(۲) حدیث: "إن الصعید الطیب طهور المسلم" کی روایت ترمذی (۱/۲۱۲) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) المغنی ۱/۱۲۔

رنگ بدل جائے۔

اس لئے کہ پانی کا نام باقی ہے، اور اس کی معنویت یعنی پاک کرنے کی صفت بڑھ گئی، اور مردہ کو بیری اور اشنان کے پتوں میں جوش دیئے ہوئے پانی سے غسل دینے کا معمول جاری ہے، لہذا اس سے وضو کرنا جائز ہوگا، الا یہ کہ وہ گاڑھا ہوجائے جیسے ستو ملا یا ہوا پانی، اس لئے کہ اس صورت میں اس سے پانی کا نام اور اس کی معنویت زائل ہوجاتی ہے [۱]۔

اگر پانی میں ملنے والی پاک چیز جس سے اس کا رنگ بدل جائے، ایسی ہو جس سے بچنا ناممکن ہو مثلاً وہ عام طور پر پانی سے علاحدہ نہیں رہتی، خواہ پانی سے پیدا ہونے والی ہو جیسے کائی، یا وہ تہ میں ہو اور پانی اس پر بہتا ہو جیسے نمک، کیچڑ، ''شب'' (پھٹکری کے مشابہ ایک معدنی نمک جس کا رنگ سفید اور بعضوں کا نیل گوں ہوتا ہے) گندھک اور تارکول وغیرہ جن سے پانی کو بچانا ممکن نہیں، تو اس سے طہارت وضوو غسل کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس سے پانی کو بچانا ناممکن ہے۔

اسی طرح اگر پانی کا رنگ ان پتوں کی وجہ سے بدل جائے جو درخت سے گریں یا جن کو ہوا لاکر پانی میں ڈال دے، تو اس سے طہارت حاصل کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس سے احتراز کرنا دشوار ہے۔

یہ اظہر و معتمد قول میں حنفیہ، اور مالکیہ کے نزدیک اور فی الجملہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے۔

حنفیہ کے یہاں اصح قول میں اس پانی سے طہارت حاصل کرنے کے جواز میں یہ قید ہے کہ پانی ایسی حالت میں ہو کہ اس کا سیلان ختم نہ ہوا ہو، البتہ حنفیہ میں احمد بن ابراہیم میدانی سے پوچھا گیا کہ جس پانی کا رنگ اس میں کثرت سے پڑنے والے درخت کے پتوں کی وجہ سے بدل جائے، حتی کہ پانی ہتھیلی میں اٹھایا جائے تو پتوں کا رنگ ظاہر ہوتا ہو، تو کیا اس سے وضو کرنا جائز ہے، انہوں نے کہا: نہیں، البتہ اس کو پینا اور چیزوں کو اس سے دھونا جائز ہے اس لئے کہ یہ پاک ہے، لیکن وضو کرنا اس لئے ناجائز ہے کہ جب اس پر پتوں کا رنگ غالب آ گیا تو وہ مقید پانی ہوگیا جیسے باقلاء کا پانی۔

مالکیہ کے یہاں ایک قول میں: اگر کنویں کے پانی کا رنگ درخت کے پتوں یا بھوسہ کی وجہ سے بدل جائے جسے ہوا اس میں ڈال دے تو وہ پاک کرنے والا نہیں ہوگا، لہذا اس سے طہارت حاصل کرنا جائز نہ ہوگا [۱]۔

ایسا پانی جو کسی جگہ دیر تک ٹھہرنے کی وجہ سے بدل جائے اور اس میں کوئی ایسی چیز نہ ملی ہو جو اس کو بدل دے، یہ پانی اکثر اہل علم کے قول میں اپنے اطلاق پر باقی رہے گا۔

ابن قدامہ نے کہا: روایت میں ہے کہ ''توضأ من بئر كأن ماءه نقاعة الحناء'' [۲] (رسول اللہ ﷺ نے ایک ایسے کنویں کے پانی سے وضو کیا، گویا اس میں مہندی بھگوئی گئی ہو) نیز اس لئے کہ اس میں کوئی چیز ملائے بغیر تغیر ہوا ہے [۳]۔

نجاست کا رنگ زائل کرنے کا حکم:

۳- اگر کپڑے یا بدن پر نجاست لگ جائے تو اس کو زائل کرنا واجب ہے، پھر اگر نجاست نظر آنے والی ہو اور اس کا کوئی رنگ ہو، جیسے خون

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۵۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۲۵، فتح القدیر ۱/ ۶۲، ۶۳، منح الجلیل ۱/ ۱۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۹، المغنی ۱/ ۱۳۔

(۲) حدیث: ''أن النبي ﷺ توضأ من بئر كأن ماءه نقاعة الحناء'' کو ابن قدامہ نے المغنی (۱/ ۱۴) میں نقل کیا ہے، لیکن کسی کتاب کا حوالہ نہیں دیا، اور نہ ہمیں اس کی تخریج مل سکی۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۲۴، المغنی ۱/ ۱۴، مغنی المحتاج ۱/ ۱۹، اسہل المدارک ۱/ ۳۵۔

اورنجس رنگ تونجاست کا رنگ زائل کرنے کا حکم حسب ذیل ہے :

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ)[۱] کا مذہب ہے کہ اگر نجاست کے رنگ کو زائل کرنا آسان ہو تو اس کو زائل کرنا واجب ہے، اس لئے کہ رنگ کا باقی رہنا عین نجاست کے باقی رہنے کی دلیل ہے، اور اگر رنگ کا دور ہونا دشوار اور باعث مشقت ہو، یا کپڑے کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو تو وہ جگہ دھونے سے پاک ہوجائے گی، اور رنگ کا باقی رہنا مضر نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: "أن خولة بنت يسار قالت: يا رسول الله إنه ليس لي إلا ثوب واحد وأنا أحيض فيه، قال: إذا طهرت فاغسليه ثم صلي فيه، قالت: فإن لم يخرج الدم؟ قال: يكفيك غسل الدم ولا يضرك أثره"[۲] (خولہ بنت یسار نے کہا: اے اللہ کے رسول! میرے پاس صرف ایک کپڑا ہے، حالت حیض میں اسی کو پہنتی ہوں، آپ نے فرمایا: جب پاک ہوجاؤ تو اس کو دھولو، پھر اس میں نماز پڑھو، انہوں نے عرض کیا: اگر خون دور نہ ہو؟ آپ نے فرمایا: خون دھونا کافی ہے، اس کا اثر رہنے سے ضرر نہیں)۔

حنفیہ کے نزدیک نجاست کے زوال کے دشوار ہونے اور دشوار نہ ہونے کے درمیان فرق کے بارے میں دو اقوال ہیں، ان کے یہاں راجح یہ ہے کہ رنگ کا زائل ہونا شرط ہے بشرطیکہ دشوار نہ ہو، جیسا کہ جمہور کی رائے ہے[۳]۔

۴- تمام فقہاء کے یہاں جس رنگ یا بو کا ازالہ دشوار ہو اس کو زائل کرنے کے لئے اشنان یا صابون کا استعمال یا گرم پانی استعمال کرنا واجب نہیں۔

(۱) منح الجلیل ا/۴۲، مغنی المحتاج ا/۸۵، کشاف القناع ا/۱۸۳، المغنی ا/۵۹۔

(۲) حدیث ابو ہریرہ "أن خولة بنت يسار قالت: "إنه ليس لي إلا ثوب واحد......" کی روایت ابوداؤد (ا/۲۵۷) نے کی ہے۔

(۳) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ا/۲۱۸، ۲۱۹۔

لیکن یہ شافعیہ کے یہاں مسنون ہے، البتہ اگر اس کے ذریعہ اثر کا ازالہ متعین ہوجائے تو واجب ہوگا[۱]۔

حنابلہ نے کہا: اگر اثر کو دور کرنے میں کوئی ایسی چیز استعمال کرے جو اس کو دور کردے جیسے نمک وغیرہ تو بہتر ہے[۲]۔

۵- حنفیہ نے کہا ہے: نجس رنگ میں رنگی ہوئی چیز تین بار دھونے سے پاک ہوجاتی ہے، بہتر ہے کہ پانی کے صاف ہونے تک دھوتا رہے۔

مالکیہ نے کہا: اگر پانی سے دھودے تو پاک ہوجائے گی، نجاست کے رنگ کا زائل کرنا اگر محال ہو تو اس کے باقی رہنے سے ضرر نہیں۔

شافعیہ کے یہاں دوسری تفصیل ہے: انہوں نے کہا: دھونے سے ایسی نجس چیز میں رنگی ہوئی چیز پاک ہوجاتی ہے جو اس سے علاحدہ ہوجائے، اور رنگین چیز کا وزن دھونے کے بعد، رنگنے سے پہلے کے اس کے وزن سے زیادہ نہ ہو اگرچہ رنگ کے دور ہونے کے دشوار ہونے کی وجہ سے وہ باقی رہ جائے، اور اگر اس کا وزن زیادہ رہ جائے تو پاک نہ ہوگا، اور اگر وہ اس کے ساتھ جم جانے کی وجہ سے اس سے علاحدہ نہ ہو تو بھی پاک نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس میں نجاست باقی ہے[۳]۔

کپڑوں کے پہننے میں رنگ کا اثر:

۶- کپڑوں کے پہننے میں رنگ کا، اباحت یا کراہت یا تحریم کا حکم لگانے کے لحاظ سے ایک اثر ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "ألبسة" فقرہ/ ۶ اور اس کے بعد کے فقرات میں دیکھیں۔

(۱) مغنی المحتاج ا/۸۵، حاشیہ ابن عابدین ا/۲۱۹، منح الجلیل ا/۴۲۔

(۲) المغنی ا/۵۹۔

(۳) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ا/۲۱۹، منح الجلیل ا/۴۲، مغنی المحتاج ا/۸۵۔

جنایت میں رنگ بدلنے کا اثر:

۷- جنایت میں رنگ بدلنے کی وجہ سے کیا واجب ہے، اس کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے:

حنفیہ نے کہا: کسی کے دانت پر جنایت کرے، جس کی وجہ سے دانت نہ اکھڑے، البتہ اس کا رنگ بدل جائے، پھر یہ رنگ بدل کر سیاہ یا سرخ یا سبز ہوجائے، تو دانت میں مکمل تاوان ہوگا، اس لئے کہ اس کی منفعت چلی گئی اور عضو کی منفعت کا جانا خود عضو کے جانے کے درجہ میں ہے، اور اگر رنگ بدل کر زرد ہوجائے تو اس میں عادل آدمی کا فیصلہ ہوگا، اس لئے کہ زردی منفعت ختم ہونے کا سبب نہیں، صرف اس میں نقص آنے کا سبب ہے، لہذا اس میں امام زفر نے کہا کہ زردی میں مکمل تاوان ہوگا جیسے سیاہی میں، اس لئے کہ ہر ایک سے جمال ختم ہوجاتا ہے۔

امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ اگر زردی اس قدر زیادہ ہو کہ وہ عیب بن جائے، جیسے سرخی اور سبزی کا عیب ہوتا تو اس میں مکمل دیت ہوگی، کاسانی نے کہا: ضروری ہے کہ یہی ان تمام حضرات کا قول ہو، اور اگر جنایت کے سبب دانت گرجائے اور اس کی جگہ بدلا ہوا دوسرا دانت نکل آئے، مثلاً سیاہ یا سرخ یا سبز یا زرد نکلے تو اس کا حکم اس دانت کا ہے جو باقی ہو، اور مارنے کی وجہ سے بدل جائے، اس لئے کہ نکلنے والا دانت، جانے والے دانت کے قائم مقام ہے، تو گویا پہلا دانت قائم و برقرار ہے اور اس میں تغیر ہوگیا ہے۔

ناخن پر اگر کوئی شخص جنایت کرے اور اس کو اکھاڑ دے، پھر اس کی جگہ دوسرا ناخن نکل آئے، تو اگر یہ سیاہ نکلے تو اس میں امام ابو یوسف کے نزدیک عادل آدمی کا فیصلہ ہے، اس لئے کہ پہلے زخم کی وجہ سے اس میں تکلیف پہنچی تھی [1]۔

اگر کوئی کسی مرد کا سر مونڈ دے جس کا بال سیاہ ہو، پھر اس کی جگہ سفید بال نکلے، تو امام ابو یوسف نے کہا: اس میں عادل آدمی کا فیصلہ ہے، اس لئے کہ بال سے مقصود زینت ہے اور زینت کا اعتبار ہے، لہذا اگنے والا بال جانے والے بال کے قائم مقام نہیں ہوگا، امام ابوحنیفہ نے کہا: اس میں کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ سفید بال عیب نہیں ہے، بلکہ وہ جمال و کمال ہے، لہذا اس کی وجہ سے تاوان واجب نہیں ہوگا [1]۔

مالکیہ نے کہا: اگر دانت پر جنایت کرے اور وہ سفید تھا، اس کا رنگ بدل کر سیاہ ہوجائے، تو اس میں پانچ اونٹ واجب ہوں گے، اور اگر اس کا رنگ سرخ یا زرد ہوجائے اور یہ سرخی یا زردی جمال کو ختم کرنے میں سیاہی کی طرح ہو، تو اس میں پانچ اونٹ ہوں گے، جیسے بدل کر سیاہ ہونے کی صورت میں ہے، اور اگر سرخی یا زردی جمال کو ختم کرنے میں سیاہی کی طرح نہ ہو، تو اس میں نقص کے حساب سے واجب ہوگا، اور ابن قاسم کی سماع میں ہے: اگر دانت زرد ہوجائے تو اس میں اس کے عیب کے بقدر واجب ہوگا، اور سیاہ ہوئے بغیر دانت کی دیت پوری نہ ہوگی، اور نہ اس کا رنگ بدلنے سے، اصبغ نے کہا: دانت کے سبز ہونے میں اس کے سرخ ہونے سے زیادہ، اور اس کے سرخ ہونے میں اس کے زرد ہونے سے زیادہ تاوان واجب ہوگا۔

بیوی اگر اپنے شوہر کو ایسی چیز کھلا دے جس سے اس کا رنگ سیاہ ہوجائے، تو بعض مالکیہ کے یہاں عورت پر دیت واجب ہوگی، یہ المدونۃ میں مذکورہ دانت کے سیاہ کرنے پر قیاس ہے، بعض مالکیہ نے کہا: دونوں مسئلوں میں فرق ہے، اس لئے کہ دانت سفید ہوتا ہے، اور انسان کے بعض افراد سیاہ ہوتے ہیں [2]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۱۵، ۳۲۳۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۴۔

(۲) منح الجلیل ۴/ ۴۱۶، ۴۱۷۔

جو کسی انسان کو مارے اس کے ساتھ کوئی ایسا کام کرے جس سے اس کا بدن سیاہ ہوجائے، پہلے سیاہ نہ تھا، اور یہ ایک طرح کا برص (سفید داغ) ہے، اس میں دیت واجب ہوگی [۱]۔

شافعیہ نے کہا: اگر کوئی دوسرے کے دانت پر مارے اور وہ زرد یا سرخ ہوجائے، تو اس میں عادل آدمی کا فیصلہ واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کے منافع باقی ہیں، صرف اس کا کچھ جمال کم ہوگیا ہے، لہذا اس میں ''حکومت'' (عادل آدمی کا فیصلہ) واجب ہوگی، اور اگر دانت پر مارے اور وہ سیاہ ہوجائے تو انہوں نے ایک جگہ کہا: اس میں ''حکومت'' واجب ہوگی، دوسری جگہ کہا: دیت واجب ہوگی، یہ دو اقوال کی بنیاد پر نہیں، بلکہ دو مختلف حالات کے لحاظ سے ہے جو اس میں دیت کے وجوب کے قائل ہیں، تو اس صورت میں جبکہ منفعت ختم ہوجائے، اور جو اس میں ''حکومت'' کے قائل ہیں تو اس صورت میں جبکہ منفعت ختم نہ ہو۔

مزنی نے لکھا ہے کہ یہ دو اقوال کی بنیاد پر ہیں، اور ان کے یہاں مختار یہ ہے کہ اس میں حکومت واجب ہے، صحیح پہلا طریقہ ہے۔

اگر کوئی دوسرے کا دانت اکھاڑ دے اور اس کی جگہ پر زرد یا سبز دانت نکلے تو اکھاڑنے والے پر ''حکومت'' واجب ہے، اس لئے کہ کمال میں نقص آ گیا [۲]، اور اگر کسی مرد کو طمانچہ مارے، یا اس کو گھونسہ مارے یا اس کو کسی بھاری چیز سے مارے، اور اس سے کوئی اثر پیدا نہیں ہو تو اس پر تاوان واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی وجہ سے جمال یا منفعت میں کوئی نقص نہیں آیا، لہذا تاوان لازم نہیں ہوگا، اور اگر اس کی وجہ سے کوئی عیب پیدا ہوجائے مثلاً سیاہ یا سبز ہوجائے، تو اس میں حکومت واجب ہوگی، اس لئے کہ اس کی وجہ سے عیب پیدا ہوا ہے، اور اگر اس میں ''حکومت'' کا فیصلہ ہونے کے بعد عیب ختم ہوجائے، تو ''حکومت'' ساقط ہوجائے گی جیسے کسی آنکھ پر جنایت کرے، اور وہ سفید ہوجائے، پھر اس کی سفیدی زائل ہوجائے [۱]۔

حنابلہ نے کہا: جو دوسرے پر زیادتی کرے اور اس کا ناخن اکھاڑ دے اور وہ دوبارہ سیاہ نکلے، تو اس میں انگلی کی دیت کا پانچواں حصہ واجب ہوگا، ابن عباسؓ نے اسی کی صراحت کی ہے، اس کو ابن المنذر نے لکھا ہے، صحابہ میں ان کا کوئی مخالف معلوم نہیں [۲]۔

بہوتی نے کہا: دانت، ناخن، ناک اور کان کو اس طرح سیاہ کرنے میں کہ سیاہی زائل نہ ہو، اس عضو کی پوری دیت ہوگی، اس لئے کہ اس کے جمال کو ختم کرنا ہے [۳]۔

لیکن ابن قدامہ نے دانت کو سیاہ کرنے میں تفصیل کرتے ہوئے کہا: امام احمد سے دو روایات منقول ہیں، اول: اس کی مکمل دیت واجب ہوگی، یہی خرقی کے کلام کا ظاہر ہے، یہ حضرت زید بن ثابتؓ سے مروی ہے، اسی کے قائل، سعید بن مسیّب، حسن، ابن سیرین، شریح، زہری، عبد الملک بن مروان، نخعی، عبد العزیز بن ابو سلمہ، لیث اور ثوری ہیں، اس لئے کہ اس کی وجہ سے مکمل طور پر جمال ختم ہوگیا، لہذا اس کی مکمل دیت ہوگی، امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر اس کی منفعت یعنی دانت سے چبانا وغیرہ کو ختم کردے، تو اس میں اس کی دیت ہوگی، اور اگر اس کا نفع ختم نہ ہو تو اس میں ''حکومت'' ہوگی، اور یہی قاضی کا قول ہے۔

اگر دانت زرد یا سرخ ہوجائے تو اس کی دیت پوری نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس نے جمال کو مکمل طور پر ختم نہیں کیا ہے، البتہ اس میں

(۱) الشرح الصغیر ۴۰۱/۲ طبع الحلبی۔
(۲) المہذب ۲۰۶/۲۔

(۱) المہذب ۲۱۰/۲۔
(۲) شرح منتہی الإرادات ۳۱۵/۳۔
(۳) شرح منتہی الإرادات ۳۱۶/۳۔

"حکومت" ہے، اور اگر دانت سبز ہوجائے تو احتمال ہے کہ اس کے سیاہ کرنے کی طرح ہو، اس لئے کہ اس کے جمال کو ختم کر دیا ہے، اور احتمال ہے کہ اس میں صرف حکومت واجب ہو، اس لئے کہ سیاہ کرنے سے اس کا جمال زیادہ ختم ہوتا ہے، لہذا دوسرا اس کے ساتھ لاحق نہیں ہوگا جیسے اگر اس کو سرخ کر دے[1]۔

بہوتی نے کہا: جو شخص بچہ کے دانت پر جنایت کرے، اور اس کو اکھاڑ دے، اور وہ دوبارہ نہ نکلے یا سیاہ نکلے، اور سیاہی برقرار رہے یا سفید نکلے، پھر بلا کسی وجہ کے سیاہ ہوجائے، تو اس میں پانچ اونٹ واجب ہوں گے، یہ عمرؓ اور ابن عباسؓ سے مروی ہے، اور اگر دانت سفید نکلے پھر کسی وجہ سے سیاہ ہوجائے، تو اس میں "حکومت" ہے، اس لئے کہ یہی ہر اس چیز کا تاوان ہے جس میں کوئی تحدید (شرعاً) نہ ہو[2]۔

جو کسی کے چہرہ پر مارے اور وہ سیاہ ہوجائے، اور اس کی سیاہی زائل نہ ہو تو اس میں کامل دیت ہوگی، اس لئے کہ اس نے جمال کو مکمل طور پر ختم کر دیا ہے، لہذا اس کے ضمان میں اس کی دیت دے گا، جیسے بہرے کا کان کاٹنے میں، اور اگر سیاہی زائل ہوجائے تو جو لیا ہے اسے واپس کرے گا، اس لئے کہ ضمان کا سبب زائل ہوگیا، اور اگر کچھ سیاہی زائل ہوجائے تو اس میں حکومت واجب ہوگی، اور باقی کو لوٹانا ہوگا۔

اگر چہرہ سرخ یا زرد ہوجائے تو اس میں "حکومت" ہے جیسے اگر اس کا بعض حصہ سیاہ ہوجائے، اس لئے کہ اس نے جمال مکمل طور پر ختم نہیں کیا[3]۔

(۱) المغنی ۸/ ۲۷ طبع الریاض۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۱۵، ۳۱۶۔

(۳) المغنی ۸/ ۶۰، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۱۸۔

غصب کردہ چیز کے ضمان میں رنگ کا اثر:

غاصب کا شئ مغصوب کو اپنے پاس سے کسی رنگ میں رنگ دینا:

۸- اگر غاصب شئ مغصوب کو بدل دے اور اس کو اس کے اصلی رنگ کے علاوہ کسی دوسرے رنگ میں رنگ دے، تو اس میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے جس کی وضاحت حسب ذیل ہے:

مالکیہ اور حنفیہ میں امام ابو یوسف و امام محمد کا مذہب ہے[1] کہ جو کسی کا کپڑا غصب کرے، اور غاصب اس کو اپنے رنگ میں رنگ دے، کوئی بھی رنگ ہو، سیاہ ہو یا سرخ یا زرد، کسم، زعفران اور دوسرے رنگوں سے، تو کپڑے والے کو اختیار ہوگا، چاہے تو غاصب سے کپڑا لے لے، اس لئے کہ کپڑا اس کی ملکیت ہے، کیونکہ اس (کپڑے) کا نام اور معنویت باقی ہے، البتہ رنگ کی وجہ سے اس میں جو اضافہ ہوا ہے اس کا ضامن ہوگا اور اسے غاصب کو دے گا، اس لئے کہ غاصب کے پاس عین مال متقوم برقرار ہے، اور اس پر اس کی ملکیت کو بلا ضمان ختم کرنے کی کوئی وجہ نہیں، لہذا اس کا ضمان لینے میں جانبین کی رعایت ہے۔

اگر مغصوب منہ (جس سے غصب کیا گیا) چاہے تو کپڑے کو غاصب کے پاس چھوڑ دے، اور غصب کے روز اپنے سفید کپڑے کی جو قیمت ہو وہ ضمان میں لے، اس لئے کہ اس کو کپڑا لینے پر مجبور کرنے کی کوئی سبیل نہیں، جبکہ بلا ضمان اس کو لینا اس کے لئے ناممکن ہے، اور وہ ضمان رنگ کے سبب اس میں ہونے والے اضافہ کی قیمت ہے، اور نہ اس کو ضمان پر مجبور کرنے کی کوئی سبیل ہے، اس لئے کہ ضمان کے وجوب کا سبب اس کی طرف سے براہ راست نہیں ہے۔

اگر رنگنے کی وجہ سے کپڑے کی قیمت کم ہوجائے تو کپڑے کے

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۶۰، ۱۶۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۵۱۔

مالک کو اختیار ہوگا کہ کپڑے کو نقص کے تاوان کے ساتھ وصول کرلے، یا غصب کے روز اس کی جو قیمت ہو وصول کرے۔

امام ابوحنیفہ نے رنگوں میں فرق کیا ہے، انہوں نے امام ابویوسف اور امام محمد سے اس صورت میں اتفاق کیا ہے، جبکہ غاصب اس کو سرخ یا زرد رنگ میں رنگ دے، لیکن اگر اس کو سیاہ رنگ میں رنگ دے تو امام ابوحنیفہ نے کہا: کپڑے والے کو اختیار ہے، اگر چاہے تو اس کو غاصب کے پاس چھوڑ دے، اور اسکو اپنے سفید کپڑے کی قیمت کا ضامن بنائے، اور اگر چاہے تو کپڑا لے لے اور غاصب کو نقصان کا ضامن بنائے، اس کا مدار اس پر ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک سیاہی نقص ہے۔

حنفیہ کے یہاں ایک دوسرا قول ہے، کہا گیا ہے: کپڑے والے کو ایک تیسرا اختیار حاصل ہے، اور وہ یہ ہے کہ وہ کپڑے کو علی حالہ چھوڑ دے، اس میں رنگ غاصب کا ہو، کپڑے کو فروخت کیا جائے گا، اور ثمن کو دونوں کے حقوق کے بقدر تقسیم کیا جائے گا، اس لئے کہ امتیاز کرنا محال ہے، لہذا یہ دونوں شریک ہوں گے[۱]۔

حنفیہ نے یہ بھی کہا: اگر ایک ہی آدمی سے کسم اور کپڑا غصب کرے، پھر اس کو اس میں رنگ دے تو مغصوب منہ رنگا ہوا کپڑا لے گا، اور غاصب، کسم اور کپڑے میں ضمان سے استحساناً بری ہوجائے گا، اس لئے کہ مغصوب منہ ایک ہے، نیز اس لئے کہ ایک شخص کے مال کو اسی کے مال سے مخلوط کرنا، اس کا استہلاک (ختم کرنا) نہیں مانا جاتا، بلکہ نقص مانا جاتا ہے، اور جب اس نے کپڑے کو لینا اختیار کیا تو غاصب کو نقص سے بری کردیا، قیاس کا تقاضا ہے کہ غاصب اسی جیسے کسم کا ضامن ہو، پھر یوں ہوجائے گا جیسے اس نے اس کے کپڑے کو اپنے کسم میں رنگ دیا اور کپڑے والے کو اختیار ثابت ہوگا[۲]۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/۱۶۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۱۶۲۔

انہوں نے یہ بھی کہا: اگر کسی شخص سے ایک کپڑا غصب کرے اور دوسرے سے رنگ غصب کرے، پھر اس کپڑے کو اس میں رنگ دے، تو غاصب رنگ کے مالک کو اس کے رنگ کے برابر رنگ ضمان دے گا اور ضمان کے عوض رنگ کا خود مالک ہوجائے گا، اس کے بعد کپڑے والے کو اختیار ہوگا، چاہے تو غاصب سے کپڑا لے لے اور اس میں رنگ کی وجہ سے جو اضافہ ہو وہ اس کو دے دے، اور چاہے تو کپڑا غاصب کے پاس چھوڑ دے، اور غصب کے دن اپنے سفید کپڑے کی جو قیمت ہو اس کا اس کو ضامن بنائے، ایک قول ہے: کپڑے کو فروخت کرکے ثمن کو ان کے حق کے مطابق تقسیم کردیا جائے گا[۱]۔

شافعیہ نے کہا: اگر غاصب کپڑے کو اپنے رنگ سے رنگ دے، اور رنگ کو اس سے علاحدہ کرنا ممکن ہو یعنی اس پر رنگ ابھی جما نہ ہو تو اصح قول کے مطابق اس کو علاحدہ کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اگرچہ اس کا زیادہ خسارہ ہو، یا علاحدہ کرنے سے رنگ کی قیمت کم ہوجائے، جیسے تعمیر اور درخت لگانا، اور وہ زبردستی مالک کی رضا کے بغیر رنگ کو علاحدہ کرسکتا ہے، اگرچہ اس کی وجہ سے کپڑے میں نقص ہوجائے، اس لئے کہ وہ نقص کا تاوان دے گا، اور اگر اس کی وجہ سے کوئی نقص نہ ہو مثلاً نقش و نگار بنانا، تو غاصب اس کو خود علاحدہ نہیں کرسکتا اور نہ مالک اس کو اس پر مجبور کرسکتا ہے اور اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ غاصب کو رنگ الگ کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں غاصب کا ضرر ہے، کیونکہ اس کو علاحدہ کرنے سے وہ ضائع ہوجائے گا۔

غاصب کے رنگ کی قید سے مالک کا رنگ نکل گیا کہ سارا اضافہ مالک کا ہوگا، اور نقص کی ذمہ داری غاصب پر ہوگی اور مالک کی

(۱) بدائع الصنائع ۷/۱۶۱، ۱۶۲۔

اجازت کے بغیر اس کو علاحدہ کرنا ممنوع ہے، اور مالک اس کو علاحدہ کرنے پر نقص کے تاوان کے ساتھ مجبور کرسکتا ہے، نیز اس سے کسی دوسرے شخص سے غصب کردہ رنگ نکل گیا کہ اس صورت میں کپڑے اور رنگ دونوں کے مالک، نقص کے تاوان کے ساتھ، غاصب کو علاحدہ کرنے کا مکلّف بناسکتے ہیں، بشرطیکہ علاحدہ کرنا ممکن ہو اور اگر ناممکن ہو تو وہ دونوں زیادتی اور نقص میں ایسے ہیں جیسے اس کے قول میں۔

اگر اس کے جم جانے کی وجہ سے علاحدہ کرنا ناممکن ہو اور اس کی قیمت میں کمی بیشی نہ ہو، مثلاً رنگنے سے قبل دس درہم کے برابر تھا اور رنگنے کے بعد بھی دس درہم کے برابر رہے، حالانکہ خود رنگ کی قیمت پانچ درہم ہو، اور یہ کپڑوں کے بازار کے گرنے کی وجہ سے نہ ہو، بلکہ رنگ کی وجہ سے ہو، تو اس میں غاصب کے لئے یا غاصب کے ذمہ کچھ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا غصب اس صورت میں معدوم کی طرح ہے، اور اگر کپڑے کی قیمت کم ہوجائے مثلاً پانچ درہم کے برابر ہوجائے تو غاصب کے فعل کی وجہ سے نقص آنے کے سبب اس پر تاوان لازم ہوگا، اور اگر کام اور رنگائی کے سبب اس کی قیمت بڑھ جائے، تو کپڑے میں یہ دونوں تہائی کے اعتبار سے شریک ہوں گے یہ اپنے رنگ کے ساتھ اور وہ اپنے کپڑے کے ساتھ دو تہائی مغصوب منہ کا اور ایک تہائی غاصب کا ہوگا، اور اگر ان میں سے صرف ایک کا نرخ بڑھنے کی وجہ سے اس کی قیمت زیادہ ہوجائے تو زیادتی اس کے مالک کی ہوگی، اور اگر اس کی قیمت، پندرہ درہم سے کم ہوجائے، مثلاً بارہ درہم کے برابر ہوجائے، پھر یہ نقص کپڑوں کا نرخ گرنے کی وجہ سے ہو تو یہ کپڑے پر ہوگی، یا رنگ کا نرخ گرنے یا کاری گری کے سبب ہو تو یہ کمی رنگ پر آئے گی، یہ ''الشامل'' اور ''التتمہ'' میں ہے، اور اس سے (یعنی اپنی ملکیت کا نرخ اوپر جانے کی وجہ سے زیادتی کی خصوصیت سے) معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کے شریک ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ یہ شرکت شیوع کے طور پر ہوگی بلکہ یہ اپنے کپڑے کے ساتھ اور دوسرا اپنے رنگ کے ساتھ شریک ہوگا۔

اگر کپڑے والا غاصب کو رنگ کی قیمت دے دے تا کہ اس کا مالک ہوجائے تو غاصب کے لئے قبول کرنا واجب نہ ہوگا، خواہ اس رنگ کو علاحدہ کرنا ممکن ہو یا نہ ہو، اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک تنہا اپنی ملکیت کو کسی تیسرے کے ہاتھ فروخت کرنا چاہے تو صحیح نہیں، اس لئے کہ وہ صرف اس سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا، جیسے بے گذرگاہ کا گھر فروخت کرنا، ہاں اگر مالک کپڑے کو فروخت کرنا چاہے تو غاصب پر لازم ہوگا کہ اس کے ساتھ اپنا رنگ فروخت کرے، اس لئے کہ وہ تعدی کرنے والا ہے، لہذا وہ مالک کو ضرر نہیں پہنچا سکتا، اس کے برخلاف اگر غاصب اپنا رنگ فروخت کرنا چاہے تو کپڑے کے مالک پر لازم نہیں کہ اس کے ساتھ اپنا کپڑا فروخت کرے، تا کہ ظلم و زیادتی کرنے والا اپنی زیادتی کے ذریعہ، دوسرے کی ملکیت کو زائل کرنے کا مستحق نہ بنے۔

اگر ہوا کوئی کپڑا اڑا کر دوسرے کے رنگائی کے کارخانہ میں ڈال دے اور وہ اس میں رنگ جائے تو رنگے ہوئے کپڑے میں دونوں شریک ہوں گے، کسی کو فروخت کرنے یا علاحدہ کرنے یا تاوان کا مکلّف نہیں بنایا جائے گا اگرچہ کوئی نقص آجائے، کیونکہ کوئی تعدی نہیں[1]۔

حنابلہ نے کہا: اگر کپڑا غصب کرکے غاصب اس کو اپنے رنگ میں رنگ دے جس سے کپڑے اور رنگ کی قیمت کم ہوجائے، یا کسی ایک کی قیمت کم ہوجائے تو غاصب نقص کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کی زیادتی سے پیش آیا ہے، لہذا اس کا ضامن ہوگا، جیسے اگر اس

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۸۲۔

کے کچھ حصہ کوتلف کردے، اور اگر نقص، نرخ کے بدلنے کی وجہ سے ہوتو اس کا ضامن نہیں ہوگا، اور اگر ان دونوں کی قیمت کم نہ ہو اور نہ زیادہ ہو یا دونوں کی قیمت زیادہ ہوجائے، تو وہ دونوں یعنی کپڑے اور رنگ کے مالکان اپنی اپنی ملکیت کے لحاظ سے کپڑے اور اس کے رنگ میں شریک ہوں گے، کپڑے کوفروخت کیا جائے گا، اور دونوں کی قیمتوں کے اعتبار سے ثمن کوتقسیم کیا جائے گا، اور اگر دونوں میں سے ایک یعنی کپڑا یا رنگ کی قیمت بڑھ جائے تو اضافہ خاص طور پر اس کے مالک کا ہوگا، اس لئے کہ اضافہ اصل کے تابع ہے، یہ نرخ بڑھنے کی وجہ سے اضافہ کا حکم ہے، اور اگر اضافہ کام کی وجہ سے حاصل ہوتو یہ دونوں میں مشترک ہوگا، اس لئے کہ غاصب نے عین مغصوبہ میں جو کام کیا ہے وہ اس عین کے مالک کا ہے جو بھی اس کا اثر ہو، اور غاصب کے مال کا اضافہ اس کا ہوگا، اور اگر کپڑے کا مالک یا غاصب رنگ کو کپڑے سے الگ کرنا چاہے تو دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں اس کی ملکیت کوتلف کرنا ہے، اور اگر کپڑے کا مالک، کپڑے کوفروخت کرنا چاہے تو وہ ایسا کرسکتا ہے، اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت ہے، اور یہ ایک ''عین'' ہے، اور اس کا رنگ غاصب کے لئے باقی رہے گا، اور اگر غاصب کپڑا فروخت کرنے سے انکار کرے تو مالک کوفروخت کرنے سے نہیں روکا جائے گا، اس لئے کہ غاصب کو مالک پر اس کی ملکیت میں پابندی عائد کرنے کا حق نہیں ہے، اور اگر غاصب رنگے ہوئے کپڑے کو فروخت کرنا چاہے تو مالک کو مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "إنما البيع عن تراض"[1] (بیع تو رضامندی کے ذریعہ ہی ہوتی ہے)، اور اگر غاصب کپڑے کے مالک کو کپڑے کی قیمت دے دے تاکہ وہ اس کا مالک ہوجائے یا کپڑے کا مالک غاصب کو رنگ کی قیمت دے دے تاکہ وہ اس کا مالک ہوجائے، تو دوسرے کو مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ معاوضہ ہے جو آپسی رضامندی کے بغیر ناجائز ہے۔

حارثی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے کہ کپڑے کا مالک رنگ کو اس کی قیمت کے عوض ملکیت میں لے سکتا ہے تاکہ ضرر سے چھٹکارا مل جائے۔

اگر غاصب کپڑے کے مالک کو رنگ ہبہ کردے، تو مالک پر اس کو قبول کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ یہ عین کی صفت بن گیا ہے، اور یہ مسلم فیہ میں صفت میں اضافہ کی طرح ہے۔

اگر رنگ غصب کرکے غاصب اس میں اپنا کپڑا رنگ لے، تو یہ دونوں اس میں اپنے حقوق کے بقدر اس میں شریک ہوں گے، کپڑے کوفروخت کیا جائے گا، اور ثمن کو دونوں حقوق کی مقدار کے لحاظ سے تقسیم کیا جائے گا، اس لئے کہ اس طرح سے دونوں اپنا اپنا حق پالیں گے، اور اگر نقص غاصب کے فعل سے ہوا ہو تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اور اگر مغصوب میں اضافہ اس کے عمل کی وجہ سے ہو، تو اس کو کچھ نہیں ملے گا اس لئے کہ وہ اس کو تبرع کے طور پر کرنے والا ہوگا۔

اگر ایک ہی شخص سے کپڑا اور رنگ غصب کرے اور کپڑے کو اس میں رنگ دے تو غاصب اس کو لوٹائے گا، اور اگر نقص اس کی اس پر زیادتی کی وجہ سے ہو تو اس کے نقص کا تاوان لوٹائے گا، اور اضافہ میں جو اس کے اپنے عمل سے ہو، اس کو کچھ نہیں ملے گا، اس لئے کہ وہ تبرع کرنے والا ہے اور دو آدمیوں سے غصب کیا ہو تو دونوں، اصل اور اضافہ میں قیمت کے ساتھ شریک ہوں گے، اور دونوں میں سے جس میں نقص ہوا ہو غاصب اس کا تاوان دے گا، اور اگر کپڑے یا رنگ کا نرخ یا دونوں کا نرخ کم ہونے کی وجہ سے اس کی قیمت کم

(۱) حدیث: "إنما البيع عن تراض" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۳۷) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۱۰) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

ہوجائے تو غاصب اس کا ضامن نہیں ہوگا، اور ان میں سے ہر ایک کا نقص اس کے مالک کا نقص ہوگا، اور اگر دونوں میں سے ایک رنگ کو دور کرنا چاہے تو دوسرے کو مجبور نہیں کیا جائے گا [۱]۔

مزدور کے ضمان میں رنگ بدلنے کا اثر:

۹ - حنفیہ نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص رنگ ریز کو ایک کپڑا، کسی معین رنگ میں رنگنے کے لئے دے، اور وہ اس کو دوسرے رنگ میں رنگ دے تو کپڑے والے کو اختیار ہے، چاہے تو اس کو سفید کپڑے کی قیمت کا ضامن بنائے اور کپڑا اجیر کے سپرد کردے، یہ اس لئے کہ اس کی غرض فوت ہوچکی ہے، کیونکہ الگ الگ رنگوں کے لحاظ سے اغراض الگ الگ ہوتے ہیں، لہذا وہ اس کو سفید کپڑے کی قیمت کا ضامن بنا سکتا ہے، کیونکہ اس نے اس کی مقصود منفعت کو ضائع کیا، لہذا یہ اس کے حق میں کپڑے کو تلف کرنے والا ہوگا، لہذا وہ اس کو ضامن بنا سکتا ہے، اور اگر چاہے تو کپڑا لے لے، اور رنگ کی وجہ سے اس میں جو اضافہ ہوا ہے اسے اجیر کو دے دے، اس لئے کہ ضمان اس کے حق کے طور پر واجب ہوا ہے، اور وہ اپنے حق کو ساقط کرسکتا ہے، اور رنگ ریز کو اجرت نہیں ملے گی، اس لئے کہ اس نے اس کام کو سرے سے انجام ہی نہیں دیا جس پر عقد ہوا تھا، کیونکہ اس نے اس کام کو پورا نہیں کیا جس کی اجازت ملی تھی، لہذا وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوگا، اور رنگ کی وجہ سے جو اس میں اضافہ ہوا ہو وہ اجیر کو دے گا، بشرطیکہ رنگ کی وجہ سے اس میں اضافہ ہوتا ہو جیسے سرخی وزردی وغیرہ، اس لئے کہ یہ بعینہ مال ہے جو کپڑے کے ساتھ قائم ہے، لہذا اس کو مفت بلا عوض لینے کی کوئی سبیل نہیں، لہذا کپڑے کو لے گا، اور رنگ کی وجہ سے کپڑے میں جو اضافہ ہوا ہے اسے غاصب کو دے گا، تاکہ دونوں حقوق کی رعایت اور جانبین کا لحاظ ہو۔

اگر رنگ ایسا ہو جس سے اضافہ نہیں ہوتا جیسے سیاہی، تو امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک اس کی قیمت ہوگی، اور اس کا حکم دوسرے رنگوں کے حکم کی طرح ہوگا، امام ابو حنیفہ کے نزدیک سیاہ رنگ کی کوئی قیمت نہیں، لہذا اس سے اضافہ نہیں بلکہ نقص آئے گا، اور اس بنیاد پر اگر کپڑے والا کپڑا لینا پسند کرے تو غاصب کو رنگ کے بدلہ میں کچھ نہیں دے گا، بلکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کو کپڑے کے نقص کا ضامن بنائے گا۔

اگر کسی کو حکم دے کہ اس کا گھر سرخ رنگ دے، اور وہ سبز رنگ دے، تو امام محمد نے کہا: میں اس کو وہ دوں گا جو سبز رنگ نے اس میں اضافہ کیا ہے اس کی اجرت نہیں دوں گا، اس لئے کہ اس نے سرے سے وہ کام ہی نہیں کیا جس پر اجارہ ہوا تھا، لہذا وہ اجرت کا مستحق نہ ہوگا، البتہ رنگ کی قیمت کا مستحق ہوگا جس کی وجہ سے گھر میں اضافہ ہوا ہے۔

اگر رنگ ریز کو کپڑا دے کہ اس کو ایک مقررہ رنگ میں رنگ دے، اور وہ اس کو دوسرے رنگ میں رنگ دے، لیکن وہ اسی رنگ کی جنس سے ہو تو کپڑے والے کو اختیار ہوگا کہ اس کو سفید کپڑے کی قیمت کا ضامن بنائے، اور کپڑا اس کے سپرد کردے، اور اگر چاہے تو کپڑا لے لے اور اس کو اجرت مثل دے، جو مقررہ اجرت سے زیادہ نہیں ہوگی، سابقہ مسئلہ کے برخلاف یہاں پر اس مسئلہ میں اجرت اس وجہ سے واجب ہے کہ صفت میں اختلاف، کام کو معقود علیہ (جس پر عقد ہوا) ہونے سے خارج نہیں کرتا، لہذا اس نے اصل معقود علیہ کو انجام دے دیا ہے، البتہ اس کی صفت کو پورا نہیں کیا [۱]۔

مالکیہ نے کہا: اگر کوئی شخص رنگ ریز کو رنگنے کے لئے کپڑا دے

(۱) کشاف القناع ۴/ ۹۵، ۹۶۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۲۱۶۔

اور وہ اس کو رنگ دے، لیکن کپڑے والا دعوی کرے کہ اس نے دوسرے رنگ میں رنگنے کا مطالبہ کیا تھا، اور رنگ ریز کہے کہ یہ وہی رنگ ہے جس کا مطالبہ اس سے کپڑے والے نے کیا تھا، تو قول رنگ ریز کا معتبر ہوگا، بشرطیکہ وہ رنگ جس میں اس نے کپڑے کو رنگا ہے، استعمال میں کپڑے کے مالک کے مناسب رنگ کے مشابہ ہو۔

یہ سب اس صورت میں ہے جبکہ کوئی ایسا قوی قرینہ قائم نہ ہو جو مالک کے قول کی تائید کرے۔

اگر رنگ ریز کا قول، مالک کپڑا کے استعمالی رنگ کے مناسب رنگ کے مشابہ نہ ہو، تو کپڑے کے مالک سے قسم لی جائے گی، اور اس کو یہ اختیار ثابت ہوگا کہ کپڑے کو لے کر اجرت مثل رنگ ریز کو دے دے، یا کپڑے کو چھوڑ کر بغیر رنگے کپڑے کی قیمت لے لے، اور اگر کپڑے کا مالک قسم کھانے سے انکار کرے تو دونوں شریک ہوں گے، یہ بغیر رنگے ہوئے اپنے کپڑے کی قیمت کے ساتھ اور وہ اپنے رنگ کی قیمت کے ساتھ [۱]۔

شافعیہ نے کہا: جو رنگ ریز کو کپڑا دے کہ اس کو سرخ رنگ دے، اور وہ اس کو سبز رنگ دے، وہ کہے: میں نے تمہیں سرخ رنگنے کا حکم دیا تھا، رنگ ریز کہے: بلکہ تم نے سبز رنگنے کا حکم دیا تھا تو دونوں حلف اٹھائیں گے، ابو اسحاق شیرازی نے کہا: اس میں ہمارے اصحاب کے تین مختلف طریقے ہیں: بعض نے کہا کہ اس میں تین اقوال ہیں:

اول: قول رنگ ریز کا معتبر ہوگا، دوم: قول کپڑے والے کا معتبر ہوگا۔

سوم: دونوں حلف اٹھائیں گے۔

ہمارے بعض اصحاب نے کہا کہ مسئلہ میں صرف ابتدائی دو اقوال ہیں۔

اور بعض اصحاب نے کہا کہ مسئلہ میں صرف ایک قول یہ ہے کہ دونوں حلف اٹھائیں گے، شیرازی نے کہا: اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک مدعی اور مدعا علیہ ہے، اور اگر دونوں حلف اٹھالیں تو اجرت واجب نہیں ہوگی [۱]۔

حنابلہ نے کہا: اگر رنگائی کے رنگ میں کپڑے والے اور رنگ ریز کے درمیان اختلاف ہو، رنگ ریز کہے: تم نے مجھے سیاہ رنگنے کی اجازت دی تھی، اور کپڑے والا کہے: نہیں، بلکہ سرخ، تو قول رنگ ریز کا معتبر ہوگا، اور اس کے لئے اجرت مثل ہوگی [۲]۔

(۱) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ۵۵/۴، الشرح الصغير مع حاشية الصاوي ۲۸۹/۲ طبع الحلبی۔

(۱) المہذب ۴۱۷/۱۔

(۲) کشاف القناع ۳۸/۴، شرح منتہی الإرادات ۳۸۰/۲۔

لیلۃ القدر

تعریف:

۱- لیلۃ القدر دو الفاظ سے مرکب ہے:

اول: لیلۃ، جو لغت میں: غروب آفتاب سے طلوع فجر تک کا حصہ ہے اور اس کے بالمقابل ''نہار'' (دن) ہے۔

اس کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۱)۔

دوم: قدر، قدر کے لغوی معانی میں: شرف، وقار، نیز اس کے معانی میں: حکم، قضا اور تنگ کرنا ہے۔

لیلۃ کے مضاف الیہ لفظ ''قدر'' سے کیا مراد ہے، فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے: ایک قول ہے، اس سے مراد: تعظیم وتشریف ہے، اور اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: ''وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ'' (۲) (اور ان لوگوں نے اللہ کی عظمت نہ کی جیسی عظمت کرنا ہی تھی)۔ مطلب یہ ہے کہ یہ شرافت وعزت والی رات ہے کہ اس میں قرآن نازل ہوا، اس میں فرشتے اترتے ہیں، یا اس لئے کہ اس میں برکت، رحمت اور مغفرت کا نزول ہوتا ہے، یا اس میں شب بیداری کرنے والا صاحب قدر وعزت ہوجاتا ہے۔

ایک قول ہے: یہاں ''قدر'' سے مراد تنگ کرنا ہے، جیسے فرمان باری ہے ''وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهٗ'' (۳) (اور جس کی آمدنی کم ہو)، اس

(۱) المصباح المنیر، المفردات۔
(۲) سورۂ زمر ر ۶۷۔
(۳) سورۂ طلاق ر ۷۔

کو تنگ کرنے کا مطلب، اس کی تعیین کا علم مخفی کر دینا ہے، یا اس لئے کہ اس رات میں زمین ملائکہ سے تنگ پڑ جاتی ہے، ایک قول ہے: یہاں قدر بمعنی قدر (دال کے فتحہ کے ساتھ) ہے، جو قضا کے مرادف ہے یعنی حکم، فیصلہ اور قضا کے معنی میں علماء نے کہا: لیلۃ القدر کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس رات میں فرشتے اللہ تعالی کے حکم سے رزق اور موت وغیرہ اور جو اس سال ہونے والے ہوتے ہیں، لکھتے ہیں، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: ''إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ، فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ أَمْرًا مِنْ عِندِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ'' (۱) (ہم نے اس کو ایک برکت والی رات میں اتارا ہے (کیونکہ) ہم (بندوں کو) خبردار کردینے والے تھے، اس رات میں ہر حکمت والا معاملہ ہماری پیشی سے حکم ہوکر طے کیا جاتا ہے ہم (آپ کو پیمبر بنا کر) بھیجنے والے تھے)۔ کیونکہ جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مبارک رات جس کا اس آیت میں ذکر ہے اس سے مراد لیلۃ القدر ہے، نصف شعبان کی رات نہیں؟ جیسا کہ بعض مفسرین کی رائے ہے (۲)۔

ابن قدامہ نے کہا: لیلۃ القدر، ایک شرافت، برکت، عظمت اور فضیلت والی رات ہے، پھر کہا: ایک قول ہے: اس کا لیلۃ القدر نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں اس سال ہونے والی بھلائی، مصیبت، رزق اور برکت کو مقرر کیا جاتا ہے (۳)۔

لیلۃ القدر سے متعلق احکام:

لیلۃ القدر کی فضیلت:

۲- فقہاء کا مذہب ہے کہ لیلۃ القدر سب سے افضل رات ہے، اس

(۱) سورۂ دخان ر ۳،۵۔
(۲) المصباح المنیر، المفردات، فتح الباری ۴ر ۲۵۵، دلیل الفالحین ۳ر ۶۴۹، المجموع للنووی ۶ر ۴۴۷، المغنی لابن قدامہ ۳ر ۱۷۸۔
(۳) المغنی ۳ر ۱۷۸۔

میں نیک عمل کرنا، ان ہزار مہینوں میں نیک عمل کرنے سے بہتر ہے جن میں لیلۃ القدر نہ ہو، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَيۡلَةُ ٱلۡقَدۡرِ خَيۡرٞ مِّنۡ أَلۡفِ شَهۡرٖ"[1] (شب قدر ہزار مہینوں سے بڑھ کر ہے)، اور یہی وہ برکت والی رات ہے جس میں ہر حکمت والا معاملہ طے کیا جاتا ہے اور جس کا ذکر اس فرمان باری میں ہے: "إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةٖ مُّبَٰرَكَةٍۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ. فِيهَا يُفۡرَقُ كُلُّ أَمۡرٍ حَكِيمٍ"[2] (ہم نے اس کو ایک برکت والی رات میں اتارا ہے (کیونکہ) ہم (بندوں کو) خبردار کردینے والے ہیں اس رات میں ہر حکمت والا معاملہ طے کیا جاتا ہے)۔

اس کے علاوہ اس کی فضیلت میں یہ فرمان باری بھی وارد ہے: "تَنَزَّلُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذۡنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمۡرٖ"[3] (اس رات فرشتے اور روح القدس اترتے ہیں اپنے پروردگار کے حکم سے ہر امر خیر کے لئے)، قرطبی نے کہا: فرشتے ہر آسمان سے اور سدرۃ المنتہی سے نیچے اترتے ہیں، اور زمین پر آتے ہیں، اور طلوع فجر تک لوگوں کی دعاؤں پر آمین کہتے ہیں، فرشتے اور روح شب قدر میں اللہ کے حکم سے رحمت لے کر اور اس سال آئندہ تک کے لئے جن کاموں کا اللہ نے فیصلہ کردیا ہوتا ہے اس کو لے کر اترتے ہیں۔

لیلۃ القدر ہی کی فضیلت میں فرمان باری ہے: "سَلَٰمٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطۡلَعِ ٱلۡفَجۡرِ"[4] (سلامتی (ہی سلامتی) ہے وہ رہتی ہے طلوع فجر تک) یعنی شب قدر، طلوع فجر تک سلامتی اور خیر ہی خیر ہے، اس میں کوئی شر نہیں، ضحاک نے کہا: اس رات اللہ تعالی صرف سلامتی کا فیصلہ کرتا ہے، بقیہ راتوں میں مصائب وسلامتی (دونوں) کا فیصلہ کرتا ہے، مجاہد نے کہا: یہ محفوظ رات ہے، اس میں شیطان کوئی برائی یا اذیت نہیں پہنچا سکتا[1]۔

(۱) سورۂ قدر ر ۳۔
(۲) فتح الباری ۴ / ۲۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، دلیل الفالحین ۳ / ۶۴۹، حاشیہ ابن عابدین ۲ / ۱۳۷، مواہب الجلیل ۲ / ۴۶۳، المجموع ۶ / ۴۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۳ / ۱۸۷، شرح صحیح مسلم للنووی ۸ / ۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات، یہ دونوں آیتیں سورۂ دخان ر ۳، ۴ کی ہیں۔
(۳) سورۂ قدر ر ۴۔
(۴) سورۂ قدر ر ۵۔

(۱) تفسیر القرطبی ۲۰ / ۱۳۳، ۱۳۴۔

لیلۃ القدر میں جاگ کر عبادت کرنا:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ شب قدر میں جاگ کر عبادت کرنا رسول اللہ ﷺ کے عمل کی وجہ سے مندوب ہے[2]، حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے: **"أن رسول الله ﷺ جاور في العشر الأواخر من رمضان"**[3] (رسول اللہ ﷺ نے رمضان کے آخری عشرہ میں اعتکاف کیا)، نیز حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: **"أن النبی ﷺ کان إذا دخل العشر أحيا الليل و أيقظ أهله و شد المئزر"**[4] (رسول اللہ ﷺ کی عادت تھی کہ جب رمضان کا آخری عشرہ آتا، آپ رات کو جاگ کر عبادت کرتے، اپنے گھر والوں کو جگاتے اور کمر ہمت باندھ لیتے)، اس کا مقصد شب قدر میں عبادت کرنا تھا، نیز فرمان نبوی ہے **"من قام ليلة القدر إيمانا و احتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه"**[5]

(۲) مراقی الفلاح رص ۲۱۸، فتح الباری ۴ / ۲۵۵، ۲۷۰، دلیل الفالحین ۳ / ۶۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح صحیح مسلم ۸ / ۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات، القلیوبی ۲ / ۷۷، المجموع ۶ / ۴۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ جاور في العشر الأواخر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴ / ۲۵۹) اور مسلم (۲ / ۸۲۴) نے کی ہے۔
(۴) حدیث عائشہؓ: "أن النبي ﷺ كان إذا دخل العشر أحيا الليل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴ / ۲۶۹) اور مسلم (۲ / ۸۳۲) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔
(۵) حدیث: "من قام ليلة القدر......" کی روایت بخاری (فتح الباری =

(جو ایمان اور ثواب کی نیت کے ساتھ شب قدر میں عبادت کرے، اس کے پچھلے گناہ بخش دیئے جائیں گے)۔

شب قدر کی جاگ کر عبادت نماز، تلاوت قرآن، ذکر، دعا اور دوسرے نیک کاموں کے ذریعہ ہوگی، اور کثرت سے یہ دعا پڑھی جائے: "أَللّٰهُمَّ إِنَّکَ عَفُوٌّ تُحِبُّ الْعَفْوَ فَاعْفُ عَنِّی" اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، انہوں نے کہا: میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! یہ بتائیے کہ اگر مجھے معلوم ہوجائے کہ کونسی رات شب قدر ہے تو اس میں کیا پڑھوں؟ آپ نے فرمایا: یہ پڑھو: "أَللّٰهُمَّ إِنَّکَ عَفُوٌّ کَرِيْمٌ تُحِبُّ الْعَفْوَ فَاعْفُ عَنِّی" [(۱)] (اے اللہ! تو معاف کرنے والا کریم ہے، معافی کو پسند کرتا ہے، مجھے معاف کردے)، ابن علان نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد کہا: اس حدیث میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ اہم ترین مطلوب، انسان کا گناہوں کے بوجھ سے چھٹکارا پانا، اور عیوب کی گندگی سے پاک ہونا ہے، اس لئے کہ اس سے پاک ہوکر اللہ کے گروہ میں جاملنے کا اہل بن جاتا ہے، اور اللہ کے گروہ والے ہی کامیاب ہیں [(۲)]۔

لیلۃ القدر امت محمدیہ کی خصوصیت:

۴- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ شب قدر امت محمدیہ کی خصوصیت ہے، سابقہ امتوں میں نہیں تھی [(۱)]۔ ان حضرات کا استدلال مالک بن انس کی اس روایت سے ہے کہ انہوں نے معتبر اہل علم کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ رسول اللہ ﷺ کو پچھلے لوگوں کی عمریں دکھائی گئیں یا مشیئت الٰہی کے مطابق ان میں سے کچھ دکھایا گیا، تو آپ نے محسوس کیا کہ آپ کی امت کی عمریں کم ہیں جس کی وجہ سے آپ کی امت وہ عمل نہیں کرسکے گی جو دوسری امت کے لوگ طویل عمر میں انجام دے چکے ہیں، تو اللہ تعالیٰ نے آپ کو شب قدر مرحمت فرمائی جو ہزار مہینوں سے بہتر ہے [(۱)]، نیز اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ بنی اسرائیل کا ایک آدمی راہ خدا میں ایک ہزار مہینے ہتھیار لگائے رہا، جس پر مسلمانوں کو تعجب ہوا تو اللہ تعالیٰ نے یہ سورہ نازل فرمائی:

"إِنَّا أَنْزَلْنَاه فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ وَمَا أَدْرٰکَ مَالَيْلَةُ الْقَدْرِ لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ" [(۲)] (بے شک ہم نے اسے (قرآن کو) شب قدر میں اتارا ہے اور آپ کو خبر ہے کہ شب قدر ہے کیا؟ شب قدر ہزار مہینوں سے بڑھ کر ہے)۔

بعض فقہاء کا مذہب ہے کہ شب قدر سابقہ امتوں میں تھی، ان کا استدلال حضرت ابو ذرؓ کی حدیث سے ہے جس میں ہے کہ میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مجھے شب قدر کے بارے میں بتائیں کہ کیا یہ ہر رمضان میں ہے؟ آپ نے فرمایا "ہاں"، میں نے عرض کیا: کیا یہ انبیاء کے ساتھ ہوتی تھی کہ جب وہ اٹھائے جاتے تو اس کو بھی اٹھالیا جاتا یا قیامت کے روز تک کے لئے ہے؟ آپ نے فرمایا: "بل هي إلى يوم القيامة" [(۳)] (نہیں بلکہ یہ قیامت کے روز تک ہے)۔

= ۲۵۵/۴) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث عائشہؓ: "قلت يا رسول الله أرأيت إن علمت أي ليلة ليلة القدر......" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۳۴) نے کی ہے، اور کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۰، دلیل الفالحین ۳/ ۶۵۴، ابن عابدین ۲/ ۱۳۷، فتح الباری ۴/ ۲۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) فتح الباری ۴/ ۲۶۳، المجموع ۶/ ۴۴۷، ۴۴۸، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۷۸۔

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ أري أعمار الناس قبله......" کی روایت امام مالک نے موطا (۱/ ۳۲۱) میں کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن رجلا من بني إسرائيل لبس السلاح في سبيل الله......" کی روایت بیہقی (۴/ ۳۰۶) نے کی ہے، اور انہوں نے اس کو مرسل ہونے کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث ابی ذرؓ: "يا رسول الله: أخبرني عن ليلة القدر......" کی روایت نسائی السنن الکبری (۲/ ۲۷۸) میں کی ہے۔

لیلۃ القدر کا باقی رہنا:

۵- شب قدر کے باقی رہنے میں علماء کا اختلاف ہے:

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ شب قدر قیامت تک باقی رہے گی، اس کی دلیل سابقہ مسئلہ میں حضرت ابوذر کی حدیث ہے، نیز وہ بہت سی احادیث ہیں جن میں مسلمانوں کو شب قدر کی تلاش اور اس کو حاصل کرنے کے لئے کوشش کرنے کی ترغیب دی گئی ہے، مثلاً فرمان نبوی ہے: "من قام ليلة القدر إيمانا و احتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه" [1] (جو ایمان اور ثواب کی نیت کے ساتھ شب قدر میں عبادت کرے، اس کے پچھلے گناہ بخش دیئے جائیں گے)، نیز فرمان نبوی ہے: "تحروا ليلة القدر في الوتر من العشر الأواخر من رمضان" [2] (شب قدر کو، رمضان کے آخری عشرہ کی طاق راتوں میں تلاش کرو)۔

بعض علماء کا مذہب ہے کہ شب قدر کلی طور پر اٹھالی گئی ہے، ابن حجر نے کہا: اس کو متولی نے "التتمہ" میں روافض سے، اور فاکہانی نے "شرح العمدۃ" میں حنفیہ سے نقل کیا ہے، اور یوں لگتا ہے کہ یہ غلط ہے، سروجی نے تو یہ نقل کیا ہے کہ یہ شیعہ کا قول ہے۔

عبد الرزاق نے عبد اللہ بن یحنس سے روایت کی ہے کہ میں نے ابو ہریرہؓ سے عرض کیا کہ لوگوں کا دعوی ہے کہ شب قدر اٹھالی گئی، انہوں نے کہا، یہ کہنے والا جھوٹا ہے، عبد اللہ بن شریک سے ان کا یہ قول مروی ہے: حجاج نے شب قدر کا تذکرہ کیا، اور گویا اس نے اس کا انکار کیا، تو زر بن حبیش نے اس کو کنکری مارنی چاہی، لیکن ان کی قوم کے لوگوں نے ان کو منع کر دیا [3]۔

(۱) حدیث: "من قام ليلة القدر إيمانا واحتسابا......" کی تخریج فقرہ/ ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "تحروا ليلة القدر في الوتر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۵۹) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) مصنف عبد الرزاق ۴/ ۲۵۳، ۲۵۵، فتح الباری ۴/ ۲۶۳، المجموع =

شب قدر کا محل (وقت):

۶- شب قدر کے محل کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور فقہاء کا مذہب اور یہی حنفیہ کا راجح مذہب ہے کہ شب قدر کا محل، رمضان میں اس کے ساتھ ساتھ گھومتی رہتی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے شب قدر میں قرآن نازل فرمانے کی اطلاع اپنے اس فرمان میں دی ہے: "إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ" [1] (بے شک ہم نے اسے (قرآن کو) شب قدر میں اتارا ہے اور آپ کو خبر ہے کہ شب قدر ہے کیا)۔

نیز قرآن کو ماہ رمضان میں نازل کرنے کی اطلاع اپنے اس فرمان کے ذریعہ دی: "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِى أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَ بَيِّنٰتٍ مِّنَ الْهُدٰى وَ الْفُرْقَانِ" [2] (ماہ رمضان وہ ہے جس میں قران اتارا گیا ہے وہ لوگوں کے لئے ہدایت ہے اور (اس میں) کھلے ہوئے (دلائل ہیں) ہدایت اور (حق و باطل میں) امتیاز کے)، آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ شب قدر ماہ رمضان میں منحصر ہے، سال کی باقی راتوں میں نہیں [3]۔

اسی طرح ان کا استدلال صحیح احادیث سے ہے، جن کو پہلے نقل کیا جا چکا ہے، اور ان سے معلوم ہوتا ہے کہ شب قدر کا محل ماہ رمضان ہے۔

بعض علماء مثلاً عبد اللہ بن مسعودؓ اور مشہور روایت میں امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ شب قدر پورے سال میں گھومتی رہتی ہے، کبھی

= ۶/ ۴۴۸، تفسیر القرطبی ۲۰/ ۱۳۵۔

(۱) سورۂ قدر/ ۱، ۲۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۳) فتح الباری ۴/ ۲۵۱، ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۶۸، دلیل الفالحین ۳/ ۶۴۹، المجموع ۶/ ۴۴۸، ۴۵۸، المغنی ۳/ ۱۷۹، تفسیر القرطبی ۲۰/ ۱۳۵، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۷۸، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۷۔

رمضان میں اور کبھی غیر رمضان میں ہوتی ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ کہا کرتے تھے: "من يقم الحول يصب ليلة القدر" (جو پورے سال قیام (لیل) کرے وہ شب قدر کو پالے گا)، یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ شب قدر پورے سال میں ہوتی ہے، جب ان کا یہ قول حضرت ابن عمرؓ کو پہنچا، تو انہوں نے فرمایا "يرحم الله أبا عبد الرحمن أما إنه علم أنها في العشر الأواخر من شهر رمضان ولكنه أراد ألا يتكل الناس"[1] (اللہ ابو عبدالرحمٰن پر رحم کرے، انہیں یہ معلوم تھا کہ شب قدر ماہ رمضان کے آخری عشرہ میں ہے، لیکن ان کا مقصد یہ تھا کہ لوگ اس پر بھروسہ نہ کر بیٹھیں)۔

۷- جمہور فقہاء جن کے نزدیک شب قدر ماہ رمضان میں ہے ان میں اختلاف ہے کہ اس ماہ میں شب قدر کا محل کیا ہے، جبکہ وہ اس کے قائل ہیں کہ شب قدر کو رمضان کی ساری راتوں میں تلاش کرنا مستحب ہے، اخیر عشرہ میں زیادہ تاکید ہے، اور اخیر عشرہ کی طاق راتوں میں مزید تاکید ہے، اس کی دلیل سابقہ احادیث ہیں۔

شب قدر کے محل کے بارے میں علماء کے اقوال درج ذیل ہیں:

قول اول: جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، اوزاعی اور ابو ثور کے نزدیک صحیح مشہور یہ ہے کہ شب قدر، رمضان کے آخری عشرہ میں ہے، اس لئے کہ وہ احادیث جو رمضان کے آخری عشرہ میں شب قدر کی تلاش کے بارے میں وارد ہیں بہت ہیں، اور جن سے تاکید ہوتی ہے کہ وہ طاق راتوں میں ہے اور انہی میں منحصر ہے۔

مالکیہ کے یہاں زیادہ مشہور اظہر یہ ہے کہ شب قدر، ستائیسویں شب میں ہے۔

اسی کے قائل حنابلہ ہیں، چنانچہ بہوتی نے صراحت کی ہے کہ بطور نص کے سب سے زیادہ توقع، ستائیسویں شب میں ہونا ہے[1]۔

قول دوم: ابن عابدین نے کہا: شب قدر رمضان کے ساتھ گھومتی ہے، بایں معنی کہ یہ جب بھی رمضان پایا جائے، پائی جاتی ہے، لہذا یہ امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک رمضان کے ساتھ خاص ہے، البتہ صاحبین کے نزدیک یہ رمضان کی ایک معین رات میں ہے، جبکہ امام صاحب کے نزدیک متعین رات نہیں[2]۔

طحطاوی نے کہا: اکثر کا مذہب ہے کہ شب قدر ستائیسویں شب ہے، یہی ابن عباس اور صحابہؓ کی ایک جماعت کا قول ہے، اس کو عینی نے شرح البخاری میں صاحبین کی طرف منسوب کیا ہے[3]۔

قول سوم: نووی نے کہا: شافعیہ اور ہمارے جمہور اصحاب کا مذہب یہ ہے کہ شب قدر رمضان کے آخری عشرہ میں منحصر ہے، اور ہمارے لئے مبہم ہے، البتہ فی الواقع یہ ایک معین رات میں ہے، اس سے منتقل نہیں ہوتی اور تاقیامت اسی رات میں رہے گی، آخری عشرہ کی تمام راتوں میں اس کا احتمال ہے، لیکن طاق راتوں میں زیادہ امید ہے، اور طاق راتوں میں امام شافعی کے نزدیک زیادہ امید اکیسویں رات کو ہے، امام شافعی نے ایک جگہ پر تیئیسویں رات تک کہا، بندنیجی نے کہا: امام شافعی کا مذہب ہے کہ سب سے زیادہ امید اکیسویں رات کو ہے، امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ اکیسویں یا تیئیسویں رات میں اس کے ہونے کی سب سے زیادہ امید ہے ان

---

(۱) تفسیر القرطبی ۲۰/ ۱۳۵، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۷، المجموع ۶/ ۴۵۹، ۴۶۶، فتح الباری ۴/ ۲۶۳، المغنی ۳/ ۱۷۹، دلیل الفالحین ۳/ ۶۴۹۔

(۱) فتح الباری ۴/ ۲۶۵، ۲۶۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۷، تفسیر القرطبی ۲/ ۱۳۵، المجموع ۶/ ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۲، ۴۵۹، کشاف القناع ۲/ ۳۴۴، ۳۴۵، المغنی ۳/ ۱۸۲، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۷۸، القوانین الفقہیہ رص ۸۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۷۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۱۸۔

دونوں کے بعد ستائیسویں شب ہے، یہی مذہب میں مشہور ہے کہ یہ رمضان کے آخری عشرہ میں منحصر ہے (۱)۔

شربینی خطیب نے کہا: حضرت ابن عباس اور حضرت ابیؓ نے کہا: یہ ستائیسویں رات ہے اور یہی اکثر اہل علم کا مذہب ہے (۲)۔

قول چہارم: یہ رمضان کی پہلی رات ہے، یہ ابورزین عقیلی صحابی کا قول ہے، اس کی دلیل حضرت انسؓ کا یہ قول ہے: شب قدر رمضان کی پہلی رات ہے، اس روایت کو ان دونوں حضرات سے ابن حجر نے نقل کیا ہے (۳)۔

قول پنجم: یہ رمضان کی سترہویں شب ہے، اس کو ابن ابوشیبہ اور طبرانی نے زید بن ارقمؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: مجھے کوئی شک وشبہ نہیں کہ یہ سترہویں رمضان کی شب ہے جس میں قرآن نازل کیا گیا، یہ ابن مسعودؓ سے مروی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اسی شب کی صبح میں واقعہ بدر پیش آیا، اور اسی میں قرآن نازل ہوا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَمَا أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ" (۴) (جسے ہم نے اپنے بندہ محمد پر نازل کیا تھا فیصلہ کے دن جس دن کہ دونوں جماعتیں مقابل ہوئیں)، اور یہ کلی طور پر شب قدر کے بارے میں اس فرمان باری کے موافق ہے: "إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ" (۵) (بے شک ہم نے اسے (قرآن کو) شب قدر میں اتارا ہے)۔

قول ششم: یہ درمیانی عشرہ میں مبہم رات ہے، اس کو نووی نے نقل کیا، اس کے قائل بعض شافعیہ ہیں، یہی مالکیہ کا ایک قول ہے، اس کو طبری نے عثمان بن ابوالعاصؓ اور حسن بصری کی طرف منسوب کیا ہے۔

قول ہفتم: یہ انیسویں رات ہے، ابن حجر نے کہا: اس کو عبد الرزاق نے حضرت علیؓ سے روایت کیا ہے، اس کو طبری نے زید بن ثابت اور ابن مسعودؓ کی طرف منسوب کیا ہے، اور اس کو طحاوی نے ابن مسعودؓ سے موصولا روایت کیا ہے۔

قول ہشتم: یہ آخری عشرہ کی راتوں میں منتقل ہوتی رہتی ہے کسی سال کسی رات میں منتقل ہوتی ہے اور کسی سال دوسری رات میں، یہ عمومی طور پر ماہ رمضان، اور خصوصاً آخری عشرہ کی مختلف راتوں میں اس کی تحدید وتعیین کے بارے میں وارد احادیث میں تطبیق دینے کے لئے ہے، اس لئے کہ ان احادیث میں تطبیق کی یہی شکل ہے کہ یہ کہا جائے کہ یہ رات منتقل ہوتی رہتی ہے، اور رسول اللہ ﷺ سوال کے مطابق جواب دیتے تھے، اسی بنا پر جس سال حضرت ابوسعید خدریؓ نے رسول اللہ ﷺ کو پانی اور کیچڑ میں سجدہ کرتے ہوئے دیکھا تھا، اس سال شب قدر اکیسویں رات تھی (۱)، اور جس سال عبداللہ بن انیس کو حکم دیا کہ جنگل سے واپس آئیں تا کہ مسجد میں نماز پڑھیں، اس سال شب قدر تیئیسویں رات میں تھی (۲)، اور جس سال حضرت ابی بن کعبؓ نے اس کی علامت دیکھی، اس سال ستائیسویں شب تھی (۳)، اور کبھی ان راتوں کے علاوہ میں بھی اس کی علامات نظر آتی

---

(۱) المجموع ۶/۴۴۹، ۴۵۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۴۵۰۔

(۳) فتح الباری ۴/۲۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات، تفسیر القرطبی ۲۰/۱۳۴، المجموع ۶/۴۵۸، المغنی ۳/۱۸۰۔

(۴) سورۂ أنفال/۴۱۔

(۵) سورۂ قدر/۱۔

(۱) حدیث: "أن أبا سعيد الخدري رأى النبي ﷺ يسجد في الماء والطين......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۲۵۹) اور مسلم (۲/۸۲۵) نے کی ہے۔

(۲) حدیث عبداللہ بن انیسؓ: "أنه أمره أن ينزل من البادية......" کی روایت مسلم (۲/۸۲۷) نے کی ہے۔

(۳) حدیث ابی بن کعب فی رؤیته علامتها لیلة سبع وعشرین......" کی روایت مسلم (۲/۸۲۸) نے کی ہے۔

ہیں: یہ مالک، احمد، ثوری، اسحاق، ابوثور، ابوقلابہ، مزنی اور مزنی کے شاگرد، ابو بکر محمد بن اسحاق بن خزیمہ کا قول ہے، اور شافعیہ میں ماوردی و ابن حجر عسقلانی کا قول ہے۔ نووی نے کہا: یہی ظاہر مختار ہے، اس لئے کہ اس باب میں صحیح احادیث متعارض ہیں، اور احادیث میں تطبیق کی یہی صورت ہے کہ وہ منتقل ہوتی رہے، ایک قول ہے کہ: شب قدر پورے ماہ رمضان میں منتقل ہوتی رہتی ہے (۱)۔

بعض اہل علم نے کہا: اللہ تعالیٰ نے اس رات کو امت کے لئے مبہم رکھا، تاکہ وہ اس کی تلاش کرنے کی کوشش کریں، اور اس کو حاصل کر لینے کی حرص میں محنت سے عبادت کریں جیسے جمعہ کے دن میں مقبولیت کی گھڑی کو مخفی کر دیا، تاکہ پورے دن میں کثرت سے دعا کریں، اور اسماء حسنیٰ میں اسم اعظم کو مخفی رکھا اور طاعات میں اپنی رضا کو مخفی رکھا، تاکہ لوگ ان تمام میں کوشش کریں، موت کے وقت اور قیامت قائم ہونے کے وقت کو مخفی رکھا تاکہ لوگ ان دونوں کے خوف سے محنت سے کام کریں (۲)۔

شب قدر کی فضیلت حاصل کرنے کی شرائط:

۸ - فقہاء مالکیہ اور شافعیہ نے شب قدر کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے شب قدر کا علم ہونے کی شرط لگانے یا اس کی شرط نہ لگانے کے مسئلہ کی صراحت کی ہے، اور اس میں ان میں اختلاف ہے:

بعض مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ شب قدر کی فضیلت اسی کو حاصل ہوگی جس کو اللہ تعالیٰ اس پر مطلع کر دے، لہذا اگر کوئی شخص اس شب میں عبادت کرے اور اس کو اس کا احساس نہ ہوا تو اس کو اس کی فضیلت نہیں ملے گی۔

دونوں مذہب کے بعض دوسرے فقہاء کی رائے ہے کہ شب قدر کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے، اس کا علم ہونا شرط نہیں، اور رمضان کے آخری عشرہ کی ہر رات کو عبادت کرنا افضل ہے تاکہ یقینی طور پر فضیلت کو حاصل کر سکے۔

دونوں مذہب کے فقہاء نے دوسری رائے کو راجح قرار دیا اور کہا: پھر بھی فضیلت میں، شب قدر پر مطلع ہونے والے کی حالت زیادہ کامل و تام ہوگی بشرطیکہ اس کی ذمہ داریوں کو پورا کرے (۱)۔

شب قدر کی علامات:

۹ - علماء نے کہا: شب قدر کی کچھ علامات ہیں جن کو مشیئت الٰہی کے مطابق ہر سال رمضان میں اللہ کے کچھ بندے دیکھتے ہیں، اس لئے کہ احادیث اور بزرگوں کی اخبار و روایات اس پر متفق ہیں، مثلاً حضرت عبادہ بن صامتؓ کی مرفوع حدیث میں ہے: ''یہ شب، صاف، روشن صبح والی ہے گویا اس میں چاند، روشن ہو، یہ رات پرسکون ہے، نہ اس میں ٹھنڈک نہ گرمی، اور نہ اس میں کوئی ستارہ مارا جا سکتا ہے، صبح تک یہی حال رہتا ہے، اس کی ایک علامت یہ بھی ہے کہ اس کی صبح میں سورج برابر ہو کر نکلتا ہے، اس کی شعاع نہیں ہوتی جیسے چاندنی رات میں چاند، اور اس دن اس کے ساتھ شیطان کے لئے نکلنے کی اجازت نہیں (۲)۔

(۱) فتح الباری ۴/۲۶۵، ۲۶۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/۷، ۱۳، تفسیر القرطبی ۲/۱۳۵، المجموع ۶/۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۲، ۴۵۹، کشاف القناع ۲/۳۴۴، ۳۴۵، المغنی ۳/۱۸۲، الفواکہ الدوانی ۱/۳۸۷، القوانین الفقہیہ رص ۸۵۔

(۲) المغنی ۳/۱۸۲۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۱/۳۸۷، مغنی المحتاج ۱/۴۵۰۔

(۲) عمدۃ القاری ۱۱/۱۳۴، کشاف القناع ۲/۳۴۶۔

حدیث عبادہؓ: ''أنها صافية بلجة......'' کی روایت احمد (۵/۳۲۴) نے کی ہے، اس کو ہیثمی نے المجمع (۳/۱۷۵) میں نقل کر کے کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں۔

ابی بن کعبؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "إن الشمس تطلع يومئذ لا شعاع لها" [۱] (اس روز سورج نکلتا ہے تو اس کی شعاع نہیں ہوتی)۔

نیز حضرت ابن مسعودؓ کا یہ قول ہے: "سورج ہر روز شیطان کی دو سینگوں کے درمیان نکلتا ہے، لیکن شب قدر کی صبح کو ایسا نہیں ہوتا) [۲]۔

شب قدر کو چھپانا:

۱۰ - اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ شب قدر دیکھنے والے کے لئے مستحب ہے کہ اس کو چھپائے [۳]۔

چھپانے کی حکمت جیسا کہ ابن حجر نے الحاوی کے حوالہ سے لکھا ہے یہ ہے کہ یہ کرامت ہے، اور اہل طریقت میں کسی اختلاف کے بغیر کرامت کو چھپانا چاہئے، اس لحاظ سے کہ یہ خود پسندی ہے، لہذا سلب ہونے کا اندیشہ ہے، اور اس لحاظ سے کہ ریا کا اندیشہ ہے، اور ادب کے لحاظ سے کہ کہیں شکر الہی کے بجائے اس کو دیکھنے اور لوگوں کے سامنے اس کو بیان کرنے میں مشغول ہوجائے، اور اس لحاظ سے کہ حسد کا اندیشہ ہے، جو دوسرے کو ممنوع چیز میں مبتلا کردے گا۔

ابن حجر عسقلانی نے کہا [۴] اس کی یک گونہ تائید، حضرت یعقوب علیہ وعلی نبینا الصلاۃ والسلام کے اس قول سے ہوتی ہے جو انہوں نے اپنے بیٹے یوسف علیہ السلام سے کہا: "يَابُنَيَّ لاَ تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلٰى إِخْوَتِكَ فَيَكِيْدُوْا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِيْنٌ" [۱] (اے میرے پیارے بیٹے اپنے (اس) خواب کو اپنے بھائیوں کے سامنے نہ بیان کرنا ورنہ وہ تمہاری (ایذا) کے لئے کوئی چال چل کر رہیں گے بے شک شیطان تو انسان کا کھلا ہوا دشمن ہے)۔

---

(۱) عمدة القاری ۱۱/ ۱۳۴، القرطبی ۲۰/ ۱۳۷، المغنی ۳/ ۱۸۲۔ اور حدیث ابی: "إن الشمس تطلع يومئذ لا شعاع لها" کی روایت مسلم (۲/ ۸۲۸) نے کی ہے۔

(۲) عمدة القاری ۱۱/ ۱۳۴، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۸۷، المجموع ۶/ ۴۷۳، ۴۷۴۔
قول ابن مسعودؓ: "أن الشمس تطلع كل يوم بين قرني شيطان......" کی روایت ابن ابی شیبہ (۳/ ۷۵، ۷۶) نے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۴/ ۲۶۸، المجموع ۶/ ۴۶۱، ابن عابدین ۲/ ۱۳۷۔

(۴) فتح الباری ۴/ ۲۶۸۔

(۱) سورۂ یوسف/ ۵۔

تراجم فقہاء

جلد ۳۵ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

آدم بن ابو ایاس (۱۳۲-۲۲۰ھ)

یہ آدم بن ابو ایاس ہیں ابو ایاس کا نام: عبد الرحمٰن بن محمد بن شعیب ہے کنیت ابوالحسن نسبت عسقلانی، خراسانی، مروذی ہے، امام، حافظ، مقتدا، شیخ شام، سنت میں مشہور، بڑی پختگی سے اس پر عمل پیرا تھے، انہوں نے ابوذئب، مبارک بن فضالہ اور شعبہ بن حجاج وغیرہ سے حدیث روایت کی اور خود ان سے بخاری اپنی صحیح میں، احمد بن ازہر، ابوزرعہ دمشقی اور ابو حاتم رازی وغیرہ نے حدیث روایت کی، ابو حاتم نے کہا: ثقہ، مامون تھے، امام احمد بن حنبل نے کہا: شعبہ کے یہاں ان کو ایک مقام حاصل تھا، شعبہ کے پاس جو چھ حضرات ضبط حدیث کا کام کرتے تھے ان میں سے ایک یہ بھی تھے، بغداد میں حدیث پڑھی، وہاں کے شیوخ نے ان سے حدیث لکھی، پھر وہ کوفہ، بصرہ، حجاز، مصر اور شام کے سفر پر گئے، مشائخ سے ملاقات کی، ان سے حدیث سنی، اور تاحیات عسقلان کو وطن بنایا۔

[تاریخ بغداد ۷/۲۷؛ تہذیب الکمال ۲/۳۰۱؛ سیر أعلام النبلاء ۱۰/۳۳۵]۔

الآمدی: یہ علی بن ابو علی ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابراہیم الباجوری: یہ ابراہیم بن محمد باجوری ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابراہیم سکسکی (؟-؟)

یہ ابراہیم بن عبد الرحمٰن بن اسماعیل ہیں، کنیت ابو اسماعیل اور نسبت سکسکی، کوفی ہے، ابوالحسن دارقطنی نے کہا: یہ نیک تابعی تھے، ابن خلفون نے کہا: یہ میرے نزدیک محدثین کے تیسرے طبقہ میں ہیں۔ انہوں نے ابووائل، عبد اللہ بن ابو اوفی، اور ابو بردہ بن ابوموسی وغیرہ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے حجاج بن ارطاۃ اور عوام بن حوشب وغیرہ نے روایت کی۔ نسائی نے کہا: یہ اس درجہ کے قوی نہیں کہ ان کی حدیث لکھی جائے، امام احمد بن حنبل نے کہا: ضعیف ہیں۔ بخاری، ابوداؤد اور نسائی نے ان کی روایت لی ہے۔

[التاریخ الکبیر ۱/۲۹۵؛ تہذیب الکمال ۲/۱۳۲؛ میزان الاعتدال ۱/۴۵]۔

ابراہیم نخعی: یہ ابراہیم بن یزید ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی اوفی: یہ عبد اللہ بن ابی اوفی ہیں:

ان کے حالات ج۱۵ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابوذئب (۸۰-۱۵۸ھ)

یہ محمد بن عبد الرحمٰن بن مغیرہ بن حارث بن ابوذئب ہیں، کنیت ابوالحارث، نسبت قریشی، عامری، مدنی ہے، فقیہ، تابعی اہل مدینہ میں حدیث روایت کرنے والوں میں سے ہیں، وہاں کے مفتی تھے، سعید بن مسیّب کے مشابہ تھے، اپنے دور کے نہایت پرہیزگار اور افضل فرد تھے، امام احمد سے ان کے بارے میں اور امام مالک کے بارے میں دریافت کیا گیا، تو انہوں نے فرمایا: ابن ابوذئب، امام مالک سے جسم کے لحاظ سے زیادہ نیک، پرہیزگار اور سلاطین کے پاس حق

کے علم بردار تھے۔

انہوں نے عکرمہ، شرحبیل بن سعد، سعید مقری، اور مسلم بن جندب وغیرہ سے حدیث سنی، اوران سے ابن مبارک، یحی بن سعید قطان، ابوعلی حنفی اور حجاج بن محمد وغیرہ نے حدیث روایت کی، ابن سعد نے کہا: ابن ابوذئب مدینہ میں فتوی دیتے تھے، عالم، ثقہ، فقیہ، پرہیزگار، عابد، صاحب فضیلت تھے، ابن حبان نے ''ثقات'' میں کہا: یہ مدینہ کے فقہاء اور عابدوں میں سے تھے۔

[تهذیب التهذیب ۹/ ۳۰۵-۳۰۷؛ سیر أعلام النبلاء ۷/ ۱۳۹-۱۴۹؛ شذرات الذهب ۱/ ۲۴۵]۔

ابن ابوسلمہ (؟-؟)

یہ عبدالعزیز بن ابوسلمہ بن عبید بن عبداللہ بن عمر بن خطاب ہیں، کنیت ابوعبدالرحمٰن نسبت مدنی ہے، بغداد میں رہے، انہوں نے ابراہیم بن سعد زہری اور محمد بن عون بن موسی وغیرہ سے حدیث کی روایت کی، اورخود ان سے ابراہیم بن حارث انصاری، ابویعلی احمد بن علی بن مثنی موصلی اور ابوزرعہ عبیداللہ بن عبدالکریم رازی وغیرہ نے حدیث روایت کی، ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے، دار قطنی نے کہا: '' لیس به باس'' (ان میں کوئی حرج نہیں ہے)، ابو بکر خطیب نے کہا ان کی روایات درست ہیں، ان سے نسائی نے ''زینت'' میں ایک حدیث لی ہے۔

[تهذیب التهذیب ۶/ ۳۳۹-۳۴۰؛ تهذیب الکمال ۱۸/ ۱۴۱]۔

ابن ابوشیبہ: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن اثیر: یہ مبارک بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن امیر الحاج: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن انباری: یہ محمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۲۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابن بطال: یہ علی بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن بناء: یہ حسن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جریر طبری: یہ محمد بن جریر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جوزی: یہ عبدالرحمٰن بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ حسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حبان: یہ محمد بن حبان ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر عسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر مکی: یہ احمد بن حجر ہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن حزم: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن حمدان: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حنبل: یہ احمد بن محمد بن حنبل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن خویز منداد: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۸ ص...... میں گذر چکے۔

ابن دقیق العید: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (دادا) ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (پوتا) ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن زید: غالباً یہ جابر بن زید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن سحنون: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
اان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن شاس: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

ابن صلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ عبداللہ بن حکم ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۳ص......میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابن عربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابن عمرو: یہ عبداللہ بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج۱۹ص......میں گذر چکے۔

ابن عیینہ: یہ سفیان بن عیینہ ہیں:
ان کے حالات ج۷ص......میں گذر چکے۔

ابن قاسم: یہ عبدالرحمٰن بن قاسم مالکی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابن قاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابن قیم جوزیہ: یہ محمد بن ابوبکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ اسماعیل بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن ماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن ماجہ: یہ محمد بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے ہیں

ابن مبارک: یہ عبداللہ بن مبارک ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن مسیّب: یہ سعید بن مسیّب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن مفلح: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن منذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن منصور: یہ محمد بن منصور ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن منکدر: یہ محمد بن منکدر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۳ ...... میں گذر چکے۔

ابن مہدی (۱۳۵-۱۹۸ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن مہدی بن حسان ہیں، کنیت ابوسعید، نسبت بصری، عنبری، لؤلؤی ہے، محدث، بڑے حافظ حدیث، اور اسماء رجال کے عالم ہیں، انہوں نے دونوں سفیان، دونوں حماد اور شریک سے حدیث سنی، امام مالک کے ساتھ ساتھ رہے، ان سے علم حاصل کیا، اور فائدہ اٹھایا۔ خود ان سے ابن وہب، ابن حنبل، ابن مدینی، ابوشیبہ کے دونوں بیٹے اور ابوثور نے حدیث روایت کی، امام شافعی، حدیث میں انہی سے رجوع کرتے تھے، اور فرمایا: مجھے دنیا میں ان کی نظیر کا علم نہیں ہے۔ ان سے بخاری ومسلم نے حدیث کی تخریج کی، حدیث میں ان کی متعدد تصانیف ہیں۔

[شجرۃ النور الزکیہ / ص ۵۸؛ معجم المؤلفین ۵ / ۱۹۶؛ الأعلام ۴ / ۱۱۵؛ تہذیب التہذیب ۶ / ۲۷۹]۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن ہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن وکیل: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲۵ ص...... میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن یونس: یہ احمد بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق اسفرائینی: یہ ابراہیم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق شیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق مروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر بن ابوشیبہ: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر رازی (جصاص): یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر صدیق:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر بن عربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوجحیفہ سوائی (؟ - ۶۴ ھ)

یہ وہب بن عبداللہ بن مسلم بن جنادہ ہیں، کنیت ابوجحیفہ نسبت سوائی ہے، ان کو "وہب الخیر" کہا جاتا تھا، صغار صحابہ میں سے تھے، حضرت علیؓ کے دور خلافت میں بیت المال اور پولیس محکمہ کے ذمہ دار رہے، انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے براء بن عازب اور حضرت علی بن ابوطالبؓ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے: اسماعیل بن ابوخالد، حکم بن عتیبہ، زیاد بن زید اعصم، عامر شعبی اور ابواسحاق سبعی وغیرہ نے حدیث روایت کی، واقدی نے لکھا ہے کہ ابوجحیفہ کا انتقال بشر بن مروان کے دور حکومت میں ہوا، کوفہ میں وفات پانے والے آخری صحابی یہی ہیں۔

[تہذیب الکمال ۳/۱۳۱۲؛ طبقات ابن سعد ۶/۶۳؛ تہذیب التہذیب ۱۱/۱۶۴؛ الأعلام ۹/۱۴۹]۔

ابوجمیلہ: (؟-؟)

یہ میسرہ بن یعقوب ہیں، کنیت ابوجمیلہ، نسبت طہوی کوفی ہے، یہ

حضرت علی بن ابوطالبؓ کے علم بردار تھے، انہوں نے علی بن ابوطالب ،حسن بن علی بن ابوطالب اور عثمان بن عفانؓ سے روایت کیا، خود ان سے: حصین بن عبدالرحمٰن سلمی ،عطاء بن سائب اور ابوخباب کلبی وغیرہ نے حدیث روایت کی، ابن حبان نے ان کا ذکر کتاب الثقات میں کیا ہے، ان سے ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے روایت لی ہے۔

[طبقات بن سعد ۶/ ۲۲۴؛ تہذیب التہذیب ۱۰/ ۳۸۷؛ تہذیب الکمال ۲۹/ ۱۹۴]۔

ابوحامد اسفرائینی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوحامد غزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوخلف طبری: یہ محمد بن عبدالملک بن خلف ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابوداؤد: یہ سلیمان بن اشعث ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوسعید خدری: یہ سعد بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوسلیمان: یہ موسیٰ بن سلیمان ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ قاسم بن سلام ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعلی بن خیران (؟-۳۲۰ھ)

یہ حسین بن صالح بن خیران ہیں شافعی فقیہ ہیں: مذہب کے ایک رکن رکین، امام، زاہد، پرہیزگار تھے۔ بغداد کے ایک بڑے امام تھے، شیخ ابواسحاق نے کہا: ان کو منصب قضاء کی پیش کش کی گئی، لیکن انہوں نے قبول نہیں کیا، قاضی ابوطیب نے کہا: ابن خیران، ابن سریج کا منصب قضاء سنبھالنے پر اعتراض کرتے تھے۔ خلیفہ مقتدر کے ایک وزیر کو ان کے گھر پر مقرر کر دیا گیا تھا اور حکومت کے بعض وزراء سے اس بابت پوچھا گیا، تو انہوں نے کہا: ہمارا مقصد یہ تھا کہ یہ کہا جائے کہ ہمارے اس دور میں ایسا شخص بھی ہے جس کے گھر پر آدمی مقرر کیا گیا ہے تاکہ وہ قضاء قبول کر لے، لیکن اس نے ایسا نہیں کیا۔ ذہبی نے کہا: ہمیں یہ خبر نہیں کہ وہ کس کے یہاں رہے اور کس سے علم حاصل کیا، انہوں نے کہا: میرا خیال ہے کہ ادھیڑ عمر میں ان کا انتقال ہوا، میرے علم کے مطابق انہوں نے سماعت حدیث نہیں کی، سبکی نے کہا: شاید یہ علم میں ابن سریج کی مجلس میں رہے، اور ان کے مشائخ کو پایا تھا۔

[تاریخ بغداد ۸/ ۵۳؛ تہذیب الأسماء و اللغات ۲/ ۲۶۱؛ طبقات العبادی ص ۶۷؛ البدایہ و النہایہ ۱۱/ ۱۷۱؛ طبقات السبکی ۳/ ۲۷۱]۔

ابوقتادہ: یہ حارث بن ربعی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابو مالک اشعری: یہ حارث بن حارث ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابومجلز (؟-۱۰۰ اور ایک قول کے مطابق: ۱۰۹ھ)
یہ لاحق بن حمید بن سعید ہیں، اور کہا جاتا ہے، شعبہ بن خالد بن کثیر ہیں، نسبت سدوسی، بصری ہے، وہ اعور تھے، انہوں نے انس بن مالک، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عباس، سمرہ بن جندب اور عمران بن حصین وغیرہ سے حدیث روایت کی، خود ان سے: ابراہیم بن علاء، انس بن سیرین اور ایوب بن یمان سختیانی وغیرہ نے حدیث روایت کی۔ عجلی نے کہا: بصری، تابعی، ثقہ ہیں، ابن سعد، ابوزرعہ اور ابن خراش نے کہا: ثقہ ہیں، ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے، علی بن مدینی نے کہا: حضرت سمرہ اور عمران سے ان کی ملاقات نہیں۔ ابن حبان نے ابن معین کے حوالہ سے کہا: ان کی حدیث میں اضطراب ہے، محمد بن سعد نے کہا: عمر بن عبدالعزیز کی خلافت میں وفات پائی۔
[تہذیب التہذیب ۱۱/۱۷۱؛ تہذیب الکمال ۳۱/۱۷۶؛ طبقات ابن سعد ۷/۲۱۶]۔

ابوموسی اشعری: یہ عبداللہ بن قیس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوہلال عسکری: یہ حسن بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

ابیاری: یہ علی بن اسماعیل ابیاری ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالیسر (۴۲۱-۴۹۳ھ)
یہ محمد بن محمد بن حسین بن عبدالکریم بن موسی بن مجاہد ہیں، کنیت ابو الیسر، نسبت بزدوی ہے، فقیہ، اصولی ہے، سمرقند کے قاضی رہے، رکن الائمہ عبدالکریم بن محمد، ابوبکر محمد بن احمد سمرقندی نے، اور ان کے صاحب زادہ قاضی ابوالمعالی احمد وغیرہ نے ان سے علم فقہ پڑھا۔ سمعانی نے کہا: بخاری میں بہت سی چیزیں املاء کرائیں، فقہ کا درس دیا، زبردست مناظر تھے، عمر بن محمد نسفی نے کہا: وہ ماوراء النہر میں ہمارے اصحاب کے شیخ، اور علی الاطلاق امام الائمہ تھے، اطراف واکناف سے ان کے پاس وفود آتے تھے، اصول وفروع میں اپنی تصانیف سے دنیا کو بھر دیا، فقہ کے فروع میں ان کی ایک تصنیف: ''المبسوط'' ہے۔
[سیر أعلام النبلاء ۱۹/۴۹؛ الجواہر المضیئہ ۲/۲۷۰؛ الفوائد البہیہ ص ۱۸۸؛ معجم المؤلفین ۱۱/۲۱۱؛ تاج التراجم ص ۴۸]۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابی بن کعب:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

اثرم: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اسحاق بن ابراہیم:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اسماء بنت ابوبکر صدیق:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اسنوی: یہ عبدالرحیم بن حسن ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

اشعث بن قیس (۲۳ق ھ-۴۰ ھ)

یہ اشعث بن قیس بن معدی کرب بن معاویہ بن جبلہ ہیں، کنیت ابومحمد، نسبت کندی ہے، صحابی ہیں، جاہلیت و اسلام میں کندہ کے امیر رہے، ان کا قیام حضرموت میں تھا، ظہور اسلام کے بعد اپنی قوم کی ایک جماعت کے ساتھ خدمت نبوی میں حاضر ہوئے اور مسلمان ہوئے، جنگ یرموک میں شریک رہے، جس میں ان کی آنکھ زخمی ہوگئی، عراق کی جنگ میں وہ حضرت سعد بن ابووقاص کے ساتھ تھے، جب حضرت علیؓ کو خلافت ملی، تو اشعث، حضرت علی کے ساتھ جنگ صفین میں کندہ کے جھنڈے پر مامور تھے، وہ جنگ نہروان میں ان کے ساتھ حاضر رہے، مدائن میں آئے، پھر کوفہ لوٹ آئے، ذی رائے اور حوصلہ مند تھے، بخاری و مسلم نے ان سے نو احادیث لی ہیں۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے اور حضرت عمرؓ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے ابووائل، شعبی، عبدالرحمٰن بن مسعود اور ابواسحاق سبیعی وغیرہ نے حدیث روایت کی۔

[تہذیب التہذیب ۱/۳۵۹؛ سیر أعلام النبلاء ۲/۳۷؛ اسد الغابہ ۱/۱۱۸؛ الأعلام ۱/۳۳۳]۔

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اصبغ: یہ اصبغ بن فرج ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اصبہانی: یہ حسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ام سلمہ: یہ ہند بنت ابوامیہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ام غراب (؟-؟)

یہ طلحہ ام غراب ہیں:

انہوں نے نباتہ، انہوں نے عثمان بن عفان سے حدیث روایت کی، نیز عقیلہ اور سلامہ بنت حر سے حدیث کی روایت کی، خود ان سے: مروان بن معاویہ فزاری اور وکیع بن جراح نے حدیث روایت کی۔ابو داؤد اور ابن ماجہ نے ان کی روایت لی ہے، ابن حجر نے ''التقریب'' میں کہا: ان کا حال معلوم نہیں ہے۔

[تہذیب الکمال ۳۵/ ۲۲۵]۔

انس بن مالک:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

اوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ب

بابرتی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

باجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

بخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

براء بن عازب:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

بصری: یہ حسن بن یسار بصری ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

بغوی: یہ حسین بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

بکیر بن عبد اللہ ابن اشج (؟-۱۱۷ھ اور دوسرے اقوال بھی ہیں):

یہ بکیر بن عبد اللہ بن اشج ہیں، کنیت ابوعبد اللہ ہے، ابو یوسف بھی کہا جاتا ہے، نسبت قریشی، مدنی ہے، مصر میں رہے، ان کا شمار صغار تابعین میں ہے، انہوں نے سائب بن یزید، محمود بن لبید اور ابوامامہ بن سہل وغیرہ سے حدیث کی روایت کی، اور خود ان سے یزید بن ابوحسب، ابن عجلان، اور لیث بن سعید وغیرہ نے حدیث روایت کی۔ان کو بہت سے حفاظ حدیث مثلاً امام بخاری، امام احمد، نسائی اور یحی بن معین وغیرہ، نے ثقہ قرار دیا ہے، ابن وہب نے کہا: امام مالک نے جب بھی بکیر کا تذکرہ کیا تو کہتے تھے: وہ ایک عالم تھے۔محمد بن عیسی بن طباع نے کہا: میں نے معن بن عیسی کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ حدیث میں بکیر بن اشج سے کوئی بھی فائق یا افضل نہیں ہوسکتا۔

[سیر أعلام النبلاء ۶/ ۱۷۰؛ تہذیب التہذیب ۱/ ۴۹۱؛ تہذیب الکمال ۴/ ۲۴۲]۔

بنانی: یہ محمد بن حسن ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

بہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ت

تتائی: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱۵ ص...... میں گذر چکے۔

ترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ث

ثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

جابر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

جابر بن عمیر (؟-؟):

یہ جابر بن عمیر انصاری مدنی، صحابی ہیں، انہوں نے تیر اندازی کی فضیلت میں رسول اللہ ﷺ سے حدیث روایت کی ، اور خود ان سے: عطاء بن ابو رباح نے حدیث روایت کی، حضرت عطاء سے منقول ہے کہ انہوں نے جابر بن عبد اللہ انصاری اور جابر بن عمیر انصاری کو تیر اندازی کرتے ہوئے دیکھا، ان میں سے ایک صاحب اکتا گئے اور بیٹھ گئے تو ان کے ساتھی نے ان سے کہا؟ آپ کو سستی آ گئی؟ انہوں نے کہا: ہاں، تو ایک صاحب نے دوسرے سے کہا: آپ نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے نہیں سنا: ذکر الہی کے علاوہ ہر چیز لعب ہے، بجز چار چیزوں کے: مرد کا اپنی بیوی سے کھیلنا، اپنے گھوڑے کو سدھانا، دونشانوں کے درمیان چلنا، اور تیرا کی سیکھنا۔

[تہذیب التہذیب ۲/ ۴۴؛ تہذیب الکمال ۴/ ۴۵۷؛ اسد الغابۃ ۱/ ۲۵۹]۔

جرجانی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ح

حارث بن سوید (؟-۷۲ھ)

یہ حارث بن سوید ہیں، کنیت ابو عائشہ ہے، نسبت تیمی، کوفی ہے،

امام ثقہ، اعلی مقام تھے، انہوں نے ابن مسعود، عمار اور علیؓ وغیرہ سے حدیث کی روایت کی۔ اور خود ان سے: ابرہیم تیمی، عمارہ بن عمیر اور ثمامہ بن عقبہ وغیرہ نے حدیث روایت کی، ابن معین نے کہا: ثقہ ہیں، ان کا ذکر ابن حبان نے ''الثقات'' میں کیا ہے: ابن سعد نے کہا: عبداللہ بن زبیر کی خلافت کے اخیر میں وفات پائی، کہا جاتا ہے: حارث بن سوید نے جاہلیت کا دور پایا تھا، کوفہ میں قیام رہا، انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی زیارت نہیں کی۔

[تہذیب التہذیب ۲/ ۱۴۳؛ الإصابہ ۱/ ۳۶۹؟ سیر أعلام النبلاء ۴/ ۱۵۶]۔

حارث عکلی: یہ حارث بن یزید ہیں:

ان کے حالات ج۲۱ ص...... میں گذر چکے۔

حاطب بن ابو بلتعہ (؟- ۶۵ ھ ہے، دوسرے اقوال بھی ہیں)

یہ حاطب بن ابو بلتعہ بن عمرو بن عمیر بن سلمہ بن صعب ہیں، کنیت ابو محمد، نسبت لخمی ہے، پرانے مسلمان، مشہور مہاجر، بدر اور دوسرے تمام غزوات میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ شریک ہوئے، شاہ مصر مقوقس کے پاس رسول اللہ ﷺ کے قاصد بن کر گئے تھے، غلہ کے تاجر تھے، معروف تیر انداز تھے، ان سے ان کے فقیہ صاحب زادہ یحییٰ، اور عروہ بن زبیر وغیرہ حدیث روایت کرتے ہیں، مدینہ منورہ میں وفات پائی، حضرت عثمان بن عفانؓ نے ان کی نماز جنازہ پڑھائی۔

[طبقات ابن سعد ۳/ ۱۱۴؛ تہذیب التہذیب ۲/ ۱۶۸؛ سیر أعلام النبلاء ۲/ ۴۳]

حسن بصری: یہ حسن بن یسار ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

حسن بن صالح:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

حسن بن علی:

ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

حطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

حکم: یہ حکم بن عتیبہ ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

حکم: یہ حکم بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج۵ ص...... میں گذر چکے۔

حلیمی: یہ حسین بن حسن ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

حماد بن ابو سلیمان:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

خ

خرشی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

خرقی: یہ عمر بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

خطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

د

دارقطنی: یہ علی بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

داؤد ظاہری: یہ داؤد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

دراوردی (؟-۱۸۶ھ)

یہ عبدالعزیز بن محمد بن عبید ہیں، کنیت ابومحمد، نسبت دراوردی، جہنی، مدنی ہے، محدث تھے۔ ذہبی نے کہا: ان کے آباء واجداد خراسان کے ایک گاؤں ''دراورد'' کے ہیں، حسین بن عیسی نے کہا: دراوردی امیر المومنین ہونے کے قابل تھے۔

انہوں نے زید بن اسلم، شریک بن عبد اللہ، یحیی بن سعید انصاری، ہشام بن عروہ، حمید طویل، اور سعد بن سعید انصاری وغیرہ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے ایک بڑی تعداد نے مثلاً شعبہ اور ثوری (جو عمر میں دراوردی سے بڑے تھے)، ابن اسحاق (جو ان کے مشائخ میں سے تھے) شافعی، ابن معین، بشر بن حکم اور ابوداؤد طیالسی وغیرہ نے حدیث روایت کی، یحیی بن معین نے کہا: وہ فلیح بن سلیمان سے زیادہ ثبت (پختہ) تھے، ابوزرعہ نے کہا: ان کا حافظہ خراب تھا ان کی ولادت ووفات مدینہ منورہ میں ہوئی، احمد بن ابومریم نے ابن معین کے حوالہ سے کہا: ثقہ اور حجت ہیں، ابن حبان نے ان کا ذکر ''الثقات'' میں کیا ہے۔

[سیر أعلام النبلاء ۸/ ۳۶۶؛ تہذیب التھذیب ۶/ ۳۵۳؛ الأعلام ۴/ ۱۵۰]

دردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

دسوقی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ر

ربیع بن خثیم (؟ - ۶۳ھ اور ایک قول کے مطابق: ۶۱ھ)

یہ ربیع بن خثیم بن عائذ بن عبداللہ بن موہب بن منقذ ثوری ہیں، کنیت ابو یزید نسبت کوفی ہے انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے مرسلاً اور عبد اللہ بن مسعود، عبدالرحمٰن بن ابولیلی، اور ابو ایوب انصاری وغیرہ سے حدیث روایت کی ہے، ان سے ان کے صاحب زادہ عبداللہ، منذر، ثوری، شعبی، نخعی اور بکر بن ماعز وغیرہ نے حدیث روایت کی ہے۔ عمرو بن مرہ نے شعبی کے حوالہ سے کہا: یہ سچائی کی کان تھے، ابن حبان نے الثقات میں کہا: زہد وعبادت میں ان کی خبریں اس قدر مشہور ہیں کہ ان کے تذکرہ میں مبالغہ سے کام لینے کی ضرورت نہیں، عجلی نے کہا: تابعی، ثقہ افضل تھے، الزہد میں امام احمد نے ابن مسعودؓ کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ ربیع سے کہا کرتے تھے: بخدا! اگر تم کو رسول اللہ ﷺ دیکھ لیتے تو تم سے محبت کرتے، میں نے جب بھی تم کو دیکھا، اللہ کے سامنے اپنی عاجزی کا اظہار کرنے والے یاد آئے، شعبی نے کہا: ابن مسعود کے تلامذہ میں ربیع سب سے زیادہ پرہیز گار تھے، منذر اور ثوری نے کہا: حضرت علی کے ساتھ ''صفین'' میں شریک رہے۔

[تہذیب التہذیب ۲۴۲/۳؛ طبقات ابن سعد ۱۸۲/۶؛ تہذیب الکمال ۷۰/۹-۷۶]

رحیبانی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

رملی: یہ احمد بن حمزہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

رملی: یہ خیرالدین رملی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

رویانی: یہ عبدالواحد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

رویفع بن ثابت (؟ - ۵۶ھ)

رویفع بن ثابت بن سکن بن عدی انصاری، مدنی، صحابی تھے، مصر میں سکونت اختیار کی، حضرت معاویہ نے ان کو ۴۶ھ میں مغرب کے طرابلس کا امیر مقرر کیا تھا: انہوں نے افریقہ پر حملہ کیا، اور رسول اللہ ﷺ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے: بسر بن عبداللہ، حنش صنعانی اور زیاد بن عبید وغیرہ نے حدیث روایت کی۔

[تہذیب التہذیب ۲۹۹/۳؛ طبقات ابن سعد ۳۵۴/۴؛ سیر أعلام النبلاء ۳۶/۳]۔

ز

زرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

زرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن ہذیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

زہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

زید بن خالد جہنی (؟-۷۸ھ)

یہ زید بن خالد ہیں، کنیت ابوعبدالرحمٰن، نسبت جہنی ہے اور کہا جاتا ہے کہ کنیت ابوطلحہ ہے، مدنی ہیں، مشہور صحابی ہیں، انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے، نیز حضرت عثمان، ابوطلحہ اور عائشہؓ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے بشر بن سعید، سعید بن مسیّب، سعید بن یسار اور عطاء بن ابورباح وغیرہ نے حدیث روایت کی، احمد بن برقی نے کہا: ۷۸ھ میں مدینہ منورہ میں وفات پائی، ابن حبان اور ابن سعد نے کہا؛ حضرت معاویہ کے اخیر دور خلافت میں وفات ہوئی، دوسرے اقوال بھی ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۳/۴۱۰؛ طبقات ابن سعد؛ ۴/۳۴۴؛ الاستیعاب ۲/۵۴۹؛ تہذیب الاسماء واللغات ۱/۲۰۳]۔

زیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

س

سالم بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سبکی: یہ عبدالوہاب بن علی بن عبدالکافی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سبکی: یہ علی بن عبدالکافی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

سرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن مسیّب:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سفیان ثوری:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سفیان بن عیینہ:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

سلمان فارسی:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

سلیمان جمل: یہ سلیمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۳۳ ص...... میں گذر چکے۔

سمرہ بن جندب:
ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

ش

شافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

شربینی: یہ عبدالرحمٰن بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن حارث ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

شعبہ (۸۲-۱۶۰ھ)

یہ شعبہ بن حجاج بن ورد ہیں، کنیت ابو بسطام، نسبت ازدی عتکی ہے، اہل بصرہ کے عالم وشیخ ہیں، حضرت حسن کو پایا اور ان سے چند مسائل معلوم کئے، حدیث میں امیر المومنین تھے، کنیت ابو بسطام تھی، حافظ، مفسر اور محدث تھے، انہوں نے انس بن سیرین، اسماعیل بن رجاء، قتادہ بن دعامہ اور عمرو بن دینار وغیرہ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے سفیان ثوری، عبد اللہ بن مبارک، اور یحییٰ بن سعید قطان وغیرہ نے حدیث روایت کی، ابو عبد اللہ حاکم نے کہا: شعبہ، حدیث کی معرفت میں بصرہ کے امام الائمہ تھے، انہوں نے حضرت انس بن مالک اور عمرو بن سلمہ حرمی کو دیکھا۔ چار سو تابعین مشائخ سے حدیث سنی، ابو داؤد طیالسی نے کہا: میں نے شعبہ سے سات ہزار احادیث سنی۔

[تاریخ بغداد ۹/۲۵۵؛ سیر أعلام النبلاء ۷/۲۰۲؛ تہذیب الاسماء واللغات ۱/۲۴۴؛ معجم المؤلفین ۴/۳۰۱]۔

شعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

شوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

شیخ علیش: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

شیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

ص

صاحب فتح القدیر: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

صاحب اللباب: دیکھئے: میدانی:

صاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ط

طاؤس بن کیسان:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

طحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

طحطاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

عائشہ بنت سعد (؟-۱۱۷ھ)

یہ عائشہ بنت سعد بن ابو وقاص زہریہ، مدنیہ ہیں، انہوں نے اپنے والد سے، نیز ام ذر سے حدیث روایت کی، ایک قول ہے: انہوں نے چھ امہات المؤمنین کا دیدار کیا تھا، اور خود ان سے جعید بن عبدالرحمٰن، حکم بن عتبہ، اور مالک بن انس وغیرہ نے حدیث روایت کی، عجلی نے کہا: تابعیہ، مدنیہ اور ثقہ ہیں، ان کا ذکر ابن حبان نے الثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۲/۴۳۶]۔

عائشہ بنت طلحہ (؟-۱۰۱ھ]

یہ عائشہ بنت طلحہ بن عبیداللہ تیمیہ ہیں اور ام المومنین حضرت عائشہؓ کی بہن ام کلثوم بنت ابوبکر صدیق کی بیٹی ہیں، یہ ایک سال مکہ میں اور ایک سال مدینہ میں قیام کرتی تھیں، ان کے حالات کا جائزہ لینے کے لئے طائف جاتی تھیں، انہوں نے اپنی خالہ حضرت عائشہ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے حبیب بن ابو عمرہ، ان کے بھتیجے، طلحہ بن یحیی، اور ان کے ایک دوسرے بھتیجے معاویہ بن اسحاق وغیرہ نے حدیث روایت کی، یحیی بن معین نے کہا: ثقہ اور حجت ہیں، عجلی نے کہا: مدنیہ، تابعیہ اور ثقہ ہیں، ابوزرعہ دمشقی نے کہا: ان کے فضل وادب کی وجہ سے لوگوں نے ان سے حدیث روایت کی، ابن حبان نے ان کا ذکر ''الثقات'' میں کیا ہے۔

[سیر أعلام النبلاء ۳۶۹/۴؛ النجوم الزاہرۃ ۲۹۰/۱؛ شذرات الذہب ۱۲۲/۱؛ الأعلام ۵/۴؛ أعلام النساء ۱۳۷/۳-۱۵۵]۔

عبدالجبار معتزلی (؟-۴۱۵ھ)

یہ عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار بن خلیل ہیں، کنیت ابوالحسن، نسبت ہمذانی، ارسدآبادی ہے، فقیہ، اصولی، مفسر، متکلم بعض علم میں ماہر تھے، اپنے زمانہ میں معتزلہ کے امام اور ایک بڑے شافعی فقیہ تھے، ''ری'' کے قاضی القضاۃ رہے، اصولیین میں ان کی تصانیف رائج ہیں اور ان کی خوب شہرت ہے، علی بن ابراہیم بن سلمہ قطان، زبیر بن عبد الواحد حافظ، اور عبدالرحمٰن حمدان جلاب وغیرہ سے حدیث سنی، اور خود ان سے ابوالقاسم تنوخی اور حسن بن علی صیمری فقیہ وغیرہ نے حدیث روایت کی، ذہبی نے کہا: ان کا انتقال نوے سال کی عمر میں ہوا۔

بعض تصانیف: ''تفسیر القرآن''، ''دلائل النبوۃ''، ''طبقات المعتزلہ''، ''تنزیہ القرآن عن المطاعن'' اور ''امالی'' (حدیث میں) ہیں۔

[تاریخ بغداد ۱۱۳/۱۱؛ سیر أعلام النبلاء ۲۴۴/۱۷، طبقات السبکی ۹۷/۵، معجم المؤلفین ۷۸/۵]۔

عبدالرحمٰن اجہوری (؟-۱۱۹۸ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن حسن بن عمر اجہوری، مالکی، ادیب، مؤرخ، مقری تھے شبراوی، شہاب نفراوی اور شمس خفی وغیرہ سے علم حاصل کیا، محمد دفوی، احمد اسکندرانی اور محمد بن محمد دقاق وغیرہ سے حدیث سنی، مصطفی خلیجی سے علم قراءت حاصل کیا ''ازہر'' اور مدرسہ ''اشرفیہ'' میں بیضاوی کی تفسیر میں بلیدی کے درس میں شریک رہے، ایک زمانہ تک ''ازہر'' میں مختلف فنون کے درس دیئے، علم عربیت، اصول اور قراءت کے ماہر فن تھے، دوسرے علوم میں بھی ماہر تھے، مدرسہ سنانیہ بولاق میں تدریس کے لئے تقرری ہوئی، وہ ''الجامع الصغیر'' پڑھاتے تھے۔

بعض تصانیف: ''الملتاذ فی الأربعۃ الشواذ''، ''شرح تشنیف السمع ببعض لطائف الوضع'' للعید رومی'' اور ''مشارق الانوار فی آل البیت الاخیار'' ہیں۔

[عجائب الآثار ۹۰/۲، ۹۳؛ معجم المؤلفین ۱۳۵/۵؛ ہدیۃ العارفین ۵۵۵/۱]۔

عبدالرحمٰن بن سمرہ (؟-۵۰ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن سمرہ بن حبیب بن ربیعہ بن عبد شمس بن عبد مناف ہیں، کنیت ابوسعید نسبت قرشی عبشی ہے، صحابی رسول اللہ ﷺ ہیں، فتح مکہ کے دن مسلمان ہوئے، بصرہ میں سکونت اختیار کیا، حضرت عثمانؓ کے دور میں خراسان میں جہاد کیا، انہوں نے ہی سجستان اور کابل وغیرہ فتح کیا، رسول اللہ ﷺ کے ساتھ غزوۂ تبوک میں شریک ہوئے، انہوں نے نبی کریم ﷺ سے، نیز معاذ بن جبلؓ سے حدیث روایت کی۔ خود ان سے: ابن عباس، سعید بن مسیّب، عبدالرحمٰن بن ابولیلی، ابن سیرین اور حسن وغیرہ نے حدیث روایت کی، ''مسند بقی'' میں ان سے چودہ (۱۴) احادیث منقول ہیں۔

[تہذیب الکمال ۱۷۵/۱۷؛ سیر أعلام النبلاء ۵۷۱/۲]۔

عبدالرحمٰن شربینی (؟-۱۳۲۶ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن محمد بن احمد ہیں نسبت شربینی، مصری ہے، فقیہ، شافعی اصولی، بیانی بعض علوم میں ماہر ہیں ۱۳۲۲ھ-۱۳۲۴ھ میں جامع ازہر کے شیخ رہے، قاہرہ میں ان کی وفات ہوئی۔

بعض تصانیف: "حاشیه بهجه" (فروع فقہ شافعی میں) "تقریر علی جمع الجوامع" (اصول میں)، "فیض المفتاح"، تقریر علی شرح تلخیص المفتاح" (بلاغت میں)۔

[الأعلام ۴/ ۱۱۰؛ معجم المؤلفین ۵/ ۱۶۸؛ معجم المطبوعات ص ۱۱۰؛ فہرس الازہر ۲/ ۱۹]۔

عبد اللہ بن صامت (؟- ۷۰ اور ۸۰ ھ کے درمیان وفات پائی)

یہ عبداللہ بن صامت ہیں، کنیت ابوالنضر، نسبت غفاری، بصری ہے، تابعی، محدث ہیں، انہوں نے اپنے چچا: ابوذر، عمر، عثمان، حکم، حذیفہ، ابن عمر اور عائشہ وغیرہ سے حدیث روایت کی۔ خود ان سے حمید بن ہلال، ابوالعالیہ براء، ابوعمران جونی، اور ابوعبداللہ حربی وغیرہ نے حدیث روایت کی، نسائی اور ابن سعد نے کہا: ثقہ ہیں، عجلی نے کہا: بصری، تابعی، ثقہ ہیں، ابوحاتم نے کہا: ان کی حدیث لکھی جائے گی۔

[تہذیب التہذیب ۵/ ۲۶۴]۔

عبداللہ بن عباس:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمر:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمرو:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن مسعود:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عثمان بتی: یہ عثمان بن مسلم ہیں:

ان کے حالات ج ۱۷ ص...... میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عدوی: یہ علی بن احمد مالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عروہ بن زبیر:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عزالدین بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عطاء بن ابورباح:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عطاء بن اسلم:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عقبہ بن عامر جہنی:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عکرمہ: یہ عکرمہ بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

علی بن ابوطالب:

ان کے حالات ج ۱ ص......میں گذر چکے۔

عمران بن حصین:

ان کے حالات ج ۱ ص......میں گذر چکے۔

عمر بن خطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص......میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:

ان کے حالات ج ۱ ص......میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:

ان کے حالات ج ۱۴ ص......میں گذر چکے۔

عمرو بن دینار:

ان کے حالات ج ۷ ص......میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:

ان کے حالات ج ۴ ص......میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص:

ان کے حالات ج ۶ ص......میں گذر چکے۔

عوام بن حوشب (؟-۱۴۷ھ)

یہ عوام بن حوشب بن یزید بن حارث ہیں، کنیت ابوعیسی، نسبت شیبانی، ربعی، واسطی ہے، ثقہ صاحب حدیث، ثبت، صالح تھے، انہوں نے ابراہیم بن عبدالرحمٰن سکسکی، ابراہیم نخعی اور مجاہد وغیرہ سے حدیث روایت کی، خود ان سے ان کے صاحب زادہ: سلمہ، شعبہ، یزید بن ہارون اور محمد بن یزید وغیرہ نے حدیث روایت کی، امام احمد نے کہا: ثقہ ہیں، ابن معین، ابوزرعہ اور عجلی نے کہا: ثقہ ہیں۔

[طبقات ابن سعد، ۷/۳۱۱؛ تہذیب التہذیب ۸/۱۶۴؛ تہذیب الکمال ۲۲/۴۲۷؛ سیر أعلام النبلاء ۶/۳۵۴]۔

عینی: یہ محمود بن أحمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص......میں گذر چکے۔

غ

غزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص......میں گذر چکے۔

ق

قاسم بن محمد بن ابوبکر صدیق:

ان کے حالات ج ۲ ص......میں گذر چکے۔

قاسم بن محمد:

ان کے حالات ج ۲ ص......میں گذر چکے۔

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

قاضی ابویعلی: یہ محمد بن حسین ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

قرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

قرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

قلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ک

کاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

کرخی: یہ عبید اللہ بن حسن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

کمال بن ہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ل

لیث بن سعد:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

م

ماجشون: یہ عبدالعزیز بن عبداللہ بن ابوسلمہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن حسن شیبانی:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن حنفیہ:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن عبد الحکم: یہ محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن علی بن حسین:

ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

مرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مرغینانی: یہ علی بن ابوبکر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مروزی (؟-۲۷۹ھ)

یہ محمد بن جابر بن حماد ہیں، کنیت ابوعبد اللہ، نسبت مروزی ہے، حافظ، فقیہ ہیں ہدبہ بن خالد، علی بن مدینی، احمد بن حنبل، ابومصعب زہری، اسحاق بن راہویہ، اور احمد بن صالح وغیرہ سے حدیث سنی، ان سے بخاری نے (اپنی تاریخ میں) ابن خزیمہ اور ابوالعباس محبوبی وغیرہ نے حدیث روایت کی، حاکم نے ان کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا: اپنے دور کے ایک امام تھے، ذہبی نے کہا: جامع، مصنف اور ماہر تھے۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۳/۲۸۱؛ تذکرۃ الحفاظ ۲/۶۴۴؛ شذرات الذہب ۲/۱۷۵؛ معجم المؤلفین ۹/۱۴۴]۔

مزنی: یہ اسماعیل بن یحیی مزنی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مسلم: یہ مسلم بن حجاج ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مصعب بن زبیر (۲۶-۷۱ھ)

یہ مصعب بن زبیر بن عوام بن خویلد ہیں، کنیت ابوعبد اللہ، نسبت اسدی قریشی ہے، ابتداء اسلام کے ایک بہادر امیر شخص، نہایت خوب رو، دل کے پختہ اور کشادہ دست لوگوں میں تھے، انہوں نے عمر بن خطابؓ سے حکایت کی، اپنے والد زبیر؛ ابوسعید خدری اور سعد سے حدیث روایت کی، ان سے حکم بن عتیبہ اور عمرو بن دینار جمحی نے حدیث روایت کی، شعبی نے کہا: میں نے منبر پر اتنا خوب رو کسی امیر کو نہیں دیکھا، ابن کثیر نے مصعب بن زبیر کے بارے میں نقل کیا ہے کہ انہوں نے تواضع کے بارے میں کہا: حیرت ہے انسان پر؟ کیسے وہ تکبر کرتا ہے، جب کہ پیشاب کی نالی میں دوبار گزرا ہے۔

مطر وراق (؟-۱۲۹ھ)

یہ مطر وراق بن طہمان ہیں، کنیت ابورجاء، نسبت خراسانی ہے، بصرہ میں اقامت کیا، ایک عالم عامل تھے قرآن لکھا کرتے تھے، اس میں ماہر تھے، انس بن مالک، حسن، ابن بریدہ، شہر بن حوشب اور بکر بن عبد اللہ وغیرہ سے حدیث روایت کی۔ خود ان سے شعبہ، حسین بن واقد، ابراہیم بن طہمان، حماد بن سلمہ اور حماد بن زید وغیرہ نے

حدیث روایت کی، خلیل بن عمر بن ابراہیم نے کہا: میں نے اپنے چچا عیسی کو یہ کہتے ہوئے سنا: فقہ وزہد میں، میں نے مطر وراق کی نظیر نہیں دیکھی، عجلی نے کہا: سچے بصری ہیں، ایک بار کہا: لأباس به (ٹھیک ہی ہیں)، ان سے دریافت کیا گیا: کیا تابعی ہیں؟ کہا: نہیں اور ابوبکر بزار نے کہا: ان میں کوئی مضائقہ نہیں انہوں نے حضرت انس کو دیکھا اور ان سے حدیث بیان کی، خلیفہ نے کہا: "لاباس به" (ٹھیک ہی ہیں)، ابن سعد نے کہا: حدیث کے سلسلہ میں ان میں کمزوری تھی۔

[سیر أعلام النبلاء ۵/۴۵۲؛ تہذیب التہذیب ۱۰/۱۶۷؛ حلیۃ الأولیاء ۳/۷۵]

معاذ بن جبل:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

معاویہ بن ابوسفیان:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

معمر بن راشد:

ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

مفضل بن سلمہ (؟-۲۹۰ھ)

یہ مفضل بن سلمہ بن عاصم ہیں، کنیت ابو طالب، نسبت ضبی ہے، لغوی، فنون ادب اور معانی قرآن میں مشہور تصانیف والے ہیں۔ انہوں نے ابن اعرابی وغیرہ مشاہیر علماء سے علم حاصل کیا اور خود ان سے صوبی وغیرہ نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "البارع فی علم اللغة" کتاب "ضیاء القلوب"، معانی قرآن میں۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۴/۳۶۲؛ وفیات الأعیان ۴/۲۰۵-۲۰۶]۔

مورق عجلی (؟-۱۰۳ھ ایک قول ہے ۱۰۱ھ)

یہ مورق بن مشمرج ہیں، کنیت ابوالمعتمر، نسبت بصری ہے، کوفی بھی کہا جاتا ہے، تابعی امام ہیں۔ انہوں نے انس بن مالک، جندب بن عبداللہ بجلی، عبداللہ بن عیاش اور عبداللہ بن عمر وغیرہ سے حدیث روایت کی۔ خود ان سے ابان بن ابوعیاش، اسماعیل بن ابوخالد، اور توبہ عنبری وغیرہ نے حدیث روایت کی، نسائی اور ابن سعد نے کہا: یہ ثقہ ہیں، ان کا ذکر ابن حبان نے "الثقات" میں کیا ہے، ابوعلی محمد بن علی مروذی نے کہا، وہ حضرت ابن عمر کے ساتھ حج کرتے اور ان کی معیت میں رہتے تھے، قتیبہ کے دور میں خراسان آئے، فتح سمرقند میں ان کے ساتھ تھے، عراق پر عمر بن ہبیرہ کی امارت میں وفات پائی۔

[تہذیب الکمال ۲۹/۱۶؛ سیر اعلام النبلاء ۴/۳۵۳؛ طبقات ابن سعد ۷/۲۱۳؛ تہذیب التہذیب ۱۰/۳۳۱]۔

میدانی (۱۲۲۲-۱۲۹۸ھ)

یہ عبدالغنی بن طالب بن حمادہ بن ابراہیم بن سلیمان غنیمی ہیں، نسبت میدانی، دمشقی ہے، فقہاء حنفیہ میں سے تھے، فقیہ، اصولی، بعض علوم میں ماہر تھے، ان کی نسبت دمشق کے محلّہ "میدان" کی طرف ہے، انہوں نے ابن عابدین، عمر آفندی اور سعید الحلبی وغیرہ سے علم حاصل کیا۔ خود ان سے طاہر جزائری وغیرہ نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "اللباب" فقہ میں قدوری کی شرح، "شرح على المراح" صرف میں، "اسعاف المريدين إقامة فرائض الدين"، كشف الالتباس فيما أورده البخارى على بعض الناس" اور "شرح على عقيدة الطحاوى" ہیں۔

[حلية البشر ۲/۸٦٧؛ الأعلام ۱۵۹/۴؛ معجم المؤلفين ۲۷۴/۵]۔

ن

نافع: یہ نافع مدنی، ابوعبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

نخعی: یہ ابراہیم نخعی ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

نسائی: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

نووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ھ

ہشام بن عروہ:

ان کے حالات ج۷ص...... میں گذر چکے۔

ی

یزید بن عبد الملک (؟-۱٦۷ھ)

یہ یزید بن عبد الملک بن مغیرہ بن نوفل بن حارث ہیں، کنیت ابوالمغیرہ ہے، اور ابوخالد بھی کہا جاتا ہے، نسبت نوفلی، مدنی ہے، انہوں نے اپنے والد، نیز ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن، ابن منکدر، زید بن اسلم، اور سہیل بن ابوصالح وغیرہ سے حدیث روایت کی، خود ان سے ان کے صاحب زادہ: یحیی، عبدالرحمٰن بن قاسم مصری اور عبداللہ بن نافع وغیرہ نے حدیث روایت کی، امام بخاری نے کہا: یحیی نے ان کو کمزور قرار دیا ہے۔ امام احمد نے کہا: حدیث میں ضعیف ہیں، ابن معین نے کہا: "ما كان به باس" (ٹھیک ہی تھے)، احمد بن صالح مصری نے کہا: ان کی حدیث کچھ بھی نہیں: نسائی نے کہا: متروک الحدیث ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۱/۳۴۷، ۳۴۸]۔

یحیی بن سعید انصاری:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۳۶

مأتم ـــــ مرض

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

© جملہ حقوق بحق وزارت اوقاف واسلامی امور کویت محفوظ ہیں
پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
F-161، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہیے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۳۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۳	مأتم	۴۳-۴۴
۱	تعریف	۴۳
۲	متعلقہ الفاظ: تعزیت	۴۳
۳	اجمالی حکم	۴۳
	مأدبۃ	۴۴
	دیکھئے: ولیمہ	
۱-۹	مأذون	۴۵-۴۹
۱	تعریف	۴۵
۲	متعلقہ الفاظ: مجور	۴۵
۳	مأذون کے لئے اجازت کا حکم	۴۵
۴	مأذون لہ کے شرائط	۴۵
۵	اجازت میں زمان ومکان اور تصرف کی قید لگانا	۴۶
۶	کسے اجازت دینے کا حق حاصل ہوگا	۴۷
۷	نابالغ ماذون کے تصرفات	۴۹
۸	سفیہ مأذون کے تصرفات	
۹	اجازت دینے والے کی موت اور اجازت کے باطل ہونے میں اس کا اثر	۴۹
۱-۴	المؤلفۃ قلوبہم	۵۰-۵۱
۱	تعریف	۵۰
۲	تالیف قلوب کی حکمت	۵۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	المؤلفۃ قلوبہم کا حصہ	۵۱
۱-۳	**مأمومہ**	۵۱-۵۲
۱	تعریف	۵۱
۲	متعلقہ الفاظ: شجّہ	۵۱
۳	اجمالی حکم	۵۲
۱-۱۲	**مؤنۃ**	۵۲-۶۱
۱	تعریف	۵۲
۲	مؤنہ سے متعلق احکام	۵۳
۳	اجارہ میں مؤنہ	۵۳
۴	اول: کرایہ پر لی ہوئی چیز کو واپس کرنے کا خرچ	۵۳
۵	دوم: اجارہ کے دوران کرایہ پر لی ہوئی چیز کا صرفہ	۵۴
۱۰	مغصوب کو واپس کرنے کا خرچ	۵۸
۱۱	موقوف کا صرفہ	۵۹
۱۲	عاریت کا صرفہ	۶۱
۱-۵	**مائع**	۶۱-۶۷
۱	تعریف	۶۱
۲	الف۔ بہنے والی چیز سے پاکی حاصل کرنا	۶۱
۳	ب۔ بہنے والی چیزوں کا ناپاک ہونا	۶۲
۴	ناپاک سیال کو پاک کرنا	۶۴
۵	ج۔ ناپاک سیال اشیاء سے فائدہ اٹھانا	۶۵
۱-۷	**مارن**	۶۷-۶۹
۱	تعریف	۶۷
۲	متعلقہ الفاظ: اُنف، وترہ	۶۷
۴	مارن سے متعلق احکام	۶۸
۴	وضو میں مارن کو دھونا	۶۸

فقرہ	عنوان	صفحہ

۵	مارن کی دیت	۶۸
۶	مارن میں قصاص	۶۹
۷	کیا ناک کی نلکی کا پھولنا علامات بلوغ میں سے ہے؟	۶۹
	ماشیہ	۶۹
	دیکھئے: أنعام	
	ماعز	۶۹
	دیکھئے: أنعام	
۱-۲۰	**مال**	۷۰-۸۰
۱	تعریف	۷۰
۲	وہ چیز جس کے مال ہونے میں اختلاف ہے	۷۰
۲	الف۔منافع کا مال ہونا	۷۰
۳	ب۔دیون کا مال ہونا	۷۱
۴	مال کے اقسام	۷۲
۴	الف۔مال کے متقوم ہونے کے اعتبار سے	۷۲
۵	ب۔اس کے مثلی یا قیمی ہونے کے اعتبار سے	۷۴
۶	ج۔مال کے ساتھ دوسرے کے حق کے متعلق ہونے کے لحاظ سے	۷۵
۷	د۔نقل منتقل ہونے اور منتقل کرنے کے اعتبار سے	۷۵
۹	ھ۔نقد ہونے کے اعتبار سے	۷۶
۱۰	و۔صاحب مال کی امید کے اعتبار سے کہ وہ اس کے پاس واپس آجائے گا	۷۶
۱۱	ز۔مال کی بڑھوتری کے اعتبار سے	۷۷
۱۲	اموال ظاہرہ اور باطنہ میں زکاۃ	۷۷
۱۳	مال حرام سے چھٹکارا حاصل کرنا	۷۷
۱۴	مسلمان اور ذمی کے مال کی حرمت	۷۸
۱۵	محجور کا مال اس کو حوالہ کرنا	۷۸
۱۶	مال حاصل کرنا	۷۹

صفحہ	عنوان	فقرہ

صفحہ	عنوان	فقرہ
۷۹	وصی یانگراں کا اپنے زیر سایہ یا زیر نگرانی شخص کے مال میں سے کھانا	۱۷
۸۰	مال میں اضافہ کرنا	۱۸
۸۰	مال سے متعلق حقوق	۱۹
۸۰	اموال ربویہ اور غیر ربویہ	۲۰
۸۱	**مالیۃ**	
	دیکھئے: مال	
۸۱	**مباح**	
	دیکھئے: اباحت	
۸۱	**مبارأۃ**	
	دیکھئے: إبراء، خلع	
۸۱-۸۹	**مبارزۃ**	۱-۱۱
۸۱	تعریف	۱
۸۱	متعلقہ الفاظ: جہاد	۲
۸۲	شرعی حکم	۳
۸۳	مبارزت میں امام کی اجازت	۴
۸۴	مبارزت طلب کرنا اور اسے قبول کرنا	۵
۸۵	مبارزت کرنے والے کا چھینا ہوا سامان	۶
۸۶	مبارزت میں دھوکہ دینا	۷
۸۶	مبارز کی شرطیں	۸
۸۹	مبارزت کرنے والے کافر کے چہرہ پر مارنا	۹
۹۰-۹۰	**مبارک الإبل**	۱-۵
۹۰	تعریف	۱
۹۰	متعلقہ الفاظ: مرابض، مرابد	۲
۹۰	مبارک الإبل سے متعلق احکام	۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	الف۔مبارک الابل میں نماز پڑھنا	۹۰
۵	ب۔مبارک الابل میں نماز کی ممانعت کی علت	۹۰
۱-۶	**مباشرت**	۹۱-۹۳
۱	تعریف	۹۱
۲	مباشرت سے متعلق احکام	۹۱
۲	حیض کے زمانہ میں حائضہ عورت سے مباشرت کرنا	۹۱
۳	روزہ دار کے لئے مباشرت کرنا	۹۲
۴	معتکف کا مباشرت کرنا	۹۲
۵	محرم کا مباشرت کرنا	۹۳
۶	دوسرے پر براہ راست زیادتی کرنا	۹۳
۱-۸	**مبالغہ**	۹۳-۹۶
۱	تعریف	۹۳
۲	مبالغہ سے متعلق احکام	۹۳
۲	وضو میں منہ اور ناک میں پانی ڈالنے میں مبالغہ کرنا	۹۳
۳	اعضاء وضو کو دھونے میں مبالغہ کرنا	۹۴
۴	وضو میں ایڑی کو ملنے میں مبالغہ کرنا	۹۴
۵	غسل میں مبالغہ کرنا	۹۵
۶	اذان میں آواز بلند کرنے میں مبالغہ کرنا	۹۵
۷	دعا میں اور استسقاء میں ہاتھوں کو اٹھانے میں مبالغہ کرنا	۹۵
۸	تعریف کرنے میں مبالغہ کرنا	۹۶
۱-۳	**مباہلہ**	۹۶-۹۸
۱	تعریف	۹۶
۲	اجمالی حکم	۹۷
۲	الف۔تقسیم وراثت میں مباہلہ	۹۷
۳	ب۔مباہلہ کا جائز ہونا	۹۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
	مبتدعہ	۹۹
	دیکھئے: بدعت	
	مبتوتہ	۹۹
	دیکھئے: طلاق	
۱-۲	**مبطون**	۹۹-۱۰۰
۱	تعریف	۹۹
۲	اجمالی حکم	۹۹
	مبلغ	۱۰۰
	دیکھئے: تبلیغ	
	مبیت	۱۰۰
	دیکھئے: مزدلفہ، منیٰ، قسم بین الزوجات	
۱-۴	**متارکہ**	۱۰۱-۱۰۲
۱	تعریف	۱۰۱
۲	متعلقہ الفاظ: اِبطال	۱۰۱
۳	متارکہ کا رکن	۱۰۱
۴	متارکہ پر مرتب ہونے والے احکام	۱۰۱
۱-۷	**متاع**	۱۰۳-۱۰۵
۱	تعریف	۱۰۳
۲	متاع سے متعلق احکام	۱۰۳
۲	گھر کا سامان	۱۰۳
۳	متاع کی ملکیت کے بارے میں اختلاف	۱۰۳
۴	گھریلو سامان کے بارے میں ایک شخص کی بیویوں کے درمیان اختلاف	۱۰۴
۵	فروخت شدہ عقار کو خریدار کے علاوہ کے سامان سے خالی کرنا	۱۰۵
۶	سامان کو جان کے ڈوبنے یا قابل احترام جانور کے ڈوبنے کے خوف سے پھینک دینا	۱۰۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷	مسجد کے سامان کی چوری	۱۰۵
۱-۱۱	**متہم**	۱۰۶-۱۱۱
۱	تعریف	۱۰۶
۲	متعلقہ الفاظ: مدعا علیہ	۱۰۶
۳	متہم سے متعلق احکام	۱۰۶
۳	رسول اللہ ﷺ کی حدیث میں جھوٹ کے ساتھ متہم شخص	۱۰۶
۴	جرائم میں متہم شخص	۱۰۶
۶	قسامت میں متہم شخص	۱۱۰
۷	امانتوں میں متہم شخص سے قسم لینا	۱۱۰
۸	متہم کی شہادت کو رد کرنا	۱۱۱
۹	متہم شخص شک سے فائدہ اٹھائے گا	۱۱۱
۱۰	متہم کا اپنے اقرار سے رجوع کرنا	۱۱۱
۱۱	متہم کے اقرار کا صحیح ہونا	۱۱۱
۱-۱۷	**متحیرہ**	۱۱۲-۱۳۰
۱	تعریف	۱۱۲
۲	متعلقہ الفاظ: مستحاضہ، مبتدأہ، معتادہ	۱۱۲
۵	متحیرہ کے اقسام	۱۱۲
۶	اول: حیض میں متحیرہ عورت	۱۱۳
۷	اضلال خاص	۱۱۳
۷	الف۔ صرف عدد کو بھولنے والی عورت	۱۱۳
۸	ب۔ صرف مکان کو بھولنے والی عورت	۱۱۵
۹	اضلال عام	۱۱۷
۹	گنتی اور جگہ کو بھولنے والی عورت	۱۱۷
۱۰	احکام میں احتیاط کے قائلین کے نزدیک اس کا طریقہ	۱۱۸
۱۰	الف۔ طہارت اور نماز میں احتیاط	۱۱۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۱	ب۔ رمضان کے روزے اور اس کی قضا میں احتیاط	۱۱۹
۱۲	ج۔ قرآن پڑھنے اور اس کے چھونے میں احتیاط	۱۲۵
۱۳	د۔ مسجد میں داخل ہونے اور طواف کرنے میں احتیاط	۱۲۵
۱۴	ھ۔ وطی اور عدت میں احتیاط	۱۲۶
۱۵	متحیرہ کا نفقہ	۱۲۶
۱۶	متحیرہ کی عدت	۱۲۷
۱۷	دوم: نفاس میں متحیرہ عورت	۱۲۹
۱-۵	**متردیہ**	۱۳۱-۱۳۲
۱	تعریف	۱۳۱
۲	متعلقہ الفاظ: منخنقہ، موقوذہ، نطیحہ	۱۳۱
۵	اجمالی حکم	۱۳۱
۱-۳	**متشابہ**	۱۳۲-۱۳۳
۱	تعریف	۱۳۲
۲	متعلقہ الفاظ: محکم	۱۳۲
۳	اجمالی حکم	۱۳۳
۱-۴	**متعہ**	۱۳۳-۱۳۴
۱	تعریف	۱۳۳
۲	متعہ سے متعلق احکام	۱۳۴
۲	الف۔ متعۃ الطلاق	۱۳۴
۳	ب۔ متعۃ الحج	۱۳۴
۴	ج۔ متعۃ النکاح	۱۳۴
۱-۳	**متعۃ الطلاق**	۱۳۵-۱۳۷
۱	تعریف	۱۳۵
۲	شرعی حکم	۱۳۵
۳	متعۃ الطلاق کی مقدار	۱۳۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۳	**متلاحمہ**	۱۳۸-۱۳۹
۱	تعریف	۱۳۸
۲	متعلقہ الفاظ: حارصہ، دامعہ، دامیہ، باضعہ، سمحاق	۱۳۸
۳	اجمالی حکم	۱۳۸
۱-۹	**متولّی**	۱۳۹-۱۴۴
۱	تعریف	۱۳۹
۲	متعلقہ الفاظ: ناظر، مشرف	۱۴۰
۴	متولی مقرر کرنے کی مشروعیت	۱۴۰
۵	کس شخص کو حق ولایت اور متولی مقرر کرنے کا حق حاصل ہے	۱۴۰
۶	متولی کے شرائط	۱۴۱
۸	متولی کی ذمہ داری	۱۴۳
۹	متولی کو معزول کرنا	۱۴۳
	مثقال	۱۴۵
	دیکھئے: مقادیر	
۱-۱۲	**مثل**	۱۴۵-۱۴۸
۱	تعریف	۱۴۵
۲	متعلقہ الفاظ: مساوی، قیمت	۱۴۵
۴	مثل سے متعلق احکام	۱۴۶
۴	مثل کا عوض	۱۴۶
۵	عوض المثل کا ضابطہ	۱۴۶
۶	عوض المثل کی قیمت لگانے میں معتبر نقد	۱۴۷
۷	مثل نہ ہونے کی صورت میں قیمت کا ضمان	۱۴۷
۸	کب مثل اور قیمت کے ذریعہ ضمان واجب ہوگا	۱۴۷
۹	مہر مثل	۱۴۷
۱۰	ثمن مثل	۱۴۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۱	اجرت مثل	۱۴۷
۱۲	قراض مثل	۱۴۸
	مثلث	**۱۴۸**
	دیکھئے: اُشربہ	
۱-۶	**مثلہ**	**۱۴۹-۱۵۲**
۱	تعریف	۱۴۹
۲	متعلقہ الفاظ: عذاب	۱۴۹
۳	شرعی حکم	۱۴۹
۴	دشمن کو مثلہ کرنا	۱۵۰
۵	دشمن کے سر کو اٹھانا	۱۵۰
۶	چہرہ کو سیاہ کرنا	۱۵۱
۱-۱۰	**مثلیات**	**۱۵۲-۱۵۷**
۱	تعریف	۱۵۲
۲	متعلقہ الفاظ: قیمیات	۱۵۲
۳	مثلی اشیاء سے متعلق احکام	۱۵۳
۳	اول: عقود میں	۱۵۳
۴	الف۔ عقد سلم	۱۵۳
۵	ب۔ عقد قرض	۱۵۴
۶	ج۔ شرکت الاموال	۱۵۴
۷	د۔ قسمۃ	۱۵۵
۸	دوم: اتلاف	۱۵۵
۹	سوم: حرم میں مثلیات میں سے کسی شکار کو قتل کرنا	۱۵۶
۱۰	چہارم: غصب اور ضمان	۱۵۷
	مجازفہ	**۱۵۸**
	دیکھئے: بیع الجزاف	

فقرہ	عنوان	صفحہ
	مجاعلہ	۱۵۸
	دیکھئے: جعالہ	
۱-۴	**مجاعہ**	۱۵۸-۱۵۹
۱	تعریف	۱۵۸
۲	متعلقہ الفاظ: فقر، جدب	۱۵۸
۴	اجمالی حکم	۱۵۹
۱-۱۴	**مجاہرہ**	۱۵۹-۱۶۶
۱	تعریف	۱۵۹
۲	متعلقہ الفاظ: اظہار	۱۵۹
۳	شرعی حکم	۱۶۰
۴	مجاہرہ سے متعلق احکام	۱۶۰
۴	گناہوں کا اظہار کرنا	۱۶۰
۶	فسق کے برملا اظہار کرنے والے کے پیچھے نماز پڑھنا	۱۶۱
۷	گناہ کے اظہار کرنے والے کی عیادت	۱۶۲
۸	گناہوں کے اظہار کرنے والے کی نماز جنازہ	۱۶۲
۹	معصیت کے اظہار کرنے والے کی پردہ پوشی کرنا	۱۶۲
۱۰	معصیت کے اظہار کرنے والے کی غیبت کرنا	۱۶۳
۱۱	جو شخص معاصی کا اظہار کرے اس سے قطع تعلق کرنا	۱۶۳
۱۲	فسق کے اعلان کرنے والے کی دعوت قبول کرنا	۱۶۴
۱۳	ان ممنوعات ومباحات کا انکار کرنا جن کا اظہار کیا جائے	۱۶۴
۱۴	نیکیوں کے اظہار اور اس کے پوشیدہ رکھنے کے مابین فضیلت دینا	۱۶۵
۱-۶	**مجاورۃ**	۱۶۶-۱۷۱
۱	تعریف	۱۶۶
۲	مجاورۃ سے متعلق احکام	۱۶۶
۲	الف۔ پانی کا دوسرے کے ساتھ متصل ہونا	۱۶۶

صفحہ	عنوان	فقرہ
۱٦۷	ب۔حرمین شریفین کی مجاورت	۳
۱٦۹	ج۔ پڑوس کی وجہ سے استحقاق شفعہ	۴
۱٦۹	د۔ پڑوسی کے لئے وصیت	۵
۱۷۰	ھ۔صالحین کی مجاورت	٦
۱۷۱	**مجبوب**	
	دیکھئے: جبّ	
۱۷۱	**مجتہد**	
	دیکھئے: اجتہاد	
۱۷۱	**مجذوم**	
	دیکھئے: جزام	
۱۷۴-۱۷۲	**مجری الماء**	۵-۱
۱۷۲	تعریف	۱
۱۷۲	مجری الماء سے متعلق احکام	۲
۱۷۲	مجری الماء کے اقسام	۲
۱۷۲	دوسرے کی زمین میں پانی بہانا	۳
۱۷۳	دوسرے کی مملوکہ زمین یا پڑوسی کی چھت پر پانی بہانے پر صلح	۴
۱۷۴	پانی کا اپنی نالی میں کسی پاک چیز کی وجہ سے بدل جانا	۵
۱۸۵-۱۷۵	**مجلس**	۱۲-۱
۱۷۵	تعریف	۱
۱۷۵	متعلقہ الفاظ: حلقہ	۲
۱۷۵	مجلس کی صفت اور اہل مجلس کی ہیئت	۳
۱۷۷	مجلس کی جگہ	۵
۱۷۸	آداب مجلس	٦
۱۷۸	الف۔مجلس میں کشادگی کا ہونا اور حلقہ کے درمیان میں نہ بیٹھنا	٦

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷	ب۔ کسی شخص کو اس کی مجلس سے اٹھانے سے اجتناب کرنا	۱۷۸
۸	ج۔ سلام	۱۸۱
۹	مجلس کا کفارہ اور اس میں دعا کرنا	۱۸۲
۱۰	مجلس کی امانت	۱۸۳
۱۱	مجالس لہو ولعب	۱۸۴
۱۲	مجلس قضاء	۱۸۵
۱-۴	**مجلس الحکم**	۱۸۵-۱۸۷
۱	تعریف	۱۸۵
۲	متعلقہ الفاظ: مجلس عقد	۱۸۵
۳	مجلس حکم سے متعلق احکام	۱۸۵
۴	مساجد کو حکم کی مجلس بنانا	۱۸۶
۱-۶	**مجلس العقد**	۱۸۷-۱۸۸
۱	تعریف	۱۸۷
۲	متعلقہ الفاظ: مجلس حکم	۱۸۷
۳	مجلس عقد سے متعلق احکام	۱۸۷
۳	الف۔ مجلس عقد کا متحد ہونا	۱۸۸
۴	ب۔ بیع صرف میں مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ کرنا	۱۸۸
۵	ج۔ مجلس عقد میں بیع سلم کے رأس المال کی حوالگی کا شرط ہونا	۱۸۸
۶	د۔ مجلس عقد میں فسخ عقد کے خیار کا ثابت ہونا	۱۸۸
۱-۶	**مجمل**	۱۸۹-۱۹۱
۱	تعریف	۱۸۹
۲	متعلقہ الفا: مبین	۱۸۹
۳	مجمل کا حکم	۱۸۹
۴	اول: کتاب وسنت میں مجمل کا واقع ہونا	۱۸۹
۵	دوم: بیان سے قبل مجمل پر عمل کرنا اور اس سلسلہ میں حکمت	۱۹۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
	مجنون	۱۹۱
	دیکھئے: جنون	
	مجہل	۱۹۲
	دیکھئے: تجہیل	
۱-۲۰	**مجوس**	۱۹۲-۱۹۹
۱	تعریف	۱۹۲
۲	متعلقہ الفاظ: اہل الذمہ	۱۹۲
۳	مجوس سے متعلق احکام	۱۹۳
۳	مجوسی کا برتن	۱۹۳
۴	مجوسی کا ذبیحہ	۱۹۳
۵	تنہا یا مسلمان کے ساتھ شریک ہوکر مجوسی کا شکار	۱۹۴
۵	الف۔تنہا مجوسی کا شکار	۱۹۴
۶	ب۔مسلمان کے ساتھ شریک ہوکر مجوسی کا شکار	۱۹۴
۷	مجوسی کا نکاح	۱۹۴
۷	الف۔مسلمان کا مجوسی عورت سے نکاح کرنا	۱۹۴
۸	ب۔مجوسی کا مسلمان عورت کے ساتھ نکاح کرنا	۱۹۵
۹	ج۔مجوسی کی بیوی کا اسلام قبول کرنا	۱۹۵
۱۰	مسلمان کا اپنی بیوی کو مجوسی عورت کے ساتھ تشبیہ دینا	۱۹۵
۱۱	مجوسی کا ظہار	۱۹۵
۱۲	مجوسی کی وصیت اور اس کے لئے وصیت	۱۹۶
۱۳	مجوسی کا وقف	۱۹۶
۱۴	مجوسی اور مسلمان کا آپس میں وارث ہونا	۱۹۶
۱۵	مجوسی اور اس کے غیر کے مابین قصاص	۱۹۷
۱۶	مجوسی کی دیت	۱۹۷
۱۷	مجوسی کو قضا سپرد کرنا	۱۹۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۸	مسلمان قاضی کا مجوسیوں کے مابین فیصلہ کرنا	۱۹۷
۱۹	مسلمان کے خلاف مجوسی کی گواہی	۱۹۸
۲۰	مجوسی کے لئے عقد ذمہ	۱۹۸
۱-۴	**مجون**	۱۹۹-۲۰۰
۱	تعریف	۱۹۹
۲	متعلقہ الفاظ: سفہ	۱۹۹
۳	مجون سے متعلق احکام	۲۰۰
۴	ماجن کو تصرفات سے روکنا	۲۰۰
۱-۱۷	**محاباۃ**	۲۰۱-۲۱۴
۱	تعریف	۲۰۱
۲	محاباۃ سے متعلق احکام	۲۰۱
۲	مالی معاوضات میں محاباۃ	۲۰۱
۲	اول: خرید وفروخت میں محاباۃ	۲۰۱
۲	الف۔ تندرست انسان کی طرف سے محاباۃ	۲۰۱
۳	ب۔ مرض الموت کے مریض کی طرف سے اپنے غیر وارث کے لئے محاباۃ	۲۰۲
۴	ج۔ مرض الموت کے مریض کا اپنے وارث کے لئے محاباۃ	۲۰۳
۵	د۔ عین مبیع میں محاباۃ	۲۰۴
۶	ھ۔ بچے کی طرف سے محاباۃ	۲۰۴
۷	و۔ بچہ وغیرہ کی طرف سے نائب کا محاباۃ	۲۰۵
۸	ز۔ وکیل کا محاباۃ	۲۰۶
۹	دوم: محاباۃ کی وجہ سے فسخ	۲۰۷
۱۰	سوم: اجارہ میں محاباۃ	۲۰۷
۱۱	چہارم: شفعہ میں محاباۃ	۲۰۷
۱۲	مالی تبرعات میں محاباۃ	۲۱۰
۱۲	اول: وصیت میں محاباۃ	۲۱۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۳	دوم: ہبہ میں محاباۃ	۲۱۱
۱۳	امر اول: باپ کا اپنی بعض اولاد کو ہبہ میں زیادہ دینا اور محاباۃ کرنا	۲۱۱
۱۴	امر دوم: مرض الموت میں ہبہ میں محاباۃ	۲۱۲
۱۵	سوم: عاریت پر دینے میں محاباۃ	۲۱۲
۱۶	نکاح میں محاباۃ	۲۱۳
۱۶	اول: مہر میں محاباۃ	۲۱۳
۱۷	دوم: خلع میں محاباۃ	۲۱۴
۱-۷	**محاذاۃ**	۲۱۴-۲۱۹
۱	تعریف	۲۱۴
۲	اول: نماز میں محاذاۃ	۲۱۴
۲	الف۔ قبلہ کا محاذاۃ	۲۱۴
۳	ب۔ تکبیر تحریمہ کے وقت دونوں ہاتھوں کو اٹھانے سے محاذاۃ	۲۱۶
۴	ج۔ ناپاکی کے محاذات میں نماز	۲۱۶
۵	د۔ نماز میں مقتدی کا اپنے امام کے محاذاۃ میں ہونا	۲۱۶
۶	ھ۔ کسی عورت کے محاذاۃ میں مرد کی نماز	۲۱۷
۷	دوم: حج میں محاذاۃ	۲۱۸
	محارب	۲۱۹
	دیکھئے: حرابۃ	
	محارم	۲۱۹
	دیکھئے: محرم	
۱-۹	**محاسبہ**	۲۱۹-۲۲۳
۱	تعریف	۲۱۹
۲	متعلقہ الفاظ: مساءلۃ	۲۱۹
۳	محاسبہ سے متعلق احکام	۲۱۹
۳	اول: انسان کا اپنے نگراں کا محاسبہ کرنا	۲۲۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	دوم: وقف کے نگراں کا محاسبہ کرنا	۲۲۰
۵	سوم: امام کا ٹیکس وصول کنندگان سے محاسبہ کرنا	۲۲۱
۶	چہارم: عاملین کا محاسبہ کرنا	۲۲۱
۷	پنجم: امین حضرات کا محاسبہ کرنا	۲۲۲
۸	ششم: وصی کا محاسبہ کرنا اور بیان کرنے پر اس کو مجبور کرنا	۲۲۲
۹	ہفتم: اس وارث سے محاسبہ کرنا جس کے قبضہ میں ترکہ ہو	۲۲۳
۱-۱۱	**محاصہ**	۲۲۳-۲۲۹
۱	تعریف	۲۲۳
۲	متعلقہ الفاظ: قسمۃ، عول	۲۲۳
۴	محاصہ سے متعلق احکام	۲۲۴
۴	مفلس کے مال قرض خواہوں کا تقسیم کرنا	۲۲۴
۵	محاصہ کے بعد کسی قرض دہندہ کا ظاہر ہونا	۲۲۵
۶	ادھار قرض کے مالکان کا محاصہ	۲۲۵
۷	ورثہ کا اپنے مورث کے ترکہ میں سے حصہ لینا	۲۲۶
۸	قرض دہندگان کا میت کے ترکہ میں حصہ لینا	۲۲۷
۱۱	وصیت میں حصہ لگانا	۲۲۹
	محاطہ	۲۳۰
	دیکھئے: وضیعہ	
	محاقلہ	۲۳۰
	دیکھئے: بیع محاقلہ	
۱-۱۲	**محبۃ**	۲۳۰-۲۳۹
۱	تعریف	۲۳۰
۲	متعلقہ الفاظ: مودت، عشق، ارادہ	۲۳۰
۵	محبت سے متعلق احکام	۲۳۱
۵	الف۔ اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت	۲۳۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶	ب۔علماء، صلحاء اور عام مؤمنین سے محبت کرنا	۲۳۲
۷	ج۔بندے سے اللہ کی محبت کی علامت	۲۳۳
۸	د۔کسی ایک بیوی یا ایک اولاد سے دوسرے سے زیادہ محبت کرنا	۲۳۴
۹	ھ۔اہل بیت کی محبت	۲۳۵
۱۰	و۔مہاجرین وانصار اور خلفاء راشدین کی محبت	۲۳۶
۱۱	ز۔اللہ تعالیٰ سے ملاقات کو پسند کرنا	۲۳۸
۱۲	ح۔اللہ تعالیٰ سے بندے کی محبت کی علامات	۲۳۹
	محبوس	۲۴۰
	دیکھئے: حبس	
	محتسب	۲۴۰
	دیکھئے: حسبہ	
۱-۱۰	محراب	۲۴۰-۲۴۶
۱	تعریف	۲۴۰
۲	متعلقہ الفاظ: قبلہ، مسجد، طاق	۲۴۱
۵	محراب بنانے کا حکم	۲۴۱
۶	جس نے سب سے پہلے محراب بنائی	۲۴۲
۷	محراب میں نقش ونگار بنانا اور اس میں قرآن رکھنا	۲۴۲
۸	محراب میں امام کا کھڑا ہونا	۲۴۲
۹	محراب میں امام کا نفل پڑھنا	۲۴۴
۱۰	قبلہ پر محراب کی دلالت	۲۴۴
۱-۲۲	مَحْرَم	۲۴۷-۲۵۶
۱	تعریف	۲۴۷
۲	متعلقہ الفاظ: رحم، قریب، نسب، رضاع، صہر	۲۴۸
۷	محرم سے متعلق احکام	۲۴۸
۷	-محرم ہونے کے اسباب	۲۴۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	-محرم کو دیکھنا	۲۴۹
۹	-محرم عورتوں کو چھونا	۲۵۱
۱۰	-کیا کافر یا ذمی محرم ہے	۲۵۱
۱۱	-غلام کا اپنی مالکہ کو دیکھنا	۲۵۲
۱۲	-محرم اور میت کو غسل دینا اور اس کو دفن کرنا	۲۵۳
۱۳	-محرم کا چھونا اور وضو پر اس کا اثر	۲۵۳
۱۴	-بغیر محرم کے عورت کا سفر کرنا	۲۵۳
۱۴	الف۔بغیر محرم کے فرض کے علاوہ کے لئے عورت کا سفر کرنا	۲۵۳
۱۵	ب۔حج کے لئے بغیر محرم کے عورت کا سفر کرنا	۲۵۴
۱۶	-محرم اور معاملات	۲۵۴
۱۶	الف۔بیع میں محارم کو الگ الگ کرنا	۲۵۴
۱۷	ب۔ذی رحم محرم کے لئے ہبہ میں واپسی	۲۵۴
۱۸	-محرم عورتوں سے نکاح کرنا	۲۵۴
۱۹	نکاح میں محارم عورتوں کو جمع کرنا	۲۵۵
۲۰	محرم کے لئے حق حضانت	۲۵۵
۲۱	محرم کے قتل سے دیت کا مغلظ ہونا	۲۵۵
۲۲	چوری کی وجہ سے محرم کا ہاتھ کاٹنا	۲۵۶
	محرّم	**۲۵۶**
	دیکھئے: اشہر حرم	
۱-۲۶	**محرمات النکاح**	**۲۵۶-۲۷۳**
۱	تعریف	۲۵۶
۲	محرم عورتوں کے اقسام	۲۵۶
۳	اول: محرمات مؤبدہ	۲۵۷
۴	الف۔قرابت کے سبب سے محرمات	۲۵۷
۸	تحریم کی حکمت	۲۶۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۹	ب۔مصاہرت کے سبب سے محرمات	۲۶۰
۱۳	ج۔رضاعت کے سبب سے محرمات	۲۶۴
۱۵	رضاعت کی وجہ سے حرام ہونے والی قرابت پہچاننے کا طریقہ	۲۶۵
۱۶	دوم: وقتی حرمت کے ساتھ محرمات	۲۶۶
۱۶	اول: دوسرے کی بیوی اور اس کی معتدہ	۲۶۶
۱۷	الف۔ان دونوں کے مابین تفریق کرنا	۲۶۷
۱۸	ب۔مہر اور عدت کا واجب ہونا	۲۶۷
۱۹	دوم: زانیہ کے ساتھ نکاح کرنا	۲۶۸
۲۰	سوم: مطلقہ ثلاثہ اس شخص کی بہ نسبت جس نے اسے طلاق دی	۲۶۹
۲۱	چہارم: وہ عورت جو کسی آسمانی دین پر ایمان نہیں رکھتی ہو	۲۶۹
۲۲	پنجم: مرتد عورت سے نکاح کرنا	۲۷۰
۲۳	ششم: دو بہنوں اور جو ان کے حکم میں ہوں ان کو جمع کرنا	۲۷۱
۲۴	ہفتم: چار عورتوں سے زائد کو جمع کرنا	۲۷۳
۲۵	ہشتم: لعان کرنے والی بیوی	۲۷۳
۲۶	نہم: آزاد عورت کی موجودگی میں باندی سے نکاح کرنا	۲۷۳
	مُحَسِّر	۲۷۴
	دیکھئے: وادی مُحَسِّر	
۱-۱	**محصَّب**	۲۷۴-۲۷۴
۱	تعریف	۲۷۴
۱-۵	**مَحضَر**	۲۷۵-۲۷۷
۱	تعریف	۲۷۵
۲	متعلقہ الفاظ: سجل	۲۷۵
۳	شرعی حکم	۲۷۵
۴	اس کاغذ کی قیمت جس میں رجسٹر لکھے جائیں گے	۲۷۶
۵	رجسٹر کی عبارت	۲۷۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۳	**مُحضِر**	۲۷۷-۲۷۷
۱	تعریف	۲۷۷
۲	شرعی حکم	۲۷۷
۳	محضر کی اجرت	۲۷۷
	محظورات	۲۷۸
	دیکھئے: اِحرام، حظر	
۱-۳	**مُحکم**	۲۷۸-۲۷۹
۱	تعریف	۲۷۸
۲	متعلقہ الفاظ: متشابہ	۲۷۸
۳	محکم سے متعلق احکام	۲۷۹
	مُحکَّم	۲۷۹
	دیکھئے: تحکیم	
۱-۴	**محکوم علیہ**	۲۸۰-۲۸۱
۱	تعریف	۲۸۰
۲	محکوم علیہ سے متعلق فقہی احکام	۲۸۰
۲	الف۔ قاضی پر محکوم علیہ کے خلاف فیصلہ صادر کرنے کا لازم ہونا	۲۸۰
۳	ب۔ محکوم علیہ کا حکم کے فسخ کرنے کا مطالبہ کرنا	۲۸۰
۴	محکوم علیہ سے متعلق اصولی احکام	۲۸۰
۱-۱۱	**محل**	۲۸۱-۲۸۷
۱	تعریف	۲۸۱
۲	محل سے متعلق احکام	۲۸۲
۲	اول: محل جگہ اور مکان کے معنی میں	۲۸۲
۲	الف۔ نجاست کی جگہ کو پاک کرنا	۲۸۲
۳	ب۔ وضو میں	۲۸۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	ج۔نماز میں محل سجدہ کو دیکھنا	۲۸۲
۵	د۔محرم کا احصار میں حلال ہونے کی شرط لگانا	۲۸۴
۶	ھ۔ودیعت میں	۲۸۴
۷	دوم: محل مدت اور زمانہ کے معنی میں	۲۸۵
۷	الف۔سلم میں	۲۸۵
۸	ب۔شفعہ میں	۲۸۵
۹	ج۔رہن میں	۲۸۶
۱۰	سوم: محل اس شی کے معنی میں جس پر تصرف واقع ہوتا ہے	۲۸۶
۱۱	محل کے فوت ہونے کا اثر	۲۸۶
	محلّل	**۲۸۷**
	دیکھئے: تحلیل	
	محیط	**۲۸۷**
	دیکھئے: احرام	
	محیل	**۲۸۷**
	دیکھئے: حوالہ	
	محیّرہ	**۲۸۷**
	دیکھئے: متحیرہ	
۱-۳	**مخابرہ**	**۲۸۸-۲۸۸**
۱	تعریف	۲۸۸
۲	متعلقہ الفاظ: مساقاۃ	۲۸۸
۳	مخابرہ سے متعلق احکام	۲۸۸
	مخادعہ	**۲۸۹**
	دیکھئے: خدعہ	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۳۶	مَخارج الحِیَل	۲۸۹-۳۰۶
۱	تعریف	۲۸۹
۲	متعلقہ الفاظ: رخصت، تیسیر	۲۹۰
۴	شرعی حکم	۲۹۰
۵	تصرفات شرعیہ میں مخارج حِیَل	۲۹۳
۵	-مسح علی الخفین کے بارے میں حیلہ	۲۹۳
۶	-نماز میں حیلہ	۲۹۳
۷	-حائضہ عورت کے قرآن پڑھنے میں حیلہ	۲۹۳
۸	-آیت سجدہ کے پڑھنے میں حیلہ	۲۹۳
۹	-زکاۃ میں حیلہ	۲۹۴
۹	الف۔ زکاۃ کے ساقط ہونے میں	۲۹۴
۱۰	ب۔ زکاۃ کے مصرف میں	۲۹۴
۱۱	-حج میں حیلہ	۲۹۵
۱۲	-نکاح میں حیلہ	۲۹۵
۱۳	-طلاق میں حیلہ	۲۹۶
۱۴	طلاق میں حیلہ سریجیہ	۲۹۶
۱۵	-اَیمان میں حیلہ	۲۹۷
۱۶	-وقف میں حیلہ	۲۹۷
۱۷	-وصایہ میں حیلہ	۲۹۷
۱۸	-ترکہ میں حیلہ	۲۹۸
۱۹	-خرید وفروخت میں حیلہ	۲۹۸
۲۰	-ربا اور صرف میں حیلہ	۲۹۸
۲۱	-سلم میں حیلہ	۲۹۹
۲۲	-شفعہ میں حیلہ	۲۹۹
۲۳	الف۔ حق شفعہ کو باطل کرنے کے لئے حیلہ	۲۹۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۴	ب۔ شفیع کی رغبت کو کم کرنے کے لئے حیلہ	۳۰۰
۲۵	-اجارہ اور مساقاۃ میں حیلہ	۳۰۱
۲۶	-رہن میں حیلہ	۳۰۲
۲۷	-وکالت میں حیلہ	۳۰۲
۲۸	-کفالہ میں حیلہ	۳۰۲
۲۹	-حوالہ میں حیلہ	۳۰۲
۳۰	-صلح میں حیلہ	۳۰۳
۳۱	-شرکت میں حیلہ	۳۰۳
۳۲	-مضاربت میں حیلہ	۳۰۳
۳۳	-ہبہ میں حیلہ	۳۰۴
۳۴	-مزارعت میں حیلہ	۳۰۴
۳۵	-چوری اور زنا کی حد کو ساقط کرنے میں حیلہ	۳۰۴
۳۶	-افتاء میں حیلہ	۳۰۵
	مخارجہ	**۳۰۶**
	دیکھئے: تخارج	
۱-۴	**مَخاض**	**۳۰۶-۳۰۷**
۱	تعریف	۳۰۶
۲	متعلقہ الفاظ: ولادت	۳۰۶
۳	دردزہ سے متعلق احکام	۳۰۶
۳	الف۔ دردزہ میں موت	۳۰۶
۴	ب۔ دردزہ کی حالت میں عورت کا تبرع	۳۰۷
۱-۸	**مُخاط**	**۳۰۸-۳۱۳**
۱	تعریف	۳۰۸
۲	متعلقہ الفاظ: نخاعہ، لعاب	۳۰۸
۴	مخاط سے متعلق احکام	۳۰۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	اول: رینٹ کی طہارت	۳۰۸
۵	دوم: رینٹ کے کھانے کی حرمت	۳۰۹
۶	سوم: رینٹ وغیرہ کے نکلنے کی وجہ سے وضو کا ٹوٹنا	۳۰۹
۷	چہارم: روزہ میں رینٹ کا پھینکنا یا اسے نگلنا	۳۱۰
۸	پنجم: مسجد میں بلغم تھوکنا	۳۱۰
	مخافتہ	۳۰۲
	دیکھئے: إسرار	
۱-۵	**مُخدرہ**	۳۱۲-۳۱۴
۱	تعریف	۳۱۲
۲	متعلقہ الفاظ: برزہ	۳۱۲
۳	عدالت میں مخدرہ کو حاضر کرنا	۳۱۳
۴	پردہ نشیں ہونے کے بارے میں فریقین کا اختلاف	۳۱۳
۵	پردہ نشین ہونا ان اعذار میں سے ہے جن کی وجہ سے شہادۃ علی الشہادۃ جائز ہوتی ہے	۳۱۳
	مُخذّل	۳۱۴
	دیکھئے: تخذیل	
۱-۹	**مخنّث**	۳۱۴-۳۱۷
۱	تعریف	۳۱۴
۲	متعلقہ الفاظ: خنثی، فاسق	۳۱۴
۴	مخنث سے متعلق احکام	۳۱۵
۵	الف۔ مخنث کی گواہی	۳۱۵
۶	ب۔ مخنث کا اپنی غیر محرم عورتوں کی طرف دیکھنا	۳۱۶
۷	ج۔ مخنث کے پیچھے نماز پڑھنا	۳۱۶
۸	د۔ مخنث کی تعزیر	۳۱۷
۹	ھ۔ اس شخص کی حد جو دوسرے کو: اے مخنث کہے	۳۱۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
	مَخِیط	۳۱۷
	دیکھئے: اِحرام	
۴-۱	مَخِیلہ	۳۱۹-۳۱۸
۱	تعریف	۳۱۸
۲	متعلقہ الفاظ: عجب	۳۱۸
۳	مخیلہ سے متعلق احکام	۳۱۸
۳	اول: مخیلہ تکبر کے معنی میں	۳۱۸
۴	دوم: مخیلہ حمل کی علامت کے معنی میں	۳۱۸
۵-۱	مدابرہ	۳۲۱-۳۲۰
۱	تعریف	۳۲۰
۲	متعلقہ الفاظ: شرقاء، خرقاء، مقابلہ	۳۲۰
۵	اجمالی حکم	۳۲۰
۲-۱	مداخلہ	۳۲۲-۳۲۱
۱	تعریف	۳۲۱
۲	اجمالی حکم	۳۲۱
۵-۱	مداعبہ	۳۲۴-۳۲۲
۱	تعریف	۳۲۲
۲	متعلقہ الفاظ: ملاعبہ	۳۲۲
۳	شرعی حکم	۳۲۳
۴	بیویوں کے ساتھ مزاح کرنا	۳۲۴
۵	بچوں کے ساتھ ہنسی مذاق کرنا	۳۲۴
	مداواۃ	۳۲۴
	دیکھئے: تداوی	

فقرہ	عنوان	صفحہ
	مدبّر	۳۲۴
	دیکھئے: تدبیر	
۱-۸	مَدح	۳۲۵-۳۳۴
۱	تعریف	۳۲۵
۲	متعلقہ الفاظ: تقریظ	۳۲۵
۳	مدح سے متعلق احکام	۳۲۵
۳	اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی مدح وثنا کرنا	۳۲۵
۴	نبی ﷺ کی مدح	۳۲۵
۵	لوگوں کی تعریف کرنا	۳۲۷
۶	ممدوح کیا کرے گا	۳۳۱
۷	انسان کا اپنی تعریف کرنا اور اپنے محاسن بیان کرنا	۳۳۱
۸	مردے کی مدح اور وثنا کرنا	۳۳۲
۱-۳	مدد	۳۳۴-۳۳۵
۱	تعریف	۳۳۴
۲	متعلقہ الفاظ: ردء	۳۳۴
۳	اجمالی حکم	۳۳۵
	مُدّ	۳۳۵
	دیکھئے: مقادیر	
۱-۲	مدّ عجوہ	۳۳۶-۳۳۷
۱	تعریف	۳۳۶
۲	اجمالی حکم	۳۳۶
	مدّعی	۳۳۷
	دیکھئے: دعوی	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۲۴	مدّۃ	۳۳۷-۳۴۲
۱	تعریف	۳۳۷
۲	متعلقہ الفاظ: اُجل،توقیت	۳۳۷
۴	خفین پر مسح کی مدت	۳۳۸
۵	خیارِشرط کی مدت	۳۳۸
۶	مدتِ ایلاء	۳۳۸
۷	عدت کی مدت	۳۳۹
۸	حمل کی مدت	۳۳۹
۹	حیض کی مدت	۳۳۹
۱۰	طہر کی مدت	۳۳۹
۱۱	نفاس کی مدت	۳۴۰
۱۲	اجارہ کی مدت	۳۴۰
۱۳	عنین کومہلت دینے کی مدت	۳۴۰
۱۴	غائب اور مفقود کی بیوی کے انتظار کرنے کی مدت	۳۴۰
۱۵	دودھ والے جانور کو واپس کرنے کے سلسلہ میں مدت خیار	۳۴۰
۱۶	عقد مزارعت میں مدت کی شرط لگانا	۳۴۰
۱۷	صولی پر رکھنے کی مدت	۳۴۱
۱۸	لقطہ کے بارے میں اعلان کرنے کی مدت	۳۴۱
۱۹	صلح کی مدت	۳۴۱
۲۰	امان کی مدت	۳۴۱
۲۱	تعمیر کے لئے زمین کی حد بندی کرنے کی مدت	۳۴۲
۲۲	حضانت کی مدت	۳۴۲
۲۳	بچہ کے نسب کے انکار کے جواز کی مدت	۳۴۲
۲۴	نجاست خور کو بند کر کے رکھنے کی مدت	۳۴۲
۱-۸	مدرّس	۳۴۳-۳۴۶
۱	تعریف	۳۴۳

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۴۳	متعلقہ الفاظ: معید	۲
۳۴۳	مدرس سے متعلق احکام	۳
۳۴۳	مدرس کی ذمہ داری	۳
۳۴۳	مدرس کا وقف کی آمدنی کا مستحق ہونا	۴
۳۴۴	مدرس کا دو مدرسوں میں پڑھانا	۵
۳۴۴	مدرس کا چھٹی کے دن اپنے وظیفہ کا مستحق ہونا	۶
۳۴۵	مدرس کے شرائط	۷
۳۴۶	مدرس کو معزول کرنا	۸
۳۴۹-۳۴۷	مدرسہ	۹-۱
۳۴۷	تعریف	۱
۳۴۷	مدرسہ سے متعلق احکام	۲
۳۴۷	الف۔ کسی مدرسہ میں رہنے والوں کے لئے جمع بین الصلاتین	۲
۳۴۷	ب۔ مدارس پر وقف کرنا	۳
۳۴۸	ج۔ وصیت میں	۷
۳۴۸	د۔ فائدہ اٹھانے کے بارے میں	۸
۳۴۹	ھ۔ مسجد کے آلہ سے مدرسہ کی تعمیر	۹
۳۵۶-۳۴۹	مُدرک	۷-۱
۳۴۹	تعریف	۱
۳۵۰	متعلقہ الفاظ: مسبوق، لاحق	۲
۳۵۰	مدرک سے متعلق احکام	۴
۳۵۰	اول: مانع اسباب کے زوال کے بعد نماز کے وقت کو پانے والا	۴
۳۵۲	دوم: عصر کا وقت پانے سے ظہر کا واجب ہونا اور عشاء کا وقت پانے سے مغرب کا واجب ہونا	۵
۳۵۴	سوم: فرض کے ادا کرنے سے قبل مدرک کے لئے عذر کا پیدا ہونا	۶
۳۵۵	چہارم: وہ جس سے جماعت اور جمعہ کو پالیا جائے	۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۶	**مُدمن**	۳۵۶-۳۵۸
۱	تعریف	۳۵۶
۲	متعلقہ الفاظ: مُصر	۳۵۶
۳	مدمن سے متعلق احکام	۳۵۷
۴	شراب کے عادی شخص کی گواہی	۳۵۷
۵	پاکی اور ناپاکی کے اعتبار سے شراب پینے والے کے کپڑے	۳۵۷
۶	افیون کے عادی شخص کے لئے اس کا کھانا	۳۵۸
۱-۴	**مدہوش**	۳۵۹-۳۶۰
۱	تعریف	۳۵۹
۲	متعلقہ الفاظ: معتوہ	۳۵۹
۳	مدہوش سے متعلق احکام	۳۵۹
۳	الف۔ مدہوش کی طلاق	۳۵۹
۴	ب۔ مدعاعلیہ کا مدہوشی کی وجہ سے مدعی کے دعوی کے جواب سے خاموش رہنا	۳۶۰
	مَدِین	۳۶۰
	دیکھئے: دین	
	مدینہ	۳۶۰
	دیکھئے: مصر	
۱-۱۱	**المدینۃ المنورہ**	۳۶۰-۳۶۶
۱	تعریف	۳۶۰
۲	مدینہ منورہ کے نام	۳۶۰
۳	مدینہ کی فضیلت	۳۶۱
۴	حرم مدینہ	۳۶۲
۶	مکہ اور مدینہ کے مابین فضیلت دینا	۳۶۲
۷	مدینہ میں زیارت کے مقامات	۳۶۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	الف۔ مسجد نبوی	۳۶۴
۹	ب۔ مسجد قبا	۳۶۴
۱۰	ج۔ بقیع	۳۶۵
۱۱	د۔ جبل احد اور اس کے نزدیک شہداء کی قبریں	۳۶۵
	مذروعات	۳۶۶
	دیکھئے: مثلیات	
	مَذہب	۳۶۶
	دیکھئے: تقلید	
	مُذَہّب	۳۶۶
	دیکھئے: آنیہ	
۱-۸	**مذی**	۳۶۷-۳۷۰
۱	تعریف	۳۶۷
۲	متعلقہ الفاظ: منی، ودی	۳۶۷
۴	مذی سے متعلق احکام	۳۶۸
۴	الف۔ اس کا نجس ہونا	۳۶۸
۵	ب۔ مذی سے پاکی حاصل کرنے کا طریقہ	۳۶۸
۶	ج۔ اس کی وجہ سے وضو کا ٹوٹنا	۳۶۸
۷	د۔ اس کی وجہ سے غسل کرنا	۳۶۸
۸	ھ۔ روزہ میں اس کا اثر	۳۷۰
	مرأۃ	۳۷۰
	دیکھئے: امرأۃ	
۱-۴۱	**مرابحہ**	۳۷۰-۳۸۱
۱	تعریف	۳۷۰
۲	متعلقہ الفاظ: تولیہ، وضیعہ	۳۷۱
۴	مرابحہ کا شرعی حکم	۳۷۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵	مرابحہ کے شرائط	۳۷۲
۶	اول: صیغہ (الفاظ) کے شرائط	۳۷۲
۷	دوم: صحت مرابحہ کی شرطیں	۳۷۲
۸	ثمن میں کمی اور اضافہ کرنا	۳۷۴
۹	مبیع کی بڑھوتری	۳۷۵
۱۰	پہلے خریدار کا مبیع میں کچھ اضافہ کرنا	۳۷۷
۱۱	مبیع کا عیب دار ہونا یا اس میں نقص کا پیدا ہونا	۳۷۸
۱۲	خرید وفروخت کا متعدد ہونا	۳۷۹
۱۳	مرابحہ میں خیانت کا ظاہر ہونا	۳۷۹
۱۴	خریداری کا حکم دینے والے کے لئے بیع مرابحہ کرنا	۳۸۰
	مُرابطہ	**۳۸۱**
	دیکھئے: جہاد	
۱-۴	**مراجعہ**	**۳۸۱-۳۸۳**
۱	تعریف	۳۸۱
۲	شرعی حکم	۳۸۱
۲	طلاق دی ہوئی بیوی سے رجوع کرنا	۳۸۱
۳	معاملہ میں دوبارہ غور وفکر کرنے کے معنی میں مراجعت	۳۸۲
۴	مفلس کا رجوع کرنا	۳۸۱
۱-۳	**مرارہ**	**۳۸۳-۳۸۴**
۱	تعریف	۳۸۳
۲	اجمالی حکم	۳۸۳
۲	اول: پت کی طہارت اور اس کو کھانا	۳۸۳
۳	دوم: اس ناخن پر مسح کرنا جس پر پت ہو	۳۸۴
۱-۵	**مراعاۃ الخلاف**	**۳۸۴-۳۸۹**
۱	تعریف	۳۸۴
۲	شرعی حکم	۳۸۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	مراعاۃ الخلاف کی شرطیں	۳۸۶
۴	اس چیز کو ادا کر کے جس کے وجوب کا وہ اعتقاد نہ رکھتا ہو اختلاف سے نکلنا	۳۸۸
۵	مختلف فیہ کے وقوع کے بعد اختلاف کی رعایت	۳۸۹
	مرافق	۳۸۹
	دیکھئے: ارتفاق	
	مرافقہ	۳۸۹
	دیکھئے: رفقۃ	
۱-۳	**مراقبہ**	۳۹۰-۳۹۱
۱	تعریف	۳۹۰
	اجمالی حکم	۳۹۰
۲	اللہ سے ڈرنا	۳۹۰
۳	حفاظت کے تحقق کے لئے نگرانی کا مسلسل رہنا	۳۹۰
۱-۱۰	**مراہقہ**	۳۹۱-۳۹۳
۱	تعریف	۳۹۱
۲	متعلقہ الفاظ: بلوغ	۳۹۱
۳	مراہق سے متعلق احکام	۳۹۲
۳	قریب البلوغ شخص کا ستر	۳۹۲
۴	مراہق لڑکے کا اجنبی عورت کو دیکھنا	۳۹۲
۵	پاگل مراہق کا نکاح کرانا	۳۹۲
۶	مراہق کا اپنی عورتوں کے درمیان باری مقرر کرنا	۳۹۲
۷	مراہق کی طلاق	۳۹۳
۸	مراہق کو محرم قرار دینا	۳۹۳
۱۰	مراہق کی شہادت	۳۹۳
۱-۵	**مرتابہ**	۳۹۴-۳۹۵
۱	تعریف	۳۹۴
۲	متعلقہ الفاظ: استبراء	۳۹۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	اجمالی حکم	۳۹۴
۳	الف۔ حمل کے پائے جانے کے بارے میں معتدہ کا شک	۳۹۴
۴	ب۔ خون کے بند ہونے کے ذریعہ شک کرنے والی عورت کی عدت	۳۹۴
۵	ج۔ شک کرنے والی عورت سے رجعت کرنے کا حکم	۳۹۵
۱-۷	مرتبہ	۳۹۵-۳۹۷
۱	تعریف	۳۹۵
۲	مرتبہ سے متعلق احکام	۳۹۵
۲	الف۔ شہادت کے مراتب	۳۹۵
۳	ب۔ منکر کو بدلنے کے مراتب	۳۹۶
۴	ج۔ بچے کی عقل وہوش کو آزمانے کے مراتب	۳۹۶
۵	د۔ ظہار اور رمضان کے روزہ توڑنے کے کفارہ کی خصلتوں کے مراتب	۳۹۶
۶	ھ۔ کفارۂ قتل کی خصلتوں کے مراتب	۳۹۶
۷	و۔ مراتب فقہاء	۳۹۷
	مُرتّب	۳۹۸
	دیکھئے: راتب	
	مرتد	۳۹۸
	دیکھئے: ردّۃ	
۱-۲	مَرجوح	۳۹۸-۳۹۹
۱	تعریف	۳۹۸
۲	مرجوح پر عمل کرنے کا حکم	۳۹۸
۱-۷	مرحلہ	۳۹۹-۴۰۱
۱	تعریف	۳۹۹
۲	متعلقہ الفاظ: برید، میل	۳۹۹
۴	مرحلہ سے متعلق احکام	۴۰۰
۴	الف۔ چار رکعت والی نماز میں قصر کرنا	۴۰۰

۵	ب۔دومنزل کی مسافت پرعورت کے ولی کا غائب ہونا	۴۰۱
۶	ج۔اس شخص کوزکاۃ دینے کا جواز جس کا مال دومنزل کی مسافت پر ہو	۴۰۱
۷	د۔وجوب حج کے لئے سواری کے پائے جانے کی شرط لگانا	۴۰۱
۱-۸	**مرسل**	۴۰۲-۴۰۵
۱	تعریف	۴۰۲
۲	متعلقہ الفاظ: وکیل	۴۰۲
۳	مرسل سے متعلق احکام	۴۰۳
۳	اول: مرسل جس سے رسول مراد ہے	۴۰۳
۳	الف۔تصرفات کا منعقد ہونا	۴۰۳
۴	ب۔ضمان	۴۰۴
۵	دوم: مرسل جس سے متروک اور چھوڑا ہوا جانور مراد ہے	۴۰۴
۶	سوم: حدیث میں سے مرسل	۴۰۴
۷	چہارم: وہ مرسل جس سے مصلحت مرسلہ مراد ہے	۴۰۴
۸	پنجم: مرسل جس سے اللہ تعالیٰ کے رسولوں میں سے کوئی رسول مراد ہو	۴۰۵
۱-۴۵	**مرض**	۴۰۶-۴۲۶
۱	تعریف	۴۰۶
۲	متعلقہ الفاظ: صحت، مرض الموت، تداوی	۴۰۶
۵	مرض کے اقسام	۴۰۷
۶	مرض کے احکام	۴۰۸
۶	مرض سے متعلق رخصتیں	۴۰۸
۷	اول: بیمار شخص کے لئے پانی کی موجودگی میں تیمّم کا جائز ہونا	۴۰۸
۸	دوم: پٹی پر مسح کرنا	۴۰۸
۹	سوم: مریض کی نماز اور استقبال قبلہ کا طریقہ	۴۰۹
۱۰	چہارم: جماعت، نماز جمعہ اور عیدین میں شریک نہ ہونا	۴۱۰
۱۳	پنجم: بیماری کی وجہ سے دو نمازوں کو جمع کرنا	۴۱۳
۱۴	ششم: رمضان میں روزہ نہ رکھنا	۴۱۴

۱۵	مریض کی عیادت کے لئے اعتکاف سے نکلنا	۴۱۵
۱۶	مرض کی وجہ سے حج اور عمرہ میں نائب مقرر کرنا	۴۱۶
۲۱	مریض کا جہاد	۴۱۸
۲۲	مرض کی وجہ سے حدود قائم کرنے میں تاخیر کرنا	۴۱۹
۲۳	مرض کی وجہ سے قصاص لینے میں تاخیر کرنا	۴۱۹
۲۴	مریض کی امامت اور اس کی اقتداء کرنا	۴۲۰
۲۵	مریض کے مال کی زکاۃ	۴۲۰
۲۶	نکاح کی خلوت میں زوجین میں سے کسی ایک کی بیماری کا اثر	۴۲۰
۲۷	مریض شوہر کے لئے باری مقرر کرنا اور بیمار بیوی کے لئے باری مقرر کرنا	۴۲۱
۲۸	مرض کے سبب سے زوجین کے مابین تفریق	۴۲۱
۲۹	مریض کی طلاق	۴۲۱
۳۰	مریض کا خلع	۴۲۲
۳۱	مریض کی حضانت	۴۲۲
۳۲	مریض کا ایلاء کرنا	۴۲۲
۳۳	بیمار بیوی، بیمار اولاد اور بیمار رشتہ دار کا نفقہ	۴۲۲
۳۶	مریض کا اقرار اور اس کا فیصلہ کرنا	۴۲۳
۳۸	مریض پر حجر کرنا	۴۲۴
۳۹	مریض کی عیادت کرنا	۴۲۴
۴۰	وہ امور جو مریض کے لئے مستحب ہیں	۴۲۴
۴۱	مریض کا علاج کرانا	۴۲۵
۴۲	مرض کا متعدی ہونا	۴۲۵
۴۳	بیمار جانور کی قربانی کرنا	۴۲۵
۴۴	زکاۃ میں بیمار جانور کو لینا	۴۲۵
۴۵	مریض کو قید کرنا	۴۲۶
	تراجم فقہاء	۴۲۹

☆☆☆

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

مأتم

تعریف:

۱- ماتم لغت میں غم اور خوشی میں مردوں اور عورتوں کے اجتماع کو کہا جاتا ہے، پھر یہ موت کے موقع پر عورتوں کے اجتماع کے ساتھ خاص ہوگیا ہے، ایک قول ہے کہ یہ صرف نوجوان عورتوں کے لئے ہے، دوسروں کے لئے نہیں اور عام افراد اسے مصیبت کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔

اور مأتم فقہاء کے نزدیک موت کے موقع پر لوگوں کا جمع ہونا ہے [1]۔

متعلقہ الفاظ:

تعزیت:

۲- تعزیت لغت میں "عزی" کا مصدر ہے، اور اس سے ثلاثی "عَزِی" ہے، یعنی اس نے پہنچنے والی مصیبت پر صبر کیا، کہا جاتا ہے: **عزیته تعزیة** میں نے اس سے کہا کہ اللہ تعالیٰ آپ کی تعزیت کو بہتر کرے، یعنی آپ کو صبر جمیل کی توفیق دے اور "عزاء" اس کا اسم ہے، اور کہا جاتا ہے: **تعزی هو**، اس نے صبر کیا، اور اس کی علامت یہ ہے کہ وہ کہے: **انا للّٰہ و انا الیه راجعون** [2]۔

ازہری نے کہا ہے: اس کی اصل اس شخص کے لئے تعبیر کرنا ہے جس کو ایسے شخص کی وجہ سے مصیبت پہنچے جو اس کو عزیز ہو [1]۔

اور تعزیت اصطلاح میں صبر کی تلقین کرنا، اجر کے وعدہ کے ذریعہ اس پر آمادہ کرنا اور جزع وفزع کے گناہ سے ڈرانا، میت کے لئے مغفرت کی اور مصیبت زدہ انسان کی مصیبت دور ہونے کی دعا کرنا ہے [2]۔

اور تعزیت مأتم سے خاص ہے۔

اجمالی حکم:

۳- شافعیہ، حنابلہ اور بہت سے متاخرین حنفیہ کی رائے ہے کہ مأتم مکروہ ہے [3]۔

"المجموع" میں ہے کہ شافعی اور تمام اصحاب نے اس کی صراحت کی ہے کہ تعزیت کے لئے بیٹھنا مکروہ ہے، ان حضرات نے کہا ہے: تعزیت کے لئے بیٹھنے سے مراد یہ ہے کہ میت کے گھر والے ایک گھر میں جمع ہوں پھر جو شخص ان کی تعزیت کرنا چاہے وہ ان کے پاس آئے، ان حضرات نے کہا ہے: بلکہ مناسب یہ ہے کہ وہ لوگ اپنی ضروریات کے لئے چلے جائیں، اور جس شخص کی ان سے ملاقات ہو وہ ان کی تعزیت کرے، اور تعزیت کے لئے بیٹھنے کے مکروہ ہونے میں مردوں اور عورتوں کے مابین کوئی فرق نہیں ہے، امام شافعی نے "الأم" میں کہا ہے کہ میں مأتم کو مکروہ قرار دیتا ہوں اور یہ اجتماع ہے، اگرچہ ان کی طرف سے آہ و بکا نہ ہو، کیونکہ یہ غم کو تازہ کرتا ہے اور خرچ کراتا ہے [4]۔

بہوتی نے کہا ہے: تعزیت کے لئے بیٹھنا مکروہ ہے، اس طرح

(۱) النہایہ فی غریب الحدیث والاثر، لسان العرب، مواہب الجلیل ۲۴۱/۲۔
(۲) المصباح المنیر۔

(۱) تحریر الفاظ التنبیہ للنووی رص ۹۹۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۳۵۔
(۳) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۴۴، المجموع ۵/ ۳۰۶، ۳۰۷، المغنی ۲/ ۵۴۵، تسلیۃ أہل المصائب للمنبجی رص ۱۱۳، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۴۔
(۴) المجموع ۵/ ۳۰۶، ۳۰۷۔

کہ مصیبت زدہ ایک جگہ بیٹھ جائے، تاکہ لوگ اس کی تعزیت کریں، یا تعزیت کرنے والا مصیبت زدہ انسان کے پاس تعزیت کے لئے بیٹھے، کیونکہ اس میں غم کو برابر باقی رکھنا ہے، اور ''فصول'' سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے: روح نکلنے کے بعد جمع ہونا مکروہ ہے، اس لئے کہ وہ غم کو بھڑکاتا ہے (1)۔

ابن عابدین نے ''الامداد'' سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے: ہمارے بہت سے متاخرین ائمہ نے کہا ہے: صاحب خانہ کے پاس جمع ہونا مکروہ ہے، اور اس کے لئے اپنے گھر میں اس مقصد سے بیٹھنا مکروہ ہے کہ لوگ اس کے پاس تعزیت کرنے کے لئے آئیں، بلکہ جب وہ فارغ ہوجائے اور لوگ دفن سے واپس آجائیں تو لوگ متفرق ہوجائیں اور اپنے کاموں میں مشغول ہوجائیں اور صاحب خانہ اپنے کام میں مشغول ہوجائے (2)۔

مالکیہ اور بعض حنفیہ کے نزدیک انسان کا تعزیت کے لئے بیٹھنا جائز ہے، جیسا کہ نبی علیہ السلام نے اس وقت کیا تھا جب حضرت جعفر، زید بن حارثہ اور عبداللہ بن رواحہ اور ان کے ساتھ موتہ میں شہید ہونے والوں کی خبر سنی تھی (3)، اور تعزیت خواہ دفن کے قبل ہو یا اس کے بعد ہو دونوں کی گنجائش ہے، اور بہتر یہ ہے کہ ولی جب گھر لوٹ آئے اس وقت تعزیت ہو (4)، اور مالکیہ نے کہا ہے کہ آہستہ رونے کے لئے عورتوں کا جمع ہونا مکروہ ہے اور قبیح بات کرنے کی طرح جہراً رونا مطلقاً ممنوع ہے (5)۔

(1) کشاف القناع ۲/ ۱۶۰۔

(2) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۴۔

(3) حدیث: "أن النبی جلس للتعزیة......" کو ابن عابدین نے اپنے حاشیہ (۱/ ۶۰۴) میں ذکر کیا ہے اور کسی ماخذ کی طرف منسوب نہیں کیا ہے اور ہم کو معلوم نہ ہوسکا کہ کس نے اس کی روایت کی ہے۔

(4) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/ ۵۶۰، ۵۶۱، حاشیۃ ابن عابدین ۱/ ۶۰۴۔

(5) الشرح الصغیر ۱/ ۵۶۹، مواہب الجلیل ۲/ ۲۴۰، ۲۴۱۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ مصیبت کی وجہ سے تین دنوں تک بیٹھنا جائز ہے، اور یہ خلاف اولی ہے، اور مسجد میں مکروہ ہے (1) اور الأحکام میں ''خزانۃ الفتاوی'' سے نقل کیا ہے: مصیبت میں تین دنوں تک بیٹھنے کی رخصت مردوں کے لئے ہے، اور عورتیں ہرگز نہیں بیٹھیں گی (2)۔

دیکھئے: ''تعزیۃ'' (فقرہ/ ۶)۔

مأدبة

دیکھئے: ''ولیمہ''۔

(1) غنیۃ المتملی فی شرح منیۃ المصلی رص ۶۰۸، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۳۔

(2) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۳، ۶۰۴، البریقۃ المحمودیۃ فی شرح الطریقۃ المحمدیہ ۴/ ۱۶۸ طبع استنبول۔

مأذون

تعریف:

۱- مأذون لغت میں "أذن" کا اسم مفعول ہے، کہا جاتا ہے: أذن له في الشئ: یعنی اس چیز کو اس کے لئے مباح کر دیا[۱]۔

اور اسم اذن ہے، اور حکم بھی اذن ہوتا ہے، اور اسی طرح ارادہ بھی اذن ہوتا ہے، جیسے باذن الله، اور کہا جاتا ہے کہ: "أذنت للصغير في التجارة" (میں نے بچے کو تجارت کی اجازت دی) تو وہ اسی معاملہ میں اجازت یافتہ ہے۔

اور فقہاء تخفیف کے پیش نظر صلہ کو حذف کر دیتے ہیں اور "عبد ماذون" کہتے ہیں اس لئے کہ معنی واضح ہے[۲]۔

اور اذن علم کے معنی میں آتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے: "فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُولِهِ"[۳] (تو خبردار ہو جاؤ جنگ کے لئے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے)۔

اور غور سے سننے کے معنی میں آتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے: "وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ"[۴] (اور اپنے پروردگار کا حکم سن لے اور وہ اسی لائق ہے)۔

اور ماذون اصطلاح میں وہ ہے جس سے پابندی ختم کر دی جائے

(۱) القاموس المحیط للفیروز آبادی۔
(۲) المصباح المنیر للفیومی۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۷۹۔
(۴) سورۂ انشقاق/ ۲۔

اور تجارت کی اجازت دی جائے اور اگر وہ غلام ہو تو اس کے آقاء کی طرف سے اس کے لئے تصرف کی اجازت ہو، اور اگر بچہ ہو تو اس کے ولی کی طرف سے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

مجور:

۲- مجور لغت اور اصطلاح میں وہ شخص ہے جسے تصرف کے نفاذ سے روک دیا گیا ہو۔

اور مأذون اور مجور کے مابین تضاد کی نسبت ہے۔

ماذون کے لئے اجازت کا حکم:

۳- ماذون کے لئے تصرف کی اجازت جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے جبکہ اس کے لئے کوئی وجہ جواز قائم ہو جیسے بچہ جب بلوغ کے قریب ہو تو اسے تصرف کی اجازت دی جائے گی۔

اور شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ اس کو تجارت کی اجازت دینا جائز نہ ہوگا، اور اس کا ولی عقد کو انجام دے گا[۲]۔

ماذون لہ کے شرائط:

۴- ماذون لہ کے لئے چند متعین شرائط ہیں، جن میں سے کچھ یہ ہیں: شعور کا ہونا، تجارت اور مالی تصرفات میں تجربہ کا محسوس ہونا۔

اور اس میں اختلاف اور تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح "صغر" (فقرہ/ ۳۹)۔

(۱) قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۲۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، ابن عابدین ۵/ ۱۰۸، ۱۱۱، الشرح الکبیر ۳/ ۲۹۴، ۳۰۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۰، المغنی ۴/ ۴۶۸۔

اجازت میں زمان ومکان اور تصرف کی نوعیت کی قید لگانا:

۵- نابالغ بچہ کے لئے اجازت کبھی تجارت کی تمام اقسام میں عام ہوتی ہے، اور کبھی خاص ہوتی ہے، اس طرح کہ وہ تجارت کی کسی ایک قسم میں ہو، اس کے علاوہ میں نہ ہو۔

توحنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر اجازت تجارت کی تمام اقسام میں عام ہو یا یہ کہ کسی وقت کے ساتھ محدود نہ ہو، تو وہ تمام اقسام اور اس کے توابع اور اس پر مرتب ہونے والے معاملات جیسے رہن، اور عاریت وغیرہ میں عام ہوگی۔

اور اگر تجارت کی کسی ایک قسم میں خاص ہو یا اجازت کو کسی وقت کے ساتھ محدود کردے، (جیسے ایک مہینہ یا چند مہینے)، تو اجازت تجارت کی تمام اقسام، اس کے توابع اور اس کی ضروریات میں عام ہوگی اور خاص اجازت عام میں بدل جائے گی اور وہ تجارت کی کسی خاص قسم کے ساتھ محدود نہیں ہوگی، اور نہ کسی وقت کے ساتھ، بلکہ اگر اسے ایک قسم کے بارے میں اجازت دے اور اسے دوسری قسم سے روک دے تو بچہ پر یہ ممانعت لازم نہیں ہوگی، اور اسے حق حاصل ہوگا کہ وہ اس میں بھی تصرف کرے جس سے ولی نے اس کو روک دیا ہو، اس میں امام زفر کا اختلاف ہے۔

اور اسے امام ابوحنیفہ کے نزدیک اختیار ہوگا کہ بیع کرے اگرچہ غبن فاحش کے ساتھ ہو، اور صاحبین نے اسے جائز قرار نہیں دیا ہے، لیکن معمولی غبن کے ساتھ جو عام طور پر گوارہ کرلیا جاتا ہے انہوں نے جائز قرار دیا ہے[۱]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اجازت ولی کی اجازت پر موقوف ہوگی، اور یہ اجازت بچہ کو آزمانے اور مشق کرانے سے زیادہ نہ ہوگی، تو ولی کو حق ہوگا کہ وہ بچہ کو تھوڑا سا مال، محدود مقدار میں دے دے، اور اس مال میں اس کو تصرف کرنے کی اجازت دے، لیکن اس اجازت کے بعد بھی بچہ کا عقد لازم اور نافذ نہیں ہوگا بلکہ وہ اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا[۱]۔

اور شافعیہ کے نزدیک بچہ کو آزمانے کے وقت کے بارے میں دو قول ہیں، اول: بلوغ کے بعد اور ان میں سے اصح بلوغ سے قبل ہے، اور اس بنیاد پر اس کے آزمانے کی کیفیت کے بارے میں دو قول ہیں، ان میں سے اصح یہ ہے کہ اسے مال کی ایک مقدار دے گا اور اسے قیمت کم کرانے اور سامان کا بھاؤ تاؤ کرنے کے بارے میں آزمائے گا اور جب معاملہ عقد تک پہنچے تو ولی عقد کرے گا، اور دوسرا قول یہ ہے: بچہ عقد کرے گا اور اس کی طرف سے یہ عقد ضرورت کی وجہ سے صحیح قرار پائے گا[۲]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ اجازت معتبر ہے، اگر وہ عام ہو تو بچہ کو عام شکل میں تجارت کرنے کا اختیار ہوگا اور اگر خاص ہو تو بچہ اس کا پابند رہے گا، لہذا ولی کو حق ہے کہ وہ بچہ کو تجارت کی اجازت دے اور بچہ پر لازم ہے کہ وہ اس چیز کی پابندی کرے جو اس کے لئے ولی نے نوعیت اور مقدار متعین کردی ہے، اس لئے اگر اس کے لئے ایک قسم میں تجارت کرنے کی تحدید کردے تو اس کے لئے اس سے تجاوز کرنے کی گنجائش نہیں ہوگی یا اگر کوئی مقدار متعین کردے تو اس کے لئے اس سے تجاوز کرنے کی اجازت نہیں ہوگی، اور اگر اس کو مطلقاً تجارت کی اجازت دے تو اس کے لئے یہ اختیار نہیں ہوگا کہ تجارت کے علاوہ وکالت یا توکیل یا رہن یا عاریت پر دینے کے بارے میں تصرف کرے[۳]۔

---

(۱) تحفۃ الفقہاء للسمرقندی ۳/ ۴۸۳، ۴۸۴، بدائع الصنائع للکاسانی ۱۰/ ۴۵۲۹، الہدایہ للمرغینانی مع تکملۃ فتح القدیر ۹/ ۲۸۷، ابن عابدین ۵/ ۱۰۰۔

(۱) البہجۃ شرح التحفۃ للتسولی ۲/ ۳۰۲۔

(۲) روضۃ الطالبین ۴/ ۱۸۱، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۰۲۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۹۶، ۲۹۷، کشاف القناع للبہوتی ۳/ ۴۵۷، الإنصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف ۴/ ۲۶۷، ۲۶۸۔

کسے اجازت دینے کا حق حاصل ہوگا:

۶- ماذون کے لئے تصرف کی اجازت دینے کا حق اس شخص کو حاصل ہوگا، جو اس کی طرف سے تصرف کا مالک ہوتا ہے، اور وہ ولی، وصی اور قاضی ہیں، اور یہ ان شرائط اور ضوابط کے ساتھ ہے، جنہیں فقہاء نے ان کے محل میں بیان کیا ہے۔

تفصیل اصطلاح "اذن" (فقرہ/ ۲۷)، "ولی"، اور "وصی" میں ہے۔

نابالغ ماذون کے تصرفات:

۷- نابالغ کے تصرفات کو تین حالات پیش آتے ہیں، یا تو وہ نفع بخش ہوں گے، یا مضر ہوں گے، اور یا وہ نفع اور نقصان کے مابین دائر ہوں گے۔

اور ان تصرفات میں سے بعض اس کے ولی کی اجازت سے صحیح ہوتے ہیں اور ان میں سے بعض صحیح نہیں ہوتے اگرچہ اجازت کے ذریعہ ہو، اور ان میں سے بعض کے لئے اجازت کی ضرورت نہیں پڑتی ہے۔

الف۔ وہ تصرفات جو نابالغ کے لئے مفید ہوں اور ان میں ضرر کا احتمال نہ ہو، جیسے کسی مال کا مالک بننا یا کسی عوض کے بغیر منفعت، تو یہ اجازت کے محتاج نہیں ہوتے ہیں، اور شافعیہ کے علاوہ اور حنابلہ کی ایک روایت کے علاوہ جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا تصرف صحیح ہوگا۔

اور اس کی تفصیل یہ ہے: حنفیہ اور مالکیہ نے کہا ہے: باشعور بچہ کے لئے صحیح ہوگا کہ وہ مطلق ہبہ کو قبول کرے اور اس پر قبضہ کرے اور وہ اس پر قبضہ کے ذریعہ اس کا مالک ہوجائے، اگرچہ اس کا ولی اس کو اس کی اجازت نہ دے اور یہی بعض حنابلہ کے نزدیک مختار ہے[1]۔

اور چونکہ ہبہ کا قبول کرنا اور اس پر قبضہ کرنا محض نفع ہے، اس میں ضرر کا شائبہ نہیں ہے تو یہ ولی کی اجازت کے بغیر بچہ کی طرف سے اس کی مصلحت کی وجہ سے صحیح ہوگا۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ بچہ کی طرف سے ہبہ کا قبول کرنا اور اس پر قبضہ کرنا صحیح نہیں ہوگا، اگرچہ اس کا ولی اس کی اجازت دے دے، یہاں تک کہ اگر وہ اس پر قبضہ کرلے تو وہ اس قبضہ کے ذریعہ اس کا مالک نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ حضرات بچہ کے سارے تصرفات کو باطل قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ اس پر حجر نافذ ہے، اگرچہ عقد ہبہ ہو، اس لئے کہ یہ عقود کو پورا کرنے کا اہل نہیں ہے، اگرچہ وہ خالص نفع ہو[1]۔

اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ نابالغ بچہ کا ہبہ قبول کرنا اور اس پر قبضہ کرنا صحیح ہوگا، بشرطیکہ ولی اس کو اس کی اجازت دے دے، لیکن اگر وہ اس کو اجازت نہ دے تو اس کا قبول کرنا اور اس پر قبضہ کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ ہبہ عقد ہے، اور اس شخص کا جو قبول کرے عقود کو مکمل کرنے کا اہل ہونا ضروری ہے، اور بچہ اس کا اہل ولی کی اجازت کے بغیر نہیں ہوتا ہے[2]۔

اور اس لئے کہ قبضہ کے ذریعہ وہ مال پر غالب ہوجاتا ہے، اور اس جگہ اس کے ضائع کرنے یا اس کی حفاظت میں کوتاہی کرنے کا احتمال ہے، تو مناسب یہ ہے کہ اس کی طرف سے حفاظت کی جائے اور اس پر قبضہ سے منع کیا جائے، لیکن اگر اجازت کے ذریعہ ہو تو یہ احتمال ختم ہوجاتا ہے[3]۔

ب۔ ضرر رساں تصرفات جو ضرر محض کا سبب ہوں، اور ان میں نفع کا احتمال نہ ہو، جیسے ہبہ، وقف، قرض، تو یہ نابالغ کی طرف سے صحیح

---

(۱) الہدایۃ مع تکملۃ فتح القدیر للمرغینانی ۹/ ۳۱۲، شرح الحطاب علی مختصر خلیل ۶/ ۲۵، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۹، ۵۰۔

(۱) المجموع للنووی ۹/ ۱۶۶۔

(۲) الإنصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف للمرداوی ۴/ ۲۶۹۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۰۔

نہ ہوں گے، اگرچہ اس کا ولی اسے اس کی اجازت دے دے، اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ ولی ان تصرفات کا مالک نہیں بنتا ہے، تو ان کی اجازت دینے کا بھی مالک نہیں ہوگا۔

لیکن وصیت، صلح اور عاریت پر دینے کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کے پیش نظر کہ ان حضرات نے ان معاملات میں نفع اور ضرر کو دیکھا ہے(۱)۔

ج۔ معاوضات میں باشعور نابالغ کا تصرف یا تو ولی کی اجازت سے قبل ہوگا یا اس کی اجازت کے بعد ہوگا، تو اس کا تصرف اجازت سے قبل صحیح ہوگا اور اس کا نفاذ اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر وہ اس کی اجازت دے دے تو لازم ہوگا، اور اگر وہ رد کردے تو فسخ ہوگا، اور یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے، اور حنابلہ کے نزدیک ایک روایت ہے۔

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ باشعور بچہ کی عبارت صحیح ہے، اس لئے کہ وہ اس کا قصد کرنے والا اور اس کے معنی اور اس پر مرتب ہونے والے آثار کو سمجھنے والا ہے، تو اس کو لغو قرار دینے کا کوئی معنی نہیں ہے، اور اس لئے کہ اس کی عبارت کو صحیح قرار دینے میں اسے تجارت کا عادی بنانا، تجربہ کرانا، اور اس کے عقل وشعور کے پختہ ہونے کو آزمانا ہے جس کے اس کے بلوغ کے بعد صاحب رشد ہونے یا صاحب رشد نہ ہونے کا فیصلہ کرنا آسان ہوگا(۲)۔

شافعیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس کے ولی کی اجازت کے بغیر اس کا تصرف صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی عبارت لغو ہے، لہٰذا اس کے ذریعہ عقود صحیح نہیں ہوں گے، اور اس وجہ سے بھی کہ اس پر حجر کیا ہوا ہے، اس لئے سفیہ کی طرح اس کا تصرف صحیح نہیں ہوگا، اور اس لئے بھی کہ اس کے تصرف کو صحیح قرار دینے میں اس کے مال کو ضائع کرنا اور اس کو ضرر پہنچانا ہے، کیونکہ وہ اچھی طرح تصرف نہیں کرسکتا ہے، لہٰذا اس کا تصرف صحیح نہیں ہوگا(۱)۔

اور اجازت کے بعد اس کے تصرفات کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ ولی کو اختیار ہے کہ معاوضات کے بارے میں باشعور بچہ کو اجازت دے، اور اس کا تصرف اس صورت میں صحیح اور نافذ ہوگا، اور ان حضرات نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَابْتَلُوا الْيَتٰمٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"(۲) (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)، اور آزمانا بلوغ سے قبل ہوگا، نیز اس لئے کہ بچہ عاقل اور باشعور ہے، لہٰذا اس کا تصرف اس کے ولی کی اجازت سے صحیح ہوگا، جیسا کہ اس غلام کا تصرف اس کے آقا کی اجازت سے صحیح ہوتا ہے، جس پر حجر کیا گیا ہو۔

اور اصح قول کے مطابق شافعیہ کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ ولی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ نابالغ بچہ کو تجارت کی اجازت دے، اور اگر وہ اس کو اجازت دے گا تو اس کی اجازت صحیح نہیں ہوگی، اور اجازت کے بعد اس کا تصرف صحیح نہیں ہوگا، جیسا کہ اجازت سے قبل صحیح نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ نبی علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے: "رفع

(۱) بدائع الصنائع للکاسانی ۸/ ۳۹۱۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۷، تحفۃ المحتاج لابن حجر ۶/ ۲۳۶، نہایۃ المحتاج للرملی ۴/ ۲۲۴۔

(۲) کشف الاسرار للبخاری ۴/ ۲۵۶، ۲۵۷، الإنصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف ۴/ ۲۶۷، بدائع الصنائع للکاسانی ۶/ ۳۰۲۲، المبدع لابن مفلح ۴/ ۸، البہجۃ شرح التحفۃ للتسولی ۲/ ۳۰۴۔

(۱) المجموع للنووی ۹/ ۱۶۱، ۱۶۴، المبدع ۴/ ۸، کشاف القناع للبہوتی ۳/ ۴۴۲، ۴۵۸۔

(۲) سورۂ نساء/ ۶۔

القلم عن ثلاثة: عن النائم حتی یستیقظ، وعن الصغیر حتی یکبر، وعن المجنون حتی یعقل أو یفیق"[۱] (تین شخص مرفوع القلم ہیں، سویا ہوا شخص یہاں تک کہ وہ بیدار ہوجائے، اور بچہ یہاں تک کہ وہ بالغ ہوجائے اور پاگل یہاں تک کہ اسے افاقہ ہوجائے)، تو اگر اس کی بیع صحیح ہوگی تو اس پر مبیع کی حوالگی اور عقد پر مرتب ہونے والی ذمہ داری لازم ہوگی اور حدیث بچہ پر کسی بھی طرح کے التزام کی نفی کرتی ہے، لہٰذا اس کے تصرفات کے صحیح ہونے کا قائل ہونا حدیث کے منافی ہے، لہذ ا اس کا قائل ہونا جائز نہیں ہوگا۔

اور شافعیہ کے نزدیک دوسری روایت میں ہے کہ ماذون کی طرف سے حاجت کے داعی ہونے کی وجہ سے صحیح ہوگا[۲]۔

اور صحیح یہ ہے کہ باشعور بچہ کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ مبیع یا قیمت ادا کرے، اور ممکن ہے کہ اس کی طرف سے اس کا ولی نیابت کرے[۳]۔

سفیہ ماذون کے تصرفات:

۸- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ وہ کم عقل جسے خرید وفروخت کی اجازت حاصل ہو، اس کا یہ تصرف نافذ ہوگا، شافعیہ کے نزدیک اصح قول میں اور حنابلہ کی ایک روایت کے مطابق ان حضرات کا مذہب یہ ہے کہ یہ عقد صحیح نہیں ہوگا اور شافعیہ کے اصح قول کے مقابلے میں دوسرا قول اور حنابلہ کی دوسری روایت کی رو سے اس کا عقد صحیح ہوگا۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح ''سفہ'' (فقرہ/ ۲۶) اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

اجازت دینے والے کی موت اور اجازت کے باطل ہونے میں اس کا اثر:

۹- اگر اجازت دینے والا مرجائے، اور وہ باپ ہو تو ولایت ختم ہوجائے گی اور اس پر اجازت کا باطل ہونا اور اس پر حجر کا برقرار رہنا مرتب ہوگا اور اگر اجازت دینے والا وصی ہو تو اس کی وفات سے وصایہ ختم ہوجائے گا اور اجازت بھی ختم ہوجائے گی، اور اجازت دینے والے کی موت کے بعد ماذون جو تصرفات کرے گا وہ صحیح نہیں ہوگا، اور نہ اس پر کوئی اثر مرتب ہوگا۔

اور اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إذن'' (فقرہ/ ۶۵) اور ''ولایۃ''، ''وصیۃ''۔

---

(۱) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۸) اور حاکم (۲/ ۵۹) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) روضۃ الطالبین ۴/ ۱۸۱، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳۰۲۔

(۳) الہدایہ مع تکملۃ فتح القدیر ۹/ ۳۱۰، ۳۱۱، کشاف القناع ۳/ ۴۵۷، المجموع للنووی ۹/ ۱۶۴، ۱۶۵، الإنصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف للمرداوی ۵/ ۳۱۸۔

المولفۃ قلوبہم

تعریف:

۱- المؤلفہ لغت میں مؤلف کی جمع ہے، اور یہ "الألفة" کا اسم مفعول ہے، کہا جاتا ہے: **ألفت بينهم تأليفا** جبکہ تم نے انہیں اختلاف کے بعد ملا دیا ہو، اور ان کے تالیف قلوب سے مراد، ان کے دلوں کو احسان اور محبت کے ذریعہ مائل کرنا ہے (۱)۔

اور "**المؤلفة قلوبهم**" اصطلاح میں وہ حضرات ہیں جن کے دلوں کو اسلام کی طرف مائل کرنے یا ان کو اسلام پر ثابت قدم رکھنے یا مسلمانوں سے ان کے شر کو دور کرنے یا ان کے دشمنوں کے مقابلہ میں ان کی مدد کرنے وغیرہ کا ارادہ کیا جاتا ہے (۲)۔

تالیف قلوب کی حکمت:

۲- اسلام نے اپنے متبعین کو اپنے مخالفین اور اپنے دشمنوں کے ساتھ احسان کا حکم دیا ہے، اور اسی طرح احسان کے ذریعہ اسلام دلوں کو فتح کرتا ہے، جیسا کے عقلوں کو حجت ودلیل کے ذریعہ فتح کرتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَلَا تَسْتَوِى الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**" (۳) (اور نیکی اور بدی برابر نہیں ہوتی آپ نیکی سے (بدی کو) لوٹا دیا کیجئے)۔

اور اسی وجہ سے اسلام نے تالیف قلوب کے لئے زکاۃ کے مال میں سے ایک حصہ مشروع کیا ہے، قرطبی نے کہا ہے: بعض متاخرین نے کہا ہے: مؤلفۃ القلوب کی صفت کے بارے میں اختلاف ہے، ایک قول ہے: یہ کفار کی ایک قسم ہے، ان کو زکاۃ دیا جائے گا تاکہ یہ اسلام سے مانوس ہوں، اور یہ لوگ قوت اور تلوار کے ذریعہ اسلام نہیں لانے والے تھے، لیکن بخشش واحسان کے ذریعہ اسلام قبول کر لیتے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ: یہ مشرکین کے بڑے لوگوں کی ایک جماعت ہے، جن کے پیروکار ہیں، ان کو دیا جائے گا تاکہ ان کے متبعین اسلام سے مانوس ہوں، انہوں نے کہا ہے: یہ اقوال ایک دوسرے سے قریب ہیں، اور ان تمام کا مقصد ایسے شخص کو دینا ہے جو بخشش کے بغیر حقیقۃً اس کا اسلام قبول کرنا ممکن نہ ہو، تو گویا کہ یہ جہاد کی ایک قسم ہے۔

اور انہوں نے فرمایا: مشرکین کی تین قسمیں ہیں، ایک قسم وہ ہے جو دلیل قائم کرنے سے اسلام کی طرف رجوع کرتی ہے، اور ایک قسم قوت کے ذریعہ، اور ایک قسم احسان کے ذریعہ، اور امام جو مسلمانوں کا نگراں ہوتا ہے، وہ ہر قسم کے ساتھ وہ معاملہ کرتا ہے، جسے وہ اس کی نجات اور اسے کفر سے چھٹکارا دلانے کا سبب سمجھتا ہے (۱) اور رسول اللہ ﷺ نے اپنی امت کو اپنے اس قول سے لوگوں کو اسلام سے مانوس کرنے کو سمجھایا ہے: "**إني لأعطى الرجل وغيره أحب إلى منه خشية أن يكب في النار على وجهه**" (۲) (میں ایک شخص کو دیتا ہوں حالانکہ دوسرا شخص میرے نزدیک اس سے زیادہ

(۱) المصباح المنیر، تاج العروس، لسان العرب، مختار الصحاح، المفردات فی غریب القرآن مادہ: الف، تحریر الفاظ التنبیہ رص ۱۱۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۶۰ طبع بولاق مصر، قواعد الفقہ للبرکتی رص ۴۵۹، المغرب فی ترتیب المعرب رص ۲۷۔

(۳) سورۂ فصلت ر ۳۴۔

(۱) تفسیر القرطبی ۸/۱۷۹۔

(۲) حدیث: "إني لأعطى الرجل وغيره أحب إلى منه......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۳۴۰) اور مسلم (۲/۷۳۳) نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے کی ہے۔

محبوب ہوتا ہے، (اس اندیشہ سے) کہ کہیں وہ جہنم میں اوندھے منہ نہ ڈال دیا جائے)۔

المؤلفۃ قلوبہم کا حصہ:

۳-المؤلفۃ قلوبہم کے لئے زکاۃ کے مخصوص حصہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، لہذا جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا رجحان ہے کہ ان کا حصہ باقی ہے۔

اوران میں سے بعض کا مذہب یہ ہے کہ اسلام کے غلبہ کی وجہ سے ان کا حصہ ختم ہو چکا ہے، لیکن اگر ان کی تالیف کی ضرورت ہوگی تو انہیں دیا جائے گا۔

اورحنفیہ نے کہا المؤلفۃ قلوبہم کا حصہ ساقط ہو چکا۔

۴-پھر فقہاء کا ان کی اقسام کے بارے میں اختلاف ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے: المؤلفۃ قلوبہم کفار ہیں، جن کی تالیف قلب کی جائے گی۔

اورشافعیہ نے کہا ہے: اس حصہ میں سے سرے سے کسی کافر کو کچھ نہیں دیا جائے گا۔

اورحنابلہ نے مولف کو دینے کو جائز قرار دیا ہے، چاہے وہ مسلمان ہو یا کافر۔

اورابن قدامہ نے کہا ہے: المؤلفۃ قلوبہم کی دو قسمیں ہیں، کفار اور مسلمان، اور کفار کی دو قسمیں ہیں، اور مسلمانوں کی چار قسمیں ہیں۔

تفصیل اصطلاح ''زکاۃ'' (فقرہ/ ۱۶۷ اور ۱۶۸) میں ہے۔

مأمومۃ

تعریف:

۱-''مأمومة'' لغت میں وہ زخم ہے جو ام الراس تک پہنچے، اور یہ وہ کھال ہے جو دماغ کو جمع کرتی ہے، اور اس زخم کو ''آمّہ'' بھی کہا جاتا ہے، مطرزی نے کہا کہ زخم کو آمہ اور مأمومہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں اصل والا ہونے کا معنی پایا جاتا ہے، جیسے ''عيشة راضية'' (پسندیدہ زندگی) اور اس کی جمع ''أوام''، ''مأمومات'' اور ''مآميم'' ہے[۱]۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

شجہ:

۲-''شجة'' لغت میں چہرے یا سر کا زخم ہے۔

اور شجج پیشانی میں زخم کا اثر ہے۔

اور شجة کے لفظ کو فقہاء لغوی معنی سے الگ استعمال نہیں کرتے ہیں[۳]۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، المغرب فی ترتیب المعرب۔

(۲) تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۱۳۲، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۷، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۔

(۳) المصباح المنیر، لسان العرب، ردالمحتار ۵/ ۳۷۲، بدائع الصنائع ۷/ ۲۹۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۵۰، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۔

اورنسبت یہ ہے کہ: شجة، مأمومة سے عام ہے، اس لئے کہ "مأمومة" چہرہ اورسر کے زخموں میں سے ایک زخم ہے۔

اجمالی حکم:

۳- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مأمومہ میں دیت کا ایک تہائی حصہ ہوگا[۱]۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ حضرت عمرو بن حزمؓ کی حدیث میں ہے کہ: نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "وفی المأمومة ثلث الدية"[۲] (سر کے زخم میں دیت کا ایک تہائی حصہ ہے)۔

تفصیل اصطلاح "دیات" (فقرہ/ ۶۸)اور "شجاج" (فقرہ/ ۴ اوراس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

(۱) الاختیار ۵/ ۴۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۰، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۶۲، ۲۶۴، المغنی ۸/ ۴۷۔

(۲) حدیث عمرو بن حزمؓ: "في المأمومة ثلث الدية" کی روایت نسائی (۸/ ۵۸) نے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص ۴/ ۱۸ میں علما کی ایک جماعت سے اس کو صحیح قرار دینا نقل کیا ہے۔

مؤنۃ

تعریف:

۱- "مؤنة" (ہمزہ ساکنہ کے ساتھ) کا معنی لغت میں بوجھ ہے، اور مؤونۃ اسی کے مثل ہے، اور مؤونۃ کا معنی خوراک ہے[۱]۔

اور "مؤنة" فقہاء کے نزدیک کلفت[۲] یعنی وہ نفقہ وغیرہ ہے جسے انسان برداشت کرتا ہے[۳]۔

اور فقہاء اکثر نفقہ کی تعبیر مؤنۃ اور مؤنۃ کی تعبیر نفقہ سے کردیتے ہیں[۴]۔

اور بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ مؤنۃ نفقہ سے عام ہے، شرقاوی نے کہا ہے: اس لئے کہ مؤنہ لغت میں بقدر کفایہ کو انجام دینا ہے، چاہے وہ خوراک ہو یا دوسری چیز، اور انفاق، نفقہ بلکہ صرف خوراک والی چیز ہے[۵]۔

اور فقہاء نفقہ کے لئے ایک خاص باب قائم کرتے ہیں، اور اس سے بیوی، رشتہ داروں اور غلاموں کا نفقہ مراد لیتے ہیں، اور کہتے ہیں

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۶۳۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۴۳۴ شائع کردہ دار احیاء التراث، المغنی ۳/ ۹۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۵، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۷۲، المجموع شرح المہذب ۵/ ۴۲۶، تحقیق المطیعی، المہذب ۱/ ۴۰۸۔

(۴) مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۰ اور ۱/ ۴۶۳، القلیوبی ۳/ ۷۲۔

(۵) القلیوبی ۳/ ۵۷، حاشیۃ الشرقاوی علی شرح التحریر ۱/ ۱۰۲۔

کہ نفقہ کے اسباب تین ہیں: نکاح، قرابت اور ملک [1]۔

مؤنۃ سے متعلق احکام:

زکاۃ میں مؤنۃ:

۲- فقہاء کا ان اخراجات کو وضع کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، جو ان کھیتوں اور پھلوں میں ہوتے ہیں جن میں زکاۃ واجب ہوتی ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ نصاب زکاۃ (پانچ وسق یا اس سے زیادہ) میں سے اس چیز کو وضع کیا جائے گا، جسے مالک کھیتی کی کٹنی یا اسے گاہنے یا دانہ کے صاف کرنے میں کرایہ پر لیتا ہے، اس کے جمع ہونے کی حالت میں، اسی طرح سے اس کیل کو بھی وضع کیا جائے گا جس کو کرایہ پر لے، اور کٹنی کے ساتھ گرے ہوئے خوشوں کے اٹھانے کو وضع کیا جائے گا، کیونکہ وہ اجرت کے قبیل سے ہے، نہ کہ اس کو اٹھانے کو جسے مالک چھوڑ دیتا ہے، اور اس چیز کو وضع نہیں کیا جائے گا، جسے گاہنے کی حالت میں جانور کھا لیتا ہے، اس لئے کہ اس سے بچنا دشوار ہے تو وہ آفات سماوی اور جانوروں کے کھانے کی درجہ میں ہوگا، اور اسے وضع کیا جائے گا جس کو اپنے آرام کرنے کی حالت میں جانور کھاتے ہیں [2]۔

شافعیہ نے کہا ہے: کھجور کو خشک کرنے، پھلوں کے توڑنے، اناج کے کاٹنے، اسے اٹھانے، گاہنے اور اسے صاف کرنے، اس کی حفاظت کرنے اور اس کے علاوہ پھل اور کھیتی کے سارے اخراجات مالک کے ذمہ ہوں گے نہ کہ زکاۃ کے مال میں۔

اور صاحب حاوی نے عطاء بن ابی رباح سے نقل کیا ہے: اخراجات مال کے درمیان سے ہوں گے، اس کو برداشت کرنا فقراء کو

(۱) مغنی المحتاج ۳/۴۲۵۔

(۲) منح الجلیل ۱/۳۴۰، الشرح الصغیر ۱/۲۱۶ طبع الحلبی، جواہر الإکلیل ۱/۱۲۵۔

چھوڑ کر مالک کے ساتھ خاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ مال سب کا ہے لہٰذا ان سب پر اخراجات تقسیم ہوں گے [1]۔

اور امام احمد نے کہا ہے: جو شخص اپنی کھیتی پر خرچ کرنے اور اپنے گھر والوں پر خرچ کرنے کے لئے قرض لے تو وہ قرض وضع ہوگا جو اپنی کھیتی پر صرف کرے نہ کہ وہ جسے اپنے گھر والوں پر صرف کرے، اس لئے کہ یہ کھیتی کے اخراجات میں سے ہے، اور اس کے بارے میں ان حضرات کے نزدیک تفصیل ہے [2]۔

اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ مزدوری کی اجرت، بیل کا خرچ، نہروں کا کرایہ، حفاظت کرنے والے کی اجرت کو وضع کئے بغیر اور بیج کے خرچ کو نکالے بغیر کھیتی کی زکاۃ ادا کرنا واجب ہوگا [3]۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: ''زکاۃ'' (فقرہ/۱۱۶)۔

اجارۃ میں مؤنۃ:

۳- اجارۃ میں اخراجات کا تعلق یا تو کرایہ پر لی ہوئی چیز کو واپس کرنے سے ہوگا یا ان اخراجات سے ہوگا جسے اجرت پر لینے والے کو اجارۃ کے دوران خرچ کرنے ضرورت پڑتی ہے، اور اس کا بیان حسب ذیل ہے۔

اول: کرایہ پر لی ہوئی چیز کو واپس کرنے کا خرچ:

۴- حنفیہ کا مذہب (جیسا کہ امام محمد نے ''الاصل'' میں کہا ہے) ہے کہ کرایہ دار کے ذمہ اس چیز کو مالک کے پاس لوٹانا واجب نہیں ہے، جسے اس نے کرایہ پر لیا ہے، بلکہ کرایہ پر دینے والے پر واجب ہے کہ

(۱) المجموع ۵/۴۲۶، ۴۱۲، ۴۵۳، ۴۵۷، ۴۴۱، تحقیق المطیعی، مغنی المحتاج ۱/۳۸۶۔

(۲) المغنی ۲/۷۲۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/۵۱۔

وہ کرایہ دار کے مکان سے اس پر قبضہ کرے، امام محمد نے ''الاصل'' میں کہا ہے: اگر کوئی شخص متعین کرایہ پر ایک مہینے تک آٹا پیسنے کے لئے چکی کرایہ پر لے، اور اسے اٹھا کر اپنے گھر لے جائے تو واپسی کا خرچ چکی کے مالک کے ذمہ ہوگا، اور اس میں شہر اور غیر شہر برابر ہے، لہذا واپسی کا خرچ صاحب مال پر ہوگا، لیکن یہ اس صورت میں ہے جبکہ نکالنا صاحب مال کی اجازت سے ہو، لیکن اگر نکالنا صاحب مال کی اجازت کے بغیر ہو تو واپسی کا خرچ کرایہ دار پر ہوگا۔

اور اجیر مشترک مثلاً دھوبی، رنگریز اور بننے والے کے لحاظ سے واپسی کا خرچ اجیر پر ہوگا، اس لئے کہ واپس کرنا قبضہ کو ختم کرنا ہے، تو اس شخص پر واجب ہوگا جس کے لئے قبضہ کی منفعت ہوگی، اور قبضہ کا فائدہ ان مواقع میں اجیر کے لئے ہوتا ہے، اس لئے کہ اجیر کے لئے عین ہوتا ہے اور وہ اجرت ہے، اور کپڑے کے مالک کے لئے منفعت ہوتی ہے اور عین منفعت سے بہتر ہے، لہذا واپس کرنا اس پر واجب ہوگا[۱]۔

اور شافعیہ کرایہ پر لی ہوئی چیز کے واپس کرنے کے خرچ کرنے کی بنیاد واپس کرنے کے لزوم اور اس کے عدم لزوم پر رکھتے ہیں۔

''المہذب'' میں آیا ہے: اجارۃ کی مدت کے ختم ہونے کے بعد کرایہ پر لی ہوئی چیز کے واپس کرنے کے بارے میں ہمارے اصحاب کے درمیان اختلاف ہے، ان میں سے بعض نے کہا ہے: مطالبہ سے قبل واپس کرنا کرایہ دار پر لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ کرایہ پر لی ہوئی چیز امانت ہے، لہذا ودیعت کی طرح طلب کرنے سے قبل اس کو واپس کرنا لازم نہیں ہوگا، اور ان میں سے بعض نے کہا ہے: اس پر لازم ہوگا اس لئے کہ اجارۃ کی مدت پوری ہونے کے بعد اسے روکنے کی اجازت نہیں ہے، تو اس پر واپس کرنا لازم ہوگا، جیسے وہ عاریت جو مؤقت ہو، تو اس کے وقت کے گذرنے کے بعد اس کا لوٹانا عاریت لینے والے پر لازم ہوتا ہے، پھر اگر ہم کہیں کہ اس پر واپس کرنا لازم نہیں ہوگا تو اس پر واپس کرنے کا صرفہ لازم نہیں ہوگا، جیسے ودیعت اور اگر ہم کہیں کہ اس پر واپس کرنا لازم ہوگا تو اس پر واپس کرنے کا خرچ لازم ہوگا جیسے عاریت[۱]۔

اور حنابلہ نے کہا ہے: کرایہ دار پر کرایہ پر لی ہوئی چیز کو واپس کرنا لازم نہیں ہوگا، اور نہ اس کا صرفہ لازم ہوگا، ودیعت کے طور پر رکھی ہوئی چیز کی طرح، اس لئے کہ اجارۃ ایسا عقد ہے جو ضمان کا تقاضہ نہیں کرتا ہے، لہذا وہ واپس کرنے کا اور اس کے صرفہ کا تقاضہ نہیں کرے گا[۲]۔

دوم: اجارہ کے دوران کرایہ پر لی ہوئی چیز کا صرفہ:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کرایہ پر لی ہوئی چیز کا نفقہ جیسے جانور کا چارہ اور اسے پانی پلانا اجارہ کی مدت کے دوران کرایہ پر دینے والے شخص پر ہوگا، اس لئے کہ یہ جانور پر اختیار دینے کا تقاضہ ہے، لہذا اس کے ذمہ ہوگا[۳]، البتہ تفصیل میں فقہاء کا اختلاف ہے جو حسب ذیل ہے۔

۶- حنفیہ کا مذہب ہے کہ کرایہ پر لی ہوئی چیز کا نفقہ کرایہ پر دینے والے شخص کے ذمہ ہوگا، چاہے وہ عین ہو یا منفعت، اور کرایہ پر دیئے ہوئے جانور کا چارہ اور اس کا پانی کرایہ پر دینے والے شخص کے ذمہ ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کی ملکیت ہے، اور اگر کرایہ دار اسے اس کی اجازت کے بغیر چارہ دے دے تو وہ احسان کرنے والا ہوگا وہ اسے کرایہ پر دینے والے شخص سے واپس نہیں لے گا[۴]۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۳۸، نیز دیکھئے: البدائع ۴/ ۲۰۹۔

(۱) المہذب ۱/ ۴۰۸۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۴۶۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۵۵، منح الجلیل ۳/ ۷۸۳، ۷۹۹، ۸۰۰۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۵۵۔

اور کرایہ دار کے ذمہ مزدور کا کھانا نہیں ہوگا، مگر یہ کہ وہ احسان کرے، یا یہ کہ اس میں عرف ظاہر ہو[1]۔

اور حنفیہ نے اس صورت کا حکم ذکر کیا ہے جبکہ کرایہ پر دینے والا شخص کرایہ دار پر کھانے یا چارہ کی شرط لگادے، ''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے: کوئی شخص کوئی غلام کو اس طرح اجرت پر لے کہ ہر ماہ کی اجرت اتنی ہوگی اس شرط پر کہ اس کا کھانا کرایہ دار پر ہوگا یا چوپایہ کرایہ پر لے اس شرط پر تو اس کا چارہ کرایہ دار کے ذمہ ہوگا، کتاب میں ذکر کیا گیا ہے کہ: یہ جائز نہیں ہے۔

اور ''فتاوی ہندیہ'' میں ہے کہ ہر اجارۃ جس میں کھانا یا چارہ کی شرط ہو تو وہ فاسد ہوگا، مگر دودھ پلانے والی عورت کو اس کے کھانے اور کپڑے کے ساتھ کرایہ پر لینا اس سے مستثنیٰ ہے، اسی طرح مبسوط میں ہے[2]۔

اور اگر کوئی شخص گدھے کو کرایہ پر لے پھر وہ راستہ میں عاجز ہوجائے اور کرایہ دار کسی شخص کو حکم دے کہ وہ گدھے پر خرچ کرے اور جس کو حکم دیا گیا ہے وہ ایسا کرے تو اگر جس کو حکم دیا گیا ہے اس کو معلوم ہو کہ گدھا حکم دینے والے کے علاوہ دوسرے شخص کا ہے، تو اس نے جو خرچ کیا ہے، اسے کسی سے واپس نہیں لے گا، اس لئے کہ وہ تبرع کرنے والا ہے، اور اگر مامور کو علم نہ ہو کہ گدھا آمر کے علاوہ کسی دوسرے کا ہے تو اسے حکم دینے والے سے واپس لینے کا حق ہوگا، اگرچہ آمر نے یہ نہیں کہا ہو کہ میں ضامن ہوں[3]۔

۷- اور مالکیہ نے کرایہ دار پر نفقہ کی شرط لگانے کو جائز قرار دیا ہے، ''منح الجلیل'' میں ہے: جانور کو اس شرط پر کرایہ پر دینا جائز ہے کہ اس کا چارہ کرایہ دار کے ذمہ ہوگا، اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ کسی شخص سے کرایہ پر اونٹ لے اس شرط پر کہ اس کے ذمہ اس کا کجاوہ ہوگا، یا کوئی جانور کرایہ پر لے کہ اس کا چارہ اسی پر ہوگا یا کسی مزدور کو اس کے کھانے کے ساتھ کرایہ پر لے، تو یہ جائز ہے اگرچہ نفقہ متعین نہ کرے، اس لئے کہ یہ معروف ہے، امام مالک نے کہا ہے: اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ آزاد شخص کو اور غلام کو مقررہ مدت کے لئے مدت کے دوران اس کے کھانے یا اس میں اس کے کپڑے کے ساتھ اجرت پر لے[1]۔

نیز ''منح الجلیل'' میں ہے: اگر تم کسی شخص سے اس کا اونٹ کرایہ پر لو پھر اونٹ کا مالک بھاگ جائے اور اسے تمہارے پاس چھوڑ دے اور تم اس پر خرچ کرو تو تمہیں اس سے اس کے واپس لینے کا حق ہو، اور اسی طرح اگر تم ایسے شخص کو کرایہ پر لو جو اس پر کجاوہ کسے گا، تو تم اس کے کرایہ کو مالک سے واپس لوگے، اور ابو اسحاق نے اس کی تاویل اس طرح کی ہے کہ عرف یہ ہو کہ اونٹ کا مالک ہی اس پر کجاوہ کستا ہو، ابن عرفہ نے کہا ہے: قواعد کے مقتضی سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ: کرایہ پر دینے والے شخص پر پالان اور زین وغیرہ لازم ہوگا نہ کہ اتارنے اور لادنے کا خرچ[2]۔

اور مالکیہ نے کہا ہے: بچہ کو دودھ پلانے کے لئے دائی کو اجرت پر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اجرت پر لینے والے شخص پر اس اجرت کے علاوہ کوئی اور چیز لازم نہیں ہوگی، جس پر اس نے اسے اجرت پر لیا ہے، مگر یہ کہ یہ شرط لگائی جائے کہ کرایہ دار کے ذمہ اس کا کھانا اور اس کا کپڑا ہوگا، تو یہ جائز ہوگا، ابن حبیب نے کہا ہے: اس کا کھانا اور اس کا کپڑا، اس کی حیثیت اور اس کی ہیئت اور بچہ کے باپ کی مالی حیثیت کے لحاظ سے ہوگا[3]۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۳۵۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۴۲۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۵۵۔

(۱) منح الجلیل ۳/ ۷۹۹، ۸۰۰۔
(۲) منح الجلیل ۳/ ۷۸۳، المدونۃ ۴/ ۵۰۰۔
(۳) منح الجلیل ۳/ ۷۵۸۔

اور یہ جائز ہوگا کہ صرف اجیر کا کھانا ہی اجرت ہو، یا وہ دراہم کے ساتھ ہو [1]۔

۸- شافعیہ نے کہا ہے: کرایہ پر دینے والے شخص کے ذمہ جانور کا چارہ اور اس کا پانی پلانا ہوگا، اس لئے کہ یہ قابو دینے کا تقاضہ ہے، لہذا اس کے ذمہ واجب ہوگا، اور اگر کوئی شخص کچھ اونٹ کرایہ پر لے اور اونٹ والا بھاگ جائے اور انہیں کرایہ دار کے پاس چھوڑ دے تو اسے فسخ کرنے کا نہ تو حق ہوگا اور نہ خیار حاصل ہوگا، بلکہ اگر وہ چاہے تو تبرع کے طور پر ان کا خرچ برداشت کرے اور اگر تبرع نہیں کرے تو قاضی کے پاس معاملہ پیش کرے، تا کہ قاضی ان کا خرچہ مقرر کرے اور ایسے شخص کا خرچ مقرر کرے جو اس کی حفاظت کرے گا، اور یہ اونٹ والے کے مال سے ہوگا بشرطیکہ اس کا مال ہو، اور اگر اونٹ والے کا مال نہ ہو، اور نہ اونٹوں میں کوئی زائد ہو، تو قاضی اونٹ والے کے لئے کرایہ دار، یا کسی اجنبی یا بیت المال سے قرض لے گا، پھر اگر قاضی کو کرایہ دار پر بھروسہ ہو تو قرض میں لیا ہوا مال اس کے حوالہ کردے گا، اگر چہ اسی سے قرض لیا ہو تا کہ اس پر خرچ کرے، اور اگر اس پر بھروسہ نہ ہو تو قاضی قرض میں لیا ہوا مال کسی قابل اعتماد شخص کے پاس رکھے گا، جو اس پر صرف کرے گا۔

قاضی کو قرض پر مال نہ ملے تو اسے اختیار ہوگا کہ وہ اونٹوں میں سے اتنی مقدار کو فروخت کردے جو ان پر اور ان کی نگہداشت کرنے والے کے خرچ کے بقدر ہو، اور اگر چھوڑے ہوئے اونٹوں میں کرایہ دار کی ضرورت سے زیادہ ہوں تو قاضی اونٹ کے مالک کے لئے قرض نہیں لے گا، جیسا کے عراقی حضرات نے صراحت کی ہے، بلکہ ضرورت سے زائد کو فروخت کردے گا۔

اور اگر قاضی کرایہ دار کو اونٹ پر اور اس کی نگہداشت کرنے والے شخص پر اپنے مال یا دوسرے کے مال میں سے خرچ کرنے کی اجازت دے دے تا کہ وہ اس پر اور اس کی نگہداشت کرنے والے پر صرف کی ہوئی رقم کو واپس کر لے گا تو اظہر قول کے مطابق جائز ہوگا، جیسا کہ اگر وہ قرض لے پھر اس کو دے دے، نیز اس لئے کہ یہ محل ضرورت ہے، اس لئے کہ بسا اوقات قاضی ایسے شخص کو نہیں پاتا ہے جو اسے قرض دے یا وہ اسے مناسب نہیں سمجھتا ہے، اور اظہر قول کے بالمقابل قول ممنوع ہوگا، اور اسے تبرع کرنے والا قرار دیا جائے گا۔

اور اگر کرایہ دار حاکم کی اجازت کے بغیر خرچ کرے تو خرچ واپس نہیں لے گا، اور اسے تبرع کرنے والا قرار دیا جائے گا، لیکن اس کا محل وہ ہے جب حاکم کی اجازت ممکن ہو، لیکن اگر حاکم کی اجازت ممکن نہ ہو، مثلاً کوئی حاکم ہی نہ ہو، یا اس کے پاس معاملہ کو ثابت کرنا دشوار ہو، اس صورت میں اگر وہ خرچ کردے اور اس پر گواہ بنالے جو اس نے خرچ کیا تا کہ وہ واپس لے سکے، تو وہ واپس لے گا، اور خرچ کی ہوئی مقدار کے بارے میں اس کا قول معتبر ہوگا بشرطیکہ عرف میں نفقۂ مثل کا دعوی کرے، کیونکہ وہ امین ہے [1]۔

اور اگر اجارۂ ذمہ میں ہو تو رہنما اور جانور کے ہانکنے والے اور حفاظت کرنے والے کی اجرت کرایہ پر دینے والے کے ذمہ ہوگی، اس لئے کہ یہ تحصیل کے اخراجات میں سے ہے، اور اگر کسی متعین جانور پر اجارہ ہو تو کرایہ دار کے ذمہ ہوگا، اس لئے کہ کرایہ پر دینے والے پر واجب ہے کہ وہ جانور کو حوالہ کردے، اور وہ کر چکا ہے [2]۔

اور دودھ پلانے والی عورت کا کھانا اور پینا اسی کے ذمہ ہوگا، اور اس پر لازم ہوگا کہ اتنی مقدار میں کھائے اور پیئے جس سے دودھ آئے اور بچہ کی نشو ونما ہو، اور کرایہ پر لینے والے شخص کو اس سے اس کے

---

(۱) منح الجلیل ۳/ ۷٦٠۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۵۷، ۳۵۸، المہذب ۱/ ۴۰۸۔

(۲) المہذب ۱/ ۴۰۸، مغنی المحتاج ۲/ ۳۴۸۔

مطالبہ کا حق ہوگا، اس لئے کہ یہ دودھ پلانے پر قادر ہونے کا تقاضہ ہے، اور اس کو چھوڑنے میں بچہ کو نقصان پہنچانا ہے [1]۔

۹ - فی الجملہ حنابلہ کا وہی مذہب ہے جو شافعیہ کا ہے، اور یہ ان اونٹوں پر خرچ کرنے کے تعلق سے ہے جنہیں کرایہ پر دینے والا شخص کرایہ دار کے پاس چھوڑ دے، اور اس کے پاس کوئی مال نہ ہو، اور اس صورت میں کرایہ دار معاملہ کو قاضی کے پاس پیش کرے گا تاکہ وہ اس کے لئے قرض لے، یا اسے خرچ کرنے کے بارے میں اجازت دے، اور یہ کرایہ پر دینے والے کے ذمہ دین ہوگا، اور حاکم کی عدم موجودگی میں گواہ بنانے اور گواہ نہیں بنانے کے ساتھ خرچ کرنے میں اور یہ اس تفصیل کے مطابق ہے جو شافعیہ کے مذہب کے ذیل میں گذری [2]۔

اور امام احمد سے اس شخص کے بارے میں روایت مختلف ہے جو کسی اجیر کو اس کے کھانے اور اس کے کپڑے کے ساتھ اجرت پر لے، یا اس کے لئے اجرت متعین کرے اور اس کے کھانے اور اس کے کپڑے کی شرط لگائے تو ان سے منقول ہے کہ یہ جائز ہے، اور حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور ابوموسیٰ سے منقول ہے کہ ان حضرات نے مزدوروں کو ان کے کھانے اور ان کے کپڑے کے ساتھ اجرت پر رکھا، اور امام احمد سے منقول ہے کہ یہ صرف دودھ پلانے والی دائی کے بارے میں جائز ہے دوسرے کے بارے میں نہیں اور قاضی نے اس روایت کو مختار کہا ہے، اس لئے کہ یہ مجہول ہے، اور دودھ پلانے والی عورت کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے جائز ہے: "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ" [3] (اور جس کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے)، تو ان کے لئے رضاعت پر نفقہ اور کپڑے کو واجب کیا ہے۔

اور امام احمد سے تیسری روایت یہ ہے کہ یہ کسی بھی حال میں جائز نہیں ہے، نہ تو دائی کے بارے میں اور نہ اس کے علاوہ میں۔

اور ابن قدامہ نے اجیر کو کھانے اور اس کے کپڑے کے ذریعہ اجرت پر لینے کے جواز پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے عتبہ بن المنذرؓ نے روایت کی ہے کہ: انہوں نے کہا: "كنا عند رسول الله ﷺ فقرأ: طسم حتى إذا بلغ قصة موسى قال: إن موسى ﷺ آجر نفسه ثماني سنين أو عشرا على عفة فرجه وطعام بطنه" [1] (ہم لوگ رسول اللہ کے پاس تھے، تو آپ ﷺ نے "طسم" تلاوت فرمائی، یہاں تک کہ جب آپ حضرت موسیٰ کے قصہ پر پہنچے تو آپ ﷺ نے فرمایا: موسی ﷺ نے اپنے آپ کو آٹھ یا دس سالوں تک اپنی شرمگاہ کی عفت اور اپنے پیٹ کے کھانے کے عوض اجرت پر دیا)، ابن قدامہ نے کہا ہے: ہمارے ماقبل کی شریعت ہمارے لئے شریعت ہے، جب تک کہ اس کا منسوخ ہونا ثابت نہ ہونا۔

نیز ابن قدامہ نے کہا ہے: اگر اجیر متعینہ کپڑے اور وصف بیان کئے ہوئے نفقہ کی شرط لگا دے، جیسا کہ سلم میں وصف بیان کیا جاتا ہے، تو یہ جائز ہوگا، اور اگر کھانے اور کپڑے کی شرط نہ لگائے تو اس کا نفقہ اور اس کا کپڑا اسی پر ہوگا، اور اسی طرح سے دایہ۔

اور اگر کسی جانور کو اس کے چارہ یا اجرت متعینہ اور اس کے چارہ کے ساتھ کرایہ پر لے تو جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ مجہول ہے، اور نہ ہی ایسا عرف، جس کی طرف رجوع کیا جائے، مگر یہ کہ چارہ کی وصف

---

(۱) المہذب ۱/ ۴۰۸۔

(۲) المغنی ۵/ ۵۱۷، ۵۱۸ طبع الریاض، شرح المنتہی ۲/ ۳۷۲۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

(۱) حدیث عتبہ بن المنذرؓ: "كنا عند رسول الله ﷺ فقرأ: طٰسٓمٓ......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۱۷) نے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (۲/ ۵۲) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

بنا کر اس کی شرط لگائے تو جائز ہوگا[1]۔

اور حنابلہ نے کہا ہے: رہنما کی اجرت کرایہ دار پر ہوگی، اس لئے کہ یہ کرایہ پر لئے ہوئے جانور اور اس کے آلہ سے خارج ہے تو اس پر لازم نہیں ہوگا، جیسا کہ زادراہ، اور ایک قول یہ ہے کہ اگر اس سے کسی متعین جانور کو کرایہ پر لے تو رہنما کی اجرت کرایہ دار پر ہوگی، اس لئے کہ اس کے ذمہ جانور کو حوالہ کرنا تھا اور وہ اسے حوالہ کر چکا ہے، اور اگر اجارۃً اسے متعین جگہ تک لے جانے پر ذمہ میں ہو تو وہ کرایہ پر دینے والے پر ہوگی، اس لئے کہ یہ اس کو وہاں تک پہنچانے کے اخرجات میں سے ہے اور اسی صوت میں اس کا پہنچنا پایا جائے گا[2]۔

مغصوب کو واپس کرنے کا خرچ:

۱۰ - جو شخص کسی چیز کو غصب کرلے تو اسے اس کے مالک تک واپس کرنا واجب ہوگا جب تک وہ باقی ہو، اس لئے کہ نبی ﷺ کا فرمان ہے: "**علی الید ما أخذت حتی تؤدي**"[3] (انسان کے ذمہ وہ چیز ہے جسے وہ لے، یہاں تک کہ اسے ادا کردے)۔

اور قدرت ہونے کی صورت میں فوراً واپس کرنا واجب ہے، اور واپس کرنے کا صرفہ غاصب کے ذمہ ہوگا، اس پر فی الجملہ فقہاء کا اتفاق ہے، اگرچہ اس کو واپس کرنے میں صرفہ زیادہ ہو، جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے[4]۔

(۱) المغنی ۵/ ۴۹۲، ۴۹۳۔

(۲) المغنی ۵/ ۵۱۵، ۵۱۶۔

(۳) حدیث: "علی الید ما أخذت حتی تؤدي" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۵۷) نے حضرت حسن عن سمرۃؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص ۳/ ۵۳ میں کہا کہ حسن کا سمرہ سے سماع مختلف فیہ ہے۔

(۴) البدائع ۷/ ۱۴۸، تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۳۷۷، ۳۷۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۸، مغنی المحتاج ۲/ ۲۷۶، ۲۷۷، کشاف القناع ۴/ ۷۸، ۷۹، المغنی ۵/ ۲۸۱۔

اور جو شخص کسی چیز کو غصب کرلے اور اسے دوسرے شہر میں منتقل کرلے اور اس جگہ میں اس سے وہ شخص ملے جس سے اس نے غصب کیا ہے اور سامان غصب کرنے والے کے قبضہ میں ہو تو حنفیہ نے جو کہا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ: اگر مغصوب کو منتقل کرنے میں ڈھونے اور خرچ کرنے کی ضرورت ہو، تو مالک کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس سے قیمت کا مطالبہ کرے، اور اگر چاہے تو انتظار کرے یہاں تک کہ غاصب اسے غصب کی جگہ تک پہنچادے، اور اگر اسے ڈھونے اور خرچ کرنے کی ضرورت نہ ہو جیسا کہ اگر مغصوب دراہم یا دنانیر ہو تو مغصوب منہ کے لئے غاصب سے قیمت کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، اور اسے اپنے چیز کے عین کو لینے کی اجازت ہوگی[1]۔

اور مالکیہ نے کہا ہے: اگر مغصوب مثلی ہو تو غاصب کے ذمہ اسی کے مثل غصب کئے ہوئے شہر میں واپس کرنا لازم ہوگا، اور اشہب نے کہا ہے: مغصوب منہ کو اختیار ہوگا کہ اسے اس شہر میں لے یا غصب کی جگہ میں لے، اور اگر مغصوب غاصب سے اس شہر میں مثلی چیز کی واپسی کا مطالبہ کرے، جہاں سے غصب کیا تھا تاکہ بعینہ اسے لے لے تو غاصب کو اس شہر میں اس کی واپسی پر مجبور نہیں کیا جائے گا، ذخیرہ میں ہے: مغصوب کو منتقل کرنے میں، اصول وقواعد پر مبنی ہونے کے پیش نظر آراء مختلف ہیں ان میں سے ایک قاعدہ یہ ہے کہ: غاصب کے لئے مناسب نہیں ہے کہ وہ منتقل کرنے کے خرچ کا تاوان ادا کرے، اس لئے کہ اس کا مال مغصوب منہ کے مال کی طرح معصوم ہے[2]۔

اور اگر مغصوب مال متقوم ہو تو اگر اسے منتقل کرنے میں بہت زیادہ ڈھونے کی ضرورت نہ ہو، جیسے جانور تو اسے مغصوب منہ

(۱) البدائع ۷/ ۱۵۹۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۹، منح الجلیل ۳/ ۵۱۶، المواق بہامش الحطاب ۵/ ۲۷۹۔

غاصب سے لے لے گا، اور اگر بہت زیادہ ڈھونے کی ضرورت ہو تو اس کے مالک کو اختیار ہوگا کہ اسے لے لے یا اس کے غصب کے دن اس کی جو قیمت ہو وہ لے (۱)۔

اور شافعیہ نے کہا ہے: اگر مالک غاصب سے کسی صحراء میں ہے اور مغصوب اس کے ساتھ ہو اور مالک سے واپس لے لے تو غاصب کو منتقل کرنے کی اجرت کا مکلّف نہیں بنایا جائے گا، اور اگر مالک اس کے قبول کرنے سے انکار کرے اور غاصب اسے اس کے سامنے رکھ دے تو اگر اس کو منتقل کرنے میں کوئی صرفہ نہ ہو تو وہ بری ہو جائے گا۔

اور اگر مالک اسے لے لے اور غاصب پر منتقل کرنے کے صرفہ کی شرط لگائے تو جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنی ذاتی ملکیت کو منتقل کیا ہے (۲)۔

اور حنابلہ نے کہا ہے: اگر کوئی انسان کوئی چیز کسی شہر میں غصب کرے اور اس سے مالک دوسرے شہر میں ملے تو اگر وہ مثلی ہو اور اس کی قیمت دونوں شہروں میں مختلف ہو تو اگر اس کے لئے ڈھونے اور خرچ کرنے کی ضرورت نہ ہو تو اس کے مثل کے مطالبہ کا اسے حق ہوگا، اس لئے کہ مثل کی واپسی بغیر ضرر کے ممکن ہے، اور اگر اس کو ڈھونے میں خرچ کی ضرورت ہو اور اس کی قیمت اس شہر میں جس میں اسے غصب کیا کم ہو تو اس پر اس کو واپس کرنا اور اس کے مثل کو واپس کرنا لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ ہم اسے ایسے شہر میں منتقل کرنے کے صرفے کا مکلّف نہیں کریں گے جس میں اس کی حوالگی کا استحقاق نہیں ہے، اور مغصوب منہ کو اختیار ہوگا کہ وہ صبر کرے یہاں تک کہ وہ اس کو اپنے شہر میں وصول پائے یا جس شہر میں اس کو غصب کیا ہے اس میں فی الحال اس کی جو قیمت ہو اس کا مطالبہ کرے اور اگر وہ

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۵۰، المواق بہامش الحطاب ۵/ ۲۷۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۲۷۷۔

ذوات القیم میں سے ہو تو اسے حق ہوگا کہ غصب کے شہر میں اس کی جو قیمت ہو اس کا مطالبہ کرے (۱)۔

اور اگر مغصوب کا مالک کہے کہ اسے اپنی جگہ پر چھوڑ دو اور مجھے اس کی جگہ میں واپس کرنے کی اجرت دو ورنہ میں تم پر اس کی واپسی کو لازم کروں گا تو اس پر لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ معاوضہ ہے، لہذا اس پر جبر نہیں کیا جائے گا اور اگر غاصب کہے کہ مجھ سے اس کی واپسی کی اجرت لے لو اور اسے مجھ سے اسی جگہ لے لو یا وہ اسے اس کی قیمت سے زیادہ دے تو مالک پر اس کا قبول کرنا لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ معاوضہ ہے لہذا اس پر جبر نہیں کیا جائے گا (۲)۔

موقوف کا صرفہ:

۱۱ - شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ موقوف کے نفقہ اور اس کو تیار کرنے اور اس کی تعمیر کے صرفہ کے سلسلے میں واقف کی شرط کی طرف رجوع کیا جائے گا خواہ واقف اپنے مال یا وقف کے مال سے ہونے کی شرط لگائے، جیسے واقف کہے اس پر فلاں جہت سے خرچ کیا جائے گا اور فلاں جہت سے اس کی تعمیر کی جائے گی تو اگر واقف اس کی آمدنی سے یا اس کے علاوہ سے خرچ کرنے کو متعین کردے تو اس کی شرط کی طرف رجوع کرتے ہوئے اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر واقف کسی چیز کی شرط نہ لگائے تو اس کی آمدنی سے اس پر خرچ کیا جائے گا، اس لئے کہ وقف اصل کو روکنے اور اس کی منفعت کو خرچ کرنے کا تقاضا کرتا ہے اور یہ اس پر خرچ کئے بغیر حاصل نہیں ہوگا تو یہ اس کی ضروریات میں داخل ہوگا (۳)۔

(۱) المغنی ۵/ ۲۷۷، ۲۷۸۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۷۸، ۷۹، المغنی ۵/ ۲۸۱۔

(۳) اسنی المطالب ۲/ ۴۷۳، حاشیۃ الشبر املسی بہامش نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۹۷، کشاف القناع ۴/ ۲۶۵، المغنی ۵/ ۶۴۸۔

اگر اس کے منافع ختم ہوجائیں تو شافعیہ نے کہا ہے کہ اس کے درست کرنے کا خرچ بیت المال سے ادا کیا جائے گا تعمیر کرنے کا نہیں جیسے وہ شخص جو ایسے غلام کو آزاد کرے جس کی کوئی کمائی نہ ہو اور تعمیر اس صورت میں کسی پر واجب نہیں ہوگی جیسے ملک مطلق جانور کا حکم اس کے برخلاف ہے اس لئے کہ اس کی روح کو بچانا اور اس کی حفاظت کرنا واجب ہے۔

انہوں نے کہا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ تعمیر کے مثل اس زمین کا کرایہ ہے جس میں موقوفہ عمارت یا درخت ہو اور اس کے منافع سے اجرت پوری نہ ہوتی ہو[۱]۔

اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر موقوف کے لئے آمدنی نہ ہو تو اس کا نفقہ متعینہ موقوف علیہ پر ہوگا پھر اگر آمدنی نہ ہو اس لئے کہ وہ ایسی چیز ہو جو اجرت پر نہ دی جاسکتی ہو جیسے وہ غلام جسے اس کی خدمت کرنے کے لئے وقف کیا گیا ہو یا وہ گھوڑا جسے جہاد کے لئے وقف کیا گیا ہو اس کو اس کے خرچ کے برابر کرایہ پر لگایا جائے گا تاکہ ضرورت دور ہوسکے، اور اگر وقف غیر متعین افراد پر ہو جیسے مساکین تو اس کا نفقہ بیت المال سے ادا کیا جائے گا[۲]۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ وقف کی آمدنی سے اس کی تعمیر اور اس کی عمارت کی درستگی اور اس کے تمام ضروری اخراجات پر خرچ سے ابتدا کی جائے گی چاہے واقف نے اس کی شرط لگائی ہو یا نہیں لگائی ہو، اس لئے کہ وقف اللہ تعالیٰ کے راستے میں صدقۂ جاریہ ہے اور وہ اس طریقہ کے بغیر جاری نہیں رہ سکتا[۳]۔ کمال ابن الہمام نے کہا ہے کہ تعمیر اقتضاءً مشروط ہے اور اسی وجہ سے امام محمد نے ''الاصل'' میں دستاویز لکھنے کے سلسلہ میں ذکر کیا ہے، شرط یہ ہے کہ حاکم وقف کی آمدنی میں سے ہر سال اتنا محفوظ رکھے جس کی ضرورت عشر، خراج، بیج اور اس کے ذمہ داران اور کارکنان کو وظائف دینے اور چوکیداروں، کٹنی کرنے والوں اور گاہنے والوں کو اجرت دینے کے لئے ہو، اس لئے کہ ہر وقت اس کی منفعت کا حصول اصل آمدنی سے ان مصارف کی ادائیگی کے بغیر نہیں ہوگا[۱]۔

اور کاسانی نے کہا ہے: اگر اپنے گھر کو اپنے بچے کی رہائش کے لئے وقف کردے تو تعمیر اس شخص کے ذمہ ہوگی جس کے لئے رہائش ہے، اس لئے کہ منفعت اسی کے لئے ہے تو صرفہ بھی اسی پر ہوگا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "الخراج بالضمان"[۲] (آمدنی ضمان کے عوض میں حاصل ہوتی ہے)۔

اگر وہ تعمیر سے گریز کرے یا اس پر قادر نہ ہو اس لئے کہ فقیر ہو تو قاضی اسے کرایہ پر لگادے گا اور اجرت سے اس کی تعمیر کرائے گا، اس لئے کہ وقف کا باقی رکھنا واجب ہے۔

اور تعمیر کے بغیر وقف باقی نہیں رہے گا، تو اگر وہ اس سے باز رہے یا اس سے عاجز ہوجائے تو کرایہ کے ذریعہ اس کے باقی رکھنے میں قاضی اس کے قائم مقام ہوگا جیسے جانور کا مالک اگر اس پر خرچ کرنے سے باز رہے تو قاضی اس پر اجارے کے ذریعہ خرچ کرے گا اور اگر وہ فقراء پر وقف ہو تو صرفہ آمدنی سے ہوگا[۳]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اس کی آمدنی سے وقف کی درستگی اور اس کی تعمیر کا کام شروع کیا جائے گا اور اگر واقف نے اس کے علاوہ کی شرط لگائی ہو تو اس کی شرط باطل قرار پائے گی اور اگر کوئی مکان کسی متعین شخص پر اس کی رہائش کے لئے وقف ہو، اس کی درستگی کی ضرورت ہو

(۱) اسنی المطالب ۲/ ۴۷۳، حاشیۃ الشبر املسی بہامش نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۹۷۔
(۲) کشاف القناع ۴/ ۲۶۶۔
(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۱۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۴۳۴۔
(۲) حدیث: "الخراج بالضمان......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۸۰) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح نہیں ہے۔
(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۱، الہدایہ وفتح القدیر ۴/ ۴۳۴، ۴۳۵۔

اور موقوف علیہ اپنے مال میں سے اس کی درستگی نہ کرائے تو موقوف علیہ جو اس میں رہائش پذیر ہو اسے نکالا جائے گا تا کہ دوسرے کو آئندہ مدت کے لئے کرایے پر دیا جائے بشرطیکہ اس کا کرایہ جلدادا ہو اور اس کے کرایہ سے اس کی اصلاح ہو۔

جہاد کے لئے موقوف گھوڑے پر بیت المال سے خرچ کیا جائے گا اور اس کا نفقہ نہ وقف کرنے والے پر لازم ہوگا نہ جس پر وقف کیا گیا ہے اس پر لازم ہوگا اور اگر بیت المال نہ ہو تو اسے فروخت کر دیا جائے گا اور اس کی قیمت کے عوض ہتھیار وغیرہ ایسا سامان لے لیا جائے گا جس میں نفقہ کی ضرورت نہ ہو اور ابن جزی نے کہا ہے کہ وقف کردہ مکانات ان کی آمدنی سے درست کئے جائیں گے اور اگر آمدنی نہ ہو تو بیت المال سے [1]۔

عاریت کا صرفہ:

۱۲- فقہاء کا اس صرفے کے بارے جس کی ضرورت عاریت پر لینے والے شخص کے پاس رہتے ہوئے پیش آئے اختلاف ہے کیا یہ صرفہ عاریت پر لینے والے پر واجب ہوگا؟، اس اعتبار سے کہ وہ فائدہ اٹھانے والا ہے یا یہ عاریت پر دینے والے یعنی مالک پر واجب ہوگا، اس اعتبار سے کہ یہ ایک طرح کا احسان ہے، اور عاریت پر لینے والے پر صرفہ کی ذمہ داری ڈالنا احسان کے منافی ہے اور یہ کرایہ قرار پائے گا؟

اس طرح فقہاء کا عاریت کی واپسی کے صرفے میں اختلاف ہے کہ کیا یہ عاریت پر لینے والے کے ذمہ ہوگا یا عاریت پر دینے والے پر [2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''إعارۃ'' (فقرہ/ ۲۰، ۲۱) میں ہے۔

(۱) جواہر الاکلیل ۲/ ۲۰۹، أسہل المدارک ۳/ ۱۰۹۔

(۲) منح الجلیل ۳/ ۵۰۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۹۸۔

مائع

تعریف:

۱-''مائع'' لغت میں بہنے اور پگھلنے والی چیز ہے۔

اور ماع الجسم یمیع میعا وموعا (باب ضرب اور نصر دونوں سے) یعنی وہ پگھل گیا اور بہہ گیا، اور ہمزہ کے ساتھ متعدی ہوتا ہے تو کہا جاتا ہے: ''أمعتہٗ'' (میں نے اسے بہا دیا) اور کہا جاتا ہے: ماع الشيء انماع یعنی وہ بہہ گئی، اور اسی قبیل سے سعید بن المسیب کا قول ہے: جہنم میں ایک وادی ہے جسے ویل کہا جاتا ہے، اگر اس وادی میں دنیا کے پہاڑ ڈال دیئے جائیں تو اس کی گرمی کی شدت کی وجہ سے بہہ پڑیں (یعنی پگھل جائیں، اور بہہ جائیں)۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [1]۔

مائع سے متعلق احکام:

چند مقامات میں مائع سے متعلق مختلف احکام ہیں، جن میں سے کچھ یہ ہیں:

الف- بہنے والی چیز سے پاکی حاصل کرنا:

۲- جسم اور کپڑے سے گندگی اور حدث کو بہنے والی چیز کے ذریعہ دور کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ جمہور فقہاء نے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، غمز عیون البصائر ۲/ ۷۔

کہا ہے: ماء مطلق کے علاوہ کسی چیز سے گندگی اور حدث دور نہیں ہوگا، اور دوسرے فقہاء نے کہا ہے: فی الجملہ ہر بہنے والی اور اکھاڑنے والی پاک چیز ناپاکی اور گندگی کو دور کرے گی۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''طہارۃ'' (فقرہ/ ۹ اور اس کے بعد کے فقرات) ''میاہ''، ''نجاسۃ'' اور ''وضوء''۔

ب- بہنے والی چیزوں کا ناپاک ہونا:

۳- مالکیہ، شافعیہ اور پہلی روایت میں حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ماء مطلق کے علاوہ بہنے والی اشیاء جیسے سرکہ، عرقِ گلاب، دودھ، تیل، شہد، گھی، شوربا اور رس وغیرہ نجاست کے ملنے سے ناپاک ہوجائیں گی، چاہے بہنے والی شئ تھوڑی مقدار میں ہو جو دوقلہ کے برابر یا زیادہ ہو، اور چاہے اس سے بچنا دشوار ہو، یا دشوار نہ ہو، اس لئے کہ ان بہنے والی چیزوں کی خاصیت خبائث کو دور کرنا نہیں ہے، جیسا کہ یہ پانی کی شان ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے جب آپ علیہ السلام سے چوہا کے بارے میں دریافت کیا گیا جو گھی میں مرگیا تھا: **"إن كان جامدا فألقوها وما حولها، وإن كان مائعا فلا تقربوه"، وفی رواية: "فأريقوه"**[(۱)] (اگر وہ چیز جامد ہو تو اسے اور اس کے قریب کی چیز کو پھینک دو، اور اگر بہنے والی حالت میں ہو تو اس کے قریب مت جاؤ، اور ایک روایت میں ہے، اسے بہادو)، اور اس لئے کہ پانی اپنی ذات سے ناپاکی کو دور کردیتا ہے، اور اسے برداشت نہیں کرتا ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه"**[(۲)] (پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی ہے، مگر وہ چیز جو اس کی

(۱) حدیث: "إن كان جامداً فألقوها وما حولها......" کی روایت ابن حبان (۴/ ۲۳۷، الإحسان) نے حضرت ابو ہریرۃؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه......" کی

بو، اس کے مزہ اور اس کے رنگ پر غالب آجائے)، اور یہ صفت دوسری بہنے والی چیزوں میں نہیں ہے تو یہ تھوڑے پانی کی طرح ہوں گی، تو ہر وہ چیز جو تھوڑے پانی کو ناپاک کردے گی، بہنے والی چیز کو ناپاک کردے گی، اگر چہ بہنے والی چیز زیادہ ہو، یا وہ بہنے والی ہو، لیکن جو چیز تھوڑے پانی کو ناپاک نہیں کرتی ہے، تو وہ بہنے والی چیز کو بھی ناپاک نہیں کرے گی، اور یہ جیسے وہ مردار جس کے لئے بہتا ہوا خون نہ ہو، اگر وہ بہنے والی چیز میں گرجائے[(۱)] اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فامقلوه فإن في أحد جناحيه داء وفي الآخر شفاء" وفي رواية: فليغمسه ثم لينزعه"**[(۲)] (جب تم میں سے کسی شخص کے برتن میں مکھی گرجائے تو اسے اس میں ڈبودو، اس لئے کہ اس کے ایک پر میں بیماری اور دوسرے میں شفاء ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ: پس اسے ڈبودو پھر اسے نکال دو)۔

نووی نے کہا ہے: وہ کیڑے جو کھانوں اور پانی میں پیدا ہوتے ہیں، جیسے انجیر، سیب، باقلا، پنیر اور سرکہ وغیرہ کے کیڑے اس میں ان کے مرنے سے وہ چیز ناپاک نہیں ہوگی، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے[(۳)]۔

= روایت ابن ماجہ (۱/ ۱۷۴) نے حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (۱/ ۱۳۱) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) مواہب الجلیل ۱/ ۱۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۱/ ۹، ۱۰، المنثور فی القواعد ۳/ ۱۳۱، ۲۶۲، ۲۶۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۷، ۱۸، ۸۶، المجموع ۲/ ۵۷۱، ۵۸۷، ۱/ ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۰، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۷، ۲۸، ۴۲۔

(۲) حدیث: "إذا وقع الذباب فی إناء أحدكم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۵۰) اور ابوداؤد (۴/ ۱۸۲، ۱۸۳) نے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، اور دوسری روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۳۵۹) نے کی ہے۔

(۳) المجموع ۱/ ۱۳۱، ۱۴۷۔

اور حنفیہ کا مذہب اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے، کہ بہنے والی چیز پانی کی طرح ہے، اسے کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی ہے، مگر وہ چیز جس سے پانی ناپاک ہوجاتا ہے۔

ابن عابدین نے کہا ہے: اصح قول کے مطابق تمام بہنے والی چیزوں کا حکم (کم یا زیادہ ہونے) میں پانی کی طرح ہے، یہاں تک کہ اگر دہ دردہ رس میں پیشاب گرجائے تو اسے ناپاک نہیں کرے گا، اور اگر رس کے ساتھ اس کے پاؤں کا خون بہہ جائے تو اس وقت تک ناپاک نہیں کرے گا جب تک اس میں خون کا اثر ظاہر نہ ہو، پس ہر وہ چیز جو پانی کو فاسد نہیں کرتی ہے، وہ پانی کے علاوہ تمام بہنے والی چیزوں میں سے کسی چیز کو فاسد نہیں کرے گی، اور کاسانی نے کہا ہے کہ کرخی نے ہمارے علماء سے نقل کیا ہے کہ: جو چیز پانی کو فاسد نہیں کرے گی وہ پانی کے علاوہ چیز کو بھی فاسد نہیں کرے گی، پھر انہوں نے کہا: پھر جانور اگر بہنے والی تھوڑی چیز میں مرجائے تو اس جانور میں بہنے والا خون ہوگا یا نہیں ہوگا، اور وہ جانور خشکی میں رہنے والا ہوگا یا پانی میں، اور وہ پانی میں مرجائے یا پانی کے علاوہ میں مرے، لہذا اگر اس میں بہنے والا خون نہ ہو جیسے مکھی، بھیڑ، بچھو، مچھلی اور ٹڈی وغیرہ تو وہ موت کی وجہ سے ناپاک نہیں ہوگا، اور نہ اس بہنے والی چیز کو ناپاک کرے گا جس میں اس کی موت ہو، چاہے وہ پانی ہو یا اس کے علاوہ بہنے والی چیزیں ہوں، جیسے سرکہ، دودھ، اور رس وغیرہ چاہے وہ خشکی میں رہنے والا ہو یا پانی میں رہنے والا ہو، جیسے بچھو وغیرہ، اور چاہے مرنے والی مچھلی طافی (بلا وجہ مرکر پانی کی سطح پر آنے والی) ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ مردار کی نجاست عین موت کی وجہ سے نہیں ہے، اس لئے کہ موت مچھلی اور ٹڈی میں موجود ہے، حالانکہ وہ اس سے ناپاک نہیں ہوتے ہیں بلکہ اس نجاست پر موجود بہنے والے خون کی وجہ سے ہوتی ہے، اور ان چیزوں میں خون نہیں ہے، اور اگر اس میں بہنے والا خون ہو تو اگر وہ خشکی کا رہنے والا ہو تو وہ موت کی وجہ سے ناپاک ہوجائے گا، اور اس بہنے والی چیز کو ناپاک کردے گا جس میں وہ مرے، چاہے وہ پانی ہو یا اس کے علاوہ ہو، اور چاہے وہ بہنے والی چیز میں مرے یا دوسری جگہ مرے اور اس میں پڑ جائے، جیسے تمام خون والے جانور، اس لئے کہ بہنے والا خون ناپاک ہے تو وہ چیز ناپاک ہوجائے گی جو اس سے ملی ہوئی ہو اور اگر وہ پانی میں رہنے والا ہو جیسے پانی کا میڈک اور کیکڑا، اور اس جیسی چیز تو اگر وہ پانی میں مرجائے تو ظاہر الروایۃ کے مطابق اسے ناپاک نہیں کرے گا، اور اگر پانی کے علاوہ میں مرجائے تو اگر کہا جائے کہ علت یہ ہے: پانی میں رہتا ہے، تو پانی کو اس قسم کے جانوروں کی موت سے بچانا ممکن نہیں ہے، تو وہ ناپاک کردے گا، اس لئے کہ تمام سیال کو اس میں اس کی موت سے بچانا ممکن ہے، اور اگر کہا جائے کہ علت یہ ہے کہ جب وہ پانی میں رہتا ہے تو اس کے لئے بہنے والا خون نہیں ہے، اس لئے کہ خون والا جانور پانی میں نہیں رہتا ہے، تو وہ ناپاک نہیں کرے گا، اس لئے کہ بہنے والا خون نہیں ہے (۱)۔

امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ بہنے والی اشیاء جب دو قلہ کے برابر ہوں تو اس سے ناپاک نہیں ہوں گی مگر جبکہ اس میں تبدیلی پیدا ہوجائے۔

حرب نے کہا ہے: میں نے امام احمد سے سوال کیا کہ کیا کتے نے گھی یا تیل میں منہ ڈال دیا؟ تو انہوں نے فرمایا کہ جب وہ بڑے برتن جیسے حب (بڑا گھڑا یا مٹکا) یا اس جیسے برتن میں ہو، تو میں امید کرتا ہوں کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہوگا، اور اس کو کھایا جائے گا، اس لئے کہ یہ زیادہ ہے تو بغیر تبدیلی کے پانی کی طرح نجاست سے

---

(۱) البدائع ۱/ ۷۹ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۲۳، ۱۲۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۱/ ۳۸۔

ناپاک نہیں ہوگا، اور اگر چھوٹے برتن میں ہوتو مجھے اس کا کھانا پسند نہیں ہے۔

اور اس جگہ حنابلہ کی دوسری رائے ہے اور وہ یہ ہے کہ سیال میں سے جس کی اصل پانی ہو، جیسے کھجور والا سرکہ تو وہ نجاست کو دور کرے گا، اس لئے کہ اس میں پانی غالب ہے، اور جس کی اصل پانی نہ ہوتو وہ نجاست کو دور نہیں کرے گا[1]۔

ناپاک سیال کو پاک کرنا:

۴ - ناپاک سیال اشیاء کی طہارت کے ممکن ہونے اور نہ ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر پانی کے علاوہ دیگر بہنے والی چیز ناپاک ہوجائے جیسے دودھ اور سرکہ وغیرہ تو اس کو پاک کرنا ناممکن ہوگا، اس لئے کہ اس کے پورے حصہ پر پانی سرایت نہیں کرے گا، اس لئے کہ وہ اپنی فطرت کے لحاظ سے پانی کے پہنچنے سے مانع ہے، اور اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے، جب آپ ﷺ سے ایک چوہے کے بارے میں جو گھی میں مرگیا تھا سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: **"إن كان جامدا فألقوها وما حولها وإن كان مائعا فلا تقربوه" وفي رواية: "فأريقوه"**[2] (اگر وہ جامد ہوتو اسے اور اس کے آس پاس کے حصہ کو پھینک دو اور اگر بہنے والا ہوتو اس کے قریب مت جاؤ، اور ایک روایت میں ہے کہ: تو اسے بہادو) تو اگر شرعاً اسے پاک کرنا ممکن ہوتا یا اس کی طہارت کا کوئی راستہ ہوتا تو اس سے دور رہنے یا اس کے بہانے کا حکم نہیں دیتے، بلکہ اسے دھونے کا حکم دیتے اور اس کی طہارت کا طریقہ بیان فرماتے، اس لئے کہ اس میں مال کو ضائع کرنا ہے[1]۔

اگر دودھ یا شوربہ یا تیل یا بہنے والا گھی یا تیل یا اس کے علاوہ کوئی بہنے والی چیز ناپاک ہوجائے تو گذشتہ حدیث کی وجہ سے اس کو پاک کرنے کا کوئی طریقہ نہیں ہے، اور اس لئے کہ اس کو دھونا ممکن نہیں ہے۔

بعض شافعیہ اور حنابلہ نے اس میں سے پارہ کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، تو اس میں سے ناپاک اگر ناپاکی کو پہنچے اور اس کے پہنچنے کے بعد نہ رکے تو اس پر پانی بہانے سے پاک ہوجائے گا، اور اگر رک جائے تو وہ تیل کی طرح ہوگا، اور اصح قول کے مطابق اس کو پاک کرنا ممکن نہیں ہے[2]۔

اور حنابلہ میں سے ابن عقیل نے کہا ہے: پارہ اپنی قوت اور تماسک کی وجہ سے شئی جامد کے قائم مقام ہوتا ہے[3]۔

جیسا کہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے ہر ایک کے نزدیک ایک قول میں زیتون کا تیل، گھی اور تمام تیلوں کو مستثنیٰ کیا گیا ہے، ان حضرات نے کپڑے پر قیاس کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ دھونے سے پاک ہوجائے گا، ان حضرات نے کہا ہے: اس کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ تیل کو ایک برتن میں رکھ دیں اور اس پر پانی بہایا جائے اور کثرت سے اسے بہایا جائے، اور لکڑی وغیرہ سے اس طرح حرکت دی جائے کہ یہ ظن غالب ہوجائے کہ وہ اس کے تمام اجزاء تک پہنچ گیا ہے پھر چھوڑ دے، یہاں تک کہ تیل پانی کے اوپر آجائے تو اسے لے لے، یا برتن کے نیچے والے حصہ کو کھول دے تاکہ پانی نکل جائے، اور تیل پاک ہوجائے، اور سوراخ کو اپنے ہاتھ یا کسی دوسری

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۸، ۲۹۔
(۲) حدیث: "إن كان جامداً......" کی تخریج فقرہ/ ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۹، ۱۰، مواہب الجلیل ۱/ ۱۰۸، ۱۱۵، المجموع للنووی ۲/ ۵۹۹، مغنی المحتاج ۱/ ۸۶، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۷۔
(۲) المجموع للنووی ۲/ ۵۹۹۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۷۔

چیز سے بند کردے اور مالکیہ میں سے ابن عرفہ نے پاک کرنے کے طریقہ کے بارے میں ذکر کیا ہے: ناپاکی کے ساتھ مخلوط تیل کو پانی کے ساتھ دو یا تین مرتبہ پکایا جائے گا، حطاب نے اس قول کو ذکر کرنے کے بعد کہا ہے: اور ''توضیح'' میں پاک کرنے کی کیفیت کے بارے میں کہا ہے: تطہیر کے قول کے مطابق ایک برتن لیا جائے گا، پھر اس میں تیل میں سے کچھ حصہ رکھا جائے گا، اور اس میں اس سے زیادہ پانی رکھا جائے گا اور اس کے نیچے سے سوراخ کردیا جائے گا، اور اسے اپنے ہاتھ یا اس کے علاوہ کسی اور چیز سے بند کردے گا پھر برتن کو ہلایا جائے گا پھر برتن کو کھولا جائے گا تاکہ پانی اتر جائے اور تیل باقی رہ جائے اور بار بار ایسا کرے گا، یہاں تک کہ صاف پانی اتر جائے، مالکیہ اور شافعیہ نے کہا ہے: محل اختلاف وہ صورت ہے جبکہ بہنے والے تیل کو تیل کے علاوہ دوسری نجاست پہنچے، جیسے پیشاب مثلاً اور اگر روغن والی شئ ہو جیسے مردے کی چربی تو وہ پاک نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ اس کے ساتھ مل گئی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے[(۱)]۔

اور حنفیہ کے نزدیک فتوی اس پر ہے کہ دودھ، شہد، کھجور کا شیرہ اور تیل تین مرتبہ جوش دینے سے پاک ہوجائے گا، اور ''درر'' میں ہے: اگر شہد ناپاک ہوجائے تو اس کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کے برابر اس میں پانی ڈال دیا جائے پھر جوش دیا جائے، یہاں تک کہ وہ اپنی جگہ لوٹ آئے اور تیل کے اوپر پانی ڈالا جائے گا، پھر جوش دیا جائے گا تو تیل پانی کی اوپر آجائے گا تو کسی چیز کے ذریعہ اسے اٹھالیا جائے گا، اسی طرح تین مرتبہ کیا جائے گا[(۲)]۔

(۱) مواہب الجلیل ۱/ ۱۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المجموع ۲/ ۵۹۹، مغنی المحتاج ۱/ ۸۶، المغنی ۱/ ۳۷۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۲۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح ''نجاسۃ'' میں ہے۔

ج- ناپاک سیال اشیاء سے فائدہ اٹھانا:

۵- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مردار کی چکناہٹ یا اس کی چربی سے کشتی وغیرہ کے پالش کرنے یا اس سے چراغ جلانے یا استعمال کے کسی اور طریقہ سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہے، سوائے اس کی کھال سے جبکہ دباغت دے دی جائے، اس لئے کہ اس بارے میں نبی علیہ السلام کی حدیث میں ممانعت عام ہے جو حضرت جابر بن عبداللہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فتح مکہ کے سال رسول اللہ ﷺ کو مکہ میں یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا کہ: **''إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام'' فقيل: يا رسول الله أرأيت شحوم الميتة فإنه يطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس؟ فقال: ''لا هو حرام''، ثم قال رسول الله ﷺ عند ذالک: ''قاتل الله اليهود إن الله عزوجل لما حرم عليهم شحومها أجملوه ثم باعوه فأكلوا ثمنه''**[(۱)] (بیشک اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی بیع کو حرام قرار دیا ہے، تو عرض کیا گیا، اے اللہ کے رسول: مردار کی چربیوں کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے؟ اس کے ذریعہ کشتیوں کو پالش کیا جاتا ہے اور اس سے چمڑوں میں روغن کیا جاتا ہے، اور لوگ اس سے روشنی حاصل کرتے ہیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ: نہیں یہ حرام ہے، پھر اس وقت رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: اللہ تعالی یہود کو ہلاک کرے، اللہ نے جب ان پر مردار کی چربیوں کو حرام قرار دیا تو انہوں نے اسے پگھلایا پھر اسے فروخت کیا اور اس کی قیمت کھالیا)، مگر ابن قدامہ

(۱) حدیث جابرؓ: ''إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۴) اور مسلم (۳/ ۱۲۰۷) نے کی ہے۔

نے کہا ہے کہ مردار کے دودھ اور اس کا انفحہ (بکری کا بچہ جو ابھی صرف دودھ پیتا ہو اس کے پیٹ سے ایک چیز نکالتے ہیں اور کپڑے میں لت پت کر لیتے ہیں پھر وہ پنیر کے مانند کاڑھا ہو جاتا ہے) کے بارے میں مروی ہے کہ یہ پاک ہے، اور یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے، اس لئے کہ صحابہؓ جب مدائن میں داخل ہوئے تو پنیر کھایا، اور یہ انفحہ سے تیار کیا جاتا ہے، اور یہ چھوٹے بھیڑوں سے لیا جاتا ہے، تو یہ دودھ کے درجہ میں ہے، حالانکہ ان کے ذبیحہ مردار ہیں [(۱)]۔

امام احمد بن حنبل اور مالکیہ میں سے احمد بن صالح، ابن الماجشون اور ابن المنذر کا مذہب اور یہی قول شافعیہ کے نزدیک مشہور کے بالمقابل ہے کہ ان میں سے کسی بھی چیز کے ذریعہ کسی بھی چیز میں گذشتہ حدیث کی وجہ سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہے، اور اس وجہ سے کہ نجاست سے اجتناب کرنا انسان کے لئے تعبدی حکم ہے، اور اس لئے (روشنی حاصل کرنے میں) نجاست کا دھواں چراغ سے قریب ہونے کے وقت کبھی یہ اس کے بدن یا اس کے کپڑے کو لگتا ہے [(۲)]، مالکیہ میں سے ابن ماجشون نے نقل کیا ہے کہ نجاسات میں سے کسی بھی چیز سے کسی بھی طریقہ سے فائدہ نہیں اٹھایا جائے گا [(۳)]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ مسجد کے علاوہ دوسری جگہ میں کراہت کے ساتھ ایسے تیل کو چراغ میں استعمال کرنا حلال ہے جس کا عین ناپاک ہو، جیسے مردار کی چربی، یا کسی عارض کی وجہ سے ناپاک ہو جیسے تیل اور اس جیسی چیز جس میں نجاست گر جائے یہی مشہور مذہب ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ سے گھی میں مرے ہوئے چوہے کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**إن كان جامداً فألقوها وما حولها، وإن كان مائعاً فاستصبحوا به أو فانتفعوا به**" [(۱)] (اگر جما ہوا ہو تو اس کو اور اس کے ارد گرد کے حصہ کو پھینک دو اور اگر سیال ہو تو اس سے چراغ جلاؤ یا اس سے فائدہ اٹھاؤ) لہذا چراغ کا دھواں جو انسان کو لگے اس کے کم ہونے کی وجہ سے معاف ہوگا۔

اور مشہور کے بالمقابل قول ہے کہ ناپاکی کے دھواں کی وجہ سے جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ چراغ سے قریب ہونے کے وقت یہ کبھی انسان کے جسم یا اس کے کپڑے کو لگتا ہے۔

لیکن مسجد میں یہ جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں مسجد کو ناپاک کرنا ہے، جیسا کہ ابن المقری نے اذرعی اور زرکشی کی اتباع میں تعیین کے ساتھ کہا ہے، اگر چہ اسنوی کا میلان جواز کی طرف ہے۔

اور نیز کتے وغیرہ کی چربی مستثنی ہے، جیسا کہ اسے "البیان" میں اور غزی نے اسے "الامام" سے نقل کیا ہے۔

غزی نے کہا ہے کہ ناپاک تیل کو استعمال کے لئے صابون بنا دینا بھی جائز ہے، یعنی بیع کے لئے نہیں۔

"المجموع" میں ہے کہ کشتیوں کو مردار کی چربی سے پالش کرنا، اسے کتوں اور پرندوں کو کھلانا اور ناپاک کھانے کو جانوروں کو کھلانا جائز ہے [(۲)]۔

مالکیہ نے عین نجاست جیسے پیشاب اور ناپاک ہو جانے والی شئی کے مابین فرق کیا ہے، چنانچہ ان حضرات نے کہا ہے کہ مسجد اور جسم کے علاوہ چیزوں میں ناپاک چیز سے فائدہ اٹھانا جائز ہے، خلیل نے کہا ہے: اور ناپاک ہو جانے والی چیز سے، مسجد اور انسان کے علاوہ میں فائدہ اٹھایا جائے گا، نجاست سے نہیں، حطاب نے اس کی شرح میں کہا ہے کہ ناپاک چیز سے مراد وہ شئی ہے جو اصل میں پاک ہو اور

---

(۱) سابقہ مراجع، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۷۴، صحیح مسلم شرح النووی ۱۱/ ۸۔

(۲) سابقہ مراجع، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۱۔

(۳) مواہب الجلیل ۱/ ۱۲۰۔

(۱) حدیث: "إن كان جامداً......" کی تخریج فقرہ/ ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۰۹۔

اسے نجاست لگ جائے، جیسے تیل اور گھی جس میں چوہا یا نجاست پڑ جائے، اور ناپاک سے مراد وہ چیز ہے جس کا عین ناپاک ہو، جیسے پیشاب، پا□نہ، مردار اور خون [1]۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح ''نجاسۃ'' میں ہے۔

(۱) الحطاب ۱/ ۱۱۷۔

مارن

تعریف:

۱- لغت میں مارن کے معانی میں سے ناک، یا اس کا کنارہ، یا ناک کا وہ حصہ ہے جو نرم ہوتا ہے، اور ایک قول ہے کہ ناک کا وہ حصہ جو نرم ہوتا ہے اور ہڈی سے نیچے ہوتا ہے، اور نلکی سے فاضل ہوتا ہے [1]۔

اور فقہاء کی اصطلاح میں مارن ناک کا کنارہ یا اس کا نرم حصہ ہے [2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- أنف:

۲- ناک سانس لینے اور سونگھنے کا عضو ہے، اور یہ دونوں ناک کے نتھنوں اور آڑ کے مجموعہ کا نام ہے، اور جمع انوف، آناف اور آنف [3]۔

اصطلاح میں انف مارن سے عام ہے۔

ب- وترہ:

۳- ناک میں وترۃ اور وتیرہ دونوں نتھنوں کے درمیان ربط ہے، اور ایک قول ہے کہ وتیرہ ناک کی دونوں نتھنوں کے مابین کی آڑ ہے، جو

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، معجم مقاییس اللغۃ، تاج العروس۔

(۲) الذخیرہ ص ۲۴۹۔

(۳) القاموس المحیط، لسان العرب، المعجم الوسیط۔

ناک کے آگے کی طرف سے ہوتا ہے نہ کہ نرم ہڈی[1]۔

عدوی نے کہا ہے کہ یہ آڑ ہے جو ناک کے دونوں کناروں کے مابین ہوتا ہے[2] اور حطاب نے کہا ہے کہ وترہ واو اور تاء کے فتح کے ساتھ یہ وہ آڑ ہے جو ناک کے دونوں سوراخوں کے مابین ہوتا ہے[3]۔

اور وترہ اور مارن ناک کا جز ہیں۔

مارن سے متعلق احکام:

وضو میں مارن کو دھونا:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وضو اور طہارت میں عمومی طریقے پر مارن کے ظاہر کو دھونا واجب ہے، اس لئے کہ وہ اس چہرے کا ایک حصہ ہے جس کا دھونا وضو میں فرض ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ"[4] (تو اپنے چہروں کو دھولیا کرو)، اور فقہاء نے کہا ہے: چہرہ وہ ہے جس سے مواجہت واقع ہوتی ہے، اور اس میں سے مارن کا ظاہر ہے[5]۔

ناک کے اندر سے مارن کے دھونے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ وضو میں مارن تک پانی کا پہنچانا سنت ہے، اور غسل میں تو یہ ان حضرات کے نزدیک یہ فرض ہے[6]۔

اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ وضو اور غسل میں ناک کے اندر مارن تک پانی پہنچانا سنت ہے[1]۔

اور شافعیہ نے کہا ہے کہ وضو میں قطعاً ناک کے اندرونی حصہ کو دھونا واجب نہیں ہے، لیکن جب وہ ناپاک ہوجائے تو اس کا دھونا واجب ہوگا[2]۔

اور حنابلہ نے کہا ہے کہ وضو اور غسل میں ناک میں پانی ڈالنا واجب ہے اور یہ سانس کے ذریعہ پانی کا ناک کے اندرونی حصہ تک کھینچنا ہے، اور ناک کے تمام اندرونی حصہ تک پانی پہنچانا واجب نہیں ہوگا، اور یہ مبالغہ ہے جو غیر روزہ دار کے حق میں مستحب ہے[3]۔

مارن کی دیت:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ناک میں سے اگر مارن بغیر عمد کے کاٹ دیا جائے تو اس میں پوری دیت ہوگی، اس لئے کہ حضرت عمرو ابن حزم کی حدیث ہے: "في الأنف إذا أوعب جدعه الدية"[4] (ناک اگر پوری کاٹ دی جائے تو اس میں دیت ہوگی)، اور اس لئے کہ اس میں خوبصورتی اور منفعت ہے، جو دونوں کاٹنے کی وجہ سے ختم ہوگئیں، لہٰذا اس میں پوری دیت واجب ہوگی[5]۔

اور مسئلہ میں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح ''دیات'' (فقرہ/ ۳۵)۔

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔
(۲) حاشیۃ العدوی ۱/ ۱۶۶۔
(۳) مواہب الجلیل ۱/ ۱۸۸۔
(۴) سورۂ مائدہ/ ۶۔
(۵) مراقی الفلاح رص ۳۲، الذخیرہ للقرافی ۱/ ۲۴۹، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰، المغنی ۱/ ۱۱۴۔
(۶) مراقی الفلاح رص ۳۷، ۳۸، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۳۔

(۱) مواہب الجلیل ۱/ ۲۴۵، ۲۴۶، الذخیرہ ۱/ ۳۰۹۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۔
(۳) المغنی ۱/ ۱۱۸، ۱۲۰۔
(۴) حدیث: "في الأنف إذا أوعب جدعه الدية" کی روایت نسائی (۸/ ۵۸) نے حضرت عمرو بن حزمؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے تلخیص (۴/ ۱۸) میں علماء کی ایک جماعت کی طرف سے اس کو صحیح قرار دینا نقل کیا ہے۔
(۵) بدائع الصنائع ۷/ ۳۱۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۷۲، مواہب الجلیل ۶/ ۲۶۱، مغنی المحتاج ۴/ ۶۲، المغنی ۸/ ۱۲، ۱۳، کشاف القناع ۶/ ۳۷۔

مارن میں قصاص:

٦ - ائمہ اربعہ کے نزدیک مارن پر عمداً جنایت کرنا قصاص کو واجب کرنے والا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ''[1] (اور ناک کا بدلہ ناک ہے)، اور اس لئے بھی کہ اس میں مثل کو پورا لینا ممکن ہے، اس لئے کہ اس کی حد معلوم ہے اور یہ اس کا نرم حصہ ہے[2]۔

اور مسئلہ میں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح ''جنایۃ علی مادون النفس'' (فقرہ/٢٠)۔

کیا ناک کی نلکی کا پھولنا علامات بلوغ میں سے ہے؟:

٧ - مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ مرد اور عورت میں ناک کے نلکے کا پھولنا علامات بلوغ میں سے ہے[3]۔

اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ نلکے کا پھولنا علامات بلوغ میں سے نہیں ہے[4]۔

اور تفصیل اصطلاح ''بلوغ'' (فقرہ/١٦) میں ہے۔

ماشیۃ

دیکھئے: ''أنعام''۔

ماعز

دیکھئے: ''أنعام''۔

---

(١) سورۂ مائدہ/٤٥۔

(٢) حاشیہ ابن عابدین ٥/٣٥٤، بدائع الصنائع ٧/٣٠٨، شرح منح الجلیل ٤/٣٦٦، نہایۃ المحتاج ٧/٢٨٤، المغنی ٧/١٢۔

(٣) شرح الزرقانی علی خلیل ٥/٢٩١، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ٣/ ٢٦٤، مواہب الجلیل ٥/٥٩۔

(٤) الجمل علی شرح المنہج ٣/٣٣٩، القلیوبی وعمیرہ ٢/٣٠٠، نہایۃ المحتاج ٤/ ٣٤٨۔

مال

تعریف:

۱- لغت میں مال کا اطلاق ہر اس چیز پر ہوتا ہے جس کا انسان مالک بنتا ہے [۱]۔

اور اصطلاح میں فقہاء کا مال کی تعریف میں اختلاف ہے، اور وہ حسب ذیل طریقہ پر ہے:

فقہاء حنفیہ نے مال کی چند تعریفیں کی ہیں، ابن عابدین نے کہا ہے کہ مال سے وہ چیز مراد ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہو، اور وقت ضرورت کے لئے اس کا ذخیرہ کرنا ممکن ہو۔

اور مالیت تمام لوگوں یا ان میں سے بعض کے مالدار ہونے سے ثابت ہوتی ہے [۲]۔

اور مالکیہ نے مال کی مختلف تعریفیں کی ہیں، چنانچہ شاطبی نے کہا ہے کہ یہ وہ چیز ہے جس پر ملکیت واقع ہوتی ہے، اور مالک کو اس پر دوسرے کی بہ نسبت خصوصی اختیار حاصل ہوتا ہے، بشرطیکہ اسے جائز طریقہ سے حاصل کیا ہو [۳] اور ابن العربی نے کہا ہے: مال وہ ہے جس کی طمع کی جاتی ہے، اور عرفاً اور شرعاً انتفاع کے لائق ہوتا ہے [۴]

(۱) المغرب، المصباح، المغنی فی الإنباء عن غریب المہذب والاسماء لابن باطیش ۱/۷۴۴۔
(۲) ردالمحتار ۴/۳۔
(۳) الموافقات ۲/۱۰۔
(۴) احکام القرآن لابن العربی ۲/۶۰۷۔

اور عبدالوہاب بغدادی نے کہا ہے: یہ وہ ہے جس کو عام طور پر محفوظ رکھا جاتا ہے اور اس کا عوض لینا جائز ہوتا ہے [۱]۔

اور شافعیہ میں سے زرکشی نے مال کی تعریف یہ کی ہے کہ جس سے انتفاع کیا جائے، یعنی وہ اس لائق ہو کہ اس سے انتفاع کیا جائے [۲]،

اور امام سیوطی نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: مال صرف اس کو کہا جاتا ہے جس کی کوئی قیمت ہو، جس کے ذریعہ وہ فروخت کیا جائے، اور اس کے تلف کرنے والے پر وہ قیمت لازم ہو، اگر چہ کم ہو، اور جسے لوگ پھینکتے نہیں ہوں، جیسے پیسہ اور اس کے مشابہ چیز [۳]۔

اور حنابلہ نے کہا ہے: مال شرعاً وہ ہے جس کا نفع مطلقاً یعنی تمام حالات میں مباح ہو، یا جس کا ذخیرہ کرنا بلا ضرورت مباح ہو [۴]۔

وہ چیز جس کے مال ہونے میں اختلاف ہے:

منافع کی مالیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جیسا کہ ان کے نظریات دیون کی مالیت کے بارے میں مختلف ہیں، اور اس کا بیان حسب ذیل ہے:

الف- منافع کا مال ہونا:

۲- منافع ''منفعت'' کی جمع ہے، اور اس کی مثالوں میں سے فقہاء کے نزدیک مکان کی رہائش، کپڑے کا پہننا، اور جانور پر سوار ہونا ہے [۵]۔

(۱) الإشراف علی مسائل الخلاف للقاضی عبدالوہاب ۲/۲۷۱۔
(۲) المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/۲۲۲۔
(۳) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۲۷۔
(۴) شرح منتہی الإرادات ۲/۱۴۲۔
(۵) مغنی المحتاج ۲/۳۷۷۔

اس کے مال ہونے کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ کا قول ہے کہ منافع اپنی ذات کے اعتبار سے اموال متقومہ نہیں ہیں، اس لئے کہ شئی کے لئے مالیت کی صفت تمول کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے، اور تمول شئی کو محفوظ رکھنا اور اسے وقت ضرورت کے لئے ذخیرہ کرنا ہے، اور منافع دو زمانے تک باقی نہیں رہتے، اس لئے کہ وہ اعراض ہیں، اور جیسے جیسے عدم سے وجود میں آتے ہیں تو وہ ناپید ہوجاتے ہیں تو اس میں تمول کا تصور نہیں ہوسکتا۔

البتہ اگر منافع پر عقد معاوضہ ہوجائے جیسے اجارہ میں تو حنفیہ ان کو اموال متقومہ مانتے ہیں، اور یہ خلاف قیاس ہے، اور جو خلاف قیاس ہو تو اس پر دوسرے کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے [1]۔

دوم: جمہور فقہاء شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ منافع اپنی ذات کے اعتبار سے اموال ہیں، اس لئے کہ اعیان بذات خود مقصود نہیں ہوتی ہیں، بلکہ اپنے منافع کے لئے مقصود ہوتی ہیں، اور اس پر لوگوں کے عرف اور رضا کے معاملات ہیں۔

اور اس لئے بھی کہ شریعت نے اس صورت میں منفعت کے مال ہونے کا حکم لگایا ہے جبکہ عقد اجارۃ میں اسے مال کا مقابل قرار دیا، اور یہ مالی معاوضات کے عقود میں سے ہے، اور اسی طرح جب اس نے عقد نکاح میں اس کے مہر بنانے کو جائز قرار دیا، اور اس لئے کہ ان کو اموال قرار نہ دینے میں لوگوں کے حقوق کو ضائع کرنا اور ظالموں کو ان اعیان کے منافع پر زیادتی کرنے کا موقع فراہم کرنا ہے، جن کے مالک دوسرے لوگ ہوں، اور اس میں فساد اور ظلم ہے جو مقاصد شریعہ اور اس کی عدالت کے خلاف ہے۔

(۱) المبسوط ۱۱/ ۷۸، ۷۹، تبیین الحقائق ۵/ ۲۳۴، کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۱/ ۱۷۲، فتح الغفار شرح المنار لابن نجیم ۱/ ۵۲۔

اور شربینی الخطیب نے کہا ہے: منافع حقیقت میں اموال نہیں ہیں، بلکہ توسع اور مجاز کے طور پر انہیں مال کہا جاتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ معدوم ہوتے ہیں، ان پر قدرت نہیں ہوتی ہے [1]۔

ب- دیون کا مال ہونا:

۳- دین فقہی اصطلاح میں ذمہ میں حق کا لازم ہونا ہے [2] اور کبھی اس کا محل مال ہوتا ہے، اسی طرح یہ کبھی عمل یا عبادت ہوتا ہے، جیسے روزہ، نماز اور حج وغیرہ۔

دیکھئے: اصطلاح ''دین'' (فقرہ/ ۳۷)، ''دین اللہ'' (فقرہ/ ۳)۔

اور فقہاء کا اس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ذمہ میں واجب حق اگر مالی نہ ہو تو وہ مال نہیں سمجھا جائے گا، اور اس پر اس کا کوئی حکم مرتب نہیں ہوگا۔

لیکن اگر ذمہ کو مشغول کرنے والا دین مالی ہو تو اس کو حقیقۃ مال قرار دینے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ کا قول ہے کہ ذمہ میں جو دین ہو وہ حقیقی مال نہیں ہے، اس لئے کہ وہ ذمہ کو مشغول کرنے والے کا نام ہے، اور حقیقۃً اس پر قبضہ کا تصور نہیں ہوسکتا ہے، لیکن انجام کے اعتبار سے اس کے مال ہوجانے کے پیش نظر اسے مجازاً مال کہا جاتا ہے [3]۔

دوم: شافعیہ میں سے زرکشی کا قول ہے، انہوں نے کہا ہے: دین

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۲، ۱۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۴۲، المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/ ۱۹۷، ۲۲۲، تخریج الفروع علی الأصول للزنجانی رص ۲۲۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۳۔

(۲) فتح الغفار لابن نجیم ۳/ ۲۰۔

(۳) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۵۴، بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۴۔

کیا حقیقت میں مال ہے، یا وہ مطالبہ کا حق ہے، جو انجام کے اعتبار سے مال ہوجاتا ہے؟

اس میں دو اقوال ہیں، جن کو متولی نے نقل کیا ہے، اور پہلے قول کی دلیل یہ ہے: اس کے ذریعہ مالداری کا حکم ثابت ہوتا ہے، یہاں تک کہ اس پر مالداروں کا نفقہ، اور ان کا کفارہ لازم ہوتا ہے، اور اس کے لئے زکاۃ لینا حلال نہیں ہوتا ہے، اور دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ: مالیت موجود کی صفات میں سے ہے، اور اس جگہ کوئی چیز موجود نہیں ہے، انہوں نے کہا ہے: یہ امام شافعی کے قول سے مستنبط ہے جو شخص لوگوں کے ذمہ دیون کا مالک ہو تو کیا اس پر زکاۃ لازم ہوگی؟ راجح مذہب ہے کہ واجب ہوگی، اور قول قدیم میں ہے کہ اس پر واجب نہیں ہوگی، اور اس پر چند جزئیات متفرع ہوتی ہیں۔

ان میں سے یہ ہے کہ: کیا جس شخص پر دین ہو اس کے علاوہ سے اس کی بیع جائز ہے، اگر ہم کہیں کہ: یہ مال ہے تو جائز ہوگی، یا حق ہے تو جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ حقوق دوسرے کی طرف منتقل ہونے کے قابل نہیں ہوتے ہیں، اور ان میں سے یہ ہے کہ: دین کو معاف کردینا اسقاط ہے، یا تملیک؟ اور ان میں سے یہ ہے کہ کوئی قسم کھائے کہ اس کے پاس مال نہیں ہے اور اس کا دین معجّل کسی مالدار شخص پر ہو تو وہ راجح مذہب کے مطابق حانث ہوجائے گا، اسی طرح اگر دین مؤجل ہو یا تنگدست پر ہو اصح قول کے مطابق حانث ہوجائے گا[1]۔

مال کے اقسام:

فقہاء نے متعدد فقہی اعتبار سے مال کی بہت سی تقسیمات کی ہیں، اور یہ حسب ذیل طریقہ پر ہے:

الف- مال کے متقوم ہونے کے اعتبار سے:

(۱) المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۱۶۰، ۱۶۱۔

۴- حنفیہ نے مالیت کے عناصر میں سے شرعاً انتفاع کے مباح ہونے کو کوئی عنصر نہیں قرار دیا ہے، اور ان حضرات نے کسی شئ کو مال قرار دینے میں عین ہونے، معتاد طور پر نفع اٹھانے اور لوگوں کے تمول کو شرط قرار دینے پر اکتفا کیا ہے، اور ان حضرات نے مال کے اس مفہوم کے التزام کے اعتبار سے دو قسموں میں تقسیم کیا ہے، متقوم اور غیر متقوم۔

تو ان حضرات کے نزدیک مال متقوم وہ ہے جس سے وسعت اور اختیار کی حالت میں شرعاً انتفاع مباح ہو۔

اور مال غیر متقوم وہ ہے جس سے حالت اختیار میں انتفاع مباح نہ ہو، جیسے شراب اور خنزیر مسلمان کے اعتبار سے لیکن ذمیوں کے اعتبار سے یہ مال متقوم ہے، اس لئے کہ یہ وہ اس کی حرمت کا اعتقاد نہیں رکھتے ہیں، اور اس سے تمول حاصل کرتے ہیں، اور ہمیں ان کو ان کے دین پر چھوڑنے کا حکم دیا گیا ہے[1]۔

اور اس تقسیم کی بنیاد پر انہوں نے کہا کہ جو شخص کسی مال متقوم پر تعدی کرے تو وہ اس کا ضامن قرار پائے گا، لیکن غیر متقوم جنایت پر رائیگاں ہے، اور اس کے تلف کرنے والے پر ضمان لازم نہیں ہوگا، جیسا کہ مال کے سلسلہ میں تصرف شرعی کی اجازت اس کے متقوم ہونے کے ساتھ مربوط ہے، پس مال متقوم میں بیع، ہبہ، وصیت اور رہن وغیرہ کے ذریعہ تصرف کرنا صحیح ہوگا۔

لیکن غیر متقوم میں ان تصرفات وغیرہ میں سے کسی نوعیت کا تصرف شرعاً صحیح نہیں ہوگا۔

اس بنیاد پر اس معنی کے لحاظ سے تقوم اور مال ہونے کے مابین حنفیہ کی نظر میں تلازم نہیں ہے، تو کبھی شئ متقوم ہوتی ہے یعنی اس سے

(۱) منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۵/ ۲۷۷، تبیین الحقائق ۵/ ۲۳۵، المبسوط ۱۳/ ۲۵۔

انتفاع مباح ہوتا ہے، اور وہ مال نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک مالیت کے گذشتہ عناصر میں سے کوئی عنصر مفقود ہوتا ہے، اور یہ جیسے گندم کا دانہ اور روٹی کے چھوٹے ٹکڑے اور استعمال کی جانے والی مٹی وغیرہ۔

ابن نجیم نے ''الکشف الکبیر'' سے نقل کیا ہے کہ: مال ہونا تمام یا بعض لوگوں کے تمول سے ثابت ہوتا ہے، اور تقوم اس کے ذریعہ اور اس کے شرعاً مباح الانتفاع ہونے سے ثابت ہوتا ہے، پس جو بغیر تمول کے مباح ہو تو وہ مال نہیں ہوگا جیسے گندم کا دانا، اور جس میں انتفاع کی اباحت کے بغیر تمول پایا جائے تو وہ متقوم نہیں ہوگا، جیسے شراب اور جب دونوں چیزیں نہیں پائی جائیں تو ان میں سے کوئی چیز نہیں ثابت ہوگی، جیسے خون۔

ابن عابدین نے کہا ہے کہ اور اس کا حاصل یہ ہے کہ مال متقوم سے عام ہے، اس لئے کہ مال وہ ہے جسے ذخیرہ کر کے رکھنا ممکن ہو، اگر چہ وہ مباح نہ ہو جیسے شراب اور متقوم وہ ہے جسے اباحت کے ساتھ ذخیرہ کرنا ممکن ہو، پس شراب مال ہے، لیکن متقوم نہیں ہے[۱]۔

اور دوسری جہت سے حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ: عدم تقوم ملکیت کے منافی نہیں ہے، لہذا ایک مسلمان کے لئے غیر متقوم مال پر ملکیت ثابت ہوگی، جیسا کہ اگر اس کے نزدیک رس شراب بن جائے، یا اس کے پاس شراب یا خنزیر ہو جو اس کی مملوک ہو، اور ان دونوں چیزوں کے رہتے ہوئے وہ اسلام قبول کر لے اور ان دونوں کو ختم کرنے سے قبل اس کی موت ہو جائے اور اس کا کوئی مسلمان وارث ہو تو وہ ان دونوں چیزوں کا وارث قرار پائے گا، یا خنزیر کا شکار کرے اور یہ اس لئے ہے کہ ملکیت مال پر ثابت ہوتی ہے اور مال ہونا غیر متقوم میں بھی ثابت ہوتا ہے، لیکن متقوم نہ ہونا مسلمان کی طرف سے غیر متقوم مال

(۱) ردالمحتار ۴/ ۳، نیز دیکھئے: البحر الرائق ۵/ ۲۷۷۔

پر عقد ہونے کے منافی ہے[۱]۔

اور کبھی فقہاء حنفیہ کی اصطلاح میں متقوم سے محرز (جمع کی ہوئی شئ) کا معنی مراد لیا جاتا ہے، اس لئے کہ یہ حضرات غیر متقوم کی اصطلاح کا اطلاق احراز سے قبل مال مباح پر بھی کرتے ہیں، جیسے دریا میں مچھلی، اور بھاگے ہوئے جانور، جنگلات میں درخت، آسمان کی فضا میں پرندہ، پس جب شکار کر لئے جائیں یا لکڑیوں کو جمع کر لیا جائے تو وہ احراز کے ذریعہ متقوم قرار پائیں گے[۲]۔

جمہور فقہاء شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے انتفاع کے مباح ہونے کو مال ہونے کے عناصر میں سے ایک عنصر قرار دیا ہے، لہذا اگر کوئی شئ شرعاً قابل انتفاع مباح نہ ہوگی تو وہ سرے سے مال نہیں ہوگی، اور اسی وجہ سے ان حضرات کے نزدیک مال کی تقسیم متقوم اور غیر متقوم کی صورت میں ظاہر نہیں ہوتی ہے، اس معنی کے لحاظ سے جس کا حنفیہ نے قصد کیا ہے، اور یہ حضرات جب (متقوم) کا لفظ بولتے ہیں تو اس سے ایسی چیز مراد لیتے ہیں جس کی لوگوں کے درمیان کوئی قیمت ہو، اور غیر متقوم سے مراد اس چیز کو لیتے ہیں جس کی ان کے عرف میں کوئی قیمت نہ ہو۔

اور اس بنا پر ''شرح الرصاع علی حدود ابن عرفۃ'' میں آیا ہے کہ متقوم ہونے میں معتبر اس منفعت کی رعایت کرنا ہے جس کی اجازت اس میں شارع نے دی ہو، اور جس میں اجازت نہیں دی گئی ہو تو وہ معتبر نہیں ہے، تو اس کی قیمت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ جو چیز شرعاً معدوم ہو وہ حسّی طور پر معدوم ہونے کی طرح ہے[۳]۔

اور اس بنا پر جمہور فقہاء شافعیہ اور حنابلہ نے شراب اور خنزیر کو مسلمان اور ذمی کے تعلق سے یکساں طور پر بالکل مال قرار نہیں دیا

(۱) ردالمحتار ۴/ ۱۲۰۔

(۲) درر الحکام ۱/ ۱۰۱۔

(۳) شرح حدود ابن عرفۃ للرصاع المالکی ۲/ ۶۵۱۔

ہے، اور ان حضرات نے ان دونوں کے تلف کرنے والے پر مطلقاً تاوان کو واجب نہیں کیا ہے، جبکہ حنفیہ نے ان دونوں کو ذمی کے حق میں مال متقوم شمار کیا ہے، اور ان دونوں کے تلف کرنے والے پر ضمان لازم کیا ہے، چاہے تلف کرنے والا مسلمان ہو یا ذمی ہو[1]۔

اور مالکیہ نے ذمی کی شراب کو تلف کرنے والے پر ضمان کے وجوب میں حنفیہ کی موافقت کی ہے، اس لئے وہ ان حضرات کے نزدیک ذمی کا مال ہے مسلمان کے حق میں نہیں، البتہ حنفیہ نے مال کی تقسیم متقوم اور غیر متقوم کی طرف اس معنی میں کی ہے جو ان کے یہاں مقصود ہے اس میں ان کی موافقت مالکیہ نے نہیں کی ہے[2]۔

ب-اس کے مثلی یا قیمی ہونے کے اعتبار سے:

۵-فقہاء نے مال کی دو قسمیں کی ہیں: مثلی اور قیمی۔

لہذا مال مثلی وہ ہے جس کا مثل بازار میں قابل اعتبار فرق کے بغیر پایا جائے[3]۔

اور یہ عرف میں یا تو کیلی شی ہے (یعنی جس کی مقدار کیل کے ذریعہ معلوم ہو) جیسے گندم، جو وغیرہ، یا موزون ہوگی (یعنی جس کی مقدار وزن کے ذریعہ معلوم ہو) جیسے معادن یعنی سونا، چاندی اور لوہا وغیرہ، یا پیمائشی شئ ہو، جیسے کپڑے کے اقسام جن میں تفاوت نہیں ہوتا ہے، یا عددی اشیاء ہو جیسے وہ نقود جو مماثل ہوں اور وہ اشیاء جن کی مقدار گنتی کے ذریعہ معلوم کی جاتی ہو، اور ان کے افراد کے مابین قابل اعتبار فرق نہ ہو، جیسے انڈے اور اخروٹ وغیرہ۔

(۱) دیکھئے: بدائع الصنائع ۷/ ۱۴۷، المبسوط ۱۳/ ۲۵، الدرر علی الغرر ۲/ ۲۶۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۶۷، مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۵، ۴/ ۲۵۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۳۷۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۴۷، المدونۃ ۵/ ۳۶۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۸۰۔

(۳) المجلۃ العدلیہ: دفعہ ۱۴۵-۱۱۱۹، مرشد الحیران دفعہ: ۳۹۹، درر الحکام ۱/ ۱۰۵، ۳/ ۱۰۹، رد المحتار ۴/ ۱۷۱، أدب القضا لابن ابی الدم رص ۶۰۰۔

اور مال قیمی وہ ہے جس کا مثل بازار میں نہ پایا جائے یا ایسے فرق کے ساتھ پایا جائے، جو قیمت میں معتبر ہو[1]، اور کبھی اس قسم کے مال کا نام اس قیمت کے اعتبار سے قیمی ہوتا ہے جس میں اس کا ہر فرد دوسرے سے الگ ہوتا ہے۔

اور قیمی کی مثالوں میں سے وہ تمام اشیاء ہیں جو نوع میں یا قیمت میں یا ان دونوں میں فرق کے ساتھ موجود ہوں، جیسے وہ جانور جن کے افراد الگ ہوں یعنی گھوڑے، اونٹ، گائے، بکری وغیرہ اور اسی طرح مکانات اور ہاتھوں کی بنی ہوئی مصنوعات یعنی زیورات، سامان اور گھریلو اشیاء جن کے اوصاف اور ان کی قیمتوں میں فرق ہوتا ہے، اور ان میں سے ہر ایک فرد ایسی خصوصیات کے ساتھ ممتاز ہوتا ہے جو اس کے علاوہ میں نہیں پائی جاتی ہیں، یہاں تک کہ اس کے لئے ایسی قیمت ہو جاتی ہے جو اس کے ساتھ خاص ہوتی ہے۔

نیز ان میں سے وہ مثلی اشیاء ہیں جو بازاروں سے ختم ہو جائیں، یا نادر ہو جائیں، جیسے بعض قدیم مصنوعات جو بازاروں سے ختم ہو جائیں، اور اس کی قیمت کے بارے میں اس کا خاص اعتبار ہو جائے، تو اسے قیمی اشیاء کے زمرہ میں منتقل کر دے گا، اور اسی طرح مثلی اشیاء میں سے ہر وہ فرد جو اپنے نظائر کے ساتھ مساوی شمار نہ کیا جائے، بایں طور کہ اس کی قیمت کسی عیب یا استعمال یا کسی اور وجہ سے کم ہو جائے، تو وہ قیمی اشیاء میں سے ہو جائے گا، جیسے سامان، آلات اور گاڑیاں استعمال کے بعد، اور یہ ان کے اوصاف اور ان کی قیمت کے بدل جانے کی وجہ سے ہے[2]۔

اور مثلی اشیاء کو تلف کرنے میں مثل کے ذریعہ ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ یہی مکمل بدل ہے، برخلاف قیمی اشیاء کے کہ ان کا ضمان

(۱) المجلۃ العدلیہ: دفعہ ۱۴۶، مرشد الحیران: دفعہ ۳۹۹۔

(۲) المصباح المنیر ۲/ ۶۲۹، درر الحکام ۱/ ۱۰۵، ۳/ ۱۰۹، رد المحتار ۴/ ۱۷۱، مجلۃ الأحکام العدلیہ، دفعہ: ۱۱۱۹۔

قیمت کے ذریعہ واجب ہوگا کیونکہ ان کا کوئی مثل نہیں ہے۔

اور مثلی اشیاء کا ذمہ میں دین ہونا صحیح ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے اور قیمی شی کو ذمہ میں لین دین قرار دینے کے جواز میں تفصیل اور اختلاف ہے۔

دیکھئے: ''دین'' (فقرہ/ ۸)۔

ج- مال کے ساتھ دوسرے کے حق کے متعلق ہونے کے لحاظ سے:

۶- مال کے ساتھ دوسرے کے حق کے متعلق ہونے کے لحاظ سے اس کی دوقسمیں ہیں، وہ مال جس کے ساتھ مالک کے علاوہ کسی دوسرے کا حق متعلق ہو، اور وہ مال جس کے ساتھ اس کے مالک کے علاوہ کا کوئی حق متعلق نہ ہو۔

وہ مال جس کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق ہو، اس سے مراد وہ مال ہے جس کی ذات یا اس کی مالیت مالکان کے علاوہ کسی دوسرے کا ثابت شدہ حق کے ساتھ مربوط ہوجائے، جیسے مال مرہون، تو اس کے مالک کو حق نہیں ہوگا کہ اس میں ایسا تصرف کرے جو مرتہن کے حقوق میں خلل انداز ہو۔

دیکھئے: ''رہن'' (فقرہ/ ۱۷)۔

وہ مال جس سے دوسرے کا حق متعلق نہ ہو، یہ وہ مال ہے جو اس کے مالک کے لئے خالص ہو، اس کے علاوہ کسی دوسرے کا حق اس کے ساتھ متعلق نہ ہو اور اس کے مالک کو اجازت ہو کہ اس میں (ذات اور منفعت) میں تمام مشروع تصرف کرے، کسی شخص کے اذن واجازت پر موقوف نہ ہو، اس لئے کہ وہ دوسرے کے حق کے مربوط ہونے سے محفوظ ہے۔

د- منتقل ہونے اور منتقل کرنے کے اعتبار سے:

۷- فقہاء نے مال کو اس کے منتقل ہونے اور منتقل کرنے کے ممکن ہونے کے اعتبار سے دوقسمیں کی ہیں: منقول اور عقار۔

پس منقول وہ مال ہے جس کا نقل کرنا اور منتقل کرنا ممکن ہو، تو وہ نقود، سامان، حیوانات، مکیلی اشیاء، وزنی اشیاء اور جو اس کے مشابہ ہو ان سب کو شامل ہے [۱]۔

اور عقار وہ ہے جس کی اصل ثابت ہو، اسے نقل اور منتقل کرنا ممکن نہ ہو، جیسے زمین اور مکانات وغیرہ [۲]۔

ابوالفضل الدمشقی نے کہا ہے: عقار کی دوقسمیں ہیں، اول: چھت دار ہے، اور یہ مکانات، ہوٹل، دکان، حمام، چکی، تیل نکالنے کی مشین، مٹی کے برتن بنانے کے کارخانے، بسکٹ بنانے کے کارخانے، چمڑا صاف کرنے کے کارخانے، گھر کا صحن ہے، اور دوم: مذدرع (یعنی بغیر کسی سائبان کے) ہے، اور اس میں باغات، انگور کے باغات، چراگاہ، جھاڑی، اور گنجان درخت اور اس میں پائے جانے والے چشمہ اور نہروں کے پانی میں حقوق داخل ہیں [۳]۔

۸- اور فقہاء کا کھڑی ہوئی عمارت اور درخت کے بارے میں اختلاف ہے، کیا ان دونوں کو عقار سمجھا جائے گا یا منقول؟ تو جمہور فقہاء شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ یہ دونوں عقار کے قبیل سے ہیں، اور حنفیہ نے کہا ہے: ان دونوں کو منقولات کے قبیل سے سمجھا جائے گا، مگر جبکہ دونوں زمین کے تابع ہوں، تو ایسی صورت میں

(۱) المصباح المنیر، مرشد الحیر ان دفعہ/ ۳، المجلۃ العدلیہ دفعہ/ ۱۲۸۔

(۲) المغرب، تحریر الفاظ التنبیہ رص ۱۹۷، مرشد الحیر ان دفعہ/ ۲، المجلۃ العدلیہ دفعہ/ ۲۹۔

(۳) الإشارۃ إلی محاسن التجارۃ لابی الفضل جعفر بن علی الدمشقی رص ۲۵۔

ان دونوں پر تابع ہونے کی وجہ سے عقار کا حکم جاری ہوگا[1]۔

ھ- نقد ہونے کے اعتبار سے:

۹- فقہاء نے مال کو اس کے نقد ہونے کے ساتھ موصوف ہونے کے اعتبار سے دو قسموں میں تقسیم کیا ہے، نقود اور عروض۔

پس نقود، نقد کی جمع ہے، اور یہ سونا اور چاندی ہے، اور اس بنا پر ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' نے صراحت کی ہے کہ نقد سونا اور چاندی ہے، چاہے یہ دونوں ڈھالے ہوئے ہوں یا یہ دونوں اس طرح نہ ہوں، اور سونا اور چاندی کو نقدین کہا جاتا ہے[2]۔

اور حکم میں سونے اور چاندی کے ساتھ موجودہ زمانہ میں رائج کرنسیاں لاحق ہیں۔

اور عروض، ''عرض'' کی جمع ہے، اور یہ ہر وہ مال ہے جو نقد نہ ہو[3]۔ ''المغنی'' میں ہے کہ عرض اثمان کے علاوہ مختلف قسم کے دوسرے اموال ہیں یعنی پودے، جانور، زمین اور تمام مال[4]۔

اور بعض فقہاء حنابلہ نے نقد کو عرض میں داخل کیا ہے، جبکہ اسے تجارت کرنے کے لئے رکھا جائے، اس بنیاد پر کہ عرض ہر وہ چیز ہے جسے نفع حاصل کرنے کے لئے خرید وفروخت کے لئے تیار کیا جائے، اگرچہ وہ نقد کے قبیل سے ہو، بہوتی نے کہا ہے: اس کا نام عرض اس لئے ہے کہ اسے خرید وفروخت کرنے کے لئے پیش کیا جاتا ہے، مفعول کا نام مصدر کے ذریعہ رکھا گیا ہے جیسے معلوم کا نام علم ہے، یا اس لئے کہ اسے پیش کیا جاتا ہے، پھر وہ ختم اور فنا ہو جاتا ہے[5]۔

(۱) ردالمحتار ۴/ ۳۶۱، الخرشی ۶/ ۱۶۴، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷، کشاف القناع ۳/ ۲۷۳، ۲۷۴، نیز دیکھئے: مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ ۱۰۱۹، ۱۰۲۰۔

(۲) المجلۃ العدلیہ: دفعہ ۱۳۰۔

(۳) ردالمحتار ۲/ ۳۰، شرح ابی الحسن المالکی علی الرسالۃ ۱/ ۴۲۴۔

(۴) المغنی ۳/ ۳۰۔

(۵) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۰۷۔

و- صاحب مال کی امید کے اعتبار سے کہ وہ اس کے پاس واپس آجائے گا:

۱۰- فقہاء نے مال کو اس اعتبار سے کہ اس کے مالک کو اس پر سے اس کے قبضہ کے ختم ہونے کے بعد اس کی واپسی کی امید ہو، دو قسموں میں تقسیم کیا ہے، ضمار اور مرجو۔

مال ضمار وہ مال ہے جس کا مالک اس پر سے اس کے قبضہ کے ختم ہو جانے اور اپنی طرف اس کی واپسی کی امید نہ ہونے کی وجہ سے اس کی بڑھوتری پر قادر نہ ہو[1] اور اس کی اصل ''الاضمار'' ہے، اور لغت میں اس کا معنی غائب ہو جانا اور چھپ جانا ہے، اور اس بنیاد پر حنفیہ میں سے صاحب المحیط نے اس کی تعریف اپنے اس قول سے کی ہے:

مال ضمار ہر وہ مال ہے، جس کی اصل اس کی ملکیت میں باقی رہے، لیکن وہ اس کے قبضہ سے اس طرح ختم ہو جائے کہ ظن غالب میں اس کی واپسی کی امید نہ ہو[2] اور سبط ابن الجوزی نے کہا ہے کہ: ضمار کی تفسیر یہ ہے کہ مال موجود ہو اور اس تک پہنچنے کا راستہ بند ہو جائے[3]۔

اور اس کی مثالوں میں سے مال مغصوب ہے بشرطیکہ اس کے مالک کے پاس غاصب کے خلاف بینہ نہ ہو، اور مال مفقودہ جیسے گمشدہ اونٹ اور بھاگا ہوا غلام، اس لئے کہ وہ ہلاک ہونے والی چیز کی طرح ہے، اس لئے کہ اس پر اس کے مالک کو قدرت حاصل نہیں ہوتی، اور اسی طرح دریا میں گر جانے والا مال ہے، اس لئے کہ وہ معدوم ہونے کے حکم میں ہے، اور وہ مال جو کسی میدان یا جنگل میں دفن کیا گیا ہو، اور اس کا مالک اس کی جگہ کو بھول جائے، اور انکار کیا ہوا

(۱) الزرقانی علی الموطا ۲/ ۱۰۶۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۷۴۔

(۳) إیثار الإنصاف فی آثار الخلاف رص ۶۰۔

دین ہے بشرطیکہ مدیون علانیہ طور پر اس کا انکار کردے، اور اس کے مالک کے پاس اس کے خلاف کوئی بینہ نہ ہو[1]۔

اور مال مرجو وہ مال ہے جس کے بارے میں اس کے مالک کو اس کی واپسی کی امید ہو، اس لئے کہ صاحب قبضہ اس کی ملکیت کا اقرار کرتا ہو اور مطالبہ کے وقت یا اس کی واپسی کے لئے مقررہ وقت آجانے کی صورت میں اس کی ادائیگی سے باز نہ رہے، اور اسی قبیل سے وہ قرض ہے، جس پر قدرت حاصل ہو، جس کی وصولیابی کے بارے میں قرض دہندہ پُر امید ہو، اس لئے کہ مقروض موجود ہو اس کا اقرار کرنے والا ہو، مال دار ہو، اس کو ادا کرنے والا ہو، یا اس کا انکار کرنے والا ہو، لیکن اس کے مالک کے پاس اس کے خلاف بینہ ہو، اور اسی طرح اس کا نام رجاء سے ماخوذ ہے، جس کا معنی لغت میں وہ ظن ہے جو اس چیز کے حصول کا تقاضہ کرتا ہے، جس میں مسرت ہو[2]۔

اور اس تقسیم کا ثمرہ زکاۃ کے باب میں ظاہر ہوتا ہے، اس لئے کہ فقہاء کا مال ضمار کی زکاۃ اور اس سے متعلق احکام کے بارے میں اختلاف ہے۔

دیکھئے: ''ضمار'' (فقرہ / ۱۲)۔

ز- مال کی بڑھوتری کے اعتبار سے:

۱۱- فقہاء نے مال کی بڑھوتری اور عدم بڑھوتری کے لحاظ سے اس کی دو قسمیں کی ہیں: نامی اور قنیہ۔

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۲/ ۱۲۲، مجمع الانہر ۱/ ۱۹۴، ردالمحتار ۲/ ۹، البنایۃ علی الہدایہ ۳/ ۲۵، البحر الرائق ۲/ ۲۲۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۷۴، الخرشی ۲/ ۱۸۰، مواہب الجلیل ۲/ ۲۹۷، الکافی لابن عبدالبر ص ۹۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۰۹، تحفۃ المحتاج ۳/ ۳۳۲، المبدع ۲/ ۲۹۵۔

(۲) القاموس المحیط، أساس البلاغہ ص ۲۹۱، الأموال لابی عبید ص ۴۶۶۔

مال نامی وہ مال ہے جو زیادہ ہوتا ہے، اور بڑھتا ہے، نماء سے مشتق ہے، جو لغت میں زیادتی اور کثرت کے معنی میں آتا ہے۔

اور شریعت میں اس کی دو قسمیں ہیں: حقیقی اور تقدیری۔

حقیقی توالد و تناسل اور تجارتوں کے ذریعہ بڑھنا ہے، اور تقدیری سے مراد اس میں اضافہ پر قادر ہونا ہے، بایں طور کہ مال اس کے قبضہ میں ہو یا اس کے نائب کے قبضہ میں[1]۔

اور مال قنیہ وہ مال ہے جسے انسان اپنی ذات کے لئے رکھتا ہے نہ کہ تجارت کے واسطے۔ ازہری نے کہا ہے کہ: قنیہ وہ مال ہے، جسے انسان جمع کرتا ہے، اور اسے لازم پکڑے رہتا ہے، اور اسے نفع حاصل کرنے کے لئے فروخت نہیں کرتا ہے[2]۔

اور اس تقسیم کا اثر زکاۃ میں ظاہر ہوتا ہے، اس اعتبار سے کہ زکاۃ مال نامی میں واجب ہوتی ہے مال قنیہ میں نہیں، یہ فی الجملہ ہے۔

تفصیل: ''زکاۃ'' (فقرہ / ۲۷) میں ہے۔

اموال ظاہرہ اور باطنہ میں زکاۃ:

۱۲- حاکم کو اموال کی زکاۃ دینے کے وجوب کے اعتبار سے تا کہ وہ اسے مستحقین پر تقسیم کرے، ان کی دو قسمیں ہیں: باطنہ اور ظاہرہ۔

اور جمہور فقہاء کا مسلک ہے کہ اموال باطنہ کے زکاۃ کی ادائیگی ان کے مالکان کے سپرد ہے، البتہ اموال ظاہرہ میں تفصیل ہے، دیکھئے: ''زکاۃ'' (فقرہ / ۱۴۲، ۱۴۳)۔

مال حرام سے چھٹکارا حاصل کرنا:

۱۳- اگر وہ مال جو مسلمان کے قبضہ میں ہے، حرام ہو تو اس کا روکنا

(۱) المصباح المنیر، الفروق للعسکری ص ۱۷۳، المغرب، ردالمحتار ۲/ ۷۔

(۲) الزاہر للأزہری ص ۱۵۸، نیز دیکھئے: النظم المستعذب ۱/ ۲۶۹، المصباح المنیر، المغرب۔

اس کے لئے جائز نہیں ہوگا، اور اس سے نجات حاصل کرنا اس پر واجب ہوگا، اور یہ مال یا تو خالص حرام ہوگا، اور اس کے حکم کا بیان اور اس سے نجات حاصل کرنے کا طریقہ اصطلاح: ''کسب'' (فقرہ/ ۱۷) میں گذر چکا ہے۔

یا وہ مخلوط ہوگا، بایں طور کہ اس کا کچھ حصہ حلال اور کچھ حصہ حرام ہو، اور اس کا بعض حصہ دوسرے بعض سے ممتاز نہ ہو، تو جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جس شخص کے قبضہ میں یہ مال ہو، اس پر واجب ہوگا کہ حرام کی مقدار کو نکال دے اور اسے اس کے مستحق کو دے دے اور باقی اس کے قبضہ میں حلال ہوگا۔

امام احمد نے اس مال کے بارے میں کہا ہے جس کا حلال حصہ اس کے حرام کے ساتھ مشتبہ ہوجائے، اگر مال زیادہ ہو تو اس میں سے حرام کے بقدر نکال دے اور باقی میں تصرف کرے، اور اگر مال تھوڑا ہو تو اس پورے سے اجتناب کرے اور یہ اس لئے کہ جب تھوڑے مال میں سے کچھ بھی کھائے گا تو اس کے ساتھ حرام سے محفوظ رہنا مشکل ہوگا، برخلاف کثیر کے۔

اور اصحاب تقوی میں سے بعض غالی حضرات کا مذہب جیسا کہ ابن العربی نے کہا ہے، یہ ہے کہ مال حلال کے ساتھ اگر حرام مل جائے یہاں تک کہ ممتاز نہ رہے، پھر اس میں سے ملے ہوئے حرام مال کے بقدر نکال دے تو وہ حلال اور پاک نہیں ہوگا۔

اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ جسے وہ نکالے وہی حلال ہو اور جو باقی رہ جائے وہی حرام ہو[1]۔

مسلمان اور ذمی کے مال کی حرمت:

۱۴- مسلمان اور ذمی کے مال کی حرمت پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور یہ کہ اس کو غصب کرنا اور اس پر غلبہ حاصل کرنا اور کسی بھی طریقہ سے اسے کھانا اگر چہ تھوڑا کیوں نہ ہو، جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ''[1] (اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر مت کھاؤ ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)، اور نبی ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: ''إن دماء كم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا''[2] (بیشک تمہارے خون، تمہارے اموال، تمہاری عزت وآبرو، تمہارے اوپر اسی طرح حرام ہے، جس طرح تمہارا آج کا دن، تمہارے اس شہر اور تمہارے اس مہینے میں حرام ہے)، اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ''ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه حقه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس منه، فأنا حجيجه يوم القيامة''[3] (خبردار! جو شخص کسی معاہد پر ظلم کرے گا یا اس کے حق کو کم کردے گا یا اسے اس کی طاقت سے زیادہ مکلّف بنائے گا یا اس کی خوش دلی کے بغیر اس سے کوئی چیز لے گا تو میں قیامت کے دن اس کی طرف سے حجت پکڑنے والا ہوں گا)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اہل الذمۃ'' (فقرہ/ ۲۰)، ''غصب'' (فقرہ/ ۷ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

مجبور کا مال اس کو حوالہ کرنا:

۱۵- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ بچہ کے اموال اس کے حوالہ نہیں

(۱) أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۴۵، بدائع الفوائد ۳/ ۲۵۷، جامع العلوم والحکم ۱/ ۲۰۰۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۲) حدیث: ''إن دماء كم وأموالكم......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۱۵۸) اور مسلم (۳/ ۱۳۰۵، ۱۳۰۶) نے حضرت ابوبکرۃؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) حدیث: ''ألا من ظلم معاهداً......'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۳۷) نے

کئے جائیں گے یہاں تک کہ وہ رشید ہوکر بالغ ہوجائے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَابْتَلُوا الْيَتٰمٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ" (۱) (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)۔

امام ابوحنیفہ نے کہا ہے: جب بچہ عمر کے ذریعہ رشد کی حالت میں بالغ ہوجائے اور اس کا مال اس کے وصی یا اس کے ولی کے قبضہ میں ہو تو اسے اس کا مال دے دیا جائے گا، اور اگر وہ غیر رشید ہوکر بالغ ہو تو اسے اس کا مال نہیں دیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ پچیس سال کی عمر کو پہنچ جائے، پھر جب وہ پچیس سال کو پہنچ جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسے اس کا مال دے دیا جائے گا، جیسے وہ چاہے گا اس میں تصرف کرے گا (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "صغر" (فقرہ/ ۳۷) اور "رشد" (فقرہ/ ۷-۱۰)۔

اور جمہور فقہاء جو سفیہ پر حجر کے قائل ہیں، ان کا مذہب ہے کہ اس کے مال سے حجر اس وقت تک ختم نہیں ہوگا جب تک اس کی طرف سے رشد کا تجربہ نہ ہوجائے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "حجر" (فقرہ/ ۸، ۱۱)۔

مال حاصل کرنا:

۱۶ - فقہاء کا مذہب ہے کہ اپنی ذات، اپنے عیال، اپنے قرضوں کی ادائیگی اور ان لوگوں کے نفقہ کے لئے جن کا نفقہ اس پر واجب ہے

= کی ہے، اور عراقی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد جید ہے، تنزیہ الشریعہ ۲/ ۱۸۲ شائع کردہ مکتبۃ القاہرہ۔

(۱) سورۂ نساء/ ۶۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۵۶۔

بقدر کفایہ مال حاصل کرنا فرض ہے۔

اگر اس کے بعد کمانا چھوڑ دے تو اس کے لئے اس کی گنجائش ہوگی، اور اگر وہ اپنی ذات اور اپنے عیال کے لئے ذخیرہ کرنے کے لئے کمائے تو اس کے لئے اس کی گنجائش ہوگی، اور فرض پر اضافہ کرنا مستحب ہے تاکہ وہ اس کے ذریعہ کسی فقیر کی غم خواری کرسکے یا اس کے ذریعہ اپنے کسی قریبی رشتہ دار کی معاونت کرسکے، تو یہ نفلی عبادت کے لئے یکسو ہونے سے افضل ہے (۱)۔

اور مال کمانے کے مختلف طریقے ہیں، دیکھئے: اصطلاح "کسب" (فقرہ/ ۱۰، ۱۱)۔

وصی یا نگراں کا اپنے زیر وصایہ یا زیر نگرانی شخص کے مال میں سے کھانا:

۱۷ - فقہاء کا مذہب ہے کہ وصی اور نگراں میں سے کوئی اگر اپنے زیر وصایہ یا زیر نگرانی شخص کے مال کے انتظام کرنے کی وجہ سے اپنے گذر کے بقدر کمانے سے عاجز رہ جائے، یا ان میں سے کسی شخص کے پاس مال نہ ہو جس سے وہ کھا سکے، تو اس کے لئے جائز ہوگا کہ یتیم کے مال میں سے معروف کے مطابق کھائے، اور اگر ان دونوں میں سے کوئی اپنے گذر کے بقدر کمانے سے عاجز نہ ہو، یا اس کے پاس مال ہو جس سے وہ کھا سکے تو اس کے لئے مستحب ہے کہ اپنے زیر وصایہ یا زیر نگرانی شخص کے مال میں سے کھانے سے پرہیز کرے (۲)۔

اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ" (۳) (بلکہ

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۸، ۳۴۹، مطالب اولی النہی ۶/ ۴۴۲، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۸۔

(۲) تفسیر القرطبی ۵/ ۴۱، ۴۴۔

(۳) سورۂ نساء/ ۶۔

جو شخص خوشحال ہو وہ تو اپنے کو بالکل روکے رکھو البتہ جو شخص نادار ہو وہ مناسب مقدار میں کھا سکتا ہے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''ولایۃ'' اور ''یتیم''۔

مال میں اضافہ کرنا:

۱۸- اسلام نے مال کی حفاظت کی خاطر اس کے مالک کی مصلحت اور جماعت کی مصلحت کے پیش نظر مال میں اضافہ کرنے کو مشروع قرار دیا ہے، اور مال کی حفاظت کرنا مقاصد شریعہ میں سے ایک اہم مقصد ہے، اور مال کو ترقی دینا تجارت یا کاشتکاری یا صنعت یا اس کے علاوہ سے ان حدود میں ہوتا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے مشروع کیا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''إنماء'' (فقرہ ۱۲/ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

مال سے متعلق حقوق:

۱۹- مال سے متعلق حقوق یا تو حقوق اللہ ہیں یا حقوق العباد۔

اللہ تعالیٰ کے حقوق وہ ہیں، جن سے عام نفع متعلق ہوتا ہے، تو وہ کسی ایک شخص کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ یہ تمام لوگوں پر عائد ہوتے ہیں، اور اس حق کو اللہ تعالیٰ کی طرف ان کی شان کی تعظیم کے لئے منسوب کیا گیا ہے۔

اور ان حقوق میں سے مال کی زکوۃ، صدقۃ الفطر، کفارات، کاشت والی زمین پر خراج اور اس کے علاوہ حقوق ہیں۔

بندوں کے حقوق وہ مالی حقوق ہیں جو بعض بندوں کے دوسروں پر ہوتے ہیں، جیسے مبیع کی قیمت، قرض، نفقات اور اس کے علاوہ حقوق۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''حق'' (فقرہ ۱۲/ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

اموال ربویہ اور غیر ربویہ:

۲۰- اموال کی دو قسمیں ہیں:

الف- اموال ربویہ، اور فقہاء کا ان میں سے چھ اقسام پر اتفاق ہے، جو حضرت ابوسعید خدریؓ سے رسول پاک ﷺ سے مروی حدیث میں ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ: ''**الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح، مثلا بمثل، يداً بيدا، فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطى فيه سواء**''(۱) (سونا سونے کے بدلے، چاندی چاندی کے بدلے، گندم گندم کے بدلے، جو جو کے بدلے اور کھجور کھجور کے بدلے اور نمک نمک کے عوض، برابر برابر اور نقد فروخت کیا جائے، پس جو زیادہ دے یا زیادہ طلب کرے تو وہ سود ہے اور اس میں لینے اور دینے والا برابر ہیں)۔

اور فقہاء کا ان چھ اقسام کے علاوہ میں اختلاف ہے، تفصیل اصطلاح: ''ربا'' (فقرہ ۳۵/ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ب- اموال غیر ربویہ: یہ ان چھ اقسام کے علاوہ ہیں جو حدیث میں مذکور ہیں اور ان اقسام کے علاوہ ہیں جن کو فقہاء نے علت تحریم کے پائے جانے کی وجہ سے ان اقسام کے ساتھ لاحق کیا ہے۔

اور تفصیل اصطلاح: ''ربا'' (فقرہ ۲۰/ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

---

(۱) حدیث: ''الذهب بالذهب......'' کی روایت مسلم (۲۱۱/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

مالیۃ

دیکھئے: ''مال''۔

مباح

دیکھئے: ''إباحۃ''۔

مبارأۃ

دیکھئے: ''إبراء''،''خلع''۔

مبارزۃ

تعریف:

۱-المبارزۃ لغت میں ''بَرَزَ'' سے مفاعلہ کے وزن پر ہے، کہا جاتا ہے: برز الرجل بروزاً یعنی وہ براز یعنی وہ میدان میں نکلا اور چھپنے کے بعد ظاہر ہوا، اور ''برزله'' یعنی وہ اپنی جماعت سے الگ ہوا تاکہ وہ اس سے مقابلہ کرے۔

اور کہا جاتا ہے: بارزہ مبارزۃ وبرازاً اس کی طرف نکلا اور اس سے مقابلہ کیا[۱]۔

اور مبارزۃ اصطلاح میں دو شخصوں کا دو صفوں سے قتال کے لئے نکلنا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

جہاد:

۲-جہاد ''جاهد'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: جاهد العدو جهاداً ومجاهدة: اس سے قتال کیا، اور یہ جہد سے ماخوذ ہے[۳]۔

اور جہاد اصطلاح میں مسلمان کا ایسے کافر سے قتال کرنا ہے جس کے ساتھ معاہدہ نہ ہو، اسے اسلام کی دعوت دینے اور اس سے اس کے انکار کرنے کے بعد اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے ہو[۴]۔

(۱) القاموس المحیط، المعجم الوسیط۔
(۲) مغنی المحتاج ۲۲۶/۴، لسان العرب۔
(۳) المصباح المنیر۔
(۴) الفتاوی الہندیہ ۱۸۸/۲، جواہر الإکلیل ۲۵۰/۱۔

مبارزۃ اور جہاد کے مابین ربط یہ ہے کہ مبارزۃ اکثر مسلمانوں کے ایک یا چند متعین ومخصوص افراد کے مابین ہوتا ہے، اور اسی کے مثل کفار کے مابین، اور جہاد وہ مسلمانوں اور کفار کے لشکر کے مابین دونوں لشکروں میں سے ایک یا چند افراد کی تعیین وتخصیص کے بغیر ہوتا ہے، پس جہاد مبارزہ سے عام ہے۔

شرعی حکم:

٣- فقہاء کا مذہب ہے کہ جہاد میں مبارزہ مشروع ہے، اور ان حضرات نے اس پر جنگ احد کے دن نبی علیہ السلام کے عمل سے استدلال کیا ہے، چنانچہ: "فقد دعا أبی بن خلف رسول الله ﷺ إلی البراز فبرز إليه فقتله"[1] (ابی بن خلف نے رسول اللہ ﷺ کو دعوت مبارزت دی تو آپ ﷺ اس کی طرف نکلے اور اسے قتل کردیا)۔

اسی طرح انہوں نے نبی ﷺ کے اپنے اصحاب کو اس پر برقرار رکھنے اور ان کے لئے اس کو مستحب قرار دینے سے استدلال کیا ہے[2]، حضرت علی بن ابی طالبؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے جنگ بدر کے بارے میں فرمایا: عتبہ، اس کے بھائی اور اس کے لڑکے ولید نے جاہلانہ عصبیت میں مبارزت دی اور کہا کہ کون مبارزت کے لئے نکلے گا؟ تو انصار سے چھ نوجوان نکلے، تو عتبہ نے کہا کہ میں ان لوگوں کو نہیں چاہتا ہوں لیکن ہم سے ہمارے عم زاد بنی عبد المطلب میں سے مبارزت کرے۔

تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "قم يا علی، وقم يا حمزة، وقم يا عبيدة بن الحارث بن المطلب، فقتل الله تعالیٰ عتبة وشيبة ابني ربيعة، والوليد بن عتبة، وجرح عبيدة، فقتلنا منهم سبعين، وأسرنا سبعين"[1] (اے علی تم اٹھو اور اے حمزہ تم اٹھو، اور اے عبیدہ بن الحارث تم اٹھو، تو اللہ تعالی نے ربیعہ کے دونوں لڑکے عتبہ اور شیبہ اور ولید بن عتبہ کو ہلاک کردیا اور عبیدہ زخمی ہوگئے اور ہم نے ان میں سے ستر افراد کو قتل کیا اور ستر افراد کو قیدی بنالیا)۔

اور ابن قدامہ نے کہا ہے: نبی ﷺ کے اصحاب برابر آپ ﷺ کے عہد میں اور آپ ﷺ کے بعد مبارزت کرتے رہے ہیں، اور کسی نکیر کرنے والے نے اس پر نکیر نہیں کیا ہے، تو یہ اجماع ہوگیا[2]۔

اور فقہاء کا مذہب ہے کہ مبارزت اصل میں جائز ہے، اور ان میں سے بعض حضرات نے جواز کو مطلقاً امام کی اجازت کے ساتھ مقید کیا ہے، یا امام عادل کی اجازت یا امام کی اجازت کے ساتھ اگر ممکن ہو، یا وہ صاحب رائے ہو جیسا کہ ان میں سے بعض نے اس مسلمان کی قوت کے ساتھ جو اس کی طرف نکلے گا اور اس پر اس کی قدرت کے ساتھ مقید کیا ہے، اور یہ کہ اس نے اس کو طلب نہیں کیا ہو۔

اور ابن قدامہ نے حضرت حسن سے نقل کیا ہے کہ وہ مبارزت کو نہیں جانتے ہیں، اور انہوں نے اسے مکروہ قرار دیا ہے[3]۔

اور اس کے ساتھ مبارزت کبھی مندوب کبھی مکروہ اور کبھی حرام

---

(١) حدیث: "أن أبی بن خلف دعا رسول الله ﷺ إلی البراز" کی روایت ابن جریر طبری نے اپنی تاریخ (٢/ ٥٠ ٢ طبع المعارف) نے سدی سے مرسلاً کی ہے۔

(٢) الأحکام السلطانیۃ للماوردی ص ٣٨، جواہر الإکلیل ١/ ٢٥٧، حاشیۃ الجمل ٥/ ١٦٩، المغنی ٨/ ٣٦٧۔

(١) حدیث: "علی في غزوه بدر" کی روایت احمد (١/ ١١٧) نے کی ہے، اور ایسے ہی حاکم نے مختصراً (٣/ ١٩٤) میں کی ہے۔

(٢) المغنی ٨/ ٣٦٨۔

(٣) شرح الزرقانی ٣/ ١٢١، مغنی المحتاج ٤/ ٢٢٦، المغنی ٨/ ٣٦٨، کشاف القناع ٣/ ٧٠۔

ہوتی ہے، اس کی تفصیل انشاء اللہ آئندہ آئے گی۔

مبارزت میں امام کی اجازت:

۴ - فقہاء کا مذہب ہے کہ مبارزت میں امام یا امیر لشکر کی اجازت شرعاً معتبر ہے، اور اس سلسلہ میں ان حضرات کے نزدیک تفصیل ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے: مبارزت جائز ہے اور ان میں سے بعض نے امام عادل کی اجازت کو شرط قرار دیا ہے، اور ان کے علاوہ حضرات نے اس کو شرط قرار نہیں دیا ہے، اور امام مالک سے منقول ہے کہ اگر دشمن مبارزت کی دعوت دے تو اسے مکروہ قرار دیتا ہوں کہ کوئی شخص اس سے امام عادل کی اجازت اور اس کے اجتہاد کے بغیر مبارزت کرے، اور ابن وہب نے کہا ہے: امام کی اجازت کے بغیر مبارزت جائز نہیں ہے، بشرطیکہ وہ امام عادل ہو، اور ابن رشد نے کہا ہے کہ امام اگر غیر عادل ہو تو مبارزت اور قتال میں اجازت طلب کرنا لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ اسے ناتجربہ کاری کی وجہ سے منع کرے جو اس کے لئے ظاہر ہو چکی ہوگی تو اس کی اطاعت لازم ہوگی، عادل اور غیر عادل کے مابین اجازت طلب کرنے میں فرق ہوگا نہ کہ اس کی طاعت کرنے میں جبکہ وہ کسی بات کا حکم کرے یا اس سے منع کرے، اس لئے کہ امام کی اطاعت جہاد کے فرائض میں سے ہے، لہٰذا انسان پر امام کی اطاعت اس چیز میں بھی واجب ہوگی جو اسے محبوب ہو اور اس چیز میں بھی جو اسے ناپسند ہو، اگرچہ وہ غیر عادل ہو، جب تک کہ وہ معصیت کا حکم نہ دے [1]۔

اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ امام یا امیر لشکر کی اجازت اس کے مستحب ہونے کے لئے شرط ہے، اس لئے کہ امام یا امیر لشکر کو بہادروں کی تعیین پر غور کرنے کا اختیار ہے، اور استحباب اس صورت میں ہے جبکہ کافر مبارزت طلب کرے، کیونکہ اس کے چھوڑنے میں مسلمانوں کے لئے کمزوری اور کفار کو تقویت پہنچانا ہے، اور اگر کفار مبارزت طلب نہ کریں تو امام یا امیر لشکر کی اجازت اس کے مباح ہونے کے لئے شرط ہوگی، لہٰذا اگر ان دونوں میں سے کسی ایک شخص کی طرف سے مبارزت کے بارے میں اجازت نہ ہو تو کراہت کے ساتھ مبارزت جائز ہوگی [1]۔

اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مسلمان مجاہد کسی موٹے کافر سے امیر کی اجازت کے بغیر مبارزت نہیں کرے گا، اس لئے کہ وہ لوگوں کی حالت، دشمن کی حالت، ان کے مکر وفریب اور ان کی قوت کو زیادہ جانتا ہے، تو اگر وہ بغیر اجازت کے مبارزت کرے گا تو وہ کمزور ہوگا، اس شخص سے مبارزت پر قوی نہیں ہوگا جو اس کی طاقت نہیں رکھتا ہے، تو اس کی وجہ سے دشمن کامیاب ہو جائے گا، اور مسلمانوں کے قلوب شکستہ ہو جائیں گے برخلاف اس صورت کے جب اسے اجازت دی جائے، اس لئے کہ یہ مفاسد کے ختم ہوئے بغیر نہیں ہوگا، کیونکہ امیر مبارزت کے لئے ایسے شخص کو منتخب کرے گا، جسے وہ اس کے لئے پسند کرے گا، تو یہ کامیابی مسلمانوں کے قلوب کو مطمئن کرنے اور مشرکین کے دلوں کو توڑنے کے زیادہ قریب ہوگا۔

اور ان میں سے بعض نے اجازت کی شرط لگانے میں اس کے ممکن ہونے کی قید لگائی ہے۔

اور ان میں سے بعض نے کہا ہے: اگر امیر صاحب رائے نہ ہو تو اس کی اجازت کے بغیر مبارزت کی جائے گی۔

اور امام کی اجازت مبارزت کے بارے میں جنگ کے بھڑکنے سے قبل معتبر ہوگی، اس لئے کہ مسلمانوں کے قلوب مبارزت کرنے

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۷، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۳/ ۳۵۹۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۶، شرح المحلی للمنہاج ۴/ ۲۲۰۔

والے کے ساتھ متعلق ہوں گے، اور وہ اس کی کامیابی کے منتظر ہوں گے، اس کے برخلاف کفار میں گھس جانا اجازت پر موقوف نہیں ہوگا، اس لئے کہ جوشخص اسے کرے گا وہ شہادت کا طالب ہوگا اور اس کی طرف سے کامیابی اور مقابلہ کا انتظار نہیں کیا جائے گا[1]۔

مبارزت طلب کرنا اور اسے قبول کرنا:

۵ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مسلمان کا کافر کی طرف سے طلب کی جانے والی مبارزت کو قبول کرنا جائز ہے، بشرطیکہ وہ کافر کے برابر ہو، اور ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ اس صورت میں مستحب ہے، اور ان میں سے بعض نے اس میں امام کی اجازت کی قید لگائی ہے، اور فقہاء میں سے ہر ایک کے یہاں اس کے قبول کرنے یا ابتداء میں اس کو طلب کرنے میں تفصیل ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے: مبارزت کی دعوت دینا جائز ہے، اور اشہب نے اس شخص کے بارے میں جو دوصفوں کے مابین مبارزت کی دعوت دے نقل کیا ہے کہ اگر اس کی نیت صحیح ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، سحنون نے کہا ہے کہ اس کو اپنی ذات پر بھروسہ ہو اور لوگوں پر کمزوری داخل کرنے کا اندیشہ نہ ہو۔

اور ان حضرات کے نزدیک مبارزت کو قبول کرنا جائز ہے، اس تفصیل کے ساتھ جس کا بیان گذر چکا[2]۔

ابن المنذر نے کہا ہے: جن کی رائے مجھے معلوم ہے ان میں سے ہر ایک شخص کا اس پر اجماع ہے کہ مبارزت اور اس کی دعوت دینا جائز ہے، اور ان میں سے بعض نے اس میں امام کی اجازت کو شرط قرار دیا ہے اور ان میں سے بعض نے اسے شرط قرار نہیں دیا ہے[3]۔

اور شافعیہ نے کہا ہے: اس شخص کی طرف سے مبارزت کے مطالبہ کو قبول کرنا مستحب ہے، جسے اپنی ذات کے بارے میں قوت اور بہادری کا علم ہو اور یہ امام کی اجازت سے ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں اس کو چھوڑ دینا مسلمانوں کو کمزور کرنا اور کفار کو تقویت پہنچانا ہے۔

اور مبارزت طلب کرنا جائز ہے، اگر چہ کافر اس کا مطالبہ نہ کرے، اور وہ شخص جو اس کے لئے نکلے اسے اپنی ذات سے قوت اور بہادری کا علم ہو، اور امام نے اسے اس کی اجازت دی ہو۔

اور رملی نے کہا ہے: امام کی اجازت کے بغیر جائز ہے، اس لئے کہ جہاد میں نفس کو دھوکہ دینا جائز ہے۔

اور اس شخص کی طرف سے مبارزت طلب کرنا اور اسے قبول کرنا مکروہ ہے، جسے اپنی طرف سے اس پر قدرت نہیں رکھنے کا علم ہو، اور امام کی اجازت کے بغیر ہو۔

اور فقہاء نے کہا ہے: مبارزت بچہ، مملوک، مدیون اور غلام کے لئے حرام ہے، جن کو خصوصیت کے ساتھ اس کی اجازت نہیں دی گئی ہو، یعنی ان کو مبارزت کی اجازت کی صراحت کے بغیر جہاد کی اجازت دی گئی ہو۔

اور شبراملسی نے بلقینی وغیرہ سے اس غلام اور بچہ کے بارے میں جن کو مبارزت کی اجازت کی صراحت کے بغیر جہاد کی اجازت دی گئی ہو نقل کیا ہے کہ ان دونوں کے لئے مبارزت کی دعوت دینا اور اسے قبول کرنا مکروہ ہے، اور ''شرح الروض'' سے نقل کیا ہے کہ بظاہر ان دونوں کے مثل مدیون ہے، اور انہوں نے کہا کہ اس کی تائید اس قول سے ہوتی ہے، جسے فقہاء نے کہا ہے کہ اس کے لئے ان جگہوں سے بچنا مستحب ہے جہاں شہادت کا گمان ہو۔

اور ماوردی کے حوالہ سے رملی نے ایسی مبارزت کا حرام ہونا نقل

---

(۱) المغنی ۸/۳۶۷، ۳۶۸، کشاف القناع ۳/۶۹، ۷۰۔
(۲) التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۳/۳۵۹۔
(۳) مواہب الجلیل ۳/۳۵۹۔

کیا ہے جس میں اس کا مارا جانا مسلمانوں کی پسپائی کا سبب بن جائے۔

اور ماوردی نے کہا ہے: مبارزت پر قادر ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں: اول: وہ دلیر اور بہادر ہو، اسے اپنی ذات کے بارے میں یہ یقین ہو کہ وہ اپنے دشمن کا مقابلہ کرنے سے ہرگز عاجز نہیں ہوگا، اور اگر اس کے خلاف ہو تو ممنوع ہوگا، دوم: وہ لشکر کا لیڈر نہ ہو کہ اس کا ختم ہو جانا ان پر اثر انداز ہو، اس لئے کہ صاحب تدبیر لیڈر کا ختم ہو جانا پسپائی کا سبب بنتا ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے مبارزت پر اقدام اللہ تعالیٰ کی نصرت اور اس کے وعدہ پورا کرنے پر بھروسہ کرتے ہوئے کیا، اور کسی دوسرے کو یہ مقام حاصل نہیں ہے[1]۔

حنابلہ نے کہا ہے: اگر کافر مبارزت کی دعوت دے تو امیر کی اجازت سے اس سے مبارزت اس شخص کے لئے مستحب ہوگی جسے اپنی ذات کے بارے میں قوت اور بہادری کا یقین ہو، اس لئے کہ صحابہ کرامؓ نے نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں اور آپ ﷺ کے بعد کے صحابہ نے مبارزت کی ہے، قیس بن عباد نے کہا ہے: میں نے حضرت ابوذرؓ کو قسم کھا کر یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ: یہ آیت "هٰذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوْا فِيْ رَبِّهِمْ" نزلت فی الذین برزوا یوم بدر: حمزةؓ، علیؓ، و عبیدة بن الحارثؓ، عتبةؓ، وشیبة، ابنی ربیعة والولید بن عتبة[2] (یہ دو فریق ہیں جنہوں نے اپنے رب کے بارے میں جھگڑے کئے)، یہ ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی جنہوں نے بدر کے دن مبارزت کی اور وہ حضرت حمزہ، حضرت علی اور حضرت عبیدہ بن حارث، ربیعہ کے دونوں لڑکے عتبہ اور شیبہ، اور ولید بن عتبہ ہیں)، اور یہ آپ ﷺ کی اجازت سے تھا، اور اس لئے کہ اس حالت میں مبارزت کو قبول کرنا مسلمانوں کی طرف سے جواب دینا اور جنگ میں ان کی قوت اور بہادری کو ظاہر کرنا ہے۔

اور بہادر مسلم مجاہد کا کافر کو مبارزت کے لئے طلب کرنا مباح ہے، مستحب نہیں ہے، اس لئے کہ مبارزت کی ضرورت نہیں ہے، اور اس سے وہ مامون نہیں ہوگا کہ وہ مغلوب ہو جائے اور مسلمانوں کی دل شکنی ہو، الا یہ کہ اگر وہ بہادر ہو اور اپنی ذات پر اعتماد رکھتا ہو تو اس کے لئے مباح ہوگا، اس لئے کہ ظاہر کے لحاظ سے وہ غالب ہے۔

لیکن وہ ضعیف جسے اپنی ذات پر اعتماد نہیں ہو اور نہ اس میں قوت و بہادری معلوم ہو تو اس کے لئے مبارزت مکروہ ہوگی، کیونکہ اس میں مسلمانوں کے دلوں کو توڑنا ہے، اس لئے کہ بظاہر وہ قتل کر دیا جائے گا[1]۔

مبارزت کرنے والے کا چھینا ہوا سامان:

٦ - جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ چھینا ہوا مال مبارزت کرنے والے قاتل کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ وہ اس مسلمان کے لئے ہے جو کافر کو مبارزت یا اس کے علاوہ میں قتل کرے۔

اور تفصیل اصطلاح: ''سلب'' (فقرہ/٦ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

اور حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر دس مشرکین قتال اور مبارزت کے لئے نکلیں اور امیر دس مسلمانوں سے کہے کہ ان سے مبارزت کرو، اگر تم انہیں قتل کرو گے تو ان کے سامان تمہارے ہوں گے اور وہ لوگ ان کی مبارزت کو نکلیں اور ان میں سے ہر ایک شخص ایک آدمی کو قتل

---

(١) مغنی المحتاج ٤/٢٢٦، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ٤٠، نہایۃ المحتاج، حاشیۃ الشبر املسی ٨/ ٦٤، شرح المنہج وحاشیۃ الجمل ٥/ ١٩٦۔

(٢) حدیث: "سمعت أباذر يقسم قسماً......" کی روایت بخاری (فتح الباری ٧/ ٢٩٧)، اور مسلم (٤/ ٢٣٢٣) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں، سورۂ حج / ١٩۔

(١) المغنی ٨/ ٣٦٨، ٣٦٩، کشاف القناع ٣/ ٦٩، ٧٠۔

کردے تو ان میں سے ہر ایک شخص کے لئے استحساناً اپنے مقتول کا سامان ہوگا[1]۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ (جیسا کہ بہوتی نے کہا ہے) اگر مسلمان مبارزت کرنے والے کافر کو قتل کردے یا اسے نیم جان کردے تو اس کے لئے اس کا سامان ہوگا، اس لئے کہ حضرت انسؓ اور سمرۃؓ کی حدیث ہے کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "**من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه**"[2] (جو شخص کسی شخص کو قتل کردے اور اس کے پاس اس قتل پر بینہ موجود ہو تو اس کے لئے اس کا سامان ہوگا)، اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ اگرچہ مبارزت بغیر اجازت کے ہو، اور "مغنی" میں اس پر اعتماد کیا ہے، اس لئے کہ دلائل ہیں، اور "الارشاد" میں ہے کہ اگر امام کی اجازت کے بغیر مبارزت کرے تو وہ سامان کا مستحق نہیں ہوگا، اور اسی پر ناظم المفردات نے یقین کیا ہے[3]۔

مبارزت میں دھوکہ دینا:

۷- ابن قدامہ نے کہا ہے کہ مبارزت کرنے والے اور اس کے علاوہ کے لئے جنگ میں دھوکہ دینا جائز ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**الحرب خدعة**"[4] (جنگ دھوکہ ہے)، اور اس لئے کہ مروی ہے کہ: "**أن علي بن أبي طالب رضي الله تعالىٰ عنه لما بارز عمر بن عبد ود قال له علي: ما برزت لأقاتل اثنين، فالتفت عمرو، فوثب علي فضربه، فقال عمرو: خدعتني، فقال علي كرم الله وجهه: الحرب خدعة**" (حضرت علی بن ابی طالبؓ نے جب عمر بن عبد ود کو مبارزت کی دعوت دی تو اس سے حضرت علی نے فرمایا کہ دو شخصوں سے قتال کرنے کے لئے نہیں نکلا ہوں، تو عمرو متوجہ ہوا، پس حضرت علی نے چھلانگ لگا کر اسے مارا، اس پر عمرو نے کہا کہ آپ نے مجھے دھوکہ دیا، تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جنگ دھوکہ ہے)۔

اور تفصیل اصطلاح: "خديعة" (فقرہ ۱۲) میں ہے۔

مبارز کی شرطیں:

۸- جو شرط مبارزت کرنے والا کافر مبارزت طلب کرتے وقت یا اس کے لئے نکلتے وقت اپنے مقابل مسلمان سے لگائے فی الجملہ اس کو پورا کرنا واجب ہوگا[1]، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**المسلمون على شروطهم**"[2] (مسلمان اپنے شرائط کے پابند ہیں)۔

دسوقی نے کہا ہے کہ جب بہادر مسلمانوں میں سے کوئی شخص میدان میں نکلے اور مطالبہ کرے کہ اس کا مدمقابل فلاں کافر اس کے لئے نکلے اور وہ کافر کہے کہ اس شرط کے ساتھ کہ ہم لوگ پاپیادہ یا گھوڑے یا اونٹ پر سوار ہو کر قتال کریں، یا ہم تلواروں یا نیزوں کے ذریعہ قتال کریں، تو مسلمان پر واجب ہوگا کہ اس شرط کو پوری کرے جسے اس کے مدمقابل نے لگائی ہے[3]۔

اور مالکیہ نے کہا ہے کہ مسلمان جب کسی کافر کی مبارزت کے لئے اس شرط پر نکلے کہ مبارزت کرنے والے کی مدد اس کے دشمن کے

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۱۹۔

(۲) حدیث: "من قتل قتيلاً له عليه بينة فله سلبه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۲۴۷ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۷۰، ۷۱۔

(۴) حدیث: "الحرب خدعة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۱۵۸ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۶، کشاف القناع ۳/ ۷۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۴۔

(۲) حدیث: "المسلمون على شروطهم" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۲۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے اور یہ مختلف اسانید سے صحیح ہے التلخیص الحبیر ۳/ ۲۳۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۴۔

خلاف کوئی دوسرا نہیں کرے گا تو اس کی شرط کو پوری کرنا واجب ہوگا[(۱)]۔

اور فقہاء نے کہا ہے کہ اگر ایک شخص یا جماعت کی طرف سے مبارزت کرنے والے کافر کی اجازت سے اس کی مدد کی جائے تو مدد کرنے والے اور مبارزت کرنے والے کو قتل کیا جائے گا، اور اگر اعانت بغیر اجازت کے ہو تو صرف مدد کرنے والے کو قتل کیا جائے گا، اور اس مبارز کو جس کی مدد کی جارہی ہے اس کے مدمقابل کے ساتھ ان شرائط کے حکم پر چھوڑ دیا جائے گا جو عائد کی گئی، اور اگر معلوم نہ ہو کہ اس نے مدد کرنے کی اجازت دی یا نہیں؟ تو اگر کوئی قرینہ اجازت پر دلالت کرے تو ظاہر یہ ہے کہ اجازت پر محمول کیا جائے گا، جیسا کہ اگر وہ اس سے اجنبی زبان میں گفتگو کرے اور معلوم نہ ہو کہ وہ کیا کہتا ہے اور وہ اس کے فوراً بعد آجائے ورنہ اصل اجازت کا نہ ہونا ہوگا[(۲)]۔

اور اگر مبارزت کرنے والا مسلمان پسپائی اختیار کرے اور مبارزت چھوڑ کر بھاگ کھڑا ہو اور کافر اسے قتل کرنے کے لئے اس کا پیچھا کرے یا کافر مسلمان کو نیم جان کردے اور اس کو قتل کرنے کا ارادہ کرلے تو اسے اس سے منع کیا جائے گا۔

زرقانی نے کہا ہے کہ مبارزت کرنے والا اس شخص کے علاوہ کو قتل نہیں کرے گا، جو اس سے مبارزت کررہا ہے، اس لئے کہ اس کا مبارزت کرنا عہد کی طرح ہے کہ اسے صرف ایک شخص قتل کرے گا، لیکن بساطی نے کہا ہے کہ اگر مسلمان گرجائے اور اسے مارڈالنے کا ارادہ کرے تو صحیح قول کے مطابق اگر قتل کے بغیر ممکن ہو تو اسے مسلمان اس سے روکیں گے ورنہ قتل کے ذریعہ روکیں گے، اور شارح نے کہا ہے کہ اگر مسلمان نیم جان کردے اور اسے مارڈالنے کا ارادہ کرے تو ایک قول کے مطابق ہم اسے روکیں گے، اور زرقانی نے کہا ہے کہ یہی راجح ہے[(۱)]۔

اور دسوقی نے کہا ہے کہ اگر مبارزت کرنے والے مسلمان پر اس کے مدمقابل کافر کی طرف سے قتل کا خوف ہو تو باجی نے ابن القاسم اور سحنون سے نقل کیا ہے کہ شرط کی وجہ سے مسلمان کی مدد کسی بھی طرح نہیں کی جائے گی، اور اشہب اور ابن حبیب نے کہا ہے کہ: مسلمان کی مدد کرنا اور اس سے مشرک کو بغیر قتل کے دور کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس کا مبارزت کرنا اس بات کا عہد ہے کہ اس کو مبارز کے علاوہ دوسرا کوئی قتل نہیں کرے گا، مواق نے کہا ہے کہ اسی پر فتوی دینا واجب ہوگا، کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر مدمقابل کافر اس کو قید کرنے کا ارادہ کرے تو ہم پر اس کو اس سے بچانا واجب ہوگا، پھر اگر اس کو دور کرنا قتل کے بغیر ممکن نہ ہو تو قتل کیا جائے گا جیسا کہ ''البساطی'' میں ہے[(۲)]۔

لیکن مواق نے ذکر کیا ہے کہ اگر مسلمان پر قتل کا خوف ہو تو اشہب اور سحنون نے اس کو جائز قرار دیا ہے کہ اس سے مشرک کو دور کیا جائے گا اور قتل نہیں کیا جائے گا[(۳)]۔

اور مالکیہ نے اس مسلمان کے بارے میں کہا ہے جو مسلمانوں کی اس جماعت میں مبارزت کے لئے نکلے جو اپنی جیسی حربیین کی جماعت سے مبارزت کے لئے دونوں جماعتوں میں مبارزت کا معاہدہ ہو اور معاہدہ کے وقت کوئی شخص کسی کے مقابلہ کے لئے متعین نہ کیا گیا ہو، لیکن قتال شروع ہونے کے وقت اگر ہر مسلمان ہر کافر کے لئے نکلے، تو جب مسلمان اپنے مدمقابل سے فارغ ہوجائے تو

---

(۱) شرح الزرقانی ۳/۱۲۱۔

(۲) شرح الزرقانی ۳/۱۲۱، جواہر الإکلیل ۱/۲۵۷۔

(۱) شرح الزرقانی ۳/۱۲۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۸۴۔

(۳) التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۳/۳۵۹۔

دوسرے مسلمان کی مدد کرنا جائز ہوگا جس کا مدمقابل اس کو قتل کرنے کا ارادہ کرے، اس لحاظ سے کہ جماعت جماعت سے مبارزت کے لئے نکلی ہے، تو ہر جماعت ایک مدمقابل کے درجہ میں ہوگی، اس لئے حضرت علی، حمزہ اور عبیدہ بن الحارث بن عبدالمطلبؓ کا واقعہ ہے کہ انہوں نے بدر کے دن ولید بن عتبہ، عتبہ بن ربیعہ اور اس کے بھائی شیبہ بن ربیعہ سے مبارزت کی، تو حضرت علی نے ولید بن عتبہ کو قتل کردیا، اور حضرت حمزہ نے عتبہ بن ربیعہ کو قتل کردیا لیکن شیبہ بن ربیعہ نے حضرت عبیدہ پر تلوار چلائی اور ان کے پاؤں کاٹ دیئے، تو اس پر حضرت علی اور حمزہ نے حملہ کردیا اور انہیں شیبہ سے بچایا اور ان دونوں نے اسے قتل کردیا[۱]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر مسلمان اور کافر اس شرط کے ساتھ مبارزت کریں کہ جنگ کے ختم ہونے تک مسلمان، مسلمان کی اور کفار کافر کی مدد نہیں کریں گے یا مدد نہ کرنے کا عرف ہو اور کافر مسلمان کو قتل کردے یا ان میں سے کوئی شکست کھا کر بھاگے، یا کافر نیم جان کردے تو ہمارے لئے اس کو قتل کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ امان لڑائی کے ختم ہونے تک کے لئے تھا، اور لڑائی ختم ہوچکی، اور اگر شرط لگائی جائے کہ ہم نیم جان کرنے والے سے تعرض نہیں کریں گے تو شرط کو پورا کرنا واجب ہوگا، اور اگر امان کی شرط اس کے صف میں داخل ہونے کے وقت تک لگائی جائے تو اس کو پورا کرنا واجب ہوگا، اور اگر مسلمان اس سے بھاگ جائے اور وہ اس کو قتل کرنے کے لئے اس کا پیچھا کریں یا کافر اسے نیم جان کردے تو ہم اس کو اس کے قتل کرنے سے روکیں گے اور کافر کو قتل کردیں گے، اگرچہ ہم نے اس کے نیم جان کرنے پر قدرت دینے کی شرط کی خلاف ورزی کی، اس لئے کہ پہلی صورت میں اس نے امان کو توڑا اور دوسری صورت میں جنگ ختم ہوگئی اور اگر وہ اپنے لئے اس کے قتل پر قابو دینے کی شرط لگائے تو یہ شرط باطل ہوگی، اس لئے کہ اس میں ضرر ہے، اور کیا وہ اصل امان کو فاسد کردے گا یا نہیں؟ اس میں دو قول ہیں: ان دونوں میں سے زیادہ اصح پہلا قول ہے، تو اگر اس کے ساتھی اس کی مدد کریں تو ہم ان کو قتل کریں گے اور یہ اگر ان کو منع نہ کرے تو اس کو بھی قتل کردیں گے لیکن اگر مدد نہیں کرنے کی شرط نہ لگائے اور نہ اس سلسلہ میں کوئی عرف ہو تو اس کا قتل کرنا مطلقاً جائز ہوگا[۱]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر مبارزت کرنے والا کافر شرط لگائے کہ اس کی طرف نکلنے والے کے علاوہ کوئی دوسرا اس سے قتال نہیں کرے گا، یا یہی عرف ہو تو اس پر شرط لازم ہوگی، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "المسلمون علی شروطھم"[۲] (مسلمان اپنے شرائط کے پابند ہوں گے)، اور عرف شرط کے درجہ میں ہوگا، اور مبارزت سے قبل اس پر تیر چلانا اور اس کو قتل کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ کافر ہے اور اس کے لئے کوئی عہد اور امان نہیں ہے، تو اس کا قتل کرنا دوسرے کی طرح سے مباح ہوگا، مگر یہ کہ عرف ان کے مابین جاری ہو، یعنی مسلمانوں اور اہل حرب کے مابین کہ جو شخص مبارزت کو طلب کرنے کے لئے نکلے گا تو اس سے تعرض نہیں کیا جائے گا۔ تو یہ شرط کے درجہ میں ہوگا، اور عرف پر عمل کیا جائے گا، اور اگر مسلمان قتال چھوڑ کر شکست کھا جائے یا مسلمان زخم کی وجہ سے نیم جان ہوجائے تو ہر مسلمان کے لئے اس کی طرف سے دفاع کرنا کافر کو تیر مارنا اور اس کو قتل کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ مسلمان جب اس حالت میں ہوجائے گا تو اس کا قتال ختم ہوجائے گا، اور امان ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ جس وقت حضرت عبیدہ زخمی ہوگئے تو حضرت

(۱) شرح الزرقانی ۳/۱۲۱۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/۲۲۶۔

(۲) حدیث: "المسلمون علی شروطھم" کی تخریج فقرہ/ ۸ میں گذر چکی ہے۔

حمزہؓ اور حضرت علیؓ نے شیبہ کے قتل کرنے میں ان کی مدد کی، اور اگر کفار اپنے ساتھی کی مدد کریں تو مسلمانوں پر واجب ہوگا کہ اپنے ساتھی کی مدد کریں، اور جو شخص اس کے خلاف تعاون کرے اس سے قتال کریں، نہ کہ مبارز سے، اس لئے کہ یہ اس کی طرف سے کسی سبب سے نہیں ہے (۱)۔

اور اوزاعی نے ذکر کیا ہے کہ مسلمانوں کے لئے اپنے ساتھی کی معاونت جائز نہیں ہوگی، اگرچہ زخم سے نیم جان ہوجائے اور مسلمانوں کو اپنے ساتھی کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ مبارزت اسی طرح ہوتی ہے، لیکن یہ اس صورت میں ہے جب وہ لوگ ان دونوں کے مابین فاصلہ پیدا کردیں اور موٹے طاقت ور کافر کے راستہ کو خالی کردیں، فرمایا: اگر دشمن اپنے ساتھی کی مدد کریں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہوگا کہ مسلمان اپنے ساتھی کی مدد کریں (۲)۔

مبارزت کرنے والے کافر کے چہرہ پر مارنا:

۹- حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص اس شخص کے چہرہ پر مارنے کا قصد کرے جس سے وہ مبارزت کررہا ہے اور وہ اس کے مقابلہ میں حملہ کی حالت میں ہو تو اس کو اس سے نہیں منع کیا جائے گا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ اس کے بعد اس سے بچ جائے گا اور اس کو قتل کردے (۳)۔

اس مبارزت میں قصاص جو کھیل کود یا تعلیم کے طور پر ہو:

۱۰- ابن عابدین نے صاحب المحیط سے نقل کیا ہے کہ اگر دو شخصوں نے کھیل کود یا تعلیم کے طور پر مبارزت کریں اور ان میں سے ایک

(۱) کشاف القناع ۳/۰ ۷۔

(۲) المغنی ۸/ ۳۶۹۔

(۳) فتح القدیر ۴/ ۱۲۷۔

شخص کی آنکھ پر لکڑی لگ جائے جس کی وجہ سے وہ آنکھ ختم ہوجائے تو اگر ممکن ہو تو قصاص لیا جائے گا (۱)۔

مبارزت کرنے والوں کو تکبیر کے ذریعہ ترغیب دلانا:

۱۱- حنفیہ کے نزدیک جنگ میں تکبیر وتہلیل کے ذریعہ آواز بلند کرنا مستحب نہیں ہے، مگر جبکہ اس کا مقصد مبارزت کرنے والوں کو ترغیب دلانا ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے (۲)۔

(۱) رد المحتار ۵/ ۳۵۲۔

(۲) مجمع الأنہر ۱/ ۶۵۸، ۶۵۹۔

مبارک الإبل

تعریف:

۱-مبارک "مبرک" کی جمع ہے، اور یہ اونٹوں کی بیٹھنے کی جگہ ہے، کہا جاتا ہے: برک البعیر بروکا، اپنے سینے کے سہارے بیٹھ گیا، اور کہا جاتا ہے کہ أبرکته أنا (میں نے اس کو بیٹھایا) اور اکثر کہا جاتا ہے: أنختہ فبرک (میں نے اس کو بیٹھایا تو وہ بیٹھ گیا) (۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، اور بعض فقہاء مبارک اور معاطن کو ایک قرار دیتے ہیں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مرابض:

۲-مرابض "مربض" کی جمع ہے، اور یہ بکریوں کا ٹھکانا ہے، اور یہ اونٹ کے لئے مبرک کی طرح ہے (۳)۔

اور ان دونوں کے مابین مغایرت اور تباین کی نسبت ہے۔

ب-مرابد:

۳-مرابد، "مربد" کی جمع ہے۔ مِقْوَد کے وزن پر، اور یہ اونٹوں کے کھڑا کرنے کی جگہ ہے، یا یہ وہ جگہ ہے جس میں اونٹوں کو رکھا جاتا ہے (۱)۔

اور مربد، مبرک سے عام ہے۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) مراقی الفلاح ۱۹۶، حاشیۃ الدسوقی ۱۸۹/۱، صحیح مسلم بشرح النووی ۴۹/۴، نہایۃ المحتاج ۶۰/۲، الشرح الصغیر ۲۶۸/۱۔

(۳) لسان العرب۔

(۱) المصباح المنیر، قواعد الفقہ الکلیۃ للبرکتی "مربد"۔

مبارک الابل سے متعلق احکام:

الف-مبارک الابل میں نماز پڑھنا:

۴-جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مبارک الابل میں نماز مکروہ ہے اگرچہ وہ پاک ہو، یا پاک کپڑا بچھا دیا گیا ہو، اور امام احمد سے دو روایتیں ہیں، اول: اس میں کسی بھی حال میں نماز صحیح نہیں ہوگی، اور اگر اس میں نماز پڑھ لے تو لوٹانا واجب ہوگا، دوم: جمہور کے قول کے طرح ہے، یعنی نماز صحیح ہوگی، جب تک کہ مبارک ناپاک نہ ہوں (۲)۔

اور تفصیل اصطلاح: "صلاۃ" (فقرہ/۱۰۵) میں ہے۔

ب-مبارک الابل میں نماز کی ممانعت کی علت:

۵-حنفیہ اور شافعیہ نے کہا ہے کہ مبارک الابل میں نماز کی ممانعت کی علت بدکنا ہے جو اونٹوں میں پایا جاتا ہے، تو بسا اوقات وہ اس حال میں بدک جائے گا جبکہ وہ نماز میں ہوگا، تو وہ نماز کو ختم کرنے کا سبب بن جائے گا، یا اس کی طرف سے تکلیف پہنچے گی، یا اس کا قلب تشویش میں مبتلا ہوگا جو نماز میں خشوع کو ختم کر دے گا۔

اور مالکیہ نے کہا ہے کہ نہی تعبدی ہے، قیاس میں آنے والی کی وجہ سے نہیں ہے، اور یہی حنابلہ کے نزدیک ایک قول ہے، اور ان کے نزدیک ایک قول میں: ممانعت اس علت کی بنیاد پر ہے کہ وہ نجاستوں کی جگہ ہے، اس لئے کہ بیٹھنے والا اونٹ دیوار کی طرح ہے،

(۲) المغنی ۶۷/۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ممکن ہے کہ اس کے ذریعہ پردہ حاصل کیا جائے اور وہ پیشاب کرنے لگے، اور یہ اس کے علاوہ جانور میں نہیں پایا جاتا ہے، اس لئے کہ اس کے بیٹھنے کی حالت میں ستر کیا جاتا ہے، اور اس کے کھڑے ہونے کی حالت میں وہ برقرار نہیں رہتا ہے، اور نہ ستر کیا جاتا ہے (۱) اور حدیث میں ہے: "أن ابن عمرؓ: أناخ راحلته، مستقبل القبلة ثم جلس يبول إليها" (۲) (حضرت ابن عمرؓ نے اپنی سواری کو قبلہ رخ کر کے بٹھایا پھر اس کی طرف بیٹھ کر پیشاب کیا)۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۱۵، نہایۃ المحتاج ۲/ ۶۳، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۳، الشرح الصغیر ۱/ ۲۶۸، المغنی ۲/ ۶۹، ۷۰۔

(۲) اثر ابن عمرؓ: "أنه أناخ راحلته مستقبل القبلة....." کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۰) نے کی ہے، اور ابن حجر نے الفتح (۱/ ۲۴۷) میں کہا کہ اس کی سند میں کوئی حرج نہیں ہے۔

مباشرت

تعریف:

۱ - لغت میں مباشرت کے معانی میں سے ملامست ہے، اور اس کی اصل لمس ہے یعنی مرد کی کھال کا عورت کی کھال کو چھونا ہے، اور اس کے معانی میں سے جماع بھی ہے (۱)۔

اصطلاحی معنی اس سے الگ نہیں ہے۔

مباشرت سے متعلق احکام:

مباشرت سے متعلق چند احکام ہیں: جن میں سے کچھ یہ ہیں:

حیض کے زمانہ میں حائضہ عورت سے مباشرت کرنا:

۲ - فقہاء کے مابین اس کے بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ حائضہ عورت سے شرمگاہ میں وطی کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ" (۲) (پس تم عورتوں کو حیض کے دوران میں چھوڑے رہو اور جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں ان سے قربت نہ کرو)، اسی طرح ان کے مابین اس بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ اس عورت سے ناف کے اوپر اور گھٹنے کے نیچے مباشرت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "أن النبی ﷺ سئل عما يحل للرجل من

(۱) لسان العرب۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۲۔

امرأته وهي حائض؟ فقال: ما فوق الإزار"[۱] (نبی ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ مرد کے لئے اپنی حائضہ بیوی سے کیا حلال ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: جوازار کے اوپر ہے)، اور فقہاء کا اس عورت سے ناف اور گھٹنہ کے درمیان میں مباشرت کے بارے میں اختلاف ہے، پس جمہور کا مذہب یہ ہے کہ یہ حرام ہے، اور ان حضرات نے حضرت عائشہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، انہوں نے فرمایا ہے کہ: "كانت إحدانا إذا كانت حائضا فأراد رسول الله ﷺ أن يباشرها أمرها أن تتزر فی فور حيضتها ثم يباشرها"[۲] (جب ہم میں سے کوئی حائضہ ہوتی اور رسول اللہ ﷺ ان کے ساتھ مباشرت کرنے کا ارادہ فرماتے تو اسے حکم فرماتے کہ وہ اپنے حیض کی جگہ میں ازار باندھ لے پھر آپ ان سے مباشرت فرماتے)۔

اور حنابلہ نے کہا ہے کہ وطی کے علاوہ ہر چیز کرنا جائز ہوگا۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: "حیض" (فقرہ/۴۲)۔

روزہ دار کے لئے مباشرت کرنا:

۳- روزہ دار کے لئے جائز ہے کہ اپنی بیوی سے شرمگاہ کے علاوہ میں مباشرت کرے، بشرطیکہ حرام میں مبتلا ہونے کا اندیشہ نہ ہو، اور اگر انزال نہ ہو تو اس کا روزہ باطل نہیں ہوگا[۳] اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے انہوں نے فرمایا: "كان النبی ﷺ يقبل ويباشر وهو صائم، وكان أملككم لإربه"[۱] (نبی ﷺ روزہ کی حالت میں بوسہ لیتے تھے اور مباشرت کرتے تھے، آپ ﷺ تم سب لوگوں سے زیادہ اپنی خواہش پر قابو رکھنے والے تھے)۔

دیکھئے: "صوم" (فقرہ/۳۹)۔

اور اگر اس کی شہوت بڑھ جائے تو مباشرت حرام ہوگی، اس لئے کہ حدیث ہے: "أن النبی ﷺ رخص فی القبلة للشيخ وهو صائم، ونهى عنها الشاب، وقال: الشيخ يملك إربه والشاب يفسد صومه"[۲] (نبی ﷺ نے روزہ کی حالت میں بوسہ کے بارے میں بوڑھے انسان کو رخصت دی ہے، اور اس سے جوان شخص کو منع فرمایا، اور فرمایا کہ: بوڑھا اپنی خواہش پر قابو پاتا ہے، اور جوان اپنے روزہ کو فاسد کرلیتا ہے)، رملی نے کہا ہے کہ علت بیان کرنے سے ہم نے یہ سمجھا کہ یہ تحریک شہوت کے ساتھ اور عدم تحریک کے ساتھ دائر ہے، اور اس لئے کہ اس میں عبادت کو فاسد کرنے کے لئے پیش کرنا ہے۔

اور مباشرت اور معانقہ بوسہ لینے کی طرح ہے[۳]۔

معتکف کا مباشرت کرنا:

۴- فقہاء کے مابین اس بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ وطی کے معنی میں مباشرت معتکف پر حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ"[۴] (اور

---

(۱) حدیث: "أن النبی ﷺ سئل عما يحل للرجل من امرأته وهی حائض" کی روایت ابوداؤد (۱/۱۴۶) نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ: یہ قوی نہیں ہے۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "كانت إحدانا إذا كانت حائضا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۴۰۳) اور مسلم (۱/۲۴۲) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) کشاف القناع ۲/۳۱۹، نہایۃ المحتاج ۳/۱۷۳، ردالمحتار ۲/۹۸، ۱۰۰۔

(۱) حدیث: "كان النبی ﷺ يقبل ويباشر وهو صائم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۱۴۹) اور مسلم (۲/۷۷۷) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث: "أن النبی ﷺ رخص القبلة للشيخ......" کی روایت بیہقی (۴/۲۳۲) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۳/۱۷۰، مغنی المحتاج ۱/۴۳۱۔

(۴) سورۂ بقرہ/۱۸۷۔

بیویوں سے اس حال میں صحبت نہ کرو جب تم اعتکاف کئے ہو مسجدوں میں)، بلاوطی کے مباشرت میں تفصیل ہے، دیکھئے: ''اعتکاف'' (فقرہ/۲۷)۔

محرم کا مباشرت کرنا:

۵-محرم پر عورتوں سے ہر قسم کی مباشرت حرام ہے، یعنی جماع، بوسہ لینا، معانقہ کرنا اور شہوت کے ساتھ چھونا اگرچہ بغیر انزال کے ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ''[1] (تو پھر حج میں نہ کوئی فحش بات ہونے پائے اور نہ کوئی بے حکمی اور نہ کوئی جھگڑا)۔

تفصیل اصطلاح: ''اِحرام'' (فقرہ/ ۹۳) میں ہے۔

دوسرے پر براہِ راست زیادتی کرنا:

۶-فقہاء کے مابین اس بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ دوسرے پر براہِ راست زیادتی کرنا ضمان کا قوی سبب ہے۔

جیسا کہ فی الجملہ ان حضرات کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر براہ راست کرنے والا اور سبب بننے والا دونوں جمع ہوجائیں تو حکم براہ راست کرنے والے کی طرف منسوب ہوگا، چنانچہ قاعدہ ہے: جب سبب اور مباشرت یا غرور اور مباشرت جمع ہوں تو مباشرت مقدم ہوگی[2]۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۷۔

(۲) المنثور ۱/ ۱۳۳، الاشباہ لابن نجیم مع حاشیۃ الحموی ۲/ ۱۹۶، حلیۃ العلماء ۷/ ۴۶۵، السراج الوہاج علی شرح متن المنہاج رص ۴۷۹، المغنی ۷/ ۷۵۵۔

مبالغۃ

تعریف:

۱-مبالغہ لغت میں ''بالغ'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: بالغ یبالغ مبالغة و بلاغاً جبکہ کام میں پوری کوشش کرے اور کوتاہی نہ کرے، اور مبالغہ کا معنی غلو کرنا ہے[1]۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[2]۔

مبالغہ سے متعلق احکام:

وضو میں منہ اور ناک میں پانی ڈالنے میں مبالغہ کرنا:

۲-مضمضہ (منہ میں پانی ڈالنے) میں مبالغہ یہ ہے کہ منہ کے اندرونی حصوں، اس کے اطراف اور گوشۂ دہن میں پانی کو گھمایا جائے، اور استنشاق (ناک میں پانی ڈالنا) میں مبالغہ یہ ہے کہ سانس کے ذریعہ پانی کو ناک کے آخری حصہ تک کھینچے۔

اور فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ غیر روزہ دار کے لئے مضمضہ اور استنشاق میں مبالغہ کرنا سنت ہے۔

لیکن روزہ دار کے لئے ان دونوں میں مبالغہ کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت لقیط بن صبرہ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''وبالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائما''[3] (اور

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المعجم الوسیط، تہذیب اللغۃ۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۱۶، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۷۹، شرح الزرقانی علی خلیل ۱/ ۶۷،

ناک میں پانی ڈالنے میں مبالغہ کرو، الا یہ کہ تم روزہ دار ہو)۔

اور تفصیل اصطلاح: ''وضوء'' اور ''صوم'' (فقرہ/ ۸۳) میں ہے۔

اعضاء وضو کو دھونے میں مبالغہ کرنا:

۳- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اسباغ وضو یعنی اعضاء میں سے واجب کی مقدار سے زیادہ دھونا یا اس کا مسح کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ نعیم المجمر نے روایت کی ہے: **"أنه رأى أبا هريرة رضي الله عنه يتوضأ فغسل وجهه ويديه حتى كاد يبلغ المنكبين ثم غسل رجليه حتى رفع إلى الساقين ثم قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن أمتي يأتون يوم القيامة غراً محجلين من أثر الوضوء فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل"**[1] (انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ کو دیکھا کہ وہ وضو کررہے ہیں تو انہوں نے اپنے چہرہ اور ہاتھوں کو دھویا یہاں تک کہ مونڈھوں تک پہنچنے کے قریب ہوگئے، پھر انہوں نے اپنے دونوں پاؤں کو دھوئے یہاں تک کہ پنڈلیوں تک دھویا، پھر فرمایا کہ: میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا کہ: میری امت کے لوگ قیامت کے دن اس حال میں آئیں گے کہ وضو کے اثر سے ان کے ہاتھ، چہرے اور پاؤں روشن ہوں گے، پس تم میں سے کوئی اپنے غرہ کو طویل کرسکے تو کرے) اور غرہ گھوڑے کے چہرہ میں سفیدی اور تحجیل اس کے ہاتھوں اور پاؤں میں سفیدی کو کہتے ہیں، اور حدیث کا معنی یہ ہے کہ: وہ لوگ اس حال میں آئیں گے کہ ان کے چہرے، ہاتھ اور پاؤں روشن ہوں گے۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے: اعضاء وضو میں مبالغہ مستحب ہے، اور مبالغہ ان حضرات کے نزدیک مضمضہ اور استنشاق کے علاوہ میں ہے، یہ ان مقامات کو جن سے پانی الگ ہوجاتا ہے، یعنی ان کے بارے میں اطمینان نہیں ہوتا ہے ملنا اور انہیں پانی سے رگڑنا ہے۔

اور مالکیہ نے صراحت کی ہے: اعضاء وضو کو رگڑنا واجب ہے اور رگڑنا ان کے نزدیک راجح قول کے مطابق عضو پر ہاتھ گذارنا ہے[1]۔

اسی طرح ان حضرات نے صراحت کی ہے: غرہ کو طویل کرنا یعنی وضو میں دھوئے جانے والے اعضاء میں محل فرض پر اضافہ کرنا مندوب نہیں ہے[2]۔

وضو میں ایڑی کو ملنے میں مبالغہ کرنا:

۴- جمہور فقہاء نے وضو میں ایڑی کو رگڑنے کے مستحب ہونے کی صراحت کی ہے۔

امام مالک نے فرمایا: اور مناسب یہ ہے کہ اپنی ایڑیوں کو اچھی طرح دیکھ لے[3]۔

اور امام بغوی نے کہا ہے: ایڑی کو رگڑنے میں پوری کوشش صرف کرے، خاص طور پر موسم سرما میں اس لئے کہ پانی اس سے دور رہتا ہے[4]۔

= الذخیرہ/۲۷۲، شرح المحلی ا/۵۳، المجموع ا/۳۵۶، ۳۵۷، المغنی ا/۱۵۶، الإنصاف ا/۱۳۲، ۱۳۳۔

اور حدیث: "بالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائما......" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۴۷) نے کی ہے اور کہا: حدیث صحیح ہے۔

(۱) حدیث نعیم المجمر: "أنه رأى أبا هريرة رضي الله عنه يتوضأ......" کی روایت مسلم (ا/۲۱۶) نے کی ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ا/۸۸، الفتاوی الہندیہ ا/۹، المجموع ا/۴۲۷، ۴۲۸، الزرقانی ا/۶۱، کشاف القناع ا/۹۴۔

(۲) حاشیۃ الزرقانی ا/۷۳۔

(۳) مواہب الجلیل مع التاج والإکلیل ا/۲۶۱۔

(۴) المجموع ا/۴۲۶۔

اور شربینی الخطیب نے صراحت کی ہے: مستحب یہ ہے: اعضاء وضو کو رگڑے اور ایڑی میں مبالغہ کرے، بالخصوص سردی کے موسم میں اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے: "ويل للأعقاب من النار"[۱] (ایڑیوں کے لئے جہنم کی آگ کے ذریعہ ہلاکت ہے)۔

اور اسی کے مثل حطاب اور ابن قدامہ نے ذکر کیا ہے[۲]۔

اور تفصیل اصطلاح: "وضوء" میں ہے۔

غسل میں مبالغہ کرنا:

۵- فقہاء کا غسل میں اسراف اور مبالغہ کی کراہت کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، پس جو قدر کفایت یا واجب کے یقینی طور پر ادائیگی پر جو اضافہ ہو تو وہ اسراف ہے اور مکروہ ہے، مگر جبکہ پانی وقف کیا گیا ہو تو قدر کفایت پر اضافہ حرام ہوگا، اس لئے کہ اس کی اجازت حاصل نہیں ہے[۳]۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: "إسراف" (فقرہ/ ۸) اور "غسل" (فقرہ/ ۴۰)۔

اذان میں آواز بلند کرنے میں مبالغہ کرنا:

۶- مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ اذان میں اپنے کو تھکائے بغیر آواز کو بلند کرنا مستحب ہے، تاکہ اس کے ذریعہ اسے نقصان نہ ہو، اس لئے کہ نبی ﷺ نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے فرمایا: "إني أراک تحب الغنم والبادية، فإذا كنت في غنمک أو باديتک، فأذنت بالصلاة فارفع صوتک بالنداء، فإنه لا يسمع مدى صوت المؤذن جن، ولا إنس، ولا شيء، إلا شهد له يوم القيامة"[۱] (میں تجھے دیکھتا ہوں کہ تم بکریوں اور جنگل کو پسند کرتے ہو، پس جب تم اپنی بکریوں یا جنگل میں رہو، پھر نماز کے لئے اذان دو، تو اذان میں اپنی آواز کو بلند کرو، اس لئے کہ مؤذن کی اذان کی منتہی کو جو جنات یا انسان یا کوئی اور سنتا ہے تو وہ قیامت کے دن اس کے لئے گواہی دے گا)۔

اور حنفیہ نے کہا ہے: زور سے اذان دینا اور اس میں آواز کو بلند کرنا مسنون ہے، اور مناسب نہیں ہے کہ اپنے نفس کو تھکا دے، اس لئے کہ اس سے بعض بیماریوں کے پیدا ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

اور حنابلہ نے کہا ہے: اذان میں آواز کو بلند کرنا رکن ہے، اور اپنی آواز کو اپنی طاقت کے بقدر بلند کرنا مستحب ہے اور اپنی طاقت سے زیادہ بلند کرنا ضرر کے اندیشہ کی وجہ سے مکروہ ہے[۲]۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: "اذان" (فقرہ/ ۲۴ اور ۲۵)۔

دعا میں اور استسقاء میں ہاتھوں کو اٹھانے میں مبالغہ کرنا:

۷- فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ دعا میں مبالغہ اور نماز استسقاء میں ہاتھوں کو اٹھانے میں مبالغہ کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے: "كان ﷺ يرفع يديه حتى يرى بياض إبطيه"[۳] (رسول اللہ ﷺ اپنے ہاتھوں کو اٹھاتے تھے یہاں تک کہ آپ ﷺ کے بغل کی سفیدی نظر آتی تھی)۔

---

(۱) الإقناع ۱/ ۴۷۔
حدیث: "ويل للأعقاب من النار" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۱۴۳) اور مسلم (۱/ ۲۱۴) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۲۶۲، المغنی ۱/ ۱۳۴۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۰، ۱۰۷، مواہب الجلیل ۱/ ۲۵۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۷۳، المجموع ۲/ ۱۹۰، المغنی ۱/ ۱۳۹، ۲۲۴۔

(۱) حدیث: "إني أراک تحب الغنم والبادية......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۸۷، ۸۸) نے کی ہے۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۴۳۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۷، اسنی المطالب ۱/ ۱۲۷، بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۹، کشاف القناع ۱/ ۲۴۱، الإنصاف ۱/ ۴۱۸، ۴۱۹۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ كان يرفع يديه في الاستسقاء......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۱۷) نے کی ہے۔

اور زرقانی نے ذکر کیا ہے: دعا میں مبالغہ کرنے میں دو امور کا احتمال ہے، یا تو دعا کو طویل کرنا یا اسے بہتر اور اچھی طرح انجام دینا، یا ان دونوں کا احتمال ہے، نیز انہوں نے ذکر کیا کہ دعا میں مبالغہ امام اور اس کے ساتھ جو لوگ موجود ہوں ان کے ذریعہ ہوگا[۱]۔

دیکھئے: ''استسقاء'' (فقرہ/ ۱۹) اور ''دعاء'' (فقرہ/ ۸)۔

تعریف کرنے میں مبالغہ کرنا:

۸- امام نووی نے کہا ہے: تعریف کے بارے میں ممانعت کے سلسلہ میں احادیث وارد ہیں، اور صحیحین میں سامنے میں تعریف کرنے کے سلسلہ میں احادیث آئی ہیں۔

علماء نے کہا ہے: ان دونوں کے مابین جمع کا طریقہ یہ ہے کہ ممانعت کو تعریف میں اٹکل اور اوصاف میں زیادتی پر یا ایسے شخص پر محمول کیا جائے، جس پر فتنہ کا اندیشہ ہو کہ وہ جب تعریف سنے گا تو خود پسندی وغیرہ میں مبتلا ہو جائے گا، لیکن جس شخص کے بارے میں اس کے کمال تقوی اور اس کی عقل ومعرفت میں رسوخ کی وجہ سے اس کا اندیشہ نہ ہو تو اس کے سامنے میں اس کی تعریف کرنے کی ممانعت نہیں ہے، بشرطیکہ وہ اس میں اٹکل سے نہ ہو، بلکہ اگر اس کے ذریعہ کوئی مصلحت حاصل ہو، جیسے اس کا اچھے کاموں کے لئے مستعد ہونا یا اس کی طرف سے اس کا زیادہ ہونا یا اس پر مداومت یا لوگوں کا اس کی اقتداء کرنا تو مستحب ہوگا[۲]۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: ''مدح''۔

---

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ص ۳۰۱، الشرح الصغیر ۱/ ۵۳۹، الزرقانی علی خلیل ۲/ ۸۲، المجموع ۵/ ۸۴، القلیوبی ۱/ ۳۱۶، الکافی ۱/ ۲۴۲، ۲۴۳، فتح الباری ۲/ ۵۱۷۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ۱۸/ ۱۲۶، فتح الباری ۱۰/ ۴۷۷، إحیاء علوم الدین ۳/ ۲۳۴۔

مباهلة

تعریف:

۱- مباهلة لغت میں ''باهله مباهلة'' سے ماخوذ ہے، ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کو لعنت کی اور ابتهل إلى الله یعنی اللہ کی طرف متوجہ ہوا، اس سے فریاد کیا، اور ''بهله بهلاً'' اس نے اس پر لعنت کی، اور اسی قبیل سے حضرت ابوبکرؓ کا یہ قول ہے: ''من ولی من أمر الناس شیئاً فلم یعطهم کتاب الله فعلیه بهلة الله''[۱] (جو شخص مسلمانوں کے کسی معاملہ کا ذمہ دار بنایا جائے اور وہ انہیں اللہ کی کتاب کے مطابق حکم نہ دے تو اس پر اللہ کی لعنت ہوگی)، اور ''باهل بعضهم بعضاً'' لوگ جمع ہوئے اور دعا مانگی اور اپنے میں سے ظالم پر اللہ کی لعنت اترنے کی فریاد کی، اور حضرت ابن عباسؓ کے اثر میں ہے: ''من شاء باهلته أنه لیس للأمة ظهار''[۲] (جو شخص چاہے میں اس سے مباہلہ کروں گا کہ باندی کے لئے ظہار نہیں ہے)۔

اور اس کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۳]۔

---

(۱) قول ابی بکر الصدیق: ''من ولی من أمر الناس شیئاً......'' کی روایت ابن قتیبہ نے غریب الحدیث (۱/ ۵۷۰) میں کی ہے۔

(۲) اثر ابن عباسؓ: ''من شاء باهلته......'' کی روایت بیہقی نے السنن (۷/ ۳۸۳) میں کی ہے۔

(۳) المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن، المعجم الوسیط، تفسیر القرطبی ۴/ ۱۰۴۔

اجمالی حکم:

الف- تقسیم وراثت میں مباہلہ

۲- بعض فقہاء نے تقسیم وراثت کے باب میں ایک مسئلہ ذکر کیا ہے جس کو مباہلہ کہا گیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ کوئی عورت شوہر، ماں اور ایک حقیقی یا علاتی بہن چھوڑے اس کے بارے میں سیدنا عمر بن الخطابؓ نے اپنی خلافت کے زمانے میں عول کا فیصلہ فرمایا، بلکہ کہا گیا کہ یہ پہلی تقسیم وراثت ہے جس کے بارے میں حضرت عمر کے زمانے میں عول کا فیصلہ کیا گیا، تو اس کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ نے ان کی وفات کے بعد ان سے اختلاف کیا، اور ابن عباسؓ بچے تھے، پس جب بڑے ہوئے تو حضرت عمر بن الخطابؓ کی موت کے بعد اختلاف ظاہر کیا، اور شوہر کے لئے نصف ماں کے لئے ایک تہائی اور بہن کے لئے باقی ماندہ قرار دیا، تو اس صورت میں عول نہیں ہوگا، تو ان سے عرض کیا گیا: آپ نے یہ بات حضرت عمر سے کیوں نہیں کہی؟ تو فرمایا کہ: وہ پر ہیبت آدمی تھے لہٰذا مجھ پر ان کی ہیبت طاری ہوگئی، پھر انہوں نے فرمایا: جو شخص تہ بہ تہ ریت کو شمار کرسکتا ہے وہ مال میں نصف، نصف اور تہائی نہیں کرے گا، دو نصف میں مال ختم ہوجائے گا تو تہائی کی جگہ کہاں رہ جائے گی؟ پھر ان سے حضرت علی نے فرمایا کہ: یہ تم کو کچھ بھی کام نہیں دے گا اگر تم مر گئے یا میں مر گیا تو ہماری میراث تمہاری رائے کے خلاف لوگوں کے معمول کے مطابق تقسیم کی جائے گی، انہوں نے فرمایا: اگر وہ لوگ چاہیں تو ہم اپنے لڑکوں اور ان کے لڑکوں کو اپنی عورتوں اور ان کی عورتوں کو اپنی جانوں اور ان کی جانوں کو دعوت دیں، پھر ہم مباہلہ کریں اور اللہ کی لعنت جھوٹے لوگوں پر بھیجیں (۱)، تو اسی وجہ سے اس کا نام مباہلہ ہوگیا (۲)۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: ''إرث'' (فقرہ/۵۶)۔

ب- مباہلہ کا جائز ہونا:

۳- ابن عابدین نے کہا ہے: ایک دوسرے پر لعنت بھیجنے کے معنی میں مباہلہ کرنا ہمارے زمانے میں مشروع ہے (۱) اور دراصل مباہلہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے: "إِنَّ مَثَلَ عِيسٰى عِندَ اللّٰهِ كَمَثَلِ اٰدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ اَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ، فَلَا تَكُن مِّنَ الْمُمْتَرِينَ، فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآئَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَ نَا وَأَبنَاءَ كُمْ وَنِسَآءَ نَا وَنِسَآءَ كُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ اللّٰهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ" (۲) (بیشک عیسیٰ کا حال اللہ کے نزدیک مثل آدم کے حال کے ہے، اللہ نے ان کو مٹی سے بنایا پھر ان سے کہا وجود میں آجاؤ چنانچہ وہ وجود میں آگئے، یہ امر حق تیرے رب کی طرف سے ہے سو (کہیں) تو شبہ کرنے والوں میں سے نہ ہوجانا پھر جو کوئی آپ سے اس باب میں حجت کرے بعد اس کے کہ آپ کے پاس علم (صحیح) پہنچ چکا ہے تو آپ کہہ دیجئے کہ اچھا آؤ ہم اپنے بیٹوں کو بھی بلائیں اور تمہارے بیٹوں کو بھی اور اپنی عورتوں کو بھی اور تمہاری عورتوں کو بھی اور اپنے آپ کو بھی اور تمہارے تئیں بھی پھر ہم خشوع سے دعا کریں اور جھوٹوں پر اللہ کی لعنت بھیجے)۔

کیونکہ یہ آیات نجران کے وفد کے سبب سے نازل ہوئیں جبکہ یہ حضرات اللہ کے نبی ﷺ سے ملے اور آپ ﷺ سے حضرت عیسیٰ کے بارے میں سوال کیا، چنانچہ ان لوگوں نے کہا: ہر انسان کا باپ ہوتا ہے تو حضرت عیسیٰ کا کیا معاملہ ہے کہ ان کے باپ نہیں

(۱) اثر ابن عباسؓ چند روایات سے منتخب ہے جو مصنف عبدالرزاق ۱۰/ ۲۵۴-۲۵۸، سنن البیہقی ۶/ ۲۵۳ میں ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۳۳، القلیوبی ۳/ ۱۵۲، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۹۱، نیز

= دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۰۱۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۵۴۱، ۵۸۹۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۵۹، ۶۱۔

ہیں (۱) اور مروی ہے کہ جب نبی ﷺ نے نجران اور عاقب کے پادریوں کو اسلام کی دعوت دی تو ان حضرات نے کہا کہ: ہم لوگ آپ سے قبل مسلمان تھے تو آپ ﷺ نے فرمایا: "كذبتما منع الإسلام منكما ثلاث: قولكما اتخذ الله ولدا، وسجود كما للصليب، وأكلكما الخنزير قالا: من أبو عيسى؟ فلم يدرما يقول فأنزل الله تعالىٰ: "إِنَّ مَثَلَ عِيسٰى عِندَ اللّٰهِ كَمَثَلِ اٰدَمَ خَلَقَهٗ مِن تُرَابٍ" إلى قوله "فَنَجْعَل لَّعْنَتَ اللّٰهِ عَلَى الْكَاذِبِيْنَ"، فدعاهم النبي ﷺ إلى المباهلة فقال بعضهم لبعض: إن فعلتم اضطرم الوادي عليكم ناراً...... فإن محمداً نبی مرسل ولقد تعلمون أنه جاء كم بالفصل فى أمر عيسى، فقالوا أما تعرض علينا سوى هذا؟ فقال ﷺ: "الإسلام أو الجزية أو الحرب"، فأقروا بالجزية وانصرفوا إلى بلادهم على أن يؤدوا في كل عام ألف حلة في صفر، وألف حلة في رجب، فصالحهم رسول الله ﷺ على ذلک بدلا من الإسلام" (۲) (تم دونوں نے جھوٹ کہا، تین چیزوں نے تم لوگوں کو اسلام لانے سے باز رکھا، تمہارا یہ قول کہ اللہ نے لڑکا بنایا، اور تمہارا صلیب کو سجدہ کرنا، اور تمہارا خنزیر کھانا، ان دونوں نے پوچھا کہ حضرت عیسی کے والد کون تھے تو آپ کے علم میں یہ نہیں تھا کہ کیا جواب دیں تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیتیں نازل

(۱) حدیث: "وفد نجران حين لقوا نبی الله ﷺ......" کی روایت ابن جریر نے اپنی تفسیر (۶/ ۴۶۹ طبع دار المعارف) میں حضرت قتادہؓ سے مرسلاً کی ہے۔

(۲) تفسیر القرطبی ۴/ ۱۰۲، ۱۰۴، احکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۴، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۶۰۔
اور حدیث کو سیوطی نے الدر المنثور ۲/ ۲۲۹ میں اسی کے قریب الفاظ سے روایت کی ہے اور اس کو ابن سعد اور عبد بن حمید کی جانب ازرق بن قیس سے مرسلاً منسوب کیا ہے۔

فرمائیں: "إن مثل عيسىٰ عند الله كمثل آدم خلقه من تراب" "فنجعل لعنت الله على الكاذبين" تک تو نبی ﷺ نے انہیں مباہلہ کی دعوت دی تو ان میں سے بعض نے بعض سے کہا: اگر تم نے مباہلہ کرلیا تو تمہارے اوپر وادی میں آگ کے شعلے بھڑک جائیں گے، اس لئے کہ محمد ﷺ سچے رسول ہیں اور تم لوگ جانتے ہو کہ یہ شخص تمہارے پاس عیسیٰ کا معاملہ فیصلہ کرنے کے لئے آیا ہے، تو ان حضرات نے کہا کہ آپ ان چیزوں کے علاوہ ہمارے اوپر پیش کریں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: اسلام، یا جزیہ یا جنگ، تو ان لوگوں نے جزیہ کا اقرار کیا اور اپنے شہروں میں اس اقرار کے ساتھ واپس ہوگئے کہ وہ ہر سال ماہ صفر میں ایک ہزار جوڑے اور ماہ رجب میں ایک ہزار جوڑے ادا کریں گے، تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے اس پر اسلام کے بدلہ میں مصالحت کی)، علماء نے کہا ہے: ان آیات میں نصاری کے اس شبہ کو دور کرنا ہے کہ حضرت عیسیٰ خدا یا خدا کے بیٹے ہیں، جیسا کہ یہ آیات نبی ﷺ کی نبوت کی نشانیوں میں سے ہے، اس لئے کہ جب نبی ﷺ نے انہیں مباہلہ کی دعوت دی تو انہوں نے انکار کردیا اور جزیہ پر رضامند ہوگئے، اس کے بعد کہ ان میں سے ان کے بڑے عاقب نے انہیں باخبر کیا کہ اگر وہ آپ ﷺ سے مباہلہ کریں گے تو ان پر وادی آگ سے بھڑک اٹھے گی اور قیامت کے دن تک کوئی نصرانی مرد یا عورت باقی نہیں رہے گی، اور اگر انہیں یقینی طور پر یہ علم نہیں ہوتا کہ آپ ﷺ نبی ہیں، تو انہیں مباہلہ سے کون چیز روکتی؟ پس جب وہ سب ڈر گئے اور اس سے باز رہے تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ دلائل اور معجزات کے ذریعہ اور آپ ﷺ کی ان صفات کے ذریعہ جو سابقہ انبیاء کی کتابوں میں انہوں نے پایا، آپ ﷺ کی نبوت کو صحیح ہونے کو جانتے تھے (۱)۔

(۱) سابقہ مراجع۔

مبتدعة

دیکھئے: ''بدعت''۔

مبتوتہ

دیکھئے: ''طلاق''۔

مبطون

تعریف:

۱- مبطون لغت میں پیٹ کے مریض کو کہا جاتا ہے، ''بطن'' سے ماخوذ ہے، جو طاء کے فتح کے ساتھ ہے، کہا جاتا ہے: بطن (طاء کے کسرہ کے ساتھ)، بطناً جبکہ اسے پیٹ کی بیماری لاحق ہو اور کہا جاتا ہے: ''بُطن'' صیغۂ مجہول کے ساتھ، اس کا پیٹ خراب ہو گیا، اسم مفعول مبطون ہے۔

اور اصطلاح میں نووی نے کہا ہے: مبطون پیٹ کے مریض کو کہا جاتا ہے، اور یہ مرض اسہال ہے، اور ایک قول ہے: یہ وہ شخص ہے جسے استسقاء ہو اور پیٹ پھول جاتا ہو، اور ایک قول ہے کہ یہ وہ شخص ہے جسے پیٹ کی بیماری ہو، اور ایک قول ہے کہ یہ وہ شخص ہے جو مطلقاً اپنے پیٹ کی بیماری کی وجہ سے مرجائے، یعنی وہ پیٹ کی تمام بیماریوں کو شامل ہے، اور ابن عبدالبر نے کہا: ایک قول ہے کہ یہ اسہال والا ہے اور ایک قول ہے: یہ صاحب القولنج ہے [۱] اور بطین بڑے پیٹ والے کو کہا جاتا ہے [۲]۔

اجمالی حکم:

۲- مبطون، مریض اور معذور ہے، لہذا اس پر بیماروں اور اصحاب

---

(۱) القولنج: قاف کے ضمہ اور لام کے فتحہ کے ساتھ۔

(۲) المصباح المنیر، المفردات، المعجم الوسیط، وشرح صحیح مسلم ۱۳/ ۶۲، دلیل الفالحین، ۴/ ۱۴۵، مغنی المحتاج ۱/ ۳۵۰، مواہب الجلیل ۲/ ۲۴۸۔

اعذار کے احکام جاری ہوں گے۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح: ''مرض'' اور ''تیسیر'' (فقرہ/ ۳۲) میں ہے۔

اور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر مبطون اپنے پیٹ کی بیماری میں مرجائے تو اس کو شہید شمار کیا جائے گا، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: ''الشهداء خمسة: المطعون، والمبطون، والغريق، وصاحب الهدم، والشهيد في سبيل الله عزوجل'' [1] (شہداء پانچ ہیں، وہ شخص جو طاعون میں مرجائے، پیٹ کی بیماری کی وجہ سے مرجائے، وہ شخص جو ڈوب جائے اور وہ شخص جو مکان منہدم ہونے کی وجہ سے مرجائے، اور وہ شخص جو اللہ عزوجل کے راستہ میں شہید ہو جائے)۔

اور فقہاء نے شہداء کی تین قسمیں کی ہیں، اول: دنیا اور آخرت کا شہید، دوم: دنیا کا شہید، سوم: آخرت کا شہید۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ پیٹ کی بیماری میں مرنے والے شخص کو شہید شمار کرنے کے باوجود غسل دیا جائے گا۔

اور تفصیل اصطلاح: ''شہید'' (فقرہ/ ۳، ۵) اور ''تغسیل المیت'' (فقرہ/ ۲۱) میں ہے۔

مبلغ

دیکھئے: ''تبلیغ''۔

مبیت

دیکھئے: ''مزدلفہ''، ''منی'' اور ''قسم بین الزوجات''۔

---

(۱) حدیث: ''الشهداء خمسة......'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۳۹) اور مسلم (۳/ ۱۵۲۱) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

متارکہ

تعریف:

۱- متارکہ لغت میں "تارک" کا مصدر ہے، جو ترک سے ماخوذ ہے، اور اس کا معنی تخلیہ اور جدا کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "تتارکوا الأمر بینهم" یعنی ان میں سے ہر ایک نے اس کو چھوڑ دیا، اور تارکه البیع متارکة اس وقت کہا جاتا ہے جب ان میں سے ہر ایک اسے چھوڑ دے[1]۔

اور اصطلاح میں فقہاء نے متارکہ کی کوئی واضح تعریف نہیں کی ہے، اور جمہور فقہاء نے متارکہ کے لفظ کو استعمال نہیں کیا ہے بلکہ اس کے عوض لفظ فسخ کو استعمال کیا ہے[2]، لیکن حنفیہ نے متارکہ کے لفظ کو بعض فاسد عقود میں فی الجملہ اس کے لغوی معنی میں استعمال کیا ہے[3]۔

متعلقہ الفاظ:

ابطال:

۲- اِبطال کا معنی لغت میں کسی چیز کو فاسد کرنا اور اس کو زائل کرنا ہے، چاہے وہ چیز حق ہو یا باطل[4]، اور اصطلاح میں ابطال کسی چیز پر باطل ہونے کا حکم لگانا ہے، چاہے وہ چیز صحیح پائی جائے، پھر اس پر بطلان کا سبب طاری ہو یا حسی طور پر اس کا وجود ہو شرعی طور پر نہ ہو، اور فقہاء اسے فسخ، افساد، ازالہ، نقض اور اسقاط کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، اور بعض شکلوں میں اختلاف ہے[1]۔

متارکہ کا رکن:

۳- حنفیہ نے کہا ہے: متارکہ میں اصل یہ ہے کہ وہ متعاقدین کی طرف سے ایسے لفظ کے ذریعہ ہو جس کے ذریعہ اس کی تعبیر کی جاتی ہو، جیسے میں نے چھوڑ دیا، میں نے فسخ کر دیا، میں نے توڑ دیا، اور نکاح فاسد میں لفظ طلاق کے ذریعہ صحیح ہوتا ہے، اور اس کے ذریعہ شوہر سے طلاق کا عدد کم نہیں ہوگا[2]۔

اور اکثر احوال میں اس لفظ کی جگہ وہ فعل لے لیتا ہے جس کی تعبیر متارکہ سے کی جاتی ہے، جیسے بیع فاسد میں خریدار کا مبیع کو ہبہ یا صدقہ یا بیع یا کسی اور طرح سے مثلاً عاریت پر دینا اور اجارۃ کے ذریعہ بائع کو واپس کرنا تو یہ سب بیع کو چھوڑ دینا ہے، تو وہ صحیح ہوگا، اور خریدار اس کے ضمان سے بری ہو جائے گا[3]، اور یہ معاوضات میں عام طور پر ہوتا ہے۔

اور کیا یہ نکاح میں بھی ہوگا؟۔

ابن عابدین نے کہا ہے: حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ متارکہ نکاح فاسد میں دخول کے بعد بغیر قول کے ثابت نہیں ہوگی، جیسے: میں نے تجھے چھوڑ دیا، اور میں نے تیرا راستہ چھوڑ دیا، لیکن غیر مدخول بہا کے بارے میں ایک قول ہے: متارکہ قول کے ذریعہ یا اس کی طرف نہ

---

(۱) القاموس المحیط، تاج العروس، المصباح المنیر، مختار الصحاح۔

(۲) شرح المنهاج للمحلی ۲/ ۲۸۰، المغنی ۶/ ۴۵۳۔

(۳) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۲۵، ۲/ ۳۵۱، ۳۵۲، فتح القدیر والہدایہ ۳/ ۲۸۷۔

(۴) تاج العروس، المفردات فی غریب القرآن للراغب الأصفهانی۔

---

(۱) القلیوبی ۳/ ۳۳، ۱۷۶، ۴/ ۴۴، مطالب اولی النہی ۳/ ۲۳۱، الاختیار ۲/ ۱۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۵۱، ۳۵۲۔

(۳) الدر المختار فی ہامش ابن عابدین نقلاً عن القنیة ۴/ ۱۲۵۔

لوٹنے کے ارادہ کے ساتھ چھوڑ دینے سے ہوگی، اور ایک قول یہ ہے کہ قول کے بغیر نہیں ہوگی جیسے دخول کے بعد کی حالت، یہاں تک کہ اگر اسے چھوڑ دے اور اس کی عدت پر کئی سال گذر جائیں تو اسے اختیار نہیں ہوگا کہ وہ دوسرے کے ساتھ نکاح کرے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ اسے اس عزم کے ساتھ چھوڑ دے کہ وہ اس کے پاس واپس نہیں آئے گا، لیکن اگر اسے اس پر عزم کے بغیر چھوڑ دے تو وہ حنفیہ کے نزدیک متارکہ نہیں ہوگا، اور اس کے بارے میں امام زفر نے اختلاف کیا ہے اور اسے بھی متارکہ شمار کیا ہے، اور اس پر اس آخری تاریخ سے عدت کو واجب کیا ہے جس دن وہ اپنی بیوی سے ملا ہو [1]۔

متارکہ پر مرتب ہونے والے احکام:

۴ - حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر وہ مبیع جو بیع فاسد کے ذریعہ ہوا سے خریدار اپنے بائع پر ہبہ یا صدقہ یا بیع یا کسی اور طریقہ سے جیسے اجارۃ اور اعارہ کے ذریعہ لوٹا دے اور وہ بائع کے قبضہ میں آجائے، تو وہ بیع کے لئے متارکہ ہوگا اور خریدار اس کے ضمان سے بری ہوجائے گا [2]۔

اور ان حضرات نے کہا ہے: نکاح فاسد میں زوجین میں سے ہر ایک کو اس کے فسخ کرنے کا حق ہوگا، اگر چہ دوسرے کی عدم موجودگی میں ہو، اصح قول کے مطابق اس کے ساتھ وطی کی ہو یا نہیں، تا کہ معصیت سے نکل جائے تو یہ اس کے وجوب کے منافی نہیں ہوگا، بلکہ قاضی پر ان دونوں کے مابین تفریق کرنا واجب ہوگا اور وطی کے بعد عدت واجب ہوگی خلوت کے بعد نہیں، طلاق کی وجہ سے ہوگی موت کی وجہ سے نہیں، تفریق یا شوہر کے چھوڑنے کے وقت سے ہوگی اگر چہ عورت کو متارکہ کا علم نہ ہو یہی اصح قول ہے [1]۔

اور جب متعاقدین کے مابین متارکہ مکمل ہوجائے، اور اس کا رکن پایا جائے تو اس عقد کے تمام آثار ختم ہوجائیں گے جس پر متارکہ ہوا ہے، اس لئے کہ وہ عقد، متارکہ کی وجہ سے ختم ہوگیا اور متارکہ کے بعد متعاقدین کو ممکن حد تک اس حالت کی طرف لوٹانا واجب ہوگا جس پر وہ عقد کرنے سے قبل تھے، لہذا متعاقدین بدلین ایک دوسرے سے واپس لیں گے اور زوجین علاحدہ ہوجائیں گے اور اس کے بعد ان دونوں کی ہر ملاقات حرام اور زنا ہوگی جس سے حد واجب ہوگی۔

اور اگر یہ ناممکن ہو، جیسا کہ اگر بیع فاسد میں قبضہ کے بعد مبیع ہلاک ہوجائے یا عورت نکاح فاسد میں وطی کے بعد بچہ جنے پھر متارکہ مکمل ہو تو خریدار پر مبیع کی قیمت واپس کرنا واجب ہوگا چاہے اس کی قیمت جتنی ہو، اس لئے کہ اس کے عین کا واپس کرنا ناممکن ہے، جیسا کہ زوجین پر متارکہ کے اثر کے طور پر علاحدگی اختیار کرنا واجب ہوگا اور بچہ کا نسب ثابت ہوگا، اور اسی طرح مہر ثابت ہوگا اور عدت واجب ہوگی، اور یہ سب مہر اور عدت میں حق شرع اور نسب میں بچہ کے حق کی حفاظت کے طور پر ہے، اور یہ ان حقوق میں سے ہے جو لغو قرار دینے کے قابل نہیں ہیں [2]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۸۳، بدائع الصنائع ۲/ ۳۳۵، فتح القدیر ۳/ ۲۸۷۔

(۲) الدر المختار ۴/ ۱۲۵۔

(۱) الدر المختار بہامش حاشیہ رد المحتار ۲/ ۳۵۱۔

(۲) المحلی علی منہاج الطالبین ۲/ ۲۸۰، ۳۳۵، المغنی ۷/ ۳۳۲، ۳۳۳، ابن عابدین ۲/ ۹۴۵، فتح القدیر ۳/ ۲۸۷۔

متاع

تعریف:

۱- متاع لغت میں ہر اس چیز کا نام ہے جس سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے، لہذا اس میں متعۃ الحج اور متعہ الطلاق اور ہر وہ چیز جس سے انسان پہن کر اور بچھا کر اپنی ضرورتوں میں فائدہ اٹھاتا ہے، اور پردے اور ہر قسم کے مرافق داخل ہیں [1]۔

اور اصطلاح میں دنیا کا ہر وہ سامان ہے، جس سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے، چاہے وہ تھوڑا ہو یا زیادہ [2]۔

متاع سے متعلق احکام:

(متاع البیت) گھر کا سامان:

۲- بعض فقہاء نے ان چیزوں کو جن کا پورا کرنا شوہر پر اپنی بیوی کے لئے واجب ہوتا ہے، متاع البیت سے تعبیر کیا ہے، اور دوسرے فقہاء نے ان چیزوں کو شمار کیا ہے جو گھر میں شوہر پر اپنی بیوی کے لئے واجب ہوتا ہے، اور اس کا نام سونے یا پکانے وغیرہ کے آلات اور اسباب رکھا ہے، اور کہا ہے کہ بیوی کے لئے اس کے شوہر پر کھانے، پینے اور پکانے کے آلات واجب ہوتے ہیں، نیز اس کے لئے ایسا مکان بھی واجب ہے جو اس کے لائق ہو، اس کے علاوہ وہ نفقہ جو بیوی کے لئے اس کے شوہر پر واجب ہوتا ہے [1]۔

تفصیل اصطلاح: ''نفقہ'' میں ہے۔

متاع کی ملکیت کے بارے میں اختلاف:

۳- فقہاء کے نزدیک قاعدہ ہے کہ شئی پر قبضہ کا ہونا دعوی ملکیت میں ترجیح کا ایک سبب ہے، بشرطیکہ اس سے قوی حجت مثلاً بینہ نہ پایا جائے اور صاحب قبضہ کی یمین کے ساتھ اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

اور اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تنازع الایدی'' (فقرہ/ ۲)۔

اور جب شئی دونوں کے قبضہ میں ہو اور ان میں سے کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو ان میں سے ہر ایک دوسرے کے لئے حلف لے گا پھر اسے ان دونوں کے مابین تقسیم کر دیا جائے گا، اور اگر ان میں سے ایک حلف لے اور دوسرا قسم سے انکار کر دے تو جس چیز کے لئے دعوی کیا گیا ہے وہ حلف لینے والے کے لئے ہوگی، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ ان میں سے کسی ایک کے لئے وہ چیز نہ ہو جو عرف یا ظاہر حال میں ترجیح کے لائق ہو، تو اس کے لئے اس کی یمین کے ذریعہ فیصلہ کر دیا جائے گا۔

اس لئے اگر میاں بیوی کا گھریلو سامان یا اس کے بعض کے بارے میں اختلاف ہو اور ان میں سے ہر ایک دعوی کرے کہ وہ اس کی ملکیت ہے یا اس میں شریک ہے اور کوئی بینہ نہ ہو تو عرف سے مستفاد ظاہر پر نظر کرتے ہوئے ان میں سے ہر ایک کے لئے اس چیز کا فیصلہ کیا جائے گا جو عرف میں اس کے مناسب ہو۔

---

(۱) لسان العرب، الکلیات، متن اللغہ۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی (متاع)۔

(۱) الدر المختار ۲/ ۶۴۸، الشرح الصغیر ۲/ ۷۳۳ اور اس کے بعد کے صفحات، ۸۳۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۱۱، القوانین الفقہیہ ص ۲۲۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۹۴، المغنی ۷/ ۵۶۸۔

اوراگران دونوں کا اختلاف اس چیز کے بارے میں ہوجومردوں کے استعمال کے لئے ہوتی ہے جیسے عمامہ،تلوار، مردوں کی قمیص، ان کے قباء،ہتھیاراوران کے مشابہ اشیاءتو یہ شوہر کے لئے ہوگی، اوراگر اس سے شوہرایسی چیز کے بارے میں جھگڑا کرے جوعورتوں کے لئے خاص ہوتی ہے جیسے سرمہ دانی اورنقاب تو یہ بیوی کے لئے ہوگی، اس لئے کہ اس ظاہر کا سہارا لیا جائے گا جوعرف سے مستفاد ہوتا ہے [1]۔

اوراگران دونوں کا اختلاف ایسی چیز کے بارے میں ہوجوان دونوں کے لائق ہوتواس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ نے کہا ہے کہ یہ مرد کے لئے ہوگی، اس لئے کہ دعاوی میں صاحب قبضہ کا قول معتبر ہوتا ہے، برخلاف اس چیز کے جوعورت کے لئے مخصوص ہو، اس لئے کہ ظاہراس کے معارض ہے جواس سے زیادہ قوی ہے [2]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر وہ دونوں کے لائق ہوتو وہ دونوں کے مابین مشترک ہوگی [3]۔

اور اگر ان میں سے ایک اور دوسرے کے ورثہ کے درمیان اختلاف ہوپس جو چیزان دونوں میں سے ایک شخص کے لئے مناسب ہوتو وہ ان دونوں کے اختلاف کی طرح ہے، پھر جو چیز مردوں کے لئے خاص ہوتو وہ مرد یا اس کے ورثہ کے لئے ہوگی، اور جوعورتوں کے لائق ہوتو وہ اس کے لئے یا اس کے ورثہ کے لئے ہوگی۔

لیکن جو چیز دونوں کے لائق ہوتو فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ نے کہا ہے کہ وہ ان دونوں میں سے زندہ شخص کے لئے ہوگی، اس لئے کہ مردہ کا قبضہ نہیں ہوتا ہے، اورحنابلہ نے کہا ہے: وہ زندہ اوران دونوں میں سے مردہ شخص کے ورثہ کے مابین مشترک ہوگی [1]، اور شافعیہ نے کہا ہے: گھریلو سامان کے بارے میں زوجین کا اختلاف کسی چیز کے بارے میں دواجنبیوں کے اختلاف کی طرح ہے، جوان دونوں کے قبضہ میں ہوتو ان دونوں سے حلف لیا جائے گا، اوراگر وہ دونوں حلف لے لیں تو اسے ان دونوں کے مابین مشترک قرار دیا جائے گا، اوراگران میں سے کوئی انکار کردے تو وہ حلف لینے والے کے لئے ہوگی، اوران کے نزدیک اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ ان میں سے ایک کے لائق ہو یا دونوں کے لائق ہو، یا ان میں سے کسی کے لائق نہ ہو، پس اگر شوہرعورت کے نقاب کے بارے میں جھگڑا کرے یا عورت عمامہ، مردوں کی قمیص اورہتھیار کے بارے میں شوہر سے جھگڑا کرے تو اگر بینہ نہ ہوتو ان دونوں سے حلف لیا جائے گا، اور اگر دونوں ایسی چیز کے بارے میں جھگڑا کریں جوان میں سے کسی ایک کے لائق نہ ہو جیسے کتب فقہ جبکہ وہ دونوں غیرفقیہ ہوں اورقرآن شریف جبکہ وہ دونوں ان پڑھ ہوں (تو دونوں قسم کھائیں گے) [2]۔

اور سابقہ احکام کے بارے میں اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ عورت شوہر کے نکاح میں ہو یا جدا ہوگئی ہو [3]۔

گھریلو سامان کے بارے میں ایک شخص کی بیویوں کے درمیان اختلاف:

۴ -اگر گھریلو سامان کے بارے میں مرد کی بیویوں کے درمیان اختلاف ہوجائے، تواگر وہ سب ایک ہی گھر میں ہوں تواگر وہ سامان عورتوں کے ساتھ خاص ہوتو وہ ان کے مابین مساوی طور پر ہوگا اوراگر

(۱) ردالمحتار ۴/ ۴۳۲، فتح القدیر ۶/ ۲۰۹، المدونۃ ۲/ ۲۶۶ اوراس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۶/ ۳۸۹ اوراس کے بعد کے صفحات، قواعد الاحکام ۲/ ۴۷۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۳۸۹۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۶۳، روض الطالب ۴/ ۴۲۴۔

(۳) البحرالرائق ۷/ ۲۴۶، فتح القدیر ۶/ ۲۰۹، کشاف القناع ۶/ ۳۸۹۔

ان میں سے ہر ایک علاحدہ گھر میں رہتی ہوتو جو چیز جس عورت کے گھر میں ہوتو وہ اس کے اور اس کے شوہر کے مابین، یا اس کے اور اس کے شوہر کے ورثہ کے مابین مشترک ہوگی جیسا کہ اس کا ذکر ہو چکا[1]۔

فروخت شدہ عقار کو خریدار کے علاوہ کے سامان سے خالی کرنا:

۵- غیر منقول کے قبضہ میں اسے خریدار کے لئے تخلیہ اور اس کے علاوہ کے سامان سے فارغ کرنا شرط ہے[2]، اور تفصیل ''قبض'' فقرہ/۶ میں ہے۔

سامان کو اپنے یا قابل احترام جانور کے ڈوبنے کے خوف سے پھینک دینا:

۶- جب کشتی جس میں سامان اور سوار ہو ڈوبنے کے قریب ہوجائے اور اس کے ڈوبنے کا اندیشہ ہوجائے تو اس کی سلامتی کی امید میں اس کے سامان کو دریا میں ڈال دینا جائز ہوگا، اور قابل احترام سوار کی نجات کی امید میں سامان کو ڈال دینا واجب ہوگا۔

اور اسی طرح قابل احترام انسان کی نجات کے لئے قابل احترام جانور کو ڈال دینا واجب ہوگا۔

اگر دوسرے کے سامان کو اس کی اجازت کے بغیر ڈال دے تو اس کا ضامن ہوگا اور اگر اسے اس کی اجازت سے ڈالے تو ضمان نہیں ہوگا، اور اگر کوئی شخص کہے کہ تم اپنا سامان دریا میں ڈال دو اور مجھ پر اس کا ضمان ہوگا یا کہے کہ: میں اس کا ضامن ہوں گا تو وہ ضامن قرار پائے گا۔

تفصیل اصطلاح: ''ضمان'' (فقرہ/ ۱۴۵) اور ''سفینۃ'' (فقرہ/۱۰) میں ہے۔

مسجد کے سامان کی چوری:

۷- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ جو شخص مسجد کا ایسا سامان چورائے جو لوگوں کے فائدہ اٹھانے کے لئے ہو جیسے چٹائی، فرش، روشنی کے قندیل تو اس پر سرقہ کی حد نہیں جاری کی جائے گی اگرچہ کسی حفاظت کرنے والے کی نگرانی میں ہو، اس لئے کہ اس سے فائدہ اٹھانے میں چور کا حق شبہ پیدا کرنے والا سمجھا جائے گا۔

اور تفصیل اصطلاح: ''سرقۃ'' (فقرہ/ ۳۸-۴۰) میں ہے۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۳/ ۱۶۹۔

متہم

تعریف:

۱- متہم لغت میں وہ شخص ہے جس پر تہمت لگائی جائے، اور تہمت کا معنی شک اور شبہ ہے، اور ''اتهمته'' میں نے اس کے ساتھ بُرا گمان کیا، اسم صفت تہیم ہے، اور ''اتّهم الرجل اتهاماً'' یعنی اس نے ایسا کام کیا جس سے اس پر تہمت لگائی جائے (۱)۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

مدعا علیہ:

۲- مدعا علیہ، وہ شخص ہے جو اپنی ذات سے دین یا عین یا حق کے دعوی کا دفاع کرتا ہے اور مدعی وہ شخص ہے جو اپنی ذات کے لئے اسے مدعا علیہ کی جانب سے طلب کرتا ہے، اور متہم اور مدعا علیہ کے مابین نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے۔

متہم سے متعلق احکام:

متہم سے مختلف احکام متعلق ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:

رسول اللہ ﷺ کی حدیث میں جھوٹ کے ساتھ متہم شخص:

۳- حافظ عراقی نے متہم بالکذب کو محدثین کے نزدیک الفاظ تجریح

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''تہم''۔

(۲) الدر المختار ۳/ ۱۸۷ طبع بولاق۔

کے درجات میں سے کذاب کے بعد دوسرے درجہ میں شمار کیا ہے۔

اور ابن ابی حاتم نے کہا ہے: جس شخص کی غفلت زیادہ ہو اس کی حدیث کی روایت غیر احکام میں جائز ہوگی لیکن جو شخص کذب کے ساتھ متہم ہو اس کی روایت بغیر اس کی حالت بیان کئے ہوئے جائز نہ ہوگی۔

اور امام احمد کے عمل اور ان کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ متہم افراد اور جن پر غفلت کی وجہ سے اور سوء حفظ کی وجہ سے غلطی کا زیادہ ہونا غالب ہو ان سے روایت ترک کردی جائے گی۔

حافظ عراقی نے ذکر کیا ہے کہ جو شخص فسق کی وجہ سے متہم ہو اور بدعتی جس کی بدعت کی وجہ سے تکفیر نہیں کی جائے جب وہ اپنی بدعت کی طرف دعوت دینے والا ہو تو اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی، اگرچہ اس سے قبل وہ دعوت دینے والا نہیں ہو، اور یہی امام احمد کا مذہب ہے جیسا کہ خطیب نے کہا ہے، اور ابن الصلاح نے کہا ہے: یہی کثیر اور اکثر لوگوں کا مذہب ہے اور یہی سب سے مناسب اور اولی مذہب ہے (۱)۔

جرائم میں متہم شخص:

۴- فقہاء کے مابین اس بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ تہمت کے ساتھ متہم شخص پر حدود قائم نہیں کی جائیں گی۔

لیکن تہمت کی وجہ سے تعزیر کے بارے میں حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ اس پر قرینہ قائم ہوجائے کہ اس نے حرام کا ارتکاب کیا ہے اور حجت کا نصاب مکمل نہ ہو یا اس کی طرف سے یہ بات مشہور ہوجائے کہ وہ زمین میں فساد برپا کرتا ہے تو قاضی کو حق ہوگا کہ وہ متہم

(۱) الفیۃ الحدیث مع فتح المغیث للحافظ العراقی ر ص ۱۷۶ طبع دار الجیل، بیروت، العلل للترمذی ۱/ ۳۸۶، ۳۸۷، شرح مقدمہ ابن الصلاح ر ص ۱۱۴، شرح الفیۃ الحدیث للحافظ العراقی ر ص ۴۹۔

کی تعزیر کرے اوران حضرات نے کہا ہے: اگراس کے ساتھ متہم شخص نیک اورتقوی کے ساتھ معروف ہوتو اس کی تعزیر جائز نہیں ہوگی، بلکہ اس پر تہمت لگانے والے کی تعزیر کی جائے گی، اور اگر وہ مجہول الحال ہوتو اسے قید میں رکھا جائے گا یہاں تک کہ اس کی حالت ظاہر ہوجائے اور اگر وہ فجور کے ساتھ معروف ہوتو مارنے یا قید کرنے کے ذریعہ تعزیر کی جائے گی، یہاں تک کہ وہ اقرار کرے، اوران حضرات نے کہا ہے: اسی میں لوگوں کے لئے گنجائش ہے اور اسی پر عمل ہے۔

دیکھئے: ''تہمۃ'' (فقرہ ر ۱۴)۔

اور ماوردی نے کہا ہے: جرائم شرعی ممنوعات ہیں، جن سے اللہ تعالیٰ نے حد یا تعزیر کے ذریعہ منع فرمایا ہے اوراس کے لئے تہمت کی صورت میں برأت کے اظہار کرنے کی حالت ہے، جس کا دینی سیاست تقاضہ کرتی ہے، اوراس کے ثابت اور صحیح ہونے کی صورت میں استیفاء کی صورت ہے، جسے شرعی احکام واجب کرتے ہیں۔

لیکن تہمت کے بعد اوراس کے ثبوت وصحت سے قبل کی حالت تو وہ اس میں غور وفکر کرنے کی حالت کے ساتھ معتبر ہے، تو اگر وہ حاکم ہو اوراس کے سامنے ایسا شخص پیش کیا جائے کہ جس پر چوری یا زنا کی تہمت لگائی گئی ہوتو اس کی تہمت کا کوئی اثر اس کے نزدیک نہ ہوگا، اور حالات کے ظاہر ہونے اور استبراء کے لئے اس کو قید کرنا جائز نہیں ہوگا، اور نہ اسے جبراً اقرار کے اسباب کے ذریعہ پکڑنا جائز ہوگا، اور نہ اس کے خلاف چوری میں دعوی کی سماعت کرے گا سوائے اس شخص کے جو ظلم کی وجہ سے اس کا مستحق ہو اوراس چیز کی رعایت کرے گا جو متہم کے اقرار یا اس کے انکار سے ظاہر ہو، اگر زنا کی تہمت لگائی جائے تو اس پر دعوی کی سماعت نہیں کرے گا مگر اس عورت کے تذکرہ کرنے کے بعد جس کے ساتھ اس نے بدکاری کی، اوراس چیز کو بیان کرے گا جو اس مرد نے اس عورت کے ساتھ کیا اس طور پر کہ وہ زنا ہو

اور موجب حد ہو، پس اگر وہ اقرار کرلے تو اقرار کے بموجب اس پر حد جاری کرے گا اور اگر وہ انکار کردے اور بینہ ہوتو اس کی سماعت کرے گا، اور اگر بینہ نہ ہوتو انسانوں کے حقوق کے سلسلہ میں اس سے حلف لے گا، اللہ تعالی کے حقوق میں نہیں بشرطیکہ فریق یمین کا مطالبہ کرے۔

اور اگر ناظر جس کے سامنے اس تہمت زدہ انسان کو پیش کیا جائے امیر ہوتو اسے اس شخص کے ساتھ کشف واستبراء کے وہ اسباب اختیار کرنے کا حق ہوگا جس کا حق قضاۃ وحکام کو حاصل نہیں ہوگا، اوراس کے نوطریقے ہیں۔

اول: امیر کے لئے جائز نہیں ہے کہ ثابت شدہ دعوی کی تحقیق کے بغیر حکومت کے مددگاروں میں سے تہمت زدہ کی تہمت کی سماعت کرے، اور متہوم کی حالت کے سلسلے میں خبروں میں ان کے قول کی طرف رجوع کرے گا، اور کیا وہ اہل شک میں سے ہے؟ اور کیا وہ اس کے ساتھ معروف ہے جس کی اس پر تہمت لگائی گئی ہے یا نہیں؟ پس اگر وہ لوگ اس طرح کی بات سے اس کی براءت کردیں تو تہمت ہلکی ہوجائے گی اور ساقط ہوجائے گی اور اسے فوراً چھوڑ دے گا، اوراس پر سختی نہیں کرے گا اور اگر اس جیسی چیزوں کے ذریعہ وہ لوگ اس پر تہمت لگائیں اور اس کے مشابہ باتوں کے ذریعہ اس کی پہچان کرائیں تو تہمت قوی ہوجائے گی، اوراس میں حالت کو کھولنے کے لئے وہ طریقہ استعمال کرے گا جو اس کے مناسب ہوگا، اور یہ قضاۃ کے لئے نہیں ہے۔

دوم: امیر کو حق ہے کہ تہمت کے قوی اور ضعیف ہونے میں شواہد حال اور متہوم کے اوصاف کی رعایت کرے تو اگر تہمت زنا کی ہو اور تہمت زدہ انسان عورتوں کا فرمانبردار، خوش طبعی کرنے والا اور نرم کلامی سے فریفتہ کرنے والا ہوتو تہمت قوی ہوگی، اور اگر اس کے

برخلاف ہوتو ضعیف ہوگی، اور اگر چوری کی تہمت ہو اور تہمت زدہ انسان عیار[1] ہو یا اس کے بدن میں مار کے آثار ہوں یا جب وہ پکڑا جائے تو اس کے ساتھ سوراخ کرنے کا آلہ ہو تو تہمت قوی ہوگی اور اگر اس کے برعکس ہو تو ضعیف ہوگی اور یہ حق بھی قضاۃ کو نہیں ہے۔

سوم: امیر کو اختیار ہے کہ تہمت زدہ انسان کو حالت کے ظاہر ہونے اور اظہار براءت کے لئے قید میں رکھ دے اور اس مقصد کے لئے اسے قید کرنے کی مدت کے بارے میں اختلاف ہے، عبداللہ زبیری نے اصحاب شافعی سے نقل کیا ہے کہ اظہار برائت اور کشف کے لئے اس کا قید کرنا ایک ماہ کے ساتھ متعین ہے، اس سے تجاوز نہیں کرے گا، اور ان کے علاوہ حضرات نے کہا ہے کہ یہ متعین نہیں ہے، بلکہ یہ امام کی رائے اور اس کے اجتہاد پر موقوف ہے اور یہ زیادہ بہتر ہے، اور قضاۃ کو اختیار نہیں ہے کہ ثابت حق کے بغیر کسی کو قید کریں۔

چہارم: تہمت کی قوت کے ساتھ امیر کے لئے جائز ہے کہ تہمت لگائے جانے والے شخص کو تعزیر کے طور پر مارے نہ کہ حد کے طور پر تاکہ وہ اس چیز کے سلسلہ میں جس کی تہمت اور الزام اس پر لگایا گیا ہے اس کے حال سے سچائی معلوم کر سکے تو اگر وہ مارے جانے کی حالت میں اقرار کرلے تو جس چیز کے بارے میں اسے مارا گیا اس کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا، اگر اقرار کرنے کے لئے مارے تو مارنے کے دوران اس اقرار کا کوئی حکم نہیں ہوگا، اور اگر اس لئے مارے تاکہ اس کی حالت کی تصدیق کر سکے اور مارنے کے دوران وہ اقرار کرلے تو اس کے مارنے کو بند کر دیا جائے گا اور اس کے اقرار کو دہرایا جائے گا، اور اگر دوبارہ اقرار کرے تو وہ دوسرے اقرار کے ذریعہ ماخوذ ہوگا پہلے اقرار کے ذریعہ نہیں، اگر وہ پہلے اقرار پر اکتفا کرے اور دوبارہ اقرار نہ کرے تو پہلے اقرار پر عمل کرنے کے لئے اس پر تنگی نہیں کی جائے گی، اگرچہ ہم اسے ناپسند کرتے ہیں۔

پنجم: جو شخص بار بار جرم کرے اور حد قائم کرنے کے باوجود اس سے باز نہ آئے تو امیر کے لئے جائز ہے کہ اگر اس کے جرم سے لوگوں کو ضرر پہنچتا ہو تو اس کو ہمیشہ کے لئے قید کر دے یہاں تک کہ مر جائے اور اس کے کھانے اور کپڑے کا خرچ بیت المال سے ادا کیا جائے گا تاکہ لوگوں سے اس کے ضرر کو دور کیا جا سکے، اگرچہ یہ اختیار قضاۃ کو حاصل نہیں ہے۔

ششم: امیر کے لئے جائز ہے کہ حقوق اللہ اور حقوق العباد کے سلسلے میں اس پر جو تہمت ہے اس کی حقیقت معلوم کرنے کے لئے اس پر سختی کرنے کے طور پر اور اس کی حالت کو ظاہر کرنے کے طور پر اس سے قسم لے اور امیر کے لئے کوئی حرج نہیں ہے کہ اس سے طلاق اور عتاق پر قسم لے، اور قضاۃ کو اختیار نہیں ہے کہ بغیر حق کے کسی شخص سے قسم لیں یا اللہ کی قسم سے طلاق یا عتاق کی طرف تجاوز کریں۔

ہفتم: امیر کو اختیار ہے کہ اہل جرائم سے زبردستی توبہ کرائے اور ان پر ایسی وعید ظاہر کرے جو انہیں اطاعت پر آمادہ کر دے اور امیر کے لئے کوئی حرج نہیں ہے کہ جس جرم میں قتل واجب نہ ہو اس میں قتل کی دھمکی دے، اس لئے کہ یہ ڈرانے کی دھمکی ہے جس کی وجہ سے یہ جھوٹ کی حد سے نکل کر تعزیر و تادیب کی حد میں داخل ہو جائے گی، اور جائز نہیں ہے کہ قتل کی دھمکی کو واقع کر دے اور جس میں قتل واجب نہ ہو اس میں قتل کر دے۔

ہشتم: امیر کے لئے جائز ہے کہ اہل خدمت اور جن کی شہادت سننا قضاۃ کے لئے جائز نہ ہو اگر ان کی تعداد زیادہ ہو تو ان کی گواہی سنے۔

نہم: امیر کو اختیار ہے کہ ایک دوسرے پر حملہ کرنے کے بارے میں غور کرے اگرچہ تاوان اور حد نہیں پائی جائے، پس اگر ان دونوں

(۱) ابن الانباری نے کہا: عیار وہ شخص ہے جو اپنے کو خواہشات کے حوالہ کر دے اس کو نہ روکے (المصباح المنیر)۔

میں سے کسی ایک پر کوئی اثر نہ ہوتو اس شخص کا قول سنے گا جو پہلے دعوی کرے اور اگر ان میں سے کسی ایک پر اثر ہوتو بعض فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ پہلے اس شخص کے دعوی کی سماعت کرے گا جس پر اثر ہو، دعوی پہلے کرنے کی رعایت نہیں کرے گا اور اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ پہلے دعوی کرنے والے کے دعوی کی سماعت کرے گا اور حملہ کی ابتداء کرنے والا بڑا مجرم ہوگا اور اس کی تادیب سخت ہوگی، اور جائز ہوگا کہ ان دونوں کے مابین تادیب میں دو طریقے سے فرق کرے، اول: ان دونوں کے تہمت لگانے اور زیادتی کرنے کے اختلاف کے اعتبار سے، دوم: ان دونوں کے ہیبت اور اپنی حفاظت میں ان دونوں کے مختلف ہونے کے اعتبار سے۔

اور اگر گھٹیا درجے کے لوگوں کو روکنے میں ان کو شبہ کی صورت میں مشہور کرنا اور ان کے خلاف ان کے جرائم کا اعلان کرنا مصلحت سمجھے تو اس کے لئے اس کی گنجائش ہوگی۔

تو یہ وہ طریقے ہیں جن کے ذریعہ امراء اور قضاۃ کی نظر میں جرائم میں فرق ہوگا۔ استبراء کی حالت میں اور ثبوت حد سے قبل، اس لئے کہ امیر سیاست کے ساتھ مخصوص ہے اور قضاۃ احکام کے ساتھ خاص ہیں[۱]۔

۵- ابن القیم نے کہا ہے: تہمت کے دعاوی جنایت اور حرام کاموں کے دعاوی ہیں، جیسے قتل، ڈکیتی، چوری، تہمت لگانے اور زیادتی کرنے کا دعوی، تو ان میں مدعا علیہ کی تین قسمیں ہیں، متہم شخص یا تو بری ہوگا، اس تہمت کے اہل میں سے نہیں ہوگا یا فاجر اس کے اہل میں سے ہوگا یا مجہول الحال ہوگا، والی اور حاکم کو اس کی حالت کا علم نہیں ہوگا۔

پس اگر وہ بری ہوتو بالاتفاق اسے سزا دینا جائز نہیں ہوگا۔

اور اس پر تہمت لگانے والے کی سزا کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں: اصح قول ہے کہ نیک لوگوں کی عزت وآبرو پر شریر اور بدمعاش لوگوں کے تسلط سے بچانے کے لئے اس کو سزا دی جائے گی۔

دوسری قسم: متہم شخص مجہول الحال ہو، نیکی اور برائی کا علم نہ ہوتو عام علماء کے نزدیک اسے قید میں رکھا جائے گا یہاں تک کہ اس کی حالت ظاہر ہوجائے، اور اکثر ائمہ نے صراحت کی ہے کہ اسے قاضی اور حاکم قید کردے گا، اور امام احمد نے کہا ہے: نبی ﷺ نے تہمت میں قید کیا ہے، امام احمد نے کہا ہے: یہاں تک کہ حاکم کے سامنے اس کا معاملہ ظاہر ہوجائے، اور بہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ کی حدیث میں آیا ہے کہ: ''أن النبی ﷺ حبس فی تهمة''[۱] (نبی ﷺ نے تہمت میں قید میں رکھا)۔

اور ان میں سے بعض فقہاء نے کہا ہے: تہمتوں میں قید میں رکھنے کا اختیار جنگ کے حاکم کو ہے نہ کہ قاضی کو۔

تہمت میں قید کرنے کی مقدار کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ کیا وہ متعین ہے، یا اس میں والی اور حاکم کے اجتہاد کی طرف رجوع کیا جائے گا، ان میں دو قول ہیں: ان دونوں کو ماوردی اور ابو یعلی وغیرہ نے ذکر کیا ہے، زبیری نے کہا ہے کہ وہ ایک مہینہ کے ساتھ متعین ہے، اور ماوردی نے کہا ہے: وہ متعین نہیں ہے۔

تیسری قسم: تہمت لگایا جانے والا شخص فسق و فجور میں معروف ہو جیسے چوری، ڈکیتی، قتل وغیرہ جب مجہول شخص کو قید کرنا جائز ہے تو اس کو قید کرنا بدرجہ اولی جائز ہوگا۔ ابن تیمیہ نے کہا ہے: میرے علم کے مطابق کوئی امام یہ نہیں کہتا ہے کہ مدعا علیہ کو ان تمام دعاوی میں قید

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۱۹، ۲۲۱، لابی یعلی رص ۲۶۰۔

(۱) حدیث: ''أن النبی ﷺ حبس فی تهمة'' کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۶) اور ترمذی (۴/ ۲۸) نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ حدیث حسن ہے۔

وغیرہ کے بغیر قسم لے کر چھوڑ دیا جائے گا، تو یہ علی الاطلاق ائمہ اربعہ میں سے کسی کا مذہب نہیں ہے اور نہ ان کے علاوہ ائمہ میں سے کسی کا مذہب ہے۔

اور اس قسم کے متہم کو مارنا جائز ہوگا، جیسا کہ نبی علیہ السلام نے کنانہ بن الربیع بن ابی الحقیق کے قصہ میں حضرت زبیرؓ کو اس متہم شخص کو سزا دینے کا حکم دیا جس نے اپنا مال چھپا دیا تھا، یہاں تک کہ اس نے اس کا اقرار کیا[1]، ابن تیمیہ نے کہا ہے: کیا اس کو والی مارے گا، قاضی نہیں یا دونوں ماریں گے، یا اس کو مارنا درست نہیں ہوگا، اس کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں، اول: اسے والی اور قاضی ماریں گے اور یہ امام احمد کے اصحاب وغیرہ میں سے ایک جماعت کا قول ہے۔

دوم: اسے حاکم مارے گا قاضی نہیں، اور یہ امام احمد کے بعض اصحاب کا قول ہے، سوم: اس کو نہیں مارا جائے گا، پھر ایک جماعت نے کہا ہے: اسے قید میں رکھا جائے گا یہاں تک کہ وہ مرجائے، اور امام احمد نے اس بدعتی کے بارے میں صراحت کی ہے کہ جو اپنی بدعت سے باز نہ آئے، اسے قید میں رکھا جائے گا یہاں تک کہ وہ مرجائے[2]۔

قسامت میں متہم شخص:

۶ - قسامۃ کی کیفیت کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے کہ ان میں سے بعض نے کہا ہے: دعوی کرنے والوں سے قسمیں لی جائیں گی اگر وہ انکار کردیں تو متہم لوگوں سے قسمیں لی جائیں گی، اور ان میں سے بعض نے کہا: پہلے متہم افراد لوگوں سے قسمیں لی جائیں گی اگر وہ قسم کھالیں تو اہل محلّہ پر دیت لازم ہوگی۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قسامۃ'' (فقرہ/ ۱۷)۔

امانتوں میں متہم شخص سے قسم لینا:

۷ - ودیعت رکھنے والے، وکیل، مضارب اور ہر اس شخص سے جس کا قول امانت رکھی ہوئی چیز کے تلف ہونے کے بارے میں قبول کیا جاتا ہے، حلف لیا جائے گا، بشرطیکہ اس کی خیانت پر قرینہ قائم ہوجائے، جیسے تلف ہونے کے سبب کا پوشیدہ ہونا وغیرہ، اور تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تہمۃ'' (فقرہ/ ۱۵)۔

اگر ودیعت رکھنے والا دعوی کرے: اس نے ودیعت واپس کردی ہے تو مالکیہ میں سے ابن یونس نے کہا ہے کہ واپسی کے دعوی اور ضائع ہونے کے دعوی میں فرق کیا جائے گا، اس لئے کہ واپسی کے دعوی میں ودیعت کا مالک یقینی طور پر دعوی کرتا ہے کہ ودیعت رکھنے والا جھوٹا ہے، تو اس سے حلف لیا جائے گا چاہے وہ متہم ہو یا متہم نہ ہو، اور ضائع ہونے کے دعوی میں ودیعت کے مالک کو ضائع ہونے کے دعوی کی حقیقت کا علم نہیں ہے، اور یہ صرف امانت رکھنے والے کی طرف سے معلوم ہوگا، لہذا اس سے حلف نہیں لیا جائے گا، الا یہ کہ وہ متہم ہو۔

اور ابن رشد نے کہا ہے: اظہر یہ ہے کہ اگر تہمت قوی ہو تو قسم لی جائے گی اور اگر ضعیف ہو تو قسم ساقط ہوجائے گی [1]۔

اور امام مالک نے کہا ہے: اگر امانت رکھنے والا محل تہمت ہو اور اس سے قسم لی جائے، اور وہ اس سے انکار کردے تو ضامن ہوگا، اور اس جگہ یمین نہیں لوٹائی جائے گی۔

---

(۱) حدیث: "أمر النبي ﷺ الزبير بتعذيب كنانة بن الربيع بن أبي الحقيق......" کو ابن ہشام نے (السیرۃ النبویہ ۳/ ۳۵۱ طبع مصطفی الحلبی) میں ذکر کیا ہے۔

(۲) الطرق الحکمیۃ رص ۱۰۰، ۱۰۴۔

(۱) مواہب الجلیل ۵/ ۲۶۴۔

اور متہم شخص کی یمین کی صفت یہ ہے کہ وہ کہے گا: سامان ضائع ہوگیا میں نے کوتاہی نہیں کی، اور غیر متہم کہے گا: میں نے کوتاہی نہیں کی، مگر یہ کہ اس کا جھوٹ ظاہر ہوجائے [۱]۔

متہم کی شہادت کو رد کرنا:

۸ - فی الجملہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ متہم شخص اگر محبت، ایثار یا عداوت یا غفلت یا غلطی کرنے میں متہم ہو تو اس کی شہادت رد کردی جائے گی۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح: ''تہمۃ'' (فقرہ/ ۸-۱۰) اور ''شہادۃ'' (فقرہ/ ۲۶) میں ہے۔

متہم شخص شک سے فائدہ اٹھائے گا:

۹ - فقہاء کا مذہب ہے کہ حدود، شبہات سے ساقط ہوجاتے ہیں، اور اس سلسلہ میں اصل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: انہوں نے فرمایا کہ: رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة**" [۲] (جہاں تک تم سے ہوسکے مسلمانوں سے حدود کو ساقط کردو، اگر اس کے لئے نکلنے کا کوئی راستہ ہو تو اسے چھوڑ دو، اس لئے کہ امام معاف کرنے کے بارے میں غلطی کرے یہ بہتر ہے اس سے کہ وہ سزا دینے میں غلطی کرے)۔

اور تفصیل اصطلاح: ''شک'' (فقرہ/ ۳۸) میں ہے۔

متہم کا اپنے اقرار سے رجوع کرنا:

۱۰ - اگر متہم اپنے اوپر کسی حق کا اقرار کرے پھر وہ اپنے اقرار سے رجوع کرلے تو اگر اس کا اقرار اللہ تعالیٰ کے حقوق میں سے کسی حق کے متعلق ہو جو شبہہ کے ذریعہ ساقط ہوجاتا ہے جیسے حدود، تو جمہور کا مذہب ہے کہ رجوع کرنے سے حد ساقط ہوجائے گی، اور حسن، سعید بن جبیر اور ابن ابی لیلیٰ کا مذہب ہے کہ اس پر حد جاری کی جائے گی اور اس کے رجوع کرنے کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

اور اگر وہ حقوق العباد کا یا حقوق اللہ میں سے ایسے حق کا اقرار کرے جو شبہ کے ذریعہ ساقط نہیں ہوتا ہے جیسے قصاص، حد قذف اور زکاۃ پھر اپنے اقرار سے رجوع کرلے تو بلا اختلاف اس سے اس کے رجوع کرنے کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''إقرار'' (فقرہ/ ۵۹، ۶۰)۔

متہم کے اقرار کا صحیح ہونا:

۱۱ - اقرار کرنے والے کے بارے میں عام طور پر چند شرائط ہیں جن میں سے یہ ہیں: تہمت کا نہ ہونا، اس معنی میں کہ اقرار کرنے والے میں اس کے اقرار کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ اپنے اقرار میں متہم نہ ہو، اس لئے کہ تہمت اقرار میں کذب پر صدق کے راجح ہونے میں مخل ہے۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''إقرار'' (فقرہ/ ۲۲ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

---

(۱) شرح الزرقانی ۵/ ۱۲۲۔

(۲) حدیث: "ادرء وا الحدود عن المسلمين......" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۳) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے تلخیص (۴/ ۵۶) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

متحيرة

تعریف:

۱- متحیرۃ لغت میں ''حیر'' کے مادہ سے مشتق ہے، اور تحیر تردد کو کہتے ہیں، تحیر الماء پانی جمع ہوگیا اور گھوم گیا، اور تحیر الرجل اس وقت کہا جاتا ہے جب آدمی بھٹک جائے اور راستہ نہ پائے، اور تحیر السحاب وہ کسی ایک سمت کی طرف نہیں گیا، اور استحار المکان بالماء وتحیر وہ جگہ پانی سے بھرگئی [۱]۔

اور متحیرہ اصطلاح میں حنفیہ نے کہا ہے: یہ وہ عورت ہے جو (حیض کے بارے میں) اپنی عادت کو بھول جائے، اور اس کو مضلۃ اور ضالۃ کہا جاتا ہے [۲]۔

نووی نے کہا ہے: متحیرہ صرف اس عورت کو کہا جاتا ہے جو مقدار اور وقت میں اپنی عادت کو بھول جائے اور اس کو تمیز نہ ہو، لیکن وہ عورت جو مقدار بھول جائے وقت کو نہ بھولے اور اس کے برعکس تو اصحاب اس کو متحیرہ نہیں کہتے ہیں، اور غزالی نے اسے متحیرہ کہا ہے، اور پہلا ہی قول معروف ہے [۳]۔

حنابلہ نے کہا ہے: متحیرہ وہ عورت ہے جو اپنی عادت کو بھول جائے اور اس کو کوئی تمیز نہ ہو [۴] اور اس حالت میں عورت کو متحیرہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے معاملہ اور اپنے حیض میں حیران ہوتی ہے، اس کو محیرہ (یاء مشددہ کے کسرہ کے ساتھ) بھی کہا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ اپنے معاملہ میں فقیہ کو حیرت میں ڈال دیتی ہے [۱]۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/۱۹۰۔

(۳) المجموع للنووی ۲/۴۳۴۔

(۴) کشاف القناع ۱/۲۰۹، شرح منتہی الإرادات ۱/۱۱۲۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مستحاضہ:

۲- مستحاضہ: وہ عورت ہے جس کا خون غیر متعینہ مدت میں جاری رہے اور بند نہ ہو اور یہ حیض کی رگ سے نہ ہو بلکہ ایسی رگ سے ہو جسے عاذل کہا جاتا ہے۔

مستحاضہ متحیرہ سے عام ہے۔

ب- مبتدأۃ:

۳- مبتدأۃ: وہ عورت ہے جو پہلے حیض یا نفاس میں ہو [۲]۔

متحیرۃ اور مبتدأۃ کے مابین نسبت یہ ہے کہ مبتدأۃ کبھی متحیرۃ ہوجاتی ہے۔

ج- معتادۃ:

۴- معتادۃ وہ عورت ہے جس کے بالغ ہونے کے وقت پہلے ایک صحیح اور ایک صحیح طہر آئے یا ان میں سے ایک آئے بایں طور کہ وہ دم صحیح اور طہر فاسد دیکھے [۳]۔

متحیرۃ کے اقسام:

۵- اصل یہ ہے: متحیرہ وہ عورت ہے جو اپنی عادت کو بھول جائے

(۱) المجموع ۲/۴۳۴، مغنی المحتاج ۱/۱۱۶، کشاف القناع ۱/۲۰۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۹۰، مجموعۃ رسائل ابن عابدین ۱/۶۷۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(جیسا کہ ابھی فقہاء کی متحیرہ کی تعریف میں گذرا) لیکن شافعیہ نے مبتدأہ پر متحیرہ کا بھی اطلاق کیا ہے جبکہ وہ اپنے خون کے شروع ہونے کے وقت کو نہ جانے۔

نووی نے کہا ہے: جان لو کہ متحیرہ کا حکم بھولنے والی عورت کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ مبتدأہ جب اپنے خون کے ابتدائی وقت کو نہ جانے تو وہ متحیرہ ہوگی، اور اس پر اس کے احکام جاری ہوں گے [1]۔

اور تحیر جیسا کہ حیض میں واقع ہوتا ہے، نفاس میں بھی ہوتا ہے، لہذا نفاس کے بارے میں اپنی عادت کو بھول جانے والی عورت کو متحیرہ کہا جاتا ہے [2]۔

اول: حیض میں متحیرہ عورت:

٦ - اصل یہ ہے: ہر عورت پر واجب ہے کہ حیض اور طہر کے بارے میں مقدار اور وقت کو یاد رکھے، جیسے اس کا پانچ یوم آنا، مثلاً مہینہ کی ابتداء یا اس کے اخیر میں۔

پھر جب وہ اپنی عادت کو بھول جائے تو وہ تین حالات سے خالی نہیں ہوگی، یا تو وہ تعداد کو بھولنے والی ہوگی یعنی حیض میں ایام کی گنتی کو، لیکن اسے مہینے میں اس کی جگہ کا علم ہو کہ وہ مثلاً مہینہ کے شروع یا اس کے اخیر میں ہے، یا وہ جگہ کو بھولنے والی ہو، یعنی مہینے میں تعیین کے ساتھ اس کی جگہ کو لیکن اسے اپنے حیض کے ایام کی گنتی کا علم ہو، یا تعداد اور جگہ دونوں کو بھولنے والی ہو، یعنی اس کو اس کے ایام کی گنتی اور مہینے میں اس کی جگہ کا علم نہ ہو، اسی کی جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے صراحت کی ہے اور شافعیہ عدد کی تعبیر قدر کے ذریعہ اور مکان کی تعبیر وقت کے ذریعہ کرتے ہیں، جیسا کہ حنابلہ مکان کی تعبیر موضع کے ذریعہ کرتے ہیں۔

اور حنفیہ عدد اور مکان کے بھولنے کی عادت کو "اضلال عام" اور صرف عدد یا صرف مکان کے بھولنے کی حالت کو اضلال خاص کہتے ہیں [1]۔

اضلال خاص:

الف - صرف عدد کو بھولنے والی عورت (اضلال بالعدد):

٧ - صرف عدد کو بھولنے والی متحیرہ کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ ہر قسم کی متحیرہ تحری کرے گی، تو اگر اس کی تحری طہر پر واقع ہو تو اسے پاک رہنے والی عورتوں کا حکم دیا جائے گا، اور اگر وہ حیض پر ہو تو اس کا حکم دیا جائے گا، اس لئے کہ ظن دلائل شرعیہ میں سے ہے، پھر اگر کسی چیز پر اس کا ظن غالب نہ ہو تو اس پر لازم ہوگا کہ احکام میں احتیاط پر عمل کرے۔

اور عدد کو بھولنے والی عورت کا حکم اس کے مکان کے علم کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، تو اگر اسے علم ہو کہ وہ مہینہ کے اخیر میں پاک ہوتی ہے تو وہ طہر میں یقین کے ساتھ بیس تاریخ تک نماز پڑھے گی، اور اس کا شوہر اس سے وطی کرے گا، اس لئے کہ حیض دس دن سے زائد نہیں ہوتا ہے، پھر بیس کے بعد سات دنوں میں ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کر کے بھی نماز پڑھے گی، اس لئے کہ حیض میں داخل ہونے میں شک ہے، اس اعتبار سے کہ وہ ان ساتوں دنوں میں سے ہر ایک دن میں طہر اور حیض میں داخل ہونے کے مابین متردد ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کا حیض صرف تین باقی ایام میں ہو، یا اس سے کچھ پہلے ہو، یا مکمل دس دن ہو، اور اخیر کے تین دنوں میں حیض کا یقین ہونے کی وجہ سے نماز چھوڑ دے گی، پھر مہینہ کے اخیر میں

---

(١) المجموع شرح المہذب ٢/٤٣٤۔

(٢) مجموعہ رسائل ابن عابدین ١/٦٧۔

(١) حاشیہ ابن عابدین ١/١٩٠، مجموعۃ رسائل ابن عابدین ١/١٠٦ طبع دار سعادت، ١٣٢٥ھ، مغنی المحتاج ١/١١٦، کشاف القناع ١/٢٠٩۔

ایک ہی غسل کرے گی، اس لئے کہ حیض سے نکلنے کا وقت اسے معلوم ہے، اور اگر اسے علم ہو کہ وہ خون کو بیس تاریخ سے تجاوز کرنے کے بعد دیکھے گی (یعنی اس کے حیض کا پہلا دن اکیسویں تاریخ ہے) تو وہ بیس کے بعد تین دنوں تک نماز چھوڑ دے گی، اس لئے کہ حیض تین دن سے کم نہیں ہوتا ہے، پھر وہ غسل کے ذریعہ مہینہ کے اخیر تک نماز پڑھے گی، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ حیض سے نکل گئی ہو اور اس دس دنوں کے روزے کو آئندہ مہینے کے دوسرے عشرہ میں لوٹائے گی، اور اسی طرح سارے مسائل نکلیں گے۔

اور مالکیہ نے متحیرہ کے بارے میں کہا ہے: ابن القاسم سے اس عورت کے بارے میں دریافت کیا گیا جسے ایک مہینہ میں دس دنوں تک اور دوسرے ماہ میں چھ دنوں تک اور تیسرے ماہ میں آٹھ دنوں تک حیض آئے، پھر وہ مستحاضہ ہوجائے، تو کتنے دن اس کی عادت قرار دی جائے گی؟ تو انہوں نے فرمایا: مجھے اس بارے میں کچھ یاد نہیں ہے، لیکن یہ بظاہر اس کے اکثر پر ہوگی، صاحب الطراز نے کہا ہے: ابن حبیب نے کہا ہے: بظاہر اس کی عادت کم دنوں کی ہوگی بشرطیکہ وہ اخیر میں ہو اس لئے کہ یہ ثابت شدہ ہے، اور ابن القاسم کہتے ہیں: شاید اس کی پہلی عادت راستوں سے رکاوٹ کے زائل ہونے کے سبب سے اس کی طرف لوٹ آئے، اور امام مالک کا پہلا قول یہ ہے: وہ پندرہ دنوں تک ٹھہری رہے گی، اس لئے کہ عادت کبھی بدل جاتی ہے [1]۔

اور شافعیہ نے عدد کو بھولنے والی متحیرہ اور مکان کو بھولنے والی متحیرہ کے لئے ایک قاعدہ مقرر کیا ہے، تو ان حضرات نے طے کیا ہے کہ: متحیرہ کو جب اپنی عادت میں سے کچھ یاد ہو اور کچھ بھول جائے جیسے وقت یاد ہو مقدار یاد نہ ہو یا اس کے برعکس ہو تو حیض اور طہر میں سے جس چیز کا یقین ہو اس کا حکم ہوگا، اور جس مدت میں طہر اور حیض دونوں کا احتمال ہو اس میں وہ وطی وغیرہ کے معاملہ میں حائضہ عورت کی طرح ہوگی اور عبادات میں پاک عورت کی طرح ہوگی، (اس کی تفصیل آگے آئے گی) اور اگر انقطاع کا احتمال ہو تو ہر فرض کے لئے احتیاطاً غسل واجب ہوگا، اور اگر اس کا احتمال نہ ہو تو صرف وضو واجب ہوگا۔

اور اس عورت کی مثال جسے وقت یاد ہو مقدار یاد نہ ہو یہ ہے کہ: وہ کہے: میرا حیض مہینہ کے شروع میں شروع ہوتا تھا تو اس کا ایک دن اور ایک رات بالیقین حیض ہوگا، اس لئے کہ یہ حیض کی کم سے کم مدت ہے، اور اس کا دوسرا نصف بالیقین طہر ہے، اس لئے کہ حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ یوم ہے، اور اس کی درمیانی مدت میں حیض، طہر اور انقطاع کا احتمال ہوگا۔

اور اس عورت کی مثال جسے مقدار یاد ہو وقت یاد نہ ہو یہ ہے کہ وہ کہے: میرا حیض مہینہ کے پہلے عشرہ میں پانچ یوم ہے، مجھے اس کی ابتدا کا علم نہیں ہے، اور مجھے اس کا علم ہے کہ میں پہلے دن پاک تھی، تو چھٹا دن بالیقین حیض ہوگا، اور پہلا بالیقین طہر ہوگا جیسے اخیر کے بیس ایام، اور دوسرا دن پانچویں کے اخیر تک حیض اور طہر دونوں کا احتمال رکھتا ہے اور ساتویں دن سے لے کر دس کے اخیر تک ان دونوں کا اور انقطاع کا احتمال رکھتا ہے۔

نووی نے کہا ہے کہ ہمارے اصحاب نے کہا ہے: اپنے حیض کی مقدار کو یاد رکھنے والی عورت کو اس کا یاد رکھنا صرف اس وقت نفع دے گا، اور اس وقت مطلق تحیر سے نکلے گی جب کہ اس کے ساتھ باری کی مقدار اور اس کی ابتداء کو یاد رکھے، اور اگر وہ اسے بھول جائے یعنی کہے کہ: میرا حیض پندرہ دنوں تک رہتا تھا، میں اس کو اپنی باری میں بھول گئی ہوں، اور اس کے علاوہ میں کچھ نہیں جانتی ہوں تو

(۱) الذخیرۃ للقرافی ۱/ ۳۸۴ طبع وزارۃ الأوقاف بدولۃ الکویت۔

جسے وہ یادرکھتی ہے، اس کا کوئی فائدہ نہ ہوگا، اس لئے کہ ہروقت میں حیض، طہر اور انقطاع کا احتمال ہوگا، اور اسی طرح اگر وہ کہے کہ: میرا حیض پندرہ دنوں تک ہے، اور میری باری کی ابتداء فلاں دن ہے اور میں اس کی مقدار کونہیں جانتی ہوں، تو احتمال مذکور کی وجہ سے اس کے یادرکھنے کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا، اور اس کے لئے ان دونوں مثالوں میں ہر چیز میں متحیرہ ہونے والی کا حکم ہوگا۔

اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ صرف عدد کو بھولنے والی عورت اکثر مدت حیض میں بیٹھے گی بشرطیکہ اس کے ماہ میں اس کی گنجائش ہو اور عورت کا مہینہ وہ مدت ہے جس میں اس کے لئے صحیح حیض اور صحیح طہر دونوں جمع ہوں، اور اس کی کم از کم مدت چودہ دن ورات ہیں، ایک دن رات حیض کے لئے ہے (اس لئے کہ یہ اس کی کم سے کم مقدار ہے)، اور تیرہ دن اس کی راتوں کے ساتھ طہر کے لئے ہیں (اس لئے کہ یہ اس کی کم سے کم مقدار ہے)، اور عورت کے مہینہ کی اکثر مدت کے لئے کوئی حد نہیں ہے، اس لئے دوحیضوں کے مابین اکثر طہر کی کوئی حد نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت حمنہ بنت جحشؓ کی حدیث ہے، انہوں نے عرض کیا کہ: "یا رسول الله ! إني أستحاض حيضة شديدة كبيرة، قد منعتني الصوم والصلاة، فقال: تحيضي ستة أيام أو سبعة أيام في علم الله ثم اغتسلي"[1] (اے اللہ کے رسول! مجھے بہت زیادہ حیض آتا ہے، جس نے مجھے روزہ اور نماز سے الگ کررکھا ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: چھ یا سات ایام اللہ کے علم کے مطابق حیض کے گزارو پھر غسل کرلو)، اور حمنہ بڑی عمر کی خاتون تھیں، (اسے امام احمد نے کہا ہے)، اور آپ ﷺ نے ان سے ان کی تمیز اور عادت کے بارے میں دریافت نہیں کیا، توصرف یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ وہ اپنی عادت کو بھولنے والی تھی، اس لئے اکثر پر حکم کا مدار رکھتے ہوئے ان کو اکثر حیض کی طرف لوٹا دیا گیا، جیسا کہ عادت والی خاتون کو اس کی عادت کی طرف لوٹایا جاتا ہے۔

اور اگر اس کے مہینہ میں اکثر حیض کی گنجائش نہ ہوتو وہ اقل طہر کے بعد اپنے مہینہ میں سے فاضل مدت میں حیض کے لئے بیٹھے گی، مثلاً اس کا مہینہ اٹھارہ دنوں کا ہوتو وہ دوحیضوں کے درمیان صرف اقل طہر سے زائد مدت میں بیٹھی رہے گی (اور یہ پانچ ایام ہیں) تا کہ طہر اپنی اقل مدت سے کم نہ ہوجائے، اور وہ طہر ہونے سے نکل جائے، اس طرح کہ تیرہ کے بعد (جو حنابلہ کے نزدیک اقل طہر ہے) اٹھارہ یوم سے باقی رہنے والی مدت پانچ یوم ہے، توصرف اس میں بیٹھی رہے گی، اور اگر وہ اپنے مہینہ سے ناواقف ہوتو ہر قمری مہینہ سے حیض کی اکثر مدت تک بیٹھی رہے گی[1]۔

اضلال بالمکان:

ب-صرف مکان کو بھولنے والی عورت:

۸- صرف مکان کو بھول جانے والی عورت کے بارے میں شافعیہ کے مذہب کا بیان اضلال بالعدد میں گذر چکا ہے۔

اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ عورت کو اگر اپنے حیض کے ایام کا علم ہو اور اس کی جگہ کو بھول جائے، بایں طور کہ اسے علم نہ ہو کہ اس کا حیض مہینہ کے شروع، یا اس کے درمیان یا اس کے اخیر میں تھا، تو وہ ہر قمری ماہ کے شروع میں اپنے حیض کے ایام گزارے گی، اس لئے کہ نبی ﷺ نے حضرت حمنہ کا حیض مہینہ کے شروع میں قرار دیا اور باقی

---

(۱) حدیث: "تحيضي ستة أيام أو سبعة أيام في علم الله......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۰۰) اور ترمذی (۱/ ۲۲۳) نے کی ہے، اور ترمذی نے بخاری سے اس کو صحیح قرار دینا نقل کیا ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۰، مجموعۃ رسائل ابن عابدین ۱/ ۱۰۷، ۱۰۸، المجموع شرح المہذب ۲/ ۴۸۱، ۴۸۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۸ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۵۸ء، کشاف القناع ۱/ ۲۰۹۔

میں نماز پڑھنے کا حکم دیا، اور اس لئے کہ حیض کا خون عادت ہے، اور استحاضہ عارضی شئ ہے، تو جب وہ خون دیکھے تو حیض کے خون کو مقدم کرنا واجب ہوگا۔

اور اگر مستحاضہ کو مہینہ میں سے اس کے ایام کی گنتی کا علم ہو اور اس کی جگہ کو بھول جائے بایں طور کہ یہ نہ جانے کہ وہ اس کے شروع میں ہے یا اس کے اخیر میں تو یا تو اس کے ایام اس وقت کا نصف ہوگا جس کے بارے میں وہ جانتی ہے کہ اس میں اس کا حیض ہے یا کم یا زیادہ ہوگا تو اگر اس کے ایام اس وقت کا نصف ہو جس کے بارے میں اسے علم ہو کہ اس میں اس کا حیض ہے یا اس سے کم ہو تو اس کا حیض اس کے اول میں ہوگا، جیسے وہ جانتی ہو کہ اس کا حیض مہینہ کے نصف ثانی میں تھا تو وہ اس کے شروع سے حیض کے ایام گزارے گی، اور اسی پر اکثر کا حکم ہے، اور اس جگہ ایک قول یہ ہے کہ وہ تحری کرے گی، اور اس کے لئے بالیقین حیض نہیں ہوگا، بلکہ اس کا حیض مشکوک ہوگا۔ اور اگر اس کے ایام نصف سے زائد ہوں، جیسے وہ جانتی ہو کہ مہینہ کے پہلے عشرہ میں اس کے حیض کے ایام چھ دن ہیں، تو زائد کو نصف کے ساتھ ملایا جائے گا (اور وہ مثال میں ایک دن ہے)، اس کے مثل کے ساتھ جو اس کے قبل ہے (اور وہ ایک دن ہے)، تو دو دن بالیقین حیض ہوں گے، اور وہ دونوں یوم اس مثال میں پانچواں اور چھٹا دن ہے، پھر وہ حیض کی حالت میں چار دنوں تک باقی رہے گی تا کہ اس کی عادت کی تکمیل ہو، پھر اگر وہ شروع سے اکثر کے قول کے مطابق اس کے لئے بیٹھے تو اس کا حیض دس کے شروع سے چھ کے اخیر تک ہوگا، ان میں سے دو یوم، وہ پانچواں اور چھٹا دن ہے بالیقین حیض کا ہوگا۔

اور چار دنوں میں حیض مشکوک ہے، اور باقی چار دنوں میں طہر مشکوک ہے اور اگر وہ اکثر کے قول کے بالمقابل قول کے مطابق تحری کے ذریعہ حیض کے ایام گزارے اور اس کا اجتہاد اس پر پہنچے کہ یہ پہلے عشرہ میں ہے تو یہ اسی طرح ہوگا جو ہم نے ذکر کیا ہے، اور اگر وہ عشرہ کے اخیر سے چار دن بیٹھے تو چار دن مشکوک حیض ہوگا، اور اس سے قبل دو یوم بالیقین حیض ہے، اور پہلے چار یوم طہر مشکوک ہے، اور اگر وہ کہے: میرا حیض دس دنوں میں سے سات ایام ہیں تو اس کے ایام نصف وقت سے دو دن زائد ہوں گے تو ان دونوں کو ان دونوں سے پہلے دو یوم کے ساتھ ملائے گی، تو اس کے لئے بالیقین چار دن حیض کے ہوں گے، چوتھے دن کے شروع سے ساتویں دن کے اخیر تک اور اس کے لئے تین ایام باقی رہیں گے، جس میں وہ عشرہ کے اول سے یا تحری کے ذریعہ بیٹھے گی، اور یہ مشکوک حیض ہے، جیسا کہ گزرا۔

اور حنفیہ کے نزدیک صرف جگہ کو بھولنے والی یا تو وہ اس کے ایام کو اس کے دوگنے یا زیادہ میں بھول جائے گی یا اس کے دوگنے سے کم میں بھول جائے گی، تو اگر وہ اس کے ایام کو اس کے دوگنے یا زیادہ میں بھول جائے تو ان میں سے کسی ایک دن میں حیض ہونے کا یقین نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر اس کے ایام تین دن ہوں، پھر اسے چھ یا زیادہ دنوں میں بھلا دے، اور اگر اس کے ایام کو دوگنے سے کم میں بھلا دے تو ایک یا چند دنوں میں حیض یقینی ہوگی، جیسا کہ اگر وہ تین کو پانچ دنوں میں بھول جائے تو پانچ میں سے تیسرے دن میں حیض یقینی ہوگا، اس لئے کہ وہ حیض کی ابتداء یا اس کی انتہا یا اس کا درمیانی حصہ بالیقین ہے، لہذا وہ اس میں نماز چھوڑ دے گی۔

اور اس پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے: اگر اسے علم ہو کہ اس کے ایام تین ہیں، پھر وہ اسے مہینہ کے آخری عشرہ میں بھلا دے تو وہ پہلے عشرہ میں سے تین دنوں تک ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کر کے نماز پڑھے گی، اس لئے کہ ان ایام میں حیض اور طہر کے مابین تردد ہے، پھر اس کے بعد مہینہ کے اخیر تک ہر نماز کے وقت کے لئے غسل کر کے نماز پڑھے گی، اس لئے کہ اس میں حیض، طہر اور حیض سے

نکلنے کے مابین تردد ہے، مگر جبکہ اسے حیض سے نکلنے کا وقت یاد ہو تو وہ اس وقت میں روزانہ ایک مرتبہ غسل کرے گی، جیسے اسے یہ یاد ہو کہ مثلاً وہ عصر کے وقت میں پاک ہوتی تھی اور یہ نہ جانتی ہے کہ وہ کس دن کا وقت تھا، تو وہ صبح اور ظہر کی نماز وضو کر کے پڑھے گی، اس لئے کہ حیض اور طہر کے مابین تردد ہے پھر وہ عصر کے وقت غسل کر کے نماز پڑھے گی، اس لئے کہ حیض اور اس سے نکلنے کے مابین تردد ہے، پھر وہ مغرب اور عشاء اور وتر کی نماز وضو کر کے پڑھے گی، اس لئے کہ حیض اور طہر کے مابین تردد ہے، پھر وہ تین کے بعد روزانہ اسی طرح کرے گی۔

اور اگر وہ دس دنوں میں چار دنوں کو بھلا دے تو وہ شروع عشرہ میں سے چار ایام وضو کر کے پھر اخیر عشرہ تک غسل کر کے نماز ادا کرے گی، اور اسی طرح پانچ ایام، اگر انہیں دوگنے میں بھلا دے تو وہ عشرہ کے اول سے پانچ دنوں تک وضو سے پڑھے گی اور باقی کو غسل کر کے پڑھے گی۔

اور جن مثالوں کا تذکرہ گذرا وہ دوگنے یا اکثر میں عدد کو بھلا دینے میں ہے، اور عدد کو اس کے دوگنے سے کم میں بھلا دینے کی مثالیں یہ ہیں: اگر وہ دس دنوں میں چھ ایام بھلا دے تو وہ پانچویں اور چھٹے دن میں حیض کا یقین کرے گی، اور ان دونوں میں نماز چھوڑ دے گی، اس لئے کہ یہ دونوں دن حیض کے آخری یا اس کا پہلا یا اس کا درمیان کا حصہ ہیں، اور وہ باقی میں اسی طرح کرے گی جس طرح دوگنے یا اکثر میں عدد کو بھلانے کی صورت میں کرتی ہے، تو وہ اول عشرہ میں سے چار ایام وضو کے ذریعہ پھر اس کے اخیر کے چار یوم غسل کے ذریعہ نماز پڑھے گی، اس لئے کہ ان میں سے ہر لحہ حیض سے نکلنے کا شبہ ہے اور اگر وہ دس میں سات کو فراموش کر دے تو وہ پہلے تین دنوں کے بعد چار میں حیض کا یقین کرے گی، تو وہ عشرہ کے شروع میں وضو کے ذریعہ نماز پڑھے گی پھر چار یوم چھوڑ دے گی، پھر تین ایام غسل کے ذریعہ پڑھے گی، اور دس میں آٹھ دنوں کو بھلا دینے کی صورت میں پہلے دو دنوں کے بعد چھ میں حیض کا یقین رکھے گی، اور اس میں نماز چھوڑ دے گی اور اس سے قبل دو دن وضو کے ذریعہ نماز پڑھے گی، اور اس کے بعد دو دنوں تک غسل کے ذریعہ، اور دس میں نو کو بھلا دینے کی صورت میں پہلے دن کے بعد آٹھ میں حیض کا یقین رکھے گی، لہذا عشرہ کے پہلے دن وضو کر کے نماز پڑھے گی اور آٹھ دن چھوڑ دے گی، اور عشرہ کے اخیر میں غسل کر کے نماز پڑھے گی، اور دس دنوں کو اس کے مثل میں بھلا دینے کا تصور نہیں کیا جا سکتا ہے[(۱)]۔

اِضلال عام:

گنتی اور جگہ کو بھولنے والی عورت:

۹ - حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ گنتی اور جگہ کو بھولنے والی عورت پر احکام میں احتیاط پر عمل کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس پر گزرنے والا ہر وقت حیض، طہر اور انقطاع کا وقت ہو، اور ہمیشہ اسے حائضہ قرار دینا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے باطل ہونے پر اجماع قائم ہے، اور نہ ہمیشہ پاک قرار دینا ممکن ہے، اس لئے کہ خون موجود ہے اور نہ تبعیض (کچھ حصہ کو پاک اور کچھ کو حیض قرار دینا) ممکن ہے، اس لئے کہ یہ بلا دلیل ہے، تو ضرورت کے پیش نظر احتیاط متعین ہوگا، نہ کہ اس پر سختی کرنے کے ارادہ سے، اور احکام میں احتیاط کی کیفیت تفصیل سے آگے آئے گی۔

اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ گنتی اور جگہ کو فراموش کرنے والی عورت ہر قمری ماہ کی ابتداء میں اکثر مدت حیض کے بقدر بیٹھے گی، اگر اس کو

---

(۱) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/۱۰۶، ۱۰۷ طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ، مغنی المحتاج ۱/۱۱۸، کشاف القناع ۱/۲۱۰، ۲۱۱ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

خون کی ابتداء معلوم ہو، بایں طور کہ اسے معلوم ہو کہ خون اسے مہینہ کے درمیان عشرہ کی ابتداء میں آتا تھا، اور مہینہ کے نصف اخیر کے شروع میں اور اس کے مثل، تو یہ اس کی باری کا اول حصہ ہوگا اور وہ اس میں حیض کے لئے بیٹھے گی وہ صرف گنتی کو فراموش کرنے والی ہو یا گنتی اور جگہ دونوں کو، اور حنابلہ نے صراحت کی ہے: گنتی یا جگہ یا ان دونوں کو فراموش کرنے والی عورت مشکوک حیض کے لئے بیٹھے گی، تو وہ کسی چیز کو واجب کرنے میں اور کسی چیز سے روکنے میں یقینی حیض کی طرح ہے، اور اسی طرح مشکوک طہر یقینی طہر جیسا ہے، اور اکثر حیض سے زیادہ مدت کے لئے جو بیٹھے گی تو وہ یقینی طور پر طہر کی طرح ہے۔

اور حیض کی مدت کے علاوہ اور اکثر حیض سے زیادہ کی مدت کا خون استحاضہ ہے۔

اور اگر اپنی عادت بھول جانے والی مستحاضہ عورت کو اپنی عادت یاد آ جائے تو وہ اس کی طرف لوٹ آئے گی، اور بھولی ہوئی عادت کی مدت میں واجب کی قضا کرے گی، اور اس کے علاوہ میں بیٹھنے کے زمانہ میں بھی واجب کی قضا کرے گی [1]۔

احکام میں احتیاط کے قائلین کے نزدیک اس کا طریقہ:

الف- طہارت اور نماز میں احتیاط:

۱۰ - حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے: متحیرہ پر ہمیشہ فرائض نماز پڑھنا واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کے پاک ہونے کا احتمال ہے، شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق وہ مطلقاً نفل نماز، نفلی طواف اور نفلی روزہ رکھے گی، ان حضرات نے کہا ہے: یہ مہمات دین میں سے ہے، لہذا اس کو اس سے محروم کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور اسی طرح اس کو حنفیہ کے نزدیک واجب اور سنت مؤکدہ کی ادائیگی کا اختیار ہوگا، ابن عابدین نے کہا ہے کہ اور وہ بدرجۂ اولی سنن موکدہ اور اس کے مثل واجب کو نہیں چھوڑے گی، اس لئے کہ یہ اس نقصان کی تلافی کے لئے مشروع ہوتی ہے جو فرائض میں پیدا ہوتا ہے لہذا اس کا حکم فرائض جیسا ہوگا۔

اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر وہ خون کے بند ہونے کے وقت سے ناواقف ہو اور اس کا خون بند نہیں ہوا ہو تو ہر فرض کے لئے غسل کرنا اس پر واجب ہوگا، اور یہ غسل وقت کے داخل ہونے کے بعد ہوگا، اس لئے کہ اس وقت انقطاع کا احتمال ہے، اور وہ اس کے وقت کے داخل ہونے کے بعد غسل کرے گی اس لئے کہ یہ تیمّم کی طرح ضرورت کی بنیاد پر طہارت ہے، پھر اگر اسے انقطاع کا وقت معلوم ہو جیسے غروب کا وقت، تو اس پر ہر دن اور رات میں غسل لازم نہیں ہوگا، مگر غروب کے بعد، اور وہ عورت جس کا خون بند ہو چکا ہو اس پر پاک رہنے کی مدت میں غسل لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ غسل کا سبب خون کا بند ہونا ہے، اور خون بند ہو چکا ہے اور اصح قول کے مطابق جبکہ وہ غسل کرلے، تو اس پر نماز کے لئے جلدی کرنا لازم نہیں ہوگا لیکن اگر تاخیر کردے تو اس پر وضو لازم ہوگا۔

اور حنفیہ کا مذہب ہے کہ وہ ہر نماز کے لئے وضو کرے گی، جب جب اسے پاکی اور حیض کے داخل ہونے کے درمیان تردد ہوگا، اگر اسے پاکی اور حیض سے نکلنے کے مابین تردد ہو تو ہر نماز کے لئے غسل کرے گی، تو پہلی صورت میں اس کی پاکی وضو کے ذریعہ اور دوسری صورت میں غسل کے ذریعہ ہوگی۔

اس کی مثال یہ ہے: کسی عورت کو یاد ہو کہ اس کا حیض ہر مہینہ میں ایک بار آتا ہے اور نصف اخیر میں بند ہو جاتا ہے، اور ان دونوں کے علاوہ اسے کچھ یاد نہ ہو، تو اسے نصف اول میں دخول حیض اور طہر کے

---

(۱) البحر الرائق ۱/۱۲۱، حاشیۃ ابن عابدین ۱/۱۹۱، دار إحیاء التراث العربی، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/۹۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۴۶، مطبعۃ مصطفی الحلبی ۱۹۶۷ء مغنی المحتاج ۱/۱۱۶، کشاف القناع ۱/ ۲۱۰ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

درمیان تردد ہوگا، تو اس کی پاکی وضو کے ذریعہ ہوگی، اور نصف اخیر میں طہر اور حیض کے ختم ہونے کے درمیان تردد ہوگا، تو اس کی پاکی غسل کے ذریعہ ہوگی لیکن اگر اسے سرے سے کچھ یاد نہ ہو تو اسے طہر اور حیض کے آنے کے مابین ہر مدت میں تردد ہوگا تو اس کا حکم طہر اور حیض کے ختم ہونے کے مابین بلا کسی فرق کے تردد کا حکم ہوگا، پھر جب وہ کسی نماز کے وقت میں غسل کر لے اور نماز پڑھ لے، پھر دوسری نماز کے وقت میں غسل کر لے تو وقتیہ سے قبل پہلی نماز کا اعادہ کرے گی، اور اسی طرح ہر نماز کے وقت میں احتیاط کرے گی، اس لئے کہ پہلی نماز کے وقت میں اس کے حیض اور اس کے نکلنے سے قبل اس کے پاک ہونے کا احتمال ہے، تو اس پر احتیاطاً قضا لازم ہوگی، اور یہ ابوسہل کا قول ہے، اور اسے برکوی نے اختیار کیا ہے [۱]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ مبتدأۃ عورت جس کا خون برابر جاری رہے، اگر اس کا پورا حیض نصف ماہ یا استظہار کے ساتھ مکمل ہو جائے تو وہ خون استحاضہ ہوگا، ورنہ وہ اسے پہلے کے ساتھ ضم کرے گی، یہاں تک کہ وہ پندرہ یوم کے ذریعہ یا استظہار کے ذریعہ مکمل ہو جائے، اور جو اس سے زیادہ ہو تو وہ استحاضہ ہوگا۔

اور معتادہ عورت جسے برابر خون رہے تو وہ احتیاط کے طور پر اپنی اکثر عادت پر تین ایام کا اضافہ کرے گی، اور تین دن کے ذریعہ احتیاط کا محل وہ صورت ہے جبکہ وہ نصف ماہ سے تجاوز نہ کرے، پھر مبتدأہ کے نصف ماہ ٹھہرنے کے بعد اور معتادہ کے تین ایام احتیاط کا اضافہ کرنے کے بعد یا اتنی مدت کے اضافہ کے بعد جس سے نصف ماہ مکمل ہو جائے اگر اسے خون جاری رہے تو وہ مستحاضہ ہو جائے گی، اور اس کے ذریعہ جاری ہونے والا خون استحاضہ اور مرض وفساد کا خون کہلائے گا، اور یہ حقیقت میں پاک ہوگی، روزہ رکھے گی، نماز پڑھے گی، اور اس کے ساتھ وطی کی جائے گی [۱]۔

اور اگر مستحاضہ خاتون بو کی تبدیلی یا رنگ کی تبدیلی یا پتلا پن یا گاڑھا پن یا اس طرح کی دوسری علامت کے ذریعہ طہر کے مکمل ہونے کے بعد خون میں امتیاز کر لے تو وہ امتیاز کیا ہوا خون حیض ہے نہ کہ استحاضہ، پھر اگر وصف تمیز کے ساتھ جاری رہے تو وہ تین دنوں کے ذریعہ احتیاط کرے گی جب تک کہ نصف ماہ سے تجاوز نہ کر جائے، پھر یہ مستحاضہ ہوگی، ورنہ (بایں طور کہ وہ خون وصف تمیز کے ذریعہ نہیں آئے کہ اس طور پر کہ وہ اپنی اصل حالت کی طرف لوٹ آئے)، تو وہ صرف اپنی عادت کے لئے ٹھہری رہے گی اس صورت میں کوئی احتیاط نہیں ہے [۲]۔

ب- رمضان کے روزے اور اس کی قضا میں احتیاط:

۱۱- حنفیہ اور مشہور قول میں شافعیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ متحیرہ پر پورے رمضان کا روزہ رکھنا واجب ہوگا، اس لئے کہ روزانہ اس کی طہارت کا احتمال ہے اور شافعیہ نے اس کے لئے نفلی روزوں کی اجازت دی ہے، اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے اس کو اس سے منع کیا ہے۔

اور ان حضرات کے درمیان قضا رمضان کی کیفیت کے بارے میں اختلاف ہے، جو ان حضرات کے اکثر حیض میں اختلاف پر مبنی ہے۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ وہ رمضان کے بعد پورا ایک ماہ مسلسل تیس دنوں کے روزے رکھے گی، تو اس کے لئے ان دونوں میں سے ہر

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۱، مجموعۃ رسائل ابن عابدین ۱/ ۱۰۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۶، ۱۱۷، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۴۹۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۲۰۹-۲۱۰۔
(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۲۱۳۔

ایک میں چودہ یوم حاصل ہوں گی، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ رمضان کامل ہو، لیکن اگر وہ ناقص ہو تو اس کے لئے اس سے تیرہ یوم حاصل ہوں گے، تو اس کے لئے دو یوم باقی رہیں گے، چاہے رمضان کامل ہو یا ناقص ہو، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ رات کو خون بند ہونے کی عادت نہ ہو، جیسے اس کی عادت دن کی ہو، یا اسے شک ہو، اس لئے کہ احتمال ہے کہ ان دونوں میں اکثر حیض آئے، اور ایک دن میں خون جاری ہو، اور دوسرے دن میں بند ہو جائے، تو دونوں ماہ میں سے ۱۶؍ یوم فاسد ہو جائیں گے، برخلاف اس صورت کے جبکہ اسے رات میں خون بند ہونے کی عادت ہو، تو اس پر کوئی چیز باقی نہیں رہے گی۔ اور جب اس پر دو یوم یا زیادہ یا کم باقی رہ جائے تو اس خاتون کے لئے اس کی قضا میں دو طریقے ہیں۔

ان میں سے ایک جمہور کا طریقہ ہے، اور یہ چودہ دنوں اور اس سے کم میں جاری ہوگا، اور یہ اس طرح سے ہے کہ وہ جس مدت پر ہے اس سے دوگنا کر دے اور اس پر دو یوم کا اضافہ کر دے، اور پورے کو دو حصوں میں تقسیم کر دے، تو وہ اس کے نصف میں مہینہ کے اول میں روزہ رکھے گی اور اس کا نصف، نصف اخیر کے اول میں روزہ رکھے گی، اور مہینہ سے اس جگہ مقصود تیس یوم ہیں، جب سے چاہے شروع کرے اور اس بنا پر جب وہ دو دنوں کے روزہ کا ارادہ کرے گی تو وہ اٹھارویں یوم سے روزہ رکھے گی، تین اس کے اول میں اور تین اس کے اخیر میں، تو دو یوم حاصل ہو جائیں گے، اس لئے کہ اس چیز کی انتہاء جسے حیض فاسد کرے گی ۱۶؍ یوم ہیں تو ہر تقدیر پر اسے دو یوم حاصل ہوں گے، اس لئے کہ حیض اگر اس کے روزہ کے پہلے دن کے درمیان جاری ہو تو سولہویں دن کے درمیان میں بند ہو جائے گا، تو اس کے بعد دو یوم حاصل ہوں گے، یا دوسرے دن میں جاری ہو تو سترہویں تاریخ کو بند ہو جائے گا تو پہلا اور اخیر دن حاصل ہوگا یا تیسرے دن میں جاری ہو، تو پہلے دونوں دن حاصل ہوں گے یا سولہویں دن میں جاری ہو تو پہلے دن بند ہوگا، تو اس کے لئے دوسرا اور تیسرا دن حاصل ہوگا، سترہویں تاریخ میں شروع ہو تو دوسرے دن بند ہوگا، تو اس کے لئے سولہواں اور تیسرا حاصل ہوگا، یا اٹھارہویں تاریخ میں شروع ہو تو تیسرے دن میں بند ہوگا تو اس کے لئے سولہواں اور سترہواں یوم حاصل ہوگا۔

دوسرا طریقہ: دارمی کا طریقہ ہے، اور اسے امام نووی نے ''المجموع'' میں مستحسن قرار دیا ہے، اور یہ سات اور اس سے کم دنوں میں جاری ہوگا، یعنی وہ اپنے اوپر واجب کے بقدر ایک دن کے اضافہ کے ساتھ روزہ رکھے گی، اور یہ اضافہ پندرہ دنوں میں جس دن چاہے کرے گی، پھر اضافہ کے علاوہ ہر دن کے روزہ کو سترہویں دن تک لوٹائے گی اور اسے دوسرے پندرہ تاریخ تک اس کی تاخیر کی اجازت ہوگی، تو اس کے لئے ایک دن کے روزہ کے ذریعہ ایک دن کی قضا ممکن ہوگی، پھر پہلے میں سے تیسرے کی اور اس کے سترہویں کی، اس لئے کہ اس نے پہلے اس کے بقدر روزہ رکھا جو اس کے ذمہ تھا، پندرہ دنوں میں ایک دن کی متفرق اضافہ کے ذریعہ، اور اس کے بقدر جو اس پر تھا سترہویں تاریخ کو، تو اس کے لئے ہر تقدیر پر تین ایام میں سے ایک یوم طہر میں واقع ہوگا، اور یہ اس روزہ میں ہے جو پے در پے نہ ہو، لیکن اگر وہ روزہ نذر وغیرہ کی وجہ سے پے در پے ہو، تو اگر سات یا اس سے کم ہو، تو وہ لگاتار روزہ رکھے گی، تین مرتبہ روزہ رکھے گی، ان میں سے تیسرے کا آغاز سترہویں تاریخ کو کرے گی اس شرط کے ساتھ کہ تین میں سے ہر دو مرتبہ کے مابین ایک یوم یا زیادہ کے ذریعہ جدا کرے گی جبکہ وہ زیادہ کو ادا کرے گی، اور یہ سات یوم سے کم کی صورت میں ہے، لہذا مسلسل دو یوم کی قضا کے لئے ایک دن اور دوسرے دن روزہ رکھے گی، اور سترہویں اور اٹھارویں دن روزہ

رکھے گی اور ان دونوں کے درمیان دو یوم روزہ رکھے گی اور ان کو دونوں روزوں میں سے کسی کے ساتھ نہیں ملائے گی تو وہ بری ہوجائے گی، اس لئے کہ حیض اگر پہلے دو دنوں میں نہ پایا جائے تو ان دونوں کا روزہ صحیح ہوگا۔ اور اگر ان دونوں میں (حیض) پایا جائے تو اخیر کے دونوں صحیح ہونگے، اس لئے کہ ان دونوں میں فساد نہیں ہوگا۔ ورنہ درمیان کے دونوں روزے صحیح ہوں گے اور اگر پہلے میں پایا جائے نہ کہ دوسرے میں تو بھی دونوں صحیح ہوں گے یا اس کے برعکس ہو پھر اگر (حیض) سترہویں تاریخ سے پہلے بند ہوجائے تو اس کا اس کے مابعد کے روزے صحیح ہوں گے، اور اگر سترہواں میں بند ہو تو پہلا اور اٹھارواں صحیح ہوگا اور حیض کا درمیان میں آجانا تسلسل کو نہیں ختم کرے گا، اگرچہ وہ روزہ جس کے درمیان حیض خلل انداز ہوگیا اتنی مقدار ہو کہ طہر کے وقت کی گنجائش ہو، اس لئے کہ مستحاضہ کے تحیر کی مجبوری ہے، پس اگر پے در پے چودہ اور اس سے کم روزہ رکھنا ہو تو وہ اس کے لئے پے در پے سولہ روزہ رکھے گی، پھر وہ متابع کے بقدر بھی روزہ رکھے گی، اس کے افراد، اس کے اور سولہ روزوں کے مابین تسلسل ہوگا، لہذا پے در پے آٹھ روزوں کی قضا کے لئے لگاتار چوبیس روزے رکھے گی تو وہ بریٔ الذمہ ہوجائے گی، اس لئے کہ انتہا سولہ روزہ کا باطل ہونا ہے، تو اس کے لئے پہلے میں سے یا دوسرے میں یا ان دونوں میں سے یا درمیان میں سے آٹھ باقی رہیں گے، اور چودہ روزوں کی قضا کے لئے تیس روزے رکھے گی، اور اگر اس کے ذمہ لگاتار دو ماہ کے روزے ہوں، تو وہ ایک سو چالیس یوم لگاتار روزہ رکھے گی تو بری ہوجائے گی، اس لئے کہ ہر تیس یوم میں سے چودہ یوم حاصل ہوں گے، تو ایک سو بیس یوم سے چھپن اور بیس سے باقی چار حاصل ہوں گے۔

اور لگاتار رکھنا اس لئے واجب ہے کہ اگر وہ الگ الگ کردے تو طہر میں افطار کے واقع ہونے کا احتمال ہوگا، تو تسلسل ختم ہوجائے گا۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ متحیرہ سرے سے رمضان میں افطار نہیں کرے گی، اس لئے کہ ہر روز اس کی طہارت کا احتمال ہے پھر اس کی چند حالتیں ہیں، اس لئے کہ یا تو اسے یہ علم ہوگا کہ اس کا حیض ہر ماہ میں ایک مرتبہ ہے یا یہ علم نہیں ہوگا، اور ہر حال میں یا تو اسے یہ علم ہوگا کہ اس کے حیض کی ابتداء رات کو ہے یا دن کو یا اسے یہ علم نہیں ہوگا اور ہر حالت میں یا تو مہینہ مکمل ہوگا یا ناقص، اور ہر حالت میں یا تو وہ متصلاً قضا کرے گی یا علاحدہ علاحدہ۔

تو اگر اسے یہ علم نہ ہو کہ ہر ماہ میں اس کی باری ایک مرتبہ ہے، اور یہ کہ اس کے حیض کی ابتداء رات میں ہے یا دن میں ہے یا وہ جانتی ہو کہ وہ دن میں ہے، اور رمضان کا مہینہ تیس دنوں کا ہو، تو اگر رمضان سے متصلاً قضا کرے گی تو ۳۲ روزوں کی قضا واجب ہوگی اور اگر الگ قضا کرے گی تو ۳۸ روزے کی قضا کرے گی، اس لئے کہ اگر اسے معلوم ہو کہ اس کی ابتداء دن میں ہے، تو اس کا حیض گیارہویں تاریخ کو مکمل ہوگا، اور اگر اسے یہ علم نہ ہو کہ وہ رات میں ہے یا دن میں ہے، تو اسے بھی اس پر محمول کیا جائے گا کہ وہ دن میں ہے، اس لئے کہ اسی میں احتیاط ہے، اور اس صورت میں مہینہ میں زیادہ سے زیادہ اس کے سولہ روزے فاسد ہوں گے، یا تو گیارہ اس کے شروع سے اور پانچ اس کے اخیر سے یا اس کے برعکس، تو اس پر اس کے دوگنے کی قضا ہوگی اور یہ اس احتمال کی بنیاد پر ہے کہ اسے رمضان میں دو مرتبہ حیض آتا ہو، لیکن اس احتمال پر کہ اسے ایک مرتبہ حیض آتا ہو تو اس کے لئے ایک مکمل طہر اور طہر کا کچھ حصہ واقع ہوگا، اور یہ اس طرح کہ وہ مہینہ کے درمیان میں حائضہ ہو اس صورت میں اس کے لئے چودہ سے زیادہ روزہ صحیح ہوگا تو احتیاطاً اقل کے ساتھ معاملہ کرے گی، تو وہ سولہ یوم قضا کرے گی، لیکن ۳۲ دنوں کی قضا

کے بغیران سب کے صحیح ہونے کا یقین نہیں کرے گی، اور متصلاً سے مراد یہ ہے کہ دوسری شوال سے روزہ شروع کرے اس لئے کہ عید کے دن کا روزہ جائز نہیں ہے، اور اس کا بیان یہ ہے: جب رمضان سے اس کے حیض کی ابتداء ہو تو عید الفطر کا دن اس کے دوسرے حیض کا چھٹا دن ہوگا، لہذا وہ اس کا روزہ نہیں رکھے گی، پھر اس کے لئے اس کے حیض کے بقیہ پانچ یوم کا روزہ کافی نہیں ہوگا، پھر اس کے لئے چودہ یوم میں کافی ہوگا، پھر گیارہ میں اس کے لئے کافی نہیں ہوگا، پھر اس کے لئے دو یوم میں کافی ہوگا، اور اس کا مجموعہ ۳۲ یوم ہوگا، اور مفصول ہونے کی صورت میں ۳۸ یوم کی قضا اس احتمال کی وجہ سے ہوتی ہے کہ قضا کی ابتداء اس کے حیض کے پہلے دن کے موافق ہو تو اس کے لئے گیارہ یوم میں روزہ کافی نہیں ہوگا، پھر ۱۴ یوم میں کافی ہوگا، پھر گیارہ یوم میں کافی نہیں ہوگا، پھر دو یوم میں کافی ہوگا، تو مجموعہ ۳۸ یوم ہوگا، جس کا روزہ رکھنا اس پر واجب ہوگا، تاکہ ان میں سے ۱۶ روزے کا جائز ہونا یقینی بن جائے۔

ابن عابدین نے رسالۃ البرکوی کی شرح میں کہا ہے: کہ ۳۸ یوم کی قضا لازم نہیں ہوگی، مگر جبکہ ہم رمضان کے ۱۶/ایام کے روزوں کا فاسد ہونا فرض کرلیں ساتھ ہی یہ فرض کرلیں کہ قضا کی ابتداء حیض کے ابتداء کے ساتھ ہو، یہاں تک کہ اگر ان دونوں کو ایک ساتھ فرض کرنا ممکن نہ ہو تو ۳۸/ایام کی قضا لازم نہیں ہوگی بلکہ کم کی قضا ہوگی، گویا کہ ان حضرات نے بعض فصل کو تسویہ کے ذریعہ دور کرنے کا ارادہ کیا ہے، مفتی اور مستفتی سے حساب کے بوجھ کو ساقط کر کے ان کے لئے سہولت پیدا کی جائے، لہذا جب وہ حساب کی مشقت برداشت کرے گی تو اسے حق ہوگا کہ حقیقت پر عمل کرے۔

اور اگر سابقہ مسئلہ اپنی حالت پر ہو اور رمضان کا مہینہ ۲۹ دنوں کا ہو تو وہ وصل کی صورت میں ۳۲/ایام کی قضا کرے گی، اور فصل کی صورت میں ۳۷ ایام کی، اور وصل کی صورت میں ۳۲ ایام کی قضا اس لئے کرے گی کہ چودہ ایام میں روزہ کے جواز اور پندرہ ایام میں اس کے فاسد ہونے کا یقین ہے، لہذا اس پر پندرہ ایام کی قضا لازم ہوگی، پھر اس کے لئے شوال کے پہلے سات دنوں میں روزہ کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا حیض گیارہ ایام فرض کرنے کی صورت میں یہ سات ایام اس کے حیض کے باقی ماندہ حصے ہوں گے پھر چودہ یوم میں اس کے لئے کافی ہوگا، اور اس کے لئے گیارہ میں کافی نہیں ہوگا، پھر اس کے لئے ایک یوم میں کافی ہوگا۔

اور فصل کی صورت میں اس کی قضا ۳۷ ایام ہوگی، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کا روزہ اس کے حیض کی ابتداء کے موافق ہوجائے، تو وہ گیارہ میں اس کے لئے کافی نہیں ہوگا، پھر اس کے لئے چودہ میں کافی ہوگا، پھر گیارہ میں کافی نہیں ہوگا، پھر اس کے لئے ایک یوم میں کافی ہوگا اور ابن عابدین کا سابق قول اس جگہ پر بھی جاری ہوگا۔

اور اگر اسے علم ہو کہ اس کے حیض کی ابتداء رات میں ہوتی ہے، اور رمضان کا مہینہ تیس دنوں کا ہو تو وہ وصل اور فصل کی صورت میں پچیس روزے رکھے گی، اور اگر مہینہ ۲۹ دنوں کا ہو تو وہ وصل کی صورت میں بیس یوم اور فصل کی صورت میں چوبیس یوم قضا کرے گی، اور وصل اور فصل کی صورت میں اس کی قضا پچیس یوم ہوگی، وصل کی صورت میں، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کا حیض رمضان کے اول حصہ میں سے پانچ یوم حیض کا بقیہ ہو، پھر اس کا طہر پندرہ یوم ہو، پھر اس کا حیض دس یوم ہو، تو فاسد ہونے والا پندرہ یوم ہوگا، تو جب وہ متصلاً اس کی قضا کرے گی تو عید کا دن اس کے طہر کا اول ہوگا اور وہ اس دن روزہ نہیں رکھے گی، پھر اس کے لئے چودہ یوم میں روزہ کافی ہوگا، پھر دس یوم میں کافی نہیں ہوگا، پھر ایک یوم میں کافی ہوگا اور مجموعہ پچیس یوم ہوگا، اور اگر فرض کرلیا جائے کہ اس کا حیض اول

رمضان سے دس یوم ہے، اور پانچ یوم اس کے اخیر سے تو وہ عیدالفطر کے بعد اول شوال سے ۱۴ یوم روزہ رکھے گی تو وہ اس کے لئے کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کے حیض کا بقیہ ہے، پھر پندرہ یوم کافی ہوگا، اور مجموعہ انیس ہوگا اور پہلے احتمال میں زیادہ احتیاط ہے، تو اس پر پچیس یوم کی قضا لازم ہوگی، اور فصل کی صورت میں اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ قضا کی ابتداء اس کے حیض کے پہلے دن کے موافق ہوجائے تو اس کے لئے دس یوم کے روزے جائز نہیں ہوں گے، پھر پندرہ میں کافی ہوں گے، پھر اگر رمضان انتیس دنوں کا ہو تو وہ وصل کی صورت میں بیس یوم کی قضا کرے گی، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اسے اول رمضان سے پانچ یوم اور اس کے اخیر سے نو یوم یا اول سے دس اور اس کے اخیر سے چار حیض ہوں، تو ان دونوں میں فاسد چودہ یوم ہوگا، اور ہوسکتا ہے کہ وہ اس کے درمیان حائضہ ہوجائے جیسے یہ کہ وہ چھٹی رات میں حائضہ ہو اور سولہویں رات میں پاک ہو اور اس میں فاسد دس دن ہوگا، پس پہلی صورت میں قضا کی ابتداء شوال کے دوسرے دن ہوگی جو اس کے طہر کا پہلا دن ہوگا، تو وہ چودہ یوم روزے رکھے گی اور اسے کافی ہوگا، اور دوسری صورت مین شوال کا دوسرا دن اس کے حیض کا چھٹا دن ہوگا، تو وہ پانچ یوم روزہ رکھے گی جو اس کے لئے کافی نہیں ہوگا، پھر چودہ دن روزہ رکھے گی اور مجموعہ انیس دن ہوگا اور تیسری صورت میں قضا کی ابتداء حیض کی ابتداء کے ساتھ ہوگی تو وہ دس یوم روزہ رکھے گی، جو کافی نہیں ہوگا، پھر دس یوم طہر کے ہوں گے تو وہ دس یوم کے روزے ان دس ایام کے عوض کافی ہوں گے، جو اس کے ذمہ ہے، اور مجموعہ ۲۰ ہوگا، لہذا پہلی صورت میں چودہ یوم کی قضا اور دوسری صورت میں ۱۹ یوم کی قضا اور تیسری صورت میں بیس یوم کی قضا اس کے لئے کافی ہوگی، لہذا احتیاط کے طور پر یہی اس پر لازم ہوگا، اسی طرح وہ فصل کی حالت میں ۲۴ یوم کی قضا کرے گی اس

لئے کہ ہوسکتا ہے کہ فاسد چودہ یوم ہو، اور قضا اس کے حیض کے پہلے دن کے موافق ہوجائے، تو وہ دس دن روزہ رکھے گی جو کافی نہیں ہوگا پھر چودہ یوم کافی ہوگا، اور مجموعہ چوبیس یوم ہوگا۔

اور اگر اسے علم ہو کہ اس کا حیض ہر ماہ میں ایک بار آتا ہے، اور جانتی ہو کہ اس کی ابتداء دن میں ہوتی ہے، یا اسے علم نہیں ہو کہ وہ دن میں ہوتی ہے تو مطلقاً وصل اور فصل کی صورت میں ۲۲ یوم قضا کرے گی، اس لئے کہ جب اس کی ابتداء دن میں ہوگی تو اس کے گیارہ روزے فاسد ہوجائیں گے تو جب وہ مطلقاً قضا کرے گی تو ہوسکتا ہے کہ قضاء کی ابتداء حیض کی ابتداء کے موافق ہوجائے تو وہ گیارہ روزے رکھے گی جو کافی نہیں ہوں گے، پھر گیارہ روزے رکھے گی جو کافی ہوں گے، اور مجموعہ ۲۲ ہوگا، جس کے ذریعہ وہ بالیقین ذمہ داری سے سبکدوش ہوجائے گی۔

اور اگر اسے یہ معلوم ہو کہ حیض کی ابتداء رات میں ہوتی ہے تو وہ مطلقاً بیس روزوں کی قضا کرے گی، اس لئے کہ اس کے روزوں میں دس روزے فاسد ہیں۔

لہٰذا وہ دوگنا قضا کرے گی، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ قضا اور حیض میں موافقت ہوجائے، چاہے متصلاً رکھے یا منفصلاً رکھے، یہ سب اس صورت میں ہے جبکہ عورت کو حیض اور طہر کے سلسلہ میں اپنے ایام کی گنتی کا علم نہ ہو، لیکن اگر اسے علم ہو کہ ہر ماہ میں اس کا حیض نو دن اور بقیہ ماہ اس کا طہر ہے، اور وہ جانتی ہو کہ اس کی ابتداء رات میں ہوتی ہے، تو وہ مطلقاً اٹھارہ یوم قضا کرے گی، چاہے متصلاً رکھے یا منفصلاً، اور اگر اسے اس کی ابتداء کا علم نہ ہو یا وہ جانتی ہو کہ اس کی ابتداء دن میں ہوتی ہے تو وہ مطلقاً بیس یوم کی قضا کرے گی، اس لئے کہ پہلی صورت میں زیادہ سے زیادہ اس کے نو روزے اور دوسری صورت میں اس کے دس روزے فاسد ہوں گے، لہذا وہ اس کا دوگنا

قضا کرے گی، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ قضا کے پہلے دن میں حیض پیش آ جائے۔

اور اگر اسے علم ہو کہ اس کا حیض تین دن ہے اور اپنے طہر کو بھول جائے تو اس کے طہر کو کم سے کم یعنی پندرہ دنوں پر محمول کیا جائے گا، پھر اگر رمضان پورا ہوا اور اسے رات سے اپنے حیض کی ابتداء کا علم ہو، تو وہ مطلقاً نو یوم قضا کرے گی، متصلاً رکھے یا منفصلاً، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ اول رمضان میں تین دن تک حائضہ رہے، پھر پندرہ یوم تک پاک رہے، پھر تین دنوں تک حائضہ رہے، پھر پندرہ دنوں تک پاک ہے، تو اس کے چھ روزے فاسد ہوں گے، تو جب وہ متصلاً قضا رکھے گی تو عید الفطر کے بعد پانچ روزے اس کے لئے جائز ہوں گے پھر وہ تین دنوں تک حائضہ رہے گی اور اس کے روزے فاسد قرار پائیں گے، پھر وہ ایک دن روزہ رکھے گی تو نو روزے ہوں گے، اور اگر وہ متصلاً روزہ نہیں رکھے گی تو ہوسکتا ہے کہ قضا کے پہلے دن میں حیض پیش آ جائے، تو تین دنوں میں اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، پھر چھ یوم میں جائز ہوگا، تو نو روزے ہوں گے، لیکن اگر رمضان ناقص ہوا اور وہ متصلاً روزہ رکھے تو عید الفطر کے بعد اس کے لئے چھ روزے جائز ہوں گے جو اس کے لئے کافی ہوں گے، اور اگر وہ متصلاً نہ رکھے تو نو روزوں کی قضا کرے گی، جیسا کہ رمضان کے مکمل ہونے کی صورت میں تھا۔

اور اگر اسے حیض کی ابتداء کا علم نہ ہو یا علم ہو کہ وہ دن میں شروع ہوتا ہے تو وہ مطلقاً بارہ یوم کی قضا کرے گی، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ اول رمضان میں حائضہ ہو، تو اس کا روزہ چار دنوں میں فاسد ہوجائے گا، پھر چودہ میں جائز ہوگا، پھر چار میں فاسد ہوجائے گا، تو آٹھ روزے فاسد ہوجائیں گے، اور جب وہ متصلاً قضا کرے گی تو عید الفطر کے بعد دوسرے طہر کی تکمیل کے لئے پانچ روزے جائز ہوں گے، پھر چار روزے فاسد قرار پائیں گے، پھر بارہ کے پورا ہونے تک تین جائز ہوں گے اور اگر وہ متصلاً نہیں رکھے گی، تو ہوسکتا ہے کہ اول قضا میں حیض پیش آ جائے تو وہ چار یوم میں فاسد قرار پائے گا پھر آٹھ میں جائز ہوگا اور مجموعہ بارہ ہوگا، لیکن اگر رمضان کا مہینہ ناقص ہو اور وہ متصلاً روزہ رکھے تو یوم الفطر کے بعد اس کے دوسرے طہر کی تکمیل کے لئے چھ روزے جائز ہوں گے، پھر چار فاسد ہوں گے، پھر بارہ یوم کے پورا ہونے تک جائز ہوں گے، اور اگر وہ متصلاً نہیں رکھے گی تو دو روزے ہوسکتا ہے کہ اول قضا میں حیض پیش آ جائے، تو چار یوم میں روزہ فاسد ہوگا پھر آٹھ میں جائز ہوگا تو مجموعہ بارہ یوم ہوگا[(۱)]۔

اور رہا اس مسئلہ میں مالکیہ کا مذہب تو طہارت اور نماز میں احتیاط پر گفتگو کے ذیل میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

اور حنابلہ نے کہا ہے: اپنے وقت اور اپنے ایام کی گنتی کو فراموش کرنے والی عورت ہر ماہ میں چھ ایام یا سات ایام حیض گزارنے کے لئے بیٹھے گی، اور وہی اس کے حیض کے ایام ہوں گے، پھر وہ غسل کرے گی اور وہ ان ایام کے بعد مستحاضہ ہوگی، روزہ رکھے گی، نماز پڑھے گی اور طواف کرے گی اور امام احمد سے منقول ہے: وہ اقل حیض کے بقدر بیٹھے گی۔

پھر اگر وہ اپنے مہینہ کو جانتی ہو اور وہ معروف ماہ کے مخالف ہو تو وہ اپنے ماہ میں اس کے لئے بیٹھے گی اور اگر اس کو اپنے مہینہ کا علم نہ ہو تو وہ معروف مہینہ میں بیٹھے گی، اس لئے کہ یہی غالب ہے[(۲)]۔

---

(۱) مجموعۃ رسائل ابن عابدین ۱/۱۰۱، ۱۰۴ طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ، حاشیۃ ابن عابدین ۱/ ۱۹۱، ۱۹۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۷، ۱۱۸ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی ۱۹۵۸ء، المجموع ۲/ ۴۴۷ اور اس کے بعد کے صفحات المکتبۃ السّلفیہ، المدینۃ المنورہ۔

(۲) المغنی ۱/ ۳۲۱۔

ج-قرآن پڑھنے اوراس کے چھونے میں احتیاط:

۱۲ - حنفیہ اورمشہورقول میں شافعیہ کااس پر اتفاق ہے کہ متحیرہ خاتون کے لئے حیض کے احتمال کی وجہ سے نماز کے علاوہ حالت میں قرآن پڑھنا حرام ہوگا، لیکن نماز میں شافعیہ نے اس کے لئے جائز قرار دیا ہے کہ وہ مطلقاً فاتحہ یا اس کے علاوہ قرآن میں سے پڑھے۔

اور صحیح قول کے مطابق حنفیہ کا مذہب ہے کہ وہ فرائض اور سنن کی ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ اور کوئی چھوٹی سورت پڑھے گی مگر فرض کی آخری ایک یا دو رکعتوں میں قراءت میں کوئی سورۃ نہیں پڑھے گی، بلکہ صرف فاتحہ پڑھے گی اس لئے کہ وہ واجب ہے، اسی طرح انہوں نے صراحت کی ہے کہ اس کے لئے قنوت پڑھنا جائز ہے، ابن عابدین نے کہا ہے کہ یہی ظاہر مذہب ہے، اور اسی پر فتوی ہے، اس پر اجماع قطعی کی وجہ سے کہ وہ قرآن میں سے نہیں ہے، اور اسی طرح وہ تمام دعائیں اور اذکار پڑھے گی، اور شافعیہ کے نزدیک مشہور کے بالمقابل قول یہ ہے کہ بھولنے کے اندیشہ سے اس کے لئے مطلقاً قرآن پڑھنا مباح ہے، برخلاف جنبی کے اس لئے کہ جنابت کا زمانہ مختصر ہوتا ہے۔ اور ایک قول ہے کہ: نماز میں فاتحہ سے زیادہ پڑھنا حرام ہوگا جیسے کہ وہ جنبی جس کو پانی اور مٹی نہ ملے، اسی طرح حنفیہ اور مشہور قول کے مطابق شافعیہ کا اس کے لئے قرآن چھونے کے حرام ہونے پر اتفاق ہے، اور شافعیہ نے بطریق اولی اس کے اٹھانے کا اضافہ کیا ہے [(۱)]۔

اور مالکیہ میں سے ابن جزی نے کہا ہے: استحاضہ ان چیزوں میں سے کسی کے لئے مانع نہیں ہے، جس کے لئے حیض مانع ہے [(۲)]۔

د-مسجد میں داخل ہونے اور طواف کرنے میں احتیاط:

۱۳ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ متحیرہ کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ مسجد میں داخل ہو۔

اور شافعیہ نے اس کے لئے جائز قرار دیا ہے کہ وہ مسجد میں داخل ہو اور اس میں نماز پڑھے، لیکن اس کے لئے اس میں ٹھہرنا حرام ہوگا، ''المہمات'' میں ہے کہ اس کا مصداق وہ ہے جبکہ کسی دنیوی غرض یا بغیر کسی غرض کے ہو، اور اس کا محل وہ ہے جبکہ تلویث کا اندیشہ نہ ہو۔

طواف کے بارے میں حنفیہ کا مذہب ہے کہ وہ طواف زیارت اور طواف وداع کے علاوہ کوئی طواف نہیں کرے گی، طواف زیارت اس لئے کرے گی کہ وہ حج کا رکن ہے، لہٰذا وہ اسے حیض کے احتمال کی وجہ سے ترک نہیں کرے گی، اور طواف وداع اس لئے کرے گی کہ وہ غیر مکی پر واجب ہے، پھر وہ دس دنوں کے بعد طواف زیارت کو لوٹائے گی نہ کہ طواف وداع کو، تا کہ ان میں سے ایک بالیقین طہر میں واقع ہو۔

اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ وہ مطلقا طواف کرے گی، چاہے فرض ہو یا نفل، اور اس کے طواف کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اسے مہلت کی شرط کے ساتھ تین مرتبہ کرے گی، جیسا کہ روزہ میں ہے، لہذا اگر وہ ایک یا چند طواف کرنا چاہے تو غسل کرے گی، اور تین مرتبہ طواف کرے گی اور دو رکعت نماز پڑھے گی، پھر وہ اتنی دیر ٹھہرے گی جس میں اس کے طواف، غسل اور اس کی دو رکعتوں کی گنجائش ہو، پھر اسے دوبارہ کرے گی، پھر وہ ٹھہرے گی یہاں تک کہ پہلے طواف کے غسل میں اس کے مشغول ہونے کے اول وقت سے مکمل پندرہ دن گذر جائیں، اور پندرہ یوم کے بعد اتنی مدت ٹھہرے گی جس میں غسل، طواف اور طواف کے دونوں رکعتوں کی گنجائش ہو، اور وہ پہلی بار ٹھہرنے کے بقدر ہوگا، پھر وہ غسل کرے گی اور طواف کرے گی اور تیسری مرتبہ طواف کی دو

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۹۱، مجموعۃ رسائل ابن عابدین ۱/۹۹، ۱۰۰، نہایۃ المحتاج ۱/۳۴۸، مغنی المحتاج ۱/۱۱۶۔

(۲) القوانین الفقہیہ/۳۲۔

رکعتیں پڑھے گی، اور طواف کے لئے ہر بار غسل واجب ہوگا۔

اور دو رکعتوں کے بارے میں اگر ہم کہیں کہ وہ دونوں سنت ہیں تو ان کے لئے طواف کا غسل کافی ہوگا، اور اگر ہم کہیں: وہ دونوں واجب ہیں، تو تین قول ہیں، صحیح مشہور اور جسے جمہور نے قطعی قرار دیا ہے، یہ ہے: نماز کے لئے وضو واجب ہوگا نہ کہ غسل کی تجدید، اور دوم: نہ تو تجدید غسل واجب ہوگی اور نہ ہی وضو، اس لئے کہ یہ طواف کے ایک جز کی طرح اس کے تابع ہے، اور اسی کو متولی نے قطعی قرار دیا ہے، اور سوم: غسل کی تجدید واجب ہوگی، اسے ابوعلی السنجی نے نقل کیا ہے[1]۔

ھ- وطی اور عدت میں احتیاط:

۱۴- حنفیہ اور شافعیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ حیض کے احتمال کی وجہ سے متحیرہ سے وطی جائز نہیں ہے، اور شافعیہ کے نزدیک ایک ضعیف قول یہ ہے: یہ جائز ہے، اس لئے کہ استحاضہ دائمی بیماری ہے، اور دائمی تحریم فساد میں مبتلا کرنے والی ہوگی۔

اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ راجح مذہب کے مطابق ان کی رائے ہے کہ مستحاضہ سے وطی کرنا مباح نہیں ہے، اگرچہ وہ متحیرہ نہ ہو مگر یہ کہ شوہر کو اپنے نفس پر خطرہ ہو، کیونکہ اس میں گندگی ہے تو حائضہ کی طرح اس سے وطی کرنا حرام ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے حائضہ سے وطی کی ممانعت کی علت گندگی کو قرار دیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِي الْمَحِيضِ"[2] (آپ کہہ دیجئے کہ وہ ایک (طرح کی) گندگی ہے)، اذی کے بعد ان سے علاحدہ رہنے کا حکم دیا جو فاء تعقیب کے ساتھ مذکور ہے، اور اس لئے کہ حکم جب ایسے وصف کے ساتھ مذکور ہو جو اس کا متقاضی ہو، اور اس کے لائق ہو تو وہ اس کی علت قرار پاتا ہے، اور اذی علت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے، تو وہ اس کی علت قرار پائے گی، اور یہ مستحاضہ میں موجود ہے، لہذا اس کے حق میں حرمت ثابت ہوگی[1]۔

متحیرہ کا نفقہ:

۱۵- شافعیہ نے کہا ہے کہ شوہر پر اپنی متحیرہ بیوی کا نفقہ واجب ہوگا، اور اس کے بارے میں اور جن حضرات نے اس کی صراحت کی ہے ان میں امام غزالی ہیں، انہوں نے "الخلاصۃ" میں صراحت کی ہے[2]۔

اور یہی چیز حنفیہ اور حنابلہ کی عبارتوں سے مستفاد ہوتی ہے، چنانچہ حنفیہ نے صراحت کی ہے: نفقہ کو واجب کرنے میں معتبر احتباس (اپنے پاس روک کر رکھنا ہے) ہے جس کی وجہ سے شوہر وطی یا دواعی وطی سے فائدہ اٹھاتا ہے[3] اور دوسرا متحیرہ میں موجود ہے، اور اس قول کی بنا پر ان حضرات نے رتقاء اور قرناء کا نفقہ واجب کیا ہے[4]۔

اور ابن قدامہ نے کہا ہے: اگر رتقاء یا حائضہ یا نفاس والی خاتون یا ناقص الخلقت عورت جس کے ساتھ وطی ممکن نہ ہو یا بیمار عورت اپنے آپ کو حوالہ کردے تو شوہر پر ان کا نفقہ لازم ہوگا، اور اگر ان میں سے کوئی چیز پیدا ہوجائے تو اس کا نفقہ ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ فائدہ

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۲، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۹۹، المجموع للإمام النووی ۲/ ۴۷۶، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۱۰۶، مطبعۃ عیسی البابی الحلبی، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۲۔

(۱) المغنی ۱/ ۳۳۹، الإنصاف ۱/ ۳۸۲۔

(۲) المجموع ۲/ ۴۸۷ طبع السلفیہ۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۲/ ۲۵۱۔

(۴) سابقہ مراجع۔

اٹھانا ممکن ہے اور بیوی کی طرف سے کوئی کوتاہی نہیں ہے [۱]۔

اور مالکیہ کے نزدیک متحیرہ نصف ماہ یا استظہار کے ذریعہ اپنے حیض کو مکمل کرنے کے بعد اپنے تحیر سے نکل آئے گی، پھر یہ مستحاضہ ہوگی، اور یہ حقیقت میں پاک ہے، روزہ رکھے گی، نماز پڑھے گی اور اس سے وطی کی جائے گی [۲]، لہذا اس کے لئے نفقہ واجب ہوگا، اس لئے کہ مالکیہ کے نزدیک وجوب نفقہ کی شرائط میں سے یہ ہے: موت کے قریب ہونے سے سلامت ہو، شوہر بالغ ہو اور بیوی وطی کی طاقت رکھتی ہو [۳] اور مستحاضہ وطی کی صلاحیت رکھتی ہے۔

متحیرہ کی عدت:

۱٦ - اصح قول کے مطابق شافعیہ اور صحیح مذہب کے مطابق حنابلہ اور ایک قول کے مطابق حنفیہ نیز عکرمہ، قتادہ اور ابوعبید کا مذہب ہے کہ متحیرہ تین ماہ کے ذریعہ عدت گزارے گی، اس لئے کہ اکثر ہر ماہ طہر اور حیض پر مشتمل ہوتا ہے، اور اس لئے کہ سن ایاس تک انتظار کرنے میں بہت زیادہ مشقت ہے اور اس لئے کہ وہ اس حالت میں شک کی کیفیت میں ہے [۴]۔ تو وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں داخل ہوگی: ''إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلٰثَةُ أَشْهُرٍ'' [۵] (اگر تمہیں شبہ ہو تو ان کی عدت تین مہینے ہیں)، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے حمنہ بنت جحش کو حکم دیا کہ وہ ہر ماہ میں چھ یا سات ایام حیض کے گزارے [٦]، تو آپ علیہ السلام نے ہر ماہ میں اس کے لئے حیض کے ایام مقرر کئے، جن میں وہ نماز اور روزہ چھوڑ دے گی، اور اس میں حیض کے تمام احکام ثابت ہوں گے، تو ضروری ہوگا کہ اس کے ذریعہ عدت گذر جائے، اس لئے کہ یہ حیض کے احکام میں سے ہے [۱]۔

اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر اس ماہ میں سے جس میں اسے طلاق دی گئی پندرہ یوم سے زیادہ باقی رہ جائے تو وہ بقیہ کو طہر شمار کرے گی، اس لئے کہ وہ یقینی طور پر طہر پر مشتمل ہوگا، اور اس کے بعد وہ دو چاند کے ذریعہ عدت گزارے گی، پھر اگر پندرہ یوم یا اس سے کم باقی رہ جائے تو وہ باقی کو شمار نہیں کرے گی، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ حیض ہو، تو وہ عدت کو چاند کے ذریعہ سے شروع کرے گی۔

اس لئے کہ مہینے متحیرہ کے حق میں اصل نہیں ہیں، اور ہر ماہ اس کے حق میں '' قرؤ'' شمار کیا گیا، اس لئے کہ اکثر وہ حیض اور طہر پر مشتمل ہوتا ہے۔ برخلاف اس عورت کے جسے حیض نہیں آتا ہو، اور آئسہ ہو یہ دونوں مہینہ کے باقی ماندہ ایام کو مکمل کریں گی۔

اور شافعیہ نے کہا ہے: یہ اس متحیرہ خاتون کے حق میں ہے جسے اپنی باری کی مقدار یاد نہ ہو، لیکن اگر اسے باریوں کی مقدار یاد ہو، تو وہ ان میں سے تین کے ذریعہ عدت گزارے گی، چاہے وہ تین ماہ سے زائد ہو یا کم ہو، اس لئے کہ وہ تین طہروں پر مشتمل ہے، اور اسی طرح اگر اسے اپنے باریوں کی مقدار کے بارے میں شک ہو لیکن وہ کہے کہ: مجھے اس کا علم ہے کہ وہ مثلاً ایک سال سے متجاوز نہیں ہوتا ہے، تو اکثر کو اختیار کرے گی، اور ایک سال کو اپنی باری قرار دے گی، اسے دارمی نے ذکر کیا ہے، اور نووی نے ان کی موافقت کی ہے۔

اور ایک قول ہے: متحیرہ مذکورہ صورت میں ناامیدی کے بعد عدت گذارے گی، اس لئے کہ اس سے قبل اس کو صحیح حیض کی

---

(۱) المغنی ۷/ ۶۰۳۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۲۰۹، ۲۱۰۔

(۳) الصاوی مع الشرح الصغیر ۲/ ۷۳۰۔

(۴) مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۵، روضۃ الطالبین ۸/ ۳٦۹، المغنی ۷/ ۴٦۷، الانصاف ۹/ ۲۸٦، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ٦۰۲ طبع بولاق، فتح القدیر ۳/ ۲۹۱ طبع بولاق۔

(۵) سورۂ طلاق/ ۴۔

(٦) حدیث حمنہ: کی تخریج فقرہ/ ۷ میں گذر چکی ہے۔

---

(۱) المغنی ۷/ ۴٦۷۔

توقع ہے۔

اورانہوں نے مزید کہا ہے کہ متحیرہ کے بارے میں مذکورہ اختلاف کا محل اس کے نکاح کے حرام ہونے کی بہ نسبت ہے، لیکن رجعت اور حق سکنی کی بہ نسبت تو وہ قطعی طور پر صرف تین ماہ ہے (۱)۔

اور ابن الہمام نے کہا ہے: جان لو کہ اپنی عادت کو بھول جانے والی مستحاضہ کے بارے میں تین ماہ کے ذریعہ عدت گذارنے کو مطلق رکھنا صحیح نہیں ہے، مگر اس صورت میں جبکہ اسے شروع مہینے میں طلاق دے، لیکن اگر اسے مہینہ میں سے اتنی مدت گزرنے کے بعد طلاق دے، جس میں ایک حیض صحیح ہوتا ہو تو مناسب یہ ہے کہ اس مہینہ کے باقی ماندہ حصے کے علاوہ تین ماہ کا اعتبار کیا جائے اور وجہ ظاہر ہے (۲)۔

مالکیہ اور ایک قول کے مطابق حنابلہ اور اسحاق کا مذہب ہے: متحیرہ ایک سال تک عدت گزارے گی، اس عورت کے درجہ میں ہوگی جس کا حیض بند ہو گیا ہو، اسے علم نہیں ہو کہ کس وجہ سے اس کا حیض بند ہو گیا (۳)، امام احمد نے کہا ہے: اگر گڈ مڈ ہو جائے اور اس کو خون کے آنے اور ختم ہونے کا علم نہ ہو تو وہ ایک سال عدت گزارے گی، اس لئے کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے: انہوں نے ایک مرد کے بارے میں فرمایا جس نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تھی، اور اسے ایک یا دو حیض آئے پھر اس کا حیض بند ہو گیا، اس کو علم نہیں ہوا کہ کس چیز نے اسے بند کر دیا، کہ وہ نو ماہ بیٹھے پھر جب اسے حمل ظاہر نہیں ہوگا تو وہ تین ماہ عدت گزارے گی، تو یہ ایک سال ہو جائے گا (۴)۔

اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ متحیرہ نو ماہ استبراء کے لئے عدت گزارے گی تاکہ شک دور ہو جائے، اس لئے کہ اکثر یہی مدت حمل ہوتی ہے، پھر وہ تین ماہ تک عدت گزارے گی، اور سال کے بعد حلال ہو جائے گی، آزاد ہو یا باندی اور ایک قول ہے کہ: پورا سال عدت ہے، دسوقی نے کہا ہے کہ: اور درست یہ ہے کہ اختلاف لفظی ہے (۱)۔

اور حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ یہ ہے: متحیرہ اپنی عدت سات ماہ کے ذریعہ گزارے گی، ابن عابدین نے کہا ہے کہ: ممتدۃ الحیض یعنی وہ عورت جس کے حیض کا خون طویل ہو، یا مستحاضہ ہو اور اس سے مراد وہ متحیرہ ہے جو اپنی عادت کو بھول جائے تو مفتی بہ جیسا کہ "فتح القدیر" میں ہے، اس کے طہر کی مقدار دو ماہ ہوگی، تو طہر کے لئے چھ ماہ ہوں گے، اور تین حیض کے لئے ایک ماہ ہوگا یہ احتیاط کے طور پر ہے، ابن عابدین نے کہا ہے کہ: اس کا حاصل یہ ہے: متحیرہ کی عدت سات ماہ میں پوری ہوگی (۲)۔

اور حنفیہ میں میدانی کی رائے (اور یہی اکثر کی رائے ہے) کہ متحیرہ کے حیض کی مقدار دس یوم اور اس کے طہر کی مقدار کچھ کم چھ ماہ مقرر کی جائے گی، لہذا اس کی عدت چار ساعت کم انیس ماہ اور دس دن میں پوری ہوگی، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ طلاق اس کے حیض کے کچھ دیر بعد ہو تو اس حیض کو شمار نہیں کیا جائے گا، اور یہ ایک ساعت کم دس یوم ہیں، پھر تین طہر اور تین حیض کی ضرورت پڑے گی (۳)۔

اور "عمد الأدلہ" میں ہے: وہ مستحاضہ جو اپنے حیض کے وقت کو فراموش کر جائے، وہ چھ ماہ کے ذریعہ عدت گزارے گی (۴)۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۵، ۳۸٦۔
(۲) فتح القدیر ۳/ ۲۷۳ طبع بولاق۔
(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۰، المغنی ۷/ ۴٦۷۔
(۴) المغنی ۷/ ۴٦٦، ۴٦۷۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۰ طبع دار الفکر۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ٦۰۲ طبع بولاق، نیز دیکھئے: طحطاوی علی مراقی الفلاح رص ٦۷۔
(۳) رسائل ابن عابدین رص ۹۹۔
(۴) الإنصاف ۹/ ۲۸۷۔

اور ابن قدامہ نے کہا ہے: مناسب یہ ہے کہ کہا جائے جب ہم یہ حکم لگائیں گے کہ ہر ماہ میں سے اس کا حیض سات یوم ہے، تو اس کے لئے چاند کے حساب سے دو ماہ اور تیسرے ماہ سے سات یوم گذر جائیں گے تو اس کی عدت پوری ہوجائے گی اور اگر ہم کہیں کہ قروء سے مراد طہر ہے، اور وہ کسی ماہ کے اخیر میں طلاق دے پھر اس کے لئے دو ماہ گزر جائیں اور تیسرے ماہ کا چاند نکل آئے تو اس کی عدت پوری ہوجائے گی (۱)۔

دوم: نفاس میں متحیرہ عورت:

۱۷- ہر عورت پر حیض اور نفاس کے سلسلہ میں تعداد اور وقت کے اعتبار سے اپنی عادت کو یاد رکھنا واجب ہے (۲)، پھر اگر وہ نفاس کے بارے میں اپنی عادت کو فراموش کردے اور خون چالیس یوم سے زیادہ نہ ہو، تو حنفیہ کی رائے ہے کہ وہ سب نفاس ہوگا چاہے اس کی عادت جو بھی ہو اور وہ نماز اور روزہ چھوڑ دے گی اور وہ چالیس یوم کے بعد کسی نماز کی قضا نہیں کرے گی۔

اگر چالیس یوم سے بڑھ جائے تو وہ تحری کرے گی، پھر اگر چالیس یوم میں سے کسی بھی چیز کے بارے میں اس کا ظن غالب نہ ہو کہ وہ اس کی عادت ہے تو وہ چالیس یوم کی نماز کی قضا کرے گی، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ کچھ دیر اس کا نفاس رہا ہو، اور اس لئے بھی کہ اسے یہ علم نہیں ہے کہ اس کی عادت کتنی ہے، تاکہ وہ اکثر مدت سے تجاوز کرنے کی صورت میں اس کی طرف لوٹا یا جائے، تو اگر وہ خون کے جاری رہنے کی حالت میں اس کی قضا کرے تو وہ دس ایام کے بعد اس کا اعادہ کرے گی، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ پہلی مرتبہ کی قضا حیض کی حالت میں ہو اور عبادات میں احتیاط واجب ہے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۶۷۔

(۲) رسائل ابن عابدین ۱/ ۹۹۔

ابن عابدین نے کہا ہے: مجھے اس شخص کے بارے میں علم نہیں ہے، جس شخص نے ایسی عورت کے روزہ کے حکم کو ذکر کیا ہو جو نفاس اور حیض دونوں میں اپنی عادت کو فراموش کردے، اور اس کی تخریج گذشتہ بحث کے مطابق یہ ہے کہ اگر وہ رمضان کی پہلی رات میں بچہ جنے اور مہینہ مکمل ہو، اور اسے علم ہو کہ اس کا حیض بھی رات میں شروع ہوتا ہے، تو وہ رمضان کا روزہ رکھے گی، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کا نفاس تھوڑی دیر ہو، پھر جب وہ متصلاً روزہ قضا کرے گی تو وہ ۳۹ یوم قضا کرے گی، اس لئے کہ وہ عید کے دن روزہ نہیں رکھے گی، پھر نو روزے رکھے گی، اس احتمال کے ساتھ کہ وہ سب اس کا مکمل نفاس ہو اور اس کے لئے کافی نہ ہو، پھر پندرہ یوم روزہ رکھے گی یہ طہر کے ہیں، جو کافی ہوں گے پھر دس یوم میں حیض کا احتمال ہوگا، اس لئے وہ کافی نہیں ہوں گے، پھر پندرہ یوم طہر ہوں گے تو یہ کافی ہوں گے، اور موجوعہ ۳۹ یوم ہوگا، ان میں سے تیس یوم صحیح ہوگا۔

اور اگر وہ دن میں بچہ جنے اور اسے علم ہو کہ اس کا حیض دن میں شروع ہوتا ہے یا علم نہ ہو تو وہ ۶۲ یوم قضا کرے گی، اس لئے کہ وہ عید کے دن روزہ نہ رکھے گی پھر وہ دس یوم روزہ رکھے گی جو کافی نہیں ہوں گے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ اس کے نفاس کے آخری ایام ہوں، پھر پچیس دن روزہ رکھے گی، جن میں سے چودہ کافی ہوں گے اور گیارہ کافی نہیں ہوں گے، پھر وہ اسی طرح ۲۵ یوم روزہ رکھے گی تو اس کے لئے دونوں طہروں میں ۲۸ روزے صحیح ہوں گے، پھر وہ تیس یوم کی تکمیل کے لئے دو روزہ رکھے گی، اور مجموعہ ۶۲ یوم ہوگا۔

اور اسی پر اس کا حکم نکالا جائے گا جبکہ وہ منفصلاً قضا کرے، اور جبکہ مہینہ ناقص ہو اور جبکہ اسے صرف اپنے حیض کے ایام کی گنتی کا علم ہو (۱)۔

(۱) رسائل ابن عابدین ۱/ ۱۰۸۔

اور مشہور قول کے مطابق مالکیہ کی رائے ہے کہ نفاس کی اکثر مدت جبکہ وہ اتصال یا انفصال کے ساتھ طویل ہوجائے ساٹھ یوم ہے، پھر وہ مستحاضہ ہوگی، اور ساٹھ پر استظہار نہیں کرے گی، جیسے حیض کا پندرہ دن کو پہنچنا، اور خرشی نے اس قول کونقل کرنے کے بعد کہا ہے: اس کا ظاہر یہ ہے کہ وہ اپنی عادت کی طرف نہیں لوٹے گی، اس کے برخلاف جو ''ارشاد'' میں ہے [1] اور ''ارشاد'' میں ہے: وہ اپنی عادت کی طرف لوٹے گی [2]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ معتادہ جونفاس کے بارے میں اپنی عادت بھول گئی ہو، اس میں وہی اختلاف جاری ہوگا، جو حیض میں متحیرہ کے بارے میں ہے، تو ایک قول کے مطابق وہ مبتدأہ کی طرح ہوگی، تو وہ ایک قول میں ایک لمحہ کی طرف لوٹائی جائے گی، اور ایک قول میں چالیس یوم کی طرف لوٹائی جائے گی، اور راجح مذہب کے مطابق اسے احتیاط کا حکم دیا جائے گا، اور امام الحرمین نے اس جگہ اس کو ترجیح دی ہے کہ وہ مبتدأہ کی طرف لوٹائی جائے گی، اس لئے کہ اول نفاس معلوم ہے، اور حیض کے لئے چاند کے مہینہ کی ابتداء کی تعیین بلا دلیل ہے، اس کی کوئی اصل نہیں ہے، رافعی نے کہا ہے: جب ہم احتیاط کے بارے میں کہیں گے تو اگر وہ حیض کے بارے میں مبتدأۃ ہو تو ہمیشہ احتیاط واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کا اول حیض مجہول ہے، اور مبتدأۃ جب اپنے خون کی ابتداء سے ناواقف ہو تو وہ متحیرہ کی طرح ہوگی، اور اگر وہ معتادہ ہو، اپنی عادت کو بھولنے والی ہو، تو وہ بھی برابر احتیاط پر قائم رہے گی اور اگر حیض کی عادت کو یاد رکھنے والی ہو اور نفاس کے آخر کے مشتبہ ہونے کی وجہ سے اس پر باری مشتبہ ہوجائے، تو یہ اس عورت کی طرح ہوگی جو اپنے حیض کے وقت کو بھول جائے اور اس کی مقدار کو نہ بھولی ہو [1]۔

اور حنابلہ نے کہا ہے: اگر نفاس والی عورت کا خون چالیس یوم سے زائد ہوجائے اور وہ حیض کی عادت کے موافق ہوجائے تو وہ حیض ہوگا، اور اگر وہ حیض کی عادت کے موافق نہ ہو تو وہ استحاضہ ہوگا، امام احمد نے کہا ہے: اگر اس کا خون برابر جاری رہے تو اگر وہ اس کے حیض کے ایام میں ہو جس کی وجہ سے وہ بیٹھتی ہو، تو وہ نماز سے باز رہے گی، اور اس کا شوہر اس سے وطی نہیں کرے گا اور اگر اس کے ایام نہ ہوں تو وہ مستحاضہ کے درجہ میں ہوگی، ہر نماز کے لئے وضو کرے گی اور نماز پڑھے گی اور اگر اسے رمضان مل جائے تو روزہ رکھے گی اور قضا نہیں کرے گی اور اس کا شوہر اس سے وطی کرے گا [2]۔

---

(۱) الخرشی ۱/۲۱۰، نیز دیکھئے: التاج والإکلیل ۱/۳۷۶۔

(۲) العدوی علی الخرشی ۱/۲۱۰۔

(۱) المجموع ۲/۵۳۱۔

(۲) المغنی ۱/۳۴۶۔

متردیۃ

تعریف:

۱- متردیۃ لغت میں وہ جانور ہے جو کسی پہاڑ سے گرجائے، یا کسی کنویں میں گرجائے، یا کسی بلند جگہ سے گرجائے اور مرجائے، لیث نے کہا ہے: تردی کسی گڑھے میں گرنا ہے، اور تردی في الهوة ونحوها، أو من عال یعنی وہ گرگیا اور ردی في البئر أو النهر یہ تردی کی طرح ہے یعنی گرگیا، "ردی" ہلاک ہونا، اور "أردیته" میں نے اسے ہلاک کردیا(۱)۔

اور کہا جاتا ہے کہ: ردیته بالحجارة أردیه میں نے اس پر پتھر پھینکا(۲)۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- منخنقۃ:

۲- منخنقة وہ جانور ہے جو گلا گھٹنے کی وجہ سے مرجائے، اور یہ سانس کو روک دینا ہے، چاہے اسے آدمی کرے یا کسی رسی یا دولکڑیوں کے درمیان یا اس کے مثل کسی چیز کے ذریعہ اس کے لئے ایسا ہوجائے(۱)۔

(۱) لسان العرب، القاموس، تاج العروس، المعجم الوسیط۔
(۲) معجم مقاییس اللغہ۔
(۳) الشرقاوی علی شرح التحریر ۲/ ۴۵۳، کشاف القناع ۶/ ۲۰۸، احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۲۲، احکام القرآن للکیا الہراس ۳/ ۴۳۔

ب- موقوذۃ:

۳- موقوذۃ وہ بکری ہے جسے اتنا مارا جائے کہ وہ بغیر ذبح کئے ہوئے مرجائے اور قد وقذ الشاة وقذاً وهي موقوذة ووقيذ: اسے لکڑی سے مار ڈالا(۲)۔

ج- نطیحہ:

۴- نطیحہ، فعیلہ کے وزن پر مفعولہ کے معنی میں ہے، اور یہ وہ بکری ہے جسے دوسری بکری وغیرہ سینگ سے مارے اور وہ ذبح کئے جانے سے قبل مرجائے(۳)۔

اور ان تینوں الفاظ اور متردیۃ کے مابین نسبت یہ ہے کہ ان سب کو نہیں کھایا جاتا ہے جب تک کہ شرعی طور پر ذبح نہیں کیا جائے۔

اجمالی حکم:

۵- فقہاء کا مذہب ہے کہ متردیہ کو اگر اس کے مرنے سے قبل ذبح نہ کیا جاسکے تو اس کا کھانا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ، وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوْذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ

(۱) تفسیر القرطبی ۶/ ۴۸، احکام القرآن للجصاص ۳/ ۳۰۴، تفسیر الطبری ۶/ ۶۸، لسان العرب، القاموس۔
(۲) تفسیر القرطبی ۶/ ۴۸، تفسیر الطبری ۶/ ۶۹، لسان العرب، القاموس، المصباح المنیر۔
(۳) تفسیر القرطبی ۶/ ۴۹، تفسیر الطبری ۶/ ۷۰، لسان العرب، مختار الصحاح، تاج العروس۔

وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَاذَكَّيْتُمْ"[1] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور سور کا گوشت اور جو جانور غیر اللہ کے لئے نامزد کردیا گیا ہو اور جو گلا گھٹنے سے مرجائے اور جو کسی ضرب سے مرجائے ۔ اور جو اونچے سے گر کر مرجائے اور جو کسی سینگ سے مرجائے جس کو درندے کھانے لگیں سوا اس صورت کے کہ تم اس کو ذبح کرڈالو)۔

اور ان حضرات کا یہ بھی مذہب ہے کہ متردیۃ کو جب مرنے سے قبل زندہ حالت میں ذبح کرلیا جائے تو یہ حلال ہے، مگر ان حضرات نے حیات کے ضابطہ میں اختلاف کیا ہے جس میں ذبح کرنا مفید ہوتا ہے۔

تفصیل اصطلاح: " ذبائح" (فقرہ/ ۱۷) میں ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۔

متشابہ

تعریف:

۱- متشابہ لغت میں اسم فاعل ہے، اس کا فعل "تشابہ" ہے، کہا جاتا ہے، تشابها اور اشتبها، ان میں سے ہر ایک دوسرے کے مشابہ ہوگیا یہاں تک کہ دونوں گڈمڈ ہوگئے۔

اور کہا جاتا ہے: شبهه إياه وبه تشبيها، اس کی مثال بیان کیا، اور کہا جاتا ہے: أمور مشتبهة ومشبهة مشکل امور اور الشبهة، التباس اور مثل ہے۔

اور شبه عليه الأمر تشبيها اس پر معاملہ مشتبہ ہوگیا[1]۔

اور اصطلاح میں متشابہ کی تعریف میں اختلاف ہے، صحیح وہ ہے جیسا کہ ابو منصور نے کہا ہے: متشابہ وہ ہے جس کی تاویل کا علم اللہ کے علاوہ کسی کو نہ ہو، اور ابن سمعانی نے کہا ہے کہ یہ سب سے بہتر قول ہے، اور سنت کے طریقہ پر یہی مختار ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

محکم:

۲- محکم لغت میں وہ ہے جو منسوخ نہ ہو، یا وہ حکم ہے جس کے سننے والے کو اس کے واضح ہونے کی وجہ سے اس کی تاویل کی ضرورت نہ ہو[3]۔

(۱) القاموس المحیط۔
(۲) البحر المحیط ۱/ ۴۵۰، ۴۵۲۔
(۳) القاموس المحیط۔

اور اصطلاح میں اس کے بارے میں اختلاف ہے، اور صحیح جیسا کہ ابومنصور نے کہا ہے، وہ یہ ہے جس کے مراد کی معرفت اس کے ظاہر سے ممکن ہو یا کسی ایسی دلالت سے ممکن ہو، جو اسے واضح کرے (۱)۔

اجمالی حکم:

۳- متشابہ کے تقاضہ کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ کیا اس کا تقاضہ اس پر ایمان لانا اور اس کی تاویل کے بارے میں توقف کرنا ہے، یا اس پر عمل کرنا ہے۔

زرکشی نے کہا ہے کہ قرآن کے محکم پر عمل کیا جائے گا، اور متشابہ پر ایمان رکھا جائے گا، اور اگر کسی قطعی دلیل سے اس کی تعیین نہ ہو تو اس کی تاویل کے بارے میں توقف کیا جائے گا۔

اور ابواسحاق نے کہا ہے کہ یہ اختلاف احکام شریعت میں جاری نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس کا بیان معلوم نہ ہو (۲)۔

اور تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

(۱) البحر المحیط ۱/ ۴۵۲، ۴۵۳۔

(۲) البحر المحیط ۱/ ۴۵۲، ۴۵۳۔

متعۃ

تعریف:

۱- متعہ (ضمہ اور کسرہ کے ساتھ) لغت میں تمتیع کا اسم ہے جیسے متاع، اور یہ کہ تم کسی عورت سے شادی کرو تا کہ چند دنوں تک لطف اندوز ہو پھر اس کا راستہ چھوڑ دو، اور یہ کہ تم اپنے حج کے ساتھ عمرہ کو ملاؤ، اور تم نے اس سے فائدہ اٹھایا اور تمتع حاصل کیا، اور وہ توشہ ہے جس پر اکتفا کیا جائے (۱)۔

اور اصطلاح میں متعہ کے لفظ کا معنی اس چیز کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوتا ہے، جس کی طرف اسے منسوب کیا جائے پس متعۃ العمرۃ یہ ہے کہ حج کے مہینے میں میقات سے عمرہ کا احرام باندھے اور اس سے فارغ ہوجائے، پھر مکہ یا اس میقات سے جہاں سے عمرہ کا احرام باندھا ہے حج کرے، اور اس کو متعہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کا کرنے والا دو عبادتوں کے مابین احرام کے ممنوعات سے فائدہ اٹھاتا ہے، یا اس لئے کہ وہ حج کے لئے میقات کی طرف لوٹنے کے ساقط ہونے سے فائدہ اٹھاتا ہے۔

اور تفصیل ''إحرام'' (فقرہ/ ۳۰) میں ہے۔

متعۃ النکاح یہ ہے کہ مرد ایسی عورت سے کہے جو موانع سے خالی ہو کہ میں تم سے اتنی مدت کے لئے اتنے مال پر متعہ کرتا ہوں (۲)۔

(۱) القاموس المحیط۔

(۲) الہدایہ وشروحہا ۲/ ۳۸۴ طبع الامیریہ۔

اور متعۃ الطلاق، جیسا کہ شربینی الخطیب نے اس کی تعریف کی ہے، وہ مال ہے جس کی ادائیگی شوہر پر زندگی میں طلاق یا اس کے ہم معنی الفاظ کے ذریعہ اپنی جدا ہونے والی بیوی کے لئے چند شرائط کے ساتھ واجب ہوتی ہے [۱]۔

متعہ سے متعلق احکام:

متعہ سے متعلق چند احکام ہیں، جو متعہ کی نوعیت کے اعتبار سے حسب ذیل طریقہ پر مختلف ہوتے ہیں۔

الف-متعۃ الطلاق:

۲-فقہاء کا مذہب ہے کہ اس عورت کے لئے جس کو وطی سے پہلے طلاق دے دی جائے اور اس کے لئے کوئی مہر مقرر نہ ہو متعہ دینا مشروع ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَالَمْ تَمَسُّوْهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيْضَةً وَمَتِّعُوْهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ، وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ، مَتَاعًا بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ" [۲] (تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ان بیویوں کو جنہیں تم نے نہ ہاتھ لگایا اور نہ ان کے لئے مہر مقرر کیا طلاق دے دو وسعت والے کے ذمہ اس کی حیثیت کے لائق ہے اور تنگی والے کے ذمہ اس کی حیثیت کے لائق یہ خرچ شرافت کے موافق ہو اور یہ واجب ہے خوش معاملہ لوگوں پر)۔

اور تفصیل اصطلاح "متعۃ الطلاق" میں ہے۔

ب-متعۃ الحج:

۳-فقہاء کے مابین حج کے ساتھ عمرہ کو ملا کر تمتع کی مشروعیت کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" [۱] (تو جو شخص عمرہ سے مستفید ہوا سے حج سے ملا کر تو جو قربانی بھی اسے میسر ہو وہ کر ڈالے)۔

اور تفصیل اصطلاح "تمتع" (فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ج-متعۃ النکاح:

۴-اس کو فقہاء نکاح المتعۃ کہتے ہیں، اور حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بہت سے سلف کا مذہب ہے کہ یہ نکاح حرام ہے [۲]۔

اور تفصیل "نکاح المتعۃ" میں ہے۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۱۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۶۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

(۲) الہدایہ وشروحہا ۲/ ۳۸۴ طبع الامیریہ، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۲۱، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۳۵۱، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۷/ ۵۷۱، ۵۷۲۔

متعة الطلاق

تعریف:

۱- متعة لغت میں "متاع" سے مشتق اسم ہے، اور یہ تمام وہ اشیاء ہیں جن سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے [۱]۔

اور اصطلاح میں شربینی الخطیب نے کہا ہے کہ وہ مال ہے جس کی ادائیگی شوہر پر زندگی میں طلاق یا اس کے ہم معنی الفاظ کے ذریعہ جدا ہونے والی بیوی کے لئے چند شرائط کے ساتھ واجب ہوتی ہے [۲]۔

شرعی حکم:

۲- متعة کے شرعی حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر کسی عورت کو دخول سے قبل طلاق دے دی جائے اور اس کے لئے نصف مہر واجب نہ ہو تو اس کو متعہ دینا واجب ہے بایں طور کہ وہ اپنے آپ کو حوالہ کردے اور اس کے لئے کوئی چیز مقرر نہیں کی گئی ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَاجُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَالَمْ تَمَسُّوْهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيْضَةً وَمَتِّعُوْهُنَّ عَلَى الْمُوْسِعِ قَدَرُهُ، وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ، مَتَاعًا بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ" [۳] (تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ان بیویوں کو جنہیں تم نے نہ ہاتھ لگایا اور نہ ان کے لئے مہر مقرر کیا طلاق دے دو وسعت والے کے ذمہ اس کی حیثیت کے لائق ہے اور تنگی والے کے ذمہ اس کی حیثیت کے لائق یہ خرچ شرافت کے موافق ہو اور یہ واجب ہے خوش معاملہ لوگوں پر)۔

بہوتی نے کہا ہے کہ امر وجوب کا تقاضہ کرتا ہے، اور اس کے معارض اللہ تعالی کا یہ ارشاد: "حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ" نہیں ہے، اس لئے کہ واجب کی ادائیگی احسان کے قبیل سے ہے، اور شربینی الخطیب نے کہا ہے کہ اور اس لئے کہ جو عورت بلا مہر اپنے کو حوالہ کردے اس کو کچھ نہیں ملے گا، تو وحشت میں اسے ڈالنے کی وجہ سے اس کے لئے متعہ واجب ہوگا، لیکن اگر حوالگی کی صورت میں اس کے لئے کوئی چیز مقرر کردی جائے تو اس کو متعہ کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ شوہر نے اس کی شرمگاہ کی منفعت کو حاصل نہیں کیا ہے لہذا اس کو وحشت میں ڈالنے اور اس کی توہین کرنے کی وجہ سے اس کے لئے نصف مہر کافی ہوگا۔

اور حنفیہ نے متعہ کے وجوب کی حالت کے ساتھ دوسری دو حالتوں کا اضافہ کیا ہے:

اول: متعہ اس میں مستحب ہوگا، اور یہ وہ مطلقہ ہے جس کے ساتھ دخول کیا گیا ہو، چاہے اس کے لئے مہر مقرر ہو یا نہ ہو۔

دوم: جس میں متعہ مستحب نہیں ہوتا ہے، اور یہ وہ عورت ہے جسے دخول سے قبل طلاق دی گئی ہو اور اس کے لئے مہر مقرر ہو۔

اور شافعیہ نے کہا ہے کہ اظہر جدید قول کے مطابق مطلقہ اور اسی طرح وطی کی گئی عورت کے لئے متعہ واجب ہوگا خواہ شوہر نے اس کے سپرد اس کی طلاق کی ہو اور اس نے اپنے اوپر طلاق واقع کی ہو یا شوہر نے اسے اس کے فعل پر معلق کیا ہو اور اس نے اسے کرلیا ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد عام ہے: "وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ

---

(۱) تاج العروس للزبیدی۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/۲۴۱۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۳۶۔

بِالْمَعْرُوْفِ"[1] (اور مطلقہ عورتوں کے حق میں بھی نفع پہنچانا دستور کے موافق مقرر ہے) اور اظہر کے بالمقابل قول قدیم ہے کہ: اس کے لئے متعہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ مہر کی مستحق ہے اور اس میں متعہ سے بے نیازی ہے۔

اور ان حضرات نے کہا ہے: ہر وہ تفریق جو عورت کی طرف سے نہ ہو، بایں طور کہ وہ شوہر کی طرف سے ہو، جیسے اس کا مرتد ہونا، اس کا لعان کرنا، اور اس کا اسلام قبول کرلینا، یا کسی اجنبی کی طرف سے ہو، جیسے شوہر کی ماں یا شوہر کی بیوی کی بیٹی کا دودھ پلانا اور اس کے باپ کا یا اس کے بیٹے کا شبہ کی بنیاد پر اس کے ساتھ وطی کرنا تو اس کا حکم متعہ کے واجب کرنے اور اس کے واجب نہ کرنے میں طلاق کی طرح ہے، یعنی جب اس کے ذریعہ نصف مہر ساقط نہ ہو، لیکن اگر جدائی عورت کی طرف یا اس کے سبب سے ہو، جیسے اس کا مرتد ہونا یا اس کا اسلام قبول کرلینا، اگرچہ تابع بن کر ہو، یا شوہر کا عورت کے عیب کی وجہ سے فسخ کرنا تو اس کو متعہ کا حق نہیں ہوگا، چاہے دخول سے پہلے ہو یا اس کے بعد، اس لئے کہ مہر اس کے ذریعہ ساقط ہوجاتا ہے اور اس کا وجوب متعہ کے وجوب سے زیادہ مؤکد ہے، اس لئے کہ اگر وہ دونوں ایک ساتھ مرتد ہوجائیں تو متعہ نہیں ہوگا اور نصف مہر واجب ہوگا۔

اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اس مفوضہ کے علاوہ جس کے لئے مہر مقرر نہ ہو ہر مطلقہ کے لئے متعہ مستحب ہے،[2] اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ" (اور مطلقہ عورتوں کے حق میں بھی نفع پہنچانا دستور کے موافق مقرر ہے)۔

اور مالکیہ نے کہا ہے کہ متعہ ہر اس مطلقہ کے لئے مندوب ہے، جسے نکاح لازم میں طلاق بائن دی جائے، سوائے اس عورت کے جو خلع کرلے اور وہ عورت جس کے لئے مہر مقرر ہو، اور شب زفاف سے قبل طلاق دے دی گئی ہو اور شوہر کے عیب کی وجہ سے اختیار کرنے والی عورت اور وہ عورت جسے طلاق کا اختیار دیا جائے اور وہ اپنے اوپر طلاق واقع کرلے[1]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ"[2] ((اور یہ) واجب ہے خوش معاملہ لوگوں پر) اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ"[3] ((یہ) پرہیزگاروں پر واجب ہے)۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے متعہ کو متقیوں اور محسنوں پر حق قرار دیا ہے نہ کہ ان دونوں کے علاوہ پر[4]۔

متعۃ الطلاق کی مقدار:

۳- متعہ کی مقدار کی تحدید اور اس کی نوعیت کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی ہے، اور تنگ دستی اور مالداری میں شوہر کی حالت کے اعتبار اور معروف کو اختیار کرنے کے بارے میں ذکر آیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَتِّعُوْهُنَّ عَلَى الْمُوْسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوْفِ"[5] (وسعت والے کے ذمہ اس کی حیثیت کے لائق ہے اور تنگی والے کے ذمہ اس کی حیثیت کے لائق ہے (یہ) خرچ شرافت کے موافق ہو۔

اور فقہاء کا اس شخص کے بارے میں اختلاف ہے، جس کی حالت کا اعتبار متعہ میں کیا جائے گا۔

مفتی بہ قول کے مطابق حنفیہ کا مذہب اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۴۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۳۵، الہدایہ مع شروحہا ۲/ ۴۴۸، مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۱، ۲۴۲، کشاف القناع ۵/ ۱۵۷، ۱۵۸۔

---

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۶۵۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۶۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۴۱۔

(۴) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۲۴۵۔

(۵) سورۂ بقرہ/ ۲۳۶۔

قاضی کے ذریعہ متعہ کی مقدار متعین کرنے میں میاں بیوی دونوں کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا۔

اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ نفقہ کی طرح تنگدستی اور مالداری میں ان دونوں کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا، اور ان حضرات نے کہا ہے کہ متعہ چادر، دوپٹہ اور اوڑھنے کا سامان ہے، جو مہر مثل کے نصف سے زائد نہ ہو، اس لئے کہ متعہ اس کا بدل ہے، تو اگر وہ دونوں برابر ہوں تو واجب متعہ ہوگا، اس لئے کہ یہی قرآن عزیز کے ذریعہ فریضہ ہے، اور اگر نصف متعہ سے کم ہو تو واجب کم ہوگا، اور متعہ پانچ درہم سے کم نہیں ہوگا۔

اور کرخی نے بیوی کی حالت کا اعتبار کیا ہے، اور اسے قدوری نے اختیار کیا ہے، اور سرخسی نے شوہر کی حالت کا اعتبار کیا ہے اور اسے ہدایہ میں صحیح قرار دیا ہے۔

اور شافعیہ نے کہا ہے کہ ان دونوں کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا، یعنی جو شوہر کی مالداری اور عورت کے نسب اور مہر مثل میں اس کی معتبر صفات کے لائق ہو، اور ایک قول ہے کہ آیت کی ظاہری جہ سے شوہر کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا، اور ایک قول ہے کہ: عورت کی حالت معتبر ہوگی، اس لئے کہ یہ مہر کے بدل کی طرح ہے، اور یہ صرف اس کے لحاظ سے معتبر ہے، اور ایک قول ہے کہ کم سے کم اتنا مال ہو جسے مہر قرار دینا جائز ہو۔

اور ان حضرات نے کہا ہے کہ مستحب یہ ہے کہ متعہ تیس درہم یا اس کے مساوی چیز سے کم نہ ہو، اور مسنون یہ ہے کہ مہر مثل کے نصف کے برابر نہ ہو، اور اگر اس کے برابر ہوجائے یا اس سے زیادہ ہوجائے تو جائز ہوگا، اور بلقینی وغیرہ نے کہا ہے: واجب ہے کہ مہر مثل سے زائد نہ ہو اور یہ اس وقت ہے جب حاکم متعہ مقرر کرے، لیکن اگر اس پر میاں بیوی اتفاق کریں تو یہ یعنی اس کا مہر مثل سے زیادہ نہ ہونا شرط نہیں ہوگا[1]۔

اور مالکیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ متعہ میں طلاق دینے والے شوہر کی مالداری اور تنگدستی میں شوہر کی حالت معتبر ہوگی، اس کی دلیل سابقہ آیت ہے، برخلاف نفقہ کے کہ یہ ان دونوں کی حالت کے اعتبار سے مقرر ہوتا ہے۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ متعہ کا اعلی درجہ خادم ہے، بشرطیکہ شوہر مالدار ہو، اور اس کا ادنی درجہ جبکہ وہ فقیر ہو اتنا کپڑا ہے جس میں اس کی نماز جائز ہوجائے، اور یہ چادر اور دوپٹہ یا اس کے مثل ہے، حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ: متعہ کا اعلی درجہ خادم ہے، پھر اس سے کم نفقہ ہے، پھر اس سے کم کپڑا ہے، اور کپڑے میں اسکی قید لگائی گئی ہے کہ جس میں اس کی نماز جائز ہوجائے، اس لئے کہ یہ کپڑے کا کم سے کم درجہ ہے[2]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۳۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۵۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۲۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۶۵، کشاف القناع ۵/ ۱۵۸۔

متلاحمۃ

تعریف:

۱-متلاحمۃ: لغت میں تلاحمت الشجۃ کا اسم فاعل ہے، جبکہ گوشت بھر جائے، اور تلاحمت جبکہ زخم بھرجائے اور درست ہوجائے، اور فیومی نے کہا ہے کہ متلاحمہ وہ زخم ہے جو گوشت کو چیر دے اور ہڈی کو نہ توڑے، پھر وہ اس کے چیرنے کے بعد بھر جائے، اور ایک قول ہے: یہ وہ زخم ہے جو گوشت میں اثر انداز ہو اور سمحاق (یعنی وہ جھلی جو گوشت اور ہڈی کے درمیان ہوتی ہے) تک نہ پہنچے[(۱)]۔

اور اصطلاح میں اکثر فقہاء نے اس کی جو تعریف کی ہے وہ لغوی معنی سے قریب ہے۔

زیلعی نے کہا ہے کہ متلاحمہ وہ زخم ہے جو گوشت میں پکڑ لیتا ہے تو اس کے پورے حصہ کو کاٹ دیتا ہے پھر اس کے بعد وہ بھر جاتا ہے، یعنی مل جاتا ہے، اور درست ہو جاتا ہے، مستقبل کے اعتبار سے نیک فال کے طور پر اس کا یہ نام رکھا گیا ہے[(۲)] اور اس کا نام ملاحمہ بھی ہے[(۳)]۔

اور مالکیہ نے کہا ہے کہ یہ وہ زخم ہے جو گوشت میں دائیں اور بائیں ہو کر گھسے اور ہڈی کے قریب نہ پہنچے اور اگر دائیں، بائیں نہ ہو تو وہ باضعہ ہے[(۱)]۔

متعلقہ الفاظ:

۲- حارصہ، دامعہ، دامیہ، باضعہ اور سمحاق یہ سب زخم ہیں جو ہڈی تک نہیں پہنچتے ہیں، اور سر اور چہرہ کے ساتھ خاص ہوتے ہیں، ان میں سے ہر ایک میں زخم کی مقدار دوسرے سے الگ ہوتی ہے۔

اور یہ سب زخم فی الجملہ حکم میں متلاحمہ کے ساتھ شریک ہوتے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں عادل شخص کا دیت کے بارے میں فیصلہ کرنا واجب ہوتا ہے، اور اس میں جمہور فقہاء کے نزدیک قصاص واجب نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ یہ ان کی اصطلاحات میں تفصیل سے ذکر کیا ہوا ہے۔

اجمالی حکم:

۳- صحیح قول کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اور یہی حنفیہ کے نزدیک ایک روایت ہے کہ متلاحمہ میں قصاص واجب نہیں ہوتا ہے اگر چہ عمداً ہو، اس لئے کہ اس میں مساوات کا اعتبار ممکن نہیں ہے اور نہ ہی اس کی کوئی حد ہے جس تک چاقو پہنچے، جیسا کہ زیلعی نے اس کی علت بیان کی ہے، اور اس میں عادل آدمی کا فیصلہ واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ اس میں شریعت کی طرف سے کوئی تاوان مقرر نہیں ہے، اور نہ اسے نظر انداز کر دینا ممکن ہے، لہذا اس میں عادل آدمی کا فیصلہ واجب ہوگا، زیلعی نے کہا ہے کہ یہی ابراہیم نخعی اور عمر بن عبد العزیز سے منقول ہے[(۲)]۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) تبیین الحقائق ۱۳۲/۶، مغنی المحتاج ۲۶/۴، کشاف القناع ۵۱/۶، ۵۲۔
(۳) مغنی المحتاج ۲۶/۴۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲۵۹/۲، حاشیۃ الدسوقی ۲۵۱/۴۔
(۲) تبیین الحقائق ۱۳۳/۶، حاشیۃ القلیوبی مع شرح المنہاج ۱۱۳/۴، کشاف القناع ۵۱/۶، ۵۲۔

اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ متلاحمہ اور اس جیسے زخموں میں موضحہ سے پہلے پہلے تک قصاص واجب ہے بشرطیکہ وہ قصداً ہو، اور یہ لمبائی، چوڑائی اور گہرائی میں قیاس کر کے ہوگا[۱]۔

اور یہ ظاہر الروایۃ میں حنفیہ کا قول ہے، اور یہ شافعیہ کے نزدیک قول ضعیف ہے بشرطیکہ قصاص لینا آسان ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد: "وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ"[۲] (اور زخموں میں قصاص ہے) کا ظاہر یہی ہے، زیلعی نے کہا ہے: یہی صحیح ہے، اس لئے کہ اس میں مساوات کا اعتبار ممکن ہے، اس لئے کہ اس میں ہڈی کو توڑنا نہیں ہے، اور نہ پیٹ کے زخم کی طرح تلف ہونے کا اندیشہ ہے، لہذا اس کی گہرائی کو کسی کسوٹی کے ذریعہ جانچا جائے گا، پھر اس کے بقدر لوہا لیا جائے گا، تو اس کے ذریعہ اس مقدار کو کاٹا جائے گا، جو اس نے کاٹا ہے، تو اس کے ذریعہ قصاص وصول ہوجائے گا[۳]

اور متلاحمہ اور زخموں کی تمام اقسام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "شجاج" (فقرہ/۶)۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲/۲۵۹، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/۲۵۱۔
(۲) سورۂ مائدہ/۴۵۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۳، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۱۳، کشاف القناع ۶/ ۵۱، ۵۲۔

متولی

تعریف:

۱- متولی لغت میں "تولی الأمر" سے اسم فاعل ہے، جب اس کی ذمہ داری لے، اور کہا جاتا ہے: تولاہ: اسے ولی بنایا، اور تولیت فلانا، میں نے اس کی اتباع کی اور اس پر راضی ہوگیا، اور اس کی اصل ولی ہے جو قرب اور نصرت کے معنی میں ہے[۱]۔

اور اصطلاح میں یہ وہ شخص ہے جس کو وقف کے مال میں تصرف کرنے کا حق سپرد کیا جائے[۲]۔

اور ان میں سے بعض نے اس کی تعریف یہ کی ہے: یہ وہ شخص ہے جو اوقاف کے معاملہ کا ذمہ دار بنایا جائے اور وہ اس کا انتظام وانصرام کرے[۳]۔

اور شافعیہ نے اس کلمہ کو بیع التولیہ میں استعمال کیا ہے، پس پہلا خریدار "مولی" ہے اور جو تولیہ قبول کرے اور اس سے خریدے وہ متولی ہے[۴]۔

اور اس جگہ بحث سے مراد متولی پہلے معنی کے لحاظ سے ہے۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، متن اللغہ۔
(۲) ابن عابدین ۳/ ۴۳۱۔
(۳) قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۴) مغنی المحتاج ۲/ ۷۶۔

متعلقہ الفاظ:

ناظر:

۲- ناظر ''نظر'' سے اسم فاعل ہے، اور یہ فکر وتدبر کا نام ہے، کہا جاتا ہے: نظر في الأمر اس نے معاملہ میں تدبر اور فکر کیا اور اسی طرح نظر حفاظت کرنے کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: نظر الشيء اس نے چیز کی حفاظت کی[(۱)]۔

اور اصطلاح میں بہوتی نے کہا ہے: ناظر وہ شخص ہے جو وقف کا ذمہ دار ہو اور اس کی حفاظت کرے، اور اس کے منافع کو محفوظ رکھے اور اس کی شرط کو نافذ کرے[(۲)]۔

ابن عابدین نے ''الخیریۃ'' سے نقل کیا ہے کہ فقہاء کے کلام میں قیم، متولی اور ناظر ایک ہی معنی میں ہے، پھر کہا ہے کہ الگ الگ ذکر ہونے کی صورت میں ظاہر ہے، لیکن اگر واقف متولی اور اس پر ناظر کی شرط لگائے جیسا کہ اکثر ہوتا ہے، تو ناظر سے نگراں مراد ہوگا[(۳)]۔

اور اس معنی کے اعتبار سے ناظر متولی سے عام ہے۔

ب-مشرف:

۳- مشرف ''اشرف'' سے اسم فاعل ہے، کہا جاتا ہے: أشرفت علیه میں اس پر مطلع ہوا[(۴)]۔

اور اصطلاح میں فقہاء مشرف کا لفظ اس شخص پر بولتے ہیں، جو وقف کے مال میں تصرف کے بغیر اس کی حفاظت کرے، ابن عابدین نے کہا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ حفظ سے مراد تصرف کے وقت متولی کی نگرانی کرنا ہوتا کہ وہ ایسا کام نہ کرے جو نقصان دہ ہو[(۱)]۔

اور مشرف اور متولی کے مابین نسبت یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک وقف کے مفاد کے لئے کام کرتا ہے، متولی تصرف اور معاملہ کے ذریعہ اور مشرف حفاظت اور نگرانی کے ذریعہ۔

متولی مقرر کرنے کی مشروعیت:

۴- شرعاً یہ بات ثابت ہے کہ اموال کو لاوارث نہیں چھوڑا جائے گا، اور تمام اموال کی طرح وقف کے اموال کے لئے نگرانی اور انتظام کی ضرورت پیش آتی ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ وہاں ایسا شخص ہو جو اس کی حفاظت کرے، اس کے امور کا نظم کرے، اس کی تعمیر، اسے کرایہ پر دینے، اس کی کاشت کرنے اس سے آمدنی حاصل کرنے اور اس کے نفع کو حاصل کرنے اور اس کی آمدنی کو اس کے مستحقین پر صرف کرنے کی ذمہ داری نبھائے، اور یہی متولی ہے۔

اور ضروری ہے کہ متولی امین اور وقف کے امور کے انتظام پر قادر ہو، یہاں تک کہ مشروع طور پر وقف کے مقاصد اور وقف کرنے والے کی اغراض متحقق ہو۔

کس شخص کو حق ولایت اور متولی مقرر کرنے کا حق حاصل ہے:

۵- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ واقف اگر کسی شخص کے لئے ولایت کی شرط لگائے تو اس کی شرط پر عمل کیا جائے گا چاہے مشروط لہ واقف کا رشتہ دار ہو یا اجنبی ہو، اور چاہے وہ آمدنی کے مستحقین میں سے ہو یا نہ ہو، اور یہ اس وجہ سے کہ واقف کی شرط شارع کی نص کی طرح ہے، بشرطیکہ وہ شرع کے مخالف نہ ہو اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ

(۱) متن اللغہ، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔
(۲) کشاف القناع ۴/۲۶۹۔
(۳) ردالمحتار ۳/۴۳۱۔
(۴) المصباح المنیر۔

(۱) ابن عابدین ۳/۴۳۱۔

مشروط لہ متولی ہونے کا اہل ہو اور وقف کی شرائط مکمل اس میں موجود ہوں (۱)۔

لیکن اگر واقف کسی شخص کے لئے ولایت کی شرط نہ لگائے یا اس کی شرط لگائے اور مشروط لہ مرجائے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ قیم کو مقرر کرنے کی ولایت واقف کو حاصل ہے، پھر اس کے وصی کو اس لئے کہ وہ اس کے قائم مقام ہے اور اگر مشروط لہ واقف کی وفات سے قبل مرجائے تو راجح یہ ہے کہ مقرر کرنے کی ولایت واقف کو ہوگی، اور اگر واقف کی وفات کے بعد مرجائے اور مشروط لہ کسی کے لئے وصیت نہ کرے تو متولی مقرر کرنے کی ولایت قاضی کو حاصل ہوگی۔ اور جب تک واقف کے اقارب میں سے کوئی شخص تولیت کی اہلیت رکھتا ہو تو اجنبی لوگوں میں سے متولی مقرر نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ زیادہ شفیق ہوگا اور اس کا مقصد اس کی طرف وقف کی نسبت کرنا ہوگا (۲)۔

اور اسی کے قریب مالکیہ نے کہا ہے، لیکن انہوں نے صراحت کی ہے کہ ناظر کو حق نہیں ہے کہ دوسرے شخص کو نگرانی کی وصیت کرے، الا یہ کہ واقف اسے یہ حق دے۔

اگر واقف ناظر متعین نہ کرے تو وہ موقوف علیہ وقف کا ذمہ دار ہوگا بشرطیکہ وہ صاحب رشد ہو اور اگر مستحق غیر معین ہو تو حاکم جسے چاہے گا اس پر ذمہ دار بنادے گا (۳)۔

اور شافعیہ کے نزدیک اگر وقف کرے اور کسی کے لئے تولیت کی شرط نہ لگائے تو تین طریقے ہیں:

نووی نے کہا ہے: بڑے اصحاب فتوی کے کلام کا تقاضا ہے کہ کہا جائے کہ اگر وقف جہت عامہ پر ہو تو حاکم کو تولیت کا اختیار ہوگا، جیسا کہ اگر کسی مسجد یا مسافر خانہ پر وقف کرے، اور اگر کسی معین پر کرے تو بھی اسی طرح ہے، اگر ہم کہیں کہ ملکیت اللہ تعالیٰ کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، اور اگر ہم اسے واقف یا موقوف علیہ کے لئے قرار دیں تو اسی طرح تولیہ ہوگا (۱)۔

لیکن حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر کسی انسان کے لئے نگرانی کی شرط لگائے اور مشروط لہ مرجائے تو واقف کو نگراں مقرر کرنے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی ملکیت ختم ہوگئی اور نگراں کا حق موقوف علیہ کے لئے ہوگا بشرطیکہ وہ متعین آدمی ہو، جیسے زید یا متعین جماعت ہو جیسے اس کی اولاد، یا زید کی اولاد ہر ایک اپنے حصہ کے مطابق نگراں ہوگا۔

لیکن اگر موقوف علیہ غیر محدود ہوں جیسے فقراء، مساکین، مجاہدین پر وقف، یا مسجد یا مدرسہ یا مسافر خانہ یا پل پر وقف کرنا تو نگرانی کا حق حاکم یا اس کے نائب کو ہوگا (۲)۔

متولی کے شرائط:

۶- اکثر فقہاء کے نزدیک متولی میں عدالت، تصرف پر قدرت اور امانت کا ہونا شرط ہے، اور یہ فی الجملہ ہے اور بعض فقہاء نے اسلام اور مکلّف ہونے کی بھی شرط لگائی ہے، اور بعض فقہاء نے تفصیل کی ہے جس کا بیان حسب ذیل ہے۔

۷- حنفیہ کا مذہب ہے کہ متولی میں امانت اور عدالت کا ہونا شرط ہے، لہذا ایسے شخص کو متولی بنایا جائیگا جو امین ہو، اپنی ذات یا اپنے نائب کے ذریعہ قادر ہو، اس لئے کہ ولایت نگرانی کی شرط کی قید ہے، اور خائن کو

---

(۱) ردالمحتار ۳/۳۶۱، ۴۰۹، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/۸۸، روضۃ الطالبین ۵/۳۴۶، کشاف القناع ۴/۲۶۵۔

(۲) ردالمحتار مع الدرالمختار ۳/۴۱۰، ۴۱۱۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/۸۸۔

(۱) روضۃ الطالبین ۵/۳۴۷۔

(۲) کشاف القناع ۴/۲۶۸۔

متولی بنانا نگرانی نہیں ہے، اس لئے کہ وہ مقصود میں مخل ہوگا، اور یہی حال عاجز کو متولی بنانے کا ہے اس لئے کہ اس سے مقصود حاصل نہیں ہوگا اور اس میں مرد وعورت اور اسی طرح نابینا اور بینا برابر ہیں۔

اور اسی طرح محدود فی القذف جبکہ وہ توبہ کرلے اس لئے کہ وہ امین ہے۔

اور ان حضرات نے کہا ہے کہ جو شخص وقف کی تولیت طلب کرے تو اسے نہیں دیا جائے گا، اور وہ اس شخص کی طرح ہے جو قضا طلب کرے تو اسے قضا سپرد نہیں کی جائے گی[1]۔

ابن عابدین نے کہا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ یہ شرائط اولویت ہے نہ کہ شرائط صحت، اور نگراں جب فاسق ہوجائے تو وہ معزول کیے جانے کا مستحق ہوگا، اور معزول نہیں ہوگا، جیسے قاضی جب فاسق ہوجائے تو صحیح مفتی بہ قول کے مطابق معزول نہیں ہوگا۔

پھر کہا کہ اور صحیح ہونے کے لئے (یعنی واقف کی تولیت کے صحیح ہونے کے لئے) اس کا بالغ اور عاقل ہونا شرط ہے، نہ کہ اس کا آزاد اور مسلمان ہونا، لہذا بچہ نگراں بننے کے لائق نہیں ہوتا ہے۔

پھر بعض فقہاء سے منقول ہے کہ بچہ کی تولیت صحیح ہے، اور دونوں اقوال میں اس طرح تطبیق دی گئی ہے کہ عدم جواز کو اس صورت پر محمول کیا گیا ہے جبکہ بچہ حفاظت کرنے کا اہل نہ ہو، اس طور پر وہ تصرف پر قدرت نہیں رکھتا ہو، لیکن جو تصرف پر قدرت رکھتا ہو تو قاضی کی طرف سے اس کی تولیت اس کے لئے تصرف میں اجازت ہوگی، جیسا کہ قاضی بچہ کو اجازت دینے کا مالک ہوتا ہے، اگر چہ ولی اس کو اجازت نہ دے[2]۔

مالکیہ نے ناظر میں مخصوص شرطیں نہیں لگائی ہیں، لیکن انہوں نے کہا ہے کہ وقف کرنے والا متولی ایسے شخص کو بنائے جس کی دیانتداری اور اس کی امانت پر بھروسہ کیا جاتا ہو، تو اگر وقف کرنے والا اس سے غافل ہو تو اس میں نگرانی قاضی کے لئے ہوگی اور وہ اس شخص کو مقرر کرے گا، جس کا وہ تقاضہ کرے[1] اور حطاب نے کہا ہے کہ اس شخص کو مقرر کرے گا جسے وہ پسند کرے[2]۔

اور شافعیہ نے کہا ہے کہ ناظر کے لئے عدالت شرط ہے، اگرچہ وقف متعین باشعور افراد پر ہو، اس لئے کہ نظر ولایت ہے، جیسا کہ وصی اور قیم میں ہے، اور ان کے نزدیک راجح یہ ہے کہ حاکم کے مقرر کردہ شخص میں عدالت باطنی معتبر ہے، اور مناسب یہ ہے کہ واقف کے مقرر کردہ شخص میں عدالت ظاہری پر اکتفاء کیا جائے۔

اور اسی طرح اس میں کفایت شرط ہے، اور اس کی تفسیر اس چیز میں جس میں وہ نگراں ہے اس میں تصرف کرنے پر انسان کی قوت اور قدرت سے کی ہے، لہذا اگر ان میں سے کوئی ایک موجود نہ ہو تو حاکم اس سے وقف چھین لے گا، اگرچہ اس کے لئے نگرانی واقف کی طرف سے مشروط ہو۔

اور نووی نے ایک دوسری شرط ذکر کی ہے، اور وہ تصرف کی راہ پانا ہے، اگرچہ شربینی الخطیب نے کہا ہے کہ کفایت کے ذکر کے بعد اس شرط کے ذکر کی ضرورت نہیں ہے[3]۔

حنابلہ نے مشروط ناظر اور اس شخص کے مابین فرق کیا ہے جسے حاکم کی طرف سے نگرانی کی ولایت دی گئی ہو، ان حضرات نے کہا ہے کہ مشروط ناظر میں شرط ہے، اسلام، مکلّف ہونا، تصرف میں کفایت، اس کا تجربہ ہونا، اور اس کی طاقت رکھنا، اس لئے کہ وقف کی حفاظت کرنے کی رعایت کرنا شرعاً مطلوب ہے، اور اگر ناظر ان

(۱) ردالمحتار ۳/ ۳۸۵، اسعاف سے منقول ہے۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۶/ ۳۷۔

(۲) مواہب الجلیل ۶/ ۳۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۳، ۳۹۴۔

صفات کے ساتھ متصف نہ ہو، تو اس کے لئے وقف کی حفاظت کی رعایت کرنا ممکن نہیں ہوگا۔

اور اس میں مرد ہونا اور عدالت شرط نہیں ہے، اور فاسق کے ساتھ کسی عادل کو اور ضعیف کے ساتھ کسی طاقتور امین کو شامل کیا جائے گا[۱]۔

متولی کی ذمہ داری:

۸- مطلق تولیت کی صورت میں متولی کے فرائض متعین نہیں ہوں گے، تو اس صورت میں اسے ہر ایسے عمل کرنے کی اجازت ہوگی، جس میں وہ وقت کی مصلحت سمجھے اور بعض فقہاء نے اس میں ایک ضابطہ ذکر کیا ہے، چنانچہ کہا ہے کہ اس کے تصرفات میں وقت کے ساتھ بہتری اور اچھائی کا پہلو ملحوظ ہوگا، اس لئے کہ ولایت میں اس کی قید ہے[۲]۔

اور بعض فقہاء نے ان فرائض کی مثالیں ذکر کی ہیں، شربینی الخطیب نے کہا ہے کہ: اطلاق یا تمام امور سپرد کرنے کی صورت میں اس کا فریضہ تعمیر، اجارہ، آمدنی حاصل کرنا اور اسے اس کے مستحقین پر تقسیم کرنا، اصل اموال کی حفاظت اور آمدنیوں میں احتیاط کرنا ہوگا، اس لئے کہ اس طرح کی چیز میں یہی مشہور ہے، پھر اگر ان امور میں سے بعض اس کے سپرد کئے جائیں تو شرط کی اتباع کرتے ہوئے اس سے تجاوز نہیں کرے گا جیسا کہ وکیل[۳]۔

اور اسی کے مثل حنابلہ نے ذکر کیا ہے، اور اس پر ان حضرات نے دیگر فرائض کا اضافہ کیا ہے، حجاوی نے کہا ہے کہ نگراں کی ذمہ داری وقف کی حفاظت، اس کی تعمیر واسے اجارہ پر دینا، اس کی کاشت کرنا اور اس کے بارے میں عدالتی کارروائی کرنا اور اجرت یا کھیتی یا پھل وغیرہ کے ذریعہ اس کی پیداوار کو حاصل کرنا اور اس کی آمدنی کو بڑھانے میں کوشش کرنا اور اسے اس کے مصارف یعنی تعمیر، مرمت اور مستحق وغیرہ کو دینے میں صرف کرنا اور اسے اس پر اپنا قبضہ رکھنے اور اس کے وظائف کو برقرار رکھنے کا حق حاصل ہوگا اور وقف کا نگراں امام، مؤذن اور قیم وغیرہ کو مقرر کرے گا جو اس کی ذمہ داریوں کو انجام دیں جیسا کہ موقوف علیہ ناظر کو ایسے شخص کے مقرر کرنے کا ہے جو اس کی مصلحت کو برقرار رکھے[۱]۔

متولی کو معزول کرنا:

۹- فقہاء کے نزدیک اصل یہ ہے کہ متولی دوسرے شخص کی طرف سے وکیل ہے، اس کی اجازت سے تصرف کرے گا، لیکن ان حضرات کا اس کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ غیر کون ہے واقف ہے یا موقوف علیہم یا مستحقین ہیں؟

فقہاء کا اس مسئلہ میں دو نقطۂ نظر ہے، پہلا نقطۂ نظر: متولی واقف کی زندگی میں اس کا وکیل ہے، تو اسے معزول کرنے اور اسے بدلنے کا مطلقاً حق ہے، کسی سبب کے ہو یا بغیر کسی سبب سے ہو، اور یہ فقہاء مالکیہ کی رائے ہے۔

دسوقی نے قرافی سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ قاضی ناظر کو بلا جرم کے معزول نہیں کرے گا، اور واقف کے لئے اسے معزول کرنے کا حق ہے اگرچہ بغیر جرم کے ہو[۲]۔

اور شافعیہ کے نزدیک نووی نے کہا ہے کہ واقف کو اختیار حاصل ہے کہ اس شخص کو معزول کردے جسے اس نے متولی بنایا ہے، اور

(۱) کشاف القناع ۴؍ ۲۷۰۔
(۲) الإسعاف رص ۵۴، مواہب الجلیل ۶؍ ۴۰۔
(۳) مغنی المحتاج ۲؍ ۳۹۴۔

(۱) الإقناع ۳؍ ۱۴، ۱۵۔
(۲) الدسوقی ۴؍ ۸۸۔

دوسرے کومقرر کردے، جیسا کہ وکیل کومعزول کیا جاتا ہے، اور گویا کہ متولی اس کا نائب ہے، یہی صحیح ہے [۱]۔

اور حنفیہ کے نزدیک ''اسعاف'' میں ہے کہ: متولی واقف کا وکیل ہے، تو اسے اس کو معزول کرنے کا حق ہے، اگر چہ وہ اپنے اوپر اس کے معزول نہ کرنے کی شرط لگائے، اور جب ناظر واقف کی طرف سے وکیل ہے تو اس کے لئے اس کے مؤکل کی وفات کی حالت میں بھی وکیل کے احکام ہوں گے، لہذا وہ واقف کی موت کی وجہ سے معزول ہوجائے گا جیسا کہ اگر وہ اپنے کو معزول کردے اور واقف کو اس کا علم ہوجائے تو معزول ہوجائے گا۔

اسعاف میں ہے: اگر ولایت کسی شخص کے لئے مقرر کرے پھر وہ مرجائے تو اس کی ولایت باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس کی بنیاد وکالت پر ہے، البتہ اگر اس کو اپنی زندگی میں اور اپنی موت کے بعد کے لئے مقرر کرے تو وہ اس کی موت کے بعد وصی ہوجائے گا [۲]۔

دوسرا نقطۂ نظر: ناظر مستحقین اور موقوف علیہم کا وکیل ہے، اور یہی حنابلہ کے نزدیک ظاہر ہے، اور حنفیہ میں سے امام محمد بن الحسن کی رائے ہے، اور اس بنا پر اگر واقف دوسرے کے لئے نگرانی کی شرط لگائے تو واقف کو حق نہیں ہے کہ اسے معزول کردے، الا یہ کہ اپنے لئے متولی کو معزول کرنے کی ولایت کی شرط لگائے، جیسا کہ ''اسعاف'' میں اس کی صراحت کی ہے، اور اس کا سبب یہ ہے کہ متولی اہل وقف کے قائم مقام ہے اور اس کا تقاضہ یہ ہے کہ متولی واقف کی وفات سے بھی معزول نہیں ہوگا [۳]۔

اور یہ سب عام حالات میں معزول کرنے کی صورت میں ہے جن میں متولی کی طرف سے کوئی ایسا عمل نہ پایا جائے جس سے وہ معزول کئے جانے کا مستحق ہوجائے۔

لیکن اگر اس کی طرف سے ایسا عمل صادر ہو جس کی وجہ سے وہ عزل کا مستحق ہوجائے جیسے خیانت تو قاضی کو اسے معزول کرنے کا حق ہوگا، اگر چہ متولی خود واقف ہو، یا متولی کے معزول نہ کرنے کی شرط لگائی ہو، اس لئے کہ تولیت میں مشغول ہونے کے لئے نظر و صلاحیت کی شرط کی قید ولایت میں ہوتی ہے، لہذا اگر وہ موجود نہ ہو تو حاکم اس سے وقف کو لے لے گا۔

ابن نجیم نے ''البحر'' میں کہا ہے کہ واقف جو اپنے وقف پر متولی اگر خائن ہو تو قاضی اس کو معزول کردے گا جیسا کہ وہ وصی خائن کو وقف اور یتیم کی بھلائی کے پیش نظر معزول کردے گا، اور واقف کی اس شرط کا اعتبار نہیں ہے کہ اسے قاضی یا سلطان معزول نہیں کرے گا، اس لئے کہ یہ شرط حکم شرع کے مخالف ہے، لہذا باطل ہوگی، اور اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قاضی کو واقف کے علاوہ خائن متولی کو بدرجہ اولی معزول کرنے کا حق ہے۔

اور بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ خائن کو معزول کرنا قاضی پر واجب ہے، جس کے چھوڑنے سے وہ گنہگار ہوگا، لیکن انہوں نے کہا ہے کہ قاضی ناظر کو محض اس کی امانت میں طعن کی وجہ سے معزول نہیں کرے گا، اور اسے واضح اور ظاہر خیانت کے بغیر نہیں نکالے گا، اور اگر اس کی امانت میں طعن کیا جائے تو قاضی کو حق ہوگا کہ اس کے ساتھ دوسرے کو مقرر کردے اور اگر اسے نکال دے پھر وہ توبہ کرلے اور رجوع کرلے تو اسے دوبارہ بنادے گا [۱]۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۴۹۔

(۲) الإسعاف رص ۵۳۔

(۳) سابقہ مراجع، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۴/ ۲۷۰، ۲۷۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) البحر الرائق ۵/ ۲۶۵، الإسعاف رص ۵۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۴۷، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۴، ۳۹۵، کشاف القناع ۴/ ۲۷۰، ۲۷۱، الإنصاف ۷/ ۶۳۔

مثقال

دیکھئے: "مقادیر"۔

مثل

تعریف:

۱- مثل لغت میں مشابہ کے معنی میں ہے، کہا جاتا ہے: هذا مثله ومثيله (یہ اس کے مشابہ اور اس کے مماثل ہے)، جیسا کہ کہا جاتا ہے: شبهيه اور شبهه اور "اللسان" میں ہے کہ: مثل برابر بنانے کا کلمہ ہے (۱)۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مساوی:

۲- مساوی "مساواۃ" سے اسم فاعل ہے، اور یہ لغت میں "ساوی" کا مصدر ہے، اور بعض لغوی حضرات نے اس کے اور مماثلۃ کے درمیان فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ مساوات ایسی دو چیزوں کے درمیان ہوتی ہے جو جنس میں مختلف یا متفق ہوں لیکن مماثلت جنس میں دو متفق چیزوں کے علاوہ میں نہیں ہوتی ہے (۳)۔

ب- قیمت:

۳- قیمت لغت میں اس ثمن کا نام ہے جس سے سامان کی قیمت لگائی

(۱) لسان العرب۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۳، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۲۲۷۔
(۳) لسان العرب۔

جاتی ہے [۱] اور اصطلاح میں وہ ہے جس سے چیز کی قیمت بمنزلہ معیار بغیر زیادتی اور کمی کے لگائی جاتی ہے [۲]۔

مثل سے متعلق احکام:

مثل سے چند احکام متعلق ہیں، جن میں سے کچھ یہ ہیں:

مثل کا عوض:

۴- عوض المثل وہ بدل ہے جو اس شئی کے مثل جو شریعت کی وجہ سے مطلوب ہو مگر اس میں متعین نہ ہو یا عقد کے ذریعہ مطلوب ہو لیکن اسے ذکر نہ کیا گیا ہو، یا ذکر کیا ہو مگر مقرر کیا ہوا فاسد ہو، یا عقد فاسد کے سبب سے مطلوب ہو [۳]۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ عوض المثل علماء کے کلام میں بہت زیادہ ذکر کیا جاتا ہے، جیسے ان کا قول: قیمۃ المثل، اجرۃ المثل، مہر المثل اور اس جیسے اقوال، اور ان چیزوں میں اس کی ضرورت پڑتی ہے، جو انسانی جانوں، اموال، عزت اور منافع کو تلف کرنے کی صورت میں ضمان کی شکل میں واجب ہوتا ہے۔

اور عوض المثل میں حسب ذیل چیزیں داخل ہیں:

الف- اگر نکاح میں مہر ذکر نہ کیا جائے، یا ذکر کیا جائے لیکن شریعت اس کا اعتبار نہ کرے، جیسے مسمی کا حرام ہونا یا مال متقوم نہ ہونا اور اس کو مہر مثل کہا جاتا ہے۔

ب- جبکہ عاقدین کے مابین اتفاق ہو، لیکن اس میں مسمی مذکور نہ ہو، یا مسمی معدوم ہوجائے، یا فاسد ہوجائے یا عقد فاسد ہوجائے، یا منسوخ ہوجائے، لیکن اس پر یہ حکم مرتب ہو کہ عاقدین میں سے کسی ایک شخص نے عقد میں سے کسی چیز کو نافذ کردیا ہو، یا معقود علیہ کو اس نے ہلاک کردیا ہو یا عقد قرض کی صورت میں ہوا اور اس میں قیمت کی واپسی واجب ہو، یا اس جیسی چیزیں، اور اس نوع میں اجارۂ فاسدہ میں یا مضاربت فاسدہ وغیرہ میں اجرۃ مثل داخل ہوگی، اور اسی طرح اس میں ثمن مثل داخل ہوگا۔

ج- وہ چیز جو اتلاف کا نتیجہ ہو، لیکن شریعت نے اس میں ضمان کی مقدار کی تحدید نہیں کی ہو، اور اس کو ضمان مثل کہا جاتا ہے [۱]۔

عوض المثل کا ضابطہ:

۵- عوض المثل کا ضابطہ یہ ہے کہ اس سے عدل قائم ہو، ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ اس عدل میں عوض المثل کا ہونا ضروری ہے، جس کے ذریعہ دنیا اور آخرت کی مصلحت پوری ہوتی ہے، اور اس کا مدار قیاس اور چیز کے اس کے مثل پر اعتبار کرنے پر ہے، اور یہی عدل، اور عرف ہے جو اللہ تعالیٰ کے اس قول میں داخل ہے: "يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ" [۲] (انہیں وہ نیک کاموں کا حکم دیتا ہے) اور اللہ تعالیٰ کے قول: "وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ" [۳] (انہیں وہ نیک کاموں کا حکم دیتا ہے)، اور یہی قسط کا معنی ہے، جس کے لئے اللہ تعالیٰ نے پیغمبروں کو بھیجا اور اس کے لئے کتابیں نازل کیں [۴]۔

اور اس لئے اس کے اعتبار کرنے میں اس کے آس پاس کے حالات اور ظروف داخل ہوں گے، اور اس میں زمانہ، جگہ اور رائج عرف اور لوگوں کی رغبتوں کی رعایت کی جائے گی، اور اسی وجہ سے کہا

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/۵۱، ۵۲۔

(۳) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۶۷، إعلام الموقعین ۱/۱۳۱، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۶۲، القواعد لابن رجب رص ۱۴۱۔

---

(۱) سابقہ مراجع، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/۵۲۰۔

(۲) سورۂ اعراف ر ۱۵۷۔

(۳) سورۂ اعراف ر ۱۹۹۔

(۴) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/۵۲۰۔

جاتا ہے: قیمۃ المثل وہ قیمت ہے، جو صاحب رغبت لوگوں کے نفوس میں زمانہ، مکان، سامان اور طلب وغیرہ کی رعایت کرنے کے ساتھ شئی کے مساوی ہو (١)۔

عوض المثل کی قیمت لگانے میں معتبر نقد:

٦- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ غصب کی ہوئی چیز کی قیمت لگانے میں غالب نقد کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ اس کے ادنی کا، اور چوری کے بارے میں الماوردی نے کہا ہے: اگر شہر میں سونے کی دو کرنسی رائج ہو اور ان میں سے ایک زیادہ قیمت کی ہو تو چوری کے زمانے میں کم قیمت والی کرنسی کا اعتبار کیا جائے گا (٢)۔

مثل نہ ہونے کی صورت میں قیمت کا ضمان:

٧- فقہاء کا مذہب ہے کہ جس چیز میں ضمان واجب ہوا گر اس کا مثل نہ ہو تو اس پر اس کی قیمت واجب ہوگی، اس لئے کہ صورۃ اور معنی مثل کو واجب کرنا ناممکن ہے، لہذا مثل معنیً واجب ہوگا اور وہ قیمت ہے، اس لئے کہ یہی مثل ممکن ہے۔

اور تفصیل اصطلاح ''قیمۃ'' (فقرہ/٧) میں ہے۔

کب مثل اور قیمت دونوں کے ذریعہ ضمان واجب ہوگا:

٨- قابل ضمان چیزوں میں سے بعض چیزیں ایسی ہیں جن میں قیمت اور مثل دونوں واجب ہوتے ہیں، اور یہ اس شکار میں ہے جو کسی کی ملکیت میں ہو، اور محرم اسے قتل کردے یا اسے حلال شخص حرم میں قتل کردے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قیمۃ'' (فقرہ/١١)۔

(١) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ٢٩/٥٢٢، ٥٢٥۔

(٢) المنثور فی القواعد للزرکشی ١/٣٩٩۔

مہر مثل:

٩- فقہاء کا مذہب ہے کہ چند حالتوں میں بیوی کے لئے مہر مثل واجب ہوتا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے، اگر شوہر اس کے ساتھ دخول کرے، اور اس کے لئے مہر مقرر نہ ہو، تو اس کے لئے دخول کی وجہ سے مہر مثل ثابت ہوجائے گا (١)۔

اور تفصیل اصطلاح ''مہر'' میں ہے۔

ثمن مثل:

١٠- سیوطی نے کہا ہے کہ چند مقامات میں ثمن مثل ذکر کیا گیا ہے۔

تیمّم کی صورت میں پانی خریدنے اور حج میں زاد راہ وغیرہ خریدنے اور مجور اور مفلس وغیرہ کے مال کے فروخت کرنے میں اور مغصوب اور دیت وغیرہ کے اونٹ میں اور اس کے ساتھ ہر وہ مسئلہ لاحق ہوگا جس میں قیمت کا اعتبار کیا گیا ہو، اس لئے کہ اس کا نام ثمن مثل ہے۔

اور انہوں نے کہا ہے کہ اس کی حقیقت یہ ہے کہ یہ مقامات کے اختلاف سے مختلف ہوگا، اور تحقیق یہ ہے کہ اس کی بنیاد اس کا اعتبار کرنے کے وقت یا جگہ میں اختلاف پر ہے (٢)۔

اجرت مثل:

١١- اجرت مثل کی بہت زیادہ تطبیقات ہیں، خاص طور پر اجارہ، شرکت، مساقات، مضاربت اور جعالہ کے ابواب میں جبکہ یہ فاسد ہوجائیں، اور اجیر یا عامل نے کام کرلیا ہو، اور اسی طرح حج کے باب میں مطالبہ نہیں کیا جائے گا کہ اجیر کو اجرت مثل سے زیادہ دیا جائے، اور اسی طرح غصب کے باب میں جب غاصب کے قبضہ میں منافع

(١) الفتاوی الہندیہ ١/٣٠٣، مغنی المحتاج ٣/٢٢٩۔

(٢) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ٣٤٠۔

فوت ہوجائیں (جمہور کے نزدیک)، اور اسی طرح وقف کا نگراں جبکہ واقف نے اس کے لئے کچھ مقرر نہ کیا ہو تو وہ اجرت مثل کا مستحق ہوگا، اور اسی طرح عامل زکاۃ، بٹوارہ کرنے والا، قاضی اور دلال وغیرہ جبکہ ان کے لئے متعین اجرت مقرر نہ ہو[۱]۔

قراض مثل:

۱۲ – حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مضاربت فاسدہ میں عامل کے لئے اجرت مثل واجب ہوگی۔

اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ مضاربت فاسدہ میں عامل کے لئے کبھی اجرت مثل ہوگی اور کبھی اس کے لئے مال کے نفع میں قراض مثل ہوگا اور کبھی اس کے لئے اجرت مثل اور اس کے نفع میں قراض مثل دونوں ہوں گے۔

انہوں نے کہا ہے کہ اجرت مثل عامل کے لئے رب المال کے ذمہ میں ثابت ہوگی، لیکن قراض مثل تو وہ مال مضاربت کے نفع سے ہوگا، بشرطیکہ نفع ہوا گر نفع نہ ہو تو عامل کے لئے کچھ بھی نہیں ہوگا۔

اور ان حضرات کے نزدیک ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ مسئلہ جو قراض کی حقیقت سے اس کی اصل سے نکل جائے تو اس میں اجرت مثل ہوگی، لیکن اگر وہ قراض داخل ہو لیکن اس میں سے کوئی شرط موجود نہ ہو تو اس میں قراض مثل ہوگا[۲]۔

تفصیل اصطلاح ''مضاربۃ'' میں ہے۔

مثلث

دیکھئے: ''أشربۃ''۔

---

(۱) موجبات الاحکام لابن قطلو بغا الحنفی رص ۲۳۱ طبع الإرشاد، حاشیہ ابن عابدین ۳۹/۵، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۶۲، ۳۶۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۵۰، القوانین الفقہیہ رص ۲۴۱، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۵۲، ۳۸۰، القواعد لابن رجب رص ۱۴۱ طبع الکلیات الأزہریہ۔

(۲) الشرح الصغیر وبلغۃ السالک ۶۸۶/۳، ۶۹۰، بدائع الصنائع ۱۰۸/۶، روضۃ الطالبین ۱۲۵/۵، کشاف القناع ۵۱۱/۳۔

مثلہ

تعریف:

۱ - مثلہ (میم کے فتح اور ثاء کے ضمہ یا میم کے ضمہ اور ثاء کے سکون کے ساتھ) کا معنی عبرت ناک سزا ہے۔

ابن الانباری نے کہا ہے: مثلہ ایسی سزا ہے جو سزا دیئے جانے والے شخص کے کسی عضو کو جدا کردے، اور یہ صورت کو تبدیل کردینا ہے، تو وہ قبیح ہوکر باقی رہ جاتی ہے، ان کے قول مثل فلان بفلان سے ماخوذ ہے، جبکہ اس کی صورت اس کا کان، یا ناک کاٹ کر یا اس کی آنکھیں پھوڑ کر یا اس کے پیٹ کو پھاڑ کر بگاڑ دے، یہی اصل ہے، پھر اس کے نتیجہ میں باقی رہنے والی عار اور لازم ہونے والی رسوائی کو "مثلہ" کہا جاتا ہے۔

قرآن کریم میں ہے: "وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثُلٰتُ"[1] (اور یہ لوگ آپ سے جلدی کرتے ہیں مصیبت کی قبل عافیت کے درانحالیکہ ان کے قبل واقعات عقوبت گزر چکے ہیں)۔

امام رازی نے آیت کے معنی کے بارے میں کہا ہے کہ یہ لوگ جلدی عذاب مانگتے ہیں، جن کی جلدی ان کے ساتھ نہیں کی گئی، حالانکہ یہ لوگ ہماری ان سزاؤں کو خوب جانتے ہیں، جو گذشتہ امتوں پر نازل ہوئی ہیں، تو یہ لوگ ان سے عبرت نہیں پکڑتے ہیں، اور

(۱) سورۂ رعد/ ۶۔

مناسب یہ تھا کہ گذشتہ لوگوں کی حالت سے عبرت لیتے ہوئے اس کا خوف ان کو کفر سے باز رکھتا[1]۔

اور اصطلاح میں مثلہ بدترین سزا ہے، جیسے سر کوٹ دینا، کان یا ناک کاٹ ڈالنا[2]۔

متعلقہ الفاظ:

عذاب:

۲ - یہ دراصل لغت میں سخت مارنا ہے، پھر ہر تکلیف دہ سزا میں استعمال ہونے لگا۔

اور اصطلاح میں راغب اصفہانی نے کہا ہے کہ عذاب سخت تکلیف پہنچانا ہے[3] اور مثلہ عذاب کی ایک قسم ہے، اور اس سے خاص ہے۔

شرعی حکم:

۳ - فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ ابتداءً کسی زندہ شخص کا مثلہ کرنا حرام ہے اور اسی طرح مردہ انسان کا مثلہ کرنا بھی ہے[4]۔ اور ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے حضرت عمران بن حصینؓ نے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: "كان رسول الله ﷺ يحثنا على الصدقة، وينهانا عن المثلة"[5] (رسول اللہ ﷺ ہمیں صدقہ کی ترغیب دیتے تھے اور مثلہ کرنے سے منع

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط، تفسیر الرازی ۱۹/ ۱۱۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۹۔

(۳) المصباح المنیر، المفردات للراغب الأصفہانی۔

(۴) المبسوط ۱۰/ ۵، تبیین الحقائق ۳/ ۲۴۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۴۔

(۵) حدیث عمران بن حصینؓ: "كان رسول الله ﷺ يحثنا على الصدقة......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۲۰) نے کی ہے، اور اس کی اسناد کو ابن حجر نے (فتح الباری ۷/ ۴۵۹) میں قوی قرار دیا ہے۔

فرماتے تھے)، اور اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے صفوان بن عسال نے روایت کی ہے، فرماتے ہیں کہ: "**بعثنا رسول الله ﷺ في سرية فقال: سيروا باسم الله وفي سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله ولا تمثلوا**"[1] (رسول اللہ ﷺ نے ہمیں ایک جنگ میں بھیجا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ: اللہ کے نام سے اور اللہ کے راستہ میں چلو، اس شخص کے ساتھ قتال کرو جو اللہ کا انکار کرے، اور مثلہ نہ کرو)۔

اور رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: "**إن الله كتب الإحسان على كل شيء فإن قتلتم فأحسنوا القتلة وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح، وليحد أحدكم شفرته فليرح ذبيحته**"[2] (اللہ تعالیٰ نے ہر چیز کے ساتھ حسن سلوک کرنے کا حکم دیا ہے، تو اگر تم قتل کرو، تو اچھی طرح قتل کرو اور جب تم جانور ذبح کرو تو اچھی طرح ذبح کرو، اور تم میں سے ہر ایک آدمی کو چاہئے کہ اپنے چاقو کو تیز کرلے تاکہ اپنے ذبیحہ کو آرام پہنچائے)۔

اور اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے ہشام بن زید نے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**دخلت مع أنس رضی اللہ عنہ على الحكم بن أيوب فرأى غلمانا أو فتيانا نصبوا دجاجة يرمونها، فقال أنس رضی اللہ عنہ: نهى النبي ﷺ أن تصبر البهائم**"[3] (میں حضرت انسؓ کے ہمراہ حضرت حکم بن ایوب کے پاس گیا تو انہوں نے چند لڑکوں یا نوجوانوں کو دیکھا کہ ایک مرغی کو لٹکا کر اسے نشانہ بنا رہے ہیں، تو حضرت انسؓ نے فرمایا کہ نبی ﷺ نے جانوروں کو نشانہ بنانے کے لئے باندھ کر رکھنے سے منع فرمایا ہے)، اور حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**لعن النبي ﷺ من مثل بالحيوان**"[1] (نبی ﷺ نے جانور کو مثلہ کرنے والے پر لعنت کی ہے)۔

دشمن کو مثلہ کرنا:

۴- فقہاء نے کہا ہے: کفار پر قدرت پانے کے بعد ان کے اعضاء کاٹ کر، ان کی آنکھیں پھوڑ کر اور ان کے پیٹ پھاڑ کر مثلہ کرنا حرام ہے، لیکن قدرت سے قبل اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے[2]۔

اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ کفار اگر کسی مسلمان کا مثلہ کردیں تو مثل کا معاملہ کرتے ہوئے اسی طرح ان کا مثلہ کردیا جائے گا[3]۔

اور حنابلہ نے کہا ہے کہ کفار کو قتل کرنے اور انہیں سزا دینے میں مثلہ کرنا مکروہ ہے[4]، اس لئے کہ سمرہ بن جندبؓ نے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: "**كان رسول الله ﷺ يحثنا على الصدقة وينهانا عن المثلة**"[5] (رسول اللہ ﷺ ہمیں صدقہ کی ترغیب دیتے تھے اور مثلہ کرنے سے منع فرماتے تھے)۔

دشمن کے سر کو اٹھانا:

۵- شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے دشمن کافر کے سر کو اٹھانا مکروہ ہے،

---

(۱) حدیث صفوان بن عسالؓ: "**بعثنا رسول الله ﷺ في سرية......**" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۹۵۳) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (۲/ ۱۲۲) میں اس کی اسناد کو حسن کہا ہے۔

(۲) حدیث انسؓ: "**إن الله كتب الإحسان على كل شئ......**" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۴۸) نے حضرت شداد بن أوس سے کی ہے۔

(۳) حدیث انسؓ: "**نهى النبي ﷺ أن تصبر البهائم......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۴۲) اور مسلم (۳/ ۱۵۴۹) نے کی ہے۔

(۱) حدیث ابن عمرؓ: "**لعن النبي ﷺ من مثل بالحيوان**" کی روایت بیہقی (۹/ ۸۷) نے کی ہے، اور اس کی اصل بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۴۳) اور مسلم (۳/ ۱۵۵۰) میں ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۴، تبیین الحقائق ۳/ ۲۴۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۴۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۴۔

(۴) المغنی ۸/ ۴۹۴۔

(۵) حدیث: "**سمرة بن جندب، كان رسول الله ﷺ يحثنا على**

اس لئے کہ عقبہ بن عامرؓ نے روایت کی ہے: انہوں نے کہا ہے کہ: "إن عمرو بن العاص وشرحبيل بن حسنة، بعثا بريداً إلى أبى بكر الصديقؓ برأس يناق بطريق الشام فلما قدم على أبى بكرؓ أنكر ذلك فقال له عقبة: يا خليفة رسول الله: فإنهم يصنعون ذلك فقال: أفاستنان بفارس والروم؟ لا يحمل إلىّ رأس فإنما يكفى الكتاب والخبر"[1] (عمرو بن العاص اور شرحبیل بن حسنہ نے حضرت ابوبکرؓ کی خدمت میں برید کو ایک سر کے ساتھ جسے شام کے راستہ میں کاٹا گیا تھا، بھیجا جب وہ حضرت ابوبکرؓ کی خدمت میں آئے تو آپ نے اسے ناپسند کیا تو عقبہ نے آپ سے عرض کیا کہ اے رسول اللہ ﷺ کے خلیفہ، یہ لوگ ایسا کرتے ہیں، تو آپ نے فرمایا کہ کیا میں فارس اور روم کا طریقہ اپناؤں؟ میرے پاس کوئی سر نہ لایا جائے، قرآن اور سنت کافی ہے)، اور اس لئے کہ حضرت سمرۃ بن جندب کی گذشتہ حدیث ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے: کسی کافر دشمن کے سر کو اس شہر سے جس میں اس کو قتل کیا گیا ہے دوسرے شہر میں منتقل کرنا، یا قتال والے شہر میں امیر لشکر کے پاس منتقل کرنا حرام ہے، اور اسے ان حضرات نے مثلہ قرار دیا ہے[2]۔

اور حنفیہ نے کہا ہے کہ مشرک کے سر کو منتقل کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، جبکہ اس میں انہیں غصہ دلانا ہو، بایں طور کہ وہ مشرک ان کے بڑے لوگوں میں سے ہو[3]۔

اور انہوں نے کہا ہے کہ ابن مسعود نے بدر کے دن ابوجہل کے سر

= الصدقة......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۲۰) نے کی ہے، اور ابن حجر نے (فتح الباری ۷/ ۴۵۹) میں اس کی اسناد کو قوی قرار دیا ہے۔

(۱) المغنی ۸/ ۴۹۴، اثر ابی بکر کی روایت بیہقی (۹/ ۱۳۲) نے کی ہے۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۴، المغنی ۸/ ۴۹۴۔

(۳) الدر المختار ۳/ ۲۲۵۔

کو اٹھایا اور اسے رسول اللہ ﷺ کے سامنے ڈال دیا[1]۔

چہرہ کو سیاہ کرنا:

٦ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ چہرہ کی تسخیم یعنی اسے ہانڈی کی سیاہی کے ذریعہ سیاہ کرنا جائز نہیں ہے اور اس سے مراد وہ سیاہی ہے جو دھواں کی کثرت کی وجہ سے ہانڈی کے نیچے اور اس کے اردگرد ہوتی ہے۔

اور انہوں نے کہا ہے: اس لئے کہ چہرہ تمام اعضاء میں اشرف اور انسان کی خوبصورتی کا سرچشمہ اور اس کے حواس کا منبع ہے، لہذا اسے زخمی کرنے اور قبیح بنانے سے احتراز واجب ہوگا، اور اسی صورت کی اللہ تعالیٰ نے تخلیق فرمائی ہے، اور اس کے ذریعہ بنی آدم کو مکرم بنایا، لہذا اس میں ہر قسم کی تبدیلی مثلہ قرار دی جائے گی[2]۔

سرخسی نے کہا ہے کہ چہرہ کو سیاہ کرنے کے حکم کے منسوخ پر دلیل قائم ہوچکی ہے، کیونکہ یہ مثلہ ہے[3]۔ اور نبی ﷺ نے مثلہ کرنے سے منع فرمایا ہے، اگرچہ کاٹنے والے کتے کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو[4]۔

اور شافعیہ اور بعض حنابلہ نے کہا ہے کہ امام کو حق ہے کہ وہ ایسی

(۱) حدیث: "أن ابن مسعود حمل يوم بدر رأس أبي جهل وألقاه بين يديه عليه الصلاة والسلام" کو ابن ہشام نے السیرۃ (۲/ ۲۷۸) میں ابن اسحاق سے ایسی سند سے نقل کیا ہے جس میں جہالت ہے۔

(۲) السرخسی ۱۶/ ۱۴۵، تبیین الحقائق ۳/ ۱۷۰، فصول الإستروشنی فی التعزیر/ ۳۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۵، الخرشی ۷/ ۱۵۲، کشاف القناع ۶/ ۱۲۴، ۱۲۵، عون المعبود۔

(۳) المبسوط للسرخسی ۱۶/ ۱۴۵۔

(۴) حدیث: "نهى النبي ﷺ عن المثلة ولو بالكلب العقور......" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۱/ ۱۰۰) میں کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۶/ ۲۴۹) میں کہا ہے کہ اس کی اسناد منقطع ہے۔

تعزیر کرے جسے وہ مناسب سمجھے، جیسے ضرب غیر مبرح، قید کرنا، طماچہ مارنا، سر کھول دینا اور چہرہ کو سیاہ کر دینا (۱)۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: ''تسوید'' (فقرہ/۱۶)، ''شہادۃ الزور'' (فقرہ/۶، ۷)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/۱۸ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، المنہج علی حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۶۴، مطالب اولی النہی ۶/ ۲۲۳۔

مثلیات

تعریف:

۱- مثلیات لغت میں ''مثلی'' کی جمع ہے، اور مثلی ''مثل'' کی طرف منسوب ہے، اس کا معنی مشابہ ہونا ہے، ابن منظور نے کہا ہے کہ مثل برابری کا کلمہ ہے، کہا جاتا ہے: هذا مثله ومثله، جیسا کہ کہا جاتا ہے: شبهه وشبَهه دونوں کا معنی ایک ہے (۱)۔

اور اصطلاح میں مثلی ہر اس چیز کو کہا جاتا ہے، جس کا مثل بازاروں میں بلا کسی قابل اعتبار فرق کے پایا جائے، بایں طور کہ اس کے سبب سے قیمت مختلف نہ ہو (۲)۔

اور نووی نے مثلی کے ضابطہ میں چند اقوال ذکر کی ہیں، پھر اس کو مختار کہا ہے: کہ مثلی وہ ہے جس کی مقدار کیل یا وزن سے معلوم ہو اور اس میں سلم جائز ہو (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

قیمیات:

۲- قیمیات ''قیمی'' کی جمع ہے، اور قیمی قیمت کی طرف منسوب ہے، اور یہ قیمت لگانے کے ذریعہ شی کا ثمن ہے، فیومی نے کہا ہے کہ:

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۱۷، ۱۱۸، مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۱۴۵، ۱۱۱۹، بدائع الصنائع ۷/ ۱۵۰۔

(۳) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۸، ۱۹۔

قیمت وہ ثمن ہے جس کے ذریعہ سامان کی قیمت لگائی جاتی ہے، یعنی جو اس کے قائم مقام ہو[۱]۔

اور قیمی اصطلاح میں وہ سامان ہے، جس کا مثل بازاروں میں نہ پایا جائے، یا پایا جائے مگر قیمت میں قابل لحاظ فرق کے ساتھ[۲]۔

اور اس بنیاد پر قیمی اشیاء اموال میں سے مثلی اشیاء کے مقابلہ میں ہیں۔

مثلی اشیاء سے متعلق احکام:

مثلی اشیاء کے چند احکام ہیں جن میں کچھ درج ذیل ہیں:

اول-عقود میں:

۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بعض عقود قیمیات میں صحیح ہوتے ہیں جیسا کہ مثلیات میں صحیح ہوتے ہیں، اور ان عقود میں سے عقد بیع، عقد اجارہ اور عقد ہبہ وغیرہ ہے۔

اور اس میں ان کا اختلاف ہے کہ بعض عقود میں معقود علیہ کا اموال مثلیہ میں سے ہونا شرط ہے یا نہیں جیسے عقد سلم، عقد قرض اور شرکۃ الاموال وغیرہ اس کا بیان حسب ذیل ہے:

الف-عقد سلم:

۴-فقہاء نے سلم کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ معقود علیہ (مسلم فیہ) ذمہ (مسلم الیہ کے ذمہ میں موصوف) دین ہو، اور اسی بنیاد پر انہوں نے کہا ہے کہ وہ اموال جن کا مسلم فیہ ہونا صحیح ہے وہ مثلی اشیاء ہیں، جیسے کیلی اور وزنی اشیاء، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "من أسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم"[۱] (جو شخص کھجور میں سلم کا معاملہ کرے تو اسے معلوم کیل، معلوم وزن میں معلوم مدت تک کے لئے سلم کا معاملہ کرنا چاہئے)۔

اور جمہور فقہاء نے مذروعات کو جس کے افراد مماثل ہوں، اور عددیات کو جو ایک دوسرے کے برابر ہو کو ان مثلی اشیاء میں شمار کیا ہے، جو عقد سلم میں ذمہ میں بطور دین ثابت ہونے کے لائق ہیں، لہذا کیلی اور وزنی چیزوں پر قیاس کرتے ہوئے ان کا مسلم فیہ ہونا صحیح ہو، اس لئے کہ علت دونوں میں یکساں ہے اور یہ مقدار میں جہالت کو دور کرنا ہے[۲]۔

اور حنفیہ نے مثلیات میں سے نقود کا استثناء کیا ہے، اور مسلم فیہ کے نقد ہونے کو ناجائز کہا ہے، کاسانی نے مسلم فیہ کی شرائط میں کہا ہے کہ: ان میں سے یہ ہیں کہ وہ ان چیزوں کی قبیل سے ہو جو تعیین کے ذریعہ متعین ہو جاتی ہوں لہذا اگر وہ تعیین کے ذریعہ متعین نہیں ہوتی ہوں جیسے دراہم و دنانیر تو اس میں سلم جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ مسلم فیہ مبیع ہے اور مبیع وہ ہے جو تعیین کے ذریعہ متعین ہو جائیں اور دراہم و دنانیر عقود معاوضات میں تعیین کے ذریعہ متعین نہیں ہوتے ہیں[۳]۔

لیکن قیمیات میں جس کی صفات منضبط کرنا ممکن ہو، اس میں سلم صحیح ہوگا، اور جنہیں صفات کے ذریعہ منضبط کرنا ممکن نہ ہو تو ان میں

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ/۱۴۶۔

(۱) حدیث: "من أسلف......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۴۲۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۲۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) فتح القدیر ۶/۲۱۹، القوانین الفقہیہ رص ۲۷۴، مواہب الجلیل ۴/۵۳۴، روضۃ الطالبین ۴/۶، مغنی المحتاج ۲/۱۰۸، کشاف القناع ۳/۲۷۶، المغنی ۴/۳۳۲۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/۲۱۲۔

سلم صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اختلاف کا سبب ہوگا اور اختلاف کا نہ ہونا شرعاً مطلوب ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''سلم'' (فقرہ/ ۲۰، ۲۱) میں ہے۔

ب-عقد قرض:

۵-مثلی اموال میں قرض کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ قرض مثل کی واپسی کا تقاضہ کرتا ہے، اور یہ مکیل اور موزونی اشیاء میں سے مثلی اموال میں آسان ہے۔ اور اسی طرح عددی اور مذروعات اشیاء جو مساوی ہوں اور ان کو منضبط کرنا ممکن ہو [۱]۔ اور غیر مثلی اشیاء کے قرض کے صحیح ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ، حنابلہ اور اظہر قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ ہر اس سامان، جانور اور مثلی چیز وغیرہ کو جس میں سلم صحیح ہو قرض میں دینا صحیح ہے اس لئے کہ ذمہ میں اس کا نائب ہونا صحیح ہے، نیز اس لئے کہ حدیث میں ہے: "أن النبي ﷺ استسلف من رجل بكراً أي ثنيا من الإبل" [۲] (نبی کریم ﷺ نے ایک شخص سے بکر یعنی جوان اونٹ قرض کے طور پر لیا) حالانکہ یہ نہ تو وزنی ہے نہ کیلی۔

اور جمہور نے اس چیز میں سے جس میں سلم صحیح ہوتا ہے، قرض کے جواز سے باندی کا استثناء کیا ہے، جو قرض لینے والے کے لئے حلال ہوجائے، تو اس کا قرض لینا صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس میں باندیوں کو وطی کے لئے بطور عاریت دینا ہے، اور یہ ممنوع ہے، لیکن جس میں سلم صحیح نہیں ہوسکتا ہے، تو ان حضرات کے نزدیک اس کا قرض دینا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ جسے ضبط نہیں کیا جاسکے یا جس کا وجود نادر ہو اس کے مثل کو واپس کرنا ناممکن یا دشوار ہوگا [۱]۔

اور حنفیہ کے نزدیک غیر مثلی اشیاء میں قرض دینا جائز نہیں ہے، جیسے جانور، لکڑی، عقار اور متفاوت شئی، اس لئے کہ مثل واپس کرنا جو قرض کے عقد کا تقاضہ ہے ناممکن ہے، ابن عابدین نے کہا ہے کہ قرض سے فائدہ اٹھانا اس کے عین کو ہلاک کئے بغیر ممکن نہیں ہے، تو وہ ذمہ میں مثل کے واجب کرنے کو لازم کرے گا اور یہ غیر مثلی شئی میں نہیں ہوسکتا ہے [۲]۔

اور ''بحر'' سے نقل کیا ہے کہ ایسی چیز جس کا قرض جائز نہیں ہے، اس کو قرض دینا عاریت ہے، یعنی جن غیر مثلی اموال کو قرض دینا جائز نہیں ہے، اس کو قرض دینے کا حکم عاریت کے حکم کی طرح ہوگا، لہذا اس کے عین کو واپس کرنا واجب ہوگا [۳]۔

اور اس کی تفصیل کے لیے دیکھئے: اصطلاح ''قرض'' (فقرہ/ ۱۴)۔

ج-شرکت الاموال:

۶-جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ شرکت میں یہ شرط ہے کہ اموال مخلوطہ (سرمایہ) مثلیات میں سے ہوں، یہاں تک کہ ان میں سے اکثر یہ شرط لگائی ہے کہ یہ اموال اثمان میں سے ہوں۔

''الدر'' میں ہے کہ نقدین اور رائج فلوس اور سونے، چاندی کے ٹکڑے کے بغیر شرکت صحیح نہیں ہوگی جبکہ ان کے ذریعہ تعامل جاری ہو، لہذا سامان مال شرکت ہونے کے لائق نہیں ہیں، اگرچہ مثلیات میں سے ہوں، جیسے کیلی، وزنی اشیاء اور عددیات اپنی جنس کے ساتھ مخلوط ہونے سے قبل اور اسی طرح اس کے بعد حنفیہ کے نزدیک ظاہر

---

(۱) حاشیۃ ردالمحتار ۴/ ۱۷۱، ۱۷۲، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/ ۲۲۲، مغنی المحتاج ۲/ ۱۱۸، ۱۱۹، المغنی ۴/ ۳۵۰۔

(۲) حدیث: "استسلف من رجل بكرا......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۲۴) نے کی ہے تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/ ۲۲۲، ۲۲۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۱۸، ۱۱۹، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۵۰، ۳۵۱۔

(۲) ردالمحتار ۴/ ۱۷۱، ۱۷۲۔

(۳) سابقہ مراجع۔

الروایہ کے مطابق، اور یہی امام ابو یوسف کا قول ہے [1]۔

اور اس کے قریب اکثر حنابلہ کا مذہب ہے، اور شافعیہ کا ایک قول ہے کہ شرکت ڈھلے ہوئے نقد کے ساتھ خاص ہے [2]۔

اور شافعیہ کے نزدیک اظہر اور یہی حنفیہ (میں سے امام محمد) کا قول ہے، نقدین کے علاوہ مثلی اشیاء میں عقد شرکت جائز ہے، جیسے گندم اور جو وغیرہ بشرطیکہ اپنی جنس کے ساتھ مل جائے، اور شربینی نے اس کی علت اپنے اس قول سے بتائی ہے، کہ جب وہ اپنی جنس کے ساتھ مخلوط ہو جائے گا تو تمیز ختم ہو جائے گی، تو وہ نقدین کے مشابہ ہو جائے گا [3]۔

اور مالکیہ کے نزدیک مسئلہ میں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح ''شرکۃ'' (فقرہ ؍ ۴۴)۔

د-قسمۃ:

۷-فقہاء حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ بٹوارہ ایک اعتبار سے افراز یعنی شرکاء کے حصوں کو ممتاز کرنا ہے اور ایک اعتبار سے مبادلہ ہے، لیکن مثلیات مشترکہ میں افراز کا اعتبار کرنا غالب اور راجح ہے، اور اسی وجہ سے مثلیات کے شرکاء میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے کے غائبانہ میں اور اس کی اجازت کے بغیر اپنا حصہ لینا جائز ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ مثلی اشیاء شریکین کے قبضہ میں ہو۔

اور انہوں نے مثلیات مشترکہ میں سے شریک کے اپنے حصہ کو دوسرے شریک کی عدم موجودگی اور اس کی اجازت کے بغیر لینے کے جواز کی علت اپنے اس قول سے بیان کی ہے، اسے لینا وہ اپنے عین حق کو لینا ہے، لہذا وہ دوسرے کی موجودگی اور اس کی رضامندی پر موقوف نہیں ہوگا۔

اور یہ قیمیات کے برخلاف ہے کہ ان میں مبادلہ کا اعتبار کرنا راجح ہے، لہذا وہ آپسی رضامندی یا قاضی کے حکم کے بغیر نہیں ہوگا، اور شریکین میں سے کسی ایک کے لئے غیر مثلی اعیان مشترکہ میں سے اپنے حصہ کو دوسرے کی غیر حاضری میں اس کی اجازت کے بغیر لینا جائز نہیں ہوگا [1]۔

اور تمام فقہاء کے نزدیک مسئلہ میں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح ''قسمۃ'' (فقرہ ؍ ۴۵، ۴۶)۔

دوم-اتلاف:

۸-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کا مال ناحق تلف کر دے تو اس پر اس کا ضمان واجب ہوگا۔

اور اگر تلف کی جانے والی شئ مثلیات میں سے ہو تو وہ اس کے مثل کے ذریعہ ضمان ادا کرے گا اور اگر وہ قیمیات میں سے ہو تو وہ اس کی قیمت کے ذریعہ ضمان ادا کرے گا [2] اور قیمت میں معتبر تلف کرنے کی جگہ ہوگی، اور جب مثلی شئ ناپید ہو جائے بایں طور کہ وہ بازاروں میں نہیں پائی جائے تو اسی طرح فقہاء نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ مثلی سے قیمت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

پھر اس قیمت کی تعیین کرنے میں ان حضرات کا اختلاف ہے کہ کیا وقت اتلاف کی رعایت کی جائے گی، یا بازاروں سے ختم ہونے کے وقت کی، یا مطالبہ کے وقت کی؟ یا ادائیگی کے وقت کی؟ اس کے بارے میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے دیکھئے: اصطلاح ''اِتلاف'' (فقرہ ؍ ۳۶)۔

---

(۱) حاشیہ رد المحتار مع الدر المختار ۳ ؍ ۳۴۰، حاشیۃ الدسوقی ۳ ؍ ۳۴۸۔
(۲) مغنی المحتاج ۲ ؍ ۲۱۳، المغنی لابن قدامہ ۵ ؍ ۱۶۔
(۳) رد المحتار ۳ ؍ ۳۴۰، مغنی المحتاج ۲ ؍ ۲۱۳۔

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعات ؍ ۱۱۱۶، ۱۱۱۸، شرح المجلۃ لعلی حیدر ۳ ؍ ۱۰۴، ۱۰۶۔
(۲) مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ؍ ۴۱۵۔

حالانکہ مثلی کو مثل کے ذریعہ واپس کرنے کا قاعدہ ہے، مگر اس جگہ بعض مثلی اشیاء ایسی ہیں جن کی واپسی قیمت کے ذریعہ ہوگی، چنانچہ تاج الدین سبکی اور سیوطی نے بلاغصب کے اتلاف کی چند صورتیں ذکر کی ہیں، جن میں واپس کرنا قیمت کے ذریعہ ہوگا اور وہ حسب ذیل ہیں:

الف۔ چٹیل میدان میں پانی کو تلف کردینا پھر تلف کرنے والا اور پانی والا دونوں نہر کے کنارے یا شہر میں جمع ہوجائیں تو اس کے مثل کے ذریعہ واپس کرنا کافی نہیں ہوگا، بلکہ میدان میں اس کی جو قیمت ہو وہ اس پر واجب ہوگی۔

ب۔ گرمی کے موسم میں برف کو ضائع کردینا، پھر تلف کرنے والا سردی کے موسم میں اس کو واپس کرنا چاہے تو اس پر اس کی وہ قیمت واجب ہوگی جو گرمی میں ہو۔

ج۔ ڈھالے ہوئے زیور کو تلف کرنا، تو اس کا ضمان اس کی قیمت کے ذریعہ ہوگا، یہاں تک کہ اس میں اس کی بناوٹ کی قیمت ملحوظ ہوگی [1]۔ اور ابن نجیم نے چند مثالیں ذکر کی ہیں، جن میں اس کے مثلی ہونے کے باوجود قیمت کی رعایت کی گئی ہے، اور ان میں سے یہ ہے کہ اگر خریدنے اور فروخت کرنے والے کا اختلاف ہو اور دونوں حلف لے لیں اور معاملہ کو فسخ کردیں اور مبیع ہلاک ہوچکی ہو تو بیع ہلاک ہونے والی شی کی قیمت پر فسخ ہوگی، اس کے مثلی ہونے کو نہیں دیکھا جائے گا، یہ امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد امام محمدؒ کی رائے ہے۔

اور ان میں سے وہ مبیع ہے جس پر عقد فاسد کے ذریعہ قبضہ کیا گیا ہو تو قبضہ کے دن کی اس کی قیمت معتبر ہوگی کیونکہ وہ اس کے ذریعہ اس کے ضمان میں داخل ہوتی ہے، اور امام محمد کے نزدیک تلف کے دن کی اس کی قیمت معتبر ہوگی۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ص ۳۸۵، قواعد ابن السبکی، ورقہ ر ۸۰، ۸۱۔

اور اس میں سے مغصوب مثلی ہے جبکہ وہ ختم ہوجائے، تو امام ابوحنیفہ اور اس کے اصحاب کے نزدیک اس کی قیمت معتبر ہوگی، لیکن ان حضرات نے اس دن کے اعتبار میں اختلاف کیا ہے، جس کے ذریعہ حساب لگایا جائے گا [1]۔

اور یہ بات متفق علیہ ہے کہ اگر کسی سبب سے مثل کو واپس کرنا ناممکن ہو تو اس صورت میں قیمت کے ذریعہ واپسی ہوگی [2]۔

سوم-حرم میں مثلیات میں سے کسی شکار کو قتل کرنا:

۹-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر محرم حرم میں کسی شکار کو مار ڈالے تو اس پر قتل کئے ہوئے جانور کا مثل بدلہ کے طور پر واجب ہوگا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَاتَقْتُلُوْا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ" [3] (اے ایمان والو! شکار کو مت مارو جبکہ تم حالت احرام میں ہو اور تم میں سے جو کوئی دانستہ اسے مار دے گا تو اس کا جرمانہ اسی طرح کا ایک جانور ہے جس کو اس نے مار ڈالا ہے)، پھر اس جزاء کی نوعیت اور اس کی کیفیت کے بارے میں ان کا اختلاف ہے، چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر شکار مثلیات میں سے ہو (یعنی جانوروں میں سے کوئی اس کا مثل خلقت میں اس کے مشابہ ہو تو) اس کا بدلہ تخییر اور تعدیل کے طور پر ہوگا، اور قتل کرنے والے کو تین چیزوں میں اختیار حاصل ہوگا۔

الف۔ شکار کے مشابہ مثل کو حرم میں ذبح کرنا اور حرم کے مساکین پر اسے صدقہ کردینا۔

ب۔ شکار کا دراہم کے ذریعہ قیمت لگانا پھر اس کے ذریعہ اناج

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ر ص ۳۶۳، ۳۶۴۔

(۲) سابقہ فقہی مراجع۔

(۳) سورۂ مائدہ ر ۹۵۔

خریدنا اور حرم کے مساکین پر صدقہ کرنا۔

ج۔ ہر مد کے عوض ایک دن کا روزہ رکھنا۔

اور اگر شکار مثلیات میں سے نہ ہو تو اس پر اس کی قیمت واجب ہوگی[(۱)]۔

لیکن حنفیہ نے حرم کے شکار میں مثلی یا قیمی ہونے کے مابین فرق نہیں کیا ہے، تو دونوں صورتوں میں شکار کی قیمت واجب ہوگی اور ان حضرات کے نزدیک قیمت کا اندازہ اس کے قتل کرنے کی جگہ دو عادل شخصوں کی قیمت لگانے کے ذریعہ ہوگا، پھر قاتل کو اس میں اختیار ہوگا کہ وہ اس کے ذریعہ قربانی کا جانور خریدلے اور اسے حرم میں ذبح کردے یا اس کے ذریعہ اناج خریدے پھر اسے حرم کے مساکین پر صدقہ کردے یا ہر مسکین کے کھانے کے عوض ایک یوم کا روزہ رکھے[(۲)]۔

چہارم-غصب اور ضمان:

۱۰-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شخص کسی آدمی کا مال غصب کرلے تو وہ اس کا ضامن قرار پائے گا، پھر اگر غصب کی ہوئی چیز موجود اور اپنی حالت پر قائم ہو تو غاصب پر اس کے عین کو واپس کرنا لازم ہوگا بشرطیکہ اس میں ایسا عیب داخل نہ ہوجائے جو اس کی منفعت کو کم کردے، اس لئے کہ حضرت سمرہ بن جندبؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "علی الید ما أخذت حتی تؤدي"[(۳)] (انسان پر وہ واجب ہے جو وہ لے یہاں تک کہ اسے ادا کردے)۔

لیکن اگر غصب کی ہوئی چیز اپنی حالت پر موجود نہ ہو یا ہلاک ہوجائے یا تلف کردے تو اگر وہ مثلیات میں سے ہو تو غاصب پر اس کے مثل کو واپس کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ"[(۱)] (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے)، اور اس لئے کہ مثل میں زیادہ عدل ہے، اس وجہ سے کہ اس میں جنس اور مالیت دونوں کی رعایت ملحوظ ہے، تو وہ ضرر کو زیادہ دور کرنے والا ہے، جیسا کہ مرغینانی نے اس کی علت بیان کی ہے[(۲)]۔

پھر اگر وہ اس کے مثل کے ادا کرنے پر قادر نہ ہو تو اس کے ذمہ اس کی قیمت ہوگی، فقہاء کے مابین قیمت لگانے کے وقت میں اختلاف ہے۔

لیکن اگر مغصوب قیمیات میں سے ہو تو غاصب پر اس کی قیمت واجب ہوگی، اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں کچھ تفصیل ہے[(۳)]۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "ضمان" (فقرہ/ ۹۱، ۹۲) اور "غصب" (فقرہ/ ۱۶)۔

---

(۱) الحطاب مع التاج والإکلیل ۳/ ۱۷۰، ۱۷۱، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۳/ ۲۸۹۔

(۲) الدر المختار بہامش رد المحتار ۲/ ۲۱۳، ۲۱۵۔

(۳) حدیث: "علی الید ما أخذت....." کی روایت ترمذی (۳/ ۵۵۷) نے حضرت سمرہ بن جندب سے کی ہے اور ان سے حسن بصری نے روایت کیا ہے

= اور ابن حجر نے التلخیص ۳/ ۵۳ میں کہا کہ حسن کا سماع سمرہ سے مختلف فیہ ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۴۔

(۲) الہدایہ مع تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۲۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) الہدایہ مع تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۲۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔ القوانین الفقہیہ رص ۲۱۶، القلیوبی ۲/ ۲۵۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۳۷۶۔

مجازفة

دیکھئے: ''بیع الجزاف''۔

مجاعلة

دیکھئے: ''جعالة''۔

مجاعة

تعریف:

۱- مجاعة لغت میں ''جو ع'' سے ماخوذ ہے، اور یہ شبع (آسودہ ہونا) کی ضد ہے، اور فعل: جاع یجوع جوعاً وجوعة ومجاعة ہے اسم فائل مذکر جائع وجوعان ہے، اور مؤنث جوعی ہے، اور جمع جوعی، جیاع جوّع اور جیع ہے۔

اور مجاعة مُجوعة، مَجوعة: بھوک اور قحط سالی کا سال ہے[۱]۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-فقر:

۲- فَقر اور فُقر لغت میں غنی کی ضد ہے اور فقر ضرورت کو کہتے ہیں، اور رجل فقیر من المال وقد فقر (انسان محتاج ہے)، اور اسم صفت، مذکر فقیر جمع فقراء اور مؤنث فقیرة ہے۔

اور فقیر اصطلاح میں: وہ شخص ہے جو سرے سے کسی چیز کا مالک نہ ہو، یا اس کے پاس معمولی مال یا کمائی ہو جو اس کی ضرورت کے لئے کافی نہ ہو[۲]۔

---

(۱) لسان العرب، القاموس، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، تاج العروس، الموسوعة الفقہیہ اصطلاح ''فقیر'' فقرہ ۱۔

فقر اور مجاعة کے مابین ربط یہ ہے کہ فقر مجاعہ ایک سبب ہے۔

ب- جدب:

۳- جدب کا معنی قحط ہے، اور یہ خصب (سرسبزی) کی ضد ہے، اور أجدب القوم لوگوں کو قحط سالی پہنچی اور أجدبت السنة اس سال قحط سالی ہوئی، اور جدبة وہ زمین ہے جس میں نہ تو کم یا زیادہ پانی ہو اور نہ چراگاہ اور گھاس ہو۔

اور جدب بارش کا نہ ہونا اور زمین کا خشک ہو جانا ہے [۱]۔

اور جدب مجاعة کا ایک سبب ہے۔

اجمالی حکم:

۴- فقہاء نے مجاعة کو متعدد ابواب فقہ میں ذکر کیا ہے، ان میں سے بھوک کی حالت میں صدقہ مانگنے کا حلال ہونا، اور قحط سالی کی حالت میں صدقہ کا نفل حج سے افضل ہونا، بھوکے بچے کو دودھ پلانا، مردار کے کھانے کا حلال ہونا، چوری کی حد کا جاری نہ ہونا اور اس کی تفصیل اصطلاحات ''صدقة'' (فقرہ/ ۱۸)، ''رضاع'' (فقرہ/ ۱۷)، ''ضرورة'' (فقرہ/ ۸)، ''سرقة'' (فقرہ/ ۱۴) اور ''سؤال'' (فقرہ/ ۹) میں ہے۔

(۱) الصحاح، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، انیس الفقہاء رص ۱۸۶۔

مجاہرة

تعریف:

۱- لغت میں مجاهرة کا ایک معنی ظاہر کرنا ہے کہا جاتا ہے: جاهره بالعداوة مجاهرة وجهاراً اس نے دشمنی ظاہر کی [۱]۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

عیاض کہتے ہیں: جهار، اجهار اور مجاهرة میں ہر ایک درست ہے، ظہور اور اظہار کے معنی میں ہے، کہا جاتا ہے: جهروأ جهر بقوله وقراءته جبکہ وہ ظاہر کرے اور اعلان کرے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

اظہار:

۲- لغت میں اظہار کا ایک معنی پوشیدہ ہونے کے بعد بیان کرنا اور ظاہر کرنا ہے، کہا جاتا ہے، أظهر الشئ، اس نے اسے بیان کیا، اور أظهر فلانا على السر اس نے اسے راز سے مطلع کیا [۳]۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، مجاہرة اور اظہار کے مابین فرق یہ ہے کہ مجاہرة اظہار سے عام ہے [۴]۔

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) فتح الباری ۱۰/ ۴۸۷ طبع السلفیہ۔
(۳) المعجم الوسیط، المصباح المنیر۔
(۴) الفروق فی اللغة رص ۲۸۰ شائع کردہ دار الآفاق الجدیدہ۔

شرعی حکم:

۳- مجاہرۃ کبھی ممنوع ہوتا ہے، جیسے معصیت اور بڑائی کا اظہار کرنا اوراس پر دوستوں کے درمیان فخر کرنا[۱]۔ اور کبھی مشروع ہوتا ہے، جیسے وہ شخص جس کا اخلاص قوی ہو، لوگ اس کی نگاہوں میں حقیر ہوں، اوراس کے نزدیک لوگوں کی تعریف ومذمت کرنا برابر ہوتو اس کے لئے نیکیوں کا اظہار کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ نیکی کے بارے میں ترغیب دینا بہتر ہے[۲]۔

مجاہرہ سے متعلق احکام:

گناہوں کا اظہار کرنا:

۴- گناہوں کا اظہار کرنا ممنوع ہے، نبی کریم علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ "**كل أمتي معافى إلا المجاهرين، وإن من المجاهرة أن يعمل الرجل بالليل عملاً ثم يصبح وقد ستره الله فيقول: يا فلان عملت البارحة كذا وكذا، وقد بات يستره ربه ويصبح يكشف ستر الله عنه**"[۳] (میری امت میں سے ہر شخص کو معاف کر دیا جائے گا، سوائے ان لوگوں کے جو اپنے گناہوں کا اظہار کرتے ہیں، اور اظہار کرنے کی ایک صورت یہ ہے کہ انسان رات کو کوئی کام کرے پھر وہ صبح اس حال میں کرے کہ اللہ نے اس کے عمل پر پردہ ڈال دیا ہو اور وہ کہے: اے فلاں میں نے رات کو یہ یہ کام کیا ہے حالانکہ اس نے رات اس طرح گزاری کہ اس کے پروردگار نے اس کے گناہ پر پردہ ڈال دیا تھا اور وہ صبح کے وقت اس نے اللہ کے پردہ کو اپنے سے ہٹا دیا)۔

امام نووی نے کہا ہے کہ جو شخص کسی گناہ میں مبتلا ہو اس کے لئے مکروہ ہے کہ اس کے بارے میں دوسرے کو مطلع کرے بلکہ اسے چھوڑ دے اور شرمندہ ہو اور اس کا عزم کرے کہ وہ اس گناہ کو دوبارہ نہیں کرے گا، اور اگر اس کی اطلاع اپنے شیخ یا اس جیسے کسی ایسے انسان کو کردے جس کو خبر دینے کے بارے میں اسے یہ امید ہو کہ وہ اسے اس سے نکلنے کا راستہ بتائے گا، یا اس جیسے کام میں مبتلا ہونے سے محفوظ رہنے کا راستہ بتائے گا یا اسے اس کام میں مبتلا ہونے کا سبب بتائے گا، یا اس کے لئے دعا کرے گا، یا اس جیسا اور کوئی مقصد ہو تو یہ بہتر ہوگا، اور مصلحت کے نہیں پائے جانے کی صورت میں مکروہ ہے، اور امام غزالی نے کہا ہے کہ اس گناہ کا اظہار مذموم ہے جسے برملا اظہار اور استہزاء کے طور پر کیا جائے، نہ کہ وہ جو سوال اور استفتاء کے طور پر ہو[۱]، اس کی دلیل اس شخص کی حدیث ہے جس نے اپنی عورت سے رمضان میں جماع کیا پھر آیا اور نبی علیہ السلام کو اس کی اطلاع دی تو آپ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی[۲]۔

۵- اور ابن جماعۃ نے گناہ کے برملا اظہار کے قبیل سے اس مباح چیز کے افشاء کو قرار دیا ہے جو میاں بیوی کے درمیان ہوتا ہے[۳]، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**إن من أشرّ الناس عند الله منزلة يوم القيامة الرجل يفضي إلى امرأته وتفضي إليه ثم ينشر سرها**"[۴] (قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے

(۱) إعلام الموقعین ۴/ ۴۰۴ شائع کردہ دار الجیل۔

(۲) مختصر منہاج القاصدین رص ۲۲۳، ۲۲۴، عمدۃ القاری ۲۱/ ۱۳۸، ۱۳۹۔

(۳) حدیث: "كل أمتي معافى إلا المجاهرين......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۸۶) اور مسلم (۴/ ۲۲۹۱) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) فیض القدیر ۵/ ۱۱۔

(۲) خبر: "من واقع امرأته فی رمضان" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۶۳) اور مسلم (۲/ ۷۸۱) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) فیض القدیر ۵/ ۱۱۔

(۴) حدیث: "إن من أشر الناس عند الله منزلة......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۶۰) نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے کی ہے۔

بدترین انسان وہ ہوگا جو اپنی بیوی سے جماع کرتا ہے اور بیوی اس سے ملے پھر وہ اس کے راز کو کھولے)، اور راز کھولنے سے مراد میاں بیوی کے درمیان جماع اور اس کی تفصیلات کا ذکر کرنا ہے، اور اس قول یا فعل وغیرہ کو بیان کرنا ہے جو عورت کی طرف سے ہو لیکن صرف جماع کا ذکر کرنا اگر کوئی ضرورت نہ ہو تو مکروہ ہے، اور اگر اس کو بیان کرنے کی کوئی ضرورت ہو اور اس پر کوئی فائدہ مرتب ہو تو وہ مباح ہے، جیسا کہ اگر بیوی اپنے شوہر کے عنین ہونے کا دعوی کرے۔

دیکھئے: ''إفشاء السر'' (فقرہ/٦)۔

فسق کے برملا اظہار کرنے والے کے پیچھے نماز پڑھنا:

٦ - حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ برملا گناہ کے اظہار کرنے والے فاسق کے پیچھے نماز کراہت کے ساتھ صحیح ہوجاتی ہے، اور انہوں نے کہا ہے کہ جو شخص کسی فاسق کے پیچھے نماز پڑھے گا تو وہ جماعت کا ثواب پانے والا ہوگا، لیکن وہ اس شخص کا ثواب نہیں پائے گا جو کسی متقی امام کے پیچھے نماز پڑھے[1] اور ان حضرات نے اس میں کوئی فرق نہیں کیا ہے کہ فاسق اپنے فسق کا برملا اظہار کرنے والا ہو یا ایسا نہ ہو۔

مالکیہ میں سے حطاب نے کہا ہے کہ اعلانیہ فسق کرنے والے کی امامت کے بارے میں اختلاف ہے، ابن بزیزہ نے کہا ہے کہ مشہور یہ ہے کہ جو شخص ایسے امام کے پیچھے نماز پڑھے جو ہمیشہ گناہ کبیرہ کرتا ہو تو وہ اپنی نماز کا اعادہ کرے گا، اور الابہری نے کہا ہے کہ: یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس کا فسق متفق علیہ ہو جیسے طہارت کا چھوڑنا اور زنا کرنا، اور اگر کسی تاویل کے ساتھ ہو تو وقت کے اندر لوٹائے گا، اور لخمی نے کہا ہے کہ اگر اس کا فسق ایسا ہو کہ نماز کے ساتھ اس کا تعلق نہ ہو جیسے زنا کرنا اور مال کا غصب کرنا تو اس کی نماز کافی ہوجائے گی لیکن اگر اس کے فسق کا تعلق نماز سے ہو، جیسے طہارت تو کافی نہ ہوگی اور ابن حبیب نے کہا ہے کہ جو شخص کسی شراب پینے والے کے پیچھے نماز پڑھے تو وہ ہمیشہ اعادہ کرے گا، مگر یہ کہ وہ والی ہو جس کی اطاعت کی جاتی ہو تو اس پر اعادہ واجب نہیں ہوگا، مگر یہ کہ وہ اس وقت نشہ کی حالت میں ہو[1] اور ابن ابی زید سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جو گناہوں کا ارتکاب کرتا ہے کہ کیا وہ امام بن سکتا ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ گناہوں پر اصرار کرنے والا اور اس کا برملا اظہار کرنے والا امام نہیں بن سکتا ہے، اور وہ شخص جس کا حال پوشیدہ ہو اور اپنے بعض گناہوں کو اعتراف کرنے والا ہو تو کامل کے پیچھے نماز پڑھنا اولی ہے اور اس کے پیچھے پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اور ان سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جس کے بارے میں بڑا جھوٹ بولنا مشہور ہو یا اسی طرح وہ چغلخور ہو تو کیا اس کی امامت جائز ہوگی؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ جھوٹ کے ساتھ مشہور، چغلخور اور کبائر کے اعلان کرنے والے کے پیچھے نماز نہیں پڑھی جائے گی، اور جو شخص اس کے پیچھے پڑھ لے گا وہ اعادہ نہیں کرے گا، لیکن جس شخص سے چوک اور لغزش ہوجائے تو مسلمانوں کی پوشیدہ چیزوں کے پیچھے نہیں پڑا جائے گا، اور امام مالک سے منقول ہے کہ کون ایسا شخص ہے جس میں کچھ عیب نہ ہو لیکن گناہوں پر اصرار کرنے والا اور برملا اظہار کرنے والا دوسرے شخص کی طرح نہیں ہوگا[2]۔

اور حنابلہ نے کہا ہے کہ مطلقاً فاسق کی امامت صحیح نہیں ہے، چاہے

(١) مراقی الفلاح رص ١٦٥، حاشیۃ القلیوبی ١ر ٢٣٤۔

(١) مواہب الجلیل ٢ر ٩٢، ٩٣۔

(٢) مواہب الجلیل ٢ر ٩٤۔

اس کا فسق اعتقاد میں ہو یا حرام افعال میں ہو اور چاہے وہ اپنے فسق کا اعلان کرے یا اسے چھپا کر رکھے [۱]۔

اور شیخین نے اس کو اختیار کیا ہے کہ نماز کا باطل ہونا ظاہر فسق کے ساتھ خاص ہے پوشیدہ فسق کے ساتھ نہیں، اور "الوجیز" میں کہا ہے کہ اس فاسق کے پیچھے نماز صحیح نہیں ہے، جس کا فسق مشہور ہو [۲]۔

گناہ کے اظہار کرنے والے کی عیادت:

۷- غیر بدعتی مسلمان مریض کی عیادت مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے: "**خمس تجب للمسلم علی أخیه: رد السلام، وتشمیت العاطس، وإجابة الدعوة، وعیادة المریض، واتباع الجنائز**" [۳] (مسلمان کے لئے اپنے مسلمان بھائی پر پانچ چیزیں واجب ہیں، سلام کا جواب دینا، چھینکنے والے کا جواب دینا، دعوت قبول کرنا، بیمار کی عیادت کرنا اور جنازہ کے پیچھے چلنا)۔

اور معصیت کا اظہار کرنے والا اگر بیمار پڑ جائے تو اس کی عیادت مسنون نہیں ہے، تاکہ وہ باز رہے اور توبہ کرے، اور بہوتی نے اس حکم کو ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ اور اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جو شخص معصیت کا برملا اظہار نہ کرے اس کی عیادت کی جائے گی [۴]۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۵۷۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۴۷۴، ۴۷۵۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۳۱۹، الآداب الشرعیة ۲/ ۲۰۹، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۷، المغنی ۲/ ۴۴۹۔

حدیث: "خمس تجب للمسلم......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۰۴) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۱۲) میں اسی معنی میں ہے۔

(۴) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۳۱۹۔

گناہوں کے اظہار کرنے والے کی نماز جنازہ:

۸- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ فاسق کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی [۱]۔

مالکیہ میں سے ابن یونس نے کہا ہے کہ: امام اور اہل فضل کے لئے باغیوں اور بدعتیوں کی نماز جنازہ پڑھنا مکروہ ہے، ابو اسحاق نے کہا ہے کہ یہ زجر و توبیخ کے باب سے ہے، انہوں نے کہا ہے کہ دوسرے لوگ ان کی نماز پڑھیں گے، اور اسی طرح وہ شخص جو گناہوں میں مشہور ہو، یا جو قصاص میں قتل کیا جائے یا سنگسار کیا جائے، تو امام اور اہل فضل ان کی نماز جنازہ نہیں پڑھیں گے [۲]۔

اور تقی الدین بن تیمیہ نے کہا ہے کہ اہل خیر حضرات کے لئے مناسب یہ ہے کہ گناہ ظاہر کرنے والے مردے کو چھوڑ دیں جبکہ اس کے ایسا کرنے سے اس جیسے لوگوں کو عبرت حاصل ہو، تو یہ حضرات اس کے جنازہ کے پیچھے جانے سے رک جائیں گے [۳]۔

اور اوزاعی نے کہا ہے کہ فاسق کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی چاہے وہ صراحۃ فسق کا مرتکب ہو یا تاویل کرکے، اور یہی حضرت عمر بن عبد العزیز کا قول ہے [۴]۔

دیکھئے: "جنائز" (فقرہ/ ۴۰)۔

معصیت کے اظہار کرنے والے کی پردہ پوشی کرنا:

۹- فقہاء کا مذہب ہے کہ جو مسلمان شریف ہو اور تکلیف پہنچانے یا فساد میں مشہور نہ ہو تو حق اللہ کے سلسلہ میں اس کی پردہ پوشی کرنا مندوب ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**من ستر مسلماً ستره**

(۱) نیل الأوطار ۴/ ۸۴، کشاف القناع ۲/ ۱۲۳۔

(۲) التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۲/ ۲۴۰۔

(۳) الآداب الشرعیة لابن مفلح ۱/ ۲۶۴۔

(۴) نیل الأوطار ۴/ ۸۵ طبع دار الجیل۔

اللہ یوم القیامۃ" [1] (جوکسی مسلمان کی پردہ پوشی کرے گا تو قیامت کے دن اللہ تعالیٰ اس کی پردہ پوشی فرمائیں گے)۔

لیکن گناہوں کا اعلان کرنے والے اور حقوق اللہ کی پامالی کرنے والے کی پردہ پوشی نہ کرنا مستحب ہے بلکہ لوگوں کے سامنے اس کی حالت کو ظاہر کردے، تاکہ لوگ اس سے بچیں، یا حاکم کے پاس اس کے معاملہ کو پیش کرے گا تاکہ وہ اس پر واجب حد یا تعزیر کو قائم کرے، بشرطیکہ کسی فتنہ کا اندیشہ نہ ہو، اس لئے کہ اس کی پردہ پوشی کی صورت میں وہ مزید تکلیف اور فساد کی لالچ کرے گا [2]۔

اور نووی نے کہا ہے کہ جو شخص اپنے فسق یا اپنی بدعت کو ظاہر کرے تو اس کے اظہار کردہ فسق کو ذکر کرنا جائز ہوگا لیکن جس کا اظہار نہ کرے اس کو ذکر کرنا جائز نہ ہوگا [3]۔

اور مومن کے عیوب کو چھپانے کے احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''إفشاء السر'' (فقرہ/ ۱۰) اور ''ستر'' (فقرہ/ ۲)۔

معصیت کے اظہار کرنے والے کی غیبت کرنا:

۱۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غیبت کرنا حرام ہے، اور ان میں سے بعض کا مذہب ہے کہ یہ گناہ کبیرہ ہے [4]، البتہ فقہاء نے اپنے فسق یا اپنی بدعت کے اظہار کرنے والے کی غیبت کرنے کو جائز قرار دیا ہے، جیسے شراب پینے اور لوگوں کا مال چھیننے، اور ظلماً ٹیکس لینے اور مال جمع کرنے اور باطل کاموں کو انجام دینے کا اظہار کرنے والا، اور انہوں نے کہا ہے کہ اس چیز کا تذکرہ کرنا جائز ہے جس کا وہ اظہار کرتا ہے، اور اس کے علاوہ عیوب کا تذکرہ حرام ہوگا، الا یہ کہ اس کے جواز کا کوئی دوسرا سبب ہو [1]۔

خلال نے کہا ہے کہ مجھے حرب نے بتایا ہے کہ میں نے امام احمد سے سنا ہے کہ وہ فرماتے ہیں: جب آدمی اپنے فسق کا اعلان کرنے والا ہو تو اس کے لئے غیبت نہیں ہے [2]۔

ابن مفلح نے کہا ہے کہ [3] ابن عبدالبر نے کتاب ''بہجۃ المجالس'' میں نبی ﷺ سے ذکر کیا ہے کہ: "ثلاثة لا غيبة فيهم: الفاسق المعلن بفسقه، وشارب الخمر، والسلطان الجائر" [4] (تین اشخاص کے سلسلہ میں غیبت نہیں ہے، وہ فاسق جو اپنے فسق کا اعلان کرنے والا ہو، شراب پینے والا اور ظالم بادشاہ)۔

جو شخص معاصی کا اظہار کرے اس سے قطع تعلق کرنا:

۱۱- اس شخص سے ترک تعلق کرنا مسنون ہے، جو فعلی اور قولی اور اعتقادی گناہوں کا اظہار کرے اور ایک قول ہے کہ اگر قطع تعلق کی وجہ سے وہ بعض آئے تو واجب ہوگا، ورنہ مستحب ہوگا اور ایک قول ہے کہ مطلقاً اس سے ترک تعلق کرنا واجب ہے، مگر تین دنوں کے بعد سلام کرنا، اور ایک قول ہے کہ اس شخص کو سلام کرنا چھوڑ دے جو معاصی کا اظہار کرے یہاں تک کہ اس سے توبہ کرلے فرض کفایہ ہے، اور باقی لوگوں کے لئے اسے چھوڑ دینا مکروہ ہوگا، اور اس کا ظاہر جو

(۱) حدیث: "من ستر مسلماً ستره الله......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۹۶) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) دلیل الفالحین ۲/ ۱۵، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/ ۲۶۶، حاشیۃ ابن عابدین ۳/ ۱۴۳، ۴/ ۱۷۳، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۱۷۵۔

(۳) عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری ۲۱/ ۱۳۹۔

(۴) الزواجر ۲/ ۴، تفسیر القرطبی ۱۶/ ۳۳۶، ۷/ ۳۳۳، تہذیب الفروق ۴/ ۲۲۹۔

(۱) دلیل الفالحین ۴/ ۳۵۰، ۳۵۴۔

(۲) الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۷۶۔

(۳) الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۷۶۔

(۴) حدیث: "ثلاثة لا غيبة فيهم......" کی روایت ابن عبدالبر نے الہجۃ المجالس اور انس المجالس (۱/ ۳۹۸ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ) میں کی ہے۔

امام احمد سے نقل کیا گیا ہے کہ مطلقاً کلام اور سلام کو چھوڑ دینا ہے [1]۔

اور حنبل کی روایت کے مطابق امام احمد نے کہا ہے کہ جو شخص شراب پیئے اور فواحش میں سے کسی چیز کا ارتکاب کرے تو اس کے لئے احترام اور تعلق نہیں ہے جبکہ وہ اعلان واظہار کرنے والا ہو [2]۔

ابن علان نے حدیث پر اپنی تعلیق میں کہا ہے کہ "**لا يحل لمؤمن أن يهجر مؤمنا فوق ثلاث، فإن مرت به ثلاث فليلقه فليسلم عليه فإن رد عليه السلام فقد اشتركا في الأجر، وإن لم يرد عليه فقد باء بالإثم**" [3] (مومن کے لئے جائز نہیں ہے کہ کسی مومن سے تین دنوں سے زیادہ ترک تعلق کرے، اگر اس پر تین دن گذر جائے تو وہ اس سے ملاقات کرے اور اسے سلام کرے، تو اگر وہ اس کو سلام کا جواب دے گا تو دونوں اجر میں شریک ہوں گے، اور اگر وہ جواب نہ دے گا تو وہ گنہگار ہوگا)، اگر مومن کا کسی مومن سے ترک تعلق اللہ کے لئے ہو، بایں طور کہ جس سے ترک تعلق کیا جائے وہ کسی بدعت کا ارتکاب کرنے والا یا کسی معصیت کا اظہار کرنے والا ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور سرے سے وعید میں داخل نہیں ہوگا، بلکہ یہ مندوب ہے [4]۔

فسق کے اعلان کرنے والے کی دعوت قبول کرنا:

۱۲ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ولیمہ کی دعوت قبول کرنا واجب ہے، لیکن ولیمہ کے علاوہ دیگر تمام دعوتیں قبول کرنا مستحب ہے، واجب نہیں ہے [1]۔

لیکن فسق کے اظہار کرنے والے کی دعوت قبول کرنے کے بارے میں حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اعلان کرنے والے فاسق کی دعوت قبول نہیں کرے گا، تاکہ وہ جان لے کہ یہ اس کے فسق سے راضی نہیں ہے، اور اسی طرح سے اس شخص کی دعوت قبول کرنا جس کا اکثر مال حرام ہو جب تک کہ وہ اس کی اطلاع نہ دے کہ وہ حلال ہے [2]۔

ان ممنوعات ومباحات کا انکار کرنا جن کا اظہار کیا جائے:

۱۳ - ابن الاخوہ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص شراب کا کھلم کھلا اظہار کرے تو اگر وہ مسلمان ہو تو محتسب اسے بہادے گا اور اس کو سزا دے گا، اور اگر وہ ذمی ہو تو اس کے اظہار پر اس کی تادیب کرے گا، اور اس کی شراب کو بہانے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ اس کی شراب نہیں بہائی جائے گی کیونکہ وہ ان کے حق میں ان کا قابل ضمان مال ہے۔

امام شافعی کا مذہب ہے کہ ان کی شراب بہادی جائے گی، اس لئے کہ وہ ان کے نزدیک نہ تو مسلمان کے حق میں قابل ضمان ہے اور نہ کافر کے حق میں۔

نبیذ کا کھلم کھلا اظہار کرنے والے کے بارے میں امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ نبیذ ان اموال میں سے ہے، جن پر مسلمانوں کو برقرار رکھا جائے گا، لہذا اس کو بہانا اور اس کے اظہار پر تادیب کرنا ممنوع ہوگا۔

اور امام شافعی کے نزدیک وہ شراب کی طرح مال نہیں ہے، اور

---

(۱) الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۵۹۔

(۲) الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۶۴۔

(۳) حدیث: "لا يحل لمؤمن أن يهجر مؤمنا فوق ثلاث......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۱۴، ۲۱۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور نووی نے ریاض الصالحین ۵۶۸ میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

(۴) دلیل الفالحین ۴/ ۴۲۹۔

(۱) المغنی ۷/ ۱۱، حاشیۃ القلیوبی مع شرح المحلی ۳/ ۲۹۵، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۳، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۷۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۳۔

اس کے بہا دینے میں کوئی تاوان نہیں ہے، لہٰذا احتساب کا حاکم اس میں حالت کے شواہد کا اعتبار کرے گا تو وہ اعلان کرنے سے منع کرے گا اور اس پر زجر کرے گا اور اسے نہیں بہائے گا، البتہ اہل اجتہاد حاکم اس کو اس کے بہانے کا حکم دے گا، تاکہ اگر اس سلسلہ میں اس پر مقدمہ کیا جائے تو اس پر تاوان لازم نہ آئے [۱]۔

جن مباحات کے اظہار کرنے پر نکیر کی جائے گی اس قبیل سے وہ ہے جسے بہوتی نے قاضی سے نقل کیا ہے کہ اس شخص پر نکیر کی جائے گی جو رمضان میں کھلے عام کھائے، اگر چہ اس جگہ کوئی عذر ہو [۲]۔

ابن الاخوۃ نے کہا ہے کہ رہا حرام لہولعب کے آلات کا اظہار کرنے والا جیسے بانسری، ستار، سارنگی اور جھانجھ اور اس کے مشابہ آلات لہو ولعب تو محتسب کے ذمہ ہے، کہ اسے الگ الگ کردے تاکہ وہ لکڑی ہوجائے اور لہولعب کے علاوہ کے لائق ہوجائے، اور اعلان کرنے پر تادیب کرے گا، اور اس کی لکڑی لہو ولعب کے علاوہ کے لائق ہو تو اسے نہیں توڑے گا اور اگر وہ لہو ولعب کے علاوہ کے لائق نہ ہو تو اسے توڑ دے گا اور اس کی بیع جائز نہیں ہوگی، اور وہ منفعت جو اس میں ہے چونکہ وہ شرعاً ممنوع ہے تو وہ معدوم منافع کے ساتھ ملحق ہوگی [۳]۔ لیکن وہ جن ممنوعات کا اظہار نہ کرے، تو محتسب کو اختیار نہیں ہوگا کہ وہ ان کے بارے میں تجسس کرے، اور نہ پردہ دری کرے تاکہ اس کے راز کے اظہار سے بچے [۴] نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**اجتنبوا هذه القاذورة التي نهى الله عنها، فمن ألم فليستتر بستر الله وليتب إلى الله، فإنه من يبدلنا صفحته نقم عليه كتاب الله عزوجل**" [۱] (اس گندگی سے احتراز کرو جس سے اللہ تعالیٰ نے ممانعت فرمائی ہے، پس جو شخص اس کا مرتکب ہو اسے چاہئے کہ اللہ سے پردہ پوشی کی وجہ سے اسے چھپائے، اور اللہ سے توبہ کرے جو شخص اپنی غلطی ہمارے سامنے ظاہر کرے گا تو ہم اس پر اللہ عزوجل کی کتاب کے مطابق سزا دیں گے)۔

نیکیوں کے اظہار اور ان کو پوشیدہ رکھنے کے مابین فضیلت دینا:

۱۴- "قواعد الاحکام" میں ہے کہ: نیکیوں کی تین قسمیں ہیں:

اول: جو جہر کی حالت میں مشروع ہیں، جیسے اذان، اقامت، تکبیر اور نماز میں جہری قرأت، شرعی خطبے، امر بالمعروف، نہی عن المنکر، جمعہ، جماعات اور عیدین کی نماز قائم کرنا، جہاد، بیماروں کی عیادت اور جنازوں کے پیچھے چلنا، تو اس کا پوشیدہ رکھنا ممکن نہیں ہے، پھر اگر اس کے کرنے والے کو ریا کا اندیشہ ہو، تو وہ اس کو دور کرنے کے لئے اپنے نفس سے جہاد کرے یہاں تک کہ اسے اخلاص نیت حاصل ہوجائے، تو وہ اسے مخلص ہونے کی حالت میں انجام دے گا جیسا کہ وہ مشروع ہے، تو اس فعل پر اجر حاصل کرے اور مجاہد کا اجر حاصل کرے، کیونکہ اس میں متعدی ہونے والی مصلحت ہے۔

دوم: وہ عبادت جس کا پوشیدہ رکھنا اس کے اعلان سے بہتر ہے، جیسے نماز میں سری قرأت کرنا اور اس کے اذکار کا آہستہ پڑھنا، تو اس کا پوشیدہ رکھنا اس کے اعلان سے بہتر ہے۔

سوم: جسے کبھی پوشیدہ رکھا جاتا ہے، اور کبھی اس کا اظہار کیا جاتا

---

(۱) معالم القربۃ فی احکام الحسبۃ لابن الأخوۃ رص ۳۲، ۳۳ طبع دار الفنون کیمبرج ۱۹۳۷ء۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۱ر ۴۴۵۔

(۳) معالم القربہ رص ۳۵۔

(۴) الأحکام السلطانیہ لابی یعلی الفراء رص ۲۹۵۔

(۱) حدیث: "اجتنبوا هذه القاذورة......" کی روایت حاکم (۴ر ۲۴۴) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

ہے، جیسے صدقات تو اگر اسے اپنے نفس پر ریا کا اندیشہ ہو یا اس کی عادت سے یہ معروف ہو تو اخفا اظہار سے افضل ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ" (۱) (اور اگر انہیں چھپاؤ اور فقیروں کو دو جب تو یہ تمہارے حق میں اور بہتر ہے)، اور جو شخص ریا سے مامون ہو تو اس کی دو حالتیں ہیں، اول: وہ شخص ان لوگوں میں سے نہ ہو جن کی پیروی کی جاتی ہے تو اس کا پوشیدہ رکھنا افضل ہوگا، اس لئے کہ وہ اظہار کے وقت ریا سے مامون نہیں رہے گا، اور اگر وہ ان لوگوں میں سے ہو جن کی اقتداء کی جاتی ہے تو اظہار کرنا اولی ہوگا، کیونکہ اس میں اقتداء کی مصلحت کے ساتھ فقراء کی ضرورت کو دور کرنا ہے، تو اس کے صدقہ سے فقراء کا نفع ہوگا، اور وہ فقراء پر مالداروں کے صدقہ کرنے کا سبب قرار پائے گا اور مالداروں کو نفع ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کی وجہ سے فقراء کو نفع پہنچانے میں اس کی اقتداء کریں گے (۲)۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۷۱۔

(۲) قواعد الاحکام فی مصالح الأنام ۱/ ۱۲۸، ۱۲۹ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ، نیز دیکھئے: إحیاء علوم الدین ۳/ ۳۰۹ طبع الحلبی۔

مجاورة

تعریف:

۱- مجاورۃ لغت میں محلوں کا قریب ہونا ہے، تمہارے اس قول سے ماخوذ ہے، أنت جاري، وأنا جارك، وبيننا جوار (آپ میرے پڑوسی ہیں، اور میں آپ کا پڑوسی ہوں، اور ہمارے درمیان پڑوسی ہونے کا تعلق ہے) اور جار وہ شخص ہے، جس کا گھر تمہارے گھر سے قریب ہو، اور یہ ان اسماء میں سے ہے جن کی نسبت دوسرے کی طرف ہوتی ہے۔

بعض بلغاء نے کہا ہے کہ جوار پڑوسیوں کے مابین رشتہ داری ہے، پھر مجاورۃ مجازاً اجتماع کی جگہ کے بارے میں استعمال ہونے لگا، اور کہا جاتا ہے: جاوره، مجاورة وجواراً باب مفاعلت سے ہے، اور اسم "جوار" ضمہ کے ساتھ ہے، جبکہ وہ رہائش کے اعتبار سے قریب ہو، اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۱)۔

مجاورۃ سے متعلق احکام:

مجاورۃ کے چند احکام ہیں، جن کو اجمال کے ساتھ ہم ذیل میں ذکر کرتے ہیں:

الف- پانی کا دوسرے کے ساتھ متصل ہونا:

۲- جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ اگر پانی کسی پاک چیز کے گھلے بغیر متصل

(۱) المفردات، المصباح، الفروق اللغویہ۔

ہونے سے بدل جائے تو اس کے پاک ہونے میں مضر نہیں ہوگا جیسے لکڑی اور تیل، اس کے تمام اقسام، اور موم اور اس جیسی پاک سخت اشیاء جیسے کافور اور عنبر جبکہ وہ پانی میں فنا نہ ہوجائے، اور نہ اس میں پگھل کر بہ جائے، اس لئے کہ اس کے ذریعہ اس کے قریب ہونے کی وجہ سے اس کا بدل جانا اس پر پانی کے اطلاق کے لئے مانع نہیں ہے، جیسے پانی کا کسی مردار کی وجہ سے بدلنا جو نہر کے کنارے پر ہو۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: ان اقسام کے بارے میں ہمارے علم کے مطابق کوئی اختلاف نہیں ہے، پھر کہا کہ تیل کے ذریعہ متغیر ہونے والے کے معنی میں وہ پانی ہے جو کوئی تارکول زفت اور موم کے ذریعہ بدل جائے، اس لئے کہ اس میں دہنیت ہے، جس کی وجہ سے پانی بدل جاتا ہے، جیسا کہ کسی چیز کے ملنے سے بدل جاتا ہے لہذا وہ تیل کی طرح مانع نہیں ہوگا۔

اور شافعیہ نے کہا ہے کہ کافور کی دو قسمیں ہیں، اول: مخلوط جیسے آٹا اور زعفران، دوم: مجاور جو پانی میں نہ گھلے تو وہ لکڑی کی طرح ہوگا، اسی لئے کافور میں سخت ہونے کی قید لگایا ہے، اور اسی طرح تارکول ہے[1]۔

مالکیہ میں سے حطاب نے کہا ہے کہ پانی اگر کسی چیز کے ملنے کی وجہ سے بدل جائے تو اگر اس کا بدلنا مجاورت کی وجہ سے ہو تو اس کے پاک کرنے کی صفت کو ختم نہیں کرے گا، چاہے ملنے والی شی پانی سے علاحدہ ہو یا اس سے متصل ہو، پہلا جیسا کہ اگر پانی کے ایک کنارے میں مردار، یا گندگی وغیرہ ہو اور ہوا اس کی بدبو کو پانی کی طرف منتقل کردے اور پانی بدل جائے، اس کے بارے میں اختلاف نہیں ہے، ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ اسی قبیل سے وہ ہے کہ برتن کا منہ کسی درخت وغیرہ سے بند ہوجائے اور اس میں سے کسی چیز کے ملے بغیر اس کی وجہ سے پانی بدل جائے۔ دوم: وہ مجاور جو متصل ہو، ابن حاجب نے اس کی مثال تیل سے دی ہے، اور اس بارے میں مصنف نے ان کی اتباع کی ہے اور اس میں ملاصق ہونے کی قید لگائی ہے[1]۔

اور حنفیہ کے نزدیک اس جگہ مجاورۃ کا لفظ نہیں پایا جاتا ہے، اور ان حضرات کے نزدیک صرف مخالطہ کا لفظ پایا جاتا ہے، چنانچہ شرنبلالی نے کہا ہے کہ کسی جامد چیز مثلاً زعفران اور درخت کے پتے کے ملنے کی وجہ سے پکائے بغیر پانی کے اوصاف کی تبدیلی نقصان دہ نہیں ہے۔

اور قدوری کی شرح اللباب میں ہے کہ اگر ملنے کی وجہ سے پانی اپنی طبیعت سے نکل جائے یا اس کا دوسرا نام ہوجائے تو اس سے طہارت حاصل کرنا جائز نہیں ہوگا[2]۔

ب- حرمین شریفین کی مجاورت:

۳- مکہ اور مدینہ میں حرمین شریفین کے قریب رہنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

بعض فقہاء کا مذہب ہے جن میں سے امام ابوحنیفہ ہیں کہ مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ میں پڑوس میں رہنا مکروہ ہے۔

ابن عابدین نے کہا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے مذہب کے قائل خوف رکھنے والے محتاط علماء ہیں، جیسا کہ ''احیاء'' میں ہے، یہ گمان نہیں کیا جائے کہ قیام کی کراہت جگہ کی فضیلت کے منافی ہے، اس لئے کہ اس کراہت کی علت مخلوق کا زیادہ ہونا اور اس جگہ کے حق کی ادائیگی میں ان کی کوتاہی کرنا ہے، ''الفتح'' میں ہے: اس بنا پر مدینہ منور میں جوار کا ایسا ہونا لازم ہے یعنی ان کے نزدیک مکروہ ہوگا، اس لئے کہ برائیوں

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۹، فتح العزیز شرح الوجیز بہامش المجموع ۱/ ۱۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۱/ ۶، مواہب الجلیل ۱/ ۴۵، کشاف القناع ۱/ ۳۲، المغنی ۱/ ۱۳۔

(۱) مواہب الجلیل ۱/ ۵۴۔

(۲) مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی رص ۱۵، اللباب للمیدانی علی القدوری ۱/ ۱۹، ۲۰ طبع دار احیاء التراث بیروت۔

کا دوچند ہونا یا اس کا زیادہ ہونا اگرچہ اس میں نہ پایا جائے مگر اکتاہٹ اور ادب کی کمی کا اندیشہ جو واجب توقیر وتعظیم میں خلل کا سبب ہوگا موجود ہے، بعض فقہاء نے کہا ہے کہ یہ وجہ اہم ہے، مناسب ہے کہ اس میں وثوق کی قید نہ لگائی جائے اس لئے کہ لوگوں کے اکثر حالات خاص طور پر اس زمانے والوں کے حالات اسی طرح ہیں۔

اور بعض حنفیہ نے کہا ہے کہ مدینہ منورہ اور اسی طرح مکہ مکرمہ کی مجاورت، اس شخص کے لئے مکروہ نہیں ہوگی جسے اپنے اوپر اعتماد ہو۔

اور ابن عابدین نے کہا ہے کہ "اللباب" میں اس کو اختیار کیا ہے کہ مدینہ میں رہائش اختیار کرنا مکہ مکرمہ میں رہائش اختیار کرنے سے افضل ہے۔

اور مالکیہ نے کہا ہے کہ مکہ میں رہائش اختیار نہ کرنا افضل ہے۔

امام مالک نے کہا ہے کہ قفل یعنی واپسی سکونت اختیار کرنے سے افضل ہے [۱]۔

شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب ہے کہ حرمین شریفین کے پڑوس میں رہنا مستحب ہے، الا یہ کہ اسے ممنوعات میں مبتلا ہونے یا اس کے نزدیک ان دونوں کی حرمت کے ساقط ہوجانے کا غالب گمان ہو اس لئے کہ ان دونوں میں نیک عمل کے کئی گنا ہونے کے بارے میں احادیث ہیں، جیسے ایک حدیث ہے: **"صلاة فی مسجدی هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا المسجد الحرام، وصلاة في المسجد الحرام أفضل من مائة صلاة في هذا"** [۲] (میری اس مسجد میں ایک نماز اس کے علاوہ دوسری مسجدوں میں ایک ہزاروں نماز سے افضل ہے، سوائے مسجد حرام کے، اور مسجد حرام میں ایک نماز اس مسجد میں ایک سو نمازوں سے افضل ہے)، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَلَمِينَ" [۱] (سب سے پہلا مکان جو لوگوں کے لئے وضع کیا گیا وہ وہ ہے جو مکہ میں ہے (سب کے لئے) برکت والا اور سارے جہان کے لئے راہنما ہے)، قرطبی نے کہا کہ اللہ نے اسے مبارک بنایا اس لئے کہ اس میں نیک عمل دوچند ہوجاتا ہے [۲]۔

امام احمد نے کہا ہے کہ ہمارے لئے مکہ کے پڑوس میں رہنا کیسا رہے گا؟ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: **"والله إنک لخير أرض الله وأحب أرض الله إلى الله، ولولا أني أخرجت منک ما خرجت"** [۳] (اللہ کی قسم اے مکہ تو اللہ کی سب سے اچھی اور اللہ کے نزدیک سب سے پسندیدہ سرزمین ہے اور اگر مجھے تجھ سے نہ نکالا جاتا تو میں نہ نکلتا)۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ: اس شخص کے لئے مکہ مکرمہ کے پڑوس میں رہنا مکروہ ہے، جس نے اس سے ہجرت کرلی، اور جابر بن عبد اللہؓ نے مکہ میں سکونت اختیار کرلی تھی، اور تمام اہل بلاد اور اہل یمن نکلنے اور ہجرت کرنے کی پوزیشن میں نہیں تھے، یعنی اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور حضرت ابن عمرؓ مکہ میں قیام فرماتے تھے، اور فرمایا کہ مدینہ میں قیام کرنا میرے نزدیک اس شخص کے لئے مکہ میں قیام

---

(۱) الخرشی ۳/ ۱۰۷، حاشیۃ العدوی ۲/ ۳۳۔

(۲) حدیث: "صلاة فی مسجدي هذا......" کی روایت احمد (۴/ ۵) نے حضرت عبد اللہ بن الزبیرؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۵) میں کہا کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۱) سورۂ آل عمران/ ۹۶۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۸۷، ۲۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات، مجمع الأنہر شرح ملتقی الأبحر ۱/ ۳۱۲، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۲۶، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۵۶، کشاف القناع ۲/ ۵۱۶، تفسیر القرطبی ۴/ ۱۳۹۔

(۳) حدیث: "والله إنک لخير أرض الله......" کی روایت ترمذی (۵/ ۷۲۲) نے حضرت عبد اللہ بن عدیؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن غریب صحیح ہے۔

کرنے سے افضل ہے، جو اس کی طاقت رکھتا ہو، اس لئے کہ وہ مسلمانوں کی جائے ہجرت ہے [۱] اور نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "لا يصبر على لأوائها وشدتها أحد إلا كنت له شهيداً شفيعا يوم القيامة" [۲] (جو بھی شخص (مدینہ) کے مصائب اور اس کی شدت پر صبر کرے گا تو میں قیامت کے دن اس کے لئے گواہ اور شفاعت کرنے والا ہوں)۔

ج- پڑوس کی وجہ سے استحقاق شفعہ:

۴- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ پڑوس کے سبب سے شفعہ ثابت نہیں ہوتا ہے۔

اور حنفیہ، ثوری، ابن ابی لیلیٰ اور ابن شبرمہ کا مذہب ہے کہ متصل پڑوس کے لئے شفعہ ثابت ہوگا، پس مجاورت ان حضرات کے نزدیک شرکت کی طرح شفعہ کا سبب ہے۔

اور تفصیلات اصطلاح "شفعۃ" (فقرہ/ ۱۱) اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

د- پڑوسی کے لئے وصیت:

۵- پڑوسی کے لئے کی جانے والی وصیت میں کون شخص داخل ہوگا، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر اپنے پڑوسیوں کے لئے وصیت کرے تو اس کے گھر کے چاروں طرف سے چالیس گھر داخل ہوں گے [۳]، اس لئے کہ حدیث ہے: "حق الجوار إلى أربعين داراً هكذا وهكذا وهكذا وهكذا، وأشار قداما وخلفا ويمينا وشمالاً......" [۱] (پڑوسی کا حق چالیس گھر تک ہے، اس طرح، اس طرح، اس طرح، اس طرح، اور آپ نے آگے، پیچھے، دائیں اور بائیں طرف اشارہ کیا)۔

اور محلی نے "روضۃ" سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ مال کو مکانات کی گنتی کے مطابق تقسیم کیا جائے گا نہ کہ ان کے رہنے والوں کی گنتی کے مطابق [۲]۔

ابن قدامہ نے مذکورہ بالا حدیث کو ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ صریح ہے اگر صحیح ہو تو اس سے عدول جائز نہ ہوگا، اور اگر حدیث ثابت نہ ہو تو پڑوس سے مراد قریب میں رہنے والا ہے، اور اس بارے میں عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا [۳]۔

اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس سے مراد وہ شخص ہے جس کا مکان متصل ہو، اور صاحبین کے نزدیک اس سے مراد وہ شخص ہے جو اس کے محلّہ میں رہتا ہو اور محلّہ کے مسجد میں ان کے ساتھ جمع ہوتا ہو، اور یہ استحسانا ہے، لیکن صحیح امام صاحب کا قول ہے، اور یہ وہ ہے جس میں قیاس کو استحسان پر ترجیح دی گئی ہے [۴]، اس لئے کہ حدیث ہے: "الجار أحق بسقبه" [۵] (پڑوسی اپنے قریبی منزل کا زیادہ حقدار ہے)۔

اور مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر اپنے پڑوسیوں کے لئے وصیت کرے تو پڑوسی اور اس کی بیوی کو دیا جائے گا، وصیت کرنے والے کی بیوی کو

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۵۶، ایک خاص میں جس کو انہوں نے مدینہ کے پڑوس میں رہنے کے لئے قائم کیا ہے اور تمام الفاظ ان کے ہیں۔

(۲) حدیث: "لا يصبر على لأوائها وشدتها أحد......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۰۴) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۶۸، المغنی ۶/ ۱۲۴ طبع مکتبۃ ابن تیمیۃ القاہرہ۔

(۱) حدیث: "حق الجوار إلى أربعين داراً......" کو ہیثمی نے المجمع (۷/ ۱۶۸) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس کی روایت ابویعلی نے اپنے شیخ محمد بن جامع العطار سے کی ہے اور وہ ضعیف ہیں۔

(۲) المحلی بحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۶۸۔

(۳) المغنی ۶/ ۱۲۴۔

(۴) الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۴۳۷ طبع بولاق۔

(۵) حدیث: "الجار أحق بسقبه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۳۷) نے حضرت ابورافعؓ سے کی ہے۔

نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ پڑوسی نہیں ہے، اور پڑوسی کی تعریف جس میں شک نہیں ہے، اس سے مراد وہ شخص ہے جو اس کے سامنے ہو اور اس کے پیچھے اور دونوں جانب سے گھر کے ساتھ ملا ہوا ہو، اور پڑوسی میں معتبر تقسیم کا دن ہوگا، تو اگر ان میں سے بعض یا سارے منتقل ہو گئے اور ان کے علاوہ دوسرا شخص آ جائے یا بچہ بالغ ہو جائے تو یہ موجود شخص کے لئے ہوگا، اور اگر وہ لوگ وصیت کے دن تھوڑے ہوں پھر زیادہ ہو جائیں تو ان سب کو دیا جائے گا[1]۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''وصیۃ''۔

ھ-صالحین کی مجاورۃ:

٦-مسلمانوں کو چاہئے کہ اہل خیر اور صالحین کی ہم نشینی اختیار کرے، ان کی مجالس میں بیٹھے، ان کے ساتھ رہے اور ان کی صحبت اختیار کرے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيْدُوْنَ وَجْهَهٗ وَلاَ تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيْدُ زِيْنَةَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَلاَ تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهٗ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهٗ فُرُطًا''[2] (اور آپ اپنے کو مقید رکھا کیجئے ان لوگوں کے ساتھ جو اپنے پروردگار کو پکارتے رہتے ہیں صبح اور شام محض اس کی رضا جوئی کے لئے اور آپ اپنی آنکھوں کو ان سے نہ ہٹائیے دنیوی زندگی کی رونق کے خیال سے اور اس شخص کا کہنا نہ مانیئے جس کے قلب کو ہم نے اپنی یاد سے غافل کر رکھا ہے اور وہ اپنی خواہش کی پیروی کرتا ہے اور اس کا معاملہ حد سے گزرا ہوا ہے)۔

حضرت سعد بن ابی وقاص فرماتے ہیں کہ ہم لوگ چھ افراد نبی کریم علیہ السلام کے ساتھ تھے۔ مشرکین نے رسول اللہ علیہ السلام سے کہا: ان کو ہٹا دیجئے، تاکہ یہ ہم پر جری نہ ہو جائیں۔ راوی کہتے ہیں: میں تھا، ابن مسعود تھے، قبیلہ ہذیل کے ایک شخص تھے اور بلال اور دیگر دو اشخاص تھے جن کے نام مجھے معلوم نہیں۔ مشرکین کی بات حضور علیہ السلام کے دل میں کچھ آ گئی اور انہیں بھی ایسا خیال ہو چکا، تو آیت کریمہ نازل ہوئی[1] ''وَلاَ تَطْرُدِ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيْدُوْنَ وَجْهَهٗ''[2] (اور ان لوگوں کو نہ نکالیں جو اپنے پروردگار کو صبح و شام پکارتے ہیں خاص اسی کی رضا کا قصد کرتے ہوئے)۔

شافعیہ میں سے ابن علان صدیقی نے کہا: اہل خیر کی ہم نشینی مستحب ہے وہ اللہ کی فوج ہیں، اللہ کی جانب یکسو اور اسی سے وابستہ، شرف علم سے سرفراز اور اخلاص کے ساتھ اس پر عمل پیرا ہیں، اس لئے کہ جو شخص جس قوم کی مشابہت اختیار کرے گا وہ انہی میں سے ہوگا اور اس لئے کہ یہ ایسے لوگ ہوتے ہیں جن کا ہم نشیں کبھی گھاٹے میں نہیں رہتا۔ وہ کہتے ہیں: ان کی ہم نشینی کا کم سے کم فائدہ یہ ضرور ہے کہ اتنی دیر وہ اپنے آقا ورب کی نافرمانی سے محفوظ رہتا ہے[3]، حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: **''مثل الجليس الصالح والسوء كحامل المسك ونافخ الكير، فحامل المسك إما أن يحذيك، وإما أن تبتاع منه، وإما أن تجد منه ريحا طيبة، ونافخ الكير، إما أن يحرق ثيابك، وإما أن تجد ريحا**

---

(١) الخرشی ٨/١٧٦، ١٧٧۔

(٢) سورۂ کہف/٢٨۔

(١) حدیث سعد بن ابی وقاصؓ: ''كنا مع النبي علیہ السلام......'' کی روایت مسلم (١٨٧٨/٤) نے کی ہے۔

(٢) تفسیر القرطبی ٦/٤٣١، ٤٣٤، ١٠/٣٩٠، ٣٩٣، دلیل الفالحین ٢/٢١٩ اور اس کے بعد کے صفحات۔

سورۂ انعام/٥٢۔

(٣) دلیل الفالحین شرح ریاض الصالحین ٢/٢١٩ اور اس کے بعد کے صفحات۔

خبيثة"[1] (اچھے اور برے ہم نشیں کی مثال صاحب مشک اور بھٹی پھونکنے والے کی ہے، صاحب مشک یا تو تمہیں کچھ دے دے گا یا تم اس سے مشک خریدو گے یا تمہیں اس کی پاکیزہ خوشبو ملے گی اور بھٹی پھونکنے والا یا تو تمہارے کپڑے کو جلا دے گا، یا تمہیں بدبو ملے گی)۔ یعنی اچھوں کی صحبت میں بیٹھنے والے کو مختلف الٰہی فیوض، حیا اور نوازش ملے گی۔ یا ان کی ہم نشینی سے بھلائی اور ادب کی تعلیم ملے گی یا ان کے ساتھ رہنے کی وجہ سے اچھی تعریف کا مستحق ہوگا جبکہ برا ہم نشیں یا تو اپنی معاصی کی بدبختی میں جلا دے گا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَاتَّقُوْا فِتْنَةً لاَ تُصِيْبَنَّ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْكُمْ خَاصَّةً"[2]، یا ان کی صحبت کی وجہ سے اپنی تعریف کو داغدار کر بیٹھے گا[3]۔ چنانچہ مروی ہے: "الرجل على دين خليله فلينظر أحدكم من يخالل"[4] (انسان اپنے دوست کے دین پر ہوتا ہے، تو تم میں سے ہر ایک کو چاہئے کہ وہ دیکھ لے کہ کسے وہ دوست بنا رہا ہے)۔

مجبوب

دیکھئے: ''جب''۔

مجتہد

دیکھئے: ''اجتہاد''۔

مجذوم

دیکھئے: ''جذام''۔

---

(۱) حدیث ابی موسیٰ اشعریؓ: "مثل الجليس الصالح......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۶۶۰) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ انفال/۲۵۔

(۳) دلیل الفالحین شرح ریاض الصالحین ۲/۲۲۶، فتح الباری ۴/۳۲۴۔

(۴) حدیث: "الرجل على دين خليله......" کی روایت ترمذی (۴/۵۸۹) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور اس کو حسن کہا ہے۔

مجری الماء

تعریف:

۱- مجری لغت میں مفعل کے وزن پر ہے، فعل جری یجری سے ظرف مکان (اسم ظرف) ہے، معنی ہے بہنا۔ یہ وقف اور سکن کے خلاف ہے۔ ماء جاری وہ پانی ہے جو کسی نشیب میں یا برابر زمین میں تیز بہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۱]۔

مجری الماء سے متعلق احکام:

مجری الماء کے اقسام:

۲- فقہاء نے مجری الماء کی دو قسمیں کی ہیں: مجری عام، مجری خاص۔

مجری عام وہ جگہ ہے جو کسی کے ساتھ خاص نہ ہو، بایں طور کہ وہ کسی مباح زمین پر ہو اور اس کو کھودنے یا پانی بہانے میں کسی انسانی عمل کا دخل نہ ہو، جیسے بڑے دریا مثلاً نیل، فرات وغیرہ جو اتنے وسیع ہیں اور اس میں اس قدر پانی ہے کہ اس میں باہمی اختلاف ہونے کی گنجائش نہیں ہے اور اس میں کسی فرد کے تصرف سے کوئی ضرر بھی نہیں ہوتا ہے، تو ایسے مجری پر کسی کی ملکیت نہیں ہوگی اور نہ اس کے پانی سے انتفاع میں کسی کا حق خاص ہوگا۔

(۱) المصباح المنیر، القلیوبی ۲/ ۳۱۷۔

بلکہ اس میں تمام مسلمانوں کے لئے حق عام ہے، تو ہر ایک کے لئے ان دریاؤں سے مختلف طریقوں سے فائدہ اٹھانے کا حق ہوگا، بشرطیکہ اس کے تصرف سے مسلمانوں کی عام مصلحت کو ضرر نہ پہنچے، اور اگر کسی کو نقصان نہ پہنچے تو امام کے لئے اور اس کے علاوہ دوسرے شخص کو اس سے روکنے کا حق نہیں ہے۔

اور اس کے لئے اس پر پن چکی یا رہٹ یا نہر نکالنے کا حق ہے، اس شرط کے ساتھ کہ دریا کو نقصان نہ پہنچے، اور تعمیر کی جگہ اس کی ملکیت ہو، یا خالص غیر آباد جگہ ہو، جس کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق نہ ہو [۱]۔

مجری خاص وہ ہے جو مجری مملوک ہو، بایں طور کہ نہر کھودے جس میں بڑے وادی سے پانی داخل ہو، یا اس سے نکلنے والی نہر سے، تو پانی اپنی اباحت پر باقی رہے گا، لیکن نہر کا مالک اس کا زیادہ حق دار ہوگا، جیسے سیلاب کا پانی جو اس کی ملکیت میں داخل ہو جائے تو دوسرے شخص کے لئے زمینوں کو سیراب کرنے کے لئے اس سے مزاحمت کا اختیار نہیں ہوگا لیکن پینے، استعمال کرنے اور جانوروں کو پلانے سے منع کرنے کا حق اسے نہیں ہوگا [۲]۔

تفصیل ''شرب'' (فقرہ/ ۳-۹)، ''میاہ'' اور ''نہر'' میں ہے۔

دوسرے کی زمین میں پانی بہانا:

۳- دوسرے کی زمین میں اس کی اجازت کے بغیر بلا ضرورت پانی بہانا بالاتفاق جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ دوسرے کی ملکیت میں بلا اجازت تصرف کرنا ہے، اور اگر ضرورت کی وجہ سے ہو، جیسے اس کی

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۲، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۴، المغنی ۵/ ۵۸۳، الخرشی ۷/ ۶۲، بلغۃ السالک ۳/ ۱۸۸۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۵، ۳۰۷، بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۳، ۵۸۳، الخرشی ۷/ ۶۷، المغنی ۵/ ۵۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

زمین کاشت کے لئے ہو جس کے لئے پانی ہو اس کو اس زمین تک پہنچانے کے لئے اس کے پڑوسی کی زمین کے سوا کوئی دوسرا راستہ نہ ہو تو کیا اس کے لئے اپنے پڑوسی کی زمین میں پانی بہانا اپنی زمین میں پانی پہنچانے کے لئے پڑوسی کی اجازت کے بغیر جائز ہوگا؟ اس میں اختلاف ہے، راجح قول میں شافعیہ کا مذہب اور ایک روایت میں امام احمد کا مذہب اور ابن القاسم کی روایت کے مطابق امام مالک کا مذہب اور اسی کو عیسیٰ بن دینار نے اختیار کیا ہے کہ اسے اس کا اختیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس قسم کی ضرورت دوسرے کے مال کو مباح نہیں کرتی ہے، اور یہ ایسے ہی ہے جیسے اس کی طرف ضرورت ہی داعی نہ ہو، دلیل یہ ہے کہ اس کے لئے دوسرے کے زمین میں کھیتی کرنا، ان میں تعمیر کرنا مباح نہیں ہے، اور نہ اس کے ان منافع میں سے کسی چیز کے ذریعہ فائدہ اٹھانا مباح ہے جو اس ضرورت سے قبل اس پر حرام ہوں اور اگر وہ اسے اجازت دے دے تو جائز ہوگا[1]۔

اور امام احمد سے دوسری روایت اور امام مالک کا ایک قول ہے کہ: اس کے لئے یہ جائز ہے، اس لئے کہ منقول ہے کہ: ضحاک بن خلیفہ نے اپنے لئے وسط دریا سے نہر نکالنے کا خیال کیا، تو انہوں نے اسے محمد بن مسلمہ کی زمین سے گذارنا چاہا تو محمد نے انکار کر دیا تو ان سے ضحاک نے کہا کہ آپ مجھے کیوں روکتے ہیں، حالانکہ اس میں آپ کے لئے منفعت ہے، آپ اول و اخیر میں اس سے پانی پئیں گے اور آپ کے لئے نقصان دہ نہیں ہوگا، تو محمد نے انکار کیا، تو اس بارے میں ضحاک نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے گفتگو کی تو حضرت عمر بن الخطاب نے محمد بن مسلمہ کو بلایا اور انہیں حکم دیا کہ اس کے راستہ کو خالی کر دیں، تو محمد نے فرمایا کہ: نہیں، تو حضرت عمر نے فرمایا کہ تم اپنے بھائی کو اس چیز سے کیوں روکتے ہو جو اس کے لئے مفید ہے، اور وہ تمہارے لئے نفع بخش ہے، پہلے اور بعد میں تم اس کے ذریعہ سیراب کرو گے، اور وہ تمہارے لئے نقصان دہ نہیں ہے، تو محمد نے کہا کہ بخدا نہیں، تو حضرت عمر نے فرمایا کہ خدا کی قسم وہ نالہ ضرور گزرے گا اگر چہ تمہارے پیٹ سے ہو، اور حضرت عمر نے انہیں حکم دیا کہ اس سے ہو کر گزاریں تو حضرت ضحاک نے ایسا کیا[1]۔

اور امام مالک کا تیسرا قول یہ ہے کہ مسئلہ کا حکم لوگوں کے احوال کے اختلاف سے الگ الگ ہوگا، پس اگر اہل زمانہ حضرت عمرؓ کے اہل زمانہ کی طرح ہوں، ان میں نیکی، دینداری، حرام سے اجتناب عام یا ان پر غالب ہو تو اس کے گزارنے کا حکم دیا جائے گا، اور اگر ان میں ناحق لوگوں کے اموال کو حلال سمجھنا عام یا غالب ہو، تو اس بارے میں ممانعت کا فیصلہ کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ معاملہ کو لمبا کر دے گا، تو پانی کو گزارنے والا اس زمین کا دعوی کرے گا جس کے لئے اس کے زمین میں اس کے گزارنے کا فیصلہ کیا گیا، تو وہ اس حصہ کی ملکیت کا دعوی کرے گا جس سے پانی گزرتا ہے، یا اس میں حقوق کا دعوی کرے گا، تو اس کے لئے فیصلہ کی گئی شئی شاہد ہو جائے گی، تو سد ذریعہ کے طور پر پانی گزارنے سے منع کیا جائے گا، اور مالکیہ کے نزدیک سد ذریعہ ادلہ شرعیہ میں سے ہے، اور یہ ان سے اشہب کی روایت ہے[2]۔

دوسرے کی مملوکہ زمین یا پڑوسی کی چھت پر پانی بہانے پر صلح:

۴- شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: اگر کوئی شخص کسی سے اپنی چھت

(۱) المغنی ۵۴۸/۴، المنتقی شرح المؤطا ۳۲/۶، ۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۳۰۷/۵، ۲۲۱/۴۔

(۱) أثر ان الضحاک بن خلیفہ ساق خلیجا لہ...... کی روایت مالک نے موطا (۷۴۶/۲) میں کی ہے۔

(۲) المنتقی شرح الموطا ۴۶/۶، المغنی ۵۴۸/۴، روضۃ الطالبین ۲۲۱/۴۔

سے بارش کا پانی اس کی چھت پر یا اپنی چھت سے اس کی زمین میں یا اپنی زمین اس کی زمین میں بہانے پر صلح کر لے تو جائز ہوگا بشرطیکہ جاری ہونے والا پانی معلوم ہو، یا تو مشاہدہ کے ذریعہ ہو یا پیائش جاننے کے ذریعہ ہو، اس لئے کہ پانی چھت کے چھوٹے اور بڑے ہونے سے مختلف ہوتا ہے، اور اس کے بغیر اس کا ضبط کرنا ممکن نہیں ہوتا، اور اس جگہ کا جاننا شرط ہے جس سے پانی چھت تک جاری ہوگا، اس لئے کہ یہ مختلف ہوتا ہے، اور مدت کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ ضرورت اس کی داعی ہے، اور بغیر اندازہ کئے ہوئے ضرورت کے موقع پر منفعت پر عقد کرنا جائز ہے، جیسا کہ نکاح میں ہے۔

اور شافعیہ نے کہا ہے کہ کپڑوں اور برتنوں کو دھونے سے گرنے والے پانی کے بہانے پر مال کے ذریعہ مصالحت کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ مجہول ہے، اس کی ضرورت پیش نہیں آتی ہے، اگرچہ بلقینی نے اس بارے میں مخالفت کی ہے، اور دوسرے کی چھت پر بارش کا پانی بہانے پر صلح کرنے کی شرط یہ ہے کہ: اس کے لئے راستہ تک کوئی مصرف اس کے پڑوس کی چھت پر گزرنے کے علاوہ نہ ہو، اسے اسنوی نے کہا ہے: اور برف میں اس جگہ جائز ہے کہ وہ دوسرے کی زمین میں ہو اس کی چھت پر نہ ہو کیونکہ اس میں ضرر ہے، اور اس شخص کو جسے چھت پر بارش کے پانی کو بہانے کی اجازت دی جائے یہ حق نہیں ہے کہ اس پر برف پھینک دے اور نہ یہ کہ برف چھوڑ دے، یہاں تک کہ وہ پگھل جائے اور وہاں تک بہہ جائے، اور جسے برف ڈالنے کی اجازت دی جائے، وہ بارش وغیرہ کا پانی نہیں بہائے گا۔

اور ملکیت کی قید نہیں ہے، بلکہ یہ وقف شدہ اور کرایہ پر لی ہوئی زمین میں جائز ہے، لیکن اس جگہ وقت کو متعین کرنا معتبر ہوگا، اس لئے کہ زمین مملوکہ نہیں ہے، لہذا اس پر مطلقاً عقد کرنا ممکن نہیں ہے۔

اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر وہ چھت جس پر پانی بہے کسی آدمی کے پاس کرایہ پر، یا عاریت کے طور پر ہو تو اس پر پانی بہانے کے سلسلہ میں مصالحت کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس سے نقصان پہنچے گا، اور اسے اس کی اجازت نہیں دی گئی ہے [1]۔

پانی کا اپنی نالی میں کسی پاک چیز کی وجہ سے بدل جانا:

۵- اگر پانی اپنے بہنے کی جگہ میں کسی پاک چیز کی وجہ سے بدل جائے، اس طرح سے کہ اس پر پانی کے نام کے طلاق سے مانع نہ ہو، تو وہ پانی میں پاک کرنے کی صلاحیت کو ختم نہیں کرے گا، تو اس سے پاکی حاصل کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ مذکورہ چیز سے پانی کو بچانا ناممکن ہے۔

دیکھئے: اصطلاح ''تغیر'' (فقرہ ر ۳)۔

(۱) مغنی المحتاج ۲ر ۱۹۱، المغنی ۴ر ۷ر ۵۴۔

مجلس

تعریف:

۱- مجلس (لام کے کسرہ کے ساتھ) بیٹھنے کی جگہ ہے، اور اس کے فتح کے ساتھ مصدر ہے، اور جلوس کا معنی بیٹھنا ہے اور یہ قیام کی نقیض ہے۔

اور جلسۃ بیٹھنے والے کی حالت ہے (۱)۔

اور جلیس وہ شخص ہے جو تمہارے ساتھ بیٹھے، فعیل کے وزن پر فاعل کے معنی میں ہے۔

اور مجلس کی جمع مجالس ہے، اور کبھی مجلس کا اطلاق اہل مجلس پر مجازاً ہوتا ہے، حال کو محل کے اسم کے ساتھ موسوم کر کے کہا جاتا ہے، اتفق المجلس (۲) (اس پر مجلس کا اتفاق ہے)۔

اور مجالس جلوس کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے: "فإذا أتيتم إلى المجالس......" (۳) (جب تم لوگ بیٹھو)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۴)۔

(۱) الصحاح للجوہری، لسان العرب لابن منظور۔

(۲) المصباح المنیر للفیومی۔

(۳) حدیث: "فإذا أتيتم إلى المجالس......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱۲/۵) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۴) قواعد الفقہ للبرکتی۔

متعلقہ الفاظ:

حلقہ:

۲- حلقہ لوگوں کی جماعت جو دائرہ بنا کر بیٹھی ہو، جیسے دروازہ کا حلقہ وغیرہ (۱)۔

اور تحلق تفعل کے وزن پر ہے، اور یہ حلقہ کی طرح دائرہ بنا کر بیٹھنے کا قصد کرنا ہے (۲)۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

رابطہ یہ ہے کہ مجلس کبھی حلقہ کی ہیئت پر ہوتی ہے۔

مجلس کی صفت اور اہل مجلس کی ہیئت:

۳- مجلس میں کوئی متعین صفت مقرر نہیں ہے، البتہ اس کے لئے چند آداب مشروع ہیں، اور اس جگہ ایسے اشارات ملتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سلف کی بعض مجالس حلقہ کی صورت میں ہوتی تھیں، اور نبی ﷺ مجلس میں کشادگی پیدا کرنے کی رہنمائی فرماتے تھے، چنانچہ حضرت ابوسعید الخدریؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ: "خير المجالس أوسعها" (۳) (بہتر مجالس وہ ہیں جو کشادہ ہوں)، اور حضرت عمرؓ فرمایا کرتے تھے: "يصفی لک ود أخيک ثلاث...... ويعد منها أن توسع له في المجلس" (۴) (تمہارے لئے تمہارے بھائی کی محبت کو تین چیزیں خالص کریں گی،

(۱) لسان العرب۔

(۲) النہایہ لابن الأثیر مادہ: "حلق"، حاشیہ عون المعبود علی سنن ابی داؤد لمحمد أشرف الصدیقی ۴۰۵/۴۔

(۳) حدیث: "خير المجالس أوسعها" کی روایت ابوداؤد (۱۶۲/۵) اور حاکم (۲۶۹/۴) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور حاکم نے کہا: یہ حدیث مسلم کی شرط پر صحیح ہے لیکن بخاری و مسلم نے اس کی روایت نہیں کی ہے۔

(۴) الجامع فی السنن والآداب لابن ابی زید/ ۱۹۵، الآداب للبیہقی / ص ۱۰۲۔

اوران میں سے اسے شمار کرتے تھے، کہ تم اپنے بھائی کے لئے مجلس میں توسع سے کام لو)۔

دوسرے کے ساتھ بیٹھنے والے کی ہیئت میں سے صرف وہ ہیئت ممنوع ہے جو کشف عورت یا اس میں سے کسی حصہ کے کھلنے کا سبب ہو[1]۔

اور بیٹھنے کی وہ ہیئت جس سے تکبر، گھمنڈ اور قساوت قلبی معلوم ہو، اس سے رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے، شرید بن سوید کی روایت ہے، انہوں نے کہا کہ: ''مر بي رسول الله ﷺ وأنا جالس، وقد وضعت يدي اليسرى خلف ظهري واتكأت على ألية يدي، فقال رسول الله ﷺ: أتقعد قِعدة المغضوب عليهم'' (رسول اللہ ﷺ کا میرے پاس سے گذر ہوا درانحالیکہ میں اس طرح بیٹھا ہوا تھا کہ میرا بایاں ہاتھ میری پشت کے پیچھے تھا اور میں اپنے ہاتھ کی ہتھیلی پر ٹیک لگائے ہوا تھا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: کیا تم ان لوگوں کی طرح بیٹھے ہو جن پر غضب نازل ہوا ہے)۔

اور اس کی تخریج ابن حبان نے اضافہ کے ساتھ کی ہے، ابن جریج نے کہا ہے کہ: ''وضع راحتيک على الأرض''[2] (اپنی دونوں ہتھیلیوں کو زمین پر رکھو)۔

عظیم آبادی نے کہا ہے کہ الألیۃ ہمزہ کے فتح کے ساتھ وہ گوشت ہے جو انگوٹھے کی جڑ میں ہوتا ہے، اور کہا ہے کہ مغضوب علیہم سے مراد عام کفار، فجار، تکبر اور گھمنڈ کرنے والے افراد ہیں جن کے بیٹھنے اور چلنے وغیرہ میں عجب اور کبر وغیرہ کے آثار ظاہر ہوتے ہیں[3]۔

(۱) فتح الباری ۱۱/ ۷۹۔

(۲) حدیث: ''أتقعد قعدة......'' کی روایت ابوداؤد (۵/ ۱۷۷) اور ابن حبان (۱۲/ ۴۸۸) نے کی ہے۔

(۳) عون المعبود ۴/ ۴۱۳۔

اور کھانے کے لئے بیٹھنے کے مستحب آداب ہیئت ہیں، ان میں سے بیٹھنے میں ٹیک نہ لگانا ہے۔

اور تفصیل اصطلاح ''أکل'' (فقرہ/ ۱۹) میں ہے۔

۴ - رسول اللہ ﷺ کے بیٹھنے کی معروف ہیئتیں یہ ہیں:

الف۔ التربع: (چارزانو ہو کر بیٹھنا) چنانچہ حضرت جابر بن سمرہؓ کی حدیث میں ہے کہ ''كان رسول الله ﷺ إذا صلى الفجر تربع في مجلسه، حتى تطلع الشمس حسناء''[1] (رسول اللہ ﷺ جب نماز فجر ادا کر لیتے تو چارزانو ہو کر بیٹھتے یہاں تک کہ سورج اچھی طرح نکل جاتا تھا)۔

ب۔ الاتکاء: ٹیک لگا کر بیٹھنا، اور اس کی طرف کئی احادیث میں اشارہ کیا گیا ہے، ان میں سے حضرت جابر بن سمرہؓ کی حدیث ہے کہ: ''رأيت النبى ﷺ متكئا على وسادة''[2] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو تکیہ پر ٹیک لگا کر بیٹھے ہوئے دیکھا ہے)۔

خطابی نے کہا ہے کہ ہر وہ انسان جو کسی چیز پر سہارا کئے ہوئے اور وہ اس کی وجہ سے رکا ہوا ہو تو وہ ٹیک لگانے والا ہے۔

مہلب نے کہا ہے کہ عالم، مفتی اور امام کے لئے جائز ہے کہ لوگوں کی موجودگی میں اپنی مجلس میں اپنے بعض اعضاء میں تکلیف کی وجہ سے یا آرام پانے کی خاطر ٹیک لگا کر بیٹھے، اور یہ اس کی اکثر مجلس میں نہ ہونا چاہئے[3]۔

ج۔ الاضطجاع (لیٹنا): اور یہ زمین پر پہلو کو رکھنا ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: ''كان النبى ﷺ إذا صلى

(۱) حدیث: ''كان رسول الله ﷺ إذا صلى الفجر......'' کی روایت ابوداؤد (۵/ ۱۷۸) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''رأيت النبى ﷺ متكئا......'' کی روایت ترمذی (۵/ ۹۸) نے کی ہے، اور کہا کہ: یہ حدیث صحیح ہے۔

(۳) فتح الباری ۱۱/ ۶۶، ۶۷۔

ركعتي الفجر اضطجع على شقه الأيمن"[1] (نبی ﷺ جب فجر کی دو رکعتیں پڑھ لیتے تھے تو آپ اپنے دائیں کروٹ لیٹ جاتے تھے)۔

د۔الاحتباء: اپنی سرین پر اپنے دونوں گھٹنوں کو اٹھا کر ان دونوں کو اپنے ہاتھوں یا ان کے علاوہ کی چیز سے پکڑ کر بیٹھنا ہے[2]، حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ "رأيت رسول الله ﷺ بفناء الكعبة محتبيًا بيده هكذا......"[3] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو صحن کعبہ میں اپنے ہاتھوں کے سہارے اس طرح سے سرین پر بیٹھتے ہوئے دیکھا)۔

ھ۔الاستلقاء (چت لیٹنا): یہ سر کے پچھلے حصہ پر لیٹنا اور پیٹھ کو زمین پر رکھنا ہے، چاہے اس کے ساتھ نیند ہو یا نہ ہو، حضرت عباد بن تمیم نے اپنے چچا سے روایت کی ہے کہ "أنه رأى النبي ﷺ مستلقيا في المسجد واضعاً إحدى رجليه على الأخرى"[4] (انہوں نے نبی ﷺ کو مسجد میں چت لیٹے ہوئے اور اپنے ایک پاؤں کو دوسرے پاؤں پر رکھتے ہوئے دیکھا)۔

اور رسول اللہ ﷺ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ آپ اپنے اصحاب کے درمیان پورے وقار کے ساتھ بیٹھتے تھے، اور نبی ﷺ کے چت لیٹنے کا جو ذکر آیا ہے وہ صرف جواز کے بیان کے لئے ہے، اور یہ آرام کرنے کے وقت تھا نہ کہ لوگوں کے مجمع میں[1]۔

(۱) حدیث: "كان النبي ﷺ إذا صلى ركعتي الفجر......" کی روایت بخاری (۳/ ۴۳) اور مسلم (۱/ ۵۰۸) نے کی ہے، نیز دیکھئے: زاد المعاد ۱/ ۳۱۸۔

(۲) اسنی المطالب ۱/ ۵۶۔

(۳) حدیث: "رأيت رسول الله ﷺ بفناء الكعبة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۶۵) نے کی ہے۔

(۴) حدیث عباد عن عمہ: "أنه رأى النبي ﷺ مستلقيا في المسجد......" کی روایت ترمذی (۵/ ۹۵، ۹۶) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

مجلس کی جگہ:

۵- مجالس ہر ایسی جگہ جو اس کے لئے مناسب ہو، مصالح کی رعایت کے ساتھ منعقد کی جائیں، اور ان جگہوں سے اجتناب کیا جائے جن میں بیٹھنا مفاسد اور نقصانات کا سبب ہوتا ہے۔

جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ راستوں پر بیٹھنا مکروہ ہے، اور ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو نبی ﷺ سے مروی ہے: "اجتنبوا مجالس الصعدات، فقلنا إنما قعدنا لغير ما بأس، قعدنا نتذاكر، ونتحدث، قال: أما لا، فأدوا حقها: غضوا البصر، وردوا السلام، وفحسنوا الكلام"[2] (راستوں میں بیٹھنے سے اجتناب کرو، ہم نے عرض کیا کہ ہم لوگ صحیح کاموں کے لئے بیٹھتے ہیں، بیٹھ کر ہم لوگ آپس میں مذاکرہ و گفتگو کرتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا نہیں، تم لوگ اس کا حق ادا کرو، نگاہ پست رکھو، سلام کا جواب دو، اچھی گفتگو کرو)۔

اور ابوداؤد نے اضافہ کیا ہے: "وإرشاد السبيل"[3] (راستہ بتاؤ) نیز ان کی ایک روایت میں ہے: وتغيثوا الملهوف، وتهدوا الضال"[4] (فریاد کرنے والے کی فریاد رسی کرو، اور گم گشتہ راہ کی رہنمائی کرو)۔

اور اس لئے کہ اس میں فتنہ اور تکلیف کا نشانہ بننا ہے۔

(۱) إرشاد الساری لشرح صحیح البخاری لابی العباس القسطلانی ۹/ ۲۶۔

(۲) حدیث: "اجتنبوا مجالس الصعدات......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۰۴) نے حضرت ابوطلحہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "وإرشاد السبيل......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۱۶۰) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "وتغيثوا الملهوف......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۱۶۱) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے۔

ابن مفلح نے کہا ہے کہ کشادہ راستہ میں بیٹھنے سے احتراز کرنا مروّت اور پاکیزگی ہے، اگر اس پر بیٹھے تو اس پر واجب ہوگا کہ راستہ کا حق ادا کرے، نگاہ نیچی رکھنا، گم کردہ راہ کو راستہ بتانا، سلام کا جواب دینا، اور اعلان کرنے کے لئے لقطہ کو اٹھانا، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر، اور جو شخص بیٹھے اور راستہ کا حق ادا نہ کرے تو وہ لوگوں کی تکلیف کی وجہ سے ہدف بنے گا[1]۔

آداب مجلس:

آداب مجلس حسب ذیل ہیں:

الف-مجلس میں کشادگی کا ہونا اور حلقہ کے درمیان میں نہ بیٹھنا:

٦- جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ وسط حلقہ میں بیٹھنا مکروہ ہے، جیسے ذکر، علم اور کھانے وغیرہ کا حلقہ اور ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "أن رسول الله ﷺ لعن من جلس وسط الحلقة"[2] (رسول اللہ ﷺ نے وسط حلقہ میں بیٹھنے والے پر لعنت کی ہے)، اور امام احمد بن حنبل جب وہ حلقہ میں ہوتے اور کوئی شخص آتا اور وہ ان کے پیچھے بیٹھ جاتا تو وہ پیچھے ہٹ جاتے، ابن مفلح نے کہا ہے کہ: یعنی وہ اس کو مکروہ سمجھتے تھے، کہ وسط حلقہ میں رہیں، اور اسے حرام قرار دیتے۔

اور وسط حلقہ میں بیٹھنے کا معنی یہ ہے کہ وہ حلقہ میں آئے تو لوگوں کی گردنوں کو پھلانگے، اور لوگوں کے درمیان میں بیٹھ جائے، اور اس جگہ نہ بیٹھے جہاں مجلس ختم ہوتی ہو، یا یہ کہ وسط حلقہ میں حلقہ بنا کر بیٹھے ہوئے لوگوں کے چہروں کے مقابل میں بیٹھ جائے، اس طرح سے کہ بعض کے لئے بعض سے پردہ بن جائے اور ایسے شخص پر اس لئے لعنت کی گئی کہ لوگ اس پر لعنت کرتے ہیں اور تکلیف پہنچنے کی وجہ سے اس کی مذمت کرتے ہیں۔

اور ایک قول ہے کہ لعنت اس شخص کے ساتھ خاص ہے، جو استہزاء کی غرض سے بیٹھے، جیسے ہنسانے والا شخص، اور اس شخص کے ساتھ خاص ہے جو نفاق کے طور پر حصول علم کے لئے بیٹھے[1]۔

ب-کسی شخص کو اس کی مجلس سے اٹھانے سے اجتناب کرنا:

٧- حنفیہ کا مذہب ہے کہ نمازی کے لئے مسجد میں اپنے لئے کسی جگہ کو خاص کر لینا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ خشوع کے لئے مخل ہے، یعنی اس لئے کہ جب وہ اس کا عادی ہو جائے گا پھر دوسری جگہ میں نماز پڑھے گا تو اس کا دل پہلی جگہ کے ساتھ مشغول رہے گا برخلاف اس صورت کے جبکہ وہ کسی متعین جگہ سے مانوس نہ ہو۔

اور انہوں نے کہا ہے کہ جس کے لئے مسجد میں کوئی متعین جگہ ہو اور اس پر وہ پابندی کرتا ہو (اگر چہ وہ مدرس ہو) اور اس کو دوسرا شخص مشغول کرے تو اس کو حق نہیں ہوگا کہ اس دوسرے کو اس سے ہٹائے، اس لئے کہ مسجد کسی ایک شخص کی ملکیت نہیں ہے، ابن عابدین نے کہا ہے: اس صورت میں یہ قید لگانا مناسب ہے کہ وہ بلا تاخیر لوٹنے کی نیت سے اس کو چھوڑ کر کھڑا نہ ہو، مثلاً وضو کے لئے اٹھ جائے، اور بالخصوص اس صورت میں جبکہ اس جگہ اپنا کپڑا رکھ دے، تا کہ اس پر پہلے سے اس کا قبضہ ہونا ثابت رہے۔

---

(١) بریقۃ محمودیہ ۴/ ۱۶۵، ۱۶۶، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۳۹۲، ۳۹۳۔

(٢) حدیث: "لعن من جلس وسط الحلقة" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۱۶۴) اور ترمذی (۵/ ۹۰) نے حضرت حذیفہ بن یمانؓ سے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، اور ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(١) بریقۃ محمودیہ وہامشہا ۴/ ۱۶۶، ۱۶۷، القوانین الفقہیہ / ۴۳۳ طبع دار الکتاب العربی، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/ ۴۵۷، الآداب للبیہقی / ۱۰۳۔

اور الخیر الرملی نے کہا ہے کہ مسجد کی طرح بازاروں میں بیٹھنے کی جگہیں ہیں، جنہیں پیشہ ور حضرات بناتے ہیں، پس اس پر جو پہلے پہنچے وہ اس کا زیادہ حق دار ہوگا، اور اس کے بنانے والے کو حق نہیں ہوگا کہ اسے ہٹادے، اس لئے کہ جب تک وہ اس میں رہے گا اسے حق نہیں ہے، پھر جب وہ اس سے اٹھ جائے گا تو وہ اور دوسرا اس میں مطلقاً برابر ہوں گے، ابن عابدین نے کہا ہے: اور اس سے یعنی بیٹھنے کی جگہوں سے مراد وہ جگہیں ہیں جو عام لوگوں کے لئے ضرر کا سبب نہ ہو، ورنہ ان میں سے مطلقاً ہٹادیا جائے گا۔

اور ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ اگر مسجد تنگ پڑ جائے تو نمازی کے لئے بیٹھنے والے کو ہٹانے کا اختیار ہوگا اگر چہ وہ پڑھنے یا درس میں مشغول ہو، اور اسی طرح اگر وہ تنگ نہ ہو، لیکن بیٹھنے والے کے بیٹھنے میں صف کو ختم کرنا ہو۔

اور سرخسی کی ''السیر الکبیر'' میں ہے کہ اسی طرح ہر وہ جگہ جس میں مسلمان برابر ہوں، جیسے مسافر خانوں میں قیام کرنا، اور مسجدوں میں نماز کے لئے بیٹھنا، اور منی یا عرفات میں حج کے لئے اترنا، یہاں تک کہ اگر وہ اپنا خیمہ کسی جگہ لگادے اور دوسرا اس میں اتر جائے تو وہ اس کا زیادہ حق دار ہوگا، اور دوسرے شخص کو اسے منتقل کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، پھر اگر وہ ضرورت سے زائد جگہ لے لے تو دوسرے شخص کو اس سے زائد کو لے لینے کا حق ہوگا[۱]۔

امام مالک سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو مجلس سے اٹھ جائے تو ان سے عرض کیا گیا ہے کہ بعض لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ جب انسان اپنی مجلس سے اٹھ جائے پھر وہ وہاں واپس آجائے تو وہ اس کا زیادہ حق دار ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے اس بارے میں کچھ سن رکھا ہے، اور وہ بہتر ہے، بشرطیکہ اس کا آنا قریبی وقت میں ہو، اور اگر دیر سے آنا ہو یہاں تک کہ وہ بہت دور چلا جائے اور اس کے مثل تو میری رائے میں وہ جگہ اس کے لئے نہیں ہوگی، اور یہ محاسن اخلاق کے قبیل سے ہے، محمد بن رشد نے کہا ہے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ جب وہ اس جگہ سے اس نیت سے اٹھ جائے کہ وہ وہاں لوٹ کر نہیں آئے گا اور اگر وہ اس ارادہ سے اٹھ جائے کہ وہ وہاں لوٹ کر آئے گا تو وہ اس کا زیادہ حق دار ہے، بشرطیکہ جلد واپس آجائے، اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر وہ اس ارادہ سے اٹھ جائے کہ وہ واپس نہیں آئے گا پھر جلد ہی واپس آجائے تو بہتر یہ ہے کہ اس کے بعد جو شخص اس جگہ بیٹھا ہے وہ اس کے لئے اس جگہ سے اٹھ جائے، اور اگر جلد نہ لوٹے تو یہ استحسان میں اس پر واجب نہیں ہوگا، اور اگر وہ اس ارادہ سے اٹھے کہ وہ اس جگہ لوٹ آئے گا اور جلد ہی لوٹ آئے تو وہ اس کا زیادہ حق دار ہوگا، اور جو اس کے بعد اس جگہ بیٹھا ہے اس پر واجب ہوگا کہ اس کے لئے اٹھ جائے، اور اگر وہ جلد لوٹ کر نہ آئے تو اس کے بعد بیٹھنے والے شخص کے لئے بہتر ہوگا کہ اس کی خاطر اٹھ جائے، اس پر ایسا کرنا واجب نہیں ہوگا[۱]۔

اور شافعیہ نے کہا ہے کہ کسی شخص کو اٹھانا تا کہ اس کی جگہ بیٹھے حرام ہے، اگر چہ مسجد کے علاوہ جگہ ہو، اس لئے کہ حدیث ہے: **''نهى أن يقام الرجل من مجلسه ويجلس فيه آخر، ولكن تفسحوا وتوسعوا''**[۲] (نبی ﷺ نے اس سے منع فرمایا کہ آدمی کو اس کی مجلس سے اٹھادیا جائے اور دوسرا اس میں بیٹھ جائے، لیکن مجلس میں کشادگی پیدا کرو، اور وسعت پیدا کرو) پھر اگر بیٹھنے والا اپنے اختیار سے اٹھ جائے اور دوسرے کو بٹھادے تو دوسرے کے بیٹھنے میں کوئی کراہت نہیں ہے، اور وہ اگر امام سے زیادہ قریب جگہ یا

---

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۱/۴۴۵۔

(۱) البیان والتحصیل ۷/۲۳۱، ۲۳۲۔

(۲) حدیث: ''نهى أن يقام الرجل من مجلسه ويجلس فيه آخر......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/۶۲) اور مسلم (۴/۱۷۱۴) نے کی ہے۔

اس کے مثل میں منتقل ہوجائے تو مکروہ نہیں ہوگا، ورنہ مکروہ ہوگا بشرطیکہ کوئی عذر نہ ہو جیسے عالم اور قاری وغیرہ کے لئے ایثار، اس لئے کہ عبادات میں ایثار مکروہ ہے۔

اور نووی نے کہا ہے کہ ہمارے اصحاب نے اس شخص کا استثناء کیا ہے جو مسجد میں کسی جگہ سے مانوس ہو جس میں وہ فتوی دیتا ہو یا جس میں وہ قرآن یا علم پڑھاتا ہو تو اس کو حق ہے کہ جو شخص اس میں پہلے بیٹھ جائے اس کو اٹھادے اور اسی معنی میں (جیسا کہ ابن حجر نے کہا ہے کہ) جو راستہ میں سے کسی جگہ یا بازاروں میں کسی جگہ پر معاملہ کے لئے پہلے پہنچ جائے۔

اور جائز ہے کہ ایسے شخص کو بھیج دے جو اس کے لئے کسی جگہ بیٹھ جائے تاکہ جب وہ جائے تو وہ اٹھ جائے۔

اگر کسی شخص کے لئے کپڑا وغیرہ بچھایا جائے تو دوسرے شخص کو صاحب کپڑا کی رضامندی کے بغیر اسے ہٹانے اور اس جگہ نماز پڑھنے کا حق ہوگا، اس پر بیٹھنے کا حق نہیں ہوگا، اور اسے اپنے ہاتھ وغیرہ سے نہیں اٹھائے گا تاکہ وہ اس کے ضمان میں داخل نہ ہوجائے۔

اور جو شخص مسجد یا اس کے علاوہ کسی جگہ میں مثلاً نماز کے لئے بیٹھ جائے پھر اس سے علاحدہ ہوتا کہ وضو کے بعد مثلاً یا معمولی مشغولیت کے بعد لوٹ کر آئے، تو اس کی وجہ سے اس کا اختصاص باطل نہیں ہوگا، اور اسے اختیار ہوگا کہ اس جگہ بیٹھنے والے کو اٹھادے، اور بیٹھنے والے پر اصح قول کے مطابق اس کی اطاعت واجب ہے، اور ایک قول ہے کہ مستحب ہوگی (۱)۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ دوسرے کو اٹھانا اور اس جگہ پر بیٹھنا حرام ہے اگرچہ اس کا بڑا غلام یا بڑا بیٹا ہو، اس لئے کہ یہ مال نہیں ہے، اور یہ ایک دینی حق ہے، تو اس میں آقاء اور اس کا غلام اور باپ اور اس کا بیٹا دونوں برابر ہیں۔ یا اس کی عادت اس جگہ نماز پڑھنے کی ہو، یہاں تک کہ معلم وغیرہ جیسے مفتی اور محدث اور جو شخص فقہ میں مذاکرہ کی غرض سے بیٹھے جب کوئی انسان اس کی حلقہ کی جگہ میں بیٹھ جائے تو اسے اٹھانا حرام ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ نے روایت کی ہے: "أن النبی ﷺ نهى أن يقام الرجل من مجلسه ويجلس فيه آخر، ولكن تفسحوا وتوسعوا" (نبی ﷺ نے اس سے منع فرمایا کہ کسی کو اس کی جگہ سے اٹھادیا جائے اور دوسرا اس جگہ بیٹھ جائے، لیکن تم لوگ اس مجلس میں پھیل جاؤ، اور گنجائش نکالو)، لیکن وہ کہے گا کہ گنجائش پیدا کرو، اور اس لئے بھی کہ مسجد اللہ کا گھر ہے اور لوگ اس میں برابر ہیں، سوائے بچہ کے کہ اسے پیچھے کردیا جائے گا۔

اور مذہب کے قواعد کا تقاضہ ہے کہ اس شخص کی نماز صحیح نہ ہوگی جو کسی مکلّف کو پیچھے کردے اور اس کی جگہ بیٹھ جائے، اس لئے کہ وہ غاصب کے مشابہ ہے، مگر وہ شخص جو ایسی جگہ بیٹھ جائے جسے وہ دوسرے کے لئے اس کی اجازت سے یا اس کی اجازت کے بغیر حفاظت کرتا ہے، اس لئے کہ نائب اپنے اختیار سے اٹھتا ہے، اور اس لئے کہ وہ اس لئے بیٹھا تھا تاکہ وہ اس کے لئے اس کی حفاظت کرے اور یہ اس کو کھڑا کئے بغیر حاصل نہیں ہوگا، لیکن اگر امام کی جگہ یا گذرنے والے کے راستہ میں بیٹھ جائے یا تنگ جگہ میں نمازیوں کا سامنا کرے تو اسے اٹھادیا جائے گا۔

اور اپنی افضل جگہ میں دوسرے کو ترجیح دینا مکروہ ہے، جیسے پہلی صف اور امام کے دائیں جانب کی جگہ، اور وہ اس سے کم تر جگہ میں منتقل ہوجائے، کیونکہ اس میں افضل جگہ سے بے رغبتی ہے، اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ اگرچہ وہ اس کے ذریعہ اپنے والد وغیرہ کو ترجیح دے،

(۱) أسنى المطالب ۱/ ۲۶۸، القليوبی ۱/ ۲۸۷، فتح الباری ۱۱/ ۶۴۔

اور جس کے لئے ایثار کیا جائے اس کے لئے افضل جگہ کو قبول کرنا اور اسے رد کرنا مکروہ نہیں ہے، اور اگر افضل جگہ میں بیٹھنے والا زید کے لئے ایثار کرے اور عمرو اس سے سبقت کر جائے تو عمرو کے لئے اس سے آگے بڑھنا حرام ہوگا، اور اگر نمازی کوئی بچھی ہوئی چیز پائے تو اس کے لئے اس سے اٹھانے کی اجازت نہیں ہے، کیونکہ وہ اس کے نائب کی طرح ہے، اور اس لئے کہ اس میں اپنے ساتھی پر غلبہ حاصل کرنا اور اس کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا، اور جھگڑے کا سبب بنتا ہے، اور ''شرح'' میں اسے مسجد کی کشادگی اور بازاروں کی بیٹھنے کی جگھوں پر قیاس کیا ہے، جبکہ نماز کا وقت نہ ہو، ورنہ اس کو اسے اٹھانے اور اس جگہ میں نماز پڑھنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ وہ فی نفسہ قابل احترام نہیں ہے، اور احترام صرف اس کے مالک کی وجہ سے ہے، اور وہ نہیں آیا ہے، اور اس پر نہ بیٹھے گا اور نہ نماز پڑھے گا۔

''الفروع'' میں ہے کہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر اس کا اٹھا دینا حرام ہے تو اس کے لئے اس کو بچھانا جائز ہوگا ورنہ مکروہ ہوگا، اور بچھانے سے منع کیا جائے گا، اس لئے کہ مسجد کی جگہ کو تنگ کرنا ہے، اور جو شخص مسجد میں اپنی جگہ سے کسی پیش آنے والے عارض کی وجہ سے اٹھ جائے پھر جلد ہی لوٹ آئے تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابوایوبؓ سے مرفوع حدیث مروی ہے کہ: ''من قام من مجلسه، ثم رجع إليه فهو أحق به''(۱) (جو شخص اپنی مجلس سے اٹھ جائے پھر اس جگہ واپس آجائے تو وہ اس کا زیادہ حقدار رہوگا)، اور ''الوجیز'' میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ واپس آجائے اور دوسرے کام میں مشغول نہ ہو، بشرطیکہ وہ بچہ نہ ہو، فاضل صف میں یا وسط صف میں کھڑا ہو جائے پھر کسی عارض کی وجہ سے اٹھ جائے، پھر لوٹ آئے تو اس کو پیچھے کر دیا جائے گا، جیسا کہ اگر اس سے نہیں اٹھے، بدرجہ اولی، پھر اگر اس کی طرف لوٹنے والا گردنوں کو پھلانگنے کے بغیر نہ پہنچے تو اس کے لئے گردنوں کو پھلانگنا جائز ہوگا، جیسے وہ شخص جو خالی جگہ کو دیکھے اور اس تک اس کے بغیر نہ پہنچے (۱)۔

ج- سلام:

۸- ماوردی نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص مجلس میں آئے اور جماعت تھوڑی ہو کہ ایک سلام میں سب داخل ہو جائیں اور وہ سلام کرے تو کافی ہوگا، اور اگر لوگ زیادہ ہوں اور ان میں سے بعض کو خاص کرے تو کوئی حرج نہیں ہے، اور کافی ہوگا کہ ان میں سے ایک شخص جواب دے، اگر ایک سے زائد جواب دیں تو کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر وہ لوگ زیادہ ہوں بایں طور کہ ان میں انتشار نہ ہو، تو اپنے داخل ہونے کے شروع میں ابتداء کرے گا جبکہ انہیں دیکھے اور سلام کی سنت ان تمام کے حق میں ادا ہوگی جو اسے سنیں گے، اور جو شخص اسے سنے گا جواب دینا اس پر واجب علی الکفایہ ہوگا، اور اگر وہ بیٹھ جائے تو باقی لوگوں میں سے اس شخص کے حق میں سلام کی سنت ساقط ہو جائے گی جو اس کو نہ سنے (۲)۔

اور مجلس قضا میں قاضی فریق کو سلام نہیں کرے گا، اور نہ وہ لوگ اسے سلام کریں گے، اس لئے اگر وہ اسے سلام کرے تو اس پر جواب دینا لازم نہیں ہوگا، اور یہ اس لئے کہ اگر وہ ایسے کام میں مشغول ہو گیا ہے جو اس سے زیادہ اہم اور بڑا کام ہے (۳)۔

اور جو شخص مجلس سے اٹھ جائے تو اس پر بھی ضروری ہے کہ وہ سلام

(۱) حدیث: ''من قام من مجلسه......'' کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۱۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) کشاف القناع ۲/ ۴۴، ۴۶۔

(۲) فتح الباری ۱۱/ ۱۴، ۱۵، شرح مسلم ۱۴/ ۱۴۵۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۔

کرے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشادفرمایا: "إذا انتهى أحدكم إلى مجلس فليسلم، فإن بدا له أن يجلس فليجلس، ثم إذا قام فليسلم، فليست الأولى بأحق من الآخرة"[1] (اگرتم میں سے کوئی شخص کسی مجلس میں پہنچے تو وہ سلام کرے، پھر اگر وہ بیٹھنا مناسب سمجھے تو وہ بیٹھ جائے، پھر جب وہ اٹھے تو سلام کرے، تو پہلا سلام دوسرے سے زیادہ اہم نہیں ہے)۔

مجلس کا کفارہ اوراس میں دعا کرنا:

۹-انسان کے لئے مستحب ہے کہ جب وہ اپنی مجلس سے اٹھے تو یہ کہے: "سبحانک اللهم وبحمدک أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرک وأتوب إليک، فإنه يغفر له ما كان في مجسله"[2] (اے اللہ تیری ذات پاک ہے، اور ہم تیری تعریف کرتے ہیں، میں گواہی دیتا ہوں کہ تیرے سوا کوئی معبودنہیں ہے، میں تجھ سے مغفرت چاہتا ہوں، اور تیری طرف رجوع کرتا ہوں، تو اس کے لئے اس کی مجلس کی ساری لغزش معاف کردی جائے گی اوراس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ نے ارشادفرمایا: "من جلس في مجلس فكثر فيه لغطه فقال قبل أن يقوم من مجلسه ذلک: سبحانک اللهم وبحمدک، أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرک وأتوب إليک، إلا غفر له ما كان في مجلسه ذلک"[3] (جوشخص کسی مجلس میں بیٹھے پھراس میں اس کی غلطی زیادہ ہواوروہ اپنی اس مجلس سے اٹھنے سے قبل کہے: اے اللہ تیری ذات پاک ہے، اور ہم تیری تعریف کرتے ہیں، میں گواہی دیتا ہوں کہ تیرے سوا کوئی معبودنہیں ہے، میں تجھ سے مغفرت چاہتا ہوں، اور تیری طرف رجوع کرتا ہوں، تو اس کی اس مجلس میں جو کچھ لغزش ہوگی اس سے اس کی مغفرت کردی جائے گی)۔

اور ابوبکر الآجری نے کفارۂ مجلس کے سلسلہ میں اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے جبیر بن مطعم نے نبی ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "كفارة المجلس أن لايقوم حتى يقول: سبحانک اللهم وبحمدک، لا إله إلا أنت تب عليّ واغفرلي يقولها ثلاث مرات، فإن كان مجلس لغط كانت كفارة له، وإن كان مجلس ذكر كانت طابعا عليه"[1] (مجلس کا کفارہ یہ ہے کہ یہ دعا پڑھے بغیر نہ اٹھے، اے اللہ پاک ہے تیری ذات اور ہم تیری تعریف کرتے ہیں، تیرے سوا کوئی معبودنہیں ہے، میری توبہ قبول فرما اور میری مغفرت فرما، اسے تین مرتبہ پڑھے، پھر اگر شوروغل کی مجلس ہو تو یہ اس کے لئے کفارہ ہوگا اور اگر مجلس ذکر ہو تو اس پر مہر لگانے والی ہوگی)۔

اور اہل علم کی ایک جماعت سے منقول ہے، جن میں مجاہد، ابوالأحوص، یحییٰ بن جعدہ اور عطاء ہیں، ان حضرات نے اللہ تعالیٰ کے اس قول کی تاویل کے بارے میں کہا ہے کہ: وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ"[2] (اور آپ اپنے پروردگار کی حمد وتسبیح کیا کیجیے جب اٹھا کیجیے)، یعنی جب تم اپنی مجلس سے اٹھو تو یہ کہو اے اللہ

---

(۱) حدیث: "إذا انتهى أحدكم إلى مجلس......" کی روایت ترمذی (۶۲/۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا ہے: یہ حدیث حسن ہے۔

(۲) الآداب الشرعیہ ۶۱۹/۳، ۶۲۳۔

(۳) حدیث: "من جلس في مجلس......" کی روایت ترمذی (۴۹۴/۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور کہا ہے: اس سند سے حدیث حسن غریب صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "كفارة المجلس أن لا يقوم......" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۱۳۹/۲) میں حضرت جبیر بن مطعم سے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱۴۲/۱۰) میں اس کو ضعیف کہا ہے۔

(۲) سورۂ طور ر۴۸۔

پاک ہے تیری ذات، میں تیری تعریف کرتا ہوں، تجھ سے مغفرت چاہتا ہوں اور تیری طرف رجوع کرتا ہوں، اوران حضرات نے کہا ہے کہ جو اسے پڑھے گا، اللہ تعالیٰ مجلس میں اس کی ہونے والی لغزش کو معاف کردے گا، اور عطاء نے کہا ہے کہ اگر تم نے نیکی کی ہے تو تم اپنی نیکی میں اضافہ کرو گے اور اگر تو نے اس کے علاوہ کیا ہو تو یہ کفارہ ہوجائے گا[۱]۔

اور ابن علان نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کی شرح میں کہا ہے کہ اس کا عموم کبائر کے علاوہ کے ساتھ مخصوص ہے، اس لئے کہ کبائر توبہ یا فضل الٰہی کے بغیر معاف نہیں ہوتے ہیں، اور بندوں کے حقوق کے علاوہ کے ساتھ مخصوص ہے، اس لئے کہ اس کے ارتکاب کی صورت میں اس کا ساقط ہونا صاحب حق کی رضامندی پر موقوف ہے، اور یہ تخصیص دیگر احادیث سے ماخوذ ہے۔

پھر انہوں نے کہا ہے کہ: پھر اس ذکر پر اس لغزش سے مغفرت ہے، جسے اس مجلس میں کیا ہو، اس لئے کہ اس میں اللہ سبحانہ کی پاکی بیان کرنا ہے، اور اس کے احسان پر اس کی تعریف کرنا ہے، اور اس کی توحید کی گواہی دینی ہے، پھر اس کی ذات سے مغفرت کی درخواست کرنی ہے، اور وہ ایسی ذات ہے جس کے دروازہ پر جانے والا محروم نہیں ہوتا ہے[۲]۔

مجلس کی امانت:

۱۰- خادمی نے اس حدیث: "المجالس بالأمانة"[۳] (مجلسیں امانت ہوتی ہیں) کی شرح میں کہا ہے کہ اپنے ہم نشیں کی بات کا افشاء نہیں کیا جائے، اور اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ اہل امانت کی مجامعت اختیار کی جائے اور اہل خیانت سے احتراز کیا جائے، اور عسکری سے منقول ہے کہ آدمی لوگوں کی مجلس میں بیٹھنے کا ارادہ کرتا ہے، پھر وہ لوگ بات میں مشغول ہوجاتے ہیں، بسا اوقات اس میں وہ بات ہوتی ہے جسے وہ حضرات ناپسند کرتے ہیں، تو وہ لوگ اسے اپنے راز کے سلسلہ میں اس پر اطمینان رکھتے ہیں، تو یہ بات اس کے نزدیک امانت کی طرح سے ہے، نیز تفسیر کی ہے کہ مجلس اپنے حاضرین کے لئے اس میں واقع ہونے والے قول وفعل پر امانت کی وجہ سے ہی بہتر ہوتی ہے۔

اور رجب بن احمد نے کہا ہے کہ تمام مجالس جن میں اقوال وافعال ہوتے ہیں، وہ اہل مجلس کے لئے خیانت کے بغیر امانت کے ساتھ لاحق ہیں، لہذا اس کی چیزوں کو ظاہر کرنا اور لوگوں کے درمیان ان کا اعلان کرنا جائز نہیں ہوگا[۱]۔

اور غزالی نے کہا ہے کہ راز کا افشاء کرنا ممنوع ہے، کیونکہ اس میں تکلیف پہنچانا اور احباب اور دوستوں کے حق کے ساتھ غفلت برتنا ہے، نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: **"إذا حدث الرجل الحديث ثم التفت فهي أمانة"**[۲] (جب آدمی کوئی بات کرے پھر وہ الگ ہوجائے تو وہ امانت ہے) اور اگر راز کے افشاء میں ضرر پہنچانا ہو تو حرام ہے اور اگر اس میں ضرر پہنچانا نہ ہو تو ملامت ہے[۳]۔

اور ابن مفلح نے کہا ہے کہ ان لوگوں کی بات کو غور سے سننا جائز

---

(۱) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۶۲۱/۳، ۶۲۳، التفسیر الکبیر ۲۲۹/۲۸۔

(۲) دلیل الفالحین ۳۰۶/۳۔

(۳) حدیث: "المجالس بالأمانة......" کی روایت ابوداؤد (۱۸۹/۵) نے جابر بن عبد اللہ سے کی ہے، اور منذری نے مختصر سنن ابوداؤد (۲۱۰/۷) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) بریقۃ محمودیہ و بہامشۃ الوسیلۃ الأحمدیہ، الذریعۃ السرمدیہ ۲۲۲/۳۔

(۲) حدیث: "إذا حدث الرجل......" کی روایت ابوداؤد (۱۸۹/۵) اور ترمذی (۳۴۱/۴) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔

(۳) إحیاء علوم الدین ۱۳۲/۳۔

نہیں ہے، جو آپس میں مشورہ کررہے ہوں اور اس شخص کے راز کی حفاظت، جو اپنی بات سے علاحدہ ہوجائے، اس کی اشاعت سے بچنے کے لئے واجب ہے، اس لئے کہ وہ ودیعت کے طور پر رکھی ہوئی چیز کے مثل ہے، اس لئے کہ حضرت جابر بن عبداللہؓ کی حدیث کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**إذا حدث الرجل بالحديث ثم التفت فهي أمانة**" (جب آدمی بات کرے پھر علاحدہ ہوجائے تو یہ امانت ہے)۔

اور راز کے افشاء کرنے کی ممانعت سے تین مجالس مستثنیٰ ہیں، جو حضرت جابرؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**المجالس بالأمانة إلا ثلاثة مجالس: سفک دم حرام، فرج حرام، و اقتطاع مال بغير حق**"(۱) (مجالس امانت ہیں، مگر تین مجلسیں، ناحق خون بہانا، یا بدکاری کرنا یا ناحق مال لینا)۔

اور خادمی نے کہا ہے کہ اس سنی ہوئی چیز کو ظاہر کرے گا جو کسی ناحق خون بہانے کے متعلق ہو اور اس کے ساتھ مارنے اور زخمی کرنے سے متعلق چیز بھی لاحق ہے، اور بدکاری کے بارے میں سنی ہوئی چیز کو ظاہر کرے گا، اور اس مجلس کے بارے میں ظاہر کرے گا جس میں کسی مسلمان یا ذمی کے مال کو مباح کرنے والے شرعی حق کے بغیر لیا جائے تو وہ شخص چوری، غصب، یا تلف کرنے سے متعلق امور کو ظاہر کرے گا اور سننے والے کے لئے اس کا چھپانا جائز نہیں ہوگا، "الفیض" میں ہے کہ قاضی نے کہا ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ مومن اگر کسی مجلس میں جائے اور اہل مجلس کو کسی غلط کام پر پائے تو اس کے لئے مناسب ہے کہ ان کے راز کو چھپائے اور ان سے دیکھی ہوئی چیز

(۱) حدیث: "المجالس بالأمانة إلا ثلاثة مجالس......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۱۸۹) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے، منذری نے مختصر سنن ابوداؤد (۷/ ۲۱۰) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

کو ظاہر نہ کرے، الا یہ کہ ان تینوں امور میں سے کوئی امر ہو، اس لئے کہ یہ بڑا فساد ہے اور اس کا چھپانا بڑا ضرر ہے(۱)۔

مجالس لہو ولعب:

۱۱- فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کھیل کود کی مجلس میں اگر کوئی معصیت ہو تو اس میں حاضر ہونا جائز نہیں ہوگا(۲)۔

ابن العربی نے اللہ تعالیٰ کے اس قول: "وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِيْنَ يَخُوْضُوْنَ فِيْٓ اٰيٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتّٰى يَخُوْضُوْا فِيْ حَدِيْثٍ غَيْرِهٖ"(۳) (اور جب تو ان لوگوں کو دیکھے جو ہماری نشانیوں کو مشغلہ بناتے ہوں تو ان سے کنارہ کش ہوجا یہاں تک کہ وہ کسی اور بات میں مشغول ہوجائیں) کی تفسیر میں کہا ہے کہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اہل کبائر کے ساتھ بیٹھنا جائز نہیں ہے(۴)۔

اور بخاری نے کہا ہے: ہر لہو جو اللہ کی طاعت سے روک دے باطل ہے، ابن حجر نے کہا ہے کہ جیسے وہ شخص جو مطلق اشیاء میں سے کسی شئی کے ساتھ مشغول ہوجائے، چاہے اسے اس کے کرنے کی اجازت حاصل ہو یا اس سے منع کیا گیا ہو، جیسے وہ شخص جو نفلی نماز یا تلاوت یا ذکر یا قرآن کریم کے معانی میں غور وفکر کرنے میں مشغول ہو یہاں تک کہ فرض نماز کا وقت قصداً نکل جائے تو وہ اس ضابطہ میں داخل ہوگا، اور جب یہ ان اشیاء میں ہے جن کی رغبت دلائی گئی ہے اور جن کا کرنا مطلوب ہے تو ان کے علاوہ کا کیا حال ہوگا۔

(۱) بریقۃ محمودیہ ۳/ ۲۲۲۔

(۲) بریقۃ محمودیہ ۴/ ۱۱۹، ۱۰۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۵۲، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۳۶۶، فتح الباری ۱۱/ ۹۱۔

(۳) سورۂ انعام/ ۶۸۔

(۴) تفسیر القرطبی ۷/ ۱۲، ۱۳۔

اورلہو سے متعلق احکام کی تفصیل اصطلاح ''لہو'' (فقرہ/ ۳ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

مجلس قضا:

۱۲- مجلس قضا میں قاضی فریقین اوران کے وکلاء اور گواہوں کے سامنے بیٹھتا ہے، ان کے دعاوی اوران کی دلیلیں سنتا ہے، اوراس میں احکام صادر کرتا ہے، اس مجلس کے چند فقہی آداب واحکام ہیں، جو جگہ، قاضی، فریقین، ان کے وکلاء گواہی اوراس کے بارے میں اقراراوراس میں موجودلوگوں سے متعلق ہیں۔

تفصیل اصطلاح ''قضاء'' (فقرہ/ ۳۲، ۳۷اوراس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

مجلس الحکم

تعریف:

۱-مجلس الحکم دوکلموں سے مرکب اضافی ہے،اور یہ مجلس اور حکم ہیں۔

مجلس لغت میں بیٹھنے کی جگہ کو کہتے ہیں، اورحکم ''حکم'' کا مصدر ہے،اوراس کے معانی میں سے قضا،علم اورفقہ ہے (۱)۔

اصطلاح میں مجلس حکم وہ جگہ ہے، جس میں قاضی مقدمہ کے فیصلہ اورحکم کے صادر کرنے کے لئے بیٹھتا ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

مجلس عقد:

۲-مجلس عقد: عقد کے لئے جمع ہونا ہے،''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' میں ہے،مجلس البیع عقد بیع کے لئے ہونے والا اجتماع ہے (۳)۔

مجلس حکم سے متعلق احکام:

۳-فقہاء کا مذہب ہے کہ قاضی کے لئے مناسب یہ ہے کہ اپنے حکم کی مجلس ایسی جگہ رکھے جولوگوں کے لئے کھلی ہوئی ہو، اس پر بغیر عذر کے پردہ نہ ہواور وہ شہر کے وسط میں ہو، تاکہ لوگ اس سے قریب

(۱) لسان العرب۔

(۲) أدب القضا لابن أبی الدم ص۱۰۹، ۱۱۰۔

(۳) المادہ:۱۸۱۔

ہونے میں مساوی ہوں، اور مجلس وسیع اور کشادہ ہو تنگ نہ ہو، اور وہ مشہور اور لوگوں کے جمع ہونے کی جگہ میں ہو، اور وہ تکلیف دہ گرمی، ٹھنڈک اور ہوا سے محفوظ ہو اور وہ قضا کے لئے مناسب ہو، اور قاضی بغیر عذر کے روپوش نہ ہو[(۱)]۔

مساجد کو حکم کی مجلس بنانا:

۴- مساجد کو حکم کی مجلس بنانے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ جائز ہے کہ قاضی مسجد کو اپنے حکم کی مجلس بنائے، بلکہ مناسب یہ ہے کہ وہ جامع مسجد میں بیٹھے، اور ''المدونہ'' میں ہے مسجد میں فیصلہ کرنا قدیم معمول ہے، اور یہی حق ہے، امام مالک نے کہا ہے: اس لئے کہ مجلس کے کمزور لوگ خوش ہوں گے اور یہ لوگوں سے گواہی لینے میں زیادہ قریب ہوگی، اور قاضی تک ضعیف اور عورت پہنچے گی، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ مسجد میں مقدمات کا فیصلہ فرماتے تھے[(۲)]، اسی طرح خلفاء راشدین مقدمات

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح القدیر ۶/۳۶۹، المغنی ۹/۴۵، کشاف القناع ۶/۳۲، مغنی المحتاج ۴/۳۸۷، ۳۹۰، المحلی ۳/۳۰۱، ۳۱۲، روض الطالب ۴/۲۹۷، روضۃ القضاۃ للسمنانی ۱/۱۰۰، الأم ۶/۱۹۸۔

(۲) حدیث: ''إن رسول الله ﷺ کان یفصل فی الخصومات فی المسجد یدل علیه حدیث أبی هریرہؓ أن رجلاً أتی رسول الله ﷺ وهو فی المسجد فناداه فقال: یا رسول الله، إني زنیت فأعرض عنه، فلما شهد علی نفسه أربعاً، قال: أبک جنون؟ قال: لا، قال فاذهبوا به فارجموه'' (آپ ﷺ مسجد میں مقدمات کا فیصلہ فرمایا کرتے تھے، اس پر حضرت ابوہریرہؓ کی اس حدیث سے تائید ہوتی ہے کہ ایک آدمی رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا، آپ ﷺ مسجد میں تشریف فرما تھے، آپ ﷺ نے اس کو بلایا تو اس نے کہا: یا رسول اللہ! میں نے زنا کا ارتکاب کیا ہے، آپ ﷺ نے اس سے اعراض کیا، تو جب اس نے اپنے خلاف چار مرتبہ گواہی دی تو آپ ﷺ نے پوچھا کیا تم کو جنون ہے، اس نے کہا: نہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس کو لے جاؤ اور سنگسار کردو) کی روایت

کے فیصلہ کے لئے مسجد میں بیٹھتے تھے۔

اور اس لئے کہ قضا عبادت ہے، لہذا اسے مسجد میں قائم کرنا جائز ہوگا، جیسے نماز اور بہتر یہ ہے کہ اس کے قضا کی مجلس جماعت کے ساتھ ہو جہاں لوگوں کی جماعت ہو اور جامع مسجد میں ہو مگر یہ کہ اس کے ذریعہ نصاری و دیگر اہل مذاہب کو اور حائضہ عورتوں کو ضرر پہنچنے کا علم ہو تو ایسی صورت میں قاضی صحن مسجد میں بیٹھے گا اور سحنون نے کہا ہے: پھر اگر لوگوں کی کثرت کی وجہ سے مسجد میں اس کے بیٹھنے کی وجہ سے اس کو ضرر ہو، یہاں تک کہ یہ اسے غور وفکر کرنے سے روک دے تو اس کے لئے مسجد میں ایسی جگہ ہونی چاہئے کہ قاضی اور لوگوں کے مابین کوئی چیز حائل ہو[(۱)]۔

اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس کے لئے جائز ہے کہ اپنے گھر میں بیٹھے، پھر اگر ضرورت ہو تو اپنے گھر کے دروازوں کو کھول دے اور اس کا راستہ ان مقامات کے راستہ کی طرح بنادے جو اس کے لئے تیار کیا گیا ہو نہ تو کوئی رکاوٹ ہو اور نہ کوئی پردہ اور امام مالک سے منقول ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ قاضی اپنے گھر میں فیصلہ کرے اور جہاں پسند کرے اور صاحب تبصرۃ الحکام نے کہا ہے اور اسے صاحب تنبیہ الحکام کی طرف منسوب کیا ہے، قاضی کے لئے اپنے گھر میں قضا اور فیصلہ کے لئے بیٹھنا مکروہ ہے[(۲)]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ مسجد کو فیصلہ کی مجلس بنانا مکروہ ہے، اس لئے کہ قاضی کی مجلس شور وغل اور آوازوں کے بلند ہونے سے خالی نہیں

= بخاری (فتح الباری ۱۳/۱۵۶) نے کی ہے اور اس پر یہ باب لگایا ہے: باب من حکم فی المسجد۔

(۱) فتح القدیر ۶/۳۶۹، روضۃ القضاۃ للسمنانی ۱/۹۸، تبصرۃ الحکام ۱/۲۶، ۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۶/۳۱۲، مطالب اولی النہی ۶/۴۷۵، المغنی ۹/۴۵۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/۲۶، ۲۷۔

ہوتی ہے، اور کبھی پاگلوں اور بچوں، حائضہ عورتوں، کفار اور جانوروں کو حاضر کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے، اور مسجد کی ان سب چیزوں سے حفاظت کی جاتی ہے۔

پھر اگر اتفاق سے ایک یا چند مقدمات اس کے مسجد میں حاضر ہونے کے وقت پیش آ گئے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

اور اگر مسجد میں کراہت یا اس کے بغیر بیٹھ جائے تو فریق کو اس میں جھگڑے اور گالی گلوج وغیرہ کرنے سے منع کرے گا، بلکہ لوگ مسجد سے باہر بیٹھیں گے اور ایسے شخص کو مقرر کرے گا جو دو دو فریق کو پیش کرے[۱]۔

مجلس حکم میں فریقین کے ساتھ قاضی کے برتاؤ سے متعلق جو چیزیں ہیں یعنی ہر چیز میں برابری کرنا، اور مجلس حکم میں بدتہذیبی کرنے والے کی تادیب کرنا اور گواہوں کے ساتھ اس کے برتاؤ سے متعلق ہو، تو اس کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قضا'' فقرہ/۴۱، ۴۴، ''شہادۃ'' فقرہ/۳۶ اور اس کے بعد کے فقرات، اور ''شہادۃ الزور'' (فقرہ/ ۵، ۸)۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۷، ۳۹۰۔

مجلس العقد

تعریف:

۱- مجلس العقد دو لفظوں سے مرکب اضافی ہے، یہ مجلس اور عقد ہیں۔

اور مجلس لغت میں بیٹھنے کی جگہ ہے، اور عقد لغت میں حل (کھولنا) کی نقیض ہے[۱]۔

اور اصطلاح میں عقد یہ تصرف کے اجزاء کو ایجاب وقبول کے ذریعہ مربوط کرنا ہے[۲]۔

اور مجلس عقد، اصطلاح میں عقد کے لئے جمع ہونا ہے، ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' میں ہے کہ مجلس بیع عقد بیع کے لئے ہونے والا اجتماع ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

مجلس حکم:

۲- مجلس حکم وہ جگہ ہے جس میں قاضی (حاکم) مقدمات کے فیصلے اور حکم صادر کرنے کے لئے بیٹھتا ہے[۴]۔

مجلس عقد سے متعلق احکام:

مجلس عقد سے متعلق چند احکام ہیں، جن میں سے کچھ یہ ہیں:

(۱) لسان العرب۔
(۲) التعریفات۔
(۳) دفعہ (۱۸۱)۔
(۴) أدب القضاء لابن ابی الدم ص ۱۰۹، ۱۱۰۔

الف-مجلس عقد کا متحد ہونا:

۳- فقہاء کا مذہب ہے کہ صیغۂ عقد میں مجلس کا متحد ہونا شرط ہے، بایں طور کہ ایجاب وقبول ایک مجلس میں واقع ہو، لہذا اگر مجلس مختلف ہوجائے بایں طور کہ ان میں سے ایک ایجاب کرے اور دوسرا قبول کرنے سے قبل مجلس سے اٹھ جائے یا ایسے عمل میں مشغول ہوجائے جس سے مجلس بدل جاتی ہے، پھر وہ قبول کرے تو عقد منعقد نہیں ہوگا، اور ایجاب باطل ہوجائے گا[(۱)]۔

تفصیل اصطلاح ''عقد'' (فقرہ/ ۲۲ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ب-بیع صرف میں مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ کرنا:

۴- فقہاء کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عقد صرف میں مجلس میں دونوں عوض پر حقیقی طور پر قبضہ کرنا شرط ہے، اس لئے کہ حدیث ہے:"**الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد**"[(۲)] (سونا سونے کے عوض، چاندی چاندی کے بدلہ، جو جو کے عوض، کھجور، کھجور کے بدلہ، نمک نمک کے عوض، برابر، برابر، مساوی، اور ہاتھوں ہاتھ فروخت کرو، پھر جب یہ اصناف مختلف ہوں تو جیسے چاہو فروخت کرو بشرطیکہ وہ ہاتھوں ہاتھ ہو) اور تفصیل ''ربا'' (فقرہ/ ۲۶)، ''تقابض'' (فقرہ/ ۴-۵)، ''صرف'' (فقرہ/ ۷) اور ''قبض'' (فقرہ/ ۳۹) میں ہے۔

ج-مجلس عقد میں بیع سلم کے راس المال کی حوالگی کا شرط ہونا:

۵- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ بیع سلم کے صحیح ہونے کے لئے مجلس عقد میں راس المال (سرمایہ) کو حوالہ کرنا شرط ہے اگر وہ دونوں اس سے قبل الگ ہوجائیں تو عقد باطل ہوجائے گا[(۱)]۔

اور تفصیل اصطلاح: ''سلم'' (فقرہ/ ۱۶) اور ''قبض'' (فقرہ/ ۴۱) میں ہے۔

د-مجلس عقد میں فسخ عقد کے خیار کا ثابت ہونا:

۶- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ انعقاد عقد کے بعد عاقدین کو عقد کے فسخ کرنے کا اختیار ہوگا جب تک وہ دونوں مجلس عقد میں رہیں اور بیع وغیرہ میں وہ دونوں اپنے جسم کے اعتبار سے الگ نہ ہوں[(۲)]۔

اور ان حضرات نے رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے استدلال کیا ہے:"**البيعان بالخيار مالم يتفرقا أو يقول أحدهما لصاحبه اختر**"[(۳)] (عاقدین کو خیار حاصل ہے جب تک وہ دونوں علاحدہ نہ ہوں یا ان میں سے ایک اپنے ساتھی سے کہے کہ: اختیار کرلو)۔

تفصیل اصطلاح ''خیار المجلس'' (فقرہ/ ۲ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۳۲، ۵/ ۱۳۱، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۶۹، البحر الرائق ۲۸۹/۳، ابن عابدین ۲/ ۱۶۹، مطالب اولی النہی ۳/ ۶، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۵۴، الشرح الصغیر ۲/ ۳۵۰، شرح الزرقانی ۳/ ۱۶۹۔

(۲) حدیث:"الذهب بالذهب......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۱) نے حضرت عبادہ بن صامتؓ سے کی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۲، المغنی ۴/ ۳۲۸، المحلی مع القلیوبی ۲/ ۲۴۵۔

(۲) المحلی شرح المنہاج ۲/ ۱۹۰، ۱۹۱، المغنی ۳/ ۵۶۳۔

(۳) حدیث: "البيعان بالخيار......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۲۸) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

مجمل

تعریف:

۱- مجمل لغت میں: "أجمل الأمر" سے ماخوذ ہے، یعنی اس نے اسے مبہم رکھا، اور أجملت الشيء إجمالاً تم نے اسے بغیر تفصیل کے جمع کر دیا، اور مجمل من الکلام سے مراد مختصر کلام ہے، راغب الاصفہانی نے کہا ہے کہ مجمل کی حقیقت یہ ہے کہ وہ بغیر تلخیص کے بہت سی چیزوں کے مجموعہ پر مشتمل ہوتا ہے، اور خلاصہ یہ کہ جس کلام کی تفصیل بیان نہ کی جائے، وہ مجمل ہے، اور وہ حساب جس کی تفصیل نہ کی جائے[۱] اور اسی معنی میں قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً"[۲] (اس شخص پر قرآن اکبارگی (پورا) کیوں نہیں نازل کر دیا گیا)۔

اور اصطلاح میں آمدی نے کہا ہے کہ مجمل وہ ہے جس کی دلالت دو معنوں میں سے ایک پر ہو اور اس کے تعلق سے ان میں سے ایک کو دوسرے پر کوئی امتیاز حاصل نہ ہو۔

اور قفال شاشی اور ابن فورک نے کہا ہے کہ مجمل وہ کلام ہے کہ جس کی مراد اس کی تفسیر بیان کئے بغیر معلوم نہ ہو[۳]، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد: "وَأٰتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهٖ"[۴] (اور اس کا حق (شرعی) اس کے کاٹنے کے دن ادا کر دیا کرو)، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد: "وَأَقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَأٰتُوا الزَّكَاةَ"[۱] (اور نماز قائم کرو اور زکاۃ دیا کرو)، اور نبی علیہ ﷺ کا یہ ارشاد "إلا بحقها"[۲] ہے۔

متعلقہ الفاظ:

مبین:

۲- مبین "بیان" سے ماخوذ ہے، اور یہ وہ لفظ ہے جو وضع کے ذریعہ معنی پر دلالت کرے یا تو اصالۃ یا بیان کے بعد۔

اور ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ شئ کو اشکال کی جگہ سے اظہار کی جگہ میں نکالنا ہے۔

اور دیگر حضرات نے کہا ہے کہ مبین مجمل کے مقابلہ میں وہ ہے جس سے اطلاق کی صورت میں متکلم کی مراد سمجھی جائے، یا اس سے مراد وہ کلام ہے جو دو امر کا احتمال رکھے جن میں سے ایک دوسرے سے زیادہ ظاہر ہو[۳]۔

مجمل اور مبین کے مابین تقابل کی نسبت ہے۔

مجمل کا حکم:

۳- علماء نے ذکر کیا ہے کہ مجمل کا حکم اس میں توقف کرنا ہے، یہاں تک کہ اس کی تفسیر اور اس کی وضاحت آ جائے، اور کسی بھی شئ میں جس میں اختلاف ہو جائے اس کے ظاہر سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

(۱) المصباح، المفردات، المعجم الوسیط۔
(۲) سورۂ فرقان/ ۳۲۔
(۳) البحر المحیط ۳/ ۴۵۴۔
(۴) سورۂ انعام/ ۱۴۱۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۴۳۔
(۲) حدیث: "إلا بحقها......" کی روایت مسلم (۱/ ۵۲) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، یہی حدیث بخاری (فتح الباری ۳/ ۲۶۲) میں "إلا بحقه" کے لفظ سے ہے۔
(۳) الذخیرہ للقرافی ۹۹، البحر المحیط ۳/ ۷۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الفروق اللغویہ ۴۷، ۴۸، المطلع علی ابواب المقنع ۳۹۴، مغنی المحتاج ۳۷۶/۴۔

ماوردی نے کہا ہے کہ اگر اجمال اشتراک کی وجہ سے ہو، اور اس سے اس کی وضاحت متصل ہو تو قبول کر لیا جائے گا، اور اگر اس سے خالی ہو اور اس کے ساتھ عرف مل جائے تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر تبیین اور عرف سے خالی ہو تو اس کی مراد کے بارے میں اجتہاد کرنا واجب ہوگا، اور یہ ان خفی احکام میں سے ہوگا جسے علماء نے استنباط کے حوالہ کیا ہے، تو وہ اپنے خفا کی وجہ سے مجمل میں داخل ہوگا اور اس کے استنباط کے امکان کی وجہ سے اس سے خارج ہوگا، اور ان حضرات نے اس کی مثال نفقہ کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے دی ہے: ''لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ، وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ، فَلْيُنفِقْ مِمَّا اٰتٰهُ اللّٰهُ''[1] (وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے موافق کرنا چاہیے اور جس کی آمدنی کم ہو اسے چاہیے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے اس میں سے خرچ کرے) اس اعتبار سے کہ آیت نے نفقہ کو اس کی کم سے کم اور اس کی اوسط اور زیادہ سے زیادہ مقدار کے بارے میں مجمل رکھا ہے، یہاں تک کہ علماء نے اس کو متعین کرنے کے سلسلہ میں اجتہاد کیا ہے[2]۔

مجمل سے چند احکام متعلق ہیں، جن میں سے کچھ یہ ہیں۔

اول: کتاب وسنت میں مجمل کا واقع ہونا:

۴- فقہاء کا مذہب ہے کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب اور اس کے نبی ﷺ کی سنت میں مجمل کا وارد ہونا جائز ہے، اور یہ بالفعل واقع ہے، جیسے نماز، زکاۃ اور جمعہ کی آیات، یہ سب مجمل وارد ہوئی ہیں پھر دوسری نصوص سے ان کی وضاحت کی گئی ہے[3]۔

(۱) سورۂ طلاق ر ۷۔

(۲) البحر المحیط ۳ر ۴۵۶، إرشاد الفحول رص ۱۶۸۔

(۳) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت مع المستصفی ۲ر ۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات، الذخیرہ للقرافی ر ۱۰۰، البحر المحیط للزرکشی ۳ر ۴۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اور اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

دوم: بیان سے قبل مجمل پر عمل کرنا اور اس سلسلہ میں حکمت:

۵- ماوردی اور رویانی نے کہا ہے کہ مجمل کے بیان سے قبل اس کے ذریعہ خطاب پر عمل کرنا جائز ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذؓ کو یمن بھیجا اور فرمایا: ''**ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة فان هم أطاعوا لذلک فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم**''[1] (تم ان لوگوں کو اس بات کی طرف دعوت دو کہ وہ اس بات کی گواہی دیں کہ نہیں ہے کوئی معبود سوائے اللہ کے اور میں اللہ کا رسول ہوں پس اگر وہ لوگ اس کی اطاعت کر لیں تو تم ان کو بتلاؤ کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر روزانہ پانچ نمازیں فرض قرار دی ہیں، پس اگر وہ لوگ اس کی اطاعت کر لیں تو تم ان کو بتلاؤ کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر صدقہ (زکاۃ) کو فرض قرار دیا ہے، جو ان کے مالداروں سے لیا جائے گا، اور ان کے فقراء پر صرف کیا جائے گا)، زکاۃ کے بیان سے قبل اس کے التزام پر ان کا عمل کرنا اور اس کے التزام کے سلسلہ میں ان کے عمل کی کیفیت کے بارے میں دو رجحان ہیں:

اول: بیان سے قبل مکلّف ہیں کہ بیان کے بعد اس کا التزام کریں گے۔

دوم: یہ لوگ بیان سے قبل اجمال کے ساتھ اور بیان کے بعد تفسیر کے ساتھ اس کے التزام کے مکلّف ہیں۔

(۱) حدیث: ''ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله......'' کی روایت مسلم (۱ر ۵۰) نے حضرت معاذؓ سے کی ہے۔

اور ابن سمعانی نے کہا ہے کہ فقہاء نے کہا ہے کہ مجمل کا التزام اس کے بیان سے قبل واجب ہے، اور اس کے التزام کی کیفیت کے بارے میں ہمارے اصحاب کے دو مختلف اقوال ہیں اور ان دونوں کو ذکر کیا ہے (۱)۔

غزالی نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد: ''وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ'' (۲) (اور اس کا حق (شرعی) اس کے کاٹنے کے دن ادا کر دیا کرو) سے اصل ایجاب سمجھا جاتا ہے، اور اس کی ادائیگی کا عزم کیا جاتا ہے، اور کٹنے کے وقت اس کے بیان کا انتظار کیا جاتا ہے، مخاطب نے زکاۃ کا اصل حکم سمجھا اور کٹنے کے وقت واجب ہونے والے حق کی مقدار سے ناواقف رہا، اور اسی طرح ادائیگی کے وقت علم ہوتا ہے کہ یہ مال میں حق ہے (۳)۔

اور تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

۶- اس میں حکمت کے بارے میں ماوردی اور رویانی نے کہا ہے کہ دو امور میں سے ایک کی وجہ سے مجمل کے ذریعہ خطاب جائز ہے، اگر چہ لوگ اس کا مفہوم نہ سمجھتے ہوں۔

اول: تا کہ اس کا اجمال نفس کو اس بیان کو قبول کرنے پر آمادہ کرے جو بعد میں آئے گا، پھر اگر نماز کی تکلیف کے بارے میں شروع کرے اور اسے بیان کرے اس لئے کہ اگر شروع میں نماز کا مکلّف بنائے اور اس کو بیان کرے تو ہوسکتا ہے کہ نفوس کو اس سے نفرت ہو اور اس کے اجمال سے نفرت نہیں ہوگی۔

دوم: اللہ تعالیٰ نے بعض احکام کو جلی اور بعض کو خفی قرار دیا ہے تا کہ لوگ اس کے علم میں فضیلت حاصل کریں اور اس کے استنباط پر ثواب پائیں، اس لئے ان میں سے کچھ کو مفسر اور جلی قرار دیا گیا ہے، اور ان میں سے بعض کو مجمل اور خفی بنایا گیا ہے پھر ماوردی نے کہا ہے کہ بعض مجمل وہ ہیں جن کا بیان رسول اللہ ﷺ پر واجب نہیں ہوتا ہے (۱)۔

اور غزالی نے کہا ہے ہم کہیں گے کہ صرف مجمل سے خطاب کرنا جائز ہے، جو کچھ نہ کچھ مفید ہو، اس لئے یہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد: ''وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ'' (۲) (اور اس کا حق (شرعی) اس کے کاٹنے کے دن ادا کیا کرو) سے ادائیگی کا وجوب ہونا اور اس کا وقت اور مال میں اس کا حق ہونا سمجھا جاتا ہے، پس اس کی ادائیگی پر عزم اور اس کے لئے تیار ہونا ممکن ہے، اور اگر اس کے چھوڑنے کا ارادہ کر لے تو گنہگار ہوگا (۳)۔

اور تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

مجنون

دیکھئے: ''جنون''۔

---

(۱) البحر المحیط للزرکشی ۳/ ۴۵۵۔
(۲) سورۂ انعام/ ۱۴۱۔
(۳) المستصفی لحجۃ الإسلام الغزالی ۱/ ۳۶۷، ۳۶۸ کچھ تصرف کے ساتھ۔

(۱) البحر المحیط ۳/ ۴۵۵۔
(۲) سورۂ انعام/ ۱۴۱۔
(۳) المستصفی للغزالی ۱/ ۳۶۷، الذخیرہ/ ۱۰۲۔

مجہل

دیکھئے: ''تجہیل''۔

مجہول

دیکھئے: ''جہالت''۔

مجوس

تعریف:

۱- مجوس کفار کی ایک جماعت ہے جو سورج، چاند اور آگ کی پرستش کرتی ہے [۱]۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

اہل الذمہ:

۲- ذمہ: امان کو کہتے ہیں، اس لئے کہ رسول علیہ السلام کا ارشاد ہے: **''ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم''** [۲] (مسلمانوں کا امان دینا ایک ہے، ان میں سے کمتر درجہ کا آدمی اس کی کوشش کرے گا)۔

نیز ذمہ ضمان اور عہد کو کہتے ہیں، اور عہد الذمہ کا معنی ہے، بعض کفار کو جزیہ دینے کی شرط کے ساتھ ان کو کفر پر برقرار رکھنا، اور اہل ذمہ اہل عہد میں سے ہیں [۳]۔

اور مجوسی امام یا اس کے نائب کے ساتھ عقد ذمہ کرے تو وہ اہل ذمہ میں سے ہوجاتا ہے۔

---

(۱) المعجم الوسیط، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۲) حدیث: ''ذمة المسلمين واحدة......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۷۵/۱۳) اور مسلم (۹۹۸/۲) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے۔

(۳) المصباح المنیر، کشاف القناع ۱۱۶/۳، احکام اہل الذمہ لابن القیم ۴۷۵/۲۔

مجوس سے متعلق احکام:

مجوسی کا برتن:

۳- مالکیہ کا مذہب ہے کہ مجوسی کے برتن کو دھونا واجب ہے، اس لئے کہ وہ لوگ مردار کھاتے ہیں لہٰذا ان کو کھانا پیش نہیں کیا جائے گا[۱]۔ اوران کی دلیل حضرت ابوثعلبہ الخشنی کی حدیث ہے وہ کہتے ہیں: "سئل رسول الله ﷺ عن قدور المجوس فقال: انقوها غسلا واطبخوا فيها"[۲] (نبی ﷺ سے مجوس کے برتنوں کے سلسلہ میں سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ان کودھوکر صاف کرواوران میں کھانا پکاؤ)۔

مجوسی کا ذبیحہ:

۴- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسلمان کے لئے مجوسی کا ذبیحہ کھانا حلال نہیں ہے، اور یہی ابن مسعود، ابن عباس، علی، جابر، ابوبردہ، سعید بن المسیب، عکرمہ، حسن بن محمد، عطاء، مجاہد، ابن ابی لیلیٰ، سعید بن جبیر، مرہ ہمذانی اور زہری[۳] کا قول ہے: اوران حضرات نے اللہ تعالیٰ کے اس قول: "وَطَعَامُ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ"[۴] (اور جولوگ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لیے جائز ہے) کے مفہوم سے استدلال کیا ہے، اس لئے کہ مسلمانوں کے لئے اہل کتاب کے ذبیحہ کا مباح ہونا ان کے علاوہ کفار کے ذبیحہ کے حرام ہونے کا تقاضہ کرتا ہے، اوراس حدیث سے جومروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشادفرمایا: "لا تؤكل ذبيحة المجوسي"[۱] (مجوسی کا ذبیحہ نہ کھایا جائے) اوراس حدیث سے جسے قیس بن سکن الاسدی نے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إنكم نزلتم بفارس من النبط، فإذا اشتريتم لحما، فإن كان من يهودي أو نصراني فكلوا، وإن كانت ذبيحة مجوسي فلا تأكلوا"[۲] (تم عجمی لوگوں میں سے فارس جاؤ گے، پس جب ان سے گوشت خریدوتو اگر وہ یہودی یا نصرانی کا ہوتو کھاؤ اور اگر مجوسی کا ذبیحہ ہوتو مت کھاؤ)۔

اور ابوثور نے اختلاف کیا ہے اور مجوسی کے ذبیحہ کو مباح قرار دیا ہے، نبی ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: سنوا بهم سنة أهل الكتاب"[۳] (ان کے ساتھ اہل کتاب جیسا برتاؤ کرو)، اور قیاس سے استدلال کیا ہے اس لئے کہ یہ لوگ جزیہ پر برقرار رکھے جاتے ہیں، جیسا کہ اہل کتاب کو برقرار رکھا جاتا ہے، لہٰذا ان کے ذبیحہ کے حلال ہونے میں ان کو ان پر قیاس

---

(۱) شرح ابن العربی علی الترمذی ۸/ ۵۰، المجموع شرح المہذب ۱/ ۲۶۳، ۲۶۴، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۶۲ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

(۲) حدیث: "انقوها غسلاً واطبخوا فيها......" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۲۹) نے حضرت ابوثعلبہ الخشنیؓ سے کی ہے اور ابوثعلبہ اور ان سے روایت کرنے والے کے درمیان انقطاع کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۳) بدایۃ المجتہد، نہایۃ المقتصد، مکتبۃ دار الکتب الحدیثۃ، القاہرہ ۱/ ۴۸۹، البنایۃ شرح الہدایہ ۹/ ۱۲، ۱۳، الشرح الصغیر ۱/ ۳۱۳، الشرح الکبیر ۲/ ۹۹، المجموع ۹/ ۷۵۔

(۴) سورۂ مائدہ/ ۵۔

(۱) حدیث: "لا تؤكل ذبيحة المجوسي......" کو عبدالرزاق نے المصنف (۶/ ۱۲۱) میں حسن ابن محمد بن علیؒ سے مرسلاً روایت کی ہے، اسی طرح بیہقی ۹/ ۲۸۵ نے مرسلاً روایت کی ہے اور کہا: یہ مرسل ہے اوراس پر اکثر امت کا اجماع اس کی تاکید کرتا ہے۔

(۲) حدیث: "إنكم نزلتم بفارس......" کو ابن قدامہ نے (المغنی ۱۳/ ۲۹۷ طبع ہجر) میں ذکر کیا ہے اوراس کو امام احمد کی جانب منسوب کیا ہے اور ہمیں نہیں ملی۔

(۳) حدیث: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب......" کی روایت مالک نے (الموطا ۱/ ۲۷۸) اور بیہقی (۹/ ۱۸۹) نے کی ہے، اور بیہقی نے اس کے انقطاع کی طرف اشارہ کیا ہے۔

کیا جائے گا[(۱)]۔

تنہا یا مسلمان کے ساتھ شریک ہوکر مجوسی کا شکار:

الف-تنہا مجوسی کا شکار:

۵-اگر مجوسی تنہا اپنے تیر یا اپنے کتے کے ذریعہ شکار کرے تو مسلمان کی بہ نسبت اس کے شکار کے حکم میں علماء کے دومختلف اقوال ہیں۔

پہلا قول: عام اہل علم کا مذہب ہے کہ اگر شکار اس میں سے ہو جس کو ذبح کیا جاتا ہے تو مجوسی کا شکار مسلمان پر حرام ہے، لیکن جس کو ذبح کرنے کی ضرورت نہ ہو، جیسے مچھلی اور ٹڈی تو حلال ہے۔

دوسرا قول: امام ابوثور کا مذہب ہے کہ مجوسی کا شکار حلال ہے، جیسا کہ اس کا ذبیحہ حلال ہے، اور اس کی دلیل وہ ہے جو اس کے ذبیحہ کے قول میں گذر چکی ہے[(۲)]۔

ب-مسلمان کے ساتھ شریک ہوکر مجوسی کا شکار:

۶-فقہاء کا مذہب ہے کہ مجوسی اگر ایسے شخص کے ساتھ شریک ہو جو شکار کرنے کا اہل ہو تو شکار حرام ہوگا، اسے نہیں کھایا جائے گا، اور یہ اس قاعدہ کی وجہ سے ہے کہ حرمت کے پہلو کو حلت کے پہلو پر غلبہ دیا جاتا ہے۔

اور تفصیل اصطلاح ''صید'' (فقرہ/۴۰ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

مجوسی کا نکاح:

الف-مسلمان کا مجوسی عورت سے نکاح کرنا:

۷-جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مسلمان کا مجوسیہ عورت سے نکاح کرنا

---

(۱) شرح الزرقانی علی الموطا ۲/۱۳۹۔

(۲) البنایہ شرح الہدایہ ۹/۶۳۶، الشرح الکبیر ۲/۱۰۵، قوانین الأحکام

حرام ہے، اور ان حضرات نے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: ''وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكٰتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ، وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ''[(۱)] (اور نکاح مشرک عورتوں کے ساتھ نہ کرو جب تک وہ ایمان نہ لے آئیں کہ مؤمنہ کنیز بہتر ہے (آزاد) مشرک عورت سے)۔

اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے: ''وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ''[(۲)] (تم کافر عورتوں کے تعلقات باقی مت رکھو)۔

اور ابوثور کا مذہب ہے کہ مسلمان کا نکاح مجوسی عورت کے ساتھ جائز ہے، اور مالکیہ میں سے ابن القصار نے کہا ہے کہ ہمارے بعض اصحاب نے کہا ہے کہ اس قول کی بنیاد پر کہ ان کے لئے کتاب ہے ضروری ہے کہ ان سے نکاح کرنا جائز ہو۔

اور ان حضرات نے استدلال کیا ہے کہ مجوسی کے لئے (آسمانی) کتاب ہے تو وہ لوگ اہل کتاب میں سے ہیں[(۳)]، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''اَلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ وَطَعَامُ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الْمُؤْمِنٰتِ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ''[(۴)] (آج جائز کردی گئیں تم پر پاکیزہ چیزیں اور جو لوگ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لیے جائز اور تمہارا کھانا ان کے لئے جائز اور (اسی طرح تمہارے لئے جائز نہیں) مسلمان پارسائیں

= الشرعیہ/۱۹۸، بدایۃ المجتہد/۹/۴۷۹، ۴۸۰، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۶۲، ۳۷۵، ۳۷۶۔

(۱) سورۂ بقرہ/۲۲۱۔

(۲) سورۂ ممتحنہ/۱۰۔

(۳) المبسوط للسرخسی ۴/۲۱۱، البحر الرائق شرح کنز الدقائق لابن نجیم ۳/۱۰۲، تفسیر القرطبی ۳/۷۰، الشرح الکبیر ۲/۲۶۷، الحطاب ۳/۴۷۷، المجموع ۱۶/۲۳۶، روضۃ الطالبین ۷/۱۳۶، المغنی لابن قدامہ ۷/۱۳۱۔

(۴) سورۂ مائدہ/۵۔

اوران کی پارسائیں جن کوتم سے پہلے کتاب مل چکی ہیں)۔

ب-مجوسی کا مسلمان عورت کے ساتھ نکاح کرنا:

۸-بالاجماع مجوسی کا مسلمان عورت کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ"[۱] (اور اپنی عورتوں کو (بھی) مشرکوں کے نکاح میں نہ دو جب تک وہ ایمان نہ لے آئیں اور مومن غلام بہتر ہے مشرک (آزاد) سے اگرچہ وہ تمہیں پسند ہو وہ لوگ دوزخ کی طرف بلاتے ہیں اور اللہ جنت ومغفرت کی طرف بلارہا ہے)۔

اوراس حکم میں کوئی استثناء نہیں ہے، اس کے برخلاف جو اس سے پہلے اللہ تعالیٰ کے اس قول: "وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ" (اور نکاح مشرک عورت کے ساتھ نہ کرو) میں ہے کہ اس میں سے اہل کتاب کا استثنا کیا گیا ہے[۲]۔

ج-مجوسی کی بیوی کا اسلام قبول کرنا:

۹-اگر مجوسی کی بیوی اپنے شوہر سے پہلے اسلام قبول کرلے تو اس کے بارے میں علماء کے چند مختلف اقوال ہیں، اور تفصیل "إسلام" (فقرہ/۶) میں ہے۔

مسلمان کا اپنی بیوی کو مجوسی عورت کے ساتھ تشبیہ دینا:

۱۰-اگر مسلمان شوہر اپنی بیوی سے ظہار کرے اور اسے مجوسیہ کے ساتھ تشبیہ دے تو اس ظہار کے حکم کے بارے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں جو حسب ذیل ہیں:

پہلا قول: یہ ظہار نہیں ہے، اور یہ حنفیہ، شافعیہ کا قول اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا قول ہے، اور اس قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت ہمیشہ کے لئے حرام نہیں ہے تو وہ ماں کے مشابہ نہیں ہوگی، اور یہ ظہار نہیں ہوگا، اور اس کے ساتھ وطی کرنے کی حرمت کو حائضہ اور حرام عورت کے ساتھ وطی کرنے کی حرمت پر قیاس کیا جائے گا۔

دوسرا قول: یہ ظہار ہے، اور یہ حنابلہ کا مذہب ہے، اور بعض مالکیہ کا ایک قول ہے۔

تیسرا قول: مالکیہ کا ہے کہ اگر وہ بیوی کو مجوسیہ کی پشت سے تشبیہ دے اور یہ وقتی طور پر محرمات میں سے ہے تو یہ ظہار میں کنایہ ظاہری ہے، اگر وہ اس کی نیت کرلے تو اس کا قول فتوی اور قضا میں قبول کرلیا جائے گا، اور اگر وہ بیوی کو مجوسیہ کے ساتھ پشت کے کلمہ کے بغیر تشبیہ دے تو اگر وہ ظہار کی نیت کرے تو اس کا قول فتوی میں قبول کیا جائے گا اور اس قول کی دلیل یہ ہے کہ مجوسیہ ہمیشہ کے لئے حرام نہیں ہے، لہذا یہ لفظ ظہار میں صریح نہیں ہوگا اور جب وہ اس سے ظہار کا ارادہ کرے تو اس میں کنایہ ہوگا[۱]۔

مجوسی کا ظہار:

۱۱-اگر مجوسی اپنی بیوی سے ظہار کرے تو اس کے بارے میں اہل علم کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: اس کا ظہار صحیح نہیں ہوگا، اور یہ حنفیہ اور مالکیہ کا قول ہے، ان کے دلائل یہ ہیں:

الف۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن

---

(۱) سورۂ بقرہ/۲۲۱۔

(۲) الفتوحات الإلہیہ بتوضیح تفسیر الجلالین للدقائق الخفیہ ۱/۳۳۰۔

(۱) البنایہ شرح الہدایہ ۴/ ۶۹۴، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۶۵، الشرح الکبیر علی حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۳۳، المغنی ۶/۸۔

نِّسَآئِهِمْ مَّا هُنَّ أُمَّهٰتِهِمْ"[1] (تم میں سے جولوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں تو وہ (بیویاں) ان کی مائیں (کچھ ہو) نہیں (جاتی ہیں)۔

استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "مِنْكُمْ" ارشاد فرمایا: تو خطاب مسلمانوں سے ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ظہار مسلمانوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

ب۔ مجوسی کفارہ کا اہل نہیں ہے، لہذا اس کا ظہار صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ کفارہ نیت کا محتاج ہوتا ہے اور وہ اس کا اہل نہیں ہے۔

دوسرا قول:

مجوسی کا ظہار صحیح ہوگا اور یہ شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے، اور ان کی دلیل یہ ہے:

الف۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا"[2] (جولوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں، پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں)۔

اور استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ آیت عام ہے، لہذا اس میں کافر بھی داخل ہوگا اور اس کا ظہار صحیح ہوگا۔

ب۔ ظہار ایسا لفظ ہے جو تحریم کا تقاضہ کرتا ہے، لہذا مجوسی کی طرف سے درست قرار پائے گا جیسا کہ اس کی طرف سے طلاق درست ہوتی ہے۔

ج۔ کفارہ میں تاوان کا پہلو پایا جاتا ہے، اس لئے اس کی طرف سے غلام کا آزاد کرنا درست ہوگا[3]۔

(۱) سورۂ مجادلہ/ ۲۔

(۲) سورۂ مجادلہ/ ۳۔

(۳) البحر الرائق ۴/ ۹۳، ۹۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۳۹، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۲، المغنی ۷/ ۴۔

مجوسی کی وصیت اور اس کے لئے وصیت:

۱۲- مجوسی کی وصیت اور اس کے لئے وصیت کا حکم کافر کی وصیت اور اس کے لئے وصیت کے حکم کی طرح ہے، اور یہ فی الجملہ ہے، اور تفصیل اصطلاح "وصیۃ" میں ہے۔

مجوسی کا وقف:

۱۳- مجوسی کا وقف صحیح رہے گا جبکہ وہ بالغ عاقل اور تبرع کا اہل باقی رہے، بشرطیکہ موقوف علیہ مسلمانوں اور مجوس کے نزدیک عبادت ہو، لیکن اگر وقف ایسے کام پر ہو جو مسلمانوں اور مجوس کے نزدیک معصیت ہو تو وقف باطل ہوگا[1] اور یہ فی الجملہ ہے، اور تفصیل "وقف" میں ہے۔

مجوسی اور مسلمان کا آپس میں وارث ہونا:

۱۴- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مجوسی مسلمان کا وارث نہیں ہوگا، اور نہ مسلمان اس کا وارث ہوگا، اس لئے کہ وہ کافر ہے، اس کی دلیل نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "**لا یرث المسلم الکافر ولا یرث الکافر المسلم**"[2] (مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوگا اور نہ کافر مسلمان کا وارث ہوگا)۔

اور تفصیل اصطلاح "جزیۃ" (فقرہ/ ۲۸، ۲۰) میں ہے۔

(۱) المغنی ۶/ ۳۸، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۶، ۳۸۰، البحر الرائق ۵/ ۱۸۹، ۱۹۰، الدر المختار، حاشیہ رد المختار ۴/ ۳۴۲، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۸، ۷۹، التاج والإکلیل ۶/ ۲۴، مواہب الجلیل ۶/ ۲۴۔

(۲) حدیث: "لا یرث المسلم الکافر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۵۰) اور مسلم (۳/ ۱۲۳۳) نے حضرت اسامہ بن زیدؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

مجوسی اور اس کے غیر کے مابین قصاص:

۱۵- مجوسی کافر ہے، اور قصاص میں اس کا حکم کافر کے حکم کی طرح ہے، اور اس کے لئے یا اس سے قصاص لینا مختلف فیہ ہے، اور تفصیل ''قصاص'' (فقرہ/ ۱۳ا اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

مجوسی کی دیت:

۱۶- ذمی یا مستامن مجوسی کی دیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''دیات'' (فقرہ/ ۳۲)۔

مجوسی کو قضا سپرد کرنا:

۱۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مجوسی مسلمان کے حق میں قضا کا ذمہ دار نہیں ہوگا، اس لئے کہ قضا ولایت ہے، بلکہ سب سے بڑی ولایت ہے اور کسی کافر کو کسی مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہے [۱]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَلَنْ يَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا'' [۲] (اور اللہ کافروں کا ہرگز مومنوں پر غلبہ نہ ہونے دے گا)۔

مجوسی کو مجوسی پر قضا کی ذمہ داری سونپنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور تفصیل اصطلاح ''قضا'' (فقرہ/ ۲۲) میں ہے۔

مسلمان قاضی کا مجوسیوں کے مابین فیصلہ کرنا:

۱۸- مجوس لوگ اگر ہمارے پاس معاملہ لائیں اور یہ اہل ذمہ ہوں تو مسلمان قاضی پر ان کے درمیان قضا کے وجوب وعدم وجوب میں

(۱) البحر الرائق ۶/ ۲۶۰، الشرح الکبیر ۴/ ۱۲۹، ۱۶۵، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۵، کشاف القناع ۶/ ۲۹۵۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۴۱۔

فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جب مجوس امام کے پاس معاملہ لے کر آئیں اور وہ اہل ذمہ میں سے ہوں تو امام کو ان سے اعراض کرنے کا اختیار نہیں ہے، اور ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ مسلمان اور اہل ذمہ عقود ومعاملات، تجارتوں اور حدود میں برابر ہیں، مگر یہ کہ مجوس کو سنگسار نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ لوگ غیر محصن ہیں۔

اور حنفیہ نے ان کے نکاحوں کے بارے میں اختلاف کیا ہے، امام ابوحنیفہ نے کہا ہے کہ وہ لوگ اپنے احکام پر برقرار رکھے جائیں گے ان کے بارے میں ان سے تعرض نہیں کیا جائے گا، مگر یہ کہ وہ لوگ ہمارے احکام پر راضی ہوجائیں، اور امام محمد نے کہا ہے کہ اگر ان دونوں میں سے ایک رضامند ہوجائے تو ان دونوں کو ہمارے احکام پر محمول کیا جائے گا، اگرچہ دوسرا انکار کردے مگر خاص طور پر بغیر گواہوں کے نکاح کی صورت میں، اور امام ابویوسف نے کہا ہے کہ انہیں ہمارے احکام پر محمول کیا جائے گا اگرچہ وہ لوگ انکار کریں، مگر بغیر گواہوں کے نکاح کی صورت میں ہم اسے جائز قرار دیں گے جبکہ وہ اس پر رضامند ہوجائیں [۱]۔

اور مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر جھگڑا ذمیوں کے مابین ہو تو قاضی کو ان کے مابین فیصلہ کرنے کا اختیار ہوگا اور مظالم یعنی غصب، نقدی اور حقوق کے انکار میں اسلام کے حکم کے مطابق فیصلہ کرے گا، اور اگر اس کے علاوہ معاملہ میں وہ جھگڑا کریں تو ان کو ان کے اہل مذہب کی طرف لوٹایا جائے گا، مگر یہ کہ وہ اسلام کے حکم پر رضامند ہوجائیں اور اگر جھگڑا مسلمان اور ذمی کے مابین ہو تو ان دونوں کے مابین فیصلہ کرنا قاضی پر واجب ہوگا [۲]۔

(۱) تفسیر الجصاص ۲/ ۴۳۴، ۴۳۶، القرطبی ۶/ ۱۸۶۔

(۲) القوانین الفقہیہ/ ۱۹۶، الجامع لأحکام القرآن ۶/ ۱۸۴۔

اور شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر ہمارے پاس کوئی ذمی یا معاہد یا مستامن مجوسی اور مسلمان مقدمہ پیش کرے تو ان کے مابین قطعی طور پر اپنی شریعت کے مطابق فیصلہ کرنا واجب ہوگا، چاہے مسلمان مدعی ہو یا مدعا علیہ، اس لئے کہ مسلمان سے ظلم کو دور کرنا واجب ہے اور مسلمان کے لئے کسی اہل ذمہ حاکم کی طرف اس کو پیش کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور نہ ان دونوں کو جھگڑتے ہوئے چھوڑنا درست ہے تو ہم مسلمان کے ساتھ جھگڑنے والے کو مسلمانوں کے حاکم کے پاس لوٹا دیں گے، اس لئے کہ اسلام کو غلبہ حاصل ہوتا ہے اور اس پر دوسرے کو غلبہ نہیں دیا جاتا ہے۔

اور اگر دو ذمی مجوسی مقدمہ پیش کریں اور ہم نے عقد ذمہ میں ان کے لئے اپنے احکام کے التزام کی شرط نہ لگائی ہو تو اظہر قول میں ہمارے اوپر ان کے درمیان فیصلہ کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّٰهُ"(۱) (آپ ان لوگوں کے درمیان فیصلہ کرتے رہیے اسی (قانون) کے مطابق)، اور اس لئے بھی کہ امام پر اہل ذمہ کی طرف سے ظلم کو دور کرنا واجب ہوتا ہے، لہٰذا ان کے مابین مسلمانوں کی طرح فیصلہ کرنا واجب ہوگا اور دوم: اور یہ اظہر کے مقابلہ میں ہے کہ قاضی پر فیصلہ کرنا واجب نہیں ہوگا، بلکہ اسے اختیار حاصل ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَإِنْ جَآءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ"(۲) (اور اگر یہ آپ کے پاس آئیں تو (خواہ) ان کے درمیان فیصلہ کردیجیے (خواہ) انہیں ٹال دیجیے)۔

لیکن اگر ہمارے پاس دو مجوسی مقدمہ پیش کریں جن کے عقد ذمہ میں ہمارے احکام کے التزام کی شرط ہو تو ان دونوں کے مابین شرط پر

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۹۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۴۲۔

عمل کرتے ہوئے یقینی طور پر فیصلہ کرنا واجب ہوگا۔

اور اگر ہمارے پاس ایسے دو ذمی مقدمہ پیش کریں جن کا مذہب الگ الگ ہو اور ان میں سے ایک مجوسی ہو تو اسی طرح ان دونوں کے مابین یقینی طور پر فیصلہ کرنا مسلمان قاضی پر واجب ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے مذہب سے راضی نہیں ہوتا ہے۔

اور شربینی الخطیب وغیرہ نے اس صورت کا استثناء کیا ہے جبکہ اہل ذمہ ہمارے پاس شراب پینے کا مقدمہ پیش کریں، تو ان پر حد جاری نہیں کی جائے گی، اگر چہ وہ لوگ ہمارے حکم پر راضی ہوں، اس لئے کہ وہ لوگ اس کے حرام ہونے کا عقیدہ نہیں رکھتے ہیں(۱)۔

حنابلہ نے کہا ہے: اگر ہمارے پاس اہل ذمہ معاملہ پیش کریں، اور اہل ذمہ میں ذمی مجوس بھی داخل ہیں اگر ان میں سے بعض، بعض کو عدالت میں حاضر کرنے کی درخواست کرے تو حاکم کو اختیار ہوگا کہ ان کو حاضر کرے اور ان کے مابین فیصلہ کرے یا یہ کہ انہیں چھوڑ دے، چاہے یہ لوگ ایک دین والے ہوں یا الگ الگ دین والے ہوں۔

اور ابو الخطاب نے امام احمد سے ایک روایت یہ نقل کی ہے کہ ان کے درمیان فیصلہ کرنا واجب ہوگا اور اگر کوئی مسلم اور (مجوسی) ذمی مقدمہ پیش کریں، تو بلا اختلاف ان کے مابین فیصلہ کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کا ظلم دوسرے سے دور کرنا واجب ہے(۲)۔

مسلمان کے خلاف مجوسی کی گواہی:

۱۹- علماء کے مابین مجوسی اور ان کے علاوہ دیگر کفار کے خلاف مسلمان کی گواہی کے جواز کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ مسلمان مجوسی پر ولایت کا اہل ہے، نیز علماء کے مابین

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۹۵۔

(۲) المغنی ۸/ ۲۱۴، ۲۱۵۔

مسلمان کے خلاف مجوسی کی گواہی کے ناجائز ہونے کے بارے میں اختلاف نہیں ہے، نہ تو حضر میں اور نہ ہی سفر میں، اور نہ ہی وصیت یا اس کے علاوہ کی معاملہ میں۔

اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ"[1] (اور اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ ٹھہرالو)، اور مجوسی ہم میں سے نہیں ہے، اور نہ ہی عادل ہے، لہذا اس کی گواہی مسلمان کے خلاف جائز نہیں ہوگی[2]۔

دیکھئے: "شہادة" (فقرہ/۵)۔

مجوسی کے لئے عقد ذمہ:

۲۰ - اگر مجوسی کو اسلام کی دعوت دی جائے اور وہ انکار کردے پھر جزیہ کی دعوت دی جائے اور وہ اسے قبول کرلے تو ان کے لئے عقد ذمہ کیا جائے گا۔

اور مجوسی سے جزیہ لینا اجماع سے ثابت ہے، اس لئے کہ صحابہ کرام نے اس پر اجماع کیا ہے، اور اس پر خلفاء راشدین اور ان کے بعد کے لوگوں نے بلا کسی نکیر اور اختلاف کے عمل کیا ہے، اور یہی اہل علم کہتے ہیں[3]۔ اور یہ اس وجہ سے کہ نبی ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "سُنّوا بهم سنة أهل الكتاب"[4] (ان کے ساتھ اہل کتاب جیسا برتاؤ کرو)۔

تفصیل اصطلاح "جزیة" (فقرہ/۲۸، ۲۹) میں ہے۔

(۱) سورۂ طلاق/۲۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۰، الشرح الکبیر ۴/ ۱۶۵، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۷، کشاف القناع ۶/ ۴۱۷۔
(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۱۱۰، المغنی ۹/ ۳۳۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۴، الشرح الکبیر ۲/ ۲۰۰، ۲۰۱۔
(۴) حدیث: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب" کی تخریج فقرہ/ ۴ میں گذر چکی ہے۔

مجون

تعریف:

۱ - مجون کا معنی لغت میں سخت اور غلیظ ہونا ہے، اور یہ مجن الشيء يمجن مجونا کا مصدر ہے، سخت اور غلیظ ہونا، اور اسم صفت "ماجن" ہے، اور اس سے مشتق ماجن ہے، اس لئے کہ اس کا چہرہ سخت اور اس کی حیا کم ہوتی ہے، اور ایک قول ہے کہ مجون سنجیدہ کلام کو مذاق کے ساتھ ملانا ہے[1]۔

اور لسان العرب میں ہے کہ ماجن عرب کے نزدیک وہ شخص کہلاتا ہے جو قبیح اور بے حیائی کے کاموں کا ارتکاب کرے اور کسی روکنے والے کا روکنا اور کسی ملامت کرنے والے کی ملامت اس کو باز نہیں رکھتی ہے[2]۔

اور اصطلاح میں یہ ہے کہ انسان کیا کرتا ہے اس کی پرواہ نہ کرے[3]۔

متعلقہ الفاظ:

سفہ:

۲ - سفہ لغت میں عقل میں کمی ہونا ہے، اور اس کی اصل خفت ہے[4]۔

(۱) لسان العرب، المغرب فی ترتیب المعرب، ابن عابدین ۵/ ۹۳۔
(۲) لسان العرب۔
(۳) حاشیۃ البنانی علی شرح الزرقانی ۷/ ۱۵۹۔
(۴) المصباح المنیر۔

اور اصطلاح میں یہ ایک ایسی صفت ہے جس کے ساتھ انسان تصرف میں آزادنہیں ہوتا ہے[(۱)]۔

اور ربط یہ ہے کہ مجون اور سفہ میں سے ہر ایک کی شخصیت میں کمی ہوتی ہے۔

مجون سے متعلق احکام:

۳- مجون مروت کو ساقط کر دیتا ہے اور عدالت کو مجروح کر دیتا ہے، لہذا ماجن کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی اور اس سے مراد وہ شخص ہے جو اپنی حرکتوں کی پرواہ نہیں کرتا ہے[(۲)]، اور ان گھٹیا تصرفات سے باز نہیں رہتا ہے، جن سے اہل مروت حیا کرتے ہیں، اور یہ یا تو عقل کی کمی یا لا پرواہی کی وجہ سے ہوتا ہے، اور دونوں صورتوں میں اس کے قول پر بھروسہ باقی نہیں رہتا، لہذا اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی[(۳)]۔

ماجن کو تصرفات سے روکنا:

۴- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مفتی ماجن پر پابندی لگائی جائے گی جو باطل حیلوں کی تعلیم دیتا ہے، جیسے عورت کو ارتداد کی تعلیم دینا تاکہ وہ اپنے شوہر سے الگ ہوجائے، اور جاہل ڈاکٹر پر پابندی عائد کی جائے گی اور اس سے مراد وہ شخص ہے جو بیماروں کو مہلک دوا پلاتا ہے، اور مفلس کرایہ پر جانور دینے والے شخص پر پابندی لگائی جائے گی جیسے وہ شخص جو اونٹ کرایہ پر دے، حالانکہ اس کے پاس نہ تو اونٹ ہو اور نہ مال ہو جس سے وہ خرید سکے اور جب نکلنے کا وقت آئے تو اپنے

(۱) حاشیۃ القلیوبی والمحلی ۳/ ۳۶۴۔

(۲) شرح الزرقانی ۷/ ۱۵۹۔

(۳) المغنی ۹/ ۱۶۹، کشاف القناع ۶/ ۴۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات، اسنی المطالب ۴/ ۳۴۷۔

کو چھپالے، اور دین، بدن اور اموال کے ان فاسد کرنے والوں پر پابندی عائد کرنا، خاص و عام سے ضرر کو دور کرنا ہے۔

اور اس جگہ پابندی سے مراد حقیقی حجر نہیں ہے، اور یہ شرعی پابندی ہے، جو تصرف کے نفاذ کو روک دیتی ہے، اس لئے کہ مفتی اگر پابندی کے بعد فتوی دے اور وہ درست فتوی دے تو جائز ہوگا، اور اسی طرح طبیب اگر دواؤں کو فروخت کرے تو بیع نافذ ہوگی تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مراد حسی پابندی ہے[(۱)]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۵/ ۹۳۔

محاباۃ

تعریف:

۱- محاباۃ لغت میں "حابی" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: حاباہ محاباۃ وحباء: اسے خاص کیا، اس کی طرف مائل ہوا اور اس کی مدد کی [۱]۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، قہستانی نے کہا ہے کہ محاباۃ بیع کی وصیت میں قیمت مثل سے کم کرنا اور خریداری میں اس کی قیمت پر اضافہ کرنا ہے [۲]۔

محاباۃ سے متعلق احکام:

مالی معاوضات میں محاباۃ:

اول: خرید وفروخت میں محاباۃ:

الف- تندرست انسان کی طرف سے محاباۃ:

۲- تندرست انسان جو مرض الموت کا مریض نہ ہو اس کی طرف سے محاباۃ پر اثر یہ ہوتا ہے کہ جس کے لئے تبرع کیا جائے وہ محاباۃ کرنے والے کے پورے مال سے اس کا مستحق ہوجاتا ہے بشرطیکہ وہ تندرست ہو، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، اس لئے کہ محاباۃ فی الحال ملکیت کو واجب کرتا ہے، لہذا عقد کرنے کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا، لہذا محاباۃ کرنے والا اس وقت تندرست ہو تو اس کے مال میں کسی کا حق نہیں ہوگا، لہذا اس کے پورے مال سے لیا جائے گا، نہ کہ ایک تہائی سے [۱]۔

اور مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر محاباۃ تندرست انسان کی طرف سے ہو تو خریدار اس پر شرعاً معتبر قبضہ کرے گا یا نہیں تو اگر وہ معتبر قبضہ کرلے تو اس میں دو قول ہیں، راجح قول خریدار کا اس کے ساتھ مخصوص ہونا ہے، نہ کہ اس کے علاوہ ورثہ اور قرض دار۔

اور اگر قبضہ نہ ہو تو اس میں تین اقوال ہیں، جنہیں ابن رشد نے ذکر کیا ہے۔

اول: تمام میں بیع باطل ہوگی اور خریدار کو ادا کی ہوئی قیمت لوٹا دی جائے گی، اور یہی وہ قول ہے جو الواضحہ میں اخوین اور اصبغ سے منقول ہے، اور ابن القاسم کا قول ہے۔

دوم: مبیع میں محاباۃ کے بقدر بیع باطل قرار پائے گی اور خریدار کے لئے اس کی قیمت کے بقدر مبیع ہوگی۔

سوم: اس کو اختیار ہوگا کہ اپنی قیمت کے بقدر مبیع کے جزء کا مالک بننے یا قیمت کا باقی حصہ دے دے اور پوری مبیع اس کی ہوجائے [۲]۔

اور حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر محاباۃ کی ابتداء حالت صحت میں اور اس کا مکمل ہونا مرض الموت میں ہو، جیسے اگر اس شرط پر بیع محاباۃ کرے کہ تین دنوں کے اندر اسے خیار فسخ حاصل ہوگا، پس مدت خیار ایسی بیماری میں پوری ہو جو مدت خیار کے دوران اس پر طاری ہوں اور اس کی وجہ سے وہ مرجائے تو محاباۃ کے نکلنے کا اعتبار محاباۃ کرنے والے کے پورے مال سے کیا جائے گا، نہ کہ ایک تہائی سے [۳]۔

---

(۱) القاموس المحیط، المعجم الوسیط۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۶۶۸ طبع الحلبی۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۰۷، أسنی المطالب ۳/ ۳۹ طبع اول المطبعۃ المیمنیۃ القاہرہ ۱۳۱۳، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۷۱ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثۃ بالریاض۔

(۲) حاشیۃ الرہونی علی شرح الزرقانی ۵/ ۳۵۶۔

(۳) جامع الفصولین ۲/ ۲۵۹۔

اورشافعیہ نے کہا ہے کہ اگر محاباۃ کی صورت میں خیار کی شرط کے ساتھ فروخت کرے پھر بیمار پڑجائے اور مدت خیار میں جائز قرار دے دے یا اس میں قصداً فسخ کو چھوڑ دے، اگر ہم کہیں کہ اس میں بائع کی ملکیت رہتی ہے تو محاباۃ کی مقدار تہائی سے معتبر ہوگی، اس لئے کہ اس نے بیماری میں اپنے اختیار سے عقد کو لازم کیا تو یہ اس شخص کے مشابہ ہوگا جو حالت صحت میں ہبہ کرے اور بیماری میں قبضہ دلائے، ورنہ اس شخص کی طرح ہوگا جو کوئی چیز محاباۃ کے طور پر خریدے پھر بیمار پڑجائے اور اسے عیب دار پائے اور اسے امکان کے باوجود واپس نہ کرے تو وہ ایک تہائی میں سے معتبر نہیں ہوگا، کیونکہ یہ فوت کرنا نہیں ہے، بلکہ صرف کمانے سے باز رہنا ہے[1]۔

ب- مرض الموت کے مریض کی طرف سے غیر وارث کے لئے محاباۃ:

۳- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ایسے مدیون مریض کی طرف سے جس کا دین اس کے پورے اپنے مال میں سے کچھ اجنبی (یعنی غیر وارث) کے ہاتھ فروخت کرے تو محاباۃ جائز نہیں ہوگا اگرچہ معمولی ہو، چاہے ورثہ محاباۃ کی اجازت دیں یا نہ دیں؟ اور اس صورت میں خریدار پر واجب ہوگا کہ ثمن مثل کے برابر ثمن میں اضافہ کرکے محاباۃ کو ختم کردے یا بیع فسخ کردے۔

اور اگر مریض کے ذمہ دین نہ ہو تو محاباۃ جائز ہوگا اگرچہ بہت زیادہ ہو، لیکن یہ اس کے مال کے ایک تہائی میں ہوگا، اور اگر اس کی گنجائش ہوگی تو اس سے لیا جائے گا، بایں طور کہ محاباۃ ایک تہائی کے مساوی یا اس سے کم ہو، لیکن اگر محاباۃ ایک تہائی سے زائد ہو تو زیادتی جائز نہیں ہوگی مگر جب کہ ورثہ اسے جائز قرار دیں اس پر مذاہب کا اتفاق ہے[1]۔

اور اگر ورثہ اس کی اجازت نہ دیں تو حنفیہ کے نزدیک خریدار کو اختیار ہوگا کہ باقی قیمت کو مکمل کردے یا بیع فسخ کردے[2]۔

اور مالکیہ کے نزدیک تین اقوال ہیں:

اول: خریدار کو اختیار ہوگا کہ باقی قیمت کی تکمیل کردے اور اس کے لئے تمام مبیع ہوجائے یا جو اس نے ادا کیا ہے اسے واپس لے لے اور اس کے لئے میت کے مال کے ایک تہائی کے علاوہ کچھ نہیں ہوگا۔

دوم: اسے اختیار ہوگا کہ بقیہ قیمت کو پوری کردے اور پوری مبیع اس کی ہوجائے، اور اگر وہ انکار کردے تو اس کے لئے مبیع اور میت کے مال کے تہائی میں سے اس کے ثمن کے برابر ہوگا۔

سوم: ورثہ پر جبراً قیمت کو مکمل کرنے کا حق نہیں ہوگا، اور اسے میت کے مال کے تہائی کے ساتھ مبیع میں سے اس کی قیمت کے بقدر ملے گا[3]۔

اور شافعیہ کے نزدیک خریدار کو اختیار ہوگا کہ بیع کو فسخ کردے یا ثمن کے بقدر تہائی میں جائز قرار دے، اس لئے کہ اس پر معاملہ متفرق ہوگیا ہے[4]۔

اور حنابلہ کے نزدیک اگر خریدار بیع کے فسخ کو اختیار کرے تو اسے اس کا حق حاصل ہوگا، اور اگر وہ بیع کے نفاذ اور اس کے لزوم کو اختیار کرے تو ابن قدامہ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک صحیح یہ ہے کہ (اس

---

(۱) أسنی المطالب ۳/ ۴۰۔

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۲۴۵، ۲۴۶، الزیلعی ۵/ ۲۱۴، الرہونی ۵/ ۳۵۱، أسنی المطالب ۳/ ۳۹، ۴۰، المغنی ۶/ ۷۱، ۹۲، ۹۳۔

(۲) جامع الفصولین ۲/ ۲۴۵، ۲۴۶، الزیلعی ۵/ ۲۱۴، المطبعۃ الامیریہ قاہرہ ۱۳۱۵ھ۔

(۳) حاشیۃ الرہونی ۵/ ۳۵۶۔

(۴) أسنی المطالب ۳/ ۳۹۔

صورت میں ہے کہ جب مریض ایسی زمین کو جس کے علاوہ وہ کسی چیز کا مالک نہ ہو، اس کی قیمت تیس ہو، اسے دس کے عوض فروخت کردے) وہ نصف مبیع کو نصف قیمت کے عوض لے گا اور باقی میں بیع فسخ ہوجائے گی، اس لئے کہ اس صورت میں بعض مبیع کو اس کے بقدر ثمن کے مقابلہ میں لینا ہے، کیونکہ ثمن کے ذریعہ پورے مبیع کو لینا ناممکن ہے۔

اور قاضی ابو یعلی نے اسے اختیار کیا ہے کہ خریدار پورے ثمن کے ذریعہ دو تہائی مبیع کو لے گا، اس لئے کہ وہ محاباۃ کے ذریعہ تہائی کا مستحق ہوگا اور دوسرے ثلث کا قیمت کے ذریعہ [1]۔

ج- مرض الموت کے مریض کا اپنے وارث کے لئے محاباۃ:

۴- اگر مرض الموت کے مریض کی طرف سے اپنے وارث کے لئے محاباۃ ہو تو جائز نہیں ہوگا، مگر جب باقی ورثہ اس کی اجازت دے دیں، چاہے محاباۃ معمولی ہو یا بہت زیادہ ہو، اس لئے کہ بیماری میں محاباۃ وصیت کے درجہ میں ہے اور وارث کے لئے وصیت ورثہ کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہوتی ہے، اس پر حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا اتفاق ہے۔

البتہ شافعیہ کا مذہب ہے کہ محاباۃ معمولی ہو (یعنی اس کے مثل کو گوارہ کرلیا جاتا ہو) تو وارث اور غیر وارث کے لئے جائز ہوگا، اور مریض کے پورے مال سے شمار کیا جائے گا جیسے ثمن مثل کے ذریعہ اس کا فروخت کرنا [2]۔

اور حنابلہ نے کہا ہے کہ محاباۃ باطل ہوگا اور مبیع میں سے محاباۃ کی مقدار میں بیع باطل ہوگی اور محاباۃ کی مقدار کے علاوہ میں بیع کے صحیح

(۱) المغنی ۶/ ۷۱، ۹۲، ۹۳۔
(۲) سابقہ مراجع، المہذب ۱/ ۴۵۳۔

ہونے میں تین اقوال ہیں:

اول: صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ خریدار نے قیمت کو تمام مبیع کے لئے صرف کیا ہے، لہذا اس کے کچھ حصہ میں بیع صحیح نہیں ہوگی۔

دوم: محاباۃ کی مقدار میں بیع باطل ہوگی اور جو ان دونوں کے درمیان مقررہ ثمن کے مقابلہ میں ہو اس میں بیع صحیح ہوگی اور خریدار کو اختیار ہوگا کہ بیع کو فسخ کردے یا جو ثمن کے مقابلہ میں ہو اس کو لے لے، اس لئے کہ اس پر معاملہ متفرق ہوگیا ہے۔

سوم: محاباۃ کی مقدار اور اس کے علاوہ میں بیع صحیح ہوگی، اور وہ باقی ورثہ کی اجازت کے بغیر نافذ نہیں ہوگی، اس لئے کہ اصح روایت میں وارث کے حق میں وصیت صحیح ہے، اور وہ بقیہ ورثہ کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے، تو اسی طرح محاباۃ ہوگا تو اگر وہ محاباۃ کی اجازت دے دیں تو بیع صحیح ہوجائے گی، اور خریدار کو اختیار حاصل نہیں ہوگا [1]۔

اور اگر بقیہ ورثہ محاباۃ کی اجازت نہ دیں تو حنفیہ کے نزدیک وارث کو اختیار ہوگا کہ بیع کو فسخ کردے یا ثمن کو مکمل کر کے محاباۃ کو ختم کردے [2]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک محاباۃ کی مقدار میں بیع باطل ہوگی اور باقی مقدار میں صحیح ہوگی، اور خریدار کو اختیار ہوگا کہ بیع کو فسخ کردے یا محاباۃ کی مقدار کے بعد باقی ماندہ لے لے [3]۔

اور اس سلسلہ میں مالکیہ کے تین اقوال ہیں اور یہ سب ابن القاسم سے منقول ہیں۔

ابو الحسن نے ان سے نقل کیا ہے کہ بیع اور محاباۃ دونوں باطل ہوں گے اور جو قیمت اس نے ادا کی ہے وہ اسے واپس کی جائے گی،

(۱) المغنی ۵/ ۳۱۹، ۳۲۰، کشاف القناع ۲/ ۴۹۲۔
(۲) جامع الفصولین ۲/ ۲۴۵، ۲۴۶، الزیلعی ۵/ ۲۱۴۔
(۳) أسنی المطالب ۳/ ۳۹، المغنی ۵/ ۳۱۹، کشاف القناع ۲/ ۴۹۲۔

اور ابن عرفہ نے ان سے نقل کیا ہے کہ صرف محاباۃ باطل ہوگا اور وارث کے لئے مبیع میں سے ادا کی گئی قیمت کے بقدر رہوگا۔

اور ''ا□لمحمود'' میں ان سے نقل کیا گیا ہے کہ وارث کو حق ہوگا کہ قیمت کو مکمل کردے اور اسے جبراً ورثہ پر تمام مبیع حاصل ہوگی۔

اور مطرف نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ بقیہ ورثہ کو حق ہوگا کہ وہ خریدار (وارث) سے باقی قیمت جس میں محاباۃ واقع ہوا ہے وصول کرلیں، اور پوری مبیع اس کی ہوجائے گی، صاحب ا□لمحمود نے کہا ہے کہ اس روایت کا ظاہر ہے کہ پوری مبیع جبراً اس کی ہوگی۔

اور مالکیہ کے نزدیک محاباۃ کی قیمت کا اعتبار اس کو انجام دینے کے دن کا ہوگا، لہذا بیع کے دن مبیع کی قیمت کو ملحوظ نظر رکھا جائے گا، نہ کہ بائع کے مرنے کے دن کی قیمت کا، چاہے بیع وارث کے لئے ہو یا غیر وارث کے لئے ہو، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ خریدار بیع کے دن سے مبیع کا مالک ہوتا ہے، لہذا واجب ہوگا کہ بیع کے دن اس کی قیمت کو دیکھا جائے پھر اگر اس کی قیمت زیادہ ہوجائے یا کم ہوجائے تو یہ اس کی ملکیت پر پیش آئے گا، اور لغو ہوگا، اس کا اعتبار نہیں ہوگا اور نہ اسے معتبر مانا جائے گا (۱)۔

د- عین مبیع میں محاباۃ:

۵- محاباۃ جیسے مبیع کی قیمت میں ہوتا ہے، اسی طرح عین مبیع میں بھی ہوتا ہے، یہاں تک کہ اگرچہ اس کی بیع ثمن مثل یا زیادہ کے ذریعہ مکمل ہو اور یہ جیسے بیمار بائع اپنے پاس جو زمین یا منقول سامان ہو اس میں سب سے افضل کو چن لے جیسے نادر تحفہ اور اسے اپنے وارث سے مثل ثمن یا زیادہ کے ذریعہ فروخت کردے۔

اور یہ امام ابوحنیفہؒ اور مالکیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے، اس لئے کہ مریض کے لئے بعض ورثہ کو کسی سامان کے ذریعہ ترجیح دینا ممنوع ہے، اس لئے کہ عین میں لوگوں کی اغراض ہوتی ہیں، لہذا وہ اس کے ذریعہ بعض ورثہ کو ترجیح دینے کا مالک نہیں ہوگا۔

اور اگر وہ تندرست ہو یا مریض ہو اور اسے کسی اجنبی سے فروخت کرے تو جائز ہوگا (۱)۔

ھ- بچے کی طرف سے محاباۃ:

۶- محاباۃ چاہے معمولی ہو یا زیادہ بچہ کی طرف سے جائز نہیں ہے، یہاں تک کہ اگرچہ اس کے ولی نے اسے مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک تجارت میں اجازت دے دی ہو، اس لئے کہ بچہ کے تصرفات کے لئے ضروری ہے کہ اس میں ان حضرات کے نزدیک اس کی مصلحت پائی جائے، اور محاباۃ میں مصلحت نہیں پائی جاتی ہے (۲)۔

اور حنفیہ کے نزدیک ماذون لہ بچہ کے لئے جائز ہے، یعنی جس کو اس کے ولی نے تجارت میں معمولی غبن کے ساتھ خرید وفروخت کی اجازت دے دی ہو، اس پر مشائخ حنفیہ کا اتفاق ہے، اس لئے کہ یہ تجارت کے ضروری امور میں سے ہے، اور اس سے احتراز ممکن نہیں ہے، اور اسی طرح اس کے لئے امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہے کہ وہ غبن فاحش کے ذریعہ بھی خرید وفروخت کرلے، اس لئے کہ یہی آخر تجارت میں لازم ہے، لہذا وہ اس کے لئے تجارت کی اجازت میں داخل ہوگا، اور امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک یہ بچہ کے لئے جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ غبن فاحش تبرع کے مفہوم میں ہے اور وہ بچہ جسے تجارت میں اجازت حاصل ہو اس کے لئے تبرع جائز نہیں ہے (۳)۔

---

(۱) حاشیۃ الرہونی علی شرح الزرقانی ۵/۳۵۱۔

(۱) حاشیۃ الرہونی علی شرح الزرقانی ۵/۳۵۱، ۳۵۶۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی والشرح الکبیر ۳/۲۹۵، کشاف القناع ۲/۲۲۹۔

(۳) جامع أحکام الصغار بہامش جامع الفصولین ۱/۲۰۵، البدائع ۷/۱۹۴۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ بچہ کسی اجنبی سے فروخت کرے یا اس سے خریدے، اگر وہ غبن فاحش کے ساتھ اپنے باپ سے کوئی چیز فروخت کرے یا ان سے خریدے تو اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے جواز اور عدم جواز کی دو روایتیں ہیں۔

اور اگر بچہ اپنے وصی سے فروخت کرے یا اس سے خریدے تو اگر ان دونوں میں بچہ کے لئے کوئی ظاہری نفع نہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک بلا اختلاف جائز نہیں ہوگا۔ اور اگر ان دونوں میں ظاہری نفع ہو اور اس کے ساتھ ان دونوں میں محاباۃ فاحشہ ہو تو امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک جائز ہوگا کیونکہ اس میں ظاہری نفع ہے، اور امام محمد کے نزدیک جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں محاباۃ فاحشہ ہے (۱)۔

و- بچہ وغیرہ کی طرف سے نائب کا محاباۃ:

۷- بچہ وغیرہ کا ولی اور اس کا وصی جمہور کے نزدیک ان کے مال میں محاباۃ کا مالک نہیں ہوتا ہے، چاہے محاباۃ معمولی ہو یا محاباۃ فاحشہ ہو، اس لئے کہ محاباۃ ایسا تصرف ہے جس میں کوئی مصلحت نہیں ہے، اور یہ اس شخص پر لازمی امر ہے جو بچہ کے لئے تصرف کرتا ہے۔

مگر مالکیہ نے صرف باپ کے لئے جائز قرار دیا ہے کہ وہ اپنے نابالغ بچہ کے مال کو محاباۃ کی صورت میں اپنے سے اور دوسرے شخص سے ایسے سبب سے فروخت کرے جو بیع کو واجب کرتا ہے یا بغیر سبب کے، اور وہ اس لئے کہ اس کا فروخت کرنا صواب اور اس مصلحت پر محمول کیا جائے گا جو محاباۃ سے بلند تر ہے (۲)۔

اور حنفیہ کے نزدیک بچہ کے مال میں معمولی محاباۃ کے ساتھ اس کا عقد جائز ہوگا اور محاباۃ فاحشہ کے ساتھ جائز نہیں ہوگا، اور اس کے ساتھ عقد بچہ کے بالغ ہونے کے بعد اجازت پر موقوف نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا عقد ہے کہ عقد کے دوران اس کی اجازت دینے والا کوئی نہیں ہے اور محاباۃ فاحشہ کے ذریعہ خریداری کی حالت میں عقد کرنے والے نائب پر عقد نافذ ہوگا نہ کہ بچہ پر (۱)۔

اور حنفیہ کے نزدیک جس پر فتوی ہے وہ یہ ہے کہ باپ اگر اپنے نابالغ لڑکے کی زمین کو معمولی محاباۃ کے ذریعہ فروخت کردے اور باپ اچھی سیرت والا ہو اور اس کی حالت پوشیدہ ہو تو بیع جائز ہوگی۔

لیکن اگر وہ مفسد ہو تو جائز نہیں ہوگی الا یہ کہ بیع دوگنی قیمت کے ساتھ ہو۔

اور وصی للصغیر کے عقار کی بیع میں مفسد باپ کی طرح ہے، اور قاضی وصی کی طرح ہے۔

اور حنفیہ کے ''فتاوی صغریٰ'' میں ہے، اگر صغیر کے مال کو وصی اپنی ذات کے لئے خریدے تو اگر اس میں بچہ کے لئے بھلائی ہو تو جائز ہوگا، اور بھلائی کا معنی یہ ہے کہ دس کے مساوی سامان کو پندرہ یا اس سے زیادہ میں خریدے، یا اس کے لئے اپنے ذاتی مال میں سے جو چیز پندرہ کے مساوی ہو اسے صرف دس کے عوض بغیر کسی زیادتی کے فروخت کردے، اور اسی پر فتوی ہے (۲)۔

اور حنفیہ کی بعض کتابوں میں ہے کہ وصی اگر بچہ کا مال معمولی محاباۃ کے ساتھ ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرے جس کی شہادت اس کے حق میں قبول نہیں کی جاتی ہے (جیسے اس کا بیٹا، اس کا باپ اور اس کی بیوی) تو یہ جائز نہیں ہوگا (۳)۔

---

(۱) جامع أحکام الصغار بہامش جامع الفصولین ۱/ ۲۹۷، البدائع ۷/ ۱۹۵۔

(۲) شرح الخرشی علی مختصر خلیل ۵/ ۳۱۳، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۳۰۰، ۳۰۱، المہذب ۱/ ۳۲۸، کشاف القناع ۲/ ۲۲۳، ۲۴۱۔

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۱۵۔

(۲) آداب الأوصیاء بہامش جامع الفصولین ۱/ ۱۹۰، ۱۹۱۔

(۳) جامع الفصولین ۲/ ۳۱۔

ز- وکیل کا محاباۃ:

۸ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ معمولی غبن کے ساتھ جس کو عرف میں گوارہ کیا جاتا ہے خرید وفروخت میں وکیل کا تصرف جائز ہے، جیسے اس چیز کو دس کے عوض خریدنا جو نو درہم کے مساوی ہو یا جو چیز دس درہم کے مساوی ہو اسے نو درہم کے بدلہ فروخت کرنا، بشرطیکہ موکل نے وکیل کے لئے مبیع کی قیمت مقرر نہ کی ہو، اور عرف اموال میں سے اعیان کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے، لہذا مثال مذکور میں نسبت معتبر نہیں ہوگی، اس لئے کہ فی الجملہ تعامل میں اس سے احتراز اور بچنا ممکن نہیں ہے۔

غبن فاحش جیسے یہ کہ وکیل اس چیز کو جو دس درہم کے مساوی ہو پانچ کے عوض فروخت کرے تو یہ جائز نہیں ہوگا۔

اور مالکیہ کے نزدیک بیع نافذ ہوگی اور وکیل اپنے موکل کے لئے اس کا تاوان دے گا جو اس نے محاباۃ کیا ہے، اور ایک قول ہے: موکل کو اختیار ہوگا کہ بیع کو فسخ کردے یا اس کی اجازت دے دے البتہ اگر مبیع کی قیمت یا اس کی ذات میں نقص ہوجائے تو اس صورت میں دلیل پر ثمن یا قیمت میں سے جو زیادہ ہو وہ لازم ہوگا[(۱)]۔

اور حنفیہ کے نزدیک، صرف وکیل بالشراء کے لئے اپنے موکل کے لئے اس کا خریدنا معمولی غبن کے ساتھ صحیح ہوگا، اور غبن فاحش کے ساتھ صحیح نہیں ہوگا، اس میں ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اور اسی طرح امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک صرف وکیل بالبیع کا حکم ہے۔

اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک وکیل بالبیع کی بیع اپنے موکل کے لئے غبن فاحش کے ساتھ صحیح ہوگی، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک فرق یہ ہے کہ خریدنے میں تہمت کا احتمال ہے نہ کہ فروخت کرنے میں، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وکیل نے اپنے لئے خریدا ہو، اور جب قیمت میں بہت زیادتی ظاہر ہو تو خریداری کو اپنے موکل کے لئے قرار دے دے[(۱)]۔

اور اتقانی نے خواہر زادہ سے نقل کیا ہے کہ وکیل بالشراء کے عقد کا غبن یسیر کے ساتھ جائز ہونا ایسے سامان میں ہوگا جس میں ثمن کا اندازہ کرنے کے لئے بھاؤ تاؤ کی ضرورت پڑتی ہو اور اس کے لئے لوگوں کے مابین متعین اور معروف قیمت نہ ہو، لیکن اگر اس کا دام معلوم یا متعین ہو، جیسے روٹی اور گوشت وغیرہ، اگر وکیل بالشراء اس دام پر اضافہ کردے تو موکل پر لازم نہیں ہوگا، چاہے اضافہ کم ہو یا زیادہ، اس لئے کہ اس میں کسی رائے یا قیمت لگانے کی ضرورت نہیں پڑتی ہے، کیونکہ وہ معلوم ہے "بیوع التتمہ" میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے[(۲)]۔

اور وکیل بالبیع اگر ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کردے جس کی گواہی اس کے حق میں قبول نہیں ہوتی ہے تو اس کی بیع جائز نہیں ہوگی، چاہے بیع غبن فاحش کے ساتھ ہو یا معمولی غبن کے ساتھ ہو یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔

اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک اس کی بیع ان لوگوں سے معمولی غبن کے ساتھ جائز ہوگی نہ کہ فاحش کے ساتھ۔

اور اگر موکل وکیل سے اس کے ہاتھ بیع کرنے کی صراحت کردے جس کی شہادت اس کے حق میں قبول نہیں ہوتی ہے، اور وہ جس کے ساتھ تصرف کرنے کی اجازت دے دے تو ان کے ہاتھ اس

(۱) شرح الخرشی ۶/ ۹۰، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۳۹۱، المہذب ۱/ ۳۵۴، أسنی المطالب ۲/ ۲۶۸، کشاف القناع ۲/ ۲۳۹، ۲۴۰۔

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۳۰، البدائع ۷/ ۱۹۴۔

(۲) الزیلعی ۴/ ۲۷۲، حاشیۃ سعدی علی العنایۃ والہدایۃ تکملہ فتح القدیر ۶/ ۷۵۔

کی بیع بلا اختلاف جائز ہوگی۔

اور اس سے یہ مستثنیٰ ہوگا کہ وہ اپنی ذات یا اپنے نابالغ بچہ کے ہاتھ فروخت کرے، اس لئے کہ یہ جائز نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اگرچہ موکل اس کے لئے اس کی صراحت کردے۔

اور یہی حکم وکیل بالشراء کا ہے جبکہ وہ ان لوگوں سے خریدے [۱]۔

دوم: محاباۃ کی وجہ سے فسخ:

۹- ''البدائع'' میں ہے کہ بیع بالمحاباۃ ایسا تصرف ہے جو فی الجملہ فی ذاتہ فسخ کا احتمال رکھتا ہے، پس وہ خیار عیب، خیار رویت، خیار شرط اور اقالہ کی وجہ سے فسخ ہوجائے گا، (اس لئے کہ یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک متعاقدین کے حق میں فسخ ہے)، تو محاباۃ میں فی الجملہ فسخ کا احتمال ہے [۲]۔

سوم: اجارہ میں محاباۃ:

۱۰- حنفیہ کا مذہب ہے کہ مریض کے اجارہ میں محاباۃ اس کے پورے مال سے معتبر ہوگا اور ایک تہائی میں معتبر نہیں ہے۔ شرنبلالی نے کہا ہے کہ کوئی مریض اپنا گھر اجرت مثل سے کم میں کرایہ پر دے دے، انہوں نے کہا ہے کہ اجارۃ اس کے پورے مال میں سے معتبر ہوگا اور صرف تہائی میں معتبر نہیں ہوگا، اس لئے کہ اگر وہ اسے عاریت پر دے حالانکہ وہ بیمار ہو تو جائز ہوگا، تو اجارۃ اجرت مثل سے کم پر بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا [۳]۔

اور شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر مریض اپنی ملکیت اجرت مثل سے کم میں کرایہ پر دے تو محاباۃ کی مقدار ایک تہائی سے معتبر ہوگی، اس صورت کے برخلاف جب اسے صحت میں کرایہ پر دے تو ایک تہائی سے اس کی قیمت معتبر نہیں ہوگی بلکہ رأس المال سے معتبر ہوگی [۱]۔

چہارم: شفعہ میں محاباۃ:

۱۱- حنفیہ کے نزدیک مرض الموت کا مریض اگر اپنا گھر فروخت کردے اور خریدار سے محاباۃ کرے، بایں طور کہ وہ اسے دو ہزار میں فروخت کرے حالانکہ اس کی قیمت تین ہزار ہو، تو اس میں حسب ذیل تفصیل ہے:

اگر وہ اسے اپنے کسی وارث کے ہاتھ فروخت کرے اور اس کا شفیع غیر وارث ہو، تو اس میں شک نہیں ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک سرے سے شفعہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ بغیر محاباۃ کے اپنے وارث کے لئے اس کی بیع ان کے نزدیک فاسد ہے، تو محاباۃ کے ذریعہ اس کی بیع بدرجۂ اولیٰ فاسد ہوگی اور بیع فاسد میں شفعہ نہیں ہے۔

اور امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک بیع جائز ہوگی، لیکن خریدار محاباۃ کی مقدار ادا کرے گا تو شفعہ واجب ہوگا، صاحب مبسوط نے کہا ہے کہ اصح امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے۔

اور اگر اسے غیر وارث کے ہاتھ فروخت کرے تو اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وارث کے لئے شفعہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ شفیع مکان خود اس معاملہ کے ذریعہ جو غیر وارث کے ساتھ ہوا ہے اس کے منتقل ہونے کے بعد لے گا، یا نئے معاملہ کے ذریعہ لے گا اور جو ان دونوں کے مابین فرض کیا جائے گا اور یہ محاباۃ کے ذریعہ وارث کے لئے بیع ہوگی، چاہے ورثہ شفعہ کی اجازت دیں یا اجازت نہ دیں، اس لئے کہ اجازت کا محل عقد موقوف ہے، اور خریدار ی خریدار کے حق

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/۵۸۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۳۷۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۶/۶۷۹، ۶۸۰۔

(۱) أسنی المطالب ۳/۴۰۔

میں نافذ ہوکر واقع ہوگئی، اس لئے کہ مذکورہ صورت میں محاباۃ ایک تہائی کے بقدر ہے، اور یہ اجنبی کے حق میں جو وارث نہ ہو، تین میں سے دو ہزار میں نافذ ہے، لہذا خریدار کے حق میں ورثہ کی اجازت کی نفی ہوگی، تو شفیع کے حق میں بھی نفی ہوجائے گی۔

اور امام ابو یوسف اور امام محمد سے دو روایتیں ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس کے لئے شفعہ نہیں ہوگا، اور دوسری روایت یہ ہے کہ اس کے لئے شفعہ ہوگا (۱)۔

اور اگر شفیع اجنبی، یعنی غیر وارث ہو تو اسے حق ہوگا کہ مکان کو دو ہزار کے عوض لے۔

اور اگر مریض محاباۃ کے ذریعہ بیع کے بعد اپنے مرض سے شفا یاب ہوجائے اور شفیع اس کا وارث ہو تو اگر اسے شفایاب ہونے کے وقت تک بیع کا علم نہ ہو تو اسے حق ہوگا کہ شفعہ کے ذریعہ مکان کو لے لے، اس لئے کہ مرض جب ختم ہوجائے گا اور اس سے مریض شفا پاجائے گا تو وہ حالت صحت کے درجہ میں ہوگا، اور اگر وارث کو بیع کا علم ہو اور شفعہ کا مطالبہ نہ کرے یہاں تک کہ مریض اپنے مرض سے اچھا ہوجائے تو اس کے لئے شفعہ نہیں ہوگا۔

اور اگر مریض کوئی مکان خریدے اور بائع کے ساتھ محاباۃ کرے بایں طور کہ اسے دو ہزار میں خریدے حالانکہ اس کی قیمت ایک ہزار ہو اور اس کے پاس اس کے علاوہ دوسرا ایک ہزار ہو، پھر وہ مرجائے تو بیع جائز ہوگی اور شفیع کو اس میں شفعہ حاصل ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایک تہائی کے بقدر محاباۃ کیا ہے، اور یہ اس کی طرف سے اجنبی کے حق میں صحیح ہے، لہذا اس میں شفیع کے لئے شفعہ واجب ہوگا (۲)۔

اور مالکیہ کے نزدیک: ''حاشیۃ الرہونی علی شرح الزرقانی'' میں ہے (۱) کہ ابن القاسم سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جس کا ایک حصہ مکان میں ہو، اس کے پاس اس کے علاوہ کوئی چیز نہ ہو، اس کی قیمت تیس دینار ہو، اور وہ اس سے کسی شخص کے ہاتھ دس دینار کے عوض فروخت کررہا ہو حالانکہ وہ مریض ہو؟ تو انہوں نے فرمایا کہ اس کے بارے میں دیکھا جائے گا، اگر بائع مرجائے اور ورثہ محاباۃ کی اجازت نہ دیں تو خریدار سے کہا جائے گا کہ: قیمت میں دوسرے دس دینار کا اضافہ کردو، اور مکان لے لو اور ورثہ کو اس سے جھگڑا کرنے کا حق نہیں ہوگا، تو اگر خریدار ایسا کرلے تو شفیع کو (اگر ہو) حق ہوگا کہ وہ مکان کو بیس دینار کے عوض لے لے اور اگر خریدار دس دینار اضافہ کرنے سے انکار کردے اور ورثا اسے مکان سپرد کرنے سے انکار کردے اور اگر ورثہ میت کی وصیت کے مطابق گھر اس کو سپرد کرنے سے انکار کردیں تو ورثہ سے کہا جائے گا کہ اسے فروخت شدہ مکان کا ایک تہائی اس سے کچھ لئے بغیر دے دو۔

اور شافعیہ کے نزدیک: اگر بیمار شخص اپنے وارث کے ہاتھ زمین کا ایک حصہ جو دو ہزار کے مساوی ہو ایک ہزار میں فروخت کردے اور ورثہ اجازت نہ دیں تو اس کے نصف میں بیع باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ محاباۃ کی مقدار ہے۔

پس اگر شفیع (وارث ہو یا اجنبی) نصف کو ایک ہزار میں لینے کو اختیار کرے تو خریدار کو تفریق صفقہ کے بارے میں اختیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ شفیع نے اسے ایک ہزار میں لے لیا ہے، اور اگر شفیع اس کو نہ لے تو خریدار کو حق ہوگا کہ اپنے اوپر معاملہ کے متفرق ہونے کی وجہ سے بیع کو فسخ کردے۔

اور اگر اجنبی کے ہاتھ فروخت کرے اور اس کے ساتھ محاباۃ کرے اور شفیع وارث ہو اور محاباۃ میں ایک تہائی ہونے کا احتمال ہو تو

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۱۹۶۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۱۹۶۔

(۱) ۵/ ۳۴۹۔

اس میں پانچ اقوال ہیں:

اول: بیع ایک ہزار کے عوض نصف حصہ میں صحیح ہوگی اور شفیع کو اسے لینے کا اختیار ہوگا، اور نصف حصہ بلا قیمت خریدار کے لئے باقی رہے گا، اس لئے کہ محاباۃ وصیت ہے، اور وصیت خریدار کے لئے صحیح ہوگی، اس لئے کہ وہ اجنبی ہے، اور شفیع کے لئے صحیح نہیں ہوگی کیونکہ وہ وارث ہے، تو گویا کہ یہ اس طرح ہوگا کہ اس نے نصف خریدار کو ہبہ کیا اور اس کے ہاتھ نصف کو ثمن مثل کے ذریعہ فروخت کیا اور شفیع نصف کو پورے ثمن کے ذریعہ لے گا اور نصف خریدار کے لئے بغیر قیمت کے باقی رہ جائے گا۔

دوم: اس کے نصف میں ہزار کے عوض بیع صحیح ہوگی، اور وارث شفیع کو بغیر محاباۃ کے دے گا اور باقی نصف میں بیع فسخ ہوگا۔

سوم: بیع باطل ہوگی، اس لئے کہ محاباۃ کل کے ساتھ متعلق ہے، لہذا اسے اس کے نصف میں قرار دینا جائز نہیں ہوگا۔

چہارم: بیع صحیح ہوگی اور شفعہ ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ شفعہ کا اثبات بیع کو باطل کرنے کا سبب بنتا ہے، اور جب بیع باطل ہوگی تو شفعہ ساقط ہوجائے گا۔

پنجم: اور یہی صحیح ہے، ایک ہزار کے عوض پورے میں بیع صحیح ہوگی اور شفیع پورے کو ایک ہزار کے عوض لے گا، اس لئے کہ محاباۃ خریدار کے لئے واقع ہوا ہے، نہ کہ شفیع کے لئے، اور خریدار اجنبی ہے، لہذا اس کے حق میں محاباۃ صحیح ہوگا، بشرطیکہ وارث کے محاباۃ کے لئے حیلہ نہ ہو، اگر ایسا ہوگا تو بیع صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ وسائل کے لئے مقاصد کا حکم ہوتا ہے۔

اور اگر مریض اس حصہ کے علاوہ کسی دوسری چیز کا مالک نہ ہو اور خریدار و شفیع دونوں اجنبی غیر وارث ہوں اور وارث بیع کی اجازت نہ دے تو بیع صرف دو تہائی حصہ میں دو تہائی ثمن کے عوض صحیح ہوگی، تو اسے شفیع لے گا۔

لیکن اگر فروخت کرنے والا مریض اس حصہ کے علاوہ کا مالک ہو اور ایک تہائی میں محاباۃ کا احتمال ہو اور ورثہ بیع کی اجازت دے دیں تو پورے میں بیع صحیح ہوگی، اور شفیع حصہ کو پورے ثمن کے عوض لے گا[1]۔

اور حنابلہ نے کہا ہے کہ مریض کی بیع محاباۃ کے ساتھ، یا تو وہ وارث کے لئے ہوگی یا غیر وارث کے لئے، تو اگر وہ وارث کے ہاتھ ہو تو محاباۃ باطل ہوگا، اس لئے کہ یہ مرض کی حالت میں وصیت کے درجہ میں ہے، اور وصیت وارث کے حق میں جائز نہیں ہے، اور بیع مبیع میں محاباۃ کے بقدر باطل ہوگی، اور کیا اس کے علاوہ میں صحیح ہوگی؟ اس میں تین اقوال ہیں:

اول: صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ خریدار نے پوری مبیع میں قیمت صرف کی ہے، تو اس کی بیع میں صحیح نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر کہے کہ میں نے تمہارے ہاتھ اس کپڑے کو دس درہم کے عوض فروخت کیا اور وہ کہے کہ: میں نے اس کے نصف میں قبول کیا یا کہے کہ میں نے اسے پانچ کے عوض قبول کیا، یا کہے کہ میں نے اس کے نصف حصہ کو پانچ درہم میں قبول کیا، اس لئے کہ بیع کو اس طرح سے صحیح قرار دینا ممکن نہیں ہے، جس طرح سے ان دونوں نے اس پر اتفاق کیا ہے، لہذا بیع صحیح نہیں ہوگی، جیسے تفریق صفقہ میں۔

دوم: بیع محاباۃ کی مقدار میں بیع باطل ہوگی اور جو مقرر کردہ ثمن کے مقابلہ میں ہو، اس میں بیع صحیح ہوگی، اور خریدار کو اختیار ہوگا کہ لے لے یا فسخ کردے، اس لئے کہ معاملہ اس پر متفرق ہوگیا ہے، اور شفیع کو ہوگا جس میں بیع صحیح ہوتی ہے اس کو لے لے، اور ہم نے صحیح ہونے کی بات اس لئے کہی ہے کہ: باطل ہونا محاباۃ کی وجہ سے ہے، تو اس کے ساتھ

(۱) المہذب ۱/ ۳۷۹، أسنی المطالب ۲/ ۳۶۷، ۳۶۸۔

خاص ہوگا جو اس کے مقابلہ میں ہے۔

سوم: وہ تمام مبیع میں صحیح ہوگی، اور ورثہ کی اجازت پر موقوف ہوگی، اس لئے کہ وصیت وارث کے لئے اصح روایت کے مطابق صحیح ہے، اور ورثہ کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے، تو اسی طرح اس کے لئے محاباۃ ہوگا، تو اگر وہ محاباۃ کی اجازت دے دیں تو پورے میں بیع صحیح ہوگی اور خریدار کو اختیار نہیں ہوگا، اور شفیع اس کو لینے کا مالک ہوگا، اس لئے کہ وہ ثمن کے ذریعہ لے گا، اور اگر وہ رد کردیں تو محاباۃ کی مقدار میں بیع باطل ہوگی، اور باقی حصہ میں صحیح ہوگی، اور شفیع ورثہ کی اجازت اور ان کے رد کرنے سے قبل لینے کا مالک نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کا حق مبیع سے متعلق ہے، لہذا وہ اس کو باطل کرنے کا مالک نہیں ہوگا، اور اسے اس حصہ کو لینے کا اختیار ہوگا، جس میں بیع صحیح ہوگی۔ اور اگر خریدار اس صورت میں اور اس سے قبل والی صورت میں رد کردے اور شفیع شفعہ کے ذریعہ لینا چاہے تو شفیع کو مقدم کیا جائے گا، اس لئے کہ خریدار پر ضرر نہیں ہے، اور عیب دارشی کے درجہ میں ہوگا، شفیع اس پر اس کے عیب کے ساتھ راضی ہوجائے۔

دوم: اگر خریدار اجنبی ہو، اور شفیع اجنبی ہو، تو اگر محاباۃ ایک تہائی سے زیادہ نہ ہو تو بیع صحیح ہوگی، اور شفیع کو اس کے ذریعہ اس ثمن کے ساتھ لینے کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ بیع اس کے ذریعہ حاصل ہوگی، لہذا اس سے مبیع کا سستا ہونا مانع نہیں ہوگا، اور اگر ایک تہائی سے زیادہ ہو تو اس میں حکم وارث کے حق میں اصل محاباۃ کے حکم کی طرح ہوگا، اور اگر شفیع وارث ہو تو اس میں دو اقوال ہیں:

اول: اسے شفعہ کے ذریعہ لینے کا حق ہوگا، اس لئے کہ محاباۃ دوسرے کے لئے واقع ہوا ہے، لہذا وارث کا اس کے لینے پر قادر ہونا اس سے مانع نہیں ہوگا۔

دوم: بیع صحیح ہوگی اور شفعہ ثابت نہیں ہوگا(۱)۔

(۱) المغنی ۵/ ۳۱۹، ۳۲۰۔

مالی تبرعات میں محاباۃ:

اول: وصیت میں محاباۃ:

۱۲ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ محاباۃ اپنے علاوہ وصیتوں پر مقدم نہیں ہوگا(۱)۔

اور حنفیہ کے نزدیک مرض الموت میں محاباۃ تمام وصایا پر مقدم ہوگا، چاہے وصایا بندوں کے لئے ہو یا عبادات اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے تقرب کے طور پر ہو، جیسے مساجد کی تعمیر، تو محاباۃ کرنے والے کی موت کے بعد ہر وصیت سے قبل محاباۃ سے ابتداء کی جائے گی، پھر اہل وصایا محاباۃ کرنے والے کے ایک تہائی ترکہ سے باقی ماندہ حصہ میں مقاسمہ کریں گے، اور ایک تہائی کا مابقیہ حصہ ان کے مابین ان کی وصیت کے بقدر مشترک ہوگا، اور یہ اس لئے کہ محاباۃ کا استحقاق عقد ضمان کے ذریعہ پیدا ہوتا ہے، اور یہ بیع ہے، کیونکہ یہ عقد معاوضہ ہے، لہذا اس میں مبیع ثمن کے ذریعہ قابل ضمان ہوگی، اور وصیت تبرع ہے، تو وہ محاباۃ جو کسی عقد سے متعلق ہو وہ زیادہ قوی ہوگا تو وہ تقدیم میں بھی اولی ہوگا۔ اس لئے کہ بعض وصایا کو جو بندوں کے لئے ہوں، بعض پر مقدم کرنا ترجیح دینے والے کے وجود کا متقاضی ہے، اور یہ موجود نہیں ہے، اس لئے کہ تمام وصایا سبب استحقاق میں مساوی ہیں، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے استحقاق کا سبب اس کے ساتھی کے سبب کے مثل ہے، اور سبب میں برابر ہونا حکم میں برابر ہونے کو واجب کرتا ہے(۲)۔

اور اگر وصیت کسی متعین سامان یا متعین جانور کے سلسلہ میں ہو تو وصیت اور محاباۃ مساوی طور پر ایک تہائی میں نافذ ہوں گے، اس لئے کہ ترجیح دینے والی کوئی چیز نہیں ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک

(۱) الحطاب ۶/ ۳۷۸، ۳۸۰، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۹۲، المہذب ۱/ ۴۵۳، ۴۵۴، المغنی ۶/ ۷۳۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۷۱، ۳۷۳۔

صورۃً اور معنیً عین کی تملیک ہے۔ یہاں تک کہ اگر کوئی شخص کہے کہ میں نے فلاں شخص کے لئے ایک سو (درہم) اور فلاں کے لئے اپنے مال کے ایک تہائی کی وصیت کی تو غیر متعین ایک سو کی وصیت تہائی مال کی وصیت پر مقدم ہوگی، "فتاوی رشید الدین" میں ہے کہ "جامع الفصولین" کے مصنف نے کہا ہے کہ اس کے باوجود مناسب یہ ہے کہ: محاباۃ کو ترجیح دی جائے، اس لئے کہ یہ عقد لازم ہے وصیت کے برخلاف، اگر چہ کسی معین شئی کی وصیت ہو[1]۔

دوم: ہبہ میں محاباۃ:

اس موضوع میں فقہاء کا کلام دو چیزوں کو شامل ہے:

امر اول: باپ کا اپنی بعض اولاد کو ہبہ میں زیادہ دینا اور محاباۃ کرنا:

۱۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ انسان سے اپنی اولاد کے درمیان ہبہ میں برابری اور عدم محاباۃ اور اپنی بعض اولاد کو بعض پر فضیلت نہ دینے کا مطالبہ کیا گیا ہے، اس لئے کہ حضرت نعمان بن بشیرؓ نے روایت کی ہے: **"أن أباه أتى به رسول الله ﷺ فقال: إني نحلت - أى أعطيت بغير عوض- ابني هذا غلاما كان لي، فقال رسول الله ﷺ: "أكل ولدک نحلته مثل هذا؟" فقال: لا فقال: "فأرجعه" وفی رواية: "فلا تشهدني إذا، فإني لا أشهد على جور" وفی ثالثة: "اتقوا الله واعدلوا بين أولادكم"**[2] (ان کے والد انہیں لے کر رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں تشریف لائے اور عرض کیا کہ میں نے اپنے اس لڑکے کو بغیر کسی عوض کے ایک غلام جو میرا تھا، ہبہ کردیا ہے، تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ کیا تم نے اس کے مثل اپنے ہر لڑکے کو ہبہ کردیا ہے؟ تو انہوں نے عرض کیا نہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اسے واپس لے لو، اور ایک روایت میں ہے کہ: تب تم مجھے گواہ مت بناؤ، اس لئے کہ میں ظلم پر گواہ نہیں بنتا، اور تیسری روایت میں ہے: تم لوگ اللہ سے ڈرو اور اپنی اولاد کے مابین انصاف کرو)۔

اور اس لئے بھی کہ ان کے مابین برابری کرنے میں، ان کی دلجوئی ہے، اور امتیاز برتنا ان کے مابین کراہیت اور نفرت کو جنم دیتا ہے، لہذا برابری کرنا اولی ہے۔

اور یہ تفضیل مذاہب اربعہ میں اس صورت میں مکروہ نہیں ہے، جبکہ اس کے لئے حاجت داعی ہو، جیسے اس کی اولاد میں سے کسی لڑکے کا کسی مرض یا ضرورت یا اس کی فیملی کی کثرت یا اس کا علم اور اس جیسے فضیلت کے کاموں میں مشغول ہونے کا اختصاص، یا ان میں سے کسی کا ایسے کام کے ساتھ مخصوص ہونا جو اس سے ہبہ کی ممانعت کا تقاضہ کرتا ہو اس کے فسق کی وجہ سے ہو یا جو حاصل کرے گا، اس سے اللہ کی نافرمانی میں مدد حاصل کرے گا یا اسے اس میں خرچ کرے گا، تو اس سے ہبہ روک لے گا اور جو اس کا مستحق ہوگا اس کو دے دے گا۔

اور غیر حنابلہ کے نزدیک اس صورت میں مکروہ ہوگا، جبکہ اس جگہ اس کی ضرورت داعی نہ ہو۔ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اس صورت میں تفضیل حرام ہوگی اور اس پر برابری کرنا واجب ہوگا، (اگر وہ کرے) یا تو اس کو واپس لے کر جو بعض کو زیادہ دیا ہے چیز کے لوٹا لینے سے جس کے ذریعہ بعض کو ترجیح دی تھی یا دوسرے کے حصہ کو مکمل کرکے۔

اور حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے کہا ہے کہ اس پر برابری کرنا واجب

---

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۲۶۰۔

(۲) حدیث نعمان بن بشیرؓ: "أن أباه أتى به رسول الله ﷺ......" کی پہلی اور دوسری روایت مسلم (۳/ ۱۲۴۲، ۱۲۴۳) نے کی ہے، اور تیسری روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۱۱) اور مسلم (۳/ ۱۲۴۳) نے کی ہے۔

نہیں ہوگا اور قضاءً تفضیل جائز ہوگی، اس لئے کہ باپ نے اپنے خالص ملک میں تصرف کیا ہے، اس میں کسی شخص کا حق نہیں ہے، مگر یہ کہ وہ اس صورت میں گنہ گار قرار پائے گا جبکہ بغیر داعی کے ایسا کرے، اس لئے کہ یہ عدل نہیں ہے، اور اس کو اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد: "إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسٰنِ" (۱) (بیشک اللہ عدل کا اور حسن سلوک کا حکم دیتا ہے) میں عدل کا حکم دیا گیا ہے، اور اس کا لزوم مالکیہ کے نزدیک دو امر کے ساتھ مشروط ہے:

الف۔ اپنا سارا مال یا اس کا اکثر حصہ ہبہ کردے۔

ب۔ اس کی دیگر اولاد اس کو اس سے روکنے کا مطالبہ اس خوف سے نہ کرے کہ اس کے محتاج ہونے کے بعد ان کا نفقہ ان پر لوٹ آئے گا، تو انہیں اس تصرف کے رد اور اسے باطل کرنے کا حق ہوگا، لیکن اگر معمولی چیز ہبہ کردے تو یہ جائز اور غیر مکروہ ہے۔

اور حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک مطلوب برابری کا طریقہ یہ ہے کہ لڑکی کو لڑکے کے مثل مکمل طور پر دے ظاہر حدیث کی بنیاد پر۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک برابری یہ ہے کہ اپنی اولاد کے مابین میراث کے بٹوارہ کے طور پر تقسیم کرے لہذا لڑکے کو دو لڑکیوں کے برابر حصہ دے گا، اس لئے کہ اگر ہبہ کرنے والا اس مال کو چھوڑ کر مرجائے تو اس میں سے اس کا حصہ یہی ہوگا (۲)۔

امر دوم: مرض الموت میں ہبہ میں محاباۃ:

۱۴- حنفیہ کی ''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے کہ اگر کوئی مریض ایسی چیز جس کی قیمت تین سو ہو، کسی تندرست شخص کو اس شرط پر ہبہ کرے کہ وہ اس کو اس کے عوض ایسی چیز دے گا جس کی قیمت ایک سو ہو، اور دونوں قبضہ کرلیں، پھر مریض اسی مرض کی وجہ سے مرجائے اور اس کے پاس اس ہبہ کی ہوئی چیز کے علاوہ کوئی مال نہ ہو، اور ورثہ واہب کے فعل کی اجازت دینے سے انکار کردیں تو موہوب لہ کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو ہبہ کو فسخ کردے اور پورے موہوب کو واپس کردے، اور اس کا عوض لے لے، اور اگر چاہے تو شئ موہوبہ کا ایک تہائی ورثہ کو لوٹادے اور دو تہائی اس کے لئے محفوظ ہوجائے گی اور عوض میں سے کچھ نہیں لے گا، اور اگر موہوب لہ پیشکش کرے کہ وہ عوض میں محاباۃ سے زیادتی کے بقدر ایک تہائی پر اضافہ کردے تو اسے اس کا حق نہیں ہوگا (۱)۔

اور شافعیہ کی ''اسنی المطالب'' میں ہے کہ تبرعات معلقہ اور مرتبہ میں سے الاول فالاول کے ضابطہ سے نافذ ہوگا، جیسے بری کرنا، آزاد کرنا اور وقف کرنا، صدقہ کرنا یہاں تک کہ ایک تہائی اس کے تنگ ہونے کی صورت میں مکمل ہوجائے، پھر اس کے باقی تبرعات ورثہ کی اجازت پر موقوف ہوں گے، اور قبضہ سے قبل بغیر محاباۃ کے ہبہ کا کوئی اثر نہیں ہوگا، لہذا وہ اس پر مقدم نہیں ہوگا جو اس سے مؤخر ہو، جیسے وقف یا بیع میں محاباۃ یا اس کے مثل موہوب کے قبضہ سے قبل، اس لئے کہ وہ قبضہ کے ذریعہ مالک ہوگا، برخلاف بیع وغیرہ میں محاباۃ کے، اس لئے کہ یہ معاوضہ کے ضمن میں ہے (۲)۔

سوم: عاریت پر دینے میں محاباۃ:

۱۵- مرض الموت کے مریض کی طرف سے عاریت پر دینا مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک محاباۃ کے قبیل سے ہے، اس لئے کہ یہ تبرع ہے، جس کی طرف ورثہ کی لالچ ہوتی ہے۔

---

(۱) سورۂ نحل ر ۹۰۔

(۲) البدائع ۶ر ۱۲۷، الفتاوی الہندیہ ۴ر ۳۹۱، حاشیۃ العدوی علی شرح ابی الحسن ۲ر ۲۲۸، ۲۲۹، اسنی المطالب ۲ر ۴۸۳، المغنی ۵ر ۶۶۴، ۶۶۷۔

(۱) جامع الفصولین ۲ر ۴۰۱۔

(۲) ۳ر ۴۰، ۴۱، المغنی ۶ر ۲۷۔

لہذا مریض کے لئے اپنے گھر کو عاریت پر دینا جائز نہیں ہوگا، جبکہ گھر کے منافع اس کے مال کے ایک تہائی سے زیادہ ہو، مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے۔

اور شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر گھر کو عاریت پر دینے کی مدت پوری ہوجائے اگرچہ عاریت پر دینے والے کی بیماری میں ہو اور وہ اس کو واپس لے لے، تو ایک تہائی سے اجرت معتبر ہوگی، اس لئے کہ وہ تبرع ہے جس کی طرف ورثہ کی لالچ ممتد ہوتی ہے۔

محاباۃ کے قبیل سے شافعیہ کے نزدیک عاریت پر دینے کی وصیت بھی ہے، لیکن مریض کا اپنے کو عاریت پر دینا محاباۃ نہیں ہے، اس لئے کہ یہ حاصل کرنے سے رکنا ہے اور حاصل شدہ شئی کو فوت کرنا نہیں ہے، اور اس کے عمل میں ورثہ کے لئے لالچ کی کوئی گنجائش نہیں ہے [(١)]۔

اور حنفیہ کے نزدیک مریض کا اپنے کسی عین مال کو نافذ عاریت کے طور پر دینا محاباۃ کے قبیل سے نہیں سمجھا جائے گا، لہذا جائز ہوگا، اور اس کے تمام مال میں سے ہوگا، اور ایک تہائی سے معتبر نہیں ہوگا [(٢)]۔

اور اسی طرح عاریت پر دینے کی وصیت کرنا جائز ہوگا اور ورثہ کو واپس لینے کا حق نہیں ہوگا [(٣)]۔

نکاح میں محاباۃ:

اول: مہر میں محاباۃ:

١٦ - مرض الموت کی مریضہ اگر اپنے مہر میں سے کم کردے تو وہ حنفیہ کے نزدیک صحیح نہیں ہوگا [(١)]۔

اور شافعیہ کے نزدیک اگر وہ اپنے مہر مثل سے کم پر نکاح کرلے پھر وہ مرجائے اور شوہر اس کا وارث ہو، تو مہر میں سے جو کم ہو وہ وارث کے لئے وصیت ہوگی، اور اس صورت میں بیوی کے ورثہ کو مہر مثل کی تکمیل کے مطالبہ کا حق ہوگا، اور اگر وہ اس کا وارث نہ ہو، بایں طور کہ وہ اس سے قبل مرجائے یا وہ مسلمان ہو اور عورت ذمیہ ہو تو مہر مثل سے کم ہونے والا شوہر کے ترکہ کے ایک تہائی میں معتبر نہیں ہوگا، اور مہر مثل مکمل نہیں کیا جائے گا [(٢)]۔

اور اگر بیمار بیوی اپنا مہر اپنے شوہر کو ہبہ کردے اور اپنے اسی مرض کی وجہ سے مرجائے تو یہ ہبہ حنفیہ کے نزدیک ورثہ کی اجازت کے بغیر صحیح نہیں ہوگا [(٣)]۔

اور اگر وہ خاتون تندرست یا مریضہ ہو اور ہبہ کے بعد اپنی بیماری سے شفایاب ہوجائے، تو اس کا ہبہ باتفاق مذاہب نافذ ہوگا، دخول سے پہلے یا اس کے بعد اس کے ہونے میں تفصیل کے ساتھ [(٤)]۔

اور اسی طرح حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک بالغہ رشیدہ کے لئے اپنے مہر مثل سے کم پر رضامند ہونا جائز ہے، اور مالکیہ نے باکرہ مہملہ کا استثناء کیا ہے، (اور اس سے مراد وہ خاتون ہے، جس کا نہ تو باپ ہو اور نہ ہی اس کے باپ کی طرف سے اس پر کوئی ولی مقرر ہو اور نہ ہی قاضی کی طرف سے نائب ہو، اور نہ اس کے رشیدہ یا کم عقل ہونے کا علم ہو) لہذا ان حضرات کے نزدیک مہر مثل سے کم پر اس کی رضامندی جائز نہیں ہوگی، اور اگر وہ رضامند ہوجائے تو اس پر یہ رضامندی لازم

---

(١) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/۴۳۸، أسنی المطالب ۳/۴۰، کشاف القناع ۲/۴۹۲۔

(٢) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۶/۶۸۰۔

(٣) ابن عابدین ۶/۶۸۶۔

(١) الفتاوی الہندیہ ۱/۳۱۳۔

(٢) أسنی المطالب ۳/۳۹۔

(٣) الفتاوی الہندیہ ۴/۴۰۲۔

(٤) الفتاوی الہندیہ ۴/۴۰۲، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/۳۳۰، الخرشی ۳/۳۳۵، اسنی المطالب ۳/۲۱۸، کشاف القناع ۳/۸۶۔

نہیں ہوگی، اور یہ ابن القاسم کا قول ہے، اور یہی مذہب میں مشہور ہے، اور وہ عورت جس کا کم عقل ہونا معلوم ہو تو مہر مثل سے کم پر اس کے لئے رضامندی کا اختیار نہیں ہے، اور بالاتفاق اس کا تصرف ختم ہوجائے گا[۱]۔

اور اگر مرض الموت کا مریض مہر مثل سے زیادہ پر نکاح کرلے پھر وہ مرجائے اور بیوی ایک وارث ہو تو مہر مثل سے زائد شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وارث کے حق میں وصیت ہے جو ورثہ کی اجازت کے بغیر نافذ نہیں ہوگی۔

اور اگر وہ غیر وارث ہو جیسے ذمیہ اور وہ (شوہر) مسلمان ہو تو مہر مثل سے زائد مریض کے ترکہ کے ایک تہائی میں سے ہوگا، ورثہ کی اجازت پر موقوف نہیں ہوگا[۲]۔

اور مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر صحت کی حالت میں وہ نکاح کرے پھر بیمار ہوجائے اور وہ اپنی بیوی کے لئے مہر مثل سے زیادہ مہر مقرر کرے پھر اس کے ساتھ دخول کرے، اور مرجائے تو ایسی صورت میں بیوی کے لئے میت کے رأس المال سے مہر مثل ادا ہوگا، اور زائد باطل ہوجائے گا، مگر یہ کہ ورثہ اس کی اجازت دے دیں[۳]۔

دوم: خلع میں محاباۃ:

۱۷- شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر مریضہ مرض الموت میں اپنے مہر مثل سے زائد پر خلع کرے تو مہر مثل سے زائد محاباۃ ہوگا جو ایک تہائی میں معتبر ہوگا، تو یہ اجنبی کے حق میں وصیت کی طرح ہے نہ کہ وارث کے حق میں، اس لئے کہ خلع کے سبب شوہر وراثت سے نکل جائے گا[۴]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱؍۲۹۴، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲؍۳۲۱، الخرشی ۳؍۳۲۰۔
(۲) أسنی المطالب ۳؍۳۹، المغنی ۶؍۹۳۔
(۳) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲؍۳۲۱، شرح الخرشی ۳؍۳۲۰۔
(۴) أسنی المطالب ۳؍۲۴۷۔

محاذاۃ

تعریف:

۱- محاذاۃ کا معنی لغت میں مقابلہ ہے، کہا جاتا ہے: حاذیتہ محاذاۃ باب مفاعلۃ سے (میں اس کے مقابلہ میں رہا)[۱]۔

اور اصطلاح میں دو چیزوں کا دو جگہوں میں اس طرح سے ہونا کہ وہ دونوں جہت میں مختلف نہ ہوں۔

برکتی نے کہا ہے کہ محاذاۃ کے مسئلہ میں پنڈلی اور ٹخنہ معتبر ہے[۲]۔

محاذاۃ سے متعلق احکام:

محاذاۃ سے متعلق احکام کتب فقہ کے چند ابواب میں آئے ہیں، جن کا خلاصہ ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں:

اول: نماز میں محاذاۃ:

الف- قبلہ کا محاذاۃ:

۲- مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ کعبہ کی چھت پر فرض نماز کی ادائیگی صحیح نہیں ہوگی، لیکن حنابلہ کے نزدیک نفل نماز اس پر صحیح ہوجائے گی بشرطیکہ اس کے سامنے کوئی بلند چیز ہو۔

اور مالکیہ نے کہا ہے کہ کعبہ کے اوپر نفل نماز جائز ہوگی، لیکن سنن اور فجر کی دو رکعت کعبہ کی چھت کے اوپر راجح قول کے مطابق درست

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط، المصباح المنیر۔
(۲) مغنی المحتاج ۱؍۱۵۲، قواعد الفقہ للبرکتی۔

نہیں ہوگی، لیکن اگر کعبہ کی چھت پر پڑھ لی جائے تو اس کا اعادہ نہیں کیا جائے گا، برخلاف فرض کے کہ اس کا اعادہ کیا جائے گا (۱)۔

اور حنفیہ نے کہا ہے کہ قبلہ میں معتبر فضا ہے، نہ کہ عمارت، اس معنی میں کہ قبلہ سے مراد وہ کعبہ نہیں ہے جو بلند عمارت ہے اور اسی وجہ سے اگر عمارت کو دوسری جگہ منتقل کر دیا جائے اور اس کی طرف نماز پڑھ لی جائے تو جائز نہیں ہوگی، بلکہ اس کی زمین کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا واجب ہوگا (۲)۔

ان حضرات نے کہا ہے کہ کراہت کے ساتھ کعبہ کے اوپر نماز صحیح ہو جاتی ہے، اگر چہ سترہ کے بغیر ہو، اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر کعبہ کی چھت پر نماز پڑھے تو جائز ہوگی چاہے جس جہت کی طرف رخ کرے (۳)۔

اور شافعیہ نے کہا ہے کہ جو شخص کعبہ مشرفہ کی چھت پر نماز پڑھے تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ اس کے کنارے میں کھڑا ہوا اور اس کے باقی کی طرف اپنی پشت کرے تو بالاتفاق اس کی نماز صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس میں سے کسی جزء کا استقبال نہیں کیا اور اسی طرح اگر (العیاذ باللہ) کعبہ منہدم ہو جائے اور وہ کعبہ کی کھلی جگہ کے کنارے کھڑا ہو جائے اور اس کے باقی کی طرف پشت کرے تو اس کی نماز صحیح نہیں ہوگی، اور اگر کعبہ کی کھلی جگہ کے باہر کھڑا ہو اور اس کا استقبال کرے تو بلا اختلاف صحیح ہوگی۔

لیکن اگر چھت یا کعبہ کی کھلی زمین کے درمیان کھڑا ہو تو اگر اس کے سامنے کوئی بلند شئی نہ ہو تو صحیح منصوص قول کے مطابق اس کی نماز صحیح نہیں ہوگی (۴)۔

اور جو شخص کعبہ مشرفہ کی چھت پر اس کی عمارت میں سے دو تہائی ذراع کے بقدر کا استقبال کرتے ہوئے نماز پڑھے تو اس کی نماز صحیح ہوگی اگر چہ اس کا بعض حصہ بلند شئی کی محاذاۃ سے الگ ہو جائے، اور اسی طرح اگر کعبہ سے متصل بلند شئی کا استقبال کرے اگر چہ وہ اس میں سے نہ ہو، جیسے اگا ہوا درخت، اور گاڑی ہوئی لاٹھی، اگر چہ وہ طول وعرض میں اس کی قامت کے بقدر نہ ہو، اس لئے کہ وہ کعبہ کے ایک جز کی طرف، یا ایسی شئی کی طرف متوجہ ہے جو اس کے جزء کی طرح ہے، یہاں تک کہ اگر چہ اس کا بعض حصہ بلند شئی کی محاذاۃ سے نکل جائے، اس لئے کہ وہ اپنے بعض کے ذریعہ کعبہ کے ایک جز کی طرف رخ کئے ہوئے ہے، اور باقی کے ذریعہ کعبہ کی فضا کی طرف، برخلاف اس صورت کے کہ جب بلند شئی دو تہائی ذراع سے کم ہو تو اس کی طرف رخ کر کے نماز صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ نمازی کے سترہ کی طرح ہے، تو اس میں اس کی وہ مقدار معتبر ہوگی جو کجاوہ کے پچھلے حصہ کے مثل ہو۔

شربینی الخطیب نے کہا ہے کہ ان کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ اگر وہ مذکورہ بالا شئی کا استقبال اپنے قیام کی حالت میں کرے نہ کہ اپنی بقیہ نماز میں، جیسے وہ ایسی لکڑی کا استقبال کرے جس کی چوڑائی دو تہائی ذراع ہو اور وہ کعبہ کے دروازہ میں چوڑائی میں ہو اور اس کے قیام کی حالت میں اس کے سینہ کے محاذاۃ میں ہو نہ کہ اس کی بقیہ نماز میں تو یہ درست ہوگا، پھر کہا ہے کہ بلکہ مناسب یہ ہے کہ اس حالت میں درست نہ ہو سوائے نماز جنازہ کے اس کے علاوہ کے برخلاف، اس لئے کہ وہ اپنے سجدہ کی حالت میں اس میں سے کسی چیز کا استقبال کرنے والا نہیں ہوگا، اور اگر کعبہ کی خالی زمین کے باہر کھڑا ہو، اگر چہ پہاڑ پر ہو تو اس کے لئے کافی ہوگا، اگر چہ سترہ کے بغیر ہو، اس لئے کہ وہ اس کے محاذاۃ میں رہنے والا قرار پائے گا، اس زمین کے

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۲۹، الروض المربع ۱/ ۱۰۱، المطبعۃ السلفیہ۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۹۰۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۱۲، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۶۳۔

(۴) المجموع ۳/ ۱۹۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اندر نماز پڑھنے والے کے برخلاف، اور اگر وہ اپنے بعض جسم سے کعبہ کے محاذاۃ سے نکل جائے بایں طور کہ وہ اس کے کنارے کھڑا ہو، اور اس سے اپنے بعض جسم سے نکل جائے تو اس کی نماز باطل ہوگی، اور اسی طرح اگر کعبہ کے قریب لمبی صف پھیل جائے اور ان میں سے کوئی آدمی محاذاۃ سے نکل جائے تو اس کی نماز باطل ہوگی، اس لئے کہ وہ اس کا استقبال کرنے والا نہیں ہے، اور اس میں شک نہیں ہے کہ جب لوگ اس سے دور ہوں، اور اس کے محاذاۃ میں رہیں تو ان کی نماز صحیح ہوگی، اگر چہ ان کی صف طویل ہو، اس لئے کہ حجم کا چھوٹا پن جب اس کی دوری بڑھ جاتی ہے، تو اس کے محاذاۃ میں اضافہ ہوجاتا ہے جیسے تیراندازوں کا نشانہ [1]۔

اور اگر سترہ جو اس کے محاذاۃ میں ہو اس کی نماز کے دوران ہٹا دیا جائے، تو نقصان نہیں کرے گا، اس لئے کہ جو چیز ابتداء میں معاف نہیں ہوتی ہے، وہ برقرار رکھنے میں معاف ہوجاتی ہے [2]۔

ب- تکبیر تحریمہ کے وقت دونوں ہاتھوں کو اٹھانے سے محاذاۃ:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نمازی کے لئے اپنی نماز شروع کرتے وقت تکبیر تحریمہ کے وقت اپنے دونوں ہاتھ اٹھانا مستحب یا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: "أن النبی ﷺ کان یرفع یدیه حذو منکبیه إذا افتتح الصلاة" [3] (نبی ﷺ جب نماز شروع فرماتے تو اپنے دونوں ہاتھ اپنے دونوں مونڈھوں تک اٹھاتے تھے)۔

اور ابن المنذر وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، لیکن ہاتھ اٹھانے کی کیفیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے [1] اور تفصیل اصطلاح "صلاۃ" (فقرہ/۵۷ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ج- ناپاکی کے محاذاۃ میں نماز:

۴- جو شخص اس حالت میں نماز پڑھے کہ اس کے سامنے ناپاکی ہو تو اس کی نماز کے صحیح ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

بعض فقہاء نے کہا ہے: صحیح قول کے مطابق نماز کے صحیح ہونے میں وہ ناپاکی نقصان دہ نہیں ہے جو نمازی کے سینہ کے سامنے رکوع وسجدہ وغیرہ میں ہو، اس لئے کہ ناپاکی اس کے جسم سے ملی ہوئی نہیں ہے۔

بعض فقہاء نے کہا ہے کہ یہ نماز کی صحت میں نقصان دہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کی طرف منسوب ہے، اس لئے کہ وہ اس کی نماز کی جگہ میں ہے، تو اس کی پاکی متعین ہوگی، اس چیز کی طرح جو اس سے متصل ہو [2]۔

تفصیل اصطلاح "نجاسۃ" میں ہے۔

د- نماز میں مقتدی کا اپنے امام کے محاذاۃ میں ہونا:

۵- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مقتدی غیر مسجد میں کسی بلند جگہ کھڑا ہوجائے جیسے کسی مکان کے درمیان میں بلند چبوترہ مثلاً، اور اس کا امام نیچے میں ہو، جیسے اس مکان کا صحن یا اس کے برعکس ہو، تو ان

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/۱۴۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۱۴۵۔

(۳) حدیث: "کان یرفع یدیه حذو منکبیه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۲۱۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۲۴، ۳۱۹، حاشیۃ للطحاوی علی مراقی الفلاح /۱۵۲، جواہر الإکلیل ۱/۵۰، مغنی المحتاج ۱/۱۵۲، ۱۶۴، ۱۶۵، المغنی لابن قدامہ ۱/۴۶۹، ۴۷۰، ۴۹۷، ۵۰۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۱۹۰۔

میں سے ایک کی صف کا دوسرے کی صف کے ساتھ اتصال کے وجوب کے ساتھ مقتدی کے جسم کے بعض حصہ کا امام کے جسم کے بعض حصہ کے محاذاۃ میں ہونا شرط ہے، بایں طور کہ نیچے والے کا سر اوپر والے کے قدم کے محاذاۃ میں ہو، نیچے والے کی قد کے اعتدال کے ساتھ، یہاں تک کہ اگر وہ پستہ قد ہو، لیکن اگر وہ معتدل قد والا ہوتا تو محاذاۃ حاصل ہوتی تو اقتدا صحیح ہوگی۔

اور اسی طرح اگر بیٹھا ہوا ہو اور اگر کھڑا ہوتا تو محاذاۃ میں ہوتا تو کافی ہوگا لیکن اگر وہ دونوں مسجد میں ہوں تو مطلقا اقتدا صحیح ہوگی [1]۔

البتہ مالکیہ نے کہا ہے: جو شخص امام کے دائیں یا بائیں ہو اس کا اس شخص کے ساتھ متصل نہ ہونا جائز ہے، جو اس کے محاذاۃ یعنی امام کی پشت کے پیچھے ہو، اور ان حضرات کے نزدیک جواز سے مراد خلاف اولی ہے، اس لئے کہ یہ صف کو توڑ دینا ہے حالانکہ اس کا متصل ہونا مستحب ہے [2]۔

اور حنفیہ نے ایک دوسرے مسئلہ میں صراحت کی ہے کہ اگر مقتدی آئے اور وہ صف میں گنجائش نہ پائے تو وہ انتظار کرے گا یہاں تک کہ دوسرا شخص آ جائے پھر وہ دونوں اس کے پیچھے کھڑے ہوں گے اور اگر وہ نہیں آئے، یہاں تک کہ امام رکوع میں چلا جائے تو اس مسئلہ سے زیادہ واقف شخص کو چنے اور اسے کھینچ لے اور دونوں اس کے پیچھے کھڑے ہو جائیں، اور اگر کسی عالم کو نہ پائے تو ضرورۃً امام کے سامنے صف میں کھڑا ہو جائے گا [3]۔

ھ-کسی عورت کے محاذاۃ میں مرد کی نماز:

۶ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر نماز پڑھنے والا کسی عورت کے محاذات میں ہو تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی، چاہے وہ عورت نماز میں ہو یا نماز میں نہ ہو، اور چاہے ان دونوں کے مابین پردہ ہو یا ان دونوں کے مابین نہ ہو، جیسا کہ عورت کے علاوہ کے محاذات کی وجہ سے فاسد نہیں ہوتی ہے۔

البتہ انسان کے لئے مکروہ ہے کہ وہ اس حال میں نماز ادا کرے کہ اس کے سامنے میں کوئی ایسی چیز ہو جو اسے مشغول کر دے چاہے وہ مرد ہو یا عورت یا ان دونوں کے علاوہ، اور اسی وجہ سے مرد کے لئے مستحب ہے کہ وہ اپنے سامنے میں کوئی پردہ ڈال دے جو اس کے اور گذرنے والوں کے مابین حائل ہو [1]۔

اور حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر مرد کی نماز میں کوئی عورت اس کے محاذات میں آ جائے تو مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی۔

اور انہوں نے کہا ہے کہ اگر کوئی عورت صف کے درمیان میں کھڑی ہو جائے تو اس عورت کی دائیں جانب سے ایک شخص کی نماز اور اس کی بائیں طرف سے ایک شخص کی نماز اور اس کے پیچھے سے جو اس کے سامنے ہو ایک آدمی کی نماز فاسد ہو جائے گی۔

اور حنفیہ کے نزدیک فاسد کرنے والے محاذات کے شرائط یہ ہیں:

الف۔ عورت کا شہوت کے قابل ہونا، اگرچہ مرد کے لئے محرم ہو یا اس کی بیوی ہو، یا وہ معمر ہو، جیسے کھسٹ بڑھیا۔

ب۔ اصح قول کے مطابق پنڈلی اور ٹخنہ کے ذریعہ محاذاۃ کا ہونا اور درمختار میں ہے کہ ایک عضو کے ذریعہ محاذاۃ معتبر ہے۔

ج۔ امام محمد کے نزدیک محاذاۃ کا ایک رکن کی ادائیگی میں ہونا اور اسی کو ابن الہمام نے ''فتح القدیر'' میں مختار کہا ہے، اور حلبی نے اس پر اعتماد کیا ہے، یا اس کی بقدر امام ابو یوسف کے نزدیک۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۰، ۲۵۱۔
(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۸۰۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۸۲، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸۸، ۸۹۔

(۱) مواہب الجلیل ۱/ ۵۳۳، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۰، کشاف القناع ۱/ ۳۲۹، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات، سبل السلام ۱/ ۲۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اور ''خانیہ'' میں ہے کہ محاذاۃ کم ہو یا زیادہ فاسد کرنے والا ہے اور اسے امام ابو یوسف کی طرف منسوب کیا ہے۔

د۔ محاذاۃ کا مطلق نماز میں ہونا اگرچہ اشارہ کے ذریعہ ہو، لہذا نماز جنازہ باطل نہیں ہوگی، کیونکہ اس میں سجدے نہیں ہیں، تو یہ حقیقت میں نماز نہیں ہے، بلکہ میت کے حق میں صرف دعا ہے۔

ھ۔ محاذات کا تحریمہ کے اعتبار سے مشترک نماز میں ہونا، اور یہ اس طرح ہوگا کہ نمازی اور عورت دونوں ایک امام کی اقتدا کریں یا عورت اس نمازی کی اقتدا کرے۔

و۔ محاذات کا متحد مکان میں ہونا اگرچہ حکماً ہو، لہذا اگر جگہ بدل جائے بایں طور کہ عورت کسی بلند جگہ پر ہو اس طور پر کہ اس کا کوئی حصہ عورت کے محاذات میں نہ ہو تو نماز فاسد نہیں ہوگی۔

ز۔ محاذات کا ایسے حائل کے بغیر ہونا جو انگلی کے برابر موٹا اور ایک ذراع کے بقدر لمبا ہو یا ایسی کشادگی کے بغیر ہو جس میں ایک آدمی کی گنجائش ہو۔

ح۔ نمازی کا اس کی طرف اس سے پیچھے ہٹنے کے لئے اشارہ نہ کرنا، لہذا اگر وہ اس کے اشارہ سے پیچھے نہ ہٹے تو عورت کی نماز فاسد ہوگی نہ کہ مرد کی، اور مرد کو اسے آگے بڑھنے کا مکلّف نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ مکروہ ہے۔

ط۔ فاسد کرنے والے محاذات کی نویں شرط یہ ہے کہ امام عورت کی امامت کی نیت کرے لہذا اگر وہ اس کی امامت کی نیت نہ کرے تو وہ نماز میں داخل نہیں ہوگی، لہذا محاذات بھی نہیں ہوگی [1]۔

دوم: حج میں محاذاۃ:

۷ – جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ طواف کرنے والے پر واجب ہے کہ وہ بیت اللہ کو اپنی بائیں طرف کرے اور حجر اسود سے ابتدا کرے اور ابتدا میں اس پر گذرنے میں اپنے پورے بدن کے ساتھ پورے حجر اسود یا اس کے بعض حصہ کے محاذی ہو، اور پورے بدن کے ساتھ حجر اسود کے ایک جز کے محاذی ہونا کافی ہوگا، جیسا کہ اپنے پورے بدن کے ساتھ کعبہ کے ایک جز کے محاذی ہونے پر اکتفا کرے گا۔

اور محاذات کا طریقہ یہ ہے کہ بیت اللہ کا استقبال کرے اور رکن یمانی کی طرف سے حجر اسود کے جانب کھڑا ہو اس طرح سے کہ پورا حجر اسود اس کے دائیں اور اس کا دایاں مونڈھا اس کے کنارے ہو پھر وہ طواف کی نیت کرے، اور وہ اپنی دائیں جانب متوجہ ہو کر گزرے یہاں تک کہ حجر اسود سے گذر جائے۔

شربینی الخطیب نے کہا ہے کہ واجب محاذاۃ اس رکن سے متعلق ہے جس میں حجر اسود ہے، نہ کہ نفس حجر اسود سے، یہاں تک کہ اگر بالفرض (العیاذ باللہ) وہ اپنی جگہ سے ہٹ جائے تو رکن کی محاذاۃ واجب ہوگی [1]۔

اور حنفیہ نے کہا ہے کہ مناسب یہ ہے کہ طواف حجر اسود کی جانب سے شروع کرے جو رکن یمانی سے متصل ہے، تو وہ اپنے پورے جسم کے ساتھ تمام حجر اسود پر گزرنے والا ہوگا، تو وہ ان کے اختلاف سے نکل جائے گا جو اس طرح اس پر گزرنے کی شرط لگاتے ہیں، اور اس کی تشریح یہ ہے کہ وہ حجر اسود کی طرف رخ کر کے کھڑا ہوگا، اس طرح کہ تمام حجر اسود اس کے دائیں طرف ہو جائے، پھر وہ اسی طرح استقبال کرتے ہوئے چلتا رہے یہاں تک کہ حجر اسود سے تجاوز کر جائے، پھر جب وہ اس سے گزر جائے تو وہ رک جائے، اور اپنے بائیں طرف کو بیت اللہ کی جانب کر دے، اور یہ خاص طور پر شروع

---

(۱) مراقی الفلاح ۱۸۰، ۱۸۱۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/۴۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات، نیز دیکھئے: الخرشی ۱/۳۱۴، کشاف القناع ۲/۴۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کرنے میں ہوگا، اور اگر اسے اپنے بائیں طرف سے شروع کرے تو بھی کراہت کے ساتھ جائز ہوگا [۱]۔

محارب

دیکھئے: "حرابۃ"۔

محارم

دیکھئے: "محرم"۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۲۳۵۔

محاسبۃ

تعریف:

۱- لغت میں محاسبہ "حاسب" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **حاسبه محاسبة وحساباً** اس نے اس کا حساب چیک کیا اور اسے بدلہ دیا [۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

مساءلۃ:

۲- مساءلہ لغت میں "ساءل" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **ساء له** یعنی اس نے اس سے مانگا اور کہا جاتا ہے: **تساء لوا** ان میں سے بعض نے بعض سے مانگا [۳]۔

اور اصطلاح میں سوال معرفت یا جو معرفت کا سبب ہو اس کو طلب کرنا ہے، اور مال یا جو چیز مال کا ذریعہ بنے اس کا مطالبہ کرنا ہے [۴]۔

اور مساءلہ محاسبہ کا ایک وسیلہ ہے۔

محاسبہ سے متعلق احکام:

محاسبہ کا حکم اس کے اقسام کے اختلاف سے الگ الگ ہوتا ہے،

(۱) المعجم الوسیط۔
(۲) القلیوبی ۴/۳۰۰۔
(۳) المعجم الوسیط۔
(۴) المفردات فی غریب القرآن الکریم۔

اوراس میں سے کچھ یہ ہیں:

اول: انسان کا اپنا محاسبہ کرنا:

۳- مسلمان کے لئے مناسب یہ ہے کہ ہر چھوٹے اور بڑے گناہ پر اپنا محاسبہ کرے، پس جو شخص محاسبہ کئے جانے سے قبل اپنا محاسبہ کرے گا تو قیامت کے دن اس کا حساب ہلکا ہوگا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اتَّقُوا اللّٰهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ"[1] (اے ایمان والو! اللہ سے ڈرتے رہو اور ہر شخص دیکھ لے کہ اس نے کل کے واسطہ کیا بھیجا ہے)۔

اور حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا ہے: "حاسبوا أنفسكم قبل تحاسبوا، وكتب إلى أبي موسى الأشعري: حاسب نفسک فی الرخاء قبل حساب الشدة" (لوگوں محاسبہ کئے جانے سے قبل اپنا محاسبہ کرو، اور حضرت ابوموسیٰ اشعری کو لکھا کہ سختی کے حساب سے قبل فراخی میں اپنا محاسبہ کرو)۔

اور محاسبہ کبھی عمل سے پہلے ہوتا ہے اور کبھی عمل کے بعد، اور کبھی تحذیر کے لئے اس سے پہلے ہوتا ہے[2]، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَاعْلَمُوْا أَنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ مَا فِيْ أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوْهُ"[3] (اور جان لو کہ جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے اللہ اسے جانتا ہے سو اس سے ڈرتے رہو)۔

دوم: وقف کے نگراں کا محاسبہ کرنا:

۴- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر سال وقف کے نگراں کا محاسبہ کرنا لازم نہیں ہے، اور اس کی طرف سے قاضی اجمال پر اکتفا کرے گا بشرطیکہ وہ امانت میں معروف ہو، اور اگر وہ متہم ہو تو قاضی اسے ایک ایک چیز کی تعیین پر مجبور کرے گا، اور اسے قید نہیں کرے گا بلکہ دھمکی دے گا اور اگر وہ متہم ہو تو اس سے حلف لے گا[1]۔

اور اگر وقف کے نگراں کا مستحقین کے ساتھ اس چیز پر محاسبہ کیا جائے جو اس نے متعین سال میں وقف کی آمدنی سے قبضہ کیا اور جو اس نے وقف کے ضروری مصارف میں صرف کیا اور جو ان میں سے ہر ایک کو فاضل آمدنی سے خاص طور پر کیا اور ان میں سے ہر ایک اس کی تصدیق کردے اور ان میں سے ہر ایک اس کے پہنچنے کے بارے میں لکھے تو مذکورہ محاسبہ خرچ اور تصدیق پر اس کے شرعاً ثبوت کے بعد عمل کیا جائے گا اور محاسبہ بغیر کسی شرعی وجہ کے ختم نہیں کیا جائے گا۔

اور اگر گیہوں کے وقف پر متولی ہو تو وہ ہر سال قاضی کی معرفت سے اس کی آمدنی اور خرچ کو تحریر کرے گا، اس کے پرانے ریکارڈ کے مطابق لہذا قضاۃ کے نفاذ کے ذریعہ نافذ کردہ محاسبہ کے دفاتر پر عمل کیا جائے گا، اور دوبارہ محاسبہ کا مکلّف نہیں بنایا جائے گا[2]۔

اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر واقف مرجائے اور وقف کا رجسٹر نہ ہو تو نگراں کا قول قبول کیا جائے گا بشرطیکہ وہ امین ہو، اور اگر نگراں دعوی کرے کہ اس نے آمدنی کو خرچ کردیا ہے اور وہ امین ہو تو تصدیق کی جائے گی، جب تک اس پر اصل وقف میں گواہان نہ ہوں ان کو بتائے بغیر صرف نہیں کرے گا، اور اگر وہ دعوی کرے کہ اس نے وقف پر اپنا کچھ مال صرف کیا ہے تو بغیر یمین کے تصدیق کی جائے گی، مگر یہ کہ وہ متہم ہو تو حلف لیا جائے گا[3]۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر وقف کا متولی آمدنی کو مستحقین پر

---

(۱) سورۂ حشر/۱۸۔

(۲) إحیاء علوم الدین للغزالی ۴/۲، ۵۷۲، ۵۷۵، ۵۸۷۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۳۵۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۲۵ طبع بولاق، البحر الرائق ۵/ ۲۶۲، تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۱/ ۲۰۶۔

(۲) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۱/ ۲۰۳، ۲۰۴۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۸، ۸۹۔

صرف کرنے کا دعوی کرے تو اگر وہ لوگ متعین ہوں تو ان کا قول معتبر ہوگا، اور ان لوگوں کو اس سے حساب کے مطالبہ کا حق ہوگا، اور اگر وہ لوگ غیر متعین ہوں تو کیا امام کو اس سے حساب کے مطالبہ کا حق ہوگا، یا نہیں؟ اس میں دو قول ہیں، جن کو شرنبلالی نے ''ادب القضاء'' میں نقل کیا ہے، ان میں سے راجح پہلا قول ہے، اور احتمال کے وقت خرچ کی گئی مقدار میں اس کی تصدیق کی جائے گی، اور اگر اسے قاضی متہم قرار دے تو اس سے حلف لے گا، اور مراد جیسا کہ اذرعی نے کہا ہے، اس کا ان چیزوں میں خرچ کرنا ہے جو عرف کے مطابق ہو اور اسی کے معنی میں فقراء وغیرہ، عام مصارف میں خرچ کرنا ہے، برخلاف اس کا متعین موقوف علیہ پر خرچ کرنے کے کہ اس میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، کیونکہ اس پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا[1]۔

اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ حاکم کو اختیار ہے کہ وہ مصلحت کے وقت اوقاف کے اموال کے حساب کے لئے دیوان مقرر کرے، اور انہوں نے کہا ہے کہ وقف کا نگراں یا تو رضا کار ہوگا یا رضا کار نہیں ہوگا، اگر نگراں وقف کی نگرانی کے سلسلہ میں رضا کار ہو تو مستحقین کو دینے کے سلسلہ میں اس کا قول قبول کیا جائے گا اور اسے اس کو بینہ کے ذریعہ ثابت کرنے کا مکلّف نہیں کیا جائے گا، لیکن اگر وہ رضا کار نہ ہو تو مستحقین کو دینے کے سلسلہ میں اس کا قول بغیر بینہ کے قبول نہیں کیا جائے گا جو اسے ثابت کرتا ہو[2]۔

سوم: امام کا ٹیکس وصول کنندگان سے محاسبہ کرنا:

۵- رسول اللہ ﷺ کی اقتداء کرتے ہوئے امام پر ٹیکس وصول کنندگان کا محاسبہ کرنا واجب ہے، اس لئے کہ بخاری نے روایت کی ہے کہ: ''أن رسول الله ﷺ استعمل رجلاً من الأسد علی صدقات بني سليم يدعى ابن اللتبية فلما جاء حاسبه''[1] (رسول اللہ ﷺ نے قبیلہ اسد کے ایک شخص کو بنی سلیم کے صدقات کی وصولی پر عامل مقرر فرمایا، جسے ابن اللتبیہ کے نام سے پکارا جاتا تھا، جب وہ وصولی کر کے واپس آئے تو آپ ﷺ نے ان سے محاسبہ کیا)۔

تفصیل ''جبایۃ'' (فقرہ/۲۲) میں ہے۔

چہارم: عاملین کا محاسبہ کرنا:

٦- ٹیکس وصول کرنے والوں پر واجب ہے کہ وہ کاتب دیوان کے پاس حساب پیش کریں، اور اس پر واجب ہے کہ ان لوگوں کا اس پیش کردہ حساب کے صحیح ہونے کے سلسلہ میں محاسبہ کرے، لیکن امام شافعی کے مذہب کے مطابق عشر کے عاملین پر حساب پیش کرنا لازم نہیں ہوگا، اور نہ اس سلسلہ میں ان حضرات سے کاتب دیوان کے لئے محاسبہ کرنا واجب ہوتا ہوگا، اس لئے کہ عشر ان کے نزدیک ایسا صدقہ ہے، جس کا مصرف حکام کے اجتہاد پر موقوف نہیں ہے، اور اگر عشر والا خود اس کے مصرف میں خرچ کردے تو کافی ہوگا، اور امام ابوحنیفہ کے مذہب کے مطابق ان پر حساب پیش کرنا لازم ہوگا، اور اس بارے میں کاتب دیوان پر ان سے محاسبہ کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ خراج وعشر کا مصرف ان کے نزدیک مشترک ہے، اور جب عمال میں سے جس شخص کا محاسبہ واجب ہو، محاسبہ کیا جائے، تو دیکھا جائے گا کہ اگر عامل اور کاتب دیوان کے مابین حلف واقع نہ ہو تو حساب کے بقایا میں کاتب دیوان کی تصدیق کی جائے گی پھر اگر اس سلسلہ میں حاکم اس پر شک کرے تو

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۴۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۲٦۹، ۲۷۷۔

(۱) حدیث: ''أن رسول الله ﷺ استعمل رجلاً من الأسد......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳٦۵) نے حضرت ابوحمید الساعدیؓ سے کی ہے۔

اسے اپنے گواہوں کو پیش کرنے کا مکلّف کرے گا، تو اگر اس کی طرف سے شک ختم ہوجائے تو اس سلسلہ میں یمین ساقط ہوجائے گی، اور اگر شک زائل نہ ہو، اور حاکم اس پر قسم دلانا چاہے تو عامل کو قسم دلائے گا کاتب دیوان کو نہیں، اس لئے کہ مطالبہ عامل سے ہے نہ کہ کاتب سے، اور اگر حساب کے سلسلہ میں دونوں کے درمیان اختلاف ہو تو دیکھا جائے گا، اگر ان دونوں کا اختلاف آمدنی کے سلسلہ میں ہو تو اس میں عامل کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ انکار کرنے والا ہے۔

اور اگر ان دونوں کا اختلاف خرچ کے سلسلہ میں ہو تو اس سلسلہ میں کاتب کا قول معتبر ہوگا کیونکہ وہ انکار کرنے والا ہے

اور اگر ان دونوں کا اختلاف پیمائش کے سلسلہ میں ہو جس کا لوٹانا ممکن ہو تو اختلاف کے بعد اعتبار کیا جائے گا اور اس میں اس پر عمل کیا جائے گا جو صحیح اعتبار کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے (۱)۔

پنجم: امین حضرات کا محاسبہ کرنا:

۷- ابن ابی الدم نے کہا ہے کہ قاضی پر واجب ہے کہ وہ امین حضرات کے معاملہ کو دیکھے اور جن چیزوں کو وہ انجام دیتے ہیں اس سلسلہ میں ان کا محاسبہ کرے (۲)۔

اور سمنانی نے کہا ہے کہ اگر امین حضرات کا یتیموں کے اموال کے سلسلہ میں محاسبہ کیا جائے جو ان کے قبضہ میں ہو تو جس شخص کو قاضی نے مقرر کیا ہو تو ان چیزوں میں اس کا قول قبول کیا جائے گا، جن میں وصی کا قول قبول کیا جاتا ہے، اور جسے قاضی نے وصی مقرر نہ کیا ہو بلکہ اسے زمین کے بارے میں نگراں اور قبضہ کرنے والا مقرر کیا ہو اور یہ مقرر کیا ہو کہ ہر ماہ یتیم پر اتنا خرچ کرے تو اس خرچ کے بارے میں اس کا قول قبول کیا جائے گا جو زمین سے متعلق وہ دعوی کرے، جبکہ اس کے مثل اس مدت میں خرچ کیا جاسکتا ہو، اور ان پھلوں اور قیمتوں کے بارے میں جو اس کے قبضہ میں ہوں، اور اگر ان میں سے کوئی متہم ہو تو اس سے حلف لیا جائے گا (۱)۔

ششم: وصی کا محاسبہ کرنا اور بیان کرنے پر اس کو مجبور کرنا:

۸- اگر وصی امانت میں معروف ہو اور ورثہ بڑے ہوجائیں اور ان کا وصی خبر دے کہ جو کچھ ان کے باپ نے چھوڑا تھا وہ سب اس نے ان پر یا ان کی جائداد پر صرف کردیا ہے، یا ان سے کہے کہ میرے پاس اس مقدار کے علاوہ کچھ باقی نہیں ہے، اور حالت کی وضاحت نہ کرے اور اگر وہ چاہیں کہ اس کا محاسبہ کریں اور وہ ایک ایک مصرف کو بیان کرے تاکہ وہ واقف ہوسکیں کہ اس نے معروف کے مطابق خرچ کیا، اور وہ حاکم سے محاسبہ کرنے کا مطالبہ کریں یا خود حاکم اس کا مطالبہ کرے تو انہیں اس کا حق ہوگا، اور اسی طرح سے حاکم کو حق ہوگا لیکن اگر وہ اس کے دینے سے انکار کردے، تو اسے اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور صرف کرنے کے سلسلہ میں وصی کا قول معتبر ہوگا جو اس نے خرچ کیا، اس لئے کہ وہ یا تو ان لوگوں کا امین ہے یا حاکم کا امین ہے، تو جس چیز میں وہ امین ہے اس میں اس کا قول معتبر ہوگا، اور اگر وہ امانت میں معروف نہ ہو تو وضاحت کرنے کے سلسلہ میں اس پر جبر کیا جائے گا، اور جبر کا معنی یہ ہے کہ اسے دو یا تین دنوں تک بلائے گا، اور اسے دھمکائے گا، پھر اگر وہ وضاحت نہ کرے تو اسے قید نہیں کرے گا بلکہ اس کی قسم پر اکتفا کرے گا (۲)۔

---

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۱۷، ۲۱۸، الاحکام السلطانیہ للفراء رص ۲۵۶۔

(۲) أدب القضاۃ رص ۱۲۲۔

(۱) روضۃ القضاۃ ۱/۱۴۱۔

(۲) الفتاوی المہدیہ ۷/۲۷، ۷۳، ۱۱۴، ۱۱۵، تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/۳۰۵۔

ہفتم: اس وارث سے محاسبہ کرنا جس کے قبضہ میں ترکہ ہو:

۹- اگر بعض ورثہ ترکہ کو یا اس کے کچھ حصہ کو جمع کرلیں تو باقی ورثہ کو حق ہوگا کہ جو ترکہ اور اس کی بڑھوتری ان کے قبضہ میں ہے اس پر اور ان کے مابین شرعی سہام کے مطابق تقسیم کردیا جائے گا[1]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۰۵، ۳۰۶۔

محاصۃ

تعریف:

۱- محاصہ لغت میں مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **حاصّه محاصة وحصاصاً**: اس نے بٹوارہ کیا تو ان دونوں میں سے ہر ایک نے اپنا حصہ لے لیا۔

اور **تحاص الغرماء**، قرض خواہوں نے اپنے درمیان مال کو حصوں میں تقسیم کرلیا[1]۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

قلیوبی نے کہا ہے کہ اگر وقف اپنے مستحقین کے سلسلہ میں تنگ پڑ جائے تو بعض کو بعض پر مقدم نہیں کیا جائے گا بلکہ ان کے درمیان حصہ کے اعتبار سے تقسیم کردیا جائے گا[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قسمت:

۲- لغت میں قسمت چیز کے بٹوارہ کا نام ہے، کہا جاتا ہے، "**اقتسم القوم الشيء بينهم**" ان میں ہر ایک نے اس میں سے اپنا حصہ لے لیا، اور حصہ پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے[3]۔

اور اصطلاح میں یہ کسی متعین شئ میں پھیلے ہوئے حصہ کو جمع کرنا

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۱۰، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۲۷۱۔

(۳) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

ہے [۱]، یا یہ بعض حصوں کو بعض سے جدا کرنا ہے [۲]۔

اور محاصہ اور قسمت کے مابین ربط یہ ہے کہ قسمۃ محاصہ سے عام ہے، اس لئے کہ محاصہ صرف اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ مال حقوق کو پورا نہ کرے، اگر چہ دو آدمی تقسیم اور علاحدہ کرنے میں شریک ہوں۔

ب-عول:

۳-عول لغت میں ''عال یعول'' کا مصدر ہے، اور اس کے معانی میں سے بلند ہونا، زیادہ ہونا اور ظلم کی طرف مائل ہونا ہے [۳]۔

اور اصطلاح میں مقررہ حصہ پر سہام کا زیادہ ہونا ہے، تو مسئلہ مقررہ حصہ کے سہام کی طرف عول کر جاتا ہے، جس کی وجہ سے مقررہ حصہ والوں کو ان کے حصوں کے مطابق نقصان پہنچتا ہے [۴]۔

محاصہ اور عول کے مابین نسبت یہ ہے کہ محاصہ کے ذریعہ بٹوارہ میں قرض دہندہ اور عول والے مسئلہ میں وارث دونوں اپنے حق سے کم لینے والے ہوتے ہیں۔

محاصہ سے متعلق احکام:

محاصہ کے متعلق چند احکام ہیں، جن میں سے کچھ یہ ہیں:

مفلس کے مال کو قرض خواہوں کا تقسیم کرنا:

۴-فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر مفلس مدیون پر پابندی لگادی جائے (اور یہ وہ شخص ہے جس کے مال کے برابر اس پر دین ہو)، تو قرض خواہ اس کے مال میں محاصہ کریں گے تو قاضی ان لوگوں کے مابین اسے ہر ایک کے دین کے تناسب سے تقسیم کرے گا [۱]۔

دردیر نے کہا ہے کہ مفلس شخص کے اموال کو قرض خواہوں کے درمیان ان کے دیون کے تناسب سے تقسیم کیا جائے گا اور ہر قرض خواہ مفلس کے مال میں سے اس تناسب سے لے گا، اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ دیون کو جمع کیا جائے گا، اور ہر دین کو مجموعہ کی طرف منسوب کیا جائے گا، تو ہر قرض دہندہ مفلس کے مال میں سے اس تناسب سے لے گا، لہذا اگر ایک قرض دہندہ کا بیس اور دوسرے کا تیس اور ایک شخص کا پچاس ہو تو مجموعہ ایک سو ہوگا، اور اس کے ساتھ بیس کی نسبت پانچویں حصہ کی ہوگی، اور اس کے ساتھ تیس کی نسبت پانچویں اور دسویں حصہ کی ہوگی اور اس کے ساتھ پچاس کی نسبت نصف کی ہوگی، تو اگر مفلس کا مال بیس ہو تو پچاس کا مالک اس کا نصف دس لے گا اور تیس کا مالک اس کا پانچواں اور دسواں حصہ یعنی چھ لے گا اور بیس والا اس کا پانچواں حصہ یعنی چار لے گا۔

اور ایک دوسرے طریقہ سے بھی ہوسکتا ہے، اور یہ مفلس کے مال کو دیون کے مجموعہ کی طرف نسبت دینا ہے، لہذا اگر ایک شخص کا سو اور ایک کا پچاس اور ایک کا ڈیڑھ سو ہو اور مفلس کا مال ایک سو پچاس ہو تو مفلس کے مال کی نسبت دیون کے مجموعہ کے ساتھ نصف کی ہے، تو ہر قرض دہندہ اپنے دین کا نصف لے گا [۲]۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ دیون مجور علیہ کے مال کی جنس سے ہو، جیسا کہ جمہور فقہاء نے کہا ہے، انہوں نے کہا ہے کہ اگر دیون مفلس کے مال کی جنس اور اس کی صفت کے مخالف ہو تو حاکم مفلس کے مال کو فروخت کردے گا اور اسے قرض دہندگان کے مابین تقسیم کردے گا،

---

(۱) الکفایہ شرح الہدایہ مع تکملۃ فتح القدیر ۸/۷ ۳۴۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۶۹۔
(۳) لسان العرب۔
(۴) قواعد الفقہ للبرکتی، التعریفات للجرجانی۔

---

(۱) الاختیار ۲/ ۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۷۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۰، کشاف القناع ۳/ ۴۳۲۔
(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۷۱۔

اور اگر قرض دہندگان میں ایسا شخص ہو جس کا قرض اثمان کی جنس کے علاوہ سے ہو اور مفلس کے مال میں اس کی جنس میں سے نہ ہو اور قرض دہندہ اس کے عوض اثمان میں سے لینے پر آمادہ ہو جائے تو جائز ہوگا، اور اگر راضی نہ ہو اور اپنے حق کی جنس کا مطالبہ کرے تو قاضی اس کے لئے ثمن میں سے اس کے اس حصہ کے ذریعہ جو محاصہ کے ذریعہ اس کو ملے اس کے دین کی جنس سے خریدے گا[۱]۔

اور مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر مفلس کے ذمہ مختلف دیون ہوں، ان میں بعض نقد، بعض سامان اور بعض کھانے کی چیز ہو، بایں طور کہ ایک قرض دہندہ کے لئے دینار، دوسرے کے لئے سامان اور ان میں سے بعض کے لئے اناج ہو، پس جو قیمی اور مثلی نقد کے مخالف ہو تو حصاص (یعنی مال کی تقسیم کے دن) کی قیمت لگائی جائے گی۔ لہذا اگر ایک قرض دہندہ کا مفلس کے ذمہ سو دینار ہو، اور دوسرے قرض دہندہ کا سامان ہو جس کی قیمت ایک سو ہو، اور دوسرے کا اناج ہو جس کی قیمت ایک سو ہو، اور مفلس کا مال ایک سو ہو، تو یہ قرض دہندگان کے مابین تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، تو صاحب نقد اس کا ایک تہائی لے گا، اور سامان اور اناج کے مالکان میں سے ہر ایک کے لئے ایک تہائی ہوگا تو صاحب نقد کو اس کی جگہ دیا جائے گا، اور صاحب سامان کے لئے اس کے سامان کی صفت کا اس کی جگہ پر سامان خریدا جائے گا اور اسی طرح صاحب اناج کے لئے تیسرے ایک تہائی کے ذریعہ اس کے اناج کی صفت کا اناج خریدا جائے گا، اور آپسی رضامندی کے ساتھ ثمن لینا جائز ہوگا، بشرطیکہ وہ مانع سے خالی ہو۔

اور یہ مالکیہ کی تفصیل ہے، اور اس کے قریب شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے[۲]۔

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۶۹، ۲۷۰، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۱، کشاف القناع ۳/ ۴۳۲، المغنی ۴/ ۴۹۴۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۷۰، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۱، المغنی ۴/ ۴۹۴۔

اور مالکیہ کے نزدیک جائز ہوگا کہ قرض دہندگان اس قرض دار کو جس کے مال کے برابر اس پر دین ہو اس کو مفلس قرار دیں اور اس کے مال کو حاکم کی طرف سے اس پر حجر کئے بغیر آپس میں محاصہ کے طور پر تقسیم کرلیں[۱]۔

محاصہ کے بعد کسی قرض دہندہ کا ظاہر ہونا:

۵- اگر قرض دہندگان مفلس کا دین تقسیم کرلیں پھر دوسرا قرض دہندہ ظاہر ہو، تو محاصہ نہیں ٹوٹے گا اور جمہور فقہاء کے نزدیک قرض دہندہ اپنے حصہ کے بقدر قرض دہندگان سے واپس لے گا، اور یہ فی الجملہ ہے۔

اور اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اِفلاس'' (فقرہ/ ۵۳)۔

ادھار قرض کے مالکان کا محاصہ:

۶- حاکم کے مفلس قرار دینے سے مالکیہ کے نزدیک، شافعیہ کے ایک قول اور امام احمد کی ایک روایت میں دین مؤجل فوری طور پر واجب الادا ہو جاتا ہے، اور اس بنیاد پر ادھار قرضوں کے مالکان محاصہ میں فوری طور پر ادا کئے جانے والے قرضوں کے مالکان کے ساتھ شریک ہوں گے۔

اور اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''افلاس'' (فقرہ/ ۲۴)۔

اور اگر قرض دہندگان میں سے کوئی شخص اپنے اصل مال کو پائے جسے مفلس کے ہاتھ فروخت کیا تھا تو اس کے لئے جائز ہوگا کہ اسے لے لے اور اس کے لئے جائز ہوگا کہ سامان کی قیمت کے ذریعہ قرض دہندگان سے محاصہ کرے۔

یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے[۲]۔ اس لئے کہ نبی ﷺ کا

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۶۳، ۲۶۴۔

(۲) المغنی ۴/ ۴۵۳، الدسوقی ۳/ ۲۸۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۸۔

ارشاد ہے: "من أدرک ماله بعینه عند رجل أو إنسان قد أفلس فهو أحق به من غیره"[1] (جو شخص اپنے مال کو بعینہ کسی ایسے انسان کے پاس پائے جو مفلس ہو گیا ہو تو وہ دوسرے کے مقابلہ میں اس کا زیادہ حق دار ہوگا)۔

اور حنفیہ نے کہا ہے کہ جو شخص مفلس ہو جائے اور اس کے پاس کسی آدمی کا بعینہ سامان ہو جسے اس سے خریدا ہو تو سامان کا مالک اس میں قرض دہندگان کے برابر ہوگا، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی دوسرے شخص سے کوئی سامان خریدا اور اس پر قبضہ کرلیا پھر اس کا ثمن ادا نہیں کیا یہاں تک کہ وہ مفلس ہو گیا اور اس کے پاس اس کے علاوہ کوئی سامان نہ ہو اور فروخت کرنے والا دعوی کرے کہ وہ تمام قرض دہندگان سے زیادہ حق دار ہے، اور قرض دہندگان اس کے ثمن میں برابری کا دعوی کرے، تو اسے فروخت کیا جائے گا، اور حصص کے اعتبار سے ان کے مابین ثمن تقسیم کیا جائے گا بشرطیکہ سارے دیون فوری طور پر واجب الادا ہوں اور اگر ان میں سے کچھ ادھار اور کچھ فوری واجب الادا ہو تو ثمن کو ان قرض دہندگان کے مابین تقسیم کیا جائے گا جن کا قرض فوری واجب الادا ہو، پھر جب ادھار مدت پوری ہو جائے تو ادھار دیون والے ان کے ساتھ ان کے قبضہ کردہ حصوں کے ساتھ شریک ہوں گے، لیکن اگر مبیع پر قبضہ نہ کرے پھر وہ مفلس ہو جائے تو سامان کا مالک تمام قرض دہندگان سے زیادہ اس کی قیمت کا مستحق ہوگا[2]۔

اور اپنے عین مال میں قرض دہندہ کے رجوع کرنے کے سلسلہ میں کچھ شرائط ہیں، جن کا پایا جانا ضروری ہے، اور یہ بارہ شرطیں ہیں، تو اگر ان میں سے کوئی ایک شرط نہ پائی جائے تو اسے اپنے عین مال میں کوئی حق نہیں ہوگا اور وہ قرض دہندگان سے محاصہ (حصہ لینا) کرے گا۔

اور اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''إفلاس'' (فقرہ ۲۸، ۳۹)۔

(۱) حدیث: "من أدرک ماله بعینه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۶۳) اور مسلم (۳/ ۱۱۹۳) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۶۴۔

ورثہ کا اپنے مورث کے ترکہ میں سے حصہ لینا:

۷- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر شرعا مقررہ حصہ والوں کے سہام اصل ترکہ سے جو ایک صحیح کے ساتھ مقرر ہو زائد ہو جائیں تو اس کا معنی یہ ہے کہ ترکہ اصحاب فرائض کے لئے پورا نہیں ہوتا ہے، لہذا اگر کوئی عورت شوہر، ماں اور ایک حقیقی بہن کو چھوڑ کر مر جائے تو شوہر کے لئے نصف مقرر ہے اور ماں کے لئے تہائی مقرر ہے، اور حقیقی بہن کے لئے نصف مقرر ہے، تو اس حالت میں مقررہ حصے اصل ترکہ (یعنی ایک صحیح) سے زائد ہیں، اور اس جگہ ورثہ سبب استحقاق میں مساوی ہیں، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے جب فرائض کو ان کے مستحقین کے ساتھ لاحق کرنے کا حکم دیا تو ان میں سے بعض کی دوسرے بعض سے تخصیص نہیں کی، اور یہ میراث میں مساوات کو واجب کرتا ہے، لہذا اگر محل (ترکہ) میں گنجائش ہو تو ان میں سے ہر ایک اپنا پورا حق لے گا لیکن اگر محل تنگ ہو تو یہ حضرات غرماء کی طرح ترکہ میں محاصہ کریں گے، اور ورثہ میں سے کسی ایک کے حق کو ساقط کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ نص ثابت کی وجہ سے اپنے حصہ کا مستحق ہوا ہے[1]۔

(۱) شرح السراجیہ رص ۹۹، ۱۰۰ طبع مصطفی الحلبی، العذب الفائض ۱/ ۱۶۰، ۱۶۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۰۰، ۳۰۱۔

حدیث: "أن رسول الله علیه السلام أمر بالحاق الفرائض بأهلها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۱۱) اور مسلم (۳/ ۱۲۳۳) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

اور تفصیل اصطلاح ''عول'' (فقرہ/ ۳) اور ''اِرث'' (فقرہ/۵۶ اوراس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

قرض دہندگان کا میت کے ترکہ میں حصہ لینا:

۸- شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر ترکہ کا مال تقسیم کیا جائے اور کوئی قرض دہندہ ظاہر ہوجائے تو اسے بٹوارہ میں داخل کرنا واجب ہوگا، وہ حصہ کے اعتبار سے شریک ہوگا اور بٹوارہ نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ مقصود اس کے ذریعہ حاصل ہوجاتا ہے، اور ایک قول ہے کہ بٹوارہ ٹوٹ جائے گا، جیسا کہ اگر ورثہ بٹوارہ کرلیں پھر کوئی دوسرا وارث ظاہر ہوجائے تو اصح قول کے مطابق بٹوارہ ٹوٹ جائے گا، رملی نے کہا ہے کہ اور پہلے کا فرق یہ ہے کہ وارث کا حق عین مال میں ہے، قرض دہندہ کے حق کے برخلاف، اس لئے کہ وہ اس کی قیمت میں ہے اور مشارکہ کے ذریعہ مقصود حاصل ہوجاتا ہے [۱]۔

اور حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر دیون اکٹھے ہوں تو قرض دہندگان ترکہ کو اپنے قرضوں کے مقدار کے اعتبار سے حصص کے ذریعہ تقسیم کریں گے، اور اگر تقسیم سے قبل ترکہ میں سے کچھ ہلاک ہوجائے تو یہ لوگ باقی کو اپنے درمیان حصص کے مطابق تقسیم کرلیں گے اور ہلاک ہونے والی شئی کو اصلاً نہ ہونے کے درجہ میں قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کا حق ترکہ کے ہر جز کے ساتھ متعلق ہے، لہذا باقی ان لوگوں کے مابین ان کے قرضوں کے بقدر ہوگا [۲]۔

اور اگر بٹوارہ ہوجائے پھر ترکہ میں اس کے برابر دین ظاہر ہو اور ورثہ اپنے مال سے اس کو ادا نہ کریں اور قرض دہندگان معاف نہ کریں تو بٹوارہ رد کردیا جائے گا، اس لئے کہ دین وارث کے لئے ملکیت کے وقوع کے لئے مانع ہے۔

اور یہی حکم ہوگا اگر دین ترکہ کے برابر نہ ہو مگر یہ کہ بٹوارہ کے بعد ترکہ میں سے باقی حصہ دیون کو پورا کردے، اس لئے کہ ان کے حق کو پورا کرنے کے لئے بٹوارہ کو توڑنے کی ضرورت نہیں ہوگی، اور اگر اسے قرض دہندگان بٹوارہ کے بعد بری الذمہ کردیں یا ورثہ اسے اپنے مال سے ادا کردیں تو بٹوارہ جائز ہوگا، یعنی اس کا جواز ظاہر ہوجائے گا، چاہے دین ترکہ کے برابر ہو یا برابر نہ ہو، اس لئے کہ مانع زائل ہوگیا، برخلاف اس صورت کے جبکہ اس کے لئے کوئی وارث یا ایسا شخص بٹوارہ کے بعد ظاہر ہوجائے جس کے لئے ایک تہائی یا چوتھائی کی وصیت کی گئی ہو، اور ورثہ کہیں کہ ہم ان دونوں کا حق ادا کریں گے تو اگر وارث یا موصی لہ راضی نہ ہو تو بٹوارہ ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ ان دونوں کا حق عین ترکہ میں ہے، لہذا دوسرے کے مال کی طرف ان دونوں کی رضامندی کے بغیر منتقل نہیں ہوگا [۱]۔

اور مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر میت کا مال قرض دہندگان کے مابین حصص کے اعتبار سے تقسیم کردیا جائے پھر دوسرا قرض دہندہ ظاہر ہو، تو وہ ان قرض دہندگان سے واپس لے گا جنہوں نے مال کو تقسیم کرلیا ہے، امام مالک نے اس شخص کے بارے میں فرمایا جو مرگیا اور اپنے اوپر قرض چھوڑ گیا تو اس کا مال قرض دہندگان کے مابین تقسیم کردیا گیا پھر کچھ لوگ آئے اور ان لوگوں نے اس میت پر اپنے قرض ہونے پر بینہ قائم کردیا اور پہلے قرض دہندگان میں سے جنہوں نے اپنے قرض کو لے لیا ان میں سے بعض مفلس ہوگئے، امام مالک نے فرمایا کہ ان حضرات کے لئے جو آئے اور اس میت پر قرض ثابت کیا یہ حق ہوگا کہ وہ قرض دہندگان میں سے ہر ایک کا پیچھا اپنے دین میں سے اس حصہ کے ساتھ جو اس پر ثابت ہو کریں، جبکہ ان کا دین ان تمام غرماء پر تقسیم کیا جائے گا جنہوں نے اپنے قرض پر قبضہ کرلیا ہے،

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۶، ۳۱۷، کشاف القناع ۳/ ۴۳۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۲۲۶۔

(۱) العنایہ بہامش تکملہ فتح القدیر ۸/ ۳۷۶۔

اور یہ میت کے مال میں محاصہ کے طور پر ہوگا، اور ان لوگوں کے لئے جنہوں نے میت پر قرض کو ثابت کیا یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ ہر اس چیز کو لے لیں جسے اس قرض دہندہ کے ہاتھ میں میت کے اس مال میں سے پائیں، جسے اس نے اپنے دین کے بدلہ وصول کیا اور تلف نہیں کیا، لیکن یہ لوگ اس میں سے اتنی مقدار لیں گے جو اس میں سے اس کے ذمہ آئے، اور یہ لوگ اس مقدار میں جو ان کے لئے ان میں سے ہر ایک شخص پر اس کے حق کے تقاضہ کے مطابق ہوجائے باقی قرض خواہوں کا پیچھا کریں گے۔ اور اسی طرح ہمیشہ میت کے مال کی طرف دیکھا جائے گا جسے غرماء نے لے لیا ہے اور پہلے غرماء کے دین کو اور ان لوگوں کے قرض کو دیکھا جائے گا جنہوں نے اس میت پر اپنے قرض کو ثابت کیا ہے، پس میت کا مال ان لوگوں کے مابین حصص کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے گا، پس ان لوگوں کے لئے جنہوں نے اس میت پر دین کو ثابت کیا حصہ ہوگا تو ان لوگوں کو حق ہوگا کہ ان قرض دہندگان کا پیچھا کریں جنہوں نے اپنے قرض پر ان لوگوں کے جاننے سے پہلے قبضہ کرلیا ہے، اور ان میں ہر ایک صرف اسی مقدار کے سلسلہ میں پیچھا کرے گا جو محاصہ میں اس کے حق سے زائد ہو، اور یہ حضرات مفلس ہونے والے اور مال دار کا پیچھا کریں گے تاکہ وہ زیادتی جسے ان لوگوں نے حصہ لگاتے وقت لے لیا وہ ان کے اور ان لوگوں کے مابین مشترک ہوجائے جنہوں نے اپنے قرض کو ثابت کیا ہے[۱]۔

اور بعد میں آنے والے غریم کا ان قرض دہندگان سے واپس لینا جنہوں نے مال کو تقسیم کرلیا، صرف اس صورت میں ہوگا جبکہ میت قرض کے بارے میں مشہور نہ ہو، اور وارث یا وصی بعض قرض دہندگان کو نہیں جانتے ہوں، لہذا اگر میت قرض کے سلسلہ میں مشہور ہو یا وارث یا وصی کو بعض قرض دہندگان کا علم ہو پھر وارث یا وصی تعدی کرے اور بعض قرض دہندگان کو ترکہ پر قبضہ کرادے تو غرماء میں سے بعد میں آنے والا وارث یا وصی سے واپس لے گا تو وہ اس سے اپنا پورا حق لے گا، اس لئے کہ اس بٹوارہ کرکے تعدی کی ہے، پھر وارث یا وصی ان تمام قرض دہندگان سے جنہوں نے پہلے اس پر قبضہ کرلیا اس مقدار کو واپس لے گا جسے اس آنے والے نے اس سے لیا[۱]۔

۹- موت کی وجہ سے دین مؤجل کے فوری طور پر واجب الادا ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، تو ان میں سے بعض نے کہا ہے فوری طور پر اس کی ادائیگی واجب ہوجائے گی، اور دوسرے فقہاء نے کہا ہے کہ وہ فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوگا۔

اور تفصیل ''أجل'' (فقرہ ۹۵) اور ''ترکۃ'' (فقرہ ۲۴) میں ہے۔

۱۰- فقہاء کا اس صورت کے بارے میں اختلاف ہے جب بعض قرض دہندگان ترکہ میں اپنے عین مال کو پائیں، جیسے وہ شخص جو کوئی شئ فروخت کرے اور وہ ثمن پر قبضہ نہ کرے پھر خریدار کا انتقال ہوجائے اور قرضے ترکہ کے برابر ہوں تو کیا یہ قرض خواہ اپنا عین مال لے گا یا وہ غرماء میں مساوی ہوگا، اور سب محاصہ کریں گے؟

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ جو قرض خواہ ترکہ میں اپنا عین مال پائے وہ اس کا زیادہ حق دار نہیں ہوگا، بلکہ غرماء میں مساوی ہوگا تو وہ ان کے ساتھ اس ثمن کے ذریعہ حصہ لینے میں شریک ہوگا، جو اس کے لئے ہے، اس لئے کہ میت کا ذمہ موت کے ذریعہ ختم ہوگیا[۲]۔

---

(۱) المدونہ ۵/ ۴۸۴، ۴۸۵۔

(۱) الخرشی ۵/ ۲۷۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۴، المبسوط ۱۸/ ۲۷، ۲۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۸۲، الخرشی ۵/ ۲۸۱، کشاف القناع ۳/ ۴۲۶، المغنی ۴/ ۵۰۲۔

اور نبی کریم علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "أيما رجل باع متاعا فأفلس الذي ابتاعه ولم يقبض الذي باعه من ثمنه شيئا فوجد متاعه بعينه فهو أحق به، وإن مات المشتري فصاحب المتاع أسوة الغرماء"[۱] (جو شخص کوئی سامان فروخت کرے اور خریدار مفلس ہوجائے اور بائع اس کے ثمن میں سے کچھ بھی قبضہ نہ کرے اور وہ اپنے سامان کو بعینہ پائے تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا، اور اگر خریدار مرجائے تو سامان کا مالک قرض خواہوں کے مساوی ہوگا)۔

اور شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر ترکہ دین کو پورا نہ کرے تو قرض خواہ کو اختیار ہوگا کہ ثمن کے ذریعہ دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ حصہ دار بن جائے یا بیع کو فسخ کردے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ انہوں نے ایک شخص کے بارے میں فرمایا جو مفلس ہوگیا تھا: "هذا الذي قضى فيه رسول الله ﷺ: "أيما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه إذا وجده بعينه"[۲] (اس شخص کے بارے میں رسول اللہ علیہ السلام نے فیصلہ فرمایا تھا کہ: جو شخص مرجائے یا وہ مفلس ہوجائے تو سامان کا مالک اس کو بعینہ پائے تو اس کا زیادہ حق دار ہوگا)، پس اگر ترکہ دین کو پورا کرتا ہو تو اس میں دو قول ہیں:

اول: اسے اپنے مال کو واپس لینے کا حق ہوگا، حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کی وجہ سے، دوم: اس کے لئے اپنے عین مال کو واپس لینا جائز نہیں ہوگا، اور یہی راجح مذہب ہے، اس لئے کہ مال دین کو پورا کرتا ہے تو مبیع کو واپس لینا جائز نہیں ہوگا، جیسے وہ شخص جو زندہ ہو اور مالدار ہو، اور اگر وہ دین کے برابر ترکہ چھوڑے تو وہ قرض دہندگان کے مساوی ہوگا[۱]۔

وصیت میں حصہ لگانا:

۱۱- جو شخص چند وصیت کرے جو اس کے ایک تہائی مال سے زائد ہو اور ورثہ اس زائد کی اجازت نہ دیں اور ایک تہائی وصایا کے لئے تنگ پڑ جائے، تو موصی لہم ایک تہائی ترکہ کی مقدار میں اپنی اپنی وصیت کے تناسب سے حصہ لگائیں گے، تو ان میں سے ہر ایک کے لئے اس کی وصیت کے بقدر کمی ہوگی، لہذا اگر کوئی شخص ایک شخص کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور دوسرے شخص کے لئے چھٹے حصہ کی اور ورثہ اجازت نہ دیں تو ثلث ان دونوں کے مابین تین حصوں میں تقسیم ہوگا، تو وہ دونوں اسے اپنے اپنے حق کے بقدر تقسیم کریں گے، جیسے ان قرضوں کے مالکان جو مفلس کے مال میں حصہ لگاتے ہیں، اور یہ اصل فقہاء کے مذاہب کے مابین متفق علیہ ہے[۲]۔

اور تفصیل اصطلاح "وصیۃ" میں ہے۔

---

(۱) حدیث: "أيما رجل باع متاعا فأفلس......" کی روایت ابوداؤد (۷۹۱/۳، ۷۹۲) نے حضرت ابوبکر بن عبد الرحمن بن الحارث سے مرسلاً کی ہے۔

(۲) حدیث: "أيما رجل مات أو أفلس......" کی روایت دار قطنی (۲۹/۳) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور شوکانی نے نیل الأوطار (۲۴۲/۵) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) المہذب ۳۳۴/۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۳۷۴/۷، تکملہ فتح القدیر ۳۶۸/۹، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۴۲۷/۵، الفواکہ الدوانی ۱۹۱/۲، المدونہ ۵۱/۶، ۵۴، مغنی المحتاج ۴۸/۳، کشاف القناع ۳۴۰/۴، المغنی ۱۵۹/۶۔

محاطة

دیکھئے: "وصیۃ"۔

محاقلة

دیکھئے: "بیع المحاقلۃ"۔

محبة

تعریف:

۱- محبت کا معنی لغت میں خوش کرنے والی شیٔ کی طرف مائل ہونا ہے، راغب اصفہانی نے کہا ہے کہ محبت اس چیز کے چاہنے کا نام ہے جسے تم اچھا دیکھتے یا خیال کرتے ہو اور اس کی تین قسمیں ہیں:

لذت کی وجہ سے محبت جیسے مرد کی عورت سے محبت، اور نفع کی وجہ سے محبت جیسے کسی نفع بخش چیز سے محبت اور اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأُخْرٰى تُحِبُّوْنَهَا نَصْرٌ مِّنَ اللّٰهِ وَفَتْحٌ قَرِيْبٌ" [(۱)] (اور ایک اور (ثمرہ بھی) کہ وہ تمہیں محبوب ہے (یعنی) اللہ کی طرف سے مدد اور جلد فتحیابی)، اور فضل کی وجہ سے محبت جیسے اہل علم کا ایک دوسرے سے علم کی وجہ سے محبت کرنا [(۲)]۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مودت:

۲- مودت کا معنی لغت میں شیٔ کی محبت اور اس کے ہونے کی تمنا کرنا ہے، اور دونوں معنوں میں سے ہر ایک کے لئے استعمال ہوتا ہے، اس اعتبار سے کہ تمنا محبت کے معنی کو شامل ہوتا ہے، اس لئے کہ تمنا ایسی چیز کے حصول کی خواہش کرنا ہے جس سے تم محبت کرتے ہو، اور

(۱) سورۂ صف/ ۱۳۔

(۲) المفردات للأصفہانی، المعجم الوسیط، تفسیر القرطبی ۵۹/۴، ۶۰، ۱۱/ ۱۶۰، ۱۶۱۔

اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَّرَحْمَةً"[۱] (اور اس نے تمہارے (یعنی میاں بیوی کے) درمیان محبت وہمدردی پیدا کردی)۔

اور اس کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

محبت اور مودت کے مابین فرق یہ ہے کہ محبت اس چیز میں ہوتی ہے جن کا سبب طبیعت کا میلان اور حکمت دونوں ہوں، اور مودت صرف طبیعت کے میلان کی وجہ سے ہوتی ہے[۲]۔

اور اس بنیاد پر محبت مودت سے عام ہے۔

ب- عشق:

۳- عشق لغت میں عورتوں کا دلدادہ ہونا اور محبت میں حد سے بڑھنا ہے[۳]۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، محبت اور عشق کے مابین نسبت یہ ہے کہ محبت عشق سے عام ہے۔

ج- ارادہ:

۴- ارادہ اصل میں وہ قوت ہے جو شہوت، ضرورت اور امید سے مرکب ہوتی ہے، اور اسے شئ کی طرف اس حکم کے ساتھ نفس کے متوجہ ہونے کا نام دیا گیا ہے کہ اس کا کرنا مناسب ہے یا نہ کرنا، پھر وہ کبھی شروع کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، اور وہ نفس کا شئ کی طرف متوجہ ہونا ہے، اور کبھی منتہی میں استعمال ہوتا ہے، اور وہ اس میں حکم لگانا ہے، بایں طور کہ کرنا مناسب ہے یا نہ کرنا۔

(۱) سورۂ روم/۲۱۔

(۲) الفروق اللغویہ/۹۹، المفردات للأصفہانی، المعجم الوسیط۔

(۳) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، الفروق اللغویہ/۹۹۔

اور کبھی ارادہ ذکر کیا جاتا ہے، اور اس سے قصد مراد ہوتا ہے[۱]، اور اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ"[۲] (جو زمین پر نہ بڑا بننا چاہتے ہیں)، یعنی نہ تو اس کا قصد کرتے ہیں اور نہ ہی اسے طلب کرتے ہیں۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اور محبت اور ارادہ کے مابین نسبت یہ ہے کہ محبت ارادہ سے عام ہے۔

محبت سے متعلق احکام:

الف- اللہ اور رسول اللہ ﷺ کی محبت:

۵- اس پر امت کا اجماع ہے کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی محبت ہر مسلمان مرد وعورت پر فرض ہے، اور یہ محبت شرائط ایمان میں سے ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللّٰهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللّٰهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلّٰهِ"[۳] (اور کچھ لوگ ایسے بھی ہیں کہ اللہ کے علاوہ دوسروں کو بھی شریک بنائے ہوئے ہیں، ان سے ایسی محبت رکھتے ہیں جیسی اللہ سے (رکھنا چاہیے) اور جو ایمان والے ہیں وہ تو اللہ کی محبت سب سے قوی رکھتے ہیں)، اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ، فَسَوْفَ يَأْتِي اللّٰهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ"[۴] (اے ایمان والو! تم میں سے جو کوئی اپنے دین سے پھر جائے سو اللہ عنقریب ایسے لوگوں کو (وجود میں) لے آئے گا جنہیں وہ چاہتا ہوگا اور وہ اسے چاہتے ہوں گے)۔

(۱) سابقہ مراجع، المفردات لمعانی القرآن۔

(۲) سورۂ قصص/۸۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۶۵۔

(۴) سورۂ مائدہ/۵۴۔

اور نبی ﷺ کا فرمان ہے: "والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده"[1] (قسم ہے اس ذات گرامی کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے، تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک مؤمن نہیں ہوسکتا جب تک میں اس کے نزدیک اس کے والد اور اس کی اولاد سے زیادہ محبوب نہ ہوجاؤں)۔

اور اسی طرح آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين"[2] (تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک مؤمن نہیں بن سکتا جب تک میں اس کے نزدیک اس کے باپ، اس کی اولاد اور تمام لوگوں سے زیادہ محبوب نہ ہوجاؤں)۔

اسی طرح اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی محبت جہنم سے نجات دینے والی اور جنت کو واجب کرنے والی ہے[3]۔ اس لئے کہ اس اعرابی کی حدیث ہے جس نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ قیامت کب آئے گی: "فقال له الرسول ﷺ ما أعددت لها؟ قال: حب الله و رسوله (تو آپ ﷺ نے اس سے فرمایا: تم نے اس کے لئے کیا تیاری کی ہے؟ اس نے عرض کیا: اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی محبت) اور ایک روایت میں ہے: ما أعددت لها من كثير صلاة ولا صوم ولا صدقة ولكني أحب الله ورسوله قال: أنت مع من أحببت"[1] (میں نے اس کے لئے بہت زیادہ نماز، روزے اور صدقہ سے تیاری نہیں کی ہے، لیکن میں اللہ اور اس کے رسول ﷺ سے محبت کرتا ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم ان کے ساتھ رہوگے جن سے محبت کرتے ہو)۔

ب- علماء، صلحاء اور عام مومنین سے محبت کرنا:

٦- فقہاء کا مذہب ہے کہ افضل اعمال جو تقرب الی اللہ کا ذریعہ بنتے ہیں، علماء، صلحاء اور اہل عدل وخیر کی محبت ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدٰوةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ"[2] (اور آپ اپنے کو مقید رکھا کیجیے ان لوگوں کے ساتھ جو اپنے پروردگار کو پکارتے رہتے ہیں صبح وشام محض اس کی رضا جوئی کے لئے)۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَالَّذِينَ تَبَوَّءُو الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ"[3] (اور ان لوگوں کا (بھی حق) ہے جو دار الاسلام اور ایمان میں ان کے قبل سے قرار پکڑے ہوئے ہیں محبت کرتے ہیں اس سے جو ان کے پاس ہجرت کرکے آتا ہے) اور اس لئے کہ حدیث ہے: "قيل للنبي ﷺ: الرجل يحب القوم ولما يلحق بهم؟ قال: المرء مع من أحب"[4] (نبی ﷺ سے عرض کیا گیا ایک آدمی کچھ لوگوں سے

---

(۱) حدیث: "والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۵۸) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۵۸) اور مسلم (۱/۶۷) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۳) إحیاء علوم الدین ۴/۴۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات، تفسیر القرطبی ۴/۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح العقیدۃ الطحاویہ ۲۹۴، الآداب الشرعیہ ۱/۱۷۳، دلیل الفالحین شرح ریاض الصالحین ۲/۲۳۳۔

---

(۱) حدیث "الأعرابي الذي سأل رسول الله ﷺ متى الساعة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۵۵۷) اور مسلم (۴/۲۰۳۲) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، اور دوسری حدیث کی روایت مسلم نے اسی صفحہ میں کی ہے

(۲) سورۂ کہف/۲۸۔

(۳) سورۂ حشر/۹۔

(۴) حدیث: "المرء مع من أحب" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۵۵۷)

محبت کرتا ہے حالانکہ وہ (نیکی میں) ان کے مقام کو نہیں پہنچا ہے)، آپ ﷺ نے فرمایا کہ انسان اس کے ساتھ ہوگا جس سے وہ محبت کرتا ہے)۔

نیز حدیث ہے: "ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله" [1] (جس شخص میں تین چیزیں ہوں گی، وہ ان کی وجہ سے ایمان کی حلاوت کو پائے گا، اللہ اور اس کے رسول اس کے نزدیک سب سے زیادہ محبوب ہو، اور وہ کسی انسان سے صرف اللہ ہی کے لئے محبت کرتا ہو)۔

اسی طرح مؤمن پر واجب ہے کہ ظلم وخیانت کرنے والوں سے بغض رکھے، اس لئے کہ یہ اللہ کی محبت کے قبیل سے ہے، اس لئے کہ محبت کرنے والے پر واجب ہے کہ جس سے اس کا محبوب محبت کرتا ہے اس سے وہ محبت کرے، اور اس سے بغض رکھے جس سے ان کا محبوب بغض رکھتا ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله" [2] (اور یہ کہ انسان کسی سے محض اللہ کے لئے محبت کرے)۔

ج- بندے سے اللہ کی محبت کی علامت:

۷- علماء نے کہا ہے کہ بندہ سے اللہ کی محبت کی علامتوں میں سے یہ ہے کہ بندوں کے دلوں میں اس کی قبولیت رکھ دے، اور اس پر مغفرت کے ذریعہ انعام کرے، اور اس کی توبہ قبول کرے، اور وہ جس چیز کو پسند کرتا ہے اور جس سے راضی ہے اس کے کرنے کی اسے توفیق دے اور اس کی مدد وتائید کرے۔

اور اس کے جوارح اور اس کے اعضاء کی حفاظت کرے، یہاں تک کہ شہوتوں سے باز آجائے اور نیکیوں میں ڈوب جائے، اس نفس کو اس کے لئے واعظ اور اس کے دل کو زجر وتنبیہ کرنے والا بنادے جو اسے امر ونہی کرے [1]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمٰنُ وُدًّا" [2] (بے شک جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے نیک کام بھی کیے خدائے رحمان ان کے لئے محبت پیدا کردے گا)، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "مَنْ يَّرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَسَوْفَ يَأْتِي اللّٰهُ بِقَوْمٍ يُّحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوْنَهٗ" [3] (تم میں سے جو کوئی اپنے دین سے پھر جائے سو اللہ عنقریب ایسے لوگوں کو (وجود میں) لے آئے گا جنہیں وہ چاہتا ہوگا اور وہ اسے چاہتے ہوں گے)، نیز اس لئے کہ حدیث قدسی ہے: "وماتقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني أعطيته، ولئن استعاذني لأعيذنه" [4] (اور میرا بندہ اس چیز سے زیادہ کسی اور چیز کے ذریعہ

= اور مسلم (۴/ ۲۰۳۴) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "ثلاث من كن فيه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۶۰) اور مسلم (۱/ ٦٦) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۲) إحیاء علوم الدین ۴/ ۴۳۶، دلیل الفالحین ۲/ ۲۳۱، ۲۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات، العقیدۃ الطحاویہ/ ۳۸۳۔

(۱) إحیاء علوم الدین ۴/ ۳۷، ۴/ ۲۷۶، تفسیر القرطبی ۴/ ۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، ۱۱/ ۱۶۰، ۱۶۱، دلیل الفالحین ۲/ ۲۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الآداب الشرعیہ ۱/ ۱۷۳۔

(۲) سورۂ مریم/ ۹۶۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۵۴۔

(۴) حدیث قدسی: "ما تقرب إلي عبدي بشيء......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۳۴۱) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

میرا تقرب حاصل نہیں کرتا ہے، جسے میں نے اس پر فرض کیا ہے، اور میرا بندہ برابر نوافل کے ذریعہ میرا تقرب حاصل کرتا ہے یہاں تک کہ میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں، اور جب میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں تو میں اس کا کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے، اور اس کی آنکھ بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے، اور اس کا ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے، اور اس کا پاؤں بن جاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے، اور اگر وہ مجھ سے مانگتا ہے تو اسے عطا کرتا ہوں، اور اگر وہ مجھ سے پناہ مانگتا ہے تو میں اسے ضرور پناہ دیتا ہوں)۔

نیز اس لئے کہ نبی ﷺ کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"إن الله إذا أحب عبدا نادي جبريل: إن الله قد أحب فلانا فأحبه، فيحبه جبريل ثم ينادى جبريل في السماء: إن الله قد أحب فلانا فأحبوه فيحبه أهل السماء، ويوضع له القبول في أهل الأرض"** (اللہ تعالیٰ جب کسی بندے سے محبت کرتے ہیں تو جبرئیل کو بلاتے ہیں کہ اللہ نے فلاں بندے سے محبت کی تم بھی اس سے محبت کرو، تو جبرئیل اس سے محبت کرتے ہیں، پھر جبرئیل آسمان میں صدا لگاتے ہیں کہ اللہ نے فلاں بندے سے محبت کی ہے تم لوگ بھی اس سے محبت کرو، تو آسمان والے اس سے محبت کرنے لگتے ہیں، اور زمین والوں میں اس کی مقبولیت اتار دی جاتی ہے) اور ایک روایت میں ہے: **"وإذا أبغض عبدا دعا جبريل فيقول: إني أبغض فلانا فأبغضه، قال: فيبغضه جبريل، ثم ينادي في أهل السماء: إن الله يبغض فلانا فأبغضوه، قال: فيبغضونه ثم توضع له البغضاء في الأرض"**(۱) (جب اللہ تعالیٰ کسی بندے سے نفرت کرتے ہیں تو جبریل کو بلاتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ میں فلاں شخص سے نفرت کرتا ہوں تم بھی اس سے نفرت رکھو، فرمایا: تو حضرت جبرئیل اس سے نفرت کرتے ہیں پھر آسمان والوں میں صدا لگاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فلاں بندے سے نفرت کرتا ہے تو تم بھی اس سے نفرت کرو تو وہ لوگ اس سے نفرت کرتے ہیں، پھر اس کے لئے زمین میں نفرت اتار دی جاتی ہے)۔

(۱) سابقہ مراجع، نیز دیکھئے: الآداب الشرعیہ ۱ / ۱۷۳،
حدیث: "إذا أحب الله عبداً......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳ / ۴۶۱) اور مسلم (۴ / ۲۰۳۰) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور دوسری روایت مسلم کی ہے۔

د- کسی ایک بیوی یا ایک اولاد سے دوسرے سے زیادہ محبت کرنا:

۸- فقہاء کا مذہب ہے کہ: انسان کا اس صورت میں مواخذہ نہیں ہوگا، جبکہ اس کا دل کسی ایک بیوی کی طرف مائل ہوجائے اور دوسرے سے زیادہ اس سے محبت کرے، اور اسی طرح جب اولاد میں سے کسی ایک سے دوسروں سے زیادہ محبت کرے، اس لئے کہ محبت قلبی امور میں سے ہے، جس میں انسان کو کوئی اختیار نہیں رہتا ہے اور اس میں تصرف کرنے پر اس کو کوئی قدرت نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتی ہیں: **"كان رسول الله ﷺ يقسم لنسائه فيعدل ويقول: اللهم هذه قسمتي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك"**(۱) (رسول اللہ ﷺ اپنی بیویوں کے لئے باری مقرر فرماتے اور انصاف کرتے اور فرماتے: اے اللہ میں نے یہ باری اس چیز میں مقرر کی ہے جس کا میں مالک ہوں، پس آپ اس چیز کے بارے میں ملامت نہ کیجئے جس کے مالک آپ ہیں، اور میں اس کا مالک نہیں)، ترمذی نے آپ ﷺ کے قول: **"فيما تملك ولا أملك"** کی تفسیر میں کہا ہے

(۱) حدیث عائشہؓ: "كان رسول الله ﷺ يقسم لنسائه......" کی روایت ترمذی (۳ / ۴۳۷) نے کی ہے اور اس کی مرسل ہونے کو درست قرار دیا ہے۔

کہ یعنی اس سے مراد محبت اور مودت ہے۔

اور صنعانی نے کہا ہے کہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ محبت اور قلب کا میلان ایسا معاملہ ہے جو انسان کی قدرت میں نہیں ہے، بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، جس کا بندہ مالک نہیں ہوتا ہے۔

اس پر تو صرف یہ حرام ہے کہ محبوب کو دوسرے پر عطایا یا اس کے علاوہ دیگر امور میں جس کا انسان مالک ہے ان میں بغیر کسی وجہ جواز کے ترجیح دے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَلَنْ تَسْتَطِيْعُوْا أَنْ تَعْدِلُوْا بَيْنَ النِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيْلُوْا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوْهَا كَالْمُعَلَّقَةِ'' [1] (اور تم سے یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ تم بیویوں کے درمیان (پورا پورا) عدل کرو خواہ تم اس کی (کیسی ہی) خواہش رکھتے ہو، تو تم بالکل ایک ہی طرف نہ ڈھلک جاؤ اور اسے ادھر میں لٹکی ہوئی کی طرح چھوڑ دو)۔

نیز اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: ''من كان له امرأتان يميل لإحداهما جاء يوم القيامة أحد شقيه مائل'' [2] (جس شخص کے پاس دو بیویاں ہوں، وہ ان میں سے کسی ایک کی طرف جھک جائے تو قیامت کے دن وہ اس حال میں آئے گا کہ اس کا ایک پہلو جھکا ہوا ہوگا)، علماء نے کہا ہے کہ اس سے مراد باری مقرر کرنے اور خرچ کرنے میں مائل ہونا ہے، نہ کہ محبت میں، اس لئے کہ معلوم ہوگیا کہ یہ اس قبیل سے ہے جس کا بندہ مالک نہیں ہے [3]۔

اور رسول اللہ ﷺ کا حضرت بشیرؓ کو اولاد کے مابین عطایا وغیرہ میں برابری کا حکم دیتے ہوئے فرمایا: ''أكل ولدك نحلت مثله؟ قال: لا، قال: فأرجعه، وفي رواية: أعطيت سائر ولدك مثل هذا؟ قال: لا، قال: فاتقوا الله واعدلوا بين أولادكم، وفي ثالثة: أكلهم وهبت له مثل هذا؟ قال: لا، قال: فلا تشهدني إذن فإني لا أشهد على جور'' [1] (کیا تم نے اپنے ہر ایک لڑکے کو اسی طرح عطیہ دیا ہے؟ اس نے عرض کیا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: پھر تو اسے واپس کرلو اور ایک روایت میں ہے کہ کیا تم نے اپنی تمام اولادوں کو اسی کے مثل دیا ہے؟ عرض کیا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: پس اللہ سے ڈرو اور اپنی اولاد کے مابین عدل کرو، اور ایک تیسری روایت میں ہے: کیا تم نے ان سب کو اسی کے مثل ہبہ کیا ہے؟ عرض کیا نہیں: تو آپ ﷺ نے فرمایا: تو پھر مجھے گواہ مت بناؤ، کیونکہ میں کسی ظلم پر گواہ نہیں بنتا)۔

ھ- اہل بیت کی محبت:

٩- علماء کا مذہب ہے کہ نبی ﷺ کے اہل بیت کی محبت اور ان کے ساتھ تعلق رکھنا مسلمانوں سے مطلوب ہے، اور ان کی محبت نبی ﷺ کی محبت کے قبیل سے ہے، اور ان کے مرتبے کو جاننا، ان کی توقیر کرنا، ان کا احترام کرنا، اور ان کے واجب حقوق کی رعایت کرنا، اور ان کے ساتھ نیکی کرنا اور ان کی مدد کرنا بھی جنت میں جانے کے اسباب میں سے ہے۔

جیسا کہ ان سے بغض رکھنا اور ان کو ناپسند کرنا معصیت ہے، جو ایسا کرنے والے کے لئے جہنم میں جانے کا سبب ہوتی ہے، اور اس پر بہت زیادہ دلائل ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

---

(۱) سورۂ نساء/ ۱۲۸۔

(۲) حدیث: ''من كان له امرأتان......'' کی روایت نسائی (۷/ ۶۳) اور حاکم (۲/ ۱۸۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ نسائی کے ہیں، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) سبل السلام ۳/ ۳۱۱، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۱، ۳/ ۲۵۱، المغنی ۷/ ۲۷، ۳۵، ابن عابدین ۲/ ۹۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۵، ۴۶۔

(۱) حدیث بشیرؓ: ''أكل ولدك نحلت مثله......'' کی پہلی اور دوسری روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۱۱) نے کی ہے، اور تیسری روایت مسلم (۳/ ۱۲۴۳) نے کی ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قُل لَّا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبٰى"[(۱)] (آپ کہہ دیجیے کہ میں تم میں سے کوئی معاوضہ نہیں طلب کرتا ہاں رشتہ داری کی محبت میں)، یعنی میں تم لوگوں سے اجر نہیں مانگتا مگر یہ کہ تم لوگ میری قرابت اور اہل بیت سے محبت کرو)۔

اور سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: جب یہ آیت نازل ہوئی: "قُل لَّا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبٰى"، تو صحابہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ: "من قرابتک هؤلاء الذين وجبت علينا مودتهم؟ قال: علي وفاطمة وأبناؤهما"[(۲)] (اے اللہ کے رسول آپ کی قرابت میں سے کون لوگ ہیں، جن کی محبت ہم پر واجب ہے؟ فرمایا: علی، فاطمہ اور ان دونوں کی اولاد)۔

اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "أما بعد، ألا أيها الناس فإنما أنا بشر يوشک أن يأتي رسول ربي فأجيب وأنا تارک فيكم ثقلين، أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به. قال الراوي. فحث على كتاب الله ورغب فيه، ثم قال: وأهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي"[(۳)]

(۱) سورۂ شوریٰ / ۲۳۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۶/ ۲۰، ۲۳، فتح الباری ۸/ ۵۶۴، ۵۶۵، الشفا ۲/ ۵۷۳، ۶۰۵ اور اس کے بعد کے صفحات، دلیل الفالحین شرح ریاض الصالحین ۲/ ۱۹۵، ۲۰۲، القوانین الفقھیہ / ۲۱۔
حدیث: "لما نزلت: قُلْ لَّا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبٰى" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۱۱/ ۴۴۴) میں کی ہے، سیوطی نے الدر المنثور (۷/ ۳۴۸) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "أما بعد، ألا أيها الناس، فإنما أنا بشر......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۸۷۳) نے حضرت زید بن أرقمؓ سے کی ہے۔

(اے لوگو! میں ایک انسان ہوں، قریب ہے کہ میرے رب کا فرستادہ (ملک الموت) آئے اور میں اپنے رب کے پاس جانے کی دعوت کو قبول کرلوں، اور میں تمہارے درمیان دو باوزن چیزوں کو چھوڑ کر جارہا ہوں، ان دونوں میں سے پہلی اللہ کی کتاب ہے، جس میں ہدایت اور روشنی ہے، پس اللہ کی کتاب کو اختیار کرو اور اسے مضبوطی سے پکڑلو، راوی نے کہا ہے: آپ ﷺ نے اللہ کی کتاب کے بارے میں آمادہ کیا اور اس کی ترغیب دی، پھر فرمایا: اور میرے اہل بیت میں، میں تمہیں اپنے اہل بیت کے بارے میں اللہ کا واسطہ دیتا ہوں، میں تمہیں اپنے اہل بیت کے بارے میں اللہ کا واسطہ دیتا ہوں، میں تمہیں اپنے اہل بیت کے بارے میں اللہ کا واسطہ دیتا ہوں)۔

اور صحابہ کرامؓ اور ان کے متبعین اہل بیت سے محبت کرتے تھے اور ان سے تعلق اور ان کے احترام کا اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے تقرب اور نبی ﷺ کے حق کو پورا کرنے کے لئے اظہار کرتے تھے، حضرت ابوبکرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "ارقبوا محمداً ﷺ في أهل بيته: قال النووي: أي راعوه واحترموه وأكرموه"[(۱)] (محمد ﷺ کا ان کے اہل بیت کے بارے میں لحاظ کرو، نووی نے کہا ہے کہ یعنی آپ ﷺ کا لحاظ کرو، اور ان کا احترام واکرام کرو)۔

و- مہاجرین وانصار اور خلفاء راشدین کی محبت:

۱۰ - علماء کا مذہب ہے کہ مہاجرین سے محبت کرنا، ان کی تعظیم کرنا، ان کے ساتھ نیکی کرنا، اور ان سے تعلق رکھنا اور ان کے حق کو جاننا مسلمانوں سے مطلوب ہے، کیونکہ انہیں ایمان لانے اور ہجرت

(۱) دلیل الفالحین ۲/ ۲۰۲، ۲۰۳، الشفا ۲/ ۶۰۵، ۶۱۰، تفسیر القرطبی ۱۶/ ۲۳۔
قول ابی بکرؓ: "ارقبوا محمدًا ﷺ في أهل بيته" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۷۸) نے کی ہے۔

کرنے میں سبقت کرنے کا شرف حاصل ہے[1]۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَالسّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهٰجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ رَّضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ وَاَعَدَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ تَحْتَهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا اَبَدًا ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ"[2] (اور (جو) مہاجرین وانصار میں سے سابق ومقدم ہیں اور جتنے لوگوں نے نیک کرداری میں ان کی پیروی کی اللہ ان (سب) سے راضی ہوا اور وہ (سب) اس سے راضی ہوئے اور اس نے ان کے لئے ایسے باغ تیار کر رکھے ہیں کہ ان کے نیچے ندیاں بہہ رہی ہوں گی، ان میں یہ ہمیشہ ہمیش رہیں گے۔ یہی بڑی کامیابی ہے)۔

اسی طرح خلفاء راشدین کی محبت مطلوب ہے، اس لئے کہ یہ حضرات رسول اللہ ﷺ کے بعد لوگوں میں سب سے افضل اور ان میں سب سے زیادہ محبت وتعلق رکھنے کے حق دار ہیں، حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "كنا نخير بين الناس في زمن النبي ﷺ، فنخير أبابكر ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان رضي الله عنهم"[3] (ہم لوگ نبی ﷺ کے زمانہ میں لوگوں کو ترجیح دیتے تھے، تو ہم لوگ حضرت ابوبکر پھر عمر بن الخطاب پھر عثمان بن عفان رضی اللہ عنہم کو ترجیح دیتے تھے)۔

ابن عبدالبر نے کہا ہے کہ اہل سنت کا اس پر اتفاق ہے کہ ان تینوں کے بعد حضرت علیؓ لوگوں میں سب سے افضل ہیں[4]۔

(۱) فتح الباری ۷/۸ اور اس کے بعد کے صفحات، تفسیر القرطبی ۸/۲۳۵، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۰/۱۷، ۱۸، ۱۹، الشفا ۲/۶۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سورۂ توبہ/۱۰۰۔

(۳) اثر ابن عمرؓ: "كنا نخير بين الناس في زمن النبي ﷺ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/۱۶) نے کی ہے۔

(۴) فتح الباری ۷/۱۶۔

قاضی عیاض نے کہا ہے کہ جو شخص ان میں سے کسی کی تنقیص کرے وہ بدعتی اور سنت اور سلف صالح کا مخالف ہے، اور مجھے اندیشہ ہے کہ اس کا کوئی نیک عمل آسمان تک نہیں جائے گا، یہاں تک کہ ان تمام سے محبت کرے اور اس کا دل درست ہو جائے[1]۔

جہاں تک انصارؓ کی محبت کا تعلق ہے تو اس کی ترغیب کے سلسلہ میں بہت زیادہ نصوص وارد ہوئی ہیں، کیونکہ ان حضرات نے اسلام کی خاطر اللہ کے دین کی نصرت میں بہت زیادہ قربانیاں دی ہیں، اس کے غالب کرنے کے لئے کوشش کیں، مسلمانوں کو ٹھکانہ دیا، اور انہوں نے اسلام کے اہم امور کو پوری طرح انجام دیا اور یہ حضرات نبی ﷺ سے محبت کرتے اور آپ ﷺ ان سے محبت فرماتے تھے[2]۔

اور انصار کے حق میں وارد ہونے والے ان نصوص میں سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْاِيْمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّوْنَ مَنْ هَاجَرَ اِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُوْنَ فِيْ صُدُوْرِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا اُوْتُوْا وَيُؤْثِرُوْنَ عَلٰى اَنْفُسِهِمْ وَلَوْكَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُّوْقَ شُحَّ نَفْسِهٖ، فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ"[3] (اور ان لوگوں کا (بھی حق ہے) جو دار الاسلام اور ایمان میں ان کے قبل سے قرار پکڑے ہوئے ہیں محبت کرتے ہیں اس سے جو ان کے پاس ہجرت کر کے آتا ہے اور اپنے دل میں کوئی رشک نہیں اس سے جو کچھ کہ انہیں ملتا ہے، اپنے سے مقدم رکھتے ہیں اگر چہ خود فاقہ میں ہی ہوں اور جو اپنی طبیعت کے بخل سے محفوظ رکھا جائے سو ایسے ہی لوگ تو فلاح پانے والے ہیں)۔

(۱) الشفا ۲/۶۱۶۔

(۲) دلیل الفالحین ۲/۲۵۴، ۲۵۵، الشفا ۲/۶۱۷، فتح الباری ۷/۱۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) سورۂ حشر/۹۔

اور نبی ﷺ سے حضرت براء بن عازب کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''الأنصار لایحبھم إلا مؤمن ولا یبغضھم إلا منافق، فمن أحبھم أحبه اللّٰه ومن أبغضھم أبغضه اللّٰه''(۱) (انصار سے وہی شخص محبت کرے گا جو مومن ہوگا اور ان سے وہی شخص بغض کرے گا جو منافق ہوگا، پس جو ان سے محبت کرے گا اللہ ان سے محبت کریں گے اور جو ان سے بغض رکھے گا اللہ اسے مبغوض رکھیں گے)۔

اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ''آیة الإیمان حب الأنصار وآیة النفاق بغض الأنصار''(۲) (ایمان کی علامت انصار کی محبت اور نفاق کی علامت انصار سے بغض رکھنا ہے)۔

ز- اللہ تعالیٰ سے ملاقات کو پسند کرنا:

۱۱- علماء نے کہا ہے کہ مسلمان کے لئے مناسب ہے کہ وہ اللہ سے ملاقات کرنے کو پسند کرے(۳)، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: ''من أحب لقاء اللّٰه أحب اللّٰه لقاء ه، ومن کرہ لقاء اللّٰه کرہ اللّٰه لقاء ه'' قالت عائشةؓ أو بعض أزواجه۔ رضي اللّٰه عنھن: إنا لنکرہ الموت قال: لیس ذلک، ولکن المؤمن إذا حضرہ الموت بشر برضوان اللّٰه وکرامته فلیس شيء أحب إلیه مما أمامه فأحب لقاء اللّٰه وأحب اللّٰه لقاء ه، وإن الکافر إذا حضر بشر بعذاب اللّٰه وعقوبته فلیس شيء أکرہ إلیه مما أمامه فکرہ لقاء اللّٰه وکرہ اللّٰه لقاء ه''(۱) (جو شخص اللہ سے ملنے کو محبوب رکھتا ہے، اللہ اس سے ملنے کو محبوب رکھتے ہیں، اور جو اللہ سے ملنے کو ناپسند کرتا ہے، اللہ اس سے ملنے کو ناپسند کرتے ہیں، حضرت عائشہؓ، یا آپ کی بعض ازواج مطہرات نے عرض کیا کہ ہم موت کو ناپسند کرتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: یہ مراد نہیں ہے، لیکن مومن کی موت کا وقت جب قریب آتا ہے تو اسے اللہ کی رضا اور اس کی کرامت کی بشارت دی جاتی ہے، تو اس کے نزدیک اس چیز سے زیادہ کوئی شئی محبوب نہیں ہوتی ہے جو اس کے سامنے ہوتی ہے، تو وہ اللہ سے ملنے کو پسند کرتا ہے اور اللہ اس سے ملنے کو پسند کرتا ہے، اور کافر کی موت کا وقت جب قریب آتا ہے تو اسے اللہ کے عذاب اور اس کی سزا کی بشارت دی جاتی ہے، تو اس کے لئے سامنے کی چیز سے زیادہ ناپسندیدہ کوئی چیز نہیں ہوتی ہے، تو وہ اللہ سے ملنے کو ناپسند کرتا ہے، اور اللہ اس سے ملنے کو ناپسند کرتے ہیں)۔

اور علماء نے کہا ہے کہ اللہ سے ملاقات کو محبوب رکھنا موت کی تمنا کی مخالفت میں داخل نہیں ہے، جو رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد میں وارد ہے: ''لا یتمنین أحدکم الموت لضر نزل به، فإن کان لا بد متمنیاً فلیقل: اللھم أحیني ما کانت الحیاة خیرا لي، وتوفني إذا کانت الوفاة خیراً لي''(۲) (تم میں سے کوئی شخص پیش آمدہ مصیبت کی وجہ سے ہرگز موت کی تمنا نہ کرے، پھر اگر تمنا کرنا ضروری ہو تو وہ کہے: اے اللہ! مجھے اس وقت تک زندہ رکھ جب تک زندگی میرے لئے خیر کا ذریعہ ہو، اور جب موت

(۱) حدیث: ''الأنصار لا یحبھم إلا مؤمن ولا یبغضھم إلا منافق......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۱۱۳) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''آیة الإیمان حب الأنصار......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۶۲) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔
نیز دیکھئے: فتح الباری ۷/ ۱۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات، تفسیر القرطبی ۱۸/ ۲۱، ۲۶، الشفا ۲/ ۶۱۴، ۶۱۶۔

(۳) فتح الباری ۱۱/ ۳۵۷، ۳۶۱، إحیاء علوم الدین ۴/ ۶۷۵۔

(۱) حدیث: ''من أحب لقاء اللّٰه......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۳۵۷) نے حضرت عبادہ بن الصامتؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''لا یتمنین أحدکم الموت لضر نزل به......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۲۷) اور مسلم (۴/ ۲۰۶۴) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

میرے لئے بہتر ہو تو مجھے اٹھالے) اس لئے کہ اللہ سے ملنے کو محبوب رکھنا موت کی تمنا نہ کرنے کے ساتھ ممکن ہے، جیسے یہ کہ محبت حاصل ہو، موت آنے سے اس کے بارے میں اس کی حالت میں موت کے جلد آنے یا اس کی تاخیر کی وجہ سے کوئی فرق نہ ہو، اور یہ کہ ممانعت مستقل رہنے والی زندگی کی حالت پر محمول ہے، اور موت کے قریب ہونے اور موت کے وقت کے حالات کے معاینہ کرنے کے وقت تو یہ ممانعت میں داخل نہیں ہے، بلکہ یہ مستحب ہے، اور اسی کے مثل یہ ہے کہ دین میں فتنہ کے خوف یا اللہ کے راستہ میں شہادت کی تمنا یا کسی اور دوسری اخروی غرض کے لئے موت کی تمنا کرے[۱]۔

ح- اللہ تعالیٰ سے بندے کی محبت کی علامات:

۱۲- علماء نے کہا ہے کہ بندے کی اپنے رب سے محبت کی علامات میں سے یہ ہے کہ وہ بندگی کو نعمت سمجھے اور اسے اپنے اوپر بوجھ نہ سمجھے، اور وہ اپنے ظاہر اور باطن میں اپنی پسندیدہ چیز پر اللہ کی پسندیدہ چیز کو ترجیح دے تو وہ عمل کی مشقتوں کو برداشت کرے گا اور خواہش کی اتباع سے اجتناب کرے گا اور سستی سے اعراض کرے گا، اور ہمیشہ اللہ کی بندگی کا پابند رہے گا اور نوافل کے ذریعہ اس کا تقرب حاصل کرنے والا بنے گا اور اس کے نزدیک خصوصی درجات کا طالب ہوگا، جیسا کہ محبّ اپنے محبوب کے دل میں مزید قرب کا طالب ہوتا ہے، اور اس لئے کہ جو اللہ سے محبت رکھے گا وہ اس کی نافرمانی نہیں کرے گا، جیسا کہ محمد بن المبارک نے کہا ہے:

تعصي الإله وأنت تظهر حبه
هذا لعمري في الفعال بديع
لو كان حبک صادقا لأطعته
إن المحب لمن يحب مطيع

(تم اللہ کی نافرمانی کرتے ہو اور اس کی محبت کا اظہار کرتے ہو
یہ میری زندگی کی قسم بڑا عجیب عمل ہے
اگر تمہاری محبت سچی ہوتی تو تم ضرور اس کی اطاعت کرتے
اس لئے کہ محبّ اپنے محبوب کا فرمانبردار ہوتا ہے)

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قُلْ إِنْ كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُونِي"[۱] (آپ کہہ دیجیے کہ اگر تم اللہ سے محبت رکھتے ہو تو میری پیروی کرو)، علماء نے کہا ہے کہ یہ آیت اہل کتاب کی ایک جماعت کے بارے میں نازل ہوئی ہے، جنہوں نے کہا کہ ہم ہی وہ لوگ ہیں جو اپنے پروردگار سے محبت کرتے ہیں، اور مروی ہے کہ مسلمانوں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! بیشک ہم لوگ اپنے رب سے محبت کرتے ہیں، تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔

ازہری نے کہا ہے کہ بندے کی اللہ اور اس کے رسول کی محبت ان دونوں کی اطاعت اور ان دونوں کے حکم کی اتباع کا نام ہے[۲]۔

---

(۱) فتح الباری ۱۱/ ۳۶۰، ۳۶۱، سبل السلام ۲/ ۱۸۴، ۱۸۵، مغنی المحتاج ۱/ ۳۵۷، إحیاء علوم الدین ۴/ ۴۷۷، ۴۷۸۔

(۱) سورۂ آل عمران/ ۳۱۔

(۲) تفسیر القرطبی ۴/ ۶۰، ۶۱، ۱۱/ ۱۶۰، ۱۶۱ اور إحیاء علوم الدین ۴/ ۴۷۷، ۴۸۹۔

محبوس

دیکھئے: "حبس"۔

محتسب

دیکھئے: "حسبۃ"۔

محراب

تعریف:

۱- محراب لغت میں کمرہ اور گھر کا صدر مقام اور اس کی سب سے بہتر جگہ اور مسجد میں امام کے کھڑے ہونے کی جگہ ہے، اور وہ جگہ جہاں تنہا بادشاہ رہتا ہے اور وہ جگہ لوگوں سے دور ہوتی ہے اور قلعہ اور جانور کی گردن ہے [۱]۔

فیومی نے کہا ہے کہ محراب صدر مجلس ہے، اور کہا جاتا ہے یہ سب سے اشرف مجلس ہے، اور یہ وہ جگہ ہے جس میں بادشاہ، سردار اور اکابر بیٹھتے ہیں، اور اسی سے نمازی کی محراب ہے [۲]، اور ابن الانباری نے احمد بن عبید سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس کا نام محراب اس لئے رکھا گیا کہ امام جب اس میں کھڑا ہوتا ہے تو وہ اس میں تنہا ہوتا ہے اور لوگوں سے دور ہوتا ہے [۳]۔

اور محراب فقہاء کے نزدیک نماز میں امام کے کھڑے ہونے کی جگہ ہے اور وہ سمت ہے جس کی طرف مسلمان نماز پڑھتے ہیں، طحطاوی نے قبلہ کی شرعی تعریف کرنے کے بعد کہا ہے کہ اور قبلہ کو محراب بھی کہا جاتا ہے، اس لئے کہ اس کے سامنے والا شیطان اور نفس سے جنگ کرتا ہے، یعنی اپنے قلب کو حاضر کرنے کے ذریعہ [۴]۔

---

(۱) القاموس المحیط۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) النظم المستعذب فی شرح غریب المہذب، مع المہذب ۱/ ۶۸۔

(۴) رد المحتار ۱/ ۴۳۴، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱۱۴، المصباح المنیر۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قبلہ:

۲-قبلہ لغت میں سمت ہے، کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص کا قبلہ یعنی جہت نہیں ہے، اور کہا جاتا ہے کہ تمہارا قبلہ یعنی تمہاری سمت کہاں ہے؟ اور قبلہ کا اطلاق مسجد کی سمت اور نماز کے گوشہ پر بھی ہوتا ہے [۱]۔

اور اصطلاح میں: شربینی الخطیب نے کہا ہے کہ قبلہ شریعت میں درحقیقت کعبہ ہوگیا ہے، اس سے اس کے علاوہ کوئی اور معنی نہیں سمجھا جاتا ہے۔اس کا نام قبلہ اس لئے رکھا ہے کہ نمازی اس کو اپنے سامنے رکھتا ہے [۲]۔

محراب اور قبلہ کے مابین نسبت یہ ہے کہ محراب جو علماء ومسلمین کے اجتہاد سے مقرر کی گئی ہو وہ فی الجملہ قبلہ کی علامت ہوتی ہے۔

ب-مسجد:

۳-مسجد لغت میں نماز کے گھر اور انسان کے بدن میں سے سجدوں کی جگہ کو کہتے ہیں اور جمع مساجد ہے۔

اور اصطلاح میں اس زمین کا نام ہے جسے اس کے مالک نے اپنے اس قول کے ذریعہ مسجد بنادیا ہو: ''میں نے اسے مسجد بنادیا'' اور اس کے راستہ کو الگ کردے اور اس میں نماز پڑھنے کی اجازت دے دے [۳]۔

محراب اور مسجد کے مابین ربط یہ ہے کہ محراب مسجد کا ایک جزء ہے، اور اس میں نماز کے لئے امام کے کھڑے ہونے کی جگہ ہے۔

(۱) لسان العرب۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۲۔

(۳) المصباح المنیر، قواعد الفقہ۔

ج-طاق:

۴-طاق لغت میں مکان کا وہ حصہ ہے جو کمان کی طرح جھکا ہوا ہو [۱]۔

اور اصطلاح میں طاق محراب ہے اور وہ سائبان ہے جو مسجد کے دروازہ کے پاس یا اس کے اردگرد ہوتا ہے [۲]۔

اور محراب اور طاق کے مابین نسبت پہلے اصطلاحی معنی کے اعتبار سے ترادف کی ہے، اور دوسرے معنی کے اعتبار سے ان دونوں میں سے ہر ایک مسجد یا اس کے صحن میں تعمیر ہے۔

محراب بنانے کا حکم:

۵-محراب بنانے کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنابلہ نے کہا ہے کہ محراب بنانا مباح ہے، اس کی صراحت کی ہے، اور ایک قول ہے کہ مستحب ہے، امام احمد نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے، اور اسے الآجری، ابن عقیل، ابن الجوزی اور ابن تمیم نے مختار کہا ہے، تاکہ اس کے ذریعہ جاہل استدلال کرے، اور امام احمد ہر نئی چیز کو مکروہ قرار دیتے تھے، اور ابن البناء نے اس پر اکتفاء کیا ہے، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ان کا قول ہے [۳]۔

اور زرکشی نے کہا ہے کہ بعض سلف نے مسجد میں محراب بنانے کو مکروہ قرار دیا ہے [۴]۔

اور حنفیہ اور مالکیہ کی عبارت سے اس کا مباح ہونا معلوم ہوتا ہے، ابن عابدین نے کہا ہے کہ امام باتنخواہ اگر محراب کو چھوڑ دے اور

(۱) القاموس المحیط، المعجم الوسیط۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۳۵۹، قواعد الفقہ۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۴۹۳، تحفۃ الراکع والساجد فی أحکام المساجد للجراعی رص ۲۳۴۔

(۴) إعلام الساجد بأحکام المساجد رص ۲۶۲۔

دوسری جگہ کھڑا ہوجائے تومکروہ ہوگا، اگر چہ اس کا کھڑا ہونا صف کے وسط میں ہو، اس لئے کہ یہ امت کے عمل کے خلاف ہے [1]۔

اور دسوقی نے کہا ہے کہ مشہور یہ ہے کہ امام فرض نماز کی حالت میں محراب میں جیسے ممکن ہو، کھڑا ہوگا [2]۔

جس نے سب سے پہلے محراب بنائی:

٦ - رسول اللہ ﷺ اور آپ ﷺ کے بعد خلفاء راشدین کے عہد میں مسجد نبوی میں محراب نہیں تھی، اور جس نے سب سے پہلے محراب بنائی وہ عمر بن عبدالعزیز ہیں، انہوں نے اس وقت بنایا جس وقت وہ ولید بن عبدالملک کی طرف سے مدینہ منورہ کے گورنر تھے، اور انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی مسجد کو منہدم کرنے کے بعد اس کی تعمیر کی اور اس میں اضافہ کیا، اور ان کا مسجد کو منہدم کرنا ۹۱ ہجری میں تھا اور ایک قول یہ ہے ۸۸ھ میں تھا اور اس سے ۹۱ھ میں فارغ ہوئے اور یہ قول راجح ہے، اور اسی سال ولید نے حج کیا [3]۔

اور رسول اللہ ﷺ کے محراب سے مراد آپ ﷺ کے نماز پڑھنے کی جگہ اور آپ ﷺ کے کھڑے ہونے کی جگہ ہے۔ اس لئے کہ یہ معروف محراب نبی ﷺ کے زمانے میں نہیں تھی [4]۔

محراب میں نقش ونگار بنانا اور اس میں قرآن رکھنا:

٧ - مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مسجد کی محراب کو سونے وغیرہ سے منقش کرنا مکروہ ہے اور اسی طرح سے اس پر لکھنا، برخلاف اس پر

(١) حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۴۳۴۔

(٢) حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۳۳۱۔

(٣) تحفۃ الراکع والساجد فی احکام المساجد ص ۱۳۶، ۲۳۴، وفاء الوفا بأخبار دار المصطفی ۱ر ۳۰۷، إعلام الساجد بأحکام المساجد ص ۲۶۳۔

(٤) المجموع ۳ر ۲۰۳، مغنی المحتاج ۱ر ۱۴۶، وفاء الوفا بأخبار دار المصطفی ۱ر ۳۸۳۔

سفیدی کرنے کے کہ یہ مستحب ہے، اور قصداً قرآن کو محراب میں رکھنا، یعنی اسے محراب میں عمداً رکھنا تاکہ اس کی طرف نماز پڑھے، یعنی مصحف کی جہت کی طرف یا یہ کہ اس کی طرف متوجہ ہوکر نماز پڑھے، پس اگر عمداً ایسا نہ کرے بایں طور کہ قرآن اس جگہ پر ہو جہاں اسے آویزاں کیا جاتا ہو تو اس کی جہت میں نماز مکروہ نہیں ہوتی۔

اور زرکشی نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ مسجد کے قبلہ یعنی اس کی محراب میں قرآن کریم کی آیت یا اس کا کچھ حصہ لکھنا مکروہ ہے، اور اس کے بعد زرکشی نے اپنے اس قول کو ذکر کیا ہے: اور اسے بعض علماء نے جائز قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللّٰهِ مَنْ أٰمَنَ بِاللّٰهِ الآية“ [1] (اللہ کی مسجدوں کا آباد کرنا تو بس ان لوگوں کا کام ہے جو ایمان رکھتے ہوں اللہ پر)، اور اس لئے کہ یہ عمل رسول اللہ ﷺ کی مسجد میں حضرت عثمان سے مروی ہے، اور اس پر کسی نے نکیر نہیں کی ہے [2]۔

محراب میں امام کا کھڑا ہونا:

٨ - جماعت کی نماز کے دوران محراب میں امام کے کھڑے ہونے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ اور مالکیہ کا مشہور مذہب اور بعض حنفیہ کا مذہب ہے کہ فرض نماز کی حالت میں امام کے لئے محراب میں کھڑا ہونا جائز ہے۔

حنابلہ اور بعض حنفیہ کا مذہب ہے کہ فی الجملہ فرض نماز کی حالت میں محراب میں امام کا کھڑا ہونا مکروہ ہے۔

اور بعض فقہاء حنفیہ سے منقول ہے کہ امام کے لئے بلاضرورت

(١) سورۂ توبہ ر ۱۸۔

(٢) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱ر ۲۵۵، إعلام الساجد بأحکام المساجد ر ۳۳۷۔

محراب کے علاوہ میں کھڑا ہونا مکروہ ہے، اور امام احمد سے منقول ہے کہ محراب میں امام کا کھڑا ہونا مستحب ہے۔

اور فقہاء کے نزدیک اس کے بارے میں اور اس کے علاوہ میں تفصیل ہے۔

ابن عابدین نے فقہاء حنفیہ کے اختلاف کا خلاصہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ اپنے اس قول سے امام محمد نے ''الجامع الصغیر'' میں کراہت کی صراحت کی ہے، اور تفصیل بیان نہیں کی ہے، پس مشائخ کا اس کے سبب کے بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ ایک قول ہے کہ جگہ میں نمازیوں سے اس کا الگ ہونا ہے، اس لئے کہ محراب دوسرے گھر کے معنی میں ہے، اور یہ اہل کتاب کا طریقہ ہے، اور ''الہدایہ'' میں اس پر اکتفاء کیا ہے، اور سرخسی نے اسے اختیار کیا ہے اور کہا ہے کہ یہی راجح ہے۔

اور ایک قول ہے کہ اس کے دائیں اور بائیں رہنے والوں پر اس کے حال کا مشتبہ ہونا ہے۔

لہذا پہلے قول کی بنیاد پر مطلقاً مکروہ ہوگا، اور دوسرے قول کی بنا پر اشتباہ نہ ہونے کی صورت میں مکروہ نہیں ہوگا۔

اور ''الفتح'' میں دوسرے کی تائید کی ہے، اس لئے کہ جگہ میں امام کا ممتاز ہونا مطلوب اور اس کا آگے بڑھنا واجب ہے، اور اس کی غرض اس سلسلہ میں دونوں ملتوں کا اتفاق ہے، اور اسے ''الحلیہ'' میں پسند کیا ہے اور اس کی تائید کی ہے۔

لیکن ''البحر'' میں اس سے اختلاف کیا ہے، بایں طور کہ ظاہر الروایۃ کا تقاضا مطلقاً کراہت ہے، اور امام کا ممتاز ہونا جو مطلوب ہے وہ دوسری جگہ میں کھڑے ہوئے بغیر اس کے آگے بڑھنے سے حاصل ہوجاتا ہے، اور اسی وجہ سے ''الولوالجیہ'' وغیرہ میں ہے کہ اگر مسجد ان لوگوں کے لئے تنگ نہ ہو جو امام کے پیچھے کھڑے ہوں تو اس کے لئے ایسا کرنا مناسب نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ دو الگ الگ جگہوں کے مشابہ ہے، (انتہی) یعنی حقیقت میں جگہ کا اختلاف جواز کے لئے مانع ہے تو اختلاف کا شبہہ کراہت کا سبب ہوگا، اور محراب اگرچہ مسجد میں ہو، مگر اس کی صورت اور اس کی ہیئت اختلاف کے شبہ کا تقاضا کرتی ہے، ابن عابدین نے کہا ہے کہ یعنی محراب امام کے کھڑے ہونے کی جگہ کی علامت کے طور پر بنائی گئی تاکہ اس کا قیام صف کے درمیان میں ہو جیسا کہ یہ سنت ہے، نہ اس لئے کہ وہ محراب کے اندر کھڑا ہو، تو یہ اگرچہ مسجد کا حصہ ہے، لیکن دوسری جگہ کے مشابہ ہے تو اس نے کراہت پیدا کردیا لیکن تشبیہ مذموم میں مکروہ ہے، اور اس صورت میں جبکہ اس سے تشبہ کا ارادہ ہو نہ کہ مطلقاً، اور شاید یہ مذموم ہے۔

اور رملی کی ''حاشیۃ البحر'' میں ہے: ان کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ مکروہ تنزیہی ہے۔

اور ابن عابدین نے ''معراج الدرایۃ'' کے باب الامامہ میں کہا ہے کہ امام ابوحنیفہ سے اصح قول یہ منقول ہے کہ انہوں نے کہا: میں امام کے لئے اسے مکروہ قرار دیتا ہوں کہ وہ دوستونوں کے مابین یا کسی گوشہ یا مسجد کے گوشہ یا کسی ستون کی طرف کھڑا ہو، اس لئے کہ یہ امت کے عمل کے خلاف ہے، نیز اس میں ہے: سنت صف کے وسط میں امام کا کھڑا ہونا ہے، کیا تم نہیں دیکھتے کہ محراب مساجد کے صرف درمیانی حصہ میں بنائی جاتی ہے، اور یہی امام کے کھڑے ہونے کے لئے متعین ہے۔

''التتارخانیہ'' میں ہے: کہ بلاضرورت محراب کے علاوہ میں کھڑا ہونا مکروہ ہے اور اس کا تقاضہ یہ ہے کہ امام اگر محراب چھوڑ دے اور دوسری جگہ کھڑا ہوجائے تو مکروہ ہوگا اگرچہ اس کا قیام صف کے وسط میں ہو، اس لئے کہ یہ امت کے عمل کے خلاف ہے۔

اور یہ بانخواہ امام کے حق میں ظاہر ہے، نہ کہ اس کے علاوہ اور تنہا نماز پڑھنے والے کے لئے[۱]۔

مالکیہ کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ امام اپنی فرض نماز کی حالت میں محراب میں جیسے ممکن ہوگا کھڑا ہوگا، اور ایک قول ہے کہ وہ اس کے باہر کھڑا ہوگا تاکہ مقتدی اسے دیکھیں، اور محراب میں سجدہ کرے گا[۲]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ محراب میں نماز مکروہ نہیں ہے، اور اس پر برابر لوگوں کا عمل بلا نکیر جاری ہے[۳]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ محراب میں امام کے لئے نماز مکروہ ہے، جبکہ وہ مقتدی کے لئے اس کے دیکھنے سے مانع ہو، یہ ابن مسعودؓ وغیرہ سے مروی ہے، اس لئے کہ امام بعض مقتدیوں سے چھپ جائے گا، تو یہ اس کے مشابہ ہوگا جبکہ امام اور ان کے مابین پردہ ہو، الا یہ کہ کوئی ضرورت ہو، جیسے مسجد کا تنگ ہونا اور جماعت کی کثرت تو اس صورت میں ضرورت ہونے کی وجہ سے مکروہ نہیں ہوگا، اور اگر امام محراب کے باہر کھڑا ہو تو محراب میں اس کا سجدہ کرنا مکروہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے مشاہدہ کا محل نہیں ہے، اور امام محراب کے دائیں طرف کھڑا ہوگا بشرطیکہ مسجد کشادہ ہو، تاکہ دائیں جانب ممتاز ہو جائے۔

اور جراعی نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ محراب میں امام کا کھڑا ہونا مستحب ہے[۴]۔

محراب میں امام کا نفل پڑھنا:

۹ - مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ امام کے لئے محراب میں نفل پڑھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ وہ امام ہونے کی حالت کے علاوہ میں اس کا حق دار نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ اس سے دوسرے کو وہم پیدا ہوگا کہ وہ نماز میں ہے، تو وہ اس کی اقتداء کرنے لگے گا۔

اور انہوں نے کہا ہے کہ امام کے لئے محراب میں نماز کے بعد نماز کی ہیئت پر بیٹھنا مکروہ ہے، اور ہیئت کے بدلنے کی وجہ سے وہ کراہت سے نکل جائے گا، اس لئے کہ حضرت سمرہ بن جندب کی حدیث ہے: **"كان النبي ﷺ إذا صلى صلاة أقبل علينا بوجهه"**[۱] (نبی ﷺ جب کوئی نماز پڑھتے تو ہماری طرف رخ کرکے بیٹھتے) یعنی ان حضرات کی طرف دائیں یا بائیں متوجہ ہوتے اور قبلہ کی طرف پشت نہیں کرتے، اس لئے کہ ایسا کرنا مکروہ ہے[۲]۔

قبلہ پر محراب کی دلالت:

۱۰ - فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ محراب ان دلائل میں سے ہے، جن سے قبلہ کی شناخت ہوتی ہے، اور رہنمائی کے سلسلہ میں اس پر اعتماد کیا جاتا ہے، قبلہ پر دلالت کے سلسلہ میں معتمد محراب کے موجود ہوتے ہوئے اس کے بارے میں اجتہاد کرنا یا تحری کرنا جائز نہیں ہے، اور یہ حکم فی الجملہ ہے، اور ان حضرات کے لئے اس کے بعد تفصیل ہے۔

چنانچہ حنفیہ نے کہا ہے کہ قبلہ کی پہچان دلیل کے ذریعہ ہوتی ہے، اور یہ دیہاتوں اور شہروں میں صحابہ وتابعین کے محراب اور قدیم محراب ہیں، اور اس کے ساتھ قبلہ کی تحری جائز نہیں ہے، بلکہ قبلہ کی جانکاری کے لئے ان محرابوں پر اعتماد کیا جائے گا، تاکہ سلف صالح اور

---

(۱) ردالمحتار ۱/ ۴۳۴۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۳۱، الشرح الصغیر ۱/ ۴۴۲۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۱۳۶، إعلام الساجد بأحکام المساجد ص ۳۶۴۔

(۴) کشاف القناع ۱/ ۴۹۳، المغنی ۲/ ۲۱۹، ۲۲۰، تحفۃ الراکع والساجد فی احکام

= المساجد ص ۲۳۴۔

(۱) حدیث سمرہ بن جندبؓ: **"كان النبي ﷺ إذا صلى صلاة......"** کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۳۳) نے کی ہے۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۴۴۲۔

جمہور مسلمین کو غلط قرار دینا لازم نہ آئے، جنہوں نے ان محرابوں کو قائم کیا[۱]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ وہ مسلمان جو نماز پڑھنا چاہے، اور وہ مکہ اور اس سے ملحق جگہ کے علاوہ میں ہو تو وہ جہت کعبہ کے استقبال کے سلسلہ میں غور وفکر کرے گا، مگر یہ کہ وہ مدینہ میں ہو جس میں سیدنا محمد ﷺ کے نور سے منور ہے، یا وہ قدیم مصر کی جامع عمرو میں ہو تو اس کے لئے وہ اجتہاد جائز نہیں ہوگا جو ان دونوں کی محراب کی مخالفت کا سبب ہو، اور اس پر ان دونوں کی محراب کی تقلید کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ مدینہ کی محراب وحی کے ذریعہ ہے، اور جامع عمرو کی محراب صحابہ کی ایک جماعت کے اجماع سے ہے جو تقریباً اسّی افراد تھے، اور مجتہد جہت کعبہ کی طرف نصب کردہ کسی محراب کی تقلید نہیں کرے گا مگر اس محراب کی جو مصر یعنی بڑے شہر میں ہو، اس کے محراب کو کعبہ کی سمت میں نصب کرتے وقت علماء عارفین کی ایک جماعت موجود ہو، اور یہ جیسے بغداد، مصر اور اسکندریہ ہے، اور وہ محراب جن کے نصب کرنے والوں کا حال معلوم نہ ہو وہ استثناء سے قبل کی حالت میں داخل ہیں، اور وہ محراب جن کے غلط ہونے کے بارے میں عارفین نے فیصلہ کردیا ہو ان کی طرف نماز جائز نہیں ہے، نہ تو مجتہد کے لئے اور نہ دوسرے کے لئے۔

اور قبلہ بتانے والے دلائل سے ناواقف شخص محراب کی تقلید کرے گا، اگرچہ شہر کے علاوہ میں ہو جب تک کہ اس کی غلطی ظاہر نہ ہو[۲]۔

شافعیہ نے کہا ہے: محراب پر اعتماد کرنا واجب ہے، اور اس کے ہوتے ہوئے اجتہاد کرنا جائز نہیں ہے، نووی نے کہا ہے: اس کے لئے ہمارے اصحاب نے اس طرح سے استدلال کیا ہے کہ ستاروں کی سمت اور دلائل جاننے والوں کی ایک جماعت کے حاضر ہوئے بغیر محراب مقرر نہیں کئے جاتے ہیں، تو یہ خبر کے قائم مقام ہوگا، اور جان لو کہ محراب پر اس شرط کے ساتھ اعتماد کیا جاتا ہے کہ وہ کسی بڑے شہر یا کسی چھوٹے گاؤں میں ہو جس میں کثرت سے گزرنے والے ہوں کہ انہیں غلطی پر برقرار نہ رکھیں، تو اگر وہ کسی چھوٹے گاؤں میں ہو جس میں گزرنے والے زیادہ نہ ہوں تو اس پر اعتماد کرنا جائز نہیں ہوگا، صاحب ''التہذیب'' نے کہا ہے: اگر ایسے راستہ میں کوئی علامت دیکھے جس میں لوگوں کا گزر کم ہو یا ایسے راستہ میں جس میں مسلمان اور مشرکین گزرتے ہوں، پتہ نہ ہو کہ کس نے اسے نصب کیا یا کسی گاؤں میں محراب دیکھے، جس کے بارے میں معلوم نہ ہو کہ اسے مسلمانوں نے بنایا یا مشرکوں نے یا مسلمانوں کا چھوٹا گاؤں ہو، جن لوگوں نے ایسی سمت پر اتفاق کیا جس میں خطا ہونا ان لوگوں کی طرف سے ممکن ہو، تو ان تمام صورتوں میں وہ اجتہاد کرے گا، اور اس محراب پر اعتماد نہیں کرے گا، اور اسی طرح صاحب ''التتمہ'' نے کہا ہے کہ اگر وہ جنگل یا چھوٹے گاؤں یا کسی ایسی مسجد میں ہو جو خشکی میں ہو، جس میں گزرنے والے زیادہ نہ ہوں تو اجتہاد کرنا اس پر واجب ہوگا، انہوں نے کہا ہے کہ: اگر وہ کسی ویران شہر میں داخل ہو جس کے رہنے والے جلاوطن ہوگئے ہوں اور وہ اس میں محراب دیکھے تو اگر اسے معلوم ہو کہ وہ مسلمانوں کی تعمیر میں سے ہے تو اس پر اعتماد کرے گا اور اجتہاد نہیں کرے گا اور اگر احتمال ہو کہ وہ مسلمانوں کی تعمیر میں سے ہے اور احتمال ہو کہ وہ کفار کی تعمیر میں سے ہے، تو وہ اس پر اعتماد نہیں کرے گا بلکہ اجتہاد کرے گا۔

اور شیخ ابوحامد نے اپنی تعلیق میں ویران شہر کے بارے میں اس تفصیل کو ہمارے تمام اصحاب سے نقل کیا ہے۔

---

(۱) ردالمحتار ۱/ ۲۸۸۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۴۴۔

اور نووی نے مزید کہا ہے: ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ اگر رسول اللہ ﷺ کے شہر میں نماز پڑھے گا تو اس کے حق میں رسول اللہ ﷺ کی محراب کعبہ کی طرح ہے، تو جو شخص اس کا معاینہ کرے گا، وہ اس پر اعتماد کرے گا، اور کسی بھی حال میں اجتہاد کے ذریعہ اس سے عدول جائز نہیں ہوگا، اور مدینہ کی محراب کے معنی میں وہ تمام مقامات ہیں جہاں رسول اللہ ﷺ نے نماز پڑھی بشرطیکہ محراب محفوظ ہو، اور اسی طرح وہ محرابیں جو مسلمانوں کے شہروں میں شرط سابق کے ذریعہ مقرر کی گئی ہوں، تو بلا اختلاف ان مقامات میں سمت کے بارے میں اجتہاد جائز نہیں ہوگا، لیکن دائیں اور بائیں کے بارے میں اجتہاد، اگر رسول اللہ ﷺ کی محراب ہو تو کسی بھی حال میں جائز نہیں ہوگا۔

اور اگر تمام شہروں میں ہو تو اس میں چند اقوال ہیں، ان میں اصح یہ ہے کہ جائز ہوگا، رافعی نے کہا ہے: اسی پر اکثر حضرات نے اعتماد کیا ہے۔

دوم: خاص طور پر کوفہ میں جائز نہیں ہے۔

سوم: نہ تو اس میں جائز ہے اور نہ بصرہ میں، اس لئے کہ اس میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بڑی تعداد میں داخل ہوئے ہیں۔

اور نووی نے کہا ہے: ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ نابینا چھو کر محراب معلوم کر لے تو اس پر اعتماد کرے گا جہاں بینا اس پر اعتماد کرے گا، اور اسی طرح سے تاریکی میں بینا، اور اس میں ایک قول یہ ہے کہ اندھا اس صورت میں محراب پر اعتماد کرے گا جبکہ اسے اندھے ہونے سے پہلے دیکھا ہو، اور اگر اندھے پر اس کے چھونے کے مقامات مشتبہ ہو جائیں تو وہ صبر کرے گا یہاں تک کہ وہ ایسے شخص کو پائے جو اسے اس کے بارے میں بتائے، پھر اگر اسے وقت کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اپنے حسب حال نماز پڑھ لے اور اعادہ واجب ہوگا[1]۔

اور حنابلہ نے کہا ہے کہ جو شخص نماز یا قبلہ کی طرف متوجہ ہونے کا ارادہ کرے اگر اس کے لئے مسلمانوں کی محرابوں سے استدلال کر کے قبلہ کو جاننا ممکن ہو تو اس پر عمل کرنا اس پر لازم ہوگا جبکہ اسے علم ہو کہ یہ مسلمانوں کے لئے ہے، چاہے وہ عادل ہوں یا فاسق، اس لئے کہ اس پر ان حضرات کا اتفاق زمانوں کے مختلف ہونے کے باوجود اس پر اجماع ہے، اور اس کی مخالفت جائز نہیں ہے، ''المبدع'' میں ہے: اور انحراف نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس کی طرف برابر متوجہ ہونا یقینی کی طرح ہے، اور اگر وہ کسی ویران شہر میں محرابوں کو پائے جن کے بارے میں مسلمانوں کی طرف سے ہونے کا علم نہ ہو تو ان کی طرف التفات نہیں کرے گا، اس لئے کہ ان میں دلالت نہیں ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ غیر مسلموں کے ہوں، اگرچہ ان پر اسلام کے آثار ہوں، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ بنانے والا مشرک ہو، اس نے اس لئے بنایا ہوتا کہ اس کے ذریعہ مسلمانوں کو دھوکہ دے، ''الشرح'' میں ہے: مگر یہ کہ اس میں اس طرح کا احتمال نہ ہو، اور اسے یقین ہو جائے کہ یہ محراب مسلمانوں کی طرف سے ہیں، تو وہ اس کا استقبال کرے گا، اور اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر اس کے کفار کی طرف سے ہونے کا علم ہو تو اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کے قول کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا ہے، تو ان کی محرابوں کی طرف بدرجہ اولیٰ اعتماد نہیں کیا جائے گا۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: کفار کی محرابوں سے استدلال کرنا جائز نہیں ہے، مگر یہ کہ ان کے قبلہ کا علم ہو، جیسے نصاریٰ، ان کے قبلہ کے مشرق میں ہونے کا علم ہے، پس جب ان کی محرابوں کو ان کے گرجا گھروں میں دیکھے تو اسے علم ہوگا کہ وہ مشرق کے رخ پر ہے[1]۔

---

(۱) المجموع ۲۰۱/۳، ۲۰۴۔

(۱) کشاف القناع ۳۰۱/۱، المغنی ۴۴۰/۱۔

محرم

تعریف:

۱ - محرم کا معنی لغت میں حرام ہے اور حرام حلال کی ضد ہے، اور کہا جاتا ہے: وہ اس عورت کا ذو محرم ہے، جبکہ اس سے اس کا نکاح حلال نہ ہو[۱]۔ اور رحم محرم وہ شخص ہے جس سے نکاح کرنا حرام ہے[۲]۔ اور "المعجم الوسیط" میں ہے: محرم یعنی حرمت والا مردوں اور عورتوں میں سے وہ شخص ہے جس سے نکاح کرنا اس کی رشتہ داری اور قرابت کی وجہ سے حرام ہے، اور وہ چیز جسے اللہ نے حرام کیا ہے اور اس کی جمع محارم ہے[۳]۔

اور اصطلاح میں: محرم وہ شخص ہے جس سے اس کا نکاح کرنا قرابت یا رضاعت یا سسرالی رشتہ کی وجہ سے ہمیشہ کے لئے ناجائز ہو[۴]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-رحم:

۲- رحم (حاء کے کسرہ اور اس کے سکون کے ساتھ) لغت میں دراصل پیٹ میں بچہ کے تیار ہونے کی جگہ اور اس کا ظرف ہے، پھر قرابت اور اس کے اسباب پر اس کا اطلاق کیا گیا، اور ان رشتہ داروں پر جو نہ تو عصبہ ہوں اور نہ ذوی الفرائض جیسے بھائیوں اور چچا کی لڑکیاں، اور یہ مذکر ومؤنث استعمال ہوتا ہے، اور اس کی جمع أرحام ہے[۱]۔

اور چونکہ رحم کی دو قسمیں ہیں، محرم اور غیر محرم اس لئے وہ محرم سے عام ہے، دیکھئے: "أرحام" (فقرہ/۱)۔

ب-قریب:

۳- قریب لغت میں وہ شخص کہلاتا ہے جو جگہ یا زمانہ یا نسب میں قریب ہو، اور جمع أقرباء اور قرابی ہے، اور "مختار الصحاح" میں ہے کہ قرابت اور قربی رشتہ داری میں قریب ہونا ہے[۲]۔

اور اصطلاح میں: قرابت کی تعریف میں فقہاء کے نقطہائے نظر متعدد ہیں، اور اس کی تفصیل اصطلاح "قرابة" (فقرہ/۱) میں ہے۔

اور قریب اور محرم کے مابین عموم وخصوص کی نسبت ہے۔

ج-نسب:

۴-نسب کا معنی قرابت ہے، اور کہا جاتا ہے: نسبه في بني فلان: اس کی قرابت بنی فلاں میں ہے اور وہ ان میں سے ہے، اور جمع أنساب ہے، اور کہا جاتا ہے: رجل نسيب، وہ شریف انسان ہے جس کا خاندان اور اس کے آباء واجداد معروف ہیں[۳]، اور هو نسيبه یعنی وہ اس کا رشتہ دار ہے[۴]۔

---

(۱) الصحاح للجوہری۔
(۲) القاموس المحیط، لسان العرب۔
(۳) المعجم الوسیط۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۴۵، ۲۷۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

---

(۱) المعجم الوسیط۔
(۲) المعجم الوسیط، مختار الصحاح۔
(۳) المعجم الوسیط۔
(۴) مختار الصحاح۔

اورفقہاء کی اصطلاح میں: نسب قرابت اور رشتہ داری ہے، اور بعض فقہاء نے اس کو غیر ذی رحم کے ساتھ خاص کیا ہے، اور دیگر حضرات نے اسے بیٹا ہونے، باپ ہونے، بھائی اور چچا ہونے اور ان کی نسل کے ساتھ خاص کیا ہے۔

دیکھئے: ''قرابۃ'' (فقرہ/۲)۔

اورممکن ہے کہ نسب اور محرم کے مابین عموم وخصوص من وجہٍ کی نسبت ہو، پس نسب مردوعورت کے درمیان تحریم یا حرمت کا ایک سبب ہے، یعنی یہ دونوں (نسب، محرم) اس جانب میں ملتے ہیں، پھر دونوں اس کے علاوہ میں جدا ہوجاتے ہیں، اس اعتبار سے کہ نسب یا نسبی قرابت محرم سے عام اور قوی ہے، اور اسی وجہ سے رضاعت کے ذریعہ حرام ہونے والے کو تمام احکام میں نسب پر قیاس نہیں کیا جاتا ہے [۱]۔

اورمحرم دوسری جانب سے نسب سے عام ہے، یہ اس وجہ سے کہ تحریم جیسا کہ نسب کے ٹکڑے یا خون کی قرابت کی وجہ سے ہوتی ہے، اسی طرح سے رضاعت اور سسرالی رشتہ کی وجہ سے ہوتی ہے۔

د-رضاع:

۵-رضاع لغت میں پستان یا تھن کے چوسنے کا نام ہے، کہا جاتا ہے: رضع أمه رضعاً ورضاعاً ورضاعة اس نے اپنی ماں کے پستان یا اس کے تھن کو چوسا، اور کہا جاتا ہے: بینهما رضاع اللبن یعنی وہ رضائی بھائی ہیں، اور فلان رضیعي [۲] فلاں میرا رضاعی بھائی ہے۔

اوراصطلاح میں: رضاع مخصوص شرائط کے ساتھ اپنی ماں کے پستان سے بچہ کے دودھ پینے پر بولا جاتا ہے، یا یہ عورت کے دودھ یا اس کے دودھ سے حاصل ہونے والی چیز کے بچہ کے پیٹ میں مخصوص شرائط کے ساتھ پہنچنے کا نام ہے۔

دیکھئے: ''قرابۃ'' (فقرہ/۶)۔

اور رضاعت اور محرم میں نسبت سبب ہونے کی ہے، کیونکہ رضاعت تحریم کا ایک سبب ہے۔

ھ-صہر:

۶-صہر: سے مراد وہ شخص ہے جو نکاح کی وجہ سے رشتہ دار ہو، اور اس کی جمع أصهار ہے، جیسا کہ مصاہرت پر اس کا اطلاق ہوتا ہے [۱] اور قرآن عزیز میں ہے: ''وَهُوَ الَّذِيْ خَلَقَ مِنَ الْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا'' [۲] (اور وہ وہی ہے جس نے انسان کو پانی سے پیدا کیا پھر اس کو خاندان والا اور سسرال والا بنایا)۔

اورصہر اصطلاح میں اپنے لغوی معنی سے الگ نہیں ہوتا ہے، اور صہر اور محرم کے مابین نسبت یہ ہے کہ صہر محارم میں سے ایک ہے۔

محرم سے متعلق احکام:

محرم سے متعلق بہت زیادہ احکام ہیں اور یہ اس کے موضوع اور اس کے متعلق کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں، اور اس کا بیان حسب ذیل ہے:

محرم ہونے کے اسباب:

۷-محرم ہونے کا سبب یا تو نسب کی قرابت یا رضاعت یا مصاہرت ہے، اور اس جگہ زنا کے ذریعہ حرمت مصاہرت کے ثبوت کے بارے

(۱) المغنی ۱۱/۳۰۹۔
(۲) القاموس المحیط، المعجم الوسیط۔

(۱) المعجم الوسیط۔
(۲) سورۂ فرقان/۵۴۔

میں اختلاف ہے، یہاں تک کہ شہوت کے ذریعہ چھونے کے بارے میں بھی۔ نیز اس جگہ نکاح صحیح اور نکاح فاسد کے مابین اس حرمت کے ثبوت اور عدم ثبوت کے بارے میں فرق ہے [1]۔

محرم کو دیکھنا:

۸- فقہاء نے مرد کے لئے محرم کے زینت کے مقامات کو دیکھنا مباح قرار دیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَامَلَكَتْ أَيْمٰنُهُنَّ'' [2] (اور اپنی زینت ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں اپنے شوہر پر اور اپنے باپ پر اور اپنے شوہر کے باپ پر اور اپنے بیٹوں پر اور اپنے شوہر کے بیٹوں پر اور اپنے بھائیوں پر اور اپنے بھائیوں کے لڑکوں پر یا اپنی بہنوں کے لڑکوں پر اور اپنی (ہم مذہب) عورتوں پر اور اپنی باندیوں پر)۔

اور زینت کے حدود جن کو دیکھنا اور جن کا چھونا حلال ہے، فقہاء کا مذہب ہے کہ محارم کے لئے ناف اور گھٹنہ کے درمیان کے حصہ کو دیکھنا حرام ہے، اور اس کے علاوہ کے بارے میں ان کے چند مختلف اقوال ہیں جن کی تفصیل اصطلاح ''عورة'' (فقرہ/ ٦) میں ہے۔

اور حنفیہ کا مذہب ہے کہ مرد کے لئے اپنے محرم کے سر، چہرہ، سینہ، پنڈلی، بازو کو دیکھنا جائز ہے، بشرطیکہ اس کی یا عورت کی شہوت کا اندیشہ نہ ہو، اور اس کی اصل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ......'' الآية اور یہ ذکر کردہ اشیاء زینت کے مقامات ہیں، برخلاف پیٹھ اور اس جیسی چیز کے [1]۔

''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے کہ مرد کے لئے کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ اپنی ماں، اپنی بالغ لڑکی، اور اپنی بہن اور اپنی ہر ذی رحم محرم، جیسے دادیاں، اولاد، اور اولاد کی اولاد، پھوپھیاں اور خالاؤں کے بال اور ان کے سینہ، ان کی چوٹیاں، ان کے پستان، ان کے بازو اور ان کی پنڈلی کو دیکھے، اور وہ ان کی پشت اور ان کے پیٹ کو نہیں دیکھے گا، اور نہ وہ اس کے ناف سے لے کر گھٹنہ تک کے درمیان کے حصہ کو دیکھے گا، اور اسی طرح رضاعت یا مصاہرت کے ذریعہ حرام ہونے والی ہر عورت ہے جیسے باپ اور دادا کی بیوی، او پر تک، اور بیٹے اور بیٹوں کے بیٹوں کی بیوی، نیچے تک اور اس عورت کی بیٹی جس کے ساتھ دخول کرلیا گیا ہو، تو اگر اس کی ماں کے ساتھ دخول نہ کیا ہو تو وہ اجنبی عورت ہوگی۔

اور اگر حرمت مصاہرت زنا کے ذریعہ ہو تو ان حضرات نے اس کے بارے میں اختلاف کیا ہے، ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ اس میں دیکھنے اور چھونے کی اباحت ثابت نہیں ہوگی، اور سرخسی نے کہا ہے کہ دیکھنے اور چھونے کی اباحت ثابت ہوگی، اس لئے کہ ہمیشہ کے لئے حرمت ثابت ہے، اسی طرح ''فتاوی قاضی خان'' میں ہے، اور یہی صحیح ہے، اسی طرح ''المحیط'' میں ہے [2]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ محرم کی دونوں کلائیوں، بال، گردن سے اوپر، اور دونوں قدموں کے انگلیوں کو دیکھنا جائز ہے [3]، چنانچہ ''شرح الزرقانی'' میں ہے: آزاد عورت کے لئے اپنے نسبی، یا رضاعی یا سسرالی محرم مرد کے تعلق سے قابل ستر اعضاء چہرہ اور انگلیوں یعنی دونوں ہاتھوں اور دونوں قدموں کی انگلیوں اور گردن سے اوپر

---

(۱) الموطا ر/ ۲۸۰، ۲۸۱، الأم ۵/ ۱۵۹، ۱٦۱، ۲۳۴، حاشية القليوبي وعميره ۱/ ۳۲، ۳/ ۲۰۸، فتح القدير ۳/ ۱۲٦، ۱۳۱، المغنی ۹/ ۴۹۳، أعلام الموقعين ۳/ ۲۱۳۔

(۲) سورۂ نور/ ۳۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۵، المبسوط ۱۰/ ۱۴۹، بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۰، ۱۲۱۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۲۸۔

(۳) مواہب الجلیل ۱/ ۵۰۰۔

کے حصہ کے علاوہ ہے اور یہ سر کے بال اور کلائی سے مونڈھے اور درمیانی انگلی کے کنارے کو شامل ہے، تو اسے اجازت نہیں ہے کہ وہ اس کے پستان، اس کے سینہ اور اس کی پنڈلی کو دیکھے، اس کے بال کے برخلاف، اور عورت اپنے نسبی، یا سسرالی یا رضاعی محرم چاہے مسلمان ہو یا کافر، کے اس حصہ کو دیکھے گی جسے مرد اپنے جیسے مرد کے جسم کے حصہ کو دیکھتا ہے، تو وہ ناف اور گھٹنہ کے درمیان کے علاوہ حصہ کو دیکھ سکتی ہے (۱)۔

نیز مالکیہ نے کہا ہے کہ اپنے محارم یا غیر محارم عورتوں میں سے کسی جوان عورت کو کسی حاجت یا ضرورت جیسے شہادت وغیرہ کے بغیر بار بار یا مسلسل دیکھتے رہنا جائز نہیں ہے، نیز بغیر شہوت کی بھی قید لگائی جاتی ہے، ورنہ حرام ہوگا، یہاں تک کہ اپنی لڑکی اور اپنی ماں کو دیکھنا بھی (۲)۔

شافعیہ کے نزدیک فتنہ سے مامون ہونے کی شرط کے ساتھ ناف سے لے کر گھٹنہ تک کے درمیانی حصہ کے علاوہ پورے بدن کو دیکھنا جائز ہے (۳)۔

اور شافعیہ کے نزدیک دوسرے قول میں ہے کہ مرد کے لئے عورت کے صرف اس حصہ کو دیکھنا جائز ہے جو کام کرنے کے وقت ظاہر ہوتا ہے اور اس سے زائد کو دیکھنے کی ضرورت نہیں ہے، چنانچہ ''شرح منہاج الطالبین'' میں ہے کہ اور اپنی محرم عورت کے ناف اور گھٹنہ کے درمیانی حصہ کو نہیں دیکھے گا، یعنی اس کا دیکھنا حرام ہے، اور اس کے علاوہ کو دیکھنا حلال ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ'' الآیۃ زینت کی تفسیر ناف اور گھٹنہ کے درمیانی حصہ کے علاوہ سے کی گئی ہے، اور ایک قول ہے کہ صرف اس حصہ کو دیکھنا حلال ہے جو کام یعنی خدمت کے وقت ظاہر ہوتا ہے، جیسے سر، گردن، چہرہ، ہتھیلی، کلائی اور پنڈلی کا کنارہ، اس لئے کہ اس کے علاوہ کی ضرورت نہیں ہے۔

اور جو حکم ذکر کیا گیا ہے اس میں نسب اور مصاہرت اور رضاعت سے حرام ہونے والی برابر ہے (۱)۔

اور حنابلہ کے نزدیک مرد کے لئے مباح ہے کہ وہ اپنے محارم کے اس حصہ کو دیکھے جو اکثر کھلا رہتا ہے، جیسے چہرہ، گردن، سر اور دونوں ہاتھ کہنیوں تک اور پنڈلی (۲) اور ''الانصاف'' میں ہے کہ یہی راجح مذہب ہے اور اسی پر اکثر اصحاب ہیں (۳)۔

اور ان حضرات کے نزدیک پنڈلی اور سینہ کی طرف دیکھنا تقوی کی وجہ سے مکروہ ہے، نہ کہ حرمت کی وجہ سے، ابن قدامہ نے کہا ہے کہ مرد کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنی محرم عورتوں کے اس حصہ کو دیکھے جو اکثر ظاہر ہوتا ہے، جیسے گردن، سر، دونوں ہتھیلیاں اور دونوں پاؤں وغیرہ، اور اس عضو کی طرف دیکھنا جائز نہیں ہے جو اکثر چھپا رہتا ہے، جیسے سینہ اور پشت وغیرہ، اثرم نے کہا ہے کہ میں نے ابوعبداللہ سے ایسے شخص کے بارے میں دریافت کیا جو اپنے باپ کی بیوی یا اپنے بیٹے کی بیوی کے بال کی طرف دیکھتا ہے تو انہوں نے فرمایا: یہ قرآن میں ہے: ''وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ'' (۴)، مگر اس کے لئے، اس کے لئے، میں نے عرض کیا: تو کیا وہ اپنے باپ کی بیوی کی پنڈلی اور اس کے سینہ کی طرف دیکھے گا؟ فرمایا: نہیں، مجھے یہ پسند نہیں ہے، پھر فرمایا: میں اسے مکروہ سمجھتا ہوں کہ وہ اپنی ماں اور اپنی بہن کے اس جیسے حصہ کو دیکھے اور یہ کہ ہر عضو کی طرف شہوت کی نظر ہو، اور ابوبکر

---

(۱) شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/ ۱۷۸، شرح الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۴۸۔

(۲) شرح الزرقانی علی خلیل ۱/ ۱۷۸۔

(۳) کفایۃ الأخیار ۲/ ۴۴، ۴۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۱۔

(۱) شرح منہاج الطالبین علی ہامش القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۰۸، ۲۰۹، المجموع ۱۶/ ۱۴۰۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۱۱۔

(۳) الإنصاف ۸/ ۲۰۔

(۴) سورۂ نور/ ۳۱۔

نے کہا ہے کہ اپنی ماں کی پنڈلی اور اس کے سینہ کو دیکھنے کی کراہت امام احمد کے نزدیک احتیاط کے پیش نظر ہے، اس لئے کہ یہ شہوت کا سبب بنتا ہے، یعنی یہ مکروہ ہے، حرام نہیں ہے، اور حسن، شعبی اور ضحاک نے اپنی محرم عورتوں کے بال کو دیکھنے کو منع کیا ہے [(۱)]۔

مرد کی طرف عورت کے دیکھنے کے بارے میں دو روایتیں ہیں، اول: اسے اس عضو کو دیکھنا جائز ہے جو قابل ستر نہ ہو، اور دوم: اس کے لئے مرد کے اسی حصہ کو دیکھنا جائز ہے جتنا مرد کے لئے اس کے عضو کو دیکھنا جائز ہے [(۲)]۔

محرم عورتوں کو چھونا:

۹- فقہاء کا مذہب ہے کہ محرم کے جس حصہ کو دیکھنا جائز ہے اس حصہ کو چھونا جائز ہے، بشرطیکہ شہوت کا اندیشہ نہ ہو [(۳)]، اس لئے کہ مروی ہے: **"أن رسول الله ﷺ كان إذا قدم من سفر قبل ابنته فاطمة رضي الله تعالىٰ عنها"** [(۴)] (رسول اللہ ﷺ جب سفر سے تشریف لاتے تو اپنی بیٹی حضرت فاطمہؓ کا بوسہ لیتے)۔

کیا کافر یا ذمی محرم ہے؟

۱۰- محرم کے بارے فقہاء نے مسلمان ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے [(۵)]۔

(۱) المغنی ۹/ ۴۹۱، ۴۹۲۔

(۲) المغنی ۹/ ۵۰۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۰، ۱۲۱، فتح الباری ۱۰/ ۴۲۶، مطالب اولی النہی ۵/ ۲۰، الحطاب ۱/ ۵۰۰۔

(۴) حدیث: "كان إذا قدم من سفر قبل......" کی روایت طبرانی نے (المعجم الاوسط ۵/ ۶۷) میں حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد میں کہا ہے: اس کے رجال ثقہ ہیں اور ان میں سے بعض میں ایسا ضعف ہے جو مضر نہیں۔

(۵) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۴۵، حاشیۃ العدوی بہامش الخرشی ۱/ ۲۴۸، مغنی

البتہ بعض فقہاء نے بعض احکام کا استثناء کیا ہے، اور ان میں سے امام احمد ہیں، چنانچہ وہ کافر کو دیکھنے کے بارے میں محرم شمار کرتے ہیں، سفر کے بارے میں نہیں، بہوتی نے کہا ہے کہ مسلمان عورت اپنے کافر باپ کے ساتھ سفر نہیں کرے گی، اس لئے کہ وہ صراحۃً سفر میں اس کے لئے محرم نہیں ہے، اور اگر چہ دیکھنے کے بارے میں وہ محرم ہے [(۱)] اور اس کا تقاضہ ہے کہ کفار کی تمام حرمت والی قرابت کو باپ کے ساتھ لاحق کرنا ہے، اس لئے کہ علت پائی جاتی ہے۔

اور حنابلہ نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ محرمیت کا اثبات اس کے ساتھ خلوت کا تقاضا کرتا ہے، تو واجب ہوگا کہ وہ کسی کافر کے لئے کسی مسلمان عورت پر ثابت نہ ہو، جیسے بچہ کے لئے حضانت، اور اس لئے بھی کہ بچہ کی طرح عورت کے دین کے بارے میں اس کے فتنہ میں مبتلا ہوجانے کا اندیشہ ہے [(۲)]۔

اسی طرح انہوں نے اس سے استدلال کیا ہے کہ ابوسفیان مدینہ آئے، حالانکہ وہ مشرک تھے تو وہ اپنی بیٹی ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کے پاس گئے تو انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے بستر کو سمیٹ دیا تاکہ وہ اس پر بیٹھ نہ جائیں [(۳)] اور انہوں نے ان سے پردہ نہیں کیا، اور نہ نبی ﷺ نے انہیں اس کا حکم دیا۔

اور حنفیہ نے اپنے محرم کے ساتھ سفر سے مجوسی کا استثناء کیا ہے، موصلی نے کہا ہے کہ محرم ہر وہ شخص ہے جس سے اس عورت کا نکاح قرابت، یا رضاعت یا سسرالی رشتہ کی وجہ سے ہمیشہ کے لئے حرام ہو اور غلام، آزاد، مسلمان اور ذمی سب برابر ہیں، سوائے مجوسی کے جو

= المحتاج ۳/ ۱۳۳، المغنی ۳/ ۱۹۲، ۱۹۳ مع الشرح الکبیر۔

(۱) کشاف القناع ۵/ ۱۲۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۱۹۲، ۱۹۳۔

(۳) اثر: "أن أبا سفيان أتى المدينة وهو مشرك فدخل على ابنته أم حبيبة......" کی روایت ابن سعد نے (الطبقات الکبری ۸/ ۹۹، ۱۰۰) میں زہری سے مرسلاً کی ہے۔

اس کے نکاح کے مباح ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے، اور فاسق کے، اس لئے کہ اس سے مقصود حاصل نہیں ہوگا[1]۔

غلام کا اپنی مالکہ کو دیکھنا:

۱۱- اس مسئلہ میں فقہاء کے دو اقوال ہیں:

پہلا قول: غلام اپنی مالکہ کے حق میں اجنبی کی طرح ہے، لہذا اس کے لئے اس کو دیکھنا حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ محرم نہیں ہے، اور یہی حنفیہ کا قول ہے، اور یہی مالکیہ کے نزدیک ایک قول ہے، اور یہ شافعیہ کے نزدیک اصح کے مقابل میں ہے، اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے۔

''المبسوط'' میں ہے کہ غلام اپنی مالکہ کی طرف دیکھنے میں آزاد اجنبی کی طرح ہے، اس کا معنی یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ اس کے چہرہ اور اس کی ہتھیلی کے سوا کسی اور حصہ کو دیکھے[2]۔

اور ''مغنی المحتاج'' میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ غلام کا اپنی مالکہ کو دیکھنا کسی محرم کی طرف دیکھنے کے مثل ہے۔

دوم: ان دونوں کا ایک دوسرے کو دیکھنا حرام ہوگا، جیسے ان دونوں کے علاوہ کو دیکھنا[3]۔

اور ابن قدامہ نے کہا ہے کہ غلام اپنی مالکہ کے حق میں محرم نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اس کے حق میں مامون نہیں ہے، اور نہ وہ اس پر ہمیشہ کے لئے حرام ہے، تو وہ اجنبی کی طرح ہوگا[4]۔ اور نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے اور انہوں نے نبی ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''سفر المرأة مع خادمها ضيعة''[1] (عورت کا اپنے خادم کے ساتھ سفر کرنا ہلاک کر دینے والا ہے)۔

دوسرا قول: عورت کا غلام اس کے حق میں محرم کی طرح ہے، لہذا اس کے لئے جائز ہوگا کہ وہ اس کے چہرہ اور اس کی ہتھیلی کو دیکھے، اور یہ حنابلہ کے نزدیک ہے، اور یہی مالکیہ کے نزدیک ایک قول ہے، اور یہی شافعیہ کے نزدیک اصح ہے، مرداوی کہتے ہیں کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ غلام کے لئے اپنی مالکہ کے اس حصہ کو دیکھنا جائز ہے جسے مرد اپنی محرم عورتوں کے حصہ کو دیکھتا ہے[2]۔

اور انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس کی روایت حضرت انسؓ نے کی ہے: ''**أن النبي ﷺ أتى فاطمة بعبد وهبه لها، قال: وعلى فاطمة رضي الله عنها ثوب إذا قنعت به رأسها لم يبلغ رجليها، وإذا غطت به رجليها لم يبلغ رأسها، فلما رأى النبي ﷺ ماتلقى قال: إنه ليس عليك بأس، إنما هو أبوك وغلامك**''[3] (نبی ﷺ ایک غلام لے کر حضرت فاطمہؓ کے پاس آئے اور انہیں ہبہ کیا، حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ حضرت فاطمہؓ کے بدن پر ایک کپڑا تھا جب وہ اس سے اپنے سر کو ڈھانکتیں تو وہ ان کے دونوں قدموں تک نہیں پہنچتا تھا اور جب وہ اس سے اپنے قدموں کو ڈھانکتیں تو وہ ان کے سر تک نہیں پہنچتا تھا، جب نبی ﷺ نے انہیں یہ کرتے ہوئے دیکھا تو فرمایا: تمہارے لئے کوئی حرج نہیں ہے، تمہارے پاس تو تمہارے

(۱) الاختیار ۱/ ۱۴۱۔
(۲) المبسوط ۱۰/ ۱۵۷، الحطاب ۲/ ۵۲۲، ۵۲۳۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۰۔
(۴) المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۱۹۳۔

(۱) حدیث: ''سفر المرأة مع خادمها ضيعة'' کی روایت طبرانی نے (المعجم الأوسط ۷/ ۳۴۴) میں حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۳/ ۲۱۴) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔
(۲) الإنصاف ۸/ ۲۰، نیز دیکھئے: مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۰، الحطاب ۲/ ۵۲۲، ۵۲۳۔
(۳) حدیث: ''إنه ليس عليك بأس......'' کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۵۹) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

والد اور تمہارا غلام ہے)۔

محرم اور میت کو غسل دینا اور اس کو دفن کرنا:

۱۲ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ محرم، ان امور میں جو میت کے لئے واجب ہیں، یعنی غسل دینا، اس پر نماز پڑھنا، اور دفن کرنا غیر محرم پر مقدم ہوں گے، مگر یہ کہ ان میں سے بعض زوجین کو مقدم کرتے ہیں، اور ان میں سے بعض لوگ ان پر وصی کو مقدم کرتے ہیں، اور کبھی اس پر نماز پڑھنے، غسل دینے اور دفن کرنے میں حکم الگ الگ ہوتا ہے، اور ان احکام کی تفصیل اصطلاح ''جنائز'' (فقرہ ۴۱/) اور ''تغسیل المیت'' (فقرہ ۱۱/) اور ''دفن'' (فقرہ ۶/) میں ہے۔

محرم کا چھونا اور وضو پر اس کا اثر:

۱۳ - حنفیہ اور مشہور قول کے مطابق مالکیہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کے نزدیک اظہر قول ہے کہ مرد کا اپنی محرم عورت کا چھونا ناقض وضو نہیں ہے، اور اسی طرح حنابلہ کے نزدیک حکم ہے جبکہ بغیر شہوت کے ہو، لیکن اگر شہوت کے ساتھ ہو تو وہ حنابلہ کے نزدیک اور ایک قول کے مطابق مالکیہ کے نزدیک ناقض وضو ہے۔

اور شافعیہ کے نزدیک ایک قول میں محرم کے چھونے سے مطلقاً وضو ٹوٹ جائے گا۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح ''مس''، ''لمس''، ''وضو'' میں ملاحظہ کی جائے۔

بغیر محرم کے عورت کا سفر کرنا:

الف - بغیر محرم کے فرض کے علاوہ کے لئے عورت کا سفر کرنا:

۱۴ - فقہاء کا مذہب ہے کہ عورت کو حق نہیں ہے کہ وہ شوہر یا محرم کے بغیر فرض کے علاوہ کے لئے سفر کرے، جیسے نفلی حج، زیارت، تجارت، سیاحت اور تحصیل علم اور اس قسم کے وہ اسفار جو واجب نہیں ہیں۔

نووی نے کہا ہے کہ اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ محرم کے بغیر حج اور عمرہ کے علاوہ کا سفر کرے، اس سے صرف دار الحرب سے ہجرت کرنا مستثنیٰ ہے، چنانچہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس پر واجب ہوگا کہ وہ دار الحرب سے دار الاسلام کی طرف ہجرت کرے اگر چہ اس کے ساتھ محرم نہ ہو، اور ان دونوں کے مابین فرق یہ ہے کہ اس کا دار الکفر میں رہنا حرام ہے، جبکہ وہ دین کے اظہار کی استطاعت نہیں رکھتی ہو اور اسے اپنے دین اور اپنی جان پر خطرہ لاحق ہو، اور حج سے رکنا ایسا نہیں ہے، کیونکہ حج کے بارے میں ان کا اختلاف ہے کہ کیا یہ علی الفور واجب ہے، یا تراخی کے طور پر[1]۔

اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"لايخلون رجل بامرأة إلا ومعها ذومحرم، ولا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم، فقام رجل فقال: يا رسول الله إن امرأتي خرجت حاجة، وإني اكتتبت في غزوة كذا وكذا، قال: فانطلق فحج مع امرأتک"**[2] (کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ تنہائی میں نہ رہے، مگر یہ کہ اس کے ساتھ محرم ہو، اور عورت اپنے محرم کے بغیر سفر نہ کرے، تو ایک شخص کھڑا ہوا اور عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! میری بیوی حج کے لئے گئی ہوئی ہے، اور میں نے فلاں غزوہ کے لئے نام لکھا رکھا ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ

(۱) شرح النووی علی مسلم ۱۰۴/۹۔

(۲) حدیث: "لا يخلون رجل بامرأة إلا ومعها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۴۲/۶، ۱۴۳) اور مسلم (۹۷۸/۲) نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

تم جاؤاور اپنی بیوی کے ساتھ حج کرو)۔

اور امرأة کا لفظ تمام عورتوں کی بہ نسبت عام ہے، اس پر جمہور کا اتفاق ہے، اور بعض مالکیہ نے متجالہ یعنی ایسی بوڑھی خاتون کا استثناء کیا ہے جو قابل شہوت نہ ہو، اسے اختیار ہے کہ جیسے چاہے سفر کرے(۱)۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: ''سفر'' (فقرہ/ ۱۷)۔

ب-حج کے لئے بغیر محرم کے عورت کا سفر:

۱۵-فقہاء کا عورت پر فریضۂ حج کے وجوب میں اختلاف ہے جبکہ اس کا شوہر یا محرم یا مامون رفقاء نہ ہوں۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر اس کا شوہر یا محرم یا قابل اطمینان رفقاء موجود ہوں تو اس پر حج واجب ہوگا اور حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ عورت پر حج صرف اس صورت میں واجب ہے جبکہ وہ شوہر یا کسی محرم کو پائے اور ان کے نزدیک قابل اطمینان رفقاء کا اعتبار نہیں ہے۔

مگر یہ کہ محرم کے حکم میں حنفیہ کے دو اقوال ہیں، ایک قول یہ ہے کہ یہ وجوب کی شرط ہے، اور دوسرا قول ہے کہ یہ وجوب ادا کی شرط ہے(۲)۔

جیسا کہ ان حضرات کا عورت پر محرم کے نفقہ کے وجوب کے بارے میں اختلاف ہے جبکہ وہ اس کے بغیر اس کے ساتھ جانے سے باز رہے، اور اس کی تفصیل اصطلاح ''حج'' (فقرہ/ ۲۸) میں ہے۔

محرم اور معاملات:

الف-بیع میں محارم کو الگ الگ کرنا:

۱۶-حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ بیع میں نابالغ بچہ اور اس کے ذی رحم محرم کو الگ نہیں کیا جائے گا، اور مالکیہ نے بیع کی ممانعت کو صرف ماں کو بچے سے الگ کرنے کے ساتھ خاص کیا ہے۔

اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر بیع میں والدین اور اولاد اگرچہ نیچے تک ہوں الگ کرکے ہو تو یہ ممنوع ہے۔

اور تفصیل اصطلاح ''رق'' (فقرہ/ ۳۹) میں ہے۔

ب-ذی رحم محرم کے لئے ہبہ میں واپسی:

۱۷-حنفیہ کا مذہب ہے کہ ہبہ کرنے والے کے لئے قبضہ کے بعد اپنے ہبہ کو واپس لینا جائز نہیں ہے، جبکہ موہوب لہ واہب کا ذی رحم محرم ہو، اور مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ ہبہ میں محرم کے لئے واپس لینا جائز نہیں ہے، مگر یہ کہ وہ بیٹا ہو، تو باپ کے لئے اس چیز کو واپس لینا جائز ہوگا، جو اس نے اپنے بیٹے کو ہبہ کیا ہو۔

اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ واہب کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے ذی رحم محرم کے ہبہ کو واپس لے مگر یہ کہ وہ اس کا بیٹا ہو، اسی طرح اس کے نیچے تک، تو وصول کے لئے اس چیز کو واپس لینا جائز ہوگا، جو اس نے اپنے فروع کو ہبہ کیا ہو نہ کہ دوسرے محارم کے لئے اور یہ فی الجملہ ہے، اور اس کی تفصیل اصطلاح ''أرحام'' (فقرہ/ ۱۴۰) اور ''ہبہ'' میں ہے۔

محرم عورتوں سے نکاح کرنا:

۱۸-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ محرم عورتوں سے نکاح کرنا حرام ہے، لہذا اگر وہ اپنی محرم سے نکاح کرلے تو نکاح بالاجماع باطل ہوگا، اور

---

(۱) دیکھئے: شرح النووی علی مسلم ۹/ ۱۰۴، فتح الباری ۴/ ۹۱، إحکام الاحکام ۳/ ۱۹، کفایۃ الطالب ۲/ ۴۴۴، نیل الأوطار ۵/ ۱۶۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۴۵، ۱۴۶، الخرشی ۱/ ۲۸۷، القلیوبی ۲/ ۸۹، کشاف القناع ۲/ ۳۹۴۔

اگر وہ اس سے وطی کرلے تو اکثر اہل علم کے قول کی رو سے اس پر حد واجب ہوگی، ان میں سے الحسن، جابر بن زید، مالک، شافعی، ابو یوسف، محمد، اسحاق، ابوایوب اور ابن ابی خیثمہ ہیں اور امام ابوحنیفہ وثوری نے کہا ہے کہ اس پر حد واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ ایسی وطی ہے جس میں عقد کی وجہ سے شبہ پیدا ہوگیا ہے۔

اور تفصیل اصطلاح ''نکاح'' اور ''محرمات النکاح'' میں ہے۔

نکاح میں محارم عورتوں کو جمع کرنا:

۱۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نکاح میں محارم عورتوں کو جمع کرنا حرام ہے، چاہے یہ عقد کے ذریعہ ہو یا ملک یمین کے ذریعہ ہو، لہذا مرد کے لئے جائز نہیں ہے کہ عقد میں ایسی دو عورتوں کو یا وطی میں ایسی دو باندیوں کو جمع کرے کہ اگر ان میں سے کسی کو مرد فرض کرلیا جائے تو وہ دوسرے کے لئے حلال نہ ہو، جیسے عورت اور اس کی پھوپھی، عورت اور اس کی خالہ اور عورت اور اس کی بہن [1]، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "وَأَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَاقَدْ سَلَفَ" [2] (تم پر حرام ہے کہ) تم دو بہنوں کو یکجا کرو مگر ہاں جو ہو چکا (ہو چکا)، اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها"** [3] (عورت سے اس کی پھوپھی اور اس کی خالہ کی موجودگی میں نکاح نہیں کیا جائے گا)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''نکاح'' اور ''محرمات النکاح'' میں ہے۔

محرم کے لئے حق حضانت:

۲۰- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ پرورش کرنے والے مرد کے بارے میں اس کے اور اس کے زیر پرورش بچہ کے مابین اختلاف جنس کی صورت میں اگر پرورش پانے والی بچی قابل شہوت ہو تو محرم ہونا شرط ہے جیسے چچا، لہذا وہ اگر اس کا محرم نہ ہو جیسے چچا کا لڑکا یا وہ بچی قابل شہوت ہو تو اسے اس کی پرورش کا حق حاصل نہیں ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر پرورش پانے والی بچی کے لئے چچا کے بیٹا کے علاوہ کوئی نہ ہو تو اس کی حضانت ساقط نہیں ہوگی، اور وہ ایک قابل بھروسہ عورت کو متعین کرے گا جس کے پاس اسے رکھا جائے گا۔

پرورش کرنے والی عورت کے بارے میں اختلاف جنس کے ساتھ یہ شرط ہے کہ وہ پرورش پانے والے لڑکے کی ذی رحم محرم ہو، اور یہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ہے اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح ''حضانۃ'' (فقرہ ۹/ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

محرم کے قتل سے دیت کا مغلظ ہونا:

۲۱- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ ان مقامات میں سے جن میں قتل خطا کی دیت مغلظ ہوتی ہے، ذی رحم محرم کو قتل کرنا ہے۔

اور اس بارے میں حنفیہ اور مالکیہ کا اختلاف ہے، یہ حضرات ذی رحم محرم کے قتل میں دیت مغلظہ کے قائل نہیں ہیں۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح ''دیات'' (فقرہ/۱۴) میں ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۸۴، ۲۸۵، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۷۸، المغنی ۶/ ۵۷۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۹۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۳۔

(۳) حدیث: "لا تنكح المرأة على عمتها......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۲۹) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

چوری کی وجہ سے محرم کا ہاتھ کاٹنا:

۲۲- حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر چور اس شخص کا ذی رحم محرم ہو جس کا مال چوری ہوا ہے تو اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی، خواہ اصول میں سے ہو یا فروع میں سے ہو یا ان دونوں کے علاوہ ہو، جیسے چچا اور ماموں۔

غیر ذی رحم محرم جیسے رضاعی بھائی کے بارے میں امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا مذہب ہے کہ چور پر حد جاری کی جائے گی، اور امام ابو یوسف کا مذہب ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

اور جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ چوری کی حد جاری کرنے میں اقارب اور غیر اقارب کے مابین کوئی فرق نہیں ہے، مگر یہ کہ چوری کرنے والا اس شخص کی اصل ہو جس کا مال چوری ہوا ہے جیسے باپ اور دادا۔

لہذا اگر چور اس شخص کی فرع ہو جس کا مال چوری ہوا ہے، تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور مالکیہ کے نزدیک کاٹا جائے گا، اور اس کی تفصیل اصطلاح ''سرقۃ'' (فقرہ/۱۵) میں ہے۔

محرم

دیکھئے: ''الاشہر الحرم''۔

محرمات النکاح

تعریف:

۱- محرمات لغت میں محرم کی جمع ہے، محرم اور محرمہ حرم سے اسم مفعول ہے، کہا جاتا ہے: حرم الشي علیه أو علی غیرہ اس نے اسے حرام قرار دیا، اور محرَّم حرمت والا، اور محرَم ایسا ہی ہے، اور عورتوں اور مردوں میں سے حرمت والا وہ شخص ہے جس سے نکاح کرنا اس کے رحم اور اس کی قرابت کی وجہ سے حرام ہو[1]۔ اور نکاح نکح کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: نکحت المرأۃ تنکح نکاحاً عورت نے نکاح کیا[2]۔

ازہری نے کہا ہے کہ عرب کے کلام میں نکاح کی اصل وطی ہے، اور شادی کرنے کو نکاح اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ مباح وطی کا سبب ہے۔

اور محرمات النکاح کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[3]۔

محرم عورتوں کے اقسام:

۲- محرم عورتوں کی دو قسمیں ہیں:

الف۔ وہ عورتیں جو ہمیشہ کے لئے حرام ہیں، اور یہ وہ عورتیں ہیں

---
(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔
(۲) لسان العرب لابن منظور۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۱۷۴۔

جن کے نکاح کی حرمت ہمیشہ کے لئے ہے، اس لئے کہ تحریم کا سبب ثابت ہے، ختم نہیں ہوتا ہے، جیسے ماں ہونا، بیٹی ہونا اور بہن ہونا۔

ب۔محرمات مؤقتہ: اور یہ وہ عورتیں ہیں جن کے نکاح کی حرمت وقتی ہوتی ہے، اس لئے کہ تحریم کا سبب ہمیشہ باقی نہیں رہتا ہے، اور ختم ہونے کا احتمال رکھتا ہے، جیسے دوسرے کی بیوی اور اس کی معتدہ اور اللہ کے ساتھ شرک کرنے والی۔

اول: محرمات مؤبدہ:

۳-عورتوں سے نکاح کی دائمی حرمت کے اسباب تین ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

الف-قرابت۔

ب-مصاہرت۔

ج-رضاعت۔

الف-قرابت کے سبب سے محرمات:

مسلمان پر قرابت کے سبب سے چار قسم کی عورتیں حرام ہوتی ہیں:

۴-عورتوں میں سے اصل اگرچہ اوپر تک ہو، اور اس سے مراد ماں، نانی اور اوپر تک، باپ کی ماں، اور دادا کی ماں اوپر تک، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ"[1] (تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں)۔

اس آیت سے ماں کا حرام ہونا واضح ہے، اور دادیوں کا حرام ہونا بھی واضح ہے، اگر ہم یہ کہیں کہ ام کا لفظ "اصل" پر بولا جاتا ہے، تو وہ دادیوں کو شامل ہوگا، تو ان کی تحریم ماؤں کی تحریم کی طرح سے اس آیت سے ثابت ہوگی، یا دادیوں کی حرمت دلالت النص سے ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے پھوپھیوں اور خالاؤں کو حرام کیا ہے، اور وہ دادیوں، نانیوں کی اولاد ہیں، تو دادیوں کی حرمت بدرجۂ اولیٰ ہوگی۔

۵-عورتوں میں سے فرع، اگرچہ نیچے تک ہو، اور اس سے مراد بیٹی اور اس سے پیدا ہونے والی نسل ہے، اور بیٹے کی بیٹی (پوتی) اگرچہ نیچے تک ہو، اور اس سے پیدا ہونے والی نسل ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ" (تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں)۔

اور حقیقی بیٹیوں کا حرام ہونا آیت کی نص سے ہے، لیکن ان کی اولاد کی لڑکیوں کا حرام ہونا تو وہ اجماع سے ثابت ہے، یا دلالۃ النص سے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے بھائی کی لڑکیوں اور بہن کی لڑکیوں کو حرام قرار دیا ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ نواسیاں اور پوتیاں اگرچہ نیچے تک ہوں قرابت میں بھائی کی لڑکیوں سے زیادہ قوی ہیں۔

اور انسان پر حرام ہے کہ وہ اپنی زنا سے پیدا شدہ لڑکی سے نکاح کرے، اس لئے کہ یہ آیت صریح ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ"، اس لئے کہ وہ حقیقۃً اور لغۃً اس کی بیٹی ہے، اور اس کے نطفہ سے پیدا شدہ ہے، اور اسی وجہ سے ولد الزنا اپنی ماں پر حرام ہے، اور یہ حنفیہ کی رائے ہے، اور یہی مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ ایک شخص نے عرض کیا: "**يا رسول الله: إني زنيت بامرأة في الجاهلية أفأنكح ابنتها؟ قال: لا أرى ذلك، ولا يصلح أن تنكح امرأة تطلع من ابنتها على ما تطلع عليه منها**"[1] (اے اللہ کے رسول! میں نے جاہلیت میں ایک عورت کے ساتھ زنا کیا تھا تو کیا

---

(۱) سورۂ نساء/ ۲۳۔

(۱) حدیث: "إني زنيت بامرأة......" کے بارے میں فتح القدیر میں کہا ہے: یہ مرسل اور منقطع ہے اور اس میں ابوبکر بن عبدالرحمن بن أم حکیم ہیں (فتح القدیر ۳/ ۱۲۹ شائع کردہ دار احیاء التراث)۔

میں اس کی بیٹی سے نکاح کرسکتا ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، اور یہ درست نہیں ہے کہ ایسی عورت سے نکاح کیا جائے کہ وہ اس کی بیٹی کی طرف سے اس راز سے واقف ہو جس سے وہ اس کی ماں کی طرف سے واقف ہے)، پس زنا کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی لڑکی زانی کا جزء ہے، تو یہ اس کی بیٹی ہے، اگرچہ اس کی وارث نہیں ہوگی، اور اس پر اس کا نفقہ واجب نہیں ہوگا۔

شافعیہ اور مالکیہ میں سے ابن الماجشون کا مذہب ہے کہ وہ اس پر حرام نہیں ہے، اس لئے کہ وہ بنوت جس پر احکام مرتب ہوتے ہیں وہ بنوت شرعیہ ہے اور وہ اس جگہ نہیں ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا فرمان ہے: "**الولد للفراش وللعاهر الحجر**"(۱) (بچہ صاحب فراش کا ہوگا اور زانی کے لئے پتھر ہے)، اور لیث اور ابوثور اسی کے قائل ہیں، اور یہی صحابہ وتابعین کی ایک جماعت سے مروی ہے(۲)۔

اور جس عورت کے ساتھ زنا کیا جائے وہ فراش نہیں ہے، اسی وجہ سے اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اس کے ساتھ خلوت میں رہے اور نہ اسے اس پر ولایت حاصل ہوتی ہے، اور نہ اس پر اس کا نفقہ ہوتا ہے، اور نہ ان دونوں کے درمیان وراثت جاری ہوتی ہے، اور یہی اختلاف زنا سے پیدا ہونے والی اس کی بہن، اس کے بھائی کی بیٹی اور اس کی بہن کی بیٹی اور اس کے بیٹے کی بیٹی کے حکم میں ہے، بایں طور کہ اس کا باپ یا اس کا بھائی یا اس کی بہن یا اس کا بیٹا زنا کرے پھر اس زنا کے نتیجے میں بیٹی پیدا ہو تو یہ بھائی، چچا، ماموں اور دادا پر حرام ہوگی(۳)۔

(۱) حدیث: "الولد للفراش، وللعاهر الحجر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۹۲) اور مسلم (۲/ ۱۰۸۰) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۵۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۷۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۵۰، شرح الزرقانی ۳/ ۲۰۴، المغنی ۶/ ۵۷۸۔

(۳) فتح القدیر ۳/ ۱۲۶، بدائع الصنائع ۲/ ۲۵۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۷۵، الدسوقی

اور وہ بچی جس کے نسب کی نفی لعان کے ذریعہ کی گئی ہو اس کے لئے بیٹی کا حکم ہوگا، پس اگر مرد اپنی بیوی سے لعان کرے تو قاضی اس عورت کی بیٹی کا نسب اس مرد سے ختم کردے گا اور اسے ماں کے ساتھ لاحق کردے تو وہ لڑکی اپنی نفی کرنے والے پر حرام ہوگی، اگرچہ اس کی ماں کے ساتھ دخول نہ کیا ہو، اس لئے کہ قطعی طور پر اس سے نفی نہیں کی گئی ہے، اس لئے کہ اگر نفی کرنے والا اپنی تکذیب کردے تو وہ لڑکی اس کے ساتھ لاحق ہوجاتی ہے اور اس لئے کہ وہ مدخول بہا بیوی کی لڑکی ہے اور اس کی پروردہ ہے اور اس کی حرمت اس کے تمام محرموں کی طرف متعدی ہوگی(۱)۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح "لعان" میں ہے۔

٦ - ماں باپ یا ان دونوں میں سے کسی ایک کی اولاد اگرچہ نیچے تک ہو، اور یہ بہنیں ہیں چاہے حقیقی ہوں یا علاتی یا اخیافی، اور بھائیوں اور بہنوں کی اولاد، تو مرد پر اس کی تمام بہنیں اور اس کی بہنوں اور بھائیوں کی اولاد اور ان کی فروع حرام ہوگی، خواہ ان کا درجہ جو بھی ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمّٰتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ الّٰتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوٰتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ الّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ الّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللّٰهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا، وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ**"(۲) (تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں اور تمہاری بہنیں اور تمہاری

= ۲/ ۲۵۰، الزرقانی ۳/ ۲۰۴، المغنی ۶/ ۵۷۸۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۱۱۹، مغنی المحتاج ۳/ ۱۷۵، کشاف القناع ۵/ ۶۹۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۳، ۲۴۔

پھوپھیاں اور تمہاری خالائیں اور بھائی کی بیٹیاں اور بہن کی بیٹیاں اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہے اور تمہاری دودھ شریک بہنیں اور تمہاری بیویوں کی مائیں اور تمہاری بیویوں کی بیٹیاں جو تمہاری پرورش میں رہی ہیں اور جو تمہاری ان بیویوں سے ہوں جن سے تم نے صحبت کی ہے لیکن اگر ابھی تم نے ان بیویوں سے صحبت نہ کی ہو تو تم پر کوئی گناہ نہیں اور جو بیٹے تمہاری نسل سے ہوں ان کی بیویاں اور یہ بھی (حرام ہے) کہ تم دو بہنوں کو یکجا کرو مگر ہاں جو ہو چکا (ہو چکا) بے شک اللہ بڑا بخشنے والا ہے، بڑا مہربان ہے اور وہ عورتیں بھی (حرام کی گئی ہیں) جو قید نکاح میں ہوں)۔

اور بھائی اور بہن کی بیٹیوں کی فروع کی حرمت آیت کی نص سے ثابت ہے، اس بنا پر کہ بنات الاخ، اور بنات الاخت کا لفظ ان کو شامل ہوتا ہے، یا یہ کہ تحریم اجماع سے ثابت ہوگی جبکہ بنات الاخ اور بنات الاخت کا لفظ صرف بھتیجوں اور بھانجیوں تک محدود ہو [1]۔

۷- دادوں اور دادیوں کی فروع جبکہ وہ ایک درجہ جدا ہوں، اور یہ پھوپھیاں اور خالائیں ہیں، چاہے یہ سب حقیقی ہوں یا علاتی یا اخیافی اور اسی طرح سے اصل (باپ، دادا) کی پھوپھیاں اگرچہ اوپر تک ہوں، اس لئے کہ آیت محرمات میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَعَمّٰتُکُمْ وَخَالَاتُکُمْ" اور پھوپھیوں اور خالاؤں کی تحریم نص سے ثابت ہے، دادا کی بہن اگرچہ اوپر تک ہو تو اس کا حرام ہونا یا تو نص سے ثابت ہے، اس لئے کہ "عمۃ" کا لفظ باپ کی بہن اور دادی کی بہن اوپر تک کو شامل ہوتا ہے، اور یا اجماع سے ثابت ہے، جبکہ "عمۃ" (پھوپھی) کا لفظ باپ کی بہن کے ساتھ مخصوص ہو، اور اسی طرح سے خالہ کی تحریم نص سے ثابت ہے اور ماں کی بہن کے مثل دادی کی بہن ہے، اگرچہ اوپر تک ہو، اور اس کی تحریم یا تو نص سے ثابت ہوگی، اس لئے کہ خالہ کا لفظ ماں کی بہن اور دادی کی بہن کو اوپر تک شامل ہوتا ہے، اور یا اجماع سے ثابت ہوگا جبکہ خالہ کا لفظ ماں کی بہن تک محدود رہے۔

لیکن چچاؤں اور ماموں کی بیٹیوں اور پھوپھیوں اور خالاؤں کی بیٹیوں اور ان کی فروع سے نکاح کرنا جائز ہے، اس لئے کہ محرمات میں ان کا ذکر نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأُحِلَّ لَکُمْ مَّاوَرَآءَ ذٰلِکُمْ" [1] (اور جو ان کے علاوہ ہیں وہ تمہارے لیے حلال کردی گئی ہیں)، اور نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ: "یٰأَیُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَکَ أَزْوَاجَکَ الّٰتِیْ اٰتَیْتَ أُجُوْرَهُنَّ وَمَا مَلَکَتْ یَمِیْنُکَ مِمَّا أَفَآءَ اللّٰهُ عَلَیْکَ وَبَنَاتِ عَمِّکَ وَبَنَاتِ عَمّٰتِکَ وَبَنَاتِ خَالِکَ وَبَنَاتِ خَالَاتِکَ الّٰتِیْ هَاجَرْنَ مَعَکَ" [2] (اے نبی ہم نے آپ کے لئے آپ کی (یہ) بیویاں حلال کی ہیں جن کو آپ ان کے مہر دے چکے ہیں اور وہ عورتیں بھی جو آپ کی ملک میں ہیں جنہیں اللہ نے آپ کو غنیمت میں دلوایا ہے اور آپ کے چچا کی بیٹیاں اور آپ کی پھوپھیوں کی بیٹیاں اور آپ کے ماموں کی بیٹیاں اور آپ کی خالاؤں کی بیٹیاں جنہوں نے آپ کے ساتھ ہجرت کی)۔

اور جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول ﷺ کے لئے حلال کیا ہے وہ ان کی امت کے لئے حلال ہوگی جب تک کہ کوئی دلیل اس پر قائم نہ ہو جائے کہ حلت رسول اللہ ﷺ کے ساتھ خاص ہے، اور خصوصیت کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے، لہٰذا حکم تمام مؤمنین کو شامل ہوگا [3]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۲۵۶، ۲۵۷، الفواکہ الدوانی ۲/۳۶، ۳۷، مغنی المحتاج ۳/۱۷۴، ۱۷۵، کشاف القناع ۵/۶۹۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۴۔

(۲) سورۂ احزاب/ ۵۰۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۲۵۷۔

تحریم کی حکمت:

۸- اسلام نے صلہ رحمی کا حکم دیا ہے اور تعلقات کو برقرار رکھنے کی ترغیب دی ہے، جو افراد کو ایک دوسرے سے مربوط رکھتے ہیں، اور انہیں اختلافات اور جھگڑوں سے بچانے کا حکم دیا ہے، اور کاسانی نے کہا ہے کہ ان عورتوں سے نکاح قطع رحمی کا سبب بنتا ہے، اس لئے کہ عام طور پر نکاح میاں بیوی کے مابین جھگڑوں سے خالی نہیں ہوتا ہے، اور ان کی وجہ سے ان دونوں کے مابین بگاڑ پیدا ہوتا ہے، اور یہ قطع رحم کا ذریعہ بن جاتا ہے، تو نکاح قطع رحمی تک پہنچانے والا سبب ہوجائے گا، اور قطع رحمی حرام ہے، اور حرام کا سبب بننے والا بھی حرام ہے، اور کہا کہ امہات دوسرے معنی کے ساتھ خاص ہے، اور وہ ماں کا احترام کرنا ہے اور اس کی تعظیم واجب ہے، اور اسی وجہ سے لڑکے کو والدین کے ساتھ خوش اسلوبی سے رہنے اور ان دونوں کی فرماں برداری کرنے اور اچھی بات کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور ان دونوں کو اف کہنے سے منع کیا گیا، تو اگر نکاح جائز ہو اور عورت شوہر کے حکم اور اس کی اطاعت کے تحت ہوتی ہے، اس کی خدمت اس پر واجب ہوتی ہے تو اس پر یہ لازم ہوگا اور یہ احترام کے منافی ہے تو تناقض کا ذریعہ بن جائے گا[1]۔

ب- مصاہرت کے سبب سے محرمات:

مصاہرت سے چار قسم کی عورتیں حرام ہوتی ہیں:

۹- اصل کی بیوی اور وہ باپ ہے، اگر چہ اوپر تک ہو، چاہے وہ عصبات کے قبیل سے ہو، جیسے باپ کا باپ یا ذوی الارحام کے قبیل سے ہو، جیسے ماں کا باپ اور محض باپ کے اس کے ساتھ عقد صحیح کرنے سے وہ اس کی فرع پر حرام ہوجائے گی، اگر چہ اس کے ساتھ دخول نہ کرے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ"[1] (اور ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمہارے باپ نکاح کر چکے ہیں مگر ہاں جو کچھ ہو چکا (ہو چکا))، اور اس تحریم میں اس عورت کے اصول اور اس کے فروع داخل نہیں ہوں گے۔

اور جیسا کہ آیت باپ کی بیوی کی حرمت پر دلالت کرتی ہے، اسی طرح دادا کی بیوی کی حرمت پر دلالت کرتی ہے، اگر چہ اوپر تک ہو، اس لئے کہ رب کے لفظ کا اطلاق دادا پر بھی ہوتا ہے اگر چہ اوپر تک ہو، اور اس لئے بھی کہ ان عورتوں سے نکاح کرنا جن کے ساتھ باپ دادا نے نکاح کیا ہو، مروت کے منافی ہے، اور مکارم اخلاق کے خلاف ہے، اور سلیم طبیعتیں اس سے اباء کرتی ہیں۔

۱۰- بیوی کی اصل اور یہ اس کی ماں اور ماں کی ماں اور اس کے باپ کی ماں ہے اگر چہ اوپر تک ہوں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ"[2] (اور تمہاری بیویوں کی مائیں اور تمہاری بیویوں کی بیٹیاں جو تمہاری پرورش میں رہی ہیں اور جو تمہاری ان بیویوں سے ہوں جن سے تم نے صحبت کی ہے لیکن اگر ابھی تم نے ان بیویوں سے صحبت نہ کی ہو تو تم پر کوئی گناہ نہیں)۔

اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بیوی کے اصول اس وقت حرام ہوں گے جبکہ شوہر اپنی بیوی کے ساتھ دخول کرے، لیکن ان حضرات نے اس صورت میں اختلاف کیا ہے جب شوہر اپنی بیوی سے نکاح کرے اور اس کے ساتھ دخول نہ کرے، اس طور پر کہ دخول سے قبل

(۱) دیکھئے: سابقہ مراجع۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۲۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۳۔

اسے طلاق دے دیا جائے۔

چنانچہ جمہور صحابہ وفقہاء کا مذہب اور ان میں سے عمر، ابن عباس ابن مسعود اور عمران بن حصینؓ ہیں یہ ہے کہ بیوی سے عقد کرنا اس کے اصول کی تحریم کے لئے کافی ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "أيما رجل تزوج امرأة فطلّقها قبل أن يدخل بها، أو ماتت عنده، فلا يحل له أن يتزوج أمها" [۱] (جو شخص کسی عورت سے نکاح کرے پھر اس کے ساتھ دخول سے قبل اسے طلاق دے دے یا وہ عورت اس کے پاس مرجائے تو اس کے لئے حلال نہیں ہوگا کہ وہ اس کی ماں کے ساتھ نکاح کرے)، اور یہ فقہاء کے اس قول کا معنی یہی ہے کہ لڑکیوں سے نکاح کرنا ماؤں کو حرام کردیتا ہے۔

اور فقہاء نے کہا ہے کہ تحریم پر دلالت کرنے والی نص یعنی اللہ تعالیٰ کا قول: "وَأُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ" مطلق ہے، دخول کی شرط کے ساتھ مقید نہیں ہے، اس میں نہ تو شرط ہے اور نہ ہی استثناء ہے، اور دخول اللہ تعالیٰ کے اس قول: "مَن نِّسَائِكُمُ الّتِي دَخَلتُم بِهِنَّ" میں "وَرَبَائِبُكُمْ" کی طرف راجع ہے، نہ کہ معطوف علیہ کی طرف اور وہ "وَأُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ" ہے، پس نص بیویوں کی ماؤں کی حرمت پر باقی رہے گی، چاہے اس کے ساتھ دخول کیا ہو یا دخول نہ کیا ہو، اور جب تک نص مطلق رہے اسے اس کے اطلاق پر باقی رکھنا واجب ہوگا، جب تک ایسی کوئی دلیل وارد نہ ہو جو اسے مقید کرے، اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے اس قول: "وَأُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ" کے بارے میں فرمایا ہے کہ تم لوگ اس چیز کو مبہم رکھو جسے اللہ نے مبہم رکھا ہے، یعنی اس چیز کو مطلق رکھو جسے اللہ نے مطلق رکھا ہے، جیسا کہ عمران بن حصینؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: آیت مبہم ہے، جو دخول اور عدم دخول کے درمیان فرق نہیں کرتی ہے۔

حضرت علیؓ اور ایک روایت میں حضرت زید بن ثابت وغیرہ کا مذہب ہے کہ بیوی کے اصول محض اس سے نکاح کرنے سے حرام نہیں ہوتے ہیں بلکہ اس کے ساتھ دخول کرنے سے حرام ہوتے ہیں، ان کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کی ماؤں کو حرام قرار دیا پھر ان پر ربائب کا عطف کیا پھر دخول کی شرط کو ذکر کیا، اس لئے دخول کی شرط عورتوں کی ماؤں اور ربائب دونوں کی طرف لوٹے گی، لہذا تحریم دخول کے بغیر ثابت نہیں ہوگی [۱]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ جو شخص کسی عورت سے زنا کرے یا شہوت کے ساتھ اس کو چھوئے، یا اس کا بوسہ لے یا اس کی شرم گاہ کو شہوت کے ساتھ دیکھے تو اس پر اس کے اصول وفروع حرام ہوں گے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "من نظر إلى فرج امرأة لم تحل له أمها ولا بنتها" [۲] (جو کسی عورت کی شرمگاہ کو دیکھے تو اس کے لئے اس کی ماں اور اس کی بیٹی حلال نہیں ہوگی)، اور عورت اس کے اصول وفروع پر حرام ہوجائے گی، اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک حرمت مصاہرت زنا اور اس کے مقدمات سے ثابت ہوجاتی ہے، اور اس عورت کے اصول وفروع زانی کے بیٹے اور اس کے باپ پر حرام نہیں ہوں گے۔

---

(۱) حدیث: "أيما رجل تزوج امرأة....." کی روایت بیہقی (السنن الکبری ۷/۱۰) نے حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے اسی مفہوم میں کی ہے، اس کی اسناد میں ابن لہیعہ ہیں جو ضعیف ہیں، (التلخیص الحبیر ۳/۱۶۶)۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۲۵۸، المغنی لابن قدامہ ۶/۵۶۹ طبع عاطف ناشر مکتبۃ الجمہوریہ العربیہ بمصر، فتح القدیر ۳/۱۱۸، ۱۱۹، الأم ۵/۲۴، الفواکہ الدوانی ۲/۳۸۔

(۲) حدیث: "من نظر إلى فرج امرأة لم تحل له......" کی روایت ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف (۴/۱۶۵) میں حضرت ام ہانیؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے فتح الباری (۹/۱۵۶) میں کہا: یہ حدیث ضعیف ہے۔

اور ان حضرات کے نزدیک چھونے اور دیکھنے کے وقت شہوت معتبر ہے، یہاں تک کہ اگر وہ دونوں چیزیں بغیر شہوت کے پائی جائیں پھر چھوڑنے کے بعد شہوت پیدا ہوجائے تو اس سے حرمت متعلق نہیں ہوگی، اور مرد میں شہوت کی حد یہ ہے کہ اس کا عضو تناسل کھڑا ہوجائے، یا اگر پہلے سے کھڑا ہو تو اس میں اضافہ ہوجائے۔

اور ''الفتاوی الہندیہ'' میں ''التبیین'' سے منقول ہے کہ چھونے اور دیکھنے کے وقت ان دونوں میں سے کسی ایک کی طرف سے شہوت کا پایا جانا کافی ہوگا، اور اس کی شرط یہ ہے کہ اسے انزال نہ ہو، یہاں تک کہ اگر اسے چھونے یا دیکھنے کے وقت انزال ہوجائے تو اس سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوگی، الصدر الشہید نے کہا ہے کہ اسی پر فتوی ہے[۱]۔

اور حنابلہ کے نزدیک تحریم زنا کے ذریعہ ہوگی نہ کہ مقدمات کے ذریعہ۔

اور حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک تحریم کا مدار وطی ہے، خواہ حلال ہو یا حرام، لہذا اگر کوئی مرد اپنی بیوی کی ماں یا اس کی بیٹی کے ساتھ زنا کرے تو اس پر اس کی بیوی ہمیشہ کے لئے حرام ہوجائے گی، اور ان دونوں پر خود سے علاحدہ ہونا واجب ہوگا ورنہ قاضی ان دونوں کے مابین علاحدگی کردے گا۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو اس کے ساتھ مجامعت کرنے کے لئے جگائے اور اس کا ہاتھ اس عورت کی بیٹی تک پہنچ جائے اور وہ شہوت کے ساتھ اس کی چٹکی لے اور یہ شہوت کے قابل ہو، اور مرد اس کو اس کی ماں سمجھے، تو اس پر ماں ہمیشہ کے لئے حرام ہوجائے گی[۲]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۷۴، ۲۷۵۔

(۲) ملتقی الأبحر ۱/ ۲۴۳، المغنی ۶/ ۵۷۶، ۵۷۷، کشاف القناع ۵/ ۷۲۔

حنفیہ اور حنابلہ نے حرمت مصاہرت کے ثبوت میں اس بابت کوئی فرق نہیں کیا ہے کہ زنا کا صدور نکاح سے قبل ہو یا اس کے بعد۔

اور قول راجح میں امام مالک کا مذہب اور امام شافعی کا مذہب ہے کہ زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی ہے، لہذا ان دونوں حضرات کے نزدیک زنا کی وجہ سے زانیہ کے اصول اور اس کے فروع زانی پر حرام نہیں ہوں گے، اسی طرح زانیہ پر زانی کے اصول اور اس کے فروع حرام نہیں ہوگی، تو اگر کوئی مرد اپنی بیوی کی ماں یا اس کی بیٹی کے ساتھ زنا کرے تو اس پر اس کی بیوی حرام نہیں ہوگی، اس لئے کہ مروی ہے: **"أن رسول الله ﷺ سئل عن الرجل يتبع المرأة حراماً ثم ينكح ابنتها، أو البنت ثم ينكح أمها، فقال: لا يحرم الحرام الحلال، إنما يحرم ماكان بنكاح حلال"**[۱] (رسول اللہ ﷺ سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو کسی عورت سے حرام کا ارتکاب کرے، پھر اس کی بیٹی سے نکاح کرے، یا بیٹی کے ساتھ حرام کا ارتکاب کرے، پھر اس کی ماں سے نکاح کرے، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ حرام حلال کو حرام نہیں کرتا ہے، حرمت صرف حلال نکاح سے ہوتی ہے) اور حرمت مصاہرت نعمت ہے، اس لئے کہ یہ اجنبی لوگوں کو قریبی رشتہ داروں کے ساتھ ملاتی ہے، اور زنا حرام ہے، تو وہ نعمت کا سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے مابین مناسبت نہیں ہے، اور اسی وجہ سے امام شافعی نے امام محمد بن الحسن سے اپنے مناظرہ میں کہا ہے کہ ایک وطی پر اس کی تعریف کی گئی اور اس کو محصنہ قرار دیا گیا اور ایک وطی پر اسے سنگسار کیا گیا، ان میں سے ایک نعمت ہے اور اسے اللہ نے نسب اور صہر قرار دیا ہے، اور اس کے

(۱) حدیث: "أن الرسول ﷺ سئل عن الرجل يتبع المرأة......" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۲۶۸) میں ذکر کیا ہے اور کہا: اس کی روایت طبرانی نے الأوسط میں کی ہے، اس میں عثمان بن عبد الرحمن زہری ہیں جو متروک ہیں۔

ذریعہ حقوق واجب کئے ہیں، اور دوسرا گناہ ہے تو وہ دونوں کیسے مشابہ ہوں گے؟(۱)۔

اور ابن القاسم نے امام مالک سے حنفیہ کے قول کے مثل نقل کیا ہے کہ یہ حرام ہے، اور سحنون نے کہا ہے کہ امام مالک کے اصحاب ابن القاسم کی اس روایت کی مخالفت کرتے ہیں، اور ان کا مذہب وہ ہے جو ''المؤطا'' میں ہے کہ زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوگی (۲)۔

۱۱- بیوی کی فروع: اور یہ اس کی لڑکیاں، لڑکیوں کی لڑکیاں اور اس کے لڑکوں کی لڑکیاں ہیں اگر چہ نیچے تک ہوں، اس لئے کہ یہ سب اس کی لڑکیوں میں سے ہیں بشرطیکہ بیوی کے ساتھ دخول ہوا ہو، اور اگر دخول نہ کرے تو اس پر محض نکاح کی وجہ سے اس کے فروع حرام نہیں ہوں گے، تو اگر وہ دخول سے قبل اسے طلاق دے دے یا وہ عورت اس کے پاس مرجائے تو اس کے لئے اس کی لڑکی سے نکاح کرنا جائز ہوگا، اور یہی فقہاء کے قول کا مطلب ہے کہ: ''ماؤں کے ساتھ دخول لڑکیوں کو حرام کر دیتا ہے''، اس لئے کہ آیت محرمات میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَرَبَائِبُكُمُ اللَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ اللَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ'' (اور تمہاری بیویوں کی بیٹیاں جو تمہاری پرورش میں رہی ہیں اور جو تمہاری ان بیویوں سے ہوں جن سے تم نے صحبت کی ہے لیکن اگر ابھی تم نے ان بیویوں سے صحبت نہ کی ہو تو تم پر کوئی گناہ نہیں) اور یہ اللہ تعالیٰ کے اس قول پر عطف ہے: ''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ'' (تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں) تو معنی یہ ہوگا کہ وہ سوتیلی لڑکیاں جو تمہاری گود میں ہوں تمہاری ان عورتوں کی ہوں جن کے ساتھ تم نے دخول کیا حرام ہیں، اور الربائب ربیبہ کی جمع ہے، اور ربیب الرجل سے مراد اس کی بیوی کا وہ بچہ ہے جو دوسرے مرد سے ہو، اسے اس کا ربیب اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ اسے پالتا ہے یعنی اس کی دیکھ ریکھ کرتا ہے اور ربیبہ بیوی کی لڑکی ہے، اور یہ اپنی ماں کے شوہر پر آیت کی صراحت سے حرام ہے، چاہے اس کی پرورش میں ہو یا نہ ہو، اور اس لطف ومہربانی اور نگرانی کی مستحق ہوتی ہے، جس کی حقیقی لڑکی مستحق ہوتی ہے، لیکن ربیبہ کی لڑکیوں اور ربیب کی لڑکیوں کی حرمت وہ اجماع سے ثابت ہے۔

اور ربیبہ کو پرورش میں ہونے کے ساتھ موصوف کرنا مقید کرنے کے لئے نہیں ہے، بلکہ اس کے ساتھ نکاح کرنے کی قباحت بیان کرنے کے لئے عام حالت کے پیش نظر ذکر ہوا ہے، اس لئے کہ اکثر وہ اس کی گود میں اس کے لڑکے اور لڑکی کی طرح پرورش پاتی ہے، تو اسے وہی تحریم حاصل ہوگی جو اس کی بیٹی کے لئے ہے۔

۱۲- فروع کی بیوی: یعنی اس کے بیٹے یا اس کے پوتے یا اس کی بیٹی کے بیٹے کی بیوی خواہ درجہ کتنا ہی دور ہوجائے، چاہے فرع نے اپنی بیوی کے ساتھ دخول کیا ہو یا نہیں کیا ہو، اس لئے کہ آیت محرمات میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ'' (اور جو بیٹے تمہارے نسل سے ہوں ان کی بیویاں)، اور حلائل حلیلہ کی جمع ہے، اور یہ بیوی ہے، اس کا نام حلیلہ اس لئے رکھا گیا کہ وہ اپنے شوہر کے ساتھ رہتی ہے اور ایک قول ہے کہ حلیلہ محللہ کے معنی میں ہے، کیونکہ وہ لڑکے کے لئے حلال ہوتی ہے، اور آیت میں لڑکوں کے صلبی ہونے کی قید لگائی گئی ہے، تاکہ لے پالک لڑکے نکل جائیں، کیونکہ ان کی بیویاں حرام نہیں ہوں گی، اس لئے کہ وہ اس کے صلبی لڑکے نہیں ہیں، اور اسی پر ائمہ اربعہ نے آیت کے مفہوم کو منحصر کیا ہے،

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/۴۲، إعلام الموقعین لابن قیم الجوزیہ ۳/۲۵۶، مغنی المحتاج ۳/۱۷۸۔

(۲) بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد ۲/۲۹ طبع الخانجی، الفواکہ الدوانی ۲/۴۲۔

اوراس کے ذریعہ رضاعی بیٹے کی بیوی کونہیں نکالا ہے، بلکہ یہ صلبی بیٹے کی بیوی کی طرح حرام ہے [(۱)]، ان کا استدلال نبی علیہ السلام کے ارشاد سے ہے: "**یحرم من الرضعة مایحرم من النسب**" [(۲)] (رضاعت سے وہ رشتے حرام ہوتے ہیں جونسب سے حرام ہوتے ہیں)۔

فرع کی بیوی کے اصول اوراس کے فروع تو وہ اصل پر حرام نہیں ہیں تواس کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنی فرع کی بیوی کی ماں یا اس ماں کی بیٹی سے نکاح کرے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حرمت مصاہرت جیسا کہ اصل کی بیوی اور بیوی کے اصل، فرع کی بیوی اور بیوی کی فرع میں عقد صحیح کے ساتھ اس کی ماں سے دخول کی شرط کے ساتھ ثابت ہوتی ہے، اسی طرح نکاح فاسد میں دخول سے اور دخول بالشبہ سے ثابت ہوتی ہے، جیسا کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرے پھر اس کے پاس شب زفاف میں دوسری عورت بھیج دی جائے اور وہ اس سے دخول کرے، تو یہ دخول بالشبہ ہوگا اور ملک یمین میں دخول کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے، جیسا کہ اگر آقا اپنی مملوکہ باندی سے جماع کرلے تو اس باندی کے اصول وفروع اس پر حرام ہوں گے اور وہ باندی اس کے اصول اوراس کے فروع پر حرام ہوگی [(۳)]۔

ج-رضاعت کے سبب سے محرمات:

۱۳-رضاعت سے درج ذیل رشتے حرام ہوتے ہیں:

الف۔انسان کے رضاعی اصول یعنی اس کی رضاعی ماں اوراس کی ماں اگر چہ اوپر تک ہو، اوراس کے رضاعی باپ کی ماں اوراس کی ماں اوپر تک، لہذا اگر کوئی بچہ کسی عورت کا دودھ پی لے تو وہ اس کی رضاعی ماں ہوجائے گی، اوراس کا وہ شوہر جواس کے دودھ اترنے کا سبب ہوا اس کا رضاعی باپ ہوجائے گا۔

ب۔اس کے رضاعی فروع: یعنی اس کی رضاعی بیٹی اوراس کی بیٹی اگر چہ نیچے تک ہو اوراس کے رضاعی بیٹے کی بیٹی اوراس کی بیٹی اگر چہ نیچے تک ہو، لہذا اگر کوئی لڑکی کسی عورت کا دودھ پی لے تو وہ اس عورت کی اوراس کے اس شوہر کی رضاعی بیٹی ہوگی، جس کے سبب سے اس کا دودھ اترا ہے۔

ج۔اس کے والدین کے رضاعی فروع: یعنی اس کی رضاعی بہنیں اوران کی لڑکیاں اوراس کے رضاعی بھائیوں کی لڑکیاں اوران کی لڑکیاں، اگر چہ نیچے تک ہوں، لہذا اگر کوئی بچہ کسی عورت کا دودھ پی لے تو اس کی لڑکیاں اس کی بہنیں ہوں گی اوراس پر حرام ہوں گی، چاہے وہ لڑکی ہو جس نے اس کے ساتھ دودھ پیا ہو، یا وہ لڑکی ہو جس نے اس سے پہلے یا اس کے بعد دودھ پیا ہو۔

د۔اس کے دادا، دادی کی فروع جبکہ وہ ایک درجہ الگ ہوں، یعنی اس کی رضاعی پھوپھیاں اور خالائیں اور یہ عورتیں نسب کی وجہ سے حرام ہوتی ہیں، تو اسی طرح رضاعت کی وجہ سے حرام ہوں گی۔

اس کی رضاعی پھوپھیوں اور رضاعی چچاؤں کی لڑکیاں اوراس کی رضاعی خالاؤں اوراس کے رضاعی ماموں کی لڑکیاں اس پر حرام نہیں ہوں گی [(۱)]۔

---

(۱) الهدایہ وشروحها فتح القدیر والعنایہ ۳/۱۲۰، ۱۲۱، الفواکہ الدوانی ۲/۳۸، کشاف القناع ۵/۱۷، مغنی المحتاج ۳/۱۷۷۔

(۲) حدیث: "یحرم من الرضاعة مایحرم من النسب......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/۲۵۳) اور مسلم (۲/۱۰۷۲) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/۲۶۰، ملتقی الأبحر ۱/۳۲۴، فتح القدیر ۳/۱۲۱، مغنی المحتاج = ۳/۱۷۷، کشاف القناع ۵/۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۵۱۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/۴، فتح القدیر ۳/۱۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/۵۰۳، ۵۰۴، الفواکہ الدوانی ۲/۳۸، ۸۹، مغنی المحتاج ۳/۱۷۶، ۱۷۷، ۴۱۸، کشاف القناع ۵/۷۰، ۷۱، المغنی ۶/۵۷۱۔

۱۴- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ رضاعت سے وہ رشتہ حرام ہوتے ہیں جو مصاہرت سے حرام ہوتے ہیں، اس لئے کہ ثابت ہے کہ رضاعت دودھ پلانے والی عورت اور دودھ پینے والے بچہ کے مابین ماں ہونے اور اولاد ہونے کا رشتہ پیدا کرتی ہے، تو جس نے دودھ پلایا وہ اس عورت کی طرح ہوگی، جس نے اسے جنا ہے، ان میں سے ہر ایک ماں ہے، پس بیوی کی رضاعی ماں اس کی نسبی ماں کی طرح ہوگی اور اس کی رضاعی بیٹی اس کی نسبی بیٹی کی طرح ہوگی، اور اسی طرح سے دودھ پلانے والی کا شوہر دودھ پینے والے بچہ کے لئے باپ ہوگا اور بچہ اس کے لئے اس کا فرع ہوگا، لہذا رضاعی باپ کی بیوی نسبی باپ کی بیوی اور رضاعی بیٹے کی بیوی نسبی بیٹے کی بیوی کی طرح ہوگی، اور اسی وجہ سے رضاعت سے وہ رشتے حرام ہوتے ہیں جو مصاہرت سے حرام ہوتے ہیں، اور وہ یہ ہیں:

الف۔ بیوی کی رضاعی ماں اور اس کی ماں، اگر چہ اوپر تک ہو، چاہے بیوی کے ساتھ دخول کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

ب۔ بیوی کی رضاعی بیٹی اور اس کی بیٹی اگر چہ نیچے تک ہو، اور اس کے رضاعی بیٹے کی بیٹی اور اس کی بیٹی اگر چہ نیچے تک ہو، بشرطیکہ بیوی کے ساتھ دخول کیا ہو۔

ج۔ رضاعی باپ اور دادا کی بیویاں اگر چہ اوپر تک ہو، محض عقد صحیح کی وجہ سے حرام ہوں گی۔

د۔ رضاعی لڑکا اور اس کے بیٹے کے بیٹے کی بیویاں اگر چہ نیچے تک ہو، محض عقد صحیح کی وجہ سے حرام ہوں گی، اور جو مصاہرت کے ذریعہ حرام ہوتا ہے اس کا رضاعت کے ذریعہ حرام ہونا ائمہ اربعہ کے مابین متفق علیہ ہے (۱)۔

اور تفصیل اصطلاح ''رضاع'' (فقرہ/۱۹ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

رضاعت کی وجہ سے حرام ہونے والی قرابت کے پہچاننے کا طریقہ:

۱۵- تمام رضاعت کی وجہ سے حرام ہونے والی تمام قرابتوں کو اس طرح سے جانا جائے گا کہ دودھ پینے والے بچہ کو اس کے نسبی خاندان سے نکالنا فرض کرلیا جائے، اور صرف اس کو اسے اور اس کے فروع کو اس کے رضاعی خاندان میں رکھا جائے، اس کو اس عورت جس نے اس کو دودھ پلایا ہے اور اس کے شوہر کا جس کی وجہ سے اس کا دودھ اترا ہے بیٹا بنایا جائے، تو اس نئی وضع کے ذریعہ اس کے لئے اور اس کے فروع کے لئے جو رشتہ ثابت ہوگا، وہی رضاعت کے ذریعہ حرمت یا حلت کی بنیاد بنے گا، لیکن رضاعی خاندان کا تعلق دودھ پینے والے بچے کے نسبی خاندان کے ساتھ اس کی رضاعت کے سبب سے حرمت یا حلت میں مؤثر نہیں ہوگا اور اسی وجہ سے اس کے فروع کے علاوہ اس کے نسبی اقارب کے لئے وہ حکم ثابت نہیں ہوگا جو اس کے لئے رضاعت سے ثابت ہوگا۔

اس کے باوجود رضاعت کی بنا پر حرمت سے کچھ صورتیں مستثنیٰ ہیں، اگر چہ وہ نسب کی بنیاد پر حرام ہیں، ان میں سے یہ ہیں:

الف۔ رضاعی بھائی یا بہن کی ماں، تو اس کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے، اس لئے کہ وہ اس کے حق میں اجنبیہ ہے، اور نسبی بھائی یا نسبی بہن کی ماں کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یا تو وہ اس کی ماں ہوگی یا اس کے باپ کی بیوی، لہذا وہ اس پر حرام ہوگی، اور یہ قرابت رضاعی بھائی یا بہن کی ماں کی صورت میں نہیں ہے۔

ب۔ رضاعی بیٹے کی بہن، تو وہ رضاعی باپ پر حرام نہیں ہوگی، چاہے اس رضاعی بیٹے یا رضاعی بیٹی کی بہن اس کی نسبی بہن ہو یا دوسری عورت سے اس کی رضاعی بہن ہو، کیونکہ اس کے حق میں اجنبیہ ہوگی۔

(۱) سابقہ مراجع، المغنی ۶/ ۵۶۹، ۵۷۰۔

لہذا اگر کوئی بچہ کسی عورت کا دودھ پی لے تو اس بچہ کے باپ کے لئے جائز ہوگا کہ وہ اس دودھ پلانے والی عورت کی بیٹی سے نکاح کرے، حالانکہ وہ اس کے بیٹے کی رضاعی بہن ہے، لیکن نسبی بیٹے یا بیٹی کی نسبی بہن سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اس کی بیٹی ہوگی یا اس کی مدخول بہا بیوی کی بیٹی ہوگی۔

ج۔ اس کے رضاعی بیٹے یا بیٹی کی دادی: تو رضاعی باپ کے لئے جائز ہوگا کہ وہ اس سے نکاح کرے، اس لئے کہ کوئی ایسا رشتہ نہیں پایا جا رہا ہے جو اس کو اس کے ساتھ مربوط کرے جبکہ نسبی بیٹے یا بیٹی کی دادی یا تو خود اس کی ماں ہوگی اور اس پر حرام ہوگی یا وہ اس کی بیوی کی ماں ہوگی تو بھی وہ اس پر حرام ہوگی [1]۔

الشربینی الخطیب نے کہا ہے کہ حرمت دودھ پلانے والی عورت اور مرد سے ان دونوں کے اصول وفروع اور ان کے حواشی کی طرف اور دودھ پینے والے بچہ سے صرف اس کے فروع کی طرف سرایت کرے گی [2]۔

اور جب رضاعت میاں بیوی کے مابین ثابت ہوجائے تو ان دونوں پر واجب ہوگا کہ دونوں اپنے طور پر علاحدگی اختیار کرلیں ورنہ قاضی ان دونوں کے مابین تفریق کردے گا، اس لئے کہ واضح ہوجائے گا کہ عقد نکاح فاسد ہے۔

اور تفصیل اصطلاح ''رضاع'' (فقرہ / ۲۷، ۳۴) میں ہے۔

دوم: وقتی حرمت کے ساتھ محرمات:

وقتی حرمت حسب ذیل حالات میں ہوتی ہے:

اول: دوسرے کی بیوی اور اس کی معتدہ:

۱۶- مسلمان پر حرام ہے کہ وہ اس عورت سے نکاح کرے جس کے ساتھ دوسرے کا حق نکاح یا طلاق یا وفات کی عدت یا نکاح فاسد میں دخول یا دخول بالشبہ کی وجہ سے متعلق ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ'' [1] (اور وہ عورتیں بھی حرام کی گئی ہیں) جو قید نکاح میں ہوں بجز ان کے جو تمہاری ملک میں آجائیں)، اور محرمات پر عطف ہے جو اللہ تعالیٰ کے اس قول میں مذکور ہیں: ''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ'' [2] (تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں)، اور محصنات سے مراد وہ عورتیں ہیں جو شادی شدہ ہوں، چاہے اس کا شوہر مسلمان ہو یا غیر مسلم، اسی طرح مسلمان پر حرام ہے کہ وہ دوسرے کی طلاق رجعی یا بائن یا وفات کی معتدہ سے نکاح کرے۔

اور اس میں حکمت انسان کو دوسرے پر اس کی بیوی یا اس کی معتدہ سے نکاح کرکے زیادتی کرنے سے روکنا اور انساب کو اختلاط اور ضائع ہونے سے بچانا ہے۔

اور فقہاء نے طلاق کی عدت کے ساتھ نکاح فاسد میں دخول کی عدت اور شبہہ کے ذریعہ دخول کی عدت کو لاحق کیا ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ذریعہ پیدا ہونے والا بچہ ثابت النسب ہے [3] اور دوسرے کی معتدہ کے نکاح پر چند آثار مرتب ہوتے ہیں، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۰۵، ۴۰۷، فتح القدیر ۳/ ۳۱۱، ۳۱۴، مغنی المحتاج ۳/ ۱۷۶، کشاف القناع ۵/ ۴۴۳، ۴۴۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰، ۸۹، ۹۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۴۱۸۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۴۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۳۔

(۳) بدائع الصنائع ۴/ ۲۶۸، ۲۶۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۵۱، ۲۵۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۴، ۳۵، المہذب ۲/ ۴۶، کشاف القناع ۵/ ۸۲۔

الف-ان دونوں کے مابین تفریق کرنا:

۱۷- دوسرے کی معتدہ سے نکاح کرنا ان فاسد نکاحوں میں شمار کیا جاتا ہے، جن کا فاسد ہونا متفق علیہ ہے، اور ان دونوں کے مابین تفریق واجب ہوتی ہے، اور یہ بالاتفاق ہے [۱] اور سعید بن المسیب اور سلمان بن یسار سے مروی ہے کہ طلیحہ، رشید ثقفی کے نکاح میں تھی تو اس نے اسے طلاق دے دی، پھر اس نے اپنی عدت میں نکاح کرلیا تو اسے حضرت عمرؓ نے مارا اور اس کے شوہر کو کوڑا سے چند بار مارا پھر فرمایا: "**أیما امرأہ نکحت فی عدتها فإن کان زوجها الذي تزوجها لم یدخل بها فرق بینهما، ثم اعتدت بقیة عدتها من زوجها الأول، وکان خاطبا من الخطاب، وإن کان دخل بها فرق بینهما، ثم اعتدت بقیة عدتها من زوجها الأول، ثم اعتدت من الآخر ولم ینکحها أبدا**" [۲] (جو عورت اپنی عدت میں نکاح کرلے تو اگر اس کا شوہر جس نے اس سے نکاح کیا اس کے ساتھ دخول نہ کرے تو ان دونوں کے مابین تفریق کی جائے گی، پھر وہ اپنے پہلے شوہر کی طرف سے بقیہ عدت گزارے گی، اور وہ پیغام دینے والوں میں سے ایک پیغام دینے والا ہوگا، اور اگر وہ اس سے دخول کرلے تو ان دونوں کے مابین تفریق کردی جائے گی پھر وہ اپنے پہلے شوہر کی طرف سے اپنی بقیہ عدت گزارے گی پھر دوسرے کی طرف سے عدت گزارے گی اور وہ اس سے کبھی نکاح نہیں کرے گا)۔

ب-مہر اور عدت کا واجب ہونا:

۱۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ معتدہ سے اس کی عدت میں نکاح کرنے کی صورت میں اگر دخول سے پہلے دونوں میں تفریق کردی جائے تو پھر واجب نہیں ہوگا۔

اور فقہاء کا اس نکاح میں دخول (وطی) کی صورت میں مہر کے واجب ہونے اور اسی طرح سے عدت کے واجب ہونے پر اتفاق ہے، اس لئے کہ شعبی نے مسروق سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ: عمر بن الخطابؓ تک یہ بات پہنچی کہ قریش کی ایک عورت سے ثقیف کے ایک مرد نے اس کی عدت میں نکاح کرلیا ہے تو انہوں نے ان دونوں کے پاس قاصد بھیجا اور دونوں کے مابین تفریق کردی اور دونوں کو سزا دی، اور فرمایا کہ تم اس کے ساتھ کبھی بھی نکاح مت کرنا، اور اس کا مہر بیت المال سے ادا کردیا، یہ بات لوگوں میں پھیل گئی، جب حضرت علیؓ کو یہ بات پہنچی تو انہوں نے فرمایا: اللہ امیر المؤمنین پر رحم فرمائے، مہر کا بیت المال سے کیا تعلق ہے؟ یہ تو لاعلمی کی بات ہے، امام کے لئے مناسب ہے کہ ان دونوں کو سنت کی طرف لوٹا دیں، عرض کیا گیا کہ ان دونوں کے بارے میں آپ کی رائے کیا ہے؟ فرمایا: اس کی شرم گاہ کو حلال کرنے کی وجہ سے اس کو مہر ملے گا، اور ان دونوں کے مابین تفریق کردی جائے گی، اور ان دونوں کو کوڑے نہیں لگائے جائیں گے، اور وہ پہلے شوہر کی طرف سے عدت مکمل کرے گی، پھر دوسرے کی طرف سے مکمل عدت تین حیض گزارے گی، پھر اگر وہ شخص چاہے تو اسے نکاح کا پیغام دے، جب یہ بات حضرت عمرؓ تک پہنچی تو انہوں نے لوگوں کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا: اے لوگو! جہالتوں کو سنت کی طرف لوٹا دو)، الکیا الطبری نے کہا ہے: فقہاء کا اس بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص کسی عورت سے عقد نکاح اس کی عدت میں کرے جو دوسرے کی طرف سے گزار رہی ہے، تو یہ نکاح فاسد ہوگا اور حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کا ان دونوں کی ذات سے حد کی نفی پر اتفاق سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح فاسد حد کو

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۵۰، ۳۵۱، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۵، کشاف القناع ۵/ ۴۲۵، المہذب ۲/ ۱۵۲۔

(۲) المہذب ۲/ ۱۵۱، ۱۵۲، تفسیر القرطبی ۳/ ۱۹۵۔

واجب نہیں کرتا ہے، مگر یہ کہ تحریم سے ناواقفیت کی صورت میں متفق علیہ ہے، اوراس کے علم کے ساتھ مختلف فیہ ہے[(۱)]۔

دوم: زانیہ کے ساتھ نکاح کرنا:

۱۹- زانیہ کے ساتھ نکاح کرنا، اگر اس سے عقد کرنے والا ہی زانی ہوتو عقد صحیح ہوگا، اور فی الحال اس سے وطی کرنا جائز ہوگا، چاہے وہ حاملہ ہو یا حاملہ نہ ہو، یہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک ہے، اس لئے کہ زنا کے حمل کے لئے کوئی احترام نہیں ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اس سے نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا جب تک کہ وہ اپنے فاسد پانی سے استبراء نہ کرلے، تاکہ حرام کے ساتھ حلال پانی کے اختلاط سے نکاح کے احترام کی حفاظت ہو۔

اوراگر اس سے عقد کرنے والا زانی کے علاوہ ہو اور وہ حاملہ نہ ہوتو امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور شافعیہ کے نزدیک اس سے عقد کرنا اور فی الحال اس سے وطی کرنا جائز ہوگا۔

اور حنفیہ میں سے امام محمد کی رائے ہے کہ زانیہ عورت سے عقد کرنا صحیح ہوگا، اور اس کے ساتھ وطی کرنا مکروہ ہوگا یہاں تک کہ وہ ایک حیض کے ذریعہ اس سے استبراء نہ کرائے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ کہیں وہ زانی سے حاملہ ہو[(۲)]۔

مالکیہ اور امام احمد بن حنبل کا مذہب ہے کہ اس سے نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا مگر عدت گزار لینے کے بعد، اس لئے کہ عدت براءت رحم کی پہچان کے لئے ہے، اور اس لئے کہ عدت سے قبل ہوسکتا ہے کہ وہ حاملہ ہوتو اس کا نکاح باطل ہوگا، جیسے وہ عورت جس سے شبہ میں وطی کی گئی ہو۔

(۱) تفسیر القرطبی ۳/ ۱۹۴، ۱۹۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۹۱، ۲۹۲، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۸، المہذب ۲/ ۱۴۶، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۱۲/ ۱۶۹، ۱۷۰۔

اوراگر وہ حاملہ ہوتو عقد صحیح ہوگا اور اس پر وضع حمل تک اس سے ہمبستری کرنا حرام ہوگا، اور یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: ”**من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فلا یسقي ماء ہ ولد غیرہ**“[(۱)] (جو شخص اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو، تو اس کا پانی دوسرے کے بچہ کو سیراب نہ کرے)۔

اور شافعیہ کے نزدیک اس سے نکاح اور وطی جائز ہوگی، اگر اس سے عقد کرنے والا زانی کے علاوہ ہو، جیسا کہ یہ حکم زانی کی بہ نسبت بھی ہے، اس لئے کہ زنا کے حمل کے لئے کوئی احترام نہیں ہے۔

مالکیہ، امام احمد بن حنبل اور امام ابویوسف نے کہا ہے کہ حمل کے احترام کے پیش نظر حاملہ زانیہ سے عقد صحیح نہیں ہوگا[(۲)]، اس لئے کہ اس کی طرف سے کوئی جرم نہیں ہے، اور وضع حمل سے قبل اس کے ساتھ دخول کرنا حلال نہیں ہوگا، پس اگر دخول ممنوع ہوگا تو عقد ممنوع ہوگا، اور نکاح حلال نہیں ہوگا، یہاں تک کہ وضع حمل ہوجائے اور حنابلہ نے زانیہ سے نکاح کرنے کے لئے عدت کے علاوہ زنا سے توبہ کرنے کی شرط لگائی ہے۔

اوراگر کوئی مرد ایک عورت سے نکاح کرلے اور یہ ثابت ہوجائے کہ وہ بوقت عقد حاملہ تھی، بایں طور کہ وہ چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ جن دے تو عقد فاسد ہوگا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ حمل زنا کے بغیر ہو، کیونکہ مؤمن کی حالت کو درستی پر محمول کیا جاتا ہے[(۳)]۔

(۱) حدیث: ”من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر......“ کی روایت ترمذی (۳/ ۴۲۸) نے حضرت رویفع بن ثابتؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ: یہ حدیث حسن ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۰۱، ۶۰۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۹۱، ۲۹۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۴، ۹۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۱، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۸، المہذب ۲/ ۱۴۶، کشاف القناع ۵/ ۸۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۹۱، ۲۹۲۔

سوم: مطلقہ ثلاثہ اس شخص کی بہ نسبت جس نے اسے طلاق دی:

۲۰-مسلمان پر حرام ہے کہ وہ اس عورت کے ساتھ نکاح کرے جسے اس نے تین طلاق دے دی ہو، اس لئے کہ اس نے طلاق کے اس عدد کو پورا کر دیا جس کا وہ مالک تھا، اور وہ عورت اس کی طرف سے بینونت کبری کے ساتھ بائنہ ہوگئی، اور وہ اس کے لئے حلال نہیں ہوگی، مگر جبکہ اس کی عدت گزر جائے پھر اس سے دوسرا مرد نکاح صحیح کرلے، اور اس کے ساتھ حقیقۃً وطی کرلے پھر اس عورت کو یہ دوسرا شخص چھوڑ دے اور اس سے اس کی عدت پوری ہوجائے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ''[۱] (طلاق تو دو ہی بار کی ہے، اس کے بعد (یا تو) رکھ لینا ہے قاعدے کے مطابق یا پھر خوش عنوانی کے ساتھ چھوڑ دینا ہے)، پھر اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: ''فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ، فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَنْ يَتَرَاجَعَآ إِنْ ظَنَّآ أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللّٰهِ''[۲] (پھر اگر کوئی اپنی عورت کو طلاق دے ہی دے تو وہ عورت اس کے لئے اس کے بعد جائز نہ رہے گی یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے پھر اگر وہ (بھی) اسے طلاق دے دے تو دونوں پر کوئی گناہ نہیں کہ پھر مل جائیں بشرطیکہ دونوں گمان غالب رکھتے ہوں کہ اللہ کے ضابطوں کو قائم رکھیں گے)۔

اور سنت نبوی نے بیان کیا کہ دوسرا شوہر اسے پہلے شوہر کے لئے حلال نہیں کرے گا مگر جبکہ اس کے ساتھ دوسرا شوہر حقیقی طور پر وطی کرے، اور شادی مؤقت نہ ہو اور عدت دخول کے بعد پوری

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۹۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۰۔

ہوجائے[۱]، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''جاء ت امرأة رفاعة القرظي إلى رسول الله ﷺ فقالت: كنت عند رفاعة فطلقني، فبتّ طلاقي، فتزوجت عبد الرحمن بن الزّبير، وإن ما معه مثل هدبة الثوب، فتبسم رسول الله ﷺ، وقال: أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة؟ لا، حتى تذوقي عسيلته، ويذوق عسيلتک''[۲] (رفاعہ القرظی کی بیوی رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئی، اور عرض کیا کہ میں رفاعہ کی بیوی تھی، تو انہوں نے مجھے طلاق دے دی اور میری طلاق کو بائن کر دیا، تو میں نے عبدالرحمٰن بن الزبیر کے ساتھ نکاح کرلیا اور ان کے پاس کپڑے کے جھور کے مثل ہے، (یعنی نامرد ہیں) تو رسول اللہ ﷺ مسکرائے اور فرمایا کہ کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو؟ اس وقت تک نہیں لوٹ سکتی جب تک تم اس کا مزہ نہ چکھو اور وہ تمہارا مزہ نہ چکھ لے)۔

چہارم: وہ عورت جو کسی آسمانی دین پر ایمان نہیں رکھتی ہو:

۲۱-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مسلمان کے لئے حلال نہیں ہے کہ وہ کسی ایسی عورت سے نکاح کرے جو کسی آسمانی دین پر ایمان نہ رکھتی ہو، اور نہ کسی رسول اور کسی کتاب الٰہی پر ایمان رکھتی ہو، بایں طور کہ وہ مشرکہ ہو، غیر اللہ کی عبادت کرتی ہو، جیسے بت پرست اور مجوسی عورت، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۶۱، کشاف القناع ۵/ ۸۴، بدائع الصنائع ۲/ ۲۶۴، زاد المعاد لابن القیم ۴/ ۶۶۔

(۲) حدیث عائشہؓ: ''جاء ت امرأة رفاعة القرظي إلى رسول الله ﷺ'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۴۹) اور مسلم (۲/ ۱۰۵۵، ۱۰۵۶) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

أَعْجَبَتْكُمْ"(۱) (اور نکاح مشرک عورتوں کے ساتھ نہ کرو جب تک وہ ایمان نہ لے آئیں کہ مومنہ کنیز تک بہتر ہے (آزاد) مشرک عورت سے اگر چہ وہ تمہیں پسند ہو)۔

اور اس لئے کہ مجوس کے بارے میں رسول اللہ علیہ کا ارشاد ہے: "سنّوا بهم سنة أهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم" (۲) (ان کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کرو، البتہ ان کی عورتوں کے ساتھ نکاح نہ کرو، اور نہ ان کا ذبیحہ کھاؤ)۔

اور مشرکہ وہ عورت ہے جو ان کتابوں میں سے کسی کتاب پر جنہیں اللہ نے نازل کیا ہے اور رسولوں میں سے کسی رسول پر جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کی سیدھے راستہ کی طرف ہدایت کے لئے بھیجا ہے ایمان نہ رکھتی ہو(۳)۔

پنجم: مرتد عورت سے نکاح کرنا:

۲۲ - مرتدہ سے مراد وہ عورت ہے جو دین اسلام سے اپنے اختیار سے پھر جائے، اسے اس کے چھوڑنے پر مجبور نہ کیا گیا ہو اور اسے اس دین پر برقرار نہیں رکھا جائے گا جسے اس نے مذہب وعقیدہ کے طور پر اختیار کر لیا ہو، اگر چہ وہ آسمانی مذہب ہو، اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ مرتدہ کا نکاح نہ تو کسی مسلمان کے ساتھ جائز ہوگا اور نہ کسی کافر کے ساتھ جو مرتد نہ ہو یا اس جیسا مرتد ہو، اس لئے کہ مرتدہ نے اسلام کو چھوڑ دیا تو اسے مارا جائے گا اور قید کیا جائے گا یہاں تک کہ وہ اسلام کی طرف لوٹ آئے یا مرجائے تو ارتداد موت کے معنی میں ہے، اور میت نکاح کا محل نہیں ہے(۱) اور اس لئے کہ ملک نکاح ملک معصوم ہے اور مرتدہ کے لئے کوئی عصمت نہیں ہے۔

لیکن مرتد کو مہلت دی جائے گی تاکہ وہ توبہ کر لے، اور اگر اسے کوئی شبہ ہو تو اس کا شبہ دور ہو جائے اور وہ اسلام کی طرف لوٹ آئے، پھر اگر وہ انکار کر دے تو مہلت کی مدت گزرنے کے بعد قتل کر دیا جائے گا، اور مرتد عورت کو اسلام کی طرف لوٹنے کا حکم دیا جائے گا، اور وہ اپنے ارتداد کی وجہ سے حرام ہو جائے گی، اور نکاح ابتداءً حلال محل کے ساتھ خاص ہے، لہذا اس کا نکاح کسی کے ساتھ جائز نہیں ہوگا، اور مالکیہ کی رائے ہے کہ مرتدہ سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح انہوں نے کہا ہے کہ میاں بیوی میں سے کوئی مرتد ہو جائے تو نکاح فسخ ہو جائے گا اور فسخ ایک طلاق بائن کے ساتھ میں ہوگا، اگر چہ مرتد عورت اسلام کی طرف لوٹ آئے(۲)۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ مرتدہ کسی شخص کے لئے حلال نہیں ہوگی، نہ تو کسی مسلمان کے حق میں، کیونکہ وہ کافرہ ہے، اسے اس حالت پر برقرار نہیں رکھا جائے گا، اور نہ ہی کسی اصلی کافر کے حق میں اس لئے اسلام کا تعلق باقی ہے، اور نہ کسی مرتد کے لئے، اس لئے کہ نکاح کا مقصد اسے ہمیشہ باقی رکھنا ہے(۳) اور مرتد کے لئے دوام نہیں ہے۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/۲۲۱۔

(۲) حدیث: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب......" کو ابن حجر نے التلخیص (۳/۱۷۲) میں ذکر کیا ہے اور اس کی نسبت عبد الرزاق کی طرف کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ مرسل ہے، اس کی اسناد میں قیس بن الربیع ہیں اور وہ ضعیف ہیں، اور بیہقی نے الحسن بن محمد بن علی سے اس کی روایت ان الفاظ میں کی ہے: "كتب رسول الله ﷺ إلى مجوس هجر يعرض عليهم الإسلام فمن أسلم قبل منه، ومن أبى ضربت عليه الجزية على أن لا تؤكل لهم ذبيحة ولا تنكح لهم امرأة"، بیہقی نے کہا ہے کہ یہ مرسل ہے اور اس پر اکثر مسلمانوں کے اجماع سے اس کی تائید ہوتی ہے، السنن الکبری ۹/۱۹۲۔

(۳) المغنی ۶/۵۸۹، ۵۹۱، ۵۹۲، البدائع ۲/۲۷۰، الفواکہ الدوانی ۲/۴۲، المہذب ۲/۴۵۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۲۷۰۔

(۲) مواہب الجلیل للحطاب ۳/۴۷۹، ۴۸۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/۱۸۹، ۱۹۰۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ مرتدہ کا نکاح حلال نہیں ہے، یہاں تک کہ وہ اسلام کی طرف لوٹ آئے، اس لئے کہ نکاح ارتداد کی وجہ سے فسخ ہوجاتا ہے، اور اس کا باقی رکھنا ممنوع ہوتا ہے تو ابتداء میں ممنوع ہونا زیادہ اولی ہوگا[۱]۔

اہل کتاب (اور یہ یہود ونصاری ہیں) کی عورتوں سے نکاح کرنا مسلمان کے لئے جائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**اَلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ وَطَعَامُ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الْمُؤْمِنٰتِ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ**"[۲] (آج جائز کردی گئیں تم پر پاکیزہ چیزیں اور جو لوگ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لیے جائز ہے اور تمہارا کھانا ان کے لئے جائز ہے اور (اسی طرح تمہارے لئے جائز ہیں) مسلمان پارسائیں اور ان کی پارسائیں جن کو تم سے قبل کتاب مل چکی ہے)۔

ششم: دو بہنوں اور جو ان کے حکم میں ہوں ان کو جمع کرنا:

۲۳- مسلمان پر حرام ہے کہ وہ ایسی دو عورتوں کو جمع کرے جن کے درمیان قرابت محرمہ ہو، اس طرح سے کہ اگر ان دونوں میں سے کسی ایک کو مرد فرض کرلیا جائے تو دوسری اس پر حرام ہوجائے، اور یہ جیسے دو بہنیں کہ اگر ان میں سے ایک کو ہم مرد فرض کریں تو وہ دوسری کے لئے حلال نہیں ہوگی، اور اسی طرح سے عورت اور اس کی پھوپھی یا عورت اور اس کی خالہ کو جمع کرنا حرام ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ**" سے لے کر اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "**وَأَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَاقَدْ سَلَفَ**"[۳]، اور

(۱) المغنی ۶/ ۵۹۲، مکتبۃ الجمہوریۃ العربیہ، مصر۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۵۔

(۳) سورۂ نساء/ ۲۳۔

اس لئے بھی کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے: "**أن رسول الله ﷺ نهى أن تنكح المرأة على عمتها، أو العمة على ابنة أخيها، أو المرأة على خالتها، أو الخالة على بنت أختها**"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا کہ عورت سے اس کی پھوپھی کی موجودگی میں یا پھوپھی سے اس کے بھائی کی بیٹی کی موجودگی میں یا عورت سے اس کی خالہ کی موجودگی میں یا خالہ سے اس کی بہن کی بیٹی کی موجودگی میں نکاح کیا جائے) اور یہی ائمہ اربعہ کی رائے ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ جیسا کہ یہ صحیح نہیں ہے کہ مسلمان اپنی اس بیوی کی بہن سے نکاح کرے جو اس کے نکاح میں ہو، اسی طرح جائز نہیں ہے کہ وہ اپنی اس بیوی کی بہن سے نکاح کرلے جسے اس نے طلاق رجعی یا طلاق بائن بینونت صغری یا کبری کے ذریعہ دے دی ہو، جب تک وہ عدت میں رہے، اس لئے کہ وہ حکماً بیوی ہے[۲]۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ جن عورتوں کا ذکر کیا گیا ہے ان کو جمع کرنے کا حرام ہونا صرف زوجیت کے حقیقۃً قائم رہنے، یا طلاق رجعی کی عدت میں رہنے کی حالت میں ہے، لیکن اگر طلاق، بینونت صغری یا کبری کے ذریعہ بائن ہو تو زوجیت ختم ہوجائے گی، اگر وہ اپنی طلاق بائن دی ہوئی مطلقہ کی عدت میں اس کی بہن سے نکاح کرے تو یہ محرم عورتوں کو جمع کرنا نہیں ہوگا[۳]۔

(۱) حدیث ابی ہریرہؓ: "**أن رسول الله ﷺ نهى أن تنكح المرأة على عمتها......**" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۲۴) نے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۶۲، ۲۶۴، کشاف القناع ۵/ ۷۵، فتح القدیر ۳/ ۱۲۴، ۱۳۲ طبع دار احیاء التراث۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۵۵، الأم للشافعی ۵/ ۴۰۳، المہذب ۲/ ۴۴۔

اور اگر مرد مثلاً دو بہنوں کو جمع کرے تو اگر وہ ان دونوں سے ایک ہی عقد میں نکاح کرے اور ان دونوں میں کوئی مانع نہ ہو تو نکاح باطل ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے ایک کو دوسرے پر ''اولویت'' حاصل نہیں ہے (۱)۔

لیکن اگر ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ شرعی مانع ہو، مثلاً وہ دوسرے کی بیوی ہو اور دوسری کے ساتھ مانع نہیں ہو تو عقد اس عورت کے ساتھ صحیح ہوگا جو موانع سے خالی ہو، اور دوسری کے ساتھ باطل ہوگا، لیکن اگر ان دونوں سے آگے پیچھے دو عقدوں میں نکاح کرے دونوں میں نکاح کے ارکان اور اس کے شرائط مکمل ہوں، اور ان میں سے پہلے کا علم ہو تو وہی صحیح ہوگا اور دوسرا باطل ہوگا، اس لئے کہ اس کے ذریعہ جمع کرنا پایا گیا۔

اور اگر ان میں سے صرف ایک میں ارکان وشرائط پورے پائیں جائیں تو وہی صحیح ہوگا، چاہے وہ پہلا ہو یا دوسرا۔

جیسا کہ ایک عقد میں دو بہنوں کو درمیان جمع کرنا حرام ہوتا ہے، اسی طرح دو بہنوں کو ملک یمین کے اعتبار سے جمع کرنا عام صحابہ جیسے حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے نزدیک حرام ہے، اور ان کا استدلال اللہ عزوجل کے اس ارشاد سے ہے: ''وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ'' (۲)، اور ان دونوں کو وطی میں جمع کرنا جمع کرنا ہے، لہذا حرام ہوگا، اور نبی ﷺ کے اس ارشاد سے: **''من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجمعن ماءه في رحم أختين''** (۳) (تم میں سے جو شخص اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو تو اس کا پانی دو بہنوں کے رحم میں جمع نہ ہو)۔

اور حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ہر وہ چیز جسے اللہ تعالیٰ نے آزاد عورتوں کے حق میں حرام قرار دیا ہے تو اسے باندیوں کے حق میں حرام قرار دیا ہے، سوائے ملک یمین کے ذریعہ وطی میں جمع کرنے کے، اور منقول ہے کہ ایک شخص نے اس کے بارے میں حضرت عثمانؓ سے دریافت کیا تو فرمایا: **''ما أحب أن أحله، ولكن أحلتهما آية وحرمتهما آية، وأما أنا فلا أفعله''** (میں اسے حلال کرنا پسند نہیں کرتا، لیکن ان دونوں کو ایک آیت نے حلال قرار دیا ہے، اور ان دونوں کو ایک آیت نے حرام قرار دیا ہے، لیکن میں تو اسے نہیں کرتا)۔

کاسانی نے کہا ہے: حضرت عثمانؓ کا قول: **''أحلتهما آية وحرمتهما آية''** سے انہوں نے آیت تحلیل سے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کو مراد لیا ہے: **''إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ''** (۱) (ہاں البتہ اپنی بیویوں اور باندیوں سے نہیں کہ (اس صورت میں) ان پر کوئی الزام نہیں) اور آیت تحریم سے اللہ عزوجل کے اس ارشاد کو مراد لیا ہے: **''وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ''** (اور یہ کہ اکٹھا کرو دو بہنوں کو مگر جو پہلے گذر چکا) اور اس سے حلت وحرمت کی دلیل کے تعارض کی طرف اشارہ ہے، لہذا تعارض کے ساتھ حرمت ثابت نہیں ہوگی۔

اور کہا: جہاں تک حضرت عثمانؓ کے قول: **''أحلتهما آية وحرمتهما آية''** کا تعلق ہے تو حرمت کے پہلو میں احتیاط کے پیش

---

(۱) فتح القدیر ۳/ ۱۲۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۵۴، مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۰۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۳۔

(۳) حدیث: ''من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجمعن ماءه في رحم أختين'' کو ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۳/ ۱۶۶) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔ اور کہا ہے کہ اس باب میں صحیحین میں حضرت

= ام حبیبہؓ کی حدیث، انہوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! آپ ﷺ میری بہن سے نکاح کرلیں، آپ ﷺ نے فرمایا: وہ میرے لئے حلال نہیں ہے۔ نیز دیکھئے: (فتح الباری ۹/ ۱۵۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۷۲)۔

(۱) سورۂ مومنون/ ۶۔

نظر تعارض کے وقت حرام کرنے والے کو اختیار کرنا زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ اسے حرام کے ارتکاب سے گناہ ہوگا، اور مباح کے ترک میں گناہ نہیں ہے اور اس لئے کہ ابضاع (شرمگاہ) میں اصل حرمت ہے اور اباحت کسی دلیل سے پیدا ہوتی ہے، پس جب حلت وحرمت کی دلیل میں تعارض پیدا ہوجائے تو دونوں ساقط ہوجائیں گے، تو اصل پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

اور جیسا کہ وطی میں ان دونوں کو جمع کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح دواعی یعنی چھونے، بوسہ لینے اور شہوت سے شرمگاہ کی طرف دیکھنے میں بھی جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ حرام کے دواعی حرام ہیں [1]۔

ہفتم: چار عورتوں سے زائد کو جمع کرنا:

۲۴- مرد پر حرام ہے کہ اپنے نکاح میں چار بیویوں سے زائد کو جمع کرے، پس مرد کے لئے پانچویں سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے، جب تک اس کے علاوہ چار اس کے نکاح میں ہوں، یا تو حقیقۃً ہوں بایں طور کہ ان میں سے کسی ایک کو طلاق نہ دی ہو یا حکماً ہوں جیسا کہ ان میں سے ایک کو طلاق دے دے اور وہ ابھی برابر اس کی عدت میں ہو، اگرچہ طلاق بائن بینونت صغری یا کبری کے ساتھ ہو، اور یہ حنفیہ کے نزدیک ہے [2]۔

مالکیہ اور شافعیہ نے اس صورت میں پانچویں عورت سے نکاح کرنے کو جائز قرار دیا ہے، جبکہ چار بیویوں میں سے ایک طلاق بائن کی عدت میں ہو، اس لئے کہ طلاق بائن میاں بیوی کے درمیان زوجیت کو ختم کردیتی ہے، تو اپنے نکاح میں چار عورتوں سے زائد کو جمع کرنا نہیں ہوگا [3]۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۶۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۶۳۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۵۵، مغنی المحتاج ۲/ ۱۸۲۔

اور چار بیویوں سے زائد کو جمع کرنے کے عدم جواز کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَانْكِحُوْا مَاطَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ" [1] (تو جو عورتیں تمہیں پسند ہوں ان سے نکاح کرلو دو دو سے، خواہ تین تین سے خواہ چار چار سے)۔

اور سنت نبوی نے اس کی تائید کی ہے، چنانچہ غیلان ثقفیؓ کے پاس دس بیویاں تھیں، انہوں نے اسلام قبول کرلیا اور ان کی بیویوں نے ان کے ساتھ اسلام قبول کرلیا: "فأمر رسول الله ﷺ: أن يختار منهن أربعا" [2] (تو انہیں رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا کہ ان میں سے چار کو اختیار کرلیں)۔

ہشتم: لعان کرنے والی بیوی:

۲۵- فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ مسلمان مرد پر اپنی اس بیوی سے جس سے لعان کیا ہو، اور قاضی نے ان دونوں کے مابین تفریق کردی ہو، جب تک وہ اسے تہمت لگانے پر مصر ہو نکاح کرنا حرام ہے، اور اس کی تفصیل اصطلاح "لعان" میں ہے۔

نہم: آزاد عورت کی موجودگی میں باندی سے نکاح کرنا:

۲۶- فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ مسلمان مرد کے لئے باندی سے کچھ شرائط کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے اور تفصیل اصطلاح "نکاح" میں ہے۔

(۱) سورۂ نساء/ ۳۔

(۲) حدیث: "أن غيلان الثقفي كان عنده عشر نسوة......" کی روایت بیہقی (۷/ ۱۸۳) نے کی ہے، اور اس کے بارے میں ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۲۹۳) میں کہا ہے کہ اس کی سند کے رجال ثقہ ہیں۔

محسر

دیکھئے: ''وادی محسر''۔

محصب

تعریف:

ا - محصب لغت میں (ص کی تشدید اور فتحہ کے ساتھ) مُفَعَّل کے وزن پر حصبا سے ماخوذ ہے، اور یہ چھوٹی کنکریاں ہیں، اس جگہ کا نام ہے جس میں بہت زیادہ کنکریاں ہوتی ہیں۔

اور محصب یا وادی محصب مکہ مکرمہ میں ایک جگہ کا نام ہے جس کو ابطح بھی کہا جاتا ہے، جو بطحاء سے ماخوذ ہے، اور یہ چھوٹی کنکریاں ہیں، اور وادی مکہ کے لئے پرنالہ تھا جس کی طرف سے پانی کا بہاؤ ریت اور کنکریوں کو بہا کر لے جاتا تھا[1]۔ اور اس وقت وہ عمارتوں کے ذریعہ آباد جگہ ہوگئی ہے، جو شاہی قصر اور جبانۃ المعلی کے مابین واقع ہے، اس کے منطقہ میں کشادہ سڑک ہے جس پر ابطح کا لفظ بولا جاتا ہے۔

اور اس محصب کے ساتھ مناسک حج میں سے ایک حکم متعلق ہے جو تحصیب کہلاتا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حج'' (فقرہ ۱۰۷)۔

---

(۱) معجم البلدان ۵/ ۶۲ طبع دار صادر، تاریخ مکہ للأزرقی ۲/ ۱۲۹۔

محضر

تعریف:

۱- محضر مصدر میمی ہے جس کا معنی حاضر ہونا اور موجود ہونا ہے، کہا جاتا ہے: **کلمته بمحضر من فلان، وبحضرته**: یعنی میں نے فلاں کی موجودگی میں اس سے بات کی[1]۔

اور اصطلاح میں وہ رجسٹر ہے جس میں فریقین کے دعوی کو قاضی تفصیل سے لکھتا ہے، اور جو اس کے نزدیک ثابت ہو اس کے مطابق فیصلہ نہیں کرے بلکہ صرف یاد دہانی کے لئے اسے لکھے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

سجل:

۲- سجل لغت میں اس رجسٹر کو کہتے ہیں جس میں ایسی چیز لکھی جاتی ہے، جس کا یاد رکھنا مقصود ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: **سجل القاضی**: قاضی نے فیصلہ کیا، حکم کیا اور اس نے اپنے حکم کو رجسٹر میں درج کیا[3]۔

اور اصطلاح میں سجل فیصلہ کا رجسٹر ہے، جس پر قاضی نے مہر لگادی ہو[4]۔

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) التعریفات للجرجانی۔
(۳) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔
(۴) قواعد الفقه للبرکتی۔

محضر اور سجل کے مابین فرق یہ ہے کہ محضر حکم اور اس کے نفاذ کی صراحت نہیں ہوتی ہے، اور سجل میں قاضی کے حکم کی صراحت ہوتی ہے۔

شرعی حکم:

۳- فقہاء نے کہا ہے کہ قاضی کے لئے دعاوی اور مقدمات کا لکھنا مناسب ہے، جو اس کے فیصلہ کی مجلس میں اس کے سامنے پیش ہوں، اس لئے کہ دعاوی اور بینات محفوظ رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے، اور تحریر کے بغیر ان کا یاد رکھنا ممکن نہیں ہے[1]۔ اور مستحب یہ ہے کہ وہ کاتب مقرر کرے، جس کے بارے میں چند شرائط ہیں، جن کی تفصیل ''قضاء'' (فقرہ/ ۴۳) میں ہے۔

اور رجسٹر لکھنے کے استحباب کا محل یہ ہے کہ جب فریقین میں سے وہ شخص اس کے لکھنے کا مطالبہ نہیں کرے جس کے لئے مصلحت ہو، اگر فریقین میں سے کوئی قاضی سے اس چیز کے لکھنے کی درخواست کرے جو اس کے سامنے مجلس حکم میں پیش ہوتی ہے اور اس میں اس کے لئے کوئی مصلحت ہو مثلاً دونوں فریق قاضی کے پاس معاملہ پیش کریں اور ان میں سے ایک شخص اپنے ساتھی کے لئے مدعی بہ کا اقرار کرے یا مدعی علیہ یمین سے انکار کردے اور مدعی سے قسم کا مطالبہ کرے اور وہ قسم کھالے اور قاضی سے درخواست کرے کہ اس کے لئے اس کے سامنے مجلس حکم میں ہونے والی گفتگو کو فیصلہ کے بغیر قلمبند کرلیا جائے تو حنابلہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ اس کی درخواست کو قبول کرنا واجب ہوگا، اور یہی شافعیہ کے نزدیک ایک قول ہے، اس لئے کہ یہ اس کے لئے گواہ بنانے کی طرح ایک دستاویز ہے، اس لئے کہ گواہان

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۲، المغنی ۹/ ۷۲ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۶/ ۳۱۹، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۸، الزرقانی ۷/ ۲۹۲، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۸۸۔

بسااوقات گواہی کو بھول جاتے ہیں، یا فریقین کو بھول جاتے ہیں، تو ان دونوں کو وہی شخص یاد دلاسکتا ہے، جس نے ان دونوں کے بیان کو لکھ لیا ہو[1] اور شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ قاضی کے لئے اسے قبول کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ تحریر کسی حق کو ثابت نہیں کرتی ہے[2] اور اس کے دو نسخے مستحب ہیں، ان میں سے ایک صاحب حق کے لئے اور دوسرا قضا کے دفتر میں محفوظ کیا جائے گا[3]۔

اس کاغذ کی قیمت جس میں رجسٹر لکھے جائیں گے:

۴- اس کاغذ کی قیمت جس میں محاضر اور رجسٹر لکھے جائیں گے، بیت المال سے ادا کی جائے گی، اس لئے کہ یہ مصالح میں سے ہے، اور اگر اس میں مال نہ ہو یا اس چیز کی ضرورت ہو جو اس سے زیادہ اہم ہو تو مدعی اور مدعی علیہ میں سے اس شخص پر ہوگی جو اپنے مقدمہ میں جاری ہونے والی گفتگو کو قلمبند کرنا چاہے، اور اگر وہ نہ چاہے تو اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا[4]۔

رجسٹر کی عبارت:

۵- اگر قاضی رجسٹر لکھنا چاہے یا فریقین میں سے کوئی جس کے لئے مصلحت ہو اس کے لکھنے کی درخواست کرے، تو اس میں وہ حسب ذیل چیزوں کا تذکرہ کرے گا:

الف- جس قاضی کے سامنے مقدمہ کی کاروائی ہوئی اس کا نام اور اس کے والد کا نام اور اس کا نسب، اس کی ولایت کی جگہ، دعوی قائم کرنے کی تاریخ اور یہ کہ یہ مقدمہ اس کے سامنے اس کی قضا اور اس کے حکم کی مجلس میں قائم کیا گیا۔

ب- مدعی اور مدعی علیہ کا نام، بشرطیکہ ان دونوں کو ان کے نام اور ان کے نسب کے ذریعہ جانتا ہو، اور اوپر تک ان کا نسب ذکر کرے، یہاں تک کہ وہ دونوں ممتاز ہوجائیں، اور اگر ان دونوں کو نہیں جانتا ہو تو لکھے گا: میرے پاس میرے فیصلہ کی مجلس میں ایک مدعی حاضر ہوا، اس نے بتایا کہ وہ فلاں بن فلاں فلانی ہے، اور اس نے اپنے ساتھ مدعی علیہ کو حاضر کیا، اور بتایا کہ وہ فلاں بن فلاں فلانی ہے، اور اوپر تک ان دونوں کا نسب ذکر کرے، اور ان دونوں کی اہم صفات کا تذکرہ کرے جیسے لمبے بال والا ہونا اور دونوں کنپٹی کے بال کا جھڑنا، آنکھ کا رنگ، ناک، منہ اور دونوں ابروؤں کا وصف، رنگ، لمبائی، اور پستہ قد ہونا۔

ج- مدعی بہ، اس کی نوعیت اور اس کی صفت۔

د- مدعی کے اقوال۔

ھ- مدعی علیہ کے اقوال یعنی اقرار یا انکار اگر وہ اقرار کرے تو لکھے گا: اس نے مدعی کے لئے مدعی بہ کا اقرار کیا اور اگر وہ انکار کرے تو اس کے انکار کو لکھے اور اگر اس کے خلاف گواہی گذرے تو اسے لکھے اور اگر وہ رجسٹر اس شخص کے مطالبہ پر لکھے جس کے لئے اس کے لکھنے میں کوئی مصلحت ہو تو رجسٹر میں لکھے کہ اس کی درخواست کو منظور کرتے ہوئے لکھا ہے، اور لکھے اور بینہ اس کے حکم کے مجلس میں اس کے سامنے قائم کیا گیا، اس لئے کہ یہ گواہی کے صحیح ہونے کی شرط ہے۔

و- گواہوں کے نام اور ان کا نسب اور اگر مدعی کے پاس بینہ نہ ہو تو رجسٹر میں تذکرہ کردے۔

ز- اور اگر منکر سے حلف لے لے تو رجسٹر میں ذکر کردے۔

ح- اور اگر وہ قسم کھالے اور قاضی سے درخواست کرے کہ اس

---

(۱) المغنی ۹/ ۳۷، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۴۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۰، المغنی ۹/ ۶۷۔

کے لئے رجسٹر لکھ دے تا کہ اس سے دوبارہ قسم نہ لی جائے تو قاضی اسے قبول کرلے گا اور ذکر کردے کہ مدعی علیہ نے اس سے اس کے بارے میں درخواست کی، اور اس نے اس کی درخواست کو قبول کیا۔

ط۔ اور اگر وہ قسم سے انکار کردے تو لکھے: میں نے اس پر یمین کو پیش کیا تو اس نے اس سے انکار کردیا، یہ رجسٹر کی صورت ہے۔

اور اگر رجسٹر میں حکم کے اسباب لکھے جائیں، اور قاضی کے سامنے اس کے ثبوت پر حجت قائم ہوجائے اور صاحب حق قاضی سے درخواست کرے کہ اس کے لئے اس کے مطابق فیصلہ کردے جو رجسٹر میں ثابت ہوچکا ہے، تو قاضی پر لازم ہوگا کہ اس کے مطابق فیصلہ کردے اور اسے نافذ کردے، تو وہ رجسٹر میں شرعی حجت کے ذریعہ اسباب حکم کے ثبوت کے بعد کہے گا کہ میں نے اس کے لئے اس کے مطابق فیصلہ کیا اور اس پر حق کو لازم کردیا۔

اس لئے کہ حکم ثبوت کے لوازم میں سے ہے[1]۔

(۱) المغنی ۹/ ۷۳، ۷۴، ۷۵، بدائع الصنائع ۷/ ۱۲، تبصرۃ الحکام ۱/ ۹۱، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۶۰۔

محضر

تعریف:

۱- محضر م کے ضمہ اور ض کے کسرہ کے ساتھ لغت میں وہ شخص ہے جو قاضی کی مجلس میں فریق کو حاضر کرتا ہے[1]۔

شرعی حکم:

۲- قاضی کے لئے مناسب ہے کہ ایک محضر مقرر کرے تا کہ مدعی کے مطالبہ فریق کو رفع الزام کا موقع دینے کے بعد اس کو حاضر کرے، اگرچہ جبراً ہو۔

تفصیل کے لئے اصطلاح ''دعوی'' (فقرہ/ ۵۹، ۶۰، ۶۱) میں ملاحظہ کریں۔

محضر کی اجرت:

۳- محضر کی اجرت ابتداءً حاضر کرنے کے مطالبہ کرنے والے پر ہوگی، پھر اگر وہ باز رہے اور اسے محضر جبراً حاضر کرے تو خرچ اس کے ذمہ ہوگا، اس لئے کہ حاضر ہونے سے باز رہنے کی وجہ سے اس نے زیادتی کی ہے، طالب یا مطلوب پر محضر کے نفقہ کے وجوب کا محل اس صورت میں ہے جبکہ بیت المال سے اس کے لئے وظیفہ نہ ہو، اگر اس کے لئے اس میں وظیفہ ہو تو ان میں سے کسی پر واجب نہیں ہوگا[2]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۱۰۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۱۰، روضۃ القضاۃ للسمنانی ۱/ ۱۳۲، المحلی علی القلیوبی

محظورات

دیکھئے: ''إحرام'' اور ''حظر''۔

= ۴/ ۳۱۳، ۳۱۴، مغنی المحتاج ۴/ ۴۱۵، ۴۱۶۔

محکم

تعریف:

۱ - محکم: أحکم الشيء إحکاماً سے اسم مفعول کا صیغہ ہے، اسے مضبوط کیا[۱] اور اسی قبیل سے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ''کِتٰبٌ أُحْکِمَتْ اٰیٰتُهُ''[۲] (یہ ایک کتاب کہ اس کی آیتیں مضبوط کی گئی ہیں) اس لئے کہ جس کا معنی واضح ہو، اس میں اشکال اور شبہ نہ ہوتو وہ اپنے مفردات کے واضح ہونے اور اپنی بناوٹ کے مضبوط ہونے کی وجہ سے محکم ہوگا[۳]۔ کہا جاتا ہے: بناء محکم مضبوط عمارت، جو گرنے سے محفوظ ہو[۴]۔

اور اصطلاح میں محکم وہ ہے جو ایک کے علاوہ کسی تاویل کا احتمال نہ رکھتا ہو، اور اس کے علاوہ تعریف کی گئی ہے[۵]۔

متعلقہ الفاظ:

متشابہ:

۲ - متشابہ، شبہہ سے ماخوذ ہے، اور شبه، شبيه اور شبه مثل کے

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح، التعریفات۔
(۲) سورۂ ہود/ ۱۔
(۳) فتح القدیر للشوکانی ۱/ ۲۸۴، ۲۸۵، تفسیر آیہ/ ۷، سورۂ آل عمران۔
(۴) التعریفات۔
(۵) تفسیر ابن کثیر ۲/ ۵، جامع البیان عن تأویل القرآن ۳/ ۱۷۳، ۱۷۴، البحر المحیط ۱/ ۴۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح القدیر للشوکانی ۱/ ۲۸۴، ۲۸۵، إرشاد الفحول للشوکانی ص ۳۲۔

معنی میں ہے، اور متشابھان، دو متماثل چیزوں کو کہا جاتا ہے [(۱)] اور مشتبہات کا معنی مشکلات ہیں [(۲)]۔

اور اصطلاح میں ایک قول ہے کہ اس سے مراد وہ ہے جسے اس کے ظاہر پر جاری کرنا دشوار ہو جیسے آیت استواء اور ایک قول ہے کہ اس سے مراد وہ ہے جس کے علم کو اللہ نے اپنے ساتھ خاص کیا ہو، جیسے قرآن کی بعض سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات [(۳)]۔

محکم اور متشابہ کے مابین تضاد کی نسبت ہے۔

محکم سے متعلق احکام:

۳- محکم سے اس جگہ مراد وہ ہے جس کا معنی واضح، حکم ثابت اور دلالت واضح ہو جو قرآن کی آیتوں میں نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے، اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "هُوَ الَّذِيْ أَنْزَلَ عَلَيْکَ الْکِتٰبَ مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتٰبِ" [(۴)] (وہ وہی (خدا) ہے جس نے آپ پر کتاب اتاری ہے اس میں محکم آیتیں ہیں اور وہی کتاب کا اصل مدار ہیں)، اور کتاب سے مراد قرآن ہے، اور معنی یہ ہے کہ قرآن کریم میں کچھ ایسی آیات ہیں جو بیان اور تفصیل کے اعتبار سے محکم ہیں، اور ان آیات نے حلال وحرام وغیرہ کے مسائل پر جو اس میں وارد ہیں، اپنے دلائل وبراہین ثابت کی ہیں [(۵)]، پھر اللہ جل شانہ نے ان آیات محکمات کا یہ وصف بیان کیا ہے کہ وہ ام الکتاب ہیں، جس میں دین کی بنیاد، فرائض، حدود، اور وہ سارے مسائل ہیں جن کی مخلوق کو اپنے دین اور دنیا میں ضرورت پڑتی ہے، اور وہ فرائض ہیں جن کا انہیں دنیا وآخرت میں مکلّف بنایا گیا ہے، اور ان کا نام ام الکتاب رکھا گیا ہے، اس لئے کہ یہ کتاب کا بڑا حصہ ہے، اور ضرورت پڑنے کے وقت پریشان حال لوگوں کی پناہ گاہ ہے، اور عرب شئ کے بڑے حصے کے جامع کو "ام" کہتے ہیں [(۱)]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: (اصولی ضمیمہ)۔

محکّم

دیکھئے: "تحکیم"۔

(۱) التعریفات۔
(۲) لسان العرب۔
(۳) البحر المحیط ۱؍ ۴۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات، إرشاد الفحول رص ۳۲، جامع البیان عن تأویل القرآن ۳؍ ۱۷۴، روح المعانی ۳؍ ۸۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۴) سورۂ آل عمران ر ۷۔
(۵) جامع البیان ۳؍ ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۴، روح المعانی ۳؍ ۸۲، البحر المحیط ۱؍ ۴۵۰، إرشاد الفحول رص ۳۲۔

(۱) جامع البیان عن تأویل القرآن لابن جریر ۳؍ ۱۷۰ طبع مکتبہ ومطبعہ مصطفیٰ البابی الحلبی۔

محکوم علیہ

تعریف:

۱- محکوم لغت میں ''حکم'' کا اسم مفعول ہے، اور اس کا معنی فیصلہ کرنا ہے، اور اس کی اصل روکنا ہے، کہا جاتا ہے: **حکمت علیه بکذا** (میں نے اس پر یہ فیصلہ کیا)، جبکہ تم اسے اس کے خلاف سے روک دو اور وہ اس سے نکلنے پر قادر نہ ہو، اور **حکمت بین القوم** کا معنی ہے: میں نے ان کے درمیان فیصلہ کیا تو میں حاکم اور حَکَم ہوں [۱]۔

اور فقہی اصطلاح میں محکوم علیہ وہ شخص ہے جس کے خلاف دوسرے کے لئے فیصلہ کیا جائے [۲]۔

اور علماء اصول کی اصطلاح میں وہ مکلّف ہے، یعنی وہ شخص ہے جس کے فعل کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا خطاب اقتضاء یا تخییر کے ذریعہ متعلق ہو [۳]۔

محکوم علیہ سے متعلق فقہی احکام:

محکوم علیہ سے متعلق چند فقہی احکام ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

الف- قاضی پر محکوم علیہ کے خلاف فیصلہ صادر کرنے کا لازم ہونا:

۲- اگر حجت قائم ہو جائے اور فیصلہ کے اسباب مکمل پائے جائیں اور محکوم لہ محکوم علیہ کے خلاف فیصلہ صادر کرنے کا مطالبہ کرے تو یہ قاضی پر لازم ہوگا [۱]۔

اور تفصیل اصطلاح ''قضاء'' (فقرہ/ ۵۷ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ب- محکوم علیہ کا حکم کے فسخ کرنے کا مطالبہ کرنا:

۳- فقہاء کے نزدیک اصل یہ ہے کہ قضاۃ کے احکام کا تتبع نہیں کیا جائے گا، اور عام لوگوں کو یہ اختیار نہیں دیا جائے گا کہ وہ اپنے قضاۃ سے ان فیصلوں کے بارے میں خصومت کریں، جن کا انہوں نے فیصلہ کیا، اور نہ اس موضوع پر ان کے دعوی کی سماعت کی جائے گی، اس لئے کہ اس میں منصب قضا کو حقیر سمجھنا ہے، اور قضاۃ کی اہانت اور ان کی پاکدامنی کو متہم کرنا ہے، نیز اس لئے کہ یہ قضا سے علماء کی بے رغبتی کا سبب بن جائے گا، اور اس لئے کہ ظاہر ان کے احکام کا صحیح اور درست ہونا ہے، اس لئے کہ اس منصب پر اسی شخص کو مقرر کیا جاتا ہے جو اس کا اہل ہوتا ہے، اور قضاۃ کے احکام کے تتبع میں ان کی پاکدامنی کو مشکوک بنانا اور ان کی عدالت کے سلسلہ میں انہیں متہم قرار دینا ہے [۲]۔

تفصیل اصطلاح ''نقض'' میں ہے۔

محکوم علیہ سے متعلق اصولی احکام:

۴- محکوم علیہ کے لئے (اور یہ علماء اصول کے نزدیک مکلّف ہے)، چند شرائط ہیں، ان میں سے ایک زندگی ہے، پس میت مکلّف نہیں

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ/ ۱۷۸۸۔

(۳) المستصفی ۱/ ۸۳، البحر المحیط ۱/ ۱۱۷۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۳، ۳۹۴، المغنی ۹/ ۴۷، ۵۷، تبصرۃ الحکام ۱/ ۹۱، آداب القضاء لابن أبی الدم رص ۹۸، بدائع الصنائع ۷/ ۱۳، المغنی ۹/ ۵۲۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۶۲، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۵، المغنی ۹/ ۵۸، بدائع الصنائع ۷/ ۱۴۔

ہوگا، اوراس وجہ سے اگراس کی ہڈی کسی ناپاک شئ سے مل جائے تو صحیح قول کے مطابق اسے نہیں ہٹایا جائے گا۔

دوم: اس کا ثقلین: یعنی انسان، جن اور فرشتوں میں سے ہونا۔

سوم: عقل ہونا، لہذا پاگل اور بے عقل بچہ کو مکلف نہیں بنایا جائے گا(۱)۔

تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

(۱) المستصفی ۱/۸۳، ۸۴، البحر المحیط ۱/۳۴۴ اوراس کے بعد کے صفحات۔

محل

تعریف:

۱- محل لغت میں: حاء کے فتحہ کے ساتھ مصدر میمی ہے، اور اس سے مراد وہ جگہ ہے جس میں چیز رہتی ہے، اور اسی سے نحو میں محل اعراب ہے، اوراس سے مراد وہ اعراب ہے جس کا مستحق اعراب والا لفظ ہو، اگر وہ معرب ہو۔

اور محل حاء کے کسرہ کے ساتھ وہ جگہ ہے جس میں شئ رہتی ہے، اور مدت، پس دین کا محل اس کی مدت اور قربانی کا محل یوم النحر ہے۔

اور زمخشری نے اللہ تعالیٰ کے قول: "ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ"(۱) (پھر اس (کے ذبح) کا موقع بیت عتیق کے قریب ہے)، کے بارے میں کہا کہ یعنی اس کی قربانی کا وجوب یا اس کی قربانی کے وجوب کا وقت حرم میں بیت اللہ پر منتہی ہوتا ہے اور محلّہ وہ جگہ ہے جہاں قوم رہتی ہے(۲)۔

اور اصطلاح میں فقہاء ذکر کرتے ہیں کہ محل (حاء کے کسرہ کے ساتھ) یہ وقت اور مدت کے معنی میں ہے اور حاء کے فتحہ کے ساتھ جگہ اور مکان کے معنی میں ہے، اسی طرح اس شئ پر اطلاق ہوتا ہے جس پر تصرف واقع ہوتا ہے(۳)۔

(۱) سورۂ حج ر ۳۳۔

(۲) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، کشاف القناع ۳/۱۴ طبع دار المعرفہ۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/۱۳۸، ۱۳۹، حاشیۃ القلیوبی ۲/۲۵۶، ۲۷۶، مغنی المحتاج ۲/۲۳۳، جواہر الإکلیل ۲/۱۴۴، کشاف القناع ۳/۳۰۰۔

محل سے متعلق احکام:

اول-محل جگہ اور مکان کے معنی میں:

محل اس معنی میں چند مواضع میں آتا ہے، جن میں سے چند یہ ہیں:

الف-نجاست کی جگہ کو پاک کرنا:

۲- فقہاء کا اس چیز کے بارے میں اختلاف ہے جس سے نجاست کی جگہ کی پاکی حاصل ہوتی ہے، حنفیہ کا مذہب ہے کہ نجاست مرئیہ (وہ نجاست جو نظر آتی ہے جیسے پا□نہ وغیرہ) اور نجاست غیر مرئیہ (وہ نجاست جو نظر نہیں آتی ہے، جیسے پیشاب وغیرہ) کے درمیان فرق ہے، اگر وہ نظر آنے والی نجاست ہو تو اس کے ذریعہ ناپاک ہونے والی جگہ اس کے عین کے ختم ہونے سے پاک ہوجائے گی، اور اگر نجاست نظر نہیں آنے والی ہو تو محل تین مرتبہ وجوبی طور پر دھونے اور ہر مرتبہ نچوڑنے کے ساتھ پاک ہوگا۔

اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ محل نجاست کسی عذر کی تحدید کے بغیر اس کے دھونے اور نجاست کے مزہ کے زائل ہونے سے پاک ہوجائے گا اگر چہ مزہ کو دور کرنا دشوار ہو، اور رنگ اور بو کے زوال کے ذریعہ اگر آسان ہو۔

اور شافعیہ نے نجاست کے عین ہونے اور عین نہ ہونے کے مابین فرق کیا ہے۔

اگر نجاست عین ہو تو اس کے عین کے ختم کرنے کے بعد مزہ کو ختم کرنا واجب ہوگا، پھر اگر تین بار اسے رگڑنے یا ملنے کے ذریعہ زائل کرنا دشوار ہو تو وہ معاف ہوگا جب تک دشواری باقی رہے، اور جب قادر ہوگا تو اس کا ازالہ واجب ہوگا، اور اگر رنگ یا بو کا دور ہونا دشوار ہو تو ان کا باقی رہنا مضر نہ ہوگا۔

اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ ناپاک اشیاء سات مرتبہ دھونے سے پاک ہوتی ہیں۔

اور تفصیل اصطلاح ''طهارة'' (فقرہ/۱۱) میں ہے۔

ب-وضو میں:

۳- اصل یہ ہے کہ وضو میں محل فرض کو دھونا یا مسح کرنا واجب ہے، جیسا کہ اس کا دھونا یا مسح کرنا مسنون ہے، جو کہ سنت ہے، اور یہ اصل متفق علیہ ہے۔

اور فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے، جو فرض یا سنت کے محل میں داخل ہوتا ہے۔

اور جمہور فقہاء کے نزدیک وضو میں دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں میں محل فرض میں اضافہ کرنا مسنون ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **إن أمتي يأتون يوم القيامة غرًا محجلين من أثر الوضوء، فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل**''[1] (قیامت کے دن میری امت اس حال میں آئے گی کہ وضو کے اثر سے اس کی پیشانی روشن اور ان کے قدم چمکتے ہوئے ہوں گے، پس تم میں سے جو شخص اپنی پیشانی کی چمک کو طویل کرسکتا ہو تو اسے کرنا چاہئے)۔

اور مالکیہ نے کہا ہے کہ محل فرض پر اضافہ کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ دین میں غلو ہے[2] اور محل وضو کے احکام کی تفصیل اصطلاح ''وضوء'' میں ہے۔

ج-نماز میں محل سجدہ کو دیکھنا:

۴- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ نمازی کے لئے اپنی تمام نماز

---

(۱) حدیث: ''إن أمتي يأتون يوم القيامة......'' کی روایت مسلم (۱/۲۱۶) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۶۱، شرح منتہی الإرادات ۱/۴۴، جواہر الإکلیل ۱/۱۷۔

میں اپنے سجدوں کی جگہ کو دیکھنا مسنون ہے اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کا ارشاد ہے: "**كان أصحاب النبي ﷺ يرفعون أبصارهم إلى السماء في الصلاة**" (نبی ﷺ کے اصحاب نماز میں اپنی نگاہوں کو آسمان کی طرف اٹھاتے تھے) پھر جب اللہ تعالیٰ نے یہ آیت اتاری: "**الَّذِيْنَ هُمْ فِيْ صَلَاتِهِمْ خٰشِعُوْنَ**"(۱) (جو اپنی نماز میں خشوع رکھنے والے ہیں) تو وہ حضرات اپنی نگاہوں کو اپنے سجدوں کی جگہ تک محدود رکھتے، اس لئے کہ نگاہ کو ایک جگہ مرکوز رکھنا خشوع کے زیادہ قریب ہے، اور ان کے سجدے کی جگہ زیادہ اشرف اور آسان ہے۔

اور امام احمد بن حنبل کی ایک روایت میں ہے کہ نماز میں خشوع یہ ہے کہ وہ اپنی نگاہ کو اپنے سجدوں کی جگہ پر مرکوز رکھے، اور یہ مسلمہ بن یسار اور قتادہ سے منقول ہے(۲)۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ یہ نماز جنازہ کے علاوہ میں ہے، نماز جنازہ میں اس کی طرف دیکھے گا۔

اور شافعیہ نے نماز میں سجدوں کی جگہ کی طرف دیکھنے سے حالت تشہد کا استثناء کیا ہے، کیونکہ سنت یہ ہے کہ جب وہ شہادت کی انگلی کو اٹھائے تو اس کی نگاہ اس کے اشارہ سے تجاوز نہ کرے۔

خطیب شربینی نے کہا ہے کہ علماء کی ایک جماعت سے منقول ہے کہ نمازی مسجد حرام میں کعبہ کی طرف دیکھے گا، لیکن بلقینی نے اس کو درست قرار دیا ہے کہ وہ دوسرے کی طرح ہے، اور اسنوی نے کہا ہے کہ نماز میں کعبہ کی طرف دیکھنے کا استحباب ضعیف قول ہے۔

بغوی اور متولی نے کہا ہے کہ نمازی کھڑے ہونے کی حالت میں اپنے سجدوں کی جگہ اور رکوع میں اپنے قدموں کے پشت اور سجدوں

(۱) سورۂ مومنون ر ۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۱ر ۱۸۰، شرح منتہی الإرادات ۱ر ۱۷۶، المغنی ۲ر ۸۔

میں اپنی ناک اور بیٹھنے کی حالت میں اپنی گود کی طرف دیکھے گا، اس لئے کہ نگاہ کا پھیلنا لہو ولعب میں مشغول کرتا ہے پس جب اسے محدود کرے گا تو بہتر ہوگا(۱)۔

اور بعض صحابہ سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا: "**قلت يا رسول الله: أين أجعل بصري في الصلاة؟ قال: موضع سجودک، قال: قلت: يا رسول الله! إن ذلک لشديد، إن ذلک لا أستطيع؟ قال: ففي المكتوبة إذا**"(۲) (میں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! نماز میں، میں اپنی نگاہ کہاں رکھوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اپنے سجدوں کی جگہ میں، وہ کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! یہ تو مشکل ہے، میں اس کی استطاعت نہیں رکھتا؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: تب فرض نماز میں) اور حنابلہ نے سجدوں کی جگہ دیکھنے سے اس کا استثناء کیا ہے جبکہ نمازی، نمازِ خوف وغیرہ میں ہو، جیسے وہ شخص جسے مال وغیرہ کے ضائع ہونے کا خوف ہو، تو وہ دشمن اور اپنے مال کی سمت میں دیکھے گا، اس لئے کہ ضرر کو دور کرنے کے لئے اس کو اس کی ضرورت ہے(۳)۔

اور حنفیہ نے سجدے وغیرہ کی جگہ کی طرف دیکھنے کو آداب میں شمار کیا ہے، ''الدر المختار'' میں ہے کہ نماز کے آداب میں سے ہے کہ نمازی اپنے قیام کی حالت میں اپنے سجدے کی جگہ، اور اپنے رکوع کی حالت میں اپنے قدموں کی پشت اور اپنے سجدے کی حالت میں اپنی ناک اور اپنے بیٹھنے کی حالت میں اپنی گود اور پہلے سلام کے وقت

(۱) مغنی المحتاج ۱ر ۱۸۰۔

(۲) حديث: بعض الصحابة أنه قال: قلت: يا رسول الله أين أجعل بصري في الصلاة؟" کو ابن قدامہ نے المغنی (۲ر ۳۹۰ طبع دار ہجر) میں ذکر کیا ہے، اور اس کو ابو طالب عشاری کے الافراد کی طرف منسوب کیا ہے، ہمیں نہیں معلوم ہوسکا کہ ان کے علاوہ کسی نے اس کی روایت کی ہے۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۱ر ۱۷۶۔

اپنے دائیں مونڈھے اور دوسرے سلام کے وقت اپنے بائیں مونڈھے کی طرف دیکھے، اور یہ خشوع کو حاصل کرنے کے لئے ہے، ابن عابدین نے کہا ہے کہ اگر ان مواضع میں خشوع کے منافی کوئی چیز ہو تو وہ اس کی طرف رجوع کرے گا جس میں خشوع حاصل ہو پھر ابن عابدین نے متنبہ کیا کہ ظاہر الروایہ میں منقول ہے کہ اس کی نگاہ کا منتہا اس کی نماز میں اس کے سجدوں کا محل ہو[۱]۔

اور مالکیہ نے کہا ہے جیسا کہ ''منح الجلیل'' اور ''الخرشی'' میں ہے کہ اپنے سجدوں کی جگہ کی طرف نظر کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ اس کے سر کے جھکانے کا سبب ہوگا، بلکہ وہ اپنی نگاہ کو اپنے سامنے رکھے گا، ابن رشد نے کہا ہے کہ: امام مالک کا مذہب ہے کہ نمازی کی نگاہ اس کے قبلہ کی طرف ہو، بغیر اس کے کہ وہ کسی اور طرف متوجہ ہو یا اپنا سر جھکائے، اور وہ جب ایسا کرے گا تو اس کی نگاہ جھکے گی اور اس کے سجدوں کی جگہ میں واقع ہوگی جیسا کہ نبی ﷺ سے مروی ہے اور اس کے لئے اس میں کوئی تنگی نہیں ہے کہ وہ اپنی نگاہ کسی چیز کی طرف التفات کئے بغیر اس پر ڈالے، یہ نبی ﷺ سے منقول ہے۔

اور ابن العربی نے کہا ہے کہ امام مالک نے فرمایا: وہ اپنے سامنے نظر رکھے گا، اس لئے کہ اگر وہ اپنا سر جھکائے گا تو سر کے بارے میں جو قیام اس پر فرض ہے اس کا بعض حصہ فوت ہو جائے گا، اور یہ اشرف الأعضاء ہے، اور اگر وہ سر کو اٹھائے رکھے اور اپنی نگاہ سے زمین کی طرف بتکلف نظر کرے تو اس میں بڑی مشقت اور حرج ہے، اور ہمیں جہت کعبہ کے استقبال کا حکم دیا گیا ہے، اور ممنوع یہ ہے کہ نمازی اپنے سر کو آسمان کی طرف اٹھائے، اس لئے کہ اس میں اس سمت کی طرف سے اعراض ہے جس کی طرف نظر کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ سے منقول ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۱/۳۲۱۔

''لینتھین أقوام یرفعون أبصارھم إلی السماء في الصلاۃ أو لا ترجع إلیھم''[۱] (جو لوگ اپنی نظروں کو نماز میں آسمان کی طرف اٹھاتے ہیں، انہیں اس سے باز آجانا چاہیے کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ ان کی طرف لوٹ کر نہ آئیں)۔

لیکن بعض فقہاء مالکیہ نے نمازی کی نظر کو اس کے سجدوں کی جگہ میں رکھنے کو مستحبات میں سے قرار دیا ہے[۲]۔

د-محرم کا محل احصار میں حلال ہونے کی شرط لگانا:

۵-احرام میں شرط لگانے کے مشروع ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور وہ یہ ہے کہ محرم احرام کے وقت کہے: میں حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہوں، اگر مجھے کوئی عذر روک دے تو میرے حلال ہونے کی جگہ وہ ہوگی جہاں مجھے رکاوٹ پیش آجائے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ احرام میں شرط لگانا مشروع نہیں ہے، اور حلال ہونے کی اباحت میں اس کا کوئی اثر نہیں ہوگا۔

اور شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ احرام میں شرط لگانا جائز ہے، اور حلال ہونے میں اس کا اثر ہوگا۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح ''إحصار'' (فقرہ/ ۴۵ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ھ-ودیعت میں:

۶-مالکیہ نے کہا ہے کہ مودَع (جس کے پاس ودیعت رکھی جائے) اگر سفر کرے اور ودیعت بیوی کے علاوہ کسی کے پاس امانت رکھ دے

(۱) حدیث: ''لینتھین أقوام یرفعون أبصارھم......'' کی روایت مسلم (۱/۳۲۱) نے حضرت جابر بن سمرہؓ سے کی ہے۔

(۲) منح الجلیل ۱/ ۱۶۴، الحطاب ۱/ ۵۴۹، الخرشی وحاشیۃ العدوی ۱/ ۲۹۳، احکام القرآن لابن العربی ۳/ ۱۲ ۳، ۱۳ ۳ تفسیر سورۂ مومنون۔

تو اس کا ضامن ہوگا، مگر جبکہ اسے اس کے محل میں باقی رکھنے میں اس کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، جیسے گھر کا منہدم ہونا، اور اس شخص کا پڑوس میں ہونا جس کے شر سے ڈرتا ہو، اور اس صورت میں ضامن نہیں ہوگا جبکہ ودیعت کے ساتھ سفر کرے اور اسے ودیعت رکھنے کی جگہ میں لوٹا دے پھر وہ تلف ہوجائے [۱] اور مودع کے لئے اس جگہ کی اجرت لینا جائز ہے جس میں ودیعت کو محفوظ کیا جاتا ہو [۲]۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح ''ودیعۃ'' میں ملاحظہ کی جائے۔

دوم: محل، مدت اور زمانہ کے معنی میں:

محل اس معنی میں متعدد مقامات میں آتا ہے، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

الف- سلم میں:

۷- سلم کی ایک شرط یہ ہے کہ اس میں مدت معلوم ہو، اور مدت پوری ہونے کے وقت مسلم فیہ کی سپردگی پر قدرت ہو، اور بعض فقہاء جیسے شافعیہ اور حنابلہ نے حوالگی کی مدت اور اس کے پورے ہونے کے وقت کو محل سے تعبیر کیا ہے [۳]۔

اور تفصیل اصطلاح ''سلم'' (فقرہ/ ۲۳ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ب- شفعہ میں:

۸- حنفیہ کا مذہب اور اظہر قول کے مطابق شافعیہ کا قول جدید یہ ہے کہ اگر کوئی گھر ادھار قیمت کے ساتھ فروخت کیا جائے جس کی مدت معلوم ہو تو شفیع کو حق نہیں ہوگا کہ فی الحال ادھار قیمت کے ذریعہ مکان کو لے لے اور اسے اختیار ہوگا کہ خریدار کو فوری ثمن ادا کردے، اور مشفوع فیہ کو فی الحال لے لے یا وہ محل (یعنی ادائیگی کا وقت آنے) تک صبر کرے، اور اس وقت وہ لے گا، اور اسے اختیار نہیں ہوگا کہ وہ اسے فی الحال ادھار قیمت پر لے، اور حنفیہ نے کہا ہے: اس لئے کہ شفیع اس چیز کے ذریعہ لے گا جو بیع کی وجہ سے واجب ہوتی ہے، اور بیع کے ذریعہ مدت (ادھار) واجب نہیں ہوتی ہے، بلکہ وہ شرط کے ذریعہ واجب ہوتی ہے، اور شرط شفیع کے حق میں نہیں پائی گئی، اور شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر ہم اس کے لئے فی الحال ادھار قیمت کے ذریعہ لینے کو جائز قرار دیں تو ہم خریدار کو ضرر میں ڈالیں گے، اس لئے کہ ذمے مختلف ہوتے ہیں، اور اگر ہم اس پر فی الحال نقد ثمن کے ذریعہ لینے کو لازم قرار دیں تو شفیع کو ضرر میں ڈالیں گے، اس لئے کہ مدت کے مقابلہ میں قیمت کا ایک حصہ ہوتا ہے، تو یہ دونوں ضرر کو دور کرنے والا اور دونوں حق کے لئے جامع ہوگا۔

اور امام ابو یوسف سے ادھار قیمت کے ذریعہ مکان خریدنے کے بارے میں منقول ہے کہ شفیع پر واجب ہوگا کہ وہ بیع کے علم ہونے کے وقت شفعہ کا مطالبہ کرے، اگر وہ مدت کے محل تک سکوت کرے تو یہ اس کی طرف سے رضامندی ہوگی، پھر انہوں نے رجوع کرلیا اور کہا کہ جب وہ مدت کے پوری ہونے کے وقت مطالبہ کرے گا تو اسے شفعہ کا حق ہوگا [۱]۔

مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام زفر کا مذہب ہے کہ اگر شفعہ والی زمین کی طرف سے ادھار ہو جس کی مدت معلوم ہو تو شفیع اگر مالدار ہو تو اس اجل کے ساتھ شفعہ والی زمین لینے کا اختیار ہوگا، اور اگر وہ تنگ دست ہو تو کسی مالدار کفیل کو کھڑا کرے گا اور اسے ادھار

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۱، ۱۴۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۲۱، ۴۲۲۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۴۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۶، ۱۱۶، المغنی ۴/ ۳۲۵۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۷، الہدایہ ۴/ ۳۲، مغنی المحتاج ۲/ ۳۰۱۔

قیمت کے ذریعہ لے گا، اس لئے کہ شفیع ثمن کی مقدار اور اس کی صفت کے ذریعہ لینے کا مستحق ہے، اور تاجیل اس کی صفت میں سے ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر شفیع مالدار نہ ہو اور نہ کوئی مالدار اس کی ضمانت لے تو اس کے لئے شفعہ نہیں ہوگا، مگر یہ کہ وہ فوری طور پر قیمت ادا کردے، جیسا کہ اسے لخمی نے اختیار کیا ہے، مگر جبکہ شفیع مفلس ہونے میں خریدار کے مثل ہو، تو وہ شفعہ کے ذریعہ اس مدت تک کے لئے لے گا[1]۔

اور شافعیہ کے نزدیک اگر قیمت ادھار ہو اور خریدار اس زمین کے دینے اور ثمن کو اس کی مدت تک ادھار رکھنے پر رضامند ہو اور شفیع انکار کردے اور مدت تک صبر کرنا چاہے تو اصح قول کے مطابق شفعہ باطل ہوجائے گا[2]۔

ج- رہن میں:

۹- شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر مرتہن یہ شرط لگائے کہ دین کی ادائیگی کا وقت آنے پر شئی مرہون اس کے لئے مبیع بن جائے گی تو رہن فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ اس میں وقت کی تعیین ہوگئی اور بیع تعلیق کی وجہ سے فاسد ہوجائے گی، اور شئی مرہون اس صورت میں محل، یعنی ادائیگی کا وقت آنے سے قبل امانت ہوگی، اس لئے کہ اس پر رہن فاسد کے حکم سے قبضہ کیا گیا ہے اور اس کے بعد شراء فاسد کے حکم کے مطابق قابل ضمان ہوگی[3]۔

اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شئی رہن رکھے اور مرتہن کے ساتھ اس بات پر اتفاق کرلے کہ اگر اس کا حق اس کے محل اس کی مدت کے پوری ہونے کے وقت ادا کردے گا تو ٹھیک ہے، ورنہ رہن مرتہن کا

(۱) الخرشی ۶/ ۱۶۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۵۸، ۱۵۹، کشاف القناع ۴/ ۱۶۱۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۰۲۔
(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۱۳۷۔

ہوجائے گا تو یہ بیع صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ حدیث ہے: "**لا یغلق الرهن من صاحبه**......"[1] (رہن کو اس کے مالک سے نہیں روکا جائے گا)۔

اور اس لئے بھی کہ یہ شرط پر معلق بیع ہے[2]۔

سوم: محل اس شئی کے معنی میں جس پر تصرف واقع ہوتا ہے:

۱۰- محل عقد وہ ہے جس پر عقد واقع ہوتا ہے، اور اس میں اس کے احکام وآثار ظاہر ہوتے ہیں، اور وہ عقود کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، چنانچہ کبھی محل عین مالی ہوتا ہے جیسے مبیع، موہوب اور مرہون اور محل کبھی عمل ہوتا ہے، جیسے مزدور، کاشتکار اور وکیل کا عمل، اور کبھی منفعت ہوتا ہے جیسے کرایہ پر اور عاریت پر دی ہوئی شئی کی منفعت اور کبھی اس کے علاوہ ہوتا ہے، جیسا کہ نکاح اور کفالہ وغیرہ میں ہوتا ہے۔

اور محل کی مختلف شرطیں ہیں، جن کی تفصیل اصطلاح ''عقد'' (فقرہ/ ۳۳، ۴۲) میں ہے۔

محل کے فوت ہونے کا اثر:

۱۱- محل تصرف کے فوت ہونے پر اس کا باطل ہونا یا ضمان ہونا مرتب ہوتا ہے، اور اس کی مختلف فروع اور احوال ہیں، جن کی تفصیل اصطلاحات ''بیع'' (فقرہ/ ۵۹)، اور ''عقد'' (فقرہ/ ۶۰) اور ''فسخ''

(۱) حدیث: "لا یغلق الرهن من صاحبه......" کی روایت عبدالرزاق نے المصنف (۸/ ۲۳۷) میں، اور بغوی نے شرح السنۃ (۸/ ۱۸۴) میں کی ہے، اور الفاظ بغوی کی ہیں، اور یہ حدیث سعید بن المسیب سے مرسلاً مروی ہے اور حضرت ابو ہریرہؓ سے متصلاً مروی ہے کہ ابن ہادی نے التنقیح میں اس کے مرسل ہونے کو راجح قرار دیا ہے، زیلعی نے اس کو نصب الرایہ (۴/ ۳۲۱) میں نقل کیا ہے۔
(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۶۵۔

(فقرہ/ ۱۷) اور ''ضمان'' (فقرہ/ ۱۹ اور اس کے بعد کے فقرات
) میں ہے۔

مُحَلِّل

دیکھئے: ''تحلیل''۔

مُحِیط

دیکھئے: ''إحرام''۔

مُحِیل

دیکھئے: ''حوالة''۔

مُحَیِّرة

دیکھئے: ''متحیرة''۔

مخابرة

تعریف:

۱- لغت میں مخابرۃ کے معانی میں سے زمین کی پیداوار کے بعض حصہ کی شرط پر کاشتکاری کرنا ہے، خبرت الأرض سے ماخوذ ہے، یعنی میں نے اسے صرف کاشت کے لئے تیار کیا[1]۔

اور اصطلاح میں حنفیہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے کہ یہ کھیتی پر بعض پیداوار کی شرط پر معاملہ کرنا ہے[2]۔

اور حنابلہ نے کہا ہے کہ یہ مزارعہ ہے، اور یہ زمین اور بیج کو ایسے شخص کو دینا ہے، جو اس سے کاشت کرے اور اس کی نگرانی کرے یا یہ کاشت شدہ بیج کو ایسے شخص کو پیداوار کے معلوم جزو مشاع کے ذریعہ دینا ہے جو اس پر کام کرے[3]۔

اور شافعیہ نے کہا ہے کہ یہ زمین پر بعض پیداوار کے عوض معاملہ کرنا ہے، اور بیج عمل کرنے والے (کاشتکار) کی طرف سے ہوگا[4]۔

متعلقہ الفاظ:

مساقاۃ:

۲- مساقات یہ درخت کو ایسے شخص کو دینا ہے جو اس کے پھل کے

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۱۷۴۔
(۳) کشاف القناع ۳/ ۵۳۲۔
(۴) تحفة المحتاج ۶/ ۱۰۸، المحلی شرح المنہاج ۳/ ۶۱۔

معلوم حصہ کے عوض اس کی دیکھ ریکھ کرے[1]۔

اور نسبت یہ ہے کہ مخابرہ کھیتی کے بعض پیداوار کے عوض اس پر کام کرنے اور اس کی نگرانی کرنے پر ہوتا ہے، اور مساقاۃ پھل دار درخت کے بعض پھل کے عوض پر ہوتا ہے۔

مخابرہ سے متعلق احکام:

۳- مخابرہ کی مشروعیت میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کا مذہب ہے کہ یہ ان شرائط کے ساتھ جائز ہے، جنہیں انہوں نے مزارعہ میں ذکر کیا ہے، اس لئے کہ مخابرہ اور مزارعہ ان حضرات کے نزدیک ایک معنی میں ہے[2]۔

اور شافعیہ نے کہا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے، اور ان کا استدلال اس حدیث سے ہے: "**نهى النبي ﷺ عن المخابرة**"[3] (نبی ﷺ نے مخابرہ سے ممانعت فرمائی ہے)۔

اور اس حدیث سے ہے: "**من كانت له أرض فليزرعها، فإن لم يزرعها فليمنحها أخاه، فإن لم يمنحها أخاه فليمسكها**"[4] (جس شخص کے پاس زمین ہو تو وہ اس کی کاشت کرے، اور اگر وہ اس کی کاشت نہ کرے تو اسے اپنے بھائی کو دے دے اور اگر اسے اپنے بھائی کو نہ دے تو اسے روک کر رکھے)۔

تفصیل اور فقہاء کے مذاہب کے دلائل اصطلاح "مزارعة" میں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۸۱، کشاف القناع ۳/ ۵۳۲، تحفة المحتاج ۶/ ۱۰۶، المحلی علی القلیوبی ۳/ ۶۱۔
(۲) کشاف القناع ۱/ ۵۳۴، حاشیة الشروانی علی تحفة المحتاج ۶/ ۱۰۸۔
(۳) حدیث: "نهي النبيّ عن المخابرة" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۷۷) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔
(۴) حدیث: "من كانت له أرض فليزرعها......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۷۷) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

مخادعة

دیکھئے: ''خدعة''۔

مخارج الحِیَل

تعریف:

۱- مخارج الحیل مخارج اور حیل کا مرکب اضافی ہے۔

مخارج لغت میں مخرج کی جمع ہے، اور یہ نکلنے کی جگہ ہے، اور کہا جاتا ہے کہ وجدت للأمر مخرجا (میں نے اس معاملہ سے نکلنے کا راستہ پالیا) اور فلان یعرف موالج الأمور ومخارجھا یعنی وہ چیزوں سے واقفیت رکھنے والا اور تصرف کرنے والا ہے [۱]۔

اور مخارج فقہاء کے استعمالات میں مباح حیلے اور ان پر عمل کرنا ہے، اس لئے کہ یہ اس شخص کے تعلق سے نکلنے کے راستے ہیں، جس پر کوئی مصیبت نازل ہوئی ہو، اور اس پر کوئی معاملہ تنگ ہوگیا ہو۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''وَمَنْ يَتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا'' [۲] (اور جو کوئی اللہ سے ڈرتا ہے اللہ اس کے لیے کشائش پیدا کردیتا ہے)، بہت سے مفسرین نے کہا ہے کہ اس چیز سے نکلنے کا راستہ جو لوگوں پر تنگ ہوگئی ہو۔

بلاشبہ حیلے ان چیزوں سے نکلنے کے راستے ہیں جو لوگوں پر تنگ ہوجائیں، چنانچہ قسم کھانے والے پر اس چیز کو لازم کرنا تنگ ہوجاتا ہے، جس کی اس نے قسم کھائی، تو حیلہ کے ذریعہ اس کو اس سے نکلنے کا راستہ ملتا ہے، اور آدمی کو کبھی خرچ کی سخت ضرورت پڑتی ہے، اور اس

(۱) المعجم الوسیط، تاج العروس، لسان العرب، مختار الصحاح، المصباح المنیر۔

(۲) سورۂ طلاق ر ۲۔

کو کوئی قرض دینے والا نہیں ملتا ہے تو اس کے لئے اس تنگی سے نکلنے کا راستہ عینہ اور تورق وغیرہ سے حاصل ہوتا ہے (۱)۔

اور حیلہ لغت میں معاملات کی تدبیر کرنے میں مہارت کا نام ہے، اور اصطلاح میں نسفی نے کہا ہے کہ وہ چیز ہے جس کے ذریعہ ناپسندیدہ شئ کو دور کرنے کی تدبیر کی جائے، اور ابن القیم نے کہا ہے کہ عرف میں اکثر اس کا استعمال ان مخفی راستوں پر چلنے میں ہوتا ہے جن کے ذریعہ آدمی اپنے مقصد تک رسائی حاصل کرتا ہے، بایں طور کہ ایک خاص قسم کی ذکاوت اور فہم کے بغیر اس کو نہ سمجھا جائے، چاہے مقصود جائز ہو یا حرام (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-رخصت:

۲-رخصت لغت میں معاملہ میں سہولت اور آسانی پیدا کرنا ہے (۳)۔

اور اصطلاح میں وہ حکم ہے کہ کسی عذر یا کام سے عاجز ہونے کی وجہ سے سبب حرمت کے قیام کے باوجود مکلّف کو اس کے کرنے کی اجازت دے دی جائے (۴)۔

اور ابن عابدین نے کہا ہے کہ رخصت وہ ہے جو بندوں کے اعذار پر مبنی ہوتی ہے، اور اس کے مقابلہ میں عزیمت ہے (۵)۔

اور رخصت ہر معاملہ میں آسانی پیدا کرنے میں مخارج حیل کے ساتھ مشترک ہوتی ہے۔

(۱) الکشاف ۴/ ۵۵۵، ابن کثیر ۸/ ۳۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع المنار، الخارج فی الحیل رص ۸۷، ۸۸، إعلام الموقعین ۳/ ۱۸۹، طبع دار الجیل، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۴۰۵ طبع مکتبۃ الہلال۔

(۲) المصباح المنیر، إعلام الموقعین ۳/ ۲۴۰، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) المصباح المنیر۔

(۴) المستصفی للغزالی ۱/ ۹۸۔

(۵) ابن عابدین ۱/ ۱۷۶ طبع بولاق۔

ب-تیسیر:

۳-تیسیر کے معانی میں سے آسانی پیدا کرنا اور تیار کرنا ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۱)۔

مخارج حیل اور تیسیر کے مابین نسبت یہ ہے کہ مخارج آسانی پیدا کرنے کا ایک سبب ہے۔

شرعی حکم:

۴-حیلوں کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے (جیسا کہ سرخسی نے کہا ہے) کہ گناہوں سے نکلنے کے لئے احکام میں حیلے جمہور علماء کے نزدیک جائز ہیں، اور انہوں نے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ، وَلَا تَحْنَثْ" (۲) (اور اپنے ہاتھ میں ایک مٹھا سینکوں کا لے لو اور اسی سے مارو اور اپنی قسم نہ توڑو)، اور استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ یہ حضرت ایوبؑ کو اس قسم سے نکلنے کی تعلیم ہے، جس میں انہوں نے قسم کھائی تھی کہ اپنی بیوی کو سو بار ضرور ماریں گے۔

اور اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے غزوۂ احزاب کے دن نعیم بن مسعودؓ سے جنہوں نے اسلام قبول کیا تھا، فرمایا: "إنما أنت فينا رجل واحد فخذّل عنا إن استطعت، فإنما الحرب خدعة" (۳) (بیشک تم ہمارے درمیان ایک آدمی ہو اگر تم سے ہو سکے تو ان کو ہم سے جنگ نہ کرنے پر آمادہ کرو، اس لئے کہ جنگ دھوکہ کا نام ہے)۔

(۱) القاموس المحیط، المفردات للراغب الأصفہانی۔

(۲) سورۂ ص ر ۴۴۔

(۳) حدیث: "إنما أنت فينا رجل واحد......" کی روایت بیہقی نے دلائل النبوۃ (۳/ ۴۴۵، ۴۴۶) میں کی ہے۔

اور کہا ہے کہ حاصل یہ ہے کہ وہ حیلہ جس سے انسان کسی حرام سے بچے گا یا جس کے ذریعہ حلال تک پہنچے گا تو وہ بہتر ہے، اور مکروہ وہ حیلہ ہے جسے کسی شخص کے حق کو باطل کرنے یا کسی باطل چیز کو اچھا ثابت کرنے یا کسی حق کے بارے میں شبہہ پیدا کرنے کے لئے ہو،تو جو حیلہ اس طرح سے ہو وہ مکروہ ہوگا، اور جو پہلے طریقہ پر ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے [1]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: ”وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ“ [2] (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کرو)۔

اور مالکیہ کے نزدیک (جیسا کہ شاطبی نے کہا ہے) کہ حیلوں کی مشہور حقیقت یہ ہے کہ کسی ایسے عمل کو جو بظاہر جائز ہو کسی شرعی حکم کو باطل کرنے کے لئے پیش کرنا اور اس کو ظاہر میں کسی دوسرے حکم کی طرف پھیرنا ہے چنانچہ ان میں عمل کا نتیجہ درحقیقت قواعد شرعیہ کو منہدم کرنا ہے، جیسے وہ شخص جو سال کے ختم ہونے پر زکاۃ سے راہ فرار اختیار کرنے کے لئے اپنے مال کو ہبہ کردے، اس لئے کہ ہبہ دراصل جائز ہے، اور اگر ہبہ کے بغیر زکاۃ ادا نہ کرے تو ممنوع ہوگا، تو ان میں سے ہر ایک کا معاملہ مصلحت یا مفسدہ میں ظاہر ہے، پس جب وہ ان دونوں کو اس ارادہ سے جمع کرے گا تو ہبہ کا مقصد زکاۃ کی ادائیگی سے روکنا ہوگا، اور یہ مفسدہ ہے، لیکن اس میں شرط ہے کہ احکام شرعیہ کو باطل کرنے کا قصد ہو [3] اور دین میں حیلے (یعنی شرعی طور پر ثابت شدہ احکام کو دوسرے احکام کی طرف ایسے فعل کے ذریعہ پھیرنا جو بظاہر صحیح ہو لیکن دراصل لغو ہو) فی الجملہ غیر مشروع ہیں [4]۔

(۱) المبسوط ۳۰/۲۱۰، إعلام الموقعین ۳/۱۹۴۔

(۲) سورۂ مائدہ/۲۔

(۳) الموافقات ۴/۲۰۱۔

(۴) الموافقات ۲/۳۸۰۔

شاطبی نے کہا ہے کہ حیلوں کے معاملہ میں خلاصہ یہ ہے کہ اس کی تین قسمیں ہیں:

اول: اس کے باطل ہونے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، جیسے منافقین اور ریاکاروں کے حیلے۔

دوم: اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے، جیسے کلمۂ کفر پر اکراہ کی صورت میں اس کا تلفظ، اس لئے کہ اسے اس کی اجازت دی گئی ہے، اس لئے کہ وہ ایسی دنیوی مصلحت ہے جس میں مطلق کوئی مفسدہ نہیں ہے نہ دنیا میں نہ آخرت میں۔

سوم: اور یہ محل اشکال وابہام ہے، اور یہ وہ ہے جس کا پہلی یا دوسری قسم کے ساتھ لاحق ہونا کسی قطعی واضح دلیل سے ظاہر نہ ہو، اور نہ اس میں شارع کے لئے ایسا مقصد ظاہر ہو جس کے بارے میں اتفاق ہو کہ وہ اس کا مقصود ہے اور نہ یہ ظاہر ہو کہ یہ اس مصلحت کے خلاف ہے، جسے اس کے لئے شریعت نے مسئلہ مفروضہ کے اعتبار سے واضح کیا ہے، تو اس اعتبار سے یہ قسم متنازعہ فیہ ہے [1]۔

اور شافعیہ کے نزدیک ابن حجر نے کہا ہے کہ علماء کے نزدیک حیلوں پر آمادہ کرنے والے سبب کے اعتبار سے ان کی چند قسمیں ہیں، تو اگر اس کے ذریعہ مباح طریقہ سے کسی حق کو باطل کرنے یا باطل کو ثابت کرنے تک رسائی حاصل کی جائے تو یہ حرام ہوگا، یا کسی حق کو ثابت کرنے یا باطل کو دفع کرنے تک رسائی حاصل کی جائے تو یہ واجب یا مستحب ہوگا، اور اگر اس کے ذریعہ مباح طریقہ پر کسی مکروہ میں مبتلا ہونے سے بچنے تک رسائی حاصل کی جائے تو یہ مستحب یا مباح ہوگا، یا مندوب کو چھوڑنے تک رسائی حاصل کی جائے تو یہ مکروہ ہے، اور ابن حجر نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ حقوق کو فوت کرنے کے سلسلہ میں حیلے کو اختیار کرنا

(۱) الموافقات للشاطبی ۲/۳۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

مکروہ ہے، تو ان کے بعض اصحاب نے کہا ہے کہ یہ کراہت تنزیہی ہے، اوران کے بہت سے محققین مثلاً غزالی نے کہا ہے کہ یہ مکروہ تحریمی ہے، اور اس کے قصد سے گنہگار ہوگا، اور اس پر رسول اللہ ﷺ کا یہ قول دلالت کرتا ہے: "إنما لكل امرىء ما نوى"[1] (ہر انسان کے لئے وہی ہے جس کی وہ نیت کرے)، پس جو عقد بیع کے ذریعہ ربا کی نیت کرے تو ربا میں مبتلا ہوجائے گا، اور بیع کی صورت اس کو گناہ سے نہیں بچائے گی، اور جو شخص عقد نکاح کے ذریعہ حلالہ کرنے کی نیت کرے تو وہ محلل ہوگا، اور اس پر جو لعنت کی وعید ہے اس میں داخل ہوگا اور نکاح کی صورت اس کو اس سے نہیں بچائے گی، اور ہر وہ چیز جس کے ذریعہ کسی ایسی چیز کو حرام کرنے کا ارادہ کرے جسے اللہ نے حلال کیا ہو یا اس چیز کو حلال کرنے کا ارادہ کرے جسے اللہ نے حرام کیا ہو تو گناہ ہوگا، اور حرام فعل کو حلال قرار دینے کی صورت میں گناہ کے ہونے میں اس میں کوئی فرق نہیں ہوگا کہ وہ فعل اسی کے لئے وضع کیا گیا ہو یا وہ فعل کسی دوسرے کے لئے وضع کیا گیا ہو، جبکہ اسے اس کا ذریعہ قرار دے[2]۔

اور حنابلہ کے نزدیک: ابن القیم نے کہا ہے کہ حیلوں کو جائز قرار دینا ظاہری طور پر سد ذرائع کے مناقض ہے، اس لئے کہ شارع ہر ممکن طریقہ پر مفاسد تک جانے والے راستہ کو بند کرتا ہے، اور حیلہ کرنے والا حیلہ کے ذریعہ اس تک پہنچنے کا راستہ کھولتا ہے، اور حرام حیلے اللہ کو دھوکہ دینا ہے، اور اللہ کو دھوکہ دینا حرام ہے، پس حق یہ ہے کہ جو شخص اللہ سے ڈرتا ہے اور اس کی سزا کا خوف رکھتا ہے اس کے مناسب یہ ہے کہ وہ اللہ کی حرام کردہ چیزوں کو مکر اور حیلہ کی اقسام کے ذریعہ حلال کرنے سے ڈرے، اور حیلوں کا حرام ہونا صحیح حدیث سے معلوم ہوتا ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**ولا يجمع بين متفرق ولايفرق بين مجتمع خشية الصدقة**"[1] (صدقہ کے ڈر سے الگ الگ متفرق اشیاء کو جمع نہ کیا جائے اور نہ جمع شدہ اشیاء کو الگ الگ کیا جائے)، اور یہ صریح ہے کہ جو حیلہ جمع یا الگ کرنے کی وجہ سے زکاۃ کو ساقط کرنے یا اسے کم کرنے کا ذریعہ ہو وہ حرام ہے اور حرام ہونا اس سے معلوم ہوتا ہے، ان حیلوں کے حرام ہونے اور ان کے باطل ہونے پر رسول اللہ ﷺ کے صحابہ کا اجماع ہے، اور ان کا اجماع حجت قاطعہ ہے۔

اور حیلوں کا باطل اور حرام ہونا اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے واجبات کو واجب کیا ہے، اور حرام چیزوں کو حرام کیا ہے، اس لئے کہ یہ ان کے بندوں کے مصالح، ان کی دنیا اور ان کی آخرت کو شامل ہیں، پس جب وہ اس چیز کو حلال کرنے کے لئے حیلہ اختیار کرے گا جسے اللہ نے حرام قرار دیا ہے اور اس چیز کو ساقط کرنے کے لئے جسے اللہ نے فرض قرار دیا ہے اور اس چیز کو معطل کرنے کا حیلہ اختیار کرے جسے اللہ نے مشروع قرار دیا ہے تو وہ اللہ کے دین میں فساد کی کوشش کرنے والا ہوگا، اور ان میں سے اکثر حیلے ائمہ کے اصول پر درست نہیں ہیں بلکہ ان سے بہت زیادہ متصادم ہیں[2]۔

اور ابن قدامہ نے کہا ہے کہ شفعہ کو ساقط کرنے کے لئے حیلہ اختیار کرنا حلال نہیں ہے، اور اگر کرلے تو وہ ساقط نہیں ہوگا۔

امام احمد نے اسماعیل بن سعید کی ایک روایت میں کہا ہے کہ انہوں نے ان سے شفعہ کو ساقط کرنے کے لئے حیلہ کے بارے میں

---

(۱) حدیث: "وإنما لكل امرىء ما نوى" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۹) اور مسلم (۳/۱۵۱۵) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) فتح الباری ۱۲/۳۲۶، ۳۲۸۔

(۱) حدیث: "ولا يجمع بين متفرق......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/۳۳۰) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) إعلام الموقعین ۳/۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۸۰۔

دریافت کیا تھا تو انہوں نے فرمایا: اس میں یا کسی مسلمان کے حق کو باطل کرنے میں کسی قسم کا حیلہ جائز نہیں ہے (۱)۔

تصرفات شرعیہ میں مخارج حیل:

حیلے متعدد ابواب فقہ میں داخل ہوتے ہیں، ان میں سے چند حسب ذیل ہیں:

مسح علی الخفین کے بارے میں حیلہ:

۵- فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ خفین پر مسح کے جواز کے لئے مکمل طہارت کے ساتھ ان دونوں کو پہننا شرط ہے، اور اگر وضو کرنے والا ایک خف دوسرے پاؤں کو دھونے سے قبل پہن لے پھر دوسرے پاؤں کو دھوئے اور اس پر خف پہن لے تو اس بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مسح جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے مکمل طہارت پر نہیں پہنا (۲) اور حنابلہ کے نزدیک مسح کے جواز میں حیلہ جیسا کہ ابن القیم نے اس کی صراحت کی ہے، یہ ہے کہ وہ اس دوسرے کو تنہا اتار دے پھر اسے پہن لے (۳)۔

نماز میں حیلہ:

۶- حنفیہ کے نزدیک نماز میں حیلوں کے قبیل سے جیسا کہ ابن نجیم نے اس کی صراحت کی ہے، یہ ہے کہ اگر تنہا شخص ظہر کی نماز چار رکعت پڑھ لے اور پھر مسجد میں جماعت کھڑی ہوجائے، تو حیلہ یہ ہے کہ وہ چوتھی رکعت کے اخیر میں نہ بیٹھے، تاکہ یہ نماز نفل میں تبدیل ہوجائے، اور امام کے ساتھ نماز پڑھے، حموی نے کہا ہے کہ جب یہ نماز نفل میں تبدیل ہوجائے گی تو اس کے ساتھ ایک دوسری رکعت ملائے گا تاکہ نفل کو پورا کرنے سے پہلے توڑنا لازم نہ آئے (۱)۔

حائضہ عورت کے قرآن پڑھنے میں حیلہ:

۷- حنابلہ نے کہا ہے کہ جنبی کے لئے آیت کا کچھ حصہ پڑھنا حرام نہیں ہے، جب تک کہ وہ لمبی آیت نہ ہو، اگرچہ اس کو بار بار پڑھے، اس لئے کہ اس میں کوئی اعجاز نہیں ہے، جب تک ایسے پڑھنے کا حیلہ اختیار نہ کرے جو اس پر حرام ہے جیسے ایک آیت یا اس سے زیادہ کی قرأت، اس لئے کہ حیلے دین کے کسی بھی معاملہ میں جائز نہیں ہیں (۲)۔

آیت سجدہ کے پڑھنے میں حیلہ:

۸- حنفیہ کے نزدیک آیت سجدہ کے پڑھنے میں حیلہ یہ ہے کہ سورۂ سجدہ پڑھے اور آیت سجدہ کو چھوڑ دے، یا اسے اتنا آہستہ پڑھے کہ وہ خود بھی اسے نہ سن سکے، اس لئے کہ مشہور قول کے مطابق معتبر اپنی ذات کو سنانا ہے نہ کہ محض حروف کی تصحیح۔

اور اس حیلہ کے حکم کے بارے میں ان حضرات میں اختلاف ہے، امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ یہ مکروہ نہیں ہے، اور امام محمد نے کہا ہے کہ مکروہ ہے، اور اسی پر فتوی ہے (۳)۔

---

(۱) المغنی ۵/ ۳۵۳۔

(۲) القوانین الفقہیہ / ۴۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۴، ۲۵ طبع دار الباز، حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۴۱، المغنی ۱/ ۲۸۲۔

(۳) إعلام الموقعین ۳/ ۲۰۴۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم / ۴۰۵، حاشیۃ الحموی ۳/ ۲۹۲ شائع کردہ إدارۃ القرآن والعلوم الإسلامیہ۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۱۴۷۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۱۵۶۔

زکاۃ میں حیلہ:

دو جگہوں میں زکاۃ میں حیلہ پر کلام ہے۔

الف-زکاۃ کے ساقط ہونے میں:

۹- سال مکمل ہونے سے قبل نصاب کو اس کی غیر جنس کے ساتھ تبدیل کرکے زکوۃ کو ساقط کرنے کے لئے حیلہ اختیار کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ زکاۃ ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ نصاب اپنے سال کے مکمل ہونے سے قبل کم ہوگیا، تو اس میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی، جیسا کہ اگر اسے اپنی ضرورت میں خرچ کردے، مالکیہ، حنابلہ، اوزاعی، اسحاق اور ابوعبید کا مذہب ہے کہ زکاۃ ساقط کرنے کے لئے حیلہ اختیار کرنا حرام ہے، اور اس کی طرف سے زکاۃ ساقط نہیں ہوگی، چاہے بدلنے والی چیز چوپایہ ہو یا اس کے علاوہ دوسرا نصاب ہو[۱]۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح ''زکاۃ'' (فقرہ/ ۱۱۴) میں ہے۔

ب-زکاۃ کے مصرف میں:

۱۰-فقہاء کا مذہب ہے کہ زکاۃ اپنی اصل کو اگرچہ اوپر تک ہو، اور اپنی فرع کو اگرچہ نیچے تک ہو، دینا جائز نہیں ہے، اگرچہ دونوں محتاج ہوں، اور حنفیہ کے نزدیک کراہت کے ساتھ اس کے جواز کا حیلہ یہ ہے کہ اسے فقیر پر صدقہ کردے پھر فقیر اس کو ان دونوں پر صرف کردے[۲]۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۲/ ۱۶۶ طبع دار المعرفہ، ابن عابدین ۲/ ۲۱، ۷، ۳/ ۱۵۶، الأشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۴۰۵، ۴۰۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۲۰، القوانین الفقہیہ/ ۱۰۳، الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۲۳۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۹۰، مغنی المحتاج ۱/ ۳۷۹، المغنی ۲/ ۶۷۶، ۶۷۷، إعلام الموقعین ۳/ ۳۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۶۳ طبع بولاق، القوانین الفقہیہ/ ۱۰۸، کشاف القناع

اور اسی طرح سے مصارف زکاۃ میں تملیک شرط ہے، لہذا کسی مسجد کی تعمیر، پلوں کی تعمیر، اور پانی پلانے کے لئے مکانات کی تعمیر، راستوں کی درستی، نہروں کی کھدائی، حج، تکفین اور ہر اس چیز میں جس میں تملیک نہ ہو زکاۃ صرف نہیں کی جائے گی، اور حنفیہ کے نزدیک ان چیزوں میں زکاۃ کے صحیح ہونے کے ساتھ زکاۃ دینے کے جواز کا حیلہ یہ ہے کہ فقیر پر صدقہ کردے پھر اسے ان چیزوں کے کرنے کا حکم دے تو اسے زکاۃ کا ثواب ہوگا اور فقیر کو ان نیکیوں کا ثواب ہوگا[۱]۔

اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ زکاۃ میں عین کی طرف سے دین کی ادائیگی جائز نہیں ہے، اور دین سے مراد وہ مال زکاۃ ہے جو ذمہ میں ثابت ہو، اور عین سے مراد وہ نقود اور سامان ہیں جو اس کی ملکیت میں موجود ہوں، اور عین کی طرف سے دین کی ادائیگی یہ ہے جیسے اس چیز کو جو اس کے مدیون کے ذمہ ہو اسے اپنے موجود مال کی زکاۃ قرار دے۔

اور اسی طرح سے دین کی ادائیگی اس دین کی طرف سے جو آئندہ قبضہ میں آئے گا جائز نہیں، جیسا کہ اگر فقیر کو بعض نصاب سے باقی کی طرف سے ادائیگی کی نیت کرتے ہوئے بری قرار دے، اس لئے کہ باقی قبضہ کے ذریعہ عین ہوجائے گا تو وہ عین کے بدلے دین کو ادا کرنے والا قرار پائے گا۔

اور ان حضرات کے نزدیک جواز کا حیلہ اس صورت میں جبکہ اس کا دین کسی محتاج پر ہو اور اسے اپنے پاس موجود عین کی طرف سے یا اس دین کی طرف سے جو اس کا دوسرے کے ذمہ ہو، اور اس پر آئندہ قبضہ کرے گا، اس کو زکوۃ بنانا چاہے یہ ہے کہ اپنے فقیر مدیون کو اپنی زکاۃ دے دے پھر اسے اپنے قرض کے عوض لے لے، ''الاشباہ''

= ۲/ ۲۹۰، المغنی ۲/ ۶۴۷۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۲، ۶۳، الأشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۴۰۵، ۴۰۷، القوانین الفقہیہ/ ۱۰۹، المغنی ۲/ ۶۶۷، کشاف القناع ۲/ ۲۷۰۔

میں کہا ہے کہ وہ دوسرے سے افضل ہے، اور ابن عابدین نے اس کے لئے اپنے اس قول سے استدلال کیا ہے کہ اس لئے کہ یہ مدیون کے ذمہ کے بری ہونے کا ذریعہ ہو جائے گا[1]۔

مالکیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ یہ جائز ہے، مگر جبکہ وہ حیلہ ہو، حطاب نے کہا ہے کہ محل جواز یہ ہے کہ جب اس کی عادت نہ بنالے، ورنہ بالاتفاق ممنوع ہوگا۔

اور امام احمد نے کہا ہے کہ اگر حیلہ ہو تو مجھے پسندیدہ نہیں ہے، قاضی وغیرہ نے کہا ہے کہ حیلہ کا معنی یہ ہے کہ اسے اس شرط کے ساتھ دے کہ وہ اسے اس کے دین میں لوٹا دے گا، اس لئے کہ اس کی شرط اس کا صحیح تملیم ہونا ہے، لہذا جب واپسی کی شرط لگائے گا تو صحیح تملیک نہیں پائی جائے گی نیز اس لئے کہ زکاۃ اللہ تعالی کا حق ہے تو اسے اپنے نفع میں صرف کرنا جائز نہیں ہوگا، اور اگر مدیون بغیر کسی شرط اور موافقت کے بذات خود اس چیز کو جس پر اس نے قبضہ کیا ہے اپنے قرض کو اور موافقت کرنے کے لئے لوٹا دے تو صاحب مال کے لئے اسے اپنے دین میں لینا جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ نئے سبب سے ہے، جیسے وراثت اور ہبہ[2]۔

حج میں حیلہ:

۱۱ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ حج میں حیلہ جائز ہے، اور یہ جیسے اپنا مال اپنے لڑکے کو اشہر حج سے قبل ہبہ کر دے، اور اس کے حکم کے بارے میں ان میں اختلاف ہے، امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ مکروہ نہیں ہے، اور امام محمد نے کہا ہے کہ مکروہ ہے، اور اسی پر فتوی ہے[3]۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۲، الأشباہ والنظائر لابن نجیم / ۴۰۷۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۳۸ طبع دار الباز ومکتبۃ الہلال، المغنی ۲/ ۶۵۳، کشاف القناع ۲/ ۲۸۸، ۲۸۹۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۱۵۶۔

اور جب آدمی کو وقت کی تنگی کی وجہ سے خوف ہو کہ اگر وہ حج کا احرام باندھے گا تو وہ اس سے فوت ہو جائے گا اور اس پر قضا اور دم فوات لازم ہوگا، تو اس سے بچنے کا حیلہ یہ ہے کہ وہ مطلقاً احرام باندھے اور اسے متعین نہ کرے، پھر اگر اس کے لئے وقت میں گنجائش ہو تو اسے حج مفرد یا قران یا تمتع قرار دے دے، اور اگر اس پر وقت تنگ ہو تو اسے عمرہ قرار دے دے اور اس پر اس کے علاوہ کچھ لازم نہ ہوگا[1]۔

ابن نجیم نے کہا ہے کہ اگر آفاقی میقات سے بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ کرے تو حیلہ یہ ہے کہ وہ مواقیت کے اندر دوسری جگہ کا قصد کرے، جیسے بستان بنی عامر[2]۔

اور حموی نے اس پر اپنے اس قول سے حاشیہ چڑھایا ہے کہ ''تاتارخانیہ'' کی عبارت ہے وہ میقات کے علاوہ دوسری جگہ کا قصد کرے جیسے بستان بنی عامر یا کسی ضرورت کے لئے اس جیسی کسی دوسری جگہ کا ارادہ کرے، پھر جب اس جگہ پہنچ جائے تو وہ مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہوگا۔

اور امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ انہوں نے اس جگہ میں پندرہ دن اقامت کرنے کو شرط قرار دیا ہے، یعنی اگر وہ اس سے کم کی نیت کرے تو بغیر احرام کے داخل نہیں ہوگا[3]۔

نکاح میں حیلہ:

۱۲ - اصل یہ ہے کہ اگر کوئی عورت کسی مرد پر نکاح کا دعوی کرے اور وہ انکار کرے اور کوئی بینہ نہ ہو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر قسم نہ ہوگی، تو اس عورت کے لئے نکاح کرنا ممکن نہیں ہوگا، اور نہ اسے اس

(۱) المبسوط ۴/ ۱۷۰۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم / ۴۰۷۔

(۳) غمز عیون البصائر ۲/ ۶۹۴۔

عورت کو طلاق دینے کا حکم دیا جائے گا، اس لئے کہ نکاح کا اقرار کرنے والا ہو جائے گا، تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جیسا کہ ابن نجیم نے اس کی صراحت کی ہے، حیلہ یہ ہے کہ قاضی اسے حکم دے کہ وہ کہے: اگر تم میری بیوی ہو تو تم پر تین طلاق [1]۔

اور نکاح کے باب میں ایک حیلہ وہ ہے جسے امام محمد بن الحسن نے ذکر کیا ہے کہ: امام ابو حنیفہ سے ایسے دو بھائیوں کے بارے میں دریافت کیا گیا جنہوں نے دو بہنوں سے نکاح کیا تھا، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک عورت اپنی بہن کے شوہر کے پاس شب زفاف میں بھیج دی گئی اور ان لوگوں کو علم نہیں ہوا، یہاں تک کہ صبح ہوگئی تو امام ابو حنیفہ سے اس کا تذکرہ کیا گیا اور ان لوگوں نے اس سے نکلنے کا راستہ طلب کیا، تو انہوں نے فرمایا کہ دونوں بھائیوں میں سے ہر ایک اپنی بیوی کو ایک طلاق دے دے پھر ان دونوں میں سے ہر ایک اس عورت کے ساتھ نکاح کرلے جس سے اس نے وطی کی ہے، تو جائز ہوگا، اس لئے کہ اس کے اور اس کی بیوی کے مابین نہ تو وطی ہے اور نہ خلوت اور نہ اس پر عدت طلاق ہوگی، اس لئے کہ اسے وطی سے طلاق دے دی اور وطی کرنے والے کی طرف سے اس کی عدت اس کے نکاح کے لئے مانع نہیں ہوگی [2]۔

ابن القیم نے اسے نقل کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ حیلہ نہایت ہی لطیف ہے، اس لئے کہ وہ عورت جس کے ساتھ ان میں سے ہر ایک نے وطی کی تو اس نے اس کے ساتھ شبہہ میں وطی کی تو اسے اجازت ہوگی کہ اس کی عدت میں اس کے ساتھ نکاح کرے، اس لئے کہ اس کے پانی کو خود اس کے پانی (نطفہ) سے نہیں بچایا جائے گا، اور اس کو حکم دیا جائے گا کہ وہ ایک طلاق دے دے، اس لئے کہ اس نے اس کے ساتھ وطی نہیں کیا جسے طلاق دی ہے تو ایک طلاق سے وہ بائن ہوجائے گی، اور اس کی طرف سے اس پر عدت نہیں ہوگی، تو دوسرے کو اجازت ہوگی کہ اس سے نکاح کرلے [1]۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۴۰۷، الاختیار ۲ر ۱۱۲ طبع دار المعرفہ، المغنی ۹ر ۲۳۸۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۳۰ر ۲۴۴ طبع دار المعرفہ، المخارج فی الحیل ر ۴۸، إعلام الموقعین ۳ر ۳۸۳۔

طلاق میں حیلہ:

۱۳ - اصل یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی سے کہے تم طلاق والی ہو تو طلاق واقع ہوجائے گی اور اس کے واقع نہ ہونے میں جیسا کہ امام ابو حنیفہ سے منقول ہے کہ حیلہ یہ ہے کہ وہ اپنے قول کو استثناء کے ساتھ متصل کرے اور کہے: "أنت طالق إن شاء الله" (تم طلاق والی ہو اگر اللہ چاہے) اور تفصیل "طلاق" (فقرہ ر ۵۵ اور اس کے بعد فقرات) میں ہے۔

طلاق میں حیلہ سریجیہ:

۱۴ - اس حیلہ کی صورت (جیسا کہ اسے ابن القیم نے نقل کیا ہے) یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی سے کہے کہ جب جب میں تجھے طلاق دوں، یا جب جب تم پر طلاق واقع ہو تو اس سے قبل تم پر تین طلاق، ابو العباس بن سریج کہتے ہیں، (اور اس میں اصحاب شافعی کی ایک جماعت نے ان کی موافقت کی ہے) کہ اس کے بعد طلاق کے وقوع کا تصور نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ اگر وہ واقع ہو تو وہ لازم آئے گی جسے اس پر معلق کیا ہے اور وہ تین طلاق ہے، اور جب تین واقع ہوجائیں گی تو اس فوری طور پر واقع ہونے والی طلاق کا وقوع ممتنع ہوگا، تو اس کا وقوع اس کے عدم وقوع کا سبب ہوگا، اور جس کا وجود اس کے نہ پائے جانے کا سبب ہوگا، وہ نہیں پایا جائے گا [2]۔

(۱) إعلام الموقعین ۳ر ۳۸۴۔

(۲) المخارج فی الحیل ر ص ۱۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور بہت سے شافعیہ نے اس کا انکار کیا ہے، پھر ان حضرات میں اس تعلیق کے باطل ہونے کی وجہ کے بارے میں اختلاف ہے، اکثر حضرات نے کہا ہے کہ یہ تعلیق لغو اور باطل قول ہے (۱)۔

اَیمان میں حیلہ:

۱۵- امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اصل یہ ہے کہ مستقبل میں قسم کے پورا ہونے کے تصور کا امکان یمین کے منعقد ہونے کی شرط ہے، اگرچہ طلاق کے ذریعہ ہو، اور اسی طرح اس کے باقی رہنے کی شرط ہے، اور امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ قسم کے پورا ہونے کا تصور شرط نہیں ہے، اور اس اصل کی بہت زیادہ جزئیات ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:

شوہر اپنی بیوی سے کہے: اگر تم آج اپنا مہر مجھ کو ہبہ نہیں کروگی تو تم کو طلاق، اور اس کا باپ کہے کہ اگر تو اسے ہبہ کردے گی تو تیری ماں کو طلاق، تو اس میں حیلہ یہ ہے کہ بیوی اپنے شوہر سے اپنے مہر کے عوض لپٹا ہوا کپڑا خرید لے پھر جب دن گزر جائے تو اس کا باپ ہبہ کے نہ ہونے کی وجہ سے حانث نہیں ہوگا، اور نہ شوہر حانث ہوگا، اس لئے کہ وہ عورت غروب کے وقت ہبہ سے عاجز ہوگی، اس لئے کہ بیع کی وجہ سے مہر ساقط ہو چکا ہے، پھر اگر وہ عورت اسے واپس کرنے کا ارادہ کرے تو وہ اسے خیار رؤیت کے ذریعہ واپس کردے گی (۲)۔

اور اسی طرح اصل یہ ہے کہ حانث ہونے کے وقت مالک کی ملکیت معتبر ہے، نہ کہ حلف کے وقت اور اس لئے اگر کوئی شخص کہے کہ اگر میں ایسا کام کروں گا تو جس چیز کا میں مالک ہوں گا وہ صدقہ ہوگا، تو حنفیہ کے نزدیک اس کا حیلہ یہ ہے کہ وہ اپنی ملکیت کو کسی آدمی سے

(۱) إعلام الموقعین ۳/۲۵۱، ۲۵۲۔

(۲) ابن عابدین ۳/۱۰۰، ۱۰۱۔

رومال کے اندر بند کسی کپڑے کے عوض فروخت کردے اور اس پر قبضہ کرلے اور اسے نہ دیکھے، پھر جس کام پر قسم کھائی ہے، اسے کرلے پھر اسے خیار رؤیت کے ذریعہ لوٹا دے تو اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی، اس لئے کہ ملکیت حانث ہونے کے وقت معتبر ہے، نہ کہ حلف کے وقت، خیار رویت کے ساتھ خریدی ہوئی چیز ملکیت میں داخل نہ ہوگی جب تک کہ وہ اسے دیکھ نہ لے اور اس پر رضامند نہ ہوجائے (۱)۔

وقف میں حیلہ:

۱۶- حنفیہ میں سے ابن نجیم نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے مرض الموت میں اپنا گھر وقف کرنا چاہے اور اسے ورثاء کی طرف سے اجازت نہ ملنے کا اندیشہ ہو تو حیلہ یہ ہے کہ وہ اقرار کرے کہ یہ ایک شخص کا وقف ہے، اگرچہ اس کا نام نہ لے، اور میں اس کا متولی ہوں اور یہ میرے قبضہ میں ہے (۲)۔

وصایہ میں حیلہ:

۱۷- ایسا مریض جس کا کوئی وارث نہ ہو اگر نیکی کے کاموں میں اپنے تمام مال کو وصیت کردینا چاہے تو حنابلہ کے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ اسے اس کا اختیار نہیں ہوگا، تو اس میں حیلہ یہ ہے کہ وہ ایسے انسان کے لئے جس کی دیانت وامانت پر اسے بھروسہ ہو اتنے قرض کا اقرار کرے جو اس کے پورے مال کے برابر ہو پھر اس کو وصیت کرے کہ جب وہ اس مال کو لے لے تو اسے ان امور میں صرف کرے جس میں وہ چاہے (۳)۔

(۱) ابن عابدین ۴/۳۶۷۔

(۲) الأشباہ لابن نجیم رص ۴۱۱۔

(۳) إعلام الموقعین ۴/۳۹، ۴۰۔

ترکہ میں حیلہ:

۱۸- ترکہ میں اصل یہ ہے کہ اس کا نقدی، عین اور اس کا دین ورثاء کے مابین مشترک ہے، تو ان میں سے بعض کے لئے بغیر کسی معتبر بٹوارہ کے کسی چیز کو اپنے ساتھ خاص کرنے کا حق نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اگر ان میں سے بعض دین میں سے کچھ حصہ پر قبضہ کرلے تو اس کے ساتھ خاص نہیں ہوگا، اگرچہ قرض دار صرف اس کے حصہ کی ادائیگی کا ارادہ کرے۔

اور اپنے ساتھ خاص کرنے کا ایک حیلہ (جیسا کہ شافعیہ نے صراحت کی ہے) یہ ہے کہ بعض ورثاء اپنے قرض خواہ کو ترکہ کے دین میں سے اپنے ہونے والے حصہ کے بقدر حوالہ کردے، پھر جب ترکہ کا مدیون حوالہ کی طرف سے محتال کو ادا کردے تو وہ ترکہ کے حصہ کے ساتھ مخصوص ہوگا، اور اس میں دوسرا وارث شریک نہیں ہوگا[1]۔

خرید وفروخت میں حیلہ:

۱۹- اگر کوئی شخص کوئی مکان ایک ہزار درہم میں خریدے اور اسے اندیشہ ہو کہ اسے اس کا پڑوسی شفعہ کے ذریعہ لے لے گا، تو اسے اپنے ساتھی سے ایک ہزار دینار کے عوض خریدے پھر اسے ایک ہزار دینار کے عوض ایک ہزار درہم دے دے تو حنفیہ میں سے امام ابو یوسف نے صراحت کی ہے کہ عقد جائز ہوگا، اس لئے کہ قبضہ سے قبل ثمن کے ذریعہ صرف کا معاملہ کرنا ہے، اور یہ جائز ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے، انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا: **"إني أبيع الإبل بالبقيع، وربما أبيعها بالدراهم، وآخذ مكانها دنانير، فقال عليه الصلاة والسلام: لا بأس إذا افترقتما وليس بينكما عمل"**[2] (میں بقیع میں اونٹ فروخت کرتا ہوں اور بسا اوقات دراہم کے ذریعہ فروخت کرتا ہوں، اور اس کی جگہ پر دینار لیتا ہوں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، بشرطیکہ تم دونوں اس حال میں علاحدہ ہو کہ تمہارے مابین کوئی عمل نہ ہو)، تو اگر قاضی اسے حلف دلائے کہ (تم نے تدلیس نہیں کی اور نہ ہی تم نے دھوکہ سے کام لیا) اور وہ قسم کھالے گا تو وہ سچا ہوگا، اس لئے کہ یہ دھوکہ اور خیانت کا نام ہے، اور اس نے اس میں سے کچھ نہیں کیا[1]۔

ربا اور صرف میں حیلہ:

۲۰- ربوی مال کو اس کی جنس کے ساتھ زیادتی کے ساتھ فروخت کرنے جیسے سونے کو سونے کے عوض زیادتی کے ساتھ فروخت کرنے کا ایک حیلہ جیسا کہ شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے، یہ ہے کہ وہ سونے کو اپنے ساتھی کے ہاتھ دراہم یا سامان کے عوض فروخت کردے اور دراہم یا سامان کے عوض قبضہ کرنے کے بعد سونا خریدے تو جائز ہوگا، اگرچہ اسے عادت بنالے، اس پر قیاس کرتے ہوئے جو نبی ﷺ نے خیبر کے عامل کو حکم دیا تھا: **"أن يبيع الجمع بالدراهم، ثم يشتري بها جنيبا"**[2] (کہ وہ تمام کھجوروں کو دراہم کے ذریعہ فروخت کردے، پھر اس سے عمدہ کھجوریں خریدلے) یا یہ کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کو قرض کے طور پر دے دے اور اسے بری کردے، یا یہ کہ دونوں ایک دوسرے کو ہبہ کردیں،

---

(۱) حاشیۃ الجمل ۳؍۳۰۷ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۲) حدیث: "لا بأس إذا افترقتما......" کی روایت احمد نے المسند

= (۱۳۹/۲) اور ابوداؤد (۶۵۱/۳) میں حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۲۶/۳) میں امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ یہ ضعیف ہے۔

(۱) المبسوط ۲۳۹/۳۰۔

(۲) حدیث: "أمر النبي ﷺ عامل خيبر أن يبيع الجمع بالدراهم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۹۹/۴) اور مسلم (۱۲۱۵/۳) نے حضرت ابو سعید خدریؓ اور ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

توحنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک یہ سارے حیلے جائز ہیں، بشرطیکہ اس کی بیع، یا قرض دینے اور ہبہ کرنے میں اس چیز کی شرط نہ لگائے جو دوسرا کرے گا، لیکن اگر وہ دونوں اس کی نیت کریں تو مکروہ ہوگا، اس لئے کہ ہر وہ شرط جس کی تصریح عقد کو فاسد کردے اگر اس کی نیت کریں تو مکروہ ہوگا، جیسا کہ اگر کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کرے کہ اسے طلاق دے دے گا، تو عقد منعقد نہیں ہوگا، اور اس ارادہ سے مکروہ ہوگا۔

پھر یہ طریقے مال ربوی کو اس کی جنس سے زیادتی کے ساتھ فروخت کرنے میں حیلے نہیں ہیں، اس لئے کہ یہ حرام ہے، بلکہ اس کو حاصل کرنے کے لئے اس کی تملیک میں حیلے ہیں (۱)۔

سلم میں حیلہ:

۲۱- اصل یہ ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے کہ مسلم فیہ کو اس کی غیر جنس کے عوض تبدیل کردیا جائے جیسے گندم جو کے عوض، اور اس تبدیل کرنے کے جواز میں حیلہ جیسا کہ شافعیہ نے صراحت کی ہے، یہ ہے کہ دونوں سلم کو فسخ کردیں بایں طور کہ دونوں اس میں اقالہ کرلیں، پھر رأس المال کا عوض لے لے، اگرچہ رأس المال سے بہت زیادہ ہو، نیز اصلی رأس المال کے باقی رہنے کے ساتھ (۲)۔

شفعہ میں حیلہ:

۲۲- شفعہ میں حیلہ یہ ہے کہ متعاقدین بیع میں ایسی چیز کو ظاہر کریں جس کے ساتھ شفعہ کے ذریعہ نہ لیا جائے اور وہ دونوں باطن میں اس کے خلاف پر اتفاق کرلیں جس کا اظہار دونوں نے کیا ہو، اور شفعہ میں حیلہ میں دو جگہوں پر کلام ہے۔

الف- حق شفعہ کو باطل کرنے کے لئے حیلہ:

۲۳- شفعہ کو باطل کرنے کے لئے حیلہ یا تو وجوب کے بعد ختم کرنے کے لئے ہوگا یا وجوب سے قبل اس کو دفع کرنے کے لئے ہوگا۔

پہلی نوع: جیسے خریدار شفیع سے کہے: میں اسے تمہارے ہاتھ اس کے عوض فروخت کروں گا جس کے عوض میں نے لیا ہے لہذا تم کو لینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور شفیع کہے: ہاں! اور اس کے حکم کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے، حنفیہ کا مذہب ہے کہ یہ بالاتفاق مکروہ ہے، اور شافعیہ کے نزدیک راجح قول کے مطابق حرام ہے۔

دوسری قسم: جیسے یہ کہ ایک مکان کو فروخت کرے اور اس حد کی لمبائی میں جو شفیع سے متصل ہو مکان میں سے ایک گز کی مقدار مستثنی کردے تو اس کے لئے شفعہ نہیں ہوگا اس لئے کہ پڑوس نہیں ہے۔

اور اسی طرح اگر یہ مقدار اس کو ہبہ کردے اور اس کے حوالہ کردے تو حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک شفعہ ساقط ہوجائے گا، لیکن اس کے حکم کے بارے میں ان کے چند مختلف اقوال ہیں۔

حنفیہ میں سے امام محمد کا مذہب اور یہی شافعیہ کے نزدیک اصح قول ہے، اور یہی ابن سریج اور شیخ ابوحامد کا قول ہے کہ یہ حیلہ مکروہ ہے، اس لئے کہ شفعہ شفیع سے ضرر کو دور کرنے کے لئے مشروع ہوا ہے، اور حیلہ اس کے منافی ہے، اور اس لئے بھی کہ جو شخص اس کو ساقط کرنے کے لئے حیلہ کرتا ہے، وہ دوسرے کو ضرر پہنچانے کے قصد کرنے والے کے درجہ میں ہوگا، اور یہ مکروہ ہے۔

اور حنفیہ میں سے امام ابویوسف کی رائے یہ ہے کہ یہ مکروہ نہیں ہے، اور یہی شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول ہے، ابوحاتم القزوینی الشافعی نے ''کتاب الحیل'' میں اپنے اس قول میں اس کی صراحت کی ہے کہ پڑوسی کے شفعہ کو دور کرنے میں حیلے کرنا مطلقاً

---

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۲۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۰۹، ۲۱۰ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اپنی ذات سے ضرر کو دور کرنا ہے، نہ کہ دوسرے کو ضرر پہنچانا ہے، اس لئے کہ تصرف کے سلسلہ میں اس پر پابندی لگانے میں یا اس کی رضامندی کے بغیر اس کے گھر کا مالک بن جانے میں اس کو ضرر پہنچانا ہے، اور اس نے صرف اس ضرر کو دور کرنے کا قصد کیا ہے اور ہوسکتا ہے کہ پڑوسی فاسق ہو جس سے اسے اذیت پہنچے اور شفعہ کو ساقط کرنے کے لئے حیلہ کے استعمال میں اس جیسے پڑوسی سے چھٹکارا حاصل کرنا ہے۔

اور مذہب حنفی میں فتوی امام ابو یوسف کے قول پر ہے، اور ''السراجیہ'' میں عدم کراہت میں یہ قید لگائی ہے، جبکہ پڑوسی کو اس کی ضرورت نہ ہو، اور اسے ''تنویر الابصار'' میں فقہاء احناف میں سے شرف الدین الغزی نے مستحسن قرار دیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ اس قول پر اعتماد کرنا اس کے بہتر ہونے کی وجہ سے مناسب ہوگا۔

ب- شفیع کی رغبت کو کم کرنے کے لئے حیلہ:

۲۴- اگر کوئی شخص اپنے مکان کو دس ہزار درہم کے عوض فروخت کرنا چاہے تو اسے بیس ہزار میں فروخت کرے گا پھر نو ہزار پانچ سو پر قبضہ کرے گا اور باقی کے بدلہ میں دس دینار یا اس سے کم یا اس سے زیادہ پر قبضہ کرے گا، پھر اگر شفیع اس کو لینا چاہے تو اسے بیس ہزار میں لے سکے گا، لہذا وہ کثرت ثمن کی وجہ سے شفعہ میں رغبت نہیں کرے گا[1]۔

اور شفعہ کو ساقط کرنے اور شفیع کی رغبت کو کم کرنے کے حیلوں کی مثالیں کتب فقہ میں بہت ہیں[2]۔

(۱) الاختیار ۲/ ۴۸، ابن عابدین ۵/ ۱۵۶، تکملہ فتح القدیر ۷/ ۴۵۰، المبسوط للسرخسی ۱۴/ ۱۳۱، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۵/ ۴۰۷، الخارج فی الحیل ر/ ۱۳۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۰۵، حاشیۃ الجمل ۳/ ۵۰۷، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۴۷، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۱۵، ۱۱۶، إعلام الموقعین ۳/ ۱۱۹۔

(۲) الخارج فی الحیل ر/ ۱۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اور مالکیہ نے کہا ہے کہ حیلے عبادات ومعاملات میں مفید نہیں ہیں[1]۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ شفعہ کو ساقط کرنے کے لئے حیلہ اختیار کرنا حلال نہیں ہے، اور اگر کرلے تو وہ ساقط نہیں ہوگا، امام احمد نے فرمایا کہ اس بارے میں کسی طرح کا حیلہ جائز نہیں ہے، اور نہ کسی مسلمان کے حق کو باطل کرنے کے سلسلہ میں جائز ہے، اور یہی ابو ایوب، ابو خیثمہ، ابن ابی شیبہ، ابو اسحاق اور الجوزجانی کا قول ہے، ان حضرات نے حضرت ابو ہریرہؓ کی اس مرفوع حدیث سے استدلال کیا ہے: ''**لا ترتکبوا ما ارتکبت الیهود، فتستحلوا محارم الله بأدنی الحیل**''[2] (ان چیزوں کا ارتکاب مت کرو، جن کا ارتکاب یہود نے کیا، تو اللہ کی حرام کردہ چیزوں کو معمولی حیلوں کے ذریعہ حلال کرلو)، اور اس لئے بھی کہ شفعہ دفع ضرر کے لئے مشروع ہوا ہے تو اگر حیلہ کے ذریعہ ساقط ہوگیا تو ضرر لاحق ہوگا، لہذا ساقط نہیں ہوگا، مثلاً زمین کا کوئی ٹکڑا جو دس دینار کے مساوی ہو ایک ہزار درہم میں خریدے پھر اس کے عوض دس دینار ادا کرے، لیکن اگر اس کے ذریعہ حیلہ کا قصد نہ کرے تو اس سے شفعہ ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ اس میں دھوکہ نہیں ہے، اور نہ اس کے ذریعہ کسی حق کے باطل کرنے کا قصد کیا گیا، اور اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے، اور اس کے حیلہ ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں دونوں میں اختلاف ہو تو اس صورت میں خریدار کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ خریدار اپنی نیت اور اپنی حالت کو زیادہ جانتا ہے[3]۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۶۰۱۔

(۲) حدیث: ''لا ترتکبوا ما ارتکبت الیهود......'' کو ابن کثیر نے اپنی تفسیر (۳/ ۲۳۸) میں ذکر کیا ہے اور اسے ابن بطہ کی طرف منسوب کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کی سند عمدہ ہے۔

(۳) المغنی ۵/ ۳۵۳، ۳۵۵، کشاف القناع ۴/ ۱۳۵، ۱۳۶، إعلام الموقعین

اجارہ اور مساقات میں حیلہ:

۲۵- اصل یہ ہے کہ کرایہ دار پر مرمت کی شرط لگانا اجارہ کو فاسد کر دیتا ہے، اور حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کے جواز کا حیلہ یہ ہے کہ اس مقدار کو دیکھا جائے جس کی ضرورت پڑے گی پھر کرایہ میں ملا دیا جائے، پھر اسے کرایہ پر دینے والا مرمت میں اس کو صرف کرنے کا حکم دے گا تو کرایہ دار خرچ کرنے کے سلسلہ میں وکیل ہوگا۔

اور اسی طرح سے کرایہ دار پر زمین کے خراج کی شرط لگانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ خراج مالک پر ہوگا اور کرایہ دار پر نہیں ہوگا، اور حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کے جواز کا حیلہ یہ ہے کہ اس کے بقدر کرایہ میں اضافہ کر دے پھر اسے اجازت دے دے کہ وہ اس کے خراج میں اس کے کرایہ سے زائد مقدار کو ادا کر دے، اس لئے کہ جب خراج کی مقدار اجرت پر زائد ہو جائے گی تو وہ کرایہ دار پر دین ہو جائے گا، اور اس نے اسے مستحق خراج کو دینے کا حکم دیا اور یہ جائز ہے۔

اور حنفیہ کے نزدیک اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی جانور کرایہ پر دے اور کرایہ دار پر اس کے چارہ کی شرط لگا دے، تو یہ جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ مجہول ہے، اور کرایہ کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ معلوم ہو، اور اس کے جواز کا حیلہ گزر چکا۔

اور حنابلہ کے نزدیک اس حیلہ کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ یہ حضرات دائی کو اس کے کھانے اور اس کے کپڑے کے عوض کرایہ پر لینے کو اور مزدور کو اس کے کھانے اور کپڑے کے ساتھ کرایہ پر لینے کو اسی طرح جانور کو اس کے چارہ اور پانی کے ساتھ کرایہ پر دینے کو جائز قرار دیا ہے [1]۔

اور حنفیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اجارہ عقد کے طرفین میں سے کسی ایک شخص کی موت سے فسخ ہو جاتا ہے، اور یہی ثوری اور لیث کا قول ہے، لہٰذا اگر کرایہ دار چاہے کہ کرایہ پر دینے والے کی موت سے فسخ نہ ہو، تو حیلہ یہ ہے کہ کرایہ پر دینے والا اقرار کرے کہ یہ دس سالوں کے لئے کرایہ دار کے لئے ہے، وہ جو چاہے اس میں کاشت کرے، اور جو پیداوار ہوگی وہ اس کے لئے ہوگی، تو وہ ان میں سے ایک کی موت سے باطل نہیں ہوگا [2]۔

اور حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کو دھاگہ دے تا کہ آدھے دھاگہ کے عوض اس کے لئے کپڑا بن دے یا خچر کرایہ پر لے تا کہ اس کے اناج کو کچھ اناج کے عوض اٹھا دے یا بیل لے تا کہ اپنے گندم کو اس کے آٹا کے کچھ حصہ کے عوض پیسے، تو تمام صورتوں میں اجارہ فاسد قرار پائے گا، اس لئے کہ اس نے اسے اپنے عمل کے جزء کے عوض کرایہ پر لیا ہے اور اس لئے کہ نبی ﷺ نے قفیز طحان سے ممانعت فرمائی ہے [3]۔

اور حنفیہ کے نزدیک اس کے جواز کا حیلہ یہ ہے کہ پہلے اجرت کو الگ کر دے، اور اسے اجیر کے حوالہ کر دے یا بلا تعیین قفیز مقرر کرے پھر اس میں سے قفیز دے دے تو جائز ہوگا، پھر اگر اس کے بعد اسے ملا دے اور سب کو پیس دے پھر اجرت کو علاحدہ کر دے اور باقی کو واپس کر دے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ اس نے اسے کرایہ پر اس لئے

= ۳/۳۷۹، ۳۸۰، ۲۷۹، نیل المآرب ۱/۴۵۵، مطالب اولی النہی ۴/۱۰۱، ۱۰۳۔

(۱) الاشباہ والنظائر ر ۴۱۴، المخارج فی الحیل ر ۱۹، ۲۱، إعلام الموقعین ۳/۳۴۵، ۳۴۶، ۲۰۱۔

(۲) الحیل للخصاف ر ۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المخارج فی الحیل ر ۹، المغنی ۵/۴۶۸۔

(۳) حدیث: "نهى النبي ﷺ عن قفيز الطحان......" کی روایت دار قطنی (۳/۴۷) نے کی ہے، اور ذہبی نے میزان الاعتدال (۴/۳۰۶) میں اس کو ذکر کیا ہے، اور کہا ہے: یہ منکر ہے، اس کا راوی معلوم نہیں۔

نہیں لیا تھا کہ اس کے کچھ حصہ کے عوض پیسے [۱]۔

رہن میں حیلہ:

۲۶- حنفیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ مشاع کا رہن جائز نہیں ہے، اوران حضرات کے نزدیک اس کے جواز کا حیلہ یہ ہے کہ وہ اپنے گھر کے نصف حصہ کو رہن طلب کرنے والے کے ہاتھ بطور مشاع فروخت کردے اوراس کی طرف سے ثمن پر قبضہ کرلے اس شرط پر کہ خریدار کو اختیار ہوگا، اور مکان پر قبضہ کرلے پھر خیار کے حکم سے بیع کو فسخ کردے تو وہ اس کے ہاتھ میں ثمن کے عوض بمنزلہ رہن رہے گا [۲]۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حیلہ کی حاجت نہیں ہے، اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک مشاع کا رہن جائز ہے [۳]۔

وکالت میں حیلہ:

۲۷- اصل یہ ہے کہ وکیل معین کا اپنے لیے خریدنا جائز نہیں ہے، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے، اس لئے کہ حکم دینے والے نے اس کی خریداری پر اعتماد کیا ہے تو گویا کہ اس نے وکالت کو قبول کرکے دھوکہ دیا ہے تا کہ وہ اپنی ذات کے لئے خریدے، اور یہ جائز نہیں ہے، اور جو لوگ اس کے عدم جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک حیلہ یہ ہے کہ اس نے اسے جس چیز کے ذریعہ خریدنے کا حکم دیا ہے اس کے خلاف جنس سے خریدے یا اس سے زیادہ قیمت کے عوض خریدے جس کا اسے حکم دیا ہے یا اس سے کم قیمت پر خریدے جس کا اسے حکم دیا ہے، اس لئے کہ اس نے حکم دینے والے کے حکم کی مخالفت کی، لہذا اس پر اس کا تصرف نافذ نہیں ہوگا، اور نہ وہ اس حیلہ کو اختیار کرنے میں گنہ گار ہوگا تا کہ اسے اپنے لئے خریدے [۱]۔

کفالہ میں حیلہ:

۲۸- کوئی شخص دوسرے شخص کی ذات کا کفیل اس شرط پر بنے کہ اگر وہ کل تک اس قرض کو ادا نہ کرے گا جو اس کے ذمہ ہے تو وہ اس مال کا ضامن ہوگا، جو طالب کا مطلوب کے ذمہ ہے، اور مطلوب پورا نہ کرے تو کفیل مال کا ضامن قرار پائے گا، یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہوگا، اور بعض فقہاء حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں ہوگا، اوراس میں ایسا حیلہ کہ سب کے نزدیک جائز قرار پائے، یہ ہے کہ وہ اس پر گواہ بنائے کہ وہ اس ایک ہزار کا ضامن ہے جو مطلوب کے ذمہ ہے، اس شرط پر کہ اگر وہ کل تک اسے ادا کردے گا تو وہ بری ہوجائے گا، تو فقہاء حنفیہ کے مابین بلا اختلاف جائز ہوگا [۲]۔

حوالہ میں حیلہ:

۲۹- اصل یہ ہے کہ حوالہ محتال کی رضامندی کے بغیر صحیح نہیں ہوگا [۳]، لہذا اگر مدیون چاہے کہ قرض دہندہ کو کسی شخص کے حوالہ

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۱۳۶، الفتاوی الہندیہ ۴/۴۴۴، القوانین الفقہیہ ر ۲۷۳، نہایۃ المحتاج ۵/۲۶۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۱۵، ۳۱۶ طبع بولاق۔

(۳) القوانین الفقہیہ ر ۳۱۸، ۳۱۹، المغنی ۴/۳۷۴، کشاف القناع ۳/۳۲۶، حاشیۃ الجمل ۳/۲۶۷، إعلام الموقعین ۴/۴۲۲۔

---

(۱) المبسوط للسرخسی ۳۰/۲۲۰، المخارج فی الحیل ر ۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۴۱۵، الحیل للخصاف ر ۵۴ اوراس کے بعد کے صفحات، الاختیار ۲/۱۵۹، إعلام الموقعین ۳/۲۰۲، ۳۸۱، المغنی ۵/۱۱۷، ۱۲۳۔

(۲) المخارج فی الحیل ر ۸۰، الحیل للخصاف ر ۱۰۰۔

(۳) الاختیار ۳/۴، القوانین الفقہیہ ر ۳۲۲، حاشیۃ الجمل ۳/۳۷۲، کشاف القناع ۳/۳۸۶۔

کردے اور قرض دہندہ اپنے حق کے ضائع ہونے کے اندیشہ سے حوالہ کو قبول نہ کرے تو اس میں حیلہ یہ ہے کہ مدیون گواہ بنائے کہ اس کا جو مال اس کے غریم (مدیون) پر ہے اس پر قبضہ کرنے میں قرض دہندہ اس کا وکیل ہے اور غریم وکالت کا اقرار کرے یا طالب حق (قرض دہندہ) محال علیہ سے کہے: تم اس قرض کی ضمانت لے لو جو میرے مدیون کے ذمہ ہے، او وہ اس کی طرف سے اس پر بدل حوالہ کے عوض راضی ہوجائے، پھر جب وہ اس کی ضمانت لے لے گا تو وہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرسکے گا[۱]۔

صلح میں حیلہ:

۳۰- اقرار، انکار اور سکوت کے حالات میں سے کس میں صلح کرنا جائز ہے اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور تفصیل "صلح"، فقرہ/۱۱ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

اور ان حضرات کے نزدیک جو صلح علی الانکار کو ممنوع کہتے ہیں اس کا حیلہ یہ ہے کہ اجنبی آدمی مدعی سے کہے: میں خوب جانتا ہوں کہ جو چیز مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے وہ تمہاری ہے، اور وہ جانتا ہے کہ تم اپنے دعوی میں سچے ہو اور میں اس کا وکیل ہوں، تو تم مجھ سے اتنے پر صلح کرلو، تو اس وقت معاملہ انکار کی طرف منتقل ہوجائے گا، اور یہ جائز ہے، اور اگر مدعی علیہ اجنبی کو مال دے اور کہے کہ میری طرف سے اس پر صلح کرلو تو بھی جائز ہوگا۔

اور اقرار پر صلح کے جواز میں حیلہ اس کے مانعین کے نزدیک یہ ہے کہ اس سے سامان فروخت کرے اور اس میں اس مقدار کو کم کردے جس کو صلح کے ذریعہ ساقط کرنے پر دونوں متفق ہوں[۲]۔

(۱) المخارج فی الحیل /۷۷، إعلام الموقعین ۴/ ۳۸، ۳۹۔

(۲) إعلام الموقعین ۳/ ۳۶۰۔

شرکت میں حیلہ:

۳۱- حنفیہ، شافعیہ اور ظاہر مذہب کے مطابق حنابلہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ: سامانوں میں شرکت جائز نہیں ہے، جیسا کہ اگر ان میں سے ایک شخص کا سامان ہو اور دوسرے کے ساتھ مال ہو، اور وہ دونوں آپس میں شرکت کا ارادہ کریں تو اس میں حیلہ یہ ہے کہ سامان کا مالک صاحب مال سے اس مال کے نصف کے عوض فروخت کردے تو مال اور سامان دونوں کے مابین نصف نصف ہوجائے گا، پھر دونوں اپنے ارادہ کے مطابق شرکت کا معاملہ کریں، اور اسی طرح اس صورت میں حکم ہے جبکہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ سامان ہو تو حیلہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے نصف سامان کو اپنے ساتھی کے ہاتھ اس کے نصف سامان کے عوض فروخت کردے اور وہ دونوں ایک دوسرے کے سامان پر قبضہ کرلیں اور آپس میں اتفاق کرلیں اور جس چیز پر اتفاق کریں اس میں دونوں شرکت کا معاملہ کرلیں[۱]، اور شرکت میں حیلے کی بہت زیادہ مثالیں ہیں، جن کو نووی اور ابن القیم نے ذکر کیا ہے[۲]۔

اور مالکیہ کے نزدیک ان حیلوں کی ضرورت نہیں ہے، اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے، اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک سامانوں میں قیمت کے ذریعہ شرکت جائز ہوتی ہے[۳]۔

مضاربت میں حیلہ:

۳۲- اصل یہ ہے کہ: مضارب امین ہوتا ہے، لہذا اس کے قبضہ کے

(۱) الحیل للخصاف /۵۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الأشباہ والنظائر لابن نجیم /۴۱۱، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۷۶، ۲۷۸، إعلام الموقعین ۳/ ۱۹۹، ۲۰۴، ۳۵۶، ۳۵۷، المغنی ۵/ ۱۶، ۱۷۔

(۲) روضۃ الطالبین ۴/ ۲۷۷، اور اس کے بعد کے صفحات، إعلام الموقعین ۳/ ۱۹۹، ۲۰۴، ۳۵۶، ۳۵۷۔

(۳) القوانین الفقہیہ/ ۲۸۰، ۲۸۱، المغنی ۵/ ۱۶۔

تحت مال مضاربت میں سے جو تلف ہو جائے اس کا ضامن نہیں ہوگا، جب تک وہ زیادتی یا کوتاہی نہ کرے، اور اگر رب المال مضارب پر مال مضاربت کے ضمان کی شرط لگائے تو صحیح نہیں ہوگا (۱)۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کو ضامن قرار دینے کا حیلہ یہ ہے کہ رب المال مضارب کو وہ چیز بطور قرض دے دے جو اس کو دینا چاہتا ہے، پھر اپنے پاس سے ایک درہم نکال لے اور اس کے ساتھ شرکت کا معاملہ کرے کہ وہ دونوں، دونوں مالوں کے ذریعہ کام کریں گے اور اللہ تعالیٰ جو انہیں روزی دیں گے وہ ان دونوں کے مابین نصف نصف ہوگا، پھر اگر ان میں سے ایک اپنے ساتھی کی اجازت سے مال کے ذریعہ کام کرے گا اور اسے نفع ہوگا تو نفع ان دونوں کے مابین ان کی شرط کے مطابق ہوگا، اور اگر خسارہ ہوا تو خسارہ دونوں مال کے بقدر ہوگا اور رب المال پر درہم کے بقدر اور مضارب پر رأس المال کے بقدر ہوگا، اس لئے کہ مضارب قرض لینے کی وجہ سے ضمان کو لازم کرنے والا ہوگا (۲)۔

ہبہ میں حیلہ:

۳۳- اصل یہ ہے کہ موہوب اگر واہب کی ملکیت کے ساتھ مشغول ہو تو ہبہ صحیح نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر کسی جانور کو ہبہ کیا جس پر اس کی زین ہو، اور اسی طرح اسے حوالہ کر دیا تو ہبہ صحیح نہیں ہوگا، جیسا کہ حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ زین کا استعمال صرف جانور کے ذریعہ ہوتا ہے، تو ہبہ کرنے والے کا اس پر استعمال کرنے والا قبضہ ہوگا، تو وہ قبضہ میں نقصان کو واجب کرے گا۔

اور حنفیہ کے نزدیک اس کے جواز کا حیلہ یہ ہے کہ مشغول کرنے والی چیز کو پہلے موہوب لہ کے پاس ودیعت کے طور پر رکھ دے پھر اسے جانور حوالہ کر دے، تو وہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ جانور اس سامان کے ساتھ مشغول ہے جو اس کے قبضہ میں ہے، اور اسی طرح سے اگر ایسے مکان کو ہبہ کرے جس میں ہبہ کرنے والے کا سامان ہو یا تھیلا ہبہ کرے جس میں اس کا اناج ہو (۱)۔

مزارعت میں حیلہ:

۳۴- امام ابوحنیفہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ نصف یا ایک تہائی یا ایک چوتھائی کے عوض مزارعت جائز نہیں ہے، اور اس بارے میں حیلہ تاکہ مزارعت امام ابوحنیفہ کے قول کی رو سے جائز ہو جائے یہ ہے کہ اسے مزارعت کے طور پر لے، پھر وہ دونوں کسی ایسے قاضی کے پاس معاملہ لے جائیں جو مزارعت کو جائز سمجھتا ہو تاکہ ان پر اس کے جواز کا حکم دے، تو اگر قاضی اس کا فیصلہ کر دے تو یہ جائز ہوگا، یا وہ دونوں اپنی طرف سے اقرار نامہ لکھیں جس کا وہ اقرار کریں، تو اس کے ذریعہ ان دونوں کا اپنی ذات پر اقرار کرنا جائز ہوگا، اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے قول کے مطابق حیلہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ پیداوار کے ایک حصہ کے ذریعہ مزارعت ان دونوں حضرات کے نزدیک جائز ہے، اور لوگوں کی حاجت کے پیش نظر ان دونوں کے قول پر فتوی ہے (۲)۔

چوری اور زنا کی حد کو ساقط کرنے میں حیلہ:

۳۵- اصل یہ ہے کہ چوری میں ہاتھ کاٹنے میں دوسری شرائط کے علاوہ یہ شرط ہے کہ چوری کیا ہوا مال چوری کرنے والے کے علاوہ کی ملک ہو اور یہی تمام فقہاء کا مذہب ہے، لہذا اس شخص کے ہاتھ کو نہیں

---

(۱) الاختیار ۳/ ۲۴، القوانین الفقہیہ/ ۲۸۰، حاشیۃ الجمل ۳/ ۵۲۳، المغنی ۵/ ۷۱۔

(۲) إعلام الموقعین ۳/ ۲۰۲، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۸۳۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۱۰ طبع بولاق۔

(۲) کتاب الحیل للخصاف/ ۴۴، الاختیار ۳/ ۷۴، ۷۵۔

کاٹا جائے گا، جو اپنا مال دوسرے کے قبضہ سے چوری کیا جیسے مرتہن اور کرایہ دار (۱)۔

لہذا جیسا کہ اس کی شافعیہ نے صراحت کی ہے ہاتھ کاٹنے کو روکنے کا ایک حیلہ یہ ہے کہ چوری کرنے والا دعوی کرے کہ چوری کیا ہوا مال اس کی ملک ہے، یا اسے دو شخص سے چورائیں پھر ان میں سے ایک شخص دعوی کرے کہ چوری کیا ہوا مال اس کا یا ان دونوں کا ہے، پھر دوسرا اسے جھٹلائے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اس نے جس چیز کا دعوی کیا ہے فی ذاتہ اس کا احتمال ہے، اور اگرچہ شریعت یا عقل اس کی تکذیب کرے یا اس کے خلاف بینہ قائم ہوجائے، یا اقرار کرنے والا یا مقرلہ اس کی تکذیب کردے، اور اسی طرح اگر دعوی کرے کہ اسے اس نے غیر محفوظ جگہ سے لیا ہے، یا یہ کہ وہ نصاب سے کم ہے، یا یہ کہ مالک نے اسے لینے کی اجازت دی ہے تو نہیں کاٹا جائے گا، اس کا خیال کرتے ہوئے کہ حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہوجاتے ہیں۔

اور شافعیہ میں سے ابوحامد نے کہا ہے کہ یہ تمام دعاوی حرام حیلوں کے قبیل سے ہیں، اور اس کے مدعی کو "السارق الظریف" کہا جاتا ہے، جیسا کہ امام شافعی نے کہا ہے۔

حد زنا کو ساقط کرنے کے لئے جس کے ساتھ زنا کیا جائے اس سے نکاح کا دعوی کرنا مباح حیلوں کے قبیل سے ہے (۲)۔

افتاء میں حیلہ:

۳۶- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مفتی کے لئے اس شخص کے لئے رخصت حاصل کرنے کی غرض سے جسے اس کا نفع پہنچے گا یا اس شخص پر تشدد پیدا کرنے کے لئے جسے اس کا ضرر پہنچے گا حیلے تلاش کرنا مکروہ ہے، اور جو شخص ایسا کرے گا اس پر اعتماد نہیں کیا جائے گا، لیکن اگر اس کا ارادہ صحیح ہو اور وہ اخلاص کے ساتھ ایسے حیلہ کی تلاش میں کوشش کرے جس میں کوئی شبہہ نہ ہو، اور نہ کسی مفسدہ کا ذریعہ ہو تاکہ اس کے ذریعہ مستفتی قسم وغیرہ کے مشکلات سے نجات پاسکے تو یہ بہتر ہے، اور اسی پر ان حیلوں کو محمول کیا جائے گا جو بعض سلف سے منقول ہیں۔

اور اس شخص کا سوال حرام ہوگا جو تساہل اور مذکورہ حیلوں کی پیروی میں معروف ہو (۱)۔

اور حنابلہ کی واضح بن عقیل میں ہے کہ مستفتی کو دوسرے کے مذہب کی اطلاع دے دینا مستحب ہے، بشرطیکہ وہ رخصت کا اہل ہو، جیسے سود سے نجات کا طلب کرنے والا، تو وہ اسے اس سے چھٹکارا دلانے کے لئے ایسے شخص کی طرف لوٹا دے گا جو حیلوں کو جائز سمجھتا ہے (۲)۔

اور ابن القیم کی رائے یہ ہے کہ مفتی کے لئے حرام اور مکروہ حیلوں کو تلاش کرنا جائز نہیں ہوگا، اور نہ اس شخص کے لئے رخصتوں کو تلاش کرنا جائز ہوگا جو اس سے نفع اٹھانا چاہے، اور اگر اس کا قصد ایسے جائز حیلہ میں بہتر ہو جس میں شبہہ نہ ہو اور نہ ہی اس کے ذریعہ مستفتی کو کسی تنگی سے بچانے میں کوئی مفسدہ ہو تو یہ جائز بلکہ مستحب ہوگا، اور اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی ایوب علیہ السلام کو حانث ہونے سے بچانے کی طرف رہنمائی فرمائی بایں طور کہ وہ اپنے ہاتھ میں گھاس کا مٹھا لے لیں اور اس کے ذریعہ عورت کو ایک مرتبہ ماریں، اور نبی ﷺ نے حضرت بلال کی رہنمائی فرمائی کہ درہموں کے ذریعہ کھجور کو فروخت کردیں پھر دراہم کے ذریعہ دوسری کھجور خرید لیں، اور وہ سود سے بچ

(۱) الاختیار ۴/۱۰۲، جواہر الإکلیل ۲/۲۹۰، القوانین الفقہیہ/۳۵۱، القلیوبی وعمیرہ ۴/۱۸۸، مطالب اولی النہی ۶/۲۴۳۔

(۲) القلیوبی وعمیرہ ۴/۱۸۸۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/۱۰، أسنی المطالب ۴/۲۸۳۔

(۲) نیل المآرب ۲/۲۲۴۔

جائیں تو سب سے بہتر حیلہ وہ ہے جو گناہوں سے بچائے، اور سب سے قبیح وہ ہے جو حرام چیزوں میں ڈال دے [۱]۔

مخارجۃ

دیکھئے: "تخارج"۔

(۱) إعلام الموقعین ۴/ ۲۲۲۔

مخاض

تعریف:

۱- مخاض: میم کے فتحہ اور کسرہ کے ساتھ لغت میں دردزہ کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: مخضت المرأة وكل حامل: اس کی ولادت کا وقت قریب آیا اور اسے دردزہ شروع ہوگیا، اور قرآن کریم میں آیا ہے کہ: "فَأَجَآءَ هَا الْمَخَاضُ إِلٰى جِذْعِ النَّخْلَةِ" [۱] (سو انہیں دردزہ ایک کھجور کے درخت کی طرف لے گیا)، یعنی اسے دردزہ کی تکلیف نے کھجور کے درخت کے پاس جانے کے لئے مجبور کیا۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

ولادت:

۲- ولادت: والدہ کا اپنے بچہ کو جننا [۳]۔

اور مخاض ولادت سے پہلے ہوتا ہے۔

دردزہ سے متعلق احکام:

الف- دردزہ میں موت:

۳- فقہاء نے کہا ہے کہ دردزہ میں مرنے والی عورت آخرت میں شہید قرار پائے گی، اس معنی میں کہ آخرت میں اس کے لئے شہداء کا

(۱) سورۂ مریم/ ۲۳۔

(۲) المصباح المنیر، المغرب فی ترتیب المعرب، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) المصباح المنیر۔

اجر ہوگا، اس لئے کہ راشد بن حبیش کی حدیث ہے: "أن رسول الله ﷺ دخل علی عبادة بن الصامت يعوده في مرضه، فقال رسول الله ﷺ: أتعلمون من الشهيد في أمتي؟ فأرم القوم، فقال عبادة: ساندوني فأسندوه، فقال: يا رسول الله، الصبار المحتسب فقال رسول الله ﷺ: إن شهداء أمتي إذا لقليل، القتل في سبيل الله عزوجل شهادة، والطاعون شهادة، والغرق شهادة، والبطن شهادة، والنفساء يجرها ولدها بسرره إلى الجنة"[1] (رسول اللہ ﷺ عبادہ بن الصامت کی بیماری میں ان کی عیادت کے لئے تشریف لے گئے تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ تم لوگ جانتے ہو میری امت میں کون لوگ شہید ہیں؟ تو لوگوں نے خاموشی اختیار کی، تو حضرت عبادہ نے کہا کہ مجھے تکیہ کا سہارا دو، چنانچہ لوگوں نے انہیں سہارا دیا تو انہوں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! صبر کرنے والا جو ثواب کی امید رکھتا ہو، شہید ہے، اس پر جناب رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ پھر تو میری امت میں شہداء بہت کم ہوں گے، اللہ عزوجل کے راستہ میں قتل ہونا شہادت ہے، طاعون شہادت ہے، ڈوبنا شہادت ہے، پیٹ کی تکلیف میں مرنا شہادت ہے، اور نفساء عورت کو اس کا بچہ اپنے نافوں سے کھینچ کر جنت میں لے جائے گا)، لیکن اسے غسل دیا جائے گا، کفن پہنایا جائے گا، اور اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی[2]، اس لئے کہ نبی ﷺ نے اس عورت کی نماز جنازہ پڑھی جو نفاس میں مرگئی تھی تو آپ ﷺ

(۱) حدیث راشد بن حبیشؓ: "أن رسول الله ﷺ دخل علی عبادة بن الصامت" کی روایت احمد (۲۸۹/۳) نے کی ہے، اور منذری نے الترغیب (۳۰۹/۲) میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی والمحلی ۳۳۹/۱، مغنی المحتاج ۳۵۰/۱، ابن عابدین ۶۱۱/۱، المجموع ۲۶۴/۵، المغنی ۵۳۶/۲، کشاف القناع ۱۰۱/۲۔

اس کے درمیان میں کھڑے ہوئے تھے[1]۔

ب- دردزہ کی حالت میں عورت کا تبرع:

۴- عورت کے دردزہ کی حالت میں یا ولادت کے بعد بچہ کی جھلی کے جدا ہونے سے قبل اس کا تبرع کرنا تہائی کے علاوہ میں نافذ نہیں ہوگا، اس لئے کہ ولادت میں خطرہ ہے، چنانچہ اس کو مرض الموت میں مبتلا مریض کا حکم دیا جائے گا اور تہائی سے زائد میں موقوف رکھا جائے گا، پھر اگر بچہ کی جھلی علاحدہ ہوجائے اور ولادت کے ذریعہ زخم یا شدید چوٹ یا ورم نہ آئے تو اس کا تبرع نافذ ہوگا[2]۔

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ صلی علی امرأة ماتت في النفاس......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۰۱/۳) اور مسلم (۶۶۴/۲) نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے کی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۵۲/۳، المغنی ۸۶/۶۔

مُخاط

تعریف:

۱- مخاط لغت میں وہ چیز ہے جو ناک سے بہتی ہے جیسے منہ سے بہنے والا لعاب، اور مخطہ رینٹ جسے آدمی اپنی ناک سے پھینکتا ہے، کہا جاتا ہے کہ امتخط یعنی اس نے اپنا رینٹ اپنی ناک سے نکالا۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-نخاعۃ:

۲- نخاعہ (ضمہ کے ساتھ)، وہ بلغم ہے جسے انسان اپنے حلق سے خاء معجمہ کے مخرج سے نکالتا ہے، یا یہ وہ چیز ہے جسے انسان کھنکھارنے کے وقت ناک کی جڑ سے نکالتا ہے۔

اور نخامۃ وزن اور معنی کے اعتبار سے نخاعہ ہے، کہا جاتا ہے: تنخم و تنخع یعنی اس نے بلغم پھینکا [۲]۔

اور اصطلاح میں نخاعہ یا نخامہ یہ وہ گاڑھا فضلہ ہے، جسے انسان اپنے منہ سے پھینکتا ہے، چاہے اس کے دماغ سے آئے یا اس کے باطنی حصہ سے [۳]۔

اور ان دونوں کے مابین نسبت یہ ہے کہ نخاعہ مخاط سے عام ہے۔

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط، الشرح الکبیر للدردیر ۱/۵۰۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۳) أسنی المطالب ۱/۴۱۵۔

ب-لعاب:

۳- لغت میں لعاب کا معنی وہ چیز ہے جو منہ سے بہتی ہے [۱]۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

مخاط اور لعاب میں سے ہر ایک باطن سے نکلتا ہے، البتہ مخاط ناک سے اور لعاب منہ سے نکلتا ہے۔

مخاط سے متعلق احکام:

اول: رینٹ کی طہارت:

۴- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ رینٹ پاک ہے، اور جس کپڑے میں رینٹ ہو اس میں نماز صحیح ہوگی [۳]، اس لئے کہ حدیث ہے: **"فإذا تنخع أحدكم فليتنخع عن يساره تحت قدمه، فإن لم يجد فليقل هكذا۔ وصفه الراوي۔ فتفل في ثوبه ثم مسح بعضه ببعض"** [۴] (جب تم میں سے کوئی آدمی تھوکے تو چاہئے کہ وہ اپنی بائیں جانب اپنے پاؤں کے نیچے تھوکے، پھر اگر نہیں پائے تو وہ اس طرح سے تھوکے، راوی نے اسے اس طرح بیان کیا ہے کہ انہوں نے اپنے کپڑے میں تھوکا پھر اس کے بعض حصہ کو بعض کے ساتھ مل دیا)۔

البتہ مالکیہ نے عام رکھا ہے، چنانچہ ان حضرات نے کہا ہے کہ زندہ پاک جانور کا رینٹ، اس کا لعاب، اس کا آنسو اور اس کا پسینہ پاک ہے، چاہے وہ دریائی جانور ہو یا خشکی میں رہنے والا، اگرچہ

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر ۱/۵۰۔

(۳) الفتاوی الخانیہ ۱/۲۷، جواہر الإکلیل ۱/۸، مغنی المحتاج ۱/۷۷، کفایۃ الاخیار ۱/۶۴، کشاف القناع ۱/۱۹۱، ۱۹۴، ابن عابدین ۵/۲۳۲۔

(۴) حدیث: "فإذا تنخع أحدكم......" کی روایت مسلم (۱/۳۸۹) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

گندگی سے اس کی پیدائش ہو یا کتا ہو یا خنزیر ہو، یا زیادہ گندگی کھانے والا جانور ہو یا نشہ کی حالت میں مبتلا ہو یا گندگی کو کھائے ہوا ہو یا اسے پیا ہو، اور ایسے کپڑے میں نماز مکروہ نہیں ہے جس میں شراب پینے والے کا پسینہ یا اس کا رینٹ یا اس کا تھوک ہو(۱)۔

اور فقہاء کا اس بلغم کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے جو معدہ سے اوپر چڑھ گیا ہو، امام ابوحنیفہ، امام محمد، حنابلہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ پاک ہے، اور ان کے نزدیک اس بلغم کے مابین جو سینہ یا دماغ سے نکلا ہو، اور اس بلغم کے درمیان جو بلغم معدہ سے اوپر آگیا ہو، کوئی فرق نہیں ہے، اور ان حضرات نے حضرت ابوہریرہؓ کی گذشتہ حدیث کے ظاہر سے استدلال کیا ہے، اس لئے کہ اس بلغم کے مابین جو معدہ سے اوپر آگیا ہو اور اس کے مابین جو دماغ یا سینہ سے نکلا ہو، فرق نہیں کیا گیا ہے، اور اس لئے کہ معدہ جیسا کہ مالکیہ نے کہا ہے، پاک ہے، تو اس سے اوپر آنے والی چیز پاک ہوگی جب تک کہ وہ چیز تبدیل شدہ اور بدبودار نہ ہو(۲)۔

شافعیہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا مذہب ہے کہ یہ ناپاک ہے، اس لئے کہ وہ ناپاک چیزوں سے ملا ہوا ہے، اس لئے کہ معدہ ناپاک اشیاء کا مرکز ہے، جیسا کہ اگر کھانا قئے کرے(۳)۔

دوم: رینٹ کے کھانے کی حرمت:

۵- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ رینٹ کا کھانا حرام ہے، انہوں نے کہا ہے کہ رینٹ اگرچہ پاک ہے مگر وہ گندگی ہے، اور انسان کا

---

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۸۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۴۴، الخرشی ۱/ ۸۶، کشاف القناع ۱/ ۱۹۱، المغنی ۱/ ۱۸۶، بدائع الصنائع ۱/ ۲۷۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۲۷، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۴، تحفۃ المحتاج ۱/ ۲۹۴، مغنی المحتاج ۱/ ۷۹۔

اسے کھانا اس کی گندگی کی وجہ سے حرام ہے، نہ کہ اس کے ناپاک ہونے کی وجہ سے(۱)۔

سوم: رینٹ وغیرہ کے نکلنے سے وضو کا ٹوٹنا:

۶- رینٹ اور بلغم وغیرہ کے نکلنے سے وضو کے ٹوٹنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ، حنابلہ، شافعیہ، امام ابوحنیفہ اور حنفیہ میں سے محمد بن الحسن کا مذہب ہے کہ رینٹ وغیرہ کے نکلنے سے جو دماغ یا پیٹ سے نکلتا ہے وضو نہیں ٹوٹے گا۔

اور اس کے وضو کے نہ ٹوٹنے کی علت کے بارے میں ان حضرات کا اختلاف ہے اور یہ بعض نواقض وضو میں ان کے اختلاف کے تابع ہے، شافعیہ اور مالکیہ نے کہا ہے کہ یہ ایسی چیز ہے جو سبیلین میں سے کسی ایک سے نہیں نکلی ہے، اور ہر وہ چیز جو ان دونوں سے نہ نکلے وہ ناقض وضو نہیں ہے، مگر جبکہ مخرج بند ہو جائے اور ناف کے نیچے سے راستہ کھل جائے، پھر اس سے معتاد شئی نکلے تو اس حالت میں اس سے وضو ٹوٹ جائے گا(۲)۔

امام ابوحنیفہ، امام محمد اور حنابلہ نے کہا ہے کہ یہ پاک ہے، اور اس لئے کہ یہ چکنی چیز ہے اس کے ساتھ کوئی نجاست نہیں چپکتی ہے تو وہ پاک ہوگی، اور باوضو شخص سے کسی پاک چیز کا نکلنا وضو کو نہیں توڑے گا اور وہ تھوک کی طرح سے ہوگا، اور امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ اگر رینٹ معدہ سے اوپر آئے اور وہ منہ بھر ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ وہ ناپاکیوں سے مخلوط ہے، کیونکہ معدہ ناپاکیوں کا مرکز ہے، تو رینٹ حدث ہوگا، اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، جیسے قئی، زیلعی نے کہا ہے کہ امام ابو یوسف اور طرفین کے نزدیک محل اختلاف وہ صورت

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۷۷، کفایۃ الاخیار ۱/ ۶۴۔

(۲) روض الطالب ۱/ ۵۴، نہایۃ المحتاج ۱/ ۹۶، الخرشی ۱/ ۱۵۳، الشرح الصغیر ۱/ ۱۳۶۔

ہے جبکہ بلغم کھانے کے ساتھ مخلوط نہ ہو، اور کھانا غالب نہ ہو۔

لیکن اگر وہ کھانے سے مخلوط ہو اور کھانا غالب ہو تو ان حضرات کے نزدیک بالاتفاق ٹوٹ جائے گا(۱)۔

چہارم: روزہ میں رینٹ کا پھینکنا یا اسے نگلنا:

۷- رینٹ کے نگلنے یا اس کے پھینکنے کے ذریعہ روزہ کے فاسد ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ رینٹ کے پھینکنے اور اس کے نگلنے سے روزہ فاسد نہیں ہوگا، اگرچہ اس کا پھینکنا ممکن ہو، اور اگرچہ اس کے منھ کے ظاہری حصہ تک پہنچنے کے بعد ہو۔

اور حنفیہ میں سے امام ابویوسف نے کہا ہے کہ اگر رینٹ معدہ سے اوپر آئے اور منہ بھر کر ہو تو وہ روزہ کو فاسد کردے گا(۲)۔

اور شافعیہ نے کہا ہے کہ رینٹ کے پھینکنے اور اس کے کلی کرنے سے اصح قول کے مطابق روزہ باطل نہیں ہوگا، چاہے اسے دماغ سے نکالا ہو یا اپنے باطن سے اس لئے کہ اس کی بار بار ضرورت پڑتی ہے، لہذا اس میں رخصت دی جائے گی، اور اصح کے بالمقابل قول ہے کہ اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا جیسے قے کرنے سے اور اگر وہ خود بخود آجائے یا کھانسی کے غلبہ کی وجہ سے آجائے تو یقیناً اس میں کوئی حرج نہیں ہوگا، اور اگر وہ اپنے محل میں باقی رہ جائے تو بالیقین روزہ کو نہیں توڑے گا پھر اگر وہ اس کے دماغ سے اترے اور منہ کے ظاہری حصہ میں آجائے تو اگر اسے اس کے بہنے کی جگہ سے نکالے اور اس کو

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۷، تبیین الحقائق ۱/ ۹، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۴، المغنی ۱/ ۱۸۶۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۰۱، حاشیۃ الطحطاوی ۱/ ۴۵۸، ۴۵۹، البحر الرائق ۱/ ۲۹۴، فتح القدیر ۲/ ۲۶۰، تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۶، الشرح الصغیر ۱/ ۷۰۰، شرح الزرقانی ۲/ ۲۰۳۔

پھینک دے تو روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور اگر اس کے پھینکنے پر قادر ہونے کے باوجود اسے چھوڑ دے اور وہ پیٹ کے اندر پہنچ جائے تو اصح قول میں اس کی کوتاہی کی وجہ سے اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا، لیکن اگر وہ منہ کی ظاہری حد تک نہ پہنچے (اور یہ نووی کے نزدیک حاء مہملہ کا مخرج ہے اور رافعی کے نزدیک خاء معجمہ کا مخرج ہے) بایں طور کہ وہ باطن کی حد میں ہو اور یہ ہمزہ اور ہاء کا مخرج ہے، یا ظاہر میں حاصل ہو اور اس کے پھینکنے پر قادر ہو تو مضر نہیں ہوگا(۱)۔

اور حنابلہ کے نزدیک روزہ دار کے رینٹ کو نگلنے میں دو روایتیں ہیں:

اول: اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا، حنبل نے کہا ہے کہ میں نے ابوعبداللہ کو کہتے ہوئے سنا ہے کہ اگر کوئی بلغم کھنکھارے پھر اسے نگل لے تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ بلغم سر سے اترتا ہے، اور اگر اپنے پیٹ سے بلغم نکالے پھر اسے نگل جائے تو بھی روزہ ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ اس سے بچنا ممکن ہے، اور اس لئے کہ یہ منہ کے علاوہ سے ہے، تو وہ قے کے مشابہ ہوگا۔

دوم: اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا، مروزی کی روایت میں کہا ہے کہ اگر تم روزہ کی حالت میں بلغم کو نگل لو تو تم پر قضا واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ عادتاً منہ میں ہوتا ہے، باہر سے پہنچنے والا نہیں ہے تو وہ تھوک کے مشابہ ہوگا(۲)۔

پنجم: مسجد میں بلغم تھوکنا:

۸- فقہاء کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ گندے پاک فضلات یعنی رینٹ، تھوک اور بلغم وغیرہ کو مسجد میں تھوکنا ممنوع

(۱) تحفۃ المحتاج ۳/ ۳۹۹، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۶۱، روض الطالب ۱/ ۴۱۵، المحلی القلیوبی ۲/ ۵۵۔

(۲) المغنی ۳/ ۱۰۷۔

ہے، اس لئے کہ حدیث ہے:"البزاق في المسجد خطيئة" (۱) (مسجد میں تھوکنا گناہ ہے)۔

اور شافعیہ نے کہا ہے کہ مسجد میں تھوکنا مطلقاً حرام ہے، اور اسی پر نووی نے یقین کیا ہے، اس کی دلیل گذشتہ حدیث کا ظاہر ہے، اور اسی طرح صیمری نے کہا ہے کہ مسجد میں تھوکنا معصیت ہے، زرکشی نے کہا ہے کہ شافعیہ میں سے رویانی، جرجانی، محاملی اور سلیم الرازی وغیرہ کا کراہت کو مطلق رکھنا تحریم کے ارادہ پر محمول ہے لہذا جو مسجد میں تھوکے گا تو وہ حرام کا ارتکاب کرے گا، اور اس کا کفارہ اسے مسجد کے ریت میں دفن کرنا ہے، اور اگر اسے کسی کپڑے وغیرہ کے ذریعہ پونچھ دے تو افضل ہوگا۔

اور زرکشی نے "شرح المہذب" (۲) سے نقل کیا ہے کہ جو شخص مسجد میں کسی شخص کو تھوکتے ہوئے دیکھے تو اگر وہ قادر ہو تو اس پر نکیر کرنا، اور اس کو اس سے روکنا اس پر لازم ہوگا، اور جو شخص مسجد میں تھوک یا رینٹ وغیرہ دیکھے تو اسے اس کو دفن کرکے یا اسے نکال کر ختم کردے، اور اس کی جگہ پر خوشبو لگانا مستحب ہوگا، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے:"**أن النبي ﷺ رأى نخامة في قبلة المسجد فغضب حتى احمر وجهه فجاء ت امرأة أنصارية فحكتها، وجعلت مكانها خلوقاء، فقال ﷺ ما أحسن هذا**" (۳) (نبی ﷺ نے مسجد کے قبلہ کی جانب بلغم دیکھا تو آپ ﷺ کو غصہ آ گیا یہاں تک کہ آپ کا چہرہ سرخ ہوگیا، اسی دوران ایک انصاری عورت آئی اور اس نے اسے صاف کردیا اور اس کی جگہ پر ایک قسم کی خوشبو رکھ دی تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہ کتنا اچھا ہے)۔

اور ابو العباس قرطبی نے بعض فقہاء سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ تھوک مسجد میں اس شخص کے لئے گناہ ہے، جو اس میں تھوکے اور اسے دفن نہ کرے، اس لئے کہ اس سے مسجد گندی ہوگی اور اس شخص کو اس سے تکلیف پہنچے گی جس کے ساتھ یہ چپک جائے، لیکن جو شخص اس پر مجبور ہوجائے اور ایسا کرلے اور اسے دفن کردے تو وہ گنہگار نہیں ہوگا اور اسی وجہ سے اس کو کفارہ کہا گیا ہے، اور تکفیر کا معنی ڈھانپ دینا، چھپا دینا اور پوشیدہ رکھنا ہے، تو گویا کہ اسے دفن کردینا اس گناہ کو ڈھانپ دے گا جو ہوسکتا ہے (۱)۔

اور امام مالک نے کہا ہے کہ اگر مسجد کنکری والی ہو تو اس میں مضائقہ نہیں ہے کہ وہ اپنے سامنے اور اپنے بائیں طرف اور اپنے قدم کے نیچے تھوکے، اور مکروہ ہے کہ قبلہ کی دیوار میں اپنے سامنے تھوکے، اور اگر اس کے دائیں طرف نماز میں کوئی آدمی ہو اور اس کے بائیں طرف آدمی ہو تو اپنے سامنے تھوکے اور اسے دفن کردے، اور اگر وہ اس کے دفن کرنے پر قادر نہ ہو تو وہ کسی بھی حال میں مسجد میں نہ تھوکے، خواہ لوگوں کے ساتھ ہو یا تنہا ہو (۲)۔

اور حنابلہ نے کہا ہے کہ مسنون یہ ہے کہ مسجد کو تھوک سے بچایا جائے، اگرچہ اس کی فضاء میں ہو، اور مسجد میں تھوکنا گناہ ہے، پس اگر اس کی زمین بہت زیادہ کنکری یا مٹی، یا ریت والی ہو تو اس کا کفارہ اسے دفن کرنا ہے، اور اگر کنکری والی نہ ہو بلکہ پتھر والی یا سنگ مرمر والی ہو تو رینٹ کو اپنے کپڑے وغیرہ سے صاف کردے، اس لئے کہ مقصد اس کو زائل کرنا ہے اور اس کو چٹائی سے ڈھانک دینا کافی نہیں ہوگا،

---

(۱) حدیث:"البزاق في المسجد خطيئة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۵۱۱) اور مسلم (۱/۳۹۰) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) إعلام الساجد ص ۳۰۸۔

(۳) حدیث:"أن النبي ﷺ رأى نخامة في قبلة......" کی روایت نسائی (۲/۵۲) اور ابن ماجہ (۱/۲۵۱) نے کی ہے۔

---

(۱) إعلام الساجد بأحکام المساجد ص ۳۰۸، ۳۰۹، کشاف القناع ۲/۳۶۵، ۳۶۶۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/۲۰۳، الشرح الصغیر ۱/۴۴۔

اس لئے کہ اس میں زائل کرنا نہیں ہے اور اگر تھوکنے والا اس کو دور نہ کرے تو اس کے علاوہ جس شخص کو اس کا علم ہو اس پر لازم ہوگا کہ زمین کی حالت کے اعتبار سے اس کو دفن کرکے یا پونچھ کر کے اس کو دور کرے، پھر اگر اسے جلدی میں مسجد میں تھوک آجائے تو اسے اپنے کپڑے میں لے لے اور کپڑے کے ایک حصہ کو دوسرے حصہ سے مل دے اور اگر بلغم دیوار پر ہو تو اس کا ازالہ بھی واجب ہوگا اس لئے کہ حضرت انسؓ کی سابقہ حدیث ہے [۱]۔

اور تفصیل اصطلاح ''مسجد'' اور ''بصاق'' (فقرہ/۴) میں ہے۔

(۱) کشاف القناع ۲/۳۶۵۔

مُخافتة

دیکھئے: ''إسرار''۔

مخدرة

تعریف:

۱- مخدرہ فعل خدّر کا اسم مفعول ہے، کہا جاتا ہے کہ: خدر الشيء اس نے اسے چھپادیا، اور یہ دراصل لغت میں اس پردہ کا نام ہے جو گھر کے ایک گوشہ میں لڑکی کے لئے پھیلا دیا جاتا ہے، پھر ہر گھر وغیرہ میں استعمال ہونے لگا جو تمہیں چھپادے۔

اور فیومی نے کہا ہے کہ گھر کو ''خدر'' نہیں کہا جاتا ہے، مگر جبکہ اس میں کوئی عورت ہو، کہا جاتا ہے: أخدرت الجارية اس نے پردہ کو لازم پکڑا، اور أخدرها أهلها وخدّروها یعنی گھر والوں نے اسے چھپایا اور اس کو ذلیل ہونے سے اور اپنی ضرورت کے لئے نکلنے سے اس کو بچایا تو اسم مفعول مخدرة، مستورة اور مصونة ہے [۱]۔

اور اصطلاح میں یہ وہ عورت ہے جو ہمیشہ پردہ میں رہے خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ، اور وہ غیر محرم مردوں کے سامنے نہ آئے، اگرچہ ضرورت کے لئے نکلے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

برزة:

۲- برزہ لغت میں پاکدامن عورت ہے، جو مردوں کے سامنے آتی ہو، اور ان سے گفتگو کرتی ہو، اور یہ وہ عورت ہے جو سن رسیدہ

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) ابن عابدین ۴/۳۹۳، کشاف القناع ۶/۴۳۹۔

ہوجائے، اور پردہ کرنے والی عورتوں کی حد سے نکل جائے۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۱)۔

اور برزہ مخدرہ کی ضد ہے۔

مخدرہ سے متعلق احکام:

عدالت میں مخدرہ کو حاضر کرنا:

۳- حنفیہ اور اصح قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ پردہ میں رہنے والی عورت کو جو موجود ہو، اس کے خلاف دعوی کی وجہ سے اس کو حاضر ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا، تاکہ اس سے مشقت دور ہو جیسے بیمار، اور شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ اگر یمین میں جگہ کے ساتھ تغلیظ نہ ہو تو حلف دلانے کے لئے اس کو حاضر ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا، پھر اگر جگہ سے یمین میں تغلیظ ہو تو اصح قول کے مطابق اسے حاضر کیا جائے گا، بلکہ پردہ نشیں عورت وکیل بنادے گی یا قاضی اس کے پاس اپنا نائب بھیجے گا اور وہ پردہ کے پیچھے سے جواب دے گی، بشرطیکہ فریق اعتراف کرلے کہ وہ یہی ہے یا اس کے محرم میں سے دو شخص گواہی دیں کہ وہ یہی ہے، ورنہ وہ چادر اوڑھے گی اور پردہ سے نکل کر مجلس قضا میں آجائے گی اور حلف کے وقت اپنی جگہ سے حلف لے گی۔

دوسرا قول: وہ دوسری عورت کی طرح حاضر کی جائے گی، اور اس پر قفال نے اپنے فتاوی میں اعتماد کیا ہے۔

اور حنفیہ نے کہا ہے کہ جب وہ پردہ میں رہنے والی خاتون ہو، اور اس کا حق دوسرے رشتہ دار یا غیر رشتہ دار یا شوہر کے ذمہ ہو تو وہ قاضی کے پاس آدمی بھیجے گی اور ان سے درخواست کرے گی کہ اس کے فریق کو طلب کریں تو وہ اس کے پاس دو گواہ اور ایک وکیل کو بھیجے گا، تو وہ اس کے بارے میں وکیل بنائے گی، اور اس پر گواہان گواہی دیں گے، اور وکیل اس حق کا دعوی کرے گا جو اس کا ہو، اور اگر اس پر اس چیز کے متعلق یمین واجب ہو جس کا فیصلہ اس کے وکیل کے لئے کیا جائے گا، تو وہ اس کے پاس ایسے شخص کو بھیجے گا جو اس بارے میں سوال کرے گا، اور اگر اس پر یمین واجب ہوگی تو اس سے یمین لے گا (۱)۔

پردہ نشیں ہونے کے بارے میں فریقین کا اختلاف:

۴- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر پردہ نشیں ہونے کے بارے میں فریقین کے درمیان اختلاف ہو جائے یعنی مدعی کہے کہ مدعی علیہا پردہ نشیں نہیں ہے، اور مجلس قضاء میں حاضری اس پر لازم ہے، اور مدعا علیہا کہے کہ میں پردہ نشیں ہوں، لہذا مجلس دعوی میں حاضر ہونا شرعاً مجھ پر لازم نہیں ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ ایسی قوم میں سے ہو جن کی عورتوں میں پردہ غالب ہو تو یمین کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی، ورنہ یمین کے ساتھ مدعی کی تصدیق کی جائے گی، جبکہ ان دونوں میں سے کسی کے پاس بینہ نہ ہو، اور یہی ماوردی اور رویانی کا قول ہے، اور یہی شافعیہ کے نزدیک پہلا قول ہے، جیسا کہ شربینی الخطیب نے کہا ہے (۲)۔

پردہ نشیں ہونا ان اعذار میں سے ہے جن کی وجہ سے شہادۃ علی الشہادۃ جائز ہوتی ہے:

۵- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ادائیگی شہادت کے وجوب کی ایک شرط یہ ہے کہ گواہ مرض وغیرہ کی وجہ سے معذور نہ ہو، جیسے عورت کا

---

(۱) المصباح المنیر، کشاف القناع ۶/ ۳۹۹، مغنی المحتاج ۴/ ۴۱۷۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۱۷، روضۃ القضاۃ للسمنانی ۱/ ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۱۷۔

مثلاً پردہ نشیں ہونا۔

اگر شہادت کے لئے بلائی جانے والی عورت پردہ نشیں ہو تو اس پر ادائیگی لازم نہیں ہوگی، اور اس کی گواہی پر دوسری عورت گواہی دے گی یا قاضی اس کے پاس ایسے شخص کو بھیجے گا جو اس کی گواہی کو سنے گا، تاکہ اس کی طرف سے مشقت دور ہو[(۱)]۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۹۲، ۳۹۳، روضۃ القضاۃ للسمنانی ۱/ ۱۸۸، مغنی المحتاج ۴/ ۴۵۲، ۴۵، کشاف القناع ۶/ ۴۳۸، ۴۳۹۔

مُخَذَّل

دیکھئے: ''تخذیل''۔

مُخَنَّث

تعریف:

۱- مخنث لغت میں (نون کے فتحہ اور اس کے کسرہ کے ساتھ) انخناث سے ماخوذ ہے، اور اس کا معنی نرم ہونا اور ٹوٹنا ہے، اور یہ اس کے نرم ہونے اور ٹوٹنے کی وجہ سے ہے، اور اسم خُنث ہے اور مخنث کو خناثہ اور خنیثہ کہا جاتا ہے[(۱)]۔

اور اصطلاح میں وہ شخص ہے جس کی حرکتیں پیدائشی طور پر یا بناوٹی طور پر عورتوں کی حرکتوں کے مشابہ ہوں۔

اور ابن عابدین نے صاحب ''النہر'' سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ مخنث (نون کے کسرہ کے ساتھ) لوطی کے مرادف ہے، اور ابن حبیب نے کہا ہے کہ مخنث وہ مرد ہے جو عورت کے مشابہ ہو، اگرچہ اس کی طرف سے بے حیائی معلوم نہ ہو[(۲)]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- خنثی:

۲- لغت میں خنثی وہ شخص ہے جس کے پاس مرد اور عورت دونوں کی

(۱) لسان العرب، مختار الصحاح، المعجم الوسیط، المغرب للمطرزی مادہ: ''خنث''۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۸۳، ۱۸۴ طبع داراحیاء التراث العربی، مجمع الانہر ۲/ ۱۸۹، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۴/ ۲۲۰ طبع دارالمعرفہ، شرح الزرقانی ۸/ ۹۰ طبع دار الفکر، اسنی المطالب ۲/ ۵۸ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، القلیوبی ۴/ ۳۲۰ طبع داراحیاء الکتب العربیہ، مطالب اولی النہی ۵/ ۱۴ طبع المکتب الإسلامی، فتح الباری ۹/ ۳۳۴، ۳۳۵ المکتب الإسلامی۔

شرمگاہ ہو[۱]۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، مخنث اور خنثی کے مابین فرق یہ ہے کہ مخنث کے مرد ہونے میں کوئی خفاء نہیں ہوتا ہے، لیکن خنثی کے مرد یا عورت ہونے کا حکم اس میں مرد یا عورت کی علامتوں کے ظاہر ہوئے بغیر نہیں ہوتا ہے[۲]۔

ب- فاسق:

۳- فاسق لغت میں فسق سے ماخوذ ہے، اور یہ اصل میں کسی چیز کا کسی چیز سے فساد کے طور پر نکل جانا ہے، اور اسی قبیل سے اہل عرب کا قول ہے: **فسق الرطب** جبکہ کھجور اپنے چھلکے سے نکل جائے۔

اور یہ اطاعت، دین اور استقامت سے نکلنے پر بولا جاتا ہے۔

اور اصطلاح میں فاسق وہ مسلمان ہے جو قصداً کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرے، یا جو بلا تاویل کسی صغیرہ گناہ پر اصرار کرے[۳]۔

فاسق اور مخنث کے مابین نسبت یہ ہے کہ اگر یہ بتکلف ہو پیدائشی طور پر نہ ہو تو عموم وخصوص کی نسبت ہے، اس لئے کہ مذکورہ مفہوم کے اعتبار سے ہر مخنث فاسق ہوگا، اور ہر فاسق مخنث نہیں ہوگا۔

مخنث سے متعلق احکام:

۴- مخنث کی دو قسمیں ہیں: اول: جو اسی طرح پیدا ہوا ہو، اور وہ تکلفاً عورتوں کے اخلاق، ان کی صورت، ان کے کلام اور ان کی حرکات کو نہ اپنائے، بلکہ یہ پیدائشی طور پر ہو، اسی صفت پر اللہ نے اسے پیدا کیا

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''خنث''۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۶۴ طبع دار احیاء التراث العربی وحاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۴۸۹ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۱ طبع مصطفی البابی الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۲۵۳، ۶۷۷ طبع الریاض۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، قواعد الفقہ للبرکتی، شرح المحلی علی المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۲۷۔

ہو، تو ایسے شخص کے لئے نہ تو مذمت ہے نہ ہی عتاب، نہ گناہ اور نہ ہی سزا، اس لئے کہ یہ معذور ہے، اس میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے۔

دوم: جو پیدائشی طور پر ایسا نہ ہو، بلکہ وہ قصداً اپنے اختیار سے عورتوں کے ساتھ ان کے اقوال وافعال میں مشابہت اختیار کرے، تو یہ مذموم ہے، جس کے بارے میں احادیث صحیحہ میں لعنت آئی ہے[۱]۔

اور اس پر مختلف احکام مرتب ہوتے ہیں، جنہیں ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں:

الف- مخنث کی گواہی:

۵- حنفیہ نے صراحت کی ہے اور یہی دوسرے فقہاء کے اقوال سے سمجھا جاتا ہے کہ مخنث کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، اور اس سے مراد وہ مخنث ہے جو غلط کاموں کو کرتا ہے یا وہ قصداً اپنے بناؤ سنگھار، اپنے اعضا کی تکسیر اور اپنی گفتگو کو نرم کرنے میں عورتوں کی مشابہت اختیار کرتا ہے، اس لئے کہ یہ معصیت ہے کیونکہ حضرت ابن عباسؓ نے روایت کی ہے، انہوں نے کہا: ''**أن النبي ﷺ لعن الله المخنثين من الرجال، والمترجلات من النساء**''[۲] (نبی ﷺ نے مخنث مردوں اور مردوں کی مشابہت اختیار کرنے والی عورتوں پر لعنت کی ہے)۔

لیکن وہ شخص کہ پیدائشی طور پر اس کے کلام میں نرمی اور اس کے اعضاء میں لچک ہو اور غلط افعال میں وہ مشہور نہ ہو تو وہ عادل اور

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۸۳، ۱۸۴ طبع دار احیاء التراث العربی، مجمع الانہر شرح ملتقی الأبحر ۲/ ۱۸۹، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۴/ ۲۲۰ طبع دار المعرفہ، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۴/ ۱۶۴۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ: ''**لعن النبي ﷺ المخنثين من الرجال......**'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۳۳) نے کی ہے۔

مقبول الشہادہ ہے [۱]۔

ب-مخنث کا اپنی غیر محرم عورتوں کو دیکھنا:

۶- بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اس مخنث کے لئے جو غلط کاموں کا ارتکاب کرتا ہو عورتوں کی طرف دیکھنا جائز نہیں ہے، اور اس مخنث کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس کے اعضاء میں نرمی یا لچک اصل خلقت کے اعتبار سے ہو، اور عورتوں کی خواہش نہیں رکھتا ہو، بعض حنفیہ اور حنابلہ نے اس جیسے کو عورتوں کے ساتھ چھوڑنے کے سلسلہ میں رخصت دی ہے، ان کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ" [۲]، اور ابن عباسؓ سے ابوبکرؓ کی روایت میں ہے کہ انہوں نے فرمایا: "غير أولي الإربة" سے مراد مخنث ہے، اور مجاہد اور قتادہ سے منقول ہے کہ وہ شخص جسے عورت کی ضرورت نہ ہو، اس سے مراد وہ شخص ہے جسے شہوت نہ ہو، اور ایک قول ہے کہ اس سے مراد وہ مجبوب ہے، جس کا پانی (نطفہ) خشک ہو گیا ہو، اور ایک قول ہے کہ اس سے مراد وہ کم عقل ہے جو نہیں جانتا ہے کہ عورتوں کے ساتھ کیا کیا جاتا ہے، اور اس کا مقصد صرف اس کا پیٹ ہوتا ہے، اور اس باب میں اصل حضرت ام سلمہؓ کی یہ حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**دخل عليّ النبي ﷺ وعندي مخنث، فسمعته يقول لعبد الله بن أبي أمية، يا عبدالله أرأيت إن فتح الله عليكم الطائف غدا فعليك بابنة غيلان، فإنها تقبل بأربع، وتدبر بثمان، فقال النبي ﷺ: لا يدخلن هؤلاء عليكن**" [۱] (میرے پاس نبی علیہ السلام تشریف لائے اور میرے پاس ایک مخنث تھا تو میں نے اسے عبداللہ بن ابی امیہ سے یہ کہتے ہوئے سنا: اے عبداللہ دیکھنا اگر اللہ نے کل تم لوگوں پر طائف کو فتح کر دیا تو غیلان کی بیٹی پر دھیان رکھنا، وہ چار کے ساتھ آتی ہے اور آٹھ کے ساتھ لوٹتی ہے، تو نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ یہ لوگ تمہارے پاس ہرگز نہ آئیں)۔

ابن جریج نے کہا ہے کہ اس مخنث کا نام ہیت تھا اور اس کی صراحت سرخسی نے کی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ ہیت نامی مخنث رسول اللہ علیہ السلام کے ازواج مطہرات کے گھروں میں آیا کرتا تھا، یہاں تک کہ رسول اللہ علیہ السلام نے اس سے ایک فحش بات سنی تو اس کو نکال دینے کا حکم فرمایا، اور ایک قول ہے کہ اس کا نام ماتع تھا، اور ایک قول ہے کہ درست یہ ہے کہ اس کا نام ہنب تھا [۲]۔

ج-مخنث کے پیچھے نماز پڑھنا:

۷- زہری نے اپنے اس قول سے صراحت کی ہے کہ ہماری رائے نہیں ہے کہ سخت مجبوری کے بغیر مخنث کے پیچھے نماز پڑھی جائے، جیسے یہ کہ وہ صاحب شوکت ہو یا اس کی طرف سے ہو، تو اس کے سبب سے جماعت کو معطل نہیں کیا جائے گا۔

اور اسے معمر نے زہری سے بغیر کسی قید کے نقل کیا ہے، ان کے

---

(۱) فتح القدیر ۶/ ۳۴ طبع والمطبعۃ الامیریہ، الاختیار ۲/ ۱۴۷ طبع دارالمعرفہ، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۴/ ۲۲۰ طبع دارالمعرفہ، المبسوط للسرخسی ۱۶/ ۱۲۱ طبع مطبعۃ السعادہ، مجمع الأنہر ۲/ ۱۸۹، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۶۷ طبع الامیریہ، الحطاب ۶/ ۱۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع دارالفکر، الوجیز ۲/ ۲۴۹ طبع دارالمعرفہ، المغنی ۹/ ۱۶۰، نیل المآرب ۲/ ۷۶ ۴ طبع مکتبۃ الفلاح۔

(۲) سورۂ نور/ ۳۱۔

(۱) حدیث ام سلمہؓ: "**دخل عليّ النبي ﷺ وعندي مخنث**" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۴۳) اور مسلم (۳/ ۱۷۱۵، ۱۷۱۶) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) فتح القدیر ۸/ ۱۰۸ طبع المطبعۃ الامیریہ، المبسوط للسرخسی ۱۶/ ۱۳۱ طبع مطبعۃ السعادہ، فتح الباری ۸/ ۴۳، ۴۵ طبع دارالمعرفہ، مسلم بشرح النووی ۱۴/ ۱۶۳ طبع المطبعۃ المصریہ، مطالب اولی النہی ۵/ ۱۴ طبع المکتب الإسلامی۔

الفاظ ہیں: میں نے کہا کہ مخنث کا کیا حکم ہے؟ فرمایا: کہ نہیں، اور نہ اس کی تعظیم کی جائے گی اور نہ اس کی اقتداء کی جائے گی، لیکن وہ مخنث جس میں لچک اور عورتوں کے ساتھ بناوٹ اور مشابہت ہو تو اس کے پیچھے نماز سے ممانعت نہیں ہے، بشرطیکہ یہ اس کی اصل خلقت ہو [۱]۔

د- مخنث کی تعزیر:

۸- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مخنث کی تعزیر کی جائے گی اور اسے قید میں رکھا جائے گا، یہاں تک کہ وہ توبہ کرلے۔

اور شربینی الخطیب نے کہا ہے کہ قاعدہ یہ ہے کہ غیر معصیت میں تعزیر نہیں ہے، لیکن مصلحت کی وجہ سے اس سے مخنث کی نفی کا استثناء کیا گیا ہے، حالانکہ یہ معصیت نہیں ہے [۲]۔

ھ- اس شخص کی حد جو دوسرے کو: اے مخنث کہے:

۹- مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اس شخص پر جو کسی پاکدامن آزاد مسلمان کو اے مخنث کہے، حد لگائی جائے گی بشرطیکہ وہ قسم نہ کھائے کہ اس نے اس پر تہمت لگانے کا ارادہ نہیں کیا، اور اگر قسم کھالے کہ اس نے اس پر تہمت لگانے کا ارادہ نہیں کیا، بلکہ اس کی مراد یہ تھی کہ وہ بات اور کام میں عورتوں کی طرح سے لچک اختیار کرتا ہے تو حد نہیں لگائی جائے گی، بلکہ تادیب کی جائے گی، یہ اس صورت میں ہے جبکہ عرف میں خاص طور پر اس کو مخنث نہ کہا جاتا ہو جس کے ساتھ بدفعلی کی جائے لیکن اگر عرف میں خاص طور پر اس کو کہا جاتا ہو، جیسا کہ آج کل ہے، تو مطلقاً حد لگائی جائے گی، حلف لے یا نہیں، اس لئے کہ اسے اس شخص کی طرح مانا جائے گا جو اپنی معصیت پر اصرار کرنے والا ہو [۱]۔

(۱) فتح الباری ۲/۱۸۸ طبع دار المعرفہ۔

(۲) فتح القدیر ۴/۲۱۸ طبع المطبعۃ الامیریہ، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۴/۱۶۳ طبع المطبعۃ المصریہ، الإقناع للشربینی ۲/۱۸۲ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی، فتح الباری ۹/۳۳۴، ۵۳۳ طبع دار المعرفہ۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۳۰ طبع دار الفکر، مواہب الجلیل ۶/۳۰۲ طبع دار الفکر، شرح الزرقانی ۸/۹۰، جواہر الإکلیل ۲/۲۸۸ طبع دار المعرفہ۔

مَخِیط

دیکھئے: ''إحرام''۔

مخیلۃ

تعریف:

۱- لغت میں مخیلہ کے معانی میں سے کبر اور ظن ہے [۱]۔

اصطلاح میں عینی نے کہا ہے کہ مخیلہ (میم کے فتحہ کے ساتھ) کبر ہے [۲]۔

اور شافعیہ نے مخیلہ کی تفسیر حمل پر علامت سے کی ہے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

عجب:

۲- لغت میں عجب کے معانی میں سے تکبر ہے [۴]۔

اور اصطلاح میں انسان کا اپنے بارے میں ایسے درجہ کے مستحق ہونے کا گمان کرنا ہے، جس کا وہ مستحق نہ ہو [۵]۔

مخیلہ اور عجب کے مابین نسبت یہ ہے کہ مخیلہ نفس میں عجب پیدا کرتا ہے۔

مخیلہ سے متعلق احکام:

اول: مخیلہ تکبر کے معنی میں:

۳- تکبر شرعاً ممنوع ہے، نبی علیہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "کلوا واشربوا وتصدقوا والبسوا في غير إسراف ولا مخيلة" [۱] (کھاؤ، پیو، صدقہ کرو اور پہنو مگر فضول خرچی نہ ہو اور نہ تکبر ہو)۔

الموفق عبد اللطیف نے اس حدیث کی تعلیق میں کہا ہے: یہ حدیث انسان کے اپنی ذات کی تدبیر کے فضائل کے لئے جامع ہے، اور اس میں دنیا اور آخرت میں نفس اور جسم کے مصالح کی تدبیر ہے، اس لئے کہ اسراف ہر چیز میں نقصان دہ ہے، جسم کے لئے نقصان دہ ہے، معیشت کے لئے نقصان دہ ہے، کیونکہ وہ اِتلاف کا سبب بنتا ہے، اور نفس کے لئے نقصان دہ ہے، اس لئے کہ وہ اکثر احوال میں جسم کے تابع ہے، اور تکبر نفس کے لئے مضر ہے، کیونکہ اس میں خود پسندی پیدا کرتا ہے، اور آخرت میں نقصان دہ ہے، اس حیثیت سے کہ وہ گناہ کماتا ہے، اور دنیا کے لئے مضر ہے اس اعتبار سے کہ وہ لوگوں کی بیزاری کا ذریعہ بنتا ہے [۲]۔

دوم: مخیلہ حمل کی علامت کے معنی میں:

۴- اگر جنایت کرنے والی عورت حمل کا دعوی کرے تو حد جاری کرنے کی تاخیر کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ "الفتاوی الہندیہ" میں حد زنا پر کلام کی بحث میں مذکور ہے کہ اگر گواہ کسی عورت پر زنا کی گواہی دیں اور وہ کہے کہ میں حاملہ ہوں تو عورتیں دیکھیں گی اور اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، تو اگر عورتیں کہیں کہ یہ حاملہ ہے، تو حاکم اسے دو سال کی مہلت دے گا تو اگر وہ بچہ نہ جنے تو اسے سنگسار کیا جائے گا [۳]۔

---

(۱) النہایہ فی غریب الحدیث، القاموس المحیط، لسان العرب۔
(۲) عمدۃ القاری ۲۱/ ۲۹۴۔
(۳) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۲۴۔
(۴) لسان العرب۔
(۵) الذریعہ إلی مکارم الشریعہ/ ۳۰۶۔

(۱) حدیث: "کلوا واشربوا......" کی روایت احمد (۲/ ۱۸۱) اور حاکم (۴/ ۱۳۵) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔
(۲) عمدۃ القاری ۲۱/ ۲۹۴، فتح الباری ۱۰/ ۲۵۲، ۲۵۳، فیض القدیر ۲/ ۴۶۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۴۷، نیز دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۸۔

اور مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر حاملہ عورت پر قتل یا ایسا زخم واجب ہو جس سے ہلاکت کا اندیشہ ہو یا اس پر اللہ کی حدود میں سے کوئی حد لازم ہو تو اس کو اس سے علامت حمل کے ظاہر ہونے کی صورت میں وضع حمل تک مؤخر کیا جائے گا اور محض اس کے حمل کا دعوی کافی نہیں ہوگا[۱]۔

اور شافعیہ نے حاملہ عورت سے قصاص وحدود کے استیفاء میں وضع حمل تک تاخیر کے بارے میں قول کی تفصیل کرنے کے بعد کہا ہے کہ صحیح اس کے حمل کے بارے میں کسی علامت کے بغیر اس کی تصدیق کرنا ہے، (بشرطیکہ عادۃً اس کا حاملہ ہونا ممکن ہو)، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّٰهُ فِيٓ أَرْحَامِهِنَّ"[۲] (اور ان کے لئے یہ جائز نہیں کہ اللہ نے ان کے رحموں میں جو پیدا کر رکھا ہے اسے وہ چھپائے رکھیں)، یعنی حمل یا حیض، اور جس شخص پر کسی چیز کو چھپانا حرام ہو تو جب وہ اسے ظاہر کردے تو اس کا قبول کرنا واجب ہوگا، جیسے گواہی، اور اس لئے کہ اس بارے میں رسول اللہ ﷺ نے غامدیہ کا قول قبول فرمایا[۳]۔

بلکہ زرکشی نے کہا ہے کہ مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ بچہ کے حق کی وجہ سے اس کی خبر دینا اس پر واجب ہے، اور صحیح کے بالمقابل دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اصل حمل کا نہ ہونا ہے، اور یہ واجب کی تاخیر کی وجہ سے متہم ہے، پس بینہ ضروری ہے جو اس کی علامت کے ظہور یا مستحق کے اقرار پر قائم ہو، اور پہلے قول کی بنیاد پر کیا اس سے قسم لی جائے گی یا نہیں؟ دو رائیں

(۱) الخرشی ۸/۲۵، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۶/۲۵۳۔

(۲) سورۂ بقرہ/۲۲۸۔

(۳) حدیث: "قبول النبي ﷺ قول الغامدية" کی روایت مسلم (۳/۱۳۲۳) نے حضرت بریدہ اسلمیؓ سے کی ہے۔

ہیں، ان میں راجح پہلی رائے ہے یعنی قسم لی جائے گی، جیسا کہ ماوردی نے اس کی صراحت کی ہے، اور ابن قاضی عجلون نے اس پر اعتماد کیا ہے، اس لئے کہ تاخیر میں اس کی غرض ہے۔

اور اسنوی نے کہا ہے کہ راجح دوسرا قول ہے: یعنی قسم نہ لینا، اس لئے کہ حق دوسرے کا یعنی بچہ کا ہے، امام الحرمین نے کہا ہے کہ میں نہیں سمجھتا کہ جو اس کی تصدیق کرے گا وہ مدت حمل کے گزرنے تک صبر کے لئے کہے گا یا علامتوں کے ظہور تک۔

اور راجح دوسرا قول ہے، اس لئے کہ بغیر ثبوت کے چار سالوں تک تاخیر کرنا بعید ہے۔

اور دمیری نے کہا ہے کہ مناسب یہ ہے کہ شوہر کو وطی سے منع کیا جائے گا، تاکہ حمل نہ ہو جو مستحق قصاص کے لئے حق کی وصولی سے مانع ہو، لیکن راجح یہ ہے کہ اسے اس سے منع نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ "المہمات" میں ہے۔

لیکن اگر وہ حمل کا دعوی کرے اور عادۃً اس کا حاملہ ہونا ممکن نہ ہو جیسے آئسہ تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، جیسے کہ اسے بلقینی نے نص سے نقل کیا ہے، اس لئے کہ عقل اس کی تکذیب کرتی ہے[۱]۔

اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر زانیہ حمل کا دعوی کرے تو اس کا قول قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ اس پر بینہ قائم کرنا ممکن نہیں ہے[۲]۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/۴۳، ۴۴، نہایۃ المحتاج ۷/۲۸۹، نیز دیکھئے: أسنی المطالب ۴/۳۹۔

(۲) کشاف القناع ۶/۸۲۔

مُدَابرة

تعریف:

۱-لغت میں مدابرہ کے معنی میں سے پیچھے سے کاٹنا ہے، کہا جاتا ہے کہ أذن مدابرة اس کا کان پیچھے سے کاٹا گیا اور چیرا گیا، اور ناقة مدابرة اس کی گدی کی طرف سے سے چیرا گیا، اور اسی طرح بکری ہے، الاصمعی نے کہا ہے کہ یہ اقبالہ اور ادبارہ کے قبیل سے ہے، اور یہ کان کو چیرنا پھر اسے بٹنا ہے، پھر جب اسے سامنے سے کیا جائے تو وہ اقبالہ ہے اور جب اسے پیچھے سے کیا جائے تو ادبارہ ہے، اور مدابرہ یہ ہے کہ بکری کے کان کے پچھلے حصہ میں سے کچھ کاٹ دیا جائے پھر اسے لٹکتا ہوا چھوڑ دیا جائے کہ وہ الگ نہ ہو، گویا کہ وہ لٹکا ہوا حصہ ہے[۱] اور نبی علیہ السلام کی حدیث میں ہے: "أنه نهى عن أن يضحى بمقابلة ولا مدابرة"[۲] (آپ نے ایسے جانور کی قربانی کرنے سے منع فرمایا جس کا کان آگے یا پیچھے سے کاٹا ہوا ہو)۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-شرقاء:

۲-شرقاء: وہ جانور جس کا کان ایک تہائی سے کم چیرا ہوا ہو۔

(۱) لسان العرب۔

(۲) حدیث: "النهي عن الأضحية بالمقابلة......" ایک حدیث کا جزء ہے جس کا ذکر مکمل طور پر فقرہ/۵ میں آئے گا۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۰۷، الشرح الصغیر ۲/۱۴۴، المغنی ۸/۶۲۶۔

ب-خرقاء:

۳-خرقاء: وہ جانور ہے جس کے کان میں گول سوراخ ہو۔

ج-مقابلہ:

۴-مقابلہ: یہ وہ جانور ہے جس کا کان اس کے چہرہ کی طرف سے کٹا ہوا ہو، اور اسے لٹکتا ہوا چھوڑ دیا گیا ہو[۱]۔

اجمالی حکم:

۵-حنفیہ اور مالکیہ نے قربانی پر کلام کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایسے جانور کی قربانی مندوب ہے، جس کا کان پیچھے سے کاٹا ہوا نہ ہو[۲]۔

اور حنابلہ نے کہا ہے کہ جس جانور کا کان پیچھے سے کٹا ہو اس کی قربانی مکروہ ہے، جیسے کہ اس جانور کی قربانی جس کا کان چہرے کی طرف کاٹ دیا گیا ہو اور لٹکا ہوا چھوڑ دیا گیا ہو اور وہ جانور جس کے کان میں سوراخ ہو اور وہ جانور جس کا کان تہائی سے کم کٹا ہو، اس لئے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نستشرف العين والأذن، وأن لا نضحي بمقابلة، ولا مدابرة، ولا شرقاء، ولا خرقاء" (ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ہم (قربانی کے جانور کی) آنکھ اور کان کو اچھی طرح سے دیکھ لیں، اور ایسے جانور کی قربانی نہ کریں جس کا کان آگے یا پیچھے سے کٹا ہوا ہو، اور نہ ایسے جانور کی جس کے کان تہائی سے کم کٹا ہو یا جس کے کان میں سوراخ ہو)، فرمایا کہ مقابلہ سے مراد وہ جانور ہے جس کے کان کا ایک حصہ کٹا ہوا ہو، اور مدابرہ وہ جانور ہے جس کے کان کی جانب سے کاٹ دیا گیا ہو، اور شرقاء وہ جانور ہے

(۱) المغنی ۸/۶۲۶، الشرح الصغیر ۲/۱۴۴۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/۱۴۴، الفتاوی الہندیہ ۵/۲۹۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۰۷۔

جس کے کان چیرے ہوئے ہوں، اور خرقاء وہ جانور ہے جس کے کان میں سوراخ ہو)[۱]۔

اور قاضی نے کہا ہے کہ خرقاء وہ جانور ہے جس کے کان میں سوراخ ہو، اور یہ نہی تنزیہی ہے، اور اس کے ذریعہ قربانی ہوجائے گی، اور ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے سلامتی کی شرط لگانا مشقت کا سبب ہوگا، اس لئے کہ ان سب سے سالم کوئی جانور نہیں پایا جاتا ہے[۲]۔

اور شافعیہ نے کہا ہے کہ اصح قول میں کان کا سوراخ، اس کا چیرنا اور اس کا پھاڑنا مضر نہیں ہے، اور ان حضرات کے نزدیک کاٹنا مضر ہے، اگرچہ تھوڑا ہو[۳]۔

(۱) حدیث: "أمرنا رسول الله ﷺ أن نستشرف......" کی روایت ترمذی (۴/۸۶، ۸۷) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) المغنی ۸/۶۲۶۔

(۳) المحلی وحاشیۃ القلیوبی ۴/۲۵۲۔

مداخلۃ

تعریف:

۱- مداخلہ لغت میں: دَاخَلَ فعل کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: داخلت الأشیاء مداخلة ودخالاً: یعنی بعض چیزیں بعض میں داخل ہوگئیں، اور داخل المکان وہ مکان میں داخل ہوگیا، اور داخل فلاناً اس کے ساتھ داخل ہوگیا، اور داخل فلانا في أمورہ اس نے فلاں کو اپنے معاملات میں شریک کیا[۱]۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

اجمالی حکم:

۲- اگر کوئی شخص اپنی زمین یا میدان یا صحن فروخت کرے یا رہن پر رکھے یا وصیت کرے یا ہبہ کرے یا صدقہ کرے، یا وقف کرے یا مہر میں مقرر کرے، اور کہے (اور اس کے ساتھ جو اس میں ہے) تو عقد میں وہ درخت اور تعمیرات جو اس میں ہوں داخل ہوں گی، اور اگر اس کا استثناء کرے یعنی کہے کہ (اس کے بغیر جو اس میں ہے) تو یہ چیزیں خارج ہوجائیں گی، ان میں سے کوئی چیز عقد میں داخل نہیں ہوگی، اور اس پر اتفاق ہے[۳]۔

(۱) المعجم الوسیط۔

(۲) الشرح الصغیر ۳/۲۲۶۔

(۳) روض الطالب ۲/۹۶، الشرح الصغیر ۳/۲۲۶، کشاف القناع ۳/۲۷۵، رد المحتار ۴/۳۵۔

اور قاعدہ یہ ہے کہ جس چیز پر تنہا عقد کرنا جائز ہو اس کا استثناء صحیح ہوگا[۱]۔ اور اگر مطلق رکھے، مثلاً اس طرح کہے کہ میں نے تمہارے ہاتھ فروخت کیا وغیرہ اور اضافہ نہ کرے تو بیع میں وہ درخت اور تعمیرات جو اس میں ہوں داخل ہوں گی، اس لئے کہ ان چیزوں کو زمین میں قرار اور دوام حاصل ہوتا ہے، تو وہ زمین کے ایک جزء کے مشابہ ہوں گی اور وہ اس کے تابع ہوں گی، جیسے شفعہ، اور بیع کی طرح ہر وہ چیز ہے جو ملکیت کو منتقل کرتی ہے، جیسے ہبہ، وصیت، صدقہ اور مہر مقرر کرنا[۲]۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: "بیع" (فقرہ/ ۳۵ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

(۱) ردالمحتار ۴/ ۴۰۔

(۲) سابقہ مراجع۔

مداعبة

تعریف:

۱- مداعبہ لغت میں مزاح کرنا ہے، اور حدیث میں ہے: "أن النبي ﷺ قال لجابر رضي الله عنه وقد تزوج: "أبكراً تزوجت أم ثيبا؟ فقال: بل ثيباً قال: فهلا بكراً تداعبها وتداعبک"[۱] (نبی ﷺ نے حضرت جابرؓ سے فرمایا جبکہ انہوں نے شادی کی تھی، تم نے باکرہ عورت سے شادی کی ہے یا ثیبہ سے، تو انہوں نے عرض کیا کہ بلکہ وہ ثیبہ ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: تم نے باکرہ عورت سے کیوں نہیں شادی کی کہ تم اس کے ساتھ دل لگی کرتے اور وہ تمہارے ساتھ دل لگی کرتی)۔

اور اصطلاح میں مداعبہ بات میں مزاح وغیرہ کے ذریعہ نرمی پیدا کرنا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

ملاعبہ:

۲- ملاعبہ لاعب کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: لاعبه ملاعبة

(۱) المعجم الوسیط، لسان العرب، النہایہ لابن الاثیر ۲/ ۱۱۸۔
حدیث: "أبكراً أم ثيباً؟......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۳۴۳) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۲) عمدۃ القاری ۱۰/ ۴۱۱ طبع دار الطباعۃ العامرہ، إتحاف السادۃ المتقین بشرح إحیاء علوم الدین ۷/ ۴۹۹۔

ولعاباً، اس کے ساتھ کھیلا اور لعب کے معانی میں سے کھیل ہے، اور اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ"، [(۱)] (انہیں کل ہمارے ساتھ بھیج دیجیے کہ وہ ذرا کھائیں کھیلیں)، اور کہا جاتا ہے: لعب بالشيء: اس کو کھلونا بنایا، اور کہا جاتا ہے: لعب في الدين اسے مذاق بنایا، اور قرآن عزیز میں ہے: "وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا"، [(۲)] (اور ان لوگوں کو چھوڑے رہ جنہوں نے اپنے دین کو کھیل اور تماشا بنا رکھا ہے)۔

اور اس کے معنی میں سے یہ ہے کہ اس نے ایسا کام کیا جس سے اس کو کوئی نفع نہیں ہے، جدّ کی ضد ہے [(۳)]۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [(۴)]۔

مداعبہ اور ملاعبہ کے مابین نسبت یہ ہے کہ ملاعبہ عام ہے۔

شرعی حکم:

۳- فقہاء نے جیسا کہ زبیدی نے کہا ہے، مداعبہ اور مزاح کے حکم کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔

ان میں سے بعض نے نبی علیہ السلام کی جلالت شان اور عظیم مرتبہ کی وجہ سے آپ علیہ السلام کی طرف سے مزاح کے صادر ہونے کو بعید قرار دیا ہے، تو گویا کہ ان حضرات نے آپ سے اس کی حکمت کے بارے میں اپنے اس قول سے دریافت کیا: "إنک تداعبنا یا رسول الله، قال: إني لا أقول إلا حقا"، [(۵)] (اے اللہ کے رسول آپ ہمارے ساتھ مزاح فرماتے ہیں تو آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ میں صرف حق بات کہتا ہوں)۔

اور ان میں سے بعض نے کہا کہ کیا مداعبہ آپ کی خصوصیات میں سے ہے؟ لہذا اس میں آپ علیہ السلام کی اقتداء نہیں کی جائے گی؟ تو آپ علیہ السلام نے بیان فرمایا کہ یہ آپ علیہ السلام کی خصوصیات میں سے نہیں ہے۔

اور مزاح کرنا کمال کے منافی نہیں ہے، بلکہ یہ اس کے توابع اور مکملات میں سے ہے، جبکہ وہ قانون شرعی کے مطابق جاری ہو، یعنی وہ سچائی کے طریقہ پر اور کمزور لوگوں کے دلوں کی تالیف وتسکین اور ان میں مسرت پیدا کرنے اور ان کے ساتھ نرمی برتنے کے ارادہ سے ہو، اور جناب نبی علیہ السلام کے اس قول میں منہی عنہ "لا تمار أخاک ولا تمازحه"، [(۱)] (اپنے بھائی سے نہ تو جھگڑا کرو اور نہ ہی مزاح کرو) اس سے مراد اس میں افراط اور مداومت ہے، اس لئے کہ یہ بہت سے ظاہری و باطنی آفات جیسے سخت دلی، غفلت، تکلیف دینا، کینہ اور عظمت وغیرہ کو ساقط کرنا اور اس کے علاوہ امور کو پیدا کرتا ہے۔

اور آپ علیہ السلام کا مزاح ان تمام امور سے محفوظ ہے، آپ علیہ السلام کی طرف سے اپنے بعض اصحاب کی دل لگی کی مکمل مصلحت کے پیش نظر نادر طور پر صادر ہوتا ہے، تو یہ اس ارادے سے مسنون ہے، اس لئے کہ آپ علیہ السلام کے افعال میں اصل اس میں اقتداء کا وجوب یا استحباب ہے، مگر کسی دلیل کی وجہ سے جو اس سے مانع ہو، اور اس جگہ کوئی دلیل نہیں ہے جو اس سے منع کرتی ہو، تو مندوب ہونا متعین ہو گیا، جیسا کہ یہ فقہاء اور اصولیین کے کلام کا تقاضا ہے [(۲)]۔

---

(۱) سورۂ یوسف/۱۲۔
(۲) سورۂ انعام/۷۰۔
(۳) المعجم الوسیط۔
(۴) قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۵) حدیث: "إني لا أقول إلا حقا" کی روایت ترمذی (۴/۳۵۷) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "لا تمار أخاک ولا تمازحه" کی روایت ترمذی (۴/۳۵۹) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔
(۲) اتحاف السادة المتقين لشرح إحياء علوم الدين للزبيدي ۷/۴۹۹ طبع

بیویوں کے ساتھ مزاح کرنا:

۴- امام غزالی نے ''الاحیاء'' میں کہا ہے کہ شوہر کے ذمہ ہے کہ وہ اپنی بیوی کی طرف سے تکلیف کے احتمال پر دل لگی، مزاح اور کھیل کود میں اضافہ کرے، اس لئے کہ اس سے عورتوں کے قلوب خوش ہوتے ہیں، اور مرد پر لازم ہے کہ وہ عورت کی خواہش کی اتباع میں اس حد تک موافقت نہ کرے کہ وہ اس کے اخلاق کو خراب اور اس کے نزدیک اس کے رعب کو بالکل ختم کردے[۱]۔

دیکھئے: ''عشرۃ'' (فقرہ/۸)۔

اور حدیث میں ہے: نبی ﷺ نے جابر بن عبداللہؓ سے فرمایا کہ ''أفلا جارية تلاعبها وتلاعبک'' (تم نے کسی باکرہ عورت سے شادی کیوں نہ کرلی کہ تم اس کے ساتھ کھیلتے اور وہ تمہارے ساتھ کھیلتی) اور ایک روایت میں ہے: ''وتداعبها وتداعبک'' (تم اس کے ساتھ ہنسی مذاق کرتے اور وہ تمہارے ساتھ ہنسی مذاق کرتی) اور ایک روایت میں ہے: ''وتضاحکها وتضاحلکک''[۲] (تم اس کے ساتھ ہنسی کرتے اور وہ تمہارے ساتھ ہنسی کرتی)۔

بچوں کے ساتھ ہنسی مذاق کرنا:

۵- حضرت انسؓ کی حدیث میں آیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''كان النبي ﷺ أحسن الناس خلقاً، وكان لي أخ يقال له أبوعمير. قال: أحسبه فطيما- وكان إذا جاء قال: يا أباعمير مافعل النغير''[۱] (نبی ﷺ لوگوں میں سب سے زیادہ بااخلاق تھے، اور میرا ایک بھائی تھا جسے ابوعمیر کہا جاتا تھا، انہوں نے کہا کہ میں گمان کرتا ہوں کہ وہ دودھ چھڑائے ہوئے بچہ تھے، اور جب آپ آتے تو فرماتے کہ اے ابوعمیر چڑیا کا بچہ کیا ہوا)۔

ابن حجر نے کہا ہے کہ حدیث میں مزاح کرنے اور مزاح کو دہرانے کا جواز ہے، اور یہ اباحت سنت ہے نہ کہ رخصت اور یہ کہ اس بچے کے ساتھ ہنسی مذاق کرنا جو باشعور نہ ہو، جائز ہے[۲]۔

مُدَاواة

دیکھئے: ''تداوی''۔

مُدَبَّر

دیکھئے: ''تدبیر''۔

= دارالفکر، فتح الباری ۱۰/ ۵۲۶، ۵۲۷، عمدۃ القاری ۱۰/ ۱۱/ ۴ طبع دارالطباعۃ العامرہ۔

(۱) إحیاء علوم الدین ۲/ ۴۴۔

(۲) حدیث: ''أفلا جارية تلاعبها وتلاعبک'' پہلی اور تیسری روایت کو بخاری (الفتح ۹/ ۵۱۳) نے نقل کیا ہے، اور دوسری روایت کو مسلم (۲/ ۱۰۸۷) نے نقل کیا ہے۔

(۱) حدیث: ''كان النبي ﷺ أحسن الناس خلقا......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۸۲) اور مسلم (۳/ ۱۶۹۲) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۱۰/ ۵۸۴ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

مدح

تعریف:

۱- مدح لغت میں کمال وفضیلت کے اوصاف کوذکر کر کے تعریف کرنا ہےخواہ وہ پیدائشی ہوں یا اختیاری۔

اوراصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

تقریظ:

۲- تقریظ لغت میں مدح وثنا کو کہتے ہیں، اوراس کی اصل قرظ ہے، اور یہ وہ شئ ہے جس سے کچی کھال کو دباغت دی جاتی ہے، اور جب اس کے ذریعہ دباغت دی جاتی ہے تو وہ بہتر اور عمدہ ہوجاتی ہے، اوراس کی قیمت بڑھ جاتی ہے، تو اس کے ساتھ تمہاری زندہ انسان کی تعریف کرنے کو مشابہ قرار دیا گیا گویا کہ تم اس کی تعریف کر کے اس کی قیمت میں اضافہ کرتے ہو۔

اوراس کے اور مدح کے مابین فرق یہ ہے کہ مدح زندہ اور مردہ دونوں کے لئے ہوتی ہے، تقریظ صرف زندہ انسان کے لئے ہوتی ہے [۲]۔

(۱) المصباح المنیر ،التعریفات للجرجانی، فتح الباری ۱۳/ ۴۰۰۔
(۲) الفروق فی اللغہ ص ۴۲ شائع کردہ دارالآفاق الجدیدہ، المعجم الوسیط۔

مدح سے متعلق احکام:

مدح سے متعلق حسب ذیل احکام ہیں:

اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی مدح وثناء کرنا:

۳- اللہ تعالیٰ کی مدح کے بارے میں نبی علیہ السلام کا ارشادمنقول ہے: ”ولا أحد أحب إليه المدحة من الله“ [۱] (کوئی شخص ایسا نہیں ہے جس کو اللہ تعالیٰ سے زیادہ اپنی تعریف پسند ہو) اور مدحہ: جیسا کہ علماء لغت نے کہا ہے، وہ چیز ہے جس سے تعریف کی جائے [۲]۔ اورابن حجر نے ابن بطال سے حدیث کی شرح میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس سے مراد اللہ کے بندوں کی طرف سے تعریف کرنا ہے یعنی اس کی بندگی کرنا اور ایسی چیزوں سے اس کو پاک قرار دینا جو اس کے لائق نہ ہوں، اوراس کی نعمتوں پر اس کی تعریف کرنا تا کہ وہ انہیں اس پر بدلہ عطا کرے [۳]۔

نبی علیہ السلام کی مدح:

۴- اللہ تعالیٰ کے نزدیک نبی علیہ السلام کی عظیم قدرومنزلت کی وجہ سے اوراس کرامت کی وجہ سے جس کو اللہ تعالیٰ نے دونوں جہاں میں آپ علیہ السلام کے ساتھ خاص فرمایا ہے، آپ علیہ السلام کی مدح کرنا علماء کا شعار ہے، قاضی عیاض نے کہا ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آپ علیہ السلام بشر میں سب سے افضل، آدم کی اولاد کے سردار، اوراللہ کے نزدیک سب سے زیادہ رتبہ والے، ان میں سب سے بلند درجہ اوران میں سب سے زیادہ اللہ کے قریب ہیں، پھرانہوں نے ان احادیث کوذکر کیا ہے، جن میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک آپ علیہ السلام

(۱) حدیث: ”ولا أحد أحب إليه المدحة من الله“ کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۳۹۹) نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے کی ہے۔
(۲) المعجم الوسیط۔
(۳) فتح الباری ۱۳/ ۴۰۰۔

کے رتبہ، ان کے منتخب ہونے، ذکر اور فضیلت میں بلند ہونے اور آدم کی اولاد کی سرداری اور ان خوبیوں کا تذکرہ ہے جن کے ساتھ اللہ نے آپ ﷺ کو دنیا میں مخصوص فرمایا ہے، اور آپ ﷺ کے پاکیزہ نام کی برکت کا ذکر ہے[1]، چنانچہ واثلہ بن الأسقعؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشا من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم**"[2] (اللہ نے اسماعیل کی اولاد میں سے کنانہ کو منتخب فرمایا اور کنانہ میں سے قریش کو اور قریش میں سے بنو ہاشم کو اور بنو ہاشم میں سے مجھے منتخب فرمایا)۔

اور اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی ﷺ کے بارے میں ارشاد فرمایا کہ: "وَمَآ أَرْسَلْنٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ"[3] (اور ہم نے آپ کو دنیا جہان پر (اپنی رحمت ہی کے لئے بھیجا ہے)، اور اللہ جل شانہ کا فرمان ہے: "وَإِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ"[4] (اور بے شک آپ اخلاق کے اعلیٰ مرتبہ پر ہیں)، اور اللہ سبحانہ کا فرمان ہے: "وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ"[5] (اور آپ کی خاطر آپ کا آوازہ بلند کردیا)۔

اور حضرت ابن عباسؓ سے اس آیت کے معنی میں مروی ہے کہ "**لا ذكرت إلا ذكرت معي في الأذان والإقامة والتشهد ويوم الجمعة على المنابر ويوم الفطر ويوم الأضحى وأيام التشريق، ويوم عرفة وعند الجمار، وعلى الصفا والمروة، وفي خطبة النكاح، وفي مشارق الأرض ومغاربها**"[1] (جب میرا ذکر ہوگا تو میرے ساتھ تمہارا ذکر بھی ہوگا اذان، اقامت، تشہد جمعہ کے دن منبروں پر، عید الفطر کے دن، عید الاضحیٰ کے دن، ایام التشریق میں عرفہ کے دن، رمی جمار کے وقت، صفا و مروہ پر، نکاح کے خطبہ میں اور زمین کے مشرق و مغرب میں)۔

اور آپ ﷺ کے کچھ شعراء تھے جن کا کلام آپ ﷺ کان لگا کر سنتے تھے[2]، ان میں حسان بن ثابت اور عبداللہ بن رواحہ ہیں، اور کعب بن زہیرؓ نے نبی ﷺ کی اپنے اس قصیدہ کے ذریعہ مدح فرمائی تھی جس کا مطلع ہے: "بانت سعاد......" تو انہیں آپ ﷺ نے مدح پر اپنی چادر عطا کی[3]۔

مگر یہ کہ واجب ہے کہ آپ ﷺ کی تعریف میں حد سے زیادہ تعریف کرنے کی حد تک نہ پہنچے جس سے ممانعت کی گئی ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم، فإنما أنا عبده، فقولوا: عبدالله ورسوله**"[4] (مجھے اس طرح نہ بڑھاؤ جس طرح نصاری نے ابن مریم کو بڑھایا، میں تو اس کا بندہ ہوں، تو تم لوگ کہو، اللہ کا بندہ اور اس

---

(۱) الشفا بتعریف حقوق المصطفی ۱/۲۱۵، ۲۱۷۔

(۲) حدیث: "إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل......" کی روایت مسلم (۷/۵۸) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ انبیاء/۱۰۷۔

(۴) سورۂ ن/۴۔

(۵) سورۂ انشراح/۴۔

---

(۱) الشفا بتعریف حقوق المصطفی ۱/۲۳، ۲۱۶، ۲۱۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۴۳۰۔

(۳) حدیث: "إثابة النبي ﷺ كعب بن زهير......" کی روایت بیہقی نے دلائل النبوہ (۵/۲۰۷، ۲۱۱) نے کی ہے۔ ابن اثیر نے البدایۃ والنہایۃ (۴/۳۷۳) میں کہا ہے کہ یہ بہت مشہور امور میں سے ہے لیکن میں نے اس کو مشہور کتابوں میں سے کسی کتاب میں پسندیدہ سند کے ساتھ نہیں دیکھا ہے۔ واللہ اعلم

(۴) حدیث: "لا تطروني كما أطرت النصارى......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/۴۷۸) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے۔

کا رسول)۔

قرطبی نے اس کے معنی کے بارے میں کہا ہے کہ مجھے ان صفات کے ساتھ متصف نہ کرو جو مجھ میں نہیں ہیں، جن کے ذریعہ میری تعریف کرو، جیسا کہ نصاریٰ نے عیسیٰؑ کا ایسا وصف بیان کیا جو ان میں نہیں تھا، تو ان کی طرف منسوب کیا کہ وہ اللہ کے بیٹے ہیں، تو اس کی وجہ سے انہوں نے کفر اختیار کیا اور گمراہ ہوگئے، اور اس کا تقاضہ ہے کہ جو شخص کسی معاملہ کو اس کی حد سے اوپر اٹھائے، اور اس کی اس مقدار سے تجاوز کرے جو اس میں نہ ہو، تو وہ تعدی کرنے والا اور گنہگار رہوگا، اس لئے کہ اگر یہ کسی شخص کے بارے میں جائز ہوتا تو اس کے زیادہ مستحق رسول اللہ ﷺ ہوتے [1]۔

لوگوں کی تعریف کرنا:

۵- اصل یہ ہے کہ دوسرے کی تعریف کرنا (جیسا کہ راغب الاصفہانی نے کہا ہے) فی نفسہ نہ تو محمود ہے، اور نہ ہی مذموم بلکہ مقاصد کے اعتبار سے محمود و مذموم ہوگا، پس جس شخص کا مقصد اس چیز کو طلب کرنا ہو جس کی وجہ سے وہ مستحب طریقہ پر تعریف کا مستحق ہو تو وہ محمود ہوگا، اور اس میں سے مذموم یہ ہے کہ اس کی طرف ایسے کام کی تلاش کے بغیر مائل ہو جو اس کا تقاضہ کرتا ہو، اور اللہ تعالیٰ نے ایسے شخص کے حق میں وعید بیان کی ہے جو کسی ایسے اچھے کام کے بغیر جو تعریف کا متقاضی ہو تعریف طلب کرے [2]، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَا تَحۡسَبَنَّ الَّذِيۡنَ يَفۡرَحُوۡنَ بِمَاۤ اَتَوا وَّيُحِبُّوۡنَ اَنۡ يُّحۡمَدُوۡا بِمَا لَمۡ يَفۡعَلُوۡا فَلَا تَحۡسَبَنَّهُمۡ بِمَفَازَةٍ مِّنَ الۡعَذَابِ" [3] (جو لوگ اپنے کرتوتوں پر خوش ہوتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ جو کام نہیں کیے ہیں ان پر بھی ان کی مدح کی جائے، سو ایسے لوگوں کے لئے ہرگز نہ خیال کرو کہ وہ عذاب سے حفاظت میں رہیں گے)۔

اور امام غزالی نے کہا ہے کہ مدح میں چھ آفتیں داخل ہوجاتی ہیں، چار تعریف کرنے والے میں اور دو جس کی تعریف کی جائے، اس میں۔

تعریف کرنے والے کے حق میں پہلی آفت یہ ہے کہ وہ مبالغہ سے کام لیتا ہے، تو وہ اس کے ذریعہ جھوٹ تک پہنچتا ہے، خالد بن معدان نے کہا ہے کہ جو شخص کسی امام یا کسی شخص کی تعریف لوگوں کے سامنے اس چیز کے ذریعہ کرے جو اس میں نہ ہو قیامت کے دن اللہ تعالیٰ اسے اس طرح اٹھائے گا کہ اس کی زبان لڑکھڑاتی ہوگی۔

دوم: اس میں کبھی ریا داخل ہوجاتی ہے، اس لئے کہ تعریف کے ذریعہ وہ محبت کا اظہار کرتا ہے، اور وہ اس کے دل میں نہیں ہوتی ہے، اور نہ ان تمام چیزوں کا اعتقاد رکھتا ہے، جسے کہتا ہے تو وہ اس کی وجہ سے ریاکار اور منافق ہوجائے گا۔

سوم: وہ کبھی ایسی بات کہتا ہے جس کی تحقیق نہیں کرتا ہے، اور نہ اس پر مطلع ہونے کا کوئی راستہ ہوتا ہے۔

مروی ہے کہ ایک شخص نے نبی ﷺ کے پاس ایک شخص کی تعریف کی تو آپ ﷺ نے اس سے فرمایا: "**ويحك قطعت عنق صاحبك**" ثم قال: "**إن كان أحدكم مادحا لا محالة فليقل: أحسب كذا وكذا، إن كان يرى أنه كذلك، والله حسيبه، ولا يزكي على الله أحدا**" [1] (تمہاری ہلاکت ہو، تم نے اپنے ساتھی کی گردن کاٹ ڈالی، پھر فرمایا:

(۱) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۵/ ۲۴۷۔
(۲) الذریعہ إلی مکارم الشریعہ رص ۲۷۷۔
(۳) سورۂ آل عمران/ ۱۸۸۔

(۱) حدیث: "ويحك قطعت عنق صاحبك......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۷۶) اور مسلم (۴/ ۲۲۹۶) نے حضرت ابوبکرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

اگر تم میں سے کوئی شخص لامحالہ تعریف کرنا چاہے تو وہ کہے: میں اس کے بارے میں ایسا ایسا سمجھتا ہوں، بشرطیکہ اس کو ایسا سمجھتا ہو، اور اللہ اس کا حساب کرنے والا ہے، اور اللہ کے سامنے کسی کا تزکیہ نہ کرے)۔

اور یہ آفات اوصاف مطلقہ کے ذریعہ تعریف تک راہ پاتی ہیں، جو اوصاف دلائل سے معروف ہوتے ہیں، جیسے تعریف کرنے والے کا قول کہ: وہ متقی، پرہیزگار، زاہداور خیر ہے اور اس کے قائم مقام الفاظ، لیکن اگر کہے کہ میں نے اسے رات کو نماز پڑھتے ہوئے اور صدقہ کرتے ہوئے دیکھا ہے اور وہ حج کرتا ہے تو یہ یقینی امور ہیں، اور اسی قبیل سے اس کا یہ قول ہے: وہ عادل اور پسندیدہ ہے، اس لئے کہ یہ پوشیدہ معاملہ ہے، تو مناسب نہیں ہے کہ اس بارے میں حتمی بات کہی جائے الا یہ کہ باطنی تجربہ کے بعد ہو، حضرت عمرؓ نے دیکھا کہ ایک آدمی کسی شخص کی تعریف کررہا ہے، تو فرمایا: کیا تم نے اس کے ساتھ سفر کیا؟ عرض کیا نہیں، فرمایا: کیا تم نے اس کے ساتھ خرید وفروخت اور معاملہ میں شرکت کی ہے؟ عرض کیا نہیں، حضرت عمرؓ نے فرمایا: کیا تم اس کی صبح وشام میں اس کے پڑوسی ہو، عرض کیا نہیں، انہوں نے فرمایا: اس خدا کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، میں سمجھتا ہوں کہ تم اسے نہیں جانتے ہو۔

چہارم: کبھی ممدوح خوش ہوجاتا ہے، حالانکہ وہ ظالم یا فاسق ہوتا ہے، اور یہ جائز نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**إن الله عزوجل يغضب إذا مدح الفاسق**"[1] (جب فاسق کی تعریف کی جاتی ہے تو اللہ تعالیٰ اس وقت ناراض ہوتا ہے)۔

اور امام حسن نے فرمایا کہ جو شخص کسی ظالم کے لئے درازئ عمر کی دعاء کرے گا تو وہ اس بات کو پسند کرے گا کہ اللہ تعالی کی زمین میں اس کی نافرمانی کی جائے۔

اور ظالم وفاسق کے بارے میں مناسب یہ ہے کہ اس کی مذمت کی جائے تاکہ وہ غمگین ہو، اور اس کی تعریف نہ کی جائے کہ وہ خوش ہو۔

اور ممدوح کو دو طریقوں سے نقصان پہنچتا ہے:

اول: اس کے اندر کبر اور عجب پیدا کرتا ہے، اور یہ دونوں ہلاک کرنے والی شی ہیں، حضرت حسن نے فرمایا کہ حضرت عمرؓ بیٹھے تھے اور ان کے ساتھ درہ (کوڑا) تھا، اور لوگ ان کے پاس تھے، اس دوران جارود بن المنذر آئے تو ایک شخص نے کہا کہ یہ ربیعہ کے سردار ہیں، تو اسے حضرت عمرؓ اور ان کے قریب بیٹھے ہوئے لوگوں نے سنا اور اسے جارود نے سنا، پھر جب وہ حضرت عمرؓ کے قریب ہوئے تو انہیں کوڑا سے ڈرایا تو جارود نے کہا کہ اے امیر المؤمنین میرا اور آپ کا کیا تعلق ہے، حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میرا اور تمہارا معاملہ کیا ہے، کیا تم نے وہ بات سنی ہے، تو اس نے کہا: میں نے اسے سنا ہے، اسے نظر انداز کردیجئے، فرمایا کہ مجھے خدشہ ہوا کہ اس سے کوئی بات تمہارے دل میں بیٹھ جائے تو میں نے پسند کیا کہ اسے تم سے مٹادوں۔

دوم: جب وہ اچھائی کے ساتھ اس کی تعریف کرے گا تو وہ خوش ہوگا اور سست ہوجائے گا اور اپنی ذات سے خوش ہوجائے گا، اور جو اپنی ذات کے بارے میں خودنمائی میں مبتلا ہوتا ہے تو اس کا جذبۂ عمل کم ہوجائے گا، اور کام کے لئے وہ شخص تیار رہتا ہے، جو اپنی ذات کے بارے میں کمی محسوس کرتا ہے لیکن گرزبان اس کی تعریف کرتی ہیں تو وہ گمان کرتا ہے کہ اس نے مرتبہ کو پالیا ہے لیکن اگر مدح تعریف کرنے والے اور ممدوح کے حق میں ان آفات سے محفوظ ہو تو اس

(۱) حدیث: "إن الله عزوجل يغضب إذا مدح الفاسق" کی روایت بیہقی نے شعب الایمان (۴؍۲۳۰) میں حضرت انسؓ سے کی ہے، اور عراقی نے (اتحاف السادۃ المتقین ۵؍۵۱۵) میں کہا ہے کہ اس کی اسناد ضعیف ہے۔

میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، بلکہ بسا اوقات یہ مندوب ہے (۱)۔

اور خادمی نے کہا ہے کہ جو زبان کی آفات سے متعلق چھ چیزوں میں سے (جن میں اصل شریعت کی جانب سے اجازت اور اباحت ہے) مدح ہے اور یہ حالات اور اوقات کے اعتبار سے کبھی جائز اور کبھی ممنوع ہوتی ہے، تو اگر وہ اللہ، اس کے رسول، تمام انبیاء اور نیک بندوں کے لئے ہو، اور ان کے علاوہ ان لوگوں کے لئے ہو جن کی تعظیم واجب ہوتی ہے، تو یہ نیکیوں میں سے اعلیٰ رتبہ کی چیز ہے، اور ان کے علاوہ کے لئے، جیسا کہ ابن احمد نے صراحت کی ہے، مدح جائز ہے اس لئے کہ یہ محبت، الفت اور قلوب کے متحد ہونے میں اضافہ کرتا ہے۔

پھر خادمی نے کہا ہے کہ لیکن اس کے جواز کی پانچ شرطیں ہیں:

اول: تعریف اپنی ذات کے لئے نہ ہو، اس لئے کہ ذات کا تزکیہ جائز نہیں ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَلَا تُزَكُّوٓا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَىٰٓ" (۲) (تو تم اپنے آپ کو مقدس نہ سمجھو، بس وہی خوب جانتا ہے تقویٰ والوں کو)، لیکن اگر وہ تحدیث نعمت کا قصد کرے تو ظاہر ہے کہ یہ جائز ہوگی بلکہ کبھی مستحب ہوگی اور اپنی ذات کی تعریف کے حکم میں اپنے متعلقین یعنی اولاد، باپ، دادا، تلامذہ اور تصانیف وغیرہ کی تعریف کرنا ہے، اس طرح کہ اس سے تعریف کرنے والے کی تعریف لازم آئے۔

دوم: تعریف میں افراط سے احتراز کرنا جو جھوٹ اور ریا کا سبب بنتا ہو اور ایسی بات سے احتراز کرنا جس کی تحقیق وہ نہ کر سکے اور نہ اس پر مطلع ہونے کا کوئی راستہ ہو، جیسے تقوی، پرہیزگاری اور زہد اس لئے کہ یہ دل کے حالات ہیں، تو ایسی چیزوں کے بارے میں یقینی بات نہیں کہے گا بلکہ میں سمجھتا ہوں وغیرہ کہے گا۔

سوم: جس شخص کی تعریف کی جائے وہ فاسق نہ ہو، چنانچہ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "إن الله يغضب إذا مدح الفاسق" (جب فاسق کی تعریف کی جاتی ہے تو اللہ تعالیٰ ناراض ہوتے ہیں) اور اللہ تعالیٰ اس لئے ناراض ہوتا ہے کہ اس نے اس سے بچنے اور اسے دور رکھنے کا حکم دیا ہے، تو جو اس کی تعریف کرے گا وہ ایسے شخص سے تعلق رکھے گا جس سے تعلق توڑنے کا اللہ نے حکم دیا، اور اس شخص سے محبت کرے گا جو اللہ سے دشمنی کرتا ہے، ساتھ ہی اس کی تعریف میں اس کے فسق کو اچھا سمجھنا اور اس کے باقی رکھنے پر اسے آمادہ کرنا ہے۔

چہارم: اسے یقین ہو کہ تعریف ممدوح میں تکبر یا عجب یا غرور پیدا نہیں کرے گی، اس لئے کہ وسائل کے لئے مقاصد کا حکم ہے، اور جو حرام کا سبب ہو وہ حرام ہے۔

لیکن اگر وہ ممدوح میں کمال، مجاہدہ کی زیادتی اور عبادت میں سعی کا سبب ہو تو ممانعت نہیں ہوگی بلکہ مستحب ہوگی۔

پنجم: تعریف کسی حرام مقصد کے لئے یا فساد کا سبب نہ ہو، جیسے امراء اور قضاۃ کی تعریف تاکہ وہ اس کے ذریعہ ان کی طرف سے اس کے بدلہ کے طور پر مال حرام تک پہنچے یا لوگوں پر تسلط اور ان پر ظلم وغیرہ کرنے تک رسائی حاصل کرے (۱)۔

اور العز بن عبد السلام نے کہا ہے کہ جائز تعریف بھی زیادہ نہ کرے، اور ضرورت پڑنے کے وقت معمولی تعریف سے باز نہ آئے، تاکہ ممدوح کو اس چیز میں اضافہ کرنے کی ترغیب ہو جس کے ذریعہ اس کی تعریف کی گئی ہے، یا اس کو اپنے اوپر اللہ کی نعمت کو یاد دلانا ہو تاکہ وہ اس کا شکر ادا کرے اور تاکہ وہ اسے یاد کرے بشرطیکہ ممدوح پر

---

(۱) إحیاء علوم الدین ۳/ ۲۳۳، ۲۳۵۔

(۲) سورۂ نجم/ ۳۲۔

(۱) بریقہ محمودیہ فی شرح طریقہ محمدیہ ۴/ ۱۹، ۲۵۔

فتنہ کا اندیشہ نہ ہو[۱]۔

اور نووی نے اپنی کتاب ''ریاض الصالحین'' میں ایک باب ''**كراهة المدح في الوجه لمن خيف عليه مفسدة من إعجاب ونحوه، وجوازه- أي بلاكراهة - لمن أمن ذلک في حقه**'' کے عنوان سے قائم کیا ہے، اس میں انہوں نے تعریف کرنے کی ممانعت کے بارے میں احادیث ذکر کی ہیں، ان میں سے وہ حدیث ہے جس کی روایت حضرت ابوموسیٰؓ نے کی ہے، انہوں نے کہا ہے: ''**سمع النبي ﷺ رجلا يثني على رجل ويطريه في المدحة فقال: أهلكتم أو قطعتم ظهر الرجل**''[۲] (نبی ﷺ نے ایک شخص کو دوسرے کی تعریف کرتے ہوئے سنا اور وہ تعریف میں حد سے زیادہ مبالغہ کررہا تھا، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تم نے ہلاک کردیا یا تم نے اس انسان کی پشت کو کاٹ ڈالا) اور وہ حدیث ہے جسے ہمام بن الحارث نے حضرت مقدادؓ سے روایت کی ہے: ''**أن رجلا جعل يمدح عثمانؓ، فعمد المقداد فجثا على ركبتيه فجعل يحثو في وجهه الحصباء، فقال له عثمان: ما شأنک، فقال: إن رسول الله ﷺ قال: إذا رأيتم المداحين فاحثوا في وجوههم التراب**''[۳] (ایک شخص نے حضرت عثمانؓ کی تعریف شروع کردی تو حضرت مقداد اپنے دونوں گھٹنوں کے بل بیٹھ گئے اور اس کے منہ میں کنکر پھینکنے لگے تو ان سے حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ تمہیں کیا ہوگیا ہے، اس پر انہوں نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ جب تم لوگ تعریف کرنے والوں کو دیکھو تو ان کے منہ میں مٹی ڈال دو)، اور مروی ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت عمرؓ سے فرمایا کہ ''**ما لقيک الشيطان سالكا فجاً قط إلا سلک فجًا غير فجک**''[۱] (جب تمہیں شیطان کسی راستہ پر چلتے ہوئے ملے گا تو وہ تمہارے راستہ کے علاوہ دوسرا راستہ اختیار کرلے گا)، پھر نووی نے کہا ہے کہ علماء نے کہا ہے کہ احادیث کے درمیان (یعنی ممانعت اور اباحت کے بارے میں) تطبیق کا طریقہ یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ اگر ممدوح اس کے نزدیک کامل ایمان، یقین اور ریاضت نفس والا ہو اور اچھی طرح سے پہچانتا ہو، بایں طور کہ وہ فتنہ میں مبتلا نہ ہو، اور نہ اس کے ذریعہ دھوکہ میں مبتلا ہو اور نہ ہی اس کے ذریعہ اس کا نفس کھلواڑ کرے تو وہ حرام اور مکروہ نہیں ہوگا، اور اگر اس کے بارے میں ان چیزوں میں سے کسی کا اندیشہ ہو تو اس کے سامنے میں اس کی تعریف کرنا سخت مکروہ ہوگا، اور اسی تفصیل کے مطابق احادیث مختلفہ کے مابین تطبیق دی جائے گی[۲]۔

اور قرطبی نے کہا ہے کہ علماء نے آپ ﷺ کے قول: ''**احثوا التراب في وجوه المداحين**'' کی تاویل کی ہے کہ اس سے مراد وہ تعریف کرنے والے حضرات ہیں جو لوگوں کے سامنے باطل اور ان چیزوں کے ذریعہ تعریف کرتے ہیں، جو ان کے اندر نہ ہوں تاکہ وہ اس کو ایسا سرمایہ بنائیں جس کے ذریعہ ممدوح سے کھانا طلب کریں، اور اسے فتنہ میں ڈالیں[۳]۔

---

(۱) قواعد الأحکام ۲/۱۷۷۔

(۲) حدیث: ''أهلكتم أو قطعتم ظهر الرجل......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۴۷۶) اور مسلم (۴/۲۲۹۷) نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''إذا رأيتم المداحين......'' کی روایت مسلم (۴/۲۲۹۷) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: ''ما لقيک الشيطان سالكاً......'' کی روایت بخاری (الفتح ۷/۴۱) نے کی ہے۔

(۲) دلیل الفالحین ۴/۵۸۴، ۵۸۸۔

(۳) تفسیر القرطبی ۵/۲۴۷۔

ممدوح کیا کرے گا؟:

٦ -امام غزالی نے کہا ہے کہ ممدوح پر لازم ہے کہ وہ کبر، عجب اور فتور کی آفت سے حد درجہ احتراز کرے اور وہ اس سے اس کے بغیر نجات نہیں پا سکتا ہے کہ وہ اپنے نفس کو پہچانے اور خاتمہ کے خطرات اور ریا کی باریکیوں اور اعمال کی آفتوں کے بارے میں غور کرے، اس لئے کہ وہ اپنے نفس کے بارے میں جو کچھ جانتا ہے، اسے تعریف کرنے والا نہیں جانتا ہے، اور اگر اس کے لئے اس کے تمام رازہائے سربستہ اور جو چیزیں اس کے دل پر جاری ہوتی ہیں، منکشف ہو جائیں تو تعریف کرنے والا اس کی تعریف سے باز رہے گا، اور اس پر لازم ہے کہ وہ تعریف کی کراہت کو تعریف کرنے والے کو ذلیل کر کے ظاہر کرے (١)، نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "إذا رأيتم المداحين فاحثوا في وجوههم التراب" (٢) (جب تم تعریف کرنے والوں کو دیکھو تو ان کے منہ میں مٹی ڈال دو)۔

اور ابن حجر عسقلانی نے بعض سلف سے نقل کیا ہے (٣) کہ اگر کوئی اس کے سامنے اس کی تعریف کرے تو وہ کہے: اے اللہ مجھ سے ان چیزوں کے بارے میں مواخذہ نہ کرنا جو یہ لوگ کہتے ہیں، اور اس چیز کے بارے میں میری مغفرت فرمائیے جو یہ لوگ نہیں جانتے ہیں، اور مجھے اس سے بہتر بنا دیجئے جیسا یہ لوگ سمجھتے ہیں (٤)۔

انسان کا اپنی تعریف کرنا اور اپنے محاسن بیان کرنا:

٧ -فقہاء کا مذہب ہے کہ انسان کے لئے فی الجملہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنی تعریف کرے اور اپنا تزکیہ کرے۔

العز بن عبد السلام نے کہا ہے کہ تمہارا اپنی تعریف کرنا دوسرے کی تعریف کرنے سے زیادہ قبیح ہے، اس لئے کہ اپنی ذات کے بارے میں انسان کی غلطی دوسرے کے حق میں اس کی غلطی سے زیادہ ہوتی ہے، اس لئے کہ تمہارا کسی چیز سے محبت کرنا اندھا اور بہرا بنا دیتا ہے، اور انسان کے نزدیک اپنی ذات سے زیادہ محبوب کوئی چیز نہیں ہے، اور اسی لئے وہ دوسرے کے عیوب کو دیکھتا ہے، اور اپنے عیوب کو نہیں دیکھتا ہے، اور اپنی ذات کو اس چیز کے بارے میں معذور سمجھتا ہے جس کے بارے میں دوسرے کو معذور نہیں سمجھتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَىٰ" (١) (تو تم اپنے آپ کو مقدس نہ سمجھو، بس وہی خوب جانتا ہے تقویٰ والوں کو)، اور فرمایا: "أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ" (٢) (کیا تو نے ان پر نظر نہیں کی جو اپنے کو پاکیزہ ٹھہراتے ہیں حالانکہ اللہ جسے پاکیزہ ٹھہرائے)۔

اور انسان اپنی تعریف نہ کرے مگر جبکہ اس کی ضرورت پیش آئے، جیسے وہ کسی قوم میں نکاح کا پیغام دے، تو وہ انہیں اپنے ساتھ نکاح کرنے کی ترغیب دے گا، یا تاکہ شرعی ولایات اور دینی مناصب کے لئے اس کی اہلیت کا پتہ چل سکے، تاکہ وہ اس ذمہ داری کو انجام دے، جسے اللہ نے اس پر فرض عین یا فرض کفایہ کے طور پر فرض کیا ہے، جیسے حضرت یوسفؑ کا ارشاد: "اِجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ" (٣) ((یوسف علیہ السلام نے کہا) مجھے ملک کے پیداواروں پر مامور کر دیجیے میں دیانت (بھی) رکھتا ہوں، علم (بھی) رکھتا ہوں)۔

---

(١) إحياء علوم الدين ٣/٢٣٦۔
(٢) اس کی تخریج فقرہ/٥ میں گذر چکی۔
(٣) فتح الباری ١٠/٤٧٨۔
(٤) أثر: "اللهم لا تؤاخذني بما يقولون......" کی روایت بیہقی نے شعب الإیمان (٤/٢٨٨) میں کی ہے۔

(١) سورۂ نجم/٣٢۔
(٢) سورۂ نساء/٤٩۔
(٣) سورۂ یوسف/٥٥۔

اور کبھی انسان اپنی تعریف کرتا ہے تاکہ جس چیز کے بارے میں اس نے اپنی تعریف کی ہے، اس میں اس کی اقتداء کی جائے، اور یہ ان اقویاء کے ساتھ خاص ہے، جو شہرت سے محفوظ رہتے ہیں، اور ان جیسے لوگوں کی اقتداء کی جاتی ہے [(۱)] اور اسی قبیل سے نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "أنا سيد ولد آدم ولا فخر" [(۲)] (میں بنی آدم کا سردار ہوں، اور کوئی فخر کی بات نہیں ہے)، اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "أنا أكرم ولد آدم على ربي ولا فخر" [(۳)] (میں اپنے رب کے نزدیک بنی آدم میں سب سے زیادہ مکرم ہوں، اور کوئی فخر کی بات نہیں ہے)۔

اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد ہے: "والله ما آية إلا وأنا أعلم بليل نزلت أم بنهار" (بخدا میں ہر آیت کے بارے میں جانتا ہوں کہ وہ رات میں اتری یا دن میں) اور حضرت عثمانؓ کا قول ہے: "ما تعنيت ولا تمنيت ولا مسست ذكري بيميني منذ بايعت بها رسول الله ﷺ" [(۴)] (میں نے نہ تو خارش زدہ اونٹوں کی پالش کی اور نہ ہی میں جھوٹ بولا اور نہ ہی میں نے اپنے دائیں ہاتھ سے اپنے عضو تناسل کو چھوا جب سے میں نے اس کے ذریعہ رسول اللہ ﷺ سے بیعت کی)۔

ابن الاثیر نے کہا ہے: التعني: عینہ کے ذریعہ پالش کرنا ہے، اور یہ وہ پیشاب ہے جس میں آمیزش ہوتی ہے، جس سے خارش زدہ

(۱) قواعد الأحکام فی مصالح الأنام للعز بن عبد السلام ۲/ ۱۷۷، ۱۷۸۔
(۲) حدیث: "أنا سيد ولد آدم ولا فخر" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۸۲) نے کی ہے۔
(۳) حدیث: "أنا أكرم ولد آدم على ربي ولا فخر" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۸۵) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن غریب ہے۔
(۴) اثر: "ما تعنيت ولا تمنيت......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۱۱۳) نے کی ہے۔

اونٹوں کو پالش کی جاتی ہے [(۱)]۔ اور تمنی جھوٹ بولنا ہے، تفعل کے باب سے منی یمنی سے ماخوذ ہے، جبکہ وہ اس پر قادر ہو، اس لئے کہ جھوٹ بولنے والا فی نفسہ بات پر قادر ہوتا ہے پھر اسے کہتا ہے [(۲)]۔

ابن مفلح نے کہا ہے کہ یہ چیزیں اللہ تعالیٰ کے شکر کی جگہ پر نکلی ہیں، اور مستفید کا اس چیز کی تعریف کرنا ہے جو فائدہ پہنچانے والے کے پاس ہو [(۳)]۔

اور نووی نے کہا ہے: جان لو کہ اپنی خوبیوں کے تذکرہ کی دو قسمیں ہیں، مذموم اور محبوب، پس مذموم یہ ہے کہ اسے افتخار، بلندی کے اظہار اور اپنے ہم عصروں پر تفوق ثابت کرنے اور اس کی مشابہ چیز کے لئے کرے، اور محبوب یہ ہے کہ اس میں کوئی دینی مصلحت ہو، اور وہ یہ ہے کہ وہ کسی نیک کام کا حکم کرنے والا، کسی برائی سے روکنے والا، یا نصیحت کرنے والا، یا کسی مصلحت کی طرف اشارہ کرنے والا، یا معلم، یا ادب سکھانے والا، یا نصیحت کرنے والا، یا تذکیر کرنے والا، یا دو شخصوں کے مابین مصالحت کرانے والا، یا اپنی ذات سے برائی وغیرہ کو دور کرنے والا ہو وغیرہ تو وہ اپنی خوبیوں کا تذکرہ کرے، اس کے ذریعہ یہ نیت کرتے ہوئے کہ یہ اس کے قول کی قبولیت اور اس کے ذکر کردہ چیز پر اعتماد کے زیادہ قریب ہوگا، یا یہ بات کہ میں جو کلام کہہ رہا ہوں اسے تم میرے علاوہ کہیں نہیں پاؤ گے تو اسے یاد کر لو، یا اس جیسی بات [(۴)]۔

مردے کی مدح وثنا کرنا:

۸ - ابن حجر عسقلانی نے زین بن المنیر سے نقل کیا ہے کہ لوگوں کا

(۱) النہایہ فی غریب الحدیث ۳/ ۳۱۵۔
(۲) النہایہ فی غریب الحدیث ۴/ ۳۶۷۔
(۳) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۴۷۴، ۴۷۵۔
(۴) الأذکار للنووی رص ۲۴۶، ۲۴۸۔

مردے کی تعریف کرنا مطلقاً مشروع اور جائز ہے، برخلاف زندہ کے، اس لئے کہ اگر یہ حد سے زیادہ مبالغہ کا سبب ہو اور اس پر غرور کا اندیشہ ہو تو یہ ممنوع ہوگا[1]۔

اور نووی نے کہا ہے کہ مردے کی تعریف کرنا اور اس کے محاسن کو بیان کرنا مستحب ہے۔

اور کہا ہے کہ اس شخص کے لئے جس کے پاس سے جنازہ گزرے یا اسے دیکھے مستحب ہے کہ وہ اس کے لئے دعاء کرے اور اس کی خیر پر تعریف کرے بشرطیکہ وہ تعریف کا اہل ہو، اور تعریف میں اٹکل سے کام نہ لے۔

اور "المجموع" میں بندنیجی سے اس کے مثل نقل کیا گیا ہے[2]۔

اور حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "مرّوا بجنازة فأثنوا عليها خيراً فقال النبي ﷺ: "وجبت"، ثم مرّوا بأخرى فأثنوا عليها شراً فقال: "وجبت" فقال عمر بن الخطابؓ: ما وجبت؟ قال: هذا أثنيتم عليه خيراً فوجبت له الجنة، وهذا أثنيتم عليه شراً فوجبت له النار، أنتم شهداء الله في الأرض"[3] (لوگ ایک جنارہ کے پاس سے گذرے تو ان لوگوں نے اس کی خوبی بیان کی تو نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: واجب ہوگئی، پھر دوسرے جنازہ سے ان لوگوں کا گذر ہوا تو ان لوگوں نے اس کی برائی بیان کی تو آپ ﷺ نے فرمایا: واجب ہوگئی، تو حضرت عمر بن الخطاب نے عرض کیا: کیا چیز واجب ہوگئی؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: تم لوگوں نے اس کی خوبی بیان کی تو اس کے لئے جنت واجب ہوگئی، اور تم لوگوں نے اس کی برائی بیان کی تو اس کے لئے جہنم واجب ہوگئی، تم لوگ زمین میں اللہ کے گواہ ہو)۔

داودی نے کہا ہے: اس میں معتبر صاحب فضل وصداقت کی گواہی ہے، نہ کہ فاسقوں کی، اس لئے کہ یہ حضرات کبھی اپنے جیسے لوگوں کی بھی تعریف کرتے ہیں، اور نہ ایسے آدمی کی کہ اس کے اور میت کے مابین دشمنی ہو، اس لئے کہ دشمن کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی ہے[1]۔

اور نووی نے کہا ہے کہ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ حدیث کا معنی یہ ہے کہ اگر اس شخص کی اچھی تعریف ہو جس کی تعریف اہل فضل کریں (اور یہ واقع کے مطابق ہو) تو وہ شخص اہل جنت میں سے ہوگا، اور اگر وہ واقع کے مطابق نہ ہو تو نہیں ہوگا، اور اسی طرح سے اس کے برعکس۔

انہوں نے فرمایا کہ صحیح یہ ہے کہ یہ اپنے عموم پر ہے، اور یہ کہ ان میں سے جو شخص مرجائے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے لوگوں کو اس کے بارے میں اچھی باتوں کے ذریعہ تعریف کرنے کا الہام ہو تو یہ اس کی دلیل ہوگی کہ وہ اہل جنت میں سے ہے، چاہے اس کے افعال اس کے متقاضی ہوں یا نہیں، اس لئے کہ اعمال مشیئت کے تحت داخل ہیں، اور یہ ایسا الہام ہے جس کے ذریعہ اس کی تعیین پر استدلال کیا جائے گا، اور اس کے ذریعہ تعریف کا فائدہ ظاہر ہوتا ہے۔

ابن حجر عسقلانی نے کہا ہے کہ یہ خیر کی جانب میں واضح ہے، اور اس کی تائید یہ حدیث کرتی ہے: "ما من مسلم يموت فيشهد له أربعة من جيرانه الأدنين" وفي رواية "ثلاثة من جيرانه الأدنين أنهم لا يعلمون منه إلا خيراً إلا قال الله تعالى: قد قبلت قولكم وغفرت له ما لا تعلمون"[2] (جو مسلمان

---

(۱) فتح الباری ۳/ ۲۲۹۔

(۲) الأذکار ص ۱۰۵، ۱۴۶، المجموع ۵/ ۲۸۱، فتح الباری ۳/ ۲۲۸، ۲۲۹۔

(۳) حدیث: "مروا بجنازة فأثنوا عليها خيرا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۲۲۸) اور مسلم (۲/ ۶۵۵) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) فتح الباری ۳/ ۲۳۰، ۲۳۱۔

(۲) حدیث: "ما من مسلم يموت فيشهد......" کی پہلی روایت احمد (مسند ۲/ ۴۰۸) نے کی ہے، اور دوسری روایت بھی (احمد ۳/ ۲۴۲) نے حضرت

اس حال میں مرے کہ اس کے قریبی پڑوسیوں میں سے چار اور ایک روایت میں ہے کہ اس کی قریبی پڑوسیوں میں سے تین افراد اس کی گواہی دیں کہ وہ اس کے بارے میں سوائے اچھائی کے کچھ نہیں جانتے ہیں، تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں نے تم لوگوں کی بات کو قبول کر لی اور ان چیزوں کے بارے میں اس کی مغفرت کر دی، جس کا تمہیں علم نہیں ہے)، لیکن برائی کی جانب میں حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ وہ بھی اسی طرح ہے، لیکن یہ اس شخص کے بارے میں ہے جس کی برائی اس کی اچھائی پر غالب ہو[1]، اس لئے کہ حدیث ہے: "إن لله ملائكة تنطق على ألسنة بني آدم بما في المرء من الخير والشر"[2] (اللہ تعالیٰ کے کچھ فرشتے ایسے ہیں جو انسان کی خوبی اور برائی کے بارے میں بنی آدم کی زبان میں گفتگو کرتے ہیں)۔

"الفتاوی الہندیہ" میں ہے کہ وہ طریقہ مکروہ ہے جو اہل جاہلیت میت کی تعریف میں اس کے جنازہ کے نزدیک افراط سے کام لیتے تھے، یہاں تک کہ وہ لوگ ایسی باتیں ذکر کرتے تھے جو محال کے مشابہ ہوتیں اور دراصل میت کی مدح وثناء مکروہ نہیں ہے، اور مکروہ حد سے تجاوز کرنا ہے جو اس کے اندر نہ ہو[3]۔

= انسؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۳؍ ۴) میں کہا ہے: احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۱) فتح الباری ۳؍ ۲۸۸، ۲۳۱، الأذکار للنووی رص ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۵۱۔

(۲) حدیث: "إن لله ملائكة......" کی روایت حاکم مستدرک (۱؍ ۳۷۷) میں حضرت انسؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ مسلم کی شرط پر صحیح ہے، اور ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۵؍ ۳۱۹۔

مدد

تعریف:

۱ - مدد لغت میں اس چیز کو کہتے ہیں جس سے قوت حاصل کی جاتی ہے، کہا جاتا ہے: "مددته بمدد" یعنی میں نے اسے قوت پہنچائی اور اس کے ذریعہ اس کی مدد کی، اور مدد لشکر کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: اس نے مدد کے طور پر اسے ایک ہزار افراد دیئے[1]۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

ردء:

۲ - ردء لغت میں معین ومددگار کو کہتے ہیں، اللہ تعالیٰ نے موسیٰؑ کی طرف سے نقل کرتے ہوئے فرمایا: "وَأَخِي هٰرُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي"[3] (اور میرے بھائی ہارون کہ وہ مجھ سے زیادہ خوش بیان ہیں انہیں بھی میرے ساتھ رسالت دے دیجیے مددگار بنا کر کہ وہ میری تصدیق کرتے رہیں)، یعنی مددگار اور اس کی جمع "أرداء" ہے۔

اور اصطلاح میں أرداء وہ لوگ ہیں جو جہاد میں مجاہدین کی خدمت کرتے ہیں، اور ایک قول ہے کہ یہ وہ لوگ ہیں جو کسی جگہ

(۱) المفردات للراغب الأصفہانی۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳؍ ۲۳۱۔

(۳) سورۂ قصص؍ ۳۴۔

کھڑے رہیں تا کہ اگر مجاہدین جنگ چھوڑیں تو یہ قتال کریں (دیکھئے: "ردء"، فقرہ/۱)۔

اورنسبت یہ ہے کہ مدد اور رد ء میں سے ہر ایک لشکر کے لئے معین ومددگار رہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۳- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مدد کرنے والے افراد اگر لشکر کے ساتھ جنگ کے ختم ہونے اور غنیمت کے اکٹھے کرنے سے پہلے شامل ہوجائیں تو ان کے لئے حصہ مقرر کیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ کا قول ہے: "الغنيمة لمن شهد الوقعة" (مال غنیمت اس شخص کے لئے ہے جو جنگ میں شریک ہو)، اور اگر مدد کرنے والوں کی شرکت لشکر کے ساتھ جنگ کے ختم ہونے اور غنیمت کے جمع کرنے کے بعد ہو تو ان کے لئے حصہ مقرر نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ حضرات مجاہدین کے لئے مال غنیمت حاصل ہوجانے کے بعد حاضر ہوئے ہیں، اور اگر شرکت جنگ ختم ہونے کے بعد اور مال غنیمت جمع کرنے سے قبل ہو، تو بعض فقہاء کا مذہب ہے کہ ان کے لئے حصہ مقرر نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ حضرات جنگ میں شریک نہیں ہوئے، اور دیگر حضرات کا مذہب ہے کہ ان کے لئے حصہ مقرر کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ حضرات غانمین کے غنیمت کے مالک بننے سے قبل حاضر ہوئے [(۱)]۔

ابن عابدین نے کہا ہے کہ اگر مجاہدین کے ساتھ دار الحرب میں ایک جماعت ان کی مدد اور نصرت کرنے کے لئے شامل ہوجائے تو وہ لوگ غنیمت میں ان کے ساتھ شریک ہوں گے، اس لئے کہ جہاد کرنے والے بٹوارہ سے قبل اس کے مالک نہیں ہوں گے۔

اور "تاتارخانیہ" میں ہے کہ ان کے ساتھ مدد کرنے والوں کی مشارکت تین چیزوں کے بغیر ختم نہیں ہوگی، اول: غنیمت کو ہمارے ملک میں جمع کر لینا، دوم: دار الحرب میں اس کا بٹوارہ، سوم: اس جگہ میں امام کا اسے فروخت کر دینا، اس لئے کہ مددگار حضرات قیمت میں لشکر کے ساتھ شریک نہیں ہوں گے [(۱)]۔

مُدّ

دیکھئے: "مقادیر"۔

---

(۱) المہذب ۲/۲۴۷، المغنی ۸/۴۱۹، مواہب الجلیل ۳/۳۷۰۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۳۱۔

مدعجوة

تعریف:

۱ - "مد" لغت میں ایک پیمانہ ہے، جس کی مقدار اہل حجاز کے نزدیک ایک رطل اور اس کا ایک تہائی حصہ ہے، اور یہ صاع کا ایک چوتھائی حصہ ہے، اس لئے کہ صاع پانچ رطل اور ایک تہائی رطل کا ہوتا ہے۔

اور عجوہ کھجور کی ایک قسم ہے، جوہری نے کہا ہے کہ عجوہ مدینہ کی عمدہ کھجوروں کی ایک قسم ہے، جو کہ صیحانیہ کہلاتی ہے، اور مدینہ میں عجوہ کی کئی قسمیں ہیں، جن میں صیحانیہ جیسی شرینی نہیں ہوتی ہے، اور نہ ہی اس جیسی خوبصورتی اور نہ ہی اس جیسی عمدگی اور ابن سیدۃ نے ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ حجاز میں عجوہ، کھجوروں کی ماں ہے، جس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، جیسے بصرہ میں شہرین اور بحرین میں نبتی اور یمامہ میں جذامی ہیں [۱]۔

اجمالی حکم:

۲ - مدعجوہ، ایک مسئلہ کا نام ہے جو اس نام سے مشہور ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ دونوں جانب سے سودی معاملہ کو جمع کیا جائے، اور دونوں جانب میں جنس مختلف ہو، جیسے ایک مد عجوہ کھجور اور ایک درہم ایک مد عجوہ کھجور اور ایک درہم کے عوض، یا ایک مد عجوہ اور دو درہم دو مد کے عوض یا ایک مد اور ایک درہم دو درہموں کے بدلے یا یہ کہ دونوں

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

ربوی جنس پر مشتمل ہوں، اور ان دونوں میں اس کے ساتھ غیر ربوی شامل ہو، جیسے ایک درہم اور ایک کپڑا ایک درہم اور ایک کپڑے کے عوض، یا ان میں سے ایک میں شامل ہو جیسے ایک درہم اور کپڑا ایک درہم کے عوض یا جانبین سے نوع مختلف ہو، بایں طور کہ ان میں سے ایک ربوی جنس میں سے دو نوع پر مشتمل ہو، دوسرا ان دونوں پر مشتمل ہو، جیسے ایک مد کھجور صیحانی اور ایک مد برنی کھجور ایک مد صیحانی کھجور اور ایک مد برنی کے عوض، یا ان میں سے ایک پر، جیسے ایک مد صیحانی اور ایک مد برنی دو مد صیحانی یا برنی کے عوض یا دونوں جانب میں وصف مختلف ہو، بایں طور کہ ان میں سے ایک ربوی جنس میں دو وصفوں پر مشتمل ہو اور دوسرا ان دونوں پر مشتمل ہو، جیسے صحیح اور ٹوٹی ہوئی کھجوریں جن کی قیمت صحیح کی قیمت سے کم ہوتی ہے، صحیح اور ٹوٹی ہوئی کے عوض یا عمدہ اور ردی کو عمدہ اور ردی کے عوض یا ان میں سے ایک پر مشتمل ہو، تو یہ تمام صورتیں شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک باطل ہیں [۱] اور ان حضرات نے حضرت فضالہ بن عبیدؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**أتي النبي ﷺ بقلادة فيها ذهب وخرز، فأمر رسول الله ﷺ بالذهب الذي في القلادة فنزع وحده، ثم قال لهم رسول الله ﷺ: الذهب بالذهب وزنا بوزن، وفي رواية: ابتاعها رجل بتسعة دنانير أو سبعة دنانير فقال النبی ﷺ: لا، حتى تميز بينهما**" [۲] (نبی ﷺ کی خدمت میں ایک ہار لایا گیا جس میں سونا اور ہیرا تھا، تو رسول اللہ ﷺ نے اس سونے کو علاحدہ کرنے کا حکم دیا جو ہار میں تھا، تو تنہا اسے نکالا گیا، پھر ان لوگوں سے

(۱) مغنی المحتاج ۲/۲۸، تحفۃ المحتاج ۴/۲۸۷، المغنی ۴/۴۰۔

(۲) حدیث فضالہ بن عبید: "أتي النبي ﷺ بقلادة فيها ذهب وخرز......" کی روایت مسلم (۳/۱۲۱۳) نے کی ہے، اور دوسری روایت دارقطنی (۳/۳) نے کی ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ سونے سونے کے عوض، وزن، وزن کے اعتبار سے، اور ایک روایت میں ہے کہ ایک شخص نے اسے نو یا سات دینار میں خریدا تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ یہ صورت جائز نہیں ہے، یہاں تک کہ ان دونوں کے مابین امتیاز پیدا ہوجائے) اور اس لئے کہ عقد کے ایک جزء کا دو مختلف مالوں پر مشتمل ہونا اس کا تقاضہ کرتا ہے کہ دوسرے جزء میں جو ہے اسے دونوں پر قیمت کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے، اور یہاں پر تقسیم کرنا اس تقویم کے ذریعہ ہوگا جو تخمینہ ہوگا اور تخمینہ کبھی غلط ہوتا ہے جو زیادتی یا مماثلت کے نہ جاننے کا سبب بنتی ہے، اگرچہ دونوں مد کا درخت اور دونوں درہموں کی بناوٹ ایک ہو، تو ایک مد اور ایک درہم کی بیع دو مد کے عوض کرنے میں اگر مد کی قیمت اس درہم سے زائد ہو جو اس کے ساتھ ہے یا کم ہو تو زیادہ ہونا لازم آئے گا، اور اگر اس کے مساوی ہو تو جہالت لازم آئے گی [1]۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: "ربا" (فقرہ/ ۳۸)۔

مدعی

دیکھئے: "دعوی"۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۸۷، مغنی المحتاج ۲/ ۲۸، المغنی ۴/ ۴۰، ۴۱، القوانین الفقہیہ/ ۲۵۹۔

مدۃ

تعریف:

۱- "مدۃ" لغت میں زمانہ کی ایک مقدار ہے جو قلیل و کثیر دونوں پر صادق آتی ہے، اور جمع "مدد" ہے [1]۔

اور مدت کی اصطلاحی تعریف لغوی تعریف سے الگ نہیں ہے [2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- أجل:

۲- أجل الشيء: کسی چیز کی وہ مدت اور وقت جس میں وہ واجب الاداء ہوتی ہے، اور وقت کی انتہا موت میں ہے [3]۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [4]۔

مدت اور اجل کے مابین عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، تو ہر أجل، مدت ہے اور ہر مدت، أجل نہیں ہے۔

ب- توقیت:

۳- "توقیت" لغت میں وقت کو متعین کرنا ہے، اور اصطلاح میں کام کے وقت کو ابتداء اور انتہاء کے اعتبار سے مقرر کرنا ہے،

(۱) لسان العرب، متن اللغۃ، المصباح المنیر۔
(۲) الکلیات ۴/ ۳۰۷، ۳۰۸۔
(۳) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔
(۴) المفردات فی غریب القرآن۔

دیکھئے: ''تأقیت'' (فقرہ/۱)۔

توقیت اور مدت کے مابین نسبت یہ ہے کہ اس معنی کے اعتبار سے توقیت مدت کا بیان ہے۔

مدت سے متعلق احکام:

مدت سے متعلق چند احکام ہیں، جن میں سے کچھ یہ ہیں:

خفین پر مسح کی مدت:

۴- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ خفین پر مسح کی مدت مقیم کے لئے ایک دن، ایک رات اور مسافر کے لئے تین دن اور تین رات ہیں (۱)، اس لئے کہ حضرت شریح بن ہانی کی حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا: "سألت عائشةؓ عن المسح على الخفين فقالت: سل علياً فإنه كان يسافر مع النبي ﷺ، فسألته فقال: جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم" (۲) (میں نے حضرت عائشہؓ سے موزوں پر مسح کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا کہ حضرت علیؓ سے دریافت کرو، اس لئے کہ وہ نبی ﷺ کے ساتھ سفر کیا کرتے تھے، تو میں نے ان سے دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے مسافر کے لئے تین دن اور تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات مقرر کیا ہے)۔

اور مدت کی ابتداء پہننے کے بعد حدث کے وقت سے، دوسرے یا چوتھے دن میں اس کے مثل تک ہوگی (۳)۔

اور مالکیہ نے کہا ہے کہ مسح کی مدت میں کوئی حد نہیں ہے، لہذا اس میں ایک دن اور ایک رات اور نہ اس سے زیادہ اور نہ اس سے کم کی قید لگائی جائے گی (۱)۔

اور تفصیل اصطلاح ''مسح علی الخفین'' میں ہے۔

خیار شرط کی مدت:

۵- فقہاء کے مابین خیار شرط کے مشروع ہونے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ اس کی مدت کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ اس کی اکثر مدت تین دن ہے، اور وہ عقد کے وقت سے شمار ہوگی (۲)۔

اور حنابلہ نے کہا ہے کہ خیار شرط کی مدت میں شرط یہ ہے کہ مدت معلوم ہو، خواہ طویل ہو، یا کم ہو (۳) اور یہی حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے (۴) اور امام مالک نے بقدر حاجت تین دن پر زیادتی کو جائز قرار دیا ہے، اور مالکیہ کے نزدیک مبیع کے اقسام کے اعتبار سے مدت الگ الگ ہوگی (۵)۔

اور تفصیل ''خیار الشرط'' (فقرہ/۸ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

مدت ایلاء:

۶- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ایلاء کے لئے کسی مدت کا ہونا ضروری ہے، جس میں شوہر اپنی بیوی سے ترک جماع پر قسم کھائے،

---

(۱) کشاف القناع ۱/۱۱۴، ۱۱۵، مغنی المحتاج ۱/۶۴، ۶۵، حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۸۰۔

(۲) حدیث: "جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليهن......" کی روایت مسلم (۱/۲۳۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/۱۵۴، شرح الزرقانی ۱/۱۰۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/۴۶، ۴۷، تبیین الحقائق ۴/۱۴، مغنی المحتاج ۲/۴۶، ۴۷۔

(۳) المغنی ۳/۵۸۶، ۵۸۷۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/۴۶، ۴۷، تبیین الحقائق ۴/۱۴۔

(۵) الشرح الصغیر ۳/۱۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

لیکن اس مدت کی مقدار کے بارے میں ان کا اختلاف ہے، جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ایلاء کی مدت چار ماہ سے زیادہ ہے، اور حنفیہ نے کہا ہے کہ ایلاء کی مدت چار ماہ، یا زیادہ ہے، اور یہی عطاء، ثوری کا قول اور امام احمد کی ایک روایت ہے۔

لہذا اگر قسم کھائے کہ وہ چار ماہ تک اپنی بیوی سے وطی نہیں کرے گا، تو یہ حنفیہ کے نزدیک ایلاء ہوگا، اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایلاء نہیں ہوگا، اور اس بنیاد پر اگر شوہر قسم کھائے کہ وہ اپنی بیوی سے چار ماہ سے زائد تک وطی نہیں کرے گا، تو یہ ایلاء ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور اگر قسم کھائے کہ وہ اپنی بیوی سے چار ماہ سے کم تک وطی نہیں کرے گا تو یہ سب کے نزدیک ایلاء نہیں ہوگا۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: ''إیلاء'' (فقرہ/۱، ۱۴)۔

عدت کی مدت:

۷- عدت کی مدت عدت کی نوع اور اس کے سبب کے اعتبار سے الگ الگ ہوتی ہے، تو اس جگہ حیض، وضع حمل اور مہینوں کے ذریعہ عدت ہوتی ہے۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح ''عدۃ'' (فقرہ/۱۰، ۱۹) میں ہے۔

حمل کی مدت:

۸- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حمل کی کم سے کم مدت چھ ماہ ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ ایک شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا تو اس نے چھ ماہ میں ایک بچہ جنا تو حضرت عثمانؓ نے اسے سنگسار کرنے کا ارادہ کیا تو حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ: "**لو خاصمتکم بکتاب الله لخصمتکم، فإن الله تعالیٰ یقول: وَحَمْلُهُ وَفِصٰلُهُ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا**"[1] (اگر میں تم لوگوں سے اللہ کی کتاب کے ذریعہ مخاصمت کروں تو میں تم پر غالب آجاؤں گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ اس کے حمل اور دودھ چھڑانے کی مدت تیس ماہ ہے: وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُوْنَ شَهْرًا)، اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''وَالْوٰلِدٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ''[1] (اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں پورے دو سال)، پس پہلی آیت نے حمل اور فصال یعنی دودھ چھڑانے کی مدت تیس ماہ مقرر کیا ہے، اور دوسری آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ دودھ چھڑانے کی مدت دو سال ہے، تو حمل کی مدت چھ ماہ باقی رہتی ہے۔

لیکن حمل کی اکثر مدت کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں اور اس کی تفصیل اصطلاح ''حمل'' (فقرہ/۶، ۷) اور ''عدۃ'' (فقرہ/۲۱) میں دیکھی جائے۔

حیض کی مدت:

۹- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ حیض کی اکثر مدت چھ دن چھ رات یا سات دن ورات ہیں۔

اور حیض کی کم سے کم یا زیادہ سے زیادہ مدت کے بارے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں جس کی تفصیل اصطلاح ''حیض'' (فقرہ/۱۱) اور ''طہر'' (فقرہ/۴) میں ہے۔

طہر کی مدت:

۱۰- فقہاء کی رائے ہے کہ طہر کی اکثر مدت کی کوئی حد نہیں ہے، اور اس کی اکثر مدت شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک چوبیس یوم یا تئیس یوم اس کی راتوں کے ساتھ ہے۔

اور دو حیضوں کے مابین طہر کی کم سے کم مدت کے بارے میں

(۱) سورۂ احقاف/۱۵۔

(۱) سورۂ بقرہ/۲۳۳۔

فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں، حنفیہ اور مالکیہ کا مشہور مذہب اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ دو حیضوں کے درمیان طہر کی کم سے کم مدت پندرہ یوم اس کی راتوں کے ساتھ ہے، اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ دو حیضوں کے مابین طہر کی کم سے کم مدت تیرہ یوم ہے، اور تفصیل اصطلاح ''طہر'' (فقرہ/ ۴) اور ''حیض'' (فقرہ ۲۴) میں ہے۔

نفاس کی مدت:

۱۱- فقہاء کا مذہب ہے کہ نفاس کی کم سے کم مدت کے لئے کوئی حد نہیں ہے، لیکن اس کی اکثر مدت کے بارے میں حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ نفاس کی اکثر مدت چالیس یوم ہے (۱)۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ نفاس کی اکثر مدت ساٹھ یوم ہے اور یہ عام طور سے چالیس یوم رہتی ہے (۲)۔

تفصیل اصطلاح ''نفاس'' میں ہے۔

اجارۃ کی مدت:

۱۲- فقہاء کا مذہب ہے کہ وہ اجارہ جس میں مدت کے بیان کے بغیر منفعت منضبط نہ ہو اس میں مدت ذکر کی جائے گی، اور اجارہ کی مدت کے لئے جمہور فقہاء کے نزدیک کوئی آخری حد نہیں ہے، اور اگر اجارہ کسی مدت پر واقع ہو تو اس کا معلوم ہونا واجب ہوگا، اور اگر اجارہ کی مدت سالوں میں متعین کی گئی ہو، اور اس کی نوعیت بیان نہیں کی گئی ہو تو اس کو قمری سالوں پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ شریعت میں متعین ہے۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إجارۃ'' (فقرہ/ ۹۴، ۹۷)۔

عنین کو مہلت دینے کی مدت:

۱۳- اگر شوہر اپنی بیوی سے جماع کرنے سے عاجز ہو جائے اور اس کا نامرد ہونا ثابت ہو جائے تو قاضی اس کے لئے عورت کے مطالبہ پر ایک سال مقرر کرے گا، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے کیا ہے، اور علماء نے اس کے بارے میں ان کی متابعت کی، پس جب سال گزر جائے، اور وہ اس پر قادر نہ ہو سکے تو ہم سمجھیں گے کہ یہ پیدائشی ہے، لہذا قاضی ان دونوں کے مابین تفریق کردے گا، اور سال مہلت دیئے جانے کے وقت سے شروع ہوگا، اور تفصیل اصطلاح ''عنۃ'' (فقرہ/ ٦ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

غائب اور مفقود کی بیوی کے انتظار کرنے کی مدت:

۱۴- فقہاء کا اس عورت کے انتظار کی مدت کے بارے میں اختلاف ہے، غائب و مفقود اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق سے قبل بیوی کے انتظار کی مدت کے بارے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں، ان کی تفصیل اصطلاح ''طلاق'' (فقرہ/ ۸۷، ۹۲)، ''غیبۃ'' (فقرہ/ ۳) اور ''مفقود'' میں دیکھی جائے۔

دودھ والے جانور کو واپس کرنے کے سلسلہ میں مدت خیار:

۱۵- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ''تصریہ'' (تھن میں دودھ چھوڑ دینا) عیب ہے، جس کی وجہ سے مصراۃ کو واپس کیا جائے گا، البتہ مدت خیار کے بارے میں ان کے چند مختلف اقوال ہیں جسے اصطلاح ''تصریۃ'' (فقرہ/ ۸) میں دیکھا جائے۔

عقد مزارعت میں مدت کی شرط لگانا:

۱۶- ان فقہاء کے نزدیک جو مزارعت کی مشروعیت اور اس کے لزوم

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۹، کشاف القناع ۱/ ۲۱۸، ۲۱۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۹، الشرح الصغیر ۱/ ۲۱٦۔

کے قائل ہیں، عقد مزارعت کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ معین مدت کے ساتھ ہو، لہذا مدت کے بیان کے بغیر مزارعت صحیح نہیں ہوگی، اور مدت معلوم ہو، اور اتنا زمانہ ہو جس میں زراعت ممکن ہو، تو اگر اتنا زمانہ ہو کہ اس میں زراعت ممکن نہ ہو تو عقد فاسد ہو جائے گا اور ایسی مدت ہو جس میں ان دونوں میں سے ایک کے زندہ رہنے کا غالب گمان ہو [۱]۔

اور تفصیل ''مزارعۃ'' میں ہے۔

صولی پر رکھنے کی مدت:

۱۷- فقہاء کا اس مدت کے بارے میں اختلاف ہے، جس میں جنگ کرنے والے مصلوب کو اس کے قتل کے بعد لکڑی (صولی) پر باقی رکھا جائے گا۔

ظاہر الروایۃ کے مطابق حنفیہ اور اصح قول کے مطابق شافعیہ کا مذہب ہے کہ یہ مدت تین دن ہے، اور شافعیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ اس سے قبل تغیر یا پھٹنے کا خوف نہ ہو، ورنہ اتارنا واجب ہوگا [۲]۔

اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اتنی مدت صولی پر رکھا جائے گا، جس میں اس کا معاملہ مشہور ہو جائے، اور مالکیہ کے نزدیک اگر اس میں تبدیلی پیدا ہونے کا اندیشہ ہو تو اتار لیا جائے گا [۳]۔

دیکھئے: ''حرابۃ'' (فقرہ/۲۱)۔

لقطہ کے بارے میں اعلان کرنے کی مدت:

۱۸- جب کوئی انسان لقطہ کو اٹھائے تو اس پر ایک سال یا اتنی مدت تک اعلان کرنا واجب ہوگا، جس کے بارے میں اسے غالب گمان ہو کہ اس کا مالک اس کے بعد اسے نہیں طلب کرے گا، اگر اٹھائی ہوئی چیز ایک سال تک باقی نہ رہے، اور نہ ہی علاج یا کسی اور تدبیر وغیرہ سے باقی رہ سکتی ہو (جیسے وہ میوہ جو خشک نہیں ہوتا ہے)، تو اس کو اختیار ہوگا کہ اس کو کھالے یا اس کو بیچ دے اور اس کی قیمت کو محفوظ رکھے، تو اگر اس کا مالک ظاہر ہو جائے تو وہ اس کو اس کا ضمان دے گا، اور اس لقطہ کو باقی رکھنا جائز نہیں ہوگا، اور اگر اسے چھوڑ دے یہاں تک کہ وہ تلف ہو جائے تو اس کا ضامن ہوگا [۱] اور اگر وہ ایسی چیز ہو کہ وہ تدبیر وغیرہ کے ذریعہ باقی رہ سکے تو اس کے بارے میں تفصیل ہے جسے اصطلاح ''لقطۃ'' میں دیکھا جائے۔

صلح کی مدت:

۱۹- اہل حرب سے معاہدہ کرنے اور ان سے مصالحت کرنے کی مدت کے بارے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں، جسے اصطلاح ''ہدنۃ'' میں دیکھا جائے۔

امان کی مدت:

۲۰- شافعیہ امان کی مدت کے بارے میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ وہ چار ماہ سے زائد نہ ہو اور یہ ان کے نزدیک قول صحیح ہے، اور ایک قول میں امان جائز ہوگا جبکہ وہ ایک سال کے برابر نہ ہو [۲]۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''مستامن''۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲۳۶/۵۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲۱۳/۳، مغنی المحتاج ۱۸۲/۴، القلیوبی ۲۰۰/۴۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳۴۹/۴، المغنی ۲۹۱/۸۔

(۱) ابن عابدین ۳۱۹/۳، الفتاوی الہندیہ ۲۸۹/۲، حاشیۃ الدسوقی ۱۲۰/۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴۱۱/۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۳۱۹/۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) حاشیۃ القلیوبی ۲۲۶/۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

تعمیر کے لئے زمین کی حد بندی کرنے کی مدت:

۲۱- اگر تعمیر کے لئے زمین کی حد بندی کرے اور اتنی مدت تک تعمیر نہ کرے جس میں تعمیر کرنا ممکن ہو، اور نہ اس کے علاوہ کے ذریعہ اسے آباد کرے تو اس میں اس کا حق باطل ہوجائے گا۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''بناء'' (فقرہ/ ۱۲)، ''إحیاء الموات'' (فقرہ/ ۱۶)۔

حضانت کی مدت:

۲۲- لڑکے اور لڑکی میں سے ہر ایک کے تعلق سے حضانت کی مدت میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور تفصیل اصطلاح ''حضانۃ'' (فقرہ/ ۱۹) میں ہے۔

بچہ کے نسب کے انکار کے جواز کی مدت:

۲۳- فقہاء کا اس مدت کے بارے میں اختلاف ہے، جس میں بچہ کے نسب کا انکار کرنا جائز ہوتا ہے، شافعیہ نے قول جدید میں اور حنابلہ نے کہا ہے کہ یہ علی الفور ہے، لہذا اعذار اور جاری عرف کے بغیر تاخیر جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ ثابت شدہ ضرر کو دور کرنے کے لئے مشروع ہوا ہے، لہذا علی الفور ہوگا جیسے عیب کی وجہ سے واپس کرنا۔

اور حنفیہ نے کہا ہے کہ: اگر مرد ولادت کے بعد یا اس حالت میں جس میں مبارکبادی قبول کی جاتی ہے اور ولادت کا سامان خریدا جاتا ہے اپنی بیوی کے بچہ کے نسب کا انکار کرے تو اس کا انکار کرنا صحیح ہوگا اور وہ اس کی وجہ سے لعان کرے گا، اور اگر وہ اس کے بعد انکار کرے تو لعان کرے گا، اور نسب ثابت ہوگا، اور اگر وہ اپنی عورت سے غائب ہو، اور آنے تک ولادت کا علم نہ ہو، تو اس کے لئے امام ابوحنیفہ کے نزدیک اتنی مدت تک انکار کرنے کا حق ہوگا، جس میں مبارکبادی قبول کی جاتی ہے، اور صاحبین نے کہا کہ آنے کے بعد مدت نفاس کی مقدار میں، اس لئے کہ نسب لازم نہیں ہوگا مگر اس کے علم کے بعد تو آنے کی حالت ولادت کی حالت کی طرح ہوگی [1]۔

نجاست خور جانور کو بند کر کے رکھنے کی مدت:

۲۴- فقہاء کا نجاست خور جانور کو بند کر کے رکھنے کی مدت کے بارے میں اختلاف ہے، بعض نے کہا ہے کہ اونٹنی کو چالیس یوم، گائے کو تیس یوم، بکری کو سات یوم اور مرغی کو تین یوم بند کر کے رکھا جائے گا، اور اس کے علاوہ بھی اقوال ہیں۔

اور تفصیل اصطلاح ''جلالۃ'' (فقرہ/ ۳) میں ہے۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۱۸، ۵۱۹، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۰، المغنی ۷/ ۴۲۴۔

مدرس

تعریف:

۱- مدرس: باب تفعیل سے دَرَّسَ کا اسم فاعل ہے، کہا جاتا ہے: "درّس یدرس تدریسًا" وہ تعلیم دے، اور مدرس معلم اور بہت زیادہ درس دینے والا اور کتاب کا مطالعہ کرنے والا ہے، اور کہا جاتا ہے: "درست العلم" میں نے اسے پڑھا، اور "درست الکتاب درسًا" یعنی میں نے اسے بہت پڑھ کر آسان بنایا یہاں تک کہ اس کا یاد کرنا میرے لئے آسان ہوگیا۔

اور "درست الریح الأثر والرسم" ہوا نے اثر ونقش کو مٹادیا، اور کہا جاتا ہے: "درس الشيء والرسم" اس نے معاف کیا اور نظر انداز کیا، اور کہا جاتا ہے: "درس الناقة"، اونٹنی کو سدھایا یہاں تک کہ وہ فرماں بردار ہوگئی اور اس کا کھینچنا آسان ہوگیا۔

اور اسی قبیل سے تعلیم کو تدریس، اور معلم کو مدرس کہنا ہے، گویا کہ کتاب طالب علم کے خلاف ہے اور معلم اس کے لئے اسے آسان بناتا ہے یہاں تک کہ اس کا یاد کرنا آسان ہوجاتا ہے، گویا کہ اس نے اسے سدھادیا [1]۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

معید:

۲- معید، وہ شخص ہے جو طلبہ کے لئے مدرس سے پڑھے ہوئے درس کا اعادہ کرتا ہے، تاکہ وہ لوگ اس سے وضاحت حاصل کریں، یا مشکل مقامات کو سمجھیں۔

اور ان دونوں کے مابین نسبت یہ ہے کہ اعادہ کرنے والے پر سبق کے سننے سے کچھ زائد واجب ہے یعنی طلبہ کو سمجھانا اور انہیں نفع پہنچانا اور وہ عمل کرنا جس کا تقاضہ "اعادہ" کا لفظ کرتا ہے [1]۔

مدرس سے متعلق احکام:

مدرس کی ذمہ داری:

۳- مدرس کی ذمہ داری تعلیم دینا ہے، جو فرائض کفایہ میں سے سب سے موکد اور سب سے بڑی عبادت اور دینی امور میں سے ہے، اور اس کی تفصیل اصطلاح "تعلم"، "تعلیم" (فقرہ/ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

مدرس کا وقف کی آمدنی کا مستحق ہونا:

۴- حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص علم میں مشغول رہنے والے واقف پر کوئی چیز وقف کرے، تو جو اس میں مشغول ہوگا اس کا مستحق ہوگا، پھر اگر وہ مشغول رہنے کو ترک کردے تو اس کا استحقاق ختم ہوجائے گا، اور اگر پھر مشغول ہوجائے تو اس کا استحقاق لوٹ آئے گا، اس لئے کہ حکم وجود اور عدم کے اعتبار سے اپنی علت کے ساتھ دائر رہتا ہے، اور اگر واقف صرف کرنے میں مستحق کے لئے نگراں کے مقرر کرنے کی شرط لگائے جیسے مدرس، معید اور فقہ کی تعلیم حاصل کرنے والے یعنی مدرسہ کے طلبہ مثلاً، تو شرط پر عمل کرتے ہوئے مدرس وغیرہ کے لئے نگراں کے مقرر کرنے پر استحقاق کے موقوف ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہے اور اگر واقف مستحق کے لئے نگراں کے مقرر کرنے کی شرط نہ لگائے بلکہ کہے کہ نگراں مدرس یا معید یا

---

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۶/ ۲۹۰۔

مدرسہ کے طلبہ کے لئے صرف کرے گا، تو استحقاق نگراں یا امام کے مقرر کرنے پر موقوف نہیں ہوگا، بلکہ اگر کوئی مدرس یا معید مدرسہ میں خود مقرر ہوجائے، اور طلبہ استفادہ میں اس کی اطاعت کریں اور وہ اس کا اہل ہو تو وہ مستحق ہوجائے گا، اور اس سے جھگڑا کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس وصف کی شرط لگائی گئی ہے یعنی تدریس اور اعادہ موجود ہے، اور اسی طرح سے کوئی طالب علم مدرسہ میں تفقہ حاصل کرنے کے لئے آمادہ ہوجائے (اگر چہ نگراں اسے مقرر نہ کرے) تو تفقہ کے پائے جانے کی وجہ سے وہ مستحق ہوگا[1]۔

اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مدرسہ کے مدرس، شعائر میں سے ہیں، جیسے مسجد میں امام، اور ان حضرات کے نزدیک شعائر (وہ امور ہیں جن کے بغیر وقف کی مصلحت پوری نہیں ہوتی ہو) جیسے وقف کی تعمیر، مسجد میں امام، مدرسہ میں مدرس، تو آمدنی کے صرف کرنے میں وقف کی تعمیر مقدم رکھی جائے گی، پھر وہ جو تعمیر سے زیادہ قریب اور مصلحت کے اعتبار سے زیادہ عام ہو، جیسے مسجد میں امام اور مدرسہ میں مدرس تو ان دونوں کے لئے ان کی کفایت کے بقدر صرف کیا جائے گا۔

اور صاحب ''البحر الرائق'' نے کہا ہے کہ اس کا ظاہر یہ ہے کہ امام اور مدرس کو تمام مستحقین پر بلا شرط مقدم کیا جائے گا، اور تعمیر کے مساوی قرار دینا انہیں واقف کی شرط کی صورت میں مقدم کرنے کا تقاضہ کرتا ہے، اگر وقف کی آمدنی تنگ پڑ جائے تو ان پر آمدنی بقدر حصہ تقسیم ہوگی، اور یہ شرط معتبر نہیں ہوگی۔

اور مدرس کو تمام مستحقین پر مقدم کرنا صرف اس شرط کے ساتھ ہوگا کہ ہر ہفتہ میں مشروط ایام میں تدریس کے لئے مدرسہ میں ہمیشہ رہے، اسی لئے انہوں نے مدرسہ کے لئے کہا ہے، اس لئے کہ جب مدرس مدرسہ سے غائب ہوگا تو مدرسہ جو شعائر میں سے ہے بند ہوجائے گا، برخلاف مسجد کے مدرس کے، اس لئے کہ مسجد مدرس کے غائب ہونے سے بند نہیں ہوگی[1]۔

مدرس کا دو مدرسوں میں پڑھانا:

۵ - اگر مدرس دن کے کچھ حصہ میں ایک مدرسہ میں اور کچھ حصہ میں دوسرے مدرسہ میں تدریس کا کام کرے اور واقف کی شرط کا علم نہ ہو تو مدرس دونوں مدرسوں میں وقف کی آمدنی سے اپنے وظیفہ کا مستحق ہوگا، لیکن اگر وہ بعض دنوں میں اس مدرسہ میں اور بعض دنوں میں دوسرے مدرسہ میں تدریس کا کام کرے تو وہ مکمل طور پر ان دونوں کی آمدنی کا مستحق نہیں ہوگا، بلکہ وہ ہر مدرسہ میں اپنے عمل کے بقدر مستحق ہوگا[2]۔

مدرس کا چھٹی کے دن اپنے وظیفہ کا مستحق ہونا:

٦ - حنفیہ نے کہا ہے کہ مدرس کو اس کے چھٹی کے دن میں اپنا وظیفہ لینے میں قاضی کے ساتھ لاحق کرنا مناسب ہے، اور اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اگر چہ صحیح یہ ہے کہ وہ لے گا، اس لئے کہ یہ آرام کرنے کے لئے ہے، اور حقیقت میں مطالعہ کرنے اور لکھنے کے لئے ہے، اور حنفیہ میں سے بیری نے مسئلہ کے بارے میں تفصیل کیا ہے، چنانچہ کہا ہے کہ اگر واقف مدرس کے لئے درس دینے کے ہر دن کے لئے ایک مقدار طے کردے اور وہ جمعہ اور منگل کے دن درس نہ دے تو اس کے لئے مقررہ مقدار لینا حلال نہیں ہوگا اور ان دونوں دنوں کی اجرت مدرسہ کے مصارف مرمت وغیرہ میں صرف کی

---

(۱) کشاف القناع ۴؍ ۲۷۵۔

(۱) البحر الرائق ومنحۃ الخالق علی ہامشہ ۵؍ ۲۳۰، ۲۳۱، ۳۳۳، ابن عابدین ۳؍ ۳۷٦ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سابقہ مراجع۔

جائے گی، اس کے برخلاف اگر ہر دن کے لئے کوئی مقدار متعین نہ کرے، تو اس کے لئے لینا حلال ہوگا اگر چہ ان دونوں دنوں میں درس نہ دے، اس لئے کہ یہی عرف ہے، ہفتہ کے باقی ایام ان دونوں دنوں کے برخلاف ہیں، کیونکہ اس کے لئے اس دن کی اجرت لینی حلال نہیں ہوگی، جس میں وہ مطلقاً درس نہ دے، چاہے وہ اس کے لئے ہر دن کی اجرت مقرر کرے، یا نہ کرے [۱]۔

ابن عابدین نے کہا ہے کہ: یہ اس صورت میں ظاہر ہے جبکہ اس نے ہر اس دن کے لئے کوئی رقم مقرر کردی ہو جس میں درس دیا ہو، لیکن اگر وہ کہے کہ وہ مدرس کو روزانہ اتنی رقم دے گا تو مناسب یہ ہے کہ متعارف چھٹی کے دن کا وظیفہ دیا جائے۔

اور ابو اللیث نے کہا ہے کہ جو شخص طلبہ علم سے اس دن کی اجرت لے جس دن اس نے درس نہ دیا ہو تو مجھے امید ہے کہ جائز ہوگا، اور حاوی میں ہے کہ بشرطیکہ وہ کتابت اور تدریس میں مشغول ہو [۲]۔

اور اگر واقف مدرسین کے لئے مدرسہ میں درس کے لئے ہر ہفتہ میں چند معلوم ایام حاضری کی شرط لگائے، تو وہ عطیہ کا مستحق نہیں ہوگا، مگر جو شخص تدریس کا کام کرے گا، بالخصوص اگر واقف یہ کہے کہ جو شخص مدرسہ سے غائب ہوگا، اس کا وظیفہ وضع کرلیا جائے گا، اور واقف کی شرط کی اتباع کرتے ہوئے نگراں کے لئے اسے اس کی غیر حاضری کے ایام کا وظیفہ دینا جائز نہیں ہوگا۔

لہذا اگر واقف شرط لگائے کہ اگر اس کی غیر حاضری ایک محدود مدت سے زائد ہو تو نگراں اسے نکال دے گا اور دوسرے کو مقرر کرے گا، تو وہ اس کی شرط کی اتباع کرے گا، پھر اگر اسے نگراں معزول نہ کرے اور وہ کام کرے تو وہ وظیفہ کا مستحق ہوگا [۳] اور اگر مدرس مدرسہ میں طلبہ کے نہ ہونے کی وجہ سے درس نہ دے تو اگر وہ اپنے کو تدریس کے لئے فارغ رکھے اس طور پر کہ وہ مدرسہ میں متعینہ ایام میں تدریس کے لئے حاضر رہے تو وہ عطیہ کا مستحق ہوگا [۱]۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۷۹، ۳۸۰۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۳۸۰۔

(۳) البحر الرائق ۵/ ۲۴۶۔

مدرس کے شرائط:

۷ - وظیفہ میں مدرس کے استحقاق کی حسب ذیل شرطیں ہیں:

الف۔ وہ تدریس کا اہل ہو، لہذا اگر وہ تدریس کا اہل نہ ہو تو اسے مدرس کا وظیفہ نہیں دیا جائے گا، اور نہ اس کے لئے اس کا لینا حلال ہوگا، اور فقہ کی تعلیم حاصل کرنے والے جو مدرسہ میں رہتے ہوں، وہ عطیہ کے مستحق نہیں ہوں گے، اس لئے کہ ان کا مدرسہ مدرس سے خالی ہے، اور سلطان کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ ایسے مدرس کو بحال کرے جو تدریس کا اہل نہ ہو، اور نہ اس کا مقرر کرنا درست ہوگا، اس لئے کہ سلطان کا تصرف مصلحت کے ساتھ مقید ہے، اور تدریس کے لئے نااہل شخص کو مقرر کرنے میں کوئی مصلحت نہیں ہے۔

اور بظاہر اہلیت کلام کے الفاظ اس کے مفہوم اور مختلف مفہوموں کے جاننے سے ہوتی ہے [۲]۔

ب۔ اس نے مشائخ سے علم حاصل کیا ہو اس طرح کہ وہ اصطلاحات کو جانتا ہو اور کتابوں سے مسائل کے اخذ کرنے کی قدرت رکھتا ہو۔

ج۔ اسے اس پر قدرت ہو کہ وہ سوال کرے، اور جب اس سے سوال کیا جائے تو جواب دے اور یہ نحو وصرف میں پہلے سے مشغولیت پر موقوف ہے، اس طرح سے کہ وہ فاعل اور مفعول کو جانتا ہو اور اس کے علاوہ دیگر عربی قواعد کے مبادی کی جانکاری رکھتا ہو، اور جب وہ پڑھے تو اعراب میں غلطی نہ کرے اور جب کوئی پڑھنے والا اس کی

(۱) ابن عابدین ۳/ ۷۹، ۳۸۰۔

(۲) الأشباہ لابن نجیم/ ۱۲۵، ۳۸۹۔

موجودگی میں اعراب میں غلطی کرے تو وہ اس کی تردید کردے [۱]۔

مدرس کو معزول کرنا:

۸- ابن عابدین نے ''بحر'' سے نقل کیا ہے کہ وقف کے نگراں کو بلا کسی جرم کے معزول کرنے کے صحیح نہیں ہونے سے یہ معلوم ہے کہ وقف میں وظیفہ پانے والے کو جرم اور نااہلیت کے بغیر معزول کرنا صحیح نہیں ہے، اور اس پر متعلم کی غیر حاضری کے مسئلہ سے استدلال کیا ہے کہ اگر اس کی غیر حاضری تین ماہ سے زائد نہ ہو تو اس کا حجرہ نہیں لیا جائے گا اور اس کا وظیفہ برقرار رہے گا؟

اور ابن نجیم نے (واقف کی طرف سے نگراں کو معزول کرنے کا حکم ذکر کرنے کے بعد) کہا ہے: میں نے واقف کی طرف سے اس کے مدرس اور امام کو معزول کرنے کا حکم نہیں دیکھا جنہیں اس نے مقرر کیا ہو اور اسے نگراں کے ساتھ لاحق کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ وہ حضرات اس کے معزول کرنے کے صحیح ہونے کی علت یہ بیان کرتے ہیں کہ وہ واقف کا وکیل ہے اور صاحب وظیفہ واقف کا وکیل نہیں ہے، اور نہ اس کو معزول کرنے سے مطلقاً روکنا ممکن ہے، اس لئے کہ اصل وقف کرنے مین شرط نہیں لگائی گئی ہے، اس لئے کہ ان حضرات نے اسے بلا شرط امام اور مؤذن مقرر کرنے کا حق دیا ہے [۲]۔

اور سبکی نے فتوی دیا ہے، اور یہی نووی کے قول کا تقاضہ ہے، جیسا کہ شربینی الخطیب نے کہا ہے کہ واقف اور اس کی طرف سے مقرر کردہ نگراں سے مدرس وغیرہ کو کسی مصلحت کی وجہ سے اور بغیر کسی مصلحت کے معزول کرنا جائز ہے بشرطیکہ وقف میں کوئی شرط نہ لگائی گئی ہو، اس لئے کہ وہ اس وکیل کی طرح سے ہے، جسے اس مکان میں دوسرے کو ٹھہرانے کی اجازت ہو تو اس کو حق ہوگا کہ جس فقیر کو چاہے اس میں ٹھہرائے اور اگر کوئی فقیر اس میں ایک مدت تک ٹھہر جائے تو اسے حق ہوگا کہ کسی مصلحت کی وجہ سے یا بغیر کسی مصلحت کے اس کو نکال دے اور دوسرے کو ٹھہرا دے، اور بلقینی نے کہا: بلا کسی وجہ جواز کے نگراں کا معزول کرنا نافذ نہیں ہوگا، اور اس کی نگرانی میں عیب لگانے والا ہوگا۔

اور زرکشی نے اس کے خادم کے بارے میں کہا: نافذ ہونا بعید نہیں ہے، اگرچہ اس کا معزول کرنا جائز نہیں ہے، اور اس کی شرح ''علی المنہاج'' کے ''باب القضا'' میں ہے: وظائف خاصہ جیسے امامت، پڑھانا، تصوف، تدریس، طلب علم اور نگرانی کے ذمہ دار بغیر سبب کے معزول نہیں ہوں گے، جیسا کہ متاخرین میں سے بہت سے فقہاء نے فتوی دیا ہے، ان میں سے ابن رزین ہیں، چنانچہ انہوں نے کہا: جو شخص تدریس کی ذمہ داری سنبھالے تو اس کو اس کے مثل کے ذریعہ یا اس کے بغیر اس کو معزول کرنا جائز نہیں ہوگا، اور نہ وہ اس کی وجہ سے معزول ہوگا، شربینی الخطیب نے کہا: یہی ظاہر ہے [۱]۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۳۸۶، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۱۹۶۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۴، ۳۹۵۔

مدرسة

تعریف:

۱- "مدرسہ" لغت میں درس کی جگہ ہے، راغب نے کہا ہے کہ: "درست العلم": تم نے حفظ کے ذریعہ علم کے اثر کو حاصل کیا، اور جب اس کا حاصل ہونا ہمیشہ پڑھنے کی وجہ سے ہوتا ہے تو ہمیشہ پڑھنے کی تعبیر درس سے کی گئی ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَدَرَسُوْا مَافِيْهِ" [۱] (انہوں نے پڑھ بھی لیا جو کچھ اس میں ہے)۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

مدرسہ سے متعلق احکام:

مدرسہ سے متعلق کچھ احکام ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

کسی مدرسہ میں رہنے والوں کے لئے جمع بین الصلاتین:

۲- مالکیہ نے کہا: جن لوگوں کے لئے جمع بین الصلوات جائز نہیں ہے ان میں سے وہ جماعت ہے جن کے لئے ہر نماز کو اس کے مستحب وقت میں ادا کرنے میں کوئی مشقت نہ ہو جیسے اہل خانقاہ اور اہل ربط، اور وہ لوگ جو مدرسہ میں رہتے ہیں، مگر اس امام وغیرہ کے تابع ہو کر جو ان کے ساتھ نماز پڑھے گا، اور اس کا محل وہ ہے جبکہ ان کے لئے گھر نہیں ہو جہاں وہ لوٹ کر جائیں، ورنہ ان کے لئے مستقل طور پر جماعت کرنا مندوب ہوگا، اور اِسناوی نے فتوی دیا ہے: اہل مدارس جو مسجد کے پڑوس میں ہوں، ان کے لئے مسجد میں مستقلاً جماعت کرنا مندوب ہوگا، اس لئے کہ ثابت ہے کہ نبی علیہ السلام نے امام کی حیثیت سے جماعت کی اور آپ علیہ السلام کا حجرہ مسجد سے متصل تھا اور اس کا دروازہ مسجد کی طرف تھا [۱]۔

ب- مدارس پر وقف کرنا:

۳- فقہاء کا مذہب ہے کہ غیر معین افراد جیسے علماء، مجاہدین اور مساکین پر وقف کرنے میں یا ایسی جہت پر وقف کرنے میں جس کی طرف سے قبول کرنے کا کوئی تصور نہ ہو، جیسے مدارس اور مساجد اور اس کے مشابہ چیزیں تو نگراں یا اس کی آمدنی کے مستحقین کی طرف سے قبول کرنے کی ضرورت نہیں پڑے گی، اس لئے کہ یہ ناممکن ہے، اور اس لئے بھی کہ اگر قبولیت کی شرط لگائی جائے تو اس پر وقف کا صحیح ہونا محال ہوگا [۲]۔

۴- اور جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ مدرسہ وغیرہ جیسے مسجد اور مسافر خانہ اور پل وغیرہ پر وقف کردہ چیز کی ملکیت محض وقف کرنے سے اللہ تعالیٰ کی طرف منتقل ہوجاتی ہے [۳]۔ بہوتی نے کہا ہے کہ: وقف کردہ چیز کی ملکیت اگر مسجد یا مدرسہ اور اس کے مشابہ پر وقف ہو تو محض وقف کرنے سے اللہ تعالیٰ کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، حارثی نے کہا ہے کہ: یہ بلا اختلاف ہے، اور شربینی الخطیب نے کہا ہے کہ: اگر زمین کے کسی حصہ کو مسجد یا مقبرہ بنادے تو اس سے قطعی طور پر آدمی کا اختصاص

---

(۱) سورۂ اعراف/ ۱۶۹۔
(۲) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، المفردات فی غریب القرآن۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۷۲۔
(۲) کشاف القناع ۴/ ۲۵۴، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۸، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۰۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۵۷، ۳۶۱، تبیین الحقائق ۳/ ۳۲۵، ۳۳۱، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۹، کشاف القناع ۴/ ۲۵۴۔

ختم ہوجائے گا،اوراسی کے مثل مسافر خانہ اور مدرسہ وغیرہ ہیں (۱)۔

اور اس بارے میں مالکیہ کا اختلاف ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ شئی موقوفہ کی ذات واقف کی ملکیت میں باقی رہتی ہے، اگرچہ اس میں بیع وغیرہ کے ذریعہ تصرف ممنوع ہوتا ہے، اور موقوف علیہ کے لئے صرف وہ نفع ہوگا جو غلہ، یا عمل میں سے دیا جائے، اس لئے کہ وقف منفعت کا دینا ہے، اور ایک قول ہے کہ مساجد اس سے مستثنیٰ ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ" (۲) (اور یہ کہ مسجدیں اللہ کی یاد کے واسطے ہیں)، لیکن راجح پہلا قول ہے (۳)۔

اور تفصیل: اصطلاح "وقف" اور "مسجد" میں ہے۔

۵- اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مدرسہ پر وقف کرنا عبادت ہے (۴)، اس لئے کہ دلائل عام ہیں۔

لہذا مدرسہ پر وقف کرنا بلا اختلاف صحیح ہوگا، یہاں تک کہ ان حضرات کے نزدیک بھی جو وقف کے صحیح ہونے کے لئے اس میں عبادت کے ارادہ کے ظاہر ہونے کو شرط قرار دیتے ہیں، جیسے حنفیہ اور حنابلہ، لیکن مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، بلکہ ان کے نزدیک شرط یہ ہے کہ وہ معصیت کے لئے نہ ہو، جیسے گرجا گھر وغیرہ کی تعمیر (۵)۔

۶- اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر واقف کسی مدرسہ کو وقف کرے اور اس کے وقف میں کسی جماعت، یا کسی اہل مذہب جیسے شافعیہ اور حنابلہ، یا کسی شہر، یا کسی گاؤں کے باشندوں، یا متعینہ قبیلہ کے افراد یا اس جیسے افراد کے ساتھ خاص ہونے کی شرط لگائے تو شرط پر عمل کرتے ہوئے ان کے ساتھ خاص ہوگا۔

اس لئے کہ واقف کے نصوص شرع کے نصوص کی طرح ہیں، اور واقف کی شرط شارع کی نص کی طرح ہیں۔

ابن عابدین نے کہا ہے کہ یعنی مفہوم دلالت اور اس پر عمل کے واجب ہونے میں جب تک کہ شرع کے مخالف نہ ہو، اس لئے کہ وہ مالک ہے، تو اسے اختیار ہے کہ جہاں چاہے اپنے مال کو صرف کرے، اور اسے حق ہے کہ اسے کسی صنف یا کسی جہت کے ساتھ خاص کرے، بشرطیکہ وہ معصیت نہ ہو (۱) اور بشرطیکہ اختصاص بدعت کے نقل کرنے والوں کے ساتھ نہ ہو، یہ حنابلہ میں سے حارثی کا قول ہے (۲)۔

اور تفصیل اصطلاح: "وقف" میں ہے۔

ج- وصیت میں:

۷- شافعیہ نے کہا ہے کہ مسجد کی تعمیر، یا اس کے مصالح یعنی از سر نو بنانے اور مرمت کرنے کے لئے وصیت کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ یہ عبادت ہے، اور مسجد کے معنی میں مدرسہ وغیرہ ہے (۳)۔

د- فائدہ اٹھانے کے بارے میں:

۸- شافعیہ نے کہا ہے: اگر کوئی فقیہ کسی مدرسہ میں پہلے پہنچے تو اسے

(۱) کشاف القناع ۴/ ۲۵۴، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۹۔
(۲) سورۂ جن/ ۱۸۔
(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۳۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۱۱، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۱، ۳۵۷۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۰، ۳۷۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۵، القوانین الفقہیہ رص ۳۶۴، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۰، ۳۸۱، کشاف القناع ۴/ ۲۴۵، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۴۴، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۸۰۔
(۵) سابقہ مراجع۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۱، ۳۶۷، ۳۷۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۸، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۵، کشاف القناع ۴/ ۲۶۲، مطالب اولی النہی ۴/ ۳۱۹، ۳۲۱۔
(۲) کشاف القناع ۴/ ۲۶۲۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۴۲، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۵۹۔

اس سے نہیں ہٹایا جائے گا، چاہے امام نے اسے اجازت دی ہو یا نہ دی ہو، اور اس کے کسی ضرورت وغیرہ کی خریداری کے لئے نکلنے کی وجہ سے اس کا حق باطل نہیں ہوگا، چاہے اس نے اس میں اپنی جگہ کسی دوسرے کو، یا اپنے سامان کو چھوڑا ہو، یا نہ چھوڑا ہو، برخلاف اس صورت کہ جبکہ وہ بلا ضرورت نکل جائے [۱]۔

اور حنابلہ نے کہا ہے کہ: اگر دو یا دو سے زیادہ افراد کسی مدرسہ وغیرہ کی طرف سبقت کریں اور اس میں نگراں کے مقرر کرنے پر موقوف نہ ہو اور مکان ان تمام لوگوں کے لئے فائدہ اٹھانے سے تنگ ہو تو ان کے مابین قرعہ اندازی کی جائے گی، اس لئے کہ یہ لوگ سبقت کرنے میں برابر ہیں، اور قرعہ امتیاز کرنے والی شئی ہے [۲]۔

ھ- مسجد کے آلہ سے مدرسہ کی تعمیر:

۹- حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مسجد کے آلہ سے کسی مدرسہ، مسافر خانہ، کسی کنواں، حوض اور پل کی تعمیر نہیں کی جائے گی، اور اسی طرح ان اشیاء میں سے ہر ایک کے آلہ سے اس کے علاوہ دوسرے کی تعمیر نہیں ہوگی [۳]۔

تفصیل: اصطلاح ''مسجد'' اور ''وقف'' میں ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۱۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۱۹۶۔

(۳) مطالب اولی النہی ۴/ ۳۶۹۔

مدرک

تعریف:

۱- مدرک راء کے کسرہ کے ساتھ ''أدرک الرجل'' سے لغت میں اسم فاعل ہے، جبکہ وہ اس کے ساتھ شامل ہوجائے، اور ''تدارک القوم'' ان میں سے آخری پہلے کے ساتھ شامل ہوا [۱] اور اسی قبیل سے قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ''حَتّٰى إِذَا ادَّارَكُوْا فِيْهَا جَمِيْعًا قَالَتْ أُخْرٰهُمْ لِأُوْلٰهُمْ رَبَّنَا هٰٓؤُلَآءِ أَضَلُّوْنَا فَاٰتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِّنَ النَّارِ'' [۲] (یہاں تک کہ جب سب ہی اس میں جمع ہوجائیں گے تو (اس وقت) ان کے پچھلے اپنے اگلوں کی نسبت کہیں گے کہ اے ہمارے پروردگار انہی نے تو ہم کو گمراہ کیا تھا تو انہیں دوزخ کا عذاب زیادہ دے)۔

اور مدرک اصطلاح میں وہ شخص ہے جو امام کو تکبیر تحریمہ کے بعد پائے [۳]۔

حصکفی نے کہا ہے کہ: مدرک وہ شخص ہے جو پوری نماز امام کے ساتھ پڑھے، ابن عابدین نے کہا: یعنی امام کے ساتھ نماز کی تمام رکعتیں پالے، چاہے اس کے ساتھ تحریمہ پائے، یا اسے پہلی رکعت کے رکوع کے کسی جزء میں پائے یہاں تک کہ اس کے ساتھ قعدہ اخیرہ میں بیٹھے، چاہے اس کے ساتھ سلام پھیرے، یا اس سے قبل [۴]۔

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب، المعجم الوسیط۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۳۸۔

(۳) التعریفات للجرجانی، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۹۹۔

اسی طرح فقہاء مدرک کے لفظ کا اطلاق اس شخص پر کرتے ہیں جو وقت کے اندر نماز کے کسی جزء کو پالے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مسبوق:

۲-مسبوق لغت میں سبق سے اسم مفعول ہے، اور اس کی اصل آگے بڑھنا ہے، اور اصطلاح میں جرجانی نے کہا ہے کہ مسبوق وہ شخص ہے جو امام کو ایک یا زیادہ رکعتوں کے بعد پائے [۲]۔

اور شافعیہ نے اس کی تعریف اس طرح سے کی ہے: مسبوق وہ شخص ہے جو امام کے ساتھ سورہ فاتحہ کی معتدل قرأت کے محل کو نہ پائے [۳]۔

مدرک اور مسبوق کے مابین نسبت یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک امام کا مقتدی ہے، البتہ مدرک پوری نماز میں اقتدا کرنے والا ہے، اور مسبوق نماز کے بعض حصہ میں اقتداء کرنے والا ہے۔

ب-لاحق:

۳- لاحق لغت میں لحق سے اسم فاعل ہے، کہا جاتا ہے: "لحقت به ألحق لحاقا" میں نے اسے پالیا [۴]۔

اور اصطلاح میں حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: (اور یہ ان ہی کی خاص اصطلاح ہے) کہ لاحق وہ شخص ہے جس کی امامت کی اقتدا کرنے کے بعد کسی عذر، جیسے غفلت، بھیڑ اور حدث وغیرہ کا ہوجانا، یا بغیر کسی عذر کے فوت ہوجائیں، اس طرح کہ رکوع اور سجدے میں اپنے امام سے آگے بڑھ جائے [۱]۔

مدرک اور لاحق کے مابین نسبت یہ ہے کہ مدرک وہ ہے جس کی نماز کا کوئی حصہ امام کے ساتھ فوت نہ ہو اور لاحق وہ ہے جس کی کل یا بعض رکعتیں امام کے ساتھ فوت ہوجائیں [۲]۔

مدرک سے متعلق احکام:

اول: مانع اسباب کے زوال کے بعد نماز کے وقت کو پانے والا:

۴- فقہاء کا نماز کے وجوب سے مانع اسباب کے زوال کے بعد ایک رکعت سے کم نماز کے وقت کے پانے والے پر اسکے وجوب کے بارے میں اختلاف ہے اور یہ (مانع اسباب) حیض، نفاس، کفر، بچپن، جنون، بے ہوشی، بھولنا، سفر اور اقامت وغیرہ ہیں۔

اور جمہور فقہاء کے مابین اس بارے میں اختلاف نہیں ہے، کہ جب اعذار ختم ہوجائیں، جیسے حائضہ یا نفاس والی عورت پاک ہوجائے، کافر اسلام قبول کرلے، بچہ بالغ ہوجائے، مجنون اور بے ہوش کو افاقہ ہوجائے اور بھولنے والے شخص کو یاد آجائے اور سونے والا شخص بیدار ہوجائے اور نماز کے وقت میں سے ایک رکعت یا اس سے زیادہ کے بقدر باقی رہے تو اس پر اس نماز کی ادائیگی واجب ہوگی [۳]۔

اس لئے کہ حدیث ہے: "من أدرک رکعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرک الصبح، ومن أدرک رکعة

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۱۲۳۔
(۲) لسان العرب، المفردات، الفروق اللغویہ، التعریفات للجرجانی۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۷، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۲۴۹۔
(۴) المصباح المنیر، الصحاح للجوہری۔

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۱/ ۱۳۸۔
(۲) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۹۹۔
(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۹۵، ۹۶، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۶، ۲۳۸، ۴۹۴، القوانین الفقہیہ ر ص ۵۱، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۷۷، ۳۹۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرک العصر"[۱] (جو شخص نماز فجر کی ایک رکعت آفتاب طلوع ہونے سے قبل پالے تو وہ صبح کی نماز پالے گا اور جو عصر کی ایک رکعت سورج ڈوبنے سے قبل پالے تو وہ عصر پالے گا)، اور حدیث ہے: "من أدرک رکعة من الصلاة فقد أدرک الصلاة"[۲] (جو شخص نماز کی ایک رکعت پالے تو وہ نماز کو پالے گا)۔

اور اس بارے میں امام زفر کے علاوہ کسی نے ان کی مخالفت نہیں کی، چنانچہ امام زفر نے کہا ہے: اس پر اس نماز کی ادائیگی واجب نہیں ہوگی، مگر جب وقت میں سے اتنی مقدار باقی رہ جائے جس میں فرض ادا کیا جاسکے، اس لئے کہ وجوب اداء ادائیگی کے تصور کا تقاضہ کرتا ہے، اور اس مقدار میں پورے فرض کی ادائیگی کا تصور نہیں کیا جاسکتا، لہذا وجوب ادا محال ہوگا۔

کاسانی نے کہا ہے: اور یہی حنفیہ میں سے قدوری کے نزدیک مختار ہے[۳]۔

لیکن اگر ایک رکعت سے کم پائے تو جمہور فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ میں (امام زفر اور ان کے ہم خیال کے علاوہ) اور راجح مذہب میں شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: جب نماز کے وجوب سے مانع اسباب زائل ہوجائیں اور نماز کے وقت میں سے تکبیر تحریمہ یا اس سے زیادہ کے بقدر باقی رہ جائے تو نماز واجب ہوگی، اس لئے کہ نماز میں تجزی نہیں ہوتی ہے، لہذا جب بعض واجب ہوگا تو کل واجب ہوگا، پھر جب وقت میں سے صرف اتنی مقدار باقی رہ جائے جس میں تحریمہ کی گنجائش ہو تو تحریمہ واجب ہوگا، پھر بقیہ نماز وجوب تحریمہ کی ضرورت کی بنا پر واجب ہوگی، تو اسے اس سے متصل وقت میں ادا کرے گا[۱] اور اس لئے بھی کہ وہ مقدار جس سے وجوب متعلق ہو اس میں رکعت اور اس سے کم کی مقدار برابر ہے، جیسا کہ مسافر اگر کسی پوری نماز پڑھنے والے کی اقتداء اس کی نماز کے کسی جزء میں کرے تو پوری نماز پڑھنا اس پر لازم ہوگا[۲]۔

اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اظہر قول کے مطابق نماز کے وجوب کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ تکبیر کے ساتھ طہارت کے بقدر وقت پائے، لیکن فعل طہارت موانع سے سلامتی کا باقی رہنا شرط اور ممکن حد تک ہلکی نماز کے بقدر ہے، لہذا اگر مانع اس سے قبل لوٹ آئے جیسے وہ بالغ ہو پھر پاگل ہوجائے تو نماز واجب نہیں ہوگی[۳]۔

اور حنفیہ نے کہا ہے: حائضہ عورت کے حق میں تحریمہ کی مقدار سے جو وجوب متعلق ہے وہ اس صورت میں ہے جب اس کے ایام دس دن ہوں لیکن جب اس کے ایام دس دن سے کم ہوں تو اس پر نماز اس صورت میں واجب ہوگی جب وہ پاک ہوجائے اور اس پر وقت میں سے اتنی مقدار رہ جائے جس میں وہ غسل کرسکے، پس اگر اس کے پاس وقت میں سے اتنی مقدار رہ جائے جس میں وہ غسل نہ کرسکے یا وہ اس میں نماز کے لئے تحریمہ نہ باندھ سکے تو اس پر وہ نماز واجب نہیں ہوگی، یہاں تک کہ اس پر قضا واجب نہ ہوگی۔

اور فرق یہ ہے کہ اگر اس کے ایام دس دن سے کم ہوں تو محض خون کے بند ہونے سے حیض سے اس کے نکلنے کا حکم نہیں لگایا جائے گا،

---

(۱) حدیث: "من أدرک رکعة من الصبح......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۶) اور مسلم (۱/ ۴۲۴) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث: "من أدرک رکعة من الصلاة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۷) اور مسلم (۱/ ۴۲۳) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۹۵، ۹۷، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۳۸۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۹۶، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۳۸، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۹۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۹۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۱، ۱۳۲۔

جب تک کہ وہ غسل نہ کرلے، یا اس پر ایک ایسی نماز کا وقت نہ گزر جائے جو نماز اس کے ذمہ دین ہوجائے، اور اگر اس کے ایام دس دن ہوں تو محض خون کے بند ہونے سے حیض سے اس کے نکلنے کا حکم لگایا جائے گا، لہذا جب وہ وقت کا ایک جزء پالے گی تو اس پر اس نماز کی قضا لازم ہوگی، چاہے وہ غسل کرنے پر قادر ہو یا نہ ہو، اس کافر کے درجہ میں جو آخری وقت میں جنابت کی حالت میں اسلام قبول کرلے، یا بچہ احتلام کے ذریعہ بالغ ہو تو اس پر اس نماز کی قضا لازم ہوگی، چاہے وقت کے اندر اسے غسل کرنے کی قدرت ہو یا نہ ہو[1]۔

اور مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول ہے کہ اگر نماز کے وجوب سے مانع اسباب ختم ہوجائیں اور وقت میں سے اتنا باقی رہ جائے جس میں ایک رکعت سے کم کی گنجائش ہو تو نماز واجب نہ ہوگی، ان کے نزدیک شرط ہے کہ اعذار کے ختم ہونے کے بعد ایک ہلکی رکعت کے بقدر جس کو کوئی پڑھ سکے پائے، اس لئے کہ حدیث کا مفہوم ہے: ''من أدرک رکعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرک الصبح'' (جو شخص نماز صبح کی ایک رکعت طلوع آفتاب سے قبل پالے تو وہ نماز صبح کو پالے گا) اور اس لئے بھی کہ یہ ایسا پانا ہے جس سے نماز کے پانے کا حکم متعلق ہے، تو وہ ایک رکعت سے کم نہیں ہوگی، جیسا کہ نماز جمعہ ایک رکعت کے بغیر نہیں پائی جاتی ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اعذار کے زوال اور فعل طہارت کی مقدار کے بعد اصحاب اعذار کا پانا معتبر ہوگا، اور ان میں سے ابن القاسم نے کہا ہے کہ کافر کے بارے میں طہارت معتبر نہیں ہوگی، لیکن شافعیہ کے نزدیک اظہر قول کے مطابق یہ شرط نہیں ہے، کہ وہ رکعت کے ساتھ بقدر طہارت وقت پائے، لہذا اگر عذر کے زوال کے بعد وقت میں سے اتنی مدت باقی نہ رہے جس میں حدث اصغر والے کے لئے وضو کی گنجائش ہو یا حدث اکبر والے کے لئے غسل کی گنجائش ہو اور یہ وقت رکعت کے وقت سے زائد ہو تو مالکیہ کے نزدیک نماز واجب نہیں ہوگی[1]۔

دوم: عصر کا وقت پانے سے ظہر کا واجب ہونا اور عشاء کا وقت پانے سے مغرب کا واجب ہونا:

۵- اظہر قول کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اور یہی سلف میں سے ایک جماعت کا قول ہے کہ اگر نماز عصر یا نماز عشاء کے وقت میں نماز کے وجوب کے مانع اسباب ختم ہوجائیں تو پہلی صورت میں نماز ظہر اور دوسری صورت میں نماز مغرب واجب ہوگی، لہذا اگر کافر اسلام قبول کرلے، یا بچہ بالغ ہوجائے تو ان دونوں پر ظہر اور عصر دونوں نماز واجب ہوگی، اور اگر بچہ طلوع فجر سے پہلے بالغ ہوجائے، یا کافر اسلام قبول کرلے، یا حائضہ اور نفاس والی عورت پاک ہوجائے تو ان میں سے ہر ایک پر نماز عشاء کے ساتھ مغرب کی نماز واجب ہوگی، اس لئے کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ ان دونوں حضرات نے اس حائضہ عورت کے بارے میں فرمایا جو طلوع فجر سے ایک رکعت کے بقدر پہلے پاک ہوئی کہ وہ مغرب اور عشاء کی نماز پڑھے گی اور اگر آفتاب غروب ہونے سے پہلے پاک ہوجائے تو ظہر اور عصر دونوں نماز پڑھے گی اور اس لئے بھی کہ عذر کی حالت میں دوسرے نماز کا وقت پہلی نماز کا وقت ہے تو جب معذور اسے پالے گا تو اس پر اس کا فرض لازم ہوگا، جیسا کہ اس پر دوسری نماز کا فرض ہونا لازم ہوگا۔

(۱) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۹۶/۱، حاشیہ ابن عابدین ۲۳۸/۱۔

(۱) القوانین الفقہیہ ص ۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۳۴/۱، مغنی المحتاج ۱۳۱/۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۳۹۷/۱۔

اور یہ فی الجملہ ہے، مگر ان حضرات نے اس مقدار کے بارے میں اختلاف کیا ہے، جس سے دوسری نماز کو پائے گا۔

چنانچہ اظہر قول کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ عصر کا آخری وقت تکبیر کے بقدر پانے سے عصر کے ساتھ ظہر کی نماز واجب ہوگی، اور عشاء کے آخری وقت میں اس کے بقدر پانے سے عشاء کے ساتھ مغرب کی نماز واجب ہوگی اس لئے کہ عذر کی حالت میں، ظہر اور عصر کے دونوں وقتوں اور مغرب اور عشاء کے دونوں وقت ایک ہوتے ہیں تو ضرورت کی صورت میں بدرجہ اولی ہوگا، اور اس لئے بھی کہ دوسری نماز اس مقدار کے پانے کی وجہ سے واجب ہوگی، تو اس کی وجہ سے پہلی واجب ہوگی، اور اس لئے کہ یہ ادراک ہے تو اس میں تھوڑا اور زیادہ مساوی ہوگا، جیسے مسافر کا مقیم کی نماز کو پانا (۱)۔

اور مالکیہ نے کہا ہے: اگر اعذار ختم ہوجائیں اور یہ حیض، نفاس، جنون، بے ہوشی، کفر، بچپن اور بھول ہیں، اور وقت (یعنی دوسری نماز کے وقت) میں سے اتنا باقی رہ جائے کہ اس میں ایک رکعت سے کم کی گنجائش ہو تو دونوں نمازیں ساقط ہوجائیں گی، اور اگر وقت میں سے اتنا باقی رہ جائے کہ اس میں ایک رکعت یا اس سے زیادہ ایک نماز کے مکمل کرنے تک کی گنجائش ہو (یا تو اقامت کی حالت میں مکمل ہو اور یا سفر میں قصر ہو) تو دوسری واجب ہوگی اور پہلی ساقط ہوجائے گی، اور اگر اس سے زیادہ دوسری نماز میں سے ایک رکعت کے بقدر باقی رہ جائے (یا تو حضر کی حالت میں مکمل ہو اور یا سفر کی حالت میں قصر کی جانے والی ہو) تو دونوں نمازیں واجب ہوں گی، انہوں نے کہا ہے کہ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر حائضہ پاک ہوجائے یا مجنون کو افاقہ ہوجائے، یا بچہ بالغ ہوجائے، یا کافر اسلام قبول کرلے اور غروب آفتاب تک اقامت کی حالت میں پانچ رکعتوں اور سفر میں تین رکعتوں کا وقت باقی رہ جائے تو ان پر ظہر اور عصر واجب ہوگا، اور اگر اس سے کم ایک رکعت تک کا وقت باقی رہ جائے تو صرف نماز عصر واجب ہوگی اور اگر ایک رکعت سے کم کا وقت باقی رہ جائے تو دونوں نمازیں ساقط ہوجائیں گی، اور مغرب اور عشاء میں اگر اعذار کے ختم ہونے کے بعد طلوع فجر تک پانچ رکعتوں کے بقدر وقت باقی رہ جائے تو دونوں نمازیں واجب ہوں گی، اور اگر تین رکعت کے بقدر وقت باقی رہ جائے تو راجح مذہب کے مطابق سفر اور حضر میں نماز مغرب مطلقاً ساقط ہوجائے گی، اور ابن الحکم اور سحنون کے نزدیک اقامت کی حالت میں نماز مغرب ساقط ہوگی اور سفر میں ساقط نہیں ہوگی، اور اگر چار رکعت کے بقدر باقی رہ جائے تو راجح مذہب کے مطابق اس پر دونوں نمازیں لازم ہوں گی، ایک قول یہ ہے کہ مغرب ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ اس نے خاص طور پر عشا کے بقدر وقت پایا (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک اظہر کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ عصر اور عشاء کے آخری وقت میں تکبیر کے بقدر وقت پانے کی صورت میں ظہر اور مغرب واجب نہیں ہوگی، بلکہ پہلے قول کے مطابق ضروری ہے کہ تکبیر تحریمہ سے ظہر کے چار رکعتوں اور مسافر کے لئے دو رکعتوں اور مغرب کی تین رکعتوں سے زیادہ وقت ملے اور دوسرے قول کے مطابق ایک رکعت سے زیادہ ملے، اس لئے کہ دو نمازوں کو جمع کرنا جو وقت کے ساتھ ملحق ہو صرف اس صورت میں پایا جائے گا جب پہلی مکمل ہوجائے اور وقت میں دوسری نماز کو شروع کردے (۲)۔

حنفیہ، حسن بصری اور ثوری کا مذہب ہے کہ مدرک پر صرف وہی

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۹۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۸۲، ۱۸۳، القوانین الفقہیہ رص ۵۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۲۔

نماز واجب ہوگی جسے اس نے پایا، اس لئے کہ پہلی نماز کا وقت اس کے عذر کی حالت میں نکل گیا تو وہ واجب نہیں ہوگی، جیسا کہ اگر دوسری نماز کے وقت میں سے کچھ نہ پائے [۱]۔

سوم: فرض کے ادا کرنے سے قبل مدرک کے لئے عذر کا پیدا ہونا:

۶ - اس مسئلہ کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے جو اس پر مبنی ہے کہ کیا نماز اول وقت میں واجب ہوتی ہے یا آخری وقت میں؟

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ یہ اول وقت میں واجب ہوتی ہے، اور یہ شافعیہ اور حنابلہ ہیں، پس جب وقت داخل ہو، یا اس میں سے اتنا وقت گذر جائے جس میں فرض کی ادائیگی کی گنجائش ہو تو اس پر قضا واجب ہوگی (ان کے درمیان تفصیلات میں کچھ اختلاف ہے)، شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر عورت کو اول وقت میں حیض، یا نفاس کا خون آجائے، یا مکلّف پر جنون، یا بے ہوشی اول وقت میں طاری ہوجائے اور یہ مانع باقی پورے وقت میں برقرار رہے تو اگر وہ مانع کے پیدا ہونے سے قبل وقت میں سے فرض اور ایسی پاکی حاصل کرنے کے بقدر پالے جس کو وقت پر مقدم کرنا صحیح نہ ہو جیسے تیمّم تو اس پر وہ نماز واجب ہوجائے گی، اور وہ عذر کے ختم ہونے کے بعد اس کی قضا کرے گا، اس لئے کہ وہ اس کے ذمہ میں واجب ہوجائے گی، اور اس کے وجوب کے بعد اس طاری ہونے والی چیز سے وہ ساقط نہیں ہوگی، جیسا کہ اگر نصاب، سال کے مکمل ہونے اور ادائیگی کے امکان کے بعد ہلاک ہوجائے تو اس کی وجہ سے زکاۃ ساقط نہیں ہوگی، اور وہ فرض بھی واجب ہوگا، جو اس سے پہلے ہے، اگر وہ اس کے ساتھ جمع کرتا ہو اور اس کے بقدر وقت پالے اس لئے کہ وہ اس کی ادائیگی پر قادر ہوگیا ہے، اور دوسری نماز جو اس کے ساتھ جمع کی جاتی ہے واجب نہیں ہوگی، اگر موانع سے اس کی ادائیگی کے بقدر وقت خالی ہو، اس لئے کہ پہلی نماز کا وقت دوسری نماز کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، مگر جب کہ ان دونوں کو ایک ساتھ جمع کرکے پڑھے، اس کے برعکس کے برخلاف، نیز جمع کی صورت میں پہلی نماز کا وقت ہی تابع ہوکر دوسری نماز کا وقت ہوگا اس کے برعکس کے برخلاف، اس کی دلیل یہ ہے کہ جمع تقدیم میں دوسری کو مقدم کرنا واجب نہیں ہے، اور پہلی نماز کی تقدیم جائز ہے، بلکہ جمع تاخیر کی صورت میں ایک طرح سے اس کا وجوب ہے۔

لیکن وہ طہارت جس کو وقت پر مقدم کرنا ممکن ہو تو اس میں اس کی گنجائش کے بقدر وقت کا گزرنا معتبر نہیں ہوگا۔

اور اگر وقت میں سے فرض اور اس سے متعلق کی ادائیگی کے بقدر نہ پائے تو اس کے ذمہ میں وجوب نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی ادائیگی پر قدرت نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے وقت میں سے اتنا نہیں پایا جس میں اس کا پڑھنا ممکن ہو، جیسا کہ اگر وقت کے داخل ہونے سے قبل عذر طاری ہوجائے اور جیسا کہ اگر ادائیگی پر قدرت سے قبل نصاب ہلاک ہوجائے اور یہ حنابلہ میں سے ابوعبداللہ بن بطہ کا اختیار کردہ ہے [۱]۔

اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر نماز کے وقت میں سے ایک جزء پالے پھر جنون لاحق ہوجائے، یا عورت حائضہ ہوجائے، تو (عذر کے ختم ہونے کے بعد) قضا لازم ہوگی، اس لئے کہ یہ نماز اس پر واجب ہوچکی ہے، لہذا اگر وہ فوت ہوجائے تو اس کی قضا واجب ہوگی، اس نماز کی طرح جس کی ادائیگی ممکن ہو اور وہ نماز کی الگ ہوگی جس کے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۶، ۴۹۴، بدائع الصنائع ۱/ ۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۹۶۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۲، ۱۳۳، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۷۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

وقت کے داخل ہونے سے قبل عذر طاری ہوجائے، تو وہ واجب نہیں ہوگی، اور واجب کا دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، ان حضرات نے کہا ہے کہ اگر مکلّف جمع کرنے والی دونمازوں میں سے پہلی نماز کے وقت میں سے اتنی مقدار میں پالے جس میں وہ واجب ہوجائے، پھر وہ مجنون ہوجائے، یا عورت ہو جسے حیض، یا نفاس آجائے، پھراس کے وقت کے بعد عذر ختم ہوجائے تو ایک روایت کے مطابق دوسری نماز واجب نہیں ہوگی، اور نہ اس کی قضا واجب ہوگی۔

اور یہ ابن حامد کا اختیار کردہ ہے، اور دوسری روایت یہ ہے کہ وہ نماز واجب ہوگی اوراس کی قضا لازم ہوگی، اس لئے کہ یہ جمع کرنے والی دونمازوں میں سے ایک ہے، تو پہلی نماز کی طرح دوسری نماز کے وقت میں سے ایک جزء کے پالینے کی وجہ سے واجب ہوگی (۱)۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ وقت کے پانے کے بعد نماز کی ادائیگی سے عارض یا عذر کے پیدا ہونے سے فرض ساقط ہوجائے گا، اور حنفیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ نماز متعین طور پر اول وقت میں واجب نہیں ہوتی ہے، اور وہ غیر معین طور پر وقت کے ایک جزء میں واجب ہوتی ہے، اور ادائیگی کے اعتبار سے تعیین نمازی کی ذمہ داری ہے، یہاں تک کہ اگر وہ اول وقت میں نماز شروع کردے تو وہ اول وقت میں واجب ہوجائے گی، اور اسی طرح اگر اس کے درمیان میں، یا اس کے اخیر میں شروع کرے تو وہ اس کے درمیان یا اس کے اخیر میں واجب ہوگی، پھر اگر وہ ادائیگی کے ذریعہ تعیین نہ کرے، یہاں تک کہ وقت میں سے اتنی مقدار باقی رہ جائے جس میں فرض کی ادائیگی کی گنجائش ہو تو وہ وقت ادائیگی کے لئے متعین ہوگا۔

انہوں نے کہا ہے: اگر عورت کو آخری وقت میں حیض، یا نفاس آجائے، یا عاقل مجنون ہوجائے، یا اس پر بے ہوشی طاری ہوجائے، یا مسلمان مرتد ہوجائے، العیاذ باللہ (۱) اور وقت میں سے اتنا باقی رہ جائے جس میں فرض کی گنجائش ہو، تو ان پر فرض لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ وجوب آخری وقت میں متعین ہوتا ہے، بشرطیکہ اس سے قبل ادائیگی نہیں پائی جائے، تو اہلیت اس میں مطلوب ہوگی، اس لئے کہ غیر اہل پر واجب کرنا محال ہے اور یہ نہیں پائی گئی ہے۔

اور مالکیہ نے کہا ہے: نماز کا وقت پانے والے کو اگر (نماز کی ادائیگی سے قبل) نیند اور بھول کے علاوہ کوئی عذر پیش آجائے، جیسے جنون، بیہوشی، حیض، نفاس مثلاً طلوع آفتاب سے قبل ایک رکعت کے بقدر باقی رہ جائے تو نمازِ صبح ساقط ہوجائے گی، اور اگر عذر پیش آئے اور غروب اور طلوع فجر میں سے دومشترک نماز جیسے ظہر اور عصر یا مغرب اور عشاء میں سے پہلی مکمل نماز اور دوسری میں سے ایک رکعت کی گنجائش کے بقدر رہے تو دونوں ساقط ہوں گی، اور اگر اس سے کم ہو تو صرف دوسرے کو ساقط کرے گا۔

اور معتمد قول کے مطابق ساقط کرنے کے سلسلہ میں طہارت کی مقدار کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس میں لخمی کا اختلاف ہے (۲)۔

چہارم: وہ جس سے جماعت اور جمعہ پالیا جائے:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر مقتدی امام کو رکوع کی حالت میں پائے اور وہ کھڑے ہونے کی حالت میں تکبیر کہے پھر رکوع کرے تو اگر مقتدی کفایت کرنے والے رکوع کی حد سے امام کے اٹھنے سے

(۱) المغنی ۱/ ۳۷۳، ۳۹۷۔

(۱) مرتد ہونے کی وجہ سے فرض کا ساقط ہونا حنفیہ کے ساتھ خاص ہے، دیکھئے: بدائع الصنائع ۱/ ۹۵، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۹۴۔

(۲) البدائع ۱/ ۹۵، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۹۴، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۴۔

قبل کفایت کرنے والے رکوع کی حد تک پہنچ جائے تو وہ رکعت کو پالے گا اور اس کے حق میں رکعت شمار ہوگی، اور اس کو جماعت کی فضیلت حاصل ہوجائے گی، اور اس کے ذریعہ وہ نمازِ جمعہ کو پالے گا، اس لئے کہ حدیث ہے: "**من أدرک الرکوع من الرکعة الأخیرة یوم الجمعة فلیضف إلیها أخری، ومن لم یدرک الرکوع من الرکعة الأخری فلیصل الظهر أربعا**"[۱] (جوشخص جمعہ کے دن آخری رکعت کے رکوع کو پالے تو اس کے ساتھ دوسری رکعت کو ملالے اور جو دوسری رکعت کے رکوع کو نہ پائے تو وہ چار رکعت ظہر ادا کرے)۔

البتہ کس صورت میں خود جماعت پائی جائے گی اس کے بارے میں فقہاء کے مختلف مذاہب ہیں ان کی تفصیل اصطلاح "صلاۃ الجماعۃ" (فقرہ ر ۱۴) میں ملاحظہ کی جائے۔

(۱) حدیث: "من أدرک الرکوع من الرکعة الأخیرة......" کی روایت دارقطنی (۲ر۱۲) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور نووی نے المجموع (۴ر۲۱۵) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

مدمن

تعریف:

۱- "مدمن" لغت میں "أدمن" سے اسم فاعل ہے، کہا جاتا ہے: "**أدمن الشراب وغیرہ**" وہ شراب وغیرہ کا عادی ہوگیا اور اس نے اسے نہیں چھوڑا[۱]۔

ابن الاثیر نے کہا ہے: "**مدمن الخمر**" سے مراد وہ شخص ہے جو شراب پینے کا عادی ہو، اور ہمیشہ اس کے ساتھ رہے اور اس سے جدا نہ ہو[۲]۔

اور فقہاء اس لفظ کو اس کے لغوی معنی سے الگ کسی اور معنی میں استعمال نہیں کرتے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

مصر:

۲- مصر لغت میں "**أصرّ علی الأمر إصرارًا**" سے اسم فاعل کا صیغہ ہے، اس پر ثابت قدم رہا اور اسے پکڑے رہا[۴]۔

اور اصرار کا استعمال اکثر گناہوں میں ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: **أصرّ علی الذنب** (اس نے گناہ پر اصرار کیا)[۵]۔

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔
(۲) النہایہ لابن الاثیر ۲ر۱۳۵۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۳ر۴۶۶۔
(۴) المعجم الوسیط، المصباح المنیر۔
(۵) المعجم الوسیط۔

اورفقہاء اس لفظ کواس کے لغوی معنی سے الگ استعمال نہیں کرتے ہیں [۱]، قرطبی نے کہا ہے: اصرار، کام پر دل سے عزم کرنا اور اسے نہ چھوڑنا ہے، اور قتادہ نے کہا ہے: اصرار گناہ پر ثابت قدم رہنا ہے [۲]۔

مدمن اور مصر کے مابین نسبت یہ ہے کہ ان دونوں میں عموم وخصوص کی نسبت ہے۔

مدمن سے متعلق احکام:

صغائر پر اصرار کرنے والے کی گواہی:

۳- حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جوشخص صغیرہ گناہ پر اصرار کرے اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، اور انہوں نے کہا ہے: جوشخص کبیرہ گناہ کا ارتکاب نہ کرے، اور صغیرہ پر اصرار کرے تو وہ حرام کاموں سے بچنے والا نہیں سمجھا جائے گا [۳]۔

اورفقہاء نے اس جگہ ادمان کی تعبیر اصرار کے لفظ سے کی ہے، دیکھئے: ''إصرار'' (فقرہ/۱، ۲)۔

غزالی نے کہا ہے: ان صغیرہ گناہوں کے افراد جن کی وجہ سے شہادت مردود نہیں ہوتی ہے، تو اگر وہ ان پر اصرار کرے تو یہ گواہی کے رد کرنے میں مؤثر ہوگا، جیسے وہ شخص جو غیبت کرنے اور لوگوں کے عیب لگانے کو عادت بنالے اور اسی طرح سے فاجروں کے ساتھ بیٹھنے اور ان سے دوستی کرنے کی عادت بنالے [۴]۔

(۱) الفروق للقرافی ۴/ ۶۷، ۶۸۔

(۲) تفسیر القرطبی ۴/ ۲۱۱۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۴۱۹، التاج والإکلیل ۶/ ۱۵۰، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۷، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۷۷۔

(۴) إحیاء علوم الدین ۴/ ۳۲ طبع مصطفی الحلبی۔

شراب کے عادی شخص کی گواہی:

۴- فقہاء کا مذہب ہے کہ شراب پینے والے اور ہر نشہ آور چیز کے پینے والے کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی [۱]۔

اور حنفیہ نے شراب پینے والے کی گواہی کو قبول نہ کرنے میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ نیت میں برابر شراب پینے کا ارادہ کرے، یعنی وہ شراب پئے، اور اس کی نیت یہ ہو کہ وہ اس کے بعد اگر شراب پائے گا تو اسے پیئے گا، سرخسی نے کہا ہے: عادی ہونے کے ساتھ شرط یہ ہے کہ وہ اسے لوگوں کے سامنے ظاہر کرے یا نشہ کی حالت میں نکلے اور بچے اس سے مذاق کریں، یہاں تک کہ اگر وہ چھپا کر شراب پئے تو عدالت ساقط نہیں ہوگی [۲]، اس لئے کہ جوشخص اپنے گھر میں شراب پینے میں متہم ہو تو اس کی شہادت مقبول ہوگی اگر چہ یہ کبیرہ گناہ ہے [۳]۔

اور ''الفتاوی الہندیہ'' میں المحیط سے منقول ہے کہ: اصل میں کہا ہے کہ: نشہ کے عادی شخص کی شہادت جائز نہیں ہوگی، اور اس سے مراد تمام شراب ہیں [۴]۔

پاکی اور ناپاکی کے اعتبار سے شراب پینے والے کے کپڑے:

۵- اصح قول کے مطابق حنفیہ اور راجح ومختار قول کے مطابق شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ شراب پینے والوں کے کپڑے پاک ہیں، اور ان میں نماز مکروہ نہیں ہوگی، اس لئے کہ (جیسا کہ صاحب

(۱) العنایہ شرح الہدایہ ۶/ ۳۵، الشرح الصغیر ۴/ ۲۴۰، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۷، کشاف القناع ۶/ ۴۲۰۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۶۶، شرح آداب القاضی للخصاف ۳/ ۳۴۔

(۳) العنایہ شرح الہدایہ ۶/ ۳۵۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۶۶۔

''ہدایہ'' نے کہا ہے) کہ اہل ذمہ کے کپڑے سوائے پائجامے کے علاوہ مکروہ نہیں ہے، حالانکہ یہ لوگ شراب کو حلال سمجھتے ہیں، تو یہ بدرجۂ اولی ہوگا[۱] اور ''فتح القدیر'' میں ہے: بعض مشائخ (مشائخ حنفیہ) نے کہا ہے کہ فاسقوں کے کپڑوں میں نماز مکروہ ہوگی، اس لئے کہ وہ شراب سے نہیں بچتے ہیں[۲] اور شافعیہ میں سے اہل خراسان کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ شراب پینے والے قصاب اور ان کے مشابہ افراد جو نجاست کے ساتھ رہتے ہیں، اور اس سے نہیں بچتے ہیں، ان کے کپڑے ناپاک ہوں گے[۳]۔

اور مالکیہ نے کہا ہے کہ شراب پینے والے مسلمانوں کے کپڑوں میں نجاست کے پائے جانے، یا اس کے گمان کی صورت میں نماز جائز نہیں ہوگی، لیکن اگر اس کی نجاست کے بارے میں شک ہو تو اس میں نماز جائز ہوگی، اس لئے کہ اصل کو غالب پر مقدم کیا جائے گا[۴]۔

افیون کے عادی شخص کے لئے اس کا کھانا:

۶ - ابن عابدین نے کہا ہے کہ ابن حجر مکی سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا جو افیون وغیرہ کھانے میں مبتلا ہو، اور اس کی کیفیت یہ ہوگئی ہو کہ اگر وہ اس میں سے نہ کھائے تو وہ ہلاک ہوجائے گا، تو انہوں نے جواب دیا کہ اگر اسے اس کا یقینی طور پر علم ہو تو اس کے لئے حلال ہوگا، بلکہ اپنی روح کو باقی رکھنے کے لئے اس کے مجبور ہونے کی وجہ سے واجب ہوگا، جیسے مضطر کے لئے مردار اور اس پر واجب ہوگا کہ آہستہ آہستہ تھوڑا تھوڑا کم کرے، یہاں تک کہ غیر محسوس طریقے

(۱) المجموع ۱/۲۰۶، ۲۶۴، مطالب اولی النہی ۱/۵۸، حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۳۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۳۴۔

(۳) المجموع ۱/۲۰۶، ۲۶۴۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۱/۶۱ طبع دار الفکر۔

پر اس کے معدہ کی گرویدگی ختم ہوجائے، اور اگر وہ اسے کم نہ کرے تو وہ گناہ گار اور فاسق ہوگا، پھر ابن عابدین نے خیر الرملی سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ہمارے قواعد اس کے خلاف نہیں ہیں[۱]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۹۷۔

مدہوش

تعریف:

۱- "مدھوش" لغت میں وہ شخص ہے جس کی عقل حیاء، یا خوف یا غصہ کی وجہ سے ختم ہوجائے، اور یہ "دھش" سے اسم مفعول ہے۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

معتوہ:

۲- "معتوہ" لغت میں وہ شخص ہے جس کی عقل جنون، یا مدہوشی کے بغیر کم ہوجائے [۲]۔

اور اصطلاح میں وہ شخص ہے جو کم فہم ہو اس کا کلام آپس میں گڈمڈ ہو اور تدبیر کے اعتبار سے فاسد ہو [۳]۔

اور معتوہ اپنے تصرفات کے حکم میں مدہوش کی طرح ہے۔

مدہوش سے متعلق احکام:

مدہوش سے متعلق چند فقہی احکام ہیں، جن میں سے کچھ یہ ہیں:

الف- مدہوش کی طلاق:

۳- فقہاء کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ شخص

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط، قواعد الفقہ للبرکتی، ابن عابدین ۲/ ۴۲۶۔

(۲) لسان العرب۔

(۳) التعریفات للجرجانی۔

جس کی عقل زائل ہوجائے اور اس کی عقل کے زوال میں اس کی طرف سے کوئی تعدی نہ پائی جائے تو اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، جیسے مجنون، بیہوش اور سونے والا اور حنفیہ نے مدہوش کا اضافہ کیا ہے [۱]۔

ابن عابدین نے کہا ہے کہ مدہوش کو البحر میں مجنون میں داخل قرار دیا گیا ہے، اور فرمایا کہ خیر الرملی سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو اپنی بیوی کو مجلس قضا میں تین طلاق دیدے اس حالت میں کہ وہ ناراض اور مدہوش ہو تو انہوں نے جواب دیا کہ مدہوشی جنون کی ایک قسم ہے، لہٰذا اگر وہ اس کا عادی ہو تو اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، اس طور پر کہ اس کی طرف سے ایک بار مدہوش ہونا معلوم ہو، اور بلا دلیل تصدیق کی جائے گی۔

اور انہوں نے کہا ہے کہ مدہوش وغیرہ میں جس پر اعتماد کرنا مناسب ہے وہ یہ ہے کہ حکم کو اس کے ایسے افعال اور اقوال میں خلل کے غالب آنے کے ساتھ دائر کیا جائے جو اس کی عادت سے خارج ہو جیسے ہر وہ شخص جس کی عقل میں بڑھاپے یا نازل ہونے والی مصیبت، یا بیماری کی وجہ سے خلل واقع ہوجائے، تو جب تک وہ اقوال اور افعال میں خلل غالب آنے کی حالت میں رہے گا تو اس کے اقوال معتبر نہیں ہوں گے، اگرچہ وہ انہیں جانتا ہو اور ان کا ارادہ کرتا ہو، اس لئے کہ یہ جاننا اور ارادہ کرنا معتبر نہیں ہے، اس لئے کہ وہ صحیح ادراک سے حاصل نہیں ہو رہا ہے جیسا کے عاقل بچہ کی طرف سے معتبر نہیں ہے [۲]۔

دیکھئے: "طلاق" (فقرہ/ ۲۲)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۶، ۴۲۷، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۵۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۷۔

ب- مدعا علیہ کا مدہوشی کی وجہ سے مدعی کے دعوی کے جواب سے خاموش رہنا:

۴- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مدعی علیہ جواب دعوی سے سکوت پر مدہوشی یا کم عقلی کے بغیر اصرار کرے تو اس کے حکم کو مدعی بہ کے منکر اور یمین سے انکار کرنے والے کی طرح قرار دیا جائے گا، اور اس وقت یمین مدعی پر قاضی کے اس سے یہ کہنے کے بعد لوٹا دی جائے گی کہ تم اس کے دعوی کا جواب دو ورنہ میں تم کو قسم سے انکار کرنے والا قرار دے دوں گا، تو اگر اس کی خاموشی مدہوشی یا بیوقوفی کی وجہ سے ہو تو اس کے لئے وضاحت کی جائے گی پھر اس کے بعد اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا [۱]۔

مدین

دیکھئے: ''دین''۔

مدینۃ

دیکھئے: ''مصر''۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۶۸۔

المدینۃ المنورۃ

تعریف:

۱- ''مدینہ'' لغت میں جامع مصر ہے، فعیلۃ کے وزن پر ہے، ''مدن بالمکان'' سے ماخوذ ہے یعنی اس میں اقامت اختیار کیا، اور ایک قول ہے کہ مفعلہ کے وزن پر ہے، اس لئے کہ یہ ''دان'' سے ماخوذ ہے، اور جمع مدن اور مدائن ہے [۱]۔

اور معرف باللام ''المدینۃ'' کا اطلاق مسلمانوں کے نزدیک مدینۃ الرسول ﷺ پر غالب ہے، اور اکثر کہا جاتا ہے: المدینۃ المنورۃ، اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ حضور ﷺ کے انوار سے منور ہے [۲]۔

مدینہ منورہ کے نام:

۲- اسلام سے قبل مدینہ کا نام ''یثرب'' تھا، تو نبی ﷺ نے اس کا نام ''المدینۃ'' رکھا اور فرمایا: ''أمرت بقریۃ تأکل القری، یقولون "یثرب" وھی المدینۃ، تنفي الناس کما ینفي الکیر خبث الحدید'' [۳] (مجھے ایک بستی میں جانے کا حکم دیا گیا جو دوسری بستیوں کو ہضم کر جائے گی، لوگ اسے یثرب کہتے ہیں،

(۱) القاموس المحیط، مختار الصحاح۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۷۔

(۳) حدیث: ''أمرت بقریۃ تأکل القری......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۸۷) اور مسلم (۲/ ۱۰۰۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

اور یہ مدینہ ہے، یہ لوگوں کی گندگی کو اسی طرح صاف کرتی ہے جس طرح بھٹی لوہے کی گندگی کو صاف کرتی ہے)۔

اور آپ ﷺ نے اسے یثرب کہنے سے منع فرمایا، چنانچہ مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**من سمّى المدينة يثرب فليستغفر الله، هي طابة، هي طابة**"(۱) (جو شخص مدینہ کو یثرب کہے تو اسے استغفار کرنا چاہئے، یہ تو پاکیزہ ہے، یہ تو پاکیزہ ہے)۔

اور مدینہ کے مشہور ناموں میں "طیبہ" یاء کے سکون کے ساتھ ہے، نیز کہا جاتا ہے طیبہ، یاء مشددہ کے ساتھ، اور دار الہجرۃ اور اس کے علاوہ بھی نام ہیں، ایک قول ہے کہ ان کی تعداد چالیس کے قریب ہے(۲)۔

اور مدینہ دو حروں کے درمیان ہے، ان میں سے ایک مدینہ کا مشرقی علاقہ ہے، اور یہ حرہ واقم ہے، اور دوسرا اس کا مغربی علاقہ ہے اور یہ حرۃ الوبرہ ہے، اور حرہ ایسی زمین ہے جو برکانی کالے پتھروں سے گھری ہوتی ہے، جس کا شمال سے احد کی پہاڑی اور جنوب سے عیر کی پہاڑی احاطہ کئے ہوئے ہے، اور مکہ سے دس منزل دور ہے، اور اس کے رہنے والے اور اس سے گزرنے والے ذوالحلیفہ سے احرام باندھتے ہیں(۳)۔

مدینہ کی فضیلت:

۳- مدینہ نبی ﷺ کی ہجرت گاہ ہے اور اسی میں آپ ﷺ کا ٹھکانا ہے، اور یہیں سے اسلام دنیا میں پھیلا، اور اس کے بہت زیادہ فضائل ہیں، جن میں سے اہم اختصار کے ساتھ یہ ہیں:

الف۔ اس میں برکت کا دو چند ہونا، چنانچہ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**اللهم اجعل بالمدينة ضعفى ما بمكة من البركة**"(۱) (اے اللہ مدینہ میں مکہ کی برکت کو دوگنا فرمادے)۔

ب۔ اس میں دوسرے شہروں کے مقابلہ میں اقامت اختیار کرنے کا افضل ہونا: حضرت سفیان بن ابی زہیرؓ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں: میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: "**تفتح اليمن، فيأتى قوم يبسون فيتحملون بأهليهم ومن أطاعهم، والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون، وتفتح الشام فيأتى قوم يبسون فيتحملون بأهليهم ومن أطاعهم، والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون، وتفتح العراق فيأتى قوم يبسون فيتحملون بأهليهم ومن أطاعهم، والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون**"(۲) (یمن فتح ہوگا تو کچھ لوگ وہاں جلد جائیں گے اور اپنے اہل وعیال اور اپنے فرمانبرداروں کو لے جائیں گے حالانکہ ان کے لئے مدینہ میں رہنا زیادہ بہتر ہے، اگر وہ سمجھیں اور شام فتح ہوگا تو کچھ لوگ وہاں جلد جائیں گے اور اپنے اہل وعیال اور اپنے فرمانبرداروں کو لے جائیں گے حالانکہ ان کے لئے مدینہ میں رہنا زیادہ بہتر ہے، اگر وہ سمجھیں اور عراق فتح ہوگا تو کچھ لوگ وہاں جلد جائیں گے اور اپنے

---

(۱) حدیث: "من سمی المدينة يثرب فليستغفر الله......" کی روایت احمد (۲۸۵/۴) نے حضرت براء بن عازبؓ سے کی ہے۔ اور اس کی اسناد میں ایک راوی ہیں جن پر کلام کیا گیا ہے۔ ذہبی نے ان کے ترجمہ المیزان (۴۲۵/۲) میں اس حدیث کو ان کے منکر احادیث میں سے ذکر کیا ہے۔

(۲) ہدایۃ السالک إلی المذاہب الأربعۃ فی المناسک ۱۰۹/۱، فتح الباری ۶۹/۴، ۷۱، طبعۃ النہضۃ المصریہ، متن الإیضاح للنووی رص ۱۵۶۔

(۳) معجم البلدان لیاقوت الحموی رمدینہ یثرب۔

(۱) حدیث: "اللهم اجعل بالمدينة ضعفي مابمكة من البركة" کی روایت بخاری (الفتح ۹۸/۴) اور مسلم (۹۹۴/۲) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث: "تفتح اليمن فياتي قوم يبسون" کی روایت بخاری (الفتح ۹۰-۴) اور مسلم (۱۰۰۹/۲) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

اہل وعیال اور اپنے فرمانبرداروں کو لے جائیں گے حالانکہ ان کے لئے مدینہ میں رہنا زیادہ بہتر ہے، اگر وہ سمجھیں)۔

ج۔ اس کے رہنے والوں پر ظلم کرنے والے کے گناہ کا زیادہ ہونا: حضرت سعد ابن ابی وقاصؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من أراد أهل المدينة بسوء أذابه الله كما يذوب الملح في الماء**"[1] (جو مدینہ والوں کے ساتھ برائی کا ارادہ کرے گا تو اللہ تعالیٰ اسے پگھلا دیں گے، جیسا کہ نمک پانی میں پگھل جاتا ہے)۔

د۔ دجال اور طاعون کے داخل ہونے سے اس کا محفوظ ہونا: چنانچہ حضرت ابو ہریرۃؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**على أنقاب المدينة ملائكة، لا يدخلها الطاعون ولا الدجال**"[2] (مدینہ کے راستوں پر فرشتے ہیں اس میں طاعون اور دجال داخل نہیں ہوگا)۔

ھ۔ یہ ایمان کے جمع ہونے کی جگہ ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرۃؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ "**إن الإيمان ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها**"[3] (ایمان مدینہ میں اس طرح سمٹ آئے گا جیسا کہ سانپ اپنے بل میں گھس جاتا ہے) یارز، یعنی وہ مل جاتا ہے، اور ان میں سے بعض دوسرے بعض کے ساتھ جمع ہو جاتے ہیں۔

(۱) حدیث: "من أراد أهل المدينة بسوء أذابه الله......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۹۴) اور مسلم (۲/ ۱۰۰۸) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث: "على أنقاب المدينة ملائكة لا يدخلها الطاعون ولا الدجال" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۹۵) اور مسلم (۲/ ۱۰۰۵) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إن الإيمان ليأرز إلى المدينة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۹۳) نے کی ہے۔

حرم مدینہ:

۴ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مکہ کے مثل مدینہ حرم ہے، لہذا اس کا شکار کرنا حرام ہوگا اور اس کے درخت کو نہیں کاٹا جائے گا، سوائے اس درخت کے جو کاٹنے کے لئے اگایا گیا ہو۔

اور حنفیہ کا مذہب ہے کہ مدینہ کے لئے حرم نہیں ہے، لہذا کسی شخص کو اس کے شکار پکڑنے اور اس کے درخت کاٹنے سے نہیں روکا جائے گا، اور فریقین میں سے ہر ایک کے پاس دلائل ہیں، جس کی تفصیل اصطلاح "حرم" (فقرہ/ ۲۸) میں ہے۔

۵ - شافعیہ اور حنابلہ نے مدینہ کے لئے صفت حرم ثابت کرنے کے بنیاد پر یہ جزئیہ بیان کیا ہے کہ حرم کی مٹی اور اس کے پتھروں کو تمام دنیا میں منتقل کرنا حرام ہے، اور ان حضرات نے کہا ہے کہ بہتر یہ ہے کہ حل کی مٹی اور اس کے پتھروں کو حرم میں داخل نہ کیا جائے اور اس کی علت یہ ہے کہ مدینہ کو جب اللہ نے حرم اور محفوظ قرار دیا ہے تو اس کے ذریعہ ہر اس چیز کو جو اس میں ثابت وقائم ہو محفوظ قرار دیا جائے گا، لیکن بہتر حل کی مٹی اور اس کے پتھروں کو اس میں داخل نہ کرنا ہے، تاکہ ان کے لئے وہ حرمت پیدا نہ ہو جو نہیں تھی۔

اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ تعمیر وغیرہ کے لئے حرم میں اس کے داخل کرنے کی ضرورت نہ ہو[1]۔

مکہ اور مدینہ کے مابین فضیلت دینا:

۶ - جمہور کا مذہب ہے کہ مکہ مدینہ سے اور مسجد حرام، مسجد نبوی سے افضل ہے[2]۔

(۱) المہذب والمجموع ۷/ ۴۳۶، ۴۳۹، الفروع ۳/ ۴۸۱، ۴۸۲، إعلام الساجد في أحكام المساجد ص ۲۴۵۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۵۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۸۲، المغنی ۳/ ۵۵۶۔

اور امام مالک کا مذہب ہے کہ مدینہ منورہ مکہ مکرمہ سے اور مسجد نبوی، مسجد حرام سے افضل ہے، اور یہی حضرت عمر بن الخطابؓ کا قول ہے۔

جمہور نے مکہ کے افضل ہونے اور اس کے حرم ہونے پر چند دلائل سے استدلال کیا ہے، ان میں سے وہ حدیث ہے جو عبداللہ بن عدی بن حمراءؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو حزورہ پر کھڑے ہوتے دیکھا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "واللہ إنک لخیر أرض اللہ وأحب أرض اللہ إلی اللہ ولولا أني أخرجت منک ما خرجت" [١] (بخدا تو اللہ کی سب سے بہتر زمین ہے اور اللہ کے نزدیک سب سے پیاری زمین ہو، اور اگر مجھ کو تجھ سے نکالا نہیں جاتا تو میں نہیں نکلتا)۔

اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مکہ کے بارے میں ارشاد فرمایا: "ما أطیبک من بلدٍ وأحبک إلي، ولولا أن قومی أخرجونی منک ما سکنت غیرک" [٢] (تو میرے نزدیک کیا ہی پاکیزہ شہر اور کتنی زیادہ محبوب ہے، اور اگر میری قوم مجھے تم سے نہیں نکالتی تو میں دوسری جگہ سکونت اختیار نہیں کرتا)۔

تو ان دونوں احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام شہروں منجملہ مدینہ پر فضیلت حاصل ہے۔

اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "صلاۃ في مسجدي ھذا خیر من ألف صلاۃ فیما سواہ إلا المسجد الحرام" [١] (میری اس مسجد میں نماز دوسری مسجدوں کے مقابلہ میں ایک ہزار نماز سے بہتر ہے، سوائے مسجد حرام کے) اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی حدیث میں یہ اضافہ ہے: "وصلاۃ فی المسجد الحرام أفضل من مائۃ صلاۃ فی مسجدی ھذا" [٢] (اور مسجد حرام میں ایک نماز میری اس مسجد میں سو نماز سے افضل ہے) اور یہ مسجد نبوی شریف پر مکہ میں موجود مسجد حرام کے افضل ہونے کی دلیل ہے۔

اور امام مالک نے مدینہ کی فضیلت پر چند دلائل سے استدلال کیا ہے، ان میں سے گذشتہ حدیث: "إن الإیمان لیأرز إلی المدینۃ" (ایمان مدینہ میں سمٹ آئے گا) اور یہ کہ یہ ایسی بستی ہے جو بستیوں کو ہضم کرلے گی تو اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ کی فضیلت دوسرے شہروں سے زیادہ ہے، اور ان دلائل میں سے آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "اللھم حبب إلینا المدینۃ کحبنا لمکۃ أو أشد" [٣] (اے اللہ مدینہ کو مکہ کی طرح یا اس سے زیادہ ہمارے لئے محبوب بنادے)۔

اور ان حضرات نے اس سے استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے اپنے نبی ﷺ ان کے خلفاء راشدین اور کبار صحابہ کے لئے پسند فرمایا ہے، اور ان کے لئے زمین کا افضل حصہ ہی پسند

(١) حدیث عبداللہ بن عدیؓ: "رأیت رسول اللہ واقفا علی الحزورۃ......" کی روایت ترمذی (٥/ ٧٢٢) نے کی ہے، اور کہا حدیث حسن غریب صحیح ہے۔

(٢) حدیث: "ما أطیبک من بلد وأحبک إلی......" کی روایت ترمذی (٥/ ٧٢٣) نے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن غریب ہے۔

(١) حدیث: "صلاۃ في مسجدي ھذا خیر من ألف صلاۃ فیما سواہ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ٣/ ٦٣) اور مسلم (٢/ ١٠١٢) نے کی ہے۔

(٢) حدیث: "صلاۃ فی المسجد الحرام أفضل من مائۃ صلاۃ في مسجدي ھذا" کی روایت احمد (٤/ ٥) نے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (٤/ ٥) میں کہا ہے: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(٣) حدیث: "اللھم حبب إلینا المدینہ کحبنا لمکۃ أو أشد" کی روایت بخاری (فتح الباری ٧/ ٢٦٢) اور مسلم (٢/ ١٠٠٣) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

فرمائے گا (۱)۔

اور ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ اختلاف کعبہ معظّمہ کے بارے میں نہیں ہے، کیونکہ وہ پورے مدینہ سے افضل ہے، سوائے زمین کے اس ٹکرے کے جس سے نبی علیہ وسلم کے جسد شریف کے اعضاء ملے ہوئے ہیں (۲)۔

اور شربینی الخطیب نے ذکر کیا ہے کہ قاضی عیاض نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ نبی علیہ وسلم کی قبر کی جگہ زمین میں سب سے افضل ہے، اور اختلاف اس کے علاوہ میں ہے (۳)۔

مدینہ میں زیارت کے مقامات:

۷- مدینہ کی زیارت گاہیں فضیلت کی جگہیں اور تاریخی مقامات ہیں، علماء نے ان کی زیارت کو مستحب قرار دیا ہے، اور یہ تیس کے قریب ہیں جن کو اہل مدینہ جانتے ہیں، ان میں سے اہم حسب ذیل ہیں:

الف- مسجد نبوی:

۸- یہ دوسری مسجد ہے جو اسلام میں مسجد قباء کے بعد تعمیر کی گئی ہے، اور اس میں نماز مسجد حرام کے علاوہ دوسری کسی بھی مسجد سے افضل ہے، اور مسجد نبوی میں چند آثار ہیں، ان میں سے روضہ شریفہ، منبر، محراب اور وہ حجرۂ شریفہ ہے جسے آپ علیہ وسلم کے جسد اطہر اور آپ علیہ وسلم کے صاحبین حضرت ابوبکر اور حضرت عمرؓ کے جسموں سے متصل ہونے کا شرف حاصل ہے۔

(۱) دیکھئے: الاستدلالات فی المنتقی للباجی شرح الموطا ۱۹۷/۷، ہدایۃ السالک ۴۶/۱، ۴۷۔

(۲) وفاء الوفا للسمہودی ۲۸/۱، ابن عابدین ۲۵۷/۲، مغنی المحتاج ۴۸۲/۱۔

(۳) مغنی المحتاج ۴۸۲/۱۔

اور اس سب کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''المسجد النبوی وزیارۃ النبی علیہ وسلم'' (فقرہ/ ۴)۔

ب- مسجد قباء:

۹- یہ سب سے پہلی مسجد ہے جو اسلام میں تعمیر کی گئی ہے، اور سب سے پہلے رسول اللہ علیہ وسلم نے اس کی بنیاد رکھی، قباء کے نام سے موسوم کیا گیا، قباء ایک گاؤں ہے، جو مدینہ سے تقریباً تین میل کی دوری پر واقع ہے۔

ہر ہفتہ مسجد قباء کی زیارت اور اس میں نماز پڑھنا مستحب ہے، اور اس میں افضل سنیچر کا دن ہے (۱)، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی یہ حدیث ہے: **"كان النبي عليه وسلم يأتي مسجد قباء كل سبت راكبا وماشيا"** (۲) (نبی علیہ وسلم ہر سنیچر کو مسجد قباء سوار ہوکر اور پاپیادہ تشریف لاتے)۔

اور نبی علیہ وسلم سے مروی ہے کہ: **"الصلاة في مسجد قباء كعمرة"** (۳) (مسجد قباء میں نماز پڑھنا عمرہ کی طرح ہے)۔

اور حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ وہ سموار اور جمعرات کو قباء تشریف لاتے تھے، اور فرمایا کہ **"والذي نفسي بيده لقد رأيت رسول الله عليه وسلم وأبابكر في أصحابه ينقلون حجارته على بطونهم ويؤسسه رسول الله عليه وسلم......"** (۴)

(۱) المجموع ۲۷۶/۸۔

(۲) حدیث: "كان النبي عليه وسلم يأتي مسجد قباء كل سبت راكباً وماشياً......" کی روایت بخاری (الفتح ۶۹/۳) اور مسلم (۱۰۱۷/۲) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "الصلاة في مسجد قباء كعمرة" کی روایت ترمذی (۱۴۶/۲) نے حضرت اسید بن ظہیر انصاریؓ سے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن غریب ہے۔

(۴) الدرۃ الثمینۃ فی تاریخ المدینۃ ۳۸۰/۲۔

(قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے، میں نے رسول اللہ ﷺ اور حضرت ابوبکر کو اپنے اصحاب کے ساتھ اس کے پتھر کو اپنے پیٹوں پر ڈھوتے ہوئے دیکھا ہے، اور رسول اللہ ﷺ اس کو بنیاد میں رکھتے تھے)۔

ج-بقیع:

۱۰-اور اسے بقیع الغرقد کہا جاتا ہے، اس لئے کہ اس میں غرقد کے درخت موجود ہیں [۱] اور اہل مدینہ کا قبرستان تھا، اور یہ مسجد نبوی کے مشرق میں واقع ہے، اور اس کے بارے میں بہت سی احادیث موجود ہیں [۲]۔ ان میں سب سے اصح حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ حضرت جبرئیل نبی ﷺ کے پاس تشریف لائے اور فرمایا: "**إن ربک یأمرک أن تأتي أهل بقیع الغرقد فتستغفر لهم......**" [۳] (اللہ تعالیٰ آپ کو حکم فرماتے ہیں کہ آپ اہل غرقد کے پاس تشریف لے جائیں اور ان کے لئے مغفرت کی دعا فرمائیں)۔

اور نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**کان رسول الله ﷺ کلما کان لیلتها من رسول الله ﷺ یخرج من آخر اللیل إلی البقیع فیقول: "السلام علیکم دار قوم مؤمنین، وأتاکم ماتوعدون غداً مؤجلون، وإنا إن شاء الله بکم لاحقون، اللهم اغفر لأهل بقیع الغرقد**" [۴] (رسول اللہ ﷺ جب جب میری باری کی شب ہوتی تو آپ ﷺ رات کے آخری حصہ میں بقیع تشریف لے جاتے اور فرماتے: مومنوں کے بستی تم پر سلام ہو، تم سے جو وعدہ کیا گیا ہے، وہ تمہیں ملے گا، اور ہم ان شاء اللہ تم سے ملنے والے ہیں، اے اللہ! اہل بقیع غرقد کی مغفرت فرمادے)۔

نووی نے کہا ہے کہ مستحب ہے کہ: مدینہ کی زیارت کرنے والا روزانہ بقیع جائے خاص طور پر جمعہ کے دن اور یہ رسول اللہ ﷺ پر سلام کے بعد ہو [۱]۔

اور بقیع میں بڑے بڑے صحابہ وتابعین اور ان کے بعد والوں کی قبریں ہیں، ان کی قبروں پر قبے بنائے گئے تھے پھر انہیں ختم کردیا گیا، لیکن اہل تجربہ ان کے مقامات کو پہنچانتے ہیں، ان میں سے حضرت عثمان بن عفان، عباس بن عبدالمطلبؓ مغرب کی طرف اور ان دونوں کے مشرق میں حسن بن علیؓ کی قبر ہے۔ اور زین العابدین اور بعض اہل بیت ایک قبر میں ہیں، جیسے نبی ﷺ کی پھوپھی صفیہؓ کی قبر اور آپ ﷺ کے صاحبزادے حضرت ابراہیمؑ، عثمان بن مظعون کے پہلو میں ہیں، اور ان کے پہلو میں عبدالرحمٰن بن عوفؓ ہیں، اور اس جگہ امہات المومنینؓ کی قبریں ہیں، جو بقیع میں دفن کی گئی ہیں [۲]۔

د-جبل احد اور اس کے نزدیک شہداء کی قبریں:

۱۱-احد ایک بڑا پہاڑ ہے جو مدینہ کے سامنے ہے، اس کا یہ نام اس کے تنہا ہونے اور دوسرے پہاڑوں سے علاحدہ ہونے کی وجہ سے رکھا گیا ہے، اور بڑے غزوہ بدر کے بعد جو بڑا غزوہ ہوا اس کا نام بھی احد رکھا گیا، اس لئے کہ نبی ﷺ نے اپنے لشکر کو جبل احد کے پاس رکھا تھا۔

---

(۱) غرقد صنوبر کے قسم کا ایک پودہ ہے جو ایک میٹر کے بقدر لمبا ہوتا ہے اور پھیل جاتا ہے یہاں تک کہ اپنے نیچے کی چیز کو چھپا دیتا ہے۔

(۲) ان میں سے کچھ: ہدایۃ السالک ۱/۱۱۸، ۱۱۹، اور الإیضاح للنووی رص ۱۶۲ میں دیکھئے۔

(۳) حدیث: "أن جبریل أتی النبی ﷺ فقال: إن ربک یأمرک......" کی روایت مسلم (۲/۶۷۱) نے کی ہے۔

(۴) حدیث عائشہؓ: "کان رسول الله ﷺ کلما کان لیلتها......" کی

= روایت مسلم (۲/۶۶۹) نے کی ہے۔

(۱) المجموع ۸/۲۷۵ طبع دار الفکر۔

(۲) ہدایۃ السالک ۱/۹۴، ۹۵۔

اور مروی ہے کہ آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "أحد جبل یحبنا و نحبه"(۱) (احد ایسا پہاڑ ہے جو ہم سے محبت رکھتا ہے، اور ہم اس سے محبت رکھتے ہیں)، جیسا کہ منقول ہے: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم صعد أحدا وأبوبکر وعمر وعثمان، فرجف بهم، فقال: "اثبت أحد، فإنما علیک نبیٌ وصدیق وشهیدان"(۲) (نبی علیہ السلام، حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور حضرت عثمانؓ احد پر چڑھے تو وہ اور زور سے حرکت کرنے لگا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ احد ٹھہر جاؤ، تمہارے اوپر نبی، صدیق اور دو شہید ہیں)۔

اور شہداء احد کی زیارت مستحب ہے، اور ان کی قبروں کو ایک دیوار سے گھیر دیا گیا ہے، اور سید الشہداء حضرت حمزہؓ کی قبر کو ایک بڑی قبر کی علامت کے ذریعہ واضح کیا گیا ہے، اور ان کے ساتھ قبر میں مجدع فی اللہ حضرت عبداللہ بن جحشؓ ہیں، انہیں مجدع کہا گیا ہے، اس لئے کہ انہوں نے احد کے دن دعا کی تھی کہ وہ قتل کئے جائیں اور شہید کئے جائیں، اور ان کے ناک اور کان کو کاٹا جائے اور اللہ کے راستے میں ان کا مثلہ کیا جائے، تو اللہ نے ان کی دعا قبول کرلی۔

اور ان کے پہلو میں حضرت مصعب بن عمیرؓ مدینہ کے داعی اسلام ہیں، اور اس جگہ باقی شہداء ہیں، اور ان میں سے کسی کی قبر معروف نہیں ہے، لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ حضرات حمزہ کے پاس اس جگہ میں ہیں، اور ان کی تعداد ستر ہے، چار مہاجرین ہیں اور باقی انصار ہیں، جن میں سے حنظلہ بن ابی عامر غسیل الملائکۃ، انس بن النضر نبی علیہ السلام کے خادم حضرت انس بن مالک کے چچا اور سعد بن الربیع، ابوسعید خدری کے والد مالک بن سنان اور جابر بن عبداللہ کے والد عبداللہ بن حرام وغیرہ ہیں(۱)۔

اور ان پر ان الفاظ کے ساتھ سلام بھیجے جو اہل قبور کے سلسلہ میں مروی ہیں، جیسے ہم نے اہل بقیع پر سلام کے سلسلہ میں ذکر کیا ہے۔

(۱) حدیث: "أحد جبل یحبنا و نحبه" کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۳۷۷) اور مسلم (۲/ ۱۰۱۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم صعد أحداً وأبوبکر وعمر وعثمان......" کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۲۲۰) نے کی ہے۔

(۱) ہدایۃ السالک ۳/ ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، المجموع ۸/ ۲۷۶ طبع دار الفکر۔

مذروعات

دیکھئے: "مثلیات"۔

مَذہب

دیکھئے: "تقلید"۔

مُذہب

دیکھئے: "آنیۃ"۔

مذی

تعریف:

۱-مذْی اور مَذِی لغت میں پتلا پانی ہے، جو عورت کے ساتھ کھیل کود یا اس کی یاد آنے کے وقت نکلتا ہے اور سفیدی مائل ہوتا ہے، اور رافعی نے کہا ہے کہ اس میں تین لغت ہیں، اول: ذال کے سکون کے ساتھ اور دوم: اس کے کسرہ اور یا کی تشدید کے ساتھ، اور سوم: کسرہ اور تخفیف کے ساتھ، اور مذاء کثرت مذی کے لئے فعال کے وزن پر مبالغہ کا صیغہ ہے جو مذی یمذی سے ماخوذ ہے[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-منی:

۲-منی لغت میں یاء مشدد کے ساتھ، مرد اور عورت کا پانی اور اس کی جمع "مُنی" ہے، اور قرآن کریم میں ہے کہ "أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّنْ مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ"[۳] (کیا یہ شخص (محض) ایک قطرۂ منی نہ تھا جو ٹپکایا گیا تھا)، اور صاحب الزاہر نے کہا ہے کہ منی کو منی اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ بہایا جاتا ہے اور اچھلتا ہے، اور اسی وجہ سے، منی کو منی کہا گیا ہے، کیونکہ اس میں قربانی کے جانور کا خون بہایا جاتا ہے[۱]۔

اور اصطلاح میں وہ گاڑھا اچھلنے والا پانی ہے، جو شہوت کے زیادہ ہونے کے وقت نکلتا ہے[۲]۔

اور صاحب دستور العلماء نے کہا ہے کہ منی وہ سفید پانی ہے جس کے نکلنے کے بعد عضو تناسل سست پڑ جاتا ہے، اور اس سے بچہ پیدا ہوتا ہے[۳]۔

مذی اور منی کے مابین فرق یہ ہے کہ منی شہوت کے ساتھ نکلتی ہے اور اس کے بعد اضمحلال طاری ہوتا ہے، اور مذی تو وہ شہوت اور بغیر شہوت کے نکلتی ہے، اور اس سے اضمحلال طاری نہیں ہوتا ہے[۴]۔

ب-ودی:

۳- ودی: دال مہملہ کے سکون اور یاء کی تخفیف اور اس کی تشدید کے ساتھ وہ گاڑھا سفید پانی ہے جو پیشاب کے بعد نکلتا ہے[۵]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۶]۔

اور نسبت یہ ہے کہ مذی شہوت کے وقت نکلتی ہے اور پتلا پانی ہوتا ہے، ودی شہوت کے وقت نہیں نکلتی ہے بلکہ پیشاب کے بعد نکلتی ہے، اور گاڑھی ہوتی ہے۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، معجم متن اللغہ مادہ: "مذی"۔

(۲) المبسوط ۱/ ۶۷، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۰، قواعد الفقہ للبرکتی رص ۴۶۷، کفایۃ الطالب ۱/ ۱۰۷، أسہل المدارک ۱/ ۶۱، شرح المنہاج ۱/ ۶۰، المغنی مع الشرح ۱/ ۲۳۱۔

(۳) سورۂ قیامہ/ ۳۸۔

---

(۱) لسان العرب، تاج العروس، الزاہر، المصباح۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۱۹۷۔

(۳) دستور العلماء ۳/ ۳۶۱۔

(۴) المجموع شرح المہذب ۲/ ۱۴۱، فتح القدیر ۱/ ۴۲۔

(۵) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر، الزاہر، الصحاح۔

(۶) حاشیۃ العدوی ۱/ ۱۱۵، کفایۃ الطالب ۱/ ۱۰۷، الزاہر رص ۴۹، قواعد الفقہ ۴۶۷، أسہل المدارک ۱/ ۶۲۔

مذی سے متعلق احکام:

الف- اس کا نجس ہونا:

۴- فقہاء کا مذہب ہے کہ مذی نجس ہے، اس لئے کہ اس کی وجہ سے آلۂ تناسل کے دھونے اور وضو کرنے کا حکم دیا گیا ہے حضرت علیؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**كنت رجلا مذاء وكنت أستحي أن أسأل النبي ﷺ لمكان ابنته، فأمرت المقداد بن الأسود، فسأله فقال: يغسل ذكره ويتوضأ**"[1] (مجھے بہت زیادہ مذی آتی تھی اور میں نبی ﷺ سے آپ کی بیٹی کی وجہ سے سوال کرنے سے حیاء محسوس کر رہا تھا، تو میں نے مقداد بن الأسود کو حکم دیا تو انہوں نے آپ ﷺ سے دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ: وہ اپنی شرمگاہ کو دھولے اور وضو کرلے)۔

اور اس لئے کہ (جیسا کہ شیرازی نے کہا ہے) یہ حدث کے راستہ سے نکلنے والی ہے، اس سے پاک چیز پیدا نہیں ہوتی، لہذا وہ پیشاب کی طرح ہوگی[2]۔

ب- مذی سے پاکی حاصل کرنے کا طریقہ:

۵- حنفیہ اور اظہر قول کے مطابق شافعیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کے نزدیک ایک روایت ہے، اور مالکیہ کے نزدیک ایک قول ہے، پانی سے استنجاء کر کے یا پتھر استعمال کر کے مذی کا زائل کرنا جائز ہے، جیسا کہ اس کے علاوہ دوسری نجاستوں کا حکم ہے، اس لئے کہ سہل بن حنیف نے روایت کی ہے کہ میں مذی کی وجہ سے شدت اور مشقت محسوس کرتا تھا، تو میں اکثر اس سے غسل کرتا تھا تو میں نے رسول اللہ ﷺ سے اس کا تذکرہ کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ: "**إنما يجزئك من ذلك الوضوء**"[1] (تمہارے لئے اس سے وضو کافی ہوگا) اس لئے بھی کہ یہ ایسی نکلنے والی ہے جس سے غسل واجب نہیں ہوتا ہے، تو یہ ودی کے مشابہ ہوگیا[2]۔

اور حنابلہ کے نزدیک ایک روایت میں اور شافعیہ کے نزدیک اظہر کے مقابلہ میں دوسرا قول ہے کہ: پتھر سے کافی نہیں ہوگا بلکہ پانی سے اس کا دھونا متعین ہوگا، تو اس بنیاد پر اس کا ایک مرتبہ دھونا کافی ہوگا۔

اور مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر مذی معتاد لذت کے ساتھ نکلے تو دھونا واجب ہوگا ورنہ اس میں پتھر کافی ہوگا، بشرطیکہ مسلسل جاری اور روزانہ لازم نہ ہو، اگرچہ ایک مرتبہ ہو، ورنہ وہ معاف ہوگا[3]۔

ج- اس کی وجہ سے وضو کا ٹوٹنا:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مذی کا نکلنا ناقض وضو ہے، اور ابن المنذر نے کہا ہے: اس پر اہل علم کا اجماع ہے کہ مذی کا نکلنا ان حدثوں میں سے ہے جو طہارت کو توڑ دیتے ہیں اور وضو کو واجب کرتے ہیں، اور غسل کو واجب نہیں کرتے ہیں[4]، اس لئے کہ حضرت علیؓ کی گذشتہ حدیث ہے اور سہل بن حنیف کی حدیث ہے وہ

---

(۱) حدیث علیؓ: "كنت رجلاً مذاءً......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۷۹) اور مسلم (۱/ ۲۴۷) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۶، الاختیار ۱/ ۳۲، أسہل المدارک ۱/ ۶۱، المجموع ۲/ ۱۴۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۹، الشرح الکبیر ۱/ ۵۶، المہذب ۱/ ۵۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۱۶۰، نیل الأوطار ۱/ ۵۱۔

---

(۱) حدیث سہل بن حنیفؓ: "كنت ألقى من المذي شدة......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۴۵) اور ترمذی (۱/ ۱۹۷) نے کی ہے، اور الفاظ ان کے ہیں، اور ترمذی نے کہا ہے: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) الطحطاوی علی الدرر ۱/ ۱۶۴، سراج السالک شرح أسہل المدارک ۱/ ۴۷، المجموع ۲/ ۱۰۰، ۱۰۱، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۱۰۲۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۱۲، سراج السالک ۱/ ۴۷، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۹، ۱۰، الخرشی ۱/ ۹۲، المجموع ۲/ ۱۴۳، ۱۴۴، الحاوی الکبیر ۱/ ۲۶۳، المغنی ۱/ ۱۶۸، ۱۷۰۔

کہتے ہیں کہ "كنت ألقى من المذى شدة وعناء وكنت أكثر منه الغسل، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال: "إنما يجزئك من ذلك الوضوء" فقلت: يا رسول الله، كيف بما يصيب ثوبي منه؟ قال: "يكفيك أن تأخذ كفاً من ماء فتنضح به ثوبك حيث ترى أنه قد أصاب منه" [۱] (میں مذی کی وجہ سے بہت زیادہ شدت اور تکلیف محسوس کرتا تھا اور میں اس کی وجہ سے بہت زیادہ غسل کرتا تھا، تو میں نے رسول اللہ ﷺ سے ذکر کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تمہارے لئے اس کی وجہ سے صرف وضو کافی ہوگا، تو میں نے عرض کیا کہ: اے اللہ کے رسول! میں اس کپڑے کے ساتھ کیا کروں جسے مذی لگ جائے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ: تمہارے لئے کافی ہوگا کہ ایک چلو پانی لو پھر اس کو اپنے کپڑے پر چھینٹے مارو، اس طرح کہ تم دیکھ لو کہ اس پر پانی پہنچ گیا ہے)۔

د- اس کی وجہ سے غسل کرنا:

۷- جب انسان اپنی نیند سے بیدار ہو اور اپنے کپڑے یا اپنی ران میں تری محسوس کرے اور احتلام یاد نہ ہو تو حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اس پر غسل واجب ہوگا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کی علاحدگی شہوت کے ساتھ ہو پھر وہ بھول گیا ہو اور ہوا کے ذریعہ وہ پتلی ہوگئی ہو۔

اور امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ اس پر غسل واجب نہیں ہوگا، اور اگر اسے یقین ہو کہ وہ مذی ہے تو بالاتفاق غسل واجب نہیں ہوگا، ابوعلی الدقاق نے کہا ہے کہ اگر اس پر غشی طاری ہوجائے پھر اسے افاقہ ہوجائے تو اور وہ مذی پائے یا وہ بے ہوش ہوجائے پھر افاقہ پائے اور مذی پائے تو اس پر غسل واجب نہیں ہوگا اور وہ سوئے ہوئے شخص کے مشابہ نہیں ہوگا جو نیند سے بیدار ہو اور اپنے بستر ے پر مذی پائے تو اگر اسے احتلام یاد ہو تو بالاتفاق اس پر غسل واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ نیند میں ظاہر ہوا اور اسے یاد آ گیا، پھر ہوسکتا ہے کہ وہ منی ہو ہوا کی وجہ سے یا غذا کی بنا پر پتلی ہوگئی ہو تو ہم نے اسے احتیاطاً منی اعتبار کرلیا ہے، اور نشہ میں مبتلا شخص اور بیہوش انسان ایسا نہیں ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں یہ سبب ظاہر نہیں ہوا ہے [۱]۔

اور مالکیہ نے کہا ہے کہ جو شخص اپنی شرمگاہ یا اپنے کپڑے یا اپنی ران پر کچھ تری یا اثر پائے اور اسے یہ شک ہو کہ یہ مذی ہے یا منی اور اسکا شک برابر ہو تو احتیاط کی بنا پر غسل کرنا واجب ہوگا، جیسے وہ شخص جسے طہارت کا یقین ہو، اور حدث کے بارے میں شک ہو اور یہی مشہور ہے، اور ابن زیاد سے منقول ہے کہ اس پر اپنی شرمگاہ کو دھونے کے ساتھ صرف وضو لازم ہوگا، اور اگر اس کے نزدیک ان میں سے ایک راجح ہو تو راجح کے تقاضہ پر عمل کرے [۲]۔

اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر نکلنے والی شئی کے منی یا اس کے علاوہ ودی یا مذی ہونے کا احتمال ہو تو معتمد قول کے مطابق غسل اور وضو کے مابین اسے اختیار ہوگا، تو اگر وہ اسے منی قرار دے تو غسل کرے گا، اور اگر اس کے علاوہ شئی قرار دے تو وضو کرے گا، اور اس چیز کو دھوئے گا جو اسے لگ گئی ہے، اس لئے کہ جب وہ ان دونوں میں سے ایک کے تقاضہ پر عمل کرے گا تو اس سے یقینی طور پر بری ہوجائے گا، اور اصل دوسری چیز سے اس کا بری ہونا ہے [۳]۔

اور حنابلہ کے نزدیک ابن قدامہ نے کہا ہے کہ امام احمد نے کہا

---

(۱) حدیث سہل بن حنیفؓ: "كنت ألقى من المذي شدة......" کی تخریج سابقہ فقرہ میں گذر چکی ہے۔

---

(۱) فتح القدیر ۱/ ۴۲، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۴، ۱۵، الشرح الصغیر ۱/ ۱۶۳، روضۃ الطالبین ۱/ ۸۴۔

(۲) الشرح الکبیر مع الدسوقی علیہ ۱/ ۱۳۱۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۷۰۔

ہے کہ اگر وہ تری پائے تو غسل کرے مگر یہ کہ اسے ٹھنڈک ہو یا وہ اپنی بیوی کے ساتھ کھیل کود کرنے والا ہو تو بسا اوقات اس کی وجہ سے مذی نکل آتی ہے تو میں امید کرتا ہوں کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہوگا، اور اسی طرح سے اگر یاد کرنے کی وجہ سے، یا دیکھنے کی وجہ سے رات کے ابتدائی حصہ میں آلۂ تناسل میں انتشار ہو جائے تو اس پر غسل واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں شک ہے، ہوسکتا ہے کہ وہ مذی ہو کیونکہ اس کا سبب موجود ہے تو شک کے ساتھ غسل واجب نہیں ہوگا، اور اگر یہ نہ پایا جائے تو اس پر غسل واجب ہوگا، حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے اور اس لئے بھی کہ ظاہر یہ ہے کہ یہ احتلام ہے، پھر ابن قدامہ نے کہا ہے کہ امام احمد نے چند مقامات میں اس مسئلہ میں توقف کیا ہے [(۱)]۔

ھ- روزہ میں اس کا اثر:

۸- اگر روزہ دار کو کسی بھی سبب سے مذی آجائے مثلاً بوسہ لینے یا دیکھنے یا سوچنے کی وجہ سے تو اس کی وجہ سے اس کے روزہ کے ٹوٹ جانے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں، ان کی تفصیل اصطلاح ''صوم'' (فقرہ/ ۴۴) میں گذر چکی ہے۔

مرأة

دیکھئے: ''امرأة''۔

(۱) المغنی ۱/ ۲۰۳۔

مرابحة

تعریف:

۱- مرابحہ لغت میں نفع کا ہونا ہے، کہا جاتا ہے کہ بعت المتاع مرابحة، أو اشتريته مرابحة میں نے سامان کو مرابحہ کے طور پر فروخت کیا یا اسے مرابحۃ (نفع کے ساتھ) خریدا، جبکہ ثمن کی ہر مقدار کے لئے نفع مقرر کرے [(۱)]۔

اور اصطلاح میں: اس کی تعریف میں فقہاء کی عبارتیں مختلف ہیں، لیکن وہ سب معنی اور مدلول میں متحد ہیں، یعنی مرابحہ اس چیز کو جس کا مالک پہلے عقد کے ذریعہ ہوا ہے نفع کی زیادتی کے ساتھ پہلی قیمت کے ذریعہ منتقل کرنا ہے [(۲)]۔

پس مرابحہ بیوع امانات کے قبیل سے ہے، جن میں سامان کی قیمت اور اس صرفہ کے بارے میں جو خریدار کے ہاتھ سے ہوا ہے خبر دینے پر اعتماد کیا جاتا ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک اس کی صورت یہ ہے کہ سامان کا مالک خریدار کو بتادے کہ اس نے کتنی قیمت میں اسے خریدا ہے، اور وہ اس سے نفع یا تو اجمال کے ساتھ لے، جیسے یہ کہے کہ میں نے اسے دس دینار کے عوض خریدا ہے کہ تم مجھے ایک دینار یا دو دینار نفع دے دو، یا

(۱) الصحاح للجوہری۔

(۲) الہدایہ مع فتح القدیر ۶/ ۴۹۴، درر الحکام ۲/ ۱۸۰، بدائع الصنائع ۷/ ۳۱۹۳ طبع الإمام بالقاہرہ، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۲۶۳، الشرح الصغیر ۳/ ۲۱۵، مغنی المحتاج ۲/ ۷۷، المہذب ۱/ ۲۸۲ طبع سوم۔

تفصیل کے ساتھ لے اور وہ یہ ہے کہ وہ کہے: مجھ کو ہر دینار کے عوض ایک درہم نفع دو یا اس جیسا کہے[1] یا متعین مقدار کے ذریعہ یا دسویں حصہ کے تناسب سے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تولیہ:

۲-تولیہ: اس چیز کو جس کا مالک پہلے عقد کے ذریعہ ہوا ہے نفع کی زیادتی کے بغیر پہلی قیمت کے بدلہ میں منتقل کرنا ہے[3]۔

مرابحہ اور تولیہ کے مابین نسبت یہ ہے کہ دونوں بیوع الامانات میں سے ہیں۔

ب-وضیعہ:

۳-وضیعہ یہ پہلے ثمن کے عوض اس میں سے کچھ معلوم کے نقصان کے ساتھ فروخت کرنا ہے[4]۔

نیز اسے مواضعۃ، مخاسرۃ اور محاطہ بھی کہا جاتا ہے، تو یہ مرابحہ کے متضاد ہے۔

مرابحہ کا شرعی حکم:

۴-جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مرابحہ جائز اور مشروع ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد عام ہے: "وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ"[5] (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے)، اور اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے: "إِلَّا أَنْ

(۱) القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۲۶۳۔

(۲) الشرح الصغیر ۳ر۲۱۵۔

(۳) فتح القدیر شرح الہدایہ ۶ر۴۹۵۔

(۴) درر الحکام ۲ر۱۸۰، سابقہ مراجع۔

(۵) سورۂ بقرہ ر ۲۷۵۔

تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ"[1] (ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)، اور مرابحہ عقد کرنے والوں کے مابین آپسی رضامندی کے ساتھ بیع ہے، تو معلوم شرائط کے ساتھ مطلق بیع کے مشروع ہونے کی دلیل ہی مرابحہ کے جائز ہونے کی دلیل ہے۔

اسی طرح ان حضرات نے اس سے استدلال کیا ہے کہ اس عقد میں جواز کی شرعی شرطیں پائی جاتی ہیں، اور تصرف کی اس قسم کی ضرورت پڑتی ہے، اس لئے کہ کند ذہن جو تجارت کی طرف راہ نہیں پاتا ہے، وہ اس بات کا محتاج ہوتا ہے کہ تجربہ کار اور سمجھ دار کے فعل پر اعتماد کرے اور اس کی ذات اس قیمت پر جس کے بدلہ بائع نے خریدا ہے اور نفع کے اضافہ پر مطمئن ہوجاتی ہے، لہذا واجب ہے کہ اس کو جائز کہا جائے۔

پھر مرابحہ معلوم ثمن کے عوض بیع ہے تو اس کے عوض بیع جائز ہوگی، جیسا کہ اگر وہ کہے کہ میں نے تمہارے ہاتھ ایک سو دس کے عوض فروخت کیا، اور اسی طرح نفع معلوم ہو تو یہ اس کے مشابہ ہوگا جیسا کہ اگر کہے: دس درہم نفع کے ساتھ[2]۔

اور مالکیہ نے جواز کی تفسیر اس سے کی ہے کہ یہ خلاف اولیٰ ہے، یا یہ کہ پسندیدہ اس کے خلاف ہے اور مساومۃ (بھاؤ کرنا) اہل علم کے نزدیک بیع مزایدۃ، بیع استیمان اور استرسال سے افضل ہے، اور ان حضرات کے نزدیک بیع مرابحہ میں زیادہ تنگی ہے، اس لئے کہ یہ بہت سے امور پر موقوف ہوتی ہے، اور بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ بائع پورے طور پر انہیں ادا کرے[3]۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ اس کی کراہت ابن عمر، ابن عباسؓ،

(۱) سورۂ نساء ر ۲۹۔

(۲) فتح القدیر ۶ر۴۹۷، المہذب ۱ر۲۸۲ طبع سوم، المغنی ۴ر۱۹۹ طبع الریاض۔

(۳) الشرح الصغیر ۳ر۲۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات، مواہب الجلیل للحطاب ۴ر۴۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

مسروق، حسن، عکرمہ، سعید بن جبیر اور عطاء بن یسار سے منقول ہے اور اسحاق بن راہویہ سے منقول ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ عقد کی حالت میں ثمن مجہول ہوتا ہے لہذا جائز نہیں ہوگا [۱]۔

مرابحہ کے شرائط:

۵ - بیع مرابحہ میں وہ شرطیں ہیں جو ہر بیع میں شرط ہیں، کچھ دیگر شرطیں زائد ہیں جو اس عقد کے تقاضہ کے مناسب ہیں اور وہ یہ ہیں:

اول: صیغہ (الفاظ) کے شرائط:

۶ - مرابحہ کے صیغہ میں وہ شرطیں ہیں جو ہر عقد میں شرط ہیں، اور یہ تین شرطیں ہیں۔

ایجاب وقبول کی دلالت کا واضح ہونا، ان دونوں میں تطابق اور ان دونوں کا متصل ہونا۔

دیکھئے: اصطلاح ''عقد'' (فقرہ/ ۵)۔

سوم: صحت مرابحہ کی شرطیں:

۷ - صحت مرابحہ کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

الف۔ عقد اول صحیح ہو، لہذا اگر وہ فاسد ہو تو بیع مرابحہ جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ مرابحہ ثمن اول کے عوض نفع کی زیادتی کے ساتھ فروخت کرنا ہے اور بیع فاسد (اگرچہ فی الجملہ حنفیہ کے نزدیک مفید ملک ہے) لیکن اس میں ملکیت مبیع کی قیمت یا اس کے مثل کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے، نہ کہ عقد میں مذکور ثمن کے ذریعہ اس لئے ثمن مقرر کرنا تسمیہ فاسد ہے اور یہ عقد مرابحہ کے تقاضہ سے متفق نہیں ہوگا، جو ثمن اول کی ذات کی معرفت پر قائم ہوتا ہے، نہ کہ قیمت یا مثل پر [۱]۔

ب۔ ثمن اول کا علم ہونا: شرط یہ ہے کہ ثمن اول دوسرے خریدار کو معلوم ہو، اس لئے کہ ثمن کا علم بیوع کی صحت کے لئے شرط ہے، تو جب ثمن اول کا علم نہ ہو تو عقد فاسد ہوگا [۲]۔

ج۔ سرمایہ ذوات الامثال میں سے ہو، اور اس کی تفصیل یہ ہے: سرمایہ یا تو مثلی ہوگا جیسے ناپی جانے والی، وزن کی جانے والی اشیاء اور شمار کی جانے والی اشیاء جن کے افراد ایک دوسرے کے مساوی ہوں، یا قیمی ہو جس کا کوئی مثل نہ ہو جیسے گنتی کے ذریعہ فروخت کی جانے والی اشیاء جن کے افراد میں تفاوت ہو۔

تو اگر وہ مثلی ہو تو ثمن اول کے عوض بیع مرابحہ جائز ہوگی، چاہے اس کو اس کے بائع سے فروخت کرے یا دوسرے سے اور چاہے نفع مرابحہ میں رأس المال کی جنس سے ہو یا اس کی جنس کے خلاف ہو، بشرطیکہ پہلا ثمن اور نفع معلوم ہو۔

اور اگر قیمی ہو یعنی سامان ہو جس کا کوئی مثل نہ ہو، تو اس کی بیع مرابحہ اس شخص کے ہاتھ جائز نہیں ہوگی، جس کی ملکیت میں وہ سامان ہو، اس لئے کہ مرابحہ ثمن اول کے مثل کے عوض بیع ہے، پس جب ثمن اول اس کی جنس کے مثل نہ ہو تو یا تو بیع اس سامان کے علاوہ پر واقع ہوگی اور یا اس کی قیمت پر واقع ہوگی، اور اس کی ذات اس کی ملکیت میں نہیں ہے اور اس کی قیمت مجہول ہے، جس کا علم اندازہ اور ظن سے ہوگا، اس لئے کہ اس کے بارے میں قیمت لگانے والوں کا اختلاف ہوتا ہے۔

لیکن اس کی بیع اس شخص کے ہاتھ جس کی ملکیت اور قبضہ میں

---

(۱) المغنی ۴/ ۱۹۹ طبع الریاض، مغنی المحتاج ۲/ ۷۷۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۱۹۷ طبع الإمام بالقاہرہ۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۳۱۹۳، ۳۱۹۷ طبع الإمام یا ۵/ ۲۲۰، ۲۲۲ طبع اول مصر، المغنی ۴/ ۱۹۹ طبع الریاض، مغنی المحتاج ۲/ ۷۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۵۷۔

سامان ہو، تو دیکھا جائے گا کہ:

اگر وہ نفع رأس المال سے الگ کسی معلوم چیز کو قرار دے جیسے درہم اور متعین کپڑا اور اس کے مثل تو جائز ہوگا، اس لئے کہ پہلا ثمن اور نفع معلوم ہے۔

اور اگر نفع کو سرمایہ کا جزء قرار دے، بایں طور کہ کہے: میں نے تمہارے ہاتھ پہلے ثمن پر دس پر ایک درہم نفع کے ساتھ فروخت کیا تو جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے نفع کو سامان کا جزء قرار دیا ہے، اور سامان کے اجزاء متماثل نہیں ہوتے ہیں، بلکہ اس کا علم قیمت لگانے کے ذریعہ ہوتا ہے اور قیمت مجہول ہے، اس لئے کہ اس کا علم اندازہ اور ظن کے ذریعہ ہوگا، یہ حنفیہ کی تفصیل ہے [1]۔

مالکیہ کے نزدیک اگر ثمن سامان ہو تو یا تو خریدار کے پاس ہوگا یا نہیں ہوگا۔

تو اگر وہ خریدار کے پاس نہ ہو تو سامان کی بیع مرابحہ جائز نہیں ہوگی، چاہے سامان مثلی ہو یا قیمی ہو اور یہ امام اشہب کے نزدیک ہے، مثلی اشیاء میں ابن القاسم کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک سامان کی بیع جس کا ثمن مثلی سامان ہو جائز ہوگی، چاہے وہ خریدار کے قبضہ میں ہو یا نہ ہو۔

اسی طرح ابن القاسم اشہب کے ساتھ دو تاویلوں میں سے ایک کی ممنوع ہونے میں متفق ہیں جبکہ سامان قیمی ہو اور یہ اس پر مبنی ہے کہ وہ انسان کا ایسی چیز کی بیع کرنا ہو جو اس کے پاس نہیں ہے، اور یہ سلم حال کے قبیل سے ہے اور اس سے وہ سلم مراد ہے جس میں پندرہ یوم کی مدت نہ ہو۔

ابن القاسم کی دوسری تاویل: متقوم سامان اگر چہ خریدار کے قبضہ میں نہ ہو لیکن وہ اس کے حاصل کرنے پر قادر ہو تو سامان کی بیع مرابحہ

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۲۱، فتح القدیر ۵/ ۲۵۴، البحر الرائق ۶/ ۱۱۸۔

جائز ہوگی۔

اور اگر سامان خریدار کے قبضہ میں ہو تو اگر وہ مثلی ہو تو اس کے ذریعہ خریدے ہوئے سامان کی بیع مرابحہ کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن اگر وہ قیمی ہو تو اشہب کی رائے ہے کہ ممنوع ہے، جیسا کہ اگر وہ خریدار کے پاس نہ ہو، لیکن ابن القاسم کے نزدیک جائز ہے کہ اس سامان کے مثل اور زیادتی کے عوض فروخت کرے اور قیمت کے ذریعہ بیع جائز نہیں ہوگی [1]۔

اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی سامان کے عوض خریدے اور اس کی بیع مرابحہ کرنا چاہے تو اگر یہ لفظ استعمال کرے کہ میں نے اس کے عوض فروخت کیا، جس کے عوض خریدا تھا، یا مجھے جو لاگت آئی اس کے عوض فروخت کیا تو بیع صحیح ہوگی، اور اس صورت میں خریدار پر اس کی خبر دینا واجب ہوگا کہ اس نے اسے جس سامان کے ذریعہ خریدا ہے اس کی قیمت اتنی ہے اور اس کے لئے قیمت کے ذکر کرنے پر اکتفاء کرنا مناسب نہیں ہوگا، اس لئے کہ سامان کے عوض فروخت کرنے والا اس سے زیادہ سختی کرتا ہے جتنی سختی نقد کے عوض فروخت کرنے والا کرتا ہے۔

اور اسنوی نے کہا: اگر وہ کہے کہ مجھے جو لاگت آئی ہے اس کے عوض فروخت کیا تو وہ قیمت کی خبر دے گا، اس میں سامان کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں [2]۔

اور اسی کے مثل جسے ہم نے شافعیہ کی طرف سے ذکر کیا ہے، ہم اسے حنابلہ کے نزدیک پاتے ہیں [3]۔

د۔ ثمن عقد اول میں ربوی اموال میں سے اپنی جنس کے مقابل

(۱) الخرشی ۵/ ۱۷۲، منح الجلیل ۲/ ۱۸۲۔

(۲) فتح العزیز ۹/ ۱۱، مغنی المحتاج ۲/ ۷۹۔

(۳) المغنی والشرح الکبیر ۴/ ۲۶۳، کشاف القناع ۳/ ۲۳۲۔

میں نہ ہو اور مالکیہ کے نزدیک اموال ربا ہر وہ شئی ہے، جسے غذا کے طور پر استعمال کیا جاتا ہو اور ذخیرہ کر کے رکھا جاتا ہو، اور شافعیہ کے نزدیک ہر کھائی جانے والی چیز ہے، اور حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہر کیلی اور وزنی شئی ہے، تمام فقہاء سونے اور چاندی میں اور صحیح قول کے مطابق ان کاغذی نوٹوں میں بھی جو ان دونوں کے قائم مقام ہیں ربا کے جاری ہونے پر متفق ہیں۔

اور یہ شرط متفق علیہ ہے تو اگر ثمن اس طرح سے ہو، جیسے حنفیہ کے نزدیک کیلی یا وزنی شئی کو اس کی جنس کے عوض برابر برابر خریدے تو اس کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ اس کی بیع مرابحہ کرے، اس لئے کہ مرابحہ ثمن اول اور اضافہ کے ساتھ فروخت کرنا ہے اور ربوی اموال میں اضافہ سود ہوتا ہے، نہ کہ نفع اور اگر جنس مختلف ہو تو مرابحہ میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسے ایک دینار کو دس درہم کے عوض خریدے پھر اسے ایک درہم یا متعین کپڑے کے نفع کے ساتھ فروخت کرے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ مرابحہ ثمن اول اور اضافہ کے عوض بیع کا نام ہے، اور اگر ایک دینار کو گیارہ درہم، یا دس درہم اور کپڑے کے عوض فروخت کرے تو باہم قبضہ کرنے کی شرط کے ساتھ جائز ہوگا، تو یہ اس کے مثل ہے [1]۔

ھ۔ نفع معلوم ہو، نفع کا علم ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ وہ ثمن حصہ ہے اور ثمن کا علم ہونا بیوع کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، تو اگر عقد کی حالت میں ثمن مجہول ہو تو مرابحہ جائز نہیں ہوگا۔

اور نفع کی تحدید میں کوئی فرق نہیں ہے کہ وہ متعین مقدار میں ہو یا دس فیصد کے تناسب سے ہو، اور نفع کو سرمایہ کے ساتھ ملایا جائے گا اور وہ اس کا جزء ہوجائے گا، چاہے وہ فوری طور پر ادا کیے جانے والے نقدی کی صورت میں ہو، یا مہینہ یا سال میں متعینہ قسطوں میں ادا کیا جانے والا ہو [1]۔

(۱) المبسوط ۱۳/ ۸۲، ۸۹، بدائع الصنائع ۵/ ۲۲۲۔

ثمن میں کمی اور اضافہ کرنا:

۸ - اگر کوئی شخص کوئی سامان خریدے اور بیع مقررہ ثمن پر منعقد ہوجائے پھر مقررہ ثمن میں زیادتی یا کمی ہوجائے اور اس زیادتی یا کمی کو قبول کرنا مکمل ہوجائے پھر خریدار سامان کی بیع مرابحہ کرنا چاہے تو کیا وہ اس ثمن کی اطلاع دے گا جس پر عقد ہوا، یا وہ اضافہ یا کمی کے بعد والے ثمن کی خبر دے گا؟

مسئلہ میں تفصیل ہے، کیونکہ زیادتی یا کمی کبھی اس پر مدت خیار یا بیع کے لازم ہونے کے بعد ہوتی ہے، تو اگر یہ مدت خیار میں حاصل ہو تو یہ زیادتی یا کمی ثمن کے ساتھ لاحق ہوگی، ابن قدامہ نے کہا ہے کہ اس بارے میں میرے علم کے مطابق اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے [2]۔

لیکن شافعیہ میں سے ابوعلی الطبری کہتے ہیں کہ اگر ہم کہیں کہ ملکیت عقد کے ذریعہ منتقل ہوجاتی ہے تو یہ زیادتی اور کمی ثمن اول کے ساتھ شامل نہیں ہوگی [3]۔

لیکن اگر زیادتی اور کمی پر لزوم بیع کے بعد اتفاق ہو۔

تو حنفیہ نے کہا ہے کہ وہ زیادتی جسے خریدار بائع اول کو ثمن اول میں دے گا وہ اصل عقد کے ساتھ لاحق ہوگی، تو خریدار کا معقود علیہ ثمن کے عوض زیادتی کے ساتھ بیع مرابحہ کرنا جائز ہوگا، اور اسی طرح اگر پہلا فروخت کرنے والا خریدار کو ثمن میں سے کچھ کم کردے تو کمی اصل کے ساتھ لاحق ہوگی، تو جب خریدار بیع مرابحہ کرے گا تو مرابحہ کا ثمن

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۱۹۵ طبع الإمام، الشرح الصغیر ۳/ ۲۱۵، مغنی المحتاج ۲/ ۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۴/ ۱۹۹ طبع الریاض۔

(۲) المغنی والشرح الکبیر ۴/ ۲۶۰۔

(۳) المہذب ۱/ ۲۹۶۔

کم کرنے کے بعد باقی رہنے والا حصہ ہوگا، اور یہی حالت اس صورت میں ہوگی جبکہ بائع اول خریدار سے خرید کردہ شئی کی بیع مرابحہ کرنے کے بعد کم کردے تو یہ کمی اس رأس المال کے ساتھ لاحق ہوگی جس کے عوض فروخت کیا اور نفع میں سے اس کا حصہ کم کردیا جائے گا، اس لئے کہ کمی اصل عقد کے ساتھ شامل ہوتی ہے، اور نفع میں سے کمی کا معاملہ یہ ہے کہ نفع کو تمام ثمن پر تقسیم کیا جائے گا، پس جب ثمن میں سے کچھ کم کیا جائے گا تو نفع میں سے اس کے حصہ کی کمی ضروری ہوگی [1]۔

اور مالکیہ کے نزدیک اگر پہلا فروخت کرنے والا کھوٹے نقود سے درگذر کرے جو اس ثمن میں ظاہر ہوں، جسے اس نے لیا ہے اور ان پر راضی ہوجائے اور انہیں خریدار کو واپس نہ کرے (یعنی وہ اس میں کمی کردے)، اور اسی طرح اگر بائع اول ثمن میں سے کچھ حصہ ہبہ کردے اور یہ خریدار بیع مرابحہ کرنا چاہے تو اس پر واجب ہوگا کہ وہ اپنے خریدار سے بیان کردے جو بائع نے اسے چھوڑ دیا ہے یا اسے کم کردیا ہے یا اسے ہبہ کردیا ہے، بشرطیکہ ہبہ یا کم کرنا لوگوں کے درمیان رائج ہو اور اگر یہ رائج نہ ہو یا جدا ہونے سے قبل یا اس کے بعد اسے پورا ثمن ہبہ کردے تو بیان کرنا واجب نہیں ہوگا، تو اگر وہ اس چیز کو بیان نہ کرے جس کو بیان کرنا واجب ہے تو وہ جھوٹ کے حکم میں ہوگا، لہذا اگر سامان موجود ہو اور بیع مرابحہ کرنے والا اسے کم کردے جو ثمن میں سے اسے ہبہ کیا گیا ہے اس کا نفع کم نہ کرے تو وہ خریدار پر لازم ہوگا، اور یہ سحنون کا قول ہے، اور اصبغ کے نزدیک یہ قول ہے کہ وہ اس پر لازم نہیں ہوگا یہاں تک کہ اس کا نفع کم کردے [2]۔

اور شافعیہ کے نزدیک قول یہ ہے کہ عقد کے لزوم کے بعد زیادتی یا کمی اصل عقد کے ساتھ لاحق نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ ہبہ اور تبرع ہے اور یہی امام زفر کا قول بھی ہے۔

اور شافعیہ مزید کہتے ہیں کہ یہ حکم صرف اس صورت میں ہوگا جبکہ مرابحہ کے یہ الفاظ ہوں: میں نے تمہارے ہاتھ اس کے عوض فروخت کیا جس کے عوض خریدا ہے، لیکن الفاظ یہ ہوں: میں نے تمہارے ہاتھ اس کے عوض فروحت کیا جو مجھ پر لاگت آئی ہے، تو زیادتی اور کمی رأس المال کے ساتھ لاحق ہوگی، تو بائع اس کی خبر دے گا اور اگر پہلا بائع خریدار سے پورے ثمن کو کم کردے تو بیع مرابحہ اس لفظ کے ذریعہ جائز نہیں ہوگی، کہ میں نے جو لاگت لگائی اس کے عوض فروخت کیا، اور وہ صرف ثمن متعین کرے گا اور حالت کے بارے میں خبر دینا واجب نہیں ہوگا، لیکن اگر کمی اور زیادتی مرابحہ کے جاری ہونے کے بعد واقع ہو تو کمی اس کے خریدار پر لاحق نہیں ہوگی، اور یہی راجح مذہب ہے اور ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ یہ لاحق ہوگی جیسا کہ تولیہ اور اشتراک میں ہے [1]۔

اور ہم نے جو تفصیل شافعیہ کے بارے میں ذکر کیا ہے، اسی کے قریب ہم حنابلہ کے نزدیک بھی پاتے ہیں [2]۔

مبیع کی بڑھوتری:

۹- اگر مبیع میں ایسی زیادتی پیدا ہو جو علاحدہ ہو جیسے بچہ، دودھ، پھل، اون اور کمائی تو حنفیہ کے نزدیک اس سے بیع مرابحہ نہیں کرے گا [3]، یہاں تک کہ بیان کردے، اس لئے کہ وہ زیادتی جو مبیع سے پیدا ہوتی ہے وہ ان کے نزدیک مبیع ہے، یہاں تک کہ عیب کی وجہ سے رد کرنے

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۲۲۔
(۲) الخرشی ۵/ ۱۷۶، ۱۷۷، منح الجلیل ۲/ ۱۸۸۔

(۱) المہذب ۱/ ۲۹۶، فتح العزیز ۹/ ۱۰، مغنی المحتاج ۲/ ۷۲، نیز دیکھئے: امام زفر کی رائے بدائع الصنائع ۵/ ۲۲۳ میں۔
(۲) المغنی والشرح الکبیر ۴/ ۲۶۰، الإنصاف ۴/ ۴۴۱۔
(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۲۲۳، ۲۲۴۔

سے مانع ہے، اگرچہ فی الحال اس کے لئے ثمن میں سے کوئی حصہ نہیں ہوتا ہے۔

اور اسی طرح اگر مبیع کی بڑھوتری بائع کے فعل یا اجنبی کے فعل کی وجہ سے ہلاک ہوجائے اور تاوان (عوض دلانا) واجب ہو، اس لئے کہ وہ مقصود مبیع بن جائے گی جس کے مقابلہ میں ثمن ہوتا ہے، پھر وہ مبیع جو بیع میں مقصود نہ ہو بیان کے بغیر اس کی بیع مرابحہ نہیں کرے گا تو وہ مبیع جو مقصود ہو تو اس کی بیع مرابحہ بدرجہ اولی نہیں کرے گا۔

اور اگر وہ کسی آسمانی آفت کی وجہ سے ہلاک ہوجائے تو اس کے لئے جائز ہوگا کہ اسے بیان کئے بغیر بیع مرابحہ کرے، اس لئے کہ اگر اس کے اعضاء میں سے کوئی عضو آسمانی آفت کی وجہ سے ہلاک ہوجائے تو اسے بغیر بیان کے بیع مرابحہ کرے گا تو بچہ کو بیان نہ کرنا بدرجہ اولی صحیح ہوگا، اس لئے کہ وہ عضو کے ساتھ ملحق ہے۔

اور اگر بچہ اور زمین سے آمدنی پیدا ہو تو اس کے لئے جائز ہوگا کہ بیان کے بغیر بیع مرابحہ کرے، اس لئے کہ وہ زیادتی جو مبیع سے پیدا شدہ نہ ہو وہ بالاجماع مبیع نہیں ہوگی، اور اسی وجہ سے عیب کی بنا پر واپسی ممنوع نہیں ہوتی ہے، لہذا مکان یا زمین کے بیچنے میں وہ مبیع کے کسی جزء کو روکنے والا نہیں ہوگا، تو اسے حق ہوگا کہ بیان کے بغیر اس کی بیع مرابحہ کرے۔

اور مالکیہ نے کہا ہے کہ بیع مرابحہ کرنے والا جانور کے بچہ پیدا کرنے کو بیان کرے گا، اگرچہ وہ اس کے ساتھ اس کے بچہ کو فروخت کرے اور اسی طرح سے اون، اگر اسے کاٹا جائے، تو اگر بکری بچہ دے تو بیان کئے بغیر اس کی بیع مرابحہ نہیں کرے گا، اور اگر اون کاٹ لے تو اسے بیان کرے گا، چاہے پورا ہو یا نہیں ہو، اور چاہے اس کے بدن پر خریدنے کے دن ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ اگر اس دن مکمل تھا تو اس کے لئے ثمن کا ایک حصہ ہوگا تو یہ بکری میں سے کم کرنا ہے، اور اگر مکمل نہیں تھا تو وہ اتنی مدت کے بغیر نہیں اگے گا جس میں بازاروں کا حال بدل جاتا ہے، لیکن اگر بکری کو دوھ لے تو اس پر یہ لازم نہیں ہوگا کہ بیع مرابحہ میں اسے بیان کرے، اس لئے کہ آمدنی ضمان کی وجہ سے ہوتی ہے، مگر یہ کہ زمانہ طویل ہوجائے یا بازاروں کا حال بدل جائے، تو اسے ضرور بیان کرے گا[1]۔

اور شافعیہ نے کہا: اگر عین سے اس کی ملکیت میں فوائد پیدا ہوں جیسے بچہ، دودھ اور پھل تو یہ ثمن میں سے کم نہیں ہوگا، اس لئے کہ عقد اس کو شامل نہیں ہے، اور اگر وہ پھل لے لے جو عقد کے وقت موجود تھا یا دودھ نکال لے جو عقد کی حالت میں موجود تھا تو ثمن میں سے کم کرے گا، اس لئے کہ عقد میں وہ داخل ہوگا اور اس کے مقابلہ میں ثمن کا ایک حصہ ہوگا، تو جو اس کے مقابلہ میں ہو اسے ساقط کردے گا اور اگر اس بچہ کو لے جو عقد کی حالت میں موجود تھا، تو اگر ہم یہ کہیں: حمل کے لئے حکم ہوگا تو وہ دودھ اور پھل کی طرح ہوگا، اور اگر ہم کہیں: اس کے لئے کوئی حکم نہیں ہوگا تو ثمن میں سے کچھ بھی کم نہیں کرے گا[2]۔

اور اضافہ کے سلسلہ میں حنابلہ نے شافعیہ کی موافقت کی ہے[3]، چنانچہ ان حضرات نے کہا ہے کہ اگر سامان میں اس کے اضافہ کی زیادتی کی وجہ سے تبدیلی پیدا ہوجائے جیسے موٹاپا اور صنعت کی تعلیم، یا اس میں سے ایسا اضافہ حاصل ہو جو علاحدہ ہو جیسے بچہ، پھل اور کمائی تو اگر وہ اس کی بیع مرابحہ کرنا چاہے تو وہ زیادتی کے بغیر ثمن کے بارے میں خبر دے گا، اس لئے کہ وہی وہ مقدار ہے جس کے عوض اسے خریدا ہے، اور اگر علاحدہ رہنے والے اضافہ کو لے لے تو وہ رأس المال کے بارے میں خبر کرے گا، اور اس پر حالت کا بیان

---

(۱) التاج والإکلیل للمواق بہامش الحطاب ۴؍ ۴۹۳۔

(۲) المہذب ۱؍ ۲۹۶ طبع سوم۔

(۳) المغنی ۴؍ ۲۰۱ طبع الریاض۔

کرنا لازم نہیں ہوگا اور ابن المنذر نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ اس پر ان سب کو بیان کرنا لازم ہوگا اور یہی امام اسحاق کا قول ہے۔

پہلے خریدار کا مبیع میں کچھ اضافہ کرنا:

۱۰ - حنفیہ نے کہا ہے کہ اس میں حرج نہیں ہے کہ وہ رأس المال (سرمایہ) کے ساتھ دھوبی، رنگریز، دھونے والے، رسی باٹنے والے، درزی، دلال، بکری کے ہانکنے والے کی اجرت اور کرایہ، اور جانوروں کے چارہ کو شامل کردے اور سب پر بیع مرابحہ اور بیع تولیہ کرے، عرف میں ان کا اعتبار ہے، اس لئے کہ تاجروں کا عرف یہ ہے کہ یہ لوگ ان اخراجات کو رأس المال کے ساتھ شامل کرتے ہیں اور اسے ثمن میں شمار کرتے ہیں، اور مسلمانوں کا عرف اور ان کی عادت مطلقاً حجت ہے، حضرت ابن مسعودؓ پر موقوف حدیث میں ہے: "ما رأى المسلمون حسنا فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون سيئا فهو عند الله سيىء"[1] (جسے مسلمان اچھا سمجھیں تو وہ اللہ کے نزدیک اچھا ہے اور جسے مسلمان برا سمجھیں تو وہ اللہ کے نزدیک برا ہے)، پھر یہ کہ رنگنا اور اس جیسی چیزیں قیمت میں اضافہ کرتی ہیں، اور قیمت جگہ کے اختلاف سے مختلف ہوتی ہے، اور وہ کہے گا کہ مجھ پر یہ لاگت آئی، اور یہ نہیں کہے گا: میں نے اسے اتنے میں خریدا ہے، تاکہ وہ جھوٹا نہ ہو۔

لیکن چرواہے، ڈاکٹر، پچھنا لگانے والے، ختنہ کرنے والے اور مویشی کے ڈاکٹر کی اجرت اور جنایت کا فدیہ اور جو اس نے اپنی ذات پر کاریگری یا قرآن اور شعر کی تعلیم میں صرف کیا ہے اسے رأس المال کے ساتھ شامل نہیں کیا جائے گا، اور بیع تولیہ اور بیع مرابحہ اس پہلے ثمن کے عوض کی جائے گی، جو عقد اول کے ذریعہ واجب ہوا نہ کہ دوسرے کے عوض، اس لئے کہ تجار کا عرف ان اخراجات کو رأس المال کے ساتھ شامل کرنے کا نہیں ہے[1]۔

مالکیہ نے اس کی موافقت کی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے: فروخت کرنے والا خریدار پر اس چیز کے نفع کو شمار کرے گا جس کے لئے سامان میں قائم ذات ہو، یعنی جو نگاہ سے دیکھی جائے، جیسے رنگنا، نقش ونگار، دھونا اور سلائی اور ریشم کو بٹنا اور دھاگہ کاٹنا اور "کمد" (میم کے سکون کے ساتھ، یعنی کپڑے کو خوبصورت بنانے کے لئے پیٹنا)، اور تطریہ یعنی کپڑے کو ملائم بنانا اور اس کے کھردار پن کو دور کرنا اور اسی طرح دباغت دی ہوئی کھال کو نرم بنانے کے لئے رگڑنا، پھر اگر اس جگہ کوئی عین موجود نہ ہو جیسے اٹھانے، باندھنے اور کپڑوں کو لپیٹنے وغیرہ کی اجرت تو صرف اس کی اصل کو شمار کرے گا نہ کہ اس کے نفع کو اگر ثمن میں اضافہ کیا ہو[2]۔

اور اسی طرح شافعیہ نے کہا ہے کہ ثمن میں ناپنے والے، دلال، چوکیدار، دھوبی، رفو کرنے والے، بیل بوٹے بنانے والے، رنگنے والے کی اجرت، رنگنے کی قیمت اور تمام اخراجات جو نفع حاصل کرنے کے لئے مقصود ہوتے ہیں، داخل ہوں گے یہ کہہ کر کہ: مجھے یہ لاگت آئی ہے، اور یہ نہیں کہے گا کہ میں نے اسے اتنے میں خریدا ہے یا اس کا ثمن اتنا ہے، اس لئے کہ یہ جھوٹ ہے، لیکن اگر وہ خود دھوئے، یا ناپے، یا اٹھائے، یا کوئی شخص بلا معاوضہ کرے تو اس کی اجرت داخل نہیں ہوگی[3]۔

اور حنابلہ کی عبارت میں ہے کہ اگر پہلا خریدار سامان میں کوئی

---

(۱) حدیث: "ما رأى المسلمون حسنا......" کی روایت احمد (۱/۳۷۹) نے کی ہے، اور سخاوی نے المقاصد الحسنہ رص ۳۶۷ میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۲۳، فتح القدیر ۶/ ۴۹۸۔

(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۲۱۷، مواہب الجلیل للحطاب ۴/ ۴۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۷۸، المہذب ۱/ ۲۹۵۔

عمل کرے، جیسے اسے دھوئے یا اس کی مرمت کرے یا اسے کپڑا بنادے یا اسے سی دے اور اس کی بیع مرابحہ کرنا چاہے تو وہ پوری صورت حال سے باخبر کرے گا، چاہے وہ خود کرے یا کسی سے اجرت پر کرائے، اور یہ امام احمد کے کلام کا ظاہر ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا: وہ اسے بیان کرے گا جس کے عوض خریدا ہے اور جو اس پر لازم آیا ہے اور یہ کہنا جائز نہیں ہوگا کہ مجھے اتنے میں حاصل ہوا [۱]۔

مبیع کا عیب دار ہونا یا اس میں نقص کا پیدا ہونا:

۱۱ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر سامان میں بائع کے قبضہ یا خریدار کے قبضہ میں کوئی عیب پیدا ہوجائے اور وہ اس کی بیع مرابحہ کرنا چاہے تو دیکھا جائے گا: اگر کسی آسمانی آفت کی وجہ سے پیدا ہوا ہو تو اسے امام ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین کے نزدیک بغیر بیان کئے ہوئے پورے ثمن کے عوض اس کی بیع مرابحہ جائز ہوگا، اور امام زفر نے کہا ہے کہ بغیر بیان کئے ہوئے اس کی بیع مرابحہ نہیں کرے گا، اور اگر اس کے یا کسی اجنبی کے فعل سے پیدا ہوتو اسے بیان کئے بغیر اس کی بیع مرابحہ نہیں کرے گا، اس پر حنفیہ کا اجماع ہے [۲]۔

اور مالکیہ نے کہا ہے کہ بیع مرابحہ کرنے والے پر واجب ہوگا کہ اس چیز کو بیان کردے جسے مبیع کی ذات یا اس کے وصف میں ناپسند کیا جاتا ہے، جیسے کپڑے کا جلا ہوا ہونا، یا جانور کے عضو کا کٹا ہوا ہونا اور وصف کا بدل جانا جیسے غلام کا بھاگنے والا یا چوری کرنے والا ہونا، تو اگر وہ اس چیز کو نہ بیان کرے جسے مبیع کی ذات یا اس کے وصف میں ناپسند کیا جاتا ہے، تو یہ جھوٹ یا دھوکہ دینا ہوگا، تو اگر اس کو ناپسند نہ کرنا ثابت ہوجائے تو اس پر بیان کرنا واجب نہیں ہوگا [۳]۔

(۱) المغنی ۴/ ۲۰۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۲۳۔

(۳) الدسوقی ۳/ ۱۶۴۔

اور شافعیہ نے کہا ہے کہ بائع پر لازم ہوگا کہ وہ اپنے پاس کسی آفت یا جنایت کی وجہ سے پیدا ہونے والے عیب کے بارے میں جو قیمت یا ذات میں کمی پیدا کردیتا ہے سچ بولے، اس لئے کہ مقصد اس کی وجہ سے مختلف ہوتا ہے، اور اس لئے کہ پیدا ہونے والے عیب کی وجہ سے مبیع میں نقص پیدا ہوتا ہے، اور اس میں صرف عیب کا بیان کرنا کافی نہیں ہوگا، کیونکہ خریدار کو وہم پیدا ہوگا کہ یہ خریداری کے وقت تھا، اور خرچ کیا جانے والا ثمن عیب کے ساتھ اس کے مقابلہ میں تھا، اور اگر اس میں قدیم عیب ہو جس پر خریداری کے بعد مطلع ہو، یا اس پر راضی ہوجائے تو بھی اس کا بیان کرنا واجب ہوگا اور اگر عیب کا تاوان لے لے اور اس لفظ کے ساتھ فروخت کرے کہ وہ مجھے اتنے میں پڑا ہے تو تاوان کے بقدر کم کردے گا، یا اس لفظ کے ساتھ فروخت کرے کہ جس کے عوض میں نے خریدا، اس صورت کو ذکر کرے جس پر عیب کے ساتھ عقد جاری ہوا اور تاوان لے لیا، اس لئے کہ لیا جانے والا تاوان ثمن کا ایک جزء ہے، اور اگر جنایت کی بنا پر تاوان لے بایں طور کہ مبیع کا ہاتھ کاٹ دیا جائے اور اس کی قیمت سو ہو اور تیس کم ہوجائے اور جنایت کرنے والے سے آدھی قیمت پچاس لے لے تو ثمن سے کم کیا جانے والا حصہ، نقصان کے تاوان اور نصف قیمت میں سے جو کم ہو وہ ہوگا، اگر اس نے "قام علی" میرے اوپر لاگت آئی، کے لفظ سے فروخت کیا اور اگر قیمت کی کمی تاوان سے زیادہ ہو، جیسے ساٹھ، تو وہ ثمن میں سے جو لیا ہے، اسے کم کردے، پھر وہ خبر دے اپنے اس خبر دینے کے ساتھ کہ باقی سامان آدھی قیمت پر پڑا ہے، اور اگر اس لفظ کے ساتھ فروخت کیا کہ جس سے میں نے خریدا، تو وہ ثمن اور جنایت کو ذکر کرے [۱]۔

اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر سامان میں نقص کی وجہ سے تبدیلی پیدا

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۷۹۔

ہوجائے، جیسے بیماری یا جنایت یا اس کے بعض حصہ کا تلف ہوجانا، یا ولادت کی وجہ سے یا عیب کی وجہ سے، یا خریدار اس کے بعض حصہ کو لے لے، جیسے اون اور موجود دودھ وغیرہ، تو وہ پوری حالت کی خبر دے گا، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اگر وہ عیب یا جنایت کا تاوان لے لے تو اس کے بارے میں پوری طرح خبر دے گا، جیسا کہ قاضی نے ذکر کیا ہے، اس لئے کہ یہ سچائی خریدار کو دھوکہ نہ دینے اور اس کو مغالطہ نہ دینے میں زیادہ صحیح ہے، اور ابوخطاب نے کہا ہے کہ ثمن میں سے عیب کا تاوان کم کردے گا، اور باقی کے بارے میں خبر دے گا، اس لئے کہ عیب کا تاوان فوت شدہ کا عوض ہے، تو موجود کا ثمن باقی ماندہ ہوگا، اور جنایت کے تاوان میں دو اقوال ہیں، اول: وہ اس کو ثمن میں سے عیب کے تاوان کی طرح کم کردے گا، اور دوم: اسے کم نہیں کرے گا، جیسے بڑھوتری (۱)۔

خرید وفروخت کا متعدد ہونا:

۱۲- اگر کوئی شخص کوئی کپڑا مثلاً دس میں خریدے، پھر اسے پندرہ میں فروخت کردے، پھر اسے دس میں خریدے، تو وہ اسے دوبارہ بیع مرابحہ کے وقت خبر دے گا کہ یہ دس میں ہے، اور یہ مالکیہ، شافعیہ اور جمہور حنابلہ اور صاحبین (امام ابویوسف اور امام محمد) کے نزدیک ہے، اس لئے کہ اس نے جس چیز کی خبر دی ہے اس میں وہ سچا ہے، اور اس میں نہ تو تہمت ہے اور نہ ہی خریدار کو دھوکہ دینا ہے، تو یہ اس کے مشابہ ہوگا جبکہ اس میں نفع حاصل نہیں کیا ہو، اور امام ابوحنیفہ اور حنابلہ میں سے قاضی اور ان کے اصحاب نے کہا ہے کہ اس کی بیع مرابحہ جائز نہیں ہوگی الا یہ کہ اس کے معاملہ کو بیان کردے، یا خبر دے دے کہ اس پر اس کا رأس المال پانچ ہے، اور کہے کہ اس پر مجھے پانچ (درہم)

(۱) المغنی ۴/۲۰۱۔

لاگت آئی ہے، اس لئے کہ مرابحہ میں عقود کو شامل کیا جاتا ہے، تو وہ اس کی خبر دے گا جو لاگت اس پر آئی ہے، جیسا کہ دھوبی اور درزی کی اجرت شامل کی جائے گی (۱)۔

مرابحہ میں خیانت کا ظاہر ہونا:

۱۳- اگر مرابحہ میں عقد مرابحہ میں بائع کے اقرار یا خیانت پر کسی دلیل یا اس کے یمین سے انکار کرنے کی وجہ سے خیانت ظاہر ہوجائے تو وہ یا تو ثمن کے وصف میں ظاہر ہوگی یا اس کی مقدار میں۔

اگر وہ ثمن کے وصف میں ظاہر ہو بایں طور کہ وہ کسی چیز کو ادھار خریدے پھر اس کی بیع بطور مرابحہ پہلے ثمن پر کرے، اور وہ بیان نہ کرے کہ اس نے اسے ادھار خریدا ہے، پھر خریدار کو اس کا علم ہوا تو حنفیہ (۲) کے نزدیک اسے خیار حاصل ہوگا، اگر چاہے تو وہ مبیع لے لے اور اگر چاہے تو اسے واپس کردے، اس لئے کہ بیع مرابحہ امانت پر مبنی عقد ہے، کیونکہ خریدار نے پہلے ثمن کے بارے میں خبر دینے کے سلسلہ میں بائع کی امانت پر اعتماد کیا تو دوسری بیع کو خیانت سے محفوظ ہونا دلالۃً مشروط ہوگا، پس جب شرط نہیں پائی جائے گی تو خیار ثابت ہوگا، جیسا کہ مبیع کے عیب سے سلامتی کے نہیں پائے جانے کی حالت میں ہوتا ہے۔

اور اسی طرح سے اگر خبر نہ دے کہ فروخت کی جانے والی چیز صلح کا بدل تھی تو دوسرے خریدار کو اختیار ہوگا، اور اگر خیانت مرابحہ میں ثمن کی مقدار میں ظاہر ہو بایں طور کہ وہ کہے کہ میں نے اس کو دس میں خریدا ہے اور تمہارے ہاتھ اتنے نفع کے ساتھ فروخت کیا، پھر ظاہر ہو کہ اس نے اسے نو میں خریدا تھا، تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد نے کہا ہے

(۱) فتح القدیر ۶/۵۰۱ طبع بیروت، المہذب ۱/۲۹۶ طبع سوم، المغنی ۴/۲۰۵ طبع الریاض، مواہب الجلیل للحطاب والمواق بہامشہ ۴/۴۹۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۳۲۰۶ طبع الإمام، فتح القدیر ۶/۵۰۷۔

کہ خریدار کو خیار حاصل ہوگا، اگر وہ چاہے تو پورے ثمن کے عوض اسے لے لے اور اگر چاہے تو چھوڑ دے، اس لئے کہ خریدار نے عقد کے لزوم پر ثمن کی مقررہ مقدار کے بغیر رضامندی ظاہر نہیں کی تھی، تو وہ اس کے بغیر لازم نہیں ہوگی، اور اس کے لئے خیانت کے پائے جانے کی وجہ سے خیار ثابت ہوگا، جیسا کہ عیب سے مبیع کے محفوظ نہ ہونے کی صورت میں خیار ثابت ہوتا ہے۔

اور امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ خریدار کو خیار حاصل نہیں ہوگا، لیکن وہ خیانت کے بقدر کم کردے گا، اور وہ ایک درہم ہے، اور نفع میں سے اس کا حصہ ہے، اور وہ درہم کے دس اجزاء میں سے ایک جز ہے، اس لئے کہ پہلا ثمن بیع مرابحہ میں اصل ہے، تو جب خیانت ظاہر ہوگی تو ظاہر ہوگا کہ خیانت کے بقدر تسمیہ صحیح نہیں ہے، تو خیانت کی مقدار میں تسمیہ لغو قرار پائے گا، اور باقی ثمن کے عوض عقد لازم باقی رہے گا [۱]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر ثمن میں اضافہ کے بارے میں بائع جھوٹ بولے تو اگر بائع اس سے اس کو کم کردے اور اس کا نفع بھی کم کردے تو خریدار پر خریداری لازم ہوگی، اور اگر اسے اور اس کے نفع کو اس سے کم نہ کرے تو خریدار کو روکنے اور واپس کرنے کے مابین خیار حاصل ہوگا [۲]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ چاہئے کہ بائع ثمن کی مقدار، مدت، سامان کے ذریعہ خریداری، اور اپنے پاس پیدا ہونے والے عیب کے بیان کے بارے میں سچ بولے، لہذا اگر کہے سو میں اور وہ نوے کے عوض ظاہر ہو تو اظہر قول یہ ہے کہ وہ زیادتی اور اس کے نفع کو کم کردے گا، اور خریدار کو خیار حاصل نہیں ہوگا [۱]۔

اور حنابلہ نے کہا ہے کہ ثمن میں خلاف واقعہ خبر دینے سے بیع فاسد نہیں ہوگی، اور خریدار کو ثمن کے عوض مبیع کو قبول کرنے یا رد کرنے اور عقد کو فسخ کرنے کے مابین خیار حاصل ہوگا، یعنی خریدار کے لئے مبیع کو لینے اور واپس کرنے کے مابین خیار حاصل ہوگا، اس لئے کہ اس کے التزام میں خریدار پر ضرر داخل ہوگیا ہے، لہذا اس پر لازم نہیں ہوگا جیسے عیب دار شی، لیکن رأس المال سے زیادتی کی خبر دینے میں بائع خریدار سے زیادتی کو واپس لے گا اور نفع میں سے اس کو کم کردے گا [۲]۔

خریداری کا حکم دینے والے کے لئے بیع مرابحہ کرنا:

۱۴ - امام شافعی نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی انسان دوسرے کو سامان دکھائے اور کہے کہ: اسے خریدلو اور اس میں میں تجھے اتنا نفع دوں گا، اور وہ اسے خرید لے تو خریدنا جائز ہوگا، اور جس نے کہا کہ میں اس میں تم کو نفع دوں گا تو اسے اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس میں بیع کا معاملہ کرے اور اگر چاہے تو اسے چھوڑ دے۔

اور اسی طرح اگر وہ کہے کہ میرے لئے سامان خریدو اور اسے اس کا وصف بتادے، یا کوئی بھی سامان جو تم چاہو، اور میں اس میں تم کو نفع دوں گا، تو یہ سب برابر ہے، پہلی بیع جائز ہوگی، اور اس میں جو وہ اپنی طرف سے دے گا اسے اختیار ہوگا، اور اس میں وہ برابر ہے جس کا وصف بیان کرے، اگر کہا تھا کہ اسے خریدلو اور میں اسے تم سے نقد یا دین کے عوض خریدلوں گا تو پہلی بیع جائز ہوگی، اور دوسری بیع میں اختیار ہوگا، پس اگر دونوں اس کی تجدید کریں تو جائز ہوگا۔

اور اگر دونوں اپنی ذات پر پہلے معاملہ کو لازم کرنے کی شرط پر بیع

(۱) المبسوط ۱۳/۸۶، بدائع الصنائع ۷/۳۲۰۶ طبع الإمام اور اس کے بعد کے صفحات، طبع اول، فتح القدیر ۵/۲۵۶، الدر المختار ۴/۱۶۳۔

(۲) الشرح الصغیر ۳/۲۲۴۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/۷۹۔

(۲) المغنی ۴/۱۹۸ اور اس کے بعد کے صفحات ۲۰۶۔

کا معاملہ کریں تو وہ دو وجہوں سے فسخ ہوجائے گا، اول: ان دونوں نے بیع کا مالک ہونے سے پہلے بیع کا معاملہ کیا ہے۔

دوم: دھوکہ دینا ہے کہ اگر تم اس کو اتنی قیمت میں خریدلوگے تو میں تجھے اس میں اتنا نفع دوں گا (۱)۔

اور مالکیہ کے نزدیک بھی اس کی صراحت ہے، چنانچہ ان حضرات نے کہا ہے کہ بیع مکروہ کے قبیل سے یہ ہے کہ کہے کہ کیا تمہارے پاس اتنا سامان ہے کہ تم اسے میرے ہاتھ دین کے عوض فروخت کرو؟ تو وہ کہے کہ نہیں، تو وہ کہے کہ اسے فروخت کردو، اور میں اسے تمہارے ہاتھ دین کے عوض فروخت کردوں گا اور اس میں تمہیں نفع دوں گا، تو وہ اسے خرید لے پھر اس سے اس معاہدہ کے مطابق فروخت کردے جو ان دونوں نے آپس میں کیا ہے (۲)۔

مرابطہ

دیکھئے: ''جہاد''۔

---

(۱) الأم ۳/ ۳۳، طبعہ عکسی بولاق ۱۳۲۱ھ، الدار المصریہ للتألیف والترجمہ۔

(۲) مواہب الجلیل للحطاب ۴/ ۴۰۴ طبع دار الفکر بیروت، البیان والتحصیل لابن رشد الجد ۷/ ۸۶، ۸۹۔

مراجعہ

تعریف:

۱ - لغت میں مراجعت کے چند معانی ہیں، اور ان میں سے یہ ہے کہ اس کا اطلاق ہوتا ہے، اور اس سے طلاق کے بعد مرد کا اپنی عورت سے رجوع کرنا مراد ہوتا ہے، اور اس کا اطلاق ہوتا ہے اور اس سے کلام کا دہرانا مراد ہوتا ہے (۱)۔

اور اصطلاح میں مراجعت کا اطلاق چند معنوں پر ہوتا ہے، اور ان میں سب سے زیادہ مشہور اور اہم نکاح کی ملکیت کو باقی رکھنا اور بغیر تجدید نکاح کے مطلقہ بیوی کو نکاح میں واپس لوٹنا ہے، یا عورت کو طلاق غیر بائن کی عدت میں نکاح کی طرف لوٹانا ہے (۲) اور ایک معنی معاملہ میں دوبارہ غور وفکر کرنا ہے، اور ایک معنی مفلس کا واپس لینا ہے۔

شرعی حکم:

مراجعت کا شرعی حکم اس کے متعلق کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے۔

طلاق دی ہوئی بیوی سے رجوع کرنا:

۲ - وہ عورت جسے طلاق رجعی دی گئی ہو اس کی رجعت کے سلسلہ میں

---

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۱۸۱، البنایہ علی الہدایہ ۴/ ۵۹۱، الخرشی ۴/ ۷۹، مغنی المحتاج ۳/ ۳۳۵، کشاف القناع ۵/ ۳۴۱۔

اصل یہ ہے کہ جب تک وہ عدت میں رہے رجعت مباح ہے، اور یہ شوہر کا حق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَبُعُوْلَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذٰلِكَ إِنْ أَرَادُوْا إِصْلَاحًا"[1] (ان کے خاوند واپس لے لینے کے اس (مدت) میں زیادہ حقدار ہیں بشرطیکہ اصلاح حال کا قصد رکھتے ہوں)۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک رجعت کرنا اس صورت میں واجب ہوگا جبکہ مرد اپنی بیوی کو حالتِ حیض میں ایک طلاق دے دے، اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس حالت میں رجعت کرنا مسنون ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "رجعۃ" (فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

معاملہ میں دوبارہ غور وفکر کرنے کے معنی میں مراجعت:

۳- شب اسراء اور معراج میں نماز کی فرضیت والی حدیث میں نبی علیہ السلام کا ارشاد مروی ہے: "**ففرض الله على أمتي خمسين صلاة فراجعت بذلك حتى مررت على موسىٰ، فقال: ما فرض الله لك على أمتك؟ قلت: فرض خمسين صلاة، قال: فارجع إلى ربك فإن أمتك لا تطيق ذلك، فراجعني فوضع شطرها، فرجعت إلى موسىٰ قلت: وضع شطرها، فقال: راجع ربك فإن أمتك لا تطيق، فراجعت فوضع شطرها**"[2] (اللہ تعالیٰ نے میری امت پر پچاس نمازیں فرض کیں تو میں اس کو لے کر واپس ہوا یہاں تک کہ میرا گزر حضرت موسیٰ کے پاس سے ہوا تو انہوں نے فرمایا: اللہ نے آپ کی امت پر کیا فرض کیا ہے؟ میں نے کہا: پچاس نمازیں فرض کیا ہے، تو انہوں نے کہا: اپنے رب کے پاس جائیے، اس لئے کہ آپ کی امت اس کی طاقت نہیں رکھتی ہے، تو میں نے دوبارہ رجوع کیا، تو اللہ نے اس کے نصف کو کم کردیا، تو میں حضرت موسیٰ کے پاس واپس آیا اور میں نے کہا: اس کے نصف کو کم کردیا ہے، تو انہوں نے کہا کہ اپنے رب سے رجوع کیجئے، اس لئے کہ آپ کی امت اس کی استطاعت نہیں رکھتی ہے، تو میں نے رجوع کیا تو اللہ نے اس کے نصف کو کم کردیا)، ابن حجر نے اس حدیث کی شرح میں کہا ہے کہ: پہلی بار مراجعت کرنے کی صورت میں پچیس کو معاف کردیا، پھر انہوں نے کہا ہے کہ: ہر مرتبہ میں آپ علیہ السلام کا اپنے رب کی طرف تخفیف کی طلب میں مراجعت کرنے میں اس بات کی دلیل ہے کہ آپ علیہ السلام کو ہر مرتبہ کے بارے میں اس کا علم تھا کہ یہ بطور الزام نہیں تھا، اخیر صورت کے برخلاف کہ اس میں جو صورت تھی اسے آپ علیہ السلام محسوس کرتے تھے[1]، اس لئے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: "مَايُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ"[2] (میرے ہاں بات نہیں بدلی جائے گی)۔

مفلس کا رجوع کرنا:

۴- شرقاوی نے کہا ہے کہ اگر تنگدست کسی سامان یا جنایت کے دین کا اقرار کرے تو وہ مطلقاً قبول کیا جائے گا، یا کسی معاملہ کے دین کا اقرار کرے تو اگر وہ اس کے وجوب کو پابندی عائد ہونے سے قبل کی طرف منسوب کرے تو بھی قبول کیا جائے گا، یا اس کے بعد کسی طرف منسوب کرے اور اس میں کسی معاملہ کی قید لگائے جیسا کہ مسئلہ فرض کیا گیا ہے تو قرض خواہوں کے حق میں قبول نہیں کیا جائے گا، یا اس

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

(۲) حدیث: "فرض الله على أمتي خمسين صلاة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۵۹) نے حضرت ابوذر غفاریؓ سے کی ہے۔

(۱) فتح الباری شرح صحیح البخاری ۱/ ۴۶۲، ۴۶۳۔

(۲) سورۂ ق/ ۲۹۔

میں کسی معاملہ کی قید نہ لگائے اور نہ کسی دوسری چیز کی قید لگائے تو رجوع کیا جائے گا، اور اگر وجوب کو مطلق رکھے اور اسے کسی معاملہ اور جنایت اور پابندی سے قبل اور اس کے بعد کے ساتھ مقید نہ کرے تو بھی لوٹا دیا جائے گا، تو اگر اس سے مراجعت دشوار ہو تو قبول نہیں کیا جائے گا[۱]۔

(۱) حاشیۃ الشرقاوی علی شرح التحریر ۲/ ۱۳۷۔

مَرارة

تعریف:

۱ - لغت میں مرارة کے چند معانی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ ایک تھیلی ہے جو جگر سے متصل ہوتی ہے، جس میں پت جمع ہوتی ہے، اور یہ شتر مرغ اور اونٹ کے علاوہ ہر جاندار کے لئے ہوتی ہے۔

یا یہ وہ بہنے والی تلخ اور زردشی ہے جو جگر سے متصل تھیلی میں جمع ہوتی ہے، اور یہ چکنی چیزوں کے ہضم کرنے میں مدد کرتی ہے۔

اور مرارة کی جمع مرائر آتی ہے[۱]۔

فقہاء کے نزدیک مرارة کے کلمہ کا استعمال ان دونوں معانی سے الگ نہیں ہوتا ہے[۲]۔

اجمالی حکم:

اول - پت کی طہارت اور اس کو کھانا:

۲ - حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر جانور کا پت اس کے پیشاب کی طرح ہے، تو اگر اس کا پیشاب نجاست غلیظہ یا خفیفہ ہو تو وہ اسی طرح اختلاف واتفاق کے ساتھ ہوگا، اور اس کی جزئیات میں سے وہ صورت ہے جسے انہوں نے ذکر کیا ہے کہ: اگر اپنی انگلی میں ماکول اللحم جانور کا پت داخل کرلے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک مکروہ ہوگا، اس لئے کہ اس کے پیشاب کے ذریعہ دوا کرنا مباح نہیں ہے، اور

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط مادہ: ''مرّ''۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۹ طبع دار الباز، البدائع ۵/ ۶۱ طبع دار الکتاب العربی۔

امام ابو یوسف کے نزدیک مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اسے مباح قرار دیتے ہیں، اور ضرورت کی بنا پر اسی کو امام ابو اللیث نے اختیار کیا ہے، اور اسی پر مذہب حنفی میں فتوی ہے، اور اسی طرح امام محمد کے قول کا قیاس یہ ہے کہ مطلقاً مکروہ نہ ہو، اس لئے کہ ان کے نزدیک ماکول اللحم جانور کا پیشاب پاک ہے[۱]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ مطلقاً ذبح کئے ہوئے جانور کا پت پاک ہے، اس لئے کہ یہ جانور کے جسم کا ایک جز ہے[۲]۔

شافعیہ نے کھال اور بہنے والے زرد مادہ کے مابین فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ کھال پاک ہے، اس لئے کہ یہ ذبح کئے ہوئے جانور کا ایک جز ہے، اور بہنے والا زرد مادہ ناپاک ہے، اس لئے کہ یہ اس کا جز نہیں ہے[۳]۔

پت کے کھانے کے حکم پر گفتگو اصطلاح ''أطعمة'' (فقرہ/ ۶۷، ۷۷، ۸۷) میں گزر چکی ہے۔

دوم - اس ناخن پر مسح کرنا جس پر پت ہو:

۳- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر ناخن پر پت ہو تو اگر اس کا نکالنا نقصان دہ ہو، یا اس کا اکھاڑنا ناممکن ہو تو ضرورت کی بنا پر اس پر مسح کرنا جائز ہے[۴]۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح ''جبیرة'' (فقرہ/ ۴) اور ''مسح'' میں ہے۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۱۴۲، ۱۴۳ طبع بولاق، البدائع ۵/ ۶۱ طبع دار الکتاب العربی، ابن عابدین ۱/ ۲۳۳ طبع بولاق۔
(۲) شرح الزرقانی ۱/ ۲۳ طبع دار الفکر۔
(۳) الجمل ۱/ ۱۷۷ طبع دار إحیاء التراث العربی۔
(۴) فتح القدیر ۱/ ۱۱۰، شرح الزرقانی ۱/ ۱۳۰، الدسوقی ۱/ ۱۶۳ طبع دار الفکر، کشاف القناع ۱/ ۱۲۰ طبع عالم الکتب، المغنی ۱/ ۲۸۰ طبع الریاض۔

مراعاة الخلاف

تعریف:

۱- مراعاة لغت میں راعاہ کا مصدر ہے، جبکہ اس کا لحاظ کرے اور اس کی نگرانی کرے، اور راعیت الأمر: میں نے اس کے انجام کے بارے میں غور کیا[۱]۔

اور فقہاء کے نزدیک اس لفظ کا استعمال اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

اور لغت میں خلاف کا معنی مخالفت کرنا ہے[۳]۔

اور خلاف اصطلاح میں وہ جھگڑا ہے جو دو جھگڑا کرنے والوں کے مابین کسی حق کو حق یا باطل کو باطل کرنے کے سلسلہ میں جاری ہوتا ہے[۴]۔

فقہاء کے نزدیک مراعاة الخلاف کسی دلیل کو مدلول کے اس لازم میں عمل دلانے کا نام ہے جس کی نقیض میں دوسری دلیل کو عمل دلایا گیا ہو[۵]۔

ابو العباس القباب نے کہا ہے کہ: مراعاة الخلاف کی حقیقت دو دلیلوں میں سے ہر ایک کو اس کا حکم دینا ہے[۶]، اور اکثر فقہاء مراعاة

(۱) المعجم الوسیط، المصباح المنیر۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۹۔
(۳) لسان العرب، المغرب للمطرزی۔
(۴) قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۵) المعیار المعرب للونشریسی ۶/ ۳۷۸ طبع دار الغرب الإسلامی بیروت۔
(۶) المعیار المعرب للونشریسی ۶/ ۳۸۸۔

الخلاف کی تعبیر اختلاف سے نکلنے سے کرتے ہیں [۱]۔

شرعی حکم:

۲ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اس چیز سے اجتناب کرنے میں جس کی حرمت مختلف فیہ ہو، اور اس چیز کے کرنے میں جس کا وجوب مختلف فیہ ہو فی الجملہ مراعاۃ الخلاف مستحب ہے [۲]۔

اس مسئلہ میں بعض فقہاء کی تفصیل ہے جسے ہم ذیل میں بیان کر رہے ہیں:

ابو العباس القباب مالکی نے کہا ہے کہ: تم جان لو کہ اختلاف کی رعایت کرنا اس مذہب کی خوبیوں میں سے ہے، اور اختلاف کی رعایت کرنے کی حقیقت یہ ہے کہ دو دلیلوں میں سے ہر ایک کو اس کا حکم دیا جائے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ دلائل شرعیہ میں سے بعض دلائل وہ ہیں جن کی قوت اس طرح ظاہر ہوتی ہے کہ اس میں غور کرنے والا دونوں دلیلوں میں سے ایک کے صحیح ہونے اور دو علامتوں میں سے ایک پر عمل کا یقین کر لیتا ہے، تو اس صورت میں مراعاۃ الخلاف کی کوئی وجہ نہیں ہے اور نہ ہی اس کا کوئی معنی ہے، اور دلائل میں سے کچھ ایسے ہیں جن میں دو دلیلوں میں سے ایک قوی ہوتی ہے، اور دو علامتوں میں سے ایک قوت اور رجحان کے اعتبار سے اس طرح راجح ہوتی ہے کہ اس کے ساتھ نفس کا تردد ختم نہیں ہوتا اور دوسری دلیل کا تقاضہ اس کو اچھا معلوم ہوتا ہے تو اس جگہ مراعاۃ الخلاف مستحسن ہے، اس کے غلبۂ ظن میں رجحان کے تقاضہ کی وجہ سے ابتداء میں دلیل راجح پر عمل کرے گا، پس جب کوئی عقد یا عبادت دوسری دلیل کے تقاضہ پر واقع ہو تو عقد فسخ نہیں ہوگا، اور عبادت باطل نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ اس دلیل کے موافق واقع ہوا ہے جس کا نفس میں اعتبار ہے، اور اسے اس طرح ساقط نہیں کرتا ہے جس کے لئے شرح صدر ہو، تو یہی ہمارے قول: دونوں دلیلوں میں سے ہر ایک کو اس کا حکم دینے کا معنی ہے، تو وہ ابتداءً اس دلیل کے بارے میں کہے گا کہ جسے وہ ارجح سمجھتا ہے، پھر جب عمل دوسری دلیل کے تقاضہ پر ہو جائے تو وہ اس دلیل کی اس قوت کی رعایت کرے گا جس کا اعتبار فی الجملہ اس کی نگاہ میں ساقط نہیں ہوا ہے، تو یہ دو دلیلوں کے موجب کے درمیان راہ اختیار ہے [۱]۔

اور زرکشی نے ابو محمد بن عبد السلام شافعی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اختلاف کی چند قسمیں ہیں:

اول: اختلاف حرام و حلال میں ہو تو اجتناب کر کے اس سے نکلنا افضل ہوگا۔

دوم: اختلاف استحباب اور ایجاب میں ہو تو عمل کرنا افضل ہوگا۔

سوم: اختلاف مشروعیت میں ہو، جیسے سورۂ فاتحہ میں بسم اللہ پڑھنا کہ یہ امام مالک کے نزدیک مکروہ ہے اور امام شافعی کے نزدیک واجب ہے، اسی طرح سے حدیث میں منقول کیفیت کے مطابق نماز کسوف، تو یہ امام شافعی کے نزدیک سنت ہے اور امام ابو حنیفہ نے اس کا انکار کیا ہے، تو کرنا افضل ہے۔

اور ضابطہ یہ ہے کہ اختلاف کی بنیاد اگر نہایت ہی کمزور ہو تو اس کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی، اور بالخصوص اس صورت میں جبکہ وہ ایسا ہو جس کے مثل سے حکم ٹوٹ جاتا ہو، اور اگر دلائل ایک دوسرے سے قریب ہوں بایں طور کہ مخالف کا قول پوری طرح سے بعید نہ ہو تو یہی

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۶۱، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۱۳۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۹، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/ ۸۵، المعیار للونشریسی ۶/ ۳۸۸، المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۱۲۷، ۱۲۸، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ص ۱۳۶، المغنی ۱/ ۵۱۸۔

(۱) المعیار المعرب للونشریسی ۶/ ۳۸۸ طبع دار الغرب۔

وہ ہے جس سے نکلنا مستحب ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ دوسرے فریق کا قول صحیح ہو[۱]۔

سیوطی نے کہا ہے کہ بعض محققین نے ہمارے اس قول پر کہ اختلاف سے نکلنا افضل ہے شک کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ اولی اور افضل ہونا صرف اس صورت میں ہوگا جبکہ سنت ثابت ہو، اور جب کہ امت کے دو مختلف اقوال ہوں، ایک قول حلال ہونے کا ہے اور ایک قول حرام ہونے کا ہو اور اپنے دین کے سلسلہ میں پرہیزگار شخص احتیاط کرے اور چھوڑنے پر عمل کرے تاکہ حرمت کی مشکلات سے بچے تو اس کا کرنا سنت نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس فعل سے ثواب متعلق ہو اور چھوڑنے پر کوئی سزا نہ ہو، اس کا کوئی قائل نہیں ہے، اور ائمہ میں سے جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں کچھ لوگ اباحت کے قائل اور کچھ لوگ تحریم کے قائل ہیں تو افضلیت کہاں ہے؟[۲]۔

ابن السبکی نے جواب دیا ہے کہ اختلاف سے نکلنے کی افضلیت اس میں خاص طور پر سنت کے ثبوت کے لئے نہیں ہے، بلکہ عمومی احتیاط اور دین کی حفاظت کے لئے ہے، اور یہ شرعاً مطلوب ہے، تو اختلاف سے نکلنے کے افضل ہونے کا قول عموم کے اعتبار سے ثابت ہوگا اور تقوی کے ذریعہ اس پر اعتماد کرنا شرعاً مطلوب ہوگا[۳]۔

مراعاۃ الخلاف کی شرطیں:

۳- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مراعاۃ الخلاف کے مندوب ہونے کے مراتب دلیل مخالف کی قوت وضعف کے اعتبار سے مختلف ہوں گے، اور ان حضرات نے کہا ہے کہ اختلاف سے نکلنا مستحب ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ اپنے مذہب کے مکروہ کا ارتکاب لازم نہ آئے، ابن عابدین نے اس شرط پر اپنے تبصرہ میں کہا ہے کہ یہ بات باقی رہ گئی کہ کیا اس جگہ کراہت سے مراد وہ ہے جو کراہت تنزیہی کو عام ہو؟ تو اس بارے میں امام طحاوی نے توقف کیا ہے، اور ظاہر اثبات ہے، جیسے غلس میں فجر کی نماز پڑھنا، تو یہ امام شافعی کے نزدیک سنت ہے، حالانکہ ہمارے نزدیک افضل اسفار ہے، لہٰذا اس میں اختلاف کی رعایت کرنا مستحب نہیں ہوگا، جیسے یوم شک کا روزہ، تو یہ ہمارے نزدیک افضل ہے، اور امام شافعی کے نزدیک حرام ہے، اور میرے علم میں نہیں ہے کہ کسی نے کہا ہو کہ اس کا روزہ نہ رکھنا اختلاف کی رعایت کی وجہ سے مندوب ہوگا، اور جیسے سہارا لینا اور جلسۂ استراحت، ہمارے نزدیک ان دونوں کا چھوڑنا سنت ہے، اور اگر ان دونوں کو کرلے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے، تو ان دونوں کا کرنا ہمارے نزدیک مکروہ تنزیہی ہوگا حالانکہ یہ دونوں امام شافعی کے نزدیک سنت ہیں[۱]۔

اختلاف کی رعایت کی شرطیں شافعیہ کے نزدیک (جیسا کہ زرکشی نے ذکر کیا ہے)، یہ ہیں:

الف- مخالف کی دلیل قوی ہو، اگر وہ کمزور ہو تو رعایت نہیں کی جائے گی[۲]۔

ب- اختلاف کی رعایت خرق اجماع کا سبب نہ ہو، جیسا کہ ابن سریج سے نقل کیا گیا ہے کہ وہ چہرہ کے ساتھ اپنے دونوں کان دھوتے تھے، اور سر کے ساتھ ان دونوں کا مسح کیا کرتے تھے، اور ان دونوں کو الگ سے دھوتے تھے اس شخص کی رعایت کرتے ہوئے جس نے کہا کہ یہ دونوں چہرہ یا سر میں سے ہیں، یا دونوں مستقل عضو ہیں، تو وہ

---

(۱) المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۱۲۸، ۱۲۹۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۳۷۔

(۳) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۳۷۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۹۹، ۱۰۰ طبع بولاق، نیز دیکھئے: حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۱/ ۸۵۔

(۲) المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۱۲۹۔

خلاف اجماع واقع ہوا ہے، اس لئے کہ کوئی شخص ان دونوں کو جمع کرنے کا قائل نہیں ہے۔

ج۔مذاہب کے مابین جمع کرنا ممکن ہو، تو اگر وہ ایسا نہ ہوتو مرجوح کی رعایت کے لئے اپنے اعتقاد میں جوراجح ہواس کو نہیں چھوڑے گا، اس لئے کہ اپنے ظن غالب پر اتباع کرنے سے عدول کرنا ہے جواس پر واجب ہے، اور یہ قطعاً جائز نہیں ہے، اور اس کی مثال وہ روایت ہے جو امام ابوحنیفہ سے انعقاد جمعہ کے سلسلہ میں مصر جامع کے مشروط ہونے کے سلسلہ میں منقول ہے، تو اس کی رعایت کرنا ان حضرات کے نزدیک ممکن نہیں ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اگر دیہاتیوں کی تعداد اتنی ہوجائے جس سے جمعہ منعقد ہوجاتا ہے تو ان پر جمعہ لازم ہوگا اور ان کے لئے ظہر کافی نہیں ہوگا، تو دونوں اقوال کو جمع کرنا ممکن نہیں ہوگا۔

نیز اس کے مثل امام ابوحنیفہ کا یہ قول ہے: عصر کا اول وقت وہ ہے جس میں ہرشئی کا سایہ اس کا دوگنا ہوجائے، اور ہمارے اصحاب میں سے اصطخری کا قول ہے کہ: یہ مطلقاً عصر کا آخری وقت ہے، اور اس کے بعد قضا ہوتی ہے، اگرچہ یہ ضعیف قول ہے، مگر یہ کہ دونوں کے اختلاف سے نکلنا ممکن نہیں ہے اور اسی طرح سے صبح کا وقت ہے، تو اصطخری کے نزدیک اسفار کی صورت میں جواز کا وقت نکل جاتا ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہی وقت افضل ہے۔

اسی طرح اختلاف سے نکلنا اس صورت میں ضعیف ہوگا جبکہ وہ مخالف شخص کے کراہت کے قول کی وجہ سے عبادت سے منع کا سبب ہو یا مخالف کے کراہت یا ممانعت کے قول کی وجہ سے عبادت سے منع کا سبب ہو، جیسے امام مالک کا مشہور قول ہے کہ عمرہ سال میں مکرر نہیں ہوتا ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ یہ مکہ میں مقیم شخص کے لئے اشہر حج میں مکروہ ہے اور اس کے لئے تمتع مشروع نہیں ہے، اور بسا اوقات یہ حضرات کہتے ہیں کہ یہ حرام ہے، تو امام شافعی کے لئے اس کی رعایت مناسب نہیں ہوگی، اس لئے کہ دونوں قولوں کا ماٴخذ ضعیف ہے، اور اس بنا پر کہ اس سے کثرت سے عمرہ کرنا فوت ہوجائے گا، اور یہ افضل عبادتوں میں سے ہے، لیکن اگر معاملہ اس طرح نہ ہوتو اختلاف سے نکلنا مناسب ہوگا، بالخصوص اس صورت میں جبکہ اس میں عبادت کا پہلو زیادہ ہو، جیسے غسل جنابت میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا حنفیہ کے نزدیک واجب ہے اور اسی طرح سے وضو میں حنابلہ کے نزدیک ناک میں پانی ڈالنا اور کتے کے منہ ڈالنے سے آٹھ مرتبہ دھونا اور تمام ناپاکیوں سے تین مرتبہ دھونا ہے، اس لئے کہ اس میں امام ابوحنیفہ کا اختلاف ہے اور سات مرتبہ دھونا اس لئے کہ امام احمد کا اختلاف ہے، اور رکوع اور سجدوں میں تسبیح پڑھنا اس لئے کہ اس کے وجوب میں امام احمد کا اختلاف ہے، اور نفلی روزہ میں رات سے نیت کرنا، اس لئے کہ امام مالک کا مذہب ہے کہ وہ واجب ہے، اور امام ابوحنیفہ کے اختلاف کی رعایت کرتے ہوئے قارن کا دو طواف اور دو سعی کرنا ہے اور طواف اور سعی کے مابین موالات، اس لئے کہ امام مالک اسے واجب قرار دیتے ہیں، اور اسی طرح بیع عینہ اور اس جیسے مختلف فیہ عقود سے احتراز کرنا، اور اس احتیاط کی اصل مختصر المزنی میں امام شافعی کا قول ہے، لیکن میں اسے پسند کرتا ہوں کہ تین دنوں سے کم میں اپنے نفس پر احتیاط کرتے ہوئے قصر نہیں کروں گا۔

ماوردی نے کہا ہے کہ انہوں نے اس پر فتوی دیا جس پر ان کے نزدیک دلیل قائم ہوگئی یعنی دو مرحلوں میں، پھر اپنے نفس کے لئے انہوں نے اس کو اختیار کرنے میں احتیاط کیا، اور قاضی ابوالطیب نے کہا ہے کہ انہوں نے امام ابوحنیفہ کے اختلاف کو مراد لیا ہے[1]۔

(۱) المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۱۳۱، ۱۳۳۔

اس چیز کو ادا کر کے جس کے وجوب کا وہ اعتقاد نہ رکھتا ہو اختلاف سے نکلنا:

۴- جب کسی چیز کے وجوب میں اختلاف واقع ہو جائے تو جو شخص اس کے وجوب کا اعتقاد نہیں رکھتا ہو وہ اسے احتیاطاً ادا کرے گا جیسے حنفی وضو میں نیت کرے گا، اور نماز میں بسم اللہ پڑھے گا، تو کیا وہ اختلاف سے نکل جائے گا اور اس کی جانب سے عبادت بالاتفاق صحیح ہو جائے گی؟ زرکشی نے ابواسحاق اسفرائینی سے نقل کرتے ہوئے کہا کہ وہ اس کے ذریعہ اختلاف سے نہیں نکلے گا، کیونکہ اس نے اسے اس کے وجوب کے اعتقاد کے ساتھ ادا نہیں کیا ہے، اور اس کے مخالفین میں سے جو اس کی اقتداء کرے گا تو اس کی نماز بالاتفاق صحیح نہیں ہوگی، اور جمہور نے کہا ہے کہ: بلکہ وہ فعل کے پائے جانے کی وجہ سے نکل جائے گا، اور اس بنیاد پر اگر اس جگہ کوئی حنفی ہو جس کی یہ حالت ہو اور دوسرا شخص اس کے وجوب کا اعتقاد رکھتا ہو تو دوسرے کے پیچھے نماز افضل ہوگی، اس لئے کہ وہ پہلے کے ذریعہ بالاتفاق اختلاف سے نہیں نکلے گا، تو اگر وہ اس میں تقلید کرلے تو یہی حکم ہوگا اس لئے کہ تقلید کے ممنوع ہونے میں اختلاف ہے (۱)۔

مختلف فیہ کے وقوع کے بعد اختلاف کی رعایت:

۵- شاطبی نے افعال کے انجام پر جو شرعاً معتبر اور مقصود ہیں، غور کرنے پر کلام کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس اصل پر چند قواعد مبنی ہیں، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

مراعاۃ الخلاف کا قاعدہ: وہ یہ ہے کہ وہ چیزیں جو شریعت میں ممنوع ہیں اگر وہ واقع ہو جائیں تو مکلّف کی طرف سے ان کو واقع کرنا ان زواجر وغیرہ سے زائد کے ذریعہ جو اس کے لئے مشروع ہیں اس پر ظلم کرنے کا سبب نہیں ہوگا جیسے زانی اگر اس پر حد لگائی جائے تو اس کی جنایت کی وجہ سے اس پر اضافہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ اس کے لئے ظلم ہے، اور اس کا جنایت کرنے والا ہونا اس پر اس حد سے زائد جنایت کئے جانے کا ذریعہ نہیں ہوگا، جو اس کی جنایت کے مقابلے میں ہے، اور اس کے علاوہ بہت سی مثالیں ہیں جو زیادتی کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں جو اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ماخوذ ہیں: "فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَااعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ" (۱) (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے) اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ" (۲) (اور زخموں میں قصاص ہے)، اور اس کی مثل، اور جب یہ بات ثابت ہوگئی تو جو شخص کسی ممنوع چیز میں پڑ جائے تو کبھی اس پر مرتب ہونے والے احکام میں اس سے زائد ہوتا ہے جو تابع ہونے کے حکم کے مناسب ہو نہ کہ اصالۃ کے حکم سے، یا ایسے معاملہ کا سبب ہوتا ہے جو اس پر نہی کے تقاضہ سے زیادہ سخت ہو تو اس کی وجہ سے اس کو اور اس کے عمل کو چھوڑ دیا جائے گا، یا جو فساد واقع ہو گیا ہے تو اس کو ایسے طریقہ پر جائز قرار دیں جو عدل کے لائق ہو، اس پر خیال کرتے ہوئے کہ اس میں مکلّف کا پڑنا فی الجملہ کسی دلیل کی وجہ سے ہے، اگرچہ وہ مرجوح ہے، تو وہ اس حالت کو باقی رکھنے کے تعلق سے جو اس پر واقع ہے راجح ہوگی، اس لئے کہ یہ فاعل پر تقاضہ سے زیادہ سخت ضرر کو داخل کر کے اس کو زائل کرنے سے زیادہ بہتر ہے، تو معاملہ اس طرف لوٹے گا کہ ممانعت کی دلیل وقوع سے قبل زیادہ قوی تھی، اور جواز کی دلیل وقوع کے بعد زیادہ قوی ہے، اس لئے کہ اس کے ساتھ ترجیح دینے والے قرائن شامل ہو گئے ہیں، جیسا

(۱) المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/۷، ۱۳۸، ۱۳۸۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۴۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

کہ حدیث میں اس پر تنبیہ آئی ہے: "**أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا، فالسلطان ولي من لا ولي له**"[1] (جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرلے تو اس کا نکاح باطل ہوگا تو اس کا نکاح باطل ہوگا تو اسکا نکاح باطل ہوگا، پھر اگر اس کے ساتھ دخول کرلے تو اس کی شرمگاہ کو حلال کرنے کی وجہ سے اس کے لئے مہر ہوگا، پھر اگر ان لوگوں میں اختلاف ہوجائے تو سلطان اس شخص کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو)، اور یہ ایک طرح سے منہی عنہ کو صحیح قرار دینا ہے، اور اسی بنا پر اس میں میراث واقع ہوگی، اور بچہ کا نسب ثابت ہوگا، اور ان حضرات کا ان احکام میں نکاح فاسد کو نکاح صحیح کے درجہ میں رکھنا اور حرمت مصاہرت وغیرہ میں رکھنا فی الجملہ اس کے صحیح ہونے کے حکم لگانے کی دلیل ہے، ورنہ وہ زنا کے حکم میں ہوگا، اور وہ بالاتفاق اس کے حکم میں نہیں ہے، پس مختلف فیہ نکاح میں اختلاف کی رعایت کی جاتی ہے، تو اس میں تفریق واقع نہیں ہوگی، جبکہ دخول کے بعد اس کی اطلاع ہو ان امور کی رعایت کرتے ہوئے جو دخول سے متصل ہوتے ہیں اور تصحیح کے پہلو کو راجح قرار دیتے ہیں۔

یہ سب اس لحاظ سے ہے کہ اس کو توڑنے اور باطل قرار دینے کا حکم دینا ایسے مفسدہ کا سبب ہوگا جو نہی کے مفسدہ کے برابر یا اس سے زیادہ ہوگا[2]۔

مَرافق

دیکھئے: "ارتفاق"۔

مرافقہ

دیکھئے: "رفقة"۔

---

(۱) حدیث: "أيما امرأة نكحت......" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۰۷، ۴۰۸) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا ہے: یہ حدیث حسن ہے۔

(۲) الموافقات فی اصول الشریعہ ۴/ ۲۰۲، ۲۰۵۔

مُراقبہ

تعریف:

۱- مراقبہ: لغت میں راقب کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: راقبہ مراقبة ورقاباً: رقبہ یعنی اس کی حفاظت کی اور اس کی نگرانی کی، اور کہا جاتا ہے: راقب الله أو ضميره في عمله أو أمره: وہ اپنے کام یا اپنے معاملہ میں اللہ سے یا اپنے ضمیر سے ڈرا۔ اور فلان لا يراقب الله في أمره: وہ اللہ کے عذاب کی طرف دھیان نہیں دیتا تو وہ معصیت میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [1]۔

اجمالی حکم:

مراقبہ سے متعلق چند احکام ہیں، جن میں سے کچھ یہ ہیں:

اللہ سے ڈرنا:

۲- ہر مکلّف پر واجب ہے کہ وہ جن چیزوں کو کرتا ہے اور جن امور کو چھوڑتا ہے ان میں اللہ سے ڈرتا رہے، اس لئے کہ قیامت کے دن اس سے ان چیزوں کے بارے میں سوال کیا جائے گا، اس بارے میں اس سے محاسبہ کیا جائے گا، اور اس لئے کہ اس کی طرف سے جو کچھ صادر ہوتا ہے وہ سب لکھا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ" [1] (وہ کوئی لفظ منہ سے نہیں نکالنے پاتا مگر یہ کہ اس کے آس پاس ہی ایک تاک میں لگا رہنے والا تیار ہے)، اور ارشاد ہے: "إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا" [2] (بیشک اللہ تمہارے اوپر نگراں ہے)۔

اور اللہ تعالیٰ کا مراقبہ (اس سے ڈرنا) سب سے افضل بندگی ہے، ابن عطاء کا قول ہے: سب سے افضل اطاعت تمام اوقات حق کا پاس ولحاظ رکھنا ہے، اور حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے کہ حضرت جبرئیلؑ نے نبی علیہ السلام سے احسان کے بارے میں سوال کیا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ: "أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك" [3] (تم اللہ کی عبادت اس طرح سے کرو کہ گویا تم اسے دیکھ رہے ہو اور اگر تم اسے نہ دیکھ رہے ہو تو وہ تمہیں دیکھ رہا ہے)، زبیدی نے کہا ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام کے ارشاد: "فإن لم تكن تراه فإنه يراك" سے مراقبہ کی حالت کی طرف اشارہ ہے، اس لئے کہ مراقبہ بندہ کا یہ جاننا ہے کہ پروردگار اس پر مطلع ہے اور اس علم کو ہمیشہ برقرار رکھنا یہ پروردگار کا مراقبہ ہے اور یہ ہر بھلائی کی جڑ ہے [4]۔

حفاظت کے تحقق کے لئے نگرانی کا مسلسل رہنا:

۳- شافعیہ نے کہا ہے کہ: چوری کی حد میں ہاتھ کاٹنے کے وجوب کے لئے چرائے ہوئے مال میں چند چیزیں شرط ہیں، جن میں سے یہ ہے کہ وہ نگرانی کرنے یا اس کی جگہ میں حفاظت کرنے کے ذریعہ محفوظ

---

(۱) المعجم الوسیط، التعریفات للجرجانی، شرح المحلی مع حاشیۃ القلیوبی ۱۹۱/۴۔

(۱) سورۂ ق/ ۱۸۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۔

(۳) حدیث: "أن تعبد الله كأنك تراه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۱۱۴) اور مسلم (۱/ ۳۷) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے۔

(۴) إتحاف السادۃ المتقین ۱۰/ ۹۴، ۹۶۔

ہو، اور نگرانی کرنے والے کے لئے شرط ہے کہ وہ قوت یا فریاد کرنے کے ذریعہ چوری کرنے والے کو روکنے پر قادر ہو، اور آبادی سے علاحدہ مکان میں اگر طاقتور بیدار شخص ہو تو وہ دروازہ کھولنے اور اسے بند رکھنے کے ساتھ وہ محفوظ ہے، ورنہ نہیں، اور وہ مکان جو آبادی سے متصل ہو تو اسے بند رکھنے اور نگراں شخص کے ساتھ وہ محفوظ ہے، اگرچہ وہ سویا ہوا ہو، اور اس کے کھلے ہونے اور چوکیدار کے سونے کی صورت میں وہ رات کو محفوظ نہیں ہے، اور اسی طرح اصح قول کے مطابق دن میں بھی اور اسی طرح سے وہ شخص جو کسی مکان میں بیدار ہو، اور اسے چور غفلت میں ڈال دے اور چوری کرلے تو اصح قول کے مطابق وہ محفوظ نہیں ہے، اس لئے کہ وہ دروازہ کھولنے کے ذریعہ نگرانی کرنے میں کوتاہی کرنے والا ہے اور اصح قول کے مقابل میں دوسرا قول یہ ہے کہ یہ محفوظ ہے اس لئے کہ نگرانی مسلسل رکھنا دشوار ہے [۱]۔

اور دیگر فقہاء نے حکم کو ذکر کیا ہے، لیکن ان حضرات نے مراقبہ کا لفظ نہیں استعمال کیا ہے [۲]۔

تفصیل اصطلاح ''سرقۃ'' (فقرہ/ ۳۷، ۴۱) میں ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۶، ۱۶۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۷۳، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۷۹، الشرح الصغیر ۴/ ۴۸۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۲۵۰۔

مراہقہ

تعریف:

۱- مراھقہ لغت میں مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **راھق الغلام مراھقۃً**، لڑکا بلوغ کے قریب پہنچ گیا اور ابھی تک بالغ نہیں ہوا [۱]۔

اور مراہقہ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

بلوغ:

۲- لغت میں بلوغ کا ایک معنی پہنچنا ہے، اور ایک معنی تکلیف شرعی کی عمر کو پانا ہے، کہا جاتا ہے: **بلغ الصبی** بچہ بالغ ہوگیا اور مکلّف ہونے کے وقت کو پالیا، اور اسی طرح سے لڑکی بالغ ہوگئی [۳]۔

اور حنفیہ نے اصطلاح میں اس کی یہ تعریف کی ہے کہ یہ بچپن کی حد کا ختم ہوجانا ہے [۴]۔

اور مالکیہ نے اس کی تعریف کی ہے کہ یہ ایسی قوت ہے جو انسان کے اندر پیدا ہوتی ہے جو اسے بچپن کی حالت سے جوانی کی حالت کی طرف منتقل کردیتی ہے [۵]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، القاموس المحیط، الصحاح، المعجم الوسیط۔

(۲) تکملہ فتح القدیر ۷/ ۳۲۳ طبع الأمیریہ، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۲، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۳۰۰، مطالب اولی النہی ۴/ ۴۷۴۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۹۷، تکملہ فتح القدیر ۷/ ۳۲۳ طبع الأمیریہ۔

(۵) شرح الزرقانی ۵/ ۲۹۰، الشرح الصغیر ۱/ ۱۳۳ طبع دار المعارف بمصر۔

مراہقہ اور بلوغ کے مابین نسبت یہ ہے کہ: مراہقہ بلوغ سے قبل ہوتا ہے۔

مراہق سے متعلق احکام:

قریب البلوغ شخص کا ستر:

۳- فقہاء نے فی الجملہ قریب البلوغ شخص کے ستر کو ستر کے احکام میں مطلقاً ذکر کیا ہے، اور اسے کسی حکم کے ساتھ مخصوص نہیں کیا ہے، لیکن ان میں سے بعض نے اسے ستر کے بعض مسائل میں حکم کے ساتھ مخصوص کیا ہے۔

چنانچہ حنفیہ نے کہا ہے کہ قریب البلوغ لڑکی ننگے یا بغیر وضو کے نماز پڑھ لے تو اسے اعادہ کا حکم دیا جائے گا اور اگر وہ بغیر دوپٹہ کے نماز پڑھ لے تو استحساناً اس کی نماز مکمل قرار پائے گی[1]۔

اور مالکیہ نے کہا ہے کہ نماز میں آزاد چھوٹی لڑکی کے لئے ستر کو چھپانا مندوب ہے، جیسے کہ وہ آزاد بالغ لڑکی پر واجب ہے، تو اگر وہ قریب البلوغ ہو اور وہ بغیر دوپٹہ کے نماز پڑھ لے تو وہ ظہر اور عصر کی نماز لوٹائے گی سورج کے زرد ہونے تک اور مغرب اور عشاء کو طلوع فجر تک لوٹائے گی، اور سحنون نے کہا ہے کہ اس پر اعادہ واجب نہیں ہوگا، لیکن جو لڑکی مراہقہ نہ ہو جیسے آٹھ سالہ لڑکی تو مذہب میں اس کے بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ اسے حکم دیا جائے گا، وہ اپنے جسم کے اس حصہ کو چھپائے جسے آزاد بالغ عورت چھپاتی ہے، اور اگر وہ سر کھول کر یا سینہ ظاہر کر کے نماز پڑھ لے تو اس پر اعادہ واجب نہیں ہوگا[2]۔

اور حنابلہ نے کہا ہے کہ مراہقہ اور تمیز والی لڑکی کا ستر ناف اور گھٹنے کے درمیان کا حصہ ہے، اور احتیاطاً آزاد بالغ عورت کی طرح

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۵۸۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۱۶۔

ان دونوں کو چھپانا مستحب ہے[1]۔

مراہق لڑکے کا اجنبی عورت کو دیکھنا:

۴- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مراہق اجنبی عورت کو دیکھنے کے سلسلہ میں بالغ کی طرح ہے، ولی پر اس کو اس سے روکنا لازم ہوگا اور اجنبی عورت پر اس سے پردہ کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے پوشیدہ اعضاء سے باخبر ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلٰى عَوْرٰتِ النِّسَآءِ"[2] (اور ان لڑکوں پر جو ابھی عورتوں کی پردہ کی بات سے واقف نہیں ہوئے)۔

دوم: اور یہ اصح کے مقابلہ میں ہے کہ اسے محرم کی طرح دیکھنے کی اجازت ہے[3]۔

پاگل مراہق کا نکاح کرانا:

۵- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ نابالغ پاگل لڑکے کی شادی نہیں کرائی جائے گی (یعنی جائز اور صحیح نہیں ہوگا)، اگر چہ وہ قریب البلوغ ہو اور خدمت کا محتاج ہو اور عورتوں کے قابل ستر اعضاء سے واقف ہو، اس لئے کہ وہ فی الحال شادی کرنے کا محتاج نہیں ہے اور بلوغ کے بعد معلوم نہیں ہے کہ معاملہ کیسا رہے گا[4]۔

مراہق کا اپنی عورتوں کے درمیان باری مقرر کرنا:

۶- فقہاء نے کہا ہے کہ بیویوں کے لئے باری مقرر کرنا ہر شوہر پر لازم ہے اگر چہ وہ قریب البلوغ ہو، اور ان حضرات نے اس پر باری

(۱) کشاف القناع ۱/۲۶۶۔
(۲) سورۂ نور ۳۱۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/۱۳۰۔
(۴) شرح المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۳/۲۳۔

مقرر کرنے کے استحقاق کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ ان لوگوں میں سے ہو جو ہمبستری کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: ''قسم الزوجات'' (فقرہ ۸، ۹)۔

مراہق کی طلاق:

۷- نووی نے کہا ہے کہ بچہ اور پاگل کی طلاق واقع نہیں ہوگی نہ تو فوری طلاق اور نہ معلق طلاق، اس لئے کہ وہ مکلّف نہیں ہے، تو اگر کوئی مراہق کہے کہ جب میں بالغ ہوجاؤں گا تو تجھ پر طلاق پھر وہ بالغ ہوجائے، یا کہے کہ کل تجھے طلاق اور کل آنے سے قبل وہ بالغ ہوجائے تو طلاق واقع نہیں ہوگی [۱]۔

مراہق کا مطلقہ ثلاثہ سے حلالہ کرنا:

۸- حنفیہ نے صراحت کی ہے اور یہی بعض اصحاب مالک کا قول ہے کہ مطلقہ ثلاثہ کو اس شخص کی وطی حلال کردے گی جو اس کے ساتھ عقد صحیح کے ذریعہ نکاح کرے اگرچہ ایسا مراہق ہو کہ اس جیسا مجامعت کرتا ہو۔

اور ابن عابدین نے نقل کیا ہے کہ مراہق وہ شخص ہے جو بلوغ سے قریب ہو، اور ضروری یہ ہے کہ وہ اسے بلوغ کے بعد طلاق دے، اس لئے کہ اس کی طلاق (یعنی بلوغ سے قبل) واقع نہیں ہوگی، اور مراہق میں یہ قید ہے کہ اس جیسا لڑکا جماع کرتا ہو، اور ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جس کا آلۂ تناسل حرکت کرتا ہو اور عورتوں کی خواہش رکھتا ہو [۲]۔

اور شافعیہ نے مراہق کے لفظ سے تعبیر نہیں کیا ہے، لیکن ان حضرات نے اس کی تعبیر اس طرح کی ہے کہ وہ ایسا ہو کہ اس کا جماع

(۱) روضۃ الطالبین ۶/ ۲۲ طبع دار الکتب العلمیہ۔

(۲) الدر المختار مع حاشیہ رد المحتار ۲/ ۵۳۷، ۵۳۸، تفسیر القرطبی ۳/ ۱۵۰۔

کرنا ممکن ہو، بچہ نہ ہو کہ وہ ایسا نہ کرسکے [۱]۔

مراہق کو محرم قرار دینا:

۹- حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب اور یہی مالکیہ کے مذہب کا ظاہر ہے کہ مراہق کو اس بالغ کی طرح تسلیم کیا جائے گا کہ جس کی رفاقت کے بغیر عورت کے لئے سفر کرنا جائز نہیں ہے بشرطیکہ وہ اس کے محارم میں سے ہو [۲]۔

اور اس بارے میں حنابلہ نے اختلاف کیا ہے، چنانچہ ان حضرات نے محرم کے لئے بالغ عاقل ہونے کی شرط لگائی ہے، ابن قدامہ نے کہا ہے کہ امام احمد سے پوچھا گیا کہ کیا بچہ محرم ہوگا تو انہوں نے فرمایا کہ نہیں، یہاں تک کہ وہ بالغ ہوجائے، اس لئے کہ وہ خود ذمہ دار نہیں ہے، تو وہ کسی عورت کے ساتھ کیسے نکلے گا، اور یہ اس لئے کہ محرم کا مقصود عورت کی حفاظت کرنا ہے، اور یہ مقصد عاقل بالغ کے بغیر حاصل نہیں ہوگا [۳]۔

مراہق کی شہادت:

۱۰- ابن قدامہ نے کہا ہے کہ نکاح دو بچوں کی گواہی سے منعقد نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ دونوں گواہی کے اہل نہیں ہیں اور ہوسکتا ہے کہ وہ دو عاقل مراہقوں کی گواہی سے منعقد ہوجائے [۴]۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۲۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۴۵، مراقی الفلاح رص ۳۹۷، حاشیۃ الجمل ۲/ ۳۸۵، مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۵۲۴۔

(۳) المغنی ۳/ ۹۹ طبع دار الفکر۔

(۴) المغنی ۶/ ۴۵۳۔

مرتابۃ

تعریف:

۱- مرتابۃ لغت میں اسم فاعل ہے، اس کا فعل ''ارتاب'' ہے، کہا جاتا ہے: ارتاب اس نے شک کیا اور ارتاب بہ اس پر تہمت لگایا، اور اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''أَفِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ'' (۱) (آیا ان کے دلوں میں مرض ہے یا یہ شک میں پڑے ہوئے ہیں یا ان کو یہ اندیشہ ہے کہ اللہ اور اس کے رسول ان پر ظلم نہ کرنے لگیں)، اور حدیث ہے: ''دع ما یریبک إلی مالا یریبک'' (۲) (جو چیز تمہیں شک میں ڈال دے اسے چھوڑ دو اور اسے اختیار کرو جس میں شک نہ ہو)، اور أرابنی الشيء جب تم اس کی طرف سے شک محسوس کرو اور یہ تہمت کے مفہوم میں ہے۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

استبراء:

۲- استبراء کا معنی لغت میں طلب برأت ہے، اور اس کا ایک معنی اس چیز کے ذریعہ حمل سے عورت کے رحم کی برأت طلب کرنا جس سے برأت طلب کی جاتی ہے، اور یہ ہر دقیق معاملہ کے بارے میں بحث کرنا اور انتہائی چھان بین کرنا ہے۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۱)۔

اور استبراء شک کو دور کرنے کا سبب ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

مرتابہ سے متعلق کچھ احکام ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:

الف- حمل کے پائے جانے میں معتدہ کا شک:

۳- حمل کے پائے جانے میں معتدہ کے شک کا معنی یہ ہے کہ وہ حیض یا مہینوں کے ذریعہ عدت گذارنے کی حالت میں وہ حمل کی علامات یعنی حرکت یا پیٹ کا پھولنا وغیرہ محسوس کرے اور اسے شک ہو کہ وہ حمل ہے یا نہیں؟۔

اور اس مسئلہ میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں، ان کی تفصیل اصطلاح ''عدۃ'' (فقرہ ر ۲۷) میں ہے۔

ب- خون کے بند ہونے کے ذریعہ شک کرنے والی عورت کی عدت:

۴- فقہاء کا مذہب ہے کہ شک کرنے والی عورت جسے حیض آتا ہو، پھر اس کا حیض حمل اور سن ایاس کو پہنچے بغیر بند ہوجائے اگر اس کا شوہر اس کو طلاق دے دے اور اس کے حیض کا خون بند ہوجائے تو یہ یا تو کسی معروف بیماری کی وجہ سے ہوگا یا کسی غیر معروف بیماری کی وجہ سے۔

---

(۱) سورۂ نور ر ۵۰۔

(۲) حدیث: ''دع ما یریبک......'' کی روایت ترمذی (۶۶۸/۴) اور نسائی (۳۲۸/۸) نے حضرت حسن بن علیؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا ہے: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات للأصفہانی والمطلع علی أبواب المقنع رص ۳۴۸، تفسیر القرطبی ۱۸ر ۱۶۳۔

(۱) لسان العرب، المفردات للأصفہانی، المصباح المنیر، مغنی المحتاج ۳ر ۴۰۸، المطلع علی أبواب المقنع رص ۳۴۹۔

اور تفصیل اصطلاح ''عدۃ'' (فقرہ/ ۳۷) میں ہے۔

ج- شک کرنے والی عورت سے رجعت کرنے کا حکم:

۵- فقہاء کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شوہر کو اختیار ہے کہ وہ مطلقہ رجعیہ بیوی سے جب تک وہ عدت میں رہے اس سے رجعت کرلے (۱)۔ البتہ اس صورت میں حکم مختلف ہوگا، جبکہ اس کی عدت گزر جائے پھر حمل کی علامت یعنی پیٹ میں حرکت یا اس کے پھولنے وغیرہ کو دیکھنے کی وجہ سے وہ شک میں مبتلا ہوجائے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر شوہر اس سے شک دور ہونے سے پہلے رجعت کرلے تو رجعت موقوف رہے گی اور اس پر اس سے ہمبستری کرنا حرام ہوگا، پھر اگر حمل ظاہر ہوجائے تو رجعت درست ہوجائے گی اور زوجیت باقی رہے گی، ورنہ نہیں، اور اگر ظاہر ہوجائے کہ اسے حمل نہیں ہے، تو رجعت باطل ہوگی، اور اگر وہ جلدی کرے اور اس کے ساتھ صحبت کرلے تو اس کے ساتھ صحبت کرنے کی وجہ سے اس کے لئے مہر ہوگا اور وہ دوسری عدت گزارے گی اور ان دونوں کے مابین تفریق کردی جائے گی اور وہ پیغام دے سکتا ہے (۲)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۲۹، القوانین الفقہیہ رص ۲۳۴، مغنی المحتاج ۳/ ۳۳۵، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۷۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۰، الأم ۵/ ۲۲۰، تحفۃ المحتاج ۸/ ۲۴۳۔

مرتبہ

تعریف:

۱- لغت میں مرتبہ کے بعض معانی یہ ہیں: رتبہ، درجہ یا بلند رتبہ یا ہر سخت مقام، اور یہ ''رتب'' سے مفعلہ کے وزن پر ہے، جب کوئی چیز کھڑی کی جائے اور مرتبہ کی جمع مراتب ہے (۱)۔

اور حدیث میں ہے: ''من مات علی مرتبة من هذه المراتب بعث علیها'' (۲) (جو شخص ان بلند مراتب میں سے کسی مرتبہ پر مرجائے تو اسی پر اٹھایا جائے گا)، اور مرتبہ اس جگہ بلند درجہ کے معنی میں ہے، اور نبی علیہ ﷺ نے اس سے جہاد، حج اور ان جیسی دشوار عبادات کو مراد لیا ہے۔

اور فقہاء نے مرتبہ کو درجہ کے معنی میں استعمال کیا ہے (۳)۔

مرتبہ سے متعلق احکام:

الف- شہادت کے مراتب:

۲- فقہاء کا مذہب ہے کہ شہادت کے تین مرتبے ہیں، اور یہ گواہوں کی تعداد کے اعتبار سے ہے (۴)۔

(۱) النہایہ لابن الأثیر، لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط مادہ: ''رتب''۔

(۲) حدیث: ''من مات علی مرتبة......'' کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۱۸/ ۳۰۵) میں حضرت فضالہ بن عبیدؓ سے کی ہے، ہیثمی نے (مجمع الزوائد ۱/ ۱۱۳) میں کہا ہے: دونوں سندوں میں سے ایک کے رجال ثقہ ہیں۔

(۳) الوجیز للغزالی ۲/ ۲۵۲، القلیوبی ۳/ ۱۴۰۔

(۴) الوجیز ۲/ ۲۵۲۔

اور تفصیل اصطلاح ''شہادۃ'' (فقرہ/ ۲۹ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ب-منکر کو بدلنے کے مراتب:

۳-منکر کو بدلنے کے چند مراتب ہیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان'' [1] (تم میں سے جو شخص کسی غلط کام کو دیکھے تو اسے اپنے ہاتھ سے روک دے، اور اگر وہ اس کی استطاعت نہیں رکھتا ہو تو اپنی زبان سے، اور اگر اس کی بھی استطاعت نہ ہو تو اپنے دل میں اسے برا سمجھے اور یہ ایمان کا سب سے کمزور درجہ ہے)۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حسبۃ'' (فقرہ/ ۴۲)۔

ج-بچے کی عقل و ہوش کو آزمانے کے مراتب:

۴- بچہ کی عقل و ہوش کو آزمانا، مراتب کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے۔

تاجر کے لڑکے کو خرید و فروخت اور ان دونوں میں قیمت کم کرانے کے ذریعہ آزمایا جائے گا۔

کسان کے لڑکے کو کاشت کاری اور کاشت کاری کرنے والے ملازمین پر خرچ کرنے کے ذریعہ، یعنی انہیں اجرت دینے کے ذریعہ آزمایا جائے گا، اور اس سے مراد وہ افراد ہیں جنہیں کھیت کی مصالح کو انجام دینے کے لئے اجرت پر رکھا جاتا ہے۔

اور صنعت و حرفت سے منسلک شخص کے لڑکے کو اس چیز کے ذریعہ آزمایا جائے گا جو اس کے باپ اور اس کے قریبی رشتہ داروں کے پیشہ سے متعلق ہو۔

اور عورت کو اس چیز کے ذریعہ آزمایا جائے گا جو کتائی، روئی وغیرہ کی حفاظت وغیرہ اور کھانوں کے تحفظ وغیرہ سے متعلق ہو [2]۔

اور تفصیل اصطلاح ''صغر'' (فقرہ/ ۳۹ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

د- ظہار اور رمضان میں روزہ توڑنے کے کفارہ کی خصلتوں کے مراتب:

۵- کفارہ کے سبب کے اختلاف سے اس کے خصال کے مراتب الگ الگ ہوتے ہیں:

ظہار کے کفارہ اور رمضان کے روزہ توڑنے کے کفارہ کے تین مراتب ہیں (روزہ کو ایسے جماع کے ذریعہ توڑنا جس میں روزہ کی وجہ سے گنہگار ہو یا کھانے پینے کے ذریعہ توڑنا لیکن جماع کے علاوہ میں فقہاء کا اختلاف ہے)۔

ایسا مسلمان غلام آزاد کرے جو عمل میں خلل ڈالنے والے عیوب سے پاک ہیں۔

اور اگر وہ غلام آزاد کرنے سے عاجز ہو تو لگاتار دو ماہ روزے رکھے، اور اگر بیماری یا کسی اور وجہ سے روزہ رکھنے سے عاجز ہو تو ساٹھ مسکینوں یا فقیروں کو کھانا کھلائے یعنی ساٹھ مد، ان میں سے ہر ایک کو ایک مد دے۔

اور تفصیل اصطلاح ''ظہار'' (فقرہ/ ۲۸) اور صوم'' (فقرہ ۸۹) میں ہے۔

ھ-کفارۂ قتل کی خصلتوں کے مراتب:

۶- کفارۂ قتل کی خصلتیں کفارۂ ظہار کی طرح مرتب ہیں، لیکن اس

(۱) حدیث: ''من رأى منكم منكراً......'' کی روایت مسلم (۱/ ۶۹) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۶۹، المحلی شرح المنہاج ۲/ ۳۰۱۔

میں غریبوں کو کھانا کھلانا نہیں ہے، اس پر اقتصار کرتے ہوئے جو غلام کو آزاد کرنے کے بارے میں وارد ہے تو اگر وہ غلام نہیں پائے تو لگا تار دو ماہ کے روزے ہیں، اور اگر وہ روزہ رکھنے سے عاجز ہو تو کھانا کھلانا نہیں ہے اس لئے کہ کفارات میں نص کی اتباع کی جاتی ہے، نہ کہ قیاس کی اور اللہ تعالیٰ نے کفارۂ قتل میں غلام آزاد کرنے اور روزے رکھنے کے علاوہ کسی اور چیز کا ذکر نہیں کیا ہے، اور شافعیہ کے نزدیک ایک قول میں روزے سے عاجز ہونے کی صورت میں وہ کفارۂ ظہار کی طرح ساٹھ مسکینوں یا فقیروں کو کھانا کھلائے گا[1]۔

و- مراتب فقہاء:

۷- ابن عابدین نے ابن کمال پاشا سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ فقہاء کے سات مراتب (طبقات) ہیں:

اول: مجتہدین فی الشرع کا طبقہ: جیسے ائمہ اربعہ اور ان کے علاوہ وہ فقہاء جنہوں نے قواعد اصول کی تاسیس میں ان کے طریقہ کو اپنایا اور اسی کے ذریعہ وہ دوسروں سے ممتاز ہیں۔

دوم: مجتہدین فی المذہب کا طبقہ: جیسے امام ابو یوسف، امام محمد اور امام ابوحنیفہ کے تمام اصحاب جو ادلہ سے احکام کے استخراج پر ان قواعد کے تقاضوں کے مطابق قدرت رکھتے ہیں، جنہیں ان کے استاذ امام ابوحنیفہ نے احکام میں مقرر کئے ہیں، اگرچہ ان حضرات نے بعض فروعی احکام میں ان کی مخالفت کیا ہے، لیکن قواعد اصول میں ان کی تقلید کرتے ہیں۔

سوم: مجتہدین فی المسائل کا طبقہ: یعنی جن مسائل میں صاحب مذہب کی طرف سے کوئی صراحت نہ ہو، جیسے خصاف، ابوجعفر الطحاوی، ابوالحسن کرخی اور ان جیسے ائمہ، اس لئے کہ یہ حضرات کسی بھی چیز میں مخالفت پر قادر نہیں ہیں نہ تو اصول میں اور نہ ہی فروع میں، لیکن یہ حضرات ان مسائل میں اصول وقواعد کے مطابق احکام مستنبط کرتے ہیں جن میں کوئی صراحت نہیں ہوتی ہے۔

چہارم: مقلدین میں سے اصحاب تخریج کا طبقہ، جیسے امام رازی اور ان جیسے فقہاء، اس لئے کہ یہ حضرات سرے سے اجتہاد پر قادر نہیں ہیں، لیکن یہ حضرات اصول کا احاطہ کرنے اور مأخذ کو ضبط کرنے کی وجہ سے کسی ذووجہین مجمل قول کی تفصیل اور دو امر کا احتمال رکھنے والے مبہم قول کے حکم کو بیان کرنے پر قدرت رکھتے ہیں، اپنی رائے اور اصول میں غور وفکر اور فروع میں اس کے نظائر پر قیاس کرکے اس کو صاحب مذہب یا ان کے اصحاب میں سے کسی ایک کی طرف سے کہیں گے۔

پنجم: مقلدین میں سے اصحاب ترجیح کا طبقہ: جیسے امام ابوالحسن قدوری، صاحب ہدایہ اور ان جیسے فقہاء، اور ان کا کام بعض روایات کو بعض پر فضیلت دینا ہے، جیسے ان کا قول: یہ اولیٰ ہے، یہ زیادہ صحیح روایت ہے، یہ لوگوں کے لئے زیادہ مناسب ہے۔

ششم: ان مقلدین کا طبقہ: جو اقوی، قوی، ضعیف، ظاہر مذہب اور روایت نادرہ کے مابین تمیز کرنے کی قدرت رکھتے ہیں، جیسے متاخرین میں سے اصحاب متون معتبرہ جیسے صاحب کنز، صاحب مختار اور ان حضرات کی شان یہ ہے کہ مردود اقوال اور ضعیف روایت کو نہیں نقل کرتے ہیں۔

ہفتم: ان مقلدین کا طبقہ: جو مذکور اوصاف میں سے کسی چیز پر قادر نہیں ہوتے اور کھرے کھوٹے کے درمیان فرق نہیں کرتے[1]۔

---

(۱) ردالمحتار ۵/ ۳۶۸، المحلی شرح المنہاج ۴/ ۱۶۲، ۱۶۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۱، ۵۲۔

مرتب

دیکھئے: ’’راتب‘‘۔

مرتد

دیکھئے: ’’ردة‘‘۔

مرجوح

تعریف:

۱-مرجوح لغت میں رجح الشيء یرجَح ویرجِح ویرجُح رجوحاً ورجحاناً سے اسم مفعول کا صیغہ ہے۔

اور رجح وزنی ہونے اور مائل ہونے کے معنی میں ہے، اور رجح عقله، اس کی عقل کامل ہوگئی، اور رجح الرأی رائے دوسرے پر غالب ہوگئی[۱]۔

اور علماء اصول کے کلام سے سمجھا جاتا ہے کہ مرجوح وہ ہے جس کی دلیل اس کے مقابل سے زیادہ ضعیف ہو[۲]۔

مرجوح پر عمل کرنے کا حکم:

۲-زرکشی نے کہا ہے کہ جب ترجیح ثابت ہوجائے تو راجح پر عمل کرنا اور دوسرے کو چھوڑ دینا واجب ہوگا، اس لئے کہ صحابہ کرام کا ان کے نزدیک راجح احادیث پر عمل کرنے پر اجماع ہے۔

اور بعض حضرات نے ادلہ میں ترجیح کا انکار کیا ہے، جیسا کہ بینات میں مناسب ہے، اور کہا ہے کہ تعارض کے وقت تخییر یا توقف لازم ہوگا۔

پھر زرکشی نے کہا ہے کہ مرجوح کیا وہ شرعاً معدوم شی کی طرح

---

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المعجم الوسیط۔

(۲) البحر المحیط ۱۳۰/۶۔

ہے، یا ہم اس کے لئے کوئی اثر قرار دیں گے؟ فقہاء کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں اختلاف ہے، اور امام الحرمین کا کلام پہلے کا متقاضی ہے اور ان کے علاوہ کا کلام دوسرے کا متقاضی ہے، اور ابیاری نے دعوی کیا ہے کہ یہی مشہور ہے، اور کہا ہے کہ اگر وہ معدم کی طرح ہوتا تو راجح پر ظن ضعیف ہوتا، اور اسی وجہ سے انسان اپنے راجح ظن پر اس درجہ میں باقی نہیں رہتا ہے، جبکہ راجح منفرد ہو بلکہ راجح کے ظن پر اس وقت باقی رہتا ہے جبکہ معارضہ کے بعد ہمارے ظن سے زیادہ قوی معارض نہ ہو اور ابن المنیر نے مخالفت کی ہے اور اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ مرجوح ساقط الاعتبار ہے[۱]۔

تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

(۱) البحر المحیط ۶/۱۳۰، ۱۳۱۔

مرحلة

تعریف:

۱- مرحلہ ''مراحل'' کا واحد ہے، اور یہ لغت میں وہ مسافت ہے جسے مسافر تقریباً ایک دن میں طے کرتا ہے[۱]۔

اور اصطلاح میں فقہاء نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ: یہ بوجھ کے ساتھ سفر سے ایک دن یا ایک رات کا سفر ہے، اور جمہور نے دن یا رات میں اعتدال کی قید لگائی ہے، یعنی دن یا رات لمبی یا چھوٹی نہ ہو، اور اعتدال کے ساتھ نماز اور کھانے وغیرہ کی مدت معتبر ہوگی۔

اور حنفیہ نے دن یا رات میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ دونوں سال کے سب سے چھوٹے ایام ہوں، اور عادی استراحت کے ساتھ عادی رفتار کے ذریعہ ہو[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- برید:

۲- برید اصل لغت میں قاصد کو کہتے ہیں، اور اسی سے عرب کا یہ قول ہے، **الحمی برید الموت** بخار موت کا قاصد یعنی اس کا پیغام رساں ہے، پھر اس مسافت میں استعمال کیا گیا جسے مسافر طے کرتا

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۲۶۶، المحلی شرح المنہاج ۱/۲۵۹، حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۲۶، ۵۲۷، الشرح الصغیر ۱/۶۵۱، کشاف القناع ۱/۵۰۴، شرح منتہی الإرادات ۱/۲۷۵۔

ہے، اور یہ ۱۲ر میل ہے۔

اور اصطلاح میں برید چار فرسخ کو کہا جاتا ہے، اور ایک فرسخ تین میل ہوتا ہے[1]۔

مرحلہ اور برید کے مابین نسبت یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے ذریعہ شریعت میں مسافت کی مقدار معلوم ہوتی ہے۔

ب- میل:

۳- عرب کے نزدیک میل کے معانی میں سے یہ ہے کہ وہ زمین میں سے منتہائے نظر کی مقدار ہے، اور یہ قدیم اہل ہیئت کے نزدیک تین ہزار ذراع ہے اور محدثین کے نزدیک چار ہزار ذراع ہے۔

اور اختلاف لفظی ہے، اس لئے کہ ان حضرات کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کی مقدار چھیانوے ہزار انگشت ہے، اور ایک انگشت چھ جو ہوتا ہے، لیکن قدماء کہتے ہیں کہ ذراع ۳۲ انگشت ہوتا ہے، اور محدثین کہتے ہیں کہ ۲۴ر انگشت ہوتا ہے، پس جب میل کو قدماء کی رائے پر تقسیم کیا جائے تو تین ہزار ذراع حاصل ہوگا، اور اگر محدثین کی رائے کے مطابق تقسیم کیا جائے گا تو چار ہزار ذراع حاصل ہوگا۔

اور اصطلاح میں: شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ میل چھ ہزار ذراع ہوتا ہے، اور حنفیہ نے کہا ہے کہ میل چار ہزار ذراع ہوتا ہے، اور مالکیہ نے کہا ہے کہ صحیح قول کے مطابق میل تین ہزار پانچ سو ذراع ہوتا ہے[2]۔

اور ربط یہ ہے کہ مرحلہ اور میل میں سے ہر ایک کے ذریعہ شریعت میں مسافت کی مقدار معلوم ہوتی ہے۔

(۱) المصباح المنیر، الشرح الصغیر ار ۴۷۴۔

(۲) المصباح المنیر ورد المحتار ار ۵۲۷، الشرح الصغیر ار ۴۷۴، مغنی المحتاج ار ۲۶۶، کشاف القناع ار ۵۰۴۔

مرحلہ سے متعلق احکام:

شارع نے چند مقامات میں مرحلہ (منزل) کا اعتبار کیا ہے، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

الف- چار رکعت والی نماز میں قصر کرنا:

۴- اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلٰوةِ"[1] (اور جب تم زمین میں سفر کرو تو تم پر اس باب میں کوئی مضائقہ نہیں کہ نماز میں کمی کر دیا کرو)، اور ضرب فی الارض سے مراد سفر ہے، اور یہ زمین کی مسافت طے کرنا ہے[2] اور آیت میں اس مسافت کی مقدار مذکور نہیں ہے جس کا طے کرنا نماز میں قصر کرنے کے لئے لازم ہوتا ہے۔

لیکن جمہور فقہاء نے بعض آثار سے استدلال کرتے ہوئے جگہ کے لحاظ سے اس کی مقدار چار برید متعین کیا ہے، اور یہ ۴۸ میل ہے، اور زمانہ کے اعتبار سے دو مرحلہ مقرر کیا ہے، اور یہ دو دنوں کی معتدل رفتار ہے اس میں رات شامل نہیں ہے یا بغیر دن کے دو معتدل راتوں یا اسی طرح ایک دن اور ایک رات کی رفتار ہے، بوجھ لے کر چلنے والی رفتار یعنی بوجھوں سے لدے ہوئے جانوروں کی رفتار سے اور قدموں کے معمول کے مطابق رفتار، جس میں اترنے، آرام کرنے اور کھانے اور نماز وغیرہ کی رعایت ہو[3]۔

اور حنفیہ کے نزدیک اقل مسافت جس میں نماز کی قصر ہوتی ہے تین دن کی مسافت ہے، اور سرخسی نے کہا ہے کہ ہمارے بعض مشائخ

(۱) سورۂ نساء ر ۱۰۱۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) مغنی المحتاج ار ۲۶۶، المحلی شرح المنہاج ار ۲۵۹، الشرح الصغیر ار ۴۷۵، الخرشی ار ۵۶، ۵۷، حاشیۃ الزرقانی ۲ر ۳۸، المغنی ۲ر ۲۵۶۔

نے اس کی مقدار تین منزل مقرر کیا ہے، اس لئے کہ سفر میں معتاد ہر دن ایک منزل ہے، خصوصاً سال کے چھوٹے دنوں میں، اور امام ابو یوسف نے اقل مسافت جس میں نماز کی قصر ہوتی ہے، دو دن اور تیسرے دن کے زیادہ حصہ سے متعین کیا ہے، چنانچہ انہوں نے تیسرے دن کے اکثر حصہ کو پورے دن کے قائم مقام قرار دیا ہے، اور سرخسی نے کہا ہے کہ فرسخوں کے ذریعہ مقدار متعین کرنے کا کوئی معنی نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ہموار زمین اور پہاڑ، دریا اور خشکی میں راستوں کے اختلاف سے الگ الگ ہوگا اور مقدار صرف دنوں اور مراحل کے ذریعہ مقرر کی جائے گی، اس لئے کہ یہ لوگوں کے نزدیک معلوم ہے، تو اشتباہ کی صورت میں ان کی طرف رجوع کیا جائے گا[1]۔

اور تفصیل اصطلاح ''صلاۃ المسافر'' (فقرہ/۱۱) میں ہے۔

ب- دو منزل کی مسافت پر عورت کے ولی کا غائب ہونا:

۵- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر عورت کا ولی اقرب دو منزل کی مسافت پر غائب ہوجائے اور شہر یا مسافت قصر سے کم پر اس کا وکیل موجود نہ ہو تو اس کے شہر کا سلطان یا اس کا نائب اس کا نکاح کردے گا، نہ کہ اس کے شہر کے علاوہ کا سلطان، اور نہ اصح قول کے مطابق ولی عصبہ میں سے ابعد، اس لئے کہ جو شخص غائب ہے وہی ولی ہے اور اسی کو شادی کرانے کا حق ہے، پس جب اس کی طرف سے اس کا پورا ہونا دشوار ہوجائے تو حاکم اس کی طرف سے نائب ہوگا[2]۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح ''غیبۃ'' (فقرہ/۲) میں ہے۔

(۱) المبسوط ۱/۲۳۵، ۲۳۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/۱۵۷۔

ج- اس شخص کو زکاۃ دینے کا جواز جس کا مال دو منزل کی مسافت پر ہو:

۶- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس شخص کو زکاۃ دینا جائز ہے، جس شخص کے پاس مال دو منزل کی مسافت پر ہو، اور اس کے لئے اس کا لینا جائز ہے، یہاں تک کہ اپنے مال کے پاس پہنچ جائے اس لئے کہ وہ اس سے قبل تنگدست ہے[1]، دیکھئے: اصطلاح ''فقیر'' (فقرہ ۴)۔

د- وجوب حج کے لئے سواری کے پائے جانے کی شرط لگانا:

۷- شافعیہ نے صراحت کی ہے شرائط حج میں سے سواری کا پایا جانا ہے، جبکہ مکلّف اور مکہ کے مابین دو منزل یا اس سے زیادہ کی مسافت ہو، پس جب سواری پر قدرت نہ ہو تو حج واجب نہیں ہوگا، اگرچہ وہ طاقت ور ہو، چلنے کی استطاعت رکھتا ہو، لیکن اگر مکہ اور اس کے مابین دو منزل سے کم کی مسافت ہو اور وہ چلنے پر قدرت رکھتا ہو، تو پیدل حج کرنا اس پر واجب ہوگا۔

دیکھئے: ''حج'' (فقرہ/۱۴)۔

(۱) مغنی المحتاج ۱۰۶۔

مرسل

تعریف:

۱- مرسل لغت میں "ارسل" کا اسم مفعول ہے، اور اس کا مجرد "رسل" ہے، اور رَسَل (راء اور سین کے فتح کے ساتھ) اونٹوں کا ریوڑ ہے، اور جمع "ارسال" ہے۔

اور أرسلت رسولاً: میں نے اسے پیغام دے کر بھیجا تاکہ وہ اسے ادا کردے، اور أرسلت الطائر من یدی میں نے پرندہ کو اپنے ہاتھ سے چھوڑ دیا، اور تراسل القوم ان میں سے بعض نے دوسرے کی طرف قاصد یا پیغام بھیجا [۱]۔

مرسل دوسرے کا اس شخص کے لئے بات کرنے کا تقاضہ کرتا ہے، اور رسول اس کی زبان کا پیغام کی ادائیگی کے لئے بولنے کا تقاضہ کرتا ہے [۲]۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۳]۔

اور مرسل علماء اصول کے نزدیک جیسا کہ "مسلم الثبوت" میں ہے، یہ عادل شخص کا کہنا ہے کہ نبی علیہ السلام نے ایسا فرمایا ہے: اور صاحب فواتح الرحموت نے کہا ہے کہ یہ اصول کی اصطلاح ہے، اور بہتر یہ ہے کہ یہ کہا جائے مرسل وہ روایت ہے جسے عادل راوی بغیر متصل اسناد کے روایت کرے، تاکہ منقطع داخل ہوجائے۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) الفروق اللغویہ لابی ہلال العسکری۔

(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴۲۶/۳۔

اور اہل حدیث کے نزدیک مرسل تابعی کا یہ کہنا ہے: رسول اللہ علیہ السلام نے ایسا ارشاد فرمایا۔

اور معضل وہ روایت ہے جس کی اسناد میں سے دو راوی ساقط ہوجائیں۔

اور منقطع وہ روایت ہے جس میں سے ایک راوی ساقط ہوجائے۔

اور معلق وہ روایت ہے جسے تابعی کے علاوہ دوسرا شخص بغیر سند کے روایت کرے۔

اور اہل اصول کے نزدیک سب مرسل میں داخل ہیں [۱]۔

اور کبھی مرسل کا لفظ بولا جاتا ہے اور اس سے بعض حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مصلحت مرسلہ مراد ہوتی ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

وکیل:

۲- لغت میں وکیل کے معانی میں سے وہ شخص ہے جو معاملہ کو انجام دے، کہا جاتا ہے کہ انسان کا وکیل وہ شخص ہے جو اس کے کام کو انجام دے، اس کا نام وکیل اس لئے رکھا گیا کہ اس کا مؤکل اسے اپنے کام کو انجام دینے کی ذمہ داری سپرد کرتا ہے، اور اس بنیاد پر وکیل فعیل کے وزن پر مفعول کے معنی میں ہے۔

اور کبھی فاعل یعنی حفاظت کرنے والے کے معنی میں ہوتا ہے، اور اسی معنی میں: "حَسْبُنَا اللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ" [۳] (ہمارے لیے اللہ کافی ہے اور وہی بہترین کارساز ہے) ہے۔

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت مع المستصفی ۱۷۴/۲۔

(۲) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت مع المستصفی ۲۶۶/۲، تہذیب الفروق ۷۰/۴۔

(۳) المصباح المنیر، لسان العرب، أسنی المطالب ۲۶۰/۲۔

اور اصطلاح میں وکیل وہ شخص ہے جو اپنے سپرد کئے گئے معاملہ کو انجام دیتا ہے، جس معاملہ میں نیابت چلتی ہے [۱]۔

وکیل اور مرسل کے درمیان نسبت یہ ہے کہ وکیل کبھی مرسل سے عام ہوتا ہے۔

اور ابن عابدین نے وکیل اور مرسل کے درمیان فرق ذکر کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ ''البحر'' میں ہے کہ ''المعراج'' میں ایک قول ہے کہ رسول اور وکیل کے درمیان فرق یہ ہے کہ: وکیل عقد کی نسبت موکل کی طرف نہیں کرتا ہے اور رسول اس کی نسبت بھیجنے والے کی طرف کرنے سے بے نیاز نہیں ہوتا ہے۔

اور ''الفوائد'' میں ہے کہ توکیل کی صورت میں یہ ہے کہ خریدار دوسرے شخص سے کہے کہ تم مبیع کو قبضہ کرنے میں وکیل بن جاؤ، یا میں نے تمہیں اس کے قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنایا، اور رسول کی صورت یہ ہے کہ کہے: تم میری طرف سے اس کے قبضہ کرنے میں قاصد بن جاؤ، یا میں نے تمہیں اس کے قبضہ کرنے کے لئے اپنا قاصد بنایا، یا تم فلاں شخص سے کہہ دو کہ وہ مبیع تمہارے حوالہ کردے، اور ایک قول ہے کہ رسول اور وکیل کے درمیان معاملہ کی تفصیل میں کوئی فرق نہیں ہے، بایں طور کہ وہ کہے کہ مبیع پر قبضہ کرلو، تو خیار ساقط نہیں ہوگا۔

ابن عابدین نے کہا ہے کہ رسول کے لئے عقد کی نسبت اپنے بھیجنے والے کی طرف کرنا ضروری ہے، اس لئے کہ وہ تعبیر کرنے والا اور سفیر ہے، وکیل اس کے برخلاف ہے، اس لیے کہ وہ عقد کو چند معاملات کے علاوہ مؤکل کی طرف منسوب نہیں کرے گا، جیسے نکاح، خلع، ہبہ اور رہن [۲]۔

اور ''المبسوط'' میں ہے کہ رسول کے لئے صرف پیغام رسانی کے علاوہ کوئی کام نہیں ہے، لیکن اس چیز کو پورا کرنا جس کے ساتھ اسے بھیجا گیا تو وہ اس کے ذمہ میں نہیں ہے، جیسے رسول بالعقد کہ اس کے ذمہ قبضہ کرنے اور حوالہ کرنے میں سے کچھ بھی نہیں ہے [۱]۔

اور مالکیہ نے مرسل اور وکیل مخصوص کے مابین فرق نہیں کیا ہے، اور ان حضرات نے مرسل اور وکیل مفوض کے درمیان فرق کیا ہے [۲]۔

مرسل سے متعلق احکام:

اول: مرسل جس سے رسول مراد ہے:

اس معنی میں مرسل سے بعض احکام متعلق ہیں، ان سے چند یہ ہیں:

الف-تصرفات کا منعقد ہونا:

۳- اگر کوئی شخص کسی نمائندہ کو کسی کے پاس بھیجے اور نمائندہ سے کہے: میں نے اپنے اس جانور کو فلاں غائب شخص کے ہاتھ اتنے میں فروخت کیا، تم اس کے پاس جاؤ، اور اس سے کہو کہ فلاں شخص نے مجھے تمہارے پاس بھیجا ہے، اور مجھ سے کہا ہے: تم اس سے کہدو: میں نے اپنے اس جانور کو فلاں شخص کے ہاتھ اتنے میں فروخت کردیا ہے، تو قاصد جائے گا اور پیغام پہنچادے گا تو خریدار اپنی اسی مجلس میں کہے کہ میں نے قبول کرلیا تو بیع منعقد ہوجائے گی، اس لئے کہ قاصد بھیجنے والے کے کلام کی تعبیر کرنے والا اور اس کے کلام کو مرسل الیہ تک نقل کرنے والا ہے، تو گویا کہ وہ خود حاضر ہوا، اور بیع کے لئے ایجاب کیا اور دوسرے نے مجلس میں قبول کرلیا، لہذا بیع منعقد ہوجائے گی۔

اور ابن عابدین نے ''نہایۃ'' سے نقل کیا ہے کہ یہ اجارۃ ہبہ اور

---

(۱) المغرب فی ترتیب المعرب، نیز دیکھئے: مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۹۹، نیز دیکھئے: البدائع ۶/ ۴۴، ۳۴۔

(۱) المبسوط ۱۳/ ۷۳۔

(۲) الخرشی ۶/ ۷۲۔

مکاتب بنانے میں بھی جاری ہوتا ہے [۱]۔

اور اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إرسال'' (فقرہ/۹) اور ''بیع'' (فقرہ/۲۵)۔

ب- ضمان:

۴- دردیر نے کہا ہے: قاصد اگر رب المال کا قاصد ہو تو اس کو دینے والا اس کو دینے سے بری الذمہ ہو جائے گا، اگرچہ وہ پہنچنے سے قبل مرجائے اور رکلام کو رب المال اور قاصد کے ورثہ کے مابین لوٹایا جائے گا، پس اگر وہ پہنچنے سے قبل مرجائے تو اس کے ترکہ سے واپس کیا جائے گا، اور اگر اس کے بعد مرے تو واپسی نہیں ہوگی، اور اس پر محمول کیا جائے گا کہ اس نے اس کو اس کے مالک تک پہنچا دیا، اور اگر قاصد اس شخص کا قاصد ہو جس کے پاس مال ہے تو جس نے اسے بھیجا ہے وہ بری نہیں ہوگا مگر اس کے مالک تک بینہ یا اقرار کے ذریعہ پہنچنے کی صورت میں، تو اگر وہ پہنچنے سے قبل مرجائے تو اس کو بھیجنے والا اس کے ترکہ سے واپس لے گا اور اگر پہنچنے کے بعد مرے تو واپسی نہیں ہوگی، اور یہ بھیجنے والے پر مصیبت ہوگی۔

دسوقی نے کہا ہے: اگر قاصد نہ مرے اور دعوی کرے کہ اس نے اسے مرسل الیہ تک پہنچا دیا ہے اور مرسل الیہ اس کا انکار کرے تو بینہ کے بغیر قاصد کی تصدیق نہیں کی جائے گی [۲]۔

اور ''کشاف القناع'' میں ہے کہ اگر کسی آدمی کے دوسرے کے ذمہ کچھ دراہم ہوں اور وہ اس کے پاس اس پر قبضہ کرنے کے لئے قاصد بھیجے اور وہ اس کے پاس قاصد کے ساتھ دینار بھیجے اور دینار قاصد کے پاس ضائع ہو جائے تو دینار بھیجنے والے کے مال میں سے ضائع ہوگا تو دینار بھیجنے والے کے مال میں سے ضائع قرار پائے گا، اور یہ مدیون ہے، لہذا اس کی طرف سے ضائع ہوگا، اس لئے کہ وکیل کو بھیجنے والے نے اس کے بیع صرف کرنے کا حکم نہیں دیا، البتہ اگر قاصد مدیون کو خبر کردے کہ صاحب دین نے اسے دراہم کے عوض دینار کے قبضہ کی اجازت دی ہے تو دینار قاصد کی ضمان میں ہوگا، اس لئے کہ اس نے مدیون کو دھوکہ دیا ہے [۱]۔ اور اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إرسال'' (فقرہ/۱۱) اور ''ودیعۃ''۔

دوم: مرسل جس سے متروک اور چھوڑا ہوا جانور مراد ہے:

۵- جب مرسل غیر انسان ہو، بایں طور کہ وہ جانور یا شکار ہو اسے اس کے مالک نے چھوڑ دیا اور آزاد کر دیا ہو تو اس سے اس کے مالک کی ملکیت کے ختم ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح ''سائبۃ'' (فقرہ/۴، ۵) میں ہے۔

سوم: حدیث میں سے مرسل:

۶- مرسل حدیث کے قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے میں علماء کے چند مختلف اقوال ہیں، جن کی تفصیل اصطلاح ''إرسال'' (فقرہ/۳) میں ہے۔

چہارم: وہ مرسل جس سے مصلحت مرسلہ مراد ہے:

۷- علماء اصول کا مذہب ہے کہ قیاس میں مناسب تین قسمیں ہیں:

ایک قسم وہ ہے جس کے بارے میں معلوم ہے کہ شارع نے اس کا اعتبار کیا ہے، اور دوسری قسم وہ ہے جس کے بارے میں معلوم ہو کہ شارع نے اسے لغو قرار دیا ہے، اور تیسری قسم وہ ہے جس کے اعتبار یا

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/۱۳۸، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۴/۱۰۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/۴۲۶، ۴۲۷۔

(۱) کشاف القناع ۳/۴۸۹، ۴۹۰۔

عدم اعتبار کا علم نہیں ہوتا ہے، زرکشی نے کہا ہے: اس سے مراد وہ ہے جس کی حالت مجہول ہو، یعنی شارع نے اس کے اعتبار اور اسے لغو قرار دینے سے سکوت اختیار کیا ہو، اور اسی کی تعبیر "مصالح مرسلہ" سے کی جاتی ہے، اور اس کا لقب استدلال مرسل ہے، اور اسی وجہ سے اس کا نام "مرسلہ" ہے، یعنی نہ تو اس کا اعتبار کیا گیا اور نہ ہی اسے لغو قرار دیا گیا، امام الحرمین اور ابن السمعانی نے اس کا نام استدلال رکھا ہے، اور خوارزمی نے اس کی تعبیر استصلاح سے کی ہے، اور اس میں چند مذاہب ہیں:

الف۔ اس سے استدلال کا مطلقاً ممنوع ہونا، اور یہ اکثر علماء اصول کا قول ہے۔

ب۔ مطلقا جائز ہونا اور یہ امام مالک سے منقول ہے۔

ج۔ اگر مصلحت اصول شرع میں سے کسی اصل کلی یا اصل جزئی کے مناسب ہو تو احکام کی بنیاد بنانا جائز ہوگا ورنہ نہیں، اور اسے امام شافعی کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔

د۔ امام غزالی اور بیضاوی نے اعتبار کرنے کو اس صورت کے ساتھ مخصوص کیا ہے، جبکہ مصلحت ضروری، قطعی کلی ہو، تو اگر ان تینوں میں سے کوئی ایک فوت ہو جائے تو اعتبار نہیں کیا جائے گا [1]۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: "اصولی ضمیمہ"۔

پنجم: مرسل جس سے اللہ تعالیٰ کے رسولوں میں سے کوئی رسول مراد ہو:

۸ - اللہ تعالیٰ کے فرستادہ کا اطلاق ان انسانوں پر ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے مبعوث کئے گئے ہیں، نیز ان ملائکہ پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، جو انسانوں کے رسولوں کی طرف بھیجے گئے ہوں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اللّٰهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلٰئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللّٰهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ" [1] (اللہ انتخاب کر لیتا ہے فرشتوں میں سے پیام پہنچانے والے اور آدمیوں میں سے بھی)۔

اور اللہ کے رسول پر واجب ہوتا ہے کہ جن لوگوں کی طرف انہیں بھیجا گیا ان تک دعوت کی تبلیغ کریں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَآ أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ وَإِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ" [2] (اے (ہمارے) پیغمبر جو کچھ آپ پر آپ کے پروردگار کی طرف سے اترا یہ (سب) آپ لوگوں تک پہنچا دیجیے اور اگر آپ نے یہ نہ کیا تو آپ نے اللہ کا پیغام پہنچایا ہی نہیں)۔

اور اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "رسول" (فقرہ ۱، ۲ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

(۱) البحر المحیط ۶/۷۶، ۷۸۔

(۱) سورۂ حج /۷۵۔

(۲) سورۂ مائدہ /۶۷۔

مرض

تعریف:

۱- مرض لغت میں بیماری ہے جو صحت کی نقیض ہے، جو انسان اور جانور دونوں کو لاحق ہوتی ہے۔

نیز بیماری وہ حالت ہے جو طبیعت سے خارج اور بالفعل نقصاندہ ہو، ابن الاعرابی نے کہا ہے کہ مرض کی اصل نقصان ہے [۱]۔

اور فیروز آبادی نے کہا ہے کہ مرض طبیعت کو بگاڑنے اور اس کی صفائی اور اعتدال کے بعد اسے مضطرب کردینا ہے۔

اور فقہاء کی اصطلاح میں انسان کے جسم میں غیر طبعی حالت ہے، جس کے سبب سے غیر صحیح طبعی، نفسانی اور حیوانی افعال ہوتے ہیں۔

اور ایک قول یہ ہے کہ مرض وہ شئ ہے جو جسم کو لاحق ہوتی ہے، اور اس کو خاص اعتدال سے نکال دیتی ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-صحت:

۲-صحت جسم میں طبعی حالت ہے، جس کے ساتھ طبعی طریقہ پر افعال صادر ہوتے ہیں، اور **رجل صحیح الجسد** کا معنی ہے مریض کے برخلاف شخص اور اس کی جمع "اصحاء" ہے۔

اور فقہاء کے نزدیک صحت، فعل کا عبادات میں قضا کو ساقط کرنے والا ہونا یا معاملات میں اس پر شرعاً مطلوب ثمرات کے مرتب ہونے کا سبب ہونا ہے، اور اس کے مقابلہ میں بطلان ہے [۱]۔

مرض اور صحت جسمانی کے مابین تضاد کی نسبت ہے۔

ب-مرض الموت:

۳- مرض الموت دو کلموں: مرض اور موت سے مرتب ہے، مرض کی تعریف گذر چکی ہے، اور موت روح کا جسم سے علاحدہ ہونا ہے [۲]۔

اور فقہاء کا مرض الموت کی اصطلاحی تعریف میں اختلاف ہے، لیکن یہ حضرات اس پر متفق ہیں کہ بیماری خطرناک ہو، یعنی اس سے عام طور پر یا اکثر ہلاک ہوجائے، اور یہ مرض موت سے متصل ہو، چاہے موت اس کے سبب سے یا مرض کے علاوہ دوسرے خارجی سبب سے واقع ہو، جیسے قتل یا ڈوبنا یا جل جانا یا اس کے علاوہ کسی اور سبب سے [۳]۔

مرض اور مرض الموت میں نسبت عموم وخصوص کی ہے، اس لئے کہ ہر مرض الموت مرض ہے، اور اس کے برعکس نہیں ہے۔

ج-تداوی:

۴- تداوی لغت میں: ''تداوی'' کا مصدر ہے، یعنی دوا لینا اور اس کی اصل **دوی یدوی دوی** ہے، یعنی بیمار ہوا، اور **أدوی فلاناً یدویہ** اسے بیمار بنایا، نیز اس کا علاج کیا کہ معنی میں ہے تو یہ اسمائے اضداد کے قبیل سے ہے [۴]۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، القاموس المحیط۔
(۲) المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی، قواعد الفقہ للبرکتی۔

---

(۱) التعریفات للجرجانی، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۲۳ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔
(۳) الجمل ۴/ ۵۳ طبع دار إحیاء التراث العربی، الزیلعی ۲/ ۲۴۸ طبع دار المعرفہ۔
(۴) لسان العرب، مختار الصحاح، المعجم الوسیط۔

فقہاء کے نزدیک تداوی کے کلمہ کا استعمال اس معنی سے الگ نہیں ہے [۱]۔

اور نسبت یہ ہے کہ تداوی کبھی اللہ تعالیٰ کے حکم سے شفاء کا اور بیماری کے دور ہونے کا سبب ہوتا ہے۔

مرض کے اقسام:

۵ - ابن قدامہ نے کہا ہے کہ: امراض کی چار قسمیں ہیں:

پہلی قسم: وہ بیماری جو خطرناک نہ ہو، جیسے آنکھ کا درد اور ڈاڑھ کا درد اور معمولی دردِ سر، اور تھوڑی دیر کا بخار تو ایسی بیماری میں مبتلا شخص کا حکم تندرست شخص کے حکم کی طرح ہوگا، اس لئے کہ اس سے عادۃً خوف نہیں ہوتا ہے۔

دوسری قسم: وہ بیماریاں جو طویل مدت تک رہتی ہیں، جیسے جذام اور چوتھیا بخار (اور یہ وہ بخار ہے، جو ایک دن رہتا ہے، دو دنوں تک غائب رہتا ہے، اور چوتھے دن لوٹ آتا ہے) [۲] اور فالج اپنی انتہائی حالت میں اور تپ دق اپنی ابتدائی حالت میں اور ناغہ کرکے آنے والا بخار، تو اگر اس قسم میں مبتلا شخص آمد ورفت کرتا ہو اور صاحب فراش نہ ہو تو اس کے عطایا تندرست شخص کی طرح پورے مال میں سے ہوں گے، اور اگر وہ بیماری اس کو کمزور کرکے صاحب فراش بنادے تو یہ حنفیہ اور مالکیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کے نزدیک خطرناک ہے، اور اسی کے قائل امام اوزاعی اور امام ابوثور ہیں، اس لئے کہ یہ صاحب فراش مریض ہے، جس کے تلف ہونے کا اندیشہ ہے، تو یہ ہمیشہ بخار میں مبتلا رہنے والے شخص کے مشابہ ہوگا۔

طویل بیماریوں میں مبتلا شخص کے بارے میں امام شافعی کا مذہب اور یہی حنابلہ میں سے امام ابوبکر کے نزدیک ایک قول ہے، کہ اس کا عطیہ پورے مال سے ہوگا، اس لئے کہ اس میں جلدی موت کا اندیشہ نہیں ہوتا ہے، اگرچہ وہ شفایاب نہیں ہوتا ہے، تو وہ بڑھاپے کی طرح ہوگا۔

تیسری قسم: خطرناک بیماری، جس کے سبب سے جلدی موت ہوتی ہو، تو اس میں دیکھا جائے گا کہ اگر اس کی عقل میں خلل واقع ہو جیسے وہ شخص ذبح کردیا گیا ہو یا یہ کہ اس کی آنتیں الگ کردی گئیں تو یہ مردے کی طرح ہے، اس کے کلام اور اس کے عطیہ کا کوئی حکم نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی عقل ثابت باقی نہیں رہتی ہے، اور اگر وہ ثابت العقل ہو جیسے وہ شخص جس کی آنتیں پھٹ جائیں یا اس کا مرض بڑھ جائے، لیکن اس کی عقل میں فرق نہ آئے تو اس کا تصرف اور اس کا تبرع صحیح ہوگا، اور اس کا تبرع ایک تہائی مال میں ہوگا، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کی آنت نکل گئی اور ان کی وصیت قبول کی گئی اور اس بارے میں کسی شخص نے اختلاف نہیں کیا، اور حضرت علیؓ نے ابن ملجم کے مارنے کے بعد وصیت کی اور امر ونہی کیا اور ان کے قول کے باطل ہونے کا حکم نہیں لگایا گیا۔

چوتھی قسم: ایسی خطرناک بیماری جس میں صاحب مرض کی موت یقینی طور پر جلدی نہیں ہوتی ہے، لیکن خوف رہتا ہے جیسے برسام (یہ ایک بخار ہے، جو سر تک چڑھ جاتا ہے، اور دماغ میں اثر انداز ہوتا ہے)، تو صاحب بیماری کی عقل میں خلل واقع ہوجاتا ہے [۱]۔ اور دل اور پھیپھڑے کا درد وغیرہ، کیونکہ اس کی حرکت نہیں ٹھہرتی ہے، جس کی وجہ سے اس کا زخم مندمل نہیں ہوتا ہے، تو یہ تمام بیماریاں

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/۳۹۱ اور اس کے بعد کے صفحات طبع بولاق، الفواکہ الدوانی ۲/۴۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مصطفی البابی الحلبی، حاشیۃ العدوی ۲/۳۹۱ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع الحلبی، روضۃ الطالبین ۲/۹۶، کشاف القناع ۲/۷۶۔

(۲) کشاف القناع ۴/۲۲۴۔

(۱) المغنی ۶/۲۸۵۔

خوفناک ہیں، چاہے اس کے ساتھ بخار ہو یا نہ ہو۔

لیکن وہ بیماری جس کا معاملہ مشکل ہو تو جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اہل معرفت کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور یہ اطباء ہیں، اس لئے کہ یہ حضرات اس کے بارے میں باخبر، تجربہ کار اور جانکار ہوتے ہیں، اور دو بالغ ثقہ مسلمان طبیب کا قول ہی قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے ساتھ وارث اور اہل عطایا کا حق متعلق ہوتا ہے، لہذا اس میں یہی قبول کیا جائے گا[(١)]۔

اور خلاصۂ کلام یہ ہے کہ خطرناک بیماری اپنی اقسام کے ساتھ اگر اس سے موت متصل ہو تو وہ مرض الموت ہے، اور اس پر مرض الموت کے احکام جاری ہوں گے، اور اگر اس سے موت متصل نہ ہو، بایں طور کہ وہ اپنی بیماری سے صحتیاب ہو جائے پھر اس کے بعد مر جائے تو اس کا حکم تندرست شخص کے حکم کی طرح ہوگا، اس لئے کہ جب وہ بیماری کے بعد تندرست ہو جائے گا تو ظاہر ہو جائے گا کہ وہ مرض الموت نہیں تھا[(٢)]۔

مرض الموت پر مرتب ہونے والے احکام اور ان حالات کی تفصیل کے لئے جو اس کے ساتھ ملحق ہیں دیکھئے: اصطلاح ''مرض الموت''۔

مرض کے احکام:

مرض سے متعلق رخصتیں:

٦- اصل یہ ہے کہ مرض اہلیت حکم (یعنی علی الاطلاق حکم کے ثبوت اور اس کے وجوب) کے منافی نہیں ہے، چاہے وہ حقوق اللہ میں سے ہو یا حقوق العباد میں سے ہو، اور نہ ہی اہلیت عبارت (یعنی حکم سے متعلق تصرفات) کے منافی ہے، اس لئے کہ ذمہ اور عقل دونوں میں کوئی نقص نہیں ہے، اور ان ہی دونوں پر احکام کی بنیاد ہے، لہذا مریض کا نکاح، اس کی طلاق اور اس کا اسلام قبول کرنا صحیح ہوگا، اور اس کے تصرفات جیسے خرید و فروخت وغیرہ (کہ آگے آرہا ہے) منعقد ہوں گے، مگر چونکہ بیماری میں ایک قسم کی عاجزی ہوتی ہے اس لئے قدرت ممکنہ کے اعتبار سے اس میں عبادات مشروع ہوتی ہیں، اور جس پر قدرت نہ ہو یا جس میں تنگی ہو، اسے مؤخر کر دیا گیا ہے[(١)]۔

اور اس کا بیان حسب ذیل ہے:

اول: بیمار شخص کے لئے پانی کی موجودگی میں تیمّم کا جائز ہونا:

٧- فقہاء کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر مریض کو طہارت میں پانی کے استعمال سے ہلاک ہو جانے کا یقین ہو تو اس کے لئے تیمّم کرنا جائز ہوگا، اور اس خوف کے بارے میں جو تیمّم کو مباح کرنے والا ہے فقہاء کا اختلاف ہے، تفصیل اصطلاح ''تیمّم'' (فقرہ/٢١ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

دوم: پٹی پر مسح کرنا:

٨- فقہاء کے مابین پٹی پر اس کی شرائط کے ساتھ مسح کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اور اس کی تفصیل اور اسی طرح پٹی باندھنے والے کی طہارت

---

(١) المغنی ٦/ ٨٤ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الریاض۔

(٢) ابن عابدین ٢/ ٥٢٠ طبع بولاق، بدائع الصنائع ٢/ ٢٢٤ طبع الدار العربیہ للکتاب، الأشباہ والنظائر لابن نجیم/ ٨٢ طبع دار مکتبۃ الہلال، مواہب الجلیل ٥/ ٧٨ طبع دار الفکر، الجمل ٤/ ٥٣، المغنی ٦/ ٨٤ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(١) فواتح الرحموت ١/ ١٧٤ طبع دار صادر، کشف الأسرار ٤/ ٣٠٧ طبع دار الکتاب العربی، قرۃ عیون الأخیار ٢/ ١٢٧، التلویح علی التوضیح ٢/ ١٧٧ طبع مکتبہ محمد علی صبیح۔

حاصل کرنے کا طریقہ اور پٹی پر مسح کے لئے ناقص کیا ہے، اور پٹی اور خف پر مسح کے درمیان فرق کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''جبیرۃ'' (فقرہ ر ۴، ۸)۔

سوم: مریض کی نماز اور استقبال قبلہ کا طریقہ:

۹ - نمازی کے بارے میں اصل یہ ہے کہ کسی چیز کا سہارا لئے بغیر کھڑے ہوکر نماز پڑھے اور اگر بیماری کی وجہ سے قیام (کھڑا ہونا) اس کے لئے دشوار ہو تو سہارا لے کر کھڑے ہوکر پھر مستقل بیٹھ کر پھر ٹیک لگا کر بیٹھ کر پھر اپنے دائیں پہلو پر اپنے چہرہ کو قبلہ رخ کرکے پھر اپنی پشت پر چت لیٹ کر اپنے دونوں پاؤں کو قبلہ رخ کرکے پھر اپنے بائیں پہلو پر لیٹ کر نماز پڑھے اور پہلو کے بل اور چت نماز پڑھنے کی صورت میں رکوع اور سجدے کا اشارہ کرے گا۔

اور اگر وہ کسی چیز پر قادر نہ ہو، اور اس کی عقل ثابت ہو تو مالکیہ، شافعیہ اور راجح قول میں جمہور حنابلہ کا مذہب ہے کہ وہ نماز کی نیت اپنے دل سے کرے گا اور اپنی پلکوں سے اشارہ کے ذریعہ نماز ادا کرے گا، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا أمرتکم بشيء فأتوا منه ما استطعتم"[1] (جب میں تم لوگوں کو کسی چیز کا حکم دوں تو اسے اپنی استطاعت کے مطابق انجام دو)۔ اور اس لئے کہ مکلّف بنانے کا مدار عقل ہی ہے۔

اور امام زفر کے علاوہ حنفیہ کا مذہب اور یہی مالکیہ کا ایک قول اور امام احمد کے نزدیک ایک روایت ہے جسے ابن تیمیہ نے اختیار کیا ہے کہ اگر اپنے سر سے اشارہ کرنا دشوار ہوجائے تو اس سے نماز ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ محض عقل خطاب متوجہ ہونے کے لئے کافی نہیں ہے۔

اور حنفیہ میں سے امام زفر نے کہا ہے کہ: اگر اپنے سر سے اشارہ کرنا متعذر ہوجائے تو وہ اپنے دونوں بھوؤں سے پھر اگر اس سے عاجز ہو تو اپنی دونوں آنکھوں سے اور اگر اس سے عاجز ہو تو اپنے دل سے اشارہ کرے گا[1]۔

مگر جمہور حنفیہ کے نزدیک نماز کے ساقط ہونے میں ایک دن رات سے زیادہ فوت شدہ نمازوں کے ہونے کی قید ہے، لیکن اگر ایک دن اور ایک رات یا اس سے کم کی نمازیں ہوں اور وہ صاحب عقل ہو تو ساقط نہیں ہوں گی، بلکہ بالاتفاق اگر تندرست ہوگا تو ان کی قضا ہوگی، اور اگر مرجائے اور نماز پر قادر نہ ہو تو اس پر قضا لازم نہیں ہوگی، یہاں تک کہ اس پر ان نمازوں کی طرف سے فدیہ دینے کی وصیت کرنا بھی لازم نہیں ہوگا، جیسے مسافر اگر وہ روزہ چھوڑ دے اور اقامت سے قبل وفات پاجائے۔

اور اسی طرح سے اگر مریض پر رکعتوں اور سجدوں کو شمار کرنا مشتبہ ہوجائے، بایں طور کہ وہ ایسی حالت کو پہنچ جائے کہ اس کے لئے ان کا یاد رکھنا ممکن نہ ہو تو حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اس پر ادائیگی لازم نہیں ہوگی، اور اگر وہ دوسرے کی تلقین کے ذریعہ اسے ادا کرلے تو مناسب یہ ہے کہ اس کی طرف سے کافی ہوجائے[2]۔

اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مریض اپنی نماز میں قرأت، تسبیح اور تشہد اسی طرح ادا کرے گا، جس طرح تندرست شخص کرتا ہے، اس لئے کہ مریض تندرست شخص سے ان چیزوں میں علیحدہ حکم رکھتا ہے

---

(۱) حدیث: "إذا أمرتکم بشيء فأتوا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳ر۲۵۱) اور مسلم (۲ر۹۷۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۲ر۵۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات طبع بولاق، الخانیہ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۱ر۱۷۲، القوانین الفقہیہ ر ۶۳، ۶۴ طبع الدار العربیہ للکتاب، الوجیز ۱ر۴۲، أسنی المطالب ۱ر۱۴۸، المغنی ۲ر۱۴۹، الإنصاف ۲ر۳۰۸، ۳۰۹ طبع دار احیاء التراث العربی، مطالب اولی النہی ۱ر۷۰۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲ر۵۱۰، ۵۱۱۔

جس میں وہ عاجز ہے لیکن جن چیزوں پر وہ قدرت رکھتا ہے ان میں وہ تندرست شخص کی طرح ہے[(۱)]۔

اور اگر مریض صحت کے زمانے کی فوت شدہ نمازوں کو بیماری میں قضا کرے تو وہ ان کی قضا کرلے گا جس طرح سے قادر ہو، بیٹھ کر یا اشارہ سے۔

اور اگر وقت سے قبل غلطی سے یا قصداً اس اندیشہ سے ادا کرے کہ کہیں بیماری نماز سے غافل نہ کردے جب اس کا وقت آجائے تو یہ اس کے لئے کافی نہ ہوگی، اور اسی طرح اگر بغیر قرأت یا بغیر وضو کے نماز پڑھ لے تو یہ کافی نہ ہوگی[(۲)]۔

اور اگر بیمار ناپاک بستر پر ہو، اور وہ پاک بستر نہ پائے یا اسے پائے لیکن ایسا شخص موجود نہ ہو جو اسے پاک بستر کی طرف منتقل کردے تو وہ ناپاک بستر پر نماز ادا کرے گا، اور اگر کوئی ایسا شخص موجود ہو جو اسے منتقل کرسکے تو مناسب یہ ہے کہ اسے اس کا حکم دے، اور اگر وہ اسے اس کا حکم نہ دے اور ناپاک بستر پر نماز پڑھ لے تو اس کی نماز جائز نہیں ہوگی۔

اور اگر اس کے نیچے ناپاک کپڑے ہوں اور وہ اس حالت میں ہو کہ جب بھی کوئی چیز بچھائی جاتی ہے تو وہ اسی وقت ناپاک ہوجاتی ہے تو وہ اسی حالت میں نماز پڑھے گا، اسی طرح اگر دوسرا کپڑا فوراً ناپاک نہ ہو لیکن اسے زیادہ مشقت لاحق ہوتی ہو تو اسی حالت میں نماز پڑھے گا[(۳)]۔

اور مریض کی نماز کی کیفیت قیام، بیٹھنے، پہلو کے بل لیٹنے وغیرہ پر گفتگو کی تفصیل اور اسی طرح وقتی عاجزی اور مریض کی طمانینت پر گفتگو کا تذکرہ اصطلاح ''صلاۃ المریض'' (فقرہ ۲، ۱۶) میں گذر چکی ہے۔

لیکن بیماری کی وجہ سے استقبال قبلہ سے عاجز ہونے کو دیکھئے: اصطلاح ''استقبال'' (فقرہ ۳۸) اور ''صلاۃ المریض'' (فقرہ ۱۱) میں۔

چہارم: جماعت، جمعہ اور عیدین میں شریک نہ ہونا:

۱۰ - ابن المنذر نے کہا ہے کہ میرے علم کے مطابق اہل علم کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مریض کے لئے اس کی گنجائش ہے کہ وہ بیماری کی وجہ سے جماعتوں میں شریک نہ ہو، اور ان کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''من سمع المنادي فلم يمنعه من اتباعه عذر، قالوا: وما العذر؟، قال: خوف أو مرض لم تقبل منه الصلاة التي صلى''[(۱)] (جو شخص اذان دینے والے کی آواز سنے اور اس کی اتباع سے اسے کوئی عذر نہ روکے صحابہ نے عرض کیا، اور عذر کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: خوف یا بیماری، تو اس کی وہ نماز قبول نہیں ہوگی، جو اس نے پڑھی ہے)۔

اور حضرت بلالؓ نماز کی اذان دیتے تھے پھر نبی ﷺ اس حالت میں تشریف لاتے کہ آپ مریض تھے، پھر ارشاد فرمایا: ''مروا أبابكر فليصل بالناس''[(۲)] (ابوبکر سے کہو کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں)۔

اور ترک جماعت کی رخصت دینے والا ہر وہ عذر جس کا تصور جمعہ

---

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/۱۳۷۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۱/۱۳۸۔

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۱/۱۳۸، حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۱۳۔

(۱) حدیث: ''من سمع المنادی فلم......'' کی روایت ابوداؤد (۱/۳۷۴) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور منذری نے مختصر سنن ابوداؤد (۱/۲۹۱) میں اس کو ضعیف کہا ہے۔

(۲) حدیث: ''مروا أبابكر فليصل بالناس'' کی روایت مسلم (۱/۳۱۳) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

میں ممکن ہو، اس کی وجہ سے جمعہ چھوڑنے کی رخصت دی جائے گی، اس لئے کہ فقہاء کے درمیان اس بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ تندرست ہونا نماز جمعہ کے وجوب کی ایک شرط ہے [۱]۔

اور مرض سے اس جگہ عمومی طور پر وہ مرض مراد ہے جس کی وجہ سے مسجد میں آنا دشوار ہو، لیکن اگر اس کے لئے بیماری کی وجہ سے پیدل آنا دشوار ہو سوار ہو کر آنا دشوار نہ ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کا حسب ذیل اختلاف ہے:

مالکیہ، شافعیہ اور حنفیہ میں سے امام محمد نے صراحت کی ہے کہ اس کے لئے مسجد میں آنا لازم ہوگا، اور مالکیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ اجرت حد سے زیادہ نہ ہو، ورنہ تو اس پر واجب نہیں ہوگی۔

اور جمہور حنفیہ کا مذہب ہے کہ اس حالت میں اس پر جماعت اور جمعہ میں حاضر ہونا واجب نہیں ہوگا، اور ایک قول ہے کہ حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق واجب نہیں ہوگا، جیسے اپاہج [۲]۔

اور حنابلہ نے جمعہ اور جماعت کے مابین فرق کیا ہے، چنانچہ کہا ہے کہ اگر کوئی شخص احسان کرکے اسے سوار کرلے تو اس پر جمعہ لازم ہوجائے گا، اس لئے کہ جمعہ کی نماز مکرر نہیں ہوتی ہے جماعت لازم نہ ہوگی [۳]۔

اور اگر مریض جمعہ میں حاضر ہوجائے تو اس کے ذریعہ جمعہ منعقد ہوجائے گا اور اگر وہ اسے ادا کرلے تو وقت کے فرض کی طرف سے اس کے لئے کافی ہوگا، اس لئے کہ اس کی طرف سے سعی کی فرضیت کا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۴۷، فتح القدیر ۱/۴۱۷، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۴۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۸۹، القلیوبی ۱/۲۹۶، ۲۲۸، کشاف القناع ۱/۴۹۵، المغنی ۱/۳۱ ۶۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۴۷، الخانیہ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۱/۱۷۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۸۹، القلیوبی ۱/۲۲۸۔

(۳) کشاف القناع ۱/۴۹۵۔

ساقط ہونا ایسے سبب سے نہیں ہے جو نماز کے اندر پایا جائے بلکہ تنگی اور ضرر کی وجہ سے ہے، پس جب وہ برداشت کرلے گا تو جمعہ کی ادائیگی کے سلسلہ میں وہ دوسرے کے ساتھ لاحق ہوگا، اور وہ اس مسافر کی طرح ہوگا جو روزہ رکھے [۱]۔

اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ وہ جامع مسجد میں وقت کے داخل ہونے کے بعد حاضر ہوجائے تو اس کے لئے واپس ہونا جائز نہ ہوگا بلکہ اس پر جمعہ لازم ہوگا، اس لئے کہ وجوب جمعہ سے مانع جامع مسجد میں حاضر ہونے میں مشقت ہے اور وہ اسے برداشت کرتے ہوئے حاضر ہوگیا ہے اور اگر وقت کے داخل ہونے اور نماز کے مابین کوئی وقفہ حائل ہوجائے تو اگر اسے انتظار کرنے میں مزید مشقت لاحق نہ ہو تو اس پر جمعہ لازم ہوگا، ورنہ نہیں۔

اور وہ بیمار جو بیماری کے کم ہونے کی توقع رکھتا ہو مستحب یہ ہے کہ وہ جمعہ کے فوت ہونے سے قبل اپنے ظہر کی نماز کو نماز جمعہ کے پانے سے مایوسی تک مؤخر کرے، اور دوسری رکعت کے رکوع سے امام کے سر اٹھانے سے مایوسی ہوتی ہے، اس لئے کہ کبھی اس کا عذر اس سے قبل ختم ہوجائے گا تو وہ اسے مکمل طور پر ادا کرے گا، تو اگر وہ موخر نہ کرے اور اس کا عذر اس کے ظہر کی نماز ادا کرنے کے بعد زائل ہوجائے تو اس پر جمعہ لازم نہیں ہوگا اگرچہ وہ اس پر قادر ہو [۲]۔

اور اس کے علاوہ وہ افراد جن کے عذر کا ختم ہونا ممکن نہ ہو جیسے عورت اور گنجا تو ان کے لئے ظہر کی نماز جلدی ادا کرلینا مندوب ہے، تاکہ وہ اول وقت کی فضیلت پاسکیں۔

اگر بیماروں کا جمعہ فوت ہوجائے تو وہ لوگ ظہر کی نماز تنہا تنہا ادا

(۱) فتح القدیر ۱/۴۱۷، القلیوبی ۱/۲۶۹، کشاف القناع ۱/۴۹۵، مطالب اولی النہی ۱/۷۸۱۔

(۲) القلیوبی ۱/۲۷۱۔

کریں گے اوران کے لئے جماعت مکروہ ہوگی [۱]۔

اور بعض فقہاء نے بعض امراض کو جماعت کے چھوڑنے کے سلسلہ میں خاص طور سے ذکر کیا ہے۔

چنانچہ مالکیہ نے کہا ہے کہ جذام کے مریضوں کے لئے ترک جماعت جائز ہے، بشرطیکہ ان کی بدبو نمازیوں کو نقصان پہنچائے اور ان کو کوئی ایسی جگہ نہ ملے جس میں وہ علاحدہ رہیں، لیکن اگر وہ لوگ ایسی جگہ پالیں جس میں جمعہ صحیح ہو اور یہ لوگ اس میں علاحدہ رہیں، اس طرح سے کہ ان کا ضرر لوگوں کو لاحق نہ ہو تو یہ ان لوگوں پر بالاتفاق واجب ہوگا، اس لئے کہ اللہ کے حق اور انسان کے حق کے درمیان جمع کرنا ممکن ہے اور جو جذام کے بارے میں کہا گیا ہے، وہ برص کے بارے میں کہا جائے گا [۲]۔

اور شافعیہ نے کہا ہے کہ امام کے لئے صاحب برص وجذام کو مساجد، لوگوں سے میل جول، جمعہ اور جماعتوں میں حاضری سے روکنا مندوب ہوگا [۳]۔

۱۱- اور جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ جمعہ اور جماعات کو ترک کرنے میں تیمارداری کرنے والا مریض کے ساتھ لاحق ہوگا، اور تفصیلات میں ان کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ نے اصح قول میں کہا ہے کہ اگر تیماردار کے نکلنے سے مریض ضائع ہوجائے تو اس کے لئے جمعہ کی جماعت کا چھوڑنا جائز ہوگا [۴]۔

اور مالکیہ نے اس میں خاص رشتہ دار ہونے کی قید لگائی ہے، اور کہا ہے کہ خاص رشتہ دار کی تیمارداری کرنے والے شخص کے لئے مطلقاً جماعت چھوڑ دینا جائز ہوگا، جیسے لڑکا، باپ اور شوہر اور اجنبی شخص کا تیماردار دو شرطوں کے ساتھ جماعت چھوڑے گا، یہ کہ ایسا شخص نہ ہو جو اس کے کاموں کو انجام دے، اور اگر اسے چھوڑ دے تو اس کی ہلاکت کا اندیشہ ہو جیسے پیاس، یا بھوک، یا آگ میں یا گڑھا میں گرنا، یا نجاست میں لت پت ہونا۔

اور مالکیہ نے معتمد قول میں دور کے رشتہ دار (جیسے چچا اور چچا کا لڑکا) کے تیماردار کو اجنبی کے ساتھ لاحق کیا ہے)، اس میں ابن حاجب کا اختلاف ہے، چنانچہ انہوں نے مطلقاً رشتہ دار کی تیمارداری کو ترک جماعت کی اباحت کے لئے عذر قرار دیا ہے اور ان دونوں قیود میں سے کسی کا اعتبار نہیں کیا ہے جو اجنبی شخص کی تیمارداری کرنے میں معتبر ہیں [۱]۔

اور شافعیہ نے کہا ہے کہ کسی رشتہ دار بیمار کے تیماردار کے لئے جمعہ اور جماعت کو چھوڑنا جائز ہے چاہے کوئی نگرانی کرنے والا نہ ہوں، یا کوئی نگرانی کرنے والا ہو، لیکن مریض اس سے مانوس ہو، اس لئے کہ اس کی غیر حاضری سے مریض کو ضرر ہوگا، پس اس کی حفاظت کرنا اور اس کی غمخواری کرنا جماعت کی حفاظت کرنے سے افضل ہے، غلام، بیوی اور ہر وہ شخص جس سے سسرالی رشتہ ہو، دوست اور استاذ رشتہ دار کی طرح ہیں، برخلاف اس اجنبی کے جس کی نگرانی کرنے والا کوئی شخص ہو، لیکن وہ اجنبی جس کی حفاظت کرنے والا نہ ہو تو اس کے پاس موجود رہنا جماعت سے تخلف کے جواز کے لئے عذر ہے، اور اسی طرح سے اگر نگرانی کرنے والا مثلاً دواؤں کی خریداری میں مشغولیت کی وجہ سے خدمت نہ کر پائے تو اس کا ہونا نہ ہونے کی طرح ہے [۲]۔

---

(۱) الفتاوی الخانیہ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۷۷۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۸۹۔
(۳) القلیوبی ۱/ ۲۲۸۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۴۷، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۴۴، ۱۴۵۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۸۹۔
(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۳۵، ۳۶، القلیوبی ۱/ ۲۲۸۔

اور حنابلہ کی رائے ہے کہ رشتہ دار یا رفیق کی تیمارداری کرنے والا جمعہ اور جماعت کے چھوڑنے میں معذور ہوگا، اور انہوں نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ اس کے ساتھ ایسا آدمی نہ ہو جو اس کے قائم مقام ہو، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ نے سعید بن زید سے فریاد کی جب وہ جمعہ کی تیاری کر رہے تھے تو ان کے پاس وہ مقام عقیق میں آئے اور جمعہ چھوڑ دیا، اور الرحیبانی نے الشرح میں کہا ہے کہ اس کے بارے میں ہمارے علم کے مطابق کوئی اختلاف نہیں ہے۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ یہ امام عطاء، حسن اور اوزاعی کا مذہب ہے [1]۔

۱۲ - اور بیماروں کے لئے جمعہ اور جمعات کی طرح عیدین کی نماز کو چھوڑنا ان کے نزدیک مباح ہے، جو اسے واجب علی العین قرار دیتے ہیں اور یہ حنفیہ ہیں، یا جو لوگ اسے سنت مؤکدہ علی العین قرار دیتے ہیں، اور یہ مالکیہ اور جمہور شافعیہ ہیں اور ایک روایت حنابلہ سے ہے۔

اور ظاہر مذہب میں حنابلہ کے نزدیک یہ مسئلہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ ان کے نزدیک فرض کفایہ ہے [2]۔

پنجم: بیماری کی وجہ سے دو نمازوں کو جمع کرنا:

۱۳ - مریض کے لئے دو نمازوں کو جمع کرنے کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ اور مشہور مذہب کے مطابق شافعیہ کا مذہب ہے کہ جائز نہیں ہے، اور حنفیہ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو صحیحین میں حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**ما رأيت رسول الله ﷺ صلى صلاة إلا لميقاتها إلا صلاتين: صلاة المغرب والعشاء بجمع وصلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها**" [1] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو کسی بھی نماز کو اس کے وقت کے بغیر پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا، سوائے دو نمازوں کے، نماز مغرب و عشاء کو جمع کر کے ایک ساتھ پڑھا، اور اس دن آپ نے نماز فجر اس کے وقت سے پہلے پڑھی)، اور اس لئے کہ نماز کے اوقات بلا اختلاف ثابت ہیں، اور کسی نماز کو اس کے وقت سے بغیر کسی نص غیر معتمد کے نکالنا جائز نہیں ہے، کیونکہ مناسب نہیں ہے کہ کسی امر ثابت کو امر محتمل کی وجہ سے نکالا جائے۔

اور شافعیہ نے اپنے نزدیک مشہور قول میں کہا ہے کہ کسی مرض کی وجہ سے جمع نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ منقول نہیں ہے اور اس لئے کہ نماز کے اوقات کی حدیث ہے، لہذا کسی صریح کے بغیر مخالفت نہیں کی جائے گی [2]۔

حنابلہ، جمہور مالکیہ اور بعض شافعیہ کا مذہب (اور اسی کو نووی نے اختیار کیا ہے) ہے کہ مریض کے لئے دو نمازوں کو جمع کرنا جائز ہے، اور ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**جمع رسول الله ﷺ بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء من غير خوف ولا مطر**" **وفی روایة "من غير خوف ولا سفر"** [3] (رسول اللہ ﷺ نے ظہر و عصر اور مغرب و عشاء کو بغیر کسی خوف اور بارش

(۱) مطالب اولی النہی ا/۷۰۲، ۷۰۳، المغنی ا/۶۳۲، ۶۳۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ا/۵۵۵، الفتاوی الخانیہ علی ہامش الہندیہ ا/۱۸۲، حاشیۃ الدسوقی ا/۳۹۶، القوانین الفقہیہ ۹۰، روضۃ الطالبین ۲/۷۰، المغنی ۲/۳۶۷۔

(۱) حدیث ابن مسعودؓ: "ما رأيت رسول الله ﷺ صلى صلاة إلا لميقاتها" کی روایت مسلم (۲/۹۳۸) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ا/۲۵۶، حاشیۃ الجمل ا/۶۱۴، روضۃ الطالبین ا/۴۰۱۔

(۳) حدیث ابن عباسؓ: "جمع رسول الله ﷺ بين الظهر والعصر......" کی روایت مسلم (ا/۴۹۰، ۴۹۱) نے کی ہے۔

کے اور ایک روایت میں ہے: بغیر کسی خوف اور سفر کے جمع فرمایا)۔

اور حنابلہ کے نزدیک جمع کو جائز کرنے والے مرض سے مراد جیسا کہ ابن القیم نے اس کی صراحت کی ہے یہ ہے کہ ہر نماز کو اس کے وقت میں ادا کرنے کی صورت میں اسے مشقت اور کمزوری لاحق ہوتی ہو۔

اور مالکیہ کے نزدیک اگر خوف ہو کہ اس کی عقل مغلوب ہوجائے گی، یا اگر جمع کرے گا تو اس کے لئے زیادہ آسانی ہوگی تو جمع کرے گا۔

اور دردیر نے کہا ہے کہ اگر دوسری نماز (عصر یا عشاء) کے وقت کے داخل ہونے کے وقت بے ہوش یا کپکپی والا بخار یا دردسر کا خوف ہو تو وہ پہلی نماز کے وقت میں دوسری نماز کو مقدم کرے گا، اور راجح قول کے مطابق یہ جائز ہوگا، پھر اگر وہ بے ہوشی وغیرہ سے محفوظ رہے اور اس نے دوسری کو مقدم کردیا ہو تو وہ دوسری نماز واجب کو اس کے وقت میں لوٹائے گا۔

اور شافعیہ کے نزدیک جو مرض کی وجہ سے جمع کے جواز کے قائل ہیں تو اصح قول کے مطابق شرط ہے کہ مرض ایسا ہو کہ اس کی وجہ سے فرض نماز میں بیٹھنا مباح ہوجائے [۱]۔

اور مالکیہ میں سے ابن حبیب اور ابن یونس نے کہا ہے کہ وہ جمع صوری کرے گا، اور وہ یہ ہے کہ ظہر کے آخری وقت اور عصر کے اول وقت میں جمع کرے، اور اس کے لئے اول وقت کی فضیلت حاصل ہوگی [۲]۔

(حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک جو جمع کے جواز کے قائل ہیں)، مریض کو تقدیم وتاخیر میں اختیار ہوگا، اور اسے اجازت ہوگی کہ اپنے لئے آسان کی رعایت کرے، تو اگر وہ مثلاً دوسری کے وقت میں بخار میں مبتلا ہوجاتا ہو تو اسے پہلی کی طرف اس کی شرطوں کے ساتھ مقدم کردے گا، اور اگر پہلی کے وقت میں بخار میں مبتلا ہوتا ہو تو اسے دوسری کی طرف مؤخر کردے گا [۱]۔

ششم: رمضان میں روزہ نہ رکھنا:

۱۴ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرض فی الجملہ روزہ نہ رکھنے کو مباح کرنے والا ہے، اور اس میں اصل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَمَنْ كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" [۲] (پھر تم میں سے جو شخص بیمار ہو یا سفر میں ہو اس پر دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم) ہے)۔ اور ان حضرات نے اس مرض کی تحدید کے بارے میں اختلاف کیا ہے جو روزہ نہ رکھنے کو مباح کرنے والا ہے۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ مرض کے لئے کوئی ضابطہ نہیں ہے، اس لئے کہ امراض مختلف ہوتے ہیں، ان میں سے بعض وہ ہے جس میں مریض کے لئے روزہ نقصان دہ ہوتا ہے، اور ان میں سے بعض وہ ہے جس میں روزہ کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے، جیسے ڈاڑھ کا درد، انگلی کا زخم، پھوڑا، معمولی پھوڑا اور خارش وغیرہ، پس مرض کے لئے کوئی ضابطہ نہیں ہوسکتا ہے، اور حکمت کا اعتبار ممکن ہے، اور وہ یہ ہے کہ جس سے ضرر کا اندیشہ ہو [۳]۔

اور اس کے قریب وہ ہے جسے کاسانی نے کہا ہے کہ مطلق مرض رخصت کا سبب نہیں ہے، اس لئے کہ رخصت مرض اور سفر کے سبب سے روزہ کے ذریعہ مشقت کی وجہ سے ہے کہ مریض اور مسافر کے

(۱) التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۲/ ۱۵۴، الشرح الصغیر ۱/ ۴۸۹ طبع دار المعارف، القوانین الفقہیہ ص ۸۷، روضۃ الطالبین ۱/ ۴۰۱، کشاف القناع ۲/ ۵، ۶، المغنی ۲/ ۲۷۷، الجمل ۱/ ۶۱۴۔

(۲) الحطاب ۲/ ۱۵۴، الشرح الصغیر ۱/ ۴۸۹، الزرقانی ۲/ ۴۹۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۴۰۲، کشاف القناع ۲/ ۵، ۶، المغنی ۲/ ۲۷۷۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۴۔

(۳) المغنی ۳/ ۱۴۷۔

لئے آسانی اوران دونوں کے لئے تخفیف ہو،اوربعض وہ ہیں کہ روزہ اس کے لئے مفیداورآسانی کا ذریعہ ہوتا ہےاورمریض کے لئے روزہ رکھنا کھانے سے آسان ہوتا ہے بلکہ کھانا اس کے لئے نقصان دہ ہوتا ہے،اوراس کے لئے دشوار ہوتا ہے،اورتعبد کے قبیل سے ہے،اس چیز کی رخصت دینا جس کا حاصل کرنا مریض کے لئے آسان ہواور اس چیز میں تنگی کرنا جواس پرگراں ہو(۱)۔

اور اسی طرح سے فقہاء کا اس صورت میں اختلاف ہے جبکہ مریض رمضان میں دوسرے واجب روزہ کی نیت کرے۔

چنانچہ مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، امام ابویوسف اور امام محمد کا مذہب اورایک قول یہ ہے کہ یہی امام ابوحنیفہ کے نزدیک اصح ہے کہ اس مریض کے لئے جس کے لئے روزہ نہ رکھنا مباح ہو، جائز نہیں ہے کہ وہ رمضان میں اس کے علاوہ قضا، نذروغیرہما کا روزہ رکھے(۲) اس لئے کہ روزہ چھوڑنا تخفیف اور رخصت کے طور پر مباح ہے، تواگر وہ اسے پسند نہ کرے تو اس پر اصل کوادا کرنا لازم ہوگا(۳)، نیز اس لئے کہ رخصت اس کے ضرر میں مبتلا ہونے اوراس کے عاجز ہونے کے احتمال کی وجہ سے ہے، تو جب وہ روزہ رکھ لے گا تو یہ بات ختم ہوجائے گی، تو وہ تندرست شخص کی طرح ہوجائے گا(۴) اوراس لئے کہ رمضان کے ایام روزہ کے لئے متعین ہیں، تو اس کے لئے روزہ چھوڑنے کی رخصت یا رمضان کے روزوں کی اجازت ہوگی(۵) مگر یہ کہ جمہور کے نزدیک اس کا روزہ لغوقرار پائے گا، اوران دونوں میں سے کسی ایک کی طرف سے نہیں ہوگا، اور حنفیہ کے نزدیک رمضان کی طرف سے واقع ہوگا چاہے دوسرے واجب کی نیت کرے یا نیت نہ کرے(۱)۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب، امام کرخی کی روایت میں یہ ہے کہ اگر وہ دوسرے واجب کی نیت کرلے تو اس کی طرف سے واقع ہوگا، ورنہ رمضان کی طرف سے واقع ہوگا، اس لئے کہ شارع نے اسے رخصت دی ہے تاکہ وہ اسے روزہ رکھنے اورنہ رکھنے میں سے اس چیز کی طرف پھیرے جو اس کے نزدیک اہم ہو، تو وہ اس طرح سے ہوگیا جیسے دوسرے کے حق میں شعبان، پس جب وہ دوسرے واجب کی نیت کرے گا تو واضح ہوگا کہ وہ اس کے نزدیک اہم ہے، لہذا اس کی طرف سے واقع ہوگا(۲)۔

اور مریض کے روزہ کے ذریعہ اپنی بیماری کی زیادتی، یا دیر سے شفایاب ہونے، یا کسی عضو کے خراب ہونے کا خوف اور تندرست آدمی کے لئے مرض کا خوف یا شدت یا ہلاکت کا خوف اور ہر حالت میں روزہ نہ رکھنے کا حکم اوراس شخص کی بہ نسبت قضا کا طریقہ جس کے رمضان کا روزہ فوت ہوجائے، ان کا تذکرہ اصطلاح ''صوم'' (فقرہ ۲۶، ۵۵، ۵۶، ۸۶، ۸۷) میں گذر چکا ہے۔

اور مریض کے ساتھ حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت کولاحق کیا گیا ہے، لہذا ان دونوں کے لئے متعینہ شرائط کے ساتھ روزہ چھوڑنا جائز ہوگا، جس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صوم'' (فقرہ ۶۲)۔

مریض کی عیادت کے لئے اعتکاف سے نکلنا:

۱۵ - ائمہ ثلاثہ کا مذہب اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے، اور

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۹۴، ۹۵۔
(۲) الاختیار ۱/ ۱۲۷، ۱۲۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۳۶، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۷۳، کشاف القناع ۲/ ۳۱۲۔
(۳) کشاف القناع ۲/ ۳۱۲۔
(۴) الاختیار ۱/ ۱۲۷، ۱۲۸۔
(۵) روضۃ الطالبین ۲/ ۳۷۳۔

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) الاختیار ۱/ ۱۲۷، ۱۲۸۔

اسی کے قائل حضرت عطاء، عروہ، مجاہد اور زہری ہیں، یہ ہے کہ واجب اعتکاف کے معتکف کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے معتکف (اعتکاف کی جگہ) سے مریض کی عیادت کے لئے نکلے (۱) اور ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "كان النبي ﷺ يمر بالمريض وهو معتكف فيمر كما هو ولا يعرج يسأل عنه" (۲) (نبی ﷺ مریض کے پاس سے گذرتے تھے حالانکہ آپ معتکف ہوتے تو آپ ﷺ گذر جاتے اور آپ نہیں رکتے کہ آپ سے سوال کیا جاتا)۔

اور امام احمد سے اثرم اور محمد بن الحکم کی ایک روایت میں ہے کہ اس کے لئے مریض کی عیادت کرنا جائز ہے، اور وہ بیٹھے گا نہیں، ابن قدامہ نے کہا ہے کہ یہ حضرت علیؓ کا قول ہے: اور یہی سعید بن جبیر نخعی اور حضرت حسن کا قول ہے، اور ان کا استدلال اس قول سے ہے جسے عاصم بن ضمرہ نے حضرت علیؓ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: "إذا اعتكف الرجل فليشهد الجمعة، وليعد المريض، وليحضر الجنازة، وليأت أهله، وليأمرهم بالحاجة وهو قائم" (۳) (جب آدمی اعتکاف کرے تو وہ جمعہ میں شریک ہو، مریض کی عیادت کرے، نماز جنازہ میں حاضر ہو، اپنے گھر والوں کے پاس آئے اور انہیں ضروری چیزوں کا حکم کرے، درانحالیکہ وہ کھڑا ہو)۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۱۴، ۱۱۵، ابن عابدین ۲/ ۱۳۱، شرح الزرقانی ۲/ ۲۲۴، روضۃ الطالبین ۲/ ۴۰۶، المغنی ۳/ ۱۹۵۔

(۲) حدیث: "كان النبي ﷺ يمر بالمريض" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۸۳۶) نے کی ہے اور منذری نے مختصر سنن ابی داؤد (۳/ ۳۴۳) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) المغنی ۳/ ۱۹۵۔

لیکن اگر اعتکاف نفلی ہو تو مذہب حنفی میں دو روایتیں ہیں:

الف۔ اعتکاف فاسد ہو جائے گا، اور یہ امام ابوحنیفہ سے حسن بن زیاد کی روایت ہے، اس لئے کہ یہ دن کے ساتھ مقدر ہے، جیسے روزہ، اور اسی وجہ سے کہا ہے کہ یہ بغیر روزہ کے صحیح نہیں ہوگا، جیسے واجب اعتکاف اور اس لئے کہ نفلی عبادت کو مشروع کرنا، حنفیہ کے اصول کے مطابق مکمل کرنے کو واجب کرتا ہے، تاکہ ادا کی جانے والی عبادت کو باطل ہونے سے بچایا جاسکے جیسا کہ نفلی روزہ میں ہے، اور یہی مالکیہ کا قول ہے۔

ب۔ فاسد نہیں ہوگا، اور یہ اصل کی روایت ہے، اس لئے کہ نفلی اعتکاف کی کوئی حد مقرر نہیں ہے، تو اس کے لئے اجازت ہے کہ دن کے ایک گھنٹہ یا نصف یوم یا جتنا کم یا زیادہ چاہے اعتکاف کرے اور نکل جائے تو وہ جتنی دیر ٹھہرے گا معتکف قرار پائے گا، اور نکلنے کی صورت میں اس کو چھوڑنے والا ہوگا (۱)۔

اور حنابلہ نے کہا ہے کہ مریض کی عیادت کے لئے نکلنا جائز ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک نفلی عبادت ہے، لہذا ان دونوں میں سے کسی ایک کو لازمی قرار نہیں دیا جائے گا، لیکن افضل اپنے اعتکاف پر باقی رہنا ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ مریض کے پاس نہیں رکتے تھے، اور نہ ہی آپ ﷺ پر اعتکاف واجب تھا (۲)۔

اور مرض وغیرہ کی وجہ سے اعتکاف سے نکلنے کی تفصیل اصطلاح "اعتکاف" (فقرہ/ ۳۳، ۳۶، ۳۷) میں ہے۔

مرض کی وجہ سے حج اور عمرہ میں نائب مقرر کرنا:

۱۶ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ان بیماریوں اور آفتوں سے جسم کا

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۱۵، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۱، ۱۳۲۔

(۲) المغنی ۲/ ۱۹۵، ۱۹۶۔

سالم ہونا وجوب حج کے لئے شرط ہے، جو حج سے روکتے ہیں۔

اوران حضرات نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ کیا یہ اصل وجوب کے لئے شرط ہے، جیسا کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا قول ہے، اور یہی امام محمد اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے، یا خود ادا کرنے کے لئے شرط ہے، جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ نے اس کے بارے میں کہا ہے، اور یہی صاحبین سے ظاہر الروایۃ ہے۔

اور اس بنیاد پر جس شخص کے اندر وجوب حج کی شرطیں پائی جائیں، لیکن وہ کسی ایسے مانع کی وجہ سے عاجز ہو جس کے ختم ہونے کی امید نہ ہو، جیسے اپاہج ہونا یا ایسی بیماری جس کی شفایابی کی امید نہ ہو، یا لاغر جسم والا ہونا کہ نا قابل برداشت مشقت کے بغیر سواری پر بیٹھنے پر قادر نہ ہو، تو جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اس پر لازم ہے کہ ایسے شخص کو مقرر کرے جو اس کی طرف سے حج اور عمرہ کرے بشرطیکہ ایسے شخص کو پائے جو اس کی طرف سے نیابت کرے، اور مال پائے جس کے ذریعہ نائب مقرر کرے۔

اوران حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ "أن امرأة من خثعم قالت يا رسول اللهﷺ: إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخا كبيرا لا يثبت على الراحلة أفأحج عنه؟ قال: "نعم" وذلک في حجة الوداع"[1] (قبیلہ خثعم کی ایک خاتون نے عرض کیا کہ: اے اللہ کے رسول! اللہ کی طرف سے اس کے بندوں پر جو فریضۂ حج عائد ہوتا ہے، اس نے میرے والد کو ایسے بوڑھاپے کی حالت میں پایا ہے کہ وہ سواری پر نہیں بیٹھ سکتے، تو کیا میں ان کی طرف سے حج کرلوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا:

(۱) حدیث: "أن امرأة من خثعم قالت......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۳۷۸) اور مسلم (۲/۹۷۳) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

کہ ہاں! اور یہ سوال حجۃ الوداع کے موقع پر کیا گیا)۔

امام مالک اور ایک روایت میں امام ابوحنیفہ نے کہا ہے کہ: اس پر حج فرض نہیں ہوگا، الا یہ کہ خود اس پر قادر ہو جائے، اور ان حضرات نے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا ہے کہ "مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا"[1] (اس شخص کے ذمہ جو وہاں تک پہنچنے کی طاقت رکھتا ہو)، اور یہ شخص استطاعت رکھنے والا نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ ایسی عبادت ہے کہ قدرت کے ساتھ اس میں نیابت داخل نہیں ہوتی ہے، تو وہ عجز کی صورت میں داخل نہیں ہوگی، جیسے روزہ اور نماز۔

اور جب اسے اپنے مرض سے اس کی طرف سے دوسرے کے حج کرنے کے بعد عافیت مل جائے، تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے ابن المنذر کے نزدیک اس پر دوسرا حج لازم ہوگا، اس لئے کہ یہ حج ناامیدی کا بدل ہے، پس جب وہ شفایاب ہو جائے گا تو ظاہر ہوگا کہ وہ اس سے ناامید نہیں تھا، لہذا اس پر اصل لازم ہوگا، اس خاتون پر قیاس کرتے ہوئے جسے ماہواری سے ناامیدی ہو جب وہ مہینوں کے ذریعہ عدت گذارنا شروع کرے پھر اسے حیض آجائے تو اس کے لئے وہ عدت کافی نہیں ہوگی۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس پر حج واجب نہیں ہوگا اور یہی اسحاق کا قول ہے، اس لئے کہ اسے جس چیز کا حکم دیا گیا اسے انجام دے دیا تو وہ ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائے گا جیسا کہ اگر وہ شفایاب نہیں ہوتا، اور اس لئے بھی کہ اس نے اسلام کے فریضۂ حج کو شارع کے حکم سے ادا کیا تو اس پر دوسرا حج لازم نہیں ہوگا جیسا کہ اگر وہ خود حج کرتا۔

اور اگر وہ مال نہیں پائے جس سے نائب بنائے تو بلا اختلاف اس پر حج واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ تندرست شخص اگر مال نہ پائے جس سے حج کرے تو اس پر حج واجب نہیں ہوگا، تو مریض پر بدرجۂ اولی

(۱) سورۂ آل عمران/۹۷۔

واجب نہیں ہوگا[۱]۔

۱۷-اگر ایسا مریض ہو کہ اس کے مرض کے ختم ہونے کی امید ہو۔

تو حنفیہ نے کہا ہے کہ فرض حج میں نیابت صرف عاجز ہونے کی صورت میں قبول کی جائے گی، لیکن شرط یہ ہے کہ عجز موت تک مسلسل باقی رہے، اس لئے کہ یہ پوری زندگی میں ایک بار فرض ہے، یہاں تک کہ اس عذر کے ختم ہونے سے اعادہ لازم ہوگا جس کے ختم ہونے کی امید کی ہے، جیسے بیماری۔

یہ فرض حج اور نذر مانے ہوئے حج کی بہ نسبت ہے، لیکن نفل حج میں عجز کی شرط بغیر نیابت قبول کی جائے گی، چہ جائے کہ عجز کا دوام ہو[۲]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اس کے لئے اجازت نہیں ہے کہ ایسے شخص کو نائب بنائے جو اس کی طرف سے حج کرے، پھر اگر وہ نائب بنادے اور نائب حج کرلے پھر وہ شفایاب ہوجائے تو اس کے لئے قطعاً کافی نہیں ہوگا، اور اگر وہ مرجائے تو اس کے بارے میں دو قول ہیں، ان دونوں میں اظہر یہ ہے کہ اس کے لئے کافی نہیں ہوگا۔

اور اگر وہ ایسا مرض ہو کہ اس کے ختم ہونے کی امید نہ ہو، اور وہ اپنی طرف سے حج کرادے اور وہ شفایاب ہوجائے تو دو طریقے ہیں، ان میں اصح دونوں قولوں کو نظر انداز کرنا ہے، اور دوسرا کافی نہ ہونے کا یقینی قول ہے۔

اور ان حضرات نے کہا ہے کہ نفلی حج میں قادر شخص کے لئے قطعی طور پر نائب بنانا جائز نہیں ہے[۳]۔

اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس کے لئے اجازت نہیں ہے کہ وہ نائب بنائے، اور اگر وہ نائب بنادے تو اس کی طرف سے کافی نہیں ہوگا اگر چہ وہ شفایاب نہ ہو، اس لئے کہ اس کو خود حج پر قدرت کی امید ہے، لہذا اس کے لئے نائب بنانے کی اجازت نہیں ہوگی، اور اگر کرلے تو اس کے لئے کافی نہیں ہوگا جیسے فقیر اور اس لئے کہ نص شیخ کبیر سے متعلق حج کے بارے میں وارد ہوئی ہے، اور وہ ان لوگوں میں سے ہے جن کی طرف سے خود حج کرنے کی امید نہیں ہوتی ہے، لہذا اس پر اسی شخص کو قیاس کیا جائے گا، جو اس کے مثل ہو[۱]۔

۱۸-اور اگر وہ شخص جسے حج کا حکم دیا گیا ہو راستہ میں بیمار پڑ جائے تو حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اس شخص کے لئے اجازت نہیں ہے کہ وہ مال دوسرے شخص کو دے دے تا کہ وہ آمر کی طرف سے حج کرلے، مگر جبکہ اسے اس کی اجازت دے دی گئی ہو، بایں طور کہ مال دیتے وقت اس سے کہا گیا کہ جو چاہو تم کرو، تو اس کے لئے یہ جائز ہوگا چاہے وہ بیمار پڑے یا نہیں، اس لئے کہ وہ وکیل مطلق ہوجائے گا[۲]۔

اور حج میں نیابت کے لئے چند شرائط ہیں دیکھئے: اصطلاح "نیابۃ"۔

۱۹-رمی میں مریض کی طرف سے نیابت تو فی الجملہ جائز ہے۔

اور اس کی تفصیل "حج" (فقرہ/٦٦) میں ہے۔

۲۰-اور مریض کے طواف کا حکم اصطلاح "طواف" (فقرہ/۱۱، ۱۶) اور اسی طرح اس کی سعی کا حکم اصطلاح "سعی" (فقرہ/۱۴) میں گذر چکا ہے۔

مریض کا جہاد:

۲۱-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس شخص پر جہاد واجب نہیں ہوگا جو

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۴۲، ۲۳۸، مواہب الجلیل ۲/ ۴۹۲، ۴۹۸، ۴۹۹، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۲، ۱۳، المغنی ۳/ ۲۲۷، ۲۲۸۔

(۲) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۳۸۔

(۳) روضۃ الطالبین ۳/ ۱۳۔

(۱) المغنی ۳/ ۲۲۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۴۲۔

ایسے مرض میں مبتلا ہو جو قتال اور اس کے لوازمات سے اس کے حق میں مانع ہو۔

اور تفصیل اصطلاح ''جہاد'' (فقرہ/۲۱) میں ہے۔

مرض کی وجہ سے حدود قائم کرنے میں تاخیر کرنا:

۲۲- مرض یا تو ایسا ہوگا کہ اس کی شفایابی کی امید ہوگی یا اس کی شفایابی کی امید نہ ہوگی، اور حد مریض کی بہ نسبت یا تو رجم، (سنگساری ہوگی) یا کوڑے لگانا، یا ہاتھ کاٹنا ہوگی، تو اگر حد سنگسار کرنا ہو تو صحیح قول جس کو جمہور نے قطعی کہا ہے، یہ ہے کہ مطلقاً تاخیر نہیں کی جائے گی، چاہے مرض کی جو بھی نوعیت ہو، اس لئے کہ اس کی جان لی جائے گی، لہذا اس کے اور تندرست شخص کے مابین کوئی فرق نہیں ہے۔

اور اگر حد کوڑے لگانا یا ہاتھ کاٹنا ہو اور مرض ایسا ہو کہ اس سے شفایاب ہونے کی امید ہو تو ائمہ ثلاثہ اور حنابلہ میں سے خرقی کی رائے یہ ہے کہ اس میں تاخیر کی جائے گی، اور جمہور حنابلہ نے کہا ہے کہ حد جاری کی جائے گی اور اس میں تاخیر نہیں کی جائے گی۔

اور اگر مرض ایسا ہو کہ اس سے شفایاب ہونے کی امید نہ ہو، یا جنایت کرنے والا پیدائشی اعتبار سے کمزور ہو کہ وہ کوڑوں کو برداشت نہیں کرسکتا ہو، تو اس پر فی الحال حد لگائی جائے گی اور تاخیر نہیں کی جائے گی، اور اسے ایسے کوڑے سے مارا جائے گا جس سے ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو، جیسے بانس کی چھوٹی لکڑی اور کھجور کی شاخ، پھر اگر اس کی وجہ سے اس پر ہلاکت کا خطرہ ہو تو مٹھی بھر تنکا جمع کرے جس میں سو گچھے ہوں پھر اس سے ایک مرتبہ مارا جائے گا۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ امام مالک نے اس کا انکار کیا ہے، انہوں نے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: ''فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ''[1] (ان میں سے ہر ایک کے سو سو درے مارو) اور یہ ایک مرتبہ مارنا ہے۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ واجب کوڑا لگانا ہو، لیکن چوری کے سلسلہ میں شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ صحیح قول کے مطابق اس حالت میں کاٹا جائے گا، تاکہ حد فوت نہ ہو[2]۔

اور اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حدود'' (فقرہ/۴۱) اور ''جلد'' (فقرہ/۱۳)۔

مرض کی وجہ سے قصاص لینے میں تاخیر کرنا:

۲۳- مالکیہ نے تاخیر میں جان اور اعضا کے قصاص کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ جان سے کم درجہ میں جنایت کرنے والے سے قصاص کو مؤخر کرنا واجب ہوگا، تاکہ جس پر جنایت کی گئی ہے اس مرض سے شفایاب ہوجائے جس کے ساتھ کاٹنے سے موت کا اندیشہ ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کا زخم جان لیوا ہو تو اس صورت میں جان سے کم کی جنایت میں جان لی جائے گی۔

اور اسی طرح سے خطأ کے زخم کی دیت کو اس کی شفایابی تک اس کے جان لیوا ہونے کے اندیشہ سے مؤخر کی جائے گی، کیونکہ اس صورت میں پوری دیت واجب ہوگی، اور اس میں زخم کی دیت بھی داخل ہوگی۔

اور جان میں قصاص کو مؤخر نہیں کیا جائے گا، اور یہ باغی کے علاوہ شخص میں ہے، اس لئے کہ باغی میں جب مخالف سمتوں سے ہاتھ پیر

---

(۱) سورۂ نور/۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۴۸، الاختیار ۴/۸۷، فتح القدیر ۴/۱۳۷، القوانین الفقہیہ ۳۶۶، ۳۶۱، روضۃ الطالبین ۱۰/۹۹، ۱۰۱، المغنی ۸/۱۷۳، کشاف القناع ۶/۸۲۔

کاٹنے کو اختیار کیا جائے تو اسے موخر نہیں کیا جائے گا، بلکہ مخالف سمتوں سے ہاتھ پیر کاٹے جائیں گے، اگر چہ اس کی موت کا سبب بن جائے، اس لئے کہ قتل اس کے حدود میں سے ایک حد ہے (۱)۔

اور شافعیہ نے کہا ہے کہ مستحق کے لئے جائز ہے کہ جان میں بالیقین اور عضو میں راجح مذہب کے مطابق علی الفور قصاص لے، اس لئے کہ قصاص اتلاف کی سزا ہے، تو اس میں جلدی کی جائے گی، جیسے تلف کی گئی اشیاء کی قیمت اور معافی کے احتمال کی وجہ سے تاخیر کرنا اولی ہے۔

اور مرض میں قصاص لیا جائے گا، اسی طرح قذف میں کوڑے لگانے کو مؤخر نہیں کیا جائے گا (۲)۔

مریض کی امامت اور اس کی اقتداء کرنا:

۲۴- فقہاء نے اس شخص کی امامت کے درمیان جو نماز کے ارکان میں سے کسی ایک رکن کی ادائیگی سے عاجز ہو، جیسے رکوع، یا سجدے یا قیام، اور اس شخص کے مابین فرق کیا ہے جو اس کی ادائیگی پر قدرت نہیں رکھتا ہو، بلکہ اشارے سے نماز پڑھتا ہو، اور ہر ایک کے بارے میں ان کے چند مختلف اقوال ہیں، جس کی تفصیل اصطلاح ''اقتداء'' (فقرہ ۴۰) میں ہے۔

مریض کے مال کی زکاۃ:

۲۵- فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مرض وجوب زکاۃ سے مانع نہیں ہے، اس لئے کہ صحت عمومی طور پر وجوب زکاۃ کے لئے شرط نہیں ہے، اور مجنون کے مال میں اس کے

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۳، الزرقانی ۸/ ۲۳، الشرح الصغیر ۴/ ۳۶۳۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲، ۴۳۔

وجوب کے بارے میں ان میں اختلاف ہے، حالانکہ جنون بھی مرض ہے، بلکہ نفس کی بیماریوں میں سے جنون زیادہ دشوار ہے، جیسا کہ ابن عابدین نے اسے ذکر کیا ہے (۱)۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ زکاۃ مجنون کے مال میں واجب ہوگی، اور یہ شرائط ثلاثہ، آزادی، اسلام اور ملکیت کے مکمل پائے جانے کی وجہ سے ہے۔

اور یہ حضرت عمرؓ، علیؓ، ابن عمرؓ، حضرت عائشہؓ، حسن بن علیؓ اور حضرت جابرؓ سے مروی ہے اور یہی حضرت جابر بن زید، ابن سیرین، عطاء، مجاہد، ربیعہ، اسحاق، ابوعبید اور ابوثور اور دیگر اہل علم کا قول ہے۔

اور مجنون کی طرف سے زکاۃ اس کا ولی اس کے مال سے نکالے گا، اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جس میں نیابت داخل ہوتی ہے، تو اس میں ولی زیر ولایت شخص کے قائم مقام ہوگا، جیسے نفقہ اور تاوان (۲)۔

اور حنفیہ کا مذہب ہے کہ مجنون کے اموال میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی، اور اس کی کھیتیوں میں عشر واجب ہوگا، اور اس پر صدقۃ الفطر واجب ہوگا، اور یہی حسن، سعید بن المسیب، سعید بن جبیر، ابووائل اور نخعی وغیرہم کا قول ہے (۳)۔

اور اس میں ایک تیسرا قول ہے جسے ابن قدامہ نے ابن مسعودؓ، ثوری اور اوزاعی سے نقل کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ زکاۃ واجب ہوگی اور اس کے افاقہ پانے تک زکاۃ نہیں نکالی جائے گی (۴)۔

اور اس موضوع میں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح ''زکاۃ'' (فقرہ ۱۱)، اور ''جنون'' (فقرہ ۱۴)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۴۷۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۰، أسنی المطالب ۱/ ۳۳۸، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۴۹، المغنی ۲/ ۶۲۱، ۶۲۲، نیل المآرب ۱/ ۲۳۹۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴، المغنی ۲/ ۶۲۲۔
(۴) المغنی ۲/ ۶۲۲۔

نکاح کی خلوت میں زوجین میں سے کسی ایک کی بیماری کا اثر:

۲۶- حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر زوجین میں سے کوئی بیمار ہو تو خلوت صحیح نہیں ہوگی اور ان کے نزدیک عورت کی طرف سے مرض سے مراد ایسا مرض ہے، جو جماع سے مانع ہو یا اس کی وجہ سے شوہر کو ضرر لاحق ہو پس عورت کی جانب میں بلا اختلاف مرض کی چند قسمیں ہیں، لیکن مرد کی جانب سے مرض کے بارے میں ایک قول ہے کہ اس کی بھی چند قسمیں ہیں، اور وہ ہر حال میں خلوت کے صحیح ہونے سے مانع ہے، اور اس کی تمام اقسام اس سلسلے میں برابر ہیں، البابرتی نے الصدر الشہید سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، اس لئے کہ شوہر کا مرض عادۃ تکسر اور فتور سے خالی نہیں ہوتا ہے، موصلی نے کہا ہے کہ اور اسی طرح جبکہ اسے بیماری کی زیادتی کا اندیشہ ہو [۱] ۔

اور یہ تفصیل دوسرے مذاہب میں نہیں ہوگی، اس لئے کہ شافعیہ کے نزدیک قول جدید میں پورے مہر کے وجوب میں خلوت صحیحہ کا اعتبار نہیں ہے، اور نہ ہی مالکیہ کے نزدیک موانع کا اعتبار ہے، چاہے خلوت ہدیہ پیش کرنے کے لئے ہو یا خلوت زیارت ہو، اور اسی طرح حنابلہ کے نزدیک مشہور مذہب میں خلوت کی صورت میں مطلقاً مکمل مہر واجب ہوگا اور موانع کا اعتبار نہیں ہوگا، چاہے جو بھی ہو [۲] ۔

اور اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''خلوۃ'' (فقرہ/ ۱۴، ۱۷)۔

مریض شوہر کا باری مقرر کرنا اور بیمار بیوی کے لئے باری مقرر کرنا:

۲۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بیمار شوہر اپنی بیویوں کے مابین تندرست شخص کی طرح باری مقرر کرے گا، اس لئے کہ باری مقرر کرنا ساتھ رہنے اور انس حاصل کرنے کے لئے ہوتا ہے، اور یہ مریض کی طرف سے حاصل ہوتا ہے، جیسا کہ تندرست کی طرف سے ہوتا ہے۔

اور فقہاء نے اس صورت میں اختلاف کیا ہے جبکہ مریض کے لئے خود اپنی بیویوں کے پاس جانے میں مشقت ہو۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح ''قسم بین الزوجات'' (فقرہ/ ۱۰) میں ہے۔

اور اسی طرح اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ باری مقرر کرنے میں بیمار اور تندرست عورت دونوں برابر ہیں [۱] ۔

مرض کے سبب سے زوجین کے مابین تفریق:

۲۸- فقہاء کا مذہب ہے کہ چند عیوب کی وجہ سے زوجین کے مابین تفریق کرنا مشروع ہے، ان میں سے وہ مرض ہے جو منصوص علیہ ہے۔

اور اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف اور تفصیل ہے جسے دیکھئے: اصطلاح ''طلاق'' (فقرہ/ ۹۳ اور اس کے بعد کے فقرات)، ''جنون'' (فقرہ/ ۲۲)، ''جذام'' (فقرہ/ ۴)، ''برص'' (فقرہ/ ۳)۔

مریض کی طلاق:

۲۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مریض کی طلاق مطلقاً صحیح ہوگی، چاہے مرض الموت ہو یا نہیں جب تک کہ مریض کے عقلی قوی میں اس کا اثر نہ ہو، تو اگر اس میں اثر انداز ہو تو وہ جنون اور عقد وغیرہ ان

---

(۱) الاختیار ۳/ ۱۰۳، فتح القدیر ۲/ ۴۴۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۳۸۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۰۸، أسنی المطالب ۳/ ۲۰۴، المغنی ۶/ ۷۲۵، ۷۲۶۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۹۹، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۰۴، الفتاوی الخانیہ علی ہامش الہندیہ ۱/ ۳۴۹، البزازیہ علی الہندیہ ۴/ ۱۵۴، مواہب الجلیل ۴/ ۱۰، القلیوبی ۳/ ۳۰۰، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۴۵۔

عوارض میں داخل ہوگا جو اہلیت کیلئے مانع ہیں۔

مگر یہ کہ خاص طور پر مرض الموت کا مریض اگر اپنی مدخول بہا بیوی کو اپنی بیماری میں عورت کے مطالبہ یا رضامندی کے بغیر طلاق بائن دے دے، پھر وہ مرجائے اور بیوی اس کی اس طلاق کی عدت میں ہوتو یہ حکماً اس کو وارث بنانے سے راہ فرار اختیار کرنے والا شمار ہوگا۔

اور فقہاء کے نزدیک اس بارے میں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح ''طلاق'' (فقرہ/ ۲۴، ٦٦) اور ''مرض الموت''۔

مریض کا خلع:

۳۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بیوی یا شوہر کی بیماری خلع کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے، اگر چہ مرض الموت کی بیماری ہو۔

اور فقہاء کا اس مقدار کے بارے میں اختلاف ہے، جسے شوہر خلع کے مقابلہ میں وصول کرے گا جبکہ بیوی اپنی بیماری میں خلع کرے اور وہ مرجائے، اس خوف سے کہ بیوی ورثہ کے مقابلہ میں شوہر کے ساتھ محاباۃ کی خواہش مند ہو [۱]۔ اور فقہاء کے نزدیک اس بارے میں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح ''خلع'' (فقرہ/ ۱۸، ۱۹) اور ''مرض الموت''۔

مریض کی حضانت:

۳۱- حضانت ایک ولایت ہے، اور اس کا مقصد زیر پرورش بچہ کی حفاظت اور اس کی نگرانی کرنا ہے، اور یہ اسی صورت میں حاصل ہوگا جبکہ پرورش کرنے والا اس کا اہل ہو۔

اور اسی وجہ سے فقہاء چند خاص شرائط لگاتے ہیں کہ حضانت صرف اسی شخص کے لئے ثابت ہوگی، جس میں یہ شرائط پوری طرح پائی جائیں، اور اس میں سے زیر پرورش بچہ کی ضرورتوں کو پورا کرنے پر قدرت ہے، لہذا اس شخص کو حضانت کا حق نہیں ہوگا جو ایسی بیماری کی وجہ سے جو اس قدرت کے لئے مانع ہو، یا قدرتی آفت کی وجہ سے اس سے عاجز ہو، جیسے اندھا ہونا، گونگا اور بہرا ہونا۔

اور اس میں سے یہ ہے کہ پرورش کرنے والے کو ایسی متعدی یا نفرت میں ڈالنے والی بیماری نہ ہو جس کا ضرر زیر پرورش بچہ کی طرف متعدی ہو، جیسے جذام، برص اور اس جیسی بیماری۔

اور تفصیل ''حضانۃ'' (فقرہ/ ۱۴) میں ہے۔

مریض کا ایلاء کرنا:

۳۲- فقہاء کا مذہب ہے کہ وہ بیمار شخص جو ہمبستری کرسکتا ہو، اور اس کا ایلاء منعقد ہوتا ہو، بایں طور کہ وہ طلاق کا اہل ہو، جب وہ شخص اپنی بیوی سے ایلاء کرے اور فعل یعنی جماع کے ذریعہ اس کی طرف رجوع کرنے سے پہلے عاجز ہوتو اس کا رجوع کرنا اس کی طرف سے بذریعہ قول ہوگا [۱]۔ اور یہ چند شرائط کے ساتھ ہے، جس کی تفصیل اصطلاح ''إیلاء'' (فقرہ/ ۲۴) میں ہے۔

بیمار بیوی، بیمار اولاد اور بیمار رشتہ دار کا نفقہ:

۳۳- حنفیہ کے نزدیک صحیح اور مفتی بہ مذہب ہے کہ بیمار بیوی کا نفقہ رخصتی سے قبل یا اس کے بعد واجب ہوگا، چاہے اس کے لئے اس سے

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۷۰، بدائع الصنائع ۳/ ۱۴۹، الاختیار ۳/ ۱۰٦، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۳۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۵۲، ۳۵۳، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۸۷، ۳۸۸، أسنی المطالب ۳/ ۲۴۷، کشاف القناع ۵/ ۲۲۸، ۲۲۹، المغنی ۷/ ۸۸، ۸۹۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۴٦، الشرح الصغیر ۲/ ٦۱۹، مغنی المحتاج ۳/ ۳۴۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ٦۵۔

جماع کرنا ممکن ہو یا نہ ہو، اس کے ساتھ اس کا شوہر ہو یا نہ ہو، بشرطیکہ جب شوہر اس کی رخصتی کا مطالبہ کرے، تو وہ رخصتی سے انکار نہ کرے اس کے اور تندرست عورت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ استمتاع پر قدرت دینا موجود ہے، جیسا کہ حائضہ اور نفاس والی عورت میں ہے، مگر جبکہ بیوی کی بیماری رخصتی سے مانع ہو تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہوگا، اگر چہ وہ رخصتی سے انکار نہ کرے اس لئے کہ اس کی طرف سے پوری طرح حوالگی نہیں ہے۔

اور اگر اسے شوہر کے گھر اس کا رخصت ہونا ممکن ہو پھر بھی وہ رخصت نہ ہو تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے قدرت کے باوجود رخصتی سے انکار کیا ہے، برخلاف اس صورت کے جبکہ وہ سرے سے قادر نہ ہو[1]۔

اور بیمار بیوی اگر اپنی ذات کو پورے طور پر حوالہ کردے اور ممکن حوالگی پائی جائے اور بیوی بعض اعتبار سے اسے استمتاع پر قادر بنادے تو اس کے لئے نفقہ واجب ہے شافعیہ اور حنابلہ اسی کے قائل ہیں اور یہی مالکیہ کے کلام سے سمجھا جاتا ہے[2]۔

اور اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''نفقہ''۔

۳۴- بیمار بالغ اولاد کے نفقہ کے بارے میں حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس بڑے لڑکے کے لئے نفقہ واجب ہوگا، جو کمانے سے عاجز ہو، جیسے وہ لڑکا جو پرانے مرض میں مبتلا ہو جو اسے کمانے سے روک دے اور یہی مالکیہ کے نزدیک مشہور ہے۔

اور ایک قول ہے کہ مالکیہ کے نزدیک تندرست لڑکے کی طرح نفقہ بلوغ تک ختم ہوجائے گا۔

اور لڑکی کا نفقہ مطلقاً واجب ہوگا اگر چہ وہ مریضہ نہ ہو، اس لئے کہ محض عورت ہونا عجز ہے[1]۔

۳۵- حنفیہ کا مذہب ہے کہ رشتہ دار پر ہر ذی رحم محرم کا نفقہ لازم ہوگا بشرطیکہ وہ کمانے سے عاجز ہو اور اسے حنابلہ میں سے ابن تیمیہ نے مختار کہا ہے، اس لئے کہ یہ صلہ رحمی ہے، اور یہ عام ہے[2]۔

وہ رشتہ دار جو صاحب فرض یا عصبہ ہونے کی وجہ سے وارث ہوتے ہیں، ان کے بارے میں جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ رشتہ دار کا نفقہ پیدائش میں نقص کی وجہ سے واجب ہوگا جیسے اپاہج اور مریض[3]۔

اور مالکیہ نے کہا ہے کہ رشتہ دار کا نفقہ ماں باپ کے علاوہ رشتہ دار پر واجب نہیں ہوگا، اس شرط کے ساتھ کہ والدین محتاج ہوں اور کمانے سے ان دونوں کا عاجز ہونا شرط نہیں ہے اور اس کے علاوہ واجب نہیں ہوگا[4]۔

اور اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''نفقہ''۔

مریض کا اقرار اور اس کا فیصلہ کرنا:

۳۶- اصل یہ ہے کہ مرض فی الجملہ اقرار کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے، اس لئے کہ صحت اقرار کرنے والے کے حق میں اقرار کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے، اس لئے کہ تندرست کے اقرار کا صحیح ہونا صدق کے پہلو کا کذب کے پہلو پر راجح ہونے کی وجہ سے صحیح ہوتا ہے اور مریض کی حالت سچائی پر زیادہ دلالت کرتی ہے، تو اس کا اقرار

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۴۶، ۶۴۸، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۴۶۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۶۹، ۷۰، مغنی المحتاج ۳/ ۴۳۷، کشاف القناع ۵/ ۴۷۰، ۴۷۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۷۲، ۶۶۵، الخانیہ علی ہامش الہندیہ ۱/ ۴۴۵، ۴۴۸، القوانین الفقہیہ ر ۲۲۷، روضۃ الطالبین ۹/ ۸۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۸۱، روضۃ الطالبین ۹/ ۸۴، کشاف القناع ۵/ ۴۸۱۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) القوانین الفقہیہ ر ۲۲۷، ۲۲۸۔

بدرجہ اولی قبول ہوگا(۱)۔

اور تفصیل اصطلاح ''اقرار'' (فقرہ/ ۲۴) میں ہے۔

۳۷- رہا مریض کا فیصلہ کرنا تو فقہاء نے مریض کے لئے تولیت قضا اور اسی طرح اس کے معزول کرنے اور اس کے معزول کرنے کے طریقہ کے بارے میں اختلاف کیا ہے، دیکھئے: اصطلاح ''قضاء'' (فقرہ/ ۱۸، ۶۳، ۶۵)۔

مریض پر حجر کرنا:

۳۸- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ وہ مرض جو موت سے متصل ہو وہ حجر کا ایک سبب ہے، اور اس مرض میں مبتلا شخص پر اس کے ترکہ کی تہائی سے زائد میں اس کے تبرعات پر حجر کیا جائے گا، لہذا اگر وہ ایک تہائی سے زیادہ میں تبرع کرے اور مرجائے تو اس کے لئے وصیت کا حکم ہوگا(۲)۔

اور تفصیل اصطلاح ''مرض الموت'' میں ہے

مریض کی عیادت کرنا:

۳۹- مریض کی عیادت کرنے کے حکم کے بارے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں۔

چنانچہ جمہور کا مذہب ہے کہ یہ سنت یا مندوب ہے۔

اور کبھی بعض افراد کے حق میں وجوب تک پہنچ جاتی ہے۔

اور مالکیہ نے کہا ہے کہ یہ اس صورت میں مندوب ہے جبکہ دوسرا شخص اس کی تیمارداری کے لئے موجود ہو، ورنہ واجب ہوگی، اس لئے کہ یہ واجب علی الکفایہ امور میں سے ہے، مگر وہ شخص جس پر اس کا نفقہ واجب ہو تو اس پر اس کی عیادت واجب علی العین ہوگی۔

اور تفصیل ''عیادۃ'' (فقرہ/ ۲) میں ہے۔

وہ امور جو مریض کے لئے مستحب ہیں:

۴۰- رملی نے کہا ہے کہ مریض کے لئے موکد طور پر مندوب ہے کہ وہ موت کو اپنے دل اور اپنی زبان سے یاد کرے، اس طور پر کہ اسے اپنی نگاہوں کے سامنے رکھے، اور وہ توبہ کے ذریعہ اس کی تیاری کرے، گناہ کو چھوڑ دے، اس پر ندامت ہو اور دوبارہ اس کو نہ کرنے کا مصمم ارادہ کرے، اور مظالم سے نکل جائے، جیسے قرض کو ادا کردے اور فوت شدہ نمازوں کی قضا کرے وغیرہ اور اس کے لئے تیاری کرنے کا معنی یہ ہے کہ اس کے لئے جلدی کرے تاکہ اچانک اسے موت نہ آجائے جو اسے فوت کردے۔

اور اس کے لئے مرض پر صبر کرنا مسنون ہے، اس طور پر کہ اس کی وجہ سے چیخ و پکار چھوڑ دے، اور اپنے کو تلاوت قرآن، ذکر، بزرگوں کے واقعات اور ان کے احوال کے مطالعہ کا عادی بنائے اور یہ کہ اپنے گھر والوں کو صبر کرنے اور نوحہ چھوڑنے وغیرہ کرنے کی وصیت کرے، اور اپنے اخلاق کو بہتر بنائے اور دنیا کے معاملات میں جھگڑا کرنے سے اجتناب کرے، اور ان لوگوں کو راضی رکھے جس کے ساتھ تعلق ہو، جیسے خادم، بیوی، بچہ، پڑوسی، معاملہ کرنے والا اور دوست۔

اور مریض کے لئے زیادہ شکوہ کرنا مکروہ ہے، مگر جبکہ اس سے

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۲۳، فتح القدیر ۷/ ۸، ۱۰، القوانین الفقہیہ/ ۳۱۹، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۵۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۶۹ طبع مصطفی البابی الحلبی، المغنی ۵/ ۲۱۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۹۳، ۴۲۳، ۳۲۳، الأشباہ والنظائر بن نجیم/ ۲۸۴ طبع دار مکتبہ ہلال، القوانین الفقہیہ/ ۳۲۷ طبع الدار العربیہ للکتاب، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۰۷ طبع دار الفکر، الشرح الصغیر ۳/ ۳۸۱ طبع دار المعارف، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶۵ طبع دار احیاء التراث العربی، کشاف القناع ۳/ ۴۱۶ طبع عالم الکتب، الجمل ۴/ ۵۳، کشف الأسرار ۱/ ۱۲۷۔

ڈاکٹر یا رشتہ دار یا دوست اس کی حالت کے بارے میں سوال کرے تو وہ اسے اپنی سخت تکلیف کی خبر دے نہ کہ بے صبری کی صورت میں۔

اور اس کے لئے کراہنا مکروہ نہیں ہے، لیکن اس کا تسبیح میں مشغول ہونا اس سے بہتر ہے، اس لئے کہ کراہنا خلاف اولی ہے (۱)۔

اور ابن قدامہ نے کہا ہے: اگر بیمار پڑجائے تو اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ صبر کرے اور آہ وزاری کرنا مکروہ ہوگا، کیونکہ حضرت طاؤس سے منقول ہے کہ انہوں نے اسے مکروہ قرار دیا ہے (۲)۔

مریض کا علاج کرانا:

۴۱- فی الجملہ دوا علاج کرانا مشروع ہے۔

اور فقہاء کا اس کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے، جمہور حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ علاج کرانا مباح ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ میں سے قاضی، ابن عقیل اور ابن الجوزی کا مذہب ہے کہ وہ مستحب ہے۔

اور شافعیہ کے نزدیک استحباب کا محل وہ صورت ہے جبکہ علاج کا فائدہ یقینی نہ ہو لیکن اگر اس سے فائدہ پہنچنا یقینی ہو جیسے محل فصد کو کھولنا تو یہ واجب ہے۔

اور جمہور حنابلہ کا مذہب ہے کہ دوا علاج نہ کرانا افضل ہے، اس لئے کہ یہ توکل کے زیادہ قریب ہے۔

اور تفصیل اصطلاح ''تداوی'' (فقرہ/ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

مرض کا متعدی ہونا:

۴۲- مرض کے متعدی ہونے کے اثبات یا اس کی نفی کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مرض اپنی فطرت کے اعتبار سے متعدی نہیں ہوتا ہے، اور یہ صرف اللہ تعالیٰ کے کرنے اور اس کی قدرت سے ہوتا ہے۔

اور ایک فریق کا مذہب ہے کہ مرض متعدی نہیں ہوتا ہے۔

اور دوسرے فریق کی رائے ہے کہ مرض متعدی ہوتا ہے (۱)۔

اور تفصیل اصطلاح ''عدوی'' (فقرہ/ ۳) میں ہے۔

بیمار جانور کی قربانی کرنا:

۴۳- فقہاء کا مذہب ہے کہ قربانی کے جانور کا عیوب فاحشہ سے سالم ہونا شرط ہے اور اس سے مراد وہ عیوب ہیں جن کی وجہ سے چربی یا گوشت کم ہو جائے اور اسی قبیل سے وہ بیماری ہے جو واضح ہو۔

اور تفصیل اصطلاح ''اضحیۃ'' اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

زکاۃ میں بیمار جانور کو لینا:

۴۴- فقہاء کا مذہب ہے کہ مناسب یہ ہے کہ: زکاۃ میں لیا ہوا جانور مال زکاۃ میں اوسط درجہ کا ہو، اور یہ دو چیزوں کا تقاضہ کرتا ہے۔

اول: زکاۃ وصول کرنے والا بہترین مال کے مطالبہ سے اجتناب کرے، جب تک کہ مالک اسے اپنی خوش دلی سے نہ نکالے۔

دوم: یہ کہ زکاۃ میں لیا ہوا مال خراب مال میں سے نہ ہو، اور اس میں سے عیب دار، بہت بوڑھا اور بیمار جانور ہے، لیکن اگر تمام جانور عیب دار یا بہت بوڑھے یا بیمار ہوں تو بعض فقہاء کا مذہب ہے کہ اسی میں سے واجب کا نکالنا جائز ہوگا، اور ایک قول ہے کہ تندرست

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۳۳ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مصطفی البابی الحلبی۔
(۲) المغنی ۲/ ۴۴۸۔

(۱) الآداب الشرعیۃ ۳/ ۲۷۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

جانور کی خریداری کا مکلّف کیا جائے گا، اور ایک قول ہے کہ صحیح جانور کو قیمت کی رعایت کرتے ہوئے نکالے گا[1]۔

مریض کو قید کرنا:

۴۵- مریض کو قید کرنے اور اگر اس پر اندیشہ ہو تو قید سے اس کے نکالنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''حبس'' (فقرہ / ۱۰۹، ۱۱۰)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۵، شرح المنہاج ۲/ ۱۰، المغنی ۲/ ۶۰۰-۶۰۳۔

تراجم فقہاء

جلد ۳۶ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآجری: یہ محمد بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج۱۹ ص...... میں گذر چکے۔

ابراہیم النخعی: یہ ابراہیم بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی حاتم: یہ عبدالرحمٰن بن محمد ابی حاتم ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی زید القیروانی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی شیبہ: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلیٰ: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الاثیر: یہ المبارک بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الإخوہ: یہ محمد بن محمد بن ابی زید ہیں:
ان کے حالات ج۱۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الانباری: یہ محمد بن القاسم ہیں:
ان کے حالات ج۲۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابن بطال: یہ علی بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن تمیم: یہ محمد بن تمیم ہیں:
ان کے حالات ج۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن البناء: یہ الحسن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۲۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین) یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جریج: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جریر الطبری: یہ محمد بن جریر ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جماعہ: یہ عبدالعزیز بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الجوزی: یہ عبدالرحمٰن بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ الحسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حبان: یہ محمد بن حبان ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر الہیتمی: یہ احمد بن حجر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن حنبل: یہ عبداللہ بن احمد بن حنبل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن رزین: یہ عبداللطیف بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن اُحمد (الجد) ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الحفید) ہیں
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن الرفعۃ: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص...... میں گذر چکے۔

ابن سحنون: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن السمعانی: یہ منصور بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن شبرمۃ: یہ عبداللہ بن شبرمۃ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن صالح: (۸۲۰-۸۶۳ھ)
یہ احمد بن محمد بن صالح بن عثمان بن محمد بن محمد ہیں، سکونت کے

اعتبار سے الاشلیمی ہیں، حسینی قاہری، شافعی ہیں، ابن صالح کے نام سے مشہور ہیں، اوران کو سبط السعودی (شہاب الدین ابوالثناء) کہا جاتا ہے، فقیہ، ادیب ہیں، قرآن کریم حفظ کیا اوراس کے ذریعہ نماز ادا کیا، اور عمدۃ، جمع الجوامع وغیرہ اور متون حفظ کیا، علم فقہ قایاتی اور فقیہ نسابہ سے حاصل کی، اور العز بن عبدالسلام البغدادی، اور العضد الصیرامی وغیرہ کے ساتھ رہے، اور اشرفیہ قدیمہ میں فقہ کی تدریس کی ذمہ داری انہیں سپرد کی گئی، اور بعض مساجد میں حدیث کے درس کی ذمہ داری اور منکجیہ وغیرہ میں خطابت کی ذمہ داری سپرد کی گئی، سخاوی نے کہا ہے: انتہائی درجہ کے ذہین اور سرعت ادراک اور ندرت میں عجوبہ روزگار تھے، آخری وقت تک اپنے محفوظات کو یاد داشت کو یاد رکھنے والے تھے۔

بعض تصانیف: ''منظومة عقائد النسفی'' اور آپ کے چند اشعار ہیں:

[الضوء اللامع ۲/ ۱۱۴، معجم المؤلفین ۲/ ۱۱۱]

ابن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ عبداللہ بن الحکم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن علان: یہ محمد علی بن محمد علان ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عمرو: یہ عبداللہ بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عیینہ: یہ سفیان بن عیینہ ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم المالکی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن القصار: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۸ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کمال پاشا: یہ احمد بن سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ اسماعیل بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن ماجہ: یہ محمد بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن المسیب: یہ سعید بن المسیب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن مفلح: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المقری: یہ اسماعیل بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن المنیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبد الواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبد اللہ بن وہب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن یونس: یہ احمد بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

الابہری: یہ محمد بن عبد اللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق الإسفرائینی: یہ ابراہیم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق الشیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق المروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوایوب الانصاری: یہ خالد بن زید ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبردۃ: (؟-۱۰۳ھ اوراس کے علاوہ دوسرا قول بھی ہے)
یہ حارث بن ابی موسیٰ الاشعری ہیں، کہا جاتا ہے: عامر بن عبد اللہ بن قیس ہیں، کنیت ابوبردہ ہے، تابعی، فقیہ ہیں، اہل کوفہ میں سے ہیں، اور یہیں آپ قضاء کے منصب پر فائز کئے گئے، پھر ان کو حجاج نے معزول کر دیا اور ان کی جگہ پر ان کے بھائی ابوبکر کو منصب قضاء پر فائز کیا۔

الاسود بن یزید النخعی، براء بن عازب، عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن عمرو، عبد اللہ بن یزید الانصاری الخطمی، اور عروہ بن الزبیر وغیرہ سے روایت کی ہے، اور ان سے ابراہیم بن عبد الرحمٰن السکسکی، ثابت بن اسلم بن ابی موسیٰ الاشعری، اشعث بن سوار، اشعث بن ابی الشعثاء وغیرہ نے روایت کی ہے۔

امام احمد بن عبد اللہ العجلی نے کہا ہے کہ کوفی تابعی، ثقہ ہیں، ابن حبان نے الثقات میں ان کا تذکرہ کیا ہے۔

[تہذیب الکمال ۳۳/۶۶، ۷۱؛ الأعلام ۴/۲۱؛ وفیات الأعیان ۱/۲۴۳]

ابوبکر بن ابی شیبہ: یہ عبد اللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر الرازی (الجصاص) یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر بن العربی: یہ محمد بن عبد اللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوجعفر الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوحامد الإسفرائینی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوحامد الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ النعمان بن ثابت ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوداؤد: یہ سلیمان بن الاشعث ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوسعید الخدری: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوسلیمان: یہ موسیٰ بن سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوسہل: یہ موسیٰ بن نصیر ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالعباس بن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوالعباس القرطبی (۵۷۸-۶۵۶ھ)
یہ احمد بن عمر بن ابراہیم بن عمر ہیں، کنیت ابوالعباس الانصاری، نسبت قرطبی ہے، فقیہ، مالکی، محدث ہیں، اسکندریہ میں مدرس تھے، قرطبہ میں پیدا ہوئے، اور وہاں بہت سے اساتذہ کرام سے احادیث کی سماعت کی اور صحیحین کا اختصار کیا۔
بعض تصانیف: حدیث میں "المفهم"، فی شرح صحیح مسلم "مختصر الصحیحین" ہے۔
[البدایۃ والنہایہ ۱۳/۲۲۶؛ الأعلام ۱/۱۹۷]

ابوعبید: یہ قاسم بن سلام ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوعلی الطبری: یہ الحسین بن القاسم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوعلی السنجی: یہ الحسین بن شعیب ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوقتادہ: یہ الحارث بن ربعی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابواللیث السمر قندی: یہ نصر بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوموسی الاشعری: یہ عبداللہ بن قیس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الأ بیاری: یہ علی بن اسماعیل الابیاری ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابی بن کعب:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الاتقانی: یہ امیر کاتب بن امیر عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

احمد بن عبید (؟-۲۲۴ھ)

یہ احمد بن عبید اللہ بن سہیل بن صخرہ ہیں، کنیت ابوعبداللہ، نسبت الغزانی، البصری ہے، بشر بن منصور السلیمی، جریر بن عبدالحمید الضبی، أبواسامہ حماد بن اسامہ وغیرہ سے احادیث کی روایت کی ہے اوران سے بخاری، ابوداؤد، ابراہیم بن سعید الجوہری، احمد بن الاسود الحنفی نے روایت کی ہے، ابوحاتم نے کہا ہے: صدوق ہیں، سبتی نے ''ثقات'' میں ان کا تذکرہ کیا ہے۔

[تہذیب الکمال ۱/ ۴۰۰؛ تاریخ بغداد ۴/ ۲۵۰]

الاذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الازہری: یہ محمد بن احمد الازہری ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اسحاق بن ابراہیم:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اسماء بنت ابی بکر الصدیق:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الأ سنوی: یہ عبدالرحیم بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

أشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اصبغ: یہ اصبغ بن الفرج ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الاوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ب

البابرتی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البراء بن عازب:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

البرکوی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

البغوی: یہ الحسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البلقینی: یہ عمر بن رسلان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البندنیجی: یہ محمد بن ہبت اللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

بہز بن حکیم:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

البیضاوی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ت

الترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

التسولی: یہ علی بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

جابر بن عبداللہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الجراعی (۳۳۱-۴۱۲ھ)

یہ عبدالجبار بن محمد بن عبداللہ بن محمد بن ابی الجراح ہیں، کنیت ابومحمد، نسبت المرزباتی، الجراحی ہے، صالح ثقہ شیخ ہیں، ہرات میں سکونت اختیار کی، پھر وہاں ابوالعباس محمد بن احمد بن محبوب تاجر کی سند سے جامع ترمذی کا درس دیا تو ان سے ایک مخلوق نے کتاب کا درس لیا، ان میں سے ابوعامر محمد بن القاسم الازدی، ابواسماعیل عبداللہ بن محمد شیخ الاسلام وغیرہ ہیں، ابوسعد سمعانی نے الانساب میں کہا ہے کہ: وہ ثقہ اور صالح ہیں۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۷/۲۵۷؛ تذکرۃ الحفاظ ۳/۱۰۵۲؛ شذرات الذہب ۳/۱۹۵]

الجرجانی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ح

حافظ العراقی: یہ عبدالرحیم بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الحسن البصری: یہ الحسن بن یسار ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحسن بن علی:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحلبی: یہ ابراہیم بن محمد الحلبی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

حماد بن ابی سلیمان:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

حمنۃ بن جحش:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الحموی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

خ

الخادمی (؟-۱۱۶۸ھ میں زندہ تھے)
یہ محمد بن محمد بن مصطفیٰ بن عثمان ہیں، کنیت ابوسعید، نسبت الخادمی ہے، فقیہ، اصولی عالم تھے، بعض علوم میں ماہر تھے۔
بعض تصانیف: "البريقة المحمودية فى شرح الطريقة المحمدية"، "الشريقة النبوية فى السيرة الأحمدية"، "حاشية على دررالحكام فى شرح غرر الأحكام"، فقہ حنفی کے فروع میں "خزائن الجواهر ومخازن الزواهر" اور "منافع الدقائق فى شرح مجمع الحقائق" ہے۔
[معجم المؤلفين ۱۱/۳۰۱؛ فہرست الخديوية ۲/۷۰؛ فہرس الأزہرية ۲/۷۲؛ معجم المطبوعات ۸۰۸]

الخرشی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

الخصاف: یہ احمد بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

الخلال: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

خواہر زادہ: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج۳ص......میں گذر چکے۔

د

الدارقطنی: یہ علی بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۳ص......میں گذر چکے۔

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

الدقاق: ابوعلی (تیسری صدی میں باحیات تھے):
یہ ابوعلی الدقاق الرازی، صاحب کتاب الحیض ہیں، موسی بن نصر الرازی سے پڑھا اور ابوسعید البردعی کے استاذ تھے۔
[الجواہر المضیۃ ۲/۲۵۹]

الدمیری: یہ محمد بن موسیٰ ہیں:
ان کے حالات ج۲۵ص......میں گذر چکے۔

ر

الرازی: یہ احمد بن علی الجصاص ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

الرازی: یہ محمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

الراغب: یہ الحسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج٦ ص...... میں گذر چکے۔

الرافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

رجب بن احمد (؟-۱۰۸۷ھ)
یہ رجب بن احمد ہے، نسبت الآمدی، القیصری، الرومی، الحنفی ہے، مدرس، واعظ تھے۔
بعض تصانیف: ''الوسیلة الأحمدیة فی شرح الطریقة المحمدیة''، ''جامع الأزهار ولطائف الأخبار'' فی الموعظة۔
[ہدیۃ العارفین ۱/۳٦۵؛ فہرس الأزہریۃ ٦/۱۹۸؛ معجم المؤلفین ۴/۱۵۲]

الرحیبانی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

الرملی: یہ احمد بن حمزہ ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الرملی: یہ خیرالدین الرملی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الرویانی: یہ عبدالواحد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ز

الزرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الزبیدی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۵ ص...... میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہزیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الزیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

س

سالم بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

السبکی: یہ عبدالوہاب بن علی بن عبدالکافی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

السبکی الکبیر: یہ علی بن عبدالکافی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سفیان بن ابی زہیر: (؟-؟)
یہ سفیان بن ابی زہیر الازدی ہیں، نسبت از دشنوءۃ کی طرف ہے، مدینی اور خلیفہ نے کہا ہے کہ ان کے والد کا نام قِرد تھا، اور ایک قول ہے کہ ابن نمیر بن مرارۃ بن عبداللہ بن مالک ہیں، انہیں شرف صحابیت حاصل تھا، اہل مدینہ میں ان کا شمار ہوتا ہے، نبی علیہ السلام سے روایت کی ہے، اور ان سے سائب بن یزید، عبداللہ بن زبیر اور ان کے بھائی عروۃ بن الزبیر نے روایت کی ہے، ان سے ان حضرات کے نزدیک دو حدیثیں ہیں، ان میں سے ایک کتا پالنے کے بارے میں اور دوسری مدینہ کی فضیلت کے بارے میں۔

[اسد الغابۃ ۲/۳۱۹؛ الإصابۃ ۳/۱۲۲؛ تہذیب التہذیب ۴/۱۱۰؛ تہذیب الکمال ۱۱/۱۴۵]

سفیان الثوری:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سفیان بن عیینہ:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

سلمان الفارسی:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

سلیم بن ایوب (۳۶۰-۴۴۷ھ):
یہ سلیم بن ایوب بن سلیم ہیں، ابوالفتح نسبت الرازی، شافعی ہے،

فقیہ، قاری اور محدث ہیں، ابوالقاسم بن عسا کر نے کہا ہے: مجھے یہ معلوم ہوا ہے کہ سلیم نے چالیس سال کی عمر کے بعد علم فقہ حاصل کیا، اور کہا کہ ممتاز فقیہ تھے، فقہ وغیرہ میں بہت زیادہ کتابیں تصنیف کیں، اور تدریس کا فریضہ انجام دیا اور پہلے شخص ہیں جس نے اس علم کو مختلف صورتوں میں پھیلایا، اوران سے ایک جماعت نے فائدہ اٹھایا، ان میں سے فقیہ نصر ہیں، محمد بن عبدالملک الجعفی اور محمد بن جعفر التیمی اور حافظ احمد بن محمد بن البصیر، الرازی اور ابوحامد الاسفرائینی سے علم حدیث حاصل کیا، اوران حضرات سے اوران کے علاوہ اساتذہ سے فقہ کی تعلیم حاصل کی، ان سے ابوبکر الخطیب، ابومحمد الکتانی، فقیہ نصر المقدسی، سہل بن بشر الاسفرائینی، اور ابوالقاسم النسیب وغیرہ نے احادیث روایت کی ہے، اورنسیب نے کہا ہے کہ وہ ثقہ، فقیہ، قاری اور محدث تھے۔

بعض تصانیف: "البسملة"، "غسل الرجلين" ہے، اوران کی ایک مشہور بڑی تفسیر ہے، اوراس کے علاوہ کتابیں ہیں۔

[سیر اعلام النبلاء ۱۷/۶۴۵؛ تہذیب الأسماء واللغات ۱/۱/۲۳۱؛ طبقات السبکی ۴/۳۸۸]

سلیمان بن یسار:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

السمنانی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۶ ص...... میں گذر چکے۔

سمرۃ بن جندب:

ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

السیر جی (۷۷۸-۸۶۲ھ)

یہ احمد بن یوسف بن محمد بن محمد بن محمد ہیں، کنیت ابوالعباس ہے، دراصل الحلوجی کے رہنے والے تھے، نسبت المحلی پھر القاہری ہے، فقہاء شافعیہ میں سے ہیں، فقیہ، علم فرائض کے ماہر، حساب داں تھے، تدریس وافتاء کے منصب پر فائز رہے۔

بعض تصانیف: "الطراز المذهب في احكام المذهب، "مختصر شواهد الألفية للعيني" اورایک مختصر قصیدہ نظم کیا اور اس کا نام "المريعة" رکھا، اور یہ حساب، فرائض، وصایا، الجبرا اور مقابلہ وغیرہ پر مشتمل ہے، اورایک جلد میں اس کی شرح لکھی۔

[الضوء اللامع ۲/۲۴۹؛ النجوم الزاہرۃ ۱۶/۱۹۰؛ الأعلام ۱/۲۷۴؛ المعجم المؤلفين ۲/۲۱۴]

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابوبکر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ش

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشاطبی: یہ قاسم بن مرۃ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشبر املسی: یہ علی بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشرنبلالی: یہ حسن بن عمار ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشربینی: یہ عبدالرحمٰن بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

شرف الدین الغزی: (؟-۱۰۰۵ھ)
یہ شرف الدین بن عبدالقادر بن برکات ابن ابراہیم ہیں، ابن حبیب الغزنی الحنفی سے معروف ہیں، حنفی فقیہ ہیں، تفسیر اور عربیت کے عالم تھے، (فلسطین) کے اہل غزہ میں سے تھے۔
بعض تصانیف: "تنویر البصائر" حاشیة علی الأشباه والنظائر لابن نجیم، "محاسن الفضائل بجمع الرسائل" آراء الصادی فی الجواب عن أبی السعود العمادی" ہیں۔
[خلاصة الأثر ۲/۲۲۳؛ الأعلام ۴/۱۶۳؛ ہدیة العارفین ۱/۵۹۹]

الشروانی: یہ شیخ عبدالحمید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشیخان:
شیخین سے مراد جو اصطلاح مجاہرۃ ہے، وہ ابن قدامہ المقدسی اور المجد عبدالسلام بن تیمیہ ہیں:
ان دونوں کے حالات ج ا/ص ...... اور ج ا/ص...... میں گذر چکے ہیں۔

الشیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ص

صاحب البحر الرائق: یہ زین الدین ابن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب التبصرہ: یہ ابراہیم بن علی ابن فرحون ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب تہذیب الفروق: یہ محمد علی ابن حسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب التنبیہ: یہ ابراہیم بن عبد الصمد ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الحاوی: یہ علی بن محمد الماوردی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب دستور العلماء: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الطراز: السیر جی:
ان کے حالات ج............ص...... میں گذر چکے۔

صاحب فتح القدیر: یہ محمد بن عبد الواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب فواتح الرحموت: یہ عبد العلی ابن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الکنز: یہ عبد اللہ بن احمد النسفی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب المختار: یہ عبد اللہ بن محمود ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب النہر: یہ عمر بن ابراہیم بن نجیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الہدایہ: یہ علی بن ابی بکر المرغینانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الصاحبان:
اس لفظ سے مراد کا بیان ج ۱ ص...... میں گذر چکا۔

الصاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صدر الشہید: یہ عمر بن عبد العزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

صفوان بن عسال:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

الصنعانی: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

ط

طاؤس بن کیسان:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الطحطاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عباد بن تمیم: (؟-؟)

یہ عباد بن تمیم بن عزیمۃ الانصاری ہیں، نسبت المازنی، المدنی ہے، انہوں نے اپنے چچا حضرت عبداللہ بن زید بن عاصم المازنی سے روایت کی ہے، اور یہ تمیم کے اخیافی بھائی تھے، نیز ابوقتادہ الانصاری اور ابوسعید الخدری وغیرہ سے روایت کی ہے، اور ان سے عمر بن یحییٰ بن سعید الانصاری، ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم، زہری اور عمر بن یحییٰ بن عمارۃ وغیرہ نے روایت کی ہے، واقدی نے کہا ہے کہ عباد نے کہا ہے: میں غزوہ خندق کے دن پانچ سال کا تھا، اور ابن اسحاق اور نسائی نے کہا ہے کہ آپ ثقہ ہیں، اور ابن حبان نے ثقات میں ان کا تذکرہ کیا ہے، عجلی مدنی نے کہا ہے کہ وہ تابعی ثقہ تھے۔

[تہذیب التہذیب ۵/۹۰]

عبدالرحمٰن بن عوف:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عباس:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عدی بن الحمراء (؟-؟)

یہ عبداللہ بن عدی بن الحمرا ہیں، کنیت ابوعمر، نسبت الزہری ہے، اور ایک قول ہے کہ کنیت ابوعمرو ہے، ان کا شمار اہل حجاز میں ہوتا ہے، انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے، اور ان سے محمد بن جبیر بن مطعم اور ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن نے روایت کی ہے، اسماعیل بن اسحاق القاضی نے کہا ہے: عبداللہ بن عدی بن الحمراء قرشی زہری، وہ صحابی ہیں، جنہوں نے رسول پاک ﷺ سے حزورہ نامی جگہ میں مکہ کی فضیلت کے بارے میں آپ کے قول کی سماعت کی ہے، اور آپ وہ عبداللہ ابن عدی نہیں ہیں، جن سے عبیداللہ بن عدی بن الخیار نے

روایت کی ہے، ان سے ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے روایت کی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۵/۳۱۸؛ اسد الغابۃ ۳/۲۲۵؛ الاستیعاب ۳/۹۴۸؛ تہذیب الکمال ۱۵/۲۸۹]

عبداللہ بن عمر:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمرو:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن مسعود:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبدالوہاب البغدادی: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱۳ ص...... میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

العدوی: یہ علی بن احمد المالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عروہ بن الزبیر:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عزالدین بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عطاء بن ابی رباح:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عقبہ بن عامر:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عکرمہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمران بن حصین:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن دینار:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

عیسی المنکلاتی (۶۶۴-۷۴۳ھ)

یہ عیسی بن مسعود بن المنصور بن یحیی بن یونس ہیں، کنیت ابوالروح، نسبت المنکلاتی، الحمیری، الزواوی، المالکی ہے، فقیہ اور علوم میں مستند عالم تھے، انہوں نے بجایۃ اور اسکندریہ میں علم فقہ حاصل کیا اور اس میں منصب قضاء پر فائز کئے گئے، پھر دمشق میں تقریباً دو سالوں تک قاضی رہے، پھر مصر کے علاقوں کی طرف لوٹ آئے اور وہاں نیابت قضاء پر فائز کئے گئے، پھر مالکیہ کی درسگاہ میں مصر میں مالکی تدریس کے منصب پر فائز کئے گئے، اور انہوں نے قضاء کی ذمہ داری چھوڑ دی اور تصنیف وتدریس میں مشغول ہوگئے، چنانچہ انہوں نے صحیح مسلم کی شرح لکھی اور اس کا نام ''اکمال الکمال'' رکھا، ابن فرحون نے کہا ہے کہ ان کو علم فقہ، اصول، عربیت اور علم فرائض میں یدطولی حاصل تھا، مختصر ابن الحاجب اور موطا امام مالک کو زبانی یاد کرلیا تھا اور مصر وشام کے علاقوں میں مذہب مالکی کے مطابق فتوی دینے کی سرداری آپ پر ختم ہوگئی۔

بعض تصانیف: ''إکمال الکمال'' شرح مختصر بن الحاجب، ''شرح المدونۃ''، ''الوثائق والمناسک'' فی علم المساحۃ، ''مناقب إمام مالک'' ہیں۔

[الدیباج المذہب ص ۱۸۲، ۱۸۴؛ شجرۃ النور الزکیۃ ۱/۲۱۹]

العینی: یہ محمود بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

غ

الغزالی (؟-۵۲۰ھ)

یہ احمد بن محمد بن محمد بن احمد ہیں، کنیت ابوالفتوح، لقب مجد الدین الطوسی ہے، واعظ ہیں، امام ابوحامد محمد بن محمد الغزالی کے بھائی ہیں۔
[طبقات السبکی ۴/۵۴]

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ف

فضالہ بن عبید:
ان کے حالات ج ۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

الفیومی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۵ ص...... میں گذر چکے۔

ق

القاضی ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

القاضی حسین: یہ حسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

قاضی خان: یہ حسن بن منصور ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

القاضی عیاض: یہ عیاض بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامۃ:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

القدوری: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

القفال الشاشی: یہ محمد بن علی الشاشی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

القہستانی: یہ محمد بن حسام الدین ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص...... میں گذر چکے۔

قیس بن السکن الأسدی (؟-مصعب کے زمانہ میں کوفہ میں وفات پائی)

یہ قیس بن سکن الأسدی الکوفی ہیں، انہوں نے ابن مسعود اور الاشعث بن قیس سے روایت کی ہے، اور ان سے ان کے صاحبزادے نعمان، نیز ابواسحاق السبیعی، عمارۃ بن عمیر اور ابوالشعثاء المحاربی نے روایت کی ہے، ابن معین اور ابوحاتم نے کہا ہے کہ ثقہ تھے، اور ابوالشعثاء نے ان کو ابن مسعود کے اصحاب فقہاء میں شمار کیا ہے، اور ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے، مسلم اور نسائی نے ان سے ایک حدیث روایت کی ہے، اور بخاری نے کہا ہے کہ محمد بن الصباح نے شریک عن أشعث بن سلیم عن ابیہ کی سند سے کہا ہے کہ

میں نے عبداللہ (ابن مسعود) کے فقیہ اصحاب حارث بن سوید، قیس بن سکن الأسدی اور عمرو بن میمون کو دیکھا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۸/۳۹۷؛ طبقات ابن سعد ۶/۱۷۶؛ ثقات ابن حبان ۵/۳۰۹؛ تہذیب الکمال ۲۴/۵۰، ۵۳]

قیس بن عباد:

ان کے حالات ج۱۱ص...... میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبیداللہ بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

الکمال بن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ل

لقیط بن صبرۃ:

ان کے حالات ج۲۸ص...... میں گذر چکے۔

لیث بن سعد:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

م

المازری: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

المتولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المحاملی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

المحلی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المرغینانی: یہ علی بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مرۃ الہمدانی (؟-۷۶ھ)
یہ مرۃ بن شراحیل ہمدانی بکیلی ہیں، کنیت ابواسماعیل، نسبت الکوفی ہے، مرۃ الطیب اور مرۃ الخیر کے نام سے مشہور ہیں۔ ان کی عبادت کی وجہ سے انہیں یہ لقب دیا گیا، انہوں نے حذیفہ بن الیمان، زید بن ارقم، عبداللہ بن مسعود، علقمہ بن قیس، علی بن ابی طالب، عمر بن الخطاب، ابوبکر صدیق اور ابوذر غفاری رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت کیا۔

اور ان سے اسلم کوفی، اسماعیل بن ابی خالد، حصین بن عبدالرحمٰن اور عطاء بن السائب وغیرہ نے روایت کیا۔ اسحاق بن منصور کہتے ہیں کہ یحییٰ بن معین نے انہیں ثقہ کہا ہے اور محمد بن سعد نے کہا کہ وہ ثقہ ہیں۔ ان کی وفات حجاج بن یوسف کے زمانہ میں جماجم کے بعد ہوئی ہے اور ابن حبان نے الثقات میں فرمایا کہ وہ ثقہ ہیں۔ عجلی نے کہا کہ: وہ ثقہ تابعی ہیں۔

[تہذیب الکمال ۲۷/۳۷۹، ۳۸۱؛ تہذیب التہذیب ۱۰/ ۸۸]

المزنی: یہ اسماعیل بن یحییٰ المزنی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مسلم: یہ مسلم بن الحجاج ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

معاذ بن جبل:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

معاویہ بن ابی سفیان:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

معاویہ بن حیدہ (؟-؟)
یہ معاویہ بن حیدۃ بن معاویۃ بن قشیر بن کعب بن ربیعہ بن عامر

ہیں، یہ ان صحابہ کرام میں ہیں جنہوں نے بصرہ میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ انہوں نے نبی ﷺ سے حدیث روایت کی ہے اور ان سے ان کے بیٹے حکیم بن معاویہ، عروہ بن رویم لخمی اور عبداللہ بن حمید کے والد حمید المزنی وغیرہ نے حدیث روایت کی ہے۔ محمد بن سعد فرماتے ہیں: وہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، آپ کی صحبت میں رہے اور کچھ چیزوں کے بارے میں آپ ﷺ سے دریافت کیا اور آپ ﷺ سے چند احادیث روایت کی ہیں۔ محمد بن السائب کلبی فرماتے ہیں کہ میرے والد نے مجھے بتایا کہ خراسان میں ان سے ان کی ملاقات ہوئی ہے اور انہوں نے فرمایا کہ انہوں نے خراسان کی جنگ میں شرکت کی تھی اور وہیں ان کی وفات ہوئی۔

[تہذیب الکمال ۲۸/۱۷۲؛ تہذیب التہذیب ۱۰/۲۰۵؛ اسد الغابہ ۴/۳۸۵؛ الاستیعاب ۳/۱۴۱۵]

المھلب: (؟-۸۳ھ)

یہ المھلب بن اَبی صفرہ ہیں، کنیت ابوسعید، نسبت البصری ہے، حاکم فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں ان کی پیدائش ہوئی اور ان کے والد اپنی دس اولاد کو لے کر حضرت ابوبکرؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور مہلب ان سب میں چھوٹے تھے۔ حضرت عمرؓ نے انہیں دیکھا اور ابوصفرہ سے مہلب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ ان سب کے سردار ہیں۔ انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص، ابن عمر، سمرہ بن جندب اور البراء بن عازب رضی اللہ عنہم وغیرہ سے حدیث روایت کی اور ان سے ابواسحاق سبیعی، سماک بن حرب اور عمر بن سیف بصری وغیرہ نے حدیث روایت کی ہے۔ محمد بن سعد نے انہیں اہل بصرہ کے تابعین کے پہلے طبقہ میں ذکر کیا ہے، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے ان سے ایک حدیث ابواسحاق کی روایت سے نقل کی ہے اور ابن حبان نے ثقات تابعین میں ان کا ذکر کیا ہے۔

[طبقات ابن سعد ۷/۱۲۹؛ ثقات ابن حبان ۵/۴۵۱؛ تہذیب الکمال ۲۹/۸؛ الاصابہ ۳/۵۳۵؛ تہذیب التہذیب ۱۰/۳۲۹]

المواق: یہ محمد بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

المیدانی: یہ عبدالغنی بن طالب ہیں:

ان کے حالات ج ۵ ص ۳...... میں گذر چکے۔

ن

النخعی: یہ ابراہیم بن النخعی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

النسائی: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

النسفی: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

النعمان بن بشیر:

ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

نعیم بن عبداللہ المجمر:

ان کے حالات ج ۴ ۳ ص...... میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحییٰ بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ھ

ہشام بن زید (؟-؟)

یہ ہشام بن زید بن انس بن مالک الانصاری ہیں، انہوں نے اپنے دادا حضرت انس بن مالک سے روایت کی ہے، ان سے حماد بن سلمہ، شعبہ بن الحجاج، عبداللہ بن عون وغیرہ نے روایت کی ہے، اسحاق بن منصور نے یحییٰ بن معین کے حوالہ سے کہا ہے کہ آپ ثقہ ہیں، اور ابوحاتم نے کہا ہے کہ آپ حدیث کے باب میں صالح ہیں، ابن حبان نے آپ کا تذکرہ ثقات میں کیا ہے۔

[تاریخ البخاری الکبیر ۸/؛ الترجمہ ۲۶۷۶؛ ثقات ابن حبان ۵/۵۰۲؛ تہذیب التہذیب ۱۱/۳۹؛ تہذیب الکمال ۳۰/۲۰۴]

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۳۷

مرض الموت ـــــ مصاہرۃ

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

© جملہ حقوق بحق وزارت اوقاف واسلامی امور کویت محفوظ ہیں
پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون: 91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۃ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہیئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۳۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۳۱	مرض الموت	۳۷-۶۰
۱	تعریف	۳۷
۲	حکم کے اعتبار سے مرض موت میں داخل حالات	۳۸
۳	پرانے امراض کا حکم	۳۹
۴	مرض الموت میں اختلاف	۴۰
	مرض الموت میں ہبہ	۴۱
۵	اول: غیر مدیون مریض کا ہبہ جس پر قبضہ ہوجائے	۴۱
۶	دوم: مدیون مریض کا ہبہ جس پر قبضہ ہوجائے	۴۲
۷	سوم: مریض کا ہبہ جس پر قبضہ نہ ہو	۴۳
۸	مرض کی حالت میں اللہ تعالی کے مالی حقوق کی ادائیگی	۴۳
۹	واہب کا مریض موہوب کے ہبہ سے رجوع	۴۴
	مرض الموت میں مال کی کفالت	۴۴
۱۰	اول: غیر مدیون مریض کی کفالت	۴۴
۱۱	دوم: مدیون مریض کی کفالت	۴۵
	مرض الموت میں وقف	۴۶
	اول: غیر مدیون کا وقف	۴۶
۱۲	الف- غیر مدیون مریض اجنبی پر وقف کرے	۴۶
۱۳	ب- غیر مدیون مریض وارث پر وقف کرے	۴۶
۱۴	ج- مریض مدیون کا وقف	۴۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
	مرض الموت میں مالی تصرفات	۴۷
	اول: مرض الموت میں بیع	۴۷
۱۵	الف- غیر مدیون مریض اپنا مال اجنبی سے فروخت کرے	۴۷
۱۶	ب- مدیون مریض کسی اجنبی شخص سے اپنا مال بیچے	۴۹
	ج- مریض اپنا مال وارث سے فروخت کرے	۴۹
۱۷	غیر مدیون مریض اپنا مال کسی وارث سے فروخت کرے	۴۹
۱۸	مدیون مریض کا اپنے مال کو کسی کے ہاتھ بیچنا	۵۱
۲۰	دوم: مرض الموت میں اجارہ	۵۲
۲۱	سوم: مرض الموت میں شادی	۵۲
۲۲	چہارم: مرض الموت میں طلاق	۵۳
۲۳	پنجم: مرض الموت میں ابراء کا حکم	۵۳
۲۵	ششم: مرض الموت میں خلع	۵۴
۲۶	ہفتم: مرض الموت میں اقرار	۵۴
۲۸	مرض الموت میں وقف کا اقرار	۵۷
۲۹	مرض الموت میں طلاق دینے کا اقرار	۵۷
۳۰	ہشتم: مریض کا بعض قرض خواہوں کے قرضوں کو ادا کرنا	۵۸
	مرضع	۶۰
	دیکھئے: رضاع	
۱-۸	**مرفق**	۶۰-۶۴
۱	تعریف	۶۰
۲	متعلقہ الفاظ: عضد، ید	۶۰
	اجمالی حکم	۶۱
۴	وضو میں کہنی دھونا	۶۱
۵	سجدہ میں کہنی رکھنے کی کیفیت	۶۲
۶	کہنی میں قصاص	۶۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷	کہنی کی دیت	۶۳
۸	عورت کی دونوں کہنیوں کی طرف دیکھنا	۶۳
	مرہون	۶۴
	دیکھئے: رہن	
۱-۵	**مروءۃ**	۶۴-۶۷
۱	تعریف	۶۴
۲	متعلقہ الفاظ: عدالت	۶۴
	مروءت سے متعلق احکام	۶۵
۳	شہادت میں مروءت	۶۵
۴	خلاف مروءت کام	۶۵
۵	دوسری قسم: گھٹیا حرفتیں	۶۶
۱-۱۶	**مرور**	۶۷-۷۳
۱	تعریف	۶۷
۲	متعلقہ الفاظ: وقوف	۶۷
	گذرنے سے متعلق احکام	۶۷
۳	نمازی کے آگے سے گذرنا	۶۸
۴	ممنوع گذرنے کی جگہ	۶۸
۵	مسجد حرام میں نمازی کے آگے سے گذرنا	۶۸
۶	گذرنے والے کو دفع کرنے کے نقصان کا ضمان	۶۹
۷	نماز کے ٹوٹنے اور اس کے اندر کمی آنے میں نمازی کے سامنے سے گذرنے کا اثر	۷۰
۸	مقتدیوں کے آگے سے گذرنا	۷۰
۹	غصب کردہ جگہ میں مصلی کے سامنے سے گذرنا	۷۰
۱۰	دوسرے کی ملکیت میں گذرنا	۷۱
۱۱	عام وخاص راستہ سے گذرنا	۷۱
۱۲	مسجد میں محدث کا گذرنا	۷۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۳	عاشر پر گذرنا	۷۱
۱۴	وطن کے پاس سے گذرنے کا اثر قصر صلاۃ میں	۷۲
۱۵	پانی پر سے گذرنا اور اس سے وضو نہ کرنا	۷۲
۱۶	گذرنے کا حق	۷۳
	مروہ	۷۴
	دیکھئے: سعی	
	مرئی	۷۴
	دیکھئے: بلعوم	
	مریض	۷۴
	دیکھئے: مرض	
	مزابنہ	۷۴
	دیکھئے: بیع المزابنہ	
۱-۶	**مزاح**	۷۵-۷۷
۱	تعریف	۷۵
۲	شرعی حکم	۷۵
۳	قاضی کا مذاق	۷۶
۴	مذاق کرنے والے کے تصرفات	۷۶
۵	اقرار کے بعد مذاق کا دعوی	۷۶
۶	بیع میں مذاق کا دعوی کرنا	۷۶
۱-۵	**مزاحمت**	۷۷-۸۱
۱	تعریف	۷۷
	مزاحمت سے متعلق احکام	۷۷
۲	رکوع میں مزاحمت	۷۷
۳	سجدہ میں مزاحمت	۷۸
۴	اژدحام میں موت	۸۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵	حجر اسود کے استلام پر بھیڑ	۸۱
۱-۵۸	**مزارعت**	۸۲-۱۱۹
۱	تعریف	۸۲
۲	متعلقہ الفاظ: مساقات، اجارہ	۸۲
۴	مزارعت کا حکم	۸۳
۵	مزارعت کی مشروعت میں حکمت	۸۵
۶	مزارعت کے ارکان	۸۵
۷	مزارعت کی حقیقت	۸۵
۸	عقد مزارعت کی صفت	۸۶
	مزارعت کی صحت کی شرائط	۸۷
۹	اول: عاقدین کے ساتھ مخصوص شرطیں	۸۷
۱۰	دوم: بیج کے ساتھ مخصوص شرطیں	۸۷
۱۱	بیج کی مقدار کی تحدید	۸۸
۱۲	کس پر بیج ہوگا؟	۸۸
۱۳	سوم: زمین کی پیداوار کی بابت شرطیں (پیداوار کی تقسیم)	۸۹
۱۴	چہارم: زمین (محل مزارعت) کے ساتھ خاص شرطیں	۹۱
۱۵	نقد کرایہ پر دی گئی زمین میں مزارعت کا جواز	۹۲
۱۶	پنجم: مزارعت میں طے شدہ امر کے ساتھ مخصوص شرطیں	۹۲
۱۷	ششم: مدت سے متعلق شرطیں	۹۳
۱۸	شافعیہ کے نزدیک مزارعت کی شرطیں	۹۳
۱۹	مزارعت کے لئے مفسد شرائط	۹۴
۲۰	مزارعت کی صورتیں	۹۷
۲۱	صحیح مزارعت کی کچھ صورتیں	۹۷
۲۸	مزارعت فاسدہ کی کچھ صورتیں	۱۰۰
	عقد مزارعت کے آثار	۱۰۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳۵	اول: صحیح مزارعت پر مرتب ہونے والے آثار واحکام	۱۰۳
۳۶	دوم: مزارعت فاسدہ پر مرتب ہونے والے آثار واحکام	۱۰۵
۳۷	عقد مزارعت میں ضمان	۱۰۹
۳۸	عقد مزارعت کے فسخ کے اسباب	۱۰۹
	اول: ایسا عذر اضطراری جو عقد مزارعت کو برقرار رکھنے سے مانع ہو	۱۰۹
۳۹	الف- مالک زمین کو پیش آنے والا عذر	۱۱۰
۴۰	ب- مزارع کو پیش آنے والا عذر	۱۱۰
۴۱	دوم: صراحۃ یا دلالۃ عقد مزارعت کو فسخ کرنا	۱۱۰
۴۲	سوم: مدت کا اختتام	۱۱۱
۴۳	چہارم: عاقدین میں سے کسی ایک کی موت	۱۱۱
۴۴	پنجم: مزارعت کی زمین کا کوئی مستحق نکل آئے	۱۱۱
	فسخ پر مرتب ہونے والے آثار واحکام	۱۱۲
۴۵	الف- کاشت سے قبل فسخ	۱۱۲
	ب- کاشت کے بعد فسخ	۱۱۲
۴۶	پہلی حالت: فصل پکنے کے بعد فسخ	۱۱۲
۴۷	دوسری حالت: فصل پکنے سے پہلے فسخ	۱۱۲
	عاقدین میں سے کسی ایک کی موت کا اثر	۱۱۳
۴۸	الف- صاحب زمین کی موت	۱۱۳
۴۹	ب- مزارع کی موت	۱۱۳
۵۰	حصوں کی شرط اور صاحب بیج کے بارے میں اختلاف	۱۱۴
۵۱	مزارعت میں تولیہ اور شرکت	۱۱۵
	مزارعت میں وکالت	۱۱۶
۵۲	پہلی حالت: وکالت صاحب زمین کی طرف سے ہو	۱۱۶
۵۳	دوسری حالت: مزارع کی طرف سے وکیل بنانا	۱۱۷
۵۴	مزارعت میں کفالت	۱۱۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵۵	عشری زمین میں مزارعت	۱۱۹
۵۶	رہن پر رکھی زمین میں عقد مزارعت	۱۱۹
۵۷	ماذون (اجازت والے) غلام کا زمین مزارعت پر لینا	۱۱۹
۵۸	اپنے حصے کو نہ بیچنے یا نہ ہبہ کرنے کی شرط لگانا	۱۱۹
۱-۱۸	**مزایدہ**	۱۲۰-۱۲۷
۱	تعریف	۱۲۰
۲	متعلقہ الفاظ: نجش، البیع علی بیع الغیر، السوم علی سوم الغیر	۱۲۰
۵	شرعی حکم اور تشریع کی حکمت	۱۲۱
۶	مزایدہ کا رکن (مزایدہ میں ایجاب وقبول کی کیفیت)	۱۲۲
۷	بیع مزایدہ میں شرکت کرنے والے شرکاء پر خریداری کا لزوم مجلس مناداۃ میں (نیلامی کی مجلس) کے اندر ہے، اگرچہ ان سے زیادہ بولی لگائی ہو	۱۲۲
۸	مجلس نیلامی کے بعد بیع مزایدہ کے شرکاء پر خریداری کا لزوم	۱۲۳
۹	بیع مزایدہ میں ایجاب سے رجوع کا اختیار	۱۲۳
۱۰	بیع مزایدہ میں خیار مجلس	۱۲۴
۱۱	بیع مزایدہ مکمل ہونے کے بعد شرکاء میں سے کسی کی طرف سے اضافہ	۱۲۴
۱۲	دو آدمیوں کی طرف سے مماثل اضافہ	۱۲۵
۱۳	بیع مزایدہ میں خیار عیب	۱۲۵
۱۴	بیع مزایدہ میں خیار عیب کی وجہ سے مطالبہ کس پر ہوگا	۱۲۵
۱۵	بیع مزایدہ میں غبن کا دعوی	۱۲۵
۱۶	بیع مزایدہ میں نجش	۱۲۶
۱۷	نیلامی کے بعض خریداروں کے ساتھ خریداری میں دلال کی مشارکت بائع کے علم کے بغیر	۱۲۶
۱۸	ایک متعین قیمت کے بعد زیادہ بولی نہ لگانے پر اتفاق	۱۲۷
	مزبلہ	۱۲۷
	دیکھئے: زبل	
۱-۱۱	**مزدلفہ**	۱۲۸-۱۳۷
۱	تعریف	۱۲۸

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	متعلقہ الفاظ: منی، مشعرحرام	۱۲۸
	مزدلفہ سے متعلق احکام	۱۲۹
۴	مزدلفہ میں حاجیوں کی شب گزاری	۱۲۹
۶	عورتوں اور کمزوروں کو منیٰ پہلے روانہ کرنا	۱۳۰
۷	مزدلفہ میں مغرب اور عشاء دونمازوں کی ایک ساتھ ادائیگی	۱۳۱
۸	مشعرحرام میں وقوف اور دعا	۱۳۴
۱۱	مزدلفہ سے کنکری مارنے کے لئے کنکریاں اٹھانا	۱۳۷
۱-۴	**مزفت**	۱۳۸-۱۴۰
۱	تعریف	۱۳۸
۲	متعلقہ الفاظ: حنتم، نقیر	۱۳۸
	اجمالی حکم	۱۳۸
۴	مزفت میں نبیذ بنانے کا حکم	۱۳۸
۱-۵	**مزکی**	۱۴۱-۱۴۲
۱	تعریف	۱۴۱
۲	قاضی کے یہاں مزکیوں کی بحالی	۱۴۱
۳	مزکی سے متعلق شرائط	۱۴۱
۴	تزکیہ کے گواہوں کی تعداد	۱۴۱
۵	مزکیوں کا گواہوں کی تعدیل سے رجوع	۱۴۲
۱-۹	**مزمار**	۱۴۲-۱۴۴
۱	تعریف	۱۴۲
۲	متعلقہ الفاظ: معازف	۱۴۲
۳	شرعی حکم	۱۴۳
۴	بانسری اور دیگر پھونکنے والے باجوں سے لطف اندوز ہونے کا حکم	۱۴۳
۵	بانسری بیچنے کا حکم	۱۴۳
۶	بانسری بجانے کے سیکھنے اور سکھانے کا حکم	۱۴۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷	بانسری بنانے کا حکم اور بنانے والے کی شہادت	۱۴۴
۸	کسی مسلمان کی بانسری چوری کرنے اور توڑنے کا حکم	۱۴۴
۹	بانسری سننے والے کی شہادت	۱۴۴
	مسابقہ	۱۴۴
	دیکھئے: سباق	
	مساجد	۱۴۴
	دیکھئے: مسجد	
۱-۴	**مسارقہ**	۱۴۵-۱۴۷
۱	تعریف	۱۴۵
	مسارقہ کے احکام	۱۴۵
۲	الف-نظر کا چرانا	۱۴۵
۳	ب-جس سے نکاح کا ارادہ ہو اس کو چپکے سے دیکھنے کا حکم	۱۴۷
۴	ج-چپکے چپکے کسی کی بات سننا	۱۴۷
۱-۵۲	**مساقات**	۱۴۸-۱۸۴
۱	تعریف	۱۴۸
۲	متعلقہ الفاظ: مزارعہ، مناصبہ، اجارہ	۱۴۸
۵	شرعی حکم	۱۴۹
۶	لزوم اور عدم لزوم کے اعتبار سے عقد مساقات کا حکم	۱۵۰
۷	عقد مساقات کی مشروعیت کی حکمت	۱۵۱
۸	عقد مساقات کے ارکان	۱۵۱
۹	رکن اول: عاقدین	۱۵۱
۱۰	رکن دوم: صیغہ	۱۵۲
	رکن سوم: محل عقد اور اس کی شرطیں	۱۵۲
۱۱	اول: محل مساقات ان چیزوں میں سے ہو جن میں مساقات جائز ہے	۱۵۲
۱۷	دوم: محل مساقات معلوم ومتعین ہو	۱۵۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۸	سوم: ایسا درخت ہو جس کا پھل سینچائی اور نگرانی سے بڑھتا ہو	۱۵۶
۱۹	چہارم: تخلیہ یعنی مکمل طور پر حوالگی	۱۵۶
۲۰	چوتھا رکن: پھل	۱۵۶
۲۱	پانچواں رکن: عمل	۱۵۷
۲۱	اول: عمل، صرف عامل تک محدود ہو، مالک پر عمل کے کسی حصہ کی شرط نہ ہو	۱۵۷
۲۲	دوم: عامل پر کسی ایسی چیز کی شرط نہ لگائی گئی ہو جو اس کے عمل کے دائرہ میں داخل نہ ہو	۱۵۷
۲۳	سوم: باغ پر تنہا عامل کا قبضہ ہو	۱۵۷
۲۴	مساقات میں عامل پر کیا لازم ہے؟ اور کس چیز کی شرط لگانا جائز ہے	۱۵۸
۲۸	عقد مساقات کی مدت	۱۶۱
۲۹	مدت مساقات کا بیان	۱۶۱
۳۳	ابتداء میں عقد مساقات پر مرتب ہونے والے احکام	۱۶۴
۳۴	عقد کے اختتام پر صحیح عقد مساقات کے احکام	۱۶۷
۳۵	عقد مساقات کو فاسد کر دینے والی چیزیں	۱۶۹
۴۳	فاسد مساقات کے احکام	۱۷۳
	مساقات کا فسخ ہو جانا	۱۷۴
۴۴	الف-موت	۱۷۴
۴۵	ب-مدت کا گذر جانا	۱۷۶
۴۶	ج-استحقاق	۱۷۷
۴۷	د-مالک کا تصرف کرنا	۱۷۸
۴۸	ھ-اقالہ اور عذر سے فسخ کرنا	۱۷۹
	عذر کی وجہ سے فسخ کی دو قسمیں	۱۷۹
۴۹	اول: مالک کا عذر	۱۷۹
۵۰	دوم: عامل کے اعذار	۱۸۰
۵۱	ان حالات میں فسخ کے احکام	۱۸۲
۵۲	مساقات میں ہلاکت وغیرہ کا حکم	۱۸۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۵	مساکنہ	۱۸۴-۱۸۶
۱	تعریف	۱۸۴
۲	متعلقہ الفاظ: اقامہ، مجالسہ	۱۸۴
	اجمالی حکم	۱۸۵
۴	الف-عدت کے دوران، عدت گذارنے والی عورت کے ساتھ رہنا	۱۸۵
۵	ب-مساکنہ پر قسم کھانا	۱۸۵
۱-۴	مسامحہ	۱۸۷
۱	تعریف	۱۸۷
۲	متعلقہ الفاظ: مشاجرہ، مشاحہ	۱۸۷
۴	شرعی حکم	۱۸۷
۱-۱۷	مساوات	۱۸۸-۱۹۴
۱	تعریف	۱۸۸
	مساوات سے متعلق احکام	۱۸۸
۲	اول: مہر مثل کی تعیین میں عورتوں کے درمیان مساوات بنیاد ہے	۱۸۸
۳	الف-قرابت	۱۸۸
	ب-صفات میں مساوات	۱۹۰
۵	زوجہ کے تعلق سے صفات میں مساوات کا اعتبار	۱۹۰
۷	اوصاف میں مساوات کے اعتبار کا وقت	۱۹۱
۸	شوہر کے تعلق سے صفات میں مساوات کا اعتبار	۱۹۱
۹	دوم: کفارات کی طرف سے جو کچھ لوگوں کو دیا جائے اس میں مساوات	۱۹۲
	سوم: حقوق میں مساوات	۱۹۳
۱۰	الف-نکاح کرنے میں برابر درجہ کے اولیاء	۱۹۳
۱۱	ب-شفعہ کے استحقاق میں مساوات	۱۹۳
۱۲	ج-حضانت کے مستحقین کی مساوات	۱۹۴
۱۳	د-استحقاق میں موقوف علیہم کی مساوات	۱۹۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۴	ھ-نماز جنازہ کے لئے برابر درجہ کے اولیاء مین سے کسی ایک کو مقدم کرنا	۱۹۴
۱۵	چہارم: ربوی اموال کے تبادلہ میں مساوات	۱۹۴
۱۶	پنجم: فریقین کے درمیان مساوات	۱۹۴
۱۷	ششم: عبادات اور عقوبات میں مرد وعورت کے درمیان مساوات	۱۹۴
۱-۷	مساومہ	۱۹۵-۱۹۶
۱	تعریف	۱۹۵
۲	متعلقہ الفاظ: مزایدہ،، نجش	۱۹۵
۴	مساومہ کا حکم	۱۹۵
	مساومہ کے آثار	۱۹۵
۵	الف-مساومہ کی وجہ سے شفعہ کا ساقط ہونا	۱۹۵
۶	ب-مساومہ کی وجہ سے دعوی کا ساقط ہونا	۱۹۵
۷	مساومہ کی حالت میں قبضہ کردہ شئ کا حکم	۱۹۶
۱-۱۰	مسبوق	۱۹۶-۲۰۴
۱	تعریف	۱۹۶
۲	متعلقہ الفاظ: مدرک، لاحق	۱۹۶
	مسبوق سے متعلق احکام	۱۹۷
۴	نماز میں مسبوق کا اپنے امام کی متابعت کرنا	۱۹۷
۵	فوت شدہ کی قضا کے لئے مسبوق کے کھڑا ہونے کا وقت	۱۹۹
۶	مسبوق کا رکعت کو پالینا	۱۹۹
۸	مسبوق کا سجدہ سہو کرنا	۲۰۱
۹	مسبوق کے بیٹھنے کا طریقہ	۲۰۳
۱۰	مسبوق کو خلیفہ بنانا	۲۰۴
۱-۶۴	مستأمن	۲۰۴-۲۲۹
۱	تعریف	۲۰۴
۲	متعلقہ الفاظ: ذمی، حربی	۲۰۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
	مستأمن سے متعلق احکام	۲۰۵
	مستأمن کا امان	۲۰۵
۴	الف-امان کا مشروع ہونا اور اس میں حکمت	۲۰۵
۵	ب-مستأمن کو امن دینے یا اس کے امن طلب کرنے کا حکم	۲۰۵
	ج-مستأمن کو امان دینے کا حقدار کون ہے	۲۰۵
۶	اول: امام یا اس کے نائب کا امان	۲۰۶
۷	دوم: امیر کا امان	۲۰۶
۸	سوم: رعایا کے افراد کا امان	۲۰۶
۹	د-امان دینے کے آثار	۲۰۶
۱۰	ھ-کس لفظ سے امان منعقد ہوگا	۲۰۷
۱۱	و-مستأمن کو امان دینے کی شرط	۲۰۸
	ز-امن دینے والے کی شرائط	۲۰۹
۱۲	پہلی شرط: اسلام	۲۰۹
۱۳	دوسری شرط: عقل	۲۰۹
۱۴	تیسری شرط: بالغ ہونا	۲۰۹
۱۵	چوتھی شرط: بااختیار ہونا	۲۱۰
۱۶	پانچویں شرط: کافروں کی طرف سے خوف کا نہ ہونا	۲۱۰
	ح-غلام، عورت اور مریض کا امان دینا	۲۱۱
۱۷	اول: غلام	۲۱۱
۱۸	دوم: عورت	۲۱۲
۱۹	سوم: مریض	۲۱۲
۲۰	ط-شرط پر امان دینا	۲۱۲
۲۱	ی-امان کی مدت	۲۱۳
	ک-کس چیز سے امان ٹوٹ جائے گا	۲۱۳
۲۲	اول: امام کا توڑ دینا	۲۱۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۳	دوم: مستأمن کا امان کو رد کردینا	۲۱۴
۲۴	سوم: امان کی مدت کا گذر جانا	۲۱۴
۲۵	چہارم: مستأمن کا دار الحرب کی طرف لوٹ جانا	۲۱۴
۲۶	پنجم: خیانت کا ارتکاب کرنا	۲۱۴
۲۷	ل- دار الحرب کی طرف مستأمن کے لوٹ جانے کے آثار ونتائج	۲۱۴
۳۴	م- دار الحرب کی طرف لوٹنے میں مستأمن کے لئے کیا لے جانا جائز ہوگا	۲۱۶
	امان کے بغیر دار الاسلام میں داخل ہونا	۲۱۶
۳۵	الف- اس کا اپنے قاصد ہونے کا دعوی کرنا	۲۱۶
۳۶	ب- اس کا اپنے تاجر ہونے کا دعوی کرنا	۲۱۷
۳۷	ج- اس کا اپنے امان یافتہ ہونے کا دعوی کرنا	۲۱۸
۳۸	مسلمان کا مستأمنہ عورت سے نکاح کرنا	۲۱۸
۳۹	مستامنہ کو نکاح پر حاصل ہونے والے حقوق	۲۱۸
۴۰	اختلاف ملک کی وجہ سے مستأمن اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق	۲۱۸
۴۱	مستأمنین کے درمیان اور ان کے اور دوسروں کے درمیان وراثت کا جاری ہونا	۲۱۸
۴	مستأمن کے لئے مالی معاملات	۲۱۹
۴۳	مسلمان کے قتل کرنے کی وجہ سے مستأمن سے قصاص لینا اور اس کے برعکس	۲۱۹
۴۴	مستأمن کی دیت	۲۲۰
۴۵	مستأمنہ عورت کے ساتھ مستأمن یا مسلم کا زنا کرنا	۲۲۱
۴۶	مستأمن کا مسلمان پر زنا کی تہمت لگانا	۲۲۱
۴۷	مستأمن کا مسلمان کے مال کو چوری کرنا یا اس کے برعکس	۲۲۱
۴۸	مستأمنین کے مقدمات میں فیصلہ کرنا	۲۲۱
۴۹	مستأمن کے خلاف مسلمان کی شہادت اور اس کے برعکس	۲۲۳
۵۰	بعض کفار کے خلاف بعض کی شہادت	۲۲۳
۵۱	الف- مستأمن کے خلاف ذمی کی شہادت	۲۲۳
۵۲	ب- ذمی کے خلاف مستأمن کی شہادت	۲۲۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵۳	ج-کسی مستأمن کے خلاف مستأمن کی شہادت	۲۲۴
۵۴	ہمارے ملک میں مستأمن کا اسلام قبول کرنا	۲۲۴
۵۵	ہمارے ملک میں مستأمن کی موت	۲۲۴
۵۶	مستأمن سے عشر لینا	۲۲۶
۵۷	مال غنیمت میں سے مستأمن کو دیا جانے والا عطیہ	۲۲۶
۵۸	کنز اور معدن میں مستأمن کا مستحق ہونا	۲۲۶
۵۹	مستأمن کا ذمی بن جانا	۲۲۶
۶۰	مسلمان کا مستأمن ہونا	۲۲۶
۶۱	الف-کفار کے ساتھ خیانت کرنے اور ان کے ساتھ دھوکہ کرنے کا حرام ہونا	۲۲۷
۶۲	ب-مستأمن مسلمان کے مالی معاملات	۲۲۷
۶۳	ج-دار الحرب میں مستأمن مسلمان کا جنگ کرنا	۲۲۸
۶۴	د-مستأمن مسلمان کا دار الحرب میں کسی دوسرے مسلمان کو قتل کردینا	۲۲۸
	مستحاضہ	۲۲۹
	دیکھئے: استحاضہ	
	مستحب	۲۲۹
	دیکھئے: استحباب	
	مستحق	۲۲۹
	دیکھئے: استحقاق	
	مستحلف	۲۳۰
	دیکھئے: اثبات	
	مستحیل	۲۳۰
	دیکھئے: استحالہ	
	مستعار	۲۳۰
	دیکھئے: اعارہ	
	مستعیر	۲۳۰
	دیکھئے: اعارہ	

فقرہ	عنوان	صفحہ
	مستفتی	۲۳۰
	دیکھئے: فتوی	
	مستمع	۲۳۰
	دیکھئے: استماع	
	مستہل	۲۳۱
	دیکھئے: استہلال	
	مستودع	۲۳۱
	دیکھئے: ودیعہ	
	مستور	۲۳۱
	دیکھئے: سر	
	مستولدہ	۲۳۱
	دیکھئے: استیلاد	
۱-۴۹	مسجد	۲۳۲-۲۶۹
۱	تعریف	۲۳۲
۲	متعلقہ الفاظ: جامع، مصلی، زاویہ	۲۳۲
۵	مساجد کی تعمیر، ان کو آباد رکھنا اور اس کے اعمال	۲۳۳
۶	تین مساجد کی فضیلت	۲۳۴
۷	تینوں مساجد اور دوسرے مساجد میں داخل ہونے کے آداب	۲۳۷
۱۱	تحیۃ المسجد	۲۴۰
۱۲	مسجد کے اوپر اور اس کے نیچے رہائش کے لئے مکان بنانا اور قبر پر مسجد کی تعمیر اور مسجد میں دفن کرنا	۲۴۰
۱۳	ناپاک چیز سے مسجد کی تعمیر کرنا	۲۴۱
۱۴	مساجد کی ترمیم	۲۴۱
۱۶	مساجد میں نقش ونگار بنانا	۲۴۲
۱۷	مسجد میں بچوں کو تعلیم دینا	۲۴۵
۱۸	مسجد میں آواز بلند کرنا اور اس میں زور سے پڑھنا	۲۴۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۹	مسجد میں فیصلہ کرنا	۲۴۷
۲۰	مسجد میں حدود وتعزیر قائم کرنا	۲۴۸
۲۱	مسجد میں کھانا اور سونا	۲۴۸
۲۲	مسجد میں گانا، تالی بجانا اور رقص کرنا	۲۴۹
۲۳	اذان کے بعد مسجد سے نکلنا	۲۵۰
۲۴	مسجد میں نفل نماز	۲۵۱
۲۵	مسجد میں جنازہ کی نماز	۲۵۲
۲۶	مسجد میں مکان بنانا اور رہائش اختیار کرنا	۲۵۲
۲۷	مسجد میں اعتکاف کرنا	۲۵۲
۲۸	مسجد میں عقد نکاح کرنا	۲۵۳
۲۹	مسجد میں تھوکنا	۲۵۳
۳۰	مسجد میں خرید وفروخت کرنا	۲۵۳
۳۱	مسجد میں گم شدہ چیز کا اعلان کرنا	۲۵۴
۳۲	مسجد میں عیدین کی نماز	۲۵۵
۳۳	کیا عیدگاہ کو مسجد کا حکم دیا جائے گا؟	۲۵۶
۳۴	مساجد میں عورتوں کی نماز	۲۵۶
۳۵	مسجد میں جنبی، حائضہ اور نفساء کا داخل ہونا اور ان کا اس کو عبور کرنا	۲۵۷
۳۶	مسجد میں عورت کا حائضہ اور مرد کا جنبی ہو جانا	۲۵۸
۳۷	مسجد میں گردنیں پھاندنا	۲۵۹
۳۸	مسجد کو اور مسجد پر وقف کرنا	۲۵۹
۳۹	مسجد کے لئے وصیت	۲۶۰
۴۰	مسجد میں ذمی کا داخل ہونا	۲۶۱
۴۱	مسجد پر ذمی کا وقف کرنا	۲۶۱
۴۲	مسجد کے لئے زکاۃ	۲۶۲
۴۳	مسجد میں مانگنے والوں کو صدقہ دینا	۲۶۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴۴	مسجد کو بدلنا	۲۶۳
۴۵	مسجد کی زمین کے بغیر مسجد کو یا اس کے ملبہ کو فروخت کرنا	۲۶۵
۴۶	مسجد میں درخت لگانا، اس میں کھیتی کرنا اور کنواں کھودنا	۲۶۶
۴۷	مسجد کی دیوار پر لکڑی رکھ کر اس کے پڑوسی کا فائدہ اٹھانا	۲۶۸
۴۸	نماز کے اوقات کے علاوہ میں مسجد کو بند رکھنا	۲۶۸
۴۹	مساجد کا معطل ہونا	۲۶۸
۱-۵	**مسجد ابراہیم**	**۲۶۹-۲۷۰**
۱	تعریف	۲۶۹
۲	متعلقہ الفاظ: مقام ابراہیم	۲۶۹
	اجمالی حکم	۲۷۰
۳	الف- مسجد ابراہیم میں وقوف کرنا	۲۷۰
۴	ب- مسجد ابراہیم کا لقطہ	۲۷۰
۵	ج- عرفہ کے دن مسجد ابراہیم میں ظہر وعصر کی نماز	۲۷۰
۱-۱۱	**مسجد الاقصیٰ**	**۲۷۱-۲۷۵**
۱	تعریف	۲۷۱
۲	مسجد اقصی کے نام	۲۷۱
۳	متعلقہ الفاظ: مسجد نبوی، مسجد حرام	۲۷۱
	مسجد اقصی کے فضائل، اسلام میں اس کا درجہ اور اس کی خصوصیات	۲۷۲
۵	الف- وہ مسلمانوں کا پہلا قبلہ ہے	۲۷۲
۶	ب- وہاں سفر کر کے جانا اور وہاں سے معراج میں جانا	۲۷۲
۷	ج- اس کی طرف سفر کرنا	۲۷۲
۸	د- اس میں نماز کی فضیلت	۲۷۲
۹	ھ- اس کے اردگرد زمین کا بابرکت ہونا	۲۷۳
۱۰	و- دنیا میں اس کا دوسری مسجد ہونا	۲۷۳
۱۱	اس کے احکام	۲۷۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۶	المسجد الحرام	۲۷۵-۲۸۳
۱	تعریف	۲۷۵
۲	متعلقہ الفاظ: مسجد نبوی، مسجد اقصی	۲۷۶
۴	مسجد حرام کی بنیاد	۲۷۶
۵	مسجد حرام کا دوسری مساجد سے افضل ہونا	۲۷۷
۶	مسجد حرام کی طرف سفر کرنا	۲۷۷
۷	تحیۃ المسجد الحرام	۲۷۷
۸	مسجد حرام میں نماز کی فضیلت	۲۷۸
۱۰	مسجد حرام سے مراد جس میں نماز کا ثواب دوچند ہوجاتا ہے	۲۷۹
۱۱	مسجد حرام میں مقتدی کا امام سے آگے ہوجانا	۲۸۰
۱۲	مسجد حرام میں نمازی کے آگے سے گذرنا	۲۸۰
۱۳	مسجد حرام میں عید کی نماز کا افضل ہونا	۲۸۱
۱۴	مسجد حرام میں آنے کی نذر ماننا	۲۸۱
۱۵	مسجد حرام کا حاضر	۲۸۲
۱۶	مسجد حرام میں کافر کا داخل ہونا	۲۸۳
۱-۱۸	مسجد نبوی	۲۸۴-۲۹۴
۱	تعریف	۲۸۴
۲	متعلقہ الفاظ: مسجد حرام، مسجد اقصی	۲۸۴
۴	مسجد نبوی کی بنیاد	۲۸۴
۵	مسجد کی توسیع اور اس کی تعمیر	۲۸۶
۶	روضہ شریفہ	۲۸۷
۷	اصلی مسجد نبوی کا ستون	۲۸۷
۸	نبی کریم ﷺ کی ازواج مطہرات کے کمرے	۲۸۸
۹	نبی کریم ﷺ کا منبر	۲۸۸
۱۰	نبی کریم ﷺ اور آپ کے دونوں صحابہ کی قبر کی جگہ	۲۸۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۱	اہل صفہ کی جگہ	۲۸۹
۱۲	مسجد نبوی میں داخل ہونے کے آداب	۲۹۰
	نبی کریم علیہ السلام کی مسجد کے مخصوص احکام	۲۹۰
۱۳	۱-اس کی طرف سفر کرنا	۲۹۰
۱۴	۲-مسجد نبوی میں فرض اور نفل نماز کا ثواب	۲۹۱
۱۵	۳-مسجد نبوی کی عمارت میں اضافہ شدہ کا حکم	۲۹۲
۱۶	۴-مسجد نبوی تک پیدل جانے کی نذر ماننا	۲۹۳
۱۷	۵-نبی کریم علیہ السلام کی قبر کی زیارت کرنا	۲۹۴
۱۸	مسجد نبوی سے رخصت ہونے کے آداب	۲۹۴
۱-۱۹	مسح	۲۹۵-۳۰۲
۱	تعریف	۲۹۵
۲	متعلقہ الفاظ: غسل، تیمّم	۲۹۵
	مسح کے احکام	۲۹۵
	اول: وضو میں سر کا مسح کرنا	۲۹۵
۴	الف-وضو میں سر کا مسح کرنا	۲۹۵
۵	ب-سر کے مسح میں کافی ہوجانے والی مقدار	۲۹۶
۶	دوم: دونوں کانوں کا مسح کرنا	۲۹۷
۷	سوم: گردن کا مسح کرنا	۲۹۷
۸	چہارم: عمامہ پر مسح کرنا	۲۹۷
۹	عمامہ پر مسح کرنے کی شرائط	۲۹۸
۱۰	عمامہ کے مسح میں وقت کا مقرر ہونا	۲۹۹
۱۱	مسح کے بعد عمامہ کو اتار دینا	۲۹۹
۱۲	پنجم: وضو میں ٹوپی پر مسح کرنا	۲۹۹
۱۳	ششم: دستانوں پر مسح کرنا	۲۹۹
۱۴	ہفتم: اوڑھنی پر عورت کے لئے مسح کرنا	۳۰۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۵	ہشتم: جبیرہ (پٹی) پرمسح کرنا	۳۰۰
۱۶	تیمّم میں مسح کرنے کا طریقہ	۳۰۰
	مسح سے کون چیز پاک ہوجائے گی	۳۰۱
۱۷	الف- چکنا جسم	۳۰۱
۱۸	ب- پچھنا لگانے کی جگہ	۳۰۱
۱۹	ج- موزہ اور جوتا	۳۰۲
۱-۱۱	مسح علی الخفین	۳۰۲-۳۱۲
۱	تعریف	۳۰۲
۲	متعلقہ الفاظ: غسل	۳۰۲
۳	مسح علی الخفین کا مشروع ہونا	۳۰۲
۴	موزوں پرمسح کا شرعی حکم	۳۰۳
۵	موزوں پرمسح کرنے کی حکمت	۳۰۴
۶	سفر اور حضر میں موزوں پرمسح کرنے کی مدت	۳۰۴
۷	موزوں پرمسح کے شرائط	۳۰۵
۸	متفق علیہ شرائط	۳۰۵
۹	مختلف فیہ شرائط	۳۰۶
۱۰	موزوں پرمسح کا طریقہ اور اس کی مقدار	۳۰۹
	موزوں پرمسح کے نواقض	۳۱۰
۱۱	درج ذیل حالات میں موزوں پرمسح ٹوٹ جاتا ہے	۳۱۰
۱۲	موزوں پرمسح کے مکروہات	۳۱۱
۱۳	جوربین پرمسح کرنا	۳۱۱
۱-۶	مسخر	۳۱۲-۳۱۵
۱	تعریف	۳۱۲
۲	متعلقہ الفاظ: وکیل	۳۱۲
۳	اجمالی حکم	۳۱۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
	مسرف	۳۱۵
	دیکھئے: اسراف	
۱-۲۰	مس	۳۱۶-۳۲۷
۱	تعریف	۳۱۶
۲	متعلقہ الفاظ: لمس، مباشرہ	۳۱۶
	مس سے متعلق احکام	۳۱۶
۴	بے وضو اور جنبی کا قرآن کو چھونا	۳۱۶
۵	بچہ کا طہارت کے بغیر قرآن کو چھونا	۳۱۹
۶	محدث کے لئے قرآن کو لکھنا	۳۱۹
۷	محدث کے لئے تفسیر کی کتابوں کو چھونا	۳۲۰
۸	محدث کے لئے فقہ کی کتابیں وغیرہ چھونا	۳۲۱
۹	محدث کے لئے حدیث کی کتابیں چھونا	۳۲۱
۱۰	محدث کے لئے ایسے سکوں کا چھونا جن پر کچھ قرآن لکھا گیا ہو	۳۲۲
۱۱	کافر کے لئے قرآن کو چھونا	۳۲۲
۱۲	محدث کے لئے توراۃ وانجیل کو چھونا	۳۲۳
۱۳	محرم کے لئے خوشبو کو چھونا	۳۲۳
۱۴	روزہ دار کے لئے چھونا اور انزال کرنا	۳۲۳
۱۵	مہر کے وجوب میں چھونے کا اثر	۳۲۴
۱۶	حرمت مصاہرت میں چھونے کا اثر	۳۲۴
۱۷	ظہار میں چھونے کا اثر	۳۲۵
۱۸	وضو کے توڑنے میں عضو تناسل کو ہاتھ لگانے کا اثر	۳۲۶
۱۹	اجنبی مرد یا اجنبی عورت کو چھونا	۳۲۶
۲۰	علاج کے لئے عورت کو چھونا	۳۲۷
	مسعی	۳۲۸
	دیکھئے: سعی	

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۲۸	مسقطات	
	دیکھئے: اسقاط	
۳۲۸-۳۳۲	مسک	۱-۱۰
۳۲۸	تعریف	۱
۳۲۸	متعلقہ الفاظ: عنبر	۲
۳۲۹	مشک سے متعلق احکام	
۳۲۹	الف- مشک کا پاک ہونا اور اس کو کھانا	۳
۳۲۹	ب- مشک کی زکاۃ	۴
۳۲۹	ج- مشک اور اس کے نافہ کی بیع	۵
۳۳۰	د- مشک میں عقد سلم	۶
۳۳۰	ھ- غصب کردہ مشک کی بو کا ضمان	۷
۳۳۱	و- محرم وغیر محرم کے لئے مشک کا استعمال کرنا	۸
۳۳۱	ز- حائضہ اور نفساء کے لئے مشک کو استعمال کرنا	۹
۳۳۱	ح- مشک کی بو سونگھنے سے روزہ کا ٹوٹنا	۱۰
۳۳۲-۳۳۳	مسکر	۱-۲
۳۳۲	تعریف	۱
۳۳۲	شرعی حکم	۲
۳۳۳-۳۳۵	مسکن	۱-۶
۳۳۳	تعریف	۱
۳۳۳	متعلقہ الفاظ: مأوی	۲
۳۳۴	مسکن سے متعلق احکام	
۳۳۴	حج کے لئے مکان کا بیچنا	۳
۳۳۴	مفلس کے لئے مسکن کو فروخت کرنا	۴
۳۳۴	عدت گذارنے والی عورت کا مسکن	۵
۳۳۵	بیوی کا مسکن	۶

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۳۷-۳۳۵	**مسکوک**	۱-۷
۳۳۵	تعریف	۱
۳۳۵	متعلقہ الفاظ: تبر، سکہ	۲
۳۳۶	مسکوک سے متعلق احکام	
۳۳۶	الف- ڈھالنے کا حکم	۴
۳۳۶	ب- ڈھلے ہوئے سکے کو توڑنا	۵
۳۳۶	ج- کھوٹ کے ساتھ ڈھلے ہوئے سکے کی زکاۃ	۶
۳۳۷	د- کھوٹ کے ساتھ ڈھلے ہوئے سکوں سے معاملہ کرنا	۷
۳۴۰-۳۳۸	**مسکین**	۱-۷
۳۳۸	تعریف	۱
۳۳۸	متعلقہ الفاظ: فقیر	۲
۳۳۸	مسکین سے متعلق احکام	
۳۳۸	مسکین کو زکاۃ دینا اور اس کی شرائط	۳
۳۳۹	مساکین کو کفارہ وفدیہ دینا	۴
۳۴۰	مساکین کو غنیمت دینا	۵
۳۴۰	مساکین پر وقف کرنا	۶
۳۴۰	مسکین ہونے کو ثابت کرنا	۷
۳۴۹-۳۴۱	**مسیل**	۱-۹
۳۴۱	تعریف	۱
۳۴۱	مسیل سے متعلق احکام	
۳۴۱	پانی کی نالی (زمین سے) انتفاع کے حقوق میں سے ہے	۲
۳۴۱	الف- مسیل میں تصرف کرنا	۳
۳۴۵	ب- اس میں وراثت جاری ہونا اور اس کی وصیت کرنا	۴
۳۴۵	حق مسیل میں قدیم ہونے کا اعتبار کرنا	۵
۳۴۷	مسیل کی اصلاح کا خرچ	۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷	مسیل کی تقسیم اور تقسیم شدہ اراضی میں اس کا داخل ہونا	۳۴۷
۸	کسی مشترک گھر میں موجود مسیل	۳۴۸
۹	کسی عام یا خاص ملک میں نیا مسیل بنانا	۳۴۸
	مشاع	۳۴۹
	دیکھئے: شیوع	
۱-۹	**مشافہہ**	۳۵۰-۳۵۲
۱	تعریف	۳۵۰
۲	متعلقہ الفاظ: مجادلہ، مناجاۃ	۳۵۰
	مشافہہ سے متعلق احکام	۳۵۰
۴	شارع کے خطاب میں کون کون داخل ہیں	۳۵۰
۵	قاضی کے روبرو قاضی کا فیصلہ کرنا	۳۵۱
۶	روبرو قاضی کو قاضی بنانا اور اس کو معزول کرنا	۳۵۱
۷	عقود میں روبرو ہونا	۳۵۱
۸	روبرو اجازت دینا	۳۵۱
۹	عورت کا روبرو ہونا	۳۵۱
	مشاہدہ	۳۵۲
	دیکھئے: رؤیہ	
	مشاورۃ	۳۵۲
	دیکھئے: شوری	
	مشترک	۳۵۲
	دیکھئے: اشتراک	
۱-۶	**مشتہاۃ**	۳۵۳-۳۵۶
۱	تعریف	۳۵۳
	مشتہاۃ سے متعلق احکام	۳۵۳
۲	وضو پر مشتہاۃ کے چھونے کا اثر	۳۵۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	غیر مشتہاۃ سے جماع کرنے سے غسل کا واجب ہونا	۳۵۳
۴	حرمت مصاہرت پیدا کرنے میں مشتہاۃ سے مباشرت کا اثر	۳۵۴
۵	مشتہاۃ کی پرورش کرنا	۳۵۵
۶	حد زنا کے وجوب کے لئے اس فرج کے مشتہاۃ ہونے کی شرط ہونا جس کے ساتھ زنا کیا جائے	۳۵۵
	مشرف	۳۵۶
	دیکھئے: اشراف	
	مشرک	۳۵۶
	دیکھئے: اشراک	
	مشرکہ	۳۵۶
	دیکھئے: عمریہ	
	مشروب	۳۵۷
	دیکھئے: أشربہ	
۱-۸	**مشروعیت**	۳۵۷-۳۵۹
۱	تعریف	۳۵۷
۲	متعلقہ الفاظ: صحت، حکم، جواز	۳۵۷
۵	مشروعیت کے دلائل	۳۵۸
۶	تصرفات میں خلل اور اس کا مشروعیت پر اثر	۳۵۸
۷	غیر مذکور امر کی مشروعیت	۳۵۹
۸	مشروع اسباب مصالح کے اسباب ہیں، مفاسد کے نہیں	۳۵۹
	المشعر الحرام	۳۶۰
	دیکھئے: مزدلفہ	
۱-۲۶	**مشقت**	۳۶۰-۳۷۲
۱	تعریف	۳۶۰
۲	متعلقہ الفاظ: حرج، رخصت، ضرورت، حاجت	۳۶۰
	مشقت سے متعلق احکام	۳۶۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶	اول: مشقت کی صورتیں	۳۶۱
۷	پہلا درجہ: ناقابل برداشت مشقت	۳۶۱
۸	دوسرا درجہ: قابل برداشت لیکن شدید مشقت	۳۶۳
۹	تیسرا درجہ: رائج عادت سے زائد عمل	۳۶۳
۱۰	چوتھا درجہ: یہ ہے کہ عمل ماقبل کے لئے لازمی ہو	۳۶۳
۱۱	دوم: احکام مشقت میں منضبط کرنے والے قواعد	۳۶۴
۱۲	شرعی تخفیفات کا سبب بننے والی مشقتیں	۳۶۵
۱۶	مشقت کا ضابطہ	۳۶۸
۱۷	مشقت کے ممکنہ مقامات اور ان سے متعلقہ مواقع	۳۶۹
۱۸	الف-سفر	۳۶۹
۱۹	ب-مرض	۳۷۰
۲۰	ج- پیرانہ سالی و بڑھاپا	۳۷۰
۲۱	د- دودھ پلانے والی اور حاملہ کے لئے رمضان میں روزہ نہ رکھنے کا جواز	۳۷۰
۲۲	ھ- اکراہ	۳۷۰
۲۳	و- بھول چوک	۳۷۱
۲۴	ز- جہل	۳۷۱
۲۵	ح- دشواری اور عموم بلوی	۳۷۱
۲۶	ط- نقص	۳۷۱
۱-۴	**مشکل**	۳۷۲-۳۷۳
۱	تعریف	۳۷۲
۲	متعلقہ الفاظ: متشابہ، مجمل	۳۷۲
۴	اجمالی حکم	۳۷۳
۱-۵	**مشہور**	۳۷۳-۳۷۵
۱	تعریف	۳۷۳
۲	متعلقہ الفاظ: متواتر، خبر آحاد	۳۷۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
	مشہور سے متعلق احکام	۳۷۴
۴	اول: اہل اصول کے نزدیک مشہور حدیث کی دلالت	۳۷۴
۵	دوم: فقہاء کے نزدیک قول مشہور	۳۷۴
	مشورہ	**۳۷۵**
	دیکھئے: شوریٰ	
۱-۱۸	**مشی**	**۳۷۵-۳۸۵**
۱	تعریف	۳۷۵
۲	متعلقہ الفاظ: سعی، رمل	۳۷۵
	مشی سے متعلق احکام	۳۷۶
۴	خف پر مسح کے جواز کے لئے اس میں مسلسل چلنے کا امکان	۳۷۶
۵	نماز میں چلنا	۳۷۶
۶	چلتے ہوئے نفل نماز پڑھنا	۳۷۷
۷	نماز کی جماعت کے لئے چلنے کے آداب	۳۷۸
۸	جمعہ کا قصد کرنے والے کے لئے چلنے اور سوار ہونے میں افضلیت	۳۷۸
۹	وجوب جمعہ کے لئے چلنے پر قدرت کی شرط	۳۷۹
۱۰	عید کی نماز کے لئے جانے والے کا چلنا	۳۸۰
۱۱	جنازہ کے ساتھ ساتھ چلنا	۳۸۰
۱۲	قبرستان میں چلنا	۳۸۰
۱۳	طواف اور سعی میں چلنا	۳۸۱
۱۴	بیت اللہ کی طرف چلنے کی نذر ماننا	۳۸۱
۱۵	چلنے کی منفعت کو زائل کرنے میں واجب معاوضہ	۳۸۳
۱۶	ایک چپل میں چلنا	۳۸۴
۱۷	سوار کا پیدل چلنے والے کو سلام کرنا	۳۸۴
۱۸	لوگوں کے ساتھ چلنے کے آداب	۳۸۴
۱-۹	**مشیئت**	**۳۸۵-۳۹۰**
۱	تعریف	۳۸۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
	مشیئت سے متعلق احکام	۳۸۵
	اول: مشیئت پر طلاق کو معلق کرنا	۳۸۵
۲	الف-اللہ یا ملائکہ یا جن کی مشیئت پر طلاق کو معلق کرنا	۳۸۵
۳	ب-کسی انسان کی مشیئت پر طلاق کو معلق کرنا	۳۸۷
۶	دوم: مشیئت پر ظہار کو معلق کرنا	۳۸۹
۷	سوم: ایلاء کو مشیئت پر معلق کرنا	۳۸۹
۸	چہارم: مشیئت پر اقرار کو معلق کرنا	۳۹۰
۹	پنجم: مشیئت پر نیت کو معلق کرنا	۳۹۰
۳-۱	**مشیمہ**	**۳۹۱**
۱	تعریف	۳۹۱
	اجمالی حکم	۳۹۱
۲	الف-مشیمہ کی طہارت	۳۹۱
۳	ب-مشیمہ پر نماز کا حکم	۳۹۱
۵-۱	**مصابرۃ**	**۳۹۳-۳۹۲**
۱	تعریف	۳۹۲
۲	متعلقہ الفاظ: مرابطہ، مجاہدہ	۳۹۲
	مصابرہ سے متعلق احکام	۳۹۲
۴	عبادات سے متعلق مصابرہ	۳۹۲
۵	جہاد میں مصابرہ	۳۹۲
۴-۱	**مصادرہ**	**۳۹۶-۳۹۴**
۱	تعریف	۳۹۴
۲	متعلقہ الفاظ: غرامہ، مکس	۳۹۴
۴	مصادرہ کا شرعی حکم	۳۹۴
	مصادقہ	**۳۹۶**
	دیکھئے: تصادق	

فقرہ	عنوان	صفحہ
	مصارف	۳۹۶
	دیکھئے: زکاۃ	
	مصارفہ	۳۹۶
	دیکھئے: صرف	
۱-۱۵	مصافحہ	۳۹۶-۴۰۷
۱	تعریف	۳۹۶
۲	متعلقہ الفاظ: لمس، مباشرہ	۳۹۶
	شرعی حکم	۳۹۷
۴	اول: مرد کا مرد سے مصافحہ کرنا	۳۹۷
۵	دوم: عورت کا عورت سے مصافحہ کرنا	۳۹۸
۶	سوم: مرد اور عورت کے درمیان مصافحہ	۳۹۹
۸	چہارم: بچوں سے مصافحہ	۴۰۱
۹	پنجم: امرد سے مصافحہ	۴۰۲
۱۰	ششم: کافر سے مصافحہ	۴۰۲
۱۱	وہ حالات جن میں مصافحہ جائز ہے	۴۰۲
۱۴	مستحب مصافحہ کا طریقہ اور اس کے آداب	۴۰۴
۱۵	مصافحہ کرنے والوں کے وضو پر مصافحہ کا اثر	۴۰۷
۱-۵	مصاہرۃ	۴۰۸-۴۱۰
۱	تعریف	۴۰۸
۲	متعلقہ الفاظ: ختن، حمو	۴۰۸
	مصاہرت سے متعلق احکام	۴۰۹
۴	مصاہرت کی وجہ سے حرمت	۴۰۹
۵	مصاہرت کے ثبوت کا ذریعہ	۴۱۰
	تراجم فقہاء	۴۱۱

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

مرض الموت

تعریف:

۱ – مرض: اس کی لغوی اور اصطلاحی تعریفیں گذر چکی ہیں، موت لغت میں حیات کی ضد ہے [۱]۔

اور اصطلاح میں روح کا جسم سے جدا ہونا ہے [۲]۔

مرض الموت کی تعیین کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مرض الموت وہ خوفناک مرض ہے جو موت تک باقی رہے، گو موت اس کے سبب سے نہ ہو [۳]۔

حنفیہ کے نزدیک مرض الموت یہ ہے کہ ایسی بیماری جس میں موت کا خوف غالب ہو، اور گھر سے باہر اپنے کام کرنے سے قاصر ہو جب کہ مریض مرد ہو، اور اندرون گھر کام کی انجام دہی سے عاجز ہو جب کہ مریض عورت ہو، اور ایک سال گذرنے سے پہلے اسی مرض میں مرجائے، خواہ صاحب فراش رہا ہو، یا نہ رہا ہو، یہ حکم اس وقت ہے جب کہ اس کا مرض شدید نہ ہو، اور حالت بدلی نہ ہو، سال کی ابتداء کا اعتبار مرض کی شدت اختیار کرنے کے دن سے ہوگا [۴]۔

(۱) المعجم الوسیط۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۳۴ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

(۳) ملاحظہ ہو: الأم للشافعي ۴/ ۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات (بولاق ۱۳۲۲ھ)، اور مغني المحتاج ۳/ ۵۰ اوراس کے بعد کے صفحات، اور کشاف القناع ۵/ ۲۲۸۔

(۴) مجلۃ الأحکام، مادہ: ۱۵۵۹، شرح الأتاسي ۲/ ۴۰۸۔

اس اعتبار سے مرض الموت کے تحقق کے لئے دو اوصاف کا پایا جانا ضروری اور شرط ہے۔

اول وصف: مرض خوفناک ہو [۱]، یعنی عام طور پر یا بکثرت اس سے ہلاکت واقع ہوتی ہو۔

الفتاوی الہندیہ میں ہے: مرض الموت کی تعریف کے بارے میں فقہاء نے کلام کیا ہے، فتوی کے لئے مختار قول یہ ہے کہ اگر اس مرض سے عام طور پر موت ہوتی ہو تو وہ مرض الموت ہوگا، خواہ صاحب فراش ہوا ہو یا نہ ہوا ہو [۲]۔

امام نووی کا بیان ہے: مرض مخوف اور مخیف اس مرض کو بولتے ہیں جس میں موت کا خطرہ ہو، اس لئے کہ اس میں کثرت سے اموات واقع ہوتی ہیں، جس نے مخوف کہا تو اس لئے کہا کہ اس سے موت کا خوف ہوتا ہے، اور جس نے مخیف کہا تو اس لئے کہ وہ دیکھنے والے کو خوفزدہ کردیتا ہے [۳]۔

تسولی کہتے ہیں: مرض الموت سے مراد ایسا خوفناک مرض ہے کہ جس میں بقول اطباء عام طور پر موت واقع ہوتی ہو [۴]۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: جس مرض کی شناخت مشکل ہوجائے تو ماہرین اطباء کی طرف رجوع کیا جائے گا، کیونکہ وہ اس سے واقف ہیں، اور انہیں اس کا تجربہ ہے، اس سلسلہ میں دو مسلمان اطباء جو ثقہ اور بالغ ہوں ان کا قول قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ اس سے وارث اور اہل عطایا کے حقوق متعلق ہوتے ہیں، لہذا اس میں ایسا ہی قول قبول کیا جائے گا، علامہ خرقی کے قول کا قیاس یہ ہے کہ ایک

(۱) ابن رشد کا قول ہے: وہ امراض جن میں مریض پابند کردیا جاتا ہے، جمہور کے نزدیک وہ خوفناک امراض ہیں (بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۲۷ طبع الحلبی)۔

(۲) فتاوی ہندیہ ۴/ ۱۷۶، بدائع الصنائع ۳/ ۲۲۴۔

(۳) تحریر ألفاظ التنبیہ للنووي ص ۲۴۷۔

(۴) البہجۃ شرح التحفہ ۲/ ۲۴۰، نیز دیکھئے: شرح الخرشی ۵/ ۳۰۴۔

عادل ڈاکٹر کا قول معتبر ہوگا جب کہ دو ڈاکٹر نہ مل سکیں [۱]۔

اگر اطباء کے درمیان اختلاف پیدا ہوجائے، تو جو سب سے زیادہ علم والا ہوگا، اس کا قول معتبر ہوگا، اس کے بعد اکثریت کے قول کا اعتبار ہوگا، اس کے بعد اس ڈاکٹر کا قول مقبول ہوگا جو مرض کو خوفناک بتائے، اس لئے کہ اس کو ایسی پوشیدہ بات کا علم ہوا جو دوسروں سے مخفی ہے، یہ ماوردی کا قول ہے، اور ابن رفعہ نے اس کو نقل کیا ہے اور اس کی تائید کی ہے [۲]۔

اگر اطباء کی طرف رجوع کرنے کا موقع نہیں مل سکا جیسے کسی ڈاکٹر کی طرف رجوع کرنے سے پہلے مریض مرگیا، تو مرد کے حق میں گھر سے باہر کام کرنے پر عدم قدرت اور عورت کے حق میں اندرون گھر کام کرنے اور دیکھ بھال سے عجز کو مرض کے خوفناک ہونے کی علامت قرار دیا جاسکتا ہے جب کہ اس سے پہلے کام کی انجام دہی اور دیکھ بھال پر قادر رہا ہو، یا کوئی ایسی دوسری علامت معتبر سمجھی جاسکتی ہے جو ماہر اطباء کی نگاہ میں مرض کے خوفناک ہونے کو بتائے۔

گھر سے باہر کام کاج کے لئے نکلنے سے قاصر ہونے سے مراد معمول کے قریبی کام انجام دینے سے عاجزی ہے، لہذا اگر وہ کسی بامشقت کام کا پیشہ ور ہو، جیسے بوجھ بردار، آٹا پیسنے والا، لوہار اور بڑھئی، اسی طرح مشقت والے دوسرے کام، جسے معمولی مرض یا معمولی عجز کے ساتھ بھی انجام نہیں دیا جاسکتا ہو، باوجودیکہ وہ مسجد اور بازار جاسکتا ہو تو یہ مرض الموت میں شمار نہیں ہوگا، کیونکہ ان لوگوں کے حق میں مرض الموت کے معتبر ہونے کے لئے ان کے اپنے پیشے والے کام کو کرنے سے عاجز ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ ایسے کام کرنے سے عاجز ہونا مرض الموت کے تحقق کے لئے شرط ہے، جسے کوئی عام پیشہ والا شخص نہ انجام دے سکے [۱]۔

دوسرا وصف: مرض موت تک باقی رہے، خواہ موت موجودہ مرض کی وجہ سے آئے، یا کسی اور وجہ سے آئے، جیسے قتل، یا غرقاب، یا آگ، یا کسی چیز سے ٹکرا کر، یا اس کے علاوہ کسی اور وجہ سے موت آئے [۲]۔

جب موجودہ مرض سے صحت مند ہوجائے تو یہ واضح ہوجائے گا کہ یہ مرض، مرض موت نہیں ہے اور اس کے تصرفات اس مرض میں کسی فرق کے بغیر تندرست آدمی کی طرح معتبر ہوں گے، لہذا مریض جب تک بقید حیات رہے گا، اس دوران اس کے تصرف پر اس کے ورثہ اور قرض خواہوں کو اعتراض کا حق حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ موجودہ مرض سے شفا پاجائے، لیکن اگر خوفناک مرض موت تک باقی رہے تو اس صورت میں اس کے تمام تصرفات مرض الموت میں متصور ہوں گے [۳]۔

حکم کے اعتبار سے مرض الموت میں داخل حالات:

۲ - فقہاء نے حکم کے اعتبار سے مرض الموت کے قائم مقام مختلف اور متعدد حالات کو قرار دیا ہے، درانحالیکہ نہ ہی وہاں کوئی مرض ہوتا ہے، اور نہ ہی صحت ناساز، البتہ وہ دو وصف پائے جاتے ہیں جو کہ مرض الموت کے لئے مشروط ہیں، ان حالات میں سے بعض یہ ہیں:

الف: کوئی شخص میدان کارزار میں ہو، معرکہ زور پر ہو، دونوں فریق دست وگریبان ہوں [۴]، علامہ ابن قدامہ نے مذکورہ صورت

(۱) المغنی ۶/ ۵۰۷ (مط، المنار بہامشہ الشرح الکبیر)، المہذب ۱/ ۴۶۰۔
(۲) نہایۃ المحتاج للرملی ۶/ ۶۰۔

(۱) شرح المجلۃ للأتاسي ۲/ ۴۰۸۔
(۲) تبیین الحقائق للزیلعي ۲/ ۲۴۸۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۶/ ۵۹، نیز دیکھئے: الروضۃ از نووي ۶/ ۱۲۳، مہذب ۱/ ۴۶۰، مغنی ۶/ ۵۰۵۔
(۴) الأم ۴/ ۳۶، بدائع الصنائع ۳/ ۲۲۴، شرح الخرشي ۵/ ۳۰۵، المنتقی

کو مرض الموت کے مریض کے ساتھ ملحق کرنے کی وجہ پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے: یہاں تلف جان کا خطرہ مرض الموت کی طرح ہے یا اس سے زیادہ ہی، لہذا ضروری ہوا کہ مرض الموت کے ساتھ ملحق ہو، اور چونکہ مرض الموت جس طرح صاحب مرض کی جان کے تلف کے لئے خوف رکھتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہے [(۱)]۔

ب: سمندر کا سفر، اگر سمندر میں تلاطم نہ ہو تو یہ خوف کا حال نہیں ہے اگر موجوں میں تلاطم ہو اور طوفانی ہوا چل رہی ہو اور ڈوبنے کا اندیشہ ہو تو وہ خوف کا حال ہے [(۲)]، اسی طرح جب کشتی ٹوٹ جائے، اور کوئی شخص اس کے ایک تختے پر ہو، اور غرق ہونے کا خوف پیدا ہو گیا ہو [(۳)]۔

ج: قتل کے لئے پیشی، خواہ سبب قصاص ہو یا کچھ اور [(۴)]۔

د: قیدی اور محبوس، جب کہ اس کے قتل کرنے کی عادت جاری ہو [(۵)]۔

ھ: حاملہ عورت جب کہ دردزہ میں مبتلا ہو [(۶)]۔

ان مذکورہ حالات اور ان کے مشابہ صورتوں میں یہ شرط ہے کہ ہلاکت کا غالب، یا شدید اندیشہ حالت موت تک باقی رہے، تا کہ حکم

للباجي ۱۷۶/۶۔

(۱) المغنی ۵۰۹/۶۔

(۲) رد المحتار ۲/ ۱۷۱، بدائع ۳/ ۲۲۴، مغنی المحتاج ۳/ ۵۲، المنتقی ۶/ ۱۷۶، المغنی ۶/ ۵۱۰۔

(۳) رد المحتار ۲/ ۱۷۱، شرح المجلة للأتاسي ۴/ ۲۶۰۔

(۴) الإنصاف ۸/ ۱۷۰، مغنی ۶/ ۵۱۰، بدائع الصنائع ۳/ ۲۲۴، رد المحتار ۲/ ۱۷۱ شرح الخرشي ۵/ ۳۰۵، نہایۃ المحتاج ۶/ ۶۳، مغني المحتاج ۳/ ۵۲، جواہر العقود ومعین القضاۃ والموقعین والشہود ۱/ ۴۴۴۔

(۵) الأم ۴/ ۳۶، الإنصاف ۸/ ۱۷۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۶۳، المغنی ۶/ ۵۱۰۔

(۶) بدائع ۳/ ۲۲۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۶۳، الأم ۴/ ۳۵، الإنصاف ۸/ ۱۷۰، المغنی ۶/ ۵۰۸، شرح المجلۃ للأتاسي ۴/ ۲۶۰۔

کے اعتبار سے مرض الموت سے ملحق کی جاسکیں [(۱)]۔

پرانے امراض کا حکم:

۳- پرانے امراض یا طویل المدت امراض مرض الموت کے حکم میں نہیں ہوں گے، ہاں جب کہ مریض کی حالت بدل جائے، اور سخت خراب ہو جائے یہاں تک کہ ہلاکت کا اندیشہ پیدا ہو جائے، تو تغیر کی حالت مرض الموت ہوگی جب کہ اسی حالت میں موت واقع ہو جائے [(۲)]۔

کاسانی کا بیان ہے: یہی حکم فالج زدہ اور اس جیسے انسان کا ہے جب کہ فالج طول کھینچے، یعنی وہ تندرست انسان کے حکم میں ہوگا، کیونکہ اس قسم کا حال جب طول کھینچتا ہے تو اس سے اکثر موت کا خوف نہیں رہتا، لہذا مرض الموت نہیں ہوا، لیکن اگر مریض کی حالت اس حال سے ابتر ہو گئی، اور اسی ابتری کے عالم میں انتقال ہو گیا، تو مریض کی حالت تغیر مرض الموت متصور ہوگی، کیونکہ جب اس کی حالت متغیر ہوتی ہے تو اس کی وجہ سے موت کا اندیشہ بڑھ جاتا ہے، لہذا وہ مرض الموت ہوا، ایسا ہی حکم لنجا اور اپاہج کا ہے [(۳)]۔

فتاوی علیش میں ہے: ابن سلمون کا بیان ہے: وہ پرانی بیماریاں جن کی وجہ سے جان کا خطرہ نہ ہو، جیسے جذام اور انتہائی بڑھاپا مرض الموت متصور نہیں ہوں گی، ان امراض میں مبتلا شخص کے افعال بلا اختلاف فقہاء تندرست لوگوں کے افعال کی طرح ہوں گے، عبدالباقی کہتے ہیں: مدونہ میں ہے، فالج زدہ، ابرص وجذام کے شکار افراد اور زخم خوردہ لوگ معمولی مریض ہیں، جب تک وہ انہیں کمزور واپاہج نہ کردیں، لہذا اگر ان امراض کی وجہ سے انتہائی درجہ کی

(۱) دیکھئے: م ۲۶۷ از الأحکام الشرعیة في الأحوال الشخصیه لقدري باشا۔

(۲) دیکھئے: مہذب ۱/ ۴۶۰، شرح ابن ناجي علی الرسالة ۲/ ۵۲۔

(۳) بدائع الصنائع ۳/ ۲۲۴۔

کمزوری اور اپاہجی ہو جائے، یہاں تک کہ جان کی ہلاکت کے اندیشہ تک معاملہ پہنچ جائے تو ان کا حکم خوفناک مرض کا ہوگا[(۱)]۔

مرض الموت میں اختلاف:

۴- ورثہ کی طرف سے تنقید مثلاً: ورثہ کہیں کہ مورث نے حالت مرض میں وہ تصرف کیا ہے، جو ان کے حقوق سے متعلق ہے، اور فائدہ اٹھانے والا یہ کہے کہ مورث نے حالت صحت میں تصرف کیا ہے، مجموعی طور پر اس کی تین صورتیں ہوتی ہیں:

پہلی صورت: دونوں فریق میں سے کسی کے پاس بینہ نہ ہو، اس سلسلہ میں فقہاء کے دو قول ہیں:

پہلا قول حنفیہ اور حنابلہ کا ہے کہ مرض الموت میں تصرف کے مدعی کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ مرض کی حالت صحت کی حالت سے ادنی ہے، پس جب حالت صحت متیقن نہ ہو تو ادنی پر محمول ہوگا اور چونکہ یہ تصرفات عارضی ہونے والی صفات کے قبیل سے ہیں، اور یہ نو پید ہوتے ہیں، اور نو پید کو اس پر مرتب ہونے والے قریب تر حکم کے وقت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور یہاں مرض کا زمانہ صحت کے زمانہ سے بعد کا ہے، لہذا حالت مرض میں تصرف کے مدعی کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ یہی اصل ہے، ہاں اگر صحت کی حالت کا مدعی مرض کی حالت کے مدعی سے قسم لینا چاہے تو لے سکتا ہے[(۲)]۔

دوسرا قول شافعیہ کا ہے کہ حالت صحت کے مدعی کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وفات سے پہلے تصرف میں اصل یہ ہے کہ صحت کی حالت میں ہو، مرض کی حالت میں تصرف کے مدعی پر لازم ہے کہ اپنے دعوی کو بینہ سے ثابت کرے[(۱)]۔

دوسری صورت: دونوں فریق کے پاس بینہ ہے، اس بارے میں بھی فقہاء کے دو قول ہیں:

پہلا قول حنفیہ کا ہے کہ حالت صحت میں تصرف کے مدعی کا بینہ مقبول ہوگا، کیوں کہ اصل مرض کی حالت کا اعتبار ہے، کیونکہ وہ نو پید ہے، اور اصل یہ ہے کہ نو پید کو حکم سے قریب تر وقت کی طرف منسوب کیا جائے، اور مرض کا زمانہ ہی صحت سے بعد کا اور مریض سے قریب تر ہے، لہذا حالت صحت میں تصرف کے مدعی کا بینہ مقبول ہوگا، کیونکہ خلاف اصل ثابت کرنے کے لئے بینات مشروع ہوئے ہیں[(۲)]۔

مجلۃ الأحکام العدلیہ میں ہے: صحت کا بینہ مرض کے بینہ پر راجح قرار پائے گا، مثلاً: کسی نے اپنا کچھ مال اپنے کسی وارث کو ہبہ کیا اور مر گیا، دیگر ورثہ نے دعوی کیا کہ مورث نے مرض الموت میں ہبہ کیا، اور موہوب لہ وارث نے دعوی کیا کہ صحت کی حالت میں ہبہ کیا، تو موہوب لہ کا بینہ مقبول ہوگا[(۳)]۔

دوسرا قول شافعیہ کا ہے کہ مرض کی حالت کا بینہ راجح ہوگا اور صحت کی حالت کا بینہ مرجوح ہوگا[(۴)]۔

تیسری صورت: ایک فریق کے پاس بینہ ہے دوسرے کے پاس نہیں، اس صورت میں فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس کے پاس بینہ ہے اس کا دعوی دوسرے کے قول پر مقدم ہوگا جس کا دعوی بینہ سے خالی ہے خواہ وہ حالت صحت میں تصرف کا مدعی ہو یا حالت مرض میں۔

---

(۱) فتح العلي المالک ۱/ ۳۶۱۔

(۲) جامع الفصولین ۲/ ۱۸۳ طبع بولاق، الأشباہ، النظائر لابن نجیم ص/ ۲۵۸ طبع الحلبی، العقود الدریۃ في تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۵۴، ۸۰، الإنصاف للمرداوي ۷/ ۱۷۴۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۱۴، البجیرمي علی المنہج ۳/ ۲۷۴، مغنی المحتاج ۳/ ۵۰۔

(۲) فتاوی بزازیہ ۵/ ۴۵۳، واقعات المفتین ص/ ۲۰۸، العقود الدریۃ لابن عابدین ۲/ ۸۰، حاشیۃ رملي علی جامع الفصولین ۲/ ۱۸۳۔

(۳) مجلۃ الأحکام العدلیہ، مادہ/ ۱۷۶۶۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۶/ ۵۵، إعانۃ الطالبین ۳/ ۲۱۳، بجیرمي علی المنہج ۳/ ۲۷۴۔

مرض الموت میں ہبہ:

حالت مرض میں ہبہ کے بارے میں جمہور فقہاء نے بہت سے احکام بیان کئے ہیں، جو حالت صحت میں ہبہ کے احکام سے مختلف ہیں، نیز جمہور فقہاء نے اس میں بھی فرق کیا ہے کہ موہوب لہ (ہبہ کئے ہوئے شخص) نے ہبہ پر ہبہ کرنے والے مریض کی موت سے پہلے قبضہ کیا ہے اور یہ کہ اس نے موت سے پہلے اس پر قبضہ نہیں کیا ہے۔

اول- غیر مقروض مریض کا ہبہ جس پر قبضہ ہوجائے:

۵- جب غیر مقروض مریض اپنے مال میں سے کچھ ہبہ کرے، تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: موہوب لہ اجنبی ہوگا، یا اس کا وارث ہوگا:

الف- موہوب لہ مریض کا اجنبی ہو، اور سامان ہبہ پر قبضہ کرلے اور ہبہ کرنے والا مریض مقروض نہ ہو تو حکم میں دیکھا جائے گا کہ واہب (ہبہ کرنے والا) کا وارث ہے یا نہیں۔

اگر واہب کا کوئی وارث نہ ہو، تو حنفیہ نے کہا ہے کہ یہ ہبہ صحیح ہے اور نافذ ہوگا، کسی کی اجازت پر موقوف نہ ہوگا، گو اس نے سارا مال ہبہ کردیا ہو[1]۔

شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک ثلث مال میں ہبہ نافذ ہوگا، اس سے زائد میں باطل، کیونکہ اس کا مال مسلمانوں کی میراث ہے، اور ان میں سے کوئی اجازت دینے والا نہیں[2]۔

اور جب واہب کے ورثہ ہوں، تو باتفاق فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ اس کے ثلث مال میں ہبہ نافذ ہوگا، ثلث سے زیادہ میں ورثہ کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر انہوں نے اجازت دی تو نافذ

(۱) المبسوط ۱۲/ ۱۰۳، دیکھئے م (۸۷۷) مجلۃ الأحکام العدلیہ۔

(۲) الأم ۴/ ۳۰ طبع بولاق، المہذب ۱/ ۴۵۷، المنتقی للباجي ۶/ ۱۵۶، الأبي علی مسلم ۴/ ۳۳۹۔

ہوجائے گا، اور اگر اجازت نہیں دی تو باطل ہوجائے گا[1]۔

اور ان کی اجازت معتبر ہوگی جب وہ اپنے مورث کی طرف سے ہبہ کے نفاذ کے طور پر ہو، البتہ امام شافعی[2] کا ایک قول اور مالکیہ کے یہاں قول مشہور[3] یہ ہے کہ ان دونوں حضرات نے اس کو ورثہ کی طرف سے ازسرنو عطیہ مانا ہے۔

اجنبی کے حق میں وصیت کی طرح[4] مریض کا ہبہ ثلث مال تک معتبر ہونے کی بابت فقہاء نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، حضرت سعدؓ نے فرمایا: "**عادني رسول الله ﷺ في حجة الوداع من شكوى أشفيت منها على الموت؟ فقلت: يا رسول الله، بلغ بي ما ترى من الوجع، و أنا ذو مال، ولا يرثني إلا ابنة لي واحدة، أفأتصدق بثلثي مالي؟ قال "لا" قلت: فبشطره؟ قال: "لا" قال: "الثلث كثير"**"[5] (حجۃ الوداع کے موقع سے رسول اللہ ﷺ نے میری عیادت کی، ایک بیماری کی وجہ سے جس کی بنا پر میں موت کے دھانے پر تھا، میں نے کہا اے اللہ کے رسول! آپ ہماری تکلیف دیکھ رہے ہیں، میں صاحب مال ہوں، میرا کوئی وارث

(۱) فتاوی بزازیہ ۶/ ۲۴۱، العقود الدریۃ لابن عابدین ۲/ ۸۵، شرح معاني الآثار ۴/ ۳۸۰، مغني المحتاج ۳/ ۴۷، الأم ۴/ ۳۰، المہذب ۱/ ۴۶۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۵۵، کفایۃ الطالب الرباني ۲/ ۲۳۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۲۸۶، دیکھئے مادہ (۸۷۹) مجلۃ الأحکام العدلیہ، ومادہ (۸۵)، مرشد الحیر ان۔

(۲) مہذب ۱/ ۴۵۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۵۴۔

(۳) البہجۃ شرح التحفۃ للتسولي ۲/ ۲۴۰۔

(۴) شرح معاني الآثار ۴/ ۳۷۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الباجي علی الموطأ ۶/ ۱۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۵) حدیث: "عادني رسول الله ﷺ في حجة الوداع" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۱۷۹) اور مسلم (۳/ ۱۲۵۰)، الفاظ بخاری کے ہیں۔

نہیں ہے سوائے ایک بچی کے، کیا میں اپنے مال کے دوثلث صدقہ کردوں؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا: نہیں، میں نے کہا: نصف، آپ علیہ السلام نے فرمایا: ''نہیں''، پھرفرمایا: ثلث بہت ہے)۔

امام طحاوی نے فرمایا: اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مرض کی حالت میں مریض کا صدقہ ثلث مال تک نافذ ہے، جس طرح مرنے کے بعد وصیت کا مسئلہ ہے [1]۔

اور اگر غیر مقروض مریض اپنے کسی وارث کو کچھ ہبہ کرے اور اس کو قبضہ بھی کرادے، تو ہبہ کرنے والے مریض کا موہوب لہ کے علاوہ کوئی دوسرا وارث ہونے اور نہ ہونے کے درمیان حکم کے اعتبار سے فرق کیا جائے گا۔

اگر موہوب لہ وارث کے علاوہ کوئی اور وارث نہ ہو، تو حنفیہ کے نزدیک یہ ہبہ درست اور نافذ ہے، کسی کی اجازت پر موقوف نہیں، خواہ ہبہ تہائی سے کم ہو یا اس سے زیادہ [2]، اگر موہوب لہ کے علاوہ دوسرے ورثہ ہوں تو جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اظہر قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک بقیہ دوسرے ورثہ کی اجازت پر ہبہ کا نفاذ موقوف ہوگا، خواہ ہبہ کی مقدار ثلث مال سے کم ہو یا زیادہ، جیسا کہ وارث کے لئے وصیت کا مسئلہ ہے، اگر بقیہ ورثہ اجازت دیدیں تو ہبہ نافذ ہوجائے گا، اور اگر رد کردیں تو باطل ہوجائے گا [3]، ان حضرات کے نزدیک بقیہ ورثہ کی اجازت سے مورث کا تصرف

(۱) شرح معاني الآثار ۴/۳۸۱۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ، مادہ/ ۸۷۸، نیز دیکھئے: شرح المجلۃ للأتاسی ۳/ ۴۰۳ اوراس کے بعد کے صفحات۔

(۳) فتاوی ہندیہ ۴/ ۴۰۲، جامع الفصولین ۲/ ۱۸۱ اوراس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۰۸، ۶/ ۴۸، المہذب ۱/ ۴۵۸، البہجۃ شرح التحفہ ۲/ ۲۴۰، توضیح الأحکام للتوزري ۴/ ۲۸، المغنی ۶/ ۲۸۶، ۴۹۱، مجلۃ الأحکام العدلیہ: مادہ ۸۷۹۔

بحیثیت ہبہ نافذ ہوگا، جب کہ امام شافعی کا ایک قول اور مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ ابتداء سے یہ نیا عطیہ متصور ہوگا۔

اس سلسلہ میں امام شافعی سے غیر اظہر قول منقول ہے کہ وارث کے لئے مریض کا قبضہ شدہ ہبہ باطل اور مردود ہے [1]۔

دوم-مقروض مریض کا ہبہ جس پر قبضہ ہوجائے:

۶ - جب ہبہ کرنے والا مریض مقروض ہو تو یا تو اس کا قرضہ کل مال کو گھیرے ہوگا یا کل مال کو گھیرے ہوا نہیں ہوگا۔

اگر قرض مریض واہب کے مال کو گھیرے ہو اور وہ اپنے مال میں سے کچھ ہبہ کرے جس پر موہوب لہ قبضہ کرلے تو ہبہ نافذ نہیں ہوگا، خواہ مال موہوب کی مقدار ثلث مال سے کم ہو یا زیادہ اور خواہ موہوب لہ اجنبی ہو یا وارث، ہاں اگر دائن اجازت دے دیں تو ہبہ نافذ ہوجائے گا، اور رد کردیں تو رد ہوجائے گا، مجلۃ الاحکام العدلیہ میں ہے: اگر ایسا شخص جس کا ترکہ قرضوں میں ڈوبا ہوا ہو اپنے مال کا اپنے وارث یا غیر وارث کے لئے ہبہ کرے اور اس کے بعد اس کی موت ہوجائے تو قرضے والوں کو حق ہے کہ وہ ہبہ کو لغو کردیں اور اس کے اموال کو قرض خواہوں کی تقسیم میں شامل کردیں۔

اور اگر قرضہ مریض واہب کے مال کے مساوی نہ ہو اور موہوب لہ ہبہ کردہ مال پر قبضہ کرلے، تو اس صورت میں ترکہ سے دین کے بقدر مال نکالا جائے گا اور باقیماندہ ترکہ میں ہبہ کا حکم جاری ہوگا، جیسا کہ اس وقت ہبہ کا حکم جاری ہوتا جب کہ ترکہ دین سے بالکلیہ خالی ہوتا [2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: لفظ (ہبہ)۔

(۱) الأم ۴/ ۳۲ طبع بولاق۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ، مادہ ۸۸۰، اوراس کی شرحیں۔

دوم-مریض کا ہبہ جس پر قبضہ نہ ہو:

۷- مریض اپنے مال میں سے کچھ ہبہ کرے اور موہوب لہ کے ہبہ کئے ہوئے سامان پر قبضہ کرنے سے پہلے واہب مریض فوت ہوجائے تو اس بارے میں فقہاء کا دوقولوں میں اختلاف ہے۔

پہلا قول حنفیہ اور شافعیہ کا ہے کہ اس صورت میں ہبہ باطل ہوجائے گا، کیونکہ موہوب لہ کے قبضہ سے پہلے واہب کا انتقال ہوگیا، جیسا کہ اس وقت ہبہ باطل ہوجاتا ہے جب کہ ہبہ کرتے وقت واہب تندرست تھا، فقہاء کہتے ہیں اس حالت میں مریض کا ہبہ وصیت میں نہیں بدلے گا، اس لئے کہ یہ صلہ رحمی ہے، اور صلہ رحمیاں موت سے باطل ہوجاتی ہیں، جیسے نفقہ، اور اس لئے کہ واہب مریض نے موت سے پہلے بحالت مرض ہی مالک بنانے کا ارادہ کیا تھا نہ کہ موت کے بعد، کیونکہ ہبہ ان عقود (معاملات) میں سے ہے جو زندگی میں ہی مکمل تملیک کا تقاضا کرتے ہیں [1]۔

امام شافعی کا بیان ہے: کسی نے مرض کی حالت میں ہبہ کیا، اور موہوب لہ کے قبضہ کرنے سے پہلے دنیا سے رحلت کرگیا تو موہوب لہ کو ترکہ میں سے کچھ نہیں ملے گا شئی موہوب ورثہ کی ہوجائے گی [2]۔

الفتاوی الہندیہ میں ہے: مریض کا ہبہ اور صدقہ درست نہیں ہے، جب تک کہ اس پر قبضہ نہ کرلیا جائے اگر قبضہ ہوجائے تو ثلث مال میں نافذ ہوگا، اگر قبضہ کرانے سے قبل واہب کا انتقال ہوگیا تو ہبہ اور صدقہ باطل ہوجائے گا [3]۔

دوسرا قول مالکیہ اور ابن ابی لیلی کا ہے کہ اس صورت میں ہبہ صحیح ہے، وصیت جیسا حکم ہوگا، گو موہوب لہ واہب مریض کی موت

(۱) المبسوط ۱۲/ ۱۰۲، ردالمحتار ۴/ ۱۰۷ طبع بولاق، جامع الفصولین ۲/ ۱۸۰، فتاوی بزازیہ ۶/ ۲۴۰، العقود الدریہ لابن عابدین ۲/ ۸۲۔

(۲) الأم ۳/ ۲۸۵۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۰۰۔

سے پہلے شئی موہوب پر قبضہ نہ کرسکے [1]۔

فتاوی علیش میں ہے: مریض کے ہبہ، صدقہ اور تمام تبرعات کے بارے میں آپ کا کیا قول ہے، کیا مریض کے مرنے سے پہلے ان چیزوں پر قبضہ کی ضرورت ہے جیسا کہ تندرست کے تبرعات کا حکم ہے، یا نہیں؟ میں نے جواب دیا: مریض کے مرنے سے پہلے قبضہ کی حاجت نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ثلث مال میں نفاذ کی بابت وصیت کی طرح ہے، بنانی کا بیان ہے: ثلث مال میں مریض کے تبرعات مطلق نافذ ہیں، خواہ اس پر گواہ بنایا ہو یا نہ بنایا ہو، اس کے تبرعات کا نفاذ قبضہ پر موقوف نہ ہوگا، اور نہ ہی اس کے قائم مقام گواہ بنانے پر موقوف ہوگا، مدونہ میں ہے: ہر وہ صدقہ، یا ہبہ، یا مال محبوس، یا عطایا جسے کسی مریض نے کسی متعین شخص یا مساکین کے لئے الگ کرکے رکھ دیا، اس کے قبضہ سے نکلنے نہ پایا تھا کہ اس کا انتقال ہوگیا، تو اس کی وصیت کی طرح ثلث مال میں نافذ ہوں گے جب کہ اس کے ذمہ دین اس کے مال متروکہ کے برابر نہ ہو، اگر ایسا ہو تو ایک قول کے مطابق یہ سب باطل ہوگا، ابن حاجب نے اسی قول پر اکتفا کیا ہے [2]۔

مریض کی طرف سے اللہ تعالی کے مالی حقوق کی ادائیگی:

۸- انسان نے اپنے مرض الموت میں اپنے اوپر واجب اللہ کے مالی حقوق ادا کیا تو ثلث مال سے ادا ہونے کے بارے میں فقہاء کے تین اقوال ہیں:

پہلا قول حنفیہ کا ہے کہ ثلث مال میں سے ادا ہوں گے خواہ وہ

(۱) مواہب الجلیل ۶/ ۳۸۱، المدونہ ۴/ ۳۲۶، ۳۴۸، المنتقی للباجی ۶/ ۱۵۷، مبسوط ۱۲/ ۱۰۲، اختلاف أبي حنیفہ، ابن أبي لیلی رص ۴۹۔

(۲) فتاوی علیش ۲/ ۲۴۲، الحطاب ۶/ ۵۶۔

حقوق ابتداء سے مال کی شکل میں مالی واجب ہوئے ہوں جیسے زکاۃ اور صدقۂ فطر، یا انجام کار وہ مال بن گئے ہوں، جیسے نماز اور روزے رکھنے سے عجز کے سبب فدیہ، تو اگر از خود ادا نہ کر سکا، تو اس کی موت کے بعد مال متروکہ میں وہ دین نہیں ہوگا جو میراث پر مقدم ہوالا یہ کہ اس نے اس کی وصیت کر دی ہو[(۱)]۔

دوسرا قول شافعیہ کا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر وہ خود ادا کرے تو پورے مال سے ادا ہوں گے اور اگر خود ادا نہ کر سکا تو پورے ترکہ میں دین ہو جائیں گے، اور ورثہ کے میراث پر مقدم ہوں گے[(۲)]۔

تیسرا قول مالکیہ کا ہے کہ اگر اس نے خود ادا کر دیا تو پورے مال سے ادا ہو جائیں گے اور اگر خود ادا نہ کر سکا، تو اس کے مرنے کے بعد ورثہ کو اس کے ترکہ سے میراث پر مقدم کر کے ادائیگی پر مجبور نہیں کیا جائے گا، ہاں اگر بہ رضا و خوشی ادا کر دیں تو کوئی حرج نہیں[(۳)]۔

واہب کا مریض موہوب لہ کے ہبہ سے رجوع:

۹- اگر واہب نے اپنے ہبہ سے رجوع کر لیا درآنحالیکہ موہوب لہ مریض ہے جب کہ ہبہ صحت کے حال میں ہوا تھا، تو اس سلسلہ میں حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر قاضی کے فیصلہ سے رجوع کر رہا ہے تو رجوع درست ہے اور موہوب لہ کی موت کے بعد موہوب لہ کے غرماء اور ورثہ کو واہب سے رجوع کرنے کا کوئی حق نہیں ہے، اس لئے کہ واہب کا حق ان سب کے حقوق سے پرانا اور پہلے کا ہے، وہ اپنے سابق حق ہی کی بناء پر شئی موہوب کا مستحق ہو رہا ہے، اور اگر قاضی کے فیصلہ کے بغیر واہب رجوع کر رہا ہے تو ایسی صورت میں اگر مریض شئ موہوب واہب کی طلب پر واپس کرے گا تو اس کی طرف سے نیا ہبہ ہوگا، اور اس سلسلہ میں مریض کے ہبہ کے احکام جاری ہوں گے[(۱)]۔

مرض الموت میں مال کی کفالت

اگر مریض دوسرے کے مال کا کفیل بنے، تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: وہ مدیون ہوگا یا مدیون نہیں ہوگا۔

اول- غیر مدیون مریض کی کفالت:

۱۰- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ مریض دوسرے آدمی کے دین کی ادائیگی کا کفیل بنے، تو اس کی طرف سے یہ کفالت تبرع متصور ہوگا، کیونکہ وہ ایسے مال کی ذمہ داری لے رہا ہے جو اس پر لازم نہیں ہے اور نہ اس نے اس کا کوئی عوض لیا ہے، لہذا اس کی یہ کفالت اپنے مال کو خرچ کرنا ہے، پس یہ کفالت وصیت کے حکم میں ہوگی[(۲)]۔

حنفیہ کہتے ہیں: غیر مدیون مریض کی کفالت کے حکم کے بارے میں فرق کیا جائے گا اس صورت میں جب کہ مکفول لہ یعنی دائن اور مکفول عنہ یعنی مدیون دونوں مریض کے لئے اجنبی ہوں اور اس کے درمیان کہ دونوں میں سے کوئی ایک مریض کا وارث ہو۔

الف- مریض نے دوسرے آدمی کے دین کی کفالت قبول کی درانحالیکہ مکفول لہ اور مکفول عنہ دونوں مریض کے لئے اجنبی ہیں اور مریض کا کوئی وارث بھی نہیں ہے، تو مریض کے کل مال میں کفالت نافذ ہوگی، اور دائن کو اختیار ہوگا کہ وہ کفیل کے ترکہ سے

---

(۱) کشف الأسرار علی أصول البزدوي لعبد العزیز بخاری ۴/ ۱۴۳۰ طبع استنبول ۱۳۰۷ھ۔

(۲) حوالہ سابق ۴/ ۱۴۳۱۔

(۳) مدونہ ۴/ ۳۰۹ طبع المطبعۃ الخیریہ۔

(۱) مبسوط ۱۲/ ۱۰۵، زیلعي ۵/ ۱۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۰۱۔

(۲) التاج والإکلیل للمواق ۵/ ۹۷، الخرشي ۶/ ۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مدونہ ۴/ ۱۴۲، مغني لابن قدامہ ۵/ ۷۹۔

ضمان والے دین لے لے گو دین پورے ترکہ کے برابر ہو، اور کوئی دوسرا اس میں حقدار نہ ہو۔

اگر مریض کے ورثہ ہوں تو دیکھا جائے گا کہ مال ضمانت ثلث مال سے زیادہ ہے یا برابر یا کم، اگر ثلث مال سے زیادہ نہیں ہے، تو کفالت نافذ ہوجائے گی اگرچہ ورثاء اس کو منظور نہ کریں اور اگر زیادہ ہے تو جتنا زیادہ ہے، اتنے میں کفالت کا نفاذ ورثہ کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر وہ رد کردیں گے تو باطل ہوجائے گا اور اگر وہ اجازت دیدیں گے تو نافذ ہوجائے گا، کیونکہ عدم نفاذ کی وجہ یہ ہے کہ ترکہ میں ان کا حق ہے اور جب وہ اجازت دیدیں گے تو انہوں نے اپنے حق کو خود ختم کردیا اور اس طرح عدم نفاذ کا مانع ختم ہوگیا (۱)۔

ب- اور اگر مکفول لہ یا مکفول عنہ دونوں میں سے کوئی ایک مریض ضامن کا وارث ہو، اس کے علاوہ کوئی دوسرا وارث نہ ہوتو کفالت مریض کے کل مال میں نافذ ہوگی، اور اس پر کسی کو اعتراض کرنے کا حق نہ ہوگا۔

لیکن اگر مکفول لہ یا مکفول عنہ کے وارث ہونے کے علاوہ دوسرے ورثہ بھی ہوں، تو اس صورت میں یہ کفالت نافذ نہیں ہوگی، بلکہ دوسرے ورثہ کی اجازت پر موقوف ہوگی، خوہ دین مکفول بہ تھوڑا ہو یا زیادہ، اگر ورثاء اجازت دیدیں تو مکفول لہ کو حق حاصل ہوگا کہ ترکہ سے اپنا دین لے لے، اور اگر ورثاء اجازت نہ دیں تو مکفول لہ کو ترکہ میں سے کچھ بھی لینے کا حق حاصل نہیں ہوگا، بلکہ وہ اصل مدیون یعنی مکفول عنہ سے وصول کرے گا (۲)۔

(۱) رد المحتار ۲/ ۴۹۰ طبع بولاق ۱۲۹۹ھ، بدائع ۶/ ۶، جامع الفصولین ۲/ ۱۷۹، فتاوی قاضی خان ۳/ ۶۹۔

(۲) ردالمحتار ۴/ ۳۴۹، جامع الفصولین ۲/ ۱۷۹، فتاوی ہندیہ ۳/ ۲۸۹، ملاحظہ ہو (۱۶۰۵) مجلۃ الأحکام العدلیہ۔

دوم- مدیون مریض کی کفالت:

۱۱- مدیون مریض کی کفالت کے بارے میں دین کے ترکہ کے برابر ہونے اور نہ ہونے کے درمیان فرق کیا جائے گا۔

الف- اگر اس کا دین اس کے ترکہ کے برابر ہے، تو اس کی کفالت نافذ نہیں ہوگی، گو مکفول بہ دین تھوڑا ہی ہو، کیونکہ مال مکفول بہ کے کفالت سے پہلے دائنین کا حق ترکہ کے مال سے متعلق ہوا، پس جب تک کہ دائنین معاف نہ کردیں اس وقت تک کفالت نافذ نہیں ہوگی، کیونکہ یہ ان کا حق ہے اور ان کو یہ بھی حق ہے کہ اپنی خوشی سے اس کو ساقط کردیں (۱)۔

ب- اور اگر مریض کا دین اس کے ترکہ کے مساوی نہ ہوتو اس صورت میں مریض کے اوپر جتنے دیون ہیں اس کے بقدر ترکہ سے نکالا جائے گا، اور دین کی ادائیگی کے بعد جتنا ترکہ بچے گا اس میں کفالت کا حکم جاری ہوگا، جیسا کہ جب مریض پر دین نہ ہوتا تو کفالت کا حکم نافذ ہوتا (۲)۔

کاسانی کا بیان ہے: اگر کسی نے صحت کی حالت میں کفالت قبول کی اور اس کی نسبت مستقبل کی طرف کی، اس طور پر کہ مکفول لہ سے کہا: جو کچھ تمہارے حقوق فلاں کے ذمہ ہوں گے میں اس کا کفیل ہوں، پھر کفیل کے مرض کی حالت میں مکفول لہ کا فلاں شخص پر دین واجب ہوا تو اس دین کا حکم اور صحت کے دین کا حکم ایک جیسا ہوگا، یہاں تک کہ جس تناسب سے صحت کی حالت کے قرض خواہ کو حصہ دیا جائے گا اسی تناسب سے اس کو بھی ملے گا، اس لئے کہ کفالت صحت کی حالت میں پائی گئی (۳)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۸۹، ردالمحتار ۴/ ۳۴۹۔

(۲) مرشد الحیران: مادہ/ ۳۳۷۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۳۰۷، نیز دیکھئے شرح المجلۃ للأ تاسي ۳/ ۱۵، ۴/ ۶۸۵۔

فتاوی قاضی خان میں ہے: اگر مریض نے اقرار کیا کہ کفالت اس کی صحت کی حالت میں عمل میں آئی، تو پوری کفالت اس کے مال میں لازم ہوگی جب کہ کفالت نہ کسی وارث کے لئے ہو اور نہ ہی کسی وارث کی طرف سے ہو، کیونکہ مریض کا اقرار کہ صحت کی حالت میں کفالت عمل میں آئی دراصل اس کی طرف سے ایسے مال کا اقرار ہے جس کا سبب صحت کی حالت میں پایا گیا، لہذا یہ دین کے اقرار کے درجہ میں ہوگا اور درست ہوگا جب کہ مکفول لہ اجنبی ہو اور اس پر اس کے مال کے برابر دین نہ ہو[1]۔

مجلۃ الأحکام العدلیہ: مادہ (۱۶۰۵) میں ہے: جب کوئی آدمی مرض الموت میں اقرار کرے کہ اس نے صحت کی حالت میں کفالت قبول کی تھی تو اس کے پورے مال میں اس کا اقرار درست ہوگا، البتہ اگر اس کے ذمہ صحت کے دیون ہیں تو اس اقرار پر مقدم ہوں گے۔

مرض الموت میں وقف:

مدیون مریض اور غیر مدیون مریض کے وقف کرنے کے درمیان فرق کیا جائے گا۔

اول: غیر مدیون کا وقف

جب غیر مدیون مریض اپنا مال یا کچھ بھی وقف کرے، تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: یا تو اجنبی شخص پر وقف کیا ہوگا یا کسی وارث پر۔

الف- غیر مدیون مریض اجنبی پر وقف کرے

۱۲- فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ غیر مدیون مریض کسی اجنبی شخص پر کوئی چیز وقف کرے، یا نیکی کے کسی بھی راستہ میں وقف کرے، تو وقف صحیح اور نافذ ہوگا، کسی کی اجازت پر موقوف نہ رہے گا جب کہ

(۱) فتاوی قاضیخان ۳/۶۹۔

واقف کی موت کے وقت ترکہ کے تہائی حصے سے وقف زیادہ نہ ہو، اور اگر وقف کردہ مال کی مقدار تہائی سے زیادہ ہو تو ثلث کے بقدر نافذ ہوگا، اور اس سے زیادہ ورثہ کی اجازت پر موقوف ہوگا[1]۔

ب- غیر مدیون مریض وارث پر وقف کرے:

۱۳- اگر غیر مدیون مریض اپنے تمام ورثہ پر وقف کرے، پھر اپنی اولاد پر، پھر غیر متناہی (ختم نہ ہونے والا) نیکی کے راستہ میں، تو دیکھا جائے گا کہ تمام ورثہ اس وقف پر راضی ہیں یا نہیں، اگر راضی ہیں تو یہ وقف نافذ ہوجائے گا، خواہ موقوف اس کے ترکہ کے ثلث مال کے برابر ہو یا زیادہ۔

اگر ورثہ راضی نہ ہوں تو بھی وقف نافذ ہوگا، البتہ ثلث مال تک اس سے زیادہ میں نہیں۔

اگر بعض ورثہ نے اجازت دی اور بعض نے اجازت نہیں دی تو اجازت دینے والوں کا حصہ ثلث کے ساتھ وقف ہوگا[2]۔

اگر غیر مدیون مریض اپنے بعض ورثہ پر وقف کرے، تو اس وقف کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، کئی مذاہب ہیں، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (وقف)۔

ج- مریض مدیون کا وقف

۱۴- جب مریض اپنا مال یا کوئی بھی شئ وقف کرے، درانحالیکہ اس پر اتنا دین ہے کہ اس کی مقدار اس کے پورے ترکہ کے برابر ہے

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۴۵۱، العقود الدریۃ لابن عابدین ۱/۱۰۰، جامع الفصولین ۲/۱۷۷، فتاوی قاضیخان ۳/۳۱۶، مغنی المحتاج ۲/۳۷۷، فتاوی علیش ۲/۲۱۷، حاشیۃ عدوی علی شرح خرشی ۷/۷۵، دردیر علی خلیل ۴/۸۱، مدونہ ۴/۳۴۶، المغنی لابن قدامہ (مع الشرح الکبیر) ۶/۲۱۹، دیکھئے: مادہ (۳۳) قانون العدل والإنصاف لقدري باشا۔

(۲) ردالمحتار ۳/۵۰۰، العقود الدریۃ لابن عابدین ۱/۱۰۲، ۱۰۳۔

اور وہ مرجائے، تو اس کا پورا وقف دائنین کی اجازت پر موقوف ہوگا، خواہ موقوف علیہ وارث ہو یا وارث نہ ہو، خواہ مال موقوف ثلث مال سے کم ہو یا اس کے مساوی یا اس سے زیادہ، اگر دائنین اجازت دیدیں تو وقف نافذ ہوجائے گا، اور اگر اجازت نہ دیں تو وقف باطل ہوجائے گا اور وقف کردہ اشیاء دیون کی ادائیگی کے لئے فروخت کردیئے جائیں گے [۱]۔

مریض جب اپنے مال میں سے کچھ وقف کرے درانحالیکہ اس پر دین ہے، البتہ اس کے ترکہ کے مساوی نہیں ہے تو دین کے بقدر ترکہ سے مال نکالا جائے گا، اور باقی ماندہ ترکہ میں وقف نافذ ہوگا، جیسا کہ ترکہ بالکل دیون سے خالی ہوتا تو وقف کا حکم نافذ ہوتا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "وقف"۔

مرض الموت میں مالی تصرفات:

مرض الموت میں مالی تصرفات کی بابت حسب ذیل احکام ہیں:

اول- مرض الموت میں بیع:

الف - غیر مدیون مریض اپنا مال اجنبی سے فروخت کرے:

۱۵ - فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ مریض اپنے خاص مال میں سے کسی چیز کو کسی اجنبی سے فروخت کرے اور یہ معاملہ بازار کے نرخ پر یا ایسے نقصان کے ساتھ ہو جس کو لوگ برداشت کرتے ہیں تو اس کی فروخت طے شدہ عوض پر صحیح و نافذ ہوگی، اس لئے کہ مریض پر ایسے معروف معاوضہ کے تصرف کی پابندی نہیں ہے، جو اس کے قرض خواہوں اور ورثہ کے حقوق کو متاثر نہ کرے [۱]۔

لیکن اگر اجنبی سے کوئی شی فروخت کرے اور اس میں کچھ چھوٹ دے۔

تو فقہاء حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر یہ چھوٹ ثلث مال تک ہے تو بیع درست ہے اور طے شدہ عوض پر بیع نافذ ہوگی، اس لئے کہ مریض کو اختیار ہے کہ غیر وارث کو ثلث مال تبرعا دے سکتا ہے، اور یہ تبرع نافذ ہوگا گو ورثہ اجازت نہ دیں [۲]۔

لیکن اگر چھوٹ ثلث مال سے زیادہ ہو، اور ورثہ اجازت دیدیں تو درست اور نافذ ہوجائے گا، اس لئے کہ ورثہ کو روکنے کا حق تھا، انہوں نے اجازت دے کر اپنا حق ساقط کردیا، اور اگر اجازت نہ دیں، تو اگر بدلین اموال ربویہ میں سے اور ایک ہی جنس سے نہ ہوں، اور وہ چھوٹ ثلث ترکہ سے زائد ہو، تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ چاہے ورثہ کو تہائی سے زائد کی قیمت ادا کردے، تاکہ ورثہ کو مکمل دو ثلث مل جائیں، یا بیع کو فسخ کردے اگر فسخ کرنا ممکن ہو اور خریدا ہوا مال ورثہ کے حوالہ کردے، اور جتنا ثمن ادا کرچکا ہو وہ واپس لے لے، لیکن جب فسخ متعذر ہوجائے، مثلاً: مشتری کے قبضہ میں مبیع ہلاک ہوگئی، یا اس نے اپنی ملکیت سے نکال دیا تو ثمن کا پورا کرنا لازم ہوگا تاکہ وہ مبیع کی قیمت کو پہنچ جائے [۳]۔

اور اگر بدلین اموال ربویہ میں سے ایک جنس سے ہوں، البتہ نقد کے قبیل سے نہ ہوں، اور چھوٹ ترکہ کے ثلث سے زیادہ ہو، ورثہ زیادہ کی اجازت بھی نہ دیں، تو ورثہ کے لئے روا نہیں ہے کہ وہ مشتری

---

(۱) فتاوی قاضیخان ۳/۳۱۶، جامع الفصولین ۲/۱۷۷، وواقعات المفتین رص ۸۶۔

(۱) کشف الأسرار علی أصول البزدوي ۴/۱۴۲۹، الأم ۴/۳۰، شرح الخرشي ۵/۳۰۵، المغني (مع الشرح الکبیر) ۵/۲۷۴، ملاحظہ ہو: مادہ (۳۹۴) مجلۃ الأحکام العدلیہ، مادہ (۲۶۵) مرشد الحیران۔

(۲) دیکھئے شرح المجلۃ للأتاسي ۲/۴۱۱۔

(۳) دیکھئے: مادہ (۳۹۴) مجلۃ الأحکام العدلیہ، مادہ (۲۶۶) مرشد الحیران۔

کوثلث سے زائدادا کرنے پر، یا بیع کے فسخ کرنے پر مجبور کریں، اس لئے کہ یہ عمل ربا الفضل تک متعدی ہوگا، لہذا ثلث مال چھوٹ کی طرف منسوب ہوگا، اور اتنے کی بیع درست ہوگی، اور اس سے زائد میں بیع باطل ہوگی، اور مشتری کو اختیار ہوگا کہ تفرق صفقہ (طے شدہ معاملہ کے بدل جانے) کی وجہ سے معاملہ کو فسخ کردے یا باقیماندہ مقدار میں بیع پر راضی ہوجائے [۱]۔

مالکیہ کا بیان ہے کہ جب مریض اپنا مال کسی اجنبی سے ثمن مثل سے کم اور قابل تحمل متعارف نقصان سے کم میں بیچے، تو اگر مریض نے اصل قیمت سے کافی کم میں اپنا مال بیچنے کا مقصد مشتری کو فائدہ پہنچانا رکھا ہو تو ایسی صورت میں اصل قیمت سے جتنا کم ہوگا وہ محاباۃ یعنی مریض کی طرف سے چھوٹ اور بلا معاوضہ ہوگا، اور اس کا حکم ایک اجنبی کو وصیت کرنے جیسا ہوگا کہ ثلث مال تک نافذ ہوگا، اس سے زیادہ میں باطل ہوجائے گا جب کہ ورثہ اجازت نہ دیں، اگر وہ اجازت دیدیں تو اس زیادہ میں بھی نافذ ہوجائے گا اور ورثہ کی طرف سے ابتداءعطیہ متصور ہوگا، جس پر قبضہ کی ضرورت ہوگی [۲]۔ مبیع کی قیمت کے اندازہ لگانے میں بیع کے وقت کا اعتبار ہوگا نہ کہ بائع کی موت کے وقت کا [۳]۔

اگر مریض نے مال کی اصل قیمت سے زیادہ کم قیمت میں بیچنے سے مشتری کو فائدہ پہنچانے کا قصد نہیں کیا تھا، بلکہ ایسا قیمت سے ناواقفیت میں ہوگیا تو یہ بیع غبن کے ساتھ طے شدہ عوض پر ہوگی، اور ثمن مثل سے کم ثلث سے وضع کرنا متصور نہیں ہوگا، چاہے مشہور و متعارف سے جتنا بھی کم ہو [۴]۔

(۱) المبسوط للسرخسي ۲۹/۵۹۔
(۲) الخرشي على خليل ۵/۳۰۵، البهجة على التحفة للتسولي ۲/۸۲۔
(۳) المنتقى للباجي ۶/۱۵۸۔
(۴) توضيح الأحكام للتوزري ۳/۴۷ (طبع تونس ۱۳۳۹ھ)۔

امام شافعی کی رائے ہے کہ اگر مریض اپنے خاص مال میں سے کوئی چیز کسی اجنبی سے فروخت کرے، اور بدل میں اس کو چھوٹ دے، تو اس چھوٹ کا حکم اجنبی کو وصیت کرنے جیسا ہوگا، اور مریض کے ثلث مال سے نافذ ہوگا، اور ثلث مال سے جتنا زیادہ ہوگا وہ ورثہ کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر وہ اجازت دیدیں تو نافذ ہوجائے گا، ورنہ مشتری کو خیار ہوگا کہ اگر مبیع موجود ہے تو واپس کردے، اور اپنا ادا کردہ ثمن واپس لے لے، یا ورثہ کو وہ مزید مال دے دے جو تہائی مال اور قابل تحمل متعارف نقصان سے زائد ہو اور اگر مبیع ضائع ہوچکی ہے تو بھی تہائی مال اور قابل تحمل نقصان سے زائد حصہ کو لوٹادے، یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب مبیع موجود ہو لیکن اس میں کوئی عیب داخل ہوگیا ہو [۱]۔

حنابلہ کہتے ہیں: جب مریض بیع میں اجنبی سے چھوٹ کا معاملہ کرے تو یہ بیع درست ہے اور جو چھوٹ اس کے ثلث مال میں سے ہو وہ نافذ ہوجائے گا۔

اگر چھوٹ ثلث مال سے زیادہ ہو، تو ورثہ کی اجازت سے نافذ ہوجائے گا، اگر ورثہ اجازت نہ دیں تو اگر دونوں بدل اموال ربویہ میں ایک ہی جنس کے نہ ہوں اور محاباۃ (چھوٹ) ثلث سے زیادہ ہو، تو ثلث سے زیادہ میں بیع باطل ہوجائے گی، اور باقی ماندہ مشتری کے حوالہ کردیا جائے گا، البتہ مشتری کو تفرق صفقہ (کئی معاملہ ہوجانے) کی وجہ سے بیع کو فسخ کرنے اور جتنی فروخت کی ہوئی چیز اس کے حوالہ کی جائے اتنی ہی پر اکتفا کرنے کے درمیان اختیار حاصل ہوگا [۲]۔

لیکن اگر بدلین اموال ربویہ میں سے ایک جنس کے ہوں اور سونا چاندی کے قبیل میں سے نہ ہوں، اور محاباۃ ثلث سے زیادہ ہو،

(۱) الأم ۴/۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) المغني لابن قدامہ مع الشرح الكبير ۶/۵۱۶، الإنصاف للمرداوي ۷/۱۷۵۔

اور ورثہ اجازت نہ دیں، تو ثلث مال محاباۃ کی طرف منسوب ہوگا، اور اسی تناسب سے بیع صحیح ہوگی، اور اس سے زیادہ میں بیع باطل ہوجائے گی، اور مشتری کو اس پر تفرق صفقہ ہونے کی وجہ سے بیع کو فسخ کرنے یا پھر باقی ماندہ میں بیع پر رضامند رہنے کے درمیان اختیار ہوگا، ایسا اس لئے کیا گیا تا کہ سود کی طرف معاملہ متعدی نہ ہو [۱]۔

مرداوی نے کہا: اگر مریض نے ایک قفیز بیچا، اس کے علاوہ اس کے پاس کچھ نہیں ہے، یہ ایک قفیز تیس کے برابر ہے، مریض نے ایک ایسے قفیز کے عوض بیچا جو کہ دس کے برابر ہے، اور خراب، گھٹیا کی قیمت عمدہ کی قیمت سے ساقط کردیا پھر ثلث کا تناسب باقی میں دیکھا جو بیس میں سے دس ہے جو کہ بیس کا نصف ہے، تو خراب گھٹیا کے نصف کے عوض عمدہ کے نصف کے بدلہ بیع درست ہوگی، اور باقی ماندہ میں بیع باطل ہوجائے گی، اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے [۲]۔

ب- مدیون مریض کسی اجنبی شخص سے اپنا مال بیچے:

۱۶- مریض نے اپنا مال کسی اجنبی سے ثمن مثل پر بیچا، درانحالیکہ اس کا دین اس کے مال کے برابر ہے تو یہ بیع طے شدہ بدل پر صحیح و نافذ ہوگی، دائنین حضرات کو اس پر اعتراض کرنے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کا حق ترکہ کی مالیت سے ہے نہ کہ ترکہ کے متعین اشیاء سے، اس صورت میں مدیون (قرض دار) نے اگرچہ اس فروخت کے ذریعہ اپنی ملکیت سے ایک چیز کو باہر کردیا ہے لیکن اس نے اپنی ملکیت پر اس شئ کی مالیت کے مساوی قیمت کو داخل کیا ہے۔

جہاں تک بیع میں مشتری کے لئے محاباۃ کی بات ہے، تو محاباۃ نافذ نہیں ہوگا، خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ، ہاں اگر قرضخواہ اجازت دیدیں تو نافذ ہوجائے گا، اس لئے کہ ترکہ کے مال میں ان کا حق ہے، اگر قرضخواہ اجازت نہ دیں، تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ وہ اضافہ کرکے مبیع کی قیمت پوری کرے، پھر قرضخواہ کو اس پر اعتراض کا حق نہ ہوگا، کیونکہ ایسی صورت میں ان کا کوئی نقصان نہیں، یا عقد بیع کو فسخ کردے اگر فسخ کرنا ممکن ہو، اور اپنا ثمن واپس لے لے، اور اگر فسخ متعذر ہوگیا، مثلاً: اس کے قبضہ میں خریدی ہوئی چیز ہلاک ہوگئی، یا وہ اسے اپنی ملکیت سے نکال چکا ہے تو اس پر مبیع کی مالیت کے بقدر قیمت میں اضافہ کرنا لازم ہوگا۔

اگر مریض نے ثمن مثل پر کسی اجنبی سے کچھ فروخت کیا، اور اس پر اتنا دین ہے جو اس کے پورے مال کو شامل نہیں ہے تو بیع درست ہوگی، اور طے شدہ بدل پر نافذ ہوگی، لیکن اگر مبیع میں محاباۃ ہو، تو ترکہ سے (دین کے بقدر) مال نکالا جائے گا اور نکالنے کے بعد باقی مال میں یہ بیع اس مریض کی بیع کے حکم میں ہوگی جس پر بالکل دین نہیں ہے [۱]۔

ج- مریض اپنے مال میں سے کوئی چیز وارث سے فروخت کرے:

مریض نے اپنا کچھ مال کسی اپنے وارث سے فروخت کیا، تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: بیچنے والا مریض مدیون ہوگا، یا مدیون نہیں ہوگا۔

مدیون مریض اپنا مال کسی وارث سے فروخت کرے:

۱۷- امام ابو یوسف، امام محمد بن حسن اور امام ابن ابی لیلی کی رائے

(۱) الإنصاف ۷/ ۱۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الإنصاف ۷/ ۱۷۴۔

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۱۷۸، العقود الدریۃ لابن عابدین ۲/ ۵۴، واقعات المفتین رص ۸۹، اور دیکھئے: مادہ (۳۹۵) من مجلۃ الأحکام العدلیہ اور مادہ (۲۶۷) مرشد الحیران، شرح المجلۃ للأتاسي ۲/ ۴۱۴۔

یہ ہے کہ اگر مریض نے اپنے وارث سے اپنا کوئی خاص سامان بازار کی قیمت پر یا عرفاً قابل تحمل نقصان کے ساتھ بیچا ہے، تو یہ بیع درست اورنافذ ہوگی، اس لئے کہ اس میں ورثہ کے حق میں سے کسی ایسی چیز کا ابطال نہیں ہے جس سے ان کا حق متعلق ہو اور وہ ترکہ کی مالیت ہے، لہذا اس حکم میں وارث اور اجنبی دونوں برابر ہوں گے (۱)۔

لیکن اگر مریض اپنے وارث سے اپنا کوئی خاص سامان فروخت کرے، اور مشتری وارث کو ثمن میں چھوٹ دے، تو ایسی صورت میں بیع کا نفاذ ورثہ کی اجازت پر موقوف رہے گا، خواہ یہ محاباۃ ترکہ کے ثلث مال میں داخل ہو یا اس سے خارج، اگر ورثہ اجازت دیدیں تو نافذ ہوجائے گی، ورنہ وارث مشتری کو اختیار ہوگا کہ چاہے پوری مبیع کی مکمل قیمت ادا کردے، ایسی صورت میں دیگر ورثہ کو اعتراض کا حق نہیں رہے گا، یا عقد بیع فسخ کردے اور مبیع ترکہ میں شامل کردے، اور جو اس نے مورث کو ثمن دیا تھا واپس لے لے (۲)۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: بیع بقیہ ورثہ کی اجازت پر موقوف رہے گی، اگر اجازت دیدیں تو نافذ ہوجائے گی، اور اگر رد کردیں تو باطل ہوجائے گی، خواہ بدل قیمت مثل کے مساوی رہا ہو یا اس میں محاباۃ ہو (۳)۔

یہی قول مذہب حنفی میں راجح ہے، حنابلہ میں سے ابوالخطاب کی یہی رائے ہے (۴)۔

(۱) کشف الأسرار علی أصول البزدوي ۴/ ۱۴۲۹، رد المحتار ۴/ ۱۹۳، المبسوط ۱۴/ ۱۵۰، اختلاف أبي حنیفہ و ابن أبي لیلی رص ۲۹، شرح المجلہ للأتاسي ۲/ ۴۰۹۔

(۲) رد المحتار ۴/ ۱۹۳۔

(۳) المبسوط ۱۴/ ۱۵۰، رد المحتار ۴/ ۱۹۳، العقود الدریہ، لابن عابدین ۲/ ۲۶۸، کشف الأسرار ۴/ ۱۴۲۹، اور اس کے بعد کے صفحات، اختلاف ابی حنیفہ وابن ابی لیلی رص ۲۹، خانیہ ۲/ ۱۷۷، ملاحظہ ہو: مادہ (۳۹۳) من مجلۃ الأحکام العدلیہ، مادہ (۲۶۴) مرشد الحیر ان۔

(۴) الإنصاف للمرداوي ۷/ ۱۷۲۔

مالکیہ کہتے ہیں: جب بغیر محاباۃ کے وارث سے کوئی شئی بیچے تو بیع جائز اور طے شدہ بدل پر نافذ ہوگی (۱)۔

لیکن اگر مریض اپنے وارث کو بیع میں چھوٹ دے، اگر ثمن میں چھوٹ دیا، جیسے دوسو روپے کا سامان سو روپے میں دیدیا، اگر ورثہ اجازت نہ دیں تو محاباۃ کے برابر یعنی سو روپے کے بقدر بیع باطل ہوگی، ثلث مال سے محاباۃ وضع نہیں ہوگی، بقیہ سو میں بیع صحیح اور نافذ ہوگی، محاباۃ کی بابت ورثہ کی اجازت ابتداء ان کی طرف سے عطیہ متصور ہوگا اور قبضہ ضروری ہوگا، ان لوگوں نے کہا ہے: محاباۃ کے اندازہ لگانے کے بارے میں بیع کے دن کا اعتبار ہوگا نہ کہ فیصلہ کے دن کا، اس سلسلہ میں فیصلہ کے بعد بازار کے تغیر یعنی کمی وبیشی کا اعتبار نہیں ہوگا (۲)۔

اگر مریض عین مبیع میں وارث کو چھوٹ دے، جیسے: اپنی ملکیت کا سب عمدہ سامان منتخب کرکے اسے اپنے لڑکے سے فروخت کردے، تو اس صورت میں ورثہ کو بیع توڑنے کا اختیار ہوگا، گو ثمن مثل یا اس سے زیادہ پر بیچا ہو (۳)۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ مریض متعین مال ورثہ میں سے جس سے چاہے اور جتنا چاہے بیچے تو طے شدہ بدل پر بیع نافذ ہوگی جب کہ قیمت مثل یا قابل تحمل نقصان پر بیع ہوئی ہو (۴)، اگر بدل میں وارث کے لئے محاباۃ ہو تو اس محاباۃ کا حکم وارث کے لئے وصیت کے جیسا ہوگا، اور وارث کے لئے وصیت شافعیہ کے اظہر قول پر، بقیہ ورثہ کی

(۱) المدونہ ۳/ ۲۲۲۔

(۲) البہجۃ شرح التحفۃ للتسولي ۲/ ۸۲، الخرشي علی خلیل ۵/ ۳۰۵، المنتقی للباجي ۶/ ۱۵۸، توضیح الأحکام للتوزري ۳/ ۴۷۔

(۳) شرح ابن سودۃ علی التحفہ ۲/ ۴۴، شرح ابن ناجي علی الرسالۃ ۲/ ۱۵۳، توضیح الأحکام ۳/ ۴۷، البہجۃ شرح التحفہ ۲/ ۸۳۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۰۸، مہذب ۱/ ۴۶۰، الأم ۷/ ۹۷۔

اجازت پر موقوف ہوتی ہے، اگر اجازت دیدیں تو نافذ ہوجاتی ہے، اور اگر اجازت نہ دیں تو باطل ہوجاتی ہے، لہذا اسی طرح اس مسئلہ میں محاباۃ کے بقدر بیع باطل ہوجائے گی (۱)۔

علامہ رملی کہتے ہیں: مرض محاباۃ کے لئے مانع ہے، ایثار کے لئے مانع نہیں ہے (۲)۔

حنابلہ کہتے ہیں: مریض کے لئے روا ہے کہ اپنے وارث سے جتنا مال چاہے بیچ سکتا ہے، البتہ ثمن مثل پر بیع ہوگی تو نافذ ہوگی (۳)۔

اگر عقد بیع میں مریض اپنے وارث کو چھوٹ دے تو اس بابت مذہب میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول: بیع صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ مشتری نے پوری مبیع کی قیمت ادا کی ہے، پس بعض مبیع میں بیع درست نہیں ہوگی، جیسا کہ اگر بائع کہے: میں نے یہ کپڑا دس روپے میں بیچا، مشتری کہے: نصف کپڑے کی بیع قبول کیا یا یوں کہے: میں نے نصف کپڑے کی بیع پانچ روپے میں قبول کیا، اور اس لئے کہ عاقدین نے جیسا طے کیا تھا اس طریقہ پر بیع کی تصحیح ممکن نہیں، لہذا تفریق صفقہ کی طرح یہ بیع صحیح نہیں ہوگی (۴)۔

دوسرا قول: طے شدہ قیمت کے برابر میں بیع درست ہوگی اور محاباۃ ورثہ کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر ورثہ اجازت دیدیں تو نافذ ہوجائے گا، اور اگر رد کردیں تو محاباۃ کی مقدار کی حد تک بیع باطل ہوجائے گی اور باقی ماندہ میں درست ہوجائے گی (۵)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۸، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۳۰۳، المہذب ۱/ ۲۸۶۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۱۷۔

(۳) الإنصاف للمرداوی ۷/ ۱۷۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۴۷۲، ۶/ ۴۲۱، الشرح الکبیر علی المقنع ۶/ ۲۹۸۔

(۴) المغنی ۵/ ۴۷۳، الإنصاف ۷/ ۱۷۳۔

(۵) المغنی ۵/ ۴۷۳۔

تیسرا قول: محاباۃ کی مقدار کی حد تک بیع باطل ہوگی اور جتنی مبیع طے شدہ قیمت کے مقابل ہے، اس میں بیع صحیح ہوگی، مشتری کو لینے اور فسخ کرنے کے درمیان اختیار ہوگا کیونکہ اس پر صفقہ متفرق ہوا ہے، فقہاء کہتے ہیں: ہم نے اس مقدار میں صحت بیع کا فیصلہ کیا، کیونکہ بطلان محاباۃ کی وجہ سے آیا ہے، لہذا ابطلان محاباۃ کے مقابل تک محدود رہے گا، یہی قول مذہب حنابلہ میں صحیح ہے (۱)۔

مدیون مریض کا اپنے مال کو کسی کے ہاتھ بیچنا:

۱۸ - امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ مریض جو قرض میں ڈوبا ہوا ہو جب اپنا مال ثمن مثل پر کسی وارث کے ہاتھ بیچے تو طے شدہ بدل پر بیع صحیح اور نافذ ہوگی، قرضخواہوں کو مریض پر اعتراض کرنے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کا حق ترکہ کی مالیت سے ہے نہ کہ اعیان ترکہ سے، مریض نے گو اس بیع کے ذریعہ اپنی ملکیت سے کچھ مال نکالا ہے، لیکن اتنا ہی بصورت ثمن ترکہ میں جمع بھی کردیا ہے۔

لیکن اگر مدیون مریض وارث سے کوئی شئی فروخت کرے، اور اس میں محاباۃ ہو، تو محاباۃ نافذ نہیں ہوگا، خواہ وہ تھوڑا ہو یا زیادہ، ہاں اگر قرضخواہ اجازت دیدیں تو نافذ ہوجائے گا، اور اگر رد کردیں تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ وہ مبیع کی پوری قیمت ادا کرے، ایسی صورت میں قرضخواہوں کو اعتراض کرنے کا کوئی حق نہیں ہوگا، یا عقد بیع فسخ کرے، اپنا ادا کردہ ثمن واپس لے لے جبکہ فسخ کرنا ممکن ہو، اگر مشتری کے قبضہ میں مبیع ہلاک ہونے یا کسی بھی وجہ سے بیع فسخ کرنا متعذر ہوجائے تو مشتری پر قیمت پوری کرنا لازم ہوگا (۲)۔

(۱) الإنصاف ۷/ ۱۷۲، الشرح الکبیر علی المقنع ۶/ ۲۹۸، المغنی ۵/ ۴۷۳۔

(۲) کشف الأسرار علی أصول البزدوی ۴/ ۱۴۳۲۔

۱۹- بیع کی مذکورہ تمام صورتوں کی طرح شراء (خریدنے) کا بھی حکم ہوگا، چنانچہ جب مریض مرض الموت میں اپنے تندرست وارث یا کسی اجنبی سے کوئی چیز خریدے، درانحالیکہ وہ مدیون ہے یا مدیون نہیں ہے، تو جو احکام مریض کی بیع کے بارے میں گذر چکے وہی احکام یہاں شراء (خریدنے) کی بابت بھی جاری ہوں گے (۱)، الفتاوی الہندیہ میں ہے: محاباۃ کی صورت یہ ہے کہ مریض سو روپے کا مال پچاس روپے میں بیچ دے، یا پچاس روپے کا سامان سو روپے میں خریدے، پس شراء (خریدنے) میں قیمت مثل سے زیادہ دینا، اور بیع میں قیمت مثل سے کم لینا محاباۃ ہے (۲)۔

دوم-مرض الموت میں اجارہ:

۲۰- جب مریض اجرت مثل پر کوئی شئ کرایہ پر دے تو بلا اختلاف فقہاء اجارہ صحیح ہے اور اور طے شدہ بدل پر نافذ ہوگا۔

مریض اجرت مثل سے کم پر کوئی شئ کرایہ پر دے، تو اس مسئلہ میں فقہاء حنفیہ کے دو اقوال ہیں:

پہلا قول: طے شدہ بدل پر اجارہ صحیح اور نافذ ہوگا، اور محاباۃ کا اعتبار کل مال سے ہوگا نہ کہ تہائی مال سے، یہی قول راجح اور معتمد علیہ ہے (۳)۔

استدلال یہ ہے کہ اجارہ عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے باطل ہو جاتا ہے، لہذا موت کے بعد ورثہ کو کوئی ضرر نہیں پہنچے گا، اس لئے کہ جب موت کی وجہ سے اجارہ باطل ہو گیا، تو منافع وارثین کی ملکیت ہو گئے، اور مورث کی زندگی میں وارثین کی ملکیت نہیں تھی، لہذا کرایہ دار نے موجر (کرایہ پر دینے والے) کی زندگی میں جو کچھ فائدہ اٹھایا، اس سے ورثہ کو کوئی ضرر نہیں پہنچا، اور چونکہ قرضخواہوں اور ورثہ کا حق مریض کے اس مال سے متعلق ہوتا ہے جس میں وراثت جاری ہوتی ہے، جیسے ترکہ کا اصل سامان، رہیں وہ چیزیں جن میں وراثت جاری نہیں ہوتی جیسے: منافع تو اس سے قرضخواہوں اور ورثہ کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے، لہذا مریض کی طرف سے اس طرح کی چیزوں کا تبرع اس کے کل مال سے نافذ ہوگا (۱)۔

دوسرا قول: یہ بعض حنفیہ کا قول ہے (۲)، اور وہ یہ ہے کہ یہ محاباۃ وصیت کے حکم میں ہے، اس لئے کہ اس سے بعض اوقات ورثہ کو ضرر پہنچتا ہے، جیسا کہ اگر مریض کوئی شئ معین مدت تک کے لئے کرایہ پر دیا، اور کرایہ چالیس روپے مقرر کیا، جب کہ واجبی کرایہ سو روپے ہوتا ہے، اجارہ کی مقررہ مدت تک مرض متعدی رہا، یا اس سے زیادہ، اس طرح کرایہ دار نے اجارہ کی مقررہ مدت سے پورا فائدہ اٹھایا، جس میں ساٹھ روپے کے بقدر بطور محاباۃ فائدہ اٹھایا، قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ محاباۃ وصیت کے حکم میں ہو (۳)۔

سوم-مرض الموت میں شادی:

۲۱- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مرض الموت اور صحت کی حالت میں شادی کرنا حکم کے اعتبار سے برابر ہے، یعنی دونوں ہی حالت میں عقد نکاح اور زوجین میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے کا وارث ہونا درست ہوتا ہے (۴)۔

دلیل اللہ تعالی کے اس ارشاد کا عموم ہے: "فَانْكِحُوْا مَا

---

(۱) دیکھئے: شرح المجلۃ للأتاسي ۲/ ۴۱۳۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۱۰۔
(۳) رد المحتار ۵/ ۸۱، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۹۴ طبع الحلبی ۱۹۶۸ء، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۶۱، الفتاوی البزازیہ ۶/ ۴۵۲۔

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۱۷۹، رد المحتار ۵/ ۸۱۔
(۲) الحموي علی الأشباہ والنظائر ۲/ ۱۲۳، جامع الفصولین ۲/ ۱۸۶۔
(۳) الأحکام الشرعیۃ لقدري باشا مادہ ۵۱۶۔
(۴) بدائع الصنائع ۷/ ۲۲۵، الزیلعي وحاشیۃ الشلبي علیہ ۵/ ۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الأم ۴/ ۳۱، جواہر العقود للأسیوطي ۱/ ۴۵۰، المغنی ۷/ ۲۱۲، الشرح الکبیر علی المقنع ۷/ ۱۷۵۔

طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ"[۱] (تو جو عورتیں تمہیں پسند ہوں ان میں سے نکاح کرو)۔

اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "اگر میری عمر کے دس دن بچ جائیں اور مجھے معلوم ہو کہ میں آخری دسویں روز مروں گا، اور مجھ میں نکاح کرنے کی طاقت ہے تو میں فتنہ کے خوف کی وجہ سے شادی کرلوں گا"[۲]۔

نیز ابن ابی شیبہ نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس مرض کی حالت میں فرمایا جس میں وہ فوت ہوئے: میری شادی کردو، کیونکہ مجھے ناپسند ہے کہ میں اللہ تعالی سے تجرد کی حالت میں ملوں[۳]۔

مذکور بالا تصریحات سے معلوم ہوا کہ مرض الموت میں شادی کرنا درست ہے، اور زوجین کے درمیان وراثت بھی جاری ہوگی، اس لئے کہ ازواج کے درمیان وراثت کے بارے میں آیت میراث عام ہے[۴]۔

پھر فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ جس عورت سے ایسے مریض نے نکاح کیا ہے اس کو مہر ملے گا یا نہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "مہر"۔

چہارم-مرض الموت میں طلاق:

۲۲ - اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو مرض الموت میں طلاق دیدے، تو طلاق پڑ جائے گی خواہ ایک طلاق رجعی دے یا بائن، دخول کیا ہو یا دخول نہ کیا ہو، اس میں کسی فقیہ کا اختلاف نہیں ہے سوائے حضرت شعبی کے، ان کے نزدیک مریض کی طلاق نہیں پڑتی ہے[۱]۔

البتہ مریض کی طلاق کے بعد زوجین کے درمیان وراثت جاری ہونے اور عورت پر وجوب عدت کے بارے میں جمہور فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (طلاق فقرہ/ ٦٦)۔

پنجم-مرض الموت میں ابراء کا حکم:

۲۳ - غیر مدیون مریض اپنے مدیون کا دین معاف کردے گا تو اس کی دو صورتیں ہوں گی کہ مدیون کوئی اجنبی شخص ہوگا یا مریض کا وارث ہوگا۔

الف: اگر مدیون مریض کے لئے اجنبی شخص ہو تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر مریض نے اپنے مدیون کے ایسے دین کو معاف کردیا جو مریض کے ثلث مال سے زیادہ نہ ہو تو معاف کرنا درست اور نافذ ہوگا، لیکن اگر دین ثلث مال سے زیادہ ہے تو ورثہ کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر ورثہ اجازت دیدیں تو مریض کا معاف کرنا نافذ ہوجائے گا، اس لئے کہ ثلث سے زیادہ میں ورثہ کا حق ہے، جب انہوں نے اجازت دے کر اپنا حق ساقط کردیا، تو اب دین کے معافی کے لئے کوئی شئی مانع نہیں رہی اور اگر اجازت نہ دیں تو ثلث سے زیادہ ابراء (معاف کرنا) باطل ہوجائے گا۔

لیکن اگر مریض کا کوئی وارث نہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک اجنبی کا دین معاف ہوجائے گا، گو مریض کا کل ترکہ دین ہی ہو، کسی اور کو اعتراض کا حق نہ ہوگا[۲]۔

---

(۱) سورۂ نساء/ ۳۔

(۲) سنن سعید بن منصور ۱/ ۳/ ۱۲۲۔

(۳) الام ۴/ ۳۲۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۱۳۔

---

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۲۲۸ مطبعۃ الہنہ فاس ۱۹۳۵ء، نہایۃ المحتاج للرملی ۶/ ۴۴۴۔

(۲) قرۃ عیون الأخبار ۲/ ۱۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات، العقود الدریہ لابن عابدین ۲/ ۵۰، رد المحتار ۴/ ۶۳۸، شرح المجلۃ للأتاسي ۴/ ۵۹۲، نہایۃ المحتاج ۶/ ۵۵، البجیرمي علی الخطیب ۳/ ۳۰۰، مغنی المحتاج ۳/ ۴۷، إعانۃ

ب: اور اگر مدیون مریض کا مدیون وارث ہو، تو حنفیہ کہتے ہیں: مریض بذات خود کسی کا مدیون نہیں ہے، تو اس کا ابراء (معاف کرنا) بقیہ ورثہ کی اجازت پر موقوف ہوگا، خواہ دین تھوڑا ہو یا زیادہ، اگر اجازت دیدیتے ہیں تو نافذ ہوجائے گا۔ اور اگر رد کردیں تو باطل ہوجائے گا۔

اگر مریض کا کوئی وارث سوائے اس شخص مدیون کے جس کے دین کو مریض نے معاف کردیا ہے نہ ہو، تو مطلق ابراء نافذ ہوگا گو کل ترکہ دین ہی ہو، اس لئے کہ نفاذ سے مانع ورثہ کا حق ہے، اور یہاں دوسرے ورثہ ہیں ہی نہیں [1]۔

۲۴- اگر مریض ایسا مقروض ہو کہ اس کا ترکہ دین میں مستغرق ہو، تو حنفیہ کے نزدیک اس حالت میں مریض کا اپنے مدیون کو دین سے بری کرنا قرضخواہوں کی اجازت پر موقوف ہوگا، خواہ وہ دین جس سے بری کیا ہے تھوڑا ہو یا زیادہ، کیونکہ قرضخواہ مریض کے مال میں حقدار ہیں، اگر وہ اجازت دیں گے تو ابراء (معاف کرنا) نافذ ہوجائے گا، اور اگر رد کردیں گے تو باطل ہوجائے گا اس سلسلہ میں کوئی فرق نہیں ہے کہ بری کیا ہوا آدمی مریض کا وارث ہو یا وارث نہ ہو۔

اگر مریض اپنے مدیون کے دین کو معاف کردے، اور مریض پر دین اتنا ہے کہ اس کے ترکہ کو مستغرق نہیں ہے، تو ایسی صورت میں مریض پر جتنا دین ہے وہ اس کے ترکہ سے نکالا جائے گا، اس کے بعد باقی ماندہ ترکہ میں ابراء کا فیصلہ کیا جائے گا، جس طرح مریض پر بالکل دین نہ ہوتا تو اس کا اپنے مدیون کو دین سے بری کرنا نافذ ہوجاتا [1]۔

ششم- مرض الموت میں خلع:

۲۵- بلا اختلاف فقہاء مرض الموت میں خلع درست اور نافذ ہے، خواہ مریض مرد ہو یا عورت، یا میاں بیوی دونوں مریض ہوں [2]۔

البتہ بدل خلع کے بارے میں اختلاف ہے کہ اگر مرض الموت میں خلع ہو تو بدل خلع شوہر کو ملے گا یا نہیں، جیسا کہ دونوں کے درمیان وراثت جاری ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، البتہ فقہاء نے اس صورت میں جبکہ خلع کرنے والا شوہر مریض ہو اور اس میں کہ خلع کرنے والی بیوی مریض ہو فرق کیا ہے۔

ان سب کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (خلع فقرہ/ ۱۸-۱۹)۔

ہفتم- مرض الموت میں اقرار:

۲۶- مریض اگر مرض الموت میں حد اور قصاص کا اقرار کرے، تو اس کا اقرار بالاتفاق مقبول ہے، اسی طرح اگر اجنبی کے دین کا اقرار کرے تو اس کے پورے مال میں اقرار نافذ ہوگا جب کہ حالت صحت کا دین اس پر کسی کا نہ ہو، یہی حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے، اور حنابلہ کے نزدیک صحیح تر روایت اور صحیح مذہب ایسا ہی ہے۔

مریض کا اقرار وارث کے لئے باطل ہے، الا یہ کہ بقیہ ورثہ تصدیق کریں، یا مقرلہ وارث (اقرار والا وارث) بینہ سے ثابت کردے، یہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، شافعیہ کا بھی ایک قول ایسا ہی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر مریض اپنے اقرار میں متہم ہو جیسے ابعد

= الطالبین ۳/ ۲۱۲، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۹۱، دیکھئے: مادہ (۹۴۱) مرشد الحیران، مادہ (۱۵۷۰) مجلۃ الأحکام العدلیہ۔

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۱۸۶، قرۃ عیون الأخبار ۲/ ۱۳۲، العقود الدریہ ۲/ ۵۰، رد المحتار ۴/ ۶۳۸، نیز دیکھئے: مادہ ۹۴۰ مرشد الحیران، مادہ (۱۵۷۰) المجلۃ العدلیہ، شرح المجلۃ للأتاسی ۴/ ۶۸۲

(۱) قرۃ عیون الأخبار ۲/ ۱۳۱، العقود الدریہ ۲/ ۵۰، ۵۸، مادہ (۵۶۷) الاحکام الشرعیہ، مادہ (۱۵۷۱) المجلۃ العدلیہ، مادہ (۹۴۱) مرشد الحیران۔

(۲) مغنی ۸/ ۲۲۸، الام ۵/ ۱۸۲۔

وارث کے لئے اقرار نہ کرکے قریبی وارث کے لئے اقرار کرے، یا دومساوی ورثہ میں سے کسی ایک کے لئے اقرار کرے تو مقبول نہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (اقرار فقرہ/ ۲۴-۲۵)۔

۲۷ - مرض الموت میں دین کی وصولی کا اقرار، تو حنفیہ کہتے ہیں: اس کی دو صورتیں ہوں گی: کسی اجنبی پر دین تھا اس کی وصولی کا اقرار، یا وارث پر دین تھا اس کی وصولی کا اقرار۔

الف- جب مریض اجنبی پر واجب دین کی وصولی کا اقرار کرے، تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: دین صحت کی حالت میں واجب ہوا ہوگا یا مرض کی حالت میں۔

صحت کی حالت میں واجب دین کی وصولی کا اقرار درست ہے [1]، اور مریض اس اقرار میں راست گو متصور ہوگا، اور غریم دین سے بری ہوگا، خواہ دین صحت کی حالت میں غیر مال کے عوض واجب ہوا ہو، جیسے جنایت کا تاوان، دم عمد کے عوض بدل صلح، یا مال کے عوض واجب ہوا ہو، جیسے قرض کا بدل اور مبیع کا ثمن، اور خواہ اس پر صحت کا دین ہو یا نہ ہو [2]۔

اگر مریض نے جس دین کی وصولی کا اقرار کیا وہ مرض کی حالت میں واجب ہوا تھا، تو دین مریض کے مال کے عوض واجب ہونے اور مریض کے مال کے علاوہ کے بدلہ واجب ہونے کے درمیان فرق کیا جائے گا۔

اگر وصولیابی کے اقرار والا دین مریض کے مال کے عوض واجب ہوا، جیسے مبیع کا ثمن اور قرض کا عوض تو حالت صحت کے قرضخواہ کے حق میں اس کا اقرار درست نہیں ہوگا، اور یہ اس کی طرف سے دین کا اقرار قرار دیا جائے گا، کیونکہ جب وہ بیمار ہوا تو غرماء کا حق بدل سے متعلق ہوگیا، کیونکہ بدل مال ہے، لہذا بیع اور قرض کی وجہ سے بدل سے غرماء کا حق باطل ہونا لازم آئے گا، ہاں اگر ان تک بدل پہنچ جائے تو وہ معنیً مبدل (اصل) ہوجائے گا، کیونکہ بدل اس کے قائم مقام ہوگیا ہے، لیکن جب مریض وصولی کا اقرار کرے تو ان غرماء تک بدل نہیں پہنچے گا، لہذا ان کے حق میں دین کی وصولی کا اقرار درست نہیں ہوگا، تو صرف دین کا اقرار باقی رہا، کیونکہ وصولی کا اقرار دین کا اقرار ہے، اس لئے کہ جو آدمی غیر سے دین وصولتا ہے تو وصول کردہ مال وصول کرنے والے کے ذمہ میں دین ہوجاتا ہے، اس طرح پھر مقاصہ ہوجائے گا (یعنی ایک دوسرے کا حق برابر ہوجائے گا)، پس وصولی کا اقرار دین کا اقرار ہوگا، اور مریض کی طرف سے دین کا اقرار درانحالیکہ اس پر صحت کا دین ہے، صحت کے غرماء کے حق میں درست نہیں ہوگا، اور نہ نافذ ہوگا [1]۔

اسی پر یہ متفرع ہے کہ اگر کسی آدمی نے مریض کا کوئی مال اس کے مرض میں تلف کردیا، اور مریض نے اس سے تلف شدہ شی کی قیمت پر قبضہ کرنے کا اقرار کیا، تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس پر صحت کا

(۱) حالت صحت میں بینہ سے دین کے وجوب کا علم ہوا ہو، اگر صرف مریض کے اقرار ہی سے، یا مریض اور اس کے ساتھ مدیون کے اقرار سے معلوم ہوا ہو اس طور پر کہ مریض نے ایک متعین آدمی سے کہا: میں نے تم سے صحت کی حالت میں اتنے میں یہ غلام بیچا تھا، اور تم نے اس غلام پر قبضہ کیا تھا، اور میں نے تم سے پورا ثمن پایا تھا، مشتری نے اس کی بات کی تصدیق کی، اس معاملہ کا علم ان ہی دونوں کے واسطے سے ہو رہا ہو اور غلام بائع یا مشتری کے قبضہ میں ہو یا اقرار کے وقت ہلاک ہوگیا ہو، لیکن اس کی زندگی وموجودگی مرض کے ابتداء میں معلوم ہو، یا معلوم نہ ہو کہ مرض کی حالت میں ہلاک ہوا یا صحت کی حالت میں تو ان تمام صورتوں میں مریض کے لئے وصولی کا اقرار درست نہیں ہوگا، جب کہ صحت کے غرماء جھٹلادیں، اگر معلوم ہوا کہ صحت کی حالت میں غلام ہلاک ہوگیا تو مریض کا اقرار صحیح ہوگا، اس لئے کہ اس سے صحت کی حالت میں دین کا وجوب واضح ہوگیا (دیکھئے: ''ہندیہ'' ۴/ ۱۷۹، جامع الفصولین ۲/ ۱۸۵، شرح المجلۃ الأتاسی ۴/ ۶۷۵، ۶۸۲)۔

(۲) بدائع ۷/ ۲۲۶، ہندیہ ۴/ ۱۷۹، رد المحتار ۴/ ۶۴۰۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۲۷، رد المحتار ۴/ ۶۴۰، فتاوی ہندیہ ۴/ ۱۷۹، شرح المجلۃ للأتاسي ۴/ ۶۸۲، دیکھئے: مادہ ۱۶۰۳ مجلۃ الأحکام العدلیہ۔

دین ہے تو اس کی بات تسلیم نہیں کی جائے گی، کیونکہ مبدل (اصل) سے حق متعلق تھا، تو اب حق بدل سے متعلق ہوگا(۱)۔

جہاں تک اس دین کی وصولی کا اقرار ہے جو کہ مرض کی حالت میں غیر مال کے عوض واجب ہوا تھا، جیسے جنایت کا تاوان، دم عمد کی صلح کا بدل، تو اس کی وصولی کا اقرار درست ہے، اور دین سے قرضخواہ بری ہوجائے گا، کیونکہ دین کی وصولی کا یہ اقرار ایسا ہے جس سے غرماء کا حق متاثر نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ ان لوگوں کا حق مرض کی حالت میں مبدل جو کہ جان ہے اس سے متعلق نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اس میں متعلق ہونے کا احتمال نہیں ہے، کیونکہ مبدل مال نہیں ہے، لہذا وہ بدل سے متعلق نہیں ہوگا، جب ان لوگوں کا حق بدل سے متعلق نہیں ہوگا تو اس دین کی وصولی کے اقرار سے غرماء کا حق باطل نہیں ہوتا، اس لئے اقرار مطلق نافذ ہوجائے گا(۲)۔

ب: مریض جب ایسے دین کی وصولی کا اقرار کرے جو کہ وارث پر واجب تھا، تو اس کا اقرار درست نہیں ہوگا، خواہ وہ دین مال کے بدلہ واجب ہوا ہو یا غیر مال کے عوض، کیونکہ یہ دین کا اقرار ہے، اس لئے کہ پہلے بیان آچکا ہے کہ دین کی وصولی مقاصہ کے طریقہ پر ہوگی، اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ موصول شدہ دین وصول کرنے والے کے ذمہ ہوجائے، دین ہوجائے گا تو وصولی کا اقرار دین کا اقرار ہوگا، اور وارث کے حق میں مریض کی طرف سے دین کا اقرار باطل ہوگا جب کہ بقیہ ورثہ اجازت نہ دیں(۳)۔

کشف الاسرار میں ہے: مریض اگر وارث سے دین کی وصولی کا اقرار کرے، تو اس کا اقرار درست نہیں ہوگا، گو صحت کی حالت میں وارث پر دین لازم ہوا ہو، اس لئے کہ یہ معنوی اعتبار سے وارث کے لئے دین کی مالیت کی وصیت کرنا ہے، کیونکہ یہ مالیت وارث کو بلاعوض حوالہ کی جائے گی(۱)۔

ایسا ہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ مریض کا وارث کسی اجنبی کا کفیل ہو جس پر مریض کا دین ہو، یا اجنبی شخص اس کے وارث کا کفیل ہو جس وارث پر مریض کا دین ہو تو مریض کی طرف سے وصولی کا اقرار درست نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے اس اقرار سے وارث کا دین یا کفالت سے بریٔ الذمہ ہونا لازم آئے گا(۲)۔

اسی پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت سے شادی کی، عورت نے مرض الموت میں اقرار کیا کہ اس نے اپنے شوہر سے اپنا مہر وصول کرلیا ہے، اور اس کا علم صرف عورت ہی کے قول سے ہوتا ہو، درانحالیکہ عورت پر صحت کا دین ہے، اس کے بعد عورت شوہر کی زوجیت میں رہتی ہوئی فوت ہوگئی، مہر کے علاوہ کوئی دوسرا مال اس کے پاس نہیں، ایسی صورت میں مہر کی وصولی کا اقرار درست نہیں ہوگا، شوہر کو حکم دیا جائے گا کہ وہ مہر غرماء کو دے اور غرماء اپنے درمیان اپنے اپنے دین کے تناسب سے مہر تقسیم کرلیں گے، اس لئے کہ شوہر عورت کا وارث ہے، اور مریض کی طرف سے ایسے دین کی وصولی کا اقرار درست نہیں ہوتا ہے، جو کہ اس کے کسی وارث پر ہو(۳)۔

مالکیہ کا بیان ہے: جب مریض کسی اجنبی پر واجب دین کی وصولی کا اقرار کرے تو اس کا اقرار درست ہوگا بشرطیکہ وہ اس اقرار میں متہم نہ ہو، اور اگر مریض وارث پر واجب دین کی وصولی کا اقرار

(۱) بدائع الصنائع ۷/۲۲۷۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/۲۲۷، جامع الفصولین ۲/۱۸۴، رد المحتار ۴/۶۴۰، الفتاوی الہندیہ ۴/۱۷۹، شرح المجلۃ للأتاسی ۴/۶۸۰۔
(۳) رد المحتار ۴/۶۴۰، المبسوط ۱۸/۸۱، اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۷/۲۲۷۔

(۱) کشف الأسرار علی أصول البزدوي لعبد العزیز البخاري ۴/۱۴۳۱۔
(۲) سابقہ مراجع ۴/۱۴۳۰، المبسوط ۱۸/۸۱، شرح المجلۃ للأتاسی ۴/۶۸۲۔
(۳) بدائع الصنائع ۷/۲۲۷۔

کرے، تو اس کا اقرار درست نہیں ہوگا جب کہ وہ اس اقرار میں متہم ہو، دونوں حالتوں میں اقرار کی صحت اور عدم صحت کا مدار تہمت کے ثبوت اور نفی پر ہے [۱]۔ زرّوق کہتے ہیں: مریض کا وارث کے لئے دین یا اس کے قبضہ کا اقرار درست نہیں ہے، اس لئے کہ مرض کی حالت میں ہر چیز کا حکم وصیت کا حکم ہے، اور وارث کے لئے وصیت نہیں ہے، ان مسائل کا مدار تہمت کے ثبوت اور نفی پر ہے، لہذا جہاں بھی مریض محاباۃ (چھوٹ) کے ساتھ متہم ہوگا، وہاں اس کا اقرار درست نہیں ہوگا، اور جہاں متہم نہیں ہوگا، وہاں درست اور نافذ ہوگا [۲]۔

حنابلہ کہتے ہیں: مریض کی طرف سے دین وصول کرنے کا اقرار درست ہے جب کہ غریم اجنبی ہو وارث نہ ہو [۳]۔

مرض الموت میں وقف کا اقرار:

۲۸ - حنفیہ کا بیان ہے: جب مریض اقرار کرے کہ اس نے اپنی فلاں زمین یا گھر صحت کی حالت میں وقف کیا تھا، تو اس کا یہ اقرار کل مال میں نافذ ہوگا بشرطیکہ موقوف علیہم (جن پر وقف کیا ان کو) متعین کردے، اور اگر متعین نہ کرے تو اس کے ثلث مال میں نافذ ہوگا جب کہ ورثہ موجود ہوں اور وہ اجازت نہ دیں، اگر ورثہ نہ ہوں، یا وہ ہوں لیکن اجازت دیدیں تو کل مال میں نافذ ہوگا [۴]۔

جب مریض اقرار کرے کہ جو زمین اس کے قبضہ میں ہے اس کے فلاں مالک شخص نے فلاں متعین شخص پر وقف کیا ہے، تو زمین اس کے کل مال سے وقف متصور ہوگی اور اگر موقوف علیہ (جس پر وقف کیا) معلوم و متعین نہ ہو تو اس کے ثلث مال سے وقف ہوگی [۱]۔

اگر مریض اقرار کرے کہ یہ زمین جو کہ میرے قبضہ میں ہے اس کا فلاں مالک ہے اس نے اس کو اس کی ذات اور اس کی اولاد و نسل پر پھر ان کے بعد فقراء کے لئے وقف صدقہ کیا ہے تو اس پر اور اس کی اولاد پر زمین وقف نہیں ہوگی گو ان موقوف علیہم کا کوئی مزاحم نہ ہو، بلکہ مساکین کے لئے وقف ہوجائے گی، کیونکہ جب مریض نے اقرار کیا کہ اس زمین کا مالک فلاں شخص ہے، اور اس نے اقرار کیا کہ یہ صدقہ موقوفہ ہے اور صدقہ کے بارے میں اصل یہ ہے کہ وہ مساکین کے لئے ہوتا ہے تو درحقیقت اس نے اقرار کیا کہ یہ زمین ان پر معنیً وقف ہے، لہذا اس کے بعد اس کا دعوی مقبول نہ ہوگا کہ یہ زمین اس کی اور اس کی اولاد کی ہے، ہاں جب بینہ پیش کردے تو مقبول ہوگا، اس لئے کہ یہ پہلے اقرار سے رجوع ہے [۲]۔

مرض الموت میں طلاق دینے کا اقرار:

۲۹ - جب مریض اقرار کرے کہ اس نے اپنی زوجہ کو جس سے قربت ہوچکی ہے اپنی صحت کے زمانہ میں طلاق دی ہے تو یہ اقرار یا تو طلاق رجعی کا ہوگا یا طلاق بائن کا۔

اگر مریض نے اقرار کیا کہ اس نے صحت کی حالت میں طلاق رجعی دی، تو مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اقرار کے وقت طلاق پڑے گی اور اسی وقت سے عدت شروع ہوگی، اگر عدت گذرنے سے پہلے دونوں میں سے کسی کا انتقال ہوگیا تو ایک دوسرے کا وارث ہوگا، اور اگر عدت گذرنے کے بعد انتقال ہوا، تو اس کا حکم اس مسئلہ

(۱) المدونہ ۴/۱۱۰، کفایۃ الطالب الربانی ۲/۳۴۲۔

(۲) شرح زروق علی الرسالہ ۲/۳۱۵ (المطبعۃ الجمالیۃ بمصر ۱۳۳۰ھ)

(۳) منتہی الإرادات ۲/۶۸۵۔

(۴) دیکھئے: مادہ ۵۵۰، ۵۵۲ من قانون العدل والإنصاف علی مشکلات الأوقاف لمحمد قدري باشا طبع سوم مطبع امیریہ بولاق ۱۳۲۰ھ۔

(۱) دیکھئے: مادہ (۵۵۱) من قانون العدل والإنصاف۔

(۲) دیکھئے: مادہ (۵۵۳) من قانون العدل والإنصاف لمحمد قدري باشا۔

کے جیسا ہوگا کہ مریض نے اقرار کیا کہ اس نے حالت صحت میں بیوی کو طلاق بائن دی تھی [۱]۔

اگر مریض اقرار کرے کہ اس نے صحت کی حالت میں تین طلاق یا طلاق بائن دی، تو حنفیہ نے اس حالت میں بیوی کے تصدیق کرنے اور انکار کرنے کے درمیان فرق کیا ہے۔

اگر بیوی شوہر کے اقرار کی تصدیق کرے، تو شوہر کے متروکہ میں وارث نہیں ہوگی، اس لئے کہ جس بات پر میاں بیوی نے اتفاق کیا ہے، وہ مشاہدہ یا ان دونوں کے حق میں بینہ سے ثابت ہونے کی طرح ہے، اور اس لئے کہ میراث میں عورت کا حق تھا، لیکن اس نے خود اقرار کے ذریعہ اپنے حق کو ساقط کردیا [۲]۔

اور اگر عورت نے شوہر کے اقرار کا انکار کیا، تو طلاق کی عدت اقرار کے وقت سے شروع ہوگی، اور وہ شوہر کی وارث اس وقت ہوگی جب اقرار کے وقت سے شوہر کی موت تک اس کے اندر وارث بننے کی اہلیت باقی رہی اور شوہر کی موت اس کی عدت کے اندر ہو [۳]۔

امام شافعی فرماتے ہیں: اس کے اقرار کرنے کی وجہ سے تکلم کے وقت ہی طلاق واقع ہوجائے گی، اور اقرار کے دن سے عدت شروع ہوگی، اور کسی بھی حال میں وارث نہیں ہوگی [۴]۔

مالکیہ کہتے ہیں: مریض جب اقرار کرے کہ اس نے اپنی مدخول بہا بیوی کو طلاق بائن دی، تو یا تو اس کے اقرار پر بینہ موجود ہوگا، یا بینہ موجود نہ ہوگا۔

(۱) مدونہ ۲/ ۱۳۲، دردیر، حاشیۃ الدسوقی علی الدردیر ۲/ ۳۵۴، شرح الخرشی ۴/ ۱۸، المغنی ۷/ ۲۳۳ (مطبوع مع الشرح الکبیر)۔

(۲) رد المحتار ۲/ ۷۱۸، مجمع الأنہر ۱/ ۴۳۰، مبسوط ۶/ ۱۶۵، فتاوی ہندیہ ۱/ ۴۶۴۔

(۳) رد المحتار ۲/ ۷۱۸، مجمع الأنہر ۱/ ۴۳۰، المبسوط ۶/ ۱۶۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۶۴۔

(۴) الأم ۵/ ۲۳۷۔

اگر اقرار پر بینہ موجود ہو تو اقرار پر عمل ہوگا، اور بینہ جو تاریخ متعین کرے اس تاریخ سے عدت شروع ہوگی، اور دونوں کے درمیان وراثت جاری نہیں ہوگی۔

اگر بینہ اس کے اقرار پر موجود نہ ہو، تو یہ اقرار مرض کی حالت میں آغاز طلاق کے درجہ میں ہوگا، صحت کے زمانہ کی طرف نسبت کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، اگر اسی مرض کی وجہ سے عدت میں یا اس کے بعد شوہر کا انتقال ہوا تو عورت وارث ہوگی، خواہ اس عورت نے دوسرے مرد سے شادی کرلی ہو، لیکن شوہر اس کا وارث نہیں ہوگا، اور اس کی عدت اقرار کے دن سے شروع ہوگی نہ کہ اس دن سے جس دن کی طرف طلاق کی نسبت کی [۱]۔

حنابلہ کا بیان ہے: مریض کا اقرار مقبول نہیں ہوگا کہ اس نے صحت کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق بائن دی، بلکہ اقرار کرتے وقت طلاق واقع ہوگی، اور عدت کے اندر اور عدت گزرنے کے بعد دونوں حالتوں میں اس وقت تک وارث ہوگی جب تک کہ دوسری شادی نہ کرلے [۲]۔

ہشتم - مریض کا بعض قرضخواہوں کے قرضوں کو ادا کرنا:

۳۰ - اگر مریض بعض قرضخواہوں کے دیون ادا کردے، اور ترکہ اتنا ہے کہ اس سے مریض کے تمام دیون ادا ہوجاسکتے ہیں، تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ مریض نے جو دیون ادا کئے وہ نافذ ہوجائیں گے، بقیہ قرضخواہوں کو اعتراض کرنے کا کوئی حق نہیں ہوگا، کیونکہ مریض کے اس عمل سے کسی قرضخواہ کا حق متأثر نہیں ہوا، خواہ دیون باہم قوت و مقدار کے اعتبار سے مختلف ہوں یا مساوی [۳]۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر و حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۵۴۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۲۳۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۲، المدونہ ۴/ ۱۰۸، الإقناع ۳/ ۴۲، مغنی ۶/ ۵۰۴۔

اور اگر ترکہ تمام دیون کی ادائیگی کے لئے ناکافی ہو اور مریض نے بعض دیون ادا کئے:

تو اس سلسلہ میں مالکیہ اور بعض شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس کی ادائیگی نافذ نہیں ہوگی، بقیہ قرضخواہ کو حق ہے کہ جن قرضخواہوں کے دیون مریض نے ادا کئے ان سے اپنے دیون کے تناسب سے مزاحمت کریں، جیسا کہ اس صورت میں جب کہ مریض نے بعض قرضوں کے ادا کرنے کی وصیت کی، تو اس کی وصیت نافذ نہیں ہوتی، اسی طرح اس مسئلہ میں بعض قرضخواہوں کے دیون کی ادائیگی نافذ نہیں ہوگی [1]۔

شافعیہ کا مشہور قول اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مریض کے ادا کردہ دیون نافذ ہوجائیں گے، اور باقی قرضخواہوں میں سے کسی کو اعتراض کرنے کا حق نہ ہوگا، یا جن قرضخواہوں کے دیون مریض نے ادا کئے ان میں اپنے دیون کے تناسب سے شرکت کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ مریض نے اپنے وجوب کو ادا کیا، جیسا کہ کوئی آدمی ثمن مثل کے عوض کوئی چیز خریدے اور ثمن ادا کردے، یا ثمن مثل کے عوض اپنا کوئی مال فروخت کرے اور اسے حوالہ کردے، معلوم ہوا کہ مبیع کی قیمت ادا کرنا بعض قرضخواہوں کے دیون کی ادائیگی ہے، اور جب یہ بیع کے فوری بعد صحیح ہے، تو اسی طرح بیع کے بعد ادائیگی میں تاخیر ہوجائے تو بھی درست ہوگا، کیونکہ تاخیر کی وجہ سے کوئی اثر نہیں پڑتا ہے [2]۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر دیون قوت کے اعتبار سے متفاوت ہوں، اور مریض نے ان میں سے قوی دین ادا کیا، جو زمانہ صحت کا دین ہے، تو دین ضعیف والے کو اعتراض کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا حق متأخر ہے، ہاں اگر مریض نے دین ضعیف ادا کیا جو مرض کی حالت کا دین ہے، تو قوی دین والے کو اعتراض کا حق ہوگا، اس لئے کہ اس کا حق مقدم ہے۔

۳۱- اگر دیون قوت کے اعتبار سے متساوی ہوں، مثلا: تمام دیون صحت کے ہوں، یا تمام دیون مرض کی حالت کے ہوں، اور مریض بعض قرضخواہوں کے دیون ادا کردے، تو باقی ماندہ قرضخواہوں کو اس ترجیح کے اوپر اعتراض کا حق ہوگا، کہ اس نے بعض کو بعض پر فوقیت کیوں دی؟ اس لئے کہ اس کے مال سے تمام قرضخواہوں کے حقوق برابر متعلق ہیں، ان باقیماندہ قرضخواہوں کو حق ہوگا کہ وہ ان ادا کردہ دیون میں اپنے دیون کے تناسب سے شریک ہوں، صرف لینے والے کے ساتھ خاص نہیں ہوگا [1]۔ خواہ مقبوض دین مہر ہو، یا کسی شئ کی اجرت جس کی منفعت مریض اٹھا چکا ہے، اس لئے کہ نکاح کی منفعت اور گھر کی سکونت جو کہ مریض کو حاصل ہوا اس سے قرضخواہوں کا حق متعلق ہونے کا احتمال نہیں، اور نہ ہی ان کے حقوق کی ادائیگی کی صلاحیت اس میں ہے، لہذا ان کے حق میں اس عوض کا وجود اور عدم وجود دونوں ایک ہی درجہ کے ہوئے، پس یہ ان کے حق کا ابطال ہوگا، اور مریض کو ابطال کا اختیار حاصل نہیں ہے [2]۔

فقہاء نے اس حکم سے دو مسئلے مستثنی کئے ہیں:

اول: مریض مرض کی حالت میں جو قرض لے، وہ اس کا بدل ادا کردے۔

دوسرا: مریض بیماری کی حالت میں قیمت مثل پر کوئی چیز

---

(۱) المدونہ ۴/ ۱۰۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۲۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۲، الإقناع للحجاوي ۳/ ۴۲۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۲۶، تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المبسوط ۱۸/ ۲۸، الفتاوی البزازیہ ۵/ ۴۵۷۔

(۲) الفتاوي الہندیہ ۴/ ۱۷۷، رد المحتار ۴/ ۶۳۸، بدائع الصنائع ۷/ ۲۲۶، قرۃ عیون الأخیار ۲/ ۱۳۱، المبسوط ۲۸/ ۷، شرح المجلۃ للأتاسي ۴/ ۶۸۴۔

خریدے اور اس کا ثمن ادا کردے [۱]، ہاں البتہ ایک شرط ہے، اور وہ یہ ہے کہ قرض اور خرید نا دونوں بینہ سے ثابت ہوئے ہوں [۲]۔

اس نوع کے دیون جب مریض مرض کی حالت میں ادا کردے، تو اس کی ادائیگی نافذ ہوجائے گی، باقی ماندہ قرضخواہوں کو اس میں شرکت کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ مریض نے قرضخواہ کے دین ادا کرنے اور بائع کو ثمن مثل دینے میں باقی ماندہ قرضخواہوں کے حق کو تلف نہیں کیا، اس لئے کہ ان لوگوں کا حق ترکہ کی مالیت سے متعلق ہے نہ کہ سامان ترکہ سے، لہذا مریض کا عمل ان باقی ماندہ قرضخواہوں کے حق کو فوت کرنے والا نہ ہوگا، اس لئے کہ ان لوگوں کو اس کا مثل حاصل ہوجاتا ہے، تو یہ صرف حق کی منتقلی ہوئی جو ایسے شخص کی طرف سے ہے جس کو منتقل کرنے کا اختیار حاصل ہے [۳]۔

مرضع

دیکھئے: رضاع۔

(۱) دیکھئے: شرح المجلہ للأتاسي ۴/ ۶۸۴۔
(۲) شرح المجلۃ للأتاسي ۴/ ۶۸۴۔
(۳) جامع الفصولین ۲/ ۱۸۳، ردالمحتار ۴/ ۶۳۸، بدائع الصنائع ۷/ ۲۲۶، قرۃ عیون الأخیار ۲/ ۱۳۱، شرح المجلۃ للأتاسي ۴/ ۶۸۳۔

مرفق

تعریف:

۱- مرفق کا تلفظ مسجد اور منبر دونوں کی طرح ہے، لغت میں اس کے دو معنی آتے ہیں:

اول: انسان کا مرفق، یہ بازو سے متصل ہاتھ کی ہڈی کا آخری حصہ ہے، یا کلائی کے کنارہ اور بازو کے ملنے کی جگہ ہے اور اس کی جمع مرافق ہے۔

دوسرا معنی: گھر وغیرہ کا مرفق، یہ ہر وہ چیز ہے جس سے فائدہ اٹھایا جائے، باورچی خانہ، پا□نہ اور پانی بہنے کی جگہ، اور کہا جاتا ہے کہ مرفق الدار میم کے کسرے اور فاء کے فتحہ کے ساتھ اس کے علاوہ نہیں، یہ اسم آلہ سے تشبیہ کی وجہ سے ہے [۱]۔

مرفق کے دوسرے معنی کے اعتبار سے گفتگو اصطلاح (ارتفاق) میں گذر چکی ہے۔

فقہاء مذکورہ دونوں معنی کو استعمال کرتے ہیں [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- عضد:

۲- عضد کے کئی معنی ہیں: ان میں سے ایک معنی ہے مرفق سے

(۱) القاموس المحیط، المعجم الوسیط، المصباح المنیر، مادہ ''رفق''، ردالمحتار ۱/ ۶۷ طبع بولاق، مطالب أولی النہی ۱/ ۱۱۹ طبع مکتب الاسلامی، کفایۃ الطالب ۱/ ۱۸۳۔
(۲) ردالمحتار ۱/ ۶۷ طبع بولاق، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴ طبع دار الباز، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۳۰۱، کفایۃ الطالب ۱/ ۱۵۳ طبع مصطفی بابی الحلبی۔

مونڈھے تک کا حصہ، اس کی جمع اعضاد ہے، اور اس کے معنی میں سے معین ومددگار بھی ہے [۱]، اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا" [۲] (اور میں گمراہ کرنے والوں کو (اپنا) دست بازو بنانے والا ہی نہ تھا)۔

مرفق اور عضد کے درمیان تعلق باہم قریب ہونے کا ہے۔

ب-ید:

۳- کلام عرب میں ید کے کئی معنی آتے ہیں، یہاں اس سے جسم کا ایک عضو مراد ہے، اس اعتبار سے ید کے تین معنی ہیں: صرف ہتھیلی، ہتھیلی اور کلائی دونوں، ہتھیلی، کلائی اور بازو تینوں [۳]۔

مرفق، ذراع اور عضد تینوں تیسرے معنی کے اعتبار سے ہاتھ کے اعضاء ہیں، اول اور دوسرے معنی کے اعتبار سے ایسا نہیں ہے۔

اجمالی حکم:

موقع ومحل کے اعتبار سے مرفق (کہنی) کے احکام مختلف ہیں، اور وہ حسب ذیل ہیں:

وضو میں کہنی دھونا:

۴- جمہور فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ وضو میں دونوں ہاتھوں کے ساتھ دونوں کہنیاں دھونا فرض ہے، دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وَجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ" [۱] (اے ایمان والو! جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں اور ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو)، وجہ استدلال یہ ہے کہ إلی المرافق کا معنی مع المرافق یعنی (کہنیوں سمیت) ہے، کیونکہ "إلی" "مع" کے معنی میں آتا ہے، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ" [۲] (اور تم کو (اور) قوت دے کر تمہاری قوت میں ترقی کردے گا) یعنی مع قوتکم۔

بعض اصحاب مالک، امام طبری اور حنفیہ میں سے امام زفر کے نزدیک دونوں کہنیوں کا دھونا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے دونوں کہنیوں تک دھونے کا حکم دیا ہے، لہذا الی کے بعد آیت میں مذکور ماقبل کے حکم میں شامل نہیں ہوگا، جیسا کہ اللہ تعالی کے اس ارشاد میں ہے: "ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ" [۳] (پھر روزہ کو رات ہونے تک پورا کرو)۔

مالکیہ کا تیسرا قول ہے کہ دونوں کہنیوں کا دھونا مستحب ہے، کیونکہ اس میں زیادہ احتیاط ہے کہ تحدید کی مشقت باقی نہیں رہی [۴]۔

---

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط مادہ: (عضد) تفسیر ابن کثیر ۵/ ۲۸۰ طبع دار الأندلس۔

(۲) سورۂ کہف/ ۵۱۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۱/ ۱۲ طبع مکتبۃ الکلیات الأزہریہ، المعجم الوسیط، المصباح المنیر مادہ: "یدي"۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۲) سورۂ ہود/ ۵۲۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۸۷۔

(۴) رد المحتار ۱/ ۶۷ طبع بولاق، الاختیار ۱/ ۷ طبع دار المعرفہ، فتح القدیر ۱/ ۱۰ طبع امیریہ، بدائع الصنائع ۱/ ۴ طبع دار الکتاب العربي، بدایۃ المجتہد ۱/ ۱۱، ۱۲، طبع مکتبۃ الکلیات الازہریہ، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۴ طبع دار الباز، کفایۃ الطالب ۱/ ۱۵۳، ۱۵۴، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۴۹، أسنی المطالب ۱/ ۳۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الجمل ۱/ ۱۱۲ طبع احیاء التراث العربي، المغنی ۱/ ۱۲۲، نیل المآرب ۱/ ۶۳ طبع مکتبۃ الفلاح، کشاف القناع ۱/ ۹۷، طبع عالم الکتب، مطالب اولی النہی ۱/ ۱۰۱، ۱۱۵۔

اگر دونوں ہاتھ، پیدائشی طور پر لاٹھی کی طرح بغیر کہنی کے ہوں تو جمہور فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اس نادر صورت کو غالب صورت میں شامل کرتے ہوئے اکثر لوگوں کی کہنیوں تک کی مقدار کا اندازہ کر کے وہاں تک دھویا جائے گا۔

بعض مالکیہ کہتے ہیں: احتیاطاً بغل تک دھونا واجب ہے، اس میں اور کہنی کی جوڑ سے یا اس سے نیچے یا اس کے اوپر سے کٹ جانے کی صورت میں دھونے کے حکم کے بارے میں تفصیل ہے [(۱)]، دیکھئے: اصطلاح (وضو)۔

تیمّم میں کہنیوں پر مسح کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، دیکھئے: اصطلاح (تیمّم فقرہ ۱۱)۔

سجدہ میں کہنی رکھنے کی کیفیت:

۵ - بلا اختلاف فقہاء سجدہ کی سنتوں میں سے ایک یہ ہے کہ غیر برہنہ شخص سجدہ کرتے وقت اپنی دونوں کہنیوں کو گھٹنوں سے جدا رکھے اس طور پر کہ دونوں اس کے دونوں پہلوؤں سے دور ہوں، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام ایسا ہی سجدہ کرتے تھے، چنانچہ روایت ہے: **"كان إذا سجد لو شاء ت بهمة أن تمر بين يديه لمرت"** [(۲)] (جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ فرماتے تو اگر بکری کا بچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں ہاتھوں کے درمیان سے گزرنا چاہے تو گذر جاتا)، ایک دوسری روایت میں ہے: **"كان النبي صلی اللہ علیہ وسلم إذا سجد جافى بين يديه حتى لو أن بهمة أرادت أن تمر تحت يديه مرت"** [(۱)] (نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ فرماتے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو اتنا پھیلا کر رکھتے کہ اگر بکری کا بچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں کے نیچے سے گذرنا چاہے تو گذر سکتا)، یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی دونوں کہنیوں اور بازوؤں کو اٹھانے میں بہت مبالغہ فرماتے تھے [(۲)]۔

کہا گیا ہے کہ جب آدمی صف میں ہو، تو ہاتھ کو نہ پھیلائے، تاکہ بغل والے کو ایذا نہ پہنچے [(۳)]۔

حنابلہ میں سے رحیبانی وغیرہ نے اضافہ کیا ہے کہ دوسرے کو اذیت پہنچنے کا اندیشہ ہو تو ہاتھ پھیلانے کو ترک کرنا واجب ہے، کیونکہ ایسی صورت میں ہاتھ پھیلانا حرام ہے، اس لئے کہ ایذاء پہنچانے سے روکا گیا ہے۔

نیز انہوں نے تصریح کی کہ اگر سجدہ لمبا ہو تو اپنی دونوں کہنیوں کو اپنے دونوں زانو پر ٹیک کر سہارا لے سکتا ہے تاکہ سجدہ میں اس کو راحت ملے [(۴)]، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں صحابہ کرامؓ نے سجدہ کی مشقت کا گلہ فرمایا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **"استعينوا بالركب"** [(۵)] (گھٹنوں سے مدد لو)۔

---

(۱) فتح القدیر ۱/۱۰، الفتاوی الہندیہ ۱/۴، کفایۃ الطالب ۱/۱۵۳ طبع مصطفیٰ البابی، حاشیۃ الجمل ۱/۱۱۲، المغنی ۱/۱۲۳۔

(۲) حدیث: "كان إذا سجد لو شاء ت بهمة ...." کی روایت مسلم (۱/۳۵۷) نے حضرت میمونہؓ سے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "كان إذا سجد جافى بين يديه.." کی روایت ابوداؤد (۱/۵۵۴، ۵۵۵) اور نسائی (۲/۲۱۳) نے حضرت میمونہؓ سے کی ہے اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں۔

(۲) ابن عابدین ۱/۳۳۹ طبع بولاق، فتح القدیر ۱/۳۱۵، ۳۱۶ طبع الأمیریہ، الاختیار ۱/۵۲ طبع دار المعرفہ، جواہر الإکلیل ۱/۵۱ طبع دار الباز، القوانین الفقہیہ رص ۶۶ طبع دار الکتاب العربي، حاشیۃ الجمل ۱/۳۷۷، ۳۷۸ طبع دار إحیاء التراث العربی، أسنی المطالب ۱/۱۶۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، مطالب اولی النہی ۱/۴۵۳ طبع مکتب الاسلامی، المغنی ۱/۵۱۹، کشاف القناع ۱/۳۵۳ طبع عالم الکتب۔

(۳) فتح القدیر ۱/۲۱۵ طبع الأمیریہ۔

(۴) مطالب أولی النہی ۱/۴۵۲، ۴۵۳، کشاف القناع ۱/۳۵۳۔

(۵) حدیث: "استعينوا بالركب" کی روایت ابوداؤد (۱/۵۵۶) اور ترمذی

جہاں تک عورتوں کی بات ہے تو وہ تمام نمازوں میں کہنیوں کو پہلوؤں سے ملائیں گی کیونکہ ایسا کرنا ان کے حق میں زیادہ باعث ستر پوشی ہے۔

اسی طرح برہنہ شخص کے لئے افضل ہے کہ اعضاء کو ملا کر اور جدا رکھے بغیر نماز پڑھے، گو درمیان میں جگہ خالی ہو، جیسا کہ بعض شافعیہ نے صراحت کی ہے [(۱)]۔

حنابلہ نے لکھا ہے: کمال سجدہ میں سے زمین سے دونوں کہنیوں کو اٹھانا ہے [(۲)]۔ دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا سجدت فضع كفيك، و ارفع مرفقيك" [(۳)] (جب تم سجدہ کرو، تو دونوں ہتھیلیوں کو زمین پر رکھو اور کہنیوں کو اٹھاؤ)۔

کہنی میں قصاص:

۶ - جان سے کم درجہ کے قصاص واجب ہونے کی شرائط میں سے ہے کہ وہ بغیر ظلم و زیادتی کے وصول ہو، پس اگر ہاتھ جوڑ کے پاس سے کاٹا گیا تو اس میں قصاص واجب ہوگا، اور جہاں سے کاٹا گیا ہے وہاں سے قصاص میں کاٹا جائے گا، اور اگر جوڑ سے نہیں کاٹا گیا تو بلا اختلاف قصاص واجب نہیں ہوگا، بلکہ دیت لازم ہوگی، پس اسی بناء پر اگر کسی نے کسی شخص کا ہاتھ کہنی کے پاس سے کاٹ دیا تو اس سے قصاص لیا جائے گا، کیونکہ کہنی جوڑ ہے، گٹے کے پاس سے انگوٹھے کی جانب بند دست کے کنارہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ کامل قصاص لیا جانا ممکن ہے، اور قصاص کا اصول یہی ہے کہ محل جنایت (مجرم) سے قصاص لیا جائے، اس کے علاوہ کی طرف اعراض درست نہیں ہے [(۱)]۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (جنایة علی مادون النفس فقرہ/۱۱)۔

کہنی کی دیت:

۷ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ دونوں ہاتھ کے کاٹنے میں دیت واجب ہوتی ہے، ایک ہاتھ کے کاٹنے پر نصف دیت واجب ہوتی ہے، بعض کلائی یا بعض کہنی کے کاٹنے پر دیت کے وجوب میں فقہاء کا اختلاف ہے، دیکھئے: اصطلاح (دیات فقرہ/۴۳)۔

عورت کی دونوں کہنیوں کی طرف دیکھنا:

۸ - جمہور فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ اجنبی مرد کے حق میں عورت کی دونوں کہنیاں ستر عورت میں داخل ہیں، امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ عورت اپنی دونوں بازوؤں کو کھول سکتی ہے، کیونکہ عام طور پر اتنا حصہ کھلا رہتا ہے۔

جہاں تک نسبی یا سببی، مصاہرت (نکاح) یا رضاعت کی بنا پر محارم کی بات ہے، تو جمہور فقہاء کے نزدیک کہنیوں تک ہاتھ دیکھنا جائز ہے [(۲)]۔

= (۲/۷۷، ۷/۸) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/۳۳۹، القوانین الفقہیہ/۶۶ طبع کتاب العربی، حاشیۃ الجمل ۱/۳۷۳، ۳۷۸، ۳۷۸، أسنی المطالب ۱/۱۶۲ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

(۲) المغنی ۱/۵۲۰، کشاف القناع ۱/۳۵۲۔

(۳) حدیث: "إذا سجدت فضع كفيك......" کی روایت مسلم (۱/۳۵۶) نے حضرت براء بن عازبؓ سے کی ہے۔

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۸/۲۷۰ طبع امیریہ بولاق، الاختیار ۵/۳۰، ردالمحتار ۵/۳۵۴ طبع بولاق، الزرقانی ۸/۱۸، ۱۹ طبع دار الفکر، مواہب الجلیل ۶/۲۴۶، روضۃ الطالبین ۹/۱۸۱، نہایۃ المحتاج ۷/۲۷۰ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، المغنی ۷/۷۰۷، ۷۰۹، نیل المآرب ۲/۳۲۶۔

(۲) تکملۃ فتح القدیر ۸/۱۰۳، ۱۰۴ طبع امیریہ بولاق، تبیین الحقائق ۶/۱۹ طبع دار المعرفہ، القوانین الفقہیہ/۴۳، مغنی المحتاج ۳/۱۲۹ طبع مصطفی بابی الحلبی، مطالب أولی النہی ۵/۱۳ طبع المکتب الإسلامی۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (عورۃ فقرہ ر ۳،۶)۔

مرہون

دیکھئے: رہن۔

مروءة

تعریف:

۱- المروءة: لغت میں ان اخلاقی آداب کو کہتے ہیں جن کی رعایت انسان کو اخلاق حسنہ اور آداب جمیلہ پر آمادہ کرے۔

کہا جاتا ہے: مرؤ الرجل فھو مریء یعنی صاحب مروت انسان [۱]۔

فقہاء نے اصطلاح میں اس کی ملتی جلتی کئی تعریفیں کی ہیں جن میں بنیادی چیز استقامت ہے، قلیوبی کا بیان ہے: مروءت ایسی صفت کو کہتے ہیں، جو صاحب مروءت کو بری خصلتوں کے ارتکاب سے بچاتی ہے [۲]۔

شربینی خطیب کہتے ہیں: مروءت کی شرح میں سب سے اچھی بات جو کہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ یہ صفت انسان کو اپنے جیسے ان معاصرین کے اخلاق واطوار سے آراستہ کرتی ہے جو اس زمانہ اور اس کی جگہ میں شریعت کے طور وطریقے اور آداب کی رعایت رکھتے ہوں [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

عدالت:

۲- لغت میں عدالت: وہ صفت ہے جس کی رعایت ان چیزوں سے

(۱) المصباح المنیر مادہ: (مرؤ)۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۳ر۲۳۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۴ر۴۳۱۔

حفاظت کولازم کرتی ہے جو عادۃً اور ظاہراً مروءت میں کمی پیدا کرتی ہے[1]۔

اصطلاحی تعریف: کبیرہ گناہوں سے بچنا اور کسی بھی ایک نوع یا مختلف انواع کے صغیرہ گناہوں پر اصرار نہ کرنا[2]۔

مروءت سے متعلق احکام:

شہادت میں مروءت:

۳- مروءت قبول شہادت کے لوازم میں سے ہے، شاہد کے لئے لازم ہے کہ کبیرہ گناہوں اور صغیرہ گناہوں پر اصرار سے اجتناب کرنے کے ساتھ ساتھ گھٹیا اور خلاف مروءت کام سے بھی پرہیز کرے، گو وہ حرام نہ ہوں، خلاف مروءت ہر اس کام کو کہتے ہیں، جس کو اس جگہ اور اس زمانہ میں لوگوں کے درمیان قابل مذمت سمجھا جائے، کیونکہ عرف پر مبنی امور کم منضبط ہوتے ہیں، بلکہ اشخاص، ازمان اور شہروں کے فرق سے مختلف ہوتے ہیں[3]۔

خلاف مروءت کام:

جن گھٹیا کاموں سے مروءت ساقط ہوتی ہے، اس کی دو قسمیں ہیں:

۴- پہلی قسم اعمال سے متعلق ہے: جیسے: سر بازار کھانا، عرف میں بدن کے جس حصہ کا ڈھانکنا مروج ہے اس کا کھولنا، ایسے شہر میں سر کا کھولنا جہاں اسے خلاف ادب اور باعث خفت سمجھا جاتا ہو، بر سر راہ پیشاب کرنا، لوگوں کے سامنے پیر پھیلانا، مسخرہ پن، اپنی بیوی کو برے الفاظ سے پکارنا اور مخاطب ہونا، استطاعت کے باوجود ننگے پیر چلنا، اس طرح کے اعمال کرنے سے مروءت ساقط ہوجاتی ہے، لہذا ایسے شخص کی شہادت قبول نہیں ہوگی گو گناہ کبیرہ سے بچتا ہو اور صغیرہ گناہوں پر اصرار نہ ہو، کیونکہ مذکورہ اعمال از قبیل دنائت ہیں، جو شخص اس طرح کے کاموں کا عادی ہوگا اور اچھا سمجھے گا، وہ صاحب مروءت نہیں ہوگا، لہذا اس کی بات پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ مروءت جھوٹ بولنے سے روکتی اور منع کرتی ہے، اسی وجہ سے صاحب مروءت کذب بیانی سے محفوظ رہتا ہے گو دیندار نہ ہو، چونکہ مروءت کذب بیانی سے مانع بنتی ہے اس لئے عدالت کے تحقق کے لئے دینداری کی طرح مروءت بھی ملحوظ ہوگی، خلاف مروءت کاموں سے عدالت کے متاثر ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ بر سر عام لوگوں کے سامنے کرے، اور اپنی عادت بنالے، اگر چھپ کر کیا، یا ایک بار کیا تو اس سے مروءت ساقط نہیں ہوتی، کیونکہ گناہ صغیرہ عدالت پر اثر انداز نہیں ہوتا ہے، بشرطیکہ بار بار نہ ہو تو یہ بدرجہ اولی ہوگا[1]۔

اشخاص، زمانہ اور جگہوں کے اعتبار سے مروءت مختلف ہوتی ہے، ایک کام ایک شخص کی نظر میں برا ہوتا ہے، دوسرے کی نظر میں برا نہیں ہوتا، ایک ملک میں معیوب ہوتا ہے، دوسرے ملک میں معیوب نہیں ہوتا ہے، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک حالت میں معیوب ہے دوسری حالت میں معیوب نہیں، اگر بخل کی وجہ سے گھر کے لئے کھانا اور پانی ڈھو کر لائے تو وہ خلاف مروءت ہے، اور اگر سلف صالحین کی اقتدا میں لائے تو کوئی مضائقہ نہیں، کسی شہر میں کسی فقیہ نے قباء یا ٹوپی پہنی درانحالیکہ اس شہر میں فقہاء کا وہ لباس نہیں ہے تو خلاف مروءت ہوگا،

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۷، المغنی ۹/ ۱۶۷۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۸۲، ۳۸۳، فتح القدیر ۶/ ۴۸۵، ۴۸۶، مغنی المحتاج ۴/ ۴۳۱، الخرشي ۷/ ۱۷۷، المغنی ۹/ ۱۶۸، ۱۶۹۔

(۱) المغنی ۹/ ۱۶۸، ۱۶۹، فتح القدیر ۶/ ۴۸۵، ۴۸۶، روضۃ القضاۃ للسمناني ۱/ ۲۳۹، الخرشي ۷/ ۱۷۷، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۳، مغنی المحتاج ۴/ ۴۳۱۔

کھانے پینے اور لباس و پوشاک میں تقشّف مالدار کے لئے بخل ہے اور خلاف مروءت عمل ہے، ہاں اگر کوئی مالدار ایسا تواضع و انکساری میں کرے تو خلاف مروءت عمل نہیں ہوگا [۱]۔

۵- دوسری قسم: گھٹیا حرفتیں: بلا اختلاف فقہاء حرام پیشہ اختیار کرنا مروءت اور عدالت کو ساقط کردیتا ہے۔

البتہ ایسا پیشہ اختیار کرنا جو کہ شرعاً مباح ہے لیکن عرف میں گھٹیا ہے اس سے مروءت ساقط ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک عرف میں گھٹیا پیشہ اپنانے سے مروءت ساقط ہوجائے گی اگرچہ وہ شرعاً مباح ہوں، اس طرح کی حرفتیں یہ ہیں: حجامت (پچھنا لگانا)، کوڑا کرکٹ کی صفائی، دباغت، کبوتر کی نگرانی، حارس، قصاب اور موچی جو اس کی شان سے فروتر ہو اور جو اس کے آباء واجداد کا پیشہ نہ رہا ہو اور نہ ہی اس پر اس کا اور اس کے اہل وعیال کا گذر اوقات موقوف ہو، کیونکہ مذکورہ بالا کام سے قلت مروءت ظاہر ہوتی ہے، لیکن اگر وہ پیشہ اس کی شان کے مطابق ہو، یا اس کے آباء واجداد کا پیشہ رہا ہو یا اسی پر اس کا اور اس کے اہل و عیال کا گذر اوقات موقوف ہو تو ایسے لوگوں کی مروءت ساقط نہیں ہوگی، یہی صحیح تر قول ہے، کیونکہ ایسی صورت میں وہ اس کے حق میں معیوب نہیں ہوگا اور اس لئے کہ شرعی نقطۂ نظر سے یہ پیشے مباح ہیں اور انسان کو ان کی ضرورت ہے [۲]۔

شافعیہ کا ایک قول اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ مذکور بالا کام سے مروءت ساقط ہوجائے گی، کیونکہ جو شخص ان کاموں کا پیشہ اختیار کرتا ہے جبکہ دوسرے بہت سے ذرائع معاش کو چھوڑ دیتا ہے، تو یہ اس کی کم ہمتی اور قلت مروءت کی علامت ہے [۱]۔

حنفیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ گھٹیا حرفت والے کی شہادت مقبول ہوگی جب کہ ان پر صلاح کا غلبہ ہو۔

سمنانی کا بیان ہے کہ ان میں سے جو سیدھے راستہ پر ہو، اور بیع وشراء میں سچ کو معروف ہو، تو اس کے لئے اس طرح کا پیشہ اختیار کرنا مضر نہیں، کیونکہ ایسا نہ ہو تو ان کی شہادت سے جانوروں کی قیمت اور عیوب پر مطلع نہیں ہوا جا سکتا، ہر حرفت میں کچھ پوشیدہ حال اور صالح مستقیم لوگ ہوتے ہیں، اسی بناء پر لوگوں میں فرق ہوتا ہے [۲]۔

حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ مباح حرفت سے مروءت ساقط نہیں ہوتی، لہذا جو حرفت عرف میں گھٹیا ہے جیسے حجامت (پچھنا لگانا)، حائک (کپڑا بننے والا)، بھنگی، جھاڑو دینے والا، حارس ان لوگوں کی شہادت مقبول ہوگی [۳]۔

جہاں تک ان عادات واطوار اور تقالید کی بات ہے جو اہل دنیا نے اختیار کیا اور سلف نے ان کو معیوب نہیں سمجھا، اور نہ ان سے صحابہؓ کرام نے اجتناب کیا، جیسے اہل وعیال کے لئے ضروریات زندگی اور خورد ونوش کی اشیاء لانا، اون زیب تن کرنا، گدھے کی سواری، پیٹھ پر پانی لاد کر لانا، گٹھر بازار لے جانا، ان چیزوں سے بچنا، ان میں سے کوئی چیز شرعی مروءت نہیں ہوگی، چنانچہ بعض صحابہ کرامؓ اپنے گھر والوں کے لئے پانی ڈھو کر لاتے تھے، اور گٹھر ڈھو کر بازار لے جاتے تھے، "وقد ركب المصطفى ﷺ الحمار" [۴] (رسول اللہ

(۱) مغني المحتاج ۴/ ۴۳۱، شرح المنہج ۵/ ۳۸۲، سابقہ مراجع۔

(۲) الخرشي ۷/ ۱۷۸، مغني المحتاج ۴/ ۴۳۲، الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۳۸۳۔

(۱) مغني المحتاج ۴/ ۴۳۲، فتح القدیر ۶/ ۴۸۶، روضۃ القضاۃ ۱/ ۲۴۰۔

(۲) فتح القدیر ۶/ ۴۸۶، روضۃ القضاۃ ۱/ ۲۴۰۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۴۲۴۔

(۴) حدیث: "ركوب النبي ﷺ الحمار" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۵۸) اور مسلم (۱/ ۵۸) نے کی ہے اس میں ہے کہ اس کا نام عفیر تھا اور یہ حضرت معاذ بن جبلؓ کی حدیث ہے۔

ﷺ گدھے پر سوار ہوئے) ،"واحتذى المخصوف"[۱] (اور سلے ہوئے جوتے پہنے)، باوجودیکہ آپ ﷺ اعلی مکارم اخلاق پر فائز تھے، لہذا ان چیزوں میں کوئی قباحت نہیں، اور نہ ہی یہ خلاف مروءت ہے[۲]۔

(۱) حدیث: "كان يحتذي المخصوف" کی روایت احمد (۶/ ۱۶۷) نے ان الفاظ میں کی ہے: "كان رسول الله ﷺ يخصف نعله"، اور ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (الإحسان ۱۲/ ۴۹۱)۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۴۲۴، ۴۲۵۔

مرور

تعریف:

۱- مرور: گذرنا، جانا، کہا جاتا ہے: مررت بزيد و عليه مرا و مرورا و ممرا: میں زید کے پاس سے گذرا، مر الدهر مرا و مرورا زمانہ گزر گیا۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

وقوف:

۲- وقوف: کا لغوی معنی ٹھہرنا ہے، کہا جاتا ہے: وقفت الدابة تقف وقفا و وقوفا: جانور ٹھہر گیا، چپ چاپ کھڑا ہو گیا۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے[۲]۔

وقوف اور مرور کے درمیان تعلق ضد کا ہے، یعنی گذرنا ٹھہرنے کی ضد ہے۔

گذرنے سے متعلق احکام:

گذرنے سے متعلق احکام حسب ذیل ہیں:

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات في غریب القرآن، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۰۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، مراقی الفلاح رص ۴۰۰۔

نمازی کے آگے سے گذرنا:

۳- بلا اختلاف فقہاء نمازی کے سترہ سے آگے گذرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، مصلی کے سامنے سترہ کے اندر سے گذرنا ممنوع ہے، اس طرح نمازی کے آگے سترہ کے اندر سے گذرنے والا گنہگار ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه من الإثم لكان أن يقف أربعين خيراً له من أن يمر بين يديه**"(۱) (نمازی کے آگے سے گزرنے والا شخص گرجان لیتا کہ اس پر کتنا گناہ ہوگا تو وہ چالیس سال تک ٹھہر جاتا، جو کہ گزرنے کے مقابلہ میں اس کے حق میں بہتر ہوتا)۔

صرف نمازی یا صرف گذرنے والا، یا دونوں کے گنہگار ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (سترۃ المصلی فقرہ/ ۱۲)۔

ممنوع گذرنے کی جگہ:

۴- حنفیہ کا اصح قول یہ ہے کہ جس جگہ گذرنا مکروہ ہے، وہ نمازی کی نماز کی جگہ ہے جو اس کے قدم سے اس کے سجدہ کی جگہ تک ہے، یہ حکم اس وقت ہے جب کہ صحراء میں نماز پڑھ رہا ہے، اگر مسجد میں ہے، اور نمازی اور گزرنے والے کے درمیان کوئی شئ حائل ہے، جیسے: انسان یا ستون تو انسان اور ستون کے آگے سے گذرنا مکروہ نہیں ہے، اگر کوئی شئ حائل نہیں ہے اور درانحالیکہ مسجد چھوٹی ہے، تو نمازی کے آگے سے جس جگہ سے گذرے گا مکروہ ہے، البتہ فقہاء نے بڑی مسجد کو صحراء کے مثل قرار دیا ہے(۲)۔

مالکیہ کا بیان ہے: اگر مصلی کے آگے سترہ ہے تو مصلی اور سترہ کے درمیان سے گزرنا حرام ہے، البتہ سترہ کے آگے سے گزرنا حرام نہیں ہے، اگر مصلی بغیر سترہ کے نماز پڑھ رہا ہو تو اس کے رکوع اور سجود کی حد تک گزرنا حرام ہے، یہ طریقہ دین کی سہولت کے زیادہ موافق ہے، بعض مالکیہ کہتے ہیں: مصلی کے آگے سے پتھر پھینکنے یا تیر یا نیزہ کے پھینکنے کی مقدار کے اندر گزرنا حرام ہے(۱)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ جب مصلی اور اس کے سترہ کے درمیان تین ذراع یا اس سے کم مقدار ہو تو اس کے اندر مصلی کے آگے سے گذرنا حرام ہے(۲)۔

حنابلہ کہتے ہیں: مصلی اور سترہ کے درمیان سے گذرنا حرام ہے، گرچہ سترہ مصلی سے دور ہو، اور اگر سترہ نہ ہو تو مصلی کے قدم سے آگے تین ذراع کے اندر گذرنا حرام ہے(۳)۔

مسجد حرام میں نمازی کے آگے سے گذرنا:

۵- فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ مسجد حرام میں مقام ابراہیم کے پیچھے نماز پڑھنے والے کے آگے سے گزرنا اور مطاف کے کنارے میں نماز پڑھنے والے کے آگے سے گزرنا ممنوع نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ بنوسہم کے دروازہ سے متصل نماز پڑھتے تھے اور لوگ آپ ﷺ کے آگے سے گذرتے تھے اور ان کے درمیان سترہ نہیں ہوتا تھا(۴)۔ یہ گذرنا طواف کرنے والوں پر محمول ہے، کیونکہ طواف

---

(۱) حدیث: "لو يعلم المار بين يدي المصلي......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۸۴) اور مسلم (۱/ ۳۶۳) نے حضرت ابوجہیمؓ سے کی ہے، "من الإثم" کا لفظ بخاری کی ایک روایت میں آیا ہے جیسا کہ ابن حجر نے اس کی شرح (۱/ ۵۸۵) میں کہا ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۰۴، رد المحتار ۱/ ۴۲۶۔

(۱) الخرشي مع حاشية العدوي ۱/ ۲۷۹، الدسوقي ۱/ ۲۴۶۔

(۲) مغني المحتاج ۱/ ۲۰۰۔

(۳) مطالب أولي النهی ۱/ ۴۸۹۔

(۴) حدیث: "أن النبي ﷺ كان يصلي مما يلي باب بني سهم......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۱۸) نے حضرت مطلب بن وداعہؓ سے کی ہے، اس کی اسناد میں جہالت ہے۔

نماز ہے، تو ایسا ہی ہو گیا جیسے کہ آپ ﷺ کے سامنے مصلیوں کی صفیں ہوں۔

مالکیہ کہتے ہیں: مسجد حرام میں گذرنے کی رخصت ہے، گو گذرنے والے کے لئے گنجائش ہو، طواف کرنے والے کے لئے مصلی کے سامنے سے گذرے بغیر طواف ممکن ہو تو مصلی کے سامنے سے گذرنا مکروہ ہے جب کہ سترہ کے سامنے نماز پڑھ رہا ہو، اگر اس کے آگے سترہ نہ ہو تو آگے سے گذرنا مطلق جائز ہے۔

اس مسئلہ میں حنابلہ کے یہاں توسع ہے کہ پورے مکہ مکرمہ میں مصلی کے سامنے سے گذرنے والے کو روکا نہیں جائے گا، امام احمد فرماتے ہیں: کیونکہ مکہ مکرمہ دوسری جگہوں کی طرح نہیں ہے، اس لئے کہ وہاں لوگوں کی کثرت اور ازدحام ہوتا ہے، ان کو نمازی کے آگے سے گذرنے سے روکنا ان کو حرج وتنگی میں ڈالنا ہے، مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ مکہ میں نماز پڑھتے تھے اور لوگ آپ ﷺ کے آگے سے گزرتے تھے، اور ان کے درمیان کوئی سترہ نہیں ہوتا، موفق نے پورے حرم کو مکہ کے حکم میں شامل کیا ہے۔

رحیبانی کہتے ہیں: بہتر ہے کہ موفق کی بات حج کے موسم سے متعلق ہو، کیونکہ اس زمانے میں لوگوں کی کثرت ہوتی ہے، اور لوگ مجبور ہوتے ہیں، ایام حج کے علاوہ دنوں میں مصلی کے آگے گزرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اور امام احمد کا کلام مطاف یا اس سے قریب نماز پڑھنے والوں پر محمول کرنا ممکن ہے (١)۔

گزرنے والے کو دفع کرنے کے نقصان کا ضمان:

٦ - شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر مصلی اپنے سامنے گزرنے والے کو جائز طور پر دفع کرے اور اس کی وجہ سے اس کی موت ہوجائے جبکہ اس نے دفع کرنے میں اس تدریج وترتیب کو ملحوظ رکھا ہو جو منصوص ہے تو مصلی ضامن نہیں ہوگا، اس کا خون رائیگاں ہوگا، کیونکہ حدیث میں صراحت ہے: "**إذا صلى أحدكم إلى شيء يستره من الناس فأراد أحد أن يجتاز بين يديه فليدفعه، فإن أبى فليقاتله فإنما هو شيطان**" (١) (جب تم میں سے کوئی کسی شئ کے سامنے نماز پڑھے، جو کہ اس کو لوگوں سے چھپا دے، اور کوئی اس کے آگے گذرنا چاہے، تو چاہئے کہ مصلی اسے روکے، اگر وہ انکار کرے تو اس سے قتال کرے، کیونکہ وہ شیطان ہے)، یعنی اس میں شیطنت ہے یا وہ انسانوں کا شیطان ہے (٢)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ گذرنے والے سے لڑنے کی اجازت نہیں ہے، پس اگر لڑائی ہوئی اور گذرنے والا فوت ہوگیا تو یہ قتل جنایت متصور ہوگا، اور مصلی پر دیت یا قصاص لازم ہوگا (٣)۔

مالکیہ کہتے ہیں: گذرنے والے کو مصلی ایسا ہلکا دھکا دے گا کہ وہ اس کو مشغول نہ کرے، اگر زیادہ دھکا دیا تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اگر جائز حد میں دھکا دیا اور اس میں گذرنے والا کا دینار گر گیا، یا اس کا کپڑا پھٹ گیا، تو مصلی ضامن ہوگا، اور اگر مصلی کے دھکا دینے کی وجہ سے گذرنے والا مر گیا، تو مصلی کے عاقلہ پر دیت لازم ہوگی، کیونکہ جب دھکا دینا مشروع تھا تو فی الجملہ ہلاکت خطاء کے مثل ہوئی (٤)۔

---

(١) ردالمحتار ١/ ٤٢٧، ٢/ ١٧٢، الخرشي ١/ ٢٧٩، ٢٨٠، مع حاشية العدوي ونهاية المحتاج ٢/ ٥٢، ٥٣، مطالب أولي النهى ١/ ٤٨٢۔

(١) حدیث: "إذا صلى أحدكم إلى شيء يستره......" کی روایت بخاری (فتح الباری ١/ ٥٨٢) اور مسلم (١/ ٣٦٣) نے حضرت ابی سعید الخدریؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(٢) مغني المحتاج ١/ ٢٠٠، مطالب أولي النهى ١/ ٤٨٣۔

(٣) ردالمحتار ١/ ٤٢٩۔

(٤) حاشية العدوي على الخرشي ١/ ٢٨٠۔

نماز کے ٹوٹنے اور اس کے اندر کمی آنے میں نمازی کے سامنے سے گذرنے کا اثر:

۷ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ اس طرف گئے ہیں کہ مصلی اور اس کے سترہ کے درمیان گذرنا قاطع صلاۃ نہیں، اور نہ یہ چیز نماز کو باطل کرتی ہے، گرچہ گذرنا اس انداز میں ہو کہ گذرنے والے پر موجب گناہ ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا يقطع الصلاة شيء، و ادرؤوا ما استطعتم**"(۱) (نماز کے لئے کوئی چیز قاطع نہیں ہوتی ہے، حتی الوسع دفع کرو)، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "**كان رسول الله ﷺ يصلي من الليل و أنا معترضة بينه و بين القبلة كاعتراض الجنازة**"(۲) (رسول اللہ ﷺ رات میں نماز پڑھتے تھے اور میں ان کے اور قبلہ کے درمیان بچھی رہتی تھیں جس طرح جنازہ بچھا ہوتا ہے)، ایک روایت میں ہے: "**أن زينب بنت أم سلمة حين مرت بين يدي رسول الله ﷺ فلم يقطع الصلاة**"(۳) (حضرت زینب بنت ام سلمہؓ جس وقت رسول اللہ ﷺ کے سامنے سے گذریں تو حضور ﷺ نے نماز نہیں توڑی)۔

اسی طرح حنابلہ نے کہا، البتہ انہوں نے انتہائی کالے کتے کا استثناء کیا ہے، وہ کہتے ہیں: اس سے نماز فاسد ہوجائے گی۔

مزید حنابلہ نے کہا: نمازی کے آگے سے گذرنا قاطع صلاۃ نہیں ہے، البتہ نماز میں نقص ضرور آتا ہے، قاضی کہتے ہیں: مناسب یہ ہے کہ اسے محمول کیا جائے اس بات پر کہ دفع کرنا ممکن تھا لیکن نہیں کیا(۱)۔

مقتدیوں کے آگے سے گذرنا:

۸ - مقتدیوں کے سامنے سے گذرنے کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، یہ اختلاف دراصل امام کے سترہ اور امام کے بارے میں اختلاف پر مبنی ہے، کیا امام کا سترہ تمام مقتدیوں کا سترہ ہوگا یا نہیں ہوگا؟۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (سترۃ المصلی فقرہ/۱۱)۔

غصب کردہ جگہ میں مصلی کے سامنے سے گذرنا:

۹ - شافعیہ نے تصریح کی ہے کہ اگر کوئی شخص مغصوب جگہ میں آگے سترہ نصب کرکے نماز پڑھے، تو سترہ اور مصلی کے درمیان سے گذرنا حرام نہیں ہے، اور نہ ہی مکروہ ہے، خواہ گذرنے والا اس کے علاوہ راستہ پاتا ہو یا نہ پاتا ہو(۲)۔

اگر کوئی آدمی مغصوب سترہ کے سامنے نماز پڑھ رہا ہے، سترہ کے پیچھے سے کالا کتا گذرا، تو اس کے حکم کے بارے میں حنابلہ کے دو اقوال ہیں:

اول: اس کی نماز باطل ہوجائے گی، کیونکہ مغصوب سترہ کا نصب کرنا اور اس کی طرف رخ کرکے نماز پڑھنا ممنوع ہے، لہذا اس

---

(۱) حديث: "لا يقطع الصلاة شيء و ادرئووا ما استطعتم......" کی روایت ابوداؤد (۱/۴۶۰) نے حضرت ابی سعید الخدریؓ سے کی ہے اور امام زیلعی مجالد بن سعید راوی کے بارے میں کہتے ہیں: اس میں کلام ہے، جیسا کہ (نصب الرایہ ۲/۷۶) میں ہے۔

(۲) حديث عائشة: کان رسول الله ﷺ يصلي من الليل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۵۹۰) اور مسلم (۱/۳۶۶) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) حديث: "أن زينب بنت ام سلمه حين مرت بين يدى رسول الله ﷺ ...." کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۰۵) نے اسی معنی میں حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/۱۸۷) میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) رد المحتار ۱/۴۲۶، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۰۴، حطاب ۱/۵۳۲، ۵۳۴، مغنی المحتاج ۱/۱۰۳، المغنی ۲/۲۴۷، ۲۴۹۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/۵۲، ۵۳۔

طرح کے سترہ کا ہونا نہ ہونے کے درجہ میں ہے۔

دوسرا قول: نماز باطل نہیں ہوگی، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے: "يقي من ذلك مثل مؤخرة الرحل" [1] (اس چیز سے کجاوے کی پچھلی لکڑی جیسی چیز بچاتی ہے) اور یہ پایا گیا [2]۔

دوسرے کی ملکیت میں گذرنا:

۱۰- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی نے بنجر زمین کو زرخیز بنایا اور اس کو چہار سو چار آدمیوں سے یکے بعد دیگرے احاطہ بندی کیا، تو پہلے شخص کا چوتھی زمین سے گذرنا متعین ہوگیا، اور اگر کسی ایک نے پوری زمین کو زرخیز بنایا تو جس جانب سے چاہے وہ اپنی زمین کی طرف گذر سکتا ہے [3]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ دوسرے کی ملکیت میں اس طرح گذرنا جائز ہے جس کا رواج ہو اور اس سے ضرر نہ پہنچتا ہو خواہ مالک زمین منع کرے [4]۔

عام وخاص راستہ سے گذرنا:

۱۱- عام راستہ وہ ہے جو کہ کسی جانب سے بھی بند نہ ہو، یہ عوامی مصالح میں سے ہے، تمام لوگوں کو اس سے انتفاع کا برابر کا حق ہے بشرطیکہ دوسرے کو ضرر نہ پہنچے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس عام راستہ کی اصل منفعت گذرنا ہے، کیونکہ یہ اسی کے لئے بنایا گیا ہے، لہذا تمام لوگوں کے لئے عام راستہ سے گذرنا مباح ہوگا، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (طریق فقرہ ۹)۔

وہ راستہ جو کسی جانب سے بند ہو وہ اس کے اہل کی ملکیت ہے اور اس میں دوسرے کے لئے بلا اجازت تصرف درست نہیں ہے، گو اس تصرف سے مالک کو ضرر نہ پہنچے، کیونکہ وہ ان کی ملکیت ہے، لہذا وہ گھروں کے مشابہ ہوگیا۔

مالک سے مراد وہ لوگ ہیں جو اس راستہ سے ہوکر اپنی اپنی ملکیت گھر، یا کنواں یا تنور، یا دکان تک پہنچتے ہوں، اس میں وہ لوگ داخل نہیں ہیں جن کی دیوار اس راستہ سے ملتی ہو، لیکن اس راستہ میں دروازہ نہ کھلتا ہو، اس لئے اوپر مذکورہ لوگ ہی اس سے منتفع ہونے کے مستحق ہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (طریق فقرہ ۲۱)۔

مسجد میں محدث کا گذرنا:

۱۲- حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ حائضہ، نفساء اور جنبی کے لئے مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں ہے گو ایک دروازہ سے داخل ہوکر دوسرے دروازہ سے نکلنا ہو ہاں اگر اس کے علاوہ کوئی چارہ کار نہ ہو تو تیمّم کرکے داخل ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ جنبی کے لئے مسجد سے گذرنا ممنوع نہیں ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (دخول فقرہ ۶، ۸)۔

عاشر پر گذرنا:

۱۳- امام سفر کے راستوں میں گذرگاہوں پر ایسے وصولی کرنے والوں کو متعین کرے گا جو ان لوگوں سے وصولی کریں، جو ان کے پاس سے اموال تجارت لے کر گذریں، مسلمان ہوں یا اہل ذمہ یا

---

(۱) حدیث: "يقي من ذلك مثل مؤخرة الرحل" کی روایت مسلم (۱/ ۳۶۶) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۵۴۔

(۳) رد المحتار ۵/ ۲۷۸۔

(۴) القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۳۱۱۔

اہل حرب جو اپنا مال لے کر دار الاسلام میں آئیں، یہ لوگ مسلمان تاجروں سے ان پر واجب زکاۃ، ذمیوں سے نصف عشر اور اہل حرب سے عشر وصول کریں گے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (زکاۃ فقرہ/ ۱۵۵، عشر فقرہ ۱۳، اور اس کے بعد کے فقرات)۔

وطن کے پاس سے گذرنے کا اثر قصر صلاۃ میں

۱۴- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مسافر کا اپنے وطن سے گذرنا اس کو داخل ہونے کی وجہ سے مقیم بنا دیتا ہے اور سفر کے حکم کو ختم کر دیتا ہے[1]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مسافر کا اپنے وطن سے گذرنا سفر کے حکم کو ختم نہیں کرتا، مثلاً: ایک شخص بغداد میں مقیم ہے، اس نے کوفہ جانے کا ارادہ کیا، تو نہروان میں کوئی ضرورت پیش آئی، اور وہ واپس ہو گیا، تو وہ کوفہ جانے میں بغداد سے گذرا، جب وہ بغداد سے گذر رہا ہے، اور وہاں اقامت کا ارادہ نہ ہو، تو دو ہی رکعت پڑھے گا[2]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ہوا کے دباؤ کی وجہ سے کشتی اس کے وطن سے ہو کر گذری، تو سفر کا حکم ختم نہیں ہوگا، ہاں اگر وطن میں داخل ہو گیا، یا داخل ہونے کی نیت کی تو مقیم ہو جائے گا[3]۔

مسافر اگر اپنے سفر کے دوران ایسے دیہات یا شہر سے گذرا جہاں کہ اس کے اہل اور رشتہ دار رہتے ہیں تو حنفیہ، مالکیہ اور ایک قول امام احمد اور غیر اظہر قول شافعیہ کا ہے کہ وہ بلا نیت اقامت کے مقیم ہو جائے گا اور پوری نماز پڑھے گا، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ”من تأهل في بلد فليصل صلاة المقيم“[1] (جس نے کسی شہر میں شادی کی تو وہ مقیم والی نماز پڑھے)۔

حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: جب تم ایسی جگہ آؤ جہاں تمہارے اہل یا مال ہو، تو مقیم کی نماز پڑھو، اور چونکہ وہ ایسے شہر میں مقیم ہو رہا ہے جہاں کہ اس کے اہل ہیں، تو اس شہر کے مشابہ ہو گیا جہاں سے اس نے سفر شروع کیا، امام زہری کہتے ہیں: جب اپنے کھیت کے پاس سے گذرے تو پوری نماز پڑھے گا۔

شافعیہ کا اظہر قول یہ ہے کہ مسافر کا ایسے گاؤں یا شہر سے گذرنا جہاں اس کے اہل وعیال اور رشتہ دار ہیں سفر کے لئے قاطع نہیں ہے[2]۔

پانی پر سے گذرنا اور اس سے وضو نہ کرنا:

۱۵- حنابلہ کہتے ہیں: اگر مسافر نماز کا وقت داخل ہونے سے پہلے پانی کے پاس سے گذرا، یا اس کے ساتھ پانی تھا، لیکن نماز کے وقت سے پہلے بہا دیا، پھر جب نماز کا وقت آیا تو پانی معدوم ہے، ایسی صورت میں مسافر پر کوئی گناہ نہیں ہوگا، کیونکہ اس کی طرف سے کوتاہی نہیں ہوئی، اس لئے کہ وہ نماز کا وقت آنے سے پہلے طہارت کا مکلّف نہیں ہے، لہذا تیمّم کرکے نماز ادا کرے گا اور اس پر اعادہ لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ جتنے کا مکلّف تھا اتنا اس نے کیا اور اگر نماز

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۰۳، الخرشي ۲/ ۶۱، مواہب الجلیل ۲/ ۱۴۸، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۸۳۔
(۲) المغنی ۲/ ۲۹۱۔
(۳) الخرشی ۲/ ۶۱۔

(۱) حدیث: ”من تأهل في بلد فليصل صلاة المقيم“ کی روایت احمد (۱/ ۶۲) نے حضرت عثمان بن عفانؓ سے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/ ۱۵۶) میں اس کو ذکر کیا ہے اور کہا ہے اس میں عکرمہ بن ابراہیم ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔
(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۰۳، ۱۰۴، الخرشي ۲/ ۶۱، مواہب الجلیل ۲/ ۱۴۸، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۸۳، المغنی ۲/ ۲۹۰۔

کے وقت کے اندر پانی پر سے گذرا، وضو کرنا ممکن تھا پھر بھی وضو نہیں کیا جب کہ جانتا تھا کہ آگے پانی نہیں ملے گا، تو یہ عمل حرام قرار پائے گا، اس لئے کہ اس نے جو چیز اس پر واجب ہے اس کو بلا ضرورت چھوڑ کر کوتاہی کا ارتکاب کیا، اگر وضو کرنا ممکن نہ تھا یا وضو کیا لیکن پانی سے گذرنے اور اس سے دور ہونے کے بعد وضو ٹوٹ گیا، یا اسے معلوم نہیں تھا کہ دوبارہ پانی نہیں ملے گا، تو اس کی طرف سے کوتاہی صادر نہ ہونے کی وجہ سے گنہگار نہیں ہوگا۔

اگر اس کے ساتھ پانی تھا، لیکن وقت کے اندر بہا دیا، تو اس نے حرام کام کیا، اس لئے کہ یہ عمل پانی سے حصول طہارت کے وجوب کے فوت ہونے کا سبب بنا، اسی طرح اگر وقت کے اندر پانی بیچ دیا یا ایسے شخص کو ہبہ کر دیا جسے پینے کی ضرورت نہ تھی، تو اس پر ایسا کرنا حرام ہوگا[1]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ تیمّم کرنے والا جب وضو کے لئے کافی پانی سے گذرا اور وہ بیدار تھا تو اس کا تیمّم باطل ہو جائے گا، اور اگر اونگھ رہا تھا یا اچھی طرح سو رہا تھا تو صاحبین کے نزدیک اس کا تیمّم باطل نہیں ہوگا، یہی صحیح قول امام صاحب سے منقول ہے، اور اسی پر فتوی ہے، اس لئے کہ پانی کے استعمال پر قادر نہیں تھا، امام صاحب سے دوسری روایت منقول ہے کہ اس کا تیمّم باطل ہو جائے گا[2]۔

گذرنے کا حق:

١٦ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ زمین کے تابع کر کے گزرنے کے حق کی بیع درست ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، ایک راویت کے مطابق صرف حق مرور کی بیع بھی جائز ہے، علامہ ابن عابدین شامی نے مضمرات کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ یہ صحیح قول ہے اور اسی پر

(١) کشاف القناع ١/١٦٩۔

(٢) ردالمحتار ١/١٧١۔

فتوی ہے۔ ایک دوسری روایت منقول ہے کہ حق مرور کی بیع درست نہیں ہے، فقیہ ابو اللیث نے اس روایت کی تصحیح کی ہے[1]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ گذرنے کے راستہ کے بغیر کسی رہائش گاہ کی بیع درست نہیں، اس وجہ سے کہ اس کا کوئی راستہ ہی نہیں ہے، اسی طرح کسی رہائش گاہ کے لئے راستہ موجود ہے، لیکن بیع میں اس کی نفی کر دے تو رہائش گاہ کی بیع صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس سے انتفاع متعذر ہو جائے گا، خواہ مشتری از خود سڑک یا اپنی ملکیت سے اپنے لئے راستہ بنانے پر قادر ہو یا قادر نہ ہو، جیسا کہ اکثر کا کہنا ہے، امام بغوی نے عدم قدرت کی شرط لگائی ہے۔

کوئی جائداد فروخت ہوئی، اور اس تک آمد و رفت کا راستہ کسی ایک جانب سے مختص کیا گیا تو سمت کی تعیین ضروری ہوگی، اگر ہر چہار طرف سے اس کی ملکیت ہے، اور خریدار کے لئے کسی ایک جانب سے گزرنے کی شرط لگائی، لیکن اس جانب کو متعین نہیں کیا تو بیع باطل ہو جائے گی، کیونکہ سمتوں کے اختلاف سے غرض مختلف ہو جاتی ہے، اگر مشتری نے کسی خاص سمت سے گذرنے کی شرط نہیں لگائی، بلکہ ہر جانب سے گذرنے کی شرط لگائی یا اس نے کہا: میں یہ مکان خریدتا ہوں اس کے تمام حقوق کے ساتھ، یا اس نے مطلق بیع کی، تو بیع صحیح ہوگی اور اس کو ہر طرف سے جانے کا حق ہوگا، یہ حکم اس وقت ہے جب کہ مکان سڑک یا اس کی ملکیت سے ملا ہوا نہ ہو، ورنہ وہ سڑک یا صرف اپنی ملکیت سے آمد و رفت کرے گا[2]۔

(١) ردالمحتار ٤/١١٨۔

(٢) نہایۃ المحتاج ٣/٣٨٥، ٣٨٦۔

مروہ

دیکھئے: سعی۔

مرئ

دیکھئے: بلعوم۔

مریض

دیکھئے: مرض۔

مزابنہ

دیکھئے: بیع المزابنہ۔

مزاح

تعریف:

۱- مزاح میم کے پیش کے ساتھ لغت میں مزح یمزح سے اسم ہے یعنی: مذاق کرنا دل لگی کرنا، المزاح میم کے کسرہ کے ساتھ مازحہ کا مصدر ہے یعنی دوافراد کا باہم ہنسی مذاق کرنا[۱]۔

اصطلاحی معنی: مزاح میم کے ضمہ کے ساتھ: دوسروں سے نرمی اور کشادہ چشمی کے ساتھ ملنا بغیر اذیت پہنچائے[۲]۔

شرعی حکم:

۲- مذاق کرنے میں شرعا کوئی قباحت نہیں ہے، جب کہ مذاق کرنے والا حق کی رعایت رکھے، اور مذاق میں سچ گوئی کی کوشش کرے، فحش اور گندی باتوں سے اجتناب کرے، حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إني لأمزح ولا أقول إلا حقا"[۳] (میں مزاح تو کرتا ہوں، لیکن صرف حق بولتا ہوں)۔

برکوی اور خادمی کا بیان ہے: قول یا عمل کے ذریعہ مزاح کے جواز کی شرط یہ ہے کہ اس میں جھوٹ کی آمیزش نہ ہو اور نہ کسی مسلمان بھائی کو ڈرانا ہو، ورنہ مذاق حرام ہوگا[۱]۔

خلال نے امام احمد اور سلف کی ایک جماعت سے بعض اوقات مذاق کرنا نقل کیا ہے، ابن عبد البر نے حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: اچھی باتوں کے ذریعہ مذاق کرنا مباح ہے، نبی کریم ﷺ سے مذاق کرنا ثابت ہے، انہوں نے حق کے علاوہ کچھ نہیں فرمایا۔

مزاح کی مشروعیت کے بارے میں آثار بکثرت منقول ہیں۔

علماء کی ایک جماعت نے مذاق کرنے کو ناپسند کیا ہے، کیونکہ اس کا انجام برا ہوتا ہے، اس میں لوگوں کی آبرو ریزی، کینہ پروری اور اخوت اسلامی خراب ہونے تک نوبت پہنچتی ہے، نیز انہوں نے فرمایا: ہر چیز کی ابتداء ہوتی ہے، عداوت و دشمنی کی ابتدا مذاق ہے، کہا جاتا تھا: "لو کان المزاح فحلا ما لقّح إلا الشرّ" (اگر مذاق نر ہوتا تو شر ہی کو پیدا کرتا)، سعید بن عاص کا بیان ہے: شریف سے مذاق نہ کرو، ورنہ وہ کینہ رکھیں گے، اور کمینہ سے مذاق نہ کرو ورنہ وہ تم پر جری ہوجائیں گے[۲]۔

امام غزالی کہتے ہیں: مذاق میں حد سے تجاوز کرنا یا اس پر مداومت ممنوع ہے، جہاں تک مداومت کی بات ہے، تو وہ اس لئے کہ اس میں کھیل اور ہنسی میں مشغول ہونا ہے، اور فی نفسہ کھیل مباح ہے، لیکن اس پر مواظبت مذموم ہے اور جہاں تک مذاق میں افراط (حد سے تجاوز کرنا) کی بات ہے تو اس سے کثرت ضحک لازم آئے گا، اور زیادہ ہنسنا دل کو مردہ کر دیتا ہے، اور بعض حالات میں کینہ پیدا کرتا ہے اور ہیبت ووقار کو ختم کر دیتا ہے، اگر ان امور سے

---

(۱) لسان العرب۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتي، مادہ: "مزح"۔

(۳) حدیث: "إني لأمزح ولا أقول......" کی روایت الطبرانی نے "المعجم الکبیر" (۱۲/ ۳۹۱) میں کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸/ ۸۹) میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

---

(۱) بریقۃ محمودیہ في شرح طریقۃ محمدیہ ۴/ ۱۷۔

(۲) الآداب الشرعیہ ۲/ ۱۳۵۔

مذاق خالی ہوتو مذموم نہیں [۱]۔

قاضی کا مذاق:

۳- حنفیہ کہتے ہیں جیسا کہ روضۃ القضاۃ میں ہے: قاضی کے لئے مناسب یہ ہے کہ جب فیصلہ کے لئے بیٹھنے کا ارادہ ہوتو معتدل حالت میں نکلے، بھوکا نہ ہو، پیاسا نہ ہو، اور نہ زیادہ کھائے ہوئے کہ سانس لینے میں نہ بنے، سست نہ ہو، غصہ کی حالت میں فیصلہ نہ کرے، کسی فریق کے ساتھ مذاق نہ کرے، نہ اس کے ساتھ سرگوشی کرے اور نہ اس کے سامنے مسکرائے۔

شافعیہ کہتے ہیں: قاضی پر واجب ہوگا کہ دونوں فریق کے ساتھ برابری کا معاملہ کرے، اکرام وغیرہ کے ذریعہ کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہ دے اور نہ ہی اس سے مذاق کرے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ قاضی کے لئے مسنون یہ ہے کہ کسی فریق سے ہنسی مذاق نہ کرے، اس لئے کہ اس سے فریقین کے دل سے قاضی کی ہیبت دور ہوجائے گی [۲]۔

مذاق کرنے والے کے تصرفات:

۴- مذاق کرنے والے کے قولی تصرفات نافذ ہوں گے، لہذا اس کی طلاق اور دیگر قولی تصرفات ظاہر اور باطن میں نافذ ہوں گے [۳]، اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: الطلاق والنكاح والرجعة" (تین چیزیں ایسی ہیں جن کی سنجیدگی، سنجیدگی اور مذاق بھی سنجیدگی ہے، اور وہ طلاق، نکاح اور رجعت ہیں) اور ایک روایت میں: "عتق" ہے [۱]۔

حدیث بالا میں تین چیزوں کو تخصیص کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، کیونکہ شرم گاہ کا معاملہ مؤکد ہے، اور شارع نے عتق پر زور دیا ہے، ورنہ تو تمام تصرفات ایسے ہی ہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں: اصح قول کے مطابق ہزل کی حالت کے تمام تصرفات درست اور منعقد ہوتے ہیں [۲]۔

اقرار کے بعد مذاق کا دعوی:

۵- امام شافعی نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی آدمی کے لئے حق کا اقرار کیا، پھر اس نے کہا: میں نے مذاق کیا، تو اگر مقرلہ مقر کی بات کی تصدیق کرے، تو اس کے لئے مال لینا حلال نہ ہوگا، اور اگر اس کے مذاق کی تکذیب کرے، اور اس کے زعم میں وہ اپنے اقرار میں صادق تھا، تو اس کے لئے مال لینے کی گنجائش ہے، اور اگر اسے شک ہوتو ہمارے خیال میں توقف بہتر ہوگا [۳]۔

بیع میں مذاق کا دعوی کرنا:

۶- مالکیہ کہتے ہیں: اگر بائع نے کہا: میں اپنا سامان تم سے اتنے میں

(۱) إحياء علوم الدين للغزالی ۳/ ۱۲۴۔

(۲) روضة القضاة للسمناني ۱/ ۹۶، ۹۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۸، کشاف القناع ۶/ ۳۱۰۔

(۳) تحفة المحتاج ۸/ ۲۹، روضة الطالب ۳/ ۲۸۱، مغني المحتاج ۳/ ۲۸۸، مواہب الجليل ۴/ ۴۴، رد المحتار ۴/ ۲۰۷، ۲/ ۴۲۳۔

(۱) حدیث: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۴۴) اور ترمذی (۳/ ۴۹۰) نے کی ہے اور ترمذی نے کہا: "حدیث صحیح" ہے۔ اور دوسری روایت کی تخریج ابن عدی نے کامل (۶/ ۲۰۳۳) میں کی ہے، اور اسے ضعیف قرار دیا ہے، حافظ ابن حجر التلخیص الحبیر (۳/ ۲۰۹) میں فرماتے ہیں: "عتاق" کے بدلہ "الرجعة" مروی ہے، اور یہی مشہور ہے۔

(۲) تحفة المحتاج ۸/ ۲۹، روض الطالب ۳/ ۲۸۱، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۸، مواہب الجليل ۴/ ۴۴۔

(۳) الأم للشافعی ۷/ ۴۱۔

بیچتا ہوں یا یوں کہا: میں تمہیں اتنے میں دیتا ہوں، مشتری نے رضامندی کا اظہار کیا، اس کے بعد بائع نے کہا: میرا ارادہ بیچنے کا نہیں تھا، بلکہ ثمن کا اندازہ کررہا تھا یا اس نے کہا: میں مذاق کررہا تھا، یا اسی طرح کچھ اور کہا، تو بائع سے قسم لی جائے گی کہ اس نے بیع کے ایجاب کا ارادہ نہیں کیا تھا، بلکہ ثمن معلوم کررہا تھا یا مذاق کیا تھا، اگر قسم کھالے تو بیع لازم نہیں ہوگی، اور اگر قسم کھانے سے انکار کرے تو بیع لازم ہوجائے گی، اور اگر اس نے صیغہ ماضی کا یوں استعمال کیا: میں نے یہ سامان اتنے میں بیچا، یا میں نے یہ سامان اتنے میں دیا، یا اس نے کہا: میں نے یہ سامان اتنے میں لیا، اور مشتری اس پر راضی ہوگیا، پھر بائع نے انکار کیا، اور اس نے کہا میں نے بیع کا ارادہ نہیں کیا بلکہ مذاق کیا تھا، تو بائع کا قول معتبر نہیں ہوگا، اور بیع لازم ہوجائے گی (۱)۔

(۱) الحطاب ۲۳۱/۴-۲۳۶۔

مزاحمت

تعریف:

۱- مزاحمة مفاعلت کے وزن پر ہے، لغت میں اس کا مفہوم ہے کسی جگہ وغیرہ کے لئے ایک دوسرے کو ڈھکیلنا، کہا جاتا ہے: **زحمته زحما**: میں نے فلاں کو دھکا دیا اور اس پر مجلس کو تنگ کردیا، **زحم القوم بعضهم بعضا**: باہم ایک دوسرے کو ڈھکیلنا، اسی سے بطور استعارہ بولا جاتا ہے: **تزاحم الغرماء علی مال المدین المفلس**: مفلس (جس کو قاضی نے دیوالیہ قرار دیدیا ہو) مقروض کے مال پر قرضخواہ ایک دوسرے پر ٹوٹ پڑے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے (۱)۔

مزاحمت سے متعلق احکام:

مزاحمت کے احکام جگہ اور موقع کے لحاظ سے مختلف ہیں، اور حسب ذیل ہیں:

رکوع میں مزاحمت:

۲- مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی مقتدی اپنے امام کے ساتھ رکوع کرنے میں مزاحمت میں پڑ جائے حتی کہ مقتدی کے ادنی رکوع سے پہلے امام اپنا سر رکوع سے اٹھا کر اچھی طرح اطمینان سے کھڑا

(۱) المصباح المنیر، جواہر الإکلیل ۶۹/۱۔

ہوجائے تو اگر ایسا پہلی رکعت میں ہوا، تو مقتدی امام کی اتباع رکوع اور رکوع سے اٹھنے میں نہیں کرے گا، بلکہ جب امام نے رکوع سے سر اٹھالیا اور سیدھا کھڑا ہوگیا، تو مقتدی اس رکوع کو چھوڑ دے گا، جو اس سے امام کے ساتھ فوت ہوگیا ہے اور امام کے ساتھ اس عمل میں منتقل ہوجائے گا جس پر امام ہے، لہذا سجدے میں چلا جائے گا اگر امام سجدے میں مشغول ہو، اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد ایک رکعت پڑھے گا، اور اگر امام کی مخالفت کی اور رکوع کرلیا اس کے بعد امام سے ملا تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اگر اس نے اسے ایک رکعت شمار کیا اس لئے کہ یہ امام کی نماز کے اندر رہتے ہوئے ہی چھوٹی ہوئی نماز کو ادا کرنا ہے [۱]۔

اگر امام کے ساتھ رکوع نہ پانے کا واقعہ دوسری رکعت میں مذکورہ تفصیل کے ساتھ پیش آئے، تو پہلے رکوع کرلے گا، اس کے بعد امام جس حالت میں ہو، سجدہ میں ہو، یا دو سجدوں کے درمیان جلسہ میں ہو وہ باشریک ہوجائے گا، تاکہ امام کے ساتھ پہلی رکعت کو پاکر اپنی اقتداء ثابت کرے جب تک کہ امام نے سجدہ سے سر نہ اٹھالیا ہو یعنی اس نے رکعت پوری نہ کرلی ہو، اگر مقتدی کو گمان ہو یا یقین ہو کہ امام کو پہلے سجدہ میں، یا دو سجدوں کے درمیان جلسہ میں پالے گا، اور دوسرا سجدہ امام کے ساتھ کرے گا، یا امام کے دوسرے سجدہ کے ساتھ یہ پہلا سجدہ کرے گا اور امام کے اٹھنے کے بعد یہ دوسرا سجدہ کرے گا، اگر مقتدی کو ایسا خیال یا گمان ہو تو امام کے ساتھ شامل ہوجائے، لیکن امام دوسرے سجدہ سے سر اٹھالے اور یہ اس میں امام کو نہ پاسکے تو جو عمل اس نے کیا تھا وہ لغو ہوجائے گا اور امام جس حالت میں ہو اس میں شامل ہوجائے گا، اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد ایک رکعت کی قضا کرے گا۔

اگر مقتدی کو گمان ہو کہ اگر وہ رکوع میں مشغول ہوگا تو امام کو دوسری رکعت کے سجدہ میں نہیں پاسکے گا، تو وہ رکوع کو ترک کردے گا اور امام کے ساتھ شریک ہوجائے گا اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد چھوٹی ہوئی رکعت کی قضاء کرلے گا [۱]۔

سجدہ میں مزاحمت:

۳- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: اگر بھیڑ کی وجہ سے مقتدی کے لئے زمین اور زمین جیسی چیز پر سجدہ کرنا دشوار ہوجائے اور اس کے لئے کسی چیز پر سجدہ کرنا ممکن ہو، انسان ہو یا کوئی اور سامان یا کوئی اور چیز تو وجوبی طور پر اسی طرح سجدہ کرے گا، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کا اثر ہے: "**إذا اشتد الزحام فليسجد أحدكم على ظهر أخيه**" [۲] (جب سخت اژدہام ہو تو چاہئے کہ تم میں سے ہر کوئی اپنے بھائی کی پشت پر سجدہ کرلے)، اس کے لئے اجازت لینے کی ضرورت نہیں، کیونکہ یہ ایک معمولی سی چیز ہے اور ایسی چیز میں توسع برتا جاتا ہے، اور چونکہ فرض سجدہ ادا کرنے پر اسی حد تک قادر ہے، اس لئے اتنا کرنا واجب ہے، اگر نہیں کرے گا تو بلا عذر امام کی متابعت ترک کرنے والا ہوگا [۳]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر انسان کی پشت یا اس کے قدم پر بھی سجدہ کرنا ممکن نہ ہو، تو عذر کے زوال کا انتظار کرے گا، اشارہ سے سجدہ نہیں کرے گا۔ کیونکہ صحیح طور پر سجدہ کرنے پر قادر ہے،

---

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۶۹۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۶۹۔

(۲) حدیث عمرؓ عن سیار بن المعرور قال: "سمعت عمر رضي الله عنه يخطب وهو يقول إن رسول الله ﷺ بنى هذا المسجد و نحن معه المهاجرون الأنصار، فإذا اشتد الزحام فليسجد الرجل منكم على ظهر أخيه" کی روایت احمد (مسند ۱/۳۲) اور بیہقی (سنن ۳/۱۸۲، ۱۸۳) نے کی ہے۔

(۳) رد المحتار ۱/۳۳۸، مغنی المحتاج ۱/۲۹۸، المغنی ۲/۳۱۳، ۳۱۴۔

پھر اگر دوسری رکعت میں امام کے رکوع کرنے سے پہلے سجدہ کرنے پر قادر ہوا، تو عذر زائل ہوجانے کی وجہ اس وقت وجوبا سجدہ کرے گا، اگر سجدہ سے سر اٹھایا اور امام قیام میں ہے تو جتنا سورہ فاتحہ پڑھ سکتا ہے پڑھے گا، اگر بالفرض اتنا وقت نہیں ملا کہ سورۂ فاتحہ پڑھ سکے، تو وہ مسبوق کی طرح ہے، اور سورہ فاتحہ پوری کرنے سے پہلے امام رکوع میں چلا گیا تو یہ بھی امام کے ساتھ رکوع میں چلا جائے گا، اور پہلے سے شامل نہ رہنا نقصان نہیں پہنچائے گا، کیونکہ وہ عذر کی وجہ سے تھا، اور اگر مقتدی نے سجدہ سے سر اٹھایا اور امام رکوع میں ہے تو امام کے ساتھ رکوع میں چلا جائے گا اور وہ مسبوق کے حکم میں ہوگا، اس لئے کہ امام کو محل قراءت میں نہیں پایا (۱)۔

اگر اس کا امام دوسری رکعت میں رکوع سے فارغ ہوگیا تھا، البتہ سلام نہیں پھیرا تھا تو امام جس حالت میں ہو وہ اسی حالت میں مسبوق کی طرح اس کی موافقت کرے گا، پھر امام کے سلام پھیرنے کے بعد چھوٹی ہوئی ایک رکعت مسبوق کی طرح پڑھے گا، اگر اس کے سجدہ پر قادر ہونے سے پہلے امام نے سلام پھیر دیا تو اس کی وہ رکعت فوت ہوگئی، اب اگر وہ جمعہ کی نماز تھی تو وہ ظہر کی نماز پوری پڑھے گا، اس لئے کہ اسے ایک رکعت پوری نہیں مل سکی اور اگر وہ رکوع نہ کرسکا یہاں تک کہ امام اگلی رکعت کے رکوع میں چلا گیا تو یہ بھی اس ظاہر حدیث کی وجہ سے امام کی متابعت میں رکوع میں چلا جائے گا، "**إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا ركع فاركعوا**" (۲) (امام اسی لئے بنایا گیا تاکہ ان کی اقتداء کی جائے، جب رکوع کرے تو تم لوگ رکوع کرو)، اور چونکہ امام کی متابعت زیادہ مؤکد ہے، اسی وجہ سے مسبوق امام کی اتباع کرے گا اور قراءت و قیام ترک کردے گا، اور اس کا رکوع اول شمار ہوگا، اس لئے کہ اس نے رکوع اس وقت کیا جب اس کا معتبر وقت تھا، پس اس کی رکعت پہلی رکعت کے رکوع اور دوسری رکعت کے سجدہ سے مرکب ہوئی اور وہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد ایک رکعت کی قضا کرے گا، اس کی نماز جمعہ درست ہوجائے گی، اگر جمعہ کی نماز ہو، کیونکہ حدیث شریف میں آیا ہے: "**من أدرك من الجمعة ركعة فليصل إليها أخرى**" (۱) (جس نے جمعہ کی ایک رکعت پائی، تو چاہئے دوسری رکعت اس کے ساتھ ضم کرکے پوری کرے)، اس صورت میں اس نے ایک رکعت پالیا، دوسری رکعت امام کے سلام پھیرنے کے بعد پوری کرے گا، اگر اس نے اپنی نماز کی ترتیب کے لحاظ سے سجدہ کیا یہ جانتے ہوئے کہ امام کی اتباع اس کے لئے واجب ہے، تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی (۲)۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر پہلی رکعت یا اس کے علاوہ کسی اور رکعت کا ایک سجدہ یا دو سجدے نہیں کرسکا کہ امام اگلی رکعت کے قیام کے لئے کھڑا ہوگیا، اگر اسے یقین یا گمان ہو کہ اگر سجدہ کرنے میں مصروف ہوگا تو امام اگلی رکعت کے رکوع سے سر اٹھالے گا، یا اسے اس میں شک ہو تو اس پر واجب ہے کہ ایک سجدہ یا دونوں سجدے کو ترک کردے اور امام جس حالت میں ہے اس میں اس کی متابعت کرے، اگر اس نے اپنا سجدہ کرلیا پھر امام سے ملا، تو ایسی صورت میں اگر اس نے امام کو رکوع میں پالیا، تو اس کی وہ رکعت صحیح ہوجائے گی، ورنہ باطل ہوجائے گی، اور امام کے سلام کے بعد ایک رکعت کی قضا کرے گا، ورنہ سجدہ کرے گا، اگر یہ سمجھتا ہو کہ اگر وہ سجدہ کرے گا تو امام سے دوسری رکعت شروع کرنے سے پہلے مل جائے گا، لیکن اگر

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۲۹۸، ۲۹۹، المغنی ۲/ ۳۱۳، ۳۱۴۔

(۲) حدیث: "إنما جعل الإمام ليؤتم به......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۸۳) اور مسلم (۱/ ۳۰۸) نے حضرت عائشہؓ اور انسؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "من أدرك من الجمعة ركعة فليصل إليها أخرى" کی روایت حاکم نے مستدرک (۱/ ۲۹۱) میں حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور ذہبی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۲۹۸، ۲۹۹، المغنی ۲/ ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵۔

اس کا گمان ناکام ثابت ہوا یعنی امام نے اس کے بغیر دوسری رکعت شروع کردی تو اس کی پہلی رکعت باطل ہوجائے گی، کیونکہ اس نے مطلوبہ طریقہ پر سجدہ نہیں کیا، اور دوسری رکعت بھی باطل ہوجائے گی کیونکہ اس نے امام کو رکوع میں نہیں پایا، اگر وہ سجدہ اس لئے ترک کردے کہ اس کو امید نہ ہو کہ امام کو سجدہ میں پاسکتا ہے اور امام سے مل جائے اس حال میں جس میں امام ہے اور امام کے سلام کے بعد ایک رکعت کی قضا کرے، تو اس پر نقص کی رکعت کے اضافہ کی وجہ سے سجدہ سہو واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ امام اس کی طرف سے ذمہ دار ہوگا جب کہ اسے سجدہ کے ترک کا یقین ہو، اگر شک ہو تو سلام کے بعد سجدہ کرے گا، اس لئے کہ ایک رکعت کی زیادتی کا احتمال ہے، جسے وہ امام کے سلام کے بعد ادا کرتا ہے (۱)۔

مدونہ میں ہے: جس شخص کو جمعہ کے دن لوگوں کی بھیڑ کی وجہ سے امام کے ساتھ پہلی رکعت کا رکوع کرنے کے بعد سجدہ کا موقع نہ مل سکا یہاں تک کہ امام نے دوسری رکعت کا رکوع کیا، امام مالک فرماتے ہیں: میرے خیال میں وہ سجدہ نہیں کرے گا بلکہ دوسری رکعت کا رکوع امام کے ساتھ کرے، پہلی رکعت کو رد کردے اور اس کے ساتھ ایک رکعت کا اضافہ کرے گا، امام مالک مزید فرماتے ہیں: جس نے جمعہ کے دن ایک رکعت پائی پھر امام کے ساتھ پہلے رکوع کے بعد لوگوں کی اس قدر بھیڑ ہوگئی کہ سجدہ کرنے پر قادر نہ ہوسکا یہاں تک کہ امام نماز سے فارغ ہوگیا، تو وہ ظہر کی چار رکعت کا اعادہ کرے گا اور اگر امام کے ساتھ پہلی رکعت کے رکوع کرنے کے بعد بھیڑ ہوگئی جس کی وجہ سے سجدہ کرنے پر قادر نہ ہوسکا یہاں تک کہ امام نے دوسری رکعت کا رکوع کیا تو امام مالک فرماتے ہیں کہ وہ سجدہ نہیں کرے گا بلکہ امام کے ساتھ دوسرا رکوع کرے گا اور پہلی رکعت کو رد کردے گا، امام مالک فرماتے ہیں: اگر ایسا ہوا کہ جمعہ کے دن لوگوں کا زبردست ازدحام ہوا، جس کی وجہ سے کسی نے امام کے ساتھ رکوع کرلیا، لیکن سجدہ نہ کرسکا اور امام سجدہ کرکے کھڑا ہوگیا تو وہ امام کی اتباع کرے گا جب تک کہ اسے امام کے دوسری رکعت کے رکوع کرنے کا اندیشہ نہ ہو، ابن قاسم کا بیان ہے: اگر یہ اندیشہ ہو کہ امام دوسری رکعت کا رکوع کرلے گا، تو وہ فوت شدہ کو رد کردے اور امام کے ساتھ داخل ہوجائے، اور اگر کسی نے امام کے ساتھ جمعہ کی پہلی رکعت مع دونوں سجدے کے پڑھ لیا، اس کے بعد لوگوں کی بھیڑ ہوگئی کہ امام کے ساتھ دوسری رکعت پڑھنے پر قادر نہ ہوسکا، یہاں تک کہ امام اپنی نماز سے فارغ ہوگیا، امام مالک کہتے ہیں: اسی نماز پر بناء کرے گا اور ایک رکعت اضافہ کرکے جمعہ کی نماز پوری کرے گا، ابن قاسم کہتے ہیں، امام مالک نے فرمایا: اگر لوگوں کی اتنی بھیڑ ہوگئی کہ دوسرے مصلی کی پشت پر سجدہ کرنے کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں، تو نماز کا اعادہ کرے گا۔ امام مالک سے دریافت کیا گیا: کیا وقت کے اندر اعادہ کرے گا یا وقت گذرنے کے بعد اعادہ کرے گا؟ امام مالک نے جواب دیا: اعادہ کرے گا گو وقت گذرنے کے بعد ہو (۱)۔

اژدحام میں موت:

۴- بھیڑ میں موت واقع ہوجائے تو اس کو لوث قرار دینے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں: بھیڑ میں موت کو لوث قرار نہیں دیا جائے گا کہ قسامہ واجب ہو، بلکہ خون رائیگاں جائے گا، ایسا ہی حنابلہ کا قول ہے، لیکن حنابلہ خون کو رائیگاں قرار دیتے ہیں اور بیت المال میں دیت

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۶۹، ۷۰۔

(۱) مدونہ ۱/ ۱۴۶، ۱۴۷۔

لازم قرار دیتے ہیں، یہی اسحاق بن راہویہ کا قول ہے، ایسا ہی حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ سے منقول ہے [۱]، کیونکہ مروی ہے کہ میدان عرفہ میں لوگوں کی بھیڑ میں ایک مقتول پایا گیا، اس کے رشتہ دار حضرت عمرؓ کے پاس آئے، حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ قاتل کے خلاف بینہ پیش کرو، اس پر حضرت علیؓ نے فرمایا: اے امیر المومنین، کسی مسلمان کا خون ٹالا نہیں جائے گا اگر اس کے قاتل کا علم ہو، ورنہ بیت المال سے اس کی دیت نکالیں [۲]۔

شافعیہ فرماتے ہیں: جب محصورین کی جماعت ایک تنگ مقام میں جمع ہوجائیں، جیسے مسجد میں عید یا جمعہ کے دن، یا خانہ کعبہ کے دروازہ پر پھر اس بھیڑ میں کوئی مقتول پایا گیا، تو یہی لوث ہے، اس کی وجہ سے مقتول کے ورثہ کے لئے قسامہ کا حق ہوگا، کیونکہ غلبہ ظن ہے کہ ان ہی لوگوں نے قتل کیا ہو، ان لوگوں کا مقتول کا دشمن ہونا شرط نہیں ہے، البتہ شرط یہ ہے کہ سب محصور ہوں اس طور پر کہ سب کا اس کے قتل پر اجتماع متصور ہو سکے [۳]۔

حجر اسود کے استلام پر بھیڑ:

۵- فقہاء کہتے ہیں: لوگوں کی بھیڑ کی وجہ سے حجر اسود کا استلام دشوار ہوجائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تھوڑی دیر صبر کرے تو بھیڑ چھٹ جائے گی، اور استلام ممکن ہوجائے گا تو صبر کرے گا، اور اگر معلوم ہو کہ بھیڑ میں تخفیف نہیں ہوگی، تو لوگوں کو اذیت نہیں پہنچائے گا بلکہ استلام ترک کردے گا، اور حجر اسود کے رخ ہوکر ہاتھ اٹھا کر اشارہ کرے گا پھر اس کو چوم لے گا [۱]، کیونکہ سعید بن مسیّب نے حضرت عمر بن خطابؓ سے نقل کیا، انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**یا عمر إنک رجل قوی لا تزاحم علی الحجر فتؤذی الضعیف، إن وجدت خلوۃ فاستلمه وإلا فاستقبله فهلل و کبر**" [۲] (اے عمر تم طاقتور آدمی ہو حجر اسود پر مزاحمت نہ کرو، ورنہ تم کمزور کو اذیت پہنچاؤ گے، اگر جگہ خالی مل جائے تو استلام کرو ورنہ حجر اسود کا استقبال کرو اور تہلیل و تکبیر کہو)۔

علماء کی ایک جماعت سے منقول ہے کہ حجر اسود پر مزاحمت افضل ہے، حضرت سالم بن عبد اللہؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ہم لوگ حضرت ابن عمرؓ سے مزاحمت کرتے تھے، اور اگر حضرت عبد اللہؓ سے اونٹ مزاحمت کرتا تو وہ اس سے مزاحم ہوتے۔

یہ حکم مردوں کے بارے میں ہے، جہاں تک عورتوں کی بات ہے، تو ان کے لئے استلام اور تقبیل پسندیدہ عمل نہیں ہے، جب وہ حجر اسود کے محاذات میں آئیں تو اس کی طرف ہاتھوں سے اشارہ کریں [۳]۔

---

(۱) شرح الزرقانی ۸/ ۵۴، المغنی ۸/ ۶۹۔
(۲) حضرت عمرؓ اور علیؓ کے اثر کو ابن قدامہ نے المغنی (۸/ ۶۹) میں ذکر کیا ہے اور اس کی نسبت سنن سعید بن منصور کی طرف کی ہے بواسطہ ابراہیم نخعی، اور اس میں انقطاع ہے۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۱۱، روض الطالب ۴/ ۹۸۔

---

(۱) الحاوی الکبیر ۵/ ۱۷۸، مغنی المحتاج ۱/ ۴۸۸، ابن عابدین ۲/ ۱۶۶، المغنی ۳/ ۳۷۰، الشرح الصغیر ۲/ ۴۸، ۴۹۔
(۲) حدیث: "یا عمر، إنک رجل قوي لا تزاحم علی الحجر" کی روایت احمد مسند (۱/ ۲۸) اور بیہقی السنن الکبری (۵/ ۸۰) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے۔
(۳) الحاوی الکبیر ۵/ ۱۷۸۔

مزارعت

تعریف:

۱- مزارعة: لغت میں زرع سے ماخوذ ہے، زرع الحب زرعا وزراعة: بیج بونا، الأرض جوتنا، زرع الله الحرث: اگانا اور بڑھانا، زارع مزارعة: بٹائی پر معاملہ کرنا[۱]۔

مزارعة: زمین کی بعض پیداوار پر معاملہ کرنا ہے[۲]۔

فقہاء نے مزارعت کی کئی اصطلاحی تعریفیں کی ہیں:

حنفیہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے: بعض پیداوار پر کھیتی کا معاملہ کرنا[۳]۔

مالکیہ تعریف کرتے ہیں: مزارعت کھیتی میں شرکت ہے[۴]۔

شافعیہ کے نزدیک زمین پر اس کی بعض پیداوار کے عوض ایسا معاملہ جس میں بیج مالک کی طرف سے ہو[۵]۔

حنابلہ کے نزدیک زمین اور دانہ ایسے شخص کو دینا جو کھیتی کرے اور نگہبانی کرے، یا مزروع (بویا ہوا کھیت، کھیت میں لگی ہوئی کھیتی) حوالہ کرنا تاکہ اس پر اس کی پیداوار میں سے ایک مشترک متعین حصے کے عوض کام کرے[۱]۔

(۱) المعجم الوسیط، لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۴۹۳۔

(۳) تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۱۸۱، تبیین الحقائق للزیلعی ۵/ ۲۷۸، رد المحتار ۶/ ۲۷۴، المبسوط ۲۳/ ۱۷، بدائع الصنائع ۲۶/ ۱۷۵، الہدایہ مع تکملۃ الفتح ۹/ ۴۶۲، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۵۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۲۔

(۵) مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۴ طبعة البابی الحلبی۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مساقات:

۲- لغوی اعتبار سے مساقات: ایک آدمی دوسرے آدمی سے کھجور یا انگور کے درختوں میں کام لے تاکہ وہ اس کی اصلاح کا کام کرے، اور اس کو اس کے عوض میں پیداوار کا ایک متعین حصہ ملے گا[۲]۔

اصطلاحی معنی: زمین میں لگا ہوا متعین درخت جو پھلدار ہو ایسا درخت کسی کو دینا تاکہ وہ اس پر محنت کرے اور اس کے پھل سے ایک مشترک متعین حصہ عوض کے طور پر لے[۳]۔

مزارعت اور مساقات کے درمیان تعلق یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے اندر عامل کے لئے پیداوار میں سے ایک مشترک حصہ ہوتا ہے، البتہ مزارعت کھیتی پر ہوتی ہے، جیسے غلہ اور مساقات درخت پر ہوتا ہے، جیسے: کھجور کے درخت۔

ب- اجارہ:

۳- لغت میں اجارہ اجرت کا نام ہے، اور وہ مزدور کا کرایہ ہے، مبرد سے منقول ہے، کہا جاتا ہے: أجر و آجر إجاراً و إجارة: بدلہ دینا، مزدوری دینا، اس اعتبار سے ''اجارة'' مصدر ہوگا، یہ لغوی معنی اصطلاحی معنی کے مطابق ہے۔

اجارہ کی اصطلاحی تعریف جیسا کہ فقہاء نے بیان کی ہے: وہ عقد معاوضہ ہے جس میں عوض کے بدلہ منفعت کا مالک بنایا جاتا ہے۔

(۱) منتہی الإرادات ۱/ ۴۷۱، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۳/ ۵۳۲، المغنی ۵/ ۴۱۶۔

(۲) مختار الصحاح۔

(۳) منتہی الإرادات لابن النجار ۱/ ۴۷۱۔

دیکھئے: اصطلاح (اجارۃ فقرہ ۱، ۲)۔

اجارہ اور مزارعت کے درمیان ربط یہ ہے کہ مزارعت اجارہ کا فرع ہے، البتہ اجارہ میں اجرت کی مقدار متعین ہوتی ہے، اور مزارعت میں پیداوار کا ایک حصہ اجرت ہوتا ہے۔

مزارعت کا حکم:

۴- مزارعت کے حکم کے بارے میں فقہاء کے دو رجحانات ہیں:

مالکیہ [۱]، حنابلہ [۲] امام ابو یوسف اور امام محمد [۳]، حنفیہ کے یہاں اسی پر فتوی ہے کے نزدیک عقد مزارعت جائز ومشروع ہے، اسی کے قائل سعید بن مسیّب، طاؤس، عبدالرحمن بن اسود، موسی بن طلحہ، زہری، عبدالرحمن بن ابی لیلی اور ان کے صاحبزادہ ہیں، ایسا ہی حضرت ابن عباسؓ سے ایک قول منقول ہے [۴]۔

یہی رائے حضرت معاذؓ، حسن، عبدالرحمن بن یزید، سفیان ثوری، اوزاعی، ابن منذر، اسحاق اور دوسرے علماء کی ہے [۵]۔

ان حضرات نے اس سلسلہ میں سنت، اجماع اور قیاس سے استدلال کیا ہے۔

چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے: "**أن رسول الله ﷺ عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو** زرع" [۱] (رسول اللہ ﷺ نے اہل خیبر سے خیبر کی پیداوار پھل یا کھیتی میں سے ایک حصہ پر معاملہ کیا تھا)۔

جہاں تک اجماع کی بات ہے، توصحابہؓ کا قول اور عملا دونوں اعتبار سے مزارعت کی مشروعیت پر اجماع ہے، اس میں کسی کا اختلاف منقول نہیں ہے [۲]۔

مزارعت کی مشروعیت پر توارث چلا آرہا ہے، اس پر سلف اور خلف سب کا عمل رہا ہے، کسی نے نکیر نہیں کی [۳]۔

جہاں تک قیاسی دلیل کی بات ہے، تو وہ کہتے ہیں: یہ ایک عقد شرکت ہے، اس میں ایک شریک کی طرف سے مال یعنی زمین ہوتی ہے، اور دوسرے شریک کی طرف سے عمل زراعت ہوتا ہے، لہذا مضاربت پر قیاس کرتے ہوئے درست ہوگا، کیونکہ دونوں کے درمیان امر مشترک (علت مشترکہ) دفع حاجت ہے، اس لئے کہ صاحب مال بعض مرتبہ کام سے ناواقف ہوتا ہے، اور جو شخص کام سے واقف ہوتا ہے اس کے پاس مال نہیں ہوتا ہے، لہذا ضرورت متقاضی ہوئی کہ یہ عقد مضاربت ومزارعت مالک اور عامل کے درمیان منعقد ہو [۴]۔

امام ابوحنیفہ اور امام زفر دونوں حضرات کے نزدیک عقد مزارعت مطلق نادرست ہے، اس سلسلہ میں انہوں نے سنت اور قیاس سے استدلال کیا ہے۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۲، الخرشی ۶/ ۶۳۔

(۲) المغنی ۵/ ۴۱۶، منتہی الإرادات ۱/ ۴۷۱، المقنع ۲/ ۱۹۱، کشاف القناع ۳/ ۵۳۲، زاد المعاد لابن القیم ۳/ ۱۴۴۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۵، تبیین الحقائق ۵/ ۲۷۸، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۱۸۱، رد المحتار ۶/ ۲۷۵، المبسوط ۲۳/ ۱۷، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۵، حاشیہ سعدی جلبی مع تکملۃ الفتح ۹/ ۴۶۲۔

(۴) المغنی ۵/ ۴۱۶۔

(۵) المحلی ۸/ ۲۱۷، صحیح مسلم ۱۰/ ۲۱۰۔

---

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ "عامل أهل خيبر، بشطر ما يخرج منها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۱۰) اور مسلم (۳/ ۱۱۸۶) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۵/ ۴۱۸۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۵، تبیین الحقائق ۵/ ۲۷۸۔

(۴) تبیین الحقائق ۵/ ۲۷۸، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۱۸۱، رد المحتار ۶/ ۲۷۵، المبسوط ۲۳/ ۱۷، الہدایۃ مع تکملۃ الفتح ۹/ ۴۶۳۔

چنانچہ حضرت رافع بن خدیجؓ سے مروی ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں مخابرہ کا معاملہ باہم کرتے، راوی کہتے ہیں کہ ان کے بعض چچا ان کے پاس آئے، اور فرمایا: رسول اللہ ﷺ نے ایک ایسے کام سے ہم لوگوں کو روک دیا جس میں ہمارے لئے نفع تھا، لیکن اللہ تعالی اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت میں ہمارے لئے زیادہ سے زیادہ فائدہ ہے، راوی کہتے ہیں: ہم لوگوں نے پوچھا: وہ کیا ہے؟ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من كانت له أرض فليزرعها أو فليزرعها أخاه، ولا يكاريها بثلث ولا بربع ولا بطعام مسمى**"[1] (جس کے پاس زمین ہو، چاہئے کہ وہ خود اس میں کھیتی کرے، یا اپنے بھائی سے کھیتی کرائے، پیداوار کی تہائی اور چوتھائی اور متعین غلہ پر کرایہ پر نہ دے)۔

جہاں تک قیاس کی بات ہے تو وہ دو طرح سے ہے:

اول: "**أن النبي ﷺ نهى عن قفيز الطحان**"[2] (رسول اللہ ﷺ نے قفیز طحان سے منع فرمایا)، بعض پیداوار کے عوض کھیت کا اجارہ (مزارعت)، اسی کے معنی میں ہے اور منہی عنہ (جس سے روکا گیا) جائز نہیں ہوتا ہے، لہذا بعض پیداوار کے عوض کھیت کا اجارہ مشروع نہیں ہوگا۔

دوم: بعض پیداوار نصف، ثلث، ربع اور اس کے مانند کے عوض اجارہ بدل مجہول یا معدوم کے بدلہ اجارہ ہے، اور یہ درست نہیں ہے[1]۔

امام مالک اس طرف گئے ہیں کہ زمین بطور مزارعت دینا درست نہیں ہے، الا یہ کہ زمین اور درخت دونوں ہوں تو درختوں کے درمیان پڑتی زمین کی مقدار پوری زمین کے ثلث کے بقدر ہو، اور درخت میں مصروف زمین پوری زمین کے دو ثلث کے برابر ہو، تو ایسی صورت میں ثلث، ربع اور نصف پیداوار پر مزارعت کے لئے زمین دینا درست ہے، جیسا کہ ان ہی مقداروں پر درخت کو دینا صحیح ہے[2]۔

ابن رشد کا بیان ہے کہ امام مالک نے فرمایا: جب زمین پھل کے تابع ہو، اور پھل اس سے زیادہ ہو تو اسے مساقات میں شامل کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، خواہ پھل میں سے کسی حصہ کی شرط لگایا ہو یا نہ لگایا ہو، اس حصہ کی حد یہ ہے کہ وہ ثلث یا اس سے کم ہو، یعنی زمین کا کرایہ ثلث پھل یا اس سے کم ہو، زمین کا مالک اپنے لئے بیاض (یعنی درختوں کے درمیان پڑتی زمین) کی شرط لگائے تو یہ شرط لگانا درست نہیں ہوگا، کیونکہ یہ اضافہ زیادہ ہے جو اپنے لئے خاص کیا ہے[3]۔

شافعیہ نے اس شرط کو کھجور اور انگور کے باغ والی زمین میں درست قرار دیا ہے جب کہ زمین کا بیاض اقل ہو، اگر اکثر ہو تو بھی اصح قول پر درست ہے، ایک قول یہ ہے کہ درست نہیں، البتہ درخت و باغ سے خالی زمین میں مطلق ناجائز قرار دیا ہے[4]، جیسا کہ امام

---

(۱) حدیث: "من كانت له أرض فليزرعها أو فليزرعها أخاه......" کی روایت مسلم (۱۱۸۱/۳) اور ابوداؤد (۶۸۹/۳) نے کی ہے اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں۔

(۲) حدیث: "نهى عن قفيز الطحان" کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۳۳۹/۵) میں اور الدارقطنی (۴۷/۳) نے کی ہے، اور امام ذہبی نے اس کو میزان الاعتدال (۳۰۶/۴) میں لکھا ہے کہ یہ منکر حدیث ہے، اس کے راوی غیر معروف ہیں۔

(۱) بدائع الصنائع ۱۷۵/۶، تبیین الحقائق ۲۷۸/۵، تکملۃ البحر الرائق ۱۸۱/۸۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲۷۶/۲، المدونۃ الکبری ۵۵۲/۹، الشرح الصغیر ہامش بلغۃ السالک ۲۶۰/۲۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲۷۶/۲۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۲۴۵/۵، ۲۴۷، مغنی المحتاج ۳۲۳/۲، ۳۲۴، الأم ۲۳۹/۳، المہذب للشیرازی ۳۹۳/۱، ۳۹۴، حاشیۃ البجیرمی علی شرح منہج الطلاب ۱۶۲/۳، ۱۶۳، روضۃ الطالبین ۱۶۸/۵۔

ابوحنیفہ، امام زفر اور امام مالک کی رائے ہے۔

مزارعت کی مشروعیت میں حکمت:

۵- لوگوں کی حاجت کی وجہ سے مزارعت مشروع ہوئی ہے، کیونکہ مالکان زمین بعض اوقات کھیتی کرنے کی استطاعت نہیں رکھتے ہیں، جیسا کہ بعض مرتبہ زمین کو ٹھیکہ پر دینا چاہتے ہیں، لیکن روپے کے عوض نہیں، بلکہ زمین کی پیداوار ہی کے ایک حصہ کے بدلہ، دوسری طرف مزدور لوگ کھیتی کرنا جانتے اور چاہتے ہیں اور اس کے ضرورت مند ہوتے ہیں، لیکن ان کے پاس نہ زمین ہوتی ہے اور نہ ہی اتنا مال کہ زمین خرید سکیں اور مالک بن سکیں، لہذا شارع کی حکمت کا تقاضا یہ تھا کہ مزارعت جائز ہو، جیسا کہ مضاربت اور مساقات میں ہے، بلکہ مضاربت کی بہ نسبت مزارعت کی حاجت زیادہ ہے، کیونکہ دوسری چیزوں کے مقابلہ میں انسان کو کھیتی کی زیادہ ضرورت پڑتی ہے، کیونکہ اس سے انسان کو خوراک حاصل ہوتا ہے، اور اس لئے کہ زمین سے انتفاع عمل کے بغیر ممکن نہیں، برخلاف مال کے (۱)۔

مزارعت کے ارکان:

٦- مزارعت کے ارکان وہی ہیں جو عام عقود کے ہوتے ہیں۔

اور وہ مشروعیت کے قائلین جمہور فقہاء کے نزدیک یہ ہیں: عاقدین، محل عقد اور صیغہ عقد (عقد کے الفاظ) یعنی ایجاب وقبول جو فریقین کی رضامندی پر دلالت کرتے ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک صرف صیغۂ عقد (ایجاب وقبول) ارکان ہیں (۲)۔

(۱) المبسوط ۲۳/۱۷، المغنی ۵/۴۲۱۔

(۲) بدائع ۶/۱۷۶، تبیین الحقائق ۵/۲۷۸، تکملۃ البحر الرائق ۸/۱۸۱، ہندیہ ۵/۲۳۵۔

حنفیہ میں سے علامہ حصکفی کا بیان ہے: مزارعت کے ارکان چار ہیں: زمین، بیج، عمل اور بیل (۱)۔

مزارعت کی حقیقت:

۷- عقد مزارعت کی حقیقت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، کیا یہ اجارہ ہے، یا شرکت، یا دونوں کا مجموعہ؟

حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ مزارعت بحیثیت اجارہ منعقد ہوتا ہے، اور تکمیل بحیثیت شرکت ہوتی ہے، کیونکہ اس میں اجارہ اور شرکت کے معنی پائے جاتے ہیں۔

جہاں تک اس میں اجارہ کے معنی کی بات ہے تو چونکہ اجارہ کسی شئ کے عوض تملیک منفعت کا نام ہے، اور مزارعت بھی ایسا ہی ہے، کیونکہ بیج اگر مالک زمین کی طرف سے ہے تو عامل اس کے بیج کی نشو نما کے عوض زمین کے مالک کی طرف سے اپنی ذات کی منفعت کا مالک ہوتا ہے، اور اگر بیج عامل کی طرف سے ہے، تو مالک زمین اس کے بیج کی افزائش کے عوض عامل کی طرف سے اپنی زمین کی منفعت کا مالک ہوتا ہے، پس مزارعت عامل کے لئے کرایہ داری ہے، یا زمین کے لئے، اور اجرت اس میں پیداوار کا بعض حصہ ہے۔

جہاں تک اس میں شرکت کے معنی کی بات ہے، تو چونکہ زمین کی پیداوار مالک زمین اور عامل مزارع (کھیتی کرنے والا) کے درمیان اس تناسب سے مشترک ہوتی ہے جو دونوں کے درمیان طے پایا ہے (۲)۔

مالکیہ کا رجحان یہ ہے کہ مزارعت شرکت ہے، اسی وجہ سے

(۱) رد المحتار ۶/۲۷۴۔

(۲) بدائع ۶/۱۷۸، تبیین الحقائق ۵/۲۸۰، تکملۃ البحر الرائق ۸/۱۸۲، ہدایہ مع تکملۃ الفتح ۹/۴۶۵۔

انہوں نے اس کی تعریف میں کہا: یہ کھیتی میں شرکت ہے[۱]۔

مواہب الجلیل میں توضیح کے حوالہ سے لکھا ہے: مزارعت شرکت اور اجارہ کے درمیان دائر ہے، ابن عبد السلام کہتے ہیں: میرے نزدیک اقرب بات یہ ہے کہ یہ حقیقت میں شرکت ہے، مزید اسی میں لکھا ہے: مزارعت میں شرکت دو شرطوں کے ساتھ درست ہے[۲]۔

حاشیہ دسوقی میں ہے، یہ شرکت عمل اور اجارہ ہے، البتہ بعض مالکیہ نے شرکت کے معنی کو اجارہ پر غالب کیا ہے، اور بعض نے اجارہ کے معنی کو شرکت کے معنی پر غالب کیا ہے[۳]۔

حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ مزارعت شرکت کی جنس سے ہے اجارہ کی جنس سے نہیں ہے، اور یہ مضاربت کی نظیر ہے[۴]۔

عقد مزارعت کی صفت:

۸- عقد مزارعت کی صفت سے مراد اس کا لزوم اور عدم لزوم ہے۔

عقد مزارعت کی صفت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کا مذہب ہے کہ جس کی طرف سے بیج نہ ہو اس کی طرف سے مزارعت لازم ہوگا، دوسرے فریق کی رضا کے بغیر فسخ نہیں کرسکتا، الا یہ کہ ایسا عذر ہو جو عقد مزارعت کے اتمام میں مانع ہو، لیکن جس پر بیج دینا ہو تو اس کی طرف سے عقد مزارعت کھیت میں بیج ڈالنے سے پہلے لازم نہیں ہوگا، وہ عذر اور بلا عذر فسخ کرسکتا ہے، کیونکہ وہ اپنا مال (بیج) تلف کئے بغیر عمل شروع نہیں کرسکتا ہے، اور زمین میں بیج ڈالنا ہلاک کرنا ہے، اس لئے کہ معلوم نہیں بیج اُگے گا یا نہیں اُگے گا، جس کا بیج نہ ہو تو اس کے حق میں ایسا نہیں۔

لیکن کھیت میں بیج ڈالنے کے بعد فسخ نہیں کرسکتا، الا یہ کہ کوئی ایسا ہنگامی عذر پیش آجائے جو اتمام عقد کے لئے مانع ہو[۱]۔

مالکیہ کا راجح قول یہ ہے کہ زمین میں بیج ڈالنے سے پہلے عقد مزارعت غیر لازم ہوگا، لہذا عاقدین میں سے ہر ایک کے لئے فسخ کرنا درست ہوگا، مزارعت محض عقد کی وجہ سے یا زمین پر کام کی وجہ سے لازم نہیں ہوگا، جب تک کہ زمین میں بیج نہ ڈالا جائے، گو زمین جوتنا، مٹی برابر کرنا اور پانی سے سینچائی کرنے کا کثیر عمل ہوا ہو۔

ابن ماجشون اور سحنون نے محض عقد کی وجہ سے مزارعت کے لزوم کو یقینی بتایا ہے، یہی ابن کنانہ اور ابن قاسم کا قول سحنون کی کتاب میں ہے[۲]۔

اختلاف کا مبنی یہ ہے کہ مزارعت شرکت عمل اور اجارہ ہے، جنہوں نے شرکت کے معنی کو غلبہ دیا، انہوں نے محض عقد کی وجہ سے مزارعت کو لازم قرار نہیں دیا، اس لئے کہ شرکت عمل صرف عمل سے لازم ہوتا ہے، اور جنہوں نے اجارہ کے معنی کو غلبہ دیا، انہوں نے محض عقد سے مزارعت کو لازم قرار دیا۔

مالکیہ کا تیسرا قول یہ ہے کہ عقد مزارعت اس وقت لازم ہوگا جب کہ اس کے ساتھ عمل شامل ہوجائے، اور بیج بونے سے لازم ہوجائے گا گو اس سے پہلے عمل نہ ہوا ہو[۳]۔

امام احمد بن حنبل کا ظاہر کلام اور یہی مذہب ہے، یہ ہے کہ

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۱۷۸، مواہب الجلیل ۵/ ۱۷۶، ۱۷۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۲۔

(۲) مواہب الجلیل ۵/ ۱۷۶، ۱۷۷۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۲۔

(۴) المغنی ۵/ ۴۲۳، المقنع ۲/ ۱۹۲، ۱۹۳۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۳، اور اس کے بعد کے صفحات، تبیین الحقائق ۵/ ۲۷۸، ۲۷۹، رد المحتار ۶/ ۲۷۴، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۷۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۲، الخرشی ۶/ ۶۳۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۲۔

مزارعت جائز عقود میں سے ہے [۱]، کیونکہ یہود نے رسول اللہ ﷺ سے گزارش کی کہ خیبر میں انہیں رہنے دیں، وہ کھیتی کریں گے اور اس میں ایک حصہ رسول اللہ ﷺ کا ہوگا، رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "نقركم على ذلك ما شئنا" (۲) (ہم تمہیں اس پر برقرار رکھیں گے جتنی مدت چاہیں)، اگر عقد لازم ہوتا تو مدت تعیین کئے بغیر درست نہ ہوتا، اور برقرار رکھنے کی مدت کے بارے میں اپنے لئے خیار رکھنا صحیح نہ ہوتا، اور چونکہ نبی کریم ﷺ سے مدت کی تعیین کرنا منقول نہیں ہے، اگر تعیین فرمائی ہوتی تو ضرور نقل ہوتا، اس لئے کہ یہ ایسا امر ہے جس کی ضرورت پیش آتی رہتی ہے، لہذا نقل میں اس سے تغافل درست نہ ہوتا، حضرت عمرؓ نے یہودیوں کو سرزمین عرب سے جلاوطن کیا اور انہیں خیبر سے باہر کردیا (۳)، اگر خیبر میں ٹھہرنے کی مدت متعین ہوتی تو خیبر سے نکالنا درست نہ ہوتا، اور چونکہ مال کی بڑھوتری کے ایک حصہ پر عقد ہوا، لہذا مضاربت کی طرح جائز ہوگا۔

بعض حنابلہ کہتے ہیں: مزارعت محض عقد سے لازم ہوتا ہے، کیونکہ عقود کی بابت عام قاعدہ لزوم کا ہے [۴]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "أَوْفُوا بِالْعُقُودِ" [۵] (عقود کو پورا کرو)۔

مزارعت کی صحت کے شرائط:

مزارعت کی صحت کے شرائط میں سے بعض عاقدین کے ساتھ خاص ہیں، بعض بیج کے ساتھ، بعض زمین کی پیداوار کے ساتھ، بعض زمین کے ساتھ، بعض طے شدہ مزارعت کے ساتھ اور بعض مدت کے ساتھ مختص ہیں۔

اول: عاقدین کے ساتھ مخصوص شرطیں:

۹ - عقد مزارعت ہونے کے لئے عاقدین کے حق میں وہی شرائط ہیں جو تمام عقود معاوضہ میں ہوتی ہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (عقد فقرہ/ ۲۸ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

دوم: بیج کے ساتھ مخصوص شرطیں:

۱۰ - بیج: ہر وہ دانہ جو کھیت میں بویا جاتا ہے [۱]، حنفیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس میں بیج کا معلوم ہونا شرط ہے اس طور پر کہ جنس، نوع اور وصف کی وضاحت ہو [۲]۔

حنفیہ نے اس کی علت یہ بیان کی کہ اجرت کے جنس کی خبر دینا ضروری ہے، اور یہ اسی وقت معلوم ہوگا جب بیج کی جنس بتائی جائے۔

اور یہ کہ جو چیز بوئی جائے اس کی حالت کھیتی کے اختلاف سے کمی وبیشی میں مختلف ہوتی ہے، بعض بیج کی پیداوار زیادہ ہوتی ہے، اور بعض کی کم ہوتی ہے، کبھی نقصان زیادہ ہوتا ہے اور کبھی کم، اس لئے بیان اور تحدید ضروری ہے، تاکہ ضرر کا لزوم اس کے التزام کی طرف منسوب ہو۔

اور جب زمین کا مالک کسی خاص شی کی کھیتی متعین کردے، جیسے

---

(۱) المغنی ۵/ ۴۰۴، کشاف القناع ۳/ ۵۳۷۔
(۲) حدیث: "نقركم على ذلك ماشئنا" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۱) اور مسلم (۳/ ۱۱۸۷) نے کی ہے۔
(۳) اثر: "إجلاء عمر رضي الله عنه لليهود عن خيبر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۱) اور مسلم (۳/ ۱۱۸۷)۔
(۴) المغنی ۵/ ۴۰۴۔
(۵) سورۂ مائدہ/ ۱۔

(۱) المعجم الوسیط۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۷، تبیین الحقائق ۵/ ۲۷۹، ردالمحتار ۶/ ۲۷۶، المبسوط ۲۳/ ۱۹، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۱۸۲، منتہی الإرادات ۲/ ۳۴۶، کشاف القناع ۳/ ۵۴۲۔

روٹی، یا گندم یا چاول تو مزارع عامل پر لازم ہوگا کہ وہ اسی شئ کی کھیتی کرے، جب وہ اس کے خلاف کرے گا اور دوسری شئ کی کھیتی کرے گا تو مالک کو اختیار ہوگا کہ عقد فسخ کر لے یا جاری رکھے، اس لئے کہ مزارع نے شرط صحیح کی پابندی نہیں کی۔

اگر مالک زمین کسی خاص نوع کی کھیتی کی شرط نہ لگائے، مثلاً اس نے مزارع سے کہا: جو چاہو تم اس زمین میں بو سکتے ہو، ایسی صورت میں مزارع کے لئے روا ہوگا کہ جس چیز کی کھیتی کرنا چاہے کرے، کیونکہ اس معاملہ میں اسے پورا اختیار دیا گیا، اور مالک زمین اس ضرر کو برداشت کرنے پر راضی ہے جو بعض مرتبہ زراعت میں ہوجاتا ہے، نیز اس پر بھی راضی ہے کہ جو شئ بھی پیدا ہوگی اس میں دونوں کے درمیان جو مقدار طے پائی ہے اس کے تناسب سے تقسیم عمل میں آئے گی [1]۔

ہاں مالک زمین کے لئے روا ہے کہ وہ ایسی چیز نہ بونے کی شرط لگائے جو زمین کے لئے مضر ہو یا اس کے درخت کے لئے نقصان دہ ہو، اگر اس کا زمین میں درخت ہو۔ جب اس طرح کی شرط لگائی گئی تو مزارع پر اس کی پابندی لازم ہوگی اور اس کی خلاف ورزی جائز نہیں ہوگی، کیونکہ یہ تقاضائے عقد کے مطابق شرط ہے۔

دیکھئے: اصطلاح (شرط فقرہ/ ۱۹، ۲۰)۔

بیج کی مقدار کی تحدید:

۱۱- جو بیج بویا جائے اس کی مقدار کی تحدید کی شرط کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، اس لئے کہ بیج کی تحدید زمین کی ضرورت کے اعتبار سے ہوگی [2]۔

(۱) تبیین الحقائق ۲۷۹/۵۔

(۲) ردالمحتار ۲۷۶/۶۔

حنابلہ کا رجحان یہ ہے کہ بیج کی مقدار متعین کرنا شرط ہے، اس لئے کہ یہ عمل پر عقد ہوا ہے، تو غیر معلوم جنس و مقدار پر یہ معاملہ درست نہیں ہوگا، جس طرح اجرت میں ہے [1]۔

کس پر بیج ہوگا؟

۱۲- حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ بیج چاہے مزارع کی جانب سے ہو یا مالک زمین کی طرف سے، دونوں حالتوں میں عقد درست ہوگا، البتہ دونوں کی طرف سے بیج ہونا جائز نہیں ہے، لہذا وضاحت ضروری ہوگی کہ کس پر بیج ہوگا، اس لئے کہ عدم وضاحت جھگڑے کا باعث ہوگا اور جھگڑا عقد کے لئے مفسد ہے۔

ابوبکر بلخی کا بیان ہے: اس میں عرف کی بنیاد پر حکم ہوگا اگر عرف ایک ہو، ورنہ فاسد ہوگا [2]۔

مالکیہ کا رجحان یہ ہے کہ بیج دونوں میں سے کسی کی طرف سے ہو، یا دونوں کی طرف سے ہو، بہر صورت جائز ہے بشرطیکہ زمین کے مقابلہ نہ ہو [3] تاکہ ممنوع شئ کے عوض زمین کا کرایہ پر لینا لازم نہ آئے، اور یہ ممنوع شئ زمین کا معاوضہ طعام سے ہے، جیسے شہد، یا اس کی پیداوار سے ہے، گو وہ طعام نہ ہو، جیسے روئی اور کتان۔

اگر بیج دونوں کی طرف سے ہو تو دونوں کے بیجوں کو باہم ملانے کے بارے میں فقہاء مالکیہ کا اختلاف ہے۔

امام مالک، ابن قاسم اور سحنون کے ایک قول میں بیجوں کو حقیقت میں اور حکماً ملانا شرط نہیں ہے، یہی راجح اور مفتی بہ قول ہے،

(۱) شرح منتہی الإرادات ۳۴۶/۲، کشاف القناع ۵۴۲/۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۷۷/۶، ردالمحتار ۲۷۵/۶، ۲۹۳، المبسوط ۱۹/۲۳، الہدایہ مع تکملۃ الفتح ۴۶۴/۹۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳۷۳/۳، ۳۷۴، الخرشی ۶۳/۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اگر دونوں میں سے ہر ایک نے اپنا بیج ایک علاحدہ جہت میں بویا، یا دوسرے کی جگہ سے ہٹ کر بویا تو مزارعت درست ہوگی۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ دونوں بیج جنس اور صنف کے اعتبار سے باہم مماثل ہوں، اگر دونوں میں سے ایک کا بیج مثلاً گندم ہو اور دوسرے کا جو ہو تو مزارعت درست نہیں ہوگی، ان دونوں میں سے ہر ایک کو اس کے اپنے بیج کی پیداوار ملے گی، اور دونوں ایک دوسرے سے اخراجات میں رجوع ہوں گے، ایک قول یہ ہے کہ یہ صورت بھی ان کے نزدیک صحیح ہے۔

سحنون کا دوسرا قول یہ ہے کہ ملانا حقیقۃً یا حکماً شرط ہے، یہی خلیل اور ابن حاجب کا قول ہے۔

خلط (ملانا) حقیقی یہ ہے کہ مالک اور عامل دونوں کے بیج کو باہم ملا کر زمین میں بویا جائے۔

جہاں تک حکمی کی بات ہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک اپنے اپنے بیج لے کر زمین تک آئے اور بلا امتیاز بونا شروع کردے، اگر ہر ایک کا بیج دوسرے کے بیج سے زمین کے متعین حصہ میں بونے سے ممتاز ہو جائے، تو دونوں کے درمیان شرکت باقی نہیں رہے گی، اور جس کے بیج سے جو پیداوار ہوگی وہ اس کے لئے ہوگی، اور اخراجات ایک دوسرے سے مراجعت کرلیں گے اور دونوں کے درمیان برابری ہو جائے گی (۱)۔

امام احمد کی ایک روایت کے مطابق حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ بیج مالک زمین کی طرف سے ہونا شرط نہیں ہے، اسی روایت کو بعض حنابلہ نے اختیار کیا ہے، مرداوی کا بیان ہے: یہ سب سے قوی دلیل والا قول ہے۔

ظاہر مذہب ہے کہ زمین کے مالک کی طرف سے بیج کا ہونا شرط ہے، مرداوی کہتے ہیں: یہی صحیح مذہب ہے اور امام احمد سے مشہور روایت ایسا ہی منقول ہے، جمہور اصحاب حنابلہ کا اس پر اتفاق ہے (۱)۔

سوم: زمین کی پیداوار کی بابت شرطیں (پیداوار کی تقسیم):

۱۳- زمین کی پیداوار سے مراد وہ محصول ہے جو عقد مزارعت کے فریقوں پر تقسیم کیا جائے گا۔

اس سلسلہ کی شرطیں حسب ذیل ہیں:

الف- عقد مزارعت میں وضاحت کردی جائے کہ جس کا بیج نہ ہو تو اس کا پیداوار میں سے کتنا حصہ ہوگا، اگر یہ وضاحت نہیں کی گئی، تو عقد مزارعت فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ حنفیہ نے تصریح کی ہے، اس لئے کہ مزارعت بعض پیداوار پر کرایہ داری ہے اور اجرت کے ذکر سے خاموشی اجارہ فاسد کردیتی ہے، اسی طرح پیداوار کے عدم ذکر سے عقد مزارعت فاسد ہو جاتا ہے، فقہاء حنفیہ کہتے ہیں: جس کی طرف سے بیج نہ ہو اس کے حصہ کی وضاحت ضروری ہے، اس لئے کہ وہ حصہ اجرت اس کے عمل کی، یا اس کی زمین کی اجرت ہوگی، لہذا ضروری ہوگا کہ وہ حصہ معلوم ہو، اگر صاحب بیج کا حصہ متعین نہ کرے اور دوسرے کا حصہ متعین کردے تو درست ہو جائے گا، کیونکہ جس کی طرف سے بیج نہ ہو وہ شرط کے مطابق مستحق ہوتا ہے، اور صاحب بیج اپنے بیج کی ملکیت کی وجہ سے مستحق ہوتا ہے، پس حصہ کی وضاحت نہ ہونے سے اس کا حق معدوم نہیں ہوگا، اور اگر صاحب بیج کا حصہ متعین کردے اور دوسرے فریق کا حصہ متعین نہیں کرے، تو حنفیہ کے قیاس کے مطابق مزارعت کا معاملہ درست نہیں ہوگا، کیونکہ عقد صحیح ہونے کے لئے جس کی تعیین کی ضرورت نہیں تھی اس کی تعیین کی، اور جس کی تعیین کی ضرورت تھی اس کو چھوڑ دیا، جس کا بیج نہ ہو وہ شرط کی

---

(۱) سابقہ حوالہ۔

(۱) الإنصاف ۵/ ۴۸۳۔

وجہ سے مستحق ہوتا ہے، تو بلا شرط وہ کچھ بھی مستحق نہیں ہوگا، لیکن استحسانا ان کے نزدیک پیداوار دونوں کے درمیان مشترک ہوگی، اور دونوں فریق میں سے کسی ایک کے حصہ کی تعیین سے دوسرے فریق کا حصہ خود ہی متعین ہوجائے گا [۱]۔

ب- مالک زمین اور مزارع کے درمیان پیداوار مشترک ہوگی، اس لئے کہ مزارعت سے مقصود یہی ہے، اگر دونوں نے شرط لگائی کہ زمین کی پوری پیداوار صرف کسی ایک فریق کے لئے ہوگی تو مزارعت فاسد ہوجائے گی، اس لئے کہ اس عقد مزارعت میں شرکت کا معنی پایا جانا ضروری ہے، اور ہر وہ شرط جو شرکت کو ختم کرنے والی ہو مفسد عقد ہوگی، اور مزارعت ابتداء میں اجارہ کی حیثیت سے منعقد ہوتی ہے، اور انتہا میں شرکت ہوجاتی ہے، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔

ج- ان دونوں میں سے ہر ایک کا حصہ اسی زمین کی پیداوار کا بعض ہونا چاہئے، اگر دونوں نے شرط لگائی کہ دوسری زمین کی پیداوار میں سے حصہ ہوگا، تو مزارعت باطل ہوجائے گی، کیونکہ یہ زمین کی بعض پیداوار پر کرایہ داری ہے، یہ مطلق اجارہ کی طرح نہیں ہے۔

د- بعض پیداوار کی مقدار معلوم ہو، خواہ مساوی ہو یا متفاوت جیسا بھی دونوں فریقین کے درمیان طے پایا ہو، جیسے: نصف، ثلث (تہائی) اور ربع (چوتھائی) وغیرہ، اس لئے کہ مقدار کا مجہول ہونا جھگڑے کا باعث ہوگا، اسی وجہ سے اجارہ میں اجرت کی تعیین اور اس کی مقدار معلوم ہونا شرط ہے، تو اسی طرح یہاں مزارعت میں ہوگا۔

البتہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نفع میں برابری شرط ہے جب کہ بیج دونوں ہی کی طرف سے برابر ہو، اگر بیج متفاوت ہو تو اسی تناسب سے پیداوار تقسیم ہوگی [۱]۔

ھ- دونوں فریق میں سے ہر ایک کا حصہ فی الجملہ غیر متعین حصہ ہو، جیسے: نصف، یا ثلث، یا ربع، یا اسی کے مانند، پس اگر کسی ایک فریق کے لئے پیداوار کی ایک مخصوص مقدار کی شرط لگادی گئی جیسے دس اردب گیہوں (اردب چوبیس صاع کا ایک بڑا پیمانہ)، یا پانچ قناطیر روٹی (قناطیر ایک وزن جس کی مقدار مختلف زمانوں میں مختلف رہی، سو رطل) تو عقد مطلق درست نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ مزارعت میں اجارہ اور شرکت کے معنی پائے جاتے ہیں، جیسا کہ گذر چکا۔ اور جب اس میں اجارہ اور شرکت کے معنی پایا جانا ثابت ہوگیا، تو کسی ایک فریق کے لئے پیداوار میں سے ایک خاص مقدار مختص کرنا شرکت کے معنی کے منافی ہے، اس لئے کہ عین ممکن ہے کہ اس خاص مقدار سے زیادہ پیداوار نہ ہو، تو ایسی صورت میں دوسرے فریق کے لئے کچھ نہیں بچے گا۔

اسی طرح کوئی ایک فریق شرط لگائے کہ بیج کے برابر پیداوار ہمارے لئے مختص ہوگی، اور باقی ماندہ حصہ دونوں کے درمیان تقسیم کیا جائے گا، تو بھی معاملہ مزارعت فاسد ہوگا، اس لئے کہ اس بات کا امکان موجود ہے کہ بیج کے بقدر پیداوار ہو، ایسی صورت میں سب اسی کا ہوجائے گا، اور دوسرا فریق محروم رہ جائے گا، اور شرکت کا معنی باقی نہیں رہے گا، اور اس لئے بھی صاحب بیج نے حقیقت میں بیج کی مقدار کے برابر پیداوار کی شرط لگائی ہے نہ کہ عین بیج کی، کیونکہ اس کا عین بیج مٹی میں مل کر ہلاک ہوچکا ہے، اور اس طرح کی شرط لگانا درست نہیں، اس لئے کہ یہ پیداوار کی ایک متعین مقدار کی شرط لگانے کے درجہ میں ہے، لہذا عقد مزارعت فاسد ہوگا۔

اسی طرح یہ شرط لگانا بھی درست نہیں ہوگا کہ زمین کے کسی

---

(۱) المبسوط ۲۳/۲۳، تبیین الحقائق ۵/۲۷۹، ۲۸۰، تکملۃ البحر الرائق ۸/۱۸۲، رد المحتار ۶/۲۷۵، ۲۷۶۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۷۳، کشاف القناع ۳/۳۴۴۔

خاص کنارہ کی کھیتی مالک زمین کے لئے ہوگی، اور مزارع کے لئے دوسرے کنارہ کی کھیتی ہو، مثال کے طور پر ایک فریق یہ شرط لگائے کہ پانی کی جگہوں اور نالیوں کی پیداوار تنہا یا اس کے حصہ کے ساتھ مل کر خاص اس کے لئے ہوگی، اس طرح کی شرط پر اتفاق کرنے سے عقد مزارعت فاسد ہوجائے گا[۱]۔

ان حضرات کا مستدل حنظلہ بن قیس انصاریؒ کی روایت ہے، انہوں نے حضرت رافع بن خدیجؓ سے سونے اور چاندی کے عوض زمین کو ٹھیکہ پر دینے کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے جواب دیا: ''**لا بأس به، إنما كان الناس يؤاجرون على عهد النبي ﷺ على الماذيانات و إقبال الجداول وأشياء من الزرع فيهلك هذا ويسلم هذا، ويسلم هذا ويهلك هذا فلم يكن للناس كراء إلا هذا، فلذلك زجر عنه، فأما شيء معلوم مضمون فلا بأس به**''[۲] (اس میں کوئی حرج نہیں ہے، نبی کریم ﷺ کے عہد میں لوگ نہروں پر نالیوں کے سامنے والے حصہ پر اور پیداوار کی مخصوص چیزوں پر اجارہ کا معاملہ کرتے تھے، اس صورت میں ایسا ہوسکتا ہے کہ یہ ہلاک ہوجائے اور غیر مقرر محفوظ رہے اور اس کے برعکس بھی ہوسکتا ہے، تو لوگوں کو اس کے علاوہ کوئی کرایہ نہیں ملتا، اسی وجہ سے اس سے منع کیا گیا، جہاں تک متعین معلوم شئی کی بات ہے جو قابل ضمان ہے، تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں)۔

اور اس سے استدلال کیا ہے کہ متعین کنارہ کی کھیتی کی شرط لگانا لزوم شرکت کے لئے مانع ہے، کیونکہ یہ معلوم شئی ہے، بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جو کھیتی کسی ایک کے لئے متعین کی گئی تھی وہ ہلاک ہوجاتی تو اب پیداوار صرف ایک شخص کے لئے باقی رہ جاتی ہے۔

چہارم: زمین (محل مزارعت) کے ساتھ خاص شرطیں:

۱۴- زمین کی بابت فقہاء نے جو شرطیں لگائیں ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

الف- جس زمین میں کھیتی کی جائے گی وہ متعین ومعلوم ہو، اگر مجہول ہے تو عقد مزارعت فاسد ہوجائے گا[۱]۔

ب- مدت مزارعت میں زمین قابل کاشت ہو، اگر اس مدت میں وہ قابل کاشت نہ ہو اس طور پر کہ زمین شور و دلدل ہو تو اس زمین پر عقد مزارعت درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ مزارعت عقد اجارہ ہے، اس میں اجرت پیداوار کا بعض حصہ ہے، اور جو زمین قابل کاشت نہ ہو تو اس کا اجارہ درست نہیں ہوتا، لہذا اسی طرح عقد مزارعت بھی اس پر درست نہیں ہوگا۔

البتہ اگر زمین مدت مزارعت میں قابل کاشت ہو، لیکن عقد کے وقت کسی عارضی عذر کی وجہ سے اس کی زراعت ممکن نہ ہو، جیسے پانی ختم ہوگیا، یا سیلاب کا زمانہ ہو، یا بکثرت برف جمی ہوئی ہو، یا اس جیسے وہ اعذار جو مدت مزارعت کے اندر ختم ہوسکتے ہیں، تو ایسی صورت میں بھی عقد درست ہوگا، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے[۲]۔

ج- زمین اور عامل کے درمیان تخلیہ ہو، یعنی کوئی چیز مانع نہ ہو، تاکہ عامل اس میں کاشت کرنے پر قادر ہوسکے۔

اسی لئے اگر عمل کی شرط زمین کے مالک پر یا عامل اور مالک دونوں پر لگائی جائے تو عقد مزارعت فاسد ہوجائے گا، کیونکہ مزارع

---

(۱) سابقہ حوالہ، اور دیکھئے: الہدایہ مع تکملۃ فتح القدیر ۹/ ۴۶۹۔

(۲) حدیث: ''لا بأس به ، إنما كان الناس يؤاجرون......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۸۳) نے کی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۸، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۶، المبسوط ۲۳/ ۴۲، کشاف القناع ۳/ ۵۴۲۔

(۲) رد المحتار ۶/ ۲۷۵، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۵۔

اور زمین کے درمیان تخلیہ نہیں رہا۔

تخلیہ یہ ہے کہ زمین کا مالک عامل سے کہے: میں نے زمین تمہارے حوالہ کردی، تخلیہ کے قبیل سے ایک بات یہ بھی ہے کہ زمین عقد کے وقت بالکل خالی ہو، اگر اس میں کھیتی ہے اس طور پر کہ پودے اگ آئے ہیں۔ تو عقد مزارعت درست ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ اس میں عمل سے اضافہ ممکن ہو، اگر عرف میں عمل سے اضافہ ممکن نہ ہو تو اس میں مزارعت کا معنی متحقق نہ ہوگا، اس لئے عقد مزارعت صحیح نہ ہوگا (۱)۔

نقد کرایہ پر دی گئی زمین میں مزارعت کا جواز:

۱۵- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ مزارعت صحیح ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ زمین صاحب زمین کی ملکیت میں ہو، بلکہ صرف اس کی منفعت کا مالک ہونا کافی ہے، اسی بناء پر فقہاء نے لکھا ہے: اگر کسی نے دوسرے سے ایک متعین مدت کے لئے متعین رقم کے عوض زمین اجارہ پر لیا تو اس مستاجر کے لئے جائز ہے کہ وہ اس زمین کو مزارعت کے لئے دوسرے کے حوالہ کرے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مزارعت صحیح ہونے کا معیار یہ ہے کہ مزارع زمین کی منفعت کا مالک ہو، جہاں تک زمین کے رقبہ کی ملکیت کی بات ہے، تو یہ شرط نہیں ہے (۲)۔

پنجم: مزارعت میں طے شدہ امر کے ساتھ مخصوص شرطیں:

۱۶- حنفیہ کے یہاں شرط یہ ہے کہ مزارعت میں معقود علیہ مقصود ہو اس طور پر کہ مزارعت دو چیزوں میں سے کسی ایک کا اجارہ ہو۔

اول: عامل کی منفعت، اور یہ اس وقت ہے جب کہ بیج صاحب زمین کی طرف سے ہو، اس لئے کہ ایسی صورت میں صاحب زمین عامل کو مزدوری پر لینے والا ہوگا، تاکہ وہ اس کی زمین میں متعینہ پیداوار کے تناسب کے عوض کھیتی کرے۔

دوم: زمین کی منفعت، یہ اس وقت ہے جب کہ بیج عامل کی طرف سے ہو، اس لئے کہ ایسی صورت میں عامل زمین کو اس کی پیداوار کے ایک حصہ کے عوض کرایہ پر لینے والا ہوگا، جو کہ وہ صاحب زمین کو ادا کرے گا۔

اور جب دونوں ہی کرایہ کے معاملہ میں جمع ہوجائیں گے تو مزارعت فاسد ہوجائے گی۔

جہاں تک چوپائے اور زراعت کے ضروری آلات کی منفعت کا تعلق ہے، تو یہ یا تو عقد کے تابع ہوں گے، یا مقصود بالذات، اگر عقد کے تابع ہوں تو مزارعت درست ہوگی اور اگر مقصود بالذات ہوں تو عقد مزارعت فاسد ہوجائے گا۔

چوپائے وغیرہ کی منفعت کو مقصود بالذات قرار دینے کی وجہ سے عقد مزارعت درست نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مزارعت ابتداءً اجارہ منعقد ہوتا ہے اور اتمام شرکت پر ہوتا ہے، اور چوپائے و عامل کی منفعت کے درمیان شرکت کا انعقاد متصور نہیں، اور اس لئے کہ مزارعت کا جواز خلاف قیاس نص سے ثابت ہے، یہ حنفیہ کی رائے ہے جیسا کہ گذرا، اس لئے کہ اس میں اجرت معدوم ہوتی ہے، اور معدوم ہونے کی وجہ سے مجہول ہوتی ہے، لہذا مزارعت کا جواز اسی محل پر موقوف ہوگا، جس کے بارے میں نص وارد ہوئی، اور یہ وہ صورت ہے جس میں آلات تابع ہوں، نہ کہ مقصود، اور جب مقصود

---

(۱) ردالمحتار ۶/ ۲۷۵، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۵، بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۸، تبیین ۵/ ۲۷۹، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۱۸۱، منتہی الإرادات ۱/ ۴۷۱، کشاف القناع ۳/ ۵۳۴۔

(۲) رد المحتار ۶/ ۲۸۴، المبسوط ۲۳/ ۷۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۶، خرشی ۶/ ۶۵، مغنی ۵/ ۴۱۳، کشاف القناع ۳/ ۵۴۱۔

ہوں گے تو قیاس جاری ہوگا[1]۔

ششم: مدت سے متعلق شرطیں:

۱۷- عقد مزارعت کے بارے میں مدت متعین کرنے کی بابت فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ عقد مزارعت کی مدت متعین کرنا واجب ہے، اگر مدت متعین نہ ہوئی یا مدت مجہول رہی تو مزارعت فاسد ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ مزارعت زمین کی پیداوار کے بعض حصے پر اجارہ ہے، اور مدت کی جہالت کے ساتھ اجارہ درست نہیں ہوتا ہے، اسی طرح مزارعت کا حکم ہوگا۔

اور ضروری ہے کہ اتنی مدت متعین ہو جو کہ زراعت اور پیداوار کے حصول کے لئے کافی ہو، اور مدت کی تعیین کی شرط کے ساتھ ایک سال سے زیادہ مدت کے لئے بھی عقد مزارعت درست ہوگا[2]۔

بعض حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ عقد مزارعت مدت بیان کئے بغیر درست ہوجائے گا، اور اس صورت میں عقد کا تعلق پہلی پیداوار سے ہوگا، اور اسی پر فتوی ہے[3]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مزارعت کی مدت بیان کرنا شرط نہیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے منقول نہیں ہے کہ آپ ﷺ نے اہل خیبر کے لئے کوئی مدت متعین کی ہو، اگر آپ ﷺ نے مدت متعین کی ہوتی تو ضرور منقول ہوتا، اس لئے کہ یہ ایسی چیز ہے جس کے نقل سے تغافل درست نہیں ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/۱۷۹-۱۸۰، مبسوط ۲۳/۱۰۸، تبیین الحقائق ۵/۲۸۰، ۲۸۱، الفتاوی الہندیہ ۵/۲۳۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/۱۸۰، تکملۃ بحر الرائق ۸/۱۸۱، حاشیہ ابن عابدین ۶/۲۷۵، تبیین الحقائق ۵/۲۷۹، ہدایہ مع تکملۃ فتح القدیر ۹/۴۶۴، الفتاوی الہندیہ ۵/۲۳۶۔

(۳) ردالمحتار ۶/۲۷۵، عمدۃ القاری ۱۲/۱۶۸۔

حضرت عمرؓ نے ان لوگوں کو خیبر سے نکالا اور جلاوطن کیا، اگر ان کے لئے کوئی مدت متعین ہوتی تو اس مدت سے پہلے نکالنا جائز نہ ہوتا[1]۔

شافعیہ کے نزدیک مزارعت کی شرطیں:

۱۸- شافعیہ مزارعت کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں، ہاں جب کہ اس پرتی زمین پر ہو جو کہ کھجور یا انگور کے درمیان ہو جس پر مساقات (باغبانی پر بٹائی کا معاملہ) ہوتا ہے، اور یہ کہ عقد مساقات کے تابع ہو۔

تابع ہونے کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

الف- عامل ایک ہو: یعنی جو عامل مساقات کا ہو وہی مزارعت کا عامل ہو، اگر دونوں کے عامل الگ ہوں تو عقد مزارعت صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ جب مزارعت کا عامل الگ ہوگا تو وہ تابع نہیں رہ جائے گا۔

ب- علاحدہ کرنا دشوار ہو، اس کا مطلب یہ ہے کھجور یا انگور کے باغ کو مساقات کی جگہ پر تنہا باقی رکھنا اور زراعت کی زمین کو الگ کردینا ممکن نہ ہو، اس لئے کہ تابع ہونے کے لئے ضروری ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک کا علاحدہ ہونا دشوار ہو۔

ج- دونوں عقد متصل ہوں: یعنی عاقدین مساقات اور مزارعت جو کہ مساقات کے تابع ہے کے درمیان فصل نہ کریں، بلکہ دونوں ایک ساتھ معاملہ کریں تا کہ تبعیت حاصل ہوجائے۔

اتحاد عقد کی شرط یوں ہے کہ دونوں معاملات کے لئے ایک ہی عقد ہوا ہو، تا کہ تبعیت متحقق ہوجائے، چنانچہ اگر صاحب زمین نے عامل سے کہا: میں نے تمہیں نصف پر مساقات کے لئے دیا، عامل نے جواب دیا: میں نے قبول کیا، پھر صاحب زمین نے بیاض (باغ

(۱) مغنی ۵/۴۰۴، ۴۰۵، کشاف القناع ۳/۵۳۷۔

کی درمیانی زمین) پر مزارعت کا عقد کیا، تو مزارعت کا عقد درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ الگ الگ معاملہ کرنے سے تبعیت باقی نہیں رہتی، یہی صحیح مذہب ہے۔

صحیح کے مقابل قول ان کے نزدیک یہ ہے کہ دو عقدوں کے درمیان فصل جائز ہے، اس لئے کہ دونوں کا معاملہ ایک شخص سے ہو رہا ہے۔

د- عقد کرتے وقت مساقات کو مزارعت پر مقدم کیا جائے: شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ مساقات کے مزارعت پر مقدم کرنا شرط ہے، پس مزارعت کو مساقات پر مقدم نہیں کیا جائے گا اس طور پر کہ مزارعت کے بعد مساقات کا معاملہ کرے، اس لئے کہ تابع، مزارعت، متبوع، مساقاۃ، پر مقدم نہیں ہوگا۔

صحیح کے مقابل قول یہ ہے کہ مزارعت کو مساقات پر مقدم کرنا جائز ہے، لیکن مساقات کے انعقاد پر مزارعت کا انعقاد موقوف ہوگا، چنانچہ اگر مزارعت کے بعد مساقات کا معاملہ کریں گے تو اس کی صحت ظاہر ہوگی ورنہ مزارعت صحیح نہیں ہوگی [1]۔

مزارعت کے لئے مفسد شرائط:

۱۹- مزارعت کو فاسد کرنے والی شرائط درج ذیل ہیں:

الف- زمین کی تمام پیداوار عاقدین: صاحب زمین اور عامل میں سے صرف کسی ایک کے لئے مشروط ہو، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے [2]۔ اس لئے کہ یہ شرط شرکت کے معنی کو ختم کر دیتی ہے اور شرکت مزارعت کے خصائص میں سے ہے۔

ب- ایسی شرط جو عاقدین میں سے ہر ایک کے حصہ کو مجہول بنانے والی ہو، یا کوئی ایک پیداوار میں سے متعین مقدار اپنے لئے مختص کرنے کی شرط لگائے، یا ایک متعین کنارہ کی کھیتی ایک کے لئے اور دوسرے کنارہ کی کھیتی دوسرے کے لئے مخصوص کرے، یہ بھی بہ اتفاق فقہاء شرط فاسد ہے [1]، اس لئے کہ اس شرط کی وجہ سے معقود علیہ مجہول ہو جائے گا، تو یہ معاملہ ثمن مجہول کے ساتھ بیع کے مشابہ ہوگا، نیز مضاربت کے ساتھ جس میں کسی ایک کا حصہ مجہول ہو اور اجارہ کے ساتھ جبکہ اجرت مجہول ہو مشابہ ہوگا، اسی طرح یہ شرط عاقدین کے درمیان شرکت کو ختم کرنے والی ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ زمین کی پیداوار اتنی ہی ہو جتنی کہ ایک فریق نے شرط لگائی۔

ج- صرف صاحب زمین پر عمل کی شرط لگانا، یا عمل میں مزارع کے ساتھ شرکت کی شرط لگانا، اس کی صراحت حنفیہ اور حنابلہ نے کی ہے [2]۔

مالکیہ کے نزدیک، زمین، عمل اور اخراجات وغیرہ سب کچھ ہیں، دو یا دو سے زیادہ افراد کی شرکت کو مزارعت کہتے ہیں [3]۔

اس شرط کے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرط، زمین اور مزارع کے درمیان تخلیہ سے مانع ہے اور ہر ایسی شرط جو تخلیہ سے مانع ہو وہ فاسد ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا۔

البتہ اگر مزارع، صاحب زمین سے عمل میں تعاون مانگے اور صاحب زمین، مزارع کی مدد کرے تو یہ جائز ہے، کیونکہ یہ صرف تبرع (رضاکارانہ) طور پر ہے [4]۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۲۴۵/۵، ۲۴۶، مغنی المحتاج ۳۲۳/۲، ۳۲۴، الام ۲۳۹/۳، حاشیۃ البجیرمی علی شرح منہج الطلاب ۱۶۲/۳، ۱۶۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۸۰/۶، حاشیۃ الدسوقی ۲۷۳/۳، کشاف القناع ۵۴۴/۳۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۱۸۰/۶، مبسوط ۶۱/۲۳، مغنی ۴۲۶/۵، ۴۲۷، منتہی الارادات ۴۷۴/۱، ۴۷۵، کشاف القناع ۵۴۴/۳، دسوقی ۳۷۳/۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۸۰/۶، تکملہ البحرالرائق ۱۸۲/۸، الفتاویٰ الہندیہ ۲۳۶/۵، المغنی ۴۲۳/۵، المقنع ۱۹۲/۲، ۱۹۳۔

(۳) حاشیہ الدسوقی ۳۷۲/۳۔

(۴) المبسوط ۲۸/۲۳

د- صاحب زمین کے ذمے، جوتنے کے لئے بیل کی شرط، کیونکہ اس صورت میں بیل کی منفعت، عقد مزارعت میں، معقود علیہ ہونے کے سبب مقصود ہوگی، اور اس کے جواز کی کوئی صورت نہیں، حنفیہ نے اس کی وضاحت کی ہے (۱)۔

ھ- مزارع اور صاحب زمین کے درمیان، پیداوار کی تقسیم کے بعد مزارع کے ذمے نگرانی اور اٹھانے کی شرط، کیونکہ اس طرح کی شرط، عمل مزارعت سے خارج ہے، حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے (۲)۔

و- کٹائی سے پہلے، صاحب زمین کے ذمے کھیتی کی حفاظت کی شرط، کیونکہ یہ شرط، مزارع اور زمین کے درمیان تخلیہ سے مانع ہے اور یہ عقد مزارعت کے لئے مفسد ہے، جیسا کہ پہلے گزرا، حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے (۳)۔

ز- عامل کے ذمے، کھیتی کاٹنے، کھلیان تک پہنچانے، دونے، اور ہوا میں اڑا کر بھوسا الگ کرنے کی شرط، کیونکہ کھیتی کو اس کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ کھیتی کی افزائش اور درستگی اس سے متعلق نہیں (۴)۔

اصل یہ ہے کہ ہر وہ عمل جس کی ضرورت، کھیتی پکنے، تیار ہونے اور سوکھنے سے پہلے پڑتی ہے، اور جس سے کھیتی کی افزائش اور درستگی متعلق ہے مثلاً، سینچائی، حفاظت، گھاس پھونس کی صفائی، چھوٹی کیاریوں کی کھدائی اور باندھ کی درستگی وغیرہ تو وہ مزارع کے ذمہ ہے، کیونکہ کھیتی سے جو مقصود ہے یعنی افزائش وہ عادۃً اس کے بغیر ممکن نہیں، لہٰذا وہ معقود علیہ کے توابع میں سے ہے اور عمل مزارعت کا حصہ ہے، اس لئے وہ مزارع کے ذمے ہوگا۔

اور ہر وہ عمل جس کی ضرورت، کھیتی پکنے، تیار ہونے اور خشک ہونے کے بعد اور پیداوار کی تقسیم سے پہلے پڑتی ہے اور جس کی ضرورت غلے کی صاف صفائی کے لئے پڑتی ہے، وہ طے شدہ حصہ پیداوار کے مطابق دونوں کے ذمے ہوگا، یعنی ہر ایک پیداوار میں سے اپنے حصہ کے تناسب سے اس کے اخراجات برداشت کرے گا، کیونکہ وہ مزارعت کے عمل سے خارج ہے۔

اور ہر وہ عمل جس کی ضرورت تقسیم کے بعد پڑتی ہے مثلاً غلہ اٹھانا وغیرہ، اور جس کی ضرورت پیداوار کو اپنے قبضہ میں کرنے کے لئے پڑتی ہے، وہ دونوں میں سے ہر ایک پر اس کے حصہ پیداوار کے لحاظ سے ہوگا۔ کیونکہ وہ ہر شخص کی مملوکہ حصہ کا خرچہ ہے، لہٰذا اسی شخص کے ذمے ہوگا، دوسرے کے ذمے نہیں (۱)۔

امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ انھوں نے کٹائی، کھلیان تک اٹھانے، دونے اور ہوا میں اڑا کر غلہ صاف کرنے کی شرط، مزارع پر لگانے کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ لوگوں کا ایسا تعامل ہے۔ (۲) اور اسی پر فتویٰ ہے (۳) اور یہ حنابلہ (۴) اور مالکیہ میں سے ابن القاسم کا مذہب ہے (۵)۔

ح- صاحب زمین کی طرف سے، مزارع کے ذمے ایسے عمل

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۰، تکملہ البحرالرائق ۸/ ۱۸۲، المبسوط ۲۳/ ۲۲، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۲۳۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۰، تکملۃ البحرالرائق ۸/ ۱۸۶، منتہی الإ دارات ۱/ ۴۷۳، المقنع ۲/ ۱۹۴۔

(۳) مبسوط ۲۳/ ۱۰۹، منتہی الارادات ۱/ ۴۷۳، مقنع ۲/ ۱۹۴۔

(۴) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۰، تبیین الحقائق ۵/ ۲۸۳، تکملۃ البحرالرائق ۸/ ۱۸۶، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۸۱، مبسوط ۲۳/ ۳۶، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۶۔

---

(۱) حنفیہ کے سابقہ مراجع۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۱، تبیین الحقائق ۵/ ۲۸۳، المبسوط ۲۳/ ۳۶، تکملۃ البحرالرائق ۸/ ۱۸۶، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۸۲۔

(۴) منتہی الإ دارات ۱/ ۴۷۳، کشاف القناع ۳/ ۵۴۴۔

(۵) حاشیہ الصاوی علی الشرح الصغیر ۳/ ۴۹۶۔

کی شرط لگانا جس کی منفعت اور اثر، مدت مزارعت کے بعد بھی باقی رہے جیسے باڑھ لگانا، بڑی نہر کھودنا اور باندھ بنانا وغیرہ، جس کا اثر، مدت مزارعت ختم ہونے کے بعد بھی باقی رہتا ہے، کیونکہ یہ مقتضائے عقد کے خلاف شرط ہے، حنابلہ اور حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے[۱]۔

ط- مٹی الٹنے پلٹنے کی شرط صاحب زمین کے ذمے ہے جبکہ بیج مزارع کی طرف سے ہو۔

البتہ اگر بیج صاحب زمین کی طرف سے ہو تو عقد مزارعت جائز ہے، کیونکہ جب بیج عامل کی طرف سے ہوگا تو صاحب زمین کی جانب عقد خود بخود لازم ہوجائے گا اور عدم تخلیہ کی یہ شرط لزوم عقد کے بعد ہے اور یہ جائز نہیں، اور اگر بیج صاحب زمین کی طرف سے ہو تو اس کی جانب عقد اس وقت لازم ہوگا جب بیج زمین میں ڈال دیا جائے اور مٹی الٹنے پلٹنے کا عمل اس سے پہلے ہوتا ہے، گویا مالک زمین نے مزارع کو ایسی زمین میں عمل مزارعت کے لئے اجرت پر لیا جس کی مٹی پہلے ہی پلٹی جاچکی، اس شرط کی صراحت حنفیہ نے کی ہے[۲]۔

ی- صاحب زمین اور مزارع کے ذمے ایک ساتھ بیج کی شرط لگانا، اور یہ شرط حنفیہ کے نزدیک ہے[۳]۔

ک- مالکیہ کے نزدیک نفع میں تفاوت کی شرط لگانا [۴] اس طور پر کہ مزارعت کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک اپنے بیج کے

(۱) بدائع الصنائع ۶/۱۸۱، المبسوط ۲۳/۳۹، الفتاویٰ الہندیہ ۵/۲۳۷، منتہی الإرادات ۱/۴۷۳۔
(۲) المبسوط ۲۳/۱۰۹۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۶/۲۷۵، ۲۷۶، المبسوط ۲۳/۱۹، بدائع الصنائع ۶/۱۷۷۔
(۴) حاشیہ الدسوقی ۳/۳۷۳، الخرشی ۶/۶۳، ومابعد۔

بقدر نہ لے جیسا کہ پہلے گذرا۔

ل- بھوسے کی شرط اس شخص کے لئے جس کی طرف سے بیج نہ ہو اور اس کی تین صورتیں ہیں:

اول: صاحب زمین اور مزارع یہ شرط لگائیں کہ بھوسا وغیرہ مثلاً جلانے کی لکڑی، چاول کا بھوسا، نیز گیہوں وغیرہ کا بھوسہ، دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا، اس صورت میں یہ شرط جائز ہے، کیونکہ یہ مقتضاء عقد کے موافق ہے، کیونکہ کھیت کی پیداوار میں شرکت اس عقد کے معانی اور لوازم میں سے ہے، حنفیہ اور مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے[۱]۔

دوم: دونوں مذکورہ شرط سے خاموش رہیں اس صورت میں امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ عقد فاسد ہوجائے گا، کیونکہ بھوسا اور دانا دونوں عقد سے مقصود ہیں، لہٰذا بھوسے کے ذکر سے خاموشی دانے کے ذکر سے خاموشی کے درجے میں ہے اور یہ بالا جماع مفسد عقد ہے، لہٰذا یہ بھی مفسد عقد ہوگا۔

اور امام محمد کا خیال ہے کہ اگر دونوں بھوسے کے ذکر سے خاموش رہیں تو عقد فاسد نہیں ہوگا اور بھوسا ان دونوں میں سے اس کا ہوگا جس نے بیج دیا، چاہے وہ صاحب زمین ہو یا مزارع ہو، کیونکہ بیج والا جو بھوسا کے پیداوار کا مستحق ہو رہا ہے وہ اپنی بیج کی وجہ سے مستحق ہو رہا ہے نہ کہ شرط کی وجہ سے، لہٰذا ان میں سے کسی کے لئے بھی بھوسے کی شرط لگانا اور اس سے خاموش رہنا ایک ہی درجے کا ہے۔

امام طحاوی نے بیان کیا کہ امام محمد نے امام ابو یوسف کے قول کی طرف رجوع کرلیا[۲]۔

علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں، غلے کے اعتبار سے بھوسا

(۱) بدائع الصنائع ۶/۱۸۱، تبیین الحقائق ۵/۲۸۱، ۲۸۲، حاشیہ ابن عابدین ۶/۲۷۷، الخرشی ۶/۶۶۔
(۲) سابقہ مراجع۔

دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا کیونکہ بھوسا غلے کی طرح ہے، دونوں میں سے ہر ایک زمین کی پیداوار کا حصہ مانا جاتا ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ وہ صاحب زمین اور مزارع کے درمیان اسی تناسب سے تقسیم ہو، جس تناسب کے ساتھ غلہ تقسیم کرنے پر اتفاق ہوا ہے کیونکہ بھوسا غلہ ہی کے تابع ہے (۱)۔

سوم: دونوں شرط لگائیں کہ بھوسا ان میں سے ایک کے لئے ہو دوسرے کے لئے نہیں۔

اس صورت میں حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر دونوں نے شرط لگا کر بھوسے کو صاحب بیج کے لئے طے کیا تو یہ شرط درست ہے اور بھوسا صاحب بیج کا ہوگا، کیونکہ صاحب بیج بلا شرط بھوسے کا مستحق تھا، کیونکہ وہ اسی کی ملکیت کے نمو کا حصہ ہے، اور شرط کی وجہ سے کوئی اضافہ نہیں ہوا بلکہ تاکید ہی ہوگئی۔

اور اگر دونوں نے بھوسہ کو اس شخص کے لئے طے کیا جس کا بیج نہیں ہے، تو مزارعت فاسد ہوجائے گی، اس لئے کہ بیج والا بھوسہ کا مستحق اس وجہ سے ہوتا تھا کہ اس نے بیج دیا ہے نہ کہ شرط کی وجہ سے، کیونکہ بھوسہ اس کی مملوکہ شی کے نمو کا نتیجہ ہے اور انسان کی مملوکہ شی کا نمو اس کا ملک ہوتا ہے، لہٰذا بھوسے کو اس شخص کے لئے شرط لگانا جس کی طرف سے بیج نہیں، ایسا ہی ہے جیسے اس کے لئے غلہ کی شرط لگانا اور یہ عقد کے لئے مفسد ہے، لہٰذا یہ بھی مفسد ہوگا (۲)۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ بھوسہ صاحب زمین اور مزارع کے درمیان اس شرط کے مطابق تقسیم ہوگا، جس پر دونوں نے معاملہ کیا ہے، کیونکہ بھوسہ غلے کی طرح ہے، لہٰذا وہ دونوں پر تقسیم ہوگا، جیسے غلہ تقسیم ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ بسا اوقات آفت سماوی کے سبب کھیتی برباد ہوجاتی ہے اور زمین میں بھوسہ کے سوا کچھ نہیں بچتا، اگر بھوسہ ان میں سے کوئی ایک ہی کے لئے ہو تو دوسرے کو پیداوار میں سے کچھ نہیں مل پائے گا، اور اس سے وہ شرکت ختم ہوجائے گی جو عقد مزارعت کے لوازم میں سے ہے اور یہ ایسا ہی ہوجائے گا جیسے کہ کوئی شخص یہ شرط لگادے کہ پوری پیداوار اس کے لئے ہوگی، یا پیداوار کی ایک متعین مقدار اس کے لئے ہوگی (۱)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۷۷، المبسوط ۲۳/ ۶۱۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۱، تکملہ البحر الرائق ۸/ ۱۸۴، المبسوط ۲۳/ ۶۱، ہدایہ مع تکملۃ الفتح ۹/ ۴۷۰، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۷۔

مزارعت کی صورتیں:

۲۰ - مزارعت کی صورتوں کے حکم کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے، ان میں سے بعض صحیح ہیں اور وہ وہ صورتیں ہیں جن میں صحت کی تمام شرائط مکمل طور پر پائی جائیں اور یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو مزارعت کے جواز کے قائل ہیں، ان میں سے بعض صورتیں فاسد ہیں اور وہ ایسی صورتیں ہیں جن میں مذکورہ شرطوں میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے۔

ذیل میں مزارعت کی کچھ صورتیں درج کی جارہی ہے۔

صحیح مزارعت کی کچھ صورتیں:

۲۱ - یہ کہ محنت ایک طرف سے ہو اور باقی سب کچھ یعنی زمین، بیج، ہل بیل اور دیگر اخراجات دوسری طرف سے۔

اس صورت کی صحت کی صراحت حنفیہ، (۲) مالکیہ (۳) اور حنابلہ (۴) نے کی ہے۔

(۱) الخرشی ۶/ ۶۶۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۹، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۱۸۲، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۷۸، المبسوط ۲۳/ ۱۹۔
(۳) الخرشی ۶/ ۶۶۔
(۴) منتہی الإدارات ۱/ ۴۷۱، المغنی ۵/ ۴۲۳۔

حنفیہ کے یہاں اس صورت کے صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ صاحب زمین عامل کو اجرت پر لے رہا ہے تاکہ وہ اس کی زمین میں اس کی کچھ پیداوار کے عوض عمل کرے جو پیداوار خود اس کی مملوکہ بیج کا نتیجہ ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اس صورت کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ یہ عقد لفظ شرکت کے ساتھ کیا جائے اگر لفظ اجارہ کے ساتھ کیا گیا تو عقد صحیح نہ ہوگا، کیونکہ یہ مجہول حصے کے عوض اجارہ ہوگا، اور اگر دونوں عقد کو مطلق رکھیں تو ابن القاسم اسے اجارہ پر محمول کرکے ممنوع قرار دیتے ہیں اور سحنون اسے شرکت پر محمول کرکے جائز کہتے ہیں۔ مالکیہ کے نزدیک پہلا قول مشہور ہے یعنی اس کو اجارہ پر محمول کیا جائے لہٰذا عقد جائز نہ ہوگا۔

۲۲- زمین ایک طرف سے ہو اور باقی سب کچھ دوسری طرف سے، اور یہ صورت بہ اتفاق حنفیہ [۱] اور مالکیہ [۲] جائز ہے اور حنابلہ کے یہاں ظاہر مذہب یہ ہے کہ اگر بیج، صاحب زمین کی طرف سے ہو اور محنت مزارع کی طرف سے تو عقد مزارعت صحیح ہے [۳]، یہی عقد مزارعت میں اصل ہے اور رسول اللہ ﷺ نے اہل خیبر سے اسی پر معاملہ فرمایا تھا۔

حنفیہ کے نزدیک اس صورت کے صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مزارع نے زمین کو اس کی پیداوار کے کچھ حصے کے عوض، اجرت پر لیا ہے اور پیداوار، اس کی ملک یعنی بیج کے نمو کا نتیجہ ہے [۴]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۹، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۱۸۲، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۷۸، المبسوط ۲۳/ ۱۹، الہدایہ مع تکملۃ فتح القدیر ۹/ ۴۶۹۔

(۲) الخرشی ۶/ ۶۶۔

(۳) منتہی الإرادات ۱/ ۴۷۴۔

(۴) بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۹، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۷۸، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۱۸۲، المبسوط ۲۳/ ۲۰۔

۲۳- زمین اور بیج ایک طرف سے ہو اور محنت اور کاشت کے آلات اور ذرائع اور بیل دوسری طرف سے، یعنی مزارع کی طرف سے، اس صورت کی صحت کی صراحت حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے کی ہے [۱]۔

حنفیہ کے نزدیک اس صورت کے صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں عامل کو اجرت پر لینا مقصود ہے، بیج کو بطور مقصود اجرت پر نہیں لیا گیا ہے، اور نہ ہی اس کے مقابلے کوئی اجرت ہے، بلکہ یہ معقود علیہ یعنی منفعتِ عامل کے توابع میں سے ہے، اس لئے کہ وہ عمل کا ذریعہ ہے، اس لئے اس کے مقابلے کوئی چیز نہیں، اور جب یہ معقود علیہ کے تابع ہے تو یہ عمل کی صفت کے قائم مقام ہے، لہٰذا یہ عقد، ایک اچھے عمل پر ہوا، اور اوصاف کے لئے عوض میں سے کوئی حصہ نہیں، اس لئے ممکن ہے کہ یہ عقد پہلے اجارہ ہو پھر زمین کی منفعت اور عامل کی منفعت کے درمیان شرکت کے ذریعہ تکمیل پذیر ہو [۲]۔

۲۴- دونوں، سب کچھ میں یعنی زمین، عمل، بیج، بیل اور اخراجات میں برابر کے شریک ہوں، کیونکہ ان میں سے ایک دوسرے پر کسی بھی طرح فوقیت نہیں رکھتا۔

حنفیہ نے اس صورت کی صحت کی صراحت کی ہے، اسی طرح مالکیہ اور حنابلہ نے بھی [۳]۔

حنفیہ کے نزدیک اس صورت کے جواز کی وجہ جیسا کہ علامہ سرخسی نے مبسوط میں بیان کیا، یہ ہے کہ جب زمین دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور دونوں اس شرط کے ساتھ عمل کریں کہ سال بھر دونوں عمل کریں گے اور بیج اور بیل میں مشترک ہوں گے، اور جو بھی

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۶، الخرشی ۶/ ۶۶، منتہی الإرادات ۱/ ۴۷۴، المغنی ۵/ ۴۲۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۹۔

(۳) المبسوط ۲۳/ ۱۰۷، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۲۲۹، حاشیہ الدسوقی ۳/ ۳۷۶، الخرشی ۶/ ۶۵، المغنی ۵/ ۴۲۸، ۴۲۹، المقنع ۲/ ۱۹۴۔

پیداوار ہوگی، وہ نصف نصف تقسیم ہوگی، تو ایسا کرنا جائز ہے، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک اپنے حصۂ زمین میں، اپنی بیج اور اپنے بیل کے ساتھ عمل کر رہا ہے اور یہ دوسرے کی پیداوار میں اضافے کا سبب نہیں بن رہا ہے، لہٰذا اگر یہ دونوں یہ شرط لگالیں کہ پیداوار دونوں کے درمیان ثلث کے لحاظ سے تقسیم ہوگی، تو عقد فاسد ہوجائے گا، کیونکہ جس نے اپنے لئے ثلث کی شرط لگائی گویا اس نے اپنے حصۂ زمین اور بیج کو دوسرے کو مزارعت پر دے دیا، اس شرط کے ساتھ کہ اس کے لئے ثلث پیداوار ہوگی اور عمل میں وہ دونوں شریک رہیں گے، اور یہ عقد کو فاسد کرنے والا ہے، اور اس لئے بھی کہ جس کے لئے دوثلث ہے، اس کے لئے نصف سے زائد پیداوار اس کے عمل کی اجرت ہے اور وہ اس چیز میں عمل کر رہا ہے جس میں خود شریک ہے، اور جس میں وہ خود شریک ہو اس میں اس کے عمل سے دوسرے کے ذمے اجرت لازم نہیں ہوگی، اور اگر بیج دونوں کی طرف سے ہو اور پیداوار بھی دونوں کے لئے، تو یہ صورت جائز ہے، کیونکہ جس نے اپنے واسطے ثلث پیداوار کی شرط لگائی، گویا اس نے اپنی زمین کا ثلث حصہ اپنے شریک کو عاریت پر دے دیا، اور کچھ عمل کے ذریعہ اس کی مدد کردی، اور ایسا کرنا جائز ہے اور اگر دونوں نے شرط لگادی کہ پیداوار دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگی، تو عقد فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ جس کی طرف سے ثلث بیج ہے، اس نے اپنے واسطے اپنے شریک کے بیج کی پیداوار کے ایک حصے کی شرط لگادی اور یہ اس کا اپنے عمل کی وجہ سے مستحق ہو رہا ہے، اور جو خود کسی چیز میں شریک ہو، اس میں عمل کرنے سے وہ دوسرے کی طرف سے اجرت کا مستحق نہیں ہوگا، کیونکہ اس صورت میں گویا وہ زمین کا سدس حصہ، اپنے شریک کو مکمل پیداوار کے عوض، مزارعت پر دے رہا ہے اور ایسا کرنا فاسد ہے، پھر واضح رہے کہ پیداوار دونوں کے درمیان، بیج کی مقدار کے تناسب سے تقسیم ہوگی، اور جس نے بیج کا دوثلث دیا ہے اس کے ذمے اپنے شریک کے واسطے، سدس زمین کی اجرت مثل لازم ہوگی، کیونکہ اس نے اس قدر حصۂ زمین کی منفعت عقد فاسد کے ذریعہ حاصل کی ہے، اور اس کے لئے نصف پیداوار طیب (حلال) ہوگی، اس میں سے کچھ بھی صدقہ کرنا لازم نہیں، کیونکہ اس نے اتنا حصہ اپنی زمین میں اگایا ہے، اور جہاں تک پیداوار کے چھٹے حصے کا تعلق ہے تو اس میں سے اس بیج کا چوتھائی حصہ نکالے گا جو اس نے بویا ہے اور جو اجرت یا خرچ اسے اٹھانا پڑا ہے وہ نکالے گا اور اس میں سے فاضل کو صدقہ کرے گا، کیونکہ اس نے اتنا حصہ دوسرے کی زمین میں عقد فاسد کے ذریعہ اگایا ہے اور اس کے لئے نصف پیداوار طیب وحلال ہوگی، اس میں سے کچھ بھی صدقہ کرنا لازم نہیں، کیونکہ اس نے اتنا حصہ دوسرے کی زمین میں عقد فاسد کے ذریعہ اگایا ہے [۱]۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ اگر زمین تین آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور وہ اس شرط پر معاملہ کریں کہ اس زمین میں، اپنے بیج، اپنے بیل اور اپنے خدمت گاروں کے ذریعہ مشترک طور پر کاشت کاری کریں گے، اور جو اللہ تعالیٰ دیں گے وہ ان کے حصوں کے بقدر تقسیم ہوگی، تو ایسا کرنا جائز ہے، کیونکہ تینوں میں سے کوئی بھی اپنے دونوں ساتھیوں سے کسی بھی چیز میں بڑھا ہوا نہیں ہے [۲]۔

۲۵- اور اگر ان میں سے ایک کے بیج کے عوض دوسرے کا عمل ہو، اور زمین دونوں کے درمیان اجارۃً یا ملکیت میں مشترک ہو یا وہ زمین مباح ہو، اور عمل اور بیج کی قیمت ایک دوسرے کے مساوی ہو تو یہ شرکت درست ہے مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے [۳]۔

---

(۱) المبسوط ۲۳/۱۰۷، ۱۰۸۔

(۲) المغنی ۵/۴۲۸، ۴۲۹۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۷۶، الخرشی ۶/۶۵۔

۲۶- اور اگر ان میں سے ایک کی زمین اور کچھ بیج کے عوض دوسرے کا عمل اور کچھ بیج ہو تو مالکیہ نے اس صورت کے جواز کی صراحت کی ہے (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک اس صورت کے جواز کی شرط یہ ہے کہ عامل کو ملنے والا نفع اس کے بیج کے تناسب سے کم نہ ہو، یا تو اس کے بیج سے زیادہ ہو یا کم از کم اس کے برابر ہو۔

زیادتی کی مثال: ان میں سے ایک کی طرف سے زمین اور دوثلث بیج ہو اور دوسرے کی طرف سے عمل اور ایک ثلث بیج ہو، اس شرط پر کہ ہر ایک کے لئے نصف پیداوار ہوگی، تو اس صورت میں عامل کا نفع کا حصہ اس کے بیج کے تناسب سے زیادہ ہے، لہٰذا مزارعت صحیح ہوگی۔

برابری کی مثال: صاحب زمین، دوثلث نفع لے اور عامل ایک ثلث، تو اس مثال میں عامل کا نفع، اس کے بیج کے تناسب سے برابر ہے، لہٰذا مزارعت درست ہوگی۔

لیکن اگر عامل کا نفع، ثلث سے کم ہو تو عقد فاسد ہو جائے گا، کیونکہ اس نے اپنے بیج کے تناسب سے کم لیا ہے۔

اور یہ صورت حنفیہ کے یہاں جائز نہیں، کیونکہ بیج مشترک طور پر دونوں کے ذمے ہو، یہ جائز نہیں جیسا کہ پہلے گزرا۔

۲۷- زمین اور بیل ایک کی طرف سے ہو اور عمل اور بیج دوسرے کی طرف سے یہ صورت امام ابو یوسف کے یہاں جائز ہے (۲)، کیونکہ اگر زمین اور بیج ایک کی طرف سے ہوتا تو جائز ہے اور بیل کی منفعت، عامل کی منفعت کے تابع ہوگی اسی طرح جب زمین اور بیل ایک کی طرف سے ہو تو یہ جائز ہے اور بیل کی منفعت زمین کی منفعت کے

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۷۶، الخرشی ۶/۶۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/۱۷۹، تبیین الحقائق ۵/۲۸۱، المبسوط ۲۳/۲۰۔

تابع ہوگی۔

اور ظاہر روایت میں ہے کہ جائز نہیں ہے (۱)، کیونکہ اس صورت میں عامل زمین اور جانور کو کچھ پیداوار کے عوض اجرت پر لے رہا ہے اور زمین اور جانور مقصود ہیں، اس لئے کہ منفعت کی جنس مختلف ہونے کے سبب، تبعیت کا مفہوم یہاں پایا جانا ممکن نہیں، اس لئے کہ جانور کی منفعت، زمین کی منفعت سے الگ ہے، لہٰذا یہ منفعت اصل اور مقصود بن کر باقی رہی، اس طرح ثابت ہوا کہ مذکورہ صورت میں کچھ پیداوار کے عوض، جانور کو باقاعدہ اور بالقصد اجرت پر لیا جا رہا ہے اور پیداوار کے عوض، جانور کو اجرت پر لینا جائز نہیں۔

مزارعت فاسدہ کی کچھ صورتیں:

۲۸- بیج اور جانور ایک کی طرف سے ہوں اور زمین اور عمل دوسرے کی طرف سے، حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، (۲)، کیونکہ صاحب بیج، زمین اور عامل دونوں کو کچھ پیداوار کے عوض اجرت پر لے رہا ہے، اور کسی ایک جانب، زمین اور عامل دونوں کا جمع ہونا، مزارعت کو فاسد کر دیتا ہے، کیونکہ اصل حکم کے خلاف ہے۔

۲۹- بیج ایک طرف سے ہو اور باقی سب کچھ دوسری طرف سے، حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی وضاحت کی ہے (۳)، اس صورت کے فساد کی وجہ وہی ہے جو پہلی صورت کے فساد کی تھی، کیونکہ اس میں بھی زمین اور عمل کو ایک طرف جمع کر دیا گیا ہے اور یہ صورت شریعت کے مورد (ثابت شدہ حکم) کے خلاف ہے۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/۱۷۹، تکملۃ البحر الرائق ۸/۱۸۲، تبیین الحقائق ۵/۲۸۰، حاشیہ ابن عابدین ۶/۲۷۸، منتہی الإرادات ۱/۴۷۴، کشاف القناع ۳/۵۴۳۔

(۳) سابقہ مراجع۔

اور امام ابو یوسف سے دونوں صورتوں میں جواز کا قول منقول ہے[(۱)]۔

امام ابو یوسف کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ اجرت پر لینا جائز ہے تو ایک ساتھ اکٹھے اجرت پر لینا بھی جائز ہوگا۔

۳۰- بیج کا کچھ حصہ مزارع کی طرف سے ہو اور کچھ حصہ صاحب زمین کی طرف سے، حنفیہ اور حنابلہ نے ظاہر مذہب میں اس کی وضاحت کی ہے[(۲)]۔

حنفیہ کے نزدیک اس صورت کے فساد کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک اپنے شریک کو، اپنے حصہ بیج میں اجرت پر لے رہا ہے، اس طرح زمین اور عامل دونوں کو کرایہ پر لینا ایک طرف جمع ہونا لازم آ رہا ہے، جو عقد مزارعت کو فاسد کرنے والا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک اس صورت کے فساد کی وجہ یہ ہے کہ بیج صاحب زمین کے ہی ذمہ ہے، ظاہر مذہب کے مطابق یہ عامل کے ذمے نہیں ہوسکتا، کیونکہ لازم ہے کہ سارا مال، کسی ایک طرف سے ہو جیسے کہ مضاربت میں ہوتا ہے۔

لیکن یہ صورت مالکیہ کے نزدیک صحیح ہے، کیونکہ ان کے نزدیک یہ جائز ہے کہ صاحب زمین اور مزارع، بیج میں شریک ہوں، جیسا کہ پہلے گزر چکا[(۳)]۔

۳۱- زمین ایک طرف سے ہو اور بیج اور جانور دوسری طرف سے ہو، اس طور پر کہ صاحب زمین، اپنی زمین مزارع کو دے، اور مزارع، اپنے بیج اور جانور کے ذریعہ کسی دوسرے آدمی کے ساتھ مل کر اس زمین میں کاشت کرے، اور شرط یہ ہو کہ ثلث پیداوار صاحب زمین کے لئے ہو اور دو ثلث پیداوار اس کے لئے ہو جس نے بیج اور جانور دیا ہے، اور ایک ثلث اس دوسرے عامل کے لئے ہو، جو مزارع کے ساتھ شریک رہا ہے، یہ عقد مزارعت، صاحب زمین اور اس مزارع اول کے حق میں صحیح ہوگا جس نے بیج اور جانور دیا ہے، اور دوسرے عامل کے حق میں فاسد ہوگا، اور ثلث پیداوار صاحب زمین کے لئے ہوگی اور دو ثلث پیداوار مزارع اول کے لئے، اور دوسرے عامل کو اس کے عمل کی اجرت مثل ملے گی۔

علامہ کاسانی فرماتے ہیں: مزارعت، سب کے حق میں فاسد ہونی چاہیے تھی، کیونکہ صاحب بیج، جو مزارع اول ہے، اس نے زمین اور عامل دونوں کو اجرت پر لیا ہے، اور اجرت پر لینے میں دونوں کو اکٹھا کرنا مزارعت کو فاسد کر دیتا ہے، کیونکہ یہ شریعت کے مورد کے خلاف ہے، مگر اس کے باوجود زمین اور مزارع اول کے حق میں مزارعت کی صحت کا حکم لگایا گیا ہے، ایسا اس وجہ سے ہوا کہ صاحب زمین اور مزارع اول کے درمیان عقد سے، زمین کو اجرت پر لینے کا معاملہ متحقق ہوا ہے۔ اس کے سوا کچھ نہیں، اور یہ جائز ہے، جب کہ مزارع اول اور مزارع ثانی کے درمیان عقد سے، زمین اور عامل دونوں کو ایک ساتھ اجرت پر لینا لازم آیا ہے اور یہ جائز نہیں ہے، اور یہ ہوسکتا ہے کہ ایک ہی عقد کی دو جہتیں ہوں، ایک جہت سے صحیح ہو اور دوسری جہت سے فاسد، بالخصوص دو شخصوں کے حق میں، لہٰذا مذکورہ عقد بھی ایک کے حق میں صحیح ہوگا اور دوسرے کے حق میں فاسد۔

البتہ اگر اسی صورت میں بیج صاحب زمین کی طرف سے ہو تو مزارعت، سبھوں کے حق میں درست ہوجاتی، اور پیداوار دونوں کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی، کیونکہ مذکورہ صورت میں صاحب زمین دونوں عاملوں کو ایک ساتھ اجرت پر لے رہا ہے اور دو عاملوں کو ایک ساتھ اجرت پر لینے سے مزارعت کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا،

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/۱۷۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/۱۷۹، حاشیہ ابن عابدین ۶/۲۷۸، المبسوط ۲۳/۳۰، ۳۱، منتہی الإرادات ۱/۴۷۴، کشاف القناع ۳/۵۴۳۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۷۶، الخرشی ۶/۶۵۔

اور جب عقد صحیح ہوا تو پیداوار شرط کے مطابق تقسیم ہوگی، حنفیہ کا یہی مسلک ہے [۱]۔

۳۲- اور اگر صاحب زمین کسی شخص سے کہے کہ میں زمین میں اپنے بیج اور عامل کے ذریعہ کاشت کرتا ہوں، البتہ اس کی سینچائی، آپ کے پانی سے ہوگی اور پیداوار دونوں کے درمیان تقسیم ہوگی، اس سلسلہ میں حنابلہ کے یہاں دو روایتیں ہیں:

ایک روایت یہ کہ مزارعت صحیح نہیں، کیونکہ مزارعت کی صورت یہ ہے کہ عمل ایک کی طرف سے ہو، اور زمین دوسرے کی طرف سے اور صاحب پانی کی طرف سے یہاں نہ زمین ہے اور نہ عمل، کیونکہ پانی نہ بیچا جاسکتا ہے، نہ خریدا جاسکتا ہے اور نہ ہی اجرت پر لیا جاسکتا ہے، تو پانی کے ذریعہ مزارعت کس طرح درست ہوگی؟

اس روایت کو قاضی اور ابن قدامہ نے پسند کیا ہے اور آخر الذکر نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ صورت نہ منصوص ہے اور نہ منصوص کے معنی میں ہے۔

دوسری روایت یہ کہ مزارعت صحیح ہے، کیونکہ پانی ان چیزوں میں سے ایک ہے جس کی ضرورت کھیتی کو پڑتی ہے۔ لہٰذا جائز ہے کہ پانی کسی ایک کی طرف سے ہو جیسا کہ زمین اور عمل کسی ایک کی طرف سے ہوتا ہے، اس روایت کو ابوبکر نے پسند کیا ہے اور اس کو امام احمد سے، یعقوب بن بختان اور حرب نے نقل کیا ہے [۲]۔

۳۳- اگر صاحب زمین کسی شخص سے کہے: میں نے تمہیں اپنی آدھی زمین اجرت پر دی، اس کے عوض تم نصف بیج اور نصف اپنی اور اپنے جانور کی منفعت دو اور مزارع پوری بیج لگادے تو عقد مزارعت صحیح نہیں، کیونکہ منفعت مجہول ہے اور جب منفعت مجہول ہو تو عقد فاسد ہوجاتا ہے، اسی طرح اگر منفعت کو کسی دوسرے زمین کی اجرت قرار دے تو بھی جائز نہیں اور پوری پیداوار مزارع کی ہوگی، اور مزارع کے ذمے زمین کی اجرت مثل لازم ہوگی۔

اور اگر منفعت کا علم اور اس کی تعیین اس طرح ممکن ہو کہ بیج کی حیثیت سے جداگانہ نہ ہو تو عقد جائز ہے اور پیداوار دونوں کے درمیان تقسیم ہوگی۔

اور ایک قول یہ ہے کہ عقد صحیح نہیں، کیونکہ بیج عوض ہے، لہٰذا اس پر قبضہ کرنا شرط ہے، جیسا کہ اگر بیج مبیع ہوتا اور اس پر قبضہ نہ ہوا ہوتا۔

اور اگر صاحب زمین اس سے کہے: میں نے تمہیں اپنی آدھی زمین اجرت پر دی اس کے عوض کہ تم اپنی اور اپنے جانور کی نصف منفعت دو، اور دونوں ساتھ بیج نکالیں تو یہ پہلی صورت کی طرح ہے، البتہ پیداوار ہر حال میں دونوں کے درمیان تقسیم ہوگی، حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے [۱]۔

۳۴- اگر عقد مزارعت میں چار آدمیوں نے شرکت کی، اس طور پر کہ ایک کی طرف سے زمین ہو، دوسرے کی طرف سے جانور، تیسرے کی طرف سے بیج اور چوتھے کی طرف سے عمل ہو تو عقد مزارعت فاسد ہوجائے گا، حنفیہ نے اس صورت کے فساد کی صراحت کی ہے [۲]۔

اور اگر تین افراد نے شرکت کی، ایک کی طرف سے زمین، دوسرے کی طرف سے بیج، اور تیسرے کی طرف سے جانور اور عمل ہو، اس شرط پر کہ پیداوار ان کے درمیان تقسیم ہوگی، تو مزارعت فاسد ہوجائے گی، حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے [۳]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۰۔

(۲) المغنی ۵/ ۴۲۷، منتہی الإرادات ۱/ ۴۷۴، المقنع ۲/ ۱۹۴، کشاف القناع ۳/ ۵۴۵۔

---

(۱) المغنی ۵/ ۴۲۵، کشاف القناع ۳/ ۵۴۳، ۵۴۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۹، تکملۃ البحرالرائق ۸/ ۱۸۲، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۷۹، المبسوط ۲۳/ ۱۵، ۱۶۔

(۳) المغنی ۵/ ۴۲۸، منتہی الإرادات ۱/ ۴۷۴، المقنع ۲/ ۱۹۴۔

امام ابویوسف کی روایت پر قیاس کے مطابق یہ عقد جائز ہے[۱]۔

عقد مزارعت کے آثار:

عقد مزارعت پر کچھ آثار واحکام مرتب ہوتے ہیں، جو معاملے کی صحت وفساد کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں۔

اول: صحیح مزارعت پر مرتب ہونے والے آثار واحکام:

۳۵- جب مزارعت کی صحت کے تمام شرائط مکمل طور پر پائے جائیں تو مزارعت صحیح ہوتی ہے اور اس پر درج ذیل آثار واحکام مرتب ہوتے ہیں:

الف: مزارع یعنی بٹائی پر کھیت لینے والے شخص پر کاشت کاری سے متعلق ہر وہ کام لازم ہوگا جو کھیتی کے نمو اور بہتری کے لئے ضروری ہے جیسے سینچائی، نگرانی، کھیت کے اندر پانی کے گزرگاہوں کی صفائی اور کھاد ڈالنا وغیرہ، حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے[۲] کیونکہ مزارعت یعنی کھیت کی بٹائی کا معاملہ ان سب چیزوں کو شامل ہے، لہٰذا یہ سب چیزیں لازم ہوں گی۔

ب: اگر عقد مزارعت کے وقت شرط لگادی گئی کہ ہل کے ذریعہ زمین کی جوتائی، مزارع کے ذمہ ہوگی تو اسی کے ذمہ ہوگی، کیونکہ یہ شرط صحیح ہے، لہٰذا اس کا پورا کرنا لازم ہے، اور اگر وہ دونوں (زمین کا مالک اور بٹائی پر زمین لینے والا شخص) اس سے خاموش رہیں اور مزارع کے ذمہ زمین کی جوتائی کی شرط نہ لگائیں تو بھی مزارع کو زمین کی جوتائی پر مجبور کیا جائے گا، بشرطیکہ اس کے بغیر پیداوار بالکل نہ ہو یا اتنی کم ہو جتنی کے لئے کاشت کاری نہیں کی جاتی؛ کیونکہ مزارعت کا معاملہ جب مطلق ہو تو اس سے مقصود ایسی کاشت کاری ہوتی ہے جو لوگوں میں رائج اور معروف ہو، البتہ اگر زمین ایسی ہو کہ بغیر جوتائی کے اتنی پیداوار دیتی ہو جتنی پیداوار کے لئے عام طور سے لوگ کھیتی کرتے ہوں تو مزارع کو جوتائی پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس کی صراحت حنفیہ نے کی ہے[۱]۔

اسی بنا پر مزارع اگر زمین کی سینچائی سے رک جائے اور کہے کہ زمین کو میں اپنے حال پر چھوڑ دیتا ہوں، بارش کے پانی سے خود ہی سیراب ہوجائے گی تو اگر کھیتی ایسی ہے کہ بارش کا پانی اس کے لئے کافی نہیں ہے، الگ سے سینچائی کی ضرورت ہے تو مزارع کو الگ سے پانی کے ذریعہ سینچائی پر مجبور کیا جائے گا، کیونکہ عقد مزارعت جب مطلق ہو تو اس سے مراد ایسی کاشت کاری ہوتی ہے جس کا لوگوں میں معمول اور رواج ہو، اور اگر اس کھیتی کو الگ سے پانی سے سینچائی کی ضرورت نہیں، بارش کا پانی ہی اس کے لئے کافی ہے اور اسی سے معمول کی پیداوار ہوجاتی ہے تو مزارع کو الگ پانی سے سینچائی پر مجبور نہیں کیا جائے گا، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے[۲]۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ عامل یعنی بٹائی پر زمین لینے والے شخص کے ذمہ ہر وہ کام ہے جس سے پھل اور پیداوار کی درستگی وابستہ ہو جیسے سینچائی، جوتائی وغیرہ[۳]۔

ج: زمین کے مالک پر لازم ہے کہ وہ زمین مزارع کے حوالہ کرے تاکہ وہ اس میں کاشت کاری شروع کرسکے اور اگر پہلے سے پودے اگے ہیں تو وہ ان کی حفاظت اور بڑھوتری کے لئے کام کرسکے

(۱) بدائع الصنائع ۱۸۰/۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۸۲/۶، شامی ۲۸۱/۶، الفتاوی الہندیہ ۲۳۷/۵، منتہی الإرادات ۴۷۲/۱، کشاف القناع ۵۴۰/۳۔

(۱) بدائع الصنائع ۱۸۲/۶، المبسوط ۳۸/۲۳، ۳۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۸۲/۶، المبسوط ۳۸/۲۳، ۳۹۔

(۳) کشاف القناع ۵۴۰/۳۔

کیونکہ زمین کو بٹائی دار کے حوالہ نہ کرنا یہ گویا بٹائی دار کو پورے طور پر تصرف سے روکنا ہے جو عقد مزارعت کے لئے مفسد ہے۔

د: صاحب زمین کے ذمہ ایسے بنیادی کام ہیں، جن کا اثر اور نفع عقد مزارعت کے بعد بھی باقی رہے جیسے چہار دیواری، بیرونی نہروں کی نکاسی وغیرہ، جس کا اثر و نفع باقی رہتا ہے، اس کی صراحت حنفیہ اور حنابلہ نے کی ہے (۱)۔

ھ: حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک، زمین کا خراج مالک زمین کے ذمہ ہے (۲)، مزارع پر خراج کی ادائیگی کی شرط لگانا ان حضرات کے یہاں جائز نہیں، اور نہ یہ جائز ہے کہ پیداوار سے خراج ادا کیا جائے اور بقیہ پیداوار مالک زمین اور مزارع کے درمیان تقسیم کردی جائے، کیونکہ حنفیہ کے بیان کے مطابق، خراج مال کی ایک متعین مقدار ہے، پیداوار سے اس متعین مقدار کی ادائیگی کی شرط لگانا ایسا ہی ہے جیسے مالک زمین کے لئے پیداوار کی اتنی مقدار کی شرط لگادی جائے اور یہ شرط فاسد ہے، کیونکہ اس سے پیداوار کے حصول کے باوجود پیداوار میں شرکت ختم ہوسکتی ہے، اس لئے کہ عین ممکن ہے کہ اتنی ہی پیداوار ہو جتنی خراج میں ادا کرنا ہے یا اس سے بھی کم ہو۔

و: کھیتی پر آنے والے تمام اخراجات، مثلاً کھاد کی قیمت اور ضرر رساں گھاس پھوس کی صفائی کی اجرت وغیرہ مالک زمین اور مزارع دونوں پر عائد ہوں گے۔ اور دونوں پر ان کے حصے کے بقدر لازم ہوں گے، نیز کٹائی کی اجرت، کھلیان تک غلہ منتقل کرنے کی اجرت، دونی کی اجرت اور غلہ سے گھاس بھوسہ الگ کرنے کی اجرت بھی مشترک طور پر دونوں پر عائد ہوگی، کیونکہ یہ کام عقد مزارعت کے کاموں میں شامل نہیں، لہٰذا مخصوص طور پر صرف مزارع پر لازم نہیں ہوں گے۔

امام ابو یوسف وغیرہ سے منقول ہے کہ یہ آخری چیزیں مزارع پر ہی لازم ہوں گی کیونکہ لوگوں کا ایسا ہی رواج اور عرف ہے، یہ حنفیہ کا مسلک ہے (۱)۔

ز: زمین کی پیداوار، مالک زمین اور مزارع کے درمیان اسی معاہدے کے مطابق تقسیم ہوگی، جس پر دونوں کا اتفاق ہو چکا ہے، تقسیم کے بعد اپنے اپنے حصۂ پیداوار کے اٹھوانے اور حفاظت کرنے کی ذمہ داری دونوں میں سے ہر ایک پر ہوگی، کیونکہ جب پیداوار تقسیم ہوگئی تو عقد مزارعت بھی ختم ہوگیا، لہٰذا اس کے بعد کسی بھی عمل کا خرچ خاص اس شخص کے ذمہ ہوگا جس کا وہ کام ہے، اس کی وضاحت حنفیہ نے کی ہے (۲)۔

ح: حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جس چیز پر عقد مزارعت کرنا جائز ہے اس پر اضافہ کرنا بھی درست ہے اور جس چیز پر عقد مزارعت کرنا جائز نہیں، اس پر اضافہ کرنا بھی درست نہیں، اور جہاں تک کم کرنے کا تعلق ہے تو وہ ہر دو صورت میں جائز ہے (۳)۔

اسی بنا پر اضافہ اور کمی کی دو صورتیں ہیں:

یا تو یہ مزارع کی طرف سے ہوگا یا صاحب زمین کی طرف سے، پھر یا تو یہ کھیتی کی کٹائی کے بعد ہوگا یا کھیتی کی کٹائی سے پہلے۔

پھر ہر صورت دو حال سے خالی نہیں، یا تو بیج مزارع کی طرف سے ہوگا یا مالک زمین کی طرف سے۔

اگر کمی یا زیادتی کا معاملہ کھیتی کی کٹائی کے بعد پیش آیا ہے اور بیج

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۱، المبسوط ۲۳/ ۳۹، منتہی الإرادات ۱/ ۳۷۴، کشاف القناع ۳/ ۵۴۰۔

(۲) المبسوط ۲۳/ ۳۳، منتہی الارادات ۱/ ۳۷۴، کشاف القناع ۳/ ۵۴۱۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۲، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۱۸۶، حاشیہ شامی ۶/ ۲۸۱، ہدایہ مع تکملۃ فتح القدیر ۹/ ۴۷۷، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۰، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۱۸۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۲، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۱۸۴، المبسوط ۲۳/ ۴۳، ۴۴، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۷۔

مزارع کی طرف سے ہے، تو زیادتی مزارع کی طرف سے جائز نہیں، اس صورت میں پیداوار اسی معاہدے کے مطابق تقسیم ہوگی جس پر عقد مزارعت کے وقت دونوں کے درمیان اتفاق ہو چکا ہے۔

اور اگر یہ اضافہ مالک زمین کی طرف سے، مزارع کے لئے ہے اور مزارع اس اضافہ پر راضی ہے تو یہ اضافہ جائز ہے، وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں مزارع نے، مالک زمین کو دی جانے والی اجرت میں ایسے وقت اضافہ کیا، جب مزارعت کا عمل ختم ہو چکا ہے، کیونکہ معقود علیہ یعنی منفعت وصول کی جا چکی ہے، اور یہ صورت جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اگر وہ دونوں کھیتی کی کٹائی کے بعد مزارعت کا معاملہ کرتے تو یہ جائز نہ ہوتا، اسی طرح جب کھیتی کی کٹائی کے بعد مقررہ حصے میں اضافہ کر رہے ہیں تو یہ بھی جائز نہ ہوگا، اور جہاں تک دوسری صورت کا تعلق ہے تو اس میں مالک زمین نے اپنے لئے قابل وصول اجرت میں کمی کی ہے اور اجرت میں کمی کرنے کے لئے معقود علیہ کی بقاء لازمی نہیں۔

مذکورہ مسئلہ اس وقت ہے جب بیج عامل کی طرف سے ہو، اگر بیج مالک زمین کی طرف سے ہے، اور مالک زمین نے مزارع کے لئے اس کے حصے میں اضافہ کیا ہے تو یہ اضافہ جائز نہیں، لیکن اگر مزارع نے صاحب زمین کے حصے میں اضافہ کیا تو یہ اضافہ جائز ہے مذکورہ سبب کی بنا پر۔

مذکورہ صورت اس وقت ہے جب دونوں میں سے کسی کی طرف سے بھی کیا جانے والا اضافہ کھیتی کی کٹائی کے بعد پیش آیا ہو۔

اگر یہ اضافہ کھیتی کی کٹائی سے پہلے کیا گیا تو چاہے کسی کی طرف سے کیا جائے جائز ہے، کیونکہ کٹائی سے قبل جب نئے سرے سے عقد مزارعت کرنے کی گنجائش ہے تو اس پر اضافہ کرنے کی بھی گنجائش ہے، جب کہ کٹائی کے بعد کا معاملہ اس سے مختلف ہے، کٹائی کے بعد عقد مزارعت یعنی بٹائی پر معاملہ کرنے کی گنجائش نہیں، لہٰذا اس پر زیادتی کی بھی گنجائش نہیں۔

رہ گئی بات کمی کرنے کی تو یہ دونوں صورتوں میں جائز ہے، یعنی کٹائی سے پہلے اور کٹائی کے بعد بھی۔

ط: اگر زمین میں پیداوار نہ ہو سکے تو دونوں میں سے کوئی دوسرے کے اوپر کسی چیز کا حق دار نہیں ہوگا، نہ عامل کو عمل کی اجرت ملے گی، نہ زمین کے مالک کو زمین کی اجرت، خواہ بیج عامل کی طرف سے ہو یا زمین کے مالک کی جانب سے، کیونکہ عقد مزارعت دو حال سے خالی نہیں، یا تو اجارہ ہے یا پھر شرکت، اگر اجارہ ہے تو صحیح عقد اجارہ میں ''طے شدہ مال'' واجب ہوتا ہے اور وہ یہاں معدوم ہے، لہٰذا کسی اور چیز کا استحقاق نہیں ہوگا، اور اگر شرکت ہے تو شرکت صرف پیداوار میں ہے، کسی اور چیز میں نہیں، اور مذکورہ صورت میں پیداوار نہیں ہوئی ہے، لہٰذا اس کے علاوہ کسی اور چیز کا استحقاق نہیں ہوگا، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے (۱)۔

دوم: مزارعت فاسدہ پر مرتب ہونے والے آثار واحکام:

۳۶- جب عقد مزارعت، صحت کی شرطوں میں سے کسی شرط کے فوت ہونے کے سبب فاسد ہو جائے تو اس پر درج ذیل آثار مرتب ہوتے ہیں:

الف: مزارعت کا کوئی کام مزارع پر لازم نہیں ہوگا، کیونکہ کام کا لزوم عقد صحیح سے ہوتا ہے حالانکہ یہاں مذکورہ صورت میں عقد فاسد ہو چکا ہے، لہٰذا مزارع سے کسی ایسے کام کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا جو عقد صحیح پر مرتب ہوتا ہو۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۱۸۲/۶، تکملۃ البحرالرائق ۱۸۴/۸، ہدایہ مع شروحہا ۴۷۰/۹۔

ب: حنفیہ اور حنابلہ کا کہنا ہے کہ عقد فاسد میں بیج کا مالک پوری پیداوار کا مستحق ہوگا، خواہ وہ مزارع ہو یا زمین کا مالک[1] اور اس کے ذمے اپنے شریک کے لئے اجرت لازم ہوگی۔

حنفیہ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ صاحب بیج کے لئے پوری پیداوار کا استحقاق درحقیقت اس وجہ سے ہے کہ وہ پیداوار اس کے مملوکہ بیج کے نشوونما کا نتیجہ ہے، یہ استحقاق، شرط یعنی عقد مزارعت کی وجہ سے نہیں ہے، کیونکہ ملکیت کے سبب یہاں شرط سے استغناء ہے، جب کہ پیداوار میں سے اجرت کا استحقاق، شرط یعنی عقد مزارعت کی وجہ سے ہوتا ہے اور جب عقد صحیح نہیں ہوا تو اب اس کا مستحق وہی ہوگا جو بیج کا مالک ہے اور اس کے ذمے اس میں سے کچھ صدقہ کرنا بھی لازم نہیں ہوگا، کیونکہ وہ پیداوار اس کے اپنے مملوکہ بیج کے نشوونما کا نتیجہ ہے۔

اور اگر بیج مالک زمین کی طرف سے ہو تو وہ پوری پیداوار لے لے گا اور اس کے ذمے عامل (بٹائی دار) کے لئے اس کے عمل کے بقدر اجرت لازم ہوگی، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے[2]۔

حنفیہ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ عامل، مالک زمین کے لئے ایک اجیر کے درجے میں ہے، لہٰذا جب اجارہ فاسد ہوگیا تو مالک زمین کے ذمے عامل کے لئے اس کے عمل کے عوض اجرت مثل ہوگی۔

اور اگر بیج عامل کی طرف سے ہو تو وہ بھی پوری پیداوار کا مستحق ہوگا اور اس کے ذمے مالک زمین کے لئے اس کی زمین کے لحاظ سے اجرت مثل ہوگی، اس پر بھی تمام فقہاء کا اتفاق ہے[3]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۲، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۲۲۹، المقنع ۲/ ۱۹۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۲، المبسوط ۲۳/ ۱۶، الخرشی ۶/ ۶۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۴۷، حاشیۃ البجیرمی ۳/ ۱۶۳، المغنی ۵/ ۴۲۵، ۴۲۶، منتہی الإرادات ۱/ ۴۷۵، المقنع ۲/ ۱۹۳۔

(۳) سابقہ مراجع۔

حنفیہ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ عامل نے ایک طرح سے زمین اجرت پر لی ہے، لہٰذا جب اجارہ فاسد ہوگیا تو عامل کے ذمے مالک زمین کے واسطے اس کی زمین کی اجرت مثل لازم ہوگی۔

عقد فاسد کی جن صورتوں میں، بیج کا مالک پیدوار کا مستحق ہوتا ہے وہ پیداوار اس کے لئے حلال (طیب) ہے یا نہیں؟ اس میں تفصیل ہے:

اگر بیج مالک زمین کی طرف سے ہو اور وہ پوری پیداوار لے کر عامل کو اس کے عمل کے بقدر اجرت مثل ادا کردے تو پوری پیداوار اس کے لئے حلال (طیب) ہے؛ کیونکہ یہ پیداوار، اس کے مملوکہ بیج سے اس کی مملوکہ زمین میں ہوئی ہے، لہٰذا وہ حلال (طیب) ہے، اس کی صراحت حنفیہ نے کی ہے[1]۔

اور اگر بیج عامل کی طرف سے ہو اور وہ پوری پیداوار لے کر صاحب زمین کو اس کی زمین کی اجرت مثل ادا کردے، تو پوری پیداوار اس کے لئے حلال ودرست نہیں ہے، اس میں سے وہ اتنے ہی کا حقدار ہے جتنے سے وہ اپنے بیج کی تلافی کرلے اور زمین کی اجرت مثل ادا کرسکے، اتنا ہی حصہ اس کے لئے درست ہے، کیونکہ وہ حصہ اس کے لئے بالعوض محفوظ ہے، بقیہ پیداوار کا صدقہ کرنا لازم ہے، کیونکہ یہ پیداوار اگرچہ اس کے اپنے بیج سے ہوئی ہے مگر دوسرے کی زمین میں عقد فاسد سے ہوئی ہے، لہٰذا اس میں خبث یعنی عدم جواز کا شبہ راسخ ہوگیا اور جو چیز اس قسم کی ہو اس کا راستہ صرف صدقہ ہے، اس کی وضاحت حنفیہ نے کی ہے[2]۔

ج: فاسد عقد مزارعت میں، زمین کی اجرت مثل اس وقت تک واجب نہیں ہوتی جب تک کہ زمین کا حقیقی استعمال نہ پایا جائے،

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۲، المبسوط ۲۳/ ۲۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۲، الہدایۃ مع تکملہ فتح القدیر ۹/ ۴۷۲، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۲۳۹۔

کیونکہ عقد مزارعت عقد اجارہ ہے اور اجارہ فاسدہ میں اجرت اس وقت واجب ہوتی ہے جب اجرت پر لی ہوئی چیز حقیقی طور پر استعمال کی جائے، محض تخلیہ سے اجرت واجب نہیں ہوتی کیونکہ اجارہ فاسدہ میں حقیقی تخلیہ بھی معدوم ہے اس لئے کہ تخلیہ نام ہے حقیقی وشرعی طور پر رکاوٹوں کو دور کردینے اور انتفاع پر قدرت دے دینے کا، اور یہ چیز نہیں پائی گئی، برخلاف اجارۂ صحیحہ کے کہ اس میں محض تخلیہ سے اجرت واجب ہوجاتی ہے، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے [۱]۔

د: فاسد عقد مزارعت میں اگر مزارع زمین استعمال کرلے تو اس پر زمین کی اجرت مثل واجب ہوجائے گی، اگرچہ اس میں پیداوار بالکل نہ ہوسکے، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے [۲]۔

ھ: فاسد عقد مزارعت میں اجرت مثل اتنی واجب ہوگی جو مسمّٰی (مقررہ حصے) سے زائد نہ ہو، یہ امام ابو یوسف کا مسلک ہے، امام محمد کے نزدیک اجرت مثل واجب ہوگی، چاہے اس کی مقدار جتنی بھی ہو، یہ حکم اس وقت ہے جب مزارع اور مالک زمین کا حصہ عقد مزارعت کے وقت ہی مقرر ہو، لیکن اگر عقد کے وقت حصہ مقرر نہ ہو تو امام ابو یوسف اور امام محمد دونوں کے نزدیک اجرت مثل واجب ہوگی چاہے اس کی جو بھی مقدار ہو [۳]۔

اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر مزارعت فاسد ہوجائے اس طور پر کہ صحتِ مزارعت کی شرطوں میں سے کوئی شرط مفقود ہوجائے تو وہ مزارعت، عمل سے پہلے ہی فسخ ہوجاتی ہے، لہٰذا اگر وہ عمل کے بعد فوت ہو اور مزارع اور مالک زمین دونوں عمل میں شریک ہوں تو پیداوار دونوں کے درمیان عمل کے بقدر تقسیم ہوگی کیونکہ پیداوار عمل کا نتیجہ ہے، اور عمل کے سوا دوسری چیزوں میں ایک دوسرے سے تبادلہ کریں گے، مثال کے طور پر ایک کی طرف سے زمین ہو اور دوسرے کی طرف سے بیج، تو بیج والا زمین والے سے اپنے بیج کا آدھا حصہ وصول کرے گا اور زمین والا بیج والے سے اپنی نصف زمین کی اجرت مثل وصول کرے گا۔

اور اگر مزارعت فاسد ہو اور عمل میں وہ دونوں شریک نہ ہوں بلکہ عامل ان میں سے کوئی ایک ہو تو مکمل پیداوار عامل کی ہوگی، کیونکہ یہ پیداوار عامل کے عمل سے ہوئی ہے اور عامل پر زمین والے کے لئے زمین کی اجرت، ہل بیل والے کے لئے ہل بیل کی اجرت لازم ہوگی، نیز عامل اگر خود مالک زمین ہے تو بیج والے کے لئے اس پر اتنا بیج لازم ہوگا جتنا اس نے دیا ہے، البتہ عامل کو پوری پیداوار اس صورت میں ملے گی جب کہ اس کی طرف سے عمل کے ساتھ، بیج ہو اور زمین دوسرے کی طرف سے ہو یا زمین ہو اور بیج دوسرے کی طرف سے ہو، اگر عامل کی طرف سے عمل کے ساتھ زمین، بیج یا ہل بیل میں سے کوئی چیز نہیں پائی گئی تو اس کے لئے پیداوار نہیں ہوگی بلکہ صرف اس کے عمل کی اجرت مثل ہوگی، کیونکہ وہ اجیر ہے، اور اگر زمین اور بیج میں دونوں شریک ہوں اور عمل کسی ایک کی طرف سے ہو تو پوری پیداوار عامل کے لئے ہوگی، اور اگر زمین اور بیج میں دونوں شریک ہوں اور عمل ومحنت کسی ایک کا ہو تو کھیت کی پوری پیداوار محنت کرنے والے کی ہوگی خواہ بیج زمین والا دے یا کوئی دوسرا دے، اور اگر محنت کرنے والا پورا بیج دے تو اس محنت کرنے والے پر لازم ہے کہ وہ اپنے شریک کی زمین کی اجرت اس شریک کو دے اور اگر اس محنت کرنے والے کے شریک نے بیج دی ہے تو اس محنت کرنے والے پر لازم ہے کہ اس شریک کو اس کے بیج کے مطابق عوض دے۔

عدوی نے کہا: مزارعت فاسدہ جب عمل کے بعد ختم ہو تو صاحبِ جواہر نے اس بارے میں چھ اقوال بیان کئے ہیں: ان میں

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۳۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۳، الہدایۃ مع تکملہ فتح القدیر ۹/ ۴۷۔

سے راجح قول یہ ہے کہ پیداوار اس شریک کے لئے ہوگی جس کی طرف سے تین بنیادی چیزوں یعنی بیج، زمین اور عمل میں سے دو چیزیں ہوں، اور اگر شرکاء تین ہوں اور ان میں سے ہر ایک کی طرف سے دو چیزیں ہوں یا ہر ایک کی طرف سے ایک ایک چیز ہوتو پیداوار تین تہائی میں تقسیم ہوگی اور ہر شریک کے لئے ایک تہائی ہوگی اور اگر ایک شریک کی طرف سے دو چیزیں ہوں اور بقیہ دو شرکاء کی طرف سے کچھ بھی نہ ہوتو پوری پیداوار اس ایک شریک کے لئے ہوگی اور بقیہ دو شرکاء کو کچھ نہیں ملے گا، یہ ابن القاسم کا مذہب ہے اور امام محمد نے اس کو پسند کیا ہے، اور ہمارے شیخ عبداللہ نے اپنے شیخ ابن عبدالباقی سے نقل کیا ہے کہ یہی قول مفتی بہ ہے اور یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب تین شرکاء میں سے دو کی طرف سے دو چیزیں ہوں اور ایک کی طرف سے کچھ نہ ہوتو پوری پیداوار انہی دونوں شریک کی ہوگی، اور تیسرے کے لئے کچھ نہ ہوگا، اس طرح کل چار شکلیں ہوگئیں، جن میں سے تین پر نظر ڈالنا ابھی باقی ہے:

پہلی شکل: تین شرکاء میں سے ایک کی طرف سے تین چیزیں (بیج، زمین اور عمل) ہوں اور باقی دو میں سے ہر ایک کی طرف سے دو چیزیں۔

دوسری شکل: دو شریک میں سے ہر ایک کی طرف سے تین چیزیں ہوں اور تیسرے کی طرف سے دو چیزیں۔

تیسری شکل: ایک کی طرف سے تین چیزیں، دوسرے کی طرف سے دو چیزیں اور تیسرے کی طرف سے ایک چیز ہو، اور ظاہر یہ ہے کہ جس کی طرف سے دو چیزیں ہوں وہ اس کے مساوی ہے جس کی طرف سے تین چیزیں ہوں، کیونکہ جس کی طرف سے تین چیزیں ہیں اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ اس کی طرف سے دو چیزیں ہیں[1]۔

(۱) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۶/ ۶۷، ۶۸۔

مزارعت فاسدہ کے سلسلے میں شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر زمین میں صرف مزارعت کا معاملہ کیا گیا تو اس کی پیداوار زمین کے مالک کی ہوگی، اس لئے کہ وہ پیداوار اس کی مملوکہ زمین میں پیدا ہوئی ہے، اور عامل کے لئے اس کے عمل، جانور اور آلات زراعت کی اجرت مثل ہوگی جس کی ادائیگی مالک زمین پر لازم ہوگی، بشرطیکہ یہ سب کچھ عامل کی طرف سے ہو اور پیداوار صحیح سالم رہی ہو، اس لئے کہ عقد مزارعت باطل ہو چکا ہے اور عامل کے عمل کو مفت میں ضائع کرنا ممکن نہیں، البتہ اگر پیداوار صحیح سالم نہیں رہی تو عامل کو کچھ نہیں ملے گا کیونکہ مالک زمین کو کچھ حاصل نہیں ہوا[1]۔

حنابلہ نے حنفیہ کے ساتھ متفق علیہ حکم کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ غلہ، بیج والے کا ہوگا، کیونکہ یہ درحقیقت اسی کا مال ہے جو درخت کی شاخوں کی طرح بڑھتا رہا اور ایک حالت سے دوسری حالت میں بدلتا رہا، اور پیداوار لینے والے پر اجرت مثل لازم ہوگی اس کی علت حنابلہ نے یوں بیان کی ہے کہ دوسرا شریک، عقد مزارعت میں اس لئے شامل ہوا کہ وہ مقررہ حصہ لے سکے، لیکن جب وہ حصہ فوت ہوگیا تو اس کے بدل (اجرت مثل) کا مستحق ہوگا، لہذا مذہب کا حکم یہ ہے کہ اگر بیج عامل کی طرف سے ہے تو پیداوار عامل کی ہوگی اور مالکِ زمین کے لئے زمین کی اجرت مثل ہوگی، اور اگر بیج مالک زمین کی طرف سے ہے تو پیداوار مالک زمین کی ہوگی اور اس پر عامل کے لئے اجرت مثل لازم ہوگی، اور اگر کسی نے مالک زمین کو بیج دیا تاکہ وہ اسے اپنی زمین میں بوئے اور جو پیداوار ہو وہ بیج والے اور مالک زمین کے درمیان تقسیم ہو تو یہ عقد فاسد ہے، کیونکہ بیج نہ مالک زمین کا ہے اور نہ ہی عامل کا، لہذا پوری پیداوار بیج والے شخص کی ہوگی اور اس پر زمین اور عمل کی اجرت مثل لازم ہوگی اور ایک دوسرا قول یہ

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۴۷۔

ہے کہ یہ عقد صحیح ہے [۱]۔

عقد مزارعت میں ضمان:

۳۷- صاحب زمین کے حصے کی پیداوار کے حق میں مزارع امین ہوتا ہے، خواہ مزارعت صحیح ہو یا فاسد، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے [۲]۔

اور جب مزارع امین ہے تو صاحب زمین کے حصے کی پیداوار اگر مزارع کے پاس سے ہلاک ہوجائے تو دو حال سے خالی نہیں: اگر مزارع کی زیادتی یا کوتاہی کے بغیر ہلاک ہوئی ہے تو مزارع ضامن نہیں ہوگا جیسا کہ امانت کے تمام معاملات کا حکم ہے اور اگر مزارع کی زیادتی یا کوتاہی سے ہلاک ہوئی ہے تو مزارع ضامن ہوگا۔

اگر مزارع نے زمین کی سینچائی میں کوتاہی کی، یہاں تک کہ فصل سوکھ کر برباد ہوگئی تو مزارع ضامن ہوگا، بشرطیکہ عقد مزارعت صحیح ہو، کیونکہ صحیح عقد مزارعت میں مزارع پر عمل لازم ہوتا ہے اور زمین اس کے پاس امانت تھی، لہٰذا کوتاہی کرنے کی صورت میں وہ ضامن ہوگا اور اگر عقد مزارعت فاسد تھا تو مزارع ضامن نہیں ہوگا؛ اس لئے کہ فاسد عقد مزارعت میں مزارع پر عمل لازم نہیں ہوتا ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی کاشت کار جان بوجھ کر سینچائی چھوڑ دے یہاں تک کہ فصل سوکھ کر ختم ہوجائے تو کاشت کار ضامن ہوگا اور اس وقت کی کھڑی فصل کی قیمت کا ضامن ہوگا جس وقت اس نے سینچائی چھوڑی تھی اور اگر اس وقت کی کھڑی فصل کی کوئی قیمت نہ ہو تو فصل لگے ہوئے کھیت اور فصل نہ لگے ہوئے کھیت کی قیمت لگائی جائے گی اور دونوں کے درمیان قیمت کا جو فرق ہوگا، کاشت کار اس فرق کا ضامن ہوگا [۱]۔

اگر مالک زمین نے کاشت کار پر کٹائی کی شرط قرار دی اور کاشت کار نے غفلت برتی یہاں تک کہ کھیتی برباد ہوگئی تو کاشت کار ضامن ہوگا، البتہ اگر اس نے کٹائی میں اتنی تاخیر کی جتنی تاخیر کا معمول ہے اور کھیتی برباد ہوگئی تو کاشت کار ضامن نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر کاشت کار نے تاخیر کی یہاں تک کہ کھیتی جانور چر گئے تو کاشت کار ضامن ہوگا، یہ حکم اس وقت ہے جب کھیتی پک کر تیار نہ ہوئی ہو اور اگر تیار ہوچکی اور پھر جانور چر گئے تو کاشت کار پر ضمان نہیں، اس لئے کہ پکنے اور تیار ہوجانے کے بعد حفاظت کی ذمہ داری کاشت کار کی نہیں ہے، حنفیہ نے اس مسئلہ کی صراحت کی ہے [۲]۔

عقد مزارعت کے فسخ کے اسباب:

۳۸- عقد مزارعت چند اسباب سے فسخ ہوجاتا ہے، عذر اضطراری سے، صراحۃً فسخ کرنے سے، دلالۃً فسخ کرنے سے، مدت مزارعت ختم ہوجانے سے، عاقدین میں سے کسی ایک کے مرجانے سے اور زمین پر کسی اور کی ملکیت ثابت ہوجانے سے۔

ان سب کی تفصیل ذیل میں آرہی ہے:

اول: ایسا عذر اضطراری جو عقد مزارعت کو برقرار رکھنے سے مانع ہو:

اس قسم کے عذر اضطراری کی دو صورتیں ہیں: یا تو مالک زمین کو پیش آئے یا مزارع کو۔

(۱) المقنع ۲/ ۱۹۳۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۸۳، المبسوط ۲۳/ ۱۲۷، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۲۶۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۳ نقلاً عن السراجیہ۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۸۲، ۲۸۳، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۲۶۷۔

الف- مالک زمین کو پیش آنے والا عذر:

۳۹- مالک زمین کو پیش آنے والا عذر یہ ہے کہ اس پر بھاری دین آجائے جس کی ادائیگی اس کے لئے زمین کی قیمت کے ذریعہ ہی ممکن ہو، اگر اس طرح کا دین مالک زمین پر آجائے تو دین کی ادائیگی کی خاطر زمین بیچ دی جائے گی اور عقد مزارعت فسخ کر دیا جائے گا، بشرطیکہ عقد مزارعت فسخ کرنا ممکن ہو، اور یہ اس وقت ممکن ہے جب کہ زمین میں کھیتی شروع کرنے سے قبل عقد فسخ کیا جائے یا کھیتی شروع کرنے کے اتنے دنوں کے بعد کہ فصل کٹنے کے لائق ہوجائے، وجہ یہ ہے کہ موجودہ صورت میں مالک زمین کے لئے عقد مزارعت کو باقی رکھنے میں زبردست ضرر ہے جس کا تحمل اس پر لازم نہیں، لہٰذا اس کے دین کی ادائیگی کی خاطر قاضی زمین فروخت کردے گا، اس کے بعد عقد مزارعت فسخ کردے گا، محض عذر کی وجہ سے خود بخود عقد مزارعت فسخ نہیں ہوگا۔

البتہ اگر عقد مزارعت فسخ کرنا ممکن نہ ہو، اس بنا پر کہ کھیتی ابھی پودے کی شکل میں ہو، پک کر تیار نہ ہوئی ہو تو زمین، دین کی وجہ سے بیچی نہیں جائے گی اور نہ ہی کھیتی کے پکنے تک عقد فسخ کیا جائے گا[۱]، کیونکہ موجودہ حالت میں زمین بیچنے کی صورت میں مزارع کا حق فوت کرنا لازم آتا ہے اور کٹائی کے وقت تک انتظار کی صورت میں صاحب دین کا حق مؤخر کرنا لازم آرہا ہے اور اس میں دونوں طرف کی رعایت ہے، لہٰذا یہی حل زیادہ مناسب ہے۔

پس مالک زمین اگر دین کی وجہ سے قید کردیا گیا ہے تو کھیتی کے پکنے تک اسے قید سے رہا رکھا جائے گا، اس لئے کہ قید ظلم کی سزا ہے اور ظلم، بلاوجہ دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرنا ہے جب کہ مذکورہ صورت میں وہ شخص، کھیتی کے پکنے تک مماطل (ٹال مٹول کرنے والا) نہیں ہے، کیونکہ شرعی طور پر اسے زمین کی فروخت سے روک دیا گیا ہے، اور جسے روک دیا جائے وہ معذور ہوتا ہے، لہٰذا وہ بھی معذور ہے، پس جب کھیتی پک کر تیار ہوجائے تو دوبارہ قید کردیا جائے گا تاکہ وہ اپنی زمین فروخت کرکے، خود اپنا دین ادا کردے اور اگر وہ ایسا نہیں کرتا ہے تو قاضی اس کی زمین بیچ کر دین ادا کردے گا[۱]۔

ب- مزارع کو پیش آنے والا عذر:

۴۰- مزارع کو پیش آنے والا عذر اضطراری کئی طرح کا ہوسکتا ہے، مثلاً شدید بیماری کہ جس کی وجہ سے وہ عمل مزارعت سے معذور ہوجائے، یا طویل سفر کہ کبھی مزارع کو اس کی ضرورت پڑسکتی ہے یا کھیتی باڑی چھوڑ کر کسی اور پیشے کا انتخاب کہ بعض پیشے زندگی کے گذارن کے لئے کافی نہیں ہوتے، جس کی وجہ سے مزارع دوسرا پیشہ اختیار کرنے پر مجبور ہوتا ہے، اس مسئلے کی وضاحت حنفیہ نے کی ہے[۲]۔

دوم: صراحۃً یا دلالۃً عقد مزارعت کو فسخ کرنا:

۴۱- عقد مزارعت صریح الفاظ سے فسخ ہوجاتا ہے مثلاً لفظ ''فسخ'' یا لفظ ''اقالہ''؛ کیونکہ عقد مزارعت میں ''اجارہ'' اور ''شرکت'' دو طرح کے عقد شامل ہوتے ہیں، جن میں سے ہر ایک صریح لفظ ''فسخ'' اور لفظ ''اقالہ'' کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۳، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۸۰، ہدایہ مع التکملہ ۹/ ۴۷۴، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۶۰۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۴، تبیین الحقائق ۵/ ۲۸۲، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۱۸۵، المبسوط ۲۳/ ۴۴، ۴۵، الہدایۃ مع التکملہ ۹/ ۴۷۵، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۶۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۴، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۸۰، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۶۰۔

اور دلالۃً عقد مزارعت کے فسخ کی صورت یہ ہے کہ بیج والا، عقد مزارعت جاری رکھنے سے اعراض کرلے، کیونکہ زمین میں بویائی سے قبل اس پر عقد مزارعت لازم نہیں ہے، لہٰذا یہ ایسا ہوگیا جیسے اس نے بلاعذر عقد مزارعت جاری رکھنے سے اعراض کرلیا، اور یہ اس کی طرف سے دلالۃً فسخ ہے، حنفیہ نے اس کی وضاحت کی ہے (۱)۔

سوم: مدت کا اختتام:

۴۲- جب عقد مزارعت کی مقررہ مدت ختم ہوجائے تو عقد فسخ ہوجاتا ہے، کیونکہ جب مدت ختم ہوگئی تو عقد پورا ہوگیا، جو فسخ ہونے کے معنی میں ہے، اس کی وضاحت حنفیہ نے کی ہے (۲)۔

چہارم: عاقدین میں سے کسی ایک کی موت:

۴۳- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے عقد مزارعت فسخ ہوجاتا ہے، چاہے مرنے والا مالک زمین ہو یا مزارع، اور چاہے موت زمین کی بویائی سے قبل ہوئی ہو یا بعد میں، اسی طرح کھیتی پودے کی شکل میں ہو یا پک کر تیار ہوگئی ہو (۳)۔

وجہ یہ ہے کہ عقد کا فائدہ خاص عاقد کے لئے ہے، اس کے وارث کے لئے نہیں، کیونکہ اس نے اپنی ذاتی نفع کے لئے عقد کیا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جو خاص اپنی ذات کے لئے کوئی عقد کرے، اس کے تصرف کا حکم اسی کے لئے ہے، دوسرے کے لئے نہیں، ہاں اگر کوئی ضرورت پیش آجائے تو اس کے تصرف کا حکم دوسرے کے لئے بھی ہوسکتا ہے۔

حنابلہ کا مذہب بھی یہی ہے، البتہ انھوں نے یہ بھی کہا کہ اگر مرنے والا مزارع ہے اور کھیتی پک کر تیار ہوچکی ہے تو مزارع کے ورثہ پر عمل مزارعت جاری رکھنا لازم ہے، مگر ان کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، یہ مسئلہ اس وقت ہے جب عقد مزارعت میں خود مزارع مقصود نہ ہو، اگر مزارع مقصود ہے تو ورثہ پر عمل مزارعت جاری رکھنا لازم نہیں (۱)۔

پنجم: مزارعت کی زمین کا کوئی مستحق نکل آئے:

۴۴- مزارعت کی زمین پر کاشت سے پہلے اگر کوئی مستحق نکل آئے تو وہ مستحق زمین لے لے گا اور عقد مزارعت فسخ ہوجائے گا، اور جس نے عامل کو زمین کھیتی کے لئے دیا ہے، اس پر عامل کے لئے کچھ بھی لازم نہ ہوگا، اگرچہ عامل نے کھیتی کے ابتدائی کچھ کام کرلیے ہوں مثلاً زمین جوتنا، اس کو برابر کرنا اور کھاد ڈالنا وغیرہ۔

اور اگر کاشت کے بعد اور کٹائی سے قبل کوئی مستحق نکل آئے تو وہ مستحق زمین لے لے گا اور عاقدین سے کہے گا کہ وہ اگی ہوئی فصل اکھاڑ لیں، اور مزارع کو اختیار ہوگا کہ وہ بحالت موجودہ اگی ہوئی فصل کا آدھا حصہ لے لے اور دوسرا آدھا حصہ اس شخص کے لئے ہو جس نے اسے زمین مزارعت پر دیا ہے یا پھر زمین دینے والے سے اگی ہوئی پیداوار کی آدھی قیمت بطور تاوان وصول کرے اور پوری پیداوار زمین دینے والے کے لئے چھوڑ دے۔

اور مستحق زمین کے نقصان کا ضامن خاص طور پر مزارع کو بنائے گا پھر مزارع وہ نقصان اس سے وصول کرے گا جس نے اس

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۴، المبسوط ۲۳/ ۲۵، ۲۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۴، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۸۰، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۲۶۰۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۴، تبیین الحقائق ۵/ ۲۸۲، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۱۸۵، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۸۰، المبسوط ۲۳/ ۴۵، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۲۶۰، الہدایہ مع التکملہ ۹/ ۴۷۳۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۵۳۸، ۵۳۹، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۴۵۔

کو زمین دیا تھا، یہ امام ابو یوسف کا دوسرا قول ہے اور امام ابو یوسف کا پہلا قول جو امام محمد کا بھی قول ہے، یہ ہے کہ مستحق زمین کے نقصان کا ضامن چاہے تو زمین دینے والے کو بنائے اور چاہے تو مزارع کو بنائے، اگر وہ مزارع کو بنائے تو وہ مزارع، زمین دینے والے سے نقصان وصول کرے گا؛ کیونکہ اسی نے اسے دھوکہ دیا ہے، لہٰذا ضمان اسی پر ہوگا[1]۔

فسخ پر مرتب ہونے والے آثار واحکام:

عقد مزارعت، زمین میں کاشت سے قبل فسخ ہوگا یا کاشت کے بعد۔

الف- کاشت سے قبل فسخ:

۴۵- اگر زمین میں کاشت سے قبل عقد مزارعت فسخ ہو تو عامل کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا، چاہے فسخ کا سبب کچھ بھی ہو، چاہے فسخ صریح لفظوں میں ہو یا دلالۃً ہو، اور چاہے مدتِ عقد گزر جانے کی وجہ ہو یا عاقدین میں سے کسی ایک کے مرجانے سے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ فسخ کا اثر مستقبل میں ظاہر ہوتا ہے اس طور پر کہ عقد کا حکم نہیں پایا جاتا، ماضی میں ظاہر نہیں ہوتا، لہٰذا یہ واضح نہیں ہوتا کہ عقد صحیح نہیں ہوا، اور صحیح عقد میں مقررہ حصہ واجب ہوتا ہے جو پیداوار کی ایک مقدار ہوتی ہے اور مذکورہ صورت میں کوئی چیز نہیں پائی گئی، لہٰذا عامل کے لئے کچھ بھی واجب نہیں ہوگا۔

اور ایک قول یہ ہے کہ عامل کے لئے کچھ واجب نہ ہونے کا حکم قضاءً ہے جہاں تک دیانت کا تعلق ہے تو صاحبِ زمین پر عامل کو اس صورت میں راضی کرنا لازم ہے جبکہ صاحب زمین کاشت سے قبل عقد کو جاری رکھنے سے پھر جائے اور اس کے لئے ایسا کرنا شرعاً حلال نہیں ہے کیونکہ یہ دھوکہ دینے کی طرح ہے اور دھوکہ دینا حرام ہے[1]۔

ب- کاشت کے بعد فسخ:

اگر زمین میں کاشت کے بعد فسخ ہو تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو فسخ فصل کے پکنے کے بعد ہوگا یا کھیتی کے پکنے سے پہلے:

پہلی حالت: فصل پکنے کے بعد فسخ:

۴۶- اگر فصل کے پکنے اور کٹائی کی حد کو پہنچنے کے بعد عقد فسخ ہو، تو پیداوار، صاحب زمین اور مزارع کے درمیان اسی تناسب سے تقسیم ہوگی، جس پر عقد کے وقت اتفاق ہو چکا ہے[2]۔

دوسری حالت: فصل پکنے سے پہلے فسخ:

۴۷- اور اگر فصل کے پکنے سے پہلے عقد فسخ ہو اور کھیتی ابھی کچے پودے کی شکل میں ہو تو وہ کھیتی دونوں کے درمیان طے شدہ تناسب کے مطابق تقسیم ہوگی، جیسا کہ پہلی حالت میں ہوا، اور یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ فسخ صراحۃً یا دلالۃً ہوا ہو، یا مدت کے ختم ہونے سے ہوا ہو، کیونکہ کھیتی ان دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہے اور آئندہ کٹائی کے وقت تک عمل ان دونوں پر لازم ہے اور مزارع پر صاحب زمین کے لئے نصف زمین کی اجرت مثل لازم ہے۔

دونوں کے درمیان پیداوار تقسیم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عقد کے

---

(۱) المبسوط ۲۳/ ۵۴، ۵۵۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۴، ۱۸۵، تبیین الحقائق ۵/ ۲۸۳، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۱۸۵، المبسوط ۲۳/ ۴۷، الہدایۃ مع التکملہ ۹/ ۴۷۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۴، ۱۸۵، المبسوط ۲۳/ ۴۷، ۴۸۔

فسخ ہونے کا اثر مستقبل میں ظاہر ہوتا ہے، ماضی میں نہیں، لہٰذا فسخ ہونے سے قبل ماضی میں پیداوار ان دونوں کے درمیان مشترک طور پر باقی رہی اور آئندہ کٹائی کے وقت تک ان دونوں پر عمل لازم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ عمل مالِ مشترک میں عمل ہے جو دونوں میں سے کسی ایک پر بطور خاص لازم نہیں، لہٰذا دونوں پر ساتھ ساتھ لازم ہوگا۔

رہ گئی یہ بات کہ مزارع پر نصف زمین کی اجرت مثل کیوں واجب ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عقد فسخ ہو چکا ہے اور لگی ہوئی کھیتی کو اکھاڑنے میں مزارع کا ضرر ہے اور بلا اجرت چھوڑ دینے میں صاحب زمین کا نقصان، لہٰذا دونوں طرف کی رعایت کرتے ہوئے نصف اجرت مثل کے عوض کھیتی زمین میں چھوڑ دی جائے گی۔

اور اگر دونوں میں سے کسی نے دوسرے کی اجازت اور قاضی کے حکم کے بغیر کھیتی پر خرچ کیا تو یہ خرچ تطوع (رضا کارانہ) ہوگا۔ اور اگر صاحب زمین کچی کھیتی ہی لینا چاہے تو اسے اس کا حق نہ ہوگا، کیونکہ اس میں مزارع کا نقصان ہے۔

اور اگر مزارع کچی کھیتی لینا چاہے تو صاحب زمین کو تین اختیارات ہوں گے۔

۱- کچی کھیتی اکھاڑ کر دونوں کے درمیان تقسیم کرنا۔

۲- مزارع کو اس کے حصے کی کھیتی کی قیمت دے دے اور کھیتی زمین میں لگی رہنے دے یہاں تک کہ وہ کٹنے کے لائق ہو جائے۔

۳- کھیتی پر اپنے مال میں سے خرچ کرے اور پھر مزارع کے حصہ کے بقدر مزارع سے وصول کر لے، اس میں دونوں کی رعایت ہے۔

ان سب کی صراحت حنفیہ نے کی ہے [۱]، اور یہ حکم اس وقت ہے جب فسخ صراحۃً ہو یا دلالۃً ہو یا مدت کے گزر جانے کے سبب ہو۔

عاقدین میں سے کسی ایک کی موت کا اثر:

اگر عاقدین میں سے کسی ایک کی موت کے سبب عقد فسخ ہو تو حنفیہ نے صاحب زمین اور مزارع کی موت کے حکم میں فرق کیا ہے [۱]۔

الف- صاحب زمین کی موت:

۴۸- اگر صاحب زمین مر جائے اور کھیتی تاہنوز کچی ہو، تو زمین فصل کی کٹائی کے وقت تک کے لئے مزارع کے قبضے میں چھوڑ دی جائے گی، کٹائی کے بعد پیداوار مزارع اور صاحب زمین کے ورثہ کے درمیان اسی شرط کے مطابق تقسیم ہوگی جو مزارع اور صاحب زمین کے درمیان طے ہوئی تھی۔

حنفیہ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ کٹائی کے وقت تک کھیتی کو چھوڑنے میں دونوں طرف کی رعایت ہے، جب کہ کچی کھیتی کے اکھاڑنے میں دونوں میں سے ایک یعنی مزارع کا نقصان ہے، اور عمل صرف مزارع پر لازم ہوگا، اس لئے کہ اسی سے ضرر کو دفع کرنے کے لئے عقد کو باقی رکھا گیا ہے [۲]۔

ب- مزارع کی موت:

۴۹- اور اگر مزارع مر جائے اور کھیتی کچی ہو تو مزارع کے ورثہ کو حق ہوگا کہ وہ اپنے مورث کے قائم مقام ہو کر اسی شرط کے مطابق عمل

---

(۱) المبسوط ۲۳/ ۴۷،۴۸، بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۴، ۱۸۵، الہدایۃ مع التکملۃ ۴۷۶/۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۴، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۸۴، المبسوط ۲۳/ ۴۵، ۴۶، ۴۹، الفتاوی الہندیۃ ۵/ ۲۵۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۴، الہدایۃ مع تکملۃ فتح القدیر ۹/ ۴۷۷۔

کریں جو شرط مزارع اور صاحب زمین کے درمیان طے پاچکی ہے خواہ صاحب زمین راضی ہو یا نہ ہو، کیونکہ کچی کھیتی اکھاڑنے میں ورثہ کا نقصان ہے اور کٹائی کے وقت تک کھیتی چھوڑ دینے میں صاحب زمین کا کوئی نقصان نہیں بلکہ کبھی اس کے چھوڑنے میں اس کا فائدہ بھی ہوسکتا ہے۔

اور جب کھیتی ورثہ کے قبضے میں چھوڑ دی جائے تو ان کو ان کے عمل کی کوئی اجرت نہیں ملے گی کیونکہ وہ حکمی طور پر اپنے مورث کے عقد کے سبب عمل کر رہے ہیں تو یہ ایسا ہوگیا گویا خود مورث عمل کر رہا ہے اور جب مورث عمل کرتا تو اس کا عمل بلا اجرت ہوتا، لہٰذا ان ورثہ کا عمل بھی بلا اجرت ہوگا۔

اور اگر ورثہ کچی کھیتی ہی اکھاڑنا چاہیں تو ان کو عمل پر مجبور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ عقد حقیقت میں فسخ ہوچکا ہے اور اگر تقدیری طور پر باقی ہے تو وہ ان کی رعایت میں ان کے اختیار کے ساتھ ہے، تاکہ ان کو فسخ کے سبب نقصان نہ اٹھانا پڑے۔

اور اگر ورثہ عمل سے انکار کردیں تو وہ کچی کھیتی مشترک طور پر ورثہ اور صاحب زمین کے درمیان شرط کے مطابق باقی رہے گی، اور صاحب زمین کو سابقہ تینوں اختیارات ہوں گے جو درج ذیل ہیں:

۱- پیداوار اپنے اور مزارع کے ورثہ کے درمیان طے شدہ حصوں کے مطابق تقسیم کرنا۔

۲- ورثہ کو کچی کھیتی میں سے طے شدہ ان کے حصے کے مطابق دینا۔

۳- کھیتی کے پکنے تک اس پر اپنے مال میں سے خرچ کرنا پھر مزارع کے ورثہ سے ان کے حصے کے بقدر رجوع کرنا، کیونکہ اس میں دونوں فریق کی رعایت ہے[۱]۔

حصوں کی شرط اور صاحب بیج کے بارے میں اختلاف:

۵۰- اگر صاحب زمین یا مزارع یا دونوں مرجائیں اور ان دونوں کے ورثہ کے درمیان اختلاف ہوجائے یا ان دو میں سے جو زندہ ہو اس کے اور دوسرے کے ورثہ کے درمیان اختلاف ہوجائے اور یہ اختلاف حصوں کی شرط کے بارے میں ہو تو صاحب بیج کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا اگر وہ زندہ ہے اور اگر وہ مرچکا تو اس کے ورثہ کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے[۱]، کیونکہ صاحب بیج سے اجرت کا استحقاق شرط کی وجہ سے ہے اور جب صاحب بیج کے خلاف مشروط میں زیادتی کا دعویٰ کیا گیا اور صاحب بیج اس کا منکر ہے تو صاحب بیج کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ اگر وہ زندہ ہے اور اگر وہ مرچکا تو اس کے ورثہ اس کے نائب ہوں گے اور ان کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، البتہ ان کی قسم اپنے عمل پر خدا کی قسم ہوگی اور بینہ آجر یعنی صاحب زمین کا معتبر ہے کیونکہ وہ بینہ کے ذریعہ زیادتی ثابت کر رہا ہے۔

اور اگر ان کا اختلاف صاحب بیج کے بارے میں ہو کہ صاحب بیج کون ہے؟ تو مزارع کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا اگر وہ زندہ ہو اور اگر وہ مرچکا تو اس کے ورثہ کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ پیداوار مزارع کے قبضہ میں ہوتی ہے یا اس کے ورثہ کے قبضے میں، لہٰذا بینہ نہ ہونے کی صورت میں صاحب قبضہ کی بات قسم کے ساتھ معتبر ہوگی اور بینہ صاحب زمین کا معتبر ہے، اس لئے کہ یہ پیداوار صاحب زمین کے قبضہ سے باہر ہے، لہٰذا اس کو بینہ سے ثابت کرنے کی ضرورت ہے۔

اور اگر مزارع اور صاحب زمین دونوں بقید حیات ہوں، پھر دونوں میں اختلاف ہوجائے، صاحب زمین بینہ قائم کردے اس

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۴، الہدایہ مع تکملۃ فتح القدیر ۹/ ۴۷۷۔

(۱) المبسوط ۲۳/ ۸۹، ۱۵۶۔

بات پر کہ وہی صاحب بیج ہے اور اس نے مزارع کے لئے ثلث (تہائی) کی شرط لگائی تھی، دوسری طرف مزارع بینہ قائم کردے اس بات پر کہ وہی صاحب بیج ہے اور اس نے صاحب زمین کے لئے ثلث (تہائی) کی شرط لگائی تھی تو بینہ صاحب زمین کا معتبر ہوگا؛ اس لئے کہ پیداوار اس کے قبضے سے باہر ہے، جسے ثابت کرنے کے لئے اسے بینہ کی ضرورت ہے۔

اور اگر معلوم ہوجائے کہ بیج، صاحب زمین کی طرف سے تھا اور دونوں ایک تہائی اور دو تہائی پر بینہ قائم کردیں تو مزارع کا بینہ معتبر ہے کیونکہ وہ بینہ کے ذریعہ زیادتی کو ثابت کررہا ہے[1]۔

مزارعت میں تولیہ اور شرکت:

۵۱- ایک شخص نے اپنی زمین دوسرے کو دی تاکہ وہ اس میں ایک متعین مدت تک کھیتی کرے اور پیداوار ان دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہو یا کوئی اور مقدار طے کرلیں، پھر مزارع وہ زمین دوسرے کو بطور مزارعت دے دے یا دوسرے کو مزارعت میں شریک کرلے اور بیج صاحب زمین کی طرف سے ہو یا مزارع کی طرف سے ہو، تو اس مسئلے میں درج ذیل تفصیل ہے:

الف: اگر بیج صاحب زمین کی طرف سے ہو تو دو حال سے خالی نہیں: یا تو صاحب زمین نے مزارع سے کہہ دیا ہو کہ آپ اپنی رائے کے مطابق عمل کیجئے یا ایسا نہ کہا ہو، اگر صاحب زمین نے مزارع سے کہہ دیا کہ آپ اپنی رائے کے مطابق عمل کیجئے تو اس کے لئے دوسرے کو وہ زمین بطور مزارعت دینا جائز ہے، اور اس صورت میں پیداوار صاحب زمین اور دوسرے مزارع کے درمیان تقسیم ہوگی، پہلے مزارع کو کچھ نہیں ملے گا۔

اور اگر صاحب زمین نے مزارع سے نہیں کہا کہ آپ اپنی رائے کے مطابق عمل کیجئے تو مزارع کے لئے وہ زمین دوسرے کو بطور مزارعت دینا جائز نہیں اور اگر مخالفت کرتے ہوئے دوسرے کو بطور مزارعت دے دیا اس شرط پر کہ پیداوار دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگی اور بیج صاحب زمین کی طرف سے ہے تو پیداوار مزارع اول اور مزارع ثانی کے درمیان شرط کے مطابق نصف نصف تقسیم ہوگی، اور صاحب زمین کو حق ہوگا کہ وہ اپنے بیج کا ضمان دونوں میں سے جس سے چاہے وصول کرے۔ اسی طرح زمین کے نقصان کے ضمان کا بھی یہی حکم ہے، یہ حنفیہ کا ایک قول ہے، حنفیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ مزارع ثانی ضامن ہوگا اور وہ مزارع اول سے بقدر ضمان وصول کرے گا، کیونکہ اس نے اسے دھوکہ دیا ہے۔

ب: اور اگر بیج صاحب زمین کی طرف سے ہو اور صاحب زمین نے مزارع سے نہ کہا ہو کہ آپ اپنی رائے کے مطابق عمل کیجئے پھر مزارع ایک دوسرے آدمی کو شریک کرلے اور وہ آدمی بیج بھی فراہم کرے، پھر دونوں، دونوں بیجوں کے ساتھ اس شرط پر عمل میں شرکت کرلیں کہ پیداوار دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی اور پھر دونوں عمل کو انجام دیں تو پوری پیداوار دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگی اور صاحب زمین کو اس میں سے کچھ نہیں ملے گا، البتہ اسے یہ حق ہوگا کہ وہ صرف مزارع کو اپنے بیج کی قیمت کا ضامن بنائے اور زمین کے نقصان کا ضمان دونوں (مزارع وشریک) پر عائد ہوگا۔

لیکن اگر صاحب زمین نے مزارع کو اجازت دے دی کہ وہ اپنی رائے سے عمل کرے اور جس کو چاہے مزارعت میں شریک کرلے اور باقی مسئلہ حسب سابق ہو تو یہ جائز ہے اور پیداوار سبھوں کے درمیان تقسیم ہوگی، نصف مزارع ثانی کے لئے اور دوسرا نصف

---

(۱) المبسوط ۱۵۶/۲۳۔

مزارع اول اور صاحب زمین کے درمیان تقسیم ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک کو ربع ملے گا۔

ج: اور اگر بیج عامل کی طرف سے ہو اور وہ دوسرے کو وہ زمین بطور مزارعت دے دے اس شرط پر کہ پیداوار نصف نصف تقسیم ہوگی تو یہ جائز ہے خواہ صاحب زمین نے عامل سے یہ کہا ہو کہ آپ اپنی رائے کے مطابق عمل کیجئے یا نہ کہا ہو اور پیداوار صاحب زمین اور مزارع اول کے درمیان تقسیم ہوگی، مزارع ثانی کے لئے پیداوار میں کچھ نہ ہوگا، اسی طرح اگر بیج کسی اور کی طرف سے ہو تو وہ صاحب بیج محروم ہوگا(۱)۔

مزارعت میں وکالت:

مزارعت میں وکالت یا تو صاحب زمین کی طرف سے ہوگی یا مزارع کی طرف سے:

پہلی حالت: وکالت صاحب زمین کی طرف سے ہو:

۵۲- اگر صاحب زمین کسی کو وکیل بنائے کہ وہ اس کی زمین کسی اور کو بطور مزارعت دے دے تو ایسا کرنا جائز ہے اور وکیل کو حق ہے کہ وہ کسی کو وہ زمین بطور مزارعت دے دے اور صاحب زمین کے لئے پیداوار کے کسی بھی حصے کی شرط لگا دے، کیونکہ موکل نے جب کسی متعین حصے کی صراحت نہیں کی تو گویا اس نے اپنے وکیل کو حصہ کی تعیین کا اختیار دیدیا تو اب وکیل کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ مزارع کے ساتھ صاحب زمین کے لئے کوئی حصہ متعین کرلے، لہٰذا وہ جس حصے پر دیدے گا اپنے موکل کی بات ماننے والا اور اس کے مقصد کو بروکار لانے والا سمجھا جائے گا۔

لیکن وکیل کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اتنے حصے پر بطور مزارعت دے دے جس کے بارے میں جانتا ہو کہ لوگ اتنا نقصان برداشت نہیں کیا کرتے، اس لئے کہ مطلق توکیل سے وہی وکیل بنانا مراد ہوتا ہے جو عرف میں رائج ہو۔

لیکن اگر ایسی جانب داری کے ساتھ دے ہی دیا تو اب پیداوار مزارع اور وکیل کے درمیان ان کی شرط کے مطابق تقسیم ہوگی، اور مالک زمین کا کوئی حصہ نہ ہوگا۔ یعنی وکالت اس صورت میں باطل ہوگی، کیونکہ موکل کی مخالفت کے سبب وکیل اس صورت میں زمین کا غاصب مانا جائے گا اور زمین کا غاصب اگر زمین بطور مزارعت کسی کو دے دے تو پیداوار غاصب اور اس شخص کے درمیان طے شدہ شرط کے مطابق تقسیم ہوتی ہے جس کو زمین دی گئی ہے۔

اور صاحب زمین کو حق ہے کہ وہ زمین کے نقصان کا ضمان وکیل سے وصول کرے یا مزارع سے، یہ امام ابو یوسف کا پہلا قول اور امام محمد کا قول ہے، اگر اس نے مزارع سے ضمان وصول کیا تو مزارع ضمان کے بقدر وکیل سے وصول کرے گا کیونکہ مزارع کو وکیل ہی کی طرف سے دھوکہ دیا گیا ہے اور امام ابو یوسف کا دوسرا قول یہ ہے کہ صاحب زمین خاص مزارع سے ضمان وصول کرسکتا ہے؛ کیونکہ وہی اتلاف کرنے والا ہے اور جہاں تک وکیل کا تعلق ہے تو وہ غاصب ہے اور عقار امام ابو یوسف کے نزدیک غصب کی وجہ سے قابل ضمان نہیں ہے، اس کے بعد مزارع وکیل سے بقدر ضمان وصول کرے گا، کیونکہ اسی نے اسے دھوکہ دیا ہے۔

اور اگر وکیل نے مزارعت پر زمین اتنے میں دیا جتنے میں دے کر لوگ نقصان برداشت کرلیتے ہیں تو پیداوار مزارع اور مالک زمین کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی اور وکیل ہی موکل کے حصے پر قبضہ کرے گا، کیونکہ اسی نے زمین اجرت پر دی ہے۔

---

(۱) المبسوط ۲۳/۷۰، ۷۷، الفتاویٰ الہندیہ ۵/۲۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اور اس وجہ سے بھی کہ مالک زمین کو حصہ وکیل کے عقد مزارعت کی وجہ سے مل رہا ہے، لہٰذا وکیل ہی مالک زمین کی طرف سے قبضہ کا ذمہ دار ہوگا اور مالک زمین کو بغیر وکیل کی وکالت کے اس پر قبضہ کرنے کا حق نہیں(۱)۔

اگر مالک زمین نے مزارعت پر اپنی زمین دینے کے لئے کسی کو وکیل بنایا اور اس کے لئے مزارعت کی مدت متعین نہیں کی تو وکیل کے لئے جائز ہے کہ وہ ایک سال کے لئے زمین مزارعت پر دے دے اور اگر اس نے ایک سال سے زیادہ کے لئے دیا یا سال رواں کے بعد والے سال کے لئے دیا، موجودہ سال کے لئے نہیں دیا تو استحساناً جائز نہیں البتہ قیاساً جائز ہے۔

قیاس کی وجہ یہ ہے کہ وکیل بنانے میں وقت کی تعیین نہیں ہے، لہٰذا وکیل جس سال یا جتنی مدت کے لئے بھی زمین مزارعت پر دے گا اس کا عمل موکل کے حکم کے خلاف نہیں مانا جائے گا لہٰذا اس کا عمل جائز ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ زمین مزارعت پر دینا عادۃً سال کے مخصوص وقت میں ہوتا ہے اور جب عرف سے تقیید ثابت ہوگئی تو یہ وکالت کے باب میں نص سے ثابت شدہ تقیید کی طرح ہے، لہٰذا اس طرح کی تقیید آنے کے بعد توکیل مخصوص وقت پر محمول ہوگی اور یہ پہلے سال کی زراعت کا وقت ہے(۲)۔

دوسری حالت: مزارع کی طرف سے وکیل بنانا:

۵۳- اگر ایک شخص نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ وہ اس کے واسطے یہ زمین سال رواں کے لئے مزارعت پر لے لے، اس شرط کے ساتھ

(۱) المبسوط ۲۳/۱۳۷۔

(۲) المبسوط ۲۳/۱۳۷۔

کہ بیج موکل کی طرف سے ہو تو یہ وکالت جائز ہے(۱) اور مطلق وکالت جس کا ذکر پہلی حالت میں آچکا اس کے احکام یہاں بھی جاری ہوں گے یعنی وکیل معاملہ کرنے میں اسی عمل کا پابند ہوگا جو لوگوں میں رائج اور معروف ہے نیز وہ شریعت کا بھی پابند ہوگا، لہٰذا اس کے لئے کوئی ایسا تصرف جائز نہیں جو موکل کے لئے نقصان دہ ہو۔

یہ حکم اس وقت ہے جب کہ توکیل مقید نہ ہو لیکن اگر موکل نے اپنے وکیل کے لئے کوئی قید لگادی تو وکیل پر اس قید کی پابندی لازمی ہے، موکل خواہ صاحب زمین ہو یا مزارع(۲)، لہٰذا اگر وکیل نے اس کی مخالفت کی تو وکالت باطل ہوجائے گی ہاں اگر مخالفت موکل کے مفاد کے پیش نظر ہو تو یہ مخالفت موکل کے حق میں نافذ ہوگی، کیونکہ یہ مخالفت ضمناً موافقت ہی ہے، اس لئے کہ عقود میں معانی کا اعتبار ہے حروف کا نہیں۔

اگر صاحب زمین نے کسی کو وکیل بنایا کہ وہ اس کی زمین کسی شخص کو مزارعت پر دے دے ثلث کے عوض مثلاً، اور وکیل نے موکل کے فائدے کے لئے نصف کے عوض دے دیا تو اس صورت میں وکیل نے اگرچہ اپنے موکل کی خلاف ورزی کی ہے لیکن عقد صحیح ہوجائے گا، کیونکہ یہ مخالفت موکل کی بھلائی اور نصیحت کے لئے ہے، اس لئے کہ وکیل نے اس کے واسطے ثلث کے بجائے نصف کے عوض معاملہ طے کیا ہے۔

اسی وجہ سے وکالت اس صورت میں باطل نہیں ہوتی ہے جب کہ موکل اپنے وکیل کے مخالف تصرف کی اجازت دے دے، کیونکہ بعد کی اجازت، سابق وکالت ہی کی طرح ہے(۳)۔ یہ سارے احکام وکالت کے عمومی قواعد کے مطابق ہیں۔

(۱) المبسوط ۲۳/۱۳۹۔

(۲) المبسوط ۲۳/۱۴۱، الفتاویٰ الہندیہ ۵/۲۶۶۔

(۳) المبسوط ۲۳/۱۳۹، ۱۴۱، الفتاویٰ الہندیہ ۵/۲۶۶۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (وکالۃ)۔

مزارعت میں کفالت:

۵۴- کسی شخص نے اپنی زمین نصف کے عوض دوسرے کو مزارعت کے لئے دی اور ایک تیسرے شخص نے مالک زمین کے واسطے مزارع کی طرف سے زراعت کی ضمانت لی تو یہ ضمانت باطل ہوگی، اس لئے کہ مزارع زمین کو اجرت پر لینے والا عامل ہے اور اس نے عقد مزارعت اپنی ذات کے لئے کی ہے، البتہ اگر مزارع پر مالک زمین کے واسطے عمل کرنا لازم ہوجائے تو ضمانت صحیح ہوجائے گی، کیونکہ ضمانت اسی چیز کی صحیح ہوتی ہے جو اصیل پر اس شخص کے لئے واجب ہو جس کے لئے ضمانت لی گئی ہے۔

اگر عقد مزارعت میں ضمان کی شرط لگادی جائے تو مزارعت فاسد ہوجائے گی، کیونکہ مزارعت درحقیقت زمین کو اجرت پر لینا ہے، اس لئے وہ شرط فاسد سے فاسد ہوجاتی ہے اور اگر ضمان کی شرط نہ لگائی گئی ہوتو پھر مزارعت درست ہے اور ضمان باطل ہوجائے گا۔

اور اگر بیج صاحب زمین کی طرف سے ہوتو دونوں صورتوں میں مزارعت اور ضمان دونوں درست ہے، کیونکہ صاحب زمین نے عامل کو اجرت پر لیا ہے اس لئے عامل پر صاحب زمین کے واسطے عمل مزارعت کو انجام دینا واجب ہے، اور عمل مزارعت ایسا عمل ہے جس کی سپردگی میں نیابت چل سکتی ہے، اس لئے کفالت کے ذریعہ اس کو اپنے اوپر لازم کرنا بھی صحیح ہے خواہ کفالت ابتدائے عقد میں ہی بطور شرط کے ہو یا عقد مزارعت کے بعد قصداً اس کا اضافہ کیا گیا ہو۔

اور اگر مزارع نے سرکشی کی اور غائب ہوگیا تو کفیل عمل مزارعت انجام دے گا، اس لئے کہ اس نے اصیل کی ذمہ داری یعنی عمل مزارعت پوری کرنے کا التزام کیا ہے، لہٰذا وہ پورا کرے گا۔

پھر جب کفیل نے عمل مزارعت انجام دیا اور کھیتی کٹنے کے لائق ہوگئی، اس کے بعد مزارع نمودار ہوا تو پیداوار مزارع اور صاحب زمین کے درمیان طے شدہ شرط کے مطابق تقسیم ہوگی، کیونکہ کفیل عمل مزارعت انجام دینے میں مزارع کا نائب ہے اور کفیل کو اس کے عمل کی اجرت مثل ملے گی بشرطیکہ وہ مزارع کے حکم سے کفیل بنا ہو، اس لئے کہ اس نے مزارع کے حکم سے عمل مزارعت کا التزام کیا ہے اور وہ اسے پورا کر چکا، لہٰذا وہ مزارع سے اپنے عمل کا مثل وصول کرے گا اور اس کے عمل کا مثل، اجرتِ مثل ہے، اور مزارع کی طرف سے اس صورت میں ضمانت لینا جائز نہیں ہے جب کہ صاحب زمین نے شرط لگادی ہو کہ مزارع خود عمل مزارعت انجام دے، اس لئے کہ عامل نے یہاں جس چیز کا التزام کیا ہے یعنی ''بذات خود عمل مزارعت انجام دینا''، اس میں نیابت نہیں چل سکتی، کیونکہ کفیل کے بس میں نہیں ہے کہ وہ اس عمل کو پورا کرے، لہٰذا ضمانت باطل ہوجائے گی اور اگر عقد مزارعت میں اس کی شرط لگادی گئی ہو تو عقد مزارعت بھی باطل ہوجائے گا۔

اور اگر کفیل نے مالک زمین کے حصے کی پیداوار کی ضمانت لی تو یہ کفالت صحیح نہیں ہے، خواہ بیج مالک زمین کی طرف سے ہو یا مزارع کی طرف سے، اس لئے کہ پیداوار میں سے مالک زمین کا حصہ مزارع کے ہاتھ میں امانت ہے۔

امانت کی کفالت صحیح نہیں ہے، کیونکہ کفالت تو اس چیز کی صحیح ہے جس کی حوالگی اصیل پر لازم ہو اور نہ کرنے کی صورت میں ضمان لازم آتا ہو، پھر اگر مزارعت میں کفالت کی شرط لگادی گئی ہو تو مزارعت باطل ہوجائے گی، یہ سارے احکام حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہیں [1]۔

---

(۱) المبسوط ۲۳/ ۱۲۷، شامی ۶/ ۲۸۳، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۲۶۸۔

عشری زمین میں مزارعت:

۵۵- اگر کسی نے عشری زمین میں عقد مزارعت کیا تو اگر بیج عامل کی طرف سے ہو تو امام ابوحنیفہ کے قول پر قیاس کے مطابق عشر صاحب زمین پر واجب ہوگا جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے، اور امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک عشر مکمل پیداوار میں واجب ہے جیسا کہ اجارہ کا یہی حکم ہے۔

اور اگر بیج صاحب زمین کی طرف سے ہے تو تمام ائمہ حنفیہ کے نزدیک عشر صاحب زمین پر واجب ہوگا[۱]۔

رہن پر رکھی زمین میں عقد مزارعت:

۵۶- اگر کسی نے دین کے عوض خالی زمین دائن کے پاس رہن رکھ دی، جب مرتہن نے اس پر قبضہ کرلیا تو راہن نے نصف کے عوض مرتہن سے اس زمین میں عقد مزارعت کرلی، تو یہ عقد مزارعت جائز ہے، دونوں طے شدہ شرط کے مطابق پیداوار تقسیم کریں گے، کیونکہ صاحب بیج یعنی دائن سے مرتہن نے زمین اجرت پر لی ہے اور مرتہن جب مال مرہون راہن سے اجرت پر لے لے تو عقد رہن باطل ہوجاتا ہے کیونکہ اجارہ رہن کے مقابلہ زیادہ نافذ ولازم ہونے والا ہے اور دونوں ایک ہی محل میں واقع ہوئے ہیں، لہٰذا دوسرا پہلے کو ختم کردے گا اسی وجہ سے پیداوار شرط کے مطابق تقسیم ہوگی اور مرتہن کو حق نہیں ہوگا کہ وہ عقد مزارعت ختم ہونے کے بعد اس زمین کو بطور رہن واپس رکھ لے۔

اور اگر رہن رکھنے والا مدیون مرجائے اور اس پر دین ہو تو مرتہن، راہن کے دیگر غرماء کے مقابلے اس زمین کا زیادہ حقدار نہیں ہوگا، اس لئے کہ عقد رہن باطل ہوچکا ہے۔

(۱) فتح القدیر ۸/۲ طبع دار صادر بیروت۔

البتہ اگر بیج راہن مدیون کی طرف سے ہو تو مزارعت جائز ہوجائے گی لیکن رہن باطل نہیں ہوگا، اور مرتہن کو حق ہوگا کہ وہ مزارعت سے فراغت کے بعد زمین کو دوبارہ رہن رکھ لے کیونکہ عقد مزارعت اس صورت میں مزارع کے عمل پر ہو رہا ہے اس لئے اس سے عقد رہن باطل نہیں ہوگا، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے[۱]۔

ماذون (اجازت والے) غلام کا زمین مزارعت پر لینا:

۵۷- ماذون غلام کے لئے زمین مزارعت پر لینا جائز ہے کیونکہ اس سے نفع حاصل ہوتا ہے، اس لئے کہ بیج اگر غلام کی طرف سے ہے تو یہ کچھ پیداوار کے عوض زمین کو اجرت پر لینے والا ہے اور یہ دراہم کے عوض اجرت پر لینے سے زیادہ نفع بخش ہے، کیونکہ اگر پیداوار نہیں ہوئی تو اس پر کچھ بھی لازم نہیں برخلاف دراہم کے عوض اجرت پر لینے کے۔

اور اگر بیج صاحب زمین کی طرف سے ہو تو یہ غلام صاحب زمین کے پاس اجیر کے درجے میں ہے تا کہ زراعت کا کام کرکے کچھ پیداوار حاصل کرسکے اور اگر غلام دراہم کے عوض اپنے آپ کو اجرت پر دے دے اور یہ جائز ہے تو پیداوار کے عوض اپنے آپ کو اجرت پر دینا بھی جائز ہے[۲]۔

اپنے حصے کو نہ بیچنے یا نہ ہبہ کرنے کی شرط لگانا:

۵۸- اگر مزارعت میں کسی نے شرط لگادی کہ دوسرا اپنا حصہ نہ فروخت کرے یا نہ ہبہ کرے تو مزارعت درست ہے اور شرط باطل ہوجائے گی، کیونکہ اس میں فریقین میں سے کسی کا کوئی نفع نہیں ہے[۳]۔

(۱) المبسوط ۱۵۹/۲۳، الفتاویٰ الہندیہ ۲۶۴/۵۔

(۲) العنایۃ علی الہدایہ ۳۳/۷۔

(۳) فتح القدیر ۲۱۵/۵، ۲۱۶۔

مزایدہ

تعریف:

۱- لغت میں ''مزایدہ'' کے معنی ہیں: فروخت کے لئے پیش کئے گئے سامان کی قیمت کے اضافے میں بڑھ چڑھ کر حصہ لینا[۱]۔

اور اصطلاح میں مزایدہ کے معنی ہیں کسی سامان کو بیچنے کے لئے آواز لگائی جائے، لوگ ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر اس کی قیمت لگائیں یہاں تک کہ جو سب سے زیادہ قیمت لگائے وہ اسے لے لے[۲]۔

فقہاء کی بہت زیادہ تفصیلات بیع مزایدہ میں ملتی ہیں، اس لئے کہ جن معاملات وعقود میں مزایدہ پایا جاتا ہے ان میں بیع مزایدہ کا رواج زیادہ ہے، اور ''بیع المزایدۃ'' کا مطلب ابن عرفہ کے بیان کے مطابق ایسی بیع ہے جس میں مشتری نے زیادتی کے ساتھ ثمن قبول کرنے کا التزام کیا ہو[۳]۔

دیکھئے: اصطلاح (سوم فقرہ/ ۳)۔

عقد مزایدہ یا بیع مزایدہ کے کچھ اور بھی نام ہیں مثلاً بیع من یزید، بیع الدلالہ، اور بیع المناداۃ وغیرہ، بعض فقہاء نے اسے ''بیع الفقراء'' کہا ہے، کیونکہ بوقت ضرورت فقراء کے سامان کے فروخت کے لئے یہی بیع کی جاتی ہے اور اسے ''بیع من کسدت بضاعته'' بھی کہا جاتا ہے کیونکہ غیر رائج سامان کے فروخت کے لئے یہی بیع کی جاتی ہے[۱]۔

(۱) القاموس وشرحہ تاج العروس، ومعجم مقاییس اللغہ، والمعجم الوسیط مادہ (زید) وأساس البلاغہ للزمخشری ۱۹۸۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۱۷۵، ۲۶۲، فتح القدیر ۶/ ۱۰۸ طبع دار إحیاء التراث، الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۲۱۰، الدسوقی علی شرح الدردیر لمختصر الخلیل ۳/ ۱۵۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۔

(۳) حدود ابن عرفہ بشرح الرصاع ۲/ ۳۸۳۔

متعلقہ الفاظ:

الف- نجش:

۲- ''نجش'' لغت میں بھڑکانے کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں اس سے مراد ایسے شخص کی طرف سے سامان کی قیمت میں اضافہ کرنا ہے جو سامان خریدنا نہیں چاہتا بلکہ دوسرے کو دھوکہ میں ڈالنا چاہتا ہے، یہ تعریف اس لئے ہے کہ نجش میں سامان میں دوسرے کی رغبت بھڑکائی جاتی ہے اگرچہ مشتری کے اندازہ سے زیادہ قیمت کے عوض ہو۔

تو ''نجش'' اس لحاظ سے ''مزایدہ'' سے ہم آہنگ ہے کہ نجش میں ناجش (بھڑکانے والا) کی طرف سے زیادتی پائی جاتی ہے اور اس لحاظ سے ''مزایدہ'' سے الگ ہے کہ نجش میں ناجش کی طرف سے خریدنے کا قصد نہیں پایا جاتا[۲]۔

ب- دوسرے کی بیع پر بیع:

۳- ''بيع على بيع الغير'' (دوسرے کی بیع پر بیع کرنا) کی صورت یہ ہے کہ بائع اپنا سامان اس شخص کے سامنے پیش کرے جو

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۲۱۰، شامی ۴/ ۱۳۳، کشاف القناع ۳/ ۱۸۳۔

(۲) لسان العرب، المعجم الوسیط، عمدۃ القاری ۱۱/ ۲۵۹، فتح الباری ۴/ ۳۵۳-۳۵۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۔

دوسرے کا سامان خریدنے کا ارادہ کرچکا اور اس کی طرف پوری طرح مائل ہوچکا ہے، اور اس کے تحقق کی صورت یہ ہے کہ بائع اس شخص سے جو دوسرے کا سامان خرید کر، خیار مجلس یا خیار شرط کی مدت میں ہے، یوں کہے، کہ اپنی بیع توڑ دو اور میں تم سے یہی سامان اس سے کم قیمت پر بیچتا ہوں، تو "**بیع علی بیع الغیر**" اس لحاظ سے مزایدہ سے الگ ہے کہ اس کا وقوع بیع کی تکمیل کی طرف مکمل میلان کے بعد ہوتا ہے اور صرف عقد اور رضا باقی رہ جاتی ہے۔

جب کہ مزایدہ میں خریداری کی پیشکش مشتری کے میلان سے پہلے ہوتی ہے اور یہ پیشکش، مالکِ سامان اور اس مشتری کے درمیان ہوتی ہے جو پہلے سامان خریدنے کی رغبت رکھتا ہے [(۱)]۔

ج- دوسرے کے بھاؤ پر بھاؤ کرنا:

۴- دوسرے کے بھاؤ پر بھاؤ کرنے سے مراد یہ ہے کہ سامان کا مالک اور سامان کی خریداری میں رغبت رکھنے والا شخص دونوں بیع پر متفق ہوگئے ہوں اور ابھی عقد نہ کئے ہوں کہ ایک دوسرا شخص صاحب سامان سے کہے کہ میں یہ سامان اس سے زیادہ قیمت پر خریدنے کو تیار ہوں یا خریداری کی رغبت رکھنے والے سے کہے کہ میں اس سے بہتر سامان اس سے کم قیمت پر آپ سے بیچنے کے لئے تیار ہوں، تو "**سوم علی سوم الغیر**" (دوسرے کے بھاؤ پر بھاؤ کرنا) بھی اس لحاظ سے "مزایدہ" سے الگ ہے کہ مشتری کے میلان کے بعد واقع ہوتا ہے، برخلاف مزایدہ کے کہ وہ میلان سے پہلے ہوتا ہے [(۲)]۔

(۱) إکمال المعلم شرح صحیح مسلم للأبی ۴/ ۱۷۸، التمہید لابن عبدالبر ۱۴/ ۳۱۷، ۱۸/ ۱۹۱، معالم السنن للخطابی ۲/ ۶۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۔

(۲) عمدۃ القاری ۱۱/ ۲۵۷، البیان والتحصیل لابن رشد الجد ۸/ ۴۷۵، الروضۃ للنووی ۳/ ۴۱۳۔

شرعی حکم اور تشریع کی حکمت:

۵- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ بیع مزایدہ مباح ہے [(۱)]، ان کا استدلال نبی علیہ السلام کے عمل مبارک سے ہے، کہ آپ علیہ السلام نے ایک بڑا پیالہ اور ٹاٹ "**بیع من یزید**" کے طور پر فروخت فرمایا، چنانچہ آپ علیہ السلام نے اعلان فرمایا: "**من یشتری هذا الحلس والقدح؟" فقال رجل: أخذتها بدرهم، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: من یزید علی درهم؟ من یزید علی درهم؟ فأعطاه رجل درهمین فباعه منه**" [(۲)] (یہ ٹاٹ اور پیالہ کون خریدے گا؟ تو ایک صحابی نے کہا: میں یہ دونوں چیزیں ایک درہم میں خریدوں گا، حضور علیہ السلام نے فرمایا: ایک درہم سے زیادہ کون دے گا؟ ایک درہم سے زیادہ کون دے گا؟ تو ایک دوسرے صحابی دو درہم دینے پر تیار ہوگئے، حضور علیہ السلام نے ان کے ہاتھ وہ دونوں چیزیں فروخت فرمادیں)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اس پر مسلمانوں کا اجماع بھی ہے، اس لئے مسلمان اپنے بازاروں میں "بیع مزایدہ" کے طور پر خرید وفروخت کیا کرتے ہیں۔

امام نخعی سے علی الاطلاق بیع مزایدہ کی کراہت منقول ہے جب کہ حسن بصری، ابن سیرین، اوزاعی اور اسحاق بن راہویہ غنائم اور

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۲۲، شامی ۵/ ۱۰۲، البحر الرائق ۶/ ۱۰۸، فتح القدیر ۶/ ۱۰۸ طبع دار إحیاء التراث، المقدمات الممہدات لابن رشد ۲/ ۱۳۸، مواہب الجلیل ۴/ ۲۳۹، میارۃ علی التحفہ ۲/ ۶۹، شرح العملیات ۳۱۹، تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۱۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۶۸، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷، کشاف القناع ۲/ ۱۸۳، المغنی ۴/ ۲۳۶۔

(۲) حدیث: "من یشتری هذا الحلس والقدح؟..." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۹۲) اور ترمذی (۳/ ۵۲۲) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۳/ ۱۵) میں ابن القطان کے حوالہ اس کی تضعیف نقل کی ہے۔

میراث کے علاوہ میں بیع مزایدہ کو مکروہ سمجھتے ہیں(۱)، ان کا استدلال سفیان بن وہب خولانیؓ کی حدیث سے ہے وہ کہتے ہیں: میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا کہ: "ينهى عن بيع المزايدة"(۲) (آپ ﷺ بیع مزایدہ سے منع فرمارہے تھے)، نیز ان کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث سے ہے: "نهى رسول الله ﷺ أن يبيع أحدكم على بيع أحد حتى يذر إلا الغنائم والمواريث"(۳) (رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے کہ تم میں سے کوئی دوسرے کی بیع پر بیع کرے یہاں تک کہ وہ چھوڑ دے سوائے مال غنیمت اور میراث کے)۔

حضرت عطاء کہتے ہیں کہ میں ایسے لوگوں سے ملا ہوں جو غنائم کو "بیع من یزید" کے طور پر بیچنے میں حرج محسوس نہیں کرتے تھے۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مفلس کا مال "بیع مزایدہ" کے طور پر بیچنا مستحب ہے کیونکہ اس میں زیادہ ثمن ملنے کی توقع ہے، نیز قرض خواہوں کی دل جوئی ہے اور حاکم کے لئے بہتر ہے کہ وہ قرض خواہوں کو ایسے موقع پر موجود رکھیں(۴)۔

مزایدہ کا رکن (مزایدہ میں ایجاب وقبول کی کیفیت):

۶- یہ بات ثابت ہے کہ بیع کا رکن حنفیہ کے نزدیک صیغہ ہے یا صیغہ مع الاطراف ہے، جیسا کہ جمہور کی رائے ہے، اطراف سے مراد عاقدین یعنی بائع، مشتری اور محل یعنی مبیع اور ثمن ہے اور صیغہ سے مراد ایجاب وقبول ہے۔

بیع مزایدہ میں جب دلال نے سامان پر آواز لگائی، تو حاضرین میں سے ہر ایک کی طرف سے جو بولی لگائی جائے گی وہ حنفیہ کے نزدیک ایجاب ہوگی، اس طرح مختلف بولیاں متعدد ایجاب مانی جائیں گی، اور بائع یا بائع کی طرف سے مقرر کردہ دلال کی طرف سے ثمن کی کسی بھی مقدار پر بیع کی منظوری، قبول ہوگی اور جمہور فقہاء کے نزدیک بائع یا دلال کی طرف سے بیع کی منظوری ایجاب شمار ہوگی ہر چند کہ وہ مؤخر ہے اور قبول اس پر مقدم ہے جیسے کوئی شخص کہے، مجھ سے یہ چیز اتنے میں فروخت کردو تو بائع کی منظوری ایجاب ہوگی اور مشتری کا مطالبہ قبول ہوگا(۱)۔

بیع مزایدہ میں شرکت کرنے والے شرکاء پر خریداری کا لزوم مجلسِ مناداۃ (نیلامی کی مجلس) کے اندر ہے، اگرچہ ان سے زیادہ بولی لگائی گئی ہو:

۷- ابن رشد جد نے صراحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ ظاہر مذہب یعنی مالکیہ کا مذہب یہی ہے اور اس کو ابوجعفر بن رزق کے حوالے سے بھی نقل کیا ہے کہ ہر وہ شخص جو سامان کی قیمت میں اضافہ کرے اس پر اسی اضافی قیمت کے عوض سامان خریدنا لازم ہے بشرطیکہ سامان والا اسی قیمت پر خریدنے والے کو سامان دینا چاہے اور یہ حکم اس وقت تک ہے جب تک کہ بائع اپنا سامان واپس لے کر دوسرا سامان بیچنے میں نہ لگ جائے یا اسی سامان کو اپنے پاس روکے رہے یہاں تک کہ مجلس مناداۃ (نیلامی کی مجلس) ختم ہوجائے۔

ابن رشد نے اس کی یہ وجہ بتائی ہے کہ عام طور پر بائع اس کو ٹالنا

---

(۱) فتح الباری ۴/ ۳۵۴۔

(۲) حدیث: "أنه نهى عن بيع المزايدة" کی روایت بزار نے کشف الاستار (۲/ ۹۰) میں حضرت سفیان بن وہبؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے فتح الباری (۴/ ۳۵۴) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ ان يبيع أحدكم على بيع احد......" کی روایت ابن جارود نے المنتقی (ص ۱۹۸) میں اور الدار قطنی (۳/ ۱۱) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۴) کشاف القناع ۴/ ۴۳۲۔

---

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۲۳۷-۲۳۹۔

پسند نہیں کرتا جو پہلے والے سے زیادہ قیمت لگادے ورنہ اس سامان کے بدلہ زیادہ قیمت طلب کرنا نہ ہوگا گرچہ سامان کا مالک اس زیادہ قیمت لگانے والے کے متعلق یہ محسوس کرے کہ اس کا مقصد لینا نہیں ہے صرف اس شخص کو لینے سے باز رکھنا ہے جس نے اس سے پہلے قیمت لگائی ہے، اور دسوقی نے بیع مزایدہ کے اس طرح کے مسائل کو عرف کے ساتھ متعلق کیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ بائع کو مزایدہ میں یہ حق ہے کہ مشتری پر مبیع کو لازم کردے، اگرچہ وقفہ لمبا ہو یا مجلس ختم ہوجائے، اس لئے کہ عرف یہ نہیں ہے کہ ایسی بیع کو مشتری کے حق میں لازم نہ کیا جائے۔ جیسا کہ ہمارے یہاں مصر میں ہوتا ہے کہ آدمی اگر سامان میں اضافہ کرے اور سامان کا مالک اس میں اعراض کرے یا مجلس ختم ہوجائے تو مشتری کو سودا نہیں لازم ہوگا اور یہ اس وقت ہے جبکہ سامان مشتری کے قبضہ میں نہ ہو(۱) اور اگر سامان مشتری کے قبضہ میں ہو تو مالک سامان بیع کو اس پر لازم کردے گا، اور ابن عرفہ نے تونس کا اپنے زمانہ میں عدم لزوم کا اور خطاب نے اپنے زمانہ میں مکہ کا عرف عدم الزام کا بیان کیا ہے(۲)۔

مجلس نیلامی کے بعد بیع مزایدہ کے شرکاء پر خریداری کا لزوم:

۸- مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ مجلس نیلامی کی برخاستگی کے بعد اگر خریداری کے لزوم کا عرف ہو یا بائع نے اس کی شرط لگادی ہو تو مشتری کے حق میں بیع لازم ہوجائے گی، عرف کے مسئلے میں مجلس کی برخاستگی کے بعد عرف کے بقدر اور شرط کے مسئلے میں مشروط دنوں کے اندر اور ان کے بعد قریب ترین دنوں میں، یہ مدونۃ الکبریٰ کا مذہب

(۱) البیان والتحصیل لابن رشد ۸/ ۴۷۵-۴۷۶، دسوقی ۳/ ۵، زرقانی ۵/ ۶، حطاب ۴/ ۲۳۷-۲۳۹۔

(۲) الحطاب ۴/ ۲۳۸، ۲۳۹۔

ہے اور اگر سامان پر زیادہ بولی لگانے کی شرط کئی دنوں تک جاری رہی تو یہ بیع پختہ اور مؤکد ہوجائے گی(۱)۔

علامہ زرقانی نے صراحت کی ہے کہ یہ بیع مطلق کے خلاف ہے کیونکہ بیع مطلق میں اگر قبول ایجاب سے زیادہ مؤخر ہوجائے تو بیع لازم نہیں ہوتی ہے یہاں تک کہ مجلس عقد ختم ہوجائے یا اسی طرح قبول ایجاب کے درمیان ایسی حد فاصل آجائے جو عاقدین کے بیع سے اعراض کا تقاضہ کرتی ہو تو بھی بیع لازم نہیں ہوتی ہے، البتہ بیع مزایدہ کا حکم الگ ہے، کہ اس میں بائع کو حق ہے کہ وہ سامان کو جس کے ذمہ چاہے لازم کردے بشرطیکہ اس کا عرف جاری ہو یا بائع نے اس کی شرط لگادی ہو، یہاں تک کہ مجلس عقد ختم ہوجائے، علامہ مازری فرماتے ہیں کہ بعض قاضیوں نے بیع مزایدہ میں مجلس عقد کی برخاستگی کی صورت میں کچھ بازار والوں پر بیع کو لازم مانا ہے، جب کہ ان کا عرف یہ ہے کہ وہ ایجاب کے بغیر مجلس عقد سے جدا ہوجاتے ہیں، اس سلسلے میں ان قاضیوں کو ابن حبیب کے ظاہر قول اور دوسروں کی نقل سے دھوکہ لگا ہے، اسی وجہ سے میں نے اس سے منع کردیا کیونکہ ان کا عرف الگ تھا، اور اگر مشتری شرط لگادے کہ بیع اس صورت میں لازم ہوگی جب کہ وہ مجلس عقد میں ہو تو مشتری کے لئے ایسی شرط لگانا جائز ہے اگرچہ عرف اور رواج اس کے خلاف ہو، کیونکہ شرط عرف پر مقدم ہوتی ہے(۲)۔

بیع مزایدہ میں ایجاب سے رجوع کا اختیار:

۹- مزایدہ سے رجوع کی دو صورتیں ہیں: یا تو اس کے دیئے ہوئے ثمن پر دوسرے کے اضافے سے قبل رجوع کرے یا اس کے بعد، اگر اس کے دیئے ہوئے ثمن پر دوسرے کے اضافے سے قبل رجوع

(۱) الحطاب ۴/ ۲۳۸-۲۳۹۔

(۲) الزرقانی ۵/ ۶، الحطاب ۴/ ۲۳۸، ۲۳۹۔

کرے تو ایجاب سے رجوع کے سلسلے میں جو حکم دوسرے بیوع کا ہے وہی اس بیع مزایدہ کا بھی ہوگا یعنی ایجاب کرنے والے کو قبول کے وقوع سے قبل رجوع کا حق ہے اور یہاں وہ اختلاف وارد نہیں ہوگا جو بعض مالکیہ سے منقول ہے کہ اگر ایجاب کو کسی وقت کے ساتھ مربوط کر دیا جائے تو اس وقت ایجاب وقت کے ساتھ مقید ہو جاتا ہے اور ایجاب کرنے والے کو رجوع کا اختیار نہیں رہتا ہے کیونکہ مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ بیع مزایدہ کے تمام شرکاء کے حق میں بیع لازم ہو جاتی ہے اس لئے اس قول پر عمل کی ضرورت نہیں(۱)۔

بیع مزایدہ میں خیار مجلس:

۱۰- علامہ حطاب فرماتے ہیں کہ مکۃ المکرّمہ کا عرف یہ ہے کہ جو آدمی اضافہ کے بعد رجوع کرلے تو جب تک وہ مجلس عقد میں ہو، اس کے ذمہ کچھ بھی لازم نہیں ہوگا(۲)۔

بیع مزایدہ مکمل ہونے کے بعد شرکاء میں سے کسی کی طرف سے اضافہ:

۱۱- اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب مالک یا دلال سامان پر آواز لگانے سے رک جائے تو اس سامان کی قیمت میں زیادہ بولی لگانا جائز ہے کیونکہ اس نے بیع سے اعراض کرلیا ہے اس لئے کہ سامان اپنی قیمت کو نہیں پہنچ پایا ہے اور شرکاء بولی لگانے سے رک چکے ہیں۔

جہاں تک بائع کے کسی ایک قیمت کی طرف میلان کا تعلق ہے تو حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر صاحب مال اپنے سامان پر آواز لگا رہا ہو پھر کسی ایک نے وہ سامان ایک قیمت پر مانگا اور صاحب مال آواز لگانا چھوڑ کر اس شخص کو سامان دینے کی طرف مائل ہو گیا تو کسی اور کے لئے اس سامان پر زیادہ بولی لگانا جائز نہیں، یہ سوم علی سوم الغیر (دوسرے کے بھاؤ پر بھاؤ لگانا) ہے اور اگر صاحب مال آواز لگانے سے نہیں رکا تو دوسرے کے لئے اس سامان کی زیادہ قیمت لگانا جائز ہے۔

اور اگر دلال ہی سامان پر آواز لگا رہا ہو اور کسی شخص نے وہ سامان ایک قیمت پر طلب کیا اور دلال نے جواب دیا کہ میں مالک سے پوچھ کر جواب دوں گا تو کسی اور کے لئے اس سامان پر زیادہ قیمت لگانا جائز ہے اور اگر دلال نے مالک سے معلوم کیا تو مالک نے جواب دیا، اس کو بیچ دو اور ثمن پر قبضہ کرلو تو اب کسی کے لئے اس سامان کی قیمت میں اضافہ کرنا جائز نہیں، حطاب فرماتے ہیں کہ چاہے دلال نے کپڑا تاجر کے پاس چھوڑ دیا ہو یا دلال کے پاس ہو اور وہ اسے لے کر مالک کے پاس آیا ہو پھر مالک نے دلال سے کہا کہ اس کو بیچ دو اس کے بعد کسی اور تاجر نے اس سامان کی قیمت میں اضافہ کیا تو یہ سامان پہلے تاجر کا ہوگا اور اگر مشورہ لینے پر مالک نے دلال سے کہا کہ اس بارے میں اپنی رائے کے مطابق عمل کرو، اس کے بعد دلال واپس ہوا اور نیت کرلی کہ اس کو فلاں تاجر کے ہاتھ فروخت کرے گا پھر کسی اور تاجر نے اس سامان کی قیمت میں اضافہ کر دیا تو دلال اس سلسلے میں اپنی رائے کے مطابق عمل کرے گا اور اگر وہ چاہے تو سامان زیادہ قیمت پر فروخت کرسکتا ہے، محض نیت کرلینے سے بیع لازم نہیں ہوتی ہے(۱)۔

شافعیہ میں سے علامہ شروانی نے اس کی تقویت فرمائی ہے کہ زیادہ قیمت پر فروخت کرنا اس صورت میں حرام نہیں ہے جب کہ

(۱) الحطاب ۲۳۸/۴، ۲۳۹۔

(۲) حوالہ سابق۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۲۱۰/۳، ۲۱۱، فتح القدیر ۱۰۷/۶، الحطاب ۲۳۹/۴، الروضۃ للنووی ۴۱۳/۳، المبدع ۴۴/۴۔

دلال نے مشتری کو متعین نہ کیا ہو، مزید فرمایا: بلکہ عدم تحریم بعید نہیں ہے اگر دلال نے مشتری کو متعین کر دیا ہو(۱)۔

دو آدمیوں کی طرف سے مماثل اضافہ:

۱۲- ابن القاسم مالکی کی رائے یہ ہے کہ اگر دو شخصوں نے ایک ہی جیسا اضافہ کیا اور کسی اور نے اس پر اضافہ نہیں کیا تو یہ دونوں سامان میں شریک ہوں گے، علامہ عیسی کہتے ہیں: یہ سامان پہلے شخص کا ہوگا اور میرے خیال میں آواز لگانے والے کے لئے درست نہیں ہے کہ وہ کسی اور سے اتنا ثمن قبول کرے جتنا دوسرے نے اسے دیا ہے، البتہ اگر ان دونوں نے ایک ساتھ اس کو ایک دینار دیا تو وہ دونوں اس میں شریک ہوں گے(۲)۔

بیع مزایدہ میں خیار عیب:

۱۳- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ خیار عیب شریعت کے حکم کے سبب ثابت ہوتا ہے اگر چہ مشتری اس کی شرط نہ لگائے، کیونکہ بیع میں اصل ہے عیوب سے سلامتی اور حفاظت۔

اور بیع مزایدہ ان بیوع میں سے ہے جن میں خیار عیب ثابت ہوتا ہے جیسا کہ بقیہ بیوع میں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (خیار عیب فقرہ ۲۰-۲۵)۔

بیع مزایدہ میں خیار عیب کی وجہ سے مطالبہ کس پر ہوگا:

۱۴- مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ خیار عیب کی وجہ سے رجوع کا اختیار اصحاب سامان سے ہوگا، مدونہ میں منقول ہے کہ اگر کوئی شخص اپنا سامان نیلام کرنا چاہے اور کسی آدمی کو آواز لگانے کے لئے اجرت پر لے پھر اس سامان میں کوئی عیب، یا شگاف پایا جائے یا وہ سامان چوری کا ہو تو صاحب مدونہ فرماتے ہیں کہ آواز لگانے والے دلال پر کوئی ضمان نہیں ہے کیونکہ وہ ایک اجیر ہے جس نے اپنے آپ کو اجرت پر دیا ہے، اصل ذمہ داری اصحاب سامان پر ہے، لہٰذا مشتری اصحاب سامان سے رجوع کریں اور اگر اصحاب سامان نہ ہوں تو دلال پر کوئی ذمہ داری نہیں(۱)۔

بیع مزایدہ میں غبن کا دعویٰ:

۱۵- مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ غبن کے دعویدار کو بائع سے رجوع کا کوئی حق نہیں ہے اگر چہ غبن معمول سے زیادہ ہو، البتہ اگر درج ذیل تین شرائط پائی جائیں تو غبن کے مدعی کو بائع سے رجوع کا حق ہے:

الف- غبن خوردہ شخص بیچتے یا خریدتے وقت بازار کے ثمن مثل سے ناواقف ہو، اگر وہ قیمتوں سے واقف ہے تو اس کے خلاف بیع کو نافذ کرنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ علامہ مازری کے بقول اس نے ایسا ضرور کسی مقصد سے کیا ہے، اور اس کا سب سے کم درجہ یہ ہے کہ وہ شخص اپنا مال ہبہ کرنا چاہتا ہے، (یہی اس کا مقصد ہے)۔

ب- عقد مزایدہ کے دن سے ایک سال گزرنے سے پہلے پہلے غبن کا دعویٰ کرے، علامہ وزانی نے اپنے ایک فتویٰ میں وضاحت کی ہے کہ بیع مزایدہ اور دیگر بیوع میں کوئی فرق نہیں ہے، اور اپنے فتویٰ کی تائید علامہ ابن عرفہ کے کلام سے کی ہے، علامہ تسولی فرماتے ہیں: بیع مزایدہ میں غبن کا دعویٰ ناقابل مسموع ہے کیونکہ اس میں شہرت

---

(۱) الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۱۳۔
(۲) البیان والتحصیل ۸/ ۴۷۵۔

(۱) المدونہ ۳/ ۳۳۹، لباب اللباب لابن راشد القفصی ۱۵۶۔

کے ساتھ ساتھ بیع مزایدہ میں شرکت کرنے والے بہت سے افراد موجود ہوتے ہیں، ابن عات مالکی کہتے ہیں کہ قاضی کے لئے وقف جائداد کے ناظم نے اگر جائداد کی آمدنی کو کرایہ پر دے دیا اور اس نے یہ کام نیلامی کے لئے آواز لگانے کے بعد کیا، پھر کسی کی طرف سے اضافہ کی پیشکش ہوئی تو ناظم کو کرایہ کا معاملہ ختم کرنے کا حق نہیں اور نہ ہی اضافہ قبول کرنے کی اجازت ہے، البتہ اگر بینہ کے ذریعہ ثابت ہوجائے کہ مذکورہ کرایہ کے معاملے میں وقف کا نقصان ہے تو اضافہ قبول کرنا جائز ہوگا اگرچہ یہ موجود شخص کی طرف ہو، اور اگر ثمن مثل سے عدم واقفیت کے دعویٰ میں اختلاف ہوجائے تو اس شخص کا بینہ قبول کیا جائے گا جو ثمن مثل سے واقفیت کا دعویٰ کرے کیونکہ یہ بینہ اصل یعنی عدم واقفیت کو نقل کررہا ہے لہٰذا یہ مقدم ہوگا(۱)۔

ج- غبن غبن فاحش ہو اس طور پر کہ ثمن مثل سے ثلث یا ثلث سے زیادہ زائد ہو۔

مالکیہ کے علاوہ ہمیں کسی اور کے یہاں یہ بات نہیں ملی کہ صرف غبن کا کوئی اثر ہو جب تک اس کے ساتھ دھوکہ دہی نہ ملے اور اس بارے میں بیع مزایدہ اور دیگر بیوع کے درمیان ان کے یہاں حکم میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

بیع مزایدہ میں نجش:

۱۶- دیگر بیوع کی طرح بیع مزایدہ میں بھی جمہور فقہاء کے نزدیک نجش حرام ہے؛ کیونکہ نجش کی ممانعت ثابت ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں اس مسلمان کے ساتھ فریب ہے، حنفیہ کے یہاں بیع مزایدہ میں نجش مکروہ تحریمی ہے بشرطیکہ سامان اپنی قیمت کو پہنچ جائے۔

اس کے شرعی اور وضعی حکم میں تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (بیع منہی عنہ فقرہ/ ۱۲۸)۔

نیلامی کے بعض خریداروں کے ساتھ خریداری میں دلال کی مشارکت بائع کے علم کے بغیر:

۱۷- علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ جو دلال نیلامی کے لئے آواز لگانے میں بائع کا وکیل ہے اس کے لئے بائع کے علم کے بغیر نیلامی کے کسی خریدار کا شریک بن جانا جائز نہیں کیونکہ معنوی اعتبار سے یہی شخص بولی لگانے والا اور خریدار بن جائے گا اور یہ بائع کے ساتھ خیانت ہے، اور جو ایسا کرے اس سے زیادہ بولی لگانا کسی کے لئے ضروری نہیں اور وہ وکیل اضافے کی طلب اور نیلامی کو پورا کرنے میں بائع کا خیرخواہ نہیں ہے، اور نتیجے کے لحاظ سے اس کی صورت وہی ہوجاتی ہے کہ وکیل اپنے آپ سے وہ چیز فروخت کردے جس کے بیچنے کا اس کو وکیل بنایا گیا اور اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ نے اسے ناجائز کہا ہے جب کہ شافعیہ نے مالک کی اجازت سے اس کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ بیع کے سلسلے میں عرف یہ ہے کہ وہ دوسرے سے کی جاتی ہے، لہٰذا وکالت کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا اور اس لئے بھی کہ مؤکل کی اجازت کا تقاضا ہے کہ بیع ایسے شخص سے کی جائے جو اس کے سامان کا پورا ثمن دے اور اپنے آپ سے بیع کرنے میں ثمن پورا نہیں دے گا، لہٰذا یہ صورت مؤکل کی اجازت میں شامل نہیں ہوگی اور علامہ ابن عبدالبر نے اس صورت کا استثناء کیا ہے کہ وکیل اس سامان کا کچھ حصہ جس کے بیچنے کا اس کو وکیل بنایا گیا اس کی مناسب قیمت پر خرید لے (یعنی یہ جائز ہے) اور ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ وکیل کے لئے اپنے آپ سے بیچنا جائز نہیں، اور امام احمد سے ایک روایت منقول ہے کہ اگر وکیل نیلامی کے

(۱) الحطاب ۴/ ۳۷۱، المواق ۴/ ۴۶۸-۴۷۲، المعیار للونشریسی ۵/ ۳۸ ومیارۃ علی تحفۃ الحکام لابن عاصم ۲/ ۳۸، تحفۃ الحذاق بنشر ما تضمنۃ لامیۃ الزقاق ۳۰۳۔

وقت اس کے ثمن سے زیادہ قیمت لگائے یا کسی شخص کو بیچنے کا وکیل بنائے اور خود ایک خریدار ہو تو یہ صورت جائز ہے [1]، ابن تیمیہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ اگر دلالوں کی کوئی جماعت اس پر اتفاق کر لے کہ وہ خود ہی اس سامان کو خریدیں گے جسے وہ بیچ رہے ہیں تو حاکم وقت کی ذمہ داری ہے کہ ان کو سخت سزا دے، ایسی سزا جو ان کو اور ان جیسے دلالوں کو ایسی حرکت سے باز رکھے اور ان کی سزا یہ بھی ہے کہ ان کو بازار میں دلالی کے پیشے سے روک دے یہاں تک کہ ان کی توبہ واضح ہو جائے [2]۔

ایک متعین قیمت کے بعد زیادہ بولی نہ لگانے پر اتفاق:

۱۸- مالکیہ کا مذہب اور ابن تیمیہ نے بھی ان کی موافقت کی ہے، یہ ہے کہ زیادہ بولی نہ لگانے پر اتفاق اگر حاضرین میں سے چند لوگوں کے درمیان ہوا ہے اس طور پر کہ ایک نے دوسرے سے زیادہ بولی نہ لگانے کا مطالبہ کیا تو اس میں کوئی حرج نہیں اگرچہ یہ کچھ مال کے بدلے ہو جو زیادہ بولی سے رکنے والے کو دیا جائے مثلاً ایک دوسرے سے کہے: زیادہ بولی لگانے سے رک جاؤ، تمہارے لئے اس کے عوض ایک دینار ہے یا اس سے کہے: زیادہ بولی نہ لگاؤ ہم دونوں سامان میں شریک ہوں گے، کیونکہ زیادہ بولی لگانے کا دروازہ کھلا ہوا ہے اور ایک کا چھوڑ دینا دوسرے کی طرف سے زیادہ بولی لگانے کی طرح ہے۔

البتہ اگر نیلامی کے تمام خریدار زیادہ بولی نہ لگانے پر اتفاق کر لیں تو یہ ناجائز ہے، کیونکہ اس میں بائع کا ضرر ہے، اور جس طرح یہ ناجائز ہے اسی طرح اس شخص کا تصرف بھی ناجائز ہے جو ان خریداروں پر اقتدار رکھتا ہو مثلاً نیلامی کے بازار کا حکمراں گروہ یا بازار کا مکھیا جس کا حکم بازار میں چلتا ہے۔

بیع مزایدہ میں تمام خریداروں کے اتفاق کا مقصد کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ بیچے جا رہے سامان کو اس سے کم قیمت پر خریدنے میں سب لوگ شریک ہو جائیں تاکہ بعد میں آپس میں بٹوارہ کر لیں اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ ہر شخص اپنے لئے ایک ایک سامان خاص کر لے تاکہ بعد میں اس سے کم قیمت پر خرید سکے اور دوسرے سے کھینچ تان کی نوبت نہ آئے اور دونوں صورتوں میں بائع کا نقصان ہے اور اس کے سامان کی ناقدری ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلاَ تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَآءَ هُمْ" [1] (اور لوگوں کا ان کی چیزوں میں نقصان مت کیا کرو)، اور اگر ممنوعہ اتفاق پیش آ گیا تو بائع کو اختیار ہوگا چاہے تو بیع کو رد کر دے اور چاہے تو نافذ کر دے اور اگر سامان ہلاک ہو گیا تو ثمن اور قیمت میں سے جو زیادہ ہو اس کا مستحق ہوگا [2]۔

مزبلہ

دیکھئے: زبل۔

---

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۶۹، الکافی لابن عبدالبر ۲/ ۷۹۱، المہذب مع تکملۃ المجموع ۱۴/ ۱۲۲، المبدع شرح المقنع ۴/ ۳۶۷، المغنی ۵/ ۱۱۹، مجموع فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۹/ ۳۰۵۔

(۲) مجموع فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۹/ ۳۰۵۔

(۱) سورۂ ہود/ ۸۵۔

(۲) فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۹/ ۳۰۴، الشرح الصغیر للدردیر ۳/ ۱۰۶، التیسیر فی أحکام التسعیر للمجیلدی/ ۸۷۔

مزدلفہ

تعریف:

۱- اہل لغت کے نزدیک الزلفة اور الزلفیٰ کے معنی ہیں: قربت اور مرتبہ، ازلفہ کا معنی ہے "قرّبہ"، یعنی اس نے اس کو قریب کیا، حدیث شریف میں ہے: "ازدلف إلی اللّٰہ برکعتین" (دو رکعت پڑھ کر اللہ کا قرب حاصل کیا)، اسی سے ماخوذ ہے "مزدلفة" - اس جگہ کو مزدلفہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وہ جگہ عرفات سے قریب ہے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ لوگ وہاں جمع ہوتے ہیں اس وجہ سے اس جگہ کو مزدلفہ کہتے ہیں، عربوں کے اس قول سے ماخوذ ہے: أزلفت الشئ، یعنی میں نے اس کو جمع کیا۔

مزدلفہ کی اصطلاحی تعریف: مزدلفہ، عرفات کے دونوں پہاڑی راستوں اور وادی محسر کے درمیان ایک جگہ ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ عرفات کے دونوں پہاڑی راستوں سے قرن محسر تک کی جگہ کو مزدلفہ کہتے ہیں اور اس کے دائیں اور بائیں جو گھاٹیاں ہیں وہ منیٰ ہیں۔

امام نووی فرماتے ہیں: ہمارے علماء کا قول ہے کہ مزدلفہ، وادی محسر اور عرفات کے دونوں پہاڑی راستوں کی درمیانی جگہ کو کہا جاتا ہے، اور دونوں حدیں اس میں شامل نہیں ہیں، البتہ آگے اور پیچھے کی تمام گھاٹیاں اور مذکورہ حدود کے اندر کے تمام پہاڑ مزدلفہ میں شامل ہیں (۱)۔

(۱) المصباح المنیر، المفردات للأصفہانی، حاشیہ ابن عابدین ۱۷۶/۲، مغنی

متعلقہ الفاظ:

الف-منیٰ:

۲-منیٰ: مکہ کے قریب ایک جگہ کا نام ہے، کہا جاتا ہے کہ منیٰ اور مکہ کے درمیان تین میل کا فاصلہ ہے، وہاں ایام تشریق میں حجاج قیام کرتے ہیں، منیٰ کو منیٰ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وہاں خون بہایا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: امنیٰ الرجل او الحاج کوئی مرد یا حاجی منیٰ آیا (۱)۔

مزدلفہ اور منیٰ کے درمیان ربط یہ ہے کہ دونوں جگہیں مناسک حج میں سے ہیں۔

ب-مشعر حرام:

۳- "المشعر" مشہور قول کے مطابق میم کے فتحہ کے ساتھ، اور ایک قول میم کے کسرہ کا بھی ہے، مزدلفہ کے آخر میں ایک چھوٹے پہاڑ کو کہا جاتا ہے، اس کا نام "قزح" بھی ہے، قاف اور زاء کے ضمہ کے ساتھ۔

"مشعر" کو مشعر اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ وہاں "شعائر" ہیں یعنی دین اور طاعت خداوندی کی علامات اور اس کی صفت "حرام" لائی جاتی ہے کیونکہ وہاں شکار وغیرہ حرام ہے۔ یا اس کا مطلب ہے حرمت اور عزت والا (۲)۔

"مشعر حرام" اور مزدلفہ کے درمیان ربط یہ ہے کہ "مشعر حرام" مزدلفہ کا ایک حصہ ہے یا پورا مزدلفہ مشعر حرام ہے، اس قول کے مطابق مشعر حرام مزدلفہ کے مترادف ہے (۳)۔

= المحتاج ۴۹۷/۱، المغنی لابن قدامہ ۴۲۱/۳، المطلع علی أبواب المقنع رص ۱۹۵، تفسیر القرطبی ۴۲۱/۲، المجموع للنووی ۱۲۸/۸۔

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، المجموع للنووی ۱۲۹/۸۔

(۲) تفسیر القرطبی ۴۲۱/۲، المجموع للنووی ۱۳۰/۸۔

(۳) المجموع ۱۵۲/۸۔

مزدلفہ سے متعلق احکام:

مزدلفہ میں حاجیوں کی شب گزاری:

۴ - دسویں ذی الحجہ کی شب حاجیوں کی مزدلفہ میں شب گزاری سے متعلق حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ فرض ہے، اس قول کے قائل بڑے بڑے تابعین ہیں مثلاً علقمہ، اسود، شعبی، نخعی، حسن بصری، نیز شافعی مذہب کے بڑے بڑے علماء کی بھی یہی رائے ہے، مثلاً ابوعبدالرحمٰن ابن بنت الشافعی، ابوبکر بن خزیمہ اور سبکی، ان لوگوں کا خیال ہے کہ مزدلفہ میں شب گزاری فرض ہے یا رکن ہے، اور اس کے بغیر حج صحیح نہیں ہے، جیسے کہ عرفہ میں وقوف فرض ہے (۱)۔

ان حضرات کا استدلال رسول اللہ علیہ وسلم کے ایک قول سے ہے، آپ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "**من فاته المبيت بالمزدلفة فقد فاته الحج**"،(۲) (جس سے مزدلفہ کی شب گزاری فوت ہوگئی، اس سے حج فوت ہوگیا)۔

اور شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مزدلفہ میں شب گزاری واجب ہے، رکن نہیں ہے، لہٰذا اگر حاجی نے شب گزاری چھوڑ دی تو اس کا حج صحیح ہوجائے گا اور دم لازم ہوگا (۳)، اس لئے کہ حضور علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "**الحج يوم عرفة، من جاء قبل الصبح من ليلة جمع فتم حجه**"،(۴) (حج اصل یوم عرفہ ہے، جوشخص (عرفات میں) مزدلفہ کی شب کی صبح سے قبل آجائے تو اس کا حج مکمل ہوگیا)۔

۵ - اور مزدلفہ میں شب گزاری کا تحقق، مزدلفہ میں کسی بھی جگہ حاضر ہونے سے ہوجائے گا، اس لئے کہ حدیث ہے: "**مزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن محسر**" (۱) (مزدلفہ پورا کا پورا ٹھہرنے کی جگہ ہے، اور بطن محسر سے بلند رہو)۔

نیز شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شب گزاری کا تحقق اس صورت میں ہوجائے گا جب کہ دسویں ذی الحجہ کی شب کے نصف ثانی میں کسی بھی وقت مزدلفہ میں حاضری دے دی جائے اور اگر مزدلفہ سے آدھی رات کے بعد نکلا تو شب گزاری کا تحقق ہوجائے گا اور کوئی دم لازم نہیں ہوگا۔ خواہ یہ نکلنا کسی عذر کے سبب ہو یا بلا عذر ہو اور اگر مزدلفہ سے آدھی رات سے پہلے ہی نکل گیا اگر چہ کچھ ہی پہلے ہو اور واپس نہیں لوٹا تو شب گزاری کا تحقق نہیں ہوا، اور اگر طلوع صبح صادق سے پہلے مزدلفہ لوٹ آیا تو یہ شب گزاری کافی ہوجائے گی اور اس پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا، اور اگر کوئی شخص مزدلفہ میں رات کے نصف ثانی میں رہا تو اس پر کچھ بھی واجب نہیں (۲)۔

دم صرف اسی شخص پر واجب ہوتا ہے جو مزدلفہ کی شب گزاری بلا عذر چھوڑ دے اور جو شخص کسی عذر کی وجہ سے چھوڑے مثلاً کوئی شخص

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۳۵، المجموع للنووی ۸/ ۱۳۴، ۱۵۰، روضۃ الطالبین ۳/ ۹۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۹۔

(۲) حدیث: "من فاته المبيت بالمزدلفة......" نووی نے یہ حدیث المجموع ۸/ ۱۵۰ میں نقل کیا ہے اور فرمایا ہے: یہ حدیث ثابت نہیں ہے اور نہ ہی معروف ہے، اور اس کو کسی مأخذ کی طرف منسوب نہیں کیا۔

(۳) المجموع للنووی ۸/ ۱۲۳-۱۵۰، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۴) حدیث: "الحج عرفة، من جاء قبل الصبح من ليلة ......" کی

= روایت ابوداؤد (۲/ ۴۸۶)، ترمذی (۳/ ۲۲۸) اور حاکم نے مستدرک (۲/ ۲۷۸) میں کی ہے اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، ترمذی نے وکیع سے نقل کیا ہے کہ "هذا الحديث أم المناسك" اور حاکم نے کہا: یہ حدیث صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "مزدلفة كلها موقف وارتفعوا......" اس حدیث کی تخریج احمد نے مسند میں ۱/ ۲۱۹ طبرانی نے المعجم الکبیر میں (۱۱/ ۴۲۴) نقل کیا ہے اور الفاظ طبرانی کے ہیں اور احمد محمد شاکر نے مسند احمد پر اپنے حاشیہ (۳/ ۳۴۷) میں کہا: اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) المجموع للنووی ۸/ ۱۳۵، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۲۲۔

دسویں ذی الحجہ کی شب عرفات پہنچا اور وہاں وقوف میں مشغول رہا یہاں تک کہ مزدلفہ کی شب گزاری فوت ہوگئی تو اس پر کچھ بھی لازم نہیں یا مثلاً کوئی عورت حیض ونفاس کے خوف سے جلدی جلدی مکہ جا کر طواف میں مشغول ہوجائے یا جیسے کوئی شخص عرفات سے مکہ آئے اور طواف زیارت میں لگ جائے اور پھر بلا مشقت مزدلفہ جانا ممکن نہ رہے اور مزدلفہ میں شب گزاری فوت ہوجائے اور جیسے چرواہے اور حاجیوں کو پانی پلانے والے، ان تمام لوگوں پر شب گزاری فوت ہونے کے سبب دم لازم نہیں ہے (١)، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے چرواہوں کو مزدلفہ میں رات نہ گزارنے کی اجازت دی ہے، حضرت عدی سے منقول ہے: "أن رسول الله ﷺ أرخص لرعاء الإبل في البيتوتة خارجين عن منى" (٢) (رسول اللہ ﷺ نے اونٹ کے چرواہوں کو منیٰ سے باہر رات گزارنے کی اجازت دی ہے)، نیز حضرت عباس بن عبدالمطلب نے منیٰ کی راتیں مکہ میں گزارنے کی اپنے پانی کے نظام کی وجہ سے اجازت چاہی تو اللہ کے رسول ﷺ نے اجازت دے دی (٣)۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ قافلے کے پڑاؤ کرنے کے بقدر مزدلفہ میں رات گزارنا مستحب ہے خواہ عملاً پڑاؤ کرے یا نہ کرے، اور اگر مزدلفہ میں اتنی دیر بھی قیام نہیں کیا حتی کہ فجر طلوع ہوگئی اور ایسا بلا عذر کیا ہے تو اس پر دم واجب ہوگا اور اگر عذر کے سبب مزدلفہ میں رات گزارنے کو ترک کیا ہے تو اس پر کچھ بھی لازم نہیں (٤)۔

حنفیہ کے نزدیک دسویں ذی الحجہ کی شب مزدلفہ میں فجر تک شب گزاری کرنا سنت مؤکدہ ہے واجب نہیں (١)۔

علامہ کاسانی فرماتے ہیں: دسویں ذی الحجہ کی شب مزدلفہ میں گزارنا سنت ہے، شب گزاری واجب نہیں ہے، واجب وقوف کرنا ہے اور افضل یہ ہے کہ نماز فجر کے بعد وقوف کرے، یعنی غلس میں نماز فجر پڑھے اور پھر مشعر حرام کے پاس وقوف کرے، اللہ سے دعائیں کرے، اپنی ضروریات مانگے یہاں تک کہ اسفار ہوجائے، اس کے بعد آفتاب طلوع ہونے سے پہلے مزدلفہ سے منیٰ کے لئے کوچ کرے (٢)۔

عورتوں اور کمزوروں کو منیٰ پہلے روانہ کرنا:

٦ - فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ کمزوروں اور عورتوں کو آدھی رات کے بعد طلوع فجر سے پہلے مزدلفہ سے منیٰ روانہ کیا جائے، یہی سنت ہے، تاکہ لوگوں کی بھیڑ بھاڑ سے پہلے پہلے وہ لوگ جمرۂ عقبہ کی رمی کرلیں، (٣)، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، فرماتی ہیں: "استأذنت سودة رسول الله ﷺ ليلة المزدلفة تدفع قبله، وقبل حطمة الناس، وكانت امرأة ثبطة فأذن لها" (٤) (حضرت سودہؓ نے مزدلفہ کی شب رسول اللہ ﷺ سے

(١) المجموع للنووی ٨/ ١٣٦، مغنی المحتاج ١/ ٥٠٠، کشاف القناع ٢/ ٤٩٧۔

(٢) حدیث: "أرخص لرعاء الإبل في البيتوتة......" کی روایت امام مالک نے الموطأ (١/ ٤٠٨) میں اور ابوداؤد (٢/ ٤٩٨) اور ترمذی (٣/ ٢٨١) نے کی ہے اور الفاظ امام مالک کے ہیں، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(٣) حدیث: "رخص النبي ﷺ للعباس رضي الله عنه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ٣/ ٤٩٠، ٤٩١) اور مسلم (٢/ ٩٥٣) نے کی ہے۔

(٤) جواہر الإکلیل ١/ ١٨٠، ١٨١، القوانین الفقہیہ / ١٣٢۔

(١) بدائع الصنائع ٢/ ١٣٦، رد المحتار علی الدر المختار ٢/ ١٧٨ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(٢) بدائع الصنائع ٢/ ١٣٦، رد المحتار ٢/ ١٧٨ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(٣) بدائع الصنائع ٢/ ١٣٦، حاشیہ ابن عابدین ٢/ ١٧٨، جواہر الإکلیل ١/ ١٨٠، المجموع للنووی ٨/ ١٣٩، ١٤٠، مغنی المحتاج ١/ ٥٠٠، روضۃ الطالبین ٣/ ٩٩، المغنی لابن قدامہ ٣/ ٤٢٢، کشاف القناع ٢/ ٤٩٧۔

(٤) حدیث: "استأذنت سودة رسول الله ﷺ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ٣/ ٥٢٦) اور مسلم (٢/ ٩٣٩) نے کی ہے۔

اجازت چاہی کہ وہ ان سے قبل اور لوگوں کی بھیڑ بھاڑ سے پہلے مزدلفہ سے روانہ ہونا چاہتی ہیں تو حضور ﷺ نے ان کو اجازت دے دی، حضرت سودہؓ بھاری بھرکم اور سست رفتار تھیں) اور حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے، فرماتے ہیں: "أنا ممن قدّم النبی ﷺ لیلة المزدلفة فی ضعفة أهله" (۱) (میں ان لوگوں میں سے تھا جنھیں مزدلفہ کی شب رسول اللہ ﷺ نے اپنے گھرانے کے کمزور لوگوں کے ساتھ آگے بھیج دیا تھا)۔

مزدلفہ میں مغرب اور عشاء دو نمازوں کی ایک ساتھ ادائیگی:

۷- تمام فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حاجیوں کے لئے مزدلفہ میں دسویں ذی الحجہ کی شب مغرب اور عشاء ایک ساتھ پڑھنا مشروع ہے، البتہ کچھ تفصیلات میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ حاجی مزدلفہ میں مغرب اور عشاء ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ اکٹھی ادا کرے، اس لئے کہ عشاء کی نماز تو اپنے وقت میں ہے، لہٰذا اس کے لئے اعلان کی ضرورت نہیں، اسی وجہ سے ایک اقامت پر اکتفا کرے اور حنفیہ کے یہاں اس جمع بین الصلاتین کے لئے جماعت شرط نہیں ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص اکیلے ہی جمع بین الصلاتین کرے تو جائز ہے، البتہ جمع بین الصلاتین کے لئے جماعت سنت ہے۔

حنفیہ کے نزدیک مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کے لئے چند شرطیں ہیں:

الف- حج کا احرام۔

ب- جمع بین الصلاتین سے قبل عرفہ میں وقوف۔

ج- زمانہ، جگہ اور وقت- زمانہ یعنی دسویں ذی الحجہ کی شب، جگہ یعنی مزدلفہ اور وقت یعنی عشاء کا وقت فجر طلوع ہونے سے پہلے پہلے، لہٰذا یہ جمع بین الصلاتین اس شخص کے لئے جائز نہیں جس نے حج کا احرام نہ باندھا ہو اور نہ ہی مذکورہ زمانہ، جگہ اور وقت کے علاوہ میں جائز ہے۔

اسی وجہ سے اگر حاجی نے مغرب اور عشاء کی نماز میدان عرفات میں پڑھ لی یا مزدلفہ کے راستے میں ادا کر لی تو دونوں نمازوں کو لوٹائے گا، اس لئے کہ حضرت اسامہ بن زیدؓ کی حدیث ہے فرماتے ہیں: "دفع رسول الله ﷺ من عرفة، فنزل الشعب فبال، ثم توضأ ولم يسبغ الوضوء فقلت له: الصلاة فقال: الصلاة أمامک فجاء المزدلفة فتوضأ فأسبغ، ثم أقيمت الصلاة فصلى المغرب، ثم أناخ كل إنسان بعيره فی منزله، ثم أقيمت الصلاة، فصلى ولم يصل بينهما" (۱) (اللہ کے رسول ﷺ عرفات سے چلے، اور گھاٹی میں فروکش ہوئے، پھر پیشاب فرمایا، اس کے بعد وضو کیا مگر وضو مکمل طور پر نہیں کیا، میں نے عرض کیا: نماز کا وقت ہوگیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نماز آگے پڑھنی ہے، اس کے بعد مزدلفہ تشریف لائے، وضو کیا اور مکمل طور پر وضو کیا، پھر اقامت کہی گئی اور آپ ﷺ نے مغرب کی نماز ادا کی، اس کے بعد ہر شخص نے اپنا اونٹ بٹھایا پھر دوبارہ اقامت کہی گئی اور حضور ﷺ نے نماز ادا کی اور ان دونوں نمازوں کے درمیان کوئی نماز نہیں پڑھی)۔

علامہ شہاوی حنفی فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس وقت ہے جب کہ

---

(۱) حدیث: "أنا ممن قدم النبی ﷺ لیلة المزدلفة ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۵۲۶) اور مسلم (۲/ ۹۴۱) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "دفع رسول الله ﷺ من عرفة ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۵۲۳) نے کی ہے۔

حاجی مزدلفہ کے راستے مزدلفہ جائے، اگر وہ مزدلفہ کا راستہ چھوڑ کر کسی اور راستے سے مکہ مکرمہ جائے تو اس کے لئے راستے میں مغرب کی نماز پڑھنا جائز ہے(۱)۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ عرفہ کے دن جب سورج غروب ہوجائے تو امام اور دیگر لوگ مزدلفہ کی طرف چلیں اور امام لوگوں کو عشاء کے وقت، مغرب اور عشاء کی نماز ایک ساتھ مزدلفہ میں پڑھائے اور عشاء میں قصر کرے، البتہ مزدلفہ کے باشندے، مغرب اور عشاء ایک ساتھ پڑھنے کے ساتھ ساتھ عشاء میں اتمام کریں گے، اور اصل مذہب یہ ہے کہ یہ سب سنت ہے بشرطیکہ حاجی امام کے ساتھ وقوف کرے اور اگر امام کے ساتھ وقوف نہ کرے، اس طور پر کہ وقوف ہی نہ کرے یا تنہا وقوف کرے تو وہ جمع بین الصلاتین نہ کرے نہ مزدلفہ میں اور نہ کہیں اور، اور ہر نماز الگ الگ اس کے مستحب وقت میں ادا کرے۔

اور اگر امام کے ساتھ وقوف کرنے والا حاجی امام کے ساتھ چلنے سے عاجز ہوجائے اپنی کمزوری کے سبب یا اپنی سواری کی کمزوری کے سبب تو وہ شفق احمر کے غروب ہونے کے بعد مزدلفہ میں یا مزدلفہ سے پہلے جمع بین الصلاتین کرسکتا ہے، بشرطیکہ وہ عرفہ میں امام کے ساتھ وقوف کیا ہو اور وہاں سے امام کے ساتھ کوچ کیا ہو اور کسی عذر کے سبب امام سے پیچھے رہ گیا ہو(۲)۔

اور اگر مغرب اور عشاء شفق احمر سے پہلے پڑھ لیا یا مزدلفہ میں پڑاؤ کرنے سے پہلے ادا کرلیا تو ان دونوں نمازوں کا اس صورت میں لوٹانا مستحب ہے جب کہ ان دونوں نمازوں کو شفق کے بعد اور مزدلفہ پہنچنے سے پہلے ادا کرلیا ہو اور اس صورت میں لوٹانا واجب ہے جب کہ عشاء کی نماز کے لحاظ سے شفق سے پہلے ان دونوں کو ادا کیا ہو

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۲/۱۷۶-۱۷۹۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/۱۸۰، ۱۸۱، القوانین الفقہیہ /۱۳۲۔

کیونکہ عشاء کی نماز باطل ہے اس لئے کہ وہ عشاء کے وقت سے پہلے ادا کی گئی ہے اور جہاں تک مغرب کا تعلق ہے تو اس کا لوٹانا مستحب ہے بشرطیکہ مغرب کا وقت باقی ہو۔

ابن حبیب مالکی کہتے ہیں کہ اگر حاجی نے مزدلفہ میں نماز ادا کرلی تو اعادہ نہیں ہے، اعادہ ان کے نزدیک اس شخص کے لئے ہے جو مزدلفہ سے پہلے نماز ادا کرلے(۱)، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**الصلاة أمامک**" (نماز آگے پڑھنی ہے)۔

شافعیہ کا قول یہ ہے کہ حاجیوں کے لئے مغرب کی نماز کو مؤخر کرنا اور عشاء کے وقت میں مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کو ایک ساتھ پڑھنا سنت ہے اور یہ سنت اس وقت تک ہے جب تک حاجی کو عشاء کا مختار وقت فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو، اور مختار وقت سے مراد دو قولوں میں سے صحیح ترین قول کے مطابق رات کا ایک تہائی ہے اور دوسرے قول کے مطابق نصف شب۔

اور مزدلفہ میں عشاء کے وقت میں مغرب اور عشاء کو ایک ساتھ پڑھنے کا جواز مسافر حاجی کے لئے ہے، کسی اور کے لئے نہیں، کیونکہ شافعیہ کے نزدیک جمع بین الصلاتین کا جواز سفر کی وجہ سے ہے، حج کی وجہ سے نہیں۔

شافعیہ نے مزید کہا کہ سنت یہ ہے کہ جب مزدلفہ پہنچیں تو فروکش ہونے سے پہلے مغرب کی نماز پڑھیں، اس کے بعد ہر شخص اپنا اونٹ بٹھائے اور باندھ دے، پھر عشاء کی نماز پڑھیں(۲)، اس لئے کہ حضرت اسامہ بن زیدؓ کی حدیث ہے: "**أن النبی ﷺ لما جاء المزدلفة توضأ، ثم أقيمت الصلاة فصلى المغرب ثم أناخ كل إنسان بعيره في منزله ثم أقيمت العشاء**

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۱۸۱،

(۲) المجموع للنووی ۸/۱۳۳، ۱۳۴، مغنی المحتاج ۱/۴۹۸، روضۃ الطالبین ۳/۹۸-۱۰۰۔

فصلاها ولم يصل بينهما شيئا" (اللہ کے رسول ﷺ جب مزدلفہ تشریف لائے تو وضو فرمایا، پھر نماز کے لئے اقامت کہی گئی اور آپ ﷺ نے نماز ادا کی، اس کے بعد ہر شخص نے اپنا اپنا اونٹ بٹھایا پھر اقامت کہی گئی اور آپ نے عشاء کی نماز ادا کی، اور ان دونوں نمازوں کے درمیان کوئی نماز ادا نہیں کی)۔

امام شافعی نے فرمایا کہ اگر کسی نے مغرب اور عشاء کو ایک ساتھ نہیں پڑھا اور ہر نماز اپنے وقت میں ادا کی یا مغرب کے وقت میں جمع بین الصلاتین کیا، یا تنہا جمع بین الصلاتین کیا، امام کے ساتھ نہیں، یا ایک نماز امام کے ساتھ پڑھی اور دوسری اکیلے اور دونوں میں جمع بین الصلاتین کیا یا دونوں نمازوں کو عرفات میں ادا کرلیا یا مزدلفہ سے پہلے راستے ہی میں ادا کرلیا تو یہ سب صورتیں جائز ہیں، البتہ فضیلت فوت ہوگئی۔

اور اگر مزدلفہ میں عشاء کے وقت میں ان دونوں نمازوں کو ایک ساتھ پڑھا تو ہر نماز کے لئے اقامت کہے اور دوسری نماز کے لئے اذان نہ کہے، اصح قول کے مطابق صرف پہلی نماز کے لئے اذان کہے[1]، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: "**أن النبی ﷺ أتى المزدلفة، فصلى بها المغرب والعشاء بأذان واحد وإقامتين، ولم يسبّح بينهما شيئا، ثم اضطجع حتى طلع الفجر وصلى الفجر**"[2] (نبی کریم ﷺ مزدلفہ پہنچے تو مغرب وعشاء کی نماز ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ ادا کی اور ان دونوں کے درمیان کوئی نفل نہیں پڑھی، پھر لیٹ گئے یہاں تک کہ صبح صادق ہوگئی تو آپ نے فجر کی نماز ادا کی)۔

اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ عرفہ سے کوچ کرنے والے کے لئے سنت یہ ہے کہ مزدلفہ پہنچ کر ہی مغرب ادا کرے اور مغرب اور عشاء ایک ساتھ پڑھے اور ہر نماز کے لئے الگ اقامت کہے، اس لئے کہ حضرت اسامہؓ کی حدیث ہے فرماتے ہیں: "**دفع رسول الله ﷺ من عرفة، حتى إذا كان بالشعب نزل فبال، ثم توضأ فقلت له: الصلاة يا رسول الله، قال: الصلاة أمامک فركب فلما جاء مزدلفة نزل، فتوضأ فأسبغ الوضوء، ثم أقيمت الصلاة فصلى المغرب، ثم أناخ كل إنسان بعيره في منزله، ثم أقيمت الصلاة فصلى، ولم يصل بينهما**" (رسول اللہ ﷺ نے عرفہ سے کوچ کیا یہاں تک کہ جب گھاٹی میں آئے تو اتر کر پیشاب فرمایا پھر وضو کیا تو میں نے پوچھا: نماز کا ارادہ ہے اللہ کے رسول؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نماز آگے پڑھنی ہے پھر سوار ہوئے اور جب مزدلفہ آئے تو سواری سے اترے، وضو کیا اور وضو میں تمام اعضاء کو پوری طرح دھویا پھر اقامت کہی گئی اور آپ ﷺ نے مغرب کی نماز پڑھی، پھر ہر شخص نے اپنا اونٹ اپنی اپنی جگہ میں بٹھایا اس کے بعد اقامت کہی گئی اور آپ ﷺ نے نماز پڑھی اور ان دونوں نمازوں کے درمیان کوئی نماز ادا نہیں کی)۔

اور یہ قول حضرت ابن عمرؓ سے بھی مروی ہے۔

اور اگر مغرب اور عشاء کو ایک ساتھ ادا کیا مغرب کی اقامت سے تو بھی کوئی حرج نہیں ہے، یہ قول حضرت ابن عمرؓ سے بھی مروی ہے اور یہی قول امام ثوری کا بھی ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں: "**جمع رسول الله ﷺ بين المغرب والعشاء بجمع: صلى المغرب ثلاثاً والعشاء ركعتين بإقامة واحدة**"[1] (رسول اللہ ﷺ نے مغرب اور عشاء مزدلفہ

(۱) مجموع للنووی ۸/ ۱۳۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "أن النبی ﷺ أتى المزدلفة ......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۹۱) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "جمع رسول الله ﷺ بين المغرب والعشاء ......" کی روایت مسلم (۲/ ۹۳۸) نے کی ہے۔

میں ایک ساتھ ادا کی، مغرب کی تین رکعت پڑھی اور عشاء کی دو رکعت ایک اقامت سے)، اور اگر پہلی نماز کے لئے اذان اور اقامت دونوں کہے اور پھر دوسری نماز کے لئے اقامت کہے تو زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ یہی حضرت جابرؓ سے مروی ہے اور یہ روایت اضافے کو شامل ہے، اور اس جمع بین الصلاتین کو قیاس کیا جائے گا، فوت شدہ نمازوں پر اور ان نمازوں پر جو ایک ساتھ پڑھی جاتی ہیں اور ابن المنذر اور ابوثور کا قول ہے اور علامہ خرقی کی پسندیدہ رائے یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے بغیر اذان کے اقامت کہی جائے، امام ابن المنذر کہتے ہیں، یہ امام احمد کے دوقولوں میں سے آخری قول ہے کیونکہ یہ حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایت ہے اور حضرت اسامہؓ حضور ﷺ کے احوال سے زیادہ باخبر تھے، اس لئے کہ وہ اس سفر میں حضور کی سواری پر پیچھے بیٹھے تھے اور حضرت اسامہؓ اور حضرت جابرؓ دونوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ہر نماز کے لئے ایک اقامت کہی گئی، اور حضرت اسامہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بغیر اذان کے نماز پڑھی گئی(۱)۔

مشعر حرام میں وقوف اور دعا:

۸- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ دسویں ذی الحجہ کی شب مزدلفہ میں گزارنے کے بعد حاجی کے لئے مستحب یہ ہے کہ فجر کی نماز اول وقت میں غلس میں ادا کرے (۲)، کیونکہ حضرت جابرؓ نے جس حدیث میں رسول اللہ ﷺ کے حج کے احوال بیان کئے ہیں اس میں یہ بھی مذکور ہے: "**حتی أتی المزدلفة فصلی بها المغرب والعشاء بأذان واحد وإقامتين ولم يسبح بينهما شيئا، ثم اضطجع حتى طلع الفجر، وصلى الفجر حين تبين له الصبح بأذان وإقامة، ثم ركب حتى أتى المشعر الحرام، فاستقبل القبلة، فدعا الله تعالى و كبره وهلله فلم يزل واقفا حتى أسفر جدا، فدفع قبل أن تطلع الشمس**"(۱) (حضور ﷺ مزدلفہ تشریف لائے اور وہاں ایک اذان اور دو اقامت سے مغرب اور عشاء کی نماز ادا کی، اور ان دونوں نمازوں کے درمیان کوئی نفل نہیں پڑھی پھر لیٹ گئے، یہاں تک کہ صبح صادق ہوگئی اور جب صبح صادق نمودار ہوگئی تو ایک اذان اور ایک اقامت سے فجر کی نماز ادا کی، پھر سواری پر سوار ہوئے اور چلتے ہوئے مشعر حرام پہنچے اور قبلہ کی طرف رخ کرکے دعا فرمائی، تکبیر کہی، "**لاإله إلا الله**" پڑھی اور مسلسل وقوف میں مشغول رہے یہاں تک کہ خوب روشنی ہوگئی پھر آفتاب طلوع ہونے سے قبل وہاں سے کوچ فرمایا)۔

اس کے بعد حاجی مشعر حرام یعنی جبل قزح آئے اور وہاں پر وقوف کرے، اللہ تعالیٰ سے دعا مانگے، تحمید، تکبیر اور تہلیل کرے اور زیادہ سے زیادہ ذکر اور تلبیہ پڑھے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے: "**أن النبي ﷺ أتى المشعر الحرام فرقى عليه فدعا الله وهلله وكبره ووحده**"(۲) (رسول اللہ ﷺ مشعر حرام آئے اور پہاڑ پر چڑھ گئے، اس کے بعد دعا فرمائی اور تکبیر، تہلیل اور توحید کی)۔

اور جو چاہے اللہ تعالیٰ سے دعا مانگے اور مبہم امور اور جامع دعاؤں کا انتخاب کرے اور بار بار دعائیں کرے، اور مناسب ہے کہ اس کی دعا میں یہ الفاظ ہوں: "**اللّٰهم كما وقفتنا فيه وأريتنا إياه فوفقنا بذكرك كما هديتنا واغفرلنا وارحمنا كما**

(۱) المغنی ۳/ ۴۱۹ طبع الریاض۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۸۱، المجموع للنووی ۸/ ۱۲۳، ۱۴۱، ۱۴۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۹-۵۰۱، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۲۰، ۴۲۱، کشاف القناع ۲/ ۴۹۶-۴۹۸۔

(۱) حدیث جابر کی تخریج فقرہ/ ۷ میں گذر چکی۔

(۲) حدیث جابر: "أن النبي ﷺ أتى المشعر الحرام فرقى عليه......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۹۱) نے کی ہے۔

وعدتنا بقولک وقولک الحق: ''فَإِذَا اَفَضۡتُمۡ مِنۡ عَرَفَاتٍ فَاذۡكُرُوا اللّٰهَ عِنۡدَ الۡمَشۡعَرِ الۡحَرَامِ وَاذۡكُرُوۡهُ كَمَا هَدَاكُمۡ وَإِنۡ كُنۡتُمۡ مِنۡ قَبۡلِهٖ لَمِنَ الضَّآلِّيۡنَ. ثُمَّ اَفِيۡضُوۡا مِنۡ حَيۡثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسۡتَغۡفِرُوۡا اللّٰهَ إِنَّ اللّٰهَ غَفُوۡرٌ رَحِيۡمٌ'' (۱) (اے اللہ جس طرح آپ نے ہمیں یہاں وقوف اور مشعر حرام کے دیدار کا موقع دیا، ہمیں اپنی ہدایت کے مطابق اپنے ذکر کی توفیق مرحمت فرما، اوراپنے وعدے کے مطابق ہماری مغفرت فرما اور ہم پر رحم فرما اور تیرا وعدہ سچا ہے: ''پھر جب تم لوگ عرفات سے واپس آنے لگو تو مشعر حرام کے پاس خدا تعالیٰ کو یاد کرو اور اس طرح یاد کرو جس طرح تم کو اللہ تعالیٰ نے بتلا رکھا ہے اور حقیقت میں قبل اس کے تم محض ہی ناواقف تھے پھر تم سب کو ضروری ہے کہ اسی جگہ ہو کر واپس آؤ جہاں اور لوگ جا کر وہاں سے واپس آتے ہیں اور خدا تعالیٰ کے سامنے توبہ کرو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کردیں گے اور مہربانی فرمائیں گے'')۔

اور یہ دعا خوب مانگے: ''اللّٰھم اٰتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الآخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار'' (اے اللہ ہمیں دنیا میں بھی بھلائی نصیب فرما اور آخرت میں بھی اور جہنم کے عذاب سے بچا)، اور قبلہ رخ ہوکر اور ہاتھ اٹھا کر مسلسل دعا کرتا رہے یہاں تک کہ خوب اسفار ہوجائے (۲)، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے: ''فلم یزل واقفا حتی أسفر جدا'' (۳) (رسول اللہ ﷺ وقوف میں مشغول رہے یہاں تک کہ اچھی طرح روشنی ہوگئی)۔

۹- اور اگر مشعر حرام کے پاس وقوف کی سنت چھوٹ گئی تو جمہور کے نزدیک دم کے ذریعہ اس کی تلافی نہیں ہوسکتی جیسا کہ تمام ہیئتوں اور سنتوں کا یہی حکم ہے اور اس ترک کے سبب حاجی پر کوئی گناہ نہیں البتہ حاجی سے فضیلت فوت ہوگئی۔

اور یہ فضیلت نماز فجر سے قبل مشعر حرام میں وقوف کرنے سے حاصل نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ خلافِ سنت ہے۔

۱۰- سنت یہ ہے کہ طلوع آفتاب سے قبل مشعر حرام سے منیٰ کوچ کیا جائے اور طلوع آفتاب تک وہاں سے کوچ کو مؤخر کرنا مکروہ ہے (۱)، اس کی دلیل حضرت جابرؓ کی یہ حدیث ہے: ''أن النبي ﷺ **لم یزل واقفا حتی أسفر جدا فدفع قبل أن تطلع الشمس**'' (۲) (حضور اللہ ﷺ وقوف میں مشغول رہے یہاں تک کہ اچھی طرح روشنی ہوگئی پھر آفتاب طلوع ہونے سے قبل وہاں سے کوچ فرمایا)

حضرت عمرؓ فرماتے ہیں مشرکین طلوع آفتاب کے بعد کوچ کرتے تھے اور کہتے تھے: ''أشرق ثبیر کیما نغیر'' ثبیر پہاڑی روشن ہوجائے تاکہ ہم کوچ کریں اور رسول اللہ ﷺ نے ان کی مخالفت کرتے ہوئے طلوع آفتاب کے بعد کوچ فرمایا (۳)، اور حضرت نافع سے منقول ہے: ''عبداللہ بن زبیر نے کوچ کرنے میں اتنی تاخیر کی کہ آفتاب طلوع ہونے کے قریب ہوگیا، تو عبداللہ بن عمر نے کہا کہ میرا خیال ہے کہ یہ ویسا ہی کرنا چاہتے ہیں جیسا اہل جاہلیت کیا کرتے تھے، اس کے بعد انھوں نے کوچ کیا اور لوگوں نے ان کے ساتھ کوچ کیا'' (۴)۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۸، ۱۹۹۔

(۲) سابقہ تمام مراجع دیکھئے۔

(۳) حدیث جابر کی تخریج فقرہ/ ۷ میں گذر چکی۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۹-۵۰۱، المجموع ۸/ ۱۲۳، ۱۴۲، ۱۵۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۸۱، القوانین الفقہیہ ۱۳۲، المغنی ۳/ ۴۲۳۔

(۲) (فقرہ/ ۷) کے تحت اس کی تخریج گزر چکی۔

(۳) حدیث: ''إن المشرکین کانوا ......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۵۳۱) نے کی ہے۔

(۴) اثر: ''إن عبداللہ بن زبیر أخر في الوقت حتی کادت الشمس أن تطلع......'' ابن قدامہ نے اس کو مغنی (۳/ ۴۲۳) میں بیان کیا ہے اور اس

امام نووی کہتے ہیں کہ قزح یعنی مشعر حرام پر وقوف کرنے کے بجائے لوگوں نے مزدلفہ کے بیچ ایک نئی عمارت میں وقوف شروع کر دیا ہے اور قزح یعنی مشعر حرام کو چھوڑ کر مزدلفہ کی دوسری جگہوں میں یا مذکورہ نئی عمارت میں وقوف کرنے سے اصل سنت کا ثواب حاصل ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں دو قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ اس سے اصل سنت پر عمل نہیں ہوگا کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے قزح یعنی مشعر حرام پر وقوف فرمایا ہے اور ارشاد فرمایا: "لتأخذوا عنی مناسککم"(۱) (اپنے حج کے اعمال مجھ سے سیکھو)، اور دوسرا قول جو صحیح بلکہ درست ہے یہ ہے کہ اس سے اصل سنت پر عمل ہو جائے گا، قاضی ابو الطیب نے اپنی کتاب "المجرد" میں اور رافعی وغیرہ اسی قول کو جزم کے ساتھ بیان کیا ہے کیونکہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "نحرت ھھنا ومنی کلھا منحر، فانحروا فی رحالکم ووقفت ھھنا وعرفة کلھا موقف ووقفت ھھنا وجمع کلھا موقف"(۲) (میں نے یہاں قربانی کی اور منیٰ پورا کا پورا قربان گاہ ہے، لہذا تم اپنی اپنی قیام گاہوں میں قربانی کرو اور میں نے یہاں وقوف کیا اور عرفہ پورا کا پورا موقف ہے اور میں نے یہاں وقوف کیا اور مزدلفہ پورا کا پورا موقف ہے)، اور "جمع" سے مراد مزدلفہ ہے اور مزدلفہ میں وقوف سے مراد "قزح" پر وقوف ہے(۳)، پورا کا پورا مزدلفہ موقف ہے لیکن افضل "قزح" پر وقوف کرنا ہے جیسا کہ پورا کا پورا عرفات موقف ہے مگر چٹانوں کے

= کا کوئی ماخذ بیان نہیں کیا اور نہ ہمیں کسی ایسے شخص کا علم ہو سکا جس نے اس اثر کی تخریج کی ہو۔

(۱) حدیث: "لتأخذوا عنی مناسککم......" کی روایت مسلم (۲/۹۴۳) نے کی ہے۔

(۲) حدیث جابر: "نحرت ھھنا ومنی کلھا منحر ......" کی روایت مسلم (۲/۸۹۳) نے کی ہے۔

(۳) المجموع ۸/۱۴۱، ۱۴۲، المغنی ۳/۴۲۳۔

پاس رسول اللہ ﷺ کے موقف میں وقوف زیادہ افضل ہے۔

اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ مزدلفہ میں وقوف واجب ہے، ابن عابدین کہتے ہیں: مزدلفہ میں وقوف واجب ہے سنت نہیں اور مزدلفہ میں فجر تک شب گزاری سنت مؤکدہ ہے واجب نہیں (۱)۔

وقوف کا رکن مزدلفہ میں موجودگی ہے، خواہ اپنے عمل سے یا دوسرے کے عمل سے اس طور پر کہ اٹھا کر لایا گیا اور وہ سویا ہوا تھا یا بیہوش تھا، یا جانور پر سوار تھا، ان سب صورتوں میں اس کی موجودگی وہاں پائی گئی چاہے اس کا علم اس کو ہو یا نہ ہو، اور وقوف کی جگہ مزدلفہ کے تمام حصے ہیں چاہے وہ کوئی بھی حصہ ہو اور حاجی کے لئے وہاں کے جس حصے میں چاہے قیام کرنے اور وقوف کرنے کی اجازت ہے، البتہ وادی محسر میں نزول مناسب نہیں، اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "إلا وادی محسر" (۲) (وادی محسر میں وقوف نہ کرے)، لیکن اگر کسی نے وادی محسر میں وقوف کر ہی لیا تو بھی کراہت کے ساتھ وقوف ہو جائے گا۔

اور افضل یہ ہے کہ حاجی کا وقوف امام کے پیچھے اس پہاڑ پر ہو جس پر امام وقوف کرتا ہے اور اس پہاڑ کا نام "قزح" ہے۔

اور وقوف کا زمانہ دسویں ذی الحجہ کی طلوع صبح صادق اور طلوع آفتاب کا درمیانی وقفہ ہے، لہذا جو شخص اس وقفے میں مزدلفہ میں موجود رہا اس کا وقوف ہو گیا، چاہے وہاں رات بسر کی ہو یا نہ کی ہو، اور اگر کسی سے وقوف فوت ہو جائے تو اگر کسی عذر کے سبب ہو تو کچھ بھی واجب نہیں اور بلا عذر ہو تو دم واجب ہے۔

اور واجب وقوف کی مقدار فقہاء حنفیہ کے نزدیک ایک لمحہ ہے خواہ وہ معمولی ہی کیوں نہ ہو، اور سنت وقوف کی مقدار لمبا وقفہ صبح اچھی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۷۸۔

(۲) حدیث: "الا وادي محسّر ......" کی تخریج فقرہ/۵ میں گذر چکی۔

طرح روشن ہوجانے تک ہے[1]۔

اور مالکیہ میں سے ابن ماجشون کا خیال ہے کہ مشعرحرام میں وقوف فرائض حج میں سے ہے، سنت نہیں ہے، ابن ماجشون کے اس جملے پر تبصرہ کرتے ہوئے الآبی فرماتے ہیں: عیاض مالکی کے قواعد سے سنیت ہی مفہوم ہوتی ہے[2]۔

مزدلفہ سے کنکری مارنے کے لئے کنکریاں اٹھانا:

۱۱ - مجموعی طور پر فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ حاجی کے لئے مزدلفہ سے کنکریاں لے لینا مستحب ہے[3]، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے فرماتے ہیں: "**قال رسول الله ﷺ غداة العقبة وهو على ناقته: القط لى حصى فلقطت له سبع حصيات هن حصى الخذف...**"[4] (رسول اللہ ﷺ نے عقبہ کی صبح جب کہ آپ اپنی اونٹنی پر سوار تھے مجھے حکم دیا کہ میرے لئے کنکریاں اٹھالو، میں نے سات کنکریاں اٹھالیں جو ہاتھ کی انگلیوں سے پھینکنے کے لائق تھیں)۔ اور ایک دوسری روایت میں ہے: "**أن رسول الله ﷺ أمر ابن عباسؓ: أن يأخذ الحصى من مزدلفة**"[5] (رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابن عباس کو حکم دیا کہ وہ مزدلفہ سے کنکریاں اٹھالیں)۔

اور اس لئے بھی کہ مزدلفہ میں ایک پہاڑ ہے جس کے پتھروں میں ایک طرح کی نرمی ہے، نیز ایک وجہ یہ بھی ہے کہ منٰی پہنچنے والے حاجی کے لئے سنت یہ ہے کہ منٰی پہنچ کر رمی کے علاوہ کسی اور عمل میں مشغول نہ ہو، اس لئے مزدلفہ ہی سے کنکریاں اٹھالینا اس کے لئے مسنون ہے تاکہ منی میں رمی چھوڑ کر کسی اور عمل میں نہ لگ جائے اس لئے کہ منٰی میں رمی حاجی کے لئے ایسے ہی تحیہ وسلام ہے جیسے طواف مسجد حرام کے لئے تحیہ وسلام ہے۔

علامہ کاسانی فرماتے ہیں: اسی پر مسلمانوں کا عمل ہے اور یہ اجماع کی دوقسموں میں سے ایک قسم ہے اور اگر کسی نے منٰی کے راستے سے کنکری اٹھاکر رمی کی یا جمرہ سے اٹھاکر رمی کی تو بھی رمی ہوجائے گی، البتہ اس کا یہ عمل پسندیدہ نہیں۔

اور یہ ناپسندیدگی اس صورت میں ہے جب کہ جمرہ سے کنکری اٹھائے اور اگر راستے سے یا منٰی سے کنکری اٹھائی تو یہ ناپسندیدہ نہیں ہے[1]۔

اور مالکیہ کا قول یہ ہے کہ کسی بھی جگہ سے کنکریاں اٹھانا مندوب ہے چاہے خود اٹھائے یا کسی سے اٹھوائے البتہ عقبہ سے نہ اٹھائے اور مزدلفہ سے اٹھا سکتا ہے[2]۔

اور شافعیہ نے راستے سے اور کسی بھی جگہ سے کنکریاں اٹھانے کو جائز قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ "حل" سے کنکریاں اٹھانا مکروہ ہے، اس لئے کہ وہ حرم محترم سے خارج ہے نیز ناپاک جگہ سے بھی اور جمرہ پر پھینکی ہوئی کنکریوں میں سے بھی اٹھانا مکروہ ہے[3]۔

اور امام احمد فرماتے ہیں: جہاں سے چاہو کنکریاں اٹھاؤ[4]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۱۳۶، الفتاوی الہندیہ ۱/۲۳۰-۲۳۱، حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۷۸-۱۸۹۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/۱۸۱۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/۱۵۶، جواہر الإکلیل ۱/۱۸۱، المجموع للنووی ۸/۱۳۷، مغنی المحتاج ۱/۵۰۰، المغنی لابن قدامہ ۳/۴۲۴۔

(۴) حدیث: "التقط لى حصى ......" کی روایت ابن ماجہ (۲/۱۰۰۸) اور حاکم نے المستدرک (۱/۴۶۶) میں کی ہے، حاکم نے کہا: یہ حدیث صحیح علی شرط الشیخین ہے اور بخاری ومسلم نے اسے نقل نہیں کیا ہے۔

(۵) حدیث: "أمر ابن عباس ان يأخذ الحصى ......" کو کاسانی نے بدائع الصنائع میں ذکر کیا ہے، مگر ہمیں کوئی اور نہیں ملا جس نے اس حدیث کو بیان کیا ہو۔

---

(۱) دیکھئے: سابقہ مذکورہ مراجع۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۶، الشرح الصغیر ۲/۵۹۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/۵۰۰۔

(۴) المغنی ۳/۴۲۵۔

مزفت

تعریف:

۱-مزفت: فاء کے تشدید، زاء اور فاء کے فتحہ کے ساتھ، لغت میں اس کے معنی ہیں: ایسا برتن جس کو زفت (زاء کے کسرہ کے ساتھ) یعنی تارکول سے پالش کی گئی ہو۔

اور فقہاء کے یہاں یہ لفظ لغوی معنی کے ساتھ ہی مستعمل ہے(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الحنتم:

۲-لغت میں حنتم کے معنی ہیں ایسا سبز گھڑا جس پر تیل یا روغن کی پالش (پینٹ) کی گئی ہو، ایسے برتنوں میں مدینہ شراب لائی جاتی تھی، پھر اس کے معنی میں وسعت ہوئی اور تمام مٹی کے پکے ہوئے برتن کو ''حنتم'' کہا جانے لگا۔ اس کا واحد ہے: حنتمة(۲)۔

اور فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے خارج نہیں ہے۔

عدوی کہتے ہیں: حنتم کے معنی ہیں مٹی کا ایسا پکا ہوا برتن جس پر کانچ کی لیپ چڑھادی گئی ہو جیسے مشہور سبز رنگ کے پیالے یا

(۱) القاموس المحیط وقواعد الفقه للبركتي، وكفاية الطالب الربانی ۳۹۰/۲ طبع دار المعرفہ۔

(۲) النہایۃ لابن الاثیر والمغرب۔

برتن(۱)۔

مزفت اور حنتم کے درمیان ربط یہ ہے کہ ان دونوں قسم کے برتنوں میں نبیذ میں بہت جلد تیزی اور جوش پیدا ہوجاتا ہے(۲)۔

النقیر:

۳-نقیر فعیل کے وزن پر، جو مفعول کے معنی میں ہے، لغت میں اس کے معنی ہیں لکڑی کا ایسا برتن جو کھود کر بنایا جائے اور جس میں نبیذ بنائی جائے(۳)۔

فقہاء کے یہاں یہ لفظ لغوی معنی ہی میں مستعمل ہے، عدوی کہتے ہیں کہ نقیر سے مراد کھجور کا ایسا تنا جسے کھود کر پیالے جیسا برتن بنا لیا جائے(۴)۔

نقیر اور مزفت کے درمیان ربط یہ ہے کہ ان دونوں برتنوں میں بنائی جانے والی نبیذ میں بہت جلد نشہ پیدا ہوجاتا ہے(۵)۔

اجمالی حکم:

مزفت میں نبیذ بنانے کا حکم:

۴-صحیح قول کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مزفت وغیرہ برتنوں میں نبیذ بنانا اور ان میں سے پینا، بشرطیکہ نشہ آور نہ ہو، جائز ہے۔ نبیذ بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ کھجور یا کشمش وغیرہ کے دانے ان برتنوں کے اندر پانی میں ڈال دیئے جائیں تاکہ وہ میٹھا ہوکر پینے

(۱) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۳۹۰/۲۔

(۲) النہایۃ لابن الأثیر ۴۴۸/۱، العنایۃ علی ہامش تکملۃ فتح القدیر ۱۶۶/۸ ط: الأمیریہ۔

(۳) المصباح المنیر، النہایۃ لابن الأثیر ۱۰۴/۵۔

(۴) حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۳۹۰/۲ ط: دار المعرفہ۔

(۵) صحیح مسلم بشرح النووی: ۱۸۵/۱۔

کے لائق ہوجائے (۱)، ان کی دلیل حضرت بریدہؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: " **كنت نهيتكم عن الأشربة أن لا تشربوا إلا في ظروف الأدم فاشربوا في كل وعاء غير أن لا تشربوا مسكرا**" (۲) (میں نے تم لوگوں کو چمڑے کے برتنوں کے سوا دیگر برتنوں کے مشروبات سے منع کیا تھا لیکن اب ہر برتن کا مشروب پی سکتے ہو البتہ نشہ آور مشروب مت پیو)۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ممانعت کا حکم منسوخ ہے اور منسوخ کا کوئی حکم نہیں ہوتا (۳)۔

امام نووی، حضرت ابوہریرہؓ کی اس حدیث: "أنه ﷺ نهى **عن المزفت والحنتم والنقير**" (۴) (حضور ﷺ نے مزفت، حنتم اور نقیر سے منع فرمایا) پر حاشیہ لکھتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: ان برتنوں یعنی مزفت، دباء (سوکھے کدو کا برتن)، حنتم اور نقیر میں نبیذ بنانا اسلام کے شروع دور میں ممنوع تھا، وجہ یہ تھی کہ اندیشہ تھا کہ ان برتنوں کی نبیذ نشہ آور ہوگئی ہو اور ہمیں اس کی کثافت اور گاڑھے پن کے سبب اس کا علم نہ ہو اور اس کی مالیت تلف ہوجائے اور یہ بھی ممکن ہے کوئی شخص اس گمان سے پی لے کہ اس میں نشہ پیدا نہیں ہوا، حالانکہ اس میں نشہ پیدا ہوچکا ہو اور وہ نشہ آور مشروب کا پینے والا ہوجائے اور کچھ زمانہ پہلے تک نشہ آور مشروب مباح تھا، لیکن جب کچھ وقت گزر چکا اور نشہ آور مشروب کی حرمت مشہور، معروف ہوگئی اور لوگوں کے دلوں میں بیٹھ گئی تو ان مذکورہ برتنوں میں نبیذ بنانے کی

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۱/ ۱۸۵۔
(۲) حدیث بریدہ: "كنت نهيتكم عن الأشربة ......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۸۵) نے کی ہے۔
(۳) المجموع ۲/ ۵۶۶، نشر المکتبۃ السلفیہ، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۱۸، شائع کردہ مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔
(۴) حدیث ابو ہریرہ: "انه نهى عن المزفت ......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۳۷-۱۵۳۸) نے کی ہے۔

ممانعت کا حکم منسوخ کر دیا گیا اور ہر طرح کے برتن میں نبیذ بنانے کی اجازت دے دی گئی بشرطیکہ لوگ نشہ آور مشروب نہ پئیں اور حضرت بریدہؓ کی حدیث میں اس بارے میں رسول اللہ ﷺ کا صریح ارشاد موجود ہے (۱)۔

ابن بطال کہتے ہیں کہ ان برتنوں کی ممانعت تو سدأللباب تھی لیکن جب لوگوں نے کہا کہ ہمارے لئے ان برتنوں میں نبیذ بنائے بغیر چارۂ کار نہیں تو حضور ﷺ نے فرمایا: "**انتبذوا وكل مسكر حرام**" (۲) (نبیذ بنانے کی اجازت ہے اور ہر نشہ آور چیز حرام ہے)، یہی حکم ہر اس شئ کا ہے جس کی ممانعت سدأللباب ہو کہ وہ ضرورت کے وقت ساقط ہوجاتی ہے جیسے راستوں پر بیٹھنے کی ممانعت (۳) لیکن جب لوگوں نے کہا ہمارے لئے بیٹھنا ناگزیر ہے تو حضور ﷺ نے فرمایا: "**أعطوا الطريق حقه**" (۴) (راستے کے حقوق ادا کرو)۔

مالکیہ، امام احمد اور امام اسحاق کا مذہب یہ ہے کہ مزفت میں نبیذ بنانا مکروہ ہے اور یہی ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ سے مروی ہے (۵)۔

علامہ عدوی نے مالکیہ کا مذہب: ''مزفت میں نبیذ بنانا مکروہ ہے'' نقل کرنے کے بعد لکھا ہے: ان دونوں برتنوں: یعنی دباء اور مزفت میں نبیذ بنانے کی ممانعت ہے گرچہ ایک ہی چیز کی نبیذ بنائی گئی

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۳/ ۱۵۹۔
(۲) حدیث: "انتبذوا وكل مسكر حرام ......" یہ حدیث ابن عساکر نے ''تاریخ دمشق'' میں نقل کی ہے جیسا کہ کنز العمال (۵/ ۵۳۰، ۵۳۱) میں مذکور ہے اور بیہقی نے سنن کبریٰ (۸/ ۳۱۱) میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے: "فانبذوا ولا أحل مسكرا"۔
(۳) نیل الأوطار للشوکانی ۹/ ۱۷۵ ط: دار الجیل۔
(۴) حدیث: "اعطوا الطريق حقه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۸) اور مسلم (۳/ ۱۶۷۵) نے کی ہے۔
(۵) صحیح مسلم بشرح النووی ۱/ ۱۸۶، فتح الباری ۱۰/ ۵۸ طبع السلفیہ، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۹۰، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۱۸۔

ہو اور اگر دو چیزوں کی نبیذ بنائی گئی ہو تو بہر حال ممنوع ہے گرچہ چینی وغیرہ کے برتن میں ہو، اور جہاں کراہت کا انکار کیا گیا ہے وہ اس صورت میں ہے جب کہ نشہ کا صرف احتمال ہو، لہٰذا اگر نشہ کا یقین ہو تو حرام ہے اور عدم نشہ کا یقین ہو، اس طور پر کہ معمولی وقت گزرا ہو تو حلال ہے (۱)۔

اور حنفیہ کا خیال یہ ہے کہ جس مزفت میں نبیذ بنائی گئی ہو اگر اس کو پہلے شراب بنانے کے لئے استعمال نہیں کیا گیا تو اس کی حلت اور طہارت میں کوئی اشکال نہیں اور اگر اس کو شراب کے لئے استعمال کیا گیا پھر اس میں نبیذ بنائی گئی تو دیکھا جائے گا کہ وہ برتن پرانا ہے یا نیا؟ اگر پرانا ہے تو تین بار دھونے سے پاک ہو جائے گا اور اگر نیا ہے تو امام محمد کے نزدیک دھونے سے پاک نہیں ہوگا کیونکہ شراب اس برتن میں سرایت کر چکی ہے برخلاف پرانے برتن کے کہ اس میں شراب سرایت نہیں کرتی اور امام ابو یوسف کے نزدیک تین بار دھونے اور ہر بار خشک کرنے سے وہ برتن پاک ہو جائے گا اور یہ مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جن میں نچوڑنے سے نہ نچڑنے والی چیزوں کا حکم بیان کیا جاتا ہے اور امام ابو یوسف کا ایک قول یہ ہے کہ اس برتن میں یکے بعد دیگرے پانی بھرا جائے گا یہاں تک کہ جب صاف پانی گرنے لگے اور اس کے رنگ، مزہ اور بو میں کوئی تبدیلی محسوس نہ ہو تو اس برتن کی طہارت کا فیصلہ کیا جائے گا (۲)۔

شیخ الاسلام معروف بخواہرزادہ کہتے ہیں کہ یہ شراب کے اس برتن کی طرح ہے جس سے شراب بہا دی گئی ہو، البتہ اگر شراب نہیں بہائی گئی یہاں تک کہ شراب سرکہ میں تبدیل ہو گئی تو برتن کا کیا حکم ہوگا، امام محمد نے اس کو مبسوط میں بیان نہیں کیا (۳)۔

حاکم ابو نصر محمد بن مہرویہ سے منقول ہے وہ کہا کرتے تھے: برتن کے جتنے حصے تک سرکہ بھرا ہوا ہے، اس میں شک نہیں کہ اتنا حصہ پاک ہو جائے گا، کیونکہ برتن کے جتنے حصے تک سرکہ بھرا ہوا ہے اتنے میں سرکہ کے اجزاء پیوست ہو گئے اور سرکہ پاک ہے، البتہ گھڑے کا وہ اوپری حصہ جہاں تک سرکہ بننے سے پہلے شراب نہیں بھر سکی تھی وہ ناپاک باقی رہے گا کیونکہ گھڑے کے اس حصے میں شراب کے جو اجزاء پیوست ہیں وہ سرکہ نہیں بن سکے بلکہ تاہنوز وہ شراب ہی ہیں، لہٰذا وہ ناپاک ہوگا، پس ضروری ہے کہ اس کے اوپری حصے کو سرکہ سے دھویا جائے تاکہ پورا کا پورا برتن پاک ہو سکے، اس لئے کہ شراب کے علاوہ دیگر نجاست کو دور کرنے والی سیال اشیاء سے نجاست حقیقیہ دھونا ہمارے نزدیک یعنی حنفیہ کے نزدیک جائز ہے، لہٰذا جب گھڑے کے اوپری حصے کو جوں ہی سرکہ سے دھلا جائے گا اس حصے کے شراب کے اجزاء سرکہ میں تبدیل ہو جائیں گے اور اس طرح پورا گھڑا پاک ہو جائے گا اور اگر یہ طریقہ تطہیر نہیں اپنایا جائے اور گھڑے میں انگور یا کسی اور چیز کا رس بھر دیا جائے تو رس ناپاک ہو جائے گا اور اس کا پینا حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ ایسا رس ہے جس میں شراب مل چکی ہے، البتہ اگر وہ شراب سرکہ میں تبدیل ہو جائے تو جائز ہے (۱)۔

---

(۱) حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۹۰۔

(۲) تبیین الحقائق ۶/ ۴۸، البحر الرائق ۸/ ۲۴۹۔

(۳) البنایہ ۹/ ۵۵۶۔

---

(۱) حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۶/ ۴۹، البنایہ ۹/ ۵۵۶، ۵۵۷۔

مزکی

تعریف:

۱ - مزکی: ''زَکیّٰ'' سے اسم فاعل ہے اور باب تفعیل اور باب افعال دونوں سے متعدی استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: زکی فلان الشاھد تزکیة فھو مزک، مزکی سے مراد صلاح اور نیکی کی طرف نسبت کرنے والا، ''زکیّٰ عن مالہ'': کے معنی اس نے اپنے مال کی زکوٰۃ نکالی، زکا یزکو (بلاتشدید کے باب نَصَرَ سے) کا معنی ہے: نیک ہوا، پاک ہوا[۱]۔

اور فقہاء کی اصطلاح میں اس سے مراد وہ شخص ہے جو گواہ کے باطنی احوال کی تفتیش کرے اور اس کے بارے میں وہ باتیں جانے جو دوسرے لوگ نہیں جانتے، خواہ زیادہ دنوں تک ساتھ رہنے سہنے کے ذریعہ یا پڑوسی ہونے کے سبب یا کسی معاملہ کے ذریعہ اور گواہ کے بارے میں اپنے علم کے مطابق قاضی کے پاس تعدیل یا جرح کی گواہی دے اور کبھی ''مزکی'' کا اطلاق ان لوگوں پر ہوتا ہے جنھیں قاضی گواہوں کے احوال کی تفتیش کے لئے بھیجتا ہے، اس لئے کہ یہ لوگ ''تزکیہ'' کا سبب ہیں اور ان کو ''اصحاب المسائل'' کہا جاتا ہے[۲]۔

---

(۱) المصباح المنیر - مادۃ: زکا۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المحلی علی القلیوبی ۴/ ۳۰۶، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۱۵۶، المغنی ۹/ ۶۳، ۶۴۔

مزکی سے متعلق احکام:

قاضی کے یہاں مزکیوں کی بحالی:

۲ - شافعیہ کہتے ہیں کہ قاضی کے یہاں کچھ مزکیوں کا ہونا مناسب ہے، مزکیوں سے مراد وہ لوگ ہیں جو گواہوں کو پہچانتے ہیں اور ان کے باطنی احوال کا علم رکھتے ہیں، تاکہ ان کی طرف رجوع کرکے گواہوں کے احوال معلوم کئے جائیں۔

اور اصحاب المسائل سے مراد وہ لوگ ہیں جنھیں قاضی مزکیوں کے پاس بھیجتا ہے تاکہ وہ گواہوں کے حالات کی تحقیق کریں اور ان کے بارے میں ان کے حالات جاننے والوں سے معلومات کریں، اور کبھی کبھی ''اصحاب المسائل'' کی تفسیر ''مزکیوں'' سے بھی کی جاتی ہے[۱]۔

مزکی سے متعلق شرائط:

۳ - مزکی کے لئے شرط ہے کہ وہ مسلمان، مکلّف، آزاد، مذکر اور عادل ہو نیز جرح کی صورت میں اس کے اور اس شخص کے درمیان دشمنی نہ ہو جس کا تزکیہ کیا جارہا ہے اور تعدیل کی صورت میں دونوں کے درمیان بیٹے یا باپ کی رشتہ داری نہ ہو، جرح وتعدیل اور ان کے اسباب سے واقف ہوتا کہ عادل پر جرح نہ کردے اور فاسق کا تزکیہ نہ کردے، جس کی تعدیل کررہا ہے اس کے باطن کی حقیقت سے واقف ہو یا تو ساتھ رہنے سہنے کے سبب، یا پڑوسی ہونے کے باعث یا پھر پرانے معاملات کی وجہ سے[۲]۔

تزکیہ کے گواہوں کی تعداد:

۴ - تزکیہ کے گواہوں کی تعداد کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۰۳، شرح المحلی ۴/ ۳۰۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۱۵۹، المحلی وحاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۱۷۔

چنانچہ جمہور فقہاء: حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ کا مذہب اور یہی مالکیہ کا مشہور قول ہے کہ تزکیہ کے لئے دو عادل گواہ ضروری ہیں اور مالکیہ کا ایک دوسرا قول ہے کہ تین گواہوں کا ہونا ضروری ہے[1]۔

مزکیوں کا گواہوں کی تعدیل سے رجوع:

۵- اگر قتل یا حد کے گواہوں کی تعدیل کرنے کے بعد تزکیہ کرنے والے رجوع کرلیں تو شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ وہ قصاص یا دیت کے ضامن ہوں گے، کیونکہ انھوں نے قاضی کو قتل کا فیصلہ سنانے پر مجبور کیا، اور یہی حنفیہ میں سے صاحبین کا مذہب ہے، شافعیہ کے یہاں اصح کے مقابلہ ایک دوسرا قول ہے اور وہ یہ ہے کہ رجوع کرنے والے مزکیوں پر ضمان نہیں ہے، کیونکہ یہ لوگ قاتل کے معاون کی طرح ہیں اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: ان پر دیت لازم ہے، قصاص نہیں[2]، مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر مزکی نے قتل عمد یا محصن کی زنا کے گواہوں کی تعدیل کی، جس کے نتیجے میں مجرم کو قصاصاً یا رجماً قتل کردیا گیا پھر مزکی تعدیل سے رجوع کرلے تو مزکی سے نہ دیت کا تاوان لیا جائے گا اور نہ ہی قصاص لیا جائے گا، کیونکہ مزکی نے نہ کسی کا مال برباد کیا ہے کہ اس سے تاوان وصول کیا جائے اور نہ ہی کسی نفس کو ہلاک کیا ہے کہ اس سے دیت یا قصاص کا مطالبہ کیا جائے[3]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (تزکیہ فقرہ/ ۱۹ اور قضاء فقرہ/ ۴۶)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۷۴، الشرح الصغیر ۴/ ۲۵۹، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۰۵، حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۵۶، المغنی ۹/ ۶۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۵۷، المنہج علی الجمل ۵/ ۴۰۵، ابن عابدین ۴/ ۳۹۸۔

(۳) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۴۵۔

مزمار

تعریف:

۱- مزمار: (میم کے کسرہ کے ساتھ) لغت میں اس کے معنی ہیں بجانے کا آلہ، اور ''زمارۃ'' بانسری یا باجہ بجانے کے پیشے کو کہتے ہیں اور ''مزمور'' سے مراد وہ نظمیں ہیں جو ترنم سے پڑھی جائیں، مزمار کی جمع ''مزامیر'' ہے، اور ''مزامیر داؤد'' سے مراد کتاب زبور کے خدائی احکامات اور مختلف قسم کی دعائیں ہیں جنھیں حضرت داؤد علیہ السلام ترنم کے ساتھ پڑھا کرتے تھے[1]۔

اور اصطلاح میں ''مزمار'' وہ ہے جس کو منہ سے بجایا جاتا ہے اور یہ آلہ بانس سے بنایا جاتا ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

معازف:

۲- ''معازف'' کے معنی لغت میں ہیں لہو ولعب یعنی گانے بجانے کے آلات جیسے سارنگی اور ہارمونیم وغیرہ، اس کا واحد: عزف ہے یا معزف ہے، منبر کے وزن پر یا معزفۃ ہے مکنسۃ کے وزن پر، اور ''عازف'' اس شخص کو کہتے ہیں جو مذکورہ آلاتِ لہو ولعب سے کھیلے اور گانا گائے۔

اور اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[3]۔

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط، اتحاف السادۃ المتقین ۶/ ۵۰۲۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) القاموس المحیط، قواعد الفقہ۔

''معازف'' مزمار کے مقابلے عام ہے۔

شرعی حکم:

۳- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ آلات لہوولعب مثلاً بانسری، سارنگی وغیرہ کا استعمال مجموعی طور پر حرام ہے (۱)۔

مزمار یعنی بانسری کے استعمال کی حرمت کے سلسلے میں فقہاء کی دلیل حضرت ابوامامہؓ کی یہ حدیث ہے جس میں وہ رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إن الله عزوجل بعثني رحمة وهدى للعالمين وأمرني أن أمحق المزامير والكيارات والمعازف**" (۲) (اللہ تبارک وتعالیٰ نے مجھے جہاں والوں کے لئے رحمت اور ہدایت بنا کر بھیجا اور حکم دیا کہ میں بانسری، باجہ اور آلات لہوولعب کو ختم کردوں)۔

بانسری اور دیگر پھونکنے والے باجوں سے لطف اندوز ہونے کا حکم:

۴- حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ میں سے جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ بانسری وغیرہ حرام آلات لہو ولعب سے لطف اندوز ہونا ناجائز ہے (۳)۔

''زواجر'' میں ہے کہ علامہ قرطبی نے فرمایا: بانسری، باجہ، سارنگی اور ڈگڈگی سے لطف اندوز ہونے کی حرمت میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور سلف وخلف میں سے قابل اعتماد کسی فقیہ کے بارے میں نہیں سنا کہ انھوں نے اس کو جائز قرار دیا ہو، اور یہ حرام کیوں نہ ہو جب کہ یہ شرابیوں اور فاسقوں کا شعار ہے اور شہوت، فساد اور آوارگی کو بھڑکانے والے ہیں اور جو آلات اس طرح کے ہوں ان کے استعمال کی حرمت اور ان سے لطف اندوز ہونے والے کے فسق اور گنہگار ہونے میں کیا شبہ ہے (۱)۔

دیکھئے: اصطلاح (استماع فقرہ/ ۲۹)۔

بانسری بیچنے کا حکم:

۵- جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ بانسری اور دیگر حرام آلات لہو ولعب جیسے سارنگی، ہارمونیم وغیرہ کا بیچنا حرام ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (معازف)۔

بانسری بجانے کے سیکھنے اور سکھانے کا حکم:

۶- حرام علوم کا سیکھنا ناجائز ہے جیسے بانسری بجانے کی تعلیم حاصل کرنا ناجائز ہے، نیز حرام علوم کے سکھانے پر اجرت لینا بھی حرام ہے (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (معازف)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۹۸ اور (۵/ ۲۲۲، ۲۲۳)، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۸، ۳۳۶، القلیوبی علی شرح المنہاج (۲/ ۱۵۸)، (۳/ ۳۳)، (۴/ ۱۸۷)، المغنی (۴/ ۳۲۲)، مطالب اولی النہی (۵/ ۲۵۳)۔

(۲) حدیث: "إن الله عزوجل بعثني رحمة وهدى للعالمين وأمرني أن أمحق ......" کی راویت احمد نے مسند (۵/ ۲۵۷) میں کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۵/ ۶۹) میں حدیث نقل کرنے کے بعد کہا: یہ حدیث ضعیف ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۲، ۲۲۳، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۳۵۲، المغنی ۹/ ۱۷۳۔

(۱) الزواجر عن اقتراف الکبائر لابن حجر الہیثمی (۲/ ۱۹۳)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۰، ۳۱، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۲۵، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۹۹۔

بانسری بنانے کا حکم اور بنانے والے کی شہادت:

۷- ابن قدامہ کہتے ہیں کہ جس کا پیشہ حرام ہو جیسے بانسری اور ہارمونیم بنانے والا تو اس کی شہادت ناقابل اعتبار ہے اور جس کے پیشے میں ''ربا'' کی کثرت ہو مثلاً سونار اور روپے پیسے کا کاروبار کرنے والے اور وہ ''ربا'' سے نہ بچتا ہو تو اس کی شہادت مردود ہے(۱)۔

کسی مسلمان کی بانسری چوری کرنے اور توڑنے کا حکم:

۸- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا اصح کے مقابل قول یہ ہے کہ بانسری وغیرہ دیگر حرام آلات لہو ولعب کی چوری پر ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے۔

اور مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ بانسری اور دیگر حرام آلات لہو ولعب کی چوری پر ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے، البتہ ان آلات کو توڑنے کے بعد ان کی قیمت نصاب کو پہنچ جائے تو ایسے آلات کی چوری پر ہاتھ کاٹنے کی سزا ہے(۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (معازف)۔

بانسری سننے والے کی شہادت:

۹- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ بانسری سننے والے کی شہادت ناقابل قبول ہے، اس کی شہادت رد کر دی جائے گی اور اس کی عدالت ساقط ہے(۳)۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۷۰۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۲۳۲، بدائع الصنائع ۷/ ۶۷-۶۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۷۳، کشاف القناع ۶/ ۷۸، ۱۳۰۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۸۲- ۳۸۴، بدائع الصنائع ۶/ ۲۶۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۳، القوانین الفقہیہ ۳۱۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۵۲، کفایۃ الأخیار ۲/ ۱۷۲، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۷۳۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (معازف)۔

مسابقہ

دیکھئے: سباق۔

مساجد

دیکھئے: مسجد۔

مسارقہ

تعریف:

۱- مسارقہ: مفاعلہ کے وزن پر ہے، سارق یسارق کا مصدر مسارقۃ ہے، لغت میں اس کے معنی ہیں: چپکے چپکے دیکھنا اور سننا، جب کہ غفلت کی تاک میں رہے تاکہ دیکھ سکے یا سن سکے(۱)۔

اور اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

مسارقہ کے احکام:

الف-نظر کا چورانا:

۲-کسی کو چوری چوری دیکھنا اصلاً حرام ہے، اس لئے کہ یہ تجسس ہے اور تجسس حرام ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَجَسَّسُوا" (۲)(تجسس مت کرو)، چوری چوری سننے یا گھروں میں چھپ چھپ کے دیکھنے کی ممانعت منقول ہے، اللہ کے رسول ﷺ سے روایت ہے، فرماتے ہیں: "من استمع إلی حدیث قوم وهم له کارهون أو یفرّون منه صبّ فی أذنیه الآنک یوم القیامة"(۳) (جو شخص کسی قوم کی بات چپکے چپکے سنے اور یہ چیز انھیں ناگوار ہو یا اس سے وہ لوگ بھاگتے ہوں تو اس کے کانوں میں قیامت

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط، المصباح المنیر۔

(۲) سورۂ حجرات/۱۲۔

(۳) حدیث: "من استمع الی حدیث قوم وهم له کارهون......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۴۲۷) نے کی ہے۔

کے دن سیسہ ڈالا جائے گا)، اور ایک دوسری حدیث میں ہے: "لو اطلع فی بیتک أحد ولم تأذن له، حذفته بحصاة ففقأت عینه ما کان علیک من جناح"(۱) (اگر تمہارے گھر میں کوئی جھانکے اور تمہاری طرف سے اس کی اجازت نہ ہو اور تم کوئی کنکری مارو اور اس کی آنکھ پھوڑ دو تو تم پر کوئی گناہ نہیں)۔

حدیث میں وارد لفظ "من" عام ہے اور ذوی العقول کے لئے مستعمل ہے، لہٰذا مرد وعورت اور خنثیٰ سبھی اس میں شامل ہیں اس لئے کہ حدیث میں کنکری مارنے کا حکم، حکم شرعی نہیں ہے بلکہ چپکے سے دیکھنے کی خرابی کو دور کرنے کے لئے ہے(۲)۔

گھروں میں تاک جھانک کرنے والے پر کنکری پھینکی جائے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ چوری چوری جھانکنے والے پر کنکری پھینکنا جائز نہیں ہے اور اگر کنکری سے اس کی آنکھ پھوٹ گئی تو مارنے والا ضامن ہوگا، اور مذکورہ حدیث منسوخ ہے۔

تبصرۃ الحکام میں ہے: اگر کسی نے روشن دان سے جھانکا یا دروازے سے جھانکا اور گھر والے نے اس کی آنکھ پھوڑ دی تو پھوڑنے والا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ اس سے ہلکے طریقہ سے اس کو تنبیہ کر سکتا تھا اور منع کر سکتا تھا اور اگر اس نے تنبیہ کرنے کے لئے ہی کنکری ماری اور اس کی آنکھ پھوٹ گئی، آنکھ پھوڑنے کا ارادہ نہیں تھا تو اس کے ضمان میں اختلاف ہے(۳)، حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر جھانکنے والے کو ہٹانا آنکھ پھوڑے بغیر ممکن نہیں اور اس نے آنکھ پھوڑ

(۱) حدیث: "لو اطلع فی بیتک احد ولم تأذن له ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۱۶) اور مسلم (۳/ ۱۶۹۹) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۸، المغنی ۸/ ۳۳۵۔

(۳) تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۰۴۔

دی تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہے اور اگر آنکھ پھوڑے بغیر بھی ہٹانا ممکن تھا پھر بھی اس نے آنکھ پھوڑ دی تو اس پر ضمان ہے(۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی نے اس کے گھر میں جس کا وہ مالک ہے یا جس میں وہ کرایہ وغیرہ پر رہتا ہے، روشن دان یا دروازے کے سوراخ سے جان بوجھ کر جھانکا اور صاحب خانہ نے کنکری وغیرہ سے ہلکے طور پر مارا اور اس کی آنکھ پھوٹ گئی یا اس کی آنکھ کے قریب کوئی زخم آ گیا جس سے وہ مر گیا تو اس کا خون مذکورہ حدیث کی بنیاد پر ہدر ہے یعنی نہ اس پر قصاص ہے اور نہ ہی دیت۔

جو لوگ کنکری مارنے کے جواز کے قائل ہیں ان کے یہاں اس کے لئے درج ذیل شرطیں ہیں:

۱- دیکھنے والا روشن دان یا سوراخ سے دیکھے، اگر اس نے کھلے ہوئے دروازے سے دیکھا تو اس کو کنکری مارنے کی اجازت نہیں ہے کیونکہ صاحب خانہ نے دروازہ کھول کر خود ہی کوتاہی کی ہے۔

۲- روشن دان چھوٹا ہو، اگر روشن دان بڑا ہے یا کشادہ کھڑکی ہے تو وہ کھلے ہوئے دروازے کے حکم میں ہے اور اس پر کنکری مارنے کی اجازت نہیں ہے کیونکہ خود صاحب خانہ کی کوتاہی ہے، البتہ اس کو دھمکانے اور ڈرانے کے بعد بھی وہ نہ مانے تو کنکری مارنے کی اجازت ہے۔

اور اپنے گھر کی چھت سے جھانکنے اور مؤذن کے مینارہ سے جھانکنے کا حکم اصح قول کے مطابق چھوٹے روشن دان سے جھانکنے کے حکم کی طرح ہے، کیونکہ اس میں صاحب خانہ کی طرف سے کوئی کوتاہی نہیں ہے(۲)۔

۳- دیکھنے والا، صاحب خانہ کے اصول (اوپر کے رشتہ داروں مثلاً باپ، دادا) میں نہ ہو، جن پر نہ قصاص ہے اور نہ حد قذف، اگر ایسا ہے تو اس پر کنکری مارنا جائز نہیں، کیونکہ کنکری مارنا ایک طرح کی حد ہے، لہٰذا اگر کنکری مار کر آنکھ پھوڑ دی تو وہ شخص ضامن ہوگا۔

۴- اس کے لئے دیکھنا مباح نہ ہو، جیسے کہ نکاح کے خیال سے چند شرطوں کے ساتھ دیکھنا جائز ہے۔

۵- یہ کہ اس جگہ دیکھنے والے کے لئے اس کا کوئی محرم یا اس کی بیوی نہ ہو، اگر ایسا ہے تو دیکھنے والے کو کنکری مارنا حرام ہے اور آنکھ پھوڑ دینے یا زخمی کر دینے کی صورت میں وہ شخص ضامن ہوگا، کیونکہ اس کے نگاہ ڈالنے میں ایک قسم کا شبہ ہے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ عورتیں بے پردہ ہوں، اگر وہ کپڑوں سے چھپی ہوئی ہیں یا ایسی جگہ ہیں جہاں دیکھنے والا نہیں دیکھ سکتا تو اس پر کنکری پھینکنا جائز نہیں، اس لئے کہ وہ عورتوں کو نہیں جھانک سکا ہے اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ ایسی کوئی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ احادیث کے الفاظ عام ہیں اور دیکھنے پر روک تھام بھی اسی طرح ممکن ہے۔

اور کہا گیا ہے کہ کنکری مارنے سے قبل ڈرانا، دھمکانا شرط ہے اور اصح قول یہ ہے کہ شرط نہیں ہے(۱)۔

۶- دیکھنے والا جان بوجھ کر دیکھے، اگر اس کی نظر بلا قصد پڑی ہے مثلاً وہ شخص پاگل ہے یا چوک کر اس کی نگاہ پڑ گئی یا اتفاقیہ اس کی نگاہ پڑ گئی تو اس پر کنکری پھینکنے کی اجازت نہیں ہے بشرطیکہ صاحب خانہ کو اس کا علم ہو، اگر علم کے باوجود کنکری مارا اور اسے اندھا کر دیا یا زخمی کر دیا جس کے بعد وہ شخص زخم کی تاب نہ لا کر مر گیا تو صاحب خانہ ضامن ہوگا۔

اور اگر جس کو کنکری ماری گئی اس کا دعویٰ ہے کہ اس نے بلا قصد

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۸، تحفۃ المحتاج ۹/ ۱۸۹، المغنی ۸/ ۳۳۵۔

(۱) سابقہ ماخذ۔

نگاہ ڈالی تو کنکری مارنے والے پر کوئی ضمان نہیں ہے، کیونکہ دیکھنے کا عمل تو ہو چکا اور قصد ایک باطنی عمل ہے جس پر مطلع ہونا ممکن نہیں۔

۷- دیکھنے والا، کنکری مارنے سے قبل، دیکھنے سے باز نہ آئے۔

اگر وہ دیکھنے سے باز آچکا ہے تو اس کو کنکری مارنا جائز نہیں (۱)۔

نیز جس کو دیکھا جا رہا ہے، گھر کا اس کی ملکیت میں ہونا شرط نہیں، لہٰذا کرایہ دار کو حق ہے کہ وہ اپنے مالک مکان کو کنکری مارے اگر وہ اس کے یہاں تاک جھانک کرے (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (تجسس فقرہ/ ۱۳)۔

ب- جس سے نکاح کا ارادہ ہو اس کو چپکے سے دیکھنے کا حکم:

۳- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جس عورت سے نکاح کا ارادہ ہے اس کو چپکے سے دیکھنا جائز ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں: جس عورت سے نکاح کا ارادہ ہے، مرد کے لئے اس کو دیکھنے کے جواز کے سلسلے میں ہمارے علم کے مطابق کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے، نیز جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جس عورت کو نکاح کا پیغام دینا ہے، اس کو دیکھنے کے لئے، اس کے علم، اجازت یا اس کے ولی کی اجازت شرط نہیں ہے، اس لئے اس کو چپکے چپکے دیکھنا بھی جائز ہے، کیونکہ احادیث مطلق ہیں، اور شارع نے اجازت دی ہے، اور اس لئے بھی کہ لڑکی بناؤ سنگار نہ کر سکے اور مرد کا مقصد (لڑکی کو اپنی اصلیت کے ساتھ دیکھنا) فوت نہ ہو (۳)، اور حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے: "وکنت أتخبأ لها" (۱) (میں اس کو چھپ چھپ کے دیکھا کرتا تھا)۔

ج- چپکے چپکے کسی کی بات کا سننا:

۴- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ لوگوں کی باتیں چپکے چپکے سننا، ان کے علم ورضا کے بغیر، حرام ہے، ایسا شخص آخرت میں سزا کا مستحق ہے، اللہ کے رسول کی حدیث ہے فرماتے ہیں: "**من استمع إلى حديث قوم وهم له كارهون أو يفرون منه صب في أذنيه الآنک يوم القيامة**" (۲) (جو شخص لوگوں کی بات چپکے چپکے سنے، درآنحالیکہ لوگوں کو یہ ناگوار ہو یا لوگ اس سے بھاگتے ہوں، قیامت کے دن ایسے شخص کے کانوں میں سیسہ پگھلا کر ڈالا جائے گا)۔

لیکن اس پر کنکری پھینکنا جائز نہیں، کیونکہ چپکے چپکے سننے والے پر کنکری پھینکنے کی مشروعیت کے سلسلے میں کوئی نص وارد نہیں اور اس لئے بھی کہ مخفی چیزوں سے واقفیت میں سننا، دیکھنے کی طرح نہیں ہے (۳)۔

(دیکھئے: استراق السمع فقرہ/ ۴)۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۸، تحفۃ المحتاج ۹/ ۱۸۹، ۱۹۰، المغنی ۸/ ۳۳۵، ۳۳۶۔

(۲) سابقہ ماخذ۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۸، المغنی ۶/ ۵۵۲، ۵۵۳۔

---

(۱) حدیث جابر: "**قال قال رسول الله ﷺ: "إذا خطب أحدكم المرأة فإن استطاع أن ينظر الى ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل قال: فخطبت جارية فكنت أتخبأ لها حتى رأيت منها ما دعاني إلى نكاحها فتزوجتها**" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۶۵) نے کی ہے۔

(۲) اس کی تخریج فقرہ/ ۲ کے تحت گذر چکی۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۸۔

=

مساقات

تعریف:

۱- لغت کے لحاظ سے "مساقاۃ" سَقی (سین کے فتحہ اور قاف کے سکون کے ساتھ) سے ماخوذ ہے اور مفاعلة کے وزن پر ہے، "مساقاۃ" کے معنی ہیں: کسی شخص کو کھجور یا انگور کے درخت اس لئے دینا کہ وہ ان کی دیکھ بھال کرے، سینچائی کرے اور ان کے نشو ونما، اور ثمر آوری کے لئے خدمت کرے، اس شرط پر کہ پیداوار کا ایک حصہ عامل کے لئے ہو اور بقیہ درخت کے مالک کے لئے۔

اہل عراق "مساقاۃ" کو "معاملة" کہتے ہیں (۱)۔

اور اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

علامہ جرجانی فرماتے ہیں: مساقاۃ کا مطلب ہے کسی شخص کو پیداوار کے ایک حصے کے عوض، درخت دینا تا کہ وہ اس کی دیکھ ریکھ اور خدمت کرے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مزارعت:

۲- "مزارعت" "زراعة" سے باب مفاعلت کے وزن پر ہے (۳)، "مزارعت" کو "مخابرۃ" بھی کہا جاتا ہے، "مخابرۃ" خبار (خاء کے فتحہ کے ساتھ) سے ماخوذ ہے، خبار کے معنی ہیں: نرم زمین (۱)۔

اور اصطلاح میں مزارعت کہتے ہیں: کچھ پیداوار کے عوض، کھیت میں بٹائی پر معاملہ کرنا (۲)۔

مساقات اور مزارعت کے درمیان ربط یہ ہے کہ مساقات کا موضوع درخت اور مزارعت کا موضوع بیج اور کھیت ہے۔

ب- مناصبۃ:

۳- "مناصبة" کو "مفارسة" بھی کہا جاتا ہے (۳)، "مناصبۃ" کا مطلب ہے کسی شخص کو خالی زمین ایک مقررہ مدت کے لئے دینا تا کہ وہ اس میں درخت لگائے اور پھر زمین اور درخت عامل اور مالکِ زمین کے درمیان تقسیم ہو، (۴)، یا بہوتی کے قول کے مطابق "مناصبہ" کا مطلب ہے کوئی متعین درخت، جس کا پھل کھایا جاتا ہو، زمین سمیت ایسے شخص کو دینا جو اس میں درخت لگائے اور اس کی دیکھ ریکھ کرے حتی کہ وہ درخت پھل دینے لگے، اور یہ معاملہ، درخت، یا اس کے پھل، یا دونوں کے مشترک متعین حصے کے عوض ہو۔

مساقات اور مناصبہ میں فرق یہ ہے کہ مساقات میں درخت لگا ہوتا ہے اور مناصبہ میں درخت لگا ہوا نہیں ہوتا (۵)۔

ج- اجارہ:

۴- اجارہ لغت میں اجرت کو کہتے ہیں، اور اجارہ سے مراد مزدور کی مزدوری ہے (۶)۔

---

(۱) لسان العرب۔
(۲) التعریفات للجرجانی۔
(۳) المغرب للمطرزی ۲۰۷، نیل الأوطار ۵/ ۲۷۳، بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۵۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۵۳۲۔
(۲) الدر المختار مع حاشیہ رد المحتار ۵/ ۱۷۴۔
(۳) کشاف القناع ۳/ ۵۳۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۴۳۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۳۔
(۵) کشاف القناع ۳/ ۵۳۲۔
(۶) المغرب، مقاییس اللغہ۔

اور فقہاء کی اصطلاح میں یہ عقد معاوضہ ہے جس میں منفعت کی تملیک بغیر عوض کے ہوتی ہے[۱]۔

اور اجارہ اور مساقات کے درمیان ربط یہ ہے کہ مساقات اجارہ سے عام ہے۔

شرعی حکم:

۵ - مساقات کے حکم کے بارے میں فقہاء کے چند اقوال ہیں:

پہلا قول، شرعی لحاظ سے مساقات جائز ہے اور یہ مالکیہ[۲]، حنابلہ[۳]، شافعیہ[۴] اور حنفیہ میں سے امام محمد اور ابو یوسف[۵] کا قول ہے اور ان حضرات کے یہاں اس قول پر فتویٰ ہے۔

اور ان حضرات کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث سے ہے: "**أن رسول الله ﷺ أعطى خيبر اليهود أن يعملوها ويزرعوها ولهم شطر مايخرج منها**"[۶] (رسول اللہ ﷺ نے خیبر کی زمین یہودیوں کو اس شرط پر دیا کہ وہ ان زمینوں میں کام کریں، کھیتی کریں اور اس کے عوض ان کے لئے پیداوار کا نصف حصہ ہوگا)۔

نیز ان کا استدلال مضاربت پر قیاس سے بھی ہے کہ دونوں میں منفعت اور پیداوار میں شرکت پائی جاتی ہے، اصل مال میں نہیں[۷]۔

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۵/ ۱۰۵۔
(۲) قوانین فقہیہ/ ۲۸۴، کافی لابن عبدالبر ۲/ ۱۰۶، مدونہ ۴/ ۲۔
(۳) شرح منتہی الارادات ۲/ ۳۴۳، کشاف القناع ۳/ ۵۳۲۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۴۷۔
(۵) المبسوط ۲۳/ ۱۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۷۴-۱۸۱۔
(۶) حدیث ابن عمر: "أعطى رسول الله ﷺ خيبر اليهود ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۶۲) اور مسلم (۳/ ۱۱۸۶) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔
(۷) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۴۴، ۲۴۵، الحاوی ۹/ ۱۶۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۲،

دوسرا قول یہ ہے کہ مساقات مکروہ ہے، یہ قول ابراہیم نخعی اور حسن سے منقول ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ مساقات جائز نہیں ہے اور یہ امام ابو حنیفہ اور امام زفر کا قول ہے[۱]۔

ان حضرات کا استدلال حضرت رافع بن خدیجؓ کی حدیث ہے، جس میں حضور ﷺ کا یہ فرمان موجود ہے: "**من كانت له أرض فليزرعها أو ليزرعها، ولا يكارها بثلث ولا ربع ولا بطعام مسمى**"[۲] (جس کے پاس زمین کا کوئی حصہ ہو، چاہئے کہ خود اس میں کھیتی کرے یا دوسرے کو کھیتی کرنے کے لئے دے دے، اور تہائی یا چوتھائی، یا غلہ کی کسی مقررہ پیداوار کے عوض مزارعت کا معاملہ نہ کرے)، یہ حدیث گرچہ مزارعت کے سلسلے میں وارد ہوئی ہے، لیکن زمین کو پیداوار کے کسی حصے کے عوض کرایہ پر دینے کی ممانعت کا مفہوم مساقات میں بھی وارد ہے[۳]۔

نیز ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے بھی ہے: "**نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر**"[۴] (رسول اللہ ﷺ نے (بیع الغرر) دھوکہ کی بیع سے منع فرمایا ہے) اور مساقات میں بھی غرر (دھوکہ) ہے کہ درخت پر پھل آئے گا یا نہیں؟ آنے کی صورت میں کم آئے گا یا زیادہ؟ اس طرح مساقات کا دھوکہ زیادہ بڑا ہے، جس کا

= القوانین الفقہیہ ۲۶۹، بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۵، ۱۸۵، المبسوط ۲۳/ ۱۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۱۔
(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۵، مبسوط ۲۳/ ۱۷، ۱۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۱۔
(۲) حدیث: "من كانت له ارض فليزرعها......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۸۱) اور نسائی (۷/ ۴۲) نے کی ہے، اور الفاظ نسائی کے ہیں۔
(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۵، الاختیار ۳/ ۷۵۔
(۴) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر ......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۵۳) نے کی ہے۔

تقاضہ ہے کہ مساقات کے عدم جواز کا قول زیادہ مناسب ہو(۱)۔

اسی طرح ان کا استدلال اس حدیث سے بھی ہے: "**نهى رسول الله ﷺ عن قفيز الطحان**" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے قفیز طحان سے منع فرمایا ہے) اور جس سبب سے قفیز طحان سے منع کیا گیا ہے وہ سبب مساقات میں بھی موجود ہے، کیونکہ مساقات میں عامل کو، اس کے عمل سے ہونے والی پیداوار کے ایک حصے کے عوض، اجرت پر لیا جاتا ہے (۳)۔

ان حضرات کی عقلی دلیل یہ ہے کہ مساقات میں، پیداوار کے ایک حصے کے عوض عامل کو اجرت پر لیا جاتا ہے اور اس طرح اجرت پر لینا شرعاً ممنوع ہے (۴)۔

لزوم اور عدم لزوم کے اعتبار سے عقد مساقات کا حکم:

٦ - صحیح مساقات کے انعقاد کے فوراً بعد اس پر مرتب ہونے والے حکم کی بابت فقہاء کا اختلاف ہے کہ وہ عقد لازم ہوجائے گا یا جائز رہے گا؟

حنفیہ (۵)، مالکیہ (۶)، شافعیہ (۷) کا مذہب اور ایک قول حنابلہ (۸) کا یہ ہے کہ عقد مساقات جانبین سے لازم ہوجاتا ہے اور

(۱) الحاوی للماوردی ۹/ ۱۶۳۔

(۲) حدیث: "**نهى رسول الله ﷺ عن قفيز الطحان ......**" کی روایت دار قطنی (۳/ ۴۷) نے کی ہے، ذہبی نے میزان الاعتدال (۴/ ۳۰۶) میں اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے، اور کہا: یہ حدیث منکر ہے اور اس کے رجال غیر معروف ہیں۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۵، والاختیار ۳/ ۷۵۔

(۴) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۵۔

(۵) المبسوط ۲۳/ ۱۰۱، بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۶۔

(۶) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۵۴۵، ۵۴۶۔

(۷) مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۹۔

(۸) کشاف القناع ۳/ ۵۳۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۹۔

عاقدین میں سے کسی کو اس کے فسخ کا اختیار نہیں رہتا۔

لزوم عقد کے سلسلے میں ان کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے:

- عقد مساقات لازم کرنے میں دونوں میں سے کسی کا کوئی نقصان نہیں ہے۔

- عقد مساقات، عقد اجارہ کی طرح ہے کہ دونوں میں کسی شی سے متعلق عمل پر عقد ہوتا ہے، اس شی کی بقاء کے ساتھ۔

- اگر عقد مساقات جائز ہوتا، لازم نہ ہوتا اور مالک پھل آنے سے پہلے عقد فسخ کر دیتا تو عامل کا عمل فوت ہوجاتا اور بے کار جاتا (۱)۔

حنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ عقد مساقات ایک جائز اور غیر لازم عقد ہے اور یہ شافعیہ میں سے علامہ سبکی کا قول ہے (۲)، ان کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے:

- حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے، آپ نے اہل خیبر سے وہاں کے پھل یا غلہ کے ایک حصے کے عوض معاملہ فرمایا اور ارشاد فرمایا: "**نقركم بها على ذلك ما شئنا**" (۳) (ہم جب تک چاہیں گے، اس معاملہ پر آپ لوگوں کو باقی رکھیں گے)، اگر یہ عقد لازم ہوتا تو عقد کے برقرار رہنے کی مدت کے دوران، معاملہ کو فسخ کرنے کا اختیار اپنے پاس رکھنا جائز نہ ہوتا اور نہ ہی بلاتحدید وقت کے یہ عقد جائز ہوتا۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۲۹، بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۴۵، ۵۴۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۳۳۰، کشاف القناع ۳/ ۵۳۷۔

(۳) حدیث: "**نقركم بها على ذلك ما شئنا ......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۲۵۲) اور مسلم (۳/ ۱۱۸۷، ۱۱۸۸) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

نیز ان کا استدلال اس بات سے بھی ہے کہ عقد مساقات مال سے ہونے والے اضافے کے ایک حصے کے عوض، عقد ہے اور اس طرح کا عقد جائز ہوتا ہے لازم نہیں، جیسے کہ عقد مضاربت [۱]۔

لزوم عقد کے قائل ہونے کی صورت میں چند احکام متفرع ہوتے ہیں۔ مثلاً عاقدین میں سے کوئی ایک، بلا عذر عقد کو فسخ کرنے کے سلسلے میں خود مختار نہیں ہوگا اور نہ ہی دوسری طرف سے رضامندی کے بغیر تنفیذ عقد سے گریز کی اجازت ہوگی، اور نہ ہی درخت کے مالک کو حق ہوگا کہ وہ بلا عذر عامل کا اخراج کردے [۲]۔

اسی طرح عقد کے عدم لزوم کی صورت میں چند احکام متفرع ہوتے ہیں مثلاً: عاقدین میں سے ہر ایک کو جب چاہے عقد فسخ کرنے کا اختیار ہوگا، گرچہ عمل سے پہلے ہو، اور عقد کے مکمل ہونے کے لئے کسی مدت کی تعیین کی ضرورت نہیں ہے، اور عقد مساقات ان اسباب سے باطل ہوجائے گا جن سے عقد وکالت باطل ہوجاتا ہے مثلاً موت، جنون، حجر اور عزل [۳]۔

عقد مساقات کی مشروعیت کی حکمت:

۷- عقد مساقات کی مشروعیت کی حکمت یہ ہے: فائدے کو بروئے کار لانا اور ضرورت پوری کرنا، اس لئے کہ کسی کے پاس درخت ہوتا ہے مگر اس سے پھل حاصل کرنے کے طریقوں سے ناواقف ہوتا ہے یا اس کام کے لئے اس کو فرصت نہیں ہوتی، اور کسی کو درخت سے پھل حاصل کرنے کے طریقوں سے واقفیت ہوتی ہے اور اس کام کے لئے وہ فارغ بھی ہوتا ہے مگر اس کے پاس درخت نہیں ہوتا، اس لئے ضرورت

(۱) کشاف القناع ۳/ ۵۳۷۔
(۲) المبسوط ۲۳/۱۰۱، بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۷، ردالمحتار ۵/ ۱۸۱ طبع بولاق والشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۵۴۵، ۵۴۶۔
(۳) کشاف القناع ۳/ ۵۳۷، الشرح الکبیر مع المغنی ۵/ ۵۶۶۔

ہے کہ مالک اور عامل کے درمیان عقد مساقات کی اجازت ہو [۱]۔

عقد مساقات کے ارکان:

۸- شافعیہ کے نزدیک عقد مساقات کے ارکان پانچ ہیں: ۱- عاقدین، ۲- صیغۂ عقد، ۳- عمل کا جس سے تعلق ہو یعنی درخت ۴- پھل، ۵- عمل، اور ابن رشد نے چھٹے رکن کا اضافہ کیا ہے یعنی مدت۔

شافعیہ نے جو شرائط بیان کئے ہیں وہی، فقہاء مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ کے یہاں بھی ہیں، البتہ حنفیہ کے نزدیک رکن صرف صیغہ ہے جیسا کہ بدائع میں مذکور ہے اور بقیہ متعلقات ہیں [۲]۔

ان ارکان میں سے ہر ایک کے لئے کچھ شرائط ہیں جنھیں ہم ذیل میں بیان کررہے ہیں:

رکن اول: عاقدین:

عاقدین سے مراد مالک اور عامل ہے۔

۹- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مزارعت اور مساقات میں عامل کا عاقل ہونا شرط ہے، بلوغ شرط نہیں ہے اور ماذون بچے (وہ بچہ جس کو کام کی اجازت ہو) کی مزارعت اور مساقات جائز ہے [۳]۔

(۱) حاشیۃ البجیرمی مع المنہج ۳/ ۱۷۵، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۵۶، دررالحکام ۳/ ۵۰۴۔
(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۵۰، المنہاج مع مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۹، القوانین الفقہیہ ۲۸۴، ۲۸۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۳۹-۵۵۰، کشاف القناع ۳/ ۵۳۲، ۵۴۰، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۴۳-۳۴۷ والاختیار ۳/ ۷۹-۸۰، بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۶، ۱۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۳، بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۵، کشاف القناع ۳/ ۵۳۲۔

شافعیہ کا مسلک [۱] یہ ہے کہ مساقات ہر اس شخص کی طرف سے جائز ہے جس کا تصرف خود اپنے لئے، اپنے بچوں اور ایسے مجنون وسفیہ کے لئے درست ہو جن کی ولایت اس کو حاصل ہو اور مصلحت بھی ہو، چونکہ اس کی ضرورت پڑتی ہے۔

رکن دوم: صیغہ:

۱۰ - صیغہ سے مراد ایجاب اور قبول ہے، ہر اس طریقے سے جو مساقات کے ارادے کو ظاہر کرے، خواہ لفظ ہو یا معنی، اس اختلاف کے مطابق جو عقد میں لفظ یا معنی کے اعتبار کے سلسلے میں فقہاء کے درمیان ہے [۲]۔

رکن سوم: محل عقد اور اس کی شرطیں:

یہاں محل سے مراد وہ شئی ہے جس سے عقد مساقات میں عمل متعلق ہو، یعنی وہ درخت جس کی سینچائی اور نگرانی کی ذمہ داری عامل انجام دے، پھل کے ایک حصے کے عوض۔

فقہاء کے یہاں محلِ مساقات کے لئے چند شرطیں ہیں:

اول: محل مساقات ان چیزوں میں سے ہو جن میں مساقات جائز ہے۔

۱۱ - مساقات کے جواز کے قائل فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ کھجور کے درختوں میں مساقات جائز ہے، البتہ انگور، پھل دار درختوں، وغیر پھل دار درختوں، اسی طرح سبزیوں اور ترکاریوں وغیرہ میں مساقات کے جواز کے سلسلے میں ان کے یہاں اختلاف ہے۔

اس کے بعد ان شرطوں میں اختلاف ہے جو علیحدہ طور پر ہر محل سے متعلق خاص ہیں۔

اور مذاہب فقہاء میں ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۲ - حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ مساقات کی صحت کے لئے کوئی متعین درخت شرط نہیں ہے، پھل دار اور غیر پھل دار سبھی عقد کی صحت میں برابر ہیں چنانچہ ''حَوَر'' (ایک مخصوص قسم کی لکڑی)، بید کی لکڑی اور ان لکڑیوں میں مساقات درست ہے جو چھت بنانے یا جلانے کے کام آتی ہیں، اسی طرح حنفیہ کے یہاں (بقول) سبزیوں میں اور (رطاب) تمام ترکاریوں میں مساقات جائز ہے، تنویر الأبصار اور اس کی شرح میں ہے کہ انگور کی بیلوں، عام درختوں اور تمام طرح کی سبزیوں میں مساقات جائز ہے، اسی طرح بیگن اور کھجور کے درختوں میں بھی جائز ہے، نیز ''حور'' (ایک مخصوص قسم کی لکڑی)، بید کی لکڑی، جن میں پھل نہیں ہوتے، اور ''بقول'' ''رطاب'' الگ الگ چیزیں ہیں، چنانچہ بقول جیسے شلجم کی قسم کی ایک سبزی، چقندر وغیرہ اور رطاب جیسے ککڑی، تربوز، انار، انگور (سفرجل) انجیر کی قسم کا پھل اور بیگن [۱]، لہذا اگر توڑنے سے پہلے ''رطاب'' پر مساقات کیا تو مقصود اس سے وہی تر پھل یا سبزی ہے لہذا پہلی بار توڑے جانے والے پھل یا سبزی پر یہ عقد مساقات مانا جائے گا اور اگر ''رطاب'' میں عقد مساقات ٹوٹنے کے بعد کیا تو اس سے مقصود بیج حاصل کرنا ہے لہذا بیج کے قصد سے یہ عقد صحیح ہوگا جیسا کہ درخت میں مساقات سے پھل مقصود ہوتا ہے، یہ بھی اس صورت میں ہوگا جب کہ بیج ایسی ہو کہ وہ خود مطلوب ومقصود ہو سکتی ہو [۲]۔

حنفیہ کا اپنے مذہب پر استدلال اس طرح ہے کہ مساقات کا جواز ضرورت کی بناء پر ہے اور ضرورت عام ہے اور خیبر والی حدیث

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۳۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۵۷۔

(۱) تنویر الأبصار مع الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۳ طبع بولاق، ہدایہ ۴/ ۶۰۔

(۲) العنایۃ علی الہدایہ ۸/ ۳۹۹۔

بھی مساقات کو خاص نہیں کرسکتی، کیونکہ اہل خیبر درختوں اور رطاب دونوں میں مساقات کیا کرتے تھے (۱)۔

۱۳- مالکیہ کہتے ہیں: جس درخت میں مساقات جائز ہے اس کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: جن کی مضبوط جڑیں ہوں، ان کے لئے دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ کہ وہ درخت اسی سال پھل دے دیں، لہٰذا چھوٹے چھوٹے درختوں میں مساقات صحیح نہیں، عیاض کہتے ہیں (۲) کہ مساقات کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ مساقات ایسے ہی درخت میں جائز ہے جو پھل دے یا پھل کی طرح مفید پھول اور پتیاں دے جیسے گلاب کا پھول اور یاسمین کا پھول وغیرہ۔

ابن غازی کہتے ہیں (۳) کہ فقہاء کا قول کہ وہ درخت پھل دیتا ہو اس قید سے وہ درخت خارج ہوجائے گا جو پھل دینے کی عمر کو نہ پہنچا ہو جیسے کھجور کے چھوٹے چھوٹے پودے جنھیں اکھاڑ کر دوسری جگہ لگایا جاتا ہے ایسے پودوں میں مساقات جائز نہیں ہے، لخمی نے اس کی صراحت کی ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ درخت ایک بار پھل دینے کے بعد دوبارہ اسی سال پھل دار نہ ہوتا ہو یعنی جب ایک بار پھل توڑ لیا جائے تو اسی سال اس درخت پر پھل نہ لگیں۔

میوہ اور پھل کے بیشتر درخت اسی قسم کے ہیں برخلاف کیلے کے درخت کے کہ جب اس پر ایک پھل آجاتا ہے تو اس کے توڑنے سے قبل اسی کے پہلو میں دوسرا پھل بھی اگ آتا ہے اور عامل کو کچھ محنت اس پر بھی کرنی پڑجاتی ہے حالانکہ یہ دوسرا پھل اسی سال ٹوٹنے کے لائق نہیں ہوتا تو گویا یہ عامل کے مقررہ عمل پر اضافہ ہے اس لئے اس قسم کے درختوں میں مساقات جائز نہیں (۱)۔

دوسری قسم: ایسے پودے جن کی جڑیں مضبوط اور گہری نہ ہوں جیسے آسانی سے اکھڑ جانے والے پودے اور کھیتیاں، ان میں درج ذیل شرائط کے ساتھ مالکیہ کے یہاں مساقات درست ہے:

- ان پودوں کے اگ آنے کے بعد عقد مساقات کیا جائے۔
- پودوں میں پھل یا دانہ لگنے سے پہلے عقد مساقات کیا جائے۔
- مالک زمین ان کی دیکھ ریکھ اور نگرانی سے معذور ہو۔
- ان کے پھل ٹوٹنے کے بعد دوبارہ اسی سال پھل نہ لگتا ہو۔
- ان پودوں میں عمل چھوڑ دینے کے نتیجے میں ان کے ختم ہوجانے کا ڈر ہو (۲)۔

۱۴- شافعیہ کہتے ہیں کہ کھجور اور انگور کے درختوں میں مساقات جائز ہے ان کے علاوہ میں نہیں، اس لئے کہ حضور ﷺ نے ان درختوں کے پھلوں کی زکوۃ اندازہ سے وصول کیا ہے، ان درختوں کے پھل اکٹھے اور درخت سے الگ ہوتے ہیں، درمیان میں کوئی چیز حائل نہیں ہوتی کہ دیکھنے والے کی نظر نہ پہنچ سکے، جب کہ دوسرے درختوں کے پھل، بکھرے ہوئے اور پتوں کے درمیان چھپے ہوتے ہیں کہ کبھی کبھی وہاں تک نظر نہیں پہنچ پاتی، اس لئے کھجور اور انگور کے درختوں کے سوا اور درختوں میں مساقات جائز نہیں ہے۔

ماوردی فرماتے ہیں کہ مجموعی طور پر پھل دار درختوں کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم: ایسے درخت جن میں عقد مساقات کے جواز میں

---

(۱) الہدایہ ۴/ ۶۰، تبیین الحقائق ۵/ ۲۸۳، ۲۸۵، الاختیار ۳/ ۸۰۔

(۲) التاج والإکلیل ۵/ ۳۷۲۔

(۳) مواہب الجلیل ۵/ ۳۷۲۔

(۱) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/ ۵۳۹، مواہب الجلیل مع التاج والإکلیل ۵/ ۳۷۳۔

(۲) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/ ۵۴۱، ۵۴۲، القوانین الفقہیہ ۲۸۴۔

شافعیہ کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے جیسے کھجور اور انگور کے درخت (۱)۔

دوسری قسم: ایسے پودے جن میں مساقات کے عدم جواز میں شافعیہ کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے اور وہ ایسے پودے ہیں جن میں تنے اور شاخیں نہیں ہوتیں جیسے تربوز، ککڑی، بیگن اور وہ سبزیاں جن کی جڑیں زمین میں پیوست نہیں ہوتیں اور جن سے ایک ہی بار سبزیاں توڑی جاتی ہیں، ان میں مساقات جائز نہیں ہے اور نہ ہی کھیتوں میں مساقات درست ہے۔

اور ایسی سبزیاں جن کی جڑیں زمین میں پیوست ہوتی ہیں اور کئی بار توڑی جاتی ہیں تو اصل مذہب یہ ہے کہ ان میں مساقات جائز نہیں ہے اور یہی قول اصح ہے (۲)۔

تیسری قسم: تنے دار درخت، ان میں مساقات کے جواز کے سلسلے میں دو قول ہیں:

پہلا قول یہ ہے کہ جائز ہے اور یہ امام شافعی کا قول قدیم ہے۔ جواز کی وجہ یہ ہے کہ جب دیگر درخت، کھجور کے درخت ہی کی طرح ہیں کہ ان کی اصل باقی رہتی ہے اور ان کو اجارہ پر دینا جائز نہیں ہے تو وہ کھجور کے درخت کے حکم میں ہوئے اور ان میں مساقات جائز ہے، نیز خیبر میں کھجور کے سوا کچھ دوسرے درخت بھی تھے اور رسول اللہ ﷺ سے کھجور کے حکم سے الگ کوئی دوسرا حکم ان کے متعلق منقول نہیں ہے، ایک تیسری وجہ یہ ہے کہ مساقات مشتق ہے ایسی چیز سے جو تنے کے ذریعہ سیرابی حاصل کرے۔

دوسرا قول: جو امام شافعی کا قول جدید اور امام ابو یوسف کا قول ہے، یہ ہے کہ درختوں میں مساقات باطل ہے، اور مساقات کا جواز کھجور اور انگور کے درختوں کے ساتھ خاص ہے، وجہ وہی دونوں اسباب ہیں جو امام شافعی نے کھجور اور انگور کے درختوں اور دیگر درختوں کے درمیان فرق کرتے ہوئے بیان کیا ہے۔

ان میں سے پہلا سبب یہ ہے کہ زکاۃ کھجور اور انگور کے درختوں ہی میں واجب ہے، دیگر درختوں میں نہیں۔

دوسرا سبب یہ ہے کہ ان دونوں درختوں کے پھل نمایاں ہوتے ہیں اور زکاۃ کے لئے ان کا اندازہ کرنا ممکن ہے، جب کہ دیگر درختوں میں یہ دونوں باتیں نہیں پائی جاتیں، البتہ کھجور کے درمیان کچھ دوسرے درخت بھی ہوں اور کوئی شخص ان دونوں میں عقد مساقات کرے تو جائز ہے اور دیگر درخت تابع ہوں گے جیسا کہ اس خالی زمین میں مزارعت درست ہے جو کھجور کے درختوں کے درمیان خالی پڑی ہے اور یہ جواز تبعاً ہوگا۔

۱۵ - حنابلہ، حنفیہ کے ساتھ ہیں اور یہی امام شافعی کا قدیم مذہب ہے، یہ ہے کہ مساقات تمام درختوں میں جائز ہے، سبزیوں اور پودوں میں نہیں، مگر شرط یہ ہے کہ وہ درخت پھل دار ہوں اور ان کے پھل مقصود ہوں: جیسے اخروٹ، سیب اور آلو بخارا وغیرہ (۱)۔

ان حضرات کا استدلال اس بات سے ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث: یعنی جو حضور ﷺ کے اہل خیبر کے ساتھ معاملہ سے متعلق ہے (۲) اس میں پھل کی صراحت ہے۔

ابن قدامہ کہتے ہیں، جس درخت میں پھل نہیں جیسے بید کا درخت یا حور (ایک مخصوص قسم کی لکڑی) کا درخت وغیرہ، یا درخت میں پھل تو ہے مگر وہ مقصود نہیں جیسے صنوبر کا درخت اور ارز (صنوبر کے

(۱) الحاوی للماوردی ۱۶۹/۹، شرح المحلی علی المنہاج ۶۱/۳۔
(۲) الحاوی ۱۶۹/۹، روضۃ الطالبین ۱۵۰/۵، ۱۵۱۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۳۹۳/۵۔
(۲) حدیث ابن عمر: "فی معاملة الرسول ﷺ أهل خیبر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴۶۲/۴) اور مسلم (۱۱۸۶/۳) نے کی ہے، مسلم کے الفاظ میں "ثمر" کا ذکر صراحۃً مذکور ہے۔

قسم کا ایک درخت)، اس میں مساقات جائز نہیں ہے، کیونکہ ایسے درخت کا حدیث میں ذکر نہیں اور نہ یہ درخت اس درخت کے معنی میں ہے جس کا ذکر حدیث میں ہے، اور اس لئے بھی کہ مساقات پھل کے ایک حصے کے عوض ہوتی ہے اور اس درخت میں پھل ہی نہیں الا یہ کہ پتہ ہی مقصود ہو جیسے توت (شہ توت) کا درخت اور گلاب تو قیاس کا تقاضا ہے کہ اس میں مساقات جائز ہو، کیونکہ یہ پتہ پھل کے معنی میں ہے، نیز یہ نمو اور اضافہ ہے جو ہر سال ہوتا ہے اور اس کو لینا اور اس کے ایک حصے کے عوض مساقات کرنا ممکن ہے لہٰذا پتہ کے لئے پھل ہی جیسا حکم ہوگا(۱)۔

۱۶- کھجور کے درخت اور دیگر چھوٹے چھوٹے درختوں میں شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں بالاتفاق مساقات جائز ہے اور مجموعی طور پر دونوں مذاہب میں اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

شافعیہ کا کہنا ہے کہ اگر کھجور کا چھوٹا درخت لگا ہوا ہے اور عامل نے مالک سے اس میں مساقات کیا اس شرط پر کہ عمل کے بعد اس کی پیداوار کا ایک حصہ عامل کے لئے ہوگا تو اگر عامل کو عقد مساقات کے بعد عمل کے لئے اتنا وقت ملا جس میں عام طور پر ویسا درخت پھل دینے لگتا ہے تو عقد صحیح ہے اور اگر اتنا کم وقت ملا کہ ویسا درخت اتنے میں اکثر پھل نہیں دیتا تو عقد صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ عقد مساقات بلاعوض ہے اور اس کی مثال اس عقد مساقات کی سی ہے جو غیر پھلدار درخت میں کیا جائے اور ایسا عقد صحیح نہیں ہے، لیکن اس کے باوجود اگر عقد مساقات کرلیا گیا اور عامل نے عمل کیا تو اگر عامل کو پتا تھا کہ اتنی مدت میں یہ درخت پھل نہیں دے گا تو وہ کسی اجرت کا مستحق نہیں اور اگر اسے معلوم نہیں تھا تو اجرت کا حقدار ہوگا۔

اور مذکورہ مدت کے بارے میں جاننے کے لئے علاقے میں درختوں کے تجربہ کار افراد سے رجوع کرے(۱)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: اگر عامل نے مالک سے کھجور کے چھوٹے درخت یا دیگر چھوٹے چھوٹے درختوں میں مساقات کیا اور عقد میں ایک مدت طے کی جس میں عموماً درخت پر پھل لگ جاتے ہیں اور عمل کے عوض عامل کے لئے پیداوار کا ایک متعین حصہ ہو تو یہ عقد صحیح ہے، کیونکہ اس سے زیادہ کچھ نہیں ہوگا کہ عامل کا عمل زیادہ ہوگا اور اس کا حصہ کم ہوگا اور اس سے مساقات کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا جیسا کہ اگر عامل کے لئے ہزارواں حصہ مقرر کیا جائے تو اس سے مساقات کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

اگر ہم کہیں کہ مساقات عقد جائز ہے تو مدت کے ذکر کی کوئی ضرورت نہیں اور اگر ہم کہیں کہ مساقات عقد لازم ہے تو اس کی تین صورتیں ہیں:

ایک صورت یہ ہے ایسی مدت مقرر کرے جس میں عام طور پر درخت پر پھل لگ جاتے ہیں تو عقد صحیح ہے(۲)۔

پھر ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اگر صحیح مدت مقرر کی گئی اور اس میں درخت پر پھل لگ گئے تو عامل کے لئے اتنا حصہ ہے جتنے کی شرط لگائی گئی اور اگر اس مدت میں پھل نہیں لگے تو عامل کے لئے کچھ نہیں ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایسی مدت مقرر کی جائے جس میں عام طور پر پھل نہیں لگتے ہیں تو عقد صحیح نہیں ہے، لیکن اگر اس مدت کے دوران عمل کیا تو کیا عامل اجرت کا مستحق ہوگا؟ دو قول ہیں، اور اگر مدت میں درخت پر پھل لگ گئے تو عامل طے شدہ حصے کا مستحق نہیں ہوگا کیونکہ عقد فاسد ہو چکا ہے، لہٰذا اس کے لئے مقررہ حصہ کا استحقاق

(۱) المغنی ۵/ ۳۹۴۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۶۔
(۲) المغنی ۵/ ۴۱۳-۴۱۴۔

نہیں ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ ایسی مدت مقرر کی جائے جس میں احتمال ہو کہ پھل لگ سکتا ہے اور نہیں بھی لگ سکتا ہے تو کیا عقد صحیح ہے؟ دو قول ہیں:

اگر ہم کہیں کہ عقد صحیح نہیں ہے تو اجرت کا مستحق ہوگا۔

اور اگر ہم کہیں کہ عقد صحیح ہے تو اگر مدت کے دوران پھل آ گئے تو طے شدہ حصے کا مستحق ہوگا اور اگر مدت کے دران پھل نہیں آئے تو عامل کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا (۱)۔

ابن قدامہ مزید کہتے ہیں کہ اگر عامل نے اپنے لئے نصف پھل اور نصف اصل درخت کی شرط لگائی تو عقد صحیح نہیں ہے اس لئے کہ مساقات کا موضوع ہے بڑھوتری اور فائدے میں جانبین کی شرکت اور جب اصل شئ ہی میں شرکت کی شرط لگادی تو یہ عقد جائز نہ ہوا، اس کی مثال ایسی ہے جیسے عقد مضاربت میں دونوں اصل سرمایہ میں شرکت کی شرط لگادیں تو اسی صورت میں عامل کے لئے اجرت مثل ہوگی۔

اسی طرح اگر عامل نے شرط لگادی کہ جب تک درخت باقی رہے گا اس کے پھل کا ایک حصہ اس کے لئے ہوگا یا مدتِ مساقات کے بعد اس درخت کا پھل ایک سال اس کے لئے ہوگا تو یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ مساقات کے موضوع کے خلاف ہے (۲)۔

دوم: محلِ مساقات معلوم ومتعین ہو:

۱۷- شرط ہے کہ محل مساقات معلوم ومتعین ہو، اس لئے کہ مساقات ابتداءً اجارہ ہے اور انتہاءً شرکت، لہٰذا جس طرح اجارہ میں محل اجارہ کا معلوم ومتعین ہونا شرط ہے اسی طرح محل مساقات کا معلوم ومتعین

(۱) المغنی ۵/ ۴۱۴۔

(۲) المغنی ۵/ ۴۱۴۔

ہونا بھی شرط ہے اور یہ اشارہ کرنے، تعارف کرانے، متعین کرنے یا دیکھنے کے ذریعہ ہوسکتا ہے (۱)۔

سوم: ایسا درخت ہو جس کا پھل سینچائی اور نگرانی سے بڑھتا ہو:

۱۸- یہ شرط فقہاء حنفیہ، حنابلہ اور سحنون مالکی کے علاوہ دیگر مالکیہ نے بیان کیا ہے، شافعیہ سے اس سلسلے میں دو قول منقول ہیں، اظہر قول یہ ہے کہ جائز ہے جیسا کہ ''روضۃ الطالبین'' میں مذکور ہے (۲)۔

چہارم: تخلیہ یعنی مکمل طور پر حوالگی:

۱۹- تخلیہ یعنی درخت عامل کو سپرد کردیا جائے اور باغ پر صرف عامل کا قبضہ اور عمل دخل رہے، تاکہ وہ جب چاہے اپنا کام کرسکے (۳)۔

چوتھا رکن: پھل:

۲۰- پھل: فقہاء اس کو پیداوار سے تعبیر کرتے ہیں اور اس کی مخصوص کچھ شرطیں ہیں:

الف- پھل، مالک وعامل کے درمیان مشترک ہو، نہ کہ ان میں سے کسی ایک کے لئے ہو، یا کسی تیسرے کے لئے ہو (۴)۔

کاسانی فرماتے ہیں: اس لئے کہ شرکت کا مفہوم اس عقد

(۱) کشاف القناع ۳/ ۵۳۴، القوانین الفقہیہ ۱۸۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۲۰، بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۷، ۱۸۶، المغنی ۵/ ۴۰۰، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۵۱، الحاوی ۹/ ۱۶۵، حاشیۃ البجیرمی وشرح المنہج ۳/ ۱۷۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۶، القوانین الفقہیہ ۱۸۴، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۵۲، المغنی ۵/ ۴۰۰۔

(۳) شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۶۸، حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۳/ ۱۷۵۔

(۴) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۶، القوانین الفقہیہ ۱۸۴، کشاف القناع ۳/ ۵۳۵، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۴۰، مغنی المحتاج مع المنہاج ۲/ ۳۲۶۔

مساقات کے لئے لازم ہے، لہٰذا ہر وہ شرط جو شرکت کو ختم کرتی ہو، عقد کو فاسد کرنے والی ہے (۱)۔

البتہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ تمام پھل عامل کے لئے ہو یا مالک کے لئے ہوایسا جائز ہے (۲)، انھوں نے یہ بات اس بنیاد پر کہی کہ یہ عطیہ ہوگا، مساقات نہیں (۳)۔

ب- پیداوار میں سے ہر ایک کے حصے کی مقدار معلوم ہو جیسے ثلث یا نصف (۴)، اور مالکیہ نے علاقے میں جاری عرف کے ذریعہ تعیین کو جائز قرار دیا ہے (۵)۔

ج- پیداوار میں شرکت شیوع کے طریقے پر ہو، تعیین یا عدد کے طریقے پر نہیں (۶)۔

اس شرط کا خلاصہ یہ ہے کہ پیداوار میں سے ہر ایک کا حصہ، مشترک طور پر معلوم ہو یہ شرط ہے، یہ اس لئے تا کہ مساقات کا مفہوم یعنی پیداوار کے ایک متعین حصے کے عوض، درخت میں عمل کرنے کا تحقق ہو سکے۔

پانچواں رکن: عمل:

عمل کے لئے تین شرطیں ہیں:

(۱) بدائع الصنائع ۶/۱۷۷۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر ۳/۵۴۰۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/۳۱۸۔

(۴) سابقہ مراجع۔

(۵) حاشیۃ الدسوقی ۳/۵۴۰۔

(۶) بدائع الصنائع ۶/۱۸۶، القوانین الفقہیۃ ۱۸۴، کشاف القناع ۳/۵۳۵، الدسوقی ۳/۵۴۰، مغنی المحتاج ۲/۳۲۶۔

اول: عمل، صرف عامل تک محدود ہو، مالک پر عمل کے کسی حصہ کی شرط نہ ہو:

۲۱- مجموعی طور پر یہ شرط، مذاہب اربعہ (۱) کے فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے، یہاں تک کہ مالک پر کچھ عمل کی شرط لگادی جائے یا عمل کی کوئی ذمہ داری اور لوازم کی شرط لگادی جائے تو عقد فاسد ہوجائے گا، کیونکہ یہ مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور وہ ہے عمل کا عامل تک محدود ہونا جیسا کہ مضاربت میں اگر رب المال پر عمل کی شرط لگادی جائے تو مضاربت فاسد ہوجاتی ہے۔

دوم: عامل پر کسی ایسی چیز کی شرط نہ لگائی گئی ہو جو اس کے عمل کے دائرے میں داخل نہ ہو:

۲۲- ابن رشد کہتے ہیں کہ مجموعی طور پر علماء کا اتفاق ہے کہ عامل پر سینچائی اور اچھے پھل کے لئے بیج کی مناسب اصلاحی تدبیر واجب ہے، ان کے علاوہ میں اختلاف ہے۔

نیز فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ مساقات میں زائد منفعت کی شرط لگانا ناجائز ہے مثلاً دونوں میں سے ایک دوسرے پر کچھ زائد دراہم یا دنانیر کی شرط لگائے یا مساقات سے خارج کسی چیز کی شرط لگائے (۲)۔

سوم: باغ پر تنہا عامل کا قبضہ ہو:

۲۳- عمل کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ باغ پر صرف عامل کا قبضہ ہو تا کہ وہ جب چاہے کام کر سکے، پس اگر دونوں نے شرط لگادی

(۱) روضۃ الطالبین ۵/۱۵۵، حاشیۃ الدسوقی والشرح الکبیر ۳/۵۴۶، بدائع الصنائع ۶/۱۸۶، المغنی لابن قدامہ ۵/۵۶۵ وما بعدھا، کشاف القناع ۳/۵۴۰۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/۱۵۵، المغنی ۵/۴۰۱، ۴۰۲، بدایۃ المجتہد ۲/۳۱۸۔

کہ باغ مالک کے قبضہ میں رہے یا قبضہ میں دونوں شریک ہوں تو صحیح نہیں ہے اور اگر مالک نے عامل کو کنجی حوالے کردی اور اپنے داخلے کی شرط لگادی تو صحیح قول کے مطابق جائز ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ اگر مالک باغ میں داخل ہوگا تو باغ اس کے قبضے میں ہوگا اور عامل کو اس کے رہنے کی وجہ سے عمل میں رکاوٹ پیش آئے گی (۱)۔

مساقات میں عامل پر کیا لازم ہے؟ اور کس چیز کی شرط لگانا جائز ہے؟

مطلقاً عقد مساقات سے عمل پر کیا لازم ہوتا ہے اور کیا نہیں؟ اور اس پر کس چیز کی شرط لگانا جائز ہے اور کس چیز کی نہیں؟ اس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

۲۴- حنفیہ نے دو ضابطے بیان کئے ہیں:

پہلا ضابطہ: پھل تیار ہونے سے قبل جو کام ہیں مثلاً سینچائی، اچھے پھل کے لئے مناسب تدبیریں اور نگہبانی تو وہ عامل پر ہیں اور پھل پکنے کے بعد جو کام ہیں یعنی توڑنا اور حفاظت کرنا تو وہ ظاہر روایت کے مطابق دونوں پر ہیں، اور پیداوار کی تقسیم کے بعد جو کام ہیں وہ بھی دونوں پر ہیں، لہٰذا پھل توڑنے کی شرط عامل پر لگادی جائے تو جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا عرف نہیں ہے (۲)۔

دوسرا ضابطہ: جس عمل کا فائدہ، مدتِ عقد کے بعد باقی نہ رہے وہ عمل عامل پر ہے اور اس کی شرط عامل پر لگانے سے عقد فاسد نہیں ہوتا اور جس عمل کا فائدہ، مدتِ عقد کے بعد باقی رہے جیسے درخت لگانا، (پھلوں کی حفاظت کے لئے) بانس کی ٹٹی وغیرہ لگانا، اور گوبر یعنی کھاد وغیرہ ڈالنا تو اس عمل کی شرط عامل پر لگانا عقد کو فاسد کر دیتا ہے (۳)۔

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۵۵۔

(۲) الہدایہ ۴/ ۵۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۵۔

(۳) الدر المختار مع رد المحتار ۵/ ۱۸۵، الہدایہ ۴/ ۵۸۔

۲۵- مالکیہ نے پورے معاملے کا دارو مدار عرف پر رکھا ہے چنانچہ انھوں نے کہا کہ ہر وہ عمل جس کی عرف میں پھل کو ضرورت ہو وہ عامل پر ہے، اگر چہ اس کا فائدہ، مساقات کے بعد باقی رہے اور عمل کو مفصلاً بیان کرنا شرط نہیں، عامل کا عمل عرف پر محمول ہوگا بشرطیکہ ضابطے کے اندر ہو ورنہ مکمل وضاحت کی ضرورت ہے (۱)۔

مالکیہ کے یہاں بھی تفصیلی ضابطہ ہے جو حنفیہ کے ضابطے کے قریب قریب ہے، جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف- جس عمل کا پھل سے کوئی تعلق نہیں اور نہ ہی پھل کی افزائش میں اس کا کوئی اثر ہے وہ عمل عقد کے سبب عامل پر لازم نہیں اور نہ عامل پر اس کی شرط لگانا جائز ہے، البتہ اس طرح کے تھوڑے بہت عمل کے شرط لگانے کی گنجائش ہے جیسے باغ کے چاروں طرف باڑھ باندھنا اور پانی کی نالیوں کو درست کرنا، وغیرہ (۲)۔

ب- ایسا عمل جس کا پھل سے تعلق ہو اور اس کی منفعت عقد کے بعد باقی رہے یا اس کی منفعت دائمی ہو جائے جیسے کنواں، چشمہ یا سینچائی کے لئے گڈھا کھودنا، پھل زخیرہ کرنے کے لئے کوٹھری بنانا، یا چھوٹے پودے لگانا تو ایسا عمل محض عقد کے سبب عامل پر لازم نہیں اور نہ ہی عامل پر اس کی شرط لگانا جائز ہے (۳)، بدایۃ المجتہد (۴) میں ہے: بہر حال ایسا عمل جس کا پھل کی درستگی اور بہتری میں اثر ہو اور اس کی منفعت پھل کے بعد بھی باقی رہے تو وہ شرط لگانے سے عقد مساقات میں شامل ہوگا محض عقد سے نہیں۔

ج- ایسا عمل جس کا پھل سے تعلق ہو اور اس کی منفعت باقی نہ رہے یا دائمی نہ ہو وہ محض عقد کے سبب عامل پر لازم ہوگا جیسے سینچائی،

(۱) مواہب الجلیل ۵/ ۳۷۵۔

(۲) القوانین الفقہیہ ۱۸۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۹۔

(۳) القوانین الفقہیہ ۱۸۴۔

(۴) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۷، ۳۱۸۔

کھدائی، گھاس پھوس کی صفائی، نگرانی اور پھل توڑنے جیسے عمل (۱)۔

۲۶ - شافعیہ کے یہاں اس سلسلے میں زیادہ تفصیل ہے اور ایک گونہ وہ مالکیہ اور حنابلہ کے ساتھ ہیں، تفصیل درج ذیل ہے:

حاوی (۲) میں ہے: امام شافعی فرماتے ہیں: ہر وہ عمل جس سے پھل کی نشوونما متعلق ہو، عامل پر اس کی شرط لگانا جائز ہے جیسے پانی کا نظم، اس کی نالیوں کی درستگی، شاخوں کی دیکھ ریکھ، درخت میں آبیدگی (گابھا دینا) اور درخت کے لئے نقصان دہ گھاس پھوس کی کٹائی وغیرہ، جہاں تک باغ کے گرد باڑھ باندھنے کا تعلق ہے تو اس کا پھل کی نشوونما سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس لئے عامل پر اس کی شرط لگانا جائز نہیں۔

ماوردی فرماتے ہیں: مساقات میں شرط لگایا جانے والا عمل چار قسم کا ہے:

اول: جس کا نفع پھل کو پہنچے، درخت کو نہیں۔

دوم: جس کا نفع درخت کو پہنچے، پھل کو نہیں۔

سوم: جس کا نفع پھل اور درخت دونوں کو پہنچے۔

چہارم: جس کا نفع پھل اور درخت کسی کو نہ پہنچے۔

جہاں تک پہلی قسم کا تعلق ہے یعنی جس کا نفع پھل کو پہنچے، درخت کو نہیں، جیسے درخت کی آبیدگی (گابھا دینا) شاخوں کو ہٹانا، گرے ہوئے تازہ پھل اٹھانا اور تیار پھل توڑنا وغیرہ، اس قسم کے عمل کی عامل پر شرط لگانا جائز ہے اور اس کی تین قسمیں ہیں:

الف - پہلی قسم ایسا عمل جس کا کرنا عامل پر بلا شرط لازم ہے اور وہ ہر ایسا عمل ہے جس کے بغیر پھل نہیں ہوسکتا جیسے گابھا دینا، نر پھل کا شگوفہ مادہ پھل کے شگوفے میں ڈالنا۔

ب - دوسری قسم ایسا عمل جس کا کرنا عامل پر بلا شرط لازم نہ ہو، یعنی جو پھل کی نشوونما کا باعث ہو، مگر کبھی اس کے بغیر بھی پھل صحیح رہتا ہو جیسے شاخوں کو ہٹانا اور پھلوں کو لٹکانا۔

ج - تیسری قسم جس میں اختلاف ہے، اور اس سے مراد ہر ایسا عمل ہے جس سے قبل پھل مکمل ہوجائے جیسے گرے ہوئے پھل اٹھانا اور درخت سے پھل توڑنا اور اس میں دو قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ ایسا عمل بلا شرط عامل پر لازم نہیں کیونکہ پھل اس کے بغیر مکمل ہوجاتا ہے - دوسرا قول یہ ہے کہ ایسا عمل بلا شرط عامل پر لازم ہے کیونکہ پھل گرچہ اس سے قبل مکمل ہو چکا ہے لیکن اس سے مستغنی بھی نہیں ہے۔

اور دوسری قسم کا عمل یعنی جس کا نفع درخت کو پہنچتا ہے، پھل کو نہیں جیسے باڑھ باندھنا، کنویں کھودنا، سینچائی کے لئے گڈھے کھودنا اور چھوٹی چھوٹی نہریں بنانا، اس قسم کے عمل کا نفع پھل کو نہیں صرف درخت کو پہنچتا ہے، ایسے کسی عمل کی عامل پر شرط لگانا جائز نہیں، یہی حکم ہر اس عمل کا ہے جو اس کے مشابہ ہو جیسے رہٹ وغیرہ چلانے کا کام۔

اگر مالک نے عامل پر اس قسم کے عمل کی شرط لگائی تو شرط باطل ہوگی اور عقد مساقات فاسد۔

ہمارے کچھ علماء کا خیال ہے کہ شرط باطل ہوجائے گی اور مساقات صحیح جیسا کہ رہن میں زائد شرطیں باطل ہوجاتی ہیں مگر ایک قول کے مطابق رہن باطل نہیں ہوتا۔

تیسری قسم یعنی ایسا عمل جس کا نفع درخت اور پھل دونوں کو پہنچتا ہے جیسے سینچنا، کھودنا، اور نقصان دہ گھاس پھوس کاٹنا، یا اس جیسے دوسرے کام جن سے درخت اچھے رہتے ہیں اور پھل زیادہ ہوتا ہے، ایسے عمل کی دو قسمیں ہیں:

ایک قسم وہ ہے جس کے بغیر پھل کی درستگی ممکن نہیں جیسے کھجور

---

(۱) القوانین الفقہیہ ۱۸۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۸۔

(۲) الحاوی ۹/ ۱۷۸، ۱۷۹ طبع دار الفکر۔

کے ان درختوں کی سینچائی، جن کی جڑیں پانی نہیں چوستی ہیں بلکہ ان کو پانی کے بہاؤ سے سیراب کیا جاتا ہے جیسے بصرہ کے کھجور کے درخت- تو یہ اور اس قسم کی دیگر شرطیں برابر ہیں اور یہ دو قسموں میں سے دوسری قسم ہے اور ہمارے علماء کے اس سلسلے میں تین اقوال ہیں:

ایک قول یہ کہ ایسا عمل عامل پر نفس عقد سے واجب ہے اور عامل پر اس کی شرط لگانا تاکید کے لئے ہے کیونکہ اس میں درخت کی درستگی اور پھل کی زیادتی ہے۔

دوسرا قول یہ کہ ایسا عمل مالکِ درخت پر واجب ہے اور عامل پر اس کی شرط لگانا عقد کو باطل کر دیتا ہے کیونکہ اس میں درخت کا فائدہ زیادہ ہے پھل کے مقابلے۔

تیسرا قول یہ کہ عامل پر اس عمل کی شرط لگانا جائز ہے کیونکہ اس میں پھل کی زیادتی ہے اور مالک پر بھی اس کی شرط لگانا جائز ہے کیونکہ اس میں درخت کا بھی فائدہ ہے، لہٰذا دونوں شرطوں میں منافات نہیں، پس اگر عامل پر اس کی شرط لگائی تو عامل پر لازم ہو جائے گا اور مالک پر اگر شرط لگائی تو مالک پر لازم ہو جائے گا اور اگر خاموشی برتی گئی تو کسی پر لازم نہیں ہوگا، عامل پر تو اس لئے نہیں کہ عامل پر وہی لازم ہوتا ہے جو عقد کے حکموں میں سے ہو یا عقد کی شرطوں میں سے ہو اور مالک پر اس لئے نہیں کہ اس کو اپنے مال کے بڑھانے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔

تیسری قسم یعنی ایسا عمل جس کا نفع درخت یا پھل کسی کو نہیں پہنچتا جیسے عامل پر یہ شرط لگانا کہ وہ مالک کے لئے ایک محل تعمیر کرے یا ایک مہینہ تک اس کی خدمت کرے یا اس کے کھیت کو سینچے تو یہ شرطیں عقد کے منافی ہیں اور عقد کی صحت کے لئے مانع ہیں، کیونکہ ان کا عقد سے کوئی تعلق نہیں اور عقد کی مصلحت سے بھی ان کا واسطہ نہیں (۱)۔

۲۷- حنابلہ کہتے ہیں کہ مطلق عقد مساقات سے عامل پر وہ عمل لازم ہوتا ہے جس سے پھل کی درستگی اور زیادتی متعلق ہو جیسے درخت کے نیچے زمین جوتنا اور اس جانور کا بندوبست کرنا جو زمین جوتے، ہل کا انتظام کرنا، درخت کو سینچنا، پانی کا لانا، مضر گھاس پھوس اور کانٹوں کو کاٹنا، خشک درخت کو کاٹنا، انگور کی بیلیں چڑھانا، جس کو کاٹنے کی ضرورت ہو اسے کاٹنا، پھلوں کو برابر کرنا، درخت کی جڑوں کے گرد گڈھوں کو درست کرنا یعنی ان گڈھوں کو درست کرنا جن میں درخت کی جڑوں کے پاس پانی جمع ہوتا ہے، رہٹ گھمانا، درخت پر اور ٹوٹنے کے بعد پھلوں کی حفاظت کرنا، یہاں تک کہ وہ پھل تقسیم ہو جائیں اور اگر ان پھلوں کو دھوپ میں سوکھایا جاتا ہے تو دھوپ میں سوکھانا بھی عامل کی ذمہ داری ہے۔

اور مالک درخت کے ذمے وہ کام ہے جس سے اصل یعنی درختوں کی حفاظت ہوتی ہو جیسے باغ کے چاروں طرف باڑھ لگانا، نہریں بنانا، رہٹ کا انتظام کرنا، اس کے لئے کنواں کھودنا اور گابھا کرنے کے لئے ضروری چیزیں خریدنا وغیرہ۔

بعض علماء نے اسے دوسرے الفاظ میں بیان کیا ہے کہ ہر وہ عمل جو ہر سال مکرر ہوتا ہے وہ عامل کے ذمہ ہے اور جو ہر سال مکرر نہیں ہوتا وہ مالک درخت کے ذمہ ہے اور جس چیز سے درخت کو گابھا کیا جاتا ہے گرچہ وہ ہر سال مکرر ہوتا ہے مگر اس کی خریداری مالک کے ذمہ ہے کیونکہ عمل کے قبیل سے نہیں ہے۔

اور اگر مالک اور عامل نے مطلق عقد کیا اور ان کاموں کی وضاحت نہیں کی جو دونوں میں سے ہر ایک کے ذمہ ہے تو ہر ایک کے ذمہ وہی عمل ہوگا جو ہم بیان کر آئے ہیں اور اگر دونوں نے اس کی شرط لگا دی تو یہ تاکید ہوگی، اور اگر دونوں نے کسی ایک کے ذمہ ایسے عمل کی شرط لگائی جو دوسرے کے اوپر ہے تو قاضی ابوخطاب کے مطابق

(۱) الحاوی ۹/۱۷۹-۱۸۰ طبع دار الفکر۔

ایسا کرنا جائز نہیں اور اس بناء پر عقد فاسد ہو جائے گا کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے اس لئے عقد فاسد ہو جائے گا۔

اور امام احمد سے ایسی بات منقول ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے اس لئے کہ انھوں نے بیان کیا کہ پھل توڑنے کی ذمہ داری دونوں کے اوپر ہے لیکن اگر مالک نے شرط لگائی کہ یہ ذمہ داری عامل کی ہوگی تو جائز ہے، اس لئے کہ اس سے مصلحت عقد میں کوئی نقص نہیں آتا، نیز اس میں کوئی خرابی نہیں ہے اس لئے صحیح ہے جیسے بیع میں ثمن کو ادھار کرنا جائز ہے لیکن شرط ہے کہ ہر ایک کے ذمے جو عمل ہو وہ معلوم ہو تاکہ بعد میں جھگڑا نہ ہو اور ایک دوسرے پر بھروسہ نہ کرلیں جس سے عمل مختل ہو جائے، عمل کا زیادہ حصہ مالک کے ذمہ نہ ہو کیونکہ عامل عمل کے سبب منفعت کا مستحق ہوتا ہے لہٰذا جب وہ زیادہ کام نہیں کرے گا تو اس کے عمل کا وجود، عدم کی طرح ہوگا اور کسی چیز کا مستحق نہ ہوگا۔

پھل توڑنے، کاٹنے اور اٹھانے کی ذمہ داری عامل کے اوپر ہوگی، امام احمد نے ''کٹائی'' کے بیان میں اس کی صراحت کی ہے، کیونکہ یہ عمل کے قبیل سے ہے، اس لئے عامل کے ذمہ ہوگا جیسے پھل کو دھوپ میں سوکھانے کی ذمہ داری عامل کے اوپر ہے، توڑنے کے سلسلہ میں امام احمد سے مروی ہے کہ اگر عامل کے ذمہ توڑنے کی شرط لگادی جائے تو جائز ہے کیونکہ عمل اسی کے اوپر ہے اور اگر عامل کے ذمہ اس کی شرط نہیں لگائی تو مالک کے اوپر ہے مگر اتنے ہی پھل کا توڑنا مالک کے ذمہ ہوگا جتنا اس کے حصے میں آنے والا ہے[1]۔

(۱) المغنی ۵/۴۰۱-۴۰۳۔

عقد مساقات کی مدت:

۲۸- مالکیہ، حنابلہ اور استحساناً حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مساقات میں وقت متعین کرنا صحیح ہے، شرط نہیں ہے، حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ پھل پکنے کا وقت متعین و معلوم ہے اور بہت کم اس میں فرق پڑتا ہے لہٰذا جتنی مدت یقینی ہے وہ اس میں شامل ہوگی، اور اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ اور ان کے خلفاء نے اہل خیبر کے لئے کسی مدت کی تحدید نہیں کی تھی۔

اور حنفیہ کے نزدیک قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مدت بیان کی جائے کیونکہ مساقات میں اجارہ کا مفہوم پایا جاتا ہے۔

حنابلہ کی دلیل یہ ہے کہ مدتِ مساقات کا اندازہ کرنے میں کوئی نقصان نہیں ہے، اس لئے اس کا وقت متعین کرنا صحیح ہے اور اس لئے بھی کہ مساقات ایک عقد جائز ہے جیسے کہ وکالت، لہٰذا مدت متعین کرنا شرط نہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ عمل کا تفصیلاً نہ سہی، اجمالاً جاننا شرط ہے جس کی صورت یہ ہے کہ مدت طے کی جائے سال بھر یا زیادہ، اس لئے عقد مساقات نہ مطلقاً جائز ہے اور نہ دائمی طور پر، کیونکہ عقد مساقات عقد لازم ہے لہٰذا وہ اجارہ کے مشابہ ہے[1]۔

مدت مساقات کا بیان:

۲۹- حنفیہ کہتے ہیں[2] کہ مساقات مزارعت کی طرح ہے، اختلاف میں، حکم میں اور شرائط میں، سوائے مدت کے، اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مدت بیان کی جائے کیونکہ اس میں اجارہ کا مفہوم پایا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۱۸۲، الاختیار ۳/۷۹، الشرح الصغیر ۳/۷۱۸، ۷۱۹، مغنی المحتاج ۲/۳۲۷، کشاف القناع ۳/۵۳۸۔

(۲) الاختیار ۳/۷۹، الہدایہ ۴/۴۴، ۴۵، درر الحکام ۲/۳۲۸، الدر المختار ورد المحتار ۵/۱۸۲۔

جاتا ہے اور استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ عقد جائز ہو اگر چہ مدت بیان نہ کی جائے اور یہ عقد درخت کی پہلی پیداوار پر منعقد ہوگا، اس لئے کہ پھل پکنے کا وقت معلوم ہے اور اس میں فرق بہت کم پڑتا ہے۔ اس لئے یہ متیقن کے درجہ میں ہے برخلاف کھیتی کے کہ وہ ابتداء اور انتہاء میں، ربیع اور خریف میں بہت مختلف ہوتی ہے۔

الف- مدت بیان کرنے کی صورت میں اگر اس نے ایسی مدت بیان کی جس کے دوران درخت پر پھل لگ جاتے ہیں تو مساقات صحیح ہے اور اگر ایسی مدت بیان کی جس کے دوران درخت پر پھل نہیں لگ پاتے تو مساقات فاسد ہے اور اگر ایسی مدت بیان کی جس کے دوران احتمال ہے کہ پھل لگے یا نہ لگے تو بھی مساقات صحیح ہے کیونکہ مقصود فوت ہونے کا یقین نہیں ہے پھر اگر محتمل مدت کے دوران پھل نکل آئے تو مساقات صحیح ہوجائے گی اور اگر اس مدت کے اندر نہیں نکل پائے، بعد میں نکلے تو مساقات فاسد ہوجائے گی کیونکہ مقررہ مدت کے دوران غلطی واضح ہوگئی، اور اگر پھل بالکل ہی نہ نکلے، نہ مدت کے اندر، نہ مدت کے بعد، تو عقد صحیح ہوجائے گا اس لئے کہ پھل کا نہ آنا کسی سماوی آفت کے سبب ہوا نہ کہ مدت متعین کرنے میں گڑبڑی کے سبب، لہذا عقد صحیح باقی رہے گا اور مدت کا فساد واضح نہیں ہوگا۔

ب- مدت بیان نہ کرنے کی صورت میں عقد صحیح ہوجائے گا اور یہ عقد اس سال آنے والے پھلوں کی پہلی فصل پر منعقد ہوگا کیونکہ وہ یقینی ہے، اس کے بعد کی فصل پر نہیں کیونکہ وہ مشکوک ہے اور درخت ہی کے حکم میں رطاب ہے (رطاب سے مراد ککڑی، تربوز، انار، انگور اور بیگن وغیرہ)، اگر کوئی شخص بیج پکنے اور تیار ہوجانے تک کے لئے رطاب مساقات پر دے تو عقد صحیح ہوجائے گا، اس لئے کہ بیج کے پکنے کا وقت معلوم و متعین ہے۔

بہرحال اگر رطاب اتنی مدت تک کے لئے مساقات پر دیا کہ اس کی جڑیں ختم ہوجائیں اور اگنا بند ہوجائے تو مساقات فاسد ہوجائے گی کیونکہ اس کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے اور اگر جڑوں کے ختم ہونے کا کوئی ذکر نہیں کیا اور عقد مطلق رکھا تو عقد درست ہوجائے گا اور مراد اس سے پیداوار کی پہلی فصل ہوگی (۱)۔

۳۰- مالکیہ کا مذہب حنفیہ کے مذہب سے قریب قریب ہے۔

ابن عبد البر کہتے ہیں: عقد مساقات جائز ہے، ایک سال کے لئے، دو سال کے لئے اور چند سالوں کے لئے، ایک فصل سے دوسری فصل تک کے لئے، اس پیداوار میں سے متعین حصے کے بدلے، جو اللہ پیدا کرے، اس کی زکاۃ یعنی عشر نکالنے کے بعد۔

اگر کسی نے ایک مدت تک کے لئے عقد مساقات کیا، مدت ختم ہوگئی مگر درخت پر ایسے پھل ہیں جن کا توڑنا درست نہیں اور نہ ہی بیچنا درست ہے تو اس کا عقد مساقات باقی رہے گا یہاں تک کہ وہ پھل توڑ لیا جائے، کیونکہ یہ حق ہے جو اس کے لئے واجب ہے۔

اور مساقات کاٹنے یا توڑنے تک کے لئے ہوتی ہے نہ کہ کسی مدت تک کے لئے۔

ابن رشد کہتے ہیں کہ امام مالک نے زیادہ سالوں کے لئے مساقات کو مکروہ کہا ہے اور مساقات میں سال گزرنے سے مراد کٹائی کے ذریعہ سال گزرنا ہے نہ کہ چاند کے ذریعہ (۲)۔

۳۱- شافعیہ کے نزدیک ایک سال یا اس سے زیادہ کی مدت مقرر کرنا شرط ہے لہذا مدت کو مطلقاً رکھنا ان کے نزدیک درست نہیں اور نہ ہی ہمیشہ ہمیش کے لئے عقد مساقات کرنا صحیح ہے، اور انھوں نے پھل کے پکنے اور نہ پکنے کے لحاظ سے، مدت کے گزرنے پر کئی احکام مرتب کئے ہیں۔

(۱) الہدایہ ۵۹/۴، الاختیار ۷۹/۳-۸۰ اور سابقہ مراجع۔

(۲) مواہب الجلیل ۳۷۸/۵، الکافی ۱۰۸/۲، بدایۃ المجتہد ۲۲۰/۲۔

امام نووی فرماتے ہیں: مساقات کی صحت کے لئے مدت متعین ہونا شرط ہے، اگر عربی مہینوں یا سال سے مقرر کیا تو بھی درست ہے، بشرطیکہ عاقدین اس سے واقف ہوں۔

اور اگر دونوں نے سال کو مطلق رکھا تو اس سے عربی سال مراد ہوگا۔

اور اگر پھل تیار ہونے کا وقت مقرر کیا تو عقد باطل ہوجائے گا اس لئے کہ یہ اجارہ کی مانند ہے؟ یا عقد صحیح ہوجائے گا اس لئے کہ وہی مقصود ہے؟

اس بارے میں دو قول ہیں: جمہور کے نزدیک اصح قول پہلا ہے یعنی عقد باطل ہوجائے گا، امام بغوی کا یہی قول ہے (۱)، اور امام غزالی نے دوسرے قول کو صحیح قرار دیا ہے یعنی عقد صحیح ہوجائے گا، انھوں نے کہا: ایک گونہ عمل سے واقفیت ضروری ہے۔ لہٰذا اگر پھل پکنے تک کی مدت کے ذریعہ عمل کا علم ہوا تو بھی اصح قول کے مطابق درست ہے (۲)۔

اور اگر کہا کہ میں نے ایک سال کے لئے مساقات کیا اور سال کو مطلق رکھا تو کیا عربی سال پر محمول ہوگا؟ یا اس سے مراد پکنے کا سال ہوگا؟ دو قول ہیں: ابوالفرج سرخسی کا خیال ہے کہ اصح قول دوسرا ہے یعنی پکنے کا سال مراد ہے، پس اگر ہم پہلے قول کو لیں یعنی عربی سال مراد ہے یا مدت کے ذریعہ مساقات کا وقت مقرر کریں پھر مدت باقی ہی رہے اور پھل پک جائیں تو عامل پر بقیہ مدت میں عمل کرنا لازم ہوگا اور اس کے لئے کوئی اجرت نہ ہوگی۔

اور اگر مدت پوری ہوگئی اور درخت پر شگوفہ ہے یا کچا پھل ہے تو عامل کے لئے اس میں سے حصہ ہوگا اور پکنے تک مالک پر اس کی نگرانی اور دیکھ ریکھ لازم ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۵/۱۵۶۔

(۲) الوجیز ۱/۲۲۸۔

اور مدت گزرنے کے بعد شگوفے نکلے تو عامل کا اس میں کوئی حق نہیں (۱)۔

اور اگر کسی نے ایک سال سے زیادہ کے لئے مساقات کیا تو اس عقد کی صحت میں چند اقوال ہیں، جواز کے قائل ہونے کی صورت میں کیا ہر سال کا حصہ بیان کرنا ضروری ہے؟ یا "ساقيتك على النصف" (میں نے نصف پیداوار کے عوض آپ سے مساقات کیا) کہنا کافی ہے اس لئے کہ ہر سال وہ نصف کا مستحق ہے؟ اس بارے میں دو قول ہیں جیسا کہ اجارہ میں دو قول ہیں۔

اور ایک ضعیف قول یہ ہے کہ ہر سال کا حصہ بیان کرنا ضروری ہے اس لئے کہ پھلوں میں اختلاف بہت ہوتا ہے (۲)۔

ماوردی فرماتے ہیں: اگر کسی نے کھجور کے درخت میں دس سال کے لئے عقد مساقات کیا، اس شرط پر کہ ان میں سے ایک سال کا پورا پھل مالک کے لئے ہوگا تو جائز نہیں، خواہ سال متعین کیا ہو یا نہ کیا ہو، کیونکہ اگر سال متعین نہیں کیا تو وہ سال مجہول رہا اور اگر متعین کردیا تو اس سال کے تمام پھل کی شرط اپنے لئے لگالی اور یہ بھی جائز نہیں۔

اور اگر مالک نے عامل کے لئے دس سال کی پیداوار میں سے ایک سال کی پیداوار کا نصف حصہ مقرر کیا، اگر سال متعین نہیں کیا ہے تو مساقات باطل ہے کیونکہ سال مجہول ہے اور اگر سال متعین کردیا تو دیکھا جائے گا کہ وہ آخری سال ہے یا اس کے علاوہ ہے؟ اگر آخری سال کے علاوہ کوئی سال ہے تو مساقات باطل ہے اس لئے کہ عامل کے لئے پھل میں استحقاق ثابت ہوجانے کے بعد مالک نے اس پر ایسے عمل کی شرط لگادی جس کے عوض اسے کچھ حاصل نہیں، اور اگر وہ آخری سال ہے تو مساقات کی صحت میں دو قول ہیں:

(۱) روضۃ الطالبین ۵/۱۵۶۔

(۲) روضۃ الطالبین ۷/۱۵۶، حاوی ۹/۱۷۰، ۱۷۱ طبع دار الفکر۔

ایک قول یہ ہے کہ مساقات صحیح ہے جیسا کہ یہ صحیح ہے کہ سال بھر کام کرے اگرچہ پھل سال کے کچھ حصے میں ہو۔

دوسرا قول یہ ہے کہ مساقات باطل ہے کیونکہ وہ ایک مدت تک عمل کررہا ہے جس میں پھل ہورہے ہیں مگر وہ اس پھل میں سے کسی چیز کا مستحق نہیں ہورہا ہے، اس معنی کے لحاظ سے یہ پہلے سال کے خلاف ہے[۱]۔

اور اگر کسی نے دس سال کے لئے عقد مساقات کیا اور دسویں سال کا پھل، سال گزرنے کے بعد ظاہر ہوا تو عامل کے لئے اس سال کے پھل میں سے کوئی حصہ نہیں کیونکہ مدت گزر چکی ہے اور عقد پورا ہو چکا ہے اور اگر اس سال کے گزرنے سے پہلے پھل نمودار ہوا پھر سال گزرا اور پھل ابھی تیار نہیں ہوا ہے بلکہ شگوفے کی شکل میں ہے یا کچا ہے تو عامل کے لئے اس پھل میں سے حصہ ہوگا کیونکہ مدت کے اندر پھل ظاہر ہو چکا ہے۔

پس اگر کہا جائے کہ وہ تو اجیر ہے تو اس پر لازم ہے کہ وہ پھل میں سے اپنا حق وصول کرلے چاہے پھل شگوفہ کی شکل میں ہو، یا کچا ہو، اور پھل پکنے تک اپنا حق وصول کرنے کا اس کا کوئی حق نہیں اور اگر کہا جائے کہ وہ شریک ہے تو اس سے پھل کے پکنے اور تیار ہونے تک اپنا حق وصول کرنے کا حق حاصل ہے[۲]۔

۳۲- جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے تو بہوتی فرماتے ہیں: مساقات میں مدت مقرر کرنا صحیح ہے، جیسے کہ وکالت شرکت اور مضاربت میں مدت مقرر کرنا صحیح ہے کیونکہ اس میں کوئی نقصان نہیں ہے، البتہ مساقات میں مدت مقرر کرنا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ یہ عقد جائز ہے لازم نہیں، عاقدین میں سے ہر ایک کو اس کے باقی رکھنے اور فسخ کرنے کا اختیار ہے، لہٰذا مضاربت کی طرح اس میں مدت مقرر کرنا ضروری نہیں ہے۔

نیز مساقات میں پھل توڑنے اور پھل پکنے تک مدت مقرر کرنا صحیح ہے اور ایسی مدت طے کرنا بھی درست ہے جس میں پھل پک جانے کا احتمال ہو، ایسی مدت مقرر کرنا جائز نہیں جس میں پھل پکنے کا احتمال نہ ہو، اس لئے کہ اس مدت سے مقصد حاصل نہیں ہوتا[۱]۔

اگر کسی نے عقد مساقات میں ایسی مدت مقرر کی جس میں اکثر وبیشتر پھل مکمل ہو جاتے ہیں مگر اس سال پھل نہیں آئے تو عامل کے لئے کوئی حصہ نہیں[۲]۔

ابتداء میں عقد مساقات پر مرتب ہونے والے احکام:

۳۳- صحیح مساقات پر چند احکام مرتب ہوتے ہیں جو درج ذیل ہیں:

الف- عامل کے ذمہ ہر وہ کام واجب ہے جس کی درخت کو ضرورت ہے جیسے سینچنا، گابھا دینا اور حفاظت کرنا، کیونکہ یہ سب امور اس عمل کے تابع ہیں جس پر عقد ہوا اور اس بارے میں ضابطہ گزر چکا کہ عامل پر کیا واجب ہے اور کیا نہیں؟ اسی طرح مالک کے ذمے ہر وہ کام واجب ہے جس کا تعلق درخت کے اخراجات سے ہے جیسے کھاد کے لئے اور گابھا کرنے کے لئے مواد کا بندوبست کرنا وغیرہ۔

ب- عامل کو یہ اختیار نہیں کہ وہ درخت مساقات پر دوسرے کو دے دے، ہاں مالک اگر اس سے یہ کہے کہ اپنی رائے کے مطابق عمل کرو، تو اسے اختیار ہے، کیونکہ اس صورت میں دوسرے کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر شرکت ثابت کرنا لازم آتا ہے اور پھل

(۱) الحاوی ۹/ ۱۷۱ طبع دار الفکر۔
(۲) الحاوی للماوردی ۹/ ۱۷۱ طبع دار الفکر۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۴۵، کشاف القناع ۳/ ۵۳۸۔
(۲) کشاف القناع ۳/ ۵۳۸، ۵۳۹۔

اس وقت مالک کا ہے اور دوسرے عامل کے لئے اجرت مثل ہے جو پہلے عامل پر لازم ہے اور پہلے عامل کے لئے کوئی اجرت نہیں، کیونکہ اس نے دوسرے کے مال میں ایسا تصرف کیا جس کا اسے اختیار نہیں تھا(۱)۔

یہ حنفیہ کا مسلک ہے اور یہی حنابلہ کا بھی مسلک ہے (۲) اس کو مضاربت اور وکالت پر قیاس کیا گیا ہے۔

ابن قدامہ نے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے: عامل مال میں ہونے والے اضافہ کے ایک حصہ کے عوض عمل کر رہا ہے، لہٰذا اس کے لئے دوسرے کو اس مال میں عامل بنانا جائز نہیں جیسا کہ مضارب کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں اور اس لئے بھی کہ مالک نے اسے خود عمل کرنے کی اجازت دی ہے، لہٰذا اس کے لئے دوسرے کو عمل کی اجازت دینا جائز نہیں جیسا کہ وکیل کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں۔

ابن قدامہ نے مزید فرمایا: جس شخص پر کوئی زمین یا درخت وقف ہو اس کے لئے موقوفہ زمین کو مزارعت پر دینا یا موقوفہ درخت میں مساقات کرنا جائز ہے کیونکہ وہ یا تو ان چیزوں کا مالک ہے یا مالک کے درجے میں ہے اور اس سلسلے میں مساقات اور مزارعت کو جن لوگوں نے جائز قرار دیا ہے، ان کے درمیان اس بارے میں کسی اختلاف کا ہمیں علم نہیں (۳)۔

مالکیہ نے اسے ایک قید کے ساتھ جائز قرار دیا ہے، دسوقی فرماتے ہیں (۴): عامل کے لئے باغ کے مالک کی اجازت کے بغیر دوسرے عامل کو باغ مساقات پر دینا جائز ہے، اور یہ جواز اس صورت میں ہے جب کہ باغ کے مالک نے کسی متعین عامل کے عمل

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۵، ۱۸۶۔

(۲) المغنی ۵/ ۴۱۳۔

(۳) المغنی ۵/ ۴۱۳۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/ ۵۴۵۔

کی شرط نہ لگائی ہو، ورنہ دوسرے کو مساقات پر دینا جائز نہیں، اور جواز بھی اس صورت میں ہے جب کہ دوسرا عامل امین ہو، خواہ امانت داری کم ہی ہو، لیکن اگر دوسرا عامل غیر امین ہے تو اس کو مساقات پر دینا جائز نہیں، اور فقہاء نے اس سلسلے میں عامل اور مضارب کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ دسوقی فرماتے ہیں: برخلاف مضاربت کے کہ مضارب کو رب المال کی اجازت کے بغیر اس کا مال دوسرے مضارب کو دینے کا حق نہیں، گرچہ دوسرا مضارب امین ہو، کیونکہ مضاربت کا مال ایسا مال ہے جس سے رب المال غائب رہتا ہے برخلاف باغ کے۔

امین کی قید سے غیر امین سے احتراز ہوگیا یعنی اگر دوسرا عامل غیر امین ہے تو اس کو مساقات پر دینا جائز نہیں، اگرچہ پہلا عامل عدم امانت میں دوسرے عامل کی طرح ہو کیونکہ باغ کے مالک کو کبھی کسی خاص سبب سے پہلے عامل میں رغبت ہوتی ہے، دوسرے عامل میں نہیں۔ اور اگر دوسرا عامل غیر امین یا مجہول الحال ہو تو پہلا عامل دوسرے عامل کے عمل کے نتیجے کا ضامن ہوگا، اور اگر دونوں عامل نے اس بات پر اتفاق کیا کہ دوسرے عامل کے لئے اس سے زیادہ حصہ ہوگا جتنا پہلے عامل کے لئے عقد مساقات میں مقرر کیا گیا ہے تو مقررہ حصے سے زائد حصے کی ادائیگی پہلے عامل کے ذمہ ہوگا اور اگر دونوں نے اتفاق کیا کہ دوسرے عامل کے لئے اس سے کم حصہ ہوگا جتنا پہلے عامل کے لئے عقد مساقات میں طے کیا گیا تھا تو مقررہ حصے سے زائد حصہ پہلے عامل کے لئے ہوگا۔

اور جہاں تک شافعیہ کا تعلق ہے تو انھوں نے مدت اور حصے کی یکسانیت کی شرط کے لئے دوسرے عامل کو عقد مساقات پر دینا جائز قرار دیا ہے، ماوردی ''حاوی''(۱) میں فرماتے ہیں: اگر پہلا عامل

(۱) الحاوی للماوردی ۹/ ۱۶۸ طبع دار الفکر۔

دوسرے عامل کو باغ مساقات پر دینے کا ارادہ کرے اور اتنی ہی مدت مقرر کرے جو پہلے عامل کے لئے تھی تو جائز ہے بشرطیکہ دوسرے عامل کا حصہ پہلے عامل کے حصے کے برابر ہو یا کم ہو جیسے کہ اجارہ میں ایسا کرنا جائز ہے اور اگر دوسرے عامل کا حصہ پہلے عامل کے حصے سے زائد ہو تو جائز نہیں کیونکہ وہ اضافہ کرنے کا مالک نہیں اور مساقات جس میں پہلے عامل کے لئے دوسرے عامل کو مساقات پر باغ دینا جائز ہے اور مضاربت، جس میں عامل کے لئے دوسرے عامل کو مضاربت پر مالک کا مال دینا جائز نہیں، ان دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مضاربت میں عامل کا تصرف، رب المال کے حق میں تصرف ہے اس لئے کہ عقد لازم نہیں ہے، پس تصرف میں نائب بنانے کا اسے اختیار نہیں اور مساقات میں عامل کا تصرف، اپنی ذات کے حق میں تصرف ہے کیونکہ عقد لازم ہے، پس اپنے تصرف میں اسے نائب بنانے کا اختیار ہے۔

ج- اگر عامل نے درخت کی سینچائی میں کوتاہی کی، جس سے درخت خشک ہو گیا تو عامل ضامن ہوگا، اس لئے اس پر عمل واجب ہے اور درخت اس کے قبضہ میں امانت ہے، لہٰذا وہ کوتاہی کے سبب ضامن ہوگا اور اگر سینچائی میں معمول کی تاخیر کی تو ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے کوتاہی نہیں کی اور اگر معمول سے زیادہ تاخیر کی تو ضامن ہوگا یہ حکم حنفیہ کے نزدیک ہے[1]۔ اسی طرح مالکیہ بھی ضمان کو لازم قرار دیتے ہیں اگر عامل طے شدہ عمل میں یا عرف میں رائج عمل میں کوتاہی کرے۔

دسوقی الشرح الکبیر میں فرماتے ہیں[2]: اگر عامل نے مشروط عمل یا عرف میں رائج عمل میں کوتاہی کی مثلاً تین بار زمین جوتنا یا سینچنا مشروط ہے یا معروف ہے اور اس نے دو بار جوتا یا سینچا تو اسی کے تناسب سے عامل کے حصے میں کمی کی جائے گی چنانچہ جو کچھ کیا اس کی مقدار اور جو کچھ چھوڑا اس کی مقدار میں موازنہ کیا جائے گا اگر چھوڑے ہوئے عمل کی مقدار ثلث ہے تو اس کے طے شدہ حصے میں سے ثلث کے بقدر کم کر دیا جائے گا۔

اوپر قید لگائی گئی کہ ''عامل نے کوتاہی کی'' اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر عامل نے کوتاہی نہیں کی مثلاً تین بار سینچنے کی شرط تھی اور اس نے دو بار سینچا اور بارش ہو جانے کے سبب تیسری بار سینچنے کی ضرورت نہیں رہی تو عامل کے حصے میں سے کچھ بھی کم نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کو پورا پورا ملے گا، ابن رشد فرماتے ہیں: اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، برخلاف اس صورت کہ جب کوئی سینچنے کے زمانے میں باغ سینچائی کے لئے کسی کو درہم یا دینار پر اجرت پر دے اور سینچائی کا زمانہ معلوم و متعین ہو اور بارش ہوئی اور ایک عرصہ تک اس کا پانی باغ میں رک گیا تو اجرت میں سے اتنے دنوں کی اجرت گھٹا لی جائے گی جتنے دنوں تک باغ میں پانی رکا رہا، فرق کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ کی بنیاد مشاحت (کشاکشی) پر ہے اور مساقات کی بنیاد مسامحت (رواداری) پر ہے، اس لئے کہ مساقات رخصت ہے اور رخصت میں سہولت ہوتی ہے۔

د- حنفیہ کہتے ہیں: عقد میں طے شدہ مقدار پر زیادتی عام طور پر جائز ہے، اسی طرح اس مقدار میں سے کم کرنا بھی جائز ہے اور اس کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: اگر پھل جتنا بڑا ہوتا ہے ابھی اتنا نہیں ہوا تو عامل اور مالک زمین دونوں کی طرف سے اضافہ جائز ہے کیونکہ اس صورت میں عقد مساقات کرنا جائز ہے تو اضافہ بھی جائز ہے چاہے وہ کسی کی طرف سے ہو۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱۷۹/۵، مجمع الضمانات ۳۱۴، ۳۱۵۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۵۵۰/۳۔

دوسری صورت: پھل جتنا بڑا ہوتا ہے اتنا بڑا ہو چکا اور پک کر تیار بھی ہو چکا تو مالک زمین کے لئے عامل کی طرف سے اضافہ جائز ہے، کیونکہ اس صورت میں اضافہ کم کرنے کے درجے میں ہے اور مالک کی طرف سے اضافہ جائز نہیں ہے کیونکہ اضافہ، عمل کے عوض ہے اور اب محل مساقات یعنی پھل میں عمل کی گنجائش نہیں کیونکہ وہ پک کر تیار ہو چکا ہے، اسی وجہ سے اس صورت میں عقد کرنا جائز نہیں۔

اس سلسلے میں حنفیہ کے یہاں اصول یہ ہے کہ ہر وہ حالت جس میں نئے سرے سے عقد کرنا جائز ہے، اس حالت میں اضافہ کرنا بھی جائز ہے، اور جس حالت میں عقد کرنا جائز نہیں اس میں اضافہ بھی جائز نہیں اور کمی دونوں حالتوں میں جائز ہے (۱)۔

عقد کے اختتام پر صحیح عقد مساقات کے احکام:

۳۴- صحیح عقد مساقات معمول کے مطابق اختتام پر پہنچے، اس کو فسخ نہ کیا گیا ہو اور نہ وہ از خود ٹوٹا ہو تو اس پر درج ذیل احکام مرتب ہوتے ہیں:

اول: عقد میں طے شدہ شرط کے مطابق پیداوار تقسیم ہوگی، کیونکہ شرط صحیح ہے تو اس کو پورا کرنا بھی ضروری ہے اور یہ حکم متفق علیہ ہے۔

اور اگر درختوں پر پھل نہیں آیا تو نہ عامل کے لئے کوئی اجرت ہے اور نہ مالک کے لئے، کیونکہ واجب تو وہ چیز ہے جو عقد میں طے ہوئی یعنی پیداوار کی ایک مقدار اور پیداوار ہوئی نہیں، لہٰذا کسی کے لئے کچھ نہیں ہوگا اس مسئلے میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے (۲)۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۷، درر الحکام ۳/ ۵۱۰، ۵۱۱۔

(۲) درر الحکام ۳/ ۵۱۳، القوانین الفقہیہ ۱۸۴، ۱۸۵۔

دوم: پکنے کے بعد اور تقسیم سے قبل پھل سے متعلق کچھ کام مثلاً توڑنا کاٹنا، سوکھانا، گرے ہوئے پھلوں کو چننا وغیرہ، ان میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے: یہ کام دونوں پر دونوں کے حصے کے بقدر ہیں، حنفیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ کام ''مساقات کے اعمال'' سے خارج ہیں، کیونکہ عقد مساقات پک جانے سے پورا ہوجاتا ہے، اسی وجہ سے عامل کے ذمہ ان کی شرط لگانا جائز نہیں، اس لئے کہ اس کا عرف نہیں (۱)۔

حنابلہ کے یہاں صحیح مذہب یہ ہے کہ پھل توڑنے کا کام دونوں کے ذمہ دونوں کے حصے کے بقدر ہے، الا یہ کہ عامل کے ذمہ اس کی شرط لگادی جائے تو عامل کے ذمہ ہوگا (۲)۔

مالکیہ کا مذہب (۳)، شافعیہ کا اصح قول اور امام احمد کی ایک دوسری روایت یہ ہے کہ یہ کام عامل کے ذمہ ہے اور محض عقد مساقات کرنے سے ہی یہ کام لازم ہوجاتا ہے (۴)۔

پیداوار کی تقسیم کے بعد کے کام اپنے اپنے حصے میں دونوں پر لازم ہے کیونکہ ہر ایک کی ملکیت جدا اور ممتاز ہو چکی ہے (۵)۔

سوم: اگر مالک اور عامل کے درمیان اختلاف ہوجائے کہ عامل کے لئے کیا مقدار طے کی گئی تھی؟

تو حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مالک کا قول یمین کے ساتھ مانا جائے گا کیونکہ عامل زیادتی کا مدعی ہے اور مالک اس کا منکر، لہٰذا قول

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۷، الہدایہ ۴/ ۴۴، شرح المحلی مع القلیوبی ۳/ ۶۹۔

(۲) المغنی ۵/ ۴۰۳، کشاف القناع ۳/ ۵۴۰، الانصاف ۵/ ۴۸۶۔

(۳) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/ ۵۴۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۷۔

(۴) مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۹، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۵۹، کشاف القناع ۳/ ۵۴۰، الافصاح لابن ہبیرہ ۲/ ۴۷۔

(۵) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۲-۱۸۷، الہدایہ ۴/ ۴۴۔

مالک کا معتبر ہوگا اور بینہ عامل کے ذمہ ہوگا اور اگر دونوں نے بینہ قائم کردیا تو عامل کا بینہ راجح ہوگا کیونکہ وہ زیادتی کو ثابت کررہا ہے اور موجودہ صورت میں یعنی پھل کے پکنے کے بعد اور عامل کی منفعت وصول کرلینے کے بعد دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی کیونکہ اس میں کوئی فائدہ نہیں، البتہ عمل مساقات سے قبل اور عمل مساقات کے دوران دونوں قسم کھا کر ایک دوسرے سے سامان واپس لے سکتے ہیں (۱)۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر عامل کے لئے مشروط حصے کے سلسلے میں دونوں میں اختلاف ہوجائے تو رب المال کا قول معتبر ہوگا، ابن حامد نے اسے ذکر کیا ہے، یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب کہ درختوں میں مساقات کے بارے میں دونوں کا اختلاف ہو، کیونکہ رب المال اس زیادتی کا منکر ہے جس کا عامل دعویٰ کررہا ہے لہٰذا قول رب المال کا معتبر ہوگا، اس لئے کہ حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه"** (۲) (بینہ مدعی پر ہے اور یمین مدعا علیہ پر)، اگر ان دونوں میں سے کسی ایک کے پاس بینہ ہے تو اس کے مطابق فیصلہ ہوگا اور اگر دونوں نے بینہ پیش کردیا تو کس کا بینہ مقدم ہوگا؟ تو اس بارے میں دو رائے ہے اور ان دونوں کی بنیاد داخل وخارج بینہ پر ہے، پس اگر درخت دو آدمیوں کے ہوں، اور ان میں سے ایک عامل کی تصدیق کرے اور دوسرا تکذیب تو عامل اپنا حصہ تصدیق کرنے والے کے مال سے لے گا اور اگر اس نے منکر کے خلاف گواہی دی تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی بشرطیکہ وہ عادل ہو کیونکہ اس سے اس کی ذات کو کوئی نفع یا نقصان نہیں ہے اور

(۱) المبسوط ۲۳/ ۸۸، ۸۹۔

(۲) حدیث: "البينة على المدعي واليمين ......" کی روایت بیہقی نے السنن الکبریٰ (۱۰/ ۲۵۲) میں کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

اس کو گواہ کے ساتھ قسم دلائی جائے گی، اور اگر وہ عادل نہیں ہے تو اس کی شہادت قابل رد ہوگی، اور اگر عامل دو ہوں اور رب المال ایک، اور ان میں سے ایک دوسرے کے خلاف گواہی دے تو اس کی بھی شہادت قبول ہوگی (۱)۔

مالکیہ کے یہاں اس بارے میں تفصیل ہے، انھوں نے کہا کہ اگر اختلاف عمل سے پہلے ہو تو دونوں قسم کھائیں گے اور معاملہ فسخ کردیں گے۔

اور اگر اختلاف، عمل کی تکمیل اور پھل کے پکنے کے بعد ہو تو اگر ان میں سے ایک ایسی چیز کا دعویٰ کرے جس میں وہاں کے عرف میں مساقات رائج ہو تو یمین کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا اور اگر ایسی چیز کا دعویٰ کرے جس میں وہاں کے عرف میں مساقات کا رواج نہ ہو تو دونوں سے قسم لی جائے گی اور یہ قسم لینا ضروری ہے پھر اگر دونوں نے قسم کھالیا یا قسم سے اعراض کیا تو ''مساقات مثل'' یعنی ایسی مساقات لازم ہوجائے گی جس کا وہاں کے عرف میں رواج ہو اور اگر ان میں سے ایک نے قسم کھالی اور دوسرا قسم سے انکار کردے تو انکار کرنے والے کے خلاف اور قسم کھانے والے کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا۔

اور اگر وہاں کے عرف میں ''مساقات مثل'' مختلف ہو مثلاً اس علاقے والے ثلث اور ربع پر مساقات کرتے ہوں تو زیادہ کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

اور اگر دونوں (رب المال اور عامل) میں سے ہر ایک کا دعویٰ ایسا ہے جو وہاں کے مساقات کے سلسلے میں عرف کے مشابہ ہے تو یمین کے ساتھ عامل کا قول معتبر ہوگا کیونکہ وہ امین ہے اور امام مالک کے نزدیک اصل یہ ہے کہ ان دونوں میں سے اس پر یمین لازم ہے

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۴۱۰، ۴۱۱۔

جس کا دعویٰ ''مساقات مثل'' کے زیادہ مشابہ ہے[۱]۔

اور امام نووی کے مطابق شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر عامل اور رب المال کے درمیان، عامل کے لئے طے شدہ مقدار کے سلسلے میں اختلاف ہو اور بینہ نہ ہو تو دونوں قسم کھائیں جیسا کہ ''مضاربت'' میں ہوتا ہے اور جب دونوں قسم کھالیں اور عمل سے پہلے مساقات کو فسخ کردیں تو عامل کے لئے کوئی حصہ نہیں اور اگر عمل کے بعد ایسا ہو تو عامل کے لئے اس کے عمل کی اجرت مثل ہے اور اگر دونوں میں سے کسی کے پاس ''بینہ'' ہو تو بینہ کے مطابق فیصلہ ہوگا، اور اگر دونوں کے پاس بینہ ہے تو زیادہ ظاہر قول یہ ہے کہ دونوں بینہ ساقط ہوجائیں اور دونوں پر قسم لازم ہوگی، اور اظہر قول کے مقابل دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں بینہ معتبر ہوں گے اور دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کے ذریعہ فیصلہ ہوگا۔

امام نووی نے مزید فرمایا: اگر کسی باغ کے دو شریک نے عامل سے مساقات کا معاملہ کیا، عامل کا دعویٰ ہے کہ تم دونوں نے میرے لئے نصف پیداوار طے کی تھی، اور دو شریک میں سے ایک نے عامل کی تصدیق کردی اور دوسرے شریک کا کہنا ہے کہ ہم نے تمہارے لئے ثلث پیداوار مقرر کیا تھا، تو تصدیق کرنے والے شریک کا حصہ، شریک ثانی اور عامل کے درمیان تقسیم کردیا جائے گا، اور تکذیب کرنے والے کے حصہ کا حکم یہ ہے کہ دونوں اس بارے میں قسم کھائیں اور اگر تصدیق کرنے والے نے عامل کے حق میں گواہی دے دی یا تکذیب کرنے والے نے ایسا کیا تو اس کی شہادت مقبول ہوگی، کیونکہ تہمت نہیں ہے[۲]۔

(۱) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/ ۵۴۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱ ۳۔

(۲) الوجیز ۱/ ۲۲۹، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۴۶، ۱۴۷-۱۶۵۔

عقد مساقات کو فاسد کردینے والی چیزیں:

درج ذیل صورتوں میں عقد مساقات فاسد ہوجاتا ہے۔

۳۵-اول: ناپ اور تول یا کسی اور ذریعہ سے عاقدین میں سے کسی ایک کے لئے پھلوں کا ایک متعین حصہ مشروط کردیا جائے اور انگور وغیرہ کے باغ کا ایک متعین علاقہ عاقدین میں سے کسی کے لئے مقرر کردیا جائے یا پھلوں کے علاوہ کسی اور چیز کا ایک متعین حصہ مقرر کردیا جائے تو ان سب صورتوں میں عقد فاسد ہوجاتا ہے، کیونکہ حدیث شریف سے اس کی ممانعت ثابت ہے جیسا کہ حضرت رافع بن خدیجؓ کی حدیث میں مذکور ہے۔

اور اس لئے بھی کہ ہوسکتا ہے کہ درخت پر اتنے ہی پھل لگے جتنا عاقدین میں سے کسی ایک کے لئے مقرر کیا گیا ہے، ایک وجہ یہ بھی ہے کہ مساقات صرف پھلوں میں شرکت کا معاملہ ہے، اسی وجہ سے جمہور فقہاء کے یہاں اس طرح کی شرط کی وجہ سے عقد کے فاسد ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے[۱]۔

البتہ ابن سراج مالکی نے ضرورت کی حالت کو مستثنیٰ کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر باغ کے مالک کو کوئی عامل نہ ملے اور جو ملے وہ مقدار مسمّٰی کے علاوہ کسی اور چیز کا مطالبہ کررہا ہے تو مالک کے لئے اس کے ساتھ معاملہ کرنا جائز ہے[۲]۔

۳۶-دوم: عامل کے عمل میں، مالک کی شرکت کی شرط لگادینے سے عقد مساقات فاسد ہوجاتا ہے، کیونکہ عامل اور درخت کے درمیان تخلیہ ضروری ہے جیسا کہ گذر چکا اور اس شرط کے سبب تخلیہ فوت

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۶، القوانین الفقہیہ ۱۸۴، الشرح الکبیر ۲/ ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۸، شرح المحلی علی المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۶۷، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۴۱۲، ۴۱۳، الحاوی ۹/ ۱۷۷ طبع دار الفکر، حضرت رافع کی حدیث فقرہ/ ۷ میں گذر چکی۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۴۸۔

ہوجاتا ہے، نیز یہ عقد مساقات کے تقاضے کے بھی خلاف ہے، کیونکہ عقد مساقات کا مقتضیٰ یہ ہے کہ عمل عامل کے ذمے ہو، جیسا کہ مضاربت میں ہوتا ہے، کاسانی [(۱)] نے کتاب المزارعۃ میں اس کی صراحت فرمائی ہے اور مساقات مزارعت ہی کی طرح ہے، نووی نے ایسا ہی فرمایا ہے [(۲)]۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ عقد مساقات، اس چیز کو باہر کرنے کی شرط لگانے سے فاسد ہوجاتا ہے جو کسی بڑے باغ میں ہوا کرتی ہے مثلاً غلام اور جانور وغیرہ، کیونکہ عامل کو باغ میں موجود اشیاء سے نفع اٹھانے کا حق ہے، اسی طرح مالک یا عامل پر اس نئی چیز کی شرط لگانے سے بھی عقد فاسد ہوجاتا ہے جو بوقت عقد موجود نہیں [(۳)]۔

بلکہ مذاہب ثلاثہ کے فقہاء کی رائے یہ ہے جیسا کہ گذر چکا کہ عامل کے لئے اس شخص کی معاونت اور مدد کی شرط لگانا جائز ہے جس سے نفع اٹھانے کا حقدار مالک ہے، بشرطیکہ یہ دیکھ کر معلوم ہو یا بیان کرنے سے متعین ہو، اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ مفسد وہ صورت ہے جب کہ عمل کے زیادہ حصے کی شرط مالک پر لگادی جائے [(۴)]۔

۳۷- سوم: عامل پر ایسے عمل کی شرط لگائی جائے، جس کا اثر اور نفع پھل پکنے اور مدتِ مساقات پوری ہونے کے بعد بھی باقی رہے جیسے ٹٹیاں کھڑی کرنا، درخت لگانا، دیواریں تعمیر کرنا، پھلوں کی حفاظت کے لئے کوٹھریاں بنانا، باغ کی چہار دیواری باڑھ بنانا، اور پانی کے لئے چھوٹے چھوٹے گڈھے کھودنا، اس طرح کے عمل کی شرط لگانا عقد مساقات کو فاسد کردیتا ہے یہ حنفیہ اور شافعیہ کا قول ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس کی علت یہ ہے کہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے [(۱)]، جبکہ شافعیہ اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ یہ مجہول عوض کے بدلے اجرت پر لینا ہے اور یہ عقد میں عقد کی شرط لگانا ہے اور اس لئے بھی یہ درخت سے متعلق عمل کا حصہ نہیں ہے [(۲)]، انھوں نے مزید کہا کہ یہ عامل کے اوپر ایک ایسی شرط ہے جو اس پر لازم عمل سے خارج ہے۔

مالکیہ نے کہا کہ عامل پر ایسے تھوڑے عمل کی شرط لگانا جائز ہے جس کا نفع یا اثر عام طور پر مساقات کے بعد باقی نہیں رہتا جیسے حوضوں کی درستگی، اور چہار دیواری کی اصلاح [(۳)]۔

۳۸- چہارم: عامل پر ایسے عمل کی شرط لگانا بھی مفسد عقد ہے جس کی نوبت مدت مساقات کے ختم ہونے کے بعد آتی ہے جب کہ پھل کھانے کے لئے تیار ہوچکا ہوتا ہے جیسے توڑنا، حفاظت کرنا اور سوکھانا وغیرہ کیونکہ یہ مقتضائے عقد میں سے نہیں ہے اور اس میں عاقدین میں سے ایک کا فائدہ ہے نیز عرف میں اس کا تعامل جاری نہیں، پس درحقیقت اس طرح کا عمل ملکیت کے سبب آنے والی ذمہ داریوں میں سے ہے اور ملکیت دونوں کے درمیان مشترک ہے لہٰذا اس کی ذمہ داری بھی دونوں پر ان کی ملکیت کے بقدر ہوگی۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر ان میں سے کسی عمل کا عرف ہوجائے تو عقد صحیح ہوجائے گا اور اس کی شرط لگانا بھی جائز ہوگا، اسی رائے کو بشر اور ابن سماعہ نے امام ابو یوسف سے نقل کیا ہے [(۴)]۔

البتہ جمہور فقہاء کے نزدیک- جیسا کہ گزر چکا- عامل پر مذکورہ اعمال کی شرط لگانا جائز ہے، اس سے عقد فاسد نہیں ہوتا کیونکہ یہ عامل کی لازمی ذمہ داریوں کا حصہ ہے، برخلاف حنفیہ کے کہ انھوں نے

---

(۱) بدائع الصنائع ۱۶۸/۶۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۵۵/۵۔

(۳) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۵۴۰/۳۔

(۴) المغنی ۵۶۶/۵، ۵۶۷۔

---

(۱) المبسوط ۸۰/۲۳، ۸۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۳۲۷/۲۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۵۴۴/۳، ۵۴۵، مواہب الجلیل ۳۷۶/۵۔

(۴) المبسوط ۳۶/۲۳، بدائع الصنائع ۱۸۶/۶۔

اس طرح کی شرط کو مفسد عقد قرار دیا ہے۔

المحلی علی المنہاج (۱) میں ہے کہ شافعیہ نے اصول بتاتے ہوئے یہ کہا ہے کہ جو عمل مالک کے ذمہ ہے اگر عقد میں عامل پر اس کی شرط لگادی جائے تو عقد باطل ہوجاتا ہے، اسی طرح جو عمل عامل کے ذمہ ہے، اگر عقد میں مالک پر اس کی شرط لگادی جائے تو عقد باطل ہوجاتا ہے۔

اسی طرح حنابلہ نے بھی ایک اصول بتایا کہ اگر عاقدین میں سے کسی ایک پر ایسے عمل کی شرط لگادی جائے جو ضابطے کے لحاظ سے دوسرے کے اوپر ہے تو یہ ناجائز ہے اور عقد مساقات فاسد ہوجائے گا کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے، لہٰذا وہ مفسد عقد ہے (۲)۔

مالکیہ کا مذہب گو کہ شافعیہ اور حنابلہ کے طرز پر یہی ہے کہ پھل توڑنا وغیرہ عامل کے ذمہ ہے مگر انھوں نے یہ بھی کہا کہ اگر عامل پھل توڑنے کی شرط مالک پر لگادے تو جائز ہے بلکہ انھوں نے ایک اصول بتایا - جیسا کہ حاشیۃ الدسوقی میں ہے: اگر کسی چیز کا عرف رائج ہوجائے اور اس کے خلاف شرط لگائی گئی ہو تو شرط پر عمل کیا جائے گا، عرف پر نہیں، کیونکہ شرط، عرف کے لئے ناسخ کے درجے میں ہے (۳)۔

۳۹- پنجم: اگر یہ شرط لگادی جائے کہ پوری پیداوار عاقدین میں سے کسی ایک کے لئے ہوگی تو یہ بھی مفسد عقد ہے، کیونکہ شرکت نہیں پائی گئی جب کہ شرکت، عقد مساقات کی خصوصیات میں سے ہے۔ اسی طرح اگر یہ شرط لگادی جائے کہ پیداوار کا ایک حصہ عاقدین کے علاوہ کسی اور کا ہوگا تو بھی عقد فاسد ہوجائے گا (۱)۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ سارا پھل عامل کے لئے یا مالک کے لئے ہو، ایسی شرط لگانا جائز ہے، اگرچہ مالکیہ میں سے کچھ لوگوں نے اس جواز کی نفی کی ہے، (دیکھئے: فقرہ/ ۲۰)۔

۴۰- ششم: پیداوار کی تقسیم کے بعد، اسے اٹھا کر دوسری جگہ لے جانے اور حفاظت کرنے کی شرط عامل پر لگانا عقد کو فاسد کردیتا ہے، کیونکہ یہ عقد مساقات کے عمل کا حصہ نہیں، یہ حنفیہ کا مسلک ہے، مالکیہ نے کہا کہ اس سے عقد اس وقت فاسد ہوگا جب کہ اس میں زحمت اور پریشانی ہو (۲)، دردیر فرماتے ہیں کہ اگر عامل، باغ کے مالک پر یہ شرط لگادے کہ اسے عامل کا حصہ اٹھا کر عامل کے گھر پہنچانا ہے تو اس سے عقد فاسد ہوجاتا ہے، اگر اس میں زحمت اور پریشانی ہو، اور اگر پریشانی نہ ہو تو جائز ہے، اسی طرح جس صورت میں عقد فاسد ہوجاتا ہے، اس میں مناسب ہے کہ اٹھانے والے کو اجرت مثل کے ساتھ اٹھانے کی اجرت بھی دے (۳)، یہی حکم برعکس صورت کا بھی ہے جب کہ باغ کا مالک عامل پر اس قسم کی شرط لگائے (۴)۔

۴۱- ہفتم: ایسی مدت مقرر کرنے سے بھی عقد فاسد ہوجاتا ہے جس کے دوران درخت پر پھل نہ آتا ہو، کیونکہ یہ مقصد کے خلاف ہے اس لئے عقد کے لئے مفسد ہے، مالکیہ میں سے جن کے یہاں عقد مساقات میں تحدید مدت شرط ہے وہ بھی ایسی مدت مقرر کرنا جائز نہیں سمجھتے جو عادۃً پھل ٹوٹنے کے بعد تک متجاوز ہو۔

شافعیہ کے نزدیک نہ مدت مطلق رکھنا جائز ہے اور نہ دائمی مدت مقرر کرنا درست ہے بلکہ اصح قول کے مطابق پھل کے تیار

---

(۱) المحلی علی المنہاج ۳/ ۶۹۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۴۰۲۔

(۳) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۴۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۷۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۶۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۴۹۔

(۴) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۵۴۰۔

ہونے کے ذریعہ مدت کی تحدید بھی ناجائز ہے کیونکہ پھل کے پکنے کا وقت آگے پیچھے ہوتا رہتا ہے جیسا کہ مدت کی شرط اور اس کے احکام کی بحث کی ذیل میں یہ بات گزر چکی ہے۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر مساقات میں ایسی مدت مقرر کیا جس میں پھل مکمل نہیں ہوتا تو عقد فاسد ہے [۱]۔

۴۲- ہشتم: عامل جس چیز میں عمل کر رہا ہے اگر ملکیت کے لحاظ سے اس میں عامل کی شرکت ہو تو عقد فاسد ہو جائے گا مثلاً ایک باغ ہے جو دو شخصوں کے درمیان مشترک ہے ایک نے دوسرے کو وہ باغ بطور مساقات ایک متعین مدت کے لئے دے دیا، اس شرط پر کہ پیداوار دونوں کے درمیان ثلث کے لحاظ سے تقسیم ہوگی، یعنی دو ثلث عامل کے لئے اور ایک ثلث مالک کے لئے تو عقد فاسد ہو جائے گا اور پیداوار، ملکیت کی شرکت کے اعتبار سے تقسیم ہوگی، عامل کو کچھ نہیں ملے گا، کیونکہ مساقات معنوی اعتبار سے اجارہ ہے اور کسی شخص کا ایسی چیز میں عمل کے لئے اجرت پر لینا جائز نہیں جس میں اس کی مالکانہ شرکت ہو، اور اس وجہ سے بھی کہ حنفیہ کے نزدیک صحت اجارہ کے لئے شرط ہے کہ معقود علیہ (معاملہ کی چیز) کو پوری طرح مستأجر کے سپرد کر دیا جائے اور مذکورہ صورت میں ایسی حوالگی کا تصور نہیں، کیونکہ جس باغ میں وہ عمل کر رہا ہے اس کے ہر ہر حصے میں اس کی مالکانہ شرکت ہے، لہٰذا باغ میں عمل، اپنی ذات کے لئے اپنی چیز میں عمل ہوا، اس وجہ سے حوالگی نہیں پائی گئی [۲]۔

اس سلسلے میں شافعیہ کا اختلاف ہے، انھوں نے شریک کے ساتھ عقد مساقات کو دو شرطوں کے ساتھ جائز قرار دیا ہے: پہلی شرط یہ کہ شریک کے لئے اس کے حصے سے زیادہ حصہ مقرر کیا جائے اگر

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۱۸۲، الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۴/۵۴۲، مغنی المحتاج ۲/۳۲۷، ۳۲۸، المغنی ۵/۴۰۶۔

(۲) الہدایہ ۳/۱۷۸۔

ایسا نہیں ہوا تو عقد صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ عوض سے خالی ہو جائے گا اور اس کے لئے عمل کے بدلے کوئی اجرت نہیں ملے گی اس لئے کہ وہ تبرعاً عمل کر رہا ہے۔ دوسری شرط یہ کہ عامل عمل میں خود مختار اور مستقل ہو، اگر عمل میں مالک کی شرکت ہوگئی تو عقد صحیح نہ ہوگا [۱]۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر باغ کے دو شریک نے باہم عقد مساقات کیا، اور عامل کے لئے پھل کا حصہ، اس کے مالکانہ حصے سے زیادہ مقرر کیا مثلاً باغ میں دونوں نصف نصف کے لحاظ سے شریک ہیں اور عامل کے لئے دو ثلث پھل مقرر ہوا تو عقد صحیح ہے اور مساقات میں سے عامل کا حصہ سدس مانا جائے گا، گویا اس نے کہا کہ میں نے باغ کے اپنے حصے پر تم سے ثلث کے عوض عقد مساقات کیا۔ اور اگر دونوں کے لئے نصف نصف پیداوار طے ہوئی یا عامل کے لئے ثلث طے ہوا تو عقد مساقات فاسد ہو جائے گا، کیونکہ عامل تو نصف پیداوار کا مستحق اپنی ملکیت کی وجہ سے ہو رہا ہے، لہٰذا مذکورہ صورت میں اس کے عمل کے عوض اس کو کچھ نہیں ملا۔ اور اگر عامل کے لئے ثلث حصہ مقرر ہوا تو اس کا مطلب ہے کہ غیر عامل نے عامل کے حصہ میں ثلث لے کر اس کو بلاعوض استعمال کیا، لہٰذا صحیح نہیں ہے، اور اگر درختوں میں کسی نے اس انداز پر معاملہ کیا تو پھل ملکیت کی شرکت کے لحاظ سے تقسیم ہوگا اور عامل کو عمل کے عوض کچھ نہیں ملے گا کیونکہ اس نے اپنی خوشی سے، بلاعوض تبرعاً عمل کیا ہے، لہٰذا ایسا ہوگیا گویا اس نے کہا: میں بلا معاوضہ عمل کروں گا، اس لئے کہ اس نے دوسرے کے مال میں تبرعاً عمل کیا ہے، پس وہ عوض کا مستحق نہیں ہوگا، اور اس کی مثال ایسی ہے کہ اس نے عقد مساقات ہی نہ کیا ہو۔

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ ہمارے علماء نے ایک دوسرا قول ذکر کیا ہے، کہ عامل اجرت مثل کا مستحق ہوگا، کیونکہ مساقات عوض کا تقاضہ

(۱) الوجیز ۱/۲۲۷، مغنی المحتاج ۲/۳۲۷۔

کرتا ہے، لہٰذا وہ خوشی سے ساقط کرنے سے بھی ساقط نہ ہوگا[۱]۔

فاسد مساقات کے احکام:

۴۳- اگر مساقات فاسد ہو جائے اور عمل شروع کرنے سے قبل اس کا علم ہو جائے تو مالک یا عامل پر کچھ واجب کئے بغیر اس کو فسخ کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ وجوب، عقد صحیح کا اثر ہے، جو یہاں موجود نہیں ہے[۲]۔

لیکن اگر عمل شروع کرنے کے بعد فساد کا علم ہو تو پیداوار اور عامل و مالک کے حصہ سے متعلق یا عامل اور مالک کو کیا ملے گا اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان درج ذیل اختلاف ہے:

الف- شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ نے مطلقاً کہا ہے کہ فاسد مساقات میں عامل کے لئے اجرت واجب ہوگی اور مالک پھل کا مستحق ہوگا اور یہی امام مالک سے ایک روایت کا تقاضا ہے[۳]۔

ب- عامل کو کام کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ عمل پر مجبور کرنا عقد کی وجہ سے ہوتا ہے اور وہ صحیح نہیں ہے۔

ج- فاسد معاملہ میں جب تک عمل نہ پایا جائے اجرت مثل واجب نہیں ہوتی ہے۔

د- امام ابو یوسف کے نزدیک اس میں اجرت مثل مقرر کردہ کے برابر واجب ہوگی اس سے زائد نہ ہوگی اور امام محمد کے نزدیک پوری واجب ہوگی۔

(۱) الشرح الکبیر مع المغنی ۵/ ۵۸۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۲-۱۸۸، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۲۱، القوانین الفقہیہ رص ۱۸۴، -کشاف القناع ۳/ ۵۴۴، مواہب الجلیل ۵/ ۳۸۵، حاشیۃ الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۸۵۔

(۳) حاشیۃ الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۸۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۲۱، کشاف القناع ۳/ ۵۴۴، بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۳-۱۸۸۔

یہ اختلاف اس صورت میں ہوگا جب کہ عقد میں ان دونوں میں سے ہر ایک کا حصہ متعین ہو، اگر عقد میں حصہ متعین نہ ہو تو پوری اجرت مثل واجب ہوگی اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کاسانی[۱] نے کہا: امام محمد کے قول کی دلیل: اجارہ میں اصل اجرت مثل کا واجب ہونا ہے، اس لئے کہ اجارہ عقد معاوضہ ہے اور معاوضات کی بنیاد بدلین میں مساوات پر ہوتی ہے۔ اور یہ اجرت مثل کو واجب کرنے میں ہی ہوسکتا ہے، اس لئے کہ اس باب میں یہی ممکن مثل ہے، کیونکہ یہی حاصل شدہ منافع کی قیمت کی مقدار ہے۔ البتہ اس میں ایک قسم کی جہالت ہے، اور معقود کی جہالت، عقد کے صحیح ہونے سے مانع ہوتی ہے، لہٰذا عقد کو صحیح کرنے کے لئے بدل کو متعین کرنا واجب ہوگا اور منافع کی قیمت کے بقدر متعین کرنا بھی واجب ہوگا، لہٰذا اگر کسی شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے عقد صحیح نہ ہو تو منافع کے اصلی بدل کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگا اور وہ اجرت مثل ہے اسی وجہ سے اگر عقد میں بدل بالکل متعین ہی نہ ہو تو اجرت مثل واجب ہوگی چاہے اس کی مقدار جو بھی ہو۔

امام ابو یوسف کے قول کی دلیل: اصل تو وہی جو امام محمد نے کہا، یعنی منافع کی طرف سے اس کی قیمت کے بقدر بدل کے طور پر اجرت مثل کا واجب ہونا، اس لئے ممکن حد تک وہی مثل ہے۔ لیکن اس کی مقدار متعینہ اجرت سے متعین کی جائے گی، اس لئے کہ جس طرح عقد معاوضہ میں بدل میں ممکن حد تک مماثلت کا اعتبار کرنا واجب ہے اسی طرح ممکن حد تک مقرر کرنے کا اعتبار کرنا بھی واجب ہوگا، اس لئے کہ عاقل کے تصرف کا اعتبار کرنا ممکن حد تک واجب ہے اور یہ اس طرح ممکن ہے کہ اجرت مثل کی مقدار مقرر کردہ سے متعین کی جائے کیونکہ مالک مقررہ سے زیادہ پر راضی نہ ہوگا اور مزدور اس سے کم پر

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۳، ۱۸۸۔

راضی نہ ہوگا۔ لہٰذا اجرت مثل کی مقدار میں، مقرر کردہ کا اعتبار کرنے میں دونوں پہلوؤں پر عمل ہوجائے گا اور ممکن حد تک دونوں جانب کی رعایت ہوجائے گی لہٰذا یہی زیادہ بہتر ہوگا، اس کے برخلاف وہ صورت ہے جب کہ عقد میں بدل مقرر نہ ہو۔ اس لئے کہ اگر بدل سرے سے مقرر ہی نہ ہو تو مقرر کرنے کے اعتبار کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہ ہوگی لہٰذا اجرت مثل کا اعتبار کرنا واجب ہوگا، یہی فرق ہے[1]۔

مالکیہ نے شروع کرنے کے بعد فساد کی اطلاع ہونے کی صورت میں تفصیل کی ہے، ابن رشد نے امام مالک کی ایک روایت ذکر کرنے اور جمہور کا مذہب بیان کرنے کے بعد کہا[2]: ایک قول ہے یہ ہے کہ اس کو مطلقاً مساقات مثل کی طرف پھیرا جائے گا، یہ ابن ماجشون کا قول اور امام مالک سے ان کی روایت ہے، ابن القاسم نے بعض صورتوں کے بارے میں کہا: مساقات مثل کی طرف پھیرا جائے گا، اور بعض کے بارے میں کہا: اجارہ مثل کی طرف لوٹایا جائے گا۔

مساقات کا فسخ ہوجانا:

مساقات، موت، مدت کے گزر جانے، استحقاق ظاہر ہونے، مالک کے تصرف کرنے اور فسخ کرنے سے فسخ ہوجاتا ہے۔ اس کا بیان درج ذیل ہے:

الف-موت:

۴۴- موت کی وجہ سے مساقات کے فسخ ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ نے کہا: موت کی وجہ سے مساقات باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ اجارہ کے معنی میں ہے، لہٰذا اگر عمل شروع کرنے سے قبل موت آجائے تو عقد فسخ ہوجائے گا اور ان دونوں میں سے کسی پر بھی دوسرے کے لئے کچھ لازم نہ ہوگا۔

اگر پھل کے پکنے کے بعد موت آئے تو عقد فسخ ہوجائے گا اور عقد میں لگائی گئی شرط کے مطابق پھل دونوں کے درمیان تقسیم کیا جائے گا۔

اگر موت آجائے جبکہ ابھی پھل کچا ہو، تو انھوں نے کہا: حکماً عقد باقی رہے گا اگرچہ قیاس کے مطابق باطل ہوجائے گا، اور انھوں نے تین حالات میں فرق کیا ہے:

پہلی حالت: زمین کا مالک مرجائے اور ابھی پھل نہ پک سکا ہو ابھی گدرا ہو یا کچا ہو تو عامل کے لئے جائز ہوگا کہ پھل پکنے تک اس پر قائم رہے، اگرچہ ورثہ اس کا انکار کریں، اس لئے کہ عقد کو فسخ کرنے میں اس کو نقصان پہنچانا اور عقد کے ذریعہ وہ جس چیز کا مستحق ہے اس کو باطل کرنا لازم آئے گا یعنی اس کو حق ہے کہ پھلوں کو پکنے تک درخت پر چھوڑے رکھے اور جب عقد ختم ہوجائے گا تو پکنے سے قبل اس کو توڑنے کا حکم دیا جائے گا اور اس صورت میں اس کو ضرر ہوگا اور جب ضرر کو دور کرنے کے لئے اجارہ کو توڑ دینا جائز ہے تو ضرر کو دور کرنے کے لئے اس کو باقی رکھنا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، اور اس میں ورثہ کو کوئی ضرر نہیں ہوگا[1]، اور اگر عامل ضرر کو برداشت کرنا چاہے، اور کچا یا گدرا ہونے کی حالت میں پھل توڑنے پر راضی ہوجائے تو مالک کے ورثہ کو تین امور کے درمیان اختیار ہوگا:

اول: شرط کے مطابق گدرا کو تقسیم کرلیں۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۳۔
(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۲، القوانین الفقہیہ ۱۸۴، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۴۷-۵۴۹، مواہب الجلیل ۵/ ۳۸۵-۳۸۷۔

(۱) الاختیار ۳/ ۸۰، المبسوط ۲۳/ ۵۸، درر الحکام ۳/ ۵۱۴۔

دوم: اس دن کچا ہونے کی حالت میں عامل کے حصہ کی جو قیمت ہواس کو دیدیں اور پھل ان کا ہوجائے۔

سوم: قاضی کے حکم پراس پرخرچ کریں پھرتمام اخراجات عامل سے وصول کرلیں، اس لئے کہ عمل اسی پرواجب ہے تو بدل بھی اسی پر واجب ہوگا۔ نیز اس لئے کہ اس کو کوئی حق نہیں ہے کہ ان کو ضرر پہنچائے (۱)، اور یہ اس لئے ہے کہ جب عامل عمل سے گریز کرے گا تو اس کو اس پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ سبب بطلان یعنی موت کے پائے جانے کے بعد عقد کو باقی رکھنا استحسان کے طور پر اس کی بھلائی اور خیرخواہی کے لئے ہے اور اس نے خود اپنی بھلائی چھوڑ دی ہے، لہٰذا ورثہ کو ممکن حد تک اپنے سے ضرر کو دور کرنے کے لئے تین امور کے درمیان ان کو اختیار رہوگا (۲)۔

دوسری حالت: عامل مرجائے اور پھل اسی طرح گدرا ہو، تو اس کا وارث اس کے قائم مقام ہوگا، اگر چاہے تو پھل پکنے تک عمل پر برقرار رہے گا، درختوں کے مالک کو حق نہ ہوگا کہ اس کو روک سکے، اس لئے کہ اس میں دونوں کی بھلائی ہے۔ اور اگر وارث عمل پر برقرار رہنے سے گریز کرے تو اس کو عمل پر مجبور نہیں کیا جاسکے گا لیکن درخت کے مالک کو درج ذیل تین امور میں سے کسی ایک کا اختیار ہوگا:

اول: اگر چاہے تو شرط کے مطابق کچا پھل وارث کے ساتھ تقسیم کرلے۔

دوم: اگر چاہے تو کچے پھل کی قیمت میں سے وارث کا حصہ اس کو دیدے۔

سوم: اگر چاہے تو قاضی کی اجازت سے مناسب مقدار خرچ کرے اور عمل پر برقرار رہے، اور اس کے بعد تمام اخراجات وارث سے وصول کرلے لیکن خرچ کردہ مقدار کسی بھی حال میں پھل میں سے اس کے حصہ سے زیادہ نہ ہوگی (۱)۔

تیسری حالت: اگر دونوں مرجائیں تو عامل کے ورثہ کو بھی مذکورہ طریقہ پر اختیار ہوگا اس لئے کہ وہ عامل کے قائم مقام ہوں گے اور زمین کے مالک کے مرنے کے بعد اس کو اپنی زندگی میں یہ اختیار حاصل تھا، تو اس کے مرنے کے بعد اس کے ورثہ کو بھی اسی طرح حاصل رہے گا۔

مالکیہ میں سے دردیر نے کہا: جب مساقات طاری ہونے والے افلاس سے فسخ نہیں ہوتی ہے تو اسی طرح موت سے بھی فسخ نہ ہوگی اس لئے کہ موت افلاس کی طرح ہے، اور مساقات اجارہ کی طرح ہے جو کرایہ پر لینے والوں کی موت سے فسخ نہیں ہوتا ہے (۲)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ مخصوص حالات میں موت کی وجہ سے مساقات فسخ ہوجائے گی، انھوں نے مالک کی موت اور عامل کی موت کے درمیان فرق کیا ہے:

چنانچہ اگر مدت کے دوران درخت کا مالک مرجائے تو مساقات فسخ نہ ہوگی بلکہ عامل برقرار رہے گا اور اپنا حصہ لے گا (۳)۔

وارث اس سے مستثنیٰ ہے، یعنی اگر مورث اس شخص سے مساقات کا عقد کرے جو اس کا وارث ہوگا پھر مرجائے تو مساقات فسخ ہوجائے گی (۴)، اسی طرح اگر بطن اول، بطن ثانی کے ساتھ عقد مساقات کرے اور مدت کے درمیان پہلا مرجائے اور وقف، ترتیب کے ساتھ وقف ہو تو مناسب ہے کہ وہ فسخ ہوجائے جیسا کہ زرکشی نے

(۱) الاختیار ۳/ ۸۰۔

(۲) تبیین الحقائق مع حاشیۃ الشلبی ۵/ ۲۸۴-۲۸۵، المبسوط ۲۳/ ۵۶-۵۸، ابن عابدین ۵/ ۱۸۴۔

(۱) درر الحکام ۳/ ۵۱۴، ۵۱۵۔

(۲) الشرح الکبیر ۳/ ۲۸۳، ۵۴۶۔

(۳) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۶۲۔

(۴) مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۱۔

کہاہےاس لئے کہ وہ اپنے لئے عمل کرنے والا نہ ہوگا[۱]۔

اگر عامل مرجائے تو مساقات عین پر یا ذمہ پر ہونے کے درمیان فرق ہوگا: اگر مساقات اس کے عین (کسی متعین چیز) پر ہوتو اس کی موت سے مساقات فسخ ہوجائے گی جیسا کہ معین اجیر کی موت سے اجارہ فسخ ہوجاتا ہے۔سبکی وغیرہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ عمل کے مکمل ہونے سے قبل مرجائے ورنہ اگر صرف خشک کرنا وغیرہ باقی ہو تو فسخ نہ ہوگا[۲]۔

اگر مساقات ذمہ پر ہوتو اس میں دو اقوال ہیں: اول: فسخ ہوجائے گی اس لئے کہ وہ دوسرے کے قبضہ پر راضی نہ ہوگا۔ دوم: اور یہی صحیح ہے اور اسی پر حکم متفرع ہے: فسخ نہ ہوگی جیسے اجارہ، بلکہ دیکھا جائے گا:

الف-اگر ترکہ چھوڑے تو اس کا وارث عمل کو مکمل کرے گا یعنی کام کرنے والے کو اجارہ پر رکھے گا، ورنہ اگر خود عمل کو مکمل کرے یا کام مکمل کرنے والے کو اپنے مال سے اجرت پر رکھے تو اگر وہ مساقات کے عمل سے واقف ہو،تو مالک پر واجب ہوگا کہ اس کو موقع دے اور شرط کے مطابق اس کا حصہ اس کو دے اور اگر وہ انکار کردے تو صحیح قول کے مطابق اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا۔

ب-اگر ترکہ نہ چھوڑے تو میت پر قرض نہیں لیا جائے گا اور وارث کو حق ہوگا وہ خود یا اپنے مال کے ذریعہ عمل کو پورا کرے اور شرط کے مطابق اس کو حصہ دیا جائے۔

غزالی[۳] نے کہا: اگر وہ انکار کردے اور اس کا ترکہ نہ ہو اور گذشتہ عمل کی اجرت اس کو سپرد کردے اور آئندہ کے لئے عقد کو فسخ کردے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

(۱) مغنی المحتاج ۳۳۱/۲۔

(۲) القلیوبی والمحلی ۶۶/۳۔

(۳) الوجیز للغزالی ۲۲۹/۱۔

حنابلہ کے نزدیک امام احمد کے کلام کے ظاہر میں مساقات عقد جائز غیر لازم ہے ان دونوں میں سے ہر ایک کی موت سے فسخ ہوجائے گا جیسا کہ مضاربت میں ہے اور حکم اس میں ایسا ہی ہوگا جیسے ان میں سے کوئی ایک اس کو فسخ کردے۔

لیکن اس کے لازم ہونے کے قول کے مطابق اور یہ حنابلہ کے نزدیک ظاہر کے خلاف ہے ان دونوں میں سے کسی ایک کی موت سے فسخ نہ ہوگی اور شافعیہ کے نزدیک ذکر کردہ تفصیل کے مطابق حکم جاری ہوگا، البتہ اگر عامل مرجائے اور کوئی ترکہ نہ چھوڑے تو اس کے بارے میں انھوں نے کہا: اگر ترکہ نہ ہو یا ترکہ سے اجرت پر لینا ناممکن ہوتو عمل کو پورا کرنے کے لئے عامل کے حصہ میں سے بقدر ضرورت فروخت کردیا جائے گا اور عمل کرنے والے کو اجرت پر لیا جائے گا اور اگر عامل کے حصہ کو خود وہ یا اس کا وارث ایسے شخص سے فروخت کردے جو عمل میں اس کے قائم مقام ہوتو جائز ہوگا کیونکہ وہ اس کی ملکیت ہے[۱]۔

ب-مدت کا گذر جانا:

۴۵-اکثر مساقات کی مدت پوری ہوتی ہے اور پھل پک جاتا ہے، چنانچہ عقد ختم ہوجاتا ہے۔اور پھل مذکورہ شرط کے مطابق تقسیم کرلیا جاتا ہے۔کبھی کبھی ایسا ہوجاتا ہے کہ مدت پوری ہوجاتی ہے اور پھل کچا رہ جاتا ہے۔تو قیاس کا تقاضا ہے کہ عقد باطل ہوجائے جیسا کہ اس کا تقاضا ہے کہ عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے باطل ہوجائے،لیکن استحسان کا تقاضا ہے کہ یہاں وہ حکماً باقی رہے جیسا کہ وہ موت کے سبب وہاں اس کے باقی رہنے کا متقاضی ہے اور یہ درج

(۱) کشاف القناع ۵۳۸/۲،نیز دیکھئے: الشرح الکبیر مع المغنی لابن قدامہ ۵۶۸/۵، ۵۶۹۔

ذیل احکام کے مطابق ضرر کو دور کرنے کے لئے ہے۔

الف- عامل کو اختیار ہوگا کہ پکنے تک شرط کے مطابق عمل پر برقرار رہے یا اس کو چھوڑ دے۔

ب- اگر وہ عمل پر برقرار رہے تو پھل کے پکنے تک اس کے حصہ کی اجرت اس پر واجب نہ ہوگی اس لئے کہ درخت کو کرایہ پر لینا جائز نہیں ہے اور یہ مزارعت کے برخلاف ہے کہ وہاں اس پر اجرت واجب ہوتی ہے اس لئے کہ زمین کو کرایہ پر لینا جائز ہے[۱]۔

ج- یہاں پورا عمل تنہا عامل پر واجب ہوگا اس لئے کہ درخت کے مالک کے لئے اس پر اجرت واجب نہیں ہوتی ہے، یہ مزارعت کے برخلاف ہے کہ وہاں دونوں پر اپنے اپنے حصہ کی نسبت سے عمل واجب ہوتا ہے اس لئے کہ جب عامل پر پیداوار میں سے اس کے حصہ کے تناسب سے زمین کی اجرت واجب ہوگی تو مالک پر پیداوار میں سے اس کے حصہ کے تناسب سے عمل مثل واجب ہوگا کیونکہ عقد کے ختم ہوجانے کی وجہ سے کھیتی دونوں کے درمیان مشترک مال ہوجائے گی[۲]۔

اور اگر عامل، عمل چھوڑ دے تو اس کو اس پر مجبور نہیں کیا جاسکے گا، لیکن مالک سے ضرر کو دور کرنے کے لئے کچی حالت میں پھل کو توڑنا ممکن نہیں ہے۔ اس وقت اس کو ان تین امور کے درمیان اختیار ہوگا جن کا ذکر ابھی عاقدین میں سے کسی ایک کی موت کی وجہ سے مساقات کے فسخ ہوجانے کے احکام پر کلام کرتے وقت گذرا۔

شافعیہ کے نزدیک اس معاملہ میں تفصیل ہے:

اگر مدت پوری ہوجائے اور شگوفہ ظاہر نہ ہو تو عامل نے جو بھی عمل کیا ہے اس میں اس کو کچھ نہیں ملے گا، مدت کے دوران اس کی محنت ضائع ہوجائے گی، بشرطیکہ اس میں پھل نہ ہو اس لئے کہ اس نے اسی پر کام شروع کیا ہے۔

اگر مدت پوری ہوجائے اور درخت پر شگوفہ ہو تو بغوی اور رافعی کے نزدیک پکنے تک نگرانی کرنا مالک پر واجب ہوگا اور ابن ابی عصرون کے نزدیک دونوں پر واجب ہوگا اور اس کو باقی رکھنے کی وجہ سے عامل پر اجرت واجب نہ ہوگی۔

اس لئے کہ انھوں نے صراحت کی ہے کہ پھل کے ظاہر ہوجانے پر عامل اس میں سے اپنے حصہ کا مالک ہوجائے گا اور ظاہر ہونے کے بعد اس کا حصہ برقرار ہوجائے گا[۱]۔

اگر مدت پوری ہونے سے قبل پھل پک جائیں تو باقی مدت میں اجرت کے بغیر کام کرنا عامل پر واجب ہوگا[۲]۔

ج- استحقاق:

۴۶- جس درخت پر عقد مساقات ہوا گر کوئی اس کا مستحق نکل آئے اور وہ مساقات کو فسخ کردے تو وہ فسخ ہوجائے گی اور اس صورت میں دیکھا جائے گا: اگر پھل کے ظاہر ہونے کے بعد استحقاق ہو تو عامل کو درخت کے مالک کی طرف سے اجرت مثل ملے گی، اور اگر پھل کے ظاہر ہونے سے پہلے ہو تو عامل کچھ نہیں پاسکے گا۔

یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، دوسرے تینوں مذاہب کے اصحاب نے جو تفصیل ذکر کی ہے اس کے مطابق اجرت مثل کی حد تک مقدار متفق علیہ ہے[۳]۔

مالکیہ نے کہا: اگر باغ میں عقد مساقات کے بعد کوئی اس کا

---

(۱) الهدایہ ۴/۶۱، الاختیار ۳/۸۱۔

(۲) دررالحکام ۳/۵۱۵، المبسوط ۲۳/۵۷، بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۴، ۱۸۵۔

---

(۱) شرح المحلی علی المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۳/۶۸، مغنی المحتاج ۲/۳۲۸، روضۃ الطالبین ۵/۱۵۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/۳۲۸، حاشیہ عمیرۃ علی شرح المنہاج ۳/۶۸۔

(۳) دررالحکام ۳/۵۱۵، حاشیہ ابن عابدین ۵/۱۵۱۔

مستحق نکل آئے تو حقدار کو اختیار ہوگا کہ عمل کو باقی رکھے یا عقد کو فسخ کردے اس لئے کہ یہ حقیقت ظاہر ہوگئی کہ عقد کرنے والا مالک نہیں ہے، اور اس وقت اس کو اس کے عمل کی اجرت دے گا[۱]۔

شافعیہ نے کہا: اگر عمل کے بعد، مساقات کرنے والے کے علاوہ کوئی دوسرا پھل کا حقدار نکل آئے جیسے جس درخت پر مساقات ہو اس کے ثمن کی وصیت کردے یا درخت کا حقدار نکل آئے تو مساقات کرنے والے پر عامل کے لئے اس کے عمل کی اجرت مثل واجب ہوگی اس لئے کہ اس نے فاسد عوض کے ذریعہ اس کے منافع کو ضائع کردیا ہے۔ لہٰذا اس کا بدل وصول کرے گا، یہ اس صورت میں ہوگا جبکہ حال سے ناواقف ہو کر عمل کرے۔ اگر حال سے واقف ہوگا تو اس کو کچھ نہیں ملے گا۔ یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جبکہ عمل سے قبل استحقاق نکل آئے[۲]۔

حنابلہ نے کہا: اگر عمل کے بعد درخت کا حقدار ظاہر ہو تو درخت کا مالک درخت اور اس کا پھل لے لے گا، اس لئے کہ وہ اس کا عین مال ہے اور عامل کے لئے نہ اس کے پھل میں کوئی حق ہوگا نہ درخت کے مالک پر اس کے لئے کوئی اجرت واجب ہوگی اس لئے کہ اس نے اس کو عمل کی اجازت نہیں دی ہے، البتہ غاصب پر عامل کے لئے اس کی اجرت مثل واجب ہوگی کیونکہ اسی نے اس کو دھوکہ دیا ہے اور اس سے کام لیا ہے۔

نیز انھوں نے کہا: اگر غاصب اور عامل پھل کو تقسیم کرلیں اور اس کو کھا جائیں اس کے بعد اس کا کوئی حقدار نکل آئے تو مالک کو حق ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس کو چاہے ضامن بنائے، اگر غاصب سے ضمان لے گا تو اس کو حق ہوگا کہ پورے کا ضمان لے یا اس کے حصہ کے بقدر اس سے ضمان لے اس لئے کہ غاصب ہی عامل کے قبضہ کا سبب ہے، لہٰذا اس پر پورے کا ضمان واجب ہوگا اور مالک کو حق ہوگا کہ عامل کے حصہ کے بقدر اس سے ضمان لے، اس لئے کہ اس کے قبضہ میں تلف ہوا ہے، تو اگر مالک غاصب سے پورے کا ضمان لے تو وہ عامل سے اس کے حصہ کے بقدر وصول کرے گا اور عامل غاصب سے اجرت مثل وصول کرے گا، اس لئے کہ اس نے اس کو دھوکہ دیا ہے[۱]۔

د- مالک کا تصرف کرنا:

۴۷- مالک کے تصرف سے مراد: مالک نے جس باغ پر مساقات کی ہے۔ اس کا اس کو مدت کے اندر فروخت کردینا یا ہبہ کردینا، یا رہن رکھ دینا یا وقف کردینا ہے۔

شافعیہ نے کہا: جس باغ پر مساقات ہو اس کو مدت کے اندر فروخت کردینا، اجرت لی ہوئی شئ کو فروخت کرنے کے مشابہ ہوگا لیکن فتاویٰ البغوی میں ہے: اگر مالک پھل نکلنے سے قبل اس کو فروخت کردے تو بیع پہلے صحیح نہ ہوگی اس لئے کہ اس کے پھلوں میں عامل کا حق ہے تو گویا وہ بعض پھل کا استثناء کرلے گا اور اگر پھل نکلنے کے بعد ہو تو درختوں میں اور پھلوں میں سے مالک کے حصہ میں بیع صحیح ہوگی اور توڑنے کی شرط لگانے کی ضرورت نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ جڑ کے ساتھ فروخت کئے گئے ہیں اور عامل خریدار کے ساتھ اسی طرح رہے گا جیسے وہ فروخت کنندہ کے ساتھ تھا۔

اور اگر صرف پھل میں سے اپنا حصہ فروخت کردے تو بیع صحیح نہ ہوگی اس لئے کہ توڑنے کی شرط لگانے کی ضرورت ہوگی اور یہ مشترک میں ممکن نہیں ہے۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۵۴۶۔

(۲) المنہاج مع مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۱۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۴۱۵، کشاف القناع ۳/ ۵۳۹۔

نووی نے کہا: یہ بات جو بغوی نے کہی ہے بہتر ہے[1]۔

طبری نے کہا: مجھے یونس نے ابن وہب کی طرف سے بتایا: انھوں نے کہا: امام مالک سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو زمین خریدے حالانکہ اس کے مالک نے اس سے قبل چند سال کے لئے کسی سے مساقات کی ہو اور مساقات کرنے والا کہے: میں اس کا زیادہ حقدار ہوں، اس کو حق نہیں ہے کہ مجھ کو نکالے، تو انھوں نے کہا، اس کو حق نہ ہوگا کہ اس کو نکالے یہاں تک کہ وہ اپنے عمل سے فارغ ہو جائے الا یہ کہ دونوں راضی ہو جائیں[2]۔

ھ- اقالہ اور عذر سے فسخ کرنا:

۴۸- چونکہ جمہور فقہاء کے نزدیک مساقات عقد لازم ہے جیسا کہ گذرا، اس لئے عاقدین میں سے کسی کو یہ حق نہ ہوگا کہ تنہا اس کو فسخ کردے وہ صرف اسی طرح فسخ ہوگی جس طرح عقود لازمہ فسخ ہوتے ہیں، اور یہ دو امور میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہوگا:

امر اول: فسخ و اقالہ پر صراحت کے ساتھ اتفاق ہو جائے۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

جن فقہاء کی رائے ہے جیسے ظاہر مذہب میں حنابلہ ہیں کہ مساقات غیر لازم عقد ہے وہ عاقدین میں سے ہر ایک کو فسخ کرنے کی اجازت دیتے ہیں۔ اگر پھل کے ظاہر ہونے کے بعد ہو تو پھل دونوں کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگا اور عمل کو مکمل کرنا عامل پر واجب ہوگا اور اگر پھل ظاہر ہونے سے قبل فسخ ہو تو اگر خود عامل ہی فسخ کرے تو اس کو کچھ نہیں ملے گا، اس لئے کہ وہ اپنا حق ساقط کرنے پر راضی ہو گیا ہے، اور اگر مالک فسخ کرے تو اس پر عامل کے لئے اجرت مثل واجب ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس کو اپنا عمل مکمل کرنے سے روک دیا ہے[1]۔

امر دوم: عذر کی وجہ سے فسخ ہونا: اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اور اس سلسلہ میں دو رائیں ہیں:

پہلی رائے: عاقدین میں سے کسی ایک کے ساتھ عذر پیش آجانے کی وجہ سے فسخ کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ اگر عذر کے وقت عقد لازم رہے گا تو صاحب عذر کو ضرر لاحق ہوگا جس کا التزام اس نے عقد میں نہیں کیا ہے۔ یہ حنفیہ کا مذہب ہے اور عذر کی وجہ سے فسخ کے اصل جواز میں مالکیہ ان سے قریب ہیں۔

دوسری رائے: عذر کی وجہ سے فسخ کرنا جائز نہ ہوگا، یہ شافعیہ کے نزدیک ہے، یہ اس وجہ سے کہ عقد لازم ہے، اس پر دونوں کا اتفاق ہے، لہٰذا دونوں کے اتفاق کے بغیر فسخ نہ ہوگا[2]۔

(دیکھئے: اجارۃ فقرہ/ ۶۴-۶۵)۔

عذر کی وجہ سے فسخ کی دو قسمیں:

عاقدین کے تعلق سے عذر کی دو قسمیں ہیں: مالک کا عذر، عامل کے اعذار۔

اول: مالک کا عذر:

۴۹- مالک کا ایک عذر یہ ہے کہ اس پر قرض کا بوجھ بڑھ جائے اور درخت کو فروخت کئے بغیر اس کو ادا کرنے کی کوئی صورت نہ ہو۔ حنفیہ نے کہا: اگر عامل کو ضرر پہنچائے بغیر فسخ کرنا ممکن ہو مثلاً عامل کے کام شروع کرنے سے قبل یا کام کرنے اور پھل کے پکنے کے بعد فسخ

---

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۶۷-۲۵۲-۲۵۵۔

(۲) اختلاف الفقہاء للطبری ۱۴۳۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۱، الشرح الکبیر مع المغنی ۵/ ۵۶۵، ۵۶۶، کشاف القناع ۳/ ۵۳۷۔

(۲) القلیوبی ۳/ ۸۰۔

کرے تو قاضی پہلے اس کے قرض میں زمین فروخت کرے گا پھر عقد کو فسخ کرے گا، محض عذر کے پیش آجانے سے مساقات فسخ نہیں ہوتی ہے۔

اس حالت میں مالک سے ضرر کو دور کرنے کے لئے فسخ کو جائز قرار دینا اس صورت میں ہوگا جبکہ اس کو لاحق ہونے والے ضرر کے بغیر عقد کو برقرار رکھنا ممکن نہ ہو، لہٰذا اس کو ضرر نہیں پہنچایا جائے گا اس کو عذر کی وجہ سے اجارہ کے فسخ کرنے پر قیاس کیا گیا ہے۔

اگر ضرر کے بغیر فسخ کرنا ممکن نہ ہو، جیسا کہ اگر عامل کے عمل کے بعد، پھل پکنے سے قبل ہو تو اس کو حق نہ ہوگا کہ عقد کو فسخ کرے یا درخت کو فروخت کرے بلکہ پھل کے پکنے تک عقد کا حکم باقی رہے گا، پھر اس وقت پھل میں سے اپنا حصہ فروخت کرے گا اور اپنے قرض میں درخت فروخت کرے گا، اور باقی ماندہ میں عقد کو فسخ کرے گا۔ اس لئے کہ شرکت دونوں کے درمیان پھل میں منعقد ہوتی ہے، اور اس کے پکنے کی حد معلوم ہے، لہٰذا انتظار کرنے میں پورا فائدہ حاصل ہوگا اور دونوں جانب سے ضرر دور ہوگا اور معاملہ کو توڑنے میں عامل کا ضرر ہے، اس حیثیت سے کہ اس پھل میں اس کا جو حصہ وحق ہے اس کا ابطال ہے، اس ضرر کو دور کرنے کے لئے ہم نے کہا: مالک کو درخت فروخت کرنے سے منع کیا جائے گا اور نکلے ہوئے پھل کے پکنے تک دونوں کے درمیان عقد باقی رہے گا(۱)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر عمل سے قبل یا اس کے بعد عقد پر افلاس طاری ہوجائے تو مالک کے افلاس کی وجہ سے مساقات فسخ نہ ہوگی بلکہ اس شرط پر درخت فروخت کیا جائے گا کہ اس میں مساقات باقی رہے گی اگرچہ چند سال کے لئے مساقات ہو جیسا کہ مکان اس شرط پر فروخت کیا جاتا ہے کہ وہ کرایہ پر باقی رہے گا(۲)۔

(۱) المبسوط ۲۳/ ۱۰۱، ۱۰۲، بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۳، اختیار ۳/ ۸۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/ ۵۴۶، مواہب الجلیل ۵/ ۳۸۳۔

دوم: عامل کے اعذار:

۵۰- عامل کے اہم اعذار درج ذیل ہیں:

الف- عامل کا عمل سے عاجز ہونا۔

اگر عامل، مرض یا بڑھاپا کی وجہ سے عمل سے عاجز ہوجائے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ نے کہا: اگر عامل بڑھاپا یا عمل سے کمزور کرنے والے مرض کے سبب عمل سے عاجز ہوجائے تو عقد کو فسخ کرنا جائز ہوگا۔ یہ اس لئے کہ عقد کے تقاضا کے مطابق اس پر عمل کو لازم قرار دینے میں اس کو زیادہ ضرر ہوگا جو عقد میں اس پر لازم نہیں ہے، اسی طرح اس کو حکم نہیں دیا جائے گا کہ کسی کام کرنے والے کو اجرت پر رکھے، اس لئے کہ اس میں بھی اس کو ضرر لاحق ہوگا جس کا التزام اس نے عقد میں نہیں کیا ہے(۱)۔

مالکیہ نے کہا: اگر عامل عاجز ہوجائے اور پھل کی فروختگی جائز ہوگئی ہو تو مالک کو حق نہ ہوگا کہ اس کے علاوہ کسی دوسرے سے مساقات کرے بلکہ اس کی ذمہ داری ہوگی کہ کسی کام کرنے والے کو اجرت پر رکھے یا عامل پر واجب ہوگا کہ کسی کام کرنے والے کو اجرت پر رکھے اور اگر اس کے پاس کچھ نہ ہو تو پھل میں سے اس کے حصہ سے اجرت پر رکھا جائے گا(۲)۔

حنابلہ نے کہا: اگر عامل کمزور ہوجائے اور وہ امانت دار ہو تو اس کے ساتھ ایک دوسرے قوی امانت دار عامل کو ملا دیا جائے گا۔ اس کا قبضہ نہیں ہٹایا جائے گا، اس لئے کہ عمل اس پر واجب ہے اور اس کا قبضہ باقی رکھنے میں کوئی ضرر نہیں ہے۔

اگر بالکل عاجز ہوجائے تو اس پر کام کرنے والے کو اس کے

(۱) المبسوط ۲۳/ ۱۰۲۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۷۱۔

قائم مقام کر دیا جائے گا اور عقد فسخ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ عمل کو مکمل کرنا اس پر واجب ہے اور یہ صورت اس کے مکمل کرنے کی ہے[1]۔

شافعیہ کے نزدیک عقد مساقات پر مرض کے طاری ہونے، اسی طرح بھاگ جانے، قید کئے جانے یا عمل سے گریز اختیار کرنے کی وجہ سے فسخ کے جائز ہونے میں تفصیل ہے خواہ یہ سب عمل سے فارغ ہونے سے قبل ہوں یا اس کے شروع کرنے سے قبل ہوں۔

انھوں نے کہا: اگر کوئی دوسرا اس کا کام تبرع کے طور پر کر دے اگر چہ تبرع کرنے والا مالک ہی ہو تو عامل کا حق باقی رہے گا۔ اس لئے کہ ان دونوں میں سے کوئی دوسرے پر واجب میں سے جو کچھ خرچ کرے گا وہ اس میں تبرع کرنے والا سمجھا جائے گا۔

لیکن اگر تبرع کرنے والا اجنبی ہو تو مالک کو عقد فسخ کرنے کا حق ہوگا اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ اپنی ملکیت میں دوسرے کے داخل ہونے پر راضی نہ ہو۔

اگر کوئی دوسرا تبرع نہ کرے اور وہ معاملہ کو حاکم کے پاس پیش کرسکتا ہو تو اس کے پاس پیش کرے گا پھر اس عامل کے پاس مال ہو اور مساقات اس کے ذمہ میں ہو تو حاکم اس کی طرف سے کام مکمل کرنے والے کو اجرت پر رکھے گا ورنہ اگر مساقات عامل کے عین پر ہو تو اس کی طرف سے اجرت پر نہیں رکھے گا اس لئے کہ اس حالت میں مالک کو اختیار ہوگا کہ فسخ کر دے یا باقی رکھے۔

اگر عامل کے پاس مال نہ ہو، اور پھل ظاہر ہو چکا ہو تو پھل کے عوض اجرت پر رکھے گا ورنہ اگر ایسے عامل کو اجرت پر رکھنا ممکن ہو پھل کے ظاہر ہونے تک جو ادھار اجرت پر کام کرسکے تو ایسا کرے اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو حاکم اس کے لئے مالک سے یا کسی دوسرے سے

قرض لے گا اور پھل میں سے اس کے حصہ سے ادا کرے گا یا مالک ہی کو خرچ کرنے کی اجازت دیدے گا۔ لیکن اس کے بعد جو کچھ خرچ کرے گا اس سے وصول کرے گا۔

البتہ اگر مالک حاکم کے پاس معاملہ پیش نہ کرسکتا ہو یا وہاں کوئی حاکم ہی نہ ہو یا حاکم اس کی درخواست نامنظور کر دے یا اپنا دعویٰ عامل کی بیماری یا اس کا بھاگنا وغیرہ ثابت کرنے سے عاجز ہو تو مالک اگر اس پر خرچ کرے یا کام کرے اور اپنے اخراجات یا کام کی اجرت اس سے وصول کرنا چاہے تو اس پر واجب ہوگا، اپنے اخراجات یا عمل پر گواہ بنالے اور یہ بھی واجب ہوگا کہ گواہ بنانے میں وصول کرنے کی صراحت کر دے، اور اگر اس طرح گواہ نہیں بنائے گا تو اس کو وصول کرنے کا حق نہ ہوگا، اسی طرح اگر اس کے لئے گواہ بنانا ممکن نہ ہو تو اصح قول کے مطابق اس کو وصول کرنے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ بہت ہی نادر عذر ہے، لیکن اگر وہ چاہے تو اس کو فسخ کرنے کا حق ہوگا[1]۔

ب- عامل کا سفر کرنا، اس لئے کہ اپنے مقروض سے مطالبہ کرنے کے لئے یا حج کے لئے کبھی اس کو سفر کی ضرورت ہوسکتی ہے۔

ج- اپنے پیشہ کو ترک کر دینا، اس لئے کہ بعض پیشے جن سے ضرورت پوری نہ ہوسکے ان کو چھوڑ کر دوسرا پیشہ اختیار کرنا پڑتا ہے، حالانکہ عمل سے کوئی مانع موجود نہ ہو۔

اسی کے ساتھ حنفیہ کے نزدیک ان تینوں امور مرض، سفر اور پیشہ کو ترک کرنے کے سبب فسخ کرنے کے بارے میں دو روایات ہیں، ہدایہ اور اس کے حاشیہ عنایہ میں ہے کہ یہ دونوں روایات عمل ترک کرنے کے بارے میں ہیں، البتہ انھوں نے ان دونوں میں

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۵/۵۷۴-۵۷۵۔

(۱) شرح المحلی علی المنہاج وحاشیۃ القلیوبی وعمیرۃ ۳/۶۶، حاشیۃ الشرقاوی علی شرح التحریر ۲/۸۵، الوجیز ۱/۲۲۸، ۲۲۹، فتح الوہاب وحاشیۃ البجیرمی ۳/۱۸۰، مغنی المحتاج ۲/۳۳۰۔

تطبیق کو صحیح قرار دیتے ہوئے کہا: اگر عامل پر خود عمل کرنے کی شرط لگائی جائے تو اس عذر سے فسخ کرنا مباح ہوگا، اسی طرح اگر اس کو مطلق رکھا جائے تو اس عذر کی وجہ سے فسخ کرنا مباح نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کو حق ہوگا کہ کام میں کسی دوسرے کو اپنی جگہ مقرر کردے۔

حنفیہ کے نزدیک فسخ کے طریقہ میں بھی دو روایات ہیں: جامع صغیر کی روایت میں ہے: فسخ کے لئے قضاء شرط نہ ہوگی، چنانچہ عذر والا تنہا اس کو فسخ کرسکے گا، اور زیادات کی روایت میں ہے: قضاء یا باہمی رضامندی شرط ہوگی(۱)۔

د- اگر ظاہر ہوجائے کہ عامل چور ہے، اور درخت یا پھل کے بارے میں اس سے اندیشہ ہو تو مالک کو عقد فسخ کردینے کا حق ہوگا(۲)، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر بینہ، اقرار یا عامل کی طرف سے مالک کی طرف لوٹائی گئی قسم کے ذریعہ عامل کی خیانت ثابت ہوجائے تو عمل کے مکمل ہونے تک اس کے ساتھ ایک نگراں کو مقرر کردیا جائے گا اور نگراں کی اجرت عامل پر ہوگی، اور اگر نگراں کے ذریعہ اس کی حفاظت ممکن نہ ہو تو عامل کے مال سے ایک مزدور کام پورا کرنے کے لئے اجرت پر رکھا جائے گا اور نگراں کی اجرت بھی عامل پر ہی واجب ہوگی(۳)۔

شافعیہ نے کہا: اگر مساقات میں عامل کے اقرار، بینہ یا لوٹائی ہوئی قسم کے ذریعہ اس کی خیانت ثابت ہوجائے تو عمل پورا ہونے تک اس کے ساتھ ایک نگراں کو مقرر کردیا جائے گا اور اس کا قبضہ برقرار رہے گا اس لئے کہ عمل اس پر واجب حق ہے۔ اور اس طریقہ سے اس کو وصول پانا ممکن ہے، تو دونوں حقوق کی رعایت کرتے ہوئے یہ طریقہ اختیار کرنا متعین ہوگا اور نگراں کی اجرت اس پر واجب ہوگی۔ ہاں اگر خیانت ثابت نہ ہو لیکن مالک کو اس میں شبہ ہو تو اس کے ساتھ نگراں مقرر کیا جائے گا اور اس وقت اس کی اجرت مالک پر ہوگی، اور اگر نگراں کے ذریعہ اس کی حفاظت نہ ہوسکے تو اس کا قبضہ بالکل ختم کردیا جائے گا اور کام مکمل کرنے کے لئے عامل کے مال سے کسی کو اجرت پر رکھا جائے گا، اس لئے کہ اس پر جو عمل واجب ہے اس کو اس سے وصول پانا ممکن نہ رہا، اور اسی طریقہ سے اس پر قدرت ہوسکتی ہے، ہاں اگر مساقات اس کی ذات پر ہو تو جیسا کہ اذرعی نے کہا ہے ظاہر ہے کہ اس کی طرف سے اجرت پر نہیں رکھا جائے گا بلکہ مالک کو اختیار ہوگا(۱)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ کوئی دوسرا اس کے قائم مقام نہ ہوگا اور نہ عقد فسخ ہوگا صرف اس سے حفاظت واجب ہوگی اور اگر حفاظت ممکن نہ ہو تو حاکم اس کے برخلاف کسی دوسرے عامل سے مساقات کرے گا۔

پھر اگر دوسرے عامل سے جس جزء پر اتفاق ہو وہ پہلے سے کم یا زیادہ ہو تو اضافہ اس کا ہوگا اور کمی کی ذمہ داری اس پر ہوگی(۲)۔

ان حالات میں فسخ کے احکام:

۵۱- اگر یہ عوارض، درخت پر پھل پیدا ہونے سے قبل پیش آئیں تو عقد ٹوٹ جائے گا اور عامل کو کچھ نہیں ملے گا اگرچہ اس نے درخت کی سینچائی، اس کی نگرانی اور حفاظت کی ہو، اس لئے کہ مساقات پیداوار میں شرکت ہے اور ابھی کچھ پیدا نہیں ہوا ہے جس کی وجہ سے دونوں

(۱) الہدایہ وشروحات ۸/۴۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/۱۸۵، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۵/۲۸۶۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/۱۸۸، المبسوط ۲۳/۱۰۱۔
(۳) الشرح الکبیر مع المغنی ۵/۵۷۳-۵۷۴، کشاف القناع ۳/۵۴۱۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/۳۳۱۔
(۲) بدایۃ المجتہد ۲/۳۲۱، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/۵۴۹۔

کے درمیان کسی چیز میں شرکت ہوسکے، کاسانی نے کہا: کہا گیا ہے یہ حکم قضاء میں ہے، اگرچہ دیانت میں عامل کو راضی کرنا واجب ہوگا۔

اور اگر درخت پر پھول لگ جائے یا پھل لگ جائے لیکن ابھی تک پکا نہ ہو تو حکم درج ذیل ہوگا:

الف- عقد میں لگائی گئی شرط کے مطابق، پھل کے مکمل پکنے تک پیداوار دونوں کے درمیان باقی رہے گی۔

ب- باقی ماندہ میں، درخت میں کام کرنا دونوں پر واجب ہوگا اس لئے کہ یہ مشترک مال میں کام ہے جس میں کسی ایک فریق پر کام کی شرط نہیں لگائی گئی ہے۔ لہذا یہ کام دونوں پر واجب ہوگا۔

ج- عامل پر واجب ہوگا کہ وہ مالک کو درخت کی نصف اجرت مثل ادا کرے، اس لئے کہ فسخ کی وجہ سے عقد ختم ہو چکا ہے اور پھل کی موجودہ حالت میں اس کو توڑنے میں عامل کو ضرر ہوگا اور بلا اجرت اس کو باقی رکھنے میں زمین کے مالک کو ضرر ہوگا، لہذا اجرت مثل کے عوض چھوڑنے میں دونوں جانب کی رعایت ہوجائے گی۔

د- اس حالت میں عامل کے حق کی رعایت کرتے ہوئے درخت کو فروخت کرنا جائز نہ ہوگا الا یہ کہ وہ اس کی اجازت دیدے اور اپنا حق ساقط کردے[۱]۔

مالکیہ مساقات والے درخت کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں اگرچہ چند سالوں کے لئے مساقات ہو جیسا کہ کرایہ پر دیئے گئے گھر کو فروخت کرنا جائز ہے[۲]۔

ھ- اگر زمین یا درخت پر کسی کا حق نکل آئے تو پھل حقدار کا ہوگا اس لئے کہ وہ درخت کے تابع ہے، اور جس شخص نے درخت کو مساقات کے طور پر عامل کو دیا ہے، عامل اس سے اپنے کام کی اجرت مثل وصول کرے گا، اس لئے کہ مساقات میں عقد شرکت فاسد ہوجائے گا، لہذا پھل میں اس کا حق ساقط ہوجائے گا اور عقد فاسد میں اس کا عمل وصول شدہ باقی رہے گا اس لئے اجرت مثل کا حقدار ہوگا۔

اگر یہ عوارض پھل کے پکنے کے بعد پیش آئیں تو پھل شرط کے مطابق دونوں میں تقسیم ہوگا[۱]۔

مساقات میں ہلاکت وغیرہ کا حکم:

۵۲- اگر پورا باغ ہلاک ہوجائے تو اس میں مساقات فسخ ہوجائے گی، یہ شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول ہے جیسا کہ نووی نے ذکر کیا ہے۔ چنانچہ انھوں نے لکھا ہے کہ بغوی نے کہا: اگر کسی آفت کی وجہ سے تمام پھل تلف ہوجائیں تو عقد فسخ ہوجائے گا۔

نووی نے کہا: متولی نے نقل کیا ہے: اگر درختوں پر سرے سے پھل ہی نہ لگے یا کسی آفت کی وجہ سے تمام پھل تلف ہوجائیں یا غصب کر لئے جائیں تو عمل کو مکمل کرنا عامل پر واجب ہوگا اگرچہ اس سے اس کو ضرر پہنچے جیسا کہ مضاربت کے عامل کو پابند کیا جائے گا کہ وہ تمام سامان کو نقد کی صورت میں کردے اگرچہ نقصان ظاہر ہوا اور اس کو مشقت کے علاوہ کچھ حاصل نہ ہو۔ یہ اس سے اصح ہے جس کو بغوی نے لکھا ہے: اگر کسی آفت کی وجہ سے تمام پھل تلف ہوجائیں تو عقد فسخ ہوجائے گا الا یہ کہ مراد عمل کے پورا ہونے اور پھل کے مکمل ہونے کے بعد ہو[۲]۔

اگر کچھ پھل ہلاک ہوجائے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے اور کچھ تفصیل ہے جس کو مالکیہ وشافعیہ نے ذکر کیا ہے۔

ابن عبد البر نے کہا: اگر باغ کا کچھ حصہ ہلاک ہوجائے تو اس

---

(۱) المبسوط ۲۳/ ۵۸،۵۷، بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۴، درر الحکام وحاشیة الشرنبلالی ۲/ ۳۲۷۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۵۴۶۔

(۱) المبسوط ۲۳/ ۵۷، ۵۸، بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۴، ودرر الحکام وحاشیة الشرنبلالی ۲/ ۳۲۷۔

(۲) روضة الطالبین ۵/ ۱۶۳۔

میں سے جو ہلاک ہوجائے وہ اس سے ساقط ہوجائے گا بشرطیکہ اس سے پھل کی امید نہ ہو، اور جس درخت سے کھجور توڑ لیا جائے اس کی سینچائی اس پر لازم نہ ہوگی اور جس کا پھل نہ توڑا گیا ہو، پھل توڑنے تک اس کی سینچائی اس پر لازم ہوگی اگرچہ دوسرے کا پھل اس سے قبل توڑ لیا جائے۔

اگر ایک تہائی یا اس سے زیادہ ہلاک ہوجائے تو اس کے بارے میں امام مالک سے دو روایات ہیں: اول: عامل کو اختیار ہوگا کہ مساقات کو فسخ کردے یا اس کو باقی رکھے، دوم: مساقات دونوں کے لئے لازم ہوگی البتہ اگر آفت کھجور یا درخت کے متعین حصہ پر آئے تو صرف اس میں مساقات فسخ ہوگی اس کے علاوہ میں نہیں۔

اگر آفت باغ کے تہائی سے کم کو ہلاک کرے تو مساقات صحیح اور لازم ہوگی۔

اگر کنواں ویران ہوجائے تو مساقات فسخ ہوجائے گی، البتہ اگر عامل چاہے کہ کنواں کی اصلاح میں اپنے مال سے خرچ کرے اور مساقات پر برقرار رہے اور باغ کا مالک پھل میں سے اخراجات کے بقدر گروی رکھ لے تو اس کو یہ حق ہوگا [1]۔

نووی نے کہا: اگر کچھ پھل ہلاک ہوجائے تو عامل کو اختیار ہوگا کہ عقد کو فسخ کردے، اس صورت میں اس کو کچھ نہ ملے گا یا عقد کو باقی رکھے، کام پورا کرے اور اپنا حصہ لے لے [2]۔

(۱) الکافی ۲/ ۱۰۹۔
(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۶۳۔

مساکنہ

تعریف:

۱- مساکنۃ (لغت میں) مفاعلۃ کے وزن پر ہے [1]، ساکنہ سے ماخوذ ہے۔ یعنی ایک گھر میں اس کے ساتھ رہنا، کہا جاتا ہے: "تساکنوا فی الدار"، یعنی وہ لوگ ایک ساتھ گھر میں رہے [2]۔

اصطلاح میں: نووی نے امام شافعی سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے: مساکنہ: دونوں کا ایک گھر میں یا ایسے دو گھروں میں رہنا جن دونوں کا صحن اور داخل ہونے کا راستہ ایک ہو، شیخ ابو حامد نے کہا: حجرۃ سے مراد صحن ہے [3]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اقامہ:

۲- اقامہ لغت میں أقام کا مصدر ہے اور جگہ کا نام مقام ہے (میم کے ضمہ کے ساتھ) أقام بالموضع إقامۃ اس کو وطن بنانا، اسم فاعل مقیم ہے [4]۔

اصطلاح میں اقامہ درج ذیل معانی پر بولا جاتا ہے:

۱- کسی جگہ قیام کرنا۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۳۰/ ۲۳۲۔
(۲) المعجم الوسیط مادہ "سکن"۔
(۳) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۳۱۔
(۴) المصباح المنیر، المعجم الوسیط مادہ "قوم"۔

۲-ایسے الفاظ کے ذریعہ نماز کے شروع کرنے کی خبر دینا جس کو شارع نے مقرر کیا ہے[1]۔

اقامہ اور مساکنہ میں فرق جیسا کہ ابن عابدین نے کہا: یہ ہے کہ اقامہ میں اگر مدت کی قید ہو تو اس کے مفہوم میں طویل ہونا داخل ہوگا اور اس میں پوری مذکورہ مدت کی قید ہوگی اور مساکنہ اس کے برخلاف ہے کہ اس کے متحقق ہونے میں طویل ہونا مطلقاً لازم نہ ہوگا اس لئے کہ وہ قلیل وکثیر دونوں پر صادق آتا ہے۔ لہٰذا اس کے لئے مدت کی قید نہ ہوگی[2]۔

ب-مجالسہ:

۳-مجالسہ جالسہ سے ماخوذ ہے، اس کے ساتھ بیٹھنا، اسم صفت مجالس اور جلیس ہے، تجالسوا ایک دوسرے کے ساتھ بیٹھنا[3]۔

مساکنہ اور مجالسہ میں ربط جیسا کہ ابن عابدین نے لکھا ہے یہ ہے کہ مساکنہ اور مجالسہ من وجہ مشترک ہے اور من وجہ ایک دوسرے سے جدا ہے۔

اول: وقت دونوں کے لئے ظرف ہے معیار نہیں ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کسی وقت کے ساتھ متعین نہیں ہے، کیونکہ یہ تمام اوقات میں صحیح ہیں اگرچہ وقت کم ہو۔

دوم: مساکنہ برقرار رہنے اور ہمیشہ رہنے کے ذریعہ ہوتا ہے اور یہ اہل وعیال اور سامان کے ذریعہ ہوتا ہے[4]، مجالسہ اس کے برخلاف ہے کہ وہ اس کے بغیر بھی پایا جاتا ہے۔

(۱) قواعد الفقہ للبرکتی، القلیوبی ۳/ ۳۰۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۷۸، ۲۰۹۔

(۳) المعجم الوسیط

(۴) ابن عابدین ۳/ ۷۸۔

اجمالی حکم:

مساکنہ سے متعلق کچھ احکام ہیں جن میں سے بعض یہ ہیں:

الف- عدت کے دوران، عدت گزارنے والی عورت کا ساتھ رہنا:

۴- معتدہ کے ساتھ طلاق دینے والے کی رہائش کے بارے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ طلاق دینے والے مرد کے لئے معتدہ کے ساتھ رہائش اختیار کرنا جائز نہ ہوگا، اس سلسلہ میں انھوں نے طلاق رجعی وبائن کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے[1]۔

حنفیہ کے نزدیک: اگر عدت گذارنا شوہر کے گھر میں رہتے ہوئے واجب ہو اور طلاق دینے والا پابند شرع ہو تو ایک گھر میں دونوں کی رہائش اختیار کرنے میں کوئی حرج نہ ہوگا[2]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ طلاق دینے والے کے لئے مطلقہ رجعیہ کے ساتھ رہائش اختیار کرنا تو جائز ہوگا بائنہ کے ساتھ جائز نہ ہوگا[3]۔

اس کی تفصیل اصطلاح (سکنٰی فقرہ/ ۱۶) میں دیکھی جائے۔

ب-مساکنہ پر قسم کھانا:

۵- اگر قسم کھانے والا کہے: خدا کی قسم میں فلاں کے ساتھ رہائش اختیار نہیں کروں گا تو اس میں یا تو کسی جگہ کی قید ہوگی مثلاً اس کوٹھری میں یا اس گھر میں اس کے ساتھ رہائش اختیار نہیں کروں گا۔

(۱) الخرشی ۴/ ۸۵، ۸۶ طبع دار صادر، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۱۸، ۴۱۹، القلیوبی ۴/ ۵۷۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۶۲۱، ۶۲۲، تبیین الحقائق ۳/ ۳۷ طبع دار المعرفہ۔

(۳) المغنی ۸/ ۵۳۰، کشاف القناع ۵/ ۴۳۴۔

یا اس میں کوئی قید نہ ہوگی۔

تو پہلی حالت میں: یعنی لفظوں میں کسی جگہ کی قید ہو: فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر قسم کے وقت دونوں اس میں موجود ہوں، پھر قسم کھانے والا یا جس کے خلاف قسم کھائی گئی ہے یا دونوں ایک ساتھ اس جگہ سے جہاں دونوں رہائش پذیر ہوں اس طرح منتقل ہوجائیں کہ عرف میں ساتھ رہنا نہ کہا جائے تو حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ ایک ساتھ رہائش اختیار کرنا ختم ہوگیا۔

اگر بلا عذر دونوں اس میں رکے رہیں تو حانث ہوجائے گا۔

اسی طرح اگر قسم کھانے والا یا جس کے خلاف قسم کھائی گئی ہے قسم کے فوراً بعد دیوار وغیرہ کی تعمیر شروع کردے اس طرح کہ ہر مکان کے لئے فائدہ اٹھانے کی چیز اور داخل ہونے کا راستہ الگ ہوجائے تو جمہور مالکیہ کے نزدیک قسم کھانے والا حانث نہ ہوگا، یہی شافعیہ کے نزدیک ایک قول ہے جس کو بغوی نے راجح قرار دیا ہے، یہ ان کے نزدیک اصح کے خلاف ہے، اس لئے کہ وہ ساتھ رہائش کو ختم کرنے میں مشغول ہوگیا ہے، امام مالک نے دیوار کو مکروہ قرار دیا ہے۔

اس میں حانث نہ ہونے میں دیوار کے کافی ہونے کے لئے مالکیہ نے ایک دوسری قید کا اضافہ کیا ہے وہ یہ کہ قسم، اہل وعیال میں ہونے والے جھگڑے کی وجہ سے ہو۔ اگر اس کے پڑوس کو ناپسند کرنے کی وجہ سے ہو تو منتقل ہونا ضروری ہوگا۔

ابن الماجشون نے کہا: اگر دیوار کھجور کی ٹہنی کی ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے اور یہی شافعیہ کے نزدیک اصح ہے کہ وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ بلا ضرورت تعمیر کے مکمل ہونے تک ساتھ رہائش پائی جائے گی۔ نیز اس لئے کہ وہ دونوں، دیوار کی تعمیر میں مشغول ہوکر دونوں گھروں کے ایک دوسرے سے الگ ہونے سے قبل ساتھ رہائش اختیار کریں گے۔ اس کے برخلاف اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک فوراً نکل جائے اور دیوار تعمیر کرے پھر لوٹ آئے تو قسم کھانے والا حانث نہ ہوگا (۱)۔

دوسری حالت: لفظوں میں کسی جگہ کی قید نہ ہو، کسی غیر معین گھر کا ذکر کرے اور باقی مسئلہ اپنی حالت پر ہو تو حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک حانث نہ ہوگا (۲)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر گھر کی کسی خاص جگہ کی نیت کرے تو ان کے نزدیک راجح مذہب جس کو جمہور نے قطعی کہا ہے یہ ہے کہ قسم اس کی نیت پر محمول ہوگی۔ اگر کسی خاص جگہ کی نیت نہ کرے بلکہ رہائش کو مطلق رکھے تو مذہب میں مشہور قول کے مطابق کسی بھی جگہ کے ساتھ رہائش اختیار کرنے کی وجہ سے حانث ہوجائے گا (۳)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۸۷، ۹۷ طبع بولاق، تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ ۱/ ۴۲ طبع دار المعرفہ، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۳۷، ۲۳۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۴۹، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۳۱، ۳۲، ۳۳، أسنی المطالب ۴/ ۲۵۳، المغنی ۸/ ۷۶۹، ۷۷۰، کشاف القناع ۶/ ۲۶۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۸۷، تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ ۱/ ۴۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۳۷، ۲۳۸۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۳۲، ۳۳۔

مسامحہ

تعریف:

۱- مسامحہ لغت میں: معاملہ میں نرمی برتنا، مطلوب میں موافقت کرنا اور غلطی سے درگذر کرنا ہے، یہ لفظ **سمح** سے ماخوذ ہے جس کا معنی بخشش کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **سمح الرجل سماحة وسموحة**: بخشش کرنا، **تسامح القوم تسامحا ومسامحة**: معاملہ میں نرمی برتنا، بغیر کسی مناقشہ اور جھگڑا کے لینا۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مشاجرۃ:

۲- مشاجرہ کا معنی آپس میں جھگڑا کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **تشاجر القوم مشاجرة**: باہم جھگڑا کرنا، **اشتجر القوم**: لوگ باہم جھگڑ گئے (۲)۔

دونوں میں تضاد کا تعلق ہے۔

ب- مشاحہ:

۳- مشاحہ لغت میں: **شح الرجل**: سے ماخوذ ہے، حرص کے ساتھ سخت بخیل ہونا، کہا جاتا ہے: **تشاحوا فی الأمر وعلیه**: بعض کا بعض کے ساتھ بخل کرنا اور فوت ہونے کے اندیشہ سے جلدی کرنا، کہا جاتا ہے: **هما یتشاحان علی أمر**: باہم جھگڑا کرنا، دونوں میں سے کوئی اس کو چھوڑنا نہ چاہے (۱)۔

دونوں میں تضاد کا تعلق ہے۔

شرعی حکم:

۴- علماء نے کہا: مسامحت، مندوب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**رحم الله رجلا سمحا إذا باع وإذا اشتریٰ وإذا اقتضیٰ**" (۲) (اللہ تعالیٰ اس شخص پر رحم کرے جو خرید وفروخت اور تقاضا کے وقت چشم پوشی کرے)۔

ابن حجر نے کہا: حدیث میں معاملہ میں چشم پوشی کرنے اور اعلیٰ اخلاق استعمال کرنے اور جھگڑا ترک کرنے کی ترغیب دی گئی ہے، اور مطالبہ میں لوگوں پر تنگی نہ کرنے اور ان کو معاف کرنے کی ترغیب دی گئی ہے۔

غزالی نے کہا: معاملہ میں چند امور کے ذریعہ احسان کا مرتبہ حاصل کیا جاسکتا ہے ان میں سے بعض یہ ہیں:

ثمن اور تمام دیون کے وصول کرنے میں چشم پوشی کرنا، کچھ دین چھوڑ دینا، مہلت دینا اور تاخیر کرنا، عمدہ سکہ کے مطالبہ میں سہولت برتنا، ان میں سے ہر ایک مندوب ہے اور اس کی ترغیب دی گئی ہے (۳)۔

---

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر، فتح الباری ۴/۳۰۷، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۲) المصباح المنیر۔

---

(۱) لسان العرب۔

(۲) حدیث: "**رحم الله رجلا سمحا إذا باع** ...... کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۳۰۶) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۴/۳۰۶، ۳۰۷ طبع السلفیہ، احیاء علوم الدین ۲/۷۹، ۸۱۔

مساوات

تعریف:

۱- مساواة لغت میں: ہم مثل اور برابر ہونا ہے، کہا جاتا ہے: ساواہ مساواۃً مقدار یا قیمت میں ہم مثل وبرابر ہونا، اسی معنی میں اہل عرب کا قول ہے: ھذا یساوی درھما یعنی اس کی قیمت ایک درہم کے برابر ہے(۱)۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

مساوات سے متعلق احکام:

مساوات سے کچھ احکام متعلق ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں:

اول: مہر مثل کی تعیین میں، عورتوں کے درمیان مساوات بنیاد ہے:

۲- نکاح کی بعض صورتوں میں مہر مثل واجب ہوتا ہے، جیسے نکاح تفویض جس میں مہر مقرر نہ ہو اور نکاح فاسد میں وطی کرنا وغیرہ۔

مثل سے مراد: ایک عورت کا، چند امور میں دوسری عورت کے برابر ہونا، ان امور کا بیان آگے آرہا ہے۔

اس بارے میں اصل وہ حدیث ہے جس کی روایت معقل بن سنان نے کی ہے: "أن رسول اللہ ﷺ قضی فی بروع بنت

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) فتح القدیر ۳/۲۴۶، الدسوقی ۲/۳۱۶، مغنی المحتاج ۳/۲۳۲، کشاف القناع ۵/۱۵۹۔

واشق، وکان زوجھا مات ولم یدخل بھا ولم یفرض لھا صداقاً فجعل لھا مھر نسائھا لاوکس ولا شطط" (۱)

(رسول اللہ ﷺ نے بروع بنت واشق کے بارے میں جن کے شوہر صحبت سے قبل مرگئے اور ان کے لئے مہر مقرر نہیں کیا تھا فیصلہ فرمایا ان کی قوم کی عورتوں کا مہر کمی بیشی کے بغیر ان کو دیا جائے)۔

مساوات جو مہر مثل کی تعیین میں بنیاد ہے دو امور سے متحقق ہوتی ہے:

اول: قرابت۔

دوم: صفات (۲)۔

اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف- قرابت:

۳- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں (جس کو ابن قدامہ نے اولی کہا ہے) امام احمد کا مذہب ہے کہ مہر کی مساوات میں معتبر قرابت، باپ کی قرابت ہے، یعنی اس کا وہ قبیلہ جو باپ کی طرف سے ہو جیسے اس کی بہنیں، اس کی پھوپھیاں اس کی چچازاد بہنیں، اس لئے کہ ابن مسعودؓ کا قول ہے: اس کو اس کی قوم کی عورتوں کا مہر مثل کمی بیشی کے بغیر ملے گا۔ انھوں نے عورتوں کی نسبت عورتوں کی طرف کی ہے اور نسبت صرف باپ کے رشتہ داروں کی طرف کی جاتی ہے اس لئے کہ انسان اپنے باپ کی قوم کا ہم جنس ہوتا ہے، اور کسی شئ کی قیمت

(۱) حدیث معقل بن سنان "أن رسول اللہ ﷺ قضی فی بروع بنت واشق ......" کی روایت ترمذی (۳/۴۴۱) نے کی ہے اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) فتح القدیر ۳/۲۴۶، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۲/۳۵۴، مواہب الجلیل للحطاب مع التاج والإکلیل للمواق بہامشہ ۳/۵۱۷، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/۳۱۶، ۳۱۷، مغنی المحتاج ۳/۲۳۱، ۲۳۲، الأشباہ للسیوطی ۳۹۳، ۳۹۴، کشاف القناع ۵/۱۵۹، المغنی ۶/۷۲۱، ۷۲۲۔

اس کی جنس کی قیمت دیکھ کر معلوم کی جاتی ہے[۱]۔

ماں کی قرابت معتبر نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا اگر اس کی ماں اور خالہ اس کے قبیلہ کی نہ ہوں تو ان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور اگر ماں اس کے باپ کے قبیلہ کی ہو جیسے اس کی چچازاد بہن ہو تو اس وقت اس کی ماں کے مہر کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس لئے کہ وہ اس کے باپ کی قوم میں سے ہے[۲]۔

عصبات کی عورتوں میں درجہ کے قریب ہونے اور اس کی صفات پر ان کے ہونے کی رعایت کی جائے گی، ان میں سے سب سے زیادہ قریب حقیقی بہن ہوگی، پھر علاتی بہن ہوگی، پھر حقیقی بھائی کی بیٹیاں، پھر علاتی بھائی کی بیٹیاں، پھر اسی طرح پھوپھیاں اور پھر چچا کی بیٹیاں ہوں گی۔

یہ شافعیہ کی ترتیب ہے، لیکن حنفیہ نے کہا: حقیقی بہنیں معتبر ہوں گی، پھر علاتی بہنیں، پھر پھوپھیاں، پھر حقیقی بہن کی بیٹیاں، پھر چچا کی بیٹیاں۔

مالکیہ کے نزدیک: سب سے قریب حقیقی بہنیں ہوں گی، پھر علاتی بہنیں، پھر حقیقی پھوپھیاں اور پھر علاتی پھوپھیاں۔

حنابلہ کے نزدیک: اس کے عصبہ کی عورتوں میں اس سے زیادہ قریب اس کی بہنیں ہوں گی، پھر پھوپھیاں، پھر چچا کی بیٹیاں، ان میں اقرب فالاقرب کا لحاظ کیا جائے گا[۳]۔

اگر عصبہ کی عورتیں دو شہروں میں ہوں، اور یہ خود ان دونوں میں سے کسی ایک شہر میں ہو تو اس کے شہر کی عورتوں کا اعتبار ہوگا اور اگر اس کے شہر کے علاوہ کسی شہر میں ہوں مثلاً جس شہر میں اس کے رشتہ داروں کی شادی ہوئی ہے، اس کی شادی اس کے علاوہ کسی دوسرے شہر میں ہو تو حنفیہ کے نزدیک ان کے مہروں کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ الگ الگ شہروں کے مہر الگ الگ ہوتے ہیں اور شافعیہ کے نزدیک شہر میں اجنبی عورتوں کے مقابلہ میں ان عورتوں کا اعتبار کرنا زیادہ بہتر ہوگا[۱]۔

اگر عصبہ کی عورتیں نہ ہوں، یا سرے سے انھوں نے نکاح ہی نہ کیا، یا نکاح تو کیا ہو لیکن ان کا مہر معلوم نہ ہو تو عورت کے مہر میں اس کے ذوی الارحام رشتہ داروں کے مہر کا اعتبار کیا جائے گا، ان میں اقرب فالاقرب کو مقدم رکھا جائے گا، چنانچہ ماں مقدم ہوگی پھر دادیاں، پھر خالائیں، پھر بہنوں کی بیٹیاں، پھر ماموں کی بیٹیاں اور ذوی الارحام کی عورتیں نہ ہوں، یا انھوں نے سرے سے نکاح ہی نہ کیا ہو یا ان کا مہر معلوم نہ ہو تو عورت کی مثل اجنبی عورتوں کا اعتبار ہوگا لیکن اس کے شہر کی اجنبی عورتیں مقدم ہوں گی، پھر اس سے قریب شہر کا اعتبار ہوگا[۲]۔

۴- اگر عورت کے رشتہ داروں میں سے دو عورتیں اس کے برابر ہوں اور دونوں کا مہر الگ الگ ہو تو کیا کم مہر کا اعتبار ہوگا یا زیادہ کا؟ ابن عابدین نے البحر سے نقل کیا ہے کہ مناسب یہ ہے کہ قاضی جس مہر کا اعتبار کر کے اس کے مطابق فیصلہ کردے صحیح ہوگا، کیونکہ فرق کم ہوتا ہے[۳]۔

شافعیہ نے کہا: اگر دادی اور نانی جمع ہو جائیں تو چند اقوال ہیں: سب سے راجح قول ہے کہ دونوں برابر ہوں گی اور ان میں سے

(۱) فتح القدیر مع الہدایۃ والعنایہ ۳/۲۴۶، الشرح الکبیر ۲/۳۱۶، ۳۱۷، المغنی ۶/۲۲۷، مغنی المحتاج ۳/۲۳۲۔
(۲) فتح القدیر ۳/۲۴۶، الشرح الکبیر ۲/۳۱۷۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/۲۳۲، الدر المختار ۲/۳۵۴، الحطاب ۳/۵۱۷، المغنی ۶/۲۲۷۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۵۵، مغنی المحتاج ۳/۲۳۲۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/۲۳۲، المغنی ۶/۲۲۷، حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۵۵، الدسوقی ۲/۳۱۶۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۵۴۔

کسی ایک کے ساتھ اس کو لاحق کردیا جائے گا۔ خواہ اس کا مہر دوسری سے زیادہ ہو یا کم، زیادہ ہونے کی صورت میں شوہر کے ضرر کو اور کم ہونے کی صورت میں زوجہ کے ضرر کو نہیں دیکھا جائے گا(۱)۔

امام احمد سے دوسری روایت اور یہی اسحاق بن ہانی کی روایت ہے کہ عورت کو اس کے خاندان کی عورتوں کا مہر یعنی اس کی ماں، یا بہن، پھوپھی یا چچازاد بہن کے مثل ہوگا، ابوبکر نے اس روایت کو اختیار کیا ہے لیکن صاحب کشاف القناع نے حنابلہ کا ایک ہی قول ذکر کیا ہے کہ مہر مثل میں، اس کے باپ ماں کی طرف سے اس کے تمام رشتہ داروں میں سے اس کی برابر عورت کا اعتبار ہوگا جیسے اس کی بہن، پھوپھی، بھتیجی، چچا کی بیٹی، ماں اور خالہ وغیرہ، الاقرب فالاقرب کا اعتبار کیا جائے گا۔

مرداوی نے کہا: یہی راجح مذہب ہے اور اسی پر جمہور اصحاب ہیں(۲)۔

ابن ابی لیلیٰ نے کہا: معتبر اس کا اپنی ماں اور اپنی ماں کی قوم کے برابر ہونا ہے جیسے خالہ وغیرہ، اس لئے کہ مہر عورتوں کے بضع کی قیمت ہے، لہٰذا عورتوں کی طرف سے رشتہ داری کا اعتبار کیا جائے گا(۳)۔

مالکیہ میں سے عبدالوہاب نے کہا: اس کے خاندان اور اس کے پڑوسیوں کا اعتبار کیا جائے خواہ وہ عصبہ ہوں یا نہ ہوں۔

مواہب الجلیل میں ہے: مناسب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں عرف کا اعتبار کیا جائے لہٰذا اگر ماں وغیرہ کے مہر دیکھنے کا عرف ہو جیسا کہ ہمارے زمانے میں ہے تو اس کا اعتبار کرنا واجب ہوگا۔ لخمی وغیرہ نے اسی طرف اشارہ کیا ہے(۴)۔

(۱) نہایۃ المحتاج مع حاشیۃ الشبر املسی ۶/ ۳۴۶۔

(۲) المغنی ۶/ ۷۲۲، کشاف القناع ۵/ ۱۵۹، الانصاف ۸/ ۳۰۳۔

(۳) شرح العنایۃ بہامش فتح القدیر ۳/ ۲۴۶۔

(۴) الحطاب ۳/ ۵۱۷۔

ب- صفات میں مساوات:

زوجہ کے تعلق سے صفات میں مساوات کا اعتبار:

۵- فقہاء نے لکھا ہے کہ مہر مثل میں اعتبار محض مذکورہ قرابت میں مساوات سے ثابت نہ ہوگا بلکہ اس کے ساتھ عمر، حسن، مال، عقل، دین، باکرہ وثیبہ ہونے، ادب، کمال خلق، علم، عفت اور شرافت میں مساوات ضروری ہوگی، جس کے لئے مہر کا اعتبار کیا جائے اگر وہ لاولد ہو تو بچہ نہ ہونے میں بھی مساوات کا اعتبار ہوگا۔ اور اگر وہ بچہ والی ہو تو اس کے مہر مثل میں صاحب اولاد کے مہر کا اعتبار ہوگا(۱)۔

ان صفات میں مساوات کا اعتبار اس لئے کیا جائے گا کہ ان اوصاف کے الگ الگ ہونے سے مہر مثل الگ الگ ہوتا ہے، اس لئے کہ غریب عورت سے جتنے میں نکاح کیا جاتا ہے مالدار عورت سے اس سے زیادہ میں نکاح کیا جاتا ہے یہی حال جوان اور بوڑھی، خوبصورت وبدصورت کا ہے(۲)، اس لئے کہ دین، جمال یا مال وغیرہ صفات کے ساتھ متصف عورت میں رغبت اس کے خلاف عورت کی رغبت سے الگ ہوتی ہے، لہٰذا جب یہ چیزیں پائی جائیں گی تو اس کا مہر بڑھ جائے گا، اگر یہ سب صفات نہ ہوں گی یا بعض نہ ہوں گی تو اس کا مہر کم ہوجائے گا(۳)۔

ابن عابدین نے الفتح سے نقل کیا ہے: ایک قول ہے: حسب وشرف والوں میں جمال کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ اس کا اعتبار اوسط درجہ کے لوگوں میں ہوگا اور یہ عمدہ بات ہے، لیکن ابن نجیم نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ مطلقاً اس کا اعتبار ہوگا، ابن عابدین نے کہا: اس کی وجہ یہ ہے کہ

(۱) فتح القدیر علی الہدایہ ۳/ ۲۴۶، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۵۴، ۳۵۵، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۱۶، ۳۱۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۴۶، کشاف القناع ۵/ ۱۵۹، المغنی ۶/ ۷۲۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۵۴۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۱۶، ۳۱۷۔

گفتگواس عورت کے بارے میں ہے جو اپنے باپ کی قوم سے ہو۔تو اگر ان میں سے ایک حسب وشرف میں دوسری کی برابر ہوگی اور جمال میں اس سے بڑھ کر ہوگی تو اس میں رغبت زیادہ ہوگی(۱)۔

۶-مذکورہ صفات میں مساوات مہر مثل کی تعیین کے لئے معتبر ہے، اس لئے اگر خاص طور پر کوئی صفت زیادہ ہوگی یا کوئی صفت کم ہوگی، زیادہ ہونے کی صورت میں اس کے مہر میں اضافہ ہوجائے گا،کم ہونے کی صورت میں اس کا مہر کم ہوجائے گا تاکہ یہ اس عورت کے حال کے مناسب ہو جس کا مہر مطلوب ہے اور حاکم کی رائے کے مطابق ہوگا، لہٰذا اس سلسلہ میں حکم کی بنیاد اس کی رائے ہوگی، اس کی صوابدید کے مطابق اتار چڑھاؤ ہوگا۔اور یہ اس صورت میں ہوگا جبکہ مہر پر اتفاق نہ ہو سکے بلکہ نزاع ہوجائے(۲)۔

یہ تفصیل شافعیہ نے ذکر کی ہے، اور اسی کے مثل مالکیہ وحنابلہ نے کہا ہے(۳)۔

اوصاف میں مساوات کے اعتبار کا وقت:

۷-حنفیہ کا مذہب ہے کہ عقد کے وقت اوصاف میں مماثلت کا اعتبار ہوگا، ابن عابدین نے کہا: مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی عورت مہر مقرر کئے بغیر نکاح کرلے اور ہم اس کا مہر مثل جاننا چاہیں تو اس کے نکاح کرنے کے وقت اس کی صفات یعنی عمر و جمال اور دوسری صفات دیکھیں گے، اور اس کے باپ کی قوم میں سے اس عورت کو دیکھیں گے جو شادی کے وقت عمر، جمال اور دوسری صفات میں پہلی کی مثل ہو۔اس کے بعد ان دونوں میں سے کسی میں جمال وغیرہ میں اضافہ یا کمی ہوجائے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

انھوں نے کہا: یہ اوصاف عقد کے وقت ہر اس صحیح نکاح میں معتبر ہوں گے جس میں سرے سے مہر مقرر ہی نہ ہو، یا مقرر تو ہو مگر مجہول ہو، یا شرعاً جائز نہ ہو اور ہر فاسد نکاح میں وطی کے بعد معتبر ہوں گے، مہر مقرر کیا گیا ہو یا نہیں، شبہ کی وطی اس کے برخلاف ہے(۱)۔

مالکیہ نے لکھا ہے کہ مذکورہ اوصاف جمال وغیرہ نکاح فاسد میں وطی کے دن، اور شبہ کی وطی میں معتبر ہوں گے، نکاح صحیح اس کے برخلاف ہے اگرچہ نکاح تفویض ہو، اس میں عقد کے دن کے اوصاف معتبر ہوں گے(۲)۔

شافعیہ نے کہا: نکاح فاسد میں وطی کا دن معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہی اتلاف کا وقت ہے، عقد کا اعتبار نہ ہوگا اس لئے کہ اس کے فاسد ہونے کی وجہ سے اس کا کوئی احترام نہیں ہوگا۔وطی کے وقت اس عورت کے حالات میں سے اعلیٰ حالت کا اعتبار ہوگا، مثلاً موٹی اور دبلی ہونے کی حالت میں وطی کرے تو اعلیٰ حالت کا مہر واجب ہوگا۔

نکاح تفویض میں اصح قول کے مطابق، عقد کی حالت میں مہر مثل کا اعتبار ہوگا۔اس لئے کہ وہی، وطی کی وجہ سے وجوب کا متقاضی ہے، اور اصح کے بالمقابل قول ہے کہ وطی کی حالت میں اس کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ وہی وجوب کا وقت ہے(۳)۔

حنابلہ کا مذہب شافعیہ کے مذہب کے مثل ہے(۴)۔

شوہر کے تعلق سے صفات میں مساوات کا اعتبار:

۸-حنفیہ نے کہا: شوہر کا حال بھی معتبر ہوگا (یعنی صفات میں) یعنی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۵۵۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/۲۳۲۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/۳۱۷، کشاف القناع ۵/۱۵۹۔

(۱) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۵۱، ۳۵۴۔
(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/۳۱۷۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/۲۳۰۔
(۴) کشاف القناع ۵/۱۵۶، ۱۶۱، المغنی ۶/۷۱۹۔

اس عورت کا شوہر بھی، مال وحسب کے ہونے اور نہ ہونے میں اس جیسی عورتوں کے شوہروں کی طرح ہو[1]۔

ابن عابدین نے کہا: یہی حکم باقی اوصاف میں بھی ہوگا، اس لئے کہ بوڑھے اور فاسق کے مقابلہ میں مثلاً جوان اور متقی سے کم مہر میں نکاح کرلیا جاتا ہے[2]۔

شافعیہ کے نزدیک فارقی نے اس عورت میں جس کے مہر کا اعتبار ہوتا ہے، معتبر صفات ذکر کرنے کے بعد کہا: شوہر کا حال بھی، خوشحال، علم اور عفت وغیرہ میں معتبر ہوگا۔

انھوں نے کہا: لہٰذا اگر عصبہ کی عورتوں میں ان صفات کی کوئی عورت ہو اور اس کا شوہر مذکورہ صفات میں اس کے شوہر کے مثل ہو تو اس کا اعتبار ہوگا ورنہ نہیں[3]۔

مالکیہ نے کہا: شوہر کا حال معتبر ہوگا اس لئے کہ کبھی رشتہ داری، صلاح وتقویٰ، علم یا بردباری کی وجہ سے فقیر سے شادی کرنے میں رغبت ہوتی ہے، اور کبھی مال وجاہ کی وجہ سے کسی اجنبی سے شادی کرنے میں رغبت ہوتی ہے۔ وجود وعدم کی صورت میں ان حالات کے اعتبار سے مہر الگ الگ ہوتا ہے[4]۔

دوم: کفارات کی طرف سے جو کچھ لوگوں کو دیا جائے اس میں مساوات:

۹- کفارہ کی طرف سے فقراء ومساکین کو جو کچھ دیا جائے اس میں جمہور فقہاء نے مساوات کی شرط لگائی ہے۔

کفارہ ظہار کے بارے میں شافعیہ نے کہا: جو شخص روزہ رکھنے سے عاجز ہو وہ ساٹھ مساکین کو ساٹھ مدان میں سے ہر ایک کو ایک مد کھانا دے کر کفارہ ادا کرے گا بایں طور کہ ان کے سامنے رکھ دے اور ان کو برابر طور پر یا مطلق مالک بنادے، جب وہ قبول کرلیں گے تو صحیح قول کے مطابق کافی ہوجائے گا اور اگر کسی کو دو مد اور کسی کو ایک مد یا نصف مد کا مالک بنا کر ان کے درمیان فرق کرے گا تو جائز نہ ہوگا اور اگر کہے: اس کو لے لو اور نیت کرلے اور وہ لوگ برابر برابر لے لیں تو کافی ہوجائے گا اور اگر کم وبیش لیں تو کافی نہ ہوگا اور اگر ساٹھ مد ایک سو بیس آدمیوں کو برابر دیدے تو اس کے حق میں تیس مد کا حساب ہوگا اور دوسرا تیس مدان میں سے ساٹھ کو دے گا اور باقی لوگوں سے واپس لے سکے گا بشرطیکہ ان کو بتادیا ہو کہ یہ کفارہ ہے اور اگر ساٹھ مد تیس آدمیوں کو دیدے اس طرح کہ ان میں کسی کو ایک مد سے کم نہ دے تو مزید تیس مدان کے علاوہ تیس آدمیوں کو دینا اس پر لازم ہوگا[1]۔

حنابلہ کے نزدیک: ابن رجب نے المغنی سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کفارہ میں دس مساکین کے سامنے کھانا رکھ دے اور کہے: یہ تمہارے درمیان برابر برابر ہوگا اور وہ اس کو قبول کرلیں تو اس کے بارے میں تین اقوال ہیں:

اول: اس کو پہلے قطعی کہا گیا ہے یہ کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے ان کو تقسیم سے قبل اس میں تصرف کرنے اور اس سے فائدہ اٹھانے کا مالک بنادیا ہے جیسا کہ اگر اپنے قرض خواہوں کا دین ان کے سامنے رکھ دے۔

دوم: اس کو ابن حامد نے نقل کیا ہے: کافی ہوجائے گا اگرچہ برابر نہ کہے، اس لئے کہ اس کا یہ کہنا کہ اس کو میرے کفارہ کی طرف سے لے لو برابری کا متقاضی ہے، کیونکہ یہی اس کا حکم ہے۔

سوم: اس کو قاضی نے نقل کیا ہے کہ اگر معلوم ہوجائے کہ ہر

---

(۱) فتح القدیر ۳/ ۲۴۶۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۵۵۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۲۳۲۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۱۷۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۶۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۹۶، أسنی المطالب ۳/ ۳۷۰۔

ایک کو اس کے حق کے بقدر مل گیا ہے تو کافی ہوجائے گا ورنہ کافی نہ ہوگا۔ اس کی اصل وہ ہے جس کو قاضی نے المجرد میں ذکر کیا ہے کہ اگر ساٹھ مد الگ کردے اور ساٹھ مساکین سے کہے: اس کو لے لو اور وہ اس کو لے لیں، یا کہے: اس کو کھا لو اور برابر نہ کہے یا کہے: تم برابر برابر اس کے مالک ہو اور وہ اس کو لے لیں تو ابن حامد نے کہا: یہ اس کے لئے کافی ہوجائے گا اس لئے کہ اس کا یہ کہنا کہ اس کو میرے کفارہ کی طرف سے لے لو برابر برابر کا متقاضی ہے اس لئے کہ کفارہ کا حکم یہ ہے کہ ان کے درمیان برابر برابر ہو تو اگر معلوم ہوجائے کہ ان کو برابر برابر پہنچ گیا ہے تو اس کے لئے کافی ہوجائے گا اور اگر تفاضل معلوم ہو تو جس کو زیادہ ملا اس نے زیادہ لے لیا، اور جس نے کم لیا اس کو پورا کرنا اس پر واجب ہوگا، اور اگر معلوم نہ ہو کہ کیسے ان کے پاس پہنچا تو اس کے لئے کافی نہ ہوگا از سر نو ادا کرنا اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کو کتنا پہنچا اس کی مقدار اس کو معلوم نہیں ہے (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک: جو شخص کھانا یا کپڑا کے ذریعہ کفارہ ادا کرے اس کے لئے شرط یہ ہے کہ کفارہ میں مطلوب تعداد کو برابر دے جیسے ظہار میں ساٹھ کو اور قسم میں دس کو، لہٰذا اگر قسم کے کفارہ میں پانچ کو دے، ہر ایک کو دو مد یا کفارۂ ظہار میں تیس کو دے تو یہ کافی نہ ہوگا، اسی طرح ناقص دینا بھی کافی نہ ہوگا جیسے قسم کے کفارہ میں بیس مسکین کو دے ہر ایک کو نصف مد دے یا کفارۂ ظہار میں ایک سو بیس مسکین کو دے تو اس پر واجب ہوگا کہ دوبارہ ایسے لوگوں کو دے جن سے قسم کے کفارہ میں دس مکمل ہوجائیں اور کفارۂ ظہار میں ساٹھ مکمل ہوجائیں، اور مد سے کم کی صورت میں اس پر واجب ہوگا قسم کے کفارہ میں دس کے مد کو اور کفارۂ ظہار میں ساٹھ کے مد کو مکمل کرے اور اس کو حق ہوگا کہ قسم میں دس سے اور کفارۂ ظہار میں ساٹھ سے زائد کے

(۱) القواعد لابن رجب ۲۶۴۔

قبضہ میں جو کچھ ہے اس کو واپس لے لے (۱)۔

سوم: حقوق میں مساوات:

الف- نکاح کرنے میں برابر درجہ کے اولیاء:

۱۰- نکاح کی اجازت یا عدم اجازت کی حالت میں اگر قرابت اور نکاح میں ولایت کے درجہ میں برابر درجہ کے اولیاء میں سے کوئی ایک آدمی سے یا زیادہ سے نکاح کردے تو اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ خواہ نکاح آگے پیچھے ہو یا ایک وقت میں ہو اور خواہ ولایت کے بارے میں ان کے درمیان جھگڑا ہو یا نہ ہو۔

تفصیل اصطلاح (ولایۃ) میں ہے۔

ب- شفعہ کے استحقاق میں مساوات:

۱۱- اگر شفیع چند ہوں اور سبب استحقاق میں برابر درجہ کے ہوں، مثلاً سب کے سب گھر میں شریک ہوں تو مشفوع فیہ (جس زمین یا مکان میں حق شفعہ ہو) کی تقسیم کے طریقہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک مشفوع فیہ، ملکیت کے حصہ کے اعتبار سے تمام شفعاء پر تقسیم کیا جائے گا، افراد کی تعداد کے اعتبار سے تقسیم نہیں ہوگی۔

حنفیہ نے کہا: اگر شرکاء سبب استحقاق میں برابر درجہ کے ہوں تو استحقاق میں بھی برابر ہوں گے اور مشفوع فیہ ان کے درمیان افراد کی تعداد کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے گا۔ ملکیت کے اعتبار سے نہیں۔

اس کی تفصیل اصطلاح (شفعہ فقرہ ۴۰-۴۲) میں دیکھی جائے۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۲۸، ۲۲۹، ۷۹، ۳، الدسوقی ۲/ ۱۳۳، ۴۵۵۔

ج- حضانت کے مستحقین کی مساوات:

۱۲- فقہاء کا مذہب ہے کہ زیر پرورش بچوں کے تعلق سے درجہ قرابت میں پرورش کے مستحقین اگر برابر درجہ کے ہوں تو ان میں اصلح (زیادہ صلاح والا) کو پھر اورع (زیادہ ورع والا) کو پھر عمر میں بڑے کو مقدم کیا جائے گا، یہ حنفیہ کی تعبیر ہے، مالکیہ نے کہا: سب سے زیادہ حفاظت کرنے والے اور شفقت کرنے والے کو مقدم کیا جائے گا پھر عمر میں بڑے کو۔

اگر مستحقین ہر طرح سے برابر درجہ کے ہوں، اس طرح کہ رشتہ میں ایک درجہ میں ہوں، اسی طرح صفات اور عمر میں بھی برابر درجہ کے ہوں، تو جھگڑے کو ختم کرنے کے لئے ان کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی اور جس کا قرعہ نکلے گا اس کو برابر درجہ کے مستحقین سے مقدم کیا جائے گا۔

اس کی تفصیل اصطلاح (حضانہ رفقرہ ۱۰-۱۳) میں دیکھی جائے۔

د- استحقاق میں موقوف علیہم کی مساوات:

۱۳- اصل یہ ہے کہ وقف کردہ شئ کی آمدنی تقسیم کرنے میں وقف کرنے والے کی شرط پر عمل کیا جائے گا، اس لئے کہ واقف کی شرط شارع کے نص کی طرح ہوتی ہے، جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں۔ لہٰذا اگر واقف مستحقین پر آمدنی کی تقسیم میں برابری کی شرط لگادے جیسے کہے: کہ مرد وعورت برابر ہوں گے تو اس کی شرط پر عمل کیا جائے گا(۱)۔

اور اگر کسی کو زیادہ دینے کی شرط لگائے تو اس میں تفصیل ہے جسے اصطلاح (وقف) میں دیکھا جائے۔

(۱) الدسوقی ۴ر۸۷، الروضہ ۵ر۳۳۸، ۳۳۹، کشاف القناع ۴ر۲۶۰۔

ھ- نماز جنازہ کے لئے برابر درجہ کے اولیاء میں سے کسی ایک کو مقدم کرنا:

۱۴- اگر اولیاء رشتہ میں برابر درجہ کے ہوں تو نماز جنازہ کے لئے کس کو مقدم کیا جائے گا اور رشتہ میں برابر درجہ کے اولیاء میں سے کسی کو دوسرے پر کس وجہ سے مقدم کیا جائے گا اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح (جنائز فقرہ ر ۴۲) میں ہے۔

چہارم: ربوی اموال کے تبادلہ میں مساوات:

۱۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ربوی اموال اگر ایک جنس کے ہوں تو ان میں ایک دوسرے سے بیع کرنے میں بدلین میں مساوات شرط ہوگی اس لئے کہ اضافہ ربا سمجھا جائے گا۔

اس کی تفصیل اصطلاح (ربا فقرہ ر ۲۶ اور اس کے بعد کے فقرات) میں دیکھی جائے۔

پنجم: فریقین کے درمیان مساوات:

۱۶- فقہاء کا مذہب ہے کہ جب فریقین قاضی کے پاس حاضر ہوں تو بیٹھنے اور توجہ کرنے میں دونوں کے درمیان برابری کرے گا۔

اس کی تفصیل اصطلاح (قضاء فقرہ ر ۴۱) میں دیکھی جائے۔

ششم: عبادات اور عقوبات میں مرد وعورت کے درمیان مساوات:

۱۷- اسلام نے بدنی اور مالی عبادات جیسے وضو، غسل، نماز، روزہ، زکوٰۃ اور حج میں اور عقوبات جیسے حدود میں مرد وعورت کے درمیان برابری کی ہے(۱)۔

(۱) اعلام الموقعین ۲ر۷۳۔

مساومۃ

تعریف:

۱-مساومۃ لغت میں: بائع اور خریدار کے درمیان سامان اور اس کی قیمت کی تفصیل پر کشمکش ہونا(۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مزایدہ:

۲-مزایدہ: یہ ہے کہ سامان پر اعلان کیا جائے اور لوگ ایک دوسرے کی قیمت پر اضافہ کریں، یہاں تک کہ سب سے آخر میں جو اضافہ کرے اس پر معاملہ رک جائے اور وہ اس کو لے لے(۳)۔

مزایدہ، مساومہ کی ایک قسم ہے۔

ب-نجش:

۳-لغت میں نجش کا معنی، شکار کو بھگانا اور اس کو اپنی جگہ سے بھڑکانا تاکہ اس کا شکار کیا جاسکے، کہا جاتا ہے: نجشت الصيد أنجشه (جیم کے پیش کے ساتھ) نجشاً (شکار کو بھڑکانا)۔

شریعت میں: اس شخص کی طرف سے سامان کی قیمت میں

(۱) لسان العرب، ایضاح، المصباح المنیر۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) جواہر الإکلیل ۲/ ۵۵، ۵۶، التعریفات للجرجانی۔

اضافہ کرنا جو اس کو خریدنا نہ چاہتا ہو تاکہ کوئی دوسرا اس کو خرید لے، اس کا یہ نام اس لئے ہے کہ قیمت بڑھانے والا سامان کے بارے میں رغبت کو بھڑکاتا ہے۔ النہایہ میں ہے: یہ سامان کی تعریف کرنا ہے تاکہ اس کو چلائے اور رائج کرے یا اس کی قیمت میں اضافہ کرنا ہے حالانکہ اس کی خریداری کا ارادہ نہ ہوتا کہ دوسرا اس کو خرید لے اور یہ نکاح وغیرہ میں بھی جاری ہوتا ہے۔

اس میں اور مساومہ میں فرق یہ ہے کہ نجش کرنے والے کو شی کی رغبت نہیں ہوتی ہے جبکہ مساومہ کرنے والا اس میں رغبت رکھتا ہے(۱)۔

مساومہ کا حکم:

۴-مساومہ اگر ممنوع طریقہ پر نہ ہو تو جائز ہے(۲)۔

مساومہ کے آثار:

مساومہ کے کچھ آثار ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

الف-مساومہ کی وجہ سے شفعہ کا ساقط ہونا:

۵-تنقیح الفتاویٰ الحامدیۃ میں ہے: بیع یا اجارہ کا بھاؤ کرنے سے شفعہ ساقط ہوجائے گا(۳)۔

ب-مساومہ کی وجہ سے دعویٰ کا ساقط ہونا:

۶-تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ میں ہے: اگر کوئی شخص دوسرے کے قبضہ

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) فتح الباری ۴/ ۲۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۰، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۵۷۔

(۳) تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ ۲/ ۱۶۹۔

میں موجود کسی سامان کے بارے میں اس سے بھاؤ تاؤ کرے پھر یہ دعوی کرے کہ وہ سامان اس کا ہے تو شرعی طریقہ پر بھاؤ تاؤ کے ثبوت کے بعد اس کا دعویٰ نہیں سنا جائے گا(۱)۔

مساومہ کی حالت میں قبضہ کردہ شئ کا حکم:

۷- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مساومہ کی حالت میں قبضہ کردہ سامان فی الجملہ قابل ضمان ہوگا خواہ ثمن کے ذریعہ ہو یا قیمت کے ذریعہ، اس میں اختلاف ہے ان میں سے بعض نے یعنی حنفیہ اور حنابلہ نے خریداری کے بھاؤ پر قبضہ کردہ اور دیکھنے کے بھاؤ پر قبضہ کردہ کے درمیان فرق کیا ہے(۲)۔

تفصیل اصطلاح (ضمان فقرہ/ ۴۰-۴۱) میں ہے۔

(۱) تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ ۲/ ۲۳۔

(۲) ابن عابدین ۷/ ۱۱۹-۱۲۲، الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۳۱۱، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۱۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۸۹، مغنی المحتاج ۲/ ۷۰، کشاف القناع ۳/ ۳۰۷، مجمع الضمانات ۲۱۳-۲۱۴۔

مسبوق

تعریف:

۱- مسبوق لغت میں: اسم مفعول ہے، اس کا فعل سبق ہے، کہا جاتا ہے: سبقه آگے بڑھ جانا۔

مسبوق اصطلاح میں: وہ شخص ہے جس سے امام نماز کی کچھ رکعتوں میں یا پوری نماز میں آگے بڑھ جائے یا وہ شخص ہے جو امام کو ایک یا زیادہ رکعات کے بعد پائے(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مدرک:

۲- مدرک لغت میں: اسم فاعل ہے، اس کا فعل أدرک ہے، کہا جاتا ہے: أدرکه، لاحق ہونا، تدارکوا، یعنی آخر کا اول کے ساتھ لاحق ہونا(۲)، اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "حَتّٰى إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعاً" (۳) (یہاں تک کہ جب اس میں سب جمع ہو جائیں گے)

اصطلاح میں: وہ شخص ہے جو امام کو تکبیر تحریمہ کے بعد پالے یعنی امام کی تمام رکعات کو پالے(۴)۔

(۱) القاموس المحیط، وقواعد الفقہ، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۰۰۔

(۲) القاموس المحیط۔

(۳) سورۂ اعراف/ ۳۸۔

(۴) التعریفات للجرجانی، رد المحتار مع الدر ۱/ ۴۰۰، قواعد الفقہ۔

لہٰذا مدرک وہ ہے جس کی نماز کی کوئی رکعت فوت نہ ہو، مسبوق اس کے برخلاف ہے۔

ب-لاحق:

۳-لاحق لغت میں: لحق سے اسم فاعل ہے۔کہا جاتا ہے: لحقه، اس کو پالیا(۱)۔

لاحق اصطلاح میں: وہ شخص جس کی تمام رکعات یا کچھ رکعات امام کی اقتدا کرنے کے بعد فوت ہوجائیں (۲)۔

لاحق اور مسبوق میں فرق: مسبوق کی نماز کے شروع میں ایک یا زیادہ رکعات فوت ہوتی ہیں، اور لاحق کی نماز کے آخر یا درمیان سے ایک یا زیادہ رکعات فوت ہوتی ہیں۔

مسبوق سے متعلق احکام:

مسبوق سے متعلق کچھ احکام ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

نماز میں مسبوق کا اپنے امام کی متابعت کرنا:

۴-فقہاء کا مذہب ہے کہ مسبوق اگر اپنی نماز میں ایک یا زیادہ رکعات میں پیچھے رہ جائے تو باقی ماندہ نماز میں اپنے امام کی اتباع کرے گا پھر اپنی فوت شدہ نماز کو ادا کرے گا(۳)۔

ابن عابدین نے کہا: اگر مسبوق فوت شدہ رکعات کو خود ادا کرے پھر اپنے امام کی اتباع کرے تو اس میں دو اقوال ہیں اور دونوں کو صحیح قرار دیا گیا ہے۔ البحر میں فساد کے قول کو راجح قرار دیا ہے، اس لئے کہ ان کا قول ہے: اقتداء کی جگہ میں تنہا ادا کرنا نماز فاسد کرنے والا ہے، اور بزازیہ سے نقل کیا ہے فاسد نہ ہونا زیادہ قوی ہے، تاکہ ترتیب باقی رہے، جامع الفتاویٰ سے منقول ہے: متاخرین کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، انھوں نے کہا: ایسا کرنا اس کے لئے مکروہ ہوگا، اس لئے کہ یہ سنت کے خلاف ہے(۱)۔

حنفیہ نے یہ بھی کہا: مسبوق اگر امام کو اس رکعت میں جس میں جہر کیا جاتا ہے قرأۃ میں پالے تو ثناء نہیں پڑھے گا خواہ دور ہو یا قریب یا بہرا ہونے کی وجہ سے نہ سن رہا ہو، اور جب فوت شدہ کی قضاء کے لئے کھڑا ہوگا تو ثناء پڑھے گا، اور قرأت کے لئے اعوذ باللہ پڑھے گا اور سری نماز میں ثناء پڑھے گا، اگر امام جہر کرے تو مقتدی ثناء چھوڑ دے گا یہی صحیح ہے۔ اگر امام کو رکوع یا سجدہ میں پائے تو غور کرے اگر اس کو غالب گمان ہو کہ اگر ثناء پڑھے گا تو رکوع یا سجدہ کے کسی حصہ میں پالے گا تو کھڑے ہونے کی حالت میں پڑھے گا ورنہ ثناء چھوڑ کر امام کی اتباع کرے گا، اگر امام کو رکوع یا سجدہ میں نہ پائے تو ان دونوں کو چھوڑ دے گا، اگر امام کو قعدہ میں پائے تو ثناء کو چھوڑ دے گا اور تکبیر تحریمہ کہے گا پھر جھکنے کے لئے تکبیر کہے گا پھر بیٹھ جائے گا(۲)۔

انھوں نے کہا: جس کی بعض رکعات فوت ہوجائیں وہ آخری تشہد میں امام کی اتباع کرے گا اور جب تشہد کو مکمل کرلے گا تو اس کے بعد کی دعاؤں میں مشغول نہ ہوگا، ابن الشجاع نے کہا: وہ تشہد کو 'أشهد أن لا إله إلا الله' تک بار بار پڑھے گا۔ یہی مختار ہے۔ صحیح یہ ہے کہ مسبوق تشہد کو ٹھہر ٹھہر کر پڑھے گا یہاں تک کہ امام کے سلام کے وقت تشہد سے فارغ ہوگا(۳)۔

---

(۱) لسان العرب، ومختار الصحاح۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی، ابن عابدین ۱/ ۳۹۹۔

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۹۱، مواہب الجلیل ۲/ ۱۳۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۸۴، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۷۸، المجموع ۳/ ۴۸۳، کشاف القناع ۱/ ۴۶۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۰۱، الفتاویٰ الخانیہ برحاشیہ الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۰۳۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۹۱۔

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۹۱، فتاویٰ قاضی خاں بر حاشیہ الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۰۳، ۱۰۴۔

شافعیہ نے کہا: اگر مسبوق امام کو قیام کے علاوہ حالت میں پائے تو ثناء نہیں پڑھے گا۔ یہاں تک کہ ابومحمد الجوینی نے التبصرۃ میں کہا: اگر تکبیر تحریمہ کے وقت امام کو رکوع سے اٹھتا ہوا پائے تو ثناء نہ پڑھے گا بلکہ امام کی موافقت میں 'سمع الله لمن حمده، ربنا لک الحمد الخ، کہے گا۔ اگر اس کو قیام کی حالت میں پائے اور اسے یقین ہو کہ اس کے لئے ثناء، تعوذ اور فاتحہ پڑھنا ممکن ہے تو پڑھے گا، امام شافعی نے الام میں اس کی صراحت کی ہے اور اصحاب نے یہی کہا ہے۔ ابومحمد نے التبصرۃ میں کہا: اس کے لئے اپنی قرأت میں جلدی کرنا مستحب ہوگا اور أنا من المسلمین تک پڑھے گا، پھر امام کی قرأت کے لئے خاموش ہوجائے گا۔

اگر اس کو یقین ہو کہ جمع کرنا ممکن نہیں ہے یا شک ہو تو ثناء نہیں پڑھے گا۔ اگر اسے یقین ہو کہ ثناء کا بعض حصہ تعوذ اور فاتحہ کے ساتھ پڑھنا ممکن ہے۔ پورا پڑھنا ممکن نہیں ہے، تو جتنا ممکن ہو پڑھے گا، الأم میں اس کی صراحت ہے (۱)۔

انھوں نے کہا: مسبوق اگر امام کو تشہد اخیر میں پائے تو تکبیر کہے اور بیٹھ جائے۔ پھر اپنے پہلے قعود کے ساتھ سلام پھیرے اور کھڑا ہوجائے۔ ثناء نہ پڑھے، اس لئے کہ اس کی جگہ فوت ہوگئی۔ بغوی وغیرہ نے لکھا ہے کہ اگر مسبوق کے بیٹھنے سے قبل امام سلام پھیر دے تو وہ نہیں بیٹھے گا اور ثناء پڑھے گا (۲)۔

نووی نے کہا: اگر مسبوق حاضر ہو اور امام کو قرأت میں پائے اور اپنے فاتحہ سے فارغ ہونے سے قبل اس کے رکوع کا اندیشہ محسوس کرے تو مناسب ہے کہ ثناء اور تعوذ نہ پڑھے بلکہ جلد فاتحہ شروع کردے اس لئے کہ وہ فرض ہے، لہٰذا اس کو چھوڑ کر نفل میں مشغول نہ ہوگا۔ اگر اس کو غالب گمان ہو کہ ثناء اور تعوذ پڑھ کر پوری فاتحہ پڑھ سکے گا تو دونوں کو پڑھنا مستحب ہوگا۔

اگر امام رکوع کرلے اور یہ ابھی فاتحہ کے درمیان میں ہو تو تین اقوال ہیں: اول: فاتحہ کو مکمل کرے گا۔ دوم: رکوع کرے، فاتحہ کا پڑھنا اس سے ساقط ہوجائے گا۔ اس لئے کہ امام کی اتباع کی تاکید زیادہ ہے۔ اسی وجہ سے اگر اس کو رکوع کی حالت میں پائے تو قرأت کا فرض اس سے ساقط ہوجاتا ہے، بندنیجی نے کہا: یہی راجح مذہب ہے۔ سوم: یہی اصح ہے اور یہ ابوزید مروزی کا قول ہے، قفال نے اس کو صحیح قرار دیا ہے کہ اگر اس نے ثناء و تعوذ میں سے کچھ نہ پڑھا ہو تو رکوع کرے گا اور فاتحہ کا باقی حصہ اس سے ساقط ہوجائے گا اور اس میں کچھ پڑھا ہو اس کے بقدر فاتحہ میں سے پڑھنا اس پر لازم ہوگا اس لئے کہ اس میں مشغول ہو کر اس نے کوتاہی کی ہے (۱)۔

انھوں نے کہا: اگر امام سلام پھیر دے اور مسبوق اس کے سلام کے بعد بیٹھا رہ جائے، اور اس کا بیٹھنا طویل ہوجائے تو اگر وہ اپنے پہلے تشہد کی جگہ میں ہوگا تو جائز ہوگا اور اس کی نماز باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ بیٹھنا اس کی نماز میں شمار ہے اور اس لئے کہ پہلے تشہد کو طویل کرنا جائز ہے لیکن یہ مکروہ ہوگا اور اگر اس کے تشہد کی جگہ نہ ہو تو اس کے سلام پھیرنے کے بعد بیٹھنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا بیٹھنا اتباع کی وجہ سے تھا اور وہ ختم ہوچکی ہے، اور اگر جان بوجھ کر بیٹھا رہ جائے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی اور اگر بھول کر ہو تو نماز باطل نہ ہوگی، سجدہ سہو کرے گا (۲)۔

اگر مقتدی ایک رکعت میں مسبوق ہو یا کسی رکن جیسے فاتحہ کے ترک میں شک ہو اور امام پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہوجائے تو

(۱) المجموع ۳/ ۳۱۸، ۳۱۹۔

(۲) المجموع ۳/ ۳۱۸، ۳۱۹۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۳۷۲، المجموع ۴/ ۲۱۲، ۲۱۳۔

(۲) المجموع ۳/ ۴۸۴۔

اس میں مقتدی کے لئے اس کی اتباع کرنا جائز نہ ہوگا[1]۔

فوت شدہ کی قضاء کے لئے مسبوق کے کھڑا ہونے کا وقت:

۵ - حنفیہ نے کہا: مسبوق دونوں سلام یا ایک سلام کے بعد قضاء کے لئے کھڑا نہ ہوگا بلکہ امام کے فارغ ہونے کا انتظار کرے گا اور ٹھہرے گا یہاں تک کہ اگر اس نماز کے بعد سنت ہو تو امام سنت کے لئے کھڑا ہوجائے اور اگر اس کے بعد سنت نہ ہو تو محراب کی طرف پشت کرلے یا اپنی جگہ سے ہٹ جائے یا اتنا وقت گذر جائے کہ اگر اس پر سجدہ سہو ہوتا تو کرلیتا[2]۔

مسبوق تشہد کے بقدر بیٹھنے کے بعد امام کے سلام پھیرنے سے پہلے کھڑا نہ ہوگا۔ چند مقامات مستثنیٰ ہیں: اگر مسح کرنے والے مسبوق کو، اس کی مدت ختم ہوجانے کا اندیشہ ہو، یا صاحب عذر کو وقت کے نکل جانے کا اندیشہ ہو یا مسبوق کو جمعہ کی نماز میں عصر کا وقت داخل ہوجانے کا، یا عیدین میں ظہر کا وقت داخل ہوجانے کا یا فجر میں آفتاب کے طلوع ہوجانے کا اندیشہ ہو یا اس کو حدث پیش آجانے کا اندیشہ ہو تو اس کے لئے جائز ہوگا کہ امام کے فارغ ہونے کا انتظار نہ کرے اور نہ امام کے سجدہ سہو کا انتظار کرے۔ اسی طرح اگر مسبوق کو اندیشہ ہو کہ اگر وہ امام کا انتظار کرے گا تو لوگ اس کے آگے سے گذریں گے، تو اس کے فارغ ہونے سے قبل فوت شدہ کی قضاء کے لئے کھڑا ہوجائے گا[3]۔

مالکیہ نے کہا: مسبوق اپنے امام کے سلام کے بعد فوت شدہ کی قضاء کے لئے کھڑا ہوجائے گا۔ اور اگر وہ امام کے سلام سے قبل کھڑا

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۳۱۳۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۹۱، فتاوی قاضی خان برحاشیہ الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۰۳۔

(۳) سابقہ مراجع۔

ہوجائے گا تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی[1]۔

شافعیہ نے کہا: مسبوق کے لئے مستحب ہوگا کہ امام کے دونوں سلام سے فارغ ہونے کے بعد ہی باقی ماندہ کو ادا کرنے کے لئے کھڑا ہو اور اگر پہلے سلام میں امام کے السلام علیکم کہنے کے بعد کھڑا ہوجائے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ وہ پہلے سلام سے نماز سے نکل جائے گا اور اگر امام کے دونوں سلام شروع کرنے سے قبل کھڑا ہوجائے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی اور اگر اس کے سلام شروع کرنے کے بعد اور علیکم کہنے سے پہلے کھڑا ہوجائے تو وہ ایسا ہی ہوگا جیسے اگر سلام شروع کرنے سے پہلے کھڑا ہوجائے[2]۔

حنابلہ نے کہا: مسبوق اپنے امام کے دوسرے سلام سے فارغ ہونے کے بعد فوت شدہ کی قضاء کے لئے کھڑا ہوگا اور اگر اپنے امام کے سلام سے قبل کھڑا ہوجائے اور دوسرے سلام کے بعد کھڑے ہونے کے لئے نہ لوٹے تو اس کی نماز نفل ہوجائے گی[3]۔

مسبوق کا رکعت کو پالینا:

۶ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر مسبوق، امام کو رکوع میں پالے تو وہ اس رکعت کو پالے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من أدرک الرکوع فقد أدرک الرکعة"[4] (جو رکوع کو پالے گا وہ اس رکعت کو پالے گا)۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے کہا: یہ اس وقت ہے جب مسبوق

(۱) الدسوقی ۱/ ۳۴۵۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱/ ۳۷۸، المجموع ۳/ ۴۸۳۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۴۸، الإنصاف ۲/ ۲۲۲۔

(۴) حدیث: "من أدرک الرکوع فقد أدرک الرکعة"، کو "من ادرک رکعة من الصلاة فقد ادرک الصلاة" کے الفاظ کے ساتھ بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۷) اور مسلم (۱/ ۴۲۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کیا ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

اپنے امام کو رکوع کے کسی جز میں پالے اگر چہ اطمینان کے بغیر ہو۔

شافعیہ نے کہا: اگر امام کو رکوع کی طمانینت میں پالے یا کافی ہونے والی مقدار سے امام کے اٹھنے سے قبل کافی ہونے والی مقدار تک پہنچ جائے تو یہ اس کے لئے رکعت میں شمار ہوگا اور وہ اس رکعت کو پانے والا ہوجائے گا، لہٰذا اگر مسبوق، امام کو رکوع میں سے کافی ہونے والی حد کے فوت ہونے کے بعد پائے تو وہ اس رکعت کو پانے والا نہ ہوگا۔ لیکن جتنا پائے گا اس میں امام کی اتباع اس پر واجب ہوگی اگر چہ اس کو شمار نہیں کیا جائے گا (۱)۔

شافعیہ نے کہا: اگر امام بھول کر پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہوجائے اور مسبوق یہ جانتے ہوئے کہ یہ پانچویں رکعت ہے اس کی اقتداء کرے تو صحیح اور مشہور مذہب جس کو اصحاب نے اکثر طرق میں قطعی کہا ہے یہ ہے کہ اس کی نماز نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس نے ایسی رکعت شروع کی ہے جس کے بارے میں جانتا ہے کہ وہ لغو ہے (۲)۔

۷- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ مسبوق نماز کا جو حصہ امام کے ساتھ پائے گا وہ اس کی نماز کا آخری حصہ ہوگا اور جس کی قضاء کرے گا وہ اس کا اول حصہ ہوگا (۳)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مسبوق جو قضاء کرے گا وہ حکم کے اعتبار سے اس کی نماز کا اول حصہ ہوگا، حقیقت کے اعتبار سے نہیں۔ یعنی قرأت کے حق میں اس کا اول حصہ ہے اور تشہد کے حق میں اس کا آخری حصہ ہے (۴)۔

الفتاویٰ الہندیہ میں ہے: مسبوق قرأت کے حق میں اپنی نماز کا اول حصہ ادا کرے گا اور تشہد کے حق میں اس کا آخری حصہ، یہاں تک کہ اگر مغرب کی ایک رکعت پائے تو دو رکعت قضاء کرے گا اور قعدہ کے ذریعہ ان دونوں کے درمیان فصل کرے گا چنانچہ تین قعدے ہوجائیں گے اور ہر ایک میں فاتحہ اور سورۃ پڑھے گا۔ اگر ان دونوں میں سے کسی ایک میں بھی قرأت چھوڑ دے گا تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی (۱)۔

مالکیہ نے کہا: اگر مسبوق فوت شدہ کی قضاء کے لئے کھڑا ہوگا تو قول کی قضاء کرے گا اور اس سے مراد خصوصیت سے قرأت اور اس کی صفت سر یا جہر ہے، بایں طور کہ امام کے ساتھ اس کے داخل ہونے سے پہلے جو فوت ہوگئی وہ اس کے تعلق سے اس کی نماز کا اول حصہ ہے، اور جس کو اس کے ساتھ پایا ہے وہ نماز کا آخری حصہ ہے، اور فعل کی بنا کرے گا اور فعل سے مراد قرأت کی خصوصیت وصفت کے علاوہ ہے چنانچہ اس میں تسمیع (سمع اللہ لمن حمدہ کہنا)، تحمید (ربنا ولک الحمد کہنا) اور قنوت داخل ہیں بایں طور کہ جس کو امام کے ساتھ پایا ہے اس کو افعال کے تعلق سے اپنی نماز کا اول حصہ بنائے گا اور جو حصہ فوت ہوگیا ہے اس کو نماز کا آخری حصہ بنائے گا، اور اس میں تنہا نماز پڑھنے والے کی طرح ہوگا، اور جب ایسا ہوگا تو امام کے ساتھ صبح کی دوسری رکعت کا پانے والا، قضاء کی رکعت میں قنوت پڑھے گا اس لئے کہ وہ فعل کے تعلق سے اس کی نماز کا آخری حصہ ہے اور فعل میں قنوت بھی داخل ہے اور تسمیع وتحمید کو جمع کرے گا، اس لئے کہ وہ اس کا آخر ہے اور وہ اس میں تنہا نماز پڑھنے والے کی طرح ہوگا۔

اور جو شخص مغرب کی آخری رکعت پائے وہ بلا تکبیر کے کھڑا

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۸۴، بدایۃ المجتہد ۱/ ۱۸۹، الشرح الصغیر ۱/ ۴۵۸، المجموع ۴/ ۲۱۶، القوانین الفقہیہ ۷۲، المغنی ۱/ ۵۰۶، الإنصاف ۲/ ۲۲۳، ۲۲۴۔

(۲) المجموع ۴/ ۲۱۸۔

(۳) البحر الرائق ۱/ ۳۱۳، والشرح الصغیر ۱/ ۴۵۸، والإنصاف ۲/ ۲۲۵۔

(۴) البحر الرائق ۱/ ۳۱۳۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۹۱-۹۲۔

ہوجائے گا اس لئے کہ وہ اپنی دوسری رکعت میں نہیں بیٹھا ہے اور فاتحہ اور سورہ کو جہر کے ساتھ پڑھ کر ایک رکعت ادا کرے گا اس لئے کہ وہ قول کی قضاء کرنے والا ہے یعنی جو حصہ فوت ہوگیا ہے اس کو اپنی نماز کا اول حصہ بنائے گا اور نماز کے اول حصہ میں جہر کے ساتھ فاتحہ وسورہ پڑھنا ہے اور تشہد کے لئے بیٹھے گا اس لئے کہ وہ فعل کی بنا کرنے والا ہے یعنی جو حصہ امام کے ساتھ پایا ہے اس کو اپنی نماز کا اول حصہ بنائے گا اور یہ رکعت جس کو ادا کیا ہے دوسری رکعت ہے اور دوسری رکعت کے بعد بیٹھے گا پھر فاتحہ وسورہ کو جہر کے ساتھ پڑھ کر ایک رکعت ادا کرے گا اس لئے کہ وہ قول قرأت کے تعلق سے دوسری رکعت ہے، **سمع الله لمن حمده** اور **ربنا ولک الحمد** کو جمع کرے گا اس لئے کہ تنہا نماز پڑھنے والے کی طرح افعال میں بنا کرنے والا ہے۔

اور جو شخص عشاء کی آخری رکعت پائے وہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد جہر کے ساتھ فاتحہ وسورہ پڑھ کر ایک رکعت ادا کرے گا اس لئے کہ قول کے تعلق سے وہ اس کی نماز کا اول حصہ ہے، لہٰذا جیسے فوت ہوا ہے اسی طرح قضاء کرے گا اور تشہد کے لئے بیٹھے گا اس لئے کہ افعال کے تعلق سے وہ اس کی دوسری رکعت ہے۔ پھر جہر کے ساتھ فاتحہ وسورہ پڑھ کر ایک رکعت ادا کرے گا اس لئے کہ قول کے تعلق سے یہ اس کی دوسری رکعت ہے اور اس کے بعد نہیں بیٹھے گا اس لئے کہ افعال کے تعلق سے وہ اس کی تیسری رکعت ہے پھر سر کے ساتھ صرف فاتحہ پڑھ کر ایک رکعت ادا کرے گا، اس لئے کہ وہ اس کی نماز کا آخری حصہ ہے، اور جو شخص اس میں سے آخری دو رکعتیں پائے وہ جہر کے ساتھ فاتحہ وسورہ پڑھ کر دو رکعتیں ادا کرے گا۔ اس کی وجہ گذر چکی [۱]۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/۴۵۹-۴۶۱۔

شافعیہ نے کہا: مسبوق جو حصہ امام کے ساتھ پائے وہ اس کی نماز کا اول حصہ ہوگا اور اپنے امام کے سلام کے بعد جو ادا کرے گا وہ اس کی نماز کا آخری حصہ ہوگا اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا" [۱] (جو پالو اسے پڑھ لو اور جو فوت ہوجائے اس کو پورا کرلو) اور کسی شئ کو پورا کرنا اس کے اول حصہ کے بعد ہی ہوتا ہے۔ اس لئے اگر امام کے ساتھ صبح کی دوسری رکعت پڑھ لے اور امام کے ساتھ قنوت پڑھ لے تو وہ دوبارہ قنوت پڑھے گا۔ اور اگر امام کے ساتھ مغرب کی ایک رکعت پائے تو اپنی دوسری رکعت میں مستحب طور پر تشہد پڑھے گا۔ اس لئے کہ وہ اس کے پہلے تشہد کا محل ہے، اور امام کے ساتھ اس کا تشہد پڑھنا تو محض اتباع کی وجہ سے ہے، اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جو اس نے پایا ہے وہ اس کی نماز کا اول حصہ ہے [۲]۔

مسبوق کا سجدہ سہو کرنا:

۸ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ مسبوق اپنے امام کے ساتھ مطلقاً سجدہ کرے گا خواہ سہو، اقتداء سے قبل ہوا ہو یا اس کے بعد، پھر فوت شدہ کی قضاء کرے گا اور اگر اس میں سہو ہوگا تو دوبارہ سجدہ کرے گا [۳]۔

اور اگر مسبوق فوت شدہ کی قضاء کے لئے کھڑا ہوجائے اور امام کے ساتھ اس کے داخل ہونے سے قبل امام پر سہو کے دو سجدے واجب ہوں تو انھوں نے کہا: مسبوق پر واجب ہوگا کہ لوٹے اور امام کے ساتھ سجدہ کرلے بشرطیکہ اس رکعت میں سجدہ نہ کیا ہو، اگر وہ نہ لوٹے یہاں تک کہ سجدہ کرلے تو نماز جاری رکھے گا اور اپنی نماز کے

(۱) حدیث: "فما ادركتم فصلوا .... کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۱۱۷) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۲۰۶۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۴۹۹۔

آخر میں سجدہ کرنا اس پر واجب ہوگا، منفرد کا حکم اس کے برخلاف ہے۔ دوسرے کے سہو کی وجہ سے سجدہ کرنا اس پر لازم نہیں ہوتا ہے[۱]۔

مالکیہ نے کہا: اگر مسبوق عمداً امام کے ساتھ بعد والا سجدہ مطلقاً کرلے یا اگر اس کے ساتھ دو سجدوں کے ساتھ ایک رکعت نہ ملا یا ہو اور قبل والا سجدہ کرلے تو اس کے سجدہ کرلینے سے نماز باطل ہوجائے گی، ورنہ اگر اس نے ایک رکعت ملا لیا ہو، اور امام سلام پھیرنے سے پہلے قبل والا سجدہ کرے تو مسبوق اپنے اوپر باقی ماندہ کی قضاء سے پہلے امام کے ساتھ سجدہ کرے گا[۲]۔

شافعیہ نے کہا: اگر امام کے پیچھے مقتدی سے سہو ہوجائے تو سجدہ نہیں کرے گا، امام اس کے سہو کا تحمل کرلے گا اور اگر امام کے سلام پھیرنے کے بعد اس سے سہو ہو تو اقتداء کے ختم ہوجانے کی وجہ سے وہ اس کا تحمل نہیں کرسکے گا۔ اسی طرح اگر منفرد سے اس کی نماز میں سہو ہوجائے پھر وہ جماعت میں شریک ہو اور ہم نے اس کو جائز قرار دیا ہے تو امام اس کے اس سہو کا تحمل نہیں کرسکے گا۔

اگر مقتدی کو خیال ہو کہ امام نے سلام پھیر دیا ہے اور وہ سلام پھیر دے پھر ظاہر ہو کہ اس نے ابھی سلام نہیں پھیرا ہے تو اس کے ساتھ سلام پھیرے گا اور اس پر سجدہ سہو لازم نہ ہوگا اس لئے کہ اقتداء کی حالت میں اس سے سہو ہوا ہے۔

اگر تشہد میں اس کو یقین ہو کہ اس نے بھول کر رکوع چھوڑ دیا ہے یا کسی رکعت میں فاتحہ نہیں پڑھ سکا ہے تو جب امام سلام پھیر دے تو دوسری رکعت ادا کرنا اس پر لازم ہوگا اور سجدہ سہو نہیں کرے گا اس لئے کہ اقتداء کی حالت میں اس سے سہو ہوا ہے۔

اگر امام سلام پھیر دے اور مسبوق بھی بھول کر سلام پھیر دے پھر یاد آجائے تو اپنی نماز پر بنا کرے گا اور سجدہ سہو کرے گا اس لئے کہ اس کا سہو اقتداء کے ختم ہونے کے بعد ہوا ہے۔

اگر مسبوق کو گمان ہو کہ امام نے سلام پھیر دیا ہے بایں طور کہ کوئی آواز سنے اور اس کو امام کا سلام سمجھ لے پھر اپنے اوپر باقی ماندہ کے تدارک کے لئے کھڑا ہوجائے اور مثلاً اس پر ایک رکعت باقی ہو اور وہ اس کو ادا کرلے اور بیٹھے پھر معلوم ہو کہ ابھی تک امام نے سلام نہیں پھیرا ہے تو ظاہر ہوجائے گا کہ اس کا گمان غلط تھا، اور یہ رکعت معتبر نہ ہوگی اس لئے کہ وہ بے موقعہ ادا کی گئی ہے کیونکہ تدارک کا وقت اقتداء کے ختم ہونے کے بعد ہے۔ پھر جب امام سلام پھیر دے گا تو تدارک کے لئے کھڑا ہوگا اور سجدہ سہو نہیں کرے گا اس لئے کہ اقتداء کا حکم باقی ہے۔

اگر مسئلہ اسی طرح ہو اور امام سلام پھیر دے درانحالیکہ وہ کھڑا ہو تو کیا اس کے لئے جائز ہوگا کہ اپنی نماز کو جاری رکھے یا اس پر واجب ہوگا کہ قعود کی طرف لوٹ آئے پھر کھڑا ہو؟ دو اقوال ہیں: اصح دوسرا ہے:

اگر ہم نماز جاری رکھنے کو جائز قرار دیں تو قرأت کا اعادہ لازم ہوگا اور اگر امام اس کے قیام کی حالت میں سلام پھیر دے لیکن اس کو اس کا علم نہ ہوسکے یہاں تک کہ رکعت پوری کرلے اگر ہم جاری رکھنے کو جائز قرار دیں تو اس کی رکعت معتبر ہوگی اور سجدہ سہو نہیں کرے گا اور اگر ہم کہیں: اس پر قعود واجب ہوگا۔ تو رکعت معتبر نہ ہوگی اور امام کے سلام کے بعد اضافہ کرنے کی وجہ سے سجدہ سہو کرے گا۔

اور اگر مسئلہ علی حالہ ہو، اور قیام کی حالت میں معلوم ہوجائے کہ ابھی تک امام نے سلام نہیں پھیرا ہے تو امام الحرمین نے کہا: اگر لوٹ آئے تو زیادہ بہتر ہے اور اگر وہ جاری رکھنا چاہے اور امام کے سلام

---

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۹۲۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۹۰، ۲۹۱۔

سے قبل تنہا پڑھنے کی نیت کرلے تو اس صورت میں اقتداء کے ختم ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ اگر ہم اس کو ممنوع قرار دیں تو لوٹنا متعین ہوگا اور اگر اس کو جائز قرار دیں تو دو اقوال ہیں: اول: لوٹنا واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کا اٹھنا معتبر نہیں ہوگا، لہٰذا لوٹ آئے گا پھر اگر چاہے تو اقتداء کو ختم کردے گا۔ دوم: لوٹنا واجب نہ ہوگا اس لئے کہ اٹھنا خود مقصود نہیں ہے۔ مقصود صرف قیام اور اس کے بعد کے اعمال ہیں، یہ امام کا کلام ہے، لہٰذا اگر اقتداء کو ختم کرنے کا ارادہ نہ کرے تو امام کے کلام کا تقاضا ہے کہ رجوع واجب ہوگا۔

غزالی نے کہا: اس کو اختیار رہوگا اگر چاہے تو لوٹ جائے اور اگر چاہے تو کھڑے ہونے کی حالت میں امام کے سلام کا انتظار کرے اور کھڑے ہونے کی حالت میں انتظار کا جائز ہونا مشکل ہے، اس لئے کہ یہ کھلی ہوئی مخالفت ہے، لہٰذا اگر حال ظاہر ہونے سے قبل قرأت کرے گا تو ان تمام حالات میں اس کی قرأت کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ از سر نو قرأت کرنا اس پر واجب ہوگا۔

نووی نے کہا: صحیح، دونوں حالتوں میں رجوع کا واجب ہونا ہے [۱]۔

حنابلہ نے کہا: اگر مقتدی، مسبوق ہوجائے اور امام سے اس رکعت میں سہو ہو جس میں مسبوق نے اس کو نہیں پایا ہے۔ مثلاً امام کو پہلی رکعت میں سہو ہوا اور وہ اس کو دوسری رکعت میں پائے تو اس کی اتباع میں اس کے ساتھ سجدہ کرے گا، اس لئے کہ اس کی نماز بھی ناقص ہوگی کیونکہ وہ ناقص نماز میں امام کے ساتھ شریک ہوا ہے، اسی طرح اس صورت میں ہے جبکہ وہ امام کو اس حال میں پائے کہ رکعت کے پانے کا اعتبار نہ ہو کیونکہ یہ سجدہ میں اتباع کے وجوب سے مانع نہ ہوگا جیسا کہ باقی رکعت میں مانع نہ ہوگا [۲]۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱/۳۱۱-۳۱۲۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۱/۲۱۹۔

انھوں نے کہا: اگر مسبوق اپنے امام کے سلام پھیرنے کے بعد یہ سمجھ کر کھڑا ہوجائے کہ اس کے امام کو سہو نہیں ہوا ہے، پھر اس کا امام سجدہ کرے تو مسبوق لوٹ آئے گا اور اس کے ساتھ سجدہ کرے گا، اس لئے کہ یہ امام کی نماز کی تکمیل کا حصہ ہے اور سلام سے قبل سجدہ کے مشابہ ہے۔ لہٰذا رکعت مکمل کرنے سے قبل لوٹنا واجب ہوگا اور اگر رکعت مکمل کرلے تو نہ لوٹنا اولیٰ ہوگا جیسے کوئی شخص پہلا تشہد بھول کر کھڑا ہوجائے۔ اور اگر قرأت شروع کردے تو نہیں لوٹے گا اس لئے کہ وہ مقصود رکن میں مشغول ہوگیا ہے۔ لہٰذا واجب کی طرف نہیں لوٹے گا [۱]۔

اگر مسبوق اپنے امام کو سہو کے دو سجدوں کے آخر میں پائے تو مسبوق امام کے ساتھ سجدہ کرے گا اگر امام سلام پھیر دے تو مسبوق دوسرا سجدہ ادا کرے گا تا کہ دونوں سجدوں کے درمیان تسلسل ہوجائے پھر اپنی نماز پوری کرے گا اور اگر مسبوق اپنے امام کو سہو کے دونوں سجدوں کے بعد، سلام سے قبل پائے تو مسبوق اپنے امام کے سہو کی وجہ سے سجدہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس نے اس کے ساتھ اس کا کوئی حصہ نہیں پایا ہے، لہٰذا گذشتہ کی قضاء کرے گا اور سلام پھیرنے کے بعد اس کے ساتھ شریک نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ نماز سے نکل چکا ہے [۲]۔

مسبوق کے بیٹھنے کا طریقہ:

۹ - شافعیہ نے کہا: اگر مسبوق امام کے ساتھ اس کی نماز کے آخر میں بیٹھے تو اس کے بارے میں چند اقوال ہیں:

پہلا قول: یہی صحیح ہے جس کی صراحت الام میں ہے اور ابو حامد،

(۱) شرح منتہی الإرادات ۱/۲۱۱، مطالب أولی النہی ۱/۵۲۹۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۱/۲۱۱، مطالب أولی النہی ۱/۵۲۹۔

بندنیجی، قاضی ابوالطیب اور غزالی نے یہی کیا ہے: مسبوق پیر بچھا کر بیٹھے گا اس لئے کہ وہ اس کی نماز کا آخری حصہ نہیں ہے۔

دوم: مسبوق امام کی اتباع میں سرین کے سہارے بیٹھے گا، امام الحرمین اور رافعی نے اس کو نقل کیا ہے۔

سوم: اگر مسبوق کا بیٹھنا اس کے پہلے تشہد کی جگہ میں ہو تو پیر بچھا کر بیٹھے گا ورنہ سرین کے سہارے بیٹھے گا، اس لئے کہ اس وقت اس کا بیٹھنا محض اتباع کے لئے ہوگا لہٰذا ہیئت میں اتباع کرے گا، اس کو رافعی نے نقل کیا ہے۔

جس پر سجدہ سہو واجب ہوا گر وہ آخر میں بیٹھے تو اس کے بارے میں دو اقوال ہیں: اول: سرین کے سہارے بیٹھے گا اس لئے کہ وہ اس کی نماز کا آخری حصہ ہے۔ دوم: اور یہی صحیح ہے کہ پیر بچھا کر بیٹھے گا اور اسی کو صاحب العدۃ نے قطعی کہا ہے۔ اور اسی کو امام الحرمین نے اکثر ائمہ سے نقل کیا ہے۔ اس لئے کہ وہ غیر مطمئن بیٹھا ہے تا کہ اپنی نماز پوری کرے لہٰذا جب سہو کے دونوں سجدے کرلے گا تو سرین کے سہارے بیٹھے گا پھر سلام پھیرے گا[۱]۔

مسبوق کو خلیفہ بنانا:

۱۰ - فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ نماز میں امام کا خلیفہ بنانا اور مسبوق کو خلیفہ بنانا جائز ہے اور یہ اس تفصیل کے مطابق ہوگا جس کا بیان اصطلاح (استخلاف رفقرہ ۲۸ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

(۱) المجموع ۳ر۴۵۱، ۴۵۲۔

مستأمن

تعریف:

۱ - مستامن لغت میں دوسرے میم کے کسرہ کے ساتھ اسم فاعل ہے، یعنی امن طلب کرنے والا، اور فتحہ کے ساتھ بھی صحیح ہوگا اور اسم مفعول ہوگا اور سین وتاء صیرورت کے لئے ہوں گے یعنی امن دیا ہوا[۱]، کہا جاتا ہے: استأمنه اس سے امن طلب کرنا، استأمن إليه: اس کے امان میں داخل ہونا[۲]۔

اصطلاح میں: مستامن وہ ہے جو دوسرے ملک میں امان لے کر داخل ہو خواہ مسلمان ہو یا حربی[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ذمی:

۲ - ذمی لغت میں: وہ معاہد ہے جس سے عہد کیا جائے اور اس کی وجہ سے اس کو اپنے مال، عزت وآبرو اور دین کے بارے میں امن واطمینان ہوجائے۔ ذمی، ذمہ کی طرف منسوب ہے جس کا معنی عہد ہے[۴]۔

(۱) ابن عابدین ۳ر۲۴۷۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۳ر۲۴۷، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۴) المعجم الوسیط، المصباح المنیر۔

ذمی اصطلاح میں: وہ کفار میں سے معاہد ہے، اس لئے کہ جزیہ کی وجہ سے اس کی جان، مال اور دین کو امن دیا جاتا ہے[1]۔

مستامن اور ذمی کے درمیان ربط یہ ہے کہ مستامن کا امان وقتی ہوتا ہے۔ اور ذمی کا ہمیشہ کے لئے ہوتا ہے[2]۔

ب-حربی:

۳-حربی، حرب کی طرف منسوب ہے، اس کا معنی جنگ کرنا اور مقابلہ میں اترنا ہے، دارالحرب: دشمنوں کا ملک، اہل الحرب: حربی اور حربیون ہیں[3]۔

دونوں کے درمیان تباین وتضاد کی نسبت ہے۔

مستامن سے متعلق احکام:

مستامن سے متعلق کچھ احکام ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں:

مستامن کا امان:

الف-امان کا مشروع ہونا اور اس میں حکمت:

۴-مستامن کے امان کے مشروع ہونے میں اصل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ"[4] (اور اگر مشرکین میں سے کوئی آپ سے پناہ کا طالب ہو تو اسے پناہ دیجئے تا کہ وہ کلام الٰہی سن سکے پھر اسے اس کی امن کی جگہ پہنچا دیجئے) اور نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "ذمة المسلمين واحدة يسعىٰ بها أدناهم"[5] (مسلمانوں کی طرف سے امن دینا یکساں ہے، ادنیٰ مسلمان بھی امن دے سکتا ہے)۔

اس کے مشروع ہونے کی حکمت جیسا کہ نووی نے صراحت کی ہے یہ ہے کہ کبھی مصلحت امان کی متقاضی ہوتی ہے تا کہ کافر کو اسلام کی طرف مائل کیا جائے، یا فوج کو آرام کا موقع دیا جائے، یا ان کے معاملہ کو منظم کیا جائے، یا کفار کے داخل ہونے کی حاجت ہوتی ہے، یا جنگی تدبیر وغیرہ کی وجہ سے ضرورت ہوتی ہے[1]۔

ب-مستامن کو امن دینے یا اس کے امن طلب کرنے کا حکم:

۵-مستامن کو امان دینا یا اس کا امان طلب کرنا مباح ہے، کبھی کبھی حرام یا مکروہ ہو جاتا ہے۔

امان کی وجہ سے مستامن کو "قتل" قید اور مال کی لوٹ سے امن حاصل ہو جاتا ہے، ان کے مردوں کو قتل کرنا ان کی عورتوں اور بچوں کو قید کرنا اور ان کے مال کو غنیمت بنانا مسلمانوں پر حرام ہو جاتا ہے[2]۔

ج-مستامن کو امان دینے کا حقدار کون ہے:

امان، امام، اس کے نائب، امیر یا عام مسلمانوں میں سے کسی کی طرف سے ہوگا۔

---

(۱) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۶، ۱۱۰۔

(۳) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۴) سورۂ توبہ/ ۶۔

(۵) ابن عابدین ۳/ ۲۲۶، فتح القدیر ۴/ ۲۹۸، المغنی ۸/ ۳۹۹، کشاف القناع = ۳/ ۱۰۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۶، حدیث: "ذمة المسلمين واحدة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۲۷۵) اور مسلم (۲/ ۹۹۸) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۷۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۶، ۱۰۷۔

اول: امام یا اس کے نائب کا امان:

٦- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ امام یا اس کے نائب کا تمام کفار یا ان میں سے بعض کو امان دینا صحیح ہوگا۔ اس لئے کہ اس کی ولایت تمام مسلمانوں پر عام ہے، لہٰذا اس کے لئے جائز ہوگا کہ اگر مسلمانوں کی کوئی مصلحت اس کی متقاضی ہوتو وہ کفار کی جان ومال پر امان دیدے۔ مصلحت کے بغیر جائز نہ ہوگا[1]۔

دوم: امیر کا امان:

٧- حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ امیر کا اس شہر والوں کو امان دینا صحیح ہوگا جن کے مقابلہ میں اس کو بھیجا گیا ہو۔ یعنی جن سے قتال کرنے کا ذمہ دار ہو، اس لئے کہ اس کو صرف ان ہی لوگوں پر ولایت حاصل ہے ان کے علاوہ کے حق میں وہ عام مسلمانوں کے ایک فرد کی طرح ہوگا، اس لئے کہ اس کو ان ہی لوگوں سے جنگ کرنے کی ولایت حاصل ہے، دوسروں سے نہیں[2]۔

سوم: رعایا کے افراد کا امان:

٨- مالکیہ، اصح قول میں شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ رعایا کے افراد کا ایک سے دس تک کو اور ایسے قافلہ اور قلعہ کو جو عرف میں چھوٹے سمجھے جاتے ہوں جیسے سو یا اس سے کم ہوں، امان کے شرائط کے ساتھ امان دینا صحیح ہوگا، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے غلام کی طرف سے قلعہ والوں کو امان دینا جائز قرار دیا، البتہ رعایا میں سے کسی کا، کسی بڑے شہر والوں کو یا گاؤں والوں کو یا کسی بڑی تعداد کو امان دینا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ جہاد کو معطل کرنے اور امام پر حکم چلانے کا سبب ہوجائے گا۔

مالکیہ نے کہا: اگر امام کے علاوہ کوئی شخص کسی ملک یا صوبہ کو یعنی غیر متعین تعداد کو امن دیدے یا شہر کو فتح کرنے کے بعد متعین تعداد کو امن دیدے تو امام اس کے بارے میں غور وفکر کرے گا اگر اس کو درست سمجھے تو باقی رکھے گا ورنہ اس کو رد کردے گا۔

نووی نے کہا: اس کا ضابطہ یہ ہے: اس علاقہ میں جہاد کا دروازہ بند نہ ہوجائے، جن کو امن دیا گیا ہے اگر اس سے تعرض کئے بغیر جہاد ہوسکتا ہوتو امن کو نافذ کرے گا اس لئے کہ جہاد دین کا شعار ہے اور یہ مسلمانوں کی سب سے بڑی کمائی ہے۔

شافعیہ کا اصح کے بالمقابل قول ہے: کسی ایک آدمی کا کسی گاؤں والوں کو امان دینا جائز نہ ہوگا اگرچہ اس میں رہنے والوں کی تعداد کم ہو[1]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ ایک آدمی کی طرف سے امان دینا صحیح ہوگا خواہ بڑی جماعت کو امن دے یا چھوٹی جماعت کو، شہر والوں کو امن دے یا گاؤں والوں کو، فتح القدیر کی عبارت ہے: یا کسی قلعہ یا کسی شہر والوں کو[2]۔

د- امان دینے کے آثار:

٩- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر امام یا کسی دوسرے کی طرف سے تمام شرائط کے ساتھ امان ہوجائے تو تمام مسلمانوں پر اس کو پورا کرنا واجب ہوگا، لہٰذا نہ ان کو قتل کرنا جائز ہوگا، نہ ان کو قید کرنا، نہ ان کے مال میں سے کچھ لینا اور نہ ان سے کسی طرح تعرض کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ وہ محفوظ ہوگئے ہیں، اور کسی شرعی وجہ کے بغیر ان کو اذیت

(١) الشرح الصغیر ٢/ ٢٨٥، ٢٨٦، روضۃ الطالبین ١٠/ ٢٧٨، کشاف القناع ٣/ ١٠٥، فتح القدیر ٤/ ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠۔

(٢) کشاف القناع ٣/ ١٠٥، المغنی ٨/ ٣٩٨۔

(١) الشرح الصغیر ٢/ ٢٨٥، ٢٨٦، روضۃ الطالبین ١٠/ ٢٧٨، کشاف القناع ٣/ ١٠٥۔

(٢) فتح القدیر ٤/ ٢٩٨، بدائع الصنائع ٧/ ١٠٧، ابن عابدین ٣/ ٢٢٦۔

پہنچانا بھی جائز نہ ہوگا(۱)۔

جن کو امن نہیں دیا گیا ہے یعنی اہل وعیال اور مال کی طرف امان کے حکم کے سرایت کرنے کے بارے میں، حنابلہ اور اصح کے بالمقابل قول میں شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ایسا شخص امن دے دے جس کا امن دینا صحیح ہو تو امن اس کے ساتھ رہنے والے اہل وعیال اور اس کے ساتھ رہنے والے مال کی طرف سرایت کر جائے گا، البتہ اگر امن دینے والا کہے کہ میں صرف تم کو امن دیتا ہوں وغیرہ جو امان کے ساتھ اس کو مخصوص کرنے کا متقاضی ہو تو امان اس کے ساتھ خاص رہے گا(۲)۔

یہ حکم دار الاسلام میں رہنے والے اس کے اہل وعیال اور مال کے تعلق سے ہے، لیکن ان میں سے جو دار الحرب میں ہوں تو شافعیہ کے نزدیک یقینی طور پر ان کی طرف امان سرایت نہیں کرے گا(۳)۔

اصح قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ اس کے ساتھ رہنے والے اہل وعیال یا مال کی طرف شرط کے بغیر امان سرایت نہیں کرے گا، اس لئے کہ لفظ عام ہونے سے قاصر ہے(۴)۔

شافعیہ نے مزید کہا: اس کے ساتھ رہنے والے مال سے مراد وہ مال ہے جس کی ضرورت امان کے زمانہ میں نہ ہو لیکن جس کی ضرورت ہو وہ اس میں داخل ہوگا اگر چہ اس کی شرط نہ لگائی گئی ہو، اس میں وہ آلات بھی ہیں جن کو اپنے پیشہ میں استعمال کرتا ہے اور وہ سواری بھی ہے جس سے بے نیاز نہ ہو۔ یہ اس وقت ہے جب امام کے علاوہ کوئی دوسرا امن دے، اور اگر امام اس کو امن دے تو اس کے ساتھ کی تمام چیزیں بلا شرط داخل ہوں گی، اور اس کے پیچھے دار الحرب میں رہنے والی کوئی چیز امام کی طرف سے شرط کے بغیر داخل نہ ہوگی، اور اگر امن حربی کو دار الحرب میں ہو تو اگر امام امن دے گا تو دار الحرب میں جو اس کے اہل ومال ہوں داخل ہوں گے اگر چہ اس کی شرط نہ ہو، اور اگر امام کے علاوہ کوئی دوسرا امن دے تو اس کے اہل اور غیر ضروری مال شرط کے بغیر داخل نہ ہوں گے، اور اس سلسلہ میں کوئی فرق نہ ہوگا کہ اس کے ساتھ اس کا مال ہو یا کسی دوسرے کا مال ہو(۱)۔

ھ- کس لفظ سے امان منعقد ہوگا:

۱۰- فقہاء کا مذہب ہے کہ امان ہر اس لفظ سے منعقد ہو جائے گا جو مقصد کے لئے مفید ہو، اور وہ ہر وہ لفظ ہے جو امان پر دلالت کرے جیسے مجاہد کہے: میں نے تم کو امن دیا، تم کو امن ہے، میں نے تم کو امان دیا، اور جو لفظ اس کے قائم مقام ہو۔

حنفیہ میں سے حصکفی نے مزید کہا: اگر چہ کفار اس کو نہ سمجھیں لیکن مسلمان اس لفظ کا امان ہونا سمجھ لیں بشرطیکہ کفار اس کو مسلمانوں کی طرف سے سن لیں، لہذا اگر ان سے دوری ہو تو امان نہیں ہوگا۔

اسی طرح ان کا مذہب ہے کہ کسی بھی زبان میں صریح لفظ کے ساتھ امن دینا جائز ہوگا جیسے کہے: میں نے تجھ کو پناہ دیا، یا تجھ کو امن دیا، یا تجھ کو امن ہے اور کنایہ کے ساتھ: جیسے کہے: تم اپنی پسند پر ہو، یا تم جیسے چاہو رہو وغیرہ۔

بعض شافعیہ جیسے رملی اور شربینی خطیب نے کنایہ میں نیت کی شرط کا اضافہ کیا ہے۔

تحریر کے ذریعہ امان دینا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس کے بارے میں حضرت عمرؓ کا اثر ہے، شربینی خطیب نے کہا: اس میں نیت کا ہونا

(۱) بدائع الصنائع ۷/۱۰۷، ابن عابدین ۳/۳۲۶، الشرح الصغیر ۲/۲۸۸، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۸۱، کشاف القناع ۳/۱۰۴۔

(۲) کشاف القناع ۳/۱۰۷، مغنی المحتاج ۴/۲۳۸۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/۲۳۸۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/۲۳۸، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۸۱۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/۲۳۸۔

ضروری ہوگا اس لئے کہ یہ کنایہ ہے۔

اسی طرح پیغام رسانی کے ذریعہ بھی امان دینا جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ تحریر سے زیادہ قوی ہے شربینی نے کہا: خواہ قاصد مسلمان ہو یا کافر، اس لئے کہ خون کی حفاظت میں اس باب کی بنیاد توسع پر ہے، اسی طرح سمجھے جانے والے اشارہ سے بھی صحیح ہوگا اگرچہ بولنے والے کی طرف سے ہو، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کا قول ہے: اللہ تعالیٰ کی قسم اگر تم میں سے کوئی آسمان کی طرف انگلی اٹھا کر کسی مشرک کی طرف اشارہ کرے اور وہ اس کے امان کی وجہ سے اتر جائے پھر وہ اس کو قتل کردے تو میں ضرور اس کو اس کی وجہ سے قتل کروں گا، نیز اس لئے کہ ضرورت، اشارہ کی داعی ہے کیونکہ ان میں سے اکثر مسلمانوں کی بات نہیں سمجھیں گے اور اسی طرح اس کے برعکس ہوگا۔

اگر کوئی مسلمان کسی کافر کی طرف اشارہ کرے اور وہ اس کو امن دینا سمجھ لے اور مسلمان اس کے ذریعہ اس کو امن دینے کا انکار کرے تو مسلمان کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنی مراد کو زیادہ جانتا ہے، لیکن اس کو پکڑا نہیں جائے گا بلکہ محفوظ مقام تک اس کو پہنچا دیا جائے گا اور اگر اشارہ کرنے والا حال کی وضاحت سے قبل مرجائے تو امان نہیں ہوگا اور نہ اس کو گرفتار کیا جائے گا بلکہ محفوظ مقام تک پہنچایا جائے گا[1]۔

بلاشرط امان دینا بھی صحیح ہوگا جیسے کہے: تم کو امن ہے، اور کسی شرط پر معلق کرکے دینا بھی صحیح ہوگا جیسے کہے: جو ایسا کرے گا اس کو امن ہے[2]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فتح مکہ کے دن فرمایا:

(۱) بدائع الصنائع ۷/۱۰۶، ابن عابدین ۳/۲۲۷، القوانین الفقہیہ رص ۱۵۹، جواہر الإکلیل ۱/۲۵۸، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۷۹، الوجیز ۲/۱۹۴، مغنی المحتاج ۴/۲۳۷، القلیوبی ۴/۲۲۶، روض الطالب ۴/۲۰۳، المغنی ۸/۳۹۸، ۴۰۰، کشاف القناع ۳/۱۰۵۔

(۲) کشاف القناع ۳/۱۰۴، اور سابقہ مراجع۔

"من دخل دار أبی سفیان فهو اٰمن" [1] (جو ابوسفیان کے گھر میں داخل ہوجائے اس کو امن ہوگا)۔

قبول کرنا شرط نہیں ہے، شافعیہ میں سے بلقینی نے اس کی صراحت کی ہے، چنانچہ انھوں نے کہا: امام شافعی نے قبول کرنے کا اعتبار نہیں کیا ہے۔ اور انھوں نے کہا: اسی پر سلف وخلف کا عمل رہا ہے، اس لئے کہ اس باب کی بنیاد توسع پر ہے۔ لہٰذا خاموش رہ جانا کافی ہوگا۔ لیکن خاموشی کے ساتھ وہ چیز ضروری ہوگی جس سے قبول کرنا معلوم ہو اور وہ جنگ سے باز رہنا ہے جیسا کہ ماوردی نے اس کی صراحت کی ہے۔ اور قبول کے لئے سمجھا جانے والا اشارہ بھی کافی ہوگا اگرچہ بولنے والے کی طرف سے ہو۔

شربینی نے کہا: قبول کا اعتبار کرنے میں اختلاف اس وقت ہے جبکہ اس کی طرف سے پہلے درخواست نہ ہو، اگر اس کی طرف سے پہلے درخواست ہو تو یقیناً قبول کرنے کی ضرورت نہ ہوگی[2]۔

و- مستامن کو امان دینے کی شرط:

۱۱- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ امان کی شرط ضرر کا نہ ہونا ہے اگرچہ مصلحت ظاہر نہ ہو[3]۔

حنفیہ نے کہا: امان میں مسلمانوں کے لئے کسی کھلی ہوئی مصلحت کا ہونا شرط ہے[4]۔

تفصیل (امان فقرہ/ ۶) میں ہے۔

(۱) حدیث: "من دخل دار أبی سفیان فهو اٰمن" کی روایت مسلم (۳/۱۴۰۶) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۲۳۷۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۸۶، مغنی المحتاج ۴/۲۳۸، ۲۳۹، کشاف القناع ۳/۱۰۴، الفروع ۶/۲۴۸، ۲۴۹۔

(۴) بدائع الصنائع ۷/۱۰۶، ۱۰۷۔

ز- امن دینے والے کے شرائط:

امان دینے والے کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

پہلی شرط: اسلام:

۱۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کسی مسلمان کی طرف سے امان کا ہونا شرط ہے، لہٰذا کسی کافر کی طرف سے صحیح نہ ہوگا، کاسانی نے مزید کہا: اگرچہ وہ مسلمانوں کے ساتھ ہوکر جنگ کررہا ہو اس لئے کہ مسلمانوں کے حق میں وہ متہم ہوگا، لہٰذا اس کی خیانت سے امن نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ جب وہ متہم ہوگا تو معلوم نہ ہوسکے گا کہ اس نے اپنے امان کی بنیاد، مسلمانوں کی مصلحت یعنی قوت وضعف کی حالت کے فرق کی رعایت پر رکھا ہے یا نہیں، لہٰذا صحیح ہونے کی شرط کے پائے جانے میں شک ہوجائے گا اور شک کے ساتھ صحیح نہ ہوگا[۱]، انھوں نے صراحت کی ہے کہ غیر مسلم کا امان جائز نہ ہوگا اگرچہ ذمی ہو اور انھوں نے نبی کریم علیہ السلام کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "ذمة المسلمين واحدة يسعىٰ بها ادناهم" [۲] (مسلمانوں کی طرف سے امن دینا یکساں ہے، ادنیٰ مسلمان بھی امن دے سکتا ہے)۔ استدلال کی وجہ یہ ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے امن کی ذمہ داری مسلمانوں کی قرار دی ہے، لہٰذا دوسرے کو حاصل نہ ہوگی، نیز اس لئے کہ کفر اس کو بدگمانی پر آمادہ کرے گا، نیز اس لئے کہ وہ اسلام اور اہل اسلام کے بارے میں متہم ہے، لہذا حربی کے مشابہ ہوگا، نیز اس لئے کہ وہ کافر ہے لہٰذا مسلمانوں پر اس کو کوئی ولایت حاصل نہ ہوگی۔

حنفیہ نے مزید کہا: الا یہ کہ کوئی مسلمان اس کو اس کا حکم دے خواہ حکم دینے والا امیر لشکر ہو یا مسلمانوں میں سے کوئی ہو جیسے مسلمان ذمی سے کہے: ان کو امان دیدو اور ذمی کہے: میں نے تم لوگوں کو امان دیا، اس لئے کہ ذمی کا امن دینا محض ان کی طرف اس کے میلان کی تہمت کی وجہ سے صحیح نہیں ہوتا ہے اور جب کوئی مسلمان اس کو اس کا حکم دے گا تو تہمت ختم ہوجائے گی، اسی طرح اگر ذمی کہے: فلاں مسلمان نے تم کو امن دیا ہے، اس لئے کہ اس حکم کی وجہ سے وہ امان دینے کا مالک ہوجائے گا، لہٰذا اس بارے میں وہ کسی دوسرے مسلمان کی طرح ہوجائے گا[۱]۔

دوسری شرط: عقل:

۱۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مجنوں کا امان دینا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ عقل تصرف کا اہل ہونے کے لئے شرط ہے، نیز اس لئے کہ اس کا کلام معتبر نہیں ہے، لہذا اس سے کوئی حکم ثابت نہ ہوسکے گا[۲]۔

تیسری شرط: بالغ ہونا:

۱۴- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بچے کا امان صحیح نہیں ہے، اسی طرح قریب البلوغ بچہ کا امان دینا جبکہ وہ اسلام کو نہیں سمجھتا ہو، مجنون پر قیاس کرتے ہوئے صحیح نہ ہوگا۔

اور اگر وہ باشعور ہو اسلام کو سمجھتا ہو لیکن جنگ سے اس کو روک دیا گیا ہو تو جمہور حنفیہ اور ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس کا

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۷، الشرح الصغیر ۲/ ۲۸۷، القوانین الفقہیہ ۱۵۹، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۷۹، الوجیز ۲/ ۱۹۴، کشاف القناع ۳/ ۱۰۴۔

(۲) حدیث: "ذمة المسلمين واحدة ......" کی تخریج فقرہ/ ۴ میں گذر چکی۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۲۸، الشرح الصغیر ۲/ ۲۸۷، کشاف القناع ۳/ ۱۰۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۶، ۷/ ۲۳۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۲۸، الشرح الصغیر ۲/ ۲۸۷، المغنی ۸/ ۳۹۸، کشاف القناع ۳/ ۱۰۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۶، ۷/ ۲۳، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۷۹، الوجیز ۲/ ۱۹۴۔

امان دینا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ امان کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ مسلمانوں میں کمزوری ہو اور کفر طاقتور ہو، اور یہ مخفی صورت حال ہے جو غور وفکر کے بغیر اس کی واقفیت نہیں ہوسکتی ہے اور یہ غور وفکر کی صلاحیت بچہ میں نہیں ہوتی ہے، نیز اس لئے کہ وہ لہو ولعب میں مشغول ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ وہ عقود کا مالک نہیں ہے، اور امان بھی ایک عقد ہے اور جو شخص اپنی ذات کے بارے میں عقد کرنے کا مالک نہ ہو وہ دوسرے کے بارے میں بدرجہ اولیٰ مالک نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ اس کا قول معتبر نہیں ہے۔ جیسے اس کی طلاق اور عتاق۔

ایک دوسرے قول میں حنابلہ اور امام محمد نے کہا: صحیح ہوگا، اس لئے کہ امان دینے کے اہل ہونے کی بنیاد ایمان کے اہل ہونے پر ہے، جو باشعور بچہ اسلام کو سمجھے گا وہ اہل ایمان میں سے ہوگا، لہٰذا اہل امان میں سے بھی ہوگا جیسے بالغ (۱)۔

اور اگر اس کو جنگ کی اجازت ہوگی تو اصح یہ ہے کہ حنفیہ کے درمیان بالاتفاق صحیح ہوگا، اس لئے کہ یہ نفع وضرر کے درمیان دائر تصرف ہے، اور جس بچہ کو قتال میں شرکت کی اجازت ہو ایسا تصرف کرسکتا ہے (۲)۔

مالکیہ کے نزدیک باشعور بچہ کے بارے میں اختلاف ہے: ایک قول ہے: جائز اور نافذ ہوگا، ایک قول ہے: ابتداء میں جائز نہیں ہوگا، اگر ایسا ہوجائے تو اس میں امام کو اختیار ہوگا: اگر چاہے تو نافذ کردے گا اور اگر چاہے تو رد کردے گا (۳)۔

شافعیہ نے کہا: بچہ کا امان دینا صحیح نہ ہوگا، باشعور بچہ کے بارے میں ایک قول ہے جیسے اس کا مدبر بنانا (۱)۔

سونے یا نشہ یا بے ہوشی کی وجہ سے جس شخص کی عقل زائل ہوجائے تو حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ وہ بے شعور بچہ کے حکم میں ہوگا، اس لئے کہ وہ مصلحت اور غیر مصلحت کو نہیں سمجھیں گے، نیز اس لئے کہ ان کا کلام معتبر نہیں ہے، لہٰذا اس سے کوئی حکم ثابت نہ ہوسکے گا (۲)۔

چوتھی شرط: بااختیار ہونا:

۱۵- جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جس پر اکراہ کیا جائے اس کی طرف سے امان دینا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا قول ہے جس پر اس کو ناحق مجبور کیا گیا ہے، لہٰذا اقرار کی طرح یہ بھی صحیح نہ ہوگا (۳)۔

پانچویں شرط: کافروں کی طرف سے خوف کا نہ ہونا:

۱۶- مالکیہ، حنابلہ اور اصح کے بالمقابل قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر قیدی اکراہ کے بغیر امان کا عقد کرے تو یہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ وہ حدیث کے عموم میں داخل ہے، نیز اس لئے کہ وہ مسلم، مکلّف اور بااختیار ہے، لہٰذا غیر قیدی کے مشابہ ہوگا۔ ابن قدامہ نے کہا: اسی طرح دار الحرب میں تجارت کرنے والے اور مزدوری کرنے والے کا امان دینا صحیح ہوگا۔

اصح قول میں شافعیہ کی رائے ہے کہ قیدی کا امان دینا جائز نہ ہوگا، شربینی خطیب نے کہا: محل اختلاف وہ قیدی ہے جو مقید ومحبوس ہو اگرچہ اس پر اکراہ نہ کیا جائے، اس لئے کہ وہ ان کے ہاتھوں میں

(۱) بدائع الصنائع ۷/۱۰۶، فتح القدیر ۴/۳۰۲، الشرح الصغیر ۲/۲۸۷، المغنی ۸/۳۹۷، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۷۹۔

(۲) ابن عابدین ۳/۲۲۶، ۲۲۷، بدائع الصنائع ۷/۱۰۶، فتح القدیر ۴/۳۰۲۔

(۳) الشرح الصغیر ۲/۲۸۷۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/۲۷۹۔

(۲) المغنی ۸/۳۹۸۔

(۳) الشرح الصغیر ۲/۲۸۷، القوانین الفقہیہ ۱۵۹، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۷۹، کشاف القناع ۳/۱۰۴، المغنی ۸/۳۹۸۔

مغلوب ہے۔ مصلحت کی وجہ نہیں جان سکتا ہے۔ نیز اس لئے کہ امن کی بنیاد اس پر ہے کہ امن دینے والا خود امن میں ہو اور یہاں قیدی امن میں نہیں ہے، لیکن دار الحرب کا قیدی یعنی وہ شخص جو دار الحرب میں تو کھلا ہوا آزاد ہو مگر اس کو دار الحرب سے نکلنے سے روک دیا گیا ہو تو اس کا امان دینا صحیح ہوگا(۱)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اس شخص کا امان دینا جائز نہ ہوگا جو کفار کے نزدیک مغلوب ہو جیسے قیدی، ان کے درمیان تجارت کرنے والا اور وہ شخص جو ان کے پاس اسلام قبول کرے اور وہ ان کے درمیان ہو اس لئے کہ یہ سب لوگ ان کے نزدیک مغلوب ہوں گے، لہذا بیان کے اہل نہیں ہوں گے اور نہ کفار ان سے خوف کریں گے جبکہ امان محل خوف کے ساتھ مخصوص ہے، نیز اس لئے کہ ان کو اس پر مجبور کیا جائے گا، لہذا امان مصلحت سے خالی ہوگا، نیز اس لئے کہ اگر یہ دروازہ کھل جائے گا تو فتح کا دروازہ بند ہو جائے گا اس لئے کہ جب جب معاملہ ان پر سخت ہوگا اور وہ کسی قیدی یا تاجر سے خالی نہ ہوں گے تو وہ ان کے ذریعہ چھٹکارا حاصل کرلیں گے اور اس میں ضرر ظاہر ہے۔

ابن عابدین نے کہا: البحر میں ذخیرہ سے منقول ہے کہ قیدی کا امان دینا باقی مسلمانوں کے حق میں صحیح نہ ہوگا یہاں تک کہ ان کو حق ہوگا کہ ان پر حملہ کریں لیکن خود اس قیدی کے حق میں صحیح ہوگا، ابن عابدین نے کہا: ظاہر ہے کہ امان لینے والا تاجر بھی ایسا ہی ہوگا(۲)۔

ح - غلام، عورت اور مریض کا امان دینا:

غلام، عورت اور مریض کے امان دینے میں فقہاء کے درمیان درج ذیل اختلاف ہے:

اول: غلام:

۱۷ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ غلام کا امان دینا جائز ہوگا، انھوں نے نبی کریم علیہ السلام کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "ذمة المسلمين واحدة يسعىٰ بها أدناهم" (۱)(مسلمانوں کی طرف سے امن دینا یکساں ہے، ادنیٰ مسلمان بھی امن دے سکتا ہے)، امام محمد نے اس کی تفسیر غلام سے کی ہے، نیز اس لئے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ کا قول ہے: مسلمان غلام مسلمانوں کا ایک فرد ہے اس کا ذمہ، ان کے ذمہ کی طرح ہے، ایک روایت میں ہے کہ اس کا امان دینا جائز ہوگا، نیز اس لئے کہ وہ مسلمان مکلّف ہے، لہذا آزاد کی طرح اس کا امان دینا جائز ہوگا۔

نووی نے مزید کہا: مسلمان غلام کا امان دینا صحیح ہوگا اگر چہ اس کا آقا کافر ہو۔

مالکیہ کے ایک قول میں، غلام کا امان دینا ابتداء میں جائز نہ ہوگا۔ اگر امان دیدے گا تو امام کو اس کے نافذ کرنے یا رد کرنے کا اختیار ہوگا(۲)۔

ایک روایت میں امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف نے کہا: جس غلام کو جنگ سے روک دیا گیا ہو جب تک اس کا آقا اس کو جنگ کی اجازت نہ دیدے اس کا امان دینا صحیح نہ ہوگا، کیونکہ اس کو جنگ سے روک دیا گیا ہے، لہذا اس کا امان دینا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ لوگ

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۸۱، القلیوبی ۴/ ۲۲۶، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۷، القوانین الفقہیہ ۱۵۳، المغنی ۸/ ۳۹۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۷، فتح القدیر ۴/ ۳۰۰، شرح سیر الکبیر ۱/ ۲۶۶، طبع مطبعہ مصر، ابن عابدین ۳/ ۲۲۸، الاختیار ۴/ ۱۲۳۔

(۱) حدیث: "ذمة المسلمين واحدة يسعىٰ بها أدناهم" کی تخریج فقرہ ۴/ میں گذر چکی۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۶، ۱۰۷، فتح القدیر ۴/ ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ابن عابدین ۳/ ۲۲۶، ۲۲۷، الشرح الصغیر ۲/ ۲۸۷، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۹۳، المغنی ۸/ ۳۹۷، کشاف القناع ۳/ ۱۰۴، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۷۹۔

اس سے نہیں ڈریں گے، لہٰذا امان برمحل نہ ہوگا جس کو جنگ کی اجازت ہو اس کا حکم اس کے برخلاف ہے اس لئے کہ اس کی طرف سے خوف موجود ہے، نیز اس لئے کہ وہ دار الحرب سے لایا گیا ہے اس لئے اندیشہ ہوگا کہ ان کے لئے ان کی مصلحت کو مقدم رکھے [(۱)]۔

دوم: عورت:

۱۸- فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ امان کے صحیح ہونے کے لئے مرد ہونا شرط نہیں ہے، لہٰذا عورت کا امان دینا صحیح ہوگا، انھوں نے نبی کریم ﷺ کے ارشاد سے استدلال کیا ہے: "**قد أجرنا من أجرت يا أم هانی إنما يجير على المسلمين أدناهم**" [(۲)] (ام ہانی: جس کو تو نے پناہ دیا اس کو ہم نے بھی پناہ دیا مسلمانوں پر ان کا ادنیٰ آدمی پناہ دے سکتا ہے)، نیز مروی ہے: "**أن زينبؓ ابنة رسول الله ﷺ وزوجة أبى العاص أمنت زوجها أبا العاص بن الربيع وأجاز رسول الله ﷺ أمانها**" [(۳)] (رسول اللہ ﷺ کی صاحبزادی اور ابو العاص کی زوجہ حضرت زینبؓ نے اپنے شوہر ابو العاص کو امان دیا، اور رسول اللہ ﷺ نے ان کے امان کو جائز قرار دیا)، نیز اس لئے کہ عورت قوت اور ضعف کے حالات سے واقف ہونے سے عاجز نہیں ہوتی ہے [(۴)]۔

مالکیہ کے ایک قول میں، عورت کا امان دینا ابتداء میں جائز نہ ہوگا، اگر وہ امان دیدے تو امام اس کے بارے میں غور کرے گا اگر چاہے گا تو اس کو باقی رکھے گا اور اگر چاہے تو رد کردے گا [(۱)]۔

نووی نے صراحت کی ہے کہ مستقل طور پر عورت کے امان دینے کے جائز ہونے میں دو اقوال ہیں:

شربینی خطیب نے کہا: ان دونوں میں راجح جائز ہونا ہے جیسا کہ ماوردی نے اس کو یقینی کہا ہے [(۲)]۔

سوم: مریض:

۱۹- حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ امان کے صحیح ہونے کے لئے اندھا پن، لنجا پن اور مرض سے صحیح سالم ہونا شرط نہیں ہے، لہٰذا نابینا، لنجا اور مریض کا امان دینا صحیح ہوگا بشرطیکہ عقل صحیح وسالم ہو، اس لئے کہ امان کے صحیح ہونے کے لئے اصل اس کا، ضعف وقوت کے پوشیدہ حالات میں غور وفکر سے صادر ہونا ہے اور یہ عوارض اس سے مانع نہیں ہیں [(۳)]۔

ط- شرط پر امان دینا:

۲۰- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر مسلمان کسی قلعہ کا محاصرہ کرلیں اور کوئی شخص ان کو پکارے اور کہے: آپ لوگ مجھ کو امان دیں میں آپ کے لئے قلعہ کھول دوں گا تو اس کو امان دینا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ منقول ہے کہ زیاد بن لبید نے جب نجیر کا محاصرہ کیا تو اشعث بن قیس نے کہا: آپ لوگ مجھے دس آدمیوں کے بارے میں امان دیں میں

(۱) فتح القدیر ۴/ ۳۰۰، ۳۰۱، المغنی ۸/ ۳۹۶۔

(۲) حدیث: "قد أجرنا من أجرت يا أم هانی" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۶۹) اور مسلم (۱/ ۴۹۸) نے حضرت ام ہانیؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أن زينب زوجة أبى العاص أمنت زوجها أبا العاص......" کی روایت عبد الرزاق نے المصنف (۵/ ۲۲۴) میں اور بیہقی نے السنن (۹/ ۹۵) میں حضرت عبد اللہ البہیؒ سے کی ہے۔ اور بیہقی نے کہا: وہ مرسل ہے۔

(۴) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۶، ۱۰۷، ابن عابدین ۳/ ۲۲۶، القوانین الفقہیہ ۱۵۹، الشرح الصغیر ۲/ ۲۸۷، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۷۹، کشاف القناع ۳/ ۱۰۴، المغنی ۸/ ۳۹۷۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۹۳، الشرح الصغیر ۲/ ۲۸۷۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۷۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۷۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۲۶، بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۶، ۱۰۷، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۷۹، الوجیز ۲/ ۱۹۴۔

آپ کے لئے قلعہ کھول دوں گا تو انھوں نے ایسا کیا۔ اگر جس کو امن دیا جائے اس کے بارے میں اشکال ہوجائے اہل قلعہ میں سے ہر ایک اس کا دعویٰ کرے تو اگر امان والا پہچانا جائے تو اس پر عمل کیا جائے گا، اگر امان دینے والا اس کو نہ پہچان سکے جس کو امان دیا ہے تو ان میں سے کسی کو بھی قتل کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے بارے میں اس کی سچائی کا احتمال ہے اور اس چیز میں جس میں کوئی ضرورت نہیں ہے مباح، حرام کے ساتھ مشتبہ ہوگیا ہے، لہٰذا کل حرام ہوجائے گا جیسا کہ اگر مردار، ذبح شدہ کے ساتھ مشتبہ ہوجائے وغیرہ(۱)۔

اگر وہ شرط پوری نہ کرے تو ان کو حق ہوگا کہ اس کی گردن ماردیں جیسا کہ اگر کوئی شخص کہے: مجھے چھوڑ دو تا کہ میں فلاں جگہ تک تیری رہنمائی کروں، تو اس کے ساتھ کچھ لوگوں کو بھیج دے تا کہ وہ ان کی رہنمائی کرے پھر وہ رہنمائی سے گریز کرے یا ان کے ساتھ خیانت کرے تو امام اگر چاہے تو اس کو قتل کردے اور اگر چاہے تو اس کو غنیمت بنالے اس لئے کہ اس کو امان دینا شرط کے ساتھ ہے جو نہیں پائی گئی، نیز اس لئے کہ اس کا خون حلال تھا اور اس کے خون کی حرمت رہنمائی کرنے اور خیانت ترک کرنے پر معلق کی گئی تھی، لہٰذا اگر شرط نہ پائی جائے تو اس کے خون کا حلال ہونا جیسا تھا اسی طرح باقی رہے گا(۲)۔

ی- امان کی مدت:

۲۱- حنفیہ نے اور ایک قول میں شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مستامن کے لئے دار الاسلام میں قیام کی مدت ایک سال تک نہیں ہوگی، حنفیہ نے کہا: ایک سال سے کم جیسے ایک ماہ یا دو ماہ کا وقت مقرر کرنا جائز ہوگا۔ لیکن یہ مناسب نہ ہوگا کہ مدت کی بہت زیادہ کمی کی وجہ سے مستامن کو ضرر اور تنگی لاحق ہو، خاص طور پر جبکہ اس کے معاملات ایسے ہوں جن کے پورا ہونے میں طویل مدت کی ضرورت ہوتی ہے(۱)۔

حنابلہ نے کہا: امان کی مدت کا دس سال سے زائد نہ ہونا شرط ہے(۲)۔

شافعیہ کے نزدیک امان کی مدت کا چار ماہ سے زیادہ نہ ہونا واجب ہوگا، اگر اس سے زیادہ ہوگا تو زائد میں باطل ہوجائے گا(۳)۔

اس کی تفصیل اصطلاح (أہل الذمہ فقرہ/ ۱۲) میں ہے۔

ک- کس چیز سے امان ٹوٹ جائے گا:

چند امور سے امان ٹوٹ جائے گا، وہ حسب ذیل ہیں:

اول: امام کا توڑ دینا:

۲۲- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر امام، امان کو ختم کردینے میں مصلحت سمجھے اور اس کا باقی رہنا اس کے لئے برا ہو تو اس کو حق ہوگا کہ اس کو توڑ دے اس لئے کہ امان کا جائز ہونا، اس کے باوجود کہ اس میں فرض جنگ کو چھوڑنا پڑتا ہے مصلحت کی وجہ سے ہوتا ہے، لہٰذا اگر توڑنے میں مصلحت ہوجائے تو اس کو توڑ دے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد

---

(۱) شرح السیر الکبیر ۱/ ۲۷۸، الخرشی ۳/ ۱۲۱، ۱۲۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۹۳، المغنی ۸/ ۴۰۲۔

(۲) شرح السیر الکبیر ۱/ ۲۷۸، الخرشی ۳/ ۱۲۱، ۱۲۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۹۳، المغنی ۸/ ۴۰۲۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۷، ابن عابدین ۳/ ۲۴۸، ۲۴۹، فتح القدیر ۴/ ۳۵۱، ۳۵۲، الاختیار ۴/ ۱۳۶، الاحکام السلطانیۃ للماوردی ۱۴۶، طبع دار الکتب العلمیہ، الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی، طبع دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۶۱، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۸۱۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۰۴۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۸۔

ہے: "فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلٰى سَوَآءٍ"(۱) (تو آپ (وہ عہد) ان کی طرف اس طرح واپس کر دیں)، لیکن مناسب ہوگا توڑنے کی خبر ان کو کر دے اور امان سے قبل جہاں تھے ان کو وہاں لوٹا دے پھر اس کے بعد ان سے جنگ کرے تاکہ مسلمانوں کی طرف سے عہد میں دھوکہ نہ ہو(۲)۔

دوم: مستامن کا امان کو رد کر دینا:

۲۳ - اگر قلعہ والے امان لیکر امام کے پاس آئیں اور اس کو توڑ دیں تو اس حالت میں امام کے لئے مناسب ہوگا کہ ان کو اسلام کی دعوت دے، اگر انکار کریں تو ذمی بننے کی دعوت دے، اگر انکار کریں تو ان کو ان کے محفوظ مقام پر واپس کر دے پھر ان سے جنگ کرے۔

نووی نے کہا: اگر مستامن عہد کو واپس کر دے تو اس کو محفوظ مقام تک پہنچانا واجب ہوگا، اس کے ساتھ موجود کسی چیز سے تعرض نہیں کیا جائے گا، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے(۳)۔

سوم: امان کی مدت کا گذر جانا:

۲۴ - اگر امان کسی معلوم وقت تک کے لئے محدود ہو تو اس وقت کے گذر جانے پر توڑنے کی ضرورت کے بغیر امان ختم ہو جائے گا(۴)۔

چہارم: مستامن کا دار الحرب کی طرف لوٹ جانا:

۲۵ - جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر مستامن کفار کی طرف

(۱) سورۂ انفال/ ۵۸۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۸۱، ۲۹۰، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۸۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۷، ابن عابدین ۳/ ۲۲۶، شرح السیر الکبیر ۱/ ۲۶۴، فتح القدیر ۴/ ۳۰۰، القوانین الفقہیہ ۱۶۰، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۸۱، ۲۹۰، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۸، کشاف القناع ۳/ ۱۰۶، ۱۱۱۔

لوٹ جائے اگر چہ دوسرے ملک میں جائے، اور یہ لوٹنا وطن بنانے یا جنگ کرنے کے لئے ہو تو اس کی ذات کے بارے میں امان ٹوٹ جائے گا، اس کے مال کے بارے میں نہیں ٹوٹے گا، لیکن اگر تجارت کے لئے یا تفریح کے لئے یا کسی ضرورت کو پوری کرنے کے لئے دار الحرب جائے پھر دار الاسلام میں لوٹ آئے تو وہ اپنے امان پر باقی رہے گا(۱)۔

پنجم: خیانت کا ارتکاب کرنا:

۲۶ - حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جو ہمارے پاس امان لیکر آئے اور ہمارے ساتھ خیانت کرے تو وہ اپنے امان کو توڑنے والا ہوگا اس لئے کہ خیانت امان کے منافی ہے نیز اس لئے کہ ہمارے دین میں عہد شکنی نہیں ہے(۲)۔

ل- دار الحرب کی طرف مستامن کے لوٹ جانے کے آثار ونتائج:

۲۷ - حنابلہ اور صحیح قول میں شافعیہ کا مذہب ہے اور یہی حنفیہ کے کلام کا مفہوم ہے کہ جو شخص وطن بنانے کے لئے دار الحرب میں داخل ہو جائے، اس کے مال کے بارے میں امان باقی رہے گا اگر چہ اس کی ذات کے بارے میں باطل ہو جائے گا۔

حنابلہ نے اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے کہا ہے: اس لئے کہ امان لیکر دار الاسلام میں اس کے داخل ہونے کی وجہ سے اس کے ساتھ رہنے والے مال کو امان ہو گیا تو جب دار الحرب میں اس کے داخل ہونے کی وجہ سے اس کی ذات کے بارے میں باطل ہوگا تو اس

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۵۰، ۲۵۱، الزیلعی ۳/ ۲۶۹، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۸۹، کشاف القناع ۳/ ۱۰۸، المغنی ۸/ ۴۰۰۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۰۸۔

کے مال میں باقی رہے گا، اس لئے کہ باطل کرنے والا اس کے ذات کے ساتھ مخصوص ہے تو باطل ہونا بھی اس کی ذات کے ساتھ مخصوص رہے گا۔

شافعیہ نے مزید کہا ہے جیسا کہ نووی نے اس کو ابن الحداد سے نقل کیا ہے: مستامن کو حق ہوگا کہ اس مال کو حاصل کرنے کے لئے امان کی تجدید کے بغیر وہ دارالاسلام میں داخل ہو، مال کے لئے داخل ہونا ہی اس کو امان دیدے گا جیسا کہ پیغام رسانی اور اللہ تعالیٰ کا کلام سننے کے لئے داخل ہونا ہے، لیکن مناسب ہوگا کہ اپنی غرض حاصل کرنے کے لئے جلدی کرے اسی طرح بار بار نہیں لوٹے گا کہ ہر بار اپنے مال کا کچھ حصہ لے، اگر وہ اس کی خلاف ورزی کرے گا تو اپنے کو قتل یا قید کے لئے پیش کرے گا، ابن الحداد کے علاوہ دوسروں نے کہا: اس کو داخل ہونے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ مال میں امان کا ثابت ہونا ذات میں اس کے ثبوت کا سبب نہ ہوگا۔

۲۸- اس کے مال میں امان کے باطل نہ ہونے کا یہ اثر ہوگا کہ اگر مال والا اس کا مطالبہ کرے گا تو مال اس کے پاس بھیج دیا جائے گا۔

اور اگر وہ اس میں بیع یا ہبہ یا ان کے علاوہ کوئی تصرف کرے گا تو اس کا تصرف صحیح ہوگا۔

اگر دارالحرب میں مرجائے تو مال میں امان کے باقی رہنے کے ساتھ اس کے وارث کی طرف منتقل ہوجائے گا جیسا کہ حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے اور یہی شافعیہ کے نزدیک دوسرے حقوق یعنی رہن وشفعہ پر قیاس کرتے ہوئے اظہر قول ہے، یہی حنفیہ نے بھی کہا ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

ایک قول میں شافعیہ نے کہا: اس حالت میں فی الحال امان باطل ہوجائے گا اور مال، بیت المال کے لئے غنیمت ہوجائے گا اس لئے کہ وہ اس کے وارث کا ہوجائے گا اور وارث نے اس کے بارے میں عقد امان نہیں کیا ہے، لہٰذا واجب ہوگا کہ اس کے دوسرے اموال کی طرح اس میں بھی باطل ہوجائے، نیز اس لئے کہ امان، مال میں تابع ہوکر ثابت ہوتا ہے۔

اگر اس کا کوئی وارث نہ ہو تو فئی ہوجائے گا جیسا کہ حنابلہ اور شافعیہ نے کہا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اس کے مال میں امان کے باقی رہنے کے بارے میں ایک تیسرا قول ہے: وہ یہ ہے کہ اگر وہ اپنے مال کے بارے میں امان کا تذکرہ نہیں کرے گا تو اس میں امان تابع ہوکر حاصل ہوگا اور تابع ہوکر باطل ہوجائے گا اور اگر امان میں اس کا ذکر کردے تو باطل نہ ہوگا۔

۲۹- اولاد کے بارے میں شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس کی اولاد کو قید نہیں کیا جائے گا اور جب وہ بالغ ہوجائیں گے اور جزیہ دینا قبول کرلیں گے تو انھیں چھوڑ دیا جائے گا ورنہ محفوظ مقام پر ان کو پہنچادیا جائے گا[۱]۔

۳۰- لیکن اگر وہ قید کرلیا جائے جیسے کوئی مسلمان اس کو پائے اور قید کرلے یا مسلمان دارالحرب والوں پر غلبہ حاصل کریں اور اس کو پکڑ لیں یا قتل کردیں اور اس کا کوئی دین کسی مسلمان یا کسی ذمی پر ہو، یا ان کے پاس اس کی کوئی ودیعت ہو تو حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اس کا دین ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ دین پر قبضہ کا اثبات مطالبہ سے ہوتا ہے اور مطالبہ ساقط ہوگیا ہے، اور جس پر دین ہے اس کا قبضہ، عام لوگوں کے قبضہ سے پہلے ہے، لہٰذا یہ دین اس کے ساتھ خاص ہوگا اور ساقط ہوجائے گا اور اس کو فئی (غنیمت) بنانے کی کوئی راہ نہ ہوگی، اس لئے کہ فئی وہ ہے جس کو زبردستی غلبہ کے ذریعہ لیا جائے اور دین

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۵۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۸۹-۲۹۰، المغنی ۸/ ۴۰۰-۴۰۱، کشاف القناع ۳/ ۱۰۸۔

میں اس کا تصور نہیں ہوسکتا ہے۔

اسی طرح اگر کسی مسلمان سے کسی شئی پر عقد سلم کر کے اس کو کچھ دراہم دے، یا کوئی چیز اس سے غصب کر لی جائے، یا اس کی طرف سے اجارہ پر دی ہوئی کسی چیز کی اجرت ہو تو اس کے بارے میں یہی حکم ہوگا اور یہ سب قبضہ کے پہلے ہونے کی وجہ سے ہوگا۔

۳۱- لیکن اگر کسی مسلمان یا ذمی یا ان کے علاوہ کسی کے پاس اس کی ودیعت ہو یا اس کے شریک یا مضارب کے پاس جو کچھ ہو یا دارالاسلام میں اس کے گھر میں جو کچھ ہو حنفیہ کے نزدیک فئی ہوجائے گا، اس لئے کہ ودیعت معنوی طور پر اس کے قبضہ میں ہوگی کیونکہ امانت دار کا قبضہ اس کے قبضہ کی طرح ہوگا اور اس کی ذات کے تابع ہو کر فئی ہوجائے گا، اسی طرح جو اس کے شریک اور مضارب کے پاس ہو اور جو اس کے گھر میں ہو۔

۳۲- رہن کے بارے میں حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے: امام ابو یوسف کے نزدیک مرتہن کے دین میں اس کا ہوجائے گا، امام محمد کے نزدیک اس کو فروخت کیا جائے گا اور اس کا دین ادا کیا جائے گا اور زائد مسلمانوں کے لئے فئی ہوگا، ابن عابدین نے کہا: مناسب ہے کہ امام محمد کے قول کو ترجیح دیا جائے اس لئے کہ دین کی مقدار سے جو زائد ہوگا وہ ودیعت کے حکم میں ہوگا۔

۳۳- اگر اس پر غلبہ حاصل کئے بغیر مرجائے یا قتل کر دیا جائے تو قرض اور ودیعت میں سے اس کا مال اس کے ورثہ کا ہوگا، اس لئے اس کی ذات غنیمت نہیں ہوئی تو ایسا ہی اس کا مال بھی ہوگا، اسی طرح اگر اس پر غلبہ ہوجائے پھر وہ بھاگ جائے تو اس کا مال اسی کا ہوگا، اسی طرح اس کی زندگی میں قید سے قبل اس کے دین کا حکم ہوگا[۱]۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۵۲۔

م- دارالحرب کی طرف لوٹنے میں مستامن کے لئے کیا لے نا جائز ہوگا:

۳۴- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مستامن دارالحرب کی طرف لوٹ کر جانا چاہے تو جو ہتھیار اس نے دارالاسلام میں خریدا ہو اس کو ساتھ لے جانے کا موقع اس کو نہیں دیا جائے گا۔ اس لئے کہ وہ لوگ اس کے ذریعہ مسلمانوں کے خلاف قوت حاصل کریں گے اور اس کو امان دینا جائز نہ ہوگا کہ وہ اس سے مسلمانوں کے خلاف جنگ کرنے پر حرب والوں کے لئے قوت حاصل کرے، البتہ جو ہتھیار لیکر وہ داخل ہوا ہو اس کو وہ لے جا سکتا ہے۔

اگر وہ اپنی تلوار فروخت کر دے اور اس سے کمان، تیر یا نیزہ مثلاً خرید لے تو اس کو لیجانے کا موقع نہیں دیا جائے گا، اسی طرح اگر اس سے بہتر تلوار خرید لے، لیکن اگر اس کے مثل یا اس سے کم درجہ ہو تو اس کو لے جانے دیا جائے گا[۱]۔

امان کے بغیر دارالاسلام میں داخل ہونا:

امان کے بغیر دارالاسلام میں داخل ہونے والے کا حکم حالات کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا تفصیل درج ذیل ہے:

الف- اس کا اپنے قاصد ہونے کا دعویٰ کرنا:

۳۵- اگر کوئی شخص دارالاسلام میں داخل ہوا اور کہے: میں خلیفہ کے پاس بادشاہ کا قاصد ہوں، تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، جیسا کہ حنفیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے، البتہ اگر خط نکالے اور وہ ان کے بادشاہ کا خط ہونے کے لائق ہو تو اس کو امان ہوگا یہاں تک کہ پیغام پہنچادے اور لوٹ جائے اس لئے کہ قاصد کو امن ہوتا ہے جیسا کہ

(۱) المبسوط ۱۰/ ۹۱، ۹۲، فتح القدیر ۴/ ۳۵۲، ۳۵۳۔

زمانہ جاہلیت اور زمانہ اسلام میں یہ طریقہ رائج تھا، نیز اس لئے کہ جنگ یا صلح قاصدوں کے بغیر مکمل نہیں ہوسکتی ہے، لہٰذا قاصدوں کو امان ہونا ضروری ہوگا تاکہ مقصود تک پہنچا جاسکے، اگر وہ کوئی خط نہ نکالے یا نکالے لیکن معلوم نہ ہوسکے کہ یہ ان کے بادشاہ کا خط ہے تو وہ اور اس کے ساتھ کی تمام اشیاء فئی ہوں گی اس لئے کہ کبھی کبھی خط میں جعل سازی ہوتی ہے [۱]۔

شافعیہ نے کہا: اس کی تصدیق کی جائے گی خواہ اس کے ساتھ خط ہو یا نہ ہو، اور اس سے تعرض نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ اس کا دعویٰ صحیح ہوسکتا ہے [۲]۔

رویانی نے قاصد کے بارے میں تفصیل ذکر کرتے ہوئے کہا: یہ جو مشہور ہے کہ قاصد کو امان ہوتا ہے، تو یہ اس پیغام میں ہے، جس میں مسلمانوں کے لئے کوئی مصلحت یعنی صلح وغیرہ ہو، لہٰذا اگر وعید اور دھمکی کا قاصد ہوگا تو اس کو امان نہ ہوگا اور امام کو اختیار ہوگا کہ قیدی کی طرح اس کے بارے میں چار خصائل میں سے کسی ایک کو اختیار کرے یعنی قتل کردے، غلام بنالے، اس پر احسان کرے یا فدیہ میں جان یا مال لے، لیکن شافعیہ کے نزدیک پہلا قول ہی معتمد ہے [۳]۔

ب- اس کا اپنے تاجر ہونے کا دعویٰ کرنا:

۳۶- اگر حربی دارالاسلام میں داخل ہو اور کہے: وہ تاجر ہے اور کہے: میں نے سمجھا کہ آپ لوگ کسی تاجر سے تعرض نہیں کرتے ہیں، اور حال یہ ہو کہ وہ تاجر ہو تو مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اس کی بات قبول کی جائے گی اور اس کو اس کے محفوظ مقام تک لوٹا دیا جائے گا، یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب ان کی سرزمین میں پکڑا جائے یا ہماری اور دشمن کی سرزمین کے درمیان پکڑا جائے اور تجارت کا دعویٰ کرے یا کہے: میں امان طلب کرنے کے لئے آیا ہوں اور اس کو اس کے محفوظ مقام پر لوٹا دیا جائے گا [۱]۔

شافعیہ نے کہا: تجارت کا ارادہ، امان کے لئے مفید نہ ہوگا لیکن اگر امام تاجروں کے داخل ہونے میں مصلحت سمجھے اور کہے: جو تاجر ہو کر داخل ہوگا اس کو امن ہوگا تو جائز ہوگا اور اس طرح کا امان رعایا کی طرف سے صحیح نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر کہے: میں نے سمجھا تھا کہ تجارت کا ارادہ امان کے لئے مفید ہوگا تو اس کے سمجھنے میں کوئی اثر نہ ہوگا اور اگر کسی مسلمان کو یہ کہتا ہوا سنے: جو تجارت کے ساتھ داخل ہوگا اس کو امن ہوگا اور کہے: میں نے اس کو صحیح سمجھا تو اصح یہ ہے کہ اس کی بات قبول کی جائے گی اور اس کو ہلاک نہیں کیا جائے گا [۲]۔

حنابلہ نے کہا: اگر داخل ہو اور دعویٰ کرے کہ وہ تاجر ہے اور اس کے ساتھ سامان ہو جسے وہ فروخت کررہا ہو تو اس کی بات قبول کی جائے گی، بشرطیکہ عرف اس کی تصدیق کرے جیسے ان کے تاجروں کا ہمارے پاس داخل ہونا وغیرہ، اس لئے کہ اس نے جو دعویٰ کیا ہے وہ ممکن ہے، لہٰذا قتل کو دفع کرنے میں شبہ ہوگا، نیز اس لئے کہ اس پر بینہ قائم کرنا ناممکن ہے، لہٰذا اس سے تعرض نہیں کیا جائے گا، نیز اس لئے کہ عرف وعادت کو شرط کے قائم مقام کیا جائے گا، اور اگر اس کے ساتھ سامان موجود نہ ہو، اور عرف نہ ہو تو اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ تجارت بغیر مال کے نہیں ہوسکتی ہے، اس لئے جیسے وہ غیر معصوم تھا اس پر اس کو باقی رکھنا واجب ہوگا [۳]۔

(۱) المبسوط ۱۰/ ۹۲، ابن عابدین ۳/ ۲۲۷، فتح القدیر ۴/ ۳۵۲، کشاف القناع ۳/ ۱۰۸، المغنی ۸/ ۵۲۲، ۴۰۰۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۳، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۸۰۔
(۳) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۵۱، ۲۹۹۔

(۱) حاشیۃ الخرشی ۳/ ۱۲۴۔
(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۸۰۔
(۳) المغنی ۸/ ۵۲۳، کشاف القناع ۳/ ۱۰۸۔

ج-اس کا اپنے امان یافتہ ہونے کا دعویٰ کرنا:

۳۷- اگر کوئی شخص دارالاسلام میں داخل ہو اور کہے: مجھ کو کسی مسلمان نے امن دیدیا ہے، تو حنفیہ اور ایک قول میں حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ جس وقت کسی ظاہری امان کے بغیر مسلمانوں نے اس کو پکڑا اس کے بارے میں ان کا حق ثابت ہوگیا۔ لہٰذا ان کا حق باطل کرنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، لیکن اگر کوئی مسلمان کہے: میں نے اس کو امان دیدیا ہے تو اس کی بات قبول کی جائے گی، اس لئے کہ وہ اس کو امان دینے کا مالک ہے، لہٰذا اس کے بارے میں اس کی بات قبول کی جائے گی جیسے اگر قاضی کہے: میں نے فلاں کے خلاف فلاں کے حق میں فیصلہ کیا ہے۔

اصح قول میں شافعیہ اور ایک دوسرے قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ بینہ کے بغیر اس کی تصدیق کی جائے گی اس میں اس کے خون کی حفاظت کو غلبہ دیا گیا ہے، لہٰذا اس سے تعرض نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ اپنے دعویٰ میں سچا ہو کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ وہ امان کے بغیر داخل نہیں ہوگا اور شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول ہے کہ اس سے بینہ کا مطالبہ کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ اکثر ممکن ہوتا ہے [1]۔

مسلمان کا مستامنہ عورت سے نکاح کرنا:

۳۸- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ حربیہ مستامنہ اگر کسی مسلمان یا ذمی سے شادی کرلے تو وہ وطن بنالے گی اور ذمیہ ہوجائے گی۔

اس کی تفصیل (أہل الذمۃ فقرہ/ ۱۳) میں ہے۔

(۱) المبسوط ۱۰/ ۹۳، فتح القدیر ۴/ ۳۵۲، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۷، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۳، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۹۹، المغنی ۸/ ۵۲۳۔

مستامنہ کو نکاح پر حاصل ہونے والے حقوق:

۳۹- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر مستامنہ کتابیہ بیوی کا شوہر مسلمان ہو تو نفقہ، باری اور طلاق وغیرہ میں وہ ایک مسلمان عورت کی طرح ہوگی، اس لئے کہ زوجیت میں دونوں مشترک ہیں [1]۔

تفصیل اصطلاحات (نکاح، مہر، قسم بین الزوجات، کفر، نفقہ، ظہار، لعان، عدت، حضانت اور احصان) میں ہے۔

اختلاف ملک کی وجہ سے مستامن اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق:

۴۰- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر حربی ہمارے پاس مستامن ہوکر آئے، یا مسلمان امان لے کر دارالحرب میں داخل ہو تو اس کے اور اس کی بیوی کے درمیان جدائی نہیں ہوگی، اس لئے کہ اختلاف ملک کا معنی ولایت کا الگ الگ ہونا ہے اور یہ نکاح کے ختم ہونے کا سبب نہیں ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ مستامن حربی دارالحرب کا باشندہ ہے وہ صرف عاریت کے طور پر بعض ضروریات کو پوری کرنے کے لئے دارالاسلام میں داخل ہوا ہے، وطن بنانے کے لئے نہیں۔

تفصیل اصطلاح (اختلاف الدار فقرہ/ ۵) میں ہے۔

مستامنین کے درمیان اور ان کے اور دوسروں کے درمیان وراثت کا جاری ہونا:

۴۱- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر مستامنین ایک ملک کے ہوں تو ہمارے ملک میں ان کے درمیان وراثت جاری ہوگی اسی طرح ہمارے ملک میں رہنے والے مستامن اور دارالحرب میں رہنے والے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۰۰، المبسوط ۵/ ۲۱۸، مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۸، روضۃ الطالبین ۷/ ۱۳۶، المغنی ۷/ ۳۶،۶/ ۶۳۔

حربی کے درمیان بھی وراثت جاری ہوگی اس لئے کہ حکم کے اعتبار سے دونوں کا ملک ایک ہے، یہ فی الجملہ ہے (۱)۔

تفصیل اصطلاح (اختلاف الدار فقرہ/ ۳) میں ہے۔

مستامن کے لئے مالی معاملات:

۴۲- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مستامن دارالاسلام میں ذمی کی طرح ہوگا، البتہ قصاص کے واجب ہونے اور حق العبد سے خالی سزاؤں کے عدم مواخذہ، نیز عاشر کے اس سے عشر کے لینے میں وہ ذمہ سے مختلف ہوگا، (بقیہ امور میں) وہ ذمی کی طرح اس لئے ہوگا کہ اس نے اسلام کے احکام کا التزام کیا ہے، یا اس کے التزام کے بغیر اس کو لازم کیا گیا ہے، کیونکہ وہ جب تک دارالاسلام میں رہے گا اس پر احکام کا جاری کرنا ممکن ہوگا، لہٰذا اس پر وہ سب لازم ہوگا جو دوسروں کے ساتھ ذمی کے معاملات میں اس پر لازم ہوتا ہے (۲)، لہذا فاسد عقد کے ذریعہ اس کا مال لینا حلال نہ ہوگا، دارالحرب میں مستامن مسلمان اس کے برخلاف ہے کیونکہ اس کو، ان کی رضامندی سے ان کا مال لینے کا حق ہوگا، اگرچہ سود یا جوا کے ذریعہ ہو، اس لئے کہ ان کا مال ہمارے لئے مباح ہے، البتہ دھوکہ دینا حرام ہے اور جو ان کی رضامندی سے لے گا وہ مستامن کی طرف سے دھوکہ نہیں ہوگا، ہمارے ملک میں ان کے مستامن کا حکم اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ ہمارا ملک شریعت کے احکام جاری کرنے کی جگہ ہے، اس لئے ہمارے ملک میں کسی مسلمان کے لئے حلال نہ ہوگا کہ مسلمانوں کے ساتھ جو عقود حلال ہیں ان کے علاوہ مستامن کے ساتھ کوئی عقد کرے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۹۰، طبع بولاق، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۶، ۲۷، المغنی ۷/ ۱۶۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۴۹، ۲/ ۵۰۶، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۴۸۸، بدائع الصنائع ۶/ ۸۱، ۷/ ۳۳۵۔

اور اس سے کوئی ایسی چیز لینا جائز نہ ہوگا جو شرعاً اس پر لازم نہ ہوا گرچہ اس کا رواج ہو (۱)۔

مسلمان کے قتل کرنے کی وجہ سے مستامن سے قصاص لینا اور اس کے برعکس:

۴۳- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مسلمان کو قتل کرنے کی وجہ سے مستامن کو قتل کردیا جائے گا، اسی طرح ذمی کے قتل کرنے کی وجہ سے بھی، اگرچہ ان کے دین میں اختلاف ہو، اس لئے کہ کفران میں قدر مشترک ہے (۲)۔

مستامن کو قتل کرنے کی وجہ سے مسلمان اور ذمی سے قصاص لینے میں ان کے درمیان اختلاف ہے:

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مستامن کی وجہ سے مسلمان کو قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ادنیٰ کی وجہ سے اعلیٰ کو قتل نہیں کیا جاتا ہے اور اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا یقتل مسلم بکافر" (۳) (کسی کافر کی وجہ سے کسی مسلمان کو قتل نہ کیا جائے گا)۔

مستامن کو قتل کرنے کی وجہ سے ذمی اور مستامن کو قتل کیا جائے گا، اسی طرح مستامن اور ذمی کو قتل کرنے کی وجہ سے مستامن کو قتل کیا جائے گا (۴)۔

ظاہر الروایہ میں حنفیہ کا مذہب ہے کہ مستامن کو قتل کرنے کی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۴۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۴۹ طبع بولاق، الخرشی ۸/ ۶، ۱۴، الأم ۶/ ۳۷، ۳۸ طبع دار المعرفہ، کشاف القناع ۵/ ۵۲۴۔

(۳) حدیث: "لا یقتل مسلم بکافر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۶۰) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۳۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۶، کشاف القناع ۵/ ۵۲۴۔

وجہ سے مسلمان یا ذمی پر قصاص واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ انھوں نے قصاص میں یہ شرط لگائی ہے کہ قاتل کے حق میں مقتول ہمیشہ کے لئے معصوم الدم ہو، اور مستامن کا معصوم ہونا وقتی ہے، اس لئے کہ وہ صرف امان کی حالت میں معصوم ہے، نیز اس لئے کہ وہ حکم میں دارالحرب والوں کے ملک کا باشندہ ہے، اس لئے کہ اس کا مقصد وہاں منتقل ہوکر جانا ہے، لہٰذا معصوم ہونے میں اس کے اور ہمارے ملک کے باشندہ کے درمیان مساوات ممکن نہیں ہے جبکہ قصاص کی بنیاد مساوات پر ہے، لیکن اس پر دیت واجب ہوگی(۱)۔

امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ مستامن کی وجہ سے مسلمان کو قتل کیا جائے گا(۲)، ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ"(۳) (اور اگر مشرکین میں سے کوئی آپ سے پناہ کا طالب ہوتو اسے پناہ دیدیجئے تاکہ وہ کلام الٰہی سن سکے پھر اسے اس کی امن کی جگہ پہنچا دیجئے)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ قیاس کے مطابق مستامن کو کسی دوسرے مستامن کے قتل کی وجہ سے قتل کردیا جائے گا، قیاس کی وجہ یہ ہے کہ خون کے محفوظ ہونے میں دونوں برابر ہیں، استحسان کا تقاضا ہے کہ قتل نہیں کیا جائے گا، اس کے خون کو مباح کرنے والا یعنی لوٹ کر جنگ کرنے کا اس کا ارادہ موجود ہے(۴)۔

کاسانی نے کہا: ابن سماعہ نے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا(۵)۔

یہ تفصیل جان کے بارے میں ہے، اگر جان سے کم درجہ کی زیادتی ہوتو دین میں برابری کی شرط لگانے میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں، اس کی تفصیل اصطلاح (جنایۃ علی ما دون النفس فقرہ ر ۷) میں دیکھی جائے۔

مستامن کی دیت:

۴۴ - مستامن کو قتل کرنے کی وجہ سے دیت کے واجب ہونے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ اس کی مقدار کے بارے میں درج ذیل اختلاف ہے۔

مالکیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ کتابی معاہد کی دیت، آزاد مسلمان کی دیت کا نصف ہوگی، مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم ہوگی، اسی طرح اہل کتاب کے زخم کی دیت مسلمانوں کے زخم کی دیت کا نصف ہوگی۔

حنفیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ دیت کے بارے میں مسلمان اور مستامن برابر ہوں گے۔

شافعیہ نے کہا: جان وغیرہ میں، مستامن کتابی کی دیت، مسلمان کی دیت کی تہائی ہوگی، بت پرست، مجوسی، چاند کے پجاری اور زندیق مستامن کی دیت، مسلمان کی دیت کے دسویں حصہ کی دو تہائی ہوگی، یہ مرد کے بارے میں ہے۔

مستامن عورتوں کی دیت، ان کے مردوں کی دیت کا نصف ہوگی، اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

تفصیل اصطلاح (دیات فقرہ ر ۳۲) میں ہے۔

جس کو اسلام کی دعوت نہ پہنچی ہو اور وہ مستامن ہوتو حنابلہ میں سے بہوتی نے کہا: اس کی دیت، اس کے دین والوں کی دیت کے برابر ہوگی، اس لئے کہ اس کا خون محفوظ ہے، اگر اس کا دین معلوم نہ ہوتو مجوسی کی طرح ہوگی، اس لئے کہ یہ یقینی ہے، جو اس سے زائد ہوگا

(۱) بدائع الصنائع ۷ر ۲۳۶، حاشیہ ابن عابدین ۵ر ۳۴۳، ۳ر ۲۴۹، فتح القدیر ۴ر ۳۵۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۷ر ۲۳۱۔

(۳) سورۂ توبہ ر ۶۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۵ر ۳۴۳، ۳۴۴۔

(۵) بدائع الصنائع ۷ر ۲۳۶۔

اس میں شک وشبہ ہوگا(۱)۔

مستامنہ عورت کے ساتھ مستامن یا مسلم کا زنا کرنا:

۴۵- مستامن اگر مسلمان یا ذمی عورت سے زنا کرے تو اس پر حد کے واجب ہونے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

چنانچہ مالکیہ، حنابلہ، امام ابوحنیفہ، امام محمد، ایک قول میں امام ابو یوسف اور مشہور قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر مستامن زنا کرے تو اس پر حد نہیں لگائی جائے گی۔

مالکیہ نے مزید کہا: اگر مسلمان عورت راضی ہو تو مستامن کو سخت سزا دی جائے گی، اور مسلمان عورت پر حد جاری ہوگی اور اگر مسلمان عورت پر اکراہ کیا ہو تو نقض عہد کی وجہ سے اس کو قتل کردیا جائے گا۔

حنابلہ نے کہا: اس پر حد نہیں لگائی جائے گی، اس لئے کہ نقض عہد کی وجہ سے اس کو قتل کرنا واجب ہوگا اور قتل کے ساتھ اس کے سوا کوئی دوسری حد واجب نہ ہوگی۔

ایک دوسرے قول میں شافعیہ نے اور ایک قول میں ابو یوسف نے کہا: اس پر حد جاری کی جائے گی۔

اگر مسلمان، مستامنہ عورت سے زنا کرے تو جمہور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مسلمان پر حد جاری ہوگی، مستامنہ پر نہ ہوگی، اس لئے کہ مستامنہ پر حد کے قیام کا ناممکن ہونا کسی شبہ کی وجہ سے نہیں ہے، لہٰذا وہ مرد پر حد کے قائم کرنے سے مانع نہ ہوگا اور امام ابو یوسف کا مذہب ہے کہ مستامنہ پر بھی حد جاری کی جائے گی(۲)۔

تفصیل اصطلاح (زنا فقرہ / ۲۸) میں ہے۔

مستامن کا مسلمان پر زنا کی تہمت لگانا:

۴۶- اگر کوئی حربی ہمارے ملک میں داخل ہو اور کسی مسلمان پر زنا کی تہمت لگائے تو امام ابوحنیفہ کے پہلے قول کے مطابق اس پر حد جاری نہ ہوگی، صاحبین یعنی امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کا دوسرا قول ہے کہ اس پر حد لگائی جائے گی۔

تفصیل (قذف فقرہ / ۱۵) میں ہے۔

مستامن کا مسلمان کے مال کو چوری کرنا یا اس کے برعکس:

۴۷- فقہاء کا مذہب ہے کہ چوری کی حد قائم کرنے کے لئے شرائط کا مکمل پایا جانا شرط ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ چور اسلام کے احکام کا پابند ہو۔

لہٰذا اگر مستامن کسی دوسرے مستامن کا مال چرائے تو اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ ان دونوں میں سے کسی نے اسلام کے احکام کی پابندی اختیار نہیں کی ہے، لیکن اگر کسی مسلمان یا ذمی کا مال چرائے تو اس پر حد کے قائم کرنے کے بارے میں مختلف اقوال ہیں، انھیں اصطلاح (سرقہ فقرہ / ۱۲) میں دیکھیں۔

اگر مسلمان، مستامن کا مال چرائے تو حنفیہ (امام زفر کے علاوہ) اور شافعیہ کے نزدیک اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس کے مال میں مباح ہونے کا شبہ ہے۔

مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام زفر کا مذہب ہے کہ اس پر حد جاری کی جائے گی، اس لئے کہ مستامن کا مال معصوم ہے۔

تفصیل اصطلاح (سرقہ فقرہ / ۲۵) میں ہے۔

مستامنین کے مقدمات میں فیصلہ کرنا:

۴۸- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر

---

(۱) کشاف القناع ۶ / ۲۱۔

(۲) المبسوط ۹ / ۵۵، ۵۶، ۵۷، الخرشی ۸ / ۷۵، حاشیۃ الدسوقی ۴ / ۳۱۳، الفواکہ الدوانی ۲ / ۲۸۴، البنان علی الزرقانی ۸ / ۷۵، روضۃ الطالبین ۱۰ / ۱۴۲، مغنی المحتاج ۴ / ۱۴۷، المغنی ۸ / ۲۶۸، کشاف القناع ۶ / ۹۱۔

مسلمان اور مستامن باہمی رضامندی سے یا ان دونوں میں سے کسی ایک کی رضامندی سے نکاح یا اس کے علاوہ میں مقدمہ ہمارے پاس لائیں تو ہماری شریعت کے مطابق ان دونوں کے درمیان فیصلہ کرنا واجب ہوگا، خواہ مسلمان مدعی ہو یا مدعا علیہ، شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اس کی دلیل: اس لئے کہ مسلمان سے ظلم کو دفع کرنا واجب ہوگا اور اہل ذمہ کے حاکم کے پاس اس کو پیش کرنا مسلمان کے لئے ممکن نہیں ہے، اور ان دونوں کو جھگڑنے کے لئے چھوڑ دینا بھی ممکن نہ ہوگا، اس لئے مسلمان کے ساتھ جو جھگڑا کرے گا ہم اس کو مسلمانوں کے قاضی کے پاس پیش کریں گے، کیونکہ اسلام بلند ہوتا ہے، اس پر کسی دوسرے کو بلند نہیں کیا جاسکتا ہے، نیز اس لئے کہ ان کے مقدمات کی سماعت نہ کرنے میں حق کو ضائع کرنا ہوگا (۱)۔

اور اگر مقدمہ کے دونوں فریق غیر مسلم ہوں تو اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر دو مستامن ہمارے پاس مقدمہ لائیں یا ان میں سے بعض بعض کے خلاف مقدمہ دائر کرے تو قاضی کو اختیار ہوگا کہ فیصلہ کرے یا چھوڑ دے، دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”فَإِنْ جَآءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ“ (۲) (اور اگر یہ آپ کے پاس آئیں تو (خواہ) ان کے درمیان فیصلہ کردیجئے (خواہ) انہیں ٹال دیجئے)۔

امام مالک نے کہا: اس کو چھوڑ دینا مجھے زیادہ پسند ہے۔ شافعیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ دونوں کا دین ایک ہو مثلاً دونوں نصرانی ہوں، اور حنابلہ کے نزدیک دونوں کا متفق ہونا شرط ہے، لہٰذا اگر ان دونوں میں سے کوئی انکار کرے تو فیصلہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ ان دونوں نے ہمارے فیصلہ کا التزام نہیں کیا ہے، قاضی کے لئے دونوں کا اختیار ہونا نخعی، شعبی، حسن اور ابراہیم سے منقول ہے۔

اگر فیصلہ کرے گا تو اسلام کے حکم کے علاوہ فیصلہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ“ (۱) (اور اگر آپ فیصلہ کریں تو ان کے درمیان (قانون) عدل کے مطابق فیصلہ کریں)۔

اگر ہمارے پاس وہ مقدمہ نہ لائیں تو قاضی کو حق نہ ہوگا کہ ان کے کسی معاملہ میں ان کے پیچھے پڑے، نہ ان کو اپنے فیصلہ کی طرف بلائے گا (۲)، اس لئے کہ آیت ”فَإِنْ جَآءُوكَ“ کا ظاہر یہی ہے۔

حنفیہ اور ایک قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ ان کے درمیان فیصلہ کرنا قاضی پر واجب ہوگا، فریقین کا مقدمہ دائر کرنا ضروری نہ ہوگا، یہی حضرت ابن عباسؓ عطاء خراسانی، عکرمہ، مجاہد اور زہری کا قول ہے۔

البتہ امام ابوحنیفہ نے محارم سے نکاح کرنے اور پانچ عورتوں یا دو بہنوں کو جمع کرنے کے بارے میں کہا: ان پر فیصلہ کرنے کے لئے ان کا آنا شرط ہے، لہٰذا اگر ان میں سے ایک آئے اور دوسرا نہ آئے تو شرط یعنی ان کا آنا نہیں پایا جائے گا، لہٰذا ان کے درمیان فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔

امام محمد نے کہا: فریقین کا مقدمہ لانا ضروری نہ ہوگا بلکہ ان دونوں کے درمیان فیصلہ کرنے کے لئے ان دونوں میں سے کسی ایک کا مسلمان قاضی کے پاس مقدمہ لانا کافی ہوگا، اس لئے کہ جب ان دونوں میں سے ایک، مقدمہ پیش کرے گا تو وہ اسلام کے فیصلہ پر راضی ہوگا، لہٰذا اس کے حق میں اسلام کا حکم جاری کرنا واجب ہوگا پھر

(۱) مغنی المحتاج ۳/۱۹۵، کشاف القناع ۳/۱۴۰، تفسیر القرطبی ۶/۱۸۴، ۱۸۵، المدونۃ الکبریٰ ۴/۴۰۰، احکام القرآن للجصاص ۲/۵۲۸، المبسوط ۱۰/۹۳۔

(۲) سورۂ مائدہ/۴۲۔

(۱) سورۂ مائدہ/۴۲۔

(۲) سابقہ مراجع۔

دوسرے کی طرف متعدی ہوجائے گا جیسا کہ اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک مسلمان ہوجائے۔

امام ابو یوسف نے کہا: فاسد نکاحوں میں مقدمہ پیش کرنا سرے سے ضروری نہیں ہوگا، جب قاضی کو اس کا علم ہوگا ان دونوں کے درمیان تفریق کردے گا، خواہ دونوں مقدمہ پیش کریں یا پیش نہ کریں یا ان میں سے صرف ایک پیش کرے دوسرا نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّٰهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ هُمْ" (۱) (اور آپ ان لوگوں کے درمیان فیصلہ کرتے رہئے اس (قانون) کے مطابق جو اللہ نے نازل کیا ہے اور ان کی خواہشوں پر عمل نہ کیجئے)، استدلال اس طرح ہے کہ حکم مطلق ہے، اس میں مقدمہ پیش کرنے کی شرط نہیں ہے (۲)۔

مستامن کے خلاف مسلمان کی شہادت اور اس کے برعکس:

۴۹ - غیر مسلم کے خلاف، مسلمان کی شہادت کے جائز ہونے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، خواہ مستامن ہو یا غیر مستامن ہو، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"لا تجوز شهادة ملة على ملة إلا أمتى تجوز شهادتهم على من سواهم"** (۳) (کسی دین والے کی شہادت دوسرے دین والے کے خلاف جائز نہ ہوگی سوائے میری امت کے، ان کی شہادت ان کے علاوہ سب کے خلاف جائز ہوگی)، نیز اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے خلاف مسلمانوں کی شہادت کو ثابت کیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لِتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ" (۱) (تاکہ تم گواہ رہو لوگوں پر) اور جب مسلمان کے خلاف مسلمان کی شہادت قبول کی جاتی ہے تو کافر کے خلاف بدرجہ اولیٰ قبول کی جائے گی۔

اسی طرح مسلم کے خلاف کافر کی شہادت کے ناجائز ہونے میں بھی فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے (۲)۔

اس کی تفصیل اصطلاح (شہادہ فقرہ/ ۲۰) میں دیکھی جائے۔

بعض کفار کے خلاف بعض کی شہادت:

۵۰ - کفار کے درمیان بعض کے خلاف بعض کی شہادت کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور نے کہا: ناجائز ہوگا (۳)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ جائز ہوگا، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف- مستامن کے خلاف ذمی کی شہادت:

۵۱ - حنفیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ شہادت کے بارے میں ذمی کے ساتھ مستامن کا حکم وہی ہے جو مسلمان کے ساتھ ذمی کا حکم ہے، لہٰذا مستامن کے خلاف ذمی کی شہادت قبول کی جائے گی، اس لئے کہ ذمی، حالت کے اعتبار سے مستامن سے اعلیٰ درجہ کا ہے، کیونکہ اس نے اسلام کا بدل یعنی جزیہ قبول کرلیا ہے چنانچہ وہ مستامن کے مقابلہ میں اسلام سے زیادہ قریب ہے، نیز اس لئے کہ ذمی، عقد ذمہ کی وجہ سے، مستامن کے خلاف اس کی شہادت کے قبول کرنے میں مسلمان کی طرح ہوجائے گا (۴)۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۳۱۱، ۳۱۲، احکام القرآن للجصاص ۲/ ۵۲۸، مغنی المحتاج ۳/ ۱۹۵۔

(۳) حدیث: "لا تجوز شهادة ملة على ملة الا أمتى ......" کی روایت بیہقی (۱۰/ ۱۶۳) نے کی ہے اور لکھا ہے کہ اس کی اسناد میں ایک ضعیف راوی ہیں۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۴۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۰، ۲۸۱، المبسوط ۱۶/ ۱۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۷۱۔

(۳) الخرشی ۷/ ۱۷۶، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۷، المغنی ۹/ ۱۸۴، ۱۸۵، کشاف القناع ۶/ ۴۱۷۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۱۷، فتح القدیر ۶/ ۴۳، ۴۴ طبع بولاق۔

ب- ذمی کے خلاف مستامن کی شہادت:

۵۲- مذکور اصل کی بنیاد پر ذمی کے خلاف مستامن کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، نیز اس لئے کہ اس کو اس کے خلاف ولایت حاصل نہیں ہے، کیونکہ ذمی ہمارے ملک کا باشندہ ہے اور مستامن اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ وہ حقیقت میں دارالاسلام کا باشندہ نہیں ہے، صرف صورت کے اعتبار سے دارالاسلام میں ہے، لہٰذا حالت کے اعتبار سے ذمی، مستامن سے اعلیٰ درجہ کا ہوگا (۱)۔

ج- کسی مستامن کے خلاف مستامن کی شہادت:

۵۳- مستامنین اگر ایک ملک کے باشندے ہوں تو ان میں سے بعض کے خلاف بعض کی شہادت قبول کی جائے گی اور اگر دو مختلف ممالک کے ہوں تو قبول نہیں کی جائے گی (۲)۔

ہمارے ملک میں مستامن کا اسلام قبول کرنا:

۵۴- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر حربی امان لے کر ہمارے ملک میں داخل ہوا اور دارالحرب میں اس کی کوئی بیوی ہو، چھوٹے بڑے بچے ہوں، مال ہو، جس میں سے کچھ کسی ذمی کے پاس، کچھ کسی مسلمان کے پاس اور کچھ کسی حربی کے پاس ودیعت رکھا ہو اور ہمارے ملک میں اسلام قبول کرلے پھر دارالحرب پر غلبہ ہو تو وہ فئی ہوگا۔

عورت اور بڑے بچے تو اس لئے کہ وہ بالغ حربی ہیں، اس کے تابع نہیں ہیں جو نکل گیا ہے اگر عورت حاملہ ہو تو یہی حکم اس کے پیٹ کے بچے کا ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کا جزء ہے۔

چھوٹے بچے، اس لئے کہ نابالغ بچہ اپنے باپ کے اسلام کے تابع ہو کر اس وقت مسلمان ہوتا ہے جبکہ اس کے قبضہ اور اس کی ولایت میں ہو، اور دونوں ملکوں کے اختلاف کے ساتھ یہ نہیں ہوسکتا ہے، اس کے اموال، اس لئے کہ اسلام کی وجہ سے اس کی جان کے محفوظ ہونے سے، محفوظ نہ ہوں گے، کیونکہ ملک الگ الگ ہیں، لہٰذا سب کے سب فئی اور غنیمت ہوں گے (۱)۔

لیکن اگر اپنی بیوی کے ساتھ داخل ہوا اور ان دونوں کے ساتھ نابالغ بچے ہوں، اور ان دونوں میں سے ایک اسلام قبول کرلے یا ذمی بن جائے تو نابالغ بچے اس کے تابع ہوں گے، بالغ بچے اس کے خلاف ہوں گے اگرچہ وہ لڑکیاں ہوں، اس لئے کہ عقل کے ساتھ بالغ ہونے کی وجہ سے تابع ہونا ختم ہوجائے گا۔

اگر مرد اسلام قبول کرلے اور اس کے نابالغ بچے دارالحرب میں ہوں تو وہ اس وقت تابع ہوسکیں گے جب اپنے والد کی موت سے قبل ہمارے ملک میں آجائیں (۲)۔

ہمارے ملک میں مستامن کی موت:

۵۵- اگر مستامن ہمارے ملک میں مرجائے اور اس کے اپنے ملک میں اس کے ورثہ ہوں اور مال ہمارے ملک میں ہو تو اس کے ترکہ کے بارے میں فقہاء کے درمیان درج ذیل اختلاف ہے:

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ امام پر ذمہ داری نہیں ہوگی کہ مرجانے والے مستامن کا مال دارالحرب میں اس کے ورثہ تک پہنچائے بلکہ اگر وہ دارالاسلام میں آئیں گے اور بینہ قائم کردیں کہ وہ اس کے ورثہ ہیں تو مال ان کے سپرد کردے گا، اس لئے کہ اس کے مال کے بارے میں امان کا حکم ابھی باقی رہے گا، لہٰذا اس کے بعد اس

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۱، الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۵۱۷، فتح القدیر ۶/ ۴۳، ۴۴۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۱، الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۵۱۷۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۳۵۴، ۳۵۵۔
(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۴۹۔

کے ورثہ کولوٹا دیا جائے گا۔ انھوں نے کہا: یہاں استحسان کے طور پر ذمیوں کا بینہ قبول کیا جائے گا اس لئے کہ دارالحرب میں ان کے نسب سے، مسلمان واقف نہ ہوں گے، لہٰذا یہ ان معاملات میں جن کی اطلاع مردوں کو نہ ہوسکے عورتوں کی شہادت کی طرح ہوگا، ان کے بادشاہ کا خط قبول نہیں کیا جائے گا اگرچہ ثابت ہوجائے کہ یہ اس کا خط ہے، اس لئے کہ تنہا اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی تو اس کا خط بدرجہ اولیٰ قبول نہ ہوگا (۱)۔

مالکیہ کا مذہب جیسا کہ دردیر نے کہا یہ ہے کہ جس کو امان دیا گیا ہو اگر ہمارے پاس مرجائے تو اگر ہمارے پاس اس کے ساتھ اس کا وارث ہوگا تو اس کا مال اس کے وارث کو دیدیا جائے گا خواہ وہ تجہیز (۲) کے طور پر داخل ہو یا کسی اور وجہ سے، اور اگر اس کے ساتھ اس کا وارث نہ ہو تو مال اس کے ملک میں اس کے وارث کو بھیج دیا جائے گا بشرطیکہ وہ تجارت وغیرہ میں اپنے مصالح کو پورا کرنے کے لئے ہمارے ملک میں داخل ہوا ہو، ہمارے پاس اقامت کے ارادے سے نہ ہو، اور نہ اس کا قیام ہمارے یہاں طویل ہو، ورنہ اگر قیام کے لئے آیا یا تجہیز کے طور پر ہمارے پاس آیا اور ہمارے پاس اس کا قیام طویل ہوگیا تو مال فئی ہوجائے گا اور اس کی جگہ مسلمانوں کا بیت المال ہوگا۔

صاوی نے کہا: مصنف (دردیر) نے پہلی حالت کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے: اگر ہمارے پاس مرجائے تو اس کا مال اس کے وارث کا ہوگا...... چاروں حالات کو مکمل بیان نہیں کیا ہے، ہم اس کو بیان کریں گے، چنانچہ ہم کہتے ہیں: دوسری حالت: اگر وہ اپنے ملک میں مرجائے اور ہمارے پاس اس کی ودیعت وغیرہ ہو تو وہ اس کے وارث کے پاس بھیج دی جائے گی، تیسری حالت: اس کو قید کرنا اور قتل کرنا، تو اس کا مال اس کا ہوگا جو اس کو قید اور قتل کرے بشرطیکہ وہ جنگ کرے اور اس کو قید کرلے پھر قتل کردے، چوتھی حالت: اگر اس کے اور مسلمانوں کے درمیان ہونے والی جنگ میں قتل کیا جائے، قید نہ کیا گیا ہو تو اس کے مال کے بارے میں دو اقوال ہیں: ایک قول ہے کہ اس کے وارث کے پاس بھیج دیا جائے گا، دوسرا قول ہے: وہ فئی ہوگا، اس کا محل وہ صورت ہے جبکہ وہ تجہیز کے طور پر ہمارے ملک میں داخل ہوا ہو، یا عادت اور معمول یہی ہو اور اس کا قیام طویل نہ ہو، اگر اس کا قیام طویل ہو اور اس کے اور مسلمانوں کے درمیان جنگ کے دوران وہ قتل کردیا جائے تو اس کا مال اگرچہ ودیعت ہو فئی ہوگا، اس میں ایک ہی قول ہے (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک: مستامن اگر دارالاسلام میں مرجائے تو راجح اور قطعی مذہب ہے کہ مال اس کے وارث کو لوٹایا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس حال میں مرا ہے کہ اس کی ذات کے بارے میں امان باقی ہے تو اسی طرح اس کے مال کے بارے میں ہوگا، ان کے نزدیک ایک قول کے مطابق فئی ہوجائے گا۔

انھوں نے کہا: اسی کے حکم میں ہوگا اگر مستامن عہد کو توڑے بغیر دارالحرب چلا جائے، بلکہ پیغام پہنچانے یا تجارت کے لئے جائے اور وہاں مرجائے تو وہ دارالاسلام میں مرنے کی طرح ہوگا (۲)۔

حنابلہ کے نزدیک: مستامن کا مال ان کے بادشاہ کو بھیج دیا جائے گا، ابن قدامہ کہتے ہیں: اثرم کی روایت میں امام احمد نے اس

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳؍۲۵۰، فتح القدیر ۴؍۳۵۳، المبسوط ۱۰؍۹۱۔

(۲) تجہیز کا مفہوم یہ ذکر کیا گیا ہے کہ کوئی غیر مسلم ہمارے ملک میں وقتی طور پر تجارت وغیرہ کسی غرض سے آئے اور اپنا کام کر کے چلا جائے مثلاً کچھ سامان تجارت بیچے یا کچھ خریدے یا اسی طرح کے کام کرے۔

(۱) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲؍۲۹۰۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰؍۲۹۰۔

شخص کے بارے میں جو امان لے کر ہمارے پاس آئے اور قتل کر دیا جائے صراحت کی ہے کہ اس کی دیت ان کے بادشاہ کے پاس بھیج دی جائے گی تاکہ وہ اسے اس کے ورثہ کو دیدے[۱]۔

مستامن سے عشر لینا:

۵۶ - فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر مستامن دار الاسلام میں تجارت کے لئے آئے تو اس سے اس تجارت کا عشر لیا جائے گا یا کچھ کم وبیش لیا جائے گا اس سلسلہ میں مذاہب میں مختلف اقوال ہیں۔

مستامن سے عشر لینے کے شرائط یعنی بلوغ، عقل اور مرد ہونے میں بھی اختلاف ہے۔

اسی طرح اس کی تجارت میں واجب مقدار، جس مدت کے لئے عشر کافی ہوگا اور اس کی وصولی کے وقت کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح (عشر فقرہ/۱۱، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۲۶، ۲۹، ۳۰) میں ہے۔

مال غنیمت میں سے مستامن کو دیا جانے والا عطیہ:

۵۷ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر مستامن امام کی اجازت سے جنگ میں شریک ہو تو وہ عطیہ کے مستحق ہونے میں ذمی کے درجہ میں ہوگا۔

مالکیہ نے کہا: مستامن کو عطیہ نہیں دیا جائے گا جیسے ذمی کو حصہ نہیں دیا جاتا ہے۔

تفصیل اصطلاح (غنیمۃ فقرہ/ ۳) میں ہے۔

(۱) المغنی ۶/ ۲۹۷۔

کنز اور معدن میں مستامن کا مستحق ہونا:

۵۸ - اگر مستامن ہمارے ملک میں کنز یا معدن پائے تو حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اس سے سب لیا جائے گا، اس لئے کہ یہ غنیمت کے معنی میں ہے، اور مسلمانوں کی غنیمت میں اہل حرب کا کوئی حق نہیں ہے، نہ عطیہ کے طور پر نہ حصہ کے طور پر۔

اگر امام کی اجازت سے معدن میں کام کرے تو اس میں سے پانچواں حصہ لیا جائے گا اور باقی ماندہ اس کا ہوگا، اس لئے کہ امام نے کسی مصلحت کی وجہ اس کے لئے یہ شرط لگائی ہے، لہٰذا لگائی گئی شرط کو پورا کرنا واجب ہوگا جیسا کہ اگر اہل حرب سے جنگ میں ان سے مدد لے تو ان کے لئے عطیہ مقرر کرے گا، تو یہ بھی اسی کے مثل ہوگا[۱]۔

مستامن کا ذمی بن جانا:

۵۹ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مستامن ذمی بن جائے گا بایں طور کہ اس کے لئے مقرر کی گئی مدت تک ٹھہر جانے یا خراجی زمین خریدے اور اس پر خراج مقرر کر دیا جائے، یا مستامنہ عورت کسی مسلمان یا ذمی سے شادی کرلے، اس لئے کہ اس نے شوہر کے تابع ہوکر برقرار رہنے کا التزام کرلیا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (أہل الذمہ فقرہ/ ۱۲-۱۵) میں دیکھی جائے۔

مسلمان کا مستامن ہونا:

۶۰ - اگر مسلمان امان لیکر کفار کے ملک میں داخل ہو جائے تو وہ مستامن ہو جائے گا جیسا کہ جمہور فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے،

(۱) المبسوط ۲/ ۲۱۵، ۲۱۶۔

اور اس کے مستامن ہونے پر درج ذیل احکام مرتب ہوں گے:

الف- کفار کے ساتھ خیانت کرنے اور ان کے ساتھ دھوکہ کرنے کا حرام ہونا:

۶۱ - جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جو مسلمان امان لے کر کفار کے ملک میں داخل ہو اس پر ان کے ساتھ خیانت کرنا حرام ہوگا، لہٰذا اس کے لئے حلال نہ ہوگا کہ ان کی جان، مال اور آبرو کے ساتھ کوئی تعرض کرے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"المسلمون علی شروطهم"** (۱)(مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہوں گے)، نیز اس لئے کہ وہ ان سے امان طلب کرکے ان کے لئے ضامن بنا ہے کہ ان کے ساتھ کوئی تعرض نہیں کرے گا، اور ان لوگوں نے اس کو صرف اس شرط پر امان دیا ہے کہ ان کے ساتھ خیانت نہیں کرے گا اگرچہ یہ چیز لفظ میں مذکور نہ ہو لیکن معنوی طور پر معلوم ہے، اور ہمارے دین میں دھوکہ دینا جائز نہیں ہے (۲)۔

حنفیہ نے اس حالت کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جب ان کا بادشاہ مسلمان کو دھوکہ دے اور اس کے اموال لے لے یا اس کو قید کردے یا بادشاہ کے علاوہ کوئی دوسرا ایسا کرے، اس کو علم ہو مگر اس کو منع نہ کرے، اس لئے کہ ان لوگوں نے ہی عہد کو توڑا ہے (۳)۔

اگر مستامن مسلمان، کفار کے ساتھ خیانت کرے یا ان سے کچھ چرالے یا ان سے کچھ قرض لے تو شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جو کچھ اس نے لیا ہے، اس کے مالکان کو لوٹانا اس پر واجب

(۱) حدیث: "المسلمون علی شروطهم" کی روایت ترمذی (۳/۶۲۶) نے حضرت عمرو بن عوفؓ سے کی ہے اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) فتح القدیر ۴/۳۴۷، ۳۴۸، حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۴۷، الاختیار ۴/۱۳۵، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۹۱، کشاف القناع ۳/۱۰۸، المغنی ۸/۴۵۸۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۴۷۔

ہوگا، لہٰذا اگر اس کے مالکان امان لے کر یا مسلمان ہو کر دار الاسلام میں آئیں تو ان کو لوٹائے گا، ورنہ ان کے پاس بھیج دے گا، اس لئے کہ اس نے اس کو ایسے طریقہ سے لیا ہے کہ اس کا لینا حرام ہے، لہٰذا جو کچھ لیا ہے اس کو واپس کرنا اس پر لازم ہوگا جیسا کہ اگر وہ کسی مسلمان کے مال سے لے لے، نیز اس لئے کہ جب وہ امان لے کر داخل ہوا ہے تو ان سے تعرض کرنے کا حق اس کو نہ ہوگا (۱)۔

حنفیہ نے کہا: اگر مسلمان امان لیکر دار الحرب میں داخل ہو اور ہمارے پاس کچھ لائے تو یہ حرام ملکیت ہوگی، اس لئے کہ وہ دھوکہ سے اس کا مالک بنا ہے، لہٰذا اس کو صدقہ کردینا واجب ہوگا اور اگر اس کو نکال کر نہ لایا ہو تو ان کو واپس کردے گا (۲)۔

ب- مستامن مسلمان کے مالی معاملات:

۶۲ - جمہور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی حربی، مستامن مسلمان کو بیع یا قرض کے ذریعہ دین دے یا خود وہ کسی حربی کو دین دے، یا ان میں سے کوئی دوسرے کا مال غصب کرے پھر مسلمان ہمارے پاس آجائے اور حربی امان طلب کرے اور مستامن ہو کر ہمارے پاس آجائے تو ان دونوں میں سے کسی کے حق دوسرے کے خلاف کسی چیز کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔

دین دینے کی صورت میں تو اس لئے کہ قضاء کی بنیاد ولایت پر ہوتی ہے، اور دین دینے کے وقت ان دونوں میں سے کسی پر سرے سے کوئی ولایت ہی نہیں تھی، اس لئے کہ قاضی کو اس شخص پر جو دار الحرب میں ہو کوئی قدرت نہیں ہوتی ہے، اور نہ مستامن کے خلاف فیصلہ کرنے کے وقت ولایت حاصل ہے، اس لئے کہ اس نے اپنے

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/۲۹۱، کشاف القناع ۳/۱۰۸، المغنی ۸/۴۵۸۔

(۲) ابن عابدین ۳/۲۴۷۔

گذشتہ افعال میں اسلام کے احکام کا التزام نہیں کیا ہے، اس نے صرف آئندہ کے بارے میں التزام کیا ہے۔

اور غصب میں ان دونوں میں سے کسی کے حق میں فیصلہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ غصب کردہ مال غصب کرنے والے کی ملکیت ہوجائے گا خواہ غاصب دار الحرب میں کافر ہو یا مستامن مسلمان ہو اور اس پر غلبہ حاصل کرلے، اس لئے کہ اس نے مباح غیر معصوم مال کو حاصل کیا ہے تو وہ قرض دینے کی طرح ہوجائے گا۔

امام ابو یوسف نے کہا: مسلمان کے خلاف دین کا فیصلہ کیا جائے گا غصب کا نہیں، اس لئے کہ وہ جہاں بھی رہے اسلام کے احکام کا پابند ہے (۱)۔

حصکفی نے زیلعی اور کمال بن الہمام سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے: دیانۃً غصب کردہ شئ اور دین کو واپس کرنے کا فتویٰ دیا جائے گا قضاءً نہیں، اس لئے کہ یہ دھوکہ ہے (۲)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک: اس نے جو کچھ لیا ہے اس کو اس کے مالکان کے پاس لوٹانا واجب ہوگا (۳)۔

ج - دار الحرب میں مستامن مسلمان کا جنگ کرنا:

۶۳ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر اہل حرب میں سے کوئی قوم اس ملک پر حملہ کرے جس میں مستامن مسلمان ہے تو اس کے لئے ان کفار سے جنگ کرنا حلال نہ ہوگا، الا یہ کہ اپنی جان کا اندیشہ محسوس کرے، اس لئے کہ جنگ کرنا چونکہ اپنے کو ہلاکت کے لئے پیش کرنا ہے، لہٰذا اس کے بغیر یا اعلاء کلمۃ اللہ کے بغیر حلال نہ ہوگا اور جب اس کو اپنی جان کا اندیشہ نہ ہوگا تو ان کے لئے اس کا جنگ کرنا صرف کفر کی سربلندی کے لئے ہوگا۔

جس دار الحرب میں مستامن مسلمان ہیں اگر اس کے رہنے والے مسلمانوں کی کسی جماعت پر حملہ کریں اور ان کے بچوں کو قید کرلیں پھر ان کو لے کر ان مستامن مسلمانوں کے پاس سے گذریں تو ان پر واجب ہوگا کہ ان کا عہد توڑ دیں اور ان سے جنگ کریں بشرطیکہ وہ اس پر قادر ہوں، اس لئے کہ وہ ان کی گردنوں کے مالک نہ ہوں گے، لہٰذا ان کو ان کے قبضہ میں برقرار رکھنا ظلم پر برقرار رکھنا ہوگا اور مستامن مسلمانوں نے ان کے لئے اس کا ضمان نہیں لیا ہے، اموال کا حکم اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ وہ اس کو اپنے قبضہ میں کرنے کی وجہ سے اس کے مالک ہوجائیں گے اور انھوں نے ان کے اموال سے تعرض نہ کرنے کی ضمانت لی ہے۔

یہی حکم ہے اگر گرفتار شدہ، خوارج کی اولاد ہوں، اس لئے کہ وہ مسلمان ہیں (۱)۔

د - مستامن مسلمان کا دار الحرب میں کسی دوسرے مسلمان کو قتل کردینا:

۶۴ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر دو مسلمان امان لیکر دار الحرب میں داخل ہوں اور ان میں سے ایک اپنے ساتھی کو عمداً یا خطأً قتل کردے تو قتل عمد کی صورت میں قاتل کے مال میں دیت واجب ہوگی، اور قصاص ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ طاقت وقوت کے بغیر قصاص لینا ممکن نہیں ہے، امام اور مسلمانوں کی جماعت کے بغیر طاقت نہ ہوگی اور یہ دار الحرب میں موجود نہیں ہے۔ لہٰذا واجب کرنے میں کوئی فائدہ نہ ہوگا، اس لئے قصاص ساقط ہوجائے گا اور

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۴۷، ۲۴۸، فتح القدیر ۴/ ۳۴۹، الاختیار ۴/ ۱۳۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۴۸۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۹۱، کشاف القناع ۳/ ۱۰۸، المغنی ۸/ ۴۵۸۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۳۴۸، بدائع الصنائع ۷/ ۱۳۳۔

دیت واجب ہوگی، اوراس کے مال میں اس لئے دیت واجب ہوگی کہ عاقلہ قتل عمد میں دیت نہیں دیتے ہیں۔

قتل خطاء میں دیت اس کے مال میں اور کفارہ واجب ہوگا، دیت اس لئے واجب ہوگی کہ دارالاسلام میں ہونے کی وجہ سے ثابت ہونے والی عصمت، امان لے کر عارضی طور پر دارالحرب میں داخل ہونے سے باطل نہیں ہوگی اور اس کے مال میں اس لئے واجب ہوگی کہ ملک کے اختلاف کے ہوتے ہوئے عاقلہ کے لئے بچانا ممکن نہ ہوگا اور کفارہ اس لئے واجب ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد مطلق ہے: "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاءً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ" (۱) (اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کر ڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے))، اس میں دارالاسلام یا دارالحرب کی کوئی قید نہیں ہے (۲)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مسلمان دارالحرب میں مستامن ہوں، اوران میں سے کوئی کسی کو قتل کردے یا کوئی کسی پر زنا کی تہمت لگائے یا غیر حربی عورت کے ساتھ زنا کریں، تو ان تمام صورتوں میں ان پر وہی حکم ہوگا جو دارالاسلام میں کرنے کی صورت میں ان پر ہوگا اور دارالحرب ان سے کسی فرض کو ساقط نہیں کرے گا جیسے روزہ، نماز اور زکوۃ کو ان سے ساقط نہیں کرے گا، اوران پر حدود اسی طرح فرض ہیں جیسے یہ عبادات ان پر فرض ہیں، اگر وہ حربیہ عورت سے زنا کریں اور شبہ کا دعویٰ کریں تو صرف حد ان سے ساقط ہوگی (۳)۔

مستحاضہ

دیکھئے: استحاضہ۔

مستحب

دیکھئے: استحباب

مستحق

دیکھئے: استحقاق

---

(۱) سورۂ نساء ر ۹۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳ر ۲۴۸، فتح القدیر ۴ر ۳۵۰۔

(۳) الأم ۴ر ۲۸۷، ۲۸۸۔

مستحلف

دیکھئے: اِثبات

مستعیر

دیکھئے: اِعارہ۔

مستحیل

دیکھئے: استحالہ۔

مستفتی

دیکھئے: فتوی۔

مستعار

دیکھئے: اِعارہ۔

مستمع

دیکھئے: استماع۔

مستہل

دیکھئے: استہلال۔

مستودع

دیکھئے: ودیعہ۔

مستور

دیکھئے: ستر۔

مستولدۃ

دیکھئے: استیلاد۔

مسجد

تعریف:

۱- مسجد لغت میں: نماز کا گھر اور بدن میں سجدہ کے مقامات، جمع مساجد ہے[۱]۔

اصطلاح میں اس کی بہت سی تعریفیں کی گئی ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

مساجد وہ گھر ہیں جو اس لئے بنائے گئے ہیں کہ ان میں اللہ تعالیٰ کے لئے نماز پڑھی جائے، چنانچہ وہ خالص اللہ تعالیٰ کے لئے اور اس کی عبادت کے لئے خاص ہیں[۲]۔

مسجد ہر وہ جگہ ہے جس میں اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنا اور اس کے لئے سجدہ کرنا ممکن ہو[۳]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "جعلت لی الأرض مسجداً وطهوراً"[۴] (ساری زمین میرے لئے مسجد اور طہارت حاصل کرنے کی چیز بنادی گئی ہے)۔

عرف میں مسجد اس جگہ کے ساتھ خاص ہے جو پانچوں فرض نمازوں کے لئے بنائی گئی ہو تا کہ عیدگاہ جس میں عیدین وغیرہ کے لئے جمع ہوتے ہیں نکل جائے، کیونکہ ان کو مسجد کا حکم نہیں دیا جاتا ہے، اسی طرح مسافر خانے اور مدارس نکل جائیں کیونکہ وہ دوسرے کام کے لئے بنائے جاتے ہیں[۱]۔

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) تفسیر النسفی ۴/۱-۳، طبع دار الکتاب العربی، بیروت۔
(۳) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۲/۷۸ طبع دار الکتب المصریہ ۱۹۳۵ء۔
(۴) حدیث: "جعلت لی الأرض مسجداً وطهوراً" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۵۳۳) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- جامع:

۲- لغت میں جامع کا ایک معنی: وہ مسجد ہے جس میں جمعہ کی نماز پڑھی جاتی ہے، یہ نام اس لئے ہے کہ وہ ایک مقررہ وقت میں لوگوں کو جمع کرتی ہے[۲]۔

اصطلاحی معنی اس معنی سے الگ نہیں ہے[۳]۔

دونوں میں ربط یہ ہے کہ جامع، مسجد سے خاص ہے۔

ب- مصلیٰ: (عیدگاہ)

۳- مصلیٰ لغت میں اسم مفعول کا صیغہ ہے: نماز یا دعاء کی جگہ[۴]۔

اصطلاح میں اس سے مراد کھلی جگہ اور صحراء ہے[۵] جس میں عیدین وغیرہ کے لئے جمع ہوتے ہیں[۶]۔

مسجد اور مصلیٰ میں ربط یہ ہے کہ مصلیٰ، مسجد سے خاص ہے۔

ج- زاویہ:

۴- زاویہ لغت میں: زوایا کا واحد ہے، زاویۃ البیت، اس سے اسم فاعل ہے، اس لئے کہ وہ گھر کے دو گوشوں کو جمع کرتا ہے، اور یہ لفظ

(۱) إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی/۸، طبع المجلس الأعلیٰ للشئون الإسلامیہ۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/۹۱۔
(۴) المصباح المنیر۔
(۵) أسہل المدارک شرح إرشاد السالک للکشناوی ۱/۳۳۶۔
(۶) إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی/۲۸۔

جامع مسجد کے علاوہ اسی مسجد کے لئے بولا جاتا ہے جس میں منبر نہ ہو[۱]۔

اس لفظ کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

دونوں میں ربط یہ ہے کہ مسجد عام ہے۔

مساجد کی تعمیر، ان کو آباد رکھنا اور اس کے اعمال:

۵- شہروں، دیہاتوں اور محلوں وغیرہ میں ضرورت کے مطابق مساجد کی تعمیر کرنا واجب ہے، اور یہ فرض کفایہ ہے[۳]، زمین میں مساجد، اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے محبوب مقامات ہیں، یہی اس کے گھر ہیں جن میں اس کی وحدانیت کا اعلان اور اس کی عبادت کی جاتی ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ"[۴] (وہ ایسے گھروں میں ہیں جن کے لئے اللہ نے حکم دیا ہے کہ ان کا ادب کیا جائے اور ان میں اس کا نام لیا جائے)، ابن کثیر نے کہا: یعنی اللہ تعالیٰ نے ان کی دیکھ بھال کرنے اور گندگی، لغویات اور ان اقوال وافعال سے جو ان کی شان کے لائق نہ ہوں ان کو پاک رکھنے کا حکم دیا ہے، جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے مساجد میں لغویات سے منع فرمایا ہے، حضرت قتادہؓ نے کہا: یہ وہی مساجد ہیں جن کو بنانے، آباد کرنے، بلند کرنے اور پاک رکھنے کا حکم اللہ تعالیٰ نے دیا ہے، ہمیں بتایا گیا ہے کہ حضرت کعب کہا کرتے تھے: توراۃ میں لکھا ہوا ہے: زمین میں میرے گھر، مساجد ہیں، جو شخص وضو کرے اور اچھی طرح وضو کرے

(۱) مختار الصحاح، المصباح المنیر۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۹۳، شرح الزرقانی ۱/ ۲۷۵۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۳۶۴۔

(۴) سورۂ نور/ ۳۶۔

پھر میرے گھر میں میری زیارت کرے تو میں اس کا اکرام کروں گا، جس کی زیارت کی جائے اس پر حق ہے کہ زیارت کرنے والے کا اکرام کرے[۱]۔

مساجد کی تعمیر کرنے، ان کا احترام، ان کی تعظیم، ان کو پاک رکھنے اور ان میں خوشبو جلانے کے بارے میں بہت سی احادیث مروی ہیں۔

چنانچہ حضرت عثمان بن عفانؓ سے مروی ہے انھوں نے کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "**من بنى مسجداً يبتغي به وجه الله بنى الله له مثله في الجنة**"[۲] (جو شخص کوئی مسجد بنائے اور اس سے اس کا مقصود اللہ تعالیٰ کی رضامندی ہو تو اللہ تعالیٰ اس کے لئے اس کے مثل جنت میں گھر بنائے گا)۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، انھوں نے کہا: "**إن رسول الله ﷺ أمر بالمساجد أن تبنى في الدور وأن تطهر وتطيب**"[۳] (رسول اللہ ﷺ نے مساجد کے بارے میں حکم دیا کہ انھیں محلوں میں بنایا جائے اور انہیں پاک رکھا جائے اور خوشبو سے معطر کیا جائے)، واثلۃ بن الاسقع نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے: "**جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وشراء كم وبيعكم وخصوماتكم ورفع أصواتكم وأقامة حدودكم وسل سيوفكم واتخذوا على أبوابها المطاهر**

(۱) تفسیر ابن کثیر ۳/ ۲۹۲، طبع عیسیٰ الحلبی۔

(۲) حدیث: "من بنى مسجدا يبتغي به وجه الله......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۴۴) اور مسلم (۱/ ۳۷۸) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ أمر بالمساجد أن تبنى في الدور وأن تطهر وتطيب" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۲۵۰) اور ترمذی (۲/ ۴۹۰) نے کی ہے۔ ترمذی نے اس کے مرسل ہونے کو درست قرار دیا ہے۔

المراحيض وجمروها في الجمع" [١](اپنی مساجد کو اپنے بچوں، پاگلوں، خرید وفروخت، جھگڑوں، آواز بلند کرنے، حدود قائم کرنے اور تلوار سونتنے سے بچاؤ، اور ان کے دروازوں پر پاکی حاصل کرنے کی جگہیں بناؤ اور جمعہ میں ان میں خوشبو کرو)۔

مساجد اللہ تعالیٰ کے ذکر کرنے اور ان میں نماز پڑھنے کے لئے بنائی جاتی ہیں جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے اس دیہاتی سے کہا جس نے مسجد کے ایک گوشہ میں پیشاب کر دیا تھا: "**إن هذه المساجد لا تصلح لشئ من هذا البول ولا القذر، إنما هي لذكر الله عز وجل والصلاة وقراء ة القرآن**" [٢](یہ مسجدیں پیشاب کرنے اور گندگی ڈالنے کے لئے نہیں ہیں، یہ صرف اللہ تعالیٰ کے ذکر، نماز اور تلاوت قرآن کے لئے ہیں)، چنانچہ یہ اللہ کی زمین میں اللہ تعالیٰ کے گھر ہیں، اس کی عبادت، شکر، توحید اور پاکی بیان کرنے کے مقامات ہیں [٣]، یہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں داخل ہیں: "**فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللّٰهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ، رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَّلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَإِقَامِ الصَّلٰوةِ وَإِيْتَآءِ الزَّكٰوةِ، يَخَافُوْنَ يَوْماً تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوْبُ وَالْأَبْصَارُ، لِيَجْزِيَهُمُ اللّٰهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوْا وَيَزِيْدَهُمْ مِّنْ فَضْلِهِ، وَاللّٰهُ يَرْزُقُ مَنْ يَّشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ**" [٤](وہ ایسے گھروں میں ہیں جن کے لئے اللہ نے حکم دیا ہے کہ ان کا ادب کیا جائے اور ان میں اس کا نام لیا جائے، ان میں وہ لوگ صبح وشام اللہ کی پاکی بیان کرتے ہیں، ایسے لوگ جنہیں یہ تجارت غفلت میں نہیں ڈالتی ہے نہ (خرید و) فروخت اللہ کی یاد سے اور نماز پڑھنے سے اور زکوۃ دینے سے وہ ڈرتے رہتے ہیں ایسے دن سے جس میں دل اور آنکھیں الٹ جائیں گی، انجام یہ ہوگا کہ اللہ ان کو ان کے اعمال کا بہت ہی اچھا بدلہ دے گا اور ان کو اپنے فضل سے اور بھی زیادہ دے دے گا اور اللہ جسے چاہتا ہے بے شمار دیتا ہے)۔

اسی وجہ سے مساجد کو لازم پکڑنا ان میں بیٹھنا مستحب ہے، اس لئے کہ اس میں اس حصہ کو زندہ کرنا اور نماز کا انتظار کرنا اور اس کو اس کے اوقات میں مکمل حالت میں ادا کرنا ہے [١]، حضرت ابوالدرداءؓ نے اپنے بیٹے سے کہا: میرے بچے مسجد تیرا گھر ہونا چاہئے اس لئے کہ میں نے نبی کریم ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "**المساجد بيوت المتقين وقد ضمن الله عزوجل لمن كان المساجد بيوته الروح والرحمة والجواز على الصراط**" [٢] (مساجد متقیوں کے گھر ہیں جس کے گھر مساجد ہوں اس کے آرام، رحمت اور پل صراط پر گذرنے کا ضامن اللہ تعالیٰ ہے)۔

تین مساجد کی فضیلت:

٦ - تین مساجد (مکہ میں مسجد حرام، مدینہ میں مسجد نبوی، بیت المقدس میں مسجد اقصیٰ) دوسری مساجد سے افضل ہیں، بایں طور کہ ان کی طرف سفر کیا جاتا ہے دوسری مساجد کی طرف نہیں، اس بارے میں بہت سی احادیث مروی ہیں، ان ہی میں حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابوسعیدؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لاتشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام**

---

(١) حدیث: "جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم......" کی روایت ابن ماجہ (١/ ٢٤٧) نے کی ہے۔ بوصیری نے مصباح الزجاجہ (١/ ١٦٢) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(٢) حدیث: "إن هذه المساجد لا تصلح شئ......" کی روایت مسلم (١/ ٢٣٧) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(٣) تفسیر ابن کثیر ٣/ ٢٩٤۔

(٤) سورۂ نور/ ٣٦-٣٨۔

(١) إعلام الساجد بأحكام المساجد للزرکشی ٣٠٤، ٣٠٥۔

(٢) حدیث: "المساجد بيوت المتقين......" کی روایت ابن ابی شیبہ نے المصنف (١٣/ ٣١٧) میں کی ہے اور اس کی اسناد میں جہالت ہے۔

ومسجدی هذا والمسجد الأقصیٰ"[۱] (تین مساجد کے علاوہ کسی مسجد کی طرف سفر نہ کیا جائے۔ وہ تین یہ ہیں: مسجد حرام، میری یہ مسجد اور مسجد اقصیٰ)۔

اسی لئے علماء نے کہا: اگر کوئی شخص کسی مسجد میں نماز پڑھنے کی نذر مانے اور وہاں سفر اور سواری کے بغیر نہ پہنچ سکے تو ایسا نہیں کرے گا بلکہ اپنی مسجد میں نماز پڑھ لے گا، مذکورہ تینوں مساجد مستثنیٰ ہیں، چنانچہ اگر کوئی شخص ان میں نماز پڑھنے کی نذر مانے تو وہاں جائے گا، اگر کوئی شخص ان تینوں مساجد کے علاوہ کسی مسجد میں اعتکاف کرنے یا روزہ رکھنے کے لئے پیدل جانے کی نذر مانے تو اس مسجد میں جانا اس پر لازم نہ ہوگا اور یہ عبادت اپنی جگہ پر کرلے گا، لیکن اگر کوئی شخص ان تینوں مساجد میں سے کسی مسجد میں روزہ، نماز یا اعتکاف کے لئے جانے کی نذر مانے تو اس مسجد تک جانا اس پر لازم ہوگا[۲]۔

لیکن دوسری مساجد کی طرف سفر نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ دوسری مساجد ان کے معنی میں نہیں ہیں، کیونکہ وہ سب یکساں ہیں، کوئی شہر ایسا نہیں ہے کہ اس میں کوئی نہ کوئی مسجد نہ ہو، لہٰذا کسی دوسری مسجد کی طرف سفر کرکے جانے کا کوئی مطلب نہیں ہے، اسی وجہ سے اور جیسا کہ علماء نے کہا ہے کہ اگر ان تین مساجد کے علاوہ کسی مسجد کو، کسی فرض یا نفل کی ادائیگی کے لئے متعین کردے تو وہ اس پر متعین نہ ہوگی، اس لئے کہ کسی مسجد کو دوسری مسجد پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے، اسی وجہ سے جس کو وہ متعین کرے گا وہ مسجد متعین نہ ہوگی، شافعیہ کے نزدیک یہی مشہور ہے[۱]۔

اسی طرح یہ مساجد اس حیثیت سے بھی افضل ہیں کہ ان میں نماز کا ثواب دوسری مساجد میں نماز کے ثواب سے زیادہ ہوتا ہے اگرچہ خود ان مساجد میں ثواب میں کمی بیشی ہوتی ہے۔

چنانچہ حضرت ابوالدرداءؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے آپ ﷺ نے فرمایا: "**فضل الصلوٰة فی المسجد الحرام علی غیره بمائة ألف صلوٰة وفی مسجدی ألف صلوٰة وفی مسجد بیت المقدس خمس مائة صلوٰة**"[۲] (مسجد حرام میں نماز، دوسری مساجد سے ایک لاکھ نماز سے افضل ہے، اور میری مسجد میں ایک ہزار نماز سے اور بیت المقدس کی مسجد میں پانچ سو نماز سے افضل ہے)۔

زرکشی نے کہا: یہ دونوں مسجدوں میں یہ چند گنا ہونا فرض نماز کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ نفل اور فرض دونوں کو عام ہے جیسا کہ نووی نے شرح مسلم میں کہا: یہی راجح مذہب ہے، میں کہتا ہوں: یہ اصحاب کے لئے لازم ہے کہ انھوں نے فضیلت کی زیادتی کی وجہ سے مکہ میں نفل نماز کو مکروہ وقت سے مستثنیٰ کیا ہے۔

حنفیہ میں سے طحاوی نے شرح الآثار میں کہا: یہ فرض کے ساتھ خاص ہے، اور گھر میں نفل نماز ادا کرنا مسجد حرام سے افضل ہے، ایسا ہی مالکیہ میں سے ابن ابی زید نے ذکر کیا ہے، ابن ابی الصیف یمنی نے کہا: نمازوں میں یہ دو چند ہونا ہوسکتا ہے کہ فرض اور نفل دونوں میں ہو، احادیث کا ظاہر ایسا ہی ہے اور ہوسکتا ہے کہ فرض کے ساتھ

---

(۱) حدیث: "**لا تشد الرحال إلا إلی ثلاثة مساجد: المسجد الحرام......**" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۱۴) نے کی ہے۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۳۳۶، الشرح الکبیر وحاشیة الدسوقی ۲/ ۱۷۲، ۱۷۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۰، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۰/ ۲۱۱، ۲۱۲، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/ ۲۳۳، المکتب الإسلامی، إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی/ ۲۶۹۔

(۱) إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی/ ۱۰۴، ۱۰۵، ۳۸۸، ۳۹۱

(۲) حدیث: "**فضل الصلاة فی المسجد الحرام علی غیره بمائة ألف صلاة**" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۷) میں ذکر کیا ہے اور طبرانی کی الکبیر کی طرف منسوب کیا ہے پھر کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں بعض میں کلام ہے اور یہ حدیث حسن ہے۔

خاص ہو نفل میں نہ ہو اس لئے کہ نفل اس سے کم درجہ ہے (۱)۔

مسجد حرام ہی سب سے پہلی مسجد ہے جو زمین میں لوگوں کے لئے بنائی گئی تا کہ اس میں عبادت کی جائے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِیْ بِبَكَّةَ مُبٰرَكًا وَّهُدًى لِّلْعَالَمِيْنَ، فِيْهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيْمَ وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلاً" (۲) (سب سے پہلا مکان جو لوگوں کے لئے وضع کیا گیا وہ ہے جو مکہ میں ہے (سب کے لئے) برکت والا اور سارے جہان کے لئے راہنما ہے، اس میں کھلے ہوئے نشان ہیں (ان میں سے ایک) مقام ابراہیم ہے اور جو کوئی اس میں داخل ہو جاتا ہے وہ امن سے ہو جاتا ہے اور لوگوں کے ذمہ ہے حج کرنا اللہ کے لئے اس مکان کا (یعنی) اس شخص کے ذمہ جو وہاں تک پہنچنے کی طاقت رکھتا ہو) اسی وجہ سے تمام مساجد سے افضل ہے، اور وہ نمازیوں کا قبلہ ہے، زائرین کا کعبہ ہے، اس میں امن وامان ہے (۳)۔

حضرت ابوذرؓ سے مروی ہے انھوں نے کہا: "قلت يا رسول الله، أى مسجد وضع فى الأرض أول؟ قال: المسجد الحرام قلت: ثم أى قال: المسجد الأقصىٰ قلت: كم كان بينهما؟ قال: أربعون سنة، ثم أينما أدركتك الصلاة بعد فصله فان الفضل فيه" (۴) (میں نے کہا: اے اللہ کے رسول، کون مسجد زمین میں سب سے پہلے بنائی گئی، آپ نے فرمایا: مسجد حرام، میں نے کہا: پھر کون؟ آپ نے فرمایا: مسجد اقصیٰ، میں نے کہا: دونوں میں کتنی مدت کا فرق تھا، آپ نے فرمایا: چالیس سال پھر جہاں نماز کا وقت آجائے وہیں پڑھ لو اسی میں فضیلت ہے)۔

مدینہ کی مسجد کے بارے میں زرکشی نے کہا: اس کی بنیاد اس امت کے سب سے بہتر لوگوں نے یعنی سید المرسلین، اولین مہاجرین وانصار نے رکھی ہے، اور اس میں دوسری مساجد کے مقابلہ میں جو شرف ہے مخفی نہیں ہے، اس میں وہ ٹکڑا بھی ہے جو زمین کے تمام حصوں میں بالاجماع سب سے افضل ہے، اور یہ وہ جگہ ہے جو نبی کریم ﷺ کے اعضاء سے متصل ہے، قاضی عیاض وغیرہ نے اجماع نقل کیا ہے، اسی کے بارے میں ابو محمد بن عبد اللہ البسکری المغربی نے کہا: سب نے یقین کیا ہے کہ سب سے بہتر زمین وہ ہے جس نے مصطفیٰ ﷺ کی ذات کا احاطہ کیا ہے اور اس سے متصل ہے ہاں لوگوں نے سچ کہا، اس میں رہنے والے کی وجہ سے بلند مرتبہ ہوگئی جیسے روح جب پاک ہوتی ہے تو اس کا ٹھکانا بھی پاک ہوتا ہے (۱)۔

اسی وجہ سے شارع نے اس کی زیارت کرنے اور اس میں نماز پڑھنے کو مندوب قرار دیا ہے۔ مسجد اقصیٰ کے لئے پاکیزگی وشرافت ہے، اسلام میں اس کا ایک مقام ہے، اس لئے کہ کچھ دنوں تک وہ مسلمانوں کا قبلہ رہا ہے اور جب نبی کریم ﷺ معراج میں تشریف لے گئے تو مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ گئے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "سُبْحَانَ الَّذِیْ أَسْرىٰ بِعَبْدِهٖ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِیْ بَارَكْنَا حَوْلَهٗ لِنُرِيَهٗ مِنْ اٰيَاتِنَا إِنَّهٗ هُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ" (۲) (پاک ذات ہے وہ جو اپنے بندہ کو راتوں

(۱) إعلام الساجد ۱۲۴-۱۲۵۔

(۲) سورہ آل عمران/۹۶، ۹۷۔

(۳) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۳۸/۴، إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی ۲۹، ۳۰۔

(۴) حدیث: "قلت: يا رسول الله أى مسجد وضع فى الأرض أول؟......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴۰۷/۶) اور مسلم (۳۷۰/۱) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی ۲۴۲، الاختیار لتعلیل المختار ۱۷۵/۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سورۂ اسراء/۱۔

رات مسجد حرام سے مسجد اقصی تک لے گیا جس کے اردگرد کو ہم نے بابرکت بنا رکھا ہے تا کہ اس (بندہ) کو ہم اپنے بعض عجائب (قدرت) دکھائیں، بے شک سمیع وبصیر تو بس وہی (اللہ) ہے)۔

اس آیت نے اس کی عظمت کو بڑھا دیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ مسجد حرام سے وہاں تشریف لائے اور آسمان کی طرف جانے سے قبل اس میں دو رکعت نماز پڑھی اور نماز میں انبیاء کی امامت کی اس کے علاوہ اللہ تعالیٰ نے اس کے آس پاس کے بابرکت ہونے کی خبر دی یا تو اس طور پر کہ اس کے آس پاس منتخب انبیاء کو رکھا ہے، یا اس طور پر کہ پھل اور نہر زیادہ ہیں[۱]۔ حضرت انسؓ بن مالک سے مروی ہے، انھوں نے کہا: "إن الجنة تحن شوقا إلى بيت المقدس وصخرة بيت المقدس من جنة الفردوس وهی صرة الأرض"[۲] (جنت بیت المقدس کی طرف مشتاق ہوتی ہے اور بیت المقدس کا صخرہ (پتھر) جنت الفردوس کا ہے، اور وہ زمین کی تھیلی ہے)۔

تینوں مساجد اور دوسرے مساجد میں داخل ہونے کے آداب:

۷-مسجد حرام میں داخل ہونے والا جب بیت اللہ کو دیکھے اور اس پر اس کی نگاہ پڑے تو اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے اور کہے: اے اللہ اس گھر کی شرافت، عظمت، کرامت اور رعب میں اضافہ کر اور جو حج یا عمرہ کرنے والا اس کی تعظیم وتکریم کرے، اس کی شرافت، کرامت، تعظیم اور بھلائی میں اضافہ فرما[۳]۔

حضرت عطاءؒ سے مروی ہے کہ جب نبی کریم ﷺ بیت اللہ کو دیکھتے تو فرمایا کرتے تھے: "أعوذ برب البيت من الدين والفقر وضيق الصدر وعذاب القبر" (میں بیت اللہ کے رب کی پناہ مانگتا ہوں، دین، فقر، سینہ کی تنگی اور قبر کے عذاب سے) اور دونوں ہاتھ اٹھاتے اور فرماتے: "اللهم أنت السلام ومنک السلام فحيينا ربنا بالسلام"[۱] (اے اللہ تو سلام ہے، ہر عیب سے پاک ہے، تیری طرف سے سلامتی ہے، اس میں امن کے ساتھ زندہ رکھ)۔

سنت ہے کہ اس میں داخل ہونے کے وقت پہلے داہنا پیر آگے بڑھائے اور یہ صرف مسجد حرام کے تعلق سے نہیں ہے بلکہ تمام مساجد کے تعلق سے ہے۔

اور یہ کہنا مستحب ہے، "اللهم اغفرلی ذنوبی، وافتح لی أبواب رحمتک"، اسی طرح یہ کہنا بھی مستحب ہے: "اللهم أنت ربی وأنا عبدک جئت لأودی فرضک وأطلب رحمتک وألتمس رضاک ، متبعا لأمرک راضيا بقضائک، أسألک مسألة المضطرين المشفقين من عذابک أن تستقبلني اليوم بعفوک وتحفظني برحمتک وتتجاوز عني بمغفرتک وتعينني على أداء فرائضک، اللهم افتح لي أبواب رحمتک وأدخلني فيها وأعذني من الشيطان الرجيم" (اے اللہ تو میرا رب ہے میں تیرا بندہ ہوں، میں حاضر ہوا ہوں تا کہ تیرا فرض ادا کروں، میں

(۱) إعلام الساجد ۲۸۶ تفسیر ابن کثیر ۴/ ۱۳۸ طبع الاندلس۔

(۲) اثر انس بن مالک: "إن الجنة تحن......" کی روایت ابن الجوزی نے فضائل القدس ۱۳۹ میں کی ہے۔

(۳) اس بارے میں مرفوع حدیث ہے جس کی روایت بیہقی نے السنن (۵/ ۷۳) میں ابن جریج سے مرسلاً کی ہے، اس کے بعد بیہقی نے کہا: یہ منقطع ہے۔

(۱) حدیث عطاء: أعوذ برب البيت...... "کو بابرتی نے العنایہ (۲/ ۱۴۷) میں لکھا ہے۔ ہم کو نہیں معلوم ہوسکا کہ کس نے اس کی روایت کی ہے، اس کے دوسرے ٹکڑے: "اللهم أنت السلام ومنک السلام......" کی روایت بیہقی نے السنن الکبریٰ (۵/ ۷۳) میں حضرت مکحول سے مرسلاً کی ہے۔ اور بیہقی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

تری رحمت طلب کرتا ہوں، تیری رضا چاہتا ہوں، تیرا حکم مانتا ہوں، تیرے فیصلہ پر راضی ہوں، میں مجبور اور آپ کے عذاب سے ڈرنے والوں کے سوال کی طرح سوال کرتا ہوں، آج اپنی معافی کے ساتھ مری طرف توجہ کریں اور اپنی رحمت سے مری حفاظت کریں اور اپنی مغفرت کے ساتھ مجھ سے درگذر کریں اور اپنے فرائض کی ادائیگی میں مری مدد فرمائیں، اے اللہ مرے لئے اپنی رحمت کے دروازے کھولدے اور اس میں مجھے داخل فرما اور مجھ کو شیطان مردود سے پناہ دے)۔

اور اس کے لئے جائز ہے ہر اس لفظ کے ساتھ جس میں تضرع اور خشوع ہو دعا کرے۔

اور اس کے لئے مستحب ہے کہ مسجد میں باب بنی شیبہ سے داخل ہو جو آج کل باب السلام سے مشہور ہے، اس لئے کہ اسی دروازہ سے نبی کریم علیہ السلام داخل ہوئے (۱)، اس پر ائمہ کا اجماع منعقد ہے (۲)۔

۸ - مدینہ میں مسجد نبوی میں داخل ہونے کے آداب وہی ہیں جو دوسری مساجد میں داخل ہونے کے ہیں، یعنی داخل ہونے والا اپنا دایاں پیر مقدم کرے اور کہے: اے اللہ مرے گناہ بخش دے اور مرے لئے اپنی رحمت کے دروازے کھول دے اور باب جبریل سے یا کسی دوسرے دروازہ سے داخل ہو، روضہ شریفہ میں جائے، یہ منبر اور قبر شریف کے درمیان ہے، وہاں تحیۃ المسجد پڑھے اس ستون کا استقبال کرے جس کے نیچے صندوق ہے، اس طرح کہ منبر کا پایہ اس کے داہنے مونڈھے کے سامنے ہو بشرطیکہ ممکن ہو اور محراب جو مسجد کے قبلہ میں ہے اس کی دونوں آنکھوں کے سامنے ہو، مسجد کے بدلنے سے قبل یہ رسول اللہ علیہ السلام کے کھڑے ہونے کی جگہ ہے، جیسا کہ منقول ہے، پھر قبر شریف کے پاس آئے اس کی دیوار کا استقبال کرے، قبلہ کی طرف پشت کرے قبر شریف کی دیوار کے گوشہ میں سرہانے کے پاس جو پایہ ہے اس سے تقریبا چار ہاتھ کے فاصلہ پر کھڑا ہو، پھر اپنی جگہ پر کہے: اے اللہ کے رسول آپ پر سلام ہو، اے اللہ کی مخلوق میں سب سے بہتر آپ پر سلام ہو، اے اللہ کی ساری مخلوق میں سے اللہ کے منتخب آپ پر سلام ہو، اے اللہ کے حبیب آپ پر سلام ہو، اے آدمیوں کے سردار آپ پر سلام ہو، اے نبی آپ پر سلام، اللہ کی رحمت اور اس کی برکتیں ہوں، اے اللہ کے رسول میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں وہ اکیلا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں، آپ اس کے بندے اور رسول ہیں۔ اے اللہ کے رسول میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ نے پیغام پہنچا دیا امانت ادا کردی، امت کی خیر خواہی کردی اور پریشانیوں کو دور کیا، اللہ تعالیٰ آپ کو ہماری طرف سے بہتر بدلہ دے، اللہ تعالیٰ آپ کو ہماری طرف سے اس سے بہتر بدلہ دے جو کسی نبی کو اس کی امت کی طرف سے دیا ہے، اے اللہ، ہمارے آقا اور اپنے بندے و رسول محمد علیہ السلام کو وسیلہ، فضیلہ اعلیٰ وارفع درجہ عطا فرما، ان کو مقام محمود میں پہنچا جس کا وعدہ تو نے کیا ہے، ان کو اپنے قریب ترین درجہ میں رکھ بیشک تو پاک ہے عظیم فضل والا ہے اور پھر اپنے لئے اپنی ضروریات کے لئے دعا کرے (۱)۔

بعض دعاء کے الفاظ میں معمولی اختلاف کے ساتھ اس پر عام فقہاء کا اتفاق ہے۔

۹ - بیت المقدس میں داخل ہونے کے آداب دوسری مساجد میں

---

(۱) حدیث: "أن النبی علیہ السلام دخل من باب بنی شیبة" کو ابن حجر نے التلخیص (۲/۲۴۳) میں لکھا ہے، اور طبرانی کی طرف اس کو منسوب کیا ہے اور کہا: اس کی اسناد میں عبداللہ بن نافع ہیں جو ضعیف ہیں۔

(۲) فتح القدیر والعنایہ ۲/۱۴۷، القلیوبی وعمیرۃ علی منہاج الطالبین ۲/۱۰۱، ۱۰۲، طبع دار احیاء الکتب العربیہ، عیسیٰ البابی الحلبی المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/۲۲۷، ۲۲۸، أسہل المدارک شرح إرشاد السالک للکشناوی ۱/۴۵۹، ۴۶۰ طبع دار الفکر، المغنی لابن قدامہ ۳/۳۶۸-۳۷۰۔

(۱) فتح القدیر ۲/۳۳۶، ۳۳۷۔

داخل ہونے کے آداب سے الگ نہیں ہیں، چنانچہ رسول اللہ ﷺ جس رات کو وہاں لے جائے گئے، اپنے داہنے پاؤں سے داخل ہوئے اور اس میں دو رکعت تحیۃ المسجد پڑھی اور انبیاء کرام کی امامت فرمائی(۱)۔

۱۰- مذکورہ مساجد کے علاوہ مسجد میں داخل ہونے کے آداب میں سے ہے کہ داخل ہونے والا پہلے دایاں پیر آگے کرے اور نکلنے میں بایاں پیر آگے کرے، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے: "**من السنة إذا دخلت المسجد أن تبدأ برجلك اليمنىٰ وإذا خرجت أن تبدأ برجلك اليسرى**"(۲) (سنت یہ ہے کہ جب تم مسجد میں داخل ہو تو پہلے دایاں پیر داخل کرو، اور جب نکلو تو پہلے بایاں پیر نکالو)، بخاری نے کہا: حضرت ابن عمرؓ پہلے دایاں پاؤں داخل کرتے اور جب نکلتے تو پہلے بایاں پاؤں نکالتے تھے(۳)۔

اور یہ اس لئے کہ شریعت کا قاعدہ ہے کہ جو تعظیم وتکریم کے باب سے ہو اس میں دائیں سے شروع کرنا مندوب ہے اور جو اس کی ضد ہو اس میں بائیں کو مقدم کرنا مندوب ہے، اور جب اپنا بایاں پیر مسجد سے نکالے تو اس کو اپنے جوتے کے اوپر رکھے اور اپنا دایاں پیر نکالے، اور جوتا پہننے میں دایاں کو مقدم کرے اور داخل ہونے کے وقت اپنا بایاں پیر جوتا سے نکالے اور اس کو جوتا کے اوپر رکھے پھر بایاں پیر نکالے اور داخل ہونے میں اس کو مقدم کرے(۴)۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذا دخل أحدكم المسجد فليقل: اللهم افتح لي أبواب رحمتك، وإذا خرج فليقل: اللهم إني أسئلك من فضلك**"(۱) (جب تم میں سے کوئی مسجد میں داخل ہو تو کہے: اے اللہ مرے لئے اپنی رحمت کے دروازے کھولدے اور جب نکلے تو کہے: اے اللہ میں آپ سے آپ کا فضل مانگتا ہوں)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے انھوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذا دخل أحدكم المسجد فليسلم على النبى ﷺ وليقل: اللهم افتح لى أبواب رحمتك وإذا خرج فليسلم على النبى ﷺ وليقل: اللهم اعصمنى من الشيطان الرجيم**"(۲) (جب تم میں سے کوئی مسجد میں داخل ہو، تو نبی کریم ﷺ کے لئے سلام کے الفاظ کہے اور کہے: اے اللہ مرے لئے اپنی رحمت کے دروازے کھول دے اور جب نکلے تو نبی کریم ﷺ کے لئے سلام کے الفاظ کہے، اور کہے: اے اللہ، شیطان مردود سے مری حفاظت فرما)۔

حضرت فاطمہ بنت رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے، انھوں نے کہا: "**كان رسول الله ﷺ إذا دخل المسجد صلى على محمد وسلم ثم قال: رب اغفرلي ذنوبي وافتح لي أبواب رحمتك، وإذا خرج صلى على محمد وسلم ثم قال رب اغفرلي ذنوبي وافتح لي أبواب فضلك**"(۳)

---

(۱) تفسیر ابن کثیر ۳/ ۲۲ طبع الحلبی۔

(۲) اثر انس: "من السنة إذا دخلت المسجد......" کی روایت حاکم نے المستدرک (۱/ ۲۱۸) میں کی ہے اور کہا: مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے، ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی ر ۳۴۷، حضرت ابن عمرؓ کے اثر کو بخاری نے اپنی صحیح میں تعلیقاً ذکر کیا ہے۔ (الفتح ۱/ ۵۲۳)۔

(۴) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۸۔

(۱) حدیث: "إذا دخل أحدكم المسجد......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۹۴) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا دخل أحدكم المسجد فليسلم على النبى ﷺ" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۲۵۴) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۱۶۵) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "رب اغفرلى ذنوبى وافتح لى......" کی روایت ترمذی (۲/ ۱۲۸) نے کی ہے اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(رسول اللہ ﷺ جب مسجد میں داخل ہوتے تو محمد ﷺ پر درود وسلام بھیجتے پھر کہتے: رب اغفرلی ذنوبی وافتح لی ابواب رحمتک اور جب نکلتے تو محمد ﷺ پر درود وسلام بھیجتے پھر کہتے: رب اغفرلی ذنوبی وافتح لی ابواب فضلک)۔

تحیۃ المسجد:

۱۱- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مسجد حرام کے علاوہ کسی بھی مسجد میں ہر داخل ہونے والے کے لئے جو اس میں بیٹھنا چاہے اور باوضو ہو مسنون ہے کہ بیٹھنے سے قبل دو رکعت نماز پڑھے یا مزید۔

مسجد حرام کا تحیہ ان کے نزدیک مکہ آنے والے کے لئے طواف ہے۔

تفصیل اصطلاح (تحیہ فقرہ / ۵ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

مسجد کے اوپر اور اس کے نیچے رہائش کے لئے مکان بنانا اور قبر پر مسجد کی تعمیر اور مسجد میں دفن کرنا:

۱۲- مالکیہ نے مسجد کے نیچے رہائش کے لئے مکان بنانے کو جائز قرار دیا ہے، اوپر بنانے کو ناجائز کہا ہے(۱)۔

اس میں دفن کرنے کو انھوں نے ناجائز کہا ہے، اس لئے کہ یہ اس کے کھودنے کا سبب ہوگا، الا یہ کہ میت کی کوئی مصلحت ہو(۲)۔

حنابلہ نے کہا: (جیسا کہ ابن مفلح نے المستوعب سے نقل کیا ہے) اگر اپنے گھر کے نچلے حصہ کو مسجد بنائے تو اس کی چھت سے فائدہ نہیں اٹھائے گا اور اگر اس کی چھت کو مسجد بنائے تو اس کے نچلے حصہ سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ اس کی صراحت کی گئی ہے۔ امام احمد نے کہا: اس لئے کہ چھت کو نچلے حصہ کی ضرورت نہ ہوگی(۱)۔

انھوں نے مساجد میں دفن کرنے کو اسی طرح قبر پر مساجد بنانے کو حرام قرار دیا ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے: "لعن رسول الله ﷺ زائرات القبور والمتخذين عليها المساجد والسرج"(۲) (رسول اللہ ﷺ نے قبروں کی زیارت کرنے والی عورتوں پر اور قبروں پر مساجد بنانے والوں اور چراغ جلانے والوں پر لعنت کی ہے)۔

حنفیہ کہتے ہیں: اگر نیچے کے حصہ کو مسجد بنائے اور اس کے اوپر گھر ہو تو وہ مسجد ہوگی، اس لئے کہ مسجد ہمیشہ رہنے والی چیز ہے اور یہ ہمیشہ رہنا نیچے کے حصہ میں ہوگا اوپر میں نہیں، اور امام محمد سے اس کے برعکس منقول ہے، اس لئے کہ مسجد قابل تعظیم ہے، اگر اوپر رہائش یا کرایہ کے لئے جگہ ہو تو اس کی تعظیم ناممکن ہوگی، امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ جب وہ بغداد آئے اور مکانات کی تنگی دیکھا تو دونوں صورتوں میں اس کو جائز قرار دیا، گویا انھوں نے ضرورت کا اعتبار کیا، امام محمد سے منقول ہے کہ جب وہ رے میں داخل ہوئے تو ان سب کو جائز قرار دیا۔

امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ اگر نیچے حصہ کو مسجد بنائے اوپر کو نہ بنائے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ ہمیشہ کے لئے ہوگا برخلاف اوپر کے حصہ کے(۳)۔

ابن عابدین نے کہا: اگر مسجد کے نیچے اس کے مصالح کے لئے تہ خانہ بنائے تو جائز ہوگا(۴)۔

---

(۱) جواہر الإکلیل ۲ / ۲۰۳، الشرح الکبیر ۴ / ۷۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴ / ۷۰۔

(۱) الآداب الشرعیہ ۳ / ۴۱۹۔

(۲) حدیث: "لعن رسول الله ﷺ زائرات......" کی روایت ترمذی (۲ / ۱۳۶) نے کی ہے۔ اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۳) فتح القدیر ۵ / ۶۳، حاشیہ ابن عابدین ۳ / ۳۷۰۔

(۴) ابن عابدین والدر ۱ / ۴۴۱۔

شافعیہ نے قبر کے اوپر مسجد بنانے کو مکروہ قرار دیا ہے(۱)۔

چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "اللهم لا تجعل قبری وثنا لعن الله قوماً اتخذوا قبور أنبياء هم مساجد" (۲)(اے اللہ میری قبر کو بت نہ بنا، اللہ تعالیٰ ان لوگوں پر لعنت کرے جنھوں نے اپنے انبیاء کی قبروں کو مساجد بنالیا ہے)، امام شافعی نے کہا: مجھے پسند نہیں ہے کہ کسی مخلوق کی غیر معمولی تعظیم کی جائے یہاں تک کہ اس کی قبر کو مسجد بنالیا جائے، اس لئے کہ اس میں خود اس پر اور اس کے بعد والے لوگوں پر فتنہ کا اندیشہ ہے(۳)، حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: "أن رسول الله ﷺ لعن زائرات القبور المتخذين عليها المساجد والسرج" (۴)(رسول اللہ ﷺ نے قبروں کی زیارت کرنے والی عورتوں پر اور قبروں پر مساجد بنانے والوں اور چراغ جلانے والوں پر لعنت کی ہے)۔

زرکشی نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے مسجد بنانے اور اس کے اوپر رہائشی مکان بنانے اور اہل وعیال کے ساتھ اس میں رہنے کو مکروہ قرار دیا ہے۔ زرکشی نے کہا: فتاویٰ البغوی میں ہے جس کا تقاضا ہے کہ اس میں جنبی کا ٹھہرنا ممنوع ہوگا، اس لئے کہ انھوں نے اس کو مسجد کی فضاء قرار دیا ہے اور مسجد کی فضاء کا حکم مسجد کے حکم کی طرح ہوتا ہے(۵)۔

(۱) الزواجر عن اقتراف الکبائر للہیتمی ۱/ ۱۶۵۔

(۲) حدیث: "اللهم لا تجعل قبری وثنا لعن الله قوما......" کی روایت احمد نے المسند (۲/ ۲۴۶) میں کی ہے، احمد شاکر نے المسند (۱۳/ ۸۶) پر اپنے حاشیہ میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۱۴۶، ۱۴۷۔

(۴) اس کی تخریج اسی فقرہ میں گذر چکی۔

(۵) إعلام الساجد فی أحکام المساجد ۴۰۷۔

ناپاک چیز سے مسجد کی تعمیر کرنا:

۱۳- زرکشی نے قاضی ابوالطیب طبری سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے: ایسی کچی اینٹ سے جو ناپاک پانی سے گوندھا گیا ہو مسجد کی تعمیر کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ نجس ہے، دھونے سے اس کا ظاہر پاک ہوگا اس کا اندرونی حصہ پاک نہ ہوگا جدید اور اصح قول یہی ہے(۱)۔

مساجد کی ترمیم:

۱۴- لغت میں ترمیم کے چند معانی ہیں: ایک معنی اصلاح ہے، کہا جاتا ہے: رممت الحائط وغیره ترميما: اصلاح کرنا، اور کہا جاتا ہے: رممت الشئ أرمه، ارمه رماً ومرمة: اصلاح کرنا(۲)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

ترمیم کبھی مضبوط بنانے کے مقصد سے ہوتی ہے جبکہ شی ضائع ہونے والی ہو اور کبھی حسین بنانے کے مقصد سے ہوتی ہے۔

مساجد کی ترمیم کا معنی یا اس کی غرض ماسبق سے الگ نہیں ہے۔

۱۵- مساجد کی ترمیم، ان کی تعمیر کا ایک حصہ ہے، جس کا حکم شرعاً دیا گیا ہے، تعمیر کرنا فرض کفایہ ہے اگر کچھ مسلمان اس کو انجام دیں تو باقی لوگوں سے گناہ ساقط ہوجائے گا۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللّٰهِ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْأٰخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَاٰتَى الزَّكٰوةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللّٰهَ فَعَسٰى أُولٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِيْنَ" (۳)(اللہ کی مسجدوں کا آباد کرنا تو بس ان لوگوں کا کام ہے جو ایمان رکھتے ہوں اللہ اور روز آخرت پر اور پابندی کرتے ہوں نماز کی اور زکوۃ دیتے رہتے ہوں اور بجز اللہ کے کسی سے نہ ڈریں ایسے لوگ امید ہے

(۱) إعلام الساجد بأحکام المساجد ۴۰۳۔

(۲) مختار الصحاح، المصباح المنیر۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۱۸۔

کہ راہ یاب ہو جائیں)۔

قرطبی نے کہا: اس آیت میں اس شخص کے لئے ایمان ثابت کیا گیا ہے جو مساجد میں نماز پڑھ کر، اس کی صفائی کر کے اس کے بوسیدہ حصہ کی اصلاح کر کے اس کی تعمیر کرے اور اللہ پر ایمان لائے[1]۔

قلیوبی نے کہا: مسجد کی تعمیر، اس کو بنانا، اس کی اصلاح کرنا، مضبوط بنانے کے لئے اس کو پختہ کرنا وغیرہ ہے، نگراں کی اجرت اور اس کے مصالح اس میں داخل ہیں۔

انھوں نے کہا: اگر مسجد پر وقف شدہ کی آمدنی اس کے مصالح سے زائد ہو یا مطلقاً زائد ہو تو اس کی تعمیر کے لئے محفوظ رکھی جائے گی، اور اس سے ایسی چیز خریدنا جائز ہوگا جس سے اس کی آمدنی بڑھ جائے اور اگر اس کی تعمیر کے لئے وقف شدہ کی آمدنی زیادہ ہو جائے تو اس سے کوئی چیز نہ خریدی جائے گی، اس کی تعمیر اور مستحقین پر خرچ کرنے سے پہلے زمین کی مرمت پر خرچ کیا جائے گا اگر چہ واقف نے اس کی شرط نہ لگائی ہو، ایسا ہی العباب میں ہے[2]۔

تفصیل کے لئے (دیکھئے: وقف)۔

مساجد میں نقش ونگار بنانا:

۱۶ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ مسجد میں نقش ونگار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، سوائے محراب کے کہ وہ مکروہ ہے، اس لئے کہ وہ نمازی کو غافل کر دے گا، انھوں نے باریک نقش ونگار میں تکلف کرنے کو مکروہ کہا ہے خاص طور پر قبلہ کی دیوار میں۔

ایک قول ہے: محراب میں مکروہ ہے، چھت میں مکروہ نہیں ہے، اور بظاہر محراب سے مراد قبلہ کی دیوار ہے، یہاں نقش سے مراد وہ ہے جو چونہ اور سونا کے پانی سے ہو، بشرطیکہ نقش بنانے والے کے مال سے ہو، لیکن اگر وقف کے مال سے ہو تو حرام ہوگا، اگر متولی ایسا کرے گا تو ضامن ہوگا۔

اگر مسجد کے مال جمع ہو جائیں اور ظالموں کی لالچ سے متولی کو ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اس وقت اس میں کوئی حرج نہ ہوگا۔

محراب اور دیواروں پر قرآن لکھنا پسندیدہ نہیں ہے، اس لئے کہ تحریر کے گر جانے اور روندے جانے کا اندیشہ ہے کھمبوں پر لٹکانے کے لئے جائے نماز کی خریداری متولی کے لئے جائز نہ ہوگی، اس پر نماز پڑھنے کے لئے جائز ہوگی، لیکن کھمبوں پر نہیں لٹکائی جائے گی اور دوسری مسجد کے لئے اس کو عاریت پر دینا جائز نہ ہوگا، القنیہ میں ہے: یہ اس وقت ہوگا جبکہ واقف کا حال معلوم نہ ہو لیکن اگر وہ ان کے لٹکانے کا حکم دے یا اس میں درس کا حکم دے اور درس کے لئے اس کو بنائے اور جن مساجد میں درس دیا جاتا ہے، ان میں ان کو کھمبوں پر لٹکانے کا رواج عام ہو تو اگر ضرورت ہو تو اس کی مصلحت کے لئے وقف کے مال سے ان کی خریداری جائز ہوگی، وہ ضامن نہ ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ[1]۔

مالکیہ نے مسجد کی دیواروں، چھتوں، لکڑیوں اور پردوں پر سونے اور چاندی سے نقش ونگار بنانے کو مکروہ کہا ہے، بشرطیکہ ایسا ہو کہ نمازی کو مشغول کر دے ورنہ مکروہ نہ ہوگا، اسی طرح ان کے نزدیک سونا وغیرہ سے قبلہ کو مزین کرنا مکروہ ہے اس میں لکھنا بھی مکروہ ہے۔ لیکن چونہ گچ وغیرہ سے مسجد کو مضبوط کرنا مندوب ہے[2]۔

شافعیہ کے نزدیک: زرکشی نے کہا: مسجد کو آراستہ کرنا مکروہ ہے اور بلاشبہ اس کی عمارت پر وقف کی آمدنی کو اس میں خرچ کرنا ناجائز ہوگا قاضی حسین کی عبارت ہے: گچ کرنے اور آراستہ کرنے میں اس

(۱) تفسیر القرطبی ۸/ ۹۰۔

(۲) القلیوبی وعمیرۃ ۳/ ۱۰۸۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۴۴۲، ۴۴۳، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۰۹، ۴۶۱، ۵/ ۳۱۹، ۳۲۲۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۵، ۲۵۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۵۔

کوخرچ کرنا جائز نہ ہوگا، منقول ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ ایک آراستہ کردہ مسجد سے گذرے تو فرمایا: جس نے اس کو آراستہ کیا ہے اللہ تعالیٰ اس پر لعنت کرے یا فرمایا: جس نے ایسا کیا ہے اللہ تعالیٰ اس پر لعنت کرے۔ مساکین کھمبوں سے زیادہ ضرورت مند ہیں، جاہل نگراں ایسا جو کچھ کرتے ہیں بیوقوفی ہے، ان کے مال سے ضمان لیا جائے گا۔

بغوی نے شرح السنہ میں کہا: مسجد کو ایسی چیز سے آراستہ کرنا جس میں مضبوطی نہ ہو جائز نہ ہوگا، اور فتاویٰ میں کہا ہے: اگر مضبوط کرنے کے سلسلہ میں ہو تو کوئی مضائقہ نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت عثمانؓ نے گچ وچونہ اور نقش ونگار والے پتھر سے مسجد بنائی (۱)، بغوی نے کہا: اگر کوئی تبرع کے طور پر مسجد کو آراستہ کرے تو یہ ان منکرات میں نہیں شمار کیا جائے گا جن میں مبالغہ کیا جاتا ہے، جیسے دوسرے منکرات، اس لئے کہ وہ شعائر اسلام کی تعظیم کے لئے ایسا کرتا ہے، اور بعض علماء نے اس میں چشم پوشی کی ہے اور بعض نے اس کو مباح کہا ہے، پھر دوسری جگہ لکھا ہے: وقف کی آمدنی سے مسجد کو آراستہ کرنا جائز نہ ہوگا اگر کرے گا تو قیمت کا تاوان دے گا اور اگر کوئی اس کو اپنے مال سے کرے تو مکروہ ہوگا اس لئے کہ وہ نمازیوں کے دلوں کو مشغول کرے گا۔

دوسرے لوگوں نے اس کو مطلقاً ناجائز کہا ہے۔ اس لئے کہ یہ ممنوع بدعت ہے، نیز اس لئے کہ اس میں کفار کے ساتھ مشابہت ہے۔ چنانچہ مرفوع حدیث ہے: "**ما ساء عمل قوم قط الا زخرفوا مساجدهم**" (۲) (کسی قوم کا عمل جب برا ہوتا ہے تو مساجد کو مزین کرتی ہے)۔

اگر نقش ونگار بنانے اور آراستہ کرنے پر وقف کرے تو اصح قول کے مطابق صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ ممنوع ہے، نیز اس لئے کہ یہ قیامت کی علامات میں سے ہے، کیونکہ یہ ان چیزوں میں سے ہے جن کی طرف دیکھنے سے نماز سے غفلت ہوتی ہے، ایک قول ہے: صحیح ہوگا، اس لئے کہ اس میں مسجد کی تعظیم اور دین کا اعزاز ہے۔

اس کو آراستہ کرنا مکروہ ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے کہا: تم ان کو ضرور آراستہ کرو گے جیسا کہ یہود ونصاریٰ نے آراستہ کیا (۱)، حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**لا تقوم الساعة حتى يتباهى الناس في المساجد**" (۲) (قیامت قائم نہ ہوگی یہاں تک کہ لوگ مساجد کے بارے میں ایک دوسرے پر فخر کریں)۔

منقول ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک مسجد کے بنانے کا حکم دیا اور کہا: "**أكن الناس من المطر وإياك أن تحمر أو تصفر فتفتن الناس**" (۳) (لوگوں کو بارش سے بچاؤ لال پیلا کرنے سے پرہیز کرو ورنہ لوگوں کو فتنہ میں ڈال دو گے)، حضرت ابوالدرداءؓ نے کہا: جب تم اپنے مصاحف کو آراستہ کرو گے اور مساجد میں نقش ونگار بناؤ گے تو تم پر ہلاکت آجائے گی، حضرت علیؓ نے کہا: جب کوئی قوم اپنی مسجدوں کو بلند کرتی ہے تو ان کے اعمال خراب ہوجاتے ہیں۔

مسجد کے قبلہ میں قرآن کی کوئی آیت اور اس میں سے کچھ لکھنا مکروہ ہے، یہ امام مالک کا قول ہے۔ بعض علماء نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور کہا: اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا

---

(۱) دیکھئے: عمدۃ القاری باب بنیان المساجد ۴/ ۲۰۴۔

(۲) حدیث: "ما ساء عمل قوم قط إلا زخرفوا مساجدهم" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۲۴۵) نے کی ہے۔ بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (۱/ ۱۶۰) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) عمدۃ القاری ۴/ ۲۰۴۔

(۲) حدیث: "لا تقوم الساعة حتى......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۱۱) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۳) اثر عمرؓ: "أكن الناس من المطر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۳۹) نے معلقاً کی ہے۔

ارشاد ہے: "إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ"(۱) (اللہ کی مسجدوں کا آباد کرنا تو بس ان لوگوں کا کام ہے جو ایمان رکھتے ہوں اللہ اور روز آخرت پر)، نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کی مسجد میں حضرت عثمانؓ کا ایسا کرنا منقول ہے اور کسی نے نکیر نہیں کی۔

زرکشی نے کہا: مساجد کو سونا چاندی سے آراستہ کرنے اور ان کے فانوس لٹکانے میں دو اقوال ہیں: اصح قول ہے کہ حرام ہوگا اس لئے کہ یہ سلف سے منقول نہیں ہے۔ دوم: جائز ہوگا جیسا کہ کعبہ کو ریشمی کپڑا اسے ڈھانکنا جائز ہے، کعبہ کو ڈھانکنے کے لئے ریشم حلال ہے، باقی مساجد کے بارے میں شیخ عزالدین بن عبدالسلام نے کہا: ریشم کے علاوہ دوسرے کپڑوں سے مسجد کو ڈھانکنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے رہا ریشم تو ہوسکتا ہے کہ اس کو سونا چاندی کے فانوس سے آراستہ کرنے کے ساتھ لاحق کیا جائے اور بھی ہوسکتا ہے کہ ایک ہی قول ہو، اس لئے کہ اس کا معاملہ آسان ہے اور کعبہ کو ہمیشہ ریشم سے ڈھانکا جاتا رہا ہے لہٰذا دوسری مسجد کو اس کے ساتھ لاحق کرنا کوئی بعید نہ ہوگا میں کہتا ہوں: فتاوی الغزالی میں ہے: مباح ہونے میں کعبہ اور دوسری مسجد میں کوئی فرق نہ ہوگا اس لئے کہ ریشم صرف مردوں پر حرام ہے، عورتوں پر حرام نہیں ہے تو جمادات اور مساجد پر کیسے حرام ہوگا پھر میں نے قاضی القضاۃ ابوبکر شامی کے فتاویٰ میں دیکھا کہ مسجد کی دیواروں پر ریشم یا اس کے علاوہ کا پردہ لٹکانا جائز نہ ہوگا اور اس پر پردوں کا وقف کرنا صحیح نہ ہوگا وہ واقف کی ملکیت میں باقی رہیں گے۔

مساجد میں فرش بچھانا فانوس و چراغ لٹکانا مستحب ہے(۲)، کہا جاتا ہے: سب سے پہلے یہ کام حضرت عمر بن الخطابؓ نے کیا ہے، جب انہوں نے لوگوں کو تراویح کی نماز میں حضرت ابی بن کعبؓ کے پر جمع کیا، جب حضرت علیؓ نے دیکھا کہ لوگ نماز کے لئے مسجد میں جمع ہیں اور فانوس روشن ہیں اور اللہ تعالیٰ کی کتاب پڑھی جارہی ہے تو کہا: اے ابن الخطاب آپ نے ہماری مساجد کو روشن کیا اللہ تعالیٰ آپ کی قبر کو روشن کرے نبی کریم ﷺ کی باندی حضرت میمونہ سے مروی ہے کہ میں نے کہا: اے اللہ کے رسول، بیت المقدس کے بارے میں ہم کو فتویٰ دیں۔ آپ نے فرمایا: "أرض المحشر والمنشر ائتوه فصلوا فيه فإن صلاة فيه كألف صلاة في غيره قلت: أرأيت ان لم أستطع أن أتحمل إليه؟ قال فتهدى له زيتاً يسرج فيه فمن فعل ذلك فهو كمن أتاه" (۱) (بیت المقدس قیامت میں اٹھائے جانے اور لوگوں کے جمع ہونے کی سرزمین ہے، وہاں آؤ تو اس میں نماز پڑھو اس لئے کہ اس میں ایک نماز دوسری مسجد میں ایک ہزار نماز کے برابر ہے، میں نے کہا: آپ کیا فرماتے ہیں اگر میں وہاں پہنچنے کی طاقت نہ رکھوں تو آپ نے فرمایا: اس کے لئے تحفہ میں تیل بھیج دو، اس سے چراغ جلایا جائے گا جو ایسا کرے گا وہ وہاں آنے والے کی طرح ہوگا)۔

اس سے قریب حنابلہ کا مذہب ہے۔ چنانچہ انھوں نے کہا: سونا یا چاندی سے مسجد کو آراستہ کرنا حرام ہوگا اگر اس میں سے کچھ کیا گیا ہو تو آگ دکھا کر اس کو دور کرنا واجب ہوگا۔ اسلام میں سب سے پہلے کعبہ پر سونا جس نے چڑھایا، اور اس کو اور دوسری مساجد کو آراستہ کیا وہ ولید بن عبدالملک ہے۔

مسجد کو نقش ونگار، رنگ وروغن اور کتابت وغیرہ سے آراستہ کرنا جو اکثر نمازی کو اس کی نماز سے غافل کردے مکروہ ہوگا۔ اگر وقف

(۱) سورۂ توبہ/ ۱۸۔

(۲) إعلام الساجد بأحكام المساجد ۳۴۰۔

(۱) حدیث: "أرض المحشر والمنشر ائتوه فصلوا فيه......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۴۵۱) نے کی ہے۔ اور بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (۱/ ۲۵۰-۲۵۱) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

کے مال سے یہ کیا جائے تو حرام ہوگا اور وقف کا جو مال اس میں خرچ ہوگا اس کا ضمان واجب ہوگا اس لئے کہ اس میں کوئی مصلحت نہیں ہے اور اگر اپنے مال سے کرے گا تو اس کو وقف کی آمدنی سے وصول نہیں کرے گا۔ غنیہ میں ہے: اس کی چونا گردانی میں کوئی مضائقہ نہیں ہوگا یعنی اس کی دیواروں کی چونا گردانی کرنا یعنی ان کو سفید بنانا مباح ہوگا۔ قاضی سعد الدین حارثی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، امام احمد نے اس کو مناسب نہیں سمجھا اور کہا: یہ دنیا کی زینت ہے، الشرح میں ہے: مساجد کی چونا گردانی اور ان کو آراستہ کرنا مکروہ ہوگا، اس صورت میں وقف کے مال سے کرنا حرام ہوگا اور ضمان واجب ہوگا۔ پہلے قول کے مطابق نہیں ہوگا۔

قبلہ میں قرآن وغیرہ کو لٹکانے سے بچا جائے گا۔ زمین پر رکھنے میں کوئی حرج نہ ہوگا، امام احمد نے کہا: قبلہ میں کوئی ایسی چیز لٹکانا جو اس کے اور قبلہ کے درمیان حائل ہو جائے مکروہ ہوگا مسجد میں قرآن وغیرہ رکھنا مکروہ نہ ہوگا[۱]۔

مسجد میں بچوں کو تعلیم دینا:

۱۷ - حنفیہ میں سے ابن الہمام نے کہا: یہ مکتب کی تعلیم دینے والے جن کے پاس مساجد میں بچے تعلیم کے لئے جمع ہوتے ہیں یہ ان کے لئے جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کا مقصد عبادت نہیں ہے، بلکہ روزی حاصل کرنا ہے۔ بچوں کو قرآن پڑھانے والا کاتب کی طرح ہوگا، اگر اجرت پر کرے تو جائز نہ ہوگا، اگر بلا اجرت ثواب کے لئے کرے گا تو اس میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا۔ بعض لوگوں نے اس میں تفصیل کی ہے، اگر گرمی وغیرہ کی مجبوری سے ہو تو مکروہ نہ ہوگا، ورنہ مکروہ ہوگا، اجرت پر ہونے یا بلا اجرت ہونے کا ذکر نہیں کیا ہے، لہٰذا

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۶۶۔

مناسب ہوگا کہ اس کو بلا معاوضہ ثواب کے لئے کرنے پر محمول کیا جائے، اگر اجرت پر ہو تو کراہت میں کوئی شبہ نہ ہوگا، لہٰذا بلا اجرت کے ثواب کے لئے ہو اور بلا ضرورت ہو تو مکروہ ہوگا، اس لئے کہ خود تعلیم اور بچوں کا بار بار آنا اس چیز سے خالی نہ ہوگا جو مسجد میں مکروہ ہوتی ہے[۱]۔

ابن عابدین نے کہا: الخلاصہ میں ہے کہ مسجد میں بچوں کو تعلیم دینے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا[۲]۔

مسجد میں بچوں کی تعلیم کو مالکیہ نے مکروہ قرار دیا ہے، البتہ ابن القاسم نے نقل کیا ہے اگر بچہ ادب کی عمر کو پہنچ جائے تو اس کو مسجد میں لانے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا، اگر چھوٹا ہو اور نہ بیٹھے کھیل کرے تو یہ مجھے پسند نہیں ہے[۳]۔

ان کے نزدیک راجح مذہب مطلقاً مسجد میں بچوں کی تعلیم سے منع کرنا ہے خواہ اس میں کھیلنے اور گندہ کرنے کا اندیشہ ہو یا نہ ہو، کیونکہ نجاست سے ان کا نہ بچ سکنا ہی غالب ہے[۴]۔

لیکن اگر بچہ مسجد میں نہ کھیلے اور اگر کھیلنے سے منع کر دیا جائے تو باز رہے تو اس کو مسجد میں حاضر کرنے کو انھوں نے جائز قرار دیا ہے۔ اگر اس کا حال کھیلنا ہی ہو یا باز نہ رہے تو مسجد میں اس کو حاضر کرنا جائز نہ ہوگا[۵]، اس لئے کہ حدیث ہے: **"جنبوا مساجدکم مجانینکم و صبیانکم"**[۶] (اپنی مساجد کو پاگلوں اور بچوں سے بچاؤ)۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۳۰۰۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۷۵۔
(۳) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۳۔
(۴) الشرح الکبیر ۴/ ۱۷۔
(۵) جواہر الإکلیل ۱/ ۸۰، الشرح الکبیر ۱/ ۳۳۴۔
(۶) حدیث: "جنبوا مساجدکم مجانینکم......" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی۔

زرکشی نے قفال سے نقل کیا ہے کہ ان سے مسجد میں بچوں کی تعلیم کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے کہا: اکثر مسجد کو بچوں سے ضرر ہوتا ہے لہٰذا ان کو منع کرنا جائز ہوگا[۱]۔

جراعی حنبلی نے کہا: کسی صنعت کے عمل سے مسجد کو بچانا مسنون ہے، انھوں نے سامری سے ان کا قول نقل کیا ہے: خواہ صنعت والا مسجد کی حفاظت کرے یا نہ کرے، اثرم کی روایت میں کہا: مجھے درزی، موچی اور اس جیسا کام پسند نہیں ہے، اور اس میں کتابت میں سہولت دی ہے۔

قاضی سعد الدین نے کہا: کتابت کو خاص کیا اس لئے کہ وہ علم حاصل کرنے کی ایک قسم ہے، لہٰذا وہ درس وتدریس کے معنی میں ہوگا، اس میں یہ قید لگانا ضروری ہوگا کہ وہ کمائی کے لئے نہ ہو۔

جراعی نے ابن الصیرفی سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے النوادر میں کہا: مسجد میں تعلیم دینا جائز نہ ہوگا۔

ابو العباس نے الفتاویٰ المصریہ میں کہا: جائز نہ ہوگا، اس کے بارے میں ان سے سوال کیا گیا تھا، مسجد کو اس چیز سے بچایا جائے گا جو مسجد کے لئے نقصان دہ ہو اور مسلمانوں کو تکلیف پہنچانے والی ہو۔ یہاں تک کہ اس میں بچوں کو آواز بلند کرنے سے منع کیا جائے گا، اسی طرح مسجد کی چٹائی کو گندہ کرنے سے بھی ان کو منع کیا جائے گا، خاص طور پر اگر یہ نماز کے وقت ہو، اس لئے کہ یہ بڑے منکرات میں سے ہے، اس میں دوسری جگہ کہا: مسجد میں بچوں کو اس طرح تعلیم دینا کہ وہ مسجد کو نقصان پہنچائیں، اپنے آواز بلند کریں اور اس میں نماز پڑھنے والے کو تشویش میں مبتلا کریں تو اس میں ان کو روکنا اور منع کرنا واجب ہوگا۔

جراعی نے مزید کہا: صاحب الفروع ابن مفلح نے قاضی سعد الدین کے گذشتہ کلام کے بعد کہا: مناسب ہے کہ مسجد میں اجرت پر بچوں کو کتابت کی تعلیم دینا اس میں داخل ہو، بلا اجرت ان کو تعلیم دینا جائز ہوگا جیسے قرآن وعلم کی تعلیم دینا، یہ سب اس شرط کے ساتھ کہ کوئی ضرر وغیرہ نہ ہو[۱]۔

مسجد میں آواز بلند کرنا اور اس میں زور سے پڑھنا:

۱۸- حنفیہ نے کہا: مسجد میں بلند آواز میں ذکر کرنا مکروہ ہوگا، علم فقہ حاصل کرنے والے اس سے مستثنیٰ ہیں، حاشیہ الحموی میں شعرانی سے نقل کیا ہے: سلف وخلف کے تمام علماء کا اس پر اجماع ہے کہ مساجد میں جماعت وغیرہ کا ذکر کرنا مستحب ہے، الا یہ کہ ان کے جہر سے کسی سونے والے، یا نماز یا تلاوت کرنے والے کو تشویش میں مبتلا کردے۔

انھوں نے صراحت کی ہے کہ مسجد میں مباح کلام کرنا مکروہ ہے۔ ظہیریہ میں یہ قید لگائی ہے کہ اسی کام کے لئے بیٹھے، اس لئے کہ مسجد دنیا کے امور کے لئے نہیں بنائی گئی ہے۔

صلاۃ الجلابی میں ہے جیسا کہ ابن عابدین نے ان سے نقل کیا ہے، مساجد میں دنیا کی باتوں میں سے مباح کلام کرنا جائز ہوگا اگرچہ ذکر اللہ میں مشغول ہونا زیادہ بہتر ہے۔ ابن عابدین نے جلابی کے قول پر اپنے حاشیہ میں کہا ہے: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ منع کرنا بری بات کے ساتھ خاص ہے۔ مباح کلام سے منع نہیں کیا جائے گا[۲]۔

مالکیہ نے کہا: ذکر، قرآن اور علم میں مسجد میں، مخاطب کے سننے سے زیادہ آواز بلند کرنا مکروہ ہوگا، اگرچہ مسجد کے علاوہ میں ہو، مسجد میں آواز بلند کرنا اس وقت مکروہ ہوگا جبکہ کسی نمازی کو خلط ملط نہ ہو

(۱) إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی ر ۳۲۷۔

(۱) تحفۃ الراکع والساجد ر ۲۰۹، ۲۱۱، الآداب الشرعیہ ۳ / ۳۹۵، ۳۹۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱ / ۴۴۴، ۴۴۵، ۵ / ۲۶۹۔

ورنہ حرام ہوگا، مکہ ومنی کی مسجد کا حکم اس کے برخلاف ہے۔ مشہور قول کے مطابق ان دونوں مسجدوں میں آواز بلند کرنا جائز ہوگا (۱)۔

زرکشی نے کہا: مسجد میں شور کرنا اور آواز کو بلند کرنا مکروہ ہوگا (۲)۔

ابن مفلح نے کہا: شور، لغویات کی کثرت اور ناپسندیدہ آواز کو بلند کرنے سے بچنا مسنون ہوگا، اس کا ظاہر ہے کہ اگر مباح یا مستحب ہو تو مکروہ نہ ہوگا۔

غنیہ سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ذکر کے علاوہ سب مکروہ ہے۔

ابن عقیل سے منقول ہے کہ مساجد میں فقہ واجتہاد کے مسائل میں مناظرہ کرنا اگر حق کی تلاش کے مقصد سے ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا، اور اگر غلبہ حاصل کرنے اور نفرت پیدا کرنے کے لئے ہو تو یہ لڑائی جھگڑا کرنے میں داخل ہوگا جس میں کوئی فائدہ نہ ہو اور مسجد میں جائز نہ ہوگا، علوم کے علاوہ جھگڑا کرنا مسجد میں جائز نہ ہوگا۔

ان سے یہ بھی منقول ہے کہ مساجد میں زیادہ بات کرنا اور شور کرنا مکروہ ہے (۳)۔

مسجد میں فیصلہ کرنا:

۱۹ - حنفیہ اور حنابلہ نے مسجد میں فیصلہ کرنے کو جائز قرار دیا ہے، لہٰذا مقدمات میں فیصلہ کرنے کے لئے مسجد میں بیٹھنا قاضی کے لئے جائز ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ مسجد میں فریقین کے درمیان فیصلہ

(۱) حاشیہ الدسوقی والشرح الکبیر ۴/ ۷۱۔

(۲) إعلام الساجد بأحکام المساجد/ ۳۲۶۔

(۳) الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۹۷، ۳۹۸۔

فرمایا کرتے تھے (۱)۔ اسی طرح آپ کے بعد خلفاء راشدین نے کیا، نیز اس لئے کہ مسافرین پر قاضی کی جگہ پوشیدہ نہ رہے، اگر فریق حائضہ یا نفساء ہوگی تو قاضی مسجد کے دروازہ پر آجائے گا اور اس کے مقدمہ کو دیکھے گا، یا کسی کو ان کے درمیان فیصلہ کرنے کے لئے مقرر کردے گا جیسا کہ اگر کسی جانور کے بارے میں اختلاف ہو تو دعویٰ سننے اور گواہی میں اس کی طرف اشارہ کرنے کے لئے نکل آئے گا۔

مالکیہ کے دو اقوال ہیں: اول: صحن میں بیٹھنا مستحب ہے۔ مسجد میں مکروہ۔ دوم: خود مسجد میں بیٹھنا مستحب ہے (۲)، قاضی کے لئے مسجد میں فیصلہ کرنے کے لئے بیٹھنے کو شافعیہ نے مکروہ قرار دیا ہے (۳)، اس لئے کہ مروی ہے کہ حضرت معاذؓ نے کہا: نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**جنبوا مساجدکم صبیانکم ومجانینکم ورفع أصواتکم وخصوماتکم وحدودکم وسلّ سیوفکم وشراء کم وبیعکم**" (۴) (اپنی مساجد کو اپنے بچوں، پاگلوں،

(۱) مسجد میں فریقین کے درمیان نبی کریم ﷺ کا فیصلہ کرنا اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے اس کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۵۱، ۵۵۲، طبع السلفیۃ) اور مسلم (۳/ ۱۱۹۲) نے کعب بن مالک سے کی ہے کہ انھوں نے مسجد میں ابن ابی حدرد سے ان پر واجب اپنے دین کا مطالبہ کیا تو ان دونوں کی آواز بلند ہوگئی یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ نے سن لیا۔ اور آپ ﷺ اس وقت اپنے گھر میں تھے۔ آپ نکل کر ان کے پاس آئے یہاں تک کہ اپنے حجرہ کا پردہ کھولا اور آواز دی، اے کعب، انھوں نے کہا: میں حاضر ہوں اے اللہ کے رسول، آپ ﷺ نے فرمایا: اپنے دین میں سے اتنا کم کردو اور آپ ﷺ نے اس کا اشارہ کیا۔ یعنی کچھ حصہ، انھوں نے کہا: میں نے کم کردیا اے اللہ کے رسول۔ آپ ﷺ نے فرمایا: جاؤ ادا کردو۔

(۲) الاختیار شرح المختار ۲/ ۸۵، طبع مصطفیٰ البابی الحلبی، مصر ۱۹۳۶ء، فتح القدیر ۵/ ۴۶۵، ۴۶۶ طبع المطبعۃ الامیریہ الکبریٰ ۱۳۱۵ھ، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۳، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۴۶۔

(۳) المہذب ۲/ ۲۹۴، منہاج الطالبین ۴/ ۳۰۲ طبع دار احیاء الکتب۔

(۴) حدیث: "جنبوا مساجدکم صبیانکم......" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی۔

خرید وفروخت، جھگڑوں، آواز بلند کرنے، حدود قائم کرنے اور تلوار سونتنے سے بچاؤ)۔

اس کی تفصیل اصلاح (قضاء فقرہ/ ۳۸) میں ہے۔

مسجد میں حدود وتعزیر قائم کرنا:

۲۰ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مساجد میں حدود نہیں قائم کی جائیں گی اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم ورفع أصواتكم وشراء كم وبيعكم وإقامة حدودكم وجمروها في جمعكم وضعوا على أبوابها المطاهر**" (۱) (اپنی مساجد کو اپنے بچوں، پاگلوں، خرید وفروخت، جھگڑوں، آواز بلند کرنے، حدود قائم کرنے اور تلوار سونتنے سے بچاؤ، اور ان کے دروازوں پر پاکی حاصل کرنے کی جگہیں بناؤ اور جمعہ میں ان میں خوشبو کرو)، نیز اس لئے کہ جس پر حد قائم کی جائے گی اس سے نجاست کے نکلنے سے امن نہیں ہوگا، لہٰذا مسجد سے اس کو دور رکھنا واجب ہوگا، اس لئے کہ مارنے سے کبھی کھال کٹ جاتی ہے اور اس سے خون نکل آتا ہے، لہٰذا مسجد ناپاک ہوجائے گی۔

تفصیل اصطلاح (حدود فقرہ/ ۴۴) میں ہے۔

مسجد میں کھانا اور سونا:

۲۱ - مسجد میں کھانے اور سونے کو حنفیہ نے مکروہ کہا ہے۔ ایک قول ہے: مسافر کے لئے مسجد میں سونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوگا۔

البتہ معتکف کے لئے اپنے معتکف میں کھانا، پینا اور سونا جائز ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ اپنے اعتکاف میں مسجد کے علاوہ کہیں نہیں ٹھہرتے تھے، نیز اس لئے کہ مسجد میں اس حاجت کو پورا کرنا ممکن ہے، لہٰذا نکلنے کی ضرورت نہ ہوگی (۱)۔

مالکیہ نے صحراء کی مسجد میں مہمان کو ٹھہرانے اور اس میں اس کو خشک کھانا مثلاً کھجور کھلانے کو جائز قرار دیا ہے۔ اگر گندہ کرنے والا جیسے تربوز یا شوربہ دار کھانا ہو تو حرام ہوگا، البتہ دسترخوان وغیرہ برتن کے نیچے رکھا جائے تو مکروہ ہوگا، صحراء کی مسجد کی طرح چھوٹے گاؤں کی مسجد کا حکم ہوگا، شہر کی مسجد میں مہمانی کرنا مکروہ ہوگا اگرچہ کھانا خشک ہو جیسا کہ ان کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے۔ اسی طرح انھوں نے قیلولہ کے لئے یعنی دن کو اس میں سونے کی اجازت دی ہے، اسی طرح جس کے پاس گھر نہ ہو یا وہاں تک پہنچنا دشوار ہو تو رات میں سونے کی اجازت دی ہے (۲)۔

معتکف کے لئے مسجد، اس کے صحن اور منارہ میں کھانے کو مستحب کہا ہے، اس کے باہر کھانے کو مکروہ قرار دیا ہے، البتہ اعتکاف کی مدت میں مسجد میں سونا اور اعتکاف کے لوازمات میں سے ہے، اس لئے کہ اس میں نہ سونے سے اس کا اعتکاف باطل ہوجائے گا (۳)۔

شافعیہ نے کہا: روٹی، پھل ومیوہ اور تربوز وغیرہ مسجد میں کھانا جائز ہوگا، چنانچہ عبد اللہ بن الحارث بن جزء زبیدیؓ سے مروی ہے، انھوں نے کہا: "**كنا نأكل على عهد النبي ﷺ في المسجد الخبز واللحم**" (۴) (ہم لوگ نبی کریم ﷺ کے

---

(۱) حدیث: "جنبوا مساجدكم صبيانكم......" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی۔

---

(۱) فتح القدیر ۱/ ۳۰۰، ۲/ ۱۱۱، ۱۱۲، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/ ۴۴۴۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۳۔

(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۴۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۸۔

(۴) حدیث عبد اللہ بن الحارث: "كنا ناكل على عهد......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۰۹۷) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۱۷۹) میں کہا: یہ اسناد حسن ہے۔

زمانہ میں مسجد میں روٹی گوشت کھاتے تھے)، انھوں نے کہا: مناسب ہے کہ کچھ بچھا لیا جائے تا کہ گندہ ہونے کا خوف نہ ہو اور تا کہ کھانے کی کوئی چیز بکھر نہ جائے اور کیڑے مکوڑے جمع ہو جائیں۔ یہ اس وقت ہے جبکہ اس میں بدبو نہ ہو اگر بدبودار ہو جیسے لہسن، پیاز اور گندنا وغیرہ تو مسجد میں اس کا کھانا مکروہ ہوگا اور اس کے کھانے والے کو مسجد میں آنے سے روک دیا جائے گا یہاں تک کہ اس کی بو ختم ہو جائے، اگر مسجد میں داخل ہو جائے تو اس سے نکال دیا جائے گا، اس لئے کہ حدیث ہے: **"من أكل ثوما أو بصلا فليعتزلنا أو ليعتزل مسجدنا وليقعد في بيته"** (۱) (جو شخص لہسن یا پیاز کھائے وہ ہم سے الگ رہے، یا فرمایا: ہماری مسجد سے الگ رہے اور اپنے گھر میں بیٹھے)۔

انھوں نے بھی مسجد میں سونے کو جائز قرار دیا ہے، چنانچہ امام شافعی نے الام میں اس کی صراحت کی ہے، چنانچہ نافع سے مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے ان کو بتایا: **"أنه كان ينام وهو شاب أعزب لا أهل له في مسجد النبي ﷺ"** (۲) (جب وہ جوان غیر شادی شدہ تھے ان کی بیوی نہیں تھی تو نبی کریم ﷺ کی مسجد میں سوتے تھے)، اور عمرو بن دینار نے کہا: ہم لوگ ابن الزبیر کے زمانہ میں مسجد میں رات کو سوتے تھے اور سعید بن المسیب، حسن بصری، عطاء اور امام شافعی نے اس کی اجازت دی ہے (۳)۔

البتہ معتکف اپنے اعتکاف کی مسجد میں کھائے گا اور سوئے گا اور کھانے کے لئے اس کو گھر جانے کی اجازت دی گئی ہے اس کا

(۱) حدیث: "من أكل ثوما أو بصلا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۳۹) اور مسلم (۱/ ۳۹۴) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۲) اثر ابن عمرؓ: "أنه كان ينام وهو شاب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۳۵) نے کی ہے۔

(۳) إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۲۹۔

اعتکاف باطل نہ ہوگا۔ شافعیہ کے نزدیک اس کی صراحت ہے اس لئے کہ مسجد میں کھانا مروءت کو کم کرتا ہے، اس لئے یہ اس پر لازم نہ ہوگا (۱)۔

حنابلہ کے نزدیک ابن مفلح نے کہا: کھانے وغیرہ کے لئے مسجد میں داخل ہونا جائز نہ ہوگا، ابن تمیم اور ابن حمدان نے اس کو لکھا ہے۔ الشرح اور الرعایۃ وغیرہ میں ہے کہ معتکف کے لئے مسجد میں کھانا اور طشت میں اپنا ہاتھ دھونا جائز ہوگا اور الشرح میں باب الأذان کے آخر میں ہے: مسجد میں جمع ہونے، اس میں کھانے اور لیٹنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: کوئی مضائقہ نہیں کہ معتکف مسجد میں کھائے۔ دسترخوان بچھالے گا تا کہ کھانے سے جو گرے وہ اس پر گرے اور مسجد گندی نہ ہو (۲)۔

مسجد میں گانا، تالی بجانا اور رقص کرنا:

۲۲- ابن مفلح نے کہا: مسجد میں گانے اور تالی بجانے سے اس کو بچانا مسنون ہے (۳)۔

رہا حبشہ کا اپنے ڈھال اور نیزوں سے عید کے دن مسجد میں کھیلنا، اور نبی کریم ﷺ کا حضرت عائشہؓ کا پردہ کرنا اور ان کا ان لوگوں کو دیکھنا اور ان سے آپ ﷺ کا یہ فرمانا: **"دونكم يا بني أرفدة"** (۴) (بنوارفدہ کھیلتے رہو)، (بنوارفدہ: حبشہ کا ایک قبیلہ ہے جو رقص کرتے تھے)، نووی نے شرح مسلم میں کہا: اس سے معلوم ہوتا

(۱) المہذب ۱/ ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۱۔

(۲) الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۳/ ۴۰۷، ۴۰۸، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۰۶۔

(۳) الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۳/ ۳۹۹۔

(۴) حدیث: "دونكم يابني أرفدة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۴۴۰) اور مسلم (۲/ ۶۰۹) نے کی ہے۔

ہے ہتھیار وغیرہ جنگ کے آلات سے مسجد میں کھیلنا جائز ہے اور اس کے ساتھ وہ اسباب جو جہاد میں مددگار ہوں لاحق ہوں گے اور اس میں حضور ﷺ کی ان صفات کا ذکر بھی ہے جو آپ میں تھیں یعنی شفقت، رحمت، حسن اخلاق اور اچھے انداز میں رہن سہن۔

مسلم وغیرہ میں ہے: "**جاء حبش يزفنون (يرقصون) في يوم عيد في المسجد**" [1] (اہل حبش آئے جو عید کے دن مسجد میں رقص کرتے تھے)، ابن مفلح نے شرح مسلم سے نقل کیا ہے: علماء نے اس کو اپنے نیزوں کے ساتھ ان کے کھیلنے اور اپنے ہتھیاروں کے ساتھ اچھلنے پر محمول کیا ہے، جو رقص کرنے والے کی حالت سے قریب ہوتا ہے اس لئے کہ اکثر روایات میں صرف اپنے نیزوں کے ساتھ ان کے کھیلنے کا ذکر ہے، لہٰذا اس لفظ میں تاویل کی گئی ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے، انھوں نے کہا: "**بينما الحبشة يلعبون عند رسول الله ﷺ بحرابهم إذ دخل عمر بن الخطابؓ فأهوى إلى الحصباء يحصبهم فقال رسول الله ﷺ: دعهم يا عمر**" [2] (ابھی اہل حبش رسول اللہ ﷺ کے پاس اپنے نیزوں سے کھیل ہی رہے تھے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ داخل ہوئے اور کنکری کی طرف ہاتھ بڑھایا کہ ان کو کنکری ماریں تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: عمر! انھیں چھوڑ دو)۔ شرح مسلم میں کہا: یہ اس پر محمول ہے کہ انھوں نے سمجھا کہ یہ مسجد کی شان کے لائق نہیں ہے اور حضور ﷺ کو اس کا علم نہیں ہے [3]۔

(۱) حدیث: "جاء حبش يزفنون في يوم عيد......" کی روایت مسلم (۲/۶۰۹) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "بينما الحبشة يلعبون......" کی روایت مسلم (۲/۶۱۰) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۳/۴۰۱، ۴۰۲۔

بخاری کے شارح مہلب بن ابی صفرۃ نے کہا: مسجد جماعت مسلمین کے کام کے لئے اور ہر اس کام کے لئے بنائی گئی ہے جس سے دین اور اہل دین کو فائدہ پہنچے، اور نیزوں سے کھیلنا، جنگ کے لئے جسم کو تربیت دینے کے قبیل سے ہے، لہٰذا یہ مسجد وغیرہ میں جائز ہوگا [1]۔

اذان کے بعد مسجد سے نکلنا:

۲۳ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر کوئی شخص مسجد میں داخل ہو اور اس میں اذان دیدی جائے تو نماز پڑھنے سے پہلے اس کے لئے وہاں سے نکلنا مکروہ ہوگا، الا یہ کہ کوئی عذر ہو، جیسے وضو ٹوٹ جائے، یا رفقاء کے چھوٹ جانے کا اندیشہ ہو۔ حنفیہ نے کہا: اسی طرح اگر ایسا شخص ہو جس سے (کسی مسجد میں) جماعت کا نظم متعلق ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا يخرج من المسجد بعد النداء إلا منافق، إلا رجل يخرج لحاجته وهو يريد الرجعة إلى الصلوة**" [2] (اذان کے بعد مسجد سے صرف منافق نکلے گا یا وہ شخص جو اپنی کسی حاجت کے لئے نکلے اور نماز کے لئے واپس لوٹنے کا ارادہ ہو)، نیز ارشاد ہے: "**من أدركه الأذان في المسجد ثم خرج لم يخرج لحاجة وهو لا يريد الرجعة فهو منافق**" [3] (مسجد میں جس شخص کے رہتے ہوئے اذان ہوجائے پھر وہ نکل جائے اور کسی ضرورت کے لئے نہ نکلے اور واپس

(۱) عمدۃ القاری ۴/۲۲۰۔

(۲) حدیث: "لا يخرج من المسجد بعد النداء......" کی روایت عبد الرزاق نے المصنف (۱/۵۰۸) میں حضرت سعید بن المسیب سے مرسلاً کی ہے۔

(۳) حدیث: "من أدركه الأذان في المسجد......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۲۴۲) نے حضرت عثمان بن عفانؓ سے کی ہے۔ بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (۱/۱۵۶، ۱۵۷) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

آنے کا ارادہ نہ ہوتو وہ منافق ہوگا)، ابوالشعثاء سے منقول ہے انھوں نے کہا: ہم لوگ مسجد میں حضرت ابوہریرہؓ کے ساتھ تھے، جس وقت مؤذن نے عصر کی اذان دیا، ایک شخص نکل گیا تو حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا: "أما هذا فقد عصى أبا القاسم" [1] (اس نے رسول اللہ علیہ کی نافرمانی کی ہے)۔

حنفیہ نے مزید کہا: اگر اس نے نماز پڑھ لی ہو اور ظہر یا عشاء کی نماز ہو تو نکل جانے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے داعی کی پکار کو ایک بار قبول کر چکا ہے، الا یہ کہ مؤذن اقامت شروع کردے، اس لئے کہ وہ کھلم کھلا جماعت کی مخالفت کے ساتھ متہم ہوگا، اور اگر عصر، مغرب یا فجر کی نماز ہو تو نکل جائے گا اگرچہ مؤذن اقامت شروع کردے، اس لئے کہ ان نمازوں کے بعد نفل پڑھنا مکروہ ہے [2]۔

انھوں نے کہا: اگر کوئی شخص کسی مسجد میں داخل ہوا اور اس میں اذان ہوجائے تو یا تو وہ نماز پڑھ چکا ہوگا یا نہیں۔ اگر نماز نہ پڑھی ہو تو یا تو اس کے محلّہ کی مسجد ہوگی یا نہیں، اگر اس کے محلّہ کی مسجد ہو تو نماز سے قبل اس سے نکلنا اس کے لئے مکروہ ہوگا، اس لئے کہ مؤذن نے اسی میں نماز پڑھنے کے لئے اس کو پکارا ہے۔ اگر اس کے محلّہ کی مسجد نہ ہو اور اس نے اپنے محلّہ کی مسجد میں نماز پڑھی ہو تو بھی یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ اس میں داخل ہونے کی وجہ سے اہل مسجد میں سے ہوجائے گا، اگر اس میں نماز نہ پڑھے بلکہ اپنے محلّہ کی مسجد میں نماز پڑھنے کے لئے نکل جائے تو کوئی مضائقہ نہ ہوگا، اس لئے کہ اپنے محلّہ کی مسجد میں نماز پڑھنا اس پر واجب ہے۔

اگر اس نے نماز پڑھ لی ہو اور ظہر یا عشاء کی نماز ہو تو نکل جانے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا [1]۔

حنابلہ نے کہا: اذان کے بعد بلا عذر یا لوٹنے کی نیت کے باوجود مسجد سے نکلنا حرام ہوگا، اس لئے کہ حضرت عثمان بن عفانؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ علیہ نے فرمایا: "**من أدركه الأذان في المسجد ثم خرج لم يخرج لحاجة وهو لا يريد الرجعة فهو منافق**" [2] (مسجد میں جس شخص کے رہتے ہوئے اذان ہوجائے پھر وہ نکل جائے اور کسی ضرورت کے لئے نہ نکلے اور واپس آنے کا ارادہ نہ ہو تو وہ منافق ہوگا)، صالح نے کہا: نہ نکلے گا، ابوطالب نے نقل کیا ہے: مناسب نہ ہوگا، ابن الحکم نے نقل کیا ہے: نہ نکلنا مجھے پسند ہے، ابوالوفاء اور ابوالمعالی نے اس کو مکروہ کہا ہے، ابن تمیم نے کہا: مؤذن کے لئے فجر کی اذان کے بعد نکلنا جائز ہوگا، شیخ نے کہا: اگر فجر کی اذان وقت سے قبل ہو تو نماز سے قبل مسجد سے نکلنا مکروہ نہ ہوگا [3]۔

مسجد میں نفل نماز:

۲۴- فقہاء کا مذہب ہے کہ مسجد میں نفل نماز پڑھنے سے گھر میں نفل نماز پڑھنا افضل ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ نے فرمایا: "**عليكم بالصلوٰة في بيوتكم فإن خير صلوٰة المرء في بيته إلا المكتوبة**" [4] (اپنے گھروں میں نماز پڑھا کرو، اس لئے کہ فرض کے علاوہ آدمی کی سب سے بہتر نماز اس کے گھر میں ہوتی ہے)، نیز فرمایا:

---

(۱) اثر ابی ہریرہ "أما هذا فقد عصى......" کی روایت مسلم (۱/۴۵۴) نے کی ہے۔
(۲) فتح القدیر ۱/۳۳۸۔

(۱) العنایۃ برحاشیہ فتح القدیر ۱/۳۳۸، ۳۳۹، إعلام الساجد بأحکام المساجد ۳۵۱، فتح الباری بشرح صحیح البخاری ۲/۱۴۳ طبع الریان للتراث، جواہر الإکلیل ۱/۹۸، الشرح الکبیر ۱/۳۸۵، المغنی لابن قدامہ ۱/۴۰۸۔
(۲) اس کی تخریج اسی فقرہ میں گذر چکی۔
(۳) کشاف القناع ۱/۲۴۴۔
(۴) حدیث: "عليكم بالصلوٰة في بيوتكم......" کی روایت مسلم (۱/۵۴۰) نے حضرت زید بن ثابتؓ سے کی ہے۔

"اجعلوا من صلاتکم فی بیوتکم ولا تتخذوها قبوراً"(۱) (اپنی بعض نماز اپنے گھروں میں ادا کرو ان کو قبرستان نہ بناؤ)، نیز فرمایا:"افضل صلاۃ المرء فی بیته إلا المکتوبة"(۲) (فرض کے علاوہ آدمی کی سب سے افضل نماز اپنے گھر میں پڑھنا ہے)۔

فقہاء نے اس سے اس نماز کو مستثنیٰ کیا ہے جس کے لئے جماعت مشروع ہے جیسے تراویح کہ وہ مسجد میں پڑھی جائے گی مالکیہ نے سنن مؤکدہ کو بھی مستثنیٰ کیا ہے(۳)۔

مسجد میں جنازہ کی نماز:

۲۵- مسجد میں جنازہ کی نماز کے جائز ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ نے اس کو مکروہ کہا ہے جبکہ شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی اجازت دی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک معتمد قول ہے کہ وہ مسجد میں مستحب ہے، حنابلہ نے کہا کہ مسجد میں وہ جائز ہے، لیکن انھوں نے حکم میں یہ قید لگائی ہے کہ مسجد کی تلویث کا اندیشہ نہ ہو ورنہ مکروہ ہوگی(۴)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح (جنائز فقرہ/ ۳۸)۔

(۱) حدیث:"اجعلوا من صلاتکم فی بیوتکم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۶۲) اور مسلم (۱/ ۵۳۸) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔ اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث:"أفضل صلاۃ المرء فی بیته إلا المکتوبة" کی روایت نسائی (۳/ ۱۹۸) نے حضرت زید بن ثابتؓ سے کی ہے، اور اس کی سند کو منذری نے الترغیب والترہیب (۱/ ۳۵۶ طبع دار ابن کثیر) میں اچھا بتایا ہے۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۳۱۳، ۲/ ۳۳۸، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۱۴، المہذب ۱/ ۹۱، ۹۲، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/ ۱۱۰، المکتب الاسلامی، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۴۱۔

(۴) فتح القدیر ۱/ ۴۶۳، ۴۶۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۳، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۳۴۸، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۹۳۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۶۴۔

مسجد میں مکان بنانا اور رہائش اختیار کرنا:

۲۶- حنفیہ کا مذہب ہے کہ مسجد کے متولی کے لئے اس کو رہائش گاہ بنانا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر ایسا کرے گا تو مسجد کا احترام ختم ہوجائے گا۔

اگر مسجد میں یا اس کے فناء میں دوکان بنانا چاہے تو ایسا کرنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا اس لئے کہ فناء مسجد کے تابع ہے(۱)۔

جو شخص عبادت کے لئے فارغ ہو اس کے لئے مسجد میں رہائش کی اجازت مالکیہ نے دی ہے بشرطیکہ اس میں حجرہ نہ بنائے اور نمازیوں پر تنگی نہ کرے، ورنہ منع کیا جائے گا، اس لئے کہ عبادت کے لئے فارغ ہونے کے علاوہ کی صورت میں مسجد میں رہائش اختیار کرنا ممنوع ہے، کیونکہ جس کام کے لئے مسجد بنائی گئی ہے اس میں یہ تبدیلی پیدا کرنا ہے لیکن عورت کو یہ حق نہ ہوگا، اس کے لئے حرام یا مکروہ ہوگا اگرچہ عبادت کے لئے فارغ ہو کیونکہ اس کو کبھی حیض آئے گا اور کبھی مسجد والوں میں سے کوئی اس سے لذت حاصل کرے گا، ایسی صورت میں عبادت معصیت سے بدل جائے گی یہاں تک کہ اگرچہ بوڑھی ہو مردوں کو اس میں کوئی رغبت نہ ہو، دسوقی نے کہا: اس لئے کہ ہر گری پڑی چیز کا کوئی نہ کوئی اٹھانے والا ہوتا ہے(۲)۔

مسجد میں اعتکاف کرنا:

۲۷- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ مرد کے لئے مسجد کے علاوہ کہیں دوسری جگہ اعتکاف کرنا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ" (۳) (جب تم اعتکاف کئے ہو مسجدوں میں)، نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے مسجد کے علاوہ

(۲) الشرح الکبیر ۴/ ۷۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۸۷۔

(۱) حدیث:"أعلنوا هذا النکاح" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۸۹، ۳۹۰) نے

کہیں اعتکاف نہیں کیا۔

عورت کے بارے میں جمہور کا مذہب ہے کہ وہ مرد کی طرح ہے۔ مسجد کے علاوہ دوسری جگہ اس کا اعتکاف کرنا صحیح نہ ہوگا، اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وہ اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے گی، اس لئے کہ وہی اس کی نماز کی جگہ ہے اور اگر جماعت کی مسجد میں اعتکاف کرے گی تو کراہت تنزیہی کے ساتھ جائز ہوگا۔

تفصیل اصطلاح (اعتکاف فقرہ/ ۱۴ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

مسجد میں عقد نکاح کرنا:

۲۸ - جمہور فقہاء نے برکت اور نکاح کی شہرت کے لئے مسجد میں عقد نکاح کرنے کو مستحب قرار دیا ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے انھوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**أعلنوا هذا النكاح واجعلوه في المساجد واضربوا عليه بالدفوف**"(۱) (اس نکاح کا اعلان کرو اور مساجد میں کرو اور اس پر دف بجاؤ)۔

مالکیہ نے مسجد میں عقد نکاح کی اجازت دینے میں یہ اضافہ کیا ہے کہ محض ایجاب وقبول ہو، نہ شرائط کا ذکر ہو نہ آواز بلند کی جائے نہ زیادہ کلام ہو ورنہ مسجد میں نکاح کرنا مکروہ ہوگا۔

حنفیہ نے اپنے یہاں مختار مذہب میں مزید کہا ہے: اس میں دلہن کو شوہر سے ملاقات کرانا مکروہ نہ ہوگا، بشرطیکہ کوئی دینی مفسدہ نہ ہو، اگر کوئی دینی مفسدہ ہو تو مکروہ ہوگا (۲)۔

کی ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۹/ ۲۲۶) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۳۴۳، ۳۴۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۵، ۲/ ۲۰۳، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۰، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۲۰۱، إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی ۳۶۰، ۳۶۲، تحفۃ الراکع والساجد فی أحکام المساجد، ۲۰۸۔

(۱) حدیث: "**جنبوا مساجدكم صبيانكم**......" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر

مسجد میں تھوکنا:

۲۹ - مسجد میں تھوکنے سے اس کو بچانا مستحب ہے، اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ مسجد میں ایسا کرنا گناہ ہے، اور اس کا کفارہ اس کو دفن کردینا ہے، اس لئے کہ اس میں لوگوں کو اس سے نفرت دلانا ہے۔

تفصیل اصطلاح (بصاق فقرہ/ ۴) میں ہے۔

مسجد میں خرید وفروخت کرنا:

۳۰ - حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ غیر معتکف کے لئے مسجد میں خرید وفروخت کرنا مکروہ ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وشراء كم وبيعكم وخصوماتكم ورفع أصواتكم وإقامة حدودكم وسل سيوفكم واتخذوا على أبوابها المطاهر وجمروها في الجمع**"(۱) (اپنی مساجد کو اپنے بچوں، پاگلوں، خرید وفروخت، جھگڑوں، آواز بلند کرنے، حدود قائم کرنے اور تلوار سونتنے سے بچاؤ، اور ان کے دروازوں پر پاکی حاصل کرنے کی جگہیں بناؤ اور جمعہ میں ان میں خوشبو کرو)۔

عن عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ کی سند سے مروی ہے: "**أن رسول الله ﷺ نهى عن الشراء والبيع في المسجد وأن تنشد فيه ضالة وأن ينشد فيه شعر**"(۲) (رسول اللہ ﷺ

چکی۔

(۲) حدیث: "**نهى عن الشراء والبيع في المسجد**......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۵۱) اور ترمذی (۲/ ۱۳۹) نے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۱۱۲، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۰۲، الآداب الشرعیۃ لابن مفلح

نے مسجد میں خرید وفروخت کرنے، گم شدہ چیز کا اعلان کرنے اور شعر پڑھنے سے منع فرمایا ہے)، البتہ معتکف کے لئے اپنی حوائج اصلیہ میں سے کسی چیز کے خریدنے اور بیچنے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا، لیکن سامان کو مسجد میں نہیں لائے گا، اس لئے کہ کبھی کبھی اس کی ضرورت پڑ جاتی ہے، بایں طور کہ کوئی دوسرا اس کی ضرورت پوری کرنے والا نہ ہو، البتہ انھوں نے کہا: خرید وفروخت کے لئے سامان کو حاضر کرنا مکروہ ہوگا، اس لئے کہ مسجد بندوں کے حقوق سے آزاد ہے اور اس میں مسجد کو ان حقوق کے ساتھ مشغول کرنا ہے[۱]۔

دلالی کے بغیر مسجد میں خرید وفروخت کے مکروہ ہونے میں مالکیہ کے نزدیک بھی یہی حال ہے۔ اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے آپ ﷺ نے فرمایا: "**إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع فی المسجد فقولوا: لا أربح الله تجارتک**"[۲] (اگر تم کسی کو مسجد میں خرید وفروخت کرتے ہوئے دیکھو تو کہو: اللہ تعالیٰ تمہاری تجارت میں نفع نہ دے)، اور اگر دلالی کے ساتھ ہو یعنی سامان پر اعلان ہو بایں طور کہ صاحب سامان مسجد میں بیٹھ جائے اور خریدار اس کے پاس آئے اس کو الٹے پلٹے اور دیکھے اور جو ثمن چاہے دے تو حرام ہوگا، اس لئے مسجد بازار بن جائے گی پھر کراہت اس وقت ہوگی جبکہ مسجد کو خرید وفروخت کی جگہ بنادے بایں طور کہ سامان کو اس میں ظاہر کرے اور فروخت کرنے کے لئے اس کو پیش کرے۔ لیکن محض ان دونوں کا عقد کرنا مکروہ نہ ہوگا[۳]۔

شافعیہ کے نزدیک مسجد میں خرید وفروخت کے مکروہ ہونے کا قول مختار ہے[۱]، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کی ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع فی المسجد فقولوا: لا أربح الله تجارتک**" [۲] (اگر تم کسی کو مسجد میں خرید وفروخت کرتے ہوئے دیکھو تو کہو: اللہ تعالیٰ تمہاری تجارت میں نفع نہ دے)۔

مسجد میں گم شدہ چیز کا اعلان کرنا:

۳۱- حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور مشہور قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ مسجد میں گم شدہ چیز کا اعلان کرنا مکروہ ہوگا[۳]۔ چنانچہ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے مروی ہے: "**أن رسول الله ﷺ نهى عن الشراء والبيع فی المسجد أو ينشد فيه ضالة أو ينشد فيه شعر**" [۴] (رسول اللہ ﷺ نے مسجد کے اندر خرید وفروخت یا گم شدہ شی کو تلاش کرنے یا شعر پڑھنے سے منع فرمایا ہے)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے، میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "**إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع فی السمجد فقولوا: لا أربح الله تجارتک وإذا رأيتم من ينشد فيه ضالة فقولوا: لا ردها الله عليک**" [۵] (جب تم کسی کو دیکھو کہ وہ مسجد میں خرید وفروخت کر رہا ہے تو کہو کہ اللہ تمہارے تجارت کو

۳/ ۳۹۴، ۳۹۵۔

(۲) حدیث: "**إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع فی المسجد......**" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۰۳) نے کی ہے اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۳) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۳، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۷۔

(۱) إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی ۳۲۴۔

(۲) حدیث: "إذا رأيتم من يبيع......" کی تخریج ابھی گذر چکی۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۱۱۲، الشرح الکبیر ۴/ ۱۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۳، إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی ۳۲۴، الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۳/ ۳۹۹، ۴۰۰۔

(۴) حدیث: "**أن رسول الله ﷺ نهى عن الشراء**" کی تخریج فقرہ/ ۳۰ میں گذر چکی۔

(۵) حدیث: "**إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع فی المسجد......**" کی تخریج فقرہ/ ۳۰ میں گذر چکی۔

(۱) حدیث: "**من سمع رجلا ينشد ضالة فی المسجد......**" کی روایت

نفع بخش نہ بنائے، گم شدہ کا اعلان کر رہا ہے تو کہو: اللہ تعالیٰ اسے تمہارے پاس نہ لوٹائے)، نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من سمع رجلا ينشد ضالة في المسجد فليقل: لا ردها الله عليك، فإن المساجد لم تبن لهذا**" [1] (جو شخص کسی کو مسجد میں گم شدہ کا اعلان کرتے ہوئے سنے وہ کہے: اللہ تعالیٰ اسے تمہارے پاس نہ لوٹائے اس لئے کہ مساجد اس کے لئے نہیں بنائی گئی ہیں)۔

مسجد میں عیدین کی نماز:

۳۲ - اصح قول میں حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ عیدین کی نماز عیدگاہ یعنی فضاء وصحراء میں پڑھنا سنت ہے۔

مالکیہ نے کہا: یہ مستحب ہے اس لئے کہ حضرت ابوسعیدؓ کی حدیث ہے: "**كان رسول الله ﷺ يخرج يوم الفطر والأضحى إلى المصلى**" [2] (رسول اللہ ﷺ عید الفطر اور عید الاضحیٰ میں عیدگاہ جاتے تھے)، اسی طرح آپ کے بعد خلفاء نے کیا، انھوں نے مسجد میں نماز پڑھنے کی متقاضی ضرورت کے بغیر مسجد میں عیدین کی نماز کو مکروہ قرار دیا ہے، جیسے کوئی عذر ہو جو عیدگاہ جانے سے مانع ہو، یعنی بارش، کیچڑ، چوروں کا خوف یا کوئی دوسرا عذر ہو، لہٰذا اگر ان میں سے کوئی عذر یا ان کے مثل عذر پایا جائے تو ضرورت کی وجہ سے جو اس کی داعی ہے بلا کراہت جامع مسجد میں عیدین کی نماز پڑھی جائے گی، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں: "**أصابنا مطر في يوم عيد فصلى بنا رسول الله ﷺ في المسجد**" [1] (ایک بار عید کے دن بارش ہوگئی تو رسول اللہ ﷺ نے ہمیں مسجد میں نماز پڑھائی)، نیز منقول ہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ دونوں نے بارش میں مسجد میں نماز ادا کی، البتہ مکہ میں عیدین کی نماز مسجد حرام میں پڑھنا مستحب ہوگا تاکہ کعبہ کا مشاہدہ ہو [2] اور یہ خود بھی عبادت ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**إن الله تعالىٰ ينزل كل يوم وليلة عشرين ومائة رحمة ينزل على هذا البيت ستون للطائفين وأربعون للمصلين وعشرون للناظرين**" [3] (اللہ تعالیٰ روزانہ دن رات میں اس گھر پر ایک سو بیس رحمتیں نازل کرتا ہے، ساٹھ طواف کرنے والوں کے لئے، چالیس نمازیوں کے لئے اور بیس دیکھنے والوں کے لئے)۔

شافعیہ نے کہا: اگر مسجد وسیع ہو تو یہ عیدگاہ سے افضل ہے، اس لئے کہ ائمہ برابر مکہ میں عید کی نماز مسجد میں پڑھتے رہے، نیز اس لئے کہ مسجد زیادہ شرف والی اور صاف ستھری ہے، اور اگر صحراء میں پڑھ

مسلم (۱/ ۳۹۷) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "كان رسول الله ﷺ يخرج......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۴۴۹) اور مسلم (۲/ ۶۰۵) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "أصابنا مطر في يوم عيد......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۴۱۶)

نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۲/ ۸۳) میں کہا: اس کی اسناد ضعیف ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۵۷، فتح القدیر ۱/ ۴۲۳، الاختیار شرح المختار ۱/ ۸۴، ۸۵، مراقی الفلاح شرح نور الایضاح ۱۶۴ طبع محمد علی صبیح، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰۳، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۹۹، أسہل المدارک شرح إرشاد السالک للکشناوی ۱/ ۳۳۶، ۳۳۷، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۱۲۵، القلیوبی وعمیرۃ علی منہاج الطالبین ۱/ ۳۰۶، ۳۰۷، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/ ۱۴۹، مغنی المحتاج ۱/ ۳۱۲، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۷۲، ۳۷۳۔

(۳) حدیث: "إن الله تعالىٰ ينزل في كل يوم وليلة عشرين ومائة رحمة......" کی روایت طبرانی نے (المعجم الکبیر ۱۱/ ۱۹۵) میں کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۳/ ۲۹۲) میں کہا: اس میں یوسف بن سفر ہیں جو متروک ہیں۔

(۱) المہذب ۱/ ۱۲۵، القلیوبی وعمیرہ علی منہاج الطالبین ۱/ ۳۰۶، ۳۰۷۔

لے تو کوئی مضائقہ نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر مسجد کو چھوڑ کر صحراء میں پڑھ لے تو ان کو کوئی ضرر نہ ہوگا، ایک قول ہے: صحراء میں اس کو ادا کرنا افضل ہوگا، اس لئے کہ اس میں سوار وغیرہ کے لئے زیادہ سہولت ہے، البتہ اگر کوئی عذر مثلاً بارش وغیرہ ہو تو مسجد افضل ہوگی، اور اگر مسجد تنگ ہو اور اس میں نماز پڑھ لے عیدگاہ نہ جائے تو یہ مکروہ ہوگا، اس لئے کہ بھیڑ کی وجہ سے لوگوں کو تکلیف ہوگی اور ہوسکتا ہے کہ بعض لوگوں کی نماز چھوٹ جائے (۱)۔

مالکیہ نے کہا: عیدگاہ میں عیدین کی نماز پڑھنے میں حکمت یہ ہے کہ اس میں مردوں اور عورتوں کے درمیان دوری رہے گی، اس لئے کہ مساجد اگرچہ بڑی ہوں ان میں اور ان کے دروازوں پر داخل ہونے اور نکلنے میں مردوں اور عورتوں کے درمیان بھیڑ ہوگی، لہٰذا ہوسکتا ہے کہ عبادت کی جگہ فتنہ پیدا ہو (۲)۔

کیا عیدگاہ کو مسجد کا حکم دیا جائے گا؟

۳۳- شافعیہ میں سے امام غزالی سے اس عیدگاہ کے بارے میں فتویٰ پوچھا گیا جو شہر سے باہر عید کی نماز کے لئے بنائی گئی ہو تو انھوں نے کہا: اعتکاف اور اس میں جنبی کے ٹھہرنے وغیرہ احکام میں اس کے لئے مسجد کا حکم نہیں ہوگا، اس لئے کہ مسجد وہ ہے جو فرض نمازوں کے لئے بنائی گئی ہو اور ان کے لئے متعین ہو یہاں تک کہ ان کے علاوہ میں اس سے فائدہ نہ اٹھایا جائے اور عید کی نماز کی جگہ، اجتماعات، قافلوں کے اترنے، سواریوں پر سوار ہونے اور بچوں کے کھیلنے کے لئے بنائی جاتی ہے، سلف میں عیدگاہ میں ان چیزوں سے منع کرنے کی عادت نہیں رہی ہے اگر وہ لوگ اس کو مسجد سمجھتے تو ان چیزوں سے اس کو ضرور بچاتے اور تمام نمازوں کے ادا کرنے کا ارادہ کیا جاتا، اور عید کی نماز نفل ہے، وہ بار بار ادا نہیں کی جاتی ہے بلکہ وہ اجتماع کے مقصد سے ہے، اس میں نماز تابع ہو کر ادا کی جاتی ہے (۱)۔

مساجد میں عورتوں کی نماز:

۳۴- فقہاء کا مذہب ہے کہ عورتوں کے لئے ان کی نماز ان کے گھروں میں ہونا مستحب ہے، یہ ان کے لئے مسجد میں نماز پڑھنے سے افضل ہے، چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے انھوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا تمنعوا نساء کم المساجد وبيوتهن خير لهن**" (۲) (اپنی عورتوں کو مساجد سے نہ روکو، البتہ ان کے گھر ان کے لئے بہتر ہیں)، اگر عورت مسجد میں مردوں کے ساتھ حاضر ہونا چاہے تو اگر وہ جوان یا بوڑھی قابل شہوت ہو تو اس کے لئے حاضر ہونا مکروہ ہوگا اور اگر بوڑھی ناقابل شہوت ہو تو اس کے لئے مکروہ نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے، انھوں نے کہا: "**والذی لا إله غيره ما صلت امرأة صلاة قط خير لها من صلاة تصليها فی بيتها، إلا أن يكون المسجد الحرام أو مسجد الرسول ﷺ إلا عجوزا فی منقلها**" (۳) (اس ذات کی قسم جس کے علاوہ کوئی معبود نہیں کوئی

---

(۲) الشرح الكبير وحاشية الدسوقی ۱/ ۳۹۹۔

(۱) إعلام الساجد بأحكام المساجد للزركشی ۳۸۶، نیز دیکھئے: الموسوعۃ اصطلاح صلاۃ العیدین فقرہ/ ۱۰۔

(۲) حدیث: "لا تمنعوا نساء کم المساجد......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۸۳) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "والذی لا إله غيره ما صلت امرأة صلاة قط خير لها من صلاة تصليها فی بيتها......" کی روایت بیہقی نے السنن الکبریٰ (۳/ ۱۳۱) میں اور طبرانی نے المعجم الکبیر (۹/ ۳۳۹) میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے موقوفاً کی ہے۔ ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲/ ۳۵) میں کہا: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں، منقل میم کے فتحہ کے ساتھ چرمی موزہ، چرمی موزوں

عورت اپنے گھر میں پڑھی ہوئی نماز سے بہتر کوئی نماز نہیں پڑھ سکتی ہے، الا یہ کہ مسجد حرام ہو یا مسجد نبوی ہو یا بوڑھی عورت چرمی موزہ میں ہو) چونکہ بوڑھی عورت کے بارے میں رغبت کم ہوجاتی ہے، اسی وجہ سے اس کے لئے عید کی طرح مساجد میں حاضر ہونا جائز ہوجاتا ہے۔

اگر جوان ہو لیکن بہت خوبصورت اور نوجوان نہ ہو تو مسجد میں نماز پڑھنے کے لئے جانا اس کے لئے جائز ہوگا، بشرطیکہ خوشبو نہ لگائے اور اس سے فتنہ پیدا ہونے کا اندیشہ نہ ہو اور اپنے گھٹیا کپڑوں میں نکلے، مردوں کے ساتھ مزاحمت نہ کرے، راستہ فتنہ میں مبتلا ہونے سے محفوظ ہو، اگر یہ شرطیں اس میں موجود نہ ہوں تو اس کے لئے مسجد میں نماز پڑھنا مکروہ ہوگا، چنانچہ نماز کے لئے نکلنا عورتوں کے لئے مباح تھا پھر جب یہ فتنہ میں پڑنے کا سبب ہوگیا تو ان کو اس سے منع کردیا گیا [۱]، اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِيْنَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِيْنَ" [۲] (اور بالیقین ہم تم میں سے اگلوں کو بھی خوب جانتے ہیں اور بالیقین ہم پچھلوں کو خوب جانتے ہیں) کی تفسیر میں ہے: یہ آیت عورتوں کے بارے میں نازل ہوئی کہ ان کی پوشیدہ باتوں پر مطلع ہونے کے لئے منافقین پیچھے رہ جاتے تھے۔ صحیح حدیث میں حضرت عائشہؓ کا قول ہے: **"لو أدرک رسول الله ﷺ ما أحدث النساء لمنعهن كما منعت نساء بنی إسرائيل"** [۳] (اگر رسول اللہ ﷺ اس چیز کو دیکھ لیتے جو عورتوں نے شروع کردیا ہے تو ان کو ضرور منع کردیتے جیسا کہ بنو اسرائیل کی عورتوں کو منع کردیا گیا)، حضرت عائشہؓ کی مرفوع حدیث ہے: **"أيها الناس انهوا نساء كم عن لبس الزينة والتبختر فی المساجد فإن بنی إسرائيل لم يلعنوا حتى لبس نساء هم الزينة وتبختروا فی المساجد"** [۱] (لوگو! اپنی عورتوں کو مساجد میں زینت کا لباس پہننے اور نزاکت کے ساتھ چلنے سے منع کرو، اس لئے کہ بنو اسرائیل پر اس وقت لعنت کی گئی جب ان کی عورتوں نے مساجد میں زینت کا لباس پہنا اور نزاکت کی چال چلیں)، حضرت ام سلمہؓ کی حدیث میں ہے: **"خير مساجد النساء قعر بيوتهن"** [۲] (عورتوں کی سب سے بہتر مسجد ان کے گھر کا اندرونی حصہ ہے)۔

مسجد میں جنبی، حائضہ اور نفساء کا داخل ہونا اور ان کا اس کو عبور کرنا:

۳۵ - حنفیہ اور مالکیہ نے کہا: جنبی، حائضہ اور نفساء کے لئے مسجد میں داخل ہونا حرام ہوگا، اس لئے کہ حضرت عائشہ کی روایت ہے، انھوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ تشریف لائے اور ان کے اصحاب کے گھروں کا رخ مسجد کی طرف کھلا ہوا تھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: **"وجهوا هذه البيوت عن المسجد ثم دخل ولم يصنع**

= کے پہننے میں بوڑھی عورتوں کی عادت کے مطابق اس کا ذکر ہے۔

(۱) فتح القدیر والعنایہ ۱/۲۵۹، المہذب ۱/۱۰۰، جواہر الإکلیل ۱/۸۰، ۸۱، الشرح الکبیر ۱/۳۳۵، ۳۳۶، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۲/۷۸، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/۱۲۳، إعلام الساجد بأحکام المساجد ۳۵۹، ۳۶۰۔

(۲) سورۂ حجر/ ۲۴۔

(۳) حدیث: "لو أدرک رسول الله ﷺ ما أحدث النساء......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۳۴۹) اور مسلم (۱/۳۲۹) نے کی ہے، اور

= الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حدیث: "ایها الناس انهوا نساء کم عن لبس الزينة......" کو ابن الہمام نے فتح القدیر (۱/۲۵۹) میں ذکر کیا ہے اور اس کو ابن عبدالبر کی التمہید کی طرف منسوب کیا ہے۔ ہمیں مطبوعہ نسخہ میں یہ حدیث نہیں مل سکی۔

(۲) حدیث: "خير مساجد النساء قعر بيوتهن" کی روایت حاکم نے المستدرک (۱/۲۰۹) میں اور احمد نے المسند (۶/۲۹۷) میں کی ہے۔ اور ابن خزیمہ نے اپنی صحیح (۳/۹۲) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: "وجهوا هذه البيوت عن المسجد......" کی روایت ابوداؤد

القوم شيئاً رجاء أن تنزل فيهم رخصة فخرج عليهم فقال: وجهوا هذه البيوت عن المسجد فإني لا أحل المسجد لحائض ولا جنب" [۱] (ان گھروں کا رخ مسجد سے پھیر دو پھر آپ ﷺ داخل ہوگئے، قوم نے اس امید میں کچھ نہیں کہا کہ ہوسکتا ہے کہ ان کے بارے میں رخصت نازل ہوجائے، پھر آپ ﷺ نکلے تو فرمایا: ان گھروں کا رخ مسجد سے پھیر دو اس لئے کہ میں مسجد کو حائضہ اور جنبی کے لئے حلال نہیں کرتا ہوں)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: ان کے لئے مسجد میں ٹھہرنا حرام ہوگا اسی طرح اگر مسجد کے گندا ہونے کا اندیشہ ہوتو اس میں گذرنا حائضہ ونفساء کے لئے حرام ہوگا اور اگر اس کا اندیشہ نہ ہوتو گذرنا جائز ہوگا [۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح (حیض فقرہ/ ۴۱، جنابہ فقرہ/ ۱۸ اور دخول فقرہ/ ۶) میں دیکھی جائے۔

مسجد میں عورت کا حائضہ اور مرد کا جنبی ہوجانا:

۳۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت حائضہ ہوجائے یا مرد جنبی ہوجائے اور وہ دونوں مسجد میں ہوں، تو ان کے لئے جائز نہ ہوگا اپنی اس حالت پر رہتے ہوئے مسجد میں ٹھہرے رہیں، بلکہ مسجد سے نکل جانا ان دونوں پر واجب ہوگا یہاں تک کہ دونوں پاک ہوجائیں، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے نبی کریم ﷺ کا ارشاد نقل کیا ہے: "لا أحل المسجد لحائض ولا جنب" [۱] (میں مسجد کو کسی حیض والی عورت یا جنبی کے لئے حلال نہیں کرتا)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ احتلام سے اعتکاف فاسد نہیں ہوگا، پھر اگر مسجد کو آلودہ کئے بغیر اس میں غسل کرنا ممکن ہوتو کوئی مضائقہ نہ ہوگا ورنہ نکل جائے گا اور غسل کرے اور مسجد میں لوٹ جائے گا [۲]۔

مالکیہ نے کہا: اگر عورت اپنے اعتکاف کی مسجد میں ہو اور اپنی نیت یا نذر کے مطابق اعتکاف کو مکمل کرنے سے پہلے اس کو حیض آجائے تو اس سے نکل جانا واجب ہوگا اور اعتکاف کا احترام کرنا اس پر واجب ہوگا، لہٰذا وہ ایسا کام نہیں کرے گی جو معتکف نہیں کرتا ہے، یعنی جماع اور دواعی جماع وغیرہ اور جب اپنے حیض سے پاک ہوجائے گی تو بناء کرنے کے لئے فوراً اپنے اعتکاف گاہ میں لوٹ آئے گی، بناء سے مراد یہ ہے کہ جس میں مانع پیش آگیا ہے اس کا بدل ادا کرے گی اور جس کی نذر مانا ہے اس کو مکمل کرے گی، اگر وہاں لوٹنے میں تاخیر کردے گی اگرچہ بھول کر ہو یا زبردستی کرنے کی وجہ سے ہوتو اس کا اعتکاف باطل ہوجائے گا از سر نو اعتکاف کرنا اس پر واجب ہوگا۔

اگر مرد مسجد میں جنبی ہوجائے اور وہ معتکف ہوتو اس کا اعتکاف فاسد ہوجائے گا اور غسل کرنے کے بعد اس کو شروع کرے گا، اس لئے کہ اپنے اہل سے رات میں وہ کام کرنا معتکف پر حرام ہے جو ان سے دن میں کرنا اس پر حرام ہے اور مرد کے لئے اعتکاف کی حالت میں اپنی بیوی کو چھونا جائز نہ ہوگا [۳]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد

(۱/ ۱۵۸، ۱۵۹) نے اور بیہقی نے (السنن الکبریٰ ۲/ ۴۴۲) میں کی ہے اور بخاری سے اس کو ضعیف قرار دینا نقل کیا ہے۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۱۱۴، ۱۱۵، مراقی الفلاح شرح نور الایضاح/ ۴۲ طبع محمد علی صبیح، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۷۳، ۱۷۵، المہذب ۱/ ۴۵، ۵۲، الإقناع للشربینی الخطیب ۱/ ۱۴۳، ۱۴۴۔

(۱) حدیث: لا أحل المسجد...... کی تخریج فقرہ/ ۳۵ میں گذر چکی۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۱۱۳، ۱۱۴، الاختیار شرح المختار ۱/ ۱۳۷ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۲۱۳، الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۱۳۱، ۱۳۲۔

(۳) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۵۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۶۰۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۷۔

ہے: ''وَلاَ تُبَاشِرُوْهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ'' (۱) (اور بیویوں سے اس حال میں صحبت نہ کرو، جب تم اعتکاف کئے ہو مسجدوں میں)۔

شافعیہ نے کہا: اگر حیض شروع ہوجائے تو نکلنا واجب ہوگا اسی طرح اگر مسجد میں غسل کرنا ناممکن ہو تو جنابت کا حکم بھی یہی ہوگا، اس لئے کہ حائضہ اور جنبی کے لئے مسجد میں رہنا حرام ہے، اور اگر مسجد میں غسل کرنا ممکن ہو تو اس کے لئے نکلنا جائز ہوگا لازم نہ ہوگا، بلکہ اس میں غسل کرنا جائز ہوگا، اور اس میں جلدی کرنا اس پر لازم ہوگا تا کہ اعتکاف کا تسلسل باطل نہ ہوجائے، مسجد میں رہتے ہوئے حیض اور جنابت کا زمانہ اعتکاف میں شمار نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ یہ دونوں اس کے منافی ہیں (۲)۔

زرکشی نے کہا: اگر مرد مسجد میں جنبی ہوجائے تو نکلنے میں قریب ترین راستہ کا لحاظ کرنا اس کے لئے مستحب ہوگا (۳)۔

حنابلہ نے کہا: معتکف حائضہ پر واجب ہوگا کہ اگر مسجد میں صحن ہو اور بلا ضرر کے ممکن ہو تو مسجد کے صحن میں کسی خیمہ میں حیض کا زمانہ گذارے ورنہ اپنے گھر میں گذارے، پھر اگر پاک ہوجائے اور اعتکاف کا نذر مانا ہوا ہو تو لوٹ آئے اور اپنا اعتکاف پورا کرے، اور فوت شدہ کی قضاء کرے اور اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا (۴)۔

ابن مفلح نے کہا: بلا ضرورت مسجد میں مطلقاً جنبی کے رات گذارنے کے جواز میں دو اقوال ہیں: ایک قول ہے: اگر مسافر ہو یا گذرنے والا ہو تو جائز ہوگا ورنہ نہیں (۵)۔

(۲) منہاج الطالبین مع شرح المحلی ۲/۸۰، طبع دار إحیاء الکتب العربیہ، المہذب ۱/۲۰۰۔

(۳) إعلام الساجد بأحکام المساجد/۳۱۶۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۳/۲۰۹۔

(۵) الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۳/۳۹۹۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/۱۴۶۔

اگر جنبی کو اپنے مال یا جان کا خوف ہو، یا مسجد سے نکلنا اس کے لئے ممکن نہ ہو، یا اس کے علاوہ کوئی جگہ اس کو نہ ملے، یا غسل، یا وضو کرنا اس کے لئے ممکن نہ ہو تو تیمّم کرے گا پھر مسجد میں قیام کرے گا، اگر جنبی وضو کرلے تو اس کے لئے مسجد میں ٹھہرنا جائز ہوگا۔ اور اکثر اہل علم نے کہا: اس کے لئے یہ جائز نہ ہوگا (۱)۔

مسجد میں گردنیں پھاندنا:

۳۷- مسجد میں گردنیں پھاندنے کے لئے کچھ احکام ہیں جو امام ہونے یا نہ ہونے، نماز کے لئے ہونے دوسرے کام کے لئے، کشادگی کے ہوتے ہوئے یا اس کے بغیر، پھاندنے والے کے تعلق سے الگ الگ ہیں۔

اس کی تفصیل اصطلاح (تخطی الرقاب فقرہ/ ۲ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

مسجد کو اور مسجد پر وقف کرنا:

۳۸- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ مسجد کو اور مسجد پر اس شخص کی طرف سے وقف کرنا جائز ہوگا جو تبرع کرنے کا اہل ہو، اس لئے کہ وہ عبادت اور نیکی ہے، البتہ اس سے واقف کی ملکیت کے ختم ہونے اور وقف کے لازم ہونے کے لئے انھوں نے قواعد مقرر کئے ہیں۔

اس سلسلہ میں حنفیہ کہتے ہیں: اگر کوئی شخص کوئی مسجد بنائے تو اس سے اس کی ملکیت اس وقت ختم ہوگی جب اس کو اس کے راستہ کے ساتھ اپنی ملکیت سے الگ کردے اور لوگوں کو اس میں نماز پڑھنے کی اجازت دیدے، اگر ایک آدمی بھی اس میں نماز پڑھ لے گا تو ایک روایت میں امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اس کی ملکیت ختم

(۱) فتح القدیر ۵/۶۲، الاختیار شرح المختار ۲/۱۰۸ طبع مصطفی البابی الحلبی

ہوجائے گی۔ دوسری روایت کے مطابق جماعت کی نماز کے بغیر ملکیت ختم نہ ہوگی، امام ابو یوسف کے نزدیک محض اس کے یہ کہہ دینے سے کہ میں نے اس کو مسجد بنایا اس کی ملکیت ختم ہوجائے گی، اس لئے کہ ان کے نزدیک سپرد کرنا شرط نہیں ہے۔ اسی طرح اس پر وقف کرنا بھی صحیح ہوگا (۱)۔ مسجد خالص اللہ تعالیٰ کے لئے بنائی جاتی ہے، وہ عبادت کے علاوہ بندوں کی ہر قسم کی ملکیت سے آزاد ہوتی ہے اور جس کی یہ حالت ہو وہ تمام لوگوں کی ملکیت سے نکل جائے گی (۲)۔

اور جب اس سے اس کی ملکیت ختم ہوجائے گی اور وقف لازم ہوجائے گا تو اس کے لئے جائز نہیں رہ جائے گا کہ اس کو واپس لے، یا فروخت کرے یا اس میں وراثت جاری ہو، اس لئے کہ وہ بندوں کے حق سے خالی ہوکر خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہوگئی ہے، اور یہ اس لئے ہے کہ تمام اشیاء اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہیں، اور جب بندہ اپنے لئے ثابت شدہ حق کو ساقط کردے گا تو وہ اپنے اصل کی طرف لوٹ جائے گی اور اس کا تصرف کرنا اس سے ختم ہوجائے گا جیسے عتاق میں (۳)۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر کوئی شخص مسجد بنادے اور اس میں نماز پڑھنے کے لئے لوگوں کو دیدے تو اس کا وقف صحیح اور لازم ہوجائے گا اور اگر واقف لوگوں کے حوالہ نہ کرے تو اس کا وقف باطل ہوجائے گا، اسی طرح اس پر وقف کرنا بھی صحیح ہوگا (۴)۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر کوئی شخص مسجد بنادے اور اس میں نماز پڑھ لے یا لوگوں کو نماز کی اجازت دیدے اور کہہ دے: میں نے اس کو مسجد کے طور پر وقف کردیا تاکہ اس میں نماز پڑھی جائے تو اس کا وقف صحیح ہوجائے گا، اگر ایسا نہیں کہے گا تو وہ مسجد نہ ہوگی، اس لئے کہ وقف، عبادت کے طور پر ملکیت کو ختم کرنا ہے لہٰذا قدرت کے ہوتے ہوئے قول کے بغیر صحیح نہ ہوگا جیسے عتق ہے۔

اور جب صحیح ہوجائے تو لازم بھی ہوجائے گا اور اس میں واقف کو تصرف کرنے کا حق ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ نے روایت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت عمرؓ سے فرمایا: **"إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها قال فتصدق بها عمر إنه لا يباع ولا يوهب ولا يورث"** (۱) (اگر تم چاہو تو اس کی اصل کو باقی رکھو اور اس کو صدقہ کردو، تو عمر نے اس کو صدقہ کردیا کہ نہ بیچا جائے گا نہ ہبہ کیا جائے گا نہ اس میں وراثت جاری ہوگی)، اور صحیح قول میں ان کے نزدیک اس شے سے اس کی ملکیت ختم ہوجائے گی (۲)۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر کوئی شخص مسجد بنائے اور لوگوں کو اس میں نماز پڑھنے کی عام اجازت دیدے تو وہ لازم ہمیشہ کے لئے ہوجائے گا نہ بیچا جائے گا نہ ہبہ کیا جائے گا نہ اس میں وراثت جاری ہوسکے گی (۳)۔

اس کی تفصیل اصطلاح (وقف) میں ہے۔

مسجد کے لئے وصیت:

۳۹- مسجد کے لئے وصیت کرنے کو فقہاء نے جائز قرار دیا ہے، جس کی وصیت کی جائے اس کو مسجد کے مصالح میں خرچ کیا جائے گا، جیسے

۱۹۳۶ء۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۴۲، ۶۴۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۶۴۔

(۴) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۶۔

(۱) حدیث: "إن شئت حبست أصلها......" کی روایت بخاری (فتح الباری

۵/ ۳۵۴) اور مسلم (۳/ ۱۲۵۵) نے کی ہے۔ اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) المہذب ۱/ ۴۴۸، ۴۴۹، شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۱۰۰، ۱۰۱۔

(۳) منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/ ۶، المکتب الإسلامی۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۱۷، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۲۶، شرح المحلی

اس میں روشنی کرنا اور اس کی تعمیر کرنا، اس لئے کہ مسجد کے لئے وصیت کرنے سے لوگوں کا مقصد یہی ہوتا ہے۔

دسوقی نے کہا: اگر عرف اس کو مجاورین پر خرچ کا متقاضی ہو جیسے جامع ازہر تو ان پر خرچ کیا جائے گا اس کی مرمت اور چٹائی وغیرہ پر خرچ نہیں کیا جائے گا[۱]۔

تفصیل اصطلاح (وصیۃ) میں ہے۔

مسجد میں ذمی کا داخل ہونا:

۴۰- حنفیہ کی رائے ہے کہ مسجد حرام یا دوسری مساجد میں ذمی کے داخل ہونے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا، اس لئے کہ مروی ہے: "أنه ﷺ أنزل وفد ثقيف في المسجد وكانوا كفارا وقال: إنه ليس على الأرض من أنجاس الناس شئ إنما أنجاس الناس على أنفسهم"[۲] (نبی کریم ﷺ نے ثقیف کے وفد کو مسجد میں ٹھہرایا حالانکہ وہ کافر تھے، اور فرمایا: ان لوگوں کی نجاستوں میں سے کچھ بھی زمین پر واقع نہ ہوگی، لوگوں کی نجاست تو صرف ان کے دلوں میں ہے)، آیت کی تاویل یہ ہے کہ وہ غلبہ حاصل کر کے یا ننگے طواف کرنے کے لئے داخل نہ ہوں گے جیسا کہ ان کی عادت تھی[۳]۔

مالکیہ نے مسجد میں ذمی کے داخل ہونے کو ممنوع قرار دیا ہے اگر چہ کوئی مسلمان اس کو داخل ہونے کی اجازت دیدے بشرطیکہ کوئی

علی المنہاج ۳/۱۵۹، منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/۴۰، الاختیار شرح المختار ۳/۲۰۱، مصطفیٰ البابی الحلبی ۱۹۳۶ء۔

(۲) حدیث: "إنه ليس على الأرض......" کی روایت طحاوی نے شرح معانی الآثار (۱/۱۳) میں حضرت حسن بصری سے مرسلاً کی ہے۔

(۳) الاختیار شرح المختار ۳/۱۲۱۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/۱۳۹، جواہر الإکلیل ۱/۲۳، الجامع لأحکام

ضرورت اس کے داخل ہونے کی داعی نہ ہو، جیسے تعمیر کرنا ورنہ داخل نہ ہوگا[۱]۔

زرکشی نے کہا: کافر کو مسجد میں داخل ہونے اور اس میں ٹھہرنے کا موقعہ دیا جائے گا اگر چہ جنبی ہو اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کی مسجد میں کفار داخل ہوتے تھے، اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ان میں جنبی بھی ہوں گے۔

رافعی اور نووی نے کہا ہے کہ مسلمان کی اجازت سے حرم کے علاوہ دوسری مساجد میں کافر کے لئے داخل ہونا مطلقاً جائز ہوگا، اگر مسلمان اس کی اجازت نہ دے تو صحیح قول کے مطابق اس کو داخل ہونے کا حق نہ ہوگا اگر بلا اجازت داخل ہوجائے گا تو اس کو سزا دی جائے گی، البتہ اگر اجازت پر موقوف ہونا نہ جانتا ہو تو اس کو سزا نہیں دی جائے گی[۲]۔

حنابلہ کی رائے ہے: ذمی کو مسلمانوں کی اجازت کے بغیر حل کی مساجد میں (یہ ہر وہ مسجد ہے جو حرم مکہ کے حدود سے باہر ہو) داخل ہونے کا حق نہیں ہوگا، ان کے ایک دوسرے قول میں اس کے داخل ہونے کی گنجائش ہے[۳]۔

مسجد پر ذمی کا وقف کرنا:

۴۱- مسجد پر ذمی کے وقف کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کا مذہب ہے کہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ وقف کے دلائل عام ہیں، مالکیہ نے اس کو ممنوع قرار دیا ہے۔

تفصیل اصطلاح (وقف) میں ہے۔

القرآن للقرطبی ۸/۷۸۔

(۲) إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی ۳۱۸-۳۲۰۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۸/۵۳۲، الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۳/۴۰۶، ۴۰۷۔

(۱) سورۂ توبہ/۶۰۔

مسجد کے لئے زکوۃ:

۴۲- فقہاء کا مذہب ہے کہ مسجد کی تعمیر میں زکوۃ کو خرچ کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں تملیک نہیں ہے۔

تفصیل کے لئے اصطلاح (زکاۃ فقرہ ۱۸۱) دیکھیں۔

امام فخر الدین رازی نے آیت زکوۃ کی تفسیر میں قفال کے حوالہ سے بعض فقہاء سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے خیر کی تمام صورتوں میں زکوۃ خرچ کرنے کو جائز قرار دیا ہے، جیسے مردوں کو کفن دینا، قلعے بنانا، اور مساجد کی تعمیر کرنا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ'' (۱) (اور اللہ کی راہ میں) سب میں عام ہے (۲)۔

مسجد میں مانگنے والوں کو صدقہ دینا:

۴۳- زرکشی نے کہا: مسجد میں مانگنے والے کو کچھ دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکر کی حدیث ہے انھوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**هل منكم أحد أطعم اليوم مسكينا؟ فقال أبوبكر: دخلت المسجد فإذا أنا بسائل يسأل فوجدت كسرة خبز في يد عبدالرحمن فأخذتها منه فدفعتها إليه**'' (۳) (کیا تم میں سے آج کسی نے کسی مسکین کو کھانا کھلایا ہے؟ تو ابوبکر نے کہا: میں مسجد میں داخل ہوا تو میں نے دیکھا ایک سائل سوال کر رہا ہے، تو میں نے عبدالرحمٰن کے ہاتھ میں روٹی کا ایک ٹکڑا پایا، تو اس سے اس کو لے کر سائل کو دیدیا)۔

(۲) تفسیر الرازی ۱۶/ ۸۷۔

(۳) حدیث: ''هل منكم أحد أطعم......'' کی روایت ابوداؤد (۲/ ۳۰۹) نے کی ہے، منذری نے مختصر السنن (۲/ ۲۵۲) میں ابوبکر البزار سے نقل کیا ہے کہ اس کی اسناد مرسل ہے۔

(۱) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۶/ ۲۲۱۔

زرکشی نے امام محمد کی کتاب الکسب سے نقل کیا ہے کہ مختار یہ ہے کہ اگر مانگنے والا لوگوں کی گردنیں نہ پھلانگے، نمازی کے آگے سے نہ گذرے اور لوگوں سے اصرار کر کے نہ مانگے تو مانگنے اور دینے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کے دور میں مانگنے والے مسجد میں مانگتے تھے، یہاں تک کہ مروی ہے کہ حضرت علیؓ نے رکوع کی حالت میں اپنی انگوٹھی صدقہ کیا (۱)۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد میں ان کی تعریف کی ہے: ''وَيُؤْتُونَ الزَّكوٰةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ'' (۲) (اور زکوۃ دیتے رہتے ہیں، اس حال میں کہ وہ خشوع بھی رکھتے ہیں)، اور اگر وہ لوگوں کی گردنیں پھلانگے اور نمازی کے آگے سے گذرے تو اس کو دینا مکروہ ہوگا، اس لئے کہ یہ لوگوں کو ایذاء پہنچانے میں اس کی مدد کرنا ہوگا یہاں تک کہ کہا گیا ہے: یہ ایک پیسہ ہوگا اور اس کے کفارہ کے لئے ستر پیسوں کی ضرورت ہوگی (۳)۔

ابن مفلح نے کہا: ہمارے بعض اصحاب نے مساجد میں مانگنے اور صدقہ دینے کو مکروہ کہا ہے، ان کی مراد (واللہ اعلم) ایسے آدمی کو صدقہ دینا ہے جو سوال ہی کرتا رہتا ہے مطلقاً نہیں، ابن عقیل نے اس کو قطعی کہا ہے، اکثر اصحاب نے کراہت کا ذکر نہیں کیا ہے، امام احمد نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص جمعہ کے خطبہ سے قبل سوال کرے پھر خطبہ کے لئے بیٹھ جائے تو اس کو صدقہ دینا جائز ہوگا، اسی طرح اگر اس شخص کو صدقہ دے جو سوال نہ کرے یا خطیب کسی آدمی پر صدقہ کرنے کی درخواست کرے تو جائز ہوگا۔

ابن مفلح نے بیہقی سے نقل کیا ہے کہ علی بن محمد بن بدر نے کہا: میں نے جمعہ کے دن نماز پڑھی تو دیکھا کہ امام احمد بن حنبل میرے

(۲) سورۂ مائدہ/ ۵۵۔

(۳) إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی ۳۵۳، ۳۵۴۔

(۱) الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۳/ ۴۰۸ طبع الریاض الحدیثۃ۔

قریب ہیں اور ایک سائل نے کھڑے ہو کر سوال کیا تو امام احمد نے اس کو ایک ٹکڑا دیا(۱)۔

حنفیہ نے مانگنے والے کے لئے گردن پھلانگنے کو مکروہ کہا ہے۔ لہٰذا سائل نمازی کے آگے سے نہیں گذرے گا نہ لوگوں کی گردنیں پھلانگے گا اور نہ اصرار کے ساتھ لوگوں سے سوال کرے گا الا یہ کہ ایسے کام کے لئے ہو جس سے کوئی چارۂ کار نہ ہو (۲)۔

مسجد کو بدلنا:

۴۴- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مسجد کو بدلنا جائز نہ ہوگا۔

حنفیہ نے کہا: اگر کوئی شخص فصیل والا گنجان باغ فروخت کرے جس میں کوئی پرانی مسجد ہو تو اگر وہ آباد ہو تو بیع فاسد ہوگی ورنہ نہیں، اور اگر کوئی گھر اس کے راستہ کے ساتھ خریدے پھر راستہ میں استحقاق نکل آئے تو اگر راستہ ملا جلا ہو تو چاہے تو اس کو اس کے حصہ کے ساتھ رکھ لے اور اگر چاہے رد کر دے اور اگر راستہ ممتاز ہو تو گھر اس کے حصہ کے ساتھ اس کے لئے لازم ہوگا، راستہ کے ملا جلا ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس کے حدود ذکر نہ کئے جائیں، المنتقی میں ہے: اگر راستہ کے حدود بیان نہ کئے گئے ہوں تو بیع فاسد ہو جائے گی اور مسجد خاص معلوم راستہ کی طرح ہوگی، اگر جماعت کی مسجد ہو تو کل میں بیع فاسد ہو جائے گی، اور بعض نسخوں میں ہے کہ اگر جامع مسجد ہوگی تو سب میں بیع فاسد ہو جائے گی، یہی حکم ہوگا اگر عمارت منہدم ہو یا خالی زمین ہو اس میں مکان نہ ہو جبکہ اصل میں وہ جامع مسجد ہو، ایسا ہی مجتبیٰ میں ہے، ظاہر یہ ہے کہ یہ مسجد کے بارے میں امام ابو یوسف کے قول پر متفرع ہے: مگر جبکہ مسجد کی اونچی جگہ (ڈیہہ) متعین معلوم ہو تو اس

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۴۸، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۵۴۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۲۲۷ طبع المطبعۃ الکبری الأمیریہ ۱۳۱۶ھ۔

کے ساتھ لوٹا لیا جائے گا، اور اگر کوئی گاؤں فروخت کر دے اور اس میں مسجد ہو اور مسجد کو مستثنیٰ کر لے تو بیع جائز ہوگی(۱)۔

اس کے بارے میں مالکیہ کہتے ہیں: مطلقاً مسجد کی بیع کے ناجائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے خواہ ویران ہو یا نہ ہو، اگرچہ قبیلہ اپنی جگہ سے منتقل ہو جائے، اور مسجد کی بیع کے ناجائز ہونے کی طرح اس کو توڑنا بھی ہے، لہٰذا مسجد کے ملبہ کو فروخت کرنا جائز نہ ہوگا۔

اگر مسجد وقف اراضی میں گھری ہوئی ہو اور توسیع کی ضرورت ہو تو جائز ہوگا کہ اس میں اتنا خرید لیا جائے جس سے اس کی توسیع کی جا سکے، یعنی اگر مسجد کے چاروں طرف وقف زمین ہو اور اس مسجد میں توسیع کی ضرورت ہو۔ اور ان اوقاف میں کچھ کو یا سب کو فروخت کئے بغیر مسجد کی توسیع کی گنجائش نہ ہو تو مسجد کی توسیع کے لئے اس کو فروخت کرنا جائز ہوگا، لہٰذا وقف کی بیع جائز نہ ہوگی اگرچہ ویران ہو۔ مگر اس خاص مسئلہ میں، یعنی اگر مسجد، اہل مسجد سے تنگ پڑ جائے، یا توسیع کی محتاج ہو اور اس کے بغل میں وقف کی یا ملکیت کی زمین ہو تو مسجد کی توسیع کے لئے وقف کو فروخت کرنا جائز ہوگا اگر وقف والا یا زمین کا مالک اس کو فروخت کرنے سے انکار کرے، مشہور یہ ہے کہ ان دونوں کو اس کی فروختگی پر مجبور کیا جائے گا اور وقف کی قیمت سے دوسری زمین خریدی جائے گی جو پہلے کی طرح وقف ہوگی اور مسجد کی توسیع کی طرح مسلمانوں کے راستہ اور قبرستان کی توسیع ہے۔

المواق میں ہے: سحنون نے کہا: ہمارے اصحاب نے کہا کہ وقف کی بیع کسی بھی حال میں جائز نہ ہوگی، البتہ اگر مسجد کے بغل میں کوئی گھر ہو اور مسجد کی توسیع کے لئے اس میں اضافہ کی ضرورت ہو تو انھوں نے اس کو فروخت کرنے کی اجازت دی ہے اور اس کی قیمت سے کوئی دوسرا گھر خرید لیا جائے گا جو وقف ہوگا، مسجد نبوی کے بغل

(۱) أسہل المدارک شرح إرشاد السالک ۳/ ۱۰۴، ۱۰۵ طبع دار الفکر۔

میں وقف شدہ مکانات تھے جو اس سے متصل تھے، اس میں داخل کر لئے گئے۔ امام مالک سے منقول ہے کہ اگر اس کی ضرورت ہو تو یہ صرف جامع مسجد کے بارے میں جائز ہوگا جماعت کی مساجد میں جائز نہ ہوگا اس لئے کہ ان میں جامع مسجد کی طرح ضرورت نہیں ہوتی(۱)۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر کوئی مسجد منہدم ہو جائے اور دوبارہ اس کی تعمیر ناممکن ہو تو کسی بھی حال میں اس کو فروخت نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ فی الحال اس میں نماز پڑھنا ممکن ہے۔ قلیوبی نے صاحب المنہاج کے قول "وتعذرت اعادته" (دوبارہ اس کی تعمیر ناممکن ہو) کے حاشیہ میں کہا: یعنی اس کے ملبہ سے، پھر اگر دوبارہ اس کی تعمیر کی امید ہو تو اس کے ملبہ کو محفوظ رکھنا واجب ہوگا اگرچہ اس کو باقی رکھنے کی صورت میں ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کو دوسری جگہ منتقل کرنا پڑے اور اگر اس کو منہدم نہ کرنے کی صورت میں اس کے ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہو تو قاضی کے لئے جائز ہوگا کہ اس کو منہدم کر دے اور اس کے ملبہ کو کسی محفوظ مقام تک منتقل کر دے۔ اگر دوبارہ اس کی تعمیر کی امید نہ ہو تو اس سے دوسری مسجد بنائی جائے گی مدرسہ وغیرہ نہیں اور اس کا اس کے قریب ہونا زیادہ بہتر ہوگا، اگر اس سے مسجد بنانا ممکن نہ ہو تو دوسری چیز بنائی جائے گی۔

اس کی آمدنی جو ارباب وظائف کے لئے نہ ہو، نیز اس کی چٹائیاں اور قندیلیں یہ سب اس کے ملبہ کے حکم میں ہوں گی ورنہ ارباب وظائف کے لئے ہوں گی اگرچہ ان کا کام کرنا ناممکن ہو، اس لئے کہ ان کی کوئی کوتاہی نہیں ہے(۲)۔

حنابلہ کے نزدیک: اگر مسجد کے منافع، ویران ہونے یا کسی دوسری وجہ سے معطل ہو جائیں جیسے لکڑی ٹوٹ جائے اور اس کے گر جانے کا اندیشہ ہو اور کوئی چیز نہ ملے جس سے اس کی مرمت ہو سکے تو اس کو فروخت کر دیا جائے گا اور اس کی قیمت کو اس کے مثل یا مثل کے بعض میں خرچ کیا جائے گا۔ امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، انھوں نے کہا: اگر مسجد میں ایسی لکڑیاں ہوں جن کی کوئی قیمت نہ ہو تو ان کو فروخت کرنا اور ان کی قیمت کو مسجد پر خرچ کرنا جائز ہوگا اور انھوں نے کہا: اگر چوروں کا ڈر ہو، یا وہاں کی جگہ گندی ہو جائے تو مسجد منتقل کر دی جائے گی، ابوبکر المعروف بالخلال نے کہا: ان سے منقول ہے کہ مسجد فروخت نہیں کی جائے گی اس کے سامان منتقل کئے جائیں گے۔ انھوں نے کہا: پہلا قول راجح ہے، اس لئے کہ ان کا اجماع ہے کہ وقف کا گھوڑا اگر غزوہ کے لائق نہ رہ جائے تو اس کو فروخت کرنا جائز ہوگا۔ اگر اس کی قیمت گھوڑے کی قیمت کے برابر نہ ہو تو اس کے ذریعہ کسی وقف شدہ گھوڑے میں مدد کی جائے گی، اس لئے کہ وقف ہمیشہ رہتا ہے اور جب بعینہ اس کو ہمیشہ باقی رکھنا ممکن نہ ہو تو ہم گھوڑے کو یعنی ہمیشہ انتفاع کو کسی دوسرے سامان میں باقی رکھیں گے، متصلاً بدلنا اصل اشیاء کے قائم مقام ہوگا، اگر ہم سامان کے بے کار ہو جانے کے بعد اس میں جمود اختیار کریں تو مقصد ضائع ہو جائے گا جیسے اگر ہدی (حرم کی قربانی کا جانور) جب عیب دار ہو جائے تو اسی جگہ اس کو ذبح کر دیا جاتا ہے، حالانکہ اس کا ذبح کرنا دوسری جگہ کے ساتھ خاص ہوتا ہے، لہٰذا اگر پوری طرح غرض کو حاصل کرنا ناممکن ہو جائے تو ممکن حد تک غرض کو اس سے حاصل کیا جائے گا، ابن عقیل وغیرہ نے یہی کہا ہے اور محض بدل کے خرید نے سے وہ وقف ہو جائے گا، اسی طرح اگر مسجد، اہل مسجد پر تنگ ہو جائے اور اس جگہ اس کی توسیع ممکن نہ ہو، یا اس کا محلہ ویران ہو جائے یا اس کی جگہ گندی ہو جائے تو اس کا حکم یہی ہوگا، قاضی نے کہا: یعنی اگر وہ

---

(۲) منہاج الطالبین وحاشیۃ القلیوبی ۳/۱۰۸ طبع دار احیاء الکتب العربیہ۔

(۱) منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/۱۸، ۱۹۔

نماز سے مانع ہوتو فروخت کردی جائے گی۔

اس کے سامان اور پتھروں کو کسی دوسری مسجد میں جہاں ضرورت ہو منتقل کرنا جائز ہوگا، اور یہ اس کو فروخت کرنے سے بہتر ہوگا، اس لئے کہ منقول ہے کہ حضرت عمرؓ کو جب یہ خبر ملی کہ کوفہ میں بیت المال میں نقب لگایا گیا ہے تو انھوں نے حضرت سعدؓ کو لکھا کہ خرما فروشوں کی مسجد کو منتقل کردو اور بیت المال کو مسجد کے قبلہ کی طرف کردو، اس لئے کہ مسجد میں کوئی نہ کوئی نمازی ہمیشہ رہے گا، اور یہ صحابہ کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا، لہٰذا یہ اجماع کی طرح ہوگا (۱)۔

مسجد کی زمین کے بغیر مسجد کو یا اس کے ملبہ کو فروخت کرنا:

۴۵ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مسجد فروخت نہیں کی جائے گی۔ اس سلسلہ میں حنفیہ کہتے ہیں: اگر کوئی شخص اپنی زمین کو مسجد بنادے اور اس کے وقف کے صحیح ہونے کی ساری شرطیں پائی جائیں تو نہ وہ واپس لے سکتا ہے نہ فروخت کرسکتا ہے، نہ اس میں وراثت جاری ہوگی، اس لئے کہ وہ بندوں کے حق سے خالی ہوکر خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہوجائے گا، یہ اس لئے کہ تمام اشیاء اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہیں اور جب بندہ اپنے لئے ثابت شدہ حق کو ساقط کردے گا تو وہ چیز اپنی اصل کی طرف لوٹ جائے گی اور اس سے اس کا تصرف کا حق ختم ہوجائے گا جیسے اعتاق میں ہے۔

اگر مسجد کے آس پاس کی آبادی ختم ہوجائے اور اس کی ضرورت نہ رہے، تو امام ابو یوسف کے نزدیک مسجد باقی رہے گی، اس لئے کہ مسجد بنانا ملکیت کو اس سے ساقط کرنا ہے، لہٰذا اس کی ملکیت میں نہیں لوٹے گی، امام محمد کے نزدیک واقف اگر زندہ ہو تو اس کی ملکیت میں اور اگر مر گیا ہو تو اس کے وارث کی ملکیت میں لوٹ جائے گی اور اگر اس کا واقف یا اس کے ورثہ معلوم نہ ہوں تو اس کو فروخت کرنا اور اس کی قیمت سے کسی دوسری مسجد کی تعمیر میں مدد لینا ان کے لئے جائز ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کو عبادت کی ایک قسم کے لئے متعین کیا ہے اور وہ عبادت ختم ہوچکی تو یہ مسجد کی چٹائی اور لکڑی کی طرح ہوجائے گا جن کی ضرورت نہ ہو، البتہ امام ابو یوسف چٹائی اور لکڑی کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ کسی دوسری مسجد میں منتقل کردی جائے گی۔

اگر مسجد تنگ ہوجائے اور اس کے بغل میں اس پر وقف شدہ زمین یا دوکان ہو تو اس کو لے کر اس میں داخل کردینا جائز ہوگا اور اگر کسی آدمی کی ملکیت ہو تو زبردستی قیمت سے لی جائے گی اور اگر عام لوگوں کا راستہ ہو تو اس کا کچھ حصہ اس میں داخل کردیا جائے گا بشرطیکہ راستہ کے لئے نقصان دہ نہ ہو۔

الخلاصہ کے کتاب الکراہیۃ میں فقیہ ابو جعفر عن ہشام کے واسطہ سے امام محمد سے منقول ہے کہ راستہ کے کچھ حصہ کو مسجد یا مسجد کے کچھ حصہ کو عام لوگوں کے لئے راستہ بنانا جائز ہوگا یعنی جب لوگوں کو اس کی ضرورت ہو۔

اہل مسجد کے لئے جائز ہوگا کہ صحن کو مسجد بنائیں یا مسجد کو صحن بنائیں، دروازہ کو بدلدیں، یا کوئی نیا دروازہ کھولیں، اور اگر ان میں اختلاف ہوجائے تو دیکھا جائے گا کہ دونوں میں کون اس کے لئے زیادہ بہتر ہے۔

ان کے لئے جائز ہے کہ اس کو منہدم کردیں اور نئی تعمیر کریں، جو لوگ اس محلّہ کے نہ ہوں ان کو یہ حق نہ ہوگا، اسی طرح ان کو حق ہوگا بڑے گھڑے رکھیں، چراغ لٹکائیں، چٹائیاں بچھائیں اور یہ سب اپنے مال سے کریں گے لیکن وقف کے مال سے متولی کے علاوہ کوئی

(۱) فتح القدیر ۵ / ۶۴۔

شخص قاضی کی اجازت کے بغیر نہیں کرے گا۔

کتاب التجنیس میں ہے: مسجد کا نگراں اگر مسجد یا اس کے فناء (سامنے کا میدان) میں دوکان بنانا چاہے تو ایسا کرنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر مسجد کو رہائش گاہ بنادیا جائے تو مسجد کا احترام ختم ہوجائے گا، فناء میں اس لئے کہ وہ مسجد کے تابع ہے، اگر مسجد کے آس پاس ویران ہوجائے اور اس کی ضرورت نہ رہے یعنی اس محلّہ یا گاؤں کے لوگ اس میں نماز پڑھنے سے بے نیاز ہوجائیں، بایں طور کہ مسجد گاؤں میں ہو اور گاؤں ویران ہوجائے، وہ کاشت کی زمین بن جائے تو امام ابو یوسف کے نزدیک مسجد اپنی حالت پر باقی رہے گی، یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے (۱)۔

مالکیہ کہتے ہیں: مسجد کو فروخت کرنا مطلقاً جائز نہ ہوگا خواہ ویران ہوجائے یا نہ ہو، اگرچہ قبیلہ اپنی جگہ سے منتقل ہوجائے، مسجد کی بیع کے ناجائز ہونے کی طرح اس کو توڑنا بھی ہے، لہٰذا مسجد کے ملبہ کو فروخت کرنا ناجائز ہوگا۔

قرطبی میں ہے: مسجد کو توڑنا، اس کو فروخت کرنا اور اس کو معطل کرنا جائز نہ ہوگا اگرچہ محلّہ ویران ہوجائے (۲)۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر کوئی شخص مسجد وقف کرے پھر وہ جگہ ویران ہوجائے اس میں نماز پڑھنا بند ہوجائے تو وہ ملکیت کی طرف نہیں لوٹے گی اور اس میں تصرف کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ جس چیز میں اللہ تعالیٰ کے حق کے لئے ملکیت ختم ہوجائے وہ خلل کی وجہ سے ملکیت کی طرف نہیں لوٹے گی جیسا کہ اگر غلام کو آزاد کردے پھر لنجا ہوجائے (۳)۔

(۲) أسہل المدارک شرح إرشاد السالک ۳/ ۱۰۴ طبع دار الفکر، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۸، ۲۰۹، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۲/ ۷۸۔

(۳) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۴۵۲۔

(۱) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۴۵۲۔

اگر لکڑی کسی مسجد پر وقف کرے اور وہ ٹوٹ جائے تو اس میں دو اقوال ہیں: اول: اس کی بیع جائز نہ ہوگی، دوم: اس کی بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس کے نفع کی امید نہیں ہے تو اس کو فروخت کردینا اس کو چھوڑنے سے بہتر ہوگا۔ مسجد اس کے برخلاف ہے۔ اس لئے کہ مسجد کے ویران ہوجانے کے باوجود اس میں نماز پڑھنا ممکن ہے، ہوسکتا ہے کہ وہ جگہ پھر آباد ہوجائے تو اس میں نماز پڑھی جائے گی۔

اگر کسی مسجد پر کوئی چیز وقف کرے پھر وہ ویران ہوجائے تو آمدنی کو محفوظ رکھے گا۔ دوسری جگہ خرچ نہیں کرے گا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ اپنی پہلی حالت پر لوٹ جائے (۱)۔

حنابلہ کہتے ہیں: مسجد کو فروخت کرنا حرام ہوگا، البتہ اگر اس کے منافع، ویران ہونے یا کسی دوسری وجہ سے معطل ہوجائیں جیسے لکڑی ٹوٹ جائے اور اس کے گرجانے کا اندیشہ ہو اور کوئی چیز نہ ملے جس سے اس کی مرمت ہوسکے تو اس کو فروخت کردیا جائے گا اور اس کی قیمت کو اس کے مثل یا مثل کے بعض میں خرچ کیا جائے گا، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، انھوں نے کہا: اگر مسجد میں ایسی لکڑیاں ہوں جن کی کوئی قیمت ہو ان کو فروخت کرنا اور ان کی قیمت کو مسجد پر صرف کرنا جائز ہوگا (۲)۔

مسجد میں درخت لگانا، اس میں کھیتی کرنا اور کنواں کھودنا:

۴۶ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ مسجد میں درخت لگانا جائز نہ ہوگا البتہ اگر زمین رسنے والی ہو اس کی وجہ سے کھمبے برقرار نہ رہیں تو جائز ہوگا، تاکہ اس پانی کو جذب کرلے اور اس سے نفع حاصل ہو، اس میں کنواں نہیں کھودا جائے گا، اگر پرانا کنواں ہو جیسے زمزم کا کنواں تو

(۲) منار السبیل ۲/ ۱۸ طبع المکتب الإسلامی۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۲۹۹۔

چھوڑ دیا جائے گا، اگر کھودا جائے اور اس میں کوئی چیز تلف ہوجائے۔ تو اگر اہل مسجد کھودیں یا ان کی اجازت سے کوئی دوسرا کھودے تو ضامن نہ ہوگا اور ان کی اجازت کے بغیر کھودے تو ضامن ہوگا، اہل مسجد کو اس سے ضرر ہو یا نہ ہو[۱]۔

حنابلہ نے مساجد میں کنواں کھودنے اور درخت لگانے کو حرام قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس حصہ میں نماز پڑھنے کا حق ہے، لہٰذا اس کو معطل کرنا ظلم ہوگا۔ اگر ایسا کیا جائے تو کنواں پاٹ دیا جائے اور درخت اکھاڑ دیا جائے گا۔ اس کی صراحت کی گئی ہے۔ انھوں نے کہا: یہ ناحق لگایا گیا ہے، جس نے اس کو لگایا ہے وہ ظالم ہے۔ ایسی زمین میں پودا لگایا ہے جس کا وہ مالک نہیں ہے۔

مسجد میں کنواں کھودنا اس وقت حرام ہوگا جب کہ اس میں کوئی مصلحت نہ ہو، اگر اس کے کھودنے میں کوئی مصلحت ہو اور اس سے تنگی پیدا نہ ہو تو اس میں کنواں کھودنے کو امام احمد نے مکروہ نہیں کہا ہے، اس میں کھیتی کرنا مکروہ ہے[۲]۔

ابن قدامہ نے کہا: مسجد میں کوئی درخت لگانا جائز نہ ہوگا، اگر زمین میں کھجور کے درخت ہوں اور اس کا مالک اس کو مسجد بنادے اور اس میں درخت رہے تو کوئی مضائقہ نہ ہوگا اور اس کو پڑوسیوں سے فروخت کرنا جائز ہوگا، ایک روایت میں ہے: اسے فروخت نہیں کیا جائے گا، مسلمانوں کے لئے ہوگا اور محلّہ والے اس کو کھائیں گے، ایک قول ہے: اگر مسجد کو درخت کے پھل کی قیمت کی ضرورت ہو تو پھل فروخت کردیا جائے گا اور اس کی قیمت مسجد کی تعمیر میں خرچ کی جائے گی، لیکن اگر اس کا مالک کہے: یہ مسجد پر وقف ہے تو مناسب ہوگا کہ اس کا پھل فروخت کیا جائے اور مسجد میں خرچ کیا جائے[۳]۔

مالکیہ اس کو مسجد میں جائز قرار نہیں دیتے ہیں، اگر ایسا ہوجائے تو اکھاڑ دیا جائے گا[۱]۔

شافعیہ نے کہا: مساجد میں درخت یا کھجور کا پودا لگانا اور کنواں کھودنا مکروہ ہوگا، اس لئے اس میں نمازیوں پر تنگی پیدا کرنا ہے نیز اس لئے کہ یہ سلف کا عمل نہیں ہے، صحیح یہ ہے کہ یہ حرام ہوگا، اس لئے کہ اس میں نماز کی جگہ کو تنگ کرنا اور پرندوں کی بیٹ سے نجاست حاصل کرنا ہے، غزالی نے کہا: اس میں کھیتی کرنا جائز نہ ہوگا اگر کوئی ایسا درخت لگادے جس سے سایہ حاصل کیا جائے اور اس سے کوئی انسان ہلاک ہوجائے تو ضمان نہ ہوگا۔

رافعی نے کتاب الوقف میں کہا: مسجد میں کوئی درخت لگانا مناسب نہ ہوگا اس لئے کہ یہ نمازیوں کے لئے رکاوٹ بنے گا۔ الروضہ کے باب السجدات میں ہے: اگر درخت لگادیا جائے تو امام اس کو اکھاڑ دے گا۔ قاضی حسین نے الصلوۃ میں اپنے حاشیہ میں کہا: مسجد میں درخت لگانا اور اس میں کنواں کھودنا جائز نہ ہوگا اس لئے کہ یہ نمازی کو مشغول کرنے والے ہیں۔

کتاب الوقف کے آخر میں کہا: ابوعلی عبداللہ حناطی سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو مسجد میں درخت لگائے کہ وہ اس کے پھل کیا کرے گا؟ انھوں نے کہا: اگر اس کو مسجد کے لئے کرے گا تو بلاعوض اس کا کھانا جائز نہ ہوگا۔ اس کو مسجد کے مصالح میں خرچ کرنا واجب ہوگا۔ مساجد میں درخت لگانا مناسب نہ ہوگا اس لئے کہ وہ نماز میں رکاوٹ پیدا کرے گا اور اگر اس کو کھانے کے لئے مباح کرکے لگائے تو بلاعوض اس کو کھانا جائز ہوگا۔ اسی طرح جہاں اس کا رواج ہو اور اس کی نیت معلوم نہ ہو تو جائز ہوگا[۲]۔

(۲) منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/ ۲۰، الآداب الشرعیة لابن مفلح ۳/ ۴۰۵۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۳۴، ۶۳۵۔

(۱) حاشیة الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۷۰، ۷۱۔

(۲) إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی/ ۳۴۱، ۳۴۲۔

(۱) أسہل المدارک شرح إرشاد السالک للکشناوی ۳/ ۵۸۔

مسجد کی دیوار پر لکڑی رکھ کر اس کے پڑوسی کا فائدہ اٹھانا:

۴۷ - کیا مسجد کے وقف کے نگراں کو یہ حق ہوگا کہ مسجد کے پڑوسی کو کوئی اس میں لکڑی گاڑنے کے لئے عاریت پر دے یا اس کو یہ حق نہ ہوگا، اس میں مالکیہ کے دو اقوال ہیں: اول: اس کو یہ حق ہوگا، دوم: اس کے لئے یہ ممنوع ہوگا اور یہی ان کے نزدیک راجح ہے (۱)۔

حنابلہ نے مسجد کی دیوار پر اس لکڑی کو رکھنے کے جواز میں یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اس کی دیوار کو نقصان نہ پہنچائے کہ وہ اس کو اٹھانے سے کمزور پڑ جائے، اس کے رکھے بغیر چھت ڈالنا ناممکن ہو، اس کے مالک کے لئے مسجد کی دیوار کے علاوہ پر رکھنے کی گنجائش نہ ہو، ضرورت، اس کی دیوار پر اس لکڑی کے رکھنے کی داعی ہو، جب یہ ساری باتیں پائی جائیں گی تو اس کی دیوار پر اس لکڑی کو رکھنا جائز ہوگا۔ ایک قول ہے: جائز ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ مسجد کی تین دیواریں ہوں اور اس کے پڑوسی کی ایک دیوار ہو۔

لہٰذا اگر مسجد کی دیوار میں اس کو گاڑنا اس کی دیوار کو نقصان پہنچائے اور اس کو اس کے اٹھانے سے کمزور کردے یا اس پر اس کو رکھے بغیر چھت ڈالنا ممکن ہو یا اس کے پاس، اس کی دیوار کے علاوہ پر رکھنے کی گنجائش ہو یا ضرورت، اس کی دیوار پر اس کے رکھنے کی داعی نہ ہو تو اس پر اس کو رکھنا جائز نہ ہوگا (۲)۔

نماز کے اوقات کے علاوہ میں مسجد کو بند رکھنا:

۴۸ - جمہور فقہاء کا مذہب اور یہی حنفیہ کا ایک قول ہے کہ مساجد کی حفاظت اور ان میں موجود سامانوں کی حفاظت کے لئے ان کے پڑوسیوں کے گھروں میں نقب لگانے اور ان میں موجود سامانوں کی چوری کے اندیشہ سے نماز کے اوقات کے علاوہ میں مساجد کو بند رکھنے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا (۱)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ مسجد کا دروازہ بند کرنا مکروہ تحریمی ہوگا اس لئے کہ یہ نماز سے روکنے کے مشابہ ہوگا اور نماز سے روکنا حرام ہے (۲)، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللّٰهِ أَنْ يُّذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعٰى فِيْ خَرَابِهَا" (۳) (اور اس سے بڑھ کر ظالم اور کون ہوگا جو اللہ کی مسجدوں کو اس سے روک دے کہ ان میں اس کا نام لیا جائے، اور ان کی بربادی کی کوشش کرے)۔

مساجد کا معطل ہونا:

۴۹ - زرکشی نے کہا: اگر شہر سے لوگوں کے چلے جانے، یا اس کے ویران ہوجانے یا مسجد کے ویران ہوجانے کی وجہ سے مسجد بیکار ہوجائے تو وہ ملکیت نہیں لوٹے گی، کسی بھی حال میں اس کو فروخت کرنا یا اس میں تصرف کرنا جائز نہ ہوگا جیسا کہ اگر کسی غلام کو آزاد کردے پھر وہ لنجا ہوجائے تو وہ دوبارہ مملوک نہ ہوگا۔

پھر اگر اندیشہ ہو کہ شیاطین اس کو توڑ دیں گے تو توڑ دی جائے گی اور اس کی حفاظت کی جائے گی، اگر قاضی اس کے ملبہ سے کوئی دوسری مسجد بنانا مناسب سمجھے تو قاضی، ابن الصباغ اور متولی نے کہا: جائز ہوگا، متولی نے کہا: بہتر یہ ہوگا سب سے قریب جہت میں منتقل کیا جائے، اگر دور منتقل کیا جائے تو بھی جائز ہوگا اور ملبہ مسجد کے علاوہ مثلاً مسافر خانے، پل اور کنوؤں میں صرف نہیں کیا جائے گا،

---

(۲) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۰۲، ۵۰۳۔

(۱) فتح القدیر والعنایہ ۱/ ۲۹۹، إعلام الساجد بأحکام المساجد ۳۴۰، ۳۴۴،

الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۳/ ۴۰۶۔

(۲) فتح القدیر والعنایہ ۱/ ۲۹۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۱۴۔

(۱) إعلام الساجد/ ۳۴۵۔

اسی طرح اس کا برعکس بھی جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وقف لازم ہے، اور ضرورت جگہ کے بدلنے کی داعی ہے، جہت کے بدلنے کی نہیں[۱]۔

قرطبی نے کہا: مسجد کو توڑنا، اس کو فروخت کرنا اور اس کو معطل کرنا جائز نہ ہوگا اگرچہ محلّہ ویران ہوجائے[۲]۔

اگر مسجد کے منافع ویران ہونے یا کسی دوسری وجہ سے معطل ہوجائیں جیسے لکڑی ٹوٹ جائے اور اس کے گرجانے کا اندیشہ ہو اور کوئی چیز نہ ملے جس سے اس کی مرمت ہوسکے تو اس کو فروخت کردیا جائے گا اور اس کی قیمت کو اس کے ہم مثل میں یا مثل کے بعض میں خرچ کیا جائے گا، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، انھوں نے کہا: اگر مسجد میں ایسی لکڑیاں ہوں جن کی کوئی قیمت نہ ہو تو ان کو فروخت کرنا اور ان کی قیمت کو مسجد پر خرچ کرنا جائز ہوگا۔ انھوں نے کہا: اگر چوروں کا ڈر ہو یا وہاں کی جگہ گندی ہوجائے تو مسجد منتقل کردی جائے گی[۳]۔

---

(۲) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۲/ ۷۸۔

(۳) منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/ ۱۸۔

(۱) لسان العرب، قواعد الفقہ للبرکتی۔

مسجد ابراہیم

تعریف:

۱- مسجد ابراہیم دو کلمات سے مرکب ہے: مسجد اور ابراہیم، مسجد لغت میں: نماز کا گھر، انسان کے بدن میں مقامات سجدہ ہے۔

مسجد اصطلاح میں: وہ زمین جس کو مالک مسجد بنادے اور اس میں نماز پڑھنے کی اجازت دیدے[۱]۔

شافعیہ نے کہا: صحیح قول کے مطابق ابراہیم سے مراد اللہ تعالیٰ کے نبی ابراہیم علیہ السلام ہیں[۲]۔

ایک قول ہے: ابراہیم، بنو عباس کے امراء میں سے ایک ہیں، یہ وہی ہیں جن کی طرف مکہ میں باب ابراہیم منسوب ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

مقام ابراہیم:

۲- مقام میم کے فتحہ کے ساتھ **قام، یقوم، قوما وقیاماً** سے اسم مکان ہے۔ کھڑا ہونا، اکثر فقہاء ومفسرین نے کہا: مقام ابراہیم وہ پتھر ہے جس کو آج لوگ پہچانتے ہیں اور اس کے پاس طواف کا دوگانہ ادا کرتے ہیں[۴]۔

---

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۶، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۸۷، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۱۳۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) إعلام الساجد بأحکام المساجد/ ۱۵۴، الحاوی للماوردی ۹/ ۴۲۸، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۲۳۔

(۱) إعلام الساجد بأحکام المساجد ۲۷۔

مقام ابراہیم اور مسجد ابراہیم میں ربط یہ ہے کہ دونوں اللہ تعالیٰ کے نبی حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف منسوب ہیں، البتہ مقام ابراہیم، کعبہ کے پاس ہے۔ اس کے نزدیک طواف کا دوگانہ ادا کرنا مسنون ہے اور مسجد ابراہیم عرفات کے نزدیک ہے۔

اجمالی حکم:

مسجد ابراہیم سے متعلق کچھ احکام ہیں۔ ان میں بعض یہ ہیں:

الف- مسجد ابراہیم میں وقوف کرنا:

۳- شافعیہ میں سے ابو محمد جوینی نے کہا: مسجد ابراہیم کا اگلا حصہ وادی عرفہ کے کنارے میں ہے عرفات میں نہیں ہے، اس کا آخری حصہ عرفات میں ہے، انھوں نے کہا: جو شخص مسجد کے اگلے حصہ میں جس کو مصلیٰ ابراہیم کہا جاتا ہے وقوف کرے گا تو اس کا وقوف صحیح نہ ہوگا اور اس کے آخر میں وقوف کرے گا صحیح ہوگا(۱)۔

ب- مسجد ابراہیم کا لقطہ:

۴- زرکشی نے حاوی سے اعلام الساجد میں نقل کیا ہے: عرفہ اور مصلیٰ ابراہیم (یعنی مسجد ابراہیم) کے لقطہ میں دو اقوال ہیں: اول: حل پر قیاس کرتے ہوئے اس کا لقطہ حلال ہوگا، دوم: حرم کی طرح حلال نہیں ہوگا مگر اعلان کرنے والے کے لئے، اس لئے کہ وہ حاجیوں کے جمع ہونے کی جگہ ہے، جانے والے وہاں سے دوسرے ممالک میں چلے جاتے ہیں، جیسے حرم میں۔

جمہور فقہاء نے کہا: حل کے لقطہ اور حرم کے لقطہ میں کوئی فرق نہ ہوگا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح (حرم فقرہ/ ۱۹)۔

ج- عرفہ کے دن مسجد ابراہیم میں ظہر وعصر کی نماز:

۵- جب حجاج عرفات میں وقوف کے لئے وہاں جائیں تو مستحب ہے کہ وہ مسجد ابراہیم علیہ السلام جائیں، جس کو آج مسجد نمرہ کہا جاتا ہے اور دو خطبوں کے بعد جو امام دے گا ایک ساتھ ظہر وعصر کی نماز پڑھیں(۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (عرفات فقرہ/ ۲)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۷۳، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۳، ۴۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۶، شرح المنہاج للمحلی ۲/ ۱۱۳، کشاف القناع ۲/ ۴۹۱۔

(۱) مراصد الاطلاع علی اسماء الامکنۃ والبقاع لصفی الدین البغدادی ۳/ ۱۲۹۶۔

مسجد الاقصیٰ

تعریف:

۱-مسجد اقصیٰ، مدینۃ القدس میں مشہور مسجد ہے اور دامن کوہ میں بنائی گئی ہے [۱]، اس کا نام بیت المقدس ہے۔یعنی پاک کرنے والا گھر جس میں گناہوں سے پاکی حاصل کی جاتی ہے۔

یہ پہلا قبلہ اور تیسرا حرم شریف ہے اور رحمت عالم محمد ﷺ کے سفر معراج کا راستہ ہے، اور ان تین مساجد میں سے ایک ہے جن کے علاوہ کسی مسجد کی طرف سفر نہیں کیا جاسکتا ہے، وہ مسجد ہے جس کے ماحول کو اللہ تعالیٰ نے بابرکت بنایا ہے جیسا کہ قرآن کریم میں ہے [۲]۔

اس کے اور مسجد حرام کے درمیان جو دوری ہے اس کی وجہ سے اس کا نام اقصیٰ رکھا گیا۔ دنیا میں مکہ والوں کے لئے یہ سب سے دور مسجد تھی، جس کی تعظیم زیارت کے ساتھ کی جاتی ہے [۳]۔

مسجد اقصیٰ کے نام:

۲-مسجد اقصیٰ کے بہت نام ہیں۔ان میں سترہ نام زرکشی نے ذکر کیا ہے۔ان میں سے چند اہم یہ ہے:

(۲) إعلام الساجد للزرکشی ۲۷۷-۲۷۹، تحفۃ الراکع والساجد للجراعی ۱۸۴-۱۸۶۔

(۳) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۲۱۲۔

(۱) تحفۃ الراکع للجراعی ۱۸۴، إعلام الساجد للزرکشی/ ۲۷۸۔

اول: مسجد إیلیاء: اس کے معنی کے بارے میں ایک قول ہے: اس کا معنی بیت اللہ ہے، کعب احبار سے منقول ہے کہ انھوں نے اس کو ایلیاء کہنا ناپسند کیا اور کہا کہ اس کو بیت اللہ المقدس کہا جائے، اس کو واسطی نے اس کے فضائل میں نقل کیا ہے۔

دوم: بیت المقدس: میم کے فتحہ اور قاف کے سکون کے ساتھ یعنی وہ جگہ جہاں گناہوں سے پاکی حاصل کی جاتی ہے، المقدس: پاک کرنے والا۔

سوم: البیت المقدس: میم کے ضمہ، قاف کے فتحہ اور دال مشدد کے ساتھ یعنی پاک کیا ہوا، اس کی پاکی بتوں سے اس کو خالی کرنا ہے [۱]، ان کے علاوہ بھی کچھ نام ہیں، جراعی نے اپنی کتاب تحفۃ الراکع والساجد میں ان کی تعداد بائیس تک پہنچادیا ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مسجد نبوی:

۳-مسجد نبوی وہ مسجد ہے جس کی بنیاد مدینہ منورہ میں نبی کریم ﷺ نے رکھا، اور یہ دوسرا حرم شریف ہے اس میں نماز کا ثواب مسجد حرام کے علاوہ کسی دوسری مسجد میں نماز سے ایک ہزار گنا زیادہ ہوتا ہے، دونوں میں ربط یہ ہے کہ دونوں ان تین مساجد میں سے ہیں جن کے علاوہ کی طرف سفر نہیں کیا جاسکتا ہے [۳]۔

ب-مسجد حرام:

۴-مسجد حرام، مکہ مکرمہ میں بیت اللہ الحرام ہے، یہ سب سے پہلی مسجد ہے جو زمین پر بنائی گئی، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد میں ہے:

(۲) تحفۃ الراکع للجراعی ۱۸۴-۱۸۶۔

(۳) تحفۃ الراکع والساجد ۱۳۱-۱۳۷، إعلام الساجد للزرکشی/ ۲۴۶۔

(۱) سورۂ آل عمران/ ۹۶۔

"إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِىْ بِبَكَّةَ مُبَارَكاً وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ"[۱] (سب سے پہلا مکان جو لوگوں کے لئے وضع کیا گیا وہ وہ ہے جو مکہ میں ہے (سب کے لئے) برکت والا اور سارے جہاں کے لئے رہنما ہے)۔

یہ پہلا حرم اور دوسرا قبلہ ہے۔اس میں نماز کی فضیلت اس کے علاوہ کسی دوسری مسجد کی نماز سے ایک لاکھ گنا زیادہ ہے، ربط یہ ہے کہ مسجد اقصیٰ اور مسجد حرام دونوں ان تین مساجد میں سے ہیں جن کے علاوہ کی طرف سفر نہیں کیا جاسکتا ہے[۲]۔

مسجد اقصیٰ کے فضائل، اسلام میں اس کا درجہ اور اس کی خصوصیات:

مسجد اقصیٰ کے کچھ فضائل ہیں ان میں سے اہم یہ ہیں:

الف-وہ مسلمانوں کا پہلا قبلہ ہے:

۵-ان فضائل میں سے جو مسجد اقصیٰ کے ساتھ خاص ہیں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو پہلا قبلہ بنایا چنانچہ کعبہ مکرمہ کی طرف قبلہ کی تحویل سے قبل مسلمان اپنی نماز میں اسی کی طرف متوجہ ہوتے تھے۔

اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو مشرف اور مکرم بنایا ہے، اسی لئے کچھ دنوں تک مسلمانوں کی نگاہیں اسی کی طرف متوجہ رہیں[۳]۔

ب-وہاں سفر کرکے جانا اور وہاں سے معراج میں جانا:

۶-ہجرت سے قبل نبی کریم ﷺ کا سفر مسجد اقصیٰ کی طرف تھا، اس سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"سُبْحَانَ الَّذِىْ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَىٰ الَّذِىْ بَارَكْنَا حَوْلَهُ"[۱] (پاک ذات وہ ہے جو اپنے بندہ کو راتوں رات مسجد حرام سے مسجد اقصی لے گیا جس کے اردگرد کو ہم نے بابرکت بنا رکھا ہے)۔

اس آیت سے سیدنا رسول اللہ ﷺ کے آسمان پر جانے سے قبل مسجد اقصیٰ کی طرف سفر کرنے کی وجہ اس کی قدر ومنزلت کی عظمت معلوم ہوتی ہے[۲]۔

نبی کریم ﷺ بیت المقدس میں داخل ہوئے اور آپ کے ساتھ حضرت جبریل تھے، اور اس میں دو رکعت نماز ادا کی[۳]۔

ج-اس کی طرف سفر کرنا:

۷-اسلام نے اس مسجد کو ان تین مساجد میں سے ایک بنایا ہے جس کی طرف سفر کیا جاتا ہے[۴]، چنانچہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، المسجد الحرام ومسجدی هذا والمسجد الاقصى"**[۵] (تین مساجد کے علاوہ کسی مسجد کی طرف سفر نہ کیا جائے۔مسجد حرام، مری یہ مسجد اور مسجد اقصیٰ)۔

د-اس میں نماز کی فضیلت:

۸-مسجد اقصیٰ کی خصوصیات اور اس کے فضائل میں سے، اس میں

(۲) إعلام الساجد/۲۹، ۸۴۔

(۳) تفسیر القرطبی ۲/۱۴۹، ۱۵۰۔

(۱) سورۂ اسراء/۱۔

(۲) إعلام الساجد للزرکشی/۲۸۶۔

(۳) تفسیر القرطبی ۱۰/۱۰۵، ۱۰۶۔

(۴) إعلام الساجد/۲۸۸، تحفۃ الراکع والساجد/۱۸۷۔

(۵) حدیث:"لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۶۳) اور مسلم (۲/۹۷۶) نے کی ہے۔

(۱) تحفۃ الراکع والساجد للجراعی/ ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، إعلام الساجد

نماز کا دو چند ہونا ہے۔ اس کی مقدار کے بارے میں احادیث میں اختلاف ہے، جراعی نے کہا: مروی ہے کہ اس میں نماز پانچ سو کے برابر ہے اور شیخ تقی الدین ابن تیمیہ نے کہا: یہی درست ہے [۱]۔

ھ-اس کے اردگرد، زمین کا بابرکت ہونا:

۹ - اللہ تعالیٰ نے مسجد اقصیٰ کے بارے میں بتایا ہے کہ اس کا اردگرد بابرکت ہے، ارشاد ہے: **"سُبْحَانَ الَّذِیْ أَسْرَیٰ بِعَبْدِہٖ لَیْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَی الْمَسْجِدِ الْأَقْصَیٰ الَّذِیْ بَارَکْنَا حَوْلَہٗ"** (پاک ذات وہ ہے جو اپنے بندہ کو راتوں رات مسجد حرام سے مسجد اقصی لے گیا جس کے اردگرد کو ہم نے بابرکت بنا رکھا ہے) اس آیت میں دو تاویل ہیں: اول: اس کا اردگرد اس لئے مبارک ہے کہ اس میں منتخب انبیاء علیہم السلام مدفون ہیں۔ دوم: پھلوں اور نہروں کی کثرت کی وجہ سے مبارک ہے [۲]۔

و-دنیا میں اس کا دوسری مسجد ہونا:

۱۰ - دنیا میں سب سے پہلے جو مسجد بنائی گئی وہ مسجد حرام پھر مسجد اقصیٰ ہے۔

چنانچہ حضرت ابوذرؓ سے مروی ہے انھوں نے کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ سے سب سے پہلی مسجد کے بارے میں دریافت کیا جو دنیا میں بنائی گئی تو آپ ﷺ نے فرمایا: **"المسجد الحرام، قلت: ثم أی؟ قال: المسجد الاقصیٰ قلت: و کم بینهما؟ قال: أربعون عاماً ثم الارض لک مسجدا فحیثما أدرکتک الصلاة فصل"** [۱] (مسجد حرام، میں نے عرض کیا پھر کون؟ آپ ﷺ نے فرمایا: مسجد اقصیٰ، میں نے عرض کیا: دونوں کے درمیان کتنا فاصلہ تھا؟ فرمایا: چالیس سال پھر فرمایا: ساری زمین تیرے لئے مسجد ہے جہاں نماز کا وقت ہوجائے نماز پڑھ لو)۔ بخاری نے بعض طرق میں کہا: **"أینما أدرکتک الصلاة فصل فیه فإن الفضل فیه"** (جہاں نماز کا وقت ہوجائے وہیں پڑھ لو، اس لئے کہ اسی میں فضیلت ہے)۔

بعض علماء مثلاً ابن الجوزی کے لئے یہ حدیث مشکل معلوم ہوئی، چنانچہ انھوں نے کہا: یہ معلوم ہے کہ حضرت سلیمان بن داؤد علیہما السلام نے اقصیٰ کو بنایا جیسا کہ نسائی نے صحیح اسناد کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عمرو کی مرفوع حدیث روایت کی ہے: کہ سلیمان بن داؤد علیہما السلام نے جب بیت المقدس کی تعمیر کی تو اللہ تعالیٰ سے تین درخواستیں کیں، انھوں نے اللہ تعالیٰ سے درخواست کی کہ ان کو ایسا فیصلہ کرنے کی توفیق دے جو اس کے فیصلہ کے مطابق ہو، اللہ تعالیٰ نے ان کی یہ درخواست منظور کی، انھوں نے اللہ تعالیٰ سے ایسے ملک کی درخواست کی جو ان کے بعد کسی کو نہ ملے، اللہ تعالیٰ نے ان کی اس درخواست کو بھی منظور فرمایا، جس وقت مسجد اقصیٰ کی تعمیر سے فارغ ہوئے تو دعا کی جو شخص بھی اس میں صرف نماز کے لئے آئے وہ اپنے گناہوں سے اس دن کی طرح پاک ہوجائے جس دن اس کی ماں نے اس کو جنا [۲]۔

اور جیسا کہ مؤرخین نے کہا ہے، حضرت سلیمان علیہ السلام، حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ایک ہزار سال سے زیادہ بعد میں ہیں۔ زرکشی نے جواب دیا: سلیمان علیہ السلام نے مسجد اقصیٰ کی تجدید

للزرکشی/ ۲۸۹۔

(۲) إعلام الساجد/ ۲۸۶، تحفۃ الراکع والساجد/ ۱۷۹، تفسیر القرطبی ۱۰/ ۲۱۲۔

(۱) حدیث: "المسجد الحرام......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۴۵۸) اور مسلم (۱/ ۳۷۰) نے کی ہے۔

(۲) سنن نسائی ۱/ ۱۱۲، إعلام الساجد للزرکشی/ ۲۹۔

کی تھی، بنیاد نہیں رکھی تھی۔ اس کی بنیاد حضرت یعقوب بن اسحاق نے، حضرت ابراہیم کے کعبہ تعمیر کرنے کے چالیس سال کے بعد رکھا[1]۔

اس کے احکام:

۱۱- مسجد اقصیٰ سے متعلق کچھ احکام ہیں، ان میں سے بعض کا ذکر گذر چکا، مثلاً اس میں نماز کے ثواب کا دو چند ہونا، اس کی طرف سفر کرکے جانے کا مستحب ہونا اس حدیث کی وجہ سے ہے جو گذر چکی (۲)۔

اور ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

اول: اس میں ختم قرآن کا مستحب ہونا، ابومجلز سے منقول ہے انھوں نے کہا: جو شخص تین مساجد میں آئے اس کے لئے لوگ مستحب قرار دیتے تھے کہ نکلنے سے قبل ان میں ایک ختم قرآن کرے۔ مسجد حرام، مسجد نبوی اور مسجد بیت المقدس۔

اسی طرح منقول ہے کہ حضرت سفیان ثوری اس میں قرآن ختم کرتے تھے (۳)۔

دوم: وہاں سے حج وعمرہ کے احرام کا مستحب ہونا، زرکشی نے اس کو ذکر کرکے کہا: سنن ابوداؤد وغیرہ میں حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ہے انھوں نے کہا: رسول اللہ علیہ نے فرمایا: "**من أهل بحجة أو عمرة من المسجد الأقصىٰ إلى المسجد الحرام غفرله ما تقدم من ذنبه وما تأخر" أو وجبت له الجنة**"[1] (جو شخص مسجد اقصیٰ سے مسجد حرام تک حج یا عمرہ کا احرام باندھے اس کے اگلے اور پچھلے گناہ بخش دیئے جائیں گے، یا فرمایا: اس کے لئے جنت واجب ہوجائے گی)۔

سلف کی ایک جماعت نے وہاں سے احرام باندھا، جیسے حضرت ابن عمرؓ، حضرت معاذؓ اور حضرت کعب احبار وغیرہ (۲)۔

سوم: بعض سلف سے منقول ہے کہ مسجد اقصیٰ میں گناہ دو چند ہوجاتے ہیں، یہ کعب احبارؓ سے منقول ہے۔ ابوبکر واسطی نے نافع سے نقل کیا ہے، انھوں نے کہا: مجھ سے حضرت ابن عمرؓ نے کہا: ہمیں اس مسجد سے لے چلو اس لئے کہ اس میں گناہ دو چند ہوتے ہیں جس طرح نیکیاں دو چند ہوتی ہیں۔

زرکشی نے حضرت کعب احبار سے نقل کیا ہے کہ وہ حمص سے اس میں نماز پڑھنے کے لئے آتے تھے جب ایک میل کے بقدر اس کے قریب ہوجاتے تو ذکر، تلاوت اور عبادت میں مصروف ہوجاتے یہاں تک کہ اس سے ایک میل کے بقدر نکل بھی جاتے اور فرماتے: اس میں گناہ دو چند ہوتا ہے یعنی برائی بڑھ جاتی ہے، اس لئے کہ مبارک وقت اور مبارک جگہ میں گناہ، جرأت کے زیادہ ہونے اور اللہ تعالیٰ کا خوف کم ہونے کی وجہ سے ہوتے ہیں (۳)۔

چہارم: اس میں جھوٹی قسم کھانے سے بچا جائے اسی طرح باقی دونوں مسجدوں میں بھی اس لئے کہ اس کی سزا فوراً ہوجاتی ہے (۴)۔

پنجم: پیشاب پاخانہ میں بیت المقدس کی طرف رخ یا پشت کرنا

---

(۱) إعلام الساجد للزرکشی ر ۲۹، ۳۰، تحفۃ الراکع والساجد ر ۱۷۵۔

(۲) إعلام الساجد ر ۲۸۸۔

(۳) إعلام الساجد للزرکشی ر ۲۸۸، تحفۃ الراکع والساجد للجراعی ر ۱۸۷، اثر ابی مجلز: "کانوا یستحبون" کی روایت سعید بن منصور نے اپنی سنن میں کی ہے، جیسا کہ زرکشی نے إعلام الساجد ر ۲۸۸ میں اس کو منسوب کیا ہے۔

(۱) حدیث: "من أهل بحجة او عمرة من المسجد الاقصىٰ......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۳۵۶) نے کی ہے، بخاری نے التاریخ الکبیر (۱/ ۱۶۱) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) السنن الکبریٰ ۵ / ۳۰، إعلام الساجد للزرکشی ر ۲۸۹۔

(۳) إعلام الساجد للزرکشی ر ۲۹۰، تحفۃ الراکع والساجد ر ۱۸۸۔

(۴) تحفۃ الراکع والساجد ر ۱۸۹، ۱۹۰، إعلام الساجد ر ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۵۔

مکروہ ہوگا حرام نہ ہوگا، شیخ محی الدین نے الروضہ کے زوائد میں دوسرے کی اتباع میں کہا ہے، امام شافعی اور اکثر اصحاب نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔

دیکھئے تفصیل اصطلاح (قضاء الحاجۃ فقرہ/ ۵)۔

ششم: فقہاء کا مذہب ہے کہ عیدگاہ میں عید کی نماز پڑھنا، مسجد میں پڑھنے سے افضل ہے، مکہ کی مسجد اس سے مستثنیٰ ہے۔

رافعی نے کہا: صیدلانی نے مسجد بیت المقدس کو بھی اس کے ساتھ لاحق کیا ہے (۱)۔

ہفتم: اس میں روزہ کا مستحب ہونا چنانچہ مروی ہے: بیت المقدس میں ایک دن کا روزہ آگ سے براءت ہے (۲)۔

ہشتم: زرکشی نے کہا: دارمی نے کہا: اس کو مسجد نبوی کے ساتھ لاحق کرتے ہوئے بیت المقدس کے محراب کو دائیں یا بائیں کرنے کی کوشش کرنا ناجائز ہوگا (۳)۔

(۱) إعلام الساجد للزرکشی/ ۲۹۷، تحفۃ الراکع والساجد/ ۱۹۱۔
(۲) إعلام الساجد/ ۲۸۹۔
(۳) إعلام الساجد/ ۲۹۷۔

المسجد الحرام

تعریف:

۱- مسجد (جیم کے کسرہ کے ساتھ) لغت میں: انسان کے بدن میں مقامات سجدہ اور نماز کا گھر (۱)۔

مسجد شرعاً زمین کا ہر حصہ ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "جعلت لی الأرض طهوراً ومسجداً" (۲) (میرے لئے تمام زمین پاک کرنے والی اور مسجد بنائی گئی ہے)، پھر عرف میں مسجد خاص طور پر اس جگہ کو کہتے ہیں جو پانچوں نمازوں کے لئے تیار کی جاتی ہے (۳)۔

مسجد حرام اصطلاح میں جیسا کہ نووی نے کہا: کبھی اس سے صرف کعبہ مراد لیا جاتا ہے، اور کبھی اس کے ساتھ اس کے آس پاس کی مسجد مراد ہوتی ہے اور کبھی پورا مکہ اس کے آس پاس کے حرم کے ساتھ مراد لیا جاتا ہے۔ ان اقسام کے بارے میں شریعت کے نصوص موجود ہیں (۴)۔

مسجد کا نام حرام اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس کی بے حرمتی کرنا حلال نہیں ہے، لہٰذا اس کے نزدیک یا اس کے آس پاس شکار نہیں کیا

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) حدیث: "جعلت لی الأرض طهوراً ومسجداً ......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۷۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۳) إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی ۲۷، ۲۸۔
(۴) تہذیب الاسماء واللغات ۴/ ۱۵۲، إعلام الساجد ۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، تفسیر القرطبی ۸/ ۱۰۴۔

جائے گا اس کے پاس کی گھاس نہیں اکھاڑی جائے گی۔

علماء نے کہا بیت کے حرام ہونے سے مراد پورا حرم ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مسجد نبوی:

۲-مسجد نبوی وہ مسجد ہے جس کو رسول اللہ ﷺ نے مدینہ میں اس کی مشہور جگہ پر بنایا جس وقت مکہ سے ہجرت کرکے وہاں آئے اور یہ دوسرا حرم ہے[2]۔

ربط یہ ہے کہ مسجد حرام اور مسجد نبوی دونوں ان مساجد میں سے ہیں جن کی طرف سفر کیا جاسکتا ہے اور ان میں ثواب دو چند ہو جاتا ہے۔

ب-مسجد اقصیٰ:

۳-مسجد اقصیٰ وہ مشہور مسجد ہے جو مدینۃ القدس میں ہے اور جو پہاڑ کے دامن میں بنائی گئی ہے اس کو بیت المقدس کہا جاتا ہے۔ بمعنی پاک کرنے والا گھر جس میں گناہوں سے پاکی حاصل کی جاتی ہے۔

(دیکھئے: المسجد الاقصیٰ)

ربط یہ ہے کہ مسجد حرام اور مسجد اقصیٰ دونوں ان مساجد میں سے ہیں جن کی طرف سفر کیا جاسکتا ہے، اور ان میں ثواب دو چند ہو جاتا ہے۔

مسجد حرام کی بنیاد:

۴-روئے زمین پر سب سے پہلے جو مسجد بنائی گئی وہ مسجد حرام اور مسجد مکہ ہے[1] جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ"[2] (سب سے پہلا مکان جو لوگوں کے لئے وضع کیا گیا وہ وہ ہے جو مکہ میں ہے (سب کے لئے) برکت والا اور سارے جہاں کے لئے رہنما ہے)، حضرت ابوذرؓ سے مروی ہے انھوں نے کہا: "قلت: يا رسول الله أى مسجد وضع فى الأرض أول؟ فقال: المسجد الحرام، قلت: ثم أى؟ قال: المسجد الاقصىٰ قلت: وكم بينهما؟ قال أربعون عاماً"[3] (میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! کون مسجد زمین میں سب سے پہلے بنائی گئی آپ ﷺ نے فرمایا: مسجد حرام، میں نے کہا پھر کون؟ آپ ﷺ نے فرمایا: مسجد اقصیٰ، میں نے کہا: دونوں میں کتنی مدت کا فرق تھا، آپ ﷺ نے فرمایا: چالیس سال)۔

ابن الجوزی نے کہا: مسجد حرام چھوٹی تھی، اس پر دیوار نہیں تھی۔ صرف مکانات نے اس کو گھیر رکھا تھا۔ مکانات کے درمیان دروازے تھے، ہر طرف سے لوگ داخل ہوتے تھے، مسجد لوگوں کے لئے تنگ ہوگئی تو حضرت عمر بن الخطابؓ نے مکانات خریدا اور ان کو منہدم کیا پھر چھوٹی سی دیوار سے اس کا احاطہ کیا پھر حضرت عثمانؓ نے لوگوں سے خرید کر مسجد میں توسیع کی پھر حضرت ابن الزبیرؓ نے مکانات خریدا اور انھیں مسجد میں داخل کرکے اس کی توسیع کی، سب سے پہلے ولید بن عبدالملک نے سنگ مرمر کے ستون منتقل کیا اور خوبصورت ساکھو سے اس کی چھت بنایا پھر منصور نے شامی کنارے کی

---

(۱) المطلع علی ابواب المقنع ر۱۵۸، ۱۸۸، المصباح المنیر۔

(۲) إعلام الساجد ۲۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ الراکع والساجد ۱۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) إعلام الساجد ر۲۹، تفسیر القرطبی ۴ر۱۳۷۔

(۲) سورۂ آل عمران ر۹۶۔

(۳) حدیث ابوذر: "قلت يا رسول الله أى مسجد وضع فى الأرض أول......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶ر۴۰۷) اور مسلم (۱ر۳۷۰) نے کی ہے۔

طرف اضافہ کیا، پھر مہدی نے اضافہ کیا، کعبہ ایک جانب میں تھا تو مہدی نے مناسب سمجھا کہ کعبہ بیچ میں رہے تو اس نے لوگوں سے مکانات خریدا اور کعبہ کو بیچ میں کر دیا(۱)۔

پھر آج تک اس میں مسلسل اضافے ہوتے رہے ہیں۔

مسجد حرام کا دوسری مساجد سے افضل ہونا:

۵- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ عظمت وحرمت کے اعتبار سے سب سے بڑی مسجد، مسجد حرام ہے پھر مسجد مدینہ، پھر مسجد بیت المقدس پھر جامع مسجدیں پھر محلّہ کی مساجد پھر راستوں کی مساجد پھر گھروں کی مساجد(۲)۔

مشہور قول کے مطابق مالکیہ کی رائے ہے کہ مدینہ کی مسجد تمام مساجد میں سب سے افضل ہے اس کے بعد مسجد مکہ اور اس کے بعد مسجد بیت المقدس ہے(۳)۔

مسجد حرام کی طرف سفر کرنا:

۶- مسجد حرام، ان تین مساجد میں سے ایک ہے جس کی طرف سفر کیا جاتا ہے، حدیث میں ہے: "**لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجد الرسول ﷺ والمسجد الأقصى**"(۴) (تین مساجد کے علاوہ کسی مسجد کی طرف سفر نہ کیا جائے: مسجد حرام، رسول اللہ ﷺ کی مسجد اور مسجد اقصیٰ)۔

اس حدیث سے ان مساجد کی فضیلت وبرتری معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ انبیاء علیہم السلام کی مساجد ہیں، نیز اس لئے کہ مسجد حرام لوگوں کا قبلہ ہے اور وہیں حج ہوتا ہے اور رسول اللہ ﷺ کی مسجد کی بنیاد تقویٰ پر ہے اور مسجد اقصیٰ پہلی امتوں کا اور مسلمانوں کا پہلا قبلہ تھی(۱)۔

تحیۃ المسجد الحرام:

۷- حنفیہ کا مذہب ہے کہ مسجد حرام میں داخل ہونے والا سب سے پہلے طواف کرے گا محرم ہو یا غیر محرم ہو نماز نہیں پڑھے گا، البتہ اگر اس پر کوئی فوت شدہ نماز ہو یا وقتیہ نماز کے فوت ہوجانے کا اندیشہ ہو اگرچہ وتر ہو یا سنت مؤکدہ ہو یا جماعت کے چھوٹ جانے کا اندیشہ ہو تو ان تمام صورتوں میں طواف پر نماز کو مقدم کرے گا(۲)۔

ملا علی نے کہا: جو شخص مسجد حرام میں داخل ہو وہ تحیۃ المسجد میں مشغول نہ ہوگا، اس لئے کہ جس شخص پر طواف واجب ہو یا جو طواف کا ارادہ رکھے اس شخص کے لئے تحیۃ المسجد الحرام طواف ہے، اس کے برخلاف جو شخص اس کا ارادہ نہ رکھتا ہو یا بیٹھنے کا ارادہ ہو تو دو رکعت تحیۃ المسجد پڑھنے سے پہلے نہ بیٹھے الا یہ کہ وقت مکروہ ہو(۳)۔

ابن عابدین نے اس کو ظاہر قرار دیا ہے کہ طواف کا ارادہ رکھنے والا تحیہ بالکل نہیں پڑھے گا نہ طواف سے پہلے نہ اس کے بعد، غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ طواف کی دو رکعت میں داخل ہوگی(۴)۔

---

(۱) مثیر العزم الساکن إلی أشرف الأماکن لأبی الفرج بن الجوزی ۱/ ۳۵۸ شائع کردہ دار الرایہ۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۳۷۷، شائع کردہ دار مکتبۃ الہلال۔

(۳) کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۳۲، شائع کردہ دار المعرفہ۔

(۴) حدیث: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۶۳) اور مسلم (۲/ ۱۰۱۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔ اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

---

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۲۶۵، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۳۳ طبع دار المعرفۃ، عمدۃ القاری ۷/ ۲۵۳ طبع دار الفکر، فتح الباری ۳/ ۶۵ طبع السلفیہ۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۱۸۱ طبع الأمیریہ۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۲۱۵، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۵۷۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۵۷۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ آفاقی کے حق میں اسی طرح اس مکی کے حق میں جس کو طواف کا حکم دیا گیا ہو، تحیۃ المسجد الحرام طواف ہے۔ لیکن وہ مکی جس کو طواف کا حکم نہ دیا گیا ہو اور وہ طواف کے لئے داخل نہ ہو بلکہ مشاہدہ کرنے، نماز پڑھنے یا تلاوت قرآن کرنے کے لئے داخل ہو تو اس کے حق میں تحیۃ المسجد نماز ہوگی (۱)۔

شافعیہ نے کہا: تحیۃ المسجد نماز ہے اور تحیۃ البیت طواف ہے۔ طواف تحیۃ المسجد نہیں ہے (۲)، لیکن تحیہ طواف کی دو رکعتوں میں داخل ہوگی اگر چہ اس کی نیت نہ کرے (۳)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ تحیۃ المسجد الحرام نماز ہے اور طواف کے بعد دو رکعتیں اس کی طرف سے کافی ہوں گی (۴)۔

ابن مسدی نے ''إعلام الناسک'' میں امام احمد وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ وہ پہلے دو رکعت تحیۃ المسجد پڑھے گا پھر طواف کا ارادہ کرے گا (۵)۔

مسجد حرام میں نماز کی فضیلت:

۸- مسجد حرام میں ایک نماز اس کے علاوہ دوسری مساجد میں نماز سے ایک لاکھ گنا افضل ہے (۶)، حضرت جابر بن عبداللہؓ نے روایت کی ہے، انھوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**صلاۃ فی مسجدی أفضل من ألف صلاۃ فیما سواہ إلا المسجد الحرام، وصلاۃ فی المسجد الحرام أفضل من مائۃ ألف صلاۃ فیما سواہ**'' (۱) (میری مسجد میں ایک نماز اس کے علاوہ مسجد میں ایک ہزار نماز سے افضل ہے، سوائے مسجد حرام کے اور مسجد حرام میں ایک نماز، اس کے علاوہ دوسری مسجد میں ایک لاکھ سے افضل ہے)۔

پھر مذکورہ دو چند ہونا ثواب سے متعلق ہے، کافی ہونے کی طرف متعدی نہ ہوگا، اس پر علماء کا اتفاق ہے جیسا کہ نووی وغیرہ نے نقل کیا ہے، لہذا اگر کسی پر دو نمازیں ہوں اور وہ ان دونوں مسجدوں (مسجد حرام اور مسجد نبوی) میں سے کسی ایک میں ایک نماز ادا کرے تو صرف ایک ہی نماز کی طرف سے کافی ہوگی (۲)۔

۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مسجد حرام میں فرض نماز دوسری مسجد میں فرض نماز سے افضل ہے۔ البتہ اس فضیلت میں فرض کے ساتھ نفل کے داخل ہونے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

فاسی مالکی نے کہا: یہ فضیلت صرف فرض کے ساتھ خاص ہے اور یہی ہمارا مشہور مذہب ہے اور امام ابوحنیفہ کا مذہب بھی ہے (۳)، ابن عابدین نے فاسی کا قول نقل کر کے اس پر کوئی تبصرہ نہیں کیا ہے اور عینی نے اس قول کو امام طحاوی کی طرف بھی منسوب کیا ہے (۴)۔

راجح مذہب میں شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ دو چند ہونا فرض کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ فرض و نفل دونوں کو عام ہے، زرکشی

---

(۱) حاشیۃ الصاوی مع الشرح الصغیر ۱/ ۴۰۶، ۴۰۷۔

(۲) إعلام الساجد ۱۰۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۳، ۴۸۴۔

(۴) کشاف القناع ۲/ ۴۷۷۔

(۵) تحفۃ الراکع والساجد ۲۰۶۔

(۶) إعلام الساجد/ ۱۱۵ مثیر العزم الساکن إلی أشرف الأماکن لابن الجوزی ۱/ ۳۵۹، تحفۃ الراکع والساجد/ ۲۹۔

---

(۱) حدیث: ''صلاۃ فی مسجدی أفضل من ألف صلاۃ فیما سواہ......'' کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۴۵۰، ۴۵۱) نے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (۱-۲۵۰) میں اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے اور کہا: اس کی اصل صحیحین میں حضرت ابو ہریرہؓ سے اور مسلم وغیرہ میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے۔

(۲) تحفۃ الراکع والساجد/ ۳۰، عمدۃ القاری ۷/ ۲۵۷، فتح الباری ۳/ ۶۸۔

(۳) شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام ۱/ ۸۲۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۸۷، عمدۃ القاری ۷/ ۲۵۷۔

نے اس مسئلہ میں شافعیہ کا مذہب ذکر کرنے کے بعد کہا: یہ اصحاب کے لئے لازم ہے کیونکہ انھوں نے فضیلت کے زیادہ ہونے کی وجہ سے ہی مکہ میں نفل پڑھنے کو مکروہ وقت سے مستثنیٰ کیا ہے[۱]۔

شیخ مجد الدین حنبلی نے کہا: احادیث کا ظاہر ہے کہ گھر میں نفل پڑھنا افضل ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أفضل الصلاة صلاة المرء فی بیته إلا المکتوبة"[۲] (سب سے افضل نماز آدمی کا اپنے گھر میں نماز پڑھنا ہے سوائے فرض کے) انھوں نے کہا: مناسب ہے کہ ان کی مراد عورتوں کے علاوہ ہو، اس لئے کہ ان کی نماز ان کے گھروں میں افضل ہے۔ اور اس سلسلہ میں احادیث مشہور ہیں اور یہ ہمارے اصحاب وغیرہ کے کلام کا ظاہر ہے[۳]۔

مسجد حرام سے مراد جس میں نماز کا ثواب دو چند ہوجاتا ہے:

۱۰- مشہور قول میں حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ دو چند ہونے میں مکہ کا پورا حرم داخل ہے[۴]، چنانچہ حضرت عطاء بن رباح کی حدیث ہے، انھوں نے کہا: "بینما ابن الزبیر یخطبنا إذ قال: قال رسول الله ﷺ: صلاة فی مسجدی هذا أفضل من ألف صلاة فیما سواه إلا المسجد الحرام، وصلاة فی المسجد الحرام تفضل بمائة، قال عطاء فکأنه مائة ألف قال: قلت: یا أبا محمد هذا الفضل الذی یذکر فی المسجد الحرام وحده أو فی الحرم؟ قال: بل فی الحرم فإن الحرم کله مسجد"[۱] (حضرت ابن زبیر خطبہ دے رہے تھے انھوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میری اس مسجد میں ایک نماز اس کے علاوہ دوسری مسجد میں ایک ہزار نماز سے افضل ہے، سوائے مسجد حرام کے اور مسجد حرام میں ایک نماز سو گنا افضل ہے۔ عطاء کہتے ہیں گویا وہ سو ہزار گنا ہے۔ وہ کہتے ہیں: میں نے کہا: اے ابو محمد یہ فضیلت جو ذکر کی گئی ہے صرف مسجد حرام میں ہے یا پورے حرم میں؟ انھوں نے کہا: بلکہ پورے حرم میں اس لئے کہ پورا حرم مسجد ہے)۔

ابن مفلح نے کہا: مسجد حرام کے بارے میں ان کے کلام کا ظاہر خود مسجد کے بارے میں ہے، اس کے باوجود حرم، حل سے افضل ہے۔ اور اس میں نماز افضل ہے[۲]۔

زرکشی نے کہا: حاصل یہ ہے کہ مسجد حرام سے مراد کے بارے میں جس میں نماز کا ثواب دو چند ہوتا ہے سات اقوال ہیں:

اول: یہ وہ جگہ ہے جہاں قیام کرنا جنبی پر حرام ہے۔

دوم: یہ پورا مکہ ہے۔

سوم: یہ پورا حرم، حل کو حرم سے جدا کرنے والی حدود تک ہے یہ عطاء کا قول ہے جیسا کہ گذرا، اسی کے مثل ماوردی وغیرہ سے منقول ہے، رویانی نے کہا: حرم کو ساری دنیا پر فضیلت دی گئی ہے، اسی لئے اس کی جگہ کی فضیلت کی وجہ سے دو چند ثواب حاصل کرنے کے لئے اس میں تمام اوقات میں نماز پڑھنے کی رخصت دی گئی ہے، زرکشی

(۱) إعلام الساجد ر ۱۲۴، تحفۃ الراکع والساجد ر ۲۹۔
(۲) حدیث: "أفضل الصلاة صلاة المرء فی بیته إلا المکتوبة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲ ر ۲۱۴) نے حضرت زید بن ثابتؓ سے کی ہے۔
(۳) تحفۃ الراکع والساجد ر ۲۹، ۳۰۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲ ر ۱۸۸، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام ۱ ر ۸۰، تحفۃ الراکع والساجد ر ۳۰، إعلام الساجد بأحکام المساجد ر ۱۱۹۔

(۱) حدیث عطاء بن ابی رباح: "قال: بینما ابن الزبیر یخطبنا ......" کی روایت ابوداؤد طیالسی نے المسند (۱۹۵) میں کی ہے۔ احمد (۴ ر ۵) نے صرف اس کے مرفوع حصہ کی روایت کی ہے۔ اس میں اس حدیث کے آخر میں ہے: "تفضل بمائة صلاة فی هذا" اور اس کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴ ر ۶) میں ذکر کیا ہے اور اس کی نسبت طبرانی کی الکبیر کی طرف کی ہے اور کہا: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔
(۲) تحفۃ الراکع والساجد ر ۳۰۔

نے کہا: اس میں اس قول کی صراحت موجود ہے۔

چہارم: یہ کعبہ ہے، زرکشی نے کہا یہ سب سے بعید قول ہے۔

پنجم: یہ کعبہ اور اس کے اردگرد کی مسجد ہے، اسی کو نووی نے استقبال قبلہ میں کہا ہے۔

ششم: یہ پورا حرم اور عرفہ ہے، یہ ابن حزم کا قول ہے۔

ہفتم: یہ کعبہ ہے اور بیت اللہ کا وہ حصہ ہے جو حطیم میں ہے، یہ اصحاب شافعیہ میں سے صاحب البیان کا قول ہے (۱)۔

محبّ طبری نے نماز کے تعلق سے دو چند ہونے کی جگہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف نقل کیا ہے اور اس کو راجح قرار دیا ہے کہ دو چند ہونا جماعت کی مسجد کے ساتھ خاص ہے (۲)۔

مسجد حرام میں مقتدی کا امام سے آگے ہوجانا:

۱۱ - حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر امام کعبہ سے باہر نماز پڑھے اور مقتدی کعبہ کے چاروں طرف حلقہ بنائیں، تو جو شخص امام کی سمت میں نہ ہو اس کے لئے جائز ہوگا کہ امام کے مقابلہ میں وہ کعبہ سے زیادہ قریب ہو، لیکن جو اس کی سمت میں ہوگا اس کے لئے یہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ آگے پیچھے ہونا صرف سمت کے ایک ہونے کی صورت میں ہی ظاہر ہوسکے گا (۳)۔

شافعیہ نے کہا: امام کے لئے مستحب ہے کہ مقام ابراہیم کے پیچھے کھڑا ہو اور مقتدی کعبہ کے چاروں طرف دائرہ بنا کر اس طرح کھڑے ہوں کہ امام ان کے مقابلہ میں کعبہ سے زیادہ قریب ہو، اگر کوئی مقتدی امام کے مقابلہ میں کعبہ سے زیادہ قریب ہو اور وہ امام کی سمت میں ہو تو اس کی نماز کے صحیح ہونے کے بارے میں دو اقوال ہیں: جدید ہے کہ باطل ہوگی، قدیم قول کے مطابق صحیح ہوگی۔

اگر اس کی سمت کے علاوہ دوسری سمت میں ہو تو دو طریقے ہیں: راجح مذہب ہے کہ اس کا صحیح ہونا قطعی ہے اس کی صراحت الام میں ہے، اسی کو جمہور نے قطعی کہا ہے۔

دوم: اس میں دو اقوال ہیں: اس کو اصحاب نے ابواسحاق مروزی سے نقل کیا ہے (۱)۔

مسجد حرام میں نمازی کے آگے سے گذرنا:

۱۲ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ مسجد حرام کے اندر گذرنے والے کو منع نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ مطلب بن ابی وداعہؓ سے مروی ہے: "**أنه رأى النبي ﷺ يصلي مما يلي باب بني سهم والناس يمرون بين يديه وليس بينهما سترة**" (۲) (انھوں نے نبی کریم ﷺ کو دیکھا کہ آپ ﷺ باب بنی سہم سے متصل نماز پڑھ رہے ہیں، اور لوگ آپ ﷺ کے آگے سے گذر رہے ہیں، حالانکہ دونوں کے درمیان سترہ نہیں تھا)، اور یہ بظاہر طواف کرنے والوں پر محمول ہے، اس لئے کہ طواف بھی نماز ہی ہے تو یہ ایسا ہوگا جیسا کہ اس کے سامنے نمازیوں کی صفیں ہوں (۳)۔

مالکیہ نے کہا: اگر مسجد حرام میں ہو اور اس کے لئے گنجائش ہو اور وہ سترہ کے پیچھے نماز پڑھ رہا ہو تو گذرنا حرام ہوگا ورنہ جائز ہوگا، یہ اس وقت ہے جبکہ گذرنے والا طواف نہ کررہا ہو، اگر طواف کررہا ہو تو اس کے لئے مطلقاً حرام نہ ہوگا، پھر اگر اس کے لئے سترہ ہو تو جہاں

---

(۱) إعلام الساجد ۱۲۰، ۱۲۱۔

(۲) سابقہ مرجع ۱۲۰۔

(۳) غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی ۶۱۶، تحفۃ الراکع والساجد ر ۱۰۳۔

(۱) المجموع ۲۹۹/۴، ۳۰۰۔

(۲) حدیث المطلب بن ابی وداعہ: "أنه رأى النبي ﷺ يصلي مما يلي باب بني سهم......" کی روایت ابوداؤد (۵۱۸/۲) نے کی ہے۔ اور اس کی اسناد میں جہالت ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴۲۷/۱، ۱۷۲/۲۔

طواف کرنے والے کے لئے گنجائش ہوگی گذرنا مکروہ ہوگا[۱]۔

رملی نے صراحت کی ہے کہ اگر نمازی کوتاہی کرے بایں طور کہ بیچ راستہ میں یا عام راستہ میں یا تنگ گلی میں یا مسجد کے دروازہ جیسے میں یا اس جگہ میں جہاں نماز کے وقت میں لوگوں کا گذر زیادہ ہو اگرچہ مسجد کے اندر ہو مثلاً مطاف میں، کھڑا ہوجائے یا مثلاً اپنے آگے کی صف میں جگہ چھوڑ دے اور اس کے آگے کی خالی جگہ کی وجہ سے اس کے آگے گذرنے کی ضرورت ہو تو ان تمام صورتوں میں گذرنا حرام نہ ہوگا اگرچہ نمازی کے حریم یعنی اس کے سجدہ گاہ کے اندر گذرے۔ اس میں خوارزمی کا اختلاف ہے بلکہ کوتاہی کے وقت مکروہ بھی نہ ہوگا[۲]۔

حنابلہ نے کہا: مکہ مکرمہ میں نماز پڑھنے والا اپنے سامنے سے گذرنے والے کو نہیں روکے گا، امام احمد نے کہا: اس لئے کہ مکہ دوسرے شہروں کی طرح نہیں ہے، کیونکہ یہاں لوگ زیادہ ہوتے ہیں اور بھیڑ ہوتی ہے تو ان کو منع کرنے سے تنگی ہوگی۔ نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ مکہ میں نماز پڑھتے تھے اور لوگ آپ کے آگے گذرتے تھے حالانکہ دونوں کے درمیان سترہ نہیں ہوتا تھا۔

موفق نے مکہ کے ساتھ پورے حرم کو لاحق کیا ہے، اس لئے کہ احترام میں وہ اس کے ساتھ شریک ہے۔

رحیبانی نے کہا: موفق کا کلام حج کے زمانہ میں جاری ہوگا اس لئے کہ لوگ زیادہ ہوتے ہیں اور گذرنے پر مجبور ہوتے ہیں لیکن ایام حج کے علاوہ نمازی کے آگے گذرنے کی ضرورت نہیں ہوگی، کیونکہ اس سے بے نیازی ہوگی اور امام احمد کے کلام کو مطاف میں یا اس سے قریب نماز پڑھنے پر محمول کیا جائے گا اور یہی راجح ہے[۳]۔

(۱) حاشیۃ الصاوی مع الشرح الصغیر ۱/ ۳۳۶، ۳۳۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۵۳، ۵۴۔

(۳) مطالب أولی النہی ۱/ ۴۸۲۔

مسجد حرام میں عید کی نماز کا افضل ہونا:

۱۳- فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ عید کی نماز کا صحراء میں عیدگاہ میں ہونا مندوب ہے، شافعیہ نے صحراء میں نماز کے افضل ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ شہر کی مسجد تنگ ہو۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس حکم سے مکہ میں عید کی نماز کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، لہٰذا جو شخص مکہ میں ہو تو اس کے لئے مسجد حرام میں عید کی نماز ادا کرنا ان خصوصیات کی وجہ سے افضل ہوگا جو اس میں عید کی نماز پڑھنے والے کے لئے ہوں گی وہ دیکھنا اور طواف کرنا ہے جو دوسری کسی جگہ میں نہیں ہیں[۱]، اس لئے کہ حدیث ہے: "**ينزل الله على أهل المسجد مسجد مكة كل يوم عشرين ومائة رحمة: ستين منها للطائفين، وأربعين للمصلين وعشرين منهما للناظرين**"[۲] (اللہ تعالیٰ مکہ کی مسجد والوں پر روزانہ ایک سو بیس رحمتیں نازل فرماتا ہے، اس میں سے ساٹھ طواف کرنے والوں کے لئے چالیس نماز پڑھنے والوں کے لئے اور بیس دیکھنے والوں کے لئے)۔

مسجد حرام میں آنے کی نذر ماننا:

۱۴- مالکیہ، امام ابویوسف، امام محمد، حنابلہ اور اصح قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ جو شخص مسجد حرام میں آنے کی نذر مانے تو حج یا عمرہ کی

(۱) غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی ۱/ ۵۷۱، ۵۷۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۵۷، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۵۰، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/ ۵۲۹، المجموع ۵/ ۴، المغنی ۲/ ۳۷۲، تحفۃ الراکع والساجد/ ۱۰۸۔

(۲) حدیث: "ينزل الله على أهل المسجد مسجد مكه كل يوم عشرين ومائة رحمة ......" کی روایت طبرانی نے الأوسط (۷/ ۱۶۹) میں حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۳/ ۲۹۲) میں ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس میں ایک متروک راوی ہے۔

اس کی نذر منعقد ہوجائے گی، اس لئے کہ حضرت عقبہ بن عامر کی حدیث ہے: "نذرت أختي أن تمشي إلى بيت الله وأمرتني أن أستفتي لها النبي ﷺ فاستفتيته فقال ﷺ: لتمش ولتركب" (۱) (میری بہن نے پیدل بیت اللہ جانے کی نذر مانی اور مجھ کو کہا کہ میں اس کے لئے نبی کریم ﷺ سے فتویٰ پوچھوں تو میں نے آپ سے پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: وہ جائے اور سوار ہو)، نیز اس لئے کہ نذر ماننے والوں کا مطلق کلام اس پر محمول ہوتا ہے جس کے لئے شریعت میں کوئی اصل ثابت ہو، اور عرف یہ ہے کہ مسجد حرام کا قصد حج اور عمرہ کے لئے ہوتا ہے، لہٰذا اسی پر نذر کو محمول کیا جائے گا (۲)۔

مالکیہ نے مسجد حرام تک پیدل جانے کے لازم ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ جب نذر ماننے والا حج، عمرہ یا نماز کے لئے وہاں پیدل جانے کی نذر مانے خواہ فرض ہو یا نفل (۳)۔

مالکیہ نے کہا: اگر پیدل جانا اس پر لازم ہو تو جہاں سے پیدل جانے کی نذر مانا ہو وہاں سے جائے گا اور اگر کسی خاص جگہ کی نیت نہ کرے تو اس جگہ سے جائے گا جہاں سے پیدل جانے کی قسم کھانے والوں کے جانے کا رواج ہو، اور اگر قسم کھانے والوں کے لئے کسی جگہ کا رواج نہ ہو تو جہاں قسم کھایا یا نذر مانا ہے وہاں سے جائے گا، اور مسافت میں اس کے مثل سے جانا کافی ہوجائے گا اور ضرورت کی وجہ سے سوار ہونا جائز ہوگا جیسے کوئی شی بھول جائے یا اس کی ضرورت ہو اس کے لئے لوٹے، اسی طرح اگر راستہ میں دریا ہو اور قسم کھانے والوں کے لئے اس میں سوار ہونے کا رواج ہو یا وہ اس میں سوار پر مجبور ہوجائے تو اس کے لئے سوار ہونا جائز ہوگا اور طواف افاضہ کے مکمل ہونے تک یا اگر سعی، افاضہ کے بعد ہو تو سعی کے مکمل ہونے تک مسلسل پیدل چلے گا (۱)۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ اگر کوئی شخص کہے: مجھ پر مسجد حرام پیدل جانا واجب ہے، تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اس لفظ سے اپنے اوپر احرام کو لازم کرنا متعارف نہیں ہے، اور لفظ کے اعتبار سے اس کو واجب کرنا ممکن نہ ہوگا، لہٰذا بالکل ممنوع ہوگا (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (نذر)۔

مسجد حرام کا حاضر:

۱۵- قرطبی نے کہا: مسجد حرام کے حاضرین کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے جبکہ اس پر اجماع ہے کہ مکہ اور اس کے آس پاس کے رہنے والے مسجد حرام کے حاضرین میں ہیں، طبری نے کہا: اہل حرم کے بارے میں اجماع کے بعد ابن عطیہ نے کہا: (حالانکہ ایسا نہیں ہے جو انھوں نے کہا) بعض علماء نے کہا: جس پر جمعہ واجب ہو وہ حضری (شہر والا) ہے اور اس سے دور ہو وہ بدوی (دیہات والا) ہے، چنانچہ انھوں نے لفظ مذکور کا تعلق حضارۃ اور بداوۃ سے قرار دیا ہے۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب سے منقول ہے کہ وہ اہل مکہ ہیں اور جو ان کے حکم میں ہیں یعنی مواقیت کے اندر کے رہنے والے ہیں (۳)۔

اصح، معتمد اور مختار قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ مسجد حرام کے

(۱) حدیث عقبہ بن عامر: "نذرت أختي أن تمشي إلى بيت الله......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۷۹) اور مسلم (۳/ ۱۲۶۴) نے کی ہے۔
(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۲۵۵، ۲۵۶، الہدایہ ۲/ ۹۰، ۹۱ طبع مصطفی الحلبی، بنایہ ۵/ ۳۱۵، ۳۱۶، اعلام الساجد/ ۲۰۸، تحفۃ الراکع والساجد/ ۱۲۳۔
(۳) الشرح الصغیر ۲/ ۲۵۵۔

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۲۵۶۔
(۲) الہدایہ ۲/ ۹۰، ۹۱ طبع الحلبی، البنایہ ۵/ ۳۱۵، ۳۱۶۔
(۳) تفسیر القرطبی ۲/ ۴۰۴، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۹۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۲۔

حاضرین، حرم سے دو منزل کے اندر کے رہنے والے ہیں۔

اصح کے بالمقابل قول میں: مکہ سے دو منزل کے اندر کے رہنے والے مسجد حرام کے حاضرین ہیں [(١)]۔

ابن منذر نے الإشراف میں کہا: مکہ اور ذوطوی کے رہنے والے مسجد حرام کے حاضرین ہیں، مجاہد اور طاؤس نے کہا: وہ حرم کے رہنے والے ہیں [(٢)]۔

مسجد حرام میں کافر کا داخل ہونا:

۱۶- شافعیہ، حنابلہ اور امام محمد بن الحسن الشیبانی کا مذہب ہے کہ کسی بھی حال میں کافر کو مسجد حرام میں داخل ہونے کی اجازت نہ ہوگی [(٣)]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا إِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا**" [(٤)] (اے ایمان والو! مشرکین تو نرے ناپاک ہیں سو اس سال کے بعد مسجد حرام کے پاس نہ آنے پائیں)۔

اسی سے قریب مالکیہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ ان کی رائے ہے کہ مطلقاً کافر کے لئے مسجد میں داخل ہونا ممنوع ہوگا اگرچہ کوئی مسلمان اس کی اجازت دیدے، بشرطیکہ اس کی تعمیر وغیرہ کے لئے کوئی ضرورت اس میں داخل ہونے کی داعی نہ ہو [(٥)] انھوں نے کہا: آیت: "**فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا**" تمام مشرکین اور تمام مساجد کے حق میں عام ہے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے عمال کو یہی لکھا ہے، اور انھوں نے اپنے خط میں اسی آیت سے استدلال کیا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد: "**فِيْ بُيُوْتٍ أَذِنَ اللّٰهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ**" [(١)] (وہ ایسے گھروں میں ہیں جن کے لئے اللہ نے حکم دیا ہے کہ ان کا ادب کیا جائے اور ان میں اس کا نام لیا جائے) سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ اور ان میں کفار کا داخلہ اس کو بلند کرنے کے مناقض ہے [(٢)]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مسجد حرام اور دیگر مساجد میں اہل ذمہ کے داخل ہونے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا [(٣)]۔

(١) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۲/ ۱۲۸۔
(٢) تحفۃ الراکع والساجد ر ۶۳۔
(٣) نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۶، إعلام الساجد للزرکشی ر ۱۷۳، المغنی ۸/ ۵۳۱، الدر المختار ۳/ ۲۷۵، تفسیر القرطبی ۸/ ۱۰۵، أحکام أہل الذمہ ۱/ ۱۸۴-۱۸۷۔
(٤) سورۂ توبہ ر ۲۸۔
(٥) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۳۹۔

(١) سورۂ نور ر ۳۶۔
(٢) تفسیر القرطبی ۸/ ۱۰۴-۱۰۵۔
(٣) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۲۴۶، البنایہ ۹/ ۲۷۳، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۱۳۰، طبع الأمیریہ۔

مسجد نبوی

تعریف:

۱- مسجد لغت میں (جیم کے کسرہ کے ساتھ) وہ جگہ ہے جہاں سجدہ کیا جائے، الزجاج نے کہا: ہر وہ جگہ جہاں عبادت کی جائے وہ مسجد ہے اور مسجد (جیم کے فتحہ کے ساتھ) زمین پر پیشانی رکھنے کی جگہ ہے(۱)۔

شریعت میں: زرکشی نے اس کی تعریف یوں کی ہے: وہ زمین کا ہر حصہ ہے اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **جعلت لی الأرض مسجداً** (۲) (میرے لئے ساری زمین مسجد بنادی گئی ہے) انھوں نے کہا: یہ اس امت کی ایک خصوصیت ہے پھر انھوں نے کہا: عرف میں مسجد اس مخصوص جگہ کو کہتے ہیں جو پانچوں نمازوں کے لئے بنائی جاتی ہے یہاں تک کہ عیدگاہ جہاں عید وغیرہ کے لئے جمع ہوتے ہیں مسجد کے حکم میں نہیں ہے(۳)۔

مسجد نبوی: وہ مسجد ہے جس کی تعمیر رسول اللہ ﷺ نے مدینہ میں مشہور مقام پر اس وقت تعمیر فرمایا جب آپ مکہ سے ہجرت فرما کر وہاں تشریف لائے اور یہ دوسرا حرم شریف ہے(۴)۔

(۱) تاج العروس طبع کویت، سبل السلام ۱/۱۵۲۔

(۲) حدیث: "جعلت لی الأرض مسجداً" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۵۳۳) نے کی ہے۔

(۳) إعلام الساجد للزرکشی ۲۷، ۲۸، تحفۃ الراکع والساجد للجراعی ۱۲۔

(۴) إعلام الساجد ۲۲۳، تحفۃ الراکع والساجد للجراعی ۱۲۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مسجد حرام:

۲- یہ وہ مسجد ہے جس کی تعمیر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے صاحبزادے حضرت اسماعیل علیہ السلام کے ساتھ مکہ مکرمہ میں کی(۱)۔ اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِيْ بِبَكَّةَ مُبَارَكاً وَهُدًى لِّلْعَالَمِيْنَ"(۲) (سب سے پہلا مکان جو لوگوں کے لئے وضع کیا گیا وہ وہ ہے جو مکہ میں ہے (سب کے لئے) برکت والا اور سارے جہاں کے لئے راہنما ہے) سے مقصود یہی مسجد ہے۔

ب- مسجد اقصیٰ:

۳- اس کا نام بیت المقدس ہے (۳)۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "سُبْحَانَ الَّذِیْ أَسْرَیٰ بِعَبْدِهٖ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى" (۴) (پاک ذات وہ ہے جو اپنے بندہ کو راتوں رات مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک لے گیا) سے مراد یہی مسجد ہے۔

ربط یہ ہے کہ مسجد حرام، مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ تینوں وہ مساجد ہیں جن کی طرف سفر کرکے جانا جائز ہے اور ان میں ثواب دو چند ہوتا ہے۔

مسجد نبوی کی بنیاد:

۴- نبی کریم ﷺ مکہ سے ہجرت کرکے بارہ ربیع الاول، پیر کو دوپہر کے وقت مدینہ میں تشریف لائے، ابن الجوزی نے اس کو صحیح

(۱) إعلام الساجد ۲۹، ۴۵۔

(۲) سورۂ آل عمران ۹۶۔

(۳) إعلام الساجد ۲۷۵-۲۸۳۔

(۴) سورۂ اسراء ۱۔

قرار دیا ہے، ابن النجار اور نووی نے اس کو یقینی کہا ہے تو بنو عمرو بن عوف کے درمیان سوموار، منگل، بدھ اور جمعرات کو قیام فرمایا اور وہاں مسجد قباء کی تعمیر کی اور اس میں بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز ادا فرمائی، پھر جمعہ کے دن وہاں سے روانہ ہوئے اور آپ کا گذر بنو سالم پر ہوا تو آپ نے ان کو اور اپنے ساتھ موجود مسلمانوں کو ان کی مسجد میں جمعہ کی نماز پڑھائی چنانچہ مدینہ میں یہ آپ کی سب سے پہلی جمعہ کی نماز تھی، اور آج تک اس مسجد کا نام مسجد جمعہ ہے، پھر آپ بنو سالم کے یہاں سے روانہ ہوئے تو انصار کے جس گھر سے آپ کا گذر ہوتا وہ آپ کو اپنے یہاں قیام کرنے کی درخواست کرتے، اور کہتے: اے اللہ کے رسول! طاقت اور حفاظت کی طرف تشریف لائیں تو آپ فرماتے: "**خلوا سبيلها – يعني ناقته القصواء – فإنها مأمورة**" [(۱)] (اس کو (یعنی آپ کی اونٹنی قصواء کو) چھوڑ دو اس کو حکم دیا ہوا ہے) آپ نے اس کی لگام چھوڑ دی، اس کو حرکت نہیں دیتے، وہ دائیں بائیں دیکھتی تھی، یہاں تک کہ مسجد کی جگہ پر آ گئی اور بیٹھ گئی (اس وقت وہ جگہ دو یتیم بچوں کی کھجور خشک کرنے کی جگہ تھی) پھر اونٹنی روانہ ہوئی اور نبی کریم ﷺ اس پر سوار تھے یہاں تک کہ حضرت ابوایوب انصاریؓ کے مکان کے دروازہ پر بیٹھ گئی پھر وہاں سے روانہ ہوئی اور اپنے پہلے بیٹھنے کی جگہ پر بیٹھ گئی اور اپنی گردن کا اندرونی حصہ زمین پر ڈال دیا، اور اپنا منہ کھولے بغیر آواز کرنے لگی چنانچہ رسول اللہ ﷺ اس سے اتر گئے اور فرمایا: "**هذا المنزل إن شاء الله تعالى**" (انشاء اللہ تعالی یہی منزل ہوگی)۔ حضرت ابوایوبؓ نے آپ ﷺ کا سامان سفر اٹھایا اور اپنے گھر میں رکھا، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**المرء مع رحله**" [(۲)] (انسان اپنے سامان سفر کے ساتھ رہتا ہے)۔

سیوطی نے طبقات میں ابن سعد کے واسطہ سے زہری سے نقل کیا ہے، انھوں نے کہا: "**بركت ناقة رسول الله ﷺ عند موضع المسجد (وهو يومئذ يصلى فيه رجال من المسلمين وكان مربد السهل وسهيل) غلامين يتيمين من الأنصار وكانا في حجر أبي أمامة: أسعد بن زرارة فدعا رسول الله ﷺ بالغلامين فسا ومهما بالمربد ليتخذه مسجداً فقالا: بل نهبه لك يا رسول الله فأبى النبي ﷺ حتى ابتاعه منهما بعشرة دنانيز وأمر أبا بكر أن يعطيهما ذلك**" [(۱)] (رسول اللہ ﷺ کی اونٹنی مسجد کی جگہ کے پاس بیٹھ گئی، اور اس میں اس وقت کچھ مسلمان نماز پڑھتے تھے اور وہ سہل و سہیل کی کھجور خشک کرنے کی جگہ تھی یہ دونوں، انصار کے دو یتیم بچے تھے، اور دونوں ابوامامہ، اسعد بن زرارۃ کی پرورش میں تھے۔ رسول اللہ ﷺ نے دونوں بچوں کو بلایا، اور ان سے کھلیان کی خریداری کی بات کی تا کہ اس کو مسجد بنائیں۔ ان دونوں نے کہا: اے اللہ کے رسول، ہم اسے آپ کو ہبہ کرتے ہیں۔ آپ نے انکار فرمایا، یہاں تک کہ اسے دس دینار میں ان دونوں سے خرید لیا اور حضرت ابوبکر کو حکم دیا کہ ان کو قیمت ادا کر دیں)۔ رسول اللہ ﷺ نے باغ میں موجود درخت خرما اور اس میں موجود جھاڑیوں کو کاٹنے کا حکم دیا اور اینٹ بنانے کا حکم دیا، اور اینٹ بنائی گئی، کھلیان میں زمانہ جاہلیت کی قبریں تھیں، آپ نے ان کے بارے میں حکم دیا اور وہ کھودی گئیں آپ ﷺ نے ہڈیوں کو دفن کرنے کا حکم دیا، اور انھوں نے مسجد کی

(۱) حدیث: "خلوا سبيلها......" کی روایت پورے قصہ کے ساتھ ابن سعد نے الطبقات (۱/۲۶۰) میں کیا ہے۔

(۲) إعلام الساجد ۲۲۳-۲۲۵، تحفۃ الراکع والساجد ۱/۱۳۱، وفاء الوفاء ۳۲۲،

= الدرۃ الثمینہ/ ۳۵۵۔

(۱) حدیث: "بركت ناقة رسول الله ﷺ......" کی روایت ابن سعد نے طبقات (۱/۲/۱) میں کی ہے، اس کی اسناد میں محمد بن عمر واقدی ہیں جن کو مزی نے تہذیب الکمال (۲۶/۱۸۰) میں ضعیف قرار دیا ہے۔

بنیاد رکھی اور قبلہ سے متصل دیوار کی لمبائی آخر تک سو ذراع رکھا، اور ان دونوں کناروں کے درمیان بھی اسی کے مثل رکھا، چنانچہ مسجد چوکور تھی اور ایک قول ہے کہ سو سے کم تھی اور بنیاد کو پتھر کے ذریعہ تقریبا تین ذراع اونچا کیا، پھر کچی اینٹ سے اس کی تعمیر کی، رسول اللہ ﷺ اور آپ ﷺ کے صحابہ نے اس کی تعمیر کی، آپ ﷺ خود ان کے ساتھ پتھر ڈھوتے اور فرماتے تھے: "**اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة فاغفر للانصار والمهاجرة**"(۱) (اے اللہ زندگی تو صرف آخرت کی زندگی ہے، انصار اور مہاجرین کی مغفرت فرما)۔

اس کے تین دروازے بنایا، ایک دروازہ اس کے پیچھے اور ایک دروازہ جس کو باب الرحمہ کہا جاتا ہے اور یہ وہی دروازہ ہے جو باب عاتکہ سے پکارا جاتا ہے۔ اور تیسرا دروازہ جس سے نبی کریم ﷺ داخل ہوتے تھے یہ وہی دروازہ ہے جو آل عثمان سے متصل ہے، دیوار کی لمبائی کو وسیع رکھا، اس کے ستون کھجور کے تنے سے بنایا اور اس کی چھت کھجور کی ٹہنیوں سے بنایا۔ آپ سے کہا گیا کیا آپ چھت نہیں ڈالیں گے؟ آپ نے فرمایا: "**عريش كعريش موسى خشيبات**"، (جھونپڑی رہے گی موسیٰ علیہ السلام کی جھونپڑی کی طرح، چند لکڑیاں رہیں گی)، اس کام کی تکمیل فوری اسی سے ہوگی اور اس کے بغل میں کچی اینٹوں سے کچھ گھر بنائے اور ان کی چھت کھجور کے تنے اور ٹہنیوں سے بنایا(۲)، آج جہاں آپ کا حجرہ ہے وہیں وہ مکانات تھے۔ پھر جب آپ کی ازواج مطہرات کی وفات ہوگئی تو عبدالملک بن مروان کے زمانہ میں ان گھروں اور حجروں کو مسجد میں داخل کر دیا گیا(۱)۔

(۱) یہ اشعار "اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة ...... نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے جس وقت خندق کھود رہے تھے جیسا کہ بخاری (فتح الباری ۷/ ۱۱۸) نے روایت کی ہے۔

(۲) الحاوی للفتاویٰ للسیوطی ۲/ ۶۷، طبع التجاریۃ الکبریٰ الثالثہ۔
حدیث: "عريش كعريش موسىٰ ......" کی روایت بیہقی نے دلائل النبوۃ (۲/ ۵۴۲) میں دوسندوں سے کی ہے، ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ ۳/ ۲۱۵ میں پہلے طریق کے متعلق کہا ہے کہ یہ مرسل ہے جو حسن بصری سے منقول ہے اور دوسری کے لئے حدث غریب کہا ہے۔

مسجد کی توسیع اور اس کی تعمیر:

۵- زرکشی نے کہا: امام بخاری نے اپنی صحیح میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے، انھوں نے کہا: "**كان المسجد على عهد رسول الله ﷺ مبنيا باللبن وسقفه الجريد وعمده خشب النخل**" (۲) (مسجد رسول اللہ ﷺ کے عہد میں کچی اینٹ سے بنائی گئی تھی، اس کی چھت کھجور کی ٹہنیاں اور اس کے ستون کھجور کی لکڑیاں تھیں)۔ حضرت ابوبکرؓ نے اس میں کوئی اضافہ نہیں کیا۔ حضرت عمرؓ نے اس میں اضافہ کیا اور اسی بنیاد پر جو رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں تھی، اس کی تعمیر کچی اینٹ اور کھجور کی ٹہنیوں سے کی، اور دوبارہ اس کے ستون لکڑیوں سے بنایا، پھر حضرت عثمانؓ نے اس میں بہت زیادہ اضافہ کیا، اور اس کی دیواریں نقش ونگار والے پتھر اور گچ چونا سے بنایا، اس کے ستون نقش ونگار والے پتھر اور اس کی چھت ساکھو سے بنایا، خارجہ بن زید نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے اپنی مسجد ستر ذراع لمبی اور ساٹھ ذراع یا اس سے کچھ زیادہ چوڑی بنایا۔ اہل سیر نے کہا: حضرت عثمانؓ نے مسجد کی لمبائی ایک سو ساٹھ ذراع اور چوڑائی ایک سو پچاس ذراع بنایا اور اس کے دروازے چھ بنایا جیسا کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں تھے پھر ولید بن عبدالملک نے اس میں اضافہ کیا اور اس کی لمبائی دو سو ذراع اور چوڑائی آگے کی طرف دو سو اور پیچھے کی طرف ایک سو اسی ذراع کر دیا، پھر مہدی نے

(۱) إعلام الساجد/ ۲۲۴۔

(۲) حدیث: "كان المسجد على عهد رسول الله ﷺ مبنيا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۴۰) نے کی ہے۔

صرف شام کی جانب میں ایک سو ذراع کا اضافہ کیا، باقی تین سمتوں میں کوئی اضافہ نہیں کیا[1]۔

روضہ شریفہ:

٦-روضہ مقدسہ کے بارے میں بہت سی احادیث ہیں۔ان ہی میں وہ حدیث بھی ہے جس کی روایت شیخین نے حضرت ابو ہریرۃؓ سے کی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة ومنبري على حوضي**" [2] (میرے گھر اور میرے منبر کے درمیان جنت کے باغات میں سے ایک باغ ہے اور میرا منبر میرے حوض پر ہے)، اور وہ حدیث ہے جس کی روایت احمد نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے انھوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**مابين منبري إلى حجرتي روضة من رياض الجنة وإن منبري على ترعة من ترع الجنة**" [3] (میرے منبر اور میرے حجرہ کے درمیان جنت کے باغات میں سے ایک باغ ہے اور میرا منبر جنت کے نہروں میں سے ایک نہر پر ہے)، حضرت عبداللہ بن زید کی ایک روایت میں ہے: "**ما بين هذه البيوت (يعني بيوته ﷺ) إلى منبري روضة من رياض الجنة**" [4] (ان گھروں (یعنی نبی کریم ﷺ کے گھروں) اور میرے منبر کے درمیان جنت کے باغات میں سے ایک باغ ہے)۔

نووی نے کہا: رسول اللہ ﷺ کے ارشاد: "**ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة**" کی توجیہ کے بارے میں علماء نے دو اقوال نقل کیا ہے، اول: بعینہ وہی جگہ جنت میں منتقل ہوگی، دوم: اس میں عبادت کرنا جنت میں جانے کا سبب ہوگا[1] محبّ الدین طبری نے کہا: بعض علماء نے کہا: چونکہ وہاں آپ کا اور لوگوں کا بیٹھنا، قرآن، دین اور ایمان کے سیکھنے کے لئے ہوتا تھا، اس لئے اس کو باغ سے تشبیہ دی، اس چیز کی عمدگی کی وجہ سے جو اس میں حاصل کی جاتی ہے، اور جنت کی طرف اس کی نسبت کر دیا، اس لئے کہ وہ جنت میں جانے کا سبب ہوتا ہے جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**الجنة تحت ظلال السيوف**"[2] (جنت، تلواروں کے سایہ میں ہے)۔

اصلی مسجد نبوی کے ستون:

٧-مسجد نبوی کے ستونوں میں اسطوانۃ المخلق ہے، جو مصلیٰ شریف کی علامت ہے، چنانچہ حضرت سلمہ بن الاکوعؓ نے فرمایا: میں نے وہاں رسول اللہ ﷺ کو اہتمام سے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔

ان میں سے ایک اسطوانۃ القرعہ ہے جو اسطوانہ عائشہؓ سے مشہور ہے، اس کا نام اسطوانہ مہاجرین بھی ہے، ابن زبالہ سے منقول ہے کہ حضرت عبداللہ بن الزبیر اور ان کے ساتھ دو آدمی حضرت عائشہؓ کے پاس حاضر ہوئے اور آپس میں مسجد کا تذکرہ کیا، تو حضرت عائشہؓ

---

(١) إعلام الساجد للزرکشی ر ٢٢٤، ٢٢٥، پھر ہر زمانہ میں خلفاء اور بادشاہوں نے حرمین شریفین میں توسیع وتعمیر کا کام جاری رکھا۔ آخری توسیع وہ ہے جس کا حکم ملک عبدالعزیز بن سعود نے ١٣٧٠ھ میں دیا۔ پھر موجودہ توسیع ہے جس کا حکم خادم الحرمین الشریفین شاہ فہد بن عبدالعزیز نے دیا۔

(٢) حدیث: "ما بين بيتي ومنبري......" کی روایت بخاری (فتح الباری ٣/٧٠) نے کی ہے۔

(٣) حدیث: "ما بين منبري إلى حجرتي......" کی روایت احمد نے اپنی مسند (٤١/٤) میں کی ہے۔

(٤) حدیث: "ما بين هذه البيوت...." کی روایت احمد نے اپنی مسند (٤١/٤) میں کی ہے۔

(١) شرح النووی علی مسلم ٩/١٦٣، اعلام الساجد/٢٥١، ٢٥٢، تحفۃ الراکع والساجد/١٤٣۔

(٢) حدیث: "الجنة تحت ظلال السيوف......" کی روایت مسلم (٣/١٣٦٢-١٣٦٣) نے کی ہے۔

نے کہا: مجھے مسجد کے ایک ستون کا علم ہے اگر لوگوں کو وہاں نماز پڑھنے کی فضیلت معلوم ہوجائے تو وہاں نماز پڑھنے کے لئے قرعہ اندازی کریں گے۔ پھر وہ دونوں آدمی نکل گئے اور حضرت ابن الزبیر ٹھہرے رہے، پھر حضرت ابن الزبیر جلدی سے نکلے اور اس ستون کے پاس نماز ادا کی، حضرت ابن زبالہ سے یہ بھی منقول ہے: ہمیں معلوم ہوا ہے کہ وہاں دعا قبول ہوتی ہے۔

ان میں سے ایک اسطوانۃ التوبۃ ہے۔ جو اسطوانہ ابی لبابہ سے مشہور ہے، یہ وہی ستون ہے جہاں حضرت ابولبابہ نے اپنے کو باندھ رکھا تھا یہاں تک کہ ان کی توبہ والی آیت نازل ہوئی۔

ان میں سے ایک اسطوانہ سریر ہے یہ وہی ستون ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ اعتکاف فرماتے تو وہاں آپ کا تخت بچھایا جاتا تھا۔

ان میں سے ایک اسطوانۃ الحرس ہے یہ وہ ستون ہے جس کے اس جانب جو رسول اللہ ﷺ کے دروازہ کی طرف قبر شریف سے متصل ہے حضرت علی بن ابی طالبؓ بیٹھ کر نبی کریم ﷺ کی حفاظت فرماتے تھے۔

ان میں سے ایک اسطوانۃ الوفود ہے یہ وہی ستون ہے کہ جب اہل عرب کے وفود آپ کے پاس آتے تو رسول اللہ ﷺ اسی جگہ بیٹھتے تھے۔

ان میں سے ایک اسطوانۃ التہجد ہے یہ وہی ستون ہے کہ جب لوگ چلے جاتے تھے تو رسول اللہ ﷺ نکلتے اور وہاں تہجد کی نماز پڑھا کرتے تھے[۱]۔

نبی کریم ﷺ کی ازواج مطہرات کے کمرے:

۸- ابن النجار نے کہا: جب نبی کریم ﷺ نے اپنی مسجد بنائی تو

(۱) وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفیٰ للسمہودی ۲/ ۴۳۹-۴۵۳۔

مسجد کی تعمیر کی طرح کچی اینٹ اور کھجور کی ٹہنیوں سے اپنی دو بیویوں حضرت عائشہؓ وحضرت سودہؓ کے لئے دو کمرے بنوائے، اور جب آپ نے دوسری ازواج مطہرات سے نکاح کیا تو ان کے لئے بھی کمرے بنوائے یہ نو کمرے تھے، اور یہ حضرت عائشہؓ کے کمرہ سے اس دروازہ تک تھے جو باب النبی ﷺ سے متصل ہے، اہل سیر نے کہا: نبی کریم ﷺ نے باب النبی ﷺ سے قبلہ اور مشرق کے درمیان باب شامی تک کمرے بنوائے، مغربی جانب نہیں بنوایا۔ اور یہ تمام کمرے مسجد سے باہر تھے، مغرب کے علاوہ چاروں سے اس کا احاطہ کئے ہوئے تھے اور ان کے دروازے مسجد میں کھلتے تھے۔

نبی کریم ﷺ کی صاحبزادی حضرت فاطمہ کا کمرہ آپ کے گھر کے پیچھے مصلی سے بائیں جانب کعبہ کی طرف تھا اور اس میں نبی کریم ﷺ کے مکان کی طرف ایک روشن دان تھا، جب رات کو اٹھ کر باہر جاتے تو اسی کے ذریعہ ان کے حالات معلوم کرتے[۱]۔ آپ ہر صبح ان کے دروازہ پر آتے، چوکھٹ کے دونوں بازو پکڑتے اور فرماتے: "الصلاة": "إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً"[۲] (اللہ تو بس یہی چاہتا ہے کہ اے (نبی ﷺ کے) گھر والو تم سے آلودگی کو دور رکھے اور تم کو خوب نکھار دے)۔

نبی کریم ﷺ کا منبر:

۹- متعدد طرق سے چند احادیث مروی ہیں کہ نبی کریم ﷺ جب

(۱) الدرۃ الثمینہ/ ۳۵۹، وفاء الوفاء ۲/ ۴۶۳۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ كا يمر بباب فاطمة......" کی روایت ترمذی (۳۵۲/۵) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، انھوں نے حضرت فاطمہ کے گھر کی صفت نہیں ذکر کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن غریب ہے، سورۂ احزاب/ ۳۳۔

خطبہ دینا چاہتے اور قیام طویل ہوتا تو آپ اپنی مسجد کے کسی ستون سے جو کھجور کے تنوں کے تھے اپنی پیٹھ سے ٹیک لگاتے تھے، زیادہ دیر تک کھڑا رہنا آپ کے لئے دشوار ہوتا تھا تو ایک تنا لا کر نصب کیا گیا اور آپ اس کے بغل میں کھڑے ہو کر خطبہ دینے لگے اور جب آپ کا قیام طویل ہوتا تو اس پر ٹیک لگا یا کرتے تھے، جب حضرات صحابہ نے دیکھا کہ آپ کے دونوں پیروں میں کمزوری کی شکایت ہے اور دیر تک کھڑا رہنا آپ کے لئے دشوار ہے تو انھوں نے آپ کے لئے جھاؤ کی لکڑی سے ایک منبر بنایا اور اس میں دو یا تین سیڑھیاں تھیں (۱) جب آپ منبر پر خطبہ دینے لگے تو اس ستون سے اونٹنی کی آواز کی طرح رونے کی آواز سنی گئی، تو نبی کریم ﷺ اس کے پاس آئے اور اس کو سینے سے لگایا تو اس کو سکون ہوا (۲)۔

نبی کریم ﷺ اور آپ کے دونوں صحابہ کی قبر کی جگہ:

۱۰- ابن ہشام نے کہا: منگل کو جب آپ کا جنازہ تیار کیا گیا تو آپ کو آپ کے حجرہ میں آپ کے تخت پر رکھا گیا، آپ کو دفن کرنے کے بارے میں مسلمانوں میں اختلاف تھا، کوئی کہتا تھا کہ ہم آپ کو آپ کی مسجد میں دفن کریں گے جبکہ کوئی کہتا تھا کہ بلکہ ہم آپ کو آپ کے اصحاب کے ساتھ دفن کریں گے (۳)، حضرت ابو بکرؓ نے کہا: میں نے نبی کریم ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: "**ما قبض نبی الا دفن حيث قبض**" (۴) (جس نبی کا وصال جہاں ہوتا ہے ان کو وہیں دفن

(۱) الدرة الثمينة / ۳۶۰، تاریخ ابن کثیر ۶ / ۱۲۴، وفاء الوفاء ۱ / ۳۸۸۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ إذا أراد أن يخطب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶ / ۶۰۱-۶۰۲) اور دارمی (۱ / ۲۹) نے کی ہے۔ الفاظ دارمی کے ہیں۔

(۳) السيرة النبوية لابن ہشام ۴ / ۶۶۲ طبع مصطفى الحلبی۔

(۴) حدیث: "ما قبض نبي......" کی روایت ترمذی (۳ / ۳۳۸) اور ابن ماجہ (۱ / ۵۲۰-۵۲۱) نے دو مختلف سندوں سے کی ہے، پہلی روایت کو ترمذی

کیا جاتا ہے)، چنانچہ جس فرش پر رسول اللہ ﷺ کا وصال ہوا اس کو اٹھا دیا گیا اور اس کے نیچے قبر کھودی گئی، پھر لوگ تھوڑا تھوڑا کر کے جماعت در جماعت رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہوئے اور نماز ادا کی۔

ابن کثیر نے کہا: تواتر کے ساتھ یہ بات معلوم ہے کہ نبی کریم ﷺ کو حضرت عائشہؓ کے خاص حجرہ میں مسجد کے مشرقی جانب حجرہ کے قبلہ والے مغربی گوشہ میں دفن کیا گیا، پھر آپ کے بعد اس میں حضرت ابو بکرؓ پھر حضرت عمرؓ کو دفن کیا گیا (۱)۔

اہل صفہ کی جگہ:

۱۱- صفہ: (مشدد صاد کے ضمہ اور فاء کی تشدید کے ساتھ) مسجد نبوی کے پچھلے حصہ میں ایک چھت دار جگہ تھی، اسی کی طرف اہل صفہ کی نسبت کی جاتی ہے (۲)، یہ غریب مسلمانوں کی جماعت تھی، اکثر مہاجرین تھے، جن کا کوئی گھر اور کوئی ٹھکانا نہیں تھا، نبی کریم ﷺ نے ان کو مسجد میں ٹھہرایا تھا اور ان کا نام اہل صفہ رکھا، نبی کریم ﷺ ان کے ساتھ بیٹھتے تھے، ان سے محبت کرتے تھے، اگر آپ کے پاس کوئی ہدیہ آتا، تو اس میں سے کچھ لے لیتے اور کچھ ان کے پاس بھیج دیتے اور اگر آپ کے پاس کوئی صدقہ آتا تو سب ان کے پاس بھیج دیتے اس میں سے کچھ نہیں لیتے تھے (۳)۔

ابن النجار (۴) نے کہا: بخاری نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے کہ اہل صفہ فقراء تھے، نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ

= نے ضعیف کہا ہے اور دوسری روایت کو بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱ / ۲۹) میں ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) البدایہ والنہایہ ۵ / ۲۷۲، مکتبۃ المعارف بیروت۔

(۲) القاموس المحیط۔

(۳) تاریخ ابن کثیر ۶ / ۱۰۲۔

(۴) وفاء الوفاء ۲ / ۴۵۴۔

انھوں نے کہا: رأيت سبعين من أهل الصفة ما منهم رجل عليه رداء، إما إزار وإما كساء قد ربطوه في أعناقهم فمنها ما يبلغ نصف الساقين ومنها ما يبلغ الكعبين فيجمعه بيده كراهة أن ترى عورته [۱] (میں نے ستر اہل صفہ کو دیکھا ان میں سے کسی کے پاس بھی چادر نہیں تھی، یا تو لنگی تھی یا معمولی کپڑا جس کو وہ اپنی گردنوں سے باندھ لیتے تھے، بعض کا یہ کپڑا نصف پنڈلیوں تک ہوتا اور بعض کا ٹخنوں تک پہنچ جاتا تھا، وہ اپنے ہاتھ سے سمیٹتے تھے کہ مبادا قابل ستر حصہ نہ کھل جائے)۔

مسجد نبوی میں داخل ہونے کے آداب:

۱۲ - جو شخص مسجد نبوی میں داخل ہو اس کے لئے مستحب ہے کہ مساجد میں داخل ہونے کے وقت اس سلسلہ میں جو دعائیں مروی ہیں ان کو پڑھے، چنانچہ دایاں پیر پہلے داخل کرے اور کہے: "بسم الله، اللهم صل على محمد، رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي أبواب رحمتك"۔

اور نکلنے کے وقت اپنا بایاں پیر پہلے نکالے اور یہی کہے، البتہ 'وافتح لي أبواب فضلك' کہے اور داخل ہونے کے وقت دو رکعت تحیۃ المسجد پڑھے، اس بارے میں مسجد نبوی اور دوسرے مساجد یکساں ہیں، مسجد حرام اس سے مستثنیٰ ہے کہ اس کی تحیہ طواف ہے۔

پھر حجرہ شریف کے پاس جائے جس میں نبی کریم ﷺ کی قبر ہے اور قبر کا استقبال کرے، قبلہ کی جانب پشت کرے اور اس سلسلہ میں جو دعاء منقول ہے وہ دعا کرے [۲]۔

دیکھئے اصطلاح (زیارۃ قبر النبی ﷺ فقرہ ۷)۔

نبی کریم ﷺ کی مسجد کے مخصوص احکام:

مسجد نبوی کے وہی احکام ہیں جو دوسری مساجد کے ہیں اور بعض اس کے ساتھ خاص ہیں، مثلاً:

۱- اس کی طرف سفر کرنا:

۱۳ - حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجد الرسول ﷺ، ومسجد الأقصى" [۱] (تین مساجد کے علاوہ کسی مسجد کی طرف سفر نہ کیا جائے، مسجد حرام، رسول اللہ ﷺ کی مسجد اور مسجد اقصیٰ)۔

اس حدیث میں اس بات کی دلیل ہے کہ مسجد نبوی ان تین مساجد میں سے ایک ہے جن کی طرف خاص طور پر سفر کرکے جانا جائز ہے۔

اس حدیث میں دوسرے مساجد کے مقابلہ میں ان مساجد کی فضیلت وخصوصیت بیان کی گئی ہے، اس لئے کہ یہ تینوں مساجد، انبیاء کی مساجد ہیں اور مسجد حرام لوگوں کا قبلہ ہے، وہیں حج بھی ہوتا ہے اور مسجد اقصیٰ سابقہ امتوں کا قبلہ تھی اور مسجد نبوی کی بنیاد تقویٰ پر ہے۔

ان تین مساجد کے علاوہ کسی دوسری جگہ سفر کرکے جانے میں اختلاف ہے، مثلاً نیک لوگوں کی زندگی میں یا ان کے مرنے کے بعد ان کی زیارت کے لئے جانا اور مبارک مقامات پر، ان سے تبرک حاصل کرنے اور وہاں نماز پڑھنے کے لئے جانا، چنانچہ ابومحمد جوینی

---

(۱) اثر ابوہریرہ: "رأيت سبعين من أهل الصفة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۵۳۶) نے کی ہے۔

(۲) فتح القدیر ۳/۹۴، الشرح الصغیر ۱/۴۰۵-۴۰۷، إعلام الساجد ۳۴۷، المغنی ۳/۵۵۷، ۵۵۸۔

(۱) حدیث: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاث......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۶۳) اور مسلم (۲/۱۰۱۴) نے کی ہے۔

نے کہا: اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے، ان مساجد کے علاوہ کہیں دوسری جگہ سفر کر کے جانا حرام ہوگا، یہی عیاض اور ایک جماعت کا قول ہے۔

امام الحرمین اور دوسرے شافعیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ حرام نہ ہوگا[۱]۔

۲-مسجد نبوی میں فرض اور نفل نماز کا ثواب:

۱۴- حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"صلاة فی مسجدی هذا خير من ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا المسجد الحرام"** [۲] (میری اس مسجد میں ایک نماز مسجد حرام کے علاوہ دوسری مساجد میں ایک ہزار نماز سے بہتر ہے)۔

اس حدیث میں ثواب کا دو چند ہونا اور افضل ہونا جو مذکور ہے، فرض نماز میں اس کے حاصل ہونے میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

لیکن نفل نماز کے بارے میں حنفیہ، صحیح قول میں مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے: اس حدیث میں مذکور ثواب کا دو چند ہونا اور افضل ہونا فرائض کے ساتھ خاص ہے، نوافل میں نہیں ہوگا، اس لئے کہ نفل نماز گھر میں پڑھنا افضل ہے، اخلاص سے قریب اور ریاء سے دور ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"صلاة المرء فی بيته أفضل من صلاته فی مسجدی هذا إلا المكتوبة"** [۱] (آدمی کے لئے فرض کے علاوہ کوئی نماز اپنے گھر میں پڑھنا میری اس مسجد میں پڑھنے سے افضل ہے)۔ نیز آپ ﷺ نے فرمایا: **"إذا قضى أحدكم الصلاة فی مسجده فليجعل لبيته نصيبا من صلاته فإن الله جاعل فی بيته من صلاته خيراً"** [۲] (جب تم میں سے کوئی شخص اپنی مسجد میں نماز ادا کرے تو اس کو اپنی نماز کا کچھ حصہ اپنے گھر میں ادا کرنا چاہئے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اپنے گھر میں اس کے نماز پڑھنے کی وجہ سے خیر کا معاملہ کرے گا)۔

لیکن مالکیہ نے اہل مدینہ اور مسافرین کے بارے میں فرق کیا ہے، چنانچہ انھوں نے کہا: اہل مدینہ کے لئے مطلق نفل نماز اپنے گھروں میں پڑھنا مسجد میں پڑھنے سے افضل ہوگا۔ سنن مؤکدہ اور جن نمازوں کے لئے جماعت مسنون ہے، ان کا حکم اس کے برخلاف ہے، ان کو مسجد میں پڑھنا افضل ہوگا۔

لیکن جو لوگ مسافر ہوں، ان کی نفل نماز اپنے گھروں میں پڑھنے سے مسجد نبوی میں پڑھنا افضل ہوگا خواہ وہ سنن مؤکدہ ہوں یا مطلق نفل ہوں۔

انھوں نے کہا: مسافر سے مراد وہ شخص ہے جو مدینہ میں مشہور نہ ہو اگر مدینہ میں رہنے والا مشہور ہو تو اس کا حکم اہل مدینہ کے حکم کی طرح ہوگا[۳]۔

---

(۱) فتح الباری شرح البخاری ۳/۳۰۵-۳۰۸ طبع مصطفیٰ الحلبی، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۰۶/۹، صحیح مسلم بشرح الأبی ۴۸۰/۳۔

(۲) حدیث: "صلاة فی مسجدی هذا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶۳/۳) اور مسلم (۱۰۱۲/۲) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "صلاة المرء فی بيته أفضل......" کی روایت ابوداؤد (۶۳۲/۱) اور ترمذی (۳۱۲/۲) نے حضرت زید بن ثابتؓ سے کی ہے۔ اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث: "إذا قضى أحدكم الصلاة......" کی روایت مسلم (۵۳۹/۱) نے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۶۵۹/۱ طبع دار الفکر، فتح القدیر ۹۶/۳، حاشیۃ الدسوقی ۳۱۴/۱، کفایۃ الطالب الربانی وبہامشہ حاشیۃ العدوی ۵۹/۴ (طبع اول مدنی) المغنی لابن قدامہ ۱۴۱/۲ طبع الریاض۔

شافعیہ اور مالکیہ میں سے مطرف کی رائے ہے کہ حدیث میں مذکور فضیلت فرض اور نفل دونوں نمازوں کے لئے عام ہے۔

نووی نے کہا: معلوم ہونا چاہئے کہ ان دونوں مساجد (مسجد حرام و مسجد نبوی) میں نماز پڑھنے کی یہ فضیلت فرض کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ فرض ونفل دونوں کو عام ہے۔ امام مالک کے اصحاب میں مطرف کا قول بھی یہی ہے، زرکشی نے کہا: شرح المہذب میں ہے: تحقیق یہ ہے کہ نفل نماز اپنے گھر میں پڑھنا، مسجد میں پڑھنے سے افضل ہے (۱)۔

۳-مسجد نبوی کی عمارت میں اضافہ شدہ کا حکم:

۱۵- نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں جو مسجد تھی اس کی عمارت میں توسیع اور اضافہ ہوا ہے، ثواب حاصل ہونے کے تعلق سے اس اضافہ شدہ حصہ کے بارے میں علماء نے بحث کی ہے۔ ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ نبی کریم ﷺ کی مسجد کے لئے ثابت شدہ فضیلت اس میں اضافہ شدہ حصہ کے لئے بھی ثابت ہوگی۔

محبّ الدین طبری نے کہا: حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے کہا: حضرت عمر بن الخطابؓ نے اس مسجد میں شام کی جانب اضافہ کیا اور کہا: "**لو زدنا فيه حتى تبلغ الجبانة كان مسجد رسول الله** ﷺ" (۲) (اگر ہم اس میں اضافہ کریں یہاں تک کہ جبانہ تک پہنچ جائے تو وہ رسول اللہ ﷺ کی ہی مسجد ہوگی)، حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے، انھوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لو بني هذا المسجد إلى صنعاء كان مسجدي**" (۱) (اگر یہ مسجد صنعاء تک بنائی جائے تو مری مسجد ہوگی)، حضرت ابو ہریرہؓ کہا کرتے تھے: مسجد کے اوپر کا حصہ اس کے نیچے کے حصہ کی طرح ہے۔

یہی حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے اسی کو ابن تیمیہ نے مختار کہا ہے، ابن عابدین نے کہا: یہ معلوم ہے کہ مسجد نبوی میں اضافہ کیا گیا ہے، چنانچہ اس میں حضرت عمرؓ نے اضافہ کیا پھر حضرت عثمانؓ نے پھر ولید اور پھر مہدی نے اضافہ کیا اور ہذا سے اس مسجد کی طرف اشارہ ہے جو نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب ہے اور کوئی شبہ نہیں ہے کہ اس وقت موجود پوری مسجد کا نام مسجد نبوی ہے۔ اشارہ اور نام رکھنا ایک امر پر متفق ہے، لہٰذا نام رکھنا لغو نہیں ہوسکتا ہے چنانچہ حدیث میں مذکور دو چند ہونا اس کے اضافہ شدہ حصہ میں بھی حاصل ہوگا (۲)۔

جراعی نے ابن رجب سے اسی کے مثل نقل کیا ہے اور ایک قول ہے کہ اس سلسلہ میں سلف سے کوئی اختلاف منقول نہیں ہے (۳)۔

امام احمد سے توقف کرنا منقول ہے (۴)۔

مالکیہ میں سے سمہودی نے اس کو راجح قرار دیا ہے کہ حدیث میں مذکور افضل ہونے میں، مسجد نبوی کا اضافہ شدہ حصہ داخل ہے۔ اور امام مالک سے نقل کیا ہے کہ ان سے مسجد کی اس حد کے متعلق دریافت کیا گیا جس کے بارے میں حدیث مروی ہے کہ وہ حصہ ہے

---

(۱) شرح النووی علی صحیح مسلم ۹/ ۱۶۴، إعلام الساجد/ ۲۴۶، شرح الأبی علی مسلم ۳/ ۴۷۷ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔

(۲) اثر عمر: "لو زدنا فيه حتى تبلغ الجبانة......" کو ابن تیمیہ نے کتاب الرد علی الإخنائی (۱۹۸ بہامش تلخیص کتاب الاستغاثہ) میں ذکر کیا ہے اور اس کی نسبت عمر بن شبہ کی تاریخ المدینہ کی طرف کی ہے۔

(۱) حدیث: "لو بني هذا المسجد إلى صنعاء كان مسجدي" کو ابن تیمیہ نے الرد علی الإخنائی (۱۹۸ بہامش تلخیص کتاب الاستغاثہ) میں ذکر کیا ہے اور اس کی نسبت ابن شبہ کی تاریخ المدینہ کی طرف کی ہے اور کئی لوگوں نے اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے جیسا کہ ذہبی کی المیزان (۲/ ۴۲۹) میں ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۲۷، ۶۵۹، الإقناع ۱/ ۲۳، ۳۲۳، الفتاوی لابن تیمیہ ۲۶/ ۱۴۶۔

(۳) تحفۃ الراکع والساجد/ ۱۳۹۔

(۴) الإقناع ۱/ ۳۲۳۔

جو نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں تھا۔ یا وہ حصہ ہے جو آج موجود ہے؟ تو انھوں نے کہا: بلکہ وہ حصہ ہے جو آج موجود ہے۔ انھوں نے کہا: اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس کی خبر دی جو آپ کے بعد ہوگا۔ آپ کے لئے زمین لپیٹ دی گئی، اور پورب سے پچھم تک ساری زمین دکھادی گئی، آپ نے اس کو بیان کیا جو آپ کے بعد ہوگا۔ چنانچہ اس وقت جس نے یاد کرلیا کرلیا، اور جو بھول گیا بھول گیا۔ اگر ایسا نہیں ہوتا تو خلفاء راشدین صحابہ کی موجودگی میں اس میں اضافہ کرنے کو جائز نہیں سمجھتے اور کسی نے ان پر نکیر نہیں کی (۱)۔

لیکن اُبّی نے حدیث: "**صلاة فی مسجدی هذا خیر من ألف صلاة ......**" (۲) کی شرح میں کہا: فضیلت آپ کی اس مسجد کے ساتھ خاص ہے جو آپ کے زمانہ میں تھی۔ اس کے بعد اس میں جو اضافہ ہوا ہے اس میں نہ ہوگی، لہذا اس میں حضرت عثمانؓ نے جو اضافہ کیا ہے وہ اس فضیلت میں داخل نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ حصہ ان کا بنایا ہوا ہے اور ان کا بنایا ہوا اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ جس وقت اس میں اضافہ کرنے کی وجہ سے ان پر نکیر کی گئی تو انھوں نے دلیل میں یہ حدیث پیش کی: "**من بنی مسجداً بنی الله له بیتا فی الجنة**" (۳) (اگر کوئی شخص کوئی مسجد بنائے گا تو اللہ تعالیٰ اس کے لئے جنت میں گھر بنائے گا)، چنانچہ انھوں نے اس کے بنانے کو اپنے لئے قرار دیا (۴)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ یہ فضیلت خود نبی کریم ﷺ کی اس مسجد کے ساتھ خاص ہوگی جو آپ کے زمانہ میں تھی، آپ کے بعد جو اضافہ ہوا ہے اس میں یہ فضیلت نہ ہوگی (۱)۔

یہی ابن عقیل، ابن الجوزی اور حنابلہ کی ایک جماعت کا مذہب ہے (۲)۔

۴- مسجد نبوی تک پیدل جانے کی نذر ماننا:

۱۶- اگر کوئی شخص مسجد نبوی تک پیدل جانے کی نذر مانے تو اس کو پورا کرنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ اس کو پورا کرنا اس پر لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک نذر کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ مقصود عبادت ہو اور اس جنس کی کوئی عبادت فرض یا واجب ہو اور مسجد نبوی تک جانا واجب نہیں ہے، اس کے برخلاف اگر مسجد حرام تک پیدل جانے کی نذر مانے تو اس کو پورا کرنا اس پر لازم ہوگا (۳)۔

یہی شافعیہ کا مذہب ہے (۴)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر نماز، روزہ یا اعتکاف کی نیت کرے تو نذر کو پورا کرنا لازم ہوگا۔ لیکن پیدل جانا اس پر لازم نہ ہوگا اس کو سوار ہوکر جانا جائز ہوگا (۵)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ پیدل جاکر نذر کو پورا کرنا لازم ہوگا، انھوں نے نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "**لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام،**

---

(۱) وفاء الوفاء ۱/ ۳۵۷، ۲/ ۴۲۴۔
(۲) حدیث: "**صلاة فی مسجدی هذا......**" کی تخریج فقرہ / ۱۴ میں گذر چکی۔
(۳) حدیث: "**من بنی مسجدا**" کی روایت بخاری نے (فتح الباری ۱/ ۵۴۴) اور مسلم نے (۴/ ۲۲۸۷) میں کی ہے۔
(۴) شرح مسلم للابی ۳/ ۴۷۷ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔

---

(۱) إعلام الساجد/ ۲۴۷، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۱۱، حاشیۃ الجمل ۲/ ۴۸۳، المجموع ۸/ ۲۷۷۔
(۲) الإقناع ۱/ ۳۲۳۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۷۵۳۔
(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۳۶۳۔
(۵) بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۴۵، الشرح الصغیر ۲/ ۲۵۵۔

ومسجدی هذا والمسجد الأقصیٰ" [۱] (تین مساجد کے علاوہ کسی مسجد کی طرف سفر نہ کیا جائے، مسجد حرام، رسول اللہ ﷺ کی مسجد اور مسجد اقصیٰ)۔

انھوں نے کہا: اس وقت مسجد میں دو رکعت نماز پڑھنا اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ نذر کا مقصد، طاعت وعبادت ہے اور یہ صرف نماز سے حاصل ہوگی، لہٰذا اس کی نذر میں یہ داخل ہوگی جیسا کہ مسجد حرام تک پیدل جانے کی نذر ماننے والے پر حج یا عمرہ لازم ہوتا ہے [۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (نذر)۔

۵- نبی کریم ﷺ کی قبر کی زیارت کرنا:

۱۷- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ نبی کریم ﷺ کی قبر کی زیارت کرنا مستحب ہے، ایک جماعت نے کہا کہ وہ سنت مؤکدہ ہے جو واجبات کے درجہ کے قریب ہے، حنفیہ کی ایک جماعت کے نزدیک یہی مفتی بہ ہے [۳]۔

مالکی فقیہ ابوعمران موسیٰ بن عیسیٰ الفاسی کا مذہب ہے کہ یہ واجب ہے [۴]۔

اس کے مشروع ہونے کی ایک دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَّلَمُوْا أَنْفُسَهُمْ جَآءُوْكَ فَاسْتَغْفَرُوْا اللّٰهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُوْلُ لَوَجَدُوْا اللّٰهَ تَوَّابًا رَّحِيْماً [۵] (اور کاش کہ جس وقت یہ اپنی جانوں پر زیادتی کر بیٹھے تھے آپ کے پاس آ جاتے پھر اللہ سے مغفرت چاہتے، اور رسول بھی ان کے حق میں مغفرت چاہتے تو یہ ضرور اللہ کو توبہ قبول کرنے والا اور مہربان پاتے)، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من زارنی بعد موتی فکأنما زارنی فی حیاتی" [۱] (اگر کوئی شخص میری موت کے بعد میری زیارت کرے گا گویا وہ میری حیات میں میری زیارت کرے گا)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (زیارۃ النبی ﷺ فقرہ/ ۲)۔

مسجد نبوی سے رخصت ہونے کے آداب:

۱۸- جو شخص اپنے وطن لوٹنے کا ارادہ کرے اس کے لئے مستحب ہے کہ مسجد میں نماز پڑھے اور اس کے بعد جو چاہے دعا کرے پھر قبر شریف پر آئے، نبی کریم ﷺ کو سلام کرے اور جو چاہے دعا کرے۔ نیز اللہ تعالیٰ سے درخواست کرے کہ اس کو صحیح سالم اہل وعیال کے پاس پہنچادے اور کہے: اے اللہ کے رسول یہ آخری ملاقات نہ ہو، اور اللہ تعالیٰ سے دعا کرے کہ دوبارہ اپنے حرم اور اپنے نبی محمد ﷺ کے حرم میں خیر وعافیت کے ساتھ واپس لائے [۲]۔

---

(۱) حدیث: "لا تشد الرحال" کی تخریج فقرہ/ ۱۳ میں گذر چکی۔
(۲) المغنی ۹/ ۱۶۔
(۳) فتح القدیر ۳/ ۹۴، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۲۶، المغنی ۳/ ۵۵۶۔
(۴) الشفاء ۲/ ۱۵۰۔
(۵) سورۂ نساء/ ۶۴۔

(۱) حدیث: "من زارنی بعد موتی......" کی روایت دارقطنی نے السنن (۲/ ۲۷۸) نے کی ہے۔ ابن حجر نے اس کو التلخیص الحبیر (۲/ ۲۶۶، ۲۶۷) میں ضعیف قرار دیا ہے۔
(۲) فتح القدیر ۳/ ۹۷، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۲۶، المغنی ۳/ ۵۴۶۔

مسح

تعریف:

۱- لغت میں مسح کے چند معانی ہیں: کہا جاتا ہے: **مسح الشئ المتلطخ أو المبتل مسحا:** یعنی اس پر پانی وغیرہ کا جو اثر ہے، اس کو دور کرنے کے لئے اس پر ہاتھ پھیرنا، **مسح علی الشئ بالماء أو الدهن:** پانی یا تیل ملنا، **مسح بالشئ:** پونچھنا، قرآن کریم میں ہے:" وَامۡسَحُوۡا بِرُءُ وۡسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى الۡكَعۡبَيۡنِ" [۱] (اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو اور اپنے پیروں کو ٹخنوں سمیت (دھولیا کرو))، **مسح الله العلة عن العليل:** شفاء دینا وغیرہ [۲]۔

اصطلاح میں مسح لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- غسل:

۲- غسل لغت میں: غین کے فتحہ کے ساتھ غسل کا مصدر ہے، اسم غسل ہے۔ یعنی پورے بدن کو دھونا [۴]۔

اصطلاح میں: شربینی خطیب نے کہا: غسل، نیت کے ساتھ پورے بدن پر پانی بہانا ہے [۱]۔

ب- تیمّم:

۳- لغت میں تیمّم کا معنی قصد وارادہ کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **تیممه بالرمح:** نیزہ سے نشانہ بنانا [۲]۔ اسی کے مثل **تأممه** ہے، اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تَيَمَّمُوۡا الۡخَبِيۡثَ مِنۡهُ تُنۡفِقُوۡنَ" [۳] (اور خراب چیز کا قصد بھی نہ کرو کہ اس میں سے خرچ کروگے)۔

اصطلاح میں جیسا کہ حنابلہ نے کہا: تیمّم مخصوص طریقہ پر پاک کرنے والی مٹی سے چہرہ اور دونوں ہاتھوں پر مسح کرنا ہے [۴]۔

مسح تیمّم سے عام ہے۔

مسح کے احکام:

مسح کے بہت سے احکام ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

اول: وضو میں سر کا مسح کرنا:

سر پر مسح سے متعلق گفتگو کے کئی پہلو ہیں، جیسا کہ آگے آرہا ہے:

الف- وضو میں سر کا مسح کرنا:

۴- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مطلقاً سر کا مسح کرنا وضو میں فرض ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

---

(۱) سورۂ مائدہ ۶۔
(۲) المعجم الوسیط۔
(۳) ابن عابدین ۱؍ ۶۷۔
(۴) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۱؍ ۶۸۔
(۲) تاج العروس، لسان العرب۔
(۳) سورۂ بقرہ ۲۶۷۔
(۴) کشاف القناع ۱؍ ۱۶۰۔

"وَأَمْسَحُوا بِرُءُ وسِكُمْ" (۱) (اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو)۔

ب- سر کے مسح میں کافی ہوجانے والی مقدار:

۵- کافی ہوجانے والی مقدار کے مسح میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ کے نزدیک ان کے مشہور قول کے مطابق، کافی ہوجانے والی مقدار چوتھائی سر کا مسح کرنا ہے، جیسا کہ حسن نے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے اور یہی امام زفرؒ کا قول بھی ہے، ابن عابدین نے کہا: چوتھائی کی روایت بھی معتمد ہے اور یہی متاخرین کا مذہب ہے۔

اس کی مقدار چوتھائی قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ بہت سے احکام میں چوتھائی کا اعتبار کرنا ظاہر ہے جیسا کہ چوتھائی سر کے مونڈنے سے محرم حلال ہوجاتا ہے، اس سے کم میں حلال نہیں ہوتا ہے۔

دوسری روایت: پیشانی کی مقدار ہے۔ اس کو کرخی اور طحاوی نے ذکر کیا ہے، حنابلہ میں قاضی کا قول یہی ہے قدوری نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ ہدایہ میں ہے کہ یہ چوتھائی کے برابر ہے۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ پیشانی کی مقدار چوتھائی سے کم ہے۔

اس کی مقدار پیشانی کے برابر قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ بالاجماع آیت سے مراد پورے سر کا مسح کرنا نہیں ہے، لہٰذا آیت کو پورے سر پر محمول کرنا ممکن نہ ہوگا نہ مطلقاً بعض پر محمول کرنا ممکن ہوگا، لہٰذا ضروری ہوگا کہ اس کو اتنی مقدار پر محمول کیا جائے کہ عرف میں اس کو مسح کہا جاسکے، اور یہ معلوم نہیں ہے لیکن نبی کریم ﷺ نے اپنے عمل کے ذریعہ اس کی وضاحت کی ہے، چنانچہ حضرت مغیرہ بن شعبہ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے: "أنه بال وتوضأ ومسح على ناصيته" (۱) (آپ ﷺ نے پیشاب کیا، اور وضوء کیا اور اپنی پیشانی کے بقدر مسح کیا)، آپ ﷺ کا عمل کتاب اللہ کے اجمال کا بیان ہوگیا۔

تیسری روایت: تین انگلیوں کی مقدار ہے، اس کو ہشام نے نقل کیا ہے۔ ایک قول ہے کہ یہ ظاہر الروایہ ہے۔ ظہیریہ میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔

اس روایت کی وجہ: مسح کا حکم کسی آلہ کا متقاضی ہوگا، اس لئے کہ آلہ کے بغیر مسح نہیں ہوسکتا ہے اور عادۃً مسح کا آلہ ہاتھ کی انگلیاں ہیں اور ہاتھ کی تین انگلیاں، اکثر انگلیاں ہیں۔ اکثر کل کے حکم میں ہوتا ہے، تو گویا تین صراحت ہے (۲)۔

مشہور قول میں مالکیہ کا مذہب اور راجح قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ واجب، پورے سر کا مسح کرنا ہے۔

مالکیہ نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَامْسَحُوا بِرُءُ وسِكُمْ" (۳) (اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو)۔

آیت میں باء تاکید کے لئے زائد ہے اور معنی ہے: "وَأَمْسَحُوا بِرُءُ وسِكُمْ" (۴)۔

اسی طرح حنابلہ نے اسی آیت سے استدلال کیا ہے اور کہا ہے: اس آیت سے پورے سر کا مسح کرنا معلوم ہوتا ہے، اور نبی کریم ﷺ کا عمل آیت کے لئے بیان ہے، آیت میں باء الصاق کے لئے ہے

---

(۱) سورۂ مائدہ/۶۔

---

(۱) حدیث المغیرۃ: "أنه ﷺ بال وتوضأ ومسح على ناصيته" کی روایت مسلم (۱/۲۳۱) نے کی ہے۔

(۲) فتح القدیر ۱/۱۵، اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار احیاء التراث العربی، بدائع الصنائع ۱/۴، الاختیار ۱/۷-۸، حاشیہ ابن عابدین ۱/۶۷۔

(۳) سورۂ مائدہ/۶۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۱/۸۸، تفسیر القرطبی ۶/۸۷، بدایۃ المجتہد ۱/۲۷۔

یعنی فعل کو مفعول کے ساتھ ملانے کے لئے ہے[۱]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ وضو کے فرض میں اتنا کافی ہوجائے گا جس کو مسح کہا جاسکے، سر کی بعض کھال کا ہو یا بعض بال کا ہو اگرچہ ایک ہی بال ہو یا اس کا بعض حصہ ہو بشرطیکہ سر کی حد میں ہو بایں طور کہ اگر بال کو کھینچا جائے تو وہ سر کی حد سے نہ نکلے، اگر اس کے نیچے لٹکنے کی وجہ سے سر کی حد سے نکل جائے تو کافی نہ ہوگا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَامْسَحُوا بِرُءُ وْسِكُمْ" اور حدیث میں ہے: "أنه ﷺ مسح بناصيته وعلى العمامة"[۲] (آپ ﷺ نے اپنی پیشانی پر مسح کیا اور عمامہ پر مسح کیا) اور بعض کے مسح پر اکتفاء کیا اس لئے کہ مطلق مسح سے یہی سمجھا جاتا ہے[۳]۔

سر کے مسح کی کیفیت، مسح کے تکرار اور مسح کے بدلہ میں سر کے دھونے کے بارے میں فقہاء کے نزدیک تفصیل ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (وضوء)۔

دوم: دونوں کانوں کا مسح کرنا:

۶ - دونوں کانوں کے مسح کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا وہ سنت ہے یا فرض اور کیا ان کے لئے نیا پانی لیا جائے گا؟

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (وضوء)۔

سوم: گردن کا مسح کرنا:

۷ - مالکیہ اور رافعی کے علاوہ شافعیہ کا مذہب ہے کہ گردن کا مسح کرنا مستحب نہیں ہے بلکہ مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ دین میں غلو کرنا ہے اور

(۱) کشاف القناع ۱/ ۹۸، الإنصاف ۱/ ۱۶۱۔
(۲) حدیث: "أنه ﷺ مسح بناصيته وعلى العمامة" کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۱) نے کی ہے۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۵۳۔

نووی نے کہا: یہ بدعت ہے[۱]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ گردن کا مسح کرنا مستحب ہے[۲]۔

دیکھئے تفصیل اصطلاح (رقبہ فقرہ/ ۲)۔

چہارم: عمامہ پر مسح کرنا:

۸ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ عمامہ پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَامْسَحُوا بِرُءُ وْسِكُمْ" (اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو)، نیز اس لئے کہ عمامہ کو اتارنے میں اس کو کوئی مشقت نہ ہوگی، لہٰذا دونوں آستینوں کی طرح اس پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ موزوں پر مسح کرنا حرج کی وجہ سے ہے اور عمامہ کو اتارنے میں کوئی حرج نہیں ہے، امام محمد نے اپنی مؤطا میں کہا: ہم تک یہ بات پہنچی ہے کہ پہلے عمامہ پر مسح کیا جاتا تھا پھر چھوڑ دیا گیا۔ یہی عروہ، نخعی، شعبی اور قاسم کا قول ہے[۳]۔

مالکیہ کے نزدیک عمامہ پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا الا یہ کہ اس کے اتارنے سے ضرر کا اندیشہ ہو اور جس ٹوپی وغیرہ پر عمامہ لپیٹا گیا ہو اس پر مسح کرنے پر قادر نہ ہو، اگر سر کے بعض حصہ پر مسح کرنا ممکن ہو تو اس کو ادا کرے گا اور عمامہ پر اس کو مکمل کرنا واجب ہوگا یہی معتمد قول ہے[۴]۔

شافعیہ کے نزدیک، وضوء میں سر کے مسح کے فرض کو ادا کرنے کے لئے عمامہ پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ سر کے کچھ بال پر مسح کرنا ضروری ہوگا، افضل یہ ہے کہ پیشانی سے کم پر اکتفاء نہ کرے، البتہ

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۳، ۱۰۴، الجمل ۱/ ۱۲۹، ۱۳۰۔
(۲) الاختیار ۱/ ۹۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۸۱، الاختیار ۱/ ۲۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۶۴، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۸، ۲۹، المغنی ۱/ ۳۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۴) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۶۴، ۱۶۵۔

پورے سر کے مسح کی سنت کو ادا کرنے کے لئے مذکورہ چیزوں پر مسح کرنا اور عمامہ پر مکمل کرنا جائز ہوگا، جبکہ جمل میں مذکور شرائط پائی جائیں جو درج ذیل ہیں:

عمامہ پر پسو کا خون وغیرہ نہ ہو، عمامہ کے اس حصہ پر مسح نہ کرے جو سر کے مسح کئے ہوئے مقدار کے محاذی ہو اور عمامہ کے پہننے میں گناہ گار نہ ہو(۱)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ عمامہ پر مسح کرنا جائز ہوگا، ابن المنذر نے کہا: عمامہ پر مسح کرنے والوں میں حضرت ابوبکرؓ ہیں، یہی عمر بن عبدالعزیز، حسن، قتادہ، مکحول، اوزاعی اور ابوثور کا قول ہے، انھوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت مغیرہ بن شعبہ سے مروی ہے، انھوں نے کہا: "**توضأ رسول الله ﷺ ومسح على الخفين والعمامة**" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے وضو کیا اور موزوں پر اور عمامہ پر مسح کیا)، نیز اس لئے کہ شریعت نے جس جگہ پر مسح کا حکم دیا ہے عمامہ اس میں حائل ہے، لہٰذا موزوں کی طرح اس پر بھی مسح کرنا جائز ہوگا، نیز اس لئے کہ سر ایسا عضو ہے کہ تیمم میں اس کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے، لہٰذا قدم کی طرح اس کے حائل پر بھی مسح کرنا جائز ہوگا اور راجح مذہب یہ ہے کہ عمامہ کے اکثر حصہ پر مسح کر لینا کافی ہو جائے گا، اس لئے کہ وہ بدل کے طور پر مسح کئے جانے والے دو امور میں سے ایک ہے(۳)۔

عمامہ پر مسح کرنے کے شرائط:

۹- جو لوگ عمامہ پر مسح کے جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس پر مسح کے جائز ہونے کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

الف- عمامہ پورے سر کو چھپانے والا ہو سوائے اس کے جس کے کھلا رکھنے کی عادت ہو جیسے سر کا اگلا حصہ اور دونوں کان، اس لئے کہ ان کو کھلا رکھنے کی عادت ہے، اس وجہ سے کہ اس سے بچنے میں مشقت ہے، اگر سر کے جس حصہ کو کھلا رکھنے کی عادت ہو وہ کھلا ہوا ہو تو عمامہ کے ساتھ اس حصہ پر مسح کرنا مستحب ہوگا۔ امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ کی حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنے عمامہ اور پیشانی پر مسح کیا۔

کیا دونوں کو جمع کرنا واجب ہوگا؟ اس بارے میں امام احمد نے توقف کیا ہے، چنانچہ اس مسئلہ میں دو اقوال ہیں: اول: واجب ہوگا، اس کی دلیل حدیث ہے، نیز اس لئے کہ عمامہ پوشیدہ حصہ کا نائب ہے، لہٰذا باقی ماندہ اصل کے تقاضا کے مطابق باقی رہے گا جیسے جبیرہ (پٹی) ہے۔ دوم: واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ عمامہ سر کا نائب ہے، لہٰذا حکم اسی سے متعلق ہوگا اور فرض اس کی طرف منتقل ہو جائے گا اور ظاہر ہونے والے کے لئے کوئی حکم باقی نہیں رہ جائے گا، نیز اس لئے کہ دونوں کو ایک ساتھ واجب کرنا ایک عضو میں بدل اور مبدل کو جمع کرنے کا سبب ہوگا، لہٰذا بلا ضرورت جائز نہ ہوگا جیسے موزہ میں ہے۔

اگر عمامہ کے نیچے کوئی ٹوپی ہو اور اس کا کچھ حصہ ظاہر ہو تو بظاہر دونوں پر مسح کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ وہ دونوں ایک عمامہ کے حکم میں ہوں گے۔

ب- عمامہ، مسلمانوں کے عمامہ کے طریقہ پر ہو بایں طور کہ اس کا کچھ حصہ تھوڑی کے نیچے ہو اس لئے کہ یہ اہل عرب کے عمامے ہوتے ہیں اور یہ دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ ساتر ہوتے ہیں اور ان کا اتارنا دشوار ہوتا ہے، لہٰذا اس پر مسح کرنا جائز ہوگا خواہ اس کا

---

(۱) حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۲۸، ۱۲۹۔

(۲) حدیث: "توضأ رسول الله ﷺ ومسح على الخفين والعمامة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۰۸) اور مسلم (۱/ ۲۳۰) نے کی ہے۔

(۳) المغنی ۱/ ۳۰۰، الإنصاف ۱/ ۱۸۷، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۶۲۔

شملہ ہو، یا اس کا کچھ حصہ تھوڑی کے نیچے نہ ہو۔

ج- عمامہ، حرام نہ ہو جیسے ریشم کا عمامہ اور غصب کیا ہوا عمامہ۔

د- عمامہ باندھنے والا مرد ہو لہٰذا عورت کے لئے عمامہ پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کو مردوں کی مشابہت اختیار کرنے سے منع کیا گیا ہے، لہٰذا عمامہ اس کے حق میں حرام ہوگا اور اگر اس کو کوئی عذر ہو تو یہ نادر ہوگا اور نادر سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے (۱)۔

عمامہ کے مسح میں وقت کا مقرر ہونا:

۱۰- عمامہ کے مسح میں وقت کا متعین ہونا موزہ کے مسح میں وقت کے متعین ہونے کی طرح ہے، اس لئے کہ حضرت ابوامامہ نے روایت کی ہے: نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**یمسح علی الخفین والعمامة ثلاثا فی السفر ویوما ولیلة للمقیم**" (۲) (عمامہ اور موزوں پر سفر میں تین دن اور مقیم کے لئے ایک دن ورات مسح کیا جائے گا)، نیز اس لئے کہ رخصت کے طور پر اس پر مسح کیا جاتا ہے، لہٰذا موزہ کی طرح اس میں بھی وقت متعین ہوگا (۳)۔

مسح کے بعد عمامہ کو اتار دینا:

۱۱- حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر عمامہ پر مسح کرنے کے بعد اس کو اتار دے تو اس کی طہارت باطل ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر اس کا سر کھل جائے الا یہ کہ بہت معمولی ہو، اسی طرح اگر اس پر مسح کے بعد وہ کھل جائے اس لئے کہ یہ اس کے اتارنے کے درجہ میں ہوگا۔

اگر عمامہ کا کچھ حصہ پھٹ جائے تو اس میں دو روایتیں ہیں:

اول: اس کی طہارت باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ جس پر مسح ہوا ہے اس کا کچھ حصہ ختم ہوا ہے جبکہ عضو چھپا ہوا باقی ہے، لہٰذا طہارت باطل نہ ہوگی جیسے استر کے باقی رہنے کے ساتھ موزہ کا کچھ حصہ کھل جائے۔

دوم: اس کی طہارت باطل ہو جائے گی، قاضی نے کہا: اگر اس کا ایک پیچ پھٹ جائے تو مسح باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ جس پر مسح ہوا ہے وہ ختم ہو گیا، لہٰذا موزہ اتارنے کے مشابہ ہوگا (۱)۔

پنجم: وضوء میں ٹوپی پر مسح کرنا:

۱۲- حنفیہ اور راجح قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ وضوء میں سر کے بدلہ میں ٹوپی پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کو اتارنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

مالکیہ نے کہا: اگر ٹوپی کو اتارنے سے ضرر کا اندیشہ ہو تو اس پر مسح کرنا جائز ہوگا۔

شافعیہ نے کہا: اگر ٹوپی کو اٹھانا دشوار ہو یا اس کا ارادہ نہ ہو اس پر مسح کر کے مکمل کرے گا اور اس کو پورے سر کے مسح کی سنت حاصل ہو جائے گی اگرچہ حدث کی حالت میں اس کو پہنا ہو (۲)۔

ششم: دستانوں پر مسح کرنا:

۱۳- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ دستانوں پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اتارنے کے دشوار ہونے کی وجہ سے حرج کو دفع کرنے کے لئے مسح مشروع ہے اور دستانوں کو اتارنے میں کوئی

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث ابی امامۃ: "یمسح علی الخفین والعمامه ثلاثاً فی السفر......" کو ابن قدامہ نے المغنی (۱/ ۳۸۳ طبع دار ہجر) میں ذکر کیا ہے اور خلال کی طرف اس کو منسوب کیا اور اس کے معلول ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۳) المغنی ۱/ ۳۰۴۔

(۱) المغنی ۱/ ۳۰۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۸۱، الشرح الکبیر ۱/ ۱۶۳، ۱۶۴، مغنی المحتاج ۱/ ۶۰، المغنی ۱/ ۳۰۴۔

حرج نہیں ہوگا (۱)۔

ہفتم: اوڑھنی پر عورت کے لئے مسح کرنا:

۱۴- حنفیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ عورت کے لئے اپنی اوڑھنی پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے اپنا ہاتھ اوڑھنی میں داخل کیا اور اپنے سر کا مسح کیا اور کہا: "بهذا أمرني رسول الله ﷺ" (۲) (مجھے رسول اللہ ﷺ نے اس کا حکم دیا ہے)، یہی نافع، نخعی، حماد بن ابی سلیمان، اوزاعی اور سعید بن عبد العزیز کا قول ہے اس لئے کہ وہ عورت کے سر کا لباس ہے لہٰذا وقایہ کی طرح اس پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا اور وقایہ پر مسح کرنا بالاتفاق کافی نہ ہوگا جیسے مرد کے لئے طاقیہ ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اس لئے کہ وقایہ کو اتارنا دشوار نہیں ہے، البتہ اگر اوڑھنی باریک ہو کہ بال تک پانی پہنچ جائے تو پانی کے پہنچ جانے کی وجہ سے حنفیہ کے نزدیک جائز ہوگا۔

حنابلہ کے نزدیک عورتوں کی اوڑھنی پر جو حلق کے نیچے تک لپیٹی گئی ہو مسح کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ حضرت ام سلمہؓ اپنی اوڑھنی پر مسح کرتی تھیں (۳)، اور نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "أنه أمر بالمسح على الخفين والخمار" (۱) (آپ ﷺ نے موزہ اور اوڑھنی پر مسح کرنے کا حکم دیا)، نیز اس لئے کہ وہ سر کا رائج لباس ہے جس کا اتارنا دشوار ہے، لہٰذا وہ عمامہ کے مشابہ ہوگا (۲)۔

ہشتم: جبیرہ (پٹی) پر مسح کرنا:

۱۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عذر کی حالت میں، وضو، غسل یا تیمم میں دھونے یا اصلی مسح کے بجائے پٹی پر مسح کرنا جائز ہے۔

اس بارے میں اصل وہ حدیث ہے جو حضرت علیؓ سے مروی ہے انھوں نے کہا: جنگ احد کے دن مرا گٹا ٹوٹ گیا اور مرے ہاتھ سے جھنڈا گر گیا تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "اجعلوها في يساره، فإنه صاحب لوائي في الدنيا والآخرة"، فقلت: يا رسول الله: ما أصنع بالجبائر؟ فقال: "امسح عليها" (۳) (اس کے بائیں ہاتھ میں اس کو دیدو کیونکہ یہ دنیا و آخرت میں میرا جھنڈا اٹھانے والا ہے، میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! میں پٹیوں پر کیا کروں گا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ان پر مسح کرلینا)۔

دیکھئے تفصیل (جبیرۃ فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

تیمّم میں مسح کرنے کا طریقہ:

۱۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ چہرہ اور دونوں ہاتھوں پر مسح کرنا تیمم

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۱، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۸۱، الاختیار ۱/ ۲۵۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "أنها أدخلت يدها تحت الخمار ......" کو کاسانی نے البدائع (۱/ ۵) میں ذکر کیا ہے ہمیں معلوم نہیں ہوسکا کہ کس نے اس کی روایت کی ہے۔

(۳) اثر ام سلمہؓ: "أنها كانت تمسح على خمارها......" کی روایت ابن ابی شیبہ نے المصنف (۱/ ۲۵) میں کی ہے۔ اس کی اسناد میں حسن بصری ہیں۔ جو تدلیس کرنے والے ثقہ ہیں، جیسا کہ میزان الاعتدال (۱/ ۵۲۷) میں ہے، اور حضرت حسن بصری نے عن کے ساتھ روایت کیا ہے۔

(۱) حدیث: "أنه ﷺ أمر بالمسح على الخفين والخمار......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۱) نے حضرت بلالؓ سے کی ہے۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۲۵، البدائع ۱/ ۵، ابن عابدین ۱/ ۱۸۱، المغنی ۱/ ۳۰۵، کشاف القناع ۱/ ۱۲۱۔

(۳) حدیث: "اجعلوها في يساره فانه صاحب لوائي ......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۲۱۵) نے اختصار کے ساتھ اور بیہقی (۱/ ۲۲۸) نے کی ہے۔ اور بوصیری نے الزوائد (۱/ ۸۴) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ بیہقی نے السنن الکبریٰ (۱/ ۲۲۸) میں کہا: اس باب میں کچھ ثابت نہیں ہے۔

کے ارکان میں سے ہے(۱)۔

اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِّنْهُ'' (۲) (یعنی اپنے چہروں اور ہاتھوں پر اس سے مسح کرلیا کرو)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح (تیمّم فقرہ ۱۱)۔

مسح سے کون چیز پاک ہوجائے گی:

الف- چکنا جسم:

۱۷- اگر چکنا جسم والے کو نجاست لگ جائے تو مسح کے ذریعہ اس کے پاک ہونے میں درج ذیل اختلاف وتفصیل ہے:

حنفیہ اور ایک قول میں جس کو باجی نے امام مالک سے نقل کیا ہے مالکیہ کا مذہب ہے کہ ہر چکنی چیز جس میں مسامات نہ ہو جیسے آئینہ، ناخن، ہڈی، شیشہ اور تیل لگایا ہوا برتن وغیرہ مسح سے پاک ہوجائے گی، خواہ نجاست جرم والی لگے یا بے جرم والی، خواہ تر ہو یا خشک ہو، اس لئے کہ ان کے سخت ہونے کی وجہ سے نجاست کا کوئی حصہ ان کے اندر داخل نہ ہو سکے گا، لہٰذا مسح سے دور ہوجائے گی، نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کے صحابہ اپنی تلواروں سے کفار کو قتل کرتے تھے پھر ان کو پونچھ دیتے تھے اور ان کے ساتھ نماز پڑھتے تھے، نیز اس لئے کہ نجاست ان کے اندر داخل نہ ہوگی اور جو چیز اس کے ظاہر پر ہوگی مسح سے دور ہوجائے گی۔

لیکن اگر لوہے پر زنگ ہو یا اس پر نقش بنا ہوا ہو تو مسح سے پاک نہ ہو سکے گا، اس لئے کہ وہ چکنا نہیں ہے اسی طرح چکنا کپڑا مسح سے پاک نہ ہوگا اس لئے کہ اس میں مسامات ہوتے ہیں(۱)۔

مالکیہ کے نزدیک معتمد قول ہے کہ جو چیز چکنی ہو اس میں مسامات نہ ہو جیسے تلوار، آئینہ اور جواہرات، اگر اس میں نجاست لگ جائے تو وہ معاف ہوگی خواہ خون کو پونچھ دے یا نہ پونچھے اور اس حکم کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ چیزیں دھونے سے خراب ہوجاتی ہیں اور خون مباح ہوتا ہے جیسے جہاد، قصاص، ذبح اور شکار کو زخمی کرنے کا خون لہٰذا اگر ظلم کا خون ہو تو دھونا واجب ہوگا(۲)۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر کسی چکنی چیز جیسے تلوار، چھری اور آئینہ وغیرہ کو نجاست لگ جائے تو مسح سے پاک نہ ہوگی بلکہ اس کو دھونا ضروری ہوگا(۳)۔

ب- پچھنا لگانے کی جگہ:

۱۸- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر پچھنا لگانے کی جگہ کو تین صاف اور تر کپڑے سے پونچھ دے تو اس سے وہ جگہ پاک ہوجائے گی، اگر فصد کھولنے کی جگہ کے آس پاس خون لگ جائے اور پانی بہانے سے سوراخ میں اس کے داخل ہوجانے کا اندیشہ ہو تو اس کو بھی صاحب الفتح نے پچھنا لگانے کی جگہ پر قیاس کیا ہے(۴)۔

اسی کے قریب وہ ہے جس کی صراحت مالکیہ نے پچھنا لگانے کی جگہ کے بارے میں کی ہے، انھوں نے کہا: اگر پچھنا لگانے یا فصد کھولنے کی جگہ سے خون کو پونچھ دے تو خون کا اثر معاف ہوجائے گا، اس لئے کہ اس جگہ پانی پہنچانے سے پچھنا لگوانے والے کو ضرر ہوگا۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۶۳، بدائع الصنائع ۱/ ۱۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۵۴، مغنی المحتاج ۱/ ۹۸، کشاف القناع ۱/ ۱۷۳، ۱۷۴۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۰۶، ۲۰۹، بدائع الصنائع ۱/ ۸۴، ۸۵، الاختیار ۱/ ۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۷۷، ۷۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۷۷، ۷۸۔

(۳) حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۹۰، المغنی ۱/ ۵۷۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۲۰۶، الاختیار ۱/ ۳۳۔

اور اس جگہ کے شفایاب ہونے تک معاف رہے گا جب شفایاب ہوجائے گا تو اس جگہ کو دھوئے گا، پھر معافی اس وقت ہوگی جبکہ نکلنے والے خون کا اثر ایک درہم سے زیادہ ہو ورنہ معافی میں مسح کا اعتبار نہ ہوگا[۱]۔

ج-موزہ اور جوتا:

۱۹- حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر موزہ یا جوتا میں نجاست لگ جائے اور وہ تر ہو تو دھوئے بغیر پاک نہ ہوگا خواہ نجاست جیسی بھی ہو، امام ابویوسفؒ سے منقول ہے کہ مٹی پر پونچھنے سے پاک ہوجائے گا۔ نجاست جیسی بھی ہو، جسم والی ہو یا سیال ہو اگر نجاست خشک ہوگئی ہو اور اس کے لئے جسم نہ ہو جیسے پیشاب، شراب اور ناپاک پانی، تو دھوئے بغیر پاک نہ ہوگا اور اگر گاڑھے جسم والی ہو تو اگر منی ہو تو بالاجماع کھرچنے سے پاک ہوجائے گا اور اگر اس کے علاوہ ہو جیسے پاخانہ، گاڑھا خون اور گوبر وغیرہ تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک پونچھنے سے پاک ہوجائے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک دھوئے بغیر پاک نہ ہوسکے گا[۲]۔

اس مسئلہ میں فقہاء کے یہاں تفصیل واختلاف ہے۔

دیکھئے تفصیل اصطلاح (طہارۃ فقرہ/ ۲۴)۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۷۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۸۴، مراقی الفلاح ۴۳، ۴۴۔

مسح علی الخفین

تعریف:

۱- لغت میں مسح، مسح کا مصدر ہے۔ اس کا معنی کسی شی پر ہاتھ کو کھول کر گذارنا ہے[۱]۔

مسح علی الخفین: مخصوص زمانہ میں، مخصوص جگہ میں، مخصوص موزہ پر تری پہنچانا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-غسل

۲- لغت میں غسل: غین کے فتحہ کے ساتھ غسل کا مصدر ہے اور یہ کسی چیز پر مطلقاً پانی بہانا ہے۔

اصطلاح میں: مخصوص طریقہ پر کسی چیز پر پاک کرنے والا پانی بہانا ہے[۳]۔

ربط یہ ہے کہ مسح علی الخفین اور غسل میں سے ہر ایک حدث کو دور کرنے کا ذریعہ ہے۔

مسح علی الخفین کی مشروعیت:

۳- مسح علی الخفین کی مشروعیت ہونا سنت نبویہ مطہرہ سے ثابت

(۱) القاموس المحیط، مقاییس اللغۃ، التعریفات للجرجانی۔

(۲) الدر المختار ۱/ ۱۷۴۔

(۳) مختار الصحاح واللباب ۱/ ۱۴۔

ہے(۱)، اس میں سے ایک وہ حدیث ہے جس کی روایت حضرت علی بن ابی طالبؓ نے کی ہے: "لو كان الدين بالرأى لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر خفيه" (۲) (اگر دین کی بنیاد رائے پر ہوتی تو موزہ کے اوپر والے حصہ کے مقابلہ میں نیچے کے حصہ پر مسح کرنا اولی ہوتا، میں نے رسول اللہ ﷺ کو اپنے موزوں کے ظاہر حصہ پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے)۔

نیز جریر بن عبداللہ بجلیؓ سے منقول ہے: انھوں نے پیشاب کیا پھر وضو کیا اور اپنے موزوں پر مسح کیا۔ ان سے کہا گیا: کیا آپ ایسا کرتے ہیں؟ تو انھوں نے کہا: ہاں، میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ پیشاب کیا پھر وضو کیا اور اپنے موزوں پر مسح کیا(۳)، حضرت جریر کا اسلام قبول کرنا اس سورۂ مائدہ کے نازل ہونے کے بعد ہوا۔ جس میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَأَيُّهَا الَّذِينَ امَنُوٓا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُ وسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ" (۴) (اے ایمان والو! جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو اور اپنے پیروں کو ٹخنوں سمیت (دھولیا کرو))، اور جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ مسح کے لئے ناسخ ہے۔

موزوں پر مسح کا مشروع ہونا اسّی سے زیادہ صحابہ رضی اللہ عالی

(۱) شرح السنۃ ۱/ ۴۶۴، الفتح الربانی ۲/ ۶۹، ابوداؤد ۱/ ۳۶، صحیح مسلم ۳/ ۱۷۵، تحفۃ الأحوذی ۱/ ۳۱۶۔

(۲) حدیث: "لو كان الدين بالرأى......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۱۴) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۱/ ۱۶۰) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) نصب الرایہ ۱/ ۱۶۲، سنن نسائی ۱/ ۶۹، سنن ابن ماجہ ۱/ ۱۰۲، تحفۃ الأحوذی ۳/ ۳۱۳، ۳۱۵۔

(۴) سورۂ مائدہ/ ۶۔

عنہم نے نقل کیا ہے، ان ہی میں عشرۂ مبشرہ بھی ہیں(۱)۔

موزوں پر مسح کا شرعی حکم:

۴- موزوں پر مسح میں اصل جائز ہونا ہے، اور جمہور فقہاء کے نزدیک دھونا افضل ہے، یہ شارع کی طرف سے رخصت ہے اللہ تعالیٰ کو پسند ہے کہ اس کی رخصتوں پر عمل کیا جائے جیسا کہ اس کو یہ پسند ہے، اس کے نواہی سے پرہیز کیا جائے۔

حنابلہ کے نزدیک رخصت پر عمل کرتے ہوئے موزوں پر مسح کرنا افضل ہے، نیز اس لئے کہ مسح اور غسل میں سے ہر ایک مشروع امر ہے(۲)۔

کبھی موزوں پر مسح کرنا واجب ہوجاتا ہے، مثلاً عرفہ یا قیدی کے چھڑانے کے فوت ہوجانے کا اندیشہ ہو، یا اس کے دونوں پاؤں دھونے کے وقت اس کا پانی ختم ہوجائے اور اس کے پاس اولہ ہو جو نہ پگھلے تو اس سے مسح کرے گا یا وقت تنگ ہوا گر دھونے میں مشغول ہوگا تو وقت نکل جائے گا، یا اندیشہ ہو کہ امام جمعہ میں دوسرے رکوع سے سر اٹھالے گا، یا کسی میت پر نماز جنازہ پڑھنا اس پر فرض عین ہو اور وہ اگر پیر دھونے میں مشغول ہو اس کے خراب ہوجانے کا اندیشہ ہو، یا پورے شرائط کے ساتھ موزہ پہننے والا بے وضو ہو اور وقت داخل ہوجائے اور اس کے پاس اتنا پانی ہو جو صرف مسح کے لئے کافی ہو(۳)۔

(۱) الدر المختار ۱/ ۱۷۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۶۳، منتہی الإرادات ۱/ ۲۳، الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۷، المجموع ۱/ ۵۰۲، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۸۷، ۱۸۸، فتح القدیر ۱/ ۱۲۶-۱۲۸، ابن عابدین ۱/ ۲۶۴۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۷۶ طبع بولاق، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۸۴، مطالب أولی النہی ۱/ ۱۲۵۔

موزوں پر مسح کرنے کی حکمت:

۵ - موزوں پر مسح کی حکمت ان لوگوں کو سہولت وآسانی پہنچانا ہے جن کے لئے ان کو اتارنا اور پیروں کو دھونا دشوار ہو خاص طور پر جاڑے اور سخت سردی میں، اور سفر میں جبکہ جلدی کرنا ہو اور مسلسل سفر جاری رکھنا ہو۔

سفر اور حضر میں موزوں پر مسح کرنے کی مدت:

۶ - مسح کی مدت کی تعیین میں فقہاء کی دو مختلف آراء ہیں:

اول: جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ موزوں پر مسح کی مدت حضر میں ایک دن ورات اور مسافر کے لئے تین دن ورات متعین ہے [۱]۔ انھوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس کی روایت حضرت علی بن ابی طالبؓ نے کی ہے، انھوں نے کہا: "جعل رسول الله ﷺ ثلاثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم" [۲] (رسول اللہ ﷺ نے مسافر کے لئے تین دن وتین راتیں اور مقیم کے لئے ایک دن ورات متعین کیا ہے)، حنفیہ کے نزدیک خواہ وہ سفر طاعت کا ہو یا معصیت دونوں صورتوں میں جائز ہے، لیکن شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ ناجائز سفر کرنے والا مسافر، مقیم کی طرح صرف ایک دن ورات مسح کرے گا، اس لئے کہ اس سے جو زائد ہے وہ سفر کی وجہ سے اس کا فائدہ اٹھائے گا اور وہ ناجائز ہے، اس لئے اس کی وجہ سے اس کے لئے رخصت کا فائدہ اٹھانا جائز نہ ہوگا [۳]۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۱۲۷، ۱۳۰۔

(۲) حدیث: "جعل رسول الله ﷺ ثلاثة ايام......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۲) نے کی ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۶۴، منتہی الإرادات ۱/ ۲۲، المجموع ۱/ ۵۰۴، ۵۱۰، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۳۱۔

دوم: مالکیہ کی رائے ہے سفر وحضر میں موزوں پر مسح کرنا جائز ہوگا اگرچہ سفر ناجائز ہو، یہی معتمد قول ہے زمانہ کی کوئی تعیین نہ ہوگی، لہٰذا ان کو نہیں اتارے گا الا یہ کہ غسل واجب ہوجائے، مکلّف کے لئے ہر ہفتہ میں ایک بار جمعہ کے دن ان کو اتارنا مندوب ہوگا اگرچہ جمعہ کے لئے غسل کا ارادہ نہ ہو اور ہر ہفتہ میں ایک بار ان کو اتارنا اس دن کے مثل میں ہوگا جس دن ان دونوں کو پہنے، لہٰذا اگر کسی وجہ سے یا بلا وجہ ان کو اتار دے گا تو دونوں پاؤں دھونا واجب ہوجائے گا [۱]۔

انھوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس کی روایت ابی بن عمارۃ نے کی ہے، انھوں نے کہا: میں نے کہا: "يا رسول الله، أمسح على الخفين؟ قال نعم قلت: يوما؟ قال: يوما قلت: يومين؟ قال: يومين قلت: وثلاثة؟ قال: وما شئت" [۲] (اے اللہ کے رسول! کیا میں موزوں پر مسح کرسکتا ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، میں نے پوچھا: کیا ایک دن؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ایک دن، میں نے پوچھا: کیا دو دن؟ آپ ﷺ نے فرمایا: دو دن، میں نے کہا: کیا تین دن؟ آپ ﷺ نے فرمایا: جتنا چاہو)۔

نیز اس لئے کہ یہ طہارت میں مسح ہے، لہٰذا اس میں کسی وقت کی تعیین نہ ہوگی جیسے وضو میں سر کا مسح کرنا اور پٹیوں پر مسح کرنا، نیز اس لئے کہ وقت کی تعیین طہارت کے ٹوٹنے میں مؤثر نہیں ہوتی ہے۔ طہارت کو توڑنے والی چیز صرف حدث یعنی پیشاب، پاخانہ اور

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۴۔

(۲) حدیث: "يا رسول الله امسح على الخفين؟ قال: نعم ......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۰۹) نے اور دارقطنی نے السنن (۱/ ۱۹۸) میں کی ہے۔ دارقطنی نے کہا: یہ اسناد ثابت نہیں ہے، ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۱/ ۱۶۲) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

جنابت وغیرہ ہے (۱)۔

موزوں پر مسح کے شرائط:

۷- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ جس پر غسل واجب ہو اس کے لئے موزوں پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا۔ بلکہ موزہ اتارنا اور غسل کرنا اس پر واجب ہوگا اسی طرح ان کا مذہب ہے کہ معین شرائط کے ساتھ حدث اصغر سے مسح کرنا جائز ہوگا۔ ان شرائط کی دو قسمیں ہیں، بعض شرائط متفق علیہ ہیں، اور بعض شرائط میں اختلاف ہے، بعض نے ان کی شرط لگائی ہے جبکہ دوسرے بعض لوگوں نے ان کی شرط نہیں لگائی ہے۔

متفق علیہ شرائط:

۸- الف- مکمل طہارت پر موزوں کو پہننا، اس لئے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ کی حدیث ہے، انھوں نے کہا: "**كنت مع النبی ﷺ فی سفر فأهويت لأنزع خفيه فقال: دعهما فإني أدخلتهما طاهرتين فمسح عليهما**" (۲) (میں ایک سفر میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھا، میں آپ ﷺ کے موزے اتارنے کے لئے جھکا تو آپ ﷺ نے فرمایا: انھیں چھوڑ دو میں نے طہارت کی حالت میں ان کو پہنا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے ان پر مسح کیا)۔

اس شرط کی بعض جزئیات میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ چنانچہ شافعیہ کے علاوہ جمہور فقہاء یہ شرط لگاتے ہیں کہ وضو یا غسل کے ذریعہ پانی سے طہارت حاصل ہو لیکن شافعیہ پانی یا تیمم کے ذریعہ طہارت کے ہونے کو جائز قرار دیتے ہیں، لیکن وہ مثلاً پانی کے نہ ہونے کی وجہ سے نہ ہو بلکہ اس کے استعمال پر قادر نہ ہونے کی وجہ سے ہو۔

حنفیہ کے علاوہ جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ طہارت مکمل ہو یعنی وضو یا غسل کے ذریعہ طہارت کے مکمل ہونے کے بعد ان کو پہنے جبکہ حنفیہ کی رائے ہے کہ پہننے کے بعد حدث کے وقت طہارت مکمل ہو، اگرچہ اس میں ترتیب کی رعایت نہ کرے اس لئے کہ ان کے نزدیک وضو میں ترتیب شرط نہیں ہے، البتہ جمہور کے نزدیک شرط ہے، لہٰذا اگر پہلے دونوں پاؤں دھولے پھر سر کا مسح کرے اور اپنا چہرہ اور دونوں ہاتھ کہنیوں سمیت دھولے پھر موزہ پہن لے تو حنفیہ کے نزدیک اس کا وضو ٹوٹنے پر اس کے لئے مسح کرنا جائز ہوگا، جمہور کے نزدیک جائز نہ ہوگا (۱)۔

ب- موزہ کا پاک ہونا، لہٰذا ناپاک موزہ پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک جیسے دباغت سے قبل مردار کا چمڑہ اور مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک دباغت کے بعد بھی، اس لئے کہ حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک چمڑا دباغت سے پاک ہوجاتا ہے جبکہ مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک پاک نہیں ہوتا ہے، اور نجس ممنوع ہے۔

ج- وضو میں جس حصہ کو دھونا فرض ہے اس حصہ کو موزہ کا چھپانے والا ہونا لہٰذا جو موزہ قدم کے ساتھ دونوں ٹخنوں کو چھپانے والا نہ ہو اس پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا (۲)۔

د- دونوں موزے پہن کر مسلسل پیدل چلنا ممکن ہو، اس شرط کی

---

(۱) الفتح الربانی ۲/۶۷، نصب الرایہ ۱/۱۶۷، الفواکہ الدوانی ۱/۱۸۸، نیل الأوطار ۱/۲۱۸۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/۲۳۰، المبسوط ۱/۱۳۵، مغنی المحتاج ۱/۶۵، فتح القدیر ۱/۱۲۸، اور حدیث مغیرہ بن شعبہ: "كنت مع النبی ﷺ ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۳۰۹) نے کی ہے۔

(۱) منتہی الإرادات ۱/۲۲، المجموع ۱/۵۲۲، مغنی المحتاج ۱/۶۵، اوجز المسالک ۱/۲۵۱، الفواکہ الدوانی ۱/۱۸۸، فتح القدیر ۱/۱۳۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۶۵، منتہی الإرادات ۱/۲۳، الشرح الصغیر ۱/۲۲۹، الدر المختار ۱/۷۴، نیل الاوطار ۱/۲۸۷، ۲۹، ابن عابدین ۱/۲۶۱، ۲۶۲۔

تفصیل درج ذیل ہے:

حنفیہ کی رائے ہے کہ دونوں کو پہن کر معروف طور پر ایک فرسخ یا اس سے زیادہ مسلسل پیدل چلنا ممکن ہو، ایک قول ہے: مسافر کے شرعی سفر کی مدت تک چلنا ممکن ہو، لہٰذا ایسے باریک موزہ پر جو اس مسافت میں مسلسل پیدل چلنے سے پھٹ جائے مسح کرنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح لکڑی، شیشہ یا لوہے کا موزہ بنانا جائز نہ ہوگا اسی طرح اس موزہ پر جو بغیر باندھے ہوئے پاؤں پر نہ ٹھہر سکے مسح کرنا جائز نہ ہوگا(۱)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ موزوں پر مسح کے جواز کے لئے یہ شرط ہے کہ معروف طریقہ پر اس کو پہن کر مسلسل پیدل چلنا ممکن ہو، لہٰذا ایسے ڈھیلے ڈھالے موزہ پر جو قدم پر نہ ٹھہر سکے مسح کرنا جائز نہ ہوگا۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ موزوں پر مسح کے جائز ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ سفر وحضر میں مسح کی مقررہ مدت میں ان کو پہن کر قضاء حاجات کے لئے آمد ورفت ممکن ہو۔ اس میں چمڑہ یا اس کے علاوہ مثلاً اون یا شیشہ وغیرہ سے بنایا ہوا برابر ہوگا۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ موزے چمڑہ، لکڑی یا اس کے علاوہ کسی چیز کے ہوں بشرطیکہ عرف میں ان کو پہن کر مسلسل پیدل چلنا ممکن ہو، نیز یہ بھی شرط ہے کہ قدم پر ٹھہر سکے(۲)۔

مختلف فیہ شرائط:

۹-الف-موزہ پھٹا ہوا نہ ہو۔ اس کے بعد اس پھٹن کی مقدار میں جو مسح سے مانع ہو درج ذیل اختلاف ہے:

حنفیہ ومالکیہ کی رائے ہے کہ مکلفین سے حرج کو دور کرنے کے لئے معمولی پھٹن والے موزہ پر مسح کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ عام طور پر موزے پھٹن سے خالی نہیں رہتے ہیں، حنفیہ کے نزدیک قدم کی چھوٹی انگلیوں سے تین انگلیوں کے بقدر اور مالکیہ کے نزدیک تہائی قدم کے بقدر معاف ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ پھٹن والے موزہ پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا خواہ پھٹن بہت معمولی ہو، اس لئے کہ اس وقت وہ پورے قدم کو چھپانے والا نہ ہوگا اور قدم کے کھلے ہوئے حصہ کو دھونا اور چھپے ہوئے حصہ پر مسح کرنا ہوگا حالانکہ بیک وقت دھونے اور مسح کرنے کو جمع کرنا جائز نہیں ہے(۱)۔

ب-موزہ چمڑہ کا ہو، یہ شرط مالکیہ کے نزدیک ہے۔ انھوں نے یہ شرط لگائی ہے، لہٰذا ان کے نزدیک ریشم سے بنائے ہوئے موزہ پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح اون، روئی یا اس جیسی چیزوں سے بنائے ہوئے موزہ پر مسح کرنا صحیح نہ ہوگا الا یہ کہ اس پر چمڑہ چڑھا دیا جائے، اسی طرح انھوں نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ چمڑہ سلا گیا ہو، لہٰذا ایسے موزہ پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا جو چپکا یا گیا ہے۔

مالکیہ کے علاوہ جمہور کی رائے ہے کہ چمڑا یا اس کے علاوہ کسی چیز سے بنے ہوئے موزہ پر مسح کرنا جائز ہوگا بشرطیکہ باقی دوسرے شرائط کے ساتھ موزہ قدم تک پانی کے پہنچنے سے مانع ہو، اس لئے کہ موزہ اکثر ایسا ہی ہوتا ہے خواہ موزہ قدم پر خود ٹھہر جائے یا کاج، تسمہ یا فیتا کے ذریعہ باندھ کر ٹھہرے(۲)۔

ج-موزہ تنہا ہو بایں طور کہ صرف اس کو پہنے، لہٰذا اگر اس کے اوپر کوئی دوسری چیز پہن لے جیسا کہ جرموق کے تعلق سے اس کا حال ہے، جرموق وہ چیز ہے جو موزہ کے اوپر پہنا جاتا ہے، تو اس کے بارے میں فقہاء کے نزدیک تفصیل ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۶۳، ۲۶۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۶۶، الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۹، منتہی الإرادات ۱/ ۲۲۔

(۱) منتہی الإرادات ۱/ ۲۲، المجموع ۱/ ۵۲۲، مغنی المحتاج ۱/ ۶۷، شرح معانی الآثار ۱/ ۹۸۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۴، فتح القدیر ۱/ ۱۲۷۔

حنفیہ کی رائے اور یہی مالکیہ کے نزدیک راجح ہے کہ جرموق پر مسح کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ حضرت بلال بن رباحؓ نے نبی کریم ﷺ کو موقین پر مسح کرتے ہوئے دیکھا، اور یہ ان کے نزدیک جرموق ہے[1]۔

حنفیہ نے جرموق پر مسح کے صحیح ہونے کے لئے تین شرطیں لگائی ہیں:

اول: اوپر والا چمڑا کا ہو، اگر چمڑا کے علاوہ ہو اور نیچے والے تک پانی پہنچ جائے تو اس پر مسح کرنا صحیح ہوگا۔

دوم: صرف اوپر والا تنہا پہن کر پیدل چلنے کے لائق ہو۔

سوم: دونوں کو طہارت کی حالت میں پہنے، لہٰذا جس طرح نیچے والے کو طہارت کی حالت میں پہنا ہے اسی طرح اوپر والا بھی طہارت کی حالت میں پہننا واجب ہوگا[2]۔

شافعیہ کے نزدیک نووی نے کہا: جرموق وہ ہے جو اکثر زیادہ ٹھنڈک کی وجہ سے موزہ کے اوپر پہنا جاتا ہے، لہٰذا اگر موزہ کے اوپر موزہ پہنے تو اس کے چار حالات ہوں گے:

اول: اوپر والا مسح کے لائق ہو، نیچے والا کمزور ہونے یا پھٹن کی وجہ سے مسح کے لائق نہ ہو تو صرف اوپر والے پر مسح ہوگا۔

دوم: اس کے برعکس ہو تو صرف نیچے والے پر مسح ہوگا، لہٰذا اگر اوپر والے پر مسح کرے اور تری نیچے والے تک پہنچ جائے اور نیچے والے پر مسح کا قصد کرلے تو کافی ہوجائے گا، اسی طرح اگر دونوں کا قصد کرلے تو صحیح قول کے مطابق کافی ہوجائے گا، اگر اوپر والے کا قصد کرے گا تو جائز نہ ہوگا، اور اگر کسی کا قصد نہ کرے بلکہ فی الجملہ مسح کا قصد کرے تو بھی اصح قول کے مطابق کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے مسح کے ذریعہ پاؤں کے فرض کو ساقط کرنے کا ارادہ کیا ہے۔

سوم: دونوں میں سے کوئی مسح کے لائق نہ ہو تو مسح کرنا ناممکن ہوگا۔

چہارم: دونوں مسح کے لائق ہوں، تو صرف اوپر والے پر مسح کرنے کے بارے میں دو اقوال ہیں: قدیم قول میں جائز ہوگا، جدید قول میں ممنوع ہوگا۔

میں کہتا ہوں: جمہور کے نزدیک جدید اظہر ہے، قاضی ابوالطیب نے ''الفروع'' کی شرح میں قدیم قول کو صحیح قرار دیا ہے[1]۔

حنابلہ نے کہا: اگر موزہ پہن لے اور حدث کے قبل اس پر دوسرا موزہ پہن لے اور دونوں موزے صحیح ہوں تو ان میں سے جس پر چاہے مسح کرے گا، اگر چاہے تو اوپر والے پر مسح کرے گا، اس لئے کہ وہ چھپانے والا موزہ ہے اور خود قائم ہے لہٰذا تنہا کے مشابہ ہوگا اور اگر چاہے تو نیچے والے پر مسح کرے اس طرح کہ اوپر والے کے نیچے اپنا ہاتھ داخل کرے اور اس پر مسح کرے۔ اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک مسح کا محل ہے، لہٰذا اس پر مسح کرنا جائز ہوگا۔ اگر ایک پاؤں میں اس کے موزہ کے اوپر جرموق پہن لے اور دوسرے پاؤں میں کوئی جورب نہ پہنے بلکہ صرف موزہ پہنے رہے، تو اس جورب پر جس کو موزہ کے اوپر پہنا ہے اور اس موزہ پر جو دوسرے پاؤں میں ہے مسح کرنا جائز ہوگا اس لئے کہ حکم اسی سے متعلق ہے۔ اور اس موزہ سے متعلق ہے جو دوسرے پاؤں میں ہے اور یہ ایسا ہوگا جیسے کہ اگر اس کے نیچے کچھ نہ ہوا اگر ایک موزہ صحیح ہو اور دوسرا پھٹا ہوا ہو تو اوپر والے پر مسح کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ دونوں ایک موزہ کے درجہ میں

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۷۹، جواہر الإکلیل ۱/۲۴، ۲۵، اور حدیث بلالؓ: ''رأیت النبی ﷺ......'' کی روایت ابوداؤد (۱/۱۰۶، ۱۰۷) اور حاکم نے المسند (۱/۱۷۰) میں کی ہے، حاکم نے کہا: یہ حدیث صحیح ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۷۹۔

(۱) الروضہ ۱/۱۲۷۔

ہوں گے، اسی طرح اگر صحیح پر پھٹا ہوا پہن لے اس کی صراحت کی گئی ہے۔ اگر ایک موزہ صحیح ہو اور دوسرا پھٹا ہوا ہو تو نیچے والے پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، الا یہ کہ نیچے والا ہی صحیح ہو تو اس پر مسح کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ وہ خود چھپانے والا ہے تو اس کے مشابہ ہوگا اگر تنہا ہو۔ اس کے برخلاف اگر اوپر والا ہی صحیح ہو تو نیچے والے پر مسح کرنا صحیح نہ ہوگا، اس لئے وہ خود چھپانے والا نہیں۔ الانصاف میں کہا: اوپر والے اور نیچے والے میں سے ہر ایک صحیح قول کے مطابق غسل کا مستقل بدل ہے۔

اگر دونوں موزے پھٹے ہوئے ہوں اور ان دونوں میں سے کوئی، دوسرے کے اوپر نہ ہو اور دونوں محل فرض کو چھپائیں تو نہ دونوں پر مسح کرنا جائز ہوگا نہ ان دونوں میں سے کسی ایک پر، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک تنہا مسح کے لائق نہیں ہے، جیسا کہ اگر لفافہ پر پھٹا ہوا موزہ پہن لے۔ اگر اوپر والے پر مسح کرنے سے قبل اس کو اتار دے تو اس کا کوئی اثر نہ ہوگا جیسا کہ اگر تنہا ہو۔ اگر وضو کرلے اور موزہ پہن لے پھر وضو ٹوٹ جائے پھر دوسرا موزہ پہن لے تو اس پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کو طہارت کے بغیر پہنا ہے، بلکہ نیچے والے پر مسح کرے گا یا حدث کے بعد پہلے والے موزے پر مسح کرلے پھر دوسرا موزہ پہن لے اگرچہ طہارت کے بعد ہو دوسرے پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ جس موزہ پر مسح کیا جائے وہ اپنے ماتحت کے دھونے کا بدل ہوتا ہے۔ اور بدل کے لئے دوسرا بدل ہونا جائز نہ ہوگا بلکہ نیچے والے پر مسح کرے گا، اس لئے کہ رخصت کا تعلق اسی سے ہے۔ اگر حدث سے قبل ایک موزہ پر دوسرا موزہ پہن لے اور اوپر والے پر مسح کرے پھر اوپر والے کو جس پر مسح کیا ہے اتار دے تو نیچے والے کو اتارنا اور وضو کا اعادہ کرنا اس پر لازم ہوگا اس لئے کہ وہی مسح کی جگہ ہے اور اس کو اتار دینا دونوں کو اتارنے کی طرح ہوگا اور رخصت کا تعلق دونوں سے ہوگا، لہٰذا وہ قدم کے کھل جانے کی طرح ہوگا(۱)۔

د- موزہ کا پہننا مباح ہو: یہ شرط مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے اور شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل ہے، چنانچہ وہ حضرات غصب کردہ، چوری کردہ موزہ یا سور کے چمڑا یا ریشم سے بنائے ہوئے موزہ پر مسح کرنے کو ناجائز قرار دیتے ہیں، اگرچہ حرام کو ٹھنڈک، برف کی ضرورت کی وجہ سے پہنے جیسا کہ یہ حنابلہ کی رائے ہے۔ حنفیہ اور اصح قول میں شافعیہ کے نزدیک موزہ پر مسح کرنا جائز ہوگا اگرچہ وہ مباح نہ ہو(۲)، حنابلہ کے نزدیک حج یا عمرہ کا احرام باندھنے والے کے لئے مسح کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے لئے سلا ہوا پہننا ممنوع ہے۔

ھ- اتنا باریک نہ ہو کہ اس کے اندر سے قدم ظاہر ہو۔ اس میں فقہاء کے درمیان درج ذیل تفصیل ہے:

حنفیہ کے نزدیک موزہ میں یہ شرط ہے کہ قدم تک پانی کے پہنچنے سے مانع ہو خواہ باریک ہو یا موٹا دبیز ہو، اس لئے کہ اصل پانی کا نہ پہنچنا ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ موزہ چمڑا کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ گذرا۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ موزہ میں یہ شرط ہے کہ اس کے باریک یا شفاف ہونے کی وجہ سے کھال نظر نہ آئے(۳)۔

و- وضو میں قدم کا جو حصہ دھونا فرض ہے، اس میں سے کچھ باقی ہو۔

---

(۱) کشاف القناع ۱؍۱۱۷، ۱۱۸۔

(۲) الشرح الصغیر ۱؍۲۲۹، المجموع ۱؍۵۳۱، ۵۳۴، ۵۳۸، مغنی المحتاج ۱؍۶۶، ۶۷۔

(۳) منتہی الإرادات ۱؍۲۳، الدرالمختار ۱؍۵۰، کشف الحقائق ۱؍۲۴، جواہر الإکلیل ۱؍۲۴۔

حنابلہ نے کہا: جس شخص کو ایک ہی پاؤں ہو، دوسرے پاؤں کے فرض حصہ میں سے کچھ بھی باقی نہ ہو اور باقی ماندہ پاؤں میں ایسا موزہ پہن لے جس پر مسح کرنا جائز ہو تو اس کے لئے اس پر مسح کرنا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اس کے فرض کو چھپانے والا ہے۔

بہوتی نے کہا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر دوسرے پاؤں یا اس کے کچھ حصہ کے رہتے ہوئے اپنے ایک پاؤں میں موزہ پہن لے اور اس پر مسح کرنا اور دوسرے پاؤں یا اس کے باقی ماندہ حصہ کو دھونا چاہے تو یہ اس کے لئے جائز نہ ہوگا بلکہ دھوئے ہوئے پاؤں کے تابع کر کے موزہ کے اندر والے پاؤں کو دھونا واجب ہوگا، تا کہ ایک ہی محل میں بدل ومبدل کو جمع کرنا لازم نہ آئے[۱]۔

موزوں پر مسح کا طریقہ اور اس کی مقدار:

۱۰- حنفیہ کی رائے ہے کہ ہاتھ کی چھوٹی انگلیوں سے تین انگلیوں کے بقدر موزہ کے صرف ظاہر پر ایک بار مسح کرنا واجب ہے۔

اس کا طریقہ یہ ہے کہ موزوں پر مسح پاؤں کی انگلیوں کی طرف سے، پنڈلی کی طرف خط کھینچتے ہوئے شروع کرے چنانچہ اپنے دایاں ہاتھ کی انگلیاں اپنے داہنے پاؤں کے موزہ کے اگلے حصہ پر رکھے گا، اور اپنے بایاں ہاتھ کی انگلیاں اپنے بایاں پاؤں کے موزہ کے اگلے حصہ پر رکھے گا اور اپنے ہاتھ کی انگلیوں کو تھوڑا کشادہ کرے گا اس طرح کہ ممکن حد تک موزہ کے اکثر حصہ پر مسح ہو جائے۔ اسی وجہ سے قدم کے نیچے، اس کے کنارے، ایڑی یا پنڈلی پر مسح کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح مسح کی تکرار مسنون نہیں ہے[۲]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ موزہ کے پورے ظاہر پر مسح کرنا واجب ہے، اسی طرح نیچے کے حصہ پر مسح کرنا بھی مستحب ہے، چنانچہ اپنے دایاں ہاتھ کی انگلیاں اپنے بایاں پاؤں کی انگلیوں کے کناروں کے اوپر رکھے گا اور اپنے بایاں ہاتھ کی انگلیاں اپنے دایاں پاؤں کی انگلیوں کے نیچے رکھے گا اور اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دایاں پاؤں کے موزہ پر ٹخنوں کی طرف گذارے گا اور اپنے بایاں ہاتھ کی انگلیاں اپنے بایاں پاؤں کی انگلیوں کے کنارے اوپر اور اپنے دایاں ہاتھ اس کی انگلیوں کے نیچے رکھے گا، اسی طرح اپنے دونوں ہاتھ اپنے بایاں پاؤں کے موزہ پر ٹخنوں کی طرف گذارے گا اس طرح موزہ کے پورے ظاہر و باطن پر مسح ہو جائے گا[۱]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ محل فرض میں واجب مسح اتنا ہی ہے جس کو مسح کہا جا سکے اور یہ موزہ کے ظاہر پر مسح کرنا ہے، لہٰذا اس کے نیچے، کنارے یا پیچھے کے حصہ پر مسح نہیں کرے گا، اس لئے کہ مسح کو مطلق رکھا گیا ہے اس کی مقدار متعین نہیں ہے، لہٰذا اتنا کافی ہوگا جس کو مسح کہا جا سکے البتہ سنت یہ ہے کہ خط کی شکل میں موزہ کے ظاہر و باطن پر مسح عام ہو[۲] جیسا کہ مالکیہ نے کہا ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ موزہ کے مسح میں، انگلیوں کے ذریعہ خط کی شکل میں موزہ کے ظاہر کے اگلے اکثر حصہ پر مسح کرنا واجب ہے اس سے زیادہ، موزہ کے باطن، اس کے کنارے، پیچھے یا پنڈلی پر مسح کرنا مسنون نہیں ہے[۳]۔ اس لئے کہ احادیث میں لفظ مسح مطلقاً وارد ہے، اور نبی کریم ﷺ نے حضرت مغیرہ بن شعبہ کی حدیث میں اپنے عمل سے اس کی تفسیر کی ہے، انھوں نے کہا: "توضأ النبی ﷺ **ومسح علی الخفین فوضع یده الیمنیٰ علی خفه الأیمن، ووضع یده الیسریٰ علی خفه الأیسر ثم مسح**

(۱) کشاف القناع ۱/۱۱۱، ۱۱۲۔

(۲) تحفۃ الأحوذی ۳/ ۳۲۴، ۳۲۵، الدر المختار ۱/ ۱۸۴، کشف الحقائق ۱/ ۲۴، فتح القدیر ۱/ ۱۳۱، ۱۳۲، ابن عابدین ۱/ ۲۶۷۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۲۳۵، اوجز المسالک ۱/ ۲۵۲، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۸۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۶۷، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۳۰۔

(۳) منتہی الإرادات ۱/ ۲۳، کشاف القناع ۱/ ۱۱۸۔

أعلاهما مسحة واحدة حتى كأني أنظر إلى أثر أصابعه على الخفين" (۱) (نبی کریم ﷺ نے وضو کیا اور موزوں پر مسح کیا، چنانچہ اپنا دایاں ہاتھ اپنے داہنے موزہ پر اور اپنا بایاں ہاتھ اپنے بائیں موزہ پر رکھا پھر دونوں کے اوپر والے حصہ پر ایک بار مسح کیا۔ یہاں تک کہ گویا میں دونوں موزوں پر آپ کی انگلیوں کا اثر دیکھ رہا ہوں)۔

موزوں پر مسح کے نواقض:

۱۱- درج ذیل حالات میں موزوں پر مسح ٹوٹ جاتا ہے:

۱- نواقض وضو ہر وہ چیز جو وضو کو توڑ دیتی ہے، وہ موزوں پر مسح کو بھی توڑ دیتی ہے، اس لئے کہ مسح، وضو کے ایک جز کا بدل ہے اور اصل کو توڑنے والا بدل کو بھی توڑ دیتا ہے، لہٰذا اگر موزوں پر مسح کرنے والے کا وضو ٹوٹ جائے گا تو از سرنو وضو کرے گا اور اگر مسح کی مدت باقی ہو تو اپنے موزوں پر مسح کرے گا ورنہ موزے اتار کر اپنے پاؤں دھوئے گا۔

۲- غسل کو واجب کرنے والی چیز، مثلاً جنابت، حیض یا نفاس کا پایا جانا، اگر ان موجبات میں سے کوئی پایا جائے گا تو موزوں پر مسح ٹوٹ جائے گا اور ان کو اتارنا اور پورے بدن کو دھونا واجب ہوگا اور اگر اپنے موزوں پر مسح کرنا چاہے تو طہارت کے پورا ہوجانے کے بعد ان کے پہننے کے بعد نیا مسح کرے گا (۲)۔

۳- دونوں موزوں کا یا ان میں سے کسی ایک کا اتر جانا، لہٰذا اگر اس کے دونوں پاؤں یا ان میں سے ایک، موزہ کے اتر جانے سے یا اس کے دونوں قدم، یا ایک قدم یا اکثر قدم کے نکل جانے سے موزہ کے باہر نکل جائے تو مسح ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ محل مسح (دونوں قدم) اپنی جگہ سے الگ ہوگیا، اور اکثر کو کل کا حکم دینا تغلیب کے باب سے ہے، اس حالت میں حنابلہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک دونوں پاؤں کا دھونا واجب ہوگا، اس لئے کہ بدل یعنی مسح کے ختم ہوجانے کیوجہ سے دونوں پاؤں کی طہارت باطل ہوجائے گی اور بدل کے زائل ہوجانے کی وجہ سے ہم اصل کی طرف رجوع کریں گے اور اصل دھونا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک: اگر اس کے دونوں موزے یا ان میں سے ایک اتر جائے یا اس کے دونوں پاؤں یا ان میں سے ایک یا اس کا اکثر حصہ موزہ سے نکل جائے تو پورے وضو کا اعادہ واجب ہوگا، اس لئے مسح دھونے کے قائم مقام ہے اور جب مسح کیا ہوا زائل ہوجائے گا تو دونوں قدموں میں طہارت باطل ہوجائے گی لہٰذا پوری طہارت باطل ہوجائے گی کیونکہ طہارت میں تبعیض نہیں ہوتی ہے (۱)۔

۴- مدت کا گذر جانا: اگر مسح کی مدت گذر جائے اور وہ مقیم کے لئے ایک دن ورات ہے اور مسافر کے لئے تین دن اور تین رات ہے، تو موزوں پر مسح ٹوٹ جائے گا۔ اگر وہ وضو کرنے والا اور موزوں پر مسح کرنے والا ہو تو حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک دونوں کو اتارنا اور صرف دونوں پاؤں دھونا واجب ہوگا، اس لئے کہ حدث موزہ کی جگہ تک محدود ہوگا اور وہ صرف دونوں قدم ہیں۔

---

(۱) فتح القدیر ۱/ ۱۳۱، اور حدیث المغیرہ بن شعبہ: "توضأ النبی ﷺ ومسح علی الخفین......" کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۱/ ۲۹۲) میں کی ہے، ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۱/ ۱۶۱) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۲۳۲، الدر المختار ۱/ ۴۹، ۵۰، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۹۰، مغنی المحتاج ۱/ ۶۸، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۳۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵، فتح القدیر ۱/ ۱۳۲، ۱۳۳۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۲۳۳، اوجز المسالک ۱/ ۲۵۱، کشف الحقائق ۱/ ۲۴، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۳۲، ۱۳۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵، فتح القدیر ۱/ ۱۳۲، کشاف القناع ۱/ ۱۲۱۔

حنابلہ کے نزدیک اگر مسح کی مدت گذر جائے تو دونوں قدم میں مسح کے ٹوٹ جانے کی وجہ سے پورا وضوٹوٹ جائے گا اور پورے وضو کا اعادہ واجب ہوگا، اس لئے کہ حدث مکمل ہے، اس میں تبعیض نہیں ہوسکتی ہے، اور یہی شافعیہ کے نزدیک بھی ایک قول ہے(۱)۔

۵-دونوں موزوں کے پھٹ جانے یا مسح کی جگہ سے دونوں کے گرجانے کی وجہ سے دونوں پاؤں یا ان کے بعض کا ظاہر ہوجانا، اسی طرح دونوں پاؤں کی انگلیوں میں سے تین انگلیوں کے برابر ظاہر ہوجانے سے جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے، تہائی قدم کے بقدر ظاہر ہوجانے سے جیسا کہ مالکیہ کی رائے ہے مسح ٹوٹ جائے گا اور اس حالت میں حنابلہ کے علاوہ جمہور کے نزیک دونوں پاؤں کا دھونا واجب ہوگا اس لئے کہ ٹوٹنا اپنے محل تک محدود رہے گا اور وہ دونوں پاؤں ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک پورے وضو کا اعادہ واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا کل ہے جس میں تبعیض نہیں ہوتی ہے (۲)۔

۶-موزہ کے اندر، دونوں پاؤں یا ان میں سے ایک کے اکثر حصہ پر پانی کا پہنچ جانا، یہ حنفیہ کے نزدیک موزوں کے مسح کے لئے ناقض مانا جاتا ہے، اگر وہ باوضو باقی ہو تو دونوں موزوں کو اتارنا اور دونوں پاؤں دھونا واجب ہوگا، اس لئے کہ محل حدث پر اقتصار کیا جائے گا۔

مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک اگر پانی پاک ہو تو ایک قدم یا دونوں قدموں تک اس کا پہنچنا مسح کا ناقض نہیں سمجھا جائے گا(۳)۔

(۱) کشف الحقائق ۱/ ۲۴، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۳۱، فتح القدیر ۱/ ۱۳۵، کشاف القناع ۱/ ۱۲۱۔

(۲) منتہی الإرادات ۱/ ۲۴، الدر المختار ۱/ ۴۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۴، فتح القدیر ۱/ ۱۳۲، ابن عابدین ۱/ ۲۷۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۶۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۴، ۲۵، ابن عابدین ۱/ ۲۷۷، الشرح الصغیر ۱/ ۱۵۷۔

موزوں پر مسح کے مکروہات:

۱۲-جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مسح میں ایک بار پر اضافہ کرنا مکروہ ہوگا، اس لئے کہ احادیث میں مسح کی تحدید ایک بار سے کی گئی ہے، اسی طرح موزوں کو دھونا مکروہ ہوگا۔

مالکیہ نے کہا: اگر موزوں پر مسح کرنے کے بجائے ان کو دھونے سے دونوں پاؤں سے حدث کے دور کرنے کی نیت کرے اگرچہ میل کو دور کرنے کی نیت کے ساتھ ہو تو ان کا دھونا کافی ہوجائے گا، لیکن موزہ پر لگی ہوئی نجاست کو دور کرنے کی نیت کرے حدث کو دور کرنے کی نیت نہ کرے تو کافی نہ ہوگا (۱)۔

حنفیہ کے نزدیک اگر نجاست کو دور کرنے کے لئے موزہ کو دھوئے تو یہ اس پر مسح کی طرف سے کافی ہوجائے گا اگرچہ مسح کی نیت نہ کرے، اس لئے کہ اس نے مسح کے واجب کو اضافہ کے ساتھ اس کے محل میں ادا کردیا ہے(۲)۔

جوربین پر مسح کرنا:

۱۳-جورب وہ ہے جسے انسان اپنے دونوں پاؤں میں پہنتا ہے۔ خواہ وہ اون، روئی، کتان یا اس جیسی کسی چیز سے بنا ہوا ہو۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ دو حالات میں جوربین پر مسح کرنا جائز ہوگا۔

۱-دونوں جورب پر چمڑا لگایا گیا ہو اور چمڑا سے دونوں ڈھک جائیں، اس لئے کہ اس حالت میں وہ دونوں چمڑے کے موزہ کے قائم مقام ہوں گے۔

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۴۴، ۱۴۵، تحفۃ المحتاج ۱/ ۲۵۴، منتہی الإرادات ۱/ ۲۴۔

(۲) الدر المختار ۱/ ۴۸۔

۲- دونوں جورب میں نعل (تلا) لگایا گیا ہے یعنی دونوں میں نعل (تلا) ہو جو چمڑا سے بنایا گیا ہو، ان دونوں حالتوں میں پانی قدم تک نہیں پہنچتا ہے، اس لئے کہ پانی چمڑا سے پار نہیں کرتا ہے (۱)۔

امام احمد بن حنبل اور حنفیہ میں سے صاحبین کی رائے ہے کہ دو شرطوں کے ساتھ جورب پر مسح کرنا جائز ہوگا۔

اول: گاڑھا اور موٹا ہو کہ قدم کا کوئی حصہ اس سے نظر نہ آئے۔

دوم: اس کو پہن کر مسلسل پیدل چلنا ممکن ہو اور کاج وغیرہ کے ذریعہ باندھے بغیر از خود ٹھہر جائے، حنابلہ نے نعل والا ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے۔ ان کی دلیل حسب ذیل ہے:

الف- وہ حدیث ہے جس کی روایت حضرت مغیرہ بن شعبہ نے کی ہے: "أن النبی ﷺ مسح علی الجوربین والنعلین" (۲) (نبی کریم ﷺ نے جوربین اور نعلین پر مسح کیا)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان پر نعلین نہیں تھے، اس لئے کہ اگر وہ دونوں ایسے ہوتے تو نعلین کا تذکرہ نہ کرتے اس لئے کہ یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ میں نے موزہ اور اس کے نعل پر مسح کیا (۳)۔

اسی طرح انھوں نے جوربین پر مسح کے جائز ہونے پر اس سے بھی استدلال کیا ہے کہ صحابہؓ نے جوربوں پر مسح کیا اور ان کے زمانہ میں کوئی ان کا مخالف نہیں ہوا، لہٰذا یہ اجماع ہو جائے گا (۴)۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۹، کشف الحقائق ۱/ ۲۵، المجموع ۱/ ۵۲۶، فتح القدیر ۱/ ۱۳۸، ۱۳۹۔

(۲) حدیث: "توضأ و مسح علی الجوربین و النعلین" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۱۲) اور ترمذی (۱/ ۱۶۷) نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) منتہی الإرادات ۱/ ۲۱، المغنی ۱/ ۲۹۴، ۲۹۵۔

(۴) المغنی ۱/ ۲۹۴، ۲۹۵۔

مسخر

تعریف:

۱- مسخر، سخر فعل سے اسم مفعول ہے۔ کہا جاتا ہے: سخرہ تسخیراً: بلا اجرت کام لینا، بیگار لینا، رجل سخرۃ۔ بیگاری کرنے والا۔

سخرۃ (غرفۃ کے وزن پر) وہ خادم یا چوپایہ جس سے اجرت اور معاوضہ کے بغیر کام لیا جائے (۱)۔

اصطلاح میں ابن عابدین نے البحر سے اس کی تعریف نقل کرتے ہوئے کہا: مسخر وہ شخص ہے جس کو قاضی غائب کی طرف سے وکیل مقرر کرے تاکہ اس پر دائر مقدمہ کی سماعت کرے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

وکیل:

۲- وکیل لغت میں وکلت الأمر إلی فلان سے ماخوذ ہے یعنی اس کو سپرد کرنا اور اس پر اکتفاء کرنا۔ آدمی کا وکیل وہ شخص ہے جو اس کا کام انجام دے، وکل إلیہ الأمر: کام اس کے سپرد کرنا۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۳)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۳۹۔

(۳) المصباح المنیر، لسان العرب، التعریفات للجرجانی، المغرب فی ترتیب المعرب۔

وکیل اور مسخر میں ربط یہ ہے کہ وکیل عام ہے، اس لئے کہ اس کو کبھی قاضی مقرر کرتا ہے اور کبھی دوسرے لوگ مقرر کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۳- مقدمہ میں غائب کی طرف سے مسخر کے مقرر کرنے کی بنیاد قضاء علی الغائب پر ہوتی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک قضاء علی الغائب جائز نہیں ہے مگر جبکہ حقیقتاً اس کا نائب جیسے اس کا وکیل، وصی یا وقف کا متولی موجود ہو، یا شرعاً اس کا نائب موجود ہو جیسے قاضی کا مقرر کردہ وصی ہو(۱)۔

خواہر زادہ نے قضاء علی الغائب کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ اسی وجہ سے اس مسخر کی موجودگی میں قضاء کو جائز قرار دیا ہے جس کو قاضی غائب کی طرف سے وکیل مقرر کرے، اس لئے کہ مسخر کے خلاف فیصلہ کرنا بعینہ قضاء علی الغائب ہے(۲)۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک معتمد یہ ہے کہ ضرورت کے بغیر مسخر کے خلاف قضاء جائز نہیں ہے اور یہ پانچ مسائل میں ہے:

اول: خیار کے ساتھ خریداری کرے اور مدت کے اندر واپس کرنا چاہے اور فروخت کنندہ چھپ جائے تو خریدار قاضی سے درخواست کرے گا کہ وہ فروخت کنندہ کی طرف سے کسی کو فریق مقرر کردے تاکہ وہ اس کو واپس کر سکے یہ دو اقوال میں سے ایک ہے جس کو جامع الفصولین میں خانیہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔

دوم: اس شرط پر کفیل بالنفس ہو کہ اگر کل اس کو حاضر نہیں کرے گا تو اس کا دین کفیل پر ہوجائے گا پھر طالب (قرض خواہ) غائب ہوجائے اور کفیل اس کو نہ پائے تو وہ اس معاملہ کو قاضی کے

(۱) الدر المختار علی حاشیہ ابن عابدین ۳۳۵/۴، ۳۳۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳۳۹/۴۔

پاس پیش کرے گا اور وہ طالب کی طرف سے کسی کو وکیل مقرر کردے گا اور وہ مکفول عنہ کو اس کے حوالہ کردے گا پھر وہ بری ہوجائے گا، ابن عابدین نے کہا: یہ ظاہر الروایہ کے خلاف ہے، یہ صرف امام ابو یوسفؒ کی بعض روایات میں ہے، ابو اللیث نے کہا: اگر قاضی ایسا کرے اور اس کو معلوم ہو کہ اسی وجہ سے طالب غائب ہو گیا ہے تو اچھا ہوگا(۱)۔

سوم: مدیون قسم کھائے کہ آج قرض خواہ کو دین ضرور دیدے گا، اور آج ادا نہ کرنے پر عتق یا طلاق کو معلق کردے پھر طالب غائب ہوجائے اور قسم کھانے والے کو حانث ہوجانے کا اندیشہ ہو تو قاضی غائب کی طرف سے وکیل مقرر کرے گا اور اس کو دین دیدے گا اور قسم کھانے والا حانث نہ ہوگا، اسی پر فتویٰ ہے، حاشیہ مسکین میں شرف الدین غزی سے منقول ہے کہ دین پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل کے مقرر کرنے کی ضرورت نہ ہوگی بلکہ اگر قاضی کو دیدے گا تو مختار اور مفتی بہ قول کے مطابق اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا، جیسا کہ مذہب کی بہت سی معتمد کتابوں میں مذکور ہے اور اگر وہاں کوئی قاضی نہ ہو تو مفتی بہ قول کے مطابق حانث ہوجائے گا(۲)۔

چہارم: شوہر کہے کہ اگر بیوی کا نفقہ اس کے پاس نہیں پہنچے گا تو اس کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، پھر بیوی طلاق واقع کرنے کے لئے غائب ہوجائے تو قاضی کسی کو مقرر کرے گا کہ اس کے نفقہ پر قبضہ کرے(۳)۔

پنجم: اگر کوئی شخص قاضی سے کہے: فلاں پر میرا حق ہے، اور وہ مجھ سے اپنے گھر میں چھپ گیا ہے اور دو گواہ پیش کرے کہ وہ اپنے گھر میں ہے اور مدعی اس کے لئے وکیل مقرر کرنے کی درخواست کرے تو

(۱) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۳۳۹/۴۔

(۲) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۳۳۹/۴، ۳۴۰۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳۳۹/۴، ۳۴۰۔

قاضی اس کو طلب کرے گا، اگر حاضر نہ ہوگا تو قاضی اس کے لئے وکیل مقرر کرے گا اور مدعی کے گواہوں کے بیانات سنے گا اور اس کے وکیل کی موجودگی میں اس کے خلاف فیصلہ کرے گا(۱)۔

۴- مالکیہ، فی الجملہ غائب کے خلاف فیصلہ کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں البتہ اس بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے کہ کیا قاضی پہلے اس کے لئے کوئی وکیل مقرر کرے گا یا نہیں۔

ابن ماجشون اور اصبغ کی رائے ہے کہ غائب کے لئے کسی حجت کو مؤخر نہیں کیا جائے گا، ان کے نزدیک اصل یہ ہے کہ قاضی اس کے لئے وکیل مقرر کرے گا جو اس کی طرف سے حجت پیش کرے گا اور اس کو صفائی کا موقعہ دے گا، چنانچہ وہ ان کے نزدیک حاضر کی طرح ہوگا، ابن القاسم کی رائے ہے کہ غائب کے لئے کسی حجت کو مؤخر کرنا صحیح ہے کیونکہ ان کے نزدیک اصل یہ ہے کہ قاضی اس کے لئے وکیل مقرر نہیں کرے گا، المدونہ کتاب القسمہ میں ہے: قاضی کو حق نہ ہوگا کہ غائب کے لئے کوئی وکیل مقرر کرے جس کو غائب کے خلاف گواہی دینے والوں کی گواہی میں صفائی کا موقعہ دے، نہ کسی بچہ یا غائب کے لئے وکیل مقرر کرے جو ان کی طرف سے حجت پیش کرے، الواضحہ میں اس کے خلاف عبدالملک کا قول ہے(۲)۔

۵- شافعیہ نے چند مسائل میں قاضی کی طرف سے مسخر کے مقرر کرنے کا تذکرہ کیا ہے:

اول: قضاء علی الغائب:

اگر غائب کے خلاف بینہ ہو اور مدعی اس کے انکار کا دعویٰ کرے تو اس کے خلاف فیصلہ کرنا جائز ہوگا، اور اگر وہ کہے: وہ اقرار کرنے والا ہے تو اس کا بینہ نہیں سنا جائے گا اور اس کا دعویٰ لغو ہوجائے گا اور اگر مطلق رکھے یعنی اس کے انکار یا اقرار کا ذکر نہ کرے تو اصح قول ہے کہ اس کا بینہ سنا جائے گا۔

اصح یہ ہے کہ قاضی پر، غائب کی طرف سے کوئی مسخر مقرر کرنا جو دعویٰ کا انکار کرے لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ انکار کرنے والا نہ ہو۔

اصح کے بالمقابل قول ہے: مسخر کو مقرر کرنا اس پر لازم ہوگا تاکہ انکار کرنے والے کے انکار پر بینہ کی پیشی ہو۔

قلیوبی نے کہا: معتمد یہ ہے کہ مسخر کو مقرر کرنا مستحب ہے(۱)۔

دوم: عیب کی وجہ سے واپس کرنا:

عیب کی وجہ سے واپس کرنا فوری ہوتا ہے، لہٰذا فروخت کنندہ شہر میں موجود ہو تو اس کو یا شہر میں موجود اس کے وکیل کو واپس کرے گا، اگر فروخت کنندہ شہر سے غائب ہو اور شہر میں اس کا کوئی وکیل موجود نہ ہو تو معاملہ حاکم کے پاس پیش کیا جائے گا، قاضی حسین نے کہا: وہ دعویٰ کرے گا کہ اس نے فلاں غائب سے اتنی قیمت میں جس پر اس نے قبضہ پالیا ہے، یہ شی خریدی ہے، پھر اس میں عیب ظاہر ہوا ہے اور اس نے بیع کو فسخ کردیا ہے اور مسخر کی موجودگی میں جس کو حاکم مقرر کرے گا اس پر بینہ قائم کرے گا اور مدعی قسم کھائے گا: کہ معاملہ اسی طرح ہوا ہے۔ غائب کے خلاف واپسی کا فیصلہ کردیا جائے گا اور ثمن اس پر دین ہوکر باقی رہے گا اور فروخت شدہ شی کو لے کر کسی عادل کے پاس رکھ دے گا اور غائب کے مال سے دین ادا کیا جائے گا، اگر فروخت شدہ شی کے علاوہ اس کی دوسری کوئی چیز موجود نہ ہو تو ثمن کی ادائیگی میں اس کو فروخت کردے گا (۲)۔

---

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۳۹، ۳۴۰۔

(۲) التبصرۃ لابن فرحون بہامش فتح العلی المالک ۱/ ۸۸ شائع کردہ دار المعرفہ۔

(۱) المحلی وحاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۰۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۵۶۔

(۲) المحلی وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۰۳، ۲۰۴۔

سوم: قسامہ:

اگر قسامہ ثابت ہوجائے تو خون کا حقدار پچاس قسم کھائے گا۔ اور یہ وراثت کے اعتبار سے تقسیم ہوگی۔

اگر وارث ایک ہو اور وہ پورے ترکہ کا مستحق نہ ہو جیسا کہ اگر وارث صرف زوجہ ہو اور بیت المال ہو تو زوجہ پچاس قسم کھائے گی اور چوتھائی ترکہ لے گی۔ بیت المال کا حق قسم کھانے میں ثابت نہ ہوگا بلکہ امام مسخر مقرر کرے گا جو اس شخص پر دعویٰ کرے گا جس پر قتل کا الزام ہو اور مدعا علیہ پچاس قسم کھائے گا، اگر قسم کھالے گا تو زوجہ کے حصہ کے علاوہ کا مطالبہ اس سے نہیں کیا جائے گا اور اگر قسم سے گریز کرے گا تو قید کردیا جائے گا، یہاں تک کہ قسم کھائے یا اقرار کرے، اس لئے کہ مسخر سے حلف نہیں لیا جاتا ہے [۱]۔

اگر مقتول کا کوئی وارث سرے سے نہ ہو تو اس میں قسامہ نہ ہوگا اگرچہ وہاں کمزور ثبوت ہو کیونکہ کوئی متعین مستحق نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی دیت عام مسلمانوں کے لئے ہوگی اور ان سے قسم لینا ممکن نہیں ہے، لیکن قاضی ایسے شخص کو مقرر کرے گا جو اس شخص پر دعویٰ کرے گا جس پر قتل کا الزام ہو اور اس سے قسم لے گا اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو کیا نکول عن الحلف کی وجہ سے اس کے خلاف فیصلہ کرے گا یا نہیں؟ دو اقوال ہیں: الانوار میں اول کو یقینی کہا ہے اور شیخین نے (اس شخص کے بارے میں جو کسی وارث کے بغیر مرجائے اور قاضی یا اس کا مقرر کردہ کسی دوسرے پر اس کے دین کا دعویٰ کرے اور وہ انکار کرے اور قسم نہ کھائے تو نکول کی وجہ سے اس کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جائے گا بلکہ قید کردیا جائے تاکہ قسم کھائے یا اقرار کرے) جس کو صحیح قرار دیا ہے اس سے دوسرا راجح معلوم ہوتا ہے اور یہی قوی ہے [۲]۔

(۱) المحلی وحاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۶۶، ۱۶۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۱۸۔

۶ - حنابلہ کے نزدیک قضاء علی الغائب جائز ہوگا: لہٰذا اگر کوئی شخص، دارالقضاء میں حاضر ہونے سے گریز کرنے والے (یعنی روپوش ہوجانے والے) پر دعویٰ کرے، وہ شہر میں ہو قصر کی مسافت کے اندر ہو تو بغیر بینہ کے اس کا دعویٰ نہیں سنا جائے گا، اور نہ اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا، اور اگر اس کے پاس بینہ ہو تو حاکم اس کو سنے گا اور آدمیوں کے حقوق میں اس کے ذریعہ فیصلہ کرے گا، قاضی پر لازم نہ ہوگا کہ ایسے شخص کو مقرر کرے جو انکار کرے یا غائب کی طرف سے دوسرے کو قید کرے، اس لئے کہ انکار کا مقدم ہونا شرط نہیں ہے [۱]۔

مسرف

دیکھئے: اِسراف۔

(۱) کشاف القناع ۶/ ۳۵۳، ۳۵۴۔

مس

تعریف:

۱-مس لغت میں مسسته باب سمع سے ماخوذ ہے، ایک لغت میں مسسته مساً باب نصر سے ہے۔ حائل کے بغیر اپنے ہاتھ سے چھونا۔انھوں نے ایسی ہی قید لگایا ہے،اسم :مسیس ہے، جیسے کریم۔

مس امرأته مساً ومسیساً باب سمع سے، جماع سے کنایہ ہے،ماسها مماسة وتماسا: ہرایک کا دوسرے کو چھونا،مس: ہاتھ سے کسی چیز کو چھونا[۱]۔

مس: جنون ہے۔رجل ممسوس: جس کو جنون ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"كَمَا يَقُوْمُ الَّذِیْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ" [۲] (اس کے کہ جیسے وہ کھڑا ہوتا ہے جسے شیطان نے جنون سے خبطی بنادیا ہو)۔

فقہاء کی اصطلاح میں ایک جسم کا دوسرے سے ملنا مس ہے، خواہ کسی طریقہ سے ہو[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-لمس:

۲-لمس لغت میں باب نصروضرب سے ہے: ہاتھ سے چھونا[۴]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر ،القاموس المحیط۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۱۹۔

(۴) المصباح المنیر ۔

اصطلاح میں لمس: کسی جسم کا دوسرے جسم کو اس میں پائے جانے والے معنی مثلاً حرارت، ٹھنڈک، سختی یا نرمی معلوم کرنے کے لئے چھونا، یا یہ حقیقت جاننے کے لئے کہ کیا وہ آدمی ہے یا نہیں؟[۱]۔

لمس اور مس میں ربط یہ ہے کہ لمس، مس سے خاص ہے۔

ب-مباشرت:

۳-مباشرت لغت میں باشر الرجل زوجته سے ماخوذ ہے:اس کی کھال سے فائدہ اٹھانا،باشر الأمر: خود کام کرنا،باشر الرجل امرأته: جماع کرنا اس معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تُبَاشِرُوْهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ" [۲] (اور بیبیوں سے اس حال میں صحبت نہ کرو، جب تم اعتکاف کئے ہو مسجدوں میں) ابن عابدین نے کہا: مباشرت، انتشار کے ساتھ دونوں شرمگاہوں کے ملنے سے ہوتی ہے۔اگر چہ تری کے بغیر ہو[۳]۔

مس، مباشرت سے عام ہے۔

مس سے متعلق احکام:

بے وضو اور جنبی کا قرآن کو چھونا:

۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شخص حدث اصغر و اکبر دونوں سے مکمل طہارت حاصل نہ کرلے اس کے لئے قرآن کریم کو چھونا حرام ہے[۴]۔لیکن شرائط اور تفصیل میں ان کی عبارتیں الگ الگ ہیں۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۱۹۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۷۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۳۰،حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۹۔

(۴) بدائع الصنائع ۱/ ۱۵۶، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۳۸، ۳۹، الہدایہ مع الفتح ۱/ ۱۶۸، المدونہ ۱/ ۱۱۲، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۲۵، مواہب الجلیل ۱/ ۳۰۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح روض

حنفیہ نے کہا: پورے قرآن پاک یا اس کے بعض کو یعنی اس میں سے لکھے ہوئے کو چھونا حرام ہے، اگر چہ ایک آیت درہم وغیرہ نقود پر یا دیوار پر ہو، اس لئے کہ قرآن کی حرمت اس کے حرمت کی طرح ہے جو اس میں سے لکھا جائے، لہٰذا اس میں قرآن میں لکھنا اور درہم پر لکھنا برابر ہوگا، اسی طرح قرآن سے متصل (جو اس سے جدا نہ ہوتا ہو) غلاف کا چھونا بھی حرام ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے تابع ہے، لہٰذا اس کو چھونا قرآن کو چھونا ہوگا۔

اور ایسا غلاف جو قرآن سے الگ ہوجاتا ہو اس کا چھونا حرام نہ ہوگا، جیسے تھیلی اور صندوق، قرآن کو لکڑی، قلم یا جدا رہنے والے غلاف وغیرہ سے چھونا جائز ہوگا اور آستین سے چھونا اس کو مکروہ ہے اور اسی طرح ایسی چیز سے جو ہاتھ اور قرآن مجید کے درمیان خریطہ کے انداز میں حائل ہو اس کو چھونا صحیح قول کے مطابق مکروہ ہے اور خریطہ سے مقصود چمڑا وغیرہ سے بنایا ہوا کور ہے (جو قرآن مجید سے چپکا رہتا ہے)، کاغذ پر کسی آیت کا لکھنا حرام نہ ہوگا، اس لئے کہ لکھے ہوئے کو ہاتھ سے چھونا حرام ہے۔ قلم منفصل واسطہ ہے جیسے منفصل کپڑا جس سے قرآن چھویا جائے، اس لئے کہ قرآن کو منفصل غلاف یا تھیلی سے چھونے کا جائز ہونا مفتی بہ ہے(۱)۔

مالکیہ نے کہا: قرآن کو چھونا جائز نہ ہوگا خواہ مکمل قرآن ہو یا ایک جز ہو، یا کاغذ ہو جس میں بعض سورت لکھی گئی ہو یا تختی یا ہڈی ہو جس میں لکھا گیا ہو، غیر طاہر کے لئے قرآن اٹھانا ممنوع ہے، اگر چہ تکیہ پر ہو یا کسی اٹھانے والی چیز یا کپڑے سے ہو، یا اس کے نیچے کرسی ہو اور چھونا حرام ہوگا اگر چہ چھونا کسی حائل یا لکڑی سے ہو اگر سامان کے ساتھ قرآن کے اٹھانے کا ارادہ کرے گا تو اٹھانا حرام ہوگا اور سامان کے اٹھانے کا ارادہ کرے تو جائز ہوگا۔

معلم اور بالغ متعلم کے لئے چھونا اور اٹھانا جائز ہوگا اگر چہ وہ حائضہ یا نفساء ہو، اس لئے کہ ان دونوں کو مانع کے دور کرنے پر قدرت نہیں ہے۔ جنبی کے لئے جائز نہ ہوگا اس لئے کہ اس کو، غسل یا تیمّم کے ذریعہ مانع کے دور کرنے پر قدرت حاصل ہے(۱)۔

شافعیہ نے کہا: محدث (بے وضو) کے لئے قرآن کو چھونا اور اس کو اٹھانا حرام ہوگا خواہ اس کو کسی اٹھانے والی چیز سے اٹھائے یا اپنی آستین میں یا اپنے سر پر اٹھائے، قاضی اور متولی نے ایک قول نقل کیا ہے کہ کسی اٹھانے والی چیز سے اس کو اٹھانا جائز ہوگا، یہ قول مذہب میں شاذ اور ضعیف ہے خواہ خود سطر کو چھوئے یا ان کے درمیانی حصہ کو یا حواشی یا جلد کو چھوئے سب حرام ہوگا۔

جلد کے چھونے میں ایک ضعیف قول ہے کہ وہ جائز ہے، دارمی نے ایک شاذ اور بعید قول نقل کیا ہے کہ جلد، حواشی اور سطروں کے درمیانی حصہ کو چھونا حرام نہ ہوگا، صرف مکتوب کو چھونا حرام ہوگا، لیکن صحیح جس کو جمہور شافعیہ نے قطعی کہا ہے۔ سب کا حرام ہونا ہے۔

اگر قرآن علاقہ (ٹانگنے والی چیز)، خریطہ (بستہ و کور)، یا صندوق میں ہو تو ان کے چھونے کے بارے میں دو مشہور اقوال ہیں: اصح قول ہے کہ حرام ہوگا، متولی اور بغوی نے اسی کو قطعی کہا ہے، اس لئے کہ وہ قرآن کے لئے بنایا گیا اور اسی کی طرف منسوب ہے جیسے جلد، دوم: صندوق کو چھونا جائز ہوگا۔

لیکن اس پر ان کا اتفاق ہے کہ جس صندوق میں قرآن ہو اس کو اٹھانا حرام ہوگا، اسی طرح ایک جگہ سے دوسری جگہ اس کو حرکت دینا بھی حرام ہوگا۔

اگر اس کے اوراق کو لکڑی سے الٹے تو اس کے بارے میں دو

= الطالب ۱/ ۶۰، ۶۱، المجموع شرح المہذب ۱/ ۶۹، المغنی ۱/ ۱۴۷، الانصاف ۱/ ۲۲۲، کشاف القناع ۱/ ۱۳۴، الفروع ۱/ ۱۸۸۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۵۶، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۳۸، ۳۹۔

(۱) المدونہ ۱/ ۱۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۲۵، مواہب الجلیل ۱/ ۳۷۴۔

مشہور اقوال ہیں: اصح قول ہے کہ جائز ہوگا۔ دوم: ناجائز ہوگا۔ اہل خراسان نے اسی کو راجح کہا ہے اس لئے کہ یہ ورق کو اٹھانا ہے اور وہ قرآن کا حصہ ہے [1]۔

حنابلہ نے کہا: صحیح مذہب کے مطابق قرآن کو چھونا حرام ہوگا، اس کی تحریر، جلد، اس کا کوئی حصہ اور اس کے حواشی کو چھونا حرام ہوگا۔ اس لئے کہ قرآن کے نام میں سب داخل ہیں اگرچہ اس کی ایک آیت ہو، جسم کے کسی عضو سے اس کو چھونا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے جسم کا حصہ ہے، لہٰذا اس کے ہاتھ کے مشابہ ہوگا، پاک حائل یا پاک لکڑی سے اس کو چھونا جائز ہوگا، اور اسی طرح کسی ٹانگنے والی چیز یا کور وغیرہ کے ساتھ اس کو اٹھانا جائز ہے، اگرچہ اٹھانے میں قرآن مقصود ہو، اور اس کو چھوئے بغیر لکھنا اگرچہ ذمی کے لئے ہو، اور پاک چھپانے والی چیز کے ساتھ اس کو اٹھانا جائز ہوگا، اگر پانی کی عدم موجودگی میں محدث کو قرآن چھونے کی ضرورت ہو تو تیمم کرے گا اور اس کا چھونا جائز ہوگا [2]۔

جو حدث اصغر والے محدث پر حرام ہوگا وہ حدث اکبر والے محدث (جنبی، حائضہ اور نفساء) پر بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا، اس لئے کہ حدث اکبر، حدث اصغر سے زیادہ سخت ہے۔

فقہاء نے قرآن چھونے کے حرام ہونے پر کتاب وسنت سے استدلال کیا ہے، کتاب اللہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ، تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ" [3] (یہ ایک معزز قرآن ہے ایک محفوظ کتاب میں (پہلے سے درج) جسے کوئی ہاتھ نہیں لگا تا بجز پاکوں کے، اتارا ہوا ہے پروردگار عالم کی طرف سے)، اس آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے غیر طاہر کو قرآن چھونے سے منع کیا ہے، اور محدث طاہر نہیں ہے، لہٰذا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا چھونا جائز نہ ہوگا، پھر اللہ تعالیٰ نے قرآن کی صفت تنزیل بیان کی ہے، اس کا ظاہر یہ ہے کہ مقصود وہ قرآن ہے جو ہمارے ہاتھوں میں موجود ہے، لہٰذا کسی شرعی پھیرنے والے کے بغیر اس کو اس کے ظاہر سے نہیں پھیرا جائے گا۔ اور اس میں اس کے چھونے سے منع کرنے کی خبر دی گئی ہے [1]۔

سنت میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا يمس القرآن إلا طاهر" [2] (قرآن کو طاہر کے علاوہ کوئی نہ چھوئے گا)، نیز اس لئے کہ قرآن کی تعظیم واجب ہے اور قرآن کو ایسے ہاتھ سے چھونا جس میں حدث سرایت کیا ہو تعظیم نہیں ہے، نبی کریم ﷺ نے عمرو بن حزم کو لکھا: "أن لا تمس القرآن إلا على طهر" [3] (قرآن کو طہارت کے بغیر نہ چھونا)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حدث اصغر والے محدث کے لئے چھوئے بغیر قرآن کی تلاوت کرنا جائز ہے۔

دیکھئے: اصطلاح (مصحف، حدث فقرہ ۲۶، ۲۷)۔

محدث کے تعلق سے قرآن چھونے کے جو احکام ماقبل میں گذرے یہ صرف اس وقت ہیں جب وہ عربی میں لکھا ہوا ہے۔ اگر قرآن کریم کے غیر عربی تراجم ہوں تو ان کے چھونے کے حکم میں

---

(۱) الجموع شرح المذہب ۲/ ۶۹-۷۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۲۳-۱۲۴، شرح روض الطالب ۱/ ۶۰، ۶۱، رحمۃ الأمہ ۱۳۔

(۲) المغنی ۱/ ۱۴۷، الإنصاف ۱/ ۲۲۳، کشاف القناع ۱/ ۱۳۴، الفروع ۱/ ۱۸۸۔

(۳) سورۂ واقعہ/ ۷۷-۸۰۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۵۶، المغنی ۱/ ۱۴۷، المجموع ۲/ ۷۲۔

(۲) حدیث ابن عمر: "لا يمس القرآن الا طاهر" کی روایت ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/ ۲۷۶) میں کی ہے اور کہا ہے: اس کو طبرانی نے الکبیر والصغیر میں نقل کیا ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۴۷، شرح السنۃ للبغوی ۲/ ۴۸، نیل الاوطار ۱/ ۲۰۷، حدیث عمرو بن حزم: "أن لا تمس القرآن الا على طهر" کی روایت دارقطنی (۱/ ۱۲۱) نے کی ہے اور کہا: مرسل ہے اور اس کے راوی ثقہ ہیں۔

فقہاء کے مختلف اقوال ہیں:

دیکھئے: اصطلاح (ترجمہ فقرہ ۷)۔

بچہ کا طہارت کے بغیر قرآن کو چھونا:

۵ - فقہاء کا مذہب ہے کہ طہارت کے بغیر بچوں کا قرآن چھونا جائز ہے۔

حنفیہ نے کہا: بچہ کے لئے قرآن یا تختی جس میں قرآن ہو، تعلیم اور حفظ کے لئے ضرورت کی وجہ سے چھونا جائز ہوگا، نیز اس لئے کہ بچے طہارت کے مخاطب نہیں ہیں، لیکن ان کی تربیت اور ان کو عادی بنانے کے لئے ان کو اس کا حکم دیا جائے گا[(۱)]۔

امام مالکؒ نے المختصر میں کہا: مجھے امید ہے کہ تعلیم کے لئے وضو کے بغیر بچوں کا قرآن چھونا جائز ہوگا ایک قول ہے: بچہ پورا قرآن نہیں چھوئے گا یہ ابن المسیب کا قول ہے[(۲)]۔

شافعیہ نے کہا: باشعور بچہ جس قرآن یا تختی سے پڑھ رہا ہو اس کو اس کے چھونے اور اٹھانے سے منع نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کو اس کے پڑھنے کی ضرورت ہے، اور ہمیشہ اس کا باوضو رہنا دشوار ہے۔ نووی نے کہا: مجبوری کی وجہ سے بچوں کے لئے تختیاں اٹھانے کو مباح قرار دیا گیا ہے، اس لئے کہ ضرورت ہے اور اس کے لئے وضو کرنا دشوار ہے[(۳)]۔

حنابلہ نے کہا: مکاتب کے بچوں کے لئے ان تختیوں کے چھونے کے بارے میں جن میں قرآن ہو دو اقوال ہیں: اول: جائز ہے، اس لئے کہ یہاں ضرورت ہے، اگر ہم طہارت کی شرط لگائیں تو ان کو اس کے حفظ سے نفرت دلانے کا ذریعہ ہوگا، الانصاف میں کہا: بچوں کے لئے قرآن کی تحریر چھونے کے بارے میں دو روایات ہیں، اتنا ہی پر اقتصار کیا ہے۔ اور ان سے منقول ہے کہ جائز نہ ہوگا اور یہ راجح ہے۔

الفروع میں کہا: ایک روایت کے مطابق بچہ کے لئے اس تختی کو چھونا جس میں قرآن لکھا ہوا ہو جائز ہوگا، ابن رزین نے کہا: یہی اظہر ہے[(۱)]۔

محدث کے لئے قرآن کو لکھنا:

۶ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ محدث کے لئے قرآن کو لکھنا جائز نہ ہوگا، لیکن شرائط و تفصیل میں ان کی عبارات الگ الگ ہیں۔

چنانچہ حنفیہ نے کہا: محدث کے لئے قرآن لکھنا، قرآن لکھی ہوئی جگہ کو چھونا مکروہ ہوگا۔ اسی طرح قرآن اور اللہ تعالیٰ کے اسماء کو بچھائی جانے والی چیزوں پر لکھنا مکروہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں ترک تعظیم ہے، اسی طرح محرابوں اور دیواروں پر لکھنا مکروہ ہوگا اس لئے کہ تحریر کے گر جانے کا اندیشہ ہے[(۲)]۔

مالکیہ نے کہا: راجح قول کے مطابق محدث کے لئے اس کا لکھنا جائز نہ ہوگا یعنی نقل کرنے والے کے لئے جائز نہ ہوگا کہ محدث ہونے کی حالت میں قرآن لکھے یا چھوئے، ایک قول ہے: محدث کے لئے لکھنا جائز ہوگا اس لئے کہ ہر وقت وضو کرنا دشوار ہے[(۳)]۔

شافعیہ نے کہا: ناپاک چیز سے قرآن لکھنا جائز نہ ہوگا، اگر محدث یا جنبی قرآن لکھے تو دیکھا جائے گا، اگر لکھنے کی حالت میں اس

---

(۱) فتح القدیر لابن الہمام ۱/۱۵۰، الفتاوی الہندیہ ۱/۳۹۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/۳۰۴، ۳۰۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۱۲۶۔

(۳) شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۱/۶۲، نہایۃ المحتاج ۱/۱۲۷، المجموع شرح المہذب ۲/۷۵۔

(۱) المغنی ۱/۱۴۸، الفروع ۱/۱۸۹، کشاف القناع ۱/۱۳۵، الإنصاف ۱/۲۲۳۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/۵۸، بدائع الصنائع ۱/۱۵۶، رد المحتار علی الدر المختار ۱/۱۹۵۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۲۵، مواہب الجلیل ۱/۳۰۵۔

کو اٹھائے یا چھوئے تو حرام ہوگا ورنہ صحیح یہ ہے کہ جائز ہوگا، اس لئے کہ وہ نہ اٹھانے والا ہے نہ چھونے والا ہے اور اس میں ایک مشہور قول ہے کہ حرام ہوگا اور ایک تیسرا قول ہے کہ جنبی کے لئے حرام ہوگا محدث کے لئے حرام نہ ہوگا۔

اگر قرآن کو تختی میں لکھے تو وہ قرآن کے حکم میں ہوگا، اور بالغ محدث کے لئے اس کو چھونا یا اٹھانا حرام ہوگا، یہی راجح مذہب ہے اور اسی کو اکثر لوگوں نے قطعی کہا ہے۔ اس میں ایک مشہور قول ہے کہ یہ حرام نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ ہمیشہ کے لئے مقصود نہیں ہوتا ہے، قرآن اس کے برخلاف ہے، لہذا مکروہ ہوگا اور اس میں کوئی فرق نہ ہوگا کہ لکھا ہوا تھوڑا ہو یا زیادہ ہو، صحیح قول کے مطابق حرام ہوگا، امام الحرمین نے کہا: اگر تختی پر ایک آیت یا آیت کا ٹکڑا ہو اور پڑھنے کے لئے لکھا گیا ہو تو اس کو چھونا اور اٹھانا حرام ہوگا [۱]۔ دیواروں اور کپڑوں پر قرآن اور اللہ تعالیٰ کے اسماء سے نقش ونگار بنانا مکروہ ہوگا، قاضی حسین اور بغوی نے کہا: اگر کسی مٹھائی پر قرآن لکھے تو اس کے کھانے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا۔ اور اگر لکڑی پر لکھا ہوا ہو تو اس کو جلانا مکروہ ہوگا [۲]۔

حنابلہ نے کہا جیسا کہ الانصاف میں ہے: صحیح مذہب کے مطابق جس کو مصنف نے قطعی کہا ہے اور یہی خرقی کے کلام کا مقتضی ہے چھوئے بغیر قرآن کو لکھنا جائز ہوگا۔

یہ قاضی وغیرہ کا قول ہے۔ ان سے منقول ہے کہ حرام ہوگا۔ الفروع میں دونوں کو مطلق ذکر کیا ہے، ایک قول ہے: لکڑی سے پلٹنے کی طرح ہوگا اور ایک قول ہے: جائز نہیں ہوگا اگرچہ لکڑی سے پلٹنا جائز ہوگا، المجد کے نزدیک محدث کے لئے جائز ہوگا، جنبی کے لئے جائز نہ ہوگا [۱]۔

محدث کے لئے تفسیر کی کتابوں کو چھونا:

۷- محدث کے لئے تفسیر کی کتابوں کے چھونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ نے کہا: تفسیر کی کتابیں چھونا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کو چھونے کی وجہ سے قرآن کو چھونے والا ہوگا۔

الفتاویٰ الہندیہ میں ہے: تفسیر، فقہ اور حدیث کی کتابیں چھونا مکروہ ہوگا، آستین کے ذریعہ ان کو چھونے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا [۲]۔

مالکیہ نے کہا: محدث کے لئے اگرچہ وہ جنبی ہو تفسیر کی کتابیں چھونا، ان کو اٹھانا، ان میں مطالعہ کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ تفسیر سے مقصود قرآن کے معانی ہیں، اس کی تلاوت یا اس کا ظاہر مقصود نہیں ہے، اگرچہ اس میں بہت سی مسلسل آیات لکھی گئی ہوں اور ان کا قصد کرے۔ اس میں ابن عرفہ کا اختلاف ہے۔ ان کا قول ہے کہ جن تفاسیر میں بہت زیادہ مسلسل آیات ہوں اور چھونے سے آیات کا قصد ہو تو ان کو چھونا ممنوع ہوگا [۳]۔

شافعیہ نے کہا: اگر قرآن تفسیر سے زیادہ ہو تو تفسیر کو اٹھانا اور اس کو چھونا حرام ہوگا، اسی طرح اگر دونوں برابر ہوں تو صحیح قول کے مطابق حرام ہوگا۔ اگر تفسیر زیادہ ہو تو اصح قول کے مطابق اس کو چھونا حلال ہوگا، ایک روایت میں ہے: حرام ہوگا، اس لئے کہ یہ تعظیم میں خلل انداز ہوگا، نووی نے کہا: اگر تفسیر زیادہ وہ تو اس میں چند اقوال

(۱) المجموع ۲/ ۷۲، شرح روض الطالب ۱/ ۶۱- ۶۲۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) الانصاف ۱/ ۲۲۵، ۲۲۶، الفروع ۱/ ۱۹۱، کشاف القناع ۱/ ۱۳۵، ۱۳۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۳۳، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۳۹۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۲۵۔

ہیں: اصح قول ہے کہ حرام نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ قرآن نہیں ہے[1]۔

حنابلہ نے کہا: صحیح مذہب کے مطابق جس پر اصحاب ہیں تفسیر کی کتاب وغیرہ کو چھونا جائز ہوگا، قاضی نے ایک روایت ممنوع ہونے کی نقل کیا ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ تفسیر کی کتابیں چھونا جائز ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ "**أن النبی ﷺ کتب إلی قیصر کتاباً فیه آیة**" [2] (نبی کریم ﷺ نے قیصر کو ایک خط لکھا جس میں ایک آیت تھی)، نیز اس لئے کہ اس کو قرآن نہیں کہا جائے گا نہ اس کے لئے اس جیسا احترام ہوگا[3]۔

محدث کے لئے فقہ کی کتابیں وغیرہ چھونا:

۸ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ محدث کے لئے فقہ کی کتابیں وغیرہ چھونا جائز ہے، اگر چہ ان میں قرآن کریم کی آیات ہوں یہ شافعیہ کے نزدیک دو مشہور اقوال میں اصح قول ہے۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ نے کہا: اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ ایسا نہ کرے[4]۔

ان حضرات نے حضرت ابن عباسؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "**أن النبی ﷺ کتب إلی قیصر کتاباً قال فیه آیة**" [5] (نبی کریم ﷺ نے قیصر کو ایک خط لکھا جس میں ایک آیت تھی)، نیز اس لئے کہ اس کو قرآن نہیں کہا جائے گا نہ اس کے لئے اس جیسا احترام ہوگا[1]۔

محدث کے لئے حدیث کی کتابیں چھونا:

۹ - فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ محدث کے لئے حدیث کی کتابیں چھونا جائز ہے اگر چہ ان میں قرآن کی آیات ہوں۔

الفتاویٰ الہندیہ میں ہے: جنبی اور حائضہ کے لئے تفسیر، فقہ اور حدیث کی کتابیں چھونا مکروہ ہوگا، آستین سے ان کو چھونے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ قرآن کی آیات سے خالی نہیں ہوتی ہیں[2]۔

مالکیہ نے کہا: حدیث، تفسیر اور فقہ کی کتابیں چھونا جائز ہوگا[3]۔

شافعیہ نے کہا: رسول اللہ ﷺ کی حدیث کی کتابوں کے بارے میں ماوردی، قاضی حسین اور بغوی وغیرہ نے مطلقاً کہا حدیث کے ساتھ ان کو چھونا اور اٹھانا جائز ہوگا، متولی اور رویانی نے کہا: مکروہ ہوگا۔ مختار وہ ہے جو دوسروں نے کہا: اگر ان میں قرآن میں سے کچھ نہ ہو تو جائز ہوگا۔ اولیٰ یہ ہے کہ طہارت کے بغیر ایسا نہ کرے اور اگر ان میں قرآن ہو تو دو اقوال ہیں[4]۔

حنابلہ نے کہا: صحیح مذہب کے مطابق جس پر اصحاب ہیں، حدیث کی کتابیں چھونا جائز ہوگا اگر چہ ان میں قرآن کی آیات ہوں،

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱/۸۰، نہایۃ المحتاج ۱/۱۲۵، ۱۲۶، المجموع ۲/۶۹، شرح روض الطالب ۱/۶۱۔

(۲) حدیث: "أن النبی ﷺ کتب إلی قیصر کتابه فیه آیة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۳۲) اور مسلم (۳/۱۳۹۴) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) کشاف القناع ۱/۱۳۵، الإنصاف ۱/۲۲۵، المغنی ۱/۱۴۸، الفروع ۱/۱۹۰۔

(۴) بدائع الصنائع ۱/۱۵۶، فتح القدیر ۱/۱۵۰، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۱۲۵، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/۹۴، المجموع شرح المہذب ۲/۷۰، نہایۃ المحتاج ۱/۱۲۶، الانصاف ۱/۲۲۵، المغنی ۱/۱۴۸۔

(۵) اس کی تخریج فقرہ/۷ میں گذر چکی۔

---

(۱) المغنی ۱/۱۴۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۳۳، الفتاویٰ الہندیہ ۱/۳۹، فتح القدیر لابن الہمام ۱/۱۵۰۔

(۳) شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/۹۴، مواہب الجلیل ۱/۳۰۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۲۵، ۱۲۶۔

(۴) المجموع شرح المہذب ۱/۷۲، شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۱/۶۱۔

قاضی نے ایک روایت منع کے بارے میں نقل کیا ہے[۱]۔

جمہور نے کتب حدیث کے چھونے کے جواز کے لئے اس سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے قیصر کو ایک خط لکھا جس میں آیت تھی[۲]، نیز اس لئے کہ اس کو قرآن نہیں کہا جائے گا نہ اس کے لئے اس جیسا احترام ہوگا۔

محدث کے لئے ایسے سکوں کا چھونا جن پر کچھ قرآن لکھا گیا ہو:

۱۰ - محدث کے لئے ان دراہم و دنانیز کے چھونے کے بارے میں جن پر کچھ قرآن لکھا ہوا ہو فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ مالکیہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اور یہی شافعیہ کے نزدیک اصح ہے، اور حنابلہ کے نزدیک ایک قول ہے جو ان کے نزدیک راجح ہے[۳]۔

انھوں نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے:[۴] نبی کریم ﷺ نے ہرقل کو ایک خط لکھا جس میں یہ آیت تھی: "**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ**"[۵] (آپ کہہ دیجئے کہ اے اہل کتاب! ایسے قول کی طرف آجاؤ جو ہم میں اور تم میں مشترک ہے وہ یہ کہ ہم بجز اللہ کے کسی اور کی نہ عبادت کریں)، اور آپ نے اس کے لیجانے والے کو حکم نہیں دیا کہ طہارت کی پابندی کرے، اس لئے کہ ان اشیاء میں قرآن کے لکھنے سے اس کا پڑھنا مقصود نہیں ہوتا ہے، لہٰذا اس پر قرآن کے احکام جاری نہ ہوں گے[۱]، نیز اس لئے کہ دراہم کو قرآن کا نام نہیں دیا جاتا ہے، لہٰذا وہ کتب فقہ کے مشابہ ہوں گے، نیز اس لئے کہ ان سے پرہیز کرنے میں مشقت ہے، لہٰذا بچوں کی تختیوں کے مشابہ ہوں گے[۲]، الفروع میں کہا: ہاتھ سے دراہم کو چھونا جائز نہ ہوگا اور اگر تھیلی میں ہوں تو کوئی مضائقہ نہ ہوگا[۳]۔

حنفیہ اور دوسرے قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ تختی، دراہم یا اس کے علاوہ کسی چیز کا چھونا جس میں کچھ بھی قرآن لکھا ہوا ہو جائز نہ ہوگا بشرطیکہ وہ ایک پوری آیت ہو، اگر قرآن فارسی میں لکھا ہوا ہو تو ان کے لئے اس کو چھونا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکروہ ہوگا، اسی طرح صحیح قول کے مطابق صاحبین کے نزدیک بھی مکروہ ہوگا اس لئے کہ قرآن کا احترام اس کے احترام کی طرح ہے جو اس میں لکھا گیا ہے، لہٰذا اس میں قرآن میں اور دراہم پر لکھنا برابر ہوگا، عطاء قاسم اور شعبی نے اس کو مکروہ کہا ہے، اس لئے کہ ان میں قرآن لکھا ہوا ہے، لہٰذا کاغذ کے مشابہ ہوں گے[۴]۔

کافر کے لئے قرآن کو چھونا:

۱۱ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ کافر کے لئے قرآن کو چھونا ممنوع ہوگا، اس لئے کہ کافر ناپاک ہے، لہٰذا قرآن کو اس کے چھونے سے

---

(۱) المغنی ۱/۱۴۸، الإنصاف ۱/۲۲۵، کشاف القناع ۱/۱۳۵۔
(۲) اس کی تخریج فقرہ/۷ میں گذر چکی۔
(۳) شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/۹۴، حاشیہ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۱۲۵، ۱۲۶، نہایۃ المحتاج ۱/۱۲۶، شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۱/۶۱، المجموع شرح المہذب ۲/۷۰، الفروع ۱/۱۹۰، المغنی ۱/۱۴۸، کشاف القناع ۱/۱۳۵، الإنصاف ۱/۲۲۴۔
(۴) اس کی تخریج فقرہ/۷ میں گذر چکی ہے۔
(۵) سورۂ آل عمران/۶۴۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/۱۲۶، شرح روض الطالب من اسنی المطالب ۱/۶۱، المجموع ۱/۷۰۔
(۲) شرح روض الطالب ۱/۶۱، الفروع ۱/۱۹۰، المغنی ۱/۱۴۸، کشاف القناع ۱/۱۳۵۔
(۳) الفروع ۱/۱۹۰، الإنصاف ۱/۲۲۴۔
(۴) بدائع الصنائع ۱/۱۵۶، الفتاویٰ الہندیہ ۱/۳۹، المغنی ۱/۱۴۸۔

بچانا واجب ہوگا(۱)۔

امام ابوحنیفہ کے شاگردوں میں سے امام محمدؒ نے اس میں اختلاف کیا ہے، انھوں نے کہا: اگر وہ غسل کرلے تو قرآن کے چھونے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا، اس لئے کہ مانع حدث ہے جو غسل سے زائل ہوجائے گا اور صرف اس کے اعتقاد کی نجاست باقی رہ جائے گی جو اس کے دل میں ہوگی اس کے ہاتھ میں نہ ہوگی(۲)۔

محدث کے لئے توراۃ وانجیل کو چھونا:

۱۲- فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ محدث کے لئے توراۃ، انجیل اور زبور کا چھونا جائز ہے۔

حنفیہ نے کہا: دوسری آسمانی کتابوں کے چھونے سے جو بدل دی گئی ہیں کوئی مانع نہیں ہے، لیکن حائضہ اور جنبی کے لئے توراۃ، انجیل اور زبور کا پڑھنا مکروہ ہوگا، اس لئے کہ سب اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، سوائے اس کے جو بدل دیا گیا ہے اور ان میں سے جو بدل دیا گیا ہے معلوم نہیں ہے(۳)۔

مالکیہ نے کہا: محدث کے لئے توراۃ، انجیل اور زبور کا چھونا جائز ہوگا اگرچہ بدلے ہوئے نہ ہوں(۴)۔

شافعیہ نے کہا: محدث کے لئے توراۃ وانجیل کو چھونا ان کو اٹھانا جائز ہوگا۔ اسی کو جمہور نے قطعی کہا ہے، ماوردی اور رویانی نے اس میں دو اقوال نقل کیا ہے: اول: ناجائز ہوگا۔ دوم: ان دونوں نے کہا: (اور یہی ہمارے جمہور اصحاب کا قول ہے)۔ جائز ہوگا، اس لئے کہ وہ بدل دیئے گئے ہیں اور منسوخ ہیں، متولی نے کہا: اگر غالب گمان ہو کہ اس میں کچھ ہے جو بدلا ہوا نہیں ہے تو اس کو چھونا مکروہ ہوگا حرام نہیں ہوگا(۱)۔

حنابلہ نے کہا: اگر توراۃ، انجیل، زبور اور حضرت ابراہیمؑ کے صحیفے موجود ہوں تو محدث کے لئے ان کو چھونا جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ قرآن نہیں ہیں، الإنصاف میں ہے: جس کی تلاوت منسوخ ہو، جو اللہ تعالیٰ سے منقول ہو، توراۃ اور انجیل کا چھونا صحیح مذہب کے مطابق جائز ہوگا، ایک قول ہے: یہ جائز نہ ہوگا(۲)۔

محرم کے لئے خوشبو کو چھونا:

۱۳- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ محرم کے لئے خوشبو کو چھونا یعنی کسی بھی طریقہ سے اس کو استعمال کرنا حرام ہوگا(۳)۔

دیکھئے تفصیل اصطلاح (إحرام فقرہ/ ۴۷، اور اس کے بعد کے فقرات)۔

روزہ دار کے لئے چھونا اور انزال کرنا:

۱۴- فقہاء کا مذہب ہے کہ چھونے کی وجہ سے انزال ہونے سے روزہ فاسد ہوجائے گا۔

حنفیہ نے کہا: چھونے کی وجہ سے انزال ہونے سے روزہ فاسد ہوجائے گا اور شرمگاہ کی طرف دیکھنے کی وجہ سے انزال ہونے سے فاسد نہ ہوگا(۴)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۶۴، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۲۵، ۱۲۶، شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۱/ ۶۲، المجموع شرح المہذب ۲/ ۴۷، کشاف القناع ۱/ ۱۳۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۶۵۔

(۳) تبیین الحقائق ۱/ ۵۷، فتح القدیر ۱/ ۱۴۹، رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۱۹۵، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۳۹، البحر الرائق ۱/ ۲۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۴) شرح الزرقانی ۱/ ۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۲۵۔

(۱) المجموع ۲/ ۷۲، شرح روض الطالب ۱/ ۶۱۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۱۳۵، الإنصاف ۱/ ۲۲۵۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۱۹۱، المبسوط ۴/ ۱۲۲، ۱۲۳، المدونہ ۱/ ۴۵۶، ۴۵۷، المجموع ۷/ ۲۶۹، المغنی ۳/ ۴۹۹۔

(۴) بدائع الصنائع ۲/ ۲۶۱۔

مالکیہ نے کہا: اگر چھوئے، یا بوسہ لے، یا معانقہ کرے اور محفوظ رہے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر انزال ہوجائے گا تو تین اقوال ہیں:

اول: مطلقاً اس پر قضاء وکفارہ واجب ہوں گے۔ دوم: اشہب کا قول ہے (اور یہی اصح قول ہے) انزال کے بغیر اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا۔ سوم: چھونے، بوسہ لینے اور مباشرت میں جن میں مطلقاً کفارہ واجب ہوتا ہے اور سونگھنے اور دیکھنے میں جن میں کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے فرق ہوگا۔ المدونہ میں ہے: اگر چھونے یا بوسہ لینے سے مذی نکل آئے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا اور اس پر قضاء واجب ہوگی۔ اشہب نے کہا: ہاتھ سے چھونا، بوسہ لینے سے ہلکا ہے اور بوسہ لینا، معانقہ سے ہلکا ہے، اور معانقہ شرمگاہ سے کھیلنے سے ہلکا ہے، اور ان سب کو چھوڑ دینا ہمارے نزدیک پسندیدہ ہے۔ مواہب الجلیل میں ہے: اگر مذی نکل آئے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا اور قضاء کرے گا(۱)۔

شافعیہ نے کہا: روزہ میں چھونا حرام ہوگا اس لئے کہ چھونا، شہوت کو بھڑکانے میں بہت اہم ہے، اس لئے کہ اگر اس کی وجہ سے انزال ہوجائے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، اگر چھونے، بوسہ لینے یا بلا حائل کے ساتھ لیٹنے سے منی نکل آئے تو روزہ ٹوٹ جائے گا(۲)۔

حنابلہ نے کہا: اگر چھوئے یا بوسہ لے اور مذی نکل آئے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، یہی صحیح مذہب ہے جس کی صراحت کی گئی ہے اور اسی پر اکثر اصحاب ہیں، الانصاف میں ہے: اگر اس کی شہوت بھڑک اٹھے اور منی یا مذی نکل آئے اور وہ اپنے عضو تناسل کو نہ چھوئے تو صحیح مذہب کے مطابق روزہ نہیں ٹوٹے گا۔

نیز انھوں نے کہا: اگر بوسہ لے یا چھوئے اور منی نکل آئے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، یہ راجح مذہب ہے اور اسی پر اصحاب ہیں، الفروع میں احتمال کے درجہ میں ایک قول ہے کہ اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا(۱)۔

مہر کے وجوب میں چھونے کا اثر:

۱۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وطی یا موت سے مہر پورا واجب ہوجاتا ہے۔ چھونے کی وجہ سے مہر کے واجب ہونے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (مہر)۔

حرمت مصاہرت میں چھونے کا اثر:

۱۶- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ شہوت کے بغیر چھونے کا کوئی اثر حرمت مصاہرت میں نہیں ہوگا، لہٰذا اگر کوئی شخص کسی عورت کو شہوت کے بغیر چھوئے یا بوسہ لے تو اس کے لئے اس عورت کی بیٹی یا ماں سے نکاح کرنا جائز ہوگا، اور اس عورت کے لئے اس مرد کے اصول وفروع سے نکاح کرنا جائز ہوگا، اسی طرح اگر کوئی شخص شہوت کے بغیر اپنی خوش دامن کو چھولے یا اس کا بوسہ لے لے تو اس کی بیوی اس پر حرام نہ ہوگی(۲)۔

لیکن شہوت کے ساتھ چھونے میں اس سے حرمت کے پیدا ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: چھونا، شرمگاہ کے علاوہ میں مباشرت کرنا اور بوسہ لینا اگرچہ شہوت

(۱) حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۰۴، ۴۰۵، المدونہ ۱/ ۱۹۵، شرح الزرقانی ۲/ ۱۹۹، مواہب الجلیل ۲/ ۴۱۶۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۵، الاقناع للخطیب الشربینی ۲/ ۶۹، المجموع ۶/ ۳۲۲۔

(۱) الإنصاف ۳/ ۳۰۱، کشاف القناع ۲/ ۳۱۹، المغنی ۳/ ۳۱۲، ۳۱۳۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۱۲۹، ۱۳۰، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۸۰- ۲۸۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۵۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۹، قلیوبی ۳/ ۲۴۱، المغنی ۶/ ۵۷۹۔

کے ساتھ ہو۔ چھونے والے کے اصول یا عورت کے فروع کو حرام نہیں کرے گا، عورت، بیوی ہو یا کوئی اجنبیہ ہو[1] اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد عام ہے: "وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ"[2] (اور جو ان کے علاوہ ہیں وہ تمہارے لئے حلال کردی گئی ہیں)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ شہوت کے ساتھ چھونے سے حرمت مصاہرت واجب ہوگی، لہٰذا اگر کسی شخص کو کوئی عورت شہوت کے ساتھ چھولے تو اس پر اس عورت کی بیٹی اور ماں حرام ہوجائے گی اور اس عورت کے اصول وفروع اس کے لئے حلال نہ ہوں گے، اسی طرح اس عورت پر اس مرد کے اصول وفروع حرام ہوجائیں گے، اگر کوئی شخص اپنی خوشدامن کو شہوت کے ساتھ چھولے یا بوسہ لے لے تو اس کی بیوی اس پر حرام ہوجائے گی۔

حنفیہ نے کہا: وطی کے داعی اسباب سے حرمت ثابت ہوگی جس طرح وطی سے حرمت ثابت ہوتی ہے۔ اور چھونا اور دیکھنا وطی کا داعی سبب ہے، لہٰذا احتیاط کی جگہ اس کے قائم مقام ہوگا، پھر شہوت کے ساتھ چھونا یہ ہے کہ عضو تناسل میں انتشار پیدا ہو، پھر چھونے یا دیکھنے سے حرمت پیدا ہونے کے لئے شرط ہے کہ انزال نہ ہو، لہٰذا اگر انزال ہوجائے تو حرمت ثابت نہ ہوگی۔ حنفیہ نے چھونے کی حالت میں شہوت کی شرط لگائی ہے، لہٰذا اگر شہوت کے بغیر چھوئے پھر چھونے کے بعد شہوت پیدا ہو تو حرمت نہیں ہوگی، اس لئے کہ چھونا، انزال کی وجہ سے وطی کا داعی نہیں رہ جائے گا اور وہ چھونا حرمت پیدا کرتا ہے جو وطی کا داعی ہو۔ ان کا قول کہ شہوت کے ساتھ چھونا، انزال کی وجہ سے حرمت پیدا نہیں کرتا ہے، کا معنی یہ ہے کہ شہوت کے ساتھ چھونے کی ابتداء کے وقت حرمت کا حکم انزال کے ظاہر ہونے

(۱) سابقہ مراجع، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۳-۱۹۵۔
(۲) سورۂ نساء/ ۲۴۔

تک موقوف رہے گا۔ اگر انزال ہوجائے گا تو حرمت ثابت نہ ہوگی ورنہ ثابت ہوجائے گی۔

انھوں نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ"[1] (اور ان عورتوں سے نکاح مت کرو، جن سے تمہارے باپ نکاح کرچکے ہیں) انھوں نے کہا: نکاح سے مراد وطی ہے۔ شہوت کے ساتھ چھونا اور بوسہ لینا وطی کا داعی ہے، لہٰذا احتیاطاً حرمت کے لئے اس کا قائم مقام ہوگا[2]۔

ظہار میں چھونے کا اثر:

۱۷- حنفیہ، اکثر مالکیہ کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ ظہار میں کفارہ ادا کرنے سے قبل، وطی کا داعی یعنی چھونا، معانقہ کرنا یا بوسہ لینا حرام ہوگا[3]۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا"[4] (تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے)۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ ظہار کرنے والے کو تماس (چھونا) سے قبل کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور تماس ہاتھ اور اس کے علاوہ جسم کے اجزاء سے چھونے پر صادق آتا ہے، اسی طرح وطی پر بھی صادق آتا ہے، بالاتفاق کفارہ ادا کرنے سے قبل وطی کرنا حرام ہے، لہٰذا ہاتھ سے چھونا اور جو اس کے معنی میں ہو اسی کے مثل حرام ہوگا، نیز اس لئے کہ شہوت کے ساتھ چھونا اور بوسہ لینا اور شرمگاہ کے

(۱) سورۂ نساء/ ۲۲۔
(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۶۰، ۲۶۱، حاشیۃ ابن عابدین ۲/ ۲۸۱-۲۸۳، فتح القدیر ۳/ ۱۲۹-۱۳۱۔
(۳) فتح القدیر ۴/ ۸۷، بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۴۵، المغنی ۷/ ۳۴۸، المبسوط ۴/ ۲۰۷۔
(۴) سورۂ مجادلہ/ ۳۔

علاوہ میں مباشرت کرنا وطی کا داعی ہوتا ہے اور جب وطی حرام ہے تو اس کا داعی بھی حرام ہوگا، اس لئے کہ فقہی قاعدہ ہے (حرام کا سبب بھی حرام ہوتا ہے)۔

اظہر قول میں شافعیہ، بعض مالکیہ اور دوسری روایت میں امام احمدؒ کا مذہب ہے کہ وطی کا داعی مباح ہوگا (۱)۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد: مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَآسَّا" (۲) میں مس سے مراد جماع ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں مراد ہے: "وَإِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوْهُنَّ" (۳) (اور اگر تم نے انہیں طلاق دے دی ہے، قبل اس کے کہ انہیں ہاتھ لگایا ہو)، لہٰذا اس کے علاوہ شہوت کے ساتھ چھونا، شرمگاہ کے علاوہ میں مباشرت کرنا اور بوسہ لینا حرام نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ ظہار کی وجہ سے وطی کا حرام ہونا ایک طرح سے حیض کی وجہ سے وطی کے حرام ہونے کی طرح ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک حرام وطی ہے، اور نکاح میں خلل انداز نہیں ہوتا ہے اور حیض میں وطی کا حرام ہونا اس کے دواعی کے حرام ہونے کا متقاضی نہیں ہے تو اسی طرح اس پر قیاس کرتے ہوئے ظہار کی وجہ سے وطی کا حرام ہونا بھی اس کے دواعی کے حرام ہونے کا متقاضی نہ ہوگا (۴)۔

وضو کے توڑنے میں عضو تناسل کو ہاتھ لگانے کا اثر:

۱۸- جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد کی رائے، اور یہی ان کا صحیح مذہب ہے اور اسی پر ان کے جمہور اصحاب

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۴۷، المغنی ۷/ ۳۸۳۔

(۲) سورۂ مجادلہ/ ۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۷۔

(۴) فتح القدیر ۴/ ۸۷، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۵۰۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۴۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۸۳۔

ہیں کہ عضو تناسل کا چھونا وضو کو توڑ دے گا (۱)۔

امام مالک اور امام شافعی نے کہا: صرف ہتھیلی کے اندرونی حصہ سے اس کو چھونا ناقض ہوگا۔ ہتھیلی کے اوپری حصہ سے چھونا ناقض نہ ہوگا، اس لئے کہ ہتھیلی کا ظاہر چھونے کا آلہ نہیں ہے، لہٰذا وہ ایسا ہوگا جیسے اپنی ران سے اس کو چھوئے (۲)۔

حنابلہ کے نزدیک ہتھیلی کے اندرونی اور اوپری حصہ کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا (۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (وضوء)۔

اجنبی مرد یا اجنبی عورت کو چھونا:

۱۹- فی الجملہ جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مرد کے لئے زندہ اجنبی عورت کے جسم کے کسی حصہ کو چھونا جائز نہ ہوگا۔ خواہ عورت جوان ہو یا بوڑھی ہو (۴)، البتہ حنفیہ نے کہا: بوڑھی عورت سے مصافحہ کرنے اور اس کا ہاتھ چھونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوگا اس لئے کہ فتنہ کا اندیشہ نہیں ہے (۵)۔

جمہور نے حضرت عائشہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے انھوں نے کہا: "**ما مس رسول الله ﷺ بيده امرأة قط**" (۶)

(۱) المدونہ ۱/ ۸، مواہب الجلیل ۱/ ۲۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۲۱، المجموع ۲/ ۳۴، ۳۵، شرح روض الطالب ۱/ ۵۷-۵۸، المغنی ۱/ ۱۷۸، الإنصاف ۱/ ۲۰۲، الفروع ۱/ ۱۷۹۔

(۲) المدونہ ۱/ ۸، المجموع ۱/ ۳۴-۴۱، کفایۃ الأخیار ۱/ ۲۲۔

(۳) المغنی ۱/ ۱۷۹، الفروع ۱/ ۱۷۹۔

(۴) الشرح الصغیر ۱/ ۲۹۰، بدائع الصنائع ۶/ ۲۵۹، تبیین الحقائق ۶/ ۱۸، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۲، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۵-۱۹۶، المجموع ۱/ ۳۴-۴۱، المغنی ۱/ ۳۳۸۔

(۵) بدائع الصنائع ۶/ ۲۵۹، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۹۸، تبیین الحقائق ۶/ ۱۸۔

(۶) حدیث عائشۃ: "ما مس رسول الله ﷺ......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۸۹) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(رسول اللہ علیہ ﷺ نے اپنے ہاتھ سے کبھی کسی عورت کو نہیں چھوا)، نیز اس لئے کہ لذت، اور شہوت کے بھڑکانے میں چھونا دیکھنے سے زیادہ سخت ہے (۱)۔

شافعیہ نے کہا: کسی مرد کے لئے کسی اجنبی عورت کا چہرہ چھونا جائز نہ ہوگا اگرچہ پیغام نکاح، شہادۃ یا تعلیم وغیرہ کے لئے اس کو دیکھنا جائز ہے۔ اسی طرح آقا عورت کے اپنے غلام کے بدن کے کسی حصہ کو چھونا اور اس کے برعکس جائز نہ ہوگا اگرچہ دیکھنا حلال ہوگا (۲)۔

علاج کے لئے عورت کو چھونا:

۲۰ - جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر لیڈی ڈاکٹر نہ ہو تو مسلمان ڈاکٹر کے لئے مسلمان اجنبی مریض عورت کا علاج کرنا جائز ہوگا، اس کے جس عضو کو دیکھنے یا چھونے کی ضرورت ہو اس کو دیکھے گا اور چھوئے گا۔ اگر لیڈی ڈاکٹر اور مسلمان مرد ڈاکٹر نہ ہو تو ذمی مرد ڈاکٹر کے لئے یہ جائز ہوگا۔ غیر مسلم لیڈی ڈاکٹر مسلمان مرد ڈاکٹر سے مقدم ہوگی، اس لئے کہ غیر مسلم عورت کا دیکھنا اور چھونا مرد سے ہلکا ہوگا۔

اگر مرد ڈاکٹر نہ ہو جو مریض کا علاج کر سکے تو لیڈی ڈاکٹر کے لئے جائز ہوگا کہ مریض کے بدن کے جس حصہ کو دیکھنے اور چھونے کی ضرورت ہو اس کو دیکھے اور چھوئے (۳)۔ بعض فقہاء نے اس کے لئے کچھ شرطیں لگائی ہیں۔

چنانچہ شافعیہ نے کہا: فصد کھولنے، پچھنہ لگانے اور علاج کرنے کے لئے دیکھنا اور چھونا مباح ہوگا لیکن خلوت سے مانع یعنی محرم، شوہر یا ثقہ عورت کی موجودگی میں ہوگا، اس لئے کہ مرد کے لئے دو ثقہ عورتوں کے ساتھ خلوت میں ہونا مباح ہے۔ ماوردی نے یہ شرط لگائی ہے کہ فتنہ میں پڑنے کا اندیشہ نہ ہو اور صرف بقدر ضرورت کھولے۔

اسی طرح شافعیہ نے کہا: اگر ڈاکٹر کے لئے صرف چھو کر مرض کو معلوم کر لینا ممکن ہو تو دیکھنا حرام ہوگا چھونا حرام نہ ہوگا (۱)۔

حنابلہ نے کہا: بدن کے جس حصہ کو دیکھنے اور چھونے کی ضرورت ہو ڈاکٹر کے لئے اس کو دیکھنا اور چھونا جائز ہوگا۔ اس کی صراحت کی گئی ہے (۲) یہاں تک کہ عورت کی شرمگاہ اور اس کے اندرونی حصہ کو دیکھنا و چھونا جائز ہے، اس لئے کہ یہ ضرورت کا مقام ہے، ظاہر یہ ہے کہ اگرچہ وہ ذمی ہو۔ لیکن یہ محرم یا شوہر کی موجودگی میں ہوگا، اس لئے کہ خلوت کے ساتھ برائی میں مبتلا ہوجانے کا اندیشہ رہے گا، اور ضرورت کی جگہ کے علاوہ کو پوشیدہ رکھا جائے گا، اس لئے کہ وہ حرمت میں اپنی اصل پر برقرار رہے گا اور جو شخص وضو واستنجاء وغیرہ میں مریض مرد وعورت کی خدمت کرے گا، وہ ڈاکٹر کے حکم میں ہوگا۔ اسی طرح اس کو ڈوبنے اور جلنے وغیرہ سے نجات دلانا بھی ہے۔ اسی طرح جو شخص اپنا موئے زیر ناف صاف نہ کر سکے اس کا موئے زیر ناف صاف کرنے کا حکم ہے، اسی طرح باکرہ، ثیبہ اور بالغہ ہونے کو معلوم کرنے کا حکم ہے، اور شہوت کے بغیر اس کا مرض معلوم کرنے کے لئے اس کا ہاتھ چھونا کسی بھی حال میں مکروہ نہ ہوگا (۳)۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۲۹۰، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۲، المغنی ۱/ ۳۳۸، المجموع ۱/ ۲۶۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۲۔
(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۲۶۱، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۱۰، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۶-۱۹۷، کفایۃ الاخیار ۲/ ۲۹، المغنی ۳/ ۱۱۳، الإنصاف ۸/ ۲۲۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۵، الاقناع للشربینی ۲/ ۶۹۔
(۲) الإنصاف ۸/ ۲۲، کشاف القناع ۵/ ۱۳۔
(۳) کشاف القناع ۵/ ۱۳۔

مسعی

دیکھئے: سعی۔

مسقطات

دیکھئے: اسقاط

مسک

تعریف:

۱- مسک میم کے کسرہ اور سین کے سکون کے ساتھ: مشہور خوشبو ہے۔ ثوب ممسک: مشک میں رنگا ہوا کپڑا، دواء ممسک: جس دواء میں مشک ڈالا گیا ہو۔

جوہری نے کہا: مسک خوشبو ہے۔ فارسی سے عربی بنایا گیا ہے، انھوں نے کہا: اہل عرب اس کو مشموم کہتے تھے [۱]۔

اصطلاح میں بنانی نے حافظ ابن حجر سے نقل کرتے ہوئے کہا: مسک ایک قسم کا خون ہے جو سال کے متعین وقت میں ہرن کی ناف میں جمع ہوتا ہے، جب جمع ہو جاتا ہے تو وہ جگہ سوج جاتی ہے، ہرن بیمار ہو جاتا ہے یہاں تک کہ مشک اس سے گر جاتا ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

عنبر:

۲- عنبر لغت میں: ایک سخت قسم کا مادہ ہے جس میں نہ کوئی ذائقہ ہوتا ہے نہ کوئی بو ہوتی ہے۔ الا یہ کہ اس کو کوٹ دیا جائے یا جلا دیا جائے۔ ایک قول ہے: وہ کسی سمندری جانور کا پاخانہ ہے [۳]۔

اصطلاح میں حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ عنبر ایک چیز

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) حاشیۃ البنانی علی ہامش الزرقانی ۱/ ۲۷۔
(۳) المعجم الوسیط۔

ہے جس کو سمندر کنارے ڈال دیتا ہے[۱]۔

مشک اور عنبر میں ربط یہ ہے کہ دونوں خوشبو ہیں اور دونوں کے لئے کچھ مشترک فقہی احکام ہیں۔

مشک سے متعلق احکام:

الف- مشک کا پاک ہونا اور اس کو کھانا:

۳- فقہاء کا مذہب ہے کہ مشک پاک اور حلال ہے۔ اس کو کھانا اور کھانوں اور دواؤں میں اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہوگا، خواہ ضرورت کی وجہ سے ہو یا بلاضرورت ہو، اس لئے کہ وہ اگرچہ خون ہے مگر بدل چکا ہے اور اس کی اصل، صلاح کی طرف منتقل ہوگئی ہے، لہٰذا پاک ہوجائے گا۔ نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "أن المسک أطیب الطیب"[۲] (مشک سب سے عمدہ خوشبو ہے)۔

ابن عابدین نے کہا: نووی نے اس کی طہارت اور اس کی بیع کے جواز پر مسلمانوں کا اجماع نقل کیا ہے[۳]۔

مشک کا نافجہ (تھیلی)[۴] فی الجملہ فقہاء کے نزدیک پاک ہے،

(۱) الفروع لابن مفلح ۱/ ۲۵۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۴، ابن عابدین ۱/ ۱۴۰، الاختیار ۱/ ۱۱۵، أسنی المطالب ۱/ ۱۱۔

(۲) حدیث: "أن المسک أطیب الطیب" کی روایت مسلم (۱۷۶۶/۴) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۱۳۹، ۱۴۰، فتح القدیر ۱/ ۱۴۱، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۶۷، الفتاویٰ الخانیہ علی ہامش الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۲۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۹، حاشیہ الزرقانی ۱/ ۲۷، ۵۲، أسنی المطالب ۱/ ۱۱، الإقناع للخطیب الشربینی ۱/ ۲۵، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۳۰، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۰۸۔

(۴) نافجہ فاء کے کسرہ کے ساتھ ایک قول اس کے فتحہ کے ساتھ ہے اور جیم کے فتحہ کے ساتھ: کھال کا ٹکڑا ہے جس میں مشک جمع ہوتا ہے (ابن عابدین ۱/ ۱۴۰، فتح القدیر ۱/ ۶۷، القاموس المحیط ہامش مادۃ: نفج)۔

البتہ تفصیلات میں اختلاف ہے:

اصح قول کے مطابق حنفیہ کا مذہب ہے کہ وہ مطلقاً پاک ہے یعنی اس کے خشک وتر کے درمیان ذبح کردہ جانور یا بغیر ذبح کردہ جانور سے حاصل ہونے والے کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا۔ ایک قول ہے: اگر اس حال میں ہو کہ پانی لگ جائے تو خراب نہ ہو تو پاک ہوگا[۱]۔

مالکیہ نے کہا: مشک کا نافہ بالاجماع پاک مردار ہے، اس لئے کہ وہ خون سے منتقل ہوگیا ہے۔ جیسے شراب سرکہ ہوجائے[۲]۔

شافعیہ کے نزدیک: اگر وہ زندہ جانور یا ذبح کردہ جانور سے حاصل ہو تو پاک ہوگا اور وہ پر کی طرح ہوگا اور اگر مردار جانور سے جدا ہو تو ناپاک ہوگا جیسے دودھ[۳]۔

حنابلہ نے کہا: مشک اور اس کا نافہ دونوں پاک ہیں اس لئے کہ وہ طبعی طور پر جدا ہوتا ہے جیسے بچہ[۴]۔

ب- مشک کی زکوٰۃ:

۴- شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مشک میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی[۵]۔

ج- مشک اور اس کے نافہ کی بیع:

۵- فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ مشک کی بیع جائز ہے، ابن عابدین نے کہا: نووی نے اس کی طہارت اور اس کی بیع کے جواز پر مسلمانوں

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۴۰، فتح القدیر ۱/ ۶۷، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۲۴، الاشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۶۷۔

(۲) حاشیۃ الزرقانی ۱/ ۲۷۔

(۳) أسنی المطالب ۱/ ۱۱، الاقناع للخطیب الشربینی ۱/ ۲۵، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۷۔

(۴) کشاف القناع ۱/ ۵۷۳۔

(۵) روضۃ الطالبین ۲/ ۲۶۰، کشاف القناع ۲/ ۲۲۵۔

کا اجماع نقل کیا ہے[۱]۔

شافعیہ نے اس کے بارے میں قول کی تفصیل کرتے ہوئے کہا اگر مشک کسی دوسری چیز کے ساتھ مخلوط ہوجائے تو مقصد کی جہالت کی وجہ سے اس کی بیع صحیح نہ ہوگی، اور اگر مشک کی مقدار معلوم ہو تو بیع صحیح ہوجائے گی یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کو مرکب بنانے کے طور پر نہ ملایا گیا ہو اگر دوسرے کے ساتھ معجون ہو جیسے غالیہ اور ند تو بیع صحیح ہوگی، اس لئے کہ ان سب کا مجموعہ مقصود ہوگا صرف مشک مقصود نہ ہوگا[۲]۔

اسی طرح انھوں نے صراحت کی ہے کہ نافہ میں اس کے ساتھ یا اس کے بغیر مشک کی بیع صحیح نہ ہوگی، اگرچہ اس کا منہ کھول دے جیسے چمڑے کے اندر گوشت۔

لیکن اگر نافہ سے باہر مشک کو دیکھ لے پھر اس کو نافہ میں رکھ دینے کے بعد خرید لے یا نافہ کو خالی دیکھ لے پھر اس کو مشک سے بھر دے اور مشک کو نہ دیکھے پھر اس کے اوپر کے حصہ کو نافہ کے منہ پر دیکھ لے تو بیع جائز ہوگی ورنہ نہیں، اس لئے کہ وہ پوشیدہ کی بیع ہوجائے گی۔

اگر مشک اور اس کے نافہ کو ہر ایک رطل یا ایک قیراط مثلاً ایک درہم میں فروخت کرے تو بیع صحیح ہوگی اگرچہ ان دونوں کی قیمت الگ الگ ہو بشرطیکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا وزن معلوم ہو اور نافہ کی کچھ قیمت ہو ورنہ صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ بیع میں ایسی چیز کے مقابلہ میں مال کے خرچ کرنے کی شرط ہے جو مال نہیں ہے[۳]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۴۰، أسنی المطالب ۲/ ۲۰، ۲۱، الجمل ۳/ ۶۰، ۴۱، ۳۹، الاقناع ۲/ ۱۰، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۰۴، مطالب اولی النہی ۳/ ۳۰۰۔

(۲) غالیہ: مشک عنبر، عود اور کافور سے مرکب ہوتا ہے، ند: عود ہندی، مشک اور عنبر سے مرکب ہوتا ہے کبھی دونوں سے بنایا جاتا ہے (أسنی المطالب ۱/ ۲۱، الآداب الشرعیہ ۲/ ۴۲۰، ۴۲۶)۔

(۳) شافعیہ کے سابقہ مراجع۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مشک کو جب تک کھول کر دیکھ نہ لیا جائے اس کے نافہ میں اس کی بیع کرنا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ مجہول ہے جیسے سیپ میں موتی، رحیبانی نے کہا: یہی راجح مذہب ہے اور اسی پر اکثر اصحاب ہیں[۱]۔

حنفیہ نے کہا: اگر مشک کا نافہ خریدے اور اس میں سے مشک نکال لے تو اس کو دیکھنے اور عیب کی وجہ لوٹانے کا حق نہ ہوگا اس لئے کہ نکالنا اس میں عیب پیدا کردے گا[۲]۔

د- مشک میں عقد سلم:

٦ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مشک میں عقد سلم جائز ہوگا۔

شافعیہ نے کہا: مشک کے ٹکڑوں کا وزن متعین کرے گا، کیل کر کے جائز نہ ہوگا اس لئے کہ کیل کے پیمانہ کے بڑا ہونے کی وجہ سے وہ اس کے بارے میں منضبط کرنے والا نہیں شمار ہوتا ہے، کیونکہ اس کے کم مقدار کی مالیت بہت ہوتی ہے۔

حنابلہ نے کہا: اس کی صفت بیان کرے گا اور رنگ، شہر اور جس چیز سے اس میں اختلاف ہوتا ہے اس کے ذریعہ اس کو منضبط کرے گا[۳]۔

ھ- غصب کردہ مشک کی بو کا ضمان:

٧ - حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ غاصب مشک یا اس جیسی چیز مثلاً عنبر کی بو کے نقصان کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس کی بو کے قوی یا

(۱) مطالب أولی النہی ۳/ ۳۰۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۳۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۲۰۷، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۹۱، طبع المکتبۃ الاسلامیہ، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۴، ۱۶، ۲۷، مطالب أولی النہی ۳/ ۲۱۲، المغنی ۴/ ۳۱۸۔

ضعیف ہونے کے اعتبار سے اس کی قیمت الگ الگ ہوتی ہے۔ نیز اس لئے کہ اگر کل بوختم ہوجائے تو اس کی قیمت واجب ہوگی لہٰذا اگر اس میں سے کچھ فوت ہوجائے تو اس کے بقدر قیمت واجب ہوگی (۱)۔

و-محرم وغیر محرم کے لئے مشک کا استعمال کرنا:

۸- فقہاء کا مذہب ہے کہ غیر محرم کے لئے مشک کی خوشبو لگانا جائز ہوگا (۲)، اس لئے کہ مسلم کی حدیث ہے: "المسک أطیب الطیب" (۳) (مشک سب سے عمدہ خوشبو ہے)۔

محرم کے لئے اس کے استعمال کرنے، اس کے ذریعہ علاج کرنے، اس کے کھانے اور سونگھنے کے بارے میں اختلاف ہے۔

دیکھئے تفصیل اصطلاح: (إحرام فقرہ/ ۷۴، ۷۸)۔

ز-حائضہ اور نفساء کے لئے مشک کو استعمال کرنا:

۹- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ حیض ونفاس سے فارغ ہوکر ہر غسل کرنے والی عورت کے لئے مشک کا استعمال کرنا مسنون ہوگا۔ اگر مشک نہ ملے تو کوئی دوسری خوشبو استعمال کرے گی۔ انھوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ایک خاتون نے نبی کریم علیہ السلام سے حیض سے فارغ ہوکر اپنے غسل کرنے کے بارے میں دریافت کیا تو آپ علیہ السلام نے ان کو بتایا کہ کیسے غسل کرے گی، آپ علیہ السلام نے فرمایا: "خذی فرصة من مسک فتطھری بھا قالت: کیف أتطھر بھا؟ قال: تطھری بھا قالت: کیف قال: سبحان اللہ تطھری تقول عائشةؓ فجذبتھا الی فقلت: تتبعی بھا أثر الدم" (۱) (مشک کا ایک ٹکڑا لے لو اور اس سے طہارت حاصل کرو، انھوں نے کہا: اس سے کیسے طہارت حاصل کروں؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا: اس سے طہارت حاصل کرو، انھوں نے کہا کیسے؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا: سبحان اللہ طہارت حاصل کرو، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: میں نے ان کو اپنی طرف کھینچا اور کہا کہ خون کے اثرات پر اس کو لگاؤ)۔

اس کے استعمال کا طریقہ جیسا کہ بعض فقہاء نے ذکر کیا ہے یہ ہے کہ مشک لے گی اور اس کو روئی میں لگائے گی۔ اس کو کرسف یا فرصہ کہا جاتا ہے (۲)، اور اس کو شرمگاہ کے اندر رکھے گی تاکہ حیض یا نفاس کے خون کی بوختم ہوجائے (۳)۔

ح-مشک کی بو سونگھنے سے روزہ کا ٹوٹنا:

۱۰- حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر کوئی شخص مشک سونگھے اگرچہ اس کو روزہ یاد ہو یا مشک یا اس جیسی چیز سے معطر ہوا سونگھے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا (۴)۔

مالکیہ نے کہا: اگر کوئی شخص مشک، عنبر یا زباد کی بو سونگھے۔ حلق میں داخل نہ کرے تو اس پر قضاء واجب نہ ہوگی، اسی طرح اگر اس

---

(۱) مطالب أولی النہی ۴/ ۲۵۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۴۰، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۲۹، اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۴، الاقناع للخطیب الشربینی ۱/ ۲۲۴، فتح القدیر ۲/ ۲۲۵، ۲۲۷۔

(۳) حدیث: "المسک أطیب الطیب" کی تخریج فقرہ/ ۳ میں گذر چکی۔

(۱) حدیث: "خذی فرصة من مسک......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۱۴) اور مسلم (۱/ ۲۶۰) نے کی ہے۔ اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) کرسف: روئی، فقہاء کی اصطلاح میں جو شرمگاہ کے منہ پر رکھا جائے، فرصہ راء کے کسرہ کے ساتھ ہر چیز کا ٹکڑا، ایک قول ہے: مشک کا ٹکڑا (رسائل ابن عابدین ۱/ ۸۴، عمدۃ القاری ۲/ ۱۱۴)۔

(۳) رسائل ابن عابدین ۱/ ۸۴، عمدۃ القاری ۲/ ۱۱۳، مغنی المحتاج ۱/ ۷۴، فتح الباری ۱/ ۴۱۶، کشاف القناع ۱/ ۱۵۳، مطالب اولی النہی ۱/ ۱۸۲۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۹۷۔

کے اختیار کے بغیر حلق میں پہنچائے تو روزہ نہیں ٹوٹے گا، لیکن اگر اس کے اختیار یعنی ناک میں چڑھانے کی وجہ سے پہنچ جائے۔ خواہ وہی چڑھائے یا کوئی دوسرا چڑھائے تو اس پر قضاء واجب ہوگی[۱]۔

حنابلہ نے کہا: روزہ دار کے لئے ایسی چیز کا سونگھنا مکروہ ہوگا جس کے بارے میں اندیشہ ہو کہ اس کے سانس کے ذریعہ اس کے حلق میں پہنچ جائے گا جیسے پیسا ہوا مشک، کافور، بخور اور عنبر[۲]۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۲۵۔

(۲) کشاف القناع ۲/۳۳۰۔

مسکر

تعریف:

۱- مسکر لغت میں: جو عقل کو زائل کردے، کہا جاتا ہے: **أسکرہ الشراب**: عقل کو زائل کرنا، اسم فاعل مسکر ہے اور اسم سکر ہے[۱]۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

شرعی حکم:

۲- فقہاء کا مذہب ہے کہ نشہ آور چیز کا پینا حرام ہے، اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس کے پینے والے پر حد واجب ہوگی وہ چیز کم ہو یا زیادہ، بشرطیکہ وہ مسلمان مکلّف ہو، اپنے اختیار سے پیے اور اس کو علم ہو کہ جو چیز پی رہا ہے وہ نشہ آور ہے، اور بلا ضرورت پیے[۳] اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**کل شراب أسکر فھو حرام**"[۴] (پینے کی جو چیز نشہ آور ہو وہ حرام ہوگی)، اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: "**کل مسکر خمر وکل خمر حرام**"[۵] (ہر نشہ آور چیز خمر ہے اور ہر خمر حرام ہے)۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۱۸۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/۱۸۷، جواہر الإکلیل ۲/۱۹۵، المغنی ۸/۳۰۶۔

(۴) حدیث: "کل شراب أسکر فھو حرام" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۴۱) اور مسلم (۳/۱۵۸۵) نے کی ہے۔

(۵) حدیث: "کل مسکر خمر وکل خمر حرام" کی روایت مسلم (۳/۱۵۸۷) نے کی ہے۔

اس کے پینے والے پر حد جاری کی جائے گی اگر چہ نشہ نہ ہو تا کہ فساد کے مادہ کو ختم کیا جاسکے، اس لئے کہ حدیث ہے: "من شرب الخمر فاجلدوه" [۱] (جو شخص شراب پیئے اس کو کوڑے لگاؤ) اس پر نبیذ وغیرہ کو قیاس کیا گیا ہے۔

شارب (پینے والے) سے مراد: اس کو استعمال کرنے والا ہے۔ پی کر ہو یا کسی دوسرے طریقہ سے جس کو استعمال کیا ہو وہ جامد ہو یا سیال ہو، پکا یا ہوا ہو یا کچا ہو، خواہ اس کو حرام سمجھ کر استعمال کرے یا مباح سمجھ کر، اس لئے کہ اباحت کے دلائل کمزور ہیں، ابوثور نے کہا: جو حرام سمجھ کر پیئے گا اس پر حد لگائی جائے گی اور جو تاویل کر کے پیئے گا اس پر حد نہیں ہوگی اور یہ بلا ولی کے نکاح کرنے کے مشابہ ہوگا[۲]۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: اگر انگور کا شیرہ سخت ہوجائے، جھاگ پھینک دے یا پکا دیا جائے اور اس کے دو تہائی سے کم جل جائے اور کھجور و کشمش کی شراب پکائے بغیر سخت ہوجائے کم ہو یا زیادہ سب حرام ہوگا اور اس کے پینے والے پر حد جاری کی جائے گی لیکن اگر انگور کا شیرہ پکا دیا جائے اور اس کا دو تہائی جل جائے۔ کھجور و کشمش کی شراب اگر پکا دی جائے اگر چہ اس کا دو تہائی نہ جلے، گندم، مکئی اور جو وغیرہ کی نبیذ اگر چہ نہ پکائی جائے یہ سب حلال ہیں بھگویا ہوا ہو یا پکایا ہوا الا یہ کہ نشہ پیدا ہوجائے، یا لہو کے طور پر ہو[۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (أشربۃ فقرہ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

(۱) حدیث: "من شرب الخمر فاجلدوه ......" کی روایت ترمذی (۴۸/۴) نے کی ہے، زیلعی نے نصب الرایہ (۳۴۷/۳) میں ذہبی سے اس کو صحیح قرار دینا نقل کیا ہے۔
(۲) مغنی المحتاج ۱۸۷/۴، المغنی ۳۰۶/۸، جواہر الإکلیل ۱۹۵/۲، ۱۹۶۔
(۳) رد المحتار ۲۸۹/۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

مسکن

تعریف:

۱- مسکن لغت میں: (کاف کے فتحہ اور کسرہ کے ساتھ) گھر، منزل، سکن فلان مکان کذا یعنی اس کو وطن بنانا۔ اسم ظرف مسکن ہے جمع مساکن ہے، اس معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَا يُرٰى إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ" [۱] (بجز ان کے مکانات کے اور کچھ دیکھنے کو نہیں رہا)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

مأوی:

۲- مأوی لغت میں: (واو کے فتحہ کے ساتھ) أوی، یأوی أویا ومأویً کا مصدر ہے، ہر جانور کا مأوی، اس کے رہنے کی جگہ ہے یعنی اس جگہ کا نام ہے جہاں وہ پناہ لیتا ہے، اسی معنی میں قرآن میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "جَنَّةُ الْمَأْوٰى" [۳]۔ أوی إلی منزلہ أویاً، باب ضرب سے: اقامت اختیار کرنا اور کبھی کبھی براہ راست متعدی ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے: أوی منزلہ وآواہ غیرہ یؤویہ إیواء [۴] (پناہ لینا اور دوسرے کو پناہ دینا)۔ اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا

(۱) سورۂ احقاف/ ۲۵۔
(۲) المصباح المنیر، القاموس المحیط، المفردات فی غریب القرآن، المعجم الوسیط۔
(۳) سورۂ نجم/ ۱۵۔
(۴) مصباح المنیر، مفردات فی غریب القرآن۔

ارشاد ہے: "إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ" (۱) ((وہ قوت قابل ذکر ہے) جب ان نوجوانوں نے غار میں جا کر پناہ لی)۔

مسکن، مأوی سے خاص ہے۔

مسکن سے متعلق احکام:

کچھ احکام مسکن سے متعلق ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

حج کے لئے مکان کا بیچنا:

۳- حج کے لئے استطاعت کے اسباب میں سے ایک سبب کی طرح مسکن کے فروخت کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ مالکیہ اور حنابلہ نے کہا اور یہی شافعیہ کے نزدیک اصح قول ہے اگر مسکن آدمی کی حاجت کے بقدر ہو تو حج کے لئے اس کو فروخت نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ نے کہا: حج کے لئے مسکن کو فروخت کرنا مطلقاً اس پر لازم نہ ہوگا۔ یہ فی الجملہ ہے۔

دیکھئے تفصیل اصطلاح (سکنی فقرہ ۳۲)۔

مفلس کے مسکن کو فروخت کرنا:

۴- مفلس کے مسکن کو فروخت کرنے کے بارے میں تاکہ اس کی قیمت قرض خواہوں کے درمیان تقسیم کی جائے، فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، حنابلہ اور اسحاق کا مذہب اور یہی شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول ہے کہ اس کا گھر جو اس کی رہائشی ضرورت سے زائد نہ ہو فروخت نہیں کیا جائے گا، چنانچہ اس کے کپڑوں اور خوراک کی طرح اس کو بھی اس کے دین میں خرچ نہیں کیا جائے گا (۱)۔

مالکیہ، اصح قول میں شافعیہ، شریح، ابن المنذر، امام محمد اور امام ابو یوسفؒ کا مذہب ہے (صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے) کہ اس کا گھر فروخت کر دیا جائے گا اور اس کے بدلہ میں اس کے لئے کرایہ کا مکان لیا جائے گا، اس لئے کہ کرایہ میں رہائش حاصل کرنا آسان ہے (۲)۔

اگر اس کے پاس دو گھر ہوں، ایک رہائش کے لئے کافی ہو دوسرے کی حاجت نہ ہو تو دوسرا فروخت کر دیا جائے گا، اسی طرح اگر اس کا مکان بہت وسیع ہو اس جیسا آدمی اس جیسے وسیع مکان میں نہ رہتا ہو تو اس کو فروخت کر دیا جائے گا اور اس کے لئے اس کے لائق مکان خرید دیا جائے گا اور باقی ماندہ قرض خواہوں کو دیدیا جائے گا۔

اگر وہ گھر جو اس کے لئے ضروری ہے کسی قرض خواہ کا عین مال ہو یا اس کے تمام اموال عین مال ہوں جن کی قیمت ادا کرنے سے عاجز و مفلس ہو گیا ہو اور ان کے مالکان ان کو پالیں تو انھیں ان کو لے لینے کا حق ہوگا (۳)۔

عدت گذارنے والی عورت کا مسکن:

۵- فقہاء کا مذہب ہے کہ طلاق رجعی کی معتدہ یا طلاق بائن کی معتدہ اگر حاملہ ہو تو ان میں سے ہر ایک کے لئے اس کو طلاق دینے والے پر رہائش کا نظم کرنا لازم ہوگا۔ طلاق بائن کی عدت گذارنے والی اگر حاملہ نہ ہو، اسی طرح وفات یا فسخ کی عدت گذارنے والی کے لئے سکنی کے واجب ہونے یا واجب نہ ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس میں تفصیل ہے۔

---

(۱) سورۂ کہف / ۱۰۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۴۹۲، رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۹۵۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۸۹، ۹۰، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۹۵۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۴۹۳۔

دیکھئے: اصطلاح (سکنی فقرہ ر ۱۲-۱۵)۔

بیوی کا مسکن:

۶- زوجہ کے لئے سکنی اس کے شوہر پر واجب ہے۔ یہ حکم فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے طلاق رجعی والی عورت کے لئے سکنی کو اس کے شوہر پر واجب قرار دیا ہے، تو جو بھی نکاح میں موجود ہو اس کا سکنی بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (سکنی فقرہ ر ۴ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

مسکوک

تعریف:

۱- مسکوک لغت میں: ڈھلے ہوئے دراہم و دنانیر یعنی سانچہ سے نشان لگا یا ہوا۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تبر:

۲- تبر لغت میں: وہ سونا جو ڈھلا ہوا نہ ہو اگر ڈھال دیا جائے تو دینار ہوگا، ابن فارس نے کہا: تبر وہ سونا چاندی ہے جو ڈھلے ہوئے نہ ہوں۔ زجاج نے کہا: تبر ہر وہ جوہر ہے جو استعمال نہ کیا گیا ہو جیسے تانبا اور لوہا۔

تبر اصطلاح میں: اس سونا اور چاندی کا نام ہے جو ڈھلا ہوا نہ ہو یا صرف سونا کا نام ہے (۲)۔

ب- سکہ:

۳- لغت میں سکہ کا ایک معنی: وہ لوہا ہے جس پر نقش بنا یا گیا ہو اور اس میں درہم و دینار ڈھالے جائیں اور ڈھلے ہوئے نقود پر بھی بولا جاتا ہے۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) لسان العرب، حاشیہ ابن عابدین ۲ر ۳۰، جواہر الإکلیل ۲ر ۱۷۱۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۱)۔

مسکوک سے متعلق احکام:

الف- ڈھالنے کا حکم:

۴- سکوں کو ڈھالنا ان کے ذریعہ معاملات کی ضروریات میں سے ہے اور یہ مصالح عامہ میں سے ہے، اس لئے کہ نقد روزانہ کے معاملات میں اسی وقت معتبر ہوگا جبکہ کھوٹ سے خالی و پاک ہو، لہٰذا سونا چاندی کے ڈلے اس کے لائق نہ ہوں گے، اس لئے کہ ڈھالے اور صاف کئے بغیر ان پر بھروسہ نہیں کیا جاسکتا، اور ٹھپہ لگا یا ہو تو قابل بھروسہ ہوگا۔ اسی وجہ سے اگر فروخت شدہ اشیاء کے ثمن اور تلف کردہ اشیاء کی قیمت مطلق رکھی جائے تو یہی ٹھپہ لگائے ہوئے، ذمہ میں ثابت ہوں گے، لہٰذا ان کو ڈھالنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ یہ ان سے فائدہ اٹھانے کے لوازمات میں سے ہے۔

شاہی سانچہ میں ڈھلا ہوا جو ڈھلائی کے صحیح ہونے میں قابل بھروسہ ہو تبدیل اور تلبیس سے محفوظ ہو زیادہ بھروسہ کے لائق ہوگا، لہٰذا سکوں کو ڈھالنا امام کی ذمہ داری ہوگی، اور امام کے علاوہ دوسرے افراد کے لئے سکوں کو ڈھالنا مکروہ ہوگا، اگرچہ خالص ہوں، اس لئے کہ یہ امام کی ذمہ داری ہے اور دوسرے کے ڈھالنے میں امام کی ذمہ داری میں مداخلت کرنا لازم آئے گا (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (دراہم فقرہ/ ۷)۔

ب- ڈھلے ہوئے سکے کو توڑنا:

۵- ڈھلے ہوئے سکے کو توڑنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے: چنانچہ امام مالکؒ اور اکثر فقہاء اہل مدینہ کا مذہب ہے کہ یہ مکروہ ہوگا، اس لئے کہ یہ زمین میں فساد پیدا کرنے کی قبیل سے ہے اور اس کے کرنے والے پر نکیر کی جائے گی (۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (دراہم فقرہ/ ۸)۔

ج- کھوٹ کے ساتھ ڈھلے ہوئے سکے کی زکوۃ:

۶- کھوٹ والے میں زکوۃ کے واجب ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ کھوٹ والے سونا اور چاندی میں زکوۃ واجب نہ ہوگی یہاں تک کہ اس کا خالص نصاب کے برابر پہنچ جائے، جب خالص نصاب کے برابر ہوجائے گا تو خالص سے واجب کی مقدار نکالے گا، یا کھوٹ والے میں سے اتنا نکالے گا کہ اس میں واجب کے بقدر خالص کا ہونا یقینی ہو ساتھ ہی ساتھ عمدہ درجہ کی رعایت بھی کی جائے گی (۲)۔

حنفیہ نے کہا: اگر ڈھلے ہوئے ٹکڑے پر چاندی غالب ہو تو وہ ڈھلے ہوئے کے حکم میں ہوگا اور اس میں اس طرح زکوۃ واجب ہوگی گویا وہ سب کی سب چاندی ہے۔ سامان کی زکوۃ کی طرح اس کی زکوۃ ادا نہیں کی جائے گی۔ لیکن اگر کھوٹ غالب ہو تو وہ چاندی کے حکم میں نہیں ہوگا بلکہ سامان کے حکم میں ہوگا اور اس میں اس وقت زکوۃ واجب ہوگی جب اس میں تجارت کی نیت کرے اور قیمت میں نصاب کے برابر ہوجائے (۳)۔

مالکیہ نے کہا: اگر کھوٹ والے ڈھلے ہوئے درہم و دینار بغیر کھوٹ والے کی طرح رائج ہوں، اور خالص کی طرح ان سے معاملہ

---

(۱) لسان العرب۔

(۲) مقدمہ ابن خلدون / ۱۸۳، المطبعۃ البہیۃ المصریہ، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۰، الأحکام السلطانیۃ للماوردی/ ۱۵۵۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۰، الأحکام السلطانیۃ للماوردی/ ۱۵۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۰، المغنی ۳/ ۷۔

(۳) تبیین الحقائق ۱/ ۲۷۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۱۔

کیا جاتا ہو۔تو اگر ان کا وزن ان میں موجود کھوٹ کے ساتھ نصاب کے برابر ہوجائے تو ان میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور اگر بغیر کھوٹ والے کی طرح رائج نہ ہوتو خالص کے اعتبار سے اگر نصاب کے برابر ہوگا تو زکوٰۃ واجب ہوگی ورنہ نہیں (۱)۔

مالکیہ نے ڈھلے ہوئے کی طرف سے زکوٰۃ میں غیر ڈھلے ہوئے کے نکالنے کا حکم ذکر کیا ہے، چنانچہ انھوں نے کہا: چاندی کی طرف سے سونا اور سونا کی طرف سے چاندی نکالنا جائز ہوگا، ان میں سے کوئی، دوسرے سے اولی نہ ہوگا، البتہ ان میں سے کسی ایک کو دوسرے کی طرف سے نکالنے کے وقت لوگوں کے درمیان سونا کو چاندی کے ساتھ بیع صرف کا جو رواج ہوگا اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ شرعی صرف کی مساوات کی قید نہ ہوگی یعنی ایک دینار کا دس درہم کے برابر ہونا ضروری نہ ہوگا اور جس نصاب کی زکوٰۃ ادا کی جائے اگر اس کی طرف سے غیر مسکوک ادا کرنا چاہے تو اس میں ڈھلائی کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا، لہٰذا اگر کسی شخص پر ایک مسکوک دینار واجب ہو اور اس وقت میں اس کے برابر دس ڈھلے ہوئے درہم ہوں تو اس پر واجب ہوگا کہ غیر مسکوک چاندی سے دس کے وزن پر اس کی ڈھلائی کی جو قیمت اہل معرفت کے نزدیک ہو اس کا اضافہ کرے۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ غیر مسکوک، نصاب کی نوع کے علاوہ سے ہو جیسا کہ مثال میں ہے بلکہ اگر چہ مسکوک کی طرف سے غیر مسکوک کا نکالنا ایک نوع میں ہو، اس بنیاد پر ابن حاجب، ابن بشیر، ابن عبدالسلام اور خلیل کا قول ہے۔ ایک نوع میں ڈھلائی کی قیمت کا اعتبار نہیں ہوگا، لہٰذا جس کے پاس ڈھلا ہوا سونا ہو جس کا وزن چالیس دینار ہو اور اس کی وجہ سے اس کی قیمت پچاس دینار ہو تو اس پر چالیس دینار کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ پچاس کی نہیں۔

ایک نوع کے علاوہ میں ڈھلائی کی قیمت کو لغو قرار دینے میں، جیسے کہ کسی کے پاس ڈھلا ہوا سونا ہو اس کا وزن چالیس دینار ہو اور ڈھلائی کی وجہ سے اس کی قیمت پچاس دینار ہو اور وہ اس کی زکوٰۃ دراہم کے ذریعہ ادا کرنا چاہے تو کیا ڈھلائی کی قیمت لغو ہوجائے گی اور ایک دینار کے بقدر نکالے گا یا اس کا اعتبار کیا جائے گا اور ایک دینار اور چوتھائی دینار کے برابر نکالے گا، ابو عمران اور ابن الکاتب کے درمیان اختلاف ہے، اس لئے کہ متقدمین کی کوئی صراحت موجود نہیں ہے (۱)۔

د- کھوٹ کے ساتھ ڈھلے ہوئے سے معاملہ کرنا:

۷- ڈھلے ہوئے سونا چاندی کے ذریعہ معاملہ کرنے کے حکم میں جبکہ کھوٹ ملا ہوا ہو، فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ یہ جائز ہوگا۔ مالکیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ اس شخص سے فروخت نہیں کیا جائے گا جو اس کے ذریعہ لوگوں کو دھوکہ دے۔

حنابلہ نے کہا: اگر کھوٹ پوشیدہ ہو تو جائز نہ ہوگا، اور اگر ظاہر ہو تو اس کے بارے میں دو اقوال ہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (دراہم فقرہ ۹)۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۵۶۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۰۔

مسکین

تعریف:

۱-مسکین لغت میں میم کے کسرہ کے ساتھ ہے۔ فیروز آبادی نے کہا: اس کے میم کو فتحہ دیا جاتا ہے: وہ شخص ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو، یا اس کے پاس بقدر کفایت نہ ہو یا فقر نے اس کو بٹھا دیا ہو یعنی اس کی حرکت ونقل کو کم کردیا ہو، اور اس کے معنی ذلیل وکمزور کے بھی ہیں (۱)۔

اصطلاح میں: مسکین کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ و مالکیہ نے کہا: وہ شخص ہے جو کسی چیز کا مالک نہ ہو۔

شافعیہ نے کہا: وہ شخص ہے جو مال یا کمائی پر قادر ہو جو اس کی ضرورت میں کام آئے لیکن کافی نہ ہو۔

حنابلہ نے کہا: وہ شخص ہے جو کمائی وغیرہ سے ضرورت کا اکثر حصہ یا نصف حصہ پائے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-فقیر:

۲-فقیر لغت میں: غنی کی ضد ہے۔ فقیر محتاج کو بھی کہتے ہیں (۳)۔

(۱) القاموس المحیط للفیروز آبادی۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۵۹، الدسوقی ۱/۴۹۲، مغنی المحتاج ۳/۱۰۸، کشاف القناع ۲/۲۸۲۔

(۳) لسان العرب مادہ: فقر۔

اصطلاح میں: حنفیہ نے کہا: وہ شخص ہے جو نامی مال میں سے نصاب سے کم کا مالک ہو یا غیر نامی میں سے نصاب کے بقدر ہو اور اس کی ضرورت کے بقدر ہو۔

مالکیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: وہ شخص ہے جو اتنی چیز کا مالک ہو جو سال بھر کی خوراک میں اس کے لئے کافی نہ ہو۔

شافعیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: وہ شخص ہے جس کے مال یا کمائی نہ ہو جو اسکی ضرورت میں کام آئے۔

حنابلہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: جس کے پاس بالکل کچھ نہ ہو یا معمولی چیز ہو جو ضرورت کے نصف سے کم ہو اور اس کی ضرورت میں کام نہ آسکے (۱)۔

فقیر اور مسکین میں ربط یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک ایسا نام ووصف ہے جس سے حاجت کا علم ہوتا ہے اور دونوں زکوۃ وصدقات کے مصارف میں سے ہیں۔

مسکین سے متعلق احکام:

مسکین کو زکوۃ دینا اور اس کے شرائط:

۳-فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مسکین زکوۃ کے مصارف میں سے ایک مصرف ہے (۲)، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاكِيْنِ" (۳) (زکاۃ تو صرف غریبوں اور محتاجوں کے لئے ہے)۔

اس کو زکوۃ دینے میں کچھ شرائط ہیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۸، الدسوقی ۱/۴۹۲، مغنی المحتاج ۳/۱۰۶، کشاف القناع ۲/۲۷۱، ۲۷۲۔

(۲) الاختیار ۱/۱۱۸، طبع دار المعرفہ، حاشیہ ابن عابدین ۲/۵۹، طبع بولاق، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۹۲، طبع دار الفکر، روضۃ الطالبین ۲/۳۱۱، کشاف القناع ۲/۲۷۰، ۲۷۱۔

(۳) سورۂ توبہ/۶۰۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (زکاۃ فقرہ ر ۱۵۷ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

مساکین کو کفارہ وفدیہ دینا:

۴ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شخص کسی مرض یا کسی دوسرے عذر کی وجہ سے ظہار کا کفارہ اور رمضان میں جماع کرنے کا کفارہ ادا کرنے سے عاجز ہو وہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا کر کفارہ ادا کرے گا[۱]۔

کھانا کھلانے میں تملیک کی شرط لگانے میں ان کے درمیان اختلاف ہے، اسی طرح ہر مسکین کو دی جانے والی مقدار ایک مسکین کو بار بار دینے اور اس کے علاوہ دوسری جزئیات میں بھی اختلاف ہے، اس کی تفصیل اصطلاح (کفارہ فقرہ ر ۷۷، ۸۷) میں گذر چکی ہے۔

مساکین کو کفارہ اور فدیہ دینا ان کو کھانا دینے کے ذریعہ ہوگا، البتہ مساکین کی تعداد جن کو کھانا دینا واجب ہے کفارات کے اعتبار سے الگ الگ ہوتی ہے۔

چنانچہ کبھی ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہوتا ہے جیسا کہ کفارہ ظہار میں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَآسَّا ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهٖ، وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَآسَّا فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْناً"[۲] (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے اس سے تمہیں نصیحت کی جاتی ہے، اور اللہ کو پوری خبر ہے اس کی جو تم کرتے رہتے ہو پھر جس کو یہ میسر نہ ہو تو قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں اس کے ذمہ دو متواتر مہینوں کے روزے ہیں، پھر جس سے یہ بھی نہ ہو سکے تو اس کے ذمہ کھلانا ہے ساٹھ مسکینوں کا)۔

(دیکھئے: اصطلاح ظہار فقرہ ر ۸)، اسی طرح اقوال میں اختلاف کے ساتھ رمضان کے دن میں جان بوجھ کر یا بھول کر جماع کرنے کا کفارہ ہے۔

دیکھئے: اصطلاح (صوم فقرہ ر ۶۸)۔

اور کبھی دس مساکین کو کھلانا ہوتا ہے جیسا کہ یمین منعقدہ کے کفارہ میں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَكَفَّارَتُهٗ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ"[۱] (سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کا اوسط درجہ کا کھانا ہے)۔

دیکھئے: اصطلاح (کفارہ فقرہ ر ۸)۔

اور کبھی چھ مساکین کو کھلانا ہوتا ہے، جیسے وہ شخص جو کسی عذر کی وجہ سے یا اذی کو دور کرنے کے لئے احرام کے ممنوعات میں سے کسی چیز کا ارتکاب کرے، تو اگر اس پر فدیہ واجب ہوگا تو اس کو اختیار ہوگا کہ ہدی ذبح کرے یا چھ مساکین کو کھانا دے یا تین دن روزہ رکھے۔

دیکھئے: اصطلاح (إحرام فقرہ ر ۱۴۸)۔

کبھی ایک مسکین کو کھلانا ہوتا ہے جیسے بہت بوڑھا جو روزہ رکھنے سے عاجز ہو یا دودھ پلانے والی یا حاملہ جن کو اپنے بچہ کے بارے میں اندیشہ ہوا گر روزہ نہ رکھیں تو ان پر فدیہ واجب ہوگا اور وہ اقوال کے اختلاف کے مطابق ہر دن کے بدلہ میں ایک مسکین کو کھلانا ہے۔

دیکھئے: اصطلاح (فدیہ فقرہ ر ۱۰)۔

اور کبھی مساکین کی کوئی متعین تعداد بیان کئے بغیر کھانا کھلانا

---

(۱) الاختیار ۳ ر ۱۶۵، نیل المآرب ۲ ر ۲۶۲، القوانین الفقہیہ ر ۲۴۸، روضۃ الطالبین ۸ ر ۳۰۵، ۳۰۶۔

(۲) سورۂ مجادلہ ر ۳-۴۔

(۱) سورۂ مائدہ ر ۸۹۔

ہوتا ہے، جیسا کہ اگر محرم شکار کے قتل کے فدیہ میں قیمت سے کھانا خریدے اور اس کی مساکین پر صدقہ کرے۔

دیکھئے: اصطلاح (إحرام فقرہ/ ۱۶۰، ۱۶۳)۔

مساکین کو غنیمت دینا:

۵- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مال غنیمت کے پانچویں حصہ میں مساکین کے لئے ایک حصہ ہے اور انھوں نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبىٰ وَالْيَتَامىٰ وَالْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ" (۱) (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بہ طور غنیمت حاصل ہو، اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول کے لئے اور (رسول ﷺ کے) قرابت داروں کے لئے اور یتیموں کے لئے اور مسکینوں کے لئے اور مسافروں کے لئے ہے)۔

اس حصہ کی مقدار میں ان کے چند مختلف اقوال ہیں:

چنانچہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک پانچویں حصہ کا پانچواں حصہ ہوگا اور حنفیہ کے نزدیک پانچویں حصہ کا تہائی حصہ ہوگا اور ایک جماعت کے نزدیک پانچویں حصہ کا چھٹا حصہ ہوگا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (خمس فقرہ/ ۷-۱۲)۔

یہاں فقراء ومساکین ایک ہی صنف ہیں (۲)۔

مساکین پر وقف کرنا:

۶- مساکین پر وقف کے جائز ہونے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

(۱) سورۂ انفال/ ۴۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۳۶، الاختیار ۴/ ۱۳۱، القلیوبی ۳/ ۱۸۹، المغنی ۶/ ۴۱۳۔

اس لئے کہ وقف، عبادت کے طور پر شئی موقوف سے ملکیت کو ختم کرنا ہے اور مسکین ان لوگوں میں سے ہے جن پر وقف کرنے سے عبادت حاصل ہوتی ہے (۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (وقف)۔

مسکین ہونے کو ثابت کرنا:

۷- اگر کسی آدمی کے لئے مال مشہور ہو اور وہ تلف ہوجانے کا دعویٰ کرے اور کہے کہ وہ فقیر یا مسکین ہے تو بینہ کے بغیر اس کا قول معتبر نہ ہوگا۔ صاحب المجموع نے کہا: اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور اگر اس کا مال مشہور نہ ہو اور فقر یا مسکنت کا دعویٰ کرے تو اس کا قول معتبر ہوگا اور اس سے بینہ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ انسان میں اصل فقر ہے (۲)۔

(۱) الاختیار ۳/ ۴۵، القوانین الفقہیہ/ ۳۷۶، الوجیز ۱/ ۲۴۵، مطالب اولی النہی ۴/ ۲۸۲، المغنی ۵/ ۶۱۹، ۶۲۰۔

(۲) المجموع ۶/ ۱۹۵، الانصاف ۳/ ۲۴۵، حاشیہ الدسوقی ۱/ ۴۹۲، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۳۸۔

مسیل

تعریف:

۱- سیل لغت میں: معروف ہے اس کی جمع سیول ہے یہ دراصل، سال الماء یسیل سیلا وسیلاناً باب ضرب سے ماخوذ ہے، سیلاب کا چڑھ آنا اور جاری ہونا، پھر وادی میں بارش کے جمع ہوکر بہنے والے پانی پر اس کا استعمال غالب ہوگیا۔ مسیل، سیلاب کے بہنے کی جگہ ہے۔ جمع مسایل اور مسل (میم وسین کے ضمہ کے ساتھ) کبھی کبھی مسلان آتی ہے، جیسے رغیف کی جمع رغفان ہے (۱)۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

فقہاء کے نزدیک مسیل کی ایک صورت: کسی شخص کا کوئی گھر ہو اور اس کو دوسرے گھر کی چھت پر یا دوسرے گھر کی زمین پر پانی بہانے کا حق ہو (۳)۔

مسیل سے متعلق احکام:

کچھ احکام مسیل سے متعلق ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں:

پانی کی نالی (زمین سے) انتفاع کے حقوق میں سے ہے:

۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ زمین یا گھر کے حقوق ومرافق

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) القلیوبی ۲/ ۳۱۷، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ/ ۱۴۴۔

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۳۹۴، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۱۸۔

(منافع) اس کے تابع ہیں، بایں معنی کہ وہ ضروری ہیں، اور وہ اپنی جگہ پر ثابت شدہ حقوق ہیں، ان ہی میں سے مسیل (نالی) اور اس جیسی چیزیں ہیں اور بھی کچھ مخصوص احکام ہیں جن کا بیان آرہا ہے۔

الف- مسیل میں تصرف کرنا:

۳- بیع، ہبہ یا کسی دوسرے طریقے سے مسیل میں تصرف کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ نے کہا: مسیل کو فروخت کرنا یا ہبہ کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ مجہول ہے، کیونکہ یہ معلوم نہیں ہے کہ کتنے حصہ میں پانی بہے گا، ابن عابدین نے الفتح سے نقل کرتے ہوئے کہا: یہ اس وقت ہے جبکہ مسیل کی مقدار بیان نہ کرے لیکن پانی جس میں بہے گا اگر اس کی حد بیان کردے یا نہر وغیرہ سے مسیل کی زمین فروخت کردے، حق تسییل (پانی بہانے کا حق) کا اعتبار نہ کیا جائے اور اس کے حدود بیان کردیئے جائیں تو یہ جائز ہوگا (۱)۔

لیکن مسیل کی ذات کے بغیر پانی بہانے کے حق کو فروخت کرنا یا ہبہ کرنا صحیح نہ ہوگا اس پر مشائخ کا اتفاق ہے خواہ زمین پر ہو یا چھت پر ہو، اس لئے کہ یہ حق تعلّی (مکان کے اوپری حصہ) کے مثل ہوگا اور حق تعلّی کو فروخت کرنا بالاتفاق جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ کسی مال سے متعلق حق نہیں ہے، بلکہ یہ فضاء سے متعلق ہے۔ اگر زمین پر ہو، اور وہ یہ ہے کہ اپنی زمین سے پانی بہادے تاکہ زمین خراب نہ ہو اور وہ دوسرے کی زمین پر گذرے اور یہ مجہول ہے، اس لئے کہ اس میں استعمال ہونے والی جگہ مجہول ہے (۲)۔

اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے گھر میں مسیل کا دعویٰ کرے تو

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۱۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۱۸، ۱۱۹، الفتاویٰ الخانیہ علی ہامش الہندیہ ۳/ ۱۰۵۔

ضروری ہوگا کہ بارش کے پانی یا وضو کے پانی کے مسیل کی وضاحت کرے، اسی طرح مناسب ہوگا پانی کے مسیل کی جگہ کو بیان کرے کہ وہ گھر کے آگے کے حصہ میں ہوگی یا اس کے پیچھے کے حصہ میں[1]۔

اگر کسی مکان میں کوئی کمرہ خریدے تو بغیر ذکر کئے ہوئے پانی بہنے کا راستہ داخل نہیں ہوگا اور اگر اس کے حقوق و مرافق کو ذکر کردے تو داخل ہوجائے گا، یہی اصح قول ہے، اگر کوئی شخص کسی کوٹھی میں کوئی منزل یا مسکن خریدے تو اس کوٹھی میں پانی بہانے کا حق اس خریدار کو نہ ہوگا الا یہ کہ تمام حقوق یا مرافق کے ساتھ، یا ہر کم وبیش کے ساتھ اس کو خریدے۔

اگر فروخت شدہ گھر میں فروخت کنندہ کو اس کے دوسرے گھر کے لئے جو اس کے بغل میں ہو پانی بہانے کا راستہ ہو اور تمام حقوق کے ساتھ فروخت کرے تو یہ تمام حقوق خریدار کو ہوں گے اور اس کو حق ہوگا کہ اس کو منع کردے، اگر کوئی شخص کوئی گھر فروخت کرے اور اس میں دوسرے کو پانی بہانے کا حق ہو اور بہانے کا حقدار گھر کی فروختگی پر راضی ہوجائے تو انھوں نے کہا: اگر مسیل کی ذات میں اس کا حق ہوگا تو ثمن میں اس کو حصہ ملے گا اور اگر اس کو صرف پانی بہانے کا حق ہو تو اس کو ثمن میں سے کوئی حصہ نہیں ملے گا، اور اگر بیع پر راضی ہوجائے گا تو اس کا حق باطل ہوجائے گا[2]۔

اگر کوئی شخص کسی دوسرے سے کوئی گھر خریدے، پھر کوئی آدمی اس میں پانی کے مسیل کا دعویٰ کرے اور اس پر بینہ قائم کردے تو وہ اس کے لئے عیب کے درجہ میں ہوگا۔ اگر خریدار چاہے گا تو پورے ثمن میں اس کو رکھ لے گا اور اگر چاہے گا تو واپس کردے گا، اگر اس نے اس میں کچھ تعمیر کرلی ہو تو اپنی تعمیر توڑ لینے کا حق اس کو ہوگا، اپنی تعمیر کی

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۴؍۲۱۱۔
(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۳؍۳۰۔

قیمت لینے کا حق اس کو نہ ہوگا[1]۔

مالکیہ نے کہا: اگر پانی بہتا ہو اور وہ کسی کی ملکیت میں چشمہ سے ابلتا ہو تو وہ جس زمین میں ابلتا ہے اس زمین کے مالک کا ہوگا جب چاہے گا اس کو چھوڑے گا اور جب چاہے گا روک دے گا، اگر کوئی جماعت کسی رہٹ میں اپنی زمین کی طرف پانی بہانے پر جمع ہوجائیں تو ان میں سے کوئی دوسرے پر مقدم نہ ہوگا اگرچہ وہ اوپر ہو، آپس میں قلہ (مٹکا) یا کسی لکڑی کے ذریعہ تقسیم کریں گے یا کسی بھی طرح مشترک طور پر پہلے کسی ایک کے لئے جاری کرنے پر متفق ہوجائیں[2]۔

المدونہ میں ہے: میں نے کہا: آپ کی کیا رائے ہے اگر کوئی شخص نالی، کنواں، چشمہ یا نہر میں سے زمین کے بغیر ہر ماہ میں ایک دن سینچائی کرنے کو خرید لے تو کیا یہ امام مالکؒ کے قول کے مطابق جائز ہوگا یا نہیں؟ انھوں نے کہا: امام مالکؒ نے کہا: یہ جائز ہوگا، انھوں نے کہا: امام مالک نے جو یہ کہا اس میں شفعہ نہیں ہوگا اس لئے کہ اس کے ساتھ زمین نہیں ہے، انھوں نے کہا: امام مالک نے کہا: اگر زمین تقسیم کرلی جائے اور پانی کو تقسیم نہ کیا جائے پھر ان میں سے کوئی شخص اس زمین میں سے اپنا حصہ پانی کے بغیر فروخت کردے پھر اس کے بعد پانی میں سے اپنا حصہ فروخت کرے تو امام مالکؒ نے مجھ سے کہا: اس پانی میں شفعہ نہیں ہوگا، اور زمین میں بھی شفعہ نہیں ہوگا، صرف پانی میں شفعہ اس وقت ہوگا جبکہ زمین چند لوگوں کے درمیان مشترک ہو، انھوں نے اس کو تقسیم نہ کیا ہو پھر ان میں سے کوئی شخص اپنی زمین کے بغیر اپنا پانی فروخت کردے تو امام مالک نے کہا: اگر زمین تقسیم نہ کی گئی ہو تو اس میں شفعہ ہوگا۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳؍۸۰۔
(۲) العقد المنظم ۲؍۱۳۱، ۱۳۲۔

میں نے کہا: آپ کی کیا رائے ہے کہ اگر ان میں سے کوئی شخص پانی میں سے اپنا حصہ فروخت کردے، پھر اس کے بعد کوئی دوسرا شخص پانی میں سے اپنا حصہ فروخت کردے تو کیا پہلا بائع (فروخت کنندہ) زمین میں اپنے حصہ کے بقدر پانی میں ان کے ساتھ شفعہ کا دعویٰ کرے گا؟ تو انھوں نے کہا: نہیں۔ اسی طرح اگر زمین میں سے اپنا حصہ فروخت کردے اور پانی میں سے اپنا حصہ چھوڑ دے پھر کوئی دوسرا شریک زمین میں سے اپنا حصہ فروخت کرے تو پانی میں اس کے باقی ماندہ حق کی وجہ سے زمین میں شفعہ کا حق اس کو نہ ہوگا۔ میں نے کہا: آپ کی کیا رائے ہے اگر کچھ لوگ کوئی زمین آپس میں تقسیم کرلیں اور ان کے درمیان پانی ہو جس سے وہ سینچائی کرتے ہوں اور اس پانی میں ان کے ساتھ کچھ دوسرے شرکاء بھی ہوں، پھر جو لوگ پانی میں شریک ہوں ان میں سے کوئی پانی میں سے اپنا حصہ فروخت کردے تو کیا یہ شخص زمین میں سے اپنے حصہ کی وجہ سے اپنے شرکاء کے ساتھ شفعہ کا دعویٰ کرے گا؟ تو کہا: نہیں [1]۔

شافعیہ نے کہا: پانی بہانے، پرنالہ نکالنے[2] اور اس کی ملکیت میں برف ڈالنے پر کسی مال کے بدلہ میں صلح کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ ضرورت اس کی داعی ہے لیکن یہ اس پانی کے بارے میں ہوگا جو نہر وغیرہ سے اپنی زمین میں لائے یا بارش کی وجہ سے اس کی چھت پر جمع ہوجائے۔

لیکن کپڑوں اور برتنوں کا غسالہ (دھون) بہانے پر کسی مال کے بدلہ میں صلح کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ مجہول ہے۔ ضرورت اس کی داعی نہیں ہے۔ یہ شافعیہ میں سے متولی کا قول ہے [3]،

(۱) المدونہ ۶/ ۱۹۲۔

(۲) حاشیۃ الشبر املسی علی نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۰۲۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۰۲۔

اگرچہ بلقینی نے اس میں ان سے اختلاف کیا ہے اور کہا: اس کی ضرورت مکان کی ضرورت سے زیادہ ہے [1]، اس لئے اگر چھت پر ہو اور بہنے والے کی مقدار بیان کردے یا اگر زمین پر ہو اور جاری ہونے کی جگہ بیان کردے تو اس سے کوئی مانع نہ ہوگا اور اس کی ضرورت تعمیر کی ضرورت سے زیادہ ہے، کیونکہ ہر آدمی مکان نہیں بناتا ہے لیکن کپڑوں اور برتنوں کا دھونا تمام انسانوں کے لئے یا اکثر انسانوں کے لئے ضروری ہے اور یہ بلاشبہ تعمیر کی ضرورت سے زائد ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص غسل خانہ بنائے اور اس کے بغل میں کسی دوسرے کی زمین ہو اور وہ اس سے پانی کے بہانے کا حق خریدنا چاہے تو اس کے جائز ہونے میں کوئی توقف نہ ہوگا بلکہ اس کی ضرورت، زمین پر تعمیر کی ضرورت سے زائد ہوگی۔

رملی نے کہا: غالباً اس سے متولی کی مراد یہ ہے کہ پانی چھت پر ہو اور بہائے جانے کی مقدار بیان نہ کرے [2]، اسنوی نے کہا: دوسرے کی چھت پر بارش کا پانی بہانے پر صلح کرنے میں یہ شرط ہے کہ پڑوسی کی چھت پر بہائے بغیر راستہ تک اس کو پہنچانا ممکن نہ ہو [3]۔

برف کے بارے میں اس وقت جائز ہوگی جبکہ دوسرے کی زمین میں ہو، اس کی چھت پر نہ ہو، اس لئے کہ اس میں اس کو ضرر ہوگا اور جس چھت پر پانی بہایا جائے یا جس چھت سے پانی بہایا جائے اس کا جاننا بھی شرط ہوگا خواہ بیع کے ذریعہ ہو یا اجارہ یا عاریت کے ذریعہ ہو، اس لئے کہ قطرہ کے چھوٹا، بڑا ہونے سے بارش کم و زیادہ ہوتی ہے، اس لئے جس چھت پر بہے گا اس کی مقدار اور بہنے کی قوت وضعف کو جاننا ضروری ہوگا اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ تھوڑے پانی کو

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۱۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۰۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۰۲۔

برداشت کرلے زیادہ کو برداشت نہ کرسکے، بارش کے پانی کی مقدار سے ناواقف ہونا نقصان دہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا جاننا ممکن نہیں ہے، کیونکہ ضرورت کی وجہ سے اس عقد کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

اگر پہلے پر اجارہ کے لفظ کے ساتھ عقد ہو تو جگہ اور اس کی لمبائی چوڑائی اور گہرائی کو بیان کرنا ضروری ہوگا، اور اگر اجارہ کسی خاص مدت کے لئے ہو تو اس مدت کی مقدار بتانا بھی ضروری ہوگا، ورنہ اس کی مقدار بتانا ضروری نہ ہوگا، یہ بھی ضروری ہوگا کہ وہ جگہ کھودی ہوئی ہو ورنہ عقد صحیح نہ ہوگا کیونکہ کرایہ دار کو کھودنے کا حق نہ ہوگا[۱]۔

پانی کی نالی فروخت کرنے کے بارے میں شافعیہ نے کہا: اگر بیع کے لفظ کے ساتھ عقد کرے یعنی کہے: میں نے تجھ سے پانی کی نالی فروخت کیا، تو لمبائی، چوڑائی کو بیان کرنا واجب ہوگا اور گہرائی کے بارے میں دو اقوال ہیں۔ اس کی بنیاد اس پر ہے کہ کیا خریدار بہنے کی جگہ کا مالک ہوگا یا نہیں؟ رافعی نے کہا نقل کرنے والوں کا میلان ملکیت کو ترجیح دینے کی طرف ہے۔ شربینی نے کہا: گہرائی کو بیان کرنا واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ برقرار رکھنے کی ملکیت ہے، اسنوی نے کہا: اگر لفظ صلح کے ساتھ عقد کرے تو کیا یہ بیع ہوگی یا اجارہ ہوگا؟ شیخین نے اس کی صراحت نہیں کی ہے الکفایہ میں صراحت ہے کہ بیع ہوگی خواہ عقد کی نسبت حق کی طرف ہو یا عین کی طرف ہو۔ عمیرہ نے کہا: تعمیر کے مسئلہ میں انھوں نے کہا: وہ عین کا مالک نہ ہوگا۔ بظاہر ان دونوں میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ اور کبھی اس طرح فرق کیا جاتا ہے کہ پانی بہانے کا لفظ مثلاً عین کی طرف لوٹایا جائے گا اور اس کا قول: میں نے تجھ سے دیوار کو تعمیر کے لئے فروخت کیا اس کے برخلاف ہے[۲]۔

حنابلہ نے کہا: اگر کوئی شخص اپنی چھت سے بارش کا پانی دوسرے کی چھت پر بہانے پر صلح کرلے یا دوسرے کی زمین میں بارش کا پانی بہانے پر درآنحالیکہ وہ اس کی چھت کا پانی ہو صلح کرے یا بارش کا پانی دوسرے کی زمین میں بہانے پر صلح کرے درآنحالیکہ وہ اس کی زمین کا پانی ہو تو اگر وہ زمین یا چھت جس کا پانی بہے گا دونوں کو معلوم ہو خواہ مشاہدہ کے ذریعہ یا جس چھت یا زمین کا پانی بہے گا اس کی پیمائش کے ذریعہ تو یہ صلح جائز ہوگی، اس لئے کہ چھت یا زمین کے چھوٹا بڑا ہونے سے پانی کی مقدار کم وبیش ہوگی، لہٰذا ان دونوں کا معلوم ہونا ضروری ہوگا، نیز اس جگہ کا معلوم ہونا بھی ضروری ہوگا جہاں سے پانی چھت یا زمین کی طرف بہے گا، تاکہ جہالت دور ہوسکے، اور اجارہ کے صحیح ہونے کے لئے مدت کا ذکر کرنا ضروری نہ ہوگا، اس لئے کہ حاجت اس کو ہمیشہ کے لئے برقرار رکھنے کی داعی ہے، لہٰذا ضرورت کی جگہ میں مدت کی تعیین کے بغیر منفعت پر عقد کرنا جائز ہوگا، جیسے نکاح، لیکن ابن رجب نے القواعد میں قاعدہ ۸۷ میں کہا: یہ خالص اجارہ نہیں ہے، کیونکہ مدت معین نہیں ہے بلکہ یہ بیع کے مشابہ ہے۔ نالی جس میں بارش کے پانی کے علاوہ پانی بھی بہتا ہے اس کے برخلاف ہے چنانچہ وہ کبھی بیع ہوتی ہے اور کبھی اجارہ ہوتا ہے، لہٰذا اس میں مدت کی تعیین معتبر ہوگی، اگر وہ زمین یا چھت جس پر پانی بہایا جائے اجارہ پر یا عاریت پر لی گئی ہو تو اس کے مالک کی اجازت کے بغیر کرایہ دار یا عاریت پر لینے والے کے لئے اس پر پانی بہانے پر مصالحت کرنا جائز نہ ہوگا۔ چھت کے بارے میں اس لئے کہ اس سے اس کو ضرر ہوگا اور زمین کے بارے میں اس لئے کہ مالک زمین کے علاوہ کے لئے اس میں ایک علامت بنادے گا اور ہوسکتا ہے کہ بعد میں وہ اس کی ملکیت کا دعویٰ کردے اور کسی آدمی کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر پانی بہانا حرام ہوگا اگرچہ اس سے اس کو یا

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) حاشیہ عمیرہ علی شرح المحلی ۳/۱۷۳، مغنی المحتاج ۲/۱۹۱۔

اس کی زمین کو ضرر نہ پہنچے، اس لئے کہ یہ دوسرے کی اجازت کے بغیر اس کی چیز کو استعمال کرنا ہوگا اگر چہ پانی کا مالک دوسرے کی ملکیت میں اس کے بہانے پر مجبور ہو لہٰذا یہ اس کے لئے جائز نہ ہوگا۔

اگر اس پر اس سے صلح کرلے کہ اس کے نہر، چشمہ یا کنواں سے کچھ مدت تک (اگر چہ مدت متعین ہو) اپنی زمین کی سینچائی کرے گا۔ تو پانی پر اس کی ملکیت کے نہ ہونے کی وجہ سے یہ صلح صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ جاری پانی پر زمین کی ملکیت کی وجہ سے ملکیت نہیں ہوتی ہے، اور اگر نہر، چشمہ یا کنویں کے تہائی، چوتھائی یا پانچویں حصہ پر صلح کرلے تو صلح جائز ہوگی اور یہ قرار (پانی رہنے کی جگہ) کے نامزد جز کی بیع ہوگی اور پانی قرار کے تابع ہوگا، اور قرار میں ان دونوں کا جو حق ہوگا اس کی مقدار کے مطابق پانی دونوں میں تقسیم ہوگا[1]۔

ب-اس میں وراثت جاری ہونا اور اس کی وصیت کرنا:

۴-مسیل حقوق انتفاع میں سے ہے۔ فقہاء کا مذہب ہے کہ اس میں وراثت جاری ہوگی، اس لئے کہ وراثت، شارع کے حکم کی وجہ سے غیر اختیاری خلافت ہے۔ اختیاری مالک بننے کے قبیل سے نہیں ہے، لہٰذا اس میں مالیت کی شرط نہ ہوگی، اور اس کی وصیت بھی صحیح ہوگی، اس لئے کہ وہ ایک جہت سے میراث کے مشابہ ہے کہ موت کے بعد ہی اس میں تملک ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے انھوں نے کہا: وصیت، میراث کی ساتھی ہے، لہٰذا جس میں وراثت جائز ہوگی اس میں وصیت بھی جائز ہوگی، مثلاً اگر کسی گھاٹ کا مالک کسی دوسرے کے لئے اپنے گھاٹ سے اس کی زمین کی سینچائی کی وصیت کرے تو یہ وصیت جائز ہوگی اور جس کے لئے وصیت کی جائے اس کو اپنی زمین کی سینچائی کا حق ہوگا اور اس بارے میں اس کا حق اس کی موت سے ختم

(۱) کشاف القناع ۳/ ۴۰۲، ۴۰۳۔

ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ منافع کی وصیت ہے جو نفع اٹھانے والے کی موت سے ساقط ہو جاتی ہے، کاسانی نے بدائع میں اس کی صراحت کی ہے[1]۔

حق سیل میں قدیم ہونے کا اعتبار کرنا:

۵-حق سیل میں قدیم ہونے کا اعتبار کیا جائے گا (لیکن قدیم ہونا حق پیدا نہیں کر سکے گا)[2]، یہ متفق علیہ ہے اور بعض مذاہب میں کچھ تفصیل ہے، اس کے اعتبار کا معنی یہ ہے کہ مسیل اور اس جیسی چیز مثلاً پرنالہ کو اس کی پرانی حالت پر جس پر وہ تھا چھوڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ پرانی چیز اپنی حالت پر برقرار رہتی ہے۔ اس کے خلاف کسی دلیل کے قائم ہوئے بغیر اس میں کوئی تبدیلی نہیں کی جاتی ہے۔

لیکن شریعت کے خلاف قدیم کا اعتبار نہیں کیا جائے گا یعنی اگر شئ معمول اپنی اصل کے اعتبار سے غیر مشروع ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اگر چہ قدیم ہو اور اگر اس میں واضح ضرر ہو تو اس کو دور کر دیا جائے گا، اس لئے کہ حق مسیل اور اس جیسے دوسرے حقوق میں عام قاعدہ ہے کہ اس پر کوئی ضرر نہ ہو ورنہ اس ضرر کے سبب کو دور کرنا واجب ہوگا، مثلاً اگر کسی گھر کے لئے عام راستہ میں گندہ پانی کا مسیل ہو اگر چہ قدیم ہو اور اس میں گذرنے والوں کو ضرر ہو تو اس کا ضرر دور کیا جائے گا اور اس کے قدیم ہونے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ضرر قدیم نہیں ہوسکتا کیونکہ اس کو ختم کرنا واجب ہوتا ہے[3]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۹، ۱۹۰، تبیین الحقائق ۶/ ۴۱-۴۳، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۵۷، مغنی المحتاج ۳/ ۴، انھوں نے حق مسیل کی صراحت نہیں کی ہے صرف حقوق لازمہ کو ذکر کیا ہے۔

(۲) العقد المنظم للأحکام ۲/ ۱۲۷، فتاویٰ قاضی خان ۳/ ۲۱۳۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۹۳، ۳۹۵، ۴۰۱، اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳/ ۴۱۲، مجلۃ الأحکام العدلیہ بشرح الاتاسی دفعہ ۱۲۲۴، نیز دیکھئے:

بہوتی نے کہا: اگر کسی دوسرے کے حق میں اس کا پانی بہنا پایا جائے، یا دوسرے کی چھت پر اس کی چھت کا پانی بہنے کی جگہ موجود ہو اور اس کا کوئی سبب معلوم نہ ہو تو یہ اس کا حق ہوگا، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ صلح یا کسی دوسرے حق کی وجہ سے ایسا ہوا ہوگا۔ خاص طور پر جبکہ زمانہ طویل ہوگیا ہو[1]۔

مالکیہ نے کہا: ابن القاسم کے نزدیک دس سال کے گذرنے سے اور اصبغ کے نزدیک بیس سال کے گذرنے سے قدیم ہونا متحقق ہوگا۔ سحنون سے منقول ہے کہ پانی کے بہنے کی جگہ یا مسیل میں چار سال کا گذر جانا کافی ہوگا۔ ونشریسی نے کہا: پہلے پر عمل جاری ہے[2]۔

حنفیہ اور حنابلہ نے اس میں کچھ جزئیات کا ذکر کیا ہے:

چنانچہ مجلۃ الأحکام العدلیہ میں ہے: اگر کسی گھر کے لئے قدیم زمانہ سے اب تک پڑوسی کے گھر پر بارش کے پانی کے بہنے کی جگہ ہو تو اس کو یہ کہکر منع کرنے کا حق نہ ہوگا کہ اس کے بعد اب میں اس کو نہیں بہنے دوں گا[3]۔

الخانیہ میں ہے: یہ پرنالہ اور چھت کے پانی کے مسیل کے بارے میں استحسان ہے۔ قیاس کا تقاضا ہے کہ اس کو اس کا حق نہ ہوگا الا یہ کہ بینہ قائم کردے کہ اس کو اس کے گھر میں پانی کے مسیل کا حق ہے اور فتویٰ استحسان پر ہے[4]۔

حنابلہ نے اسی کے مثل ذکر کیا ہے۔ بہوتی نے کہا: اگر دونوں میں اختلاف ہو کہ وہ برحق یا ناحق ہے تو ظاہر حال پر عمل کرتے ہوئے مسیل وغیرہ کے مالک کا قول اس کی قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا کہ وہ برحق ہے، لہٰذا اگر وہ اس کو دور کردے تو اس کا مالک دوبارہ اس کو بحال کرسکتا ہے، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ اس میں اس کا حق برقرار رہے گا اور جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو وہ زائل نہیں ہوگا[1]۔

مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۱۲۳۰) میں ہے: (راستہ میں گھر ہوں ان کے پرنالے قدیم زمانہ سے اس راستہ پر نصب ہوں اور اس سے اس کے نیچے موجود صحن کی طرف بڑھ جائے اور یہ قدیم زمانہ سے جاری ہو تو صحن کے مالک کو حق نہ ہوگا کہ اس قدیم مسیل کو بند کردے اور اگر وہ اس کو بند کردے تو حاکم کی طرف سے اس بند کو ہٹادیا جائے گا اور اس کو اس کے قدیم وضع پر بحال کردیا جائے گا)۔ اس لئے کہ وہ بند کرکے اپنے صحن سے ضرر کو دور کرنا چاہتا ہے اور اس میں راستہ کو ضرر ہے جس پر پرنالے نصب ہیں اور یہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر وہ راستہ خاص ہو تو اس صورت میں خاص ضرر کو اس کے مثل کے ذریعہ دور کرنا لازم آئے گا۔

دفعہ (۲۵) میں ہے: ضرر کو اس کے مثل کے ذریعہ دور نہیں کیا جائے گا اور اگر وہ راستہ عام ہو تو اس میں ضرر عام کے ذریعہ ضرر خاص کو دور کرنا لازم آئے گا۔ اور دفعہ (۲۶) میں ہے کہ ضرر عام کو دور کرنے کے لئے ضرر خاص کو گوارا کیا جائے گا اور خاص راستہ سے پرنالوں کو ہٹانے کی کوئی راہ نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ قدیم ہیں، اور نہ عام راستہ سے ہٹانے کی گنجائش ہوگی اس لئے کہ ضرر ثابت نہیں ہے کیونکہ مذکورہ صحن کی طرف پانی کا مسیل قدیم ہے، مذکورہ بحث سے واضح ہوگیا کہ اس دفعہ میں راستہ سے عام وخاص دونوں راستے مراد

= دفعہ ٦ و ٧، بدائع الصنائع ۶/۱۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات، المعیار المعرب ۹/۴۱، ۴۲، ۴۳، ۱۰/۲۷۵، العقد المنظم للأحکام ۲/۱۲۷، ۱۲۸، الموسوعۃ الفقہیہ ۱۱/۳، فقرہ/۷۔

(۱) کشاف القناع ۳/۴۱۲۔

(۲) المعیار ۹/۴۱-۴۳، العقد المنظم للأحکام ۲/۱۲۷، ۱۲۸۔

(۳) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ ۱۲۲۹، شرح الاتاسی۔

(۴) فتاویٰ قاضی خاں ۳/۲۱۳۔

(۱) کشاف القناع ۳/۴۱۲۔

ہیں جیسا کہ مطلق رکھنے کا تقاضا بھی یہی ہے[۱]۔

مجلّہ کے دفعہ (۱۲۳۲) میں ہے: (اگر کھارا پانی کے بہانے کا حق مسیل کسی گھر میں ہو تو گھر کے مالک کو یا اگر اس کو فروخت کر دے تو خریدار کو حق نہ ہوگا کہ اس کے بہنے کو روک دے بلکہ سابق کی طرح باقی رہے گا) اس کے شارح نے کہا: ہاں اگر خریدار کو بیع کے وقت اس کا علم نہ ہو تو اس کو فسخ کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ وہ عیب ہے اور حق لازم کے ساتھ ثابت ہے اور خریدار کو اس کے روکنے کا حق نہ ہوگا جیسا کہ جامع الفصولین میں ہے[۲]۔

مسیل کی اصلاح کا خرچ:

۶-ابن ہبیرہ نے کہا: اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس کو دوسرے کی چھت پر پانی بہانے کا حق ہو تو چھت کا خرچ اس کے مالک پر ہوگا[۳]۔

مسیل کی تقسیم اور تقسیم شدہ اراضی میں اس کا داخل ہونا:

۷-حنفیہ نے کہا: اگر پانی کا مسیل دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک اس کو تقسیم کرنا چاہے اور دوسرا انکار کرے تو اگر اس میں اس کے علاوہ کوئی جگہ ہو جس سے اس کا پانی بہہ سکے تو تقسیم کر دیا جائے گا اور اگر رو کے بغیر کوئی دوسری جگہ نہ ہو تو تقسیم نہیں کیا جائے گا[۴]۔

تقسیم شدہ اراضی میں مسیل کے داخل ہونے کے بارے میں المجلۃ العدلیہ کے دفعہ (۱۱۶۵) میں یہ صراحت ہے کہ تقسیم شدہ اراضی کے متصل اراضی میں طریق و مسیل کا حق ہر حال میں تقسیم میں داخل ہوگا، جس حصہ میں بھی واقع ہوگا اس کے مالک کے حقوق میں سے ہوگا خواہ اس کے تمام حقوق کا ذکر ہو یا نہ ہو۔

اس کے شارح (الأتاسی) نے کہا: متصل اراضی کہکر اس صورت سے احتراز کیا ہے جبکہ راستہ اور مسیل دوسرے حصہ میں پڑ جائے تو اس کا حکم اگلے دفعہ (۱۱۶۶) میں مذکور ہے۔ پھر ان کا یہ قول: (خواہ تمام حقوق کا ذکر ہو یا نہ ہو) حاکم شہید نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے (جیسا کہ الہندیہ میں ہے)۔

امام محمدؒ نے الاصل میں لکھا ہے: اگر زمین چند آدمیوں کے درمیان مشترک میراث ہو اور وہ لوگ اسکو قضاء کے بغیر تقسیم کر لیں اور ان میں سے ہر شخص کو الگ الگ خالی زمین حاصل ہو جائے تو اس کو اس کے پانی کا مسیل اور اس زمین کے تمام حقوق حاصل ہوں گے، صحیح یہ ہے کہ یہ دونوں داخل نہ ہوں گے (جیسا کہ المحیط میں ہے)۔

المجلہ کے شارح نے الفتاویٰ الہندیہ سے ذخیرہ کی طرف منسوب کرتے ہوئے نقل کیا ہے: شیخ الاسلام نے اراضی اور گاؤں کی تقسیم کے بارے میں لکھا ہے: اگر راستہ اور پانی کا مسیل دوسرے کی زمین میں ہو اور ان دونوں کے حصہ میں نہ ہوں تو حقوق و مرافق کا ذکر کئے بغیر راستہ اور مسیل تقسیم میں داخل ہوں گے اور ان میں سے کسی کو اپنے حصہ میں ان حقوق کے جاری کرنے کا حق نہ ہوگا تاکہ تقسیم فاسد نہ ہو جائے۔

اس بنیاد پر راستہ اور مسیل کے داخل نہ ہونے کا صحیح ہونا اس پر محمول ہوگا کہ یہ دونوں دوسرے کی زمین میں نہ ہوں اس دفعہ میں متصل اراضی کے ذکر سے یہی مراد ہے[۱]۔

---

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ ۱۲۳۰، ۱۲۳۲، بشرح الأتاسی۔
(۲) شرح المجلۃ للأتاسی ۱۷۳/۴۔
(۳) الافصاح ۳۸۱/۱۔
(۴) الفتاویٰ الہندیہ ۲۰۷/۵۔

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ ۱۱۶۷، بشرح الأتاسی، الفتاویٰ الہندیہ ۲۱۱/۵۔

مجلّہ کے دفعہ (۱۱۶۶) میں صراحت ہے کہ اگر تقسیم کے وقت یہ شرط لگادی جائے کہ ایک حصہ کا راستہ اور مسیل دوسرے حصہ میں رہے گا تو یہ شرط معتبر ہوگی اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ تقسیم کے قبل یہ دونوں موجود نہ ہوں، اور اسی کے مثل (بلکہ اس سے بہتر) ہوگا جبکہ تقسیم کے وقت دونوں موجود ہوں، اور دونوں، ان کو اپنی حالت پر باقی رکھنے کی شرط لگائیں۔

شرط لگانے کی قید سے اس صورت سے احتراز مقصود ہے جس میں کوئی شرط نہ ہو اس کا حکم دفعہ (۱۱۶۷) میں مذکور ہے یعنی اگر اس کے حصہ کا راستہ دوسرے حصہ میں ہو اور تقسیم کے وقت اس کے باقی رہنے کی شرط نہ لگائے تو اگر وہ دوسری طرف پھیرنے کے لائق ہو تو پھیر دیا جائے گا خواہ تقسیم کے وقت تمام حقوق کا ذکر کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو، لیکن اگر راستہ دوسری طرف پھیرنے کے لائق نہ ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر تقسیم کے وقت تمام حقوق کا ذکر کیا گیا ہو تو راستہ اپنی حالت پر برقرار رہے گا اور اگر عام تعبیر یعنی تمام حقوق کا ذکر نہ کیا گیا ہو تو تقسیم فسخ ہوجائے گی [۱]۔

اور اس صورت میں مسیل کا حکم بعینہ راستہ کے حکم کی طرح ہے۔

کسی مشترک گھر میں موجود مسیل:

۸- مجلّہ کے دفعہ (۱۱۶۸) میں صراحت ہے کہ (اگر کسی آدمی کا، کسی مشترک گھر میں حق مسیل ہو تو دونوں کے درمیان گھر کی تقسیم کی صورت میں مسیل کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے گا) [۲]۔

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ ۱۱۶۷، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۲۱۱، اس کی کچھ تفصیلات وجزئیات ہیں، ایسا ہی شیخ اتاسی کی شرح المجلہ میں ہے۔

(۲) دیکھئے مجلۃ الأحکام العدلیۃ بشرح الأتاسی مذکورہ دفعہ۔

کسی عام یا خاص ملک میں نیا مسیل بنانا:

۹- المجلۃ العدلیہ کے دفعہ (۱۲۳۱) میں صراحت ہے کہ کسی آدمی کو یہ حق نہ ہوگا کہ اپنے گھر کا نیا مسیل کسی دوسرے کے گھر میں جاری کرے، مراد یہ ہے کہ کسی کو اپنے گھر کا نیا مسیل دوسرے کے گھر میں جاری کرنے کا حق نہ ہوگا یہاں تک کہ اگرچہ اس کا گھر قدیم ہو۔

اسی طرح اس کو یہ حق نہیں کہ اپنا مسیل دوسرے کے گھر کی طرف پھیر دے خواہ نقصان دہ ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ یہ دوسرے کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا ہے، جیسا کہ دفعہ (۹۶) میں ہے کہ یہ جائز نہیں ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر وہ اس کی اجازت دیدے تو اس کو رجوع کرلینے کا حق ہوگا جیسا کہ دفعہ (۱۲۲۶) میں صراحت ہے: (اجازت دینے والے کو حق ہوگا کہ اپنی اجازت سے رجوع کرلے کیونکہ اجازت ورضامندی سے ضرر لازم نہیں ہوجاتا ہے) [۱]۔

بہوتی نے کہا: کسی انسان کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر پانی بہانا حرام ہوگا اگرچہ اس کو یا اس کی زمین کو اس سے کوئی ضرر نہ ہو اس لئے کہ یہ کسی کی ملکیت کو اس کی اجازت کے بغیر استعمال کرنا ہوگا اگرچہ پانی کا مالک دوسرے کی ملکیت میں اس کے بہانے پر مجبور ہو پھر بھی اس کے لئے یہ جائز نہ ہوگا [۲]۔

اس بارے میں مالکیہ کے نزدیک تفصیل ہے:

ونشریسی نے کہا: جن منافع ومرافق میں کوئی ضرر نہ ہو ان کے جاری کرنے والے کو منع نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس سے اس کو فائدہ ہوگا اور دوسرے کو کوئی ضرر نہ ہوگا۔

جن مرافق میں پڑوسی کو معمولی ضرر ہو ان کے بارے میں علماء

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیہ بشرح الاتاسی مذکورہ دفعہ۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۴۰۲، ۴۰۳۔

کے دو مختلف اقوال ہیں کہ کیا اس کے خلاف اس کا فیصلہ کیا جائے گا یا قضاء کے بغیر یہ مندوب ہوگا جیسے کسی آدمی کا اپنی دیوار کی لکڑی اپنے پڑوسی کی دیوار میں نصب کرنا، تو جب یہ پڑوسی کے مال میں معمولی ضرر کے باوجود جائز ہے تو وہ کیسے جائز نہ ہوگا جس میں بالکل کوئی ضرر نہ ہو۔

اگر کوئی شخص کسی راستہ میں ایسی نئی چیز پیدا کرے جس سے راستہ میں گذرنے والوں کو ضرر ہو تو مملوک راستہ میں اس کے شریک کی اجازت کے بغیر یہ جائز نہ ہوگا جیسا کہ النازلہ میں ہے اور یہ عام راستوں اور غیر مملوک راستہ میں اجازت سے یا بلا اجازت جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ منفعت اجازت کے ساتھ خاص نہیں ہے، لہذا دوسرے کے خلاف اس کو اجازت کا حق نہ ہوگا۔

پھر کہا: اگر کسی آدمی کا گھر ہو اور اس کا پڑوسی اس کے غسل خانہ کے بارے میں اس سے جھگڑا کرے تو اس کے قدیم اور نیا کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

پھر مسئلہ کی تفصیل کرنے کے بعد کہا: اگر مذکورہ نالی غسل خانہ کی وجہ سے راستہ کے لئے نقصان دہ ہو تو راستہ کو نقصان پہنچانے والی ہر چیز سے اس کو منع کیا جائے گا اور اگر اس میں راستہ کو ضرر پہنچانا ہو تو اس کا حق دار نہیں ہوگا، اس لئے کہ راستہ قدیم ہوتا ہے اور اس کے مصالح عام ہوتے ہیں، اس کو نقصان پہنچانے والی نئی چیزوں کو ہٹا دیا جائے گا اگر چہ پرانی ہوں، لہذا اگر کرسی اور نالی کی وجہ سے کسی کو نقصان نہ ہو تو اس کے مالک کے گھر میں اس کو چھوڑ دیا جائے گا، اور اگر نالی میں غسل خانہ کے بہانے سے لوگوں کے راستہ پر پانی چلا جائے تو نالی کے مالک کو اس سے منع کیا جائے گا[1]۔

البہجہ میں ہے: اگر اس کے قدیم اور نیا ہونے میں دونوں کے درمیان اختلاف ہو تو اس کو نیا ہونے پر محمول کیا جائے گا یہاں تک کہ اس کے خلاف ثابت ہو جائے[1]۔

مشاع

دیکھئے: شیوع۔

(۱) المعیار المعرب للونشریسی ۱۰/ ۲۷۷-۲۷۸۔

(۱) البہجہ ۲/ ۳۳۸۔

مشافہہ

تعریف:

۱- مشافهة لغت میں: مفاعله کے وزن پر مصدر ہے، جو اکثر، موجود یا متوقع مشارکت پر دلالت کرتا ہے اور شفهه يشافهه سے ماخوذ ہے روبرو گفتگو کرنا(۱)۔

اصطلاحی معنی،لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مجادلہ:

۲- جدل کی اصل ایسی چیز میں مناظرہ اور جھگڑا کرنا ہے جو حق کے ظاہر ہونے صحیح کے واضح ہونے سے غافل کردے(۳)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۴)۔

مجادلہ اور مشافہہ کے درمیان تلازم کی نسبت ہے۔ مجادلہ اکثر مشافہہ کے بغیر مکمل نہیں ہو پاتا ہے۔

ب-مناجاۃ:

۳-مناجاۃ،ناجيت فلانا مناجاة سے ماخوذ ہے یعنی سرگوشی کرنا، تناجی القوم: بعض نے بعض سے سرگوشی کی(۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

مناجاۃ، اور مشافہہ کے درمیان ربط یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک بلاواسطہ مافی الضمیر کی تعبیر کا ایک طریقہ ہے، البتہ مناجاۃ پوشیدہ بات کے ساتھ خاص ہے جبکہ مشافہہ اس سے عام ہے۔

مشافہہ سے متعلق احکام:

شارع کے خطاب میں کون کون داخل ہیں:

۴- نبی کریم ﷺ کے عہد میں شارع کی طرف سے "يأيها الناس، يا أيها الذين آمنوا، يا بني آدم، يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم" کے الفاظ سے وارد خطاب کے بارے میں فقہ اور اصول فقہ کے علماء کا اختلاف ہے۔

اسی طرح قرآن کریم اور سنت مطہرہ کے جن الفاظ سے سننے والوں کو براہ راست خطاب کیا گیا ہے، کیا یہ خطاب کے وقت موجود لوگوں کے ساتھ خاص ہے یا اپنے لفظ میں قیامت تک آنے والی امت کو بھی شامل ہے۔

چنانچہ جمہور اہل علم کا مذہب ہے کہ یہ اپنے لفظ کے ساتھ صرف ان لوگوں کو شامل ہے جو خطاب کی حالت میں موجود تھے ان کے سوا دوسرے لوگ داخل نہ ہوں گے اور بعد میں آنے والوں کے لئے حکم کا عام ہونا (حقیقت میں) خطاب کے صیغہ اور اس کے لفظ سے مستفاد نہیں ہوگا، یہ صرف الگ دلائل سے مستفاد ہوتا ہے، جن کا اجمالی علم لامحالہ دین سے ہوتا ہے یعنی شریعت اسلامی کے احکام جو نبی کریم ﷺ کے اہل زمانہ سے متعلق ہیں وہ قیامت تک ساری امت کی طرف متعدی ہوں گے۔

---

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۲) جواہر الإکلیل شرح مختصر خلیل ۲/۲۳۱ طبع دار المعرفہ بیروت، الوجیز فی فقہ مذہب الإمام الشافعی ۲/۲۴۴ طبع مطبعۃ الآداب۔

(۳) المصباح المنیر۔

(۴) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، النہایۃ فی غریب الحدیث ۵/۲۵۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ وہ اس کے لفظ سے ہی سب کو عام ہوگا[1]۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

قاضی کے روبرو قاضی کا فیصلہ کرنا:

۵ - بالمشافہہ اطلاع دینا یا بالمشافہہ فیصلہ کرنا یہ ہے کہ قاضی اس پر فیصلہ کرے یا نافذ کرے جس کو دوسرا قاضی روبرو کہے (جمہور مالکیہ اور دوسرے حضرات کے نزدیک) اس کے اعتبار کرنے کی شرط یہ ہے کہ دونوں قاضی اپنی اپنی ولایت کی جگہ میں ہوں۔

اس کے بعد ان کے درمیان کچھ اختلاف وتفصیل ہے۔

دیکھئے: اصطلاح (قضاء فقرہ/ ۵۴)۔

روبرو قاضی کو قاضی بنانا اور اس کو معزول کرنا:

۶ - قاضی کی ولایت روبرو منعقد ہوتی ہے، جیسا کہ مراسلت اور خط وکتابت سے منعقد ہوتی ہے، یہی حکم اس کو معزول کرنے کا بھی ہے۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (قضاء فقرہ/ ۲۵ اور تولیہ فقرہ/ ۱۰)۔

عقود میں روبرو ہونا:

۷ - فقہاء کے نزدیک عقود میں اصل یہ ہے کہ وہ روبرو ایجاب وقبول کے ساتھ ہو اور یہ ارادہ کی تعبیر کے دوسرے طریقوں مثلاً کتابت، مراسلت اور اشارہ سے مقدم ہوتا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (عقد فقرہ/ ۱۰ اور اس کے بعد کے فقرات، تعبیر فقرہ/ ۳ اور صیغہ فقرہ/ ۱۰)۔

روبرو اجازت دینا:

۸ - محدثین کے نزدیک اجازت یہ ہے کہ شیخ راوی سے (روبرو یا مکاتبت یا مراسلت کے ذریعہ) کہے کہ میں نے تجھ کو اجازت دی کہ فلاں کتاب یا میرے نزدیک تو نے جو صحیح احادیث سنی ہے اس کی میری طرف سے روایت کرو۔

اس پر محدثین کا اتفاق ہے کہ اجازت کا اعلیٰ درجہ، روبرو اجازت دینا ہے، اس لئے کہ اس میں احتمالات کی نفی ہوجاتی ہے، اس کے بعد درجہ کے اعتبار سے مراسلت ہے، اس لئے کہ پیغام رساں یاد رکھتا ہے اور بولتا ہے، ان دونوں کے بعد مکاتبت ہے، اس لئے کہ تحریر میں نطق نہیں ہے، اگرچہ محفوظ کرنا اس میں پایا جاتا ہے۔

اجازت کے ذریعہ حدیث کی روایت کرنے اور اس پر عمل کے حکم کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے۔ چنانچہ ایک جماعت کا مذہب ہے کہ یہ ممنوع ہے یہی امام شافعیؒ سے ایک روایت ہے۔ اور یہی ائمہ حنفیہ میں سے ابوطاہر دباس سے منقول ہے۔ لیکن جس پر عمل ہے۔ اور جو اہل حدیث وغیرہ جمہور اہل علم کا قول ہے کہ اجازت دینا اور اس کے ذریعہ روایت کرنا جائز ومباح ہے اور اس کے ذریعہ مروی حدیث پر عمل کرنا واجب ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (إجازۃ فقرہ/ ۱۵، ۲۶)۔

عورت کا روبرو ہونا:

۹ - اجنبی عورت کے لئے مباح ہوگا کہ حسب ضرورت مردوں میں سے ان قابل بھروسہ ساتھیوں کے روبرو ہو جن کی رفاقت میں فریضۂ حج کی ادائیگی کے لئے بیت اللہ جانا ممکن ہو اور وہ اس کے روبرو ہوں، نیز یہ بھی جائز ہوگا کہ فتویٰ دینے لینے، درس وتدریس، قضاء، شہادت، بیع وشراء اور ان جیسے اعمال جن کی ضرورت مؤکد ہے جیسے

(۱) ارشاد القول الی تحقیق الحق فی علم الاصول/ ۱۲۸۔

علاج وغیرہ میں عورت مردوں کے روبرو اور مرد عورت کے روبرو ہوں، چنانچہ صحیح احادیث میں ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک سے زائد اجنبی عورتوں سے رودررو گفتگو فرمائی ہے (۱)، اور حضرت عمر بن الخطابؓ نے بھی ایسا کیا ہے، اور حضرت علیؓ اس عورت کے روبرو ہوئے جس نے حضرت حاطب بن بلتعہ کے خط کو چھپالیا تھا، اور گفتگو میں فریب دیا تھا، اور انکار میں اصرار کیا تھا، یہاں تک کہ انھوں نے اس پر سختی کی اور اس کو یہ کہتے ہوئے دھمکی دی کہ خط نکالو ورنہ ہم تم کو ننگا کردیں گے۔ جب اس نے ان کی بات میں سختی وزور دیکھا تو اپنی چوٹی سے خط نکالا۔

روبرو ہونے کے مباح ہونے میں ضابطہ یہ ہے کہ فتنہ نہ ہو (۲)۔

دیکھئے اصطلاح (عورۃ فقرہ/ ۳) اور اصطلاح (اختلاط فقرہ/ ۴)۔

مشاہدة

دیکھئے: رؤیۃ۔

مشاورة

دیکھئے: شوریٰ۔

مشترک

دیکھئے: اشتراک۔

(۱) اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۰۷) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۸) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے: کہ ہند بنت عتبہ نے کہا: اے اللہ کے رسول، ابوسفیان بخیل آدمی ہیں مجھ کو اتنا نہیں دیتے ہیں کہ میرے لئے اور میرے بچوں کے لئے کافی ہو الا یہ کہ ان کی لاعلمی میں میں کچھ لے لوں، آپ ﷺ نے فرمایا: معروف طریقہ پر اتنا لے لو جو تمہارے لئے اور تمہارے بچوں کے لئے کافی ہوجائے۔

(۲) الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیہ لابن القیم/ ۱۱ طبع المؤسسۃ العربیہ للطباعۃ والنشر قاہرہ ۱۹۶۱ء۔

مشتہاۃ

تعریف:

۱- مشتهاة لغت میں: اسم مفعول ہے۔ کہا جاتا ہے:اشتھی الشئ: شدید رغبت کرنا(۱)۔

اصطلاح میں ابن عابدین نے کہا: عورتوں میں مشتہاۃ وہ ہے جس کی عمر نو سال یا زیادہ ہوجائے اور المعراج سے نقل کیا ہے: پانچ سال کی بچی بالاتفاق مشتہاۃ نہیں ہوگی، اور نو سال یا اس سے زیادہ عمر کی لڑکی بالاتفاق مشتہاۃ ہوگی۔ پانچ سال سے نو سال کے درمیان عمر والی لڑکی کے بارے میں روایت اور مشائخ میں اختلاف ہے، اصح یہ ہے کہ اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی یعنی وہ مشتہاۃ نہ ہوگی (۲)۔

مالکیہ کے نزدیک مشتہاۃ وہ ہے جس سے اکثر لوگوں کو معتاد لذت حاصل ہو(۳)۔

شافعیہ نے لکھا ہے کہ مشتہاۃ کی تحدید وانضباط عرف پر مبنی ہوگا(۴)۔

حنابلہ کے نزدیک مشتہاۃ صغیرہ وہ ہے جو سات سال یا اس سے زیادہ عمر کی ہو(۵)۔

(۱) المعجم الوسیط۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۸۱، ۲۸۳۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/۲۰۔

(۴) المجموع ۲/۲۸۔

(۵) کشاف القناع ۱/۱۲۹۔

مشتہاۃ سے متعلق احکام:

مشتہاۃ سے کچھ احکام متعلق ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

وضو پر، مشتہاۃ کے چھونے کا اثر:

۲- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ فی الجملہ مشتہاۃ عورت کو چھونا وضو کو توڑ دیتا ہے۔

اس مسئلہ میں تفصیل ہے، دیکھئے اصطلاح (حدث فقرہ ۱۲، ۱۳، اور لمس فقرہ ۴)۔

غیر مشتہاۃ سے جماع کرنے سے غسل کا واجب ہونا:

۳- حصکفی نے کہا: غیر مشتہاۃ بچی سے جماع کرنا نہ موجب غسل ہے نہ ناقض وضو ہے اگر چہ سپاری اس میں چھپ جائے اور یہ اس طرح کہ وہ وطی کی وجہ سے مفضاۃ (یعنی اس کے دونوں راستے ایک دوسرے سے مل جائیں) ہوجائے، بشرطیکہ یہاں انزال نہ ہو، اس لئے کہ شہوت ناقص ہوتی ہے، لہٰذا عضو تناسل کے دھونے کے علاوہ کچھ لازم نہ ہوگا۔

ابن عابدین نے کہا: اس مسئلہ میں اختلاف ہے، ایک قول ہے: مطلقاً غسل واجب ہوگا، ایک قول ہے: مطلقاً غسل واجب نہ ہوگا۔ صحیح یہ ہے کہ اگر بچی کے محل جماع میں اس طرح عضو تناسل کو داخل کرنا ممکن ہو کہ اس کو مفضاۃ (دونوں راستوں کا ایک ہوجانا) نہ بنائے تو یہ ایسی عورت ہوگی کہ اس سے جماع کرنا ممکن ہوگا، لہٰذا غسل واجب ہوگا۔ وجوب میں یہ شرط ہے کہ بکارت زائل ہوجائے، اس لئے کہ بالغہ میں یہ شرط ہے تو نابالغہ میں بدرجہ اولیٰ یہ شرط ہوگی (۱)۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱/۱۱۲، ۹۹۔

اس شرمگاہ کی تحدید میں جس میں سپاری کے چھپ جانے سے غسل واجب ہوجاتا ہے اختلاف وتفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح (غسل فقرہ/۱۰)۔

حرمت مصاہرت پیدا کرنے میں مشتہاۃ سے مباشرت کا اثر:

۴- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مشتہاۃ سے وطی کرنے یا شہوت کے ساتھ اس کے چھونے سے حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے۔ انھوں نے کہا: نو سال سے کم عمر کی لڑکی مشتہاۃ نہیں ہوگی۔ اور اسی پر فتویٰ ہے، اور اس کے موٹی ہونے یا نہ ہونے میں کوئی فرق نہ ہوگا، اسی وجہ سے المعراج میں ہے: پانچ سال کی بچی بالاتفاق مشتہاۃ نہیں ہوگی، نو سال یا اس سے زیادہ عمر کی بچی بالاتفاق مشتہاۃ ہوگی، پانچ سال اور نو سال کے درمیان والی کے بارے میں روایت ومشائخ میں اختلاف ہے۔ اصح یہ ہے کہ حرمت ثابت نہ ہوگی۔ حنفیہ کے نزدیک حرمت پیدا کرنے میں وطی بالزنا اور وطی بالنکاح میں کوئی فرق نہیں ہے، لہٰذا اگر غیر مشتہاۃ بچی سے شادی کرے اور اس سے وطی کرلے پھر اس کو طلاق دیدے اور اس کی عدت پوری ہوجائے اور دوسرے مرد سے شادی کرلے تو پہلے شوہر کے لئے اس کی بیٹی سے شادی کرنا جائز ہوگا، کیونکہ شہوت موجود نہیں ہے، لیکن اس کی ماں محض عقد کی وجہ سے اس پر حرام ہوجائے گی، اسی طرح مرد میں شہوت کا ہونا شرط ہے، لہٰذا اگر غیر مراہق بچہ اپنے باپ کی بیوی سے وطی کرلے تو حرمت ثابت نہ ہوگی یعنی اس کے باپ پر حرام نہ ہوگی، اس لئے کہ جس میں شہوت نہ ہو اس کی وطی سے حرمت ثابت نہیں ہوتی ہے لیکن جو بچہ حد مراہقت کو پہنچ جائے یعنی اس جیسا بچہ جماع کرسکے اور اس کو شہوت ہو اور عورتیں اس جیسے سے شرمائیں تو وہ بالغ کی طرح ہوگا[۱]۔

مالکیہ کے نزدیک جس طرح حلال وطی سے حرمت ثابت ہوجاتی ہے اسی طرح چند شرائط کے ساتھ حرام وطی سے بھی حرمت ثابت ہوجاتی ہے۔ وہ شرائط درج ذیل ہیں:

۱- وطی کرنے والے کا بالغ ہونا۔

۲- جس عورت سے وطی کی جائے اس کا قابل تلذذ ہونا۔

۳- وطی کا حد کو ساقط کرنے والا ہونا، لیکن حرام وطی جو حد کو ساقط نہ کرے جیسے زنا تو اس میں حرمت کے پیدا کرنے میں اختلاف ہے۔ معتمد قول حرمت کا نہ پیدا ہونا ہے۔ حرمت پیدا کرنے میں وطی کے مقدمات، وطی کی طرح ہیں[۲]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ وطی کی تمام قسمیں موجب حرمت ہیں، اس کے مباح یا حرام ہونے میں کوئی فرق نہ ہوگا غیر گف کپڑے کے ساتھ ہوا گر حرارت محسوس کرے یا اس کے بغیر ہو، آگے کی شرمگاہ میں ہو یا پیچھے کے مقام میں ہو، اس لئے کہ یہ اصل شرمگاہ میں تصرف کرنا ہے اور اس کو نکاح کہا جاتا ہے، لہٰذا یہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے عموم میں داخل ہوگا: "وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاءِ"[۳] (اور ان عورتوں سے نکاح مت کرو، جن سے تمہارے باپ نکاح کرچکے ہیں)۔

انھوں نے کہا: حرمت کے وجوب کے لئے وطی کرنے والے اور جس عورت سے وطی کی جائے دونوں کا زندہ ہونا شرط ہے، لہٰذا اگر کوئی مرد اپنا عضو تناسل کسی مردہ عورت کی شرمگاہ میں داخل کردے یا

---

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۲/۲۸۱، ۲۸۲، الفتاوی الہندیہ ۱/۲۷۴، ۲۷۵۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۵۰، ۲۵۱۔

(۳) سورۂ نساء/۲۲۔

کوئی عورت کسی مردہ مرد کی سپاری اپنی شرمگاہ میں داخل کرلے تو حرمت مصاہرت پیدا کرنے میں اس کا کوئی اثر نہ ہوگا اور مرد کا ایسا ہونا کہ وطی کرسکے اور عورت کا ایسا ہونا کہ اس سے وطی کی جاسکے شرط ہے لہٰذا بچہ کے وطی کرنے سے حرمت مصاہرت متعلق نہ ہوگی اس لئے کہ یہ مقصود نہیں ہے۔

چونکہ دونوں کا وطی کرنے اور وطی کئے جانے کے لائق ہونا شرط ہے، لہٰذا اگر نو سال کا لڑکا کسی عورت سے نکاح کرے، اس سے وطی کرے اور اس کو طلاق دیدے تو اس کی بیٹی اس لڑکے کے لئے حلال ہوگی، اس لئے کہ اس وطی کا کوئی اثر نہ ہوگا، اس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہوگا، اسی طرح اس کے برعکس کا حکم بھی ہوگا۔ جیسا کہ اگر دس سال یا اس سے زائد عمر کا لڑکا نو سال سے کم عمر والی لڑکی سے نکاح کرے اور اس سے وطی کرلے پھر اس کو طلاق دیدے اور وہ بالغہ ہوجائے اور کسی دوسرے مرد سے شادی کرلے اور اس سے اس کو بیٹی پیدا ہوتو وہ لڑکی اس مرد کے لئے حلال ہوگی جس نے اس کی ماں کے بچپن میں اس سے وطی کی ہے، اس لئے کہ وہ حرام نہ ہوگا اور نہ اس سے حرمت ثابت ہوگی، انھوں نے صراحت کی ہے کہ مردہ عورت سے وطی کرنے، مباشرت کرنے، شہوت کے ساتھ شرمگاہ کو دیکھنے یا باقی بدن کو دیکھنے سے حرمت ثابت نہ ہوگی (۱)۔

مشتہاۃ کی پرورش کرنا:

۵- فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر پرورش کرنے والا غیر محرم ہو مثلاً چچازاد، پھوپھی زاد، ماموں زاد یا خالہ زاد بھائی ہوتو اس کے لئے حق حضانت ثابت ہونے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ جس بچی کی پرورش کرنا ہو اس کی عمر اتنی نہ ہو جس عمر کی بچی مشتہاۃ ہوتی ہے۔

(۱) مطالب أولی النہی ۵/ ۹۴، ۹۵۔

اگر اس عمر کو پہنچ جائے تو مذکورہ پرورش کرنے والے کو سپرد نہیں کی جائے گی اس لئے کہ وہ محرم نہیں ہے، لہٰذا اس کا حق حضانت ساقط ہوجائے گا، اسی طرح اگر پرورش کیا جانے والا لڑکا ہو اور پرورش کرنے والی عورت غیر محرم ہو۔ جیسے خالہ زاد، ماموں زاد، پھوپھی زاد یا چچازاد بہن وغیرہ ہوتو اس کا حق حضانت اس وقت تک برقرار رہے گا جب تک کہ قابل شہوت عمر کو پہنچ جائے جب اس عمر کو پہنچ جائے گا تو محرم نہ ہونے کی وجہ سے اس کا حق حضانت ساقط ہوجائے گا (۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (حضانہ فقرہ/ ۹-۱۴)۔

حد زنا کے وجوب کے لئے اس فرج کے مشتہاۃ ہونے کی شرط ہونا جس کے ساتھ زنا کیا جائے:

۶- فقہاء نے لکھا ہے کہ حد زنا کے وجوب کی ایک شرط یہ ہے کہ جس فرج کے ساتھ زنا کیا جائے وہ طبعی طور پر مشتہاۃ ہو۔ یعنی سلیم الفطرت لوگوں کے لئے قابل شہوت ہو بایں طور کہ زندہ آدمی کی شرمگاہ ہو یہ مردہ عورت کی وطی سے احتراز ہے، چنانچہ جمہور فقہاء کے نزدیک اس میں حد واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ سلیم الطبع انسان اس سے نفرت کرتا ہے اور طبیعت کو گھن ہوتی ہے، لہٰذا اس سے زجر وتوبیخ کے لئے حد زنا کی ضرورت نہ ہوگی (۲)۔

شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول اور حنابلہ کے نزدیک ایک قول ہے کہ جو شخص کسی مردہ عورت سے وطی کرے اس پر حد واجب ہوگی اس لئے کہ یہ آدمی کی شرمگاہ میں وطی کرنا ہے، لہٰذا زندہ

(۱) کفایۃ الاخیار ۲/ ۱۵۲، ۱۵۴، کشاف القناع ۵/ ۴۹۷، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۵۴۲۔

(۲) ردالمحتار علی الدر المختار ۳/ ۱۴۱، ۱۴۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۸۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۴-۱۴۶، کفایۃ الاخیار ۲/ ۱۸۲، المغنی ابن قدامہ ۸/ ۱۸۱۔

عورت سے وطی کے مشابہ ہوگا، نیز اس لئے کہ اس میں گناہ زیادہ بڑا ہے، کیونکہ برائی کے ساتھ میت کی بے حرمتی بھی ہے۔ یہی اوزاعی کا مذہب ہے[1]۔

اسی طرح غیر مشتہاۃ صغیرہ کی وطی سے بھی احتراز ہے، چنانچہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ میں سے قاضی کے نزدیک اس میں حد واجب نہ ہوگی[2]۔ نہ وطی کرنے والے مرد پر نہ غیر مشتہاۃ صغیرہ پر، اور اگر وطی کرنے والا نابالغ ہو تو عورت پر حد واجب نہ ہوگی۔ حنابلہ میں سے قاضی نے کہا: جو شخص نو سال سے کم عمر بچی سے وطی کرے اس پر حد نہ ہوگی اس لئے کہ اس جیسی بچی قابل شہوت نہیں ہوتی ہے، لہذا یہ اس کی شرمگاہ میں انگلی داخل کرنے کے مشابہ ہوگا، اسی طرح اگر کوئی عورت دس سال سے کم عمر بچہ کا عضو تناسل اپنی شرمگاہ میں داخل کرلے تو اس عورت پر حد واجب نہ ہوگی، لیکن صحیح یہ ہے کہ اگر اس عورت سے وطی کرنا ممکن ہو اور عورت ایسے شخص کو وطی پر قدرت دیدے جو وطی کرسکتا ہو اور وہ وطی کرلے تو ان دونوں میں سے جو مکلّف ہوگا اس پر حد واجب ہوگی، لہٰذا نو یا دس سال سے اس کی تحدید جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ تحدید صرف شریعت کے بتانے سے ہوتی ہے، اور اس میں شریعت نے کوئی حد نہیں بتائی ہے، اور نو سال میں اکثر استمتاع کا ممکن ہونا اس کے قبل اس کے وجود سے مانع نہ ہوگا جیسا کہ بالغ ہونا اکثر پندرہ سال میں پایا جاتا ہے، لیکن اس کے قبل پائے جانے سے مانع نہیں ہے[3]۔

مشرف

دیکھئے: إشراف۔

مشرک

دیکھئے: إشراک۔

مشرکہ

دیکھئے: عمریہ۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/۱۴۵، المغنی لابن قدامہ ۸/۱۸۱۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۳/۱۴۱، القوانین الفقہیہ ۷/۳۴۴، المغنی لابن قدامہ ۸/۱۸۱، ۱۸۲، مغنی المحتاج ۴/۱۴۶۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۸/۱۸۱، ۱۸۲۔

مشروب

دیکھئے: أشربہ۔

مشروعیت

تعریف:

۱- مشروعیت، مشروع کا اسم منسوب ہے، اور یہ مصدر صناعی ہے، مشروع وہ ہے جسے شرع نے جائز قرار دیا ہو، الشرعۃ (زیر کے ساتھ) لغت میں دین کو کہتے ہیں، اور الشرع اور اسی کے مثل الشریعۃ ماخوذ ہے الشریعۃ سے اور وہ سیرابی حاصل کرنے کے لئے لوگوں کے اترنے کی جگہ ہے، اس کا یہ نام اس کے واضح اور ظاہر ہونے کی وجہ سے رکھا گیا ہے، کہا جاتا ہے: شرع الله لنا كذا يشرعه، یعنی اللہ نے اس کو ہمارے لئے ظاہر کیا اور اس کو واضح کیا[۱]۔

تھانوی کہتے ہیں: مشروعیت کا اطلاق ان احکام پر ہوتا ہے جو افعال یا اشیاء کے نتیجہ میں حاصل ہوں، جیسے کہ بیع، اس لئے کہ اس کا حسی وجود بھی ہے اور اس کے ساتھ اس کا شرعی وجود بھی ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

صحت:

۲- صحت لغت میں: بدن کی وہ فطری حالت ہے جس کے ساتھ بدن کے افعال فطری طریقہ پر جاری رہیں، لفظ صحت کئی معانی کے لئے استعمال کیا گیا ہے، مثلاً کہا گیا ہے: اگر نماز قضا کو ساقط کردے تو نماز صحیح ہوگئی اور جب عقد پر اس کا اثر مرتب ہو جائے تو عقد صحیح ہے، اور

(۱) المعجم الوسیط، المصباح المنیر۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون ۴/ ۲۲۲۔

قول صحیح ہے اگر واقعہ کے مطابق ہو(۱)۔

اور اصطلاح میں: صحت اس سے عبارت ہے کہ فعل عبادات میں قضا کو ساقط کرنے والا ہو، یا وہ معاملات میں شرعاً اس سے مطلوب نتائج کے مرتب ہونے کا ایک سبب ہو، اور اس کے مقابلہ میں بطلان ہے (۲)۔

غزالی کہتے ہیں: عبادات میں صحت کے اطلاق میں اختلاف ہے، اور متکلمین کے نزدیک صحیح اس چیز کا نام ہے جو شرع کے موافق ہو خواہ قضا واجب ہو یا نہ ہو، اور فقہاء کے نزدیک اس چیز کا نام ہے جو کافی ہو جائے اور قضا کو ساقط کردے (۳)۔

صحت اور مشروعیت کے درمیان تعلق عموم و خصوص کا ہے۔

حکم:

۳-حکم کا لغوی معنی فیصلہ کرنا ہے۔

اصطلاح میں جب حکم کے ساتھ لفظ ''شرعی'' کا اضافہ کیا جائے تو اس کا معنی ہوتا ہے شارع کا وہ خطاب جو مکلفین (حکم کے مخاطبین) کے افعال سے کسی حکم کے طلب یا حکم میں اختیار یا حکم کی تعیین کے لئے متعلق ہو۔

یہ تعریف علمائے اصول کی ہے، فقہاء کے نزدیک حکم خطاب (شرعی) کا نتیجہ ہوتا ہے نہ کہ عین خطاب (۴)۔

مشروعیت اور حکم شرعی کے درمیان تعلق یہ ہے کہ مشروعیت حکم شرعی کے اوصاف میں سے ایک وصف ہوتا ہے۔

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی، نیز دیکھئے: التعریفات للجرجانی۔

(۳) المستصفی ۱/ ۹۴۔

(۴) مسلم الثبوت ۱/ ۵۴، جمع الجوامع ۱/ ۳۵، ارشاد الفحول ص ۶۔

جواز:

۴-لغت میں جواز کے معانی صحت اور نافذ ہونا ہے، اسی سے ہے: أجزت العقد، میں نے عقد کو جائز اور نافذ کردیا(۱)۔

اصطلاح میں جواز وہ ہے جس کے کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں شرعاً کوئی ممانعت نہ ہو(۲)۔

مشروعیت کے دلائل:

۵-قرافی نے کہا: احکام کی مشروعیت کے دلائل شرعاً متعین ہیں جو شارع پر ہی موقوف ہے یہ تقریباً بیس ہیں، پھر انھوں نے فرمایا: اس کی مشروعیت کے دلائل قرآن، سنت، قیاس، اجماع، براءت اصلیہ، اجماع اہل مدینہ، استحسان، استصحاب اور فعل صحابی اور ان جیسے امور ہیں (۳)، اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

تصرفات میں خلل اور اس کا مشروعیت پر اثر:

۶-فقہاء کا اتفاق ہے کہ عبادات اس طرح ادا کی جانی چاہئیں جیسی مشروع ہوئی ہیں بغیر کسی نقص یا خلل کے، تاکہ وہ صحیح اور کافی ہوجائیں، پس ہر وہ عبادت جس کے ارکان میں سے کوئی رکن یا جس کی شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو وہ باطل ہے اور اس پر اس کا شرعی اثر یعنی اخروی ثواب اور دنیا میں قضا کا ساقط ہونا مرتب نہیں ہوتا۔

اور ہر وہ امر جس پر اس کا شرعی اثر مرتب نہ ہو وہ فاسد یا باطل ہے، لیکن فقہاء کا عقود اور معاملات میں اختلاف ہے، جمہور کی رائے میں معاملات عبادات کی طرح ہیں کہ اگر وہ غیر مشروع طریقے پر

---

(۱) المصباح، المعجم الوسیط، فتح القدیر ۳/ ۲۰۳ طبع الامیریہ۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) الفروق ۱/ ۱۲۸۔

انجام پائیں تو وہ باطل اور فاسد ہوں گے، ان دونوں الفاظ کے درمیان کسی فرق کے بغیر۔

لیکن حنفیہ عقود و معاملات میں باطل اور فاسد کے درمیان فرق کی اپنی ایک خاص اصطلاح رکھتے ہیں، وہ کہتے ہیں: باطل وہ ہے جو اپنی اصل اور اپنی وصف کسی میں مشروع نہ ہو جیسے مردار اور خون کی تجارت، لیکن جو معاملہ اپنی اصل میں مشروع ہو اور اپنی وصف میں غیر مشروع ہو وہ فاسد ہے باطل نہیں، جیسے سودی تجارت، کہ یہ اپنی اصل میں اس لئے مشروع ہے کہ یہ بیع ہے، لیکن اپنے وصف یعنی زیادتی کے اعتبار سے غیر مشروع ہے، لہٰذا یہ اس غیر مشروع اضافہ کے شامل ہونے کی وجہ سے فاسد ہوا، اگر اضافہ کو ختم کر دیا جائے تو بیع صحیح ہو جائے گی اور اپنی اصل مشروعیت کی طرف لوٹ آئے گی (۱)۔

تفصیل اصولی ضمیمہ اور اصطلاح (بطلان فقرہ/ ۱۰-۱۲) میں ہے۔

غیر مذکور امر کی مشروعیت:

۷- اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَسْئَلُوْا عَنْ أَشْيَآءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْئَلُوْا عَنْهَا حِيْنَ يُنَزَّلُ الْقُرْاٰنُ تُبْدَلَكُمْ، عَفَا اللّٰهُ عَنْهَا" (۲) (اے ایمان والو! ایسی باتیں مت پوچھو کہ اگر تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں ناگوار گزریں اور اگر تم انہیں دریافت کرتے رہوگے اس زمانہ میں جب قرآن اتر رہا ہے تو تم پر ظاہر کر دی جائیں گی اللہ نے ان کی بات سے درگذر کی)۔

(۱) جمع الجوامع ۱/ ۱۰۵-۱۰۷، التلویح ۱/ ۲۱۸، کشف الاسرار ۱/ ۲۵۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۴، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۲۹، المنثور ۳/ ۷۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۱۰۱۔

اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "وسكت عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها" (۱) (اور اللہ تم پر رحم کرتے ہوئے بغیر کسی بھول چوک کے کچھ چیزوں سے خاموش رہا تو تم ان کے بارے میں مت پوچھو)۔

پس جس عمل کے بارے میں خاموشی اختیار کی گئی اس کی مشروعیت میں فقہاء کا اختلاف ہے جس میں کئی اقوال اور تفصیلات ہیں (۲) جن کے لئے اصولی ضمیمہ دیکھا جائے۔

مشروع اسباب مصالح کے اسباب ہیں مفاسد کے نہیں:

۸- شاطبی نے فرمایا: ممنوع اسباب مفاسد کے اسباب ہوتے ہیں مصالح کے نہیں، جس طرح مشروع اسباب مصالح کے اسباب ہوتے ہیں مفاسد کے نہیں، اس کی مثال امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے، یہ مشروع امر ہے، اس لئے کہ یہ اقامت دین شعائر اسلام کے اظہار، اور کسی بھی طور پر باطل کی بیخ کنی کا سبب ہے، یہ اپنی شرعی صورت میں مال اور جان کی ہلاکت اور آبرو کے نقصان کا سبب نہیں ہے، اگرچہ اس کے راستے میں یہ چیزیں پیش آجائیں، اور زکاۃ کا مطالبہ ایک رکن اسلام کو قائم کرنے کے لئے مشروع ہوا ہے اگرچہ اس کے نتیجہ میں قتال کرنا پڑے، جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے کیا اور صحابہ کرام نے اس پر اتفاق کیا (۳)۔

(۱) حدیث: "وسكت عن أشياء......" کی روایت دارقطنی نے اپنی سنن (۴/ ۲۹۸) میں کی ہے، اور ابن رجب نے شرح الاربعین النوویہ (ص/ ۲۰۰) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) الموافقات ۱/ ۱۶۱-۱۷۶، البحر المحیط ۱/ ۱۶۷، ۱۶۸۔

(۳) الموافقات ۱/ ۲۳۷۔

المشعر الحرام

دیکھئے: مزدلفہ۔

مشقت

تعریف:

۱- مشقة کا لغوی معنی کوشش، تھکن، پریشانی اور بوجھ کے ہیں، کہا جاتا ہے: شق علیه الشئ یشق شقاً ومشقة جب کوئی چیز تھکا دے(۱)، اسی سے اللہ تعالیٰ کا قول: ''لَّمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنفُسِ'' (۲) (جہاں تم بغیر نفس کی سخت مشقت کے پہنچ نہیں سکتے)، یعنی جان کی جدوجہد کے ساتھ۔

شق بھی مشقة کے معنی میں ہے، المصباح المنیر میں ہے: شق الأمر علینا، باب نصر سے بھی ہے، اسم فاعل شاق ہے، فشق عليّ الأمر یشق شقا ومشقة، یعنی مجھ پر بوجھ ہوا(۳)، اسی سے اسم مشقت ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- حرج:

۲- حرج لغت میں ضیق کے معنی میں ہے، حرج صدره حرجاً، باب تعب سے ہے، یعنی تنگ ہونا(۴)، اصطلاح میں حرج وہ چیز ہے

(۱) لسان العرب، النہایہ فی غریب الحدیث لابن الاثیر ۲/۴۹۱۔

(۲) سورۂ نحل/۷۔

(۳) المصباح المنیر۔

(۴) لسان العرب، المصباح المنیر، القاموس المحیط، الصحاح فی اللغہ۔

جس میں معمول سے زیادہ مشقت ہو[۱]، مشقت اورحرج میں تعلق یہ ہے کہ حرج مشقت سے زیادہ خاص ہے۔

ب-رخصت:

۳-رخصت کا لغوی معنی آسانی اور سہولت ہے، کہا جاتا ہے: رخص السعر، نرخ گر گئی اور خریدنا آسان ہوگیا[۲]، اصطلاح میں رخصت یہ ہے کہ مکلّف کو اس کے کسی عذر کی وجہ سے کسی کام کی وسعت دی جائے جبکہ اس کے حرام ہونے کا سبب موجود ہو، جیسے اضطرار کے وقت مردار کھانا اور مسافر کے لئے رمضان میں افطار جائز ہونا[۳]، مشقت اور رخصت میں تعلق یہ ہے کہ مشقت رخصت کا سبب ہے۔

ج-ضرورت:

۴-ضرورت اضطرار کا اسم ہے[۴]، شریعت میں ضرورت انسان کا ایسی حالت کو پہنچ جانا ہے کہ اگر وہ ممنوع کا ارتکاب نہ کرے تو ہلاک یا قریب الہلاک ہوجائے[۵]۔

اور تعلق یہ ہے کہ مشقت ضرورت سے عام ہے۔

د-حاجت:

۵-حاجت کا اطلاق ضرورت مند ہونے پر ہوتا ہے، اور اس چیز پر

(۱) الموافقات للشاطبی ۲/ ۱۵۹۔

(۲) التعریفات للجرجانی، المصباح المنیر۔

(۳) الموافقات للشاطبی ۱/ ۳۰۱، التعریفات للجرجانی، المستصفی للغزالی ۱/ ۹۸، ۹۹۔

(۴) المصباح المنیر، المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۳۱۹، الاشباہ للسیوطی/ ۸۵۔

(۵) المنثور فی القواعد ۲/ ۳۱۹، الاشباہ للسیوطی/ ۸۵۔

جس کا احتیاج اس کی محبت کے ساتھ پیش آئے[۱]۔

اصطلاح میں حاجت وہ ہے جس کا احتیاج وسعت پیدا کرنے اور اس تنگی کو دور کرنے کے لئے پیش آئے جو عام طور پر حرج اور مقصود کو فوت کردینے والی مشقت تک پہنچاتی ہو، مشقت اور حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ حاجت اگرچہ پریشانی کی ایک حالت ہے لیکن وہ مشقت سے کم ہوتی ہے اور اس کا درجہ مشقت سے ادنیٰ ہے[۲]۔

مشقت سے متعلق احکام:

اول-مشقت کی صورتیں:

۶-مشقت پر شرعی احکام اور متعدد رخصتیں مرتب ہوتی ہیں جو مشقت کی نوعیت اور اس کے درجہ کے اعتبار سے ہوتی ہیں۔

اسلامی شریعت کے تمام احکام کسی نہ کسی درجہ کی مشقت سے خالی نہیں ہوتے ہیں، بلکہ یک گونہ مشقت وکلفت کی وجہ سے اس کا نام تکلیف (مکلّف کرنا) رکھا گیا، لہٰذا کوئی بھی شرعی حکم مشقت سے خالی نہیں ہوتا، اس کی تفصیل یہ ہے کہ مشقت کے چار درجے ہیں:

پہلا درجہ: ناقابل برداشت مشقت:

۷-یہ وہ مشقت ہے جس کو کوئی انسان سرے سے برداشت کرنے پر قادر ہی نہیں ہے، اس نوع کی مشقت کا حکم شریعت میں باطل نہیں ہے، کیونکہ عادتاً مکلّف اس پر قادر نہیں ہوتا، لہٰذا شرعاً اس کا حکم نہیں دیا جاتا ہے خواہ یہ عقلاً ممکن ہو، ناقابل برداشت امر کا حکم ایسی مشقت ہے کہ انسان اپنے آپ کو اس پر آمادہ کرکے پریشانی اور تھکن کے اس درجہ پر لاتا ہے جو مفید نہیں ہے، جیسے معذور انسان کھڑے ہونے کی

(۱) المفردات للراغب الاصبہانی۔

(۲) الموافقات للشاطبی ۲/ ۱۰، ۱۱، الاشباہ للسیوطی/ ۸۵۔

کوشش کرے، اور انسان ہوا میں اڑنے کی کوشش کرے، اور اس جیسی چیزیں، لیکن جب دشوار چیز قدرت والے عمل کے ساتھ جمع ہو جائے اور انسان اس کی مشقت کا تحمل کرے تو وہ عمل شاق کہلاتا ہے، اور اس پر عمل کی محنت کی تھکن مشقت کہلاتی ہے[۱]۔

دوسرا درجہ: قابل برداشت لیکن شدید مشقت:

۸ - وہ مشقت جو قابل برداشت ہو اور اس کو انجام دینا ممکن ہو لیکن وہ شدید مشقت ہو، یہ صورت قدرت والے عمل کے ساتھ تو خاص ہوتی ہے لیکن عام اعمال میں یہ معمول سے خارج ہوتی ہے، بایں طور کے اس کی انجام دہی نفس کے لئے باعث تشویش بنتی ہے اور اس کی مشقت کی وجہ سے قلق واضطراب لاحق ہوتا ہے۔

البتہ اس مشقت کی دو قسمیں ہیں:

اول: مشقت ان افعال ہی کے ساتھ مخصوص ہو جن کا حکم دیا گیا ہے، بایں طور کہ ایک بار بھی وہ عمل واقع ہو تو اس میں وہ مشقت ضرور پائی جائے، یہی وہ مقام ہے جس کے لئے فقہاء کی اصطلاح میں مشہور رخصتیں رکھی گئی ہیں، جیسے مرض اور سفر میں روزہ، اور سفر میں مکمل نماز وغیرہ۔

دوم: وہ مشقت کسی عمل کے ساتھ تو مخصوص نہ ہو لیکن جب اعمال کی کلیات اور ان کی پابندی پر نظر ڈالی جائے تو وہ دشوار گزار معلوم ہوں اور اس پر عمل کرنے والے کو مشقت لاحق ہو، ایسی مشقت تنہا نوافل میں پائی جاتی ہے، جب انسان نوافل کو اس قدر انجام دے جو اس کی کسی طور پر قدرت سے زائد ہو لیکن مسلسل پابندی اسے تھکان میں ڈالدے[۲]۔

(۱) الموافقات للشاطبی ۲/ ۱۰۷، ۱۱۹، ۱۲۰، مسلم الثبوت ۱/ ۱۲۳، قواعد الأحکام للعز بن عبدالسلام ۲/ ۷۔

(۲) الموافقات ۲/ ۱۲۰، مسلم الثبوت ۱/ ۱۲۳، قواعد الأحکام ۲/ ۷۔

اسی لئے شارح نے کسی دشوار گزار عمل کا مکلّف بنانے اور اس کی دشواری میں ڈالنے کا قصد نہیں کیا، اس کی دلیل وہ نصوص ہیں جو اس پر دلالت کرتی ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ''[۱] (اور ان پر سے بوجھ اور قدیں جو (اب تک) تھیں اتار دیتا ہے)، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا'' [۲] (اے ہمارے پروردگار! ہم پر بوجھ نہ ڈال جیسا تو نے ڈالا تھا ان لوگوں پر جو ہم سے پیشتر تھے) اور ارشاد باری ہے: ''لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا'' [۳] (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کی بساط کے مطابق)، اور فرمان باری ہے: ''وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ'' [۴] (اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی) اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''يُرِيدُ اللّٰهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا'' [۵] (اللہ کو منظور ہے کہ تمہارے ساتھ تخفیف برتے اور انسان تو کمزور ہی پیدا کیا گیا ہے)۔

اور حدیث شریف میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: ''أن النبي ﷺ ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما مالم يكن إثماً''[۶] (نبی ﷺ کو جب بھی دو کاموں میں سے ایک کا اختیار دیا جاتا تو آپ ﷺ ان دونوں میں سے آسان کو اختیار

(۱) سورۂ اعراف/ ۱۵۷۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔

(۴) سورۂ حج/ ۷۸۔

(۵) سورۂ نساء/ ۲۸۔

(۶) حدیث عائشہ: ''أن النبي ما خير......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۸۶) اور مسلم (۴/ ۱۸۱۳) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

فرماتے بشرطیکہ وہ گناہ نہ ہو)۔ حضرت عائشہؓ نے یہ جملہ ''بشرطیکہ وہ گناہ نہ ہو'' اس لئے فرمایا کہ گناہ کے ترک میں مشقت نہیں ہے، کیونکہ ان جیسی چیزوں کا محض ترک ہے، اور اگر آپ مشقت کا ارادہ فرماتے تو آسان اور تخفیف کو اختیار نہ فرماتے، بلکہ حرج اور دشواری کو اختیار کرتے اور یہ باطل ہے۔

اسی طرح اس کی دلیل رخصت کی مشروعیت کا ثبوت بھی ہے جو ایک قطعی امر ہے اور دین کے ضروری امور میں سے ہے جیسے سفر اور افطار اور جمع کرنے اور حالت اضطرار میں حرام کھانے کی رخصتیں[(۱)]، یہ شکل قطعی طور پر حرج ومشقت کے مطلق ازالہ پر دلالت کرتی ہے، اور اسی طرح یہ بھی دلیل ہے کہ تعمق وتکلف سے اور ان چیزوں سے منع کیا گیا ہے جو اعمال کی پابندی سے مانع بنتی ہیں، اگر شارع نے احکام میں مشقت کا قصد کیا ہوتا تو نہ رخصت ہوتی نہ تخفیف، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شارع نے اس کا قصد نہیں کیا ہے[(۲)]، اس لئے کہ اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ شارع نے ایسے حکم کا قصد کیا ہے جس میں یک گونہ زحمت ومشقت ہے لیکن عمومی عادت میں اسے مشقت نہیں کہا جاتا، جس طرح پیشہ اپنانے اور مختلف صنعتوں کے ذریعہ طلب معاش کو عادت میں مشقت نہیں کہا جاتا، اس لئے کہ یہ عادۃً ممکن ہے جس میں ہونے والی مشقت عموماً عمل سے مانع نہیں بنتی، یہی فرق کی وہ بنیاد ہے جس کی وجہ سے ایک مشقت کو عادۃً مشقت نہیں کہا جاتا اور دوسری کو مشقت کہا جاتا ہے، یعنی ایسا عمل جس پر پابندی کے نتیجہ میں عمل یا اس کا کچھ حصہ ختم ہوجائے یا اس عمل کے کرنے والے کو جانی یا مالی یا اس کی کسی حالت میں خلل لاحق ہو تو یہ ایسی مشقت ہے جو عادت سے خارج ہے اور اگر اس میں ایسی کوئی بات عمومی طور پر نہ ہو تو عادت میں اسے مشقت نہیں کہا جاتا، خواہ اسے کلفت کہا جائے[(۱)]۔

اور بندوں پر لازم احکام میں جو معمول کی مشقت ہوتی بھی ہے وہ شارع کی جانب سے نفس مشقت کی جہت سے مطلوب نہیں ہوتی ہیں، بلکہ اس جہت سے وہ حکم مطلوب ہوتا ہے کہ اس میں انسان کے لئے مصالح ہوتے ہیں[(۲)]۔

تیسرا درجہ: رائج عادت سے زائد عمل:

۹ - وہ یہ ہے کہ عمل قدرت کے ساتھ خاص ہو اور اس میں نفس کی تھکان میں اثر اندازی اتنی نہ ہو جو عام افعال کے معمول سے زائد نہ ہو لیکن اس امر کا مکلّف کرنا اس سے قبل کی رائج عادات کے زائد ہونے کی وجہ سے نفس پر شاق ہو، اسی لئے اس پر لفظ تکلیف (مکلّف بنانا) کا اطلاق کیا گیا ہے، جو لغت میں مشقت کے معنی کا متقاضی ہے، اس لئے کہ عرب کہتے ہیں: **كلفته تكليفاً** میں نے اس کو ایسے امر پر آمادہ کیا جو گراں ہو اور میں نے اس کا حکم دیا، اور **تكلفت الشئ**، یعنی میں نے مشقت کے ساتھ اسے برداشت کیا، اور **حملت الشی تكلفته**، جب اسے بتکلف انجام دیا جاسکے تو اس جیسے امور اس اعتبار سے مشقت کہلاتے ہیں، اس لئے کہ یہ رواج کو ترک کرنا اور تقاضائے زندگی سے زائد اعمال انجام دینا ہے[(۳)]۔

چوتھا درجہ: یہ ہے کہ عمل ماقبل کے لئے لازمی ہو:

۱۰ - وہ یہ ہے کہ حکم ماقبل کی صورت کے ساتھ خاص ہو، کیونکہ تکلیف (مکلّف بنانا) مکلّف کو اس کی خواہش نفس سے باہر نکالنا ہے اور

---

(۱) الموافقات للشاطبی ۱/۱۲۲۔

(۲) الموافقات ۲/۱۲۲، ۱۲۳۔

(۱) الموافقات ۲/۱۲۳۔

(۲) الموافقات ۲/۱۲۳، ۱۲۴۔

(۳) الموافقات ۲/۱۲۱۔

خواہش کی مخالفت صاحب خواہش پر مطلقاً گراں ہوتی ہے اور اس کے سبب سے انسان کو تعب و تھکن لاحق ہوتی ہے، اور یہ مخلوق میں جاری عادات کے اندر معروف ہے، اور یہ اس لئے کہ نفس کی خواہش کی خلاف ورزی نفس پر شاق ہوتی ہے اور شارع کا حکم شریعت سے مقصود مکلّف کو اپنی خواہش کی پیروی سے نکالنا ہے تا کہ وہ اللہ کا بندہ بنے، پس خواہش کی مخالفت ایسی مشقت نہیں ہے جو مکلّف بنائے جانے میں معتبر ہو[۱]۔

دوم: احکام مشقت میں منضبط کرنے والے قواعد:

۱۱- فقہاء نے مشقت کے احکام کو منضبط کرنے کے لئے فقہی قواعد مقرر فرمائے ہیں، ان میں ایک قاعدہ ہے: "**المشقة تجلب التيسير**" (مشقت آسانی لاتی ہے)، یعنی دشواری آسانی کا سبب بنتی ہے، اور تنگی کے وقت میں کشائش لازمی ہو جاتی ہے۔

اس اصل پر بہت سے فقہی احکام متفرع ہوتے ہیں جیسے قرض، حوالہ، حجر وغیرہ، اور فقہاء نے شرعی احکام میں جو تخفیفات اور رخصتیں رکھی ہیں وہ اسی قاعدہ سے مستنبط ہیں، مشقت رخصت کے اسباب میں سے ایک اہم سبب ہے، جس کی قوت اور ضعف حالات کے اعتبار سے عزائم کے قوی اور ضعیف ہونے کے اعتبار سے، اور اعمال کے اعتبار سے مختلف ہوتے رہتے ہیں، لہٰذا تخفیف اور رخصت میں معتبر مشقت کا نہ کوئی معتبر ضابطہ ہے اور نہ کوئی ایسی متعین تعریف جو تمام لوگوں پر درست آئے، اسی لئے شریعت نے سبب کو علت کے قائم مقام قرار دیا، چنانچہ سفر کا اعتبار کیا: اس لئے کہ وہ مشقت کے وجود کا قریب ترین محل ہے اور رخصت کے اسباب کسی اصولی قانون یا کسی ہاتھ سے بنایا گیا ضابطہ کے تحت داخل نہیں ہے، بلکہ یہ ہر مخاطب کے تعلق سے اضافی حیثیت رکھتے ہیں (۲)۔

اس قاعدہ کے سلسلہ میں اصل اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "**يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**" [۱] (اللہ تمہارے حق میں سہولت چاہتا ہے اور تمہارے حق میں دشواری نہیں چاہتا)، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**" [۲] (اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی)۔

اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**بعثت بالحنيفية السمحاء**" [۳] (مجھے سیدھے اور آسان دین کے ساتھ بھیجا گیا) اور دوسری حدیث میں ارشاد ہے: "**أحب الأديان إلى الله الحنيفية السمحة**" [۴] (اللہ کو سب سے محبوب دین وہ ہے جو سب سے سیدھا اور آسان ہو)۔

اور حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ نے رسول اللہ ﷺ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ: "**إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين**" [۵] (تم آسانی کرنے والے بنا کر بھیجے گئے ہو سختی کرنے والے نہیں)۔

اور حضرت عائشہؓ نے فرمایا: "**ما خير رسول الله بين أمرين إلا اختار أيسرهما مالم يكن إثما**" [۶] (جب بھی

---

(۱) الموافقات ۲/۱۲۱-۱۵۳۔

(۲) الموافقات ۱/۳۱۴، ۳/۱۵۵، مجلۃ الاحکام العدلیہ/۱۸، شرح المجلۃ للاتاسی ۱/۵۱، الاشباہ والنظائر لابن نجیم/۷۵، الاشباہ والنظائر للسیوطی/۷۶۔

(۱) سورۂ بقرہ/۱۸۵۔

(۲) سورۂ حج/۷۸۔

(۳) حدیث: "بعثت......" کی روایت احمد (۵/۲۶۶) نے حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "أحب الاديان......" کی روایت احمد (۱/۲۳۶) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے الفتح (۱/۹۴) میں اس کی اسناد کو حسن کہا ہے۔

(۵) حدیث: "إنما بعثتم......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۵۲۵) نے کی ہے۔

(۶) حدیث عائشہ: "ما خير ......" کی تخریج فقرہ/۸ کے حاشیہ میں گزر چکی ہے۔

رسول اللہ ﷺ کو دو امر میں اختیار دیا گیا تو آپ ﷺ نے ان میں سے آسان کو اختیار فرمایا بشرطیکہ وہ گناہ نہ ہو)۔

اسی قاعدہ پر شریعت کی تمام رخصتوں اور تخفیفات کی تخریج ہوئی ہے۔

البتہ اس قاعدہ سے وہ امور مستثنیٰ ہوں گے جن کے بارے میں نص وارد ہے اگر چہ ان میں مشقت ہے، اور اس میں عمومی ابتلاء ہو، ابن نجیم نے کہا: مشقت اور حرج کا اعتبار اس مقام پر ہوگا جہاں نص نہ وارد ہو، نص کی موجودگی میں اس کا اعتبار نہیں ہے (۱)۔

قاعدہ: المشقة تجلب التيسير ہی کے معنی میں امام شافعیؒ کا یہ قول ہے: "إذا ضاق الأمر اتسع" (جب کسی امر میں تنگی ہو جائے تو وسعت پیدا کی جائے گی)۔

اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب کسی معاملہ میں مشقت ظاہر ہو جائے تو اس میں رخصت دی جائے گی اور وسعت پیدا کی جائے گی، اور اس قاعدہ کا برعکس یہ ہے کہ "إذا اتسع الأمر ضاق" (جب کسی امر میں وسعت ہو جائے تو تنگی پیدا کی جائے گی) اس قاعدہ کے فروعات میں عورتوں اور بچوں کی گواہی حمامات اور ان مواقع کے بارے میں ہے جہاں مرد حاضر نہیں ہوتے ہیں تاکہ حقوق کے ضائع ہونے کے حرج کا ازالہ کیا جائے، اور انھیں میں دایہ کی شہادت قبول کرنا بھی ہے (۲)۔

شرعی تخفیفات کا سبب بننے والی مشقتیں:

عز بن عبد السلام نے کہا: مشقتیں دو قسم کی ہیں:

۱۲- اول: ایسی مشقت جس سے عبادت خالی نہیں ہوتی، جیسے سردی کی شدت میں وضو اور غسل کی مشقت، گرمی اور سردی میں نماز پڑھنے اور بالخصوص نماز فجر ادا کرنے کی مشقت گرمی کی شدت اور لمبے دن میں روزے کی مشقت، سفر، حج اور جہاد کی مشقت، جن سے عموماً مفر نہیں ہے اور طلب علم کے لئے جدوجہد اور اس راہ میں سفر کی مشقت، اور اسی طرح زانیوں کو رجم کرنے اور مجرمین پر حدود جاری کرنے کی مشقت، بالخصوص باپ، مائیں، بیٹوں اور بیٹیوں کے حق میں، کیونکہ ان سزاؤں کے جاری کرنے والے کو سخت مشقت ہوتی ہے، اس لمحہ جب اسے چور، زانی اور مجرم کے تئیں ہمدردی و نرم دلی پیدا ہوتی ہے خواہ ایسے لوگ اجنبیوں میں سے ہوں یا قرابت دار بیٹے اور بیٹیاں ہوں (۱)، اسی جیسی صورت کے لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَّلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللّٰهِ" (۲) (اور تم لوگوں کو ان دونوں پر اللہ کے معاملہ میں ذرا رحم نہ آنے پائے)، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها" (۳) (اگر محمد کی بیٹی فاطمہ نے چوری کی ہوتی تو میں ضرور اس کا بھی ہاتھ کاٹتا)، آپ ﷺ کی ذات گرامی دوسروں کی بہ نسبت ان مشقتوں کو انگیز کرنے کی زیادہ مستحق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب عزیز میں آپ ﷺ کا وصف یوں بیان کیا ہے: "بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ" (۴) (ایمان والوں کے حق میں تو بڑے ہی شفیق ہیں، مہربان ہیں)، تو ان جیسی تمام مشقتوں کا عبادات اور طاعات کے ساقط ہونے میں کوئی اثر نہیں (۵)۔

---

(۱) غمز عیون البصائر ۱/۱۷۲، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۷۷۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۸۴، الاشباہ للسیوطی ر ۸۳، مجلة الأحكام العدلیہ ر ۱۸، شرح مجلة الأحكام للاتاسی ۱/۵۱، غمز عیون البصائر ۱/۲۷۳۔

(۱) قواعد الأحکام للعز بن عبد السلام ۲/۷۔

(۲) سورۂ نور ر ۲۔

(۳) حدیث: "لو أن فاطمة بنت محمد ﷺ......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۵۱۳) اور مسلم (۳/۱۳۱۵) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۴) سورۂ توبہ ر ۱۲۸۔

(۵) قواعد الاحکام للعز بن عبد السلام ۲/۷

۱۳ - دوم: دوسری قسم کی وہ مشقت ہے جس سے عبادات عموماً خالی ہوتی ہیں اس کی چند صورتیں ہیں:

پہلی صورت: انتہائی سخت وشدید صورت، جیسے جان، اعضاء اور اعضاء کی صلاحیتوں کے ضیاع کا خوف، یہ مشقت باعث رخصت وتخفیف ہے، اس لئے کہ جان اور اعضاء کی حفاظت دنیا وآخرت کے مصالح کو پورا کرنے کے لئے اس سے بہتر ہے کہ کسی ایک یا چند عبادتوں کی خاطر انھیں خطرے میں ڈال دیا جائے، پھر ان جیسی عبادات بھی نہ ہوسکیں (۱)۔

دوسری صورت: معمولی مشقت، جیسے انگلی میں معمولی درد، یا ہلکا سر درد، یا تھوڑا سا مزاج کا ٹھیک نہ ہونا، تو اس کا نہ کوئی اثر ہے اور نہ قابل توجہ ہے، اس لئے کہ عبادت کے مصالح کا حصول اس معمولی مشقت کے ازالہ سے بہتر ہے جس کا کوئی اثر نہیں (۲)۔

تیسری صورت: ایسی مشقتیں جو ان دونوں قسم کی مشقتوں کے درمیان شدت اور ہلکے پن کے مختلف درجوں پر ہوتی ہیں، ایسی جو مشقت شدید مشقت سے قریب ہو وہ باعث تخفیف ہوگی، اور جو معمولی مشقت کے قریب ہو وہ باعث تخفیف نہیں ہوگی، جیسے کسی مریض کو رمضان میں روزہ رکھنے سے مرض میں اضافہ یا دیر سے شفایابی کا خوف ہو تو اس کے لئے روزہ نہ رکھنا جائز ہے اور اسی طرح ایسا مرض جس کی وجہ سے تیمّم درست ہو اور معمولی بخار، اور داڑھ کا معمولی درد، اور جو مشقتیں ان دونوں درجوں کے درمیان ہوں ان کے بارے میں اختلاف ہے، کچھ لوگ اسے شدید مشقت میں شامل کرتے ہیں اور کچھ حضرات اسے معمولی مشقت کے درجہ میں رکھتے ہیں، اور ہر عبادت کی ادنی مشقت کا معیار اسی عبادت کی تخفیف میں معتبر سمجھی گئی، ادنیٰ ترین مشقت ہوگی، لہٰذا اگر مشقت اسی درجہ کی ہو یا زیادہ ہو تو رخصت ثابت ہوگی اور اسی لئے روزہ نہ رکھنے کا جواز پیدا کرنے والے مرض کی مشقت میں اعتبار اس بات کا ہوگا کہ اسے سفر میں روزہ سے بڑھ کر مشقت پیش آرہی ہو (۱)۔

اسی طرح حج اور ممنوعات احرام کے مباح ہونے کی مشقتیں ہیں، کہ ان میں اس جیسی مشقت پیش آئے جیسے جوئیں کی مشقت ہے جس میں رخصت وارد ہے، جہاں تک اصل حج کا تعلق ہے کہ محض اس جیسی مشقت اس کے ترک کے لئے کافی نہیں ہوگی بلکہ اتنی مشقت ضروری ہوگی جس کے مثل برداشت نہ کی جاتی ہو جیسے جان کا خوف، مال کا خوف، زاد راہ اور سفر کی نایابی کا خوف اور قیام ترک کرکے بیٹھنے کی اباحت میں ایسی مشقت ہو جو خشوع کو ختم کردے، اور لیٹ کر نماز پڑھنے کی اباحت میں اس سے زیادہ مشقت درپیش ہو، اس لئے کہ یہ تعظیم عبادات کے منافی ہے۔

حج میں مشقتیں تین قسم کی ہیں: ایک عظیم مشقت جو حج کے وجوب میں مانع ہے، دوسری ہلکی مشقت، یہ وجوب میں مانع نہیں ہے، اور تیسری درمیانی مشقت تو اس میں دیکھا جائے گا کہ جو شدید مشقت کے قریب ہو وہ وجوب سے مانع بننے میں راجح ہوگی، اور جو معمولی مشقت کے قریب ہو وہ مانع وجوب نہ ہونے میں راجح ہوگی۔

شریعت میں عبادتوں کے اہتمام میں فرق سے بھی مشقتیں مختلف ہوتی ہیں، تو جس عبادت کا اہتمام زیادہ ہو اس کی تخفیف میں شدید یا عمومی مشقت کی شرط ہوگی، اور جن عبادتوں کا اہتمام زیادہ نہ ہو ان میں ہلکی مشقت سے بھی تخفیف ہو جائے گی، کبھی بعض مشقتیں عبادت کی شرف اور علو مرتبت کے باوجود تکرار مشقت کی وجہ سے ہلکی

---

(۱) قواعد الاحکام ۲/ ۷-۸۔

(۲) قواعد الاحکام ۲/ ۷-۸۔

(۱) قواعدا لاحکام ۲/ ۸، الاشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۸۲، الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۸۱۔

کی جاتی ہیں، تا کہ یہ عمومی اور بار بار پیش آنے والی مشقتوں کا سبب نہ بنیں، جیسے شریعت نے نماز جیسے افضل ترین عمل میں یہ رخصت رکھی کہ وہ ایسی نجاست کے ساتھ بھی پڑھی جائے گی جس سے احتراز دشوار ہو، اور تیمّم والے شخص، استحاضہ والی عورت اور اسی جیسے معذور شخص کے حق میں حدث (حکمی نجاست) کے ساتھ پڑھی جائے گی (۱)۔

جہاں تک نماز کا تعلق ہے تو اس میں قیام کرنے والا ایسے مرض کی وجہ سے بیٹھ سکتا ہے جس سے خشوع واذکار میں اضطراب پیدا ہو، اور اس میں مجبور ہونے یا قیام سے عاجزی بالاتفاق شرط نہیں ہوگی، اور بیٹھنے سے لیٹنے کی طرف منتقل ہونے میں اس سے زیادہ شدید عذر کی شرط ہوگی جو قیام سے بیٹھنے کے جواز میں ہوتا ہے، اس لئے کہ لیٹنا تعظیم عبادات کے منافی ہے، بالخصوص اس لئے کہ نمازی اپنے رب سے سرگوشی کرنے والا ہوتا ہے (۲)۔

جماعتوں اور جمعہ کی نمازوں کے ترک کے اعذار خفیف ہیں، اس لئے کہ جماعت کی نماز ان لوگوں کے نزدیک سنت ہے جو اس کے قائل ہیں، اور جمعہ کی نمازیں بدل ہیں، روزے کے لئے بھی اعذار خفیف ہیں، جیسے سفر اور ایسا مرض جس کے ساتھ روزہ دشوار ہو، اس لئے کہ مسافر پر روزہ کی مشقت ہے، اور یہ دونوں خفیف عذر ہیں، جو عذر ان دونوں سے زیادہ شدید ہو جیسے جان اور اعضاء کے ضائع ہونے کا خوف، تو ان کی بنیاد پر روزہ نہ رکھنے کا جواز بدرجہ اولیٰ ہوگا، جہاں تک تیمّم کا تعلق ہے تو امام شافعیؒ نے اسے کبھی خفیف اعذار کی بنیاد پر درست قرار دیا، اور ایک قول میں اس سے زیادہ شدید عذر پر بھی منع فرمایا، امام شافعی کے نزدیک اعذار مشقت کے مختلف درجوں پر ہیں۔

(۱) قواعد الأحکام ۲/۸-۹، الاشباہ والنظائر للسیوطی ۸۱۔

(۲) قواعد الأحکام ۲/۹۔

پہلا درجہ: شدید ترین مشقت، جیسے جان اور اعضاء کا خوف اور اعضاء کے منافع کا خوف، تو اس کی بنا پر تیمّم مباح ہوگا۔

دوسرا درجہ: اس سے کم درجہ کی مشقت، جیسے خوفناک مرض پیدا ہونے کا ڈر، اصح قول میں یہ شدید مشقت میں شامل ہے۔

تیسرا درجہ: شفایابی میں داخل ہونے اور کمزوری شدید ہونے کا خوف، اس درجہ کو دوسرے درجہ میں شامل کرنے میں اختلاف ہے، زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ یہ اس میں شامل ہے۔

چوتھا درجہ: بدنامی کا خوف، اگر یہ پوشیدہ ہو تو عذر نہیں ہوگا، اور ظاہر ہو تو اس میں اختلاف ہے، مختار قول اباحت کا ہے۔ امام شافعیؒ نے اس سے ہلکے درجہ کی مشقتوں میں تیمّم درست قرار دیا ہے (۱)۔

۱۴- مشقتیں عبادات کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ معاملات میں بھی ہوتی ہیں، اس کی مثال خرید وفروخت میں غرر (دھوکہ) ہے۔ اس کی بھی تین قسمیں ہیں:

۱- ایسا غرر جس سے بچنا دشوار ہو، جیسے پستہ، بندق، انار اور تربوز کو ان کے چھلکوں سمیت فروخت کرنا، لہٰذا یہ قابل معافی ہوگا۔

۲- جس سے بچنا دشوار نہ ہو، لہٰذا وہ قابل معافی نہیں ہوگا۔

۳- جو ان دونوں درجوں کے درمیان ہو، اس میں اختلاف ہے، کچھ حضرات اسے اس درجہ میں شامل کرتے ہیں، جس میں مشقت زیادہ ہو، اس لئے کہ یہ اس درجہ سے بلند ہوتا ہے جس میں مشقت ہلکی ہے، جبکہ دوسرے لوگ اسے اس درجہ میں شامل کرتے ہیں جس کی مشقت ہلکی ہے، اس لئے کہ وہ شدید مشقت سے کمتر درجہ میں ہوتا ہے، البتہ بسا اوقات اس میں غرر بڑھ جاتا ہے تو اصح قول میں وہ قابل معافی نہیں رہتا، جیسے سبز اخروٹ چھلکے سمیت بیچنا (۲)۔

(۱) قواعد الأحکام ۲/۹-۱۰۔

(۲) حوالہ سابق۔

۱۵- جب مشقتوں کی ایک قسم انتہائی شدید درجہ کی مشقت اور دوسری قسم بالکل معمولی درجہ کی مشقت، اور تیسری قسم ان دونوں کے درمیانی درجہ کی مشقت ہے، تو وہ درمیانی مشقتیں کیسے پہچانی جائیں جو باعث اباحت ہیں، لیکن ان کا کوئی ضابطہ نہیں ہے، جبکہ شریعت نے شدید اور اشد اور شاق اور اشق کے ساتھ تخفیف ورخصت کو وابستہ کر رکھا ہے، حالانکہ اس کا کوئی ضابطہ نہ ہونے کی وجہ سے شدید اور شاق کی پہچان دشوار ہے، عز بن عبد السلام نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا: یہ اور ان جیسی مشقتوں کو منضبط کرنے کی صورت صرف تقریبی ہے، جس چیز کا ضابطہ متعین نہیں ہوتا اس کو چھوڑ دینا بھی جائز نہیں ہوتا، اس میں تقریبی صورت اپنانی ضروری ہوگی، پس عبادات کی مشقتوں کے ضابطہ میں اولیٰ یہ ضابطہ ہے کہ ہر عبادت کی مشقت کا معیار اسی عبادت میں معتبر ہو، ادنیٰ مشقت کی بنیاد پر مقرر کیا جائے، لہذا اگر مشقت اس جیسی ہو یا اس سے زائد ہو تو اس کی بنا پر رخصت ثابت ہوگی، اور یکسانیت کا علم زائد مشقت ہونے ہی پر ہوسکتا ہے، اس لئے کہ مشقتوں میں برابری کی واقفیت کسی انسان کے بس میں نہیں ہے، لہذا جب ایک مشقت دوسری سے زائد ہوجائے گی تب ہمیں معلوم ہوگا کہ دونوں برابر ہیں، تو جس امر میں مشقت معمولی ہوگی اس میں تخفیف اور رخصت کا ثبوت زیادتی کے سبب ہوگا، اس کی مثال یہ ہے کہ جوئیں کی وجہ سے ایذاء حاجی کے حق میں حلق کرانے کو مباح کرتی ہے، تو امراض کی وجہ سے ایذا کو بھی جوئیں کی مشقت کے مثل معتبر سمجھنا چاہئے (۱)۔

اسی طرح وہ تمام مشقتیں ہیں جو کپڑا پہننے، خوشبو لگانے اور تیل لگانے وغیرہ ممنوعات کو مباح کرتی ہیں، اور اسی طرح تیمّم کی اباحت کے لئے دیگر مشقتوں کو اس ادنیٰ مشقت کے قریب کرنا چاہئے جس کے مثل مشقت کی وجہ سے تیمّم مباح ہوا ہے، لیکن اس میں اشکال ہے، ثمن مثل (معروف قیمت) پر معمولی اضافے کی مشقت اور تفریحی سفر کے ختم ہونے کی مشقت معمولی ہے، اس کی بنیاد پر امراض کا اعتبار نہیں ہونا چاہئے، روزہ نہ رکھنے کی اباحت کے لئے اس مشقت کا اعتبار کرنا چاہئے جو حضر میں روزے کی مشقت کے قریب ہو، لہذا اگر روزہ کی مشقت اتنی زیادہ ہوجائے جو حضر میں روزہ کی مشقت سے بڑھ جائے تو اس کی وجہ سے روزہ نہ رکھنا جائز ہوگا، اس کی بہت سی مثالیں ہیں، جیسے معاملات کے اندر دھوکہ میں ڈالنے والی مقداریں، اور جیسے نماز کے وقت بھوکے شخص کے اندر کھانے کا اشتیاق، اور جیسے تاریک رات میں ٹھنڈی ہواؤں کی اذیت، اور اسی طرح کیچڑ میں چلنے کی اذیت (۱)۔

مشقت کا ضابطہ:

۱۶- یہ شرط ہے کہ مشقت عمومی ہو، اور اس کا وقوع زیادہ ہو، لہذا اگر مشقت کا وقوع نادر ہوگا تو اس کی رعایت نہیں کی جائے گی، مشقت کا ضابطہ اعذار کے فرق سے بدلتا رہتا ہے جیسا کہ تیمّم میں ہے کہ جب کسی عضو کے تلف ہونے یا تاخیر سے شفایاب ہونے یا انتہائی درجہ کی بدنامی کا خوف ہو تو پانی سے گریز کیا جائے گا (۲)۔ عز بن عبد السلام نے کہا: اگر یہ کہا جائے کہ اس مشقت آمیز عمل کا ضابطہ کیا ہے جس پر ہلکی مشقت کے اجر سے بڑھ کر اجر ملتا ہے، میں کہوں گا جب دو عمل شرف ومرتبہ، شرائط، سنن اور ارکان میں متحد ہوں اور ان میں سے ایک عمل شاق ہو تو دونوں عمل اپنے اجر میں برابر ہوئے، اس لئے کہ دونوں تمام کام میں برابر ہیں، اور ان دونوں میں سے ایک اس بات میں منفرد ہے اس میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے لئے مشقت برداشت کی جارہی ہے تو مشقت کو برداشت کرنے کا اجر ملے گا، نہ کہ عین مشقت

(۱) قواعد الاحکام ۲/ ۱۲، ۱۳۔

(۱) قواعد الأحکام ۲/ ۱۳۔
(۲) المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/ ۱۷۱، ۱۷۲۔

پر، چونکہ مشقتوں کے ذریعہ تقرب درست نہیں ہے، اس لئے کہ تمام عبادتیں اللہ رب العالمین کی تعظیم ہیں، اور خود مشقتیں نہ تعظیم ہیں نہ توقیر، اس کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص کسی انسان کی خدمت کی راہ میں کسی مشقت کو برداشت کرتا ہے تو وہ انسان اس لئے اس کو اہمیت دیتا ہے کہ وہ چیز اس کے لئے باعث مشقت رہی ہے، اور یہ صرف اس لئے ہے کہ اس نے اس انسان کے لئے خدمت کی مشقت برداشت کی ہے، اور مشقتوں کے برداشت کرنے کا اجر مشقتوں کی شدت اور ہلکے ہونے کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے[1]۔

شاطبی نے کہا: مشقت جس طرح دنیاوی ہوتی ہے ایسے ہی اخروی بھی، کیونکہ اعمال کی انجام دہی کے نتیجہ میں کسی واجب کی تعطیل یا کسی حرام عمل کا ارتکاب ہوتا ہو تو یہ مشقت باعتبار شریعت اس دنیوی مشقت سے بڑھ کر ہے جو دین کے لئے خلل انداز نہیں ہے، اور دین کا اعتبار کرنا شارع کی نظر میں جان اور اعضاء وغیرہ کے اعتبار پر مقدم ہے، پس دینی مشقت کا اعتبار دنیوی مشقت پر مقدم ہوگا، تو جب یہ بات ہے تو اس جہت سے مشقت کو لانے میں شارع کا کوئی قصد نہیں ہے[2] اور مشقت چونکہ شارع کو مقصود نہیں ہے اس لئے وہ مطلوب بھی نہیں ہوگی، اور نہ وہ عمل مطلوب ہوگا جو معمول سے زائد مشقت کا سبب ہو، تو اس طرح دو مشقتوں میں تعارض پیدا ہو جاتا ہے، اگر مکلّف کے اپنی ذات میں مشغول ہونے سے دوسرے کو مشقت اور خرابی لازم آتی ہے تو دوسرے میں مشغول ہونے سے بھی اپنی ذات و مشقت اور خرابی لازم آتی ہے اور جب صورتحال ایسی ہو تو دونوں مشقتوں کے ازالہ کے ساتھ دونوں کی مصلحتوں کے اجتماع پر نظر مرکوز ہوگی اگر یہ ممکن ہو، لیکن اگر یہ ممکن نہ ہو تو لازماً ترجیح قائم کی جائے گی، اگر عمومی مشقت زیادہ بڑھی ہو تو اس پہلو کا اعتبار کیا جائے گا اور خصوصی مشقت کے پہلو کو نظر انداز کر دیا جائے گا، پھر معمول والے اعمال کی مشقت اعمال کے فرق سے مختلف ہوتی ہے، فجر کی دو رکعت نماز کی مشقت صبح کی دو رکعت کی مشقت کی طرح نہیں ہے، اور نہ نماز کی مشقت روزہ کی مشقت کی طرح ہے، اور نہ روزہ کی مشقت حج کی مشقت کی طرح ہے، اور نہ ان سب کی مشقت جہاد کی مشقت کی طرح ہے، اور اسی طرح دیگر اعمال، البتہ ہر عمل میں ایک معمول کی مشقت ہے جو عادی اعمال میں سے اس جیسے عمل کی مشقت کے برابر ہے[1]۔

(۱) قواعد الأحکام ۱/ ۳۱۔

(۲) الموافقات للشاطبی ۲/ ۱۵۳، ۱۵۴۔

مشقت کے ممکنہ مقامات اور ان سے متعلقہ مواقع:

۱۷- اسلام نے چند اقسام کی رخصتیں ایسے احوال کی بنیاد پر مشروع کی ہیں جو مکلّف کے لئے ایک مشقت پیدا کرتے ہیں جو مکلّف کو گراں بار کر دے، علماء نے عبادات وغیرہ میں تخفیف کے اسباب ذکر فرمائے ہیں جو اعذار پر مبنی ہیں، اور شارع نے ان اعذار والوں کے لئے معاملات اور حدود وغیرہ میں، تخفیف کی رخصت دی ہے، چنانچہ جو امر دشوار گزار ہو مکلّف پر اس کی انجام دہی شاق ہو تو شریعت نے اس میں تخفیف کی ہے، بندوں کے لئے تخفیف کا سبب بننے والے اہم اعذار اور وہ مواقع جس میں مشقت کا گمان ہو یہ درج ذیل ہیں: سفر، مرض، حمل، دودھ پلانا، شدید پیرانہ سالی، اکراہ، بھول، ناواقفیت، دشواری و عموم بلویٰ (عمومی ابتلاء) اور نقص۔

الف-سفر:

۱۸- سفر تخفیف کا سبب ہے، اس لئے کہ اس میں مشقت ہوتی ہے

(۱) الموافقات ۲/ ۱۵۵، ۱۵۶۔

اور مسافر کو قسم قسم کی ضرورتیں پیش آتی ہیں، سفر عموماً مشقت کے اسباب میں سمجھا گیا ہے، اسی لئے نفس سفر کو رخصت کا سبب قرار دیا گیا اور اسے مشقت کے قائم مقام کیا گیا[۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح (سفر فقرہ/ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات، اور اصطلاحات صلاۃ المسافر، صوم، تطوع اور تیمّم) میں ہے۔

ب-مرض:

۱۹- قرطبی نے کہا: مریض وہ ہے جس کا جسم حد اعتدال و معمول سے نکل جائے، تو وہ مطلوب کی انجام دہی میں کمزور پڑ جاتا ہے[۲]، شریعت نے مریض کو رخصت اور تخفیف کے بڑے حصے سے نوازا ہے، اس لئے کہ مرض عجز کا محل ہے، تو شارع نے اس میں تخفیف رکھی۔

مریض کے لئے بہت ساری رخصتیں ہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (تیسیر فقرہ/ ۳۲)۔

ج-پیرانہ سالی و بڑھاپا:

۲۰- شارع نے کھوسٹ بوڑھے کے لئے تخفیف رکھی ہے، چنانچہ اسے خصوصی طور پر روزہ کے بدلہ جس کو وہ مشقت کی وجہ سے ادا کرنے پر قادر نہ ہو فدیہ نکالنے کی گنجائش دی ہے، اور فقہاء کے درمیان بالاتفاق اس پر روزہ لازم نہیں ہے، ابن المنذر نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، اور جب اس کے لئے روزہ پریشان کن اور باعث مشقت ہو تو اس کے لئے روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے[۱]۔

د-دودھ پلانے والی اور حاملہ کے لئے رمضان میں روزہ نہ رکھنے کا جواز:

۲۱- فقہاء کا اتفاق ہے کہ حاملہ اور مرضعہ (دودھ پلانے والی عورت) اس شرط کے ساتھ رمضان میں روزہ چھوڑ سکتی ہیں کہ انھیں اپنی جان پر یا اپنے بچوں پر مرض کا یا اس میں اضافہ کا یا ضرر یا ہلاکت اور مشقت کا اندیشہ ہو، حنابلہ کے یہاں مریض کی طرح ان دونوں کے لئے روزہ مکروہ ہے اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ حمل حقیقتاً ایک مرض ہے اور رضاعت مرض کے حکم میں ہے حقیقتاً مرض نہیں ہے[۲]۔

ھ-اکراہ:

۲۲- اکراہ دوسرے کو کسی ایسے امر پر مجبور کرنا ہے جس کے لئے وہ راضی نہ ہو اور اگر وہ مطلوبہ کام نہ کرے تو اسے قتل کرنے یا کسی عضو کو کاٹ دینے وغیرہ کی دھمکی دی جائے۔ شارع نے ناحق اکراہ ان اعذار میں سے ایک عذر تسلیم کیا ہے جو تخفیف پیدا کرتے ہیں اور ان کی وجہ سے دنیا و آخرت میں مواخذہ ساقط ہو جاتا ہے، پس جس شخص کو کسی عمل پر مجبور کیا گیا اس عمل کے دنیوی یا اخروی نتائج میں اپنے حدود کے ساتھ اس شخص سے تخفیف کر دی جاتی ہے[۳]۔

---

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۷۵، الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۷۷، کشف الأسرار ۴/ ۳۷۶، تیسیر التحریر ۲/ ۲۵۸-۳۰۳۔

(۲) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۲۱۶/۵۔

(۱) مراقی الفلاح/ ۳۷۵، ۳۷۶، القوانین الفقہیہ/ ۸۲، المجموع ۲۵۸/۶، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۶۴، کشاف القناع ۲/ ۳۰۹، المغنی والشرح الکبیر ۷۹/۳۔

(۲) المغنی والشرح الکبیر ۳/ ۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۳، بدائع الصنائع ۲/ ۹۷، کشاف القناع ۲/ ۳۱۳، حاشیۃ البجیرمی علی الاقناع ۲/ ۳۴۶، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۲/ ۶۸۔

(۳) المبسوط للسرخسی ۳۹/۲۴، المہذب ۲/ ۷۸، الأم ۲/ ۲۱۰، المغنی ۸/ ۲۶۱،

اس کی تفصیل اصطلاح (اکراہ فقرہ/ ۶، ۱۲) میں ہے۔

امام سیوطیؒ نے صراحت کی ہے کہ اکراہ کی وجہ سے رمضان میں روزہ چھوڑنا مباح ہے بلکہ صحیح قول میں واجب ہے(۱)۔

و- بھول چوک:

۲۳- انسان جس چیز کو جانتا تھا اس سے فی الواقع جہل نسیان ہے، جو کسی ناگہانی امر کی وجہ سے نہ ہو، جبکہ اسے دوسری بہت سی چیزوں کا علم ہو(۲)، شریعت نے اسے اللہ کے حقوق میں بعض وجوہ سے عذر اور تخفیف کا سبب قرار دیا ہے، ارشاد باری ہے: "رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَّسِيْنَا أَوْ أَخْطَأْنَا"(۳) (اے ہمارے پروردگار! ہم پر گرفت نہ کر اگر ہم بھول جائیں یا چوک جائیں)، اللہ تعالیٰ نے ہم سے غفلت، بھول اور غیر مقصود خطا کے گناہ کو اٹھالیا ہے، پس آخرت کے احکام میں انسان معذور ہوگا اور اس سے گناہ مطلقاً رفع ہوگا (۴)، نسیان جیسا کہ سیوطی نے صراحت کی ہے، گناہ کو مطلقاً ساقط کر دیتا ہے یہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے تخفیف ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "تجاوز الله عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"(۵) (اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا، بھول اور جس چیز پر انھیں مجبور کیا جائے ان سے درگزر فرمایا)۔

حقوق العباد کے معاملہ میں نسیان تخفیف کا باعث عذر نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا حق کشائش پر مبنی ہے، اور بندوں کے حقوق کی بنیاد تنگی اور مطالبہ پر ہے، لہٰذا ان میں نسیان عذر نہیں ہوگا(۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (نسیان)۔

ز- جہل:

۲۴- جہل شرعی احکام یا ان کے اسباب کو نہ جاننا ہے، جہل کو اخروی احکام میں تخفیف کرنے والا عذر قرار دیا گیا ہے، لہٰذا جو شخص ناواقفیت میں کسی حرام کا ارتکاب کرلے یا کسی واجب کو ترک کردے اس پر گناہ نہیں ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا"(۲) (اور ہم کبھی سزا نہیں دیتے جب تک کسی پیامبر کو ہم بھیج نہیں دیتے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (جہل فقرہ/ ۵)۔

ح- دشواری اور عموم بلویٰ:

۲۵- تنگی و دشواری میں وہ عمومی اعذار داخل ہیں جن کا سابقہ کثرت سے پیش آتا ہے اور جو لوگوں میں عام ہے، وہ اعذار نہیں جو نادر ہوں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (تیسیر فقرہ/ ۳۸)۔

ط- نقص:

۲۶- نقص مشقت کی ایک قسم ہے، کیونکہ طبیعتیں کمال کی محبت پر مجبور ہوتی ہیں، لہٰذا نقص شرعی احکام میں تخفیف کے لئے موزوں ہے، بچہ اور پاگل کو مکلّف نہ بنانا اسی قبیل سے ہے، اسی لئے ان دونوں کے احوال کی ذمہ داری ولی اور اس کی تربیت کے سپرد کردی گئی، اور اس

= کشف الأسرار ۴/ ۳۸۳۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۲۰۷۔

(۲) کشف الأسرار للبزدوی ۲/ ۳۶۴، ۳۶۵ طبع کراچی۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔

(۴) الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۲۰۶۔

(۵) حدیث: "تجاوز الله عن امتي......" کی روایت حاکم (۲/ ۱۹۸) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی تائید کی ہے۔

---

(۱) الموافقات للشاطبی ۱/ ۱۰۳، تیسیر التحریر ۲/ ۲۲۶۔

(۲) سورۂ اسراء/ ۱۵۔

کی پرورش اس پر شفقت کی وجہ سے عورتوں کے سپرد کی گئی، لیکن وہ عورتوں کو حضانت پر مجبور نہیں کرسکتا ہے، اور اسی قبیل سے یہ ہے کہ عورتیں بہت سی ان چیزوں کو مکلّف نہیں جو مردوں پر واجب ہیں جیسے جماعت، جمعہ، گواہی، جزیہ، دیت کا بوجھ اٹھانا اور ریشم اور سونے کے زیورات پہننے کی اباحت، اور اسی طرح غلاموں کو بہت سی ان چیزوں کا مکلّف نہیں بنایا گیا ہے جو آزاد لوگوں پر واجب ہیں، اس لئے کہ وہ حدود اور تعداد میں آزاد مرد کا نصف ہیں (۱)۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۸۱، ۸۲، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۸۰۔

مشکل

تعریف:

۱- مشکل لغت میں وہ چیز ہے جس میں اختلاط والتباس ہوگیا ہو، کہا جاتا ہے: أشکل الأمر، التباس ہوگیا اور اختلاط ہوگیا، ہر ملی جلی چیز مشکل ہے، اشکال وہ امر ہے جو فہم میں التباس کا موجب ہو اور شکل مثل کو کہتے ہیں (۱)۔

اہل اصول کے نزدیک مشکل اس چیز کا نام ہے جس کی مراد اس بنا پر مشتبہ ہوگئی ہو کہ وہ اپنی ہم شکل چیزوں میں اس طور پر داخل ہو کہ اس کی مراد صرف ایسی دلیل ہی کے ذریعہ مانی جاسکے جو اس کو دیگر تمام شکلوں سے ممتاز کردے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- متشابہ:

۲- متشابہ لغت میں ماخوذ ہے اشتبهت الأمور وتشابهت سے، یعنی التباس پیدا ہوگیا اور وہ امور ممتاز ونمایاں نہیں رہے (۳)۔

اصطلاحی معنی کے تعلق سے جرجانی نے کہا: متشابہ وہ ہے جو لفظ میں ہی مخفی ہو اور اس کا ادراک سرے سے نہیں ہوسکتا ہو، جیسے قرآنی

(۱) تاج العروس، لسان العرب۔

(۲) کشف الاسرار لعلاء الدین البخاری ۱ر ۵۲ طبع دار الکتاب العربی۔

(۳) المصباح المنیر۔

سورتوں کے اوائل میں حروف مقطعات [۱]۔

ان دونوں کے درمیان تعلق یہ ہے کہ مشکل ومتشابہ میں سے ہر ایک کا معنی ابتداءً مخفی ہوتا ہے۔

ب-مجمل:

۳-مجمل وہ ہے جس کی مراد اس طور پر مخفی ہو کہ نفس لفظ سے اس کا ادراک نہیں ہوسکتا ہو جب تک کہ اجمال کرنے والے کی طرف سے بیان نہ آجائے، خواہ ایسی صورت یکساں درجہ کے معانی کے اکٹھا ہونے کی وجہ سے ہو یا لفظ کے نامانوس ہونے کی وجہ سے ہو، یا اس کے اپنے ظاہری معنی سے غیر معروف معنی کی طرف منتقل ہونے کی وجہ سے [۲]۔

مشکل اور مجمل کے درمیان تعلق یہ ہے کہ ہر دو میں ایک نوع کا خفاء ہے جو بیان کا محتاج ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۴-مشکل کا حکم اس کے اصولی معنی میں یہ ہے کہ اس کی جو بھی مراد ہے اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھا جائے، پھر اس معنی کی طلب اور غور میں مشغول رہا جائے تا آنکہ اس کی مراد واضح ہوجائے تو اس پر عمل کیا جائے [۳]۔

تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

(۱) التعریفات للجرجانی، نیز دیکھئے: کشف الاسرار ۱/ ۵۵۔

(۲) التعریفات للجرجانی۔

(۳) اصول السرخسی ۱/ ۱۶۸۔

مشہور

تعریف:

۱-مشہور لغت میں فعل شہر کا اسم مفعول ہے، اس لفظ کے معانی میں ایک معنی نمایاں کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **شہرت الرجل بین الناس**، میں نے اس شخص کو لوگوں میں نمایاں کیا یہاں تک کہ وہ مشہور ہوگیا، اس کا ایک معنی افشاء کرنا بھی ہے، کہا جاتا ہے: **شہرت الحدیث شہرا وشہرۃ**، میں نے بات کو افشاء کیا [۱]۔

اہل اصول کی اصطلاح میں مشہور حدیث وہ ہے جس کو روایت کرنے والے قرن اول کے بعد ہر عہد میں اتنے لوگ رہے ہوں جن کی تعداد کا شبہ نہ ہوسکے، اور جن کا اپنی کثرت، عدالت اور علاقوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے جھوٹ پر اکٹھا ہونا ناممکن ہو [۲]۔

محدثین کی اصطلاح میں مشہور وہ حدیث ہے جس میں متواتر کی شرطیں نہ پائی جائیں، اور اس کے طرق قابل شمار لیکن دو سے زائد ہوں [۳]۔

جہاں تک فقہاء کے نزدیک مشہور کا تعلق ہے تو اس میں مالکیہ کے دو قول ہیں:

ان میں زیادہ مشہور وہ ہے جس کی دلیل قوی ہے، گویا امام مالک کے نزدیک دلیل کا اعتبار ہے، کہنے والے کی کثرت کا نہیں۔

(۱) المصباح المنیر مادہ: شہر۔

(۲) التوضیح بہامش التلویح ۲/ ۲۔

(۳) الیواقیت والدرر شرح نخبۃ الفکر للمناوی ۱/ ۱۴۷۔

اور کہا گیا ہے: مشہور وہ ہے جس کے قائلین کثیر ہوں، اور اس کے نقل کرنے والے لازماً تین سے زائد ہوں (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک مشہور امام شافعی کے چند اقوال یا دو قول میں سے ایک قول ہے، جو اس بات کا اشارہ کرتا ہے کہ بالمقابل قول دلیل کے کمزور ہونے کی وجہ سے نامانوس ہے، فیومی نے کہا: شریعت کے مدارک طلب احکام کے مقامات ہیں، جہاں نصوص اور اجتہاد سے استدلال کیا جاتا ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-متواتر:

۲-تواتر لغت میں لگاتار یا کچھ کچھ وقفہ سے پیش آنے کو کہتے ہیں (۳)، اور متواتر اسم فاعل ہے۔

اہل اصول کی اصطلاح میں یہ اتنے لوگوں کی خبر ہے جن کی کثرت کی وجہ سے ان کے قول پر علم (یقین) حاصل ہوجائے (۴)، اہل اصول کے نزدیک اس کی دیگر تعریفات بھی ہیں۔

مشہور اور متواتر کے درمیان تعلق عموم اور خصوص کا ہے۔

ب-خبر آحاد:

۳-خبر آحاد وہ ہے جس میں تواتر کی شرطیں نہ پائی جائیں (۵)۔

مشہور اور آحاد کے درمیان تعلق یہ ہے کہ خبر آحاد مشہور سے زیادہ عام ہوتی ہے۔

(۱) فتح العلی المالک ۱/ ۸۳۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۱۲، المصباح المنیر۔
(۳) القاموس المحیط۔
(۴) ارشاد الفحول/ ۴۶۔
(۵) شرح نخبۃ الفکر ۱/ ۱۶۹، حاشیۃ البنانی علی جمع الجوامع ۲/ ۱۲۹۔

مشہور سے متعلق احکام:

اول: اہل اصول کے نزدیک مشہور حدیث کی دلالت:

۴-صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود محبوبی نے کہا: حدیث مشہور علم طمانیت کا موجب ہوتی ہے، یہ وہ علم ہے جس پر نفس مطمئن ہو اور جسے یقینی سمجھے (۱)۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھئے۔

دوم: فقہاء کے نزدیک قول مشہور:

۵-قرافی نے کہا: حاکم اگر مجتہد ہو تو اس کے لئے ضروری ہے کہ فیصلہ اور فتویٰ صرف اپنے نزدیک راجح قول کی بنیاد پر دے، اور اگر مقلد ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ اپنے مذہب کے مشہور قول پر فتویٰ دے اور اس پر فیصلہ کرے، اگرچہ وہ قول خود اس کے نزدیک راجح نہ ہو، اور فیصلے والے اس قول کے راجح ہونے میں اپنے اس امام کا مقلد رہے، جس کی وہ تقلید کرتا ہے جیسا کہ وہ فتویٰ دینے میں اس کی تقلید کرتا ہے، لیکن فیصلہ اور فتویٰ میں خواہش نفس کی اتباع بالاتفاق حرام ہے (۲)۔

نووی نے کہا: مفتی کے لئے اور عمل کرنے والے کے لئے جو امام شافعی کے مذہب کی طرف انتساب رکھتا ہو کسی دو قول والے مسئلہ میں یہ درست نہیں ہے کہ ان میں سے جس پر چاہے بغیر غور وفکر کے عمل کرے بلکہ اس پر ضروری ہے کہ ان دو قولوں میں سے آخری قول پر عمل کرے اگر اس کو معلوم ہو ورنہ اس قول پر عمل کرے جسے امام شافعیؒ نے راجح قرار دیا ہے، اور اگر امام شافعیؒ نے دونوں اقوال ایک ہی حالت میں کہے ہوں اور ان میں سے کسی ایک کو ترجیح نہ دی ہو اور

(۱) التوضیح بہامش التلویح ۲/ ۳، طبع صبیح۔
(۲) الاحکام فی تمییز الفتاویٰ عن الاحکام وتصرفات القاضی والإمام للقرافی/ ۲۰، ۲۱۔

یہ نہ معلوم ہو کہ انھوں نے یہ دونوں اقوال ایک وقت میں کہے ہیں یا دو اوقات میں، اور ہمیں یہ بھی نہ معلوم ہو کہ ان میں پہلا قول کون ہے، تو ان دونوں میں زیادہ راجح قول کی تلاش کی جائے اور اس پر عمل کیا جائے[1]۔

مشورہ

دیکھئے: شوریٰ۔

(۱) المجموع ۱/۶۸، نہایۃ المحتاج ۱/۴۲۔

مشی

تعریف:

۱- مشی لغت میں پیدل چلنا ہے خواہ تیز رفتاری سے ہو یا آہستہ سے، کہا جاتا ہے: مشی یمشی مشیا جب اپنے پاؤں پر چلے خواہ تیز ہو یا سست، ایسے شخص کو ماشٍ کہتے ہیں جس کی جمع مشاۃ ہے[1]۔

فقہاء کا استعمال لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-سعی:

۲- لغت میں سعی کا ایک معنی چلنے میں تیزی کرنا ہے[2]۔

اصطلاح میں سعی کا اطلاق چند معانی پر ہوتا ہے، جن میں ایک معنی صفا ومروہ کے درمیان کی مسافت کو آنے اور جانے کے ذریعہ سات مرتبہ پورا کرنا ہے، اور ایک معنی رفتار میں تیزی لانا ہے۔

راغب اصفہانی نے کہا: سعی تیز چلنا ہے جو دوڑنے سے کم درجہ کا ہو[3]۔

ان دونوں کے درمیان تعلق یہ ہے کہ مشی سعی سے زیادہ عام ہے[4]۔

(۱) المغرب، المصباح المنیر۔
(۲) المصباح المنیر، المغرب۔
(۳) المفردات فی غریب القرآن۔
(۴) الکلیات لابی البقاء الکفوی ۲/۲۱۴۔

ب-رمل:

۳-رمل (میم پر زبر کے ساتھ) لغت میں ہرولہ (دلکی چال چلنا) کو کہتے ہیں [۱]، صاحب نہایہ نے کہا: رمل یرمل رملا ورملانا جب تیز تیز اور اپنے مونڈھے کو جھٹکتے ہوئے چلے [۲]۔

اور فقہاء کے نزدیک اس لفظ کا استعمال اس کے لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے، امام نوویؒ نے کہا: رمل (راء پر زبر کے ساتھ) قریب قریب قدم رکھتے ہوئے تیز چلنا ہے جو تیز دوڑنے اور اچھلنے سے کم درجہ کا ہو [۳]۔

دونوں کے درمیان تعلق یہ ہے کہ رمل مشی سے زیادہ خاص ہے۔

مشی سے متعلق احکام:

مشی سے چند درج ذیل احکام متعلق ہیں:

خف پر مسح کے جواز کے لئے اس میں مسلسل چلنے کا امکان:

۴-خفین پر مسح کے جواز کے لئے فقہاء نے چند شرطیں لگائیں، جن میں سے ایک یہ ہے کہ خف ایسا ہو جس کو پہن کر مسلسل چلنا ممکن ہو [۴]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (مسح علی الخفین)۔

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) النہایۃ لابن الاثیر ۲/ ۲۶۵، لسان العرب۔
(۳) تہذیب الاسماء واللغات ۳/ ۱۲۷، ۱۲۸۔
(۴) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۳۲، القوانین الفقہیہ / ۴۳، شرح المحلی ۱/ ۵۹، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۹۴۔

نماز میں چلنا:

۵-حنفیہ کی رائے ہے کہ مقتدی اگر نماز میں قبلہ کی طرف غیر مسلسل چلے بایں طور کہ ایک صف کے بقدر چلے، پھر ایک رکن کے بقدر رک جائے، پھر ایک صف کے بقدر چلے، اور اسی انداز سے بہت زیادہ صفوں کے بقدر چل جائے تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی، الا یہ کہ وہ اس مسجد سے ہی نکل جائے جس میں نماز ہو رہی ہو یا اگر صحراء میں نماز ہو رہی ہو تو تمام صفوں سے آگے نکل جائے، اور اگر وہ مسلسل چلے بایں طور کہ دو صف کے برابر ایک بار میں چل لے یا مسجد سے نکل جائے یا صحراء میں تمام صفوں سے آگے نکل جائے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، یہ حکم اس بنیاد پر ہے کہ قلیل عمل مفسد نہیں ہوتا جب تک کہ وہ لگاتار بار بار نہ پیش آئے، اور اس بنا پر کہ جگہ کی تبدیلی سے نماز باطل ہو جاتی ہے جب تک کہ وہ نماز کی درستگی کے لئے نہ ہو، اور مسجد ایک جگہ کے حکم میں ہوتی ہے، اور صحراء میں تمام صفوں کی جگہ ایک مسجد کی طرح ہے، یہ اس صورت میں ہے جب چلنے والے شخص کے آگے صفیں ہوں۔

لیکن اگر وہ شخص امام ہو اور وہ اپنے سجدے کی جگہ سے چل کر آگے بڑھ جائے تو اگر یہ مقدار اس کے اور اس کے بعد والے جگہ کے برابر ہو تو نماز فاسد نہیں ہوگی اور اگر اس سے زیادہ ہو تو فاسد ہو جائے گی، اور اگر وہ منفرد ہو تو اس کے سجدہ کی جگہ تک کا اعتبار ہوگا ورنہ نہیں [۱]۔

یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب نماز میں چلنے والا قبلہ کی جانب پشت کئے ہوئے نہ ہو، بایں طور کہ وہ اپنے آگے چلے یا دائیں یا بائیں یا پیچھے بغیر رخ پھیرے یا گھومے ہوئے، لیکن اگر قبلہ کی طرف پشت کرلے تو نماز فاسد ہو جائے گی خواہ وہ تھوڑا چلے یا

(۱) غنیۃ المتملی فی شرح منیۃ المصلی / ۴۵۰، نیز دیکھئے: الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۰۳، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۲۱۔

زیادہ، یا نہ چلے، اس لئے کہ تنہا نماز کی اصلاح کے علاوہ قبلہ کی طرف پشت کرنا نماز کے لئے مفسد ہے (۱)۔

بعض مشائخ حنفیہ نے ایسے شخص کے بارے میں لکھا ہے جسے اپنے متصلاً آگے والی صف میں تھوڑی سی جگہ نظر آئے تو اس جگہ تک بڑھ جائے اور اسے پر کردے تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی، لیکن اگر وہ اپنے آگے والی صف کے علاوہ کسی صف کی جگہ تک چل کر اسے پر کرے تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی (۲)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ دو صف کے برابر نمازی کا چلنا کسی سترہ سے قریب ہونے کے لئے یا کسی گزرنے والے کو روکنے کے لئے یا کسی سواری کے چلے جانے کی وجہ سے یا کسی صف کی جگہ کو پر کرنے کے لئے نماز کو باطل نہیں کرتا، خواہ یہ چلنا پہلو کی جانب ہو یا الٹا چلنا ہو مثلاً وہ اپنے پیچھے کی طرف لوٹے بشرطیکہ وہ قبلہ کی طرف پشت نہ کرے، جانور کا مسئلہ اس سے مستثنیٰ ہے، اگر وہ قبلہ کی طرف پشت کرے تو وہ معذور ہوگا (۳)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ درمیانی قسم کے دو قدم سے زیادہ چلنے سے نماز باطل ہوجاتی ہے اگر وہ مسلسل ہوں، لیکن الگ ہوں تو یہ حکم نہیں ہے، اور صرف دو قدم چلنے سے نماز باطل نہیں ہوتی خواہ وہ بہت وسیع ہوں جس طرح محض بہت زیادہ اچھلنے سے نماز باطل ہوجاتی ہے۔

البتہ ایک قدم کی تعیین میں شافعیہ کا اختلاف ہے کہ وہ صرف ایک قدم کو اٹھانا ہے یا دوسرے پاؤں کو بھی اس کے برابر تک لے آنا ہے، ابن ابی شریف نے کہا: ان دونوں میں ہر ایک مفہوم کا احتمال

(۱) غنیۃ المتملی ر ۴۵۱، نیز دیکھئے حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۴۲۱۔

(۲) غنیۃ المتملی ر ۴۵۰، ۴۵۱۔

(۳) الشرح الصغیر ۱ر ۳۵۴۔

ہے، دوسرا مفہوم زیادہ قریبی ہے (۱)۔

حنابلہ کے مذہب سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ اتنا چلنا جو مقتدی کی نماز کے اپنے امام کے ساتھ صحیح ہونے کے لئے مطلوب ہو جائز ہے، جیسے کسی شخص نے کسی امام کے پیچھے تنہا تکبیر کہی پھر وہ امام کے دائیں جانب چلا آیا یا مقتدی اپنے سامنے کی صف میں چلا جائے یا امام کے پیچھے دو مقتدی ہوں اور ان میں سے ایک نماز سے نکل جائے تو دوسرا آگے بڑھ کر امام کے دائیں جانب کھڑا ہوجائے، یا مقتدی ایک ہو اور دوسرا شخص امام کے بائیں جانب آکر کھڑا ہوجائے تو امام اسے اپنے دائیں جانب کردے۔

حنابلہ کے نزدیک اعتبار اس بات کا ہے کہ زیادہ چلنا اگر کسی ضرورت کی وجہ سے ہو جیسے کسی خوف یا دشمن سے بھاگنا وغیرہ تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی، اور اگر کسی ضرورت سے نہ ہو تو نماز باطل ہوجائے گی (۲)۔

چلتے ہوئے نفل نماز پڑھنا:

٦ - شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک چلتے ہوئے نفل نماز پڑھنا فی الجملہ جائز ہے، البتہ اس مسئلہ میں دونوں مذاہب میں تفصیل ہے:

شافعیہ نے کہا: چلتے ہوئے نفل نماز پڑھنا اور ایسی سواری پر پڑھنا جو لمبے سفر میں منزل کی جانب جارہی ہو اور مذہب کے مطابق مختصر سفر میں بھی جائز ہے، لیکن صحیح قول کے مطابق حضر میں جائز نہیں ہے، بلکہ حضر میں نفل نماز کا حکم سوائے قیام کے ہر چیز میں فرض کی طرح ہے، اصطخری نے کہا: حضر میں سوار اور چلنے والے شخص کے لئے جو اپنے مقصود کی جہت میں چل رہا ہو جائز ہے، قفال نے تمام

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۱ر ۱۹۰، مغنی المحتاج ۱ر ۱۹۹۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۱ر ۲۲۳، ۲۲۴، المغنی ۲ر ۲۱۵، ۲۱۶، کشاف القناع ۱ر ۳۹۷، ۳۹۸۔

نمازوں میں قبلہ رخ ہونے کی شرط کے ساتھ جواز کو اختیار کیا ہے[۱]۔

حنابلہ نے کہا: کسی حرام اور مکروہ کے علاوہ سفر میں سوار اور پیدل چلتے ہوئے شخص کے لئے نفل نماز قبلہ رخ ہوئے بغیر درست ہوجاتی ہے، خواہ سفر مختصر ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ"[۲] (اور اللہ ہی کا ہے مشرق (بھی) اور مغرب (بھی) سو تم جدھر کو بھی منہ پھیرو بس ادھر ہی اللہ کی ذات ہے)، حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: یہ آیت خاص نفل نماز کے بارے میں نازل ہوئی، اور جیسا کہ وارد ہے حضرت ابن عمرؓ اپنی سواری پر اشارے سے نماز پڑھتے تھے خواہ اس کا جدھر بھی رخ ہو، اور حضرت عبداللہ نے ذکر کیا کہ نبی کریم ﷺ بھی ایسا کرتے تھے[۳]، اور حضرت ابن عمرؓ بھی ایسا کرتے تھے، اور وہ طویل اور مختصر سفر میں فرق نہیں کرتے تھے، پیدل چلنے والے کو بھی سوار کے حکم میں رکھا گیا، اس لئے کہ سوار کے لئے یہ نماز اس لئے مباح ہے کہ وہ سفر میں قافلہ سے بچھڑ نہ جائے، اور یہ بات پیدل چلنے والے میں بھی پائی جارہی ہے[۴]۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک پیدل چلتے ہوئے شخص کی نماز جائز نہیں ہے[۵]۔

نماز کی جماعت کے لئے چلنے کے آداب:

۷- حنفیہ، حنابلہ اور اصح قول میں شافعیہ کی رائے ہے کہ جماعت میں جانے والے شخص کے لئے مستحب ہے کہ نماز کے لئے سکون ووقار کے ساتھ چلے، اور اگر وہ اقامت کی آواز سنے تو بھی وہ اس کی طرف تیز نہ چلے خواہ تکبیر تحریمہ کے چھوٹ جانے کا اندیشہ ہو یا نہیں[۱]، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**إذا أقيمت الصلاة فلا تأتوها تسعون ائتوها تمشون، وعليكم السكينة، فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا**"[۲] (جب نماز کھڑی ہوجائے تو اس کی طرف دوڑ کر نہ آؤ بلکہ چل کر آؤ، اور سکون ووقار کے ساتھ آؤ، جتنی نماز مل جائے اسے پڑھو اور جتنی چھوٹ جائے اسے پوری کرلو)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ جماعت کے ساتھ نماز پانے کے لئے تیز چلنا جو ہرولہ کے بغیر ہو جائز ہے، ہرولہ دوڑنے سے کم درجہ کا ہوتا ہے اور ہرولہ مکروہ ہے، اس لئے کہ اس سے خشوع جاتا رہتا ہے، الا یہ کہ اسے وقت کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو، تو ہرولہ واجب ہوگا[۳]۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (صلاۃ الجماعت فقرہ/ ۲۲)۔

جمعہ کا قصد کرنے والے کے لئے چلنے اور سوار ہونے میں افضلیت:

۸- فقہاء کی رائے ہے کہ جمعہ میں حاضر ہونے کا ارادہ رکھنے والے شخص کے لئے چل کر جانا مستحب ہے[۴] اس لئے کہ حدیث ہے:

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۲۱۰۔
(۲) سورہ بقرہ/ ۱۱۵۔
(۳) حدیث ابن عمر: "كان يصلي في السفر......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۷۴) نے کی ہے۔
(۴) کشاف القناع ۱/ ۳۰۲۔
(۵) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۹، الشرح الصغیر ۱/ ۲۹۸، ۲۹۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۱۸، المجموع ۴/ ۲۰۶، ۲۰۷، کشاف القناع ۱/ ۳۲۴، المغنی ۱/ ۴۵۳۔
(۲) حدیث: "إذا أقيمت الصلاة ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۹۰) اور مسلم (۱/ ۴۲۰) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔
(۳) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۱/ ۴۴۵۔
(۴) غنیۃ المتملی/ ۵۶۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۸۱، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۲۵، روضۃ

"من غسل يوم الجمعة واغتسل، ثم بكر وابتكر، ومشى ولم يركب، ودنا من الإمام فاستمع ولم يلغ، كان له بكل خطوة عمل سنة أجر صيامها و قيامها"[۱] (جس نے جمعہ کے دن (جسم و کپڑا) دھویا اور غسل کیا، پھر سویرے نکلا اور جلدی کی اور چلا، سواری نہیں کی، اور امام سے قریب ہوا، امام کا خطبہ سنا اور کوئی لغو کام نہیں کیا تو اس کے لئے ہر قدم پر ایک سال کے روزے اور نماز کا ثواب ملے گا)، اور اس لئے کہ چلنے میں اللہ عز وجل کے لئے تواضع ہے، اس لئے کہ ایک بندہ اپنے آقا کے دربار میں جارہا ہے تو اس سے مطلوب ہے کہ وہ آقا کے لئے تواضع اختیار کرے جو آقا کی جانب توجہ کا سبب ہے[۲]۔

بہوتی نے کہا: یہ اس صورت میں ہے جب اسے کوئی عذر نہ ہو، لیکن اگر کوئی عذر ہو تو سواری کرکے آنے اور جانے میں کوئی حرج نہیں، اور واپسی میں سواری بغیر عذر بھی ہو تو کوئی حرج نہیں[۳]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ لوٹنے میں چلنا مستحب نہیں ہے، اس لئے کہ عبادت ختم ہو چکی ہے[۴]۔

شافعیہ میں سے رملی نے کہا: جو شخص کسی عذر یا بغیر عذر کے سوار ہو تو وہ اپنی سواری کو سکون کے ساتھ چلائے جس طرح پیدل شخص چلتا ہے جب تک کہ وقت تنگ نہ ہو رہا ہو، اس سے واضح ہوتا ہے کہ سواری کرنا ایسے شخص کے لئے افضل ہے جو بوڑھاپے یا کمزوری یا گھر کی دوری کی وجہ سے چلنے میں تھک جائے، اس طور پر کہ اس کو پہنچنے والی تھکن اس کی نماز میں خشوع وخضوع کو ختم کردے[۱]۔

وجوب جمعہ کے لئے چلنے پر قدرت کی شرط:

۹ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ وجوب جمعہ کی شرائط میں سے ایک چلنے کی قدرت ہے، لہٰذا مریض پر، اور اپاہج پر خواہ اسے پکڑ کر لے جانے والا شخص ملے، اور اندھے پر خواہ اسے رہنمائی کرنے والا ملے جمعہ واجب نہیں ہے، حنفیہ نے کہا: بہت زیادہ بوڑھا شخص مریض کے حکم میں ہے، لہٰذا نماز جمعہ اس پر واجب نہیں ہوگی، حنفیہ کے نزدیک تیز بارش سے جمعہ کا وجوب ساقط ہوجاتا ہے[۲]۔

مالکیہ نے اس لفظ کے ساتھ اس شرط کی صراحت نہیں کی ہے، انھوں نے جمعہ کی ادائیگی پر قادر ہونے کی تعبیر استعمال کی ہے، ابن شاس نے کہا: مرض کے عذر کے ساتھ شدید بارش بھی دو اقوال میں سے ایک قول میں شامل ہے[۳]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے ترک جمعہ کے اعذار میں سے مرض کو فی الجملہ شمار کیا ہے، چنانچہ انھوں نے کہا: اگر مریض کو سوار ہوکر یا اٹھا کر مسجد لانے میں نقصان نہ ہو یا کوئی تبرع کرتے ہوئے اسے سوار کرلے یا اٹھالے یا کوئی رضا کارانہ کسی نابینا شخص کی رہنمائی کردے تو اس پر جمعہ واجب ہوگا[۴]۔

شافعیہ کے نزدیک ایسے نابینا پر جمعہ واجب ہوگا جسے کوئی رہنمائی کرنے والا خواہ اجرت پر مل جائے، اور نابینا کے پاس مال بھی ہو، بصورت دیگر اکثر شافعیہ نے کہا ہے کہ اس پر جمعہ واجب نہیں ہے۔ قاضی حسین نے کہا: اگر نابینا بغیر کسی رہنمائی کرنے والے کے

الطالبین ۲/۴۵، کشاف القناع ۲/۴۲۔

(۱) حدیث: "من غسل يوم الجمعة......" کی روایت ابوداؤد (۱/۲۴۶) اور ترمذی (۲/۳۶۸) نے حضرت اوس بن اوس ثقفیؓ سے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۸۱۔

(۳) کشاف القناع ۲/۴۲۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۸۱۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/۳۲۶۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۱/۱۴۴۔

(۳) عقد الجواہر الثمینۃ ۱/۲۳۲۔

(۴) روضۃ الطالبین ۲/۳۴-۳۶، کشاف القناع ۱/۴۹۵۔

اپنی لاٹھی کے ذریعہ اچھی طرح چل سکتا ہو تو اس پر جمعہ واجب ہوگا(۱)۔

شافعیہ کے نزدیک زیادہ کیچڑ کی صورت میں تین اقوال ہیں: صحیح قول یہ ہے کہ یہ جمعہ اور جماعت کو ترک کرنے کا عذر ہے(۲)۔

حنابلہ کے نزدیک ابن قدامہ نے کہا: اس شخص پر جمعہ واجب نہیں ہے جس کے مسجد جانے کے راستہ میں ایسی بارش ہو جس سے کپڑے تر ہو جائیں یا ایسی کیچڑ ہو جس میں مسجد تک جانا پریشان کن ہو(۳)۔

عید کی نماز کے لئے جانے والے کا چلنا:

۱۰- فقہاء کی رائے ہے کہ عید کی نماز کے لئے جانے والے شخص کے لئے اگر قدرت ہو تو چلنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت حارث حضرت علیؓ سے روایت کرتے ہیں: "**من السنة أن تخرج إلى العيد ماشياً**"(۴) (عید کی نماز کے لئے چل کر جانا سنت ہے)، اور اس لئے بھی کہ تواضع سے زیادہ قریب ہے، لیکن اگر بڑھاپے یا مرض کی وجہ سے کمزور ہو تو سوار ہونا درست ہے(۵)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (صلاۃ العیدین فقرہ/ ۱۳)۔

جنازہ کے ساتھ ساتھ چلنا:

۱۱- فقہاء کی رائے ہے کہ جنازہ کے ساتھ ساتھ پیدل چلنا مسنون ہے، اور پیدل چلنا سوار ہونے سے افضل ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (جنائز فقرہ/ ۱۴)۔

قبرستان میں چلنا:

۱۲- حنفیہ کی رائے ہے کہ قبرستان میں چپل پہن کر چلنا مکروہ نہیں ہے(۱)۔

حصکفی نے کہا: قبر کو روندنا مکروہ ہے، اور ایسے راستے میں چلنا جس کے بارے میں یہ خیال ہو کہ یہ نیا بنایا گیا ہے، یہاں تک کہ اگر اپنے کسی عزیز کی قبر تک کسی دوسری قبر کو روندے بغیر نہ پہنچے تو اسے چھوڑ دے۔

ابن عابدین نے خزانۃ الفتاویٰ سے نقل کرتے ہوئے کہا: امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ کسی قبر کو نہیں روندا جائے گا الا یہ کہ کوئی ضرورت ہو، اور بعض فقہاء نے کہا: اس میں کوئی حرج نہیں کہ قبر پر اس حال میں چلے کہ وہ تلاوت یا تسبیح پڑھ رہا ہو یا اہل قبور کے لئے دعا کر رہا ہو(۲)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ قبر قابل احترام ہے، لہٰذا اگر وہ کوہان نما بنی ہو اور اس کے علاوہ راستہ ہو تو اس پر نہیں چلنا چاہئے، لیکن اگر قبر بوسیدہ ہوگئی ہو تو گنجائش ہے(۳)۔

شافعیہ میں سے صاحب تہذیب نے کہا: قبروں کے درمیان چپل پہن کر چلنے میں کوئی حرج نہیں ہے(۴)، انھوں نے کہا: قبر میت کی توقیر کی وجہ سے محترم ہے، لہٰذا مشہور قول میں ان کے نزدیک قبر پر بیٹھنا، ٹیک لگانا اور اس کو روندنا مکروہ ہے، الا یہ کہ کوئی ضرورت ہو،

---

(۱) روضۃ الطالبین ۲/ ۳۶۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۳۵۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۴۰۔

(۴) اثر علی: "من السنة أن تخرج......" کی روایت ترمذی (۲/ ۴۱۰) نے کی ہے اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۵) غنیۃ المتملی / ۵۶۶، حاشیۃ الزرقانی ۲/ ۷۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۵۶، مطالب اولی النہی ۱/ ۷۹۷۔

---

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۶۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۶، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۶۔

(۳) عقد الجواہر الثمینہ فی مذہب عالم المدینہ لابن شاس ۱/ ۲۷۲۔

(۴) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۳۶۔

بایں طور کہ اپنے میت کی قبر تک کسی قبر پر چلے بغیر نہ پہنچ سکتا ہو(۱)۔

نووی نے کہا: ظاہر حدیث کا اعتبار کرتے ہوئے ایسا کرنا حرام ہے، حدیث میں ہے: "لأن يجلس أحدكم على جمرة فتحرق ثيابه فتخلص إلى جلده خير له من أن يجلس على قبر"(۲) (تم میں سے کوئی شخص کسی انگارے پر بیٹھ جائے جس سے اس کے کپڑے جل جائیں اور اس کی کھال تک آگ پہنچ جائے اس سے بہتر ہے کہ وہ کسی قبر پر بیٹھے)۔

حنابلہ نے قبر کو روندنے اور قبروں کے درمیان چپل پہن کر چلنے کو مکروہ کہا ہے، کیونکہ حدیث میں "حتی بالتمشک" کے الفاظ ہیں، جس کا معنی ایک قسم کی چپل ہے، انھوں نے کہا: خف پہن کر قبروں کے درمیان چلنا مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو اتارنے میں دشواری ہے، اس لئے کہ وہ چپل نہیں ہے، اور قبرستان میں داخل ہوتے تک چپل کو اتار دینا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت بشیر ابن خصاصیہ کی حدیث ہے، فرماتے ہیں: "بينما أنا أماشي رسول الله ﷺ إذا رجل يمشي في القبور عليه نعلان فقال: يا صاحب السبتيتين ويحک، ألق سبتيتيک فنظر الرجل فلما عرف رسول الله ﷺ خلعهما فرمى بهما"(۳) (میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ چل رہا تھا کہ ایک شخص قبروں کے درمیان چلتا ہوا نظر آیا جس کے پاؤں میں چپلیں تھیں تو حضور ﷺ نے فرمایا: اے دو چپلوں والے! تمہارا برا ہو، اپنی چپلیں اتار دو، اس شخص نے نگاہ اٹھائی اور جب رسول اللہ ﷺ کو پہچانا تو اپنی چپلیں اتار دیں اور انھیں پھینک دیا)، اور مسلمان مردوں کے احترام کا تقاضہ بھی ہے، الا یہ کہ نجاست یا کانٹے یا زمین کا گرمی اور ٹھنڈک کا خوف ہو تو عذر کی بنا پر قبروں کے درمیان چپل پہن کر چلنا مکروہ نہیں ہے(۱)۔

طواف اور سعی میں چلنا:

۱۳- حنفیہ کی رائے اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ طواف اور سعی میں چلنا ان دونوں کی قدرت رکھنے والے شخص کے لئے مطلقاً واجب ہے۔

مالکیہ کے نزدیک واجب طواف اور واجب سعی میں چلنا واجب ہے لیکن غیر واجب طواف اور سعی میں چلنا ان کے نزدیک مسنون ہے۔

شافعیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ طواف میں چلنا سنت ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (طواف فقرہ ۲۵ اور سعی فقرہ ۱۴)۔

بیت اللہ کی طرف چلنے کی نذر ماننا:

۱۴- حنفیہ کی رائے ہے کہ جو شخص یوں کہے خواہ وہ کعبہ میں ہو یا اس کے علاوہ کہیں اور، کہ مجھ پر بیت اللہ کی طرف یا کعبہ کی طرف چل کر جانا واجب ہے، تو اس پر ایک حج یا ایک عمرہ چل کر کرنا واجب ہوگا، اگر چاہے تو سوار ہو جائے اور ایک دم (قربانی) پیش کرے، انھوں نے کہا: ہمارا مذہب حضرت علیؓ سے منقول ہے، اس لئے کہ اسی لفظ

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۳۵۴۔

(۲) حدیث: "لأن يجلس أحدكم على جمرة......" کی روایت مسلم (۲/ ۶۶۷) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث بشیر بن الخصاصیہ: "بينما أنا أماشي......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۵۵) اور حاکم (۱/ ۳۷۳) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی تائید کی ہے۔

(۱) مطالب أولی النہی ۱/ ۹۱۱۔

سے حج اور عمرہ واجب کرنا لوگوں میں متعارف ہے، تو ایسے ہوا جیسے کہ اس نے کہا: مجھ پر پیدل چل کر بیت اللہ کی زیارت کرنا واجب ہے تو اس پر پیدل چلنا لازم ہوگا، اور اگر چاہے تو سواری کرے اور ایک قربانی پیش کرے[۱]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جس شخص نے بیت اللہ شریف یا اس کے کسی جز جیسے رکن، حجر اسود اور حطیم تک چلنے کی نذر مانی تو اس پر پیدل چلنا لازم ہوگا، اگر وہ حج کی نیت کرے، اور اگر اس کی نیت نہ کرے تو کچھ لازم نہیں ہوگا۔

اور جب پیدل چلنا لازم ہوگا تو اس جگہ سے چلے گا جہاں سے اس نے نیت کی ہو، اور اگر اس نے کسی مخصوص مقام کی نیت نہ کی ہو تو اس مقام سے چلے گا جہاں پر اس نے قسم کھائی ہو یا نذر مانی ہو، اور اس جیسی مسافت کی دوری سے چلنا بھی کافی ہوجائے گا، اور پیدل چلنا طواف افاضہ پورا کرنے تک یا سعی پورا کرنے تک اگر طواف افاضہ کے بعد سعی ہو جاری رکھے گا، اور جس سال پیدل چلنے کی نذر مانی ہو اس میں اگر سواری کرلے تو اگلے سال رجوع کرنا لازم ہوگا، چنانچہ اس جگہ سے پیدل چلے گا جہاں سے اس نے سواری کی ہو اگر وہ جگہ معلوم ہو، اگر جگہ نہ معلوم ہو تو پوری مسافت پیدل چلنا واجب ہوگا[۲]۔

شافعیہ نے کہا: اگر بیت اللہ تک پیدل چلنے کی نذر مانی، کعبہ کی نیت یا وہاں آنے کی نیت کرتے ہوئے تو مذہب یہ ہے کہ حج یا عمرہ کے ساتھ وہاں آنا واجب ہوگا، اور ایک قول میں راستے سے واجب نہیں ہوگا۔

اور اگر کعبہ کی نیت نہیں کی تو زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ اس کی نذر صحیح نہیں ہوگی، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کو کعبہ پر محمول کیا جائے گا۔

اور اگر اس نے صرف آنے کی نذر مانی تو اس پر پیدل چلنا لازم نہیں ہوگا اور سواری کرنے کی گنجائش ہوگی، اور اگر پیدل چلنے کی نذر مانی یا یہ نذر مانی کہ پیدل چل کر حج یا عمرہ کرے گا تو اظہر یہ ہے کہ پیدل چلنا واجب ہوگا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ سواری کرنے کی گنجائش ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا: میں بیت اللہ شریف چل کر جاؤں گا تو اصح قول میں وہ اپنے رہائشی مقام سے پیدل چلے گا، دوسرا قول یہ ہے کہ وہاں سے پیدل چلے گا جہاں احرام باندھے، اور اگر پیدل چلنا واجب تھا۔

اور کسی عذر کی بنا پر اس نے سواری کرلی تو یہ عمل کافی ہوگا اور اظہر قول میں ترک واجب کی وجہ سے دم لازم ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ اس پر دم نہیں ہوگا جیسا کہ اگر اس نے کھڑے ہوکر نماز پڑھنے کی نذر مانی تو قدرت نہ ہونے کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھ لی تو اس پر کچھ لازم نہیں ہوتا ہے۔

اور اگر اس نے بلاعذر سواری کرلی تو مشہور قول میں درست ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے صرف ایک ہیئت کو ترک کیا جس کا اس نے التزام کیا تھا اور اس کو ترک کرکے آرام اٹھانے کی وجہ سے اس پر دم لازم ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ یہ درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے جس صفت کے ساتھ ادائیگی کا التزام کیا تھا قدرت کے باوجود اس نے اس طرح ادائیگی نہیں کی[۱]۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جس نے بیت اللہ تک چلنے کی نذر مانی اور اس کو مطلق رکھا، حج یا عمرہ وغیرہ کا ذکر نہیں کیا، یا اس نے کہا: حج اور عمرہ کے بغیر پیدل چلے گا، تو اس پر حج یا عمرہ کے ساتھ پیدل چلنا

---

(۱) الہدایہ ۲/ ۹۰ طبع الحلبی۔

(۲) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۲/ ۲۵۵-۲۵۷۔

(۱) شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۲۹۲۔

لازم ہوگا، اس کے جملہ کو شرعی مراد پر ہی محمول کیا جائے گا اور اس کے علاوہ اس کے ارادے کو لغو سمجھا جائے گا، اور مقام نذر یعنی اپنے گھر سے ہی پیدل چلنا لازم ہوگا جیسا کہ حج فرض میں ہے یہاں تک کہ وہ حلال ہوجائے، اور اس پر اپنی میقات سے قبل احرام باندھنا لازم نہیں ہوگا جب تک کہ وہ کسی خاص متعین مقام سے چلنے کی یا وہاں سے احرام باندھنے کی نیت نہ کرے، اس لئے کہ یہ حدیث عام ہے: "من نذر أن يطيع الله فليطعه"(۱) (جس نے نذر مانی کہ وہ اللہ کی اطاعت کرے گا تو اس کو چاہئے کہ وہ اللہ کی اطاعت کرے)، اور جس نے بیت اللہ شریف تک چلنے کی اپنی نذر میں وہاں آنے کی نیت کی، حقیقتاً چلنے کی نہیں، تو اس پر وہاں آنا لازم ہوگا اور پیدل چلنے یا سوار ہونے میں اسے اختیار ہوگا، کیونکہ ہر دو سے مقصود حاصل ہوجاتا ہے۔

اور اگر بیت اللہ تک چلنے کی نذر ماننے والے نے عدم قدرت یا کسی اور وجہ سے سواری کرلی تو وہ کفارۂ یمین ادا کرے گا (۲)۔

کسی ایک مشعر (مقامات مقدسہ) تک چلنے کی نذر، مدینہ منورہ یا بیت المقدس یا کسی ایک مسجد تک چلنے کی نذر کے احکام میں تفصیل ہے جس کے لئے دیکھئے: اصطلاح (نذر)۔

چلنے کی منفعت کو زائل کرنے میں واجب معاوضہ:

۱۵ - فقہاء کی رائے ہے کہ چلنے کی منفعت کو زائل کرنے میں مکمل دیت واجب ہے، پس اگر کسی کی پشت پر مار دیا جس کی وجہ سے وہ چلنے سے معذور ہوگیا حالانکہ اس کے پاؤں صحیح سلامت ہیں تو اس پر دیت واجب ہوگی (۱)، شافعیہ نے تفصیل کرتے ہوئے کہا: دیت اس وقت تک نہیں لی جائے گی جب تک زخم مندمل نہ ہوجائے، اگر زخم مندمل ہوجاتا ہے اور چلنے کی صلاحیت عود کر آتی ہے تو دیت نہیں ہوگی بلکہ حکومت (تحکیم) واجب ہوگی، بشرطیکہ نشان باقی رہے، اور اسی طرح اگر چلنے میں نقص آجائے، مثلاً لاٹھی کے سہارے کی ضرورت پیش آجائے، یا لنگڑا کر چلنے لگے تو یہی حکم ہوگا، اور اگر کسی نے اس کی پشت توڑ دی اور اس کے پاؤں شل ہوگئے تو شافعیہ میں سے متولی نے کہا کہ چلنے کی صلاحیت ختم ہونے کی وجہ سے دیت واجب ہوگی، اور پشت توڑنے کی وجہ سے حکومت واجب ہوگی، لیکن اگر اس کے پاؤں صحیح سالم رہیں تو دیت کے ساتھ حکومت واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ چلنا پاؤں کی منفعت ہے اور جب پاؤں شل ہوگئے تو پاؤں کے شل ہونے کی وجہ سے یہ منفعت فوت ہوئی ہے، اس لئے پشت ٹوٹنے کا معاوضہ حکومت کی شکل میں علاحدہ سے واجب ہوا، لیکن اگر پاؤں درست ہو تو چلنے کی منفعت کا فوت پشت میں خلل پڑنے کی وجہ سے ہے، اس لئے اس کے لئے علاحدہ سے حکومت واجب نہیں کی گئی۔

نووی نے کہا: محض توڑنا دیت کو واجب نہیں کرتا، دیت اس وقت واجب ہوتی ہے جب اس کی وجہ سے چلنا فوت ہوجائے۔

اور اگر پشت کے ٹوٹنے سے اس کا چلنا اور اس کی منی ختم ہوجائے، یا اس کی منی اور اس کا جماع کرنا ختم ہوجائے تو شافعیہ کے نزدیک اصح قول میں دو دیت واجب ہوگی، اور ایک قول یہ ہے کہ ایک دیت واجب ہوگی (۲)۔

حنابلہ نے کہا: چلنے کی منفعت فوت ہونے کی وجہ سے دیت

---

(۱) حدیث: "من نذر أن يطيع الله ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۵۸۱) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۷۹، ۴۸۰۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۱۱، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۰۶-۳۰۹، المغنی ۸/ ۳۲۔

(۲) روضۃ الطالبین ۹/ ۳۰۵، ۳۰۶۔

واجب ہوگی خواہ پشت کا ٹوٹا ٹھیک ہو چکا ہو(۱)۔

ایک چپل میں چلنا:

۱۶- شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بلا عذر ایک چپل پہن کر چلنا مکروہ ہے، حنابلہ نے کہا: اگرچہ تھوڑا سا چلے، خواہ دوسری چپل کو ٹھیک کرانے کے لئے ہو یا نہیں، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "لا يمشي أحدكم في نعل واحدة"(۲) (تم میں سے کوئی شخص ایک چپل میں نہ چلے)، اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا انقطع شسع أحدكم فلا يمشي في الأخرى حتى يصلحها"(۳) (تم میں سے کسی کا تسمہ ٹوٹ جائے تو صرف دوسری میں نہ چلے جب تک کہ اس کو ٹھیک نہ کرالے)، ابو یحییٰ زکریا انصاری نے کہا: اس میں حکمت یہ ہے کہ اس طرح چلنے میں خلل ہوتا ہے(۴)۔

خطابی نے کہا: اس ممانعت کی حکمت یہ ہے کہ چپل اس لئے بنی ہے کہ پاؤں کو زمین کے کانٹے وغیرہ سے محفوظ رکھے، تو اگر ایک ہی پاؤں میں چپل ہوگی تو چلنے والا اپنے ایک پاؤں کو اس طرح بچاتا چلے گا جس طرح دوسرے پاؤں کو نہیں بچائے گا، تو اس کی وجہ سے اس کی چال کا وقار جاتا رہے گا(۵)۔

مالکیہ نے کہا: کوئی شخص ایک چپل میں نہ چلے اور نہ اس میں کھڑا ہو الا یہ کہ وہ ہلکی پھلکی ہو اور دوسری چپل کو ٹھیک کرانے میں

(۱) کشاف القناع ۶/ ۴۸۔
(۲) حدیث: "لا يمشي أحدكم ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۰۹) اور مسلم (۳/ ۱۶۶۰) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔
(۳) حدیث: "إذا انقطع شسع أحدكم......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۶۰) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔
(۴) المجموع ۴/ ۴۶۶، اسنی المطالب ۱/ ۲۷۸، کشاف القناع ۱/ ۲۸۴۔
(۵) فتح الباری ۱۰/ ۳۰۹، ۳۱۰ طبع السلفیہ۔

مشغول ہو، لہٰذا یا تو دونوں کو پہنے یا دونوں کو اتار دے(۱)۔

سوار کا پیدل چلنے والے کو سلام کرنا:

۱۷- مسنون ہے کہ سوار شخص پیدل چلنے والے کو سلام کرے، اور چلنے والا بیٹھے کو سلام کرے، اور کم لوگ زیادہ لوگوں کو سلام کریں، اور چھوٹا بڑے کو سلام کرے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "يسلم الراكب على الماشي، والماشي على القاعد، والقليل على الكثير"(۲) (سوار پیدل چلنے والے کو سلام کرے اور چلنے والا بیٹھے کو سلام کرے کم لوگ زیادہ لوگوں کو سلام کریں)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (سلام فقرہ/ ۲۳)۔

لوگوں کے ساتھ چلنے کے آداب:

۱۸- حنابلہ میں سے ابن عقیل نے کہا: جو شخص کسی انسان کے ساتھ چلے، اگر وہ اس سے بڑا زیادہ علم والا ہو تو اس کے دائیں جانب چلے تا کہ اس کو نماز میں امام کے مقام پر رکھے۔

ابن مفلح نے کہا: ابن عقیل کے کلام کا مقتضا یہ ہے کہ جماعت بڑے شخص کے پیچھے پیچھے چلے، اور اگر وہ لوگ اس کے دونوں جانب چلیں تو کوئی حرج نہیں ہے جس طرح نماز میں امام ہوتا ہے، مسلم میں یحییٰ بن یعمر کا قول ہے کہ وہ اور حمید بن عبدالرحمن حضرت عمرؓ کے دونوں جانب چل رہے تھے، شرح مسلم میں کہا: اس میں اس بات کی تنبیہ ہے کہ جماعت کے لوگ اپنے فاضل بزرگ شخص کے ساتھ اس طرح چلیں کہ وہ انھیں اپنے درمیان میں لئے ہوئے ہوں اور انھیں

(۱) عقد الجواہر الثمینہ لابن شاس ۳/ ۵۲۷، التفریع لابن الجلاب ۲/ ۳۵۳۔
(۲) حدیث: "يسلم الراكب على الماشي......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۱۵) اور مسلم (۴/ ۱۷۰۳) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

گھیرے ہوئے ہوں (۱)۔

حصکفی اور ابن عابدین نے کہا: نوجوان عالم کے لئے درست ہے کہ وہ جاہل بوڑھے کے آگے چلے، اس لئے کہ وہ اس سے افضل ہے، اسی لئے وہ نماز میں آگے ہوتا ہے، جو اسلام کا ایک رکن اور ایمان کے بعد دوسرے درجہ کی چیز ہے، ابن عابدین نے کہا: رملی نے اپنے فتاویٰ میں صراحت کی ہے کہ عالم سے آگے جاہل کا بڑھنا جس سے عوام کے نزدیک عالم کا درجہ کمتر ہونے کا اشارہ ہوتا ہو حرام ہے، اس لئے کہ یہ اس فرمان باری کے خلاف ہے: "يَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ آمَنُوْا مِنْكُمْ وَالَّذِيْنَ أُوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ" (۲) (اللہ تم میں ایمان والوں کے اور ان کے جنہیں علم عطا ہوا ہے درجے بلند کرے گا)، اس پر سب کا اتفاق ہے، اس لئے کہ آگے بڑھنے والا معصیت کا مرتکب ہوتا ہے جس پر اس کی تعزیر کی جائے گی (۳)۔

(۱) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲۶۶/۳، ۲۶۷۔

(۲) سورۂ مجادلہ/۱۱۔

(۳) ابن عابدین ۴۸۱/۵۔

مشیئت

تعریف:

۱ - مشیئت کا معنی لغت میں ارادہ ہے، کہا جاتا ہے: شاء زيد الأمر يشاؤه شيئاً، زید نے اس امر کا ارادہ کیا، مشیئت اسی سے اسم ہے (۱)۔

فقہاء کے نزدیک مشیئت کا استعمال اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

مشیئت سے متعلق احکام:

اول - مشیئت پر طلاق کو معلق کرنا:

الف - اللہ یا ملائکہ یا جن کی مشیئت پر طلاق کو معلق کرنا:

۲ - جمہور فقہاء یعنی حنفیہ، شافعیہ کی رائے اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ جو طلاق اللہ کی مشیئت پر معلق کی جائے اور اس کی مشیئت پر جس کی مشیئت کا علم نہ ہو سکے جیسے فرشتے اور جن، تو وہ واقع نہیں ہوتی، جیسے شوہر اپنی بیوی سے کہے: اگر اللہ نے چاہا تو تم طلاق والی ہو، یہ طلاق واقع نہیں ہوگی، اس لئے کہ اللہ کی مشیئت سے کوئی شخص واقف نہیں ہوتا، تو یہ تعلیق ناممکن شرط پر تعلیق کی طرح ہوئی، لہٰذا یہ طلاق کی نفی ہوگی (۳)، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵۱۳/۲، ۵۱۴، الاختیار ۱۴۲/۳، مغنی المحتاج ۳۰۲/۳۔

"من حلف على يمين فقال إن شاء الله فقد استثنى فلا حنث عليه"[۱] (جس نے کسی یمین پر حلف لیا اور انشاء اللہ کہہ دیا تو اس نے استثناء کر دیا، لہٰذا اس پر حنث نہیں ہوگی)۔

شافعیہ اس حکم میں حقیقتاً تعلیق کے قصد کی قید لگائی ہے، لہٰذا اگر مشیئت کا لفظ اس کی زبان پر بلا ارادہ آجائے اس کی عادت ہونے کی وجہ سے جیسا کہ ادب ہے، یا اللہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے کے قصد کی وجہ سے یا اس جانب اشارہ کی وجہ سے کہ تمام امور اللہ تعالیٰ کی مشیئت سے ہوتے ہیں، اور اس نے حقیقتاً تعلیق کا قصد نہیں کیا ہو تو اس کا اثر نہیں ہوگا اور طلاق واقع ہوجائے گی[۲]۔

مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کی مشیئت پر معلق کرے اور کہے: اگر اللہ نے چاہا تو تمہیں طلاق ہے تو طلاق واقع ہوجائے گی، اس لئے کہ حضرت ابوحمزہؓ سے منقول ہے کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: **"إذا قال الرجل لامرأته أنت طالق إن شاء الله تعالى فهي طالق"**[۳] (جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے: اگر اللہ نے چاہا تو تمہیں طلاق ہے تو اسے طلاق ہوجائے گی)۔

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ اور حضرت ابوسعیدؓ نے فرمایا: **"كنا معاشر أصحاب رسول الله ﷺ نرى الاستثناء جائزاً في كل شيء إلا في العتاق والطلاق"**[۱] (ہم رسول اللہ ﷺ کے صحابہ کی جماعت استثناء (انشاء اللہ کہنے) کو ہر چیز میں درست سمجھتے تھے سوائے آزاد کرنے اور طلاق دینے کے)، اور اس لئے کہ یہ ایک حکم کا استثناء ایک محل میں ہے تو وہ مشیئت سے مرتفع نہیں ہوگا جیسے بیع اور نکاح، اور اس لئے کہ یہ ملک کا ازالہ ہے تو اللہ کی مشیئت پر اس کی تعلیق درست نہیں ہوگی، جیسے کوئی کہے: میں نے تم کو بری کیا اگر اللہ نے چاہا، یا ایسی چیز پر تعلیق کرے جس کو جاننے کا راستہ نہ ہو، تو یہ ناممکنات پر تعلیق کے مشابہ ہوگیا[۲]۔

مالکیہ میں سے صاوی نے کہا: یہ حکم اس وقت ہے جب مشیئت کو معلق سے وابستہ کرے، لیکن اگر اس نے مشیئت کو یعنی اللہ یا ملائکہ یا جن کی مشیئت کو اس چیز سے وابستہ کرے جس پر معلق کیا ہے، جیسے کہے: تمہیں طلاق ہے اگر تم گھر میں داخل ہو، اگر اللہ نے چاہا، اور مشیئت کو دخول سے وابستہ کیا یعنی اگر تم اللہ کی مشیئت سے داخل ہو تو ابن القاسم کے نزدیک دخول پائے جانے کی وجہ سے فوری طلاق واقع ہوجائے گی، اشہب اور ابن الماجشون نے کہا: اگر معلق علیہ (جس پر تعلیق کی گئی ہے) حاصل ہوجائے تو بھی فوراً طلاق واقع نہیں ہوگی، اور اگر اس نے مشیئت کو معلق یعنی طلاق کے ساتھ وابستہ کیا یا دونوں کے ساتھ وابستہ کیا یا اس کی کوئی نیت نہیں تھی تو دخول کے وقت بالاتفاق فوری طلاق واقع ہوگی[۳]۔

= ۳۲۵ طبع مصطفی الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۲۱۶/۷، روضۃ الطالبین ۹۶/۸۔

(۱) حدیث: "من حلف على يمين......" کی روایت ترمذی (۱۰۸/۴) اور نسائی (۲۵/۷) نے کی ہے، الفاظ ترمذی کے ہیں، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) روضۃ الطالبین ۹۶/۸، مغنی المحتاج ۳۰۲/۳، کفایۃ الاخیار ۵۶/۲، شائع کردہ دار المعرفہ بیروت لبنان۔

(۳) اثر ابن عباس: "اذا قال الرجل لامراته......" کا ذکر ابن قدامہ نے المغنی (۲۱۶/۷) میں کیا ہے، اور اس کی نسبت ابوحفص کی طرف کی ہے، اس کی روایت کس نے کی ہے یہ ہمیں نہیں ملا۔

---

(۱) اثر عبد اللہ وابی سعید: "كنا معاشر ......" کا ذکر ابن قدامہ نے المغنی (۲۱۶/۷) میں کیا ہے، اور اس کی نسبت ابن خطاب کی طرف کی ہے، اس کی روایت کس نے کی ہے یہ ہمیں نہیں ملا۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳۹۲/۲، الشرح الصغیر ۵۸۱/۲، المغنی لابن قدامہ ۲۱۶/۷۔

(۳) الشرح الصغیر ۵۸۱/۲۔

ب- کسی انسان کی مشیئت پر طلاق کو معلق کرنا:

۳- مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین کی رائے ہے کہ اگر کسی شخص نے طلاق کو بیوی کی مشیئت پر معلق کیا، مثلاً اس نے کہا: تمہیں طلاق ہے اگر تم چاہو، جب تم چاہو، جس وقت تم چاہو، جب جب تم چاہو، جیسے تم چاہو، یا جہاں تم چاہو، یا جب کبھی تم چاہو، تو اسے طلاق نہیں ہوگی جب تک وہ نہ چاہے، اور اپنی زبان سے مشیئت کا اظہار کرتے ہوئے کہے: میں نے چاہ لیا، اس لئے کہ جو کچھ دل میں ہے اس کا علم اسی وقت ہوسکتا ہے جب زبان سے اس کا اظہار کرے، لہٰذا حکم اسی چیز سے متعلق ہوگا جس سے متعلق ہوا ہے، اس سے نہیں جو دل میں ہے، پس اگر اس نے اپنے دل سے چاہا، زبان سے اظہار نہیں کیا تو طلاق واقع نہیں ہوگی، اور اگر اس نے اپنی زبان سے کہا: میں نے چاہ لیا، حالانکہ اسے ناپسند ہے، تو نطق کا اعتبار کرتے ہوئے طلاق واقع ہوجائے گی، اور طلاق واقع ہوگی خواہ فوری ہو یا تاخیر سے، اس لئے کہ اس نے طلاق کو اس کی مشیئت کی جانب منسوب کیا ہے، یہ ایسے ہی ہوگیا جیسے اس نے کہا: جس طرح تم چاہو، اور اس لئے کہ یہ حروف تاخیر سے ہونے میں صریح ہیں، لہٰذا اپنے مقتضا پر محمول ہوں گے، اور اس لئے کہ یہ شرط پر طلاق کی تعلیق ہے تو یہ تاخیر کے ساتھ ہوگی، اور اس لئے کہ یہ مشیئت پر معلق ملک کا ازالہ ہے تو آزادی کی طرح تاخیر کے ساتھ ہوگی (۱)۔

شافعیہ نے کہا: اگر اپنی بیوی کو مخاطب کرتے ہوئے کہا: تمہیں طلاق ہے اگر تم چاہو، تو اس نے بیوی کی مشیئت کو باہم واجب کرنے کی مجلس میں مشروط رکھا ہے، پس اگر وہ تاخیر کرے گی تو طلاق نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ طلاق کی تملیک ہے تو یہ علی الفور ہوگی، جیسے کہ وہ کہے: تم اختیار کرلو، یہ حکم اس تعلیق میں ہے جو بغیر کسی وقت وغیرہ کے تذکرہ کے ہو، لیکن اگر ایسا ہو تو فوری کی شرط نہیں ہوگی، لہٰذا اگر کہا: جب تم چاہو، تو طلاق اس وقت ہوگی جب وہ چاہے، خواہ وہ مجلس سے جدا ہوچکی ہو۔

اور اگر کسی اجنبی سے کہا: اگر تم چاہو تو میری بیوی کو طلاق ہے، تو اصح یہ ہے کہ فی الفور اس کی مشیئت کی شرط نہیں ہوگی، اور ایک قول یہ ہے کہ وہ بیوی کی طرح ہوگا، اور اسے متولی نے راجح قرار دیا ہے، اور اگر بیوی کی مشیئت پر اس کو مخاطب نہ کرتے ہوئے معلق کیا مثلاً کہا: میری بیوی کو طلاق ہے اگر وہ چاہے تو اصح قول میں علی الفور اس کی مشیئت شرط نہیں ہوگی، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کا یہ کہنا شرط ہوگا: میں نے فی الحال چاہ لیا اگر وہ موجود ہو، اور اگر موجود نہ ہو تو جب خبر پہنچے فوراً یہ جملہ کہے اور اگر یہ کہا: میری بیوی کو طلاق ہے اگر زید چاہے، تو باتفاق شافعیہ علی الفور شرط نہیں ہوگی، اور اگر کہا: اگر تم چاہو اور فلاں چاہے تو تمہیں طلاق ہے، تو فی الفور بیوی کی مشیئت شرط ہوگی (۱)۔

امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ جس شخص نے اپنی بیوی سے یوں کہا: تمھیں طلاق ہے جس طرح تم چاہو تو اصل طلاق بیوی کی مشیئت سے متعلق نہیں ہوگی بلکہ ایک طلاق بائنہ پڑ جائے گی اور اس کی مشیئت کا دخل نہیں ہوگا اگر اس سے دخول نہ ہوا، اور اگر اس سے دخول ہوگیا ہو تو مرد کے کہنے ہی سے ایک طلاق رجعی پڑ جائے گی خواہ بیوی چاہے یا نہ چاہے۔ پھر اگر بیوی نے کہا: میں نے بائنہ طلاق چاہا، یا تین چاہا، اور شوہر نے اس کی نیت کی ہو تو دونوں میں مطابقت کی

(۱) العنایۃ بہامش فتح القدیر ۳/ ۴۳، الہدایہ ۲/ ۱۷، ۲/ ۲۷، مواہب الجلیل ۴/ ۹۶، ۹۷، روضۃ الطالبین ۸/ ۱۵۷، کشاف القناع ۵/ ۳۰۹، مطالب اولی النہی ۵/ ۴۳۶۔

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۱۵۷، مغنی المحتاج ۳/ ۳۲۴، ۳۲۵، الحاوی الکبیر ۱۲/ ۴۲۱۔

وجہ سے ویسا ہی ہوجائے گا، اور اگر دونوں میں اختلاف ہو بایں طور کہ بیوی نے بائنہ چاہا ہو اور شوہر نے تین یا اس کے برعکس تو طلاق رجعی واقع ہوگی، اس لئے کہ عدم موافقت کی وجہ سے بیوی کی مشیئت لغو ہوگئی، تو شوہر کا صریح طلاق دینا باقی رہ گیا جو طلاق رجعی ہے اور اگر شوہر نے کچھ بھی نیت نہ کی ہو تو بیوی کے چاہنے کے مطابق ہوگا(۱)۔

۴- اور اگر شوہر نے بیوی سے کہا: تمھیں طلاق ہے اگر تم چاہو، تو بیوی نے کہا: میں نے چاہا اگر تم چاہو، تو شوہر نے کہا: میں نے چاہ لیا اور اس کی نیت طلاق کی ہو تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی، اسحاق، ابوثور اور ابن المنذر نے بھی یہی کہا ہے، ابن المنذر نے کہا: جن اہل علم کی بات ہمیں معلوم ہے ان سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا: تمہیں طلاق ہے اگر تم چاہو تو بیوی نے کہا: میں نے چاہا اگر فلاں چاہے، تو اس میں بیوی نے معاملہ کو رد کردیا ہے، لہٰذا فلاں کے چاہنے کے باوجود اس پر طلاق واقع نہیں ہوگی، اس لئے کہ بیوی کی جانب سے مشیئت نہیں پائی گئی، بلکہ اس کی جانب سے اپنی مشیئت کو کسی شرط پر معلق کرنا پایا گیا اور اس لئے کہ شوہر نے اس کی طلاق کو مطلق مشیئت پر معلق کیا تھا، اور بیوی نے اس کو معلق طور پر ظاہر کیا تو شرط نہیں پائی گئی، یعنی ایسی چیز میں مشغول ہونا پایا گیا جو بیوی کے لئے مقصود نہیں تھی تو معاملہ اس کے ہاتھ سے نکل گیا اور شوہر کے اس کہنے سے کہ میں نے چاہا، طلاق نہیں ہوگی اگرچہ اس نے طلاق کی نیت کی ہو، اس لئے کہ بیوی کے کلام میں طلاق کا ذکر نہیں ہے کہ شوہر اس کے طلاق کو چاہنے والا ہو سکے اور جو چیز مذکور نہ ہو اس میں نیت کا دخل نہیں ہوتا، حتی کہ اگر شوہر نے کہا: میں نے تمہاری طلاق چاہ لی تو اگر اس کی نیت ہو تو واقع ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ از سر نو واقع کرنا ہے کیونکہ مشیئت وجود کا پتہ دیتی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک ایک رائے میں طلاق واقع ہوجائے گی اس لئے کہ شوہر کے چاہ لینے سے بیوی کا چاہنا پایا گیا(۱)۔

۵- اور اگر کہا: تمہیں ایک طلاق ہے اگر تم تین چاہو، بیوی نے نہیں چاہا یا تین سے کم چاہا تو ایک طلاق واقع ہوگی، اور اگر کہا: میں نے تین چاہا، تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: جب تک وہ تین نہ چاہے طلاق نہیں ہوگی، اس لئے کہ اثبات سے استثناء کی نفی ہوتی ہے، تو تقدیری جملہ یوں ہوا: تمھیں ایک طلاق ہے الا یہ کہ تم تین چاہو تو تمہیں طلاق نہیں ہے، اور اس لئے کہ اگر اس نے تین نہیں کہا ہوتا تو بیوی کی مشیئت سے تین نہیں ہوتی، تو اسی طرح جب اس نے تین کہا، اس لئے کہ اس نے تین کا ذکر ایک طلاق کو رفع کرنے والی اس کی مشیئت کے وصف کے طور پر ذکر کیا ہے، تو وہ اسی طرح ہوجائے گا جیسے اس نے کہا: تمھیں طلاق ہے الا یہ کہ تم اپنی مشیئت سے تین بار مکرر کرلو، حنابلہ میں سے ابوبکر نے کہا: اس سے تین طلاق واقع ہوجائے گی۔

اور اگر کہا: تمھیں تین طلاق ہے الا یہ کہ تم ایک چاہو، تو اس نے کہا: میں نے ایک چاہا تو حنفیہ میں سے امام ابویوسفؒ اور حنابلہ میں سے ابوبکر کے نزدیک طلاق واقع ہوگی، اور جمہور کے قول پر نیز حنفیہ میں سے امام محمدؒ کے نزدیک کچھ بھی واقع نہ ہوگی(۲)۔

اور اگر کہا: تمھیں فلاں کی مشیئت یا اس کی مرضی یا اس کی خاطر کے لئے طلاق ہے تو فی الحال طلاق ہوجائے گی، اس لئے کہ اس کا مطلب یہ جملہ ہے کہ تمھیں طلاق ہے، اس لئے کہ فلاں نے چاہا یا

---

(۱) العنایۃ بہامش فتح القدیر ۳/ ۷۴۳، الہدایہ ۲/ ۲۷۱، ۲۷۲۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۴۳۳-۴۳۵ طبع دار احیاء التراث العربی، الہدایہ ۲/ ۲۷۱، مغنی المحتاج ۳/ ۳۱۴ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ / ۲۳ طبع دار الکتاب العربی، المغنی ۳/ ۲۱۴، روضۃ الطالبین ۸/ ۱۵۷۔

(۲) الحاوی الکبیر ۱۲/ ۴۲۱، المغنی ۷/ ۲۱۴، فتح القدیر ۳/ ۴۴۰۔

فلاں کی مرضی ہے یا تا کہ فلاں راضی ہوجائے (۱)۔

دوم: مشیئت پر ظہار کو معلق کرنا:

۶- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر کسی نے ظہار کو جس سے ظہار کیا جائے اس کی مشیئت یا اس کے علاوہ دوسرے کی مشیئت مثلاً زید کی مشیئت پر معلق کیا، اور کہا: تم مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہو اگر فلاں چاہے، یا کہا: تم مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہو اگر تم چاہو یا جب تم چاہو، یا جس وقت چاہو یا جب جب چاہو، تو وہ مشیئت پر معلق ہوگا، حنفیہ نے اس کو مجلس کے ساتھ معلق کیا ہے، شافعیہ نے بھی بیوی کی مشیئت کے تعلق سے یہی کہا ہے۔

مالکیہ میں سے سیوری سے ان کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ جب تم چاہو یا جس وقت تم چاہو میں کوئی اختلاف نہیں کہ عورت کو مجلس میں یہ اختیار ہوگا جب تک کہ اس سے وطی نہ کی گئی ہو یا طلاق موقوف نہ ہو، آبی نے کہا: یعنی حاکم یا جماعت مسلمین کے ہاتھ پر، برخلاف اس کے ''اگر تم چاہو'' ہے، تو کہا گیا ہے کہ اس کا حکم وہی ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ جب تک وہ دونوں جدا نہ ہوجائیں تب تک حق ہے (۲)۔

اور اگر ظہار کو اللہ تعالیٰ کی مشیئت پر معلق کیا، چنانچہ کہا: تم مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہو اگر اللہ نے چاہا تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ ظہار باطل ہوگا، اور اس کا ظہار منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ یمین مکفرہ ہے، اور اسی طرح اگر اس نے کہا: تم مجھ پر حرام ہو اگر اللہ نے چاہا یا اللہ چاہے اور زید چاہے، تو زید نے چاہ لیا تو

---

(۱) فتح القدیر ۳/ ۴۴۰، الحاوی ۱۲/ ۴۲۱، المغنی ۷/ ۲۱۴۔

(۲) الفتاویٰ الخانیۃ بہامش الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۵۴۳، درر الحکام ۱/ ۳۹۳، المدونہ ۲/ ۵۲، الحطاب ۴/ ۱۱۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۴۰، الخرشی ۴/ ۱۰۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۷۱، الحاوی للماوردی ۱۳/ ۳۴۲ طبع دار الفکر، المغنی ۷/ ۳۵۰، کشاف القناع ۲/ ۳۷۳۔

بھی ظہار منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے دو چیز پر معلق کیا تو ایک سے حاصل نہیں ہوگا (۱)۔

سوم- ایلاء کو مشیئت پر معلق کرنا:

۷- حنابلہ نے کہا: اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا: خدا کی قسم میں تم سے وطی نہیں کرونگا اگر تم چاہو، تو اس نے چاہ لیا خواہ تاخیر سے، تو اس کی مشیئت کا اعتبار ہوگا، اور یہ ایلاء کرنے والا ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے ایلاء کو جس شرط پر معلق کیا وہ شرط پائی گئی (۲)، اور اگر کہا: بخدا میں تم سے وطی نہیں کروں گا الا یہ کہ تم چاہو یا الا یہ کہ تمہارے باپ چاہیں یا الا یہ کہ تم اختیار کرو، تو ایلا کرنے والا نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایلاء کو ایسے فعل پر معلق کیا جس کا وجود سال کے ایک تہائی میں ممکن ہو، یہ غیر بعید امکان ہے، اور وہ شخص احرام میں بھی نہیں ہے، اور نہ اس میں کوئی نقصان ہے تو یہ ایسے ہوگیا جیسے وہ ایلاء کو بیوی کے گھر میں داخل ہونے پر معلق کرے (۳)۔

شافعیہ کا خیال ہے کہ اگر اس نے خطاب کرتے ہوئے کہا: بخدا میں تم سے جماع نہیں کروں گا اگر تم چاہو اور اس نے اس کی مشیئت پر ایلاء کو معلق کرنے کا ارادہ کیا تو اس کے مولی ہونے کے لئے بیوی کی مشیئت شرط ہوگی، اور اس کی مشیئت اصح قول میں علی الفور معتبر ہوگی، جیسا کہ طلاق میں علی الفور معتبر ہوتی ہے، اور اگر اس نے خطاب کا طریقہ نہ اپناتے ہوئے معلق کیا مثلاً کہا: بخدا میں اپنی بیوی سے جماع نہ کروں گا اگر وہ چاہے، یا کسی اجنبی سے کہا: بخدا میں اپنی بیوی سے جماع نہیں کروں گا اگر تم چاہو، تو اصح قول میں علی الفور معتبر نہیں ہوگا۔

---

(۱) الفتاویٰ الخانیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۴۳، کشاف القناع ۵/ ۳۷۳، الحاوی الکبیر ۱۳/ ۳۴۲۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۳۶۰، ۳۶۱ طبع دار الفکر، المغنی ۷/ ۳۰۵۔

(۳) کشاف القناع ۵/ ۳۶۰۔

اور اگر کہا: اگر فلاں چاہے یا بیوی سے کہا: جب تم چاہو، تو مطلقاً فور کا اعتبار نہیں ہوگا (۱)۔

حنفیہ نے کہا: اگر اس نے کہا: اگر تم چاہو تو بخدا میں تم سے قریب نہیں ہوں گا تو اس نے مجلس میں چاہ لیا تو وہ ایلاء کرنے والا ہو جائے گا، اور اسی طرح اگر فلاں چاہے میں مجلس میں منعقد ہوگا (۲)۔

چہارم - مشیئت پر اقرار کو معلق کرنا:

۸ - مشیئت پر اقرار کو معلق کرنا بدل دینے والا قرینہ ہے جو کبھی اصل اقرار پر داخل ہوتا ہے اور اس سے متصل ہوتا ہے۔ اور مشیئت پر معلق کرنا یا تو اللہ تعالیٰ کی مشیئت پر ہوگا یا مثلاً فلاں کی مشیئت پر، اور ہر صورت میں تفصیل واختلاف ہے جس کے لئے دیکھئے: اصطلاح (اقرار فقرہ ر ۴۳)۔

پنجم - مشیئت پر نیت کو معلق کرنا:

۹ - حنفیہ میں سے حلوانی نے کہا: اگر کسی نے کہا: میں نے کل کے روزہ کی نیت کی اگر اللہ نے چاہا تو یہ استحسانا جائز ہے، اس لئے کہ مشیئت لفظ کو باطل کرتی ہے اور نیت قلب کا فعل ہے۔

ابن نجیم نے کہا: اگر نیت کے بعد مشیئت کا ذکر کیا، تو اگر اس کا تعلق نیتوں سے ہو جیسے روزہ اور نماز، تو نیت باطل نہیں ہوگی اور اگر اس کا تعلق اقوال سے ہو جیسے طلاق اور آزادی، تو باطل ہو جائے گا (۳)۔

مالکیہ کے نزدیک مشیئت کے ذریعہ استثناء اللہ پر قسم میں مفید ہوتا ہے اگر استثناء کا قصد کرے اور استثناء مستثنیٰ منہ سے متصل ہو، اور اس کا تلفظ کرے خواہ آہستہ ہو، اور یمین کسی حق کی توثیق میں نہ ہو، لہٰذا

(۱) روضۃ الطالبین ۸ ر ۴۴ ۲ طبع المکتب الاسلامی۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۱ ر ۴۸۷۔

(۳) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۵۲، فتح القدیر ۲ ر ۵۲ طبع بولاق۔

اس پر کفارہ نہیں ہوگا اگر وہ حانث ہو جائے، لیکن اگر استثناء کا قصد نہ ہو جیسے زبان پر بلا ارادہ یا تبرکاً جاری ہو جائے تو استثناء مفید نہیں ہوگا اور حانث ہونے پر کفارہ ہوگا۔

غیر یمین جیسے طلاق میں استثناء ہو تو یہ استثناء اس کو مفید نہیں کرے گا، تو اگر حانث ہو تو اس پر طلاق لازم ہوگی خواہ اس نے استثناء کا قصد کیا ہو یا نہیں (۱)۔

شافعیہ نے کہا: اگر روزہ کی نیت کے بعد اپنے دل یا زبان سے انشاء اللہ کہا تو اگر تبرک مقصود ہو یا یہ کہ اللہ کی مشیئت پر روزہ واقع ہونے اور اس کے پورا ہونے تک زندگی باقی رہنے کا قصد ہو تو یہ مضر نہیں ہے، لیکن اگر اس کی تعلیق اور شک مقصود ہو تو اس کا روزہ صحیح نہیں ہوگا، یہی مذہب ہے، اور اسی کے قائل متولی اور رافعی ہیں۔

ماوردی نے کہا: اگر کہا: میں کل روزہ رکھوں گا اگر زید نے چاہا، تو اس کا روزہ درست نہیں ہوگا اگرچہ زید چاہے، اس لئے کہ اس نے نیت میں جزم نہیں کیا ہے (۲)۔

حنابلہ نے کہا: جس نے کہا: میں کل روزہ سے ہوں گا اگر اللہ نے چاہا، تو اگر مشیئت سے اس کا قصد شک اور عزم وقصد میں تردد ہو تو عدم جزم کی وجہ سے اس کی نیت فاسد ہوگی، اور اگر اس نے مشیئت سے تبرک کی نیت کی ہو یا کچھ بھی نیت نہ کی ہو تو اس کی نیت فاسد نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس کا قصد یہ ہے کہ روزہ کا اس کا عمل اللہ کی مشیئت، اس کی توفیق اور اس کی طرف سے آسانی پر ہے۔

قاضی نے کہا: ہم اسی طرح تمام عبادات میں کہتے ہیں، اس کی نیت میں مشیئت کے ذکر سے وہ فاسد نہیں ہوتی (۳)۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲ ر ۱۲۹، ۱۳۰۔

(۲) المجموع ۶ ر ۲۹۸، طبع المنیریہ، الاقناع فی شرح ابی شجاع ۱ ر ۱۳۹، طبع مصطفیٰ الحلبی۔

(۳) کشاف القناع ۲ ر ۳۱۶۔

مشیمہ

تعریف:

۱- مشیمہ لغت میں انسان کے بچہ کو ڈھانپنے والا پردہ ہے، انسان کے علاوہ میں مشیمہ کے لئے سلی بولتے ہیں[۱]۔

اور بعض فقہاء جیسے سلیمان الجمل نے انسان اور حیوان دونوں کے بچے کی جھلی کے لئے مشیمہ استعمال کیا ہے[۲]۔

اور دوسرے فقہاء نے صرف انسان کی جھلی پر مشیمہ کا اطلاق کیا ہے[۳]۔

اجمالی حکم:

الف- مشیمہ کی طہارت:

۲- مذبوحہ، حیوان ماکول کے مشیمہ کی طہارت میں مالکیہ کا اختلاف ہے، ابن رشد اس کی طہارت اور اس کے کھانے کے جواز کے قائل ہیں، برزلی نے اس کی تصویب کرتے ہوئے کہا، یہی مدونہ کا ظاہر ہے[۴]۔

شافعیہ نے کہا: وہ جھلی جس میں بچہ ہوتا ہے، آدمی کا ہو تو طاہر ہے، دوسرے کا ہو تو نجس ہے، لیکن اس کی موت کے بعد اس سے علاحدہ ہونے والی جھلی بلا اختلاف مردار کے حکم میں ہے[۱]۔

ب- مشیمہ پر نماز کا حکم:

۳- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی ایسے مسلمان کا عضو پایا جائے جس کی موت کا علم ہو تو اس کو غسل اور ایک ٹکڑے میں لپیٹنے کے بعد اس پر نماز پڑھی جائے گی جو پورے میت پر نماز کی نیت سے ہوگی، فقہاء نے مشیمہ جو خلاص کہلاتا ہے کو عضو کی طرح شمار کیا ہے، اس لئے کہ وہ بچہ سے کاٹا جاتا ہے تو وہ اس کا جز ہے، لیکن وہ مشیمہ جس میں بچہ ہو وہ نہ ماں کا جز ہے نہ بچے کا[۲]۔

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۲) حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۷۷۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹، الزرقانی ۱/ ۲۲، مواہب الجلیل ۱/ ۸۸، اسنی المطالب ۱/ ۱۱۔
(۴) مواہب الجلیل ۱/ ۸۸، الزرقانی ۱/ ۲۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۔

(۱) اسنی المطالب ۱/ ۱۱، حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۷۷۔
(۲) قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۳۳۷۔

مصابرہ

تعریف:

۱- مصابرہ لغت میں صابر کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: صابرہ مصابرۃ، صبر میں اس پر غالب آیا، قرآن میں ہے: "اصْبِرُوْا وَصَابِرُوْا وَرَابِطُوْا" (۱) (صبر کرو اور مقابلہ میں صبر کرتے رہو اور مقابلہ کے لئے مستعد رہو)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مرابطہ:

۲- مرابطہ لغت میں رابط کا مصدر ہے کہا جاتا ہے: رابط مرابطۃ ورباطاً، سرحد اور خوف کے مقام کو لازم پکڑنا، کسی امر کی پابندی کرنا اور اس کو لازم پکڑنا۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۳)۔

مصابرہ مرابطہ سے عام ہے۔

ب-مجاہدہ:

۳- مجاہدہ لغت میں الجھد یعنی طاقت سے باب مفاعلہ ہے۔

جرجانی نے کہا: مجاہدہ لغت میں محاربہ (جنگ کرنا) ہے، اور

(۱) سورۂ آل عمران / ۲۰۰۔
(۲) المعجم الوسیط، تفسیر القرطبی ۴/ ۳۲۲- ۳۲۳، المفردات فی غریب القرآن۔
(۳) المعجم الوسیط، تفسیر القرطبی ۴/ ۳۲۳، المفردات فی غریب القرآن۔

شرع میں برائی پر آمادہ کرنے والے نفس کو شرع کے مطلوب حکم کے لئے اس پر بارڈال کر اس سے محاربہ کرنا ہے (۱)۔

مصابرہ اور مجاہدہ کے درمیان تعلق عموم اور خصوص کا ہے۔

مصابرہ سے متعلق احکام:

عبادات سے متعلق مصابرہ:

۴- قرطبی نے آیت کریمہ "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اصْبِرُوْا وَصَابِرُوْا" (۲) (اے ایمان والو صبر کرو اور مقابلہ میں صبر کرتے رہو) کے بارے میں حضرت حسن کا یہ قول نقل کیا ہے یعنی پانچوں نمازوں پر (مصابرہ کرنا)۔

قرطبی نے کہا: جمہور کا قول ہے کہ آیت میں مصابرہ کا معنی دشمنوں کے مقابلہ میں صبر کرنا ہے (۳)۔

اسی طرح مصابرہ نماز کے علاوہ دیگر عبادات میں ہوتا ہے، اس لئے کہ نفس اپنی طبیعت میں عبودیت اور بندگی سے گریزاں ہوتا ہے، کچھ عبادتیں بسبب کسل ناپسند ہوتی ہیں جیسے نماز اور کچھ بسبب بخل ناپسند ہوتی ہیں جیسے زکاۃ اور کچھ ان دونوں کے سبب ناپسند ہوتی ہیں جیسے حج اور جہاد (۴)۔

جہاد میں مصابرہ:

۵- فقہاء کا اتفاق ہے کہ جب کفار اور مسلمان قتال میں آمنے سامنے ہوں اور کفار کی تعداد مسلمانوں کی دوگنی تعداد سے زائد نہ ہو اور انھیں

(۱) المفردات فی غریب القرآن، دلیل الفالحین ۱/ ۲۹۳، التعریفات للجرجانی، قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۲) سورۂ آل عمران / ۲۰۰۔
(۳) تفسیر القرطبی ۴/ ۳۲۳، دلیل الفالحین ۱/ ۱۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۴) إحیاء علوم الدین ۴/ ۶۸، القرطبی ۱/ ۳۷۱۔

ہلاکت کا اندیشہ نہ ہوتو مسلمانوں پر ثابت قدمی واجب ہے اور راہ فرار اختیار کرنا حرام ہے [1]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا إِذَا لَقِيْتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوْا وَاذْكُرُوْا اللّٰهَ كَثِيْرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ" [2] (اے ایمان والو! جب تم کسی جماعت (مخالف) کے مقابل ہوا کرو تو ثابت قدم رہا کرو اور اللہ کو کثرت سے یاد کرتے رہا کرو تاکہ فلاح پاؤ)۔

اس بنیاد پر فوجوں کے آمنے سامنے ہونے کی صورت میں میدان سے راہ فرار اختیار کرنا حرام ہے، الا یہ کہ یہ فرار کسی جنگی تدبیر یا کسی جماعت کی کمک لینے کے لئے ہو۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (تحرف فقرہ/ ۲، اور تحیز فقرہ/ ۳)۔

مصابرہ کے لئے شرط ہے کہ کفار کی تعداد مسلمانوں کی دوگنی تعداد سے زیادہ نہ ہو، اگر کفار کی تعداد مسلمان کی دوگنی تعداد سے زیادہ ہو تو پیچھے ہٹنا جائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "اَلْئٰنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيْكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَّغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ أَلْفٌ يَّغْلِبُوْٓا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللّٰهِ وَاللّٰهُ مَعَ الصَّابِرِيْنَ" [3] (اب اللہ نے تم پر تخفیف کر دی اور معلوم کرلیا کہ تم میں جوش کی کمی ہے سو (اب) اگر تم میں سو ثابت قدم ہوں تو دوسو پر غالب رہیں گے اور اگر تم میں سے ہزار ہوں تو وہ دو ہزار پر غالب رہیں گے اللہ کے حکم سے اور اللہ ثابت قدموں کے ساتھ ہے)، اس لئے کہ جب اللہ نے ایک سو پر دوسو کا مقابلہ واجب قرار دیا تو اس سے معلوم ہوا کہ دوسو سے زائد تعداد سے

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۹۸، المہذب ۲/ ۲۳۳، المغنی ۸/ ۴۸۳، تفسیر القرطبی ۷/ ۳۸۰۔

(۲) سورۂ انفال/ ۴۵۔

(۳) سورۂ انفال/ ۶۶۔

مقابلہ واجب نہیں ہے، البتہ فقہاء نے کہا ہے کہ جب مسلمانوں کو یہ امید ہو کہ وہ اپنے سے دوگنی سے زیادہ تعداد پر بھی غالب آجائیں گے تو ان کے لئے مصابرہ اولیٰ ہے۔

حنفیہ، بعض مالکیہ، بعض شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ مسلمانوں کے پاس اتنی قوت ہو جس سے انھیں ظن غالب ہو جائے کہ وہ اپنے سے دوگنی سے زیادہ تعداد کا مقابلہ کرلیں گے اور امید ہو کہ ان پر غالب آجائیں گے تو اس باب میں حکم غالب رائے اور ظن غالب کا ہے تعداد کا نہیں، لہٰذا جب غازیوں کو غالب گمان ہو کہ وہ دشمن کا مقابلہ کرلیں گے تو ان پر ثابت قدمی اور مصابرہ لازم ہوگا، خواہ ان کی تعداد دشمن سے کم ہو [1]۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (جہاد فقرہ/ ۲۷ اور اس کے بعد کے فقرات، اور تولی فقرہ/ ۳)۔

(۱) تفسیر القرطبی ۷/ ۳۸۰، ۸/ ۴۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۴، ۲۲۶، المہذب ۲/ ۲۳۴، البدائع ۷/ ۹۸، ۹۹، المغنی ۸/ ۴۸۴-۴۸۶۔

مصادرہ

تعریف:

۱- مصادرہ لغت میں اصرار کے ساتھ کسی چیز کا مطالبہ ہے (۱)، کہا جاتا ہے: صادرت الدولة المال، جب حکومت کسی کے مال پر اس کے مالک کی سزا کے بطور قابض ہو جائے (۲)۔

اصطلاح میں اس شخص کے مال پر قبضہ ہے جس کے خلاف فیصلہ کیا گیا ہے، لے کر ہو یا تلف کر کے یا سزاءً بیع کے ذریعہ اس کی ملکیت سے نکال کر (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- غرامہ:

۲- غرامہ، غرم اور مغرم وہ مال ہے جس کا ادا کرنا لازم ہو اور جس کو ناپسندیدگی کے ساتھ دیا جائے (۴)۔

اور تعلق یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو بالجبر لیا جاتا ہے۔

ب- مکس:

۳- مکس لغت میں نقص اور ظلم کو کہتے ہیں، اور ان دراہم کو جو بازار میں سامان فروخت کرنے والے سے دور جاہلیت میں لئے جاتے تھے (۱)، اس نام کا زیادہ استعمال اس صورت میں ہوتا ہے جو حکمراں کے اہل کار خرید و فروخت کے وقت ظلماً وصول کرتے ہیں (۲)۔

تعلق یہ ہے کہ ہر دو میں بالجبر وصول کیا جاتا ہے۔

مصادرہ کا شرعی حکم:

۴- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ کسی مسلمان کا مال کسی شرعی سبب کے بغیر سزا کے طور پر لینا یا تلف کرنا یا بیع کے ذریعہ اس کی ملکیت سے نکالنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ شریعت میں ایسی کوئی بات کسی قابل اقتداء شخص کی جانب سے منقول نہیں ہے، اور اس لئے کہ سزا سے مقصود تادیب ہوتی ہے اور اتلاف کے ذریعہ تادیب نہیں ہوتی ہے۔

مال کے ذریعہ سزا کے بارے میں وارد نصوص ابتدائے اسلام میں تھیں، بعد میں پھر منسوخ ہو گئیں، ان میں سے ایک وہ ہے جو نبی اکرم ﷺ سے اس شخص کے حق میں منقول ہے جو بخل کی وجہ سے زکوۃ نہ دے اور وہ زکوۃ کے وجوب کا منکر نہ ہو: "**إنا آخذوها وشطر إبله عزمة من عزمات ربنا لا يحل لآل محمد ﷺ منها شيء**" (۳) (ہم اسے لیں گے اور اس کے اونٹ کا ایک حصہ بھی، یہ ہمارے رب کے پختہ امور میں سے ایک امر ہے، اور آل محمد ﷺ کے لئے اس میں سے کچھ بھی جائز نہیں ہے)، اور پہاڑی کے کھلیان کی چوری کرنے والے کے بارے میں آپ ﷺ کا

---

(۱) القاموس المحیط۔
(۲) المعجم الوسیط۔
(۳) کشاف القناع ۶/۱۲۵، حاشیۃ العدوی علی ہامش الخرشی ۸/۱۱۰، شرح الزرقانی ۸/۱۱۵، الدر المختار ورد المحتار ۲/۹۔
(۴) لسان العرب، قواعد الفقہ للبرکتی مادہ: غرم۔

---

(۱) القاموس المحیط۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) حدیث: "انا آخذوها......" کی روایت نسائی (۵/۱۴، ۱۵) نے حضرت معاویہ بن حیوہؓ سے کی ہے اور کہا: احمد صالح الاسناد ہیں، اسی طرح التلخیص (۲/۱۶۱) میں ہے۔

ارشاد ہے: "فيه غرامة مثليه و جلدات نكال"(۱) (اس میں اس کا دوگنا جرمانہ ہے اور عبرت کے لئے کچھ کوڑے ہیں)، اورآپ ﷺ کا یہ فیصلہ ہے: "أن سَلَبَ من أُخذ وهو يصيد في حرم المدينة لمن أخذه"(۲) (مدینہ کے حرم میں شکار کرنے والے کو جو شخص پکڑے مجرم کا سب ساز وسامان اسی کے لئے ہے)۔

یہ سب کا سب ابتدائے اسلام میں تھا، پھر منسوخ ہوگیا، پھر اس بات پر اجماع منعقد ہوگیا کہ یہ جائز نہیں ہے، اور سزاؤں کا تعلق صرف جسم سے رہ گیا ہے(۳)۔

اور نبی ﷺ سے مروی ہے: "ليس في المال حق سوى الزكاة"(۴) (مال میں سوائے زکوۃ کے کوئی حق نہیں ہے)، اور بعض مشائخ حنفیہ نے کہا: امام ابو یوسف سے اموال کی قرقی کی تعزیر کا جو جواز منقول ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے کچھ مال کو کچھ دنوں کے لئے قبضہ میں کرلیا جائے تاکہ اس کو تنبیہ ہو، پھر حاکم اس کو لوٹا دے، یہ نہیں ہے کہ حاکم اس مال کو اپنے لئے رکھ لے یا بیت المال کے لئے جیسا کہ ظالم لوگ سمجھتے ہیں، اس لئے کہ کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے مسلمان کا مال بغیر کسی شرعی سبب کے لے لے۔

(۱) حدیث: "فيه غرامة......" کی روایت نسائی (۸۶/۸) نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "قضاؤه......" کی روایت مسلم (۹۹۳/۲) نے حضرت سعد بن ابی وقاص سے کی ہے۔

(۳) المغنی ۳۲۶/۸، کشاف القناع ۱۲۴/۶، المہذب ۱۴۸/۱، حاشیۃ الشبراملسی فی ذیل نہایۃ المحتاج ۱۹/۸، ابن عابدین ۱۷۸/۳، الشرح الصغیر ۵۰۴/۴، حاشیۃ البنانی علی الزرقانی ۱۱۵/۸ فتح القدیر ۱۱۲/۵، ۱۱۳۔

(۴) حدیث: "ليس في المال......" کی روایت ابن ماجہ (۵۷۰/۱) نے حضرت فاطمہ بنت قیس سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۱۶۰/۲) میں ذکر کیا ہے کہ اس کی سند میں ایک ضعیف راوی ہے۔

ابن عابدین نے کہا: میرا خیال ہے کہ حاکم اس کو لیکر قبضہ میں رکھے گا، اور اگر اس کے توبہ کرنے کی امید نہ رہے تو جہاں مناسب سمجھے خرچ کردے گا، اور کہا: حاصل یہ ہے کہ مذہب یہ ہے کہ مال کے ذریعہ تعزیر نہیں ہوگی(۱)۔

اور کہا: طرسوی نے اپنی ایک تالیف میں ذکر کیا ہے: سلطان کا مالکان اموال کی قرقی کرنا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ بیت المال کے عمال کے لئے ہو، اس دلیل کی بنیاد پر کہ حضرت عمرؓ نے حضرت ابوہریرہؓ کو جب بحرین کا عامل مقرر کیا تو ان کے مال کو ضبط کیا اور انھیں معزول کیا اور اس سے بارہ ہزار درہم لے لیا، پھر انھیں گورنری کے لئے بلایا تو انھوں نے انکار کردیا، وہ کہتے ہیں: بیت المال کے عمال سے مراد حکمراں کے وہ خدام ہیں جو اموال کی وصولی کرتے ہیں، اور ان ہی میں حکمراں کے تحریر نویس بھی ہیں جب ان کے یہاں مالی وسعت آجائے، اس لئے کہ یہ ان کی خیانت کی دلیل ہے، اور ان ہی کے ساتھ اوقاف کے متولیان اور محررین بھی شامل ہوں گے کہ جب ان کے یہاں مالی وسعت آجائے اور قسم قسم کے لہو ولعب اور تعمیرات میں مشغول ہوجائیں تو اس حال میں حاکم کو اختیار ہوگا کہ ان سے مال لے لیں اور انھیں معزول کردیں، اگر یہ معلوم ہو کہ کسی متعین وقف میں انھوں نے خیانت کی ہے تو مال کو اس وقف میں لوٹا دیں ورنہ اسے بیت المال میں ڈال دیں(۲)۔

ابو یوسف، ابن تیمیہ، ابن القیم اور بعض مالکیہ نے کہا: مال کے ذریعہ سزا جائز ہے، یہی امام شافعی کا قول قدیم ہے(۳)۔

(۱) ابن عابدین ۱۷۸/۳۔

(۲) ردالمحتار ۲۸۵/۴۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱۷۸/۳، ۱۷۹، تبیین الحقائق ۲۰۸/۳، تبصرۃ الحکام ۲۰۲/۲، حاشیۃ العدوی علی ہامش الخرشی ۱۱۰/۸، کشاف القناع ۱۲۴/۶، ۱۲۵، الطرق الحکمیۃ لابن قیم الجوزیہ ۳۱۲، ۳۱۳، حاشیۃ القلیوبی ۱۰۰/۱،

مالی تعزیر کے مسئلہ میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے جس کے لئے دیکھئے: اصطلاح (تعزیر فقرہ ۲۰)۔

مصادقہ

دیکھئے: تصادق۔

مصارف

دیکھئے: زکاۃ۔

مصارفہ

دیکھئے: صرف۔

= حاشیۃ الشروانی ۱/ ۳۹۰۔

مصافحہ

تعریف:

۱ - مصافحہ لغت میں ہاتھ کو پکڑنا ہے، جیسے باہم ایک دوسرے کا ہاتھ پکڑنا، تاج العروس میں ہے: **الرجل یصافح الرجل**، آدمی نے اپنے ہاتھ کی ہتھیلی دوسرے کے ہاتھ کی ہتھیلی میں رکھا، اور ان دونوں کے ہاتھوں کی ہتھیلیاں ان کا اندرونی حصہ ہیں، یہ ہاتھ کی ہتھیلی کو دوسرے ہاتھ سے ملانے اور اندرونی حصے کو آمنے سامنے کرنے کے معنی میں باب مفاعلۃ ہے[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-لمس:

۲ -لمس کا ایک لغوی معنی ہاتھ سے چھونا ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۳]۔

لمس مصافحہ سے زیادہ عام ہے، اس لئے کہ یہ کبھی ہاتھ سے ہوتا ہے اور کبھی اس کے بغیر، اور چھوئی جانے والی چیز کبھی ہاتھ ہوتی ہے، کبھی کچھ اور، جبکہ مصافحہ ایک مخصوص انداز میں ہاتھ سے ہاتھ کو چھونا

(۱) القاموس المحیط، تاج العروس۔

(۲) فتح الباری ۱۱/ ۲۵، المطبعۃ البہیۃ المصریہ ۱۳۴۸ھ، غذاء الالباب ۱/ ۳۲۵۔

(۳) القاموس المحیط، مغنی المحتاج ۱/ ۳۴۔

یعنی ہاتھ کی ہتھیلی کو ہاتھ کی ہتھیلی پر رکھنا ہے۔

ب-مباشرۃ:

۳- مباشرۃ لغت میں باشر کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: باشر الأمر، معاملہ کو خود سے انجام دیا، اور باشرا لمرأۃ: یعنی عورت سے جماع کیا، یا دونوں ایک کپڑے میں ہوئے تو مرد کی کھال عورت کی کھال سے ملی[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

مباشرہ مصافحہ سے زیادہ عام ہے۔

شرعی حکم:

مصافحہ کا حکم مصافحہ کرنے والوں کے فرق سے مختلف ہوتا ہے جو درج ذیل ہے:

اول-مرد کا مرد سے مصافحہ کرنا:

۴- مرد کا مرد سے مصافحہ کرنا عام علماء کے نزدیک مستحب ہے، امام نوویؒ نے کہا: باہمی ملاقات کے وقت مصافحہ ایسی سنت ہے جس پر اجماع ہے[۲]، ابن بطال نے کہا: عام علماء کے نزدیک مصافحہ اصلاً اچھی چیز ہے[۳]۔

مردوں کے درمیان مصافحہ کے استحباب پر بہت سارے فقہاء مذاہب نے صراحت کی ہے اور اس پر کچھ حسن اور صحیح احادیث سے استدلال کیا ہے[۴]، ایک حدیث حضرت کعب بن مالکؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: "**دخلت المسجد، فإذا برسول الله ﷺ فقام إلي طلحة بن عبيد الله بهرول حتى صافحني وهنأني**"[۱] (میں مسجد میں داخل ہوا تو دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ تشریف فرما ہیں، طلحہ بن عبید اللہؓ دوڑتے ہوئے میرے پاس آئے، مجھ سے مصافحہ کیا اور مجھے مبارکباد دی)، ایک روایت بخاری میں حضرت قتادہؓ سے ہے فرماتے ہیں: میں نے حضرت انسؓ سے پوچھا: "**أكانت المصافحة في أصحاب النبي ﷺ؟ قال: نعم**"[۲] (کیا نبی ﷺ کے اصحاب میں مصافحہ کا رواج تھا تو انھوں نے فرمایا: ہاں)۔

اور ایک روایت حضرت عطاء بن ابو مسلم عبد اللہ الخراسانی سے ہے، فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**تصافحوا يذهب الغل، وتهادوا تحابّوا وتذهب الشحناء**"[۳] (ایک دوسرے سے مصافحہ کرو، کینہ دور ہوگا ایک دوسرے کو ہدیہ دو، باہم محبت پیدا ہوگی، اور بغض دور ہوگا)۔

امام مالکؒ سے مروی ہے کہ انھوں نے مصافحہ کو ناپسند کیا، یہ سحنون اور بعض علماء مالکیہ کا قول ہے[۴]، اس روایت کے لئے استدلال اللہ کے اس قول سے کیا گیا ہے جس میں سیدنا ابراہیم علیہ السلام کو

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) الاذکار ر ۲۶۱۔
(۳) فتح الباری ۱۱ / ۴۶۔
(۴) بدائع الصنائع ۵ / ۱۲۴، حاشیۃ القلیوبی ۳ / ۲۱۳، غذاء الالباب ۱ / ۳۲۵،

= الفواکہ الدوانی ۲ / ۴۲۴، کفایۃ الطالب الربانی ۲ / ۴۳۶، الآداب الشرعیہ ۲ / ۲۶۹۔
(۱) اثر کعب بن مالک: "دخلت المسجد...... کی روایت بخاری (فتح الباری ۸ / ۱۱۷) نے کی ہے۔
(۲) حدیث: "أكانت المصافحة في أصحاب النبی ﷺ...... کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱ / ۵۴) نے کی ہے۔
(۳) حدیث: "تصافحوا يذهب الغل......" کی روایت مالک نے الموطا (۲ / ۹۰۸) میں حضرت عطاء بن ابی مسلم خراسانیؒ سے مرسلاً کی ہے۔
(۴) التمہید ۲۱ / ۱۷، المنتقی ۷ / ۲۱۶، ۲۱۷، کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی ۲ / ۴۳۶، الفتوحات الربانیہ ۵ / ۳۹۲۔

ملائکہ کے تحیہ پیش کرنے کا وصف بیان کرتے ہوئے کہا گیا: "إِذْ دَخَلُوْا عَلَيْهِ فَقَالُوْا سَلَاماً قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُّنْكَرُوْنَ" (۱) (جب کہ وہ ان کے پاس آئے، پھر (ان کو) سلام کیا (انہوں نے بھی) کہا سلام (یہ) انجان لوگ تھے)، یہاں ملائکہ نے انھیں سلام کر کے تحیہ پیش کیا، ساتھ میں مصافحہ نہیں کیا، لیکن امام مالک سے مشہور یہی ہے کہ مصافحہ مستحب ہے (۲)، اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے کہ سفیان بن عیینہ امام مالکؒ کے پاس گئے تو انھوں نے ان سے مصافحہ کیا اور فرمایا: اگر یہ بدعت نہ ہوتی تو میں آپ سے معانقہ کرتا، تو سفیان نے کہا: معانقہ مجھ اور آپ سے بہتر شخصیت یعنی نبی کریم ﷺ نے حضرت جعفرؓ سے اس موقع سے کیا جب وہ سرزمین حبشہ سے آئے تھے، امام مالک نے کہا: یہ ان کے ساتھ خاص ہے، تو سفیان نے کہا: نہیں وہ عام ہے، جو چیز حضرت جعفرؓ کے لئے خاص تھی وہ ہمارے لئے بھی خاص ہے اور جو ان کے لئے عام تھی وہ ہمارے لئے بھی عام ہے اگر ہم نیک اور صالح ہوں (۳)۔

دوم-عورت کا عورت سے مصافحہ:

۵-مصافحہ کے سنت ہونے کا قول فقہاء کا علی الاطلاق ہے، انھوں نے اس کو مردوں کے درمیان مصافحہ تک محدود نہیں رکھا ہے، صرف انھوں نے اجنبی عورت کے ساتھ مرد کے مصافحہ کا استثناء کرتے ہوئے اسے حرام کہا ہے، عورت سے عورت کے مصافحہ کا سنت ہونے سے استثناء نہیں کیا ہے تو سنت ہونے کا حکم عورت سے عورت کے مصافحہ کو شامل ہوگا، شربینی خطیب نے اس کی صراحت کی ہے، چنانچہ

(۱) سورۂ ذاریات/۲۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) المنتقی ۷/۲۱۶۔

کہا ہے: دو مردوں کا مصافحہ اور دو عورتوں کا مصافحہ مسنون ہے (۱)، نفراوی نے کہا: مصافحہ دو مردوں کے درمیان یا دو عورتوں کے درمیان مسنون ہے، ایک مرد اور ایک عورت کے درمیان نہیں، اگرچہ وہ بہت بوڑھی ہو (۲)۔

انھوں نے اس پر استدلال یوں کیا ہے کہ مصافحہ کی ترغیب دینے والی احادیث شریفہ کے عموم سے یہی مستفاد ہوتا ہے، جیسے رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**ما من مسلمين يلتقيان فيتصافحان إلا غفر لهما قبل أن يتفرقا**" (۳) (جو دو مسلمان آپس میں ملاقات کرتے ہیں، پھر مصافحہ کرتے ہیں تو ان کے جدا ہونے سے پہلے ان کی مغفرت کردی جاتی ہے)، اور ارشاد ہے: "**تصافحوا يذهب الغل**" (۴) (باہم مصافحہ کرو اس سے کینہ دور ہوتا ہے)، اور حضرت حذیفہ بن الیمانؓ نبی کریم ﷺ کا فرمان نقل کرتے ہیں: "**إن المؤمن إذا لقي المؤمن فسلم عليه وأخذ بيده فصافحه تناثرت خطاياهما كما يتناثر ورق الشجر**" (۵) (ایک مومن ایک دوسرے مومن سے ملتا ہے، اسے سلام کرتا ہے اور اس کا ہاتھ تھام کر اس سے مصافحہ کرتا ہے تو ان دونوں کے گناہ اس طرح گرجاتے ہیں جس طرح درخت سے پتے گرتے ہیں)۔

یہ اور ان جیسی احادیث ہر دو ملاقات کرنے والے کے بارے میں عام ہیں، اور یہ اپنے عموم میں اس صورت کے لئے عام ہے کہ

(۱) مغنی المحتاج ۳/۱۳۵۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/۴۲۴۔

(۳) حدیث: "ما من مسلمين يلتقيان......" کی روایت ترمذی (۵/۷۴) نے حضرت براء بن عازبؓ سے کی ہے، اور کہا: یہ حدیث حسن غریب ہے۔

(۴) حدیث: "تصافحوا يذهب الغل" کی تخریج فقرہ/۴ میں گذر چکی۔

(۵) نصب الرایہ ۴/۲۵۹، غذاء الالباب ۱/۳۲۶۔

ایک عورت دوسری عورت سے ملاقات کرے اور اس سے مصافحہ کرے[1]، اور اس لئے کہ عورت کے لئے دوسری عورت کے اس حصہ کو دیکھنا اور چھونا حلال ہے جو حصہ ایک مرد کے لئے دوسرے مرد کا دیکھنا اور چھونا حلال ہے، اور یہ حصہ ناف اور گھٹنوں کے درمیان کے سوا پورا جسم ہے، اس لئے کہ اس حصہ میں شہوت کا اندیشہ نہیں ہے، اگر شہوت کا اندیشہ ہو تو یہ حرام ہوگا[2]۔

سوم-مرد اور عورت کے درمیان مصافحہ:

مرد اور عورت کے درمیان مصافحہ کا حکم ان کے باہم محرم ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے مختلف ہے:

۶-جہاں تک محرم سے مصافحہ کا تعلق ہے تو حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے اور شافعیہ کے نزدیک معتمد اس کا جواز ہے، یہی رائے حنابلہ کی والدین کے ساتھ بیٹوں کے مصافحہ کے بارے میں ایک ہی روایت ہے، اور دوسروں کے بارے میں ایک روایت (جواز کی) ہے جس کی بناء ان کے اس قول پر ہے کہ محارم کے جسم سے ستر کے ماسوا کو چھونا جائز ہے، بشرطیکہ فتنے سے امن ہو اور شہوت کا خوف نہ ہو[3]، اس لئے کہ مروی ہے: "**أن الرسول ﷺ كان يقبل فاطمة رضي الله عنها إذا دخلت عليه، وتقبله إذا دخل عليها**"[4] (رسول اللہ ﷺ حضرت فاطمہؓ کا بوسہ لیتے تھے جب وہ آتیں، اور جب آپ ﷺ ان کے پاس تشریف لے جاتے تو وہ آپ ﷺ کا بوسہ لیتی تھیں)، اسی طرح حضرت ابوبکرؓ کے بارے میں صحیح طور پر منقول ہے کہ انھوں نے اپنی صاحبزادی حضرت عائشہؓ کا بوسہ لیا[1]، اور اس لئے کہ ستر کے ماسوا میں محرم کو چھونے میں تعلق وہمدردی اور رحمت وشفقت کا جذبہ غالب ہوتا ہے، اس میں شہوت کی آمیزش نادر ہوتی ہے[2]۔

اور جب مذکورہ طریقہ پر محرم کو چھونا مباح ہے تو مصافحہ بھی چھونے ہی کی ایک قسم ہے، لہٰذا یہ محرم کے حق میں مشروع ہوگا، اور سابقہ احادیث سے مستفاد ہونے والا حکم استحباب اس صورت کو بھی شامل ہوگا۔

شافعیہ ایک قول میں اور حنابلہ بچوں کے ساتھ والدین کے علاوہ میں ایک روایت کے اندر محرم کے ساتھ مصافحہ کو جائز نہیں قرار دیتے ہیں جو حنابلہ کے اس قول کی بنیاد پر ہے کہ محرم کو چھونا جائز نہیں ہے، لیکن دونوں مذاہب میں معتمد قول وہی ہے جو پیچھے مذکور جمہور کا قول ہے، یعنی ستر کے علاوہ میں محرم کو چھونا جائز ہے جب شہوت نہ ہو، خواہ یہ بلا ضرورت اور بغیر جذبۂ شفقت کے ہو[3]۔

۷-غیر محرم مرد اور عورت کے درمیان مصافحہ کے حکم میں فقہاء کا قول مختلف ہے، انھوں نے بوڑھی عورتوں اور دوسروں کے درمیان فرق کیا ہے۔

پس مرد کا ایسی بوڑھی خاتون کے ساتھ مصافحہ جس کو نہ خواہش ہوتی ہو اور نہ جس کی خواہش کی جاتی ہو، اور اسی طرح عورت کا ایسے بوڑھے مرد کے ساتھ مصافحہ جس کو شہوت نہ ہوتی ہو اور نہ اس جیسے کی شہوت کی جاتی ہو، اور بوڑھے مرد کا بوڑھی عورت کے ساتھ مصافحہ

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/۱۳۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/۱۲۴۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/۱۲۰، الفتاوی الہندیہ ۵/۳۲۸، المبسوط ۱۰/۱۴۹، الہدایہ ۴/۶۳، ۶۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۱۵، المحلی وحاشیۃ القلیوبی ۳/۲۱۲، الآداب الشرعیہ ۲/۲۶۹، غذاء الالباب ۱/۳۲۹۔

(۴) حدیث: "تقبيل النبی ﷺ لفاطمة رضی الله عنها" کی روایت ابوداؤد (۵/۳۹۱) اور ترمذی (۵/۷۰۰) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن غریب ہے۔

(۱) الآداب الشرعیہ ۲/۲۷۰۔

(۲) الہدایہ ۴/۶۴۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی ۳/۲۱۲، الانصاف ۸/۳۲، الآداب الشرعیہ ۲/۲۶۹۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک جائز ہے جب تک کہ دونوں جانب سے شہوت سے اطمینان ہو، انھوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ: "أن رسول الله ﷺ كان يصافح العجائز"(۱) (رسول اللہ ﷺ بوڑھی عورتوں سے مصافحہ فرماتے تھے) اور اس لئے کہ حرمت فتنہ کے خوف کی وجہ سے ہے، کہ جب دونوں مصافحہ کرنے والوں میں سے کوئی ایک ایسا ہو جسے نہ شہوت ہوتی ہو اور نہ اس کی خواہش کی جاتی ہو تو فتنہ کا خوف معدوم ہے یا نادر ہے(۲)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اجنبی عورت سے مصافحہ حرام ہے، خواہ وہ عورت ایسی کھوسٹ بوڑھی ہو کہ مردوں کے لئے اس میں کوئی خواہش باقی نہ رہ گئی ہو، یہ رائے حرمت کو ثابت کرنے والے دلائل کے عموم کی بنیاد پر ہے(۳)۔

شافعیہ اجنبی عورت کو چھونے کی حرمت کے عموم کے قائل ہیں، انھوں نے بوڑھی عورت کا استثناء نہیں کیا، اس سے معلوم ہوا کہ وہ اس سے مصافحہ کو حرام سمجھتے ہیں، اور اس مسئلہ میں بوڑھی اور جوان کے درمیان فرق نہیں کرتے ہیں(۴)۔

جوان اجنبی عورت سے مرد کے مصافحہ کو حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، مختار روایت میں حنابلہ اور ابن تیمیہ نے حرام قرار دیا ہے، حنفیہ نے حرمت کے لئے قید لگائی ہے کہ عورت شہوت والی ہو، اور حنابلہ نے کہا کہ خواہ کسی حائل جیسے کپڑے وغیرہ کی رکاوٹ ہو یا نہ ہو(۵)۔

---

(۱) حدیث: "كان يصافح العجائز" کا ذکر کاسانی نے بدائع الصنائع (۵/ ۱۲۳) میں کیا ہے، اور ہمیں کوئی ایسا شخص نہیں ملا کہ جس نے اس کی روایت کی ہو۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۳، الآداب الشرعیہ ۲/ ۲۶۹، مطالب اولی النہی ۵/ ۱۴۔

(۳) کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۴۳۷۔

(۴) المحلی والقلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۱۱ - ۲۱۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۲، ۱۳۳ - ۱۳۵۔

(۵) تبیین الحقائق ۶/ ۱۸، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۳۲۹، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ

نوجوان اجنبی عورت سے مصافحہ کی حرمت پر فقہاء نے حضرت عائشہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتی ہیں: "كانت المؤمنات إذا هاجرن إلى رسول الله ﷺ يمتحن بقول الله عزو جل ﴿يَأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلٰى أَنْ لَّا يُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْئًا وَّلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِيْنَ﴾(۱) الآية، قالت عائشة: فمن أقر بهذا من المؤمنات فقد أقر بالمحنة، وكان رسول الله ﷺ إذا أقررن بذلك من قولهن قال لهن رسول الله ﷺ: انطلقن فقد بايعتكن، ولا والله ما مست يد رسول الله ﷺ يد امرأة قط غير أنه يبايعهن بالكلام، قالت عائشة: والله ما أخذ رسول الله ﷺ النساء قط إلا بما أمره الله تعالى، وما مست كف رسول الله ﷺ كف امرأة قط، وكان يقول لهن إذا أخذ عليهن "قد بايعتكن" كلاما"(۲) (جب مومن عورتیں رسول اللہ ﷺ کے پاس ہجرت کرکے آتیں تو اللہ تعالیٰ کے اس قول کے ذریعہ ان سے اقرار لیا جاتا: "يَأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلٰى أَنْ لَّا يُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْئًا وَّلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِيْنَ" (اے نبی ﷺ جب مسلمان عورتیں آپ کے پاس آئیں کہ آپ سے ان باتوں پر بیعت کریں کہ اللہ کے ساتھ نہ کسی کو شریک کریں گی اور نہ چوری کریں گی، اور نہ بدکاری کریں گی)، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ

= ۲/ ۴۳۷، عارضۃ الاحوذی ۷/ ۹۵، ۹۶، المنتقی ۷/ ۳۰۸، الاذکار/ ۲۲۸، شرح النووی علی صحیح مسلم ۱۳/ ۱۰، فتح الباری ۱۱/ ۴۶، الآداب الشرعیہ ۲/ ۲۶۹۔

(۱) سورۂ ممتحنہ/ ۱۲۔

(۲) حدیث: "كانت المؤمنات......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۱۲) اور مسلم (۳/ ۱۴۸۹) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

جو خاتون اس کا اقرار کرلیتی تو وہ اس امتحان کا اقرار کرلیتی، اور رسول اللہ علیہ ان کے اقرار کے بعد ان سے فرماتے: تم لوگ جاؤ، میں نے تم سے بیعت لے لیا، خدا کی قسم رسول اللہ علیہ کا ہاتھ کبھی کسی عورت کے ہاتھ سے مس نہیں ہوا، آپ علیہ ان سے گفتگو کے ذریعہ بیعت لیتے تھے، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: رسول اللہ علیہ نے عورتوں سے کبھی کچھ نہیں پکڑا سوائے اس کے جس کا اللہ نے حکم دیا، اور رسول اللہ علیہ کی ہتھیلی کبھی کسی عورت کی ہتھیلی سے مس نہیں ہوئی، رسول اللہ علیہ جب عورتوں سے مخاطب ہوتے تو زبانی فرماتے: میں نے تم سے بیعت لے لیا)۔

حضرت ابن عباسؓ نے امتحان کی تشریح یوں فرمائی: امتحان یہ ہے کہ ان سے اللہ کا حلف لیا جائے کہ وہ نہ تو اپنے شوہر سے بغض میں نکلی ہیں، نہ ایک جگہ سے دوسری جگہ رہنے کی خواہش میں، نہ دنیا کی طلب میں، اور نہ ہم میں سے کسی آدمی کے ساتھ عشق ومحبت میں، بلکہ اللہ اور اس کے رسول کی محبت میں نکلیں (۱)۔

اور حضرت معقل بن یسار سے مروی ہے: "**لأن يطعن في رأس أحدكم بمخيط من حديد خير له من أن يمس امرأة لا تحل له**" (۲) (رسول اللہ علیہ نے فرمایا: تم میں سے کسی شخص کے سر میں لوہے کی سوئی چبھودی جائے یہ اس سے بہتر ہے کہ وہ ایسی عورت کو چھوئے جو اس کے لئے حلال نہیں ہے)، اس حدیث میں حرمت کی دلالت اس طور پر ہے کہ ایسی عورت کو چھونے پر جو حلال نہ ہو سخت وعید بتائی گئی ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ مصافحہ بھی چھونا ہے۔

فقہاء نے اس پر استدلال اجنبی عورت کو دیکھنے پر قیاس کر کے بھی کیا ہے کہ باتفاق فقہاء دیکھنا حرام ہے، اگر بالقصد ہو اور بغیر کسی جائز سبب کے ہو، اس لئے کہ اس کی ممانعت میں صحیح احادیث وارد ہیں (۱)، قیاس اس طور پر ہے کہ دیکھنے کی حرمت اس لئے ہے کہ وہ فتنہ کی دعوت دینے والا سبب ہے، اور چھونا جس میں مصافحہ ہو آنکھ سے محض دیکھنے کی بہ نسبت نفس پر زیادہ اثر انداز اور شہوت کو زیادہ بھڑکانے والا ہے، نوویؒ فرماتے ہیں: ہمارے اصحاب نے کہا: ہر وہ شخص جس کو دیکھنا حرام ہے اس کو چھونا بھی حرام ہے، بلکہ چھونا زیادہ سنگین ہے، اس لئے کہ اجنبی عورت کو دیکھنا اس وقت حلال ہوتا ہے جب اس سے شادی کا ارادہ ہو لیکن اس کو چھونا جائز نہیں ہوتا ہے (۲)۔

چہارم- بچوں سے مصافحہ:

۸ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بچوں کو شہوت کے ساتھ چھونا حرام ہے، خواہ اپنی جنس کے بچے ہوں یا مخالف جنس کے بچے، اور خواہ بچے شہوت کی عمر کو پہنچ گئے ہوں یا نہ پہنچے ہوں۔ مصافحہ بھی چھونا ہے، مصافحہ کے جواز کی ایک شرط فتنہ کا اندیشہ نہ ہونا ہے۔

پس اگر چھونا بغیر شہوت کے ہو، اور بچہ یا بچی قابل شہوت نہ ہو تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کو چھونا جائز ہے، خواہ جنس ایک ہو یا مختلف، اس لئے کہ اس حالت میں فتنہ کا اندیشہ نہیں ہے، یہی شافعیہ کی اصح رائے ہے (۳)، اس بنا پر ایسے بچے کے ساتھ مصافحہ درست ہے جب شہوت ناپید ہو۔ اس لئے کہ یہ بھی ایک قسم کا چھونا ہے، تو اس

(۱) تفسیر القرطبی ۱۸/ ۶۲، نووی کہتے ہیں: اس کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے شرعی بیعت لی، شرح النووی علی مسلم ۱۳/ ۱۰۔

(۲) حدیث معقل بن یسار: "لأن یطعن......" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۲۰/ ۲۱۲) میں کی ہے، ہیثمی مجمع الزوائد (۴/ ۳۲۶) میں کہتے ہیں کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۴/ ۱۳۹۔

(۲) الاذکار / ۲۲۸، اسی کے مثل ہدایہ ۴/ ۶۴ میں دیکھئے۔

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۳۲۹، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۹۹، المغنی ۷/ ۴۶۲، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۰، شرح المنہاج والقلیوبی ۳/ ۱۰۹-۱۱۱۔

کا حکم چھونے کا حکم ہوگا۔ ہدایہ میں نا قابل شہوت بچی سے مصافحہ کے جواز کی صراحت ہے[۱]۔

اگر بچہ یا بچی شہوت کی عمر کو پہنچ جائیں تو چھونے کے بارے میں اس کا حکم بڑوں کے حکم کی طرح ہے[۲]، مصافحہ کا حکم بھی اسی کے مثل ہے، لہٰذا اس میں جنس کے ایک ہونے اور جنس مختلف ہونے کے درمیان فرق کیا جائے گا جیسا کہ اس کی وضاحت گذر چکی ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ آٹھ برس یا اس سے کم عمر بچہ کو چھونا خواہ جنس مختلف ہو، جائز ہے، اگر عمر اس سے زیادہ ہوجائے تو چھونے میں مردوں کا حکم ہوگا۔ جہاں تک بچی کا تعلق ہے اگر وہ رضاعت کی عمر سے آگے نہ بڑھی ہو تو اس کو مس کرنا جائز ہے۔ اور اگر وہ رضاعت کی عمر سے آگے بڑھ جائے اور اس کے اندر شہوت پیدا ہوگئی ہو تو اس کو چھونا حرام ہے۔ اگر شہوت والی نہ ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ مدونہ میں مذہب ممنوع ہونے کا مذکور ہے[۳]۔

اسی بنیاد پر ان کے نزدیک چھوٹوں سے مصافحہ کا حکم جانا جاسکتا ہے، اس لئے کہ یہ ایک قسم کا چھونا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: (عورۃ)۔

پنجم-امرد سے مصافحہ:

۹-امرد سے مصافحہ کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (امرد فقرہ/ ۵)۔

ششم-کافر سے مصافحہ:

۱۰-حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسلمان کا کافر سے مصافحہ مکروہ ہے، البتہ حنفیہ نے اس سے یہ مستثنیٰ کیا ہے کہ اگر مسلمان کا عیسائی پڑوسی ایک عرصہ کے بعد لوٹ کر آئے اور اس کو ترک مصافحہ پر اذیت ہو تو اس سے مصافحہ کیا جاسکتا ہے[۱]، حنابلہ نے اس بنیاد پر مطلقاً مکروہ کہا ہے کہ امام احمدؒ سے اہل ذمہ کے ساتھ مصافحہ کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا: مجھے پسند نہیں ہے[۲]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ کافر اور بدعتی سے مسلمان کا مصافحہ جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ شارع نے ان دونوں سے گریز کا حکم دیا ہے۔ اور مصافحہ کرنا شارع کی ہدایت کے منافی ارتباط ہے[۳]۔

وہ حالات جن میں مصافحہ جائز ہے:

جہاں مصافحہ مشروع ہے ان میں سے بعض حالات میں مصافحہ مستحب ہے:

۱۱-ملاقات کے وقت، خواہ سفر سے واپسی ہو یا اس کے علاوہ ملاقات ہو۔ جیسا کہ پیچھے فقرہ/ ۴ میں گذرا۔

۱۲-اسی طرح مسلم حکمراں یا اس کے ہم مرتبہ سے بیعت کے وقت مصافحہ مسنون ہے، عہد نبوی اور عہد خلفائے راشدین میں بیعت مصافحہ کے ذریعہ ہوتی تھی۔ حضرت ابوبکرؓ سے بیعت کے بارے میں وارد ہے کہ سقیفہ میں حضرت عمرؓ نے ان سے فرمایا: اپنا ہاتھ بڑھائیے، میں آپ پر بیعت کرتا ہوں، انھوں نے اپنا ہاتھ بڑھایا تو حضرت عمرؓ نے بیعت کی پھر مہاجرین اور انصار نے ان سے بیعت کی، یہ حکم مردوں کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ گذرا۔

دیکھئے (بیعت فقرہ/ ۱۲)۔

۱۳-نمازوں کے بعد اور بالخصوص فجر اور عصر کی نماز کے بعد مصافحہ

---

(۱) الہدایہ ۴/ ۶۲۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) الخرشی ۲/ ۱۳۱۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۳۴۸۔
(۲) الآداب الشرعیہ ۲/ ۲۷۲، غذاء الالباب ۱/ ۳۲۵۔
(۳) کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی ۲/ ۴۳۷۔

کرنے کے حکم میں فقہاء مذاہب کا اختلاف ہے۔ ان کی عبارتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس سلسلہ میں تین اقوال ہیں: ایک قول استحباب کا ہے، دوسرا قول مباح ہونے کا ہے اور تیسرے قول میں یہ مکروہ ہے۔

استحباب کے قول کا جہاں تک تعلق ہے تو بعض حنفی شارحین نے اس کا استنباط اس بات سے کیا ہے کہ اصحاب متون کی عبارتیں مطلق ہیں اور انھوں نے نمازوں کے بعد مصافحہ کے استثناء کی صراحت نہیں کی ہے۔ حصکفی نے کہا: مصنف تمرتاشی نے درر، کنز، وقایہ، نقایہ، مجمع اور ملتقی وغیرہ کتابوں کی اتباع کرتے ہوئے اس کو مطلق ذکر کیا ہے جس سے مطلقاً اس کا جواز خواہ عصر کے بعد ہو، معلوم ہوتا ہے۔ اور ان کے قول: یہ بدعت ہے، کا مطلب یہ ہے کہ یہ مباح اور بہتر ہے، جیسا کہ نووی نے اپنی الاذکار میں یہ بتایا ہے، اور ابن عابدین نے اس پر تعقب کرتے ہوئے علماء حنفیہ میں سے مطلقاً اس کے استحباب کی رائے رکھنے والوں کا ذکر کرنے کے بعد لکھا کہ شارح نے متون میں مطلقاً تذکرہ کی جو بات لکھی ہے اس کے مطابق یہی ہے، اور انھوں نے مصافحہ کی مشروعیت میں وارد نصوص کے عموم سے اس قول پر استدلال کیا ہے(۱)۔

شافعیہ میں سے محبّ الطبری اور حمزہ ناشری وغیرہ نے اس قول کو اختیار کیا ہے، اور انھوں نے مطلقاً نمازوں کے بعد مصافحہ کو مستحب کہا ہے(۲)۔ طبری نے اس پر احمد اور بخاری کی اس روایت سے تائید کیا ہے جو حضرت ابوجحیفہؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: "**خرج رسول الله ﷺ بالهاجرة إلى البطحاء، فتوضأ ثم صلى الظهر ركعتين والعصر ركعتين و بين يديه عنزة تمر من ورائها المرأة وقام الناس فجعلوا يأخذون يديه فيمسحون بها وجوههم، قال أبو جحيفة: فأخذت بيده، فوضعتها على وجهي، فإذا هي أبرد من الثلج وأطيب رائحة من المسک**"(۱) (رسول اللہ ﷺ دوپہر میں بطحاء کی طرف تشریف لائے، وضو کیا پھر ظہر کی دو رکعات اور عصر کی دو رکعات پڑھیں، آپ کے سامنے نیزہ تھا اور اس کے پیچھے سے عورت گذر رہی تھی، لوگ کھڑے ہوئے اور آپ ﷺ کے دونوں ہاتھ کو پکڑ کر اپنے چہروں پر پھیرنے لگے۔ ابوجحیفہ کہتے ہیں: پھر میں نے آپ ﷺ کا دست مبارک پکڑا اور اسے اپنے چہرہ پر رکھ لیا، مجھے ایسا محسوس ہوا کہ دست مبارک برف سے زیادہ ٹھنڈا اور مشک سے زیادہ معطر ہے)۔ محبّ طبری کہتے ہیں: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ لوگ جماعت کی نمازوں کے بعد بالخصوص عصر اور مغرب میں مصافحہ کرتے تھے، بشرطیکہ اس سے تبرک یا محبت وغیرہ کا کوئی نیک قصد وشبہ ہو(۲)۔

شافعیہ میں سے عز بن عبد السلام اس کے مباح ہونے کے قائل ہیں۔ انھوں نے بدعت کی پانچ قسمیں کی ہیں: واجب، حرام، مکروہ، مستحب اور مباح۔ پھر انھوں نے کہا: مباح بدعت کی مثالوں میں سے ایک صبح اور عصر کی نماز کے بعد مصافحہ کرنا ہے(۳)۔

ابن علان نے مرقاۃ سے نقل کیا ہے کہ باوجودیکہ یہ بدعت ہے، لیکن اگر کوئی مسلمان مصافحہ کے لئے ہاتھ بڑھائے تو اپنا ہاتھ کھینچ کر اس سے اعراض نہیں کرنا چاہئے۔ اس لئے کہ اس میں ایذا رسانی ہے جو ادب کی رعایت سے بڑھ کر ہے، اگر یہ کہا جائے کہ اس میں

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین والدر المختار وتنویر الابصار ۹/ ۵۴۷۔
(۲) نیل الاوطار ۲/ ۳۵۵۔

(۱) حدیث: "خرج رسول الله ﷺ بالهاجرة......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۵۶۵) نے کی ہے۔
(۲) الفتوحات الربانیہ ۵/ ۳۹۷۔
(۳) قواعد الاحکام ۲/ ۲۰۵۔

ایک طرح سے بدعت کی اعانت ہے تو یہ اس لئے درست ہے کہ اس میں دلجوئی ہے (۱)۔

ابن عبدالسلام کے کلام کو نووی نے مستحسن سمجھا ہے جیسا کہ ابن علان نے نقل کیا ہے، اور یہ اختیار کیا ہے کہ نماز کے پہلے سے ساتھ رہنے والے شخص کے ساتھ مصافحہ مباح ہے اور جو نماز کے پہلے سے ساتھ نہ ہو اس کے ساتھ مصافحہ سنت ہے۔ الاذکار میں کہا: جاننا چاہئے کہ ہر ملاقات کے وقت یہ مصافحہ مستحب ہے۔ اور جو لوگوں میں فجر اور عصر کے بعد مصافحہ کا رواج ہو چلا ہے اس کی کوئی اصل شریعت کے اندر اس طور پر نہیں ہے، البتہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ مصافحہ بذات خود سنت ہے اور لوگوں کا بعض احوال میں مصافحہ کی پابندی کرنا اور بیشتر یا اکثر احوال میں اس میں کوتاہی کرنا اس بعض کو مصافحہ ہونے کے حکم سے خارج نہیں کرتا جس کے بارے میں شرعی حکم وارد ہے (۲)۔

جہاں تک کراہت والے قول کا تعلق ہے تو ابن عابدین نے بعض علماء مذہب سے یہ رائے نقل کی ہے، انھوں نے کہا: یہ کہا جاتا ہے کہ خاص نمازوں کے بعد مصافحہ کی پابندی ناواقف لوگوں کے اندر یہ خیال پیدا کردے گی کہ خاص ان مواقع پر مصافحہ مسنون ہے۔ اور دوسرے مواقع کی بہ نسبت ان اوقات میں مصافحہ کی زیادہ خصوصیت ہے۔ جبکہ فقہاء کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ سلف میں سے کسی نے ان مواقع پر ایسا نہیں کیا ہے، انھوں نے ذکر کیا کہ فقہاء میں سے بعض نے اسے مکروہ سمجھا ہے کیونکہ یہ روافض کا طریقہ ہے (۳)۔

ابن الحاج نے اس مصافحہ کو ایسی بدعت قرار دیا ہے جس کو مسجدوں کے اندر منع کیا جانا چاہئے، اس لئے کہ شریعت میں مصافحہ کا موقع مسلم بھائی سے ملاقات کا وقت ہے، نہ کہ پانچوں نمازوں کے بعد کا وقت، پس شریعت نے مصافحہ کا جو موقع رکھا ہے، وہیں اس کو رکھنا چاہئے، اس لئے اس بدعت کو روکا جائے گا اور ایسا کرنے والے کی تنبیہ کی جائے گی کہ اس نے سنت کی خلاف ورزی کی (۱)۔

(۱) الفتوحات الربانیہ ۵/۳۹۹۔
(۲) الاذکار ۲۶۲۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۹/ ۷ ۵۴۔

مستحب مصافحہ کا طریقہ اور اس کے آداب:

۱۴- مصافحہ دراصل یہ ہے کہ انسان اپنی ہتھیلی کا اندرونی حصہ دوسرے کی ہتھیلی کے اندرونی حصہ میں ڈالے۔

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ مستحب مصافحہ دونوں ہاتھوں سے ہونا چاہئے یا ایک ہاتھ سے، حنفیہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک مصافحہ میں سنت یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں سے کیا جائے۔ اور وہ اس طرح کہ ہر دو مصافحہ کرنے والا اپنے دائیں ہاتھ کی اندرونی ہتھیلی کو دوسرے کے دائیں ہاتھ کے اندرونی ہتھیلی سے ملائے اور اپنے بائیں ہاتھ کی ہتھیلی کے اندرون کو دوسرے کے دائیں ہاتھ کی ہتھیلی کی پشت پر رکھے۔ ان فقہاء کا استدلال یہ ہے کہ صحابہ کرام اور تابعین سے یہی طریقہ معروف ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کے اس قول سے بھی استدلال کیا ہے: "**علمني النبي ﷺ التشهد وكفي بين كفيه**" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے مجھے تشہد سکھایا، اس وقت میری ہتھیلی آپ ﷺ کے دونوں ہتھیلیوں کے درمیان تھی)۔ اور امام بخاریؒ نے "**باب الأخذ باليدين**" (دونوں ہاتھوں سے پکڑنے کے باب) میں ذکر کیا ہے کہ حماد بن زید بن مبارک نے اپنے دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کیا (۳)، یہ اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ صحابہ

(۱) المدخل ۲/ ۲۲۳، ۲۹۶۔
(۲) حدیث: "علمني النبي التشهد......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۵۶) اور مسلم (۱/ ۳۰۲) نے کی ہے۔
(۳) فتح الباری ۱۱/ ۴۷۔

اور تابعین کے درمیان یہی طریقہ معروف رہا ہے۔ انھوں نے حضرت عبدالرحمٰن بن رزین کی روایت سے بھی استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "**مررنا بالربذة فقيل لنا: ههنا سلمة بن الأكوع رضي الله عنه، فأتيته فسلمنا عليه، فأخرج يديه فقال: بايعت بهاتين نبي الله** ﷺ"(۱) (ہم ربذہ کے مقام سے گذرے تو ہم سے کہا گیا کہ یہاں حضرت سلمہ بن اکوعؓ تشریف فرما ہیں، تو میں ان کی خدمت میں آیا، ہم نے انھیں سلام کیا تو انھوں نے اپنے دونوں ہاتھ بڑھائے اور فرمایا: میں نے ان دونوں ہاتھوں سے نبی اللہ ﷺ سے بیعت کی ہے)۔

اسی طرح ان فقہاء نے اس حدیث نبوی سے استدلال کیا ہے کہ: "**ما من مسلمين التقيا فأخذ أحدهما بيد صاحبه إلا كان حقا على الله عزوجل أن يحضر دعاؤهما ولا يفرق بين أيديهما حتى يغفر لهما**" (۲) (جب بھی دو مسلمان ملتے ہیں اور ان میں سے ایک دوسرے کا ہاتھ پکڑتا ہے تو اللہ پر حق ہوتا ہے کہ ان دونوں کی دعاء کو سنے اور ان دونوں کے ہاتھوں کو علاحدہ نہ کرے جب تک کہ ان کی مغفرت نہ کردے)۔ وہ کہتے ہیں کہ اس حدیث اور دوسری حدیثوں کی روایات میں جمع کا صیغہ آیا ہے، اور اس کا اطلاق صرف اس مصافحہ پر ہی ہوتا ہے جو دو ہاتھوں سے ہو رہا ہے ایک ہاتھ سے نہیں (۳)۔

دوسرے فقہاء کی رائے ہے کہ مصافحہ کا مشروع طریقہ لغت میں مصافحہ کے معنی سے علاحدہ نہیں ہوگا۔ اور لغت میں صرف ہتھیلی کو ہتھیلی سے ملانے کا نام مصافحہ ہے۔

اس رائے پر استدلال حضرت عبیداللہ بن بسر کی اس روایت سے کیا گیا ہے: "**ترون كفي هذه فأشهد أني وضعتها على كف محمد** ﷺ" (۱) (تم لوگ میری یہ ہتھیلی دیکھتے ہو، میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے اسے محمد ﷺ کی ہتھیلی پر رکھا ہے)۔

مصافحہ میں مستحب یہ ہے کہ ملاقات کے فوراً بعد بغیر تاخیر اور تساہلی کے مصافحہ کیا جائے، اور ملاقات و مصافحہ کے درمیان صرف اسی قدر فصل ہو جو سلام کا آغاز کرنے میں پایا جائے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**ما من مسلمين يلتقيان فيتصافحان إلا غفر لهما قبل أن يفترقا**" (۲) (جب بھی دو مسلمان ایک دوسرے سے ملاقات کریں اور ایک دوسرے سے مصافحہ کریں تو ان دونوں کے جدا ہونے سے قبل ان کی مغفرت کر دی جاتی ہے)، اس حدیث میں مصافحہ کا عطف ملاقات پر حرف فا سے کیا گیا ہے، جو ترتیب و تعقیب (بعد میں ہونے) اور فوریت کا مفہوم دیتا ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ مصافحہ کا مستحب وقت ملاقات کی ابتداء ہے (۳) صرف اس سے پہلے سلام کیا جائے گا (۴)، اس کی دلیل حضرت براء بن عازبؓ کی روایت ہے کہ انھوں نے نبی ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "**ما من مسلمين يلتقيان فيسلم أحدهما على صاحبه ويأخذ بيده لا يأخذه إلا لله عز وجل ولا**

---

(۱) اثر: "مررنا بالربذة......" کی روایت بخاری نے الادب المفرد (۲۵۳) میں کی ہے۔

(۲) حدیث: "ما من مسلمين التقيا......" کی روایت احمد (۳/۱۴۲) نے کی ہے۔ ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸/۳۶) میں اس کو صحیح کہا ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵۴۸/۹، الفتاویٰ الہندیہ ۳۶۹/۵، عمدۃ القاری ۲۵۳/۱۱، فتح الباری ۵۶/۱۱، عون المعبود ۱۱۸/۱۴۔

(۱) حدیث: "ترون كفي......" کی روایت احمد (۱۸۹/۴) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "ما من مسلمين......" کی روایت ابوداؤد (۳۸۸/۵) اور ترمذی (۷۴/۵) نے حضرت براء بن عازبؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۳) دلیل الفالحین ۳۶۶/۳، الفتوحات الربانیہ ۳۹۴/۵، عون المعبود ۱۲۰/۱۴۔

(۴) المرقاۃ ۴۵۸/۸، ۴۶۱، حاشیہ ابن عابدین ۵۴۸/۹۔

یتفرقان حتی یغفر لهما" (۱) (جب بھی دو مسلمان باہم ملتے ہیں، ایک دوسرے کو سلام کرتا ہے اور اس کا ہاتھ پکڑتا ہے اور صرف اللہ کے لئے پکڑتا ہے تو ان دونوں کے جدا ہونے سے پہلے ان کی مغفرت کر دی جاتی ہے)۔

اسی طرح مستحب یہ ہے کہ مصافحہ میں ہتھیلیوں کو اتنی دیر تک پکڑے رہا جائے جس میں سلام وکلام اور مقصد وغرض کی بابت سوال سے وہ فارغ ہوجائے۔ اور مصافحہ کرنے والے کے ہاتھ سے اپنا ہاتھ جلدی کھینچنا مکروہ ہے (۲)، اس لئے کہ حضرت انسؓ روایت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "ما رأیت رجلا التقم أذن رسول الله ﷺ فینحی رأسه حتی یکون الرجل هو ینحی رأسه وما رأیت رجلا أخذ بیده فترک یده حتی یکون الرجل هو الذی یدع یده" (۳) (میں نے نہیں دیکھا کہ کسی شخص نے رسول اللہ ﷺ سے کان میں کوئی بات کرنی چاہی ہو اور آپ ﷺ نے سر اس کی طرف سے اس وقت تک ہٹایا ہو جب تک کہ اس آدمی نے خود اپنا سر نہ ہٹا لیا ہو، اسی طرح میں نے نہیں دیکھا کہ کسی نے آپ ﷺ کا ہاتھ پکڑا ہو پھر آپ ﷺ نے اپنا ہاتھ ہٹایا ہو جب تک کہ اس آدمی نے خود اپنا ہاتھ ہٹا نہ لیا ہو)۔

ایک دوسری روایت میں ہے: "کان النبی ﷺ إذا لقی الرجل لا ینزع یده حتی یکون هو الذی ینزع یده ولا یصرف وجهه حتی یکون هو الذی یصرفه" (۱) (نبی ﷺ جب کسی آدمی سے ملاقات کرتے تو اس وقت تک اپنا ہاتھ نہ کھینچتے جب تک کہ وہ آدمی خود اپنا ہاتھ نہ کھینچ لیتا اور اس کی طرف سے رخ نہ پھیرتے جب تک کہ وہ خود اپنا رخ نہ پھیر لیتا)۔ بعض حنابلہ نے کہا: مکروہ ہے کہ مصافحہ کرنے والا اپنا ہاتھ دوسرے مصافحہ کرنے والے کے ہاتھ سے اس کے کھینچنے سے پہلے کھینچے، سوائے شرمندگی اور تاخیر کے نقصان کے اندیشہ کے ساتھ، بعض فقہاء حنابلہ نے پہلے ہاتھ کھینچنے کو صرف اس شخص کے لئے مکروہ کہا ہے جس نے خود بڑھ کر مصافحہ کا آغاز نہ کیا ہو، تاآنکہ آغاز کرنے والا خود اپنا ہاتھ کھینچ لے۔ ابن تیمیہؒ نے فرمایا: اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جس شخص کو ظن غالب ہو کہ دوسرا شخص ہاتھ کھینچ لے گا تو وہ رکا رہے، ورنہ اگر دونوں کے لئے رکے رہنا مستحب ہو تو ہمیشہ پکڑے ہی رہ جائیں گے۔ پھر انھوں نے اس قول کو بہتر سمجھا ہے کہ مصافحہ کا آغاز کرنے والا ہاتھ کھینچے (۲)۔

مصافحہ کی سنت یہ بھی ہے کہ مصافحہ کرنے والا دوسرے کے انگوٹھے کو پکڑے (۳)، ہر ایک کا دوسرے کے ہاتھ کو مضبوطی سے دبانے کا جہاں تک تعلق ہے تو بعض مالکیہ نے اس بارے میں مذہب کے دو اقوال نقل کئے ہیں: ایک قول میں یہ مستحب ہے، اس لئے کہ اس میں الفت ومحبت زیادہ ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ مستحب نہیں ہے، اسی طرح مصافحہ کے بعد اپنا ہاتھ چومنے کے بارے میں بھی ان کے یہاں دو قول ہیں۔ لیکن جزولی نے کہا: مصافحہ کا طریقہ یہ ہے کہ ہر ایک اپنی ہتھیلی کو دوسرے کی ہتھیلی سے ملائے، اسے نہ دبائے، نہ ایک

(۱) حدیث: "ما من مسلمین یلتقیان فیسلم......" کی روایت احمد (۲۸۹/۴) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۱۱/۴۷، الآداب الشرعیہ ۲/۲۷۵، کفایۃ الطالب الربانی وحاشیہ العدوی ۲/۴۱۵، غذاء الالباب ۱/۳۲۹، ۳۳۰، الفتوحات الربانیہ ۵/۳۹۲۔

(۳) حدیث: "ما رأیت رجلا......" کی روایت ابوداؤد (۵/۱۴۶) نے کی ہے، منذری نے مختصر السنن (۷/۱۷۰) میں اسے ضعیف کہا ہے۔

(۱) حدیث: "کان النبی ﷺ ......" کو ابن حجر نے فتح الباری (۱۱/۵۶) میں "کتاب البر والصلۃ" لابن المبارک کی طرف منسوب کیا ہے۔

(۲) الآداب الشرعیہ ۲/۲۷۵، غذاء الالباب ۱/۳۲۹۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۹/۵۴۸۔

دوسرے کے ہاتھ کو چومے، نہ اپنا ہاتھ چومے، کہ یہ مکروہ ہے (۱)۔

مصافحہ میں بڑھ کر آغاز کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت عمر بن خطابؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا التقى الرجلان المسلمان فسلم أحدهما على صاحبه فان أحبهما إلى الله أحسنهما بشراً لصاحبه فإذا تصافحا نزلت عليهما مأة رحمة للبادى منهما تسعون وللمصافح عشرة" (۲) (جب دو مسلمان باہم ملتے ہیں اور ایک دوسرے کو سلام کرتا ہے تو ان دونوں میں اللہ کو زیادہ محبوب وہ ہوتا ہے جو اپنے بھائی کا ہاتھ پکڑنے میں اچھا ہو، جب دونوں مصافحہ کرتے ہیں تو ان پر سو رحمتیں نازل ہوتی ہیں، نوے رحمتیں آغاز کرنے والے کے لئے ہوتی ہیں اور دس رحمتیں مصافحہ کرنے والے کے لئے ہوتی ہیں)۔

مصافحہ کے آداب میں سے یہ ہے کہ مصافحہ کرنے والا اللہ کی حمد اور استغفار کو بھی ملائے ہوئے کہے: "يغفر الله لنا ولكم" (اللہ ہماری اور تمہاری مغفرت فرمائے) اور نبی ﷺ پر درود پڑھے اور دعا کرے: "رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَّفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَّقِنَا عَذَابَ النَّارِ" (۳) (اے ہمارے پروردگار ہم کو دنیا میں (بھی) بہتری دے اور آخرت میں (بھی) بہتری، اور ہم کو آگ کے عذاب سے بچائے رکھنا)، چہرہ پر بشاشت کے ساتھ مسکراہٹ ہو، اچھی طرح لپکے اور اچھی طرح دریافت کرے، اور یہ چیزیں سچی ہونی چاہئے۔ بایں طور کہ اس کے پیچھے جذبہ صرف اللہ کے لئے محبت ہو، کیونکہ حضرت براء بن عازب سے روایت ہے فرماتے ہیں: "لقيت رسول الله ﷺ فأخذ بيدى فقلت يا رسول الله إن كنت لأحسب أن المصافحة للأعاجم فقال: نحن أحق بالمصافحة منهم، ما من مسلمين يلتقيان فيأخذ أحدهما بيد صاحبه مودة بينهما ونصيحة إلا القيت ذنوبهما بينهما" (۱) (میں نے رسول اللہ ﷺ سے ملاقات کی تو آپ ﷺ نے میرا ہاتھ پکڑ لیا، میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں سمجھتا تھا کہ مصافحہ عجمیوں کا طریقہ ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: ہم ان سے زیادہ مصافحہ کے حقدار ہیں، جب بھی دو مسلمان باہم ملتے ہیں اور ایک دوسرے کا ہاتھ خیر خواہی اور محبت کے ساتھ پکڑتا ہے تو ان دونوں کے درمیان گناہ معاف کر دیئے جاتے ہیں)۔

مصافحہ کرنے والوں کے وضوء پر مصافحہ کا اثر:

۱۵- چونکہ مصافحہ میں مس اور چھونے کی صورت پائی جاتی ہے، اس لئے مصافحہ کرنے والوں کے وضو پر مصافحہ کے اثر کے بارے میں وہی اختلاف ہے جو چھونے کے تعلق سے فقہاء کے درمیان ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (لمس)۔

(۱) كفاية الطالب الربانى وحاشيه العدوى ۲/ ۴۱۵، الفتوحات الربانيه ۵/ ۳۹۲۔

(۲) حدیث: "اذا التقى الرجلان......" کی روایت بزار (کشف الاستار ۲/ ۴۱۹) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸/ ۳۷) میں اسے ضعیف کہا ہے۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۰۱۔

(۱) حدیث: "نحن احق بالمصافحة......" کی روایت ابن عدی (الکامل فی الضعفاء ۵/ ۱۷۹۳) میں کی ہے اور اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

مصاہرت

تعریف:

۱- مصاہرت لغت میں "صاھر" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے **صاھرت القوم** میں نے قوم میں شادی کرلی۔

خلیل نے کہا: صہر عورت کے گھر (سسرال) کے لوگ ہیں، انھوں نے کہا: عرب میں سے کچھ لوگ "احماء" اور "اختان" دونوں کو "اصہار" کہتے ہیں، ازہری نے کہا: صہر کا لفظ عورتوں کی ان قرابت داری کے لئے بولا جاتا ہے جو ذوی المحارم یا ذوات المحارم ہوں جیسے والدین، بھائی، ان کی اولاد، چچا، ماموں اور خالہ۔ یہ لوگ عورت کے شوہر کے لئے اُصہار ہیں، اور جو لوگ شوہر کی طرف سے اس کے محرم قرابت دار ہوں وہ عورت کے لئے اصہار ہیں۔

ابن السکیت نے کہا: ہر وہ شخص جو شوہر کی طرف سے اس کا باپ یا بھائی یا چچا میں سے ہو تو وہ لوگ احماء ہیں، اور ہر وہ شخص جو عورت کی جانب سے ہو تو وہ "اختان" ہیں، اور ان دونوں قسموں کے لئے "اصہار" بولتے ہیں (۱)۔

اصطلاح میں مصاہرت کا معنی خئونت (شادی والے رشتوں) کا حرام ہونا ہے (۲)۔

حصکفی نے صہر کی تعریف میں کہا: صہر ہر ذی رحم محرم بیوی کی جانب سے ہے جیسے اس کے باپ، دادا، اس کے چچا، اس کے ماموں اور اس کی بہنیں وغیرہ (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ختن:

۲-ختن دونوں حروف پر زبر کے ساتھ لغت میں ہر وہ شخص ہے جو عورت کی طرف سے ہو جیسے باپ، بھائی، یہ عرب کے نزدیک مفہوم ہے، عام لوگوں کے نزدیک آدمی کا ختن بیٹی کا شوہر (داماد) ہوتا ہے، لیث سے مروی ہے: ختن صہر ہے، یہ وہ شخص ہے جس نے کسی قوم میں شادی کی ہے (۲)۔

فقہاء کی اصطلاح میں ختن جیسا کہ حصکفی نے ذکر کیا اپنے ہر ذی رحم محرم کا شوہر ہے جیسے اپنی بیٹیوں کے شوہر، پھوپھیوں کے شوہر، اسی طرح عورتوں کے شوہروں کی طرف سے ہر ذی رحم محرم ہے، اور کہا گیا ہے: صہر بیوی کی ماں اور اس کا باپ ہیں، ختن صرف محرم کے شوہر کو کہتے ہیں (۳)۔

ب-حمو:

۳-فیروزآبادی کے بقول حمو اور حم لغت میں بیوی کے شوہر کے باپ کا نام ہے اور شوہر یا بیوی کے اقارب میں ایک فرد ہے۔

ابن منظور نے کہا: عورت کا حمو، اور حم اور حمی اس کے شوہر کا باپ اور اس کے شوہر کا بھائی ہے، اور اسی طرح ہر وہ شخص ہے جو شوہر کی طرف سے ہو، حمو کے کئی تلفظ ہیں جیسے حما مثل قفا، حمو مثل ابو اور حم مثل اب، حمْءٌ میم پر جزم کے ساتھ (۴)۔

---

(۱) القاموس المحیط، تاج العروس، المصباح المنیر، مختار الصحاح، المغرب: مادہ (صہر)۔
(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۳۷۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۴۳۸، الاختیار ۳/ ۲۰۸۔
(۴) القاموس المحیط، لسان العرب۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

ان میں تعلق یہ ہے کہ جمو بھی اُصہار میں سے ہے۔

مصاہرت سے متعلق احکام:

مصاہرت سے چند احکام متعلق ہیں:

مصاہرت کی وجہ سے حرمت:

۴-فقہاء کا اتفاق ہے کہ چار قسم کے لوگوں میں مصاہرت کی وجہ سے دائمی حرمت ہوجاتی ہے:

الف-اصل کی بیوی یعنی باپ اور اس کے اوپر کی بیوی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَآؤُكُم مِّنَ النِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ" (۱) (اور ان عورتوں سے نکاح مت کرو، جن سے تمہارے باپ نکاح کرچکے ہیں، مگر ہاں جو کچھ ہوچکا (ہوچکا)۔

ب-بیوی کی اصل، یعنی بیوی کی ماں اور اس کی ماں کی ماں اور اس کے باپ کی ماں اور اس سے اوپر کی عورتیں، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "وَأُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ" (۲) (اور تمہاری بیبیوں کی مائیں)۔ جو معطوف ہے اوپر کے حکم پر: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ" (۳) (تمہارے اوپر حرام کی گئیں ہیں تمہاری مائیں)۔

ج-بیوی کے فروع، یعنی بیوی کی بیٹیاں اور اس کی بیٹیوں کی بیٹیاں اور اس کے بیٹوں کی بیٹیاں اور ان سے نیچے کی لڑکیاں، بشرطیکہ بیوی کے ساتھ جنسی تعلق ہوچکا ہو۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَرَبَآئِبُكُمُ الَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ الَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ" (۱) (اور تمہاری بیبیوں کی بیٹیاں جو تمہاری پرورش میں رہتی ہیں اور جو تمہاری ان بیبیوں سے ہوں جن سے تم نے صحبت کی ہے لیکن اگر ابھی تم نے ان بیبیوں سے صحبت نہ کی ہو تو تم پر کوئی گناہ نہیں)۔

د-فرع کی بیوی، یعنی اپنے بیٹے کی بیوی یا اپنے پوتے کی بیوی یا اپنی بیٹی کے بیٹے (نواسے) کی بیوی، خواہ جتنا دور یہ سلسلہ چلا جائے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَحَلَائِلُ أَبْنَآئِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ" (۲) (اور جو بیٹے تمہاری نسل سے ہوں ان کی بیبیاں)۔

ان میں سے ہر ایک میں تفصیل ہے، جس کے لئے اصطلاح (محرمات نکاح فقرہ ۹ اور اس کے بعد کے فقرات دیکھے جائیں)۔

فقہاء کی رائے ہے کہ مصاہرت کی بنیاد پر وقتی طور پر حرمت دو بہنوں کو جمع کرنے اور ان کو جمع کرنے میں ہے جن کے درمیان حرمت والی قرابت ہے، بایں طور کہ ان دونوں میں سے اگر ایک کو مرد فرض کیا جائے تو دوسری سے اس کا رشتہ حرام ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ" (۳) (اور یہ بھی (حرام ہے) کہ تم دو بہنوں کو یکجا کرو مگر ہاں جو ہوچکا (ہوچکا)) اور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے: "أن رسول الله ﷺ **نهى أن تنكح المرأة على عمتها أو العمة على ابنة أخيها أو المرأة على خالتها أو الخالة على بنت أختها**" (۴) (رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا کہ عورت

(۱) سورۂ نساء / ۲۲۔

(۲) سورۂ نساء / ۲۳۔

(۳) سورۂ نساء / ۲۳۔

(۱) سورۂ نساء / ۲۳۔

(۲) سورۂ نساء / ۲۳۔

(۳) سورۂ نساء / ۲۳۔

(۴) حدیث: "نهى أن تنكح المرأة على عمتها......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۵۳) اور ترمذی (۳/ ۴۳۳) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

اوراس کی پھوپھی یا عورت اوراس کی بھتیجی، یا عورت اوراس کی خالہ یا عورت اوراس کی بھانجی کوایک ساتھ نکاح میں جمع کیا جائے)۔

تفصیل اصطلاح (محرمات نکاح فقرہ/ ۲۳) میں ہے۔

مصاہرت کے ثبوت کا ذریعہ:

۵ - چند اسباب کی وجہ سے مصاہرت ثابت ہوتی ہے، ان میں سے ایک عقد صحیح ہے۔

فقہاء کی رائے ہے کہ عقد صحیح مصاہرت کی حرمت کو ثابت کرتا ہے، صرف بیوی کی بیٹی اس سے مستثنیٰ ہے جو ربیبہ ہوتی ہے، ربیبہ اور اس کی بیٹیاں اور نیچے تک اسی وقت حرام ہوں گی جب بیوی کے ساتھ جنسی تعلق ہو گیا ہو۔

تفصیل اصطلاح (محرمات نکاح فقرہ/ ۱۰، ۱۱) میں ہے۔

تراجم فقہاء

جلد ۳۷ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

[طبقات الشافعیہ ۸/۴۶؛ الأعلام ۶/۲۶۱؛ طبقات فقہاء الیمن/ص ۲۴۷]

الف

آلوسی: یہ محمود بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص میں گذر چکے۔

آمدی: یہ علی بن ابی علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابراہیم نخعی: یہ ابراہیم بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن ابی الصیف یمنی (؟-۶۰۹ھ)

یہ محمد بن اسماعیل بن علی ابوعبداللہ ابن ابی الصیف ہیں، فقیہ شافعی، یمنی ہیں، انھیں فقیہ حرم کہا جاتا ہے، ایک مدت تک مکہ میں رہے اور تدریس وافتاء کے فرائض انجام دیتے رہے، ان کو حدیث کا خاص علم تھا۔

بعض تصانیف: "المیمون" ہے، جس میں انھوں نے ان احادیث کو جمع کیا ہے جو یمن اور اہل یمن کے فضائل کے بارے میں آئی ہیں، اور چالیس شہروں کے چالیس شیوخ کی سند سے مروی چالیس احادیث کا مجموعہ بھی ہے، ان کی دوسری تصنیفات بھی ہیں اور ان کی اسانید اکثر اہل یمن کی ہیں۔

ابن ابی عصرون (۴۹۲-۵۸۵ھ)

یہ عبداللہ بن محمد بن ہبۃ اللہ بن علی بن المطہر بن ابی عصرون ہیں، کنیت ابوسعد، لقب شرف الدین اور نسبت تمیمی ہے، ابن ابی عصرون سے مشہور ہیں، دمشق آئے، وہاں کے قاضی القضاۃ تھے، اور عالم و سربراہ ہوئے، شافعی فقیہ تھے، دمشق کا مدرسہ عصرونیہ ان ہی کی طرف منسوب ہے، قاضی مرتضیٰ بن شہرزوری، ابوعبداللہ الحسین بن خمیس الموصلی، ابوعلی الفارقی اور ابوالفتح بن برہان وغیرہ سے فقہ حاصل کیا، ان سے ابونصر بن شیرازی اور ابومحمد بن قدامہ وغیرہ نے روایت کیا۔

بعض تصانیف: "صفوة المذهب على نهاية المطلب"، "الانتصار"، "المرشد"، "الذريعة فى معرفة الشريعة"، "التيسير" اختلافیات میں، "فوائد المهذب"، "التنبيه فى معرفة الاحكام" اور "الموافق والمخالف" ہیں۔

[طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ۴/۲۳۷-۲۳۸؛ الاعلام ۴/۲۶۸]

ابن ابی لیلیٰ: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن ابی ہریرۃ یہ الحسین بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص میں گذر چکے۔

ابن الاثیر: یہ مبارک بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابن بطال: یہ علی بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن تمیم: یہ محمد بن تمیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن جریج: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن جریر الطبری: یہ محمد بن جریر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن جماعہ: یہ عبدالعزیز بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

ابن الجوزی: یہ عبدالرحمٰن بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابن الحاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ الحسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابن حبان: یہ محمد بن حبان ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابن حجر الہیتمی: یہ احمد بن حجر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن الحداد (۲۶۴ - ۳۴۴ھ)

یہ محمد بن احمد بن محمد بن جعفر ہیں، کنیت ابوبکر اور نسبت کنانی، مصری ہے، شافعی ہیں، ابن حداد سے معروف ہیں، فقیہ ہیں، علم قرآن، حدیث، رجال، کنیت، فرائض، نحو، لغت، شعر اور احوال ناس پر یکساں دستگاہ رکھتے تھے، مصر میں قضاء کے عہدہ پر فائز ہوئے، امور قضاء میں ماہر تھے، دارقطنی نے کہا ہے: ابن الحداد کثیر الحدیث تھے، نسائی کے علاوہ کسی اور سے حدیث روایت نہیں کی، ابن یونس نے کہا: ابن الحداد نحو اور فرائض کا اچھا علم رکھتے تھے، مذہب شافعی کی فقہ کے حافظ تھے، حدیث کا علم نسائی سے حاصل کیا اور فقہ محمد بن عقیل الفریابی، بشر بن نصر اور منور بن اسماعیل بن بحر وغیرہ سے حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "آداب القضاء"، "الفتاویٰ"، "جامع الفقه"، "کتاب الفروع"، اور "الباهر "فقہ میں ہے۔

[طبقات الشافعیہ ۳/۷۹؛ البدایہ والنہایہ ۱۱/۲۲۹؛ سیر اعلام النبلاء ۱۵/۴۴۵-۴۵۱؛ معجم المؤلفین ۸/۳۲۰]

ابن حمدان: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ص میں گذر چکے۔

ابن حنبل: یہ احمد بن حنبل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص میں گذر چکے۔

ابن حیان: یہ محمد بن یوسف ابوحیان اندلسی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ص میں گذر چکے۔

ابن دقیق العید: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ص میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص میں گذر چکے۔

ابن رزین: یہ عبداللطیف بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۳ص میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الجد) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الحفید) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص میں گذر چکے۔

ابن الرفعہ: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۹ص میں گذر چکے۔

ابن سحنون: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۳ص میں گذر چکے۔

ابن السراج (؟-۷۷۱ھ)

یہ محمود بن احمد بن مسعود بن عبدالرحمٰن ہیں، نسبت قونوی، دمشقی ہے، حنفی ہیں، ابن السراج سے معروف ہیں، فقیہ، اصولی، متکلم ہیں، دمشق میں حنفیہ کی مسند قضاء پر فائز ہوئے، سن ۷۲۸ھ میں دمشق کے اندر مدرسہ ریحانیہ میں تدریس کے فرائض انجام دیئے، لکھنوی ہندی نے کہا ہے: وہ عالم وفاضل تھے، علوم عقلیہ ونقلیہ میں یکساں دستگاہ رکھتے تھے، انھوں نے جلال الدین الخبازی کے واسطے سے اپنے والد ابوالعباس احمد سے، نیز عبدالعزیز البخاری اور محمد بن عبدالستار کردری سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "المنهى فى شرح المغنى "اصول فقہ میں، "القلائد شرح العقائد"، "التقرير شرح تحرير القدورى"، "الزبدة شرح العمدة"، "تهذيب أحكام القرآن"، "خلاصة النهاية فى فوائد الهداية"، "التكملة فى فوائد الهداية"، "المعتمد مختصر مسند ابى حنيفة"، "مقدمه فى رفع اليدين فى الصلاة" اور "مشرق الانوار فى مشكل الآثار"۔

[الفوائد البہیہ/ ۲۰۷؛ کشف الظنون ۱/ ۱۷۳؛ الجواہر المضیہ ۳/ ۴۳۵-۴۳۶]

ابن زبالۃ (؟-۱۷۹ھ سے قبل زندہ تھے)

یہ محمد بن الحسن بن زبالہ ہیں، فقیہ ومؤرخ تھے، مالک بن انس کے اصحاب میں سے تھے۔

بعض تصانیف: "أخبار المدينة"۔

[ہدیۃ العارفین ۲/ ۹؛ کشف الظنون ۱/ ۲۹؛ معجم المؤلفین ۹/ ۱۹۱]

ابن سلمون (۶۶۹-۷۴۱ھ)

یہ عبداللہ بن علی بن عبداللہ بن علی بن سلمون ہیں، کنیت ابومحمد اورنسبت کنانی، غرناطی ہے، علم وفضل اور اخلاق کے معاملہ میں یکتائے روزگار اور یگانہ عصر تھے، بہت سے فنون میں امام تھے، ابوالحسن بن فضیلہ اور ابوالحسن غرناطی وغیرہ سے پڑھا، حضرمی کہتے ہیں کہ میں نے ان سے پڑھ کراورسن کربہت ساعلم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "الشافي في تحرير ماوقع من الخلاف بين التبصرة والكافي" فقہ مالکی کی جزئیات میں۔

[شجرۃ النور الزکیہ/ ۲۱۴؛ الاعلام ۴/ ۲۴۳؛ تاریخ ابن خلدون ۷/ ۲۶۱]

ابن السمعانی: یہ منصور بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن شاش: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن عات (۵۴۲-۶۰۹ھ)

یہ احمد بن ہارون بن احمد بن جعفر بن عات ہیں، کنیت ابوعمراورنسبت نفزی، شاطبی، اندلسی ہے، (نفزۃ: نون کے فتحہ، فا کے سکون اور زاء کے فتحہ کے ساتھ اوراس کے بعد تاء تانیث ہے، ایک بڑاقبیلہ ہے)، حدیث کے عالم اورتارخ داں تھے، انھوں نے اپنے والدعلامہ ابومحمد، ابوالحسن بن ہزیل اور حافظ علیم بن عبدالعزیز وغیرہ سے حدیث سنی، آپ کثرت سے روایت کرنے والے حفاظ حدیث میں سے تھے، ابن الأبار کہتے ہیں: آپ ایسے حافظ حدیث تھے کہ متن حدیث کے ساتھ ساتھ سند بھی زبانی نقل کرتے، عقاب کی جنگ میں شریک تھے، جس نے اندلس کو ویران کرکے رکھ دیا، اسی میں کہیں گم ہوگئے کہ نہ آپ زندہ مل سکے اورنہ مردہ۔

بعض تصانیف: "النزهة في التعريف بشيوخ الوجهة" اور "ريحانة النفس وراحة الأنفس في ذكر شيوخ الأندلس" یہ دونوں تراجم میں ہیں۔

[سیر اعلام النبلاء ۲۲/۱۳؛ شذرات الذہب ۵/۳۶؛
الاعلام ۱/۲۵۱؛ الدیباج المذہب ۱/۲۳۱]

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ عبداللہ بن عبدالحکم ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابن علان: یہ محمد علی بن محمد علان ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن عمرو: یہ عبداللہ بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن عیینہ: یہ سفیان بن عیینہ ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص میں گذر چکے۔

ابن غازی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ اسماعیل بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص میں گذر چکے۔

ابن لبابہ: یہ محمد بن عمر بن لبابہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبد الملک بن عبد العزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن ماجہ: یہ محمد بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن المبارک: یہ عبد اللہ بن المبارک ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابن مسدی (۵۹۸-۶۶۳ھ)

یہ محمد بن یوسف بن موسی بن یوسف ہیں، کنیت ابوبکر، لقب جمال الدین اور نسبت ازدی، المہلبی، غرناطی ہے، ابن مسدی سے معروف ہیں، محدث، حافظ، حنبلی فقیہ، قاری، ادیب اور شاعر تھے۔
بعض تصانیف: "إعلام الناسک بأعلام المناسک"، "معجم الشیوخ"، "المسند الغریب"، جو علماء حدیث کے مذاہب کا مجموعہ ہے اور "الأربعون المختارة فی فضل الحج والزیارة"۔
[معجم المؤلفین ۱۲/ ۱۴۰؛ تذکرۃ الحفاظ ۴/ ۲۳۲؛ شذرات الذہب ۵/ ۳۱۳]

ابن مسعود: یہ عبد اللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن المسیب: یہ سعید بن المسیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن مفلح: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص میں گذر چکے۔

ابن المقری: یہ اسماعیل بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن المنیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص میں گذر چکے۔

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابن النجار: یہ محمد بن احمد الفتوحی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن ہشام (۷۰۸-۷۶۱ھ)

یہ عبداللہ بن یوسف بن احمد بن عبداللہ بن ہشام ہیں، کنیت ابومحمد اور لقب جمال الدین انصاری ہے، ابن ہشام سے معروف ہیں، فقیہ، نحوی ہیں، علم معانی، بیان اور عروض وغیرہ میں بھی دستگاہ رکھتے تھے۔ انھوں نے شیخ تاج الدین فاکہانی، شیخ تاج الدین تبریزی اور شہاب الدین عبداللطیف ابن المرحل وغیرہ سے پڑھا، عربی زبان میں اتنی پختگی حاصل کی کہ اپنے ہمعصروں پر فوقیت لے گئے، اہل مصر کی ایک جماعت نے آپ سے پڑھا، آپ اپنی زندگی ہی میں اتنے مشہور ہوگئے کہ لوگ آپ کے پاس آنے لگے، لہٰذا آپ طلباء کے فائدہ کے لئے مجلس لگاتے، آپ انوکھے فوائد، دقیق مباحث اور عجیب وغریب استدراکات کے بیان میں منفرد تھے۔

بعض تصانیف: " **شرح الجامع الصغیر لمحمد بن حسن الشیبانی**" فقہ حنفی کی جزئیات میں، "**قطر الندی وبل الصدی**"، " **مغنی اللبیب**" اور " **عمدۃ الطالب فی تحقیق تعریف ابن الحاجب**"۔

[الدرر الکامنہ ۳/ ۹۳؛ النجوم الزاہرۃ ۱/ ۷۶۱؛ معجم المؤلفین ۶/ ۱۶۳-۱۶۴]

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن یونس: یہ احمد بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص میں گذر چکے۔

الابہری: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ۲ ص میں گذر چکے۔

ابواسحاق اسفرائینی: یہ ابراہیم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابواسحاق شیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابواسحاق مروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابوایوب انصاری: یہ خالد بن زید ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص میں گذر چکے۔

ابوبکر بن ابی شیبہ: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابوبکرالبلخی (؟-۳۳۳ھ)

یہ محمد بن احمد ہیں، کنیت ابوبکر الاسکاف اور نسبت بلخی ہے، حنفی فقیہ اور جلیل القدر امام ہیں، انھوں نے ابوسلیمان جوزجانی کے واسطے سے محمد بن مسلمہ سے فقہ حاصل کیا، اور ان سے ابوبکر الاعمش، محمد بن سعید اور ابوجعفر ہندوانی سے فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "شرح الجامع الكبير للشيباني" فقہ حنفی کی جزئیات میں۔

[الفوائدالبہیہ/۱۶۰؛ معجم المؤلفین ۸/ ۲۳۳]

ابوبکرالجراعی (۸۲۵-۸۸۳ھ)

ابوبکر بن زید بن ابی بکر بن زید بن عمر بن محمود ہیں، لقب تقی الدین الجراعی اور نسبت الحسنی، الدمشقی، الصالحی ہے، الجراعی سے معروف ہیں، حنبلی فقیہ ہیں، قضاء کے عہدہ پر فائز ہوئے۔ انھوں نے یحییٰ العبدوس سے قرآن، العمدۃ، العزیزی تفسیر میں، الخرقی اور النظام المذہب دونوں فقہ میں ہیں، پڑھا، پھر دمشق آئے اور یہاں انھوں نے التقی بن قندس سے فقہ حاصل کیا اور ان کے ساتھ رہے، اور فقہ، اصول فقہ، فرائض، عربی زبان، معانی اور بیان میں ان سے فائدہ اٹھایا، اور شیخ عبدالرحمٰن بن سلیمان کو بھی لازم پکڑے رہے اور اپنے کام میں مشغول رہے یہاں تک کہ اپنے فن میں ماہر ہوگئے، اور دمشق میں مذہب حنبلی کے فضلاء اعیان میں ان کا شمار ہونے لگا، اور تدریس وافتاء اور افادہ کی مجلس انھوں نے لگائی۔

بعض تصانیف: "غاية المطلب فى معرفة المذهب"، "تصحيح الخلاف المطلق"، "الألغاز الفقهيه"، "شرح أصول ابن اللحام"، "الترشيح فى بيان مسائل الترجيح" اور "تحفة الراكع"۔

[الضوء اللامع ۱۱/ ۳۲؛ شذرات الذهب ۷/ ۳۳۷؛ معجم المؤلفين ۳/ ۶۲]

ابوبکرالجصاص: یہ احمد بن علی ہیں

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابوبکرالشامی (۴۰۰-۴۸۸ھ)

یہ محمد بن المظفر بن بکران بن عبدالصمد، قاضی القضاۃ ہیں، کنیت ابوبکر اور نسبت الشامی، الحموی ہے، شافعی فقیہ واصولی ہیں، انھوں نے قاضی ابوالطیب طبری سے فقہ حاصل کیا، ان کی تعلیق کو اس طرح یاد رکھتے تھے، گویا وہ ان کی نگاہوں کے سامنے ہو، سن ۴۷۸ میں قضاء کے عہدہ پر فائز ہوئے، سمعانی کہتے ہیں: وہ مذہب شافعی کے پختہ عالموں میں سے تھے، انھیں فقہ کے اسرار ورموز سے واقفیت تھی، وہ متقی، زاہد اور طریقہ سلف پر کاربند تھے۔

بعض تصانیف: "البيان فى أصول الفقه"۔

[طبقات الشافعیہ لابن قاضی شہبہ ۱/ ۲۷۱؛ طبقات الشافعیہ للسبکی ۳/ ۸۳؛ البدایہ والنہایہ ۱۲/ ۱۵۱؛ معجم المؤلفین ۱۲/ ۳۸]

ابوبکر بن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابوبکرالواسطی (۲۱۰ کے بعد پیدا ہوئے-۳۱۲ھ)

یہ محمد بن محمد بن سلیمان بن الحارث ہیں، کنیت ابوبکر اور نسبت واسطی، ازدی، باغندی ہے، محدث، حافظ کبیر ابن محدث ابوبکر ہیں، انھوں نے علی بن المدینی، ابوبکر بن ابی شیبہ، ہشام بن عمار اور سوید

بن سعید وغیرہ سے حدیث سنی، اوران سے ابن عقدہ، قاضی محاملی، محمد بن مخلد، ابوبکر شافعی، طبرانی اور ابواحمد حاکم وغیرہ نے حدیث کی روایت کی، عمر بن حسن الاشنانی کہتے ہیں کہ میں نے محمد بن احمد بن ابی خیثمہ سے سنا اور ابوبکر الباغندی کا ذکر ان سے کیا گیا تو انھوں نے کہا: وہ ثقہ اور کثیر الحدیث ہیں، اگر وہ موصل میں ہوتے تو تم لوگ ان کے پاس جاتے، دارقطنی کہتے ہیں: کثیر التدلیس ہیں، جس کو نہیں سنا اسے بھی بیان کرتے ہیں اور کبھی کبھی سرقہ کرتے ہیں، ابن الخطیب کا کہنا ہے: میں نے اپنے بہت سے شیوخ کو دیکھا کہ ان کی حدیث کو حجت مانتے ہیں اور اپنی صحیح میں اس کی روایت کرتے ہیں۔

بعض تصانیف: "ما رواه الأكابر عن الأصاغر من الأفراد"، "مسند عمر بن عبدالعزيز" اور " الأمالي"۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۴/ ۳۸۳-۳۸۸؛ الاعلام ۷/ ۱۹؛ معجم المؤلفین ۱۱/ ۲۲۰]

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ابوجعفر بن رزق (۳۹۰-۴۷۷ھ)

یہ احمد بن محمد بن رزق ہیں، کنیت ابوجعفر اور نسبت قرطبی ہے، فقیہ، حافظ ہیں، ابن قطان اور ابومحمد بن عتاب سے فقہ حاصل کی، ابن عبدالبر سے حدیث سنی، اوران سے ابوالولید بن رشد، قاسم بن الاصبغ اور ہشام بن اسحاق وغیرہ نے فقہ حاصل کی۔ ابن بشکوال کہتے ہیں: تفقہ اور مناظرہ میں قرطبہ کے طلبہ فقہ کا ان ہی پر مدار تھا۔

[شجرۃ النور الزکیہ/ ۱۲۱؛ سیر اعلام النبلاء ۱۸/ ۵۶۳]

ابوجعفر الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ابوجعفر الفقیہ: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص میں گذر چکے۔

ابوجعفر الہندوانی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص میں گذر چکے۔

ابوحامد اسفرائینی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ابوحامد الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ابوداؤد: یہ سلیمان بن اشعث ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ابوالدرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

ابوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابوسعید الاصطخری: یہ حسن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابوسعید خدری: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابوسلیمان: یہ موسیٰ بن سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

ابوالشعثاء: یہ جابر بن زید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابوطاہر الدباس: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابوالطیب الطبری: یہ طاہر بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص میں گذر چکے۔

ابوالعباس بن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابوعبدالرحمٰن بن بنت الشافعی (؟-۲۹۵ھ)

یہ احمد بن محمد بن عبداللہ بن محمد بن العباس بن عثمان بن شافع ہیں، یہ امام شافعی کے نواسے ہیں، کنیت ابوعبدالرحمٰن ہے، اور ایک قول ہے کہ ابومحمد ہے، ابوحفص المطوعی اپنی کتاب شیوخ المذہب میں کہتے ہیں: ان کی کنیت ابوعبدالرحمٰن ہے، اور ان کا نام احمد بن محمد ہے، انھوں نے اپنے والد اور ابوالولید بن ابی النجار سے روایت کیا، اور ان سے امام ابویحییٰ الساجی نے روایت کیا، ابوالحسین الرازی نے ذکر کیا ہے کہ وہ وسیع العلم اور جلیل القدر فاضل تھے، کہا گیا کہ آل شافع میں امام شافعی کے بعد ان سے زیادہ جلیل القدر کوئی نہیں ہوا۔

[تہذیب الأسماء واللغات ۱/۱۱۳؛ شذرات الذہب ۲/۱۵۴؛ تہذیب التہذیب ۱/۳۵؛ طبقات الشافعیہ لابن قاضی شہبہ ۳/۷۵؛ النجوم الزاہرہ ۳/۴۴]

ابوعبداللہ الحناطی (۴۰۰ھ کے بعد وفات ہوئی)

یہ حسین بن محمد بن حسن الطبری شافعی ہیں، نسبت الحناطی ہے (حناطی حا کے فتحہ کے ساتھ، اس کے بعد نون پر تشدید ہے، اہل طبرستان کی ایک جماعت کی یہ نسبت ہے، ان ہی میں سے یہ بھی تھے)، فقیہ ہیں، قاضی ابوالطیب نے باب التحفظ فی الشہادۃ عند الکلام میں اپنی تعلیق کے اندر حناطی پر گفتگو کرتے ہوئے کہتے ہیں: حناطی امام شافعی کی کتابوں اور ابوالعباس کی کتابوں کے حافظ تھے، انھوں نے عبداللہ بن عدی اور ابوبکر احمد بن ابراہیم اسماعیلی وغیرہ سے حدیث کی روایت کی، اور ان سے ابومنصور محمد بن احمد بن شعیب الرویانی اور قاضی ابوالطیب الطبری وغیرہ نے روایت کی، اور ان کی کئی نفیس اور کثیر الفائدہ اور انوکھے واہم مسائل والی عمدہ تصانیف بھی ہیں۔

بعض تصانیف: ''الکفایہ فی الفروق'' اور ''الفتاویٰ''۔

[طبقات الشافعیہ ۳/۱۶۰؛ تہذیب الأسماء واللغات ۲/۲۵۴؛ معجم المؤلفین ۴/۴۸]

ابوعبید: یہ قاسم بن سلام ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ابوعلی السنجی: یہ حسین بن شعیب ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

ابوعلی الطبری: یہ حسین بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ابوعمران الفاسی (۳۶۰-۴۳۰ھ)

یہ موسیٰ بن عیسیٰ بن ابی الحاج ہیں، کنیت ابوعمران اور نسبت بربری، الزنانی، فاسی ہے، مالکی، فقیہ ہیں، حاتم بن محمد کہتے ہیں: ابوعمران لوگوں میں سب سے زیادہ جاننے والے اور یاد رکھنے والے تھے، انھوں نے حفظ فقہ کے ساتھ حفظ حدیث اور اس کے معانی کی معرفت کا اہتمام کیا، کئی قراءت میں تجوید کے ساتھ قرآن پڑھتے تھے، فن رجال اور جرح وتعدیل میں بھی ان کو معرفت حاصل تھی، اندلس کے مختلف علاقوں کے لوگوں نے ان سے علم حاصل کیا، میں نے ان سے زیادہ وسیع علم والا اور کثرت سے روایت کرنے والا کسی کو نہیں پایا۔

ابوعمرو الدانی کہتے ہیں: اس امام سے علماء اور فقہاء کی ایک بڑی جماعت نے علم حاصل کیا، انھوں نے قیروان کو اپنا وطن بنایا، جہاں انھیں علم کی ریاست حاصل ہوئی، ابوالحسن القابسی سے فقہ حاصل کیا، اور قرطبہ گئے، جہاں انھوں نے الاصیلی اور احمد بن قاسم وغیرہ سے فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "الفھرست" اور "التعالیق علی المدونة"۔

[سیر أعلام النبلاء ۵۴۵/۱۷؛ شجرة النور الزكیه ۱۰۶/۱؛ الدیباج المذہب ۳۳۷/۲؛ الاعلام ۲۷۸/۸]

ابوعمرو الدانی: یہ عثمان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص میں گذر چکے۔

ابوعمرو بن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ابوقتادہ: یہ حارث بن ربعی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابواللیث سمرقندی: یہ نصر بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ابومحمد الجوینی: یہ عبداللہ بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ابوالمعالی (؟-۶۰۶ھ)

یہ اسعد اور ایک نام محمد بن برکات بن المؤمل، قاضی وجیہ الدین ہیں، ابوالمعالی اور نسبت تنوخی ہے، حنبلی ہیں، اور مختصراً ان کے باپ کے بارے میں ابوالمنجا اور دادا کے بارے میں ابوالبرکات کہا جاتا ہے۔

بعض تصانیف: "الخلاصه" فقہ میں، "العمدة" فقہ میں، "النهایة فی شرح الهدایة" دس سے زائد جلدوں میں، اس کتاب میں مذہب کے بارے میں بہت سے غیر معروف مسائل اور

جزئیات ہیں، اور ظاہر یہ ہے کہ وہ اصحاب مذہب کے علاوہ دوسروں کی کتابوں سے انھیں نقل کرتے تھے، اوراپنی رائے میں مذہب کے تقاضہ کے مطابق ان کی روایت کرتے تھے۔

[مفاتیح الفقہ الحنبلی ۲/۱۰۵]

ابوموسیٰ اشعری: یہ عبداللہ بن قیس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابوالوفاء عبدالملک (۵۵۵-۶۴۱ھ)

یہ عبدالملک بن عبدالحق بن عبدالوہاب بن عبدالواحد بن شیخ ابی الفرج ابن الحنبلی، فقیہ ابوالوفاء ہیں، انھوں نے اسکندریہ میں سلفی سے، مکہ میں مبارک ابن الطباخ سے اور دمشق میں ابوالحسین بن الموازینی سے سماعت کی اور حدیث روایت کی، اور ان سے ابن الخلال، ابن مشرف اور عبدالرحمٰن بن الاسفرائینی نے حدیث کی روایت کی۔

[ذیل طبقات الحنابلہ ۲/۲۲۶، ۲۲۷؛ سیر اعلام النبلاء ۲۳/۹۴؛ النجوم الزاہرہ ۶/۳۴۹؛ شذرات الذہب ۵/۲۱۲]

ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الأبیاری: یہ علی بن اسماعیل الابیاری ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

اُبی بن کعب:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

الاجہوری: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الاذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الازہری: یہ محمد بن احمد الازہری ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

اسامہ بن زید:
ان کے حالات ج ۴ ص میں گذر چکے۔

اسحاق بن ابراہیم:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

اسماءبنت ابی بکرالصدیق:
ان کے حالات ج اص میں گذر چکے۔

الأسنوی: یہ عبدالرحیم بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۳ص میں گذر چکے۔

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج اص میں گذر چکے۔

اصبغ: یہ اصبغ بن الفرج ہیں:
ان کے حالات ج اص میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ص میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ص میں گذر چکے۔

الأوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج اص میں گذر چکے۔

ب

البابرتی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج اص میں گذر چکے۔

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج اص میں گذر چکے۔

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج اص میں گذر چکے۔

البراء بن عازب:
ان کے حالات ج ۶ص میں گذر چکے۔

البرزلی: یہ ابوالقاسم بن احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج اص میں گذر چکے۔

البرکوی: یہ محمد بن بیرعلی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ص میں گذر چکے۔

البغوی: یہ حسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج اص میں گذر چکے۔

البلقینی: یہ عمر بن رسلان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

البنانی: یہ محمد بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

البندنیجی: یہ محمد بن ہبۃ اللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

البیجوری: یہ ابراہیم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

البیضاوی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص میں گذر چکے۔

البیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ت

الترمذی: یہ محمد بن عیسیٰ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

التسولی: یہ علی بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص میں گذر چکے۔

التمرتاشی: یہ محمد بن صالح ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

التھانوی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

جابر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص میں گذر چکے۔

الجلاّبی (؟-؟)

ابن عابدین نے ان کا ذکر الدر المختار پر اپنے حاشیہ (۱/ ۴۴۵) میں کیا ہے، اور ان کی کتاب الصلاۃ سے ایک فقہی مسئلہ بھی نقل کیا ہے، ابوالوفاء نے بھی کتاب الصلاۃ کو ان کی طرف منسوب کیا ہے۔

حاجی خلیفہ کہتے ہیں: صلاۃ الجلابی ابومحمد طاہر کی ہے۔

اور جلاب، آمد کا ایک شہر ہے، اور ایک قول ہے کہ اس کا ایک گاؤں ہے۔ ہمارے پاس موجود تراجم کی کتابوں میں ان کے مکمل حالات ہمیں نہیں ملے۔

[الجواہر المضیہ ۴/ ۱۷۵؛ کشف الظنون ۲/ ۱۰۸۱]

ح

حسن البصری: یہ حسن بن یسار ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

حسن بن علی:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الحلبی: یہ ابراہیم بن محمد الحلبی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

حماد بن ابی سلیمان:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

حماد بن زید (۹۸-۱۷۹ھ)

یہ حماد بن زید بن درہم ہیں، کنیت ابواسماعیل اور نسبت ازدی،

بصری، جہضمی ہے، ابوحاتم بن حبان کہتے ہیں: وہ نابینا تھے، اور اپنی پوری حدیث کے حافظ تھے، انھوں نے اُبان بن تغلب، ابراہیم بن عقبہ، اُزرق بن قیس، اسحاق بن سوید العدوی اور انس بن سیرین وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے احمد بن ابراہیم موصلی، احمد بن عبدالملک بن واقد، اسحاق بن عیسیٰ بن الطباع، اسود بن عامر اور بشر بن معاذ وغیرہ نے روایت کی۔ عبدالرحمٰن بن مہدی کہتے ہیں: حدیث کے چار امام ہیں: اوزاعی، مالک بن انس، سفیان ثوری اور حماد بن زید۔ محمد بن سعد کہتے ہیں: حماد بن زید بن درہم جن کی کنیت ابواسماعیل ہے، عثمانی تھے، اور ثقہ، ثبت، حجت اور کثرت حدیث والے تھے۔

[تہذیب التہذیب ۳/ ۹-۱۱؛ تہذیب الکمال ۷/ ۲۳۹- ۲۵۲؛ طبقات ابن سعد ۷/ ۲۸۶]

الحموی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص میں گذر چکے۔

حنظلہ بن قیس الانصاری (؟-؟)

یہ حنظلہ بن قیس بن عمرو بن حصن بن خلدہ بن مخلد بن عامر بن زریق ہیں، نسبت انصاری الزرقی مدنی ہے۔

ابوعمر بن عبدالبر نے الاستیعاب میں ان کے بارے میں واقدی کا یہ قول ذکر کیا ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے عہد میں پیدا ہوئے اور وہ بلاشبہ تابعی ہیں۔

انھوں نے عمر، عثمان، رافع بن خدیج، ابن زبیر اور عبداللہ بن عامر وغیرہ سے روایت کیا، اور ان سے ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن، عثمان بن محمد الاخنسی، مصعب بن ثابت بن عبداللہ بن الزبیر اور یحییٰ بن سعید انصاری وغیرہ نے روایت کیا۔ محمد بن سعد واقدی کے حوالہ سے کہتے ہیں: وہ ثقہ اور قلت حدیث والے تھے، زہری کے حوالہ سے بیان کیا گیا ہے کہ انھوں نے کہا: میں نے انصار میں سے حنظلہ بن قیس سے زیادہ پختہ اور بہتر رائے رکھنے والا کسی کو نہیں پایا، ایسا معلوم ہوتا کہ گویا وہ قریشی ہوں۔ ترمذی کے علاوہ جماعت نے ان کی روایت لی ہے۔

[اسد الغابہ ۲/ ۶۱؛ الطبقات ۵/ ۷۳؛ تہذیب التہذیب ۳/ ۶۳؛ تہذیب الکمال ۷/ ۴۵۳، ۴۵۴]

خ

الخادمی: یہ محمد بن محمد بن مصطفیٰ ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص ۳ میں گذر چکے۔

الخرشی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الخصاف: یہ احمد بن عمرو ہیں:

قان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الخلال: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

خواہرزادہ: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

خیرالدین الرملی: یہ خیرالدین بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

د

الدارقطنی: یہ علی بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

الدارمی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الدینوری: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص میں گذر چکے۔

ذ

الذہبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ر

الرازی: یہ احمد بن علی الجصاص ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الرازی: یہ محمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الراغب: یہ حسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص میں گذر چکے۔

رافع بن خدیج:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

الرافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الربیع: یہ الربیع بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ربیعہ الرأی: یہ ربیعہ بن فروخ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الرحیبانی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

الرملی: یہ احمد بن حمزہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الرملی: یہ خیر الدین الرملی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الرہونی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الرویانی: یہ عبدالواحد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ز

الزرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

زکریا الانصاری: یہ زکریا بن محمد انصاری ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

زید بن اسلم:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الزیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

س

سالم بن عبد اللہ:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

السبکی: یہ علی بن عبد الکافی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

السبکی: یہ عبد الوہاب بن علی بن عبد الکافی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبد السلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

سعید بن العاص (۳-۵۹ھ)

یہ سعید بن العاص بن سعید بن امیہ بن عبد الشمسؓ بن عبد مناف، نسبت اموی، قرشی ہے صحابی ہیں، فاتح امیر و والی ہیں، حضرت عمر بن خطابؓ کی گود میں پرورش پائی، حضرت عثمانؓ نے انھیں کوفہ کا گورنر بنایا، حضرت معاویہؓ کے عہد میں کئی مرتبہ مدینہ کے والی ہوئے، فتنہ سے الگ تھلگ رہے، اور انھوں نے ایسا کر کے اچھا کیا، اور جب آپ کوفہ کے والی تھے اس وقت طبرستان پر چڑھائی کی اور اسے فتح کرلیا۔ انھوں نے نبی ﷺ سے مرسلاً روایت کی اور حضرت عمرؓ، عثمانؓ اور عائشہؓ سے روایت کی، اور ان سے ان کے دونوں بیٹے عمر اور یحییٰ نے، اور سالم بن عبد اللہ بن عمر اور عروہ بن زبیر وغیرہ نے روایت کی۔ حضرت عثمانؓ نے مصحف کی کتابت کے لئے جن لوگوں کا انتخاب کیا ان میں سے ایک سعید بن العاص بھی تھے، اس لئے کہ آپ فصیح اللسان تھے اور آپ کا لہجہ رسول اللہ ﷺ کے لہجہ کے مشابہ تھا۔

[سیر اعلام النبلاء ۳/۴۴۴-۴۴۹؛ تہذیب التہذیب ۴/۴۸؛ الاعلام ۳/۱۴۸]

سعید بن عبدالعزیز:
ان کے حالات ج ۱۳ ص میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

سفیان الثوری:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

سفیان بن عیینہ:
ان کے حالات ج ۷ ص میں گذر چکے۔

سفیان بن وہب الخولانی (؟-۸۲ھ)

یہ سفیان بن وہب ہیں، کنیت ابوایمن اور نسبت الخولانی، مصری ہے، صحابی ہیں، امراء میں سے تھے، حجۃ الوداع کے موقع پر نبی ﷺ کے ساتھ حج کیا، فتح مصر میں شریک رہے، عبدالعزیز بن مروان کے عہد میں امیر ہوتے ہوئے سن ۶۰ھ میں افریقہ پر چڑھائی کی۔

نبی ﷺ، حضرت عمرؓ اور حضرت زبیر بن العوامؓ سے حدیث روایت کی، اور ان سے ابوعشانہ المعافری، بکر بن سوادہ، یزید بن حبیب اور مغیرہ بن زیاد وغیرہ نے روایت کی۔ مگر ابن سعد اور بخاری نے انھیں تابعین میں شمار کیا ہے۔

[الاصابہ ۵۸/۲؛ الاعلام ۱۵۹/۳؛ سیر اعلام النبلاء ۴۵۲/۳، ۴۵۳]

سلمان الفارسی:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

سلیمان بن یسار:
ان کے حالات ج ۱۴ ص میں گذر چکے۔

سمرۃ بن جندب:
ان کے حالات ج ۵ ص میں گذر چکے۔

السمنانی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۶ ص میں گذر چکے۔

السمہودی (۸۴۴-۹۱۱ھ)

یہ علی بن عبداللہ بن احمد بن علی بن عیسیٰ بن محمد بن عیسیٰ ہیں، لقب نورالدین، کنیت ابوالحسن اور نسبت حسنی سمہودی ہے، شافعی ہیں، سمہودی سے معروف ہیں، مصر کے ایک علاقہ سمہود میں پیدا ہوئے اور وہیں پرورش پائی، اور مدینہ میں ان کی وفات ہوئی، جامع الولوی میں حدیث کے ماہر اور صالحیہ میں فقہ کے ماہر کی حیثیت سے بحال کئے گئے، مناوی نے وہاں کے قاضیوں کے ہال میں آپ کو ٹھہرایا اور آپ کے سامنے نائب قاضی کا عہدہ پیش کیا لیکن آپ نے انکار کر دیا، پھر یہ عہدہ آپ کے سپرد کیا گیا اور اس وقت آپ قضاء کے عہدہ کے ساتھ اپنے شہر لوٹے، جہاں صعید کے نواب کے معاملہ میں غور و فکر کیا اور ان میں سے اہلیت نہ رکھنے والوں کو بدل دیا اور ان کے سارے کاموں پر عملی کارروائی نہیں کی۔

بعض تصانیف: ''خلاصة الوفاء بأخبار دارالمصطفى''،

”جواهر العقدين فی فضل الشرفين“، یعنی جلی علم اور عالی نسب کے شرف میں،” أمنية المعتنين بروضة الطالبين“ للنووی، ”اللؤلؤ المنثور فی نصيحة ولاة الأمور“ اور ”شفاء الأشواق لحكم ما يكثر بيعه فی الأسواق“۔

[الضوء اللامع ۵/۲۴۵؛ شذرات الذهب ۸/۵۰؛معجم المؤلفین ۷/۱۲۹]

سہل بن سعد الساعدی:
ان کے حالات ج۸ ص میں گذر چکے۔

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص میں گذر چکے۔

ش

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسیٰ ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص میں گذر چکے۔

الشاطبی: یہ قاسم بن مرۃ ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص میں گذر چکے۔

الشاشی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص میں گذر چکے۔

الشبر املسی: یہ علی بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص میں گذر چکے۔

الشرنبلالی: یہ حسن بن عمار ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص میں گذر چکے۔

الشربینی: یہ عبدالرحمٰن بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص میں گذر چکے۔

شرف الدین الغزی (۱۰۳۴ھ میں باحیات تھے)

یہ شرف الدین بن عبدالقادر بن برکات بن ابراہیم حنفی، فقیہ، مفسر، نحوی ہیں، ابن حبیب الغزی سے معروف ہیں، اصحاب تحریر واتقان والے جلیل القدر علماء میں سے ایک تھے۔

بعض تصانیف: ”تنوير البصائر على الأشباه والنظائر لابن نجيم“،” محاسن الفضائل بجمع الرسائل“، ”إرواء الصادی فی الجواب عن أبی السعود العمادی“، المحبی نے ”خلاصۃ الأثر“ میں کہا ہے: میں نے فقہ کی کتاب میں ”الدرر والغرر“ پر بہت سی تحریریں ان کے ہاتھ کی دیکھی ہیں۔

[خلاصۃ الأثر ۲/۲۲۳، ۲۲۴؛ إیضاح المکنون ۱/۵۷؛معجم المؤلفین ۴/۲۹۸]

الشروانی: یہ شیخ عبدالحمید ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الشطی (۱۲۴۸-۱۳۰۷ھ)

یہ محمد بن حسن بن عمر بن معروف بن عبداللہ بن مصطفیٰ ہیں، نسبت الشطی، حنبلی، دمشقی ہے، فقیہ، ریاضی داں، علم فرائض کے ماہر ہیں، ان کی پیدائش ووفات دمشق میں ہوئی۔
بعض تصانیف: "توفيق المواد النظامية لأحكام الشريعة المحمدية"، "تسهيل الأحكام فيما يحتاج إليه الحكام" اور" القواعد الحنبلية فى التصرفات العقارية"۔
[الاعلام ۶/ ۹۳؛معجم المؤلفین ۹/ ۲۰۶]

شعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الشہاوی (؟-؟)

ابن عابدین نے الدرالمختار پر اپنے حاشیہ (۲/ ۱۷۷) میں ان کا ذکر اس جگہ کیا ہے، جہاں انھوں نے مزدلفہ کے علاوہ راستے سے مکہ جانے والوں کے لئے راستہ میں نماز مغرب کے جواز کا مسئلہ منسک الشہاوی سے نقل کیا ہے۔ اور شاید الشہاوی شہا کی طرف نسبت ہے، زبیدی نے تاج العروس میں کہا ہے: شہا بحر صغیر میں المنصورہ کے دامن میں ایک گاؤں ہے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

الشیخ خلیل:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الشیخ العدوی: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الشیخان:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج ا ص میں گذر چکی۔

الشیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ص

صاحب الآداب الشرعیہ: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص میں گذر چکے۔

صاحب الانصاف: یہ علی بن سلیمان المرداوی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

صاحب البحرالرائق: یہ زین الدین بن ابراہیم:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

صاحب البدائع: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

صاحب البیان: یحییٰ بن سالم العمرانی:
ان کے حالات ج اا ص میں گذر چکے۔

صاحب التبصرہ: یہ ابراہیم بن علی بن فرحون ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

صاحب التعریفات: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص میں گذر چکے۔

صاحب تہذیب الفروق: یہ محمد علی بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص میں گذر چکے۔

صاحب التنبیہ: یہ ابراہیم بن عبدالصمد ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص میں گذر چکے۔

صاحب الحاوی: یہ علی بن محمد الماوردی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

صاحب ردالمحتار: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

صاحب العنایہ: یہ محمد بن محمد بن محمود البابرتی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

صاحب فتح القدیر: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

صاحب الفروع: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص میں گذر چکے۔

صاحب الکنز: یہ عبداللہ بن احمد النسفی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

صاحب المختار: یہ عبداللہ بن محمود ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

صاحب المنہاج: یہ یحییٰ بن شرف النووی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

صاحب النہر: یہ عمر بن ابراہیم بن نجیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

صاحب الہدایہ: یہ علی بن ابوبکر المرغینانی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الصاحبان:
اس لفظ کی مراد کی وضاحت ج ا ص میں گذر چکی۔

صالح بن محمد بن زائدہ (؟-۱۴۵ھ کے بعد وفات پائی)

یہ صالح بن محمد بن زائدہ ہیں، کنیت ابو واقد ہے، اللیثی الصغیر ہیں، انھوں نے انس، سعید بن مسیّب، سالم بن عبداللہ بن عمر، عامر بن سعد بن ابی وقاص اور عمارہ بن خزیمہ بن ثابت وغیرہ سے روایت کیا، اور ان سے ابواسحاق ابراہیم بن محمد الفزاری، حاتم بن اسماعیل اور عبداللہ بن دینار وغیرہ نے روایت کیا۔

ابوداؤد، نسائی اور عبدالرحمٰن بن ابی حاتم نے کہا: یہ قوی نہیں ہیں، ابواحمد بن عدی نے کہا: ان کی بعض احادیث درست ہیں اور بعض منکر ہیں، اور یہ ان ضعفاء میں سے ہیں جن کی حدیثیں لکھی جاتی ہیں۔ بخاری کہتے ہیں: یہ منکر الحدیث ہیں، سلیمان بن حرب نے ان کو ترک کردیا ہے۔ عبداللہ بن احمد بن حنبل اپنے والد کے واسطے سے کہتے ہیں: میں نے ان میں کوئی حرج محسوس نہیں کیا۔

[تہذیب الکمال ۱۳/۸۵-۸۹؛ تہذیب التہذیب ۴/۴۰۱؛ میزان الاعتدال ۲/ترجمہ: ۳۶۲۴]

الصاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

صدر الشہید: یہ عمر بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص میں گذر چکے۔

الصنعانی: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص میں گذر چکے۔

الصیدلانی: یہ محمد بن داؤد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص میں گذر چکے۔

ط

طاؤس بن کیسان:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الطبرانی: یہ سلیمان بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الطحطاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن ابی بکرہ:

ان کے حالات ج ۸ ص میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن رزین (؟-؟)

یہ عبدالرحمٰن بن رزین، قریش کے غلام، اور ایک قول ہے کہ ابن یزید الغافقی ہیں، انھوں نے اسحاق بن عبداللہ بن ابی فروہ، سلمہ بن اکوع اور محمد بن یزید بن ابی زیاد وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے عطاف بن خالد المخزومی اور یحییٰ بن ایوب مصری نے روایت کی۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے، سنن ابی داؤد اور ابن ماجہ میں مسح علی الخفین سے متعلق ان کی ایک حدیث ہے۔

[تہذیب التہذیب ۶/ ۱۷۰؛ تہذیب الکمال ۱۷/ ۹۱]

عبدالرحمٰن بن عوف:

ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

عبداللہ بن الحارث بن جزء بن عبداللہ الزبیدی (؟-۸۶ھ)

یہ عبداللہ بن الحارث بن جزء بن عبداللہ بن معدیکرب بن عمرو ہیں، کنیت ابوالحارث اور نسبت زبیدی ہے، محدث صحابی ہیں، مصر میں سکونت اختیار کی، فتح مصر میں شریک ہوئے، انھوں نے نبی ﷺ سے روایت کیا اور ان سے سلیمان بن زیاد الحضرمی، عقبہ بن مسلم التجیبی، عبیداللہ بن المغیرہ اور عبید بن ثمامہ مرادی وغیرہ نے روایت کی۔ ابوجعفر الطحاوی نے ذکر کیا ہے کہ ان کی وفات ارض مصر کے نشیبی علاقہ میں ہوئی، ابن مندہ نے کہا: مصر میں وفات پانے والوں میں سب سے آخری صحابی تھے رضی اللہ عنہم۔

ابوداؤد، ترمذی وابن ماجہ نے ان کی روایت لی ہے۔

[تہذیب الکمال ۱۴/ ۳۹۲، ۳۹۳؛ طبقات ابن سعد ۷/ ۴۹۷؛ اسدالغابہ ۳/ ۱۳۷؛ تہذیب التہذیب ۵/ ۱۷۸]

عبداللہ بن عباس:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمر:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمرو:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

عبداللہ بن مسعود:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

عبدالوہاب البغدادی: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱۳ ص میں گذر چکے۔

عبیداللہ بن بسر (؟-؟)

یہ عبیداللہ بن بسر، شامی، حمص کے باشندہ ہیں، انھوں نے ابوامامہ کے واسطے سے نبی ﷺ سے روایت کی، اور ان سے صفوان بن عمرو نے روایت کی۔ ابن حبان نے ان کا ذکر کتاب الثقات میں کیا ہے، ترمذی کہتے ہیں: شاید یہ عبداللہ بن بسر کے بھائی ہیں، ابوموسیٰ المدینی نے صحابہ کے ضمن میں عبیداللہ بن بسر برادر عبداللہ بن بسر کا ذکر کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۷/۴،۵؛ تہذیب الکمال ۱۹/۱۳؛ میزان الاعتدال ۳/ترجمہ:۵۴۳۶؛ ثقات ابن حبان ۵/۶۶]

عبیداللہ بن مسعود صدرالشریعہ (؟-۷۴۷ھ)

یہ عبیداللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ محمود بن احمد بن جمال الدین، عبیداللہ المحبوبی حنفی ہیں، صدرالشریعہ اصغر سے معروف ہیں، فقیہ، اصولی، مناظر، محدث، مفسر، نحوی، لغوی، ادیب، علم بیان، علم کلام ومنطق کے ماہر ہیں۔ انھوں نے اپنے دادا امام تاج الشریعہ محمود بن صدرالشریعہ عن ابیہ صدرالشریعہ عن ابیہ جمال الدین المحبوبی عن الشیخ مفتی امام زادہ عن عماد الدین عن ابیہ شمس الائمہ الزرنجری عن السرخسی عن الحلوانی عن ابی علی النسفی عن محمد ابن الفضل عن السبذمونی عن ابی عبداللہ بن ابی حفص الکبیر عن ابیہ عن الامام محمد بن حسن الشیبانی سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "شرح وقاية الرواية فی مسائل الهداية" لصدرالشریعہ الاول، "الوشاح فی المعانی والبیان"، "تعديل العلوم فی الكلام" اوراصول فقہ میں "التوضيح فی حل غوامض التنقيح"، یہ دونوں کتابیں انہیں کی ہیں۔

[الفوائدالبہیہ/۱۰۹؛ الجواہر المضیہ ۴/۳۶۹؛ تاج التراجم ۲۹؛ معجم المؤلفین ۶/۲۴۶]

عیسیٰ السکنانی (؟-۱۰۶۲ھ)

یہ عیسیٰ بن عبدالرحمٰن ہیں، کنیت ابومہدی اورنسبت السکنانی ہے، فقیہ مالکی ہیں، مراکش کے مفتی وقاضی اور اپنے زمانہ کے عالم تھے، ان کی پیدائش ووفات مراکش ہی میں ہوئی۔ المحبی کہتے ہیں: ان کے زمانہ میں تمام علوم عقلیہ ونقلیہ میں پورے مراکش میں علامہ احمد بن عمران الفاسی کے علاوہ کوئی اوران کا ہم پلہ نہیں تھا، موسم سرما میں تفسیر پڑھاتے تھے تومختلف علاقوں سے علماء آپ کے پاس آتے اور آپ کے درس میں پابندی سے حاضر ہوتے، آپ مفسرین کے کلام پر بحث کرتے ہوئے اپنی یادداشت سے ان کے کلام کا املاء کراتے تھے۔

بعض تصانیف: "حاشية علی شرح أم البراهين للسنوسی" توحید میں۔

[خلاصۃ الأثر ۳/۲۳۵؛ الاعلام ۵/۲۸۸]

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذرچکے۔

العدوی: یہ علی بن احمد المالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذرچکے۔

عروہ بن الزبیر:

ان کے حالات ج ۲ ص میں گذرچکے۔

عزالدین بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص میں گذرچکے۔

عطاء بن ابی رباح:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذرچکے۔

عقبہ بن عامر:

ان کے حالات ج ۲ ص میں گذرچکے۔

عطاء بن ابی مسلم الخراسانی:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

عکرمہ:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

عمران بن حصین:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:
ان کے حالات ج ۱۴ ص میں گذر چکے۔

عمرو بن دینار:
ان کے حالات ج ۷ ص میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:
ان کے حالات ج ۴ ص میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص:
ان کے حالات ج ۶ ص میں گذر چکے۔

العینی: یہ محمود بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

غلام الخلال: یہ عبدالعزیز بن جعفر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ف

الفاسی (۷۷۵-۸۳۲ھ)

یہ محمد بن احمد بن علی بن ابی عبداللہ محمد بن محمد ہیں، کنیت ابوعبداللہ، لقب تقی الدین الفاسی اورنسبت مکی ہے، مالکی، فقیہ،

مؤرخ، حافظ، اصولی ہیں، ان کی اصل فاس سے ہے، ان کی پیدائش ووفات مکہ میں ہوئی، مکہ میں ایک مدت تک مالکیہ کے قضاء کے عہدہ پر رہے، انھوں نے شہاب احمد بن محمد بن محمد الدمشقی اور ایک جماعت سے حدیث کی سماعت کی، اور اس سب سے پہلے ابوبکر بن المحب اور التاج احمد بن محمد نے انھیں سند اجازت دیدی تھی، عراقی وغیرہ سے علم حدیث حاصل کیا، اور اپنے والد کے چچازاد بھائی شریف وغیرہ سے فقہ حاصل کیا، اور ان لوگوں نے بھی انھیں افتاء وتدریس کی اجازت دی، اور اصول فقہ ابوالفتح وغیرہ سے حاصل کیا، اور حرمین، قاہرہ، دمشق اور بلاد یمن میں حدیث، افتاء اور تدریس کے فرائض انجام دیئے۔

بعض تصانیف: ''إرشاد الناسک إلی معرفة المناسک''، ''تحصیل المرام''، ''تحفة الکرام بأخبار البلد الحرام''،'' شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام''اور''العقد الثمین فی تاریخ البلد الأمین''۔

[الضوء اللامع ۷/۱۸؛الاعلام ۶/۲۲۷، ۲۲۸]۔

الفخر الرازی: یہ محمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص میں گذر چکے۔

الفضل بن عباس:
ان کے حالات ج ۱۳ص میں گذر چکے۔

الفیومی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۵ص میں گذر چکے۔

ق

قاضی ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص میں گذر چکے۔

القاضی حسین: یہ حسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص میں گذر چکے۔

قاضی خاں: یہ حسن بن منصور ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص میں گذر چکے۔

قاضی سعد الدین الحارثی (۶۵۲-۷۱۱ھ)

یہ مسعود بن احمد بن مسعود بن زید ہیں، لقب سعد الدین اور نسبت حارثی عراقی پھر مصری ہے، حنبلی فقیہ ہیں، مغربی بغداد کے ایک گاؤں ''حارثیہ'' کی طرف ان کی نسبت ہے، مصر میں پیدا ہوئے اور وہیں پرورش پائی، دمشق میں سکونت اختیار کی، اور وہاں مدرسہ نوریہ میں حدیث کی مشیخت پر فائز ہوئے، پھر مصر لوٹ کر آ گئے، جامع طولون میں تدریس کے فرائض انجام دیئے، سن ۷۰۹ھ میں قضاء کے عہدہ پر فائز ہوئے اور وفات تک برقرار رہے، وہ سنی اثری اور حدیث پر مضبوطی سے عمل کرنے والے تھے، ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں ان کی تعریف کی ہے۔ انھوں نے رضی بن البرہان، النجیب اور عبد اللہ بن علاق وغیرہ سے حدیث سنی، اور دمشق میں احمد بن ابی الخیر،

جمال بن الصیرفی اور ابن ابی عمرو غیرہ سے حدیث کی سماعت کی۔
بعض تصانیف: فقہ میں "شرح المقنع لابن قدامة"، " شرح سنن أبی داؤد" جسے وہ مکمل نہ کرسکے، اور " الأمالی" حدیث وتراجم میں۔
[الدرر الکامنہ ۱۰۸/۶-۱۱۰، شذرات الذہب ۲۸/۶؛ الاعلام ۱۰۹/۸]

قاضی عیاض: یہ عیاض بن موسیٰ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

القدوری: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

قفال الشاشی: یہ محمد بن علی الشاشی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

القہستانی: یہ محمد بن حسام الدین ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص میں گذر چکے۔

قیس بن عباد:
ان کے حالات ج ۱۱ ص میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبید اللہ بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

کمال بن الہمام: یہ محمد بن عبد الواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ل

اللیث بن سعد:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

م

المازری: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

المتولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

المحاملی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

المحلی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

المرغینانی: یہ علی بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحییٰ المزنی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

مسروق:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

مسلم: یہ مسلم بن حجاج ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

المطلب بن ابی وداعہ (؟-؟)

یہ مطلب بن ابی وداعہ ہیں، ان کا نام حارث بن صبیرہ بن سعید بن سعد بن سہم ہے، کنیت ابوعبداللہ اور نسبت السہمی ہے، ان کو اور ان کے والد کو صحبت کا شرف حاصل ہے، دونوں فتح مکہ کے دن مسلمان ہونے والوں میں سے ہیں، ان کی ماں اُرویٰ بنت حارث بن عبدالمطلب ہیں، انھوں نے نبی ﷺ اور ام المومنین حضرت حفصہؓ سے روایت کیا، اور ان سے ان کے بیٹے جعفر بن عبدالمطلب بن ابی وداعہ نے اور سائب بن یزید اور عبداللہ بن حارث بن نوفل وغیرہ نے

روایت کیا۔ بخاری کے علاوہ جماعت نے ان کی روایت لی ہے۔

[تہذیب الکمال ۲۸/۸۶؛ تہذیب التہذیب ۱۰/۱۷۹؛ اسد الغابہ ۴/۳۷۶]

معاذ بن جبل:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

معاویہ بن ابی سفیان:

ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

معقل بن یسار:

ان کے حالات ج ۱۶ ص میں گذر چکے۔

مغیرہ بن شعبہ:

ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

منلا مسکین (؟-۹۵۴ھ)

یہ محمد بن عبداللہ، فراہی، ہروی، معین الدین ہیں، منلا مسکین سے مشہور ہیں، حنفی فقیہ، مفسر اور واعظ ہیں۔

بعض تصانیف: "شرح کنزالدقائق" فقہی جزئیات میں، "بحرالدرر" تفسیر میں، اور" روضة الواعظین فی احادیث سید المرسلین"۔

[ہدیۃ العارفین ۲/۲۴۲؛ معجم المؤلفین ۱۱/۱۲۳]

المواق: یہ محمد بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

موسیٰ بن طلحہ (؟-۱۰۶ھ)

یہ موسیٰ بن طلحہ بن عبید اللہ ہیں، کنیت ابو عیسیٰ اور نسبت قرشی، تمیمی ہے، تابعی ہیں، معاصرین میں سب سے زیادہ فصیح اللسان تھے، ان کے فضل وکرامت کی وجہ سے انھیں "مہدی" کہا جاتا تھا، انھوں نے اپنے والد، عثمان بن عفان، علی بن ابی طالب اور زبیر بن عوام وغیرہ سے روایت کیا، اور ان سے ان کے بیٹے عمران، ان کے پوتے سلیمان بن عیسیٰ بن موسیٰ، ان کے بھائی کے دو بیٹوں اسحاق اور طلحہ نے، اور حکم بن عتیبہ نے روایت کی، ابن سعد کہتے ہیں: وہ ثقہ اور کثرت حدیث والے تھے، عجلی نے کہا: وہ تابعی، ثقہ اور نیک تھے، ابن عساکر کہتے ہیں: کہا جاتا ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے عہد میں پیدا ہوئے، اور آپ ﷺ نے ہی ان کا نام رکھا۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/۳۵۰؛ سیر اعلام النبلاء ۴/۳۶۴؛ الاعلام ۸/۲۷۳]

المیدانی: یہ عبدالغنی بن طالب ہیں:

ان کے حالات ج ۵ ص ۳ میں گذر چکے۔

ن

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

النسائی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص میں گذر چکے۔

النسفی: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص میں گذر چکے۔

النعمان بن بشیر:
ان کے حالات ج۵ص میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحییٰ بن شرف ہیں:
ان کے حالات ج۱ص میں گذر چکے۔

و

واثلہ بن الاسقع:
ان کے حالات ج۶ص میں گذر چکے۔

ی

یحییٰ بن سالم ابی الخیر (۴۸۹-۵۵۸ھ)
یہ یحییٰ بن سالم ابوالخیر بن اسعد بن یحییٰ بن عبداللہ بن محمد بن موسیٰ بن عمران ہیں، کنیت ابوالحسین اورنسبت العمرانی الیمانی ہے، ملک یمن کے شیخ الشافعیہ ہیں، فقیہ، محدث، اصولی ہیں، سبکی کہتے ہیں: وہ امام، زاہد، متقی، عالم اور فقہ، اصول، کلام اورنحو کے ماہر تھے، یمن کے علاقہ ذی اُشرف میں قیام پذیر ہوئے اور وہیں مذہب کی تدریس کے فرائض انجام دیئے، تعلیمی اعتبار سے علماء میں سب سے بہتر تھے۔
بعض تصانیف: "البیان"، "الزوائد"، "الأحداث"، "شرح الوسائل"، "غرائب الوسیط" للغزالی، یہ تمام فروعات میں ہیں، "مناقب الإمام الشافعی"، "الانتصار فی الرد علی القدریة"، "مختصر الامیاء" اور "مقاصد اللمع" ہیں۔
[طبقات الشافعیہ ۴/۳۲۴؛ الاعلام ۹/۱۸۰؛ مرآة الجنان ۳/۳۱۸]

یونس بن ابی اسحاق:
ان کے حالات ج۷ص میں گذر چکے۔